

## 弁 言

中山大學歷史系有中外關係史研究的悠久傳統，已故教授陳寅恪、岑仲勉、戴裔煊、朱傑勤、周連寬等先生，都曾為該領域的研究做出了舉世矚目的貢獻。蔡鴻生教授繼承了這一傳統，不僅自身學業有成，更培養了一支梯隊從事該領域的研究，使中山大學歷史系這一學術薪火後繼有人，且向兄弟單位提供骨幹、撒播火種。

蔡鴻生先生的治學和為人，受到學界泰斗季羨林教授的高度評價，謂其“雖然學富五車，却從無驕矜之氣”。今年適逢蔡先生七十華誕，我們作為弟子，本擬照國際學界慣例，編撰文集，以表慶賀。但蔡先生認為，出版有水平的學術論文集，是一種文化積累，於學科建設有益；如標榜紀念其個人誕辰，則屬無謂。為了不拂師意，本論文集的題名、裝幀設計等，仍以一般學術論文集面貌面世。

蔡先生長期從事中外關係史的研究和教學工作。他的治學風格和獨到見解，見諸其已發表的著述，尤其是《俄羅斯館紀事》（廣東人民出版社，1994年9月）、《唐代九姓胡與突厥文化》（中華書局，1998年12月）、《學境》（香港博士苑出版社，2001年1月）、《尼姑譚》（中山大學出版社，1996年9月）、《清初嶺南佛門事略》（廣東高教出版社，1997年7月）等。我們這裏所要特別介紹的是，蔡先生對中外關係史這一學科的內容架構及其研究方法所提出的若干具體見解。

蔡先生以“兩道二西”四字概括了中外關係史的主要內容、基本架構。所謂“兩道”，指的是歷史上中國對外聯繫的主要通道，即西域道和南海道。前者被西方學者譽為絲綢之路；而後者則被附會為海上絲綢之路，儘管古代海路的交通從未以絲綢作為主要物質內容。至於“二西”，則指歷史上的西域和西洋。“兩道二西”是個整體的概念，在中外關係史的研究中，必須具有史家的通識，不能祇注重陸路的交通，而忽略海上的交通；祇重視西域而忽視西洋。惟有把握住這整個內容架構，對中外關係史纔能有一個全面的認識。他多次強調，歷史從哪裏開始，思路就應從那裏開始。從事這一領域的研究，無非是為了求真，還中外關係史以本來面目；出於功利動機，肆意炒作歷史，絕非學者本色。

關於中外關係史的研究方法，蔡先生提出“互動互證”和“見物見人”兩項原則。

“互動”，指的是要注意雙邊關係的互相作用、互相牽動、互相影響。在古代中外關係中，無論是文化、經濟、軍事、政治等領域，其影響固然不是對等，但却是相互的，甚至是連鎖性的。因此，要用互動的眼光來看待古代的中外關係。就中外文化交流的研究，蔡先生反對祇講漢化，不講胡化；或相反的，祇道胡化，而不言漢化。他認為即便對中土一方昭昭，若對關係的另一方昏昏，則對問題斷不可能有明晰客觀的看法。他特別注意陳寅恪先生關於文化間接傳播和直接傳播不同的論斷，一再強調在中外關係研究上，必須十分重視時空的觀念，重視研究對象隨着時間推移、空間更換所帶來的變異。

“互證”，即重視研究過程中各種資料的互相參證，切忌孤證，更不可浮躁臆斷，遽下結論。蔡先生常舉示陳垣先生的文章，作為嚴謹考證的範例以啟發弟子。他自己在研究中，不僅運用文獻與文物互證，文獻與傳奇互證、文獻與佛書互證，更注意中外資料的互證。就後者，以往國人囿於歷史條件，力不從心，殆難辦到；而今隨着我國與國際學術交流的日益廣泛深入，客觀的障礙越來越少，要做到這一點已並非不能，越來越取決於學者主觀上重視與否，努力與否了。

“見物見人”，指在中外關係研究中，既要重視物質文化的交流、精神文化的交流；更要着眼於從事這種交流的群體，包括商人、僧人、使節等。前者由於不乏文獻查考，且隨着考古的不斷發現，有越來越多的實物資料可供參考，學者較易以三維的方式，展示具體的形象。後者則不同，月換星移，創造中外關係史的各個群體的活動過程、活動模式以至他們的內心世界等等，往往隨着事件的過去而被遺忘。因此，我們耳熟能詳的是他們的創造成果，至於他們是如何得到這些成果的，却鮮為人知。中外關係史的重建，有賴於對國際交往中人群組合形態和活動方式的深入探討。

本論文集之所以名為《華夏文明與西方世界》，旨在體現上述思想。所謂“華夏文明”，指的是中華大地多元一體的文化構成；而“西方世界”，則包括前述的“兩道二西”。收入的文章，殆圍繞着古代中國如何通過陸海兩道，與西域、西洋發生接觸交流，並逐步形成和發展起華夏文明這一主題。

本論文集是群策群力的產物。其中論文的水平，我們不敢妄自溢美；但可以說，作者們“認真”二字，蓋可當之無愧。願本文集的出版對中外關係史研究這座大廈，有些許添磚加瓦之功；更期有拋磚引玉之效，促進有關問題進一步討論。至若本書文字排版上或出差錯，文章內容或見“硬

傷”，吾儕身主其事，難辭其咎，仰祈批評指正。

本論文集的出版，得到中山大學歷史系領導、華南師範大學歷史系領導班子的鼎力支持，得到泰國友人王僑生先生暨夫人陳瑞雲女士的熱心關切，謹此衷致謝忱！

林悟殊 林中澤 謹識  
2003年早春於中山大學永芳堂

# 目 錄

- 弁 言····· 林悟殊 林中澤 (1)
- 《陳寅恪集》的中外關係史學術遺產····· 蔡鴻生 (1)
- 西漢南海道管見····· 林遠輝 (7)
- 西突厥與拜占廷金幣的東來····· 林 英 (21)
- 唐代“酒家胡”的身份和技藝····· 曾玲玲 (39)
- 晉唐南海道佛僧與商人關係試析····· 何方耀 (49)
- 唐代九姓胡奉火祆教“詣波斯受法”考····· 張小貴 (63)
- 泉州摩尼教淵源考····· 林悟殊 (75)
- 馬氏汪古由景入儒的轉變歷程····· 殷小平 (95)
- 天主教獨身主義的報應觀、歷史觀及其與儒學之衝突  
——以利瑪竇的有關論述為例····· 林中澤 (111)
- 從儒學到天學  
——吳漁山人生信仰的鉅大轉折····· 章文欽 (123)
- 雍正年間廣州禁行天主教始末····· 胡桂玉 (147)
- 南海道與早期西畫東傳····· 江澄河 (155)
- 論阮元的自然科技活動及科技思想····· 顏廣文 (171)
- 早期華文報紙在中西溝通中的作用  
——以《循環日報》為例····· 劉聖宜 吳倫霓霞 (187)
- 唐宋市舶太監與南海貿易····· 王 川 (199)
- 15-17 世紀廣東人在越南活動考述····· 李慶新 (211)
- 自由、限制、管制  
——明清時期亞洲諸國的中國海商貿易政策····· 陳偉明 (231)
- 海運毛皮與清代社會····· 周 湘 (243)
- 廣州巴斯館考····· 郭德焱 (255)
- 中葡關於澳門水界之爭  
——從 1871 年馬留洲設關到 1887 年中葡立約····· 徐素琴 (269)



# Contents

Foreword.....	Lin Wushu and Lin Zhongze (1)
The Academic Heritage for Studies of Sino-foreign Relations in <i>The Collected Works of Chen Yinke</i> .....	Cai Hongsheng (1)
Some Remarks on South Sea Route ( <i>Nan Hai Dao</i> ) in West Han Dynasty .....	Lin Yuanhui (7)
Western Turks and the Byzantine Gold Coins Unearthed in China .....	Lin Ying (21)
The Identification and Accomplishment of Jiujia-hu in Tang Dynasty .....	Zeng Lingling (39)
An Analysis of Relationships Between the Buddhism Monks and Merchants: From Jin Dynasty to Tang Dynasty in <i>Nan Hai Dao</i> (South Sea Route) .....	He Fangyao (49)
Yi Bosishoufa: Tang Sogdian Zoroastrians' Pilgrimages to Persia for Accepting Doctrines.....	Zhang Xiaogui (63)
On the Origin of Manichaeism in Quanzhou .....	Lin Wushu (75)
The Conversion from a Nestorian to a Confucian of the Ma Family of Ongut Tribe in Yuan Dynasty .....	Yin Xiaoping (95)
Catholic Celibate Conception of Retribution and Conception of History and Their Conflict with Confucianism: An Example from Matteo Ricci .....	Lin Zhongze (111)
From a Confucian to a Padre of the Jesus Society: The Great Turn of the Life Religious Belief of Wu Yushan .....	Zhang Wenqin (123)
The Ban on Catholicism in Canton During Emperor Yongzheng's Period .....	Hu Guiyu (147)
Spreading of Western Paintings in South China Sea Trade Route( <i>Nan Hai Dao</i> ) .....	Jiang Yinghe (155)
On Natural Scientific and Technological Activities and Scientific Theory of Ruan Yuan .....	Yan Guangwen (171)

Research on the Chinese Newspaper's Achievements in Advancing Cultural Exchange during the 1870s to 1880s: Taking <i>Xun Huan</i> <i>Ri Bao</i> as an Example.....	Liu Shengyi and Wu Luen Nixian (187)
On the Relations Between the Eunuch Superintendents of Maritime Trade and the South China Sea Trade: During the Tang and Song Dynasties (618-1279).....	Wang Chuan (199)
Cantonese in Vietnam from 15th Century to 17th Century.....	Li Qingxin (211)
Freedom Restriction and Quasi-restriction: Asian Countries' Trade Strategy to Chinese Maritime Trader in the Ming and Qing Periods .....	Chen Weiming (231)
The Maritime Fur Trade in the Qing Dynasty .....	Zhou Xiang (243)
Study on Parsee Factory in Canton during Qing Period .....	Guo Deyan (255)
China-Portuguese Controversy of Territorial Waters in the Periods of Tongzhi and Guangxu .....	Xu Suqin (269)

# 《陳寅恪集》的中外關係史學術遺產

蔡鴻生

中山大學歷史系教授

**摘要：**本文探討了《陳寅恪集》的中外關係史學術遺產。從文化交流史研究的角度，著重分析了陳寅恪先生通過思維範疇化所形成的五大理念，即傳播、格義、體用、世代和連環，並對這些理念在實際研究中的準確理解和運用提出了自己的見解和心得。

**關鍵詞：**陳寅恪 中外關係史 傳播 格義 體用 世代 連環

新編《陳寅恪集》十四卷，是著者傳世的論文、專著、札記、講義、雜稿、書信和詩作的完整結集。作為一代宗師精勤筆耕的記錄，它的開拓性和典範性，及其歷史思維的深度和廣度，都是值得後人從多方面進行研討的。

在陳寅恪先生的學術遺產中，中外關係史並不是治學的重點，祇是他的學術眼界觸及的領域。早年著作《三國志曹沖華陀傳與印度故事》、《西遊記玄奘弟子故事之演變》、《幾何原本滿文譯本跋》以及《蓮花色尼出家因緣跋》、《狐臭與胡臭》等，對“二西”（西域和西洋）與中國的文化因緣，均在不同程度上有發覆之功，早已蜚聲學界了。至於散見的有關塞表殊俗和胡漢關係的論斷，其卓識對後學也無異提示和導向，猶當貫串會通，以收金針度人之效。本文是個人的讀書心得，談不上什麼系統的闡釋和全面的整合。力所能及的祇是提出問題，即探尋陳寅恪先生通過思維範疇化所形成的若干理念，如傳播、格義、體用、世代和連環等，聊供研究中外關係史尤其是文化交流史者參考。

## 一 文化傳播的兩種方式

佛法東傳和西學東漸，是中國文化史上兩次著名的“西潮”。關於“二西”的傳播方式及其利弊，陳寅恪先生讀慧皎《高僧傳》作過如下的精闢論述：

自漢明乞梁武，四百五十年間，譯經諸大德，天竺人居四分之一，其餘皆屬賓、西域及涼州之人。據此可知六朝文化與中亞關係之深矣。

間接傳播文化，有利亦有害。利者如植物移地，因易環境之故，轉可發揮其特性而為本土所不能者。如基督教移植歐洲，與希臘哲學接觸，而成歐洲中世紀之神學、哲學及文藝是也。其害則輾轉間接，致失原來精意，如我國自日本、美國販運文化中之不良部分，皆其近例。然其所以致此不良之果者，皆在不能直接研究其文化本原。研究本原，首在通達其言語。中亞語言與天竺同源，雖方言小異，而大致可解，如近世意語之於拉丁。按《出三藏記集》卷八僧叡大品經序謂：胡音失者，正之以天竺。蓋古譯音中如彌勒、沙彌之類，皆中亞語。今日方知，足證當時實此類之經本。然其所譯，大抵仍皆是梵文，猶天主教人齋譯諸書，實皆拉丁之本，而音譯名字猶存法意土音也。因此可知中亞人能直接通習梵文，故能直接研究天竺學術之本源。此則間接之害亦不甚深也。至其利則中亞大小乘俱盛。<sup>1</sup>

上面這段引文，充分表現出陳寅恪史學的國際眼界和辯證思維。中古時代的文化傳播，既是漸進的，又是曲折的。由於當時物質技術條件的限制，來自“文化本原”的直接傳播不可能起主導作用，“輾轉間接”纔是普遍存在的方式。因此，為了探索一種文化因緣在空間上的展開，也即如何從此地傳入彼地，必須找出中間環節，纔不致於架空立說。寅恪先生對文化傳播的中介性或間接性的重視，與現代西方哲學強調“綜觀”不謀而合：“發現或發明中間環節是極為重要的。”<sup>2</sup>

文化本原通過中間環節而變異，導致正宗與變種並存，蔚為文化交流的奇觀。西域的九姓胡（粟特），南海的三佛齊（蘇門答臘），是傳播波斯文明和大食文明的中介，由此而來的胡俗和蕃俗，從信仰、音樂、服飾、飲食直至喪葬，無不塗上間接傳播的異彩。時至今日，描述這類歷史現象已經不算什麼創見了；至於如何作出“有利亦有害”的判斷，可能就要以陳寅恪史學為範式，以便獲取更敏銳、更精微的“通識”。

## 二 “格義”的功能和限度

在本土文化與外來文化相逢之初，其認同的邏輯手段貌似融會，實為附會，即所謂“格義”是也。陳寅恪先生在《與劉叔雅論國文試題書》中，明確指出“格義”現象的由來及其與比較研究的差異：

西晉之世，僧徒有竺法雅者，取內典與外書以相擬配，名曰“格義”（“格義”之義詳見拙著《支愨度學說考》），實為赤縣神州附會中西學說之初祖。即以今日中國文學系之中外文學比較一類之課程言，亦祇能就白樂天等在中國及日本之文學上，或佛教故事在印度及中國文學上之影響及演變等問題，互相比較研究，方符合比較研究之真諦。蓋此種比較研究方法，必須具有歷史演變及系統異同之觀念。否則古今中外，人天龍鬼，無一不可取以相與

比較。荷馬可比屈原，孔子可比歌德，穿鑿附會，怪誕百出，莫可追詰，更無所謂研究之可言矣。<sup>3</sup>

引文提及的《支愨度學說考》，博大精深。其中詳細剖析“格義”的成因和流變，認定“其為我民族與他民族二種不同思想初次之混合物”，<sup>4</sup>並指出這個古老模式對宋代理學援釋入儒的影響，發前人所未發。研究中外關係的學人，倘能對寅恪先生所闡述的義理尤其是“歷史演變及系統異同之觀念”有所領悟，則對歷史上從海陸兩路入華的精神舶來品和物質舶來品，當可作出更具深度的觀察，避免簡單化，進而澄清“引進”和“接軌”之類的流行觀念。

### 三 “中體西用”的歷史驗證

陳寅恪先生對晚清“中體西用”的文化主張，曾在自己的歷史研究中進行過不止一次的驗證。其目的當然不是為了提出社會改革的方案，而是旨在給主體文化與客體文化的結合方式作出理性的說明。

驗證之一，見於《四聲三問》：

官商角徵羽五聲者，中國傳統之理論也。關於聲之本體，即同光朝士所謂“中學為體”是也。平上去入四聲者，西域輸入之技術也。關於聲之實用，即同光朝士所謂“西學為用”是也。蓋中國自古論聲，皆以官商角徵羽為言，此學人論聲理所不能外者也。至平上去入四聲之分別，乃摹擬西域轉經之方法，以供中國行文之用。其“顛倒相配，參差變動”，為“天子聖哲”之例者，純屬於技術之方面，故可得而譜。即按譜而別聲，選字而作文之謂也。<sup>5</sup>

驗證之二，見於《隋唐制度淵源略論稿》“禮儀”章：

綜合隋代三大技術家宇文愷、閻毗、何稠之家此世蹟推論，蓋其人俱含有西域胡族血統，而又久為華夏文化所染習，故其事業皆藉西域家世之奇技，以飾中國經典之古制。如明堂、輅輦、袞冕等，雖皆為華夏之古制，然能依託經典舊文，而實施精作之，則不藉西域之工藝亦不為功。夫大興、長安城官市之規模取法太和洛陽及東魏高齊鄴都南城，猶明堂、車服之制度取法中國之經典也。但其實行營建製造而使成宏麗精巧，則有資於西域藝術之流傳者矣，故謂大興長安城之規模及隋唐大輅、袞冕之制度出於胡制者固非，然謂其絕無繫於西域之工藝者，亦不具通識之言者也。前賢有中學作體，西學為用之說，若取以喻此，其最適合之義歟？<sup>6</sup>

在歷史驗證的基礎上，陳寅恪先生對中國文化如何實現創造性轉化的問題，作出如下一段“通古今之變”的預言：

竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上，既不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒學之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所昭示者也。<sup>7</sup>

這段落地有聲的金玉之言，在《陳寅恪集》的中外關係史學術遺產中，堪稱“重中之重”，任何時候都是發人深省的。

#### 四 胡人漢化的世代層次

魏晉以降，直至隋唐，胡人漢化的問題，在文化史中佔有重要的地位。其中涉及“興生胡”與“土生胡”的差異，似乎不難辨認；至於土生胡中華化程度的深淺，如果沒有精確的分析，就比較容易產生混亂。例如，據墓誌或文書中的胡姓（源出西胡或東胡之姓），就斷言某甲某乙屬胡人族類，甚至認定某時某地仍有胡人聚落，都是很難取信於人的。

陳寅恪先生認為觀察胡人漢化必須注重世代層次，僅僅按“姓”論人，就容易陷入簡單化的誤區。他在考釋白樂天和元微之的世系時鄭重指出：

吾國中古之時，西域胡人來居中土，其世代甚近者，殊有考論之價值。若世代甚遠久，已同化至無何纖微跡象可尋者，則止就其僅餘之標幟即胡姓一事，詳悉考辨，恐未必有何發現，而依吾國中古史“種族之分，多繫於其所受之文化，而不在其所承之血統”之事例言之，（見拙著《唐代政治史述論稿》及《隋唐制度淵源略論稿》。）則此類問題亦可不辨。故謂元微之出於鮮卑，白樂天出於西域，固非妄說，却為贅論也。<sup>8</sup>

除此之外，陳寅恪先生為給“談唐代異族華化史者又增一新例”而做的個案研究，即《劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題》一文，往往被人忽略，特將其結論引在下面，藉以提醒胡人胡事的當代論者切勿掉以輕心：

藤田（豐八）氏以劉為伊斯蘭教徒習用名字之音譯，固不可信，而桑原（鷲藏）氏以廣州通商回教徒之劉姓實南漢之賜姓，今若以復愚之例觀之，其說亦非是。鄙見劉與李俱漢唐兩朝之國姓，外國人之改華姓者，往往喜採用之，復愚及其他伊斯蘭教徒之多以劉為姓者，殆以此故歟？關於復愚氏族疑非出自華夏一問題，尚可從其文章體製及論說主張諸方面推測，但以此類事證多不甚適切，故悉不置論，僅就其以劉為氏，而家世無九品之官，四海無強大之親，父子俱以儒學進仕至中書舍人禮部尚書，而不祭祀先祖，及籍貫

紛歧，而俱賈胡僑寄之地三端，推證之如此。<sup>9</sup>

很明顯，胡姓作為標幟性的符號，如果脫離禮俗體系，就會失掉認知價值。在胡漢世系問題上，忽略世代感，也就沒有歷史感可言了。

## 五 “連環性”——歷史聯繫的網絡式理解

柏拉圖在《理想國》中道出一個平凡的真理：“能在聯繫中看事物的就是一個辯證法者，不然就不是一個辯證法者。”<sup>10</sup> 陳寅恪史學的辨證思維，正在於能在聯繫中看事物，“連環性”的概念就是它的集中表現。

《唐代政治史述論稿》的下篇，取名“外族盛衰之連環性及外患與內政之關係”，可說是陳寅恪先生“以現代國際觀念來看唐史”<sup>11</sup> 的典範性的學術演示。內云：

所謂外族盛衰之連環性者，即某甲外族不獨與唐室統治之中國接觸，同時亦與其他之外族有關，其他外族之崛起或強大可致某甲外族之滅亡或衰弱，其間相互之因果雖不易詳確分析，而唐室統治之中國遂受其興亡強弱之影響，及利用其機緣，或坐承其弊害，故觀察唐代中國與某甲外族之關係，其範圍不可限於某甲外族，必通覽諸外族相互之關係，然後三百年間中國與四夷更疊盛衰之故始得明瞭，當時唐室對外之措施亦可略知其意。蓋中國與其所接觸諸外族之盛衰興廢，常為多數外族間之連環性，而非中國與某甲外族之單獨性也。

這種對歷史聯繫的網絡式理解，把雙邊與多邊結合起來，構成一個互動的視野，有特別重要的意義。我深受其惠，念念不忘，曾形諸筆墨：

九姓胡之所以在八世紀上半期頻頻入貢，還有更深刻的動因，這就是阿拉伯人對中亞兩河流域的步步進逼。我從這場席捲粟特城邦的“聖戰”浪潮，追溯到它對唐代胡漢關係的影響，進一步領會到陳寅恪先生關於“外族盛衰之連環性”的判斷，是一個嘉惠後學的卓識。<sup>12</sup>

《陳寅恪集》的中外關係史學術遺產，並不限於本文列舉諸端。不過，即使僅據上述五項立論，也足以說明這些滲透通識的概念工具，對深化歷史思維有什麼樣的價值。中外關係史是專門史，一“專”就容易忽略“通”。在當代治學日益專門化的趨向之下，歷史觀念中“通識”的式微，是值得我輩學人警惕的。

註釋：

- <sup>1</sup> 陳寅恪：《讀史札記三集》，三聯書店，2001年，第307-308頁。
- <sup>2</sup> 維特根斯坦：《哲學研究》，上海人民出版社，2001年，第75頁。
- <sup>3</sup> 陳寅恪：《書信集》，三聯書店，2001年，第161頁。
- <sup>4</sup> 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，三聯書店，2001年，第123頁。
- <sup>5</sup> 同註4，第381頁。
- <sup>6</sup> 陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿》，三聯書店，2001年，第88頁。
- <sup>7</sup> 陳寅恪：《金明館叢稿二編》，三聯書店，2001年，第284-285頁。
- <sup>8</sup> 陳寅恪：《元白詩箋證稿》，三聯書店，2001年，第317頁。
- <sup>9</sup> 同註4，第365-366頁。
- <sup>10</sup> 柏拉圖：《理想國》，商務印書館，1986年，第305頁。
- <sup>11</sup> 陳寅恪：《講義及雜稿》，三聯書店，2002年，第495頁。
- <sup>12</sup> 拙著：《我和唐代蕃胡研究》，《學林春秋》三編，上冊，朝華出版社，1999年，第246-247頁。

The Academic Heritage for Studies of Sino-foreign Relations  
in *The Collected Works of Chen Yinke*

Cai Hongsheng

**Abstract:** This paper discusses the academic heritage for studies of Sino-foreign relations in *The Collected Works of Chen Yinke*. It makes analysis of the five concepts that Prof. Chen Yinke summarized through his own academic researches. They are diffusion (*chuanbo*), forced analogy (*geyi*), foreign culture's specific role in the development of Chinese culture (*tiyong*), historical transition through times (*shidai*), interactive connection of China and outside world (*lianhuan*). The author then gives his own remarks on how to understand accurately and make good use of these concepts.

**Key Words:** Chen Yinke; history of Sino-foreign relations; diffusion (*chuanbo*); forced analogy (*geyi*); foreign culture's specific role in the development of Chinese culture (*tiyong*); historical transition through times (*shidai*); interactive connection of China and outside world (*lianhuan*).



# 西漢南海道管見

林遠輝

暨南大學歷史系教授

**摘要：**本文僅就漢譯使往黃支乘坐船隻、計程起點、是否橫越馬來半島、是否漢武帝所派遣和黃支是否自漢武帝以來皆獻見等問題進行了探索，提出了一些看法。

**關鍵詞：**西漢 南海道 漢武帝 黃支

南海道，一般也稱海上絲綢之路，或海上絲綢之路的南海航綫。我國古籍中最早記載南海道的，要稱班固的《漢書》，它記述了西漢時期的南海道：

自日南障塞、徐聞、合浦船行可五月，有都元國；又船行可四月，有邑盧沒國；又船行可二十餘日，有諶離國；步行可十餘日，有夫甘都盧國。自夫甘都盧國船行可二月餘，有黃支國，民俗略與珠厓相類。其州廣大，戶口多，多異物，自武帝以來皆獻見。有譯長，屬黃門，與應募者俱入海市明珠、璧流離、奇石異物，齎黃金雜繒而往。所至國皆稟食為耦，蠻夷買船，轉送致之。亦利交易，剽殺人。又苦逢風波溺死。不者數年來還。大珠至圍二寸以下。平帝元始中，王莽輔政，欲耀威德，厚遺黃支王，令遣使獻生犀牛。自黃支船行可八月，到皮宗；船行可二月到日南、象林界云。黃支之南，有已程不國，漢之譯使自此還矣。”<sup>1</sup>

由於這段記載過於簡略，古籍原又無標點斷句，標點斷句的不同，會有不同的理解，加之“《漢書》是自始就認為難讀的”，<sup>2</sup>而漢譯使船隻所經各個古國的名稱，除黃支外，又都僅此一見，使《漢書》的這段記載存在着很多的疑問，引來很多的中外學者對它不斷進行研究、探索，並取得了不少的可喜成果。筆者不揣愚陋，也斗膽就某些問題，談一談個人的看法，以求得學者的指教。

## 問題之一：漢譯使計程的起點從哪裏？

“自日南障塞、徐聞、合浦船行可五月、有都元國”。這一記載使人產生疑問：

首先，作為“處近海，多犀、象、毒冒、珠璣、銀、銅、果、布之湊，中國往商賈者多取富焉”的“都會”番禺（今廣州），<sup>3</sup>明明是漢譯使的啟航地，而徐聞地處雷州半島南端，既無內河可行船，陸路行走也甚是困難，在漢代，它之所以能成為一個重要的港口，是因為離開番禺（今廣州）走南海道的船隻經瓊州海峽時，它是必經之地，船隻要在此停靠，補充淡水、糧食等。隋唐以後，從廣州往東南亞和南亞各國的船隻，大部分從海南島東部海面經七洲洋直下南中國海，徐聞、合浦港也就開始冷落了，湮沒了。《漢書》為何不說從番禺到都元國需要多少時間，却要說“自日南障塞、徐聞、合浦船行可五月，有都元國”呢？其次，在日南障塞、徐聞、合浦三地之間，船隻經過的順序應是徐聞、合浦、日南障塞，按照一般的說法，應是“自徐聞、合浦、日南障塞”，《漢書》為何却要說“自日南障塞、徐聞、合浦”呢？難道船隻是從日南障塞啟航，再到徐聞、合浦，然後纔到都元嗎？誰都明白，這是有違常識的。第三，是因為標點的問題，不應是“自日南障塞、徐聞、合浦”，而應像有的學者所標示的那樣，作“自日南障塞徐聞、合浦”嗎？可是，這樣一改，徐聞和合浦就變成了日南的障塞。我們知道，這也是不可能的。因為當時的日南和徐聞、合浦是屬於兩個不同的郡的。徐聞是合浦郡的一個縣，合浦則是合浦郡的郡治所在地，日南郡和合浦郡之間陸地間隔着九真、交趾、蒼梧等郡，徐聞和合浦都不是日南郡的障塞。因此原來的標點是對的，改成“自日南障塞徐聞、合浦”則是不對的。<sup>4</sup>第四，“自日南障塞、徐聞、合浦船行可五月，有都元國”，這“船行可五月，有都元國”，究竟是從日南障塞還是從徐聞、合浦算起呢？我們知道，日南障塞、徐聞、合浦三地，尤其是日南障塞和徐聞之間，是有相當的距離的。從雷州半島的徐聞到日南障塞，在漢代，按當時船隻的行駛速度是需要相當的時日的。從徐聞還是從日南障塞作計程起點，“船行可五月”後所到的都元國，其所在的位置將會有很大的不同。而且也影響到其後至黃支國、已程不國所經各個古國所在的位置。

那麼，“自日南障塞、徐聞、合浦船行可五月，有都元國”，究竟應作如何理解呢？管見以為，它除了說明由於受當時造船技術和航海知識、航海技術條件等的限制，漢譯使所乘到黃支、已程不國的船隻，走的是經過瓊州海峽、日南障塞的航線，這與到隋唐以後船隻從廣州直接經海南島東南海面至東南亞以至印度洋各國的航線不同外，其計程起點應是日南障塞。

關於這一點，我們可以從漢譯使歸程的計程終點得到證明：“自黃支船行可八月，到皮宗；船行可二月到日南、象林界云”。<sup>5</sup>我們知道，日南郡是漢武帝平定南越後於元鼎六年（前 111 年）設立的粵地九郡之一，共轄“縣五：朱吾，比景，盧容，西捲，象林。”<sup>6</sup>而象林則為日南郡最南一縣，其故地在今越南中部廣南一峴港省，其南境有認為抵今華列拉角（Cap Varella）和大嶺（Dai Lanh）一帶。因此，“日南障塞”，最南的障塞當在象林縣南境，在今廣南一峴港省附近，或華列拉角和大嶺一帶，也即“日南象林界”。這樣，計程的起點是日南郡的象林的南境，計程的終點也是日南郡象林的南境。《漢書》的記載在這一問題上是始終一致的。

因此，管見以為，漢譯使航程的計程起點是日南障塞，具體地說，是從日南郡最南的象林縣的南部障塞，也即“日南象林界”算起。

## 問題之二：漢譯使乘何國的船隻？

所至國皆稟食為耦，蠻夷買船，轉送致之。亦利交易，剽殺人。又苦逢風波溺死。不者數年來還。

這裏先要指出的是，這一段文字的標點斷句值得商榷。管見以為，這段記載一共說了漢譯使在航程中的三件事。一是所受到的款待：“所至國皆稟食為耦，蠻夷買船，轉送致之”；二是可能遭遇到的危險：“剽殺人”、“又苦逢風波溺死”；三是來回航程所需的時間：“數年來還”。至於“亦利交易”，既可作為對“所至國皆稟食為耦，蠻夷買船，轉送致之”這樣款待的目的理解，也可作為“所至國皆稟食為耦，蠻夷買船，轉送致之”這樣的款待對“所至國”、“蠻夷買船”與漢譯使進行交易都有利的結果而言。但是，如果按照點校本，“亦利交易，剽殺人”自成一句，“又苦逢風波溺死”又成一句，這樣一來，原文的意思就不好解釋了。<sup>7</sup>因為原文後面的“不者”，即是針對前面兩種可能遇到的危險“剽殺人”和“又苦逢風波溺死”而言。如果按照點校本原來的標點斷句，“亦利交易”也變成其可能遇到的危險之一，實在於理說不通。因此，管見以為這段記載的標點斷句應為：“所至國皆稟食為耦，蠻夷買船，轉送致之，亦利交易。剽殺人，又苦逢風波溺死。不者數年來還。”<sup>8</sup>

由於《漢書》關於西漢時期南海道的記載中，自始至終都沒有說明漢譯使從番禺（今廣州）啟航時乘坐的是何國的船隻，因此文中的“蠻夷買船，轉送致之”，容易使人以為漢譯使乘坐的是東南亞或印度各國，即所謂“蠻夷”的船隻，而不是中國自己的船隻。

漢譯使來返航程所乘船隻，究竟是東南亞、印度各國“蠻夷”的船隻，還是中國自己的船隻？要弄清楚這一問題，必須先弄清楚當時中國的造船技術和航海的知識技術水平，看其造出的船隻和航海技術是否具有海上遠航的能力。

西漢帝國是當時世界上的政治、經濟、軍事強國，由於有強大的社會經濟實力作基礎，中國的造船業有了很大的發展。僅造船業中心，在內地的就有長安、雒陽（今河南洛陽東）、巴蜀（今四川）、長沙、廬江（今安徽廬江縣一帶）、豫章（今江西南昌一帶），在沿海的有吳（今江蘇蘇州）、會稽（今浙江紹興）、東冶（今福建福州）、溫麻（今福建連江）、番禺（今廣州）、合浦、交趾、日南以及山東半島與渤海沿岸等，共有數十處。能夠造出各種類型的船隻，船舶的規模日益增大。我國在秦代已開始使用船臺造船，船通過滑道下水。漢代使用鐵釘代替木釘和竹釘連接，並採用油灰泥縫等先進工藝，提高了船舶的結構強度，使建造更大的木帆船成為可能。漢武帝時所造的豫章大船即可載千人。船舶體勢高大，有多重甲板。結構先進，已採用了橫隔艙結構，有推進設備如槳、櫓、帆；有掌握航向的操縱設備如舵，有繫泊設備如錨等，各種設備齊全。櫓是漢代船舶推進工具中一個帶有突破性的大發明，它的效率比槳高。漢代已採用多桅多帆，根據風向和風力的大小可隨時調節帆的位置、角度和帆的面積。舵的出現和普遍使用也比外國

早 1000 多年。在中世紀，阿拉伯人還祇知道用平鑲法造船，而在我國西漢時就已經採用榫連法拼合了。西歐在公元 4 世紀至 5 世紀還祇知道用皮條縫船，而我國至遲在公元前 2 世紀至 1 世紀的西漢，就知道用釘子釘船了。中國木帆船的出現雖然比古埃及要晚，但後來發展很快，到西漢時已超過西方。在當時的世界處於領先的地位。<sup>9</sup>

中國帆船在秦漢時就已經懂得利用天文定向、地文定位、季風和潮汐導航等技術。<sup>10</sup> 僅《漢書·藝文志》即收有這方面的記載《海中星占驗》12 卷，《海中五星經雜事》22 卷，《海中五星順逆》28 卷，《海中二十八宿國分》28 卷，《海中二十八宿臣分》28 卷，《海中日月彗虹雜占》18 卷，共 136 卷。這使得西漢時中國帆船的長距離遠航成為可能。<sup>11</sup>

到秦和西漢時，中國帆船已經有在中國東南海面海洋航行和東渡日本的實踐經驗。秦始皇時，徐福率數千童男童女，攜帶大量的五種百工等出海求“仙藥”，東渡到日本。西漢時，水軍規模相當可觀，每次出海遠征，動輒數萬人，甚至多達 20 萬人，戰船 2000 餘艘。依靠這支強大的水軍，漢武帝先後開拓並打通了北起渤海，南至今越南沿岸的航路，使我國沿海地區的南北航路連成一片，通行無阻。<sup>12</sup> 據記載，漢代自從在嶺南設置南海、蒼梧、郁林、合浦、交趾、九真、日南七郡之後，此七郡的貢獻，都從海道。<sup>13</sup> 它從一個側面說明漢代的航海事業的發達。

1984 年 11 月 29 日的《解放日報》曾經報道：一艘由中國廣州造船廠製造的木帆船，船身長 25 米，寬 6.8 米，排水量 70 噸，由 10 個不同國籍的 26 名男女青年駕駛，從廣州出發，經過三年多時間，於 1984 年 10 月中到達法國首都巴黎塞納河岸。<sup>14</sup>

廣州出土的秦漢時期的造船工場，據考能造出寬達 8.4 米、長達 30 米以上的大船。<sup>15</sup> 既然長 25 米，寬 6.8 米的木帆船都能從廣州航至法國首都巴黎塞納河岸，那麼，秦漢時廣州造的比它更寬、更長的大船，就更能夠航行至距離遠比它短得多的印度東南海岸和斯里蘭卡了。

漢譯使出使黃支等國時，漢朝已擁有當時世界上最先進的造船技術，造出當時世界上最先進的船隻，掌握當時世界上最先進的航海知識和技術，並已有東渡朝鮮和日本，航行於從渤海灣到南海的航海能力和經驗。因此，漢譯使沒有理由要放棄中國自己如此先進、完全有能力到達南印度和斯里蘭卡等國的船隻，而去乘坐在各方面都比不上自己的船隻，罔置生命財產安全於不顧，這無論從哪方面都是說不通的。

因此，管見認為漢譯使一行所乘的是中國自己的帆船。而且，漢譯使一行作為友好的使者，國際貿易的商隊，出於抵抗海盜“剽殺人”，“逢風波”能互相救助以確保生命和貨物安全的需要，同行船隻當不止一條。它是一支國際貿易的商船隊。而“所至國……蠻夷買船，轉送致之”，則祇是說漢譯使船隻在途中訪問各國並進行交易時，各國除提供各種食物、派人伴行，“蠻夷買船”則來接送漢譯使一行離船和上船，並倒載駁貨，“亦利交易”而已。

### 問題之三：黃支“自武帝以來皆獻見”嗎？

我們從《漢書·地理志》關於南海道各國的這段記載中知道，黃支是唯一佔了較大篇幅記錄的國家，“自夫甘都盧國船行可二月餘”之後的文字，幾全與黃支有關。

黃支也是《漢書》記載西漢南海道各國中，唯一同書和漢代他書他文中多處提及的國家，如：

《漢書》卷十二《平帝紀》：“元始二年春，黃支國獻犀牛。”<sup>16</sup>

《漢書》卷九十九上《王莽傳上》：“莽既致太平，北化匈奴，東致海外，南懷黃支，唯西方未有加。……莽復奏曰：‘太后秉統數年，恩澤洋溢，和氣四塞，絕域殊俗，靡不慕義。越棠氏重譯獻白雉，黃支自三萬里貢生犀’。”<sup>17</sup>

《漢書》卷九十九中《王莽傳中》：“新室之興也……肇命於新都，受瑞於黃支……”<sup>18</sup>

《後漢書》卷四十上《班彪列傳》中班固的《兩都賦》：“西郊則有上囿禁苑……其中乃有九真之麟，大宛之馬，黃支之犀，條枝之鳥，踰崑崙，越巨海，殊方異類，至三萬里。”<sup>19</sup>

《後漢書》卷八十上《杜篤傳》的《論都賦》：“是時孝武……郡縣日南，漂槩朱崖。部尉東南，兼有黃支。連緩耳，瑣雕題，摧天督，<sup>20</sup>牽象犀，椎螭蛤，碎瑠璃，甲瑋瑁，戕鬚鱗。”<sup>21</sup>

《後漢書》卷八十六《南蠻西南夷列傳》：“逮王莽輔政，元始二年，日南之南黃支國來獻犀牛。”<sup>22</sup>

《漢紀·孝平皇帝紀》：“元始二年春，黃支國獻犀牛。”<sup>23</sup>

揚雄的《法言》：“黃支之南，大夏之西，東鞞北女，來貢其珍，漢德其可謂允懷矣”。<sup>24</sup>

揚雄的《交州箴》：“大漢受命，中國兼該，南海之宇，聖武是恢。稍稍受羈，遂臻黃支，杭海三萬，來牽其犀。”<sup>25</sup>

王逸的《九思賦·悼亂》：“超五嶺兮嗟峨，觀浮石兮崔嵬，陟丹山兮炎野，屯余車兮黃支。”<sup>26</sup>

可見黃支是西漢時期南海道中的一個極其重要的國家，是西漢時期中外交往中的一個極其重要的國家。

很多學者根據對音、方位、地理環境、物產和歷史發展等，考定黃支即唐玄奘《大唐西域記》中的“建志補羅”，也即現在的坎奇補蘭(Kanchipuram, 英譯作 Conjeveram, 康契符拉姆)。它位於印度東南海岸的海口，其南面即已程不國，我國古籍也稱師子國、錫蘭，即現在的斯里蘭卡。這已殆成定論。

“自武帝以來皆獻見”，照中華書局點校本原來的標點，指的是黃支國；如果在“多異物”之後加以句號，“自武帝以來皆獻見”自成一語，指的則包括都元、邑盧沒、謏離、夫甘都盧等古國在內。但無論哪一種，黃支國都是“自武帝以來皆獻見”的，則是毫無疑問的。

但是，除《漢書》的《平帝本紀》和《後漢書》的《南蠻西南夷列傳》，有具體指出黃支來獻犀牛是在“元始二年春”或“元始二年”外，其他都沒有說明黃支來獻犀牛的具體時間。<sup>27</sup>於是，給後人留下了一系列的疑問：黃支是否“自武帝以來皆獻見”？漢譯使是漢武帝所遣還是元帝時王莽所遣？如果是王莽所遣，那麼，黃支的來獻犀牛是否為對漢譯使的回聘？

這裏先來探討黃支是否“自武帝以來皆獻見”的問題。

懷疑黃支是否“自武帝以來皆獻見”的一個根據是，像黃支獻犀牛這樣重大的事情，遍查司馬遷《史記》的《孝武本紀》，都沒有相關的記載。

其實，司馬遷的《史記》，修成於征和二年（前 91 年），下限祇到武帝太初止。太初最後一年為公元前 101 年，離漢武帝去世的後元二年即公元前 87 年，尚有 13 年的時間。我們並不能排除武帝在這在位最後的 13 年中黃支有派使漢朝的可能。

而且，司馬遷所撰《史記》的《武帝本紀》（《太史公自序》中作《今上本紀》），在司馬遷去世後即已佚失。《漢書》的《司馬遷傳》即指出，司馬遷的《史記》，原“十篇缺，有錄無書”。這“十篇”即包括《武帝本紀》在內。到元、成帝（前 48—前 7 年）時，褚少孫為《史記》補缺，作《武帝本紀》等。褚少孫補的《武帝本紀》，是否有“黃支獻犀牛”的記載，我們依然不得而知。因為褚少孫所補的《武帝本紀》，不久也佚失，“或晉以後少孫補篇目亦亡，鄉里妄人取此以足其數耳”，<sup>28</sup>全篇“止取《封禪書》補之”<sup>29</sup>。所以，現在見到的《史記》中的《武帝本紀》，既不是司馬遷所撰，也不是褚少孫所補，而是後人抄《史記》中的《封禪書》以補數。這樣，全部照抄《史記》中的《封禪書》，“鄉里妄人取此以足其數”的《武帝本紀》，沒有載黃支獻犀牛之事，也就不足為奇了，我們並不能就此斷定黃支在武帝時沒來獻犀牛。

懷疑黃支是否“自武帝以來皆獻見”的又一根據是，除《地理志》這段南海道的記載提到“自武帝以來皆獻見”外，《漢書》和漢代的他書他文都沒有類似的提法和記載，“自武帝以來皆獻見”缺乏根據。

其實，如果我們從《漢書》的編撰過程來看，《地理志》的“自武帝以來皆獻見”的記載，應該還是有根據的，可信的。

我們知道，《漢書》一書，是經班彪、班固和班昭父子、兄妹二代三人纔完成的。先是班彪以司馬遷《史記》的記事止於漢武帝太初，其後雖有褚少孫、劉歆、揚雄等續作，“然多鄙俗，不足以踵繼前書，乃繼採前史遺事，傍貫異聞，作後傳數十篇”。<sup>30</sup>繼而是班固以其多所撰敘事未詳，乃“探纂前記，綴輯所聞，以述漢書”<sup>31</sup>。而班固死時，其所撰《漢書》的八表及《天文志》尚未完稿，其妹班昭奉和帝命補參考東觀藏書，為之補作，又命馬續續作《天文志》，《漢書》始完成。這裏的“前史”，指的是司馬遷的原作和褚少孫、劉歆、揚雄等補撰的《史記》，“前記”則指司馬遷的《史記》。可以看出，《漢書》的編撰，是班彪、班固和班昭先後“繼採前史遺事，傍貫異聞”、“探纂前記，綴輯所聞”和“參考東觀藏書”纔完成的，其黃支“自武帝以來皆獻見”，必有所根據，為採自前史、“藏書”或綴輯所聞而得，而非空穴來風。

在沒有任何確鑿的證據可以推翻《漢書》的結論的情況下，我們還是相信黃

支是“自武帝以來皆獻見”的。

#### 問題之四：漢譯使是漢武帝還是王莽輔政時所遣？

從《漢書·地理志》“粵地”條這段記載所表述的來看，“平帝元始中，王莽輔政，欲耀威德，厚遺黃支王，令遣使獻生犀牛”，漢譯使為王莽輔政時所遣是非常清楚的。而說漢譯使是武帝所遣，目前還沒有足夠的理由和根據。

《漢書·地理志》“粵地”條這段記載，一開始便是記從日南障塞、徐聞、合浦經都元國、邑盧沒國、諶離國、夫甘都盧國至黃支國的航程。而與這段記載所接的前一段記載是：“自合浦徐聞，南入海得大州，<sup>32</sup>東西南北方千里，武帝元封元年略以為儋耳、珠厓郡。……元帝時，遂罷棄之。”這段話，與緊接其後的記程文字，顯然沒有相連的意義。就是說，“粵地”條的這段記程，並沒有說明其走這一航程的譯使是漢武帝所遣。

不僅“粵地”條的這段記載沒有說漢譯使為武帝所遣，至今我們也沒有發現有任何古籍涉及到武帝遣使黃支的記載。兩漢時期所有涉及黃支的書文，也都是說黃支“來獻犀牛”、“獻瑞”等，並沒有提到漢武帝遣使黃支的直接或間接的文字。

從漢武帝的對外政策和措施來看，派遣張騫使西域，派蘇武使匈奴，其重點在聯合西域各被匈奴壓迫的勢力，打擊匈奴，掃除對漢朝的威脅，打通絲綢之路，實現和中亞、西亞以至歐洲各國的往來。因此，在元狩元年（前 122 年），當張騫報告其在大夏（今阿富汗北部）時見到販自身毒（印度）的邛竹杖、蜀布，得悉身毒與中國蜀地已有交通，存在一條蜀身毒道後，漢武帝即先後派遣“十餘輩”使西南夷，欲打通此道，但一直未果。漢武帝欲打通蜀身毒道的目的，不祇欲求通身毒的捷徑，也為求通大夏的捷徑。此外，張騫等任何人都沒有向武帝說過可以從海上通羅馬，也沒有見武帝派遣任何人尋求從海上通羅馬的捷徑。如果武帝知道從海上可以通羅馬，他是不會為打通蜀身毒道遭到一次又一次的失敗而反復要向西南夷遣使“十餘輩”，却不肯派人把從海上通羅馬付諸行動的。這可從《史記》的《張騫傳》和《漢書》的《武帝本紀》、《張騫傳》、《南蠻西南夷列傳》等看得非常清楚。

而在漢武帝統治最後十幾年，即從《史記》的下限太初四年（前 101 年）的次年起至其去世（前 100—前 87 年）的 13 年中，先是因“奸人”犯法等問題於天漢元年（前 100 年）和天漢二年（前 99 年）閉長安城門大搜。山東“群盜徐勃等阻山攻城，斷道路”。征和元年（前 92 年）冬，又發三輔騎士大搜上林，閉長安城門十一日。緊接着“誣蠱”事起，次年發生宮廷內戰，“合戰五六日，死者數萬人”，皇后、太子都戰敗自殺，“民輒相引以巫蠱，幼以大逆不道，死者數萬，人莫敢訟其冤”。<sup>33</sup>而在對外方面，天漢二年，騎都尉李陵兵敗降匈奴；征和三年（前 91 年）匈奴入侵，貳師將軍李廣利戰敗降匈奴。這時外有強敵，內有宮廷動亂，加之國用不足，“民力屈，財貨竭，因之以凶年，群盜並起，道路不通”，以至征和四年（前 90 年）武帝不得不“下哀痛之詔”，“深陳既往之誨”，<sup>34</sup>實際就是“罪己詔”。此時，“朝廷多事”，皇位的繼承成了漢武帝最憂心的問題。此後不到兩年武帝就去世了。這十餘

年間，漢朝已處於內外交困境地。在這種情況下，即使漢武帝獲悉從海上可以至印度，通羅馬，恐怕他也已經無力。

“平帝元始中，王莽輔政，欲耀威德，厚遺黃支王，令遣使獻生犀牛。”元始二年春，黃支已來獻犀牛，這是黃支對王莽於“元始中”“遣使厚遺”的回聘嗎？顯然不是。因為往返黃支需要“數年”的時間，即使從元壽二年（公元前1年）六月平帝登基王莽開始輔政算起，黃支也不可能在元始二年（公元2年）春這麼不到兩年的時間內就遣使到中國報聘。是黃支獻犀牛後，王莽再“厚遺黃支王，令遣使獻生犀牛”嗎？王莽似乎沒有這個必要，因為黃支來獻犀牛，王莽借黃支“獻瑞”炫耀輔政業績、並為篡漢作輿論準備的目的已經達到。王莽希望黃支再來獻犀牛，給其“錦上添花”、再添異彩嗎？但是《漢書》再無下文交待，直至約一百年後的公元200年成書的《漢紀》，也仍然祇是照抄自《漢書》的那一條：“元始二年春，黃支國獻犀牛”。我們直至現在還沒有查到其他古籍有關黃支再來獻犀牛的記載。因此，除了可以確證漢譯使為王莽輔政時所遣，其他尚存在着不少的疑問，有待繼續研究、探索。

## 問題之五：都元、邑盧沒、諶離、夫甘都盧等在今何地？

要給《漢書·地理志》“粵地”條這段記載中的各個古國具體考訂在今何地，實在非常困難。一是這些古國名究竟是音譯還是意譯，或是音譯、意譯兼而有之，都不得而知。而古今地名歷史沿革的不明，讀音的不同，我國各地方言之間的差異（即使時至今日，同一省份中的各個市、縣，語音也未必盡同），以及海外重譯的複雜，中外古籍中同地異名、異地同名，甚至一名多地、一地多名的情況，比比皆是，使得根據古代字書、韻書來尋求古代地名相當於今何地的對音，成為相當複雜而不易準確的事。如果要倒來轉去，硬從對音上考訂今址，就可能會誤入怪圈；考定的今址，也難以令人信服。二是，雖然考訂古地名，更重要的是，要結合當時當地的歷史情況和地理形勢，聯繫與出使和航行有關的各個方面，作綜合的考察，但是要做到這一點，也十分困難。因為漢譯使所經各國的古代歷史，可以說，大多至今還撲朔迷離，不說那些尚未探索的，即使那些已經探研的，也還是衆說紛紜，仍無定論。地理變遷雖緩，但却是所在都有，特別是處於雨林地帶的東南亞和印度東南海岸地區，江河海口地理變遷尤烈，這些都給考訂古國今址的工作帶來困難，也引起不少分歧意見。長期以來，很多中外學者對《漢書》記載中的這段漢代南海道，進行了反復的探索、考證，取得了不少可喜的成果。但是，由於漢譯使自日南障塞、徐聞、合浦啟航後至黃支國以及自黃支返航時所經過的都元、邑盧沒、諶離、夫甘都盧和已程不等古國，二千年來不見於其他古籍記載，給研究、考訂這些古國的今址造成很大的困難。至今除了黃支國是在印度東南海岸，已程不國在今斯里蘭卡看法較為一致外，其他都存在着較大的不同。<sup>35</sup>對於這些古國的今址，那麼多蜚聲國際的學者的研究尚不能使人們能取得一致看法，筆者才疏學淺，更不敢班門弄斧，對其進行具體的考訂。不過管見以為，在相當長的一個時間



內，將不可能有足够的文獻和考古證據足以證明這些古國的今址的情況下，先確定這些古國的大概今址可能較為合適。

要確定都元、邑盧沒、諶離、夫甘都盧等古國的大概今址，先要確定漢譯使一行是否要從馬來半島東岸橫越到西岸。

《漢書》說，自邑盧沒國“船行可二十餘日，有諶離國；步行可十餘日，有夫甘都盧國”。有的研究漢代南海道的學者，以為既需“步行十餘日”，那一定是需要捨舟登陸，或橫越馬來半島地狹，或從暹羅灣的西北，到諶離國後，再換船前進。因此，他們把邑盧沒國定在暹羅灣的東岸或西北岸，而諶離國則為半島西岸今屬緬甸的丹那沙林（Tenasserim），地跨地狹兩岸，大致從今馬來半島北部的丹莪（Mergui）群島，或是湄南河口之南而至萬崙（Bandon）或萬崙以南一帶。<sup>36</sup>漢譯使一行從暹羅灣登陸，至丹那沙林，“步行十餘日”，到今緬甸西南部一帶的夫甘都盧國，其地或在卑謬（Prome）附近，或以為即蒲甘（Pagan），<sup>37</sup>古稱 Pugandhara 的譯音，或以為在緬甸西北若開地區。

其實，這種看法是不能成立的。

一，漢譯使一行乘坐的是中國自己的帆船，有能力航行於南海和印度洋，抵達印度東南海岸的黃支和已程不國。作為國家的使節，而不是一般的商人，他們沒有理由到暹羅灣後便要放棄自己有安全保證的大船不坐，而去改乘各種條件都不如自己、生命財產沒有保障的船隻。按照王莽“欲耀威德”、“令”黃支王獻生犀牛的需要和王莽的脾氣，他沒有理由除了“厚遺”之外，不向黃支國炫耀中國船隊的氣勢和造船業的輝煌，炫耀中國的富強！

二，漢譯使一行作為友好使者和貿易商船隊，帶着大量的“黃金雜繒而往”，除了厚遺黃支王、令其獻生犀牛外，還要在所經各國（包括黃支）“市明珠、璧流離、奇石異物”，人員不小，財物也多。而馬來半島中高東西兩邊低，中央山脈縱貫南北，橫越半島東西兩岸，就是在今天也充滿險阻艱辛。漢譯使一行的船隻完全能夠對兩岸進行訪問和貿易，沒有必要放棄自己的大船不乘，捨舟登陸，而去橫越那就是在今天也如此難行通過的東西兩岸，然後再去轉乘他國的船隻的。

三，即使橫越半島東西兩岸，然而不論是從諶離國的東岸還是從其西岸，即從今馬來半島北部的丹莪群島，或是湄南河口之南而至萬崙或萬崙以南一帶，其到今緬甸西南部一帶的卑謬附近或伊洛瓦底江中游東岸的蒲甘，抑或是西北部的若開地區，其路程“步行十餘日”也是遠遠無法到達的。

因此，橫越半島東西兩岸之說完全可以排除。

既然漢譯使是從番禺（今廣州）啟航的，其計程的起點是日南象林界，乘坐的是中國自己製造的帆船，不會橫越馬來半島東西兩岸而去改乘“蠻夷賈船”，而是沿著海岸逐個訪問各個古國，直至黃支和已程不國後返回，我們就可以根據當時的造船技術、航海知識和航海技術水平，根據南海和印度洋的季風在不同季節風力的大小不同，航程的時間等因素，給上述各古國大致定個今址。漢譯使在航行中“由某地到某地的航行或步行的時數，基本上是實際數位，並不包括中途逗留或貿易的時間”。<sup>38</sup>南海一般冬半年多吹東北風、風力強，夏半年多吹西南風、風

力弱。印度洋一般冬半年多吹東北風、風力弱，夏半年多吹西南風、風力強。從廣東往南洋、印度洋諸國均在冬半年，一般在十月至翌年正月利用東北風，回來均在夏半年，一般在四月至七月動身，利用西南風。因此，從福建、廣東出發的船隻，乘東北風在南海海域船速較快，入印度洋船速較慢；回程時乘西南風在印度洋海域船速較快，入南海後船速較慢。

上述各古國的大致今址：

都元國。漢譯使乘坐的中國帆船從日南障塞的象林南界起計程，乘東北季風航行五個月後到達此地。此時航速較快。從至黃支全程需要航行約一年、步行十餘日和從黃支回至日南象林界需要航行約十個月的時間來看，五個月航程所到達的都元國，不可能在今越南南部濱海地方，而應在今馬來半島南端的柔佛（可能包括新加坡）一帶，也可能在蘇門答臘島上。漢譯使一行在此地進行訪問、貿易，也在此地等候下一個東北季風的到來。

邑盧沒國。漢譯使一行從都元國乘下一個東北季風（此時從南海來的東北季風實際上已變成東南風）沿着馬來半島西海岸北上，四個月到達此國。航速較慢。

諶離國。漢譯使一行結束在邑盧沒國的訪問、貿易後，又船行二十餘日到達諶離國。漢譯使一行從都元國經邑盧沒國到諶離國，在海上共用了四個月二十多天，加上在邑盧沒進行的訪問和貿易，到諶離國時東北季風已基本結束。漢譯使一行在邑盧沒國進行訪問、貿易後，除暫留部分人員與帆船在諶離國等待再下一個東北季風外，“步行十餘日”至夫甘都盧。

夫甘都盧國。漢譯使一行結束在邑盧沒國的訪問、貿易後，與乘着東北季風而來的、原留在諶離國的部分人員和帆船會合，越過孟加拉灣，航行“可三月餘”至印度南部的黃支國，完成出使黃支國的使命後，再繼續乘着東北季風向南航行一個月至其南面的已程不國即今斯里蘭卡。

邑盧沒國、諶離國、夫甘都盧國，從航程時間和船速推算，三地應都在今緬甸的南部地區，很可能就在薩爾溫江、錫唐河和伊洛瓦底江幾條大江的河口附近。

漢譯使一行在已程不國進行訪問、貿易，至印度洋的西南季風起，便啟航回國，用了七個月的時間，因季風轉換關係，途中需作停留以等待下一年的西南季風和補充淡水、糧食等，然後纔到皮宗，在此停留補充糧食和淡水，再航行二個月進入日南郡象林縣境。皮宗應在今越南南部濱海地方。

## 問題之六：漢代的中國商船祇到達今斯里蘭卡嗎？

漢譯使出使黃支等國時，已有“應募者”應聘作為向導，說明在此之前，“早已有航海者或商人川行於中國和南印度、錫蘭（斯里蘭卡）之間的海域上，熟悉航路及沿線物產”<sup>39</sup>。即是說，在漢譯使出使之前，中國與南印度和斯里蘭卡之間的南海道航線，早已暢通。漢譯使祇是沿着這一早已開闢的航線進行了一次實踐而已。

那麼，漢代的中國商船僅僅是從番禺（今廣州）航行到南印度和斯里蘭卡嗎？根據西方史料，漢代中國的商船的足跡已經向西越過斯里蘭卡。

生於公元 23 年(一說公元 24 年)、死於公元 79 年的普林尼(Gaius Pliny the Elder)在其所著的《博物志》(Natural History)中,記述有錫蘭(今斯里蘭卡)的使者拉切斯(Rachias)等 4 人赴羅馬時,曾向羅馬皇帝談到中國商人在錫蘭貿易的情況,並提到使者的父親曾到過中國,其所介紹的賽里斯人(即中國人)的情況與羅馬人所知道的一致。使者還向羅馬人談到他們於赴羅馬途中也見到中國人。普林尼在該書中還談到羅馬人也“遠赴賽里斯國(即中國)以取衣料”<sup>40</sup>。派遣使者赴羅馬的錫蘭國王為跋帝阿巴耶王,在位時間為公元前 19 年至公元 9 年。其時在位的羅馬皇帝為奧古斯都。<sup>41</sup>

從普林尼的這些記載中,我們可以知道,至遲在公元前後即已有中國商人越過斯里蘭卡。但是,中國商人越過斯里蘭卡後,究竟前進了多遠,是到了印度西南海岸的馬拉巴爾海岸?還是繼續渡過阿拉伯海?可惜普林尼有關這方面的記載全付闕如,我們不得而知,祇能有待於今後文獻和考古的發現了。

#### 注 釋:

<sup>1</sup> 《漢書》卷 28 下《地理志八下》“粵地”條,中華書局,1983 年,下同,第 1671 頁。此處引文全照中華書局點校本。

<sup>2</sup> 同註 1,“《漢書》出版說明”,第 3 頁。

<sup>3</sup> 《漢書》卷 28 下《地理志下》“粵地”條,第 1670 頁。《史記》也有基本相同的記載:“番禺亦其一都會也,珠璣、犀、瑇瑁、果、布之湊”。見該書第 129 卷《貨殖列傳》,中華書局,1982 年,下引同,第 3268 頁。

<sup>4</sup> 有的學者也看到這一點,乾脆把其改成“自日南障塞徐聞合浦”,中間不加標點。

<sup>5</sup> “日南、象林界”應為“日南象林界”,意為日南郡的象林界。若按原來加以頓號隔開,意則為日南和象林之界,但西漢時“日南”是作為郡稱的,其所屬五縣並沒有“日南”之名,郡治是西捲,也不是“日南”。

<sup>6</sup> 《漢書》卷 28 下《地理志下》“粵地”條,第 1630 頁。

<sup>7</sup> 有的學者甚至乾脆連成“亦利交易剝殺人”,就更難以理解了。

<sup>8</sup> 末句“不者數年來還”,也可作“不者,數年來還”,其義都一樣。

<sup>9</sup> 參見章巽《我國的古代海上交通》,商務印書館,1986 年,第 21-23 頁;孫光圻《中國古代航海史》,海洋出版社,1989 年,第 116-123 頁;張鐵牛、高曉星《中國古代海軍史》,八一出版社,1993 年,第 19-21 頁;丁一平、李洛榮、龔連娣《世界海軍史》,海潮出版社,2000 年,第 94-95 頁。

<sup>10</sup> 孫光圻上揭書,第 170-173 頁。

<sup>11</sup> 同註 10,第 170 頁。

<sup>12</sup> 章巽上揭書第 15-16 頁;孫光圻上揭書第 131-136 頁。

<sup>13</sup> 《後漢書》卷 33《鄭弘傳》:“舊交阯七郡貢獻轉運,皆從東冶汎海而至。”第 1156 頁。

<sup>14</sup> 章巽上揭書,第 15 頁腳註。

<sup>15</sup> 周連寬、張榮芳：《漢代我國與東南亞國家的海上交通和貿易關係》，《文史》第9輯，中華書局，1980年，第18頁。

<sup>16</sup> 見該書第352頁。

<sup>17</sup> 見該書第4077頁。

<sup>18</sup> 見該書第4112頁。

<sup>19</sup> 中華書局1982年版，下引同，第1338頁。

<sup>20</sup> 原註：“即天竺國也”。

<sup>21</sup> 見該書第2600頁。

<sup>22</sup> 見該書第2836頁。

<sup>23</sup> 荀悅：《漢紀·前漢紀》第30卷《孝平皇帝紀》。

<sup>24</sup> 轉引自韓振華《公元前二世紀至公元一世紀間中國與印度東南亞的海上交通》，見韓振華《中國與東南亞關係史研究》，廣西人民出版社，1992年，第29頁。

<sup>25</sup> 嚴可助：《全上古三代秦漢三國六朝文》，第一冊，中華書局1985年版，第54卷，第418頁。

<sup>26</sup> 同註25，第57卷，第786頁。

<sup>27</sup> 《漢紀·前漢紀》第30卷《孝平皇帝紀》中的“元始二年春，黃支國獻犀牛”，則明顯是抄自《漢書·平帝本紀》的。

<sup>28</sup> 錢大昕：《廿二史考異》。

<sup>29</sup> 《史記》卷十二《武帝本紀》，第451頁。

<sup>30</sup> 《後漢書》第四十卷上《班彪傳》，第1324頁。

<sup>31</sup> 《漢書》卷100下《敘傳下》，第4235頁。

<sup>32</sup> 今海南島。

<sup>33</sup> 《漢書·武帝本紀》，第203-204、208-209頁；《漢紀·前漢紀》第十四卷《孝武皇帝紀五》、第十五卷《孝武皇帝紀六》。

<sup>34</sup> 荀悅：《漢紀·前漢紀》第十五卷《孝武皇帝紀六》。

<sup>35</sup> 朱傑勤：《漢代中國與東南亞和南亞海上交通路線試探》，朱傑勤《中外關係史論文集》，河南人民出版社，1984年，第70-77頁。

<sup>36</sup> 陳序經：《東南亞古史研究合集》，海天出版社，1992年，第799頁。

<sup>37</sup> 在今伊洛瓦底江中游東岸，敏建西南。

<sup>38</sup> 朱傑勤上揭文，第77頁。

<sup>39</sup> 林遠輝、張應龍：《新加坡馬來西亞華僑史》，廣東高等教育出版社，1991年，第22-23頁。

<sup>40</sup> 見張星烺編註、朱傑勤校訂《中西交通史料彙編》，第一冊，中華書局，1977年，第21頁。

<sup>41</sup> [錫蘭]尼古拉斯·帕拉納維達納：《錫蘭簡明史》，上冊，商務印書館，1972年，第7-8頁。

Some Remarks on South Sea Route (*Nan Hai Dao*)  
in West Han Dynasty

*Lin Yuanhui*

**Abstract:** This article reexamines some questions concerning the South Sea Route in West Han Dynasty: what vessels the Han emissaries took; where was the starting place for their journeys; did they travel across Malay Peninsula; were they really sent by Emperor Han Wudi; did Huangzhi, the important principality along the South Sea Route pay frequent tribute to Han since the reign of Emperor Han Wudi. Some new explanations are elucidated.

**Key Words:** West Han Dynasty; South Sea Route (*Nan Hai Dao*); Emperor Han Wudi; Huangzhi



# 西突厥與拜占廷金幣的東來

林 英

中山大學歷史系副教授

摘要：中國出土和發現的拜占庭金幣已經超過 40 枚，引起了各國學者的興趣和關注。本文從金幣的分類編目及一件關於拜占廷金幣的吐魯番文書開始，指出拜占廷金幣流入中國的時間集中在公元 6 世紀下半期到公元 7 世紀初，西突厥統治集團在金幣的東來過程中起着重要的作用。作者的結論是：由於當時西突厥同拜占廷帝國聯手對抗薩珊波斯，因此一批拜占廷金幣作為貢金從君士坦丁堡流入西突厥統治集團的手中；由於拜占廷金幣豐富的文化象徵意義同突厥人的尚金傳統，拜占廷金幣成為突厥可汗顯示霸權的“金錢”，在南北朝晚期到唐初突厥汗國稱霸歐亞大陸這樣一個特定的時期流入中原地區。因此，這一時期一部分東來的金幣不是東西方貿易的結果，而是當時國際政治與外交關係的體現。通過分析中原出土拜占廷金幣的四座墓葬，作者認為，拜占廷金幣在地中海東岸被稱為“權力的肖像”，作為可汗的“金錢”，它表現的是突厥可汗的權威。而當它最終落腳於中原上層人物的墓葬中，它所勾勒的依然是一幅有關權力和地位的畫面。

關鍵詞：索里得 西突厥 拜占廷帝國 唐朝 歐亞 貢品

## 一 問題的提出

1953 年，陝西咸陽底張灣隋墓出土了一枚查士丁二世時代的拜占廷金幣，自那時以來，中國境內出土和發現的拜占廷金幣已經超過四十餘枚。根據中外學者的研究成果，我們知道中國所出的拜占廷金幣實際上包括三種類型：其一，在君士坦丁堡衝壓的真正的拜占廷金幣（索里得 *Solidus*）。它們製作精美，銘文清楚完整。重量為 4.4—4.54 克。其二，仿製的索里得（*imitation of Solidus*），圖案比較清晰，可以判定出仿製的原型，應該同原型的年代相去不遠，重量和索里得相當。其三，錢形金片或金飾片（*bracteate, bractea*），單面打壓，本身很薄，重量在 2 克以下；祇有正面圖案，而且圖案比較模糊，大部分銘文變形得難以辨認，說明衝壓用的模具也是翻刻的，很難判定它的原型或年代，也很難判定它是否有錢幣的功能。

以往的編目已經明確了三類金幣的不同之處，<sup>1</sup>但是沒有按照這個標準分組

排定這些不同的金幣，相反，分類的標準是錢幣的紀年或出土地點。一旦按照這個標準將金幣分成三組之後，我們立刻就會發現第一組金幣與第二、三組金幣的出土地點、埋藏時間、墓主身份等相關因素存在著種種的差別，這說明它們的來源、流入渠道和用途有很大的不同。

第一組真正的拜占廷金幣的埋藏時間起於北齊武平八年(576)，止於唐武德四年(612)，即6世紀中葉到7世紀初的幾十年中，全部出土於墓葬。一個突出的特徵是這些墓葬出土的金幣都不止一枚，最多的是寧夏固原北齊柱國大將軍田弘墓，出土了4枚金幣。陝西咸陽底張灣隋獨孤羅墓和唐賀若氏墓各出土了一枚金幣，<sup>2</sup>但是考慮到獨孤羅和賀若氏是一對夫婦，兩人的墓穴毗鄰，因此我們可以將這兩座墓葬的金幣放在一起討論。這些墓葬的主人全是出身高門的皇親國戚。至於出土地點，除了固原外，其他的墓葬都位於當時的統治中心；由此，我們可以看出，公元6世紀中葉到7世紀初，來自君士坦丁堡的拜占廷金幣已經進入中原地區。

第二組、第三組金幣的埋藏時間，大體從北齊末年延伸到唐開元年間，即公元6世紀中葉到8世紀中葉。絕大部分金幣出土於墓葬，也有個別的金幣出土於窖藏。金幣出土的地點以新疆吐魯番阿斯塔那墓地和寧夏固原史氏家族墓地居多；此外，河南龍門，陝西西安，遼寧朝陽等地都有出土。除了阿斯塔那墓地之外，中原地區的墓主表現出統一的種族特徵，大部分墓主屬於昭武九姓，這或許進一步證明了羅豐先生的推測，來自中亞的粟特人可能是仿製拜占廷金幣的主力。

第一組金幣的出土情況表明，真正的拜占廷金幣流入中國的時間集中在公元6世紀中葉到7世紀初這一狹窄的時間段內；如果進一步分析第二、三組仿製幣的情況，我們就會對這個時間段留下更為深刻的印象。例如，到了開元(713-741)年間，玢王李守禮的收藏祇是一枚翻刻自伊拉克略皇帝(610-641)索里得的仿製品。顯然，8世紀中葉中國境內的真品金幣已近絕跡。再者，從仿製幣的紀年來看，作為仿製原型的拜占廷金幣全部是伊拉克略皇帝之前製造的。我們將拜占廷金幣和仿製品放在一起進行編年，結果發現，流入中國的拜占廷金幣的紀年集中在列奧一世(445-474)到伊拉克略諸帝時代，即7世紀中葉之前。這個結果同中亞發現的拜占廷金幣的編年是一致的。A. Naymark 博士的研究表明，粟特地區出土了6枚的拜占廷金幣，它們的紀年從公元5世紀延續到公元7世紀末。<sup>3</sup>B. И. 克甄科娃提到，中亞境內的出土的拜占廷金幣和仿製品包括三個類型，最早期的是5到6世紀的羅馬拜占廷錢幣。第二組是查士丁一世(527-565)時代的索里得和仿製品，來自古塔拉茲的塔拉斯遺址(Taras)，土庫曼的格亞烏爾-卡爾(Giaur-Kal)遺址和撒馬爾罕的阿弗拉西呵伯的霍基·達尼阿爾墓。第三組包括莫里斯皇帝(582-602)和伊拉克略皇帝的索里得和仿製品。<sup>4</sup>同樣值得注意的是，姜伯勤先生發現，公元6世紀中葉至7世紀中葉，吐魯番地區的隨葬衣物疏中常見金錢的字樣，從一個側面反映出在這段時間拜占廷金幣曾經流行於鞠氏高昌。<sup>5</sup>

為什麼流入中國的拜占廷金幣集中在公元六七世紀這個相當狹窄的時間段之內？究竟是誰，出於什麼目的將這些金幣帶入了中國？對這一問題的思考構成



了本文的起點。

## 二 一件有關“金錢”的吐魯番文書

日本龍谷大學圖書館所藏吐魯番出土文書(大谷文書)中,號為大谷 1040 的文書背面,記錄了這樣幾行字:

1. 頭六拙書後作王信金錢一文。
2. 迦七貪旱大官作可頓信金錢一文,作王信青馬一疋、書一臥、綾二量(᠑)。
3. 酒一廳、面六斛、床六斛、面六斛。

這件文書的題目被編定為《高昌年次未詳(6世紀後期或7世紀前期)頭六拙等書信信物入曆》。<sup>6</sup>我們首先需要解釋一下文中“金錢”二字的歷史內涵。公元6至8世紀時,歐亞大陸上的國際貿易包括了三種標準通貨:拜占廷金幣,薩珊銀幣、唐朝銅錢。這種局面一直持續到8世紀阿拉伯幣制建立為止。吐魯番是絲綢之路上重要的中轉站,在唐朝設立西州之前,薩珊銀幣及其他西域銀幣長期充當當地的通貨;對此,文獻資料和考古發現都提供了大量的證據。<sup>7</sup>但是,在大量的出土文書中,這些銀幣被統稱為“銀錢”,並沒有所謂的波斯銀幣或其他的專門稱謂。這說明高昌地區的幣制深受國際貿易的影響。這一時期,地方政權鑄造的各類銀幣大都仿效薩珊銀幣,因此文獻中沒有必要將它們分門別類。以此類推,大谷文書中的金錢應該是指拜占廷金幣。我們從考古發現也可以看出,中國出土的四十餘枚金幣中,絕大多數的仿製幣以拜占廷金幣為原型,唯一的例外是寧夏固原唐代史鐵棒墓出土的仿薩珊式金幣。<sup>8</sup>

讓我們再來看看文書中的官名和人名。姜伯勤教授最先指出,這件文書中的“頭六拙”很可能是“咄陸設”的另一種寫法,並將其比定為“乙毗咄陸可汗”,即貞觀年間活躍於高昌地區的西突厥欲谷設(又稱乙毗設)。<sup>9</sup>據《通典·突厥傳》記載,“別部領兵者謂之設”。至於“頭六”,漢籍中又作“咄六”、“都陸”,當是突厥部落的名稱,早在六世紀已經出現在文獻中。《舊唐書·突厥傳》載:“思摩者,頡利族人,父曰咄六設。”《舊唐書·突厥傳》記載,西突厥雜有都陸及奴失畢、歌邏祿、處月、處密、伊吾等諸種;由此來看,頭六(都陸)乃是西突厥各部落中較有實力的一部。根據姜先生的研究,公元六七世紀之間有三位西突厥可汗的名字同“頭六”有關,其一為達頭可汗的兒子都六,<sup>10</sup>其二為泥孰可汗,<sup>11</sup>其三為欲谷設。<sup>12</sup>不過,根據同一時期漢籍的行文來看,頭六拙(設)的稱呼更可能同西突厥五咄六部落相關。

《舊唐書》卷 194 下記載,

俄而(635年)其國分為十部,每部令一人統之,號為十設;每設賜以一箭,故稱十箭焉。又分十箭為左右廂,一廂各置五箭。其左廂號五咄六部落,置五大啜,一啜管一箭;其右廂號為五弩失畢,置五大俟斤,一俟斤管一箭,

都號為十箭。其後或稱一箭為一部落，大箭頭為大首領。五咄六部落居於碎葉已東，五弩失畢部落居碎葉以西，自是都號為十姓部落。

西突厥分為十姓部落，表明可汗的權力被削弱，各部的設集軍政大權於一身，大都獨立行事，甚至決定可汗的廢立。《通典·突厥傳》記載，

明年(開元三年,715年),十姓部落左廂咄祿啜(頭六推),右廂五弩失畢五俟斤及子婿俱來朝見。

由此可見,高昌文書中的“頭六推”很可能是指西突厥五咄六部落的首領,他把一枚金幣附在書信上作為“王信”。

文書中的第二個名字是迦比食旱大官,迦比似乎可以同漢籍中的“夾畢”對應。《舊唐書·突厥上》記載:

思摩者,頡利族人。始畢,處羅以其貌似胡人,不類突厥,疑非阿史那族類,故曆處羅、頡利世,常為夾畢特勤,終不得典兵為設。

夾畢在突厥語中的意思是皮囊(Ka:b),引申為“親屬”。芮傳明根據上文的史料,考證了這個詞的含義,認為它指“(與王族)粘親之族”,即“疏族”。<sup>13</sup> 食旱是突厥人的名字,如食汗可汗。大官應該是突厥官職“達幹(達官)”的對應。達幹往往由可汗的近臣擔任。《舊唐書·突厥傳》記載:

(貞觀)八年(頡利可汗)卒,詔其國人葬之,其舊臣胡祿達官吐谷渾邪自刎以殉。渾邪者,頡利之母婆施氏之媵臣也,頡利初誕,以付渾邪,至是哀慟而死。

值得注意的是,胡祿達官是頡利可汗的母親的親信,而大谷文書中的“迦比食旱大官”是同可敦的書信聯在一起的,所以他很可能是可敦的近臣。

總之,這件文書告訴我們,在公元六七世紀之間,西突厥的部落首領和可敦發給鞠氏高昌王朝的信件附帶兩枚拜占廷金幣作為信物。

吐魯番出土文書中有關“金錢”的文書雖然數量不多,但並非僅僅上述一件。如吐魯番阿斯塔那5號墓所出《唐李賀子上阿郎、阿婆書三》(647)中提到“(鞠)紹貞將信金錢二文(銀)問語阿兄”。<sup>14</sup> 同一時期當地的隨葬衣物疏中也經常出現“金錢”的字樣。這些文書向我們展示了當時高昌地區使用拜占廷金幣的情況。同有關“銀錢”的大量文書相比,我們大致可以推斷拜占廷金幣及相關的仿製幣並非當地的主要通貨;相反,他們或做信物或為冥財,文化意義遠大於經濟價值。在這樣的背景之下,大谷1040文書顯得尤為重要,它反映了拜占廷金幣流入高昌的渠道很可能是多種多樣的。與將金錢同國際貿易相連的常識性推斷

相反，至少有部分金幣通過西突厥貴族同高昌王室的外交往來流入當地社會。它們不再是流通的貨幣，而是“王信”，統治者權力和地位的象徵。

### 三 索里得的東來：從皇城到草原

出產於君士坦丁堡的皇家造幣工場的索里得，竟在公元六七世紀之間出現在西突厥首領的手中。這不禁令我們思索下面的問題：公元 6 至 7 世紀拜占廷同西突厥的關係是怎樣的？這些金幣是通過什麼途徑從地中海的巍峨皇城流入歐亞內陸的茫茫草原？

公元 6 世紀，拜占廷帝國的心腹大患是西亞的老大帝國薩珊波斯王朝。薩珊王朝地括著西亞最重要的農業地區伊拉克，以及富庶的里海南岸和伊朗高原。從公元 502 年開始，拜占廷和薩珊波斯之間的戰爭持續了整個世紀，雙方勢均力敵，誰都無法取得決定性的勝利。正是在這種背景之下，西突厥進入了拜占廷帝國的視野。公元 6 世紀 60 年代前後，西突厥為了控制絲綢貿易同昔日的盟友薩珊波斯交惡，可汗派遣以粟特人摩尼亞赫為首的使節團，繞道北高加索地區，於 567 年來到君士坦丁堡，希望將絲綢直接銷往拜占廷帝國。對於羅馬皇帝來說，突厥來訪的戰略意義不容忽視，由此，拜占廷帝國同西突厥帝國成為盟友。從 568 年到 576 年，至少有 5 個拜占廷使團來到西突厥的汗廷，這些使團回國時又有相當數量的突厥使節隨行至君士坦丁堡。因此，當瓦倫丁 (Valentinus) 於 576 年從君士坦丁堡放程時，共有 106 個突厥人隨行回國。<sup>15</sup>

但是，瓦倫丁出使西突厥汗國之前，拜占廷違背盟約接收了突厥人的敵人阿哇爾人，雙方的盟友關係因此受到破壞，瓦倫丁在汗廷倍受冷遇；此後，雙方的關係走向低潮。但是，西突厥、拜占廷兩國同波斯的矛盾始終存在。在中亞，西突厥同波斯的軍事衝突也日趨激烈；588 至 589 年間，西突厥軍隊進攻波斯屬地巴達吉斯 (Badkhis) 和赫拉特 (Herat)，被波斯大將巴蘭姆 (Bahram) 擊敗。597 至 598 年，波斯軍隊討擊嚙嚙和貴霜，西突厥援軍渡過烏濟河，擊敗了波斯大將斯姆巴特 (Smbat)。在西亞，拜占廷莫利斯皇帝 (582-602) 同波斯皇帝庫薩和 (Khosrou, 590-628) 保持友好聯繫，雙方的戰事一度平息。但是，隨著莫利斯被福卡斯 (Phocas, 602-610) 篡位殺害，庫薩和以為莫利斯報仇為名開始了新的進攻。614 年，波斯軍隊攻佔了基督教聖城耶路撒冷，將供奉在城中的聖物十字架掠走。面對這樣的奇恥大辱，伊拉克略皇帝決心同波斯人進行決戰。在這樣的情勢下，西突厥和拜占廷又在波斯戰場上走到了一起。拜占廷史家狄奧法尼斯 (Theophanes) 記載了兩軍在 626 至 628 年之間共同對波斯作戰的經過：

現在可薩人 (Khazars, 在 7 世紀前半期是西突厥的屬部) 穿過里海的門戶進攻波斯，即 Adraigan 的土地。他們的統帥名叫 Zicbel，其地位僅次於突厥可汗，他們橫越這片土地，將波斯人俘獲為奴，燒毀城鎮和村莊。伊拉克略

皇帝從 Lazica(黑海東南岸)出發與突厥人會合。Ziebel 看見伊拉克略皇帝就跑過去迎接他,親吻他的脖子,向他致敬。所有突厥戰士五體投地,仰面朝天,向皇帝致敬。這種禮節未曾見於任何我們所瞭解的異族。同樣,他們的首領爬上岩石以同樣的方式向皇帝致意。Ziebel 也帶他年少的兒子來見皇帝,他很高興能與皇帝交談,因為他驚奇地發現皇帝是多麼莊嚴和智慧。Ziebel 挑選了 4 萬名勇敢的戰士作為皇帝的援軍,自己則返回突厥人的國土。<sup>16</sup>

西突厥和拜占廷聯合進攻波斯的事件也見於亞美尼亞史家 Movsés Dasxuranci 的記載。<sup>17</sup>Movsés 提到突厥統帥的名字是 Jebu Xahan,他的兒子名為 Sad。Jebu Xakan 是否就是中國史籍中的統葉護可汗,自沙畹以來西方的突厥學者一直對此莫衷一是。<sup>18</sup>但是,公元 7 世紀初期拜占廷和西突厥在波斯戰場上結盟確是不爭的事實。

在 Movsés 的筆下,伊拉克略皇帝為了能夠獲得突厥人的支援,不惜以重金相許。

他對一名叫安德烈(Andrē)的聰明能幹的貴族進行指導和訓練,然後派他到達汗廷,皇帝向突厥人許諾無以計數的財富。他這樣說:“如果他們真心幫助我的話,我這方面將滿足這些野獸般的、熱愛黃金的辦發民族的貪欲。當北方之國的副王 Jebu Xakan,他在王國中的地位僅次於國王。”聽到這個許諾,想到未來來自拜占廷的大量禮物和征服波斯屬下的那些國家時的戰利品,於是熱切地答應了這件事。<sup>19</sup>

拜占廷帝國究竟送給西突厥人哪些禮物,現存的史料沒有明確的記載。不過,從上文可以看出,突厥人被羅馬人視為熱愛黃金的民族。同一時期,金幣又是拜占廷帝國送給與突厥關係密切的阿哇爾人的主要禮物。公元 6 世紀中葉,阿哇爾人迫於西突厥人的軍事進攻,西遷至拜占廷邊界,不斷騷擾邊境地區。574 年底,帝國同阿哇爾人締結和約,每年送給阿哇爾人 8 萬索里得金幣。正是由於這個和約,西突厥同拜占廷人的同盟關係宣告瓦解。此後,拜占廷帝國一直依照條約將年貢送給阿哇爾人的白安可汗(Baian Kaghan)。據米南德記載,579 年阿哇爾人的使節塔吉提烏斯(Targitus)到君士坦丁堡接受了八萬索里得的年貢;他用其中一部分金幣購買了一些物品,連同剩下的一起交給了白安可汗。<sup>20</sup>582 年到 584 年,迫於阿哇爾人的軍事壓力,拜占廷帝國的年貢一再提高,達到了 12 萬索里得。到了伊拉克略統治的時代,為了能夠在攻打波斯帝國的時候保證後方穩固,伊拉克略皇帝更將年貢提高到了 20 萬索里得。<sup>21</sup>阿哇爾人被突厥人視為奴隸,許多東西方學者認為他們很可能就是突厥人的夙敵柔然。從拜占廷史家的記載來看,他們是典型的遊牧民族,風俗同突厥相差無幾。<sup>22</sup>既然阿哇爾人從拜占廷帝國得到的年貢是金幣,我們有理由推測,伊拉克略皇帝許諾給西突厥可汗的“黃金”也就是索里得金幣。

## 四 愷撒的頭像與可汗的黃金

索里得雖然身價不菲，但到底也祇是用於交換的貨幣。它為何在西突厥統治者的手中實現了從“金錢”到“王信”的轉變，這背後的原因頗耐人尋味。

拜占廷錢幣學家菲里普·格瑞森在他的名著《拜占廷錢幣學》中，這樣論述了索里得的功能：

錢幣是由國家權力發行的，也惟有這個權力可以將適當重量和品相的金屬轉換成被法律接受的不同面值的貨幣。由於貨幣在人群中廣泛地流通，它們又被用來表現皇帝的形象，此外，它還成為傳達帝國政策的工具，特別是關於皇位繼承的資訊。錢幣上的銘文更是擔負著同樣的責任。但是，在一個文盲居多的社會裏，銘文反而不如圖像那樣易於理解。<sup>23</sup>

可見，索里得不僅僅是“金錢”，它在帝國的政治生活中扮演著重要的角色。在拜占廷時期，錢幣上的圖形被簡化成三個要素：統治者的形象，基督教的標誌和面值符號。錢幣上的帝王形象是由當朝的皇帝本人確定的。<sup>24</sup>不過，皇位繼承人的形象出現在金幣之上，尤其顯示了索里得的宣傳作用；因為，隨著貨幣的流轉四方，未來的統治者尚未登上寶座，他的地位和合法性已經借助帝國的貨幣表露無疑了，難怪拜占廷錢幣被史家稱為“權力的肖像”。

拜占廷錢幣學家們普遍認為，7世紀之前帝國內總體上保持著貨幣經濟，在大城市中更是以貨幣交換為主。<sup>25</sup>由此可見，帝國內的臣民有很多機會熟悉這些印有皇帝頭像的錢幣。《新約》中的一段話或許有助於我們理解當時的普通人民如何看待這些錢幣：

當時，法利賽人出去商議，怎樣就著耶穌的話陷害他，就打發他們的門徒同希律黨的人去見耶穌，說：“夫子，我們知道你是誠實人，並且誠誠實實傳神的道，什麼人你都不徇情面，因為你不看人的外貌。請告訴我們，你的意見如何？納稅給該撒可以不可以？”耶穌看出他們的惡意，就說：“假冒為善的人哪，為什麼試探我？拿一個上稅的錢給我看！”他們就拿一個銀錢來給他。耶穌說：“這像和這號是誰的？”他們就說：“是該撒的。”耶穌說：“這樣，該撒的物當歸該撒，神的物當歸給神。”他們聽了就希奇，離開他走了。（《馬太福音：22》）

耶穌是生活在羅馬帝國盛期的猶太人，但是，這段描述適用於公元六七世紀時拜占廷帝國的貨幣情況。在7世紀中葉阿拉伯帝國建立之前，拜占廷帝國統治著巴爾幹半島、小亞、敘利亞、巴勒斯坦和埃及。這些地區人口密集，城市經濟發達，在很大程度上延續了羅馬帝國時代的繁榮；因此，對於帝國境內不同民族的居民而

言，錢幣無聲地向他們顯示著羅馬皇帝的權威。然而，羅馬錢幣不僅在境內廣為流通，在境外也聞名遐邇。拜占廷皇帝查士丁一世(Justin, 518-527)統治時期，希臘人科斯馬斯(Cosmas Indicopleustes)在他的《基督教世界風土志》中，記述了這樣一件有關拜占廷金幣的海外奇遇：

塞勒第巴(Sielediba, 斯里蘭卡)位於印度洋地區的中部，盛產紅寶石(hyacinth)。此地和各個商港都有貿易往來，本身也是一個大商港。一天，有位在這一地區從事貿易的商人——名叫蘇帕羅斯(Sopatros)——我們知道他死於35年前，為了生意來到塔普洛班(即斯里蘭卡，譯者註)，有一艘波斯船剛好也在這裏靠岸。當來自阿都里斯(Adulis)的商人們下船的時候——蘇帕羅斯就在其中，來自波斯的商人們也下船了，其中有個年老的波斯人。於是，同往常一樣，海關官員們向他們問好，把他們帶到國王面前。國王款待他們，接受他們的敬意，然後讓他們坐下，問道：“你們的國家和物產是怎樣的？”商人們各自做了一番回答。過了一會國王又問：“兩國的國王哪個更強大，更有權勢呢？”波斯人跳起來說：“我們國家的王最有力量，最偉大，也最富有。他是王中之王，凡他想要的，都能得到。”這時蘇帕羅斯沉默不語。於是，國王問道：“你呢，羅馬人，為何一言不發？”蘇帕羅斯回答到：“那人已經說了那麼多，我還能說些什麼呢？不過，如果您想瞭解真相，您面前就有這兩位國王，您可以自己比較一下，看看那一個更強大？國王聽了這話，覺得莫名其妙，他說：“你這是什麼意思，我面前哪有兩個國王？”蘇帕羅斯答到：“您擁有兩國的錢幣，我們的索里得和他們的德拉克麥(drachma)，您可以比較兩個國王的形象，然後就可以瞭解真相。”國王很讚賞這個提議，於是命人將兩國的錢幣送到面前。索里得由純金打造，閃閃發光，非常好看，因為祇有這些被挑選出來的金幣纔在當地流通。而德拉克麥，簡而言之，祇是一個銀片而已，根本無法同羅馬的金幣相比。國王將兩枚錢幣翻來覆去，觀察良久，他毫無保留的讚揚索里得，說道：“信矣，強大，輝煌而又智慧的羅馬人。”他命人用對待貴客的禮儀接待蘇帕羅斯，將他放在大象之上，巡遊全城，並擊鼓表示對他的敬意。<sup>26</sup>

顯然，在帝國內外，索里得的價值已經超出了經濟範圍，它向人們展示著由上帝授權統治基督教世界的皇帝的肖像。這個基督教帝國屹立於地中海東岸，擋住了來自西方和北方的蠻族遷移浪潮，與東方的老大帝國薩珊波斯並駕齊驅。簡而言之，索里得就是輝煌了數世紀之久的羅馬文明的象徵。

就在科斯馬斯完成《基督教世界風土志》的半個世紀之後，西突厥的使節到達了拜占廷帝國。借助希臘史家的記載，我們瞭解到，公元576年拜占廷使節瓦倫丁迫於西突厥首領Touxanth的壓力，<sup>27</sup>在室點密可汗的葬禮上屈從突厥風俗，割面誌哀。這一舉動所蘊涵的意義非同小可，如此輝煌強大的帝國也向突厥人低下了頭顱。因此，直到公元8世紀中葉，這一場面依舊留在突厥民族對祖輩光榮的追憶中：

當上方藍天，下方褐土初創之時，人類亦在二者之間生成。在衆人之上，我的祖先土門可汗與室點密可汗成為君主。他們成為君主之後，便組織和治理著突厥人的國家和體制。……他們棄世而去了，作為送喪和哀悼的人，有來自東方，即日出之方的莫離人，尚有叱利人、漢人、吐蕃人、阿拔人、拂菻人、黠戛斯人、三姓骨利幹人、三十姓韃靼人、契丹人和地豆于人等。這許多民族前來送喪和哀悼。他們就是如此著名的可汗。<sup>28</sup>

正是因為索里得不僅僅是“金錢”，更是拜占廷文明的象徵物，因此，它纔會身價百倍，同突厥統治者的信箋一起出現。當然，這種轉變還有它的內在邏輯，那就是黃金在突厥文化中的含義。事實上，草原民族一直有崇尚黃金的傳統，突厥也不例外。

《周書·突厥傳》記載了 5 世紀中葉突厥使用黃金的情況，

旗纛之上，施金狼頭；侍衛之士，謂之附離，夏言亦狼也；蓋本狼生，志不忘舊。其徵發兵馬，科稅雜畜，輒刻木為數，並一金鏃箭，蠟封印之，以為信契。

狼是突厥民族的祖先圖騰，根據突厥人的傳說，突厥可汗的部族阿史那氏就是母狼孕育的子孫。因此，狼在突厥文化中擁有至高的地位。將黃金製成的狼頭放在軍旗之上，由此可見黃金的尊貴。此外，軍隊的調遣和科稅都是可汗對部落的管理權力中最重要的部分，將黃金打造的鏃箭同可汗的命令放在一起作為信物，可見金鏃箭就是可汗權力的象徵。

可汗牙帳內的黃金曾經給拜占廷帝國派往西突厥的第一個使節紮馬庫斯 (Zemarchus) 留下了深刻的印象。568 年，紮馬庫斯三次謁見了西突厥可汗室點密 (Sizabul)。首次見面時室點密坐在兩輪金椅之上，第二次室點密坐在一個純金作成的車廂內，牙帳中擺放著許多金的飲器。第三次的會面場所內有四根飾金木柱，室點密又是坐在純金床上，床的支腳是四個純金孔雀。室外的大車上滿載著銀盤和銀制動物肖像。<sup>29</sup> 紮馬庫斯是親眼見到西突厥可汗的第一個羅馬人，因此上述記載當來自他的親身見聞。從這些描述中可以看出，可汗牙帳內的器物都是金製的，而銀製的器物，儘管在紮馬庫斯看來也非常精緻，卻祇能放在牙帳外面的大車上。顯然，黃金總是同可汗的權威密切相連，難怪在紮馬庫斯的報告中，可汗的駐地被稱為“金山”。<sup>30</sup>

公元 6 至 7 世紀初期，由土門和室點密兄弟創立的突厥汗國雄霸歐亞草原，成為東西方古老帝國不容忽視的政治和軍事力量。正是在這樣的情勢下，作為貢物進入突厥貴族手中的索里得，憑藉它豐富的象徵意義，以及與突厥尚金傳統的契合，成為突厥可汗向周邊民族炫耀權威的“王信”。

## 五 索里得在中原

中國史書中的“貢物”是一個籠統而又具有文化優越色彩的話語。它囊括了周邊民族流向中原王朝的各類物品。《漢書·西域傳》一語道破了一些“絕域”貢使的來龍去脈。“奉獻者皆行賈賤人，欲通貨市買，以獻為名，故煩使者送至縣度，恐失實見欺。”可見，如果我們深入探究不同時代背景下的“貢品”，就會發現他們從種類到數量都大為不同，頗能折射出一個時代國際關係的變遷。

北朝至唐初的突厥貢物大體可以分為兩類：一為用於換取絲綢的馬匹，是為官方貿易的商品；一為反映中原王朝和突厥汗國政治關係的外交禮物。對於後者，唐太宗曾經發表了一番由歷史到現實的精闢見解。

君等進計皆非也，君等知古而不知今，昔漢家匈奴強而中國弱，所以厚飾子女嫁於單于，今時中國強而北狄弱，漢兵一千堪擊其數萬，延陀所以匍匐稽首，恣我所為，不敢驕慢者，以新得立為長，雜姓本非其屬，將倚大國，用服其衆，彼同羅仆固等十餘部落，兵數萬，並力足制延陀，所以不敢發者，延陀為我所立，懼中國也，今若以女之，大國子婿，增崇其禮，深結黨援，雜姓部落，屈膝低眉，更遵服之，異狄之人，豈知禮義，微不如意，勒兵南下，如君所言，可謂養獸自噬也，吾今不與其女，頗簡使命，諸姓部落，知吾棄之，其爭擊延陀必亦。<sup>31</sup>

這段議論的背景是貞觀十六年(642)，薛延陀真珠毗伽可汗向唐朝請婚，太宗答應了他的請求，要求可汗準備足數羊馬作為聘禮；但是，薛延陀向各部徵調的羊馬在運輸途中死亡大半，没能按期納聘，於是太宗決定不按原計劃去靈州會見珍珠毗伽可汗，撤回使節，停止議婚。其實，在太宗貌似苛責的決定之後，有著更深層的原因。當時，毗伽可汗頗有取代突厥，稱霸漠北的野心，經常挑起部落間的戰爭，擴張勢力，因此破壞了唐朝確定的西域格局。另一方面，薛延陀不斷向唐朝派遣使節，表面上恪守番臣之禮，實則如太宗所言，想借助唐朝的威勢在漠北樹立自己的地位。太宗識破了延陀“名修棧道，暗渡陳倉”的做法，因此以聘禮誤期為理由，堅決地表達了唐王朝對漠北諸部的控制權。

可見，外交禮物的選擇、接受，甚至拒絕都同國勢的強弱密切相關，他們無聲地傳達著雙方統治者的政治意圖和戰略方針。

然而，在北朝晚期到唐初的這段時間，中原王朝與突厥的力量對比則是另一幅畫面。《隋書·突厥傳》記載：

時佗鉢控弦數十萬，中國憚之，周齊爭結姻好，傾府藏以事之，佗鉢益驕，每謂部下曰：我在南兩個兒常孝順，何患貧也？

北朝晚期，北齊和北周為了爭奪中原連年戰爭，突厥成為雙方極力籠絡的對象。



逮至隋朝一統中國後，隋文帝採取遠交近攻，分而治之的策略，瓦解突厥各部的團結，遂有煬帝北巡，啟民易服的局面。但是，隋末政局動蕩，北方群雄並起，各路諸侯紛紛接受突厥的冊封，希望在可汗援兵的支援下建立新的王朝。<sup>32</sup>可見，從北朝晚期到唐初這段時間，突厥大體上保持著對東亞國際局勢的控制權；因此，我們可以推測這一時期流入中原的索里得，很可能是突厥可汗顯示“霸權”的外交禮物。

讓我們回顧一下第一組真正的拜占廷金幣的出土情況，這組金幣的埋葬時間相當集中，最早的是河北贊皇李希宗夫婦合葬墓和寧夏固原田弘墓，埋葬時間大約為北齊武平七年(575)；緊接著是咸陽底張灣隋獨孤羅墓，埋葬時間是隋開皇十九年(599)；然後是獨孤羅妻子賀若闕墓，埋葬時間為唐武德四年(612)。墓主全部是地位顯赫的高門望族。

首先讓我們看看李希宗的情況。根據《北史》、《魏書》中的李希宗傳和出土墓誌的記載，希宗與北齊皇室的關係非常密切。他是高歡的重要謀士，“陰謀不唯九事，奇策非止六條”；他還曾“從軍塞外，追虜關山”，所以“蔚為社稷之臣，俄有合輔之望”，希宗死後，“相王(高歡)舍繁駟而行哭，登鴻波而垂涕”。此外，齊王高洋，也就是北齊宣帝納希宗的第二女；因此，希宗的妻子崔幼姬於齊“天保二年(551)乃除太姬”，李氏由此成為北齊的皇親國戚。

北周柱國大將軍田弘墓曾被嚴重盜掘，因此出土資料零散。不過，根據《北史·田弘傳》所載，他是深得北周宇文集團信任的武將。

周文嘗以所著鐵甲賜弘，云：“天下若定，還將此甲示孤也。”累功賜姓紇幹氏，授原州刺史。以弘勳望兼至，故以衣錦榮之。周文在同州，文武並集，乃謂之曰：“人人如弘盡心，天下豈不早定？”既授車騎大將軍，儀同三司。

至於獨孤羅和賀若闕夫婦，更是來自一個極為顯赫的家族。獨孤羅的墓誌開篇就提到：

公即景公之元子，今皇后之長兄也。

獨孤羅的父親是北齊柱國大將軍、太師、趙國景公獨孤信的長子；獨孤羅的大姐為北周明帝宇文毓皇后；四妹下嫁北周安州總管、柱國大將軍、唐元皇帝李昞(李淵之父)，後被追封為元貞皇后；獨孤羅的七妹即隋文帝楊堅的文獻獨孤皇后。因此，獨孤家族是跨越周、隋、唐三代的皇親國戚。獨孤羅本人官居持節大將軍，涼、甘、瓜三州諸軍事，涼州刺史，並受嗣封為趙國公。

索里得祇出土於上述高官顯赫的墓葬中，說明北朝末至唐初拜占廷金幣的傳播局限在皇室及其近臣的小圈子中，那麼，這些皇親國戚又是如何使用這些金幣呢？

四座墓葬中資料最為完備的是河北贊皇李希宗夫婦墓。根據考古報告的記

錄，該墓出土了三枚金幣，全部出土於墓室西側崔氏屍骨附近；其中 1 號金幣鑽有兩孔，2 號和 3 號金幣嚴重減邊，重量幾乎減少到原幣的一半，因此，夏竦先生推測它們並非通貨，而是崔氏的佩飾。

的確，南北朝時代曾有過以錢為飾的風俗。《通典·食貨典·錢幣》記載：

布泉錢一寸，重四銖半(世)謂之男錢。云婦人佩之，既生男也。

不過，本文所討論的這幾座墓葬的情況卻不盡如此。首先，四座墓葬的墓主有男有女，田弘墓出土了 4 枚，獨孤羅墓也出土了一枚，這說明索里得的使用範圍不限於女性。再考慮到這些墓主顯赫的地位，可以判定索里得即便作為佩飾使用，也很可能同當時民間婦女的風俗沒有直接的聯繫。

古人對於隨葬品歷來非常重視，除了必備的儀仗俑群和各種明器外，其他多半是墓主生前的心愛之物。李希宗夫婦墓中除出土拜占廷金幣外，還在墓室東側(李希宗棺木)出土鑲金銅鏃斗，鑲金銅壺和薩珊風格的銀杯，根據考古工作者的考察，這幾件金屬器皿同四個普通青瓷碗放在一個直徑 49 釐米的大銅盤內，其中鏃斗、壺、銀杯可能是李希宗生前實用器皿，瓷碗可能是配置的。此外，西側崔氏棺木附近出土了一枚金戒指，上鑲刻有聯珠和鹿花紋的青精石，可以斷定是西方傳入品。因此，有關的考古報告指出：“這些金幣、金戒指等是一般士族不能獲得的。根據李希宗夫婦與北齊皇室的关系，推測墓中出土的鑲金酒具和金銀器或者是皇室賞賜之物。”<sup>33</sup>

這種推測是有根據的。北朝至隋唐時期，金銀，特別是金錢一直是皇家賞賜有功之臣的首選。《隋書·楊素傳》記載：

十八年(開皇十八年,598年),突厥達頭可汗犯塞,以素為靈州道行軍總管出塞討之,賜物二千段、黃金百斤。

拜素子玄獎為僕射,賜黃金四十斤,加銀瓶,實以金錢。

可能正因為來自皇家，這些拜占廷金幣纔受到非同尋常的禮遇，它們不僅在主人生前受到珍愛，而且追隨到死後的墓穴。我們注意到，上述幾座墓葬的墓誌中都特別提到墓主同皇室的密切關係，因此，我們推測這些拜占廷金幣的出現並非偶然，它們不是單純的佩飾，而是用來表達墓主及其家族受到特殊的皇室恩寵。

總之，索里得出現在中原皇親國戚之家，進一步證明它們很可能是突厥可汗送給中原王朝的外交禮物；唯其如是，我們纔能在最上層的社會圈子中找到它們的蹤影。

那麼，當時的皇室為什麼要將索里得賞賜給這些墓葬的主人呢？我們注意到，上述幾座墓葬的主人都曾參與中原王朝同漠北遊牧民族的戰爭。李希宗曾經“從軍塞外，追虜關山”，田弘和獨孤羅更同漠北有著比較明確的聯繫。田弘的家鄉固原在北朝時期是著名的北方軍鎮之一，被視為“國之藩屏”，正光五年(524)

改設原州。隋開皇二年(582)突厥沙鉢略可汗打著替周復仇的旗號入侵中原,就是從原州兵分兩路南下,後被韓僧壽敗於原州雞頭山。<sup>34</sup>可見,固原在當時是朝廷防禦突厥的重要前站。田弘在北周初年曾任原州刺史,很可能參與當地防禦突厥的活動。獨孤羅身為涼、甘、瓜三州諸軍事,涼州刺史,毗鄰突厥活動頻繁的地區。獨孤羅曾經參與討伐突厥的戰爭。《隋書·達奚長儒傳》記載:

(開皇十七年,597年)高祖遣涼州總管獨孤羅,原州總管元褒,靈州總管賀若誼等發卒備胡,皆受長儒節度。長儒率衆出祁連山北,西至蒲類海,無虜而還。

或許,正是因為這些墓主都曾為朝廷在漠北立下汗馬功勞,皇室纔將來自可汗的“金錢”賜予他們,以資紀念。此外,這個推論自然將我們引向這樣一個問題:北朝晚期至唐初的統治集團是否瞭解這些“金錢”的真正出處呢?換句話說,突厥可汗在送出這些外交禮物時是否有意透露它們來自拜占廷帝國,從而顯示汗國在東西方的霸主地位呢?

對於這個問題,目前我們還沒有找到可資證明的直接證據。但是,如前所述,當時的外交禮物的選擇和贈予從來都不是一個簡單的過程,它是統治集團對於國際關係的看法的微妙表達。我們不妨將視線投向稍後的時代,看看西突厥統葉護可汗送給唐朝的禮物。

《舊唐書一九四下·突厥傳》記載,

統葉護可汗勇而有謀,善攻戰。遂北因鐵勒,西拒波斯,南接屬賓,悉歸之,控弦數十萬,霸有西域,據舊烏孫之地,又移廷於石國北之千泉,其西域諸國王悉授頡利發,並遣吐屯一人監統之,督其徵賦。西戎之盛,未之有也。

根據吳玉貴先生的研究,統葉護時代,西突厥汗國的勢力範圍發展到興都庫什山北麓,遠遠超出了室點密時代與薩珊波斯界定的阿姆河。<sup>35</sup>如前文所述,正是在統葉護時代,西突厥同拜占廷皇帝伊拉克略聯手攻伐波斯,取得重大勝利。

統葉護曾有意東進,武德五年(622),統葉護遣使向唐朝請婚,高祖與群臣商議後表示同意。後來,婚事受北突厥頡利可汗阻撓作罷。《冊府元龜》卷九七零記載,從武德二年到武德九年,統葉護可汗幾乎每年都遣使入貢,有時一年之內有兩批貢使到朝,考慮到西突厥同中原王朝並非接壤,雙方的交往沒有經濟目的,因此,我們可以肯定來自統葉護的貢物都是外交禮物。

那麼,這些外交禮物是些什麼樣的物品呢?根據現存的記載,武德三年(620)的貢物是條支巨卵,武德五年是獅子皮和名馬。此外,這一時期西突厥同高昌關係密切,《大慈恩寺三藏法師傳》提到,貞觀初年玄奘到達高昌時,西突厥可汗的長子是高昌王的妹婿。《冊府》記載,武德二年西突厥首次入朝是同高昌聯名入貢的。高昌很可能為不太熟悉中原情況的西突厥汗國起著向導的作用。值得注

意的是，武德五年，高昌曾向高祖貢獻能“曳馬銜燭”的拂菻狗。<sup>36</sup> 條支是中國對波斯地區的古稱，所謂條支巨卵也就是漢代來自安息的大鳥卵（鸵鳥蛋）。<sup>36</sup> 獅子皮更是西域的特產，<sup>37</sup> 拂菻狗無疑源出拜占廷帝國。<sup>38</sup> 總之，唐初來自西突厥及其屬國的外交禮物帶有明顯的西亞特徵，它們向唐王朝顯示著可汗在西方的霸主地位，以引起中原王朝對西面可汗的重視。

以此觀之，當可汗的“金錢”出現在中原朝廷的時候，突厥使節們很可能會介紹它們的出處，從而令中原王朝明白突厥汗國的“西戎之盛，未之有也”。

此外，拂菻，這個有關拜占廷帝國的新稱謂，雖然最早出現在梁《職貢圖》（約撰於 541 年）中，<sup>39</sup> 但大量的使用則遲至隋朝年間。《隋書·裴矩傳》記載：

北道從伊吾經蒲類海、鐵勒部，突厥可汗庭，渡北流河水，至拂菻國，達於西海。

又《隋書·鐵勒傳》提到：

鐵勒之先，匈奴苗裔也。種類最多，自西海之東，依據山谷，往往不絕。……拂菻東則有恩屈、阿蘭、北褥九離、伏嗚昏等，近二萬人。……雖姓氏各別，總謂為鐵勒，分屬東西兩突厥。

這兩段文字所描述的地域都是突厥及其屬部的勢力範圍。拂菻出現於此處，令我們聯想到關特勤碑中的“羅馬”（Rum）的突厥語形式 *purum*。<sup>40</sup> 法國漢學家伯希和曾對拂菻一詞廣為考證，推測漢語中之拂菻是由粟特語轉寫的。<sup>41</sup> 然而，突厥語形式 *purum* 又何嘗不是拂菻的語源之一呢？以拜占廷帝國當日在西亞的地位，羅馬文化的東來必定有著多種不同的渠道，它們隨著時間和地點的變化，以不同的方式傳播著羅馬文明。由此，我們可以推測，伴隨著索里得東來的還有一些有關拜占廷地理的模糊知識，而促成它們的媒介之一就是公元六七世紀之間稱霸於歐亞內陸的西突厥汗國。

至此，有關索里得東來的討論就結束了。有趣的是，索里得在拜占廷帝國被當成“權力的肖像”；作為突厥的“王信”，它反映的不是經濟價值，而是可汗的權威，當“金錢”最終作為中原顯赫人物的隨葬品深埋地下之時，它們所勾勒的仍然是一幅有關權力的畫面，儘管這裏與君士坦丁堡已經是關山雲外，萬里之遙了。

（本課題得到中山大學人文社會科學青年教師桐山研究基金資助，謹此誌謝！）

註釋：

<sup>1</sup> 參見 Francois Thierry et Cecile Morrisson, “Sur Les monnaies Byzantines trouvées en Chine”, in *Revue numismatique*, 1994, 6 série, XXXVI, pp.109-145;

羅豐：《關於西安所出東羅馬金幣仿製品的討論》，《中國錢幣》1993年第4期，頁17-19；《東羅馬金幣仿製品的傳入》，《固原南郊隋唐墓地》，文物出版社，1996年，頁151-156；康柳碩：《中國境內出土發現的拜占庭金幣綜述》，《中國錢幣》2001年第4期，頁3-9。2002年，羅豐又對中國境內發現的拜占廷金幣進行了全面的編目和考察，見氏文《中國境內發現的東羅馬金幣》，《古代中外關係史：新史料的調查、整理和研究國際學術討論會論文集編》，北京大學中國古代史研究中心，2002年11月15-16日，頁184-224。

<sup>2</sup> 康柳碩根據錢幣的正面圖像判斷賀若氏出土的這枚金幣為仿製幣。（“從金幣的王像來看應是早期的風格，身着鎧甲，頭部右側，右手執標槍，左手持盾牌，但從銘文來看，却是查士丁（一世）。我們知道公元498你那拜占庭幣制改革後，金幣正面一般是穿文服的王像，手持地球。通過對比考察，可以判斷這是1枚仿製幣。”參見註1，康柳碩，2002）。筆者曾向美國錢幣學會保管部主任 Elena Stolyarik 女士請教這枚錢幣的真偽問題，她指出查士丁一世時期也發行過穿鎧甲王像的金幣，參見《敦巴敦橡樹園拜占庭錢幣目錄》(DOB, 29; 26)。因此不能根據正面王像確定這是一枚仿製幣。

<sup>3</sup> A. Naymark, *Sogdiana, Its Christians and Byzantium: A Study of Artistic and Cultural Connections in Late Antiquity and Early Middle Ages*, (UMI Dissertation Services, 2001) pp.130-131.

