

東亞文明研究叢書 17

東亞近世

耶穌會史論集



臺灣大學出版中心

戚印平◎著

作者簡介

戚印平，1982年獲漢語言文學學士學位，1990年獲歷史學碩士學位，1999年獲哲學博士學位。先後服務於杭州大學圖書館、杭州大學日本文化研究所和浙江大學哲學系。現任浙江大學哲學系外國哲學研究所副教授，浙江大學中外文化交流史研究中心研究員，兼任中華日本史學會常務理事。目前從事東西方文化交流史及日本文化史的研究。

著有《日本繪畫史》（2002）、《日本早期耶穌會史研究》（2003）、《沙勿略與中國傳教史》、《Deus的漢語譯詞及其相關部題》等論文30餘篇。另有《中國典籍傳播日本之研究》等譯著四種。

東亞文明研究叢書 17

0045371 / 2004

東亞近世

耶穌會史論集

B977.31-53
BQ1
04QYP



000003633644

臺灣大學出版中心

戚印平◎著

【東亞文明研究叢書】

(臺灣大學東亞文明研究中心策劃)

(按姓名筆劃排列)

- 召集人 李弘祺 紐約市立大學／臺灣大學
- 主編 黃俊傑 臺灣大學／中央研究院
- 編輯委員 Benjamin A. Elman 美國普林斯頓大學
- 子安宣邦 日本大阪大學
- 古偉瀛 臺灣大學
- 甘懷真 臺灣大學(常務編委)
- 李明輝 臺灣大學／中央研究院
- 吳文星 國立師範大學(常務編委)
- 吳展良 臺灣大學
- 高明士 臺灣大學
- 陸揚 美國普林斯頓大學(常務編委)
- 張隆溪 香港城市大學
- 張寶三 臺灣大學
- 陳昭瑛 臺灣大學
- 楊儒賓 國立清華大學(常務編委)
- 劉述先 中央研究院
- 鄭吉雄 臺灣大學(常務編委)
- 蔡振豐 臺灣大學(常務編委兼執行編輯)

東亞近世耶穌會史論集

目次

序	v
壹、沙勿略對於中國文化的認識及其為傳教中國所做的努力	1
一、有關中國的最初信息	1
二、在日本的文化體驗	13
三、文化評價與傳教重點的調整	21
四、進入中國的最初計劃與傳教設想	26
五、最終結局與歷史象徵	33
附錄 1、1552 年 1 月 29 日沙勿略神父於柯欽致 歐洲耶穌會員的信件	39
附錄 2、1552 年 10 月 22 日沙勿洛神父於上川島 致馬六甲弗朗西斯·佩雷斯神父的信件	48
貳、東亞教會中的中國人以及葡萄牙人的奴隸 買賣	53

II 東亞近世耶穌會史論集

一、沙勿略神父的「中國僕人」	53
二、日本住院中的中國少年	60
三、其它奴隸貿易的記錄與考察	65
參、「Deus」的漢語譯詞以及相關問題的考察	75
一、「大日如來誤譯事件」與音譯原則的確立	75
二、多米尼克會士在菲律賓的嘗試	86
三、范禮安的「天主」與「天道」	96
四、利瑪竇的「上帝」與「上主」	102
五、陸若漢等人的警告	106
六、「譯名之爭」的文化屬性	113
附錄 3、1551 年 10 月 20 日費爾南德斯修士於山 口致沙勿略神父的信件	118
肆、關於東亞耶穌會士商業活動的若干問題	127
一、商業活動的初始與原因	127
二、收入來源與經費增長的反差	137
三、生絲貿易及其參與方式	148
四、「我們的資金和可用於其他買賣的資產數額」	157

五、理念與現實的衝突以及爭議背後的複雜內涵 ...	165
附錄 4、關於本會會員介入中日貿易的報告	178
伍、耶穌會駐澳門管區代表及其商業活動的相關問題.....	195
一、管區代表的設立與人選	196
二、管區代表的主要職責	202
三、管區代表的特權	208
四、關於管區代表的不同意見	215
五、與中國管區的關係	225
附錄 5、駐中國澳門日本管區代表規則	238
陸、江戶時代的「禁書制度」——兼論漢語基督教版書籍在日本的流傳.....	257
一、「禁書制度」的歷史背景	258
二、「禁書制度」的內容	267
三、書籍檢查的手續及其演變	280
四、「禁書制度」的性質及其文化意義	297
附錄 6、對治邪執論	303

IV 東亞近世耶穌會史論集

後 記.....	323
人名索引.....	327

序

浙江大學的戚印平教授研究天主教東亞傳教史多年，近年將其研究成果，撰成一書《日本早期耶穌會史研究》（商務印書館，2003）。本人閱讀之後，深覺其用力甚勤，蒐集廣博，為中文學界研究中西交流史，特別是天主教在東亞的傳播，提供了前人所未能完成的一塊領域。由於台大東亞文明中心成立後，推動以東亞作為一個研究思考的方向，尋求學者參與並撰寫研究成果。戚教授目前的研究主題恰能符合本中心的中西交流史研究，因此在經過數月的通訊來往，並交換意見及看法後，同意配合本中心的研究計劃，完成此書稿，經過一定程序後通過出版，作為本中心的叢書之一，定名為《東亞近世耶穌會史論集》。本書從東西航海交流史的角度來看此一議題，使用前人所未用的材料，將耶穌會在十六、七世紀在東亞、尤其是日本及中國的傳教工作加以分析探討，對傳教早期宗教名稱的爭議、耶穌會發展的複雜性及其從事商業的活動均使人有更深一層的理解；最後並探討德川禁教時期的禁書政策，從不同角度來看當時的日本及中國教會，豐富了我們在這領域的知識。而其附錄當中的書信，也是珍貴史料，值得參考及進一步研究。

由於此書論述三百年前往事，有些名詞雖與目前通行做法有些差異，但還是有時加以引用，以傳當時脈絡，或以存論述的完整，如不用「天主教」或「基督宗教」，而用「基督教」

VI 東亞近世耶穌會史論集

等。至於耶穌會這個天主教修會，文中有時用「耶穌會連隊」(the Company of Jesus)來指稱，並表達出其軍事化組織的精神，事實上耶穌會士一直都認為應該譯為「耶穌的伴侶」；文中「天使的祝詞」，則為日本式的表述，而中華教會則稱之為「聖母經」。總之，文中有些名詞使用法與教會所通行的不同，請讀者理解，特此敬告並希望海內外人士多多批評指教。

東亞文明研究中心研究員 古偉瀛

壹、

沙勿略對於中國文化的認識 及其為傳教中國所作的努力

在以往天主教東傳史的研究中，我國學者對沙勿略(Xavier, Francisco, 1506-1552)關注得並不太多。但從歷史的角度看，沙勿略對中國文化的最初認識及其為傳教中國所作的種種努力，不僅成為早期耶穌會士有關中國知識的重要來源，而且直接導致了羅明堅(Ruggieri, Pompilio)、利瑪竇(Ricci, Matteo)等人的入華傳教；而他在日本等地的傳教實踐，亦為此後耶穌會士的行為方式以及傳教策略的擇用，提供了彌足珍貴的借鑒作用。從這一意義上說，忽略沙勿略的傳教經歷，不僅無法對耶穌會在東亞傳教的完整歷史做出全面評價，而且亦會妨礙我們對「禮儀之爭」等具體熱點問題的透徹理解。

一、有關中國的最初信息

沙勿略原名哈維爾，1506年4月7日出生於靠近法國的西班牙小城沙勿略的一個貴族家庭。他的父親胡安(Juan)是畢業於義大利博洛尼亞大學的法學博士，由於皇室的信任，歷任財政大臣、樞密院議長和宰相。他的母親瑪利亞·阿斯皮利奎

塔（*Maria de Azpilcueta*）亦出身望族，據說沙勿略城就是他母親的嫁妝之一。這對夫婦都是虔誠的天主教信徒，共有 3 女 3 男，沙勿略是他們最小的兒子。1529 年，24 歲的沙勿略進入巴黎聖保羅神學院學習，並對當時流行的亞里士多德哲學產生了極大興趣。正是在這所學院中，沙勿略結識了對他一生產生重大影響的依納爵·羅耀拉（*Ignacio de Loyola, 1491-1556*）。1534 年的 8 月 15 日，沙勿略與羅耀拉等七人在巴黎的蒙馬特聖母教堂中發了誓願，成為未來耶穌會的創始人之一。

1542 年 4 月，沙勿略受葡萄牙國王的派遣，前往印度，成為第一個在東方傳教的耶穌會士。在隨後幾年中，精力旺盛的沙勿略歷巡印度的漁夫海岸、拉特瓦哥爾王國、馬六甲、班達島、摩洛加群島和日本，為天主教在東方的傳播作出了重大貢獻。1552 年 12 月 3 日，沙勿略在尋機進入中國內地時，因病死於廣東沿海的上川島。1622 年，被教皇格里高里十五世封為「傳教聖人」。

我們無法確定沙勿略何時獲得有關中國的資訊，但最初的消息肯定是來自 1511 年佔領馬六甲、隨後於廣東沿海與中國人進行交易的葡萄牙商人。¹根據日本學者的調查，沙勿略在

¹ 根據張天澤先生的研究，最早抵達馬六甲的葡萄牙商人是迪奧戈·洛佩斯（*Diego Lopes de Sequeira*）。他於 1509 年 9 月 11 日首次來到馬六甲時，發現港內停泊著三、四艘中國帆船，但未能與他們接觸。1517 年 7 月 1 日，阿方索·德·阿爾布奎克（*Affonso de Albuquerque*）的船隊來到馬六甲，並在進攻馬六甲的戰鬥中得到了他們的善意幫助。葡萄牙人第一次抵達中國是在 1514 年。那一年，若阿·阿爾瓦雷斯（*Jorge Alvares*）的船隊

1545年9月3日首次來到馬六甲這一葡萄牙人的東方前哨基地。他在那裏逗留了幾個月，直到1546年的1月1日才離開那裏，前往摩洛哥的安汶島（Amboina）。²在幾個月後的5月10日，沙勿略在於安汶寫給歐洲耶穌會士的信中說道：

我在 Malacca（馬六甲）時遇到了從被稱為中國的國度來的一位葡萄牙商人，他在那裏進行了重要的交易。他說，從中國宮廷來的許多中國人向他提了許多問題，其中包括基督徒是否吃豬肉。葡萄牙人回答說：「是的，吃豬肉。」然後（他們）問道：為什麼提這樣的問題？那個中國人回答說：有許多人居住在山區，遠離其他民族。他們不吃豬肉，還奉行各種各樣的祭典。我不知道

來到了廣東沿海的上川島，並在那裏為「發現」中國立了一根紀念石柱。1517年8月15日，費爾南·佩雷斯·德安德拉德（Fernaõ Peres d'Andrade）率領的一支艦隊再次抵達上川島。在經過了一番周折之後，取得了中國當局的信任，建立起與中國的貿易關係。但是，這些成果很快在1519年被西芒·德安德拉德（Simão d'Andrade）的胡作非為徹底毀掉了。1521年，葡萄牙人與中國政府在廣州發生衝突，中國政府驅逐了那裏進行貿易的葡萄牙商人。在此後的30餘年間，葡萄牙商人的貿易方式主要是在廣東、福建和浙江沿海地區進行非法的走私活動。據平托（Fernaõ Mendez Pinto）《遠遊記》的記錄，1542年，中國政府摧毀了葡萄牙人在寧波雙嶼的一個走私基地，在那次襲擊中，共有數百名葡萄牙人喪失了性命。參見張天澤著，姚楠、錢江譯：《中葡早期通商史》（香港中華書局，1988），頁86-90。就這一歷史懸案進行討論的文章很多，不一一列舉。相關的最新研究成果或為金國平先生即將發表的《Liampo 綜考丙稿》。

² 關於沙勿略在東亞地區的活動情況，可參見吉田小五郎：《沙勿略》附錄的〈沙勿略年譜簡表〉（吉川弘文館，1995）頁152-160；津山千惠：《沙勿略——圍繞著神的文化衝突》（三一書房，1993）。

那些人是否如他所說，像 New Catholic Encyclopedia 信徒那樣，是遵守舊約與新約教義之人；或者就是猶太民族。因為他們不像所有人說的那樣，是伊斯蘭教徒。

每年有許多的葡萄牙船從馬六甲前往中國港口。我向瞭解這個民族的許多人打聽他們所奉行的祭典與習俗等許多事。這是為了判斷他們是否是基督徒，是否是猶太人。很多人都說，使徒聖多馬去了中國，使許多人成了信徒。他們還說，在葡萄牙人統治印度的很早之前，為了向因使徒聖多馬及其弟子而成為信者的子孫們傳授教理，希臘教會派來了主教。在葡萄牙人征服印度時，有一個主教（馬爾·雅各布斯）從他的故國來到印度。他在印度遇見的主教們提供了證言，說聖多馬曾去往中國，使（那裏的人）成為信者。如果這是確實的，我將在來年報告此事。³

沙勿略此信很可能是耶穌會士有關中國的最初記錄之一，其中包括後來流傳甚廣的聖多馬進入中國的傳說。⁴但是，

³ 河野純德譯：《沙勿略全書簡》（平凡社，1985），頁 239-240。據譯者河野純德介紹，此信原文為西班牙文。該信與其他一些信件一起交給同年 5 月 17 日前往印度的葡萄牙艦隊，該艦隊於 1547 年 1 月進入科欽港，同年 8 月 2 日到達里斯本。此信是他們帶到葡萄牙的。在現存的原件中，沙勿略沒有注明收信人，耶穌會第一任葡萄牙管區長西蒙·羅德里格斯神父（Simon Rodrigues）將此信與來自印度的其他信簡送到科英布拉，並為其他修道院製作了副本與譯本，而原件在 1548 年送往羅馬。

⁴ 使徒聖多馬（一作多默）傳教東方的傳說是一個值得關注的有趣問題。這

沙勿略未能像他所承諾的那樣，在次年、即 1547 年的信件中，對這一傳說的真偽作進一步說明。這可能是因為沙勿略一直忙

一傳說的最初記錄者可能是 1517 年作為葡萄牙使臣前往中國的藥劑師皮雷斯 (Pires, Tome)，他在著名的《東方諸國記》一書中明確記述說：印度的馬拉巴爾地區，有始於使徒聖多馬時代的 15000 名基督教徒，其中約 2000 人是有身份的人，包括騎士、商人等受人尊敬的人，其他人是工匠與窮人。參見生田滋等譯：《東方諸國記》，《大航海時代叢書》，第 5 卷第 1 期，(岩波書店，1987)，頁 164。此後，在巴爾博紮 (Duarte Barbosa) 著：《地理書》(1518 年)、克路士 (Cruz, Gaspar da)：《中國志》、德·拉達 (Rada, Martin de)：《記事》以及羅德里格斯 (Rodrigues, Joao Tcuzu, 漢名陸若漢)：《日本教會史》中，都有關於此事記錄，其中《日本教會史》的記錄最為詳盡。作者告訴我們：「聖使徒從耶路撒冷出發，以向安息人、曼提亞人、波斯人以及上部印度的大夏人傳教為目的，(他)經過了阿拉伯，最初到達的地方是索科特拉島 (Socotora)，在這島上使所有人改宗基督教的信仰，並修建了幾個教堂，其遺跡至今尚存。後來又從那裏去了印度，最初到達的地方是當時非常出色的城市、馬拉巴爾第一位王居住的 Canganor。在那個城中讓王和其他許多人改宗，在王國中修建了教堂，任命國內的基督徒為執事 (diacono)。再從那裏前往馬拉巴爾海岸，前往當時同樣出色的城市，在那裏使許多人改宗。根據部分人的說法，他還去了 Zapebana 島 (Taprobana)，那個島就是錫蘭。他又從那裏去了納爾辛加的城市曼里阿波爾 (Meliapor [Mileapor])，因為是當時印度最大、最富裕、而且是最強大的城市。他在那裏傳教，讓王和許多人改宗，並留下了許多弟子，然後乘船前往中國的其他地方。根據馬拉巴教會史的記述，他利用的船是中國人的船。這些船時常航海至印度海。他到過了名為汗八里 Cambale 或 Cambalia (Cambalu) 的城市，在那裏讓許多人改宗，修建了很多教堂。他留下許多弟子，修築起教會的基礎，然後回到了曼里阿波爾。正如其傳紀中所寫，他在這裏城市中，因偶像教神父 (僧侶) 的婆羅門教徒的奸計而被殺。」參見上井忠生等譯：《日本教會史》下，《大航海時代叢書》第 10 卷第 1 期 (岩波書店，1979)，頁 227-228。沙勿略本人亦在其 1542 年 9 月 20 日於果阿致羅馬耶穌會員的信件、1542 年 9 月 20 日於果阿致羅馬羅耀拉的信件、1549 年 1 月 12 日於科欽致羅馬羅耀拉的信件、1545 年 5 月 8 日於聖多馬曼里阿波爾城致果阿迪亞哥神父與保羅神父的信件中談到此事。參見《沙勿略全書簡》，頁 83-85、98-99、344、205。

於摩洛加群島的傳教，或許是明朝政府禁止與葡萄牙人的交易妨礙了更多的消息收集。然而，沙勿略和他的同伴們並沒有放棄對於中國的關注。在這一時期的其他文獻中，我們很容易找到這一努力的某些痕跡。

1547 年的年底，沙勿略在馬六甲經葡萄牙商人阿爾瓦雷斯（Alvarez, Jorge）的介紹，認識了因殺人罪而在馬六甲避禍的日本鹿兒島武士池端彌次郎。⁵翌年 4 月，沙勿略將彌次郎帶到印度，送入耶穌會設在果阿的聖保羅神學院，並委託神學院

⁵ 阿爾瓦雷斯是葡萄牙東亞貿易商船的著名船長之一。這個出生在葡萄牙與西班牙交界處 Freixo de Espada 的商人曾和門德斯·平托（Mendes Pinto）一起在中國沿海經商，與沙勿略一直保持著聯繫和友誼。1546 年，他在日本薩摩山川港停泊時，將犯罪的彌次郎帶到馬六甲。後又應沙勿略要求，於 1547 年寫了《日本見聞記》（*Descripcion de la tierra de Japon*）。這份報告被認為是葡萄牙人有關日本的最早記錄。沙勿略在 1548 年 1 月 20 日的信中稱之為「非常值得信賴的人物。」他說：「有幾個葡萄牙商人向我提供了被稱為日本諸島、最近剛剛發現的非常大的島嶼的情況。」在同年 11 月 29 日的信中，他又說「我還見到了名為阿爾瓦雷斯的某條商船的船長的葡萄牙人。」另一位情報提供者可能是佩羅·迪茨（Pero Diez）。據說，這個出生在 Monterrey 的商人曾在 1544 年 5 月從馬來半島前往中國，經漳州、寧波、南京前往日本。他在中國與日本的見聞後來被收入阿爾瓦拉多（Alvarado, Garcia de Escalante）編集的《日本發現》的報告。沙勿略在 1546 年 7 月至 9 月滯留於摩洛加群島的特爾特納島時，曾與他見過面。當然，沙勿略應當還有其他的消息來源。在他傳教的呂宋、爪哇、馬六甲等地，不僅可以感受到中國文化的傳統影響，而且有中國商人頻繁往來或在此定居生活。此外，在沙勿略傳教日本時，他身邊還有兩位信仰堅定的中國助手，其中一位的教名是安東尼奧（Antonio de Santa Fe），另一位被稱為曼奴埃爾（Manuel Teixeira）。前者後來陪同沙勿略前往中國，並在廣東沿海的上川島滯留數月之久，並在他病逝後，將他的遺骸送回印度。詳閱第貳章「東亞教會中的中國人以及葡萄牙人的奴隸買賣」的相關論述。

