



# 海上絲綢之路叢刊

Série dos Livros sobre a Rota Marítima de Seda

2025 Vol. 2 No.1



暨南大學  
澳門研究院



國際(澳門)學術研究院 | 歷史文化研究所  
INTERNATIONAL (MACAU) INSTITUTE OF ACADEMIC RESEARCH | HISTORY AND CULTURE RESEARCH INSTITUTE



## 《海上絲綢之路叢刊》簡介

《海上絲綢之路叢刊》由國際(澳門)學術研究院、暨南大學澳門研究院聯合主辦的學術期刊，創刊於2024年6月，是中外關係史、明清史（港澳史）、海外漢學、歷史文獻、基督教傳華史及海上絲綢之路城市社會、經濟、文化、政治等研究領域的專業刊物，國際標準期刊號（ISSN）：2958-9657（紙質版）、2958-9665（電子版），每半年出一期。

《海上絲綢之路叢刊》在中國澳門特別行政區政府新聞局登記，是萬方數據知識服務平台、中國核心期刊（遴選）資料庫、中國國家哲學社會科學文獻中心、Airiti Library華藝線上圖書館、港澳期刊網、澳門中文期刊論文索引收錄期刊，也是中國學術期刊綜合評價資料庫的來源期刊，為澳門特區第一批被收錄的灣區研究類期刊。未來，為進一步加強學術影響力，將繼續申請加入其他國際期刊資料庫。

《海上絲綢之路叢刊》的評審和編委專家由國際知名學者組成，本刊以“立足專業、服務國家、面向世界”為辦刊方針，旨在促進相關研究領域的繁榮和發展。日後，期望能進一步把本刊建設為國際上有知名度的學術期刊。





## 《海上絲綢之路叢刊》編輯委員會

### 【顧問】

金國平 暨南大學澳門研究院學術顧問、特聘教授（內地顧問）

馮瑞龍 國際（澳門）學術研究院歷史文化研究所所長，  
北京師範大學——香港浸會大學聯合國際學院  
中國文化研究所副所長（香港顧問）

### 【主編】

葉農 暨南大學文學院教授、博導，澳門研究院院長

高勝文 國際（澳門）學術研究院院長、暨南大學  
澳門研究院特聘教授

### 【副主編】

吳青 暨南大學文學院教授、博導，副院長

### 【編委】（排名不分先後）

金國平 暨南大學澳門研究院學術顧問、特聘教授

普塔克（Roderich Ptak） 德國慕尼黑大學退休教授

柳若梅 北京外國語大學教授

馬建春 暨南大學教授

陳章喜 暨南大學教授

夏泉 暨南大學教授

楊杰 暨南大學教授

張斌 香港亞太宗文化研究中心主任，研究員

靳環宇 中聯辦深圳聯絡部

陳進國 中央民族大學教授

袁朝暉 中國社科院世宗所副研究員

馮瑞龍 國際（澳門）學術研究院歷史文化研究所所長，  
北京師範大學——香港浸會大學聯合國際學院  
中國文化研究所副所長



## 目 錄

### 專題研究

闽南风——“三牙”韵：中西牙雕艺术融合之篇 金国平 / 1

善言善行结合，造福中国乡村：天主教本土化的山东实践  
——以圣言会（SVD）为例证 康志杰 / 12

十六世紀的西方文獻所見東亞海域的 Fariyūk 與 Parioco  
(日) 中島樂章著 劉明鏞譯 / 21

### 啼音初試

日据香港时期留港文人陈君葆的生活变化与精神困境  
周满满 吴 青 / 32

祸福相倚：“香花信俗”的历史演变路径及其当代处境 刘婷婷 / 41

18 至 20 世纪中叶的苏州潮商 黄雄彪 / 49

### 著作點評

JIN GUOPING 金国平, “Zhongguo dafanchuan” yu “Siyin zhi lu”:  
“Parián” yanjiu “中国大帆船”与“丝银之路”——“Parián” 研究  
(德) 普塔克 (Roderich Ptak) 著 / 63

首个条约的签约地与中美关系的新起点  
——《澳门望厦村研究》评述 张怡萱 / 68

《海上絲綢之路叢刊》

2025年6月 第2卷 第1期

主辦單位：暨南大學澳門研究院  
國際（澳門）學術研究院  
歷史文化研究所

主 編：葉 農 高勝文

副主編：吳 青

編 輯：宋玉宇

印 刷：學研出版社

版 次：2025年6月第1版



# 闽南风——“三牙”韵： 中西牙雕艺术融合之篇

金国平

**【摘要】** 本文旨在探讨中国牙雕艺术的历史演变和与异质文化的交融。明清时期，这一艺术达至巅峰，形成了南北两大流派。漳州牙雕以其精湛工艺和独特风格而著称，而“西班牙-菲律宾风格”及“葡萄牙-印度风格”的牙雕则融合了欧、亚及中国的文化元素。这些混合的牙雕作品不仅是宗教信仰的具象化表达，也是文化传承和艺术创新的见证。

**【关键词】** 中国牙雕；文化交融；闽南漳州；伊比利亚风格

## 小 引

“三牙”这一称呼，实际上涵盖了葡萄牙、西班牙以及牙雕艺术。这个表达中的“牙”字，与葡萄牙和西班牙的国名有关。这两个国家的中文名称中的“牙”字，源自闽南话的音译。在明清两朝，闽南海商与外国人接触频繁，他们根据方言为各国取名，其中葡萄牙（Portugal）的名字就由此而来。在闽南话中，“牙”读作“ga”或“ge”，与“Portugal”中的“gal”音节相似，而“Portu”则与“葡萄”发音相近。因此，清朝福建巡抚徐继畲在《瀛环志略》中采用了“葡萄牙”这一名称，这个名字便开始流传。西班牙的名称也是类似，最初清政府根据西班牙语发音“España”将其翻译为“日斯巴尼亚”，后因名字冗长等原因，改用为民间使用较多的“西班牙”。西班牙当中的“牙”大概是“ña”的对音闽南发音。至于牙雕，其与葡萄牙和西班牙并无直接关联，但由于均有“牙”字，故有“三牙”一称。

## 一、中国牙雕

牙雕，这一传统艺术形式，以其精湛技艺和独特文化价值，在历史长河中占有重要地位。其历史可追溯至新石器时代，距今约7000年。最早的象牙制品发现于浙江余姚河姆渡文化遗址，包括象牙刻花小盅、象牙鸟形匕首等。商周时，牙雕工艺已极其发达，制品多为礼器和实用器。至春秋战国，随着社会结构的变化，牙雕逐渐成为上层社会专用艺术品。秦汉以降，牙雕被视为贵

重珠宝。进入唐宋，牙雕工艺继续发展。唐代牙雕制品如牙拨镂尺，直接反映了当时的工艺水平。宋代文化鼎盛，牙雕品成为宫中不可或缺的陈设物品和文玩。宋朝还出现了“鬼工球”，即层层相套的镂雕套球，展现了当时工艺水平的突飞猛进。元代，尽管“重武轻文”，但牙雕产业在继承宋代的基础上继续发展，出现了官办、民办两种形式，为明清时期牙雕的蓬勃发展奠定了基础。时至明清，牙雕工艺达至极盛，形成南北两大派别。前者以广州为主，擅长镂雕，以象牙球、象牙席等产品为代表，具有浓厚岭南特色；后者则以北京为中心，追求效果的富丽堂皇，擅长人物造型。

2006年，牙雕荣列第一批国家非物质文化遗产名录推荐项目名单，再次引起世人关注。

如今，牙雕不仅是艺术品，更是中国非物质文化遗产的重要组成部分，承载着丰富的历史信息和文化价值。<sup>①</sup>

## 二、闽派牙雕

闽派牙雕，<sup>②</sup> 作为中国传统工艺美术的重要组成部分，其历史悠久、工艺精湛，依托于福建地区发达的对外贸易而兴。至唐宋，随着海运和外贸的蓬勃，象牙雕材进入八闽，为牙雕艺术的发展奠定了物质基础。明清两代，福建牙雕开始批量生产，成为外向型百工技艺的重要部分。牙雕以其稀缺性和独特的艺术魅力而珍贵，不仅造型完整细腻，而且展现出神态与丰韵。闽派牙雕作品雕工精美、富有层次，给人一种奢华堂皇的美感。“玲珑细透”<sup>③</sup> 风格是闽派牙雕的代表技艺，集圆雕、平雕、透雕等手法于一体，作品呈现出“雅、润、精、逸”的艺术特征。

明晚起，海禁政策的弛禁，海外珍稀材料如象牙、犀角、紫檀木、黄花梨木等开始涌入华夏，极大地推动了明代闽南雕刻工艺的繁荣发展。高濂撰《遵生八笺》卷十四《燕闲清赏笺》上卷曰：“闽中牙刻，工致纤巧，奈无置放处，不入清赏。”<sup>④</sup> 闽中为明清之际对福建的泛称。这表明除了广州、苏州、北京这些著名牙雕中心外，八闽的民间，尤其是漳州的牙雕业也蒸蒸日上。由于其风格过于浓郁，未能得到高濂等历代牙雕艺术鉴赏家的青睐，但还是有“工致纤巧”这样的好评。

## 三、漳州牙雕

漳州牙雕，作为闽雕的一种传统工艺，具有深厚历史渊源和独特艺术风格。其工艺于晚明随海外贸易发展而兴，形成了以漳州为中心的民间外向型牙雕产业。“明代后期象牙人物圆雕作为一种产业在福建漳州兴起。明漳州牙雕多随形，刻工简练，但注重脸、手和衣带的表达。”<sup>⑤</sup> 漳州雕刻艺人利用进口象牙雕成仙人像等，其面庞五官、四肢、躯干及服饰都十分逼真，尤其海澄工匠制作工艺水平高超，品相上乘。<sup>⑥</sup> 这些雕刻品不单是漳州地方特色技艺的代表，也是中国传统文

① 进一步的详细论述，可见张加勉编著《象牙雕刻》（北京：北京美术摄影出版社，2012年），第1-15页。

② 杨敬亭主编《八闽中国工艺美术大师合集》（厦门：厦门大学出版社，2014年），第91页。

③（明）高濂撰；王大淳点校《燕闲清赏笺》，载《遵生八笺》（成都：巴蜀书社，1992年），第558页。

④（明）高濂撰；王大淳点校《燕闲清赏笺》，第558页。

⑤ 马美惠编著《至精至好且不奢》（北京：北京工业大学出版社，2013年），第89页。

⑥ 关于这个问题的研究，可见蔡玫芬著《港埠的工艺：关于明末清初漳州工艺品二三事》，载刘序枫主编《中国海洋发展史论文集》第九辑（台北：“中研院”人文社会科学研究中心，2005年），第54-60页。

化的重要组成部分。

历史上，漳雕曾经通过海上丝银之路远销菲律宾、拉丁美洲，乃至南欧等地。<sup>①</sup> 明晚，漳州月港成为极盛一时的国际贸易大港。从此出发的海上航线，东达日本，南通菲律宾，西至马六甲，然后与欧洲人开辟的新航路相连接，跨越太平洋和大西洋，构成了一完整环球贸易网络。漳雕及其他产品通过这些洲际航线行销全球，显示了其在国际市场上的重要地位。

关于牙雕，明万历癸丑（万历四十一年，1613年）《漳州府志》卷二十七载，“牙刻，象牙今郡不复有，俱贾舶市来者，漳人刻为牙仙人之属。以供近玩耳，目肢体，信人也。备极淫巧。出海澄。又有牙箸、牙杯、牙带、牙扇。”<sup>②</sup> 崇祯六年（1633年）刊《海澄县志》卷十一记载：“象牙……夷人目为白蜡。今澄人刻海澄为物及牙箸、牙扇、牙带、牙簪、牙梳之属。”<sup>③</sup>

何乔远撰明万历四十四年（1616年）刊《闽书》曰：“龙溪，漳首邑也。……族大之家。指或数十，类多入海贸夷。……工作之良则有织裘之絺，绣胸之补、连氏之楮（楮有连氏兄弟为之，其行为三，为四，故绵纸有‘连三’‘连四’之名）、象齿之舆。……海澄，有番船之饶，行者入海，居者附赘。或得弃子弃儿，养如己出，长使通夷，其存亡无所患者，犀象、玳瑁、胡椒、苏木、沉檀之属，麇然而至。工作以犀为杯，以象为栲。其于玳瑁或栲或杯。沉檀之属，或为佛身、玩具，夷赘之外，又可得直。”<sup>④</sup>

“象齿之舆”指的是用象牙装饰的车辆，显示了当时某些人的奢华生活。“以象为栲”的意思是象牙制成的梳子。这个成语出自《礼记·玉藻》：“发晞用象栲。”孔颖达疏：“晞，干燥也。沐已，燥则发澁，故用象牙滑栲以通之也。”这里的“栲”指的是梳子，而“象”指的是象牙，所以整个句子的意思是用象牙制作的梳子。

又（光绪）《漳州府志》载：“象牙俱贾舶市来者，漳人刻为牙仙人之属，以供近玩。又有牙箸、牙杯、牙带、牙扇。”<sup>⑤</sup>

“牙仙人”的意思是用象牙雕刻成栩栩如生的宗教人物形象，如菩萨、观音送子等。

闽人的“百工技艺不能为天下先，敏而善仿，北土缙绅，西夷之毳厕，莫不能成。”<sup>⑥</sup> “舶来”之象牙，经过雕琢后，提高了附加值。

漳州成为牙雕闽南流派的重镇。一般而言，牙雕艺术分为人物、花卉、动物及风景四大种类。“牙雕人物题材主要源于古代的神话传说及历史名人，从类别上可分仕女、罗汉、佛人、武人及历史人物等。人物画稿一般以白描的手法表现出人物面部的表情、身体的姿态、衣饰的形状等，有出处的还要着重刻画人物的身份特征以达到完美的艺术效果。”<sup>⑦</sup>

① 参见周萌著《论“西班牙-菲律宾风格”牙雕和漳州牙雕的关系》，载《国际汉学》2021年第3期，第165-172，207-208页。

② 明）闵梦得修《漳州府志》下册卷二十七《风土志·物产·器之属》（厦门：厦门大学出版社，2012年），第1835页。

③ （明）梁兆阳修，蔡国祯、张燮等纂（崇祯）《海澄县志》卷十一《物产志·货之属》，载《日本藏中国罕见地方志丛刊》（北京：书目文献出版社出版，1992年），页四四〇上。

④ （明）何乔远编撰；厦门大学历史系古籍整理研究室《闽书》校点组，厦门大学古籍整理研究所《闽书》校点组校点《闽书》卷之三十八《风俗志》第1册（福州：福建人民出版社，1994年），第946-947页。

⑤ （清）李维钰修；沈定均续修；吴联薰续纂（光绪）《漳州府志》卷三十九《物产·器之属·牙刻》，页二。

⑥ （明）何乔远编撰；厦门大学历史系古籍整理研究室《闽书》校点组，厦门大学古籍整理研究所《闽书》校点组校点《闽书》卷之三十八《风俗志》第1册，第942页。

⑦ 林彬著《闽韵乡风》（福州：海峡文艺出版社，2021年），第228页。

特别是在“牙仙人”这一艺术种类上，漳雕的卓越技艺突显。它不仅能够捕捉人物的神态和丰韵，而且还刻意追求造型的完整细腻。这一特色，与其深厚的地域文化密切相关，形成了以漳州为中心的民间出口型牙雕产业。

在漳人“过番”之地——菲律宾，漳雕与西班牙宗教文化交融，不仅丰富了西班牙雕艺术的表现形式，也为研究异质文化之间的互鉴与互动提供了宝贵实物证据。通过对漳雕与西班牙宗教艺术结合作品的深入研究，我们可以更好地理解不同文化之间的相互影响和融合，以及它们如何在艺术作品中得到体现和传承。

#### 四、“西班牙－菲律宾风格”牙雕

“西班牙－菲律宾风格”<sup>①</sup> (Hispano - felipino, 下称“西－菲风格”)<sup>②</sup> 这一术语特指 1565 至 1898 年间，西班牙在其亚洲殖民地菲律宾群岛（即今日菲律宾）所孕育出的独特艺术风格。它融合了西班牙文化与中国文化精髓，广泛体现在当地的建筑、绘画、雕塑以及各类工艺品之中，特别表现在宗教象雕制品上。

经过西班牙人的巨大的努力，天主教成为了菲律宾的官方宗教。牙雕艺术在天主教宗教题材中运用十分广泛，主要体现在宗教造像、宗教法器和祭器、宗教故事和场景的再现、宗教建筑装饰以及宗教艺术品的收藏等多个方面。艺术家利用象牙这一细腻而名贵的材料，精心雕刻出天主教的宗教人物形象，如圣母玛利亚、耶稣等。这些造像不仅是宗教仪式中的重要组成部分，也为信徒提供了供奉和冥想的焦点。

不难看出，这些圣象的面部都显示出明显的亚洲人特征。

此外，牙雕也被用来制作天主教仪式中所使用的法器和祭器，例如圣杯、十字架等，这些物品不仅因其精美的工艺和材料的名贵而显得神圣，也因其与宗教仪式的直接联系而备受尊崇。艺术家还会雕刻出天主教故事中的场景，如各类圣经故事。此类作品不仅具有很高的艺术价值，也

① 也其称为“中国－西班牙风格” (Sino - Spanish)，参见周萌著《论“西班牙－菲律宾风格”牙雕和漳州牙雕的关系》，第 167 页。

② 有关图像，可见周萌著《论“西班牙－菲律宾风格”牙雕和漳州牙雕的关系》，第 165 - 172, 207 - 208 页；张金颖著《送子观音：晚明海澄象牙人物的个案分析》，载《福建文博》2022 年第 2 期，第 36 - 45 页。关于这个问题的主要外文著作、学位论文和论文有：Derek Gillman, *Ming and Qing Ivories: Figure Carving*, in Watson, W., *Chinese Ivories from the Shang to the Qing*, London: British Museum, 1984, pp. 35 - 117; Beatriz Sánchez Navarro de Pintado, *Marfiles cristianos del oriente en México*, in *Ciudad de México: Fomento Cultural Banamex*, 1986; Michael Vickers, *Ivory: An International History and Illustrated Survey*, N. Y: Harry N. Abrams, 1987; Margarita Estella, *Ivories from the Far Eastern Provinces of Spain and Portugal*, Monterrey, 1997; José Manuel Casado Paramio, *Marfiles hispano - filipinos: Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid: Caja España, 1997; Margarita Estella, *Ivory Sculpture: Religions Figures From the Far Eastern Colonies of Spain and Portugal*, in *Oriental Art*, Vol. 48, no. 1 (2002), pp. 25 - 38; Jorge Lúzio, *Sagrado Marfim. O Império português na Índia e as relações intracoloniais Bahia e Goa, século XVII: iconografias, interfaces e circulação*, Dissertação de mestrado em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC - SP, 2011; Jorge Lúzio, *As redes afro - asiáticas e suas interações culturais com os reinos ibéricos: marfins e mercadorias orientais no Brasil e no México - século XVIII*, in Monica Simas (organizadora), *Estudos sobre Macau e outros orientes*, São Paulo: Paulistana Editora, 2017, pp. 53 - 67; Zhou Meng, *Fuentes chinas del marfil hispano - filipino: comercio, migración e intercambios culturales*, in *Quintana: Revista do Departamento de Historia da Arte*, (19), 2020, pp. 331 - 346; Zhou Meng, *Cuando el mar se encuentra con la tierra: cultura marítima y comercio exterior de Zhangzhou (1567 - 1644)*, Granada: Universidad de Granada, 2021 (《当大海遇上陆地：漳州的海洋文化与对外贸易 (1567 - 1644)》(格拉纳达：格拉纳达大学，2021 年)。

具有教育意义，帮助信徒更好地理解 and 接近宗教教义。

此种风格的牙雕起源于16至17世纪。通常以天主教圣经人物和故事为主题，但在雕刻手法和细节处理上，融入了中国的传统雕刻技艺和审美特点，如晚明漳州牙雕的风格。“生理人”在这种韵味的牙雕中扮演了重要角色，不仅将中华传统技艺带到了菲律宾，还在当地完成了订货生产。作品往往呈现出东西方艺术的交融，如面部特征和身体姿态大多带有闽南艺术风格，尤其是脸庞、五官、躯干和服饰的处理表现出明显的中国影响。



17世纪的“西-菲风格”圣婴



1780年之前创作的宿雾（Cebú）  
“西-菲”风格圣婴



17世纪“西-菲风格”  
圣母与圣婴

至少在1590年，已出现了“西-菲风格”的牙雕作品。仙厨罗明（Domingo de Salazar）主教于1590年6月24日致国王菲利普（rey Felipe II）二世的《关于中国及马尼拉孺华人事务之报告信》（*Carta-relación de las cosas de la China y de los chinos del Parián de Manila, enviada al rey Felipe II, Domingo de Salazar, Manila, 24 de junio de 1590*）中透露：“尤其令我赞叹的是，当我初抵此地时，当地人对于绘画几乎一无所知。然而，他们在此领域的技艺完善之快令人难以置信。无论是在绘画还是在雕塑方面，都创作出了令人叹为观止的杰作。我曾目睹了一些象牙雕刻的耶稣圣婴像，它们精致程度几乎达至完美的境界。所有目睹这些作品者，都一致认为它们无可挑剔（y lo que más me admira es, que con no aber quando yo aquí llegué hombre dellos que supiese pintar cosa que algo fuese, se an perfeccionado tanto en este arte, que ansí en lo de pinçel como en lo de bulto, an sacado maravillosas piezas, y algunos niños Jesús que yo e visto en marfil, me parece que no se puede haçer cosa más perfeta; y ansí lo afirman todos los que los an bisto.）。”<sup>①</sup>

## 五、“葡萄牙-印度风格”牙雕

“葡萄牙-印度风格”<sup>②</sup>（Indo-Português，下称“葡-印风格”）艺术为一独特文化现象。主

① José Antonio Cervera, *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, México: Palabra de Clío, 2015, pp. 211-212.

② 关于这个问题的主要参考书有：Maria Madalena de Cagigal e Silva, *A arte indo-portuguesa*, Lisboa: Edições Excelsior, 1966; Pedro Dias, *Arte indo-portuguesa: capítulos da história*, Coimbra: Livraria Almedina, 2004.

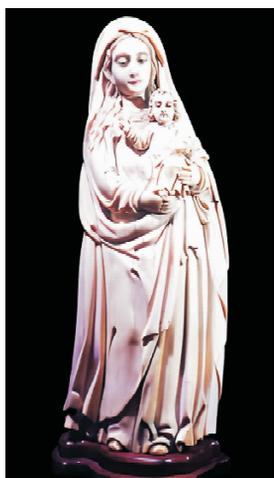
要流行于16世纪至18世纪之间，源于葡萄牙文化与印度文化之间的互动。这种融合很特殊，显现在形态、图像学、可塑性、材料、技术和功能性等多个方面。“葡-印风格”一词起源于19世纪英国。最初由文物鉴定家约翰·查尔斯·罗宾逊（Sir John Charles Robinson）爵士在1881年所使用。原指17世纪和18世纪来自果阿的葡-印混合风格艺术作品。然而，这一概念后来扩展到包括由葡萄牙本土工匠在印度文化影响下制作，或在葡萄牙生产的物品。“葡-印风格”以其融合性质而著称，反映了西方模式对东方背景的适应以及对本土材料和技术的使用，包括家具、纺织品、金银器和象牙制品、雕刻和装饰艺术物品。这种风格对建筑设计的影响最为显著。作为“葡属东印度国”（Estado da Índia）的首府，果阿成为了各种建筑风格的大熔炉，从巴洛克式的教堂和修道院到反映了葡萄牙本土建筑元素的宫殿式豪宅，不一而足。此种风格不仅限于果阿，还影响了其他葡萄牙人管理的地区，如马六甲和中国的澳门。

“因在澳门的传教活动需要大量圣像，葡萄牙人从果阿运来欧洲或印度制作的牙雕圣像，在中国沿海作坊里进行仿制。现存葡萄牙的一批具有中国特色的牙雕圣像即来源于此，被称为‘中-葡萄牙风格’（Sino-Portuguese）”。<sup>①</sup>

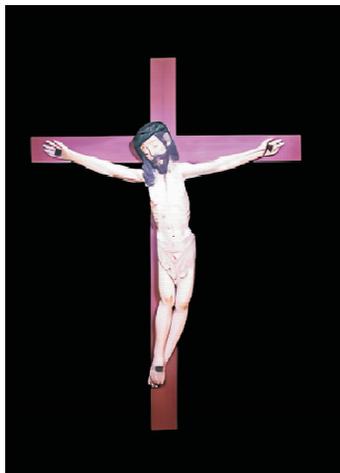
“中国沿海作坊”大概可以包括闽南、广东及澳门口岸的作坊。

在“葡-印风格”艺术中，中国元素融合进牙雕是一个复杂而丰富的过程。闽派雕刻随着闽人的贸易传播到了澳门，进而影响了“葡-印风格”的牙雕宗教用品。在葡语世界，也具有中国人身体特征的宗教圣像遗存。

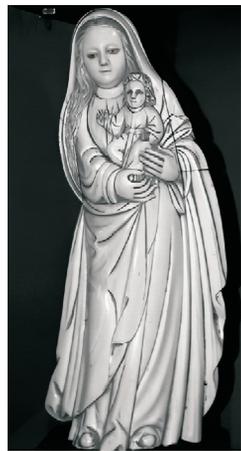
在葡语世界，天主教宗教用品市场呈现出独特的消费特征，其主要消费群体为中下层社会人士。这一群体能够以远低于欧洲市场价格的成本，购买到满足其宗教信仰需求的商品。这种价格优势不仅为消费者提供了经济实惠的选择，而且满足了他们在精神和信仰层面的需求，对于维系和加深他们的宗教信仰具有重要作用。所谓的“西-菲风格”的情况也大抵如此。



十七世纪的圣母与圣婴，  
“西-菲”风格牙雕，匿名



十七世纪受难基督，  
“西-菲”风格牙雕，匿名



17世纪的圣母与圣婴。圣胡安·德·迪奥  
斯档案博物馆（Archivo - Museo de San  
Juan de Dios），格拉纳达（Granada）<sup>②</sup>

① 周萌著《论“西班牙-菲律宾风格”牙雕和漳州牙雕的关系》，第166页。

② Ana Ruiz Gutiérrez, *Los marfiles hispanofilipinos en Granada, Cuadernos de Arte* (Universidad de Granada), no. 38, pp. 291 - 304.

这一市场定位精准地捕捉到了特定消费群体的需求，通过提供价格合理的宗教用品，有效地扩大了市场份额。随着葡、西宗教用品需求的增长，中国特色的天主教宗教用品市场有过长期稳定的增长。

总之，中国特色的天主教宗教用品市场的发展，不仅满足了特定消费群体的实际需求，而且在经济、文化和社会层面都发挥了积极作用，展现了中国在伊比利亚国家宗教用品市场中的独特价值和影响力。

让我们深入探讨一个引人入胜的现象：中国产品的影响力已经超越了单纯的物质层面，它们甚至已经深入到了欧洲人的精神世界。这一现象不仅标志着中国文化在全球范围内的重要成就，而且揭示了其对世界文化的深远影响。

中国文化的传播、融合和接受，为全球文化交流提供了一个成功的案例。它展示了不同文化之间可以相互学习、借鉴和融合的可能性。这种文化的交融不仅丰富了全球文化的多样性，也促进了不同文化之间的相互理解和尊重。



里斯本国家古代艺术博物馆，“葡-印风格”牙雕展厅



塞维利亚的西班牙-菲律宾雕塑-圣家 (Sagrada familia)

综上所述，中国雕刻文化对欧洲乃至全球的精神生活产生了显著影响，这是中国文化走向世界的一个里程碑。为了全面评估这种影响，我们需要加强相关领域的研究，以更好地理解中国文化在全球范围内的作用和价值。这种研究不仅能够加深我们对文化全球化的理解，还能够促进不同文化之间的对话和合作，为构建一个更加和谐多元的全球文化环境做出贡献。



17-18世纪之间“葡-印风格”  
基督雕像，鎏金牙雕，硬木底座，果阿



17世纪“葡-印风格”  
圣母与圣婴，果阿

“1510年，果阿（Goa）处于葡萄牙总督阿方索·德·阿尔布开克（Afonso de Albuquerque）的统治下，并成为刚刚建立的印葡帝国的首都。在印度定居的葡萄牙人迫切希望当地人皈依基督教，他们使用欧洲木刻版画作为教具，向当地人介绍基督教圣像。这尊基督雕像可能是由一位印度皈依者制作的。17-18世纪，象牙是制作宗教用品的流行原料。牙雕于不同地区，包括墨西哥、菲律宾以及果阿，然后被卖给西班牙和葡萄牙主顾。这些人或在当地售卖，或将象牙卖给耶稣会传教士或亚洲信徒。这种小型雕像通常用于私人祈祷，被放置在家中的神龛（葡萄牙语称之为 oratorios）。葡萄牙对果阿的统治持续到1961年。小型象牙雕刻产业至今仍然存在”。<sup>①</sup>

## 六、两种伊比利亚风格的比较

历史上，欧洲的象牙雕刻艺术，作为一种跨文化艺术形式，其多样性深受地域风格和艺术运动的影响。这些作品在格调上呈现出从哥特式到文艺复兴、“巴洛克”乃至“洛可可”时期的明显转变，通常展现出古典主义的审美特征，如服饰的流动性和宗教、神话或世俗主题的理想化表现。在细节处理和真实性方面，这些作品表现出显著多样性。欧洲雕刻家在创作过程中，除了象牙，还广泛使用了木材、金属和宝石等材料。在对这些作品进行学术与艺术分析时，应特别关注其整体构图及附加装饰的艺术性。

“葡-印风格”象牙雕刻艺术融合了欧洲宗教主题与印度教艺术特色，其人物装饰常以花卉图案为特征，有时人物肤色较深，部分作品受到莫卧儿（Mogor）艺术的显著影响。其艺术特点包括精细花卉图案、金丝细工以及宫廷生活场景描绘。对人物解剖细节和姿势的精细刻画为其显著艺术特征。由于当地大象种类的特殊性，“葡-印风格”使用的象牙作品可能呈现出略微偏黄色泽。“西-菲风格”象牙雕刻艺术在风格上与中国艺术有着很大相似之处，同时融入了东南亚特色，如人物形象或将当地动植物元素纳入设计之中。菲律宾对无玷成胎圣母的崇拜尤为盛行，因此产生了许多相关的宗教图像。其艺术特点包括长袍的优雅垂坠、双手的祈祷姿势以及身体姿势与象牙形状的和谐统一。

总结而言，两种伊比利亚风格的雕刻，可有以下几个方面的对比。

### A、相同点：

1、文化融合。两种韵味都体现了欧洲艺术与亚洲本土文化的融合。“西-菲风格”融合了西班牙的宗教主题和菲律宾本地的艺术和中国元素的特色，而“葡-印风格”，则结合了葡萄牙的艺术特色和印度的文化元素及中国元素的特点。

2、宗教主题。两种格调的牙雕都以天主教圣经人物主题为主。

3、中国匠人参与。两种风韵的牙雕都有中国匠人的参与，他们将中国的雕刻技艺和审美特点融入作品中。

4、贸易路线。两种特色的作品都通过海上贸易路线传播，如“西-菲风格”的雕刻通过福建—马尼拉航线，而“葡-印风格”的作品则经由澳门—果阿的海上贸易路线。



18世纪末无玷成胎圣母。  
印度-菲律宾（INIINDO -  
FILIPINO）风格，着色牙雕

① 吕章申主编《大英博物馆展览 100 件文物中的世界史》（北京：时代华文书局，2017年），第185页。

## B、不同点：

1、地域特征。“西-菲风格”的牙雕主要在菲律宾由“生理人”工匠制作。也有可能部分是直接从闽南出口至菲律宾，而“葡-印风格”的牙雕则主要在印度或中国沿海及澳门制作，融合了葡萄牙和印度的元素。也有可能部分是直接从闽南出口到澳门，再转到果阿。

2、艺术表现。“西-菲风格”的牙雕可能更多地展现了菲律宾和闽南地区的艺术特色，如面部特色、身体姿态和衣帽服饰可能带有中国风格特征；“葡-印风格”的牙雕则可能更多地体现了印度的艺术风格和装饰手法，但也有闽南技法的影响。

3、历史发展。“西-菲风格”的牙雕发展于西班牙管制菲律宾的时期，而“葡-印风格”的牙雕则是在葡萄牙殖民印度南部三块飞地时期和与澳门发生贸易关系期间发展起来。

4、材料使用。虽然两种样式都使用象牙作为主要材料，但在装饰和辅助材料上可能有所不同，例如“西-菲风格”可能使用了来自墨西哥的镀金装饰，而“葡-印风格”可能使用了印度的硬木和金属。

总的来说，这两种格调的牙雕是不同文化交汇和融合的产物，它们各自展现了独特的艺术魅力和历史价值，又铸造了一种新的艺术风格。

## 七、两种伊比利亚风格的文化意义

在当代，“葡-印风格”和“西-菲风格”象牙雕刻因其独特的文化融合、精湛的工艺技术和深厚的历史背景，已成为全球博物馆和私人收藏中的宝贵财富。这些艺术品不仅记录了大航海时代的艺术交流，也见证了当今全球化贸易网络的起源。它们不仅连接了不同的文化和大陆，还让我们得以窥见大航海时代的艺术成就和深远的文化影响，为研究跨文化交流和全球艺术史提供了宝贵的实物证据。

象牙雕刻品的艺术价值评估是一个复杂的过程，涉及多个维度，包括历史价值、文化意义、工艺技术、材料稀缺性以及艺术审美等方面。

1、历史价值。象牙雕刻品作为历史的见证，记录了不同时期的艺术风格和社会文化。例如，从哥特式到文艺复兴、“巴洛克”乃至“洛可可”时期的艺术影响，都能在象牙雕刻中找到体现。这些作品不仅反映了当时的宗教信仰、神话传说或世俗生活，还展示了特定历史时期的社会风貌和审美趣味。

2、文化意义。象牙雕刻品融合了不同文化的影响，如“葡-印风格”象牙雕刻融合了欧洲宗教主题与印度教艺术特色，而“西-菲风格”作品则表现出中国艺术的影响，并融入东南亚特色。这种跨文化的融合使得象牙雕刻品成为研究文化交流和全球艺术史的宝贵资料。