<sup>4</sup> V. I. Kozankova, "Numismatic Evidence for Trade Relations between Byzantium and Central Asia", *Sovetskaia Arkheologiya*, Vol. I (1967), pp.266-270.

<sup>5</sup> 姜伯勤：《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，文物出版社，1994年，頁11-13。

<sup>6</sup> 同註5，頁9-10。

<sup>7</sup> 同註5，頁29-37。Jonathan Karam Skaff, "Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan: Their Relationship to International Trade and the Local Economy", *Asia Major*, 3rd Aenes, XI/2 1998 (Princeton), pp.67-109.

<sup>8</sup> 羅豐前揭書，頁156-158。

<sup>9</sup> 同註5，頁97-98。

<sup>10</sup> 參見《隋書》卷84，“射匱者，都六之子，達頭之孫，世為可汗，君臨西面。”

<sup>11</sup> 參見《隋書》卷84，“肆業護以輕騎遁於康居，尋卒，國人迎泥孰於焉耆而立之，是為咄陸可汗。”

<sup>12</sup> 參見《舊唐書》卷194下，“十二年(638年)，西部竟立欲谷設為乙毗咄陸可汗。”

<sup>13</sup> 芮傳明：《古突厥碑銘研究》，上海古籍出版社，1998年，頁209-212。

<sup>14</sup> 《吐魯番出土文書》，第6冊，頁396。參見姜伯勤前揭書，頁10。

<sup>15</sup> R. C. Blockey, *The History of Menander the Guardsman*, (ARCA 17, Liverpool, 1985), pp.171-179.參見裕爾著，考迪埃修訂，張緒山譯：《東域紀程錄叢》，雲南人民出版社，2002年，頁173-186。

<sup>16</sup> Cyri Mango and Rogers Scott tr., *The Chronicle of Theophanes Confessor, AD 284-813*, Oxford, 1997, p.447.又參見《西突厥史料》，頁227-231。

<sup>17</sup> C. J. F. Dowsett tr., Movses, *The History of the Caucasian Albanians*, Oxford, 1961, Book Two, Chapter 12.

<sup>18</sup> 參見《西突厥史料》，頁 227-231；又見 Dunlop, *The Jewish Khazars*, Princeton, 1954, pp.30-31.

<sup>19</sup> Dowsett, p.87.

<sup>20</sup> Menander, p.227.

<sup>21</sup> 關於歷年提高年貢的記載，參見 Denis Sinor ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), pp.209-210. Simocatta Theophylact, *History* (Oxford, Oxford University Press, 1986), vii, 15.

<sup>22</sup> Denis Sinor, p.211.

<sup>23</sup> Philip Grierson, *Byzantine Coinage* (Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2nd Edition, 1999), p.23.

<sup>24</sup> Philip Grierson, p.29.

<sup>25</sup> Micheal. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c.300-1450*, (Cambridge University Press), 1985.

<sup>26</sup> 《基督教世界風土志》(希臘文版), XI, pp.17-19. 轉引自 Federico De Romanis, "Romanukharattha and Taprobane: Relations between Rome and Sri Lanka in the First Century AD", 見 *Crossings: Early Mediterranean Contacts with India* (F. DE Romanis and A. Tehernia ed., New Delhi, Manohar, 1997), pp. 186-187.

<sup>27</sup> Touxauth 也可能是“咄陸設”的譯音，參見余太山：《嚙噠史研究》，齊魯書社，1986年，頁 112-113，註 28。

<sup>28</sup> 闕特勤碑(東 1-4)，引自芮傳明著：《古突厥碑銘研究》，上海古籍出版社，1998年，頁 219-220。

<sup>29</sup> 參見沙畹著，馮承鈞譯：《西突厥史料》，中華書局，1958年，頁 212-213；又見 R.C.Blockley, *The History of Manader the Guardsman*, pp.119-120.

<sup>30</sup> 同註 29，頁 211。

<sup>31</sup> 《冊府元龜》卷 978。參見《西突厥史料》，頁 287-288。

<sup>32</sup> 參見陳寅恪：《論唐高祖稱臣於突厥事》，《寒柳堂集》，三聯書店，2001年，頁 108-121。

<sup>33</sup> 《河北贊皇李希宗墓》，《考古》，1977年第 6 期，頁 389。

<sup>34</sup> 參見羅丰前揭書，頁 3-5。岑仲勉前揭書，頁 47-48。

<sup>35</sup> 吳玉貴：《突厥汗國與隋唐關係史研究》，中國社會科學出版社，1998年，頁 275-280。

<sup>36</sup> 參見《漢書》九六上《西域傳上》。

<sup>37</sup> 參閱蔡鴻生：《獅在華夏》，見氏著《唐代九姓胡與突厥文化》，中華書局，1998年，頁 195-211。

<sup>38</sup> 同註 37, 頁 212。

<sup>39</sup> 岑仲勉《黎軒、大秦與拂菻之語義及範圍》,《西突厥史料補闕及考證》,中華書局,1958年,頁 226-234。

<sup>40</sup> 芮傳明前揭書,頁 246,註 17。

<sup>41</sup> Paul Pelliot, "Sur l' origine du nom Fon-lin", *Journal Asiatique*, ser.11, vol. 3(1914), pp.497-500.

## Western Turks and the Byzantine Gold Coins Unearthed in China

*Lin Ying*

**Abstract:** Over 40 Byzantine gold coins have been unearthed or found in China, to which scholars in different disciplines show great interest and attention. This paper begins with the catalogue of the gold coins and a Turfan text about Jin-qian (gold coin). It points out that the eastward flowing of Byzantine solidus concentrated in the period from the late 6th century to early 7th century. In this course, the ruling group of Western Turks played an important role. The author concludes that because of the alliance of Western Turks and Byzantine Empire against Sasanid Persia at that time, an amount of solidus flew into the Turkic Qaghanate as the diplomatic gift of Byzantine emperor, then, the rich cultural meaning of solidus and the gold-love tradition of nomadic Turks transformed the coins into Qaghan's Jin-qian to show his hegemony in Eurasia. During the late Northern Dynasty to the early Tang Dynasty, solidus, as Qaghan's gold coin spread into the heartland of China when the power of Turks extended eastward. The solidus appeared in China thus were not the result of West-East long-distance trade, rather, they are indication of the contemporary international politics and diplomatic over the Eurasia. Finally, the author makes analysis of the occupants of four tombs unearthed solidus in the heartland of China. It shows that solidus was regarded as the "portraiture of power" in the eastern Mediterranean, later, as Qaghan's gold coin, they stood for the hegemony of Turkic ruler, when they eventually settled down in the tombs of Chinese aristocrats, what they sketched out was still a picture of fame and power.

**Key Words:** Solidus; Western Turks; Byzantine Empire; Tang Dynasty; Eurasia; diplomatic gift





# 唐代“酒家胡”的身份和技藝

曾玲玲

中山大學歷史系 2001 級研究生

**摘要:**本文在前人研究的基礎上,收集相關的詩文材料,對唐代“酒家胡”這一特殊群體進行整體的考察。作者認為:一、唐詩中有關“酒家胡”的描述並非都是取自舊典,唐都長安確實有“酒家胡”存在;二、唐人心目中的“酒家胡”指的是當墟賣酒的胡姬,男性胡人不應歸入這一範疇;三、“酒家胡”大部分由“土生胡”組成,也不排除一定數量甫入中原的胡女;四、根據唐詩所反映的史實,“酒家胡”大多活動在胡漢雜居的大都市,而非胡人聚落區;五、“酒家胡”擅長西域音樂舞蹈,是中西文化交流中一個不可忽視的社會群體。

**關鍵詞:**酒家胡 身份 技藝 胡姬 土生胡

在唐代胡漢關係史上,“酒家胡”和“異生胡”是一對共時流行的文化名稱。後者指入華的商胡販客,並無歧義。前者則是屢見於唐人詩文的一種職業胡人,然有關的描述均簡單而模糊,加之正史不見記載,學界對此問題遂頗有爭議。日本學者石田幹之助早在上世紀 20 年代就對此問題展開了討論,他逐一分析了詩文材料,指出在長安西市及城東至曲江一帶皆有胡姬侍酒的酒肆。<sup>1</sup>著名中外交通史專家向達先生在考察唐代流寓長安的西域各國胡人及西域文明東傳的基礎上,肯定並推進了石田氏的研究,認為長安應有不少以歌舞侍酒為生的胡姬。<sup>2</sup>

大多數學者都同意向達先生的觀點,<sup>3</sup>唯劉銘恕先生持有異議。他認為唐詩中的長安胡姬均脫胎於漢代辛延年的《羽林郎詩》,由唐人借此舊典經文學加工而成,實際長安並沒有胡姬;他強調此問題只是中國文學史的一個問題,不應納入中西交通史的範圍,更不能與來往於長安的胡人問題混為一談。<sup>4</sup>

由於史料的缺乏,前輩學者不能從史籍中找到確切的對象,對“酒家胡”的研究總是難以深入。陳寅恪先生在箋證元白詩的過程中,發現了兩個可疑的人物:琵琶女和崔鶯鶯。他全力發掘詩文中有關這兩個人物原型的材料和資訊,並將其放置於唐代中西交通的宏觀歷史背景下進行考察,認為琵琶女和崔鶯鶯似有“酒家胡”的嫌疑。<sup>5</sup>陳先生的論證已經使“酒家胡”的問題由模糊變得具體,以典型的個案深化了對這一特殊歷史人群的認識,為後來者的研究提示了探索的新導向。

近年來上海社會科學院的芮傳明先生在研究中亞粟特民族的基礎上,對

“酒家胡”的族屬有了更加明確的認識，並且對“酒家胡”的經營特色、盛行時代和分佈地域展開了細密的考證。<sup>6</sup> 蔡鴻生先生也一直關注“酒家胡”的問題，曾就陳寅恪先生考證崔鶯鶯為“酒家胡”一例提出了“西胡血統辨認標準”之說，<sup>7</sup> 並多次提醒筆者要注意“酒家胡”在華活動與西胡文化東傳之關係。葛承雍先生的新作通過論證唐代蒲州有粟特移民的蹤跡，且有胡人釀造葡萄酒，從而推測唐初蒲州地區酒家胡的存在，補證了陳寅恪先生“崔鶯鶯為酒家胡”的設想。<sup>8</sup> 本文擬在前輩學者研究的基礎上，對唐代“酒家胡”的身份和技藝做進一步的探討，期對此問題的認識有所推進。

## 一 唐人詩文中的“酒家胡”和胡姬

“酒家胡”和胡姬的稱謂，最早見於漢代辛延年的《羽林郎詩》，其詩云：

昔有霍家奴，姓馮名子都。依倚將軍勢，調笑酒家胡。胡姬年十五，春日獨當壚。長裾連理帶，廣袖合歡襦。頭上藍田玉，耳後大秦珠。兩鬢何窈窕，一世良所無。一鬟五百萬，兩鬟千萬餘。不意金吾子，娉婷過我廬。銀鞍何昱爚，翠蓋空踟躕。就我求清酒，絲繩提玉壺。就我求珍肴，金盤膾鯉魚。貽我青銅鏡，結我紅羅裾。不惜紅羅裂，何論輕賤軀。男兒愛後婦，女子重前夫。人生有新故，貴賤不相踰。多謝金吾子，私愛徒區區。

講述的是羽林郎馮子都依仗主人的權勢，欺負長安城內賣酒的胡女。詩人在“調笑酒家胡”一句後，緊接著對芳齡十五的胡姬做了詳細的描述：她頭戴藍田玉，耳佩大秦珠，一身西域女子的裝扮，而且容貌姣好，所以招來羽林郎的調戲。毫無疑問，這位當壚胡姬就是“酒家胡”，此詩中的“酒家胡”和胡姬意義相同，指的是同一種身份的人，即賣酒的胡人女性。若此詩所言屬實，在漢代的長安城內就出現了經營酒業的“酒家胡”。

繼辛延年詠“胡姬年十五”之後，魏晉南北朝時期尚有兩首古詩述及“酒家胡”者，其一為陳朝人張正見的《豔歌行》，詩云：

城隅上朝日，斜暉照杏梁。併捲茱萸帳，爭移翡翠牀。綦環聊向牖，拂鏡且調妝。裁金作小曆，散麝起微黃。二八秦樓婦，三十侍中郎。執戟超丹地，豐貂入建章。未安文史閣，獨步少年場。彎弧貫葉影，學劍動星芒。翠蓋飛城曲，金鞍橫道傍。調鷹向新市，彈雀往睢陽。行行稍有極，暮暮歸蘭房。前瞻富羅綺，左顧足鴛鴦。蓮舒千葉氣，燈吐百枝光。滿酌胡姬酒，多燒荀令香。不學幽閨妾，生離怨採桑。（《續玉臺新詠》頁四）

另有陳朝人徐陵的《烏棲曲》：

卓女紅妝期此夜，胡姬沽酒誰論價。風流荀令好兒郎，偏能傅粉復薰香。  
(《續玉臺新詠》頁十九)

在上引詩句中，“荀令”指的是漢末至三國初魏國的荀彧，《三國志》卷十有《荀彧傳》。兩詩中的“荀令香”均出自《襄陽記》中有關荀彧的典故：

荀彧為中書令，好薰香，其坐處常三日香，人稱“令公香”，亦曰“令君香”。

徐陵和張正見兩人均在詩中將“胡姬酒”與“荀令香”並舉，可見到了魏晉南北朝時期，西域酒、胡姬和薰香成為時人所喜愛。

逮及唐代，出現更多描述“酒家胡”和胡姬的詩作，筆者由北京大學電子版全唐詩檢索系統統計所得，有唐一代至少有 13 位詩人的詩作提及“酒家胡”和胡姬，有關的詩作凡 27 首。<sup>9</sup>如唐初被稱為“鬥酒學士”的王績經常光顧胡人的酒肆：

有客須教飲，無錢可別沽。來時長道黃，慚愧酒家胡。(《全唐詩》卷 37  
《過酒家五首》之五)

詩人張祜更是為侍酒的胡姬所癡迷：

為底胡姬酒，長來白鼻騮。摘蓮拋水上，郎意在浮花。(《全唐詩》卷 511  
《白鼻騮》)

李白詩中也經常見到豔麗的胡姬：

琴奏龍門之綠桐，玉壺美酒清若空。催弦拂柱與君飲，看朱成碧顏始紅。  
胡姬貌如花，當壚笑春風。笑春風，舞羅衣，君今不醉將安歸！(《全唐詩》卷  
162《前有一樽酒行二首》之二)

銀鞍白鼻騮，綠地障泥錦。細雨春風花落時，揮鞭直就胡姬飲。(《李太白集》卷 6《白鼻騮》)

又有楊巨源《胡姬詞》：

妍豔照江頭，春風好客留。當壚知妾慣，送酒為郎羞。香渡傳蕉扇，妝  
成上竹樓。數錢憐皓腕，非是不能留。(《全唐詩》卷 332)

上述詩作都反映出胡人開設的酒肆，除了因為出售西域美酒而聞名外，更引人矚

目的是酒肆中侍酒的西域女性，也就是詩中所指的“酒家胡”和侍酒的胡姬。顯然，唐人仍把侍酒的胡姬與“酒家胡”劃上了等號。然而，這些詩文中都沒有具體的確指對象，因此劉銘恕先生認為唐人筆下的長安胡姬祇是東漢辛延年描寫的當時都會酒肆胡姬之翻版，不是唐代長安的真實情況，這類唐詩均是擬古之作。

是否果如劉銘恕先生所言，這些有關“酒家胡”和胡姬的唐詩都是虛擬的，長安城內就不存在“酒家胡”或胡姬這類人呢？就筆者所見，有些唐詩或為虛寫，如前引張祜和李太白的《白鼻騮》也許沒有實指；但亦有不少唐詩有具體的創作背景可資考證。我們無妨玩味下面幾首詩。如李白《送裴十八圖南歸嵩山二首》之一云：

何處可為別，長安青綺門。胡姬招素手，延客醉金樽。臨當上馬時，我獨與君言。風吹芳蘭折，日沒鳥雀喧。舉手指飛鴻，此情難具論。同歸無早晚，潁水有清源。（《全唐詩》卷 176）

又岑參《送宇文南金放後歸太原寓居因呈太原郝主簿》云：

歸去不得意，北京關路賒。却投晉山老，愁見汾陽花。翻作灞陵客，憐君丞相家。夜眠旅舍雨，曉辭春城鴉。送君繫馬青門口，胡姬壚頭勸君酒。為問太原賢主人，春來更有新詩否。（《全唐詩》卷 199）

兩首詩都提供了具體的時間（送別）、地點（長安青門）和人物（詩人和友人），所以在這種特殊情景下出現的勸酒胡姬，乃寫實之筆，絕非取自舊典虛構而成者。

按長安青門，據曹爾琴考證，唐人習慣把長安城東面的通化門、春明門和延興門三道門稱為“青門”或“東門”。<sup>10</sup>東門是唐人從長安城告別友人、東去中原的出發地。唐人飲酒成風，離別之際更是舉酒話別，所以春明門南北沿著東城，酒家比比皆是。然在青門附近是否有胡人開設之酒肆和侍酒之“酒家胡”呢？雖無確鑿史料可證，但是我們仍可以從詩歌和史籍中推論出來。

陳寅恪先生在考察琵琶女身世的時候，曾指出此女年少時所居之長安城內蝦蟆陵出產西域名酒郎官清、阿婆清。<sup>11</sup>又《唐國史補》卷下記載了天下的名酒：

酒則有郢州之富水，烏程之若下，滎陽之土窟春，富平之石凍春，劍南之燒春，河東之幹和葡萄，嶺南之靈溪、博羅，宜城之九醞，潯陽之湓水，京城之西市腔，蝦蟆陵郎官清、阿婆清，又有三勒漿酒類，酒法出波斯，三勒者謂庵摩勒、毗梨勒、訶梨勒。

蝦蟆陵出產的西域美酒譽滿京城，節日用酒一般都取於此。<sup>12</sup>據清人徐松所撰、今人李健超增訂的《增訂唐兩京城坊考》，蝦蟆陵在長安東市的常樂坊內；此坊“曲中出美酒，京都稱之”。<sup>13</sup>依據中亞胡人善於釀酒的習俗，此地又盛產西域名

酒，中亞胡人在此居住當屬意料中事。<sup>14</sup>

讓我們來考察一下常樂坊附近的商業環境。當時皇城南面三座門(由東往西分別是安上門、朱雀門、含光門)外的大街是橫貫長安城東西的一條交通主幹道，連接西邊的金光門和東邊的春明門；蝦蟆陵所在的常樂坊就在春明門內南邊第二道坊，緊挨著喧鬧的東市，是一個車水馬龍、人頭湧湧的繁華地區。東市右面為平康坊，坊內的北里三曲是公卿士子狎遊之地，<sup>15</sup>入京赴考的全國考生又多集居於北里北面的崇仁坊，<sup>16</sup>所以這一帶是唐後期民營的遊樂場。東市內就有不少胡人店肆，唐代詩文記載此地有不少畢羅肆和走賣胡琴者，說明繁華的東市也有不少胡人的身影。既然此地盛產西域名酒，又有不少胡人出沒，依照中亞胡人善商賈的民族特點，估計在常樂坊、東市延及長安東門一帶應有不少胡人閒居並經營酒業。因此，在這樣的環境下出現胡姬勸酒的詩文，應是寫實之作，正好印證了向達先生所論唐都長安城東至曲江一帶均有“酒家胡”，並非如劉銘恕先生所言祇是擬古抒情而已。

## 二 唐代“酒家胡”的身份和技藝

如前所述，唐詩中的“酒家胡”乃指當壚賣酒的胡姬。這些侍酒女郎不僅年輕貌美，而且擅長音樂舞蹈，渾身散發著西域風情，因此特別得到文人騷客和公卿士子的寵愛。然而“酒家胡”一詞除了特指酒肆中侍酒的西域女性，是否也指經營酒業的男性胡人？芮傳明先生通過對唐代一種以男性胡人為模型雕刻的勸酒木偶“酒鬍子”(或稱“勸酒胡”)的研究，考證出男性胡人與唐代酒業的密切關係，並認為有一些男性胡人是專門侍候酒客飲酒的，應該都歸入“酒家胡”的範疇。<sup>17</sup>筆者認為，從字面上理解，“酒家胡”一詞沒有明顯的性別特徵，似乎可以泛指經營酒業的胡人；而在中國開設酒肆的西域人應該以男性居多，當中亦不排除有部分男性胡人隨席勸酒，但是唐人心目中的“酒家胡”是否也包括經營酒業的男性胡人呢？據筆者搜集的相關詩詞，有關“酒家胡”的描述都是意指女性胡人的，在字裏行間流露出詩人對她們嬌媚容顏、婀娜舞姿的讚美。目前還未發現描寫在酒肆營業的男性胡人的詩詞，僅在李白的《猛虎行》中出現一個性別不明確的胡人：

漂陽酒樓三月春，楊花茫茫愁殺人，胡雛綠眼吹玉笛，吳歌白紵飛梁塵。  
(《全唐詩》卷 165)

芮傳明先生認為這位吹笛的“胡雛”就是男性的胡人青年，應是獻藝於酒樓的“酒家胡”成員之一。<sup>18</sup>然而“雛”乃“幼小”之義，並沒有特指男性或者女性，不能僅依此就證明“酒家胡”也指男性胡人。而且此處用的是“胡雛”一詞而非“酒家胡”，除了遵循詩歌的音韻規則以外，是否亦表明“酒家胡”在唐人心中乃從事酒業之胡族女子專稱？

此外需要明確的一點是，“酒家胡”指的是經營酒肆並陪席侍酒的胡姬，並非

指代所有來華的胡人女性。雖然鮮見直接記載西域胡女在華生活的史料，但是至少可以肯定的一點是，除了陪酒女郎外，還有一種專門為上層階級服務的胡人女樂伎。西域各國進貢的樂工中就有不少女性胡人，如白居易詩作《代琵琶弟子謝女師曹供奉寄新調弄譜》，其間曹供奉就是來自中亞曹國的琵琶世家，在唐朝教坊教授琵琶技藝。<sup>19</sup> 還有表演西域歌舞的各種樂伎，如胡旋女、柘枝伎等，都是來自中亞俱密、史國、米國、康國西域女子。<sup>20</sup> 在唐人詩詞中亦頻繁出現歌詠這些外域樂伎的篇章，如白居易《胡旋女》和張祜《周員外席上觀柘枝伎》。這些專門為上層社會服務的女性歌伎樂人被稱為“胡姬”，也是十分自然的。如韓偓《北齊二首》之一云：

後主獵回初按樂，胡姬酒醒更新妝。綺羅堆裏春風畔，年少多情一帝王。  
（《全唐詩》卷 682）

這種宮廷宴樂場合中的“胡姬”與民間經營酒業的“胡姬”顯然有別。

在明確了唐代“酒家胡”的性別和職業以後，我們將進一步考察其在華活動的特點。首先，這些“酒家胡”是甫入中原的胡女抑或“土生胡”？陳寅恪先生雖然對琵琶女和崔鶯鶯進行了縝密的考證，仍以科學的態度表明要證後存疑。由於史料的匱乏，我們亦無法再展開更多的個案研究。但是按陳先生對琵琶女身世的考察，<sup>21</sup> 這位從小就在長安城坊內長大、十三歲即學得琵琶絕藝的長安故倡極有可能就是“土生胡”。而辛延年詩中當壚賣酒的胡姬年方十五，是否亦為“土生胡”今已無法考證。據史書所載，有唐一代，特別是開元、天寶年間（713-757），大批西域胡人由於貿易往來或者逃避戰亂進入唐朝境內。數十年以後，很多胡人在中原定居下來，購置田產，娶妻生子，樂不思歸。<sup>22</sup> 關於在華胡人的婚姻形式，借助現今發見的碑誌材料，學界已肯定其大多數為胡姓聯婚，<sup>23</sup> 但也有不少胡漢通婚的情況。<sup>24</sup> 因此，“酒家胡”中大部分應是早已入華的胡人後裔，即在大唐境內成長的“土生胡”。當然我們不能排除部分“酒家胡”乃是甫入中原的胡女。從當時中西交通的具體情況而言，雖然中亞、西亞的胡人商隊絡繹不絕地經絲綢之路長途跋涉抵達長安，但是路途險惡、旅途艱辛，胡人女性隨商隊而來的畢竟為數不多。再者，從“酒家胡”的職業特點而言，她們要當壚賣酒且陪席侍酒，除了具備表演西域歌舞的特長外，至少應能與漢人酒客進行簡單的語言對話與交流，熟悉一些中國習俗，這些技能都是甫入中原的胡女難以在短時間內掌握的。既然被漢人稱之為“酒家胡”，亦表明無論是甫入中原的胡女，還是在華生活多年的“土生胡”，都有明顯的胡貌特徵和胡人裝扮，因而成為文人騷客追逐的對象。

上個世紀 80 年代以來，由於大批胡姓墓主碑銘的考古發現，學界對胡人聚落的研究得到長足發展。那麼這批引人注目的“酒家胡”是否活躍於西北各地的胡人聚落之中呢？從史料的發掘而言，現今發現的有關“酒家胡”的資料大多出自唐代詩人描述長安市井的詩文；酒店是城市生活繁榮的表現，黃新亞在考察唐代城市生活時，亦把胡人開設的酒店作為當時城市生活的一道前所未有的風景線。

葛承雍先生考證蒲州地區有不少粟特移民蹤跡，又盛產西域名酒幹和葡萄，極有可能有“酒家胡”存在。<sup>25</sup>但蒲州地區是否曾形成胡人聚落，或僅為胡漢雜居呢？又葛承雍先生所引用的王績《題酒店壁五首》之五雖然論及“酒家胡”，但是此詩描寫的是長安的情況，還是依葛先生所言為與蒲州相近之絳州龍門，學界對此仍有爭議，<sup>26</sup>是故至今仍未發現與胡人聚落區的“酒家胡”直接相關的史料。就詩歌反映的內容而言，衆多詩人都流露出對擅長西域歌舞、渾身散發著西域風情的當壚胡姬的讚美，說明“酒家胡”經營的酒肆除了因為西域美酒吸引人以外，更重要的是胡姬所流露的迷人氣息，而這正是緣自與中原文化迥異的異域文明。從以上兩點我們可以推論：“酒家胡”身處的是胡漢雜居的大都市，而非“畫地為牢”的胡人聚落區。

李白《前有一樽酒行二首》之二云：

琴奏龍門之綠桐，玉壺美酒清若空。催弦拂柱與君飲，看朱成碧顏始紅。  
胡姬貌如花，當壚笑春風。笑春風，舞羅衣，君今不醉將安歸！（《全唐詩》卷162《前有一樽酒行》二首之二）

此詩正是“酒家胡”陪席侍酒、歌舞助興的最佳寫照。唐人開懷暢飲之時，喜好有絲竹歌舞相伴，如劉禹錫《路傍曲》所載：

南山宿雨晴，春入鳳凰城。處處聞弦管，無非送酒聲。（《全唐詩》卷364）

現今留存的許多唐代樂舞的資料多與酒席宴請有關，<sup>27</sup>可見美酒與樂舞相伴而行，不可分割。在華經營酒肆的“酒家胡”自然深諳此道，除出售西域美酒外，更以西域樂舞招攬顧客，使其酒店獨具異域特色。前引衆多唐人詩歌中的“酒家胡”都擅長西域樂舞技藝，能歌善舞，尤其是《琵琶引》中的琵琶女，年幼已被選入教坊學習琵琶，十三歲即學得琵琶絕藝，名列教坊第一部。據《舊唐書》卷29《音樂志》：

高祖登極之後，享宴因隋舊制，用九部之樂。其後分為立坐二部，今立部伎有安樂、太平樂、破陣樂、慶善樂、大定樂、上元樂、聖壽樂、光聖樂，凡八部。安樂等八舞，聲樂皆立奏之，樂府謂之立部伎，其餘總謂之坐部伎。坐部有燕樂、長壽樂、天授樂、烏歌萬壽樂、龜龍池樂、破陣樂，自長壽樂以下皆用龜茲樂。

又《新唐書·禮樂志》云：

（太常）又分樂為二部：堂下立奏，謂之坐部伎。太常闈坐部，不可教者隸立部，又不可教者隸雅部。

唐代詩人白居易、元稹、李紳各有一首《立部伎》詩，題下都有註曰：

太常選坐部伎，無性識者，退入立部伎，又選立部伎絕無性識者，退入雅部樂，則雅聲可知矣。

由此可知坐部伎為唐代教坊各部伎中技藝最高者。琵琶女技藝之高，“曲罷曾教善才服”。據向達先生考證，如曹善才乃教坊樂工，尤擅琵琶，其父曹保、其子曹綱，均以琵琶著稱當世，在長安教坊大顯身手，堪稱一代名師。<sup>28</sup> 因此從某種程度而言，“酒家胡”不僅為經營酒業的商人，也是擅長西域樂舞技藝的藝人。雖然在技藝上或不及西域各國進貢的樂伎及在教坊任職的著名樂工，但是“酒家胡”活躍於中原大地的鬧市之中，與各階層人士進行頻繁的接觸，以最直接、最易為漢人所接受的方式傳播著西域文化，成為唐代中西文化交流中一個不可忽視的社會群體。

#### 註釋：

<sup>1</sup> 石田幹之助：《唐代長安的胡姬》，《史學雜誌》（日文），1929年第40卷第12期。另有《當壇の胡姬》一文，收入創元社1941年出版的《長安の春》一書中。

<sup>2</sup> 向達：《西市的胡店與胡姬》，見氏著《唐代長安與西域文明》，三聯書店，1957年，第34—40頁。

<sup>3</sup> 高世瑜在考察唐代商賈婦女時，特別提到開設酒店的“胡姬”；但也祇是根據前人的研究，延引詩詞為證，詳見氏著《唐代婦女》，三秦出版社，1988年，第55—56頁。黃新亞在《消逝的太陽——唐代城市生活長卷》一書中提及胡酒與侍酒的胡姬，參見該書第19—22頁，湖南出版社，1996年。程蕃和董乃斌在研究唐代民俗和文學的著作中也涉及到這一領域，見《唐帝國的精神文明——民俗與文學》，中國社會科學院出版社，1996年，第171—173頁。臺灣學者謝海平認為唐代有很多經營酒業的胡人，“酒家胡”中既有男性亦有女性，後者即是唐人詩中的“胡姬”，涉及酒家之“胡姬”一詞乃“酒家胡”之別稱，詳見氏著《唐代留華外國人生活考述》，臺灣商務印書館，1978年，第241—244頁。

<sup>4</sup> 劉銘恕：《絲路掇瑣》，《敦煌學輯刊》，1984年第1期，第84—92頁。

<sup>5</sup> 陳寅恪先生對白居易名作《琵琶引》的箋證，在以文史互證詩中所反映的唐代社會風俗之餘，還對琵琶女年少時的居住地域加以細考，提出了引人深思的餘論：“則此長安故倡，既居名酒之產區，復具琵琶之絕藝，豈即所謂“酒家胡”者耶？”見氏著《元白詩箋證稿》，上海古籍出版社，1978年，第57頁。60年代陳先生校補《讀鶯鶯傳》時，通過對鶯鶯所居地域、姓名及擅長音樂的考察，也指出鶯鶯似有“酒家胡”的嫌疑，見《元白詩箋證稿》，第366—368頁。

<sup>6</sup> 芮傳明：《唐代“酒家胡”述考》，《上海社會科學院學術季刊》，1993年第2期，第159—165頁。

<sup>7</sup> 蔡鴻生：《從小說發現歷史——〈讀鶯鶯傳〉的眼界和思路》，胡守為主編，



《陳寅恪與二十世紀中國學術》，浙江人民出版社，2000年，第235-245頁。

<sup>8</sup> 葛承雍：《崔鶯鶯與唐蒲州粟特移民蹤跡》，《中國歷史文物》，2002年第5期，第60-68頁、79頁。

<sup>9</sup> 《全唐詩》收錄了21首，其中作者或詩題有異而詩文內容完全相同者有五首；《全唐詩補編》1首；唐前詩及樂府詩集中屬唐代詩人創作的有5首。

<sup>10</sup> 曹爾琴：《唐長安的青門》，中國唐史研究會編，《唐史研究會論文集》，陝西人民出版社，1983年，第370-385頁。

<sup>11</sup> 詳見陳寅恪《元白詩箋證稿》，第57頁。

<sup>12</sup> 《全唐詩》卷307謝良輔《憶長安》：“取酒蝦蟆陵，家家守歲傳卮。”

<sup>13</sup> (清)徐松撰、李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，三秦出版社，1996年，第145-146頁。

<sup>14</sup> 關於中亞胡人善釀酒的習俗，可參見蔡鴻生先生《唐代九姓胡與突厥文化》一書，中華書局，1998年，第31、68頁。對於我國名酒產地與胡人居住區的關係，陳寅恪先生認為，“自漢至唐，吾國產名酒之地多是中亞胡族聚居區域”，對此觀點的論證詳見氏著《元白詩箋證稿》，上海古籍出版社，1978年，第367-368頁。

<sup>15</sup> (唐)孫榮《北里志》云：“平康里入北門東回三曲即諸妓所居之聚也。妓中有鈴鈴者，多在兩曲中曲，其循牆一曲者，卑屑妓所居也，頗為二曲之所輕。其兩曲中曲門前通十字街，初登館閣者多於此竊遊焉。”

<sup>16</sup> 據《唐兩京城坊考》第85頁：“(坊)北街當皇城之景風門，與尚書省選院最相近，又與東市相連，選人京城無第宅者多停憩此。因是一街輻奏，遂傾兩市，晝夜喧呼，燈火不絕，京中諸坊莫之與比”。

<sup>17</sup> 同註6。

<sup>18</sup> 同註6。

<sup>19</sup> 詳見向達《唐代長安與西域文明》，三聯書店，1957年，第20頁。

<sup>20</sup> 《冊府元龜》記載開元十五、十七年康國、史國、米國均進貢胡旋女。

<sup>21</sup> 陳先生對琵琶女身世的考察是從她年少所居之地蝦蟆陵著手的。先考證此地為西域名酒郎官清、阿婆清的產地；依據中亞胡人善於釀酒的習俗，此地必有中亞胡人居住。而中古傑出樂工多為西域胡種，所以這個身懷琵琶絕藝的長安故倡頗有“酒家胡”的嫌疑。筆者認為，陳寅恪先生的論證主要抓住三個關鍵：居住地域、擅長琵琶和倡伎生活，而這三點與唐詩所反映的“酒家胡”的兩大特徵極為吻合，即：一、擅長西域歌舞音樂；二、當壚賣酒，並且陪席侍酒、表演歌舞，與倡伎無大差別。

<sup>22</sup> 《資治通鑒》卷232，《唐紀》48，德宗貞元三年(787年)條記“李泌知胡客留長安久者，或四十餘年，皆有妻子，買田宅，舉質取利”。

<sup>23</sup> 詳見盧兆萌《何文哲墓誌考釋——兼談隋唐時期在中國的中亞何國人》，《考古》，1986年第9期，第844-845頁。蔡鴻生先生在《唐代九姓胡與突厥文化》一書中列舉了七例胡姓聯婚，並提供了兩個特例，即兩代與胡姓三氏聯婚及同姓婚配，詳見該書第22-23頁。

<sup>24</sup> 《唐會要》卷一百載：“貞觀二年(628年)六月十六日敕：諸蕃使人所娶得漢婦人為妾者並不得將還蕃。”此敕令禁止外國人携漢婦歸國，表明當時胡漢通婚已有相當數量。

<sup>25</sup> 葛承雍：《崔鶯鶯與唐蒲州粟特移民蹤跡》，《中國歷史文物》，2002年第5期，第60-68頁、79頁。

<sup>26</sup> 芮傳明先生認為王績此詩作於其在長安當官之時，詳見氏著《中國與中亞文化交流雜誌》，上海人民出版社，1998年，第295頁。

<sup>27</sup> 可參見中國舞蹈藝術研究會與舞蹈史研究組合編的《全唐詩中的樂舞資料》，人民音樂出版社，1958年。

<sup>28</sup> 向達：《唐代長安與西域文明》，三聯書店，1957年，第19-20頁。

## The Identification and Accomplishment of Jiuja-hu in Tang Dynasty

*Zeng Lingling*

**Abstract:** The activities of the so-called Jiuja-hu were wide-ranging and attractive in Tang Dynasty (618-907). In this article, the author makes an overall study of this special throng by summing up relevant researches and materials. She believes that the descriptions of Jiuja-hu in poems reflect their actual social activities in Tang Dynasty. The contemporaries named those Huji (Barbarian girl) selling wine in tavern as “Jiuja-hu”, not including male members. Most members of Jiuja-hu were born in China while others had come to China from the Silk Road. They made a living in big cities instead of those communities for alien people. The author also concludes that Jiuja-hu is a significant group disseminating western culture to China in Tang Dynasty.

**Key Words:** Jiuja-hu; identification; accomplishment; Huji; Tusheng-hu

# 晉唐南海道佛僧與商人關係試析

何方耀

中山大學歷史系 2000 級博士

**摘要：**南海道是古代中國與印度及南亞諸國間重要的商貿航道，晉唐（256—907）之際，中、印佛教僧人為傳法佈道也奔波於這條航道之上，因此，僧人與商人之間便發生了各種各樣的聯繫。本文通過對有關史料的分析，認為：南海商人是南海道來往僧人的主要資助者之一；商人中有一個佛教居士群體，這一群體既有一般商人，也有商船船主，他們是佛門的護法；僧人也利用自己的知識和技能幫助商船克服航行中的各種困難。以求法傳法為形式的宗教活動和以逐利為目標的商貿活動，看似涇渭分明，實則相互促進，密不可分，它們共同構成中、印文化交流的兩個方面。

**關鍵詞：**南海道 佛僧 商人 晉唐

古代的南海道既是中西商賈越洋販運求財謀利之道，也是中外僧伽長途奔波求法傳教之途。因此，航行於南海的華船蕃船上，既有販運求利的商賈，也有傳法取經的僧徒。僧人假商舶以成行，商人攜僧侶以泛海，僧商之間勢必達成某種默契，纔能同舟共濟，抵達共同的目的地。近年來，隨著“海上絲路研究”的不斷昇溫，對南海道商貿史的研究日益深入，對海路佛教傳播史的研究也不斷有專文或專著問世。<sup>1</sup>然而，對海路僧、商之間關係的研究似未見有專文討論，<sup>2</sup>本文擬就海路求法、傳法運動從開始到高潮的兩晉至唐代這一歷史時期，對南海道佛僧與商人之關係作一勾勒，以期對海路佛教傳播史的認識有所推進。

## 一 佛僧與商人關係之淵源

從佛祖釋迦牟尼於鹿野園初轉法輪開始，佛門弟子就與商人結下了非同尋常的密切關係，對此季羨林先生在《商人與佛教》一文中有詳細的論述。他以佛典律藏為主要材料，從衣食住行等方面考察了佛祖及其弟子與商人的密切關係後寫道：“據我知道，世界上任何一個宗教，也沒有像佛教這樣，同商人有這樣密切的聯繫。”<sup>3</sup>季先生文中所論多是印度本土的情形，他自己也指出，在中國，由於國情和背景的不同，佛教僧尼在中國的傳教活動與商人的關係並不密切，僧人在傳

教活動中，尋求支援的主要對象是政府官員和士大夫而非商人。“佛教初入中國，不是在人民群眾中扎根，而是得到皇帝和王公的垂青。這同佛教在印度最初受到商人的支援是完全不同的。在中國，佛教與商人風馬牛不相及。因此，要談中國古代商人與佛教的關係，實在無從談起，因為二者根本沒有關聯。”<sup>4</sup>

的確，在中國古代，僧人所要爭取的主要施主是人王國主或王公貴族而非商人。道安“不依國主，則法事難立”<sup>5</sup>的論斷，對他自己來說，雖可謂是特殊情況下的權宜之計，<sup>6</sup>但對整個中國的佛教傳播活動來說，則不能不說是經驗總結和活動指南。這是由中國高度中央集權的專制制度以及重農抑商的傳統政策之國情所決定的。

在中國境內弘法傳教，雖然僧人們主要倚仗王公貴族的支援，但是對離開中國本土遠赴西天求法的華僧和從天竺東來震旦傳法的梵僧來說，就不能不依靠商人的配合和支援。無論是陸路還是海路，都是險阻重重。在交通極不發達的古代，背井離鄉、千里迢迢，長途跋涉而奔波者，除了銜節奉命的使臣外，就祇有長途販運的商人和傳法取經的僧侶了。這種共同的命運自然使他們走到一起，結伴同行；因此，商賈之路就是傳法之途，販客商賈便成佛門法侶。正如一位西方學者所指出的那樣：“印度宗教和中國絲綢沿著同一條道路相向而行看來是合情合理的，而且，這也印證了一條歷史規律：宗教思想和宗教崇拜物是沿著已經開闢的商路從一個國家傳到另一個國家的。”<sup>7</sup>

華僧們遠赴西天取經和梵僧們東來震旦傳法，首先得解決旅途中的衣食住行問題，“四事”不立，取經傳法便無從談起。

出門遠遊就得有資費盤纏，這也是取經弘法的僧人所必須面對的問題。僧傳中求法僧之記載大多簡略，對其如何解決行費問題交待較少，但從法顯、玄奘、義淨等人撰著的行傳等資料中，我們仍可發現，資助求法僧旅費的施主主要為兩類人：一是官員、王室，二是商人。因為祇有這兩類人纔有能力資助他們，一般的平民百姓雖虔心向佛，但自己的生活僅能糊口，想資助也心有餘而力不足。

有了他們的資助，佛僧的長途旅行纔能最後得以成行。除了川資贊助外，商人還是僧人旅途上不可或缺的伴侶，特別是在盜賊橫行的荒野之地，求法僧必須與商隊同行，否則，不僅財物被搶，而且性命難保，法顯、義淨的著作對此都有生動詳細的記載。故处理好與商人或商隊的關係，是僧徒求法活動能否獲得成功的關鍵因素之一，陸路如此，海路更是如此。可以說求法僧與商人之間的密切關係，既屬形勢使然，又有悠久淵源。

## 二 往來南海道上的佛僧概況

在中國古代，南海道為溝通中國、印度以及中東和歐洲的一條重要航道，遠在漢武帝時，中印之間的航道就已開闢；對此，《漢書·地理志》有詳細記載，<sup>8</sup>前輩學者考證甚詳，此處不贅。南海道商賈航道的開闢為中、印間僧人的往來提供了條件，然僧人最早於何時開始在這條航線上活動，史無明載；但至少在南晉，華梵

僧侶在南海道上的活動已有明確記錄。

法顯《佛國記》就明確記載他於東晉義熙七年(411)從斯里蘭卡搭乘一艘商船返回中國，中途幾經換船、幾經磨難，於義熙八年(412)在長廣郡牢山(今山東半島即墨縣嶗山)登陸。<sup>9</sup>法顯可謂是第一位陸路去、海路歸，完成中、印間陸海環行的中國僧人。而在他之前約一個世紀，印度僧人耆域就由海路抵達交州，然後北上襄陽，於晉惠(291-306)之末抵達洛陽，後又轉向長安，西度流沙，回歸天竺。<sup>10</sup>雖然僧傳對他的記載多有神異之處，但其行程還是大致可信的，他可以說是第一個完成中印間海陸環行的印度僧人。<sup>11</sup>到了唐代，隨著航海技術的進步，南海航線日益穩定成熟，中國與南亞諸國的海上交通更加頻繁，對此，唐代賈耽的《廣州通海夷道》也有詳細的記載。<sup>12</sup>

僧人往來中印之航道大略有三條：一是廣州道，義淨、不空所行之航線；二是交州(安南)道，隋唐以前往來中國之僧人多走此途；三是青州道(即膠州半島諸港)，法顯歸國時由耶婆提(今印尼蘇門達臘)回國時所走之航線，南朝宋時求法僧道普第二次赴印時也是由青州出海。<sup>13</sup>另外，長江中下游至江陵一帶也可能有商船往來，據梁《高僧傳》卷2《佛馱跋陀羅》傳載：天竺僧佛馱跋陀羅曾懸記其國有五艘商船將駛往江陵，世人皆以其誑，後其率徒眾至江陵，“遇外國船至，既而訊訪，果是天竺五船”。<sup>14</sup>此事雖幾近神異，然不能排除天竺商船曾至江陵等長江中下游港口活動的可能性。<sup>15</sup>

然而，無論由何處登岸，南海道都是中印間商船往來的主要航道，是入華貿易之商賈和求法傳教之僧人之必經海域。

據馮承鈞先生統計，自南北朝迄唐末，經南海道往來中國而有姓名事跡可考之中外僧人約有58位。<sup>16</sup>而在南北朝之前，見於漢籍之經海路往來於中印之間的僧人除法顯外，還有于法蘭、康僧會、曇摩耶捨、耶舍弟子法度、耆域；<sup>17</sup>東晉之後，馮承鈞未計入58人之內的尚有智藥三藏、被視為禪宗初祖的菩提達摩。<sup>18</sup>可見，兩晉至唐代是海路求法運動由形成到漸入高潮的時期。這一時期，南海航路幾經變化，關於此時海路求法僧之人數、入華路線及其在南海諸國停駐、轉口情況，前輩學者多有專文考述，不贅；本文所欲討論者主要為南海道上僧人與商人之關係問題。下面即就此問題作一探討。

### 三 南海商人為佛僧之旅途伴侶和主要資助者

在南海道上，求法僧與南海商人之間首先表現為密不可分的夥伴關係。

在煙波浩渺的大海之上航行，除了乘船外別無他途，離開了船舶不僅寸步難行，而且瞬間就會被大海吞沒，是以僧、商必須自始至終結伴而行，此固常識，無需多論。值得指出者乃是晉唐之際，中、印之間還未見有客船來往的文獻記錄，是以赴印或來華之僧侶除了搭附商船以外似乎別無他途，即使是由官方派出或負有官方使命的僧人也是如此。

據梁《高僧傳》卷2《曇無讖傳》載：

識所出諸經，至元嘉(424-453)中方傳建業(南京)。道場慧觀法師，志欲重尋《涅槃後分》，乃啓宋太祖資給，遣沙門道普，將書吏十人，西行尋經。至長廣郡(今山東半島膠州灣一帶)舶破傷足，因疾而卒。<sup>19</sup>

這位出海未捷身先死的求法僧，“本是高昌人，經遊西域，遍歷諸國，供養尊影，頂戴佛鉢，四塔道樹，足跡形象，無不觀覲”。<sup>20</sup>看來他在此之前曾由陸路到過印度，而此次他由官府資助，奉命浮海往天竺尋找《大般涅槃經》後分，應該說是政府行為；然而他不從宋都南京出發，而是遠至山東膠州灣去候船，可見他所乘非官船而是商船。

如果說道普所乘之船尚不能完全確定其為商船的話，那麼同是使節身份的唐朝著名僧人不空，奉命從廣州前往斯里蘭卡時所乘之船為商船則屬確鑿無疑。據其碑文所載：“至開元二十九年(741)秋，先師(金剛智)厭代。入塔之後，有詔令齋國信，使師子國。”<sup>21</sup>可知他是以官方使節身份赴師子國(今斯里蘭卡)的。《宋高僧傳》其本傳則謂：“影堂既成，追諡已畢，曾奉遺旨，令往五天並師子國，遂議退徵。”<sup>22</sup>說明不空同時也是奉其師金剛智之遺命前往師子國和天竺更求密教經典的，<sup>23</sup>他同時肩負求法僧和官方使節雙重身份。

其《行狀》載其“至天寶(742-756)初，到南海郡，信舶未至，探訪劉巨鱗三請大師，哀求灌頂。”<sup>24</sup>“信舶”者，順信風行駛之船也。南海冬季刮西北風，夏季刮東南風，故往來船舶夏季由印度或南海諸國啟航駛往中國，赴印度或南海諸國之船舶則在冬季隨西北風由廣州港啟錨向西南航行。不空至廣州後等待冬季時再乘船西去，他雖為官方使節，但其所乘之船也是商船，而非官船。《宋高僧傳》載：

及將登舟，採訪使召誠番禺界蕃客大首領伊習賓等曰：“今三藏往南天竺、師子國，宜約束船主，好將三藏並弟子舍光、慧辯等三七人、國信等達彼，無令疏失。”二十九年十月，附昆侖舶，離南海至訶陵國(今印尼爪哇島)界。<sup>25</sup>

不空雖然身兼大唐使節之職且攜帶“國信”，又有廣州地方官員為大護法，所乘之船仍然是商船而非官船。由此可知，晉、唐時期由海路赴印度求法之僧人即使得到官員或官府的大力庇護，官府也得假商人之手予以照顧，這也注定海路求法僧必須與商人密切合作，方可順利抵達目的地。義淨由廣州抵達印度的行程就是一個典型例證。

據義淨所著《大唐西域求法高僧傳》載，他於咸亨二年(671)11月於廣州搭附商船，“未隔兩旬，果之佛逝(今印尼蘇門達臘)”，停駐半年，“王贈支援，送往末羅瑜國(印尼蘇門達臘)”。後即乘商船向西航行，經過裸人國時，那裏男、女盡皆裸體，“商人戲授其衣，即便搖手不用”。可知同船之人多是商人。商船抵達印度耽摩立底國(今印度東南海岸甘吉布勒姆市)後，義淨“於此創與大乘燈(同為赴印

求法之中國僧人)師相見,留住一載,學梵語,習《聲論》,遂與燈師同行,取正西路,商人數百,詣中天矣”。陸路上也與商賈同行。後來在前往那爛陀寺去的路上,義淨因病趕不上商隊,一人獨行時為賊所劫,連衣服都被搶光,祇得赤身裸體,以黑泥塗身,乘黑夜趕上商隊,方再次獲得衣服行李。<sup>26</sup>

可見,獲得商人的合作和幫助,對南海道上的求法僧來說是多麼重要。

其次,商人是海路求法僧川資之主要贊助者。

循海路赴西天求法之華僧或來中國傳法之梵僧,其越洋旅行的唯一交通工具就是商船;而以不蓄財富為戒律的僧人要乘商船旅行,祇有二種情況纔能成行:一是弘法僧人得到商賈或官員(國王)的資助,有足够的錢財支付長途旅行所需的各種費用;一是船主為佛門弟子或大檀越,願意免費搭載求法僧並提供旅途所需的其他費用。

先看看第一種情況,即商賈贊助求法僧川資的情形。

除義淨《大唐西域求法高僧傳》對其接受施主贊助川資的情況有所介紹外,其餘各僧傳對僧人籌措旅費行資的情況,特別是商人向海路求法僧佈施的情況都很少記載。但搜尋史籍,勾沈索隱,我們還是能勾勒出南海道商人向求法僧佈施的一些史跡。

《出三藏記集》卷14《求那毗地傳》載:

求那毗地,中天竺人也。……建元(480-482)初來至京師,止毗耶離寺,執錫從徒,威儀端肅,王公貴勝,疊相供請焉。……毗地為人弘厚,有識度,善於接誘,勤躬行道,夙夜匪解。是以外國僧衆,萬里歸集,南海商人,悉共宗事,供贈往來,歲時不絕。性頗畜積,富於財寶,然營建法事,己無私焉。於建業淮側造正觀寺,重闢層門,殿房整飾,養徒施化,德業甚著。<sup>27</sup>

這是僧傳中明確提到南海商人向僧人佈施的例子。這位求那毗地是一位來自中天竺的傳法僧,僧傳未交待他是從海路來還是由陸路入華,但觀其與南海商人之密切關係,他應該從海路而來,估計其旅行資費也來自商人的佈施。他入華後不僅得到“王公貴勝,疊相供請”,而且得到南海商人的大筆佈施,使他“富於財寶”,有財力建造規模宏大、裝飾華麗的寺院。

《宋高僧傳》卷2《智慧傳》載,智慧,梵名般刺若,為北天竺迦畢試國人,“常聞支那大國,文殊在中,錫指東方,誓傳佛教。乃泛海東邁,垂至廣州,風飄却返,抵師子國之東。又集資糧,重修巨舶,遍歷南海諸國。”<sup>28</sup>後幾經波折,終於在唐德宗建中(780-783)初抵達廣州。僧傳沒有交待他從何處“又集資糧”,我們推測最大的可能是向南海商人化緣。這從法顯的經歷中可以得到印證。

法顯在斯里蘭卡停駐二年,後攜所得經像搭乘“商人大船”,抵達耶婆提國,在此停駐5月,再換乘另一商船向廣州進發。其所撰《佛國記》載:

停此國(耶婆提)五月日,復隨他商人大船,上亦有二百許人。級齋五十日

糧，以四月十六日發。法顯於船上安居。東北行，趨廣州。一月餘日，夜鼓二時，遇黑風暴雨，商人賈客悉皆惶怖。法顯爾時亦一心唸觀世音及漢地僧衆。蒙威神佑，得到天曉。曉已，諸婆羅門譏言：“坐載此沙門，使我不利，遭此大苦，當下比丘置海島邊，不可為一人令我等危險。”法顯本檀越言：“若下此比丘，亦並下我！不爾，便當殺我；汝其下此沙門，吾到漢地，當向國王言汝也。漢地王亦敬信佛法，重比丘僧。”諸商人躊躇，不敢便下。<sup>29</sup>

從這段記載，我們可以看出，與法顯同行的有一個資助他的商人檀越，即在法顯危難時刻挺身相救的“本檀越”。這位檀越與商人一起前往中國，又不是僧人，那祇能是一位到中國做生意的商人。從他在法顯遭遇危險時不惜捨身相救的舉動來看，他們的關係應該非同一般，極為密切。他很可能就是法顯旅行費用的贊助者之一。

義淨在其著作中較為詳細地介紹了他在廣州搭乘商舶出海之前，籌集旅費的情況。他在揚州夏安居時結識了龔州（屬嶺南道，治所在今廣西平南縣）刺史馮孝銓，並得到了他的大力資助。

初秋，忽遇龔州使君馮孝銓，隨至廣府，與波斯舶主期會南行。復蒙使君（馮孝銓）令往崗州（治所在今廣東新會），重為檀主。及弟孝誕使君、郡君寧氏、郡君彭氏等合門眷屬，咸見資贈，爭抽上賄，各捨奇食。庶無泛於海途，恐有勞於險地。篤如親之惠，順給孤之心。共作歸依，同緣勝境。所以得成禮謁者，蓋馮家之力也。<sup>30</sup>

從義淨的記載來看，他的川資主要來源於官員馮孝銓一家的資助。他之所以能最後成行，在很大程度上靠著馮家在財力上的支援。<sup>31</sup> 資助義淨者主要是官員及其眷屬，但也不排除得到過商人的資助。他在談到他於永昌元年（689）從室利佛逝返廣州，求購紙墨，聘請同道前往佛逝協助他翻譯經論，當他與貞固、懷業、道宏、法朗四位僧人一起從廣州出發時，“廣府法俗，悉贈資糧”。這些贈送資糧的“廣府法俗”中，諒不僅僅是官員，也會有商人檀越。

對海路求法僧來說，資助其旅費的主要施主，除了官宦之外，商人就是最主要的資助者。

#### 四 南海商人中的佛門弟子

上文所談為求法僧之求法旅程得以成行的第一種情況，即他們得到商人或官宦的資助，有足够的錢財支付海上旅行所需的各種費用；第二種情況，即商船舶主為佛門弟子，願意無償資助傳法僧尼的傳法活動（此點下文將論及）。然而，無論哪一種情況，這些資助求法僧的南海商人一定是佛門弟子或至少是對佛教有好感的人，他們是僧人最直接、最有力的支持者，是與求法僧關係最為密切的



商人群體，下面就這一問題作一些探索。

南海商人中有佛門弟子，這一點應該是確鑿無疑的。上面所提到的保護法顯之“本檀越”，對求那毗地“悉共宗事，供贈往來，歲時不絕”的“南海商人”都應該是南海商人中的佛門弟子。

自從南海航路開闢之後，在這條航線上從事商貿活動的商賈中就有白衣弟子，這從一些零散的文獻記載中能夠得到證明。

早在漢末士燮任交州刺史時，交州就有“胡人夾轂焚香者常有數十”<sup>32</sup>的現象。這說明遠在漢末，交州地區的海道胡商中就有白衣弟子。三國時，著名僧人康僧會，“其先康居人，世居天竺，其父因商賈移於交趾。會年十餘歲，二親並終，至孝服畢出家”。<sup>33</sup>康僧會尚未成年就自願出家為僧，而且出家之後很快就成為一名佛學修養深厚的弘法名僧，從信仰的世襲性來推測，他很可能從小就受到家庭佛教環境的影響和熏陶，因此，他的父母極有可能就是佛門弟子。

晉隆安(397-401)中，從海路抵達廣州的罽賓傳法僧曇摩耶捨，有弟子法度，“善梵漢之言，常為譯語。度本竺婆勒子，勒久停廣州，往來求利，中途於南康生男，仍名南康，長名金迦，人道名法度”。<sup>34</sup>法度之父與康僧會父親一樣，也應該是一位南海商人中的白衣弟子，法度同樣也受家庭影響皈依佛門，成為出家僧人。

據《太平御覽》卷787《四夷部八·南蠻·師子國》記載，宋元嘉五年(428)，師子國國王剎利摩訶南托四道人(僧人)遣二白衣(居士)送牙台像入中國，並攜有致宋朝皇帝國書。<sup>35</sup>這兩位被國王派遣出使中國的白衣弟子諒必是熟悉南海海路航程和中國情況的商人，否則不會被委以向中國皇帝傳遞國書的重任的。

法顯《佛國記》載，他在斯里蘭卡一座佛寺，“忽於此玉像邊見商人以晉地一白絹扇供養，不覺淒然，淚下滿目”。這位以中國出產之白絹扇供養佛像的商人也必為佛門弟子，不然是不會以當時極為珍貴的絹扇來供養佛像的。可見，無論是中國境內，還是斯里蘭卡等南亞國家，都有信奉佛教的商人之活動蹤影。雖然有關他們活動之文獻記載流傳至今者祇是一鱗半爪，但已足以說明在當時的南海商人中有一個白衣群體，他們就是海路求法僧的主要資助者。

至於在這些信奉佛法的商人中，有沒有商船舶主，回答也應該是肯定的，儘管有關他們的資料也是吉光片羽，難窺全豹。

我們較能確定的第一個信奉佛法的商船舶主為竺難提。竺難提之名首見於慧皎《高僧傳》，南朝宋元嘉元年(424)，宋文帝派人邀請在闍婆國(今印尼蘇門達臘)弘法的罽賓國高僧求那跋摩至宋境傳教，“跋摩以聖化宜廣，不憚遊方。先已隨商人竺難提舶，欲向一小國，會值便風，遂至廣州”。<sup>36</sup>這位送求那跋摩至廣州的竺難提曾兩次從斯里蘭卡運送比丘尼到當時宋朝都城建康(南京)。據齊唱《比丘尼傳·僧果傳》載：

元嘉六年(429)，有外國舶主竺難提，從師子國載比丘尼來至宋都，住景福寺，後少時，問果曰：“此國先來已曾有外國尼未？”答曰：“未有。”又問：“先諸尼受戒哪得二僧？”答：“但從大僧受得。本事者，乃是發起戒人心，令生殷

重，是方便耳！故如大愛道八敬得戒，五百釋女，以愛道為和上，此其高例。”果雖答，然而如心有疑，具諮三藏（求那跋摩），三藏同其解也。又諮曰：“得重受不？”答曰：“戒定慧品，從微至著，更受益佳。”到（元嘉）十年（433），舶主竺難提，復將師子國鐵薩羅等十一人至，先達諸尼，已通宋語。請僧伽跋摩於南林寺壇界，次第重受三百餘人（戒法）。<sup>37</sup>

據《高僧傳》卷3《求那跋摩傳》載，“時影福寺尼慧果、淨音等，共請跋摩云：‘去六年（429），有師子國八尼至京，云宋地先未經有尼，那得二衆受戒，恐戒品不全。’”<sup>38</sup>可見竺難提第一次送往南京的比丘尼共有8人。

《比丘尼傳》卷3《僧敬傳》載：“元嘉（424—453）中，魯郡孔默出鎮廣州，携（僧敬）與同行，遇見外國鐵薩羅尼等來向宋都，並風節峻異，更從受戒，深悟無常。”<sup>39</sup>據此可知，竺難提第二次送鐵薩羅等11人到南京時曾在廣州靠港並停留了一段時間。

竺難提元嘉元年（424）送求那跋摩至廣州；元嘉六年（429）送8名師子國比丘尼至南京；元嘉十年（433）又送11名比丘尼至南京。10年之內，至少三次護送僧尼到中國，而這三次中，至少第三次送鐵薩羅等11名比丘尼至南京之行，是專程為此事而來。因為，第一次送來8名比丘尼，這些比丘尼數不滿十，年臘不登，不能如法如律地給中國比丘尼受戒，故特地又從斯里蘭卡送11名比丘尼到中國，以便僧果等300多名比丘尼能如法如律地“二部受戒”。<sup>40</sup>這樣一而再，再而三地向中國運送僧尼，如果不是佛門弟子焉能有如此熱情和耐心。

對這一史實，慧皎《高僧傳》卷3《求那跋摩傳》、《僧伽跋摩傳》，僧佑《出三藏記集》卷14《僧伽跋摩傳》以及《開元釋教錄》、《南朝佛寺志》、贊寧《僧史略》（卷上）均有記載，可知這是當時影響較大的事件之一。

義淨的《大唐西域求法高僧傳》，留下了另一位信佛的商船舶主的事跡，但却無由知其姓名。據《大唐西域求法高僧傳》卷上載：

常慙禪師者，並州人也。……要心既滿，遂至海濱，附舶南征，往訶陵國（今印尼爪哇）。從此附舶，往末羅瑜國（今印尼蘇門達臘島）。復從此國欲詣中天（印度）。然所附商舶載物既重，解纜未遠，忽起滄波，不經半日，遂便沈沒。當沒之時，商人爭上小舶，互相戰鬥。其舶主既有信心，高聲唱言：“師來上船！”常慙曰：“可載餘人，我不去也！所以然者，若輕身為物，順菩提心，亡己濟人，斯大士行。”於是合掌西方，稱彌陀佛。念念之頃，舶沈身沒，聲盡而終，春秋五十餘矣。有弟子一人，不知何許人也。號咷悲泣，亦念西方，與之俱沒。<sup>41</sup>

文中所記為商人爭搶之“小船”就是當時海船必備的“柴水船”，主要用於給大船採購食品和燃料，也用於海難時救生之用，對此法顯的《佛國記》就有記載。<sup>42</sup>義淨的記載，不僅給我們留下了常慙師徒在生死關頭成仁取義的悲壯場面，同時也

留下了該船船主為“有信心”之佛門弟子的史實。雖然，我們無法知曉這位商船船主的國籍姓氏，但從他在船沉時眾人爭搶救生小艇的緊急而又混亂時刻，堅持催促常愍師徒上救生艇的舉動來看，的確應是一位虔誠的佛門信士。

由於史料的缺乏，對這些信奉佛法的商船舶主，我們雖難以一一稽考，但從當時斯里蘭卡等國經常向中國贈送巨大的佛像的情況來看，這些信佛的商船船主在中、印(斯里蘭卡)之間起了重要的媒介作用。如《高僧傳·慧力傳》載，東晉義熙(405—418)初，師子國送來一尊高“四尺二寸玉像”。這尊佛像“在道十餘年，至義熙中乃達晉”。<sup>43</sup>可見其運輸之艱難。北魏太安元年(455)，又師子國胡沙門邪奢遺多、浮陀難提等5人來到京都大同，帶來佛像三尊和在那竭國佛教聖跡的石穀中臨摹的佛影。<sup>44</sup>除了南亞諸國向中國貢獻佛像等物品外，中國也向國外輸出鑄鐘等物。如據《宋高僧傳·蓮華傳》載：

釋蓮華，本中印度人也。以興元元年(784)杖錫謁德宗，乞鐘一口歸天竺擊磬。敕廣州節度使李復修鼓鑄畢，令送于南天竺金堆寺。華乃將此鐘於寶軍國毗盧遮那塔所安置。<sup>45</sup>

這口鐘也祇能由海路用商船運往天竺。在當時的技術條件下，要輸送這些既不能謀利又需要細心保護、沉重難運的佛門法物，沒有心向三寶的船主的資助和配合是很難進行的，因此，可以想像如竺難提那樣身為船主的大檀越不可能是個別現象。而這些信奉佛法的商船船主則是與海路傳法僧關係至為密切的商人，是佛門護法之中堅力量。

## 五 海道僧人對商人的幫助

在海路僧、商關係中不僅僅是商人對僧人單向的支援和幫助，僧人也利用自己的特長和知識技能給商人提供幫助。季羨林先生在《商人與佛教》一文中，對印度僧人如何幫助商人逃避關稅有詳盡的描述，南海道的僧人是否也利用自己的特殊身份幫助商人逃避關稅，難以稽考；但僧人利用自己的知識技能幫助商人克服航行途中的困難，却是有跡可尋的。僧佑《出三藏記集》載：

佛馱跋陀，齊言佛賢，北天竺人也。……既而中路附船，循海而行，經一島下，以手指山曰：“可止於此。”船主曰：“客行惜日，調風難遇，不可停也。”行二百餘里，風忽轉吹，船還向島下，眾人方悟其神，咸師事之，聽其進止。後遇便風，同侶皆發。佛賢曰：“不可動。”船主乃止。即而先發之船，一時覆敗。後於暗夜之中，忽令眾船俱發，無肯從者。佛賢自起收纜，唯一船獨發。俄而賊至，留者悉被抄害。<sup>46</sup>

可見，這位佛馱跋陀有相當豐富的天文、地理、民俗知識和航海經驗，故而纔能未

卜先知，化險為夷。

同類的記載還見之於求那跋陀羅、求那跋摩、杯渡禪師，不空等人的僧傳。當然，其記載也常常充滿神異色彩；但剝去這些神異的外衣，我們還是能發現傳法僧不僅僅是被動、單向地接受商人們的佈施和支援，他們也在力所能及的範圍內，利用自己所長幫助船主和商人克服航海途中遇到的各種困難。

在南海道上航行的商船既要應付變幻莫測的狂風巨浪，又要防備殺人越貨的海盜流寇，危機四伏，驚險萬分。對此，法顯之《佛國記》和義淨之《大唐西域求法高僧傳》都有翔實的描述。因此，在南海道上航行既要有豐富的經驗、廣博的知識，還需要敏銳的反應能力和洞察力。

當然，一般說來船主或水手的航海經驗和知識要比僧人豐富，但也有一些僧人為弘法而周遊各國，見多識廣，同時，由於僧人既無家室之累，又富宗教熱忱，以畢生精力從事研究和修練；因此，一些高僧擁有廣博、豐富的地理、語言、風水、天文等方面的知識和經驗。特別是那些準備遠赴異國他鄉弘法取經的僧人，常常學兼內外，精通“五明”，除內典之外，還精通許多世間技藝。他們有的“七曜五行醫方異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達”。<sup>47</sup>如佛馱跋陀、求那跋摩等長期穿梭往返於南海諸國，見多識廣，他們利用自己的知識和技能，幫助船主和商人克服旅途中的困難，是自利利他的善舉，既顯示了佛法的威力，又增進了僧商情誼，旅途中發生這類事可謂在情理之中。祇是，僧傳上有關這方面的記載往往充滿神異色彩，有時誇大其辭，不可不加甄別而妄信。

## 結 語

從以上南海道僧侶與商人之相互關係的分析，我們可以發現以逐利為目的的商人和以求道為宗旨的僧人，看似差別極大，其關係却極為密切；陸路如此，海路亦然。陸路上玄奘曾作商隊之“商主”，<sup>48</sup>海路上法顯則有自己的商人檀越，逐利者與求道者，目的雖然不同，但在特殊的環境下却相互依存，相互促進；其次，以傳法為形式的文化活動和以商貿為內容的經濟活動，在分工細密的現代社會可能涇渭分明，各有其經營領域和活動空間，而在分工還尚不密細的古代社會，却是相互滲透，密不可分的，兩者共同構成了古代中外文化交流的兩個方面。

南海航路波詭雲譎、險阻重重，商賈為利而奔波，僧伽為法而跋涉。自晉迄唐六百年間，無數知名的或佚名的僧人在這條航道上往返奔波，捨身求法，“或亡餐幾日，輟飲數晨，可謂思慮銷精神，憂勞排正色。致使去者數盈半百，留者僅有幾人”。旅途的艱險使為數眾多的求法者，能全身而還者屈指可數，而修正果者更是寥寥無幾。故義淨感歎道：“然而勝途多難，寶處彌長，苗秀盈十而蓋多，結實罕一而全少。”<sup>49</sup>然而，這十僅存一的求法者能成功而還，也與南海道商人的支援和配合密不可分，故搜尋史籍，羅列有關僧、商關係之事跡如上，以就正於專家同好。

註釋：

<sup>1</sup> 如阮榮春《佛教傳來の道——南方ルート》，(日本)株式會社雄渾社，1996年6月發行；吳焯《佛教東傳與中國佛教藝術》，江蘇人民出版社，1991年；Brian Colless, “Han and Shen-tu China's Ancient Relation with South Asia”, *East and West*, ISMEO, New Series, Vol.30-Nos.1-4 (December,1980); 吳廷璆、鄭彭年《佛教海上傳入中國之再研究》，載《歷史研究》1995年第2期；盛利、於澎《佛教海上傳入述評》，載《海交史研究》，1997年第1期。

<sup>2</sup> 丁邦友《略論六朝時期嶺南佛教的傳播》一文曾論及“嶺南商人與佛教”，但時間僅限為六朝，地域則僅限嶺南而不及南海道，且較簡略。見趙春晨主編《嶺南宗教歷史文化研究》，天津古籍出版社，2002年，第174-176頁。

<sup>3</sup> 季羨林《商人與佛教》，載《季羨林文集》第7卷《佛教》，江西教育出版社，1996年，第119頁。

<sup>4</sup> 同註3，第199頁。

<sup>5</sup> (梁)慧皎著，湯用彤校注，《高僧傳》卷5《道安傳》，北京中華書局，1992年，第178頁。

<sup>6</sup> 見譚世保《道安“不依國主，則法事難立”解》，載氏著《漢唐佛史探真》，中山大學出版社，1991年，第320-321頁。

<sup>7</sup> 上揭 Brian Colless 書，p.158.

<sup>8</sup> 見《漢書》卷28《地理志》，中華書局點校本，1962年，第1671頁。

<sup>9</sup> 參見郭朋注譯《佛國記》，長春出版社，1995年，第140-147頁。而馮承鈞先生則謂法顯“在錫蘭出發時，應在義熙九年(413)夏秋之間。”見氏著《中國南洋交通史》，商務印書館，1998年，第28頁。

<sup>10</sup> 慧皎《高僧傳》卷9《耆域傳》，第364-366頁。

<sup>11</sup> 見杜繼文主編《佛教史》，中國社會科學出版社，1991年，第74頁。

<sup>12</sup> 見《新唐書》卷33《地理志》下，中華書局點校本，1975年，第1153-1155頁。

<sup>13</sup> 見梁啓超《中國印度之交通》，載氏著《佛學研究十八篇》，上海古籍出版社，2001年，第143頁；普明事見慧皎《高僧傳》卷2《曇無讖傳》，第76-81頁。

<sup>14</sup> 慧皎《高僧傳》，第69-73頁。

<sup>15</sup> 參見梁啓超《中國印度之交通》，《佛學研究十八篇》，第145頁，注2。

<sup>16</sup> 見馮承鈞《中國南洋交通史》，第31-61頁。

<sup>17</sup> 以上5人均見梁《高僧傳》。

<sup>18</sup> 見(清)顧光《光孝寺志》卷6《法系志》。

<sup>19</sup> 慧皎《高僧傳》，第80頁。

<sup>20</sup> 同註19。

<sup>21</sup> (唐)沙門飛錫《大唐故大德開封儀同三司試鴻臚卿肅國公大興善寺大廣智三藏和上之碑》，《日本大正新修大藏經》(以下簡稱《大正藏》)第50冊，《史傳部2》。

<sup>22</sup> (宋)贊寧著，范祥雍點校《宋高僧傳》卷一《不空傳》，北京中華書局，1987

年，第7頁。

<sup>23</sup> 見呂建福《中國密教史》，中國社會科學出版社，1995年，第249頁。

<sup>24</sup> (唐)趙遷《大唐大德司空大辨正廣智不空三藏行狀》，《大正藏》第50冊，《史傳部2》，第293頁。

<sup>25</sup> 《宋高僧傳》卷1《不空傳》，第7頁。

<sup>26</sup> (唐)義淨著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳》，北京中華書局，1988年，第152-153頁。

<sup>27</sup> (梁)僧佑著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》卷14《求那毗地傳》，北京中華書局，1995年，第552頁。

<sup>28</sup> 《宋高僧傳》，第22-23頁。

<sup>29</sup> 法顯《佛國記》，第142-143頁。

<sup>30</sup> 《大唐西域求法高僧傳》，第152頁。

<sup>31</sup> 見王邦維《義淨與〈南海寄歸內法傳〉》，載(唐)義淨著，王邦維校註《南海寄歸內法傳》，北京中華書局，1995年，第8頁。

<sup>32</sup> 《三國志·吳志》卷49《士燮傳》，北京中華書局點校本，1995年，第1192頁。

<sup>33</sup> 慧皎《高僧傳》卷1《康僧會傳》，第14-15頁。

<sup>34</sup> 慧皎《高僧傳》卷1《曇摩耶捨傳》，第42頁。

<sup>35</sup> 《太平御覽》卷787《四夷部八·南蠻·師子國》引《宋元嘉起居注》；另見耿引曾《以佛教為中心的中斯文化交流》，載周一良主編《中外文化交流史》，河南人民出版社，1987年，第478頁。

<sup>36</sup> 慧皎《高僧傳》卷3《求那跋摩傳》，第107頁。

<sup>37</sup> (梁)寶唱《比丘尼傳》卷2《僧果尼傳》，《高僧傳合集》，上海古籍出版社，1991年，第968頁。

<sup>38</sup> 慧皎《高僧傳》卷3《求那跋摩傳》，第109頁。

<sup>39</sup> 寶唱《比丘尼傳》卷3《僧敬傳》，《高僧傳合集》第791頁。

<sup>40</sup> 見耿引曾《以佛教為中心的中斯文化交流》，載周一良主編《中外文化交流史》，第482頁。

<sup>41</sup> 義淨《大唐西域求法高僧傳》，第51-52頁。

<sup>42</sup> 法顯《佛國記》第140頁載：“得此梵本已，即載商人大船上，可有二百餘人。後繫一小船，海行艱險，以備大船毀壞。”

<sup>43</sup> 慧皎《高僧傳》卷13《慧力傳》，第480-481頁。

<sup>44</sup> 《魏書·釋老志》，中華書局點校本，1959年，第3036-3037頁。

<sup>45</sup> 《宋高僧傳》卷3《蓮華傳》，第47頁。

<sup>46</sup> 《出三藏記集》卷14《佛馱跋陀傳》，第541頁。

<sup>47</sup> 慧皎《高僧傳》卷1《安清傳》，第4頁。

<sup>48</sup> 見(唐)道宣《續高僧傳》卷4《玄奘傳》，《高僧傳合集》第129-136頁。

<sup>49</sup> 義淨《大唐西域求法高僧傳》第1頁。

An Analysis of the Relationships  
Between the Buddhism Monks and Merchants:  
from Jin Dynasty to Tang Dynasty in *Nan Hai Dao* (South Sea Route)

*He Fangyao*

**Abstract:** *Nan Hai Dao* (South Sea Route) is the important commercial and trade channel between China and India and the South Asian states in the ancient time. From Jin Dynasty to Tang Dynasty (256–907) the Buddhist monks from China and India and the other countries travelled by this channel. So there were many kinds of relationships between the monks and the merchants. By analyzing the related documents the author points out that the merchants were the main supporters of the monks spreading Buddhism in the *Nan Hai Dao*; there was a group of Upāsaka of Buddhism among the *Nan Hai* merchants, including the owners of the ships; the monks also helped the owners of the ships to overcome the difficulties in the navigation. It seemed that there were so many differences between the religious activities manifesting as spreading Buddhism and the commercial and trade activities aiming at the profits. In fact, these two kinds of activities promoted each other and could not be separated. Both of them composed the two parts of the cultural exchange between China and India in ancient time.

**Key Words:** *Nan Hai Dao* (South Sea Route); Buddhist monk; merchants; from Jin Dynasty to Tang Dynasty





# 唐代九姓胡奉火祆教“詣波斯受法”考

張小貴

中山大學歷史系 2000 級研究生

**摘要：**7 世紀中葉阿拉伯征服伊朗後，波斯本土的火祆教雖衰未亡；此後的兩三個世紀裏，波斯仍是火祆教中心，各地教徒都要到其地受法。此時，九姓胡的火祆教信仰亦長期存在，其中事火祆者詣波斯受法的傳統並未徹底消失。

**關鍵詞：**唐代 九姓胡 火祆教 波斯

唐代九姓胡奉火祆教“詣波斯受法”之事，主要見諸新舊兩唐書的記載，茲條列於下：

〈舊唐書·波斯傳〉：

波斯國……俗事天地日月水火諸神，西域諸胡事火祆者，皆詣波斯受法焉。其事神，以麝香和蘇塗鬚點額，及於耳鼻，用以為敬，拜必交股。<sup>1</sup>

〈新唐書·波斯傳〉：

波斯……俗尊右下左，祠天地日月水火。祠夕，以麝香揉蘇，澤而顏耳鼻。西域諸胡受其法，以祠祆。拜必交股。<sup>2</sup>

兩書記載雖略有出入，但均反映了“西域諸胡詣波斯受法”，祇是由於《新唐書》雖“事增於前，文省於舊”，往往能刪去《舊唐書》的蕪詞而補其未備，但也難免因筆削而改變文義，<sup>3</sup> 纔導致兩唐書有關紀事詳略不同。相對來說，舊書記載“西域諸胡事火祆者，皆詣波斯受法”，要比新書簡單記載“西域諸胡受其法，以祠祆”更加明了。根據慧超於 8 世紀初的記述：“此六國（安、曹、史、石驪、米、康）總事火祆，不識佛法”，<sup>4</sup> 我們可知，兩唐書記載西域諸胡事火祆者主要為昭武九姓，即粟特民族。按古籍所載的火祆教，簡稱祆教，乃源於波斯的瑣羅亞斯德教（Zoroastrianism），自 20 世紀 20 年代陳垣先生發表《火祆教入中國考》以來，<sup>5</sup> 此一結論殆為學界共識。<sup>6</sup> 查波斯瑣羅亞斯德教史可知，該教在阿契美尼（Achaemenin）王朝（B. C. 600-330）時於波斯全境流行，在馬其頓征服並希臘化

時期，幾近湮滅，逮帕提亞(Parthia)王朝(B. C. 247–A. D. 224)末期始復蘇，到薩珊帝國時期(A. D. 224–651)臻於鼎盛。7世紀中葉阿拉伯征服後，波斯故土的火祆教雖衰未亡。因此，解讀“西域諸胡皆詣波斯受法”這段記載，如果祇局限於起源而忽略傳承，就難免知其一而不知其二了。事實上，諸胡“受法”之後，仍奉波斯為正宗，在阿拉伯時代，繼續“受法”，形成一股信仰的潛流。本文擬在前人研究基礎上，證以瑣羅亞斯德教史及中亞、西亞歷史背景，就此段記載略作考證，以就教方家。

## 一 阿拉伯征服後波斯仍為火祆教中心(8–10世紀)

唐初波斯已備受阿拉伯人困擾，到高宗朝(650–683)時，薩珊波斯就正式亡國了(651)，國土成為阿拉伯帝國的一個省份。正如埃及著名學者艾哈邁德·愛敏指出：“伊斯蘭教傳入波斯後，波斯人繼續信奉瑣羅亞斯德教者為數不少，伊斯蘭教統治後的三百年內，各個區域還有許多拜火教堂。”<sup>7</sup>《舊唐書》成於公元945年，“作者離唐代很近，有機會接觸到大量唐代史料，特別是唐代前期的史料。”<sup>8</sup>林悟殊先生據以指出，“其對於波斯宗教信仰這一概括，諒必是根據時人所見所聞，而非沿襲舊書。”<sup>9</sup>因此，證以波斯瑣羅亞斯德教史，阿拉伯征服之後的兩三個世紀，即兩唐書記載的時代，波斯瑣羅亞斯德教還保有相當數量。

阿拉伯帝國創建伊始，伊朗瑣羅亞斯德教無疑還保有絕對優勢。到倭瑪亞王朝(Umayyads, 661–750)統治時，除虔誠的倭瑪亞二世(Umar II, 717–720)外，其他統治者很少強制臣服地區的人們接受伊斯蘭教。當時有位伊拉克總督，曾委派一名官員去監督拆毀全伊朗的火廟，而這位官員並未完成任務，因為人們用足夠的錢收買了他：據說他勒索了四千萬銀幣。這一事例證明當時尚有大量火廟存在，以及教徒們對本教的虔誠。<sup>10</sup>伊斯蘭教對瑣羅亞斯德教的大規模迫害，開始於750年阿拔斯(Abbasid)王朝建立後。從此，伊斯蘭教得以在伊朗大地上紮根，並進一步繁榮起來。然而，即便在這種嚴峻的情況下，伊朗瑣羅亞斯德教並沒有從此湮滅。阿布·紮伊德·阿·巴爾克(Abu Zaid al-Balkhi)記錄了9世紀波斯(Fars, 古代 Pars)的情況：“由於傳統未曾中斷，瑣羅亞斯德教徒保存了自己的文書、火廟以及薩珊時期的風俗。他們保留著古老的風俗，並在宗教生活中予以遵循。沒有哪個地方的瑣羅亞斯德教徒比波斯多了。”<sup>11</sup>到12世紀中期蒙古人入侵伊朗時，波斯由於及時地臣服於蒙古，逃離了最殘酷的屠殺。在該省北部的綠洲城市亞茲德和克爾曼，瑣羅亞斯德教徒仍然群居在一起，成為堅持古老信仰的最後堡壘。1963–1964年，英國瑣羅亞斯德教史權威瑪麗·博伊斯(Mary Boyce)教授對這些村落進行調查，留下了珍貴的記錄。<sup>12</sup>

如上文所述，薩珊人的故鄉波斯保有的瑣羅亞斯德教徒最多，成為“瑣羅亞斯德教的權力、儀式和經典的中心”。<sup>13</sup>而瑣羅亞斯德教的高級祭司也仍然駐在波斯。根據瑪麗·博伊斯教授的研究，高級祭司長期於亞茲德平原西北角的吐卡巴特村駐錫，其時間不晚於11世紀。<sup>14</sup>在哈里發晚期，這一頭銜被稱為“善良宗

教徒的領袖”(Hudinan peshobay)。我們從 9 世紀編輯的帕拉維語文學作品中，可確立此職務長達一百五十多年的譜系。他們分別是法羅赫紮丹(Adurfarnbag Farrokhzadan)、紮杜什特(Zardusht)、古什那傑姆(Goshnjam)、馬奴什切爾(Manushchihhr)等。<sup>15</sup> 我們從保存下來的馬奴什切爾《宗教判決》(Dadestan i dinig)中可見，宗教首領在該教中的地位和作用。該書主要處理平信徒提出的有關教義與儀式等問題。在書中，他被問及為什麼本教屢遭磨難，以致善端遭受損失；那些背棄本教而信奉外來邪惡宗教的人，所犯罪過有多嚴重；是否允許同“非伊朗”的異教徒交易等。<sup>16</sup> 馬奴什切爾訓導、勸告忠實者，要他們堅信古老宗教的權威所擴充的宗教律法。針對其弟紮德斯普拉姆(Zadspram)利用他的書信，任意縮短巴勒什奴大淨禮的做法，馬奴什切爾毫不妥協地予以反對；他堅持，不經他本人和其他瑣羅亞斯德教首領同意，就不能改變宗教儀式，這表明那些領導社區的祭司和不同省份的議事會成員之間，一定進行了協商，並且達成了一致。<sup>17</sup> 宗教領袖的存在，不僅表明在 9 世紀前後的一百多年，瑣羅亞斯德教徒有組織的存在，而且宗教領袖在其中發揮著獨特作用，經常要負責解釋各地教徒的疑惑。宗教領袖們駐在波斯，更暗示了其它地區事火祆者到波斯受法的原因。

薩珊王朝末期，《阿維斯陀經》被編成二十一章，分送給各省的主要祭司。按照瑪麗·博伊斯教授的觀點，當時至少有四部經書，分藏在波斯、米底、帕提亞和錫斯坦。他們可能被置於聖火廟的圖書館，被祭司學習。<sup>18</sup>《大阿維斯陀經》的波斯文本很可能保存在波斯一些大宗教場所，最可能是波斯首府伊斯塔克爾(Istakhr)的阿那希特火廟(Adur-Anahid)圖書館中。伊斯塔克爾在征服中遭受了致命的打擊，最終臣服於阿拉伯人。馬蘇第於 9 世紀參觀了它，描述了原本壯觀的火廟淪為廢墟。<sup>19</sup> 波斯是保存經書的主要地點，因此信徒們到此地受法就很容易理解了。

最後，還有兩段史文應當辨析。8 世紀初到天竺巡禮的新羅僧慧超在《往五天竺國傳》中記錄道，其時波斯國已“被大窠所吞”，“國人愛煞生，事天，不識佛法”。<sup>20</sup> 而此時大窠國的宗教信仰狀況與之極為相似：“國人愛煞事天，不識佛法。”<sup>21</sup> 為慧超傳做箋釋的張毅先生認為：

波斯人雖然信奉祆教，但不僅古代安息人，甚至中世紀的薩珊王朝時，仍有一部分人信佛教。如玄奘訪印時，波(刺)斯國仍有“伽藍二三，僧徒數百，並學小乘教說一切有部法”。大食興起後，波斯全國均改奉伊斯蘭教。所以慧超說該國人“事天，不識佛法”。<sup>22</sup>

張先生言大食興起前波斯不獨信仰火祆教，頗有道理。其實，波斯境內固然獨尊瑣羅亞斯德教，但猶太教、基督教、佛教和摩尼教亦曾不同程度地流行。<sup>23</sup> 但其言“大食興起後，波斯全國均改奉伊斯蘭教”，則值得進一步探討。因為瑣羅亞斯德教也實行血祭。血祭主要在哈吉的年度朝拜、死後儀式以及專門的感恩儀式時舉

行。上文提到的瑪麗·博伊斯教授，在伊朗瑣羅亞斯德教村落沙里發巴特進行調查後，描述道：“當男人們受益很大或者自認為非常需要感謝時，也偶爾進行昂貴的血祭。……一次，D·胡達特的女婿考斯(Kaus，住在德黑蘭)傷了右手腕，不能工作，就舉行了與盛大儀式不同的這種私人祭祀，我得以參加。他在赫里什特聖祠供奉了一隻純白色的山羊(顏色經過仔細挑選)，祈禱痊癒。”<sup>24</sup> 血祭是傳統的瑣羅亞斯德教一定要為死者舉行的古代儀式之一。因為瑣羅亞斯德教徒做任何事都盡力做三次，所以他們也為死去的成年人舉行三次血祭；直到1964年，這一習俗在亞茲德地區仍然嚴格地執行。“第一次血祭在死後第三天早晨舉行，並在當晚把鮮肉烤好。沙里發巴特人以前的習慣是從犧牲身上取出油，割下部分羊角和羊毛，和上大蒜、芸香和布德·那克什一起搗碎，由祭司在黎明前獻給聖火，作為對靈魂的祭奠。”<sup>25</sup> 祇是在帕爾西人的影響下，這種行為纔停止。<sup>26</sup> 年度朝拜哈吉的主要儀式也是進行血祭。從教義的角度來看，血祭並不違背瑣羅亞斯德教古老的正統信條：“在並不完善的現世，因為阿里曼的破壞，人們必須撕殺求生；在宰殺動物時，他們必須儘量仁慈，以降低其對動物所造的惡端，而且在宰殺之前，總是要先祭祀它們，即把它們當作犧牲獻給神。如是，其肉體雖毀，而精神猶存，並滋養萬物。直到最近，吃未經祭祀的動物肉，因會破壞其靈魂，而被認為是深重的罪孽。”<sup>27</sup> 當然伊斯蘭教也實行過血祭，甚至在屠宰房，穆斯林屠戶也要求在宰殺動物之前，把它們獻給安拉。但是，從上述看來，僅憑“愛煞生，事天”的記載，而斷定波斯已完全信奉伊斯蘭教，則未免失之偏頗。

另外，《舊唐書》載“波斯國俗事天地日月水火諸神”，因把事火擺在末位，使人易滋誤會，誤認此時波斯崇拜的天神已是安拉，而不包括瑣羅亞斯德教最高善神阿胡拉·馬茲達(Ahura Mazda)。其實在古代諸民族與宗教中，其崇拜物大體都離不開“天地日月水火諸神”，儘管該等神各有特定內涵，但一般族外人、教外人所見均為外表，《舊唐書》作者自然也很難準確記錄。清末人對印度帕爾西人信仰火祆教的記錄也未必完全準確。光緒辛巳(1881)年，馬建忠奉派訪辦鴉片事件，在其《南行記》中記述了孟買近郊所見的帕爾西人的安息塔：

厓陰有一圓塔，塔頂平臺，則包社人死後陳屍之所。按包社人敬日月星，大壽罕護回祖東侵包社，強其民人服教。其民人多有逃至印度者。千二百年，棄屍鳥食之俗未能替革。<sup>28</sup>

包社人即帕爾西(Parses)人，此處記載“包社人敬日月星”，祇能看作馬建忠對帕爾西人信仰瑣羅亞斯德教的情況不甚了解，而導致記錄有差。因此，不能因為《舊唐書》載“波斯國俗事天地日月水火諸神”，而簡單否認此時波斯仍然有瑣羅亞斯德教信仰存在。

從以上論述可見，阿拉伯征服伊朗是長時的歷史過程，即便在伊斯蘭教成為伊朗境內主流宗教後的兩三個世紀裏，伊朗的民族性宗教瑣羅亞斯德教並未失

去其正統地位，波斯仍是其宗教中心，信教者仍要到其地受法。

## 二 唐代九姓胡的火祆教信仰

瑣羅亞斯德教曾在九姓胡，即粟特人中廣為流行，早已被大量考古發現和文獻資料證明。早在公元前六至四世紀，中亞曾為波斯阿契美尼王朝的組成部分，公元前六世紀波斯的“貝希斯敦”紀功碑已將火尋（花拉子模）和粟特兩地，列為大流士王 23 個轄區的第 16 和第 18 位，成為“按照阿胡拉·馬茲達的意旨”，向大流士王稱臣納貢的附屬國。<sup>29</sup>一篇《阿維斯陀經》中曾列舉了 17 個地名，以神話中伊朗人的故鄉（Airyanem Vaejah）為首。其中一些名字完全陌生，但是有些名字却比較熟悉，特別是粟特（Sughda, Sogdia）、木鹿（Moru, Magiana）、巴克特里亞（Bakhdhi, Bactria）、阿拉霍西亞（Harakhvaiti, Arachosia）、德蘭吉安那（Haetumant, Drangiana），這些地方均位於伊朗東北和東部。對於《阿維斯陀經》中列有這份地名的原因，學界諸多猜測，但比較合理的解釋是，根據經文的古老色彩，這些地名似乎都屬於較早接受瑣羅亞斯德教的地區。<sup>30</sup>近年來，學界頗多關注粟特火祆教與波斯瑣羅亞斯德教之間的差異，<sup>31</sup>而對薩珊亡國後的兩者關係則鮮見探討，兩唐書所載正好反映了阿拉伯征服後，粟特火祆教信仰的源流，即其和波斯瑣羅亞斯德教的關係。

七八世紀，唐代九姓胡曾經歷下列沿革：618 年（武德元年），西突厥統葉護可汗在千泉（碎葉附近）建牙，九姓胡淪為屬國；659 年（顯慶四年），唐滅西突厥，置羈縻州府，九姓胡改宗唐朝；709 年（神龍三年），大食滅安國；712 年（先天元年），大食滅康國；751 年（天寶十年），唐將高仙芝在怛邏斯被大食擊敗，石國喪失獨立，九姓胡改宗大食。<sup>32</sup>如同對波斯的征服一樣，阿拉伯征服粟特地區，也並非一帆風順，即使強力推行伊斯蘭教，也決非一朝一夕所能達成目標。而作為粟特地區傳統宗教的火祆教必在很長一段時間流行。根據記錄，征服布哈拉（即史籍所載的安國）之後，阿拉伯總督屈底波（Qutaiba）曾三次迫使其居民改信伊斯蘭教，“但是這些本地居民不斷棄教，成為異教徒。第四次，他發動戰爭，佔領了城市，歷盡艱難之後方建立伊斯蘭教。”<sup>33</sup>雖然瑣羅亞斯德教逐漸被伊斯蘭教所取代，但從上述記載可以看出，改信伊斯蘭教並非一帆風順。有位阿拉伯總督曾對地方官講道：“我深知，粟特人並不心甘情願成為穆斯林。他們接受伊斯蘭教祇是逃避人丁稅。深入調查之後，我確定誰人能夠祛除邪念，舉行規定的祭祀儀式，虔誠地皈依伊斯蘭教，能夠唸誦《古蘭經》的篇章。”據說由於此番調查，有七千粟特人纔正式皈依伊斯蘭教。<sup>34</sup>人們一旦成為穆斯林，再做反悔就非常危險，因為法律規定背棄伊斯蘭教就要處以死刑。在 9 世紀時，一位瑣羅亞斯德教領袖得報這樣的情況：“脫掉聖帶的人，一年之後就懺悔了。但是他已不可能重繫聖帶，以防性命不保。”<sup>35</sup>上述記載雖然表明了伊斯蘭教對瑣羅亞斯德教的勝利，但是從中我們可以看出瑣羅亞斯德教徒的虔誠，以及在阿拉伯征服之後的相當長時期內，瑣羅亞斯德教在粟特地區依然流行。大約在公元 1000 年，阿拉伯作家比魯尼

(Biruni, 973-1048 年)記錄了當時中亞的瑣羅亞斯德教節日：

人們燃燒聖火…虔誠地崇拜和頌揚神；他們也聚到一起，吃喝玩樂。他們認為這是為了驅逐產生於冬天的寒冷和黑暗，溫暖的傳播將驅散世上一切會傷害到植物的攻擊。因此，人們走出門外，使用強大的武力和敵人戰鬥。<sup>36</sup>

今天印度帕爾西人的祖先也是在呼羅珊的薩曼王朝(Samanids, 874-999)統治時，遷往印度的。當時呼羅珊西南小鎮桑贊(Sanjan)的一群教徒，多年尋求和平與公正未果，向南遷移到波斯灣的霍爾木茲海峽，並在那兒乘船渡海。按波斯人的說法，移民們在第烏島(Div)居住了 19 年，然後於 936 年在古吉拉特(Gujarat)海岸定居。<sup>37</sup>

其實在阿拉伯征服之後，不獨火祆教存在。有記載表明，景教總主教蒂莫西(Timothy, 778-820)在位時，曾任命一位名叫大衛的人為中國大主教。9 世紀中葉中國大主教區與印度、波斯、木鹿、敘利亞、阿拉伯、哈烈和薩馬爾罕大主教區相提並論，因路途遙遠而獲准不參加四年一度的宗教會議，但必須每六年彙報教務情況，恪盡徵募資金支援總主教之職守。<sup>38</sup> 公元 10 世紀的阿拉伯作家奈丁(an-Nadim)在他的名著《群書類述》(Kitab al-Fihrist)中，記述了中亞宗教鬥爭的一件事：伊斯蘭教的呼羅珊王阿布林·哈森·納沙爾(Abul Hasan Nasr, 913-942)曾經企圖殺害在薩馬爾罕避難的五百個摩尼教徒，遭到了高昌回鶻國王的嚴重抗議。高昌國王警告他，如果他膽敢殺害這些避難的教徒，那麼高昌王國將殺死境內全部的伊斯蘭教徒。<sup>39</sup> 這則事例，常被學者們用以證明高昌回鶻王國奉摩尼教為國教，同時也有力地證明當時九姓胡地區(薩馬爾罕)摩尼教勢力不小。既然在征服之後的兩三個世紀裏，九姓胡地區尚有景教、摩尼教存在，那麼其傳統信仰火祆教仍在一定程度流行，就不是虛妄的猜測了。

### 三 所受之法及其原因試探

我們已經確定在阿拉伯征服之後，昭武九姓仍有火祆教存在，那麼此時九姓胡與波斯的火祆教又存在怎樣的聯繫呢？吾人固知，薩珊帝國從中亞西部和阿富汗的東部地區，延伸到外高加索、美索不達米亞和阿拉伯的一部分。西部與羅馬帝國(後來與拜占庭帝國)接壤。東部邊界，其不斷與晚期貴霜帝國、匈尼特人(Chionites)、嚙嚙人與突厥人作戰。<sup>40</sup> 雖然粟特地區是貴霜帝國的鄰居，在 3 世紀時還不斷受到伊朗侵略，但是其並沒有融入這些已高度發達的政權體系中。<sup>41</sup> 在頻繁的政治變遷中，粟特地區並未臣屬於波斯，但政治聯繫的中斷並不意味著文化上的隔閡。伊斯蘭時期，粟特火祆教和波斯瑣羅亞斯德教的聯繫是有史可循的。大約 830 年，粟特的中心地區，即康國薩瑪爾罕的瑣羅亞斯德教徒，曾向波斯的宗教領袖法羅赫紮丹詢問，當舊達克瑪已損壞，新達克瑪(dakhma, 空心石塔，用來曝屍)建好後，應該如何舉行儀式。法羅赫紮丹在回信中說道：“新達克瑪完

工後，如果有人死去，就在達克瑪的角落里擺放一些石塊，舉行正確的儀式，然後把屍體放在上面。”<sup>42</sup> 達克瑪有效地防止了屍體被看見，也避免了對穆斯林的煩擾；同時，高築的達克瑪也保護屍體免受侵害。多年來，尤其 20 世紀 50 年代中，蘇聯考古學家在中亞各地先後發現大量收藏遺骨的陶甕。<sup>43</sup> 前蘇聯學者巴托里德(V. V. Barthold)，早在 20 世紀 60 年代就研究了這些考古發現，認為中亞火祆教與薩珊波斯的瑣羅亞斯德教明顯不同，尤其表現在葬式方面，流行盛骨甕。<sup>44</sup> 這種甕係陶製，內裝死者骨殖，外飾圖畫或浮雕。拉波波爾特(Y. A. Rapoport)認為，這種禮俗的形成，是東伊朗部落兩大葬儀，即天葬(陳屍供凶獸和鳥啄食)與火葬(收埋骨灰)合流的結果。<sup>45</sup> 瑣羅亞斯德教教義中沒有關於盛骨甕儀式的資料。從公元前 2 世紀到公元 3 世紀，花刺子模人(Khwarizmians)還繼續使用盛骨甕，此後隨著瑣羅亞斯德教的影響，方改用石棺。<sup>46</sup> 俄國學者馬爾夏克(B. I. Marshak)認為，雖然粟特地區和花刺子模一樣，其風俗(如印度風格的偶像崇拜、哀悼死者的場面)違背了瑣羅亞斯德教教義，但是瑣羅亞斯德教在當地流行是毫無疑問的。他指出，從考古發現的 7 世紀盛骨甕來看，粟特地區流行著與花刺子模一樣去肉埋骨的屍葬風俗。<sup>47</sup> 收藏遺骨的陶甕，為伊斯蘭化之前中亞火祆教徒的用物。正是因為處於阿拉伯統治之下的薩瑪爾罕沒有建造達克瑪處理死屍的經驗，便向波斯總教的領袖求教，這或可作為九姓胡“詣波斯受法”的佐證。薩瑪爾罕為康國所在地，至於其他昭武九姓地區的情況如何，則留待史料的發現，以作進一步探討了。其實關於中亞所奉火祆教來自波斯，除了前引新舊唐書外，其他漢文史籍亦有提及，詳見段成式《酉陽雜俎》卷十的記載：

烏潯河中灘派中有火祆祠。相傳祆神本自波斯國，乘神通來此，常見靈異，因立祆祠，內無象，於大屋下置大小爐舍，簷向西，人向東禮。<sup>48</sup>

關於九姓胡建有祆祠的情況，史書不乏記載。撰成於貞觀十年(636)的《隋書·康國傳》記載康國：“有胡律，置於祆祠，決罰則取而斷之。重罪者族，次重者死，賊盜截其足。”<sup>49</sup> 杜環《經行記》康國條云：“有神祠名拔，諸國事者，本出於此。”<sup>50</sup>《太平寰宇記》卷一八三所引文字略異：“有小祠，祠名拔，諸國事者，皆出於此也。”<sup>51</sup> 丁謙、王國維、白鳥庫吉諸氏相繼對這些史料進行考證，<sup>52</sup> 蔡鴻生先生在前人研究基礎上，以塔吉克境內穆格山出土的粟特語文書與中國文獻進行比證，詳細考證了史書記載的祆祠形製。<sup>53</sup> 撥開《酉陽雜俎》所記的神話色彩，我們可知其祆祠當溯源於波斯，其時間或在隋書記載的時代，但段氏所書反映當時人的看法，可見中亞祆祠來源波斯的觀念在當時還曾流行。

我們知道，瑣羅亞斯德教與摩尼教、景教的重大不同就在於其並不刻意向外族人傳教。他們並不像摩尼教、景教那樣，熱衷於翻譯自家經典；因為迄今為止，其用帕拉維文(Palavi，古漢籍譯作鉢羅婆語)撰寫和釋讀的經典，未能確認中古時代曾有其他文字譯本。就現代學者的調查研究看，其教傳播的主要表現乃在於薪傳聖火，在新的地區建立新的火廟，讓更多的人同他們一樣來崇拜聖火。<sup>54</sup> 昭

武九姓的火祆教徒像波斯瑣羅亞斯德教徒那樣，崇拜聖火，但儘管從 19 世紀末以來，中亞地區的考古為我們展現了大量粟特文書，其中有佛教、基督教、摩尼教等的經典，亦有大量世俗文書，惟未見其中有可確認譯自波斯瑣羅亞斯德教的。當然我們不能就此斷定該教不熱衷傳教。相反地，正是因為沒有本民族語言的瑣羅亞斯德教文書，所以其他地區的信徒必須到波斯受法；正是因為信仰火祆教的粟特居民沒有粟特語的《阿維斯陀經》，所以他們必須到波斯了解有關的教義、儀式。其實，查瑣羅亞斯德教史，其長期以來重視口授經典，也是鮮見其他語言經文的重要原因。我們推測這正是粟特火祆教徒去波斯受法的原因。他們也像佛教徒那樣去西天取經，不過他們不是接受文字記載的經典，而是接受口授的經典。正如林悟殊先生所說：“對於廣大沒有文化的黎民百姓來說，寫滿深奧教義的經典是難以起什麼傳教作用的；相反的，倒是口頭的簡單介紹，令人敬畏的偶像、祭壇、寺宇，各種感人的宗教儀式等感性手段，更能產生良好的傳教效果，使他們潛移默化、逐步接受以至虔誠信仰。”<sup>55</sup>書寫的《阿維斯陀經》對普通家庭祭司影響甚微，更不用說平信徒了；瑣羅亞斯德教徒慣用父子相傳的方式唸誦經文，進行禮拜和祈禱，他們並不需要書寫經文。<sup>56</sup>昭武九姓地區是中世紀多種宗教集聚之地，長期內不僅祆佛並存，摩尼教、拜星教和基督教也有一定地盤，中亞地區考古為我們展現了大量粟特語佛教、基督教、摩尼教等的經典，可見這些宗教均曾盛極一時。但是兩唐書特述九姓胡奉火祆教者詣波斯受法，顯非事出無因，可能這一宗教行為極為特別，所以引起時人注意，而被納入史家視野。

若干世紀之後，遠離故土的帕爾西人仍要回到波斯本土去求教有關教義和儀式的解釋，或可與九姓胡“詣波斯受法”相互參證。公元 1473 年，居住在諾夫薩里的一位富有而又德高望重的帕爾西人昌伽·阿薩(Changa Asa)資助一名叫納里曼·荷珊(Nariman Hoshang)的僧侶，作為代表到伊朗的亞茲德和克爾曼，拜訪那裏的瑣羅亞斯德教徒，就該教的教義、禮儀、戒律等問題向他們請教，與他們交流。荷珊出色地完成了使命，帶來了伊朗教徒的經典寫本和長篇書信。爾後，伊朗和印度兩地的瑣羅亞斯德教徒便不時書信來往，直至 1773 年。他們來往的信件，後來彙編成一部書信集，1932 年其被英譯出版，名為《里瓦雅特》，成為當今研究瑣羅亞斯德教徒的一部重要文獻。<sup>57</sup>

有唐一代的中亞和西亞，經過阿拉伯“聖戰”，伊斯蘭教逐漸成為意識形態主流；伊朗瑣羅亞斯德教雖喪失其主導地位，却仍具有正宗的活力，九姓胡奉火祆教者仍與其保持組織上的聯繫，易主而未易宗。王國維先生說過：

西域人民，以國居東西之沖，數被侵略，亦遂專心職業，不復措意政治之事，是故希臘來則臣希臘，大夏月氏來則臣大夏月氏，嚙嚙來則臣嚙嚙，九姓昭武來則臣九姓昭武，突厥來則臣突厥，大食來則臣大食。雖屢易其主，而人民之營其生活也如故。當時統治者與被治者間，言語風俗，固有不同，而統治一級，人數較少，或武力雖優而文化較劣，狎居既久，往往與被治者相融合，故此土之言語風俗，非統治者之言語風俗，實被治者之言語風俗也。



然則論西胡之事，當分別統治者與被治者二級觀之，否則鮮不窒闕矣。<sup>58</sup>

誠如王氏所言，頻繁的政治變遷並不意味深層的社會文化隨之改變。唐代九姓胡在“大食來則臣大食”之後，其火祆教信仰仍長期存在，教徒“詣波斯受法”的傳統並未徹底消失。

註釋：

- <sup>1</sup> 《舊唐書》卷一九八，中華書局校點本，頁5311。
- <sup>2</sup> 《新唐書》卷二二一下，中華書局校點本，頁6258。
- <sup>3</sup> 趙翼著，王樹民校正：《廿二史劄記》，北京中華書局，1984年，頁342、373-374。
- <sup>4</sup> 慧超原著，張毅箋釋：《往五天竺國傳箋釋》（中外交通史籍叢刊），北京中華書局，2000年，頁118-130。
- <sup>5</sup> 陳垣：《火祆教入中國考》，《陳垣學術論文集》第1集，北京中華書局，1980年，頁303-328。
- <sup>6</sup> 參見林悟殊：《20世紀中國瑣羅亞斯德教研究述評》，余太山主編：《歐亞學刊》第二輯，北京中華書局，2000年，頁243-265。
- <sup>7</sup> [埃及]艾哈邁德·愛敏著，納忠譯：《阿拉伯-伊斯蘭文化史》，第一冊，北京商務印書館，1982年，頁113。
- <sup>8</sup> 《舊唐書》，中華書局點校本，第一冊《出版說明》，頁1。
- <sup>9</sup> 林悟殊：《唐代三夷教的社會走向》，未刊稿。
- <sup>10</sup> Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, *Library of Religious Beliefs and Practices*, ed. J. R. Hinnells, London 1979, p.150.
- <sup>11</sup> H. S. Nyberg, 'Sassanid Mazdaism according to Moslem sources', *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, 39, 1958, p.9.轉引自Mary Boyce前揭書，p.152.
- <sup>12</sup> Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford University press 1977, repr. University Press of America, 1989.
- <sup>13</sup> 同註11。
- <sup>14</sup> 同註12, p.4.
- <sup>15</sup> 同註10, p.153.
- <sup>16</sup> *The Dastan-i-dinik*, transl. E.W.West, *Sacred Books of the East (SBE)* xviii, Oxford 1882, repr. Delhi 1965, 1970, 1977, pp.48-49.
- <sup>17</sup> *Epistles of Manushchihir*, transl. E. W. West, *SBE*, xviii. pp.296-297.
- <sup>18</sup> 同註10, p.136.
- <sup>19</sup> C. Pellat ed., *Masūdi, Les Prairies d'Or*, Paris 1965, 1396-1403. 參閱[古代阿拉伯]馬蘇第著，耿昇譯：《黃金草原》（一、二卷），青海人民出版社，1998年，頁764-768。
- <sup>20</sup> 同註4, 頁101。

<sup>21</sup> 同註 4, 頁 108。

<sup>22</sup> 同註 4, 頁 107。

<sup>23</sup> E. Yarshater ed., *The Cambridge History of Iran*, Vol 3 (2), Cambridge University Press 1983, pp.819-1024.

