

“耶穌會東亞系統”初探

關俊雄*

引言

人類活動都有其空間結構和時間脈絡，絕不會脫離時空框架而憑空為之，因此，其活動模式和特點難免帶有由之而來的烙印，本文嘗試建立“耶穌會東亞系統”的時空結構視野以此作為日後對耶穌會東來，尤其是關於其在澳門活動之研究的框架。

“耶穌會東亞系統”在時間上始於1583年，在這一年裏進入肇慶的利瑪竇（Matteo Ricci）首次踏足中國內地並開始傳教，亦開始了耶穌會的“中國子系統”建構的步伐。連同早在1549年沙勿略（Francis Xavier）抵日本鹿兒島後形成的日本子系統，兩者組成了東亞系統。

“耶穌會東亞系統”終結於1641年，當時日本鎖國制度完成，隔絕了包括耶穌會士在內的外國勢力的進入。耶穌會的日本子系統遂告消亡，“耶穌會東亞系統”宣告瓦解，只剩下耶穌會的中國子系統風雨飄搖地承受著各種沖擊，經歷禮儀之爭並於1772年因耶穌會被解散而消亡。至於直到近世，耶穌會得到復會並再度進入中國和日本傳教並不在本文所討論的範圍。

在空間維度上，一般來說，東亞在地理範圍上是指中國、日本和朝鮮半島。然而，耶穌會1583-1641年在東亞的活動並未涉足整個東亞，只是在中、日兩國活動，因為要到1784年，才由一些儒家學者從北京將天主教信仰帶回朝鮮半島。然而筆者捨棄了“中日系統”之命名，是基於如此命名會讓人忽略了在這個系統中一個重要的單元——澳門，這個銜接了中、日兩大子系統的蕞爾之地，雖然在1849年澳門總督阿馬留（João Maria Ferreira do Amaral）武力推行殖民統治之前，中國的明清政府對澳門不僅擁有絕對的主權，屬中國領土之一部

* 澳門文化局，高級技術員。

分，還有著行之有效的最高治理權，但自1557年葡人定居後，中國朝廷在懷柔遠人的考慮下，容許葡人實行內部的有限自治的同時，對澳門的政策常常異於中國其他地方，而成為一個特殊的區域，許多在內地厲行禁止的事情，在澳門卻可以被網開一面，如下文要說到的中日貿易，在廣博的中國土地上，便只在澳門被允許進行。況且，本文所要解讀的聖保祿教堂也座落在澳門，只有理解澳門的地位和作用才能更好地理解聖保祿教堂的建造。故此，澳門在本系統中的地位不但不應被忽略，反而應當重視。

簡言之，本文所提出的“耶穌會東亞系統”在時間上是1583-1641年，在空間上是中、日兩國和澳門這個特殊的中介者，當然，這樣的定位只是為了便於我們的聚焦，並不意味著會忽略在這時空定位以外的因素，因為事實上，空間結構和時間脈絡內部是互動的，其外部環境也是動態存在的，甚至和其他系統亦存在著相互的影響和作用。比如說，耶穌會之所以遠渡東亞是對之前宗教改革的回應、耶穌會在東亞的活動深受歐洲政教因素牽動等等，凡此種種，都會在本文中一一交待。故此，在下面的論述中，會適當延伸到一些“耶穌會東亞系統”以外的時空範圍，以此讓我們更全面地理解“耶穌會東亞系統”。

一、雙重動力：從伊比利亞到遠東

如果你想到東方去尋找，
遍地的黃金，無窮的財富，
辛辣的香料，桂皮與丁香，
益智健身的名貴補藥，
如果想尋找晶瑩的珠寶，
堅硬的鑽石，瑰麗的瑪瑙，
此地的寶藏便堆積如山，

你的願望在此就能實現。——《盧濟塔尼亞人之歌》，第2章，第4段

上面這一段詩歌出自16世紀葡萄牙著名詩人賈梅士（Luís Vaz de Camões）的史詩《盧濟塔尼亞人之歌》，字裏行間可以看到他所表露的心跡——到東方尋找財富，事實上，這也是當時整個葡萄牙甚至整個歐洲對東方心神往之的最根本原因。這也就是為甚麼從15世紀末到16世紀初，歐洲人轟轟烈烈地開展了一個被後世謳歌的大航海時代，他們橫渡大西洋到達美洲、繞道非洲南端到達印度，這是一條新航線，也是人類第一次環球航行。於本文而言，更重要的是，這場“空間革命”正是“耶穌會東亞系統”的其中一個發端。為了能在動態的發展觀中理解“耶穌會東亞系統”，不妨先來考察耶穌會從歐洲到東亞的軌跡是如何形成的，為此，就必須把目光聚焦到歐洲，先從這場“空間革命”說起。

13世紀末之後，歐洲的經濟急速發展，黃金需求量也急劇增加，除了用於裝飾教堂、宮殿和富人的住宅之外，歐洲還需要用黃金鑄造錢幣以擴展其貿易系統，隨著義大利城市國家逐步擴大其商業和金融活動，他們也開始用黃金作為其貨幣的基礎。¹ 同時，因熱那亞、佛羅倫斯及威尼斯獨佔與東方的絲綢、瓷器等奢侈品的交易，大量黃金源源不斷地流入上述地區以換取奢侈品，致使歐洲其他地方出現黃金短缺，金價猛漲。² 哥倫布（Christophel Kolumbus）的一番話正正反映了當時歐洲人對黃金的渴求：“黃金是一切商品當中最寶貴的，黃金是財富，誰佔有黃金，誰就能獲得他在世界上所需的一切。同時也就取得把靈魂從煉獄中拯救出來，並使靈魂重享天堂之樂的手段。”³ 那麼到底可以往哪裡去實現歐洲人的尋金夢呢？

位於歐亞大陸兩端的中華文明和歐洲文明自古便通過絲綢之路進行交往，但其規模有限，文化交流的深度尚淺，事實上，在很長一段

1. [美]戴維·亞諾爾德（Arnold David）著，范維信譯：《大發現時代》，澳門，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會，1994年，第12頁。

2. 金國平：《西力東漸——中葡早期接觸追昔》，澳門，澳門基金會，2000年，第160頁。

3. 郭守田主編：《世界通史資料選輯（中古部分）》，北京，商務印書館，1993年，第304頁。

歷史時期裏，雙方對彼此之間的交往並不十分熱衷，為人所熟悉的馬可·波羅（Marco Polo）於十三世紀抵達東方並於1275至1292年期間在東方生活，只是極罕有的例子。然而，時間的流逝不但未使馬可波羅和東方相遇的意義消彌，反而隨著用大量的篇章、熱情洋溢的語言記述了東方無窮無盡的財富的馬可·波羅、奧多利克（Odoric de Pardenone）等人的遊記風行歐洲，把東遊事件的影響力強化並傳之後世。在歐洲人的遐想中，印度和中國等東方國家遍地是黃金，他們渴望著來到遙遠的東方“黃金之國”和“香料之國”。於是乎，這大大增加了他們東來的欲望。恩格斯（Friedrich Engels）曾言：“葡萄牙人在非洲海岸、印度和整個遠東尋找的是黃金；黃金一詞是驅使西班牙人橫渡大西洋到美洲去的咒語；黃金是白人剛踏上一個新發現的海岸所要的第一件東西。”⁴終於在十五世紀以後，歐洲興起了與東方直接接觸的念頭。

至此，我們看到了是經濟動因促成了歐洲人的走向——東方。接下來，我們來看他們的方法：開闢新航路，是基於怎樣的歷史脈絡而出現的。

經過伴隨著蒙古鐵騎的13和14世紀，15世紀的歐洲又要面對新的威脅：奧斯曼帝國。而且比起蒙古帝國，這個地處近東的伊斯蘭鄰居，其一舉一動更直接地牽動著歐洲的神經。事實上，自蒙古帝國解體後，歐亞陸路交通變得非常危險，阿拉伯和印度商人通過海路把香料運到紅海的港口，從這裏再從陸路運往埃及和敘利亞的地中海港口，威尼斯和熱那亞商人在這裏買下香料，再往歐洲分銷。⁵

對歐洲的致命打擊發生在1453年，穆罕默德二世（Fatih Sultan Mehmet）親率八萬大軍攻克君士坦丁堡，並遷都於此，改名為伊斯坦布爾，意為“伊斯蘭教的城市”。這切斷了歐洲連接亞洲的香料航