3、工艺技术。象牙雕刻品的艺术价值很大程度上取决于其工艺技术的精湛程度。漳州出口的牙雕不仅体现了工匠的高超技艺，也是中华民族文化和工匠精神的传承。

4、材料稀缺性。由于象牙贸易的禁令和原材料的稀缺，现存的象牙雕刻品数量越来越少，这使得它们变得更加珍贵和稀有。“物以稀为贵”的原则使得象牙艺术品的价值逐年看涨。

5、艺术审美。象牙雕刻品的审美价值在于其精细程度和艺术表现力。象牙材质坚韧细腻，结构分子匀称均一，适合于精细的雕刻艺术。象牙微雕特别精巧，符合中国人稀罕精工细作的审美偏爱，其观赏效果和艺术价值是其他任何材质难以比拟的。

归结起来，象牙雕刻品的艺术价值评估需要综合考虑其历史背景、文化融合、工艺技术、材

料稀缺性以及审美价值等多个方面。每一件象牙雕刻品都是独一无二的艺术品，承载着丰富的历史信息和文化内涵，因此具有极高的艺术和收藏价值。

## 八、对“西-菲风格”牙雕研究的展望

“西-菲风格”牙雕由在菲律宾的“生理人”参与制作或从闽南直接进口。这表明中国雕刻技艺，特别是漳州艺人在制作宗教牙雕方面的技能对菲律宾天主教会有过重要影响。

可以推测，当17世纪西班牙会团如道明会和方济各会开教闽东后，也会采用闽南工匠制造的圣器。在这种情况下，无需出口到菲律宾，而是直接从闽南运至闽东。不排除在福州制造的可能。因此，在闽东地区天主教教堂和教徒家庭中可能会有“西-菲风格”牙雕圣器的遗存。曾经广泛使用过，此点似无疑问。从历史文献的角度审视，华人教徒在菲律宾的宗教实践中，广泛采用了由“生理人”工匠制作的天主教圣器和圣像。这一现象不仅揭示了“西-菲风格”牙雕圣器和圣像在闽东地区教堂及教徒家庭中可能普及，而且为这一假设提供了有力佐证。

进一步地，若能发掘出这些圣器的遗物，它们将不仅是宗教信仰的物质体现，更是中西菲宗教文化交流与融合的历史见证。若有此类圣器发现，将为研究“西-菲风格”天主教信仰牙雕器物提供一全新研究视角。

这些“西-菲风格”宗教圣器遗留，对于深化我们对中西菲宗教交流历史的理解具有不可估量的价值。它们不仅是信仰的物理承载，更是跨文化交流的桥梁，见证了不同文化间的互动与融合。因此，对这些圣器的下落进行追踪和研究，无疑是一项值得深入挖掘和探讨的学术课题。

## 九、“西-菲风格”牙雕的文化意义

“西-菲风格”牙雕宗教艺术品是16至18世纪全球化贸易、文化和宗教交流的直接产物，它们体现了技术和艺术的融合，促进了文化传播。这种风格的牙雕艺术品由在菲律宾的华人工匠，尤其是来自闽南的“生理人”创造。他们利用中国传统雕刻技艺仿制天主教宗教圣像，将华夏雕刻技术和艺术风格融入作品中，形成了独树一帜的“西-菲风格”。

在艺术表现上，这种风韵在五官形体、衣纹装饰等方面均流露出中国式手法，例如椭圆脸、宽额、下巴柔和等特点。天主教传统肖像如基督受难像、圣母像等，在表现形式上与中国宗教艺术相结合，如圣母像的神情姿态酷似中国佛教艺术中的观音像。华人工匠在衣纹褶皱等细节处，使用了中式雕法，如浅浅一层阴刻褶皱等。

这些牙雕艺术品作为宗教信仰的象征，在西班牙及其殖民地传播了天主教文化。它们不仅是宗教信仰的表达，也是文化传播的媒介，促进了东西方艺术风格的交流与融合。中国工匠的手艺通过这些牙雕艺术品流行于“新世界”。“西-菲风格”牙雕宗教艺术品也征服了“旧世界”，从平民用品成为了上流社会竞相收藏和追捧的对象。其艺术性、观赏性及文化兼容性等方面的独特性，一方面传播中国传统文化，另一方面也吸收了西方宗教文化元素，成为中西文化交流的桥梁。牙雕艺术品上沉淀的时代印记，凝聚着中西交汇的审美意趣和艺术风尚。

## 结 语

本文深入剖析了中国牙雕艺术的历史脉络、技术特色以及在跨文化交流中的演变与发展。牙

雕艺术，作为中国非物质文化遗产的重要组成部分，其历史可追溯至新石器时代，至今已有约7000年的历史。最早的象牙制品发现于浙江余姚河姆渡文化遗址，这些发现不仅证实了牙雕艺术的悠久历史，也反映了其在古代社会中的重要地位。

随着时间的推移，牙雕艺术逐渐转变为上层社会专用的艺术品，尤其在唐宋时期，牙雕工艺达到了一个新的高度，其制品不仅在技术上更为精细，而且在艺术表现上也更加丰富多样。

到了明清时期，牙雕艺术的发展达到了顶峰，形成了以北京为中心的北派和以广州为中心的南派两大风格。

闽派牙雕，作为中国传统工艺美术的重要组成部分，其历史同样悠久，工艺精湛。漳州牙雕，作为闽派牙雕的代表，以其精细的工艺和逼真的图案、人物形象而闻名，具有极高的艺术价值和收藏价值。

“西-菲风格”牙雕和“葡-印风格”牙雕是两种独特的艺术风格，它们分别融合了西班牙与菲律宾文化、葡萄牙与印度文化，同时亦融入了中国的文化影响。这两种风尚的牙雕艺术不仅展现了艺术家的高超技艺，也反映了宗教文化对艺术的影响和启发。

这两种格调的牙雕作品，作为不同文化交汇融合的结晶，各自散发着独特的艺术光辉和历史价值，共同塑造了一种崭新的艺术风格。它们不仅丰富了全球艺术的多样性，也为研究不同文化之间的互动提供了宝贵的实物证据。通过对这些混合牙雕艺术的研究，我们可以更深入地理解不同文化之间的相互影响和融合，以及这些影响如何在艺术作品中得到体现和传承。

特别值得强调的是：中国牙雕不仅限于对欧洲的物质贡献，更在宗教文化层面上留下了深刻烙印。这不仅彰显了中国文化在全球传播中的显著成就，也凸显了其在全球多元文化中的重要地位和广泛影响。

天主教的教义对中国传统文化产生了一定的影响，这一点不容忽视。然而，中国文化以其独特的艺术形式和实物，对天主教也产生了显著的反作用力。这种双向的文化互动不仅丰富了双方的文化内涵，也为跨文化交流提供了宝贵的案例。探讨这一课题，不仅能够揭示宗教与文化之间的复杂关系，还能为理解不同文化之间的相互影响和融合提供新的视角。因此，深入研究这一领域，无疑具有重要的学术价值和现实意义。

基于对欧美各国博物馆及私人收藏中“西-风格”与“葡-印风格”牙雕作品的广泛存在与深入研究，这些作品不仅是珍贵的文化遗产，更因其独特的艺术价值和深远的历史意义，具备成为月港申遗的坚实物质基础。

这些融合牙雕作品不仅彰显了漳州雕刻艺术的精湛技艺，而且巧妙地融合了伊比利亚国家与印度的艺术形式，创造出了两种独特的表达形式。它们在艺术领域的重要地位不言而喻，同时在文化交流和历史研究领域也展现出了不可替代的重要性。

将这些融合了多元文化特色的牙雕作品纳入月港申遗项目，不仅能够显著提升月港在世界文化遗产方面的地位，还能够在全球范围中增强其影响力。

这些牙雕作品的申遗不仅是对月港历史价值的认可，也是对世界文化遗产多样性的一次重要补充。我们期待这些中西交融的雕刻艺术作品能够在世界文化遗产保护舞台上发挥其应有的作用，为世界文化遗产的丰富性与多元性贡献力量。



# 善言善行结合，造福中国乡村： 天主教本土化的山东实践

——以圣言会（SVD）为例证

康志杰

**【摘要】**关于明末以降天主教历史研究，学界多从中西文化交流的角度出发，关注的对象也多是精英阶层，事实上，在华传教士大多活跃在中国乡村，信仰天主教者也多是农民兄弟。本文以在华圣言会为研究对象，从营建自给自足的教友村、向中国乡村输入新的农业生产技术、开展打井、植树等工程建设等方面，分析讨论圣言会在中国乡村经济建设方面的种种特点。

**【关键词】**圣言会；山东；天主教中国化；乡村

关于明末以降的中西文化交流史以及中国天主教历史研究，学界的关注点多在精英阶层（如在北京宫廷工作的传教士以及与传教士交往的士大夫），事实上，在华传教士大多生活在农村，信仰天主教者也多是农民兄弟。20世纪30年代教会期刊《我存杂志》转发了一个消息：“（南京二十日中央社电）中国人口总数，号称四万万万余……中国人口中以农民为最多，占全国人口80%以上，故农民在我国占有绝对多数地位。”<sup>①</sup>天主教媒体关于农民数量的报道，表明对农民问题及乡村建设的重视。

由于传教士大多生活在乡村，因此引出“福音传播与发展乡村经济是一种什么关系”，“推动经济发展将对中国乡村社会产生什么样的影响”，成为教会时常考虑的问题。一些在乡村（特别是在偏僻落后地区）的传教修会也开始在发展乡村经济方面进行尝试，如方济各会在乡村推广农作物新品种，巴黎外方传教会在西南少数民族地区种植咖啡，圣母圣心会在塞外开垦荒地、植树造林等等。这些修会采用以经济带动传教的模式，取得了良好的社会效果。本文选择圣言会作为研究对象，就这个传教修会进入中国乡村之后，引入西方农业新技术等问题进行讨论，进而透视乡村教会与经济的关系，西方传教士在中国乡村所扮演的角色，以及对地方经济发展所作的贡献诸问题。

**著者简介：**康志杰，女，湖北大学教授（退休），暨南大学澳门研究院研究员。

<sup>①</sup> 据统计“全国农民总数三万万二千余人，自耕农占45%，佃农占32%”，载《我存杂志》第5册（原第四卷第七期，1936年），第2530页。

## 一、研究的缘起

2024年夏，著者到湖北长阳石碓墙天主堂进行田野考察，此地处于鄂西南山区，交通十分不便，但天主教传播早在清中期朝廷禁教时已经开启，在此传教的主要是比利时籍方济各会。教堂图书室藏有晚清民国的图书，翻阅中发现，有一批图书竟然来自山东兖州印书馆。兖州是圣言会传教的重心，他们出版的各类书籍传入鄂西南偏僻山区，推测其他地区亦有传播。由于时间久远，这批图书破损严重，为了保存图书信息，著者制作了图书目录，其中圣言会出版的图书主要有以下几类（出版机构为“山东兖州府天主堂印书馆”，目录略去出版信息）：<sup>①</sup>

《新经大略》上下卷（1935年，第8版）（附有重要地图——圣保禄远行传教图）

《耶稣言行全集》（1929年）

《古今大略》下卷（1934年，第8版）（有复本（残本））

《古新经史像略说》（193□年）（封面有“宜昌文都修院”章。另有残本）

《要理问答释义》第5册（1938年）

《古经大略》下卷（1934年，第8版）

《古经大略》，残本，散页，出版信息页漏

《新旧约节要便读》（济宁：中西中学校，1916年）

《耶稣圣心祷文》（1931年，第3版）

《论孩子们初次开领圣体》（1931年，第2版）（封面有图，有紫色印章“天主堂司铎冯德隆”，西文手写字迹不清）

《领圣体启应短诵》（1931年，第4版）

《公议部奏定联姻结婚律例》（1928年，第3版）

面对这些残破但极具文献价值的图书，著者感觉到大航海之后中西文化交流是一种全方位的文化互动，内容精彩而丰富。鉴于这个领域的相关研究焦点多集中于精英层面，著者选择圣言会的乡村活动为研究对象，希望对中西文化交流史及天主教历史研究有所补益。

## 二、圣言会来华述略

圣言会是进入中国较晚的一个修会，立会之初就把中国作为主要工作目标，圣言会创始人杨生神父（按：又译杨森）在首次传教士派遣礼函中所说：“作为传教会院的耕耘之地——中国始终在我们的视野之中。”圣言会最早的会规（1876年）也提到：“中国是东亚异教徒中最大的民族，我们传教工作的首要目标就是中国。”<sup>②</sup>

1879年，以（德）安治泰（Johann Baptist Anzer, 1851 - 1903）、（奥地利）福若瑟神父（Josef Freinademetz, 1852 - 1908）为代表的首批圣言会传教士抵达香港，圣言会在华传教序幕由此开启。1885年12月，山东南部传教区被擢升为独立的宗座代牧区。安主教所完成的第一步行动就是：在

<sup>①</sup> 石碓墙教堂图书室除兖州印书馆的图书，还有一部分来自上海慈母堂、上海土山湾印书馆、北京北堂、献县张家庄天主堂、汉口天主堂、宜昌教区印书馆、北平西什库天主堂。

<sup>②</sup> 此两处引文，见 P. Heinrich Barlage, *China und die Mission der SVD. Der Stellenwert des SVD - China - Apostolates*, in Generalat SVD (Hrsg.), *China und die Mission der SVD*, Rom, 1995, S. 1.

兖州府建立传教站。<sup>①</sup>此后，山东南部很快成为圣言会工作的重心。圣言会进入中国之后，修会创始人杨生即开始考虑建立女修会的计划。他认为：“没有传教修女的协助有许多困难。为了管理学校、孤儿院、医院、诊所以及给妇女讲授要理等，修女的协助是必要的。如果圣言会的传教士与一个女修会联手合作，将取得更大的成效和默契。”<sup>②</sup>

1889年12月8日，杨生在玛利亚施海伦和若瑟法两位修女的协助下创建了“圣神婢女传教修女会”（*Steyler Missionschwestern*，又译圣神婢女传教会，简称圣神会，创会地在荷兰 *Stely*），新成立的女修会发展很快，20年后已有发愿修女450位，80名初学生。<sup>③</sup>

1905年，圣神传教女修会来华，传教的第一站是山东坡里庄和兖州府。在以后的40年中大约有250位圣神会修女来到中国，传教活动由山东南部，逐渐扩展到河南、甘肃以及北平。<sup>④</sup>

圣神会女修会的组建是为了配合、支持圣言会的工作，这种合作伙伴关系成为圣言会在华活动的一个特点。

圣言会初期工作区域主要在山东南部，“韩宁稿主教于1904年接管这个传教区，当时有26,000个信徒，当他退休时，已经是150,000人，而所有领过洗的人数400,000多人（按：指1904年全国天主教信徒）。在那个原来只有一个主教的地区，罗马教廷于1928年规划了五个宗座代牧区和五个主教”。<sup>⑤</sup>不到20年光景，山东的信徒激增，占全国总信徒的37%，其在华工作推进的速度之快，与他们的传教理念与实践有着密切的关系，即“善言善行结合，造福中国乡村”，福传与发展经济并举的理念，将山东天主教引入良性发展之路。

### 三、圣言会在乡村传教的特色：以坡里庄为例

#### （一）融教育、慈善、经济为一体的生存模式

清中叶禁教之后，偏僻落后、交通不便的中国乡村成为教会发展的最佳生态区，为了吸引更多下层民众信教，有些欧洲传教士以物质为诱饵，吸引人们信教，这就是所谓的“吃教”现象。

为了纯粹的物质利益进入教会的信徒给教会的声誉带来负面影响，同时也对教会灵性培育带来障碍。为了使教会健康有序发展，一些传教修会以发展经济为切入点，开始营建融经济生产、文化教育以及宗教生活为一体的教友村，其中发展经济，让全体信徒共同富裕，成为晚清以后乡村教会发展的新模式。

① J. J. A. M. Vgl. Kuepers, *China und die katholische Mission in Süd - Shantung 1882 - 1900, Die Geschichte einer Konfrontation*, Steyl 1974, p. 21; Chen, Xiaochun, *Mission und Kolonialpolitik, Studie über die deutsche katholische Mission in Süd - Shandong*, Hamburg, 1992, S. 56, 59.

② 罗伊泰著；薛原译《圣言的传播者 真福杨生神父传》（石家庄：河北天主教信德编辑室，1998年），第155页。

③ 参见圣言会台湾省会编《圣言会的轨迹 创会125周年纪念》（出版地：出版者，出版时间未知），第9页。

④ Vgl. Moroder, Edberte, *China. Es begann vor 100 Jahren, Steyler Missions - Schwestern in China seit 1905*, 1. Teil; *Die ersten Jahre*, Rom, 2004, pp. 14 - 17; 圣神传教修女会会祖——第一任总会长 Theresia Margareta Messner 拉开了圣神传教修女会在中国传教的序幕，首批派往中国的修女有6位，主要在山活动。

⑤ （德）赫尔曼·费尔希（Hermann Fischer）著；（意）雷立柏（Leopold Leeb）译《奥古斯定·韩宁稿主教传一位德国人在华工作53年》（台北：台湾圣家献女传教修会，2006年），第210页。山东五个代牧区是：兖州（韩宁稿主教，后来舒德禄主教）、青岛（维昌禄主教）、临沂（万宾来主教）、荷泽（何方济主教）与阳谷（田耕莘主教）——译者。

圣言会在中国内地的传教重心是山东南部，之后向西北发展，影响迅速扩大。在教务发展中，他们建立了由教会管理的教友村，而发展经济，解决农民的土地问题，是“生存的竞争”，<sup>①</sup>土地是乡村建设的基础，有了土地，农民就能安居立业，教会就有可能盖教堂，建学校、开医院（诊所），以及兴办种种公益事业。

因此，在乡村传教的过程中，教会首先购置土地，然后分给农民耕种，租种教会土地的农民顺利皈依。这种传教方法，既促进了乡村教会的发展，也使众多的农民获得了实际利益。

关于购买土地，教会内部意见并不一致，比如：“在1900年，教会决定在王庄（沂水，临沂）买地，大约买了一千多顷，还买了一些环绕山的坡地，但是福神父（Fr. Freindemetz）不太赞成这种做法，他对张西满神父说：‘这样做对传教事业不利。’”<sup>②</sup>作为一名老传教士，福若瑟主要从传教角度考虑，他担心教会参与经济事务，会给教会带来负面影响。而此后教会的发展，却证明发展乡村经济与传教事业并不相悖，协调两者之间的关系，将有助于教务发展，坡里庄的发展就是一个例证。

山东坡里庄被誉为鲁西南天主教会的摇篮<sup>③</sup>，这是一个穷困的乡村，初有150户人家，居民600余人，其中教友200多人，以农为主。早期进住坡里的传教士，如安治泰（Johann Baptist Anzer）、福若瑟（Joseph Freinademetz）的“住处相当简单……土壁草顶，既不粉饰，也不铺砌，纸糊的窗户，虽设而常不关的门”。<sup>④</sup>

在教会的苦心经营之下，坡里不仅经济发展，建立了教堂，而且教育、慈善机构也相应成立。关于坡里庄高度的自给自足，曾在此读书、传教的田耕莘主教有一段生动的记述：

教堂范围很大，除一座可容千人的大圣堂外，尚有数座楼房，神父住楼、小修道院、老人院、男女孤儿院、修女院、医院、小学、工人房、铁匠、木匠等，东西紧连一片农场菜圃，养猪场，养的都是欧洲白种猪，这在乡下算是奇珍怪物，乡民不远千里争看洋猪，牛棚里还喂养着数十头奶牛，黑白花的洋牛更使农人惊奇，教堂拥有良田十数顷，饲有骡马成群，工人数百，一切都能自养自足，关起门来，也可维持一段时间的生活，这在当时没有法治的社会情况下，是唯一的自救办法。<sup>⑤</sup>

坡里庄的自给自足表现在农耕自养、辅之以手工业作坊、家畜饲养，社会服务及防御能力等多方面。这是一个由教会管理、高度自治的乡村社会，在发展中，“坡里庄有本地神职人员的修道院，两个孤儿院、传教员学校、一些作坊以及一个相当可观的农场”。<sup>⑥</sup>

坡里庄是中国教友村中的一个典型代表，经济发展明显高于非教友村，这种生存模式不仅使乡村基督徒受益，而且有利于推动福音传播。

①（比）王守礼（Mgr. C. Van Melckebeke）著；傅明渊译《边疆公教社会事业》（*EN MONGLIE L'action sociale de l'Eglise Catholique*）（台北：台湾华明书局，1965年），第49页。

② Leo Leeb, *Chinese Catholics and Priests Perceiving the SVD and SSPS Mission in China*, Steyler Missionswiss Institute, 2001, p. 15. 关于买地的数字，作者认为需要进一步确证，参见是书注释第43。

③ 坡里庄位于山东阳谷县北25公里，聊城西南20多公里处，交通十分闭塞，但在教会的经营管理之下，经济发展很快。

④ 《福若瑟神父行实》，第48页，转引自杨传亮著《田耕莘枢机主教传》（台北：台湾方济会佳播印刷，1988年），第11页。

⑤ 杨传亮著《田耕莘枢机主教传》，第9页。田耕莘曾在坡里读书、传教，记载可信。

⑥（德）赫尔曼·费尔希著；雷立柏译《奥古斯定·韩宁稿主教传——一位德国人在华工作53年》，第109页。

## （二）输入新的生产技术，打造多功能的乡村社区

近代以后中国天主教的发展主要在乡村，特别是在偏僻的山区和边疆地区，“和基督教的传教工作相比，天主教在中国似乎比较更着重于乡村和普通的老百姓，基督教则着重于办医院和学校”。<sup>①</sup> 正是因为天主教会的重心在乡村，因而致力于乡村建设，成为推动中国天主教会正常发展的一个重要环节。当教会管理的教友村基本定型之后，继续推动经济发展，向乡村输入新的农业生产技术，仍然是圣言会工作的一个重要方面。

由教会管理的天主教社区（村庄），其乡村经营模式丰富多彩，在坡里庄，有修道院、男女孤儿院、学校、作坊和农场，<sup>②</sup> 其中作坊涉及多种行业，如“制鞋工厂、缝纫厂、木匠的作坊、锁匠的工厂、印刷厂。陵副执事（Subdiakon Riehm）负责这些作坊，而辅理修士们在这里训练了年轻的华人学习各方面的技术”。<sup>③</sup> 这是一种超前的乡村社会运行模式，生活在乡村社会的传教士，既是福音的传播者，也是新技术的推动者和新农村模式的创新者，他们的工作为中国乡村建设树立了新样板。

## 三、打井、植树——造福子孙后代的惠民工程

德国圣言会是一个年轻的修会，虽然来华传教晚于耶稣会、方济各等修会，但把中国的福传作为重点，其传教工作包括诸多的公益事业，并考虑到改善农民生存状况，提高老百姓生活质量等民生问题。

福若瑟神父是圣言会著名传教士，<sup>④</sup> 他的传教作风典型地表现出其修会精神：即传教过程中融入博爱精神和利他主义。

沂水西部是严重缺水地区，只有打井才能解决老百姓的生活用水难题，但福神父主持的打井工程却引起一些非信徒的疑惑，工程即将竣工时，一个风水先生声称井道撞了大龙的筋脉（经脉），将要驱走村子里的吉祥，进而阻止工程进行。闹事的人拿走了所有工具，军队甚至包围了教会的房宅，不让工人进入。<sup>⑤</sup> 面对这种情况，福神父同传教员一同找到县长，解释打井有益于百姓，请县长出面支持。县长把支持打井的告示贴在公共场所，终于使打井工程继续。<sup>⑥</sup>

福神父打井的时间是清朝末年，其时国内反洋教情绪正浓，非信徒对天主教会打井充满猜疑和担忧，但福神父却能力排非议，使工程顺利完成，让百姓受益。

另一位圣言会神父武佩理（Joseph Ulbrich）是甘肃古浪盐土谷本堂神父，他在回忆录中说：

① Thaddaeus Hang 著；项退结译《黎明前的中国天主教》（*Die Katholische Kirche im Chinesischen Raum*）（台北：台湾光启出版社，1963年），第16页。

② 参见（德）赫尔曼·费尔希著；雷立柏译《奥古斯定·韩宁稿主教传——一位德国人在华工作53年》（台北：台湾圣家献女传教修会，2006年），第109页。

③ （德）赫尔曼·费尔希著；雷立柏译《奥古斯定·韩宁稿主教传——一位德国人在华工作53年》，第82页。

④ 福若瑟1852年生于奥地利提罗尔省的巴地亚谷一个名叫沃斯的小村庄（今属意大利），1875年晋铎，1878年入会，1879年到香港，1881年到山东。1882年至1908年在山东南部传教，1908年在济宁戴家庄因伤寒病逝。1975年被教宗封为真福，2003年封为圣人。

⑤ 参见（美）周华德（Fr. Walter A. Joyce, SVD）著；薛保纶译《天国的拓荒者》（台北：台湾天主教圣言会，1996年），第85页。打井工程在沂水王庄天主教堂院内，工程完成后百姓（包括周边非信徒）均获益。

⑥ 参见普路兹·米格著；薛保纶译《真福福若瑟神父传》（台北：天主教圣言会，1997年），第61页。原书没有说明打井的具体时间，从传记的时间排列，应是1884—1886年。

“我在当地拥有不少朋友，我又用探测棒，协助农民找水源，掘到了好几口井。此外我也懂得探勘煤矿，我的口碑因此不错。”<sup>①</sup> 在中国传教的欧洲传教士，如果把传教与经济生活相联系，自然赢得民心 and 百姓的尊重。

既能打井又能找矿的德国圣言会神父武佩理，在中华人民共和国成立之初仍然传教，他在回忆中说道：“新政府的官员当然对我已经有所风闻（按：指神父帮助老百姓打井），因此相当客气。我要去武威探望教友，也总能轻易地取得路条。有一次他们还请我帮忙去山区探矿，居然也找到了。”<sup>②</sup>

由此可见，主张无神论的共产党人对天主教的评判有一个非常简单的划分标准——参加劳动与不参加劳动的区别，只要你与穷苦人在一起，只能你能为经济发展出力，就值得肯定，就不能等同于殖民主义和帝国主义强盗。

除了打井，在山区的传教士还担负起保护生态、植树造林的任务，在山东，“费县（Feih sien）附近的‘传教山’在战乱中被摧毁，在这座山上，华德胜（Kaschel）神父造林绿化40多年”。<sup>③</sup> 这位波兰籍的圣言会神父1906到费县，次年到青岛购买了3万株冷杉树苗运到山里，在北埠（离费县25公里）处种植，逐渐绿化了整个山。<sup>④</sup> 神父植树造林的伟大工程，惠及百姓，为中国乡村留下了一笔宝贵财富。

#### 四、具有专业技能的传教士（神父、修士）助力乡村建设

在传教实践中，圣言会的传教理念不断更新，他们认为传教工作不仅仅是施行圣事，还包括范围极广的世俗内容，例如：开办手工作坊、印刷厂、医院等等，所有的这一切活动对传教事业的支持极大。圣言会中有一些具有专业技能的终身修士（六品），承担了传教区的技术工作，在山东南部，在修士们的帮助下，*Taikia* 的一个大的社会公共房舍建立了作坊车间；<sup>⑤</sup>一位名叫 Adolf 的修士，他在山东南部投身于一个印刷厂、排字车间、装订车间和一个手工作坊的工作；<sup>⑥</sup>还有一位 Rudolf 修士多年在 *Jenfuer* 医院做医生，他以牺牲和爱全身心地投入工作中，在他的帮助下许多家庭皈依了教会。<sup>⑦</sup> 修士们以专业技术人员的身份投身各项教会实业，为辅助传教做出了重要贡献。

① 武佩理（Joseph Ulbrich）著《甘肃传教琐议》，载《圣言会来华传教一百周年纪念特刊：1882-1982》（台北：台北圣言会，1982年）；转引自吴伯著《华夏遗踪 圣言会甘肃、河南福传史（1922-1953）》（台北：台湾光启文化事业，2006年），第215页。

② 武佩理（Joseph Ulbrich）著《甘肃传教琐议》，载《圣言会来华传教一百周年纪念特刊：1882-1982》，转引自吴伯著《华夏遗踪 圣言会甘肃、河南福传史（1922-1953）》，第215-216页。武佩理神父1938年到中国，1952年离去。

③ Zu P. August Hätigs Leben, *Wirken und Tod vgl. Steyl Missionwissenschaftliches Institut* (Hrsg.) *Steyl Missionschronik* 1990/91. Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (svd) berichtet über ihre Arbeitsgebiete in aller Welt; Nettetal 1990, S. 43-45.

④ 参见雷立柏编；郑广扬整理《在华SVD传教士列传（1879-1955年）》（*Biographies of SVD in China*）（非正式出版物），第74页。

⑤ Vgl. Fischer, Hermann, Augustin Henninghaus. 53 Jahre Missionar und Missionsbischof, 2. Aufl., Steyl 1946, S. 255.

⑥ Vgl. auch Hartwich, Richard, *Steyler Missionare in China*. Bd. V. Aus Kriegsrüinen zu neuen Grenzen 1920-1923, Rom 1989, S. 217-218.

⑦ Vgl. Potentianus, Zum 50 jährigen Professjubiläum des Br. Rudolf, in: KRK 1943, No. 2., S. 122-126.

梳理来华圣言会士的个体资料，可以看到多位“终身修士”的身影（不完全统计，约80余位，Biographies），这些终身修士之前大多经历过良好的职业技术培训，圣言会文献有文字记录他们的生平，会着重介绍其专长，如：

岱（戴）家庄的7位修士：海修士（Ulrich Heyen，农场）、顾修士（Heribert Gruber，医生、牙医）、龚修士（Gumb. Höcker，教堂绘画）、李修士（Linold Ahrendt，厨房、鞋匠）、马修士（Malachias Meyer，木匠）、侯修士（Honorius Plaggenborg，孤儿院，农场）和白立孺修士（B. Brückner，教师，画家）RH 五443）。

1924年年底，四名修士来到山东：郝修士（Haack 木匠）、史修士（Schminnes 农夫）、狄修士（Dirsch 农夫）和顾修士（Guggemoos 牙医，半年后，调河南）。

1904年：（菏泽）成武修建教堂，建筑师是岳文成（Overloeper）修士。

1903年，兰乐敏修士（Glaremin）把印刷机器从青岛运到兖州，培养多名印刷工。

Ahrendt Linoldus E. 李宝勤修士，1921年到兖州，1925-1949年在岱家庄，担任鞋匠、司机、厨师工作。

Meyer Malachias Heinrich 马义临修士：1921年到山东，在岱家庄指导一所木匠学校。

Overlöper Joseph Johann 岳文成修士，入会前是木匠，1884年入会，1886年到山东，在坡里、济宁、菏泽等修建教堂及各类建筑，建农场；在胶州办烧砖厂。其人生扮演多种角色：“木匠、建筑师、设计师、制砖专家、教育家……，”领导的工作队培训技术工人（工作队最多有百余人）。<sup>①</sup>

与修士不同，神父承担繁重的福传工作，同时利用其技术或专长服务中国社会：

Mayer Adam 梅益尔神父，曾在曹县等地传教，买下编织机送给中国人，在乡村中组织“编织工会”。

Glaremin Adolf A. 兰乐敏修士，入会后学习印刷技术，1892年来华，先后在山东坡里、济宁、青岛等地开办印刷厂。在青岛管理印刷时，承担印制火车票等业务（德国人建立的铁路线）；1905年建立兖州的“保禄印书馆”。

Kornfeld Fritz 葛神父（南斯拉夫籍）学习“二胡”，民乐传教形式颇受欢迎，1949年之后被捕入狱，受审时不忘演奏革命歌曲（原文：共产党歌曲）。后病逝于台湾。<sup>②</sup>

与耶稣会不同，耶稣会注重学术传教，在中西文化交流中作出重要贡献；圣言会虽然也注重学术（如接续辅仁大学办学，出版发行《华裔学志》），但就传教士个体素质而言，圣言会士表现出“工匠精神”和“工匠气质”，这种情况或许与修会由德国人创立，会士多为德国人有关。

德国从中世纪行会制到宗教改革，从工匠社会到工业化时代，逐渐形成“工匠精神”，这一悠久的历史传统浸入德国的海外传教团队之中，一些圣言会士加入修会前曾接受某项技术训练，进

① 文献根据 Leopold Leeb, *A History of the SVD in China 1879-1955 Chronology - Local History - Biographies, The lives and works of 550 missionaries from Germany, Central Europe and the USA in Shandong, Gansu, Qinghai, Xinjiang, Henan, and Beijing based on German, English, Chinese sources* 整理。来华圣言会士名录中，一部分传教士直到离世，其身份仍是“修士”，推测为六品执事。“执事”希腊原文为服务员（Diakonos），此字是来自动词“服务”（Diakonein）。

② Leopold Leeb, *A History of the SVD in China 1879-1955 Chronology - Local History - Biographies, The lives and works of 550 missionaries from Germany, Central Europe and the USA in Shandong, Gansu, Qinghai, Xinjiang, Henan, and Beijing based on German, English, Chinese sources* 整理。

入中国之后又将严谨求实的工匠精神融入福传之中。对于来华圣言会士来说，福传是主业，兼职是自养，在传教的同时从事技术含量较高的工作，不仅推动了乡村经济，也为天主教本地化注入了活力。

## 结 语

天主教自近代传入中国之后，特殊的时代背景曾经引起一系列的冲突，在不平等条约的保护之下，亦有少数传教士以“先知”而不是“仆人”的面貌出现在国人面前，以致影响了教会的形象，致使“多数非基督徒的中国人认为，传教士是外国军队的前锋”。<sup>①</sup>甚至“皇帝的兄弟及慈禧太后的同盟恭亲王曾对英国大臣卢瑟福·阿尔科克说：拿走你们的鸦片，让传教士离去，你们将受欢迎”。<sup>②</sup>学术界也有观点认为：外国教会是中国第二政府，因为传教士享有“治外法权”和“领事裁判权”的保护。<sup>③</sup>19世纪末至20世纪初发生的义和团运动，天主教受到的冲击也远远高于基督教新教。

经历晚清的文化冲撞，天主教会也逐渐调整策略和方向，传教理念也在发生悄然变化，传教士们开始意识到，“传教的对象是人，而人不能吃空气生活”。<sup>④</sup>因而在营建乡村社会的实践中，传教士不仅输入欧洲农业的新技术、新观念，还积累了“经济促进自养，自养带动传教”的丰富经验。事实上，以经济（包括文化教育、公益事业）为切入点而皈依基督的国人占据很大比重，对此，比利时学者燕蕮思有段评说：“中国很多教友皈依天主教，不是由于最初听到直接讲道，而是由慈善机构，如孤儿院、养老院、诊疗所等接触所致，或由于某种物质利益。不论何处，穷人在急难中得到帮助，感到宗教慈善动机，比不急需或援助的人，更易奉教，这是不足为奇的。有些人吃上了官司，感到了困难，教会给他们解决了问题。在蒙古，传教士有一片长期租田，奉匪乱以后，因赔偿而增加了这片租田。以后这些田地又被租借于教友或愿意奉教的外教人，这样便形成了许多村庄，其中有些完全是新庄，居民都成了教友。”<sup>⑤</sup>

美国革命时期杰出的政治家帕特里克·亨利（Patrick Henry）说过一句十分经典的话：“对于未来，我只是能以过去来判断。”<sup>⑥</sup>服务中国社会，以实际行动推动经济发展的那些传教士，与今天梵二会议精神不谋而合，因为“自梵蒂冈大公会议（1962-1965）的时代以来，天主教会不再把自己理解为一个自我封闭、自守自治的“完美社会”，这一社会——至少从教会的感觉来看——乃与现代世俗化的世界有着敌意的对立。相反，它将自己定义为满足人类最基本渴求的标

① John Ross, *The Riots and Their Lesson*, in Samuel Hugh Moffett, Maryknoll, *A History of Christianity in Asia, Volume II: 1500 - 1900*, New York, U. S. A. 1998, p. 483.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, 449; *Records of the Missionary Conference, Shanghai, 1890*, 573. *On the trade in opium, effects of addiction, missionary condemnation of it, and Chinese attitudes toward it*, pp. 85 - 90; *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877*, pp. 352 - 367; Thompson, Griffith John, pp. 35, 38, 95, 405 - 408, in Samuel Hugh Moffett, Maryknoll, *A History of Christianity in Asia, 1500 - 1900, Volume II*, p. 483.