院長尼古拉·蘭恰諾特（Nicolaò Lancilloto）神父⁶在教化彌次郎的同時，收集日本以及整個東亞的情報。這些由彌次郎敘述、蘭恰諾特記錄、並不斷增補的調查報告共有四份。在我所見到的日文譯本中，分別名為《第一日本情報第一稿》、《第二日本情報》、《第一日本情報第二稿》和《第一日本情報第三稿》。⁷大約在 1548 年的夏天，這些調查報告被遞交給當時葡萄牙駐印度的總督加爾西亞·德·薩（Garcia de Sa）。

然而，就在這些名為《日本情報》的調查報告中，我們可以看到不少有關中國的內容。在《第一日本情報第一稿》中，記錄者提到了中日兩國共同信仰的佛教及其日本佛教傳自中國大陸的歷史事實：

其（釋迦）弟子中的一些人去了中國，論說他的教誨與

⁶ 蘭恰諾特出生在義大利的翁布里亞。1541 年加入耶穌會，1542-1544 年在葡萄牙的科英布拉大學學習，1545 年被派往印度，後出任果阿聖保羅神學院的院長，並負責教授拉丁語。1548 年辭去院長職務，負責印度半島南部的傳教工作，1558 年死於該地。參見岸野久：《西歐人的日本發現》（吉川弘文館，1988），頁 94-95。

⁷ 《日本情報》很可能是由日本人直接提供、並傳至西方的最初文獻。義大利語原稿現已不存，但其中第二稿很早就被譯為多種歐洲語言，如 1552 年 G. B. Ramusio 的法語本；1554 年收入《新情報——耶穌會印度書信集》中的義大利語本；1556 年《印度書信集》的拉丁語本；1586 年 J. G. Gotz 的德語本；1872 年 H. J. Coleridge 的英語本。日本學者譯介的《第一日本情報第一稿》和《第二日本情報》是依據與原稿同時完成的葡萄牙語寫本；《第一日本情報第二稿》是依據現藏羅馬耶穌會檔案館的義大利語抄本；只有《第一日本情報第三稿》是譯自現存於義大利國立圖書館的蘭恰諾特的義大利語手稿。參見《西歐人的日本發現》，頁 104-106。

信仰的方法，使中國全境改宗，破壞了以前中國擁有的所有偶像與寺院。他們從中國去日本，做了同樣的事。如前所述，中國與日本的所到之處，至今還可以看到類似於羅馬昔日偶像（*estatuas antigwas*）的那種碎片。⁸

在《第二日本情報》中，記錄者還談到中日之間的貿易情況。其曰：

日本的商人與中國（人）交易，將銀子、武器、硫磺、扇子送往中國，從中國帶來硝石、大量的生絲、陶瓷器、水銀、麝香。日本還與在中國下方、位於東方的高麗（*Corea*，朝鮮）的人們進行交易。⁹

在《第一日本情報第三稿》中，作者記錄說：

在中國與日本的土地上，一切物產都是豐富的。歐洲所有的果物和礦物，歐洲那樣的鳥類與獸類都很豐富。談論中國是重要的，但（我）沒有接觸，我只能談談日本島。¹⁰

應當承認，報告中有關中國的內容十分有限，其記錄也不

⁸ 《西歐人的日本發現》，頁 112。

⁹ 《西歐人的日本發現》，頁 122。

¹⁰ 《西歐人的日本發現》，頁 149。

夠準確。但從時間上看，它們可能是耶穌會士首次在正式報告中涉及中國，就此而言，其重要性仍不可忽視。

有學者認為，這些報告大多是蘭恰諾特神父對彌次郎口敘的記錄，但其中也摻雜著神父自己的看法。在記寫彌次郎回答的段落中，作者通常以「他這樣敘述」的句子作為提示。與此相比，上述有關中國的文字顯得有些特別，由於它沒有慣常的第二人稱提示，我們不能肯定它們究竟是彌次郎敘述的實錄，還是蘭恰諾特本人的感慨。從常理上判斷，將歐洲與中國、日本的特產進行比較，也不像是彌次郎的口吻。當然，無論這些文字源於何處，它都表明中國已經被納入傳教士的視線之中，並受到他們的高度關注。而且，這種關注極有可能源於沙勿略的指示。

作為上述假設的佐證，我們注意到沙勿略亦在 1548 年向印度總督加爾西亞遞交了另一份有關中國情況的專題報告。在這份報告中，沙勿略主要談了七個問題：

- (一) 中國是否存在著基督教；
- (二) 中國是否敵視傳教的外國學者（傳教士）；
- (三) 中國是否有傳授專業知識的學校；
- (四) 學者是否受到人們的尊敬；
- (五) 中國人的婚姻狀況；
- (六) 中國境內是否居住著外國人；

(七) 中國是否有被魔鬼纏身的人。¹¹

在這份報告的開頭，沙勿略首先注明，此文是回答總督的提問，但印證於傳教士此後的傳教實踐，此文更像是一份有的放矢的可行性研究報告。我們不妨作更為大膽的進一步假設：沙勿略撰寫此文的另一層用意，是試圖說服大權在握的印度總督，鼓勵他大力支持醞釀之中的傳教偉業。

沙勿略的這份報告後來被收入《關於印度、日本諸事的記錄》，成為該書的第 19 章，名為《由某人送給弗朗西斯科神父的有關中國的報告》。儘管沙勿略沒有在文件中注明情報的提供者，但從他的社會關係推斷，這份重要情報的提供者，極可能是為他帶來日本武士池端彌次郎的葡萄牙商人阿爾瓦雷斯。

在以往的研究中，多數學者認為，沙勿略萌發前往中國的念頭，是由於在日本傳教期間，深切感受到中國文化的巨大影響，從而產生傳教中國的念頭。¹²但這一被廣泛承認的公論，

¹¹ 參見王鎖英譯：《葡萄牙人在華見聞錄》（海南出版社，1998），頁 1-8。關於此書的成書年代以及《印度、日本諸事的記錄》（*Livro que Trata das Coisai da Indiae do Japao*）的其他問題，可參見岸野久：《西歐人的日本發現》第三章〈關於葡萄牙埃爾瓦什圖書館收藏的《關於印度、日本諸事的書》〉和第四章〈阿爾瓦雷斯與日本情報〉，頁 35-77。

¹² 那則流播甚廣的經典故事說：深受中國儒學影響的日本人向他（沙勿略）問道：「如果你們的宗教是真理，為什麼作為一切智慧之源的中國人沒聽到它呢？」這個難以回答的問題使沙勿略萌發了一個念頭，先以基督教歸化中國人，進而影響整個儒家文化圈。為此，沙勿略決心進入中國傳教。參見孫尚楊：《基督教與明末儒學》（東方出版社，1994），頁 7-8。需要注意的是，傳說中的這一日本人的著名詰難，可能源於利瑪竇個人的理解（詳

其邏輯上的因果關係很可能被顛倒了。許多證據表明，至少在進入日本之前，沙勿略已經對中國文化及其廣泛影響有所認識，並對「征服中國」有了充分的思想準備。他在 1549 年 1 月 12 日於科欽寫給羅耀拉的信中明確說道：「據保祿（即彌次郎）說，他們（日本人）所信仰的教義來自於天竺，經中國和韃靼後傳來。」¹³在 1549 年 2 月 1 日於科欽寫給西蒙·羅德里格斯神父（Simon Rodrigues）的信中，沙勿略亦坦言他的預感：「聽從神的召喚，從今以後，會有許多的會員前往中國。然後再越過中國與韃靼，去往（更遠的）天竺的著名大學。據保羅說，日本人、中國人和韃靼人是從天竺接受神聖教義（佛教）的。」¹⁴

從上述信件中的片言隻語看，沙勿略當時對中國的瞭解還十分有限，他甚至不清楚中國、韃靼以及印度（天竺）的地理

見本章第三節的相關引文)，而未必是當事者本人的真實記錄。事實上，在沙勿略的信件中，我們還沒有找到此句的原話，與之最為接近質詢見於他在即將前往中國之前、於 1552 年 1 月 29 日於科欽寫給某位歐洲耶穌會士的信件。其曰：「關於天地的創造者，所有的（日本）人都感到十分驚奇。因為被他們尊為的聖人的教誨中沒有提到過造物主，所以他們無法想象天地萬物的創造者。除此之外，在日本人看來，如果這世間的所有物體都有開始，那麼傳播這一教義的中國人一定知道它。對於日本人來說，無論是來世還是國家政治，中國人（都比日本人）造詣更深。」《沙勿略全書簡》，頁 531。

¹³ 《沙勿略全書簡》，頁 341。相同的記錄還見於他於 1549 年 1 月 14 日於科欽寫給羅耀拉的信件。參見《沙勿略全書簡》，頁 352。

¹⁴ 《沙勿略全書簡》，頁 380-381。

位置。¹⁵但它仍足以表明，至少在前往日本之前，沙勿略已經知道中國傳統文化在日本以及整個東方所具有的重要地位，並且清醒地意識到，他和耶穌會的同事們終將面對這一挑戰。

在此，我們或可推導出這樣一個假說：沙勿略之所以與彌次郎一起前往日本，並不是因為他對中國缺乏興趣或瞭解，而是因為明朝政府閉關鎖國、嚴禁外國人入內的命令，使得醞釀中的計劃無法實施。¹⁶如果沿著這一思路繼續向前，我們或可做出另一個更為大膽的假設：沙勿略去日本可能還有另外一個密而不宣的最終目的，即利用中日兩國之間傳統聯繫，尋找進入中國的其他途徑；或者說，考慮到中日兩國的文化與宗教淵源，沙勿略有意將日本作為一個試驗田，試圖通過日本的傳教實踐，摸索出合適於中國、或可資參照的傳教模式。

¹⁵ 沙勿略關於中國、鞞鞞及天竺地理位置的錯誤概念，還可見於其他一些信件。沙勿略在 1549 年 1 月 12 日於科欽寫給羅耀拉的信中說：「據保祿（彌次郎）說，他們信奉的（佛教）教義，是從名叫天竺的地方，通過中國、再經過鞞鞞傳來的。用保羅的話說，從日本去天竺，再從那裏回日本，需要走三年的道。……據保羅說，鞞鞞是中國與天竺之間的大國，中國與鞞鞞也僅僅只有來自於天竺的教義……。」《沙勿略全書簡》，頁 341。相同的內容還見於沙勿略 1549 年 1 月 14 日致羅耀拉的信簡，《沙勿略全書簡》，第 351。

¹⁶ 衆所周知，正德十二年（1517 年）葡萄牙使團對中國的第一次訪問以失敗告終。此後，經過 1522 年的西草灣之戰、1548 年的雙嶼之戰和 1549 年的走馬溪之戰，中葡關係陷入最低點。明朝政府厲行海禁，遊弋於中國沿海的葡萄牙商船只能進行偷偷摸摸的海上走私。而少數冒險進入中國內地的葡萄牙商人，則大都被投入牢獄。很顯然，在這種情況下，直接進入中國，並且大張旗鼓地宣傳福音，是不可能的。

二、在日本的文化體驗

1549 年的聖母升天日（8 月 15 日），沙勿略攜托雷斯神父（Torres, Cosme de）、費爾南德斯修士（Fernandez, Juan）等人，與彌次郎一起來到了他的故鄉鹿兒島，開啟了日本耶穌會將近一個世紀的宏偉史劇的序幕。

鑒於本文的主旨，這裏無暇對沙勿略在日本的傳教活動作更多描述。¹⁷然而，如果破除成見，換一個角度，則不難發現沙勿略在日本期間許多違背常理的行為或可引作上述假設的佐證。

我們知道，沙勿略在日本逗留的時間並不長，到他 1551 年 11 月返回印度為止，滯日期間總共只有兩年多一點的時間。而且，在如此短暫的時期裏，還有將近一半時間花費在進入京都的種種努力上。在沙勿略登陸後不久第一次會見鹿兒島領主島津貴久時，他就提出了前往京都的要求。雖然後者以京都地區的戰亂為理由加以勸阻，但執著的沙勿略並未放棄這一想法。他似乎從來就不打算在鹿兒島久留，對那裏取得的傳教成果也不太在意。當他知道領主的庇護包藏著從對外貿易獲取利益的私意，並不打算為其京都之行提供方便時，便毫不猶豫地

¹⁷ 關於沙勿略在日本的傳教活動，可參見拙作《日本早期耶穌會史研究》（商務印書館，2003）中的相關章節。

與之決裂。¹⁸更令人費解的是，當雙方關係破裂後，沙勿略並沒有任何悲傷或失望的表示，他甚至沒有採取任何行動，來挽救在鹿兒島獲得的傳教成果。對此，幾乎所有的學者都將沙勿略不計後果的魯莽舉動，理解為固執於自上而下的傳教方針。如果沙勿略的目的果真如此，那麼他在前往京都時，將身邊唯一會說日、葡兩種語言的彌次郎遺棄在當地，顯然是不合情理的。

再者，沙勿略突然離開日本的決定也顯得過於倉促。經過兩年左右的艱苦努力，傳教士們已經獲得九州大名大內義隆和大友義鎮的傳教許可，並在鹿兒島、山口和平戶等地擁有了第一批日本信徒。此外，他們還與前往平戶貿易的葡萄牙商人建立起聯繫，並獲得了他們在各方面的有力支援。應該說，耶穌會士在日本的傳教工作已經打開局面，並正欣欣向榮地向前發展。在這一情境中，沙勿略的突然離去，更顯得過於突兀。

或許有人認為，沙勿略的突然離去可以緣於過於旺盛的傳教激情。正如他此前的所作所為，沙勿略總是不知疲倦奔波於

¹⁸ 羅德里格斯事後回憶說：「公爵（鹿兒島主島津貴久）給予神父的種種恩典，是由於神父可以讓葡萄牙人的船來到公爵領內的港口。然而在看到（定期商）船駛往平戶後，他就翻臉，改變了對神父們的態度。他希望用這種態度使那些船隻回到自己的港口。神父明確指出公爵的錯誤念頭。他說：他和他的同伴們都不能夠使葡萄牙人再次返回公爵的港口。我們來到這裏不是為了從事這種工作，而是為了將基督的永恆教義和拯救之道告訴日本人，這才是我們帶來給日本葡萄園的。作為報償，我們並不希望從日本人這裏獲得金錢和其他補償。於是，公爵嘗到了深深的幻滅，他令神父們退出，說再也不想見到他們。」參見《日本教會史》下（岩波書店，1979年），頁392-393。

東亞各地。每當一地的傳教事業初顯成效時，他便迫不及待地轉向新的目標。但在我看來，這一解釋未必沒有道理，但問題是，他的決定不應該是孩子氣的忽發奇想。應當看到，儘管沙勿略及其同伴已經在日本取得了很大成績，但困難仍然不少。何況當時最棘手的難題之一，就是傳教人手的極度匱乏。除了與沙勿略同來日本的托雷斯神父、費爾南德斯修士，他們所能依靠的幫手只有洛倫索這一近乎失明的日本修士。¹⁹在許多時候，他們是在人自為戰，獨當一面。而沙勿略的離去無疑會使早已不敷使用的人員緊缺更加捉襟見肘。

關於這一點，我們還可以從沙勿略到達日本後不久、於1549年11月5日從鹿兒島寄出的第一批信件中找到有助於此

¹⁹ 洛倫索原為幾乎失明的遊方藝人，靠說唱技藝行乞為生。在聽了沙勿略的佈道後，欣然皈依，成為日本教會中第一位本地修士。洛倫索說唱藝人的職業技能使他有超乎常人的說教天賦，這使得他成為沙勿略等人的得力助手。弗洛伊斯曾由衷的稱讚說：「正如光榮的使徒保祿所說的那樣，全能的神為了羞辱強者而挑選最為低下、最為卑賤的人。神挑選了這個幾乎完全喪失視力，生來就面容醜陋的人，成為在日本入會的最初的耶穌會修士。與此同時，神還賦於他所選中的傳播福音者，在京都市鎮和鄰近各國宣傳天主教教義的人以特殊的恩寵，使他成為迄今為止耶穌會在日本最重要的說教者之一。他從未被人駁倒。由於他常常與學識豐富的僧侶和有身份的人辯論或討論，所以，因為其說教而改宗的人有數千人之眾。甚至連那些傲慢不遜的學者們，也有人被他的理論的強大壓力所說服，拜倒在他的腳下，從他那裏接受福音的聖教。他的說教從不動搖，強大而富有雄辯。無論是其生活規範、為弘揚信仰而親身經歷的無數困難勞苦、或是在此間所遇到的罕見危險中，他始終表現出善德和模範，在這一點上，我想即使是在基督教國、在神已經讓他的僕人們從分享的某種精神中受到教育的人，也不能比他做得更好。」弗洛伊斯著，柳谷武夫譯：《日本史》第一冊（平凡社，1987），頁104-105。

說的另一些線索。在寫給果阿神學院修士的一封信件中，沙勿略興致勃勃地回顧了他前往日本的冒險旅行，而且用很長的篇幅，詳細記寫了中國船長和水手的宗教生活、及他們對異教偶像的頂禮膜拜。他說：

1549年聖若翰祭日（6月24日）的下午，為了前往當地，我們向馬六甲的司令官要求將我們從馬六甲帶到日本，乘上了異教徒中國商人的船隻。我們出發後，耶穌基督賜於我們巨大的慈悲，給了我們好天氣和風，但異教徒思緒多變，船頭（船長。下同）改變想法，不想去日本，毫無必要地在途中的小島逗留。我們航程中最為遺憾的事有兩件：第一，不能利用我主給予的好天氣和風，一旦渡往日本的季節風時期結束，只能在中國過冬，花費一年時間等待下一個季節風。第二，我們無法阻止船長和其他異教徒不停地祭祀安置在船內的偶像，並向它獻上祭品。他們常常抽籤，尋問能否去日本，或是否繼續保持我們航海所必要的風。簽時好時壞，但他們告訴我們要信它。從馬六甲駛往中國一百里格時，到達了一個小島，在準備好對付中國海風浪所必需的舵和其他木材後，他們準備了許多供品，祭祀偶像，抽籤尋問有無順風。在抽到有好風、無需等待的簽後，便喜氣洋洋地收錨升帆。異教徒極為尊崇安置在船後部的偶像，在它面前點燃蠟燭，焚燒沈香。我等信賴天地創造者的上帝和他的兒子耶穌基督，熱愛基督並欲侍奉於

