

# 種族中心論與辯護：澳門宗教史學之探討

蘇一揚\*

對澳門往昔宗教史感興趣者常常會被邀請回顧天主教視為亞洲“皈依”之初先鋒人物—耶穌會會士聖方濟各·沙勿略。1552年頭幾個星期內，這位西班牙耶穌會會士焦急地等待一艘許諾搭乘他去廣州港的華商帆船的到來。這一許諾從未兌現。從是年9月起，這位耶穌會神甫與三個同伴已在上川島。數十個葡萄牙人，他們的僕人和其他許多輔助人員在此與華商進行利潤豐厚的貿易。這位那瓦拉耶穌會會士在其晚年念念不忘入華的計劃，準備向華人宣教，但他對華人的了解只是通過虛構成分遠遠高於實情的報告而獲得的。11月21日，這位西班牙耶穌會會士見到華商船前來的希望更加渺茫。他曾許諾送給他幾擔胡椒，以換取運載他去廣州。於是患了重疾。翌日，他不得不登上了一條小艇，回到了聖十字號船。這是他的朋友與贊助人迪奧哥·佩雷拉的大船。似乎當時他曾苦楚地抱怨食不裹腹。11月23日清晨，虛弱的沙勿略高燒不退，他要求回到上川島。身體虛弱，病入膏肓的他被帶到了眾多的葡萄牙商人臨時棲身的草棚中的一座。給他放了兩次血，他渾身無力，沒有了胃口，服了瀉藥，但高燒仍然不退，越來越危險。11月26日，方濟各·沙勿略已經說不出話來，認不得忠心追隨他、伺候他的耶穌會會士安東尼奧了。他是華人，在果阿受過教育。如果他的見證屬實，沙勿略在12月1日恢復了一些清醒，但很快又病入膏肓。這位那瓦拉耶穌會會士在來到印度“一帶”努力傳教十載後<sup>1</sup>，可能於12月3日與世長辭。

\* 波爾圖大學教授。

1. 根據舒馬爾《方濟各·沙勿略其生平及其時代》，第5卷：日本—中國（1549-1552），潘普洛納：那瓦拉政府——耶穌會——那瓦拉主教府，1992年，第797-827頁，簡述了方濟各·沙勿略逝世的歷史。然而，應該說明的是，這位耶穌會歷史家有意將此變為了一種真正的“論死藝術”的教誨，通過沙勿略之口說出了一套重要的“勸告”，幾乎構成了一種精神遺囑。這與文獻記載，甚至當時的編年史不多的證據相悖。當時的編年史將這位西班牙宗教人士的逝世變成了一種聖徒傳教式的教誨。

宗教播揚從非易事，社會方面常常是孤軍奮戰，文化方面不合時宜。的確，在沙勿略努力途經的各個亞洲沿海地區，他的宣教未帶來很多的皈依。他宣教和儀式的對象主要是兒童和婦女、女奴、“有家室者”中的小部分天主教信徒及他們的“混血”後裔。他企圖提高葡萄牙在亞洲的權力、當局和商人的士氣。然而，他狂熱的天主教鬥志和堅定的道德說教總是未能得到商人世界的接受。它由歐洲人和亞洲人構成，在葡萄牙人控制的不同港口裏叢生。以至後來被譽為“印度使徒”，但竟然死於孤苦伶仃之中。他的葬禮冷冷清清，軀體掩埋在上川一遙遠之地，遠離葡中交易的海灘。嚴格而說，這位耶穌會神甫不是令人尊敬，而是為這批耐心、精心重建了與中國貿易聯繫的走私分子所敬畏。他們將此種宗教鬥志視為某種可能使同華商的基本貿易複雜化的擾亂因素。儘管這是一個社會因素複雜的情況，為數不多，而且毫無創新的葡萄牙殖民時代亞洲地區天主教傳教史的大部分著作開場時，仍然老生常談，仍然在忙於解釋，辯護和對爭執與宗教儀式進行冗長的討論。那瓦拉耶穌會會士聖方濟各·沙勿略於1552年長逝於中國國門可能照亮了耶穌會會士在東亞後來傳教的道路。奇怪的是，這一史學對這些葡萄牙商人的社會集團未予以任何重視，而沙勿略正是在他們之間冷落去世的。當時這是一批消息靈通、積極踴躍的商人，但不一定對信仰之類的事情感興趣。聖方濟各·沙勿略在其在亞洲海上旅途和在葡萄牙的飛地逗留中的傳道常常得罪了他們。這位那瓦拉耶穌會會士曾多次通過正統的說教去批評歐洲商人及官方代表參與的這種並非永遠施惠於慈善事業的及過分的對大量商業資本的參與。儘管通過他們的活動，這些貿易人士及其資本開闢了道路，締造了後來葡萄牙在澳門的長期存在，尤其是它的經濟及社會環境支持了機構及天主教宗教人士的運作。傳統的宗教史學不無敵意地忘卻了這些驚奇的貿易活動，而對聖方濟各·沙勿略的去世大著筆墨，將其視為天主教差會在亞洲世界主要政策——皈依中國的第一位烈士。

反思歐洲宗教史學敘述在華設立天主教差會的這些從未得到質疑的戒律，似乎將聖方濟各·沙勿略視為偉大中國傳教活動的創始人或至少是倡導者的看法十分值得商榷。仔細閱讀一下沙勿略的著作，分析一下他的神操（作為宗教及社會活動的專門術語），看不到他作了那些傳教士的工作。我們知道，這位耶穌會會士在其漫長的海上旅途

中，多次被迫大講特講傳道。這些旅行困難重重、危險四在，經常是從亞洲船隻的商人和船東處協商獲得或出錢買來的。對於他們來說，聖人的話語，即便聽得懂，也是與南亞及東南亞居民根深蒂固的宗教信仰是衝突的。還應該承認，聖方濟各·沙勿略時常遇到的在當地組織傳教活動的重重困難，從講解教義到參加禮儀，被動員起來皈依羅馬天主教的人數不多，印度南部有些極少的例外，幾乎總是兒童、婦女，尤其是奴隸。這位鬥志昂揚的耶穌會會士將這些成績不大的事實歸咎於葡萄牙在這些地區當局協助的不力外，還有當地居民的“不開化”及他會宗教人士的缺乏。他甚至捲入了同葡萄牙船長及官員的激烈爭論，例如在其逝世前幾個月，在馬六甲城發生的那樣。無論如何，在聖方濟各·沙勿略傳教獲得的虔誠的歸依中，似乎未見任何有嚴格組織的、持續性的傳教活動。即便這位那瓦拉耶穌會會士在關心亞洲語言教義問答文的傳播時，也未考慮過採取切實的活動來建立未來的教區，為歐亞後裔及常常被迫的皈依努力設立學校。16世紀分佈在亞洲某些沿海飛地中的葡萄牙人勞力的奇缺基本上是由他們解決的。