4. [德]恩格斯（Friedrich Engels）：“論封建制度的瓦解和民族國家的產生”，載中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局：《馬克思恩格斯全集》第21卷，北京，人民出版社，2003年，第450頁。

5. [美]戴維·亞諾爾德著，范維信譯：《大發現時代》，澳門，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會，1994年，第11頁。

路，迫使歐洲轉向大西洋發展，尋找替代地中海的航線，最終新航路得以開闢，為耶穌會的東行創造了客觀條件。

耶穌會的東行當然是乘著大航海運動的勢頭，然而，這只是一個世俗的技術因素。作為一個宗教團體，耶穌會不遠千里向東方進發當然也存在宗教發端，而這個宗教發端可謂至關重要，因為它不僅促成耶穌會要東行的主觀意圖，更重要的是，往前追溯可知正是它把耶穌會這個中西文化交流史上成就斐然的團體給催生出來，這個宗教發端便是“宗教改革”。

1517年10月31日，馬丁·路德（Martin Luther）將他所寫對贖罪券的九十五條論綱看法，張貼在威登堡大學（Wittenberg University）的教堂門口，席捲整個歐洲的宗教改革由此正式拉開序幕。這個運動同時促使了天主教會進行自身內部改革，以抗衡新教帶來的影響，就在宗教改革的浪潮衝擊著羅馬教廷的威信之際，在1535年，羅耀拉（Ignace de Loyola）成立了耶穌會，並於1540年得到羅馬教皇保羅三世（Paul III）頒發諭旨：正式批准耶穌會成立。

關於耶穌會的創立，一再有學者認為不應被冠以反宗教改革的惡名，如彼得·克勞斯·哈特曼（Peter C.Hartmann）說：“在耶穌會敵對者的眼中，它始終是為反宗教改革而成立的修會。然而，修會雖然在許多地區，尤其在神聖羅馬帝國境內，確實作為天主教會的利刃與新教展開過鬥爭，但羅耀拉本人卻從未提出修會的成立帶有反對新教的動機，對此修會會憲中亦無專門提及。耶穌會在傳佈信仰的各項工作中不過是聽從教皇的意願。會憲曾明確寫道，傳教工作主要針對穆斯林和其他非信仰者，其次才輪到異端和教會分裂分子。在當時天主教的理解，新教屬於最後一類。以下事實可以進一步證明修會最初的工作並未針對新教，第一任總會會長羅耀拉在1566年去世時，耶穌會在全世界已建立的50個分部中，只有7個建在神聖羅馬帝國境內。修會當時的工作重點放在了南歐、法蘭西以及海外傳教上。”⁶

6. [德]彼得·克勞斯·哈特曼（Peter C.Hartmann）著，穀裕譯：《耶穌會簡史》，北京，宗教文化出版社，2003年，第26頁。

但哈特曼的觀點並未讓他回避耶穌會創立時存在宗教改革這個重要背景：“創立耶穌會時，天主教會正面臨著有史以來最大的危機。半壁西方世界背離了天主教，或行將分裂出去。這其中包括中歐大部分、整個斯堪的那維亞、英格蘭和蘇格蘭，甚至在法蘭西、匈牙利和波蘭，新教在16世紀也贏得越來越多的支持者。”⁷ 而另一位反對“反宗教改革”說的學者柯毅霖（Gianni Criveller）同樣並未忽視宗教改革對耶穌會產生的作用：“巨大的政治與文化運動席捲歐洲，宗教與教會發生了深刻的變化。南歐和北歐對宗教革新各自做出不同的反應。這一革新被人們很不恰當地稱為消極性的反宗教改革運動。這確實是一場巨大的教會革新運動……帶來了一個非常重要的結果，那就是誕生了新的宗教團體。”⁸ 可見，這些學者從未否認耶穌會和宗教改革之間千絲萬縷的關係。爭論的焦點是在於兩者間是否就是矛與盾的對立關係。

筆者認為，從耶穌會後來在中西文化交流史上的貢獻可知，它帶有一定社會進步性，況且其創立尚有除宗教改革以外的各種背景，包括人文主義、教廷內部的弊端等，所以如果把耶穌會的創立只是簡單歸結為“反宗教改革”這個反歷史潮流的目的，似乎有欠客觀。然而，另一方面，如果說耶穌會的創立沒有絲毫和宗教改革針鋒相對的意思，也並不足信，考慮到剛才所列舉的其中兩個為耶穌會的創立性質正名的理由：忠於教皇和海外傳教。乍看之下，這兩點反映了耶穌會並無針對新教的意思，然而若仔細分析背後的緣由，卻有著截然不同的發現，因為“宗教改革”的其中一項內容便是反對教皇擁有過大的權力，“忠於教皇”正和“宗教改革”這項主張相抗衡；另外，當時耶穌會積極於海外傳教是有其背景的，是按照教皇提出的口號：“將天主教在歐洲的損失在亞洲、巴西和非洲彌補回來”。⁹ 這口號中

7. [德]彼得·克勞斯·哈特曼著，穀裕譯：《耶穌會簡史》，北京，宗教文化出版社，2003年，第23頁。

8. [意]柯毅霖（Gianni Criveller），王志成等譯：《晚明基督論》，成都，四川人民出版社，1999年，第44頁。

9. [印度]桑賈伊·蘇拉馬尼亞姆（Sanjay Subrahmanyam）著，何吉賢譯：《葡萄牙帝國在亞洲1500-1700：政治和經濟史》，澳門，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會，1997年，第84頁。

所提到在歐洲失去的部分，正是指新教在歐洲對教廷所帶來的衝擊。可見，海外傳教的目的也是為了彌補天主教在新教衝擊下在歐洲失去的影響力，羅馬教廷為此還專門成立了海外傳教部，負責歐洲以外的各大洲的傳教事務。於是在1541年4月13日，當羅耀拉被任命為首任總會長，他便積極組織耶穌會傳教士到東方傳教。時適葡王約翰三世（D.João III）向教皇申請委派傳教士與新任果阿總督同行，於是教皇將此事委託羅耀拉，羅耀拉即派沙勿略作為“教廷遠東使節”同去印度果阿，由此，拉開耶穌會東來的序幕。可見，耶穌會的忠於教皇和海外傳教深深帶有對新教作出回應的色彩，具有彌補教廷損失，挽回教皇威望，擴大影響力以抗衡新教等因素。

總括而言，天主教在15、16世紀的兩大宗教敵人推動了“耶穌會東亞系統”的建立。在15世紀，歐洲外部的伊斯蘭教奧斯曼帝國扼住地中海的咽喉，使歐洲商人不得不尋求新航線到東方進行貿易。到了16世紀，在歐洲內部發生了宗教改革，新教席卷歐羅巴除了催生出耶穌會之外，還促使教廷把目光放在歐洲之外的廣闊天地，又適逢新航線的探索已初步完成的良機，於是便讓傳教士隨著新航線“往普天下去，向一切受造物宣傳福音”¹⁰，其中一支便形成了“耶穌會東亞系統”。

可見，“耶穌會東亞系統”的主要發端有經濟動因和宗教動因，雖然前者在這個時候只是被後者借用了它所產生的成果——新航線。對耶穌會東來所起的作用顯得有點間接。但後面我們將看到這個在一開始時埋下的種子日後卻越發壯大，經濟動因和宗教動因這兩個因素在東亞將發生強烈的交叉、滲透和互動，主導東亞系統的運作。

二、中日聯動：東亞大國間的微妙狀態

正如前文所提，沙勿略是作為“教廷遠東使節”東行的，他是在1541年7月從里斯本出發，次年到達果阿，後來沙勿略又到了馬六甲，最終於1549年8月15日，在日本逃犯安日祿（Anjiro）陪同下到達日本沿海的鹿兒島商埠。這就是東亞系統中日本子系統的開端。

10. 《聖經·馬爾谷福音》（天主教思高本），第十六章15節。

在16世紀，歐洲人對日本這個國度相當陌生，因為他們在這個世紀才第一次踏足這片土地，以當時大航海運動中的技術和熱情而論，如果說率先到達日本的是歐洲人或是葡萄牙人這一點是具有必然性的話，那麼其到達日本的過程則充滿偶然性，而這一偶然性事件彷彿昭示著中日之間那種緊密相依的聯繫。那是在1543年，一條本來要開往中國寧波的葡萄牙商船，被颱風吹得迷失了航向，機緣巧合下才來到了日本的種子島。