祂，故打算來到該地宣佈聖教。航海途中，異教徒們向偶像尋問我們所乘坐的船能否從日本返回馬六甲。抽籤的結果是，能達到日本，但不能返回馬六甲。於是，他們起了疑懼的念頭，不想去日本，打算在中國過冬，等待明年。

……數日後，進入了中國廣東的港口。船頭和水手都想在該港過冬，只有我們反對，並威脅說，將要向馬六甲的司令官呈遞書信，並告訴葡萄牙人，(船頭)欺騙我們，不履行協定。我主耶穌使他們起了不在廣東諸島停留的念頭，起錨前往中國的另一個港口漳州，由於順風，幾天後該船將到達該港，但去日本的季節風亦行將結束。就在為在此港過冬而準備駛入港口時，來了一艘船，轉告港口裏有許多海盜，如果進港將被捕獲，船頭又發現漳州的船位於一里格之外，感到有危險，於是決定不進港。認為與其逆風去廣東，還不如去日本更合適。於是船頭和水手決定去日本。就這樣，惡魔和它的僕人都不能妨礙我們，耶穌基督將我們引向我們最希望的當地，而不是日本的其他港口。1549年8月聖母的祭日，到了彌次郎的故國鹿兒島。²⁰

我們無法忽視這一細節，即沙勿略此信寫於抵達日本後的

²⁰ 村上直次郎譯：《耶穌會士日本通信集》上（雄松堂，異國叢書，1984年），頁1-4。

第三個月；此信是沙勿略在日本寫給印度果阿教會中同事的第一批信件。很顯然，在這一特殊時期的信件中，沙勿略用如此長的篇幅來談論與眼前傳教工作並無直接關係的第三國是耐人尋味的。人們也許會問，是什麼原因使他對三個月前的那次旅行記憶猶新？他為什麼會在傳教工作最為繁忙而艱苦的初始時期，津津有味地談論與他並不相干的那些異教徒？

需要注意的是，沙勿略似乎並不諱言他終將向這些異教徒宣傳福音的打算。就在這封信中，他以難以抑制的興奮之情告訴果阿神學院的同事說：

如果得到日本國王的安全通行證，就可以放心地去更大的中國，而且不受虐待。如果日本國王成為我們的朋友，應該很容易從他那兒得到通行證，使他信仰我們的神。日本國王是中國國王的朋友，作為交往親密的標誌，保管著他的印，可以給前往該地的人以通行證。由日本去中國的船極多，這樣的航海需要十日至二十日。²¹

沙勿略在這裏所說的「安全通行證」，應該是在過去的中日勘合貿易時日本幕府頒發給商人的證明文書。²²雖然他也沒

²¹ 《耶穌會士日本通信集》上，頁 41-42。

²² 明代中日官方貿易的特殊形式。明永樂二年（1404），明政府做成「日」字型大小戳合與「本」字型大小戳合各一百道，交給日本政府，所有來華

有說明這消息的來源，但可以想像的是，如果不是一直對中國念念不忘，並千方百計地尋找進入中國的途徑，他也許不會在如此短的時間內就瞭解到這段陳年往事，並發現其中可資利用的特殊條件。

不必諱言，我們的上述論證是為了證實先前提出的假設，但另一方面，我們也不能否認，上述事實可以使我們對沙勿略的種種反常行為做出合乎情理的完滿解釋。即在傳教日本期間的一開始，沙勿略就抱著前往中國的念頭，苦苦追求的京都之行，也是為獲取去中國通行證的最後努力。當夢想歸於泡影後，他便義無反顧地返回果阿，尋找進入中國的其他途徑。由此看來，沙勿略突如其來的離開決非一時的心血來潮，而是因為他實在無法消除前往中國傳教的夙願，實在無法忍受這一強烈渴望對他的折磨。

對此，沙勿略的另一一些信件亦可提供相應的證明，沙勿略在 1551 年 11 月 5 日寫給果阿保祿神父的信中，要求他對於在果阿聖信學院的中國人與日本人的少年給予特別的關照，以便為計劃中的中國之行儲備人才。他說：

學院中中國人與日本人的少年要給予特別的關照，要讓他們好好學習，努力教他們教理。我非常希望這些少年

商船必須帶有戡合一道，與保存在福建布政司的底本核對，以驗證其合法身份。從 1405 年至 1547 年，共有 17 次 87 艘遣明船憑此證來華貿易。參見木宮泰彥：《中日文化交流史》（商務印書館，1980 年版）中的有關章節。

能通過神的教義，在不到幾年的時間內就在靈的生活上大有長進，能夠閱讀、書寫和說葡萄牙語，成為去日本與中國的神父們的翻譯。²³

他還大膽地預言：

我認為，在迄今為止所發現的地方中，不會再有像這些地方（指日本與中國。譯注）那樣，可以獲得更多的靈的收穫。如果沒有中國與日本，耶穌會是不可能永存的。為此，我們必須關注中國人與日本人。²⁴

作為寄自日本傳教地的信件，要求對果阿學院的日本少年給予關照是不難理解的，但是，為什麼要特別提到學院中的中國少年呢？而且還故作驚人之語，將計劃中的中國傳教與耶穌會能否生存聯繫在一起。很顯然，沙勿略一直在為蓄謀已久、隨時可能實施的偉大計劃做準備；日本的傳教實踐亦使他對傳教助手的重要性有了切身感受，所以才會要求保羅神父加緊培養學院中的中國少年，以便為想像中的成功遠征增加勝算的籌碼。

在返回印度後不久的 1552 年 4 月 7 日，決心已定的沙勿略在寫給西蒙·羅德里格斯神父的信中坦陳道：

²³ 《沙勿略全書簡》，頁 505。

²⁴ 《沙勿略全書簡》，頁 505。

如果我主之神希望差別明顯的聰明的民族表現自己，那我將無法排除為實現你們的神聖願望而去中國的想法。如果神引導我去中國，我將把那裏的詳細情況告訴你。我的兄弟西蒙·羅德里格斯神父啊，我衷心希望能在生命結束前與你會面，為了實現這一目的，無論如何都在所不惜。但如果打開在中國傳播神聖教義的道路，我希望能在那裏與你會面。²⁵

三、文化評價與傳教重點的調整

我們注意到這樣一個有趣的現象，當沙勿略返回果阿後，他對於中國的看法與評價發生了明顯變化。與他去日本前的情形相同，隨著出發日期的臨近，沙勿略對於中國的褒獎之詞越來越多。在 1552 年 1 月 29 日寫給羅耀拉的信中，沙勿略拼合了他所知道的各種傳聞，熱情地讚美他即將前往的神秘國度。他說：

中國是一個大國，以完備的法律和平地治理著。國王只有一人，受到極大的崇敬。其國甚富，各種食物充裕。從中國到日本的路很近。中國人很聰明，喜好學問、尤其喜好治國的人為法律，喜歡追求知識。國民膚色為白色，幾乎沒有鬍鬚，眼睛甚小。作為寬厚的國民喜好和

²⁵ 《沙勿略全書簡》，頁 613。

平，他們中間沒有戰爭。²⁶

在同一天寫給另一位歐洲耶穌會士的信中，沙勿略說道：

中國在日本的附近。如前所述，（日本的）諸宗派是從中國傳來的。中國是很大的國家，和平，絕無戰爭。根據在那裏的葡萄牙人信件，那是個正義極受尊重的國家，是任何基督教國家都沒有的正義的國家。根據我在日本及其它地方的體會，中國人極為敏銳，富有才能，比日本人更優秀，是有學問的人。

所有的人都說，中國在宏偉構想下得到很好的治理。大城市裏住了許多人，房屋用雕刻精美的石頭製成，有許多絲綢，是非常富裕的國家。²⁷

很顯然，沙勿略的上述讚譽有著強烈的主觀色彩，這一心理投射的動力可能間接地源於一個狂熱教士的宣教激情。但換一個角度，此舉所帶來的自慰及其鼓舞作用，又未嘗不是冒險之旅前必要的心理準備。在上一節中，我們討論了沙勿略由於無法抑制傳教中國的衝動而中斷在日本初見成果的傳教活動，但同樣不容否定的是，沙勿略在日本的經歷，使他有機會更為真切地感受到中國文化在東亞各國所具有的特殊地位與

²⁶ 《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》第3期第1卷（朋舍，1991年版），頁103。大致相同的內容，亦見於《日本教會史》，頁551。

²⁷ 《沙勿略全書簡》，頁531-532。

廣泛影響，在相似文化情境中的傳教實踐，當然會為他在中國之行以及傳教方式和策略選擇提供了有效的參照系。對此，沙勿略在寫給羅耀拉的信中這樣說道：

中國人和日本人的語言大不相同，說話不能互相理解。但令人驚訝的是，日本人懂得中國的文字，理解他們寫的東西。中國的文字在諸大學中被教授，理解它的僧侶被認為是學者。（每一個）中國文字表示一物，日本人學習它，書寫中國文字，而且描畫它所表示的物體。如果文字表示人，就畫上人的形狀，其他一切文字也同樣如此，彙集文字編成辭書。日本讀這些文字時用日本語發音，中國人用他們的國語讀這些文字，因此說話時互相不理解，只有文字互相理解，所以雖然文字相通而語言不同。

……我用日本語寫了一本世界創造和基督身世的書籍，隨後將用中國文字書寫這本書籍，如果去中國將在學會中國語前使用它。……²⁸

上面的論證，顯然是試圖顛覆沙勿略在到達日本後，才產生前往中國設想的一般性公論。但我們並不想因此而否定上述一般性公論中的另一部分：即沙勿略的確想通過成功的中國傳

²⁸ 《耶穌會士日本通信集》上，頁 41-42。

化來改變日本。對此，沙勿略曾在寫給一位歐洲耶穌會士的另一封信中坦陳道：

我想在這個（15）52 年去中國國王所在的地方。因為那裏是可以弘布我主耶穌基督的教義的國家。如果那國的人們接受了教義，無疑會有助於日本的人們對他們所信的諸宗派產生巨大的懷疑。這麼說，是因為中國的一個主要城市寧波離日本只有 80 里格。²⁹

關於這一點，利瑪竇在多年後的追憶中說得更為明確。其曰：

當沙勿略在日本的偶像崇拜者中間進行工作時，他注意到，每當日本人進行激烈辯論時，他們總是訴之於中國人的權威。這很符合如下事實，即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，如果基督教確實是真正的宗教，那麼聰明的中國人肯定會知道它並且接受它。³⁰

我們知道，利瑪竇並沒有去過日本，他能在多年以後為沙

²⁹ 《沙勿略全書簡》，頁 543-544。

³⁰ 《利瑪竇中國札記》（中華書局，1983 年），頁 127-128。

勿略這一重要決定進行說明並提供某些細節，只能表明那個（未必真實發生過的）著名質詢留給沙勿略本人以及整個教會的深刻印象和巨大刺激，而這一印象和刺激又在長期的傳教實踐中成為一種共識。很顯然，日本的傳教實踐使得沙勿略等人對於中日兩國的歷史聯繫有了更直觀的認識，對於中國文化的深厚底蘊及其在日本所享有的崇高聲望和權威，有了切膚之痛般的深刻感受。他在 1552 年所進行的冒險不僅僅是出於建功立業的宗教狂熱，而且也是基於他對東方文化的真切體認，基於在整個東方完成福音傳播的理性思考。在沙勿略看來，中國是整個東方文化中最為頑固的保壘，即使是對日本的傳教事業而言，在中國的傳教也是必須而至關重要的。沙勿略在上述致羅耀拉的信中明確說道：

如果本年度的 1552 年在印度沒有妨礙我出發的事，我想去中國，去那裏實現對我主之神的巨大奉獻。如果日本人聽說中國人接受了神的教義，信奉（從中國傳來的）宗旨的日本人就會理解（比中國教義更為優秀的）神的教義，迅速拋棄他們自己的信仰。通過以我主耶穌的聖名命名的修會的努力，中國人和日本人都會拋棄偶像崇拜，崇拜神、一切人之救世主的耶穌基督。我對此抱有極大的希望。³¹

³¹ 《沙勿略全書簡》，頁 531、554-555。

很顯然，日本雖然未被忘卻，但它已排到中國之後。從某種意義上說，沙勿略此語並不表明中日兩國在心目中的地位或是傳教順序上的有所變動，而是意味著他已經將中國與日本視為一個統一的文化區域來看待。關於這一點，羅德里格斯（Rodrigues, Joao Tcuzu，漢名陸若漢）在他的《日本教會史》中說得更為坦率：

神父（沙勿略）認為，他去中國是為傳播神聖的福音的榮光，此外，日本人對經由中國傳來的東西——日本的文字、學術和各宗教宗派都是接受於中國——極為尊敬，所以對日本的改宗來說，（在中國的布教）是重要的。所以他認為，要重新開始（進入中國）這一極為危險而困難的企圖，乃是不得已的事。³²

四、進入中國的最初計劃與傳教設想

在今人看來，如果沙勿略離開日本是為了進入中國，那麼他重返印度果阿似乎有些捨近求遠。人們也許會問，他為什麼不直接從日本前往中國，而是先返回到遙遠的印度果阿呢？對此，沙勿略本人沒有留下任何說明，但從他此後的行動來看，他也許意識到中國之行的巨大風險，需要對印度教區的教務做

³² 《日本教會史》下，頁 483。

一番佈置，以免除後顧之憂。³³此外，他之所以不辭勞苦、重返葡萄牙在東方的殖民基地，可能還有另外一個重要原因，即為了與在中國沿海頻繁活動、對中國情況較為熟悉的葡萄牙商人們協調動作，取得他們多方面的幫助與支援，商討進入中國的方法與途徑。對此，羅德里格斯在《日本教會史》中記述道：

由於迪奧戈·佩雷拉（Pereira〔Pereira〕Diego）和與他一起來的商人們瞭解中國的事情，所以（沙勿略）神父向他們說明了自己的意圖，與他們商量實現這一意圖最恰當的方法。大家的意見是：最有效的手段也許是由印度副王派遣帶有高價禮物的正式使節，前往中國國王那裏，以葡萄牙國王的名義再次表明友好。如果這樣，神父就可以和這位使節一起前往國王的宮廷，並有可能獲得滯留在其國內的許可以及講演神聖福音的自由。被逮捕的葡萄牙人也希望如此。但這只是使交涉陷入困難境

³³ 或許是預感到此行的危險，在滯留果阿的最後期間，身為管區長的沙勿略神父像處理後事一樣，對印度管區的各項事務做了整頓。他任命努內斯·巴雷特（Nunes Barreto, Melchor）為印度帕薩英地區的長上；任命卡斯帕爾·巴塞奧（Gaspar Barzeo）為保祿神學院的院長兼印度管區的副管區長，並為巴塞奧神父去世後的未來繼任者寫了證書；他還給他的密友、里斯本的西蒙·羅德里格斯神父（Rodrigues, Simon）寫了兩封長信，要求他一如既往地支援東亞的耶穌會士；他甚至還抽空為教會的司庫阿爾瓦雷斯·巴拉達斯（Alvares Barradas, Manuel）頒發委任狀，並對司庫的職責與許可權作了詳細的規定。詳見《沙勿略全書簡》，頁 584-588、600-605、605-606、607-615、634-637。

地的原因之一，實行這樣的計劃必須有大量的金錢。³⁴

羅德里格斯沒有具體說明迪奧戈·佩雷拉估計「必須有大量的金錢」是多少數目，但後者的慷慨解囊，無疑使沙勿略的夢想有了實現的可能。據說，這次出使的所有費用都由迪奧戈·佩雷拉個人承擔，僅僅為購買禮品，他就從馬六甲運來了價值 30000 克魯扎多的絲綢和麝香。³⁵迪奧戈·佩雷拉是個不同尋常的人物，他後來果然被當時的印度總督諾羅尼亞（Noronha, Dom Afonso [Affonso] de）任命為前往中國的正式使節，與沙勿略一起前往中國。

以現代人的眼光看，任命一位商人為政府正式使節似乎有些不倫不類，由他來支付傳教士冒險之旅的所需費用似乎也有些難以理解。在當時，這卻是一種通行慣例，在被稱為「地理大發現」或者「大航海時代」的特殊時期，商人與傳教士之間的關係要比我們想像的密切得多。為了追逐黃金，商人們在冒險活動中常常表現得比傳教士還要勇敢。正是基於對更大利益的渴望，他們又將信仰的傳播視為開拓市場、贏得商機的重要手段和保證，深入他鄉異國的傳教士被他們視為值得信賴的商業向導和貿易助手。正因為如此，他們才會為沙勿略引見日本武士彌次郎，或慷慨地為設想中的中國之行提供贊助。

³⁴ 《日本教會史》下，頁 538。

³⁵ 《日本教會史》下，頁 546。

就傳教士而言，他們不僅依賴商人刺探情報，還要借助他們的船隻運送人員，傳遞信件。為了滿足不斷增長的傳教經費和其他世俗需要，他們甚至還毫不猶豫地投身於商業活動中。沙勿略剛到日本鹿兒島，他就在於 1549 年 11 月 5 日寫的第一批信中，向馬尼拉的總督建議在日本重要的商業城市堺立商館。³⁶在同日寫給果阿的戈麥斯神父信中，他還向這位神父提交了一份葡萄牙商船來日貿易的商品目錄以及航行、交易時的注意事項。³⁷

³⁶ 沙勿略在 1549 年 11 月 5 日於鹿兒島寄給馬六甲總督的信中說：「如果能得到上帝的許可，我期待著能在離（京）都兩天陸上路程的堺設立可帶來莫大物質利益的商館。因為堺是日本最富有的港口，（日本）國內的金銀大部分集中在那裏。我將動員日本國王向印度派出使者，讓他們觀看印度的宏大與在日本所沒有的物品，用這樣的方法使（印度）總督和日本國王之間就設立上述商館進行協商。」《沙勿略全書簡》，頁 516。

³⁷ 沙勿略在寫給果阿戈麥斯神父信中說：「神父來日本時，請攜帶印度總督給日本國王的親筆信和能夠呈獻的相當數額的（金）幣和禮物。如果日本國王能皈依我們的信仰，相信神會帶給葡萄牙國王巨大的物質利益。堺是極大的港口，是有許多商人與金錢的城鎮，比日本其他地方有更多的銀子與金子，所以我想在堺設立葡萄牙的商館。根據我在印度的經驗，沒有人會不考慮（物質利益），僅憑對神的愛而將神父們參加遠航。