<sup>24</sup> 同註 12, p.61.

<sup>25</sup> 同註 12, p.157.

<sup>26</sup> Mary Boyce, 'Haoma, priest of the sacrifice', *W. B. Henning Memorial Volume*, ed. M. Boyce and I. Gershevitch, London 1970, pp. 77-78.

<sup>27</sup> 同註 12, p.244.

<sup>28</sup> 馬建忠:《適可齋紀言紀行》卷三,《南行記》(下),《近代中國史料叢刊》第十六輯。

<sup>29</sup> R. G. Kent, *Old Persian Grammar, Text, Lexicon*, New Haven, Connecticut, 1982. 臘克:《瑣羅亞斯德教神話學》,聖彼得堡,1998年俄文版,頁419;轉引自蔡鴻生:《唐代九姓胡崇“七”禮俗及其源流考辨》,《文史》第60輯,北京中華書局,2002年,頁108。

<sup>30</sup> 同註 10, p.40.

<sup>31</sup> 參見 J. Harmatta, 'Late Bactrian Inscriptions', *Acta Ant. Hung.* 17, 1969, pp.369-432; J. Harmatta ed., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. II, Paris: UNESCO Publishing 1994, pp.313-315. 參見雅諾什·哈爾馬塔主編,徐文勤、芮傳明譯:《中亞文明史》第二卷,中國對外翻譯出版公司,2002年,頁244-245。蔡鴻生:《唐代九姓胡禮俗叢考》,《文史》第三十五輯,頁113-114;後收入氏著《唐代九姓胡與突厥文化》,北京中華書局,1998年,頁26。林悟殊:《波斯拜火教與古代中國》,臺北新文豐出版公司,1995年,蔡鴻生序。林悟殊:《〈伊朗瑣羅亞斯德教村落〉中譯本序》,未刊稿。

<sup>32</sup> 蔡鴻生:《唐代九姓胡與突厥文化》,頁5-8。

<sup>33</sup> Mary Boyce ed. and transl., *Textual sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester University Press, 1984, p.116.

<sup>34</sup> D. C. Dennett, *Conversion and the Poll-tax in Early Islam*, *Harvard Historical Monographs* xxii, pp.120-121. 轉引自 Mary Boyce, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, p.148.

<sup>35</sup> *Riwayat of Adurfarnbag*, ed. and transl. in 2 vols by B. T. Anklesaria, Bombay 1969, p.III. 轉引自 Mary Boyce, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, p.148.

<sup>36</sup> 同註 12, p.185.

<sup>37</sup> 同註 33, p.120.

<sup>38</sup> Assemani., *Bibliotheca Orientalis*, vol.iii, part ii, p.439. 轉引自[英]H·裕爾撰,[法]H·考迪埃修訂,張緒山譯:《東域紀程錄叢》,雲南人民出版社,2002年,頁84。

<sup>39</sup> B. Dodge, *The Fihrist of Al-Nadim*, New York 1970, pp.802-803.

<sup>40</sup> B. A. Litvinsky, Zhang Guang-da & R. S. Samghabadi (eds.), *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, Paris: UNESCO Publishing 1996, p.20.

<sup>41</sup> 同註 40, p.233.

<sup>42</sup> B. N. Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others, their version with introduction and notes*, K.R.Cama Oriental Institute, Bombay 1932, pp.104-5.轉引自 Mary Boyce, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, pp.157-158.

<sup>43</sup> 香山陽坪:《オスアリについて—中央アジア・ゾロアスター教徒の藏骨器》,刊東京《史學雜誌》第72編第9號,1963年,頁54-68。F. Grenet, 'Zoroastrian Themes on Early Mediaeval Sogdian Ossuriers(6th-8th Centuries)', *Paper in 34th International Congress of Asian and North African Studies*, 1993. L. V. Pavchinskaia, 'Sogdian Ossuaries'; G. A. Pugachenkova, 'The Form and Style of Sogdian Ossuaries', *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 8 (*The Archaeology and Art of Central Asia. Studies from the Former Soviet Union*), 1996, pp.209-243.

<sup>44</sup> V. V. Barthold, *A Short History of Turkestan, Four Studies on the Central Asia*, Vol.I, Leiden 1962, pp.9-10.

<sup>45</sup> 拉波波爾特:《花刺子模的盛骨甕(花刺子模宗教史)》,《蘇聯民族學》,1962年第4期,頁80-83,轉引自蔡鴻生:《唐代九姓胡與突厥文化》,頁135。

<sup>46</sup> 同註 40, p.227.

<sup>47</sup> 同註 40, p.253.

<sup>48</sup> (唐)段成式:《酉陽雜俎》卷十,文淵閣四庫全書本。

<sup>49</sup> 《隋書》卷八十三《康國傳》,中華書局點校本,頁1848-1849。

<sup>50</sup> 《通典》卷一九三《邊防典》,中華書局點校本,頁5256。

<sup>51</sup> 《太平寰宇記》卷一八三,文淵閣四庫全書本。

<sup>52</sup> 丁謙:《經行記地理考證》,《浙江圖書館叢書》第二集,第二冊,民國四年浙江圖書館校刊;王國維:《古行記校錄》,《海寧王靜安先生遺書》第三十七冊,商務印書館,民國二十九年二月初版;白鳥庫吉:《粟特國考》,《西域史研究(下)》,《白鳥庫吉全集》第七卷,岩波書店,昭和46年,頁78。

<sup>53</sup> 同註 32,頁8-10。

<sup>54</sup> 同註 9。

<sup>55</sup> 林悟殊:《波斯拜火教與古代中國》,頁153。

<sup>56</sup> 同註 10, p.136.

<sup>57</sup> B. N. Dhabhar, *Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*, Bombay, 1932.林悟殊:《波斯拜火教與古代中國》,頁14-15。

<sup>58</sup> 王國維:《西胡考》,《觀堂集林》第二冊,中華書局,1959年,頁606-616。

*Yi Bosishoufa* : T'ang Sogdian Zoroastrians' Pilgrimages  
to Persia for Accepting Doctrines

*Zhang Xiaogui*

**Abstract:** After the Arab conquest of Iran in the seventh century A.D., Zoroastrians survived in Persia for a long time. During two or three hundred years after conquest, Persia was still a stronghold of Zoroastrianism. Zoroastrians elsewhere would make pilgrimages to and accept teachings from Persia. Meanwhile, Sogdian Zoroastrianism still prevailed to some extent and kept organizational contact with Persia.

**Key Words:** T'ang Dynasty; Sogdian; Zoroastrianism; Persia

# 泉州摩尼教淵源考

林悟殊

中山大學歷史系教授

摘要：宋元時代中國東南沿海地區盛行的摩尼教，是源自唐代摩尼教，抑或是由海路重新輸入，學界對該問題長期以來一直存在分歧。本文作者指出公元10世紀後，印度洋和東南亞區域不存在摩尼教的基地，海路輸入說缺乏必要的源頭；並以濱海城市泉州流行的摩尼教作為個案分析，根據當地考古的重要發現以及相關的文獻資料，論證宋元時代泉州摩尼教乃是承自唐代北方的摩尼教，其與唐代摩尼教的不同，是摩尼教在中國特定文化背景下深度華化的產物。

關鍵詞：摩尼教 泉州 草庵 華化

宋元時代中國東南沿海地區曾盛行過摩尼教，這是20世紀上半葉前輩學者深入研究後所取得的共識。<sup>1</sup>吾人固知，唐代的摩尼教乃由波斯經中亞地區漸次輸入中土，<sup>2</sup>但宋元時代東南沿海盛行的摩尼教，是源自唐代摩尼教，抑或是由海路重新輸入，學界對此則不無歧見。1985年，筆者曾撰文《宋代明教與唐代摩尼教》，<sup>3</sup>主要根據文獻資料，論證宋代明教，即宋代東南沿海流行的摩尼教，乃是源自唐代北方的摩尼教，是唐代摩尼教華化的產物。本文擬以泉州作為個案考察，就這個問題作進一步的闡發。緣宋元時代泉州之盛行摩尼教，不僅為前輩學者已徵引的諸多文獻資料所證明，而且還有近半個世紀考古的重要發現佐證。其摩尼教的活動，既有寺院式的，又有民間秘密結社式的，<sup>4</sup>頗具典型的意義。按泉州為華南濱海城市，自唐代始，尤其是在宋元時代，便是東南沿海對外交通的重要港口，更具接受海上文明的地利；因而主張海路輸入說的學者，尤以泉州摩尼教為例力證。<sup>5</sup>職是之故，吾人若能依據泉州摩尼教的考古發現，結合有關的文獻資料，剖析這一局部地區摩尼教的來龍，對揭示整個東南沿海地區摩尼教的源頭，當有窺豹之效。本文擬就此作一嘗試，仰祈方家指正。

## 一 華表山摩尼教遺址溯源

繼吐魯番摩尼教遺址遺物的大發現、敦煌摩尼教漢文寫本的面世之後，在

20世紀中葉，泉州地區亦發見了摩尼教的重要遺址和遺物，位於泉州舊城南門外近20公里、原晉江縣羅山公社謝店大隊蘇內村的華表山麓。在該遺址上，完整地保存了一所名曰草庵的元代石廟，已被確認為當今世界唯一遺存下來的完整摩尼教廟宇。對該遺址的深入研究，是澄清泉州摩尼教淵源問題的一把金鑰匙。

有關草庵的文獻，依目前所見，以明代何喬遠(1557-1631)《閩書》卷七《方域志》“華表山”條下所載為最早最詳。是書撰成於萬曆四十七年(1619)，其間有云：

華表山與靈源相連，兩峰角立如華表。山背之麓，有草庵，元時物也，祀摩尼佛……

爾後則是敘述摩尼教人華入閩的歷史。<sup>6</sup>吳文良先生根據這一記述，於20世紀四五十年代找到該遺址；有關的考證及相關照片，見其1957年8月由科學出版社出版的名著《泉州宗教石刻》。就該遺址的發現物，吳著主要報告三項，即：草庵的石廟建築、庵內正壁的摩尼佛石雕像以及庵前的摩崖石刻。在這三項中，竊以為摩崖石刻是確定遺址與摩尼教關係的最有力證據。該摩崖石刻位於庵前約40米處，原石已在文革時期被毀(今庵旁所刻者係複製品)，幸有照片保存。經諸學者的多方辨認，碑刻完整的錄文是：

勸唵 清淨光明 大力智慧 無上至真 摩尼光佛 正統乙丑年九月  
十三日 住山弟子明書立<sup>7</sup>

其間主體內容“清淨光明”等十六個大字，是中國摩尼教徒專用的偈語或真言：“清淨光明，大力智慧”見於北圖藏敦煌唐寫本《摩尼教殘經》第135行；<sup>8</sup>而“無上至真，摩尼光佛”，則脫胎於倫敦藏的敦煌唐寫本《摩尼光佛教法儀略》的第一章《託化國主名號》的首段。<sup>9</sup>查西方摩尼教文獻中多有神與光明、威力、智慧四位一體的說法，亦即希臘文獻所謂“父的四面尊嚴”；<sup>10</sup>“清淨光明，大力智慧，無上至真，摩尼光佛”這十六大字的內涵，或許就是西方這一概念的中國版。以這十六字為內容的元、明時代殘碑，在同屬福建省的莆田地區續有發現，<sup>11</sup>可見其乃類乎佛教之“南無阿彌陀佛、南無觀世音菩薩”，為摩尼教徒日常所誦唸。儘管該摩崖石刻的落款是明朝的“正統乙丑年”，即公元1445年，後於草庵始建年代逾百年，但住山弟子將其勒刻於庵前，無疑表明時至15世紀中葉，該庵仍保有唐代摩尼教的某些屬性。

廟宇建築是遺址的主體，其為：“單檐歇山式，四架椽。面寬三棟，寬167釐米，進深二間，深340釐米；屋檐下單排斗拱。”<sup>12</sup>至於現在所見的庵旁建築，包括僧房等，據林文明先生的考證，“都是後來建築的”。<sup>13</sup>據我們的粗測，現存元代草庵的室內面積，實近正方形，約43平方米。《閩書》謂草庵為“元時物”，有庵中正壁的兩個題記為證，一在摩尼雕像右上角，記云：

興化路羅山境姚興祖，奉捨石室一完。祈薦先君正卿姚汝堅三十三  
宴，妣郭氏五九太孺，繼母黃十三娘，先兄姚月澗，四學世生界者。<sup>14</sup>

該題記未具落款年月；但另一題記，位於摩尼雕像左上角，則落款有明確的年月：

謝店市信士陳真澤立寺，喜捨本師聖像，祈薦考妣早生佛地者。至元五  
年戊月四日記。<sup>15</sup>

此處“謝店市信士陳真澤立寺，喜捨本師聖像”與上一題記所云的“興化路羅山境姚興祖，奉捨石室一完”，顯然是配套的行動，時間都應該在“至元五年”(1339)左右，因為祇有“聖像”——崇拜的對象，“石室”——放置“聖像”的屋宇，兩者都齊全了，纔能真正成為宗教活動的場所——寺廟。由是，草庵之為“元時物”，乃毋庸置疑也。<sup>16</sup>

第一個題記中的“奉捨石室一完”，“完”，當為其時泉州方言，謂建築物的計量單位；“石室一完”顯指這四十餘平方米的廟宇，而不包括庵旁“樓閣僧捨”等建築。由是，元代草庵這一廟宇，不僅沒有敦煌寫本《摩尼教光佛教法儀略·寺宇儀》所稱經圖堂、齋講堂、禮懺堂、教授堂、病僧堂等“五堂”的規模；而且就其建築形態，完全不像泉州外來建築，例如清真寺等遺存那樣，保有外來文明的風格。其與福建常見的諸多地道民間宗教的小廟宇比較，看不出有任何特色。如果單純就建築的風格形製，吾人委實無從判斷該廟宇是否與任何外來宗教有涉。當年吳文良先生之考證該廟為摩尼教遺址，<sup>17</sup>就完全沒有涉及廟宇建築的特色。假如該建築是屬於甫入中國的外來宗教徒，那諒必多少會保存點外來色彩。

就謝店市陳真澤這位信士的背景，學者業已查明：

謝店市，今名畚店，離草庵約四里。陳真澤在《畚店陳氏族譜》中有記載。譜云，陳真澤“修建草庵石佛，不吝資財，立有石碑，垂裕後昆於不朽”。<sup>18</sup>

至於“奉捨石室”的“興化路羅山境姚興祖”，則尚未報導發現相關族譜資料。查草庵的地理位置雖隸屬晉江羅山鄉，但據李玉昆先生考證，在元代行政區劃中，“興化路從來沒有管轄晉江縣，所以興化路羅山境應在莆田、仙游境內”；<sup>19</sup>由是而判定姚興祖係“元朝興化路仙游縣賴店鄉羅山村人”。<sup>20</sup>按古漢語的表達習慣，姚氏所冠的“興化路羅山境”，應指其祖籍，而其本人既可能仍住在祖籍處，亦可能已移居草庵附近的村落。從這兩個人的姓氏、捐贈動機、勒石紀功的做法等，可看彼等之文化背景與福建一帶的漢人並無任何差別，我們祇能判斷他們即便先祖來自異域，但也已在閩世代繁衍，早已完全漢化、閩化；照陳寅恪先生的種族文化史觀，應目為漢人、閩人。<sup>21</sup>

陳氏自稱“信士”，無疑為摩尼教信徒；姚氏身份不明，但為放置摩尼佛像而“奉捨石室”，其人也必以摩尼佛信仰為然。如果他們不相信摩尼佛能幫助其去世

的親人擺脫陰間的痛苦、能賜福生者及其子孫後代，他們便不會為營建草庵而不吝資財；而他們之所以持有這種信仰，若非繼承先人的傳統（古人信仰往往有世襲性），必是生活在摩尼佛信仰的氛圍下而受到潛移默化。姚興祖就算仍居住在莆田祖籍，但該地也流行摩尼佛信仰，上面已提到莆田地區有摩尼教碑刻出土，就是明證。他們選擇華表山麓作為建廟塑像的地址，至少意味着這附近一帶，有摩尼佛信仰的傳統環境；否則在這裡建廟雕像，便不會有人供奉。

陳真澤所“喜捨本師聖像”，也就是庵內所供奉的摩尼佛像。據晉江文博專家黃世春先生的細緻考察：

此像以整堵化崗岩石雕成，全身均為灰白色，但其面部竟呈“青草石”色，手部卻“粉紅”，如此天造地設，神化色彩，實為奇特。<sup>22</sup>

在這樣一塊“天造地設”的摩崖上雕刻摩尼佛像，並同時築建供奉這一佛像的廟宇，顯然並非湊巧，而是事先經過一番精心的策劃。從上揭二氏的題記可看出他們雖信仰摩尼佛，但畢竟祇是施主，而不是僧侶；必須有僧侶或教會組織來接受他們的捐贈，並具體落實營造的工程。因此，吾人可以推斷當地不惟有摩尼佛崇拜的傳統，而且也存在着這一崇拜的組織。

有關摩尼佛像的形製，林文明先生提供了較為準確的數據：

庵後緊依巨石，就在正廳後壁的花崗岩摩崖上，雕一圓形佛龕，直徑170釐米，龕內刻一摩尼佛像，為半立體浮雕座像，身高154釐米，寬85釐米，深11釐米；頭部長32釐米，寬25釐米。<sup>23</sup>

而該像的形象，吳文良先生已有描述：

庵中正廳奉祀摩尼光佛一尊，高154釐米。佛趺坐，髮披肩上，下巴有兩道長鬚，背後有佛光，其直徑為168釐米，用青崗石刻成，外莊金身。<sup>24</sup>

他進而將該像與釋迦牟尼的造像作比較：

釋迦造像多雕塑成慈眼低垂，鼻梁高暢，雙頰圓潤，且頭上有螺髮，下巴無鬚；今日在草庵所見的摩尼佛造像，無螺髮，而有二道長鬚，垂至腹際，其背後的光輪，也和牟尼背後的佛焰不同。這是非常明顯的。<sup>25</sup>

草庵摩尼佛像不同於釋迦牟尼造像，李玉昆先生更有進一步的甄別：

草庵摩尼光佛有背光，背光有十八道光線光芒四射。面相圓潤，頭髮披肩，下巴有兩縷長鬚（在四十多年前為小和尚所敲斷一截，他們試圖讓他變



為釋迦牟尼，因為佛是沒有胡鬚的）。身穿寬袖僧衣、無扣，胸前有一飾物為圓圈套打結，兩條帶下垂至臍部又套在圓圈上部，圓圈下部有兩條帶下垂至結跏趺座腿部打蝴蝶結，然後向兩側作八字形下垂。這些特徵與佛教造像不同，佛的背光為火焰紋，不是像草庵這種背光。佛的頭為螺旋髮式或高肉髻，而這尊摩尼光佛像有頭髮。佛沒有胡鬚，而摩尼光佛有二縷長鬚。<sup>26</sup>

就草庵廟宇的建築，如上面所已指出，並無特別之處，所以當地工匠可胸有成竹；但庵內的摩尼佛像則不然，其與傳統佛教的神像有微妙的差別，在當地民間信仰的諸神中，也獨一無二；因此，其必須有粉本，工匠方能雕刻。這一粉本，不可能來自波斯本土的摩尼教，因為草庵摩尼佛像造型顯然是深受佛教影響，其採用佛陀跏趺坐的姿態，這祇有東漸深受佛教的影響後纔可能有。學者之所以要將該像和釋迦牟尼造像進行比較甄別，就因為兩者乍看起來頗為雷同。更有，草庵摩尼佛像下巴的兩縷長鬚，為佛教諸佛諸菩薩所無，而是中國道士所常見。是以，業師蔡鴻生先生以“佛身道貌”四字概括該雕像的特徵。這一形象是摩尼教在中國這一佛教、道教為主流宗教的社會環境中逐步嬗變的產物；也就是說，其粉本應出自中國北方的摩尼教，而不可能是徑由原教旨教派從南海道舶入。

草庵所在地原先就有摩尼佛信仰傳統，這雖屬推測之詞，但和泉州當地清代以來有關草庵始建於宋代的傳說正好吻合。近代著名高僧弘一大師(1880-1942)晚年曾駐錫草庵，<sup>27</sup>今庵內牆壁上尚勒有其1938年撰書的《重興草庵記》，記中有云：

草庵肇建，蓋在宋代。逮及明初，輪奐盡美。有龍泉巖，其地幽勝。爾時十八頑儒，讀書其間；後悉登進，位躋貴顯。殿後石佛，昔為巖壁，常現金容。因依其形，創造石像。

而在20世紀80年代初，泉州發現清蔡永兼撰的《西山雜誌》抄本，其中有“草庵寺”條，對草庵的源頭更有一番記述：

宋紹興十八年(1148)，宋宗室趙紫陽在石刀山之麓築龍泉書院，夜中常見院後石壁五彩光華。於是僧人吉祥，募資琢佛容而建之寺，曰“摩尼寺”。元大德時(1297-1307)，邱明瑜曾航舟至湖，格登摩尼寺，捐修石亭，稱曰“草庵寺”。明正統乙丑十年(1445)修。明洪天馨先生與吳象坤先後隱居於此。爾後佛會僧人謂摩尼非牟尼，遂置之荒蕪也；而龍泉庵則被清兵所毀。<sup>28</sup>

從上引弘一大師和蔡永兼有關草庵歷史的兩段文字看，兩者對摩尼教史顯欠認識，對草庵的摩尼教屬性亦不了然；<sup>29</sup>但他們都相信宋代就有草庵，就已雕琢摩尼佛像。其若非讀過某種佚書，便當聽信當地耆老口碑。按現存的草庵，有姚陳二氏的題記，復有《閩書》記載，無疑為元時物，斷不可能是宋代所造。又觀《西山雜

誌》，稱草庵宋時曰“摩尼寺”，元時曰“草庵寺”；按古漢語的“寺”，如《辭源》所解釋，原指“官署、官舍”；佛教傳入後，又謂“僧衆供佛、居住之所”。故其時之草庵既有“寺”之稱，就不會僅止一間佛堂，別無他室。我們是否可以這樣推想：宋代此地有過一所頗具規模的摩尼教寺院，其名字亦叫“草庵”；現存的元代草庵，不過是繼承宋代的名稱。

推想宋代該地有規模較大的摩尼教寺院，目前尚無從提供有力的考古證據，因為還找不到其四至地基遺址。不過，20世紀七八十年代之交，在草庵附近出土的宋代明教會用碗，確證了華表山遺址附近地區，在宋代曾有過成批的摩尼教徒活動。有關該文物出土的詳細報導、圖版及考證，見黃世春先生1985年發表的《福建晉江草庵發現明教會黑釉碗》一文，該文寫道：

1979年在草庵寺前20米處發掘出“明教會”瓷碗一件和碗殘片60多塊，該碗口徑18.5 cm，高6.5 cm，底高0.08 cm，碗內凹刻“明教會”三字，“明”字6 cm見方，“教”字7 cm見方，着黑色釉。60多塊殘片中間有“明”字、“教”字，“會”銘文不甚完整，但與該碗字體字模相同。草庵“明教會”黑釉碗出土後，我們開始對其產地的年代進行探討。估計其產地可能在晉江的磁窰或內坑古窰址，我們花了三年時間，查遍了磁窰十七處和內坑兩處古窰址。1982年11月3日終於在磁窰大樹威古窰址瓷層底水溝邊發現了一塊有“明”字字樣的黑釉碗殘片，又於1983年6月19日在同窰址山頂處發現一塊有擬“明”字形的殘片。草庵“明教會”黑釉瓷碗與磁窰大樹威“明”字黑釉碗殘片，無論釉色、字體、字模均一樣。磁窰大樹威窰為宋代窰址。因此可以斷定草庵“明教會”黑釉瓷碗係宋代磁窰大樹威窰所燒製的產品。<sup>30</sup>

上面引文把刻有“明教會”的黑釉碗的製作時間考定在宋代(960-1279)，應當說是言之成理的。而在宋代諸多文獻上，民間結社式的摩尼教組織往往被稱為“明教會”，被目為“喫菜事魔”一類的左道妖教。最為明晰的記載，見諸學者常徵引的《佛祖統紀》卷四十八“嘉泰二年”條下“述曰”：

嘗考《夷堅志》云：喫菜事魔，三山尤熾，為首者紫帽寬衫，婦人黑冠白服，稱為明教會。所事佛衣白，引經中所謂“白佛言，世尊”。取《金剛經》一佛二佛三四五佛，以為第五佛。又名末摩尼，採《化胡經》“乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕王宮為太子，出家稱末摩尼”，以自表證。其經名《二宗三際》。二宗者，明與暗也；三際者，過去、未來、現在也。<sup>31</sup>

所謂“明教會”組織，學界殆把其等同摩尼教；但嚴謹地說，其是摩尼教在中國嬗變後的一宗。其不同於專心修持受到統治者認可的寺院式摩尼教，<sup>32</sup>而是和民間反抗運動有染的秘密結社，為統治者所不容而嚴加取締。<sup>33</sup>據文獻的記載，後者

人數衆多，就如陸游(1125-1209)《老學庵筆記》卷十所載：

閩中有習左道者，謂之明教。亦有明教經，甚多刻版摹印，妄取道藏中校定官名銜贊其後。燒必乳香，食必紅葷，故二物皆翔貴。<sup>34</sup>

“明教會”批量生產自己的用碗，正如黃世春先生所說，證明了“他們勢力甚大，人數衆多”。<sup>35</sup>這一出土文物佐證了文獻的記載，坐實了泉州流行的摩尼教，除合法的寺院式外，亦有非法的民間秘密結社式的。

草庵遺址出現宋代明教會的用碗，暗示了我們：如果像吾人推測那樣，宋代這裡就有摩尼教寺院的話，那其必亦為明教會組織所用，為他們成員活動的中心場所。由是，隨着“喫菜事魔”被取締，寺院自難免受到牽連；其之不存，亦屬情理中事。

元代姚陳二氏建廟塑像，實際是在宋代寺院已完全毀棄的情況下另起爐竈，並非在原有的基礎上進行，既非重修，更非擴建。廟那麼小，與往日能容納諸多僧人住錫於內的寺院自不可同日而語。倒是摩尼佛像，則諒必按照以往的粉本擇石而刻，其技藝未必遜於宋代，然形製則恐無宋代宏偉，緣廟小容不下大佛也。

## 二 元代泉州摩尼教復甦原因的分析

姚陳二氏能在宋代摩尼教舊址上建廟雕像，儘管規模很小，但已意味着其時泉州摩尼教的復甦；而得以復甦的原因不外兩個可能，一是由於有海外新生力量輸入，即新的摩尼教羣體移民而來；另一可能性則是本土殘存的摩尼教勢力由於生存環境有所改善，死灰復燃，捲土重來。

就前者而論，若云摩尼教新羣體由境外航海來到泉州，掀起新的摩尼教熱，是否有這種可能，關鍵不在於論者所強調的泉州與海外交通的發達，而在於當時海外有沒有這種摩尼教羣體的存在。查波斯摩尼教史，其傳教路線西向羅馬帝國的領土擴張，東則沿陸上絲綢之路經中亞進入中國；不像瑣羅亞斯德教那樣，有成批虔誠的信徒為逃避宗教迫害而向印度洋區域移民，在印度西部海岸定居扎根，形成了瑣羅亞斯德教的新基地。<sup>36</sup>自10世紀西亞和中亞地區為伊斯蘭教所征服，日益伊斯蘭化之後，無論在印度洋區域或東南亞地區，迄今未發現有任何地方曾成為摩尼教徒的聚居地。因此，儘管元代泉州確聚居了大量的海外移民，但即便間雜有由亞洲內陸地區或歐洲輾轉而來的摩尼教信徒，那也屬個體行為，並非羣體性的移民，更非摩尼教會刻意的安排，絕對成不了氣候。

就後者而論，即謂泉州一帶的摩尼教勢力，藉助元朝所實行的較為寬鬆的宗教政策，恢復自己的宗教活動，這看來倒是符合實際。蒙古汗廷實行宗教寬容政策，西方學者多予認同，根據蓋見於時人的遊記著作。例如，著名的馬可波羅曾評論蒙古人的信仰：

這些嚙韃人並不關心在他們的土地上是崇拜甚麼神。祇要他們忠於大汗，十分恭順，並因此而繳納規定的貢物。公正得以維持，那麼如何安慰靈魂，就悉聽其便。<sup>37</sup>

馬可波羅又記錄了元世祖忽必烈(1215-1294)的一段話：

有四位受崇拜的先知，乃為全世界所敬仰。基督教徒說彼等之神是耶穌基督，薩拉森人(即阿拉伯人)云其神是穆罕默德，猶太人說是摩西；而偶像崇拜者(即佛教徒)則稱是釋迦牟尼，其為偶像的第一神。對這四位神，朕均尊而敬之。誰在天居長，誰更真實，誰能助朕，朕便向誰祈禱。<sup>38</sup>

根據《元史》、《元典章》之類元代文獻，元朝統治者對於各教多有管理，祇要各教僧人信徒循規蹈矩，沒有圖謀不軌、觸及刑法的犯罪活動，其宗教信仰則受到保護尊重。有元一代，未聞有唐代會昌年間那樣的宗教迫害事件。在《元典章》所收涉及宗教的諸多文件中，並未見有明確針對摩尼教(明教)的條文，就像上引《馬可波羅遊記》中並沒有提及摩尼教那樣。但摩尼教作為一個宗教，像佛教、道教那樣，士人可以自行信奉而不受官方的干預，這從李玉昆先生所發現的一條元代泉州族譜資料中可得到證明：

(莊)惠龍，生前元至元辛巳四月初三日，卒至正己丑年十月廿一日。幼失怙恃，勵志自強，從遊鄉先生丘鈞磯之門，孝友刑於家，文章名於冊，詠詩百首，皆可刊後。拓業千里，以遺子孫。晉邑主簿歐陽賢甚器重之，稱之為林泉逸老。晚年厭觀世諦，托以蘇鄰法，構薩壇以為娛賓優友之所。<sup>39</sup>

按莊惠龍“文章名於冊，詠詩百首，皆可刊後”，身份自屬士人無疑。其“晚年厭觀世諦，托以蘇鄰法”。“世諦”者，世俗道理也；<sup>40</sup>“蘇鄰法”者，摩尼之法也。<sup>41</sup>莊氏晚年厭世，遂信仰摩尼教，並“構薩壇以為娛賓優友之所”，其信仰在當時顯然是合法的。

1954年泉州發現的一方雙文合璧的景教墓碑石，更為我們證明了摩尼教在元代的合法地位。

有關該墓碑石的報導同樣詳見吳文良先生的《泉州宗教石刻》。<sup>42</sup>吳先生把該碑名為“元代帖迷答掃馬等立的墓碑石”。碑文包含兩行異族文字和兩行漢文字。前者經日本學者村山七郎的研究，係用敘利亞文字母拼寫的突厥語，其解讀出來的意思大體可譯為：

是為尊者教區主教失里門高僧之墓  
癸牛年八月十五日掃馬等人謹誌<sup>43</sup>

漢文部分凡 53 字，分二行；第一行 30 字，第二行 23 字，顯為落款。現參考夏鼎先生和劉南強(S. N. C. Lieu)教授等的研究，點斷注解如下：

管領江南諸路明教、秦教等，也里可溫，馬里失里門，阿必思古八，馬里哈昔牙。

皇慶二年，歲在癸丑八月十五日，帖迷答掃馬等泣血謹誌。<sup>44</sup>

第二行的意思較為簡單，是碑文落款的形式。其“皇慶二年，歲在癸丑八月十五日”，即為公元 1313 年 8 月 15 日；而“帖迷答掃馬”，為古代基督教常見姓名 Timothy Sauma 之類的音譯。對此，學者們並無大的分歧。至於第一行，顯為碑文主體部分；“管領江南諸路明教秦教等”是個官銜，其間“明教”，當謂摩尼教，宋元時代皆如是稱；“秦教”謂景教。這不難理解。以下均為音譯的詞組，“也里可溫”，陳垣先生早年名著《元也里可溫考》已詳加考證，<sup>45</sup>乃元人對景教和天主教的稱呼。“馬里失里門”，諸學者認為是一個音譯詞組，“馬里”為 Mar-i 的對音，乃是尊稱；“失里門”相當於古代基督教常見的人名所羅門(Solomon)。“阿必思古八”，被認為是 epigopa 或 Episkupa 的對音，即教長或主教之意。“馬里哈昔牙”，則被認為譯自敘利亞語 Mar-i hasya，為聖者、“師僧”、主教之類的稱號。竊以為，這行碑文除了把官銜置於首端符合古漢語習慣外，其他的音譯文字雖已考出其詞源、意思，但組合到句子裏則是顛三倒四，不合古漢語語法，連漢文墓碑主文最後慣用的“之墓”兩字都沒有，顯明了立碑者尚乏漢文修養。劉南強先生把該句英譯為：

To the Administrator of the Manichaeans and Nestorians etc. In the Circuit of Chiang-nan, the Most Reverend Christian Bishop Mar Solomon.<sup>46</sup>

即謂“獻給江南諸路摩尼教和景教等的管領者，最尊敬的基督教主教馬里失里門”。

對於碑文的音譯文字的解讀是否準確，姑當別論；但墓主具有“管領江南諸路明教、秦教等”這一官銜，則毋庸置疑。是以，漢字碑文向我們披露了與泉州摩尼教有關的一個重要信息，即元朝將包括泉州在內的江南諸路的摩尼教，置於一位景教領袖的管領之下。這也就意味着，元代的摩尼教，像景教那樣，是作為一個合法宗教存在着。這與馬可波羅所提供的信息正好一致。既然其時摩尼教是政府承認的合法宗教，那麼在華表山麓建廟雕像也就屬於正當的善舉，難怪姚陳二氏敢於勒石自詡。

### 三 宋代泉州摩尼教的源流

上面我們從考古發現，論證泉州元代摩尼教乃與宋代摩尼教的一脈相承。至於泉州宋代的摩尼教，又是來自何方呢？若云來自海外，從其時海上交通之發達，

自不無可能，但宋代與元代一樣，如上面所指出，無論在印度洋區域或東南亞地區，均未發現有任何摩尼教徒的聚居地，因而缺乏海路輸入的源頭。如果說是源自唐代北方摩尼教，則有文獻可稽。上揭何喬遠《閩書·方域志》有述及摩尼教入閩的歷史：

會昌中，汰僧，明教在汰中。有呼祿法師者，來入福唐，授侶三山，游方泉郡，卒葬郡北山下。至道中，懷安士人李廷裕，得佛像於京城卜肆，鬻以五十千錢，而瑞像遂傳閩中。真宗朝，閩士人林世長，取其經以進，授守福州文學。<sup>47</sup>

這段文字，實際提到三樁事，其一為呼祿法師者入閩傳教。按呼祿法師的稱謂，應屬漢文對外來專用名詞的音義同譯；緣“呼祿”顯為音譯，據西方學者的解讀，源自中古波斯語的 *xrwhxw'n*，<sup>48</sup> 是對某種級別的摩尼傳教師或僧侶的稱謂，也就相當漢語的法師。此處所云“汰僧”事件，當指唐武宗會昌年間(841-846)對外來宗教的迫害，時摩尼教首當其衝，許多外來僧侶被解遞出境；而呼祿法師，則逃難到福建。這從古代中國宗教史來說，絕非詭異；因為大凡宗教迫害之際，僧侶們往往就得遠離政治中心；何況“晉代衣冠南渡”，北人南移閩地，向有傳統，絕非始自法師。此外，我們還不能排除一種可能性，即在法師“來入福唐”之前，摩尼教已傳入福建地區，<sup>49</sup> 且有一定的羣衆基礎。當然，這一推測目前還沒有很明晰的證據。但無論如何，呼祿法師之卒葬泉郡北山下事，業經前輩學者陳萬里先生考證，確有其事。陳先生“於《古今圖書集成·方輿彙編》第一千另五十二卷《泉州府部》藝文下”，找到了南宋理學大師朱熹(1130-1200)《與諸同僚謁莫北山》的詩作：

聯車陟修阪，覽物窮山川。疏林汎朝景，翠嶺含雲煙。祠殿何沉(沈)邃，古木鬱蒼然。明靈自安宅，牲酒告恭虔。辟蠶理潛通，神蚌(蚪)亦蜿蜒。既欣歲時(事)舉，重喜景物妍。解帶憩精廬，尊酌且流(留)連。縱談遺名蹟，煩慮絕拘牽。迅晷諒難留，歸念忽已騫。蒼蒼暮色起，反旆東城阡。

陳萬里先生並考該詩內容：

證以陳援庵先生之《摩尼教入中國考》(北京大學國學季刊第一卷第二號)文中，引用沈繼祖劾朱熹所謂“剽竊張載程頤之餘論，寓以喫菜事魔之妖術”之語，則朱文公之所謁莫者所謂祠殿，所謂明靈，所謂名蹟，似有謁莫呼祿法師之可疑。余復稽諸志書，關於記載清源山部分，在朱子當時，是否別有可以謁莫之祠殿及遺留之名蹟足供縱談者，曰無有也(僅有梅巖，為留從效別墅故址)。中峰有純陽洞，有喜雨亭為禱雨之所，大休巖為唐歐陽詹、林蘊、林藻讀書處，而《清源山志》又有“……又西為觀音巖……相與琢像巖端，下為羽仙巖，在羅武二山之下，即老君巖，宋時二山下，朱子嘗游焉。”之說亦可供參證焉。<sup>50</sup>

陳萬里先生此處考證朱熹所謁奠者為呼祿法師墓，並非無說服力。筆者要補充說明的是，詩中的“明靈自安宅”一句，其“明”字，雖一般應作“神明”解，但與“靈”組合，在這個具體語境中，則殆指明教之靈，蓋指呼祿法師之靈也，整句的意思可解釋為“呼祿法師安息在此”。若朱熹意在泛指神明，則通常有“神靈”一詞可用，無必標新立異用“明靈”。何況，若“明靈”作“神靈”解，則“自安宅”便費解了。

按呼祿法師因會昌汰僧而逃閩傳教既是事實，則福建明教之承傳自中原摩尼教，便不是想當然了；而且福建的摩尼教史，至晚也就可溯至唐季，或更準確說，溯至9世紀下半葉伊始。昔年沙畹、伯希和，王國維、陳垣先生等均引證過有關泉州摩尼教的一條資料，<sup>51</sup>即徐鉉(916-991)《稽神錄》卷三“清源都將”目下所云清源人楊某家鬧鬼：

後有善作魔法者，名曰明教，請為持經一宿。鬼乃唾罵某而去，因而遂絕。<sup>52</sup>

查摩尼教本有“不行邪道誣術”之戒，<sup>53</sup>此處之言明教驅鬼，若非後人附會，屬無稽之談，則係其時明教做法道教之證。但無論如何，故事既發生在清源，而清源即泉州，這豈非暗示時人對泉州之有摩尼教流行已耳熟能詳？

何喬遠提到另一樁事，即“至道中，懷安士人李廷裕，得佛像於京城卜肆，鬻以五十千錢，而瑞像遂傳閩中。”“至道”為宋太宗年號，即公元995-997年。“懷安”，即今福建省會福州。此處的佛像當謂摩尼佛像。就這段文字的內容，時、地、人，十分具體，事件的細節亦很清晰。既然上面呼祿法師入閩事已得到證實，那麼關於摩尼佛像事的這段記述，諒必更不會憑空捏造，儘管目前還未發現其他文獻佐證；但上面所論的草庵摩尼佛像應源自北方，至少證明瑞像傳閩中之不誣。細玩這段文字，我們還可以得知如下信息：

其一，福建的摩尼佛像是來自宋代京城，即開封的卜肆。這意味着唐代的摩尼教雖在會昌遭到取締，外來傳教師被迫離開，但該教照樣在民間傳播。京城開封的卜肆，竟然有擺賣摩尼佛像，說明其已作為中國宗教一門，存在於社會。

其二，購買摩尼佛像並把其帶進福建的李廷裕是個士人，也即謂李是一個有文化、有知識的讀書人，而並非商賈。他以五十千錢來購買佛像，所付代價不菲，顯非出於商業贏利的目的。吾人不敢斷言其旨在弘教，但其若對摩尼教沒有相當的認識，便不會有此一舉。李之熟悉摩尼教經典，認同摩尼教義理，應屬情理中事。既然閩在唐季，便有摩尼教師傳教，李之接觸摩尼經，當然就不難了。

何喬遠提到的第三樁事，即“真宗朝，閩士人林世長，取其經以進，授守福州文學”。真宗朝，即公元998-1022年，乃緊接上揭太宗朝之後。與李廷裕同屬福建士人的林世長，以向朝廷進獻摩尼教經典而被授予“守福州文學”的官銜。林世長之名，見於《佛祖統紀》卷四八“嘉泰二年”(1202)條下“述曰”所引《夷堅志》對摩尼教的評論：

其經名二宗三際。二宗者，明與暗也。三際者，過去未來現在也。大中祥

符(1008--1016)興道藏,富人林世長賄主者,使編入藏,安於亳州明道宮。<sup>54</sup>

此條材料,前輩學者沙畹、伯希和、陳垣等早已徵引,惟未多辨釋。按“富人林世長”與何氏所提到的“士人林世長”,不惟名字相同,而且同屬真宗朝人,同以進摩尼經而入載,故諒為同一人。如是,何氏所述,自非子虛烏有。林世長對摩尼教經典感興趣,說明其至少曾涉獵過,必屬士人無疑。何氏述摩尼教史,純站於學者的客觀立場,故無褒貶之詞。《佛祖統紀》為佛門著作,出於宗教門派偏見,對摩尼教多加詆毀,其所錄《夷堅志》文字,“不見今四庫本及陸刊本夷堅志”,<sup>55</sup>我們無從與原文校勘,是否偽託或篡改,難遽下結論。但該段引文顯然與佛僧的立場觀點相吻合,蓋不以林世長之推介摩尼經為然,冠以“富人”,已不無貶意;云其賄賂道藏主編者,更屬不實之詞。緣在真宗朝,摩尼教顯然被視為道教的一宗,其經典是公開流行,而且被正式編入官方倡編的《道藏》,這有天禧三年(1019)張君房所撰《雲笈七籤序》為證:

真宗皇帝銳意至教,盡以秘閣道書出降於餘杭郡。除臣著作佐郎,俾專其事。臣於時盡得所降到道書,並續取到蘇州舊道藏經本千餘卷,越州、台州舊道藏經本亦各千餘卷,及朝廷續降到福建等州道書明使摩尼經等,與道士商較異同,銓次成藏,都四千五百六十五卷,題曰大宋天寶寶藏。<sup>56</sup>

該《序》明確宣稱奉旨而編的《雲笈七籤》包括了“明使摩尼經”,足見摩尼教經典之被編入,並非以瞞天過海的手法,混充進去的。更有南宋末思想家黃震(1213--1280)的《黃氏日鈔》卷八六有《崇壽宮記》,落款“景定五年(1264)五月記”,其中認同摩尼教的主張,溢於言表,還提及有所謂《衡鑑集》者,

載我宋大中祥符九年(1016),天禧三年(1019),兩嘗敕福州,政和七年(1117)及宣和二年(1120)兩嘗敕自禮部牒温州:皆宣取摩尼經入道藏。<sup>57</sup>

《衡鑑集》雖未見傳本,但所言徵集摩尼教經典事與張君房同,當不至無中生有。是以,摩尼經在北宋時期是被朝廷認可和重視的。北宋時期摩尼教是個合法宗教,這有福州民間宗教研究專家連立昌老先生昔年發現的族譜資料為證,是為《福建霞浦縣蓋竹村上方林氏族譜》。其間“暕公”條下有云:

宋真宗咸平六年(1003)二月十三日生,行二十五,字□□。娶陳氏,生二女。天聖五年丁卯(1027),公年二十五,乃棄俗入明教門,齋戒嚴肅。歷二十有二年,功行乃成。至嘉祐四年己亥(1059)三月三日密時冥化,享年五十有六,葬於所居東頭芹前坑。

公歿後靈感衛民,故老相傳。於昔朝在福州救火有功,尋蒙有司奏封興福大王,立閩縣右邊之廟以祀之。續蒙嗣漢天師親書“洞天福地”四字金



額，仍為奏封洞天都雷使。封貞明內院定正真君，血食於鄉，祈禱響應。每年二月十三日誕日，子孫必羅祭於祠，以為常式。<sup>58</sup>

這位稱謂瞻公的虔誠摩尼教徒歿後還被加封，自然說明統治者未以摩尼教為邪。既然統治者認可、重視摩尼經，進獻摩尼經以入編道藏，當屬可邀功之舉，何須賄賂哉！所謂“富人林世長賄主者，使編入藏”的說法，應為摩尼教敵對者所造的無稽之談。<sup>59</sup>而《閩書》所言林世長因進獻摩尼教經典而“授守福州文學”，纔合乎情理。

宋道藏所編入的摩尼教經典，今已不存，但摩尼教經典之所以能够被編入道藏，不管其是通過甚麼途徑、甚麼手段都好，其必須有一個大前提，即當時道家 and 摩尼教兩家的經典，至少在行文或某些義理的表述，有近似、類同甚至雷同之處，由是摩尼教經典纔可被目為道家的一宗同編入道藏。就如陳垣先生所提示：

北宋時道家所倡導之太極、兩儀、陰陽、天理、人欲等對待名詞，殆無不有多少摩尼興味也。<sup>60</sup>

而無論是摩尼教曾吸收道教的成分，抑或道教吸收了摩尼教的成分，這都需要一個相當長的時段，彼此通過相互接觸、溝通、磨合方能辦到。假如宋代流行的摩尼教是剛由海外輸入的教派，斷無從達到這一境地。

上面對何喬遠有關摩尼教入閩所載三事進行辨釋，已證明其所述應是信而有徵。早在1921年，王國維先生在《亞洲學術雜誌》上發表的《摩尼教流行中國考》一文，就宋元時代東南沿海地區摩尼教的源流提出質疑：

東都盛時，其流蓋微。南北之交，死灰復燃。尋其緣起，別出三山。蓋海舶賈傳，非北陸大雲之舊矣。<sup>61</sup>

也就是說，王氏疑福建沿海流行的摩尼教，並非像唐代那樣來自西域陸路，而是由海路傳入。不過，照上面何氏所述脈絡，唐季福建已經流行摩尼教，而且是從北方傳入。至於宋代被編入道藏的諸多摩尼教經典，根據上面的論證，自然是源自唐代中原的漢文摩尼教經。當然，被編入的經典可能經過改寫，有的可能是在原有經典基礎上重寫、自撰；但歸根結底，都應嬗變自唐代的經文，不可能是新輸入的外來經典，因為會昌後中國摩尼教與中亞摩尼教團已失去了組織的聯繫，再也無從組織譯場了；而海外輸入，則如上面所指出，缺乏源頭。所以，宋代泉州以及東南沿海其他地區的摩尼教，至少其主流應為“北陸大雲之舊”，即為唐代中原摩尼教的遺緒，為其變異，似毋庸置疑。

## 四 餘論

學者之所以懷疑宋元泉州摩尼教並非來自唐代中原的摩尼教，自是以泉州摩尼教與唐代中原摩尼教之間存在差異為前提；本文之論證兩者乃一脈相承，亦是在這個前提下，祇不過對差異產生的原因提出不同的解釋。筆者不同意把差異的產生歸因為“海舶賈胡之傳”，即由海路重新輸入的結果；而認為是宗教傳播過程中因應當地社會環境嬗變所造成。由於泉州保存了摩尼教在華的最後遺物，因此可以說，波斯摩尼教之在中國傳播，以泉州摩尼教為終結；換言之，泉州摩尼教的面貌代表了波斯摩尼教在中國的終極形態。這個最終的樣子，明顯表現在教主摩尼成為了佛身道貌的偶像，進入了中國的萬神殿，為摩尼教徒及其他民衆所接受、所崇拜。就此問題，容另文進一步討論。

附言：予自 1978 年師從蔡鴻生先生研究摩尼教，迄今已逾廿年。就宋元東南沿海摩尼教，前輩學者有“蓋海舶賈胡之傳”的推測，蔡師對此頗有存疑，多年來一再提命深入探討。今值蔡師七十華誕紀念將至之際，謹撰此文以為蔡師壽。

林悟殊 2003 年元月謹識於康樂園永芳堂

### 註 釋：

<sup>1</sup> 有關的主要著作如次：沙畹、伯希和《中國發見的摩尼教經典》(E. Chavannes et P. Pelliot, “Traité manichéen en Chine, traduit et annoté”, *Journal Asiatique*, 1911-1913. 該文的歷史部分由馮承鈞先生漢譯為《摩尼教流行中國考》，1933 年刊行，收入《西域南海史地考證譯叢八編》，商務印書館，1958 年，頁 43-100。)。王國維《摩尼教流行中國考》，《亞洲學術雜誌》1921 年，第 11 期；收入氏著《觀堂別集》第 1 冊，頁 24a-35b；又見《觀堂集林》第四冊，中華書局，頁 1167-1190。陳垣《摩尼教入中國考》，《國學季刊》第 1 卷第 2 號，1923 年 4 月，頁 203-239；其 1934 年 10 月的修訂本收入《陳垣學術論文集》第 1 集，中華書局，1980 年，頁 329-374。P. Pelliot, “Les traditions manicheennes au Fou-Kien”, *T'oung Pao* XXII, 1923, pp. 193-208；馮承鈞漢譯本《福建摩尼教遺蹟》，載《西域南海史地考證譯叢九編》，北京中華書局，1958 年，頁 125-141；1995 年北京商務印書館重印。張星娘《中西交通史料彙編》，輔仁大學圖書館，1930 年；有關部分見第四冊《古代中國與伊蘭之交通》，頁 135-156，1962 年臺北再版；收入《民國叢書》第五編第 28 冊，上海書店，1996 年；朱傑勤校訂本，北京中華書局，1977 年。諾亞洽《中國摩尼教考》(E. Noye, “Le Manichéisme en Chine”, *Bulletin Catholique de Peking* 22, 1935, pp. 136-147, 188-197, 245-249, 351-355, 431-437.)。重松俊章《唐宋時代的末尼教與魔教問題》(《唐宋時代の末尼教と魔教問題》)，《史淵》，第 12 輯，1936 年，頁 85-143。方濂《浙江之摩尼教》，《浙江學報》，1936 年第 8 期，頁 81-83。牟潤孫《宋代摩尼教》，《輔仁學志》，第七卷，第 1、2 合期，1938 年，頁 125-146；收入氏著《宋史研究集》第 1 集，臺北，1958

年,頁97-100;又見氏著《註史齋叢稿》,香港新亞研究所,1959年;北京中華書局1987年3月第1版,頁94-116。吳晗《明教與大明帝國》,《清華學報》,第13卷,1941年,頁49-85;收入氏著《讀史劄記》,北京三聯書店,1956年,頁235-270。

<sup>2</sup> 詳參拙文《唐代摩尼教與中亞摩尼教團》,刊《文史》23輯,1984年,頁85-93;又見拙著《摩尼教及其東漸》,北京中華書局,1987年,頁64-75;臺北淑馨出版社增訂本,1997年,頁61-71。

<sup>3</sup> 《宋代明教與唐代摩尼教》,刊《文史》24輯,1985年,頁115-126;又見拙著《摩尼教及其東漸》,中華版,頁120-134;臺北增訂本,頁141-155。

<sup>4</sup> 有關這兩類摩尼教的劃分,參閱拙文《宋元時代中國東南沿海的寺院式摩尼教》,刊《世界宗教研究》1985年第3期,頁103-111。又見拙著《摩尼教及其東漸》,中華版,頁145-158;臺北增訂本,頁166-179。

<sup>5</sup> 莊為璣先生的《泉州摩尼教初探》(《世界宗教研究》1983年第3期,頁77-82)一文可目為代表。

<sup>6</sup> 《閩書》,廈門大學點校本第一冊,福建人民出版社,1993年,頁171-172。

<sup>7</sup> 參閱《“草庵”摩尼教遺跡漫紀》,《福建文博》,1980年第1期,頁53。

<sup>8</sup> 《寧萬經》云:“若電輅勿具善法者,清淨光明,大力智慧,皆備在身。即是新人,功德具足。”

<sup>9</sup> 佛夷瑟德烏盧者本國梵音也,譯云光明使者,又號具智法王,亦謂摩尼光佛,即我光明大慧天上醫王應化法身之異號也。當欲出世,二耀降靈,分光三體;大慈愍故,應敵魔軍。親受明尊清淨教命,然後化誕,故云光明使者;精真洞慧,堅疑克辯,故曰具智法王;虛應靈聖,覺觀究竟,故號摩尼光佛。光明所以徹內外,大慧所以極人天,無上所以位高尊,醫王所以佈法藥。則老君托孕,太陽流其晶;釋迦受胎,日輪葉其象。資靈本本,三聖亦何殊?成性存存,一貫皆悟道。

<sup>10</sup> F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925, repr. 1978, p.19; 有關摩尼教義中四位一體概念的最近討論,參閱M. Heuser, “Manichaean Myth According to the Coptic Sources”, in M. Heuser and Hans-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, Leiden: Brill 1998, 主要見頁9-17。

<sup>11</sup> 有關報導見:陳長城《莆田涵江發現摩尼教碑刻》,《海交史研究》1988年第2期,頁117-118;陳長城、林祖泉《涵江摩尼教碑刻考略》,福建莆田《湄洲報》,1988年11月24日第2版;程德魯《涵江又發現摩尼教殘碑》,福建莆田《湄洲報》,1992年6月12日;鄭旭東《我市發現第二塊摩尼教碑》,福建莆田《湄洲報》1992年6月16日。

<sup>12</sup> 林文明《摩尼教和草庵遺蹟》,《海交史研究》1978年第1期,頁22-40,引文見頁39。

<sup>13</sup> 同註12,頁39。

<sup>14</sup> 該題記吳文良先生並無提及,林文明先生的文章首先著錄,但吳幼雄教授有更精確的記述和錄文,見氏著《泉州宗教文化》,廈門鷺江出版社,1993年,頁

292, 引文即據此處。

<sup>15</sup> 該題記, 吳文良先生著已有著錄, 見氏著《泉州宗教石刻》, 北京科學出版社, 1957年8月, 頁44; 但吳幼雄先生的辨識更為準確, 此處錄文據後者, 見氏著《泉州宗教文化》, 1993年, 頁292。

<sup>16</sup> 有關草庵始建年代的不同意見, 參閱連立昌《明教性質芻議》, 《福建論壇》1988年第3期, 頁39-43; 又見氏著《福建秘密會社》, 福州福建人民出版社, 1989年2月, 頁1-28。

<sup>17</sup> 吳文良《泉州宗教石刻》, 頁44。

<sup>18</sup> 李玉昆《20世紀福建摩尼教的新發現及其研究》, 《福建宗教》1999年第1期, 頁36-38; 引文見頁37。

<sup>19</sup> 李玉昆《福建泉州摩尼教資料的新發現》, 1991年未刊稿。

<sup>20</sup> 同註18。

<sup>21</sup> 有關陳寅恪先生的種族文化史觀, 詳參拙文《陳寅恪先生“胡化”、“漢化”說的啓示》, 刊《中山大學學報》2000年第1期, 頁42-47。

<sup>22</sup> 黃世春《草庵和陳埭回族》, 《晉江鄉訊》第74期, 1991年1月30日第4版。

<sup>23</sup> 林文明《摩尼教和草庵遺蹟》, 《海交史研究》, 1978年第1期, 22-40頁, 引文見頁39。

<sup>24</sup> 同註17, 頁44。

<sup>25</sup> 同註17, 頁44。

<sup>26</sup> 李玉昆《福建晉江草庵摩尼教遺蹟探索》, 《世界宗教研究》1986年第2期, 頁135。

<sup>27</sup> 參閱王洪濤《弘一法師在泉州》, 刊《泉州文史資料》1962年9月第7輯, 頁103-109。

<sup>28</sup> 錄文為李玉昆先生惠賜, 誌謝。

<sup>29</sup> 或有認為弘一大師早已知曉草庵的摩尼教屬性者(見黃敬德《草庵楹聯之謎》, 刊《泉州晚報》1994年1月28日第3版), 然否, 尚有待進一步的考證。

<sup>30</sup> 黃世春《福建晉江草庵發現明教會黑釉碗》, 《海交史研究》1985年第1期, 頁73。

<sup>31</sup> 日本大正新修《大藏經》第49冊, 頁431上。

<sup>32</sup> 同註4。

<sup>33</sup> 參閱拙文《喫菜事魔與摩尼教》, 刊《文史》26輯, 1985年, 頁149-155。又見拙著《摩尼教及其東漸》, 中華版, 頁135-144; 臺北增訂本, 頁156-165。

<sup>34</sup> 《老學庵筆記》(歷代史料筆記叢刊), 北京中華書局, 1997年, 頁125。

<sup>35</sup> 黃世春《福建晉江草庵發現明教會黑釉碗》, 《海交史研究》1985年第1期, 頁73。

<sup>36</sup> 參閱拙文《印度的瑣羅亞斯德教徒》, 《世界宗教資料》1987年第1期, 頁1-5; 並見拙著《波斯拜火教與古代中國》, 臺北新文豐出版公司, 1995年, 頁11-22。

<sup>37</sup> Marco Polo, *Il Milione* XXI, ed. L. F. Benedetto, Florence, 1928, p.14.

轉引自 S. N. C. Lieu, "Nestorians and Manichaeans on the South China Coast", *Virgiliae Christianae*, 34, 1980, p.76. 又見 S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1998, p.184.

<sup>38</sup> Marco Polo, *Il Milione*, XXI, ed. L. F. Benedetto, Florence, 1928, p.70. 轉引自 A. C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London 1930, p.135. 參閱郝鎮華中譯本,《一五五〇年前的中國基督教史》,北京中華書局,1984年,頁155。

<sup>39</sup> 見《青陽莊氏族譜》,明崇禎續修抄本,藏晉江縣圖書館。該條資料蒙李玉昆先生惠賜,誌謝。

<sup>40</sup> 參閱丁福保《佛學大辭典》“世俗諦”條,文物出版社,1984年,頁420。

<sup>41</sup> 敦煌本摩尼教寫本《摩尼光佛教法儀略·託化國主名號宗教第一》有云:“摩尼光佛誕蘇鄰國跋帝王宮,金薩健種夫人滿艷之所生也。”敦煌本《老子化胡經》卷一有老子化摩尼的一段經文:“後經四百五十餘年,我乘自然光明道氣,從真寂境,飛入西那玉界蘇鄰國中,降誕王室,示為太子。捨家入道,號末摩尼。”《佛祖統紀》卷四八“嘉泰二年”(1202)條下“述曰”對摩尼教的評論,言及其教徒“復假稱白樂天詩云:靜覽蘇鄰傳,摩尼道可驚。二宗陳寂默,五佛繼光明。日月為真敬,乾坤認所生。若論齋潔志,釋子好齊名。”

<sup>42</sup> 同註17,頁45-46;圖版108。

<sup>43</sup> S. Muramatsu, "ine nestorianische Grabinschrift in türkischer Sprache aus Zaiton", *Ural-Altäische Jahrbücher*. Vol. XXXV, 1964, pp.394-396. 碑文的拉丁轉寫見頁394:

a) maḥi ahi-lar-nī ng Mar-i hasya Mar-i šlimun episqupa-ning qabra- siol.

b) ut kui yī sik(i)z(n)č-ai nī ng on pis-tā bāslap keliu Zauma biti-miš  
德譯見頁395:

a) Das ist das Grab des Herrn Priesters, des Herrn Episkopus Šlimun der Religionsbezirke (?)

b) Am fünfzehnten des achten Monats August des Jahres Ochs, Kui (der letzte der zehn Stämme) hat Zauma, der (eine Delegation) führend gekommen. (diese Inschrift) geschrieben.

<sup>44</sup> 夏鼐《兩種文字合璧的泉州也里可溫(景教)墓碑》,《考古》1981年第1期,頁59-62。S.N.C.Lieu, "Nestorians and Manichaeans on the South China Coast", pp. 71-88. 是文拙譯《華南沿海的景教徒和摩尼教徒》,刊《海交史研究》1987年第2期,93-104頁;經修訂附錄於[德]克里木凱特著、拙譯增訂《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》,臺北淑馨出版社,1995年,頁157-177;原作又見 S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, pp.177-195.

<sup>45</sup> 陳垣《元也里可溫考》,《陳垣學術論文集》第1集,北京中華書局,1980年,頁1-56。

<sup>46</sup> S. N. C. Lieu, "Nestorians and Manichaeans on the South China Coast",

p.73;又見 S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, p.190.

<sup>47</sup> 同註 6, 頁 172。

<sup>48</sup> H. H. Schaeder, "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems", *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Herausgegeben von Fritz Saxl. Vorträge. 1924-1925, pp.129-130.

<sup>49</sup> 連立昌先生考證福建福寧府太姥山的摩尼宮,認為“摩尼教傳入福建的時間,與荆、洪、揚、越各州一樣,即在唐大曆六七年間就傳入了”。見氏著《福建秘密會社》,頁 7。

<sup>50</sup> 陳萬里《閩南遊記》,上海開明書店,1930年,頁 49-51。朱熹詩見《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》第 1052 卷泉州府部藝文三之三;陳先生的引文個別字有差,校訂見括號內。吳幼雄《泉州宗教文化》,頁 283-284,據乾隆《泉州府志·山川》著錄,但把詩名改作《清源山謁呼祿法師墓》,未知何所據。

<sup>51</sup> 沙畹、伯希和撰,馮承鈞譯《摩尼教流行中國考》,見《西域南海史地考證譯叢八編》,商務印書館,1958年,頁 88;王國維《摩尼教流行中國考》,見《觀堂集林》第四冊,中華書局,頁 1175-1176;陳垣《摩尼教入中國考》,見《陳垣學術論文集》第 1 集,中華書局,1980年,頁 356。

<sup>52</sup> 徐鉉撰、白化文點校《稽神錄》,古小說叢刊,北京中華書局,1996年,頁 46。

<sup>53</sup> J. P. Asmussen, *Xuāstwānft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965, p. 195.

<sup>54</sup> 同註 31。

<sup>55</sup> 陳垣《摩尼教入中國考》,見《陳垣學術論文集》第 1 集,頁 358。

<sup>56</sup> 最早把這段文字作為中國摩尼教史的資料徵引者為法國的沙畹、伯希和,見 Ed. Chavannes et P.Pelliot, "Un Traité manichéen retrouvé en Chine", *Journal Asiatique* 11e ser I (Jan.-Feb. 1913), pp.326-327.

<sup>57</sup> 最早注意到這條史料與摩尼教的關係者為胡適先生,見其 1924 年 6 月 3 日致陳垣先生函,是函收入陳智超編註《陳垣來往書信集》,上海古籍出版社,1990年,頁 173-174。

<sup>58</sup> 該重要史料係連立昌先生親抄惠賜,感激莫名!

<sup>59</sup> 以往學者多有不察而認同賄賂說,如牟潤孫先生的《宋代之摩尼教》便稱:“摩尼教自唐季遭會昌之禁,備受迫害,中更母乙之亂,益為政府所厭忌。至宋大中祥符間,乃賄賂道藏主編者,使納其書,欲依託道教以自固也。”氏著《注史齋叢稿》,北京中華書局,1987年3月,頁 94-95。連立昌先生最早提出質疑,認為“《佛祖統紀》這段引用《夷堅志》的文字多半是釋志磐的偽託,今本《夷堅志》中,也沒有這條材料”。見氏文《明教性質芻議》,頁 39-43;氏著《福建秘密會社》,頁 12-13。

<sup>60</sup> 1924 年 6 月 24 日陳垣致胡適函,陳智超編註《陳垣來往書信集》,頁 174。

<sup>61</sup> 王國維《摩尼教流行中國考》,見《觀堂集林》第四冊,頁 1189-1190。

## On the Origin of Manichaeism in Quanzhou

*Lin Wushu*

**Abstract:** There has been great divergence of views on whether Manichaeism, prevailing on the south-east China coast during the period Sung and Yuan, stemmed from the Tang Manichaean groups or was introduced by the maritime road anew. The author points out that there wasn't any base for Manichaeism in the Indian Ocean area and Southeast Asia after the 10th century, thus, the view on maritime introduction lacks an indispensable link. In this case study of Manichaeism prevailing in the coastal city Quanzhou, the author, according to the important local archaeological finds and concerned historical documents, proves that the Quanzhou Manichaeism is continuation of the Manichaeism prevailing in the north China during the Tang period. Its difference from the former one should be considered as the result in the course of profoundly Sinicization of Manichaeism.

**Key Words:** Manichaeism; Quanzhou; Cao'an; Sinicization





# 馬氏汪古由景入儒的轉變歷程

殷小平

廣州中山大學歷史系 2001 級研究生

**摘要：**本文在陳垣《元西域人華化考》基礎上，進一步探討了馬氏家族華化的過程、表現和原因。作者認為，馬氏的華化是一個長期的漸進過程，從馬月合乃時期的初露端倪，到馬潤時期的進一步儒化，再到馬祖常時期的完全儒化，乃得益於當時民族融合的大背景，更和馬氏所處的社會關係和地域關係密切相關。

**關鍵詞：**馬氏家族 汪古部 景教傳播 華化

汪古部屬色目種，以信奉基督教而聞名。<sup>1</sup>該部三個主要系統，均係聞名於教史的景教世家：一支是與成吉思汗相結託，助其立國的阿剌兀思惕吉忽里系統；一支是出過編修《經世大典》的奎章閣大學士趙世延的趙氏汪古系統；還有一支就是本文所要探討的馬氏汪古，又被稱為甘州汪古。前人對馬氏汪古之研究，成果甚夥，要之，有對其族屬的研究，代表的學者有箭內互、櫻井益雄、小野川秀美、王國維、周清澍；<sup>2</sup>有對其宗教信仰作專門研究的，以伯希和、陳垣、張星娘、羅香林等人最為突出；<sup>3</sup>還有對其家族史的研究，以陳垣先生《元西域人華化考》一書（下文簡稱《華化考》）為代表，該書對馬氏家族的華化歷史，從儒學、文學、禮俗諸方面，條分縷析，揭示其從不為人知的也里可溫最終轉變為聞名輿內的儒士；氏著對元代西域人華化事跡多有發覆，成為中西交通史學研究的經典著作。前輩學者的筆路藍縷，為後輩學人更深入地探討馬氏汪古人華前後之歷史奠定了堅實的基礎。然而，學者對馬氏汪古的研究，多集中在其奉教歷史與族屬的探究工作上，對其華化問題，自《華化考》問世以來，很少再作專論，蓋因是著在漢籍史料上已竭澤而漁，搜羅殆盡，且在運用乾嘉諸老考證方法之餘，更達到分析與綜合並重，以致日本的桑原鷺藏氏大加讚賞，幾嘆為觀止。<sup>4</sup>人們也許要問，馬氏入華以後，為何會由也里可溫世家演變成一個儒學家族？陳垣先生雖揭示其華化後的種種表現，却未對其中緣由細加說明。對此，我們還能否在有限的史料上再作闡釋？考慮到馬氏改宗和文化變遷的關係，尚有探討餘地，筆者願在前輩學者研究基礎上，對這個元代的著名家族如何由崇景教轉崇儒學作一初步探討。所言未必盡然，但求抒發個人淺見耳。

## 一 崇奉景教的回鶻後裔

一直以來，馬氏乃因其武功、文學而聞名，尤其後者；其部族中馬祖常，元宗謂“中原碩儒唯祖常”，<sup>5</sup>被當時文人極力推崇，與虞集、元明善齊名，有《石田集》傳於世。而其本為景教世家這一背景，卻湮沒於史近千年。這種反差，也反映出基督教在華傳播的命運，尤其值得學人深思：一為基督教的異端文化，一為中華儒家文化，在歷史長河中，前者如何被捨棄，而為後者所取代？讓我們先對馬氏奉景歷史的一些問題做一探討。

馬氏景教背景最早見於黃潛《馬氏世譜》，其開篇云：

馬氏之先，出西域聶斯脫里貴族，始來中國者和祿采思，生而英邁，有識量，慨然以功業自期。嘗縱觀山川形勢，而樂臨洮土壤之豐厚，遂主道宗咸雍間奉大珠九以進。道宗欲官之，辭不就；但請臨洮之地以畜牧，許之，遂家臨洮之狄道。<sup>6</sup>

“聶斯脫里”，Nestorian 的音譯，基督教異端派別景教，湯因比筆下的“流產的文明”。元人多稱基督教徒為也里可溫，氏文大概是中文記載中最早音譯為聶斯脫里者。黃潛，字晉卿，浙江金華人，延祐二年(1315)賜同進士出身，與祖常同年進士，歷官翰林侍講學士、中奉大夫、知制誥、同修國史、同知經筵事，諡文獻，本傳見《元史》。其撰《馬氏世譜》，謂“馬氏之有姓，迄今僅二百餘年，故予為其以世譜可得而詳焉”。<sup>7</sup>《馬氏世譜》遂成為史家研究馬氏的最基本資料。照《馬氏世譜》所言，馬氏先人本為尊貴的景教長者，其家族的景教信仰歷史頗為悠久。筆者推測，馬氏的景教信仰，與其回鶻後裔的身份應有一定關係。元好問《桓州刺史馬君神道碑》載：

君諱慶祥，字瑞寧，姓馬氏。以小字習里吉思行，出於花門貴种，宣政之季，與种人居臨洮之狄道，蓋已莫知所從來矣。<sup>8</sup>

花門是回鶻在唐代的別稱。<sup>9</sup>馬氏為回鶻後裔，已為大多數學者所接受，茲不贅述。<sup>10</sup>景教自唐代傳入中國，後過會昌滅佛和唐末戰亂二劫，漸漸消失於中國本土。但我們較為明確的是，景教雖在中國內地遭受冷遇，但在西北邊陲卻並未絕跡。而在中亞這個中西文化交流的大舞臺上，景教和其他宗教如摩尼、佛教、伊斯蘭教，都一直致力於發展自己的信眾。到了元代，蒙古鐵騎進駐中原，基督教(也里可溫)也隨著蒙古人的盟友——克烈、乃蠻和汪古等基督部落再傳至中國，並大張聲勢。我們雖不贊同清人洪鈞之觀點，把元代也里可溫目為唐代景教之“遺緒”，但追溯景教東傳歷史，發現其自唐以來，中亞、西域仍屢見其蹤跡，有此看法亦是情理中事。公元 840 年，由於內亂和外患，強盛一時的漠北回紇汗國土崩瓦解，部眾大多遷入今新疆境內，於 848 年建立了以高昌為中心的地方性政權。之

後，他們逐漸放棄原來的遊牧生活，轉為定居的農業生活。在宗教信仰上，回鶻人除保留了自己原所信奉的摩尼教、佛教外，也接受了當地流行近百年的景教。再加上中土受到排擠的景教徒也輾轉到敦煌吐魯番地區，更促進了這裡景教的繁榮。20世紀初，德國勒珂克考察隊在回鶻古都高昌發現了一座高昌景教遺址；考古隊還在城外發現了兩件景教題材的圖畫，經考證，認為其內容描述的是基督教的“棕枝主日”，<sup>11</sup>證實了這裡的確存在過較有組織的景教信徒。在波斯和小亞的史家筆下，回鶻常與基督教徒“迭屑”二名相混淆，揭示出回鶻與基督教淵源頗深；如同中國被羅馬人稱為絲國那樣，基督教必定在回鶻一度繁榮，纔可能聲名遠播西方。愛利西斯(Ney Elias)明確指出，“畏兀爾國又稱塔爾薩國，或因其國多基督教徒之故也。”<sup>12</sup>

回鶻與景教的關係既明，再來看看回鶻與汪古景教徒的關係。

道森《出使蒙古記》載：

畏兀兒突厥這一蒙古利亞最古老和最文明的民族，當他們在八九世紀統治蒙古利亞時曾經採用摩尼教。現在他們已退向戈壁沙漠以南，退到吐魯番和哈密綠洲，成了佛教徒和基督教徒。他們在蒙古利亞的繼承者，克烈部與乃蠻部（在文化上和政治關係上，他們同蒙古人有最密切的聯繫），主要是信奉基督教的，在中國北部邊界上的汪古突厥(Ongut Turks)，亦如此。<sup>13</sup>

筆者認為道森這一持論應該是符合歷史真相的；作為花門後裔的馬氏，在入華以前，即託著“聶思脫里貴族”的名號；文獻對其來華前的歷史語焉不詳，故而吾輩難以明確其景教信仰的淵源，但追溯到回鶻，應屬最合理的解釋；不過，馬氏遠道來華，為的並非什麼傳教事業，而是逐水草而居；當他們遊牧到臨洮後，見到此地水草豐美，遂在此定居。

馬氏入華之初，以突出的語言天分見長，在當時民族大融合的歷史舞臺上，發揮過積極的作用。馬慶祥就曾任譯史一職，《桓州刺史馬公神道碑》載：

君（按：馬慶祥）之父生三人，其二早卒，獨君資秉聰悟，氣量宏博，儕輩無出其右，年未二十已能通六國語，並與其字書識之。泰和中試補尚書省譯史。

《金史》沿用元好問之說法，說“習禮吉思智辯，通六國語”。<sup>14</sup>今人多見其忠烈事跡，而忽略其語言識辯之才。元好問還提到馬慶祥有二女，其中：

女第適安氏，甥天合，父沒後，躬自教督，逾於所生，習諸國語，洎字書授之，為它日起家之地。

文中這位安天合，就是金代著名的譯史，金亡以後至汴梁投靠耶律楚材，後得到

鎮海引薦，官至相臣。<sup>15</sup>其名字“天合”，寫作 Denha，是一個常用的景教名字，暗示了安天合很可能是一個景教徒。安天合學習諸國語，全靠著馬氏的悉心教督，則馬氏自身的語言才能也必不可小覷。馬氏的語言天賦，也與其回鶻背景不無關係，遼金元時期充當譯史之職的多是回鶻人(畏兀兒)。

## 二 從月合乃到馬祖常的儒化軌跡

馬氏本為基督教世家，但終以儒學名世。對其家族華化種種表現，《華化考》已作了詳細的考證和論述，茲不贅述。應當明確的是，馬氏儒化絕非一朝一夕，乃歷經幾代人的努力纔慢慢成型。普遍的意見認為其儒化應肇自祖常曾祖月合乃。《華化考》對馬氏華化的過程縮納為：

惟馬氏既世奉基督，至何時始捨基督而歸儒，在祖常本身乎？抑祖常之先已有其開端乎？是亦吾人所亟欲聞者也。據祖常所自述，及許有壬所稱道，馬氏之儒學，肇自祖常曾祖月合乃。復據袁桷所據祖常父《漳州路同知馬君神道碑》（《清容集》二六），則馬氏之儒學，成於祖常父馬潤，至祖常乃大以肆也。

此論根據元代文人的意見，做出富有歷史感的概括，為後人提示了探討的線索。

汪古部因地鄰漢族文化區，對漢文化的接觸較多，所以，吾輩觀其三系汪古家族，會發現這樣一個現象，即他們都存在著一個華化問題，各自都對儒學有好感。如阿剌兀思惕吉忽里系下之闊里吉思，《元史》卷一百一十八《列傳第五》云其“尤篤好儒術。築萬卷堂於私第，日與諸儒討論經史、陰陽、術數，靡不通曉”；又如趙世延，也是因為文學而揚名海內，後來還由儒入道。馬氏不同，華化非個人的喜好，而具有更普遍的性質。其家族子弟自小就開始接受了儒家經史文學的訓練，並選擇了科舉之途，即接受幾千年來儒家“學而優則仕”的思想，經世而致用。

祖常曾祖馬月合乃時期，儒化初露端倪。

馬月合乃本是憑藉其財富與經商背景而拜禮部尚書的。《元史》卷一百三十四《列傳第二十一》載：

歲己未，世祖以親王南征，從行至汴，令專饋饗，運濟南鹽百萬斤，以給公私之費。所過州郡汴、蔡、汝、潁之間，商農安業，均整修舉，月合乃與有力焉。及即位，降詔褒獎。世祖將親征阿里不哥，月合乃出私財，市馬五百匹以助軍。帝厚贍其家曰：“當償汝也。”拜禮部尚書，佩金虎符。

《元史·本紀第五》更為明確指出其入官的真正原因：

己巳，以馬月合乃餉軍功，授禮部尚書，賜金符。

月合乃能够進入上層統治階級，是因為財富的作用。筆者認為，馬氏來華之初，就顯示出商賈的傳統，這大概也和其回鶻後裔的身份有關。《桓州刺史馬公神道碑》云：

父把騷馬也里黜，又遷靜州之天山，佔籍今四世矣。此地近接邊堡玄市所在，於殖產為易。君家勤儉，自力耕墾畜牧，遂為富人。<sup>16</sup>

馬祖常《禮部尚書馬公神道碑》亦云：

曾祖諱特穆耳伊埒，祖諱巴特瑪雅爾藏布，皆以財雄邊。<sup>17</sup>

把騷馬也里黜定居於“近接邊堡玄市”之地，當意在商業交換。其若非深諳理財之道，僅就普通的“耕墾畜牧”，是不可能迅速地“貲累鉅萬”之資的；馬氏能够“以財雄邊”，正是因為這種經商的才能。元代地主商賈靠財力而置身仕途，交通皇族，廁身於統治階級之林的事例不可勝數，蒙思明《元代社會階級制度》一書中，對此問題已作了詳細探討。<sup>18</sup>月合乃值此機遇，巧用天時，以其財力而迅速榮登禮部尚書之位，不足為奇。

不過，馬月合乃決非祇知競逐利益的商賈，對於為官之道，也很擅長。其最初投靠元室，得斷事官一職，政事修舉，在此不可不錄而表之。

歲壬子，料民丁於中原，凡業儒者試通一經，即不同編戶額，著為令甲。儒人免丁者，實月合乃始之也。性好施捨，常建言立常平倉。舉海內賢士楊春卿、張孝純輩，分佈諸郡，號稱得人。又羅致名士敬鼎臣，授業館下，薦引馬文玉、牛應之輩為參佐，後皆為卿相。<sup>19</sup>

可見儒人免丁的措施始自月合乃。儒戶成為元代戶類之一，凡舊宋登科、發解、碩學、名卿士大夫，免其丁稅，乃對儒戶的一種優待，祇能從其對儒學有好感進行解釋；後來，儒戶與僧道同享受免丁稅的優待，成為政府的一種政策。從材料上看，月合乃身邊還有一些漢人儒士幫忙。楊春卿、張孝純、牛應之事跡不詳；馬文玉，名瓚善，以書法見長；<sup>20</sup>敬鼎臣，與元好問同年進士。竊以為，月合乃時已經十分倚重漢人，不僅在政事方面，其家中也多用漢奴。馬祖常《故顯妣梁郡夫人楊氏墓誌銘》記曰：

曾祖妣梁郡夫人白氏又先卒，諸子以家素貴長者，履跡未嘗一至田野，幼者弱而母庶不能悉產業財富之數，豪奴婢因舞弄欺詐，百物一空，里第為奸臣阿哈馬橫奪，家遂陵替。<sup>21</sup>

這些奴婢，按元代奴婢的構成來看，應多為漢人俘虜；因為有這些漢奴為其料理

產業，所以馬氏子弟可以不親自管理，<sup>22</sup>這反而為日後的家道中落埋下伏筆。《漳州路同知朝列大夫贈汴梁路同知騎都尉開封郡伯馬公神道碑銘》載：

（月合乃）植德秉志，贖士人之為奴，後皆為達官。而子孫更業儒術，卒致光顯焉。禮部子諱世昌，為尚書省左右司郎中，傾貲粟結俊彥，家日困落，子孫益用儒自振。<sup>23</sup>

這段材料向世人揭示，因為馬氏子弟均“履跡未嘗一至田野”，漸漸疏於本是世代相傳的理財之道，卻靠儒學振興家門。由生財之道轉為科舉之途，雖易代間事，但已暗示馬氏子弟早已轉向了孔孟之學。試想，月合乃如此善待儒士，其子弟得以學習儒學就不足為奇了。《題馬氏蘭蕙同芳圖》指出：

請令編民，通一經者復其家，以詩書禮儀訓其子孫，卒贈推忠宣力詡運功臣。<sup>24</sup>

此處謂“以詩書禮儀訓其子孫”，說明月合乃十分重視管轄之地的儒學教育；也似乎暗示，月合乃在家中也可能延請漢人為師，教習子弟。月合乃於儒學決非濡染，所以當我們見到月合乃諸子都改用漢名時，就不能忽略名字背後所透露的文化內涵。

馬潤時，儒化進一步加深，馬氏中首先以文墨入官的就是馬潤：

長諱潤，皇贈中奉大夫行中書省忝知政事，甫十歲遭家難，寄食東西，少長，自知學問，試吏大都路，喜得稟。<sup>25</sup>

由於馬氏家道中落，子孫又對經商理財之道生疏隔闕，家族祇能靠著多年來漸漸積累起來的儒學修養，考取文職。據載：

守光州，去官粟之羨者，廣弟子員以食。光久為用武地，司馬丞相生於光，公歲率諸生以祠，民始知為儒以自重。<sup>26</sup>

儼然以儒道自重，教化民衆。祀司馬光之舉，若按基督徒的身份去審視，乃嚴重違背該教不拜偶像的戒律，馬潤與基督教背道而馳，當無異議。此事跡還屢見之於元人文集，虞集《桐鄉阡碑》記曰：

乃立學官，而躬教之。謂：“司馬公實生是邦，象而奉祠，示之德行規，以革其頑鄙。”若此者，光人之所以思公，而公亦以自信者。<sup>27</sup>

馬潤不僅在光州設立學官，還親自督教，可見其儒學修養之深。馬潤擅長詩文，詩

集名曰《樵隱集》，惜不存世。馬潤的情趣所在及其價值取向，由詩集名可窺一斑；祖常的詩才，不僅繼承乃父之風，更將此家學發揚光大。

蘇天爵認為馬氏“部族有儒，以文貞始”。<sup>28</sup>《宋元學案補遺·文貞馬石田先生祖常》也記道：

公先世已事華學，至公始大以肆，為文精核，務去陳言。

稱祖常為家族中儒者第一人，所依據的標準，除了祖常的儒學水平極高，或許還因為，馬氏乃自祖常時起，以科舉作為入仕之途。在經歷了馬月合乃、馬世昌、馬潤三代的儒學沉澱後，到祖常時，馬氏儒學修養已同於漢人儒士。祖常少年時間學於川儒張導江，“質以疑義數十”，張“甚器之”；延祐一開科舉，祖常鄉試會試皆中第一，繼而中殿試第二，完全是意料中事。祖常也是家族中最早見有師承關係之人，其諸從兄弟，既然處同種背景，其學問也必有一定淵源，有一定的漢學師承，受過專門的儒學教育。祖常開馬氏士風之先，其後諸人，均以科舉作為晉身之階。《題馬氏蘭蕙同芳圖》曰：

尚書忠懿侯，嘗中統初轉漕給邊，晌有功。請令編民，通一經者復其家，以詩書禮儀訓其子孫，卒贈推忠宣力詔運功臣。三傳至中丞文貞公，以文學政事位光顯。初尚書有子十一人，孫二十人，曾孫三十餘人。或執業成，均擢進士第，皆清謹文雅，不隕其家聲，遂為海內衣冠闡祖。<sup>29</sup>

據筆者檢索，祖常後，由科舉入仕的馬氏子弟尚有：

祖義，祖常弟，潤之次子。中鄉試，翰林國史院編修官，郊祀法物庫使。

祖孝，祖常弟，馬潤第四子。延祐二年與祖常同榜進士，授陳州判官。<sup>30</sup>

祖謙，字元德，祖常弟，馬潤第六子。由國子生中進士，授保德州同知，調東鹿縣達魯花赤，遷昭功萬戶府知事，卒於至元二年，年四十二。收入《宋元學案補遺》之《馬氏家學》，是書列闕中陳旅為其門人。<sup>31</sup>

世德，字元臣，祖常從弟。登至正二十年庚子魏元禮榜進士第，<sup>32</sup>授翰林應奉，歷樞密都事、中書檢校、庸田僉事，除淮西縣僉，繫官刑部尚書。其詩見於《元詩選》癸集丁，《華化考》將其訛作為祖常從父。

祖恭，國子生。

祖周，進士，廣西廉訪司知事。

祖善，進士第，河東宣慰司。

祖元，鄉貢進士。

潤孫中進士出身的還有猶子、獻子、帖木兒。

還有一位馬祖憲，字元章，祖常的堂兄弟；雖非進士出身，但儒化也頗深。祖憲由僧監釋褐，同知陳州，至正七年選為長州縣達魯花赤。任吳洲達魯花赤時，致力修學以易民俗，為當地儒士所讚譽。<sup>33</sup>

總的說來，馬氏儒化之過程，自月合乃時初見端倪，到馬潤時進一步加深，到祖常時則徹底儒化。月合乃，從其名字，還知其為景教徒，雖好儒學，但還未徹底背棄基督，放棄教名，或者效仿當時儒化之西域人如廉希憲者，改漢人名姓；而其八子，取漢名者七人，均以“世”字行，則完全循漢俗。到馬潤、祖常代更加徹底；祖常同懷七人，均漢名。此外，自潤時起，還開始取字，並為書房取號，甚至有文集傳世。月合乃時，還祇是籠絡漢人儒士，給以關懷；祖常時，已是以儒士身份自居，與漢士平等交遊。月合乃時，雖重視儒戶生計，但還未有祀孔子事；馬潤、祖常時，倡修孔廟之文字屢見於史冊。<sup>34</sup> 從馬氏家族的發展軌跡，可窺見其儒化之逐代加深。

### 三 祖常徹底儒化的條件考察

馬氏儒化是一個長期的漸進過程，但為何到馬祖常時可以徹底儒化、聞名九州呢？竊以為，祖常一代具備了徹底儒化的天時、地利與人和。

首先看看馬祖常時所處的時代特點。元代常被世人認為是一個文化倒退的時代，但不少學者對此並不苟同，陳垣先生就指出：

文化與政治雖有關係，但畢竟不是一事，政治之紛擾，孰勝於戰國、六朝，而學術思想之自由，亦惟戰國、六朝為最；漢唐號稱盛世，然學術思想輒統於一尊，其成績未必即優於亂世。

以論元朝，為時不過百年，今之所謂元時文化者，亦指此西紀一二六〇至一三六〇年間之中國文化耳，以及由清世祖論起，而截至乾隆二十年以前，而不計其乾隆二十年以後，則漢、唐、清學術之盛，豈過元時！<sup>35</sup>

我們也無需再持成見。元代文化的繁榮，得益於民族大融合的歷史環境，對外來文化的包容。雖然，元初儒學曾受冷落，儒戶地位也十分低，但儒學的復興，乃時代之所趨。其地位的逐漸提高，與開科舉關係最大。元代科舉之制，始定於皇慶二年(1313)，而實行於延祐元年(1314)。蘇天爵曾頌道：

我國家龍奮朔上，四方豪傑咸起，而為之用，百戰始一。函夏干戈既輯，治化斯興。而勳臣世族之裔皆知，學乎詩書六藝之文，以求盡夫修身事親致君澤民之術。<sup>36</sup>

對此，閩中陳旅也表贊同，他指出：

我國家龍起朔漠，運符義軒淳龐雅大之風於變。四海士大夫爭自奮厲，洗濯舊俗，至仁宗時遂以科目取天下之士。<sup>37</sup>



蘇天爵、陳旅皆祖常同時代人，同出一詞，或為時人之共識。元仁宗(1311-1320)十分重視啟用儒臣，實興明經之士；還親策於廷，擢其俊秀，網羅英彥。科舉之前，也有愛慕華學且儒學修養較深的西域人，如不忽木、貫雲石、丁鶴年等。陳垣先生就不認為科舉為華化之必要條件。不過，科舉之前，炫於宏大的中華文化的西域人畢竟少數，胡漢文化間還有著不可逾越的隔閡；開科舉一途，一定程度上提高了漢人儒士的地位。衆所周知，在元代，各種官職都為色目人、蒙古人所佔據，而且武職更享優待，儒戶地位頗為寥落，尤其是江南、湖廣被劃為南人的儒戶；文職地位較之武職，地位很低。科舉一開，至少為那些書香世家子弟打開了一條仕途。儒戶地位的提高，也提升了儒家文化的地位，自然能吸引更多的西域人。無可否認，開科舉之後，儒學的興盛要遠超過元初。王士慎曾認為：

此(《燕石集》)與《石田集》皆奉旨刊行。元時崇文如此，或謂九儒十丐，當是天歷未行科舉以前語。<sup>38</sup>

此乃對開科取士之舉的公允之論。開科一途，成為漢人儒士常提及的善政之舉。值此儒學地位上升之時，以儒學自治，實乃情理中事。

愛慕中華文化，雖然並不能與熱衷科舉之途等同視之，但作為儒學系統的一個重要內容，科舉已經深入到每一個讀書人的心中，此點是毋庸置疑的。馬祖常代及其後世子孫，均選擇了科舉作為晉身之階，正是由於儒家文化的理念已經深植心中。元初阿魯深薩理勸世祖“治天下必用儒術”，<sup>39</sup> 初衷乃在於收服人心，此乃統治者的主觀願望；但在博大精深的中華文明面前，域外人士卻逐漸被其征服，走上了多元一體的華化之路。

其次，讓我們考察一下馬祖常時所處的地域關係。馬氏入華之初，乃由一異域文化地區(西域)，遷入中原文化的邊緣地區；在臨洮遊牧，然後至遼東這一漢化程度比較高的女真文化區，再至淨州；世昌一潤一祖常這一支系的馬氏，在月合乃時定居在涿儀(汴梁)；到馬潤時定居於光州，並以光州人自居。馬氏不以西域、不以淨州為其籍貫，而以光州為其祖居之地，追慕司馬光公。光州可謂其家族儒化的發家之地，其胡貌華心，可窺一斑。馬氏其他子弟，因文墨入官也好，因其色目身份而蔭官也罷，致仕者衆，得以游宦中國各地城市，深入到如揚子、成都、金陵等漢文化的中心地區。在這樣一種文化氛圍之中，馬氏朝儒家文化靠攏，疏遠從前的信仰，也是情理中事。前文中談及馬潤遷居光州後，在此率領民衆祀司馬光，教化治民，乃有力之證據；祖常受業於張導江就是在江蘇的儀真一地。<sup>40</sup>

以往學者曾對馬氏汪古在各地為官的歷史背景頗感興趣，認為馬氏這樣的景教官員對也里可溫在中國內地的傳播起到了很大作用，維香林先生曾指出：

馬祖常一家，不特與汪古部本身之景教發展頗有關係，且以其族人士每於遊宦所至各地。倡建景教會堂，故於內地之景教傳播，亦不無牽涉。<sup>41</sup>

50年代在泉州發現的一方兩種文字合璧的景教碑，還讓學者做此猜測：碑中之管領江南諸路的主教乃出於一位“遠宦泉州的信仰景教的汪古部的人”。若此論不誣，則不能排除該主教可能出自馬氏門下。<sup>42</sup> 倡建景教會堂一說，吾輩尚未有確切的證據。然論者的這種猜測，也有一定的合理性。據筆者考察，馬氏家族體系中，華化程度其實還有高低之別，本文考察的馬祖常這一脈絡，乃逐步華化，直至徹底歸化儒家文化者；但還有一些馬氏子弟，則不能太樂觀視之，翻開一本《馬氏世譜》，仍可見不少景教名，與馬潤名下子弟迥異。雖然同一血統同一異域文化背景出身，但形成兩種不同文化取向，這也是中外文化交流中的趣事。這兩支倚靠不同文化的汪古馬氏，究竟有何種關係，是分道揚鑣，還是和睦相處？若能得到文獻支持，深入探討下去，一定會有不少有趣的發現，對於推進元代基督教史的研究當不無裨益。

不過，我們應該認識到，“遊宦至各地”猶如一面雙刃劍，一方面促進了景教在內地的傳播；而另一方面，卻使其更加深入接觸儒家文化圈的中心如江南、四川等地，正好滿足其好儒之心，加快其自身的儒化。我們可以對比馬氏與原住汪古部民在有元一代的漢化程度，從而加深對此問題的理解。

上世紀初以來，在汪古人曾經居住的陰山地區以及鄂爾多斯草原地區，發現了大批的元押青銅十字架以及景教墓碑群，說明這裡一直保持著景教信仰的傳統；在此過著原有遊牧生活的汪古部民們，在精神生活層面的改變諒必甚微。這應該是我們看元代景教傳播的另一個角度。

最後，讓我們從馬氏所處的社會關係來看。

馬祖常支系多與漢室子弟通婚。祖常的孫女馬氏所嫁為元進士馮燮理，《天啟成都府志》卷二七有載：

馬氏，其先光州中丞之後，適元進士馮燮理，夫婦同死雲南兵變。

同書卷四十：

馮文舉，成都什邡人，初舉鄉試，授漢川州學，正會逢魯花赤，譙察佐以一手致觴文舉，謂妻馬氏曰：我元進士，蒙恩厚，今天運至此，有死無兒，汝光州馬中丞孫女也，其從之乎。氏曰，夫既義亡，且生何益，乃焚香北中相對，縊於學宮，時副提舉燮理聞之憮然，曰：“吾其可獨生乎？”亦整衣冠自經。

祖常之前，也有與漢人通婚之事，如馬祖常的母親楊氏，乃中書後司郎中楊琰之女，而楊琰的母親，則是月合乃的胞妹，所以楊馬兩家乃世代姻親關係。<sup>43</sup> 待到馬潤、馬祖常時，不僅地位崇高，而且有較高的儒學修養，比較容易為讀書人所接受，並不以血統為嫌，而以學統為本。

馬氏與漢人通婚，尤其是有著儒學修養的漢人通婚，已為文獻所證實，無庸置疑。馬氏雖為色目，但能為漢家子弟所接納，若非有一定之家學背景，想來不是

那麼容易之事，此例也可作為馬祖常及其後人徹底儒化的一個有利證據。可惜，馬氏女子本傳僅見於族譜，而不外傳，故而此婚姻關係一節，實難繼續深入，祇有待更多材料的發現加以補充、修訂了。

另外，馬祖常交往圈，多為當時之碩儒名士，究其根本，乃與祖常在元代文化圈中享有的崇高地位有關，這對其家族的儒化也必定有促進作用；或者說，兩者乃相互促進，互為因果的關係。《石田集》中大量的詩文都是馬祖常於當時文人及官員的酬唱和韻之作。再查當時文人與祖常贈詩，為數也很可觀，筆者手頭掌握的就有：

- 蘇天爵：《題馬氏蘭蕙同芳圖》（《滋溪文稿》卷二九）  
陳旅：《跋馬氏蘭蕙同芳圖》（《安雅堂集》卷十三）  
薩天錫：《和中丞伯雍先生贈別》（《薩天錫詩集後集》）  
王士熙：《玉環引·送馬伯雍北上》（《國朝文類》卷四）  
元明善：《送馬翰林南歸序》（《國朝文類》卷三十五）  
揭傒斯：《送馬雍古御史撫諭河西》（《揭文安公全集》卷二）  
袁桷：《送馬伯庸御史奉使河西》（《清容居士集》卷四）  
胡助：《壽馬伯庸學士》、《挽馬伯庸中丞二首》（《純白齋類稿》）  
王旭：《呈馬伯庸御史中丞》（《此山文集》卷八）  
宋本：《舶上謠》（《國朝文類》卷四）  
柳貫：《送馬伯庸御史出使河隴》（《柳待制文集》卷三）  
貢雲林：《送馬伯庸學士赴上都》（《貢雲林集》卷五）  
文子方：《送馬伯庸御史奉使關隴》（《皇元風雅前集》卷三）  
王結：《和馬伯庸韻》（《皇元風雅後集》卷一）  
王繼恣：《和馬伯庸見寄》（《皇元風雅後集》卷一）  
傅若金：《送馬伯庸赴南台》（《傅與遜詩集》卷二）  
薛漢：《送馬伯庸南祀淞桓淮瀆》（《皇元風雅後集》卷二）

觀該等詩作題目，多為送別詩與和韻詩。如蘇天爵與陳旅二詩，大概是在祖常家中的某一私人聚會上，見到這幅題為《蘭蕙同芳》圖，眾人一時興起，既而揮毫作文，其為文內容，均為歌頌表彰祖常之詞。另外，上述詩賦中，好幾首都是馬祖常遠赴河隴時候的贈別詩；大概祖常這次遠行，圈中眾好友為其特備了一次較大規模的饗宴，最後惜別贈詩，因而詩中亦多關切之語。如王士熙《玉環引·送馬伯雍北上》中有：“天風北極高，歸途踏霜草，不西玉環分，祇願君還好。”

祖常與眾人之友誼，尤可表者，乃其以伯樂之慧眼識得閩中陳旅。陳旅，字衆仲，興化莆田人，先世素以儒學稱，本傳見《元史》。祖常伯樂識陳旅，為當時文人界所津津樂道，林泉生有文曰：

故國國子監丞陳君衆仲，亦以文擅世者也。君自弱冠既有志學古，嘗讀書南海之上，盡屏聲利緝綴之餘，習醺經史，吞吐百氏，久則劃玄闕，以為文自成一家，超軼古者。石田馬公為御史時，按事閩中，一見奇之，舉諸朝，

由是通籍館閣，諸闕老又推許之，以衆仲之文不患不傳於後世，患知之者未知其蘊。<sup>44</sup>

陳旅先得與同祖常遊京師，在其引薦下，得到了虞集的賞識，並將之延至館中。在京師期間，陳旅更是因為祖常的關係，與京師的名士交往密切，最後在趙世延的推薦下，除國子助教一職。《宋元學案補遺》把陳旅列為馬氏家學之下，即基於此。

馬祖常數次擔任考官，門生衆多。據筆者考察，其對許多人都有知遇之恩，如袁楠、吳澄，此輩都是漢人中的俊彥。胡助在《挽馬伯庸中丞》一詩中，對祖常的一生做了如許歸納：

稽古陳三軍，窮源貫六經；文章守館閣，禮樂著朝廷。執法頭先白，掄才眼更青，堂堂寧復見，老淚滴秋冥。

除表彰祖常為政的功績和文學儒學的修養外，對他提拔人才的功德也給予極高的評價。應當注意的是，祖常私交甚密的許有壬、黃潛，均是與其同年進士，宋代名儒世家出身。前文中筆者對科舉之論斷，或許會有估計過高之嫌；但撇開科舉在元代的地位不談，就祖常本人而言，因科舉而與文人同好結緣，打入漢人文化圈，顯然是很重要的一個途徑。

#### 四 餘論

馬氏從一個信仰景教的基督教世家，轉變為一個儒學家庭，是其入華後一兩百年的事情。期間歷經遼、金、元三朝，而最終在元中後期徹底儒化。文化的傳遞也好，信仰的繼承也好，都是一個逐步的過程，不僅要有外部的催化刺激，也要內部的回應與努力。馬氏儒化的一步步深入，正是外因與內因相統一的歷史例證。辨析馬氏儒化的歷史，對於加深我們對元代景教作為一種“流產的文明”也有一定的幫助。

不過，對於馬氏家族中另外一支保持景教色彩的汪古人，我們也不能忽視。他們在元代發揮過怎樣的作用？在當時社會華化的大潮中，怎樣繼續堅持自己的信仰？其在元代基督教的傳播中扮演了怎樣的角色？這是研究元代基督教歷史的難點問題。祇有掌握了這些情況，纔能比較全面的了解元代西域人的華化以及基督教的傳播歷史，這就需要學人繼續努力了。本文完稿之時，見到香港黃子剛撰寫的《元代也里可溫之華化》一文，<sup>45</sup>從婚姻、姓氏和傳教方式三個方面對元代基督教的華化進行了探討，對馬氏的華化問題也有很多討論，這說明學界已對此問題逐漸重視，實是元代宗教史、文化史研究之幸事。

## 註釋：

<sup>1</sup> 汪古部落集中分佈在元代天德、西京路，大致位於今內蒙、山西大司及陰山地區。天德乃元代一重要主教駐地。馬可波羅東遊時，稱該地由基督教徒統治，景教徒形成一特殊階級阿爾渾(Argon)。(馮承鈞譯：《馬可波羅行紀》第73章，上海書店出版社，2000年1月，頁164-172。)後來，在中國汗八里傳教的方濟各會教士約翰·蒙高維諾(John of Montecorvino)，也寫信給教友，稱一位約翰王在其幫助下改奉了天主教；信中之約翰王即後來追封為汪古部高唐王的闊里吉斯。鄂爾多斯草原及今內蒙古老院蘇木百靈廟附近，亦發現了大量元押式青銅十字架及景教徒墓碑群，從實物資料佐證其地乃屬景教部落。

<sup>2</sup> 參見王國維《韃靼考》、《萌古考》，《觀堂集林》第三冊，中華書局，1999年版，頁634-686, 687-712；櫻井益雄：《汪古部族考》，《東方雜誌》(東京)，昭和13年，頁1-22；小野川秀美：《汪古の一解釋》，《東洋史研究》第二卷第四號，昭和12年4月，頁1-29；周清澍：《汪古的族源》，《文史》第10輯，中華書局，1980年，頁101-118；蓋山林：《元代汪古部地區的景教遺跡與景教在東西文化交流中的作用》，《亞洲文明論叢》，四川人民出版社，1986年，頁143-155。

<sup>3</sup> 早在20世紀初，伯希和在其著名的論著《唐元二代中亞及東亞之基督教徒》中，就詳細論述了汪古部的景教信仰問題，其中，對國人尚未注意到的馬氏亦多所論述，尤其點出馬氏家族有許多常見的景教名，見伯希和著，馮承鈞譯：《唐元二代中亞及東亞之基督教徒》，收入《西域南海史地考證譯叢》，商務印書館，1934年；1962年重印，一編，頁49-70；1995年合訂本，第1卷，頁49-70。國人之中，張星烺為發現馬祖常家族景教背景的第一人；1919年，由於譯注《馬可波羅遊記》一書之機緣，張星烺發現其家族中有許多景教人名。見氏著《中西交通史料彙編》第一冊，中華書局，1977年，頁290-293。受其啓發，陳垣先生亦對馬氏倍加關注，而將其宗教信仰問題寫入《元西域人華化考》一書。

<sup>4</sup> 桑原鷺藏撰，陳彬和譯：《讀陳垣氏之〈元西域人華化考〉》，《北京大學研究所國學門周刊》第1卷6期，1925年11月；又見《元西域人華化考》之《附錄》，上海古籍出版社，2000年，頁145-152。

<sup>5</sup> 《元史》卷一百四十三，中華書局，頁3413。

<sup>6</sup> 黃潛：《馬氏世譜》，《金華黃先生文集》卷第四十三，四部叢書本。和祿采思(Wargis)，佐伯好郎考出應為Ge-Wagis之略，相當於今日之喬治、佐治。轉引自楊森富《中國基督教史》，臺灣商務印書館，1984年，頁43。張星烺先生則認為是《聖經》中的Horam Mishech，參見上揭張星烺書，頁290-293。

<sup>7</sup> 黃潛：《馬氏世譜》。

<sup>8</sup> 元好問：《桓州刺史馬君神道碑》，《遺山先生文集》卷二七，四部叢書本。

<sup>9</sup> 據《新唐書·地理志》載：“居延海北三百里，有花門山堡，又東北千里至回鶻牙帳。”花門象徵回鶻。

<sup>10</sup> 關於汪古的族屬問題，一直備受關注，意見也頗為分歧。王國維、白鳥庫吉持韃靼-蒙古說，箭內互、櫻井益雄主突厥說，小野川秀美則倡羌族說。20世紀80

年代周清澍做了一系列關於汪古的考察，在族源問題上，周氏主張突厥-回鶻種說，蓋山林則明確指出汪古是信仰景教的回鶻貴族後裔。縱觀諸文，筆者還是比較贊同回鶻說，參見王國維：《韃靼考》、《萌古考》，頁 634-686, 687-712；櫻井益雄：《汪古部族考》，頁 1-22；小野川秀美：《汪古の--解釋》，頁 1-29；周清澍：《汪古的族源》，頁 101-118；蓋山林：《元代汪古部地區的景教遺跡與景教在東西文化交流中的作用》。

<sup>11</sup> 關於高昌回鶻景教的相關研究，參見陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》第四卷，1999 年，頁 165-214。

<sup>12</sup> 參見張星娘上揭書，頁 205-207。海敦《亞洲諸國記》謂畏兀兒國為達爾賽國(tarse), tarse 即丘處機西遊時所遇之“疊眉”，伯希和謂海敦之說乃一誤解。《至元辯偽錄》云：“釋道兩路，各不相妨。今先生（即道士）言道門最高，秀才人言儒門第一，疊眉人奉彌失訶，言得生天，達失蠻叫宣謝天，賜與細想，根本皆難與佛齊。”“彌失訶”，帕拉丟斯認為是波斯語譯音。饒宗頤先生指出，“彌失訶”乃敘利亞文 Mashiha 之音轉，意即耶穌。羅香林：《唐元二代之景教》，香港中國學社，1966 年，頁 22-23；饒宗頤：《說“亦思替非”、“疊眉”與“也里可溫”》，香港《語文雜誌》，1983 年 12 月第十一期，頁 65-67；伯希和上揭文，頁 62-63。

<sup>13</sup> 道森編，呂圖譯，周良霄注：《出使蒙古記》，中國社會科學院出版社，1983 年，頁 18。

<sup>14</sup> 《金史》卷一百二十四，中華書局，頁 2596。

<sup>15</sup> 宋子貞：《中書令耶律公神道碑》，《元文類》卷五七。見洪金富：《元代蒙古語文的教與學》，臺北蒙藏委員會，1990 年，頁 17-21，轉引自蕭啓慶《元代的通事與譯史》，《元史論叢》第 6 輯，中國元史委員會編，頁 39。

<sup>16</sup> 《桓州刺史馬公神道碑》。

<sup>17</sup> 馬祖常：《禮部尚書馬公神道碑》，《石田集》卷十三，《元文類》卷六十七。

<sup>18</sup> 參見該書第三部分《兩種階級系統之衝突擊其混合》。蒙思明：《元代社會階級制度》，中華書局，1984 年。

<sup>19</sup> 《元史》卷一百三十四，頁 3254。

<sup>20</sup> 《清河書畫舫》，收入《欽定佩文齋書畫譜》卷五十八。

<sup>21</sup> 《石田集》卷十三。

<sup>22</sup> 並參見蒙思明上揭書，頁 188。

<sup>23</sup> 袁楠：《漳州路同知朝列大夫贈汴梁路同知騎都尉開封郡伯馬公神道碑銘》，《清容居士集》卷二十六，四庫本。

<sup>24</sup> 《石田集》卷十三。

<sup>25</sup> 同註 23。

<sup>26</sup> 《宋元學案補遺》卷八《同知馬先生潤》。

<sup>27</sup> 虞集：《桐鄉阡碑》。

<sup>28</sup> 蘇天爵：《魏郡馬公文貞神道碑》，《石田集·附錄》。

<sup>29</sup> 蘇天爵：《題馬氏蘭蕙同芳圖》。

- <sup>30</sup> 錢大昕：《元進士表》，《嘉定錢大昕全集》第五冊，江蘇古籍出版社，1998年。
- <sup>31</sup> 《宋元學案補遺》卷八二；錢大昕：《元史氏族表》卷二；蘇天爵：《元故奉訓大夫昭功萬戶府知事馬君墓揭銘》，《滋溪文集》卷十九。
- <sup>32</sup> 錢大昕上揭書，頁一三一。
- <sup>33</sup> 幹文傳：《重修學記》，《吳郡文粹續集》卷四。
- <sup>34</sup> 《光州孔子廟碑》，《石田集》卷十。
- <sup>35</sup> 陳垣上揭書，頁133。
- <sup>36</sup> 蘇天爵：《石田集·序》。
- <sup>37</sup> 陳旅：《安雅堂集》卷六，四庫本。
- <sup>38</sup> 《居易論》卷三。
- <sup>39</sup> 轉引自陳垣上揭書，頁29。
- <sup>40</sup> 《宋元學案補遺》卷八十二，頁二百十五。
- <sup>41</sup> 上揭羅香林書，頁167。
- <sup>42</sup> 夏鼐《兩種文字合璧的泉州也里可溫(景教)墓碑》，《考古》總172期，1981年第1期，頁59-72。
- <sup>43</sup> 馬祖常：《故顯妣梁郡夫人楊氏墓誌銘》，《石田集》卷十三。
- <sup>44</sup> 陳旅：《安雅堂集·序》。
- <sup>45</sup> 黃子剛：《元代也里可溫之華化》，《元史及北方民族史研究集刊》第十五輯，頁166-174。

## The Conversion from a Nestorian to a Confucian of the Ma Family of Ongut Tribe in Yuan Dynasty

*Yin Xiaoping*

**Abstract:** Ongut played an important role in Christianity spreading in China on the one hand, but on the other hand it was absorbed by traditional Chinese culture, Confucianism, especially the Ma Family, in which born a famous figure named Ma Zuchang. The author illustrates with some historical evidences of Ongut and the noble family Ma. She finds that this Christian Family linked with his Uighur backgrounds and the spreading of Christianity of Uighurs in the Central Asian and Western lands. Based on the research of Chen Yuan's *Western and Central Asians in China under the Mongols: Theirs Transformation into Chinese (Yuan Xiyuren Huahuakao)* and many reliable Chinese records, the author makes the conclusion that the conversion of Ma Family from Nestorian to Confucian is a long step-by-step progress, all would thanks to the period, the social relations and biological relations of this famous Family.