③ 参见唐德刚著《晚清七十年·义和团与八国联军》（台北：台湾远流出版事业股份有限公司，1993年），第6页。

④（比）王守礼（Mgr. C. Van Melckebeke）著；傅明渊译《边疆公教社会事业》（*EN MONGOLIE L'action sociale de l'Eglise Catholique*）（台北：华明书局，1965年），第72页。

⑤ 燕蕮思（J. Jennes, C. I. C. M）著；栗鹏举，田永正译《中国教理讲授史：自十六世纪至一九四〇年天主教在中国传布福音及讲授教理的历史演变》（*Four Centuries of Catechetics, History evolution of Apologetics and Catechetics in the catholic in the Catholic Mission of China from the 16<sup>th</sup> century unity 1940*）（台北：华明书局，1976年），第145页。

⑥ Rve. E. Lebouille, C. M. , Vicariate of Yungpingfu, China, in *Catholic Missions*, 1927, Number 12, p. 363.

记和工具。这意蕴着对教会与世界关系的一种新规定”。<sup>①</sup> 梵二文献“论教会在现代世界牧职宪章”部分，亦有专门讨论“社会与经济生活”的内容（详见第三章），对于农业经济，文献指出：“农人，尤其青年农人，亦应努力学习，以争取完善的农业技术，否则，农业便不可能进步。”<sup>②</sup>

19世纪中叶以后相继进入中国乡村（特别是贫穷、落后地区）的传教士是一个庞大的群体，福若瑟、华德胜、武佩理等是他们中的优秀代表。虽然传播宗教是传教士的目标和理想，而发展经济、建设农村只是手段，但他们在乡村工作的劳动实践，客观上对推动中国乡村的经济发展有一定的积极意义；在乡村工作的传教士“造福一方”的工作理念和精神，代表着天主教发展的真正方向。他们将善言与善行融为一体，积极参与乡村经济建设，为天主教本土化研究提供了经验和样本。

---

① （德）伯恩德·J. 希尔伯拉特（Bernd Jochen Hilberath）著《为什么宗教与社会相互需要》，载卓新平主编《基督宗教社会学说及社会责任国际学术研讨会文集》（北京：宗教文化出版社，2009年），第193页。

② 《梵蒂冈第二届大公会议文献》（台湾印刷，内部发行），第282页。



# 十六世紀西方文獻所見東亞海域的 Fariyūk 與 Parioco

(日) 中島樂章著 劉明鏘譯

九州島與臺灣島之間，由稱為“琉球群島”的大小島嶼連接其中。這些島嶼從北往南依次被稱為“大隅群島”“奄美群島”“沖繩群島”“先島群島”。其中位於最南端的先島群島由宮古島、石垣島、西表島及周邊的小島群組成。

琉球群島中，沖繩群島的主島沖繩本島至遲在十四世紀中期，成立了中山、山北、山南三王國。但元代史料中的“琉球（瑠求）”專指臺灣，幾乎未見關於沖繩群島的記錄。而自14世紀後期琉球三王國同明朝開始朝貢貿易以來，明代史籍中關於琉球的記事有了持續性的記載。此外自15世紀中期以降，阿拉伯系的航海文獻中稱琉球為 al - Ghūr，16世紀初期的葡萄牙史料則將琉球人記作 Gores 或 Lequios 的事情亦廣為人知。

另一方面，在16世紀初期的阿拉伯語航海文獻中，與 al - Ghūr 被一同記錄下來的，還有著位於中國東南近海被稱為 Fariyūk 的島嶼。而同一時期葡萄牙人製作的世界地圖中，在中國近海也繪有一座被稱為 Parioco 等名的島嶼。關於 Fariyūk 及 Parioco 具體指代何處，先行研究已提出了若干的假說，但至今並無定論。本文則首先對阿拉伯語中 Fariyūk，及葡萄牙語中 Parioco 的相關記事進行網羅性的介紹及探討，同時對先行研究中的諸說進行檢證。在此之上援引漢文史料，對 Fariyūk 及 Parioco 所指島嶼進行新的考察。

## 一、西方文獻中的琉球——al-Ghūr 與 Gores

1511年占領馬六甲的葡萄牙人最初將經常來航於此的琉球人成為 Gores。原本在15世紀中後期至16世紀初期的阿拉伯語航海文獻中，琉球被記作 al - Ghūr。往來於亞洲海域的葡萄牙人從阿拉伯人航海者處獲知琉球 = al - Ghūr 這一情報，在 Ghūr 後附上指代“-人”的詞尾“-es”，將琉球人稱為“Gores”。<sup>①</sup>

著者簡介：中島樂章，九州大學大學院人文科學研究院准教授；劉明鏘，九州大學人文科學研究府博士。

① 以下第一節的論述，為(日)中島樂章著《大航海時代の海域アジアと琉球——レキオスを求めて》(東京：思文閣，2020年)第五章《ゴーレス再考(一)——アル・グールとゴーレス》、第六章《ゴーレス再考(二)——その語源問題をめぐって》的節略。

關於葡萄牙文獻中的 Gores 指的是什麼樣的國家或是民族這一問題，19 世紀以來、西歐和日本學者有著長久的爭論。最初主流的見解認為 Gores 指日本人。然而自 1920 年代之後，日本學界有關琉球王國海外貿易的研究有了較大的進展。隨著琉球船頻繁地前往馬六甲進行貿易的全貌日漸清晰，Gores 指的是琉球這一見解也逐漸變得有力起來。1944 年，Armando Cortesão 首次將皮萊茲 (Tomé Pires) 著《東方簡志》(*Suma Oriental*) 進行刊布，書中明確記載 Gores 乃指 Lequios (琉球人)。Gores 即琉球人這一見解因此得到確立。<sup>①</sup>

然而在此之後，關於 al - Ghūr 及 Gores 這一稱呼的語源問題，學者們雖有提出若干的假說，但尚無定論。<sup>②</sup> 對此，著者認為 Gores 乃由“高麗”一詞的閩南語發音 Koule 而來。

很早就主張 Gores = 琉球人一說的秋山謙藏認為，Gores 的語源為高麗，因多數朝鮮人搭乘琉球船前往馬六甲，這使得琉球人也被稱作高麗人 = Gores。<sup>③</sup> 然而朝鮮人乘琉球船前往馬六甲這一事實無法得到確認。此外，Charles Haguenuer 鑒於 15 世紀琉球船承擔著連接朝鮮及東南亞的中繼貿易，因而推測在阿拉伯語航海文獻中、朝鮮和琉球一詞並未得到區分，只是含混的將高麗稱為 al - Ghūr 而已。<sup>④</sup>

著者亦認為阿拉伯系海商未將高麗和琉球進行區分，只是籠統的稱高麗為 al - Ghūr，並推斷這一稱呼產生於元代泉州的穆斯林社區當中。原本在伊斯蘭地理學中，源於朝鮮半島“新羅”的一詞，就常常被用於指稱中國東方的各種島嶼。即便在 918 年高麗王朝成立之後，伊斯蘭地理學將中國東方海上各島稱為“Silā 的各島”的事例也屢見不鮮。再者，14 世紀歐洲的文獻中，或許是從穆斯林處得到的知識，由“高麗”一詞而來的 Cauli 和 Caulij，也有被記為是中國東方或者東南海上島嶼的例子。

12 至 14 世紀間，泉州有著大量阿拉伯、伊朗系海商來航，這些人形成了一個大規模的穆斯林社區。此外高麗的海商也不時經由慶元（寧波）來到泉州，而至遲於 14 世紀、琉球人似乎也開始來航於泉州。或許在泉州，自東方海上來航的高麗人和琉球人並未得到區別，他們含混的被稱為“高麗” = Koule，而泉州的穆斯林海商也因此將他們稱為 al - Ghūr。

al - Ghūr 這一稱呼最早見於 Ibn Mājid 在 1462 年以後撰寫的韻文航海書《海洋學精選》(*ḥāwīyat al - ikhtār fī uhūl ḥlm al - bīḥār*) 的一節當中。書中對中國的諸港口進行說明時，有著以下的記錄。“當知這些（港口的）下一站乃是 Zītūn（刺桐 = 泉州）。此處人們的帝王之都皆被稱為 Kanbālik（大都）。從此地南行，有的只是危險和 al - Ghūr”。<sup>⑤</sup> 這裏使用的 Zītūn（刺桐）、大都

① Armando Cortesão, trans. and ed., *The Suma Oriental of Tomé Pires and the Book of Francisco Rodrigues*, London: Hakluyt Society, 1944, vol. 1, p. 128; vol. 2, p. 460.

② 前嶋信次推測中國東方海上的傳說“落漈”（海水流下的海域）源於阿拉伯語中的“低地” al - ghaul，並由此將琉球稱為 al - Ghūr（前嶋信次《ゴレスについて》《東西文化交流の諸相》（東京：誠文堂新光社，1971 年）。近年，（日）的場節子認為，在摩鹿加群島刀劍被稱為 gole，葡萄牙人將其複數詞記作 goles，而將大量的日本刀帶去馬六甲的琉球人也因此被稱為 Gores（的場節子著《ジバングと日本 日欧の遭遇》（東京：吉川弘文館，2007 年），第 76 - 107 頁）。最近（日）連晨曦則推測，來到琉球的“閩人三十六姓”在福州方言被稱為“曲蹄（福州音 kuoh - lai）”——意即在船上生活的人，此後琉球人也就被稱為了 Gores（（日）連晨曦著《琉球閩人与 Gores 關係考》，載《東南學術》2017 年 3 期）。

③（日）秋山謙藏著《Goresなる名称の発生とその歴史的発展》，載《史學雜誌》39 編 12 号（1928 年）。

④ M. Charles Haguenuer, *Encore la question des Gores*, in *Journal Asiatique*, Tome 226, 1935, pp. 80 - 86.

⑤ Gabriel Ferrand, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, in *Journal Asiatique*, Tome 12, 1918, p. 174; 《ゴレスについて》，第 667 - 668 頁。

(Kanbālik) 這類元代稱謂——包括 al - Ghūr 在內，恰恰暗示著這些知識情報乃自元代穆斯林海商而來。

元末的伊朗系武裝勢力（亦思巴奚）對泉州的占領持續了 10 年，期間的鎮壓使得多數穆斯林遇害，穆斯林社區也幾近湮滅。再由於明初的海禁政策，大部分的穆斯林海商從泉州離散而去。al - Ghūr = 琉球這一知識，主要是經由他們傳播到伊斯蘭圈。

此外，Ibn Mājid 在 1488 - 1490 年間撰寫的《關於航海學基礎的有益情報》(*Kitāb al - Fawā'id fī uṣūl ṣilm al - bāhr wa'l - qawā'id*) 一書中，對亞洲海域中的十座主要島嶼做了介紹，其中有這樣一段內容。“第五座島被稱為 al - Ghūr。……在爪哇的語言裏，（這個國家）稱為 Likīwū（琉球）”。<sup>①</sup> Likīwū 這一稱呼，或許就是明代前往東南亞的穆斯林海商，從爪哇人處獲取的知識。

## 二、阿拉伯語航海文獻中的 Fariyūk 島

16 世紀初期 Sulaymān al - Mahrī 所撰寫的航海書籍中、作為中國東方海上的島嶼，Fariyūk 一詞常常和 al - Ghūr 一起出現。<sup>②</sup> Fariyūk 這一島嶼的記載，首見於 al - Mahrī 在 1511 完成的航海書籍《海洋學精密知識中的邁赫拉支柱》(*ḥmdat al - Mahrīya fī ḥabḥ al - ḥlm al - bahriya*) 當中。書中在闡述了從爪哇島至摩鹿加群島濟羅羅島的航路之後，有著如下記載：

Fariyūk 亦或 Firiyyūk 之島，有著同樣的大小，島上有住民，位於中國諸港口的東南方向。其後是 al - Ghūr 島。那是有住民的大島，在中國之上，並位於其南方。<sup>③</sup>

即中國諸港口的東南海上有 Firiyyūk 島，而在此島更遠處，位於中國南方海上有著 al - Ghūr 島。據此，Firiyyūk 的西南方向坐落著 al - Ghūr 島。此外，al - Ghūr 記為“在中國之上”，是因為阿拉伯系地圖以南為上。

同為 al - Mahrī 著《關於海洋知識的優良指針》(*Minhaj al - fakhir fī ḥlm al - bār al - zakhir*) 一書，乃是前述《邁赫拉支柱》補訂版。<sup>④</sup> 其中關於 Fariyūk/Firiyyūk 島有著如下的記事。另外，因阿拉伯語中無 p 音，外來語中的 p 音被用 f 音表記，故而此處 Fariyūk 原本的發音很有可能是 Pariyyūk。

Fariyūk 亦或 Firiyyūk 之島，同為大島之一。它們位於中國諸港口的東南方向。這些有名的島嶼之中，存在叫作 Likīyū 的島，其更為人所熟知的名字是 al - Ghūr。<sup>⑤</sup>

此處也提及在中國諸港口的東南海上有著名為 Fariyūk 或是 Firiyyūk 的大島。其中著名的島嶼 Likīyū（琉球）= al - Ghūr 島。al - Mahrī 在記錄中僅僅提到 Fariyūk/Firiyyūk 島與琉球（al - Ghūr/Likīyū）都位於中國東南海上，除此之外沒有其他情報。而在 1510 年以後成立的葡萄牙世界地圖

① Gabriel Ferrand, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, pp. 174 - 175; 《ゴースについて》，第 667 頁; Gerald Randall Tibbetts, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1971, p. 220.

② 第二節以下的論述，在中島樂章著《大航海時代》第四章《ジバングとパリオコ——大航海時代初期の世界図と日本》第三一五節的基礎上進行了全面增訂。

③ Ferrand, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, p. 175; 《ゴースについて》，第 668 頁。

④ Tibbetts, *Arab Navigation*, p. 43.

⑤ Ferrand, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, p. 175; 《ゴースについて》，第 669 頁。

及史料中，有被記作 Parioco/Perioco 島的地方，並附有若干具體的情報。筆者認為，Parioco/Perioco 島或許指的是 Fariyūk/Firiyūk 島。

### 三、葡萄牙世界地圖及史料中的 Parioco/Perioco 島

1511 年，與 al - Mahrī 撰成《海洋學精密知識中的邁赫拉支柱》的同時，葡萄牙印度總督 Afonso de Albuquerque 也占領了馬六甲。此時，Albuquerque 在馬六甲獲得了爪哇人航海士所製作的大地圖，並讓航海士兼地圖製作者的 Francisco Rodrigues 對該地圖行摹寫。Rodrigues 摹寫的爪哇人大地圖被送往葡萄牙國王處，現已不存。然而在此之外，Rodrigues 基於爪哇人的大地圖製作了其他摹本，共計 10 枚，這些摹本收錄在他 1515 年撰就的世界地圖冊子裏。而這本手繪彩色地圖冊子收錄於彙集了他手稿的《Francisco Rodrigues 之書》（*O Livro de Francisco Rodrigues*、法國國立圖書館藏）當中。<sup>①</sup>

Rodrigues 的地圖冊由 26 幅組成，基於爪哇人大地圖繪製的為 33 - 42 葉這 10 幅，是孟加拉灣至琉球地區的地圖。其中第 42 葉畫有巨大的“llequeos（琉球）本島”，並有附記進行說明。“這是 llequeos 的本島。據說島上有小麥和銅製品（Esta he a primñcipal Ilha doss llequeos dizem que ha nella trigo e obra de cobre）。”<sup>②</sup> 因皮萊茲（Tomé Pires）著《東方簡志》等同時期的葡萄牙史料也記錄了琉球船出口小麥和銅到馬六甲的事情，<sup>③</sup> 此處的 llequeos 當指琉球王國無疑。另一方面，地圖中這座島的形狀與其說是明代被稱為大琉球的沖繩島，不如說更類似於被稱作小琉球的臺灣。這或許是爪哇人大地圖混同了琉球王國（大琉球）和臺灣（小琉球），所以在臺灣島形狀的地方記下了琉球王國的情報。

此外，Rodrigues 地圖冊的第 41 葉裏，粗略的繪有中國北部沿岸及東海北部的海域情況。而在海域的下方，繪有一座海岸綫平滑的 v 字狀狹長島嶼，並附有如下注記：“parpoquo 島，在這裏可以發現許多中國的物品（Ylha parpoquo nesta Achares muyta coussa da china）。”<sup>④</sup> parpoquo 或為 paryoquo 的誤記。<sup>⑤</sup> 毫無疑問，paryoquo 島和阿拉伯語航海書籍中的 Fariyūk/Firiyūk 指的是同一個島。

Rodrigues 地圖冊之外，葡萄牙人 Lopo Homem 在 Pedro Reinel、Jorge Reinel 父子的協助之下完成的世界地圖冊（法國國立圖書館藏）中，同樣繪有相當於 paryoquo 的島。這本地圖冊被認為是葡萄牙國王 Manuel 一世贈與法蘭西國王 François 一世的物品，根據舊藏者的名字被稱為 Miller 地圖。<sup>⑥</sup> 這本地圖冊由 8 張地圖組成，其中第 7、8 張為東南亞、東亞地圖。這兩張地圖裏面有不少和 Rodrigues 地圖冊相通的記錄，其參考了爪哇人大地圖的可能性很大。<sup>⑦</sup>

在第 8 張東亞地圖的中央部，“中國的大灣（Magus Golfus Chinarum）”呈逆 u 字狀展開。其中

① José Manuel Garcia, ed., *O Livro de Francisco Rodrigues; O primeiro Atlas do Mundo Moderno*, Porto: Editora da Universidade do Porto, 2008. 參見（日）中島樂章著《大航海時代》，第 55 - 77 頁。

② Garcia, ed., *O Livro de Francisco Rodrigues*, pp. 108 - 109. 參見（日）中島樂章著《大航海時代》，第 108 - 109 頁。

③ （日）中島樂章著《大航海時代》，第 251 - 253 頁。

④ Garcia, ed., *O Livro de Francisco Rodrigues*, pp. 108 - 109. 參見（日）中島樂章著《大航海時代》，第 106 - 107 頁。

⑤ Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon*, Lisboa: Fondation Calouste Gulbenkian, 1993, p. 108, note 5.

⑥ Armando Cortesão e Avelino Teixeira, *Portugaliae Monumenta Cartographica*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, vol. 1, pp. 56 - 61.

⑦ （日）中島樂章著《大航海時代》，第 96 - 102 頁。

北緯 15 - 23 度附近繪有 3 座島，自西至東分別為 Mocalor 群島，無名島及 Batuca 島。其中 Batuca 島的形狀與 Rodrigues 世界地圖的第 42 葉所見“llequeos 本島”類似，其他兩島則對應第 39 葉所見的南海上群島。此外在“中國的大灣”西南岸，畫有被記作華人（Chiis）的人物圖像，大灣東岸則描繪了當時尚未發現的美洲大陸西岸的海岸綫。

在“中國的大灣”北部北緯 35 - 40 度之間，繪有被稱為 Parioco 島的狹長長條形島。島的右方標有葡萄牙國旗，下方有兩列小島群呈東西方向分布。<sup>①</sup> 而在 Pedro Reinel 於 1517 年製成的亞洲地圖中，中國東方海上確實有著被標記為華人（Chiis）的狹長長條形島，島的南方有兩列小島群坐落其中。<sup>②</sup> Reinel 將這個島記為 Chiis 的理由無從得知。但在十五世紀中期至十六世紀初的世界地圖中，Marco Polo 所提到的傳說中的黃金島 Zipangu/Cipangu（日本）經常作為長條形的島嶼被繪製在中國東方海上。<sup>③</sup>

Miller 地圖中的 Parioco 島，其位置與形狀應是源自當時世界地圖中所繪的 Zipangu 島，其名稱則源自 Rodrigues 摹寫的爪哇人大地圖中所提到的 Parpoquo（Paryoquo）島。爪哇人大地圖或許是用接近於阿拉伯語中 Fariyūk 的發音進行表記，Rodrigues 將其記作 Paryoquo（Parpoquo 為其誤寫），Miller 則記作 Parioco 島。

此外，1557 年，阿豐索·德·阿爾布格爾格（Afonso de Albuquerque）的庶子布拉茲·德·阿爾布格爾格（Braz de Albuquerque）刊《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄》（*Comentários do Grande Afonso de Albuquerque*）中，關於在 1511 年馬六甲被葡萄牙占領之前每年來航的 Gores（琉球人）有著如下的記載。

當地每年都有 2、3 艘船只到來。他們攜帶的商品有生絲、絹絲織物、織錦、瓷器、大量的小麥、銅、明礬、砂金。他們還攜帶有瓦片狀的黃金，其上印有國王之印……這些黃金產自他們國家附近的島嶼。這些島嶼被稱為 Parioco，島上產出豐富的黃金。<sup>④</sup>

即 Parioco 島位於 Gores 國附近，Gores 則將 Parioco 島上產出的黃金出口至馬六甲。琉球船確實將大量的黃金出口到馬六甲，但這些黃金主要產自日本。<sup>⑤</sup> 毋庸置疑，此處的 Parioco 即上述的 Parioco 島。《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄實錄》以 16 世紀最初 10 年阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄所獲得的書信資料為史源，上述記載也正反映了這一時期的認知狀況。或許當時的葡萄牙人將 Parioco（Parioco）島位於 Gores 國（琉球）附近這一情報，同 Gores 附近的島嶼（日本）盛產黃金這一情報雜糅在了一起，所以認為 Gores 將 Parioco 產的黃金出口到了馬六甲。在此記載之後的葡萄牙史料中，並不見 Parioco/Perioco 這一島的名字。

① Cortesão e Teixeira, *Portugaliae Monumenta Cartographica*, vol. 1, pp. 57 - 58, Estampa 21.; Marques, *Cartografia Portuguesa do Japão*, pp. 64 - 65.

② Jean Denuce, *Les origines de la cartographie portugaise et les cartes des Reinel*, Gand: Librairie Scientifique E. Van Goethem, 1908, p. 126; 參見 (日) 中島樂章著《大航海時代》，第 95 - 96 頁。

③ (日) 中島樂章著《大航海時代》，第 110 - 118 頁。

④ Braz de Albuquerque, *Comentários do Grande Afonso de Albuquerque*, 2 vols., Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1973, pp. 97 - 98. 此外在 16 世紀中期，琉球人一般被稱為 Lequios/Lequeos。但該書以 16 世紀最初 10 年阿豐索·德·阿爾布格爾格的關連書信作為史源，故而將琉球人稱作 Gores。

⑤ (日) 中島樂章著《大航海時代》，第 251 - 252 頁。

#### 四、關於 Parioco/Perioco 語源的諸說

關於 16 世紀葡萄牙世界地圖和《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄》中所見 Parioco/Perioco 的存在，西歐研究者很早就對此進行過關注。但是這個島名的語源為何，具體指那個島嶼，至今雖有若干推測，却尚無定論。

先是 1911 年，Jean Denucé 根據《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄實錄》中提到的 Perioco 島盛產黃金，且該島所在維度與日本幾乎相同這一記錄，認為 Perioco 島指的是日本。Jean Denucé 指出 Perioco 這一名稱或是泰米爾語中 Periya（大）と Woki の合成語，且推測 Woki 一詞源自伊斯蘭地理學中的 Wokwok（倭國）。<sup>①</sup> 其次在 1918 年，Gabriel Ferrand 在介紹阿拉伯語航海書籍中 Fariyūk 相關的記事時，指出 Fariyūk 就是《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄》中的 Perioco，但其具體情況則不明。<sup>②</sup>

此後 1935 年，Charles Haguenaer 根據吉田東伍《大日本地名辭書》中將澎湖群島表記為“ピイオオ（Pii-o-o）群島”，<sup>③</sup> 推測 Perioco 的語源為 Pii-o-o，而那裏的居民將臺灣北部淡水所產出的砂金同琉球人進行交易。<sup>④</sup> 再者，1944 年 Arbert Kammerer 認為 Roderigues 地圖冊中第 41 葉的 parpoquo 指的並非是日本，而是濟州島，並推測其為濟州島在西歐名稱 Quelpart 的訛傳。<sup>⑤</sup> 然而 Quelpart 乃是 17 世紀末才由荷蘭人航海者開始使用的稱謂，<sup>⑥</sup> 並不能將 Quelpart 視為是 parpoquo 的語源。

另一方面，日本學者藤田元春在 1938 年依據 16 世紀末 Ortelius 世界地圖中臺灣附近有 Lequeio parva（拉丁語中意為“小琉球”）這一記錄，主張阿拉伯語航海文獻中的 Fariyūk 為 Parva Lequeio 的訛傳。<sup>⑦</sup> 然而阿拉伯語航海書籍並無采用拉丁語稱呼的必要，藤田元春的說法難以信服。再者，近年的場節子根據 17 世紀初呂宋蘇木被稱為“巴撈居”，<sup>⑧</sup> 且 Miller 圖的第 8 張裏“中國的大灣”東方的美洲大西岸赤道附近有 Parioco 川這一記錄，主張 Parioco 的語源乃為“巴撈居”——具體則指的是熱帶地區的黃金產地呂宋島。<sup>⑨</sup> 然而如前所述，Miller 圖中的 Parioco 島毫無疑問被畫在北緯 34-40 度之間，應該認為 Parioco 川這一名稱不過是適當地借用了 Parioco 一詞用於指代想像中的土地（美洲）罷了。

針對以上諸說，1939 年 Armando Cortesão 的文章在提供了更加具體的論據基礎上進行了解釋

① Jean Denucé, *Magellan; la question des Moluques et la première circumnavigation du globe*, Brussels: Imprimeur des Académies royales, 1911, pp. 164-165, note 5.

② Ferrand, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, pp. 181-182.

③ (日) 吉田東伍著《大日本地名辭書統編》(東京: 富山房, 1909 年) 第 3 冊《臺灣》, 第 188 頁。

④ M. Charles Haguenaer, *Encore la question des Gores*, in *Journal Asiatique*, Tome 226, 1935, pp. 75-76, note 1.

⑤ Arbert Kammerer, *La découverte de la Chine par les Portugais au XVI<sup>e</sup> siècle et la cartographie des portulans*, Leiden: E. J. Brill, pp. 198.

⑥ David J. Nemeth, *The Archaeology of Ideology: Neo-Confucian Imprinting on Cheju Island, Korea*, Berkeley: University of California Press, 1987, p. 141.

⑦ (日) 藤田元春著《日支交通の研究 中近世篇》(東京: 富山房, 1938 年), 第 60-61 頁。藤田並未明確記載是 Ortelius 的哪張地圖，但應該指的是 1584 年刊行的中國地圖(見呂理政, 魏德文主編《經緯福爾摩沙: 16-19 世紀西方繪製台灣相關地圖》(台北: 南天書局, 2011 年), 第 17 頁)。

⑧ (明) 張燮撰《東西洋考》(北京: 中華書局, 1979 年) 卷五《東洋列國考·呂宋》。

⑨ 《ジバングと日本》, 第 88-89 頁。

說明。Cortesão 認為，“Parioco 亦或 Perioco 是由古希臘語中 περίοικος (períoikos) 一詞訛傳而來，對應葡萄牙語中的 perieco。”據他所言，在 16 世紀末的寫本《地理之書》(Tratado de Geografia) 中，“periecos 指的是同緯度同經綫上、從極點出發度數相同、對向 180 度的土地上居住的人們。”如此所說，則 periecos 指的是住在同緯度上，經度相差 180 度的地方的人們(對蹠人)。實際上在 Miller 圖裏，Parioco 島正好畫在與裏斯本相差約 180 度的地方。<sup>①</sup>

Cortesão 的見解不僅僅停留在發音的類同上，實際在世界地圖裏 Parioco 島的位置也符合其所論，因而較其他諸說更有說服力。但是 Cortesão 說依然存有問題，其並未明確解釋 al - Mahri 所撰航海書籍中所記的 Fariyūk (Pariyūk) 與古希臘語中 períoikos、葡萄牙語中 periecos 之間關係。阿拉伯語中的 Fariyūk 最早見於 1511 年《邁赫拉支柱》。而葡萄牙語中的 Parioco 則最早見於以 1511 年爪哇人地圖為藍本，在 1515 年左右摹寫出來的 Rodrigues 的地圖冊。葡萄牙人在 1511 年占領馬六甲以前就在使用 Parioco 這一稱呼，很難認為這一詞語傳自阿拉伯、爪哇人航海者。在 Parioco 的語源是古希臘語的情況下，其首先應該傳播到阿拉伯系航海者處並被訛記為 Fariyūk，其後爪哇人地圖和 Rodrigues 地圖冊在將其記為 Parioco。

伊斯蘭地理學受到了 2 世紀古希臘地理學者 Ptolemaios 的強烈影響，古希臘語中 períoikos 這一概念即使傳播到伊斯蘭圈也並非不可思議。但是 períoikos 與 Fariyūk (Pariyūk) 的發音却並不相近。此外在伊斯蘭地理學的地圖學說當中，人類所居住的地域被繪成以麥加為中心、半徑 90 度左右的圓形大地<sup>②</sup>。在這種世界圖像之下，位於中國東南海上的 Fariyūk 也不可能超出麥加 90 度半徑，自然也就不符合表示地球 180 度反對側之地的 períoikos 這一概念。

或許原本是阿拉伯人將中國東南海上、al - Ghūr 附近的島嶼稱作 Fariyūk (Pariyūk) 的。爪哇人地圖中將此島記作 Parioco，Rodrigues 再將其轉寫為 Paryoquo，而現存的 Rodrigues 地圖冊則誤記為 Parpoquo。其後 Miller 圖通過 Rodrigues 摹寫的爪哇人地圖，獲取了 Parioco 島的情報，將其與傳說中的 Zipangu 相結合，並最終在“中國的大灣”處畫上了 Zipangu 狀的島嶼，將之命名為 Parioco。

此外，也許是因為 Parioco 這一名稱與源自 períoikos 一詞的葡萄牙語 períoikos 相近，且以裏斯本視角來看 períoikos 島位於地球的反對側，所以 1557 年的《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄》將此島記作 Perioco 而非 Parioco。亦即如 Cortesão 所說，periecos 並非 Parioco/Perioco 的語源，而是自 Fariyūk (Pariyūk) 訛誤而來的 Parioco 一語讓人聯想起 periecos，所以《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄》將此島記作了 Perioco。

## 五、1317 年“婆羅公之民”的温州漂流

若阿拉伯語 Fariyūk (Pariyūk) 的語源並非來自古希臘語的 períoikos 一詞，那麼其原本的語源

① Armando Cortesão, *A Expansão Portuguesa Através do Pacífico (Australasia, Ilhas do ouro - Australasia, Ilha de Gomes de Sequeira, Macau, Japan)*, in Cortesão, *Espasos*, Coimbra: Ordem da Universidade, 1974, vol. I, p. 334, note 146; Léon Bourdon 以及 Castro de Xavier 也讚同 Cortesão 此說。Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon*, p. 108, note 5; Xavier de Castro, *La découverte du Japon par les Européens (1543 - 1551)*, Paris: Chandeigne, p. 66.

② (日) 森本公誠譯《歷史序說》(イブン=ハルドゥーン) 第 1 卷(東京: 岩波書店、1979 年), 第 97 - 99 頁; Park Hyunhee, *Mapping the Chinese and Islamic Worlds: Cross - Cultural Exchange in Pre - modern Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 75 - 88.