如果（關於神父們乘坐的船）與我想的不同，有（僅憑對神的愛而出航的）人，那我將非常地高興。在運送神父時可以採用這樣的方法：總督閣下在向帶神父們到日本的船發出出航許可證時，可通過自己的許可權將其給予你想給予巨大恩惠與莫大利益的親戚或朋友。因為在離京都二日行程的堺港能夠以高價出售的商品目錄同信附上。帶神父來日本的人如果攜帶這張目錄上的商品來日本，肯定可以得到大量的銀子與金子。如果用這一方法，神父們就可以以極好的條件、非常安全地進行遠航。因為這些船肯定會（因中國的海盜而）裝備精良，作所有必要的準備。

為了使神父們能在很短的時間內到達日本，還必須注意以下事項。來這裏的船應滿載貨物，於 4 月離開果阿，在馬六甲準備必要的糧食。必須

在沙勿略前往中國時，他沒有忘記他的這一世俗義務。在離開馬六甲前往上川島的途中，沙勿略在 1552 年 7 月 22 日於新加坡海峽致信迪奧戈·佩雷斯，建議在中國建立商館，並且要求他將這一建議報告給葡萄牙國王和印度副王。他說：

我帶著你的奴僕弗朗西斯科·德·韋拉去中國，不是我認為他有必要，而是為了幫助托馬斯·埃斯卡蒂爾，為了您船上的（貨物）能夠在中國進行交易。如果那是神的願望，他可以乘從中國來的最早的船去馬六甲。我無論如何也想去中國，但如果我主之神沒有打開去中國的道路讓我去那裏，我就乘從中國來的最初的船來馬六甲，再乘坐前往葡萄牙的船返回印度。

如果能在中國設立商館，國王陛下將會收到莫大的利益。我認為你必須向國王陛下詳細說明這一點，並向印度副王報告此事。為此，我在一直開封的（由你送給國王與副王）信中寫上了（在中國設立商館）這一點。你可以看看。請你把寫給國王的信函與我的信一

在 6 月份出海，在中國停靠交易，或補給食物。如果沒有水，可能要中途停靠某些島嶼，但必須迅速前往日本。因為如果為了交易而在中國停靠，從果阿到日本需要花費 17 個月。但如果不在中國停靠，4 個半月就能到達日本。載送神父的船不要裝過多的胡椒，最多 80 帕萊爾（barrel，桶。譯注）。因為如前所述，在到達堺港時，帶得越少，就賣得越好。可以得到許多金子。」參見《沙勿略全信簡》，頁 510-512。

起送去。³⁸

我們注意到沙勿略此舉不同尋常的特殊之處，故意不加封的信件，顯然是在暗示並默許信使放心地閱讀信中的內容；此外，要求收信人直接向葡萄牙國王說明此事，亦表明商業利益、信仰傳播及其與世俗政權的相互依賴。正如沙勿略去東方傳教是受葡萄牙國王邀請那樣，世俗王權一直對信仰傳播表現出前所未有的熱情，³⁹而商人與傳教士的密切合作就是所謂「胡椒與基督教」這一葡萄牙海外政策的最好體現。⁴⁰

當然，沙勿略此舉不僅提示了不同利益方的複雜關係，留

³⁸ 參見《沙勿略全信簡》，頁 716-717。

³⁹ 在 16 世紀，所有前往東亞的耶穌會士都必須首先前往里斯本，從那裏前往印度。他們是以葡萄牙國王的名義來亞洲傳教的。作為回報，葡萄牙國王應向他們提供船隻和津貼。當然，這一制度的產生與發展是現實利益的驅動，與之密不可分的另一種表現形式就是葡萄牙和西班牙兩國的保教權之爭。由於這一問題頗為複雜，我將在其他文章中加以專門討論。

⁴⁰ 沙勿略在 1549 年 6 月 20 日於馬六甲致葡萄牙國王若阿三世的信中說：「我們 6 人於 1549 年的 5 月末到達這裏。這個要塞的長官以巨大的愛情與愛德款待了我們。並說，由於我們試圖進行的航行是對神與陛下的巨大侍奉，將要給予我們援助。而後在我們到達的那一天的承諾全部實現，他盡了最大努力，給了我們不能更好的船。他為我們的旅行所需的物品作了充分的準備，並以巨大的親情與善意為航行做準備。……為了能使我們到達日本後可以支撐一段時間的生活，能夠建立為奉獻彌撒和祈禱的家，馬六甲的長官給了我們 30 桶的胡椒。除此之外，為了能使我們在日本能受到巨大愛情與聖愛的歡迎，他還給日本國王許多的高價（將近 200 克魯絮多）的禮物。」（《沙勿略全書簡》，頁 430-431）另第 432 頁的注 3 中說，一桶胡椒相當於 400 磅。30 桶胡椒在印度價值 366 克魯絮多。後來，沙勿略聲稱這 30 桶胡椒維持了他們在日本兩年半的生活費用。《沙勿略全書簡》，頁 432）。由此看來，他給馬六甲總督的上述信件可能是作為他贊助日本傳教活動的一種回報。

給我們足夠多的想像空間，而且還多少流露出對於印度當局的不滿。因為印度當局給使團下達的明確任務，是要求他們設法解救被關在廣州監獄中的葡萄牙商人，他們甚至為此準備了以葡萄牙國王名義書寫的信件，而沙勿略的傳教設想卻被強令保密，要求使團成員秘而不宣，它似乎成為當局不抱太大希望、全憑沙勿略個人見機行事的主觀意願。

不知是出於無奈還是嫉妒，沙勿略在 1552 年 4 月 8 日寫給葡萄牙國王的信中不無苦澀地酸溜溜地說道：

佩雷拉自費購買了許多物品，作為獻給中國國王的禮物，而且都是高價的。但無論任何禮物、以及東方諸王曾經贈予或現在贈予（中國國王）這一全東方最大君侯、領主的任何禮物，都無法與體察陛下聖意、並由我們所帶去的物品相提並論，這就是我主耶穌基督的教誨與信仰。毫無疑問，如果中國國王充分理解這一點，他會比十五個地方區（省）和全帝國的出色寶物更加重視它。佩雷拉希望確保陛下在印度的諸國與亞洲最大國王領地之間的和平，並使它們安定。但我們的企圖是，在中國國內掀起由主帶給這世上的（與惡魔之間的）戰鬥。根據神的強烈要求，我們首先要說服中國的國王，然後是全體民眾，讓他們拋棄以往施行淫威的惡魔。因為耶穌基督作為真正的神創造了他們，並以救世主自身的高貴的血為他們贖罪，所以我們將要求他們從心裏崇

拜耶穌基督，以肉體和靈魂服從並侍奉於他。⁴¹

五、最終結局與歷史象徵

沙勿略重返印度的另一任務，是為傳教中國尋找合適的同志。為此，他在果阿各修院和神學院中宣傳他的計劃，並徵集志願者。在外方傳教轟轟烈烈的那個年代裏，沙勿略的演說對於年輕修士們無疑具有極大的誘惑力。據弗洛伊斯（Frois, Luis）於 1552 年 12 月 1 日寫給科英布拉耶穌會士的信翰記載，沙勿略為其中國之行所做的煽動性演說很快形成了宗教狂熱，前往中國的有限名額成為眾多耶穌會士競相追逐的目標。

弗朗西斯科神父（沙勿略）滯留當地期間，修院中始終充滿了極大的熱情。而且，弟兄們都燃起了成為他的伙伴的希望，強烈地懇求我主能使自己成為該神父進行神聖挑選時被選中的人。因為他們推測，在以往能夠前往的所有地方中，中國無疑是能夠殉教的場所；而且他們還認為，那裏是可以獲得良好結果的地方。⁴²

也許是考慮到這次旅行的風險，沙勿略只挑選了四名隨行

⁴¹ 《日本教會史》下，頁 549-550。

⁴² 《日本關係海外史料》，頁 228。

人員，他們當中有加戈神父（Gago, Balthazar）和費雷拉修士（Ferreira, Alvaro），而且加戈神父的真正使命，還是去支援正在日本堅持工作的托雷斯神父。值得注意的是，沙勿略為他的中國僕人安東尼奧保留了一個珍貴的名額。1552年4月15日，沙勿略啟程前往中國，開始了他人生旅途中最後一搏。

與那些年青的修道士們相比，沙勿略近乎於瘋狂的宗教激情毫不遜色。對此，我們可以從他重返印度後馬不停蹄的匆忙行程得到印證。1552年1月24日，沙勿略於馬六甲回到科欽。同年2月15日，抵達印度教區的總部果阿。兩個月後的4月14日，沙勿略重返科欽。同月25日，沙勿略啟程前往中國，在總共3個月的時間裏，沙勿略的日程安排極為繁忙而緊湊，期間的工作包括在各地修道院中的講演，為中國之行挑選志願者、向商人募集資金，安排印度教區及神學院的各種雜務。如果我們將這一工作節奏與他兩年前的日本之行作一番比較，便會發現，他幾乎是迫不及待衝向上帝為他安排的最後歸宿。

無論從哪個角度看，沙勿略的準備都不夠充分。他對中國的瞭解淺薄而有限，所有關於中國的知識都來自他在日本的間接體驗以及商人們的有限觀察。至於他的中國僕人，可能因為地位差別的懸殊，難以與他平等地討論所有的問題；也可能被他的宗教激情所攝服，不便向他指出此行的危險性。但在當時的實際情形下，沙勿略所能做的不可能比這更多。他所擁有的只是他對於上帝的堅定信仰、傳播福音的狂熱以及在印度、摩洛加群島的傳教經歷。然而，宗教狂熱除了驅使他鋌而走險之

外，很少會帶給他什麼實際幫助。而他以往的有限成功，則可能會使他陷入一種盲目而虛幻的樂觀情緒之中。客觀地說，沙勿略的理想很少有實現的可能，正如果阿修院中年輕修士們所直覺的那樣，這只會導致殉教。他的失敗已經被注定了。

沙勿略近乎瘋狂的傳教計劃使遠在羅馬的依納爵·羅耀拉預感到某種不祥。在得知這一消息後，他立即去信，試圖阻止沙勿略過於大膽的冒險計劃。或許是不想傷害沙勿略的宗教激情和自尊心，他在 1553 年 6 月 28 日寄發的回信中委婉地勸說道：

1552 年 1 月 28 日的信收到了，從葡萄牙到羅馬的交通非常困難，所以你的信比以往花費了更多的時間。為此，即使我儘快回信，可能還是遲了。上帝已經知道，由於你使徒般的活動，主的福音傳播和日本與中國人的改宗有了更大的可能性。我想主會以他的恩惠賜於你其他的慰藉。……我相信你派遣加斯帕爾神父（可能是法國人 Gaspard'dela Croix, ?-1570）和其他人前往那裏（印度）和中國是正確的措施。因為我相信引導你的是永遠的睿智（基督），所以我認為你親自前往（你說只要印度的情況許可，就打算前往）中國也是可行的。但我判斷你自己留在印度，派遣當地理解此事的其他人，讓他們執行你想做的事，無疑會對我主基督做出更大的貢獻。因為那樣你雖然居於一地，但會在許多地方發揮

作用。⁴³

眾所周知，依納爵·羅耀拉的勸阻太晚了。在他寄出這封信半年前，沙勿略就已經不在人世了。

沙勿略的旅途困難重重，在離開科欽後不久，船隊便遭到風暴，水手們扔掉了甲板上的所有貨物仍無濟於事，劇烈的顛簸使船舵喪失了作用。沙勿略穿過慌亂的船員，登上船首的高處，將他的聖遺物匣繫在綱繩上，將它拋入海中，並以聖父、聖子和聖神的名義向上蒼祈禱，風浪奇迹般地逐漸平息。然而，惡夢並沒有結束。當沙勿略終於到達馬六甲港時，他又面臨自己同胞的阻撓。出於私人恩怨，馬六甲要塞的海上總司令官阿爾瓦羅（Atayde, Dom Alvarode）對迪奧戈·佩雷拉極為反感。他先是扣下了船舵，隨後又不顧沙勿略破門令的威脅，堅持扣下了佩雷拉的船隻和準備運往中國的胡椒等貨物。阿爾瓦羅的公報私仇使得沙勿略苦心經營的整個計劃陷於流產。失去了使團的掩護，也就失去了進入中國的可能。⁴⁴

沙勿略在 1552 年 8 月不顧一切地來到澳門附近的上川島，雖然他盡了所有的努力，但卻始終未能進入中國。那一年的 12 月，絕望而無奈的沙勿略因病在上川島去世。臨終時，只有他的中國僕人守候在身邊。

⁴³ 《聖依納爵·羅耀拉書簡集》信簡第 72（平凡社，1992 年版），頁 289。

⁴⁴ 參見《日本教會史》第 25 章中相關記述。

雖然沙勿略始終未能進入中國，但他的勇敢嘗試和未竟夢想，卻一直是激勵耶穌會傳教士進軍中國的動力源泉。從某種意義上說，沙勿略本人已經成了一種精神象徵，如同寂靜曠野上隱約可聞的鼓角，宣告著傳教士們在中國的精神狩獵的宏偉史劇已經拉開了序幕。在利瑪竇於進入中國之前，耶穌會士從未放棄過進入中國的嘗試。⁴⁵

關於沙勿略對於中國文化的認識及其為傳教中國的所作的種種努力，我們至少可以從這樣幾個方面作進一步的研究：首先，沙勿略留給傳教士的遺產並非僅限於進入中國的強烈意願，他在日本的傳教期間對於中國文化的體認為羅明堅、利瑪竇等人的創造性工作奠定了堅實的基礎；其次，作為傳教策略，「利瑪竇規矩」中的「合儒、補儒、超儒、附儒」（湯一介

⁴⁵ 據榮振華神父（Joseph Dehergne）的統計，從沙勿略 1552 年死於上川島到 1583 年利瑪竇成功地進入中國為止，共有 32 名耶穌會士以及一名奧古斯丁會士和一名多明我會士試圖在中國定居傳教，參見榮振華著、耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》下，（中華書局，1995 年第 1 版），第 794 頁。他們中的不少人還留下了進入中國的記錄。據筆者所見，傳教士們在此期間留下記錄的有以下幾種：耶穌會印度教區長努內斯神父在 1555 年進入了中國，並在同年 11 月 23 日的信件中寫了名為《關於中國的情報》的特別段落（參見《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》第 3 期第 1 卷，頁 158-159）；貝爾西奧神父（P.Belchior [Melehior]）在馬六甲神學院向一位在中國被囚禁了六年的葡萄牙人打聽有關中國的情況後，寫了一份報告。報告的落款日期為 1554 年 12 月 3 日（參見《葡萄牙人在華見聞錄》，頁 9-27）；此外，耶穌會修士貢薩羅·費爾南德斯（Gonza' lo Fernan' dez）在 1560 年 12 月 1 日於果阿寫給科英布拉耶穌會學院中的一位修士的信中，也提到了他在中國的經歷。參見《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》第 3 期第 1 卷，頁 332。

先生語)的精神內核，亦與沙勿略的探索有明顯的承嗣關係與延續性；再其次，在沙勿略的傳教活動中，我們可以看到商人與傳教士之間、商業利益與信仰傳播之間，相互支援，又相互制約的複雜關係。這不僅以緣於雙方的基本需要，亦是「大航海時代」特定的歷史情境使然。

附錄 1

1552 年 1 月 29 日沙勿略神父於科欽 致歐洲的耶穌會員的信件⁴⁶

願聖神的恩惠常在我們心中。阿門！

我們全體成員身心俱健地於 1549 年 8 月 20 日到達日本，在與我們同行的日本人（聖名保祿·安東尼奧·若阿的日本信徒池端彌次郎。譯注）的故鄉鹿兒島登陸。當地的人們、尤其是日本人保祿的親戚極為熱情地歡迎我們。由於我主的意願，他們接受了真理的教誨。在我們滯留鹿兒島期間，約 100 人成了信徒。異教徒從未聽說過（神的教誨），也沒有任何關於神的知識，所以他們很高興地聽取了神的教誨。

日本是由幾個極大的島組成的國家。全國只有一種語言，所以學習日本語並不是很難。日本列島在 8、9 年前由葡萄牙人所發現。日本人使用武器，乘坐馬匹。認為沒有比他們更優越的國民。他們輕視所有其他國家的人。他們尊重武器，極為愛護，擁有良好的武器比什麼都自豪，並在上面施以黃金和白銀的裝飾。無論居家還是外出，總是帶著大刀和小刀，睡覺時也放在枕旁。

⁴⁶ 河野純德譯：《聖弗朗西斯科·沙勿略全書簡》（平凡社，1985），頁 520-546。稍有刪節。

我從未見過如此愛護武器的人們。他們的箭術極為優秀。這個國有馬匹，但他們徒步作戰。他們之間的禮儀極為莊重，但由於蔑視外國人，對我們這些外國人的禮節非常隨意。由於所有的財產都用於服裝、武器和家臣的俸祿，他們似乎不儲蓄財寶。他們是非常好戰的國民，總是在打戰，武力最強大者握有統治權。即使擁戴某人為國王，服從他也不會超過 150 年以上。為此，他們之間不停地進行著戰爭。

當地有許多男女過著修行生活。他們中間的男性被稱為僧侶。有各種各樣的宗派。有些人穿著褐色的衣服，其他人穿黑色的衣服。他們相互間的關係並不親密。黑衣僧侶討厭褐衣僧侶，認為褐衣僧侶無知，生活在罪惡之中。比丘尼中的一些人也身著褐衣，另一些人身著黑衣。褐衣僧尼服從穿著同樣顏色衣服的佛僧，黑衣佛尼也服從身著同樣顏色衣服的佛僧。如果不是親眼所見，日本僧侶與僧尼的許多事是令人難以置信的。

所值得信賴的人們所說，在日本某些大名的領地內，僧侶和僧尼的寺院甚至有 800 座之多，每座寺院中至少有 30 人。此外，還有（僅）4 人、6 人和 8 人左右的寺院。據我在日本所見，事實的確如此。

他們信奉的各宗派教義，來自於鄰近日本的那個大陸、即被稱為中國的大國。（信仰的物件）是歷盡苦行的人們、即在 1000 年、2000 年或 3000 年中苦行的人們。他的名字叫釋迦和阿彌陀。他們擁有的書籍還記錄了其他許多人，其中最為著名的人是釋迦與阿彌陀。

有九個宗派擁有各不相同的教義，男人和女人都依據各自的意志選擇他們所喜歡的宗派，沒有人強制他人從某一宗派改從其他的宗派。因此在有些家庭中，丈夫屬於某個宗派，妻子屬於另一個宗派，而孩子則歸依其他的宗派。在他們中間，這種事情已見多不怪，因為每個人都可以依照自己的意志選擇宗派。他們中間也會發生爭執，有人認為某個宗派優於其他宗派，所以常常會發生戰爭。