事實上，中日之間的往來源遠流長，至少在東漢，中日之間便有了正式的政府間往來，當時的中國政府還把日本島的“倭奴國”納入到自己的藩屬體系內。此後兩國交流不斷，到中國的隋朝時，日本便派出遣隋使作為使節遠赴中土，《隋書·東夷傳倭國傳》載曰：“開皇二十年，倭王姓阿每，字多利思比孤，號阿輩雞彌，遣使詣闕。”¹¹這樣的往來交流也使中國文明在日本得到了更廣泛的傳播。沙勿略在日本時，便深深感到了中華文化在東方的影響，當他在日本的偶像崇拜者中間進行傳教工作時，他注意到每當日本人進行激烈辯論時，總是訴之於中國人的權威，在涉及宗教崇拜的問題以及關係到行政方面的事情上，他們也乞靈於中國人的智慧。因而情況是，他們通常總是聲稱，如果天主教確實是真正的宗教，那麼聰明的中國人肯定會知道它並接受它。¹²當他在宣傳天主福音時，日本人常常問他：中國人是怎樣想的呢？久而久之，他理解了中國文化在東方至高無上的地位，於是，一個迫切的問題來到他面前：如果不能在中國傳教成功，天主教在東方就決不可能取得最後勝利；若所有的中國人都信奉了天主教，那麼，整個東方就會全部拜倒在上帝的腳下。¹³同時，沙勿略看到，日本很多人因仰慕中國而信奉在中土廣為流傳的佛教，因此他認為“在日本傳教最好的法子就是先到中國傳教，因為它是日本的文化和思想的策源地！”¹⁴他在1552年所寫的一封信中顯出他對未來的

11. 《隋書》，北京，中華書局，1982年，第1826頁。

12. [意]利瑪竇（Matteo Ricci）、[法]金尼閣（Nicolas Trigault）著，何高濟等譯：《利瑪竇中國禁記》，北京，中華書局，2001年，第127-128頁。

13. 徐曉望：“澳門的‘天后聖母’與中西宗教的兼融”，載徐曉望、陳衍德：《澳門媽祖文化研究》，澳門，澳門基金會，1998年，第180頁。

14. [法]裴化行（Bernard R.P. Henri）著，肖濬華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，北京，商務印書館，1936年，第69頁。

打算：“我準備今年前往中國京都。因為，如謀發展主耶穌基督的真教，中國是最有效的基地。一旦中國人信奉真教，必能使日本吐棄現行所有各教學說和派別。”¹⁵ 於是當他回到果阿之後，便向葡王提出到中國的計劃，獲准後他於1552年4月14日離開果阿前往中國，並在8月到達廣東臺山縣的上川島，然而他卻未能進入廣州，到了12月2日晚上，沙勿略因患瘧疾、發高燒，終於在次日躺在一塊大石上溘然長逝，由一個曾經到果阿公學讀書的中國人安多尼為他料理後事，將其屍體運往果阿埋葬，後來天主教士稱沙勿略為“遠東開教之元勳”。¹⁶

耶穌會士在東亞首先到達的是日本，但為了日本，或者說為了整個東方的傳教事業，他們把目光投向了中國。遙想當初，葡商在中國貿易時無意間發現了日本，而如今，沙勿略為了日本的傳教，則有意地前往中國。中日在文化上的一體性導致了耶穌會在東亞傳教政策的整合，把一衣帶水的中國和日本放在同一體系之中進行傳教，力圖使這兩個國家一併實現基督化。

然而，文化上同源的中日雙方當時在政治上的關係卻處於相對僵持的狀態，其中一個原因是一股海上勢力在作祟，它就是倭寇的存在。

忽必烈在1274年和1281年兩次派軍侵略日本，該事件在日本被稱為“元寇”或“蒙古襲來”。在這兩次侵略過程中，元軍的船隻都遭遇風暴，損失四分之三以上的兵力和補給，令日本在借地理條件與一定的運氣下，最後艱難地取得了勝利，保全了日本本土，但日本經歷了這史上空前的威脅後，使得心有餘悸的統治階級開始重視對於海外勢力的提防，對國外保持著高度的警惕；並且開始注重於發展海上軍隊，重用海盜。可以說在此之前相當長的一段時期內，日本的海上活動，包括其對外貿易和海域的活動範圍都處於中國和朝鮮海員的控制之下。然而，蒙古的突然入侵不僅使航海業在日本得到發展，也使其造船和航海能力大大提高。隨後的數十年裏，日本在內海沿岸和九州沿海地區增設了許多町並構築防禦工事，以防來自中國海軍的威

15. 方豪：《中國天主教史人物傳（上卷）》，北京，中華書局，1988年，第60頁。

16. 黃啟臣：“澳門的宗教”，《澳門公共行政雜誌》，1991年第4期，第874頁。

脅。直至明朝洪武初年，日本仍以元朝征日為舊恨，不肯修好。對日本人而言，最好的方法便是著重發展海上實力，加強沿海的防禦措施，包括建造新型的戰艦，修築要塞並組建沿海護衛隊。中國的蒙元軍隊影響到日本，催生出“倭寇”，這又反過來又影響中國明廷，中日就是在這種互動中彼此影響，這也是明代倭寇為患的濫觴。針對倭寇的問題，明廷早在洪武年間，就“以倭寇仍不稍斂足跡，又下令禁瀕海民私通海外諸國。”¹⁷此外，由於日本發動對當時的明朝保護國朝鮮的侵略戰爭，更使當時的中日關係惡化。

然而政治上的禁令並未完全阻斷了民間的往來，尤其是在貿易方面，因為“中國人有世界上最好的糧食——米；最好的飲料——茶；最好的衣料——棉布、絲織品及皮貨。擁有這些主要物品和數不盡的其他次要產物……”¹⁸，中、日貿易被禁止的時候，中國貨在日本市場上的售價往往急劇上漲，遠高於中國國內市價。如《籌海圖編》卷二“倭國事略”說：“若番舶不通，則無絲可織，每百斤直銀五十兩，取去者其價十倍。”¹⁹

在這樣的情況下，因當時往日本貿易路近利厚，故不少海外貿易商“往往托引東番，輸貨日本”，他們或者假借往福寧卸載，北港捕魚及販雞籠、淡水的文引，而私裝絲綢等貨潛往日本；或者“違禁以暹羅、占城、琉球、大西洋、咬留吧為名，以日本為實者，絲寶盈桁而出，金錢捆載而歸”。儘管事實如此，但往日本貿易畢竟屬於犯禁的走私貿易，總不是那麼公開，那麼順當，於是有些富有的廣東商人就不願意冒這種風險，寧可通過葡萄牙人把自己的絲貨載運到日本銷售，這樣，葡萄牙人就順理成章地充當了中日貿易的中介商。而日本方面，自1603年德川家康統一全國後，即極力想恢復對明貿易，他“或者通過明朝商人，或者以琉球王、朝鮮為中介，頻繁地對明朝

17. 《明太祖實錄》，臺北，中央研究院語言研究所，1962年，第139卷。

18. 黃啟臣：“澳門在海上之路的地位與作用（16-17世紀）”，《文化雜誌》，1996年冬季刊，第78頁。

19. 全漢升：“明代中葉後澳門的海外貿易”，載黃啟臣、鄧開頌：《中外學者論澳門歷史》，澳門，澳門基金會，1995年，第157頁。

進行活動”，但始終達不到目的。因此，有些日本商人只好走通過葡萄牙人中介的道路，據說當時有不少葡萄牙人充當總部設在大阪和九州其他城市的日本富豪的代理商。編年史學家安東尼奧·博卡羅（António Bocarro）在1617年說過：“當時日本航程的利潤和澳門居民財富的急遽增長，都應歸功於他們借貸的鉅額日本資本，這些資本有些是用來代辦貨物，有些則是船貨抵押借款。”葡萄牙人就是使用這些借款在每年廣州交易會上為日本市場購買生絲。有關葡萄牙人利用中國海禁之機兩頭受惠的情況，卡倫（Francois Caron）在1640年對其巴達維亞的上司描述說：“到目前為止，葡萄牙人總是能得到如此光彩奪目的絲綢，而我們不能，這不歸咎於葡萄牙人的聰明才智，也不是我們公司沒有盡自己的責任，這只有通過有權力的明智的中國人的幫助才能做到，澳門人總是和他們合作貿易。中國人勤於承辦這些貨物，而葡萄牙人為之代銷，他們之間相互幫助，否則葡萄牙人是不可能經營的。²⁰