從仍然佔主導的歐洲中心的角度，去敘述葡萄牙亞洲傳教史的宗教史和天主教教會史的手冊與教科書中，開宗明義便會紀念這位神聖的耶穌會會士。不是根據其言的宗教及社會效益，而是通過一些簡短的信札進行了重塑，尤其是通過其聖體的不朽這一杜撰的有效宣傳，將他變成聖堂、聖遺物及崇拜的締造者。這對在亞洲世界通過構造一個能夠以殉難和皈依者歌“東方”的（“西方”）宗教優越性而確立的少數天主教的存在，起到了決定性的作用。這個“東方”沉淪於專制、異教和“古老”的奇怪宗教之中。儘管他在那遙遠的上川島死於疾病，可能是胸膜炎，很快宗教編年史將沙勿略之死昇華為聖潔與殉難，進而塑造了一個主保。以他巧妙地配合證明葡萄牙東方保教權，祝福聖地，大量頒發獎章，擴大誓願，創造了繪畫、教授信仰的英勇精神，用來鼓勵信徒們在最艱苦、最孤獨時的意志。聖方濟各·沙勿略生平傳說的事跡與榜樣逐漸構成了這個“東方”天主教主保的理念。它對基督信仰大有裨益。

聖方濟各·沙勿略的遺體在其逝世後兩個月，從上川那貧寒的墓穴中取出後，獲得了不朽之身的盛名。先是隆重安置在馬六甲大堂

中，然後遷往耶穌會在果阿的本堂安葬。這如同所有的神聖現象，是一種饋贈。如同所有的饋贈，此種傳播在社會及文化層面試圖引起回報、參與和動員。沙勿略的某些耶穌會的同伴幾年後意識到了沙勿略的創造性和符合教規的承認。有些過於樂觀，但將這位神聖那瓦拉耶穌會會士的去世視為應該給與中國的饋贈，等待回報。1554年，耶穌會會士巴雷多在一著名信件中描繪了耶穌會在亞洲的新成就。他甚至寫道宗教人員應該學習方濟各的神聖，因為“士兵應該前往連長逝世之處”<sup>2</sup>。書信、報告、許諾不一而足。儘管16世紀下半葉，葡萄牙商人，他們的歐亞家庭及奴隸已在澳門立穩了腳跟，但中國的宣教仍無頭緒。更值得玩味的是，仔細翻閱聖方濟各·沙勿略和16世紀活躍在印度和日本之間的耶穌會會士留下的文獻，看不到任何傳教的概念和傳教活動的表現，更不用說通過一批專門的傳教士實施中國差會的計劃。作為宗教或社會範疇的概念在聖方濟各·沙勿略及在亞洲世界從事宗教活動的耶穌會會士的心目中，所使用的葡萄牙語、西班牙語及拉丁語的詞彙中毫無蹤影。

## 史學概念及時代詞彙

傳統宗教史學或許“生來”便犯下了一種歷史原罪：時代錯誤。<sup>3</sup>聖方濟各·沙勿略及活躍於有葡萄牙政治及貿易存在的某些區域的第一代耶穌會會士生平的歷史充斥了理念的宣揚與概念，甚至與其時代不符的言語。先看最“明顯”和類別的詞語：差會與傳教士。首先，我們在方濟各·沙勿略從亞洲不同港口寫出的為數不多的信件裏找找。居然不見這二字，記錄的正是當時的概念——詞語、詞彙表、思維……這位那瓦拉耶穌會會士在其文、信中大肆使用，藉以計劃和宣揚他的宗教活動和旅行。

2. 韋克（編輯）《印度文獻》，18卷，羅馬，耶穌會歷史研究院，1948-1988年，第3卷，第124頁。參見洛瑞羅《澳門歷史指南》，澳門，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會，1999年，第37頁。

3. 我們使用費布雷所做的經典定義的“時代錯誤”的概念，參見《為歷史而奮鬥》，里斯本，存在出版社，1974年。

在這位西班牙教士於1542年9月20日以西班牙語寫的第一封信中，以此確定的安排推薦他的傳教活動：“希望我主會讓我明白在此讓他們皈依其聖教的方法”。這一“皈依”活動，按照沙勿略的準確話，具體是“在異教徒中扎根我們的信仰”並應該發動眾多的“員工”。<sup>4</sup>同時，這位耶穌會會士還寫了另外一封給羅耀拉的信，如同他後來常用的辦法，要求派遣耶穌會人員來進行“懺悔、做終禮並同異教徒交談”<sup>5</sup>。兩年後，在於1544年1月15日從柯枝城發出一封致羅馬耶穌會會士的信中，再次使用了他發出的問題“如果有員工的話，多少異教徒將成為基督徒。為此必須尋找和培養那些不循私利，而是為耶穌基督謀利的人。”<sup>6</sup>這樣的界定。同年，於8月20日從馬納帕爾發出的以葡語寫的致曼西雅的信中，沙勿略介紹了他的宗教活動，寫道：“你們可以看到在這一帶我們有多少朋友幫助我們將這些人皈依為基督徒。”<sup>7</sup>在另外一封於1544年12月18日從柯枝寫給曼西雅的信中，方濟各·沙勿略對“兩個我們同伴”<sup>8</sup>的來臨感到高興，再次使用了他的信件中常用的耶穌會會士人士的斷言。自然，它接近耶穌會的概念，卻遠離傳教士理想的任何意義。

這位耶穌會聖人同葡萄牙王室的通訊可以幫助我們解釋那個時代的文化、宗教詞彙與概念範圍。在另外一封於1545年1月20日從柯枝寫給國王唐若望三世的信中，沙勿略不無苦楚地寫道：“此處的大量收益充實了王室金庫，殿下僅將小小的一部分用來解決這一帶嚴重的精神需求”，他接著寫道“印度人民心靈的拯救處於何種狀況，在其位者應

- 
4. 《聖方濟各·沙勿略信件及作品》（朱彼亞哥版），馬德里，BAC出版社，1996年，第92頁。本文集的編輯使用的是1994-1995年間《耶穌會歷史文輯》的註釋版。他以“傳教生活的甘苦”為總標題簡述了這些概念。
  5. 《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第96頁。編者的概述寫道：“需要佈道人員，需要傳教士來皈依異教徒和教徒。”
  6. 《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第111頁。編者這樣進行了概述：“總督對差會和耶穌會顯示了友好。”
  7. 羅莫《聖方濟各·沙勿略的葡語作品》，布拉加，米紐大學，2000年，第451頁；《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第137-138頁。編者這樣簡括：“差會的贊護者不多”。
  8. 羅莫，前引書，第458頁；《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第152頁。編者將信的這部份以此標題簡括：“新傳教士抵達印度”。