究竟為何呢？筆者對此有一個假說。首先需要注意的，是藤田豐八介曾紹過元代中期史料中關於琉球人最初前往南洋通商的記錄。<sup>①</sup>《元史·仁宗本紀》延佑四年（1317年）十月條有著如下的記載：

海外婆羅公之民往賈海番、遇風濤、存者十四人漂至温州永嘉縣、敕江浙省、資遣還鄉。<sup>②</sup>

海外“婆羅公”的住民在前往“海番”貿易的途中遭難，生還者14人漂流到了江浙行省温州路的永嘉縣，並被送還回故鄉。

其次，藤田根據（萬曆）《温州府志》的記錄，對這一事件做了更為詳細的介紹。

元延祐四年六月十七日黃昏時分，無柁小船，在永嘉縣海島中海山地名燕宮飄流。內有十四人，五人身穿青黃色服，九人並白衣。內一人は携帶小木刻字，長短不等，計三十五根，上刻記圈畫，不成字樣。提挈葫蘆八枚，內俱有青黃白色成串硝珠。其人語言不辨，無通曉之人。本路彩畫人形·船隻圖，差官將各人起解江浙行省。當年十月，中書省以事奏聞，奉旨：尋訪通曉語言之人。詢問得，系海外婆羅公管下密牙古人氏，凡六十餘人，乘大小船隻二艘，欲往撒裏即地面博易貨物。中途遇風，大船已壞，惟十四人乘駕小船，飄流至此。有旨，命發往泉南，候有人往彼，便帶回本國云。<sup>③</sup>

據此，延佑四年六月，載著14人的小船漂流到了永嘉縣近海的島嶼。因言語不通，温州路將他們送往江浙行省，仁宗下令讓通曉他們言語之人對他們進行詢問。根據詢問的結果，這些人乃“婆羅公”治下“密牙古”的住民，原本60餘人乘坐大小兩隻船前往“撒里即”進行貿易，但是途中遭遇暴風、大船沉沒，故而漂流到了永嘉縣。得到他們的供述之後，仁宗命令將這些人送往泉州，讓前往“婆羅公”方面的船隻將這些人送還回國。

藤田指出，這些漂流民的出身地“密牙古”（近代音 mui - ia - ku、吳音 miɿh - hia - kau、閩南音 bit - ga - kɔ）乃是先島群島的宮古島（miyako - jima）。此外，藤田推測“婆羅公”（近代音 phuɔ - luɔ - kuŋ、吳音 phuɔ - lau - kaŋ、閩南音 po - lo - kɔŋ）乃由近世琉球王國中級士族的稱號“牌金”（pai - kin）訛傳而來。<sup>④</sup>而他們的目的地“撒里即”則估計是馬來語 selat（海峽）的對音，其在元代也被稱為“昔里”，指的是新加坡海峽。

如藤田所說，“密牙古”乃指宮古島。但是在琉球王國成立之前的14世紀，“牌金”這一稱號並未被使用，將“婆羅公”當作是“牌金”的訛傳顯然不合理。對此，東恩納寬惇推斷“婆羅公”乃是宮古島東南端的保良（現地音 pu - ra）地方。<sup>⑤</sup>成化十三年（1477年）漂流到先島群島的濟州島民也將宮古島稱作“悖羅弥古”（朝鮮音 par - ra - mi - ko），意即“悖羅”（par - ra）

①（日）藤田豐八著《琉球人南洋通商的最古の記録》（1917年；《東西交渉史の研究 南海篇》（東京：岡書院，1932年）所收。

②（明）宋濂，王禕主編《元史》卷二十六《本紀》二十六《仁宗》三“延祐四年十月戊午”條。

③（萬曆）《温州府志》卷十八《雜志·襪祥》，載《四庫全書存目叢書》編纂委員會編《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1995-1997年）第210-211冊。

④《琉球人南洋通商的最古の記録》，第409-411頁。

⑤（日）東恩納寬惇著《黎明期の海外交通史》（東京：帝國教育會出版部，1941年），第14-15頁；《南島風土記》，載東恩納寬惇著《東恩納寬惇全集》第7卷（東京：第一書房，1980年），第684-687頁。

的“弥古”(mi-ko)。<sup>①</sup> 可以認為“悖羅”即“婆羅”，“弥古”即“密牙古”，這也證明了東恩納寬惇的推論。

從考古學而言，宮古島的東海岸邊在 12 世紀後半至 13 世紀間，形成了一連的居住遺迹，並存續到 14 至 15 世紀。而這些位於東南端的遺迹，正好就是“保良元島”遺迹。<sup>②</sup> 這或許是當時的宮古島將最初形成居住區的東海岸邊一帶稱作了“保良”。

另一方面，藤田將“撒里即”比定為新加坡海峽這一見解，直至最近都有不少論者支持此說。<sup>③</sup> 然而如田中俊夫所指摘的那樣，這艘船漂流到溫州近海的舊曆六月乃是西南季風最為猛烈的時候，此時從先島南下航至新加坡方面是幾乎不可能的。<sup>④</sup> “撒里即”或許是琉球群島中某個地名的音寫。

明代陳侃《使琉球錄》的〈夷語〉中，將 sa 音用“撒”，ri 音用“里”進行表記。<sup>⑤</sup> 《夷語》中並未使用“即”字，但其表示的應該是 chi 音。故而可以認為“撒里即”即“sa-ri-chi”的音寫。這裏的“撒里即”，可能指的是琉球本島南部的“佐敷”(sa-shi-ki)。在宮古島的保良等地方，現在仍將 ki 音發作 chi 音，<sup>⑥</sup> “佐敷”也被發音為 sa-shi-chi。“佐敷”即“撒里即”的音寫。再者，《使琉球錄》〈夷語〉中當中，shi 音用“是”字表示，而在行書和草書中的“是”與“里”極易混淆，“撒里即”也可能是“撒是即”(sa-shi-chi)的誤寫。

佐敷的外港馬天港是位於沖繩本島南部的的主要港灣，也是沖繩本島的海港中距離宮古島最近的港口。亦即“婆羅公”(保良)治下“密牙古”(宮古)的 60 餘人分乘大小兩隻船前往佐敷貿易，途中因暴風而遇難，最終僅有乘坐小船的 14 人漂流到了浙江溫州。

此外在 al-Mahrī 記錄中，al-Ghūr (琉球) 位於中國諸港東南面 Fariyūk 的南方。Fariyūk 即宮古島等位於中國東南海上的先島群島。但與其說琉球(沖繩群島)在中國南方，不如說其位於中國東方。這或許是因為 Rodrigues 地圖冊中，在臺灣形狀的島嶼上附記了琉球王國相關的記事，使得沖繩群島(明代的大琉球)與臺灣(明代的小琉球)被混同，而將 al-Ghūr (琉球)的位置記為中國以南。

## 六、“婆羅公”與 Fariyūk

據(萬曆)《溫州府志》，關於“婆羅公管下密牙古”的漂流民，江浙行省在收到仁宗的聖旨之後，使通曉他們言語的人進行詢問，並委托從泉南(泉州)出發前往當地人將這些漂流民送還回國。亦即在 14 世紀初期元朝東南沿海部，存在能够傳譯宮古島言語的人，且泉州與先島群島之間有船隻進行往來。

① (朝鮮)《成宗實錄》卷百四“成化十五年五月辛未”條，載《黎明期的海外交通史》，第 14 頁。

② (日)下地和宏著《陶磁交易と宮古》，載谷川健一編《日琉交易の黎明——ヤマトからの衝撃》(東京：森話社，2008 年)，第 336-339 頁。

③ 《黎明期的海外交通史》，第 14 頁；(日)龜井明德著《日本貿易陶磁史の研究》(東京：同朋舍，1986 年)，第 378 頁；《陶磁交易と宮古》，第 336-337 頁；(日)吉岡康暢，門上秀毅著《琉球出土陶磁社会史研究》(東京：真陽社，2011 年)，第 374 頁。

④ (日)田中俊夫著《沖繩の古代文化と沖繩文化の考え方》，載(日)新里惠二編《沖繩文化論叢》第一卷《歴史編》(東京：平凡社，1972 年)，第 156-162 頁。

⑤ (明)陳侃撰；(日)原田禹雄註《使琉球錄》(東京：榕樹書林，2021 年)《夷語附》，第 109-126 頁。

⑥ (日)中本正智著《琉球方言音韻の研究》(東京：法政大学出版社，1976 年)，第 xv 卷，239-274 頁。

衆所周知，當時的泉州為中國元朝治下最大的海外貿易港，許多阿拉伯系、伊朗系等穆斯林海商也來到此處，形成了大規模的穆斯林社區。<sup>①</sup> 這些穆斯林海商定是通過接觸來到泉州的宮古島等先島群島——即“婆羅公”的海民們，從而獲得了有關情報。其後穆斯林海商用無 p 音的阿拉伯文字將“婆羅公”表記為 Fariyūk。於是東南海上有 Fariyūk 島、而 Fariyūk 島外還存在著其他島嶼這一認識，也就在泉州的穆斯林海商社區中形成了。

然而 14 世紀中期元末的叛亂使得元朝統治走向解體，泉州穆斯林社區也遭到動搖。至正十七年（1357 年）什葉派的伊朗系武裝勢力（亦斯巴奚）蜂擁而起占領泉州，其對泉州的支配至至正二十六年（1366 年）為止。這一叛亂誘發自什葉派與遜尼派的內部鬥爭，在其鎮壓的過程當中多數的穆斯林被慘遭殺害，阿拉伯、伊朗系海商也多數從泉州離散開來。其後隨著洪武七年（1374 年）海禁的強化，朝貢貿易以外的海外貿易遭到禁止。<sup>②</sup> 泉州也禁止了除琉球朝貢貿易之外的海外貿易。而包括華人穆斯林在內的衆多福建海商為了尋求貿易的機會，則向著東南亞和琉球進行遷移。<sup>③</sup>

伴隨著阿拉伯系、伊朗系、華人系等穆斯林海商的移居，泛指泉州東方海上高麗及琉球的 al - Ghūr 島的情報、以及指先島群島的 Fariyūk 島的情報，也廣泛到傳播到了亞洲海洋。此外十五世紀前期前往南海諸國的鄭和船隊的成員們，包括鄭和在內，大多數也是穆斯林，其中也有不少是泉州出身<sup>④</sup>。像這樣，中國東南或南方海上存有 Fariyūk 島與 al - Ghūr 島的這一認知，也隨之被汲取進伊斯蘭地理學當中，16 世紀初期 al - Mahrī 撰成的航海書籍就是繼承了這一認知的產物。

此外，15 世紀的爪哇系航海者也應該是通過阿拉伯系海商和華人海商獲知了 Fariyūk 的情報，並將其用 Parioco 這一發音進行表記。Francisco Rodrigues 所摹寫的爪哇人大地圖中也記載了 Parioco 的情報，1515 年左右的 Rodrigues 地圖冊則將其轉寫成了 Parpoquo（Paryoquo 的誤寫）。然後 1919 年的 Miller 圖或許也是從 Francisco Rodrigues 所摹寫的爪哇人大地圖中獲取了 Parioco 島的情報，將其投影於傳說中的 Zipangu 的形象之上，並於“中國的大灣”處畫上了長條狀的 Parioco 島。

此後 1557 年《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄》將 Parioco 島與表示“地球對蹠地的住民”的 periecos 一詞重疊，將其表記為 Perioco 島，並將 Zipangu 的形象投射於此，做出了 Gores（琉球人）携帶著 Perioco 產的黃金來到馬六甲這一記錄。以上的推論雖然僅僅停留在假說層面，但對於 Cortesão 說中未能闡明的 Fariyūk 的語源這一問題，筆者給出了較為完整的說明。

## 結 語

本文對 16 世紀初期 al - Mahrī 的航海書中所記的 Fariyūk、16 世紀前 10 年 Francisco Rodrigues

①（日）桑原隲藏《蒲寿庚の事績》，載《桑原隲藏全集》第 5 卷（東京：岩波書店，1968 年）；廖大珂著《宋元時期泉州的阿拉伯人》，載《回族研究》2011 年 2 期為參照。

②（日）中島樂章著《洪武初年の海外貿易——朝貢・海禁体制前史》，載《東洋學報》第 103 卷 4 号（2022 年）。

③ John W. Chaffee, *Muslim Merchants and Quanzhou in the Late Yuan - Early Ming: Conjectures on the Ending of the Medieval Muslim Trade Diaspora*, in Angela Schottenhammer ed., *The East Asian "Mediterranean": Maritime Crossroads of Culture, Commerce and Human Migration*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008, pp. 121 - 129.

④ 陳延杭著《鄭和下西洋與泉州》；陳桂炳著《隨同鄭和下西洋的泉州人》，載《泉州港與海上絲綢之路》3（北京：中國社會科學出版社，2005 年）。

的地圖冊和 Millers 圖中所描繪的 Parpoquo (Paryoquo) /Parioco、以及 1557 年《阿豐索·德·阿爾布格爾格實錄》中所記載的 Perioco 進行了再考。

以往的研究對這些名稱所指的島嶼提出了多種假說，但無定論。對此，本文根據萬曆《溫州府志》中，先島群島的“密牙古”（宮古）島被稱為“婆羅公”，且泉州與“婆羅公”之間有船隻往來的記載，推定泉州的穆斯林海商將“婆羅公”=先島群島稱作 Fariyūk。Fariyūk 的這一情報通過元末明初從泉州離散開的穆斯林海商傳播，並被伊斯蘭地理學所吸收。16 世紀初期的 Rodrigues 地圖冊和 Miller 圖也通過爪哇人的大地圖獲得這個島有關的知識，並將其表記為 Parioco。

在“婆羅公”海民漂流到溫州的 14 世紀初期，泉州與先島群島之間的海上貿易十分活躍，這一點也可以從考古資料當中得到印證。終宋一代，日中貿易的主要航路為鏈接博多與慶元（寧波）的“大洋路”，泉州等地的福建海商也多是經由慶元而來到九州<sup>①</sup>。博多等九州各地的出土瓷器與琉球群島的出土瓷器有著共通的組成部分，二者當中出現最多的是浙江的龍泉青瓷。這些瓷器主要通過慶元運送到博多，再經由博多流入琉球群島。<sup>②</sup>

然而 13 世紀後半至 14 世紀前半，九州的貿易陶瓷出土量有所減少。與之相比，這一時期琉球群島的瓷器出土量有了增加的傾向。這意味著相較於傳統的慶元 - 博多 - 琉球這一從北往南的交易路線，福建 - 琉球這一從南往北的交易路線在不停的擴大。尤其是這一時期，由福建北部、閩江下游的浦口窑和閩清窑所生產的粗制白瓷大量流入了先島、沖繩群島。這些白瓷幾乎並未在奄美群島及日本本土出土，這顯然意味著這些白瓷並非經由慶元 - 博多 - 琉球，而是從福建直接流入了先島、沖繩群島。<sup>③</sup>

將這些白瓷帶到先島群島的，應該主要是泉州的華人海商。將漂流到溫州的“婆羅公”人送還回先島群島的也是他們的商船。他們來往於泉州和先島群島之間，用白瓷交易寶螺、月光螺等物。其後泉州的穆斯林海商也通過華人海商獲知“婆羅公”的有關情報，並將其記錄為 Fariyūk。

① (日) 榎本涉著《東アジア海域と日中交流——九—一四世紀》(東京：吉川弘文館，2007 年) 第 1 章《明州市舶司と東シナ海域》。

② (日) 森達也著《中国青瓷の研究——編年と流通》(東京：汲古書院，2015 年)，第 222 - 239 頁。

③ (日) 木下尚子編《13 - 14 世紀海上貿易からみた琉球国成立要因の実証的研究——中国福建省を中心に》(熊本大学 2009 年科研費研究成果報告書)，第 125 - 153, 249 - 257 頁；(日) 吉岡門上著《琉球出土陶磁社会史研究》，第 374 - 384 頁。



## 日据香港时期留港文人陈君葆的生活变化与精神困境

周满满 吴青

**【摘要】**日据香港时期（1941—1945）是殖民统治与民族矛盾交织的特殊阶段，留港文人的生存选择与精神世界成为理解沦陷区知识分子命运的重要窗口。香港大学文学院讲师兼冯平山图书馆馆长陈君葆，作为该时期留港文人的典型个案，其经历与时代变迁紧密交织。沦陷前，他在香港接触南北文人、推动教育改革、组织抗日宣传，试图以文化实践凝聚民族共识；沦陷后，日军高压统治迫使其在守护冯平山图书馆的道德责任与表面妥协的生存策略间反复挣扎，而生活困顿化与社交孤岛化更彻底瓦解其行动空间，将其推入“无声抵抗”的精神囹圄。陈君葆从发声者到缄默者的转变，不仅揭示了殖民暴力对文人群体的摧毁，亦折射出沦陷区文人群体复杂的生存状态。

**【关键词】**日据香港；香港文人；陈君葆

抗日战争初期，香港凭借其英属殖民地的中立身份与毗邻内地的地理区位，成为战时中国重要的文化中转枢纽。1938年广州沦陷后，大批文人学者南迁至港，左翼报刊、抗日剧社与学术机构在此蓬勃兴起，为香港的政治生态、文化格局和思想领域带来了新的活力与元素，香港一度跃升为抗战文化的“南方堡垒”。然而，1941年12月，日本以“大东亚共荣圈”为名入侵香港，终结了这座城市新的活力，就此开启了日军长达三年零八个月的殖民统治。日军占领后，一方面通过高压政治手段与严密的舆论管控，试图重构香港的社会秩序；另一方面以威逼利诱的手段拉拢文人参与所谓的“文化重建”，实则推行奴化教育。面对日军的威胁，众多在港人士纷纷逃离。同时为保护在港文化人士免受迫害，东江纵队等组织暗中营救了茅盾、邹韬奋等数百名文化精英，这一壮举已成为抗战史研究的焦点；然而，留守香港的文人群体——或受制于职责，或困于生计——不得不在合作与抵抗的夹缝中寻求生存，其困境长期被学界忽视。

香港大学文学院讲师兼冯平山图书馆馆长陈君葆（1898—1983），为守护战时寄存的图书而选择留港，其长达百万字的日记不仅记录了日据时期的经济崩坏与社会异化，更揭示了他殖民统治下的精神挣扎。<sup>①</sup>本文通过解读陈君葆的个体经历的变化，试图观察战时日军如何通过政策制度

**著者简介：**周满满，女，暨南大学文学院硕士研究生；吴青，女，暨南大学文学院古籍所教授。

<sup>①</sup> 陈君葆，广东香山（今中山市）人，香港教育界与文化界的代表性人物。1909年随祖父移居香港，毕业于皇仁书院及香港大学政治经济系。早年投身南洋华侨教育，在新加坡、马来西亚等地推动华文教育发展。1931年归港，后于1934年被聘为香港大学文学院教师，推动中文系改革。抗日战争时期，陈君葆在香港积极投身抗日爱国运动，活跃在抗日宣传前线。1941年香港沦陷后，他因守护冯平山图书馆藏书留守香港。战后，他继续担任港大中文系主任，推动香港教育现代化。新中国成立后，陈君葆作为香港代表参与广东省政协会议，并多次组织香港青年代表团赴京访问，致力于促进香港与内地文化交流。他一生以教育为武器、以文化为阵地，书写了中国知识分子的爱国篇章。

摧毁香港的生存秩序，以及留港文人如何在道德坚守与留港妥协间构建生存策略。

## 一、南洋归国：救国抗日的宣传与实践

1930年11月，时任马来西亚七州府视学官的陈君葆致信总督威廉，申请暂离岗位，“使本人得利用自己时间到中国北方省作教育实地调查六个月”。<sup>①</sup>这一请求背后，不仅是对个人职业规划的调整，更折射出他对殖民教育体系的深刻反思。南洋华侨教育的缺少与深受殖民影响的现状使陈君葆意识到教育对于民族文化、民族意识的重要意义，促使他决心回国考察中国教育的现状与问题。1931年9月15日，陈君葆返回香港。次月便与友人前往上海，随后又赴南京、无锡、杭州等地进行教育实地考察。然而，日本侵华战争爆发，内地局势紧张，他的北上考察计划被迫中断，12月底返回香港等待时机。当时的香港，因内地局势动荡，大批文化和政治人士南下，各种思想在此交融碰撞。这种特殊的社会政治处境，让香港在殖民统治与民族意识的交织下，呈现出独特的发展态势，为战时文化格局奠定了基础。

对于香港的殖民教育框架，陈君葆持不满态度。他在日记中记录与友人杨士端的谈话，“老杨在香港似乎找不到可以谈话的人，他极厌恶在这殖民地长大的华人，关于这点我极表同情”；<sup>②</sup> 还曾提到“遇谭德金谈了好些关于香港的教育的话，他也是不满意于这里奴隶教育之一”。<sup>③</sup> 对港英政府殖民教育的批判，本质上是对民族身份认同危机的深刻洞察。回港待业的陈君葆明确在日记中表示“薄‘洋官’而不做”，而认为“为后一辈计似乎救国尚另有道”，<sup>④</sup> 更加推动其民族主义思想的发展，在香港，陈君葆与志同道合之士密切关注国内外形势的动态变化，积极思索并践行利国利民的构想。谈及救国方法，陈君葆主张缓性与激进方法相结合。其中缓性方法为教育，陈君葆认为教育虽成效显著较慢，但却是救国的关键策略。1934年入职香港大学之前，陈君葆以“自由文人”身份活跃于香港文化界，与黄天石、谢维础、龙实秀、杨炳吉、杨士端、钟钜旋等自由派、左派人士及新文学作家交往密切。这群深受新文化运动影响的知识分子，一同探索并实践救国道路。1933年，陈君葆与黄天石共同推动广西垦殖区考察计划，意在通过屯垦戍边实现生产救国。同年，陈君葆又与谢维础、钟钜旋等人谋划创办《九龙日报》，意图作为大众发声的喉舌宣扬理论。然而，随着关键人物黄天石等人离开香港，加之办报资金短缺等问题，这些设想都无果而终。

1934年9月12日，陈君葆受聘为香港大学文学院教师，后兼任冯平山图书馆馆长，这一职位为其提供了施展抱负的广阔舞台。陈君葆在日记中记录了学校当局对其任职的期望：“希望我能助力将中文部打造成为在中国学术界具有重要地位的机构，最后还表示希望我每年暑假能前往华北游历，加强与学术界的联系，甚至有可能次年派我前往北平进行为期一年的长期观察研究，以便为大学发展贡献力量，推动相应改革。”<sup>⑤</sup> 这为陈君葆期望发展振兴中国教育事业、实现教育救国的理念提供了机会。在学术交往上，陈君葆利用港大的国际化学术网络，与内地来港的知识分子建立紧密联系。

① 谢荣滚著《赤子情深 陈君葆传》（广州：广东人民出版社，2012年），第38页

② 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷一（香港：商务印书馆，2004年），第29页

③ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷一，第66页

④ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷一，第13-14页

⑤ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷一，第105页

1935至1941年间，他先后接待了胡适、陈望道、竺可桢、柳亚子等学界名流，与何香凝、廖承志、邓颖超等政治人士探讨抗日策略。与此同时，陈君葆还结识了香港社会的其他重要华人精英，如周寿臣、罗旭和、何东、胡文虎等人。这些人既与香港大学关系紧密，又和港英政府往来频繁，在日后香港沦陷时期，成为日军重点关注的对象。在教育实践中，陈君葆与港大教授许地山、阜士德等共同推进香港“平民教育运动”。针对港大中文教育改革，陈君葆与许地山、马鑑秉持“众意以为港大应以造就人材界中国用为目的，课程应求与内地需要联络”<sup>①</sup>的理念并为之努力。此外，陈君葆还借助演讲与授课契机，在与港大合作的学校开展有关民族革命、新文学、新思想等主题的演讲活动。

随着“七七”事变爆发，日军侵华战争形势更加严峻，香港虽未直接沦陷，但成为华南地区重要的抗日后勤与舆论基地。香港社会的文化活动逐渐与抗日宣传结合，陈君葆敏锐意识到，“战时教育”已不仅只是知识传授，更是抗日动员的重要手段。这一时期，陈君葆几乎日日记录内地抗战局势的消息与思考，更加热心于在香港的抗战宣传。1937年10月14日，陈君葆在香港联青社发表题为《如何强化抗战心理》的演讲，他意识到“中国当前的尤大危险是后方组织的不完全，与人心容易动摇，动摇则必至以私害公了。”<sup>②</sup>巩固统一抗战心理的必要性。在全国广泛开展抗日民族统一战线时，1938年5月，正值全国大力推进抗日民族统一战线之际，“保卫中国同盟”于香港宣告成立。在宋庆龄等人的领导下，“保卫中国同盟”充分借助媒体传播力量与国际外交渠道，积极开展工作。他们将香港塑造成为战时文化援华的关键枢纽，推动大量刊物、书籍从香港转运至内地。

1941年1月，陈君葆被邀请加入“保卫中国同盟”参与到抗战宣传工作中，与廖梦醒、邹韬奋、廖承志等成员组建起一个稳固的抗日救国阵线。作为香港大学冯平山图书馆馆长，此时的陈君葆也正忙于将内地机构或个人寄存的善本古籍和珍贵文物接收转移至冯平山图书馆保存，以免于内地战火。这些承载着中华文明的典籍文物，成为他后续决定留港的重要原因。1941年12月8日，日本偷袭珍珠港引发太平洋战争，香港旋即陷入战火。从1931年南洋归来到1941年香港沦陷，陈君葆的十年历程，正是一代香港文人从反殖民觉醒到抗日救亡的缩影。他的实践表明，在殖民统治与民族危机的双重压力下，知识分子通过教育启蒙、文化传播、舆论动员等“柔性”手段参与到“救国”路径，构建起抵御外敌的精神防线。

## 二、孤岛抉择：日军统治与留港动因

1941年12月25日，英国在香港抵抗失败投降，由此，日本开始了在香港三年零八个月的侵占，香港面临未知劫难和严峻考验。在尚未攻占香港前，日本政府已经确定对香港的统治方针。根据12月9日日军司令部颁布的《香港、九龙军政指导计划》，日军占领后将“以恢复治安为先，之后迅速使香港成为我方军事基地。与此同时以建立颠覆重庆政权之政治战略基地为主要目标，施行强而有力之军政”。<sup>③</sup>日本期望以军政统治香港使其一能作军事基地，二能在政治上与重庆政

① 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷一，第303页

② 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷一，第342页

③ (日)小林英夫，柴田善雅著；田泉，李玺，魏育芳译《日本军政下的香港》(香港：商务印书馆，2016年)，第24页

权对抗。此时因内地战争涌入的大量人口使得香港负荷沉重而无法有效实施统治，名为“归乡政策”的人口治理便成为日本重塑香港社会的起点，具体规定为“尽量限制香港及九龙之人口。因此，务必迅速将低下阶层（尤其是流浪汉）强制迁移他地。但要保留我军基地之技术人员和劳动力”。<sup>①</sup>

占领香港后，日军公布《香港九龙地区人口疏散实施纲要》对上述计划细则进行补充，规定日本军部征用人员及所列七类人员可以不疏散返乡，“1、需要进行机械作业的工厂从业人员（略）。2、需要在当地工厂工作的从业人员（略）。3、造船、制造机械及船舶修理厂之工作人员及船舶相关人员。4、重庆方要员且持有兴亚院在留许可证之人员及将来有利用价值之华侨。5、具有固定资产且有固定职业者。6、农业生产及其他生活必需品生产之从业人员。7、其他军部认为有需要之人员”。<sup>②</sup>在以上几类群体中，大部分是留下以保证香港社会生产生活正常运转的劳工。针对第4类人员，日本政府规定“但以促进瓦解重庆政权为目的，能联络华侨及在港重庆政要人员并使之安居之必要措施，应积极推行”。<sup>③</sup>

日军攻陷香港后，封锁交通要道大肆搜捕抗日分子，香港抗战人士面对重大危机。日本特务机关“大东亚共荣圈事务所”曾在报上刊出“请邹韬奋、茅盾先生参加大东亚共荣圈建设”的启事；文化特务和久田幸助也在各个戏院打出幻灯：“请梅兰芳、蔡楚生、司徒慧敏等先生到九龙半岛酒店会晤。”<sup>④</sup>沦陷前，许多香港文化人及政府要员借助各种机会逃离香港以免成为俘虏。沦陷后的一年内，香港许多重要人士陆续在中共党人的掩护下撤退到后方安全地带。在沦陷前与陈君葆曾交往的文化人士萨空了、梁漱溟、柳亚子等，还有一同组织抗日战线的民主人士司徒慧敏、邹韬奋、廖梦醒等等都先后离开了香港，人才荟萃的30年代香港已烟消云散。

对于没有离开香港的政府要员及其他有利用价值之华侨，日本迅速扣押并以各种手段限制离港并要挟其协助日军开展工作。日军意在拉拢他们为日军政府服务，实施“以华治华”的政策，借助华人精英协助共同统治香港。1942年1月8日，《华侨日报》载“日司令官酒井隆订于十日中午在九龙半岛酒店宴请绅商，包括华商总会人物和旧英治时期的太平绅士等数十名，共商善后合作事宜”。<sup>⑤</sup>据记载有141名在香港有威望的人士参会，包括官员、商人等华人精英。名为宴请绅商，实则是强迫他们与日军合作，其中就有未能逃走的胡文虎、罗旭和等人。<sup>⑥</sup>在香港地方，日军设立地区事务所和区政府，区长由该区域日军总督指定的华人担当，“归乡政策”中针对各区进行人口登记与户口调查的工作便由区长负责。对于这一政策的现状，陈君葆在日记中生动写道：“青叶区的区长，极其卖力，挨家挨户的去催人下楼，又不住地当街叫喊不怕力竭声息，手舞足蹈，调查员谁能及得他呢！”<sup>⑦</sup>区政府一级的官员都选拔自亲日派，在日本统治下很快转变身份认同，自愿积极分担着日军统治香港的工作。

①（日）小林英夫，柴田善雅著；田泉，李玺，魏育芳译《日本军政下的香港》，第25页

②（日）渡边武著《香港出差报告》，载（日）小林英夫，柴田善雅著；田泉，李玺，魏育芳译《日本军政下的香港》，第52—53页

③（日）小林英夫，柴田善雅著；田泉，李玺，魏育芳译《日本军政下的香港》，第24页

④ 杨奇著《虎穴营救：日本攻占香港后中共营救文化群英始末》（香港：香港各界纪念抗战活动筹委会有限公司，香港各界文化促进会有限公司，2005年），第30页

⑤ 《华侨日报》，1942年1月8—9日

⑥ 兴亚机构编《港九中国绅士录》，载（日）小林英夫，柴田善雅著；田泉，李玺，魏育芳译《日本军政下的香港》，第35—39页

⑦ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二（1941—1949）（香港：商务印书馆，2004年），第234页

1938年起，内地抗战形势日趋严峻，沦陷区诸多珍贵书籍被陆续运往香港大学冯平山图书馆寄存。许地山辞世后，这些书籍的管理与守护重任，便全然落在时任图书馆馆长陈君葆的肩上。彼时，日军对香港发动进攻并实施封锁，致使馆内藏书无法再转运别处。陈君葆在日记中曾写道：“若有人问，此事与己无关，何必如此勇往直前，我也难以解释自己为何这样做。只是我向来秉持慷慨赴义的处世态度，冯平山图书馆的事务，我本可置身事外，但念及中央图书馆寄存的这批书，也为了顾及他人，我因一个‘义’字，便不顾一切了。”<sup>①</sup> 基于对这批藏书的责任，早在日军占领香港之前，陈君葆就已决定留下，而日军的监视，更让他此后彻底失去离港的可能。陈君葆身兼香港大学教师与图书馆馆长两职，且在沦陷前的香港文化界颇为活跃，在日军政府眼中，他是有利用价值的华侨。然而，日军虽在《香港、九龙军政指导计划》中提及“使之安居之必要措施，应积极推行”，但考察日据时期香港社会的实际状况便会发现，陈君葆无论是生活还是情感上，都绝非“安居”的状态。

香港大学与冯平山图书馆作为重要文化机构，在日军占领香港后的第三天，便迅速落入日军掌控。日军在图书馆巡视并钉上“大日本军民政部管理”“大日本陆军管理第五号”“立入严禁、军搜集第四班”的木条，并对各室藏书进行搜查。<sup>②</sup> 馆长陈君葆与馆员们被日本宪兵队长平川传唤至“调查班”，就图书馆的图书、藏书情况接受盘问。搜查过程中，日军发现南京中央图书馆存于港大的111箱善本书，因书籍寄往信息写着“寄往华盛顿中国驻美大使胡适博士，中英文化协会香港分会秘书陈君葆寄”，<sup>③</sup> 平川污蔑陈君葆通敌倒卖中国古物，将其等人扣留在万国银行。经过多轮盘问与书籍审查，陈君葆等人才获释。后续搜查时，因发现卫立煌寄存的物件，陈君葆又被扣留，就这批与国民党相关的物件接受审讯。1942年2月7日，搜查结束后，肥田木要求陈君葆协助恢复香港图书事业，“要主持整个图事，其名称为香港图书馆，要我作一个计划，先事‘搜集然后整理编制，以期此为一完善的东方图书馆’。关于用人方面亦由我支配云”。<sup>④</sup> 此后直至抗战胜利，陈君葆便一直为香港图书馆筹备计划负责，主要工作为整理搜集在香港学校、银行、医院等其他机构所藏的图书、档案等资料。其中涉及政府机关如医务署、生死注册处、教育司署、高等法院等的藏书资料，也被陈君葆等人整理存至图书馆，成为战后非常重要的资料。此外，陈君葆还要负责接待日本官员、记者或学者到港大图书馆的参观访问。

### 三、留港生活：生计维艰的香港社会

在日军的管控下，陈君葆不仅在工作上备受刁难与利用，生活方面也陷入了重重困境。即便他在香港拥有看似稳定的工作，却依然无法保障自己与家人最基本的生活需求。翻阅陈君葆的日记，可发现其收入并不乐观。“去领薪水，盖章取来是军票一百一十元，这数目自然很少，便是他们也常提到说少得很不像样”。寥寥数语，尽显生活窘迫。彼时，日军推行军票流通政策，妄图以此排除美、英金融势力。市民们被迫将港币兑换成军票，方能维持日常交易。据陈君葆日记记载，当时报纸公布军票与港钞兑换比率为一比四，这一举措致使港币急剧贬值，居民财富瞬间缩水至

① 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第73页

② 黎树添著《冯平山图书馆简史》，载陈炳良编《香港大学冯平山图书馆金禧纪念论文集（1932-1982）》（香港：香港大学冯平山图书馆，1986年），第21页

③ 谢荣滚著《赤子情深 陈君葆传》（广州：广东人民出版社，2012年），第118—121页。

④ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第55页

原本的四分之一。而日军毫无节制地发行军票，更是引发了严重的通货膨胀，生活成本蹿升，百姓生活愈发艰难。陈君葆常在日记中记有他向朋友借钱周转开支的记载。再加之香港本身不能实现粮食的自给自足，物资紧缺问题愈加严重，获取基本的生活物资，如米、面粉，都成了一件极为困难的事，“历时多天，才领得”。<sup>①</sup> 1943年5月的一则日记里，陈君葆写道：“回到家里来，因为米已不够了。只好依每期米吃两顿稀饭之办法，又来一次吃粥了”。<sup>②</sup>

一些无法逃离香港又拒绝与日军政府合作的华人精英，面临更加严峻与危险的处境。正执教于香港大学的陈寅恪在日军占领初期滞留香港，日军便加紧对陈寅恪劝降，用高薪诱惑等各种手段逼迫陈寅恪去日占区任教为日伪政权服务，陈寅恪一概拒绝。陈君葆在日记中记录下陈寅恪的困境：“刘孙二人昨携米十六斤、罐头肉类七罐与陈寅恪，今日回来报告陈近况，据谓他已挨饥两三天了，此为之黯然。……想办法替寅恪在港大的住宅找个住的地方。”<sup>③</sup> 不仅生活困难，陈寅恪还因不合作被日军以性命威胁。1942年5月，在朱家骅的营救下，陈寅恪乔装逃离香港，才摆脱险境。

日军面对粮食供应不足的困局，唯一的方式即采取暴力手段对待民众。陈君葆曾目睹，“早上出门时在水师船坞面前看见鹄形茶色的饥民，数约十余人，分两队，每队约七八个，用一根绳子绑在一起，由一个宪查押着不晓到哪里去”。<sup>④</sup> 这些饥民极有可能被当作无业游民处置，最终惨死在海上或其他地方。粮食短缺与通货膨胀相互交织，催生出猖獗的香港黑市。黑市大米价格是政府限量供给价格的两倍，即便米质发黄腐烂，价格高昂，百姓们为了生存，仍不惜争抢。<sup>⑤</sup> 陈君葆在日记中痛心记录下这一乱象，面对黑市对贫苦民众的残酷欺凌，他满心愤慨，却又无能为力。在日据时期的黑暗岁月里，陈君葆与香港民众一同在苦难中挣扎，见证了战争给这座城市带来的沉重灾难。