可見，正因明朝政府嚴禁中國商民與日本通商，但葡萄牙人在澳門不受此禁令所限，所以，澳門與長崎的貿易仍在發展。當中日正常貿易中斷，以致因政治阻礙而產生的貿易真空極需被填補時，發現了日本的葡人及時出現在東亞的舞臺上。雖然中日之間經唐宋元各代一直就有航線，但此時卻不得不以澳葡來作貿易媒介，從澳門中轉到日本。

綜上所述，在耶穌會東來的初始階段，中日之間的關係是多重而且複雜多變的，文化上是屬同一體系，在政治上卻是禁止往來的，經濟上則私下暗中進行貿易。正是中日之間的文化聯動，使整個“耶穌會東亞系統”得以建立並促使其內部的緊密聯繫；正是中國政治政策上的禁絕造成中日經濟聯動的若即若離，從而使耶穌會得以穿插於中日間的縫隙進行活動。那麼，為何作為傳教士的耶穌會士得以插手商業，並成為其在東亞傳教的契機呢？

20. 李金明：“十七世紀初葡萄牙在澳門的貿易”，《文化雜誌》，1996年春季刊，第142頁。

三、胡椒和靈魂：商教共同體的實現

“為了胡椒和靈魂”一語是對葡萄牙王室派遣商船和傳教士的海外政策之概括，但這句話用在到達東方的耶穌會士身上，同樣是絕佳的注腳，只是不同的是，對他們來說，在“胡椒”和“靈魂”之間，是一個更錯綜複雜的關係：為胡椒乃因為靈魂，前者只是幫助達成目標的橋樑，後者才是他們翹首以盼的碩果。

耶穌會士梯山航海到了東方，在這陌生的國度，他們一方面需要維持自身的生活，另一方面又要鋪展傳教工作，設教堂、建學校、濟窮人、印書籍等活動接踵而至，這其中少不了的是開銷，根據高瀨弘一郎的研究，日本耶穌會的年度活動經費逐年上升：1571年為2,000杜卡特，1575年為4,000杜卡特，1577年已需要6,000杜卡特。²¹

這大量的經費，需要由耶穌會通過各種途徑來籌集，主要是由葡萄牙、西班牙國王、羅馬教皇支付的年度經費，在印度、馬六甲、澳門、日本擁有的不動產收入，以及耶穌會成員主要在澳門和日本之間進行貿易的收入等幾部分構成。然而，葡萄牙、西班牙國王、羅馬教皇支付的年度經費也好，不動產的收入也好，都只是傳教經費中很小的一部分，佔三分之一不到。²² 而且官方撥款方面，雖然在1574年以前，葡王室從馬六甲海關收入中撥500克魯黎多給耶穌會士，且該年後又增加了一倍，但這些款項常常不能按時到位。博克塞（Charles Ralph Boxer）用了一句西班牙諺語表達當時的情況：“西班牙²³的幫助，不是晚到，就是不來。”²⁴ 在這樣的情況下，雖然耶穌會士來華是為傳教，而非從事商業活動，但因現實所需卻不得不向商業領域靠近。

21. [日]高瀨弘一郎：《切支丹時代研究》，東京，岩波書店，1977年，第47頁。轉引自李小白：“16—17世紀耶穌會在日本的貿易活動”，《東北師大學報（哲學社會科學版）》，2003年第4期，第53頁。

22. 林婉嬌：“基督教與日本的鎖國”，《渤海大學學報（哲學社會科學版）》，2006年第4期，第108頁。

23. 1578年葡萄牙國王塞巴斯蒂昂（D.Sebastião）戰死摩洛哥沙場之後，西班牙國王菲力浦二世（Philip II）於1580年登上葡萄牙王位同時對西班牙和葡萄牙進行統治，開始了“聯合王室”時代。

24. [美]鄧恩（George H.Dunne）著，余三樂等譯：《從利瑪竇到湯若望——晚明的耶穌會傳教士》，上海，上海古籍出版社，2003年，第86頁。

其實早在沙勿略時，耶穌會士便已浮現出商人化的傾向，用日本學者河野純德的話說：“沙勿略不但有聖職者的身份，還用商人的語言，並請求在堺建立商館。”²⁵ 到利瑪竇來華時，這種需要和傾向更加明顯，如耶穌會東方視察員范禮安（Alexandre Valignani）需要為利瑪竇入華作各種物質上的準備，包括金錢和送給皇帝的禮物。²⁶ 及至傳教活動慢慢地在肇慶開展時，澳門葡人仍為其提供購置住所所需要的資金、赴京旅費及開展各種社交活動所必需的禮品。²⁷ 以至於在華天主教徒都被懷疑與澳門的葡人有勾結，因為他們從那裏領取全部津貼。²⁸ 當1599年利氏到達南京後，為了進一步深化傳教工作及為進京作準備，又派同伴到澳門徵集一些歐洲珍奇之物作禮品。²⁹ 為了進一步推進南京的傳教工作，並為他再次進京做準備，利瑪竇派郭居靜（Lazzaro Cattaneo）回澳門，除了讓他就赴京這一重大問題徵求意見外，“還要從澳門帶回錢來支援這所教堂，用於徵集進獻給皇帝的各種禮品以及足夠清償教堂所欠債務的資金。但是，剛剛有消息說，一艘由日本開來澳門的商船全船遇難。整個澳門市都是依靠這艘船所提供的貿易和貨物的。三個傳教基地（即韶州、南昌、南京）也依靠它，而且償付在南京購置的住所以及去北京的旅費也都依賴於它。”³⁰ 最後，正是在澳門，“多虧商人們慷慨解囊，湊齊了九百埃居，足以支付三個居留地（韶州、南昌、南京）的維持費、南昌所欠債務、晉京路費、南京的購房費用。”³¹ “就在取得禮品和補充新的

25. [日]河野純德：“聖フランシスコザビエル全書簡”，東京，平凡社，1985年，第31頁。轉引自王冬青：“明代耶穌會在華傳教中的日本經驗”，《雲南社會科學》，2008年第1期，第139頁。

26. [意]馬拉特斯塔(S.J. Edward Malatesta)著，北疆譯：“范禮安——耶穌會赴華工作的決策人”，《文化雜誌》，1994年冬季刊，第44頁。

27. [意]利瑪竇、[法]金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國紮記》，北京，中華書局，2001年，第174、182頁。

28. [法]安田樸(Rene Etiemble)、謝和耐(Jacques Gernet)：《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》，成都，巴蜀出版社，1993年，第96頁。

29. [葡]曾德昭(Alvaro Semedo)著，何高濟譯，李申校：《大中國志》，上海，上海古籍出版社，1998年，第222頁。

30. [意]利瑪竇、[法]金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國紮記》，北京，中華書局，2001年，第376-377頁。

31. [法]裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》，北京，商務印書館，1998年，第306頁

同伴後，他（利瑪竇）馬上開始他的第二次北京之行”。³² 慷慨的葡商令利氏甚至有時說他們“施捨錢財和創造錢財是一樣有名”。³³ 到了1597年，教長進駐中國內地後作出決定：“傳教區的事務性工作由澳門教長代理，由他負責供應一切必需品，而日本省區檢察師則負責收取葡萄牙人不惜慷慨佈施給來華神父越來越多的錢財。”³⁴

事實上，隨著教務的不斷發展，耶穌會士不僅是被動受商界資助，也不再僅僅屬於個人行為，在1578年，范禮安與澳門商人達成協議：在澳門大船每年運入日本的1,600擔生絲中，撥出100擔給耶穌會，讓他們將售後所得作為其活動經費。這批生絲每年可為耶穌會提供4,000-6,000杜卡特的穩定收入。這項協議的達成標誌著耶穌會作為一個傳教團正式參與了澳門—長崎的絲貨貿易，此舉在教內教外引起了不少非議，但隨著傳教團規模漸長的同時，耶穌會的經費問題卻一直未能徹底解決，不論是教皇還是國王都無法為其提供一個可靠的替代性籌資管道，因此到1584年，范禮安與澳商的協議先後得到了教皇、國王、澳門議事會和果阿總督的認可。³⁵ 隨著時間的推移，耶穌會還自備船隻，或聯合投資於商人的船舶，貿易範圍和產品種類也逐漸多樣化。1596年，又參與了同果阿的貿易，將絲綢和黃金運往印度。³⁶