在這九個宗派中，沒有一個宗派提到天地和靈魂的創造者，所有的宗派都在談論地獄和極樂世界，但沒有人說明極樂世界究竟在哪里？也沒有人說明，依據誰的律法、或者誰的命令而使靈魂墮入地獄？這些宗派的創始人只是在1000年、2000年或3000年中進行苦行。他們聲稱，許多人為償還自己的罪而作這樣的苦行，不想在來世陷於毀滅的人就應當做這樣的苦行。

這些宗派中的主要一派認為，即使不為自己的罪而做苦行，但只要詠頌該宗派創始者的名號，也可以從一切苦難中得到拯救。如果對此深信不疑，以自己所有的希望與信仰詠頌創始者的名號，即使是陷入地獄者，也可以得到拯救。關於這些宗派創始者所施行的奇迹，有許多的故事。因歷數它們太長，不再多寫了。

這些宗派有300、500條戒律，有些宗派的戒律還要多。但所有宗派都認為，其中的五條戒律是最重要的。第一條是不殺生，不吃被殺的生物；第二條是不偷盜；第三條是不姦淫；第

四條是不說謊；第五條是不喝酒。所有宗派都有這五條戒律。根據僧侶和僧尼對教義的說明，普通人不必遵守這五條戒律，因為普通人過著世俗生活，不能遵守戒律。

僧侶們的說明是，由於自己為代替因不能遵守這五條戒律而降臨到他們身上的災難，所以人們的交換條件是，捐獻建築物與僧堂，奉納維持僧侶們生計的財產與金錢，並尊敬僧侶，景仰他們的名譽。如果人們不能遵守這些條件，（僧侶）就不再為他們遵守五戒。為此，諸侯和平民為得到犯罪的自由而接受僧侶與僧尼的要求，所以僧侶和僧尼在日本極受尊敬。人們相信僧侶和僧尼有能力拯救前往地獄的靈魂。而僧侶們則認為，要得到人們的尊敬就必須遵守五戒，並有義務為他們祈禱。

這些僧侶也與神父們一樣，在固定的日子裏進行說教。所有說教的要點是讓人相信，無論他們過去犯過何種罪行，而且現在還在犯罪，只要僧侶為他們祈禱，即使去了地獄，自己所選擇的宗派的聖人也會將他們拯救出來，僧侶亦為此遵守五戒。由於僧侶遵守五戒，他們就是上等人。但如果窮人不向僧侶佈施，就無法從地獄中獲得拯救。

有些人還說，無法從地獄中拯救不遵守五戒的女人。由於她們有月經。任何女性都比世界中的男性罪孽深重，拯救女性這樣的不潔者是很困難的。為了從地獄中獲得拯救，女人們的最後方法是比男性作更多的佈施，他們說這樣可以獲得拯救。還有一些說教聲稱，任何人只要將現世的金錢大量送給僧侶，就可以在另一個世界中獲得與現世金錢相同的、生活所需的十

倍金錢。由於男人和女人都想在另一個世界中獲得回報，大量的錢佈施給了僧侶。為了在另一個世界支付（它們），僧侶們還給男人和女人寫證明書，記著從何人那裏接受了多少金錢。

向僧侶佈施金錢的人相信在來世獲得大利，所以接受這些文件。他們說，在去世時，可以用它驅散惡魔，所以還留下遺言，要求這些證明書一起埋入地下。僧侶們還進行其他的虛偽說教，我不想在這裏記寫它們。僧侶們從不向人佈施，他們只是希望從人們那裏接受金錢。僧侶們為了騙人錢財，還有種種習慣、方法與手段，由於過於冗長，這裏不再細說了。人們對僧侶所說的極為相信，對耍弄這些手段的人極為尊敬。

我現在想談我們在日本的生活，如前所述，我們在保祿的故鄉鹿兒島登陸。保祿在當地向他的親戚們說教，約 100 人成了信徒。如果不是僧侶的妨礙，當地所有人都會成為信徒。我們在當地滯留了一年多時間。

當地領主是擁有廣大土地的大名，但僧侶們迫害領主，聲稱如果允許領內民眾信教，就會失去領地，如果破壞神社與佛寺，領地中的民眾就會造反。因為神的教義與他們的宗派恰恰相反，如果民眾信仰神的教義，就會丟棄其宗派祖師們以前所擁有的信仰。僧侶們成功地迫使領主下令，凡成為基督教的信徒，無論誰都要處以死刑，結果領主下令任何人不得成為信徒。

我們滯留在保羅故鄉的時候，向信徒們傳授教理，學習日本語，選擇教義中的精華，用日本語撰寫信仰條文的說明，極

為忙碌。簡要地說明他們必須知道的天地創造。例如，日本人完全不知道的萬物唯一的創造者。從其他必要的教義開始，直至基督的升天。除了基督生平的所有奧義，我們還說明了最後的審判。我們花了很大功夫將此書翻譯成日本語，再將此文改寫成（可供我朗讀的）羅馬字，以便朗讀。它使基督徒理解：為了拯救自己的靈魂，就必須禮拜神和耶穌基督。

日本人有出色的才能，是服從於理性的人們，所以認為這才是真理。無論信徒或非信徒，人們都很高興地聆聽基督的奧義。他們不能成為信徒是因為害怕違反領主的命令，但人們都認為，神的教義是真理，自己的宗教已經過時了。

.....

看到許多人成為信徒，僧侶們極為悲傷，他們訓斥信徒們，為何改變以往所信奉的教義？為何要相信神的教義？信徒和學過聖教的人回答說：因為神的教義比僧侶的教義更為合理，所以才成為信徒。此外，他們還見過我們對僧侶的質問所作的出色回答，但僧侶卻無法回答我們的質問。如前所說，在這些宗派的教義中，對於天地的創造，太陽、月亮、星辰、天空、大地、海洋及其它萬物的創造沒有任何知識。日本人認為萬物沒有初始。聽到我們的靈魂來自於創造它的造物主，留下了深刻的印象。

令所有日本人更驚訝的是，他們所尊重的聖人教誨中沒有提到造物主，所以他們不能想像天地萬物的創造者。在日本人

看來，如果這世界上的萬物均有初始，那麼傳授這些教義的中國人肯定會知道它們。日本人認為，無論是關於來世，還是國家政治，中國人都有極深的造詣。

他們向我們提出種種質詢，例如：天地萬物的創造者是善還是惡？為何所有的善惡都來自於同一的造物主？我們回答說，只有一個造物主。他是善的，惡與他毫無關係。

他們還提到惡魔。他們相信惡魔是壞人，是人類的敵人。（但認為）如果神是善的，就不應該創造這樣的惡人。他們認為事實不會像我們所說的那樣。我們回答說，神造皆善，是他們自己成為惡者，神懲罰他們，給他們永無盡日的處罰。對此，他們回答說，如果神課以如此殘酷的處罰，就不是懷有慈悲心的人。他們還說，如果神創造人是真實的，並且知道惡魔會引誘人們作惡，為何還允許惡魔的存在？神創造人是為了侍奉神，所以允許惡魔的存在是矛盾的。還有人說：如果神是善的，就不會讓人類如此弱小，而且很容易陷入罪孽之中，他應該讓創造物完美無缺。此外，神還造了如此可怕的地獄。去地獄將永遠待在那裏，所以他不是有慈悲心的人。所以不能確定萬物之源的神是善的。如果神是善的，就不會嚴令如此難以遵守的十誡。

根據他們的教義，在地獄中的人可以因詠頌該宗派創始人的名號而從地獄中得到拯救，所以，墮入地獄者無可救藥是極大的惡，他們的宗派比神的教義更有慈悲心腸。關於這些至關重要的質詢，我們解釋說，可以憑我主之神的恩典償還罪孽。這使他們感到滿意。在對神的慈悲作更深刻的說明中，我發現

日本人是服從於理性的人。我相信從未遇見過這樣的不信者。

日本人有極強的好奇心，他們不厭其煩地提出質問，求知欲旺盛，有數不清的問題。他們還將我們的回答相互提問，相互傳播。他們不知道地球是圓的，也不知道太陽的軌道。他們就這些問題，以及流星、閃電、降雨和降雪和其他類似的問題提出質詢。當我們就這些問題作很好的說明後，他們便非常滿意或高興，認為我們是有學問的學者。這（樣做）有助於使他們相信我們的話。

.....

日本人是白人。日本國附近有名叫中國的國家。如前所述，日本諸宗派從中國傳來。中國是極大的國家，和平，完全沒有戰爭。據葡萄牙從那裏發出的信件，它是正義極受尊敬的國家，是任何基督教國不可比擬的正義之國。據我在日本和其他地方的所見所聞，中國人極為敏銳，富有才能，是比日本人更優秀、更有學問的人。

所有人都說，在中國，一切都在宏偉的設想下得到良好治理。大城市中住著許多人，房屋是雕刻精美的石頭建造，有許多絲綢，是極為富裕的國家。據來自於中國人的（提供的）知識，中國有大多數人屬於各種不同的宗教。據我獲得的情報，他們中還有伊斯蘭教徒和猶太人。我不知道其中是否有基督教徒。

我想在今年即 1552 年前往中國王國。因為那是可光大我

主耶穌基督教義的國家。而且，如果那裏接受了我們的信仰，在日本被信奉的各宗派就會喪失來自中國的影響，不再被人們所相信了。從中國主要城市之一的寧波到日本，海路只有 80 里格。

.....

於科欽，1552 年 1 月 29 日

一切歸於基督！

弗朗西斯科（署名）

附錄 2

1552 年 10 月 22 日沙勿略神父於上川島致 馬六甲弗朗西斯·佩雷斯神父的信件⁴⁷

為我主基督的恩典和愛時常給予我們的幫助與憐憫，阿門！

憑著我主之神的慈悲與深深的憐憫，乘坐迪奧戈·佩雷拉船隻航行的我們平安無事地抵達有大量商船停泊的上川港。這個上川港在距離廣東 30 里格（168 公里）的地方。廣東城有許多商人來到該上川港，與葡萄牙人做生意。葡萄牙人熱心地與來自廣東的商人們交涉，看有誰能將我帶走。但是，中國人都拒絕了。他們說，如果廣東總督發現他們帶我去，會給（他們的）生命與財產造成巨大危險。因此，無論出多少錢，也沒有人用去廣東的船帶我去那裏。

在我主之神的幫助下，一個住在廣東的正直的人提出，願意用 200 克魯扎多（的代價），用小船送我去廣東。（這艘小船上）只有兒子與年青人，沒有其他船員，所以不會因船員（告密）而被廣東總督發現。他們還建議，讓我在他們家中躲藏 3、4 天，然後於某日的黎明，將我和我的書與行李一起運到城門下，我將直接前往總督的家，告訴他，我為了前往中國國王的駐蹕之地而來，並讓他看隨身攜帶的、由主教寫給中國國王的信件，說明我

⁴⁷ 《聖弗朗西斯科·沙勿略全書簡》，頁 721-726。

受葡萄牙國王的派遣，來這兒傳播神的教義。

據當地人說，我將面臨兩種危險：第一種危險是，在支付了200克魯扎多後，為了不讓廣東總督察覺，（他們）會將我丟棄在無人的島上，或將我們扔進大海中；第二種危險是，如果商人將我們帶到廣東，既使我去總督那裏，總督亦會拷問我們，或下令將我投入牢獄。因為這是前所未有的新鮮事。中國有禁令，沒有國王的入國許可證，任何人不得入內。國王嚴令，沒有國王的入境許可證，任何外國人都不得入境。

除了這兩種危險之外，還有難以想像的更大危險。敘述它極為冗長，故簡論一二。

第一種危險是，我們不再寄希望於神的慈悲，喪失信仰。神很清楚，我們是出於對神的愛，為了弘揚神的聖教，並宣傳聖子、我們的救主、我主耶穌基督而去往中國的。喪失對神的信賴，是最大的危險。

神以其神聖的慈悲而給我們神聖的希望，所以為侍奉神而遭遇巨大危險，因而喪失對神的慈悲與權能的信賴，要比神的所有敵人加給我們的危害大得多。但是，如果全心全意地侍奉神，神就會保護我們，不受這世上的危險。沒有神的許可，惡魔和他的侍從不能加害我們分毫。

我們還必須憑主的以下聖言堅固信念。聖言說：「愛惜自己

生命的，就喪失生命；在這世上恨惡自己生命的，就要保守生命到永生。」⁴⁸這聖言與我主基督所說的「手扶著犁向後看的，不配進神的國」⁴⁹是一致的。

我認為，與身體所面臨的危險相比，靈的危險更大，與其在神的面前遭遇靈的危險，還不如聽任身體的危險更為安全而可靠。因此，無論用何種手段，我也決心前往中國。無論惡魔及其侍從如何迫害我們，也相信我主之神必會使我們的航行得到成功，以便弘揚神聖的信仰。因為「神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？」⁵⁰

在該船由上川港前往馬六甲時，我們希望神給予示意，告訴我們怎樣進入廣東。由於常常有船隻從廣東來到這個港口，所以我認為，可以托它們送出書信，告知我們由此地前往廣東期間的事，以及廣東總督如何對待我們。

費雷拉·阿爾瓦雷（Ferreira Alvaro）與中國人安東尼奧一直在病中。現在，憑著神的憐憫，正在康復。安東尼奧已經忘記怎樣說中國話了，所以肯定不能做翻譯。在這裏，在（1551年爪哇人）包圍攻擊馬六甲時（在帕萊斯河之戰中）去世的安東尼奧·德·洛佩斯·博巴迪亞（Antonio de Lopes Bobadilla）的奴隸、名叫洛佩斯的人要求作為翻譯與我同行。他可以讀寫葡萄牙語，也

⁴⁸ 《新約·約翰福音》，12、25。

⁴⁹ 《新約·路加福音》，9、62。

⁵⁰ 《新約·羅馬書》，8、31。

能夠讀寫一些中國語，他以極大勇氣與願望，要求與我同行。無論是今世還是來世，神都會給他回報。我向我主之神祈禱，給他堅忍不拔的力量。

我到達上川之後，就（立即）開始建造聖堂。在患熱病之前，我每天做彌撒。約 15 天中，我得了病，憑著神的憐憫，現在已經恢復健康了。我還在此聽取告解，探望病人，（為不和的人們）進行調解，靈修活動一無欠缺。我們只想告訴你，我們決心前往中國。我們見到的所有中國人都是誠實的商人。他們認為，我們書中所寫的（聖教）教義比他們（中國人）信仰的教義更好。此外，他們還是喜愛新教義的人們，所以很高興地希望我們前往中國。他們很願意（讓我們前往中國），但後來害怕遭遇危險，沒有人敢帶我們前往。

附記：

在我們前往馬六甲之後，請將嶺上聖母教堂和學院、以及屬於耶穌會的一切都留給維森特·維埃加斯神父（Vicente Viegas），請主教給他一份證書，證明將嶺上聖母教堂的建築贈給耶穌聖名的修會。以免以後有主教代理或其他人對維森特·維埃加斯神父說三道四。此外，還要求果阿聖保祿學院的院長由印度派遣一人前來，以你或我的名義，懇求維森特·維埃加斯神父，在此人抵達馬六甲之前，承擔（管理的）責任。如果你們認為費爾南德（日本信徒）還是留在維埃加斯神父身邊為好，就留下他，用於教育孩子。

我每天都在等待帶我前往廣東的中國人。他一定會如我希望的前來。如果神不希望如此，我不知道是前往印度，或為了與暹羅國王遣至中國的使臣同行而前往暹羅。我給你寫信之事，可以告訴迪奧戈·佩雷拉，如果他一定要前往中國，請告訴他，如果想在暹羅或中國的其他港口會面，可用某種方式給我寫信。無論是在馬六甲還是印度，我與迪奧戈·佩雷拉都非常親密。首先，請為了佩雷拉向神祈禱，在此之後，盡可能在所有方面幫助佩雷拉，他與耶穌會的關係極為親密。

求我主基督給予我們幫助與憐憫，阿門！

於上川，今日，1552年10月22日

一切歸於基督！

弗朗西斯科

貳、 東亞教會中的中國人 以及葡萄牙人的奴隸買賣

提起耶穌會傳教士，人們首先想到的便是那些金髮碧眼、形容古怪的西方人。但很少有人知道，早在利瑪竇進入中國之前，傳教士的隊伍中就有了一些中國人。他們不僅是最早的中國基督徒，而且還以僕人的身份，為這些歐洲教士提供生活上的照料，其中有些人甚至熟練地掌握了兩種語言，成為他們不可缺少的工作助手，與傳教士一起奔波於東亞各地，協助傳教佈道。

一、沙勿略神父的「中國僕人」

教會中有中國人存在的記錄，一直可以追溯到他們進入東亞的最初時期。當沙勿略（Xavier, Francisco）於 1549 年 8 月進入日本時，他的身邊有兩名忠實的中國僕人。其中一人，就是在日本耶穌會史中頗有名氣、教名為安東尼奧（Antonio de Santa Fe）的中國基督徒。

就我所見，教會文獻中有關安東尼奧的記錄共有三條。為論述方便，按所言時間的先後順序，簡稱為資料一、資料二和資料三。資料一是 1552 年 12 月 1 日於果阿寄往葡萄牙的耶穌

會學院年報，作者姓名不詳。他說：「他（安東尼奧）在修院（*casa*）中待了七、八年，學過四、五年的拉丁語，在修院僕人中，是信仰最為深厚的人。」¹資料二的作者是著名的弗洛伊斯神父（*Frois, Luis*）。它與資料一的寫作日期完全相同，內容亦大同小異。當時正在印度果阿神學院學習的弗洛伊斯在寫給科英布拉的另一位耶穌會士的信中說：「這個人（安東尼奧）在神學院中生活了七、八年，並且學習語言也有四年了。他是我在這個地方所見到的、最有德行、最受靈性恩惠的僕人。不久，他就可以在當地人之中，向新改宗的人們傳授基督的教理了。」²資料三同樣出自弗洛伊斯之手，他在其名著《日本史》（*Historia do Japao*）的第六章中記載說：「他（安東尼奧）從幼年時起就在果阿的神學院中受到撫養。此後，又長年居住在澳門的（耶穌）會院中。」³

¹ 東京大學史料編纂所：《日本關係海外史料・耶穌會日本書翰集》，譯文篇之一，（五）（東京大學出版社，1994），頁 221。

² 《日本關係海外史料》，頁 230。此外，相同的考證還見載於 J.M.Cros S.J., *Saint Francois Xavier, Sa Vie et ses Lettres*, II (Toulous, 1990), p. 340；轉引自《日本史》第一冊，頁 287。