**Key Words:** the Ma Family; Ongut; the Spreading of Nestorianism; Sinogization



# 天主教獨身主義的報應觀、歷史觀及其與儒學之衝突 ——以利瑪竇的有關論述為例

林中澤

華南師範大學歷史系教授

**摘要:**本文主要通過詮釋利瑪竇《天主實義》的有關論述,以歷史比較的方法揭示天主教獨身主義的報應觀和歷史觀及其與儒學傳統的本質差異,兼論晚明士林對這種西來學說的抵制。文章把重點放在文本資料的歷史還原和理論剖析上。作者認為,對靈肉關係理解上的差異,導致天主教和儒學在超越死亡方面採取了完全不同的路徑——前者以個人的獲救為終點,後者以家族的繁榮為標誌,這是天主教報應觀與儒學無法協調的主要原因;當利瑪竇用天主教的神學目的論去理解世俗社會的生活方式時,其歷史觀必然是倒退的,這既與儒學治國平天下的世俗目的相違逆,也與儒士們維護王朝正統的政治本能相抵觸,故由此引發的衝突是在所難免的。

**關鍵詞:**天主教獨身主義 報應觀 歷史觀 利瑪竇

明末清初,西學的傳入曾因中國上下的強烈抵制和西方的教派鬥爭而功敗垂成,其文化上的原因固然是多方面的,但天主教報應觀及歷史觀與儒學傳統的格格不入,則可能是其中一個極其重要的因素。西方的宗教報應觀和歷史觀最初是通過著名耶穌會士利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)傳入中國的。利氏在其撰述的不少中文論著中都在不同程度上涉及到這一話題,而比較集中的論述,則見載於他的《天主實義》一書。<sup>1</sup>下文將通過分析該書的相關段落,剖析西方報應觀和歷史觀初次入華時所引起的反應及其意義。

## 一 酬報的受體:個人抑或家族?

利氏的《天主實義》,以一種對話體的形式,通過駁斥佛教和後儒以宣揚天主教教義。全書含上、下二卷共八篇,其中末篇專論基督教獨身主義問題。就是在論述該問題時,利氏較多地涉及到了報應觀和歷史觀。在上一節中,利氏為了給神父的獨身主義生活方式找到合理的解釋,曾以極其功利的方式斷然否定了儒家

“無後為不孝”的傳統(另文詳述),不過他仍依據其一貫的適應策略,給自己留下了充分的餘地。他退一步論證說:即使真如孟子所說的“無後為不孝”,那麼真正“無後”的,也未必是那些獨身司教的神父;而既然他的辯駁已經關係到對“後”之真義的理解,那麼就不得不牽涉到報應觀和歷史觀的問題。他寫道:

夫萬國通大西之境界,皆稱為出聖人之地,蓋無世不有聖人焉。吾察百世以下敝土聖人之尊者,咸必終身不娶。聖人為世之表,豈天主立之為表而處己於不義之為哉?彼有不娶而為積財貨,或為糊口,或為偷安懈惰,其卑賤之流,何足論者。若吾三四友,一心慕道以事天主,救世歸元,且絕諸色之類,使其專任鄙見,無理可揭,誠為不可;然而群聖以其身先之,萬國賢士美之,有實理合之,有天主經典奇之,亦可姑隨其志否耶?以繼後為急者,惟不知事上帝,不安於本命,不信有後世者,以為生世之後,已盡滅散,無有存者,真可謂之無後。吾今世奉事上帝,而望萬世以後,猶悠久常奉事之,何患無後乎?吾死而神明全在,當益鮮潤,所遺虛軀殼,子葬之亦腐,朋友葬之亦腐,則何擇乎?<sup>2</sup>

此段話大體上表達了四層意思:其一,上帝既立聖人為世之表率,其獨身守節當符合上帝之義。這是用上帝這一至高權威去證明獨身生活。這裏利氏提到聖人輩出之地——“萬國通大西之境界”,顯然是指環繞小亞細亞、利凡特(敘利亞、黎巴嫩和巴勒斯坦)、北非及西班牙半島、法國南部、亞平寧半島和巴爾幹半島等整個地中海區域,該區域自古以來都是聯結東西方文明的中樞,故稱其為“萬國通大西之境界”並不為過;這裏的“聖人”自然是基督教聖人,其中終身不娶的“聖人之尊”,如使徒保祿、聖安東尼(St. Antonius, 251-356)、聖傑羅姆(St. Jerome, 342-420)、聖本尼狄克(St. Benedictus, 480-550)、大格利戈里(Gregorius I, 540-604)、聖伯爾諾(St. Berno, 850-927)、聖多米尼克(Domingo de Guzman, 1170-1221)、聖方濟各(Francesco d' Assisi, 1181-1226)、聖托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225-1273)、聖依納爵(Ignacio de Loyola, 1491-1556)等等,都是出生於這一區域範圍內。其二,為卑賤的目的而不娶者不足論。被利氏歸入“卑賤之流”的獨身者包括因經濟原因而不娶(“為積財貨或為糊口”)和因個人品德缺陷的原因而不娶(“為偷安懈惰”)兩類,其背景當與羅馬時代有關。公民借獨身而逃避國家賦稅曾經是羅馬社會的普遍現象,對此統治集團感到十分恐慌,公元前18年的優利烏斯法規定離異和喪偶者必須在短期內(半年至一年)再婚,以遏制獨身現象的蔓延;<sup>3</sup>公元9年的帕披烏斯·波培烏斯法禁止獨身者取得遺產,並規定結婚但没有子嗣的遺產繼承人祇能接受遺產的一半,在競選時有子嗣者比無子嗣者享有優先權。<sup>4</sup>現代學者吉拉爾德·里斯里等人也告訴我們,在布匿戰爭以後的羅馬上流階層當中,婚姻觀念已經受到嚴重腐蝕,婚姻再也不是一種神聖義務,而變成了一件滿足個人欲望並基於利害關係的事情,人們主要是為了財政利益而結婚,否則他們就完全不結婚。<sup>5</sup>根據拉丁教父聖傑羅姆(St. Jerome, 347-

419/420)的披露,古代作家狄奧弗羅斯多(Theophrastus)在其《論婚姻》中極力勸說人們不要結婚,他的理由主要有兩點:一是婚姻會影響學術研究,二是婚姻為最不合算的交易。<sup>6</sup>利氏所不堪談論的“卑賤”獨身者的兩個動機,即經濟目的和個人品德缺陷問題(“偷安懶惰”),在這裏實際上已兼而有之。對此,神學家聖奧古斯丁(St. Augustine of Hippo, 354-430)曾經給予過嚴厲的譴責,他說,信仰遠比獨身來得重要,尤其是在為修道以外的目的而獨身的情況下。<sup>7</sup>利氏之所以對這種因世俗的理由而不娶的詳情略而不論,一方面也許是由於害怕把中國讀者帶進一個不熟悉的歷史環境而分散主題的發揮,另一方面更是因為擔心對神學權威問的內部分歧作太多的披露會對福音傳播造成不利影響。其三,對“我等”個別人獨身的動機產生懷疑尚屬情有可原,但對教會的獨身制度却不得輕易否定。在這裏利氏把包括他自身在內的“三四友因慕道和事天主而絕色”,即個別獨身行為與“群聖以身先之”的整個教會獨身制度暫時區別開來,其目的就在於借西方聖賢和經典的權威去證明獨身主義的合理性,這意味著他已經從為個人的獨身行為辯護上升到對整個教會獨身制度的維護。其四,由於獨身者能獲得來世的永恒作為酬勞,因此他並非真正無後。在利氏看來,孟子的崇拜者祇是因為不信有來世,纔會以繼後為急務——這種理解就教義邏輯而言是非常正確的,他認為這種觀念從信仰的角度來說是真正的“無後”,因為它不承認通過上帝的拯救計劃,人的靈魂可以在天國中獲得永生;而獨身主義者則一心奉事上帝,他們因靈魂的獲救而在天國裏得到永久的榮耀,從這個意義上來說,他們纔是真正“有後”的人。

顯然,在涉及“傳後”問題時,利氏優先考慮的是靈魂,他把儒家較為世俗的現實問題(父母之養、父母之葬及父母之祭)引向了有關個人靈修和信仰的方向去了。從引文末句“吾死而神明全在……”一語看,利氏的理論依據無疑是聖奧古斯丁的靈肉分離論。後者曾指出:“由於靈魂從未完全停止哪怕是最低程度的生存和感知,它纔被說成是不朽的;而肉體則因其可能完全被剝奪生命和因其自身沒有生命而終有一死。因此,靈魂之死是因為上帝拋棄了它,而肉體之死則是因為靈魂離開了它……”<sup>8</sup>這正是利氏論證獨身主義的基礎。他之所以要談及基督教的這一經典理論,無非是要向中國人證明:軀體的存在是短暫的,它是無法通過“傳後”而得到接續的;靈魂雖然可以通過宗教靈修的途徑達到一個崇高的境界(如享受天堂的榮耀和避免下地獄),但它却是屬於個體的,它的延續祇是其自身的事情,而不是借助另一個體的接替來完成。如此一來就與儒家世俗的“傳後論”形成了尖銳的對立——這從根本上反映了基督教有神論與儒家不可知論之間,以及西方宗教來世觀與中國現實主義傳統之間的對立。<sup>9</sup>

從整體上看,正統儒學認為行善是人所固有的責任,貧富天壽等一切外在的東西,則與個人的道德行為無關,它們既由命中注定,就是無法刻意求取的。子夏斷言:“死生有命,富貴在天。”<sup>10</sup>孔子也說:“務民之義,敬鬼神而遠之,可謂知矣。”<sup>11</sup>孟子進一步指出:“盡其心者,知其性也。知其性,則知天矣。存其心,養其性,所以事天也。夭壽不貳,修身以俟之,所以立命也。”<sup>12</sup>於是,道德修習便完全

超脫于天壽富貴等世俗性的酬報之外。宋明理學基本上繼承了這一傳統，如王陽明就認為行善不應以謀求世俗利益為目的：“仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功。一有謀計之心，則雖正誼明道亦功利耳。”<sup>13</sup> 然而，修身立命而不計功利，這不過是儒家的一種形而上的理想，這種理論一旦被付諸世俗的社會實踐，便不得不立刻染上功利的色彩。例如孔子本人就曾暗示：對於求壽的人來說，行善比祈求鬼神來得可靠。<sup>14</sup> 這便把道德修習與世俗利益的追求聯繫了起來。其實，從道德踐履的實際需要看，儒家並非缺乏報償理論，祇是它既不牽涉來世，也不把個人當作報償的主要受體。根據儒家傳統，行為人的善惡功過所造成的果報，未必會真正落到他自己頭上，在更多的情況下承受這種果報的是他的家族和後代。易曰：“積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。”<sup>15</sup> 可見儒家傳統一開始就是以“家”而不是以“人”作為受報對象的。孟子曰：“吾今而後知殺人親之重也：殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也，一問也耳。”<sup>16</sup> 講的雖然是一種極其原始的血親復仇式的報應方式，但它不像西方傳統那樣讓行為人自行承擔其行為的後果和責任，而是把這種後果或責任轉嫁給他的直系親屬，這實際上還是強調了“家”的共同連帶義務。司馬遷在論證舜、禹、契和後稷皆具有黃帝血統時引褚先生語曰：“黃帝策天命而治天下，德澤深後世，故其子孫皆復立為天子，是天之拔有德也。人不知，以為汜從布衣匹夫起耳。夫布衣匹夫安能無故而起王天下乎？其有天命然。”<sup>17</sup> 這等於是說：後輩的福分主要是由祖宗的功德積攢而成的，今人的創業祇能夠光澤後人。這完全是一種道德教誨，絲毫不具有神秘意味。朱熹在論述後代為何要祭祀祖先時說：“畢竟子孫是祖先之氣。他氣雖散，他根却在這裏；盡其誠敬，則亦能呼召得他氣聚在此。……”<sup>18</sup> 這種對精神作唯物化處理的做法，實則也來自早期質樸的傳統思想。祇是隨著佛教與道教影響的加大，儒家世俗的家族化報應理論纔開始沾染上了某種輪回和巫術的神秘主義色彩。唐初的道教文獻曾談到，一個人如果做了 530 件惡事，他的孩子將會因早產而死；如果做了 720 件惡事，他就不能够有兒子，祇能生一串女兒。<sup>19</sup> 這種報應方式是典型的家族本位主義。宋人李邦獻告誡其族人要行善避惡，其目的亦在於求子孫之善報，他說：“為善則善應，為惡則惡報……以德遺後者昌，以禍遺後者亡……為善不求人知者謂之陰德，故其施廣，其惠博，天報必豐。……善人種德降祥於天，惡人種禍貽殃於後。”<sup>20</sup> 針對個別人作惡多端，其子孫却昌盛不衰，同時代人衰采解釋說，這是因為這些人的祖先累積善德，結果是其家族惡不抵善。<sup>21</sup> 晚明社會由於受佛、道修行思想影響，士林中開始出現以宗教主觀主義去矯正孟子客觀主義宿命論的趨勢，以“功過格”形式自我強制過道德修煉生活十分流行。<sup>22</sup> 有趣的是，晚明借功過格進行道德修煉者，大多與求報於家族後代的功利目的有關，最典型的莫過於在晚明士人中推行功過格的關鍵性人物袁黃（1533-1606，浙江人，《袁氏家訓》作者袁顥的後代）。據其自述，祇是在相命者孔先生預言他將在 53 歲那年無嗣而死時，他纔被迫轉向禪學並最終求助於功過格的形式去努力改變自己的宿命。<sup>23</sup> 袁黃還記載了其同時代人楊自懲依據功過格進行修煉的過程及其成就：他守法公平，心存仁厚，寧使自家挨餓，不讓囚徒乏食，結果其酬報按

傳統的標準看無疑是豐厚的——兒孫滿堂，並皆為名臣。<sup>24</sup>明人李詡談空青先生風水論，其中講到該先生為求吉祥者開列出三十六條行動指南，末了特別指出：如能真正按此三十六條去做，必能“使鬼神福之，子孫保之。”<sup>25</sup>這說明求風水者歸根結底仍在為子孫後代計。明代另一士人錢曉也言之鑿鑿地說：“吾目中見毀佛、辟教，及拆僧房、僭寺基者，其子孫皆不振，或有其禍。”他還列舉了當時名宦因辟佛毀寺而遭斷子絕孫之報的不少例子。<sup>26</sup>同時代人姚舜牧指出：釋氏的輪回報應說是正確的，祇不過釋氏所言的“前世”即為我們的祖父輩，“來世”即為子孫輩；祖父輩的善惡在子孫那裏積累成禍福，這就是輪回。<sup>27</sup>遲至清初，朱柏廬（1617-1688）在其治家格言中談到報應時仍明確地把行為人與其責任的承擔者分離開來：“見色而起淫心，報在妻女；匿怨而用暗箭，禍延子孫。……”<sup>28</sup>

可見，利瑪竇雖然敏銳地感悟到了孟子思想落伍於晚明社會的一方面，並充分利用了當時人們通過自身主觀努力去改變社會道德現狀的迫切要求和客觀形勢，企圖趁機把天主教獨身主義的修行觀推介紹給中國，但是他似乎很少注意到：家族本位主義報應觀作為一種一而貫之的儒家傳統，即使在道德更新的晚明社會也是不可移易的。因此，當他以西式的個體本位主義報應觀向古老的儒家傳統觀念發難時，後者作出強烈反應是理所當然的。

## 二 “今世之災愈洪”，抑或“吾人居堯舜之世”？

就個人德行而言，儒家評價人的成就，主要是看他的家族後代是否興旺發達，天主教則以被評判者本人的宗教靈修情況為依據，即他在生時是否虔誠及死後是否獲救。這種差異最終也在歷史觀上得到反映。緊接著上述所引《天主實義》中的段落，詰難者“中士”顯然是本能地站在大明皇統辯護人的立場上，以一種盲目歷史進步論的口吻發問：“為學道而不婚配，誠合義也。我大禹當亂世，治洪水巡行九洲，八年於外，三過其門而不入。今也當平世，士有室家，何傷焉？”<sup>29</sup>把大禹為民除洪害這一純屬世俗的功業與基督教的“學道”這種個人靈修方面的事務相提並論，這反映了發問者對基督教信仰的理解甚為偏窄和膚淺。也許是出於策略方面的考慮，利氏對這種明顯的誤差並不介意，他把注意力集中在“亂世”與“平世”的認識上。他反駁說：

嗚呼！子以是為平世乎？誤矣！智者以為今時之災比堯時（疑為“舜”之誤，可參看《尚書·皋陶謨》——引注）之災愈洪也，群世人而盲瞽，不之能視焉，則其殘不亦深乎？古之所謂不祥從外而來，人猶易見而速防，其所傷不逾財貨，或傷膚皮；今之禍自內突發，哲者覺之而難避也，況於恒人，故其害莫甚焉，如風雷妖怪之擊人，不損乎外而侵其內者也。夫化生天地萬物，乃大公之父也，又時主宰安養之，乃無上共君也，世人弗仰弗奉，則無父無君，至無忠至無孝也，忠孝蔑有，尚存何德乎？夫以金木土泥鑄塑不知何人偽像，而倡愚氓往拜禱之，曰此乃佛祖，此乃三清也。且興淫辭奸說，

以壅塞之，使之泛濫中心而不得歸其宗。且以空無為物之原，豈非空無主者乎？以人類與天主為同一體，非將以上帝之尊，而侷之於卑役者乎？恣其誕妄，以天主無限之感靈，而等之於土石枯木，以其無窮之仁，覆為有玷缺，而寒災異憾且尤之，侮狎君父，一至於此，蓋昭事上帝之學，久已陵夷不思，小吏聊能阿好其民，已為建祠立像，佈滿郡縣，皆是生祠佛殿，神宮彌山遍市，豈其天主尊神，無一微壇以禮拜敬事之乎？世人也皆習詐偽，偽為衆師，以揚虛名，供養其口，冒民父母，要譽取資。至於世人大父，宇宙公，混其跡而僭其位，殆哉殆哉！吾意，大禹適在今世，非但八年在外，必其絕不有家，終身周巡於萬國而不忍還矣。爾欲吾三四友有子之心，有兄弟之情，視此為何如時哉？<sup>30</sup>

在分析利氏這段話的總體思想之前，我認為有必要先弄清其中個別言詞的用意。利氏在斥責世人——實則為“中國人”——“無父無君”和“至無忠至無孝”時，似乎神父本身倒成了至忠至孝之人了。可是細心的讀者祇要聯繫上文內容，就會清晰地看到他所指的“君”和“父”是“化生天地萬物”的“大公之父”、“無上共君”即上帝，他的所謂對君父的忠孝，實際上是對上帝的尊崇和信仰。使用儒士們所喜愛的儒學術語去傳播基督教福音，這是利氏所開創的耶穌會士的新工作方法，它的確迷惑了不少中國人。這正如法國漢學家謝和耐所指出的：利瑪竇等傳教士“在古典文詞與其宗教原則之間保持某種蓄意的混亂。他們所說的一切好像都是在重復最受中國人尊崇的著作中所講的東西，不過他們賦予其引文的意義則大相徑庭。實際上他們是企圖要歪曲中國的傳統並從內部對其進行改造。”<sup>31</sup>此外，利氏斥責世人為揚虛名和貪圖財利而“偽為衆師”，這顯然是指像朱、程、王、陸這樣一些後儒大師，利氏對宋明理學中漠視靈魂獨立存在的唯物主義傾向及佛教影響歷來反感，這些在其他場合及其他神父的著作中都有系統表述，學界也有專論，此不贅述。

從整體上看，通過此段冗長的文字，利氏便為教士獨身制度找到了一個重大的現實依據，即現今社會既然如此多磨難，人性又是如此墮落，拯世救人的使命就日益繁重了，於是，終身不娶以專務“救助靈魂”工作的獨身教士便更為時勢所亟需了。值得注意的是，利氏在這裏所闡發的是一種倒退的歷史觀。<sup>32</sup>這種歷史觀顯然源於聖經。從整體結構看，聖經通過人類對上帝一次又一次的冒犯表明人性的墮落正在一步步地加深，直到世界末日的來臨，人類纔因上帝的特殊恩典和拯救計劃的完成而最終獲救，並因此重新回歸到創始之初的完美境界之中。<sup>33</sup>與這一整體觀念相對應，舊約一再顯示：古人距離我們越久遠，其壽命便越長。例如始祖亞當活了 930 歲，其兒子塞特活了 912 歲，其孫子以挪士活了 905 歲；<sup>34</sup>到了大洪水以後，人類壽命已大不如前，雖然備受天寵的所謂“第二代始祖”挪亞尚可以活到 950 高齡，<sup>35</sup>但他的後裔却每況愈下，如閃活了 600 歲，其兒子亞法撒活了 438 歲，亞法撒的兒子沙拉亞活了 433 歲，沙拉亞的兒子希伯活了 464 歲，希伯的兒子法勒及孫子拉吳均活了 239 歲，拉吳的兒子西鹿活了 230 歲，西鹿的

希伯的兒子法勒及孫子拉吳均活了 239 歲，拉吳的兒子西鹿活了 230 歲，西鹿的兒子拿鶴則祇活了 148 歲；<sup>36</sup> 以後的境況更糟糕，希伯來人的祖先亞伯拉罕活了 175 歲已被認為極其罕見，被視為“壽高年邁”，他的妻子撒拉也祇活了 127 歲。<sup>37</sup> 人的壽命看來是與人類的整體德行成正比的，由於人朝罪惡方向越陷越深，人的壽命自然越來越短。利瑪竇曾在另一場合衷評述道：“今之人壽短乎古，造物者惜憐之耳。子不見世愈降俗愈下乎？父之世不如祖，生我世不如祖父，而我以後將轉之於益下者孫也。人增咎，天增罰，不善之殃矣。……”<sup>38</sup> 這一思想顯然是與他的上述觀點相呼應的。另一耶穌會士艾儒略 (Julio Aleni, 1583-1649) 在解答古、今人壽命何以如此懸殊的問題時，則將自然方面的原因與德行方面的原因同時並舉：“此其故有二，一為人之自然，一為主之使然。何則人之自然？藉土，生物以養之，古初百物始生，土氣本厚，故凡五穀百果之屬，多得氣之厚者以養人，人遂多壽，厥後生物愈多，土氣漸薄，而人壽亦因遞減也。何謂主之使然？上古之世，人類稀少，天主本欲增人之壽，使廣傳其類，況古世人多淳龐，其享有壽考者，又多修德立功之年也，故主猶欲增其年壽，俾歲永而功多；中古以降，人心漸澆，修德者鮮，設若年壽愈增，罪罰且愈重，故主輒減其年，毋俾多罪耳。……”<sup>39</sup> 該說與中國人既求子嗣又求壽考的傳統顯然是相對立的。

誠然，倒退歷史觀並非基督教所特有，儒家學說尤其是先秦儒學也具有類似觀念。如《禮記·禮運》就把堯舜時期說成是大道暢行、天下為公、人心向上和夜不閉戶的理想的“大同”社會，把三代開始禮樂制度的設立看作是人類向大道隱匿、天下為家和兵盜興作的“小康”社會的退化；而到了春秋戰國之交，隨著小康社會各種制度的崩潰，人們所看到的更是一個“禮崩樂壞”的亂世。可是，相對而言，中國人的理念總是較為接近實際，如孔子念念不忘“克己復禮”，也不過是期盼首先回復到三代時期小康社會的水平，他雖然對堯舜時期的大同社會極為向往，却從未真正把它當作是一個可以為之實現而奮鬥的藍本。隨著中央集權大一統王朝的統治模式的確立，至少在士大夫和御用文人的心目中，孔子復歸三代的理想實際上已經實現了。此後王朝的興衰循環便徑直被看作是小康與亂世交替的標誌，盛世的明君賢臣多以成湯、文武和伊尹、周公自詡，亂世的暴君則常被喻為夏桀、商紂，對堯舜風俗的記憶最終成了篡位君主使自身地位合法化的一種儀式，復古的儒生即使再迂腐，也不會想到要去真正恢復“大同”時代的人心道德。對現實人生及子孫後代充滿樂觀期盼的人們可以緬懷古時的淳樸風尚，却決不會羨慕古人的壽命，因此，所謂“七十古來稀”之說，便多少透露出今人勝往人的自豪感。這種進步歷史觀無疑與神父們所兜售的宗教復古主義形成鮮明的對照，這多少也可從士大夫的反教言論中反映出來。如許大受就曾以譏諷的口吻提到基督教的倒退史觀：“……又云生也不逢其主，語焉誰得其真？所慨中邦尤嗟末代等語，既蔑歷朝天子，且敢指斥乘輿，此其心何等無將。……”<sup>40</sup> 福州人陳侯光在斥西學之患時指出：“吾人居堯舜之世，誦孔孟之書，(西教) 乃欲舉忠孝綱常而紊之，而廢之，以從於夷……” 顯然，在這位士人看來，在西教為患之前，堯舜盛世早已在中國出現，因此對於基督教“今不如昔”的創世論，他深感驚訝：“我中華溯

厄穢者也。且洪荒以漸而平，民始得所，亦未聞初極樂，而後反苦者也……”<sup>41</sup> 陳侯光的同鄉黃問道也認為六經的道統雖中經波折，但其傳承却未曾間斷：“六經之旨，皎如日星，火傳于漢唐宋，以及吾明，楊墨之邪終不得逞。”<sup>42</sup>

利氏在演繹這種“今不如昔”的倒退歷史觀時，祇是把非基督教化的明代中國的社會現實作為典型例證來針砭。在這種情況下，他的所謂與遠古“平世”相差懸殊的“今世”，其空間範圍便由抽象的全人類驟然縮小到一個特殊的區域即中國；於是，原先對於今世“平”、“亂”問題的一般性討論實際上又變成了一種民族文化的評判了。當他說到中國人的“昭事上帝之學久已陵夷”時，他無疑是要讀者明白在佛教傳入以前，中國的確是有過像西國那樣的“昭事上帝之學”的——如他及其他神父在別的場合所一再聲稱的，因此他很自然地把後來這種學問的斷絕歸咎於佛教。他指責佛道的偶像崇拜及其與基督教教理格格不入的學說是敗壞社會風氣、陷民於罪孽淵藪的重大原因和體現，他認為這些崇拜和學說足以證明“今時之災比堯時之災愈洪也”。其合乎邏輯的推論必然是：既然在時間上和在地域上看來當時中國都處於一個嚴重的亂世，那麼獨身主義的存在在這塊土地上就顯得尤為必要。如此一來，原先不過是圍繞西士本身為何終身不娶的話題，現在由於聯繫到了中國社會的歷史與現實狀況，而不得被無限擴伸並最後演變成為有關中國有無必要施行獨身制度的討論了。這顯然是正統士大夫所無法容忍的。況且，在中國傳統的政治體制下，倒退歷史觀的過分張揚便是意味著對現存政權的不滿甚至是否定。因此，保守士人所關注的倒不是這種歷史觀本身，而是深藏於該歷史觀背後的政治用心，如福建霞漳人黃貞及浙江山陰人王朝式就把西士的來華說成是“舉國合謀欲用夷變夏而括吾中國君師兩大權”的陰謀。<sup>43</sup> 此所謂“括師權”，即以天主教取代儒學；所謂“括君權”，即以教皇權取代君主權。問題既然由一般的學術及思想爭端上升到了政治顛覆的高度，神父們的未來命運便是難以逆轉的了——從這一角度看，1616年的南京教案不過是事態發展的一個自然結果。

#### 註釋：

<sup>1</sup> 這是利瑪竇諸多中文論著中較重要的一部，其刻印及發行情況，可參考費賴之著、馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上，中華書局，1995年，第41頁。本文採用李之藻輯《天學初函》本。

<sup>2</sup> 利瑪竇：《天主實義》，載李之藻《天學初函》（一），見吳相湘主編《中國史學叢書》第23種，臺灣學生書局，1964年影印本，第620-621頁。

<sup>3</sup> 蘇維托尼烏斯著、張竹明等譯：《羅馬十二帝王傳·神聖的奧古斯都傳》，商務印書館，1996年，第68頁。

<sup>4</sup> 塔西佗著、王以鑄等譯：《編年史》上冊，商務印書館，1981年，第153頁；下冊，第522頁。

<sup>5</sup> Gerald R. Leslie and Sheila K. Korman (ed.), *The Family in Social Context*, Oxford University Press, p.157.



<sup>6</sup> Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, Routledge, New York 1993, pp.25-26.

<sup>7</sup> Emilie Amt, p.27.

<sup>8</sup> Saint Augustine, *The City of God*, Reprinted from the English Edition by Penguin Books Ltd., San Francisco, 1984, p.510.

<sup>9</sup> 有關神父們在靈魂與軀體的關係問題上同儒家學說的分歧，利瑪竇在《天主實義》一書第三篇“論人魂不滅大異禽獸”中有專門討論。另請參看 Jacques Gernet, *China and Christian Impact*, Cambridge University Press, 1985, pp.216-221; 何俊《西學與晚明思想的裂變》，上海人民出版社，1998年，第160-186頁。

<sup>10</sup> 《論語·顏淵》。

<sup>11</sup> 《論語·雍也》。

<sup>12</sup> 《孟子·盡心上》。

<sup>13</sup> (明)王守仁撰：《陽明傳習錄》，上海古籍出版社，2000年，第14頁。

<sup>14</sup> “王孫賈問曰：與其媚於奧，甯媚於竈，何謂也？子曰：不然，獲罪於天，無所禱也。”見《論語·八佾》；“子曰：……知者樂，仁者壽。”見《論語·雍也》。

<sup>15</sup> (唐)李鼎祚撰：《周易集解》，上海古籍出版社，1989年，“坤卦”。

<sup>16</sup> 《孟子·盡心下》。

<sup>17</sup> 《史記》卷十三，《三代世表》第一。

<sup>18</sup> (宋)黎靖德編：《朱子語類》第一冊，中華書局，1981年，第47頁。

<sup>19</sup> 轉引自[美]包筠雅著、杜正貞等譯：《功過格：明清社會的道德秩序》，浙江人民出版社，1999年，第33頁。

<sup>20</sup> (宋)李邦獻撰：《省心雜言》，欽定四庫全書本(子部)。

<sup>21</sup> (宋)袁采撰：《袁氏世範》，見孫強主編《齊家四書》，湖北辭書出版社1998年，第276頁。

<sup>22</sup> “功過格”實際上是一種道德日記，即將自己的行為分別善惡，逐日登記，藉以考驗自己的道德毅力，宋范仲淹、蘇洵等均有功過格，見清人石成金《傳家寶》，道教信徒亦有用功過格記錄自身日常行為者，如《道藏》中的《太微仙君功過格》等，晚明則是功過格發展的一個頂點。

<sup>23</sup> 包筠雅：《功過格：明清社會的道德秩序》，第89-94頁。

<sup>24</sup> 包筠雅，第107頁。

<sup>25</sup> (明)李詡：《戒庵老人漫筆》，中華書局，1982年，卷六，第245頁。

<sup>26</sup> (明)嘉善錢曉訂：《庭幃雜錄》卷下，《叢書集成初編》，中華書局，1985年，第0975冊。

<sup>27</sup> (明)歸安姚舜牧著：《藥言》，《叢書集成初編》，中華書局，1985年，第0976冊。

<sup>28</sup> (清)朱柏廬著：《治家格言》，吉林人民出版社，1999年，第89頁。

<sup>29</sup> 利瑪竇：《天主實義》，第621頁。

<sup>30</sup> 利瑪竇：《天主實義》，第621-624頁。

<sup>31</sup> Jacques Gernet, *China and Christian Impact*, pp.77-78.

<sup>32</sup> 有關利瑪竇的“退化史觀”，孫尚揚先生曾有過較系統的論述，詳見其近著《基督教與明末儒學》，東方出版社，1994年，第64-67頁。不過，孫先生認為“基督教創世說中的歷史觀與儒學中的退化史觀具有本質上的相似性”，而明代纔開始的士大夫中普遍的疑古非聖趨勢使利氏無法充分利用這種史觀上的一致性去調和西學與儒學。我贊成有關明代學術傾向給神父的工作帶來不良影響的看法，但我對基督教退化史觀與儒學歷史觀“具有本質上的相似性”一說則甚表懷疑。須特別強調的是，本文下述所引證的頑固的反教人士如許大受、陳侯光及黃問道等人似乎不是什麼思想活躍的人物，他們與李贄不可同日而語，可是他們在反教方面却比李贄積極得多。

<sup>33</sup> 對於這種歷史觀，奧古斯丁在《上帝之城》中已作了詳盡的闡發。

<sup>34</sup> 《創世記》5: 3-11。

<sup>35</sup> 《創世記》9: 29。

<sup>36</sup> 《創世記》11: 10-25。

<sup>37</sup> 《創世記》25: 7-8, 23: 1。

<sup>38</sup> 利瑪竇：《畸人十篇》，載《天學初函》（一），見吳相湘主編《中國史學叢書》第23種，臺灣學生書局，1964年影印本，第140頁。

<sup>39</sup> 艾儒略等述、李九標記：《口鐸日抄》，崇禎庚午春刻本（影印），中冊，卷之五，17a。

<sup>40</sup> 徐昌治訂：《破邪集》，安政乙卯冬翻刻本（影印），中冊，卷四，5a。

<sup>41</sup> 《破邪集》中冊，卷五，4b、5b-6a。

<sup>42</sup> 《破邪集》中冊，卷五，19b。

<sup>43</sup> 《破邪集》上冊，卷三，13b、27a-b。

Catholic Celibate Conception of Retribution and Conception of  
History and Their Conflict with Confucianism:  
An Example from Matteo Ricci

*Lin Zhongze*

**Abstract:** This article deals with Catholic celibate conception of retribution and conception of history embodied in *The True Meaning of the Master of Heaven* (*Tian Zhu Shi Yi*) by Matteo Ricci, and discusses incidentally the resistance of Chinese literati of late Ming dynasty to these alien ideas. The author hold that different understandings of relations between body and soul bring about divergent ways of transcending death; Catholicism lays its emphasis on individual salvation while Confucianism attaches great importance to prosperity of family--this is exactly the reason why Catholic celibate conception of retribution is incompatible with Confucianism's; When Matteo Ricci tries to interpret life style of secular society in the light of theological teleology, his conception of history is inevitably retrogressive--this conception runs counter to both Confucian political ambition and literati' political instinct of defending dynastical orthodoxy.

**Key Words:** Catholic Celibacy; Conception of Retribution; Conception of History; Matteo Ricci



# 从儒学到天学

## ——吴渔山人生信仰的鉅大轉折

章文欽

中山大學歷史系教授

**摘要:**本文探索清初明遺民、詩人、名畫家吳漁山，從儒家學說的信徒轉化為天主教耶穌會神父的曲折心路歷程，進而說明吳漁山與明末徐光啓所處時代的不同特點，為明清之際的中西文化交流，提供一個生動的實例。

**關鍵詞:**儒學 天學 吳漁山 明清之際 中西文化交流

### 一 引言

吳漁山名歷，號墨井道人，江蘇常熟人。工詩書畫，且擅琴。自幼受洗入教，年垂五十，學道三巴。年五十七，晉陞司鐸，後在上海、嘉定一帶傳道三十年而卒。陳垣先生在《吳漁山先生年譜》結語稱：“自利瑪竇入國以來，士人從之者衆矣。然士人出家為修士，則端自先生始。”<sup>1</sup>明末士人之從利瑪竇(Mattheo Ricci)者，以徐光啟最為突出，因此，在某種程度上可以說，徐光啟與吳漁山各自代表了明末清初中西文化交流的一個時代。

天學一詞，在明末清初，主要指自西方傳入的天主教，利瑪竇的教理書《天主實義》最初即名《天學實義》。康熙初年湯若望(Joannes Adam Schall van Bell)之徒李祖白述天主教人華梗概之書即名《天學傳概》，並稱：“天學，天主教學也。”<sup>2</sup>天學也包括西方的天文曆算及其他科學技術，如康熙間薛鳳祚會通中西天文曆算之書名《天學會通》。崇禎初李之藻輯刊的《天學初函》則兩者兼收。本文所述的天學，主要指天主教，偶亦兼指屬於自然科學的西學。

明末西方天主教傳入中國後，與代表中國傳統文化的儒家學說相接觸，有融合，也有矛盾。利瑪竇一派的耶穌會士著書立說，以“天主”附會儒家經典中的“上帝”，強調天主教有合衛補儒的功用，採用調和中國禮俗與介紹西方科學技術知識相結合的傳教方法，以減輕中國傳統文化對天主教傳播的阻力。明末士大夫徐光啟等多從其說，且入其教。

但是，天主教與儒家學說畢竟代表了東西方兩種不同體系的異質文化。隨著天主教與儒家學說接觸的深入，天學與儒學的差異和對立日趨明顯。特別是天主教東來的殖民主義背景，以用天主教征服中國為目的，利瑪竇的傳教方法，遭到天主教會正統派的否定，引發持續達百餘年的禮儀之爭，最後演成羅馬教皇與康熙皇帝的直接衝突，導致康熙皇帝下令禁教。如果說，在徐光啟所處的時代，奉教的士大夫還可以在天學與儒學之間尋求結合點，如徐光啟本人所謂“欲求超勝，必須會通”的話；到吳漁山所處的時代，對於奉教的中國士人來說，在天學與儒學之間進行調和的餘地越來越小，最終必須在兩者之間進行抉擇，選擇天學而擯退儒學。

本文試圖就吳漁山從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折，作為明清之際中西文化交流的一個實例來加以探索。茲分別從漁山江南師友對天學的態度和漁山從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折兩個方面進行探索。

## 二 漁山江南師友對天學的態度

漁山江南故鄉的師友，本多服膺儒學，熱心功名之士，經歷明清易代的滄桑鉅變之後，多成為山林隱逸，滿懷家國身世之感，向佛道兩教尋求心靈的慰藉。他們由於某種機緣，亦與天學相接觸，可分為教外者與從教者兩類。

### (一) 教外師友

漁山的詩學之師錢謙益(1582-1664)，為當時江南的文壇領袖，在其家鄉常熟築絳雲樓，藏書極富，錢氏《絳雲樓書目》載有不少西學之書，僅卷二曆算類即著錄利瑪竇、徐光啟譯《幾何原本》及《測量法義》，利瑪竇、李之藻譯《同文算指通編》及《圓容較義》，艾儒略(Giulio Aleni)《西學凡》，陽瑪諾(Manuel Dias)等譯《天問略》，徐光啟《勾股義》，李之藻《渾蓋通憲圖說》等，共十種。<sup>3</sup>大多收入李之藻輯刊的《天學初函》。

然而，錢氏對於天主教始終心存抗拒，他曾以鴻雪堂主人之名，重刊明末密雲和尚關天主教的代表作《辨天三說》。<sup>4</sup>暮年復有致黃宗羲尺牘稱：“自國家多事以來，每謂三峰之禪，西人之教，楚人之詩，是世間大妖孽。三妖不除，斯世必有陸沈魚爛之禍。今不幸而言中矣！”<sup>5</sup>可見他是站在維護儒家道統的立場上，來探尋明朝滅亡的原因，而將天學視為異端邪說的。

許之漸(1613-1701)字儀吉，號青嶼，江蘇武進人，順治進士，官至江西道監察御史。康熙四年(1665)罷官歸里後，與漁山同為蘇州興福庵默容和尚的禪友，然其罷官的原因，却源於與天學的一段因緣。

青嶼官京師號敢言，頗著時譽。而以西洋人制度精巧，欲騁其耳目之奇，與湯若望、利類思(Lodovico Buglio)等西士交。康熙三年(1664)，李祖白《天學傳概》書成，托利氏索序於青嶼。青嶼作《序》，引用李祖白的說法，稱天學“以昭事不墮為宗旨，克己愛人為工夫，悔過遷善為入門，生死大事有備無患為究竟。”並向西士進言，應循序漸進向士大夫宣講天學，使其“久之而親其人，繹其書”，覺得天學

“超出於二氏之上，而後知其學問莫非吾儒之學”。<sup>6</sup>此序一出，未二月而傳遍京師，引起以儒家衛道上自居的楊光先極度不滿，作《與許青嶼侍御書》稱：“《傳概》之害道也，苗裔我君臣，學徒我周孔。祖白之意若曰，孔子之道不息，天主之教不著，……先生為祖白作序，是拒孔孟矣。”<sup>7</sup>次年，光先掀起曆獄，湯若望等西士被劾下獄，李祖白處死，青嶼亦波連罷官。然青嶼晚年實未信奉西教，却皈依三寶，號繡衣衲子，復取法名濟需。

宋實穎(1621-1705)字既庭，號湘尹。江蘇長洲人。早歲曾入復社，康熙十七年(1678)舉人，官興化教諭。淹貫經史，博綜旁搜，文壇推為名宿。有《讀書堂詩鈔》、《老易軒文鈔》等。康熙二十二年(1683)漁山自澳門學道歸，既庭為《三巴集》作序稱：“漁山從學有年，詩畫及書法皆妙天下。近復留心心學，優遊自足。嗒乎若忘，在身忘身，在事忘事，任風波震蕩而天君泰然，此《三巴集》之所由作也。穆王化人之居，海外九州之詠，心中何所不有，何所不無？漁山所謂‘送君者自崖而返矣’。”<sup>8</sup>由“從學有年”可知，既庭之於漁山誼兼師友。而所謂“心學”，應為天學的別稱，以其亦講求心性性命之學故也。然漁山之遊於天學，非復故我，實經歷了嚴峻的思想考驗，並承受了鉅大的社會壓力，終能“任風波震蕩而天君泰然”，既由於自身有過人的毅力，亦由於有既庭一類的師友，對其驚世駭俗之舉，能抱同情之理解。

尤侗(1618-1704)字同人，號悔庵，又號西堂老人，與既庭同里。順治間由副貢授永平府推官，以“擅賣旗丁”的罪名降調，辭官鄉居。康熙十八年(1679)舉博學鴻詞，授檢討，入明史館，撰志傳三百餘篇，及《明史新樂府》、《外國竹枝詞》，有《西堂全集》等。自京師返江南後，為漁山《三巴集》作序，對集中所詠澳門的外國貢市、外國語言及奇風異俗，詫為奇聞，有自愧不如之歎，並稱：“吳子雅工詩，擅書畫，近從海外歸，言詞泠泠，有御風之致，予異之益甚，亦執化人之祛矣。”<sup>9</sup>御風之典，見《莊子·逍遙游》：“夫列子御風而行，泠然善也。”喻漁山之學道三巴。執化人之祛，語見《列子·周穆王》：“西極之國，有化人來。入水火，貫金石，反山川，移城邑，乘虛不墮。……謁王同遊，王執化人之祛，騰而上者，中天迺止。”與既庭序中“穆王化人之居”意同，喻漁山將以天學救世度人。對漁山遊於天學，亦抱同情之理解。

顧文淵(1646-1700)字文寧，號雪坡，與漁山、石谷同里，少與徐鐵山(方)及石谷同畫山水。後石谷從太倉王鑑、王時敏遊，得見宋元真跡，畫學日進，“雪坡、鐵山度不能勝之，遂一去而畫竹，一去而畫馬，兩人亦並臻極詣。”<sup>10</sup>漁山與雪坡相交，蓋始於與石谷同畫山水之時。

康熙三十年(1691)，漁山年六十，傳道於嘉定，作《六十吟》以言志，雪坡有《吳墨井乘泰西教於粵，有〈六十吟〉寄示，敬倚原韻》之作。其上半詠天主教傳入中國梗概，下半對漁山追隨西士，究心天人，為天學師表示敬慕之意：

吾曹碌碌昧物欲，墨井吳生稱疾足。授其大要際天人，那歎衰遲悲歲促。  
臯比一席食彼俸，中邦修士主其席者例食西俸。字母筆法瀾翻熟。泰西以二十三字

母為主，當三十二筆法，以三十二筆法互相配合，則成人物之名目。提撮學徒尊《聖經》，仁義禮智信。稍拂規範為耻辱。門庭不傍佛與仙，操勵今踰耳順年。仰瞻高峻真卓立，俯視鹵莽殊相懸？何時鼓棹過膠水，請發所採先知篇。神遊歐羅巴一度，大西洋彼云歐羅巴。使我開拓胸中天。<sup>11</sup>

雪坡為詩既有憂生念亂之作，亦有倏然物外之想。詩末自言擬過膠水相訪，發讀漁山所藏天學之書，以開拓胸中天地，喻為神遊歐羅巴的壯舉，對漁山所傳的天學心馳神往。

劉獻廷(1648-1695)字君賢，號繼莊，直隸大興人，居吳門二十餘年。一生不仕，以講學著述終其身，所交多明朝遺逸，為學主於經世。康熙二十六年(1678)至京，與修《明史》，廣泛鑽研西洋天文、數學、地理、水利、機械、生理及語言文字諸學。所著《廣陽雜記》於西學多所論述。<sup>12</sup>復有《贈吳漁山》詩云：“漁人底事更漁山？春水輕舸去不還。彩筆有峰皆作嶼，金徽無調不潺湲。懷探秋月蟾光迴，枕壓浮雲蝶夢閒。慚愧武陵溪外客，飄風猶自向塵寰。”<sup>13</sup>首句“漁人更漁山”云云，可證此詩作於漁山晚年傳道於江南時，詩中對漁山之道藝及精神境界推崇備至，慨歎自己滯留於桃源之外，尚未獲得精神的歸宿。對漁山為天學之師頗表向慕之誠。

惲壽平(1633-1690)名格，號南田，江蘇武進人。父日初，以學問節操名於時。壽平早年隨父流亡各地，投身抗清鬥爭。戰亂中與父兄相失，被清閩浙總督陳錦收為養子。曾落髮僧寺，不久奉父歸里，以賣畫為生。然性落拓，雖作畫甚勤，生計難免困頓。康熙二十九年(1690)貧病而卒。壽平工詩書畫，人稱“南田三絕”，亦擅音樂，於清初六家中，才藝最近漁山。與漁山畫友石谷交最深，與漁山畫學之師王時敏及其子王揆亦交甚篤，與漁山忘年知友唐宇昭、宇量兄弟亦多往還，早年與漁山應頗多往還之迹。然漁山集中，竟無一字提及，壽平《鷗香館集》僅載，順治十三年至十七年(1656-1660)間，壽平曾與漁山、石谷及沈顥、高簡等六人合作畫軸。<sup>14</sup>此外，其畫跋中有一則謂：“某公詩、吳生畫，如五十婦人修察其容，自以為姣好當門，而人視之已悴樵甚矣。”<sup>15</sup>“吳生”所指何人？宋琬《題吳漁山倣吳仲圭畫》句云：“吳生大雅人，清姿如野鶴。”<sup>16</sup>許之漸《辛亥仲春為石谷老兄四十壽》之一云：“劍門圖畫裏，妙手蔚相望。王子留真跡，吳生並擅場。吳歷漁山。”<sup>17</sup>再證以前引顧文淵詩稱漁山為“墨井吳生”。可知此有畫名之“吳生”除漁山外實難以有第二人。世傳漁山與石谷曾因借畫不還而絕交，前賢已撰文證其誤。壽平與漁山交惡而貶損其畫，頗著實據而未見提及，筆者本著實事求是的精神，探尋其中原因。壽平之父日初，抗清兵敗後落髮為僧，法名明曇。携壽平歸里後，僧服講學以終。壽平隨父歸里後，雖返初服，然與佛教仍然保持極深的因緣。順治十八年(1661)，書《發願文》冊，自稱佛祖弟子，為誦讀《華嚴經》後所立下的誓願，並有十願條文。<sup>18</sup>深得圓融妙諦，為參居士禪之慧業極深者。然概括言之，壽平之思想實為儒釋道三教混合物。漁山早年與佛道兩教頗有關係，與壽平可稱同調，赴澳學道，出家為修士後，師友之中，雖不乏同情之理解，亦不乏誤解與責難，即宋實穎所謂“風波震蕩”。壽平對於“吳生畫”的貶損之詞，似可視為這場風波中的一道



漣漪。

## (二) 同教故友

瞿式耜(1590-1651)字起田,又字伯略,號稼軒。年十六,師事錢謙益。與漁山有同里、同門之誼。明萬曆進士,崇禎初官給事中,以忤溫體仁罷歸。南明弘光朝擢右僉都御史,巡撫廣西。永曆朝官至武英殿大學士,封臨桂伯。永曆元年(1647),清兵陷肇慶,遂留守桂林。策應何騰蛟及大順軍餘部抗清,收復湘桂失地。屢上疏諫阻永曆帝逃跑,主張還都桂林,整飭政治,急圖進取,不納。四年(1651),清軍破桂林,為孔有德所執,不屈被殺。初葬於桂林風洞山,後其孫昌文負骨歸葬虞山。

關於稼軒遺骨歸葬虞山的情形,漁山的儒學之師陳瑚《瞿稼軒臨桂挽辭》稱:“甲午(永曆七年,順治十一年,1654)春明,留守大學士稼軒瞿公之喪至自桂林,藩臬大吏令丞以下莫不奔走而拜之,國中縉紳先生,耆老子弟暨其門生故舊之屬,皆束芻絮酒,會哭於其丙舍之旁。蓋自國變以來,士大夫之仗節死難,成仁取義,其感人未有若此之盛者也。”<sup>19</sup>

漁山屬於在明清易代之際的腥風血雨中成長起來的年青一代遺民,其為詩滿懷家國身世之感,寄托報國無門之慨。稼軒正是他心目中的英雄。儻若不是為了奉養寡母,他極有可能投奔麾下,成為南明英烈。稼軒的忠骨歸葬虞山時,年青的漁山以滿腔熱血,寫下《哭臨桂伯瞿相國》詩:“桂林未遂知銜恨,蔓草空遺淚眼看。庭蘚尚餘行跡在,秋螢爭奈映書殘。椿存破宅吟風冷,雁宿荒磯怯雨寒。回首自懸孤劍後,白楊蕭瑟路漫漫。”<sup>20</sup>康熙五十八年(1719),即漁山去世一年後,陸道淮刊刻《墨井詩鈔》,將詩題改為《哭友》,“桂林”改為“桂枝”,“蔓草”改為“詩草”,<sup>21</sup>以隱諱漁山與南明的關係,使人以為漁山所哭者,為一名落孫山的寒士,三百年來如墮五里霧中。幸有原稿本出,始發其覆。

至於稼軒與天學的因緣,費賴之(Louis Pfister)所撰《艾儒略傳》稱:“一六二三年瞿太素子名瑪竇(Mathieu)者,召儒略赴常熟開教,瑪竇從兄進士式耜(Thomas)曾經儒略受洗。教務發達,頗賴其力。數星期中新入教者有二百二十餘人,中有式耜之諸父某護教尤力。式耜受洗後,曾以‘僧道無緣’字條揭示門外,偽神偶像皆易以耶穌聖名。”<sup>22</sup>瞿太素名汝夔,即在韶州勸利瑪竇改穿儒服的江南儒士,萬曆三十三年(1605)從羅如望(Joannes de Rocha)受洗入教,為常熟第一位天主教徒。天啟三年(1623)太素之子式穀(教名瑪竇)請艾儒略赴常熟,為常熟開教之始。瞿氏為常熟巨族,漁山自幼受洗,則其家族在明末即已奉教,未嘗不受瞿氏家族之影響。

稼軒還為艾儒略《性學簡述》作序,內稱:“甲子(天啟四年,1624)春,予獲與艾先生游,自存養省察,以至明庭屋漏,昭之為儀象,幽之為鬼神,議之為德行,制之為度數,靡不豐豐劇談,洞其當然,徹其所以然為極致。”<sup>23</sup>崇禎元年(1628)稼軒上《講求火器疏》稱:

臣考萬曆四十七年,奉旨訓練,遣使購求,而得西洋大砲四門者,今禮

部右侍郎徐光啓也。……深明臺銃事宜，贊畫關門建臺置銃者，今起升兵部武選司員外郎孫元化也。天啓六年正月，寧遠守城殲賊一萬七千餘人，後奉敕封為‘安邊靖虜鎮國大將軍’者，此正西洋所進四位中之第二位也。<sup>24</sup>

極力疏薦徐光啓學究天人，才兼文武，可備顧問；孫元化宜陞任將列，可備馳驅。明廷不能用。四門西洋大礮皆來自澳門。至永曆帝即位之初，稼軒“曾使龐天壽偕畢方濟(François Sambiasi)赴澳門借兵，葡人即遣兵三百人，帶大礮數門來，以瞿紗微(Andreas Xavier)為隨隊神父。三至五月，式相收復失地甚多。”<sup>25</sup>稼軒之借西洋大礮抗清與其後漁山之赴澳學道，皆為這兩位同里同教的歷史名人與天學之因緣。

何世貞字公介，亦與漁山同里。天主教徒。曆獄平息後不久，繼利類思《不得已辯》，著《崇正必辯》前後集，後集三卷專門駁斥楊光先《不得已》中關天學的言論。有康熙十一年(1672)利類思序及自序。利序稱：“客有自江南來者，袖出何子公介《崇正必辯》一編，請正於余，……何子博古崇儒，究心天學有年，故其腹司便便，足以崇正抑邪，為後世慮至深遠也。”自序則稱：“余自奉教以來，指余為迂者，認之以為迂；指余為愚者，認之以為愚；獨謂余崇奉邪教，則必便便焉辨論不休……余《崇正必辯》者，為普世之人心，不知有天主慮；為後日之人心，不知有(天主)慮；並為我奉教之人心，其初知有天主，其後仍不知有天主慮。夫不知有天主，誰不當以楊光先為鑒者？”<sup>26</sup>漁山與公介皆從博古崇儒而究心天學，公介此書，後集上卷題：“吳歷漁山、唐璘天石閱。”<sup>27</sup>參閱此書實為漁山究心天學之始。

陸希言(1631-1704)字思默，教名多明我，江蘇華亭人。康熙十九年十一月(1680年12月至1681年1月)與漁山同隨柏應理(Philippe Couplet)至澳門。然其至澳前已為教徒，康熙十七年(1678)正月，漁山作《泉聲松色圖軸》，款題：“思默先生雨阻虞山，寫此以贈。”<sup>28</sup>此蓋為思默至虞山，與漁山論道，阻雨滯留而寫贈。思默自澳門返江南後，曾作為在俗傳道員，於二十五年(1686)繼漁山綜理蘇州天主堂事務。二十七年(1688)，漁山晉陞司鐸，思默入耶穌會為修士。其後漁山在上海、嘉定一帶傳道，思默則作為輔理修士居上海，為教友講解教理。三十九年(1700)，思默七十壽誕，漁山作《壽陸希言修上山水軸》，並題詩為賀：“皓白鬚眉七十強，平生學道壽都忘。可知道在年光去，能惜分陰為道忙。詩畫壽思默同學先生七十。”<sup>29</sup>思默之於漁山，為同教同會知友，且曾同隨柏應理至澳學道，有同窗之誼，故稱“同學先生”。

思默為華籍耶穌會士之勤於著述者，平生著述有關天學者，包括《聖年主保單》、《億說》、《周年主日口鐸》、《鐸德姓氏錄》及《澳門記》多種。其中《澳門記》為其澳門之行的見聞錄，文中鑒於澳門為耶穌會士進京供職的必經之地，針對朝野人士不同看法：“在朝則擬澳門為道原，偏在野則指澳門為界外。”發表自己的看法：“若吾不以為外，而以孔孟之書，周魯之禮化之，一道同風。而復用其昭事之道，以導吾民，則人知愛敬天主而愛人，是無偷薄之人，舉國皆天民矣。用其格物窮理之學，以啟吾國之才俊，則物理可辨，推測可明，精微可盡，《大學》格物致知

之章，可以補其闕失矣。”<sup>30</sup>其時禮儀之爭矛盾尚未激化，故思默猶沿著徐光啟等人的思路，作會通天儒的構想，其後矛盾激化，這類構想遂成泡影。

孫致彌(1642-1709)字愷似，號松坪，江蘇嘉定人。祖元化，字初陽，號火東，為徐光啟弟子，官至登萊巡撫。受光啟影響，天啟元年(1621)受洗於北京，教名依納爵。“元化受洗後，即赴杭州楊廷筠家邀請西教士至嘉定開教；元化出鉅資建一聖堂，並在堂側另建教士住宅十餘椽。曾德昭(Alvaro de Semedo)、郭居靜(Lazzaro Cattaneo)二人同往；此後三四年中，受洗數百人。曾司鐸寄西洋報告書稱嘉定教友，男女老幼無不熱誠，日與彌撒，勤領聖事，樂聽講道，足與歐洲虔誠堂區媲美。”<sup>31</sup>其後漁山在嘉定傳道的教業，實以此為始基。

松坪與表弟侯大年並列膠城八子之一。康熙初年，膺薦奉使採訪朝鮮文獻，賜一品服。二十七年(1688)成進士，官至侍講學士。有《扶左堂集》，與修《佩文韻府》，出力尤多。其信奉天主教，蓋承乃祖，自幼受洗。劉獻廷曾謂：“大(火)東先生，松坪之祖。深有得於西學，曾譯《幾何體論》、《幾何用法》、《小測全義》三書，皆世所未有者。……余聞松坪有此三書，如獲異寶。松坪許予已三年矣，當力索之。”<sup>32</sup>至於松坪與漁山的因緣，有文獻可征者為康熙十六年(1667)漁山為侯大年作《鳳阿山房圖》，卷末松坪題稱：“大年表弟自號鳳阿，常欲買地數百弓，環植梧竹，讀書其中。虞山吳漁山先生為繪《鳳阿山房圖》，余繫以二絕句，求同志諸君子屬和贈之。”<sup>33</sup>然二人既屬同教，漁山晚年至嘉定傳道時，松坪猶在世，或尚有往還踪跡可尋。

沈惠于蘇州人，亦為教友。與漁山交甚篤，漁山早年曾在揚州臨黃公望《富春山居圖》燼餘本二卷，一卷送給王時敏，另一卷即送給惠于；赴澳學道之前，又曾寫《上洋留別圖》以贈。漁山自澳返江南後，兩人往還尤密，其《懷姑蘇沈惠于》詩云：“憶別春前琴水去，至今病骨猶寒樹。日斜海上紙窗西，似共超談半寄處。”<sup>34</sup>談道之外，更復論畫。《與沈子論臨元人畫》詩，既自道其學畫作畫的甘苦，又稱許惠于深諳此道，訝為夙契。又《瓶梅既落，復放新葉，嫩綠可愛，為惠于沈子紀奇》句云：“來題詩客驚無住，愛君兄弟綠陰處。好共聽鶻子未歸，擬圖新影紀奇去。”<sup>35</sup>惠于與漁山論道論畫，歷三十餘年，屢受漁山畫作之贈。即其友人，亦有因惠于而獲得漁山畫作之贈者。

王翬(1632-1617)字石谷，號耕煙散人，又號清暉主人。與漁山同里、同庚，同自幼受洗入教，同學於王時敏、王鑑之門，同居清初六家之列，然石谷熱衷名利，高名為累。六十歲時以布衣供奉內廷八年，主持繪製《康熙南巡圖》，康熙帝以為稱旨，由皇太子召見，贈以“山水清暉”匾額。幾乎捲入清廷內部的權力鬥爭，終於固辭官職，返歸故里。對於石谷最終返歸故里，甘為山人以沒世，漁山感到由衷地高興。康熙四十年(1701)，石谷七十壽誕時，漁山作畫並題七絕三首以賀。之二句云：“年來癡絕爭輸我，筆底神來應讓君。”<sup>36</sup>其時漁山在嘉定一帶傳道，既窮且忙，世俗或譏之為“癡”，故以“年來癡絕”自嘲，而以“筆底神來”為對石谷的自謙語。

然而石谷直至晚年，對天學仍然信仰冷淡，漁山有致石谷尺牘稱：“憶在蘇堂相會，計有二十餘年。人生幾何？違闊如是。仰惟先生之名與智，傑出於衆。但百

年一着，為之備否？若得今忘後，得地失天，非智也。為君計之，朝斯夕斯，省察從稚至老，纖慙無遺。蓋告解時口心吐露而願改，解後補贖得當，虔領耶穌聖體，兼領聖寵，以增神力，即有升天之質。此乃第一要務，幸勿為絮瑣。托筆代面，諸不宣。清暉先生有道半我。同學弟吳歷頓首。”<sup>37</sup> 在蘇堂相會，應在康熙二十四年（1685）漁山綜理堂事之時，是年漁山與石谷五十四歲。計有二十餘年，則尺牘之作，應在漁山與石谷年近八十之時，兩人皆屆風燭殘年，漁山以司鐸兼詩友的身份，奉勸石谷為“百年一着”作準備。

綜上所述，漁山的江南師友，教外者多對漁山為天學修士抱同情之理解，對天學持不理解或反對態度的屬於少數。奉教者多能維持虔誠信仰，信仰冷淡者亦屬於少數。這種情形，可視為漁山實現從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折之社會文化背景。

### 三 漁山從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折

漁山從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折，是一個艱難曲折的心路歷程，經歷了出入儒釋、學道三巴、為天學師三個階段，茲按其先後加以論述。

#### （一）出入儒釋

順治二年（1645），清兵下江南，南明弘光朝覆亡。保存漢族先進經濟文化的江南人民，遭到清朝統治者的殘酷鎮壓和迫害，面臨空前的浩劫。漁山時年僅十四歲，大約已立下遺民絕仕的誓願，並終身持守遺民的志節。<sup>38</sup> 年二十八，從陳瑚學儒。

陳瑚（1613-1675）字言夏，號確庵，江蘇太倉人。淹通五經，負經世之才。崇禎十五年（1642）舉人，入清絕意仕進，與同里陸世儀講求儒家義理之學。聚徒講誦於太倉、常熟、嘉定鄉間，雖戎馬蹂躪之日，處荒江茅屋之中，弦歌之聲不絕。其儒學代表作為《聖學入門書》三卷，成書於順治九年（1652）。<sup>39</sup> 其書分為大學日程和小學日程，大學日程講格物窮理，正心誠意，修齊治平之學；小學日程講入孝出弟，謹行信言，親愛文藝之學。要求學者每日省察善過，記錄冊中，半月總結，實心奉行，以見實效。對於漁山人品學問之培養，及遺民志節之持守實大有裨益。

明清易代之際，士大夫多習儒、參禪、學道，以兼通三教為榮。漁山江南師友多與佛道兩教發生關係，即儒學宗師陳瑚亦不能免，漁山本人為修士前亦與佛道兩教發生關係。<sup>40</sup> 漁山與佛教僧侶往還，不遲於康熙四年（1665），是年蘇州興福庵默容和尚即向其索畫素冊。次年漁山遊吳興歸，留吳門興福精舍，為默容作《做古山水冊》十幀。六年（1667），復為默容作《雪山圖》，款題：“澗瀑冰泉咽又鳴，四山飛雪入窗明，自甘僵卧茅茨裏，州縣無求識姓名。”<sup>41</sup> 王時敏題圖稱：“漁山《雪圖》簡澹高寒，真得右丞遺意。默公孤情絕照，氣韻相同，故宜其殉知之合乃爾。”<sup>42</sup> 默容為蘇州興福庵住持證研的大弟子，漁山、陳岷（漁山音樂之師）、許之漸之禪友，從漁山學畫，復耽於詩。漁山為明遺民，寄跡僧寺，亦有所托而逃，遂與默容有水乳之合。

康熙九年(1670),湯若望案既白,許之漸奉詔進京,漁山與之同行。居京期間,儘管有青嶼為之揄揚引薦,名流樂與交遊,漁山却心緒頗惡,觀其詩題為《客久倦程,暑灼煩甚,忽想峨嵋佳處,少陵所言謂“安得赤腳踏層冰”也。篷窗半載,筆墨荒澀,以營丘、道寧法參用得此》可知。<sup>43</sup>這種情形,有同於乃師王鑑(字玄照)順治年間北京之行,吳偉業《送王玄照還山》詩之三云:“報國松根廟市開,公侯車馬門如雷。疲驢一笑且歸去,刑部街前曾看來。”<sup>44</sup>其情形實如少陵《夢李白》詩所謂:“冠蓋滿京華,斯人獨憔悴。”京華繁囂之地,功名之士趨之若鶩,世外高士乃去之惟恐不速。加之青嶼在京境遇亦不如意,兩人遂於次年秋冬之交離京返回江南。

漁山與青嶼在返回江南途中,未及渡淮,突然接到默容圓寂之信。默容以抱病助證研創建藏經閣,盡瘁而卒。漁山與青嶼人琴之痛,久未能已。康熙十一年(1672),青嶼作《悼默容》詩並序;十三年(1674),漁山作《興福庵感舊圖》;並題詩及序於其上,題詩之一云:“却到墨摩地,淚盈難解空。雪庭松影在,草沼墨痕融。幾樹春殘碧,一燈門掩紅。平生詩畫癖,多被誤吟風。”<sup>45</sup>畫面上的興福庵,寺外坡石寒林,牆內孤松獨鶴。禪堂几陳經卷,寂無一人,滿目淒清。表達了漁山思念亡友的悲涼心境。

漁山自幼孤貧,年三十一寡母去世,不久妻子亦喪。兩年後,詩學之師錢謙益去世。默容圓寂以後,儒學之師陳瑚,畫學之師王鑑、王時敏及好友雍若亦相繼去世。令漁山慨歎:“死生聚散,有足悲者。”<sup>46</sup>漁山常熟故居墨井草堂,堂前有言子(即子游言偃,孔子弟子)墨井,屋後有桃溪,故自號墨井道人,在其與僧侶往還時期,又號桃溪居士。儻若不是由於默容的過早圓寂,早已有世外之想,頗參居士禪的漁山,很可能會像許多明遺民一樣出家為僧,在僧寺的晨鍾暮鼓,青燈黃卷中度過餘生。

## (二) 學道三巴

漁山從對天學信仰冷淡到逐漸關注天學,始於康熙十一年(1672)與唐璘參閱何世貞《崇正必辯》。該書何氏自序稱:“大楊光先之有《闢邪論》也,由心中有佛氏,不有天主故也。善乎楊龜山之答吳國華書曰:‘儒佛之不兩立久之矣;此是則彼非,此非則彼是。’又云:‘所貴乎知道者,謂其能別是非審邪正也;如是非邪正無所分辨,則亦烏在其知道哉!’”<sup>47</sup>《崇正必辯》之辯天學為正,佛氏為非,於漁山不能無所觸動。

至於漁山與西洋教士最初往還之跡,康熙十五年丙辰(1676)七月,漁山以《湖天春色圖軸》詩畫贈太倉韓函,款題:“韓函有道先生僑居隱於婁水,予久懷相訪而未遂。於辰春從游遠西魯先生,得登君子之堂,詩酒累日,蓋北海風致,不甚過矣。旦起冒雨而歸,今不覺中元之後三日也,而先生殷勤念我,惠寄香茗酒錢於山中。予漫賦七言二絕,並圖趙大年《湖天春色》以誌謝。”<sup>48</sup>韓函應為教友。遠西魯先生,陳垣先生謂即魯日滿。<sup>49</sup>

魯日滿字謙受,西名 François de Rougemont,比利時耶穌會士,順治十六年(1659)與同國會士柏應理至中國,長期傳教於江南,清初常熟教務的發展,以魯

日滿之力為多。費賴之《魯日滿傳》稱：“常熟教民則以布教熱心而顯於世。分為十四會團，以士人十人統率之，勸化入教者甚衆。”<sup>50</sup>近年比利時學者高華士(Noël Golvers)博士在布魯塞爾王家圖書館發現魯日滿的賬本手稿，年代為1674年至1676年(康熙十三年至十五年)，加上魯氏發往歐洲的信件等原始資料，撰成《耶穌會士魯日滿在常熟：賬本及行誼研究》一書，據該書所載，賬本手稿第48頁稱：“(1676年)3月12日，給傳道員吳漁山前往太倉的旅費0.400兩。”<sup>51</sup>康熙十五年九月，魯日滿在太倉病逝，葬於虞山北麓天主教墓地。

魯日滿為耶穌會士中的宗教作家和史學家，著有教理書多種，漁山作為魯氏的在俗傳道員，屢次從遊請益，對其逐步專注天學及日後著述事業不無裨益，魯氏重視士人對傳教的作用，以士人十人統率常熟教友。而漁山於康熙十五年春得隨其至太倉傳道，足見已獲得魯氏的重視。此外，去年11月赴香港大學參加“明清學術國際研討會”，承中國科學院自然科學史研究所韓琦研究員惠告，有一條源於拉丁文的史料，載魯日滿曾携漁山等人同至杭州大方井，瞻仰金尼閣(Nicolas Trigault)、衛匡國(Martin Martini)等耶穌會士的墓地，證以《湖天春色圖》題跋可知，魯氏為漁山最早的一位天學師。

漁山的另一位天學師柏應理，字信末，曾傳教於江西、福建、湖廣、浙江等省，而以江南為最久，行蹤遍及江南各地，前引魯日滿賬本中多載其往來常熟蹤跡。漁山大約在魯日滿去世後開始追隨柏氏。柏氏作為來華最著名的耶穌會士之一，於康熙十九年(1680)被任命為耶穌會中國副省的司庫，奉派前往羅馬，請求增派教士來華，並允許用華語舉行彌撒。

柏氏在準備其歐洲之行期間，其上司決定挑選若干優秀而年青的中國人隨同前往，以便向羅馬教廷證明這些優秀的候選人能夠勝任司鐸的職位，最初有五名候選人被挑選出來，其中包括漁山(西文教名Simon de Cunha)。柏氏於1680年8月離開江南，同年10月到達澳門，其時畢嘉(Giandimenco Gabiani)已繼南懷仁(Ferdinand Verbiest)任中國副省的會督。畢嘉祇允許最年青的兩名中國人前往羅馬，漁山被禁止隨同前往。<sup>52</sup>漁山作為中國士人中的傑出人才，先後為魯日滿、柏應理所見重，而被選為前往羅馬的人選。然其時已年垂五十，且未通拉丁文，終未能成行。由年青且通拉丁文的沈福宗等二人陪同柏氏前往。

漁山赴羅馬未果，遂留澳門，學道於三巴靜院，即耶穌會設在澳門的聖保祿學院。康熙二十一年(1682)，入耶穌會，為修士。《粵中雜詠》之十云：“風舶奔流日夜狂，誰能穩卧夢家鄉？計程前度大西去，今日應過赤道傍。計柏先生去程應過赤道。”<sup>53</sup>此詩懷念赴羅馬途中的柏應理。對於柏氏將自己帶上離家學道的道路，漁山始終懷有感激之情。柏氏於康熙二十年十月廿六日(1681年12月5日)在澳門附近乘荷蘭船前往歐洲。應過赤道，按照當時正常的航行速度，此詩應作於第二年，即漁山在澳出家為修士之年。

漁山在澳所作諸詩，提到的天學師還有羅先生和周司鐸。《粵中雜詠》之十六云：“虹見來朝狂颶起，吞舟魚勢又縱橫。不知九萬風濤去，歸向何人說死生？謂羅先生到大西矣。”<sup>54</sup>粵東在夏秋兩季為颱風季節。漁山由半虹出現；狂颶將起，而懷

念歷盡九萬里風濤之險，返回歐洲的羅先生。

漁山《聖學詩》中又有《頌先師周鐸》云：“茸城晦跡仰奇人，秉鐸遐方教澤新。鴨水夜凝初入國，鷺沙晝暗已成城。五旬勳業輝東土，七載慈祥感下民，何日天朝重聚首，依稀函丈笑言親。”<sup>55</sup> 陳垣先生《吳漁山生平》釋此詩稱：“茸城當指華亭，為許纘曾之故鄉。康熙初年教案之興，西上受許母徐太夫人庇護接濟者不少。周鐸之晦跡茸城，當亦其中之一。曰‘五旬勳業輝東土’，此人在中國，當有五十年，卒時當有七十歲，崇禎、順治間到中國。曰‘七載慈祥感下民’，則漁山之親炙，當有七年。漁山以康熙二十年往澳，然則初識周鐸，當在康熙十四年也。天朝謂天國。”<sup>56</sup> 除漁山往澳及初識周鐸之年應各提前一年外，勝解皆備。可知周鐸與魯日滿同為漁山最早之天學師。

漁山學道時，有一批志同道合的道友，在學業上互相勉勵請益，除前述江南故友之外，其《贈郭》詩賀友人受洗入教：“永福之門此日開，寵光共慶自天來。刪除舊染摧魔陣，旋享真糧結聖胎。貴矣名登義子籍，榮哉心作大君台。知卿堪慰蒼生望，廣廈今需柱石材。”<sup>57</sup>

其同名的《賀友》兩首，皆賀友人榮登教秩。之一云：“雲斷嶺南萬里，孤山兩度星霜。雁足飛來好信，巍峨五級榮登。用作鹽梅舟楫，果然上國之楨。”<sup>58</sup> 詩人在萬里之外的嶺南，收到一位兩年不見的友人自西湖孤山下寄來的書信，得知他已晉五品教秩，遂作詩以賀。之二則賀友人晉六品教秩：“崇階穩步寵無疆，簡越洪材任棟梁。浩浩經言參講席，煌煌祀典贊靈光。七賢古績風何遠，六級初登望自長。秉鐸他年宣德化，鴻勳偉業不堪量。”<sup>59</sup> 天主教修會的修士經初學、穿會衣、發初願之後，再經領受四小品（襄禮員）、五品（副助祭）、六品（助祭）後，一般均能晉陞司鐸，成為神甫，故浩浩二句謂其以五品六品輔助神甫舉行彌撒；秉鐸二句則為對友人日後教業的殷殷期許。

其《贈前輩道友》詩云：“出世襟懷絕世資，翩翩儒雅亦吾師。吳淞花鳥虛詩本，古薊星霜立道基。身外今知天爵貴，耳中別有鐸音奇。何時一句銘心語，化我堅頑骨肉皮？”<sup>60</sup> 這位前輩道友本為世外高人，風姿卓異，與漁山一樣早年崇奉儒學，能詩善畫，在上海一帶頗有文名。到北京皈依天主教，如今已獲得教秩，且有頗高的天學造詣。這位被漁山視為亦師亦友的人物，很可能也是一位託身天學的明遺民。

漁山開始學道以後，將學道與學畫的甘苦相比較稱：“余學畫二三十年來，如汭急流，用盡氣力，不離舊處。不知二三十年後為何如？筆墨如此，況學道乎？”<sup>61</sup> 為了學道，漁山付出了比學畫更艱苦的努力。

漁山以知命之年，在澳門三巴靜院學習西方神學、哲學、自然科學和拉丁文。他深恐學道像學畫一樣，“用盡氣力，不離舊處”，曾決心焚棄心愛的筆硯，停止作畫，不再吟詩。《學中雜詠》之二十八云：“老去誰能補壯時？工夫日用恐遲遲。思將舊習先焚硯，且斷塗鴉並廢詩。”<sup>62</sup> 然結習所存，詎能驟忘？

但是，學道、修道和傳道，佔去了漁山後半生的大部分時間，他五十以後不常作畫，確是事實。其《與沈子論臨元人畫》句云：“晚遊於天學，闕筆真如帚。”<sup>63</sup> 在

嘉定傳道時又有《畫債》一首，序稱：“九上張仲，於二十年間，以高麗紙素屬予畫，予竟茫然不知所有，蓋學道以來，筆墨諸廢。”<sup>64</sup> 漁山至澳學道，入耶穌會為修士後，更以天學修士的眼光審視早年畫作。費賴之稱：“先是歷未入教時所繪諸畫，間有涉及迷信者乃訪求之，得之輒投諸火。”<sup>65</sup> 後人常謂漁山畫作傳世者絕少，要非無因。

漁山從康熙十九年(1680)至澳，到二十二年(1683)最後一次返回江南，在澳門度過了三四年的學道生活。用他自己的話來說：“墨井道人年垂五十，學道於三巴，眠食第二層樓上。”<sup>66</sup> 澳門的耶穌會會院三巴堂，是明清時代遠東最雄偉的天主教堂，年垂五十的漁山，作為三巴靜院的修生，便眠食於教堂第二層樓上。在靜院虔誠的宗教氣氛中焚修學道，漁山感到生活是充實愉快的，《感詠聖會真理》之九云：“青枝歌凱樂，昂首渡滄洲，臂奮小天下，手携大九州，聞聲山鼓舞，吹氣水溶流。幸托如飴母，藏身達味樓。”<sup>67</sup>《佚題》之四則云：“靜院栖遲三四年，卑污依舊意愴然。幾緣主賜相規勵，無限前程共著鞭。”<sup>68</sup> 經過三四年的學道生活，漁山感到仍然有愧天主救贖的洪恩，但畢竟磨礪了弘揚教業的才具。為了報答天主的救恩，漁山與道友相勉，立下獻身教業的宏願。

在澳學道期間，漁山加入耶穌會為修士。在耶穌會前輩中，漁山最崇拜的是方濟各·沙勿略(François Xavier)。方濟各·沙勿略出身西班牙貴族，為耶穌會最早的會員之一。1542年作為羅馬教皇的使者到東方來，先後傳教於印度、馬六甲和日本，嘉靖三十一年(1552)，為謀入中國內地傳教，病逝於廣東上川島。漁山《聖方濟各沙勿略》詩讚曰：“特選之器，聖教柱礎。隨救世主，擔荷劇苦，聖父光榮，聖神特寵。……指破迷途，宛然巨火。振醒吾民，咸思安土，非止本會之棟梁，實乃亞西亞之慈父。”<sup>69</sup>

耶穌會創始人伊納爵·羅耀拉(Ignatius Loyola)，也是漁山所崇拜的教會先輩。羅耀拉早年供職於西班牙宮廷，極蒙寵眷。後因功名心切，投效軍營，在戰爭中折腿成為跛者。退伍後進入山中避靜修行，著書授徒。1534年在巴黎得門徒九人，創立耶穌會，1540年獲得羅馬教皇的批准。入會者須發三絕(絕財、絕色、絕意)之願，立誓絕對服從教皇的命令。在羅耀拉的領導下，耶穌會很快成為反對宗教改革運動的教會干城。漁山《聖伊納爵》詩云：“述武功，充宿衛，素輕門第之高。棄財色，謝世光，克守母皇之訓。共興偉業，同志十人，丕著洪修，要規三絕。育英才，理煩劇，師友之精神均竭。廣聰明，通世務，敷宣之體用咸宜。”<sup>70</sup> 除了方濟各·沙勿略和伊納爵·羅耀拉之外，三巴堂前壁耶穌會聖人塑像還包括方濟各·玻爾日亞(François de Borgia)和類斯·公撒格(Aloysius de Gonzaga)，《聖學詩》中亦各有篇章頌揚。

費賴之稱，漁山學道以後，“為贖前罪，乃作讚美天主、聖母、天神、聖體諸詩歌。”<sup>71</sup> 這些詩歌，既體現出漁山的宗教感情，又體現其對教義的理解。

三位一體為基督教最重要的信條。教會宣稱，天主祇有一個，但包括聖父、聖子、聖靈三個位格，三者同具一個本體，同為一個獨一真神。這個奧秘的啟示，不能靠理性來領悟，祇能靠信仰來接受，漁山正是依靠堅定的信仰來理解這一教義



的奧秘。《誦聖會源流》之十一上半云：“太極含三是漫然，真從元氣說渾淪。殘篇昔識誠明善，奧義今知父子神。”<sup>72</sup> 意謂天主為宇宙間萬事萬物的本源，在天地鴻濛之際已作為宇宙的主宰。宋儒“太極”之說雖亦涵蓋天地萬物，却忽略了這一本源和主宰，成為無根之談。往日祇是零碎地領略到這一教義的涵義，如今纔領會到天主聖父、聖子同為世間惟一真神的要諦。

教會又宣稱，天主聖子耶穌為救贖世人而降生。《誦聖會源流》之四、之五表達了漁山對這一信條的理解。<sup>73</sup> 之四云：“一口嬰兒墮地時，庶無罪悔蓋難之。自天而降福哉福，由女以生奇矣奇。群聖呼嗟勞引領，萬方舞蹈喜開眉。與偕昔許今來慰，記取陽回四綫期。”基督教謂人一生下來便有原罪，耶穌為天主聖父的獨生子，為救贖世人之罪而降生受難，故云：“無罪悔。”又謂耶穌由童貞女瑪利亞受聖靈感孕而生，故云：“奇矣奇。”群聖指追隨耶穌的十二宗徒，為教會的創始人，其權力來自耶穌基督。萬方指奉教各國。陽回四綫期指耶穌受難後復活至昇天的四十日，教會稱為四旬期，之五句云：“不圖日月重光世，却在庚申元壽年……願隨霞珮聽高唱，豈獨驪珠耀一篇。”漁山覺得西漢哀帝元壽二年庚申耶穌基督的降生，給人間帶來獲得救贖，重新進入天國的希望，漁山不願作一個探驪得珠，以文學名世的文士，而寧願聽從聖靈的啟示，追隨耶穌昇入天國。

天主教尊瑪利亞為天主耶穌之母，謂她以童貞女由聖靈感孕而生耶穌。據《聖經·新約》載，瑪利亞領受天使向她傳播天主的旨意，告知她將由聖靈感孕而生耶穌。天主教會規定在聖誕節前九個月的西曆3月25日為聖母領報節。《慶賀聖母領報二首》即紀念這一節日：“救世宏基肇聖胎，福音乍報主神來。乾坤莫匪貞懷蘊，久扃天衢今始開。”“永福之門此日開，尊神報命自天來。助霞郡內朝元后，萬物真君降聖胎。”<sup>74</sup> 皆稱頌聖母領報，肇懷聖胎的盛德。

天神又稱天使，指天主的使者。亦為天主教義之一。教會認為，天神為天主所創造，本為一種精神體，後來衍變成人形而帶雙翅，以傳達和貫徹天主旨意為使命。古代教會傳統中有天神九級之說，分為最高類、中間類及最低類三種，每種各三個等級。而以彌額爾(Michael)為總領天神，又稱天使長。漁山《總領天神》詩云：“凜凜豐姿擬絕倫，翩翩羽翼似童身。趨承太始元尊主，總領諸天九品神。威鎮火牢降一鬼，恩標雲柱護多人。人間不識無形妙，誰向無形妙寫真？”<sup>75</sup> 諸天九品神即在彌額爾的統領下，護守天下萬國及世人，並作為世人與天主溝通媒介的諸品天神，又稱護守天神。漁山《護守天神》詩云：“人間何處免仇傷？大主恩施浩莫量。禍福轉移神特遣，死生終始日須防。閻冥世宙提携切，孤厄形神伴侶良。最是末期升墜際，預消魔策送天鄉。”<sup>76</sup> 下半四句謂護守天神為奉教徒眾的伴侶，到耶穌基督進行末日審判時，將特別繁忙，他們既要預先粉碎魔鬼的不軌圖謀，又要得救者的靈魂護送到天國。

聖體為天主教“聖事”之一。起源於《聖經·新約》耶穌在最後晚餐時，拿起麥餅和葡萄酒祝禱後分給門徒說：“這是我的身體，為你們捨的，你們也應當如此行，為的是記念我。”又說：“這杯是我用血所立的新約，是為你們流出來的。”<sup>77</sup> 在領聖體的時刻，漁山用這樣的詩句來表達對耶穌基督的感情：“超超妙體本無方，

為活蒸民顯復藏。宛爾一規新餅餌，依然六合大君王。人間今有全臍胙，天國恒存日用糧。曾是多愆容接近，形神飫處淚霑裳。”<sup>78</sup> 意謂耶穌基督超脫塵世的奇妙聖體，本來就無時無處不存在；為了救贖世人而降生，顯聖、受難、復活、昇天。如今代表聖體的似乎祇是一塊初熟的圖形麥餅，實際上耶穌基督仍然是普天下的最高主宰。人世間到處有信奉基督的天主教徒，天國上長留著維持生命的精神食糧。對於像漁山這樣一個曾經信德有虧的信徒，天主仍然容許改悔親近。對著聖體肅立自省，感恩和愧疚交集胸中，不禁令人熱淚霑衣。按照《聖經》的啟示，信徒在領聖體時應當用信心領受。省察自己，如有罪過，應當在基督面前悔改，然後纔吃擘餅，喝葡萄酒。<sup>79</sup> 漁山正是按照《聖經》的啟示來領受聖體的。

天主教義以昭事天主，愛人如己為大旨。明末西班牙耶穌會士龐迪我(Didacus de Pantojfa)著《七克》，謂人因私慾而欲富貴欲逸樂，遂生私慾七罪：一謂驕傲，二謂嫉妒，三謂慳吝，四謂忿怒，五謂迷飲食，六謂迷色，七謂懶惰於善。不能克伏七罪，即無所謂愛人，不能愛人，便談不上昭事。克伏七罪的方法為：以謙伏傲，以仁平妒，以施解貪，以忍息忿，以濟寒饑，以貞防淫，以勤策怠。<sup>80</sup>

漁山讀此書後，作《七克頌》，包括《克傲》、《克吝》、《克淫》、《克忿》、《克妒》、《克饑》及《克怠》七首。<sup>81</sup> 表達對這一教義的理解。茲列舉數首，以見梗概。《克吝》云：“貪惡知何似？癡猴握固然。解囊眉早皺，拜賜色爭妍。卒世饒千算，終期但兩拳。爭如勤自克，心惠破慳錢。”意謂貪吝之人既癡且黠，固執其鄙吝之性。欲其解囊周人窮急，早已愁眉不展；一見他人饋贈財物，却又喜形於色。自謂一生工於算計，到頭來却兩手空空。祇有慷慨大方，樂施恩惠，纔是破除鄙吝之性的關鍵。《克忿》云：“忿惡知何似？風狂火舉標。無端纔有觸，誓死不相饒。豈是輕三尺，居然患一朝。爭如勤自克，常用太和澆。”意謂忿怒之惡有如風助火勢，燃起烈焰。本來無緣無故，祇是偶有所觸，便視為深仇大恨，誓死不肯相饒。並非是輕視三尺之法，却居然在一朝之間釀成終生禍患。祇有善養沖和之氣，纔能動心忍性，平息忿怒的烈火。《克怠》則勸人勤修神業，勿負主恩：“怠惡知何似，駑駘負主恩。有軀安豢養，無志望騫騰。神業難期頓，流光欲若奔。爭如勤自克，振策入修門。”

漁山從四十餘歲開始研讀天學之書，並向魯日滿、柏應理及周司鐸等西洋教士問業請益，以至追隨柏應理至澳學道。通過三巴靜院三四年的學道生活，從遵奉儒家學說的士人變成以弘揚教業為職志的天學修士，培養了虔誠的宗教感情，確立了堅定的宗教信仰，對教義有了較為深入的理解，邁出了從儒學到天學的關鍵一步。

### (三) 為天學師

康熙二十二年(1683)，漁山自澳門學道返回江南後，成為天學之師，勤於修道和傳道，又經歷十多年孜孜不倦的努力，至七十歲時，終於完成了從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折。

在返江南後的最初十年，漁山從另一位天學師羅文藻獲得很大的教益。羅文藻(1616-1691)字汝鼎，號我存，福建福安人。崇禎間受洗入教，順治間入多明我會為修士，在馬尼拉晉陞司鐸後回國傳教。康熙十二年(1673)被羅馬教皇提名為

南京代牧主教，由於葡萄牙政府極力阻撓中國人任主教，至二十四年(1685)纔在廣州祝聖，成為天主教第一任華籍主教。從此常駐南京，巡視全國教務。漁山從四小品到五品、六品教秩皆在其手中領受。二十七年(1678)，羅文藻在南京祝聖吳漁山、萬其淵和劉蘊德三人為司鐸，成為第一批由華籍主教祝聖的華籍司鐸。

康熙三十年(1691)，羅文藻在南京病逝，漁山在上海聞訃，作長詩《哭司教羅先生》以寄哀思，詩中句云：“嗚呼訃至今信死，慟哭先生東鐸始……勳榮超世主教尊，所傳鐸品只三子。嗚道辛勤各遠方，惟我追隨久於此。……雲來幽幽曉夢狀，恍若居常每屈指。茲者學道日已少，道在咫尺誰綜理？……憶從勇渡黃浦潮，今瘞雨花臺畔裏。……壘木蕭蕭未得春，廬居願獨三年止。……而今誰不悟死歸？夢回情至難忘耳。”<sup>82</sup>足見漁山多年追隨左右，屢受教益，師生之誼，既深且摯。

漁山晉陞司鐸時年五十七歲。司鐸為天主教神甫的正式品位職稱，協助主教管理教務，通常為一座教堂的負責人。漁山不顧年事漸高，教務繁忙，仍然堅持潛心修道。其《次韻雜詩七首》為年近六十時次姑蘇沈惠于等韻的言志之作。<sup>83</sup>之三句云：“近究西文學，竟虛下東帷。殘篇多鼠跡，新簡亂螢飛。”之四句云：“潛修惟耐久，閉戶等書囚。……願以常生道，引人篤信謀。”漁山等晉鐸時，尚不能瞭解宣誓文的拉丁文原文，更遑論以拉丁文舉行彌撒，故晉鐸後潛心研習拉丁文教理，以期能以天主之道，化導世人。其專心程度，不下於治《春秋公羊》學的西漢大儒董仲舒。之六則云：“嗜義超然樂，無須筍肉餐。……數椽容足處，知足似湖寬。”讀書悟道之樂，又使漁山如孔子聞《韶》，三月不知肉味，在簡樸的生活環境中，陶然自足。

康熙三十年(1691)，漁山年六十，又作《六十吟》以言志：“年去年去不復過，今朝六十來如何？我初童年爭辨日，那知白日竟如梭。於今知惜分陰處，時不我待首先皤。後期匆匆將壽補，日醉南山有幾多？誰言老當壯可羨，幼病未離母兄眷。誰言超世天爵榮，躑躅東南塵土賤。辭家廿載等浮鷗，窮餓兼無兒女怨。所遇故物亦忘名，偶逢冠蓋無煩見。閉影潛修素願欲，西學日究猶未足。何事努力不少壯，直到暮齡相促促！臨渴奔泉手掬忙，饑來炊米帶生熟。……”<sup>84</sup>全詩以清高拔俗，超然物外的情懷和對教業的執著追求為主調，既抒寫對亡母的憶念和對兩兄的懷念，亦抒寫對自己向道太遲，教業無成的追悔。而閉影潛修以下六句，則為對自己修道生活的真實寫照及自謙之詞。

繁忙的教務和傳道生活，並未能打斷漁山潛心修道。在上海傳教時，漁山《自東渡轉西浦歸途作》詩句云：“切切分程課，勞勞轉牧場，歸將居靜補，八日默潛藏。會例有八日默想工夫。”<sup>85</sup>而在嘉定傳教時，漁山於康熙三十五年(1696)七月間對牧下教友趙俞言：“來茲固所深願，但今病腑如何？幸而天假之年，進而七十，而八十，又進而期頤，得與諸子相周旋，相勉勵，未有艾也。”趙俞評曰：“先生之意，蓋勉人恒思死候，及時操修耳。”<sup>86</sup>漁山在這方面堪為表率。

對於一個宗教徒來說，傳道與修道為教業不可分割的兩個方面，漁山在傳道方面同樣表現了極大的熱誠。康熙二十六年(1687)，婁東教友汪弟諾為陸希言《億說》作小引稱：“邇有李神父在蘇，主持教事，……余幸遇故人汲引，收入門牆，

因得稔習其教下會長。以前有留侯馬先生，繼有吳漁山；吳先生每一覲面，必慰諭勤勤，教以敬天愛人，謹守十誠為務。”<sup>87</sup>方豪先生考李神父即李西滿(Simon Rodrigues)，漁山在蘇堂，時在康熙二十四年(1685)冬。可知漁山晉鐸之前，曾任蘇堂傳教會長。

晉鐸以後，漁山在上海、嘉定一帶傳道，雖年事漸高，傳道的熱心有增無已。在上海傳道時，漁山有《牧羊詞》：“渡浦去郊牧，紛紛羊若何？肥者能幾羣？瘠者何其多！草衰地遠似牧遲，我羊病處惟我知。前引唱歌無倦惰，守棧驅狼常不卧。”<sup>88</sup>此以羊喻教友，牧羊喻照顧教友。肥羊喻虔誠者，瘠羊喻冷淡者。無論瘠羊或肥羊，漁山都是不辭辛勞的牧羊人。又有《漁父吟》句云：“破網修多兩眼花，淘河不厭細魚蝦。採鮮曾進君王膳，四體雖勞敢辭倦。……朋儕改業去漁人，聞比漁魚更苦辛。晚知天學到城府，買魚喜有守齋戶。”<sup>89</sup>漁人之典，出《聖經·新約》，耶穌對本以打魚為業的彼得和安德烈說：“來跟從我，我要叫你們得人如得魚一樣。”<sup>90</sup>漁山十分體恤下層百姓生活的艱辛，他把自己置於與漁父同等的地位，說自己為天學之師，比漁父更辛苦。

傳道雖然比打魚更為辛苦，漁山却始終樂此不疲。《可歎》詩云：“人生何草草，但憂貧賤不憂道！死別太匆匆，不待齒豁與頭童！死生茫茫無自見，不入參悟定烹煉。紛紛歧路久迷漫，所誤非獨鬢霜鬢。往往儒者墮其機，反嘲天學正理微。……秋毫未合於超性，蓋棺既定罪無已。予今村鐸為誰鳴？十年躑躅無倦行。安得千村與萬落，人人向道為死生。”<sup>91</sup>詩中批判儒者熱衷功名富貴，而忽略人生之大本大原。為了使人人皈依探究生死本原的天學真道，他甘願手持木鐸，永不疲倦地躑躅於千村萬落之間。

漁山這種注重參悟生死本原的傳道風格，可以追溯到晉鐸以前。其題《澗壑秋聲圖軸》詩云：“天風起澗壑，堂上滿松聲。樹老來何壯？卑枝疏且鳴。初疑鄧尉雨，常護鞦韆晴。堂開會佳客，聽者心自傾。丘墳在樹下，撫樹淚縱橫。感念先人志，登閣瞻雲生。”款題：“此圖予在姑蘇之半寄亭呵凍寫就，茲春初帶至上洋，設色並詩。”<sup>92</sup>關於此圖及題詩、書跋的寫作年代，康熙二十六年(1687)楊陞為陸希言《億說》作序稱：“一六八五年乙丑冬，寓吳門，初會漁山吳先生於主堂；未幾，漁山赴上洋，有雲間思默陸先生綜理堂事。”<sup>93</sup>陳垣先生《吳漁山生平》謂這首詩“詞旨淵永，為《聖學詩》中上乘，……驟然讀之，不知其為《聖學詩》也，……可謂能以詩畫傳道者矣。”<sup>94</sup>

關於漁山以詩畫傳道，其《歲暮逢友人寫梅以贈》云：“歲暮相逢雪尚遲，超言未盡日斜時。舊懷西物今無有，聊寫梅花贈一枝。”<sup>95</sup>超言指超性之言，即天學。此外，漁山於康熙三十六年(1697)在嘉定傳道，曾以《山園祈禱圖》贈牧下教友趙俞。<sup>96</sup>山園祈禱典出《聖經·新約》諸福音書，指耶穌基督受難前在耶路撒冷附近橄欖山的喀馬西尼山園對天主聖父的三次默禱。據李九標載，崇禎九年(1636)二月十四日，“是夕為山園默禱之夕，艾司鐸(儒略)曰：‘人皆禱免禍，耶穌則否。直曰：如其可也，則免吾於此殃。如其不可，惟我父之旨是奉。人皆禱免禍，免禍誠宜禱。亦曰：如其可云爾。如其不可，毋亦惟天主之旨是奉乎？’”<sup>97</sup>此圖應即以耶穌

山園祈禱為題材，由漁山所繪，贈與趙侖以堅其向道之心者。

趙侖字修令，工詩畫，能文章，曾倣明末福唐李九標記艾儒略等言行所作《口鐸日抄》，為漁山作《續口鐸日抄》，上海徐家匯藏書樓有抄本。李杅輯入《墨井集》卷五，改稱《吳漁山先生口鐸》。記康熙三十五年至三十六年（1696—1697）漁山在嘉定傳道的言行。中有一則載，康熙三十五年八月十四日，漁山遊堂羅溪，夜膳時，“座中有教外人申某者，余侄桓式勸之入教。謂之曰：‘子信儒教，我觀儒教中人未必盡賢。’申某曰：‘我正謂天主教中人未必盡賢也。’先生聞之曰：‘我勸汝從教，非勸汝從人。……人生斯世，如敝舟行海，風觸即沈。偽祿暫福，概不足數。老大悲傷，雖悔莫追，何不尋一安身處耶？’申某默然。余謂曰：‘向謂儒教中人，未必盡賢者，亦非詣道之言也。輕疑人罪，人之大過。即如余一人，亦儒教中人也，幼而吟詩，長而哀集《四書》、《五經》大全注疏諸書，壯而屢試風簷，欣欣自得，以為道在是矣。及返而求諸理之大本大原，則窮思極慮，殫精疲神，而不可得。乃知死生之故，性命之源，即孔子亦罕言之，不可得而聞焉。用是洗心滌慮，俯首入教，從此蒙昧一開。而大本大原之所在，始恍然若有以遇之，自喜非復故我矣。’先生頰點頭。”<sup>98</sup> 證以前引《可歎》一詩，可知漁山及其徒趙侖等認為，孔孟等儒家先賢於死生之故，性命之源已罕言之，忽略人生之大本大原。後世儒者更以詞章獵取功名富貴，追求偽祿暫福，人迷途而未返，反而嘲笑天學不合正理。在這場儒學與天學是非優劣的辯論中，趙侖以現身說法，講述自己從服膺儒學的功名之士到虔信天主的天學信徒的心路歷程，可與漁山本人的心路歷程相印證。

漁山在嘉定傳道時，創立教友團體聖方濟各會，以趙侖、朱畹九、朱園榮、張青臣、張九上、楊聖生等六人為會衆，而自任會長。他在聖方濟各會瞻禮時謂教友曰：“凡聖人瞻禮，須學聖人行實，不可忽過。即如聖方濟各為東洋傳教之首，梯航九萬里而來。歷盡許多艱危，茹苦如飴。行道以仁德，化人以超理。天主賜其異能，往往顯實聖蹟，以證其所講之道，後來啟蒙人衆，超入天上之域。我等當想天主以愛人至極，故降生救贖。聖人體天主愛人之苦心，故不憚萬苦千難，勸人崇正闢邪，廣傳聖教。進教者亦當以正教勸人，盡愛人之心。”<sup>99</sup>

康熙三十六年（1697）三月，漁山又對趙侖曰：“教皇命我為司鐸為何意乎？恐大西人在中國，或有致命之日，則中國行教無人。”<sup>100</sup> 致命為天主教徒殉教的代稱。康熙初楊光先掀起曆獄，湯若望曾被定罪處死，後雖獲赦免，西洋教士則盡送廣東，全國教務僅有羅文藻一人奔走。至康熙三十年（1691），又有浙江巡撫張鵬翮出示禁止民人奉教，雖經在京供職的耶穌會士張誠（Joannes François Gerbillon）、徐日昇（Thomas Pereira）等設法阻止，三十一年（1692）年清廷發佈弛禁上諭。但由禮儀之爭引發的爭端已越來越引起康熙帝的關注，漁山的擔憂，並非無因。但他以傳道度人為職志，已作好充分的思想準備，一旦教難發生，即以方濟各·沙勿略及乃師羅文藻為榜樣，“隨救世主，擔荷劇苦。”

同年八月，漁山又曾對聖方濟各會會衆說：“余年遲暮，彌撒後津涎每竭，不能日日宣講聖道，惟賴方濟各會中人，代講為荷，有願出門者，或獨行，或偕行，任意為之，但須自己努力，勿問他人。”<sup>101</sup> 可知漁山創立聖方濟各會的一個重要目

的,就是輔佐其傳道並培養弘揚教業的人才。

漁山這位不辭辛勞的牧羊人,以孜孜不倦的努力,贏得教友的愛戴。康熙三十四年(1695),上洋陶淑有《呈漁山吳師》詩云:“延陵舊裔獨超群,振鐸東南絕世氛。自喜辭家遊聖域,不食人禁薦雄文。光分天闕塵寰曉,聲徹雲霄海宇聞。偏是腐儒持管見,甘為自棄負殷勤。”<sup>102</sup> 漁山作為春秋時代延陵季子和明代吳訥這兩位名賢的裔孫,從江南儒士轉化為天學修士,棄絕世榮,“一鐸冷然,青氈自守,風簷雨晦,牧我群羊。”<sup>103</sup> 教業有聞,聲徹海宇,令陶淑這位亦從儒士轉化而來的天學信徒,充滿由衷的敬慕之情。

康熙四十年(1701),漁山七十壽辰,在嘉定復作《七十》詩四首以言志。<sup>104</sup> 原序稱:“予學道未成,迫前年月,痛惜虛度。茲用坡翁‘甲子重來又十年’為首句,遂成四律,以為後惕。”之一銜接原序為自謙自警之辭云:“甲子重來又十年,山中無曆音茫然。吾生易老同枯木,人世虛稱有壽篇。往事興亡休再問,光陰分寸亦堪憐。道修壯也猶難進,何況衰殘滯練川。”之二述其清貧儉樸的傳道生涯以及高蹈塵外的傲岸風骨。之三寄托對故鄉及兒孫的懷念之情:“甲子重來又十年,飄然久不去琴川。堂前墨井水依在,屋後桃溪花自妍。情讀有孫應長大,廢耕無役少煩煎。兩兒如願隨修業,却愛傳家道氣全。”康熙三十六年(1697)正月聖母往獻瞻禮,漁山謂教友曰:“聖母今日抱耶穌往獻於主堂。爾等莫不有子,曷不效聖母獻吾主耶? 有子而不獻吾主,易為魔鬼所惑,易為魔鬼之奴,則將伐之如薪,烹之似餐,可不畏歟?”<sup>105</sup> 漁山將自己的後半生奉獻於天學,暮年又希望兩兒隨之修道,對天學的奉獻,可以說是毫無保留了。之四云:“甲子重來又十年,道行此地少安眠。夕朝奮理遊荒徑,俯仰搜觀坐井天。對雪未忘驢背上,思山常念墨池邊。而今啖蔗無多齒,自笑粗知老味全。”啖蔗之典,出《世說新語》:“顧長康(愷之)啖甘蔗,先食尾。問所以,云:‘漸入佳境。’”<sup>106</sup> 而今二句,漁山以衰年暮齒,自道平生悟道的滋味。隽永談諧,令人絕倒之餘,筆者感到,經過近三十年學道、修道、傳道的心路歷程,漁山終於完成了從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折。

## 四 餘論

清代初年,吳漁山以名賢之裔、明遺民、名畫家、詩人,在明清易代的急劇社會變動中,從早年出入儒釋,四十餘歲以後逐漸專注於天學,進而學道三巴,為天學師,經過近三十年孜孜不倦的努力,實現了從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折。漁山江南故鄉的師友,本多服膺儒學,熱心功名之士,滄桑之後,或由於某種機緣,而與天學相接觸,對天學多能抱同情之理解,甚至成為天學的虔誠信徒。這種情形,可視為漁山實現從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折的社會文化背景之一。漁山實現其人生信仰轉折的另一個社會文化背景是,漁山所處的時代已不同於明末,隨著天主教在華傳播事業的發展,代表西方文化的天學與代表中國傳統文化的儒學的差異和對立日趨明顯,持續達百餘年的禮儀之爭,最後演成羅馬教皇與康熙皇帝的直接衝突,康熙帝下令禁教。如果說,在徐光啟所處的時代,奉

教的士大夫還可以在天學與儒學之間尋求互補，提倡“欲求超勝，必須會通”的話；到漁山所處的時代，在天學與儒學之間進行調和的餘地越來越小，最終必須在兩者之間進行抉擇，選擇天學而摺退儒學。故漁山從儒學到天學的人生信仰的鉅大轉折，為明清之際中西文化交流提供一個生動的實例。至於漁山的天學觀及其與儒學的關係，筆者將另撰文進行探討。

註釋：

- <sup>1</sup> 陳垣《吳漁山先生年譜》，民國二十六年刊，卷下，第52頁。
- <sup>2</sup> 李祖白《天學傳概》，臺北學生書局，《天主教東傳文獻續編》影印本，第二冊，第1005頁。
- <sup>3</sup> 錢謙益《絳雲樓書目》，《叢書集成初編》，卷二，第57-58頁。
- <sup>4</sup> 方豪《明末清初天主教適應儒家學說研究》，載《方豪六十自定稿》，臺北學生書局，1969年，上册，第240頁。
- <sup>5</sup> 黃宗羲《南雷文定》，康熙間刊本，《附錄·交游尺牘》，第1頁。
- <sup>6</sup> 李祖白《天學傳概》，《天主教東傳文獻續編》，第二冊，第1050、1052頁。
- <sup>7</sup> 楊光先撰、陳占山校注《不得已》，黃山書社，2000年，卷上，第11頁。
- <sup>8</sup> 吳漁山《墨井詩鈔》，康熙五十八年刊，別卷《三巴集》，第1-2頁。
- <sup>9</sup> 吳歷《墨井集》，宣統元年鉛印本，卷三《三巴集》，第43頁。
- <sup>10</sup> 王應奎《柳南隨筆》，中華書局，1983年，卷四，第81頁。
- <sup>11</sup> 顧文淵《海粟集》，雍正八年刊，卷一，第11頁。
- <sup>12</sup> 劉獻廷《廣陽雜記》，中華書局，1957年，第67、68、122、152-153、217頁。參閱徐海松《清初士人與西學》，東方出版社，2000年，第180-185頁。
- <sup>13</sup> 劉獻廷《廣陽詩集》，上海古籍出版社，1979年，卷下，第309頁。
- <sup>14</sup> 見該書卷一二《畫跋》，轉引自蔡星儀《惲壽平研究》，天津人民美術出版社，2000年，第83-84頁。
- <sup>15</sup> 惲壽平《南田畫跋》，盧輔聖主編《中國書畫全書》（第八冊，上海書畫出版社，1994年）本，第981頁。
- <sup>16</sup> 宋琬《安雅堂未刻稿》，乾隆三十一年刊，卷一，第24頁。
- <sup>17</sup> 王翬《清暉贈言》，盧輔聖主編《中國書畫全書》（第八冊）本，卷七，第94頁。
- <sup>18</sup> 楊臣彬《惲壽平》，吉林美術出版社，1996年，附錄六，第328-329頁。
- <sup>19</sup> 陳瑚《確庵文稿》，康熙間汲古閣刊，卷二，第16頁。
- <sup>20</sup> 吳歷《寫憂集》，清康熙間稿本，南開大學圖書館藏，第2-3頁。承友人李慶新教授之助，得見此本，謹表謝忱。
- <sup>21</sup> 吳漁山《墨井詩鈔》，卷上，第3頁，道光間常熟顧氏《小石山房叢書》本《墨井詩鈔》及宣統元年李杓輯刊《墨井集》卷二《墨井詩鈔》因之。
- <sup>22</sup> 費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》，中華書局，1995年，上册，第134頁。
- <sup>23</sup> 徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，中華書局，1989年，第211頁。

- <sup>24</sup> 《瞿式耜集》，上海古籍出版社，1981年，卷一《奏疏》，第33頁。
- <sup>25</sup> 方豪《中國天主教史人物傳》，中華書局，1988年，上册，第283頁。
- <sup>26</sup> 徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，第237—238頁。
- <sup>27</sup> 陳垣《吳漁山先生年譜》，卷上，第16頁。
- <sup>28</sup> 原圖藏香港何氏至樂樓，見譚志成《清初六家與吳歷》，香港藝術館，1986年版，第343頁。
- <sup>29</sup> 原圖為上海李平書藏，見張澤輯刊《墨井書畫集》，轉引自陳垣《吳漁山先生年譜》，卷下，第31頁。
- <sup>30</sup> 殷藩輯《開天寶鑰·性學醒迷》，康熙四十四年序，巴黎國家圖書館藏抄本，陸希言《澳門記》，第1、3頁。
- <sup>31</sup> 方豪《中國天主教史人物傳》，上册，第236頁。
- <sup>32</sup> 劉獻廷《廣陽雜記》，卷四，第217頁。
- <sup>33</sup> 陸心源《穰梨館過眼錄》，盧輔聖主編《中國書畫全書》（第十三冊，上海書畫出版社，1998年）本，卷三八，第234頁。
- <sup>34</sup> 《墨井道人詩稿·三餘集》，譚志成《清初六家與吳歷》，第359頁，《原注》：“半寄亭名，在姑蘇堂內。”
- <sup>35</sup> 同註34，同卷，第354、357頁。
- <sup>36</sup> 陸心源《穰梨館過眼錄》，盧輔聖主編《中國書畫全書》（第十三冊）本，卷三九，第236頁。
- <sup>37</sup> 原牘藏日本京都國立博物館，載內藤虎《清朝書畫譜》，見譚志成《清初六家與吳歷》，第92頁。陳垣《吳漁山先生年譜》卷下，第46頁稱：“‘□心’當是‘傾心’或‘盡心’。‘半我’二字旁書，出利瑪竇《（交）友論》曰：‘吾友非他，我之半也。’”
- <sup>38</sup> 參閱拙文《吳漁山的明遺民形象》，澳門《文化雜誌》第43期，2002年夏季，第169—187頁。
- <sup>39</sup> 載陳瑚《確庵文稿》，卷二四；《四庫全書》子部存目著錄。
- <sup>40</sup> 參閱拙文《吳漁山為修士前與佛道兩教的關係》，澳門《文化雜誌》第44期，2002年秋季，第157—166頁。
- <sup>41</sup> 《中國繪畫全集》第二四冊《清》六，文物出版社、浙江人民美術出版社，2000年，第164頁。
- <sup>42</sup> 《中國古代書畫圖目》第一冊，文物出版社，1986年，第28頁。
- <sup>43</sup> 原詩見吳歷《寫憂集》，第7頁；吳漁山《墨井詩鈔》，上卷，第9頁。
- <sup>44</sup> 吳偉業《吳梅村全集》，上海古籍出版社，1990年，卷一九，中冊，第496—498頁。
- <sup>45</sup> 原圖藏北京故宮博物院，見蕭燕翼主編《四王吳惲繪畫》，上海科學技術出版社、香港商務印書館，2000年，第204—207頁。
- <sup>46</sup> 吳歷《寫憂集》，第9頁；吳漁山《墨井詩鈔》，上卷，第12頁。
- <sup>47</sup> 徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，第238頁。楊龜山即楊時，宋理學大師，二程弟子。居常州龜山，著述講學，故稱。
- <sup>48</sup> 原圖藏上海博物館，見《中國繪畫全集》第二四冊《清》六，第181頁；龐元



濟《虛齋名畫錄》，盧輔聖《中國書畫全集》（第十二冊，上海書畫出版社 1998 年）本，卷九，第 507 頁著錄。

<sup>49</sup> 陳垣《吳漁山先生年譜》，卷上，第 22-23 頁。

<sup>50</sup> 費賴之著，馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》，上册，第 337 頁。

<sup>51</sup> Noël Golvers, François de Rougemont, S. J., *Missionary in Chang-shu (Chiang-nan): A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*, Leuven University Press & Ferdinand Verbiest Foundation, 1999, p.208. 又 p.216 載，稍後魯氏携二名傳道員至太倉（手稿 p.38），其中一名應即漁山，此條承該書中譯者，暨南大學博士生趙殿紅先生惠告，特此致謝。

<sup>52</sup> Jerome Hegndickx, *Philippe Couplet, S. J. (1623-1693), The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal 1990, pp.122-123, 126-127. 此書承林金水教授複印惠寄，謹表謝忱。關於柏應理一行到澳門的時間，前引陸希言《澳門記》則謂：“予於康熙庚申之冬仲，追隨信未柏先生至其地。”康熙庚申冬仲即十九年十一月（1680 年 12 月至 1681 年 1 月），時間略晚。

<sup>53</sup> 吳歷《墨井詩鈔》；別卷《三巴集》，第 2 頁，第 3 頁之二十九原注則云：“柏先生約予同去大西，入壘不果。”

<sup>54</sup> 同註 53，同卷，第 3 頁。

<sup>55</sup> 吳歷《墨井集》，卷三《三巴集》，第 53 頁。

<sup>56</sup> 《陳垣史學論著選》，上海人民出版社，1981 年，第 409 頁。

<sup>57</sup> 吳歷《墨井集》，卷三《三巴集》，第 53 頁。

<sup>58</sup> 同註 57，同卷，第 57 頁。

<sup>59</sup> 同註 57，同卷，第 54 頁。

<sup>60</sup> 同註 57，同卷，第 62-63 頁。

<sup>61</sup> 同註 57，卷四《墨井題跋》，第 71 頁。

<sup>62</sup> 同註 57，卷三《三巴集》，第 62-63 頁。

<sup>63</sup> 《墨井道人詩稿·三餘集》，譚志成《清初六家與吳歷》，第 357 頁。

<sup>64</sup> 同註 63，同卷，第 360 頁。

<sup>65</sup> 費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》，上册，第 397 頁。未入教，應為“未入會”之誤。

<sup>66</sup> 吳漁山《墨井詩鈔》，外卷《畫跋》，第 15 頁。

<sup>67</sup> 吳歷《墨井集》，卷三《三巴集》，第 58 頁。

<sup>68</sup> 同註 67，同卷，第 51 頁。

<sup>69</sup> 同註 67，同卷，第 55 頁。

<sup>70</sup> 同註 67，同卷，第 55 頁。

<sup>71</sup> 費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》，上册，第 397 頁。

<sup>72</sup> 吳歷《墨井集》，卷三《三巴集》，第 61 頁。

<sup>73</sup> 同註 72，同卷，第 59-60 頁。

<sup>74</sup> 同註 72，同卷，第 52 頁。

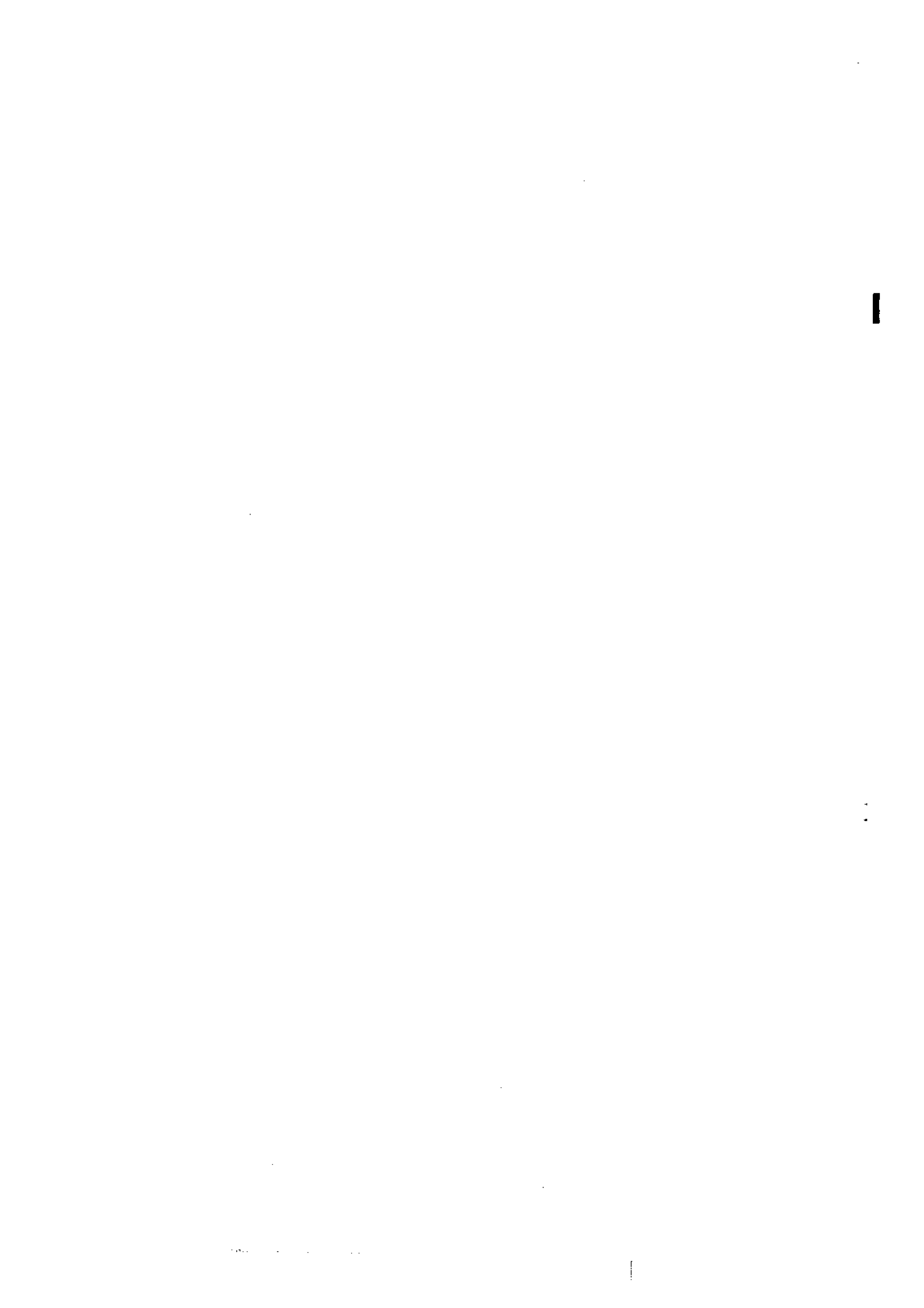
- <sup>75</sup> 同註 72, 同卷, 第 61 頁。
- <sup>76</sup> 同註 72, 同卷, 同頁。
- <sup>77</sup> 《聖經·新約》, 和合本, 1992 年中英文對照版, 《路加福音》第 22 章, 第 258 頁。
- <sup>78</sup> 《誦聖會源流》之十, 吳歷《墨井集》, 卷三《三巴集》, 第 60 頁。
- <sup>79</sup> 《聖經·新約》, 《哥林多前書》第 11 章, 第 523—524 頁。
- <sup>80</sup> 徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》, 第 52—54 頁。
- <sup>81</sup> 見吳歷《寫憂集》, 第 23 頁; 吳歷《墨井集》, 卷三《三巴集》, 第 61—62 頁無《七克頌》之名。
- <sup>82</sup> 《墨井道人詩稿·三餘集》, 譚志成《清初六家與吳歷》, 第 358 頁; 方豪《吳漁山〈哭司教羅先生〉詩箋釋》, 載周康燮主編《吳漁山(歷)研究論集》, 香港崇文書店, 1971 年, 第 124—130 頁。
- <sup>83</sup> 《墨井道人詩稿·三餘集》, 譚志成《清初六家與吳歷》, 第 355 頁。
- <sup>84</sup> 同註 83, 同卷, 第 358 頁。
- <sup>85</sup> 同註 83, 同卷, 第 360 頁。
- <sup>86</sup> 吳歷《墨井集》, 卷五《吳漁山先生口鐸》, 第 76 頁。病腑, 謂患肺病。
- <sup>87</sup> 方豪《中國天主教史人物傳》, 中冊, 第 244—245 頁。
- <sup>88</sup> 《墨井道人詩稿·三餘集》, 譚志成《清初六家與吳歷》, 第 354 頁。
- <sup>89</sup> 同註 88, 同卷, 第 361 頁。
- <sup>90</sup> 《聖經·新約》, 《馬太福音》第 4 章, 第 9 頁。
- <sup>91</sup> 《墨井道人詩稿·三餘集》, 譚志成《清初六家與吳歷》, 第 357 頁。
- <sup>92</sup> 龐元濟《虛齋名畫續錄》, 盧輔聖主編《中國書畫全書》第十二冊本, 卷三, 第 675 頁著錄; 《墨井道人詩稿·三餘集》作《題王氏聽松堂》, 有詩無款, 見譚志成《清初六家與吳歷》, 第 356 頁。
- <sup>93</sup> 方豪《中國天主教史人物傳》, 中冊, 第 243—244 頁。
- <sup>94</sup> 《陳垣史學論著選》, 第 419 頁。
- <sup>95</sup> 《墨井道人詩稿·三餘集》, 譚志成《清初六家與吳歷》, 第 360 頁。
- <sup>96</sup> 吳歷《墨井集》, 卷五《吳漁山先生口鐸》, 第 91 頁。
- <sup>97</sup> 艾儒略等口鐸、李九標筆記《口鐸日抄》, 方豪舊藏鉛印本, 卷六, 第 36 頁。
- <sup>98</sup> 吳歷《墨井集》, 卷五《吳漁山先生口鐸》, 第 79—80 頁。
- <sup>99</sup> 同註 98, 同卷, 第 82 頁。
- <sup>100</sup> 同註 98, 同卷, 第 88 頁。
- <sup>101</sup> 同註 98, 同卷, 第 93—94 頁。
- <sup>102</sup> 同註 98, 同卷, 卷末附錄, 第 95 頁。
- <sup>103</sup> 陳垣《吳漁山生平》, 《陳垣史學論著選》, 第 412 頁。
- <sup>104</sup> 吳歷《墨井集》, 卷三《三巴集》, 附卷末, 第 63 頁。
- <sup>105</sup> 同註 104, 卷五《吳漁山先生口鐸》, 第 85 頁。
- <sup>106</sup> 劉義慶《世說新語》, 光緒十七年刊, 下卷下《排調》, 第 11 頁。

From a Confucian to a Padre of the Jesus Society:  
the Great Turn of the Life Religious Belief of Wu Yushan

*Zhang Wenqin*

**Abstract:** This article researches into Wu Yushan, the adherent of Ming Dynasty, the poet, the famous painter in early Qing Dynasty. He went through a tortuous ideology change, from a Confucian became a padre of the Jesus Society of the Catholicity. Furthermore, this article explains the different characteristics of Wu Yushan's period and Xu Guangqi's period. Wu Yushan's experience provides a vivid case for the Sino-West cultural interflow in the period of late Ming Dynasty and early Qing Dynasty.