在日据香港时期，粮食短缺问题日益严峻，这促使日军政府更加激进地推行“归乡”政策，试图以此缓解人口压力，减轻物资供应负担。在这种人人自危、难以自保的艰难处境下，香港社会的风气发生了显著变化，冷漠与唯利是图的氛围逐渐弥漫开来，“有求得生计的手段才能在香港生存”成为当时社会默认的生活准则。陈君葆的二弟陈君超在日据初期因病离世，留下孤儿寡母。陈君葆深知，在这样的社会环境下，若想在香港立足，工作至关重要。他在日记中明确写道：“为脚踏实地计，最要紧是要先替二婶找到一个席位，这不但因为有职业才可以办居住，还因为有席位、有地位，人家才看得起，否则你纵然去向旧朋友旧伙计摇尾乞怜，反眼不相识，还谁来瞅睬呢？”<sup>⑥</sup> 这一记录深刻反映了当时社会现实对人们生活观念的影响。

从陈君葆的日记中还可以发现，众多人都为谋求生计而奔波，纷纷委托他在图书馆安排工作。例如，日记记载2月份有港大同学为其女求差事，3月份陈君葆为许地山太太在图书馆安排工作，陈寅恪也曾致信陈君葆，为后辈张向天谋求职位。这些事例充分表明，在当时的香港社会，人们为了生计可谓绞尽脑汁，却又常常束手无策。陈君葆记载海军工作部招工场景时提到，船坞门口密密麻麻挤满了排队报名的人，其中不乏十多岁的青年，这一现象直观地展现出当时生活的艰难

① 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第77页

② 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第174页

③ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第70页

④ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第381页

⑤ 刘智鹏，周家建著《吞声忍语 日治时期香港人的集体回忆》（香港：中华书局，2009年），第81—82页。

⑥ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第134页

程度。<sup>①</sup> 面对众人的求助，陈君葆时常流露出帮不上忙的无力感，只能无奈叹息：“然而年荒世乱，人力之所不及，那只有求上天默佑了。”<sup>②</sup>

对于拥有一份职业的人来说，虽能勉强维持生计，但也仅仅是在艰难中挣扎。而那些没有薪水来源的香港居民，生活则更加悲惨。街边乞丐无奈的自言自语“这个时候还有人有冷饭菜汁吗？纵然有也是留来自家吃了”<sup>③</sup>，便是他们生活的真实写照。香港街头随处可见乞讨的市民和饿毙的苦力，卫生部门清理尸体时，也是随意地将尸体堆放于货车上，每日都需数辆货车来运送。“每当有人饿死在街上，他们的衣服很快就会被人脱去，只剩下一具赤裸的尸体，这种情况屡见不鲜”<sup>④</sup>。陈君葆目睹着香港最真实的社会状况，心酸地写道：“孟子那时候还只说‘野有饿莩’，现在都市却普遍着这种情形”，<sup>⑤</sup> 深刻表达了对当时社会惨状的悲痛与无奈。日据时期香港社会的这种生存困境，是特殊历史背景下多种因素共同作用的结果，也反映出沦陷区人民在殖民统治下艰难的生存状态。

#### 四、心陷囹圄：政治高压下的精神困境

日军占领香港后，为巩固殖民统治，迅速推行了一套系统性的舆论控制策略。其核心目的是通过限制和引导香港居民的思想与表达，强制灌输“大东亚共荣圈”这一意识形态，进而消除反日情绪，打压反抗力量。当时，《香港日报》作为日方的舆论宣传工具，频繁宣扬以“大东亚共荣圈”为核心的文化政策。<sup>⑥</sup> 在这种高压统治下，文人群体因其特殊的社会影响力，成为日军政府重点关注的对象。与普通劳动者不同，他们被日军视作改变民众意识形态的关键工具。正如有学者所指出的，“落水文人”指那些向敌人政权屈服、背叛国家的知识分子，在当时的艰难局势下，文人坚守立场面临巨大挑战。<sup>⑦</sup>

有学者在研究上海沦陷时期时，认为一部分文人选择了“大隐隐于市”拒绝为日伪政府写稿教书。在日据香港，也有像陈寅恪那样想“大隐隐于市”的文人，但残暴急切的日军政府不允许有这种选择。在长期的政治高压下，日据留港群体普遍陷入矛盾心理，即个人行为选择与内心取向因政治环境的影响而产生背离。正如抗战胜利后戴望舒被检举为附敌时，他在《我的辩白》中所说：“我觉得横亘在我的处境以及诸君的理解之间的，是那日本占领地的黑暗和残酷……我的抵抗是消极的，沉默的。……我能做到的，如此而已。”<sup>⑧</sup> 陈君葆唯一能做的就是尽力远离政治。1942年9月，他在日记中写道：“政治生活现在才来参加未免太迟了；若在摆脱后又来作下车之冯妇，那蝇营狗苟，实在不堪重味！”表明他对参与政治持抗拒和鄙夷的态度。之后，他又感慨：“至于立场两字也至空虚，今日之所是，明日未尝不可成非，这固然。但使人苦闷的是，在目前的

① 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第134页

② 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第109页

③ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第50页

④ 刘智鹏，周家建著《吞声忍语：日治时期香港人的集体回忆》，第238-251页。

⑤ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第109页。

⑥ 《香港日报》1942年6月19日

⑦ Ki Chow, *City in the Rain: Writers, Editors, and Publishers in Hong Kong during Japanese Occupation*, Austin: The University of Texas at Austin, 2019, p. 58.

⑧ 戴望舒著《我的辩白》，载卢玮銮，郑树森编《沦陷时期香港文学作品选——叶灵凤、戴望舒合集》（香港：天地图书有限公司，2017年），第329页。

情况下有甚么办法，只能做些力所能及的事了。”<sup>①</sup>

身处动荡的香港社会与不确定性政局，陈君葆对自身行为与想法的偏差深感无奈，难以坚守明确的立场。这一现象在“落水文人”中具有一定的代表性，反映出他们行为与思想的复杂性和矛盾性。1945年1月，陈君葆在完成香港图书馆的建立时，回忆起被肥田木交代图书整理工作初始，他在日记中写道：“一面着我计划，一面却不交钥匙与我，而另设办事室于军调查班楼上，这意思已使我有点忿，可是在那种形势之下只好顺其自然了。”<sup>②</sup> 陈君葆与日军政府，彼此从未相互信任，更多是逢场作戏，各取所需。就像陈君葆是看清现实后的不得不“顺其自然”，而日军也是束手无策不得不“着他计划”，两者之间互相敌视、怀疑、对抗，但终因现实所需仍然达成合作。从陈君葆的文集创作变化中看，日据之前，他于1941年3月15日在《保卫中国同盟通讯》发表的《日本的南进侵略》，展现出其鲜明的政治立场和对局势的深刻洞察，主张美国应大力资助中国以遏制日本侵略。<sup>③</sup> 然而，在此之后，直至1945年3月15日，他才在《华侨日报》上再次发表时评，且多为翻译外国报道，评论性文字大幅减少。这种创作风格的转变，充分体现了日据时期香港文人创作环境的恶劣，以及他们在高压统治下的无奈妥协策略。

在混乱又动荡不安的香港社会中，陈君葆及家人常感觉提心吊胆。因此，陈君葆虽留在香港，但对于没有留港必要的家人和朋友，陈君葆都劝他们尽早离港回乡。1942年3月14日和4月14日，陈君葆的长女陈云玉和次子陈文蔚依次离港去澳门。5月26日，陈君葆送别夫人郑云卿和三子陈文达，在这一天的日记里他写道：“送了云卿和两个小儿女到了澳门去之后，心里好像少了好些挂虑一样，轻松了不晓得多少。”<sup>④</sup> 至此陈君葆也彻底孤身一人在香港生活，但他对于家人的思念常常在日记与书信中表达。接到女儿陈云玉的信后，他写道：“不逢离乱居夷日，谁信家书抵万金。”<sup>⑤</sup> 收到妻子寄来的信后他写道，“垂老益悲身是客，独余清泪对斜晖！”<sup>⑥</sup>

对比30年代日记，在沦陷期间的日记中几乎不曾提及志同道合的旧友，活跃在香港文化界的南下文人基本都已离港，在香港组织抗战统一战线的党内人士也都撤回内地大后方。当下的香港文化界，陈君葆身边也难以再寻志同道合的朋友。他在日记中吐露心声：“自己目前所最苦的是关于较为重大的问题，总无一人可与计议者；从头到尾，从细至大，一切只能和自己商量，到无可决疑时不能不乞灵于占卜，想来也十分好笑。”在这一时期的日记中，当陈君葆思念亲友或对当下的处境感到迷茫痛苦时，常常通过占卜卦象以寻安慰。

香港沦陷时期陈君葆在日记常提到的友人叶灵凤与戴望舒两人，但陈君葆常与他们观念不合。“叶灵凤们组织新闻学会邀我作名誉会员，已设法推辞，今天他们开成立大会，灵凤又写信来约去参加并说‘总督也出席，而且有午餐’，我待不去，他打电话来说‘座位是排好的，缺席恐不好看’，于是我只得去了，在一方面看，倒像哺餒也似的”。<sup>⑦</sup> 与叶、戴二人在日军管控下的文化界较为活跃不同，陈君葆对与图书馆工作无关的事务尽量推脱。即便与朋友聚会，谈论内容也多局限于不涉及意识形态的文艺或生活话题，极力避免卷入复杂的局势之中。对比三十年代日

① 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第133页

② 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第327页

③ 陈君葆著《日本的南进侵略》，载谢荣滚编《陈君葆文集》上册（广州：广东人民出版社，2018年），第47页。

④ 谢荣滚编《陈君葆日记全集》卷二，第83页

⑤ 陈君葆著《接云玉信有感漫成一绝》，载谢荣滚编《陈君葆书信集》上册，第47页。

⑥ 陈君葆著《看云卿信后有感一绝》，载谢荣滚编《陈君葆书信集》上册，第54页。

⑦ 谢荣滚编《陈君葆日记全集 卷二：1941-1949》（香港：商务印书馆，2004年），第262页

记，在沦陷期间的日记中，已不能看到抗日战争前期那位积极投身救国与抗战宣传的激情文人陈君葆，只剩对生活“他生未卜此生休，剩水残山重回首”的感慨。<sup>①</sup> 面对着亲友的离开、港大的封禁、日军的扣押、思想的监视，陈君葆在香港是一座“孤岛”。同时，他作为文人对文化遗产的责任与日军文化控制之间的矛盾，他的民族情感与被迫与日军周旋的矛盾，又饱受精神挣扎。

## 结 语

日据香港时期，殖民统治的暴力不仅重构了香港的社会秩序，更以制度性压迫瓦解了知识分子的生存空间与精神世界。陈君葆生命轨迹的剧变——从沦陷前积极投身抗日救国与文化动员的“发声者”，到沦陷后被迫在守护藏书与表面妥协间挣扎的“缄默者”——不仅体现了沦陷区知识分子身份的双重性，更深刻揭示了殖民统治对知识分子社会角色与文化责任的摧毁。日军通过军票制度、粮食配给与人口清洗政策制造的经济压榨，迫使陈君葆以职场周旋维系生存；而高压舆论管控与“文化重建”的虚伪口号，则将其推入“合作即抵抗”的伦理困境。这种困境不仅体现为物质生活的困顿，更表现为精神世界的撕裂：亲友离散后的孤岛化生存、公共话语的被迫沉默、以及私人书写中无法消解的道德焦虑，共同构成其“无声抵抗”的悲剧底色。而这种行为选择与内心取向出现的巨大偏差，又使得他们始终处于矛盾、痛苦却束手无措的生存策略。

<sup>①</sup> 陈君葆著《以陈寅恪他生未卜此生休语集义山句成四绝》，载谢荣滚编《陈君葆书信集》上册，第84页



# 祸福相倚：“香花信俗”的历史演变路径 及其当代处境

刘婷婷

**【摘要】**“香花信俗”作为一种行业成势于明代，逐渐吸收佛教与道教元素，形成其独特的法事风格。这一信俗在广东梅州、江西及福建部分地区、台湾的闽南及客家民系以及东南亚华人群体中得以保留。在不同的历史和环境际遇下，“香花信俗”沿着不同的路径进行形态流变，并在现代社会中面临着新的问题。“香花信俗”历史演变路径可归纳为三种：一是随着历史进程逐渐消亡；二是以民间信仰的形式散见于地方，如台湾的“释教”；三是广东梅州地区的特例，其“香花信俗”经历了从行业形态到民间信仰形态，再到被认定为“佛教”的形态转变。但梅州“香花信俗”的这一转变也带来了一系列问题，如“香花信俗”研究的简约化、“香花信俗”维护自身“佛教”标签时遇到的困境、宗教管理部门的管理困局以及时刻需要提防的“舆情灰犀牛”等。

**【关键词】**香花信俗；佛教；民间信仰；梅州

在中国民间的丧葬流程中，拔度法事（做功德）是其中一个非常重要的步骤。拔度仪式除延请佛教僧侣或道教道士主持外，还有一种介于佛教与道教之间的职业性质的民间从业者。这些民间人士吸收了部分佛教与道教的元素，形成了自己独特的法事风格，并且在拔度法事之外，还会向事主亲友提供杂技、滑稽戏等娱乐性质的表演服务。这一现象的源头不可考，但其成为一个形态较为固定的行业则可追溯到明朝，时人称之为“花僧”“香花僧”“做香花的”。如今这类信俗形态还保留在广东梅州、江西及福建局部、台湾的闽南及客家民系以及东南亚的部分华人群体中。“香花信俗”在出现之初更多以行业面貌示人，以通俗易懂的方式和灵活变通的身段满足了百姓对消灾度厄、行运祈福的需求。本文即试图通过对“香花信俗”事件的梳理，描摹出这一行业在后世不同的历史情境下呈现出的不同演变路径。

## 一、“香花信俗”的产生

“香花”的出现有其历史原因和时代背景。明初，元末近二十年的民变与战争使得社会经济遭受极大破坏，江淮南北的大小知名寺院多数毁于战火。太祖朱元璋初登帝位就以保护儒释道三教的名义陆续颁布政令，小规模恢复了部分名蓝望刹。洪武十四年前后，明太祖开始摒弃元

廷官制，逐步建立起明朝的官僚制度。同时，明朝也颁布了一系列旨在规约、利用佛道二教的宗教政令。

洪武十四年，明朝着手建立正式的僧道官僚体系，并对佛道教的规模大加限制。以佛教为例，朝廷编制僧侣册籍，严控度牒发放。洪武十七年后，民众想要出家为僧，需向官府申请，并需精熟相应的佛教经典，参加每三年一次的试经考试，等待榜文榜士全国结果。此外，朝廷对给度年龄有严格的规定：“民年二十以上者，不许落发为僧，年二十以下来请度牒者，俱令于在京诸寺试事三年，考其廉洁无过者，始度为僧。”<sup>①</sup> 二十到四十岁的男子和二十到五十岁的女子原则上不准出家。四十岁以上男子和五十岁以上女子的出家名额，各省府州县都要严格限制在配额以下（府40人，州30人，县20人）。<sup>②</sup>

明代宗教政策中检束出家人行止的占比非常多，仍以佛教为例，政策主要有两大方面，一是反复申明僧俗不可混淆，二是将佛教分为“禅”“讲”“教”三大类，分别规约。“禅”僧遵从丛林清规，专事禅修，穿茶褐色常服；“讲”僧研习经典，讲解经论，穿玉色常服；“教”僧专门从事各种宗教仪式，这些僧人又称为“应付僧”或“付应僧”，穿皂色常服。在这样的宗教政策下，可以直接服务于民众宗教需求的佛道教人士数量被大大压缩，而民众希求家门增福、消灾去厄，尤其是为亡者进行超度拔荐的需求又需要大量各种法会仪式和主持执行此类仪式者。这为民间人士从事度亡法事及殡葬提供了广阔的市场空间。

由民间人士身着僧袍、道袍在法事仪轨中代替正规的僧道而充当民间巫觋角色的情况不是明代才有的，但因为明代的宗教政策对佛道教限制太过，反而使一直处在台面下的小规模现象变成了光明正大且蔚为壮观的一个行业。这些行业人士虽然不持戒，不皈依，不住庙，吃荤腥，有家室，蓄发俗服，过着世俗的生活，但是他们对待法事的态度却不可谓不严肃。时人也渐渐将这些行业人士与“应付僧”混做一谈，或称之为“花僧”“乡花僧”以示区别。后“乡花僧”又被修辞为“香花僧”。这些行业人士做法事时也会遵循“教僧”的规定，穿皂色衣服，这个传统一直延续至今。佛教僧侣的着装在不同时代略有不同，如元代因为皇家偏好而多穿黄色僧衣；明代按照僧人类别而穿茶褐、玉色、皂色三种；清朝对僧衣颜色不再加以规定，皂色僧服就渐渐被舍弃了。因此现在的僧侣几乎看不到穿黑色僧服的，但保存于梅州的香花信俗仍以黑色作为他们服装的颜色，其源头就是明代关于“应付僧”着装的规定。

在国都或者江淮省府等文化中心，民众对佛道教与“花僧”行业的区别相对清晰，但在相对偏远的区域或村县，百姓大多将之混为一谈。（嘉靖）《惠州府志》，当中载录了一段梅州兴宁地区的丧葬仪式：“兴宁亲丧，凡七日，饭僧度厄，日报本；挝鼓屠牛待宾朋，名曰看斋。以金珥珠翠结锦绉络，导僧过市间，布银牌、红帛于地，招少年走马，垂手取之如拾芥，至观者一邑毕至，名曰抢红；以大轿尾其后，设死者张盖，辇仪名曰游魂；导僧水濒，鬻禽鱼纵之，名曰放生，谓为生者修福、灭罪苦云。日费二十金，少亦四五金，倘贫乏不能举，或沮于时制不得举，久之贫羸禁弛，必补为之以偿志，有待补于孙者、未死预作生斋者，沦肤入髓之疾，必不可祛。”<sup>③</sup>

这里的“饭僧度厄”的“僧”，依据引文内容可知即民间“花僧（香花僧）”。文中所述不符

① 《明实录·太祖实录》卷一八四。

② 汪茂和，王克婴著《明初宗教政策的创制及其背景分析》，载《南开学报》（哲学社会科学版）2005年第4期，第118页。

③ （明）杨载鸣编次（嘉靖）《惠州府志》卷五《地理志·土俗·丧礼》，载朱鼎玲，陆国强编《天一阁藏明代方志选刊》（上海：上海古籍书店，1981年，影印）第62册，第433页。

合佛教的教义和仪轨，有的部分甚至完全相违，且文中提到的这些丧葬仪式仍旧保留在现在的“香花信俗”中，分别被称作“看六道”“缴血碗”“打地轮”“斩畜”“打沙”。但不单当地民众不以为意，连《府志》撰写者也没有刻意区分佛教与“花僧”的意识。同样的情况还出现在明（嘉靖）《广东通志·风俗》、清（康熙）《程乡县志·风俗》、清（光绪）《嘉应州志·礼俗》等诸多志书中。

“花僧（香花僧）”行业明代开始普遍存在，清代对宗教仍未放开政策，且取缔“淫祠”的力度要远小于明代，部分“花僧（香花僧）”开始拥有了自己的道场小庙。以梅州为例，按照《梅州宗教志》<sup>①</sup>的统计，在大量汉族移民进入梅州的明代，梅州全境属性不明（无法确认是佛教寺庙还是花僧道场）的庙宇只有6座；到了清光绪年间，单梅城的各类祠宇就有85处，以致嘉应州知州周士俊要下令禁止再建。这里绝大部分被百姓认作是佛寺的庙宇其实是“花僧道场”。

## 二、“香花信俗”的三种命运路径

“香花信俗”的命运路径大致有三种走向：一是随着历史事件与历史进程而消亡；二是散见于地方，并以民间信仰的方式存续；三是被识别为佛教，香花群体、当地佛教界、宗教主管部门长期处于磨合中。

第一种情况最为普遍。随着改革开放后落实宗教政策，各地相关部门对佛、道、伊、天、基五大宗教进行规范管理，并有序恢复宗教场所对外开放，同时对民间的各种“迷信”信俗进行劝导规约，因此绝大多数长期以来以行业形式存在的“花僧”人士彻底退出历史舞台。

第二种情况的代表是台湾地区的“释教”。“释教”流行于台湾的闽南人群与客家人群中。台湾从明郑时期就开始有成规模的汉人迁入，主要是福建及广东沿海的闽南及客家人。这些移民的迁入，把全国性的佛、道教和各种地缘神、族群神信仰也带入了台湾，包括闽客人士在内的大陆丧葬文化与丧葬信俗也一并在此延续。台湾的闽客族群把邀请专业人士去亡者家中做度亡仪式称作“做功德”“做好事”“做斋”。在日本占据台湾的五十年里，对台湾“做功德”的丧葬民俗有过一些记录。如（日）片冈巖著《台湾风俗志》关于“做功德”的记载：“每七日及每月初一、十五日，请僧侣或道士读经拜祭，又有人请“食菜人”来读经，这称“做功德”。做功德时僧道等读经奏乐并表演弄铙钹、转回皿等节目，最后散布饼及钱。这称“弄大铙”，是慰死者灵魂的仪式。”<sup>②</sup>

台湾人会请佛教僧人、道教道士抑或一种自我标榜亦僧亦道却非僧非道的职业人士（食菜人）来“做功德”。关于这类人士，（日）增田福太郎氏著《探访记》如是记录：“本地的僧侣者，是在台湾修行的，可分为出家僧、香花僧、长发僧。长发僧普通也叫长毛僧是辮发的俗人，参与丧葬仪式者，肉食带妻，住于市井，一名叫僧士，多属漳州人系统。”<sup>③</sup>

在当时的台湾，香火最盛的是被称为香火庙或庄头庙的庙宇，通常皆为“地方公庙”，一般为妈祖庙或奉祀着观音和地藏的寺宇。这里奉祀观音和地藏的寺宇并不是佛教寺庙，而是民间信仰

① 《梅州宗教志》编纂委员会编《梅州宗教志》（准印证号：（粤0）Y0185007），第8-9页。

② （日）片冈巖著；陈金田译《台湾风俗志》（台北：众文图书股份有限公司，1996年，第二版），第32-33页。

③ （日）增田福太郎氏著《东亚法秩序序说 南岛寺庙探访记》（东京：グイヤモンド社，1942年；台北：南天书局，1996年，复刻），第10页。

的庙宇。这点在1949年之前的广州等地区也普遍呈现同样的情形。这些香火庙会依据法会需求的不同去延请不同的“法师”来做经忏法事或主持祭典法会。这些“法师”需要解决、应对信众香客的种种疑难杂症，祭改、收惊、出煞、择日、安太岁、看风水、求雨、祛瘟疫等。其中一部分非常活跃的民间法师，后开始自称“释教法师”，时间不详；其信俗系统自称为“释教”，化作民间信仰的一种，也开始陆续拥有了自己专属的庙宇道场。

关于“释教”与“香花信俗”“释教法师”与“香花僧”的同—性，有不少学者有过专门的论述。如王天麟著《桃源县杨梅镇显瑞坛拔渡斋仪中的目连戏〈打血盆〉》中所述：“在桃竹苗的客语区域内，从事建醮或功德法事的从业人员，一般自称为‘释教’以有别于‘佛教’，‘沙坛’则是‘释教’科仪书中惯用的道场词汇，与道教的‘道坛’名异而实同。‘释教’的从业人员依庄胡荣福所述，客语称为‘和尚’，头份广福坛的吴盛涌则言通常自称为‘缙门僧’，本文从之。民间、学者则有呼为‘斋公’或‘香花和尚’者，因其属在家、吃荤又能结婚生子之故。”<sup>①</sup>

又如邱宜玲著《台湾北部释教的科仪与音乐》：“‘释教’，乃指执行法事的人员以为丧家做功德为业，伙居，茹荤，法事场合悬挂佛教系统之菩萨神祇图像，法事使用香花科仪（或称‘龙华科仪’），唱念以汉语及河洛语发音，自称属‘释教’之具宗教色彩的职业团体。”<sup>②</sup>

再如郑志明、黄进仕著《打猫大士——民雄大士爷祭典科仪探讨》：“……大士爷庙的‘兰盆盛会’，所请来的是被称为‘斧头’法师的‘释教’系统师父，而主持法师则被称为‘中尊’，此系统不属于正统佛教，但法师自称为‘缙门僧’，学者则称其‘斋公’或‘香花和尚’，这是因为他们可以结婚，平日可以吃荤的缘故，而平日以从事丧葬科仪为主。”<sup>③</sup>

此外，郑荣兴著《台湾客家音乐》、林怡吟著《台湾北部释教仪式之南曲研究》、吕锤宽著《台湾传统音乐概论·歌乐篇》等诸多研究中也都有详细的分解研究。

江西、福建以及东南亚华人社区中也有散见的“香花信俗”以类民间信仰的形式存在，拥有自己的民间信仰庙宇，但是对自身信俗系统没有如台湾释教这般的统一称谓，或部分仍旧沿用“香花”之名，但考察其科仪等信俗形式可知其与“香花信俗”是同源信俗。

第三种情况属特例，单指广东梅州地区“香花信俗”的走向。梅州对其“香花信俗”的认知和态度在不同时段是有很大变化的。

明清以来，梅州民众对佛教与“香花信俗”的区别不甚了了，甚至认为二者没有差别。如前所述，连部分志书风俗部分的撰写者，也缺乏明确区分二者的意识。但明廷对梅州混同二者的状况是知悉的，曾几次下发旨意，要求当地清退“花僧”、淫祠，规范“佛教”。而当地州府也多次回奏表明，清退“花僧”的工作有条不紊，正统佛教正有序恢复。这虽非实情，但官员也不得不如是回奏以安抚圣怒。事实情况是，州府官员和部分读书进仕者因与朝堂交流更多，自持身份，更偏好亲近佛教寺庙，而百姓则更倾向于选择类目繁多、服务周到的“香花信俗”。

深究其原因，这一方面是因为梅州的佛、道教力量一向薄弱，大部分梅州人士因信息闭塞，对何为佛道教缺乏理性与感性认识；另一方面原因是梅州自宋朝到清中期，一直有着浓厚的巫覡文

① 王天麟著《桃源县杨梅镇显瑞坛拔渡斋仪中的目连戏〈打血盆〉》，载《民俗曲艺》第八十六期（台北：财团法人施合郑民俗文化基金会，1993年），第64页。

② 邱宜玲著《台湾北部释教的科仪与音乐》（“国立”台湾师范大学音乐学研究所1995年硕士学位论文），第1-2页。

③ 郑志明，黄进仕著《打猫大士——民雄大士爷祭典科仪探讨》（嘉义大林：南华大学宗教文化研究中心，2000年），第75页。

化氛围和强劲的巫覡传统。

虽然《梅州宗教志》将梅州第一所寺庙的建立年代推至南朝梁武帝普通三年（522年），但梅州正统佛教长期缺位却是历史的现实。南宋绍兴年间，临济宗杨岐派的代表人物大慧宗杲因得罪秦桧被夺衣牒，先是充军衡州，绍兴二十年（1150年）又转徙梅州。大慧宗杲是禅宗历史上对当时和后世都影响巨大的人物，他大力倡导的“看话禅”之“参话头”直到现在都是禅宗主要的参修方式。他流放梅州时，自愿跟从他的僧俗弟子有两三百人，以致当地官府无处安置，只能划拨城郊野地容其队伍自行清理并搭建茅屋。大慧宗杲在梅州五年多的时间里，梅州没有当地僧人与其接洽、学习的记载，只有太守之子和百姓与之互动的记录。大慧于1155年12月遇赦，蒙恩自便；在1156年正月就率徒众北归了。跟从他来梅州的弟子中有不少因为无法适应当地气候而病死的，除此之外，大慧没能给梅州留下任何法子。明代因为大量中原移民进入梅州，如“灵光寺”“神光寺”等留存至今的佛教大寺开始出现，但这些寺庙的僧众鲜有被僧传系统和禅宗灯录系统收录其中的。明代，“香花信俗”开始出现，数量上要远超佛教。明末，（崇祯）《兴宁县志》中对当地丧礼之“度厄”法事有一段记载，非常能说明官府和士大夫阶层对当地信俗的看法：“隆万间，亲丧七日，请乡花僧祀佛设斋筵，宾朋咸集包办，礼赠丧主，曰：看斋。甚至有‘落六道’之说，曰：天道、地道、人道、佛道、鬼道、畜道，随亡者生辰算之，落天、人、佛，则谓亡人有福；地与畜，则谓亡人有罪，由是落地道者‘打地轮’，落畜道者‘斩畜’，男妇皆然。更有‘打沙’云者，专为妇人而设。由曲米搗水，孝子、孝女向沙墩跪饮，曰‘缴血碗’，以报母恩。三事皆请一人，为赦官、一和尚妆天王、一和尚作目莲，交相舞于庭求赏。迩来朋友家知礼义者，一切除之，惟择日、开吊、止吊而已，极愚蠢之夫犹有行焉。然有感于佛家忏悔之说者，请素僧诵经、拜忏，谓可以度亡人之厄，是与请乡花僧者不过百步五十步之异也。”<sup>①</sup>

这里明确列举了“乡花僧”与“素僧（佛教出家僧人）”两者主持度亡仪式的差别，前者采用“看六道”“缴血碗”“打地轮”“斩畜”“打沙”等宗教仪式，后者则用“诵经”“拜忏”的形式进行超度。虽然县志撰写者对二者均持否定态度，但两者并存于世的现象被记录得非常清楚。

与大量移民涌入梅州的明代相比，人口净流出的清代，属性不明的庙宇呈现出十数倍的增长。明代梅州全境庙宇只有7处，而到了清代，梅县，据清（光绪）《嘉应州志》记载，有56座寺庵；蕉岭，据《蕉岭县志》记载，有寺庵50多座；大埔，据（民国）《大埔县志》记载，有寺庵66座；五华，据《五华县志》，记有27座；兴宁，据《兴宁县志》，清朝建立的寺庙近百座；平远，据《平远县志》，有42座；丰顺，清代寺庙数量不详，民国时期记录有32座。到了民国时期，这个数字更加庞大，据《梅州市志》记载，在中华人民共和国成立之前，梅州全境“佛教寺庙”有510座。这里的佛教寺庙即佛教与“香花信俗”等都被识别为佛教后的统计结果。这些井喷式的数据，一方面或是清代脱离了严格打压淫祠的明代政治系统后，梅州的民间法师建立庙宇少了许多阻力，因此包括“香花信俗”在内的民间巫覡纷纷建立了自己的庙宇道场；另一个原因是，清末及民国时期，开始出现商贾、名流以民间庙宇作为私人会所的风尚。庙宇内豢养斋嫫、斋姐打理院落、操办私人聚会，但名义上仍是庙宇。

梅州除佛教势力不张以致佛教与“香花信俗”区分不明、纠缠不清外，梅州巫覡盛行的民风

<sup>①</sup>（明）刘熙祚修；李永茂纂（崇祯）《兴宁县志》（崇祯十年刻本，嘉应学院客家研究所影印日本国会图书馆藏本），载中国社会科学院图书馆编《稀见中国地方志汇刊》（北京：中国书店，1992年，影印）第44册，第405-406页。

也使得佛教、道教、民间信俗都被当地民众全盘接纳并视为巫覡的一种。清（光绪）《嘉应州志》《礼俗》中谈到梅州信巫尚鬼的程度时论述说，当地民众动辄求神信鬼、问卜祈禳；得病时会舍医即神，对药物轻慢不信，对巫覡和灸艾深信不疑；其丧葬风俗也与儒家思想为主导的中原不同，不重殓，而崇尚用“香花信俗”的方式进行度厄超度。佛教传入汉地后，虽也开出了若干方便法门以应对民众对超自然力的需求，但本质上，佛教关注的议题是生命体如何跳脱无休止的轮回流转。佛教通常用《七佛通戒偈》来表达佛教的核心教义：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”这不仅是当下释迦牟尼作为教主的佛教的核心教义，也是过去七佛的共同教诫，即佛教是以理性研习经论，持守戒律，积攒资粮，以忏悔、诵经，观修、禅定等实践方式来了脱生死的实践型宗教。而“香花信俗”等民间信俗本质上是功能性的巫覡信俗，是因应民众在复杂的生存处境中所要面对的各种困难与障碍而提供有针对性的超自然服务。但在古代的梅州地区，佛教、道教与“香花信俗”等民间信仰都被当作功能性的神祇加以崇奉。

中华人民共和国成立后，综合《梅州宗教志》及其他资料记录，“香花信俗”经历了四个不同的阶段。

第一阶段 中华人民共和国成立至“文化大革命”前，梅州市各宗教活动和民间信俗断续进行。1951年土改开始后，大部分梅州的佛教僧尼被迫还俗，“香花信俗”中的“香花法师”也被迫舍弃巫覡谋生方式。后梅州断续在多次政治运动中，开展了反封建斗争，至1964年，梅县仍开放的寺庵有99座，基本上都是“香花信俗”的道场。<sup>①</sup>

第二阶段 1966年至1978年党的十一届三中全会召开，所有宗教与民间信俗活动均告停止<sup>②</sup>

第三阶段 1978年党的十一届三中全会召开至2008年，通过落实宗教政策，梅州宗教活动得到恢复发展

1984年梅县成立佛教协会，1988年后梅州市、兴宁县等地分别成立佛教协会。在落实宗教政策的过程中，佛寺与“香花信俗”的庙宇都被登记为佛教活动场所，且其中的绝大部分是香花庙宇。究其原因，一方面是梅州传统中对佛教、香花的区别，僧与俗的区别，不甚了了，又经历了长达12年的宗教活动全面停止，进行场所登记的工作人员缺乏必要的宗教知识和相关工作经验。另一层原因恐怕是出于相关干部权衡后的决定。当时的干部与工作人员面对的现实是：梅州地区正统的佛教寺庙占比非常小，而几百座分布在梅州全境的香花庙宇急需恢复场所许可以维持生存，几百位香花从业人员生计无所着落；落实的宗教政策只针对佛、道、伊、天、基五大宗教，而包括“香花信俗”在内的其他类宗教形态并无相关政策。最终的结果是，几百座香花庙宇被登记为佛教场所并准予开放。