耶穌會最初參與貿易是為了得到生活及傳教經費，這是他們和商人聯合的消極原因。但實際上，參與貿易活動所帶給他們的益處遠遠大於他們開始的預期，例如鹿兒島的大名島津貴久起初對傳教士表示歡迎，後來卻採取敬而遠之的態度，於是葡萄牙商船便不再造訪鹿兒

32. [葡]曾德昭著，何高濟譯，李申校：《大中國志》，上海，上海古籍出版社，1998年，第222頁。

33. [意]利瑪竇、[法]金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國紮記》，北京，中華書局，2001年，第159頁。

34. [法]裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》，北京，商務印書館，1998年，第160、238頁。

35. Boxer, C.R. (1993). *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Manchester: Carcanet Press Limited, pp.118. 轉引自張廷茂：“耶穌會士與澳門海上貿易”，《文化雜誌》，2000年春夏季刊，第110頁。

36. 張廷茂：“耶穌會士與澳門海上貿易”，《文化雜誌》，2000年春夏季刊，第110頁。

島，島津貴久不得不因此致書耶穌會懇請貿易船再度來航。³⁷ 在當時大一統且物阜民豐的中國，雖不致於發生像島津貴久這種情況，但貿易也確實為傳教工作帶來便利，利瑪竇就說：“葡萄牙商人已經奠定了一年舉行兩次集市的習慣……這些市集不再像從前那樣在澳門港或島上進行，而是在省城本身之內舉行……它們為福音的信使們深入中國內地提供了最早的、唯一的通道……正是要隨著葡萄牙商人，羅明堅決定動身去進行他自己的那種同中國人的交易（按：即傳教）”。³⁸

可見，參與貿易不僅能為耶穌會士解決衣食問題，還對其傳教事業提供了重大的幫助，具有積極意義。誠如博克塞所言：“日本的天主教始終依賴於澳門大船。耶穌會士們正是乘坐澳門大船來到了日本”、“澳門大船是日本傳教區的支柱”。³⁹

在這其中，另一個值得我們注意的問題是，耶穌會向商人靠近是為了實現經費所需，那麼，對那一群作為機會主義者的商人來說，為何會容許耶穌會士插足商貿，分享他們的經濟利益呢？下面一席話可以解除我們部分的困惑，“日本商人和葡萄牙商人都希望通過耶穌會譯員做生意，因為只有神父們才能自如地運用雙語來完成一次複雜的買賣。而且，兩個民族對耶穌會士的信賴甚於他們彼此間的信賴，因而更願意通過一名耶穌會士來訂立他們之間的契約。”⁴⁰ 可見語言和良好的社會關係是耶穌會士參與貿易的資本，這種優勢使其不僅被商人允許進入貿易領域，更甚者，不少商人還主動盼望與耶穌會士間的

-
37. 《羅馬耶穌會檔案：日本卷》，東京，駿南社，1931年，第10頁。轉引自李小白：“16—17世紀耶穌會在日本的貿易活動”，《東北師大學報（哲學社會科學版）》，2003年第4期，第54頁。
38. [意]利瑪竇、[法]金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國紮記》，北京，中華書局，2001年，第144-145頁。
39. Boxer, C.R. (1993). *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Manchester: Carcanet Press Limited, pp.104. 轉引自張廷茂：“16-17世紀澳門與葡萄牙遠東保教權關係的若干問題”，《杭州師範學院學報（社會科學版）》，2005年第4期，第33頁。
40. Boxer, C.R. (1993). *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Manchester: Carcanet Press Limited, pp.104. 轉引自張廷茂，“16-17世紀澳門與葡萄牙遠東保教權關係的若干問題”，《杭州師範學院學報（社會科學版）》，2005年第4期，第33頁。

合作，甚至連中日貿易船隊的船長都覺得如果沒有耶穌會士在這裏幫助他們進行商務洽談，那將會帶來不便。⁴¹

此外，從一封當時兼任聖保祿教堂學院與會院院長的神父於1602年1月25日呈耶穌會總會長的稟函中，我們可以見到商人們積極與耶穌會士連成一線的另一個重要原因，就是希望借此求得天主庇祐他們的貿易順利。信中说，澳門商人們和全體居民一致許願，要為建造新的聖保祿教堂籌錢，換取的是“只要天主保佑那艘正待來自日本的船能平安抵港。”⁴²

商教共同體的運作還能從下面一組中國天主教徒數目變化狀況中得到直觀的反映。據統計，1585年全國有天主教徒20人，次年增至40人，1589年增至80人，1605年猛增至1,000人，1615年增至5,000人，1636年增至38,000人，1650年增至150,000人，1664年增至250,000人，1735年增至300,000人。⁴³

從上述數據可以看出，在1589年前教徒人數翻一倍需要一至四年時間，但從1589至1605年六年間，信徒人數一下子翻了十餘倍，經過十年，再翻五倍，再過十一年，有近八倍增長，1636年之後，則用了十四年時間才翻了近四倍，再之後，增長率明顯衰退，用了八十年時間才翻了一倍。可見，增長最迅猛的時期是17世紀頭近四十年，在1636年後，已經可以見到增長率明顯放緩，到1650年後增長率再進一步下降。

可見，在17世紀頭四十年，是耶穌會以至天主教在華發展的高峰，此後，發展陷入瓶頸階段。這其中的原因到底是甚麼？是單純的發展到一定階段後的自然放緩？還是尚有其他因素在其中起作用？前文的論述已明晰了耶穌會士和商人間盤根錯節的關係，所以，在探討

41. Boxer, C.R. (1988). *The Great Ship from Amacon, Macau: Instituto cultural de Macau*, pp.84-85.

42. [葡]瓦倫汀·卡爾瓦略 (Valentim de Carvalho)：《澳門學院院長瓦倫汀·卡爾瓦略神父1601年自中國呈耶穌會總會長大人的稟函》，克洛德·沙普列 (Claude Chapelet) 印坊，1605年。轉引自[葡]寇塞羅著，陳用儀譯：“澳門天主之母（或聖保祿）會院教堂（1601—1640）”，《文化雜誌》，1997年春季刊，第17頁。

43. 沈福偉：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社，1985年，第373頁。

天主教發展放緩原因的同時，我們不妨把目光投射在商人身上，看到底其中是否存在內在關連。

明末清初詩人屈大均《澳門》詩組中云：“廣東諸泊口，最是澳門雄。”⁴⁴ 澳門是一個因貿易而發展起來的城市，她也一度憑此成為中國南方最重要的港口之一。而在各條對外航線中，最重要的無疑是對日貿易這一條，正如歷史學家博卡羅（António Bocarro）寫道：“由天主聖名之城澳門向日本的航行是我們所知道的最為重要的航行。”⁴⁵

根據記載，1600年一艘大船滿載白絲、絲線、綢緞和金、鉛、水銀等中國商品航行到日本，其中生絲及絲織品佔有極重要的比例。白生絲有500-600擔，在廣州以每擔80兩購買，到日本每擔賣價可達140-150兩，利潤幾乎是一倍；各種顏色的絲線400-500擔，每擔以140兩買入，在日本則可賣到370兩，甚至有時達400兩，利潤驚人；50-60兩的普通絲線在日可賣到100兩；還有各色綢緞1,700-2,000匹，在廣州買價是每匹1兩1錢，上好的達到1兩4錢，到日本後每匹售價達2兩5錢或3兩。⁴⁶ 在與日本的貿易中，大量的中國生絲和絲織品換回的主要是日本白銀。博克塞曾對葡船每年從日本運出的白銀數量做過估計，認為“在16世紀末，每年葡船從日本出口的白銀約一百萬葡元。四十年以後，葡萄牙船每年出口估計超過三百萬葡元。雖然這些白銀有多少是真正屬於中國人或日本人的資金尚無法確定，但是與17世紀上半葉歐洲人在亞洲其他地區的貿易相比，澳門與日本的貿易總額確實是異常難忘。”⁴⁷ 如1636年10月，有4艘葡船返航澳門，載有白銀2,350多箱，按荷蘭人的估計，這價值6,697,500荷盾，比荷蘭9艘船出口的價

44. [清]印光任、張汝霖著，趙春晨校：《澳門記略校注》，澳門，澳門文化司署，1992年，第30頁。

45. [葡]博卡羅（António Bocarro）：《中國上帝聖名之城記述》（*Descrição da Cidade do Nome de Deus da China*），轉引自[葡]魯伊·羅里多（Rui D'Avila Lourido）著，張廷茂譯，《葡萄牙人與絲綢之路明朝末年的澳門與馬尼拉》，《文化雜誌》，2002年秋季刊，第95頁。