**Key Words:** Confucianism; Catholicity; Wu Yushan; Period of late Ming Dynasty and early Qing Dynasty; Sino-West cultural interflow



# 雍正年間廣州禁行天主教始末

胡桂玉

華南師範大學歷史系 2000 級研究生

**摘要：**雍正元年底，朝廷下令全國禁教，傳教士除朝廷留用者外全部逐往澳門。後經戴進賢等人請求，各省被逐傳教士獲準居留廣州，但禁止他們繼續傳教及隨意走動。雍正十年，由於地方官員憎惡地下傳教活動的活躍，發起了新的禁教行動，居留廣州的傳教士全部被逐。經過官廷里的傳教士再次請求，最終有三名被逐傳教士得以返回廣州。這反映了廣州對天主教在中國的傳播具有重要的意義。

**關鍵詞：**雍正 廣州 禁教

嶺南地區是明末天主教入華的“西來初地”，是明清時期中西文化交流的前沿。學界在這一問題上，作總體性研究的多，對特定城市的研究則寥寥無幾（澳門除外）。本文以嶺南的中心城市廣州為考察對象，力圖通過雍正年間廣州的禁教事件證明，由於廣州特殊的地理環境和社會環境，其在天主教向內地傳播過程中起著不可替代的作用。20 世紀 30 年代，陳垣先生在《從教外典籍見明末清初之天主教》一文中，根據廣東巡撫鄂彌達的奏摺，列出了“雍正十年廣東省城天主教調查表”；<sup>1</sup> 同時期出版的一批研究中國天主教傳教史的專著，也偶有涉及廣州的內容。這些成果，為本研究的開展提供了基礎。

在一定程度上，雍正朝對天主教的政策與前朝是一脈相承的。康熙後期，發生了“中國禮儀之爭”(Chinese Rites Controversy)，為解決這一爭端，羅馬教宗格勒門十一世 (Clementus XI, 1700-1721 年在位) 先後派譚多羅 (Carlo Tommaso Mailard de Tournon)、嘉樂 (Carolus Mezzabarba) 使華。由於羅馬方面在中國“敬天”、“祀孔”、“祭祖”等禮儀問題上毫不讓步，觸怒了康熙皇帝，在多羅使華後，朝廷對天主教逐漸採取嚴厲的政策。康熙四十五年 (1706) 冬，皇帝下旨：“其表示永不返回之西洋人，發給印票，鈐總管內務府印，寫明西洋人國籍、年齡、會別、來華年限、永不返回西洋，因進京朝覲，特頒給印票字樣。”<sup>2</sup> 持票者準其在中國傳教，拒絕領票者則被逐往澳門。康熙五十九年 (1720) 底，嘉樂帶來的教宗禁約 (禁止中國教民行中國禮儀的條款) 進一步激怒了康熙帝。在禁約譯成漢文呈覽後，皇帝硃批：“覽此告示，祇可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理。況西洋人等，

無一通漢書者，說言議論，令人可笑者多。今見來臣告示，竟是和尚道士、異端小教相同。此片亂言者莫過如此。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。”<sup>3</sup>然而，康熙皇帝畢竟是一位對西學抱有好感的開明君主，在各地官員對無票的傳教士進行驅逐的時候，他對請求保護的傳教士們保證：“爾等放心，並非禁天主教，惟禁不曾領票的西洋人。”<sup>4</sup>儘管如此，教會還是嚐到了這一事件的苦果。1722年11月4日，剛抵達廣州纔幾個月的法國耶穌會士宋君榮(Antoine Gaubil)神父在寄回國內的信中寫道：“教堂被毀，基督徒被驅散，流亡的傳教士在中國第一港廣州閉門不出，因為他們不得進入帝國內地，宗教本身也即將被禁止，這便是在我進入帝國之際呈現在我眼前的淒慘景象……”<sup>5</sup>

雍正朝開始在全國實行嚴厲禁行天主教政策。許多研究者都曾指出，雍正帝厭惡天主教。<sup>6</sup>這既是其自身的興趣使然，也有政治上的原因：在個人性格方面，雍正好佛，性喜祥瑞，<sup>7</sup>對西學沒有興趣；政治方面，葡籍耶穌會士穆敬遠(Joannes Mourao)、奉教宗室蘇努家族捲入康熙諸子的皇位爭奪戰中，支持雍正的敵對者，更是直接招致了他對天主教的反感。<sup>8</sup>雍正帝即位後，各地反教官員紛呈奏摺，請求皇帝下令禁止傳行天主教。雍正元年(1723)二月，禮科掌印給事中法敏密奏禁教摺：“京城西洋人住地，當派官兵把守，外省則交付地方文武官員加以嚴禁。”九月，內閣侍讀學士雙喜奏請京城禁教，十一月鑲藍漢軍旗副都統布達什奏請嚴禁旗民奉教。<sup>9</sup>而點燃全國禁教導火索的，則是福建的禁教事件。同年，福建省福安縣有多明我會士在鄉村建築教堂，行將竣工，被教民告發。<sup>10</sup>閩浙總督覺羅滿保接報後，一面出示禁令、驅逐教士、查處教堂，一面於七月二十九日奏請：“將西洋人許其照舊在京居住外，其餘各外省不許私留居住，或盡送京師，或遣回廣東澳門。將各省所設天主堂，盡行改換別用，不得再建。”雍正帝對滿保的舉措頗為嘉許，硃批：“爾此奏甚是，極為可嘉。”同年十二月十四日，滿保的奏摺經禮部議定為：“除奉旨留京辦事人員外，其散處直隸各省者，應通行各該督撫，轉飭地方官查明，果係精通曆數及有技能者，起送至京效用，餘俱送至澳門安插，其從前曾經內務府給有印票者，盡行查出送部，轉送內務府銷毀；所有起蓋之天主堂，皆令改為公所；凡誤入其教者，嚴行禁除，令其改易……”<sup>11</sup>在朝廷供職的傳教士們得知消息後，大為情急。巴多明(Dominicus Parrenin)神父等請求與傳教士相善的莊親王、怡親王代為轉圜。<sup>12</sup>但雍正帝已決意禁教，祇是為了昭示朝廷懷柔遠人之意，在期限上稍作通融，給予被驅逐的傳教士們半年寬限期。十二月十七日，皇帝下旨：“西洋人乃外國之人，各省居住年久。今該督奏請搬移，恐地方之人，妄行擾累。著行文各省督撫，伊等搬移時，或給與半年數月之限，令其搬移，其來京與安插澳門者，委官沿途照看送到，毋使勞苦。”<sup>13</sup>這樣，除北京和澳門之外，全國各地的天主教都在取締之列，中國天主教遭到了入清以來最嚴重的打擊。

在這種情勢下，廣州的傳教活動面臨著比康熙末年更為艱難的困境。時任兩廣總督者楊琳，對天主教素無好感；康熙五十七年(1718)剛剛出任兩廣總督時，就曾上疏奏請禁教：“西洋人開堂設教，其風未息，請循五十六年例再行禁止。”<sup>14</sup>其對於朝廷的禁教令，必定嚴加執行。半年的期限日漸迫近，憂心忡忡的傳教士

們還在盡力斡旋。在當時清朝宮廷的傳教士中，職位最為朝廷所重者是德國耶穌會士戴進賢(Ignatius Kögler)，此人於康熙五十五年底(西曆1717年初)應康熙帝之召進京佐理曆政，任欽天監監修。<sup>15</sup>雍正二年五月十一日(西曆1724年7月1日)，戴進賢等人奏請：“……惟是澳門非洋船常到之地，若得容住廣東，或有情願回國者，尚可覓便搭船。今俱不容托足，則無路可歸。澳門雖住洋商，而各省遠臣不同一國者甚多，難以倚靠，可憐欲住不能，欲歸不得，此誠日暮途窮之苦也。近接廣東來信，撫臣奉文之後，出示行牌，嚴加催逼，限六月內驅往澳門，不許遲過七月。因思，臣等荷蒙聖恩留京備用，則每年家信往來亦所不免，倘廣東無人接應，將來何以資生。……惟望聖恩寬厚，俯賜矜全，行令廣東免其驅逐。嗣後各省送往之西洋人，願赴澳門者，聽往澳門；願住廣東者，容住廣東。”<sup>16</sup>此奏摺編者擬題為“西洋人戴進賢等奏請行令廣東免逐西洋人並準其住澳門或省城摺”，這是妥當的。將“廣東省城”略稱為“廣東”，是清人的習慣，即便是皇帝的諭旨，也多沿此稱呼。從奏摺的內容看，此處“廣東”是西洋人可“覓便搭船”、傳遞家信之地，無疑是指粵海關所在地、廣東省城廣州。奏摺所稱“澳門非洋船常到之地”，這一點與事實不符。根據郭棐《廣東通志》卷六九《澳門》條，自從葡萄牙人在明嘉靖三十二年(1553)入居澳門以後，“濠鏡為舶藪矣”。王臨亨的《粵劍篇》卷三中也提到：“西洋之人，往來於中國者，向以香山澳中為艤舟之所，入市畢則驅之以去。日久法弛，其人漸蟻聚蜂結，巢穴於澳中矣。”但葡萄牙人為獨享澳門之利，不僅在貿易方面千方百計阻止其他國家染指澳門，而且在宗教事務方面，由於葡萄牙享有在東方的“保教權”(Patronage)，各國來華的傳教士均須受其節制，非葡籍教士居留澳門確有不便之處。值得注意的是，雍正年間，廣州並非中國唯一的對外貿易港。康熙二十四年(1685)，清廷宣佈“開海貿易”，設立粵海關、閩海關、浙海關、江海關，直到乾隆二十二年(1757)纔把閩、浙、江三海關封閉。<sup>17</sup>如果僅僅是保留一處可“傳遞家信”的居留點，並不一定非廣州不可。

在中國即將向天主教關閉大門之際，傳教士們盡力爭取廣州作為居留點，是經過深思熟慮的。廣州是明清時期中國最重要的對外貿易港，長久以來便是洋船聚泊之所。早在羅明堅、利瑪竇來到肇慶建立教堂之前，就曾有多名傳教士前來廣州請求建堂傳教，但均被地方官員拒絕。<sup>18</sup>在廣州成為傳教點後，其對教務的發展具有非常特殊的意義。首先，廣州是中國和西方各國交流信息的重要場所。從這裡源源不斷地寄出了傳教士們寫回本國的信札，為西方各國瞭解中國打開了一扇窗口；這裏也寄去了康熙皇帝給羅馬教皇的“紅票”，對羅馬方面干預中國禮儀的做法表明了針鋒相對的態度；聚泊於此的洋船不僅舶來了洋貨，也捎來了康熙皇帝所關注的傳教士艾若瑟(Joseph-antoni-us Provana)的消息。其次，廣州是中國內地和澳門之間的中轉站。自澳門被葡萄牙人租佔後，傳教士接踵而至，澳門逐漸發展成為遠東的傳教中心。由於與澳門毗鄰，廣州是絕大多數進入中國內地的傳教士的必經之地。泛海東來的傳教士大多在澳門登陸，而後經廣州進入內地。剛剛抵達中國大門口的洋教士們，為了更便於傳教，在這裏習漢字，學華語，研究中國民情風俗。康熙四十九年(1710)，皇帝甚至傳旨兩廣總督趙弘燦：“西洋

新來之人，且留廣州學漢話，若不會漢話即到京里，亦難用他。”<sup>19</sup>因此，有些為中國宮廷服務的傳教士，抵華之初，就被官方安排在廣州的教堂裏學習漢語。<sup>20</sup>以上這些優勢，是其他城市無法兼具的。

儘管雍正厭惡天主教，但在利用傳教士的技藝為朝廷服務這一政策上，雍正朝與順治、康熙時期具有一致性，正如雍正在《御制聖諭廣訓》中所說：“如西洋人宗天主，亦屬不經，因其人通曉曆數，故國家用之”。<sup>21</sup>既然朝廷仍然需要傳教士竭心盡力的服務，在禁教事件的處理上，就必須留有一定的餘地。事實上，在戴進賢等人上書之前，雍正帝就已經考慮到了這一點。他在給新任兩廣總督孔毓珣的一道硃諭中提出，“如西洋人之安插，亦未甚妥”，要孔毓珣盡心料理。<sup>22</sup>對戴進賢等傳教士的請求，雍正帝的批復是：“朕自即位以來，諸政悉遵聖祖皇帝憲章舊典，與天下興利除弊。今令爾等往住澳門一事，皆由福建省住居西洋人在地方生事惑眾，朕因封疆大臣之請、庭議之奏施行。政者，公事也。朕豈可以私恩惠爾等，以廢國家之輿論乎。今爾等既哀懇乞求，朕祇可諭廣東督撫暫不催逼，令地方大吏確議再定。”<sup>23</sup>這道恩威並施的硃批，說明傳教士們的奏摺對事態的發展起了積極的作用。隨後，雍正就驅逐傳教士之事諭令孔毓珣“暫止催往澳門，若與吏治民生無甚大礙，可以容留”。雍正二年(1724)十月二十日，孔毓珣奏陳：“西洋人……就廣東而論，未有生事犯法之處，於吏治民生無甚大害，亦無裨益，惟一旦盡送往澳門安插，該處濱海地窄，難以聚居，亦無各本國便船附搭，廣州省城則每歲洋船聚泊，應將原往廣東各堂及各省送到之人，視其年力壯健及願回西洋者，遇有本國船到，令其搭回。如年老有病及不願回國者，聽在廣州省城天主堂居住，不許復往各處行走，倘不守本分，招致男婦行教誦經，治罪逐回。其外府州縣所設天主堂，改為公所。”<sup>24</sup>從這份奏摺中，我們可以看到這位來自山東曲阜的孔子後裔對天主教較為寬容的態度。至此，被放逐的傳教士們總算取得了在廣州的合法居留權。

大量的資料表明，居留在廣州的傳教士們擔負著比“傳遞家信”更為重要的任務。正是有這一個居留點的存在，全國的傳教活動纔不至於完全禁絕。由於不甘心傳教事業的毀滅，有些傳教士罔顧禁教令，匿居於傳教點，這些人一旦被當地官府發覺，廣州便是他們最後的收容所。如在崇明島傳教的法國耶穌會士彭德加(Claude Jacquemin)，在禁教令下達之後，隱居江南五年，幾次潛回崇明島，1729年被逐往廣州。<sup>25</sup>從各省被遣往廣州的傳教士，也有些人想方設法潛回傳教點。原在湖廣省傳教的法國耶穌會士顧鐸澤(Étienne-Joseph le Couteulx)神父便曾在寄回國內的信件中，詳細地敘述了他於1724年4月底從廣州出發，秘密潛入湖廣省，並於1730年1月回到廣州的經過。<sup>26</sup>至於廣州本地的教務，也沒有因為雍正二年的禁令而停頓。後來的禁教行動表明，這一禁令並沒有被嚴格地執行，地下的傳教活動仍然非常活躍。尚能平安度日的傳教士們甚至滿心希望事有轉機，皇上開恩，准其早日回原處傳教。<sup>27</sup>然而，隨著雍正年間廣州第二次禁教事件的到來，他們的希望徹底破滅了。

關於此次禁教，有幾種不同的說法：一為“雍正八年(1730)八月十八日兩廣



總督得皇上之准，驅逐留居廣州之 35 位教士於澳門，廣州之聖堂至是被毀”，<sup>28</sup> 二是“雍正九年(1731)，兩廣總督奉旨將居留廣州的傳教士 35 名驅逐到澳門，廣州的天主教堂全部被關閉”，<sup>29</sup> 法國耶穌會士榮振華則認為，1732 年 8 月 18 日下聖旨，8 月 21 日將 30 名傳教士逐至澳門。<sup>30</sup> 廣東巡撫、署理廣東總督鄂彌達在雍正十年七月初二日(1732 年 8 月 21 日)的奏摺里，詳細地敘述了此次禁教事件的緣由和經過：“臣再四思維，我皇上懷柔遠人，中外一體，固不應遽加驅逐，但目擊情形，令人駭異，男堂奔走若狂，女堂穢污難述，倘仍因循延緩，恐為人心風俗之憂。臣與署撫臣楊永斌、觀風整俗使焦祈年詳加斟酌……大約一月之內，邪黨悉行驅除矣。臣等為寧謐地方起見，不揣冒昧，已經次第舉行，伏乞皇上睿鑒。”雍正硃批：“是。”<sup>31</sup> 可見此次禁教行動大約從雍正十年六月(西曆 7 月)開始，策劃者和執行者均為廣東巡撫鄂彌達、署理廣東巡撫楊永斌、觀風整俗使焦祈年三人，雍正帝是事後纔知道的。從奏摺中敘述的禁教緣由看來，觀風整俗使焦祈年在事件中起了很大的作用。據《清實錄·世宗實錄》卷 89，廣東設立觀風整俗使是在雍正七年底，其職責是“化導訓飭，令風俗人心，漸歸淳厚”。《清史稿》卷 291 列傳 78(中華書局 1977 年版)記焦祈年政績，有一條就是“西洋人置天主堂，使徙歸澳門”。《南海縣誌》也有這樣的記載：“觀風整俗使焦祈年，惡其教亂民，引福建例，凡有天主堂，嚴示驅逐，其屋拆毀……。”<sup>32</sup> 這次查禁廣州天主教的結果，共查處男女天主堂各八處，教徒總人數約 12 000 余人。對不同人等分別給予處置：西洋人逐至澳門，外省男副堂主押解回原籍，本省男副堂主發往瓊南禁錮，女堂主令其親屬領回收管(見鄂彌達奏摺)。另外，從廣州城守副將毛克明的一份奏摺裏還可以瞭解到：鄂、楊、焦三人於六月二十七日(8 月 18 日)聯名示諭，限西洋人三日內離開，七月初二日(8 月 21 日)，30 名西洋人全部移赴澳門。<sup>33</sup> 《廣州府誌》對此事也有一條簡短的記載，卷八十一《前事略七》引《番禺誌》說：“(雍正)十年，毀天主祠，遷其人出居澳門。”<sup>34</sup> 各種文獻互證，可見榮振華所說的時間、被逐人數都是準確的，祇是錯把地方官的諭示當成了聖旨。

和以往一樣，在接到廣州傳教士們的告急信之後，戴進賢等人再次向皇帝懇請“留二三西洋人在省城居住，以通澳門音信，不敢招搖生事，倘稍有不遵功令之處，情願領罪”。<sup>35</sup> 雍正為此召見了在朝廷的傳教士，他嚴詞厲色斥責了傳教士，並強烈指責天主教義。<sup>36</sup> 之後，他諭令鄂彌達等廣東地方官員：“若澳門不能停泊大船是實，則伊等所奏量留二三人省似屬可行；若澳門可以停泊大船，則不必准其留人在省。但在該督撫就近酌量據實辦理。倘澳門不可停泊大船，而此時強令前往，將來或有疎虞，朕必加以嚴處。”<sup>37</sup> 結果，遣往澳門的傳教士中，有三名得以回到廣州。<sup>38</sup> 自此以後，雖然地下的傳教活動屢禁不絕，但已不復往日的盛況。乾嘉時期，教禁愈嚴，天主教的傳播以更隱蔽的方式進行，教徒人數更少。如道咸間廣東著名學者梁廷胡指出：“乾隆間，閩、粵之相傳習者，偶有一二無業遊民，利其貲用，實則陽奉而陰違之。”<sup>39</sup>

在雍正年間全國厲行禁教的背景下，廣州却能夠作為傳教士的居留點，這是極其特殊的現象。這一特殊性充分說明，廣州是以天主教為載體的西學在中國傳

播的重要基地，在中西文化交流史上起了不可替代的作用。

註釋：

- <sup>1</sup> 《陳垣學術論文集》(第一集)，中華書局，1980年，第195頁。
- <sup>2</sup> 《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》(一)，人民出版社，1999年，第74-75頁。
- <sup>3</sup> 《康熙與羅馬使節關係文書影印本》，北平故宮博物院編，1932年。
- <sup>4</sup> 同註3。
- <sup>5</sup> [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》II，大象出版社，2001年，第281頁。
- <sup>6</sup> 教內學者如徐宗澤，教外學者如《中國禮儀之爭——歷史·文獻和意義》的作者李天綱。
- <sup>7</sup> 楊啓樵：《雍正帝及其密摺制度研究》，廣東人民出版社，1983年，第20-28頁。
- <sup>8</sup> 詳見方豪《中國天主教史人物傳》(下)，中華書局，1988年影印本，第55-60頁；陳垣《雍乾間奉天主教之宗室》，載《陳垣學術論文集》(第一集)。
- <sup>9</sup> 同註2，第134、135、137頁。
- <sup>10</sup> 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，河北獻縣天主堂，1931年，第357-358頁；徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》，上海土山灣印書館，1938年，第254頁。
- <sup>11</sup> 同註2，第135、138頁。
- <sup>12</sup> 上揭蕭若瑟書，第358頁。
- <sup>13</sup> 《清實錄·世宗實錄》卷十四，中華書局，1985年影印本。
- <sup>14</sup> (清)王之春撰：《清朝柔遠記》，中華書局，1989年，第53頁。
- <sup>15</sup> 上揭方豪書，第75頁。
- <sup>16</sup> 同註2，第139頁。
- <sup>17</sup> 沈光耀：《中國古代對外貿易史》，廣東人民出版社，1985年，第45頁。
- <sup>18</sup> 上揭蕭若瑟書，第107、108頁。
- <sup>19</sup> 同註2，第114頁。
- <sup>20</sup> 同註2，第88-89頁。
- <sup>21</sup> 轉引自於本源《清王朝的宗教政策》，中國社會科學出版社，1999年，第205頁。
- <sup>22</sup> 同註2，第145頁。
- <sup>23</sup> 同註2，第139-140頁。
- <sup>24</sup> 同註2，第143頁。
- <sup>25</sup> [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(下)，中華書局，1995年，第605-606頁。
- <sup>26</sup> 同註5，第292-311頁。
- <sup>27</sup> 上揭蕭若瑟書，第365頁。
- <sup>28</sup> 《聖教雜誌》，第26卷第7期第390頁，民國26年天主教上海教區出版，轉引自《廣州市宗教志資料彙編》第四冊，廣州市宗教志編纂委員會，1995年，第6頁。

<sup>29</sup> 雷雨田等著：《基督教與近代嶺南文化》，上海人民出版社，2002年，第14頁。

<sup>30</sup> [法]榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》(下)，中華書局，1995年，第827頁。

<sup>31</sup> 同註2，第171頁。

<sup>32</sup> 轉引自上揭方濂書，第63頁。

<sup>33</sup> 同註2，第172頁。

<sup>34</sup> 戴肇辰等修：《廣州府誌》，光緒五年(1879)廣州粵秀書院木刻本。

<sup>35</sup> 同註2，第173頁。

<sup>36</sup> 上揭蕭若瑟書，第366頁。

<sup>37</sup> 同註2，第173頁。

<sup>38</sup> 同註25，第656頁。

<sup>39</sup> 梁廷炳著：《海國四說》，中華書局，1993年，第4頁。

## The Ban on Catholicism in Canton During Emperor Yongzheng's Period

*Hu Guiyu*

**Abstract:** At the end of the first year in Emperor Yongzheng Period, the imperial government issued an order of ban on mission. Missioners, except for those employed by the imperial government, were banished to Macao. Later, under the plea of missioners like Ignatius Kögler etc., missioners in different provinces who were to be expelled were granted to stay in Canton. However, they were forbidden to preach the gospel and go to places at will. In the tenth year of Emperor Yongzheng Period, due to the detest of the local government officials to the flourish of underground preaching, a new ban on Catholicism was carried out. All the missioners staying in Canton were expelled. Again, under the plea of missioners serving in the imperial court, three missioners were allowed to return to Canton, which shows the importance of Canton in missionary of Catholicism.

**Key Words:** ban on Catholicism; Canton; Emperor Yongzheng



# 南海道與早期西畫東傳

江濶河

廣州中山大學歷史系

**摘要:** 隨著十六世紀初中西直接交往的開通,西洋美術品伴隨著貿易和傳教活動最早出現在澳門和廣州,進入中國人的視野,並通過廣州進入內地和北京宮廷。本文主要利用故宮檔案,明清筆記及有關重要文物,力圖從早期西畫東傳的角度說明,以廣州為起點的傳統南海商道,不僅是貿易和傳教路線,也是文化傳播的路線。

**關鍵詞:** 南海道 西畫東傳 澳門 廣州

以廣州口岸為起點的南海道,不僅是東西貿易交往的商道和天主教傳播的通道,同時也是文化交流的路線。蔡鴻生先生曾經指出:“從歷史上看,精神舶來品與物質舶來品形影不離,幾乎同時登上廣州口岸。”<sup>1</sup>從中西交通的角度看,廣州口岸不僅是通商口岸,而且也是西方文化傳入中國的通道,在中西美術交流的過程中其地位是不言而喻的。

明清時期西洋美術在中國的傳播影響是以廣州口岸為其起點的。西畫東傳的載體一開始就存在兩重性,既有通過西歐商人的商業渠道而來的世俗美術品,也有通過天主教傳教士的宗教渠道而來的天主教藝術品。作為西學東漸的內容之一,西畫東傳的歷史同樣可以反映近世中西關係史和中西文化交流史的特點。西畫東傳與廣州口岸的關係,是西畫東傳過程中重要的一環,這是由明清時期廣州口岸在南海道上的特殊地位決定的。聯繫中外交通和中外關係史的發展狀況,對西畫東傳與南海道的歷史聯繫做出考察,是值得嘗試的。

## 一 南海道在明清時期的變化

自秦漢時期開始,從東南沿海出發,中國便開始了與東南亞、西亞,乃至東非沿岸等地國家的商業交往和使節往來。漢武帝時,南海道被看作“遣使貢獻”的貢道。經過長達千年的不斷拓展,隨著對外交往日益頻繁,到隋唐時期,對東南亞等國的南海航道也出現了繁盛的局面。南海道開始以“廣州通海夷道”之名出現在

史籍中，據《新唐書·地理志》轉錄的唐貞元年間(785-804)宰相賈耽所記的唐代七條對外交通路線，其中以廣州為起點，通往印度洋區域的南海道被稱為“廣州通海夷道”：

廣東東南海行，二百里至屯門，乃帆風西行，二日至九州石。又南二日至象石。又西南三日行，至占不勞山，山在環王國(古占婆國，今越南中部)東二百里海中。又南二日行至陵山。又一日行至門毒國。又一日行至古笮國。又半日行至奔陀浪洲。又二日行到軍突弄山。又五日行至海峽(今馬六甲海峽)，蕃人謂之“質”(馬來語“海峽”之意)，南北百里，北岸則羅越國，南岸則佛逝國，佛逝國東水行四五日至訶陵國，南中洲之最大者。又西出峽，三日至葛葛僧祇國，在佛逝西北隅之別島，國人多鈔暴，乘舶者畏憚之。其北岸則箇羅國。箇羅西側哥谷羅國。又從葛葛僧祇四五日行至勝鄧洲。又西五日行至婆露國。又六日行至婆國伽藍洲。又北四日行至師子國，其北海岸距南天竺大岸百里。又西四日行，經沒來國，南天竺之最南境。又西北至經十餘小國，至婆羅門西境。又西北行二日至拔颯國(今孟買附近)；又十日行，經天竺西境小國五，至提颯國(今巴基斯坦卡拉奇東)，其國有彌蘭大河(為阿拉伯人對印度河的稱呼)，一曰新頭河(即印度河)，自北渤昆國來，西流至提國北入於海。又自提颯國西二十日行，經小國二十餘，至提羅盧和國(今波斯灣頭阿巴丹一帶)，一名羅和異國，國人於海中立華表，夜則置炬其上，使舶人夜行不迷。又西行一日至烏刺國，乃大食之弗利刺河(即幼發拉底河)，南入於海；又小舟溯流二日，至末羅國(今巴士拉)，大食重鎮也；又西北陸行千里，至茂門王所都縛達城(今巴格達)。自婆羅門南境，從沒來國至烏刺國，皆緣海岸東行，其西岸之西，皆大食國。其西最南，謂之三蘭國(一般認為在今東非沿岸一帶)。自三蘭正北二十日行，經小國十餘至設國(今也門席赫爾一帶)；又十日行，經小國六七，至薩伊瞿和竭國(應在阿曼一帶)，當海西岸；又西六七日行，經小國六七，至沒異國(在阿曼的蘇哈爾一帶)；又西北十日行，經小國十餘，至拔離訶摩難國。又一日行，至烏刺國，與東岸路合。<sup>2</sup>

這條中世紀著名的國際航路，從廣州出發，經馬六甲海峽，穿越印度洋，抵達波斯灣沿岸，以及東非海岸一帶，沿途所經山、洲、城、國極多。唐宋時期，循此南海道東來，抵達廣州的海商主要是阿拉伯商人，他們長期統治著印度洋的海上商路，歐洲諸國必須經過小亞細亞諸國纔能進口東方貨物。大量阿拉伯商人雲集廣州，以“住唐”方式從事季節性互市，使廣州口岸呈現出很多“大食”風情，在物質文明和精神文明兩方面都出現了許多的新鮮事物，並導致了國家對外管理制度上的革新，市舶制度、蕃坊制度等最早出現在廣州口岸。<sup>3</sup>

13世紀後，奧斯曼帝國的興起對中西關係的格局產生了重大影響。1299年土耳其首領奧斯曼在小亞細亞建國，歷時一個半世紀後，1453年其蘇丹穆罕默德二世攻陷君士坦丁堡，滅拜占廷帝國，並遷都於此，改名伊斯坦布爾；1517年

攻佔開羅，滅馬木路克王朝；1529年，攻陷維也納，成為地跨歐、亞、非三洲的大帝國，切斷了歐洲通過波斯灣和紅海獲取東方商品的傳統商道，阻隔了東西方之間的交通，致使歐洲無法順利地獲取東方的商品，不得不尋找其他的道路，最終促使了15世紀繞非洲海路的開闢和美洲的發現。

經過多次探險，以葡萄牙人為先鋒的航海艦隊沿非洲西岸逐漸南行，1487年，葡萄牙人第一次抵達好望角，開始遙望印度洋。1498年，達·伽馬(Vasco da Gama)所率船隊終於繞過好望角，在阿拉伯向導領航下抵達印度。這樣，西歐殖民勢力開始進入溝通中國與印度洋的傳統的南海商道。16世紀初葡萄牙人打敗阿拉伯人，奪取了印度洋航道的絕對控制權。1511年葡萄牙佔領中國的朝貢國滿刺加(馬六甲)，出現在中國人的視野中，並開始打破中國傳統朝貢體制下的中外宗藩關係圈。歷史研究者紛紛將葡萄牙佔領滿刺加看成是中國傳統國際關係失敗的開始，梁嘉彬先生在20世紀30年代便指出：“中國自滿刺加被葡佔據後，在南洋諸國威信亦漸失，是謂為‘開中國外交失敗之漸’，不亦宜乎？”<sup>4</sup>

1514年葡萄牙人抵達廣州。但是葡萄牙人最早在廣州口岸的通商試探沒有取得成功，他們便駕船來往徘徊於粵閩浙沿海一帶，尋找貿易機會，同樣遭到中國官軍的驅逐。直到1557年，葡萄牙人纔逐漸在廣東珠江口外的澳門站穩腳跟，以此為其居留地。從此以後，葡萄牙人便以澳門為樞紐，開通了連接歐洲、美洲和日本的商路，其獲利之厚成為西歐諸國垂涎的目標，他們紛紛組織艦隊商隊繞過非洲，橫渡印度洋，前往富饒的東方。

此外，西班牙殖民勢力西行美洲，並完成繞地球的航行後，開始將太平洋視為其內湖。他們開闢的太平洋航線在以菲律賓為據點，並在菲律賓遙望中國。1571年兩名在菲律賓的西班牙奧古斯丁會傳教士接受派遣，前來中國，首先在福建登陸，企圖打開傳教的新局面。這樣，“從1571年起，馬尼拉作為來自東方的西班牙人的殖民地和澳門作為來自西方的葡萄牙人的殖民地跨越南中國海而相互對峙。擴展及東西方的歐洲人的活動的高潮在世界另一邊的中國大門口會合了。”<sup>5</sup>

從此以後，西歐各國的商船相繼抵達中國東南沿海，南中國海成了西歐諸國實力的角力場，爭奪著對華貿易的利益，勢力彼消此長，“中國海16世紀是葡萄牙人的，17世紀是荷蘭人的，18世紀是英國人的”。<sup>6</sup>廣州作為面向南中國海的重要口岸，成為他們在中國的首選目的地，正如布羅代爾所指明的：“可能世界上沒有一個地點，在近距離和遠距離的形勢上比廣州優越。”<sup>7</sup>這樣，明清時期歐洲貿易船隻從大西洋沿岸出發，就能够直航廣州了。

西歐各國憑藉武力，逐漸進入並控制了這條重要的南海商道，將之納入了他們的全球殖民體系之中。古老的南海商道也從印度洋和阿拉伯，繞過了非洲大陸，一直延伸到西歐諸國。在這條傳統的商道上，西歐商業勢力代替了傳統的伊斯蘭商業勢力，這是明清時期南海道的巨變；和平貿易被商業戰爭所代替。西歐國家的社會性質、商業體制和宗教信仰等與阿拉伯伊斯蘭文明完全不同，它們所帶來的近代資本主義文明以及天主教信仰，使南海商道呈現出前所未有的新色彩。

西洋文明開始直接與中華文明接觸，西歐色彩的新鮮事物開始出現在中國人眼前，逐漸影響人們的生活。這一次接觸給中華文明造成的影響，在深度和廣度上都是以前的外來文明所不能相提並論的。正如張維華先生所言：“嘗思吾國晚近文化，所受於歐西之影響者甚鉅。溯其源流，則以兩地之交通為其先導。”<sup>8</sup> 明代的廣州口岸作為中西直接交通橋頭堡，就成了中國最早感受和接觸西洋文明的地方。

清初的嶺南，由於明清政權的更替和三藩之亂的暴虐，人民流離失所，社會生產遭到很大破壞。廣州口岸正常的對外貿易也受到嚴重阻礙。直到康熙十七年（1678）平定三藩之亂，康熙二十二年（1683）年統一臺灣，東南沿海形勢逐漸安定後，廣州口岸的對外貿易活動得到逐漸恢復，荷、英、法等國開始尋求繞開葡萄牙佔領的澳門直接到廣州貿易，季節性的貿易活動開始在廣州有規律地進行，尤其在 1757 年清政府宣佈廣州一口通商，廣州成為西方人唯一可以進入的中國口岸，西洋事物也就越來越多地集中出現在這裏，為人們所認識。

## 二 廣州口岸與天主教藝術和藝術家的東來

### 1、天主教宗教藝術的傳入與廣州口岸

新航路開闢之後，西方天主教傳教士以澳門為傳教中國的起點，廣州自然就成了他們進入中國的通道。曾德昭神甫稱：“我曾調查南京仇教以前教案之數，共有五十四案，要以傳教初年發生於廣東者為多；當時廣州為入中國各地之孔道，得謂其為另一好望角，然亦得謂其為一風暴岬也。”<sup>9</sup>

萬曆七年（1579），耶穌會士羅明堅（Michael Ruggieri, 1543–1607）至廣州，後二年（1581），利瑪竇來中國。從羅明堅開始，他們的首要目的便是力圖在廣東立足，站穩腳跟，以便進入中國內地傳播基督福音。隨著利瑪竇等人的成功進入廣東，西洋天主教美術品作為他們傳教的必備之物也開始在廣州口岸出現，為人們所注意。這樣以廣州為東方起點的這條連接東西的南海交通要道，不僅是通商之道，傳教之道，也成了西洋天主教宗教藝術的東來之道，最早出現的是宗教性的美術品。

羅明堅和利瑪竇等在廣東等地寓所裏陳列書籍的同時，也不斷增添聖母和救世主的油畫和圖片。利瑪竇在廣東肇慶教會寓所的廳堂中央祭臺上挂著一幀聖母瑪利亞像，為聖路加手繪的聖母像摹仿本。來參觀的人，即使是佛教徒，都在這幀聖母像前跪拜、磕頭。中國士大夫對這幀惟妙惟肖的圖畫，一再加以讚美，說它的色彩調和，線條清晰，與生人無異。<sup>10</sup> 耶穌會長阿瓜維爾（Uaudia Aquaviva）給肇慶傳教會送來一批禮物，其中對教會最有用處的是基督聖像，是羅馬著名畫家的作品。日本省長（provincial）加斯帕爾科利奧（Gasparecoehlo）神甫還送來一幀尼各老（Giovuni Nichola）神甫畫的天主聖像，這是一件真正的藝術珍品，尼各老是第一流的畫家。澳門院長轉來菲律賓傳教會一位牧師贈給中國傳教會的一幀聖母抱耶穌、使徒約翰虔誠地跪在他們前面的聖像，放置在肇慶的教會寓所裏。



這幅畫在西班牙繪製，顏色調和，人物逼真。後利瑪竇將這幅聖像帶到韶州，1592年他決定於中國春節在韶州寓所展出，引起當地老百姓反對教會的教案，他們對在中國傳統節日展出此畫頗感不滿，實質上是不滿他們居住在韶州。<sup>11</sup>

傳教士們把天主教美術品作為傳教的輔助工具，北上之時，也就成為其隨身攜帶物。他們將這些美術品作為禮物贈送給沿途拜見的中國官員，甚至進獻給皇帝。萬曆二十八年，利瑪竇便將幾幅天主教聖像獻給了明神宗，上書表文中云：

謹以天主像一幅，天主母像二幅，天主經一本，珍珠鑲嵌十字架一座，報時鐘二架，萬國圖志一冊，雅琴一張，奉獻於御前。物雖不賤，然從極西貢來，差足異耳。<sup>12</sup>

據林金水先生考證，進貢給神宗的天主聖像便是利瑪竇在廣東肇慶時收到的耶穌會長阿瓜維爾送的那一幀。進貢的兩幀天主聖母像，一幀是畫於西班牙，由菲律賓傳教會送來的禮物，當時利瑪竇正在肇慶。另一幀則是聖路加的聖母像的複製品，為傳教士郭居靜返回澳門為利瑪竇準備貢物時，澳門院長贈送的禮物，與聖路加畫的聖母像形狀大小一樣。<sup>13</sup>這些都是經由澳門和廣州而來的宗教畫。利瑪竇之外，其他西洋傳教士也將天主教美術品帶進中國，明人顧起元在其《客座贅語》中記載了利瑪竇所攜帶的宗教美術品之後，又稱：“其徒羅儒望（Joao da Rocha）者來南都，其人慧黠不如利瑪竇，而所挾器畫之類亦相埒。”<sup>14</sup>

除畫像之外，有插圖的書籍也是天主教藝術的重要載體。中國傳教之初羅明堅便認識到繪畫和插圖書籍的重要性，要求歐洲給他送來“一本畫冊，它描述的是我主基督的生平事跡和《舊約》的某些故事；還有若干基督教國家的介紹，……（還給他送來）若干改編的故事書，還有尤其是一大本插圖精美的《聖經》”。<sup>15</sup>在其廣州最初的會所裏，“還陳列了許多別樣的新奇物品：例如，聲調悠揚的新樂器，意國的美麗印刷品，不特令人奇異印工的美妙，裝訂的富麗，內中儘是聖母事跡及信德奧理的插圖，琳琅滿目，美不勝收，但是未列入耶穌受難的圖書，因為在這時還沒有人能夠懂得。”<sup>16</sup>

隨著傳教的逐漸開展，“耶穌會士越來越體會到印刷術和圖書對於向文明民族傳道的重要性”，<sup>17</sup>尤其在他們發覺展示有關耶穌事跡的繪畫和插圖很容易向中國人解釋基督教義後，他們深感美術品在傳教工作中有重要的輔助作用，多次致信要求澳門和歐洲提供宗教美術品。龍華明（P. Nicolaus Longobardi, 1559—1654）1598年在韶州致書羅馬教廷，索要畫像書，稱：“為了使沒有受過教育的人啟蒙，……如果能送來一些畫有教義、戒律、原罪、秘跡之類圖畫的書籍，將會發揮很大的作用。因為西方繪畫採用了陰影畫法，這在中國繪畫中是沒有過的。這些畫被中國人看成製作精妙、具有很高藝術價值的作品，從而受到歡迎。”<sup>18</sup>

這樣，從西方送來和在澳門製作的天主教美術品，通過廣州口岸源源不斷地進入內地，散播到各地的天主教徒手中。直到清代乾隆年間天主教禁教時期，從全國各地搜查出的大量天主教“經像”、“圖冊”，仍有許多是由西洋傳教士或中國

教徒從澳門或廣州等地偷帶傳播的。乾隆禁教期間便查出大量從廣州傳人的天主教宗教美術品。

如乾隆四十九年九月(丙寅):

諭軍機大臣等,據孫士毅奏,於廣東省城西關外,訪獲辦理西洋人寄信事務之艾球三,訊出蔡伯多祿,係福建龍溪縣人,向在白衿觀藥舖行醫,……本年四月初旬,有湖廣兩人,同蔡伯多祿,到哆羅夷館,延請四個西洋人,同往湖廣,又邀了樂昌縣人謝伯多祿,高要縣人謝祿茂,一同起身,……其現獲之艾球三、白衿觀等,及起出經卷畫像等項,著孫士毅即遵前旨,委員先行解京。<sup>19</sup>

同年九月戊辰:

諭軍機大臣等處,李綬奏,湖南湘潭、武陵、沅江等縣,俱有學習天主教之人,……其已獲之李大各犯,即遵前旨解京審辦,……至李大供出之蘇懷德,給與伊父畫像經卷,自必係傳習天主教之人。該犯先自廣東至楚,據李大等供,聞是眉山人,此時諒仍在廣東四川等處。……<sup>20</sup>

同年十一月:

據畢沅奏,查有呢嗎方濟各,在渭南潛住,並據供,有西洋人十名,往直隸、山西各省傳教,此等西洋人,皆由廣東私赴各省,……又諭據畢沅奏,渭南縣屬油河川等處,徐宗福、韓奉才家,搜獲西洋人呢嗎方濟各,即范主教,及馬諾二名,並起獲詳字經本、畫像、書信等件,……其呢嗎方濟各,係大西洋意打里亞國人,在陝二十三年,從前有內地人蘇神甫勾引由洋至廣,復由廣至山西、陝西傳教,……<sup>21</sup>

## 2、宮廷傳教士畫師進京的通道

除了公開或秘密地傳入中國內地的天主教美術品之外,從清康熙年間開始,北京宮廷出現了以繪畫為主要工作的西洋傳教士畫師,他們的進京也同樣以廣州口岸為通道,廣州口岸是他們申請批准、等候答覆、學習漢話的地方。當時西洋教士進京供職的一般程式,據《清實錄》載:

應請嗣後西洋人來廣,遇有願進土物及習天文醫科丹青鐘錶等技,情願赴京效力者,在澳門,則令其告知夷目,呈明海防同知,在省行,則令其告知行商呈明南海縣,隨時詳報,代為具奏,請旨護送進京等語,應如所請,俾得共效悃忱。<sup>22</sup>

這就是說先由澳門理事官稟請，經澳門同知或香山知縣轉稟；兩廣總督批令赴省驗看，理事官將隨行上省人役，並行李什物，及通事姓名開列清單，由同知或知縣轉稟；香山縣丞督同理事官，令教士束裝，護送到澳門同知或香山知縣衙署，再由同知或知縣委員伴送到省；澳門同知會同南海知縣，將教士飭交省城行商保領，在行居住，擇期帶赴兩廣總督衙門驗看，仍飭交行商保領；督撫具奏，候奉到諭旨遵行，再委員伴送進京。

西洋教士在廣州期間，由行商保領，一般居住在十三行商館區或天主堂。他們在廣州必須學習中國禮儀和漢語，以便進京後能夠適應環境，迅速為皇帝服務。從馬國賢(Matteo Ripa, 1682-1745)開始，歷康熙、雍正、乾隆三朝，先後有數位傳教士畫家在北京宮廷為皇帝繪畫，創作了大量中西匯合的新作品，點綴皇家氣派。這些傳教士進京的程式大體一致，有時因為他們特殊的繪畫才能，在廣州可能會有一些特殊的考察方式。

最早以畫師身份進京的西洋畫師並非傳教士，但他是跟隨耶穌會傳教士而來。1698年3月6日，義大利畫家傑凡尼·切拉蒂尼(Gheradini)與白晉等十名耶穌會傳教士乘坐法國第一艘商船“昂菲特里特”號(L'Amphitrite)東來中國，於11月2日抵達廣州。切拉蒂尼隨即前往北京，其主要任務是裝飾北京天主教堂的牆壁和天花板，繪製了不少宗教畫。此外他還為宮廷繪畫，有資料稱他在宮廷曾傳授西洋油畫，馬國賢和郎世寧後來到達宮廷時還有其學生在宮廷繪畫<sup>23</sup>。切拉蒂尼1704年由廣州返回義大利。

北京宮廷第一位傳教士畫師是義大利人馬國賢。1707年，馬國賢同其他五位教士受教皇的直接派遣來華，為被康熙皇帝勒令關押在澳門的教皇特使多羅，<sup>24</sup>送去冊封為樞機主教的紅小帽。馬國賢在倫敦搭乘英國東印度公司的商船，於1710年1月3日抵達澳門。多羅深知馬國賢等人均屬於反對耶穌會適應性傳教策略的羅馬傳信部，就其來歷和態度而言，是難以傳教士的名義長期在中國居留的。於是多羅“回憶康熙帝曾托其代請教皇物色長於藝術與科學的教士，供職宮廷，欲藉此挽回康熙的感情，因函告康熙，告以自己已陞任紅衣主教，並有教士六人新近來華，裏面有三個是深諳數學、音樂、繪畫的。”<sup>25</sup>此三人即指山遙瞻、德理格和馬國賢。康熙皇帝接到多羅於康熙四十九年三月四日發出的奏摺，馬上對這些有技藝的傳教士作出反應，五月底兩廣總督趙弘燦兩次接到康熙處理此事的諭令。繪畫才能出眾的馬國賢來廣州之初，便開始了他作為進京效力的宮廷畫師的準備工作。從康熙四十九年閏七月十四日兩廣總督趙弘燦的奏摺中，我們可以瞭解到馬國賢在廣州口岸的主要活動，除學習漢話外，主要的便是繪製山水、人物畫，以顯示自己的繪畫才能。奏摺稱：

兩廣總督、廣西等處地方軍務，兼理糧餉，兵部右侍郎，兼都察院右副都御史，戴罪圖功，臣趙弘燦；巡撫廣東等處地方，提督軍務，兼理糧餉，都察院右副都御史，臣范時崇，謹俯伏恭請皇上聖安。“……再西洋新來之人，且留廣州學漢話，若不會漢話，即到京里亦難用，等他會話之時，爾等再寫奏摺

奏聞，欽此。”又於五月二十八日，接到鑲黃旗參領臣范時御，轉傳趙昌口傳聖旨：“西洋技巧三人中之善畫者，可令他畫十數幅畫來，亦不必等齊，有三四幅隨即差齊星飛進呈。再問他會畫人像否，亦不必令他畫人像來，但問他會與不會，差人進畫時，一併啓奏，欽此。”欽遵，臣等查得西洋船七月已盡，尚未聞與報到，俟後有到時，另摺奏聞。至傳旨指示臣等詰問哆羅情由，查哆羅已於五月十二日病故，並無別情，取結在案，無庸申飭。前所奏技巧三人，山遥瞻、馬國賢、德里格，已安插廣州府天主堂內，令伊等學習漢話，俟伊等會時，另行啓奏。馬國賢所畫之畫，今祇送到山水一幅，人物一幅，遵旨先行進呈，俟伊復有畫到，再行差送。及問伊曾否會畫人像，據伊口稱會畫，事關啓奏，不敢冒昧，著令廣城天主堂掌教郭多祿，出具甘結。據布政司詳稱，郭多祿不肯出結。臣等及以本地配饗孔廟理學名臣陳獻章遺像，令伊摹仿。今將馬國賢所畫陳獻章遺像，一並進呈御覽。……臣等謹奏。康熙四十九年閏七月十四日。<sup>26</sup>

從奏摺可以知道，馬國賢一方面在廣州學習漢話，一方面經受中國方面的繪畫水平測試，繪製山水和人物畫。他在廣州居留的兩個月間，共繪製了十幅畫，由兩廣總督趙弘燦差人急速送京。當年十一月，康熙皇帝下令准其一行進京，馬國賢便成為了一名“宮廷畫師”。

馬國賢之後，先後又有六位西洋傳教士通過這種途徑進入宮廷，充當“宮廷畫師”。他們的進京旅途，也是以廣州口岸為起點的。他們中的佼佼者當推耶穌會士郎世寧(Joseph Castiglione, 1688-1766)。郎世寧在華長達五十個春秋，歷康、雍、乾三朝，始終行走宮廷為皇帝作畫，對中西兩種不同畫法的結合進行了長期的探索，創造出一種融合中西的“郎世寧新體”，有關內容詳見下文。

郎世寧，義大利米蘭人。1714年(康熙五十三年)4月11日從葡萄牙里斯本起程，於1715年7月15日抵達澳門。從澳門開始，他就被納入了傳教士進京效力的相關程式。廣東巡撫楊琳得知郎世寧到來後立刻向康熙皇帝稟報：

廣東巡撫楊琳奏報西洋人郎世寧等並英法等國商船到粵摺：康熙五十四年八月十六日：……楊琳為奏聞事七月十九日，有香山澳本澳商人從小西洋貿易船回澳，搭載西洋人郎石寧、羅懷中二名，奴才於八月初六日傳至廣州。處郎石寧稱係畫工，年二十七歲；羅懷中稱係外科醫生，年三十六，俱於舊年三月二十一日在大西洋搭船，八月初十日到小西洋，今年四月十一日在小西洋搭船，七月十九日至香山澳，因天氣暑熱，在船日久，請假休息，並製作衣服，往北京天朝效力等語。奴才見是技藝之人，捐給盤費衣服，俟其休息可以起身，即遣人伴送進京，先奏聞。……

朱批：知道了，西洋人著速催進京來。<sup>27</sup>

之後，其他耶穌會士畫師如王致誠(J. Denis Attiret, 法蘭西人, 1702-1768)乾隆三

年(1738)進京,艾啟蒙(Ignatius Sichelbarth,波西米亞人,1708-1780)乾隆十年(1745)進京,賀清泰(Ludovicus de Poirot,法國人,1735-1814)乾隆三十五年(1770)來華,潘廷璋(Giuseppe Panzi,1733-1812,義大利人,)乾隆三十六年(1771)來華,以及奧古斯丁會士安德義(Joannes Damascenus Salusti,義大利人,?-1781)等,均是通過同樣的途徑進京效力。

### 三 廣州口岸與乾隆西域武功圖的運送

在天主教的傳教渠道因禁教而轉入地下後,西畫東傳的宗教背景逐漸減弱。通過季節性互市而產生的商業性的藝術品却隨著廣州口岸一口通商日益增多。乾隆年間西域武功圖銅版畫通過廣州西運法國訂製,是廣州口岸史和西畫東傳史上非常重要的歷史事件。

銅版畫是產生於歐洲的版畫品種,因其使用金屬銅版作為印製作品的底版,故名,與中國傳統的木版畫明顯不同。銅版畫產生於15世紀,作品多風格細膩,製作講究精工,是比較名貴的畫種。銅版畫在中國的出現與16世紀以來天主教傳教士的東來是分不開的。特別是清代,從康熙朝開始,在北京的傳教士便將西方銅版畫帶進了皇宮,他們還最先運用銅版畫技藝在宮廷繪製地圖。乾隆皇帝在看到許多有關西方建築庭園和肖像的銅版畫後,想用銅版畫製作一系列描繪征戰的組畫,於是產生在法國製作的銅版畫《乾隆平定準部回部戰圖》,這組銅版畫是在粵海關的直接參與下,通過廣州行商與法國東印度公司之間商業渠道訂製的。

這套銅版組畫又稱為《乾隆平定西域得勝圖》,或《乾隆西域武功圖》,是根據乾隆二十年(1755)平定額魯特蒙古準噶爾部上層貴族達瓦齊叛亂,以及此後平定天山南路維吾爾貴族大、小和卓木叛亂的歷史事實而繪製的,共十六幅,<sup>28</sup>每幅縱55.4釐米、橫90.8釐米,紙本印製。由在清宮廷供職的西洋傳教士畫師繪製草稿,其間能確定的畫家是郎世寧、王致誠、艾啟蒙、安德義等四人。

乾隆二十二年(1757)十一月,弘曆諭令兩廣總督李侍堯傳諭各國商人,以後限定廣州一口通商。這樣,銅版畫的運送自然就得通過當時唯一的通商口岸廣州了。這次商業行動源於皇帝的需要,不可避免地牽涉到兩廣總督、粵海關、行商、耶穌會士和法國東印度公司等廣州的各種人物。行商居間起著溝通的作用,不僅充當中國朝廷的商業代表,也是中國官方與法國東印度公司之間的資訊中介,在“官”與“夷”之間來回奔忙,顯露出廣東十三行的特點:“廣東行商以廣州口岸為地盤,處於清代中西經濟關係的風口浪頭,長期經受著來自官、夷兩面的高壓,一貫發育不良。隨著歲月的推移,其依附性和軟弱性有增無已。”<sup>29</sup>

武功圖畫稿繪成之後,弘曆於乾隆二十九年(1764),諭令粵海關監督等將武功圖寄送法國,以便雕刻成精美圖版,清內務府檔案記載:

乾隆二十九年十一月初五日,接得郎中德魁、員外郎李文照押帖一件,

內閣十月二十五日太監胡世傑傳旨：平定伊犁等處得勝圖十六張，著郎世寧起稿，得時呈覽。陸續交粵海關轉交法郎西雅國，著好手人照稿刻作銅版，其如何做法即著郎世寧寫明，一併發出。欽此。<sup>30</sup>

第一批四幅畫稿於乾隆三十年(1765)從北京送到粵海關後，十三行行商與法國東印度公司的代表便簽定了承辦契約，中法文兩種文字的契約的原本今藏於法國巴黎國家圖書館，中文原文如下：

廣東洋行潘同文等公約佛喇晒大班吁咖哩、噠咖啣等。緣奉督關憲二位大人鈞諭：奉旨傳辦平定準噶爾回部等處得勝圖四張，刊刻銅板等由。計發郎世寧畫愛玉史詐營稿一張、王致誠畫阿爾楚爾稿一張、艾啓蒙畫伊犁人民投降稿一張、安德義畫庫爾瑞稿一張，並發依大理亞國番字二紙、西洋各國通行番字二紙到行，轉飭辦理。今將原圖畫四張、番字四紙，一併交與大班吁咖哩、噠咖啣，由咄啣船帶回貴國，煩交公班嚩。轉託貴國閣老照依圖樣及番字內寫明刻法，敬謹照式刊刻銅版四塊，刻成之後，每塊用堅實好紙印刷二百張，共計八百張，連銅版分配二船帶來，計每船帶銅板二塊，印紙每樣一百張，共四百張，並將原發圖樣四張，番字四紙，准約三十三年內一併帶到廣東，以便呈繳。今先付花邊銀五千兩作定，如工價不敷，俟銅板帶到之日，照數找足，倘風水不虞，其工價水脚，俱係我行坐帳。立此約字一樣二紙：一交大班吁咖哩帶回本國照辦，一交坐省大班噠咖啣收執存據，兩無貽誤。此係傳辦要件，務須雕刻工夫精緻，如式辦就，依期帶到，越速越好。此約。大班吁咖哩、噠咖啣二位收照。乾隆三十年月日，潘同文、顏泰和、陳廣順、邱義豐、蔡聚豐、陳源泉、蔡逢源、張裕源、陳遠來、葉廣源。<sup>31</sup>

底稿運到法國後，法國王家畫院院長 (Directeur de l'Academie royale de Peinture) 馬立涅 (Marigny) 侯爵讓銅版畫家柯興 (Charles-Nicolas Cochin) 主持雕刻印刷工作；並選出雕刻名工，如勒巴 (Le Bas)、聖多本 (Saint Aubin)、布勒佛 (B. L. Prevot)、阿里默 (Aliamet)、馬斯克立業 (Masquier)、訥伊 (Nee)、學法 (Choffard) 等畫家參與製作銅版畫。

由於法國方面無法按照預定的時間按時將銅版畫運回中國，廣東地方官吏擔心拖延太久，朝廷怪罪，多次通過行商催促法國東印度公司。乾隆三十四年 (1769) 法國船到廣州時，粵海關監督內務府郎中德魁立刻嚴催行商轉飭法國商人呈交原限本年帶到的四幅，但法國船並沒有帶來製作好的銅版畫，據行商的稟報：

從前乾隆三十年間領辦得勝圖銅板肆幅，原限三拾肆年帶到呈繳，業已鑄刻工竣，本應帶來，因該國王見其工夫粗率，且係天朝傳辦之物，理合敬謹辦理，不敢遽為帶繳。隨嚴飭承辦各夷加意用工再刻精緻，是以不及帶到，務

於明年來船一準將此項銅板肆幅，連第貳次領辦銅板四幅一併帶繳，不敢遲悞等情。<sup>32</sup>

乾隆三十五年(1770)，法國商船到達廣州，僅帶來印成圖紙的二百三十二張呈繳，包括第一次寄出的“愛玉史詐營圖”二百張，“阿爾楚爾圖”四張，“伊犁人民投降圖”二十八張，此外帶回呈繳原圖兩張。李侍堯和德魁見沒有送來預定數量的銅版畫，立刻飭令行商潘振承等前去詢問法國駐省大班噶蒙，噶蒙回復稱：

三十年間，領辦第一次得勝圖銅板，原應承三十四年帶來，後又領辦十二幅，應承三十五六七等年帶來。上年第一次圖板未經帶到，接得公班衙來信說，做起銅板工夫不細，尚須加刻精緻，俟三十五年有八塊寄來。今船隻到廣，又接公班衙來信說銅板工夫細巧，祇有四五人會做，略有不到，又須另刻，刷印不精，亦難呈繳。因第一次圖三幅內止揀得刷好的二百三十二張，故此帶來。其第四張圖銅板印看不妥，還要加改，本年船隻趁風來廣，不能久待，是以遲限。至於續領圖稿十二幅，俱已刊刻銅板，尚未完工。所有第一次原稿兩張先行繳回，其第二張原稿，尚須存留比對刷印。但思天朝紙墨油水未必合用，若將銅板帶來，恐工匠不得印法，今有寄欽天監畫圖人書一封，問明應否備帶紙墨材料，抑須每幅刷印多少張，方可足用，專等回信，以便將銅板連印好圖紙帶來。<sup>33</sup>

德魁等見法國已經延誤達兩年之久，擔心是法國商人趕辦不力，再三查問行商，令其轉飭法國駐省大班催促本國加緊辦繳，當年還有“總督寄洋客原諭”云：

廣東總督的番了的文書，公行頭班結官交給洋客，為得勝圖銅板的事情，乾隆三十年，總商交給我為刻四個得勝圖的銅板，你們不但許了，還許下四年內得這四個銅板，如此我舊年該得船到了的時候，我問了你們，你們回說那個銅板雖然刻了，刻的平常，我們總管事的話，要從新好好的再刻，來年十六塊趕不上全完，一定得一半八塊，你們這個話我都奏過皇上，如今你們的口氣，都是為難的話，你們說到來了的不過頭一個刷的二百張，第二個有四張，第三個有二十八張，但銅板還沒有到來，你們這樣的耽誤，到底是甚麼緣故，只管老實都告訴我，我當細細的奏命皇上，一毫緣故，別要隱瞞。<sup>34</sup>

法國商人馬上也通過行商對總督的質問進行了回答，“洋客覆總督原稟”云：

洋客同班給官與廣東總督的回書，是西洋七月二十六日，一千七百七十年遞與大人通事給了大人的文書，為皇上要的銅板，大人問的那些緣故，這個回書內我們都要告訴，乾隆三十年，我們應了四年里頭能彀得四張得勝圖的銅板，那個時候我們想能得，後來我們總管事的給我們信，這個銅板刻的

粗，他們的意思要從新細細的刻，許下來年十六塊銅板能得八塊，如今洋船帶來我們總管事的書子，裏面有刻銅板的頭兒寫的書告訴這樣為難的緣故，銅板難刻的緣故，刻了的銅板，刻剩下的銅板，為甚麼不送來的緣故，頭一個銅板刷了二百張，第二個銅板刷了四張，第三個銅板刷了二十八張，不能比這個多刷的緣故，因為洋船起身快不送銅板，因為京城住的西洋先生們裏頭雖有畫畫兒的，恐怕不會刻銅板，我們佛郎濟亞國會刻銅板的四百人之內，不過有四五個狠（很）好的，若不是頭等會刻的，一定刷的時候壞了銅板，後來皇上如要比二百幾張多不能得，刻銅板的頭兒的意思，是要都在佛郎濟亞國刷，刷完了連銅板都送來。因為中國的紙油墨等類，與這樣狠（很）細的銅板不對，他給我們的書子內說這些緣故，是不是奏明皇上。至先頭里沒有告訴總督這樣的話，因為不懂的刻銅板的事情，及為難的緣故，我們總管事的告訴我們才得知道，故此求總督寬恕我們。<sup>35</sup>

以後幾年，法國商船陸續將這些製作好的銅版畫運到了廣州，粵海關將這些圖畫和銅版附搭粵海關年節貢品一同移送內務府造辦處轉為奏繳。這樣，在中國第一次這樣大規模地向西方訂製銅版畫的過程中，走的是南海商道，廣州是其往返必經之地。此後，宮廷先後又將一些戰圖製成銅版畫，如《平定安南戰圖》（乾隆五十四年）、《平定臺灣戰圖》（乾隆五十四年）、《廓爾括戰圖》（乾隆五十八年）、《平定苗疆戰圖》（嘉慶元年）、《平定狃苗戰圖》（嘉慶二年）等，這些銅版畫均由內廷銅版房承擔刻板印刷，工匠則大多來自廣州。因此，有學者指出“廣州雕銅版業誕生的年代可能早於清宮”，<sup>36</sup>是中國最早產生雕銅版業的地方。

這樣，從西洋傳教士的被動傳入，到乾隆年間廣州粵海關和十三行商人們“奉旨傳辦”的主動接受某些西洋繪畫內容，這些早期西畫東傳史中的新動向，表明當時中西文化關係出現的新內容，這是值得思考的。

（本文係中山大學人文社會科學青年研究基金項目）

#### 註 釋：

<sup>1</sup> 蔡鴻生主編：《廣州與海洋文明》，序，中山大學出版社，1997年，頁3。

<sup>2</sup> 《新唐書》，卷四十三，《地理志》，中華書局點校本。

<sup>3</sup> 這方面研究詳見前引《廣州與海洋文明》的有關文章。

<sup>4</sup> 梁嘉彬《明史稿佛郎機傳考證》，見王錫易等著《明代國際關係》，頁39，臺北，學生書局，1968年。

<sup>5</sup> [英]赫德遜(C. F. Hudson)著，王遵仲等譯：《歐洲與中國》(*Europe & China, A Survey of Their Relations from Earliest Times to 1800*)，中華書局，1995年，頁211-212。

<sup>6</sup> 同註5，頁232-233。

<sup>7</sup> [法]費爾南·布羅代爾著，顧良、張慧君等譯：《15至18世紀的物質文明、經



濟和資本主義》，三聯書店，1992年，第一卷，頁594。

<sup>8</sup> 張維華：《明史歐洲四國傳注釋》，原序，上海古籍出版社，1982年，頁1。

<sup>9</sup> [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，中華書局，1995年，頁66。

<sup>10</sup> 《16世紀的中國——利瑪竇1583至1610年日記》，頁154-155。轉引自林金水：《利瑪竇與中國》，中國社會科學出版社，1996年，頁252。

<sup>11</sup> 林金水：《利瑪竇在廣東》，載《文史》第二十輯，頁154。

<sup>12</sup> 《熙朝崇正集》，卷二十，崇禎十一年刻板，又見《徐文定公集》、《增訂徐文定公集》。

<sup>13</sup> 林金水：《利瑪竇與中國》，頁252-255。

<sup>14</sup> (明)顧起元撰，譚棟華、陳稼禾點校：《客座贅語》(元明史料筆記叢刊)，中華書局，1987年，卷六，利瑪竇條。

<sup>15</sup> 羅明堅1580年11月8日的信，引自法裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神甫傳》，商務印書館，1998年，頁99。

<sup>16</sup> 裴化行著，蕭睿華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，商務印書館，民國二十六年二月再版，頁276-277。

<sup>17</sup> [法]裴化行著：《利瑪竇神父傳》，頁99。

<sup>18</sup> [英]蘇里文(M. Sullivan)著，陳瑞林譯：《東西方美術的交流》(*The Meeting of Eastern and Western Art from the Sixteenth Century to the Present Day*)，江蘇美術出版社，1998年，頁51。

<sup>19</sup> 《清實錄》，二三，《高宗純皇帝實錄》(一五)，卷一二一四，頁二八五。

<sup>20</sup> 同註19，同卷，頁二九一至二九二。

<sup>21</sup> 同註19，同卷，頁三九三至三四一。

<sup>22</sup> 《清實錄》，十八，《高宗純皇帝實錄》(一〇)，卷七六八，頁四二七至四二八。

<sup>23</sup> [英]蘇里文著，莫小也譯：《明清時期中國人對西方藝術的反應》，載黃時鑒主編《東西交流論譚》，上海文藝出版社，1998年，頁321。

<sup>24</sup> 多羅被囚禁於澳門的原因在於他表面上是前來向康熙皇帝問候請安，實則秉承教皇旨意，向在中國的西方傳教士、中國天主教徒乃至皇帝宣佈不准履行祭祖、禮天、敬孔等中國禮儀的教諭。多羅1707年(康熙四十六年)在南京以公函的形式宣佈禁令，引起康熙皇帝憤怒，下令將其囚禁於澳門。

<sup>25</sup> 轉引自沈定平：《傳教士馬國賢在清宮廷的繪畫活動及其與康熙皇帝關係述論》，載《清史研究》，1998年第一期，頁85。

<sup>26</sup> 故宮文獻特刊《宮中檔康熙朝奏摺》，臺北故宮博物院，1976年，第二輯，四十七年十一月至五十年二月，頁655-661。

<sup>27</sup> 《康熙朝漢文朱批奏摺彙編》，第六冊，康熙五十四年至五十五年四月止，頁439。

<sup>28</sup> 十六幅圖的名稱如下：1、平定伊犁受降，2、格登鄂拉斫營，3、鄂壘紮拉圖之戰，4、庫隴癸之戰，5、和落霍漸之捷，6、烏什酋長獻城降，7、通古斯魯克之戰，

8、黑水解圍,9、呼爾滿大捷,10、阿爾楚爾之戰,11、伊西爾庫淖爾之戰,12、霍斯庫魯克之戰,13、拔達山汗納款,14、平定回部獻俘,15、郊勞回部成功諸將,16、凱宴成功諸將。

<sup>29</sup> 梁嘉彬:《廣東十三行考》,新版序,廣東人民出版社,2000年,頁2。

<sup>30</sup> 清內務府檔案,轉引自聶崇正《清朝宮廷銅版畫乾隆平定準部回部戰圖》,載《故宮博物院院刊》,1989年第四期。

<sup>31</sup> 轉引自《中西交通史》,嶽麓書社,1987年,第四篇,第九章,圖畫,頁924。

<sup>32</sup> 軍機處月摺包,第二七七一箱,七二包,一一一六五號,乾隆三十四年十一月初一日,德魁咨呈。轉引自莊吉發《清代乾隆年間的銅版得勝圖》,載氏著《清高宗十全武功研究》,中華書局,1987年9月第一版,頁522。

<sup>33</sup> 軍機處月摺包,第二七七一箱,八〇包,一三一四六號,乾隆三十五年九月初五日,德魁咨呈。轉引自莊吉發《清代乾隆年間的銅版得勝圖》,頁522。

<sup>34</sup> 軍機處月摺包,第二七七一箱,八〇包,一三一四六號,乾隆三十五年九月初五日,附件二,總督寄洋客原論。轉引自莊吉發《清代乾隆年間的銅版得勝圖》,頁522—523。

<sup>35</sup> 軍機處月摺包,第二七七一箱,八〇包,一三一五六號,洋客覆總督原稟。轉引自莊吉發《清代乾隆年間的銅版得勝圖》,頁523。

<sup>36</sup> 楊伯達:《十八世紀中西文化交流對清代美術的影響》,載《故宮博物院院刊》,1998年第四期,頁72。楊伯達進一步指出在西方美術的影響下,諸如銅版畫、西方畫琺瑯工藝、洋彩、西洋建築等方面,都是在廣州口岸最早出現,從而進一步傳入宮廷和內地。

Spreading of Western Paintings  
in South China Sea Trade Route (*Nan Hai Dao*)

*Jiang Yinghe*

**Abstract:** During the Ming Dynasty, accompanying with the trade and missionary activities, western paintings were brought to China by merchants and Catholic priests. It was in Macao and Guangzhou that Chinese people firstly met with the western paintings. And through Guangzhou, the Catholic art and artists also entered the inland and Beijing Palace step by step. In this thesis, a lot of valuable materials are collected to illustrate the point that the traditional South China Sea Trade Route (*Nan Hai Dao*), which was started from Guangzhou, was not only a trade and missionary route, but also a cultural exchange route.

**Key Words:** South China Sea Trade Route (*Nan Hai Dao*); Western paintings; spread in China; Macao; Guangzhou



# 論阮元的自然科技活動及科技思想

顏廣文

華南師範大學歷史系教授

**摘要：**阮元是清朝前期嘉慶道光年間的高官和著名學者，他的言行，包括自然科技活動和科學思想，都對當時的思想界、學術界產生過重大影響。阮元利用自己的身份和地位，組織和培養了一批具有近代意識的科學家，支援並推動了中國科技的發展。在對待西方科技東傳的問題上，作為高官，他有附和專制君主“夷技東源”謬論的一面；作為嚴肅的學者，他又有承認西方科技比中國先進的地方。他進而提出，中西科技要互相學習，達到“融會中西，歸於一是”的境界。阮元還主張科學技術要應用到現實生活中去。阮元是中國具有近代意義的自然科學學科形成的推動者，是主動向西方科技學習的先驅者。

**關鍵詞：**清朝 阮元 中西文明 科技 先驅

清朝嘉慶道光年間(道光指道光二十年,即西曆 1840 年以前),中國社會內部結構已經發生了根本性變化,已經產生的某些近代社會因素表明,中國古代社會已經走到了終結階段。但是,中國社會從古代走上近代的過程却不是在內部完成的,而是被西方殖民者利用炮火和貿易強力轟開了中國國門,瓦解了中國古代社會的社會結構,中國是被西方強制性地納入到世界範圍的。這是中國人從未遇到過的巨大變化!阮元就是生活在這歷史性變化時代的高官和著名學者。後人稱他在該時期“主持風會數十年,海內學者奉為山斗”,<sup>1</sup>他的社會活動和思想也對中國這一時代的知識份子產生過深刻影響。過去,學者研究阮元,多側重評論他的政績和文化教育活動,對他帶有某些近代色彩的外交活動和西學思想,他的科技活動和科學思想都重視不夠。關於阮元的外交活動和西學思想,筆者已在另一篇文章《論阮元的西學思想》作了論述,<sup>2</sup>這裏主要討論阮元在科技方面的活動和思想,以及影響。希望這幾篇論文能有助於研究清代嘉慶道光年間中國知識份子是如何面對中國社會即將發生的翻天覆地變化,他們作了什麼努力,和他們是怎樣跨進近代社會的。

## 一

阮元早年是曾經努力鑽研過自然科學,並取得過一定成就的。光緒年間,諸

可實在《疇人傳三編》卷三《阮元傳》將阮元在自然科技研究上的成果，總結為三個方面：第一，阮元利用其擅長“玩辭步算”的數學知識，著《考工記車製圖解》，“訂證牙圍、梢藪、輪綆、車耳、陰軌、轉深、任木、衡軛等十餘事，多前賢所未及。”“以此立法，實可閉門而造，駕而行之。”<sup>3</sup>第二，“因推步日食，考訂十月之交四篇，屬幽王時詩，作《詩補箋說略》。”<sup>4</sup>第三，“又任漕運總督日，立糧艘盤糧尺算捷法”，“較舊法捷省一半，簡便易曉也，頒行各省”。<sup>5</sup>

從諸可寶的介紹來看，阮元在自然科技上有一定造詣，但算不上是個一流的科學家。阮元的弟弟阮梅叔曾作過分析，依阮元的資質，如能專注於科學研究上，是有很大的發展潛力的；可阮元為官之後，先入翰林，“旋督學莞，部領封疆，無暇潛研，故入官以後編纂之書較多，而沈精覃思、獨發古誼之作甚少，不能似經生時之專力矣。”<sup>6</sup>就阮元本身而言，長期的封疆大吏，高官生涯，使他喪失了成為優秀科學家的工作條件。但是，阮元充分利用其身份、地位和充裕的財力，一邊行政，一邊極力支持並推動科學研究工作，對中國科技發展做出了巨大貢獻。

阮元推動科學研究工作最突出的成就是編撰了《疇人傳》。“疇人”一詞，歷史上的解釋可謂衆說紛紜，阮元先將標準界定。阮元說：“學問之道，惟一故精，至步算一途，深微廣大，尤非專家不能辦。太史公書，疇人子弟分散。如淳注曰，家業世世相傳為疇律，年二十三，傳之疇官，各從其父學，所謂專門之裔也。是編以疇人傳為名，義取諸此。”又說：“算術者，推步之綱維也。勾股量天、方程演紀、三差垛積、法本商功，八線相當、率通粟米，蓋數為六藝之一，極乎數之用，則步天為最大，故凡通九九術者，俱得列於是編。”又說：“儀象者，測驗之先資也。”“是編於儀器制度，摭錄特詳，欲使學者知算造根本，當憑實測，實測所資，首重儀錶，不務乎此，而附合於律於易，皆無當也。”<sup>7</sup>可見《疇人傳》性質就是天文、數學、物理等科學家的人物總傳。後人對阮元編撰《疇人傳》給予了極高的評價。諸可寶《疇人傳三編》在總結清代天文算學成就時說：“勿庵興，而算學之術顯；東原起，而算學之道尊；儀征太傅出，而算學之源流習，始得專書。”又將阮元與紀昀的學術貢獻作了對比。紀昀“畢生詣力備見於《四庫書目提要》而已”。“吾謂儀征公於算學亦然。非必它有所撰纂而後成一家言也。言不朽之盛業孰有大於《疇人傳》者乎？！”<sup>8</sup>同時期著名科學家華世芳也認為，阮元所撰《疇人傳》，“綜算氏之大成，紀步天之正軌，至今遊藝之士，奉為南鍼”，<sup>9</sup>是天文、曆法、數學等學科後學者的入門和向導。至今，有學者論及《疇人傳》時說：“中國之有科技史，此其疇矢也。”<sup>10</sup>科技史方面專家評論：“《疇人傳》大部分是輯錄各種原始資料，所以對於研究中國古代天文學史，是一部很好的參考書。”<sup>11</sup>

阮元支持科學研究的第二項成績是資助刊刻科學著作。諸可寶《疇人傳三編·阮元傳》作過統計，受過阮元資助出版的著名科學著作就有：“錢辛楣氏《三統術衍》、《地球圖說》，溉亭氏《述古錄》，孔巽軒氏《少廣正負術內外篇》，《焦氏里堂遺書》，李氏四香算書》。”受阮元資助出版的科學著作當然不止這些，如他還資助了李明澈刻印《寰天圖說》<sup>12</sup>等。梁啟超曾將清代乾嘉以後從事天文曆法的學者分為三類。第一類是臺官，即供職欽天監的官員，他們自然衣食無憂。第二類是

經師，他們“初非欲以算學名家，因治經或治史有待於學算，因以算為其副業者也”。他們可通過參加科學考試，成為官員；或設館授徒，教授當時熱門的經史一類知識，也可以維持生計。第三類是專門算學家，祇有他們生活最為艱辛。他們矢志不渝地追求科學研究，奉獻出畢生的精力，但很多都英年早逝，壽祚不長。對此現象，梁啟超困惑不解地認為：“豈茲事耗精太甚，易損天年耶？”<sup>13</sup>其實不然，是社會的冷漠，是生活的極度清貧造成他們過早去世。在步入近代社會的過程中，中西早期科學家不同的境遇，也是造成中西科技發展水平差距越來越大的一個重要原因。如算學大師李銳刻苦鑽研科學，“卒以攻苦著書，心血耗盡，致得咯血疾以終。且蘭草未微，白炊頻夢”。<sup>14</sup>連日常衣食都成了問題，又談何刻書。阮元督粵時將遺書刻印，李銳的研究成果纔得以發揚光大。又如算學大師凌廷堪無嗣，晚年擬將畢生積蓄用作刻書，不意被奸商騙走錢財和書稿，凌廷堪弟子張其錦將事情告知阮元，在阮元的過問下，安徽巡撫錢楷追回被騙，凌廷堪著作纔得以白於世。<sup>15</sup>而更多的科學家則未必如此幸運，他們因經濟困難，無法將心血成果刊刻，致慘遭湮滅於世的厄運。

阮元還翻刻了大量古代科技著作，為有志從事科學研究的人提供了堅實的基礎。經阮元出資翻刻的科學著作就有《嘉量算經》、《四元玉鑿》、《楊氏演算法》等。<sup>16</sup>其中《四元玉鑿》被數學界稱之為“集算學大成”，《四元玉鑿》失傳既久，且最深奧。阮元得此書後，囑學生羅士琳整理，羅士琳殫精竭慮，以畢生精力重新演繹，使《四元玉鑿》精髓得以重白天下。

阮元推動科學研究的第三個功勞是注意培養科學人才。清承明制，清朝前期開辦官學的目的都是為了應付科舉考試，培養官員。這就是《明史·選舉志》上所說的“學校則儲才以應科目”。清代前期的官辦學校除了國子監開算學外（明代是欽天監招天文生），都不開設自然科學課程。研習自然科學被視為末技，受到社會不公正的對待。相反，阮元在他所創辦的兩所書院，詒經精舍和學海堂都開設了自然科學課程。史稱：阮元立詒經精舍，“課以經史疑義及小學、天文、地理、演算法，許各搜討書傳條對，不用扁試糊名法，刻其文尤雅者曰《詒經精舍集》。不十年，上舍致身通顯及撰述成一家言者，不可殫數，東南人才稱極盛焉。”<sup>17</sup>著名科學家李銳、張鑿、羅士琳就是精舍培養出來的優秀學生。在廣東，阮元還曾親自策問學海堂學生的自然科學知識。阮元問：“今大小西洋之曆法來至中國，在於何時？所由何路？小西洋即今港脚等國，在今回疆之南古天竺等處。元之回回曆，是否如明大西洋新法之由廣東海舶而來？大小西洋之法，自必亦如中國之由疏而密，但孰先孰後，孰密孰疏？由今上溯若干年，准中國之何代何年？西法言，依巴谷在漢武帝周顯王時，確否？六朝番舶已與廣東相通，故達摩得入中國。中國漢郗萌已有諸曜不附天之說，後秦蓋岌已有遊氣之論，宗何承天立強於二率，齊祖沖之立歲差等法，皆比漢為密，與明來之大西洋新法相合，是皆在達摩未入中國前也。至於唐時市舶，與西洋各國往來更熟。元之回回法，明之大西洋新法，如是古法，何以不來于唐九執法之前？九執法又自何來？且西洋又何以名借根方為東來法也？其考證之。”<sup>18</sup>阮元一連串的發問，實際上是誘導學生通過考證得出西洋曆

法源於中國的結論。從出發點來看，阮元的策問是非科學的；但從效果來看，卻迫使學生不得不去鑽研自然科學，這就是非常成功的。這種考試的內容，與當時流行傳統的製藝科考有著天壤之別。所以，在阮元的推動下，學海堂師生鑽研自然科學成為風尚。“學長中如吳蘭修、侯度、陳澧、張其縉、鄒伯奇皆精數學。而鄒伯奇尤天才特絕，貫通中西，極深研幾，嘗在陳東塾齋中論測日舊法未密，創橢圓求圓錐心法，東塾疑圓錐斜截之面，兩端不等，非直橢圓也，設數以算之，兩端正等，東塾深歎此法為中西天算諸書所未及，自謂聰明不及伯奇遠甚也。”<sup>19</sup> 鄒伯奇還提倡數學與物理學、化學相結合。鄒伯奇著有《補古格術》一書，梁啟超評價：“格術之名及其術之概略，僅見于宋沈括《夢溪筆談》，後人讀之亦莫能解，特夫知其即光學之理，更為布算以明之。以算學釋物理自特夫始。”<sup>20</sup> 鄒伯奇還認為，“墨子書有算術且有西法”，“欲告儀征阮元以墨子補入《疇人傳》，會元卒，乃已”。<sup>21</sup> 阮元的再傳弟子程恩澤獨專注於物理學。程恩澤說：“近人治算，由九章通四元，可謂發明絕學，而儀器罕有傳者，乃與鄭君複光有修復古儀器之約。”<sup>22</sup> 程氏不幸早逝，並未能施展才幹。阮元也曾撰文哀悼之。<sup>23</sup>

阮元還團結了一大群熱愛自然科學工作的知識份子，形成一個具有以鑽研自然科學、追求新知為重要特色，地域包括皖、浙、粵的學術流派。民國期間，學者支偉成是這樣表述的：“自戴震崛起安徽，皖派經師，頭角嶄露。顧其同學及弟子，率長於禮，獨程瑤田兼通水、地、聲律、工藝、穀食之學。及戴氏施教京師，而傳者愈衆。聲音詁訓傳於王念孫、段玉裁，典章制度傳於任大椿。既凌廷堪以歙人居揚州，與焦循友善；阮元問教於焦、凌，遂別創揚州學派。故浙、粵詁經、學海之士，大都不惑於陳言，以知新為主，雖宗阮而實祧戴焉。”<sup>24</sup> 支偉成點出了這一學術流派的師承關係和學術特色。阮元的幕客江藩在《國朝漢學師承記》中也介紹了這一流派早期開創時的情況。江藩說：“（凌廷堪）君久客揚州，如劉君端臨、汪君容甫諸君子，以及宋君守端、秦君敦夫、焦君理堂、阮君伯元、楊君貞吉、黃君春穀，皆君之友也。”<sup>25</sup>

修撰《疇人傳》是團結、聚攏科學家的一種辦法。乾隆六十年，年僅三十二歲的阮元陞任內閣學士兼禮部侍郎要職。同年，阮元開始籌劃編纂《疇人傳》。阮元從一開始就聘請了當時衆多一流的科學家參與編撰。提出“天學淵微，折衷匪易，所願與海內學人共審定之者也”。其中，“校錄者，元和學生李銳、暨台州學生周治平力居多。又復訪通人，就正有道，嘉定錢少詹大昕、歙縣凌教授廷堪、上元談教諭泰、江都焦明經循，並為印證。”<sup>26</sup> 參與其事而未列出名字者就更多。

阮元還聘請了衆多科技人才為幕客，阮元為這些幕客身份的科學家提供了較為優裕的生活條件和切磋學問的場所。近來，有學者統計出曾先後在阮元處遊幕的學人就達 120 餘人。並認為阮元幕府“是清代規模最大的一個學人幕府”。“阮元幕府可以說會聚了乾嘉之際以至道光初年幾乎所有在野的一流漢學家以及衆多知名的詩文作家。”<sup>27</sup> 其實也可以說阮元幕府也會聚了該時期幾乎所有在野的一流科學家。僅據羅士琳《續疇人傳》以及諸可寶《疇人傳三編》所列，曾在阮元幕府中供職的科學家就有：凌廷堪、程瑤田、焦循、張鑾、李銳、凌堃<sup>28</sup>、談泰、



周治平、吳蘭修、羅士琳等。其中，在一起共同研討天文曆算最多是李銳、汪萊、焦循三人，“時人目為談天三友”。<sup>29</sup> 他們三人治學風格也各異。阮元將他們作了一番比較：“汪期於引中古人所未言，故所論多軔，軔則或失於執；焦期於闡發古人所已言，故所論多因，因則或失於平；惟尚之兼二子之長，不執不平，於實事中匪特求是，尤復求精，此所以較勝於二子也。”<sup>30</sup>

如果說凌廷堪是這個學術團體的開創者，那阮元就是這個學術群體鼎盛時期的核心。阮元通過辦學、編書、聘幕，逐漸形成的這個學術群體，取得了相當高的自然科學學術成就。梁啟超認為：“清代算學，順康間僅消化西法，乾隆初僅雜釋經典。其確能獨立有所發明者，實自乾隆中葉後，而嘉、道、咸、同為盛。”<sup>31</sup> 阮元為開創這個全盛局面做出了傑出的貢獻。

梁啟超還敏銳地指出，“算學為一切自然科學之基礎，欲治科學，非於算有相當素養不能為功，昭昭然也。”基於這個認識，梁啟超認為，清代前期數學、天文、曆法學家的研究成果表明，中國已出現了“科學之曙光”。<sup>32</sup> 阮元團結聚攏起來的這個學術群體也是留給中國走上近代過程中無比珍貴的財富。如凌焜晚年學術興趣轉向經世之用，用數學知識籌劃水利建設等。素有“放眼看洋第一人”之稱的林則徐就“嘗目以國士”，<sup>33</sup> 給予了極高榮譽。

## 二

阮元之所以積極推動自然科技研究，這與他能較正確地認識自然科技地位和作用有直接關係。

阮元十分強調自然科技研究工作的重要性。阮元駁斥了輕視科學的觀點。在《疇人傳序》中，阮元先列舉了傳說中的黃帝、堯、舜等是怎樣把天文曆法視作“帝王之要道”的，又列舉周公、孔子等“先古聖人，咸重其事”，再舉兩漢大儒劉向、張衡、鄭元等是怎樣從事研究的，進而評論說：“（他們的研究）或作法以叙三光，或立論以明五紀。數術窮天地，製作侔造化，儒者之學，斯為大矣。”祇是後來，“世風遞降，末學支離，九九之術，俗儒鄙不之講。而履觀臺領司天者，皆株守舊聞，罔知法意，演撰算造之家，徒換易子母，弗憑圭表為合。驗天失之彌遠，步算之道，由是日衰，臺官之選，因而愈輕，六藝道湮，良可嗟歎。”阮元又批駁了方術道士將自然科技神化，走上迷信的更為錯誤傾向。阮元說：“其或高言內學，妄占星氣，執圖緯之小言，測淵微之懸象。老人之星，江南常見，而太史以多壽貢諛；發斂之節，終古不差，而倖臣以日長獻瑞，若此之等，率多錯謬。又或稱意空談，流為虛誕，河圖洛書之數，傳者非真，元會運世之篇，言之無據。此皆數學之異端，藝術之楊墨也。”最後，阮元大聲疾呼：“術數之妙，窮幽極微，足以綱紀群倫，經緯天地，乃儒流實事求是之學，非方技苟且幹祿之具。”<sup>34</sup> 阮元是說，天文、曆法、數學是科學而不是巫術，從事這方面工作的人應抱實事求是態度，刻苦鑽研，而不應企圖用此作為諛頌皇帝達到陞官發財的敲門磚；科學家的勞動成果應該得到全社會的尊重。

考察中國古代科技發展史，我們會發現，自然科學受到中國社會的廣泛承

認，中國專職科學家群體的產生，自然科技與迷信巫術的徹底分離，中國帶有近代意義上的自然科學形成，正是發生在清代乾隆末期到道光年間。考究其原因，這與自然科技本身發展歷史有關，與當時世界格局巨變“西學東漸”有關，以及還可以列出與許多因素有關。但不可否認，這與阮元努力地為科學正名，與阮元不遺餘力地為科學家立傳，高度肯定科學家工作，也有直接關係。以阮元在政壇、在知識界的崇高威望，其影響力也絕不容忽視。

在對待“西學東漸”和西方科學技術東傳的問題上，阮元的態度是遭到後人批評最多，也是最嚴厲的。批評集中在兩個方面。一是說阮元狂傲自大，瞧不起西方先進科技；二是說阮元違背事實，鼓吹“夷技東源”。如有些學者是這樣評價的：“阮元對於西方自然科學的態度及其研究也值得我們注意。他繼承了江永、戴震、王引之等漢學家的傳統，接觸到西方的天文數學知識；同時他又對西學抱有一種虛無主義的態度，認為一切都是老祖宗的好，反映出一種偏狹的文化態度。”<sup>35</sup>也有的學者說：“在自然科學方面，阮元是一個保守者，同徐光啟等當時較為開明的人士相比較，他的觀念是陳舊落後的，這固然有其時代的原因，但也是因為他本人食古不化，背上了中國古老文明的包袱而止步不前。”<sup>36</sup>

由於這是關係到對阮元科學思想進行總體評價的關鍵問題，有必要予以進一步的討論。筆者認為，有兩個前提是必須予以澄清的。第一，在阮元以前，極力鼓吹“夷技東源”的是康熙皇帝。如康熙在論曆法時說：“論者以古法今法之不同，實不知曆源，原出中國，傳及於極西，西人守而不失，測量不已，歲歲增修，所以得其差分之疏密，非有他術。”<sup>37</sup>又說：“夫演算法之理，皆出自《易經》，即西洋演算法亦善，原係中國演算法，彼稱為阿爾珠巴爾者，傳自東方之謂也。”<sup>38</sup>在專制君主的倡導下，清朝士大夫附和之聲日衆，阮元祇是附和者之一。第二，將阮元與徐光啟視作同時期的人進行比較，將阮元視作“保守者”，徐光啟則是“較為開明的人士”，也不恰當。從西方入華的基本策略來看，明末的傳教士，如利瑪竇等主流派是企圖利用“儒化”來進入中國，讓中國人潛移默化地接受西方文明；而在清前期的嘉道年間，西方的殖民者是企圖利用船堅炮利和鴉片貿易來打開中國國門。從中國政府對待西學東傳的基本態度來看，明末政府，對“西學東漸”採取了較為寬容的態度；而清朝前期，自康熙五十六年下令全面禁止天主教開始，歷雍正、乾隆、嘉慶、道光諸朝，對禁止西學傳播是越來越嚴厲，到了嘉道年間是幾乎完全隔絕。可以說，在對待“西學東漸”的問題上，阮元與徐光啟是生活在不同的歷史時期。祇有確定了阮元所處的歷史背景，纔有可能對阮元的西學態度做出較為客觀的評價。

與同時代中國士大夫比較，阮元對待西方先進科技的態度是較積極的，從主流上講是值得肯定的。

第一，阮元在《疇人傳》給歷史上 243 個中國科學家立傳，同時，也盡了自己的知識能力給 37 個西洋科學家或傳播西方科技的傳教士立了傳。這是中國人第一次系統地介紹西方科學家及其貢獻，儘管在其評介的過程中有這樣或那樣的謬誤，但都祇能說是認識水平上的問題，從替西洋科學家群體立傳的做法來看，

就是正視西方科技成就的具體體現，就此而言，我們就不能批評阮元“對西學抱有一種虛無主義的態度”。

第二，阮元對把任何科技命題都說成是“夷技東源”是抱有懷疑態度的。阮元在《疇人傳·多祿某傳》中，對生活在相當於中國東漢時期西洋科學家多祿某的研究成果表示了詫異。並推測說：“多祿某生當漢代，其論述條目，即與明季西洋人所稱往往相合，豈彼中步算之密，固自昔已然耶？”<sup>39</sup> 阮元還在《梅文鼎傳》中，借梅文鼎之口肯定西方與中國的天文數學思維互有優點。梅文鼎說：“中法言盈縮遲疾，而西說以最高最底明其故；中法言段目，而西說以歲輪明其故；中法言歲差，而西說以恒星東行明其故；是則中曆所著者當然之運，而西曆所推者其所以然之源。此其可取者也。”<sup>40</sup> 對此，阮元是默認的。阮元對待西方科技是採取兩重態度的。作為高官，阮元不得不一再附和康熙極力鼓吹的“夷技東源”謬論；作為追求“實事求是”學風的學者，面對事實，阮元又不得不一再承認西方科技有其自身發生發展的規律，承認中西科學思維邏輯方式的不同。這就是生活在專制王朝中國科學家的悲哀。所以，我們不能祇看到阮元附和“夷技東源”說的一面，而忽略他也有尊重事實、尊重科學的一面。阮元更直接承認西方科技在物理機械製造方面比中國先進。阮元在評論南懷仁天文曆法成就時說：“懷仁謂推步之學，未有略形器而可驟語精微者，斯言固不為無見也。西人熟於幾何，故所製儀象極為精審，蓋儀象精審，則測量真確，測量真確，則推步密合。西法之有驗於天，實儀象有以先之也。不此之求，而徒驚乎鍾律卦氣之說，宜為彼之所竊笑哉。”<sup>41</sup> 這裏，阮元就承認中國方士的“鍾律卦氣”與西方先進的天文儀器是不可匹比的。阮元也承認西方先進的生產工具有獨到之處。阮元曾說：“水法龍尾、恒升、玉衡車諸製，非究極算不能作，而龍尾一車，尤於水早有補裨之功。”“西洋之學有關民用者，莫切於此。”<sup>42</sup> 阮元還說：“西人以機巧相尚，殫精畢慮於此，故所為自行諸器，千奇萬狀，迥非西域諸國所能及。於此可見人心之靈，日用日出，雖小道必有可觀，彼無所用心者，當知自愧矣。”<sup>43</sup> 這說明阮元對西方科技東傳的高度重視，並提出不可以“小道”“淫技”小瞧，要努力學習。阮元還承認西方的幾何學有創見。阮元說：“《天學初函》諸書，當以《幾何原本》為最，以其不言數而頗能言數之理也。如云自有而分，不免為有，兩無不能並為一有，非熟精度數之理，不能作此造微之論也。”<sup>44</sup> 阮元對西方科技中物理學、幾何學整體上領先於中國的判斷還是符合事實的。

第三，阮元還創作了一批詩文由衷讚歎西洋器具之先進和精巧。阮元有《御試賦得眼鏡》，詩云：“引鏡能明眼，玻璃試拭磨；佳名傳靈黠，雅製出歐羅；窺戶穿雙月，臨池湛一波；連環圓可解，合璧薄相磋；玉鑿呈豪穎，晶盤辨指螺；風中塵可障，花下霧非訛；眸瞭寧須此，瞳重不恃他；聖人原未御，目力壽徵多。”<sup>45</sup> 阮元盛讚眼鏡除可以解決近視及老花的問題，還具有擋塵、裝飾等作用。眼鏡大大地提高了人類生活質量，其意義是不容低估的。阮元又有《望遠鏡中望月歌》，詩云：“吾有五尺窺天筒，能見月光深淺白，能見日光不射紅；見月不似尋常小，平處如波高處島。”又云：“天球地球同一圓，風剛氣緊成盤旋；陰冰陽火割向背，惟仗日輪相近天；別有一球名日月，影借日光作盈闕；廣寒玉兔盡空談，搔首問天此何

物，吾思此亦地球耳。”<sup>46</sup> 阮元詩中說，借助望遠鏡觀察月亮，纔知道月亮是球體，纔知道中國民間“廣寒玉兔”純屬一種美好幻想。阮元作《詠玻璃窗》讚美西洋傳人的玻璃窗的優點。詩云：“紙護窗棂已策功，玻璃更比古時工；虛堂密室皆生白，曲榭高樓盡避風；尺五天從窺去近，一方垣許見來同；盡教對鏡層層照，不用開軒面面通；疑畫幅裁花爛漫，勝晶簾卻月玲瓏；常留淨幾香煙碧，分射深廊蠟炬紅；隔斷寒塵明湛湛，看穿秋水影空空；雖然遮眼全無界，可是身居色界中。”<sup>47</sup> 阮元認為，玻璃窗能透光、避風、擋雨、隔塵、透視等，中國傳統的紙糊窗實在無法與之匹比。阮元最心愛的日常用品是一盞西洋銅燈。阮元《大西洋銅燈》詩云：“泰西之人智，製器巧且精；鑪錶最利用，其次銅鑿槃；高祇一尺許，譬如人立擎；屯膏於首顛，一臂伸且平；手指燃棉炷，輸膏使火明；首臂通手指，不泄亦不盈；無煙不剪剔，其光靜且清；勝於巨燭焰，一炷澈五更；照我十餘年，不使老眼盲；足酬秀才時，鑪火青燐情。”此燈是阮元任兩廣總督時，“以銀一斤買得”，阮元在詩小序中還說：“其光可大可小，其油攝而不漏，輸而不滯，花燭甚少，不勞剪撥，其螞旋之巧，非筆舌所能述也，今十餘年不用燭矣。”<sup>48</sup> 此外，阮元還有《警鐘銘》等詠讚西洋器物的詩文等。

第四，阮元還以科學的態度提倡“融會中西”，趕超西方。“融會以求超勝”一語源於明末徐光啟。崇禎四年，徐光啟在上《曆書總目表》時說：“西法至為詳備，且又近今數十年間所定，其青於藍，寒於水者，十倍前人。又皆隨地異測，隨時異用，故可為目前必驗之法。”而中國“欲求超勝，必須會通；會通之前，先須翻譯。”<sup>49</sup> 但很遺憾，徐光啟沒來得及做到會通，更沒有做到超勝，連翻譯也僅做了一小部分，於崇禎六年去世，留下會通超勝任務由後人去完成。在天文數學方面，梁啟超認為：“清順治中葉迄乾隆初葉約八十年間，將所輸入之新法儘量消化，徹底理會；更進一步，融會貫通之，以求本國斯學之獨立。”中間經過乾隆一朝對古算書的整理，到了“嘉慶、道光、咸豐三朝約四五十年間，因古算書整理就緒之結果，引起許多創造發明，完成學問獨立之業”。<sup>50</sup> 阮元撰的《疇人傳》就是在中國科學家尤其是天文、曆法、數學等方面努力趕超西方科技的時代背景下完成的。到底是中國的天文數學先進還是西方先進呢？學術界爭論不休。而阮元認為中西科學互有長短，科學家要做的事情是“網羅今古，善善從長，融會中西，歸於一是”。<sup>51</sup> 就是說法無中西，惟對是從。在當時，這句話是頗具超前意識的，很有點科學無國界的味道。阮元在《疇人傳》中對能融會中西的科學家都給予了肯定。對明末傳播西方科技的開拓者徐光啟等人，阮元是這樣評價的：“西人書器之行於中土也，之藻薦之於前，徐光啟、李天經譯之於後，是三家者皆習於西人，亟欲明其術而惟恐失之者也。當是時大統之疏闊甚矣，數君子起而共正其失，其有功於授時布化之道，豈淺小哉！”<sup>52</sup> 清初數學大師王錫闡、梅文鼎學貫中西，阮元評價也很高：“錫闡考正古法之誤而存其是，擇取西說之長而去其短，據依圭表，改立法數，雖私家撰述，未見施行，而為術深妙，凡在識者莫不慨然稱善也。”在清初，“算學名家南王北薛並稱”，王即王錫闡，薛即薛鳳祚，阮元認為，王錫闡“貫通中西之術，而又頻年實測，得之目驗”，薛鳳祚“謹守穆尼閣成法，依數推衍，隨人步趨而已，未能有