1990年近代禅门巨擘虚云的高足、驻锡于韶关的佛缘和尚协助其弟子明慧法师，在梅州当地有关部门的支持下开始筹备千佛塔寺的迁建工作。后此佛教道场之千佛塔寺成为梅州佛教与“香花信俗”相互交涉、碰撞、磨合的重要场所之一。

这一时期各阶段寺庙与人员的详细数据缺乏记录，但与官方“1979-2013年”时段登记的数据相差不大，所以姑且参考一二：“1979-2013年，梅州市正式登记开放的宗教活动场所共488处，分别为：佛教314处，教职人员约968人，其中符合汉传佛教教职人员认定备案的有226人，

① 《梅州宗教志》编纂委员会编《梅州宗教志》，第3页。

② 《梅州宗教志》编纂委员会编《梅州宗教志》，第4页。

尚有121人未认定备案，属梅州佛教‘香花’教职人员约621人，正在认定备案中；道教22处。”<sup>①</sup>

随着《宗教活动场所管理条例》（1994年）、《宗教事务条例》（2004年）颁布实施，梅州的宗教主管部门也充分意识到了佛教与香花不可调和的差异性，因而在此后的工作中一直在做补救引导工作，希望引导香花庙宇转变为真正的佛教场所，引导从事香花行业的斋公、斋嬷正式出家为佛教僧尼。在主管部门的协调下，千佛塔寺举办了数次培训班，对香花从业者进行佛教知识讲解和戒律引导，也转化了一小批香花人士正式出家。但此项工作很快遇到瓶颈，香花人士面对被同化、转化的局面开始普遍产生抵触情绪。一时间政府主管部门、佛教界、“香花信俗”三方陷入僵局。

第四阶段 2008年至今。

2008年“香花信俗”迎来了“黑天鹅”事件。

2008年5月1-6日，经由正在对“香花信俗”进行音乐研究的学者王旭的引介，美国斯坦福大学音乐系邀请梅州香花赴美参加该校举办的“泛亚音乐节”，进行文化交流和香花仪式表演。梅州几个主力香花庙宇联合成立了一个临时的9人表演团队，重新编排并增强了仪式的表演性并统一了斋公、斋嬷的服装。在美演出反响很好，这给梅州的宗教主管部门带来了强烈的观念冲击，促使他们开始从民俗、艺术、非遗传承保护等方面重新审视“香花信俗”。同年，在宗教主管部门的推动下，梅江区碧峰寺“席狮舞”被列为第二批国家非物质文化遗产保护项目；碧峰寺也被命名为国家非物质文化遗产“席狮舞”保护基地。由此，梅州“香花信俗”对自身的自我认同和自信心都得到了极大提升。“香花信俗”在梅州官方的定位从“梅州佛教乱象”变成了代表客家文化前往美国交流的“客家非遗之光”。

梅州宗教主管部门因此改变了对“香花信俗”的看法与工作定位，其工作重点从对香花的“佛教化转化”转变为“非物质文化遗产保护”。

2012年，长期在梅州工作的陈小山升任广东省民族宗教事务委员会主任。在他的关心协调下，广东省开始配合梅州对“香花信俗”的从业人员进行佛教教职人员的身份认定。一方面组织省级宗教主管部门、省佛教协会、学术界对梅州“香花信俗”进行调研座谈，另一方面在梅州积极推动“香花信俗”的非遗认定与保护工作。如，2012年10月11日梅州市民族宗教事务局、市文化广电新闻出版局联合发出《关于授予梅江区慈云宫为梅州市佛教香花文化传承基地的决定》；同年，梅州市民族宗教事务局配合支持中国艺术学院专家对香花音乐进行录制谱曲；同年，协调、协助广东卫视《走读广东》电视栏目制作组拍摄香花文化宣传片等。

多方并举的协调工作推进到2015年，宗教主管部门终于意识到，如按照规定，由省级佛教协会对“香花信俗”人士进行佛教教职人员认定，仍然存在很大阻力，于是决定改由梅州市佛教协会代为对梅州地区“香花信俗”的斋公、斋嬷进行佛教教职人员认定备案。

2015年1月，梅州完成了首期348名香花从业者的佛教教职人员认定备案。6月17-18日，梅州在千佛塔寺举行“第二期佛教香花教职人员培训班”，对已认定备案的香花教职人员进行培训。同年，陆续召开“梅州市客家文史研究会·客家香花文化研究分会”成立大会、“梅州市佛教香花文化研讨会”、梅州市佛教香花文化博物馆奠基仪式等一系列活动以巩固成果。至此，梅州的“香花信俗”在梅州完成了从行业到民间信仰再到宗教的历史转变。

<sup>①</sup> 《梅州宗教志》编纂委员会编《梅州宗教志》，第4页。

### 三、梅州香花的定位及其面对的挑战

上述转变给“香花信俗”带来的变化，除了身份认定后的合法性，文化传承名义上的便利性，官方资金、宣传等资源上的倾斜性以外，也带来了一系列束缚、压力与新课题。

首先，体现在“香花信俗”研究的简约化上。因为要建立起“‘香花信俗’是梅州佛教之特色宗派”这样一种认知，因此梅州“香花信俗”被从大历史中抽离出来，变成客家独有的“佛教”，所有不符合这一设定的史料都被弃置。梅州香花还被迫加了“创始人何南凤”这样一个创教源头，从而误导了后继研究者，以致忽略和丢弃了梅州香花更加丰富、整全的历史记忆。如果参照台湾学者对释教传统的研究就会发现，梅州香花在研究上的损失是全方位的。此外，梅州老一辈的香花人士，尤其在代代相传一直从事香花行业的家族里，保留了大量关于清末、民国时期的口述史史料，但因为无法契合现在的官方论述和官方定位，这部分珍贵的史料正随着老者去世而被时间湮没。

其次，与台湾释教和散见在江西、福建、东南亚等地的“香花信俗”相比，梅州香花需要耗费大量的精力和资源来维护自己的“佛教”标签。这或许是一场永远无法停止的阵地战，战争的规模会随着梅州香花在互联网上能见度的大小，随着香花在全省、全国乃至国际文化、宗教或学术活动中的参与程度大小而随时发生变化。为保万全，梅州的“香花信俗”只好更倾向于在本地发展，避免自我宣传，回避社交媒体，这显然对香花传统本身的发展是不利的。

再次，与其他民间信仰相比，“香花信俗”要承受更多的规约。闽粤台港澳有着丰富且互通的民间信仰传统，妈祖信仰、三山国王、北武大帝、南海波罗诞、龙母信仰等民间信仰的跨地区互动活跃度很高且规模庞大。但“香花信俗”因为被区域性地认定为佛教，因此要受《宗教事务条例》的规约，不能在宗教场所以外的区域进行信仪活动，不能进行文创推广等有宗教商业化嫌疑的经营活动，不能在互联网上对香花科仪进行宣传推广，也无法跟其他地区的“香花信俗”进行互动。虽然放弃了作为民间信仰的种种便利，遵守作为佛教一派所需遵守的《宗教事务条例》规约，但“香花信俗”却很难在梅州之外的佛教界获得承认，遑论与之对话交流。正因为“香花信俗”被动让渡了许多生存空间，因此虽然梅州当地着力对香花传统进行非遗保护，但“香花信俗”的规模和实力却在萎缩中。

对梅州的佛教界和梅州的宗教主管部门来说，“香花信俗”的存在始终是一个“舆论灰犀牛”。在信息互通高度发展的现代，任何对“香花信俗”因由始末不了解的民众在面对自称为佛教的香花斋公、斋嫫时都容易引发局面难以收拾的网络舆情。此外，宗教主管部门和梅州佛教协会还需对梅州的“佛教”应用两套不同的管理办法和管理标准，这无疑也大大增加了管理协调工作的难度。



## 18 至 20 世纪中叶的苏州潮商

黄雄彪

**【摘要】**自清康熙年间海禁渐弛后，潮州人的沿海贸易活动发展迅速，长期以来经济繁荣的苏州吸引了大批潮州人前往经商。潮商不仅投身贸易事业，还在苏州组建会馆，购置房产，势力不断扩大。从 18 世纪始，苏州潮商群体在康乾时期蓬勃发展，晚清时期卷入内忧外患的动乱政局，此后又随着苏州经济地位的下降而日趋萧条。因鸦片战争后上海的崛起，江南潮商将经营重心转移到了上海，清末民初时苏州潮商不得不依附于上海潮商。通过梳理苏州潮州会馆的变迁，以及对苏州潮商与清政府、地方乡勇、上海潮商等各方之间互动的考察，能够反映苏州潮商独特的发展历程。

**【关键词】**潮州商人；潮州会馆；潮勇；同乡会

潮州商人在苏州地区的活动，最早或可追溯到元代。元至正《昆山郡志》记载“海道朱氏翦荆榛，立第宅，招徕番舶，屯聚粮艘，不数年间，凑集成市，番汉兼处，闽广混居”。<sup>①</sup>这些混居于苏州昆山的闽广人中，也许就有潮州先民的身影。明清时期，潮州商帮发展迅速，随着康熙二十三年（1684 年）清政府对海洋贸易的弛禁，潮商的沿海贸易活动日益兴旺。潮州盛产糖，而苏州是江南经济重心和纺织业重镇，于是潮商们“候三四月好南风，租舶艚船装所货糖包，由海道上苏州、天津。至秋东北风起，贩棉花色布回邑”<sup>②</sup>，逐渐形成了以蔗糖和纺织品为主要商品、随季风而往返的沿海长途贸易模式。在潮苏两地贸易不断发展的同时，越来越多的潮商群聚苏州，其同乡组织的规模日益扩大。正如蔡鸿生教授所说：“回溯历代潮商的历史地位，不能不注意他们在五方辐辏江南地区的活动。”<sup>③</sup>苏州是潮商最早立足的城市之一，他们在此建立的同乡组织（包括会馆与同乡会）不间断地存在了近三百年，从 18 世纪一直延续到 20 世纪中叶。

清代前中期潮商在苏州的活动，已有不少前辈学人撰文论述，其中大多数都以苏州潮州会馆为研究的重点。蔡鸿生围绕碑文《潮州会馆记》论述了苏州潮州会馆的位置、格局和管理体制，以及乾隆年间旅苏潮州商人的组织、声望、祀产和信仰等问题，并对潮州与苏州两地的相似文化

**著者简介：**黄雄彪，暨南大学中外关系研究所硕士研究生。

①（元）杨讷修；李勇先点校（至正）《昆山郡志》卷一《风俗》（成都：四川大学出版社，2009 年），第 2 页。

②（清）金廷烈修（乾隆）《澄海县志》卷十九《风俗一》（乾隆二十九年刻本）（广州：岭南美术出版社，2009 年），第 910 页。

③ 蔡鸿生著《清代苏州的潮州商人——苏州清碑〈潮州会馆记〉释证及推论》，载蔡鸿生著《蔡鸿生史学文编》（广州：广东人民出版社，2014 年），第 743 页。

特征做了推论;<sup>①</sup> 段雪玉立足碑文,对潮州会馆延请马登云担任董事整顿会馆祭业这一事件和马登云其人进行了详细分析,并指出碑中所载的“万世荣”并非具体人物而是苏州潮商为完纳税粮而设立的虚拟粮户名;<sup>②</sup> 陈景熙也对碑文中的“万世荣”做了考证,提出该名称与妈祖信仰有关联,并对海内外其他潮州人所建立的“万”字系统妈祖庙堂进行了梳理;<sup>③</sup> 周昭京著《潮州会馆史话》<sup>④</sup> 和刘正刚著《广东会馆论稿》<sup>⑤</sup> 也都专文介绍了苏州潮州会馆。

一些研究清代江南经济史的论著也涉及了苏州潮商。邱澎生著《苏州商人团体与清代社会变迁》从市场经济、都市社会、政府结社法令和经济政策等方面论证了苏州商人团体和社会变迁之间的互动关系和演化历程,其中述及苏州潮州会馆的建立以及苏州潮商与政府的互动。<sup>⑥</sup> 范金民的文章详细论述了潮商利用潮州和江南不同的经济结构和地理位置在两地间从事的长途贸易事业,通过罗列各类史料分析潮州商人所贩运的货物,突出了潮商在沿海贸易乃至海外贸易中的重要作用。<sup>⑦</sup> 华立在考察雍正年间的苏州“欠铜案”时,指出从苏州出发赴日本购买铜材的商人中有不少是潮州人。<sup>⑧</sup> 从这些研究中能够一窥清代旅苏潮州人的产业,但除此之外,囿于史料缺乏,已经很难探知早期潮州人在苏州经营的其他生意、所创商号和具体的贸易数据。

综上所述,目前学界与苏州潮商相关的研究主要围绕潮州会馆及潮商的沿海贸易进行讨论,但对从清代至民国时期苏州潮商近三百年的活动历程尚没有一个整体性的梳理,尤其是对乾隆朝之后的关注比较少。18-20世纪上半叶潮商在苏州活跃的时间,也是苏州经济地位发生重大转变的时期。苏州潮商在不同阶段的发展历程中,在商业贸易、同乡交往和应对战乱时局等方面采取了不同的措施,这一定程度上反映了潮州商帮的特质。本文以时间为线索,分别对清初潮州会馆的迁建,清末苏州潮勇滋扰问题以及民国时期苏沪两地潮商的互动进行论述,试图探究苏州潮商这一群体的兴衰历程,并分析这些事件中潮州人的行动及其影响。

## 一、康乾时期苏州潮州会馆的选址与扩建

早在明代,潮商就已经开始在外地兴建会馆。目前已知有两个城市在明时建有潮州会馆,分别是明朝两京。北京潮州会馆由潮籍宦绅所建,该会馆除了联络乡谊外,主要功能还包括为旅京潮籍士子和潮籍官员提供住宿、印结等服务;南京潮州会馆的记载寥寥,创建时间已不可考。入清以后,苏州潮州会馆也建立了起来,《潮州会馆记》称“我潮州会馆,前代创于金陵,国初始建于苏郡北濠”。<sup>⑨</sup> 苏州潮州会馆具体何年始创亦难以稽考,但不迟于康熙年间。<sup>⑩</sup> 与北京潮州会

① 蔡鸿生著《清代苏州的潮州商人——苏州清碑〈潮州会馆记〉释证及推论》,第743页。

② 段雪玉著《祭业、董事、粮户:康乾时期苏州〈潮州会馆记〉新证》,载《中国经济史研究》2019年第4期,第141-149页。

③ 陈景熙著《海上丝绸之路中的妈祖信仰与清代潮州商帮》,载《世界宗教文化》2021年第1期,第116-124页。

④ 周昭京著《潮州会馆史话》(上海:上海古籍出版社,1995年)。

⑤ 刘正刚著《广东会馆论稿》(上海:上海古籍出版社,2006年)。

⑥ 邱澎生著《苏州商人团体与清代社会变迁》(上海:上海交通大学出版社,2024年)。

⑦ 范金民著《清代潮州商人江南沿海贸易活动述略》,载《历史教学》(下半月刊)2016年第4期,第3-12页。

⑧ 华立著《雍正欠铜案与苏州的洋铜商人》,载《清史研究》2019年第3期,第95-109页。

⑨ 《潮州会馆记》,上海市档案馆藏,档案号 Q118-9-1。

⑩ 周昭京援引某县志中的记载称“本馆系潮州府属八县旅苏商民所组织,专谋本帮商业上之利益。成立于康熙21年。”参见周昭京著《潮州会馆史话》(上海:上海古籍出版社,1995年),第7页。但他并未说明该条史料的出处。按说康熙二十一年(1682年)尚未开放海禁,这一时期潮州人似乎不可能大规模的旅外经商。依《潮州会馆记》所述“康熙四十七年乃徙上塘之通衢”来看,只能确定苏州潮州会馆的建立是在康熙四十七年(1708年)之前。

馆相比，位于江南的苏州潮州会馆经济色彩更为浓厚，会馆成员多为旅居苏州的商人，其活动也呈现出以贸易为中心的特点，是典型的商业会馆。

### （一）苏州潮州会馆的建立与搬迁

苏州潮州会馆最初设在北濠，位于阊门外山塘桥西侧。同一时期这里还存在多个广东商人创建的会馆，分别是广州商人于明万历年间创建的岭南会馆，东莞商人于康熙十六年（1677年）建立的宝安会馆和义宁商人建立于康熙十七年（1678年）的冈州会馆<sup>①</sup>，由此可见北濠是旅苏广东商人的重要活动中心。虽然来自不同的府县，但同处异乡的粤商们联系紧密，所谓“粤人团体坚固，对于同乡之维护，无所不至”。<sup>②</sup>比如东莞县商人原先也是岭南会馆的成员，但不知因何故为众商所不容，后单独析出组建了宝安会馆。尽管东莞县商人被“逐出”岭南会馆，但新建的宝安会馆仍与岭南会馆紧邻，并未迁出北濠。

按常理而言，身处广东同乡荟聚的北濠显然更有利于潮州商人联络乡谊，共谋商业发展。但康熙四十七年潮州会馆却选择向南搬迁到地处阊五图，位于上塘街的义慈巷口，此后潮商在这里大量购置房产，在南濠街也买下了三处房屋，苏州潮商的商业重心呈现出整体向南移动的态势。《潮州会馆记》中说旧会馆“基址未广”，但并不能完全解释潮州会馆南迁的原因，潮商搬离北濠显然有更深层次的考量。

从清代苏州地方文献的记载来看，清代康乾时期上塘和南濠的商业区位优势相比北濠更为明显。尽管这几处地方皆为商贾云集之处，但上塘的商业更为繁荣。（康熙）《吴县志》称：“阊门内出城，自钓桥西、渡僧桥南，分为市心，旧有闾闾坊，直省商贾所集之处。又有上塘街、南濠街，为市尤繁盛。”<sup>③</sup>还有诗云：“一阵市声喧甚处，上塘街肆密于云。”<sup>④</sup>此外，段雪玉认为潮州会馆迁至上塘街当有便于贸易棉布之考虑，因为苏州的布号大多集中在阊门外上、下塘一带，且上塘街具有四方通衢的交通优势。<sup>⑤</sup>这种推论是合理的，棉布正是旅苏潮商所贩运的主要货物，将会馆新址选在上塘，显然更有利于旅苏潮州人商业上的发展。

### （二）神灵祭祀与新会馆的建设

对祀神场所的迫切需求也促成了潮州会馆的迁建。《潮州会馆记》中谈到会馆的功能是“迓神庥，联嘉会，襄义举，笃乡情”，<sup>⑥</sup>将“迓神庥”摆在首位，可见旅苏潮州人对祭祀神明的重视。然而在北濠时，因“基址未广”，潮州人并没有一处像样的祀神场所，同样的情况也出现在毗邻的岭南会馆，尽管岭南会馆规模更大，且在“康熙丙午岁，廓而新之”。但仍是“傍仅数字，以为栖息。凡岁时伏腊及接见宾客，皆于神殿讌会，酒酣热，歌呼讙笑，甚非所以肃观瞻也”。<sup>⑦</sup>这显然不能为广东众商提供一个良好的祭祀环境。直到雍正年间岭南会馆再次集资扩建，北濠粤商才得以“神人各适”，而此时潮州会馆早已迁往上塘。

对于在外漂泊的潮州人而言，最重要的神明当属妈祖。靠海为生的潮州人向来信仰妈祖，即

①（清）顾诒禄修（乾隆）《虎邱山志》卷七《祠墓坊局》（台北：文海出版社，1971年），第149页。

②（清）徐珂编《清稗类钞》第五册（北京：中华书局，2010年），第2208页。

③（清）汤斌修（康熙）《吴县志》卷十三《市镇村》（清康熙三十年刻本），第14页。

④范广宪撰《吴门坊巷待轺吟》（苏州：苏州古旧书店，1980年），第566页。

⑤段雪玉著《祭业、董事、粮户：康乾时期苏州〈潮州会馆记〉新证》，载《中国经济史研究》2019年第4期，第143页。

⑥《潮州会馆记》，上海市档案馆藏，档案号Q118-9-1。

⑦《建广业堂碑记》，载江苏省博物馆编《江苏省明清以来碑刻资料选集》（北京：生活·读书·新知三联书店，1959年），第338页。

使远在他乡也念念不忘建庙祭祀：“天后降自巽，尤著灵于海潮之州，大海在其南，商舶自海运惟时风是赖，天后风司也，频以灵迹膺历代褒封。我朝加崇，庙貌载在祀典。福、兴、泉、漳诸郡商皆设后之行宫于苏，以聚族讲礼焉。潮之人曰：我何敢后哉！”<sup>①</sup>

上文出自清人杨纘绪撰写的《潮州会馆天后宫记》。杨纘绪，潮州府大埔人（一说澄海人），康熙辛丑科进士，乾隆年间曾任松江知府，在任上受苏州潮商之邀撰写此文。文章叙述了自康熙四十七年至乾隆八年（1743年）潮州人先后在苏州建设天后宫、关帝祠阁、观音阁、昌黎祠的过程，是记录苏州潮商神灵祭祀情况的重要史料，但一直未引起重视。从杨氏的描述中，不难看出苏州潮商对妈祖的重视。同时，福建各地商人率先在苏州创设天后宫的举动也更进一步激发了潮商建立天后宫的迫切愿景，由此促使他们在苏州另觅新址以建天后宫。于是在康熙四十七年五月，潮商“择地于阊门外五图义慈巷之西，经始其事”。<sup>②</sup> 天后宫的修建历时长达九年，直到康熙五十六年（1717年）四月方才完全落成，雍正四年（1726年）后又陆续建楼阁。<sup>③</sup> “凡历三十七年而规模始备焉”。从此苏州潮商“祭献歌舞有常所，香火有常供，居守有常资，至者如归其家，过者如恋其乡”。<sup>④</sup> 拥有了一处非常体面的祭祀场所。

新的会馆面积大为扩展，“列屋五楹，为殿者一，为阁为台者各二。闲阔高敞，丹雘翬飞”。<sup>⑤</sup> 除了祭祀妈祖之外，苏州潮商还于雍正十一年在天后宫前后分别建立关帝祠阁和观音阁，乾隆八年又在观音阁之后增建昌黎祠。祭祀这些神明除了祈求庇佑外，还有利用不同神明所代表的精神文化内涵引导同乡和睦相处、互相帮扶的目的。关羽义薄云天，象征兄弟义气，同乡团结，能引导同乡“相尚以义”；观音救苦度难，保佑身处异乡的游子，能引导同乡“相恤以慈”；昌黎指韩愈，他被贬潮州期间多行善政，广开教化，深受潮州人尊崇，身后香火不绝。即使远在苏州，潮州人仍不忘祭祀这位福泽故乡的先贤，由此勉励同乡“相服以贤”。应当说，对这些神明的祭祀已不仅仅停留在宗教层面，其中还蕴藏了潮州人的精神纲领，会馆围绕祭神所展开的聚会活动有助于提升苏州潮商的凝聚力。神灵祭祀是会馆不可或缺的一部分，苏州潮商历经三十七年在上塘街将这些神殿建立起来后，新会馆才算彻底完工，然后“总颜其坊曰潮州会馆。”商业上的考量固然是主要因素，但新会馆之设与神明祭祀是有明显联系的。

### （三）会馆产业的扩大和董事人选

当然，潮州会馆得以迁建的最大推动力还是旅苏潮商势力的不断壮大，使得他们有足够的资本建立一个规模宏大的会馆。按照杨纘绪的说法，新会馆的建设“前后共费费四万有奇”。<sup>⑥</sup> 潮商于康熙四十七年为创建天后宫及新会馆所购买的房屋“价银四千八百五十两，坐落吴县阊五图，土名义慈巷口，西首坐南朝北门面三间，前后地基六进”。<sup>⑦</sup> 而后一直到乾隆四十一年（1776年）这不到70年的时间里，苏州潮商又陆续购进了17处房屋作为祭业（一处在北京），这些房产总价达30665两。其中13处用于出租，每年租银收入1445两。此时的上塘街，西起上津桥，东至普安桥遍布潮州会馆的房产。在正是在如此雄厚财力的支持下，旅苏潮州人已不再需要依赖聚居北濠的广东众商，而能够以一府之名独当一面，立足于苏州商界。

①（清）姜顺蛟，叶长扬修（乾隆）《吴县志》卷一百六《艺文》（南京：凤凰出版社，2014年），第376页。

②（清）姜顺蛟，叶长扬修（乾隆）《吴县志》卷一百六《艺文》，第376页。

③（清）姜顺蛟，叶长扬修（乾隆）《吴县志》卷一百六《艺文》，第161页。

④（清）姜顺蛟，叶长扬修（乾隆）《吴县志》卷一百六《艺文》，第376页。

⑤《潮州会馆记》，上海市档案馆藏，档案号Q118-9-1。

⑥（清）姜顺蛟，叶长扬修（乾隆）《吴县志》卷一百六《艺文》，第376页。

⑦《潮州会馆记》，上海市档案馆藏，档案号Q118-9-1。

苏州潮州会馆每三年都会公推董事来对会馆进行管理，董事人选来自潮州下属七县（不包括大埔），并且相较于商人，更倾向于推选有功名的士绅，体现出“士商结合，士为商用，以士为尊”的色彩。尽管苏州潮州会馆本质上是商业性的，但仍需要借助士绅的力量来提升社会地位，增强影响力。《潮州会馆记》的作者、时任会馆董事马登云即是乾隆壬辰科武进士。他在殿试后因“铨选有待，暂归旧里”，乾隆四十六年（1781年）冬，他受同乡力邀，到苏州潮州会馆担任了三年董事。在任期间，他完善会馆条规，整顿会馆契券，深得众望。此后他官至守备，查乾隆五十六年（1791年）《起居注》，有“四川总督鄂辉奏，懋功协属抚边营守备员缺，准以建昌镇标中营守备吕朝龙调补，所遗员缺，准以绥靖营千总马登云补授”。<sup>①</sup> 的记载，或即此人。

《潮州会馆记》后跋的作者姚振宗是潮州府澄海人，同样有官身。姚振宗在乾隆年间以洲同身份担任苏州潮州会馆客长，洲同即州同，为清代知州佐官，他是通过捐纳得此官的。嘉庆五年（1800年）姚振宗曾向朝廷“呈称洋盗行劫商船，撰拟方略三款”。<sup>②</sup> 朝廷对此的反应是“姚振宗着解往广东，交与吉庆，将伊所撰《方略》三款，就近察看洋面情形，妥议具奏。如系摭饰空言，毫无实据，即将姚振宗交地方官严行管束，毋令出外滋事”。<sup>③</sup> 结果时任两广总督吉庆认为姚振宗的方略碍难准行，并未采纳。

有关潮州会馆的董事选举、规章制度、祭产管理等问题前辈学人已有论述，本文不再赘言。因《潮州会馆记》原碑已残缺，而现行出版文本内容多有错漏，<sup>④</sup> 特将上海市档案馆藏原碑拓片附于文末，以供学者参考。

## 二、道成年间的苏州潮商与江南潮勇

18世纪下半叶的苏州潮商不仅积累起可观的财富，还在乾隆帝南巡时两次恭迎圣驾，得到皇帝的赏赐，可以说是极尽辉煌。进入19世纪以后，潮商又在沿海鸦片贸易中扮演了重要角色，当时的苏州文人叶廷瑄称“吴郡向无潮人，自西人通商，潮人贩土者麇至，有富而豪者为之魁，多寓阊门外”。<sup>⑤</sup> “贩土”即贩卖鸦片，所谓“吴郡向无潮人”的说法自然是无稽之谈，但从侧面反映出鸦片贸易促使了更多潮商来到苏州，且他们的主要活动区域仍然在阊门外。从现有材料中也能发现潮商在苏州经营鸦片生意的例证，如道光二十一年（1841年）步军统领衙门抓获一个鸦片贩子，该犯“供出在苏州买得林姓烟土，据称林姓系广东潮州府潮阳县人，约年三十七八岁，身矮、面黄、无须，在阊门渡生（僧）桥东边路南租赁张姓即张二房之居室居住”。<sup>⑥</sup> 在19世纪60年代上海潮商垄断江南鸦片贸易的后，苏州也成为潮商重要的鸦片贸易据点，顾德曼的研究显示：“（潮州人）在江苏、浙江和安徽的一些重要城镇都设有潮州会馆，起着鸦片商人的旅馆、货栈、

① 中国第一历史档案馆编《乾隆帝起居注》第38册（桂林：广西师范大学出版社，2002年），第68页。

② 中国第一历史档案馆编《清代军机处随手登记档》第4册（北京：国家图书馆出版社，2013年），第620页。

③ 中国第一历史档案馆编《嘉庆道光两朝上谕档》第5册（桂林：广西师范大学出版社，2000年），第247页。

④ 江苏省博物馆编《江苏省明清以来碑刻资料选集》（北京：三联书店，1959年）和苏州博物馆，江苏师范学院历史系，南京大学明清史研究室合编《明清苏州工商业碑刻集》（南京：江苏人民出版社，1981年）均收录了《潮州会馆记》全文，但其中错漏不少，如将潮商第二次迎驾乾隆帝的时间“甲辰春”错录为“甲寅春”；将会馆建筑数量“为阁为台者各二”错录为“为阁为台者各一”等。

⑤ 叶廷瑄撰；黄永年点校《吹网录 鸥陂渔话》（沈阳：辽宁教育出版社，1998年），第63页。

⑥ 中国第一历史档案馆编《嘉庆道光两朝上谕档》第46册（桂林：广西师范大学出版社，2000年），第172页。

分庄等作用。”<sup>①</sup> 鸦片贸易带来的巨额利润进一步促进了苏州潮商财富的累积。

不过，因两次鸦片战争的爆发以及太平天国运动和上海小刀会起义的相继而起，苏州局势陷入动荡，潮商也不可避免地受到波及。这一时期，在苏州活跃的潮州人除了商贾之外，还有一个新的群体——潮勇。

### （一）苏州潮商与潮勇的关系

潮勇是清政府与地方士绅雇佣的潮州籍乡勇，虽然其名声不如湘军、淮军显赫，但也是一支不可忽视的武装力量。<sup>②</sup> 太平天国挥师东进攻克南京后，江南成为清军与太平军激烈交锋的主战场，大批潮勇也随之而来。他们在江南各地多次参与战斗，屡立战功。

苏州潮商与江南潮勇之间存在着密切的联系。苏州作为江南经济重镇，且潮商在此经营日久，自然就成了潮勇首选的落脚点。此外，许多潮勇并非清廷招募，而是潮商为贸易和自保而雇佣的，所谓“此项广勇内，有并非官雇，不受约束，或私贩违禁货物”。<sup>③</sup> 向荣给咸丰帝上奏时说“募添新勇，每月口粮，悉遵部例四两五钱，均系川黔楚粤之人，并无潮勇。惟镇江有职捐道员刘廷镞潮勇一起，本系苏省潮馆董事招募防堵。嗣因镇江吃紧，派来助剿，因其节次打仗尚好，增募渐多，此端既开，去年以来，潮勇遂纷纷来营投募”。<sup>④</sup> 叶廷瑄也称“癸丑春金陵陷后，（潮人）假保卫为名，开局练勇，无知富民助银数十两，局中则给灯悬门外，许以寇至则报局代为驱逐，甚有避乱迁乡雇潮勇护送者”。<sup>⑤</sup> 而且，会馆往往成为潮勇的聚集地。咸丰五年（1855年）户部侍郎罗惇衍上奏称“苏州阊门外，岭南会馆左右，潮勇盘踞把持”。<sup>⑥</sup> 在江南战事频仍，动乱不休的情况下，雇募潮勇成为苏州潮商及其他广东商人自保的一种手段。

不仅如此，清军中管带潮勇的将领也有不少潮州人，其中不乏有名望的商贾。如向荣奏稿中提到的刘廷镞，他是潮州府潮阳县人，“慷慨喜任侠，业贾于吴门”。<sup>⑦</sup> 吴门即代指苏州，刘廷镞曾在苏州经商，后来又赴沪担任上海潮州会馆董事。太平天国定都天京后，“苏抚知君名，檄君帅潮勇”，刘廷镞奉命率领潮勇参加战斗，多次以寡敌众击败太平军。冯桂芬盛赞他“以孤军三百人当万千乘胜之贼，卒能殪贼足，不得躡尺寸，以曾援师。微君，苏、常早不支”。<sup>⑧</sup> 与刘廷镞经历相似的还有另一位上海潮州会馆董事郭文志，他也曾招募江南潮勇，带兵参战。上海小刀会起义爆发时，署江苏按察使吉尔杭阿“飭派管带潮勇之监生郭文志带领潮勇前往救援”。<sup>⑨</sup>

潮勇虽作战勇猛，但同时“性多犷悍，往往滋事扰民，且每月口粮较他尤多靡费”，<sup>⑩</sup> 令清廷

①（美）顾德曼（Bryna Goodman）著；梁钻友译《家乡、城市和国家——上海的地缘网络与认同（1853—1937）》（上海：上海古籍出版社，2004年），第47页。

② 关于潮勇的整体性研究，参见黄挺著《在外拼杀的潮州人——论潮勇》，载《潮学研究》2020年第1辑，第1—36页。

③ 《清文宗显皇帝实录》卷一八五“咸丰五年十二月上”（北京：中华书局，1986年），第1063页。

④（清）向荣撰《请飭广东严禁潮勇出境片》，载邓之诚；谢兴尧等编《太平天国史料》第八册（台北：文海出版社，1976年），第502页。

⑤（清）叶廷瑄撰；黄永年点校《吹网录 鸥陂渔话》，第63页。

⑥ 《清文宗显皇帝实录》卷一七九“咸丰五年十月上”（北京：中华书局，1986年），第1005页。

⑦（清）周恒重修（光绪）《潮阳县志》卷十七《忠义》（台北：成文出版社，1966年），第276页。

⑧（清）冯桂芬撰《显志堂稿》卷六（台北：文海出版社，1981年），第674页。

⑨（清）许乃钊撰《署江苏巡抚许乃钊奏英人焚烧官兵营盘现已设法羁康并自请议处折》，载上海师范大学历史系中国近代史研究室，中国第一历史档案馆编辑部编《福建·上海小刀会档案史料汇编》（福州：福建人民出版社，1993年），第385页。

⑩（清）向荣撰《请飭广东严禁潮勇出境片》，载邓之诚；谢兴尧等编《太平天国史料》第八册，第502页。

感到难以约束。向荣奏称“已革候选知府谢继超前因潮勇不遵约束，难于管带，不肯接札……臣复查谢继超不带潮勇一节，实因该勇桀骜难驯，恐其骚扰百姓，面请裁撤缴札。嗣见潮勇所到，皆如其言”，<sup>①</sup> 并认为“该勇多非土著，未可尽恃，而潮勇一项，尤当妥为驾馭，稽查弹压，以防后患”。<sup>②</sup> 因此，清廷开始试图阻止潮勇来到江南，但是战争带来的经济形势恶化使得在苏州一带游荡的潮勇不减反增。原先一些在苏州的潮州人失却了生计，不得已投充潮勇。而一些潮勇们在战争中发了财，又吸引了更多潮州人千里迢迢来到江南投军。所谓“有还乡者，乡之人艳之，鬻产卖孥以作路费，贸贸然来者踵相接也”。<sup>③</sup>