謀之。”<sup>9</sup>無論通過此番話是否可以對當時佔主導的葡萄牙商人的活動語彙進行一初步的分析，似乎重要的是可以重建聖方濟各·沙勿略嚴格用來設想“心靈的拯救”的概念。於是，在一封於1545年1月27日從柯枝寫給羅耀拉的著名標準信件中，對應招而來的傳教士進行了規定。這位那瓦拉耶穌會會士請求耶穌會的創始人發動更多的耶穌會會士來印度，並規定下了他們的特徵：“無天賦聽懺悔、佈道或輔助耶穌會的人，在完成其靜修和從事幾個月的雜務後，如果體魄和精神堅強，在此大有用處；因為在這些異教徒的地方無需許多文化，只要會教祈禱和牧訪各地，為新生兒洗禮便可，因為許多新生兒由於無人為他們施洗，出世未洗禮就夭折了，我們無法顧及所有的地方。因此，那些不宜入會的人，可以到各地施洗和教授祈禱者，就派他們來此，因為在此他們能更好地服務於我主上帝。”<sup>10</sup>這是一篇重要的文字，它揭示了一種有局限的宗教活動——教授懺禱和洗禮——主要巡牧天主教佔少數的地方並對遠離任何知識中心的地方進行組織。儘管有必要與不同的地方宗教進行辯論，但同時還要同東南亞流行的伊斯蘭爭取新教徒的熱忱進行鬥爭。的確，沙勿略於1546年5月10日從安汶島發出的信中，正是考慮到要揭露伊斯蘭教，再次強調了要緊急動員派往亞洲地區的耶穌會“人員”的特徵：“無文才、天才進入耶穌會的人，如果有志來此與這些人同生死，還是綽綽有餘。如果每年來十幾個，要不了多少時間就會摧毀這個邪惡的莫哈默德教派，將所有人歸依為基督徒”。<sup>11</sup>之前，在1546年2月2日從柯枝發給羅德里格斯的信中，他再次強調說：“皈依異教徒不需要太多的知識，因為這一帶的人很不開化、無知；稍有一些知識、品德好、體魄強健便可為我主上帝大效其力。”<sup>12</sup>3年後，一回到印度，在1549年1月12日從柯枝寫給羅耀拉的信中，沙

9.《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第157頁。編者為信文加了如下標題：“國王過問差會的義務”和“全部差會的狀況”。羅莫，前引書，第459-460頁上有一不全的葡語版本。

10.《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第162頁。編者喜歡起這樣的標題：“印度傳教士應有的品德”。

11.《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第193頁。編者選擇了如下標題：“印度希望有更多的傳教士”。

12.《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第294頁。編者認為應這樣標題：“在印度的傳教士身上品德高於技藝”。

勿略再次呼籲動員耶穌會會士：“我會中某些無文才、無佈道能力的人，羅馬和其他地方均不乏其人，只要受過磨難，經驗豐富，有其他幫助這些異教徒的品德，尤其是貞潔，有年紀和體力在此從事繁重的工作，我認為在此可以更好地為上帝服務。”<sup>13</sup>這位那瓦拉耶穌會會士再次強調體力、受苦的能力，現在又加上了貞潔，但在這些限制的要求中，無任何宗教活動的字眼，而它卻是當時傳教士開闢差會時不可或缺的字眼。在1549年1月14日的一封信中，沙勿略向羅耀拉堅持向亞洲派遣宗教人士的必要性，在條件中，重覆了貞潔的重要性：“對於那些將在異教徒中工作的人來說，考慮到他們的皈依，不需要很多文才，但需要很多品德：服從、謙虛、頑強、忍耐、愛人、完全貞潔，因為有許多可以墮落的機會。必須頭腦清醒，身體適合工作。”<sup>14</sup>

方濟各·沙勿略對招募耶穌會會士來亞洲世界從事宗教活動做出了專門的規定，在其他幾封信中還加進了“佈道者”的概念。1546年5月16日，這位耶穌會會士從安汶島致函唐若昂三世國王，正是強調了“印度亟需佈道者，正是因為缺少佈道者，我們的聖教在葡萄牙人中損失了許多信仰。”<sup>15</sup>對定居在葡萄牙飛地及一些歐亞商業流通地區中的天主教少數人的宗教及道德培養的迫切性是動員耶穌會宗教人員的主要因素之一。在1548年1月20日從柯枝致羅德里格斯神甫的一封信再次肯定了“佈道者”的概念：“設法派遣我會的佈道者，目前在印度亟需他們。”<sup>16</sup>

如果我們對在歐洲以外從事宗教活動的第一代耶穌會會士的文獻和信件進行系統研究的話，很難找到傳教士履行其差會職責的文獻。嚴格來說，這類傳教士顯得對16世紀在亞洲活動的耶穌會會士的官方文獻文化無所知之。可疑的是，系統的調研也無法在當時其他任何地理區域見到這一概念。尚需在歐洲官方文化的其他領域研究這些概念的出現，從政治到宗教，具有不同的作品，包括史學和神學研究，涉

13.《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第271頁。

14.《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第275頁。編者為文字加的標題是：“前往印度的傳教士的品德”。

15. 羅莫，前引書，第466頁；《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第201頁。

16.《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第240頁。

及在南歐天主教國家廣泛閱讀的宗教及神修文學。對印刷文字的偏好顯然佔主導地位。<sup>17</sup>自然，要進行深入的調研，非一人一力可以完成，需要制定研究小組計劃，還要是國際性的，營造一個通過學科整合、系統性可以說明問題的研究環境，研究當時所確定的在歐洲以外空間的天主教宗教工作的時間及流通的範疇和概念。儘管無此種調研的努力，至少應瀏覽從文藝復興以來不斷出版的書籍給與的啟迪。這些書籍以傳統的拉丁語古典概念為準，確定了各歐洲標準語言的語彙。這些概念通過其威望及“科學”基礎也規範了耶穌會成員的學習計劃。”<sup>18</sup>

迅速探查一下字典出版的情況，幾乎不可避免地會涉及15世紀末、16世紀初的一些工作。它使得歐洲一些最負盛名的人文學家致力於拉丁語語言——歷史能力的恢復。在這些文藝復興人文研究的大師中，有一個名字、一本著作在伊比利亞的知識分子、教師和學生中產生了廣泛影響，使人競相閱讀——內布利加的語法及詞彙學著作。在其眾多的研究及數次出版的拉丁語字典中，這位偉大的西班牙人文學家為一批專門的讀者，主要是教士和啟蒙的宗教人士十分準確而簡明地界定了拉丁語傳教士的概念。從字面上翻譯為西班牙語是“為派遣的業績”<sup>19</sup>。在葡萄牙出版界，16世紀後半葉出版的拉丁—葡語字典，尤其是卡爾多佐編纂的諸卷偏愛遵循這一定義。在拉丁—葡語字典的各版中將“傳教士”乾脆譯為“派遣”<sup>20</sup>。這一普遍的定義，在17世紀初的所有歐洲詞彙中比比皆是。如果要找到相反的情況，看看從俗語到拉丁語的翻譯，葡萄牙的情形類似。譬如，在許多例子中，可以列舉寇爾托納的必讀之作。它將“派遣”一詞譯為“傳教士”。<sup>21</sup>一個多世紀