46. Boxer, C.R. (1988). *The Great Ship from Amacon, Macau*: Instituto cultural de Macau, pp.179.

47. Boxer, C.R. (1988). *The Great Ship from Amacon, Macau*: Instituto cultural de Macau, pp.169-170.

值（3,192,815荷盾）還高出兩倍多。⁴⁸ 日本的白銀運到澳門成為進行環圈貿易的資本，大部份投入中國市場，以換取中國的生絲和絲織品等商品，如此周而復始，使澳門持續興旺。

然而，直到1639年春天，因為德川幕府擔心天主教徒會危及其統治，遂立法實施鎖國政策，決定以禁止葡萄牙人與日本的所有交往來結束澳門貿易。1640年，晴天霹靂的葡人不顧幕府的警告，決定派一個特別使團到長崎，結果使團中的六十一人被斬首，船隻被燒燬，餘下的十三人被遣送回澳門，帶回了所發生的事情的消息，從此宣告了澳日貿易的終結已是不可能挽回的事實。⁴⁹

耶穌會所涉足的不僅僅是澳日貿易，耶穌會由參與澳門—日本絲貨貿易開始，將其貿易活動擴展到了澳門海外貿易的幾乎所有領域。他們不僅與商人合夥經營，而且擁有專門的商船，從事越南、馬來西亞及印尼各港、望加錫、有時還有印度的貿易。⁵⁰ 比如在1658年，一艘二桅小船由果阿經望加錫駛抵澳門，該船所有權1/3屬耶穌會日本省，1/3屬耶穌會中國省，另外1/3屬西芒·德·蘇薩（Simao de Souza）紳士；1660年有4艘商船被荷蘭人截獲，其中的貨物有很大一部分是耶穌會的。⁵¹ 此外，也有證據表明耶穌會士參與了17世紀澳門與越南的貿易。⁵²

葡人在亞洲以澳門為中心的商業網絡還延伸到東亞以外的其他地方。比如馬尼拉就是他們在亞洲另一重要貿易對象，葡船將大量中國

48. Boxer, C.R. (1988). *The Great Ship from Amacon, Macau*: Instituto cultural de Macau, pp.147.

49. [印度]桑賈伊·蘇拉馬尼亞姆著，何吉賢譯：《葡萄牙帝國在亞洲1500-1700：政治和經濟史》，澳門，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會，1997年，第182頁。

50. Videira Pires, B. & S. J. (1993). *A Vida Maritima de Macau no Seculo VIII*, Macau: ICM/MMM, pp.127,129.轉引自張廷茂：“16-17世紀澳門與葡萄牙遠東保教權關係的若干問題”，《杭州師範學院學報（社會科學版）》，2005年冬季刊，第35頁。

51. Boxer, C.R. (1980). *Portuguese India in the Mid-Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press, pp.48,49.轉引自張廷茂：“16-17世紀澳門與葡萄牙遠東保教權關係的若干問題”，《杭州師範學院學報（社會科學版）》，2005年冬季刊，第35頁。

52. 張廷茂：“耶穌會士與澳門海上貿易”，《文化雜誌》，2000年春季刊，第111頁。

絲綢、瓷器等貨物運到馬尼拉，換回的是大量美洲產的白銀。兩地間的貿易可分為三個階段。1580-1600年為第一階段，其特點是船舶抵達的不定期性，每年只有1-2艘船抵達。這二十年可以稱之為開始階段。1601-1621年為第二階段，其間抵達馬尼拉的商船有23艘，相對於前一階段幾乎增加了三倍，可稱為增長與發展時期。第三個時期從1622年到1642年，表現出了一定的均衡性和連續性。這一時期抵達馬尼拉商船總數達四十六艘，比1601-1621年增長50%。因此，可以把這時期界定為澳門—馬尼拉貿易的擴張和高峰期。⁵³ 據維爾霍（Lourenço de Liz Velho）說，澳門—馬尼拉貿易每年為澳門贏得淨利6萬葡元，這筆款可用來興建城堡。⁵⁴ 直到1642年由於澳門正式承認葡萄牙的新國王若昂六世（D.João VI），使西班牙中斷馬尼拉與澳門貿易。⁵⁵ 一直到三十年之後的1672年，才有一艘船從澳門再次到達馬尼拉。⁵⁶

在17世紀來到遠東海域的，除了葡萄牙，還有西班牙和英國等西方諸國，但如果說到對葡萄牙最窮追猛打的，則非荷蘭莫屬。荷蘭對葡萄牙要塞和船隻的進攻成為他們行動的主要特徵，1603年，一艘來自澳門的裝載著價值約三十噸白銀的昂貴商品的葡萄牙商船“聖卡塔琳娜”號在萬丹附近被荷蘭人截獲；次年，一個荷蘭艦隊鋌而走險，封鎖了果阿的入海口，同時，一些葡萄牙船在較遠的蘇拉特、柯欽和爪哇海被截走；1605年，葡萄牙在安汶和帝多雷的要塞被強佔。⁵⁷ 1619年6月，荷蘭又與英國在倫敦訂立“防禦條約”，兩個東印度公司同意把香料群島的貿易合夥，荷蘭分得香料的2/3，英國分得1/3。每個公司在遠東海域保持12艘船，組成“防禦船隊”，每艘船船長都接到命令：“無論在何處遇到葡萄牙、西班牙及其追隨者的船隻，則襲

53. [葡]魯伊·羅里多著，張廷茂譯：“葡萄牙人與絲綢之路明朝末年的澳門與馬尼拉”，《文化雜誌》，2002年秋季刊，第99頁。

54. Boxer, C.R. (1988). *The Great Ship from Amacon, Macau: Instituto culture de Macau*, pp.102.

55. 1640年，布拉甘薩公爵唐·若奧發動了一場政變，單方面宣佈葡萄牙脫離西班牙獨立，結束了“聯合王室”時代。

56. [葡]魯伊·羅里多著，張廷茂譯：“葡萄牙人與絲綢之路明朝末年的澳門與馬尼拉”，《文化雜誌》，2002年秋季刊，第99頁。

57. [葡]洛瑞羅（Rui Manuel Loureiro）：“澳門、馬尼拉與荷蘭人”，《文化雜誌》，2008年春季刊，第167頁。

擊並俘獲之。”⁵⁸但在17世紀早期荷人雖對葡人有所攻擊，並未造成對方致命損失。如1622年雖以八艘戰艦和約八百人組成的強大的遠征隊進攻澳門，但在葡人頑強抵抗下敗北而回。次年，英荷聯盟與聯合的“防禦船隊”也因兩國矛盾而瓦解。

直到1640年前後，形勢急轉直下，被葡萄牙佔領了上百年的貿易咽喉之地馬六甲於1641年被荷蘭奪取，以致經過這裏的葡船常被荷蘭人扣押並遭沒收船貨，如1642年一艘從果阿駛向澳門的葡船被截獲，船上所載價值6,732盾的貨物變成了荷蘭東印度公司的財產。1643年，自科欽駛往澳門的聖安東尼奧號又被截獲，船隻及船貨都被扣留。⁵⁹自此之後，荷蘭又連續不斷地攻佔葡萄牙在亞洲的領地，在1638-1658年間，他們征服了葡萄牙在錫蘭海岸的居留地，1663年又佔領柯欽和馬拉巴爾海岸的葡萄牙要塞。1660和1667年兩次對望加錫發起進攻，並最後把葡人驅逐出去。

由此可見，就總體而言，支撐澳門貿易的主要航線均於17世紀頭四十年達至最鼎盛，然後在1640年前後或因日本的政治和宗教迫害而被關閉、或因西班牙的限制而停頓、或因荷蘭的進攻而喪失，總之紛紛不約而同地遭到中斷。雖然此後葡人在東南亞積極開闢帝汶島、索洛島和弗洛勒斯島等新貿易對象，但澳門貿易的黃金時代已經一去不復返了。

這一發展曲線與耶穌會教徒人數的發展趨勢不謀而合，當葡人貿易繁榮時，教徒人數急速上升，當到了1640年前後貿易受挫時，教徒人數增長放緩。由此更加可見，在遠東，耶穌會士與葡商是一榮俱榮，一損俱損的共同體。