清廷有意利用潮商与潮勇的关系，因势利导约束潮勇，“迨五口通商以后……该游民等无从觅食，遂以护送鸦片为事。自上海以至苏州，动辄聚至盈千累百，向皆责成会馆董事稽查约束”。<sup>④</sup> 咸丰四年（1854年）上海小刀会起义期间，因起义队伍多为闽广人，而一些潮勇也夹杂其中，“道署新雇乡勇及旧有潮勇，无不倒戈相向，改装从逆”，<sup>⑤</sup> 江苏巡抚许乃钊“飭传苏州省城之闽广会馆董事，择其公正诚实素为乡人信服者，前来上海，授以机宜，解散城中党羽”。<sup>⑥</sup> 这些苏州闽广会馆董事中，应该就包含了苏州潮商。咸丰五年（1855年）五六月间，“潮勇之由乍浦上海来者盈千累百，幸今苏省督抚札令经过地方官，逐处妥为资遣，分起截回；并由上海绅董捐给钱文。押令搭坐海船回籍，尚无滋事”。<sup>⑦</sup> 同年，有潮勇马咏风、刘来合、林阿豆等在苏州阊门外抢劫行旅，被官府抓获处决。官府要求潮商对其所雇佣的潮勇严加管束，“由会馆董事于防堵案内，捐给口食，督令巡查……责成地方印委各官督同董事，逐一清理，核给腰牌，将不安本分之人，严行驱逐”。<sup>⑧</sup> 十二月，朝廷又下谕旨“虽将该犯马咏风等拿获正法，而现在寄食游民，尚复不少……不安本分者，责成地方各官督同会馆董事，清查惩办”。<sup>⑨</sup>

## （二）咸丰六年的苏州潮勇动乱

这些措施虽然在一定程度上安抚了潮勇，但不能彻底解决潮勇滋扰地方的问题。随着潮勇在苏州越积越多，而清廷又无力资遣，最终在苏州酿成了一场动乱。叶廷瑄详细地描述了潮勇在苏州的恶行：“其魁则平日交结地方官，不肖之员，利其厚赠，至于约为兄弟。因而恃官为庇，鱼肉闾阎，无事不有。始而强取食物，继且白昼攫金矣；始而乡间为盗，继则肆劫近城矣；爰其屋，则占踞逼迁；艳其女，则诬媒强娶；吓诈者持刀登门，酿成命案；械斗者列炮大路，阻绝行人。有司置若罔闻，讼之必加袒护，至丙辰夏而吴地几暗无天日矣。”<sup>⑩</sup>

①（清）向荣撰《请免革员谢继超等应得之咎在营图功赎罪片》，载邓之诚，谢兴尧等编《太平天国史料》第七册（台北：文海出版社，1976年），第107页。

②（清）向荣撰《镇江失利清治提督邓绍良罪折》，载邓之诚，谢兴尧等编《太平天国史料》第七册，第171页。

③（清）黄浦江头冷眼人撰《记咸丰三年上海县城被扰事实》，载《申报》1872年8月6日，第2版。

④（清）向荣撰《请飭沿海各省严禁私造船只渡载人口货物片》，载邓之诚，谢兴尧等编《太平天国史料》第八册，第546页。

⑤ 太平天国历史博物馆编《吴煦档案选编》第四辑（南京：江苏人民出版社，1983年），第35页。

⑥（清）许乃钊撰《江苏巡抚许乃钊奏已对小刀会用间并筹攻上海折》，载上海师范大学历史系中国近代史研究室，中国第一历史档案馆编辑部编《福建·上海小刀会档案史料汇编》，第408页。

⑦（清）向荣撰《请飭广东严禁潮勇出境片》，载邓之诚，谢兴尧等编《太平天国史料》第八册，第502页。

⑧（清）向荣撰《请飭沿海各省严禁私造船只渡载人口货物片》，载邓之诚，谢兴尧等编《太平天国史料》第八册，第547页。

⑨《清文宗显皇帝实录》卷一八五“咸丰五年十二月上”（北京：中华书局，1986年），第1063页。

⑩（清）叶廷瑄撰；黄永年点校《吹网录 鸥陂渔话》，第63页。

到咸丰六年（1856年）夏，形势愈发严峻，潮勇“数持械淫掠，城外约期举事，势张甚。”<sup>①</sup>当时奉旨在苏州帮办团练的刑部郎中潘曾玮认为潮勇将要生变，迅速告知新任苏州知府薛焕，随后“会同郡守薛公焕率勇剿捕，夜擒匪犯百九十人，歼其渠，余分别惩处如律，居民以安”。<sup>②</sup>在平乱过程中，薛焕雷厉风行，以强硬手段镇压潮勇，赢得了苏州士人的广泛赞许。晚清文人陆嵩是此次事件的亲历者，他曾作诗称颂薛焕，诗中对事件的经过进行了描述，兹节录如下：

### 得里中亲旧书（节选）

潮人习械斗，乘乱潜苏城。杀人视蝼蚁，抢掠时从横。  
大府不敢禁，癰患知终成。容溧况新陷，消息方向惊。  
忽闻郡守薛，驱马来华亭。威名夙自负，诃伺夸微行。  
挥刀突午夜，督捕惊雷霆。巨魁既逃匿，余党皆诛戮。<sup>③</sup>

除了陆嵩之外，严承咸、贝青乔、释祖观等人均作诗记载了此次事件。虽然苏州潮勇动乱的规模不大，参与者不过数百人。但如此多的诗作可从侧面反映出这一事件在当时影响并不小。诗中可以窥见当时苏州士绅对潮勇的恶劣印象，失去节制的潮勇已经成为苏州社会的不稳定因素。当然，这一事件还不能简单地定性为“叛乱”，潮勇滋扰地方虽是实情，但至于“约期举事”则只是苏州士绅的一面之词。当时两江总督怡良和江苏巡抚赵德辙向咸丰帝奏报此事时，仅说“其犷悍不法之徒，竟敢持械行劫，盗案叠出。迨地方兵役缉拿，辄复逞凶拒捕”。<sup>④</sup>“逞凶拒捕”和“约期举事”终究不同，潮勇是否有谋乱的意图，此次动乱又是否与当时刚被镇压的上海小刀会起义有关，还有待进一步探究。

在平定动乱的过程中，“潮匪之魁”郑姓侥幸逃脱，事后被捕。也许是出于避免激化事态的考虑，清廷并未处死他，仅仅将其押解回籍。但潮勇滋扰苏州的问题并没有因薛焕雷厉风行的弹压而彻底解决，咸丰十年（1860年）闰三月，“又有人奏，苏州省城添办义团，长洲县知县李翰文、元和县知县冯树勋等，招募广勇，以致广潮匪期踵至，滋生事端，州县曲加袒护，民情惶惧等语。广潮匪类，前在苏省盘踞滋事，经薛焕等查拏惩办，始得安靖。现在逼近贼氛，尤应豫为严防”。<sup>⑤</sup>此时正是太平天国策划东征苏杭，战局紧张之时。这年十月，太平军占领了苏州。在江南战乱未定，兵员紧缺的情况下，清廷仍然不得不雇募潮勇冲锋陷阵，苏州潮商也需要依赖这些同乡兵勇自保，致使在太平天国运动失败以前，长期困扰苏州的潮勇滋扰问题始终无法根绝。

## 三、清末民初苏州潮商的衰落与苏沪潮商的互动

作为一个以商业为核心的同乡群体，苏州潮商的命运与苏州的经济态势休戚相关。鸦片战争之后，江南的经济形势发生了巨大变化。道光二十三年（1843年）《南京条约》的签订结束了中国与西方海上贸易“一口通商”的时代，上海开埠后迅速崛起为重要通商口岸。咸同年间清军与太平天国在江南旷日持久的战争又进一步破坏了苏州的经济，在此之后，苏州已经远不如上海发

①（清）潘曾莹撰《赐景堂经进文钞》（民国二十六年（1937年）吴县潘氏岁可堂刻小鸥波馆集四种本），第17页。

② 苏州市图书馆藏《大阜潘氏支谱附编》卷九《志铭传述三》，第40页。

③（清）陆嵩撰《意茗山馆诗稿》卷十四（清光绪十八年京师刻本），第18页。

④《清文宗显皇帝实录》（四）卷二〇七“咸丰六年九月上”（北京：中华书局，1987年），第268页。

⑤《清文宗显皇帝实录》（五）卷三三四“咸丰十年闰三月下”，第626页。

达了。宫崎市定曾说：“事实上，近现代上海的繁荣，无非是以太平天国为契机，苏州的繁荣转移过来的结果。”<sup>①</sup>在苏州的繁荣向上海转移的同时，许多潮商也随波逐流将经营重心转移到上海，苏州潮商的势力自然大不如前。除此之外，清末至民国时期进口洋糖对潮州蔗糖的冲击、政府的禁烟措施等，也对苏州潮商的事业造成了严重打击。而这一时期苏沪两地潮州人频繁的往来通信则为我们留下了一个观察旅苏潮州人情况的绝佳视角。

### （一）苏州潮商产业的萧条

进入20世纪，苏州呈现出“市面萧条，百物昂贵，年甚一年”<sup>②</sup>的景象，糟糕的经济情况使得苏州潮商的经营日益艰难。苏州关税务司自苏州开埠后，每年发布一次《苏州口华洋贸易情形论略》，报告显示苏州每年进口货物中包括了大量洋糖和香港车糖，<sup>③</sup>这大大挤占了潮州蔗糖在苏州的市场。至于生丝、棉布等纺织品的贸易，则逐渐从苏州转移到了上海。光绪二十二年（1896年）时任苏州关税务司的孟国美（P. H. S. Montgomery）在报告中写道“本口丝货，本为天下第一，四方商人群至此间购办。迨自上海通商以来，轮船麇集，商贾辐辏，以致丝货均至上海贸易，虽本地富商不少，而上海皆设分铺”。<sup>④</sup>苏州作为江南纺织业中心和贸易中心的地位不复存在，过去苏州潮商以蔗糖和纺织品为主要商品的贸易模式已经难以为继。

苏州潮商的鸦片贸易也因政府厉行禁烟而大受打击。民国初年吴县知事公署为焚毁烟土烟具事致函苏州总商会，言“该县自七年七月一日起至八年三月底止，没收烟土、烟具等件自应悉数焚毁，以昭儆戒”。<sup>⑤</sup>政府的严厉措施迫使苏州各个出售鸦片的土栈只得依禁令关停，时任苏州潮州会馆司账的庄颖之称“溯自光绪二十一年七月十四日，晚由苏州府前煜盛丰调至道前街煜兴隆记司账，兼理会馆事务，素尽义务，约二十年之久。直至民国以来，洋药公所取销各土栈，因奉禁令收歇”。<sup>⑥</sup>此处提到的“煜盛丰”和“煜兴隆记”是潮州人在苏州开的烟土行号，在民国初年因禁烟令而被迫停业。1919年4月，一度有传言称苏州潮州会馆欲将房屋出租给鸦片商，全国自治禁烟会立即发函诘问“顷闻贵会馆房屋将有租借土行之说，如果成为事实，是鸦片之输入内地，贵会馆实阶之厉也。兹特来函劝告，请勿将此房屋租借土行，以维烟禁等因”。迫使潮州会馆登报复函“惟房屋将租土行之说，确非事实。查敝会馆从前租客中，本有以此为业者，已于正月间由敝会馆知照，令其择地搬迁，断无再行租借土行之理”。<sup>⑦</sup>不管此次旅苏潮州人是否有意将会馆房产出租给鸦片商，但此前他们利用会馆房产做鸦片买卖却是事实。烟土贸易的取缔对苏州潮商造成了极大的打击，加之苏州经济每况愈下，许多人因此生计艰难。

先后丧失多个主要产业已使很多苏州潮商陷入困境，而作为潮州人活动中心的会馆还因战事时常被侵占。仅1926年至1929年，申报上就陆续刊登过包括北洋军、直鲁军、国民革命军等在内的五支部队先后驻潮州会馆的消息。<sup>⑧</sup>1932年财政部驻松江税警局移驻苏州时，又“会同公安

①（日）宫崎市定著《明代苏松地方的士大夫与民众》，载刘俊文主编；栾成显，南炳文译《日本学者研究中国史论著选译（第六卷）》（北京：中华书局，1993年），第261页。

②《苏州会馆来信并清》，载上海档案馆藏《潮州会馆往来函件》，档案号Q118-9-4。

③陆允昌编《苏州洋关史料（1896-1945）》（南京：南京大学出版社，1991年），第143-282页。

④中华人民共和国苏州海关编《近代苏州通商口岸史料集成》（上海：文汇出版社，2010年），第57页。

⑤马敏，祖苏编《苏州商会档案丛编》第三辑（武汉：华中师范大学出版社，2009年），第869页。

⑥《照录苏州庄颖之函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆往来函件》，Q118-9-4。

⑦《潮州会馆不租土行之函复全国自治禁烟会》，载《申报》1919年4月3日，第10版。

⑧参见《申报》1926年11月21日，第9版；1927年3月15日，第6版；1928年2月15日，第10版；1928年8月21日，第13版；1929年12月24日，第8版。

局勘觅局址，现已勘定阊门外上塘街潮州会馆堪以办公”。<sup>①</sup> 潮州人无力对抗军队和政府的征用，至于苏州潮州会馆那些祭业房产，则有不少因缺乏维护而日渐倾坏，1923 年会馆董事郭奋之写信给上海潮商说“会馆内五月间围墙被恶风吹倒数丈，并马路口各房亦损”。而且由于“会馆所入不敷”，请求同乡拨款修葺。<sup>②</sup> 苏州潮州会馆的萧条可见一斑。值得注意的是，1901 年苏州海关税务司客纳格 (C. C. Clarke) 撰写的苏州关报告中制作了一张苏州的会馆表，表中会馆数量有 25 个。囊括了岭南会馆、冈州会馆等多个广东会馆，地处上塘街的许多会馆也名列其中，却不见潮州会馆的记载。<sup>③</sup> 这或许是客纳格的疏忽，但还有一种可能是进入 20 世纪后潮商在苏州的影响力已大大降低，没能引起税务司的注意。

## (二) 苏沪潮商的互动

上海是清代至民国时期潮商长期活跃的另一个江南城市，因苏沪相邻，在地缘和乡缘的双重影响下，两地的潮州人一直往来甚密。前文中可以看到乾隆年间潮籍松江知府杨缙绪受邀为苏州潮州会馆撰文；咸丰年间潮勇将领刘廷镛早年先是在苏州经商，而后又到上海任会馆董事。民国以后，苏沪两地潮州会馆间的通信不断，其中有许多信函保存至今，使我们得以从苏沪潮州人的交往中探见民国时期旅苏潮州人的情况。

上海潮州会馆始建于乾隆二十四年 (1759 年)，比苏州潮州会馆晚了约半个世纪。在上海开埠以前，上海潮商的势力不及苏州潮商，截至嘉庆十六年 (1811 年)，上海潮州会馆共有祭业房产 11 处，<sup>④</sup> 而乾隆年间苏州潮州会馆就已经拥有 18 处房产。上海开埠后，随着江南经济重心由苏州向上海转移，越来越多的潮商来到上海，其资本也日益雄厚，仅潮惠一帮<sup>⑤</sup>商人在同治五年 (1866 年) 兴建潮惠会馆就筹集白银高达 73661 两。<sup>⑥</sup> 民国时期苏沪两地潮商的势力差距则更加悬殊，抗战胜利后两地都成立了潮州同乡会，潮州旅沪同乡会登记在册的会员人数超过 4000 人，而潮州旅苏同乡会在筹备成立时仅有 84 人的名字登记在册。<sup>⑦</sup>

苏沪潮商势力的消长使得两地同乡组织的地位悄然发生了变化，苏州潮商逐渐依附于他们的上海同乡。顾德曼认为“有若干事例表明，势力和财力较为雄厚的上海会馆可以指导相对弱小的会馆的活动。例如，上海潮州会馆经常指导苏州潮州会馆的事务”。<sup>⑧</sup>

有许多事件可以证明苏州潮州会馆 (以下简称“苏会馆”) 对上海潮州会馆 (以下简称“沪会馆”) 的依赖。1914 年至 1922 年，苏会馆因房屋“修葺未久，已多损坏，大殿渗漏，围墙倒塌”<sup>⑨</sup>“沿马路市楼房十六幢年久损坏”<sup>⑩</sup>“苏州会馆二间大风吹坏”<sup>⑪</sup> 数次求助于沪会馆。1918

① 《财部税警局移苏》，载《申报》1932 年 9 月 29 日，第 10 版。

② 《录苏州会馆董事函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆文牒备考》，档案号 Q118-9-19。

③ 陆允昌编《苏州洋关史料 (1896-1945)》(南京：南京大学出版社，1991 年)，第 88-89 页。

④ 上海博物馆图书资料室编《上海碑刻资料选辑》(上海：上海人民出版社，1980 年)，第 251-252 页。

⑤ 清代中期以后，上海潮州人逐渐分为三帮，所谓“三帮者，馆章凡舶中货物或患燥湿，按毗连最近之邑摊补之，我潮阳与惠来近，遂为潮惠一帮；其海澄饶近，揭普丰近，各为其一，故曰三帮”。见上海博物馆图书资料室编《上海碑刻资料选辑》(上海：上海人民出版社，1980 年)，325 页。

⑥ 上海博物馆图书资料室编《上海碑刻资料选辑》，第 330 页。

⑦ 《潮州旅苏同乡会复员筹备委员会会员登记姓名表》，苏州市档案馆藏，101-007-0014-018。

⑧ (美) 顾德曼著；宋钻友译《家乡、城市和国家——上海的地缘网络与认同 (1853-1937)》，第 7 页。

⑨ 《1914 年八月九日第一次开会》，载上海市档案馆藏《潮州会馆议案备查》，Q118-9-5。

⑩ 《1918 年十一月二十日第十期会议》，载上海市档案馆藏《潮州会馆议案备查》，Q118-9-5。

⑪ 《苏州庄函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆文牒备考》，Q118-9-19。

年正月则因“上年收支两抵尚缺三十余元”报告沪会馆，沪会馆商讨后决议“上年收支不敷之款三十余元既已用去应即照付，以后宜加撙节”。<sup>①</sup>当苏会馆遭遇租客长期拖欠租金时，沪会馆还雇佣律师帮助苏会馆提起诉讼。除了由沪会馆出面帮助外，上海潮商中的个别商帮和商行也常常向苏州潮商伸出援手。1925年，旅苏湖州人决定重修会馆，但无力负担高额费用，上海潮惠帮便慷慨解囊垫付银4500两，<sup>②</sup>上海潮州商行源茂号亦曾为苏会馆垫付款项。<sup>③</sup>

但上海潮商对苏州潮商的援助不是无条件的，前者对后者的管控不断增强，苏会馆的活动越来越受制于沪会馆。具体表现在以下几个方面：

人事任用上，沪会馆有权过问苏会馆的董事选举，会馆印章也一度由沪会馆保管。1921年苏会馆董事郭治平去世，沪会馆来函致唁并提出“然会馆事务虽简，亦须品端识祝，素为同乡信任之人方足以膺斯选屈指。”<sup>④</sup>1922年春，苏会馆投票选举出新任正副董事郭奋之、郭作卿后，马上致函沪会馆“今正、副董事预定约同赴沪，倘申会馆何日开会，便乞见示”。<sup>⑤</sup>议定日期后，二人很快赴上海面见沪会馆诸董事，并得到了沪会馆的嘉许。此后沪会馆又致函二位新任董事称“敝处查苏州会馆无论巨细之事，申地遥隔照料难周，皆须由执事经心”。<sup>⑥</sup>虽然信中称“照料难周”，但也从侧面反映出沪会馆有权在诸多事务上对苏会馆进行管理和干预。至于苏会馆的印章，直到郭奋之与郭作卿履任后，沪会馆才“函嘱庄君颖之赍交尊处收藏应用”。<sup>⑦</sup>

经费使用上，苏会馆的收支明细须向沪会馆汇报，如1921年底沪会馆就敦促庄颖之“会馆租务以及一切账目自应结来清楚，务于年内随带租折、账簿来申交代。”<sup>⑧</sup>而且苏会馆每年的盈余资金需要向沪会馆缴纳，沪会馆对此表示“苏州会馆不敷开支自应向申取资挹注，今既有余应缴申方为正当”。<sup>⑨</sup>苏会馆员工薪资也由沪会馆决定，1927年沪会馆就开会决议“苏州潮州会馆之丁薪金每月十二元太薄，应议酌加。众议加洋八元每月薪金二十元”。<sup>⑩</sup>可以说，苏会馆的经济大权几乎完全由沪会馆掌控。

祭产管理上，苏会馆也完全没有自主权。以1917年苏会馆的一次土地出租事件为例，这年三月，先后有常姓、罗姓两租户分别想要租赁苏会馆的土地。沪会馆商议后只同意将土地出租给罗姓租户，议决“苏州会馆出租余地事准定十年为期，每年租洋八十元。如租户合意，即可来申面订合同”。<sup>⑪</sup>合同签订后，“由苏立册，惟租金统归上海会馆代收经理是也”。<sup>⑫</sup>此事反映了苏会馆出租馆产需要由沪会馆商讨决定，而且签订合同的地点也在上海，苏会馆无权自行订立契约，连租金还要由沪会馆代收。不仅如此，苏会馆的租折常常也保存在上海。1922年郭奋之继任董事后，沪会馆曾“议决苏州会馆租折九个连同抄账一本，备小箱一只，送交苏州会馆董事郭奋之、

① 《1918年正月十四日下午开临时会》，载上海市档案馆藏《潮州会馆议案备查》，Q118-9-5。

② 《潮惠会馆讨回借苏州会馆修葺钱》，载上海市档案馆藏《潮州会馆议案备查》，Q118-9-21。

③ 《源茂垫付苏州会馆款项》，载上海市档案馆藏《潮州会馆议案备考》，Q118-9-18。

④ 《致苏州庄颖之函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆往来函件》，Q118-9-4。

⑤ 《录苏州会馆函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆文牍备考》，Q118-9-19。

⑥ 《致苏州会馆董事函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆文牍备考》，Q118-9-19。

⑦ 《致苏州会馆董事函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆文牍备考》，Q118-9-19。

⑧ 《致苏州庄颖之函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆往来函件》，Q118-9-4。

⑨ 《复苏州庄颖之》，载上海市档案馆藏《潮州会馆往来函件》，Q118-9-4。

⑩ 《潮州会馆议案备查》，上海市档案馆藏，Q118-9-21。

⑪ 《阳历三月二十八日第四期会议》，载上海市档案馆藏《潮州会馆议案备考》，Q118-9-18。

⑫ 《录苏州庄信》，载上海市档案馆藏《潮州会馆文牍备考》，Q118-9-19。

郭作卿二君管理，应托何人经收悉，凭董事主张以专责”。<sup>①</sup> 但到1947年新成立的潮州旅苏同乡会接收苏会馆祭产时，沪会馆又表明“苏州潮州会馆祭产历由本会馆保管，可函苏州同乡会向本会馆接洽”。<sup>②</sup> 由此来看，民国时期苏会馆的祭产大部分时间还是由沪会馆代为管理的。

沪会馆甚至一度提出要取消苏会馆的财务独立权，或者“苏申合并”，将两会馆的账册统一起来，此举相当于变相将苏会馆并入沪会馆，把苏州潮商归于上海潮商的统辖之下。对此苏会馆司账庄颖之回信表示“查苏、申两会馆自有区别，所以盈额须报告申会馆者，因有款项关系故也。租务及账目，司其事者各有专责，均可稽考。于结束云者，是否说此苏取消名义，或苏、申合并，谓之清界限乎？晚受苏同乡之重托，安敢贸然自主？事关公众，非经共议不可”。<sup>③</sup> 在旅苏潮州人的反对下，“苏申合并”最终没有实现，苏会馆依然保持了其独立性。

抗战爆发后，苏州潮商“或隐姓埋名，或率眷西撤，仅由同仁庄绍昌一人主持会务，保管公产。终以秩序紊乱，独木难支，驯致地产横被侵占，会馆亦年久失修”。但他们在苏州建立的同乡组织并没有就此断绝。抗战胜利后，潮州人鉴于“先贤创业艰难，岂容后辈废弃”<sup>④</sup> 开始聚集同乡，商讨组建潮州旅苏同乡会。

1947年3月5日，郑子良、胡炳奕、陈毓仁、林崇文等人向时任吴县县长沈乘龙致函，申请“爰集潮州旅苏同仁，就原有会馆，筹备复员，重新整理，庶供数世纪基业，永存弗替”。<sup>⑤</sup> 不久，重新聚集起来的旅苏潮州人举行座谈会，商讨筹备成立潮州旅苏同乡会，会上推选曾任上海潮州同乡会理事长的郑子良为筹备主任。经过一个多月的准备，4月30日下午二时，他们在干将坊一三五号广东同乡会的地址上召开了潮州旅苏同乡会成立大会，会员人数84名，时任苏州中国银行行长的郑宗国被选为理事长。除理事长外，潮州旅苏同乡会还选举了理事、监事等职务，兹列表如下：

表1 潮州旅苏同乡会各理监事职业表

职务	姓名	职业
理事长	郑宗国	苏州中国银行行长
常务理事	洪亨利	西医
常务理事	萧伯萱	西医
理事	陈毓仁	西医
理事	庄绍昌	经商
常务监事	郭振华	纸业
监事	郭荣	经商
监事	陈昌业	糖业
候补理事	林崇文	经商
候补理事	蔡少崇	经商
候补监事	郭奋之	经商

资料来源：苏州档案馆藏《潮州旅苏同乡会各理监事住址表》，档号：I01-007-0014-021。

① 《阳历三月十四日第二期董事会》，载上海市档案馆藏《潮州会馆议案备查》，Q118-9-8。

② 《上海潮州会馆董事会录（第一次）》，载上海市档案馆藏《潮州会馆董事会会议录》，Q118-9-33。

③ 《照录苏州庄颖之函》，载上海市档案馆藏《潮州会馆往来函件》，Q118-9-4。

④ 本段引文，均见《为申请整理复员潮州旅苏同乡会事的呈文》，苏州市档案馆藏，I01-007-0014-019。

⑤ 本段引文，均见《为申请整理复员潮州旅苏同乡会事的呈文》，苏州市档案馆藏，I01-007-0014-019。

表1中不难看出，同乡会的理监事来自各行各业，人员组成更加多元化。但经商的人占大多数，可见潮州旅苏同乡会仍是以商业为核心的。随着同乡会的建立，潮州人在苏州已有近300年历史的同乡组织得以延续下来，原先的会馆和祭产也仍旧收回，不过房产契据还是交给上海同乡管理，有需要的时候方可取用。如1947年为办理土地登记手续，苏州潮商就曾派代表赴沪领取契据。<sup>①</sup>

尽管苏州潮商的同乡组织形式从会馆转变为同乡会，但更多的只是名称上追随时代变化进行更新，其性质并没有发生太大改变，日常活动也依旧围绕着潮州会馆开展。而且因这时的苏州早已不是潮州人的主要商业基地，潮州旅苏同乡会的规模并不大。1949年5月上海解放，8月上海潮州会馆召开会议，会上“苏州潮州会馆代表交来所有契据”。<sup>②</sup>新中国成立后，潮州旅苏同乡会和其他社会团体一样，接受了人民政府的整顿、改造和接收。

## 结 语

从18世纪到20世纪中叶，潮州商帮在苏州活跃了近三百年，其兴衰与苏州的经济地位变化密切相关。旅苏潮州人势力最盛的时期恰是苏州商贾云集、经济繁荣的时期，而随着近代以后苏州的日趋衰落，潮商也就将重心从苏州转向了迅速崛起的上海。潮州人逐利的特点除了培养出精明的商人外，在晚清社会动荡的时代背景下，还孕育出潮勇这一桀骜难驯的地方乡勇。苏州潮商在动荡时局下雇佣潮勇以及参与清廷地方治理的行动，也作为一个重要插曲构成了潮州商帮历史的一部分。民国时期苏沪潮商的互动则让我们看到了近代同乡商人之间的互助和博弈。苏州潮商的历史就像一面镜子，他们跨越近三个世纪的历程反映出许多值得注意的现象：

第一，苏州潮商是潮州商帮中一个不可忽视的样本。清代以降是潮商蓬勃发展的时期，而苏州作为潮商早期主要的贸易基地和较早设立同乡组织的城市，使得苏州潮商在整个潮州商帮发展历史上具有重要地位。这不仅体现在乾隆年间旅苏潮州人所拥有的可观财富、庞大祭产和显赫荣耀上，还在于这一时期旅苏潮州人已经自发形成了较为成熟的同乡组织。苏州潮州会馆经过数代潮商的苦心经营，逐渐具备了多样的功能、完善的条规和地域色彩浓厚的祭祀模式，这对后来远涉重洋的潮商和遍布海内外的潮州会馆产生了深远影响。

第二，晚清时期清廷对潮勇滋扰地方社会这一问题的处理上，体现了政府对乡谊的利用和同乡组织功能的延伸。潮勇来苏的根本原因是清廷镇压江南太平军的需要，但因其组织散漫、犷悍难驯，反而构成一个不稳定因素，造成了滋扰苏州的现象。在乡谊影响下，潮勇与江南潮商之间自发形成了密切的联系，这体现在潮勇往往为潮商所雇募，会馆则成为潮勇的聚集地。对此，清廷既然无力直接管控潮勇，就不得不借助同乡组织的力量，从江南潮州人中选取有名望者担任统帅，并要求潮商严格约束潮勇以及协同平息潮勇滋扰问题。在这过程中，同乡组织逐渐成为清政府开展移民群体治理和维护社会稳定中的重要一环，而不再是单纯的商业性团体。

第三，民国以后苏沪两地潮州同乡间的频繁往来展现了不同地区之间相同同乡群体的合作和互动。潮州人的足迹遍布海内外各地，但各地潮州人群体并非孤立的，他们之间因乡缘网络而存在着密切联系。譬如清末就存在着以上海潮商为中心，辐射整个江南地区的潮州帮鸦片贸易网络。

① 《上海潮州会馆卅六年第二次董事会议》，载上海市档案馆藏《潮州会馆董事会会议录》，Q118-9-33。

② 《潮州会馆第五次董事会议》，载上海市档案馆藏《潮州会馆董事会会议录》，Q118-9-33。

还有历次家乡受灾时，各地潮州人常常联合举办赈灾活动。因苏沪毗邻，使得这两地的潮州同乡合作更频繁，涉及的领域也更广，涵盖了人事、经济乃至诉讼纠纷等方面。这其中既体现出潮州人相互帮扶、团结合作的精神，也暗藏随着苏沪潮州人势力此消彼长而生成的依附关系和由此出现的摩擦与矛盾。苏沪两地潮商的互动显然是我们观察近代潮商商业网络的一个重要样本。

潮商在苏州近300年的活动，是一段因商贸而起，以乡谊为纽带，在时代浪潮中不断因时、因势而动，适应岁月变迁的历史。苏州潮商的商业模式与同乡组织深刻影响了前往世界各地的同乡们，并由此构成了潮州商帮的一部分底色。

## 附录

### 潮州会馆记<sup>①</sup>

圣朝景运日隆，都会名区、五方士商辐辏，于是有会馆之设。迓神庥，联嘉会，襄义举，笃乡情，甚盛典也。

我潮州会馆，前代创于金陵，国初始建于苏郡北濠，基址未广。康熙四十七年，乃徙上塘之通衢，列屋五楹，为殿者一，为阁为台者各二。闲闳高敞，丹雘翬飞。敬祀灵佑关圣帝君、天后圣母、观音大士。已复买东西旁屋，别祀昌黎韩夫子，兼设客厅厨舍。凡岁时伏腊，祝厘受祉，宾朋叙会，饮爵献酬，咸集于是，規制焕然一新矣。

乾隆十六年，恭逢皇上南巡。翠华临莅，适经上塘。诸商跪迎于门外，天颜温霁，赏赐彩缎二十疋。感沐鸿恩异数，兴情鼓舞，式廓日增。吾郡七邑，首海阳、次澄海、次潮阳、次饶平、次惠来、次普宁、次揭阳，议定规条，将历置房产设立册簿，所有现带租银征收，以供祭祀，余充修葺诸款动用，并襄义举。延请董事经理，三年一更，七邑轮举。一应存馆契卷，递交董事收执。先后更替，照簿点交，永为定例。所以敦请董事，必择才具贤能、心术公正之人，综理巨细，其责郑重。我郡同人，互相勉励，善保始终，尤会馆之第一要务也。

甲辰春，恭届銮辂重临，敬设歌台灯彩，众商踊跃相将，输诚欢庆。伏念帝泽覃敷，海氛永息。风帆顺利，渤懈安澜。凡吾潮之懋迁于吴下者，日新月异，可不谓遭逢之幸欤？夫立基期于永赖，创业贵乎守成。继自今恪守前规，勉思善后，于贸易往来之地，敦里党洽比之情；当丰亨豫顺之时，务撙节爱养之道。公平处事，则大小咸宜；忠信相孚，则物我各得。一切仰体圣天子优恤商民之至意，垂诸永久。式睹神歆其祀，锡福延禧，众协一心，千秋弗替，斯潮人所欢忻而颂祷者已。谨条列祭业款项，勒之珉石，为潮州会馆记云。

时乾隆四十九年岁次甲辰清和月，潮郡七邑众商万世荣等公记  
郡人汉阶马登云书

<sup>①</sup> 根据上海市档案馆藏《潮州会馆记》拓片辑录。原碑在今苏州市第五中学潮州会馆旧址内，原由九方高26.5厘米，宽61.5厘米的长方形石碑组成，今只残存一方。



1、JIN GUOPING 金国平, “*Zhongguo dafanchuan*” *yu* “*Siyin zhi lu*”: “*Parián*” *yanjiu* “中国大帆船”与“丝银之路”——“*Parián*”研究. *Aomenxue yanjiu congshu*, 2 澳门学研究丛书·第二辑. Macau-Guangzhou: Aomen jijinhui-Jinan daxue Aomen yanjiuyuan, 2022. 4 + 2 + 20 + 157 pp. Illustrations. MOP (澳门元) 298 (HB). ISBN 978 - 99937 - 1 - 324 - 1.