³ 弗洛伊斯著，柳谷武夫譯：《日本史》第一冊（平凡社，1987），頁 111-112。弗洛伊斯是日本耶穌會史中的重要人物。以文筆優美和《日本史》等一系列著作聞名。弗洛伊斯 1532 年出生於葡萄牙首都里斯本，少年時代便在王室秘書廳（*Secretaria Real*）中工作。1548 年加入耶穌會，同年 3 月乘坐「卡萊卡」號前往印度。在同年十月抵達印度，在那裏見到了沙勿略和最早的日本信徒池端彌次郎。1554 年，與主教努內斯神父一起前往馬六甲，但因故未能抵達日本。1557 年返回果阿，在那裏升任為神父，同時並兼任學院長與管區的秘書。後者在 1559 年寫給總會長的信中稱讚道：「（弗洛伊斯）擅長所有的文字工作，判斷力優秀，有語言才能的天才，是出色的說教者。」

儘管三條資料提供的資訊極為有限，但卻不妨礙我們據此推演出以下幾點。其一：同樣作於 1552 年 12 月 1 日的資料一、二雖然沒有給出準確的日期，但即使按照最保守的估計，逆向推算，安東尼奧進入果阿神學院（或修院）的時間也不會遲於 1545 年。其二：雖然三條資料都沒有提及安東尼奧當時的年齡，但既然能跟隨沙勿略四處奔走，並在 1552 年被沙勿略選為去中國傳教的翻譯，應在年輕力壯之時。而這一點，亦與資料三聲稱他是「從幼年時起就在果阿神學院中到撫養」是相吻合的。其三：安東尼奧四年拉丁語的學習經歷，表明他並非一般的信徒和地位低下的僕人，而是被教會和沙勿略本人作為傳教助手，加以精心培養。其四，儘管安東尼奧「信仰最為深厚」、且「最有德行、最受靈性恩惠」，但他卻未能改變卑賤的僕人身份。至少在 1552 年陪同沙勿略前往中國的時候，他還沒有

1563 年 7 月 6 日，三十一歲的弗洛伊斯終於抵達日本。1564 年被派遣到京都。憑著出色的語言天賦與公關才能，他迅速與織田信長等日本高級武士建立起良好的私人關係，並開始出任負責外交事務的教會首任專職「通事」。1583 年，弗洛伊斯奉日本副管區長科埃略神父之命，開始編纂巨著《日本史》，1585 年 6 月，完成了《日歐文化比較》。與此同時，弗洛伊斯還承擔日本教會年報的撰寫工作。1597 年，在完成《二十六聖人殉教事件》一文後，因病去世。詳見松田毅一：《近世初期日本關係南蠻史料的研究》（風見書房，1967），頁 29-133。弗洛伊斯在寫資料一時，正在果阿。而他在寫資料三時，應在日本，與安東尼奧頗為接近，所以他的記錄是可信的。

加入耶穌會，成為一名真正的修道士。⁴

或許正是由於這一緣故，耶穌會文獻才沒有他在日本活動的完整記錄。綜合散見於各處的零星記載，安東尼奧在日本從未參與過說教的工作，而是盡其僕人的本分，照料他們的飲食起居。在沙勿略 1551 年的京都之行時，安東尼奧中途被留在了平戶，與托雷斯神父一起在那兒伺機而動。⁵不久，安東尼奧又隨托雷斯神父去了山口，為建立第一個教會基地而努力。

由於當時傳教士們分居於山口和豐後府內兩地，安東尼奧還曾充當過頗有些風險的信使角色。托雷斯 1551 年 10 月 20 日寫給沙勿略的信中說，在山口發生戰亂時，他曾派遣安東尼奧去平戶向沙勿略彙報傳教情況。⁶關於此事，我們還可以從費爾南德斯（Fernandez, Juan）1551 年 10 月 20 日於山口寫給沙勿略信中得到證實。⁷1551 年 11 月，安東尼奧又隨沙勿略離開日本，返回印度果阿。1551 年 12 月 24 日，沙勿略在新加坡

⁴ 沙勿略在 1552 年 4 月 7 日於果阿寄給葡萄牙的西蒙·羅德里格斯神父的信中說：「我告訴你，我們八天後將出發去中國。另由二個神父（指預定前往日本的加戈神父（Gago, Balthazar）與費雷拉修士（Ferreira, Alvaro）。譯注）以及另一個普通信徒組成的三位同行者與我一起前往」。《日本關係海外史料》，頁 146-147。很顯然，沙勿略信中所說的普通信徒，應為安東尼奧無疑。

⁵ 《日本關係海外史料》，頁 87。

⁶ 《日本關係海外史料》，頁 24。

⁷ 《日本關係海外史料》，頁 63。

海峽寫給佩羅斯神父的信中，曾提及他派遣安東尼奧去尋找一種名叫納比奧（nabio）的船隻，為返回印度做準備。⁸

根據弗洛伊斯的記述，沙勿略遠征中國的冒險計劃，在印度各修道院的耶穌會士中掀起了渴望去那裏殉教的狂熱。但出人意料的是，沙勿略拒絕了所有志願者的請求，只帶了「聖信的安東尼奧」（Antonio de Santa）一個人去那兒冒險。⁹或許是因為沙勿略的信任、或許是由於多年的主僕關係，安東尼奧對主人極為忠誠，他一直陪伴在沙勿略的身邊。當沙勿略病逝於上川島後，他不僅設法在那一年的十一月將沙勿略的遺骸送回印度，而且還向各地的信徒和崇拜者們證實聖人遺骸所顯現的各種奇跡。¹⁰

上川島的悲劇是符合沙勿略性格的理想終結，但同時也是安東尼奧改變命運的重要契機。作為沙勿略最後時刻的陪伴者與見證人，安東尼奧的聲譽和地位因此有了很大提高。上述作於 1552 年年底的資料二、三對他的溢美之詞，或許就緣由於此。不久後的 1553 年，安東尼奧又隨若阿·德·貝拉神父前

⁸ 《日本關係海外史料》，頁 73。

⁹ 《日本關係海外史料》，頁 228、203。

¹⁰ 弗洛伊斯在他的《日本史》第六章中記述說，沙勿略被埋葬了三個月後，遺體沒有腐爛。當遺體從上川島上運至馬六甲時，那裏流行的傳染病立即停止了。他的遺體被運往果阿時，運送遺體的船主發了大財。為了證明這一點，弗洛伊斯聲稱他有證人。《日本史》的德譯者（*Monumenta Xaueriana*, II (Matriti, 1900), p. 894）考證說，說個證人就是他的中國僕人安東尼奧。參見《日本史》第一冊，頁 113-114，頁 289 的補充注釋。

往南亞的摩洛加群島傳教（資料二中弗洛伊斯聲稱「不久，他就可以在當地人之中，向新改宗的人們傳授基督的教理了」，或許就是指此事），但當時，他的身份或許不是低賤卑微的僕人。1556年，安東尼奧重返果阿，在那裏傳教直至1560年。但他後來去了澳門，並在1578年受到范禮安（Valignano, Alessandro）的接見。¹¹從最晚的資料三《日本史》中的「長年居住在澳門」一句推測，至於在1592年之前，安東尼奧應當在那裏向他的同胞傳授教義。¹²

除了安東尼奧，曼努埃爾（Manoel Teixeira）是沙勿略身邊的另一位中國僕人，他也是1549年隨從沙勿略到日本傳教的隨從之一。¹³

與安東尼奧此後飛黃騰達相比，曼努埃爾顯然更不走運。我們對他的瞭解，只限於耶穌會文獻中對他的僅有的兩次記載，而且第一次的記錄，還由於他在前往日本途中成了一次事故的受害者。據說，當沙勿略搭乘的中國商船航行到交趾中國

¹¹ 轉引自《日本關係海外史料》，頁203。

¹² 弗洛伊斯《日本史》始作於1583年。1592年完成初稿。並按照范禮安的要求攜往澳門修改。雖然他後天來又將書稿攜回日本補充介入修改，但有關安東尼奧長年居住在澳門的記錄，應當與他此次澳門之行有關。參見松田毅一：《〈日本史〉解題》（《日本史》第一冊，頁1-50）以及〈關於弗洛伊斯《日本史》的譯注〉，參見松田毅一：《南蠻人的日本發現》（中央公論社，1982），頁10。

¹³ 《日本史》第一冊，頁78。

（今越南、譯注）附近時，因風浪顛簸，倒楣的曼努埃爾一頭栽在艙中的水泵上，受重傷神志昏迷。¹⁴對於這次意外事故，沙勿略在 1549 年 11 月 5 日於鹿兒島寫給果阿神學院修士的信中說得較為詳盡：

到中國之前，航行緩慢，在到達靠近中國、名為交趾中國（Cochinchina）的地方時，在抹大娜節日（7 月 22 日）前夜遭遇了兩個不幸。由於浪高風急，船隻停泊時，船上的唧筒不小心被打開了，同行的中國人曼努埃爾通過那裏時，因浪高搖動船隻而落入唧筒中。他是從高處墜落下去的。由於唧筒中有許多水，我們以為他要死了，但我主不想讓他死。他的頭和身體的一半長時間地泡在水中，而且頭部受了重傷，好幾天感到頭痛，為了將他從唧筒中拖出，花了很大工夫。在此之後，他在長時間裏神志恍惚，但我主給了他健康。¹⁵

也許這次意外給曼努埃爾的健康帶來很大的損害，他在日本期間的活動遠不如安東尼奧那樣活躍。有關他的第二條記載更為簡單，弗洛伊斯只在記述沙勿略等人於京都重返山口時附帶地提到了他。¹⁶但據此推測，曼努埃爾應當跟隨沙勿略一起

¹⁴ “Monumenta Xaueriana,” I, pp.525, 575; 轉引自《日本史》第一冊，頁 280。

¹⁵ 村上直次郎譯：《耶穌會士日本通信》上《新異國叢書》II（雄松堂，1984），頁 2-3。

¹⁶ 參見《日本史》第一冊，頁 99、284。

去了京都。

當安東尼奧離開日本之後，他還一直與曼努埃爾保持著聯繫。在 1557 年 9 月 4 日，安東尼奧還在科欽給他寫過一封信，告訴他原來的主人沙勿略在上川島上最後的情形。¹⁷

由於缺乏資料，我們對這些中國僕人的身世知之甚少。我們不知道他們的年齡、籍貫、世俗名字，不清楚他們怎樣遠走他鄉，來到遙遠的印度果阿，而且不知道他們是如何在教會修院中生活的。但至少有一點可以肯定，他們應當是最早的中國基督徒之一。

二、日本住院中的中國少年

與這些成年僕人的遭遇相比，日本教會住院中還有一些更為年幼的中國少年，而他們的命運亦更令人關切。

最早提到這些中國少年的文字記錄，見於桑切斯修士（Sanchez, Ayres）於 1562 年 10 月 11 日於豐後寄出的信簡。桑切斯修士告訴葡萄牙的耶穌會修士說：

我現在從事的工作是治療病人，教授十五個日本和中國的少年讀書寫字、唱歌以及維哦拉（viola d'arco，一種

¹⁷ 參見岸野久：《西歐人的日本發現》（吉川弘文館，1988），頁 50。

義大利的中提琴。下同)，期待著他們能從事莊嚴的各種儀式，並有助於日本的教化。上述少年中有二人有很大的才能，已經能夠在教堂中向基督徒說教。基督徒和其他聽眾都感動地流下了許多眼淚。稍年長的十四歲，名叫阿戈什蒂紐，他奉神父的命令前往（京）都，去照顧那裏的教堂。年少的若昂才十一歲。但在費爾南德斯修士外出之際，每逢節日，他都協助席爾瓦修士進行說教。¹⁸

桑切斯修士沒有說明豐後教堂中的中國少年的具體人數與確切年齡，但既然最年長的阿戈什蒂紐（豐後地區的日本基督徒）只有十四歲，那麼更為年少的中國少年的年齡也就可想而知了。我們或許稱之為兒童才更為恰當。但是，從「協助席爾瓦修士說教」一詞推測，這些中國兒童不僅僅要學習唱詩班歌手的各種技能，而且還必須承擔住院和教堂的種種雜役。

儘管如此，這些中國孩子還是學習得很努力，他們在第二年（1563年）就使傳教士的期待得到了滿足。在那一年聖母升天日（8月15日）之前的三、四天，桑切斯修士帶著五、六個中國少年從豐後趕往平戶，參加在那兒舉行的規模盛大的慶典。根據弗洛伊斯的記載，這些中國少年不僅能夠輔祭，還能進行出色的音樂演奏。¹⁹

¹⁸ 《耶穌會士日本通信》上，頁257-258；參見《日本史》第二冊，頁82。

¹⁹ 《日本史》第二冊，頁268。

阿爾梅達（Almeida, Luis de）在1564年10月14日於豐後神學院寫給印度耶穌會修士的信簡中，對這些孩子們在復活節祭典上的出色表現讚不絕口。他說：

聖周的禮拜六莊嚴地行了一切儀式，還十分氣派地供上了復活節祭日的大蠟燭。我不能在此講述禮拜堂怎樣被裝飾，基督徒們又是如何的高興，但我應該稍微談談復活節的祭典。所有人都身著白服走出禮拜堂。住院少年中有中國人和十五名日本人。皆著白衣。綠色天鵝絨上極為精致的十字架是用金線刺繡而成的。他們的帽子上插著許多當地的時令鮮花，他們手持蠟燭，仿佛主的僕人。他們中的大部分人對音樂相當精通，彈奏的維哦拉亦頗有雅趣。²⁰

也許這些少年的華麗服裝與莊嚴表演給所有參加祭祀的人留下了深刻印象，許多傳教士的信件都提到了當時的盛況。²¹1564年是這些中國兒童在耶穌會文獻中出現次數最多的年份，在此後的傳教士的信簡中，我們便看不到他們的蹤跡了。當然，這並不意味著他們的生活可以輕鬆一些。由於宗教儀式本身所具有的獨特魅力，奢華鋪張的祭祀活動逐漸發

²⁰ 《耶穌會士日本通信》上，頁416。

²¹ 《耶穌會士日本通信》上，頁400、405。

展成為傳教士們傳播教義的重要手段。²²在以後的歲月中，各種各樣的祭祀活動不斷出現在傳教士的信件中。²³雖然這些信

²² 參見拙作《日本早期耶穌會史研究》第五章（商務印書館，2003），頁131-148。

²³ 據《耶穌會士日本通信》的記載，宗教節日在傳教初期運用的尤為頻繁。據不完全統計，其中舉行耶誕節祭典的時間和地點有：1552年、1553年在山口；1556年、1560年、1562年和1564年在府內，1563年在度島和平戶，1565年在生月、平戶和府內，1566年島原、平戶與府內，1567年在五島，1568年在大村、口之津和府內，1569年在口之津，1570年在志岐，1571年在大村，1575年在府內，1578年在白杵。舉行四旬節祭典的時間和地點有：1553年和1554年在山口，1555年和1558年在朽網，1557年在豐後，1559年在府內，1561年和1562年在豐後，1563年在橫瀨浦，1564年在度島和平戶，1565年在平戶，1566年在島原、平戶和府內，1567年在五島、島原和府內，1568年在志岐，1569年在志岐和府內，1570年在口之津和志岐，1571年在長崎。舉行聖周祭典的時間和地點有：1554年在山口，1555年、1557年、1561年、1562年和1564年在府內，1559年在博多，1563年在橫瀨浦，1564年在度島，1565年在度島，1566年在島原和府內，1567年在五島和府內。舉行聖母領報節祭典的時間和地點有：1555年的朽網、1561年的豐後。舉行聖母升天節祭典的有1561年的豐後；1563年的橫瀨浦和1564年的府內。舉行復活節的時間和地點有：1553年、1554年的山口，1555年、1557年、1558年、1559年、1561年、1562年和1564年的府內，1559年的博多，1563年的橫瀨浦，1564年的度島和平戶，1566年的島原、平戶和府內，1567年的五島和府內，1568年的口之津，1569年的志岐、府內和口之津，1571年的大村，1578年的白杵。此外，還有1554年在山口舉行的聖科斯莫和聖達米楊節日的祭典，1555年在府內舉行的聖靈節日的祭典。

費雷拉神父在1557年10月29日寫給印度以及歐洲耶穌會士的信中，對在聖周禮拜六舉行的一次祭祀活動作了這樣的描述。他告訴他們說：「當時，大禮拜場所已經用漂亮的畫布和其他東西非常美麗地裝飾著，它的前面有一塊黑布，它將裏面的一切，即大禮拜場所、復活基督的像以及點燃的蠟燭遮擋起來。在這教堂的中心，我們有一座進行儀式的小小祭壇，在那裏安排了一列聖歌隊，舉行彌撒。在諸儀式結束時，唱彌撒的托雷斯神父離座，悄悄地換上衣服，聖歌隊開始唱彌撒。在唱出「上主，求祢垂憐！」

件沒有提及中國少年，但他們參與這些活動是合乎情理的。

中國少年的活動範圍並不限於九州一帶，他們中的某些人還與阿戈什蒂紐一起，被派往京都去協助費雷拉神父的傳教工作。為了獲得貴族和高級武士對於教會的支援，費雷拉神父養成了一個「習慣」，每年都要招待幾位高級貴族。據說在其中一次的招待中，這些中國少年與他們的日本同行為來到教堂的大人物作了出色的表演。

他（費雷拉）勸其他人去聽聽教會兩個少年之間進行的討論。其中一個少年扮演異教徒，另一個扮演基督徒，他們就（日本）主要宗派中的二、三個問題進行了巧妙而活潑的討論。他們中的一個是日本人，另一個是中國人。這些大人們、尤其是將軍的舅舅對此非常喜歡。他說在神父們去（作回訪）時把他們介紹給將軍。他還認為，應該在適當的時候讓將軍聽聽這些少年的討論。²⁴

與上述安東尼奧和曼努埃爾等中國僕人相比，這些成為傳教工具的中國少年的命運更讓人擔憂。他們在教會中的地位更

的起始句後，神父在祭壇上高唱榮耀歸主頌的樂曲。聖歌隊和著他伴唱。這時，黑布突然落下，被裝飾得極為漂亮的祭壇出現了。基督徒們極為高興，說在這世上看到了榮光。」參見松田毅一主編：《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》第三期第一卷（同朋舍，1994），頁 258-259。費雷拉沒有說明其中是否有中國少年，但從上述時間推測，聖歌隊中應該會有中國少年的參與。