深得也。”故王錫闡水平在薛鳳祚之上。<sup>53</sup>錢大昕曾說，梅文鼎“為國朝算學第一”。阮元分析其成功原因，“其學由授時而溯三統四分以來諸家之術，博考九執回回而歸於新法，一一洞見本原，深徹底蘊，而又神明變化於三角、八線、勾股、方程諸算事，故著書滿家，皆獨抒心得，如輒為三角方直等儀求弧度，而不言角，以上下左右論交食方向，而不云東西南北，尤足以見中西之會通，而補古今之缺略者也。”<sup>54</sup>阮元還稱讚同輩人焦循能“會通兩家之長，不主一偏之見”，也有成就。<sup>55</sup>

通過上述事例分析，可以肯定，全盤否定阮元的西方科技思想是片面的和不公正的，應予重新檢討和評價。梁啟超認為：“清季承學之士，喜言西學為中國所固有，其言多牽強附會，徒長籠統囂張之習，識者病焉。然近世矯其弊者，又曾不許人稍言會通，必欲擠祖國於未開之蠻民，謂其一無學問，然後為快，嘻！抑亦甚矣。”<sup>56</sup>梁啟超是說，中國人做事好走極端。一陣子是盲目自大，而一陣子又極度虛無主義，任意自貶自卑，兩個極端都是錯誤。中國近代歷史證明，這個怪圈還是多次反復出現，梁啟超的話還是屢屢應驗不爽，這就值得我們深思。當我們認真地去考察阮元，以及考察清朝乾隆末年、嘉慶以及道光前期的社會就會發現，雖然，正是在那個時期中國與西方科技水平拉大了距離，後來還帶著被西方殖民者侵略凌辱而走上了近代社會，但不能因此就籠統否認那個時期的所有中國知識份子沒有努力去瞭解西方社會，瞭解西方的科學技術，並力圖融會中西，趕超西方科技。把那段歷史，說成中國科技史上漆黑一片的時期也有違史實。事實上，阮元以及圍繞在他周圍的一批科學家就曾經努力地學習西方科技，他們是向西方學習的先驅者。

### 三

阮元不僅學習科技，支持贊助科學家鑽研科技，大聲疾呼為科技正名，而且還極力主張科技要應用到社會生活之中。這也是阮元科學態度與眾不同之處。清初，在康熙皇帝熱衷學習西方自然科技做法的影響下，知識份子學點西方科技，談論西方科技也成了風尚。是什麼心態驅使康熙皇帝去學習西方科技呢？康熙的洋老師南懷仁曾記載了這樣一件事情，在陪同康熙巡視遼東的一天夜晚，夜空晴澈，繁星點點，康熙與眾王公大臣露天而坐，康熙拿出南懷仁送給他的星座圖表，一一說出星的座標、名稱、時刻等。南懷仁說：“這樣，他便在其周圍的貴人面前，能誇示自己的學問而得意。”<sup>57</sup>其他的一些西方傳教士也有類似的記載。如洪若翰神父說：“這位君王看到他的整個帝國處在太平之中，決定學習歐洲的科學，他的這一舉動或是為了消遣，或是因為關心。”又說：“當他看到他計算的結果和別人測量的結果完全相符時，就興高采烈。在場的朝臣們不失時機地對他表示欽佩。他高興地接受了他們的恭維。”<sup>58</sup>這些材料說明，康熙學習西方科技並非是為了應用，而祇是一種愛好，並表示他好學以及超常智睿。在康熙的推動下，一些有著極強功名利祿心的官員也紛紛效仿，也侈談起科技來。如理學家、高官李光地著《曆象本要》，也研究起天文數學來，至於為什麼研究天文數學呢？李光地自己說是“自用怡悅而已”。<sup>59</sup>“自用怡悅”是假，迎合皇帝喜好是真，否則長年陪伴康熙

身邊，皇帝問起這方面的內容又將何以對答。這纔是李光地學科學的真正目的。後來，李光地把民間的天文數學家梅文鼎推薦給康熙帝，梅文鼎也獲得了康熙召見。康熙朝，數學家以學識見寵的還有：何國宗、陳厚耀等。何國宗布衣出身，以精通數學得寵，竟被皇帝“欽賜進士，入翰林，官至禮部尚書”，享盡榮華富貴。對此，阮元評論說：“方聖祖時，以演算法受知致身通顯者不一人。以故習之者衆，而明其學者，往往匿不告人，冀以自見其長，蓋祿利之路然也。”<sup>60</sup>以科學知識邀寵，搏取躋身官場，還“匿不告人”，這真是中國科學家的恥辱和悲哀。至於流風所及，更多的人研讀西學科技書籍，祇是追求時髦風尚，“草野之下亦篤生異士，見知而與聞之”。<sup>61</sup>正是這三種不正確的學科學的態度纔是使中西科學技術拉大差距的最致命原因！

不過在當時也有部分知識份子，懂得科學技術必須應用到實際生活纔有生命力的道理，阮元就是其中為數不多較為清醒的一個。當代學者普遍認為，阮元屬乾嘉考據學派中的一員。如果從阮元的治學方法來看，這確是事實。但如果從阮元的治學目的來看，與阮元批評的“束發研經，白首而不能究”，<sup>62</sup>專執於考據的乾嘉漢學家有著巨大差別，阮元治學強調了求實、求用。阮元對《論語》中三次出現的“一貫”作了重新解釋。阮元說：“貫，行也，事也。”“三者皆當訓為行事也。”“一與壹同。”“壹以貫之，猶言壹是皆以行事為教也。”<sup>63</sup>阮元又說：“學而時習之者，學而兼誦之，行之。”“習亦貫也，時習之習，即一貫之貫，貫主行事，習亦行事。”<sup>64</sup>阮元還說：“《禮記·大學篇》曰：‘致知在格物，物格而後知至。’此二句雖從身心意知而來，實為天下國家之事，天下國家以立政行事為主。《大學》從身心說到意知，已極心思之用矣，恐學者終求之於心學，而不驗之行事也。故終顯之曰，致知在格物。物者，事也；格者，至也；事者，家國天下之事。即止於五倫之至善，明德新民皆事也。格有至義，即有止意，履而至止於其地，聖賢實踐之道也。”“聖賢之道，無非實踐。”<sup>65</sup>阮元說聖賢學習、教學都強調實踐，這當然是阮元按個人的意願來解釋，我們不必太認真去探究是否符合孔子的原意。阮元祇是借古代聖賢來反映自己治學目的和思想。阮元與傳統考據學家有所區別的變化，連當時極力貶低漢學的宋學家方東樹也察覺到了。方東樹曾致信阮元說：“國家景運昌明，通儒輩出，自群經諸史外，天文曆算與地小學靡不該綜載籍，鉤索微沈，既博且精，超越前古，至矣！盛矣！蔑以加矣！然竊以為物太過則其失，亦尤之不及焉。”“今日之漢學亦稍過中矣。私心以為，於今之時必得一非常之大儒以正其極，扶其傾，庶乎有以挽太過之運於未敝之先，使不致而過其極，俾來者有以考其功焉。以此求之，當今之世，能正八柱而掃秕糠者，捨閣下其誰。”<sup>66</sup>方東樹要求阮元正面批評漢學的偏頗，阮元對此不置可否，但顯然，阮元或多或少地贊同了方東樹的意見，並付諸了行動。阮元在研究自然科學時也貫徹了他所強調的經世和實踐的主張。下面綴拾《學經室集》所載，看看阮元是如何用自然科學知識解決現實生活中的實際問題的。

阮元利用他豐富的人文科學和自然科學知識著《浙江圖考》，該書是阮元經過七八年功夫，“參稽經古，測量水土”而成，<sup>67</sup>書中較徹底地弄清了浙江得名、水

系源流、海潮漲退、航運交通,以及歷代治水工程得失,並配以數十幅地圖,為當時以及日後綜合治理長江下游農業、交通、水利提供了寶貴的資料。

阮元有《黃河海口日遠運口日高圖說》和《陝州以東河流合勾股弦說》兩篇文章,提出黃河水災的根本原因是“自河南至淮南海口,則日墊日高,河身必日加日高。”阮元利用勾股弦定理來解釋,就是假設在勾線長度不變的情況下,股線越長,弦線也越長。“此理此數,數千里之遠,亦同此理同此數也。”<sup>68</sup> 阮元還批評過去治河地方官,囿於地方利益,治河祇治轄區之內,結果,災害發生還是越來越頻繁。阮元轉而用勾股弦定理,說明治理黃河必須自陝西至出海口通盤考慮,纔有可能拿出合理的方案。這個道理看似簡單,但在當時,却是“言河者皆未言及”的重大科研成果。<sup>69</sup>

阮元還利用他的科學知識建置了珠江口大虎山炮臺。當阮元提出建設大虎山炮臺時,有人提出質疑:“山前彌望皆水,若賊船不近山,豈能招之使來受炮耶?”而阮元通過實地勘察測量,反駁說:“此即昔人所以不於此建炮臺之故也。豈知水雖彌漫,而沙厚積於遠水之底,外潮內江,急水深泓,所淩滌而行者,皆近此山之根。”“近山者,其深數十丈,若遠至百丈以外,漸淺矣,二百丈,大舟不能行矣。”<sup>70</sup> 所以,雖然清軍大炮射程祇有三百丈,但在此設置炮臺,所有敵船仍在清軍大炮有效射程之內。1840年,中英鴉片戰爭爆發,大虎山炮臺在戰鬥中發揮了重要作用,扼守大虎炮臺的清兵打退了英國艦隊的多次進攻。

阮元對生活中物理學的應用也有認識。阮元是這樣分析西洋自鳴鐘的工作原理的。阮元說:“西洋之製器也,其精者曰重學。重學者以重輕為學術,凡奇器皆出乎此。而其佐重學以為用者,曰輪、曰螺。是以自鳴鐘之理則重學也,其用則輪也、螺也。”“自鳴鐘以鐵為卷,置銅鼓之中揆之,使屈其力,力由屈求伸,亦由重而漸減為輕也。”接著,阮元又解釋了鐵卷是怎樣帶動各種螺輪來進行運作,來達到自鳴和計時的。<sup>71</sup> 阮元這裏說的重學就是今天的力學,阮元對自鳴鐘工作原理的理解基本上是正確的。阮元撫浙,在追剿海盜時,水師不慎將威力最大二千餘斤的大銅炮沉入深海,眾將束手無策,阮元就懂得利用水的浮力,使巨炮慢慢浮陸出海面,其工作原理有點類似於今天用沉箱打撈沉船。<sup>72</sup> 這也充分顯示出阮元擅於把科技知識運用到實際。

阮元甚至嘗試把自然科學研究方法用於人文科學研究。前人在研究孔子仁論時,多先從訓詁入手,解釋仁字的本義、引申義等等。而阮元研究孔子仁論的方法則與眾不同,他檢錄了《論語》全書說:“論仁者,凡五十有八章,仁字之見於《論語》者,凡百有五為尤詳。”然後,他一一排列出孔子在什麼地方、什麼時候談的仁,不同的背景下、不同的“仁”又各代表什麼意思。在這裏,我們看到了阮元已經開始懂得用統計的手段,邏輯歸納的方法,依據時空變化具體條件去分析研究孔子的仁論。這就很有點近代科學方法的味道。阮元研究擅長歸納法這一點,史學大師錢穆是看到了。錢大師說:“芸台《性命古訓》凡舉《尚書·皋陶謨》、《西伯勸黎》、《召誥》、《洪範》、《詩·大雅》、《文王》、《卷阿》、《抑》、《周頌·昊天有成命》、《春秋左氏傳·劉康公》、《邾文公語》、《谷梁傳》、《周易·文言》、《乾象》、《萃象》、《繫辭

傳》、《說卦傳》、《孝經》、《論語》、《禮記》、《中庸》、《禮運》、《樂記》、《王制》、《孟子》諸書，凡言及性命，莫不同其意指，此固甚難之事。然芸台要為闡此一蹊徑，要為實做從古訓求義理之工夫也。”錢穆還比較了阮元與焦循的治學方法異同。“今就芸台、里堂兩家為學，合而觀之。其學風同源於東原，亦同主古訓明而義理明之說。而其用力之途轍，則兩家確有不同。芸台長於歸納，其法先羅列古訓，寧繁勿漏，繼乃為之統整，加訓條貫……；里堂則長於演繹，往往僅據古書一兩字，引申說之，極於古今……。”<sup>73</sup> 兩人的研究方法都帶有近代科學研究方法色彩。但阮元不僅有擅長歸納法一點，而還應有更多的新東西。

阮元利用自然科學知識和方法解決解答現實生活中問題的事例還有不少，如前曾提及，他任漕督時，創立用量斗容積計算漕糧重量，節省工作量一半以上，被清廷立為定制。任浙江巡撫時，海潮常侵襲嘉湖蘇常等地，阮元任內主持修纂了《海塘挈要》，“以修築工程為要，而考古次之，浙之官士，可仰識聖澤之高深，且知坍塌之形勢工用之準則矣。”<sup>74</sup> 任兩廣總督時，修京廣主驛道英德至清遠段，阮元親自作工程勘測，共“平治道路二萬四千四百餘丈，修造橋梁一百四十五處。”其中飛來峽段是修成棧道的，離任前，阮元還“書此以記其歲月工段，待後人視此程式。”<sup>75</sup> 凡此種種，就不再羅列了。

總的來說，在鴉片戰爭前的數十年時間中，以阮元為核心及其周圍的一批科學家曾經努力地學習過西方科學技術，並努力地把科技推廣應用到現實生活之中。因此可以說，沒有阮元等人的努力，就不可能有魏源等人在 1840 年鴉片戰爭後馬上提出了“師夷之長技以制夷”之說法；沒有阮元團結及培養出一批具有近代科學精神的科學家，也無法實施“師夷之長技以制夷”戰略！從這一點來講，阮元在中國科技發展史上的貢獻也絕不亞於他在文史研究上的成就。最後還得對一個看似相悖的現象略作辨析。人們會問，如果說阮元及其周圍的一批中國科學家已經努力地向西方學習科技了，但為何在鴉片戰爭前中國的科技仍大大落後於西方，以致中國在步入近代社會後的很長一段時期裏被西方列強所侵略、壓迫、凌辱？就此，筆者完全同意何兆武先生的分析。何先生說：“第一就其本身而言，當時西方傳教士所傳入的西學，從世界觀到方法論、從它的世界構圖到它的理論體系完全是中世紀的目的論，談不到有任何近代思想文化的因素；也因此，第二就它的歷史作用或意義而言，它就談不到有助於中國之邁向近代化。”<sup>76</sup> 換言之，無論當時中國的先進知識份子怎樣虛心、努力地向西方學習，但都不可能從這些“洋和尚”身上學到能使中國富裕強大起來的先進科技“真經”，“洋和尚”曾向中國人兜售的祇是一些已經陳舊過時的東西，有些甚至還是謬誤的東西。

#### 註 釋：

<sup>1</sup> 《清史稿》卷三百六十四，《阮元傳》。

<sup>2</sup> 拙文《論阮元的西學思想》，《華南師範大學學報》即將發表。

<sup>3</sup> 阮元：《學經室一集》卷六至卷七，《考工記車制圖解》。

<sup>4</sup> 《詩補箋說略》全稱《詩十月之交四篇屬幽王說》，收入《學經室一集》卷四。



- <sup>5</sup> 阮元：《學經室三集》卷二，《糧船量米捷法說》。
- <sup>6</sup> 張鑿：《雷塘庵主弟子記》卷一。
- <sup>7</sup> 阮元：《疇人傳·凡例》。
- <sup>8</sup> 諸可寶：《疇人傳三編》卷三，《阮元傳》。
- <sup>9</sup> 華世芳：《近代疇人著述記》，載諸可寶《疇人傳三編附記》。
- <sup>10</sup> 陸寶千：《清代思想史》，臺灣廣文書局，1978年，第312頁。
- <sup>11</sup> 陳遵媯：《中國天文學史》，上海人民出版社，1980年，第257頁。
- <sup>12</sup> 李明徹：《圓天圖說·自序》。
- <sup>13</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史》，東方出版社，1996年，第414頁、415頁和422頁。
- <sup>14</sup> 阮元：《疇人傳》卷五十，《李銳傳》。其實《疇人傳》第四十七卷以後為阮元的學生羅士琳續補，阮元作序；但書名仍作《疇人傳》並連續卷數。
- <sup>15</sup> 阮元：《疇人傳》卷四十九，《浚廷堪傳》。
- <sup>16</sup> 三書的提要，分別載阮元《學經室外集》卷一、卷四、卷五。
- <sup>17</sup> 李元度：《國朝先正事略》卷二十一，《阮文達公事略》。
- <sup>18</sup> 阮元：《學經室續集》卷三，《學海堂策問》。
- <sup>19</sup> 古公愚：《學海堂述略》，載《新民月刊》第一卷，第7-8期，1935年12月。
- <sup>20</sup> 同註13，第421頁。因文章以阮元為主，鄒伯奇事跡祇好略述，讀者如欲進一步瞭解，可參看諸可寶《疇人傳三編》卷五，《鄒伯奇傳》。
- <sup>21</sup> (清)佚名輯：《清代粵人傳》，全國圖書館文獻縮微複製中心2001年，第1440頁。
- <sup>22</sup> 陳康祺：《郎潛紀聞二筆》卷五，《程春海之博洽》。
- <sup>23</sup> 同註18，卷二之下卷，《戶部侍郎管錢法堂春海程公神道碑銘》。
- <sup>24</sup> 支偉成：《清代朴學大師列傳》，嶽麓書社，1998年，第76頁。
- <sup>25</sup> 江藩：《國朝漢學師承記》，北京三聯書店，1998年，第145頁。
- <sup>26</sup> 同註7。
- <sup>27</sup> 尚小明：《學人遊幕與清代學術》，社會科學文獻出版社，1999年，第128頁。又，引文中“在野……”，似脫“朝”字。此書出版後，曾得到學界廣泛的肯定，書中關專題探討了“遊幕與邊疆史地研究”、“遊幕與當代史著作的撰寫”、“遊幕與詩歌創作”等，惜未提及幕府中的自然科學研究。
- <sup>28</sup> 凌堃為阮元幕賓一事，載支偉成《清代朴學大師列傳》第109頁《凌堃傳》。
- <sup>29</sup> 同註14。
- <sup>30</sup> 同註14。雖然《疇人傳》第四十七卷以後為羅士琳所續，但依焦、李、汪三人的學術地位和他們與阮元的特殊關係，似可以認定，這一段評論仍是阮元的觀點。
- <sup>31</sup> 同註13，第418頁。
- <sup>32</sup> 同註13，第173頁。
- <sup>33</sup> 諸可寶：《疇人傳三編》卷三，《凌堃傳》。
- <sup>34</sup> 阮元：《疇人傳·疇人傳序》。

<sup>35</sup> 張豈之主編：《中國思想史》，國家教委審定高等學校統編教材，西北大學出版社，1993年，第453頁。

<sup>36</sup> 馮爾康：《清代名臣阮元》，載《故宮博物院院刊》，1989年第1期。

<sup>37</sup> 《康熙政要》卷十八。

<sup>38</sup> 蔣良騏：《東華錄》卷二十一。

<sup>39</sup> 阮元：《疇人傳》卷四十三，《多祿某傳》。

<sup>40</sup> 阮元：《疇人傳》卷三十八，《梅文鼎傳中》。

<sup>41</sup> 阮元：《疇人傳》卷四十五，《南懷仁傳》。

<sup>42</sup> 阮元：《疇人傳》卷四十四，《熊三拔傳》。

<sup>43</sup> 同註7。

<sup>44</sup> 同註39，《歐幾里得傳》。

<sup>45</sup> 阮元：《聖經室四集·詩》卷一，《御試賦得眼鏡》。

<sup>46</sup> 同註45，卷十一，《望遠鏡中望月歌》。

<sup>47</sup> 同註46，《詠玻璃窗》。

<sup>48</sup> 同註18，卷十一，《大西洋銅鏡》。

<sup>49</sup> 徐光啓：《徐光啓集》卷八，《治曆疏稿二·曆書總目表》。

<sup>50</sup> 同註13，第406頁。

<sup>51</sup> 阮元：《疇人傳·自序》。

<sup>52</sup> 阮元：《疇人傳》卷三十二，《李之藻傳》。

<sup>53</sup> 阮元：《疇人傳》卷三十五，《王錫闡傳下》。

<sup>54</sup> 同註40。

<sup>55</sup> 同註5，卷五，《里堂學算記序》。

<sup>56</sup> 同註31，第417頁。

<sup>57</sup> 南懷仁著，薛虹譯：《韃靼旅行記》，載杜文凱編：《清代西人見聞錄》，中國人民大學出版社，1985年，第79頁。

<sup>58</sup> 《洪若翰神父致拉雪茲神父的信》，載杜赫德編，鄭德弟、呂一民、沈堅譯：《耶穌會士中國書簡集》第一冊，大象出版社，2001年，第280-281頁。

<sup>59</sup> 阮元：《疇人傳》卷四十，《李光地傳》。

<sup>60</sup> 阮元：《疇人傳》卷四十一，《何國宗傳》。

<sup>61</sup> 李光地：《榕村集》卷十二。

<sup>62</sup> 同註3，卷十二，《國朝漢學師承記序》。

<sup>63</sup> 同註3，卷二，《論語一貫說》。

<sup>64</sup> 同註3，卷二，《論語解》。

<sup>65</sup> 同註3，卷二，《大學格物說》。

<sup>66</sup> 方東樹：《儀衛軒文集》卷十，《上阮芸台宮保書》。

<sup>67</sup> 同註3，卷十二至卷十四，《浙江圖考》。

<sup>68</sup> 同註18，卷二，《陝州以東河流合勾股弦說》。

<sup>69</sup> 同註18，卷二，《黃河海口日遠運口日高圖說》。

<sup>70</sup> 阮元：《學經室二集》卷七，《廣州大虎山新建炮臺碑銘》。

<sup>71</sup> 同註 5，卷五，《自鳴鐘說》。

<sup>72</sup> 同註 5，卷二，《記任昭才》。

<sup>73</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》，商務印書館，1997 年，第 539-540 頁。

<sup>74</sup> 同註 70，卷八，《海塘挈要序》。

<sup>75</sup> 同註 18，卷二，《英清峽鑿路造橋記》。

<sup>76</sup> 雖然，我不同意何兆武先生在該書《阮元與李善蘭》一文中把阮元作為李善蘭的對立面，列為“舊文化代表”，但我完全贊同何兆武先生對明清之際西方傳教士在傳播西方科技方面作用的整體評價。參見何兆武：《中西文化交流史論》，中國青年出版社，2001 年，《序言》第 4 頁。

## On Natural Scientific and Technological Activities and Scientific Theory of Ruan Yuan

*Yan Guangwen*

**Abstract:** Ruan Yuan was a high officer and famous scholar between Jia Qing and Dao Guang times in early stage of Qing Dynasty. The words and deeds of Ruan Yuan, including his natural scientific and technological activities and scientific theory, affected the sphere of learning and thinking deeply at that time. Taking advantage of his status and position, Ruan Yuan organized and cultivated a batch of scientist with modern consciousness, and supported and pushed forward the development of Chinese science and technology. Facing the question of the eastward spread of Western science and technology, he, being a high officer, chimed in with Emperor's "Chinese origin of the foreign technology" fallacy; but being a serious scholar, he recognized that the western science and technology was advanced than Chinese in some fields. He suggested that the science and technology of the Western and Chinese should study each other, and should attain the state of "achieved mastery through a comprehensive study between Western and Chinese, and ended in a same state". Ruan Yuan also suggested that science and technology should be applied in practice. Ruan Yuan was a man who pushed forward the forming modern natural science, and a pioneer who studied the Western science and technology actively.

**Key Words:** Qing Dynasty; Ruan Yuan; Civilization of the Western and Chinese; Science and Technology; Pioneer



# 早期華文報紙在中西溝通中的作用

## ——以《循環日報》為例

劉聖宜

吳倫霓霞

華南師範大學歷史系教授

香港中文大學歷史系教授

**摘要:**本文以著名的華文報紙《循環日報》為例,通過對辦報宗旨、辦報人員、欄目特色、言論成就諸方面的研究,說明了在19世紀70-80年代中大眾傳媒這種新的傳播手段對中西文化交流的作用和影響。

**關鍵詞:**華文報紙 循環日報 中西溝通 王韜 黃勝

《循環日報》1874年2月4日創刊於香港。前十年(1874-1884),該報主筆是被後人譽為中國近代改革思想前驅的王韜,後期因王韜離開香港返回上海,由何冰甫、何雅選繼任總編。1941年因日本侵華戰爭蔓延到香港而停刊,抗戰勝利後復刊,至1947年最後終結,前後出版達73年,是一份歷史悠久、名聲很響的報紙。在王韜主持筆政的十年裏,《循環日報》對中國社會的影響不可忽視,它的特色可歸結為:1、不遺餘力地傳播和普及西方知識,推介西方自然科學和社會科學成就;2、及時反映中外時局變化,關注世界大勢;3、鼓吹改革,推動洋務新政。《循環日報》在我國第一批由華人自辦的報紙中,是經營最為成功的一家,它具有鮮明的民族立場,最早公開提倡變法,在創辦之初,就把“通外情,廣見聞”作為首要任務,致力於中外文化交流。過去對《循環日報》的研究,著重在報刊史和王韜研究兩個方面,本文試圖從中西文化交流的角度對該報早期報紙進行研究,以說明在19世紀七八十年代華文報紙在溝通中西方面所作的努力及取得的效果。

### 一 《循環日報》產生的社會環境

#### 1 香港開埠後華商迅速崛起

1840年鴉片戰爭後中國被迫割讓香港與英國,英國隨即宣佈香港為免稅自由港。於是,外洋商船不再靠泊廣州黃埔,而是把香港視為中國領海內第

一停泊處所，運來的貨物先在香港起卸存儲，再分運中國各處銷售，從中國出口的土貨，也多由珠江河直運香港，以逃避廣州海關的稅收。這樣，便使得鴉片戰爭前在廣州進行的大量中外貿易被吸引到香港，大量的中國商人、手工業者和雇工也被吸引到香港謀生。時值鴉片戰後 20 年間廣東和內地的社會動蕩妨礙了商業的正常運行，不少華僑和外國商人將其營業機關從廣州移設香港以圖安全，銀行、匯兌、運輸、郵政等輔助貿易的業務，也隨之遷徙。為了擴大貿易，在港西人開闢了多條航線，使香港與中國沿海各地和東南亞、日本、歐美等地的交通非常便利。到了 19 世紀六七十年代，香港迅速崛起成為南中國新興的近代商城。1862 年，當王韜從長江口逃亡到香港避難時，面對這個南蠻之地的變化發出了這樣的驚歎：“香港蕞爾一島耳，固中國海濱之棄地也。叢莽惡石，盜所藪，獸所窟，和議既成，乃割英界，始辟草萊，招徠民庶，數年間遂成市落。設官置吏，百事共舉，彬彬然稱治焉。遭值中國多故，避居者視為世外桃源。商出其市，賈安其境，財力之盛，幾甲粵東。嗚呼，地之盛衰何常，在人為之耳。故觀其地之興，即知其政治之善。”<sup>1</sup>

商業發展對信息的需求，直接催生了近代報刊業。在歐美一些國家的發達的商業城市中，商人們早就有了看報的習慣。在香港，最早創辦報紙的是西方人，19 世紀 40 年代在香港出版的報紙可以考察的有 9 種，1853 年後開始有中文報，<sup>2</sup>華人開始參與編輯出版業務。但由於都是外人出資創辦的，直接反映外國人在華利益和貿易需求。香港開埠初期，外國商人為主要經濟推動力，到了七八十年代，中國商人漸漸發展壯大，有後來居上之勢。據資料統計，1876 年香港納稅最多的 20 人中，有 12 名歐洲人，有 8 名華人；到 1881 年，香港納稅最多的 20 人中，僅有 3 名歐洲人，卻有 17 名華人。3 名歐人納稅 16 038 元，17 名華人納稅 99 110 元。也就是說，到 1881 年，在香港最富有的商人中，無論是納稅總額，還是人均納稅額，華商已經超過了西商。<sup>3</sup>很多昔日為西商經營的專業，已為華商所參與或代替。華商的崛起，為中文報紙的興起和發展創造了客觀的有利條件，《循環日報》的創辦正好見證了這一歷史過程。首先，它是華人資本漸厚的產物，辦報的所有資本全出自華人；另外，它是反映華人利益和立場的輿論工具，這樣一張報紙的出現，在香港是破天荒的事。該報在試刊期間的告示中，一再聲明“本局倡設《循環日報》，所有資本及局內一切事務皆我華人操權，非別處新聞紙館可比”，“本局於月之中旬設立《循環日報》，皆係華人為之倡始。其總司理為陳藹廷，正主筆為王紫銓（作者注：即王韜），皆由同人所公舉，無非為專益華人起見。蓋以近來各處日報雖亦以華字頒行，而要為泰西人所開設，即延華人為之主筆，而措詞命意未免徑庭，且往往束縛之使不得逞其胸臆。兼或操觚之士未諳西情，則又不免詳於中而略於外，求其能合為一手者實罕其人。惟敝局現設之日報悉由華人主裁。……”<sup>4</sup>從《循環日報》的聲明可見，由中國人出資開辦、由中國人當主筆、為中國人說話，這是該報引以自豪的事情，也是它的開創性所在。於是，香港誕生了一份令人耳目一新的報紙。

## 2 民間交往造就了中國第一批通曉西學的人才

在廣州一口通商時期，官方嚴守中外大防的舊習，不與外國人接觸，但民間的中外交往卻在不事張揚中進行。除商業流通外，西人通過傳教、辦學等渠道，通往社會下層。一部分中國的民間人士最先接觸到西方文化，成為當時不可多得的瞭解西學的人才。

1847年，西人在澳門開辦的馬禮遜學堂，帶出了3名中國留美幼童：容闈、黃寬和黃勝。他們由他們的外籍老師布朗帶到美國留學。容闈成為美國耶魯大學畢業生，黃寬則在美國讀完中學後赴英，畢業於英國愛丁堡大學，取得了西醫碩士學位。黃勝則因健康不佳一年後輟學回國。但因為他具有相當的英語水平和西方知識，又與西人關係不錯，歸國後一直從事中西文化交流的工作，他便是《循環日報》的最重要的創始人。黃勝先在香港西人所辦的《德臣西報》(China Mail)中任職，學到了辦報的知識和印刷的技術，後來又在英華書院印刷局任印務監督。他為英國傳教士理雅各翻譯中國經典當校對員，因工作出色受到理雅各的感謝和稱讚。他參與了香港第一家中文刊物《遐邇貫珍》的出版工作，也主持過香港《中外新報》的主編和經營管理工作。<sup>6</sup>在1871年香港倫敦會決定解散英華書院印刷局時，黃勝在此已工作了20年之久。由於他特殊的身份和多年工作所積累的知識和財力，使他得以組織幾個中國人集資買下了印刷局的機器和鉛字，而於1873年創立第一所中國人自辦的西式印刷廠——中華印務總局。黃勝為人沉實，埋頭苦幹，且具開明思想和愛國情懷。中華印務總局印刷出版和代售的書刊中，有中國古籍，也有西書譯本，而有關西方語言文化歷史地理政教風俗等書佔了絕大的部分。他熱心於推進中國文化的現代化，曾受北京官方的委託，在香港購買了大小鉛字兩副，運送到京，呈於總理衙門。1872年中國當局在容闈的倡導下，第一次派出官費留學生赴美留學，黃勝被選中擔任了第二批留學生的領隊。1874年中華印務總局創辦《循環日報》時，黃勝正帶領第二批中國幼童在美國讀書，不在香港。但早在一年前醞釀辦報時，他是最重要的倡導者。

《循環日報》的主筆王韜，原籍江蘇吳縣，早年因生活貧困，在上海墨海書館為西人當編輯，主要工作是為西書的中譯作文字的潤色和修改，他與西方傳教士多人相識，並與英國傳教士麥都思結下了深厚的友誼，把他視為自己的“海外知己”。1862年，王韜因有通太平天國之嫌受清廷通緝，逃亡香港。開頭他幫助英人理雅各翻譯中國經典為英文，並因之而得到一個遊歷歐洲的機會，在蘇格蘭一住兩年多，其間兩度赴法國。當時中國文士往西方者極少，而住下來進行學術研究和文化交流的更是沒有，所以王韜是近代第一個邁出國門的中國學者。歐洲之行使他開闊了視野，對西方國家有了親身瞭解，還養成了關注世界形勢變化的濃厚興趣和習慣。1870年2月他返回香港時，思想已發生極大變化，他要自己動手寫書著文介紹西學。他所著《普法戰紀》一書，及時記錄和評述了震驚世界的普法戰爭，國人爭相購閱，還被譯成日文，使他的名字為日本學者所熟知。此書的成功，使王韜博得了“識議宏遠”之譽，他已是當時一個不可多得的中西學兼通的名人。他同時也為香港《近事匯錄》、《華字日報》等報刊撰文，後來

還擔任過一段時期的《華字日報》編輯。王韜於辦報不但熟悉而且有獨到見解，他是《循環日報》的靈魂。

輔助王韜的其餘幾個人，均是民間的窮苦的讀書人，其中有一個廣東三水人胡禮垣為《循環日報》當翻譯，他後來成為著名的改革思想家，與何啟一起寫了不少提倡效法西方改革中國政治經濟文化的論文。由於在香港出現了中國第一批瞭解西學的人才，《循環日報》就在他們的手中誕生了。

### 3 西方文明對國人的影響越來越大

廣東對外開放先人一步，廣東人對西方文化早有接觸。香港割讓英人後，在港英政府管治香港的初期，文化政策比較自由放任，思想鉗制比較鬆懈，西方文化更加可以無所顧忌的輸入，而中外人士均可在此放言高論。香港是個反清思想的發源地，一部分與清廷離心離德的人把這裏作為他們暫時脫離清朝統治的避難所，西方政治的開放和自由不但使得人們自然地把香港和中國內地進行對比，也使得人們可以大膽地表達他們對清廷的不滿。在太平天國起義爆發時，英人呤俐來到香港，馬上便感到這種強烈的氣氛。他說，兩個中國人用“洋涇浜英語”和他交談，還邀請他吃飯，“我們一同走進一家飯館，十分愉快地消磨了一些時光。我告訴這些中國人關於鐵路、氣球、海底電線等等的情況，他們也告訴我許多香港的生意經和中國政治的消息。我的朋友們一致大聲讚揚這個殖民地，說香港的一切都是呱呱叫，但對自己的國家的情況和清朝政府，則激烈地表示不滿。”<sup>7</sup>

中國人對西方文化的興趣日漸濃厚，仿效不乏其人。狂放不羈的王韜因上書太平天國的事被清廷通緝，在英國傳教士的幫助下逃到香港，這裏的風氣發酵了他的濟世之心，議論縱橫的才華在特殊的環境中得到淋漓盡致的發揮。王韜通過報紙，用登廣告的方式把自己的心意昭告天下，他說：“本局倡設循環日報，……特延才優學博者四五位主司厥事，凡時勢之利弊、中外之機宜，皆得縱談無所拘制。……”<sup>8</sup> 他要在這裏放言無隱，一展其救世的抱負。英國倫敦的《泰晤士報》是王韜著意仿效的對象，也是他追求的理想。《泰晤士報》執英國輿論界牛耳，該報總主筆像個無冕之王。王韜無限感歎地說：該報總主筆“雖無職於朝而名貴一時，名公巨卿皆與之交歡恐後，常人之踵門求見者罕觀其面，是以人皆願為是館之總主筆而不願為英國之宰臣。宰臣之所操者朝政，總筆之所持者清議也。而清議足以維持國是。”<sup>9</sup> 西方國家以報紙作為輿論工具，起到了人民參與國政和監督政府的作用，使王韜十分讚賞，決心學習。王韜的改革主張在《循環日報》中大量發表，他以英國為例指出發展工商業對國家強盛的重要作用，又提出仿效英國式的資產階級立憲政體，這些思想都以“論說”的形式表達出來，使《循環日報》成為中國第一張公開宣傳變法的報紙，也是一張以議論見長的報紙。

從《循環日報》的創辦背景可以看到，早期華文報紙因西方文化的東來而引發，下面我們還可以看到，華文報紙對中西文化的溝通起著非常重要的作用。



## 二 《循環日報》對溝通中西所作的努力

### 1 溝通中西為《循環日報》之要務

近代報刊具有傳播社會信息、交流思想文化、表達政治意向的功能。《循環日報》創辦時正處於中國與西方世界接觸的早期，中國人對西方瞭解甚少，而西方之強大又使國人很想瞭解，所以它的創辦者們很自然地就把溝通中西作為自己的一個重要使命。王韜在遊歷英、法時，對歐洲的日報之盛，印象很深，返國後在香港積極籌劃出版報紙，而且把辦報方針制定為“通外情，廣見聞”、“博採群言，兼收並蓄”。《循環日報》的評論說：“報中所登之事無非獨抒管見以備當事者採擇而已。……採錄海外事，凡土地之廣狹、風俗之強弱、技藝之良苦，言之綦詳，必隨事隨時譯而錄之者，蓋即孫子所謂知己知彼之意也。”<sup>10</sup>《循環日報》的啟事說：“本局是用博採群言，兼收並蓄。凡民生之休戚、敵國之機宜、製造之工能、舟車之往來及山川風土禍福災祥，無不朗若列眉。俾在上者知所維持，在下者知所懲創，此區區之微意也。……其有關中外者必求實錄，不敢以杜撰相承。”<sup>11</sup>

當時華文報紙對西方消息的編輯工作不能令人滿意，原因是主筆者並不熟悉西方社會和文化，往往詳中而略外，且對西方世界的介紹總是不能做得恰當和準確。即使在香港，對中西文化皆有認識和瞭解的人士，不過寥寥數位。以王韜對中學造詣之深、對西學瞭解之廣，實具有溝通中西的良好條件，因此《循環日報》認為自己可以也應該成為中西溝通的橋梁。

報紙這類傳媒所具有的宣傳效應，常使政治家和商人對它青睞有加，因此辦報人以政客或商人居多，帶有較為濃厚的功利目的。而王韜雖然十分關注政治，但自從上書太平天國事發後，仕進之途對他已經關閉，在本性上他也絕非商人，這種在野的文人身份確實有利於中西文化的溝通與交流，以他為主筆的《循環日報》便有了一種較多地擺脫了孜孜言利而包容涵蘊廣大的文化氣度。過去對王韜的研究，較多注意他的變法言論，實際上他作為一個文化變遷的見證人和執行者，他的思想遠遠越出了這個界線。他的沉潛於變法議論之下的文化思考多姿多彩，這種思考包括他對中國文化的估量、對西方文化的評價以及對中西文化的分析和比較。他不像鄭觀應那樣喜談經濟，不像薛福成那樣多言政務，也不像馬建忠那麼專心外交，他的言論包羅很廣，表現了一種宏觀的文化變革思想。

### 2 欄目的安排和特色

《循環日報》的固定欄目有“香港日下棉紗花疋頭雜貨行情”、“各公司股份行情”、“京報全錄”、“羊城新聞”、“中外新聞”、“船期消息”、“電報”、“告白”等。從欄目看，商業經濟資訊佔了一版、四版兩個版面，新聞佔了二版全版和三版半個版面，交通消息和電報佔了半個版。全報 1.8 萬字，商業經濟交通資訊佔了 1.1 萬字，新聞佔了 0.7 萬字。除了“京報全錄”和“羊城新聞”兩欄外，其他欄目中都有西方世界的資訊。中外貿易行情、中外商品價格、中外企業股票漲落、國際國內新聞、中外交通、中外言論……，翻開報紙，琳琅滿目。而其中“中外新聞”欄目對西方報道最多。

在“中外新聞”欄中，幾乎每日有評論一篇，有時不止一篇。該報的評論文章，一般不署作者姓名，祇有少數文章署名。後來有一小部分文章收入《弢園文錄外編》，世人纔知為王韜所作。

“中外新聞”這個欄目的特點是信息量大、內容豐富、報道及時，夾叙夾議。現以 1874 年 5 月 16 日這一天的報紙為例作一個統計。這天的“中外新聞”欄，刊登了 33 條長短不一的新聞，簡述如下：

- (1) 英京水災。
- (2) 美國俾魯船由日本往燕台，蓋因教士他拔被逐之故也。
- (3) 港中人民所飲之水皆由薄胡林逶迤而下注，連日大雨滂沱其水驟高 20 尺。
- (4) 東洋日報云，招商局不日有火船來長崎。
- (5) 軒都丹火船將欲啟行之際，忽值大雨滂沱，故各行之寄載貨物多不能搬運云。
- (6) 區昌利為管理掃除街道之總工，昨為清潔街道之總巡所控，罰銀 50 員。
- (7) 續論舊金山事。
- (8) 西女歸寧。
- (9) 25 日佛山忽爾奇冷，頃之乃雨雹隕於屋瓦，其聲甚厲，有多人拾而觀之，稱為咄咄怪事。
- (10) 論舊金山土人不得驅華傭。
- (11) 甲戌科會試頭場四書題。
- (12) 海關緝私巡船於前十日獲得走私煙土 650 包。
- (13) 澳門一隅花樣屢變而屢新，生涯越行而越狹。販人出洋之事現在已行禁止，於是賭館娼寮為之冷淡，殊有蕭蕭景象。
- (14) 保羅書院之建創於前任宋美牧師，自設塾以來及門廣盛，搜羅英俊，樂育人才，名成業就，遠至四方。
- (15) 3 月 29 日為西國耶穌釘死十字架復生昇天之日，是日港中會內男女皆集於會堂而牧師為之宣講。
- (16) 有一小火船於二月中駛至粵垣，為海關胥吏所執獲。
- (17) 有黃埔人來云，澳中所造粵西火船花樣一新，法程獨創，鞏固無比，迅捷罕倫，誠於諸火船中出一頭地，不日駛來港中。
- (18) 有華人在舊金山郵船司事，因不許挑夫登舟，用手打人，被巡理府罰銀 5 圓。
- (19) 上海法租界中自寧人肇釁後，防衛極嚴。
- (20) 病者諱症試醫。
- (21) 東洋日報云，現於思度山開鑿金礦，一月中所採金砂計重 15 800 安沙。
- (22) 日本蝦高尼地方遊玩之所也，地有溫泉。
- (23) 連日以來海中東方大霧瀰漫，火船不能駛進港中。
- (24) 西字日報云，風聞京師總理衙門王大臣聞日本有往剿臺灣生番之舉，

震怒異常。

(25) 英倫北方多產煤鐵，在礦採掘之工匠大抵不下十數萬，近以爭較工值屢有齟齬，聞有礦工 8 000 人停止工作。

(26) 荷蘭舉國慶祝國王誕辰盛況。

(27) 日本多穿穴小蛾。

(28) 英國炮局新鑄一炮，其重約 81 噸，炮膛徑 16 寸。

(29) 3 月 29 日美國列忌利巴力火船甫爾開行，經紅海之時有阿比西尼國人見之駭異，嘖嘖稱奇，彼蓋從未一睹火輪機器者也。

(30) 高麗消息：有加沙日報曆述高麗强悍不馴，屢獲罪於日本，非大張撻伐不足以警之。

(31) 招商局輪船將往來於日本。

(32) 日本風俗不如前，日本向無盜賊，近來宵小充斥。

(33) 日本有一種人曰美益芝，以種桑為業，因窮而得一富人之助，善行可嘉。<sup>12</sup>

據此略作分析，可知僅此一日，報道的國家及於美、英、日本、高麗、俄羅斯、荷蘭、阿比西尼等國，中國國內則有香港、澳門、廣州、佛山、上海、京師、臺灣、煙臺等地。內容有災害報道、商業消息、交通消息、社區新聞、國際關係、華僑情況、科技新知、宗教節日、婚嫁異事、科舉考試、旅遊、教育、法制、醫學、洋務、罷工、緝私、慈善等等，內容豐富多彩，有聞必錄。不少新聞在最後還加上幾句評論，申述編者的觀點，影響讀者的思想和社會的輿論。

“告白”一欄對宣傳和推介西方物質產品和精神產品也非常積極。如在 1881 年 4 月 19 日的報紙上，有這樣一則告白：“新刻《地理全志》發售：啟者，《地理全志》一書本為前人所著，早已風行海內，談洋務者莫不仰之如泰斗，奉之為南針。惟近世各國局面一新，古今異轍，惜此書作自咸豐初年，故於時事不無遺缺。今本堂特請梁柱臣、區奉持二君詳細校訂，從新刊印，舉二十年間大小列邦事無巨細概已補入。並有風雨界圖、山河里數圖及五大洲各國界限圖，一一叙列明晰易於稽察，共釘二本，白紙價銀一員五毫，赤紙一員二毫。如蒙賜顧，在港請至九江巷口文裕堂，在省請至沙基大街福音堂購買可也。”<sup>13</sup>另一則告白是這樣的：“屈臣氏大藥房采選妙藥精製各項膏丹丸散……，另有泰西各種奇巧製藥器皿玩器雜物發售。……溯洋人在中華賣藥者固以本藥房為始創第一家，即中華向洋人購藥者亦以本藥房為最馳名，所製之戒煙精粉風行各省外埠，疊蒙列位大學士督憲撫憲各大人分驗著效，陸續賞賜匾額。前經布告，諒邀洞鑒。……”<sup>14</sup>

類似的西書新書、西醫西藥、洋槍洋炮、西方工業品等的廣告每日均有好幾則，可見，及時傳遞西方先進科技和文化資訊也是“告白”欄的特色之一。

### 3 全景式的西方世界掃描

因痛感中國不瞭解西方所造成的危害，《循環日報》對西方的介紹不遺餘力。通觀它的開頭十年的報紙可見，它對西方世界的介紹是全景式的，上至天文，下至地理，聲光化電，無所不談。涉及政治、經濟、軍事、外交、科技、文化、教育、宗

教、民俗、思想觀念等各個方面，而且做到“隨事隨時譯而錄之”。對西人言論也不時加以選登，以收兼聽則明之效。這些做法對開通民智的作用極大。

以下略舉數例：

政治方面有：“英開議院”(1874、2、9)，“西人論日本新政”(1874、6、1)，“西報論中國當一變”(1874、12、29)，“日本擬裁減官員三分之一”(1880、2、20)，“日民(日本人民)要求行泰西選舉議政局員之例”(1880、4、5)，“英國黨人考”(1880、4、15)，“美舉總統”(1880、5、29)，“美邦官制”(1881、2、9)，“合衆國總統加非路被刺顛末”(1881、8、4)。

經濟方面的有：“印度種茶代煙”(1874、2、9)，“英國驗茶新章”(1874、7、29)，“西國招工月給傭值甚優，較之販人出洋相去霄壤矣”(1874、5、27)，“中國宜亟設電線論”(1880、3、12)。

科技方面的有：“西人李畢士利用光學原理改進照海塔燈”(1874、5、26)，“英國現造一鐵甲戰艦鞏固非常，能載8千多噸，機器可抵7千匹馬力”(1874、5、27)，“美國新法水雷”(1874、6、1)，“英國炮臺新法”(1874、6、24)，“自西人創設電線而資訊通傳千里，有如咫尺”(1880、2、20)。

軍事外交方面的有：“甲戌日本侵台事件連續報道”(1874、5-10月)，“俄國朝廷主動與歐洲各國厘訂公法”(1874、6、5)，“泰西各國之例，凡簡派公使駐紮其都者，得以隨時瞻觀”(1874、6、5)，“論法圖越南”(1880、2、20)，“日本軍餉總數”(1880、3、12)，“英近日與日爾曼訂立約章”(1880、4、2)，“俄廷擬築炮臺於黑龍江之西部”(1880、5、29)。

風俗文化方面的有：“普魯士禁天主教”(1874、2、9)，“英國新婚俗例”(1874、3、2)，“西國角力之戲”(1874、3、26)，“美國紐約州地理形勝”(1874、5、25)，“俄王嫁女之盛會”(1874、5、27)，“英律禁止買賣婢女”(1880、2、17)，“論港督振興文教”(1880、2、17)，“日人注意舟車，橫濱議設馬路”(1880、4、5)，“埃及古跡”(1880、5、29)，“西國日報之盛”(1880、7、28)，“檀香山考”(1881、3、12)。

這種全景式的世界掃描開闊了中國人的眼界，對“中國是世界中心”的舊觀念起到了強烈的衝擊作用和潛移默化的轉移作用。

### 三 《循環日報》的文化觀念及其影響

在中國和西方接觸的早期，中、西兩種不同的文化觀念之間經常發生衝突、爭論和排拒。《循環日報》以自己獨到的思想言論，提出對中西文化關係的看法和中西文化融會的新思維，對中國社會產生了積極的影響。

#### 1 “外患之來適足以強中國”的化害為利思想

1840年、1856年發生兩次鴉片戰爭後，1874年又發生了日本侵略臺灣事件。日本在“明治維新”初見成效後迅速向外侵略擴張，中外矛盾激化，衝突頻繁，對抗尖銳。中國人在開展反侵略鬥爭的同時，排外情緒也高漲起來，不能正視西方的先進和主動積極地向西方學習。《循環日報》常發表“卧薪嘗膽、化害為利”的

言論，力勸國人改變對“夷狄”傳統觀念，棄舊圖新，以西方文明來改造落後的中國。1874年7月27日，《循環日報》議論西人觀點時說：“西字日報云，日本用兵於臺灣，久留不去，其與中國蓋岌岌乎有將戰之勢矣。……中國必當益整其海防倍精其兵法，將來戎與歐洲諸國構釁啟爭。”<sup>15</sup>文後的評論寫道：“嗚呼！外患之來適足以強我中國耳，惟西人之有此言則我之勵精圖治益不可緩，此正天所以提撕警覺我也。”希望中國從戰爭中得到警惕，並把戰敗當作上天的考驗，抓住機會，學習先進，迎頭趕上，把禍患化為動力，把危機轉化為振作的時機。

## 2 中西文化互有優劣的文化互補思想及中西融合的世界趨同思想

1874年12月某日《循環日報》刊登了一則評論，題名為《西報論中國不能變通》，這是西人所寫的評論文章，其觀點十分尖銳，頗有振聾發聵的力量。文中批評“中國儒者既泥古而不能通，今其一切法度律例又但知守舊而不知從今，動以祖宗之成格不可不遵，聖賢之前規不可不守。……即有新奇之法絕不思一為仿效，漠然視之。……故民間有奇才異能之士於西國之格致器藝奇技絕巧，其所製作可以裨益中國，而官吏聞之非唯不為之助反為之制，以為是輩欲取利耳。於是有忠之士懷才莫試，不得一展其所長。”又說：“中國遇有新法可獲利者則必妒忌之，以為孔孟之書俱在，未嘗教人熔取金銀以獲利也，凡市利者則目之為鄙夫。”西人對此種觀念甚為駭歎！認為是中國前進的巨大阻力。《循環日報》借西人之口表達了自己的意見，並寫下了編者按語：“以上皆西人所云，其言亦有中肯者。”<sup>16</sup>對西人批評中國儒者重義輕利守舊不變的意見表示贊同，對守舊儒者阻擋社會前進的所作所為進行了鞭撻。

與此同時，王韜又以署名文章指出，中國文化與西方不同，中國重精神道德，在中國的歷史上，中國文化的博大精深往往包容改造了武力征服中國的外族。以柔克剛，這是中國文化的優越之處。他說：“我中國收效之法，無欲速，無見小利，能以至柔克至剛。初視之若以為無用，而久之且為其所化而不知。嗚呼，形而上者道也，形而下者器也。西國特偏於器之一端耳。將來六合之中其道大同，東西合一，四海相通，其時齊強弱、無大小，亦安有彼此之異，西人抑何所見之小也。”<sup>17</sup>王韜認為中西文化的趨同融會是歷史趨勢，天下各國將來必齊強弱無大小而歸於大同。中國文化的“道”與西方文化的“器”是各擅所長，“道”與“器”相結合會達到東西合一、四海相通的新境界。西人不知中國文化的精髓，其見識是不夠遠大的。

## 3 天道循環、人事變遷的進化思想

在上述評論發表後不久，《循環日報》又繼續發揮自己的文化見解。王韜以自己對世界歷史的認識指出，中國目前雖弱，但弱是可以改變的。由弱變強，合於天道循環之理，中國自不必灰心喪氣。他說：“苟以目前觀之，則強弱之勢似已形見，然強弱之機，弱即強之漸。普國昔常受制於法，而勃然以興不過十數年間耳，是豈英、法之所及料哉！他若義大利以盟主而中衰，俄羅斯以地廣而鏖成，或日本改法而自強，暹羅求新而圖治，皆數十年中事也。……似乎數十百年以前，英可以縱橫於歐洲，至今日而地大物博僅思以自保。雖人事使然亦天為之也。天之所興不能

廢，天之所亡不能存。不觀乎羅馬盛於漢，荷蘭盛於唐，西班牙盛於宋，葡萄牙盛於明，而今竟何如？今日者西人之輕我中國也甚矣，每挾其所長以凌我。嗚呼，是但知目前而已，未能默察天心，靜觀人事，由後而驗前，由古而征今也。……道無平而不陂，世無衰而不盛，屈久必伸，困極必亨，此理之自然者也。”<sup>18</sup> 這種世事變化無常、國家盛衰相繼的宇宙循環論，雖然不十分科學，但却支援著中國的改革者們，使他們對於中國前途抱有信心和希望。

《循環日報》創辦不久，即引起世人注意。上海著名華文報紙《申報》及時報道了其創刊的消息，表示祝賀。《申報》在介紹《循環日報》時稱：“披閱之餘則見聞廣大，筆墨精雅，正主筆乃是王紫銓先生，其餘幫辦想亦皆屬積學名士，故能識見高明，文藻淵博。”<sup>19</sup> 次日，即轉載了《循環日報》的“荷蘭戰勝亞全”一條新聞。並且在日後不斷地轉載《循環日報》的新聞和評論，認為它是中國南方的輿論重鎮。《申報》的推重，擴大了《循環日報》的影響。

《循環日報》當時的銷路，現在已無法確知，但從其訂售點之多，可以想見。1874年刊登的“中華印務總局告白”稱：該報“在國內各省會市鎮及別府州縣並外國諸埠，凡華人駐足之處，皆有專人代理銷售業務”。<sup>20</sup> 訂售點分佈在廣州、澳門、佛山、東莞、廈門、福州、牛莊、京都、日本橫濱、安南西貢、星加坡、邊能埠、舊金山、新金山、雪梨埠、庇魯埠、汕頭、寧波、上海、鎮江、九江、漢口、煙臺、天津、日本長崎神戶等，總計訂售點有30多處，在廣東的訂售點有9處，可見其銷售網相當大。當時國人對報紙不甚關注，但《循環日報》創刊後，其無隱無飾、直言不諱的作風和客觀及時的報道，獲得了人們的喜愛，創辦半載，“各埠士商報名取閱者源源而至”<sup>21</sup>。在19世紀70年代的中國，以報紙這種方式對人民大眾進行西方知識的普及，《循環日報》是走在全國前面的，其對中國社會產生的積極影響，應給予足夠的重視。

#### 註釋：

<sup>1</sup> 王韜：《弢園文錄外編》卷8《送政務司丹拿返國序》，清光緒23年長洲王氏上海重排鉛印本，第216頁。

<sup>2</sup> 在《循環日報》創辦以前，香港至少已有四家中文報紙：《遐邇貫珍》1853年9月3日出版；《香港船頭貨價紙》1858年出版；《中外新報》1858年出版；《華字日報》1864年出版。

<sup>3</sup> 見劉蜀永：《香港的歷史》，新華出版社，1996年，第101頁。

<sup>4</sup> 《循環日報》（影印縮微膠卷，下同），中華印務總局王韜刊印，1874年2月17日。

<sup>5</sup> 《循環日報》，1874年2月12日。

<sup>6</sup> 林友蘭：《近代中文報業先驅黃勝》，（臺灣）《報學》第4卷3期。

<sup>7</sup> [英]吟俐著：《太平天國革命親歷記》，王維周譯，上海古籍出版社，1985年，第1頁。

<sup>8</sup> 《循環日報》1874年2月17日。

<sup>9</sup> 《西國日報之盛》，《循環日報》1880年7月28日。

<sup>10</sup> 《日報有俾於時政論》，《循環日報》1874年2月6日。

<sup>11</sup> 《本局日報通啓》，《循環日報》1874年2月12日。

<sup>12</sup> 《循環日報》1874年5月16日。

<sup>13</sup> 《循環日報》1881年4月19日。

<sup>14</sup> 《循環日報》1881年9月13日。

<sup>15</sup> 《循環日報》1874年7月27日。

<sup>16</sup> 因該年12月的《循環日報》無存，12月的三則評論被上海《申報》轉載。故此文轉引自《申報》（上海）甲戌年十一月十四日（1874年12月22日）。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 因該年12月的《循環日報》無存，此文轉引自《申報》（上海）甲戌年十一月十五日（1874年12月23日）。

<sup>19</sup> 《申報》癸酉年十二月廿七日（1874年2月13日）。

<sup>20</sup> 《循環日報》1874年5月20日。

<sup>21</sup> 《循環日報》1874年7月4日。

## Research on the Chinese Newspaper's Achievements in Advancing Cultural Exchange during the 1870s to 1880s: Taking *Xun Huan Ri Bao* as an Example

*Liu Shengyi*

*Wu luen ni xia*

**Abstract:** *Xun Huan Ri Bao* was a famous newspaper in the 19th Century in south China. It was born in 1874. As a successful example, it was devoting major effects to advance cultural exchange between China and western countries. This thesis attempts to analyze a good deal of respects: its purpose, its professional men, its characteristics and its public opinions. So it gives further more understanding about the change of China in 1870s to 1880s.

**Key Words:** Chinese newspaper; *Xun Huan Ri Bao*; Wang Tao; Huang Sheng





# 唐宋市舶太監與南海貿易

王 川

四川師範大學歷史系教授

**摘 要：**本文敘述了唐宋時期(618-1279)尤其是唐代(618-907)中國東南沿海市舶宦官制度的發展經過，認為，唐宋南海貿易的興衰與市舶宦官的是否廉潔息息相關。此外，作者指出了南海貿易過程中市舶宦官的歷史作用。

**關鍵詞：**唐宋時期 市舶太監 南海貿易

市舶太監是中國古代管理東南沿海地區海外貿易宦官的稱謂。市舶太監在明代(1368-1644年)又稱為“市舶司太監”或“提舉市舶司太監”、“市舶司提舉太監”。<sup>1</sup>在唐代(618-907)，市舶太監有以下幾種稱謂：第一，“宦官市舶使”，見《舊唐書》卷十一《代宗紀》；第二，“市舶中使”或“市舶”“中使”，見唐陸贄《陸宣公奏議》卷十八《論嶺南請于安南置市舶中使狀》，又見《全唐文》卷四七三；第三，“中人之市舶者”，見《新唐書》卷一二六《盧奐傳》等；第四，“中使市舶”，見《舊唐書》卷九八《盧懷慎附子奐傳》等，實即“市舶中使”之異稱。逮至宋代(960-1279)，市舶太監又稱“市舶內侍”，見清徐松輯《宋會要輯稿·職官》四四之一等；或“中入市舶者”，見宋人蔣之奇所撰筆記，清阮元主纂《廣東通志》卷二三四《宦績錄四·盧奐傳》有錄。

市舶太監在唐代嶺南之產生，及在唐宋時代之發展，學界已有所論述；<sup>2</sup>如認為唐代市舶使之人選，係來自朝官(如武職、嶺南節度使、廣州刺史)、宦官(專任或兼任)、監軍等，有學者且指出唐代嶺南市舶使大體經歷了由朝官而宦官而監軍(宦官兼)的變化過程；<sup>3</sup>至於各種人選的比重與份量，則有以下三說：第一，宦官說，此說贊同者甚眾，如方豪、石文濟、陳高華、吳泰、王慶武、薛愛華(E. H. Schafer)諸氏；<sup>4</sup>第二，地方官員說，如日本桑原鷺藏認為，“唐及北宋，市舶使多由地方官兼任，時或由中央派遣內官干預之”，<sup>5</sup>贊同此說者又有韓國磐、王貞平諸氏；<sup>6</sup>第三，節度使府幕職人員說，此說凡一見，主張者王傑認為除宦官、地方官員外，節度使府幕職人員亦有充任市舶使之例，<sup>7</sup>此說實與第二說同。

至於唐宋時代南海貿易中各類官員出任主管官員對於南海貿易之影響，中外學者均有所論及，除藤田豐八、桑原鷺藏、方豪、王慶武諸氏外，日本中村久四郎、臺灣李東華、大陸傅宗文、鄧端本、張世民、章深等均在相關研究中有所論述。<sup>8</sup>

筆者在《論市舶太監在唐代嶺南之產生》一文中認為，唐玄宗開元年間出任“廣府”(廣州)“市舶使”的內侍省內府局丞韋某(某即其名)，是有史可考的第一位市舶太監。唐人於肅所撰《內給事諫議大夫韋公神道碑》(即韋某之神道碑)載韋某之事：

開元十年解褐授內府局丞，典御府之藏，列內官之秩。勤願慎密，肅恭矜莊，洵美可觀，碩大且儼，事因績著，官以課遷。尋充市舶使，至於廣府。琛臚納貢，寶貝委積，上甚嘉之，每宣諭諸道，曾無寧歲，數易詔旨，人皆悅服。天寶初，拜朝議郎。<sup>9</sup>

由碑文知，韋某充任廣府市舶使在開元十年(722)或稍後，任期不詳；但最遲至“天寶初”即除職。韋某掌廣府市舶貿易期間，進奉豐厚，“上甚嘉之”，韋某是廣東市舶史上第一任市舶太監，也是中國市舶制度史上第一位市舶太監。

## 一 市舶太監制度在唐宋時代之發展

唐玄宗開元年間韋某之出任廣州市舶使，起初應與其他唐“使”一樣，係權宜之計、臨時之舉，並非定制。之後，隨著遣使南下的增加，太監出任廣州市舶使漸成定制。這正如司馬溫公《通鑑》所言：“唐置市舶使於廣州，以收商舶之利，時以宦者為之”，<sup>10</sup>太監成為了唐代市舶使的最主要來源。

按現有史料與文物，可知有唐一代，僅在嶺南廣府設有市舶使，後曾一度於安南(今越南)亦設，但旋置旋罷。玄宗天寶(742-756)初，以南海太守盧奐(任期749-752年)之清正嚴明，嶺南一地諸宦官大為收斂。《新唐書》卷一二六《盧奐傳》載：

天寶初，(奐)為南海太守。南海兼水陸都會，物產環怪。前守劉巨麟、彭果皆以贓敗，故以奐代之。汙吏斂手，中人之市舶者亦不敢干其法，遠俗為安。時謂自開元後四十年，治廣有清節者，宋璟、李朝隱、奐三人而已。

對於傳文中之“中人之市舶者”，藤田豐八釋為“中人即宦官主持舶上互市”，認為“當時任市舶使之職者，大概似為宦官”。<sup>11</sup>事實上，“中人之市舶者”就是市舶太監。從“自開元後四十年，治廣有清節者，宋璟、李朝隱、奐三人而已”一句，可知宦粵者之貪；再由“中人之市舶者，亦不敢干其法”一句，又可知市舶太監亦有貪污之陋習。<sup>12</sup>

代宗廣德元年(763)，“廣州市舶使”為宦官呂太一。當年十一月壬寅，呂太一竟於廣州矯詔發兵作亂，“節度使張休棄城奔端州。太一縱兵焚掠，官軍討平之”。<sup>13</sup>市舶太監呂太一以市舶太監而叛，為亂廣州前後持續竟達三年之久，在兩唐書、嶺南史志均有記載，呂太一之亂對嶺南一地政治、經濟、南海貿易等均產生了較大的影響。<sup>14</sup>

根據近年在陝西西安發現的唐代銀鋌銘文，得知約在代宗大曆十二年(777)至德宗建中三年(782)前後，“朝散大夫行內侍省內給事員外置同正員”劉楚江出任“嶺南監軍□舶使”，<sup>15</sup>表明這段時間廣州市舶太監仍掌嶺南市舶貿易大權。此說因為是孤證，暫附於此，俟學界師、友指點。

文宗開成年間(836-840)，盧鈞擔任廣州刺史時，廣州仍有市舶太監。對此，《舊唐書》卷一七七《盧鈞傳》有載：

(盧鈞)代李從易為廣州刺史、御史大夫、嶺南節度使。南海有蠻舶之利，珍貨輻湊，舊帥作法興利以致富，凡仕南海者，靡不相摑載而還。鈞性仁恕，為政廉，請監軍領市舶使，已一不干預。

對此記載，宋人孔平仲《續世說》卷二有大體相同的轉述：“盧鈞為廣州刺史，為政廉潔，請監軍領市舶使，已一不干預”。<sup>16</sup>由於中唐後監軍盡為太監，可知此時市舶使應為太監。

文獻與文物表明，唐代最後一任市舶太監（也即唐代最末一位廣州市舶太監）為李敬實。

宣宗大中四年(850)，內侍省“行人殿院役使”李敬實由京城長安受遣至廣州，充任市舶使，其墓誌銘，即存世的《唐故軍器使贈內侍李公墓誌》稱：

大中四年，除廣州都監兼市舶使，才及下車，得三軍畏威，夷人安泰。不逾旬月，蕃商大至，寶貨盈衢，貢獻不愆。頗盡臣節，秩滿朝覲。獻奉之禮，光絕前後。……至十一年正月，加紫綬金章，光煥於朝班，榮耀於時背。至冬初，除內園栽接使。<sup>17</sup>

查新、舊《唐書》無李敬實傳，僅在《新唐書》有一處提及：卷一六五《鄭朗傳》所載“中人李敬實排(鄭)朗騶導馳去。朗以聞，宣宗詰敬實。”此事發生於大中十至十一年(856-857)鄭朗出任宰相之時，又見載於《資治通鑑》：“內園使李敬實”出行，遇宰相鄭朗之馬而不避，為宣宗所詰責。<sup>18</sup>此外，晚唐裴庭裕《東觀奏記》亦載此事：

宰臣鄭朗自中書歸宣平私第，內園使李敬實衢路衝之，朗列奏。上詔敬實面語，敬實奏：“供奉官例不避”。上曰：“衛天子之命橫絕而過可矣，安有私出不避輔相乎！”剝紫綬，配南衙。<sup>19</sup>

由三處文獻記載結合出土李敬實之墓誌，可知李敬實不避鄭朗事在大中十一年(857)“冬初”，由此受宣宗之詰責，剝奪了正月所“加紫綬金章”。對待宰相尚且如此，太監李敬實平素之蠻橫可知。

墓誌又稱，大中四年李敬實“除廣州都監兼市舶使”，可與傳世一方唐代墓誌

銘相印證。傳世有唐人尹震鐸所撰《唐故宣義郎行內侍省內仆局丞員外置同正員，上柱國李府君墓誌銘並序》，係晚唐另一宦官李從證之墓誌，誌文載：

（李從證）有命子一人曰敬融，托長富門，未任時務，以喪事辦於仲伯，從誠堂兄敬實偕曰：著筮龜卜而不吉，日告月兆而不利。遂不入於大塋。以大中五年正月廿三日葬於先塋碑堂之東地，即京兆府萬年縣灑川鄉上傅村置其墳焉。<sup>20</sup>

引文中“從誠”係李從證之兄。由此可見，李敬實之離京南下廣州，不會早於大中四年(850)十一月十六日。

李敬實等閩宦之輩“除廣州都監兼市舶使”之“都監”，亦在當時來華的“大食蕃商”（阿拉伯商人）的遊記中有反映。

阿拉伯人來華遊記之一的《中國印度見聞錄》（作於9至10世紀）卷一就記載說：“像廣府這樣的城市，城中之王被稱為‘太傅’。稱太監為‘都監’，這些太監是同樣人種，只是被閹割了”。<sup>21</sup>阿拉伯商人所述“同樣人種”的“太監”“都監”，雖時間上與李敬實宦粵相吻合，但不一定是李敬實；將之視為阿拉伯商人對當時廣州市舶太監這一群體的描述，當是符合事實的。至於李敬實以“廣州都監兼市舶使”，如前述“嶺南監軍市舶使”劉楚江、嶺南節度使盧鈞（亦廣州刺史）“請監軍領市舶使”一樣，說明中唐以後，以監軍領市舶使成為慣例，李敬實之出任亦係援故例而已。這意味著，宦官不僅監督嶺南軍事亦監管嶺南市舶。<sup>22</sup>

從大中四年末就任廣州市舶使後，大中五、六年李敬實仍在任，這一時期的嶺南節度使為韋正貫，正貫係韋臬之從子，始任於大中二年(848)，他與李敬實共同管理嶺南市舶貿易，使得南海貿易有所起色。

李敬實之後的唐代市舶太監已不可考。至於五代南漢劉氏政權雖重用宦官，但其與市舶貿易之關係，因闕於史料與文獻，尚無法進一步探討。

宋朝建立後，於太祖開寶四年(971)六月，在平定南漢政權的兩個月後即在廣州設立市舶司，出任官員為京城朝官；市舶使由潘美、尹崇珂同兼，市舶判官由都大提舉、行尚書省員外郎通判謝處玘兼任。<sup>23</sup>不久，杭州、明州、泉州的市舶機構（市舶司或市舶務）也相應設立，如北宋哲宗元祐二年(1087)泉州市舶司的設置，標誌著泉州海外貿易的逐漸興盛。<sup>24</sup>至於市舶司之職責，宋代以“掌蕃貨、海舶徵權、貿易之事，以來遠人，通遠物”，包括“掌市易南蕃諸國物貨航舶而至者”在內。<sup>25</sup>

廣州市舶司係宋代建立的第一個市舶司，《宋會要輯稿·職官》四四之一載：“初於廣州置司，以知州為使，通判為判官，及轉運使司掌其事。又遣京朝官、三班、內侍三人專領之”。所謂“京朝官”即指中央朝廷之品官；“三班”即“三班使臣”，品級較低；“內侍”就是市舶太監。到了太宗太平興國(976-983)初，“知州領使，如勸農之制，通判兼監而罷判官之名，每歲止三班、內侍專掌，轉運使亦總領其事”；<sup>26</sup>此時“州郡兼領”乃虛銜，“三班、內侍專掌”纔是實質所在。藤田豐八認為，從市舶內侍、三班、使臣與雜買雜賣務之例來看，可知內侍、三班、使臣與京朝官

同為市舶監官，而以内侍掌市舶，顯係對唐代市舶太監制度的承續，“可以看作是唐制的遺規”。<sup>27</sup>

對於宋代市舶太監之歷史作用，學界大多以為實際上他們是市舶大權的掌握者，如：廖大珂氏指出內侍、三班，“兩者都是皇帝的親信侍從，雖品位卑微，却是皇帝的特命權臣，權勢很大，實際控制著市舶大權”；<sup>28</sup>章深認為，市舶司的“關鍵性運作”是由中央派來的官員，尤其是內侍主持的。<sup>29</sup>當然，也有一些看法認為，市舶大權由內侍、士人共同掌管，內侍的活動往往受到了文武官員的監督與制約，難以專斷。<sup>30</sup>

至神宗即位(1068)前後，專任市舶提舉官得以出現。專任提舉官沒有宦官，均為京朝官或地方官員，藤田豐八說“這可以說是它的遺影”，意即專任市舶提舉官係從內侍、三班發展而成。這以後，不再見有市舶太監的記載。就整個宋代而言，見載有姓名的市舶太監僅石知顯一人，其事跡除《宋史》卷四六六《石知顯傳、神祐傳》外，不見載於他書：

石知顯，真定人。……建隆(太祖 960-963)中授內中高品。太宗即位，改供奉官。雍熙中，諸將征幽薊，以知顯隨軍。歸，掌儀鸞司。淳化中，明州初置市舶司，與蕃商貿易，命知顯經制之。轉內殿崇班、親王諸官都監。從王繼恩平蜀寇，就遷西京作坊副使。咸平(太宗 998-1003)初遷正使，帶御器械。南宋季年理宗之世，權閹董宋臣胡作非為，對當時市舶貿易妄加干涉，以遂其聚斂錢財之願。寶佑三年(1255)曾為御史洪君疇劾為“搜攬番商，大開賄賂”，以至民夷交困。<sup>31</sup>

此外，宋代太監仍有南遣及市物南海之傳統，如至廣州修葺南海神廟，告祭南海神、賜宴南海貿易之有功者等。<sup>32</sup>

縱觀有宋一代，由於宋太祖、太宗以來鑒於五代前車之鑒，採取了“貂璫有懷奸惡，旋踵屏除”、“利歸公上而外權削”之方針；<sup>33</sup>兼之宋代太監總體規模偏小及宋室“有深意存焉”地“重用宦官”於軍事等原因，<sup>34</sup>宋代市舶“內侍”對南海貿易之影響較唐代大為減弱。

元朝於公元 1271 年建立後，統治階級較為重視海外貿易。世祖至元十四年(1277)，即置四處市舶司，以後又多次強調：“市舶司的勾當限是國家大得濟的勾當有”，“非圖利國，本以便民”。<sup>35</sup>在這種情況下，元朝海外交通也達到了一個空前的發展，南海貿易更為發達。從殘存本《大德南海志》可窺一斑。

終元之世，市舶機構常不單立，而並於鹽課、鹽運等務。直到至正元二十五年(1365)，朝廷方決定單獨建立市舶司，此時已離元亡不遠。元代市舶司之不單立，並且市舶主管官員品級低：“每司提舉二員，從五品；同提舉二員，從六品；副提舉二員，從七品；知事一員”，<sup>36</sup>更無市舶太監之出任。所以元代太監在南海貿易、市舶管理中絕無表現。元代太監之所以如此，蓋因元朝最高統治者出身少數民族，並無使用太監的傳統；其對前代太監專權誤國或有深刻認識，因而保持高度警惕。<sup>37</sup>

## 二 唐代市舶太監與南海貿易之關係

唐代的南海貿易，如同波浪一樣，是盛衰起伏相間的。興盛之時，嶺南是一片繁榮之相，作為嶺南中心的廣府更是興盛非凡，如詩人劉禹錫所言“連天浪靜長鯨息，映日船多寶舶來”，<sup>38</sup>此類唐詩、文記載很多；而天寶七年(748)，唐僧鑾真一行在嶺南時，見到了“(珠)江中有婆羅門、波斯、昆侖等船，不知其數；並載香藥、珍寶，積載如山。其舶深六、七丈。師子國、大石國、骨唐國、白蠻、赤蠻等往來居住，種類極多”，<sup>39</sup>是為嶺南一地海外貿易興盛之真實描述；而凋蔽之時“西南夷船歲至纔四、五”，<sup>40</sup>甚至諸夷船改市易於安南，而不至嶺南廣府，則嶺南一地的海外貿易又呈現衰退之狀。

唐代嶺南海外貿易之盛衰，與諸多因素(如泉州港逐漸興起)有關，但嶺南一地市舶太監的作用不應忽視。

唐代嶺南海外貿易，自從第一位市舶太監韋某出任後，如前引韋某之神道碑稱“人皆悅服”，韋某“琛賻納貢，寶貝委積”，剔除溢美不實之辭，結合同時代嶺南節度使韋正貫的治績來看，認為韋某對於嶺南一地的南海貿易發展有所推進的看法，<sup>41</sup>應是基本屬實的。前引《新唐書·盧奐傳》稱：“中人之市舶者，亦不敢干其法”之句，由此可知當時嶺南一地的市舶太監已出現貪污之陋習，這必然會對南海貿易的發展產生負面影響，如同京朝官、嶺南帥臣的貪污受賄會影響南海貿易一樣，查新、舊《唐書》，此類史例在嶺南一地甚多。盧奐之清正廉明與以身作則，故其任期(749-752年)之內，嶺南市舶太監大為斂手，因而對於南海貿易的發展應有所助益。

代宗廣德元年(763)初，安史之亂方告平定；同年末，“宦官市舶使”呂太一叛於廣州，逐節度使張休，縱部下大掠。後為平定。市舶太監呂太一之叛，前後長達三年，所造成的後果嚴重，對廣府一帶社會諸領域均有負面影響，如人口減少，<sup>42</sup>尤其是打擊了海外貿易，使得前來廣府的夷舶大為減少，對此，杜甫《自平》詩有反映：

自平中官呂太一，收珠南海千餘日。  
近供生犀翡翠稀，復恐征成干戈密。  
蠻溪豪族小動搖，世封刺史非時朝。  
蓬萊殿前諸主將，方如伏波不得驕。  
越裳翡翠無消息，南海明珠久寂寥。<sup>43</sup>

自杜詩可知，呂太一之叛“千餘日”，中央朝廷所需南海寶物的貢奉“無消息”、“寂寥”，這是南海貿易受到極大影響所致。

平定呂太一之叛不久，大曆四至六年(769-771)，廣州一帶又發生了一次小起義，<sup>44</sup>即杜詩所言“蠻溪豪族小動搖”，更使嶺南地區海外貿易受到嚴重打擊。至大曆七年(772)，嶺南一地“西南夷船歲至纔四五”，<sup>45</sup>南海貿易呈現衰退之相。

由於中原及廣州一帶的持續動亂，如安史之亂、呂太一之叛、“蠻溪豪族”之起事等，相對較為安定的安南交趾地區（今越南東京一帶）成為南海諸夷舶的理想市易之地，於是，闍婆（今爪哇）、昆侖、大食等國夷舶紛紛掉棹前往，<sup>46</sup> 加劇了廣州市舶貿易的衰退。但即便到了這一地步，作為“嶺南監軍市舶使”的太監們並未被撤回長安。

德宗貞元八年（792）六月，嶺南節度使李複上奏稱，“近日海舶珍異多就安南市易，議遣判官，就安南收市，乞命中使一人與俱”<sup>47</sup>，請遣市舶太監往安南“收市”，德宗欲從之。却遭到了另一朝臣陸贄的堅決反對，他呈《論嶺南請於安南置市舶中使狀》：

遠國商販，惟利是求，緩之斯來，擾之則去。廣州素為衆舶所湊，今忽改就安南，若非侵刻過深，則必招携失所。曾不內訟，更蕩上心。況嶺南、安南，莫非王土；中使、外使，悉是王臣，豈必信嶺南而絕安南。重中使以輕外使，所奏望寢不行。<sup>48</sup>

從文中可見，夷舶改市易於安南，重要原因就是嶺南官員“侵刻過深”，<sup>49</sup> 這與陸贄又言“玉毀櫝中，是將誰咎。珠飛境外，安可復追”是相一致的。<sup>50</sup> 藤田豐八更由此認為，當時市舶太監之權勢，幾乎堪與嶺南節度使相抗衡；應可斷言：嶺南市舶太監的專橫，侵刻及權勢過大，是造成前來嶺南的“衆舶”“改就安南”的重要原因之一。

到了大中四年（850），太監李敬實出任“廣州都監兼市舶使”，李氏“才及下車，得三軍畏威，夷人安泰。不逾旬月，蕃商大至，寶貨盈衢，貢獻不愆。頗盡臣節，祇滿朝覲，獻奉之禮，光絕前後”（前引墓誌銘）。可見李氏出任市舶使，確有實績，不僅“夷人安泰”、“蕃商大至”，而且南海“寶貨”“盈衢”，並得以向唐廷呈進“光絕前後”的“獻奉之禮”，對於這樣“頗盡臣節”的市舶太監，唐朝中央亦應滿意。

李敬實任職時南海貿易有所發展之事實，亦為同期韋正貫之神道碑所證實。韋正貫係大中四、五年間嶺南節度使，他管理蕃舶很有清名，碑文稱：

先是，海外蕃賈羸象犀貝珠而至者，帥與監舶使必攫其偉異，而以比弊抑償之，至者見欺，來者殆絕。公悉變故態，一無取求，問其所安，交易其物，海客大至。<sup>51</sup>

碑文中所稱前任“帥與監舶使”即嶺南節度使與市舶太監，就韋正貫任期而言，“帥與監舶使”就是韋正貫與李敬實，二人均有管理市舶貿易之職權。可見，韋、李出任之前的“帥與監舶使”攫奪“海外蕃賈”之“偉異”，又“抑償之”，既豪奪又巧取，是造成“至者見欺，來者殆絕”的重要原因之一，再次從側面反映了韋、李出任之前，市舶太監之搜刮攫奪造成南海貿易之衰退。及至韋、李之出任，“悉變故態”，一改前任陋習，於是“海客大至”（韋氏神道碑文）、“夷人安泰”，“蕃商大至”（李氏墓誌），韋、氏二人碑文、志文吻合，因此說二人的共同努力對南海貿易的再

有起色，<sup>52</sup>產生了良好影響，應是基本符合歷史事實的。

在管理市舶貿易過程中，市舶太監必然與諸夷舶海商、蕃客有較為頻繁的交往與接洽。美國柔克義(W.W.Rockhill)、夏德(F.Hirth)曾認為：“從公元七世紀起，在廣州的外國居留地(Colony)，主要由波斯人和阿拉伯人組成，其數量巨大”；<sup>53</sup>荷如里(G.F.Hourani)認為：“唐代廣府是最大的商業中心，這裏有一個巨大的西方商人、穆斯林等的居留地”。<sup>54</sup>都可見“住唐”南海國家海商、蕃客之衆多。

從文獻記載看來，市舶太監與蕃客海商之關係，既有友好和睦之時，也有糾紛起隙之事。前一種情況如《中國印度見聞錄》卷二記載的唐代中後期阿拉伯商人與廣州市舶太監的某次交往：

某日，這個(阿拉伯)富商去拜會宦官。那個宦官是皇帝派遣來廣府的。他的使命是在阿拉伯的舶夾品中，首先挑選皇上所需的東西。(會面時)商人注意到宦官胸口上長著一粒黑痣，這是透過穿在身上的絲綢衣服看見的。據他推測，那宦官至少穿著兩件衣服，裏外重疊在一起。宦官對他投來的目光感到詫異，便問他說：“你好象老盯住我的胸口，這是怎麼回事？”於是，商人回答說：“透過這件衣服，看到一粒黑痣，我感到十分驚奇！”宦官聽了失聲大笑，接著就伸過手去，把長長的衣袖露了出來，說道：“請數一數！看我穿了幾件衣服？”商人數過以後纔知道，他竟然穿了五件之多，可是黑痣仍能透過這些衣服顯現出來。這類最好的絲綢，是未經漂白的生絲。<sup>55</sup>

關於此則阿拉伯“富商”拜會穿著“最好的絲綢”成衣的太監之事，又見引於法國學者布爾努瓦(L.Boulnois)的《絲綢之路》一書，<sup>56</sup>從文中敘述並結合中、晚唐情況來分析，認為這位太監就是市舶使的看法，<sup>57</sup>無疑符合史實。

市舶太監與阿拉伯商人也有關係緊張的時候，就材料來看，與市舶太監的敲詐勒索有關。在這種情況下，阿拉伯商人也有敢於抗爭者。唐末來華的阿拉伯商人阿布·賽義德(Abu Sayyid)在《中國印度見聞錄》卷二中講述了這樣一件事：一位原籍為阿拉伯呼羅珊(Khurasan，今屬伊朗)的商人，將大批伊拉克貨物從海道販運至廣府(Khanfu，即廣州)後，不久，阿拉伯商人“和皇帝的宦官發生了一場糾紛。這宦官是派去廣府——阿拉伯商人薈萃之地——為皇宮選購舶來品的”，“有一次，在象牙和另外一些貨品的交易上”，阿拉伯商人與宦官發生了爭執，“商人拒不出賣，因而雙方的衝突愈演愈烈，宦官竟至採取強制手段，把商人帶來的好貨拿走了”，阿拉伯商人不肯作罷，來到京城長安向皇帝喊冤。皇帝下令調查後，證實了阿拉伯商人所言，“於是，皇帝召回了那個宦官。他一回到宮內，皇帝就把他的財產沒收了，把他管理寶物的職務也革去了”。<sup>58</sup>

這則阿拉伯商人與市舶太監產生糾紛並最終告贏市舶太監御狀之事，又詳細見引於公元十世紀“阿拉伯及穆斯林的希羅多德”馬蘇第(Masudi, 912 或 913-956, 舊譯“麥斯歐迪”或“馬素迪”)所著的《黃金草原》一書。<sup>59</sup>對於糾紛中受皇帝差遣至廣府“為皇宮選購舶來品的”、“管理寶物”的太監，日本藤本勝次認為就是



市舶使：“在交易的價錢上發生了爭執，市舶使便以不法手段強制收購”。<sup>60</sup>這一解釋符合史實。

從時好時壞的兩種情況及事例，可以看到市舶事務與南海貿易的管理中，市舶太監擔負著重要的角色，其言行舉止、清明或是貪黷均對南海貿易的興衰產生了相應的影響。

至於宋代市舶太監與南海貿易之關係，由於整個宋代市舶太監事跡極少見載於史冊，而南宋後期嚴重插手市舶事務的權閹董宋臣，雖然導致了海外貿易的急劇衰退，但是董氏並非嚴格意義上的市舶太監，僅是反映出南宋後期市舶事務中一度存在著宦官特權而已。所以，對於宋代市舶太監及其歷史作用，尚待進一步的探索。

### 註釋：

<sup>1</sup> 如《明神宗實錄》卷 375，萬曆三十年八月甲寅條；《明史》卷 81《食貨志五·市舶》；明人嚴從簡《殊域周咨錄》卷 2《東夷·日本》等。關於明代市舶太監及其流變，可參閱王碩“宦官”與“太監”（載《歷史研究》1983 年第 6 期，第 183-184 頁）、何冠彪《宦官通稱“太監”考》（載《漢學研究》第 8 卷第 2 期，1990 年，第 183-184 頁）、王川《市舶太監李鳳事迹考述》（載蔡鴻生先生主編《廣州與海洋文明》，中山大學出版社，1997 年，第 127-182 頁）、《市舶太監韋眷與阿拉伯海商》（載蔡鴻生先生主編《澳門史與中西交通研究》，廣東高等教育出版社，1998 年，第 197-216 頁）、《論明代廣東市舶太監牛榮走私案》（載《海交史研究》2000 年第 1 期，第 84-87 頁）、《明代市舶太監的歷史作用》（載中外關係史學會主編《中西初識》第二編，大象出版社，2002 年，第 173-182 頁）等文。

<sup>2</sup> 如[日]和田久德《唐代市舶使》（轉引自金應熙《國外關於中國古代史的研究述評》，內蒙古人民出版社，1994 年，第 342 頁）、黎虎《唐代的市舶使與市舶管理》（《歷史研究》1998 年第 3 期，第 21-37 頁）等文。

<sup>3</sup> 黎虎前揭文。

<sup>4</sup> 方豪《中西交通史》，上冊，嶽麓書社，1987 年 12 月，第 250 頁；石文濟《宋代市舶司的設置與職權》，《史學彙刊》創刊號，臺北，1970 年出版，第 52 頁；陳高華、吳泰《宋元時期的海外貿易》，天津人民出版社，1981 年，第 16 頁；王慶武著、姚楠編譯《南海貿易與南洋華人》，香港中華書局，1988 年，第 143-144 頁；[美]薛愛華(E.H.Schafer)著、吳玉貴譯《唐代的外來文明》，中國社會科學出版社，1995 年，第 28 頁；李慶新《論唐代廣州的對外貿易》，《中國史研究》1992 年第 4 期，第 12-21 頁；余華青《中國宦官制度史》，上海人民出版社，1993 年，第 256 頁；王川《論市舶太監在唐代嶺南之產生》，《中山大學學報》2000 年第 2 期，第 92-98 頁。

<sup>5</sup> [日]桑原隲藏著、陳裕菁譯《蒲壽庚考》，商務印書館，1929 年，第 6 頁。

<sup>6</sup> 韓國磐《隋唐五代史》修訂本，人民出版社，1979 年，第 207 頁；Wang ZhenPing (王貞平), "Tang Maritime Trade Administration", *Asia Major*, Third Series, Vol.V, 1992, pp.7-37, 中譯本可參龍達瑞譯《唐代的海外貿易管理》，載

《稽古拓新集——屈守元教授八秩華誕紀念》，成都出版社，1992年，第324-339頁。

<sup>7</sup> 王傑《唐嶺南市舶使人選補正》，《中國史研究》1993年第4期，第19頁。

<sup>8</sup> 李東華《唐宋元時代中國與東非之關係》，國立政治大學非洲研究專刊之三，臺北，1975年，第1-46頁；[日]中村久四郎《唐代的廣東》（朱耀廷中譯本載《嶺南文史》1983年第1期，第35-44頁；第2期，第33-49頁）；鄧端本《宋代廣州市舶司》，《嶺南文史》1986年第7期，第53-61頁；傅宗文《中國古代海外貿易的管理傳統與早期海關》，《海交史研究》1997年第1期，第1-9頁；張世民《中國古代最早下西洋的外交使節楊良瑤》，載史念海主編《唐史論叢》，陝西師範大學出版社，1998年，第351-357頁；章深《重評宋代市舶司的主要功能》，《廣東社會科學》1998年第4期，第72-78頁，等文。張世民先生文據陝西近出土唐碑而成，揭示了一個比鄭和更早的出使西洋的大監楊良瑤的出使活動，此碑尚未全文發表，據世民先生2003年1月從陝西咸陽市打來的電話，他的論文正在撰述之中。

<sup>9</sup> 《全唐文》卷371。

<sup>10</sup> 《通鑑》卷223，代宗廣德元年十二月。

<sup>11</sup> [日]藤田豐八著、魏重慶譯《宋代之市舶司與市舶條例》，上海商務印書館，1936年10月，第10頁。

<sup>12</sup> 藤田豐八前揭書，第13頁。

<sup>13</sup> 《通鑑》卷223，廣德元年十一月；《舊唐書》卷11《代宗本紀》、卷131《李勉傳》、卷138《韋倫傳》，《新唐書》卷6《代宗紀》、卷134《韋倫傳》。

<sup>14</sup> 王廣武前揭書，第9-10頁。

<sup>15</sup> 關於劉楚江出任事，見1989年陝西省西安市西郊灃登路南口出土的唐代銀錠，該銀錠上有陰文“嶺南監軍□舶使，朝散大夫行內侍省內給事員外置同正員，上柱國賜金魚袋臣劉楚江”字樣，可知唐代嶺南又有宦官市舶使劉楚江。該銀錠厚度在8-9毫米之間，銀錠拓片及相關資料等情況，承西安市昌仁里王長啓先生惠贈並函告，長啓先生2001年4月16日復函，筆者4月23日在廣州收到，在此謹致謝忱。此外，西安出土或徵集到的唐代“嶺南道”銀錠甚多，如“稅商”銀錠（參見劉向群《西安發現唐代稅商銀錠》，《考古與文物》1981年第1期）等。

<sup>16</sup> 轉引自藤田豐八前揭書，第10頁。

<sup>17</sup> 關雙喜《西安東郊出土唐李敬實墓誌》，《考古與文物》1985年第6期，第32-36頁。

<sup>18</sup> 《通鑑》卷249，宣宗大中十年至十一年條。

<sup>19</sup> (唐)裴庭裕《東觀奏記》卷下，田廷柱點校本，中華書局，1994年，第126-127頁。

<sup>20</sup> 周紹良主編《唐代墓誌彙編》之“大中〇五二”號，上海古籍出版社，1992年11月，下冊，第2287-2288頁。

<sup>21</sup> [阿拉伯]《中國印度見聞錄》，穆根來、汶江、黃倬漢中譯本，中華書局，1983年，第16、73頁。

<sup>22</sup> 黎虎前揭文。

- <sup>23</sup> 《宋會要輯稿·職官》四四之一；《宋史》卷 258《潘美傳》、卷 259《尹崇珂傳》。
- <sup>24</sup> 王連茂《泉州與海上絲綢之路》，《亞洲文化》，第十八輯，新加坡，1994 年；李玉昆《二十世紀泉州海外交通史研究回顧》，載《泉州與海上絲綢之路》，中國社會科學出版社，2002 年，第 594-616 頁。
- <sup>25</sup> 《宋史》卷 169《職官七·提舉市舶司》；《宋會要輯稿·職官》四四之一。
- <sup>26</sup> 《宋會要輯稿·職官》四四之一。
- <sup>27</sup> 藤田豐八前揭書，第 76 頁。
- <sup>28</sup> 廖大珂《宋代的市舶貿易制度》(博士學位論文)，第 28-40 頁；廖大珂《試論宋代市舶司官制的演變》，《歷史研究》1998 年第 3 期，第 39 頁。
- <sup>29</sup> 章深前揭文。
- <sup>30</sup> 裴海燕《北宋的宦官管理制度》，《中國史研究》1999 年第 4 期，第 125-131 頁。
- <sup>31</sup> (宋)周密《齊東野語》卷 7《洪君疇》；《宋史》卷 228《宦官列傳》及賈似道、文天祥、洪天錫、牟子才諸人傳。
- <sup>32</sup> 《宋會要輯稿·職官》四四之二；《宋史》卷 298《馬亮傳》。
- <sup>33</sup> 《宋史》卷 466《宦官列傳序》；《續資治通鑑長編》卷 6，乾德三年三月條。
- <sup>34</sup> 柴德廣《宋宦官參預軍事考》，載柴德廣先生《史學叢考》，中華書局，1982 年，第 50-93 頁。
- <sup>35</sup> 《元典章》卷 22《戶部·課程·市舶》；《通制條格》卷 18《關市·市舶》。
- <sup>36</sup> 《元史》卷 91《百官七·市舶》。
- <sup>37</sup> 余華青前揭書，第 354-359 頁。
- <sup>38</sup> (唐)劉禹錫《劉賓客詩集》卷 4《酬南海馬大人詩》。
- <sup>39</sup> [日]元開《唐大和上東征傳》，汪向榮校注本，中華書局，1979 年，第 73-74 頁。
- <sup>40</sup> 《舊唐書》卷 131《李勉傳》。
- <sup>41</sup> 黎虎前揭文，第 33 頁。
- <sup>42</sup> 費省《唐代人口地理》，西北大學出版社，1996 年，第 45 頁。
- <sup>43</sup> 轉引自前揭中村久四郎《唐代的廣東》一文。
- <sup>44</sup> 《新唐書》卷 6《代宗本紀》。
- <sup>45</sup> 《舊唐書》卷 131《李勉傳》。
- <sup>46</sup> [法]G·馬伯樂(G. Maspero)《安南史料》，轉引自王慶武前揭書，第 129 頁。
- <sup>47</sup> 《通鑑》卷 234，德宗貞元八年六月條。
- <sup>48</sup> (唐)陸贄《陸宣公奏議》卷 18；又可見《全唐文》卷 473。
- <sup>49</sup> 黎正甫《郡縣時代之安南》，商務印書館，1945 年，第 98 頁。
- <sup>50</sup> 《玉海》卷 186。
- <sup>51</sup> (唐)蕭穎《嶺南節度使韋公神道碑》，載《全唐文》卷 764。
- <sup>52</sup> 黎虎前揭文，第 33 頁。
- <sup>53</sup> F. Hirth & W. W. Rockhill, *Chau Ju Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, entitled Chu Fan chi, St. Petersburg. 1912, p.14.

<sup>54</sup> G. F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Princeton University Press, 1951, p.72.

<sup>55</sup> 《中國印度見聞錄》，第 100-101 頁。

<sup>56</sup> [法]布爾努瓦著、耿昇《絲綢之路》，山東畫報出版社，2001 年，第 198-199 頁。

<sup>57</sup> 陳瑞德、劉如仲等著《海上絲綢之路的友好使者·西洋篇》，海洋出版社，1991 年，第 41 頁。

<sup>58</sup> 《中國印度見聞錄》，第 115-117 頁。

<sup>59</sup> [阿拉伯]馬蘇第(Masudi)著、耿昇譯《黃金草原》，青海人民出版社，1998 年，第 182-184 頁。

<sup>60</sup> 《中國印度見聞錄》，第 151 頁；《唐代的外來文明》，第 28 頁；日本桑原隲藏認為是“官市使”，見《蒲壽庚考》，第 166、192 頁。

## On the Relation Between the Eunuch Superintendents of Maritime Trade and the South China Sea Trade: during the Tang and Song Dynasties (618-1279)

*Wang Chuan*

**Abstract:** The article researches the history of system of the Eunuch Superintendents of Maritime Trade in southeast coastal areas in China during the Tang and Song Dynasty (618-1279), especially during the Tang Dynasty (618-907). The author thinks that the prosperity or decline of the South China Sea Trade was linked to whether the officials was honest or corrupt. And the author points out the historical role that the Eunuch Superintendents of Maritime Trade played in the South China Sea Trade.