This book opens with a long introduction by Wu Zhiliang 吴志良, who, representing the Macau Foundation (Aomen jijinhui 澳门基金会) describes the past and current progress of “Macau Studies” (Aomenxue 澳门学) as a special academic field. Macau Studies include research on the territory’s history and culture, but also on social, economic, and other dimensions related to our own times. There can be no doubt, dealing with the small world of Macau within the larger frame work of Aomenxue bears a strong symbolic dimension, especially in view of current political tensions. Reading between the lines of the present book, the relevant messages become quite clear.

There then follows a charming preface by Manel Ollé of the Universitat (Universidad) Pompeu Fabra in Barcelona. Ollé is well known for his many books and articles on the history of early Sino-Spanish contacts and the Spanish presence in northern Taiwan. The third part of the *avant-propos* section is by Jin Guoping himself. This is a very personal and autobiographical note with a symbolic title, which I deliberately leave unexplained. Broadly speaking, it tells us something about the author’s early years and how he began to learn Spanish first and then Portuguese, both of which he handles with ease, as if they were his native tongues. He is now China’s leading historian in the field of Macau Studies but has also published on the history of the Catholic missionaries and other areas far beyond the horizon of old Macau. Moreover, from his note (signed as Fidel) we learn that he had originally planned to compile a linguistic dictionary; these efforts led to the present collection of articles with a focus on names and terms related to the Sino-Spanish sphere and the Manila-Chinese in the sixteenth and seventeenth centuries. Among other things, the articles deal with ships, the trade in silk for silver, and the so-called *Parián*; hence the title of the book.

Here we can turn to the articles themselves. There are eight pieces in all, of varied length, and written at different times. I shall briefly discuss them one by one, usually by providing random observations. The first essay is on Macau, American silver, and various numismatic terms. As all the other articles in the collection, it draws on an impressive number of primary and secondary sources in different languages. It outlines the principal characteristics of the silk-for-silver trade, especially of its Manila “branch,” and then enters a discussion of Spanish terms and their Chinese equivalents. For instance, there are various transcriptions of the *real*, such as *liaoli* 料厘, *lian* 连, *lei* 镞, *lieli* 列里, etc. Much of all this supplements the findings published in earlier surveys as, for example, in Manuel Vilaplana Persiva’s *Historia del real de a ocho* (Murcia: Universidad de Murcia, 1997), which Jin quotes on several occasions. He also reveals that Chinese numismatic categories often followed Hokkien and other phonetic standards. Some terms were even current in the Malay world. Moreover, certain Chinese transcriptions, so it seems, first appeared in Macau before they started circulating inside China. In more recent times one

finds many additional terms, for example, *fanmianqian* 番面钱, *guitouqian* 鬼头钱, *huabianqian* 花边钱 and *yangqian* 洋钱; these stood for the Spanish dollar. The general conclusion is that Spanish silver cemented China's role in the process of early globalization.

The second article links this idea to the Macau-Acapulco connection and cross Pacific trade. There is now fresh research going on and it is quite likely that scholars will unearth many more details related to all that. In a sense, albeit indirectly, this also involved the Fujianese, who managed various sailing routes through the East and South China Seas and especially the Manila-Fujian link. In that context, Jin is interested in several issues. In the first part of his article, he looks at early descriptions of the trans-Pacific route. This mostly concerns some texts by Andrés de Urdaneta, Francisco Gali, and Pedro de Unamuno. The second part deals with an old issue: the terms *carraca*, *nao*, *nau*, *galeón* (*de Manila*, *de Acapulco*, *del Pacífico*, etc.) and their English and Chinese equivalents. He shows that the semantics of these terms changed over time and that scholars used them rather inconsistently. A further segment of the article discusses selected sources, especially the relevant references to trans-Pacific traffic in Zhang Yinheng's 张荫桓 *San zhou riji* 三洲日记 (1896) and in the collection *Qing ji waijiao shiliao* 清季外交史料 (ed. of 2015). Once again, the conclusion is that China was an active player in the process of early globalization. Indeed, seen from a modern *longue durée* perspective, one may consider the Mexico-Manila link with its many branches as a kind of prelude to the idea of extending the modern "one belt one road" initiative to the Pacific world.

The starting point of the next article is the so-called *Selden Map*, an anonymous work probably drawn in the early seventeenth century and now often called *Dong xiyang hanghaitu* 东西洋航海图 in Chinese. Among the many names recorded on this map one finds the ethnonym Huaren (fan) 化人 (番). Jin offers a thorough examination of the term and then turns to another issue: the name Folangji 佛郎机, its origin, and various forms. He shows that Huaren and Folang (without *ji*) sound similar in Fujianese pronunciation. Ming and Qing sources use both terms—as well as the combination Hualang 化郎—for the Spaniards. One may add, lang often functions as an element of respect in simple binoms, and it also occurs in the term Xialang 厦郎, then designating the Chinese. Another point concerns the character *fan* 番 (foreigners, "barbarians"). Read in the Minnan language, one can hardly distinguish it from *hua* 化, which seems to imply that some scholars considered the name Huaren 化人 and the general expression *fanren* 番人 as largely interchangeable. Besides explaining all the relevant details, Jin underlines the fact that some Chinese texts mixed up Portuguese and Spaniards when using the name Folangji. In rare cases, it may even point to the Dutch. The article ends by telling readers that the usage of the name Folangji in the official annals of the Ming period is not consistent.

Until now, "Western" scholars have rarely dealt with references to Taiwan and the Ryūkyū Islands in Iberian works of the sixteenth and early seventeenth centuries. This is the topic of the fourth article. The relevant Portuguese names include the forms "Os Léquios," "Léquio Pequeno," "Ilha Formosa," etc. They occur in different orthographic versions, just as their Spanish equivalents, which are very similar. The discussion of all these names oscillates from early Iberian maps and texts to their Chinese "counterparts." Now and then, the author also cites French and other material. Navigational works are particularly important because they allow us to reconstruct the sailing routes used by vessels proceeding from the China

coast to Japan. There were several such routes. One passed the Zhoushan 舟山 Archipelago, another course took ships from Fujian via the Diaoyu 钓鱼 Islands and Okinawa to Kyūshū. As expected, in these and other contexts the available sources often mix up certain names and facts. Jin tries to solve all the relevant problems with great exactitude. However, in some cases he can only rely on guess work because there is not enough information in the relevant sources. For instance, he suggests that Jorge Mascarenhas, when commissioned to explore the Léquios, probably had at his disposal a map that we may tentatively link to the famous charts of Francisco Rodrigues. A different aspect concerns the name “Isla Hermosa.” Jin shows that authors took it to represent Taiwan in a broad sense, while it also stood for Jilong 基隆 (鸡笼) and the northern coast of that island in a narrow sense. Other parts of his article deal with the possible influence of Chinese geographical concepts on Portuguese references to Taiwan and the Ryūkyū Islands. Naturally this involves such names as Da Liuqiu 大琉球 and Xiao Liuqiu 小琉球. Scholars of the Ming period did not use them in consistent ways, which makes it difficult to offer a coherent picture. That also applies to the presentation of the Penghu 澎湖 Islands (Pescadores) on early maps. Regarding Portuguese sources which mention all these islands, besides certain other locations which ships would pass on their way to Japan, occidental readers may now also look up an article by Paul Kua (cited by Jin). Furthermore, there is Jorge Semedo de Matos’ comprehensive study on Portuguese *roteiros* (route books).<sup>①</sup> In spite of the efforts made by these and other scholars-and of course by Jin himself-the discussion of toponyms will certainly go on for quite some time. Indeed, there are still many questions that deserve a thorough treatment. Here is just one example: The name *Ilha (s) dos Cavalos*, usually identified with the small island called Meizhou 湄洲 (sometimes 眉州), appears in descriptions of the sailing course from China to Japan. According to tradition, Meizhou is the island from which the Mazu 妈祖 cult began to spread in all directions. One may ask: Should we relate the element *cavalos* (*ma* 马, without the radical “woman”) to that deity? Alternatively, has the Portuguese name to do with the fact that Ryūkyū tribute vessels regularly brought horses to Ming-China? Did Iberian travellers mix up Meizhou and Ryūkyū? Clearly, these and other questions go much beyond the original intention of Jin’s article, but one may keep them in mind for future research on related themes.

The fifth article is a short note on the term or ethnonym Sangley (and its many orthographic variants), which stands for the Chinese living in and around Manila. Jin convincingly argues that it represents the Chinese form/name *shengli* 生理 and that it would normally refer to people who came from Zhangzhou 漳州 in Fujian. He also lists several combinations which contain an adjective derived from the noun, for example *lengua sangleya*, *nauios sangleies*, etc. Finally, some early sources explain Sangley with the two characters *changlai* 常来. Jin correctly observes that one should take this combination as a kind of phonetic transcription and not more than just that.

The article on the *Parián*, which comes next, is a long and very erudite contribution with meticulous

<sup>①</sup> Paul Kua, “Portuguese ‘Discovery’ and ‘Naming’ of the Formosa Island, 1510 – 1624: A History Based on Maps, Rutters and Other Documents,” *Anais de História de Além-Mar* 21 (2020), pp. 307 – 347; Jorge Semedo de Matos, *Roteiros e rotas portuguesas no Oriente nos séculos XVI e XVII* (Lisbon: Centro Científico e Cultural de Macau-Fundação Jorge Álvares, 2018).

explanations, but perhaps one can summarize its essential points in the following manner. Normally one links the name/term *Parián* to the Chinese residential and commercial quarter(s) in and around Manila. One of its Chinese equivalents is the form *Jiannei* 洞内, which appears, for example, in the famous late Ming book entitled *Dongxiyang kao* 东西洋考 (1617/1618). Besides discussing this, the article investigates various references to the “Spanish” name/term and the semantics of the characters/name elements 洞, 壩 and, all read *jian*. Furthermore, some scholars argued the combination *Jiannei* would mean something like *Tangren jie* 唐人街, or *Calle del Parián/China town*, but Jin asks his readers to be careful with such explanations. This leads him to also consider other terms. One example is the word *alcaicería*, originally a market street or bazaar in Granada (the name derives from an Arabic form), where luxury goods, especially silks, were offered for sale. Further terms are *guanchang* 官场 and *huanhui* 園園. Here Jin cites the description of *Mait/Mindoro* in the *Zhufan zhi* 诸番志 (1225), which contains both binoms. *Mindoro* is an island not too far from Manila Bay, on the west side of the Philippines. Both *guanchang* and *huanhui* were markets, but they had different functions. More generally, one encounters several terms in traditional Chinese and other texts, which stand for similar or identical categories. It seems that many of them—including *Parián*, *jian* (especially 壩), *alcaicería* (various spellings)—were largely interchangeable. In that context Jin also refers to the Malay world and the expression *pariancillo*, which designates the market of *Danshui* 淡水 in northern Taiwan. All this adds up to an important terminological collection that comes right in time, because currently Chinese scholars are discussing traditional concepts of markets, “foreign quarters” and other entities scattered along the coasts of maritime Asia.

The seventh article has very little to do with the presence of Castille in Far Eastern waters. Rather, it is a short but finely written note on the term/name *citong* 刺桐. This is Marco Polo’s *Zaitun* (Quanzhou) which name derives from the word *satin* (*duan* 緞). Besides citing Polo’s work, Jin also deals with Ibn Sa’id’s account (13th c.), the Catalan atlas (1375), Fra Mauro’s map (1459), the Toscanelli map (1474) and other late medieval sources. Jin concludes that the first European “discoverers” active in the early modern period still believed in the geographical concepts current in the fifteenth century; hence they came to the Far East with many aims, one aim being to find a convenient route to *Zaitun*, which they believed to be a rich port.

The final article turns from hope to tragedy. In 1603 the Spanish masters of Manila massacred thousands of Chinese living in and near that city. Many scholars discussed the background of this tragedy, trying to find out why it happened and why the Ming did not send troops to punish the culprits. For a detailed Spanish study on the Manila-Chinese, one may consult the huge monograph by Juan Gil of which there is now a Chinese translation. However, Jin’s article opts for a different approach. The starting point for his note is two letters by the Spanish Jesuit Diego de Pantoja (Pang Diwo 庞迪我, 1571 – 1618). From Pantoja we learn that the missionaries in Beijing were well informed about the decisions taken by the Chinese emperor. They also knew about the internal discussions going on at court and thus were able to draw a realistic picture of what had occurred and what was to be expected in the future. This and the brief descriptions found in some late Ming sources may explain the passive attitude of the court in Beijing. In a sense, they can also help us to understand why the Manila-Chinese and the Spanish government overcame the brief period of tense relations after the massacre. Another thing is that Pantoja voiced early warnings

against the Dutch who had arrived in Chinese waters at around the same time. The Dutch left bad traces in several Chinese texts. Simply put, Chinese scholars quickly realized that the *hongfan* 紅番 were greedy, treacherous, and difficult to deal with—quite in contrast to the Iberians. Jin adds, the term *hongfan* also came in use for the British. It is here that his book ends. Clearly, this arrangement implies a strong symbolic message, which links back to Jin's very personal note in the avant-propos section.

Finally, there is an annex with three short documents and a postscript in which the author expresses his gratitude to several colleagues and other persons. However, these parts require no discussion. What, then, can I say to round off my remarks? This is a fine collection of brilliantly written articles, based on a myriad of sources, on meticulous research, and flavored with some new ideas. Scholars interested in the history of early Sino-Iberian relations, and especially in the history of Manila and maritime China, will certainly enjoy reading this work. In sum, it is a most welcome contribution to the field of Macau Studies as outlined in Wu Zhiliang's introduction.

RODERICH PTAK

Ludwig-Maximilians-Universität München

© 2023 Roderich Ptak

DOI 10.1080/02549948.2023.2198420

—*Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies*, 01 Jun, 2023, pp. 250 – 254.



# 首个条约的签约地与中美关系的新起点

## ——《澳门望厦村研究》评述

张怡萱

1784年（清乾隆四十九年），美国商船“中国皇后号”（The Empress of China）抵达澳门海域，开始了中美之间的通商关系。道光二十四年（1844年），中美两国又在澳门城外望厦村，签订《中美五口通商章程》（*Treaty of peace, amity, and commerce, between the United States of America and the Chinese Empire*）。依据此条约，开始了中美之间政治与外交关系。

该条约又称中美《望厦条约》，因其签订地为澳门城外的望厦村。一直以来，学术界对在望厦村发生的历史事件，有较为广泛与深入的研究，但对这些事件的发生地——望厦村本身，却研究较少。回顾学术史，汤开建和谭世宝等学者曾着眼于望厦村研究，汤开建教授著《澳门望厦村的开村及其释名》，<sup>①</sup>根据历史文献的记载探讨了望厦村的开村历史和村名由来。汤开建教授和叶恩典著《明代澳门地区华人居住地沟沉——兼论望厦村妈阁庙及永福古社之起源》<sup>②</sup>详细论述了明代澳门地区华人的居住地、社会地位、宗教信仰和生活习俗。谭世宝著《关于开埠前澳门半岛上的“村”的传说探真》<sup>③</sup>指出关于“望厦村”的传说缺乏文献史料支持，多为主观推测，考证了澳门半岛上最早出现为政府所认可或确立的“村”之年代的大范围，其上限不早于明嘉靖二十六年（1547年），下限则不会晚于清康熙元年（1662年）。综上所述，这些研究成果主要集中于对望厦村开村时间与村名源流的考释。除此之外，还有面向望厦村相关的历史遗迹如普济禅院和妈阁庙的研究。<sup>④</sup>

**著者简介：**张怡萱，女，暨南大学文学院古籍所硕士研究生。

① 汤开建著《澳门望厦村的开村及其释名》，载《岭南文史》1994年第4期。

② 汤开建，叶恩典著《明代澳门地区华人居住地沟沉——兼论望厦村妈阁庙及永福古社之起源》，载《海交史研究》1998年第1期。

③ 谭世宝著《关于开埠前澳门半岛上的“村”的传说探真》，载《学术研究》1996年第7期。

④ 参见下列论文：曾哲，张秀玉著《澳门普济禅院与〈望厦条约〉》（载《文史精华》1999年第12期）、徐晓望著《从澳门庙宇看澳门华人文化特色》（载《福建论坛》（经济社会版）2002年第5期）、《澳门研究开港者严启盛史事考——兼论澳门妈阁庙的创建》（载《论闽南文化：第三届闽南文化学术研讨会论文集》（下）（2005年））、许政，方子琪著《澳门普济禅院与“人间佛教”》（载《北京建筑工程学院学报》2014年第1期）、边恒然著《澳门普济禅院实地调研初探》（载《中国民族博览》2018年第7期）、李沁茹著《澳门普济禅院的建筑特征及其文化价值》（载《广东第二师范学院学报》2018年第4期）等等。

2018年，由暨南大学港澳暨海外文献出版传媒中心和澳门文化公所联合策划，广东人民出版社出版了林发钦教授著《澳门望厦村研究》。著者林发钦时任澳门理工学院中西文化研究所所长，澳门特别行政区政府文化遗产委员会委员、澳门历史教育学会会长、澳门口述历史协会会长。主要研究方向为澳门历史文化、中国与荷兰关系史、文化遗产、口述历史等。此著作是开创性的著作，专门展开对望厦村的研究，系长时段、内容涵盖全面的地方村落史著述。

作为澳门外的一个小村落，如何展开对它的研究，需要对在此发展的历史事件的深度掌握与研究。笔者有幸联系到了此著作的著者林发钦教授，据了解，此著作的前期收集资料周期和跨度长达20余年，这期间他一直带领学生进行澳门地方历史的研究。因为看重于望厦村本身的重要意义，所以将这些年来收集形成的一系列相关资料和成果重新整合编纂，形成了这部《澳门望厦村研究》。因此，著者本人将这本著作定位为澳门地方研究成果的一部分，是几代学生共同的成果，如此更加凸显其厚重意义。

## 一、望厦村：中国传统村落的典型缩影

村落是中国古代社会的基本社会单元，又是中国古代居民最为重要的聚居单位，是中国古代农耕文化的渊藪所在，对于中国文明的发生与发展具有至关重要的意义。<sup>①</sup>张士闪教授认为：区域社会史近年来多有涉及中国村落的研究并成绩斐然，但这样一种中观的研究不仅受到了区域局限性的限制，亦难以真正“从村落中理解中国”。

望厦村，虽然在中国众多村庄中，不为人们所熟知，但它在中西（葡澳）及中美关系中，却有重要的历史地位。因为该村是通往早期澳门城的必经之路，也是中清朝政府对澳门实施管治的基地。望厦村本身地理位置的特殊性使它和中国的命运息息相关，美国代表团选择望厦村作为条约的谈判地与签订地，就因为看中其重要地位。鸦片战争之后，列强的侵扰使得清政府自顾不暇，无力统治澳门，也无法给在澳华人提供有力保障，直至1846年4月21日亚马留出任澳门总督，更加肆无忌惮地对中国主权发起挑战，逐渐拥有了对澳门的管辖权力。1887年《中葡和好通商条约》（*Tratado de Amizade e Comércio Sino-Português*）的签订，澳葡当局获得永居管理澳门的权利。此后，澳葡更加肆无忌惮地在半岛北部进行扩张。本著作广泛收集原始材料，在第二章“居澳葡人侵占望厦村的过程”中对其侵占方式即修路、占地和征税进行了详细论述，尤其是对葡国文化渗透的讨论，揭示了望厦村在中西文化交流中的重要角色。面对居澳葡人在望厦村采取软硬兼施的扩张措施，著作中以望厦村民的具体案例展现了反抗和同化的两方面。面对葡人的侵占，望厦村村民进行了持续的抵制，于是，1849年8月22日发生了沈志亮等人刺杀亚马留的事件。望厦村民怀揣忠君爱国的精神，虽然反抗以失败告终，但这种行为使得中国传统文化在望厦村得以保留下来。但与此同时，也有一部分望厦村村民如张礼宣、罗伯许等选择了一条相反的道路，即申请加入葡籍。这些选择也是人民在当时社会大背景影响下根据自身处境做出的决定。

鸦片战争后，中国社会经历剧烈的变革，外部矛盾与内部冲突交织在一起，乡村社会受到前所未有的冲击。望厦村在社会动荡外部冲击中成为了中国传统村落的典型代表，其在“一村之史”的表现能让读者更好的理解当时近代中国遭受列强入侵的“一国之史”。通过望厦村这一小村落对于葡人侵占的反抗，可以扩展到整个澳门乃至整个中国对于时局变迁的反馈。望厦村人民

<sup>①</sup> 张士闪著《中国古代村落形态研究》，载《民俗研究》2022年第4期。

的反抗是在鸦片战争大背景下全中国对列强侵略反抗的缩影，在同一时段，全国范围内的人民自主行为反侵略事件还有三元里人民抗英斗争、台湾人民反割台斗争等。总结以上，本著作的视角是从宏观的主体和社会背景出发，转化到望厦村及村民这一微观主体，反之以小见大，能够通过望厦村这一典型缩影窥见部分中国社会的全貌。

## 二、多源史料：考证望厦村的历史演变

史学的根本是史料，任何历史研究都应当从分析原始资料开始。法国历史学家勒华拉杜里本(Emmanuel Le Roy Ladurie)著《蒙塔尤》一书讲述了法国南部小山村蒙塔尤在13、14世纪之交30年的历史，其所用最重要的史料即为雅克·富尼埃的宗教裁判所文件。同为以古村落作为研究对象的《澳门望厦村研究》一书的一大特点也是在论证史事时多使用原始材料，广泛收集史料，范围涵盖古今中外，主要有地方志、中外档案、报刊、碑刻、家谱等。

著者引用最多的著作包括：王文达著《澳门掌故》（澳门：澳门教育出版社，1999年）；（葡）萨安东（António Vasoncelos de Saldanha）著；金国平译《葡萄牙在华外交政策：1841 - 1854》（澳门：澳门基金会，1997年）。此外还有下列档案资料：刘文辑，章文钦校《清代澳门中文档案汇编》（澳门：澳门基金会，1999年）、台湾中国近代史资料汇编《澳门专档》（台北：“中央研究院”近代史所编印，1992年）、黄鸿钊编《中葡澳门交涉史料》（澳门：澳门基金会，1998年）、中国第一历史档案馆，澳门基金会，暨南大学古籍研究所合编《明清时期澳门问题档案文献汇编》（北京：人民出版社，1999年）。

著者重视史料的原始性。家谱是亲历者对事件的记录，具有直接性。以著作中家谱的运用为例，有采用当地重要的大家族之一赵氏家族的族谱探究望厦村民缴纳官粮的情况；引用《永田沈氏家谱》来论证华商沈天爵的详细创业过程等。此外，著作中引澳门大家族之一赵氏家族相关文献的内容不胜其数，其中最具代表性的是在论证望厦村农田分布时选取了由赵氏后人所著的《望厦村及其附近地图》，著者选择这一资料的原因是：“这幅地图是由世代生活在望厦村的赵氏后人绘制，他们对于望厦村及其周边的了解必然要清楚的多。”<sup>①</sup>

著作在使用其他学者研究成果时也十分谨慎。比如在第一章中，本著作认同了汤开建教授考证出的望厦村开村时间，但同时也从明万历十九年（1591年）以前撰成的《全海图注》中有关于望厦村的记载和成书于嘉靖二十六年（1547年）的《香山县志》中暂无望厦村的记载两个方面，肯定了“望厦村于1547年至1553年之间开村”这一观点。

在针对有争议性的内容，本著作罗列学术界所有观点，并附以充分的史料证据和分析，以供读者自行判断。

在历史研究中，史料的价值不仅仅取决于其原始性，所以在引用时需要对现有的史料进行考辨，以去伪存真。本著作的另一重要特征即为注重文献的考证，需要下结论的部分，都以多种史料支撑，还原历史事件的真实面貌，充分展现严谨性。望厦村自开村即属香山县管辖，现存的7部《香山县志》作为官修正史，是香山县800多年历史发展中形成的重要典籍和文化成果。通过对《香山县志》的研究，著者收集了7部县志所记载关于望厦的内容，从村落建置、海防、葡人入侵3个方面进行统计考证。关于香山县丞衙门移驻望厦村的时间，本著作判断“道光志”中县

① 林发钦著《澳门望厦村研究》（广州：广东人民出版社，2018年），第132页。

丞署于雍正八年（1730年）移驻望厦村的说法错误，并以《新修香山县志》和“同治志”作为佐证，认定县丞署当于乾隆八年（1743年）移驻望厦。

《香山县志》会按照时间顺序补充修订内容，纠正前志的缺漏，编修时间越靠后，对望厦村的记载越详尽，也可以互为补充。历史的发生有前后逻辑，以后证前时应当慎重考证，以确保后续史料证据的正确性。以“同治志”证明“道光志”的错误就属于此类。可见著者是通读了全7部县志中望厦村相关的史料，不急于求成，审慎考证、理清矛盾后再进行论述。

另一案例是沈志亮刺杀亚马留，本著作对这一事件的过程叙述简短，更着重于结合各类文献资料分析事件发生的原因和背景。第一，根据《清宣宗道光实录》的记录，沈志亮刺杀亚马留的原因是祖墓因葡人被毁心生怨恨，以英国国家档案馆的供词佐证。第二，根据（葡）萨安东教授的著作，判断原因是澳门葡人支援中国村民谋杀。家谱是亲历事件的记录，具有直接性和真实性，因为它们依赖于家族成员的记忆和口述传统，所以通常需要与其他原始史料和文献相互印证，以确保准确性和可信度。

与前两种史料相比，本著作更倾向于相互印证的《香山县志》和《赵氏家谱约抄》这类族谱和方志等原始资料，这两者均认定两广总督徐广缙是事件的幕后支持者和策划者。

### 三、田野探寻：勾勒望厦村的全貌图景

中国学术界关于村落史的研究现状是多学科齐头并进，20世纪末，中国学术界关于村落史的研究逐渐兴盛起来，呈现为历史学、社会学、人类学、建筑史学、民俗学等多学科参与的现状。<sup>①</sup>《澳门望厦村研究》也不是单一从历史学角度进行的村落史研究，而是兼采地理学、政治学、人类学、民俗学等研究方法，从望厦村的起源与演变作为切入，深挖了望厦村的历史，同时涵盖了地理、人文、经济、教育和民俗等多个领域，详细剖析了望厦古村落的形成与发展历程。考证鸦片战争前后居澳葡人侵占望厦村前后村落的政权构成、经济状况、土地制度、村民生活、村落空间环境、信仰民俗等，总结了古村落消逝后望厦在澳门近现代城市化变迁中的蜕变，全方位展现了望厦的兴亡盛衰。

著者谈到《澳门望厦村研究》的成书历程：一方面，使用传统的文献研究法，广泛搜寻与研究领域相关的各类文献进行梳理重构，调查考证后作为成书的基础，支撑着接续的研究工作；另一方面，进行口述访谈和田野调查。

本著作引用的史料内容丰富，种类繁多，包括地图、口述资料、族谱、信件、碑刻、楹联等。其中碑刻、楹联大多应为进行田野调查后才可以得到确切的第一手史料。研究一个古村落，去村落中进行调查研究，搜集村中留存的碑刻、楹联、族谱、地契和宗教文书等。

除此之外，还可以与村民进行直接交流，与物质上的遗存不同，一些没有文字记载的故事能够更生动真实地反映当时的历史现状。历史人类学者需要应用文献以外的办法去了解没有文献的人历史。这些办法包括口述传说、物质文化以及尤其重要的礼仪演绎。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 王东，唐孝祥，钟昊旻著《中国传统村落史研究现状与趋势——兼论“广州古村落史研究”论纲》，载《城市建设》2017年第23期。

<sup>②</sup> 科大卫（David William Faure）著；程美宝译《历史人类学者走向田野要做什么》，载《民俗研究》2016年，第2期。

但可惜的是，昔日的望厦村面貌早已消失，今天已成为马路纵横、大厦林立之市区，只在现今的普济禅院旁边存留小部分当年的街巷建筑，许多文物古迹也多已风流云散。因此进入村落进行田野调查和口述历史的收集成为了一种奢望，无法与当地的村民进行交流，导致对于望厦村的口述历史资料稀少，本著作中只记录有几个俗谣和郭永亮对何氏家族后人调查的口述材料。要研究更深层次的内容，后人只能追根溯源，通过遗留的少量庙宇和纸质文献来拨开历史的迷雾，推断村民的日常生活与想法。

虽然有此不利之处，但著者将各种现存文献中记载的望厦村的历史遗迹整合认识，从而不使其散落在民间，进一步的碎片化。这一工作集中体现在书中第八章，题名为望厦村的历史遗迹，分为重要建筑、历史奇石和碑刻楹联三节，介绍的这些历史遗迹是研究望厦村社会状况的重要数据。

望厦村的研究就是历史文献分析释读与田野调查的有机结合，在现实条件的束缚下走向田野也许不能收获丰富的材料和口述资源，但可以了解当时澳门社会大环境，培养研究这一村落的思路。

## 结 语

从历史的角度看，传统村落是历史的载体，研究传统村落史也是探寻民族之根的过程。望厦村作为中国村落的典型代表，其研究价值不言而喻，《澳门望厦村有研究》的出版，有效填补了当前学术界在传统村落史研究领域的部分空白。

暨南大学澳门学研究中心与港澳暨海外文献出版传媒中心、澳门文化公所共同策划、组织、编辑出版了一套学术研究成果丛书——《澳门学研究丛书》。吴志良教授为丛书撰写了序言，题为“放宽视野，深耕细作，构建澳门学的话语体系”，其中提到几个于澳门学的具体问题，即“澳门历史中哪些事件被有意或无意地忽视、回避、隐瞒或扭曲了，是否可以或将如何还原？”以及“怎样从外部维度转向内部视角，从先入为主走向实事求是，寻找一条可行的理论路径，以建立一个属于澳门人自己的历史解释体系？”望厦村的历史发展进程体现了华人社会、国家主权在澳门的存在，具有重要意义。《澳门望厦村研究》一书作为《澳门学研究丛书》的组成部分，诠释了序言中解决上述问题的方法：要有新思维、新方法和新材料，需要本土视角，需要本土学者的积极参与。著者作为土生土长的澳门人，为澳门具有深厚历史遗产和文化底蕴具有深切的自豪感，同时也可以更多接触到澳门本土的各种史料资源。

《澳门望厦村研究》在具有原创价值的同时，为读者提供了深入了解澳门望厦村的机会，填补了这一地区历史和文化的知识缺憾，是中国村落学史的重要成果。此外，本著作还促进澳门历史文化研究、加深人们对澳门历史的认识，有助于保护和传承地方文化遗产，为未来的研究和历史遗迹的保护提供了坚实的基础。对于想要着手于望厦村或者近代澳门研究的学人来说，此著作也提供了重要的参考价值。



## 《海上絲綢之路叢刊》簡介

《海上絲綢之路叢刊》由國際(澳門)學術研究院、暨南大學澳門研究院聯合主辦的學術期刊，創刊於2024年6月，是中外關係史、明清史（港澳史）、海外漢學、歷史文獻、基督教傳華史及海上絲綢之路城市社會、經濟、文化、政治等研究領域的專業刊物，國際標準期刊號（ISSN）：2958-9657（紙質版）、2958-9665（電子版），每半年出一期。

《海上絲綢之路叢刊》在中國澳門特別行政區政府新聞局登記，是萬方數據知識服務平台、中國核心期刊（遴選）資料庫、中國國家哲學社會科學文獻中心、Airiti Library華藝線上圖書館、港澳期刊網、澳門中文期刊論文索引收錄期刊，也是中國學術期刊綜合評價資料庫的來源期刊，為澳門特區第一批被收錄的灣區研究類期刊。未來，為進一步加強學術影響力，將繼續申請加入其他國際期刊資料庫。

《海上絲綢之路叢刊》的評審和編委專家由國際知名學者組成，本刊以“立足專業、服務國家、面向世界”為辦刊方針，旨在促進相關研究領域的繁榮和發展。日後，期望能進一步把本刊建設為國際上有知名度的學術期刊。





## 《海上絲綢之路叢刊》編輯委員會

### 【顧問】

金國平 暨南大學澳門研究院學術顧問、特聘教授（內地顧問）

馮瑞龍 國際（澳門）學術研究院歷史文化研究所所長，  
北京師範大學——香港浸會大學聯合國際學院  
中國文化研究所副所長（香港顧問）

### 【主編】

葉農 暨南大學文學院教授、博導，澳門研究院院長

高勝文 國際（澳門）學術研究院院長、暨南大學  
澳門研究院特聘教授

### 【副主編】

吳青 暨南大學文學院教授、博導，副院長

### 【編委】（排名不分先後）

金國平 暨南大學澳門研究院學術顧問、特聘教授

普塔克（Roderich Ptak） 德國慕尼黑大學退休教授

柳若梅 北京外國語大學教授

馬建春 暨南大學教授

陳章喜 暨南大學教授

夏泉 暨南大學教授

楊杰 暨南大學教授

張斌 香港亞太宗文化研究中心主任，研究員

靳環宇 中聯辦深圳聯絡部

陳進國 中央民族大學教授

袁朝暉 中國社科院世宗所副研究員

馮瑞龍 國際（澳門）學術研究院歷史文化研究所所長，  
北京師範大學——香港浸會大學聯合國際學院  
中國文化研究所副所長



## 《海上絲綢之路叢刊》投稿須知

《海上絲綢之路叢刊》為暨南大學澳門研究院與國際（澳門）學術研究院合辦的學術期刊，創刊於2024年6月，是中外關係史、明清史（港澳史）、海外漢學、基督教傳華史及海上絲綢之路城市社會、經濟、文化、政治等研究領域的專業刊物。本刊以“立足專業、服務國家、面向世界”為辦刊方針，旨在促進相關領域研究的繁榮和發展。

本刊歡迎國內外專家學者賜稿，投稿注意事項如下：

1. 來稿不限所使用的語言，中文也不限簡體與繁體，字數以2萬字為限；

2. 來稿文責自負，必須為原創且未經其他期刊以任何形式發表或出版，稿件一經採用，本刊可以任何形式發表或出版，或經本刊授權其他個人或單位以任何形式發表或出版，惟投稿3個月後仍未獲任何回覆，則可另投他處；

3. 本刊有權刪改來稿內容，如不同意，請在來稿中注明；

4. 為了統一規範論文的撰寫、編輯、印刷以及為了便於論文處理、儲存、檢索、利用、交流、傳播等，投稿之論文格式請參照本刊《體例要求》（請與編輯部聯繫）；

5. 來稿須同時以WORD檔格式電郵至[journalmsr@126.com](mailto:journalmsr@126.com)/  
[journalmsr@hotmail.com](mailto:journalmsr@hotmail.com)

《海上絲綢之路叢刊》編輯部



ISSN 2958-9657



9 772958 965007 >