17. 蘇一揚《(1501-1700年間葡萄牙神修文學編年書目數量研究的某些可能性》，波爾圖，《迪亞斯及其時代國際會議》，1989年。

18. 奧馬雷《首批耶穌會會士》，畢爾巴鄂、信使出版社，1995年，第279頁。

19. 內布利加《字典》，薩拉曼卡、瓦雷塔出版，1516年。

20. 我們參閱了如下版本：卡多索《拉丁—葡語字典》，科英布拉，巴雷拉出版，1570年，第129頁反面；里斯本，塞克拉出版，1592年；里斯本，阿爾瓦雷斯出版，1601年；里斯本，克拉斯貝克，1613年；里斯本，克拉斯貝克出版，1619年及里斯本，克拉斯貝克出版，1630年。

21. 科爾多納《俗語—拉丁語字典》，威尼斯，貝爾塔多諾出版，1596年，第c.528，39頁。



後，18世紀出版文化的勃興使我們在呈現給當時葡萄牙文化階層의各種字典內看到了給差會和傳教士所下的最後定義。此時他們完全進入了葡萄牙語詞彙。於是在那個不幸的1755年，席爾瓦在里斯本的印刷所裏印刷出售了由福克曼編寫的權威的《葡語——拉丁語字典》。這一著作將拉丁語的“傳教士”翻譯為“宗座傳教佈道者”<sup>22</sup>。這一定義也進入了俗語的語彙。在1783出版的“利馬字典”中，將“差會，傳教士”理解為“送發上帝之言的活動”。<sup>23</sup>但不要以為這一理解是萬無一失的，因為在其拉丁語字典中，如著名的馮賽賈編寫的字典仍明顯地堅持“差會，傳教士”的古典概念，仍使用西塞羅“派遣活動，派遣”的含義。此外，還加上了“士兵的傷亡”和“向投降的鬥士免死”的幾乎軍事意義的詞義。<sup>24</sup>無論如何，儘管有這些特殊情況，差會和傳教士的概念，從18世紀開始在葡萄牙固定了下來，沿用至今。其含義是：一種在不知“聖言”的居民和地區傳播“聖言”的宗教傳播活動。這一定義，值得一提的是，儘管簡單，卻涵蓋了各種教會和體系的宗教的爭取新教徒的活動，從天主教到佛教，從伊斯蘭教到印度教。允許跨越地界傳播信教和宗教文化，而且允許由專門的人士來傳播。的確，差會，尤其是傳教士的概念與基督教教會的“海外”努力緊密相連，從羅馬天主教到各種新教開始，將歐洲殖民主義同差會聯繫在一起。將差會視為教會的文明傳播者、教團、學院和司鐸。這些新傳教士很快為殖民文學及19世紀的遊記所利用，將其視為滑稽的人、“民俗家”、崇高道德的“楷模”。後來的紀錄片、電影或1930—1940間的漫畫，如“丁丁在剛果”（葡語初譯為“丁丁在安哥拉”）加以了重塑。通過天主教報紙產生，傳播開來。<sup>25</sup>進一步的研究可以發現，一大批西方出版物一起使人單方面覺得傳教是基督爭取新教徒的內在結構，把它介紹為在歐洲文藝復興擴張歷史中有著深厚的根源，同時將差會視為一種和平、傳播文明和高尚的組織。無論如何，無任何東西可傳播整個19世紀和20世紀頭幾

22. 福克曼《葡語—拉丁語字典》，里斯本，科斯塔出版，1755年，第272頁。

23. 利馬《葡語字典》，里斯本，布永內斯印刷所，1783年，第443頁。

24. 馮賽賈《拉丁詞彙》，里斯本，王家印刷所，1788年，第451頁。

25. 不應忘記的是，最早的丁丁歷險記深有趣味地刊登於比利時的天主教報紙《20世紀兒童報》。

十年所形成的思想和範疇來證實天主教差會的史學，這是一種辯解時代的循環性的思維，搖擺於罪孽和拯救之間，鑲嵌於一種從本質上來看術語掛靠歷史的概念。對其而言，文化或社會差別毫無意義，突出的永遠是歷史的綫性，不同的情節總是圍繞無可迴避的正史的軸心展開。

可以辯解說，聖方濟各·沙勿略和第一代耶穌會會士的宗教活動是這一永恒差會的一部分，因此履行了傳教工作。傳教士如同最初基督教教會的傳教團，是所有宗教人士說來說去要重新借鑑的參考與靈感。這不僅是評論或宗教史學的主流看法，而且是首批耶穌會會士出版物和信件中的主流看法。內裏充斥的疑問、註釋和標題滿是傳教士字眼的稱呼。然而，即便不去質疑這一明顯與歷史的神學思維聯繫並充滿了信念和信仰的概念，需要從史學準確的角度強調的是，差會和傳教士這樣的字眼並不是聖方濟各·沙勿略和早期在亞洲活動的耶穌會會士詞彙的部分。由於他們的活動不是以這些概念表現和組織的，更不是以從19世紀確立的對“差會”的理解為基礎的。

這些概念的文化傳播和社會——宗教適應的分期仍未得到研究。可以建議說的是，在步入17世紀時，“差會”一詞開始充斥文字、編年史和文件，用來概括歐洲宗教人士的活動。此時已經不單單出自葡萄牙和西班牙，企圖擴大天主教在海外領地的擴張。在龐大的通信集中，有一葡萄牙著作可被視為編年的起始，其題目冗長“耶穌會神甫及修士從日本及中華王國從1549至1580年寫給印度及歐洲同會的信件，1598年刊印於埃武臘”。<sup>26</sup>有幾十封信件，某些是冗長，信息豐富，文筆嚴謹的文獻，但找不到一個“傳教士”的字眼。然而具有深意的是，在這個集子由埃武臘主教唐布拉干薩撰寫並獻給聖方濟各·沙勿略和羅德里格斯的前言中，卻再次出現了第一代耶穌會會士以“作皈依工作”思想為核心的經常的概念，而且在這第一本印刷的葡萄牙文獻

26.《耶穌會神甫及修士從日本及中華王國從1549至1580年寫給印度及歐洲同會的信件，1598年刊印於埃武臘》，（加爾西亞作序影印版），馬雅，卡斯托利瓦出版社，1997年。

中，第一次將差會的活動列入這一概念。<sup>27</sup>在我們感興趣的地理區域內，“差會”一詞於1600年才出現在澳門耶穌會的年報中，用來界定在華的宗教人士，如龍華民或利瑪竇的努力。一封1600年1月6日從耶穌會澳門學院發給羅馬的信中，描寫了“中國差會目前的狀況”。<sup>28</sup>