事實上，商教共同體有著更明顯直接聯繫的例子，如豐臣秀吉於1587年發佈了“伴天連（即傳教士）追放令”。這使傳教在一定時期裏受到了很大打擊，其實“伴天連追放令”的真正目的是謀求海外貿易，因為在此之前，日本都是以耶穌會成員為中介與葡萄牙進

58. 李金明，“17世紀以澳門為中心的東亞海上貿易網”，《文化雜誌》，2003年秋季刊，第77頁。

59. [荷]維克因（Marcus P.M. Vink）：“荷蘭東印度公司和葡萄牙關於葡船通過馬六甲海峽的協定”，《文化雜誌》，1993年冬季刊，第16頁。

行貿易的，豐臣秀吉希望能夠避開耶穌會成員，打開日、葡貿易的新局面。但是，因為耶穌會掌握了作為貿易中轉港的澳門，日葡貿易要避開耶穌會實際上是不可能的，於是，“伴天連追放令”只能被撤回。⁶⁰ 而在中國也不乏這類例子，利瑪竇說到在肇慶的羅明堅如何得到澳門的支持：“期待已久的商船從日本駛進澳門港的日子終於到來了，這就結束了羅明堅神父缺錢用的窘境，葡萄牙人慷慨施捨使他得到了大量支援。政府和其他好心的人給教會送來了錢和各種禮物，足以償還債務。”⁶¹

“為了胡椒和靈魂”，在始於16世紀的大航海時代中，已很難找到純粹的宗教傳播或商業貿易，兩者已成為休戚相關的共同體。

四、適應政策：西化與東化的角力

有人曾將傳教士在異域傳播福音的主要形式歸納為以下兩種：一種是像新世界諸地域，如美洲大陸和其他從屬於葡萄牙王室的東印度諸地那樣，未信者被基督教王侯和領主所征服或本來就處於他們的統治之下，從而使這些屬地的未信者改宗；而第二種形式是福音的說教者就像第一代教會的說教者那樣，沿著聖使徒的足跡，完全排除俗人的力量，僅憑神的恩惠及其語言的力量。例如在中國、日本、科欽、高麗及其他東方各國改宗所見到的那樣，說教者們必須具有忍耐眾多苦難、迫害、困難以及一時窮困的堅強意志，像使徒那樣宣揚神聖的福音。⁶²

耶穌會在東亞沒有像其他傳教士那樣在美洲等地那樣通過武力征服而迫使人們改宗，但當他們奉行第二種傳教方式並面對一種異文明時，他們需要對一個不容回避的問題做出選擇：到底是讓教徒西方化還是使教士東方化？

60. 林婉嬌：“基督教與日本的鎖國”，《渤海大學學報(哲學社會科學版)》，2006年第4期，第109頁。

61. [意]利瑪竇、[法]金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國紮記》，北京，中華書局，2001年，第182頁。

62. [葡]羅德里格斯(Joam Rodriguez)：《日本教會史》，東京，岩波書店，1979年，第661-662頁。轉引自戚印平：“關於日本耶穌會史中教會當地語系化問題的矛盾與鬥爭”，《浙江大學學報(人文社會科學版)》，2001年第5期，第97頁。

在“耶穌會東亞系統”中，首先要解決這個問題的地方是耶穌會士首先來到的日本，事實上，從被稱為“適應性傳教策略的奠基人”⁶³的沙勿略開始，便對讓教徒西方化還是使教士東方化之問題有了取向。

沙勿略在日本傳教的鮮明特點是重視利用當地人和本民族語言，這是他得以立足的一個重要原因。他在語言不通、文化風俗迥異的情況下，發揮帶領他到鹿兒島的彌次郎作為本地人和通曉日語的作用，努力消除日本人對天主教的陌生感。沙勿略用日語撰寫教義，推進傳教活動。他說，在剛上島的“這六個星期靠上帝的幫助，我們已將‘十誡’用日語做出了解釋。”⁶⁴

縱然後來卡布拉爾（P.Francisco Cabral）於1570年擔任日本耶穌會教長後，他對日本人和東方文化抱有狹隘的認識，對歐洲文化卻持有極高的優越感，因此竭力阻止日本人擔當教士，相反卻狂熱宣揚天主教的殉教精神，使天主教的發展受到了很大限制。但范禮安卻非常推崇沙勿略的傳教策略，而且這一想法很快獲得一些教士的支持，於是“適應”傳教策略在日本得到推廣。范禮安為要推行他的傳教策略，將卡布拉爾遣返回澳門。然後在口津召開傳教士會議，提出要回歸遠東傳教的鼻祖沙勿略的方針。他在日本的計劃是，首先要傳教士學習日本語，適應日本的風俗習慣，其次是必須盡可能增加本來數量太少的日本籍修士。⁶⁵ 在離開日本之前的1582年2月12日，他公佈了《日本布教長內規》這一具有一定約束力的文件檔，明確規定：“關於飲食、服飾和其他待遇，（日本修士與歐洲修士）必須同樣對待。聖職人員與同宿者之間雖然有所差別，但日本人與歐洲修士及其同宿者們應完全一致。妨礙他們之間的最大問題是日本人與歐洲人習慣上的截然不同。對我們來說，許多被視為符合禮儀、良好教養以及舉止

63. 沈定平：《明清之際中西文化交流史》，北京，商務印書館，2001年，第157頁。

64. [日]和辻哲郎：《鎖國——日本の悲劇(上卷)》，東京，岩波書店，1982年，第310頁。轉引自王冬青：“明代耶穌會在華傳教中的日本經驗”，《雲南社會科學》，2008年第1期，第138頁。

65. [日]和辻哲郎：《鎖國——日本の悲劇(上卷)》，東京，岩波書店，1982年，第310頁。轉引自王冬青：“明代耶穌會在華傳教中的日本經驗”，《雲南社會科學》，2008年第1期，第140頁。

端莊、彬彬有禮的行為，會傷害日本人的感情。我們住在他們的國家中，因此，我們必須順應他們的習慣，歐洲傳教士必須學習日本的禮節並順應它們。由於他們通常將（我們）視為從印度新來的人，我們不能攻擊這個國家的習慣。我們到達日本時，應馬上注意到這一點。上長應對此加以指導，教育他們遵守日本的習慣，而不應將他們視為野蠻人或行為粗魯者。由於上長必須與所有的諸侯與貴族交往，所以他必須對日本的禮儀有著充分的知識。”⁶⁶

由於耶穌會在日本的傳教策略得當，使日本的天主教一時之間快速發展，日本准管區長科埃略（P.Gasparcoelbe）在1581年寫給耶穌會總會長的年報中聲稱：“根據巡察師的報告，本年在日本的天主教徒數量在十五萬人左右，這其中除了豐後、有馬以及土佐的天主教徒的王（大友宗麟、有馬晴信、一條兼信）之外，貴族的親戚及其家臣也不少人成了天主教徒。天主教徒大部分居住在地下地區的有馬、大村、平戶、天草等地，此外五島和志岐等地也有天主教徒，其數量超過了15,000人。另豐後國有10,000人，京都地區有25,000人。其中還包括被稱為五散內的諸國的人以及山口和其他地方的教徒。在天主教徒所在的諸國中，大小加在一起有200所教堂。因此，司祭們因教化天主教徒和不斷地巡視教堂而忙得不亦樂乎。”⁶⁷ 到16世紀末，耶穌會士在日本建立了成百上千所教堂，兩所基督學院。⁶⁸ 1605年日本天主教徒達到76萬人⁶⁹，佔當時日本總人口的4%。⁷⁰ 基於天主教在日本的壯大，史家甚至稱這段日本史為基督世紀。

66. [意]范禮安(Alexandre Valignano)：《日本巡察記》，東京，平凡社，1985年，325-326頁。轉引自戚印平：“關於日本耶穌會史中教會當地語系化問題的矛盾與鬥爭”，《浙江大學學報(人文社會科學版)》，2001年第5期，第96頁。

67. [葡]科埃略(P. Gaspar Coelbo)：《耶穌會日本年報》，東京，雄松堂，1984年，第33-35頁。轉引自戚印平：“關於日本耶穌會史中教會當地語系化問題的矛盾與鬥爭”，《浙江大學學報(人文社會科學版)》，2001年第5期，第93頁。

68. [美]布魯斯·雪萊(Bruce Shelley)著，劉平譯：《基督教會史》，北京，北京大學出版社，2004年，第325頁。

69. [日]五野井隆史：《日本基督教史》，東京，吉川弘文館，1990年，第12頁。轉引自李岡原：“十六、七世紀天主教在日本“慈善傳教”評析”，《世界歷史》，2008年第5期，第37頁。