**Key Words:** the Eunuch Superintendents of Maritime Trade; South Sea Trade; Tang and Song Dynasties (618-1279)

# 15-17 世紀廣東人在越南活動考述

李慶新

南開大學中國社會歷史研究中心研究員

**摘要:**越南是廣東商民在海外活動最頻繁、聯繫最密切的區域之一。明代廣東商民大批下海通夷,在東京、會安、庸憲、新州等地經商居留,並進一步發展對日本、東南亞其他地區的貿易,成為亞洲海洋貿易的重要力量。明清易代之際,以楊彥迪、陳上川和鄭玖等為代表的政治性移民大規模進入越南,分別居留南圻的美湫、邊和和河仙等地,建立了富有特色的“明鄉”村社和繁華市鎮,為越南經濟開發和社會進步作出積極的貢獻。廣東商民與其他華人逐漸融入越南社會,演變成為越南新的民族——華族。

**關鍵詞:**廣東 越南 貿易 移殖 文化交流

作為山水相連的近鄰,廣東與越南無論在地理、歷史、人文、種族等方面都有非同尋常的緊密聯繫。秦漢時期兩地曾長期隸屬於相同地方政權的管轄之下。東吳以後交、廣分治,但作為南中國新興的經濟區,兩地是互利互動、共同發展的。隋唐帝國“郡縣其地”,嶺南道再次把交廣地區統轄在一個相同的行政、軍事區域之內,南海、交趾是嶺南經濟區兩大中心和南海貿易樞紐。南漢以後安南逐漸走向獨立,並與宋元兩朝確立藩屬關係,越南朝貢,例由兩廣水陸通道來華。明清時期中越兩國長期維持以朝貢貿易為中心的宗主國與藩屬的邦交、外貿關係,廣東是溝通中越的主要孔道。兩國民間交往也相當密切,貿易、移殖、文化交流持續不斷,對兩地社會經濟發展產生相應的影響。本文從區域角度探討明代至清前期廣東商民在越南的貿易、移殖活動,揭示其在明清中越關係尤其是雙邊經濟文化交流中所具有的重要地位和作用。

## 一 粵商與安南、占城、柬埔寨貿易

唐宋以降,廣東商民下海貿易、流寓南洋等地者越來越多。明代特別是明中期以後,隨著商業貿易的發展,“人多務賈,與時逐”,“農者以拙業力苦力微,輒棄耒耜而從之”。<sup>1</sup>逐利四方,遠走東西二洋。時人陳全之謂廣東濱海一帶,“島夷

之國數十”，“時時出沒”；“諸郡之民，恃山海之利，四體不勤，惟務剽掠，有力則私通番舶，無事則挺身為盜”。<sup>2</sup>潮州知府郭春震稱廣東、福建有“三患”，即“窩藏”、“接濟”、“通番”。<sup>3</sup>萬曆時人王以甯謂廣東商民“近通澳，遠通倭，莫可禁遏，有日異而歲不同者，蓋嗜利如飴，走死地如鶩，習俗固然”。<sup>4</sup>可見廣東商人在海外活動相當廣泛，在安南、占城、暹羅（今泰國）、北大年（Patani，又作大泥、佛打泥，今泰國北大年府）、馬六甲（Malacca，今馬來西亞馬六甲）、杜板（Tuban，今印度尼西亞爪哇東北岸之厨闖）、新村（Gresik，又名革兒昔，錦石，今印度尼西亞東北部格雷西）、蘇魯馬益（Surabaya，又名泗水，今印度尼西亞爪哇東北岸的蘇臘巴亞）、萬丹（Banten，又作順答、下港，今印度尼西亞爪哇西北岸萬丹）、巴達維亞（Batavia，今印度尼西亞雅加達）、摩鹿加群島、菲律賓等地建立了雄厚的基業。<sup>5</sup>安南與廣東接壤，雙邊關係歷來十分密切。明初朱元璋“命使出疆，周於四維，歷諸邦國”，告知即位；安南、日本、占城、爪哇、西洋等國很快遣使來朝，明朝厚加封贈。又把安南、真臘、暹羅、占城、蘇門答刺等十五國列為“不征諸夷國”。<sup>6</sup>這些國家按照規例，可以前來朝貢，與民互市。安南貢期為三年一貢，每貢人數限百人，多不過一百五十人；貢物有金銀器皿、犀角、象牙、白絹、熏衣香、降真香、沉香、速香、木香、黑線香、紙扇。<sup>7</sup>洪武年間，安南前來明朝朝貢 19 次，永樂年間朝貢 17 次，次數之多，在南海諸國中僅次於暹羅。<sup>8</sup>

永樂初年，黎季犛父子擅政專權，弑主篡權，建立胡朝，“乘黃屋左纛，鳴張狼狽，願將與中國抗衡。”<sup>9</sup>又北侵思明府祿州、西平州永平寨之地，南寇占城，共犯“二十罪”。永樂四年，明朝討伐安南，一舉而夷其城，郡縣其地。宣德二年，棄交趾，南土稍息。

安南與中國的交通有三孔道：一由廣西，一由廣東，一由雲南。由廣東則用水道，伏波以來皆行之，廣西道宋行之，雲南道元及明朝始開。廣東入安南為海路，具體走向為：自廉州烏雷山發舟，可抵交之海東府。若沿海岸以行則自烏雷山，至永安州、萬寧州、海東府等地，入交州。<sup>10</sup>

明前期雲屯州為各國商人貿易之所，粵省商人駕駛帆船，依季候風往來中越之間。“凡唐船，必以春天東北風乘順而來，夏天南風亦乘順而返。若秋風久泊，過秋到冬，謂之留冬，亦曰押冬。”<sup>11</sup>

16 世紀中葉，黎朝分裂成南北對立的兩個政權，北部為鄭氏，南部為阮氏。鄭氏特闢交州城東南的庸憲（今越南海興省興安）為商賈集中互市的商埠。1580 年（萬曆八年）葡萄牙人所繪地圖在庸憲地方標有 Quibenh 或 Quichen 的商業中心。1637 年（崇禎十年），鄭主鄭樞准許荷蘭人在庸憲設立商館，日本人、暹羅人也大批進入庸憲，各國商人約計 2 000 家。史載安南城市“京畿居首，庸憲次之”。天應寺永祚二年（1625）碑文稱庸憲為“小長安”，說明庸憲對外貿易已相當繁榮。廣東、福建商人主要從事仲介業務，經營中藥、布料、香料、蜂蜜、絲及絲織品等，基本上操縱了庸憲的商業貿易，直至 18 世紀 30 年代庸憲衰落為止。<sup>12</sup>

阮氏政權建都順化（今越南平治天省首府順化）。為與鄭氏爭雄，一方面招攬中國人，另一方面侵略南鄰占城。阮氏政權允許華商在會安（Hoi-an, Faifo，今越

南廣南一峴港省會安)選擇一處合適的地方建立城鎮,作為市集場所。張燮《東西洋考》云:“賈舶既到,司關者將幣報酋,舶主見酋,行四拜禮。所貢方物,具有成數。酋為商人設食,乃給木牌於廩舍,聽民貿易。”<sup>13</sup> 會安很快發展成一座國際貿易口岸。來自中國廣東、福建等地的商人和日本商人每當新年期間,便開始為期7個月的交易季節。當地居民運來絲、烏木、沉香、糖、麝香、肉桂、大米等土產;中國商船則運來瓷器、紙張、茶、銀條、武器、硝石、硫黃、鉛等貨物。<sup>14</sup>

明末朱舜水寓居會安時,曾與“翁該艘”(Ong Cai Tau),即阮府管理船務之“艘司”或“艘部”官員打交道。黎貴惇《撫邊雜錄》卷四謂艘司官員有該艘、知艘各一員,該簿艘、該府艘、記錄艘、守艘各二員,該房六人,令史三十人,全銳兵五十名,艘另(即艘兵)四隊七十名,及通事七名。在17、18世紀歐洲文獻及阮朝史書中,“該艘”最為常見。朱舜水《安南供役紀事》第七條稱:“該艘者,專管唐人及總理船隻事務,以該伯為之。”1749-1750年抵達會安、沱瀆、順化調查經濟狀況的法國商人 P. Poivre 說:“在交趾支那(Cochin China,即中圻)稅關長是一有力之官員,稱為 Ong Cai Bo Tau(翁該簿艘)。”事實上,由於華僑“在各種場合都容易接近統治者”,該艘管理一切船務、外貿和外僑,多由流寓之華人擔任,所以安南的對外貿易“幾乎全部掌握在外國人手裏”。<sup>15</sup> 由於生意興隆,客居既繁,明朝各省商人在當地建立了天妃宮和會館。1741年(清乾隆六年)會安中華會館碑記稱“會館之設,由來已久”,末署“各省船號衆商立”。<sup>16</sup> 說明中國商人在會安貿易之衆。

占城位於安南之南,原為漢日南郡地,中國史籍記作林邑、環王國、占婆、占國,是中南半島上的古國。洪武二年,其主阿答阿者遣大臣虎都蠻來貢,令於廣東布政司管待。十四年,復來朝貢。成化末,其國王古來嘗至廣州。<sup>17</sup> 首都新州(今越南義平省東南岸歸仁港)是南海貿易重要的交通樞紐。永樂時鄭和下西洋,曾停泊該地。《瀛涯勝覽》云:“(占城)國之東北百里,有一海口,名新州港,岸有一石塔為記,諸處船隻到此艤泊登岸。岸有一寨,番名設比奈,以二碼頭為主,番人五六十家居內,以守港口。”<sup>18</sup> 明前期安南多次侵犯占城,明朝遣使詔諭兩國,“以和睦鄰境為念,畏天保民,安疆土以永傳於子孫”,“各守其封疆,各安其民人,上順天道,天必佑之,世道得以久長”。<sup>19</sup>

嘉靖間,阮氏政權推行南向擴張政策,不斷侵擾占城,占城不得不把首都從新州遷往鶴頂(今越南東南岸頭頓角 Cap St. Jacques 一帶)。津南人陳全之提出徙廣東等地海商以實新州,幫助占城恢復貿易以“足國裕民”的計策。他說:“凡有閩廣水商,久沒該國者,盡室起赴新州,分田立宅,就其衆中之豪,授以千百夫長之號,內以都護占城,外則大通諸國,運致土產,轉相貿易;不出數年,番舶畢集;吳、浙、閩、廣水商亦許經至,若遣官經理,起例抽分,足國裕民。”<sup>20</sup> 此計未見落實,然說明廣東商人在占城之活躍與影響之巨。

占城之南為暹羅之屬國高綿(水真臘),廣東商人也經常到該地貿易。清代越南人鄭懷德在敘述“為諸國洋船穩泊之所”的邊和鎮(今越南南部同奈省一帶)巨磧北商貿盛況時指出:

從古商賈到來，下既棧，借鋪居停，必向行家地主，計開通船貨財，役遞交關。其行主定價包買，粗好相配，無有留滯。於返帆之日，謂之回唐。要用某貨，亦須先期開明，照合約單代為收買，主客兩便，帳目清楚。客人止弦歌遊戲，既得甘水潔靜，又無蟲蝦侵蝕船板之患。待至程期，滿載榮歸而已。<sup>21</sup>

這段記載非常重要。所謂“從古”，在時間上當指清代以前，應該包括明朝。這裏的“行家地主”，亦即“大主攬高”，大概就是明代廣州之“攬頭”、“攬棍”之類。很顯然，粵商載貨到達邊和，已經與當地“行家地主”在商貨定價、銷售和收購“回唐”商品等環節上達成買賣協約，這種“主客兩便”的商業默契是中占商人在較長時期穩定交往、共同遵守、互相約定而成的。

這裏要進一步討論的是，由於海疆不靖，日本海盜不時騷擾中國東部沿海，明代長期禁止日本到中國貿易，尤其是正德、嘉靖以後，葡萄牙、西班牙、荷蘭、英國等西方商人闖入東南沿海，與中國猖獗的海盜活動糾纏在一起，亦盜亦商，東南海域長期不得安寧。明朝始則厲行海禁，繼而實行有限度的開放，走私成為貿易的主流，安南、占城、暹羅等地成為中國海商對日本、臺灣、菲律賓、馬六甲、巴達維亞等地的走私貿易基地和轉口貿易中心。荷蘭人在大員（今臺灣省台南）、巴達維亞，西班牙人在菲律賓，都曾經採取措施吸引中國商人開展雙邊貿易。日本豐臣秀吉政府一方面給日本商人發放“朱印狀”，准許他們前往上述地方經商。如文祿元年（1592），給京都、堺、長崎商人發放“朱印狀”，“凡受朱印往廣南、東京、占城、柬埔寨、六坤、太泥（北大年）、暹羅、臺灣、呂宋、阿媽港等為商買，特許渡海。”<sup>22</sup>另一方面，鼓勵外國商客到日本貿易，為中國商人開展對日貿易提供較優惠的條件。慶長十五年（1610）長崎官方發給廣東商人的一份朱印狀稱：“廣東府商船來到日本，雖任何郡縣島嶼，商主均可隨意交易。如奸謀之徒，權行不義，可據商主控訴，立處斬刑，日本人其各周知勿違。”<sup>23</sup>

粵、閩商人在安南、占城、暹羅貿易中最為活躍，與日本、荷蘭、葡萄牙、西班牙人一起經營東北亞以日本，中國沿海以臺灣、月港、廣州、澳門，中南半島以廣南、占城、馬六甲，菲律賓馬尼拉、印度尼西亞巴達維亞為樞紐的遠東海洋貿易，構成世界海洋貿易的重要組成部分。

華商經營越南與日本的貿易，轉手販運絲綢、香料、藥材等商貨。據《巴達維亞日記》記載，1624年在季風季節前往日本的商船有：馬狗（澳門）7艘，中國30-40艘，交趾1艘，東京等地1艘，運去大量絹絲及絹織品。1641年11月，在廣南的日本人和中國人大量收購鹿皮，以二艘商船運往日本，以至荷蘭人訂購50000張鹿皮的計劃落空。1643年12月，有四艘中國帆船從柬埔寨、交趾駛抵長崎，其主要貨品有鹿皮、蘇方木、黑漆及其他粗貨。1644年2月，荷蘭戰船攔截到自廣南開往日本的日本帆船，該船由廣南的中國人與日本人合造，載有黃色蠶絲、繭、安息香、白豆蔻、胡椒、卡里卡（Coliga）染料、玻爾玻萊（Borhorij）膏、明礬、象牙、茯苓、蘇方木、鹿皮、鯊魚皮、綿、糖蜜、黑糖、廣南綢布、沉香、枷羅木一百餘斤等



等，價值7 000 餘勒阿爾。<sup>24</sup> 日本學者岩生成一先生在研究17世紀前30年日本朱印船貿易時就日本對呂宋、暹羅、臺灣、廣南、交趾支那、柬埔寨貿易額做過統計，1617-1634年來自廣南、交趾支那、東京的商船有7艘，資本額3 600貫，分別約佔東南亞各地對日貿易商船總數的33.3%，資本總額的43.4%。<sup>25</sup> 明後期廣東、福建等省商人在越南外貿中居主導地位，東南亞朱印船數目及貿易額之多寡，大體上反映了粵、閩等省商人在越南對日本貿易的活躍程度。

清朝初年，由於東南沿海各種抗清勢力仍然十分強大，清廷仍實施海禁。順治四年頒佈禁令，“廣東近海，凡係飄洋私船，照舊嚴禁”。<sup>26</sup> 鄭成功攻佔臺灣後，清朝再頒禁令，嚴行保甲連坐之法，並在廣東、福建、浙江、江南、山東實施“遷界”，沿海居民內遷30-50里，盡燒民居船隻，片板不許下海。康熙十七年，再申海禁。中外交通貿易受到沉重打擊和極大限制。不過，沿海商民下海通商以及與越南的商業往來並未完全被堵絕，主要因為沿海平民下海經商謀生早已習以為常，以鄭成功集團為代表的各種海上武裝力量縱橫閩、粵、臺海，控制著中、越、日諸國大部分貿易，荷蘭人也在南海地區大力擴張勢力。這些反海禁力量糾合在一起，走私販私，不斷衝擊著清朝海疆。而坐鎮廣東的平南王尚可喜與靖南王耿精忠都是貪得無厭的封疆大吏，“利在錙銖”，尤其是平藩利用“奸徒”，“私造大船，出洋為市”，<sup>27</sup> 客觀上也慫恿了沿海走私。

表面海禁森嚴的粵海實際上不斷湧動著走私浪潮，荷蘭、英國與葡萄牙人以及中國商人在官方默許下不時進出虎門灣。荷蘭東印度公司派往中國的使節德·豪伊爾、凱瑟爾和掌管廣州商館的低級商務員蘭茨曼(Francois Landtsman)1656年3月16日、8月17日、12月21日報告說：“老藩王(當為平藩尚可喜)去年派出一條廣州帆船前往柬埔寨，他們持有我們(指荷蘭人)的通行證，並於8月份與一條租得的柬埔寨帆船返回，載運貨物包括一批藤、蘇木、鹿皮、麋皮和少量胡椒。廣州城前整齊地停泊著5條商船待發，而且人們每天都在忙於建造更多的帆船。他們曾多次表示願與我們的海船結伴前來巴城。我們希望他們的到來會給巴城的貿易帶來生機，……”<sup>28</sup> 當荷蘭人獲准“八年來朝一次”<sup>29</sup> 的特許後又派出小快船 Zeeridder 載貨到廣州調查貿易事項，“中國人暗地裏到船上支付銀兩之後將貨物取走，銷售價格優惠，獲利優厚”，純贏利23 000盾。藩王的人還“私下對商務員巴隆講，以後可派一兩艘海船載貨前去虎門，以取水為名。”結果荷蘭人又派 Zeeridder 船到廣州，裝運170擔胡椒、120擔鉛、734擔紫檀、1 200捆藤等，貨物總價值為 f. 20 405.16。此後，Zeeridder 船又有一次收穫頗大的廣州航行；與此同時，英國人在澳門運走了125擔錫、50錠金和約7 000兩銀價值的絲。荷蘭人後來發現，廣州的藩王“緊緊控制那裏的貿易”，“對海外貿易的興趣似乎越來越大”。1658年，藩王派往馬尼拉、暹羅和日本的帆船有7條。1662年，又有2艘中國帆船從廣州開往巴達維亞。<sup>30</sup>

清朝攻克臺灣後，稍弛海禁，於康熙二十三年(1684)“開海貿易”，並設粵海關、閩海關、浙海關、江海關於廣州、廈門、寧波、雲臺山，管理沿海對外貿易，徵收關稅，沿海商船遍於占城、暹羅、真臘、滿刺加、渤泥(在今印度尼西亞加里曼丹

島,或指汶萊,或指西岸一帶)、荷蘭、呂宋、日本、蘇祿(今菲律賓蘇祿 Sulu 群島,或和樂 Jolo 島)、琉球諸國。<sup>31</sup> 康熙五十六年(1717),又規定除東洋准許照舊貿易外,不准商船前往南洋呂宋、噶喇吧(馬來語椰子 Kēlapade 的音譯,今印度尼西亞雅加達 Jakarta)等處,違禁者嚴拿治罪。但是,安南“地處西南,與內地毗連,由與呂宋、噶喇吧等國相隔遙遠,應照東洋之例,聽商賈貿易”,所以澳門夷船往南洋貿易和內地商船往安南貿易“不在禁例”。<sup>32</sup> 這種特例,對於廣東與越南貿易倒是最為有利。

清代中越交通與明代一樣,分水陸兩路,集中於廣東、廣西及雲南。陸路方面,由廣西龍州出平而關或水口關至高平鎮牧馬廂,由雲南則出開化府白馬關。海路方面,主要出廣東廉州等海港。《清朝文獻通考》“安南”條謂:“安南即交趾,與滇、粵接界。……若廣東海道,自廉州五(烏)雷山發舟,北風順利,一二日可抵交之海東府,沿海岸行八日,始至海東,有白藤、安陽、塗山、多漁諸海口,各有支港,以達交州。此海道大略也。”<sup>33</sup>

17、18 世紀,唐船的貿易活動遍及東北亞和東南亞的沿岸各地,越南的粵、閩商人除了經營暹羅、菲律賓、巴達維亞等地貿易外,對日本貿易佔據最顯要地位。在江戶時代,由於日本實施鎖國政策,禁止日本人渡海貿易,無論中國貨物輸入中國,還是日本貨物輸往中國,都不得不完全依賴來自中國沿海和東南亞的唐船及荷蘭商船;來自中國濱海五省的山東、南京、舟山、普陀山、寧波、臺州、溫州、福州、泉州、廈門、漳州、臺灣、沙埕、安海、潮州、廣東、高州、海南等地;江浙船稱為口船,福建、廣東船稱中奧船。來自東南亞的東京、安南、廣南、占城、柬埔寨、暹羅、六昆(Ligor)、宋居勞(Singora,今泰國宋卡 Songkhla)、太泥(Patani)、麻六甲(Malaca)、咬留吧(Calapa, Batavia)、萬丹(Banten)等地,即所謂奧船。<sup>34</sup> 廣東商人是經營東京、廣南、柬埔寨對日貿易的主力。所以,上述港口與長崎貿易,相當程度反映了廣東與日本貿易的實況。任鴻章先生《近世日本と日中貿易》根據《華夷變態》華人船隻之各項資料統計,1675-1699 年(康熙十四年至三十八年)越南駛抵長崎的唐船有 101 艘,<sup>35</sup> 其中駛往長崎的唐船廣南最多,其次為柬埔寨唐船,再次為東京唐船,占城唐船最少,反映了四地華商對口貿易有所參差。

## 二 粵人移殖越南

明清時期南洋華僑多數來自廣東、福建、浙江等沿海農民、手工業者、中小商販以及漁民,主要從事商業、農業、採礦業、園藝業和漁業。造成沿海華人下海通番、移殖海外的原因是多方面的,有政治、經濟、宗教等方面的因素。長期以來廣東作為我國對外貿易的主要口岸,商品經濟歷來比較活躍,重商求富成為普遍的社會心理。明代粵人違禁下海的目的,除了經營生意外,主要就是出外謀生,正如著名南洋史專家許雲樵先生所說:“中國與南洋之交通也,官民異趣:官方雖出政治作用,民間則受經濟支配。”<sup>36</sup>

廣東與越南接壤，海道相通，粵人因各種原因僑居越南獨多於他省。在邊境地區，地曠人稀，官府管理往往鞭長莫及，民衆交往沒有太多限制，私下遷徙的，違禁通婚的，亡命逃奔者，在在有之，甚至拐賣現象也不時發生。明中期一份筆記指出：

其地土人極少，半是省民。南州客旅誘人作婢仆擔夫，至州洞則縛而賣之。州洞轉賣入交人，取黃金三兩，有藝能者倍之，知文書者又倍之。面縛驅行，仰繫其首，俾不省來路，既之其地，各認買主，為奴終身，額上皆刺字，婦人則刺胸乳，拘繫嚴酷，惟恐逃亡。又有秀才、僧道、技術及配隸亡命逃奔者甚衆。<sup>37</sup>

永樂、宣德間鄭和七下西洋，客觀上也增進了民間交往。嘉靖時鄭曉《皇明四夷考》云：“永樂初西洋之役，雖伸威海表，而華人習知海夷金寶之饒，夷人來貢，亦知我海道，奸闖出入，華夷相糾，以故寇盜復起，……”<sup>38</sup> 粵人因經商謀生而居留越南者當為數不少。鄭和下西洋所到之處每次都流落不少部卒，占城為第一站，流落者當更多。

此外，沿海平民在海上航行或捕撈漁獵，遇風漂流至越南者時有發生。如成化十三年，廣東珠池奉御陳彝奏：南海縣民遭風飄至安南被編入軍隊及被閹禁者超過 100 人。<sup>39</sup> 成化中，海南文昌人吳瑞與同鄉劉求等 13 人到欽州做生意，遇風飄至安南，當局將他們“俱發屯田，以瑞獨少，官之”。<sup>40</sup>

明代安南的廣東僑民主要分佈在中越邊境地區和會安、東京等對外商貿繁劇的城市。在城市，主要為商業移民。居留會安的中國僑民，大體有兩種人：一是因為風信不順，或商務遷延，錯過每年七八月風期還國而暫時居留者，此即前文所云之“押冬”或“歷冬”。二是長期居留者，多為商鋪守櫃，或船主代表、公司代理；他們一方面銷售商鋪遺留之商貨，另一方面預先收購絲織物、奇南香、糖、胡椒、燕窩、魚翅、蘇木等物，以待來年華船南航時有充分的商貨供應。阮氏政府對外商採取鼓勵貿易政策，劃定區域以供中、日商民僑居。<sup>41</sup> 英國史學家霍爾(D.G. E. Hall)說，當葡萄牙人開始在會安貿易時，“常常來到這裏的中國人和日本人構成了人口的多數，他們在自己的判事統治之下，在各自的區域內居住”。<sup>42</sup> 17 世紀中葉，會安約有華人 5 000 人。18 世紀末，華人達到 6 000 人。<sup>43</sup> 會安的中國人與日本人聚居形成了“大明客庸”(即唐人街)和日本町。

如果說明代粵人移殖越南主要是經濟性移民的話，那麼明清鼎革之際及其後較長一段時間，政治性移民佔很大比重。陳荊和先生指出：“流亡東南亞方面明鄭或南明人士南奔之動機，大多是不屑接受滿清之統治，或者抵抗滿清政府變服頭之令而棄捐祖宗之墳墓而他往。”<sup>44</sup> 這類移民規模大，有組織，影響深遠，尤其在政治上的作為遠非其他類型移民所能及，他們構成清初粵人移殖越南的主要形式和突出特點(詳見後文)。而移民地則遍佈全越，南圻最衆，中圻也不少。余縉《屬國效順疏》謂廣南國自明季以來“士民流寓彼境者以億萬計”。<sup>45</sup>

面對大批中國官民的湧入，北方鄭氏與南方阮氏採取的對策有所不同。北方鄭氏政權因臨近中國，大批接納南移華人，“恐惹起清朝之干涉”，故雖未拒絕華人入境，但華人居留的條件相當嚴厲，生活和商業活動受到限制。康熙五年（1666），官府命令居留越地的外僑入籍，衣服居處與國俗同。康熙三十五年（1696），復令華人言語衣服一遵越俗，非有熟人引導，不許進入都城，邊境居民不得效其聲音、衣服。<sup>46</sup>而南方阮氏政權為了增強國力，擴張疆土，採取“廣招流民”政策，對外國流民來者不拒，給予定居、經商等方便，設立特殊的華人村社——明香社，華人還可以在政府當官。同時，清初楊彥迪、陳上川、鄭玖等進入該區，擁有很大的政治、軍事勢力和經濟特權，客觀上形成有利於華人謀生發展的空間與環境。另外，北方人口比南方多，資源並不豐富，商業貿易不如南方活躍；在紅河三角洲一帶人口過剩，外僑沒有插足的餘地，而南圻自然資源豐富，發展潛力巨大。所以，越南南方比北方更有吸引力，導致更多華人進入該區。

明清之際廣東等省沿海商民絡繹不絕前往南圻，經濟性移民與政治性移民交疊成持續不斷的浪潮，到處都有華人活動蹤影，村社鋪市星羅棋佈。大約在17世紀50年代，廣南會安形成了南移明人聚居的特殊村落“明鄉社”。陳荊和先生指出：“有不少跡象可令人推想新開地鹿野、柴棍地區吸引了會安明香社及順化清河廂之許多華商及華裔南來經商或從事開拓，及至阮府開設嘉定府，便取其籍貫之明以稱新設之社村。”<sup>47</sup>

### 三 楊彥迪、陳上川、鄭玖經營南圻

清初廣東商民南渡規模最大、影響最深遠的有三次，他們在明朝廣東省鎮守龍門水陸等處地方總兵官楊彥迪、副將黃進，鎮守高雷廉等處地方總兵官陳勝才、副將陳安平和雷州海康人鄭玖帶領下分別進入美湫（今前江省會美萩市）、同耐（今屬同奈省）<sup>48</sup>和河仙，下面分別述之。

#### （一）楊彥迪、黃進經略美湫

關於楊彥迪，陳荊和先生認為就是清初廣東著名的“海盜”首領楊二，聯合鄧耀、洗彪、楊三等縱橫粵海，曾經盤踞廉州龍門多年，並奉鄭經之命，保護鄭氏往來南洋的船隻。同時確保廣東沿海之若干島嶼，以為明鄭向大陸進攻的跳板，或擾亂閩海沿岸的基地。<sup>49</sup>

楊彥迪的活動基地龍門，位於廉州府欽州南海岸欽江、漁洪江交彙處，地理位置險要，為明清時期廣東對安南交通貿易的主要孔道。嘉靖《欽州志》謂：“龍門江，在州治南海岸，……兩山對峙，形勢若門，欽江、漁洪二水會流於毛貓尾，出此而注入於海，故謂之龍門。外群山錯列海中，凡七十二，水道隨山而轉，彼此相通，亦七十二，故俗呼龍門七十二徑。東經牙山、烏雷頭而達合浦，西經湧淪、周墩而達交趾永安州。此欽州之要害地也。”<sup>50</sup>清人潘鼎珪介紹道：“（龍門）地枕交廣之間，當欽州正南，為外戶。自欽州發舟，不一口至。重峰疊岫。七十有二，錯落大海中，大小各不相續。海疆多事，則往往盜賊盤據為窟宅。”<sup>51</sup>范端昂也指出龍門江

為“欽州要地”，“湧淪江路通防城，與交趾接界，商船多泊江中”；<sup>52</sup>而欽廉地區又有著名的珠池，海盜經常出沒。可見楊彥迪長期在該地活動，具有十分有利的地理環境和經濟條件。

《嘉定城通志》有載：己未三十二年（黎熙宗永治四年，清康熙十八年）夏四月，明廣東省鎮守龍門水陸等處地方總兵官楊彥迪、副將黃進，鎮守高雷廉等處地方總兵官陳勝才、副將陳安平，率領兵弁門眷三千餘人，戰船五十餘艘，投來到京地思容、沱襄（即今瀚海門，隸廣南營）二海港。奏報“明祚告終，不肯臣事大清，南來投誠，願為臣仆。”<sup>53</sup>中外學者一般認為楊氏是在黎熙宗永治四年（康熙十八年，1679）離開廣東，直航廣南的。

如果認真排比史料，可以發現這一說法並不確切。康熙四年（1665）三月，廣東總督盧崇峻疏報：“海賊楊二餘黨黃明標來自交趾，踞西海黃占三舊巢，煽誘遷民，地方官弁水陸夾剿，前後斬獲九百餘名，見在窮追搜捕，務盡根株。”<sup>54</sup>可見楊彥迪至遲在康熙四年已經進入交趾，在海牙州得到妥善安置。康熙五年五月乙未，聖祖敕諭安南國王黎維禧，要求安南“察出楊二、楊三、黃明標並其家口及洗彪妻子等，解送兩廣督臣處交收，且察處藩輔國助逆抗拒情罪”。<sup>55</sup>但安南沒有理會清朝，既沒有把楊彥迪等驅除出境或解送清朝，也沒有懲罰海牙州官潘輔國。

往後數年，楊彥迪（楊二）在安南保存實力。康熙十一年十一月，平西王吳三桂在雲南起兵反清，平南王尚之信在廣東、靖南王耿精忠在福建、廣西將軍孫延齡先後響應。康熙十六年，楊彥迪回師粵海，主動出擊欽州、高州、雷州、廉州等沿海地區，攻城奪邑，使清軍顧此失彼。康熙十七年，“自漳州、海澄告變，惠潮震驚。又郁林失陷，梧州可慮。高、雷、廉三府逆賊肆行，兼之海賊楊二侵擾沿海之地，官兵不足分遣”。<sup>56</sup>十二月初三日，清瓊州水師副將王珍領水陸官兵大敗楊彥迪部於山墩地方。<sup>57</sup>同年，吳三桂中風死去，臺灣鄭氏勢力日見衰弱，反清復明無望，因此出現《嘉定城通志》所載楊彥迪、陳勝才等全軍起拔，浩浩蕩蕩南走廣南，另覓安身立命之所的悲壯畫卷。

阮氏順化王朝與臺灣鄭氏有來往，楊氏等也曾經在那裏活動過，這大概是促成楊氏投靠廣南的主因。阮主認為“彼兵遠來，情偽未明，況又異服殊音，猝難任使。然他窮逼奔投，忠節款陳，義不可絕”，認為是一支可以利用的力量，乃將他們安置到高蠻國（水真臘）東浦。東浦“沃壤肥田，澤江鹵海，魚鹽鼓素後穀菽，地利之最”。阮主早有兼併之心，欲藉陳、楊諸人之力，開疆拓土，乃“仍准依原帶職銜，封受官爵，令往農耐以居”。陳、楊等“詣闕謝恩，奉旨進行”。陳上川、陳安平率部開往芹淪海門，進駐全狃處盆犇（Baria）地方，即後來的邊和鎮。楊彥迪、黃進率部開往雷獵大小海門，駐紮美湫，即後來的定祥鎮。<sup>58</sup>

楊彥迪、黃進等進駐美湫，在高綿引起恐慌，統治柴棍（即西貢，今胡志明市）的高綿二王匿嫩（Angk Non）逃匿山中。密切關注事態的暹羅王遣使赴高綿勸說楊氏離棉歸暹，但為楊氏拒絕。楊“無意佔取柬埔寨”，<sup>59</sup>不久與匿嫩“結為兄弟，歲修貢獻”。<sup>60</sup>

康熙二十年楊彥迪艦隊又出現在廣東海域，攻陷瓊州海口所城、澄邁、定安

二縣。三月十五日，楊部與清軍大戰，損失慘重，總督周勝、總兵陳曾被擒斬，戰船100餘艘被焚，30餘艘被奪，縣所三城復失，楊彥迪“勢窮逃竄”。<sup>61</sup>此後，楊彥迪的艦隊再沒有在廣東海面出現。

貞亨甲子年(康熙二十三年,1684)十二番廣南船“申口”記述,清將施琅在平定臺灣後曾派專使楊安舍、蔡榮官來到廣南,遊說明鄭殘部降清,但没有效果。

高綿二王匿嫩與正王匿秋均向廣南稱臣納貢,匿秋同時又向暹羅稱臣,暹王視為卵翼,因之演成暹羅與廣南在高綿的對抗,楊部成為廣南在高綿抗衡暹羅的支柱力量。而楊彥迪與二王匿嫩結盟,改變了廣南、暹羅兩國在高綿的勢力平衡。匿嫩擊敗匿秋,佔領其都城幽東。楊部在當地起房舍,建市鎮,集華夷,同時不得加強武裝,“過著幾近掠奪之生活,不斷地劫掠鄰近之商民”。<sup>62</sup>陳荊和認為楊部之所以如此,固因其好戰性所致,但也是環境所迫。

康熙二十七年(1688)六月,楊部發生內訌,黃進發兵攻殺楊彥迪,據險築壘,鑄大炮,繕戰船,設稅卡,並“肆意拘捕東人以收取贖款”。有記載說,黃進此舉是想“建立一個獨立邦”。高綿王匿秋見狀積極備戰,築碧堆(Go-bich,柬埔寨烏棟以北5公里)、求南(Bakau nam,柬埔寨巴普農)、南榮(今柬埔寨首都金邊)三壘以禦之。二王匿嫩向廣南乞援,阮氏乘機派遣鎮邊營副將枚萬龍統兵入東浦,“委以開邊籌略,”以黃進為先鋒,受萬龍節制。《大南實錄前編》云:

龍門副將黃進殺其主將楊彥迪於美湫海口,自稱奮勇虎威將軍,統龍門餘衆,移屯難溪,據險築壘,鑄大炮,繕戰船,縱兵擄掠。真臘正國王匿秋怨之,與其屋牙貢沙謀,乃絕職貢,築碧堆、求南、南榮三壘,貫鐵鎖於江口,為固守計。二王匿秋知其謀,馳報鎮邊營副將枚萬龍,驛上其書。上怒,召群臣議出兵。掌督宋德明進曰:匿秋癡疥小蠻,不必勞朝廷大將,鎮邊該奇阮勝龍有智略,習知真臘水土,可使為統兵以代之。黃進擅殺主將,擁兵難溪,其心亦未可知,請令進為先鋒,以觀向背,倘心懷猶豫,即進兵擊之。匿秋阻其前,大兵逼其後,進可擒矣。既勝進,乘勢直搗真臘,此萬全計也。<sup>63</sup>

阮府對黃進心懷戒備,任命黃為先鋒,實際上是先讓他與匿秋拼殺,然後伺機加以剿滅,這點黃進也心中有數。據《華夷變態》元祿二年五十二番柬埔寨船唐人共申口云:該年三月,枚氏遣使前往黃船,敦促其登陸赴阮方商議軍略,黃進知其詐,殺死兩名使者並阮兵500餘人。阮軍猛攻黃進,敗進於外匡郎,進退走山中,不知所終。<sup>64</sup>而《大南實錄前編》則謂己巳年閏正月枚萬龍先以美女遊說黃進,繼而派人假扮龍門舊人“張老爺”,引誘黃進前來談判;進輕信中其埋伏,乘舟走逸,不知所終。<sup>65</sup>

黃進所部終於被清除了,陳荊和認為阮府消除黃進的意圖可能有三:一是追究丁卯年黃進對匿秋作戰失敗的責任;二是受清朝廣東當局之壓力,清除明鄭殘部;三是擔心黃氏在柬埔寨跋扈難制,危及阮府在南圻的利益。<sup>66</sup>可能後兩種

意圖兼而有之。

## (二) 陳上川經營農耐

陳上川，字勝才，廣東吳川人。鄭懷德《題陳將軍廟》注云：“陳大明總兵，名勝才，廣東高州府吳川人。”<sup>67</sup> 陳上川以明祚告終，不忍臣清，歸義安南，是一位受到越南人民尊敬、頗有貢獻的粵籍華人領袖。

如前所述，陳上川原追隨鄭成功，活躍於粵西沿海。陳氏是否在康熙四年與楊彥迪等一起南渡安南，不見史書記載。可以肯定的是，康熙十八年(1679)四月，陳上川與楊彥迪等一同來到廣南，進駐全狃。阮氏擊滅黃進後，陳上川兼管龍門將卒，並被委為先鋒，經略高綿。陳上川攻匿秋，陷碧堆、求喃、南榮三壘，屯駐湄公河口之工代馬。匿秋退守龍澳城，遣使求和，答應修貢。得到厚賂的阮帥枚萬龍遷延不進，繼任之阮帥阮有鏡撤師離納，陳上川也暫時撤出工代馬，高綿一時無戰事。陳上川離開工代馬的原因，當與 1692 年 8 月至 1695 年 9 月占城叛亂、平順華僑吳朗(阿班)、華商靈起事等事件有關，阮府無暇南顧，很可能調動陳部以對付吳朗等。<sup>68</sup>

乙亥年(1695)，陳上川重返柬埔寨河口。戊寅年(1698)，阮主命禮成侯阮有鏡統諸道兵入真臘，經略早為華僑開發的東浦地區。翌年二三月間，阮軍在碧堆、南榮連戰皆捷，陳上川居功甚偉。柬埔寨二王匿嫩之子匿淹出降，正王匿秋棄城走。四月，匿秋降，乞修職貢。庚辰年(1700)，阮軍統帥阮有鏡卒，阮師從半堆退屯美湫附近之岑溪(Rach Gam)，柬埔寨喪失了位於富庶的湄公河三角洲之柴棍、邊和、婆地(即巴地，今屬同奈省)等地。廣南以其地置嘉定府，設縣建營，“設立社村坊邑，區別界分，開墾田土，定租庸稅例，纂修丁田簿籍。又以清人來商居鎮邊者立為清河社，居藩鎮者，立為明香社(今明鄉)。於是清商、居人悉為編戶矣。”<sup>69</sup> 從此，原屬柬埔寨的東浦地區正式納入越南版圖，先後移居該地的華僑和其他外僑，也成為其編戶齊民了。<sup>70</sup>

《大南實錄前編》顯宗辛卯二十年冬十月條謂：“真臘匿深自暹羅還，與屋牙高羅歆謀害匿淹，匿淹令哀半人匿吹盆桴馳報鎮邊、藩鎮二營，請兵赴援，副將阮久雲、總兵陳上川以聞。”<sup>71</sup> 可見陳上川已位居總兵。這裏的匿深(Préah Srey Thommo Réachéa)乃匿秋之子，匿淹(Prince Em)為匿嫩之子，真臘王室兩派勢力的對立在陳上川時代仍在持續。同書顯宗甲午二十三年冬十月謂匿淹為匿深所圍，淹復求援於藩鎮、鎮邊二營，“藩鎮都督陳上川發兵過柴棍，鎮邊副將阮久富發兵駐雷獵，水軍駐美湫，遙為聲援。使人具事以聞上，報曰：閩外之事悉委二卿，當審其攻守之宜，以安藩服，……”結果匿淹反敗為勝。<sup>72</sup> 陳上川不僅升任藩鎮都督，而且備受阮主信賴，委以封疆重任。

陳上川坐鎮柴棍，“建立鋪市，招商客”，形成繁榮的農耐大鋪。後來，以農耐地甚寬廣，頗為遠阻，不便管理，復設歸安、歸化、景陽、天姥、菅草、黃蠟、三瀝、把耕、新盛九庫場，“聽民隨便立邑開耕，以旁羅之”；復立莊、寨、蔓、榔“以收拾之”；“各隨本業，供納賦稅；俾有統屬，務使田野辟地利墾而已。”<sup>73</sup>

顯宗乙未二十四年(1715)四月，陳上川病卒，以功追贈輔國將軍，春秋兩祭；

後人懷念陳上川功德，立祠祀之，在永清鎮後江大洲、瀋安鎮新安社、邊和鎮新鄰村、平陽省從政村、高綿鐵嶼等處，皆有陳將軍祠。<sup>74</sup>

陳上川之子陳大定領其將兵，與河仙莫氏聯姻。1732年，陳大定被冤死，其子陳文芳走依河仙，不久在對暹羅戰爭中陣亡，陳氏勢力亦告消亡。

### (三) 鄭玖、鄭天賜雄踞河仙

康熙十年(1671)，雷州海康縣黎郭社人鄭玖“因不堪胡虜侵擾之亂”，“越海南投真臘國為客”。這是清初第二批大規模進入越南的廣東移民。鄭氏“鄉居而有寵，國王信用焉”，以財賄賂國王寵妃及幸臣，求往治芒坎地(即河仙鎮)，王許之，署為“屋牙”。<sup>75</sup>該地“華民、唐人、高蠻、閩巴諸國湊集，開賭場徵課，謂之‘花枝’”；鄭玖“又得坑銀，驟以致富。招越南流民於富國、隴棋、芹渤、奉食、瀝架、哥毛等處，立七村社”，<sup>76</sup>以所居地相傳有仙人出沒河上，因名河仙。玖遣其屬張求、李舍上書阮主，求為河仙長。戊子七年八月，阮主乃以鄭玖為河仙鎮總兵。<sup>77</sup>17、18世紀，歐洲人稱河仙為 Can Cao, Cancar, Ponthiamas, Po-Taimat。他們注意到，當時該地“長有茂密的樹林，住有華、東、馬來各色人種，他們都不懂經營和耕種，祇靠漁獵、當海盜為生”。<sup>78</sup>

鄭玖在河仙地區大力發展勢力，“招徠海外諸國，帆檣連絡而來”。流民叢聚，戶口稠密，“聲德大振”。<sup>79</sup>18世紀曾經遊歷越南的法國人波微(Pierre Poivre)在他的遊記中稱莫玖“招致數目可觀之華人及鄰近諸邦之農民，並獲得臨近最有力王侯之保護及其所派衛兵，而開發經營此地”；鄭玖還到菲律賓及巴達維亞(Batavia)，向歐洲人學習最佳的施政方策和自強自衛之方法。他在當地築起堡壘，裝備炮隊，保境安民。不久，河仙成為“勤勉之人民安居樂業之處，其海港則開放於中外商賈”，“森林被伐開，荒土變成良田，從河川所引之運河四通於田間，而豐裕之收成予農民以充足之糧食，且為殷盛商業之貨物”。<sup>80</sup>法國學者保爾·布德指出：鄭玖在其領地裏建立了河仙市和許多沿海村莊，引來了許多廣南廣義的遊民流犯及占族人，耕種田地，墾植園圃，修建房屋，開闢港埠；來自中國、東京、暹羅等國的船舶從四面八方薈集於此。其繁榮情況，當時安南人曾有“桅帆多得不可勝數”之說法，因而又有“小廣州”的稱號。這塊人煙稀少的蠻荒之地，縱使未被鄭玖如願以償地建成一個人間樂園，但至少也已被改造成一塊人煙輻輳的可居之地了。<sup>81</sup>

鄭氏雖接受阮王封贈，但在本地自行其是，另建政制，長期保持相當程度的獨立，這與楊彥迪、陳上川等作為阮氏臣仆主政邊和是大為不同的。大約在1679年，暹羅恃其富強，發兵征討真臘。河仙“乃沿海地面，可聚商生財，非用武之地”，所以無法抵擋暹羅戰艦。鄭玖為暹兵所獲，送至暹，暹羅王“大喜悅而留之”。稍後鄭玖移僑暹屬地萬歲山海津，復徙隆奇。1700年前後，鄭玖重歸河仙，“四方商旅遠聞太公仁聲德澤，皆慕來歸”，河仙恢復昔日的繁榮。<sup>82</sup>

甲午二十四年(1714)，鄭玖去世後，其子鄭天賜繼承其位，向阮主朝貢，成為廣南的附屬。鄭天賜繼承父業後，河仙的發展更快，不僅建立起一個長500公尺、寬100公尺的大長方形府城，河仙周圍也出現許多村莊，柬人、華人、馬來人、占



人都在那裏定居。中國文人、僧侶受到鄭天錫的厚待；鄭氏設置了名為“招英閣”的“學術機構”，“用來羅致儒教中優秀人物和英勇戰士”，被聘請來的儒士有十八位，稱為“十八英”。鄭氏還修建了學宮。1776年，鄭氏把基督教百多祿主教請到河仙，選擇最好的土地供其安居，“以新教來維繫那些新建村莊的秩序”。總之，正如法國學者保爾·布德所云：“在鄭玖的努力下河仙不但已變成一片可居地，而且還是一個令人喜愛的地方。鄭天錫又進一步地把它改造成一個文化中心。”<sup>83</sup>

#### 四 粵僑與中華文化傳播

明清時期大批廣東等省商民懷著發財致富、外出謀生、或逃避清朝統治等目的離開故土，移殖越南，從事各種各樣的職業。為了生存發展，華人一方面保存乃至強化本民族固有的文化傳統和文化特色，另一方面也在某些方面主動或被動地改變自己的文化傳統，接受越南本土的民情風俗，融入本土社會，成為越南民眾的一分子，也就是今天越南的華族。華人的本土化歷程，也就是華族的形成過程；中華文化在民族融合過程中變成越南新文化建構的外來資源和積極因素，成為推動越南經濟開發和社會進步的積極因素。

17世紀以前，南圻已經有華人與土著居民雜居，但仍有大片待開發荒地，“溝瀆紛雜，林藪鬱蔥，曠無人居”。楊彥迪、陳上川、鄭玖等相繼率眾南來後，立村建城，招集流亡，開荒辟地，很快使東浦發展成為人煙稠密、農商發達的富庶之地。陳上川初到農耐，“招致唐商，營建鋪街，瓦屋粉牆，岑樓層觀，炫江耀目，聯絡五里。經畫三街，大街鋪白石甃路，橫街鋪蜂石甃路，小街鋪青磚甃路。周道有砥，商旅輻輳，洋舶江船，收風投棹，舳艫相銜，是為一大都會，富商大賈，獨此為多”。<sup>84</sup>楊彥迪在美湫“起居舍，集華夷，結成廛里”，不僅是定祥鎮駐所，而且是東浦一大鋪市。史載該鋪市“屋瓦雕甍，高亭廣寺，江洋船艘，帆檣往來如織，繁榮喧鬧，為一大都會”。西山起義後美湫鋪市遭到破壞，華人又建立了更加繁榮的柴棍鋪市。鄭玖、鄭天錫父子在河仙地區建立起半獨立的政權，在經濟開發上也很有貢獻。至18世紀，河仙已經成為一個國際性商業港埠和文化中心。越南人鄭懷德在敘述清代河仙華僑時指出：“其出力墾地者，惟唐人為勤，而海網江筮，行商居賈，亦唐人主其事矣。”<sup>85</sup>由此可見華僑在越南經濟開發中的重要作用。

伴隨大批華人遷移而來的是中國傳統文化與文明理念、宗教信仰與風俗習慣的輸入和相互交融。楊彥迪及陳上川所部義不服清，來到廣南後仍然穿明服，戴明巾，時以“明鄉人”名之，他們居住的鄉村稱為“明鄉社”，本身就蘊涵著保持民族本色，維護和傳承中華文化的意蘊。莫玖在河仙建學校，延學者，興禮儀，倡詩文，使河仙文風“著於海陬”。《嘉定城通志·風俗志》稱其地“履正含文，故人尚節義。其學《五經》、《四書》、《通鑒》，精於義理。中興初設督學，頒學規，開試科，舉業興行。於是理學與文章始蔚然並美，而文風振作矣”。

越南“原無本國別樣文字”，華僑把中國語言文字、典籍文獻帶到越南，對各地方言文化的發展產生重要影響。《嘉定城通志》謂：“國人皆學中國經籍，間有國

音鄉語，亦取書中文字聲音相近者，隨類而旁加之。如金類則旁加金，木則加木，言語則加口之類。仿六書法，或假借、會意、諧聲，以相識認。……其人士談，常雜以唐人、高蠻之語，聽聞者皆知之，而不辯其所以異。如謂括買口吡(益唾反)，欺賺曰氣獻(謝某反)，揖謝曰舍，撲載曰藹紆，匙曰呀(施燕反)，對除曰嘩(謝鮑反)，崩墜曰侈罪，彩儀曰唵(赤再反)幾，豬肚曰司噪(慚侯反)，豬腎曰司天，面線曰米眉啞(處卧反)，此唐人之語也。……”<sup>86</sup> 越南人稱清人為“唐人”，華僑多粵人，廣府、閩南方言(包括潮州話)在當地影響較大，如藩安平陽、新隆兩縣“民居稠密，銷市聯絡，梁家瓦屋，比比相望，多通福建、廣東、潮州、海南(俗稱瓊州府為海南)、西洋、暹羅諸國語”。<sup>87</sup> 這是不足為奇的。

各地民間婚喪嫁娶、節慶典禮、祈禱樂事，帶有濃厚的中華色彩，端陽、七夕、中秋、重九等傳統佳節，“多如中華制度”。粵、閩民間的宗教信仰、神靈崇拜和祖先崇拜也傳到南圻，佛教寺院、關帝廟、城隍廟、龍王廟、天后宮隨處可見。祖先崇拜在各地十分盛行，不少地方建立了紀念陳上川、阮有景、鄭懷德、吳仁靜、鄭玖等的祠廟，追慕祖宗開拓之功。

世宗戊午元年(1738)，改定色服，“其文武官服，參酌漢唐歷代至大明制度及新制式樣，其上庶服舍器用，略如大明體制，盡除北河陋習，為衣冠文獻之邦矣”。<sup>88</sup> 豐厚的中華文化積澱成為越南文化發展的重要資源。尤其是華人最眾的南圻，“庶服舍器用，略如大明體制”，“中國華風已漸賁，蔚然暢於東浦矣”；藩安地區“文物、服舍、器用，多與中國同”；永清鎮龍湖、沙的“風俗與藩安鎮大同”；定祥鎮美湫也與藩安鎮差不多；河仙鎮“習尚華風”。確實如鄭懷德所云，南圻是一個“衣冠文物之邦”！<sup>89</sup>

明代至清前期交、廣間宗教交流也十分頻繁。清初廣東潮州程鄉(今廣東梅州市)人謝元韶 19 歲時出家投報資寺。太宗皇帝乙巳十七年(1665)卓錫歸寧寺，建十塔彌陀寺，廣開象教。尋往順化富春山，造國恩寺，築普同塔。奉英宗皇帝之命往廣東迎石濂大汕。及還，住持河中寺，僧眾造化門塔藏舍利，顯尊賜諡行端禪師。<sup>90</sup> 廣州光孝寺僧大汕(1633-1705)的廣南之行，在中越佛教交流史上留下值得關注的一章。

大汕，字石濂，亦作石蓮、石湖，號廠翁，亦號石頭陀。俗姓徐，江蘇吳縣人(一說江西九江人)。大汕幼而警敏，能詩會畫，通星象律曆，善園林設計，喜新奇器玩，曾當過府縣門役，因“以訟亡命”而“剪發為頭陀裝”。<sup>91</sup> 中年以後，大汕來到廣州，在廣州一住 30 年。初時以賣觀音畫為生，後得平南王尚之信賞識，住持廣州城西長壽寺。大汕交遊廣闊，經常出入官紳、士人中間，與屈大均、陳恭尹、梁佩蘭、吳梅村、陳其年、高士奇、王士禛等名流都有交往。清康熙三十四年(1695)春，大汕應阮顯宗(明王，1692-1725)之請，前往順化、會安傳法，“積鏹鉅萬”，次年滿載金銀珠寶而歸。<sup>92</sup> 《大南實錄前編》也記錄大汕廣南之行，謂其“以禪見得幸，後歸廣東，以所賜名木建長壽寺。”<sup>93</sup> 他主持拓修的還有清遠峽山寺、澳門普濟禪院。

據清人潘耒《救狂叢語》記載，大汕前往廣南還“多買少女為優伶”，號“祥雪班”，送之安南。將歌童兩人送彼主，“彼主嫌價重，遣還”；復派人之蘇州，“買優童

十二人送往”。<sup>94</sup>姜伯勤先生認為這裏的“祥雪班”屬昆曲伶人，她們被送往廣南自然反映了對抗社會中伶人作為被壓迫者的苦難命運；但在客觀上，也使中國的昆曲藝術為廣南人士所認識，從而擴大了中國文化的影響。<sup>95</sup>

明末清初中國激烈的社會變革引起宗教文化界的動蕩與改組，以大汕禪法為代表的嶺南佛教具有俗世化傾向、三教合一觀念、禪淨一致理論與實踐、不忍忘世的情懷、富有商人氣息的風格，在一定程度上影響了越南佛教的走向。

#### 注 釋：

<sup>1</sup> 屈大均：《廣東新語》卷十四《食語》。

<sup>2</sup> 陳全之：《蓬窗日錄》卷一《寰宇》，上海書店影印嘉靖刊本，1985年。

<sup>3</sup> 郭春震：《潮州府志》卷一《地理志》，嘉靖二十六年刊本。

<sup>4</sup> 王以寧：《東粵疏草》卷五《條陳海防疏》。

<sup>5</sup> 參見拙作：《明中後期廣東商民在南洋的活動》，張存武、湯熙勇主編：《海外華族研究論集》（第一卷），臺灣華僑協會總會，2002年，第311-348頁。

<sup>6</sup> 徐一夔：《大明會典》卷九十六《禮部》。

<sup>7</sup> 同註6；鄭若曾：《鄭開陽雜著》卷六《安南考》，四庫全書本。

<sup>8</sup> 參見拙作：《明中期海外貿易的轉型與“廣中事例”的誕生》所附“洪武、嘉靖間海外諸國朝貢次數表”，南開大學、北京大學編：《鄭天挺先生百年誕辰紀念文集》，中華書局，2000年。

<sup>9</sup> 金幼孜：《贈兵部尚書陳公赴交南序》，陳子龍等輯：《明經世文編》卷十八，中華書局，1962年。

<sup>10</sup> 《鄭開陽雜著》卷六《安南考》。

<sup>11</sup> 鄭懷德：《嘉定城通志》卷二《山川志》，戴可來、楊保筠校注：《嶺南摭怪等史料三種》，中州古籍出版社，1996年，第65頁。

<sup>12</sup> 參見牛軍凱：《安南庸憲貿易港的興衰》，《東南亞學刊》1999年第二期。

<sup>13</sup> 張燮：《東西洋考》卷一《西洋列國考》。

<sup>14</sup> Victor Purcell, *The Chinese in Southeast Asia*, New York: Oxford University Press, 1965, p.183.

<sup>15</sup> 陳荊和：《朱舜水〈安南供役紀事〉箋注》，《香港中文大學中國文化研究所學報》第一卷，1968年9月，第216,225頁。“翁該體”即“該體”，Ong為越語第二及第三人稱之敬稱，相當於英語Mr.或中文“先生”；翁該體即人民對該體這一官員的尊稱。

<sup>16</sup> 張文和：《越南華僑史話》，臺灣黎明文化事業股份有限公司，1975年，第24頁。

<sup>17</sup> 姚虞：《嶺海輿圖》“南夷圖紀”，上海商務印書館，民國二十六年。

<sup>18</sup> 馬歡撰、馮承鈞校注：《瀛涯勝覽校注》“占城國”條，中華書局，1955年。

<sup>19</sup> 王禕：《封安南占城二國詔》，《明經世文編》卷四。

<sup>20</sup> 陳全之：《蓬窗日錄》卷二《西南夷》，上海書店影印嘉靖刊本，1985年。

<sup>21</sup> 同註11。

<sup>22</sup> 《長崎志》，轉引自許雲樵：《北大年史》，新嘉坡南洋編譯所，民國三十五年，第43頁。

<sup>23</sup> 木宮泰彥著、胡錫年譯：《日中文化交流史》，商務印書館，北京，1980年，第624-625頁。

<sup>24</sup> 村上直次郎原譯、郭輝中譯：《巴達維亞城日記》，臺灣省文獻委員會，1970年，第23、318、398、410頁。

<sup>25</sup> 岩生成一：《朱印船の貿易額について》，《史學雜誌》第五十九編第九號，東京大學文學部史學會，昭和二十五年，第784-807頁。

<sup>26</sup> 《清世祖實錄》卷三十三，順治四年七月甲子。

<sup>27</sup> 《清史列傳》卷九。

<sup>28</sup> 程紹剛譯註：《荷蘭人在福爾摩莎（1624-1662）》，馬特索爾科（Joan Maetsuyker），巴達維亞，1657年1月31日，臺灣聯經出版事業公司，2000年，第474頁。

<sup>29</sup> 荷蘭人這次“入貢”，禮部奏“准五年一貢，貢道由廣東入”。順治僅批准：“八年一次來朝，員役不過百人，止令二十人到京，所携貨物在館交易，不得於廣東海上私自貨賣。”見《清世祖實錄》卷一百二，順治十三年七月戊申；卷一百三，順治十三年八月甲辰。

<sup>30</sup> 同註28，第498-501、519、558、560頁。

<sup>31</sup> 姜辰英：《海防篇》，《中外地輿圖說集成》卷九十三。

<sup>32</sup> 《清聖祖實錄》卷二百七十，康熙五十五年十月壬子；卷二百七十一，康熙五十六年正月庚辰。

<sup>33</sup> 《清朝文獻通考》卷二百九十六《四夷考·安南》，上海商務印書館，民國二十五年。

<sup>34</sup> 大庭脩著、戚印平等譯：《江戸時代中國典籍流播日本之研究》，杭州大學出版社，1998年，第24、27、470頁。

<sup>35</sup> 據鄭瑞明：《日本古籍〈華夷變態〉的東南亞華人史料》所引資料，見吳劍雄主編：《海外華人研究》第二期，臺灣海外華人研究學會，1992年，第123-147頁。

<sup>36</sup> 許雲樵：《南洋史》上卷，星洲世界書局有限公司，1961年，第13頁。

<sup>37</sup> 《鄭開陽雜著》卷六《鄭韶州記略附錄》。

<sup>38</sup> 鄭曉：《皇明四夷考》卷上《日本》，《吾學編》，四庫禁毀書叢刊本。

<sup>39</sup> 《明憲宗實錄》卷一百六，成化八年七月癸亥。

<sup>40</sup> 《明孝宗實錄》卷一百五十三，弘治十二年八月辛卯。

<sup>41</sup> 陳荊和：《關於“明鄉”的幾個問題》，《新亞生活雙周刊》八卷十二期，收入包遵彭主編：《明史論叢》，臺灣學生書局，1968年，第145-156頁。

<sup>42</sup> D. G. E. 霍爾（D. G. E. Hall）著、中山大學東南亞歷史研究所譯：《東南亞史》上册，北京商務印書館，1982年，第498頁。

<sup>43</sup> 張文和：《越南華僑史話》。

<sup>44</sup> 陳荊和：《清初鄭成功殘部之移殖南圻》（下），《新亞學報》第八卷第二期，

1968 年,第 413-485 頁。

<sup>45</sup> 余縉:《大觀音堂文集》卷二。

<sup>46</sup> 同註 16,第 57-58 頁。

<sup>47</sup> 同註 44,第 451-452 頁。

<sup>48</sup> 同耐,又作同猊、農耐、同奈、仝猊,柬埔寨語 Dong-dai 譯音,原義為鹿之原野,故又譯作鹿野。

<sup>49</sup> 陳荊和:《清初鄭成功殘部之移殖南圻》(上),《新亞學報》第五卷第一期,1968 年,第 451-454 頁。

<sup>50</sup> 林希元:《欽州志》卷一《山川》,上海中國書店影印天一閣藏嘉靖刊本,1961 年。

<sup>51</sup> 潘鼎珪:《安南紀遊》,《安南傳及其他二種》,商務印書館,民國二十六年。

<sup>52</sup> 範端昂:《粵中見聞》卷十二《地部》,廣東高等教育出版社,1988 年。

<sup>53</sup> 《嘉定城通志》卷三《疆域志》。

<sup>54</sup> 《清聖祖實錄》卷十四,康熙四年三月戊戌。

<sup>55</sup> 《清聖祖實錄》卷十九,康熙五年五月乙未。

<sup>56</sup> 《清聖祖實錄》卷七十六,康熙十七年八月丙戌。

<sup>57</sup> 《清聖祖實錄》卷七十九,康熙十八年正月癸卯。

<sup>58</sup> 同註 53。

<sup>59</sup> 林春勝、林信篤編、浦廉一解說:《華夷變態》卷十五,東京東洋文庫,昭和三十四年,第 367 頁;中文譯文見陳荊和:《清初鄭成功殘部之移殖南圻》(下)。

<sup>60</sup> 《歷朝雜記》卷一,引自陳荊和:《清初鄭成功殘部之移殖南圻》(下),第 414 頁。

<sup>61</sup> 《清聖祖實錄》卷九十六,康熙二十年五月丙寅。

<sup>62</sup> 同註 44,第 422-423 頁。

<sup>63</sup> 《大南實錄前編》卷六,英宗戊辰元年六月。

<sup>64</sup> 同註 59,1127-1128 頁。

<sup>65</sup> 《大南實錄前編》卷六,英宗己巳二年閏正月。

<sup>66</sup> 同註 44,第 432 頁。

<sup>67</sup> 鄭懷德:《艮齋詩集》,轉引自陳荊和:《清初鄭成功殘部之移殖南圻》(下),第 468 頁。

<sup>68</sup> 同註 44,第 448 頁。

<sup>69</sup> 《大南實錄前編》卷七,顯宗戊寅七年二月。

<sup>70</sup> 參見戴可來:《〈嘉定通志〉、〈鄭氏家譜〉中所見 17-19 世紀初葉的南圻華僑史迹》,《嶺南撫怪等史料三種》,第 290-291 頁;

<sup>71</sup> 《大南實錄前編》卷八,顯宗辛卯二十年冬十月。

<sup>72</sup> 《大南實錄前編》卷八,顯宗甲午二十三年十月。

<sup>73</sup> 同註 53。“蔓”,凡所居連屬者曰“蔓”,猶草之延蔓也。“耨”,耘田治草也,俗稱耨耨曰耨,蓋取合耨作田之意。

<sup>74</sup> 《嘉定城通志》卷六《城池志》；陳荊和：《清初鄭成功殘部之移殖南圻》（下），第468-469頁。

<sup>75</sup> 武世營：《河仙鎮葉鎮鄭氏家譜》，《嶺南摭怪等史料三種》。（芒、茫）坎，俗名 Man Kham 的音譯，華言方城，方或作芳、潘，柬埔寨語 Băm 或 Păm, Peam（港口）的音譯，故河仙又稱“港口國”。

<sup>76</sup> 同註11。上文提到的富國，即富國島。龍棋，柬埔寨之白馬。芹渤，柬埔寨之噴吓一帶。i奉貪，柬埔寨之雲壤港。瀝架，即迪石，屬建江省。哥毛，即金甌，屬明海省。七村社的範圍，大體相當於今天從磅遜灣至金甌角200公里沿海地區。

<sup>77</sup> 《大南實錄前編》卷八，顯宗戊子七年八月。

<sup>78</sup> 陳荊和：《河仙鎮葉鎮鄭氏家譜注釋》，《文史哲學報》第七期。

<sup>79</sup> 同註75。

<sup>80</sup> *Voyage d, urn philosop, par Pierre Poivre, Yerdon, 1763, pp.67-73.* 轉引自陳荊和：《河仙鎮葉鎮鄭氏家譜注釋》，第85頁。

<sup>81</sup> 保爾·布德：《阮朝的征占南圻和中國移民的作用》，《南洋問題資料譯叢》1957年第四期。

<sup>82</sup> 同註75。

<sup>83</sup> 同註81。

<sup>84</sup> 同註74。

<sup>85</sup> 同註74。

<sup>86</sup> 《嘉定城通志》卷四《風俗志》。

<sup>87</sup> 同註86。

<sup>88</sup> 同註86。

<sup>89</sup> 同註53。

<sup>90</sup> 《大南一統志》卷三《承天府中》。

<sup>91</sup> 樊封：《南海百詠續編》卷二《長壽寺》。

<sup>92</sup> 同註91。

<sup>93</sup> 《大南實錄前編》卷八，顯宗甲午二十三年六月。

<sup>94</sup> 潘耒：《救狂砭語》，上海古籍出版社，1983年，第221、135頁。

<sup>95</sup> 姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》，上海學林出版社，1999年，第248-249頁。

## Cantonese in Vietnam from 15th Century to 17th Century

*Li Qingxin*

**Abstract:** Vietnam was one of the oversea regions that Cantonese developed frequent mercantile activities and close connections. In the Ming period many Cantonese traded and lived in the Vietnam cities, such like Dongjing, Huian, Fuxian, and Xinzhou, and further expanded their business to Japan and many other Southeast Asian regions. They thus played an important role in the maritime trade of Asia at that time. In the transitting period from Ming to Qing, Yang Yandi, Chen Shangehuan, Mo Jiu and many other political Chinese immigrants entered Vietnam in a large scale and found their residence in Meiqiu of Nanqi, Bianhe and Hexian. The characteristic “mingxiang” (Ming’s county) community and prosperous towns established by them made positive contribution to the economic expansion and social progress of Vietnam. Cantonese, like Chinese from other areas, gradually joined the local society and became Huazu, a new minority of Vietnam.

**Key Words:** Canton; Vietnam; trade; immigration; cultural exchange





# 自由、限制、管制

## ——明清時期亞洲諸國的中國海商貿易政策

陳偉明

暨南大學歷史系教授

**摘要：**明清時期，亞洲諸國（主要是東亞、東南亞諸國），對中國海商海外貿易活動，在不同時期，不同的國度具有不同的貿易政策。大體上可劃分為三種類型：即自由貿易政策、限制貿易政策、管制貿易政策。由此從更多方面瞭解當時亞洲諸國的政治經濟狀況，以及中外經濟活動的互動關係。反映了中國海商在從中國走向世界的歷史過程中，在國際貿易的舞臺上，仍具有一定的差異性與不穩定性。

**關鍵詞：**東亞 東南亞 明清時期 海商

國際貿易政策，是各國在一定時期內對進出口商品貿易所制定和實行的政策，它是一國總的經濟政策和對外政策的重要組成部分，為該國經濟基礎和對外關係服務。明清時期，特別是 16 世紀以來，西方殖民者東來，受商業利益的驅使，急於打開中國與亞洲的國際貿易市場；而中國海商至少在 19 世紀以前一直在東南亞海域的國際貿易中佔有重要的地位與優勢。這一時期的亞洲諸國，主要是東亞及東南亞國家，對中國海商的貿易政策，實質上已成為亞洲諸國國際貿易政策的主流。中國海商在東亞、東南亞海域所進行的海上貿易活動，必然受到亞洲諸國貿易政策的影響制約。16 世紀以來的亞洲諸國，各國政治、經濟、文化發展水平參差，對中國海商的海外貿易與經營活動反應不一。特別是東南亞地區國家，或有淪為西方殖民地，或有其政治經濟命脈受西方殖民者的控制，或者其國家總體發展水平滯後。明清時期的中國海商，在不同的國度、不同的時期，其海外經營活動常常需適應不同國家地區、不同時期的貿易政策。其海外貿易的發展，很大程度上不得受亞洲諸國，主要是東亞、東南亞諸國對中國海商貿易政策的影響。討論明清時期亞洲諸國對中國海商貿易的政策，一方面可以從更多方面反映當時亞洲諸國的政治、經濟形勢與狀況，另一方面對中國海商從中國走向世界的艱難歷程，或者有更多的瞭解與認識。

按照一般的理論通識，國際貿易政策主要是指對外貿易總政策，進出口商品

政策和對外貿易國別政策三個方面。但按筆者的學識功力及掌握的資料，尚不足以從這三個方面去駕馭本課題的研究。祇能把有關資料分門別類，試從國際貿易政策性質的角度，主要對 16 世紀中葉至 20 世紀初，東亞、東南亞諸國的中國海商貿易政策，略加歸納總結，試圖從中對當時中外經濟的互動關係有一個初步瞭解。因此，筆者認為，16 世紀中葉至 20 世紀初，東亞、東南亞諸國的中國海商貿易政策大致上可以劃分為三種類型。即自由貿易政策、限制貿易政策、管制貿易政策。不妥之外，祈望指正。

其一是自由貿易政策。

自由貿易政策，是指亞洲地區一些國家取消進出口的貿易限制和障礙，取消本國進出口商品的各種特權和優惠，商品可自由出入，在國際市場或地區區域市場上自由競爭，實際上也是國家政府或政權一種不干預政策。在亞洲諸國的自由貿易政策下，中國海商在亞洲地區能夠以相對自由的方式，進行海上貿易經營活動。而亞洲東南亞地區諸國政權或西方殖民政權，也曾根據當時的形勢或需要，全面放寬對中國海商的經貿限制，給予各種各樣的優惠與方便。

在自由貿易政策主導下，亞洲一些國家的政府重視經貿往來，對中國海商盛情接待，妥善安排，給予公平交易。如暹羅國，中國“貿舶入港，約三日程至第三關。舟至，則舟者飛報於王。又三日至第二關，又三日至佛郎日本關。所至關，輒聽與其近地貿易，不必先詣王也。”其“貿易輸稅，各有故事。國人禮華人甚摯，倍於他夷，真慕義之國也。”<sup>1</sup> 啞齊國，更由國王設宴歡迎中國海商的到來。中國海船，“舶到，有把瞭望報王，遣來接。舶主隨之入見，進果幣於王。王為設食，貿易輸稅，號稱公平。”“此國遼遠，至者得利倍於他國。”<sup>2</sup> 類似的自由貿易，一般政權行政干預較少，中國海商在經銷商品種類，貿易經銷地點，經銷對象都有較大的自由度。如日本，西元 1615 年，“閏六月三日，又有漳州商船載著大量砂糖開到紀伊的浦律，准許隨便交易，當時幕府對於明朝商人的態度頗為寬大。明朝商人到達長崎後，立即訪問自己的熟人，投宿在他們家裏，可以比較自由地進行交易，小本經營者肩負商品中巷叫賣，幕府也不加干涉。又如幕府為了禁止天主教，限制葡萄牙和西班牙人，祇准在長崎交易；荷蘭和英吉利人，祇准在平戶交易；惟獨明朝商船，無論到哪裏，都可聽任船主的要求，准許進行交易。”至西元 1635 年，纔禁止明朝商船也不准開行其他港口，祇准在長崎一港進行交易。<sup>3</sup> 又如 1793 年的吉打，據載：“僅有一艘一年來一次的中國帆船為例，該船於繳付一筆定額租金後，即可以隨意與居民互易通商。該船由中國運入大量的中國粗瓷器、薄鐵鍋及許多別的貨品，並由該地運出許多海珍。諸如燕子、魚翅、燕窩、藤、錫、橡膠、龜甲、鹿皮及鹿盤、牛皮及牛角，以及許多粗製的商品。”<sup>4</sup> 有時候，一些國家還採取强有力的保護措施，維護中國海商的經營貿易活動。如日本慶長十五年（1610 年），廣東商船開創時，根據長崎奉行長穀川藤廣的申請，發給了如下朱印狀：

廣東府商船來到日本，雖任何郡縣島嶼，商越主均可隨意交易，如奸謀之徒，枉行不義，可據商主控訴，立即處斬，日本人其各周知勿違。

同一年內，有應天府商人周性如到達肥前的五島，十二月來到駿府，晉謁德川家康，又發給如下的朱印狀：

應天府周性如商船駛來日本時，到外應予保護，迅速開入長崎其一體周知，若被此旨及行不義，可處罪科。<sup>5</sup>

這些保護措施體現了自由貿易的精神，有利於中國海商進一步發展中日海上貿易。清初，荷蘭殖民者“恃船大帆巧，常行劫盜”。日本政府曾應中國海商的要求，採取措施，保護中國商船，“必使中國商船先歸，計程已遠”，然後纔讓荷蘭船隻啟航。<sup>6</sup>間接上起到國際貿易警察的作用。

即使是東來的西方殖民者，在東南亞一些地區建立了殖民政權，為了獲取商業上更大的利益，有時也不得不順應國際貿易市場大勢，對中國海商的海外經商活動採取自由貿易政策。如菲律賓，據載：“菲律賓既無香料，也沒有金銀，要使這個殖民地不致借債度日，就必須對中國、日本進行貿易。葡萄牙的敵視態度——1580年兩個王國合併後這種敵對態度更加強烈了——阻礙西班牙商人從東亞前來，這時馬尼拉當局採取了吸引亞洲商人前來該市的政策。他們在這方面獲得了成功；馬尼拉成為從中國、日本、暹羅、柬埔寨和香料群島來的商人常去之地。在16世紀末葉之前，中國貿易興旺起來。西班牙大帆船以墨西哥港口阿卡普爾科給馬尼拉帶來了銀元和純金，用以購買中國的絲綢、天鵝絨、瓷器、青銅製品和玉石，而墨西哥銀元大量地流入中國的商業港口廣州、廈門和寧波，成了遠東國際貿易的交換媒介。”<sup>7</sup>印尼地區荷蘭殖民政權，也曾一度對中國海商實行自由貿易政策。巴達維亞建城以後，荷蘭殖民當局希望這個地方盡可能在較短的時間內成為東印度最大的商業城市。對當時在東南亞國際貿易中具有重要地位的中國海商，採取較為寬鬆的自由貿易政策。據稱：“荷蘭的政策似乎一向對華人給予各種鼓勵，他們是荷蘭人的代理商，幾乎可以毫無約束地支配爪哇的外國商品市場”，“內地幾乎一切在市場以外進行的商務活動均操縱在華人手裏。他們擁有大量黃金，並且進行大規模的投機活動。他們壟斷了大部分批發商業，向本地生產者收購主要的出口物資，然後把這些貨物運往各沿海城市，再回過頭來向內地供應食鹽和從外國進口各種重要物資。”“經營沿海貿易的船隻主要屬於中國人、阿拉伯人和布吉斯人。”<sup>8</sup>在自由貿易政策主導下，中國海商曾一度成為巴達維亞地區國際貿易的主宰者。至19世紀，西方殖民者有時候仍然對中國海商的海外貿易活動，持自由開放的態度。道光十二年三月，英國商人胡厦米曾謂：“英吉利國的帝君准大清國的船赴大英國的各海口買賣。又福建省的許多船隻到我屬國的埠頭賺錢，不例禁。”<sup>9</sup>

有些國家為了更好地與中國商人開展經貿活動，還專門設立了經濟貿易區，作為國際貿易市場。如越南地區，16世紀下半葉時，“歐洲人到達越南三邦的時候，交趾支那的國王准予華人在他們國土中，選擇一便利處所，建一城鎮，俾可舉行市易，該城命名為會安，即今中圻的中央，該城鎮計為兩區——一屬華人，一屬

日本人，各由一長官統治。該城鎮貿易時期的揭幕，差不多和新年相符。在需時七月之久的商業期過後，外國人便裝運貨物載回本國去。”<sup>10</sup>和中國商人及其它國家商人的經營下，會安逐步發展成為越南地區重要的貿易中心。中國商人以此為基地，開展中國與越南及東南亞地區的海外貿易。康熙三十四年，“蓋會安各國碼頭，沿河直街，長三四里，名大唐街，夾道行肆，比櫛而居，悉閩人。”乾隆九年，“會安為交趾支那最繁榮之處，經常有六千左右華人居住，彼等均為巨商，於此成婚，並向國王繳稅。”<sup>11</sup>中國海商專屬經濟貿易區的建立，實際上是建立一個以中國海商為首的國際貿易共同市場，在這個市場內，中國的商品，中國的資本在一定的條件下可以自由地流動，共同協調。對於區域經濟一體化的形成以及加強國際貿易的競爭力，具有重要的意義。

中國海商在亞洲諸國自由貿易政策的支援下，貿易活動不斷擴大，對中國與東南亞經濟的發展產生了重要的影響。儘管對中國海商的自由貿易政策，在亞洲諸國的實行並非同步，時間長短各自不同，對各國所產生的影響大小有別，但並不妨礙從總體上，應對亞洲諸國的自由貿易政策的積極作用給予肯定。

其二是限制貿易政策。

限制貿易政策，主要是東南亞諸國或西方殖民政權，根據國際貿易形勢的變化，為顧及本國或西方殖民者的利益和需要，對中國海商的海外貿易活動，進行某些限制性措施，令中國海商在亞洲地區的海外貿易活動的發展，在貿易規模和活動範圍受到一定程度的限制。

或有限制置貿易地點者。荷蘭殖民者曾於1659年與亞齊簽約，同意讓柔佛的華僑到亞齊貿易，並規定：“除居留於吧城、馬六甲、柔佛及北大年的華人之外。其他凡來自中國的商船和華人都不得允許直接航行至亞齊。”<sup>12</sup>主要是為了維護荷蘭殖民者在爪哇地區的貿易的利益，進一步壟斷中國商品。這樣很可能使中國海商在東南亞一些地區的直接貿易轉化為中轉貿易，其貿易規模的擴大，勢必受到更多的限制。而且荷蘭殖民當局，為了招徠中國商船到荷蘭殖民地的勢力範圍內從事經貿活動，採用了威逼與利誘相結合的行政手法。一方面對所有中國商船，除了在東印度公司船隻護航下、欲到巴達維亞貿易者外，其餘到馬尼拉、澳門、印度支那和整個東印度貿易的船隻均在俘獲攔截之列。<sup>13</sup>1655年鄭成功曾寫信給大員何廷斌等人，曾對荷蘭殖民者的野蠻行為提出異議。其謂：

長期以來，我的船隻一直與巴達維亞貿易，受益非淺。然而近來巴達維亞新到一位荷蘭總督，他使我國商民在貿易中蒙受重大損失，並耽誤時間甚久，以致船隊遇到強烈逆風，若干船隻失去桅杆，其餘船隻皆有所損壞，該船隊在極其危險情況下返回廈門。如此事實，損害相互友誼，違反傳統慣例。

據我國船長及商民申訴，這位新總督意欲發一道命令，祇許我國商船到巴達統計表亞貿易，而嚴禁赴馬六甲、洛坑、彭亨及許多其他地方，似乎他唯欲一人得利。我有一隻帆船曾在巴鄰旁被奪去胡椒四百擔。我難以想像他有何目的。巴達維亞當局如欲發佈如此一道命令，何不同時禁止船隻開往日

本、暹羅、廣南、高棉及其他許多地方，而祇是不許我國商民少數若干地方，此事似乎不可思議。<sup>14</sup>

而另一方面，對赴巴達維亞的中國海商則給予豁免總稅務額一半的優惠，往返途中還提供船隻護航，以防止英國和中國海盜襲擊。<sup>15</sup>實質上是限定了中國海商的自由貿易範圍。

限制貿易地點，還包括在一國範圍內指定地點或市場進行商品交易，而且這種交易並非通常的自由貿易，而是帶有若干嚴格規定的限制貿易。如西班牙統治時期的菲律賓馬尼拉，“每年三月，大約三十到四十隻帆船從中國開來，在馬尼拉港拋錨，帶來生絲、金銀線、繡花織物、瓷器、精美陶器，活家禽以及別的中國貨物，這時貨物裝小船運到巴利昂（唐人街），在那裏賣給西班牙人和菲律賓人，法律禁止顧客或中人直接到港口中國船上採購或貿易。”<sup>16</sup>日本也曾有類似的限制政策。雍正六年，有載：“凡貿易人到倭，皆圈禁城中，周設高牆，內有房屋，開行甚多，名土庫。止有總門重兵守之，不許外走得知消息。到時將貨收去，官為發賣，一切皆其所給。回棹時逐一消算扣除，交還所換銅劬貨物，押往開行。”<sup>17</sup>其貿易地點、時間、對象、結算等，均由宗主國嚴格限定，與一些國家專屬經濟貿易區所實行的自由貿易政策，已不可同日而語。

或有限制中國貿易船隻數量及貿易商品的數量者。如清初的日本，由於赴日中國商船日益增加，導致日本金、銀、銅流出數量越來越大，於是日本政府開始採取限制措施，遏制中國商船赴日貿易的發展勢頭。1684年，日本頒佈貞享令。<sup>18</sup>該令規定，為防止金銀流出，唐船的貿易定額一年以銀6000貫為限，此稱割付仕法。來日的商船以起航地為劃分標準。每船限定一定的貿易額差，以入港順序累計計算，貿易額一達到銀6000貫，即禁止以後的商船入港貿易，令其載原貨返回。<sup>19</sup>由於貞享令的頒佈十分突然，很多中國商船完全沒有作好準備。“所以這年進港較晚的清朝商船大感困難，自十號船至五十一號船共四十二名船長，一再聯名上書請願說，這樣突如其來的新規定，使得船舶的修理、繩帆的補充都沒有著落，甚至連拖船的租金、住宿及卸貨等雜費，也無法支付。……至於更晚開到的第五十二號船至至第五十九號船共八艘，似乎連卸貨都沒有准許，因而要托唐通事訴苦說，船在海上因風浪而破損，水浸很甚，裝在艙底的沙糖有浸水危險，日夜排水，已筋疲力盡，毫無辦法，請求准許早日卸貨。”以後又進一步限制中國商船的數目。如1688年，規定每年開來的請朝商船中，祇准70艘進行貿易。<sup>20</sup>滿額後的商船必須原船返回中國。至1715年，日本更規定每年唐船的數量限制在30艘，每年發給信牌，次年憑牌入港交易。而且中國商人商船的出發地也有規定。1715年，日本規定30艘唐船的屬地，南京船為10艘、寧波船11艘，廣東、臺灣船各2艘。廣西、暹羅、咬留吧各1艘。為了防止唐人因貿易額有限，私自與日本商人貿易，日本在長崎郊外特設唐館，要求所有中國商人和水手必須在此居住，不得隨便出入。<sup>21</sup>西元1780年，據載：“中國人又遇到了一些新的約束，帆船的數目進一步受到限制，而且為中國人準備了一所舊廟為他們進行貿易之用，每年索

取租金 16 000 兩，並對他們的進口貨經收 60% 的關稅”，“中國人祇准在長崎做生意，人數也有一定的限制，往往不得超越一百名，由若干首領管理，在那裏單獨給他們撥出一塊地。但是與荷蘭人有所不同，中國是准許在長崎的街道上往來的。”<sup>22</sup>類似的定點、定額、定人的限制，打擊了中國海商的海外貿易經營活動。

有一些國家在一定時期內所制訂的某些限制政策，可能並非直接針對中國海商，但由於主要以中國商品作為限制對象，也間接打擊了中國海商的海外經營。如 1593 年，西班牙王室頒佈諭令，對菲律賓與墨西哥之間的貿易做出限制：菲律賓對墨西哥的出口總值不得超過 25 萬比索。此外，西班牙王室還根據具體情況採取了許多其他限制性措施，如 1582 年禁止秘魯與菲律賓直接貿易，1587 年，禁止秘魯從墨西哥輸入中國貨物。鑒於走私盛行，秘魯從墨西哥買來的貨物大部份仍是亞洲產品。於是 1604 年又禁止秘魯與墨西哥貿易，1718 年更禁止中國絲和絲綢進入墨西哥市場，1720 年又重復此令。<sup>23</sup>間接上也對中國海商的海外貿易活動帶來嚴重的影響與限制。

或有限制中國海商貿易經營的商品種類。據荷蘭東印度公司的樓案文件記錄，10 世紀下半葉，荷蘭東印度公司曾明確規定，中國商人向巴達維亞祇能運銷那些公司所不經營的商品。在這樣的規定下，中國帆船祇能運載中草藥、地方用瓷器，以及諸如草帽之類的小商品。加上傳統的返程貨也被東印度公司所壟斷，導致中國帆船商人窘迫到幾乎連租船費都繳納不起的地步，失去了對巴達維亞貿易的興趣。1776 年荷蘭殖民當局曾抱怨，已有好幾年未見到中國帆船。<sup>24</sup>為了防止白銀外流中國，荷蘭殖民者還禁止中國海商以貨換銀，載銀回國；而規定以貨易貨。史載：“我華人運販於此（噶留吧），向來皆就所售貨銀，或置貨，或將銀帶回，各從其便，今則嚴禁，不許金銀出口，必令將轉置貨物，方許揚帆。而其貨物又皆產於他處，來到吧地，以致唐船守候日久，風汛過時，年年不能抵廈，甚至遭受秋風颶，人船俱沒，數十年如是。”<sup>25</sup>荷蘭殖民者對中日海商經營商品的限制壟斷，主要應出於經濟目的；東南亞一些國家對中國海商經營商品的關係限制，則可能是出於政治的原因。如越南，曾有令：“凡船貿有關兵用如鉛鐵鈹器、岩硝、琉璃類者，輸之官，還其值，私相關賣者，罪之。”<sup>26</sup>

或有限制商品貿易價格者。東南亞地區一些殖民當局利用行政權力干擾國際貿易市場經濟，任意干預或壓低中國海商商品的貿易價格。西元 1582 年，西班牙薩拉薩爾主教曾寫有日記記載菲島情況，其中就有關於中國商人在菲律賓的貿易經營問題。西班牙殖民者為了控制壟斷菲律賓對外貿易，對中國商人的海外貿易經營制訂了十分苛刻的政策，從商品價格上打擊削弱中國海商的經營能力與能量。其指出：“西班牙當局藉口華商必須繳納，規定他們在商品售賣之前，必須向當局進行登記，否則予以處罰。但在登記過程中，最好的商品被當局的登記稽查員以任意確定的價格取走，有的則是通過暴力搶走華商的貨物，甚至拘留他們。有的不按貨價格付款，有的取貨祇給便條，事後却拒付貨款。後一種方式最為常見。那些當局權勢者為了得到物美價廉的商品，甚至不許華商隨意出售商品。當權者控制全部貨物，從中挑選自己最為喜愛合適的商品。隨意付給貨值，或把

其餘的貨物分配給自己手下的人或朋友同事。一些華商不甘自己的貨物賤賣，便設法隱藏，囤積待價而售，但一經查出，便受到嚴厲的懲罰。例如受笞一百鞭之外，還要交付七十五墨西哥綉布罰款”。<sup>27</sup>西元 1586 年，菲律賓、西班牙殖民總督更進一步訂立“議價批發”政策，規定中國海商返到菲律賓的船貨，由總督派員估價，強迫華商與他們議定的所謂“公平”價格，然後批發收買，按比例分配給馬尼拉的西班牙人、中國人和土著人零售。<sup>28</sup>西班牙殖民當局企圖以此限制中國商品輸入菲律賓的數量，通過壓低限制中國商品貨價，減少白銀外流。又印尼、荷蘭巴達維亞當局，也以壟斷商品價格的手段，以取得商業競爭中的優勢，也令中國海商陷於被動局面。18 世紀初，荷蘭殖民當局，不斷擡高胡椒價格，而最受衝擊自然是大宗胡椒購買者的中國海商。開始把胡椒最低價格定為每擔 7.5 rixdollars，以後逐漸增至每擔 8 或 8.5 rixdollars。1714 年，胡椒的價格增至每擔 9.5 rixdollars，1715 年更增至每擔 110 rixdollars。在擡高出口商品價格的同時，却大幅度壓低中國進口商品的價格。1717 年 3 月，總督及東印度評政院一再限定茶葉的收購價格，如普通綠茶定為每擔 40 rixdollars，特級綠茶每擔 60 rixdollars，一級武夷茶每擔 80 rixdollars，其餘等級的武夷茶分別為每擔 75、70、65、60 rixdollars 不等。茶價較以往大幅度下降。中國海商一再申明，為了償付營運租船費用，綠茶的價格每擔不能低於 60 rixdollars。但荷蘭殖民當局特權威脅，如果中國海商認為價格不合理，可以將茶葉載回。14 艘中國海船出於無奈，祇好折價出售，但聲稱以後再也不來巴達維亞，<sup>29</sup>遂造成中國與巴達維亞貿易的一度中斷。

限制貿易，有時候則因為亞洲諸國的一些地方官以權謀私，擅自制訂有關貿易限制政策。類似的措施，祇是個人行為，並非政府行為。如日本長崎，西元 1634 年 2 月，“長崎代官末次平藏及其長崎市民數人，對皇帝及國會議員申訴檢舉長崎奉行采女殿不行善政，彼對自外國之中國人貨物中，徵取百分十三，供為己用。每日收取鉅額賄賂，肆行惡政，並以自己的名義濫發東京臺灣及暹羅之航渡許可執照，違反日本法律。”<sup>30</sup>這祇是個別現象，並不代表某個時期的政府立場或國家政策措施。

亞洲諸國對中國海商，在一定時期內，或一定的國度中，或一定的範圍內，所實行的限制貿易政策，或出於殖民統治的需要，或出於保護政策；但對於中國海商的海外經貿活動，已構成了重大障礙或威脅，也打擊了中國商人開闢國際貿易市場的信心與決心，對雙邊的經貿發展帶來了負面影響。如清時期噶羅巴，“華人販鬻其地者，許置貨不許携銀，貨又產於別島，不能時至，華船守候過時，歸途多遭台颶，以此咸懷怨咨。”<sup>31</sup>越南地區，法國殖民對中國海商採取的限制策略，也阻礙了中國商人的經貿發展，對越南的經濟發展也產生了不良影響。因為越南地區，“至於山海之利，頗產金銀銅鐵鉛煤，多用華商開採，山中藥材亦為華商利藪。而沿海之鹽場，海島之燕窩，亦多由華商包辦。今法人奇徵華商，限制華船，華民生財之道漸遜矣。”<sup>32</sup>損害了中國與亞洲諸國長遠的經濟利益與經濟互動關係。

其三是管制貿易政策。

管制貿易政策,主要是指亞洲諸國或西方殖民統治政權,由於各種利益需要或各種目的原因,在中國海商的對外貿易問題上,採取了較為嚴厲的法律監管政策與措施。如果說在亞洲諸國或西方殖民當局施行限制貿易政策,中國海商在亞洲地區的海外貿易活動,尚能在一定的地域範圍內,或在一定的商品品類與價格下,還有一定的自由度或自主權;那麼在管制貿易下,則中國海商所有的貿易經營活動都在亞洲諸國或西方預民統治者的嚴密控制之中。甚至訴諸武力,管制中國海商的海外經貿活動。西方海上殖民者對中國帆船的搶掠行為就是管制貿易的一個典型。如明中後期麻六甲,史載:“本夷市道稍平,既為佛郎機所據,殘破之,後售貨漸少,而佛郎機與華人酬酢,屢肆駢張。故買船希往者,有詣蘇門答刺必經彼國。佛郎機見華人不肯駐,輒迎擊於海門,掠其貨以歸。數年來,彼路斷絕。”<sup>33</sup>“萬曆中,荷人在柔佛附近劫掠了一艘中國來的前所未有的最富的大船。”<sup>34</sup>“萬曆四十五年,荷蘭殖民者“在呂宋港口迎擊華商,大肆劫掠,船主苦之。”<sup>35</sup>主要目的是威迫中國海商轉移至巴達維亞地區進行貿易。所以在管制貿易下,中國商人的人身自由與安全也受到嚴重威脅。如1582年,西班牙在呂宋劃定一個地區要求華商華人集中居住,這個地區叫巴連,目的在於管制華人華商,加強經貿,本來也並非不正常,但是西班牙當局“含有不良善的目的:那就是該華僑區不能距王城太近,太近怕有事於防衛不利,但也不能太遠,要在城上大炮射程之內,有事時便於控制。”<sup>36</sup>以大炮監控市場集中地,其用心非善,必要時可以武力干預控制市場經濟。

有時也以查封沒收的管制措施控制中國海商的海外貿易活動。西元1615年,荷蘭東印度公司為了保證自己在摩鹿加香料貿易壟斷地位而發佈命令,不准中國人、馬來人、爪哇人等向公司建有城堡或有條約的摩鹿加群島運進衣料、綢緞及其他中國商品,也不准他們運走香料,違者得查封其船隻與貨物,並予以沒收。<sup>37</sup>又據《清史稿》卷五百二十七《屬國二》載,“初,阮氏據廣南,以順化港為門戶,與占城、真臘、暹羅皆接壤。西南瀕海。有商舶深入海者,阮氏輒沒入其貨,即中國商船,亦倍稅沒其半。故紅毛、占臘、暹羅諸國商船,皆以近廣南灣為戒。”

或有對華商定點監控、出入管制,不得自由買賣者。嘉慶年間,越南當局,“命清河會安二鋪,譏察清商,凡清人來商以三四月還國,原留及他往販鬻地,保出結所在官給憑,擅去留者坐以罪。”<sup>38</sup>道光年間,據云:“清人投來生理者,多有私將米粒暗投清國與潛往下洲再買鴉片,禁物將回兌賣。”“傳諭南圻名省以至諸地方督撫佈案等各審宜遵依條例禁,凡清人投來生理,祇許於江道往來商賣,不得出海行商,及在轄一切商船淺海營商者,亦不得雇請人為舵工水手,違者罪之。再嚴飭諸汛守禦另以盤詰,如有清人借船出海營商及暗從轄民商船搭往者,即拏解嚴懲。”<sup>39</sup>以訴諸法律相威脅,實際上是釜底抽薪,完全禁止中國海商進行海上貿易活動。

有些國家雖然也不得不保持發展與中國海商的海外貿易活動,但是對中國海商戒心甚重,防範甚嚴。如日本,康熙二十二年,“施琅克臺,自此中國遂與日本絕。”但經貿關係並非因此而斷絕,斷續保持經貿往來。但日本方面對中國海商採取嚴厲的管制措施。有謂:“華人至者,麇聚一地,名唐館,不得出入與外人接,惟



倭官及通事得與談。凡華貨至，悉入將軍貨，由將軍售之。民間計一文之貨，可加至三十文。統官民兩局旺盛時，去船一二十隻，載貨之四十萬，則將軍所得已千萬矣。是皆以唐人之貨，藉斂本國之用。故禮唐人甚恭，防唐人至嚴，擅利之巨，從可知矣。”<sup>40</sup>以後對中國海商的監控更愈演愈烈，雍正六年，有載：“自粵前經日本計九十餘更，商船泊於該國之長崎港。一到即人圍牆屋中，不得外出。貨物一經交易，即押出口，倭人出入，俱佩利刃，性極兇悍，凡有街口把守嚴密。”<sup>41</sup>所以有外國記載云：“長崎是日本在嚴格限制下對三個國家開放的唯一港口，享有這種特權的是中國人、朝鮮人和荷蘭人，祇能將有限的船隻開往該地，中國人和朝鮮人是十艘帆船，荷蘭人是一艘大商船和兩艘小商船，經營這種貿易的中國和荷蘭商人都在警察監視之下，實際上可以把他們看作是監禁在那個分配給他們居住的商館裏的犯人。”<sup>42</sup>類似的管制貿易政策給中國海商的經貿活動帶來極大的束縛。這種政策的制訂實行，已經從經濟層面而上升到政治層面，也必然限制了地區海上貿易經營擴大發展，對國際貿易市場的自由開放產生了不良影響。

明清時期。中國海商的海外貿易與經營，往往受制於亞洲諸國或西方殖民統治者所實行的貿易政策。大體上可劃分為自由貿易政策、限制貿易政策與管制貿易政策三種類型。其政策類別施行的目的、範圍、對象、時間各有不同，或有出於政治因素，如明代呂宋，“舟至，遣人馳詣酋以幣為獻，徵稅頗多，網亦太密。我人往往留彼不迫者，利其近且成聚故也。罅隙而後，彼亦戒心於我。恐族類既繁，後復為亂，輒下令每舶至，人祇二百為率，毋濫額。舶歸，所載四，必信以四百，毋縮額。我人當放舟時，多詭名充數，聽其查複，中流輒逃回彼土。”<sup>43</sup>或有出於經濟目的。有些西方殖民統治者為了攫取更多的商業利益，而逐步以經濟手段加強對中國海商經貿活動的限制管制。17世紀初，荷蘭東印度總督燕·彼德遜·昆，“利用可以在萬丹購買胡椒的權利，想盡量壓低胡椒價格，但偏偏當時有數艘中國船隻到來，市場上胡椒格一時飛漲，昆想購買入胡椒便成為不可能，這位胡作妄為的荷蘭殖民頭目，竟悍然下命令：在荷蘭人購置胡椒沒有完成以前，中國船隻不許載運胡椒出口，否則將在海上消滅中國人的胡椒船隻。”<sup>44</sup>可見經濟利益的衝突往往是制訂貿易政策的一個重要因素。所以一些國家也會為了經濟利益，因勢利導，及時調整貿易政策，放寬中國海商的海外貿易經營的限制，採取較為自由開放的態度。光緒三十三年二月，菲律賓美國殖民當局就重新釐定對中國海商的貿易政策。據載：“飛獵濱群島大小千餘以小呂宋為最巨，其地西連閩粵，北枕臺澎，距香港廈門均不過二千餘里，土產以煙糖麻米為大宗。轉售行銷皆操自華人之手，貿易則閩商最盛，粵商閃之。商會、學堂、醫院、銀行規模具備，惟商稅既重，工禁又嚴，來者日形減少。前此華僑不下十餘萬人，現在統計戶口不滿四萬，而市面亦固之誠色。美官紳漸知非策，始議設法招徠，本年四月間在鼓該埠特開賽會，凡華人來揭者一律優免進口稅，名為賽會，意在招商。”<sup>45</sup>可見亞洲諸國或西方殖民當局對中國海商的海外經貿政策並非一成不變，常常隨著國際形勢以及亞洲諸國的政治、經濟因素而出現不同的政策主導。日本對中國海商貿易政策，就是由寬到嚴的一個典型。天啟三年，鄭之龍舅黃程“有

白糖、奇楠、麝香、鹿皮欲附李旭船往日本，遣一官押去。然前日本與今不同，今之日本，凡船隻到港，人都入在班中拘束，不許四處散歇，交易祇許六十萬兩，各船勾攤，數足將餘貨發還，給水米蔬菜駕回。昔之日本，最敬唐人。船一到岸，祇有值日貨街搬頓公司貨物。其餘搭客暨船中頭日、夥計、貨物悉散接居住，轉為交易。”<sup>46</sup> 已由自由貿易政策轉化為限制貿易政策。以後更進一步加強對中國海商經貿活動的監控。清初，“為禁絕違犯秘密交易。幕府在元祿元年(西元1688年)命令長崎官吏營造唐人屋敷，越年來航唐人，悉居於此圍內，唐人屋敷加以嚴重之圍，置有管理員，禁止唐人出外。”<sup>47</sup> 已明顯帶有管制政策的色彩。

明清粵閩海商海外經營貿易的主動權，常常受制於亞洲諸國以及西方殖民當局的政治經濟需要，並由此而衍生的貿易政策。但由於中國海商在亞洲海域的歷史傳統與貿易地位，以及中國商品長期以來在國際市場上所具有的叫賣力，所以儘管亞洲國際貿易市場幾經風雨，變化多端，中國海商在亞洲地區的經營貿易活動，仍得以頑強地持續發展，繼續艱難地從中國走向亞洲，走向世界。至於亞洲諸國及西方殖民當局對中國海商的貿易政策的發展趨勢，筆者大致上認為是由鬆到緊，由自由到限制管制。這與明清中國社會的沒落是否有必然的聯繫，似應另文探討。

#### 註 釋：

<sup>1</sup> (明)張燮：《東西洋考》卷二，中華書局，2000年，第40頁。

<sup>2</sup> 《東西洋考》卷四，第77頁。

<sup>3</sup> [日]木官泰彥：《中日文化交流史》，商務印書館，1980年，第627頁。

<sup>4</sup> [英]巴素：《東南亞之華僑》，臺灣正中書局，1966年，第464頁。

<sup>5</sup> [日]木官泰彥：《中日文化交流史》，商務印書館，1980年，第624-625頁。  
朱印狀就是蓋有紅色官印的文件或證件。16世紀末至17世紀四十年代，日本為了加強海禁，只准特許商船出海，發給朱印狀，作為憑證，類似執照。但朱印狀一般祇發給日本船主，德川家康也發給了中國商人，意在鼓勵中國商人前來貿易，可參閱原書第624頁註7。

<sup>6</sup> (清)鬱永河：《海上紀略》，《小方壺齋輿地叢鈔》第九帙。

<sup>7</sup> [英]霍爾：《東南亞史》上冊，商務印書館1982年，第313頁。

<sup>8</sup> [英]W. J. 凱特：《荷屬東印度華人的經濟地位》，廈門大學出版社，1988年版，第11頁。

<sup>9</sup> 許地山編著：《達衷集》，香港龍門書店，1969年，第12頁。

<sup>10</sup> [英]巴素：《東南亞之華僑》，臺灣正中書局，1966年，第307頁。

<sup>11</sup> 陳荊和：《十七十八世紀會安唐人街及其商業》，《新亞學報》第3卷第1期。

<sup>12</sup> Victor Purcell, *The Chinese in Malaya, Kuala Lumpur*. Oxford University Press 1967, p.98.

<sup>13</sup> M. A. P Mei link-Roellfsz, *Asian Trade and European Influence*, Hague 1962, pp.266,268.

<sup>14</sup> [荷蘭]胡月涵：《十七世紀五十年代鄭成功與荷蘭東印度公司之間來往函件》，《鄭成功研究國際學術會議論文集》，江西人民出版社，1989年，第312頁。

<sup>15</sup> 同註13，p.268。

<sup>16</sup> [菲]格雷戈里奧·F·賽義德：《菲律賓共和國史·歷史·政府與文明》，商務印書館，1997年，第201頁。

<sup>17</sup> (清)王之春：《清朝柔遠記》卷四，中華書局，1989年，第72頁。

<sup>18</sup> 時為日本貞亨元年。

<sup>19</sup> [日]大庭修：《江戸時代日中秘話》，中華書局，1997年，第19頁。

<sup>20</sup> [日]木官泰彥：《中日文化交流史》，商務印書館，1980年，第649-650頁。

<sup>21</sup> [日]山協梯二郎：《長崎的唐人貿易》，吉川弘文館，昭和39年，第86頁。

<sup>22</sup> 姚賢鎬編：《中國近代對外貿易史資料》第一冊，中華書局，1962年，第82頁。

<sup>23</sup> C. Conrado Benieez, *History of the Philippines*, Luence (Revixied edition) Manila, 1954, pp.140-142.

<sup>24</sup> 轉引自吳建雍：《清前期中國與巴達維亞的帆船貿易》，《清史研究》1996年第3期，第40頁。

<sup>25</sup> (清)王大海：《海島逸志》，香港學津書店，1992年，第35頁。

<sup>26</sup> 《大南實錄》正編第一紀卷四，《大南實錄清越關係史料彙編》，臺灣中研院東南亞區域研究計劃2000年出版，第31頁。

<sup>27</sup> Blair & Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1898*, 克利夫蘭出版，1903-1907陸續出齊，vol. 5, pp.236-240.

<sup>28</sup> 同註27，同卷p.154。

<sup>29</sup> K. Glamann, *Dutch-Asiatic Trade, 1620-1740*, Copenhagen, 1958, pp. 216-217.

<sup>30</sup> [日]村上直次郎譯：《巴達維亞城日記》，臺灣省文獻委員會，1970年，第103頁。

<sup>31</sup> (清)徐繼畲：《瀛環志略》卷二，上海書店，2001年，第42頁。

<sup>32</sup> (清)薛福成：《出使英法義比四國日記》，《小方壺齋輿地叢鈔》第十一帙。

<sup>33</sup> 《東西洋考》卷四，第70頁。

<sup>34</sup> [英]溫斯泰德：《馬來西亞史》，商務印書館，1959年，第98頁。

<sup>35</sup> 《東西洋考》卷四，第130頁。

<sup>36</sup> 黎嘉潮：《亞洲華僑經濟》，香港遠東學院出版委員會，1971年，第140頁。

<sup>37</sup> [日]岩生成一：《論安汶島初期的華人街》，《南洋問題資料譯叢》1963年第1期，第100頁。

<sup>38</sup> 《大南實錄》正編第二紀卷四十，《大南實錄清越關係史料彙編》，臺灣中研院東南亞區域研究計劃2000年出版，第46頁。

<sup>39</sup> 同註26，第199頁。

- <sup>40</sup> (清)金安清:《東倭考》,《倭寇事略》,上海書店,1982年,第207、208頁。
- <sup>41</sup> 《宮中檔雍正朝奏摺》第十一輯,臺灣故宮博物院,1978年。
- <sup>42</sup> 姚賢鎬編:《中國近代對外貿易史資料》第一冊,中華書局,1962年,第83頁。
- <sup>43</sup> 《東西洋考》卷二,第40頁。
- <sup>44</sup> 王任叔:《印民在西亞古代史》,中國社會科學出版社,1987年,第817頁。
- <sup>45</sup> 《清代中國與東南亞關係檔案史料彙編》,國際文化出版公司,1998年,第151頁。
- <sup>46</sup> (清)江日昇:《臺灣外記》卷一,福建人民出版社,1983年,第3頁。
- <sup>47</sup> [日]木官泰彥:《參考新日本史》第三章,轉引自黃玉齋《鄭成功時代與日本德川幕府》,《臺灣文獻》第13卷第1期。

Freedom, Restriction, and Quasi-restriction:  
Asian Countries' Trade Strategy to Chinese Maritime  
Trader in the Ming and Qing Periods

*Chen Weiming*

**Abstract:** During the Ming and Qing periods, the Asian countries, mainly referring to the countries in East Asia and Southeast Asia, had different trade strategies towards the Chinese maritime traders, which varied with time and space. However, they can be divided, in general, into three categories, namely, free trade strategy, restrictive strategy and quasi-restrictive strategy. From the trade strategies we can know more about political and economic conditions of these countries as well as the interaction of Chinese and foreign economies. Furthermore, it proves that, in the course of China stepping into world system, the Chinese maritime traders still had some differences and instability in the international trade market.

**Key Words:** East Asia; Southeast Asia; the Ming and Qing Period; maritime trader

# 海運毛皮與清代貿易

周 湘

廣州中山大學歷史系副教授

摘 要：主要集中在廣州與恰克圖這兩個口岸的清代海運毛皮貿易，不僅使新的皮裘原料在社會上流行開來，而且為繁瑣的清代服飾禮制增添了新的內容。本文通過考察海獺、海豹等海運毛皮的命名及其在清代社會的使用情況，說明作為舶來品的海運毛皮，其在清代的遭遇，不僅僅取決於經濟因素。因此，對海運毛皮消費情況的研究，能夠加深我們對清代社會服飾禮制及消費心態的瞭解。

關鍵詞：海運毛皮貿易 海獺 海豹 服飾禮制

康熙年間，松江人葉夢珠說過，“一代之興，必有一代冠服之制，其間隨時變更，不無小有異同，要不過與世遷流，以新一時耳目，其大端大體，終莫敢易也。”<sup>1</sup> 他這番話，實是有感而發，蓋清初服飾嬗變之劇烈、滿洲統治者推行易服措施之堅決，對當時人的衝擊極大。激烈的抵抗漸趨平靜後，對統治者的生活習俗的自覺或不自覺的模仿開始出現。即以冬服用料而論，滿族人對皮裘的偏好亦為關內士紳所仿效。當時人就說，“今皮衣有小毛、大毛、中毛之分，色狀高下，窮極工巧，無慮數十種。”<sup>2</sup> 消費的需求直接促進了皮貨市場的發展。以皮貨的來源論，有國內出產者，也有進口而來者。所謂“海運毛皮”，包括從廣州進口的各種毛皮以及由恰克圖進口的來自西北海岸和阿留申群島的那一部分毛皮，後者也要經過海運，故名。本文的論述將以海獺、海豹兩種毛皮為主，因為它們在海運毛皮中佔有最重要的地位，同時，兼及其他海運毛皮的消費狀況。

## 一 海龍、海虎之命名及其他

“北皮南運”興起於 1779 年，指的是由美、英等國商人經營的，將美洲西北海岸地區的毛皮運銷廣州口岸，換取中國茶葉等貨物的商業活動。“北皮南運”促成了廣州海運毛皮貿易的繁榮，海獺皮(sea otter skin)及海豹皮(seal skin)充當了主角，海獺以珍貴著稱，海豹的進口量則佔了上風。所謂海獺皮與海豹皮乃現代稱謂，所指何物，清楚無誤。在清朝，因為海運毛皮是新鮮事務，所以其命名難

免有混淆不清之處。如最貴重的海獺皮有時被稱為“海龍”，有時又被稱為“海虎”，而“海虎”與“海龍”又常是指不同的毛皮。如此歧義疊生，讓後人睹其名而不知其實；因此，欲瞭解海運毛皮在清代社會之流行情況，必先瞭解其在清代的相應名目。

清代以前的文獻，已有海獺的名目。李時珍《本草綱目》中引用前人說法，這樣形容它：“海獺生海中，似獺而大如犬，脚下有皮如胼胝，毛著水不濡，人亦食其肉。”同時，他也指出，這種動物“大獺小獺，此亦獺也。今人以其皮為風領，云亞於貂焉。”<sup>3</sup> 這是否即我們今日所說的海獺，<sup>4</sup> 難以確證。但《本草綱目》的記載，表明在明代時，已有用海獸的毛皮做衣料，並且人們對此種海獸毛皮的評價頗為不俗。

清代文獻中，也可見海獺之名；但其所指，亦不確定，並且與海龍兩個概念混不清，不可一概而論。葉夢珠《閩世編》中談到了海獺，其文曰：

然當時（指康熙九、十年間），所謂海獺，即今之染黑狸皮。但初用時皆精選，故價至每頂須銀二兩，戴者甚少。其後日漸濫惡，乃以黃狼皮染黑名曰騷鼠，毛細而潤，老者類貂，一時爭用。騷鼠貴而海獺賤，無人非海獺帽。今騷鼠之闊口者，每頂亦價銀二兩，然無人非騷鼠冠，而海獺非鄉愚極貧之人不冠矣。……<sup>5</sup>

此處所言之“海獺”，指由他種毛皮染成者，且身價日賤，當非清人珍重的大海龍皮。

《閩世編》同卷也提到了海龍皮，文曰：“康熙二十三年，京師始尚海龍皮，毫短而勁，色黝而明。初價每頂四五金，年來減半，意即真海獺皮所染也。”康熙二十三年即 1684 年，僅憑此段記載尚不足以確定海獺皮進入中國的年代。這種“毫短而勁”的毛皮可能經過修剪，否則就不是真正的海獺皮，因為海獺皮是以絨毛黑而長著稱的。<sup>6</sup> 人們此時已意識到此前的“海獺皮”與當時新興的品種不相同，故有“真海獺皮”之稱。

此種毛皮既已為人所尚，必不至於過分稀少；但在俄國商隊到來以前，海獺皮批量進入中國的可能性不大。1686-1691 年，戈洛文奉派率領俄國使團出使北京，他詳盡的報告書中沒有提及海獺皮。<sup>7</sup> 可能因為他是從莫斯科國庫中提取貨物與禮品，沒有領到產自勘察加的海獺皮。其時尚有俄國私人商隊來北京貿易，他們輸入毛皮的狀況更難稽考。稍後，俄羅斯國家商隊壟斷了對華貿易，在一支於 1727-28 年間在北京貿易的商隊的帳簿中，見到了“勘察加海龍皮”的名目，每張收銀十一兩五十分。<sup>8</sup> 若“十一兩”是指紋銀，那麼這個定價相當於 15 銀元，售價似乎偏低了，這大概表明海龍皮在剛輸入中國時，還沒有受到消費者的重視。而在這以前的 1692-95 年，荷蘭人伊台斯與德國人亞當·勃蘭德率俄國的使團來華，他們向中國官員贈送的禮物中有來自西伯利亞的物產：貂皮、黑狐皮、銀鼠皮和海象牙。<sup>9</sup> 海龍皮未包括在內。由此，大致可推斷，海獺皮（sea otter skins）批量進入中國市場，約在 18 世紀初期。

在清代的官方文書中，海獺皮的對應辭彙是海龍皮，因此，由歷朝《清會典》，大致也可推測海龍皮何時在社會上流行開來。查康熙朝《大清會典》“內務府”部分，未提及海龍皮，<sup>10</sup>可以認為海龍皮雖已入口，但其使用範圍有限，未引起對之進行等級規範的需要。直到嘉慶朝《大清會典》，纔在“輿服”部分見到了海龍皮之名。<sup>11</sup>可見海龍皮是較遲纔在社會上流行使用。

至於在清代文獻中，“海虎”一名，究竟確指何物，也無定論。在南方，海虎皮有時被指作是海獺皮。1795年，行商倪秉發承保了一艘美國船隻，他開列的保單中稱收到美國人交來的皮貨有：“海虎皮大樣一千七百張，中樣一百四十張，被面七十五張，言定該銀三萬一千元。”<sup>12</sup>1915張“海虎皮”售得31 000元，即平均每張售16元。若說這裏的“海虎皮”就是海豹皮，那是十分可疑的。因為海豹皮在廣州市場上從未賣得如此高的價格，倒是海獺皮在1795-96年度的售價為每張9-17元，正好與此相符。<sup>13</sup>因此，大體上可以推斷倪秉發購買的是海獺皮而不是海豹皮。那麼，在這份保單中稱海獺皮為“海虎皮”是純由筆誤造成的嗎？未必盡然。在廣州外貿圈中，似乎有把海獺皮稱為海虎皮的習慣。<sup>14</sup>究其原因，除有將兩者混稱的習慣外，也可能是與偷稅的企圖有關。據西人所記，進口海獺皮每張實收稅一兩四錢二分，海豹皮每十張收稅一兩三分六錢。兩者高下相差有十倍之多，若將海獺皮稱作海虎皮而不是海龍皮，可大大減少稅款。這祇是一種假設，但並非毫無根據吧。

而在北方，也有將海豹皮混稱作海龍皮的情況。《柳邊紀略》云：“海豹皮出東北海中，長三四尺，闊二尺許，短毛淡綠色有黑點，京師人誤指為海龍皮，染黑作帽。海龍皮大與海豹等，毛稍長，純灰色，京師人又指為海獺皮也。”<sup>15</sup>按1999年版《辭海》“海豹”條，指“(海豹)體長約1.5米。背部黃灰色，綴以暗褐色的斑點。毛很短……”參照上引葉夢珠文，海龍皮“毫短而勁”，應就是指海豹皮，祇是海豹皮有斑點一節，葉夢珠未言及，故不敢遽下結論。《柳邊紀略》成書於康熙後期，亦即18世紀初，與葉夢珠撰寫《閱世編》的時間相距不久，兩者的描寫正可互相參照。從中可見，在不同的地區，毛皮的名稱也有很大的差別。

海獺海豹兩種海運毛皮在清代社會的名稱如此不確定，甚至互相混用，正說明這兩種毛皮為外來者，而且進入中國市場的時間必然很短，人們惟知它們來自海上，而不知怎樣恰當命名。於是借用了原有的概念，如“海獺”，也有由滿語中引進“新”概念，如“海龍”。其名稱自開始時就不確定，其後難免會被混用。

海獺與海龍混稱的情況，直到清代中後期仍然存在，甚至在官方文書中亦是如此。在嘉慶朝與同治朝編纂的《戶部則例》<sup>16</sup>中有所反映。崇文門商稅則例“皮張”項下，既有海龍皮，又有海獺皮；前者每張稅八錢，後者每張稅一分八厘，<sup>17</sup>相差較大。大致海獺皮指的是價值較低的皮貨。恰克圖進口的皮貨轉銷內地所經的主要權關——張家口關的稅則內無海龍皮之名目，而有海獺皮，且分為“大號”與“中號”兩類，“大號每張稅三錢，中號每張稅一錢五分”。<sup>18</sup>價值顯然高於崇文門稅關的海獺皮。從其對海獺皮分類的做法看來（其他權關均無此項規定），這應是該關流通較多的一種皮貨，其價值又較高，應即是別處所稱的海龍皮。

與海獺皮的情況類似，海豹皮的名稱要到清代中後期纔比較確定。姚元之記吉林萬壽節進貢物產中就有海豹皮。<sup>19</sup> 雖然海豹皮的入口量要遠多於海獺皮，但在清代文獻中，有關海豹皮的記載却很少見。要確定海豹皮的異稱，難度更大。<sup>20</sup> 海豹與海獺亦有混淆不清的情況：“形大，頭如馬者名獺，出江中者名江獺，皮白色花點，一名海豹皮”。<sup>21</sup> 鑒於這種情況，我們無法將上面談到的海龍皮與海虎皮究竟是指哪一種毛皮，逐一區分開來。概念上的含混，正說明人們對後來者認識較少。

到了清末，人們明確指出，“海龍皮即海獺皮也”，<sup>22</sup> 這纔使海運毛皮名稱含混的情況有所改變。

海運毛皮當然不僅海獺皮和海豹皮兩種。有一些毛皮的稱謂帶有“海”字，如海馬皮、海巴皮、海驢皮、海騾皮等，<sup>23</sup> 要一一考究其名實之間的關聯，須更深入地發掘文獻。

## 二 海運毛皮與禮制

毛皮的價格因品種與質量之差異而有天淵之別；而清人在購買皮張、製作裘服時要考慮的不僅是個人的經濟實力，且更重要的是不可有僭越之嫌。因為清朝對服飾制度有非常分明的等級規定。乾隆帝曾告誡臣屬：“誠以衣冠為一代昭度，夏收殷，本不相沿襲。凡一朝所用，原各自有法程，所謂禮不忘其本也。”<sup>24</sup> 於是，無論是服飾的型製還是用料，都被提到了與國家的根本——禮治息息相關的高度。順治年間制定有關服飾制度時，就已對毛皮的等級進行了劃分。<sup>25</sup> 海運毛皮雖同為後來者，但不同的毛皮被結合到禮制中去的程度各有不同，這既是它們在社會上地位的反映，也將影響到它們的消費狀況。

海龍皮的名目，直到嘉慶朝《大清會典圖》中纔出現，而海虎皮之名則始終未在官修的這類典章中出現。雖然在該類典章中沒有明確“海龍皮”到底指的是海獺皮還是海豹皮，但從其與紫貂並舉的珍貴程度來判斷，應該指的是海獺皮。而在相關的典章中，並沒有見到關於海豹皮的規定。海豹皮進入中國市場的時間，應不會比海龍皮遲，為什麼有關的典章會擇一而棄一呢？兩者的價格差距可能是其中的一個原因；然而，像沙狐、貉等低價毛皮應為何人使用，典章中有明確的規定。進口量極大的海豹皮却被人忽視，個中原因，筆者至今也未推敲出來。

那麼，海龍皮得以被劃入禮儀等級中的原因是什麼呢？這涉及到了清代禮儀等級中裘服制度的劃分標準問題，對此也沒有完整的答案。部分地，應與裘服的價值有關。海龍皮售價之高使一般人不可問津，使用者多是有地位的人，而禮儀制度正需要與這一部分人的品味一致。另一方面，海龍皮在清代的中外關係中似乎具有某種“隱喻”作用。乾隆帝頒下諭旨禁止毛皮進口時，祇點了海龍與元狐兩種。<sup>26</sup> 元狐歷來為中朝顯貴所重，自不待言。那麼，為何海龍皮又格外令皇帝垂青呢？在此時，海龍皮作為俄國皮貨的代表被提了出來，事實上，海獺皮在俄國的進口皮貨中並不佔優勢，至少在數量上如此。<sup>27</sup> 也許海龍皮在禮儀制度上所佔的地



位與這一“隱喻”有關，這僅是猜測。在清代人的觀念中，海龍皮確實就是俄國的“土產”。連廣東人張焜南也說：“聞悉比厘阿產其皮最貴，俄人得之携往黑龍江市中發售，價極昂”。<sup>28</sup>對數十年前廣州的毛皮貿易他反無提及。

海龍皮按會典中的規定可謂是貴人之服，由皇帝、皇后以下直到郡主、縣主等人的冬季朝服均可用海龍皮為原料。從咸豐四年（1854）的《穿戴檔》來看，咸豐帝在該年二月初五至初十，及十月初三至初十日，戴的是海龍皮緞台冠，<sup>29</sup>而十月初一日孟冬享祭太廟時戴海龍皮緞台正珠珠冠。<sup>30</sup>在此隆重的典禮中被使用，表明海龍皮在禮儀制度上還是頗具地位的。嘉慶朝《大清會典圖》卷四十五規定：“王公百官冬吉服，海龍及薰貂惟時”。貂裘在傳統的服飾制度中早佔有一席之地，海龍是後來者，亦得與之並列，可見其地位上升之迅速。清人對此類外來事物亦有其“相容並包”之方針。

海龍皮的地位雖在典章中確定下來，但仍有人提出不同看法，崇彝曾說：“若海龍尾冠雖珍貴，不入正式也。”又說：“海龍雖名貴，祇可作外褂，非公服所應用。”<sup>31</sup>以海龍皮的地位，仍說它不入流，不知何所指。或者這種外來毛皮仍未能得到部分人的認同吧。毛皮的身價是一回事，其地位又是另一回事。

稅則的規定，表面上看是經濟的行為，實際上受到各種國家禮儀制度和社會習慣的制約；因此，稅則一定程度上可以反映禮儀制度。稅則的規定不能違背禮制，如規定皇帝專用的紫貂皮，因為沒有公開售賣的可能性，在《戶部則例》中未作規定。而在嘉慶朝與同治朝的兩部《則例》中，祇有海龍皮而不見海虎皮，竊以為這正是與禮制典章的規定相一致。除非海虎（海豹）皮在這兩部《則例》中用的是其他名稱，否則可以說它們的編纂依據未必是市場貨物流通的實際情況，反而對禮儀制度的有關規定亦步亦趨。

其他海運毛皮的名稱今天已難以索解，因此它們在裘服禮制等級中的地位也無由分辨了。

### 三 海運毛皮消費概況

裘服禮制等級對海運毛皮在清代社會消費的作用，現在尚無確證。由目前勾稽的材料來看，海運毛皮還是得到較廣泛的應用。海龍皮始終是最受人矚目的，關於它的記載也較多。

首先，海龍皮為宮廷消費所選用。這部分毛皮的來源，一是由各地貢進，如道光年間（1821-1850），陝西巡撫年貢的貢品是：“玄狐皮五張，海龍皮五張，羊獺皮二十張，天馬皮一千張，烏雲豹皮一千張。”<sup>32</sup>陝西非毛皮進口地，貢品中尚有海龍皮，則有毛皮進口之地貢進海龍皮當在情理之中。另一個來源是採買，康熙及乾隆年間，宮廷已有向俄國來京商隊採買毛皮。<sup>33</sup>在海龍皮數量較充裕的時候，宮廷收貯的多餘部分還發往各關口變價出賣。嘉慶七年（1802）發出的海龍皮計有：發往兩淮二十一張，每張銀三十兩，減價五兩；發往兩浙二十二張，每張擬銀二十五兩；江甯二十一張，每張二十兩，蘇州二十一張，淮關二十一張。<sup>34</sup>這恰好

是“北皮南運”的高峰期，來華毛皮較多的年份。當年海獺皮在廣州的進口價為每張 20 元，<sup>35</sup> 約相當於銀 15 兩（按 1 元 = 0.75 兩折算），則每張 25 兩的價格大概較接近於海龍皮在國內市場的售價。可注意者，接受這一批皮貨的樞關在東部和東南部地區，亦即當時較富裕的地區，海龍皮在民間消費也應以這些地區為主。

在嘉慶年間，海龍皮是內務府皮庫的常備之品，嘉慶二十一年存染海龍皮五十四張，二十二年五月實存染海龍皮三百五十三張，<sup>36</sup> 它也是唯一的常備海運毛皮。而到了光緒年間，皮庫所儲各項中，獨少了海龍皮，<sup>37</sup> 這恰也是海運毛皮貿易徹底衰落的反映。到了這個時期，宮中要常備海龍皮而不易得，祇有隨用隨買了。<sup>38</sup> 既然同治、光緒年間仍可在市場上買到海龍皮，證明在海運毛皮貿易衰落後，該種毛皮仍有零星進口。在民國初年的“江西稅署稅務表”中，仍有 sea otter skin 之名，其中文對譯名為“海驢”，<sup>39</sup> 筆者疑其即《戶部則例》中的“海溜”或“海驢”，但在《則例》內，它們與海龍顯然是指兩種不同的毛皮。<sup>40</sup> 不知當作何解。《則例》中贛州關及九江關均無海龍皮或海獺皮之名目，<sup>41</sup> 又是其訛漏的一個例證。

進口海獺皮的活動延續到清末仍在繼續，對它在民間消費的考察就不應局限於“北皮南運”時期了。

海龍皮價格高昂，一般祇有官僚及富裕階層者得購而服之。官員的朝服就有用海龍皮製成的，海龍皮得以入選，也與禮制相關。因為“雜色袍概不得服，羊皮亦不得服，惡其近喪服色也。故朝服但有海龍、猓獬、貂、灰、銀鼠，而無羊皮”。<sup>42</sup> 除了官僚，太監也有可穿海龍褂的。<sup>43</sup>

清代官宦人家或富商大賈，多有廣為囤積各類裘服之舉，以此自重身份。貴重的海運毛皮也在其搜羅之列。乾隆末年，福建督撫伍拉納、浦霖等受賄案中，被查辦的官員都囤積有毛皮。在浙江嘉善縣浦霖的家中抄出了大量皮張：“各色男女大小皮衣共一百七十三件，貂皮、貂尾、元狐、海龍、烏雲豹、水獺、灰鼠、羊皮、兔皮等項袍褂統共五十四件，元狐、海龍、水獺、灰鼠、羊皮、兔皮共三千一百一十四張。”<sup>44</sup> 同案被查的錢受椿也擁有海龍、海虎等皮張。<sup>45</sup> 他們收藏的皮裘數目之多，大約與專營皮貨的店鋪相比也不遑多讓。與這批毛皮同時被查抄的還有數量過萬的銀圓及數十架自鳴鐘，這都是舶來品；由是，這些官員的海龍皮與海虎皮，極有可能是循海道而來的。官宦囤積毛皮的現象大約不是個別的，因而在當時的文學作品中也有反映。《履樓志》對明代查抄不法粵海關官員詳加鋪敘，實際作品中反映的是作者所處的清代中葉的社會狀況。其中，從粵海關官員的府邸中抄出的毛皮包括了“海虎皮”三十張。<sup>46</sup>

海龍皮因其珍貴，而成了贈禮佳品。孫星衍有詩題為《乙卯歲小春下旬隨李河帥（奉翰）乘廠舟巡工涉上，是日風寒，歸後蒙惠海龍裘賦謝》。<sup>47</sup> 乙卯歲為乾隆六十年（1795），作者時任充沂曹濟兵備道。孫星衍對此十分感激，詩中有句云：“戟門披得翠雲歸，似此知音自古稀。”

此外，還有索贈者。如松筠就曾向某高官索要其海龍褂，轉贈給一個衣服襪襪的筆帖式。這個筆帖式“竟以之小康”，<sup>48</sup> 可見海龍皮裘價值之高昂。

由於海龍皮之珍貴，一般不會用之做整件袍褂，而多用於制帽、服裝的領、袖

的緣邊等。<sup>49</sup> 這足以讓穿戴者顧盼自豪了。有詩為證：

領帶海龍尾一條，帽檐個個是熏貂。  
紅袍纔配銀針褂，香色湖綢襖襯嬌。<sup>50</sup>

這真是清人毛皮服飾搭配的生動寫照。也可說是清末人的時尚裝了。

清末大吏王文韶在日記中多次提到他戴海龍皮冠。<sup>51</sup> 他在直隸總督任上時，萬壽例貢包括海龍皮。<sup>52</sup>

海虎皮的使用也有被記錄下來者。趙翼曾獲贈海虎裘，他記道：“裘出塞北俄羅斯國，色黑而毛密，中土人名之曰海虎，彼國不知何名也。”<sup>53</sup> 這為前面提到的清代人多將進口毛皮指為俄羅斯所產者提供了又一注脚。

在清人觀念中，海虎也甚為珍貴。諸聯稱：“昔年人尚簡約，鮮有被裘。城中以海虎皮作領者祇三人，予北鄰陳氏一，昔買四，合邑嘩傳，父老引以為戒。今則田儉市儉，無不皆然。且狐裘蒙聾，交接於道，習俗驕奢，無時返樸矣。”<sup>54</sup> 由是觀之，海運毛皮的使用曾引起爭議，以為是“驕奢”之舉。

榮祿的海虎皮帽之昂貴，曾為一時之冠：“四塊瓦，即便帽中之拉虎也，以其上分四塊，如瓦形，故以為名，下垂短帶。普通多用熏貂，佳者值三十餘金。而榮文忠公所戴者值三百餘金，蓋以銀針海虎為之也。”<sup>55</sup> 銀針海虎所製帽如此昂貴，頗疑非指海豹，或是指海獺也未可知。

海運毛皮，尤其是海龍皮，已成為高檔毛皮的代名詞。李象鵬《戲擬枚乘七發八首》有句云：“客曰，紫貂之裘，入大院而流潤。翡翠累累兮綠沈，珊瑚鏗鏗而紅映。狐腋一重，舐毛雙鋒。雲中之豹，海中之龍，草霜白點，艾葉青蔥。金錢黃淡，華蓋墨濃。其衣以輕以暖，冬則漂霰飛雪之所不能激也，春則晨風暮雨之所不能感也。”<sup>56</sup> 處“海中之龍”，當指海龍皮，得與紫貂、狐腋、烏雲豹、草上霜及艾葉豹等名貴皮裘並舉，足見它在人們心目中的地位之高。

可見，以海龍皮和海虎皮為代表的海運毛皮豐富了清代社會的毛皮消費。這些都是高檔毛皮，中產以下人家難以置備，非人人得購而用之的。其消費者多是集中在富裕階層內，範圍有限，且毛皮是耐用消費品，而有力囤積者畢竟是少數；因此，在廣州市場上，海獺皮的年輸入量增加數千張已可令市場飽和。<sup>57</sup> 以現有的資料，無法確定海運毛皮在整個清代皮貨市場中佔有何種地位。海運毛皮的出現，豐富了清人的物質生活，適應了當時社會上的尚裘之風，並為清朝的服飾禮制增添了新的內容。對海運毛皮貿易及消費的研究，從一個側面反映了清代社會生活的狀況。作為舶來品，海運毛皮的遭遇顯然不僅僅是取決於經濟因素的。

（本文的撰寫得到了中山大學文科青年教師啓動基金的資助，課題名稱為《海運毛皮與清朝禮制》。）

註釋：

<sup>1</sup> (清)葉夢珠著,來新夏點校:《閩世編》,上海古籍出版社,1981年,卷七。

<sup>2</sup> (清)邵懿辰:《半岩廬日記》,轉引自瞿宣穎纂輯:《中國社會史料叢鈔》,上海書店,1985年,上冊,頁123。

<sup>3</sup> (明)李時珍:《本草綱目》,卷五一。

<sup>4</sup> 《辭海》(1999年版縮印本)頁1124是這樣解釋海獺的:“哺乳綱,食肉目,鼬科。體呈圓筒形,雄的較大,長1米餘,尾長約30釐米。前肢短,後肢長,趾間有蹼,成鰭狀,善於游泳和潛水。體被緻密絨毛,幼體灰黑色,成體深褐色。生活於海中,僅休息和生育時上陸。主食魚類、海膽和軟體動物。每胎一仔。分佈於阿拉斯加、堪察加半島、千島群島沿岸。毛皮貴重,可做大衣領、帽子等。”

<sup>5</sup> 葉夢珠前揭書,卷八。

<sup>6</sup> S. W. W., “Extent of the fur trade, and an account of the fur-bearing animals”, in *Chinese Repository*, Vol. III, p.552. 又見《毛皮裁制技術》編寫組編著:《毛皮裁製技術》,輕工業出版社,1985年,頁53。

<sup>7</sup> 蘇聯科學院遠東研究所等編:《十七世紀俄中關係》,第二卷,第一冊,商務印書館,1978年。

<sup>8</sup> 張維華、金詩白譯:《俄國商隊在北京的帳簿(一七二七—一七二八)》,見張維華:《晚學齋論文集》,齊魯書社,1985年。

<sup>9</sup> [荷]伊茲勃蘭特·伊台斯、[德]亞當·勃蘭德著,北京師範學院俄語翻譯組譯,《俄國使團使華筆記(1692—1695)》,商務印書館,1980年,頁303。

<sup>10</sup> (康熙)《欽定大清會典》,卷一百四十九,內務府,“裘庫”;卷一百五十三,內務府,“都虞司”;卷一百五十四,內務府,“武備院”。

<sup>11</sup> (嘉慶)《欽定大清會典圖》,卷四十一至卷五十。

<sup>12</sup> 李東海:《加拿大華僑史》,臺北,1967年,頁33,轉引自蔡鴻生《清代廣州的毛皮貿易》,《學術研究》,1986年第4期。

<sup>13</sup> James R. Gibson, *Otter Skins, Boston Ships, and China Goods, The Maritime Fur Trade of the Northwest Coast, 1785-1841*. University of Washington Press, Seattle, 1992, p.317.