從17世紀上半葉的耶穌會通信開始，差會的概念在某些葡萄牙耶穌會會士以其自身經驗為基礎的某些論述中穩穩地下了根。這些論述用來描寫中華帝國和耶穌會在其版圖內的宗教活動。耶穌會會士曾德昭在於1642年以西班牙語出版的《大中國志》中精心安排了第二部分“論中國基督教”<sup>29</sup>，經常使用差會的概念，卻仍未見傳教士一語。該文繼續偏用這個時代的詞彙，有時用些不同的形式，如“葡萄園的園丁”、<sup>30</sup>“這一事業的鬥士”、<sup>31</sup>“員工”、<sup>32</sup>“中國神甫”<sup>33</sup>、“基督教神甫”、<sup>34</sup>“同伴”<sup>35</sup>、“我們人”<sup>36</sup>，不斷強調神甫這個明瞭的概念。四分之一世紀後，耶穌會會士安文思的手稿，即後來的《中國新志》繼續偏愛使用差會一語，卻仍然不用傳教士一詞，僅僅承認在中國活動的耶穌會會士為“神甫”。<sup>37</sup>值得慶幸的是這部手稿的刊印幫助我們了解傳教士概念突

27. “您們可以看到，他們在令人懷念的教皇保羅三世的派遣及在上帝的懷抱中安息的、十分虔誠的基督教國王唐若昂三世的請求，後來在神的命令下，他們二人來此王國，準備前往東印度做皈依那些大省份的工作。在上述國王的特別關照好下，給您們二人作了分工，一個乘船出發，另外一個留在王國，雙方保持通信，在您們宗教的第一所科英布拉王家學院中培養完美無比的宗教人員。它們擯棄了世俗，準備從事任何工作，面對任何危險、受難（在那一帶的人隨時有此危險），以同樣的精神，同樣的拯救心靈的熱忱，繼續同樣的征服。”（《聖方濟各·沙勿略信件及作品》，第11頁。

28. 《澳門學院年報（1594-1627）》，（奧利維拉及平托編輯），澳門，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會、澳門基金會，1999年，第93頁。

29. 曾德昭《大中國志》，高美士版，澳門，教育暨青年司、澳門基金會，1994年，第289-410頁。

30. 同上，第290頁。

31. 同上，第290-291頁。

32. 同上，第295頁。

33. 同上，第296頁。

34. 同上，第301頁。

35. 同上，第303頁。

36. 同上，第305頁。

37. 安文思《中國新志》高美士版，澳門，教育暨青年司、澳門基金會，1997年。

出的文化及宗教背景。起初，安文思手稿的題目是“中國12優點”，1668年左右完稿。在這位葡萄牙耶穌會會士於1677年在北京逝世後，他的手稿可能由中國差會的經理員、柏應理攜帶至羅馬。後由貝爾諾修道院院長譯為法語，於1688年在巴黎以《中國新志》為題出版。<sup>38</sup>正是這個法文文本刊印了“中國差會傳教士、耶穌會神甫安文思生平及逝世簡錄”。在這從北京於1677年由他的西西里同伴利類思發出的其聖徒傳式傳記的法譯中，將差會和傳教士聯繫了起來。<sup>39</sup>傳教士的出現，尤其是這個概念所強加的差會的宗教思想是一種文學、史學，甚至是17世紀法國政策的實施。正是通過對這些至16世紀末仍為伊比利亞兩國保教權廣泛控制的亞洲及美洲差會的操縱（亦包括其經濟及貿易地區……）凸現了法國在國際宗教競爭發展中的作用。在諸多17世紀法國的政治——宗教及編年文獻中，差會的概念被明顯用來反對葡萄牙和西班牙的保教權。<sup>40</sup>宗教文獻，還有世俗文獻說明，差會的概念通過交流有利於確定將常去的地區。又可以將它與正史所賦予的神聖職責的履行緊密聯繫起來。這一理解在政治上以路易十四的極端專制主義為基礎。他資助法國傳教士，尤其是由教廷任命的乘坐法國船隻出發，無人能夠阻止他們在遙遠的亞洲地區，如廣東登陸。

18世紀中，差會和傳教士的概念在教規上，也進入了教廷的概念範圍。不應忘記的是，在1568年，教皇庇護五世還任命了一個由4位樞機主教組成的委員會，專門負責當時稱為“皈依異教徒”的一切事宜。稍後於1600年，克列門八世竟將這一委員會變成了傳信部，匯集了10位之多的紅衣主教，但西班牙菲利普三世的代表援引通過伊比利亞王室合併，西葡聯合的保教權，於1604年得以將其取消。1621年2月9日獲選的皇戈列高利十五世後又重拾傳信計劃，成立了著名的傳信部。它於1622年1月6日的愛批法尼亞節正式成立。傳信部於1622年1月14日隆重召開第一次會議，目的是“不是通過暴利，而是聖靈溫和、慈善的途徑：話語、教育、優秀榜樣、宣揚、齋戒，獲得神聖的悲憫”來傳播

38. 伊列娜·皮《一位17世紀在華葡萄牙耶穌會會士安文思》，巴黎，高秉根基金會葡萄牙文化中心，1979年。

39. 安文思，前引書，第51頁。

40. 葛諾《巴黎外方傳教會》，巴黎，法亞爾出版社，第198頁。

基督教信仰。<sup>41</sup>這些豁達、精神高尚的話語很快與葡萄牙和西班牙的保教權發生了衝突。當時兩國在菲利伯王朝的堅定治理下，這迫使傳信部自籌資金和安排宗教人士的旅行。1822年之前，從無實現。然而，留下了傳信部專門討論題目和問題，思想與概念的重要文件、會議記錄和報告。它那勤勉的首任秘書英格利神甫於1625年、1628年和1644年寫了3份長長的報告，描寫了令人擔心的差會的狀況：天主教不同會團成員之間的紛爭不絕，有時是激烈的；在派往海外的神甫及宗教人員的選擇及培養方面存在嚴重的放懈；不懂當地語言及本地教士的缺少十分嚴重；教會人士干預民政事務及世俗當局干涉宗教事務的情況很普遍；再加上在外的宗教人士嚴重不足，缺乏條件和資金；這些問題已經很嚴峻，加上無馬德里和里斯本的請求書，教廷的決定根本無法在當地頒佈和執行，問題就更加嚴重了。

## 澳門，差會的十字路口

目前，已經無法通過混亂的界定來嚴格地考查出澳門在天主教傳教士在亞洲的努力中的歷史作用。脫離這些詞彙及當時的文化—社會意義，很難事先決定研究的範圍和策略。這使得研究不得不屈從於某種辯護性傳教史學。這種史學植根於永遠的基督教的末世學的時代，對社會、政治、文化，甚至其他的宗教表現無動於衷。此種選擇繼續下去，只能使研究者在這共知的歷史中再添入例子、名稱、傳記、事實。通常位於簡潔聖徒傳敘述的邊緣，充滿了十分特殊的倫理與楷模說教。