70. 阿爾曼多著，松尾多希子譯：《南蠻文化渡來記》，東京，薩衣瑪魯出版會，1971年，第2頁。轉引自李岡原：“十六、七世紀天主教在日本“慈善傳教”評析”，《世界歷史》，2008年第5期，第37頁。

事實上，前文提到的中日聯動還在於傳教策略的聯動，上層路線和文化適應政策均是在日本被實行並取得成效，因此傳教士才把這樣的經驗帶到了中國。然而，耶穌會在中國的適應政策並非一蹴而就，更曾因適應政策未被落實而被拒諸門外，例如當1565年11月21日，當耶穌會提出要進入中國內地傳教的要求時，就遭到中國政府的拒絕。當貝勒茲（Francois Perez）在澳門議事亭謁見明朝守澳官時，守澳官婉轉地拒絕了他們的要求：

“你會說中國話麼？”

“不。”

“那麼，頂好你先去作學生，學習我們中國的話，以後你再作我們的老師，給我們講解你們的教理”。⁷¹

事實上，情況不僅是教士未作中國化，更是走上讓教徒西方化的道路。當范禮安作為遠東教務視察員於1578年來澳門巡視時，澳門葡萄牙人在推動天主教傳播方面就存在“葡萄牙化”的問題，即葡萄牙傳教士對在澳門皈依的華人提出強制要求：起一個葡萄牙人慣用的名字，還要說葡語、穿葡萄牙衣著，按葡萄牙人習俗生活，接受葡萄牙式的教育。當時在澳門城中，有許多中國基督徒，他們的穿著和生活就跟葡人的方式相同。⁷² 澳門的葡萄牙人不僅對中國教徒積極推行葡萄牙化，同時也竭力限制宣揚中國禮儀。“天主教徒使用各種方法，使該城免除那些討厭的景象。那些景象是澳門的中國人在舞臺上和遊行中展示出來的。”⁷³ 這些做法不僅使中國的望教者感情上受到壓抑，而且使教徒與其他不信教的中國人產生心理隔閡，對爭取中國人信仰天主教十分不利。在沙勿略去世後的20多年間，天主教在澳門的傳教活動沒有取得實質進展。澳門的傳教士只對會拉丁語、葡萄牙語和刻意模仿歐洲方式的中國望教者進行洗禮。⁷⁴

71. 黃啟臣：“澳門的宗教”，《澳門公共行政雜誌》，1991年第4期，第874頁。

72. [葡]曾德昭著，何高濟譯，李申校：《大中國志》，上海，上海古籍出版社，1998年，第209頁。

73. [瑞典]龍思泰(Anders Ljungstedt)著，吳義雄等譯：《早期澳門史》，澳門，東方出版社，1997年，第184頁。

74. 王冬青：“明代耶穌會在華傳教中的日本經驗”，《雲南社會科學》，2008年第1期，第141頁。

但范禮安“深知中國是個秩序井然的高貴而偉大的王國，相信這樣一個聰雋而勤勞的民族決不會將懂得其語言和文化的有教養的耶穌會士拒之於門外的。”⁷⁵ 後來他寫信給耶穌會總會長說：“如要打開這一進路，唯一可能的辦法，必須改變目前在其他諸國所採用的傳教法”，最重要的條件是會讀、會寫和會說中國話，並盡量熟習中國的禮規和民情。他認為，要進入中國內地傳教，不能寄希望於當時在澳門的耶穌會士，必須另派一批有理想有中文基礎的神父來中國傳教。⁷⁶ 於是他創立了耶穌兄弟會，並為之制定章程和指示，兄弟會吸收中國和其他亞洲國家的會員，但不接收葡萄牙人。會長由願意為在中國傳教事業獻身的神父擔任，第一任會長由范禮安指定利瑪竇擔任。⁷⁷ 他又寫信給駐果阿的耶穌會省會長，積極推薦主張用中國語言文字在中國傳教的羅明堅來中國傳教。結果，經過一番學習，羅明堅不但掌握了中國的禮儀，他還向身邊其他外國人進行說明：“在謁見〔中國〕長官的時候要跪著；要進行極深而又經過工夫很長的磕頭；在提到別人的時候，要用讚美的口吻；在說起自己的時候，卻要用很謙卑的詞句。”⁷⁸

利瑪竇更是相當明確如何利用適應政策來傳教：“來到中國是為傳揚聖教……致力於中國的語言文字，以及中國的禮儀，為能明瞭中國人的精神，他們打算用神聖的生活、善良的表現，同中國人接近，藉以把這些人引入一種不能用言語講述的領域中去。”⁷⁹ 明確地說就是“把孔夫子這位儒教奠基人留下的某些語焉不詳的語句，通過闡釋為我所用。”⁸⁰

75. [意]馬拉特斯塔著，北疆譯：“范禮安——耶穌會赴華工作的決策人”，《文化雜誌》，1994年冬季刊，第42頁。

76. [愛爾蘭]賴貽恩(Thomas F.Ryan)著，陶為翼譯：《耶穌會士在中國》，臺北，光啟文化事業，2007年，第18頁。

77. [意]馬拉特斯塔著，北疆譯：“范禮安——耶穌會赴華工作的決策人”，《文化雜誌》，1994年冬季刊，第42頁。

78. [法]裴化行著，肖濬華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，北京，商務印書館，1936年，第188頁。

79. [法]裴化行著，肖濬華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，北京，商務印書館，1936年，第255頁。

80. [法]謝和耐著，于碩等譯：《中國文化與基督教的衝撞》，瀋陽，遼寧人民出版社，1989年，第122頁。

利瑪竇的適應政策最終帶來了豐碩的成果，在1600年5月18日，他帶著準備好獻給皇帝的禮物和龐迪我（Diego de Pantoja）神父再度赴京，並於1601年1月24日抵達北京，進呈自鳴鐘、聖經、《坤輿萬國全圖》、大西洋琴等方物，得到了明神宗信任。同年，明神宗下詔允許利瑪竇等人長居北京。《明史》載云：“帝嘉其遠來，假館授祭，給賜優厚。公卿以下重其人，咸與晉接。瑪竇安之，遂留不去。”⁸¹ 之後利瑪竇在北京以豐富的中西學識，結交中國的士大夫，常與賓客談論天主、靈魂、天堂、地獄。同時編撰新書，包括以中文寫成的《二十五言》等，得到不少中國知識份子的尊重。到了1605年，北京已有200人信奉天主教，當中有數名更是公卿大臣。這當中最著名的，也是後來影響最大的是進士出身的翰林徐光啟。

至此，在整個東亞系統內的適應政策得到了奠定。這種文化交流的規模和深度遠遠超過以前，因為其中的傳播者都精通雙方的語言和文化，並且懂得甚麼是對方所需要的、應當吸收的。這種交流可以說是在平等基礎上取長補短，而非強加於對方。當時的傳教士甚懂如何尊重中國人的禮儀習俗，懂得如何贏得對方的同情。⁸²

五、結語

通過以上論述，我們瞭解到在“耶穌會東亞系統”的形成具有經濟動因（東方貿易）和宗教動因（回應宗教改革）雙重因素，而其系統運作則具有三大特性：中日聯動、商教並行以及適應政策。雖然本文分別以耶穌會在東亞的三代核心所領導時期為主軸進行闡述，然而這樣做一是為了行文方便並梳理出“耶穌會東亞系統”在時間上的發展歷程，二來是表明這些特性在該核心領導的時期出現標誌性事件，並達至穩定成熟狀態：1551年，沙勿略決定離開日本，前往中國；1578年，范禮安與澳門商人達成的協議標誌著正式參與絲貨貿易；1594年，利瑪竇開始蓄髮留鬚，並穿起了當時儒士的服裝。但並不意

81. 《明史》，北京，中華書局，1974年，第8460頁。

82. 魏美昌：“從澳門看東西方關係”，《澳門公共行政雜誌》，1992年第1期，第302頁。

味著這三個特點是割裂的或只存在於某一時期。事實上，從沙勿略時開始，這三個特點便已浮現且相互作用以及影響：“中日聯動”中一個要素便是中日貿易，商教並行在本質上是“適應政策”，日本的經驗牽引著中國適應政策的實行又體現了中日聯動。而通過構建起“耶穌會東亞系統”的概念及了解其特性，無疑能為研究者提供更系統而廣潤的視野，從而加深對耶穌會在澳門的活動進行探索。