²⁴ 《日本史》第三冊，頁 163。

低，身份更卑微，以至於連他們的教名都沒有記錄下來。但他們至少有一點與安東尼奧是一樣的，這就是他們進入教會時，都在幼沖之年。

中國少年的年齡使我無法擺脫某種不詳預感。鑒於中國人根深蒂固的宗族觀念與傳統的家族生活方式，如此年幼的孩子應該待在家中，與夥伴們玩耍，享受父母的關愛，他們通常不會遠離家鄉，更不用說在沒有任何監護人的情況下去遙遠的外國謀生。因此，他們極有可能是在違背本人意願的情況下，通過某種極端的方式與途徑被非法地帶到日本。簡單地說，他們可能是被人口販子賣給教會和傳教士的中國奴隸。

三、其它奴隸貿易的記錄與考察

當然，關於這些中國少年被賣作奴隸結論只是合理的推論，我們畢竟還沒有找到直接的證據。然而，葡萄牙人在此期間、或更早時候在中國從事奴隸貿易卻是有案可查的事實。

販賣中國少年為奴的人口買賣最早可以追溯到 1519 年。葡萄牙歷史學家巴洛斯（Barros, Joao de）在其名著《亞洲十年史》（*Do Asia: Decada*）中記述說，西蒙·德·安德拉德（Simão d Andrade）在 1519 年 8 月率領一支由四艘帆船組成的商船隊來到廣州和珠江三角洲進行貿易時，曾經綁架和購買了不少中國兒童。他說：「……廣州城內有許多年輕人及名門望族的孩童失蹤，這些人都是西蒙·德·安德拉德及其艦隊的成員買走

的……。」²⁵

安德拉德在中國的劣跡產生了極壞的影響。《明史》說他們「剽劫行旅，至掠小兒為食」。²⁶在葡萄牙人此次來華之後不久撰寫的《月山談叢》，甚至提到葡萄牙人以每名金錢百文的價格市易小兒，然後蒸而食之的恐怖情景。這一未經證實的傳言流傳甚廣，在此後顧亭林的《天下郡國利病書》和嚴從簡的《殊域周知錄》中，我們都可以看到類似指控。

可能由於蒸食兒童的傳言過於駭人聽聞，有許多人認為那不是事實，進而對德安德拉德購買兒童一事的真實性產生懷疑。對此，曾記錄此事的巴洛斯本人亦曾辯解說，安德拉德的船隊並沒有想到此舉會引發廣東居民的憤怒，因為在當地，出售自己的孩子，以抵押欠款已習以為常。所以安德拉德至少不是偷買孩子，而是合法的購買。²⁷我們還不清楚巴洛斯此舉是針對何人何事，但他的辯護詞至少可視為葡萄牙商人購買中國兒童的一個傍証。

另一份現藏於大英博物館手稿部的《韋爾斯利文件集》（Wellesley Papers）中的報告手稿，也對上述指控提供了支援。它記載說，一位於 1519 年中國之行的參與者揭露說：「這

²⁵ 參見張天澤著，姚楠、錢江譯：《中葡早期通商史》（中華書局香港分局，1988），頁 56 及頁 73、74 的注釋。

²⁶ 《明史》卷 325，第二十八冊（中華書局），頁 8430。

²⁷ 參見 Barros, *Ibidem*, Cap. II. 轉引自岡本良知：《十六世紀日歐交通史研究》（六甲書房，1974），頁 729。

位司令官（西蒙·德·安德拉德）對待中國人的態度，與葡萄牙人在過去某些時候對待亞洲各民族的態度完全一樣。……他從沿海地區擄走年輕女人，捕捉中國人，使之為奴。」²⁸

英國歷史學家博克塞（Charles Ralph Boxer）在對此進行分析后認為，西蒙·德·安德拉德在中國的「採購」行動與稍後不久來到歐洲的首批中國人有關。他們中的一個人成了這一事實的記錄者、即巴洛斯本人的奴隸，幫助他翻譯商人們從中國帶回的書籍與地圖。據說，這位中國奴隸出身於殷實之家，受過良好的教育，他很快便學會閱讀和書寫葡萄牙人的文字。博克塞還推測說，巴洛斯的這名中國奴隸可能是在 1540 年或此後不久來到葡萄牙的。²⁹

人們很容易將安東尼奧等教會中的中國「僕人」與巴洛斯購買的中國奴隸聯繫起來，而他們之間，也確實有許多類似之處。首先，他們到達葡萄牙（及其殖民地）的時間相差無幾；其次，他們都學會了西方文字的閱讀與書寫（從前述安東尼奧的經歷推測，他被選中、並送入果阿神學院中接受訓練，或許

²⁸ 《中葡早期通商史》，頁 70。事實上，關於葡萄牙人在中國購買少年奴隸的記錄並不罕見。可為之佐證的另一條記錄證實，1545 年，由中國前往北大年（Pacem）的路易斯·德·蒙塔羅（Luis de Motarroyo）的船隊在離魯克羅五里格的夏齊觸礁時，曾受到暹國官方的檢查。但這些官員們吃驚地發現，除了二十四名葡萄牙人之外，船中還有五十名少年男女。很顯然，這些來歷不明的異國少年，應當就是葡萄牙人出發前在中國購買的奴隸。Mendez, Pinto, op. cit. fl. 235. 轉引自《十六世紀日歐交通史研究》，頁 730。

²⁹ 博克塞：〈歐洲早期史料中有關明清海外華人的記載〉。參見《中國史研究動態》第二期，1983，頁 20。

是因為他也出身於殷實之家，並在被賣為奴隸前受過教育)。

從時間的角度看，在日本教會唱詩班中的中國孩子肯定與西蒙·德·安德拉德購買的中國孩子無關，他們應當是另一次奴隸貿易的犧牲品。雖然傳教士很少談論人口買賣有關情況，但少數無意中洩露出來的零星記載，還是使我們找到一些證據，從而確認日本也是奴隸貿易圈一部份，或者說，教會也是奴隸商品的消費者。加戈（Gago, Balthazar）神父在 1555 年 9 月 20 日從日本平戶寫給葡萄牙國王的信中聲稱，葡萄牙商人不僅運送傳教士，「而且還供給銀子、衣服、奴隸以及其他我們在山口、豐後所需要的全部物品」。³⁰

在 1562 年 10 月 25 日發自橫瀨浦的另一封信中，阿爾梅達修士提到了府內的傳教士在人口買賣中扮演的另一種角色。其曰：

按照托雷斯神父的命令，在葡萄牙人即將出發前與他們告別。婦女們也一起進船艙，讓她們照顧二個男人。由於婦人可以高價買賣，所以日本人出賣通過在中國的戰爭中捕虜的婦女，就這樣船上有許多婦女。此外，還規定在航海中發出咀咒之言者，一次交納一個塔卡、即 60 個萊伊斯。這已經成為習慣，收費更高者也不少，我們

³⁰ 《耶穌會士日本通信》上，頁 75。

用這筆錢給貧民購買衣服。³¹

在葡萄牙商人購買中國婦女的過程中，這些教士的所作所為更像是一些拉皮條的無賴或二流子。雖然阿爾梅達沒有說明「為貧民購買衣服」的錢是由傳教士直接向中國婦女收取，還是由船上的葡萄牙商人們代為收繳，但可以確定的是，他們已在事實上參與或介入了奴隸貿易，並從中獲利。既然能夠參與

³¹ 《耶穌會士日本通信》上，頁 274。關於當時葡萄牙人的這一劣跡，卡內羅神父（Belchior Nunez Carneiro）在 1555 年 11 月 23 日於澳門發出的信件可為之提供證據。他在信中聲稱：「來到當地的葡萄牙人都忘記了真理。其中之一是由於買賣的貪欲，另一個就是因為女奴隸。來自於日本的葡萄牙人都因為這些女奴隸而陷入大罪。」轉引自《十六世紀日歐交通史研究》，頁 730-731。

阿爾梅達與卡內羅都沒有提到這些中國女子的最後下落，但有些令人不安的線索表明，她們可能被賣到遙遠的印度，成為葡萄牙人奴隸發洩獸欲的對象。據說，自從葡萄牙人佔領印度果阿後，那裏的葡萄牙人通常以中國、日本、暹羅、摩洛加、馬來、泰國以及非洲女人為妻或相當於妻子。作為軍人的葡萄牙單身者不喜歡正式結婚，而是喜歡擁有大量的奴隸女子。這使得沙勿略神父和其他天主教傳教士極為感慨。參見《榎一雄著作集》第六卷（汲古書院，1993），頁 70。而十六世紀末義大利商人弗朗切斯科·卡萊蒂（Francesco Carletti）亦在其《遊記》中提到這些女奴的悲慘命運。他說：「果阿葡萄牙人的女奴隸在路旁賣水果。她們自己和水果都是商品。……有人靠奴隸的勞動的收入作為自己的生活費，還有人靠奴隸賣身來補充自己的收入。結婚的葡萄牙人擁有十二人、二十人或三十人的男女奴隸。還有人靠他們生活。養這些奴隸不需要很大開銷。他們可以幫他汲水、去路邊出售物品。女奴隸可以用印度各種水果製作果脯，進行縫紉、編織器物。主人將她們中間最美麗、最年輕者，盛裝驅往街頭。那是在出售她們。如果男人被女奴隸的清潔和美麗所吸引，便會購買她們。……這些女奴隸不能拒絕他們。她們還必須每日耕作，將收穫帶回家。所以主人很容易養活她們。」《榎一雄著作集》，頁 153-154。

婦女買賣，那麼，再購買一些中國孩子又有何不可呢？

再者，這一記錄還告訴我們，在府內向葡萄牙商人供應中國婦女的人，是那些臭名昭著的日本倭寇。從他們習慣的行為方式推測，他們也可能是那些中國少年的供貨者。並非巧合的是，這些中國少年最早露面的豐後府內地區，正是倭寇在日本九州一帶的主要巢穴之一，而這些海盜在中國沿海的種種掠擄罪行，在史料中並不缺少記錄。

大量史料表明，亞洲奴隸貿易的時間與範圍不僅與葡萄牙商人到達東方的時期和活動區域大體吻合，而且與傳教士傳教的時期與區域基本一致。雖然它的規模還不足以與後來臭名昭著的黑奴貿易相提並論，但已經引起了亞洲各國的強烈反對。事實上，奴隸買賣是導致 1578 年豐臣秀吉下令驅逐傳教士的重要原因之一。由於擔心奴隸貿易會給葡萄牙的東方貿易和教會的傳教事業造成得不償失的巨大損害，葡萄牙國王塞巴斯蒂昂（Dom Sebastiao）於 1571 年下令禁止販賣日本人為奴，並規定犯禁者將受到沒收全部財產的處罰。³²1598 年，日本主教

³² 國王在禁令中說：「朕、國王知會見到本敕令者。根據迄今為止在印度地區有關日本國異教人奴隸的狀況，以及我收到的因此發生諸多弊端的報告，鑒於上述奴隸（買賣）沒有正當理由，並會對上述異教徒改宗產生障礙，所以我命令：此後葡萄牙人不得購買或抓捕任何日本人。如果再購買或捕獲這些日本人，被購買者或被捕獲者應予釋放。如有人再行購買，應受到沒收全部財產的處罰。這些財產的一半歸國庫，另一半則歸告發者。」參見《十六世紀日歐交通史研究》，頁 731。

塞爾凱拉 (Cerqueira, Dom Luis) 先後於 1596 年 1598 年兩次以破門令相威脅，發佈禁止奴隸貿易的命令。³³ 1597 年，印度副王弗朗西斯科·德·伽瑪 (Francisco da Gama) 亦以葡萄牙國王的名義，發佈內容相同的禁令。³⁴ 然而，出於高額利益的誘惑，貪婪的奴隸販子並沒有住手。大量證據表明，直到下一個世紀，東南亞一帶的奴隸貿易依然盛行，³⁵ 被當作豬仔出售

³³ 其中 1598 年的第二次破門令中說：「雖然閣下的前任者主教彼德羅根據其多年的經驗，首次要求他們在購買少男少女，並將其輸出日本國外時，應在勞動契約上簽名或由他人代為簽名。但依據我上任日本之後發生於當地的情況，注意到這些奴隸及其勞務年限所產生的諸多弊端，故對離開印度前發出的破門令加以確認，該破門令以往曾在本市（長崎）發佈過。該命令規定，再行這種行為將給予破門之罰。嚴禁葡萄牙人從日本購買或運出少男少女。除處以上述處罰以及解放購入者的（帶給他們的）損失之外，還將課以向每個少男少女支付十個克魯紮多的罰金。」參見《十六世紀日歐交通史研究》，頁 743。

³⁴ 奇怪的是，印度副王的命令似乎是針對那些不幸的奴隸。他在以葡萄牙國王名義發佈的命令中說：「為了中國澳門居民的安寧，避免在當地產生混亂，……本命令公佈後，不允許在任何狀態下將日本人攜往澳門或定居於此，也不准許其他各國的國民攜帶奴隸來此。無論主人的地位有多高，亦不許隨主人前來。如有人違反朕之敕令，有主人者將在印度獄中終身牢禁，無主人者將罰其在船中服役十年」。《十六世紀日歐交通史研究》，頁 744-745。

³⁵ 1582 年前往歐洲的日本使節（即天正少年使節團）曾在澳門、馬六甲、果阿等地發現被賣到當地的日本奴隸，並對此極感悲憤。「看到我們民族中有那麼多的男女和少男少女們，被如此廉價地買賣到世界各地，從事相同的賤役，憐憫之情油然而生」。孟三德著，泉井久之助等譯：《天正年間遣歐使節見聞對話錄》（東洋文庫，1942），頁 257。

此外，1603 年，印度果阿在寫給葡萄牙國王的陳情書中承認：「在已經過去的歲月中，該（1570 年）的敕令沒有產生任何變化和改善，時至今日，妨礙該敕令的行為在當地仍明目張膽」。1605 年果阿市的另一份報告亦說，在過去三十多年中，（該敕令）仍無法執行。葡萄牙印度以及各殖民

的奴隸中不僅有中國人，還包括黑人、日本人以及朝鮮人。³⁶

或許是為了掩飾或辯解，利瑪竇在其描述中，極力使奴隸的處境顯得更為自然而舒適。其《札記》中聲稱：

（耶穌會教士時常）救援在澳門逃亡的奴隸。每年都有一些奴隸掙脫奴役的枷鎖，到中國人中間去尋求自由。……他們大多數是中國人所害怕的日本人或者非洲的衣索比亞人，叫做卡菲爾人（Kafirs）的，或者是來自大、小爪哇島的人。……當逃亡者被軍警帶到總督面

地當局、航海司令官不把它當回事，而葡萄牙商人則更是毫不在意。《十六世紀日歐交通史研究》，頁 732。

³⁶ 耶穌會士肯定捲入到這種罪惡的貿易中去了。范禮安第一次來到日本時，就隨身帶有一名黑人奴隸。據說他的出現在京都引起了轟動，觀者如堵，甚至發生了傷亡事故。織田信長第一次看到黑人極為驚訝，他甚至懷疑，黑奴的膚色是用預先墨汁塗染過的。參見松田毅一：《南蠻史料的發現—由此所看到的信長時代》（中央公論社，1964），頁 151。

關於買賣朝鮮人為奴的事，可見於米塔奇（Michail Steichen）的《切支丹大名史》。它揭露說：「由於太閤（豐臣秀吉）禁止買賣日本為奴，買賣一事有所收斂。但仍有大名們出售自己領地內的罪人以及他們的妻子。從征服朝鮮的戰爭（壬申倭亂，1597-1598）時起，一度中斷的奴隸買賣再次盛行。不言而喻，因為出售在戰爭中俘虜的朝鮮人不在太閤禁令之內。於是也有不少大名為私欲而前往朝鮮，不分男女地抓捕他們，帶回長崎，出售給葡萄牙人，換取槍枝與絲綢。」參見《切支丹大名史》（三才社，1929年），頁 200。

1597年6月正在日本的義大利商人卡萊蒂在其《遊記》中亦有相關記錄可作證據。他宣稱「……尤其是（朝鮮）靠近海岸的諸州有許多的 *numero infinito*，各個階層的男女、少男少女被帶到日本，全部以極便宜的價格被作為奴隸賣掉。我也花了十二斯格特購買了五人。」參見《榎一雄著作信》，第六卷，頁 64-65。

前時，如果他們是基督徒，總督就告誡他們要注意這個事實，寬恕他們，勸他們回到他們主人那裏去。一般說要他們回去並不困難，因為他們發覺，聽軍官的話比受葡萄牙人奴役更嚴酷可怕。雙方均因這種作法而獲益；僕人回到他們能進行宗教禮拜的地方，葡萄牙家庭則重新得到僕人，他們的勞動是非常有用的。³⁷

我們注意到，「大多數」掙脫枷鎖的奴隸都來自禁令明確規定的國度，那麼，他尚未提及、或與之相對的少數人又會是誰呢？他們中間有中國人嗎？也許就像葡萄牙商人和傳教士不會在日本使用日本奴隸那樣，他們還不敢在中國官方管轄下的澳門明目張膽地公開使用中國奴隸。如果那些逃亡的奴隸中真有中國人，並就此事向官府提起訴訟，是決不會重返主人家中的。

我們還注意到，利瑪竇在稱呼這些奴隸時使用了「僕人」的稱謂。這也許是他們在公開場合中對於奴隸的習慣稱呼。如果真是這樣，那麼被稱為「僕人」的安東尼奧和曼努埃爾，其實身份很應當與席爾瓦信中提到的中國少年，以及巴洛斯身邊的中國奴隸並無二致。雖然我們對他們的身世或命運無法瞭解得更多，但無論如何，他們的遭遇是不應該被遺忘的。

³⁷ 利瑪竇著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》（中華書局，1983），頁219-220。

缺 页

參、

“Deus”的漢語譯詞以及 相關問題的考察

在 16 世紀後天主教東傳史中，如何譯解 “Deus” 等最為基本的神學概念以及由此而引發的「譯名之爭」(Term Question, or, Term Issue)，一直深深地困擾著西方傳教士。由於漢字在亞洲各國廣泛使用及其在整個東方傳統文化中具有的重要地位，持久而複雜的譯語之爭並非個別國家的孤立事件，選用漢字譯解 “Deus” 和其他神學概念的嘗試曾先後出現日本、菲律賓等東亞國家，它們與耶穌會士在中國的努力以及由此引起的爭議相互影響，相互滲透，從而使這一涉及到東西方文化本質差異的爭執變得更為複雜而生動。

一、「大日如來誤譯事件」與音譯原則的確立

基於福音傳播的根本目的，將教理說明書譯為傳教地語言是傳教工作的首要任務，而最早進行這一嘗試的，是開創耶穌會海外傳教事業的沙勿略神父 (Xavier, Francisco)。據文獻記載，當沙勿略於 1541 年前往印度傳教時，在里斯本接受西班牙國王若阿三世所贈送的大批書籍，其中包括巴洛斯 (Joao de

Barros) 在 1539 年撰寫的一本教理小冊子。¹大約在 1545 年之前，沙勿略對此書作了一些修改，²並根據不同的傳教對象，將此書譯為泰米爾語、馬拉巴爾語、馬來語以及阿位元伯語的