從信件方面而言，欲強調的決裂有著十分簡單的理解：在一個宗教團體看來，從教規和本質的神聖方面而言，差會是可以解釋的，而對同一時代、同一區域對所面向的社會區域和人口集團而言，卻是一種侵犯，而且通常是深重的，從文字的文化和道德的“侵犯”到社會與經濟的征服。同樣，在16和17世紀的葡萄牙和西班牙王室看來，是無可爭議的保教權，不僅對當地居民與社會，而且對其他歐洲政治及宗

41.《傳信部文獻集》，羅馬，1907年，第1卷，第2頁。

教競爭而言，是一種統治權和派別觀念。幸好，歷史如同它試圖理解的往昔社會有著不同面，顯然是多方面的。除了社會及文化層面外，還有許多取決於可變性的方面。還可從社會區域的多樣性擴展到宗教區域的多樣性。因此，儘管越來越緊迫的全球化進程佔主導，試圖獲得不幸的文化同一性，我們無權將我們的區域強加於人，更不用說將我們民族區域的歷史強加於古往今來構成多元文化世界的不同人民、社會和文化。

然而，尚無致力於澳門地區在文化、宗教及社會間關係的整體研究，需要全面地回顧一下一些以辯護方式啟動的題目——不用說是令人疲倦的——如以中國天主教差會為基礎的宗教史學，開列澳門地區的宗教作用，似乎永遠忘記了當地有多種宗教表現形式與不同的宗教思維及表現。手冊、專著和論文強調說，自16世紀50年代葡萄牙人定居澳門以來，耶穌會將這一飛地變為了令人可喜的日本差會的輻射中心。這些差會在當地取得了大量的皈依，跟進了以日本白銀交換富麗的中國絲、瓷的航路及貿易。同時，天主教宗教人士入華仍如聖方濟各·沙勿略那些雄心勃勃，但最終失敗的計劃那樣困難。皇帝的指令，通過區域性的官員體系仍然拒絕允許宗教人士進入中國領土。這一切崇拜、宗教、禮儀及社會——宗教態度足以提升皇帝的神聖性質及其對廣闊中國超然的政治統治。其次，這些傳教史學解釋說（這改變了宣教的清規戒律，嚴格而論，對華人世界不存在，僅僅對澳門的天主教少數來講存在），耶穌會東方巡視員范禮安（1539-1606），1577-1578年途經澳門時，可能啟發耶穌會會士要習華語和華習。<sup>42</sup>1583年，定居於澳門的耶穌會會士終於獲得廣東中國官員的批准在肇慶立足。17世紀初，著名的利瑪竇（1552-1610）神甫抵京，在那裏建立了遠非後來主要人物所說的耶穌會會士差會的基礎，得以皈依了一些京城高官，如徐光啟或李之藻。<sup>43</sup>於是為17和18世紀來華工作的900多名耶穌會會士開闢了空間。然而，虧得傳教士得到的中國文人及宮內人在知

42. 馬愛德《范禮安（1539-1606）耶穌會赴華工作的決策人》，載《文化雜誌》，澳門，第2系列，第21期（1994），第51-66頁。

43. 比得信《楊廷筠、李藻、徐光啟為何會成為基督徒》，載《文化雜誌》，澳門，第2系列，第21期（1994），第79-92頁。

識方面的接受及他們對朝廷精英文化的適應，從服飾到體態，從使用官話到傳播用於占卜和曆書的天文、數學知識，他們是被接受的。在對中國帝國精英的調適或文化適從<sup>44</sup>之外，還可加上精通地圖、鐘錶、天文及算學的耶穌會會士的“科技”威望。這確保了他們在明朝(1368-1644)傾覆後被滿族軍事佔領的北京的居留。滿軍於1650年攻克廣州後，尊重了澳門的貿易作用<sup>45</sup>。澳門同以湯若望(主持修改中國曆書，欽天監監正)為首的中國差會耶穌會會士傳教士的宗教聯繫在澳門與新的清朝(1644-1911)的和解中起到了重要的作用。

至18世紀遭到鎮壓，耶穌會會士的在華宗教活動具有明顯的上層路綫性質，從上而下，企圖通過中華帝國社會中較高社會集團精英的入教來形成一場皈依天主教的社會運動。利瑪竇在中國朝廷社會發動的宗教辯論的勝利使得3名位居高官的著名學者徐光啟(1562-1633)、李之藻(-1630)和楊廷筠(1557-1627)皈依了天主教。<sup>46</sup>他們很快成為了耶穌會會士活動強而有力的宮廷施主和保護人。這些皈依是為耶穌會會士言傳的西方科學知識所驅使的。耶穌會會士吸引帝國朝廷的是新奇之物、思想及科學器具的實用。從上述精英的皈依開始，有明一代近200宮人入教，尤其是太監和內宮后妃。這是一批特殊的基督徒。儘管接受了洗禮，很難實行基督徒教的道德。尤其在家庭與性生活方面，很難放棄他們的群妾或一夫多妻的做法。同時，首批耶穌會會士也經歷了改朝換代，許多人仍忠實明朝，追隨倉皇南渡。這一時期內，皇室內出現了皈依：永歷帝的皇后、母后、其長子及其嫡母接受了洗禮，取用了基督教名字。<sup>47</sup>絕望、逃亡，這批皇室新皈依者最後求援於耶穌會總長和羅馬教皇，請求他們禱告挽救在滿族勢如破竹的攻勢前已經垂危的明朝。從1644年起，在京的傳教士企圖向新的清廷獻技。這一舉動為新皇帝所接受，但在漢族學者、官員中引起了反對和

44. 埃拉《早期在華耶穌會傳教士對“文化溝通”的論述》，載《文化雜誌》，澳門，第2系列，第21期(1994)，第117-127頁。

45. 吳志良《生存之道——論澳門政治制度與政治發展》，澳門，澳門成人教育協會，1999年，第98-99頁。

46. 比得信，前引文，第79-92頁。

47. 科恩《北京的六分儀》，紐約—倫敦，諾爾頓出版公司，1999年，第67頁。

反感。這些爭權奪利在以靠近天子得寵的朝廷中是家常便飯。<sup>48</sup>從1630年起，朝廷大員不見再有皈依者，儘管學者和下級官員中不乏其人。17世紀中葉，中國某些階層的基督教化不再具有明末那種初次接觸的特性。許多中國基督徒不過是繼承父母的宗教。此種遺傳仍未脫離儒家的孝道。這在為數不多的中國基督徒的社會思維中是一種根深蒂固的文化背景。他們努力以天主教的教義和倫理來調合儒家的五倫：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友及五常之德：仁、義、禮、智、信。這一特性增強了他們作為多元文化接觸的中介及澳門這一最重要的歷史戰略要地文化及道德溝通的作用。