<sup>14</sup> 愛漢者等編,黃時鑒整理:《東西洋考每月統記傳》,中華書局,1997年,頁80,道光甲午(1834年)正月;頁94,道光甲午年二月;頁105,道光甲午年三月。在所列的進口貨物價目表中,祇有海虎皮之名,而沒有海龍皮,且海虎皮售價偏高,每張35-47元,應是指海獺皮。

<sup>15</sup> (清)楊賓:《柳邊紀略》,《小方壺齋輿地叢鈔》,第一帙,頁360。

<sup>16</sup> (清)祿康、朱珪等纂:(嘉慶)《欽定戶部則例》;(清)戴齡、董恂等纂:(同治)《欽定戶部則例》。這兩部《則例》的內容基本一致,故引用時不注明者,為嘉慶朝《則例》。

<sup>17</sup> 嘉慶《則例》,卷六十二。

<sup>18</sup> 同註17,卷六十六。

<sup>19</sup> (清)姚元之:《竹葉亭雜記》,卷一。

<sup>20</sup> 《東西洋考每月統記傳》頁94所開列的進口毛皮名目,計有:兔皮、海虎皮、芝麻貂皮、海蠔皮、獺皮和狐狸皮等。其中海虎皮如上注釋15所述,應是指海獺皮,而以海豹皮進口量之巨大,自然不應被遺漏。又據“Extent of the fur trade, and an account of the fur-bearing animals”一文,沒有1834年進口海豹皮的統計數字,但列有進口價格,每張為2.25銀元。對比《東西洋考每月統記傳》內的毛皮售價,芝麻貂皮每張的售價為2元至2.5元,最為接近。“芝麻”有可能指的是海豹皮的斑點,因此,大概可以推斷“芝麻貂皮”就是海豹皮的別稱。

<sup>21</sup> (清)呂耀曾等修,魏樞纂:《盛京通志》,卷二十七,物產,“海獺”。

<sup>22</sup> (清)張煜南纂:《海國公餘雜錄》,卷一,《推廣瀛環志略》。同樣的記載還見於何秋濤著《朔方備乘》卷二十九《北徼方物考》,文曰:“俄羅斯出海龍,按即海獺皮也。”

<sup>23</sup> 嘉慶《則例》,卷六十二-卷八十七。據1824年英國東印度公司出版的一本中英貿易辭彙對照冊所列,beaver skins的對應中文辭彙是“海驢皮”,也就是說,海驢皮即今譯之海狸皮。海狸皮也是海運毛皮的一種,主要來自堪察加地區及美洲西北海岸等地。在這本小冊子內,otter skins的對應辭彙是“海虎皮”,這證明在廣州口岸的貿易圈內,確實有將海獺皮稱為“海虎皮”的。見*A Vocabulary Containing Chinese Words and Phrases, Peculiar to Canton and Macao, and to the Trade of Those Place, Macao, China, 1824.*

<sup>24</sup> (清)慶桂等編纂,左步青校點:《國朝官史續編》,卷二,北京古籍出版社,1994年,頁9。

<sup>25</sup> 《清世祖實錄》,卷六四,順治九年四月庚申(1652年5月26日)。

<sup>26</sup> 《清高宗實錄》,卷一三六七,乾隆五十五年十一月乙巳日(1791年1月3日)。

<sup>27</sup> 孟憲章主編:《中蘇貿易史資料》,中國對外經濟貿易出版社,1991年,頁138;[蘇]謝·賓·奧孔著,俞啓驥譯:《俄美公司》,商務印書館,1982年,頁52。

<sup>28</sup> 張煜南纂:《海國公餘雜錄》,卷一。

<sup>29</sup> 中國第一歷史檔案館編:《清代檔案史料叢編》第五輯,《咸豐四年穿戴檔》,中華書局,1980年,頁242-243,頁303-304。

<sup>30</sup> 同註29,頁302。

<sup>31</sup> (清)崇彝:《道咸以來朝野雜記》,北京古籍出版社,1982年,頁31。

<sup>32</sup> (清)吳振棫:《養吉齋叢錄》卷二十四,浙江古籍出版社,1985年,頁266。

<sup>33</sup> 中國第一歷史檔案館編:《清代中俄關係檔案史料選編》第一編,下冊,中華書局,1981年,頁400。康熙年間理藩院致俄國西伯利亞總督加加林的一份咨文中稱:“遇有內庫購買各種皮貨時,爾商人不但不肯出售好皮貨,反而高擡物價,暗中私自賒給無名商販。”又乾隆初年的情況見孟憲章前揭書,頁113,引中國第一歷史檔案館藏,乾隆元年十月二十六日內務府的奏摺稱:“先年鄂羅斯來時,庫內所無之物,經臣衙門具奏派員採買在案。現今庫內所有銀鼠皮、灰鼠皮、獾皮、黃狐皮俱各用完,今鄂羅斯來到,請採買銀鼠皮壹萬張,上白灰鼠皮五千

張，灰鼠皮五千張，猓獺皮貳百張，黃狐皮壹千張。再，元狐、黑狐、青狐、貂鼠等項皮張，若有好者，亦酌量採買備用可也”。

<sup>34</sup> 中國第一歷史檔案館藏：內務府廣儲司檔，皮庫雜記。

<sup>35</sup> 同註 13。

<sup>36</sup> 中國第一歷史檔案館藏：內務府廣儲司類皮庫財物項，黃冊底本。

<sup>37</sup> 同註 36，皮庫黃冊。

<sup>38</sup> 同註 36，內務府檔，廣儲司類，衣庫財物項，“上用海龍皮冠等項開銷”。

<sup>39</sup> Stanley Wright, *Kiangsi: Native Trade and Its Taxation*, Shang Hai, 1920, XXVI-XXVII.

<sup>40</sup> 《則例》卷七十，臨清關，海龍袖每雙稅四分，海龍袖及海龍領每條各稅二分，海龍領每條稅一分，它們在此應是指不同的毛皮。

<sup>41</sup> 《則例》，卷八十。

<sup>42</sup> (清)震鈞：《天咫偶聞》，北京古籍出版社，1982年，卷一，“皇城”。

<sup>43</sup> 吳振械前揭書，卷二十五，頁 275。“有職太監在官苑內行走，准翻穿貂褂、海龍褂”。

<sup>44</sup> 故宮博物院文獻館編：《史料旬刊》，第三十二期，頁 178-179，頁 183。

<sup>45</sup> 同註 44，第三十四期，頁 247，頁 250。

<sup>46</sup> (清)庚嶺勞人：《蟹樓志》，第十八回，齊魯書社，1988年。

<sup>47</sup> (清)孫星衍：《孫淵如先生全集》，《濟上傳雲集》。

<sup>48</sup> 震鈞前揭書，卷四，“北城”。

<sup>49</sup> 如兩部《則例》內，均只有對海龍皮帽沿、領、袖等配料徵稅的規定，而不見有整件袍料的稅則。

<sup>50</sup> 佚名：《都門竹枝詞》，“服用”，載《清代北京竹枝詞(十三種)》，北京古籍出版社，1982年，頁 40。

<sup>51</sup> (清)王文韶著，袁英光、胡逢祥整理：《王文韶日記》，中華書局，1989年，上册，頁 444，頁 462，頁 534 等。

<sup>52</sup> 同註 51，下冊，頁 925，光緒二十一年六月初十日：“萬壽例貢九種：元狐五張，海龍五張，水獺二十張，灰鼠三百張，銀鼠三百張……”。

<sup>53</sup> (清)趙翼：《甌北集》，卷四十八，《費筠浦相公遠寄海虎珍裘，值冬暖幾至關東，吸題四絕》。

<sup>54</sup> (清)諸聯：《明齋小識》，卷十，“海虎領”。

<sup>55</sup> 徐珂輯：《清稗類鈔》，中華書局，1986年，第七冊，奢侈類，頁 3302，“銀針海虎之拉虎”。

<sup>56</sup> (清)李象鵬：《棟懷堂隨筆》，卷一。

<sup>57</sup> 如 1807-08 年度，由美國船隻運入廣州口岸的海獺皮為 16447 張，售價為 17 元；而 1816-17 年度，美國船隻輸入廣州的海獺皮數量是 4300 張，售價為 35 元。可見價格的波動較大。海獺皮的輸入量根據 *Chinese Repository*, Vol. III, p.558. 皮貨價格根據 Gibson(1992), p.317。

## The Maritime Fur Trade in the Qing Dynasty

*Zhou Xiang*

**Abstract:** The maritime fur trade in the Qing Dynasty, which was mainly concentrated in Canton and Kiakhta, was the new source of fur coats as well as the cords of etiquette of dresses and personal adornments. This thesis investigates on the differential denominations of imported furs and the consumptions of them in the Qing Dynasty. It argues that the positions of imported furs in the Qing Dynasty were not determined by economic factors alone. Therefore, the research on the consumptions of imported furs will help us to understand the cords of etiquette and consumers ideas in the Qing Dynasty.

**Key Words:** maritime fur trade; sea otters; seal; cords of etiquette of dresses and personal adornments





# 廣州巴斯館考

郭德焱

廣州南粵王宮博物館籌建辦

**摘要：**本文利用中西文獻，論證了國內外學者鮮有關注的清代廣州十三夷館中巴斯館存在的真實性。闡述了巴斯館的位置、巴斯船出入商館的情況。論述了鴉片戰爭後巴斯館從十三行向黃埔長洲島伸張，並敘述了其建造過程。本文著重分析了巴斯館中巴斯商人“逞強滋事”的表現，並從當時的國際形勢分析其產生的三個原因：一是當時廣州口岸的巴斯商人數量多，他們可仗勢欺人；二是巴斯人貿易地位高，且有夷商的代表；三是巴斯商人憑著與英國人的“親密”關係，依靠英帝國的世界霸氣，表露了“狐假虎威”的心態。

**關鍵詞：**巴斯商人 巴斯館 十三行 廣州

清代廣州，與十三行對稱者為十三夷館，是外國商人之營業及居留所。據外國書籍記載，中外互市之初，外舶到廣東時，俱佔有“夷館”一所，每舶俱有一“行”為其主顧。<sup>1</sup>又據西文原始資料及西方學者的研究，鴉片戰爭前廣州口岸的巴斯(Parsee)<sup>2</sup>商人約佔來華“夷商”的三分之一，僅次於英國人，多於美國人。<sup>3</sup>按此，十三夷館中當有巴斯館；但到目前為止，中外研究廣東十三行之專家鮮見論及。本文就巴斯館的基本情況及館中巴斯人的行為態度試作探討。

## 一 中西文獻記載中的“巴斯館”

據西方學者費德(K. N. Vaid)介紹，清代廣州的確存在巴斯館(Parsee factory)，該館位於東印度公司館附近，與怡和洋行隔街相望(just across the street to that of Jardine and Matheson.)。<sup>4</sup>但這僅是西文文獻中所描述的巴斯館，那麼，中文文獻中有巴斯館的線索嗎？

《海國圖志》卷83引《華事夷言》：“十三洋商名，十三間夷館，內住英吉利、彌利堅……巴西即巴社白頭回……等國之人”。<sup>5</sup>“巴西即巴社白頭回”，當指巴斯人。<sup>6</sup>按此，清代文獻中有巴西館，對應西文中的Parsee Factory，即巴斯館。

另據故宮博物院檔案關於“荷蘭國夷人美堅治被英吉利港脚白頭夷化林治等共毆傷斃”事件的記載，三位巴斯兇手“化林治、鈕羅治、任些治均係港脚夷人，在其夷館與荷蘭國夷館毗連，後有公共街門一道。”<sup>7</sup>該事件，《英國議會文件》

(*British Parliamentary Papers*) 有更加詳細的描述,<sup>8</sup> 中外文獻記載基本吻合。文中的港脚白頭夷人化林治(Framjee)、鈕羅治(Nowrojee)、任些治(Jamsetjee)是典型的漢譯巴斯人名。<sup>9</sup>《英國議會文件》將這三位夷人稱為 Parsees, 英國外交部藏中文檔案中稱之為“八思”,<sup>10</sup> 即巴斯人。“其夷館與荷蘭國夷館毗連”一句, 提供了兩條資訊: 一是這三位巴斯人有夷館, 當為巴斯館; 二是館的位置, 與荷蘭館毗連。這兩條資訊, 可從《英國議會文件》得到證實。不過, 該《文件》中將此夷館又稱為“Merwanjee's Factory”,<sup>11</sup> 漢譯為“馬萬治館”, 該館的主人為馬萬治·荷馬治(Merwanjee Hormajee), 上引三位巴斯兇手為 Merwanjee 的僕人。為什麼“巴斯館”又稱為“Merwanjee's Factory”呢? 當時可用主人名稱館名, 如怡和洋行又稱查典·馬地臣行(Jardine, Matheson and Company)。<sup>12</sup> 在《英國議會文件》中, “Merwanjee's Factory”時或稱為“Merwanjee Hong”。按當時旅居廣州的美國人亨特的解釋:

Factory 與 Hong 兩字, 雖非同一意義, 但可更疊為用。前者包括寓所及辦公室兩義; 後者不但包含為雇員、厨役、報信人、“過磅員”等設備之各種部分, 且為廣袤足以收容全船進口貨物與同量出口茶絲之甚大場所。外人提及各自寓所, 則稱為 Factories; 提及其與行商交易地點, 則稱為 Hong。 <sup>13</sup>

另據《英國議會文件》的證詞中稱:

主席: 你能確切地解釋一下“Factory”是什麼意思, 人們稱什麼樣的地方為“Factory”, 是一片房子還是個被包圍的地方?

答: 有不同種的 hong, 就像這裏奧爾巴尼樓群的後半部分, 狹窄的小巷兩邊都是房子, 我們稱每一個房子為“factory”, 也許我們該叫它商行(house)。<sup>14</sup>

由此推論, 清代廣州存在巴斯夷館。不過, 當時西文文獻所作的十三行地圖,<sup>15</sup> 均未標明“巴斯館”。巴斯館的位置, 費德認為與怡和洋行隔街相望,<sup>16</sup> 上引故宮博物院檔案稱“與荷蘭國夷館毗連”。由此推斷, 巴斯館與炒炒館的位置相當。<sup>17</sup> “炒炒館”, 英文拼作“Chow-chow Factory”或“Miscellaneous Factory”, 意為混合館, 幾乎所有十三行地圖中均有此館。按此, “巴斯館”當為混合館中之一館。據亨特記載:

每個商館都包括許多相聯的房間, 一間接一間, 中間由狹窄的空地或院落相隔開來, 商館由南向北延伸。前面的稱為一號, 後面的稱為二號、三號, 以此類推。<sup>18</sup>

《中國叢報》證實了炒炒館中存在巴斯館的解釋。1845年, 炒炒館(Chauchau Hong)2號夷館中有位巴斯商人名叫塞斯(S. A. Seth)。<sup>19</sup>

其實, 清代巴斯人在廣州開設的商行, 以混合租用的形式居多。巴斯人自稱為

“巴斯館”，即上引亨特所云“外人提及其各自寓所，則稱為“Factories”，亦即《英國議會文件》證詞中所說的“我們稱每一個房子為‘factory’”，其實僅為常見十三行地圖上注明的十三行夷館之一部分。除炒炒館外，巴斯商人還在其他館中租用<sup>20</sup>房間，如 1837 年，在華的 11 家巴斯商行(Commercial Houses)、代理行(Agents)分別租用的商館為：

巴斯商館	租用商館
阿德史·弗當治 Ardasseer Furdoonjee	豐泰館 2 號 No. 2 Fungtae hong
包曼治·曼諾克治 Bomanjee Jemsetjee	法國館 3 號 No. 3 French hong
包曼治·架賒治 Bomanjee Jemsetjee	法國館 3 號 No. 3 French hong
化林治、馬萬治 Framjee, Merwanjee	寶順館
布約治·曼諾克治 Burjorjee Maneckjee	法國館 2 號 No. 2 French hong
架賒治、希治、鈕羅治 Cursejee; Heejee and Nowrojee. Partners: Heerjee Jehangier; and Nowrojee Cursetjee	丹麥館 4 號 No. 4 Danish hong
敦治皮·拜那治·拉那 Dhunjeebhoy Byramjee Rana	豐泰館 4 號 No. 4 Fungtae hong
打打皮、曼諾克治·律敦治 Dadabhoy and Maneckjee Rustonmjee	豐泰館 1 號 No. 1 Fungtae hong
敦治皮·曼車治 Dhunjeebhoy Muncherjee	寶順館 6 號 No. 6 Paoushun hong
化林治·架賒治 Framjee Jemsetjee	法國館 6 號 No. 6 French hong
駒姆治·那舍灣治 Jummoojee Nasserwantjee	荷蘭館 5 號 No. 5 Dutch hong
那那皮·化林治 Nanabhoy Framjee	法國館 6 號 No. 6 French hong

英國外交部藏中文檔案提供了巴斯三板船出入不同夷館的情況，證明巴斯人自稱之“巴斯館”無定館，而以混合租用的形式居多：

(四月初四日)由澳門來省順字第一號波非三板一隻入義和行。水手九名：馬乜、老孖刺、撻治、奴馬文、捫治、意枳打刺、美利渣、佛打治、加澳。(F. O. 931/459)

(四月十五日出入夷人)今驗過來往三板內載夷人名數列摺呈覽。計開：……由省往澳門西瓜扁一隻。夷商三名：刺丁治、罷倫(治)、可羅乜治。小厮六名：公戈、八佐、羊亞、拿士歪、湛些、九利。

又西瓜扁一隻。夷商二名：八佐治、那素灣治。小厮四名：打度、可羅末、化敦、刺登。(F. O. 931/465)

(十月十八日出入夷人)今將驗過來往三板內載夷名數列摺呈覽。計開：由澳門來省順字第一號大三板一隻入聚豐行。夷商二名：央布威、真地厘；水手十名：佛打治、馬乜、老孖刺、晏多爾、加澳、意枳打刺、奴馬文、捫治、美利渣、撻治。(F. O. 931/462, 相似記載又見 F. O. 931 / 463 十月三十日、F. O. 931/465 六月初十日)

又順字第四號大三板一隻入修和行。水手七名：士孖厘、亞厘、孟乜、米澳、家刺、亞深、亞罷林。(F. O. 931/462)

文書中“夷人”以巴斯人居多，如“佛打治”為 Furdonjee、“那素灣治”為 Nesserwanjee、“可羅乜治”為 Hormusjee 等。<sup>21</sup>

巴斯人擅長造船。清代，不少巴斯船活躍於廣州口岸。<sup>22</sup>當時來廣州的外國船中，英國船和港脚船佔了絕大多數。<sup>23</sup>據格林堡研究，“在印度修造登記的港脚船，一般都有他們自己的大班(通常是印度的祆教徒，即 Parsees)”。<sup>24</sup>《海國圖志》記載，孟買白頭回(即巴斯人)“海船至大者，載二萬二千五百石，入水甚深，每年進黃埔厚運貨物。”<sup>25</sup>

上引英國外交部藏中文文書中，來往省館與黃埔或澳門之間的船隻，均有編號，即第一號或第四號。這種編號源自雍正三年(1725年)，“定澳門夷船額數，從總督孔毓珣之請也。”<sup>26</sup>“向編香字型大小，由海關監督給照，凡二十五號。”<sup>27</sup>當時清政府規定的額船中，當含有巴斯船。<sup>28</sup>

## 二 巴斯館向黃埔伸張

隨著時代的不同，巴斯館的位置也在變動。鴉片戰爭前，巴斯館祇能在十三行一帶。《皇朝文獻通攷》卷三三：“查歷來夷商到廣貿易，向係寓歇行商館內，原屬事有專責。”<sup>29</sup>《南京條約》簽訂後，情況大不相同了。1843年所簽訂的《虎門條約》第七條規定，英國人(印度人屬英王臣民)可以在條約口岸租地建屋居住。<sup>30</sup>1844年，英國全權公使大臣德惠師(Davis)便提出在黃埔租地建屋。<sup>31</sup>

1848年，英國公使大臣文翰(Bonham)選中了長洲島，此處“英人可安居，又妥貯其貨物。”<sup>32</sup>而之前，黃埔等地祇能泊船而不能建夷樓。<sup>33</sup>黃埔長洲人因此憤憤不平，反對巴斯在長洲建夷樓夷館，據 F. O. 233/182 文書記載：

廣州揭帖

稟為防患未然，慮始圖終，尊國體而安民心，乞恩詳察事。

紳等世居鄉落，安土重遷，千百年來，子子孫孫，安居如故。茲聞英夷突欲在黃埔、長洲處所，建蓋屋宇，設立馬頭，並欲廠劄衙門，居住領事，起築棧房，貯囤貨物，將來華夷雜處，言語嗜欲，大不通同。彼此相妨，結禍伊於故底。

查自開港通商以來，俱止於黃埔、長洲、深井等河面停泊夷船，止許其於各處沿岸所在，取水作食。至於貿易生理，俱自省垣，歷有年所，又何得反古之成例，以圖目下之方便乎？且夷情叵測，瞬息更端，刻下雖在河幹建築房，將來日佔月侵，必至逼處。且鄉中弟子，難卜其盡皆才肖，誠恐日就月將，夷人以私恩小惠作誘，則嗜利忘義，作漢奸，行不宄，皆難逆睹。故慎終惟始之義，杜漸防微之端，不可不深長思也。紳等誠遠慮及此，祇得瀝情赴訴，伏乞爵恩，明燭萬里，遠見未萌，示夷狄遵歷古不易之例，恤人情由安土敦仁之方，則祖孫萬代，感戴仁恩於靡既矣。切赴。<sup>34</sup>

但因清政府的軟弱無能，地方居民最終敵不過英帝國的船堅炮利。英國租下長洲島的一塊地方後，巴斯人也在此建館。巴斯館從十三行遷移至長洲島。上引《廣州揭帖》中所云“在河幹建築樓房”，其位置與目前巴斯館的情況相符。黃埔巴斯館的建造經過，長洲島《重修巴斯館碑記》記載如下：

THIS BUILDING  
WAS ERECTED IN 1923, FOR THE USE OF  
THE ZOROASTERIAN COMMUNITY OF CHINA  
FROM FUNDS SUBSCRIBED BY  
THE PARSEE ZOROASTRIAN COMMUNITY  
OF HONGKONG, CANTON AND SHANGHAI  
SUPPLEMENTED BY A CONTRIBUTION FROM  
THE ZOROASTRIAN CHARITY FUNDS  
OF HONGKONG, CANTON AND MACAO  
THE ORIGINAL BUILDING  
WAS ERECTED IN 1861 BY THE LATE  
MR. DORABJEE NUSSERWANJEE CAMAJEE  
FOR THE USE OF  
THE ZOROASTRIAN COMMUNITY OF CHINA

WAS PULLED DOWN OWING TO  
ITS DILAPIDATED CONDITION  
AND THE PRESENT NEW BUILDING  
ERECTED IN ITS PLACE

漢譯為：

本館建於1923年，供在華瑣德亞斯德教團之用。由香港、廣州、澳門三地巴斯瑣羅亞斯德教團捐建，並由該三地瑣羅亞斯德教慈善基金補足。原館建於1861年，是已故的多拉姆治·那舍灣治·卡馬治先生為在華瑣羅亞斯德教團所建。因殘舊推倒後，在其原址重修。

由碑文可知，黃埔巴斯館初建於1861年，《中國叢報》所列各年度的巴斯人，一般記明住在廣州(Canton)，但在1851年，却記載當時中國有75位巴斯人，其中廣州、黃埔住了69人。<sup>35</sup>這說明鴉片戰爭後，巴斯人從以前祇能住於十三行夷館發展到廣州、黃埔同時居住。

黃埔巴斯館目前保存完好，這是清代十三夷館的遺址之一，其歷史價值應予重視。

### 三 巴斯館中巴斯人：“逞強滋事”

巴斯館中的巴斯人給人留下的印象是“逞強滋事”，中外文獻對此有比較一致的記載。英國東印度公司檔案稱其具半海盜行為，經常“不守法度”，是一班亡命之徒。<sup>36</sup>清人梁松年稱，“港脚白頭之夷奸黠尤甚”，“白頭之夷一味貪詐”。<sup>37</sup>

巴斯人的“不守法度”行為，除一般的“滋事”外，最後還發展成命案。1830年，三位巴斯僕人居然敢打死荷蘭船長美堅治，英國人為使三位巴斯人免受中國刑罰，背著中國人迅速將兇手轉至孟買，荷蘭人也祇有忍氣吞聲。故宮博物院檔案〈兩廣總督李鴻賓奏英吉利夷人毆斃荷蘭夷人查照舊案按律定擬飭令英大班寄信回國摺〉對此有比較詳細的記載：

茲臣訪聞有荷蘭國夷人美堅治，被英吉利港脚白頭夷化林治等共毆傷斃，正在飭查，隨具廣州城守協暨洋商等稟報，既經委員會同南海縣詣驗，飭令交凶，旋據該縣稟復。據荷蘭國大班番巴臣聲稱，美堅治係八月十四日被化林治等共毆傷斃，伊因不諳天朝律例，故未報驗，且因天氣炎熱，即將屍身殮埋。並取凶夷化林治等供詞，交英吉利國大班解回本國，照夷法辦理。屍身早已腐爛，請免開驗等情。並據呈繳化林治等供單。臣以該夷化林治等在內地傷斃夷人，自應照天朝法律查辦，復經嚴飭洋商。諭令速將凶夷交出，一面飭縣選差，密行偵緝去後。旋又據南海縣等稟，據該大班聲稱，實因當日美

堅治被毆身死後，該夷等祇知夷人毆死夷人，應照夷法處治，即將化林治等立行解往孟買埠辦理，今已遠行多日，實難返回，仍請照夷法治罪。並據該縣提□本案人證，及洋商、通事、買辦等錄取供詞前來。臣復加查核。緣化林治、鈕羅治、任些治均係港脚夷人，其夷館與荷蘭國夷館毗連，後有公共街門一道。道光十年八月十四日，有港脚夷商布為將大門關鎖，化林治欲往街出恭，向布為取匙開門，布為不允，化林治即與鈕羅治、任些治將門鎖打開，致相口角。時有與布為素相好之荷蘭國船主美堅治聞聲趨看，順取雨傘柄打傷化林治頭顱左額角，鈕羅治右額角，任些治左肩胛。化林治、鈕羅治、任些治各支取窗木棍向美堅治亂毆，化林治毆打美堅治三下，鈕羅治、任些治毆打美堅治兩下，因係黑夜不能辨別何人致傷何處。經荷蘭國大班番巴臣等救阻不及，詎美堅治傷重，次早殞命。該大班番巴臣邀同夷商典地等驗明，美堅治左右前肋左脚腕，鼻梁偏左偏右，腦後七處有傷。因不諳定例，即將美堅治屍身棺殮埋葬，並取凶夷化林治等各供，交英吉利國大班解回本國照夷例辦理。旋經臣訪聞，委員會詣驗勒令交凶，始據番巴臣呈出化林治等供單。其凶夷化林治等，稱已起解遠行，難以交案。詳查實無私和庇縱及謀故別情，諒無遁飾。查律載，共毆人因而致死以致命，傷為重下手致命，傷重者絞監候，又例載亂毆不知先後輕重者，坐初鬥者，為首等語。又查乾隆十九年，有佛蘭西夷目時雷氏致傷英吉利水手查治波即身死一案，經前督臣審擬絞抵，奏上諭，時雷氏一犯，著交該夷船帶回佛蘭西國，並將按律應擬絞抵之處行知該夷首，令其自行處治，欽此。欽尊在案，今本案美堅治被化林治等共毆致斃，因數十年並無夷人在內地致斃夷人之案，該大班番巴臣及洋商通事買辦人等均未諳曉定例，不行報驗，迨經臣訪聞查辦，番巴臣即將實情供吐，呈繳化林治等供單，尚非有心諱匿。且夷致斃夷人，亦與致斃內地民人情事不同，此案起釁打架情形及受傷兇器部位均據供指確鑿，自可據供定案，免其檢驗。查美堅治被化林治、鈕羅治、任些治亂毆七傷身死，不知先後輕重，惟化林治毆傷三處，鈕羅治、任些治各毆傷二處，且化林治係肇釁初鬥之人，應以化林治擬抵化林治合依，共毆人致死，亂毆不知先後輕重，坐初鬥者為首擬絞監候鈕羅治、任些治均依，餘人律杖一百，該凶夷等既據僉供，實已起解回國，臣復細加訪查，尚非捏飾，應該援乾隆十九年時雷氏舊案將化林治按律應擬絞抵，鈕羅治、任些治應擬流杖之處，飭令訪大班寄信回國，自行分別處治，謹將辦理緣由會同廣東巡撫臣盧坤合詞供摺具奏，伏乞皇上聖鑒。謹奏。道光十年九月十二日。

道光十年十月二十四日奉硃批，知道了，欽此。<sup>38</sup>

兇手巴斯僕人如此橫行霸道，荷蘭大班甘願“照夷法辦理”，眼睜睜地看著兇手逃避應有的懲罰。兇手巴斯人和受害方荷蘭人，給清人以截然不同的印象，巴斯人“日增桀驁，動違禁令”，<sup>39</sup>“往往逞強滋事”，<sup>40</sup>後者“賀蘭夷人向稱馴良，因何甘受愚弄，亦皆觀望遷延？”<sup>41</sup>

清人的觀察,反映了廣州口岸巴斯館中巴斯人對待其他夷人的態度。巴斯人的刁頑行為有其深厚的原因,最後發展到命案並可逍遙法外,也不是偶然的。現將其中的緣由分析如下:

(一)廣州口岸的巴斯人數量大,他們可仗勢欺人。

據西方學者的分析,鴉片戰爭前,對華貿易中的巴斯人數目相當可觀,曾經佔廣州口岸“夷商”的三分之一,<sup>42</sup>作為散商的巴斯人,在數量上和“夷商”中的排頭兵英國人也不相上下。<sup>43</sup>鴉片戰爭後,雖然各國來華商人日益增多,巴斯在人數上的優勢依然保持了多年。如 1844 年,廣州巴斯人 61 人,義大利 4 人,法國 10 人,瑞士 2 人,印度教徒 1 人,丹麥 2 人,普魯士 1 人,西班牙 1 人,德國 4 人,瑞典 1 人,亞美尼亞 1 人,漢堡 2 人,秘魯 1 人。<sup>44</sup>

與本次命案相關的巴斯人和荷蘭人各年度在廣州口岸人數對比如下:

年度	巴斯人	荷蘭人
1837	62	3
1841	43	2
1843	46	4
1844	61	4

資料來源: *The Chinese Repository* 相關年度的人數統計。

上表的數字為各年度住在廣州夷館中的外商,不一定十分準確,但基本反映了當時雙方人數上的對比:巴斯人在數量上同荷蘭人相比佔著強大的優勢。目前沒有找到命案發生的 1830 年雙方人數上的對比,但巴斯商在鴉片戰爭前曾佔廣州口岸夷商人數的三分之一,可以肯定地說,巴斯人在數量上依然大大超過荷蘭人。人數上的優勢是巴斯人行為刁頑的一個原因。

(二)巴斯人貿易地位高,且有夷商的代表

巴斯人不但在人數上有優勢,而且在貿易上也很有地位,巴斯名商化林治成為當時夷商的代表就是一個有力的說明。

按清代中國的習慣或不成文國際法,外夷不能依“平等款式”致文與天朝大吏,尤不能直接投遞,應由行商代遞。<sup>45</sup>經常與行商進行文書來往的為夷商中的代表。行商作為中方傳遞的一個環節,不少著作有專門的介紹或研究,但對夷商中的代表所論不多。據各類文書的分析,鴉片戰爭前,在華夷商的代表,是顛地、查典和化林治等,其中,化林治為巴斯商人,這可見當時廣州巴斯商人勢力之大。

1834 年,新任英國駐華商務監督律勞卑欲打破由行商代表轉遞文書的“不平等”方式。他與兩廣總督盧坤發生爭執,認為由行商代遞,對於國家和個人均係一種侮辱,絕不能遵從,要求與兩廣總督平等往來。而盧坤則認為夷官“不能與天朝疆吏書信平行。事關國體,未便稍涉遷就,致令輕視”。<sup>46</sup>雙方爭執的結果,是



廣州行商停止對英人貿易，英兵船二艘闖進廣州省河，擊毀炮臺。兩廣總督盧坤認為，律勞卑此人“化外愚蠢，初入中華，未諳例禁，自宜先行開導，俾得知所遵循”。所以“諭飭洋商傳諭開導”“前後四次反復曉諭”。<sup>47</sup> 四次曉諭，均由夷商代表化林治等代轉。

道光十四年七月初七日(1834年8月11日)，即盧坤令律勞卑離開廣州並重頒《防範夷人章程》後，行商致化林治文書：

敬達者，貴國向來設有公司大班，管理貿易各事。百餘年來，相安無異。今公司已散，貴官來粵，事在伊始，是以督憲查照定例，諭弟等傳詢，而弟等到官處數次，並將憲諭四道抄錄傳交，均不肯接收。事已半月，不能稟覆，將來督憲以弟等傳諭不到，弟等難任其咎，是以弟等昨邀請列位真地文到會館，面述一切，未蒙到館。隨有美士央馬禮遜携來列位公函，以弟等未將何事先行述知，故不願來，今合將督憲各諭四道抄錄送閱，祈為代達貴官。俾列位亦知督憲諭內懷柔之美意，統祈見覆，是所切望，專此布達。並候近好。不一。美士顛地、美士查典、美士化林治暨列位真地文玉照。弟伍怡和、盧文錦、潘紹光、謝棣華、李應桂、梁承禧、嚴啓祥、潘文濤、馬佐良、潘文海、吳天恒同具。七月初七日。<sup>48</sup>

道光十四年八月十三日(1834年9月15日)，即盧坤派兵包圍商館、英兵船闖入廣州省河後，行商致化林治文書：

敬達者，到真地文昨日送來貴官付列位真地文之書，弟等即將來書轉呈廣州府憲，當奉諭云，細看來書，內有本監督與督憲大人理論，未審理論者，理論何事，如所論近理，督憲定必奏知大皇帝，或可邀准，如不合理，亦候諭飭駁。至貴國著貴官來粵，辦理何事務，宜說明以便一併奏知大皇帝，聽候諭旨遵行。至兵船進口，久違例禁，各國共知，何以此次將兵船擅闖進口，打爛炮臺，究因何故。至書尾有因著就向治理此事之官憲，即請示諭，本英大三板船，就自黃埔上省，致本監督即便合辦等語，未曉合辦二字為何意，祈將詢問各款，明白登覆，以憑轉稟，再者現在來書，貴官欲要大三板上省，則前日闖入黃埔之兵船，何時開行，祈先通知，以便弟等代稟廣州府憲，候示辦理，書內一切，祈為轉達貴官，見覆是荷。專此布達，並候日好。不一。上，美士滑文、顛地、查典、拜、化林治暨列位真地文均照。弟伍紹榮、盧文錦、潘紹光、謝棣華、李應桂、梁承禧、嚴啓祥、潘文濤、馬佐良、潘文海、吳天恒同具。八月十三日”。<sup>49</sup>

由於行商與化林治等夷商在盧坤和律勞卑之間反復調停，9月21日(八月十六日)，律勞卑及英兵船離開廣州。之後，化林治在中英雙方之間積極周旋，希望盡快恢復通商，這一要求最終獲允。兩廣總督盧坤云：

茲據洋商伍敦元等轉據該國散商化林治等以夷船雲集，稟請開船貿易，以便趁此風勢揚帆回國等情前來，臣等查英吉利夷商在粵貿易均係遵守章程，本屬相安無事，前此封船，皆因夷目律勞卑一人之過，與衆商無涉，該散商等深知律勞卑違搞之非，並無一人附和，均尚通曉大體，自七月十二日封船以來，閱時無幾兩月，夷船停泊鹹潮海水之中，貨物久貯折耗已屬不少，本年該國來粵商船較往年更多，重洋遠越數千人，仰望聖朝恩澤，買賣沾利，未便使衆商停船久候，當即會同商議批准開船照舊貿易仰副皇上恩威，並濟懷柔遠人之至意，仍飭洋商傳諭各夷商總須永遠屬遵法度，自能久沾樂利，倘有一人違玩，即將會衆買賣全行停止，俾自相約束，奸徒無從播弄，至該國公司散局以後，一切事宜應歸何人司總以專責成之處，臣等現在與粵海關監督會同飭商妥議，並將應行整頓章程另行具奏外，所有英吉利開船貿易緣由臣等謹合同會同粵海關監督臣彭年附片奉聞，伏乞聖鑒，謹奏。道光十四年十月初三日硃批，知道了，欽此。<sup>50</sup>

這場持續兩個多月的紛爭，最後由巴斯商人化林治出面調停解決。此著名的化林治，其英文拼作 Framjee 是無疑的。但 Framjee 是一個常見的巴斯人名，如 1837 年入華巴斯人中，本人名為 Framjee 的有 4 人，名字中含 Framjee 的有 7 人。<sup>51</sup>此處的化林治指誰呢？據《英國議會文件》，1830 年代，在廣州最有威望的一位巴斯人名叫 Framjee Munchajee，<sup>52</sup>化林治當為此人。

巴斯人化林治作為與伍浩官等行商代表進行文書來往的夷商代表，說明巴斯商人在廣州口岸的進出口貿易中舉足輕重。清朝官吏不屑與夷商直接來往，而通過行商作為仲介。以與夷商打交道為生計的行商，最清楚夷商中有勢力、有威望者。行商轉達粵督旨令時，每次主動要求“美士化林治暨列位真地文均照”，證明化林治已成為行商心目中當然的夷商代表。

巴斯人有人數優勢，又有地位優勢，自然驕橫霸氣。

### (三) 歐洲國際形勢在廣州的縮影

十三行時期的廣州“夷商”，以歐洲人為主。同是夷商，在廣州口岸不同的商業態度，是西歐各國勢力在東方的反映。巴斯人雖然不屬於歐洲，但憑著與英國人的“親密”關係，<sup>53</sup>表露了“狐假虎威”的心態。

1588 年英國消滅西班牙“無敵艦隊”之後，荷蘭三次對英進行商業戰爭（1652-1654、1665-1667、1672-1674），均遭敗北，海外擴張的優勢為英國取代。18 世紀，英國開始同法爭奪殖民霸權，1689-1763 年間，兩國有過 4 次戰爭，每次都以英國的勝利告終。通過 1756-1763 的七年戰爭，英國建立海上霸權，並成為殖民帝國。而“18 世紀末的荷蘭殖民帝國，遭受法國大革命的衝擊，已經江河日下。”<sup>54</sup>英、荷實力的這種變化，清人筆記中有比較客觀的描述。

蕭令裕《記英吉利》：“（英吉利）本荷蘭臣屬，後漸富強，與荷蘭構兵，遂稱敵國。……英吉利恃其船炮，漸橫海上，識者每以為憂。”<sup>55</sup>清王大海《海島逸志》載“英圭黎華人呼為紅毛，……而和蘭待之甚厚，無敢有失。”<sup>56</sup>湯彝《英吉利兵船記》

“西南海國以千百，而荷蘭為大。英吉利者本荷蘭屬國，在歐羅巴西，後又據有北亞末利加地，稱加那大。英吉利益富強，以兵船火器橫海上，竟為荷蘭京力敵。”<sup>57</sup>

歐洲英荷實力的這種變化，自然影響到廣州口岸的商人。作為“英王陛下的‘臣民’”的巴斯商人，<sup>58</sup>其僕人敢毆打荷蘭大班並在英國人的保護下平安回到孟買，自然就不難理解了。

除了借英國的勢力“滋事”外，廣州的巴斯商人還助長英國的歐洲霸氣在廣州的延伸。1808年，英兵入澳門就是一個典型的例子。這是歐洲英法矛盾在中國的延伸，巴斯商人以一種巧妙的身份參與其處理過程。

1804年，法蘭西帝國成立，拿破侖·波拿巴成為法蘭西人皇帝，稱拿破侖一世。1805年，拿破侖直接登陸歐洲失敗後，於1806年頒佈大陸封鎖政策，對英國實行全面封鎖，其推行範圍包括法、意、荷蘭、瑞士和萊茵同盟。嘉慶十三年（1808）英國和法國之間發生了“半島戰爭”。英法戰爭在遠東的糾紛是：英軍怕法軍侵佔澳門，印度總督明托（Lord Minto）於是派兵東來。9月11日，英國海軍少將都魯利（Admiral William O'Brien Drury）率軍三百人自曼達刺薩到澳門洋面。事先他既未通知中國，亦未得果阿葡總督的同意。到了中國後，都魯利由行商盧觀恒等轉稟，通知兩廣總督吳熊光，說明來意。兩廣總督吳熊光停止英國貿易。<sup>59</sup>三個月後，英船退去，巴斯船主向兩廣總督請求放行船隻，恢復貿易：

各港脚船主、白頭大班稟上兩廣總督大人台前金安。我白頭港脚船到廣東貿易，前經有貨起了，亦有貨落了。今如此阻滯，每日使費甚多。且又阻滯時候。我們常來廣東，貿易安分，照例有貨起亦有貨落。今我們有辦備甚多貨物要落，亦有甚多貨要起，今求大人發令許我們做生理。若再等候，風信不同，不能去得了。港脚船主蝦勿等十九名夷人，啊羅勿治等一百零六名（1808年12月）<sup>60</sup>

上文中的“白頭大班”、“白頭港脚”證明夷人身份為巴斯人，<sup>61</sup>港脚船主“啊羅勿治”當即常見的巴斯名 Hormusjee。<sup>62</sup>這次停止貿易，原因在於英國違反清朝規定，所以巴斯不是以“英夷”的身份，而是“港脚船主、白頭大班”的身份向總督請求放行，巴斯人向總督稱其“貿易安分”，純粹是騙人的謊話。奸詐的巴斯人，仗著英帝國的實力，在廣州作威作福。他們不但欺負在廣州的他國“夷人”，而且敢於同東印度公司相競爭，甚至欺負廣州十三行的行商；在鴉片走私活動中，盡顯“亡命之徒”的本色。<sup>63</sup>

#### 註釋：

<sup>1</sup> 詳見梁嘉彬《廣東十三行考》，廣東人民出版社，1999年，頁347-348。

<sup>2</sup> 關於清代中國巴斯商人的情況，詳見拙文《鴉片戰爭前後廣州口岸的巴斯商人》，刊於蔡鴻生主編《廣州與海洋文明》，中山大學出版社，1997年；《中國文獻中的巴斯人》，刊於《中山大學學報》（哲學社會科學版），2001年第3期；《巴斯

商人與鴉片貿易》，刊於《學術研究》2001年第5期。

<sup>3</sup> 參見 *The Chinese Repository* 各年度在華外僑表。據 Edward V. Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, Harvard 1973, p.29 記載：19世紀30年代，廣州外僑約150人，其中1/3為 Parsees。

<sup>4</sup> 費德在其書中兩次形象地提到巴斯館，但他沒有提供資料的出處。K. N. Vaid, *The Overseas India Community in Hong Kong*, University of Hong Kong, University of Hong Kong, 1972. p.10, 49.

<sup>5</sup> 中國史學會主編：《鴉片戰爭》，上海人民出版社，1957年，第二冊，頁539。

<sup>6</sup> 此處之“巴社白頭回”即指 Parsee，詳見拙文《中國文獻中的巴斯人》。

<sup>7</sup> 故宮博物院編《清代外交史料》（道光朝三），頁40。

<sup>8</sup> *British Parliamentary Papers: China*, Vol. 36, pp. 467-481.

<sup>9</sup> 巴斯人名漢譯的特徵，詳見拙文《中國文獻中的巴斯人》，《中山大學學報》（哲學社會科學版）2001年第3期。

<sup>10</sup> 佐佐木正哉：《鴉片戰爭前中英交涉文書》，嶺南堂書店，頁147。

<sup>11</sup> 同註8，p.467.

<sup>12</sup> 詳見楊聯陞《劍橋大學所藏怡和洋行中文檔案選注》，《清華學報》新一卷第三期，1958年9月；梁嘉彬《廣東十三行考》，頁357。

<sup>13</sup> 亨特《廣州“番鬼錄”》，馮樹鐵譯，駱幼玲、章文欽校，廣東人民出版社1993年，頁18-19；梁嘉彬《廣東十三行考》，頁353-354。

<sup>14</sup> *British Parliamentary Papers: China*. Vol.30, p. 559, No.146.

<sup>15</sup> 如《中國叢報》、亨特的《廣州番鬼錄》、《舊中國雜記》等。

<sup>16</sup> 同註4，p.10, 49.

<sup>17</sup> 本推論受章文欽教授的指點，在此深表謝意。

<sup>18</sup> 亨特《廣州番鬼錄》，頁15。

<sup>19</sup> *The Chinese Repository*, Vol.XIV, p.351.

<sup>20</sup> *The Chinese Repository*, Vol.V. Jan., 1837. Art. IX. pp.429-432. *British Parliamentary Papers: China*. Vol.30, pp.420-421.

<sup>21</sup> 此處巴斯人名中英文之互證依據，詳見拙文《中國文獻中的巴斯人》。

<sup>22</sup> 巴斯商人經營的鴉片飛剪船，詳見拙文《巴斯商人與鴉片貿易》。

<sup>23</sup> 據故宮博物院編《史料旬刊》第九期《道光朝外洋通商案》天三百十四記載：“臣等再三查核，每年來粵貿易如米利堅國或三十餘船暨二十餘船十餘船不等，其一等船不過十之一二，二三等船則居十之八九；又港脚或三十餘船及二十餘船不等，其一等船則居十之五六，二三等船不過十之三四；荷蘭佛蘭西等國船不過三五隻，亦係大船少而小船多，惟英吉利國連年夷船到粵二十餘隻，全屬一等大船，並無二三等船隻。”

<sup>24</sup> 格林堡著，康成譯：《鴉片戰爭前中英通商史》，商務印書館，1961年，頁17。

<sup>25</sup> 《海國圖志》（一百卷本）卷22，頁24。

<sup>26</sup> 《澳門紀略》卷上《官守篇》。

<sup>27</sup> 《澳門紀略》卷下《澳番篇》。

<sup>28</sup> 阮元《廣東通志》卷一八〇據關冊列有編號及船名：“第一號央打華離，第二號安多尼古魯蘇，第三號萬威必都盧，第四號錄地裏古多尼，第五號尼阿古西離華，第六號知古列地，第七號戎務名愚，第八號尼古勞非烏末，第九號若瑟亞彼留，第十號月旺疏夏，第十一號畢度盧山度地古魯蘇，第十二號利安度路盧馬，第十三號萬威列未西華，第十四號馬諾哥斯達，第十五號萬威利瓜路，第十六號委星的黎威魯，第十七號素些變若加刺花盧，第十八號弗浪斜勞尼勞，第十九號類思山治，第二十號山度安多尼，第二十一號郎皮羅西牙裏，第二十二號若望蒙打惹，第二十三號華貓殊，第二十四號萬威微先地羅自，第二十五號弗浪西古打刺家度”。又見道光祝淮《香山縣誌》卷四《海防·附澳門》，《粵海關志》卷二十七，乾隆《廣州府志》卷七。並參見劉芳輯、章文欽校：《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》，澳門基金會出版，1999年，上冊，頁189-190。第十九號“類思山治”疑為巴斯人名 Nesserwanjee。

<sup>29</sup> 又見《史料旬刊》第九期，頁308。

<sup>30</sup> 王鐵崖：《中外舊約章彙編》，第1冊，頁35-36。

<sup>31</sup> F. O. 682/1117, No. 100, 見佐佐木正哉《鴉片戰爭後的中英抗爭》，頁4。

<sup>32</sup> 佐佐木正哉：《鴉片戰爭後的中英抗爭》，頁118。

<sup>33</sup> 蕭令裕：《記英吉利》（道光十二年）：“英吉利諸番，本聚香山之澳門，自去澳門移泊番馬之黃埔，有船塢而無夷樓。”詳見《海國圖志》卷五十三。

<sup>34</sup> F.O.233/182, 摘自臺灣中央研究院近代史研究所編《近代中國對西方及列強認識資料彙編》，第一輯第二分冊，頁1142。

<sup>35</sup> *The Chinese Repository*, Vol.20, pp.3-11.

<sup>36</sup> 格林堡著，康成譯：《鴉片戰爭前中英通商史》，頁19；馬士著、區宗華譯、林樹惠校、章文欽校並注：《東印度公司對華貿易編年史》，中山大學出版社，1991年，一二合卷，頁386。

<sup>37</sup> 梁松年：《心遠小榭文集》，卷一。

<sup>38</sup> 同註7，頁40。

<sup>39</sup> 《大清十朝聖訓·宣宗成皇帝聖訓》卷一〇一，頁五《嚴禁夷商故行違禁諭》（道光十一年六月二十五日）。

<sup>40</sup> 《粵撫諭英商罷刺查書》，見許地山編：《達衷集》，商務印書館，1931年，頁129-130。

<sup>41</sup> 《粵海關下通事林成等諭》，見許地山上揭書，頁125-126。

<sup>42</sup> 同註3，p.29.

<sup>43</sup> 詳見拙文《中國文獻中的巴斯人》一文中關於“類別稱謂：港脚”部分的分析。

<sup>44</sup> *The Chinese Repository*. Vol.XIII, Jan., 1844, Art I. pp.3-7.

<sup>45</sup> 《史料旬刊》第二十一期：“以天朝制度，從不與外夷通達書信，貿易事件，應由商人轉稟，不准投遞書函。”

<sup>46</sup> 同註45。

- <sup>47</sup> 同註 45, 頁 767-769; 又《廣東海防彙覽》卷四二。
- <sup>48</sup> 佐佐木正哉:《鴉片戰爭前中英交涉文書》, 第一部, 道光十四年文書, 頁 4。
- <sup>49</sup> 同註 48, 頁 20-21。
- <sup>50</sup> 《史料旬刊》第二十五期《道光朝外洋通商案》天九百十九。
- <sup>51</sup> *The Chinese Repository*, Vol.V., Jan., 1837, Art. IX. pp.426-429。
- <sup>52</sup> *British Parliamentary Papers: China*, Vol.30, pp.11-15。
- <sup>53</sup> 詳見拙文《鴉片戰爭前後廣州口岸的巴斯商人》之《巴斯的起源及來華背景》一節。
- <sup>54</sup> 蔡鴻生:《王文誥荷蘭國貢使紀事詩釋證》, 見蔡鴻生主編《澳門史與中西交通研究》, 廣東高等教育出版社, 1998 年, 頁 220。
- <sup>55</sup> 《海國圖志》卷五十三。
- <sup>56</sup> 《小方壺齋輿地叢鈔》第十帙, 頁三, 頁六。
- <sup>57</sup> 見《柚村文》卷四, 頁九至十一。
- <sup>58</sup> 巴斯與英帝國的關係, 詳見拙文《鴉片戰爭前後廣州口岸的巴斯商人》。
- <sup>59</sup> 馬士:《東印度公司對華貿易編年史》, 第三卷, 頁 73-96; 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所編:《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》, 第一卷, 頁 667-684; 郭廷以:《近代中國史》, 商務印書館, 1946 年, 上冊, 頁 267-290。
- <sup>60</sup> F. O. 233/122。
- <sup>61</sup> 清代文獻中“白頭人”與巴斯人的關係, 詳見拙文《中國文獻中的巴斯人》。
- <sup>62</sup> 清代來華的不少巴斯人名叫 Hormusjee, 詳見《中國叢報》各年度在華外僑表。
- <sup>63</sup> 詳見拙文《巴斯商人與鴉片貿易》。

## Study on Parsee Factory in Canton during Qing Period

*Guo Deyan*

**Abstract:** Based on Chinese and English original documents, the thesis presents a coherent historical account of a much neglected field of study, the Parsee Factory, where the Parsees lived and did business in Canton during China's Qing Period (1644-1912). The thesis gives a detailed account of the Factory's location, and its development from Canton to Whampoa Island after the first Opium War (1840-1842). The author concentrates on Parsees' business impress in the Factory and analyzes the impress from the point of international trade and situation.

**Key Words:** Parsees; Parsee Factory; Thirteen Factories; Canton

# 中葡關於澳門水界之爭

## ——從 1871 年馬留洲設關到 1887 年中葡立約

徐素琴

廣東省社會科學院歷史研究所副研究員

**摘要：**界務問題是晚清中葡關係的重要內容，而領水問題又是界務問題的核心。本文以中葡水界之爭為討論的重點，而將時間取在同治、光緒年間，是因為自同治十年（1871）中國在小馬留洲設關徵收鴉片稅釐後，中葡雙方在澳門內港、馬留洲海面、十字門水域發生了嚴重的水界衝突。中國在這些衝突中基本處於妥協退讓的地位，葡萄牙實際佔有了上述水域。這些水域構成了宣統元年（1909）中葡勘界談判時，葡萄牙向中國索要水域的重要組成部分。

**關鍵詞：**晚清 中葡關係 緝私 水界之爭

由於 1887 年簽訂的《中葡和好通商條約》未劃定澳門界址，葡人遂乘此機會，積極向澳門四周中國領土擴張，使中葡在領土領海問題上紛爭頻起。頻頻發生的界務衝突使晚清中葡關係始終處於動蕩不安的緊張狀態，嚴重影響了中葡關係的正常發展。為解決澳門界址問題，清宣統元年（1909），中葡雙方在香港舉行了勘界談判。葡萄牙執意索要澳門半島、青洲、函仔、路環、大橫琴、小橫琴、對面山及附近一切島嶼與水域。中國祇同意在原租借地之外，將澳葡最早侵佔的澳門半島北部作為“屬澳之地”，水界則全部屬於中國。談判最後無果而終。此後，中葡雙方都曾為解決澳門界址問題做過努力，但“勘界”問題最終成為晚清中葡關係的“懸案”。究其原因，在於中葡雙方都不肯放棄對澳門四周水域的權利。可以這樣說，界務問題是晚清中葡關係的重要內容，而領水問題又是界務問題的核心。本文以中葡水界之爭為討論的重點，而將時間取在同治、光緒年間，是因為葡萄牙在宣統元年勘界談判中向中國索要的水域，大部分是在此期間完成佔領或開始佔領的。對這一時期中葡水界之爭進行分析和研究，當有助於加深對晚清中葡關係的認識。

### 一 前 言

葡萄牙人自明末入據澳門起直至清道光二十九年（1849），一直被中國政府

限制居住在澳門半島中部的三巴門與水坑尾以南、以澳門舊城牆為界的地區。澳門四周的水域不屬於澳門居留地的範圍。中國政府對澳門四周水域擁有完全主權和充分的行政管轄權。鴉片戰爭後，在西方列強咄咄逼人的侵華進程中，葡萄牙也開始對澳門半島及其附近水域進行殖民擴張。道光二十五年(1845)11月20日，葡萄牙女王發佈敕令，宣佈澳門為自由港。亞瑪勒(Ferreira do Amaral)任澳門總督時，通過強行停止中國政府向來澳門貿易的船隻徵收船鈔和泊費以及關閉粵海關關部行台等手段，剝奪了中國政府對澳門四周水域的管轄權，從政治意義上完成了對澳門中國領水的佔領。<sup>1</sup>亞瑪勒之後的澳葡當局開始推行實際佔領澳門周圍中國領水的政策。從同治年間開始，至光緒十三年(1887年)簽訂《中葡和好貿易章程》之前，經過數十年的強奪暗佔，葡萄牙已將南面的十字門水道、西面的馬留洲洋面以東及澳門內海據為己有。

同光年間，葡萄牙對中國領水的侵佔，與這一時期澳門的走私問題緊密相連。粵澳港汊分歧，水道縱橫，稽查走私本已不易；1849年，澳督亞瑪勒強行關閉駐澳中國海關機構，中國海關被迫移駐黃埔長洲，但長洲非赴澳要路，難以對往來粵澳間的貨物徵稅，該關形同虛設，更是為走私貿易大開方便之門。鴉片戰爭後，澳門以出入口貿易為主體的經濟徹底走向衰落，市面蕭條，民生凋零，澳葡當局的財政收入亦日益竭蹶，因此，澳葡當局有意庇護走私貿易，以求舒緩困境。在多種因素作用下，鴉片戰爭後，澳門的走私貿易(以鴉片走私為主)不斷擴大，成為僅次於香港的重要走私基地。發生在香港、澳門的嚴重走私活動，給清廷，尤其是廣東地方政府的財政收入造成了重大損失。為遏制澳門的走私貿易，清政府採取了一系列措施。同治七年(1868)，兩廣總督瑞麟在香港、澳門附近設立6個釐廠，兩年後增設常關稅廠，向出入港、澳的中國民船徵收鴉片釐金和鴉片正稅。這些措施雖不能杜絕走私，但仍對澳門經濟產生了相當的影響。常關稅廠設立後，瑞麟曾向總理衙門報告說：“洋藥一項釐稅並徵，稽查嚴密。即茶絲等貨稅課亦俱格外加嚴，奸商難於偷漏。”<sup>2</sup>粵海關年度貿易報告幾乎每年對此都有專論：“葡萄牙人在1846年將澳門變成一個自由港，極大地推動了貿易發展。作為遠離本國的一隅，澳門的貿易有很多特色。它既是在中國領土內的一個自治的自由港，又是一個幾大類商品的非法貿易中心，並影響皇家的海關稅收和其他稅收。圍繞澳門周圍的海關警戒圈最近已組成，貨物偷漏稅已降到最低程度。預計今年澳門貿易，尤其是茶葉貿易，會大大減少。”<sup>3</sup>“澳門的生絲出口前幾年曾嚴重干擾本口等貿易，但現在幾乎停止。這一方面是由於加強防範無數河道口的走私活動，另一方面是由於廣東絲同業公會已成功停止了本口岸與產地間不合法的釐金稅。”<sup>4</sup>“自從海關在澳門外沿馬留洲設立分卡，民船出入已不如過去容易。”<sup>5</sup>另一方面，由於清末吏治的腐敗，關廠胥吏在緝私查私的過程中，時常勒索、刁難合法貿易的民船，“巡船梭緝往往於澳門特嚴，以致往來渡船、載運貨艇皆被稽查，每有因私載貨物而全船拘留解省議罰，其走私者雖俯首無辭，其附載者難甘心無怨”，<sup>6</sup>使正當商民視入澳為畏途，不願赴澳門進行貿易。而民船貿易亦是影響澳門經濟的一個不可忽視的因素。鴉片戰爭後，清政府仍將澳門視為國內口岸，對赴澳門



貿易的中國民船按常關稅則徵稅。常關稅較洋關稅輕，這使澳門的民船貿易比香港的民船貿易處於更為有利的地位。因此，清政府加強緝私的措施，對“祇是靠走私，和能够比較容易地逃避中國的捐稅纔能存在和繁榮”<sup>7</sup>的澳門來說，無疑是一個沉重的打擊。光緒元年(1875)10月，澳督派澳門船政官兼海面巡捕兵丁戰船總兵官帶同總督署書記及翻譯等人，赴廣州面見兩廣總督張兆棟，陳述：“澳門善商船隻常常被關船拿私上省，因此澳門生意冷淡，懇請設法體恤。”<sup>8</sup>澳門總督更是為此照會兩廣總督，指責廣東官府在澳外設卡緝私是封鎖澳門：“查茲澳門及所屬地方，現被緝私船四圍盤查，似與封港何異。”<sup>9</sup>正因為如此，十多年後中葡兩國在里斯本就通商條約和澳門地位問題進行談判時，澳外關卡的存廢問題成為雙方爭論的焦點之一。中方堅持保留，葡方執意撤消，談判幾於破裂。<sup>10</sup>

澳門的走私貿易影響了清廷及廣東地方政府的稅收，清政府的緝私措施則不僅抑制了澳門的走私，且干擾了正常的民船貿易，雙方在同、光年間展開了一場長達20多年的緝私與反緝私的鬥爭。在這場鬥爭中，葡人更加清晰、強烈地感受到從中國手中奪取澳門四周水域主權的迫切性，並開始以各種手段侵佔中國領水。緝私與反緝私的衝突實際上成為海權之爭。

## 二 葡萄牙干擾中國在馬留洲海域緝私

馬留洲在澳門半島西南，對面山島東南。有大小兩洲，小者石島，在東；大者草山，在西。同治十年(1871)，廣東官府在小馬留洲設關徵收鴉片正稅，同治七年(1868)設置的釐廠也於此時移到小馬留洲。由於小馬留洲孤懸海外，無避風良港，因此，關、釐兩機構雖設於小馬留洲，但各項巡船“仍在拱北灣口駐紮，蓋海面風潮不定，或左或右，須視潮之長落隨時移泊，以便稽查。”<sup>11</sup>拱北灣是對面山與大、小馬留洲之間的一個海灣，中國緝私巡船就停泊在東南角與小馬留洲北面之間的灣口處。該處東接省城香港來路，西當高、廣、雷、瓊四府門戶，且與澳門半島西南端共扼澳門內河出口，從地理位置上來說是有利於查私緝私的。

對中國稅釐兩廠巡船的駐泊點如此逼近澳門，澳葡當局難以忍受。同治十一年(1872)5月初，澳葡當局數次派出水師兵船到拱北尋覓，逼迫中國巡船由拱北灣口西移至小馬留洲山旁。5月18日，不法華商勾結葡人走私鴉片，在馬留洲口被緝私巡船發現後，不僅不停船接受盤查，反而加速潛逃，緝私員弁被迫開槍，傷一舵手。澳葡當局乘機挑起事端。5月28日，澳督若那略(Januário Correia de Almeida, 又譯歐美德)照會兩廣總督瑞麟，稱海關巡船攔截的不是走私船，是遊船，而海關員弁不問皂白，開槍傷人，“誠為兇悍已極”，並稱事件完全是由中國設關緝私引起，“惟是即其事而思其由，蓋緣稅廠之設，逼近澳門，是以易於生事。況查逼近設廠，按之萬國公法亦未相符，在本大臣之意，將難允合也。”<sup>12</sup>果然，6月3日，澳督就把“難允合也”付諸行動。是日澳門水師兵總攜帶官兵及翻譯闖到小馬留洲釐廠，“邀集各委員聲稱，奉其大臣若那略之命，定有章程一紙、地圖一張。自小馬留洲對正大高旗頭洲，由南至北直劃一線。章程內開：線之西邊任從查私，

而東邊則不能越入盤查。自拱北灣東南至小馬留洲一帶海道，查私船只不得停泊。小馬留洲祇可開廠查私，不能建造炮台及設有炮位之汛卡”。<sup>13</sup> 釐廠稅務委員江懋勛等嚴正告之：“澳門原隸天朝地輿，我等奉委稽徵釐稅，未奉兩廣閣督憲札諭，斷不敢擅自定界。”葡人見逼迫不成，將章程及地圖擲留桌上而去。次日，澳葡派出全副武裝的官兵，以武力威迫中國巡船從近拱北灣口的小馬留洲山旁，西移至小馬留洲偏西近大馬留洲背後停泊。該處“離澳門愈遠，距拱北灣亦不甚近，查船不易，緝私尤難。不特夜間由馬閣炮台載私偷渡，瞭望不及，即日間見有私船出口，而洋人以小馬留洲以東分界，不容盤查。”<sup>14</sup>

事件發生後，兩廣總督瑞麟多次照會澳督，指出廣東官府對民船貿易緝私徵稅是中國內政，澳葡無權干涉，“中國自擇海面要隘處所稽徵華民應完釐稅，與外國並無關礙”，明確表示“所有稅釐兩廠巡拖各船應仍駐泊原處，以便查緝而符舊章”，並要求澳葡當局“勿再包庇私匪，阻撓釐稅稽徵”。<sup>15</sup> 交涉之初，澳葡當局的態度很強硬。不久，葡方向中國重提換約要求，澳葡當局的態度因而有所轉變。

同治元年(1862)，葡萄牙在法國駐華公使館的策劃和支持下，騙取了中葡關係史上的第一個條約，即《大清國大西洋國和好貿易章程》。但是，在條約換文前，中方發現條約的某些條款明顯侵犯了中國在澳門的主權。因此，同治三年(1864)換約時，清政府要求葡方換約代表對條約中有關澳門地位的第二、九兩款做出明確解釋，並提議酌改，遭到拒絕。換約失敗。但葡萄牙並未停止換約的努力。同治十一年(1872)夏，奧地利駐華公使嘉理治(Heinrich Freiherr Von Calice)訪澳，澳督若那略請求嘉理治回京後探聽總理衙門對換約的態度。不久，嘉理治向恭親王及文祥等婉轉地提起了葡國請求換約的問題。<sup>16</sup> 同治十一年(1872年)8月13日，恭親王致函嘉理治，除明確表示，祇要條約列明中國在澳設官照舊制辦理，即可互換條約外，還特別譴責了澳葡當局以武力驅逐中國駐拱北灣巡船及單方面劃分水界的侵權行為，“前此兩國大臣所議條款，本王大臣極願早為互換，以垂永久。……其原議條款內既經載明中國仍設立官員，自應仍照中國舊制。本王大臣特為開誠相告，俟大西洋大臣前來商辦妥協，即可互換條約。至所設官員，原以稽查一切，於彼於此均屬有益，固為大西洋大臣所深悉，如拱北灣小馬留洲一帶設巡船，關係盤查緝私要務，何以大西洋有欲從中阻撓者，恐非大西洋大臣本意。此節亦希貴大臣轉致大西洋大臣，詳求事理之平，細審主客之分，酌奪妥協辦法，毋使兩益之事有所妨礙。是為至要。”<sup>17</sup> 若那略對同治元年(1862)中葡條約第二、九兩款的理解及對換約的看法，與換約以來歷任總督乃至葡國政府不甚相同，認為為避免因澳門主權之爭影響換文、阻礙兩國關係發展，不應在清政府堅決反對的情況下，堅持“把徹底將澳門割讓給葡國王室的聲明寫入一項專約”，為此他向葡國政府提出，“最恰當的辦法就是取消第九款，將來締約雙方另議最佳專條替代，以便儘早促成換約。”<sup>18</sup> 因此，當若那略得知總理衙門對澳葡當局以武力迫移中國駐拱北灣巡船之事非常惱火時，便於同治十一年(1872)9月12日照會兩廣總督瑞麟，表示退讓，“如以所移泊之處為未當，未嘗不可另行擇地灣泊。請派委員前往相度辦理”，未再提劃分水界。<sup>19</sup> 粵澳雙方派員查勘，議定以小馬留洲海面近

拱北灣處為中國稅釐兩廠巡船灣泊之處所。9月28日，中國巡船從小馬留洲西面近大馬留洲處移回近拱北灣處停泊。紛爭暫告平息。

此次事件似乎以葡萄牙的妥協為結束。然而實際上仍是中國做出了妥協和退讓。表現在兩個方面：其一，中國巡船並未移回拱北灣原處停泊，而是“在拱北灣附近海面擇定泊船處所，與原泊地面不甚相遠”，也就是說，葡萄牙雖未如願讓中國巡船在遠離澳門的小馬留洲偏西近大馬留洲處停泊，但仍使中國巡船從密邇澳門的拱北灣口，西移到小馬留洲海面近拱北灣處灣泊。其二，葡萄牙的退讓是有條件的，即中國另行選擇的停泊地須與澳葡協商並經澳葡同意。馬留洲海面是中國領水，葡萄牙以全副武裝的軍隊闖入中國領水，強行驅逐中國緝私船隻，完全是一種侵略行為。中國理應以強硬的態度對抗澳葡的挑釁，要求澳葡道歉並無條件將巡船移回原處，維護中國的領水主權。但瑞麟却害怕“輕啟邊釁”，因而採取了妥協退讓的策略。他在致總理衙門的函中說：“平日英法各國領事談及西洋，似以彼為窮小之國，意頗輕之。而究其同在中華貿易，暗中未嘗不彼此聯絡。此時固未可輕啟邊釁，而釐稅要務又不能任其阻撓，辦理頗為費手”，“麟等再四思維，不動聲色，惟以理直之詞，折其驕悍之氣。”<sup>20</sup>從瑞麟致總理衙門函中，還可以看出，以瑞麟為首的廣東官員把此次衝突看做是純粹的緝私糾紛，對澳葡侵佔中國領水之心缺乏警覺，“察看情形，西洋人種種無禮，總欲借端撓阻緝私，俾奸商易於走漏，明係有心為難。”<sup>21</sup>這一點，也可從瑞麟給澳督的照會中看出。因此，當澳督照會瑞麟表示“今若還要另尋別處更近拱北灣者泊船查私，則與本大臣商酌亦可將就”，瑞麟馬上派人前往澳門協商辦理；並滿足於在澳葡的同意下，擇定尚“堪以扼要查私”的拱北灣附近海面作為中國巡船的停泊處所，而對澳葡武裝闖入中國領水的侵略行徑不再予以追究和抗議。

中國巡船最終得以回到拱北灣附近海面停泊，並不是瑞麟等“以理直之詞，折其驕悍之氣”，從而使澳督“理絀詞窮，漸知省悟”的結果；而是葡萄牙為了與中國談判互換通商條約，暫且收斂了其侵佔中國領水的野心。果然，互換條約的談判失敗後，葡萄牙又開始了其對中國領水的侵佔。而中國在此次交鋒中的退讓，竟成為葡萄牙下一輪侵佔的藉口和依據。

### 三 澳葡對澳門內港及馬留洲海面的侵佔

中國加強對澳門四周海域的緝私，給澳葡當局造成了很大的壓力。為對抗中國的緝私，光緒元年（1875）5月，澳葡當局擅自頒行《澳門港口章程》，對中國水師兵船海關緝私船及民船入澳後的停泊點，緝私船可查私的水域等作了嚴格規定。其條款如下：

一、水師兵船及中國各弁管帶之船，專設一地方停泊。該地方向北有界限，其界係以媽閣廟所立自東至西之界限為止。

二、緝私各船一入澳內，即要到兵船所泊之地方停泊。

三、所有夾板船到澳俱要聽候船政官定其處所停泊。華人各生意船艇要在本澳附近河邊停泊。

四、本澳港海面不得查私緝私。馬留州海道前設有浮泡兩個，相對開彈一線，其線乃東邊之界限，不得逾越查緝。

五、如有各廠之查私各船入澳門港口海面查私緝私，即將該船拿獲，並將該管駕之人解華政衙門查辦。

六、各廠委員所用之蝦筍艇如有事，祇可到司打碼頭暫泊上岸，但辦事可完之時即要開行，不得延留。<sup>22</sup>

六個條款，涉及兩處水域。一、二、三、六款是對中國軍、民各船舶停泊地的規定，涉及水域是澳門內港；四、五款將馬留洲以東水域劃歸其有，並規定中國緝私船不得到其劃定的水域內緝私，涉及水域是澳門西南面的馬留洲洋面。澳葡的如意算盤是：祇要中國無法到其劃定的水域內緝私，從此就可認定中國對該水域沒有管轄權。

很明顯，澳葡自定的條款，既是對中國領水主權的侵犯，又極大地妨礙了中國的緝私行動。如第一、二款規定中國水師兵船、緝私船不能到澳門內港停泊，祇能停泊在媽閣廟以南。這裏已屬外海，若遇風濤，而船隻不能入內港避風，必會對船隻和人員造成很大的傷害。又如第四款規定中國緝私船不得到馬留洲以東水域緝私。馬留洲雖係扼要之地，但海面遼闊，島嶼環峙，港路分歧，稽查走私，已屬不易；葡人又強行劃分馬留洲海面，於是關釐兩廠緝私船，即使看見馬留洲以東海面有走私者，也無法往緝。如果不顧葡人自定界線，前往追緝，則往往走私者尚未擒獲，糾紛已起。這無疑是給走私開了方便之門。

澳葡當局起初並未將《澳門港口章程》知會兩廣總督，祇是“譯出華字以便稅釐廠委員及海面之華人均得知悉遵照”。然而，澳葡當局是一廂情願，對這一侵犯中國領水主權的章程，中國水師兵船及緝私巡船並未如其所願“知悉遵照”，常有“違背”《澳門港口章程》之舉。為此，光緒二年（1876）10、11月間，澳督多次照會兩廣總督劉坤一，要求他“飭令屬員，通知來澳中國兵船及緝私船嚴遵本澳港口章程”。<sup>23</sup>劉坤一這纔知道葡人已單方面頒行了《澳門港口章程》。他立即責令署碣石鎮彭玉會同中軍副將尚昌懋迅速查明澳葡所立章程，對中國官民船隻有無窒礙。彭玉等隨即前往馬留洲稅釐兩廠調查，確認“若照西洋現定章程，則各船嗣後來往澳門，諸多窒礙，實難照此辦理”，並對該章程各條款逐一做出說明。<sup>24</sup>

劉坤一接稟後，於10月29日、11月20日兩次照會澳督，表明澳葡所定章程，中國可以照辦的祇有稅釐兩廠巡船不到媽閣之內查私緝私一款，其餘各款礙難照行。<sup>25</sup>從照會來看，劉坤一維護中國領水主權的態度是鮮明而堅決的，但他並未採取切實有效的措施來阻止澳葡對中國領水的侵佔。事實上，在中葡雙方照會頻頻往來的同時，澳葡正以更為積極的手段侵佔中國領水。對馬留洲東部水域，派出水師兵船四處游弋，時常以“越界”為由，將中國巡船扣留，有時甚至將並未到其自定的禁區內緝私的巡船妄行扣留。光緒十三年（1887），葡人更將馬留洲

海道的浮標西移至靠近馬留洲的淺灘上，如此一來，退潮時，巡船就難以開行，海關緝私更受牽制。對澳門內河，除嚴禁中國緝私船到澳門內河緝私外，還通過嚴格限制中國兵船、緝私船自由出入澳門內河等手段，鞏固其對澳門內河的佔有。前山在澳門西北，為澳門入香山陸行必由之路。馬留洲常關在前山設有一個分卡，向派駐巡馬留洲一船輪流往緝。從馬留洲前往前山，有兩條水路。一是經馬閣廟海面入澳門內河徑往前山水道，此為便捷之道；一是向西繞過對面山島南端，經對面山島西面水峽北上入前山水道，但此道路程遠，費時多，易誤事。因此，常關巡船都是經由澳門內河前往前山，鮮有繞道西南水峽。按以往慣例，中國水師兵船及緝私巡船從馬閣海面進入澳門內河時，可隨時通過，通過時，“聽西洋守口兵船查詢”。但從光緒初年始，澳葡為表明其對澳門內河水域的佔有，一改慣例，為中國水師兵船及海關緝私船制訂了繁瑣的出入口規定：先到船政廳領取准紙，再到西洋水師兵船驗准。這一規定，使中國官、兵船隻，尤其是緝私巡船大受挾制，“復查本關緝私船隻，因公駛往前山關廠，不但不及請赴船政廳領紙，且不能先向西洋官說明”，“若使逐次先行報明西洋船政司”，必於“關務有所窒礙”。<sup>26</sup>為此，粵海關監督請求兩廣總督劉坤一照會澳督，要求澳葡遵行舊制，勿對中國巡船妄加留難。劉坤一遂於光緒四年十一月二十四日（1878年12月17日）照會澳督，希望他“轉飭屬下各員弁遵照，嗣後如遇海關巡船來往前山河經過澳門內埠者，應聽隨時經過。其經過時仍聽西洋守口兵船查詢。”<sup>27</sup>同日，劉坤一還將給澳督的照會咨粵海關監督，告訴他已經照會澳督了，他可以令其屬下巡船按舊制出入澳門內河，不必向西洋官申請通行證。可見，劉坤一似乎還未意識到澳葡的規定，意在表明澳門內河主權在葡。他認為澳葡祇是要加強對港口的管理，“貴國人在澳門地方居住，派船稽查港口，以防匪船混入，亦在情理之中。但中國兵船緝私船均有中國旗號，不難一望而知，何以須求人情紙方能入港”；<sup>28</sup>所以，在他看來，祇要向澳督說明中國巡船出入澳門內河未便先向西洋官請准，並承諾巡船經過西洋守口兵船時聲明來由去路，澳督理所當然會答應中國仍遵舊制的要求。也正因為此，他纔會在澳督尚未復照時，就諮粵海關監督飭知屬下巡船，以後往來澳門內河可循舊章辦理，不必先行請領准單。但葡人的目的，絕非“派船稽查港口，以防匪船混入”這麼簡單。請看澳門總督回覆劉坤一的照會，“所有貴緝私船經過澳門內埠者，本大臣准聽經過，但須遵守西洋章程，詣船政廳領取准紙，到西洋水師兵船驗准經過。不遵行者，必不准聽經過。至若健銳管駕員窩假之船，尤不允准，因該管駕員似欲不認澳門權利者。如或中國之船入澳門內埠，一如入中國之埠者，本大臣斷不允也。”<sup>29</sup>顯然，澳葡要防的不是“匪船混入”，而是要禁中國官船入澳門內河如入中國領水。但劉坤一對這一明顯侵犯中國領水主權的照會未予正面駁斥，而是先向粵海關監督諮詢“中國官船經過澳門內埠，應照西洋章程等語是否可行”，然後將粵海關監督的諮文照會澳督，僅表明西洋章程對中國官船出入澳門內河的規定“有礙於中國體制”，並阻礙了中國的緝私行動，對澳葡侵佔中國領水的行徑沒有一字一詞的譴責。自此以後，這一規定成為慣例，“自葡人全佔內海之後，凡官輪船出入，亦聽稽查，所有船內軍械若干，官兵多少，管駕姓

名，均要開單報明候驗，然後放行，抑或開單先赴葡署請領人情紙，屆時照票經過。”<sup>30</sup>嚴重妨礙了廣東地方政府緝私、捕盜等行政事務。

#### 四 澳葡對十字門水域的侵佔

在澳門半島南部，函仔島、路環島與小橫琴島、大橫琴島兩兩相立，構成一條縱橫交錯的水路：“遵澳而南，放洋十里許，右舵尾（即小橫琴），左鷄頸（即函仔）；又十里許，右橫琴（即大橫琴），左九澳（即路環）。灣峰表裏四立，像箕宿縱橫成十字，曰十字門，又稱澳門。”<sup>31</sup>十字門水道為船舶出入澳門的要道，“凡番舶入廣，望老望山為會歸，西洋夷舶由老萬山而西至十字門入口。諸番國夷舶由老萬山以東由東莞縣虎門入口”，所以，“守老萬山則諸番舶皆不得入內港，守十字門則西夷船不得至澳地。”<sup>32</sup>第一次鴉片戰爭剛剛結束，葡萄牙就企圖侵犯十字門一帶海面，未能得逞，“道光二十三年間，該洋人擬於關閘地方設兵防守，東西兩海至十字門，派船防禦，經紳士趙勛等呈控，又奉前督、撫憲祁、程批准駁斥。”<sup>33</sup>葡人於道、咸年間及咸、同年間開始侵犯函仔及路環後，於光緒初年開始侵犯兩島附近的海面。

同治十年（1871）馬留洲稅廠設立時，中葡曾發生過嚴重衝突。廣東官府派出多艘艦船分守鷄頸、十字門、磨刀門等海面，對澳門形成一個包圍圈，給澳葡當局造成很大的壓力。<sup>34</sup>馬留洲稅廠設立後，一度派有大輪船駐泊在函仔島與亞婆尾島相距交界之中，巡緝十字門附近海面，後因“近年本關所派於澳洋面地方緝私輪船船身較小，此處無避風地方，灣泊於此，難免無虞，本關未准灣泊於此。”光緒初年，在澳葡當局的庇護下，十字門附近水域的走私活動日益嚴重。光緒四年（1878），海關緝私艇攔截4艘走私鹽船時，遭到走私船的激烈對抗，關艇“華山”號上的一名歐洲籍舵手被打死，一名中國水手受傷。走私者逃到葡萄牙私佔的水域內，並受到澳葡當局的庇護。粵海關《1878年廣州口岸貿易報告》在記述了這一事件後，還做出了這樣的評論：“葡萄牙人對太白島（Трап）提出的要求，包括十字門水域劃在他們邊界之內，要海關對鄰近澳門的違禁品維持有效監督，就特別困難。十字門就其名稱的含義，是由兩條河道相互直角交叉組成，所以有四個出口，走私船可以從每個出口駛入海中，保持在葡萄牙水域內，直至發現某一河道沒有海關緝私艇守衛，再駛向中國水域。如果緝私艇駐紮在一個鄰接的河道，他們必先需要繞行幾里路纔能開始追逐，結果是大多數走私船逃之夭夭。”<sup>35</sup>有鑒於此，1880年，粵海關關部特派“神機”號大輪船重新駐泊在函仔島與亞婆尾島相距交界之中，在澳門外洋面東邊一帶常川巡緝，以加強對十字門一帶水域的緝私行動。此事很快就引起了葡人的警覺。據“神機”號管駕稟報，“於九月二十三日，該船曾泊鷄頸地方，並無西洋員弁到問。本船即於該日駛往他處，隨於二十九日復泊該處，申刻時候，有西洋兵總名佐詩加理亞地李留士由函仔炮台來到本船，自稱彼尚未知本船所泊之處是否西洋界內，當回澳稟問督憲請示，並未請本船移往別處。而本船亦泊至次日午後，始開行往別巡緝，迨至三十日，復在此停

泊。又有西洋副船政廳來問，聲稱此乃西洋界內，請即起錨須往他處灣泊。而本管駕答之確係中國界內，未允其所稱西洋界內之語。當即因事起錨前往出洋等語。”<sup>36</sup>這份稟報頗耐人尋味。從二十三日到三十日一個星期內，“神機”號三次停泊鷄頸洋面，第一次葡人未加理會，第二次稱不能肯定該處是否西洋水面，第三次則肯定該處是西洋水面，並要求中國巡船立即離開。這說明，澳葡對中國巡船重新駐泊函仔海面非常關注，並為此積極商討政策。果然，過了幾天，澳門總督就為此事照會兩廣總督，措辭十分強硬。這篇照會很長，其意大致可概括為：1、函仔、路環海面為葡萄牙所有，中國在該水域內的任何緝私行為，均是對葡萄牙主權的侵犯；2、葡萄牙無意干涉中國緝私，但所有緝私行動不僅祇能發生在葡萄牙所屬海域以外，而且“界限之最迫近者亦不許任為中國海關查私”，也就是說，必須遠離葡萄牙水域，為葡萄牙官員所不見，否則，“定必按照違犯章程辦理，將船扣留罰銀，倘若固違，定將該船充公。”<sup>37</sup>3、中國在澳門周圍海域緝私是經過葡萄牙特准的，如果中國“妄行太過”，葡國將不允中國在葡屬海面緝私。<sup>38</sup>在這裏，可插叙光緒四年（1878）“佑民”輪船事件。該年10月4日，“佑民”號緝私船由馬留洲前往橫琴島下窖海面追捕鴉片走私船，守候一夜無所發現後，於第二天早晨駛往函仔島附近海面，繞行一周亦未發現走私船，隨即返回馬留洲。回途中，被函仔島葡兵以“在西洋海面攻擊兩鹽船”為由扣留並押往澳門候審，“待至數分鐘時候，有人傳語，謂弁等無犯澳門章程實據，可以回去。並稱若弁等不在澳門干涉船隻之事，即任弁隨時由大巴（即函仔）來往。”<sup>39</sup>兩廣鹽運使司知悉後，認為“（該船）雖經日內駛回，惟事關體制，似未便置之不問”，於是呈文兩廣總督張樹聲，請其照會澳門總督提出抗議。張樹聲隨即照會澳督，希望他“將此次扣留佑民輪等船之西洋員弁人等嚴行申飭，並飭嗣後毋再妄為生事端，以期中外相安。”<sup>40</sup>澳督覆照，承認葡兵行為實屬妄為，已嚴行斥責。兩次事件相隔兩年，而澳督前後態度的不同，正好反映出葡萄牙侵佔十字門水域的決心更為堅決，欲侵佔的範圍更大。

張樹聲在收到澳督的照會後，纔得悉“神機”號事件。他隨即諮粵海關監督，詢問澳督所說函仔路環海面是否媽閣以內洋面，“神機”號巡船是否在該處緝私查私。一個月後，粵海關監督纔將調查結果諮會張樹聲，說明“神機一船並未在函仔及過路灣停泊之處，祇在鷄頸與亞婆尾相距之中，即照西洋自定水界查核，此次神機灣泊係在中國界內，且與督部堂文開是否媽閣洋面之處，實係相離媽閣甚遠，並未有灣泊在西洋界內。”張樹聲次日就將上述內容一字不易照會澳督。<sup>41</sup>按理說，不管中國巡船是否灣泊在函仔、路環海面，既然澳督將該處海域指為葡萄牙所有，張樹聲就應嚴正指出澳門是中國租給葡萄牙人居住的，澳門四周水域屬中國所有，但他既未對澳葡強行將函仔、路環海面佔為已有的侵權行為進行譴責，亦避而不談函仔、路環海面的所屬，祇是急於辯明中國巡船並未如澳督所說灣泊在西洋海面，所以澳督的抗議是沒有根據，也是沒有道理的。本該引起中國嚴重交涉的澳葡侵權事件，就這樣被廣東大員顛預地放了過去。

葡逐“神機”號事件後，中國實際上已失去了對十字門水域的控制權和管轄權。1887年中葡簽訂《和好通商條約》前，總理衙門曾就簽約一事徵詢李鴻章、張

之洞等人的意見。李特派其幕僚程佐衡赴澳門調查。程到澳門後，一月之內周歷各島，並根據總理衙門“指問各節，述為答問八則”，其中第六問就是“十字門水道是否為所阻隔？”程佐衡的回答為：“……今海關巡船專重西路，從未進十字門以內。倘走私者由澳而南，直過潭仔路環，或由舵尾，或繞橫琴，而西則馬留洲一帶，恐望不能見。若謂偷漏者行不由徑，則未敢深信。殆葡人自認潭仔過路環為其所屬之地，故阻隔華關巡船，不使入十字門以內。……”<sup>41</sup>張之洞則直接給光緒帝上奏，表明“澳界糾葛太多新約必宜緩定”，摺內列出澳門屬葡有八大弊端，其中第六大弊端就是關於十字門的，“稅司法來格向委員知府蔡錫勇言，現因潭仔、過路環兩處及十字門一帶海面，葡人妄謂係葡之海界，以致我之緝私諸多不便。……”<sup>42</sup>

## 五 結 語

1861年總理各國通商事務衙門的成立，標誌着清朝開始放棄閉關自守的政策，中外關係進入一個新的時期。其特點是：第二次鴉片戰爭後，列強在華權益已經得到了較為充分的保障，他們希望維持與清政府的良好關係，以鞏固他們既得的特權；清朝統治者經過兩次戰敗，發現西方侵略者並非要推翻其統治，建立新朝代，於是大為放心，認為洋人雖然可怕，但並不可惡，斷定今後祇要遵守條約，就可與外國保持“和睦”。因此，按條約辦事以堅守中外和平，成為此後清政府處理中外關係的基本準則。但葡萄牙的情況却有些特殊。1842年中英簽訂《南京條約》後，葡萄牙亦開始謀求與清政府立約。可是由於葡萄牙立約的目的並非僅僅為了“利益均沾”，而是為了攫取澳門的領土主權，所以，葡萄牙的立約要求理所當然地遭到了清政府的拒絕。這樣，一直到1887年，葡萄牙始終處於無約國的地位。不過，中葡之間雖然無約可守，卻不表明清政府在處理中葡關係時，沒有基本政策。其政策就是：在堅持中國擁有澳門主權的前提下，在具體問題的處理上儘量“查照成案辦理，以期中外相安”。同治十一年十二月二十八日（1873年1月26日），總理衙門在答覆葡國互換條約的要求時，鄭重聲明：“查大西洋國在中國澳門地方租住通商，向為各國所共知。中國舊制於該處設有官員，稽查一切，亦屬共見。現在大西洋國既與中國換約，中國祇以條約內設官一條不得不照舊制辦理。……現在若將此條議定，即可立時換約。中國用意極為平和，並非不願大西洋國在居住通商，亦非不願換約。……”<sup>43</sup>可見，總理衙門的態度是，中國要按舊制擁有澳門的主權，在澳門設官，同時，中國也會按舊制，將澳門出租給葡萄牙人居住通商，以示中國和平友好之意。又，光緒元年四月二十一日（1876年5月14日），兩廣總督劉坤一向總理衙門遞送了這樣一封函件：“竊照西洋一國，已於同治元年立有通商條約，至今尚未互換。查該國人租賃澳門地方，居住年久，現在已成通商口岸，一切貿易緝捕事件，交涉日繁。因條約未經互換，遇事無可援引，雖粵東間有成案，究與條約不同。且該國駐澳洋酋來文往往援引條約，因既已立約，未便加以駁詰。而究未互換，又未便遽而照行，每有交涉事宜，辦理頗形拘礙。嗣後所有交涉事件，可否援引條約辦理之處，伏乞核明示覆，俾有遵循。”<sup>44</sup>但總理衙門



否認了劉坤一援引條約辦理中葡交涉事件的想法，而是要他遇有交涉事宜時“應查照成案辦理，以期中外相安。”<sup>45</sup>

從前文的論述來看，廣東地方政府在處理中葡水界糾紛時，“以期中外相安”是盡一切可能去做了，但“查照成案辦理”卻基本落了空。按照“成案”，澳門本無領水，因此，若“照成案辦理”，瑞麟大可將中國緝私巡船移回拱北灣駐泊，而不是在澳葡同意下，另擇小馬留洲海面近拱北灣處停泊；劉坤一則應以一切有效的手段抗擊澳葡對馬留洲海面的侵佔，而不僅僅是以外交照會的方式進行口頭的抗議，實際上任由澳葡在小馬留洲前的水道上安放水泡以示分界，葡軍兵艦在馬留洲以東海面四處游弋；張樹聲更應理直氣壯地讓“神機”號巡船繼續停泊在凶仔海面，並對澳督將凶仔、路環海面據為葡有進行嚴重抗議和交涉。但是，經過兩次戰敗的清政府，此時祇想盡一切可能保持中外和平，不願也不敢輕言戰事。因此，面對表現出強烈侵略意願的葡萄牙，清政府雖未喪失領土主權的意識，卻惟有妥協退讓，在法律上堅守中國對澳門的主權，而無法在事實上阻止葡萄牙對中國領土領水的明奪暗佔。葡萄牙正是抓住清政府這一弱點，採取阻撓緝私與侵佔水界並進的措施，力圖在爭執中造成實際佔有，為日後的勘界談判製造證據。歷史的發展證明了這一點。宣統元年中葡勘界談判時，葡方全權代表馬沙度為證明“澳門港口歸葡人獨管時”，所舉的證據之一就是光緒二年（1876年）澳督送交劉坤一的《澳門港口章程》。

#### 註釋：

<sup>1</sup> [葡]薩安東著、金國平譯：《葡萄牙在華外交政策——1841-1854》，澳門基金會，1997年，第100-101頁。

<sup>2</sup> 《總署收兩廣總督瑞麟函》，（台灣）中國近代史資料彙編：《澳門專檔》（三），中央研究院近代史研究所編印，1995年，第166頁。

<sup>3</sup> 粵海關《1871-1872年廣州口岸貿易報告》，見張海鵬主編：《中葡關係史資料集》上卷，成都，四川人民出版社，1999年，第1117頁。

<sup>4</sup> 粵海關《1874年廣州口岸貿易報告》，廣東省檔案館編：《廣東澳門檔案史料選編》，北京，中國檔案出版社，1999年，第217-218頁。

<sup>5</sup> 粵海關《1876年廣州口岸貿易報告》，同註4，第218頁。

<sup>6</sup> 《清》《申報》，上海，1875年10月29日。

<sup>7</sup> 帝國主義與中國海關資料叢編之三：《中國海關與中葡里斯本草約》，北京，中華書局，1983年，第91頁。

<sup>8</sup> 澳門專檔（一），第61頁。

<sup>9</sup> 《駐澳大西洋國總督賈照會兩廣總督張樹聲》，見《澳門專檔》（一），第112頁。

<sup>10</sup> 《中國海關與中葡里斯本草約》，第40、49、54、61頁。

<sup>11</sup> 《總署收兩廣總督瑞麟函》，見《澳門專檔》（三），第166頁。

<sup>12</sup> 《葡國駐澳總督若那略為海關巡船兵弁打傷遊船水手請嚴查懲辦事致兩廣總督瑞麟照會》，見《澳門專檔》（三），第168頁。

- <sup>13</sup> 《照錄會關銜照會西洋大臣稿》，見《澳門專檔》(三)，第 171 頁。
- <sup>14</sup> 同註 13，第 172-173 頁。
- <sup>15</sup> 同註 14。
- <sup>16</sup> 有關 1872 年中葡互換條約交涉的詳情，請參閱黃慶華《中葡有關澳門主權交涉內幕——從 1862 年條約換文到 1887 年條約談判》，載《中國邊疆史地研究》2001 年 9 月。
- <sup>17</sup> 《總署致奧國公使嘉理治節略》，見《澳門專檔》(三)，第 174 頁。
- <sup>18</sup> 黃慶華《中葡有關澳門主權交涉內幕——從 1862 年條約換文到 1887 年條約談判》。
- <sup>19</sup> 《兩廣總督瑞麟為仍在拱北灣附近擇定泊船處所事致總理衙門函》，見《澳門專檔》(三)，第 175 頁。
- <sup>20</sup> 同註 19。
- <sup>21</sup> 《兩廣總督瑞麟為小馬留洲緝私糾紛事致總理衙門函》，見《澳門專檔》(三)，第 166 頁。
- <sup>22</sup> 《葡國駐澳大臣羅為呈送港口章程並請通飭各兵船遵照事覆兩廣總督劉坤一照會》，見《澳門專檔》(一)，第 69 頁。
- <sup>23</sup> 《澳門專檔》(一)，第 64、68 頁。
- <sup>24</sup> 《署碣石鎮彭玉為葡人所擬港口章程礙難照辦事致兩廣總督劉坤一稟》，見《澳門專檔》(一)，第 70 頁。
- <sup>25</sup> 《澳門專檔》(一)，第 72、75 頁。
- <sup>26</sup> 《澳門專檔》(一)，第 97、105、108 頁。
- <sup>27</sup> 《兩廣總督劉坤一為嗣後海關巡船往來前山經過澳門內埠准予通行事照會駐澳西洋大臣施》，見《澳門專檔》(一)，第 99 頁。
- <sup>28</sup> 《兩廣總督劉坤一為請將華船灣泊之所指明並將港口章程鈔送核辦事照會駐澳西洋大臣羅》，見《澳門專檔》(一)，第 67 頁。
- <sup>29</sup> 《駐澳總督施為緝私巡船往來澳門內埠須遵守西洋章程照會兩廣總督劉坤一》，見《澳門專檔》(一)，第 105 頁。
- <sup>30</sup> (清)蔡國楨：《澳門公牘錄存》，引自《中葡關係史資料集》下卷，第 1625 頁。
- <sup>31</sup> (清)梁廷柅《粵海關志》，卷 26，夷商一。
- <sup>32</sup> (清)張甄陶《澳門圖說》，引自中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》(六)，北京，人民出版社，1999 年，第 608-609 頁。
- <sup>33</sup> 《兩廣總督張之洞咨總理衙門》，《澳門專檔》(一)，第 142 頁。
- <sup>34</sup> 詳參陳詩啓：《中國近代海關史》，北京，人民出版社，1993 年，第 311 頁。
- <sup>35</sup> 粵海關《1878 年廣州口岸貿易報告》，引自《中葡關係史資料集》，第 1121 頁。
- <sup>36</sup> 《副都統都理粵海關咨兩廣總督張樹聲》，見《澳門專檔》(一)，第 113 頁。
- <sup>37</sup> 《駐澳大西洋國總督賈照會兩廣總督張樹聲》，見《澳門專檔》(一)，第 112 頁。
- <sup>38</sup> 《兩廣鹽運使司呈兩廣總督張樹聲》，見《澳門專檔》(一)，第 89、90 頁。

<sup>39</sup> 同註 38。

<sup>40</sup> 《兩廣總督張樹聲照會駐澳西洋大臣賈》，見《澳門專檔》(一)，第 116 頁。此時距鴉片戰爭已 40 年，處於中葡交涉前沿地帶的廣東大員却對澳門及其周邊地理如此模糊，這無疑是其官僚作風所致，但亦可從另一方面表明，鴉片戰爭後，澳門問題在中國的外交體系中處於邊緣地帶，未引起足夠的重視。的確，在本文涉及的這一時期，清政府與西方列強雖然正處於合作期，但亦是清政府與西方國家在中國邊疆地區頻頻發生衝突的時期，中英之間有馬嘉理事件，中俄之間有伊犁危機，日本出兵台灣，法國在安南製造事端、覬覦中國西南並最終爆發中法戰爭。在清政府看來，這些事件都比中葡在澳門發生的衝突重要而棘手。

<sup>41</sup> 《總署收北洋大臣李鴻章咨送程佐衡游澳答問八則》，見《澳門專檔》(一)，第 249 頁。

<sup>42</sup> 《官中硃批奏摺》，引自《明清時期澳門檔案文獻彙編》(三)，第 317 頁。

<sup>43</sup> 《總署致俄公使倭良嘎哩函》，見《澳門專檔》(三)，第 181 頁。

<sup>44</sup> 《總署收兩廣總督劉坤一與葡交涉事件可否援引條約辦理函》，見《澳門專檔》(三)，第 194 頁。

<sup>45</sup> 同註 44。

## China-Portuguese Controversy of Territorial Waters in the Periods of Tongzhi and Guangxu

*Xu Suqin*

**Abstract:** Controversy of territorial waters was the core question of territorial affairs that constituted an important part of the China-Portuguese relations in the late Qing period. As far as we know, the issue of "boundary investigation" eventually became an unsettled question in the China-Portuguese relations. The reason lied in the insistence of both sides for the peripheral waters of Macao. This paper centers the territorial waters controversy between China and Portugal during Tongzhi and Guangxu periods. Since China started customhouse to impose opium likin in Xiaomaliuzhou in the tenth year of Tongzhi period (1871), serious conflicts between China and Portugal broke out by the reason of anti-smuggling in the inner course of Macao, sea of Maliuzhou, and waters of Shizimen. China had to compromise with Portugal at most times, while Portugal actually occupied the above-mentional waters, the very parts that Portugal would demand during the China-Portuguese boundary negotiation in the first year of Xuantong period (1909).

**Key Words:** Period of the late Qing Dynasty; China-Portuguese relations; anti-smuggling; controversy of territorial waters