在此背景下，澳門在此過程中的作用之一便是收留、培養，尤其是從旅行到設備，贊助這些“傳教士”，特別是耶穌會會士前往日本和中國的差會，其次才是前往東南亞其他地區。得到相當世俗權力支持的主教權包括在葡萄牙王室保教權內的堅定贊助。因此，必須簡略地回顧一下這一保教權之所以在16和17世紀被定義為教廷給與葡萄牙王室在那個泛稱為印度的在傳教和教會管理方面的護教權。這個地區從好望角延伸至日本，沿途有葡萄牙的港口城市、碉堡和商站。從嚴格的文獻角度而言，這些保教權複雜地散見於1418年至1690年的文獻及教諭中，規定了葡萄牙保教權在非洲和亞洲的特權及限制。經過國際政權和教權的多次周旋，有過修改和新規定。無論如何，在17世紀初，這些特權最重要的一點便是教皇的決定，任何前往印度的歐洲傳教士必須在葡萄牙國王的明確同意下，從里斯本乘葡萄牙船隻起航。進一步加強保教權的另一特權是，准許葡萄牙王室任命或確認對亞洲的空缺主教或其他高級教職的提名。這實際上給與了葡萄牙王室任命主教的權利。泛泛而言，保教權企圖建立一種宗教和教會方面的壟斷，以作為葡萄牙在印度洋商業統治的補充。就歷史方面而論，保教權顯然是對教會的利用：主教不得與羅馬直接聯絡。只有在“到宗徒的門檻去”述職訪問期間才可以同教皇聯繫，這是因為鑒於海外領土的距離，無法聯繫；差會的宗教人士一般由受到王室殖民統治管理的教會工資單支付；而後，進入17世紀，傳教士的數目不僅僅要滿足地區差

---

48. 同上，第67頁。



會的需要，還要更多地滿足葡萄牙殖民統治的需要。<sup>49</sup>保教權將教會，從宗教人士到其學院，從主教到其他教階置於王室的嚴密控制之下，深化了差會的垂直從屬性，協助傳播王室保教權的規模。保教權成為了王室真正信教的一種表現形式。

從1571年起在菲律賓出現的西班牙殖民政權是對葡萄牙壟斷權的第一次挑戰。西班牙王室任命的官員拒絕中國海一帶所有地區的保教權。於是馬尼拉開始同澳門在領導及派遣遠東的差會方面進行競爭。這一競爭很快變成了一場真正的爭名位和傳教代表權的鬥爭。立足馬尼拉的托鉢僧和集中澳門的耶穌會會士展開了文戰，付諸了行動。為了挽救伊比利亞王室合併的脆弱的社會及貿易穩定，菲利普二世從1595年起決定禁止在馬尼拉的各有組織的宗教人士在中國和日本傳教，只有扎根在華南葡萄牙飛地澳門的耶穌會會士才可以在上述地區傳教。儘管這些措施規定，如有必要向上述地區派遣更多的宗教人士，破例允許馬六甲的方濟各會修士前往。這些命令未產生比禁止馬尼拉—澳門之間貿易命令更大的效果。<sup>50</sup>如同澳門與馬尼拉居民之間的那種鬧騰騰的非法貿易，不少宗教人士，特別是托鉢僧和奧斯丁會士前往上述地區。<sup>51</sup>揭發和制止很容易說明了此種逾越。例如，在1596年，澳門主教唐馬爾廷斯被迫抗議8名西班牙方濟各會會士在日本傳教。他造成了更激烈的事件。他動員澳門的民政當局驅逐和監禁來自菲律賓的宗教人士。的確，為捍衛葡萄牙朝廷的東方保教權，澳門總督於1686年決定逮捕幾個從菲律賓啟程前往柬埔寨的幾個西班牙教士。更嚴重的是，在教皇特使安提阿宗主教鐸羅在1707年從北京返回時，將其匡啣入獄。這說明了葡萄牙國王保教權下，當地當局與被認為是羅馬教廷對保教權的危險干涉之理解的差距。定居澳門的耶穌會

---

49. 對殖民地天主教教會的利用，從其結構到差會這個問題在奧爾納爾托、格立極及本諾的《巴西教會史·人民看法研究》（佩特羅普利斯，聲音出版社，1992年，第35-39頁）。

50. 施莉蘿《權利、社會及貿易·16至18世紀之間的澳門與菲律賓歷史關係》，載《文化雜誌》，澳門，第7期（2003），第46-58頁；羅利多《葡人居澳，西人居馬尼拉——窺視中國》，載《文化雜誌》，澳門，第7期（2003），第23-45頁。

51. 特謝拉《從菲律賓派往16至17世紀在東南亞葡萄牙地區的差會》，載《文化雜誌》，澳門，第7期（2003），第68-79頁。

會士、商人及葡萄牙官員認為，這只能給取得的同中華帝國的脆弱溝通帶來麻煩。他們只服從皇帝。這一平衡因在中國領土提醒對羅馬教皇的服從而將遭到驟然破壞的危險。

## 澳門，文化的十字路口

這些宗教矛盾和傳教競爭形成了一個更大的十字路口。它基本上是文化的，是在澳門作為中華帝國和歐洲貿易實例的葡萄牙政治及貿易存在之間跨文化對話的戰略區域的過程中真正形成的。澳門及中國天主教傳教傳統史學研究、討論最多的一個題目便位於文化邊界，造成了一個複雜的問題，充滿了從中國主權概念到社會關係明顯的禮儀，通常稱其為中國禮儀問題或禮儀之爭。不應忘記的是，通常被天主教宗教史學尊為北京差會創始人——著名的利瑪竇及其早期的耶穌會會士同伴，從實際的角度強調在孔子道德論及基督教倫理之間無本質的矛盾。<sup>52</sup>紀念聖賢及先人的禮儀被這些定居在帝國朝廷中的耶穌會會士——顯然是努力進行社會適應和文化生存——認為是世俗的，無任何宗教意義。但一小撮分佈在澳門和北京之間的耶穌會會士接受利瑪竇那巧妙的看法，即歷代孔子的追隨者相信一個普世上帝。從歷史神學的角度來看，只能是基督徒的上帝，同時解釋說祭祖的正確理解是一種社會和家庭紀念死者的方式。利瑪竇的解釋受到了耶穌會會士思想家，如龍華民和陸若漢的質疑，亦引發了其他會團宗教人士的激烈反對，尤其是那些競相在馬尼拉立足的會團。這一位在17世紀遭到激烈反對的主要人物是後來成為安第列斯聖多明各主教的西班牙多明我會會士閔明我。他編寫了一些引起爭論的論述，指控耶穌會會士作假、違反貞潔願、腐敗。更嚴重的是指控耶穌會會士企圖通過軍事武力在宗教上征服中國。<sup>53</sup>

52. 王賓《“上帝”與“天”》，載《文化雜誌》，澳門，第2系列，第21期（1994），第51-66頁。

53. 歐陽平《中國大業·從無敵艦隊到馬尼拉大帆船》，巴塞羅那，阿坎迪亞多出版社，2002年。

一是擴大具有宗教性質的歐洲在亞洲的殖民競爭，二是深化天主教各個會團之間的傳教競爭。在此雙重背景下，17世紀末，教廷將中國差會分為3個主教區：北京、南京和澳門。澳門主教區獲得了對廣東和廣西省的“有限”管轄。這一教會的重組企圖將差會概念的區域範圍具體化，合法確立澳門主教的最後任命。他的前任，從卡內羅開始正式被任命為澳門及中國主教，駐扎澳門。第一任主教唐卡札爾試圖保持保教權的基本權利，與企圖改革中華帝國差會神學、道德和紀律秩序的教皇代表團進行了鬥爭。1705年，教皇特使鐸羅在本地治理及馬尼拉之行後，抵達澳門。他受命進一步加強教皇對容忍孔教禮儀的耶穌會傳教士的譴責。澳門主教未承認鐸羅的權威，理由是未得到葡萄牙國王的批准，而這是保教權的教諭規定的。主教拒絕頒佈教皇特使已於1707年1月在南京公佈的譴責中國禮儀的通諭，命令所有的澳門教會當局不服從宗主教，將其的任何申訴或革除教門視為無效。起初，唐卡札爾主教得到了佔澳門少數的天主教教徒，從宗教人士到民政當局的廣泛支持，但爭論的繼續使得先是奧斯丁會，後是多明我會決定支持教皇特使。最後，於1711年在果阿總督的命令下，將主教押離澳門。

儘管耶穌會會士和強大的康熙皇帝(1662-1722)的反對，教皇企圖繼續強加對禮儀的譴責。這是通過1715年3月在羅馬頒佈的“從那天起”教諭強烈揭露的。第二年8至11月間傳至廣東和北京的天主教教徒中。在澳門，教會及宗教當局從教皇的新特使亞歷山大宗主教嘉樂手裏接到了這些譴責。他謹慎地從里斯本乘葡船，在葡萄牙國王的適當批准下來澳門。嘉樂得以進入京廷，受到年邁的康熙皇帝的接見。在聽取了特使的解釋和“從那天起”教諭的翻譯後，天子下諭旨說，歐洲人心胸狹窄，無法深入理解孔子哲理，將羅馬天主教傳教士比作迷信的和尚和道士。在耶穌會會士的解釋和京廷接待失敗的影響下，嘉樂僅在1721年11月4日發佈了一條錯誤的指示，允許耶穌會會士無視教皇的要求。後來，教皇本托十四世於1742年7月14日，通過“自從上主聖意”教諭強迫在華及周邊國家的傳教士明確具簽，反對禮儀。如果澳門方濟各會出身的主教羅薩教士1748年致函國王，彙報他的同事南京主教威特伯教士抱怨耶穌會傳教士煽動他教區的基督徒反對教皇簡諭一事可信的話，即便這一強烈的聲明亦未能給這場爭論劃上句號。耶穌會會

士的態度說明了為何教廷反對確認若昂五世任命的北京主教索智能。這個問題還表明了葡萄牙王權的集中與耶穌會會士宗教及社會權利之間的劇烈對抗。在彭巴爾時期便爆發了，其激烈程度人人皆知。

這一爭論題目繁多的文獻<sup>54</sup>揭示出圍繞“差會”的真正中心問題還有廣闊的研究領域，要系統地交叉研究中國皇權的普遍性和耶穌會傳教士適應策略的多元文化方式<sup>55</sup>。如何幫助澳城在很長時間內充當了中華帝國當局官僚和受到天主教教育的歐洲精英文化科技能力之間橋樑的重要腳色。從文化史的角度來看，這方面的研究仍顯不足。近年來，此種關係得到了進一步的研究，用來審視澳門的政治史，尤其是理解她同時作為近代和當代中國及歐洲政治和經濟文化之間的橋樑與邊界的多重功能，將澳門解釋為一個真正的生存十字路口。<sup>56</sup>

## 澳門：文化及宗教歷史的挑戰

對澳門歷史的進一步探問迫使對其獨特的文化及宗教生存提出新的問題。不僅僅要回顧它的天主教景觀，還要強調其他古老中國宗教的活力和佔主導的人民性。通過廟宇、祝願、神靈、算命及其他神的顯靈，設立了不同的景觀。歷史研究一直過多地針對“天主教城”。這在時間上，尤其在由其他中國宗教和信仰存在構成的逼迫及邊界的空間是無法完全理解的。多元文化及多元宗教的研究表明，重要的不僅僅是理解各種權利交叉過程的一面，如圍繞中國禮儀之爭的始末，還要準確描寫，然後總結以宗教文獻和活動為基礎的澳門社會與文化多

54. 薩安東《葡萄牙及耶穌會參與中國禮儀之爭及康熙皇帝與教廷關係研究及文獻集》，里斯本—澳門，澳門東方葡萄牙學會，2003年。

55. 黃啟臣《澳門是16-18世紀中西文化交流的橋樑》，載《文化雜誌》，澳門，第2系列，21（1994），第153-178頁。

56. 霍啟昌《葡萄牙人居澳研究》，里斯本—澳門，葛拉迪瓦出版社—澳門海事博物館，1996年；張海鵬《澳門史研究：前進和困難》，載《文化雜誌》，澳門，第2系列，第27-28期（1996），第5-23頁；羅理路《澳門尋根》，澳門：澳門海事博物館，1997年；洛瑞羅《貴族、傳教士與官員——16世紀葡中關係》，里斯本，東方基金會，2000年及吳志良《生存之道——論澳門政治制度與政治發展》，澳門，澳門成人教育協會，1999年，第98-99頁。

元形式。這一歷史仍然待寫，必須從書信的角度，對以往的澳門宗教歷史的研究及出版物進行重新定義。澳門宗教歷史通常被認為是其獨特的文化生存以外歷史的一章，將其納入過時的殖民和帝國的史學。因此，基本的是要在文化與宗教歷史的範疇內，研究、討論和出版。而這一範疇是一種專業的領域，它可以交叉研究不同的思維、表現、習慣及不同的文化及宗教團體區域及社團的形成。要科學地強調一個明顯的跨學科研究的領域，從人類學到歷史，比較、交叉、聯繫、重建並解釋一種徹底遠離了“僅僅”是宗教史學狹小的通道。此種宗教史學受制於辯護和解釋，失之譴責和贖罪，充滿了爭論和偏好。