¹ 巴洛斯曾在 1525 年 5 月至 1528 年 12 月擔任里斯本的印度商館長。他在 1530 年後應葡萄牙國王若阿三世的的要求所寫三部《亞洲史十年史》(分別刊印於 1552、1553 和 1563 年)，使他獲得了葡領印度歷史學家的顯赫名聲。巴洛斯的這部教理說明小冊子名為《葡萄牙語文法及神聖的、如同母親的教會的教義》(*Grammatica de lingua Portuguesacomosmandamentos da santa madre igreja* (Lisboa,1539))。全書共 33 條，其中包括基督徒必須背誦的禱文和十戒等其他內容，但沒有對基督教教理作任何說明。此書最初是作為一部兒童語法書的附錄，其目的正如作者序中所說，這本小冊子不僅是為葡萄牙人所作，而且亦面向居住在印度的葡萄牙兒童以及那裡的印度信徒。參見龜井孝、切希里克、小島幸枝：《日本耶穌會版基督教要理書》(岩波書店，1983)，頁 12。

² 在印度傳教期間，沙勿略根據當地的實際需要，對巴洛斯的小冊子作了若干修改。他刪去了一些拉丁語禱文，增加了一些在他看來更為重要的教理條文，並將它作為在印度、摩洛加群島以及馬六甲等地宣講教義的主要依據。在他 1542 年 5 月於印度果阿寫出的一封信中，我們可以看到這部《小公教教理書》29 條教義的全部內容。它們的條目是：1、開頭的祈禱文；2、使徒信經 (Credo)；3、信仰宣言；4、天主經 (Pater noster)；5、聖母經 (Ave Maria)；6、天主十誡；7、遵守約定的人去天國，不遵守者去地獄……；8、今天，為遵守約定而祈願恩典；9、向聖母祈求同樣的恩典；10、向主祈禱赦免今日的罪孽；11、向聖母作相同的祈禱；12、教會的規則；13、又聖母經 (Salve Regina)；14、悔罪經 (Confiteor)；15、七宗罪 (原罪)；16、與七宗罪相對的德；17、三大神德；18、四大樞要德；19、肉體的七種慈悲之業；20、靈的七種慈悲之業；21、人體五感；22、靈魂的三種能力；23、靈魂的三種敵人；24、對聖餅的禮拜 (奉領聖體時)；25、對於聖爵的禮拜 (奉領聖體時)；26、信仰的誓言以及喪失信仰的報應；27、祈求聖母及諸聖人保護的禱詞；28、祈求總領天使彌額爾保護的禱詞；29、用餐前的禱詞。全文參見《聖弗郎西斯科·沙勿略全書簡》，頁 71-78。

不同文本。³

由於這些譯本早已失傳，我們無法判斷上述不同語種的教理說明書的譯詞選擇，也不清楚使用過程中是否發生過概念混淆與理解偏差。但由於文化傳統的差異與詞語翻譯本身的技術問題，概念的缺損與偏誤在不同語言的轉換過程中也許是不可避免。在稍後日本語的教理書翻譯中，蘊藏在其中的深刻危機終於爆發出來。

1547年12月7日，沙勿略在馬六甲認識了日本人池端彌次郎，並將他送往印度果阿的神學院接受訓練，使他成為第一位日本基督徒。彌次郎的迅速皈依使沙勿略受到很大鼓舞，並最終促成他在1549年8月15日進入日本進行傳教。出於傳教工作的需要，翻譯教理說明書成為沙勿略進入日本後的首要工

³ 根據沙勿略自己的記述，這部經過修改的《小公教要理書》曾被譯為不同語種的譯本。1542年，此書被譯成泰米爾語。1545年，又被譯成馬來語。1547年，沙勿略在馬六甲向信徒們教授了其中的《使徒信經》。1548年，沙勿略在漁夫海岸命令弗朗西斯科·科埃里(Franisco Coeiho)神父將《使徒信經》譯為馬拉巴爾語。後來，他又在果阿對其中的祈禱文作了某些修正。1552年，從日本返回印度、並擔任印度管區長的沙勿略下令向各地的葡萄牙人教授此書。參見《沙勿略全書簡》，頁78-80中的注釋。此外，不同語種譯本的相關記述，可見於同書頁105、110、238—239、251—263、271、315—326。

1554年，印度副管區長將《公教要理》與《使徒信經》送給葡萄牙管區長米羅審查，並請求在葡萄牙印刷此書。1556年，印度副管區長的兄弟、衣索比亞的大主教攜葡萄牙印刷技師若阿·古斯塔特來到印度。同年，印刷機被運到果阿的聖信學院。1557年，在果阿開始印刷《小公教要理書》與《使徒信經》。參見《沙勿略全書簡》，頁251-263。

作，在彌次郎的幫助下，他們在同年 11 月底之前譯出了包括十誡在內的教義說明。根據沙勿略作於 1549 年 11 月的兩封信件，他對極短時間內完成的最初譯本頗為滿意，他甚至想印刷此書，以獲得更好的傳教效果。⁴

然而，由於文化傳統與神學知識等方面的局限，彌次郎的譯詞選擇與沙勿略一廂情願的天真想象相去甚遠，尤其令人難

⁴ 沙勿略在 1549 年 11 月 5 日寄給果阿聖保祿神學院修士的信中說：「我們在學習日本語的 40 天中，為十戒作了解說。……在今年冬天，我用日本語對信仰條文作了詳細的解釋，我們應當印刷此書，因為有身份的人都能讀寫。關於此書，我希望它能解釋我們的聖教，並將它傳播到我們還不能前往的許多地方。我們最親愛的兄弟保祿（彌次郎）為了拯救靈魂，將必要的教義全部忠實地翻譯出來。」參見村上直次郎譯注：《耶穌會士日本通信上》《新異國叢書》第一輯，I（雄松堂，1966 年），頁 13。

十戒當然不會是沙勿略所翻譯的全部教義條文，因為他在 1552 年 11 月 29 日於印度科欽致羅耀拉的信中，聲稱這部日語教理書是「有關世界創造與基督身世秘迹的書」（參見《耶穌會士日本通信》上，頁 42）；在同一日寫給歐洲耶穌會士的另一封信中，沙勿略對此書的內容及其選擇標準作了較為詳細的回顧。他說：「當我還住在保祿（彌次郎）的家鄉、向信徒們傳授信仰教義時，就把學習語言、將教義的許多條目翻譯為日本語作為一項任務。不管怎麼說，翻譯必須從創造世界的教義開始，應當簡潔明瞭，必須說明的事僅限於對日本人來說最為重要的事項。例如造物主創造萬物的故事就是日本人完全不知道的概念。因此，我將把它移入靈魂拯救的其他教義之中。從耶穌基督的現身開始，講述他一生中的所有奧義，以升天的故事作為結束，然後再附加末日審判的說明」（參見海老澤有道譯注：《基督教書·排耶書》《日本思想大系》25（岩波書店，1970 年），頁 554）。需要說明的是，沙勿略本人沒有提到此書的名稱，但羅德里格斯（Rodrigues, Joao Tcuzu，漢名陸若漢）在他的《日本教會史》中直截了當地說道：「神父（沙勿略）採用公教要理的形式，用日本語編了一本書，其中對有關信仰玄義的要點作了說明。」參見土井忠生等譯注：《日本教會史》下《大航海時代叢書》第一輯，IX（岩波書店，1967），頁 365。

堪的是，直到一年多之後，沙勿略才知道基督教的 Deus（神、天主）被誤譯為佛教真言宗的主神「大日如來」（Daniche）。我一直很難想象一位西方傳教士在街頭呼籲聽眾信仰佛教神祇有多麼滑稽；而沙勿略如夢初醒時又是何等地尷尬震驚，⁵但我們清楚這一被稱為「大日如來誤譯事件」給沙勿略以及所有耶穌會士造成的巨大心理損害。儘管所有當事者都對此諱莫如深，緘口不言，但它卻在此後一代代日本耶穌會士中口口相傳，並積澱為揮之不去的歷史夢魘。⁶為避免再次發生類似錯

⁵ 在發生「大日如來」誤譯事件之後，很多人不公正地將這一失誤歸於彌次郎在日本對教理說明書的錯誤翻譯，但有證據表明，這一重大錯誤不僅可以追溯到更早的時候，而且耶穌會士亦有著不可推卸的責任。在彌次郎學習於果阿神學院時由蘭恰諾特筆錄的《第一日本情報第三稿》中，我們可以看到這一誤解的最初形態。蘭恰諾特記錄說：「該國有眾多的神靈受到崇拜，但釋迦說，只存在著萬物創造者的唯一神。他極為有效地宣揚了這一真理，讓當地居民改宗，崇拜唯一的神。他還下令破壞那裏的所有偶像，命令信奉有三個頭、被描述像人那樣的神像。被描述有三個頭的神被稱為“cosci”，只有一個頭的被稱為“denici”，雖然這個情報的提供者（保祿，即彌次郎）不能解釋這三個頭的意義，但非常清楚“cosci”和“denici”確實與我們之間所說的神和三位一體有著相同的意義」（岸野久：《西歐人的日本發現》（吉川弘文館，1988），頁144）。由此可見，早在果阿神學院中，彌次郎就已將基督教的神與他所熟悉的、長著三個頭的「大日如來」聯繫在一起，並認為它們是基督教的神和三位一體，但蘭恰諾特不僅沒有意識到潛伏於其中的危險，相反，以一種頗為欣喜的口吻記下了這一「巧合」。

⁶ 翻看日本耶穌會士的書信集，我們很容易發現這樣一個有趣的事實。關於彌次郎將“Deus”誤譯為真言宗主神「大日如來」（Daniche）以及由此而引起的爭執，不僅不見於沙勿略本人的信件，也不見於這一事件的其他見證人、即與他同時抵達日本的托雷斯神父與費爾南德斯修士的信件。我們對此事的瞭解，大多來自於較晚的其他耶穌會士的記述。儘管他們亦對許多關鍵性的細節含糊其詞。這一耐人尋味的事實本身，就足以說明它給沙

勿略以及所有耶穌會士造成的心理傷害。

弗洛伊斯回憶說：「這些僧侶名叫真言宗，這一宗派禮拜的本尊名叫大日，其意是「偉大的太陽」。他們將神性特有的種種尊稱和屬性賦於這個大日。據對這一宗派的瞭解，他們禮拜的所謂大日與我們的哲學家所說的第一質料相同，但僧侶們把它命名為最高無限的神，不久便導致種種謬誤和矛盾。此外，他們關於大日的論述沒有任何根據，陷於十分可笑的觀點。僧侶們在聽我們論述時，覺得神具有的性質與大日非常相似，所以僧侶們對神父說，雖然語言、論述方式和服裝互不相同，但神父所信奉的法的內容，與他們教法的內容是一致的。因此，該派僧侶們對此非常高興，他們邀請神父訪問他們的寺院，為表示非常的敬意而歡迎神父，還請他們吃飯。這不是出於對神父的敬愛，而是因為可以托這個異國人之福，更加弘揚他們的宗派，隨之從信徒和王那裏獲得他們所期待的利益。

「這回，神父沙勿略對僧侶們的滿足和喜悅以及他們所說的大日進行了更為認真的思考。二、三天後，他與那些語言貧乏、知識有限的僧侶談話時，神父向他們提問聖三位一體的玄義與人子（persona）的關係，並質問他們是否相信聖三位一體的第二位托身為人，為拯救人類而被釘在十字架上而死的事。

「僧侶們對此全然不知，聞所未聞，所以對他們來說，這些神迹猶如寓言和夢囈。他們中有人嘲笑從神父那裡聽到的事。神父發現在偽裝的美名下，實際上基於衆多罪惡的這一宗派是魔鬼的作品，於是便命令修士費爾南德斯在十字路口說教，宣佈不要禮拜大日。大日不是神。這一宗派與日本所有的宗派相同，它那虛偽的、誑人的宗旨都是魔鬼的發明。這以後，這一宗派的僧侶們再也沒有見過神父，再也不允許神父去他們的寺院。他們開始憎恨神父。如果可能，當時就會殺了神父。」參見弗洛伊斯著，柳谷武夫譯：《日本史》第一冊（平凡社，1987），頁102—103。

1556年進入日本的阿爾梅達修士（P. Luis de Almeida）在1562年10月15日信中提到同年1月發生的事。他告訴我們：在與來訪的城主新納伊勢守及其家人對話時，對方曾就“Deus”與大日的關係提出質疑。並聲稱，沙勿略當年曾宣稱大日就是真神。在沙勿略離開日本10年後還有人提出這樣疑問，誤譯事件的影響可見一斑。但另一個耐人尋味的細節是，據土井忠生考證，阿爾梅達信中的這段記述在印刷出版時被編輯者特意刪除了。

康斯坦西奧（Constantio Camilho）在1618年12月25日於澳門寫給總會長的義大利文信件中，提供了這一戲劇性事件的另一種版本。他說：「據

誤，沙勿略作出了一個勢在必然、而又影響深遠的重要決定：即在翻譯某些關鍵性的神學概念時必須遵守的「音譯原則」。基督教的「神」依據拉丁語“Deus”被音譯為「デウス(徒斯)」。⁷根據沙勿略的指示，1552年8月抵達日本的加戈神父(Gago, Balthazar)編寫了著名的《二十五條》。⁸他在1555年9月23

日本人說，沙勿略夜裏來到某地，大聲叫道，不要禮拜大日(Dainichi uogami are.)，也許他知道這個句子意為禮拜太陽、即名為太陽的神，並相信它就是表示基督教的神。但是，當知道隱藏在這個詞語中的意義的民衆指出這一點時，沙勿略大為震驚。這一隱藏著的意義是指人，指男男女女的人，而且還特別暗示其身體中央部分的那個地方。於是沙勿略跑到同一個地方，這樣說道：不要禮拜大日(Dainichi na uogami asso.)。康斯坦西奧的坦言或許透露出傳教士對此事諱莫如深的真正原因。也許正因為如此，他後來成為禮儀之爭時譯語派的強烈反對者。參見土井忠生：《吉利支丹論考》(三省堂，1982)，頁28—29。

⁷ 羅德里格斯記述道：「人們嘲弄他們，稱他們為“Deus”、“Deus”、“Deus”。直到今天，(京)都這一地區的人還是這樣稱呼我們。」他對此解釋說：「這是因為，當時的人們有許多我們不知其意、不解其秘的迷信，而且崇拜偶像。故神父沙勿略認為，在把至高無上的神聖的“Deus”教給這國中的人時，不應當借助於日本人自己的語詞。神父擔心這些語詞會將無限善的萬物創造者這一概念，與日本人自身的諸神和偶像的類似概念混淆起來。他唯恐聽到人們用這樣的語詞來稱呼造物主，所以決定“Deus”不作變動。神父在說明了主的無限性及其完整性的這一屬性後指出，由於日本人從不瞭解“Deus”，所以日本語中沒有相應的語詞。他說，真正懂得我主的信徒就這樣稱呼它，而且也只能這樣稱呼它。為了使這一語詞深深地刻在傾聽說教者的心中，他每次提到這一詞語時，都要重復三次。結果，實際上這一語詞深深地刻在聽者的頭腦和心上。」《日本教會史》下，頁425。

⁸ 《二十五條》的全名為《題為二十五條(Nijūgocagio)的問答體小冊子(tract)》。參見海老澤有道：《切支丹典籍叢考》(拓文堂，1943)，頁12—16。此書現已不存，但參照此後的若干教會文本，按音譯原則、取拉丁語或葡萄牙語讀音標注的重要詞語有：「靈魂」(Anima，漢字「阿尼瑪」)；

日的信件中對音譯原則的使用作了說明，並聲稱對 50 多個「有害詞語」作了處理。⁹此後，母語音譯成為日本教會編譯教理說明書的基本原則，在 1568 年的《若熱教理書》和 1591 年後《基督教要理書》的不同版本以及被稱為「基督教版書籍」的

「天使」(Anjo),「地獄」(Inferno),「十字架」(Cruz),「惡魔」(Lucifer),「天國」(Paraiso) 等等。隨著各種教義書的編纂以及教會出版事業的發展，音譯詞語的數量越來越多，有擴大、甚至濫用的傾向。參見《洋語一覽表》，《基督教書、排耶書》日本思想大系 25 (岩波書店，1970)，附錄頁 1-10。關於日本人對這些概念的認知偏差，可參見本章附錄，1551 年 10 月 20 日費爾南德斯修士於山口致沙勿略神父的信件。

⁹ 加戈神父在 1555 年 9 月 23 日從平戶寫信告訴在印度以及葡萄牙的耶穌會修士們說：「在很長時間裡，我們使用日本在其宗旨中使用的詞語說明真理。但注意到使用虛偽的詞語來說明真理時會產生誤解，於是便立即改用我們的詞語來代替那些被認為是有害的詞語。新的事物需要新的詞語，而另一方面，日本詞語的真意與我們想說的相去甚遠。例如在向他們說明十字架 (cruz) 時，由於他們國語中被稱為十字字 (Junongi) 的十字架形的文字有「十」的意思，所以頭腦簡單的人便認為十字架與他們的那個文字是一回事。因此，我們必須逐字逐句地向他們說明或是變更原來使用的詞語。這類有害的語言有五十多個。由於我們向他們指出其詞語的意義及其有害之處，向他們解釋我們詞語的含義，他們也意識到其中的差異，明白用他們的語言論述上帝時所產生的誤解。當我向異教徒說明上帝時，凡遇到下面那些詞意明確的詞語時，我總是加以說明，並謹慎地選擇用詞。

「他們的文字不完整，也沒有與我們語言相對應的文字，文字不表示發音。他們有二種文字，雖然我們能夠全部讀出並書寫他們的詞語，但他們卻做不到。日本文字有二個或二個以上的意義。例如下面上排中的第一個文字既表示靈魂，又有惡魔之意。大人物不想瞭解的就是這個字。下排記寫的文字都是普遍使用的意義，沒有第一種文字的意義。我們的書籍都用這種文字書寫。

Alma	Besta	Sol	Lua	Ceos	Homem
魂	畜生	日	月	天	人
たましゐ	ちくしゃう	ひ	つき	てむ	ひと

參見《耶穌會士日本通信集》上，頁 101-102。

其他刊本中，這一原則都得到認真的貫徹執行。¹⁰

由於本文討論的主旨，我們當然想知道，沙勿略最初翻譯的教理說明書中是否使用過中國漢字。關於這一點，沙勿略未作正面說明，但根據他本人的信件，沙勿略在前往日本之前，就對當時日本文字的這一書寫習慣有所瞭解，而日本將近二年的傳教經

¹⁰ 參考相關文獻，日本教會此後使用的教理書至少有這樣幾種：一、加戈神父（Gago, Balthazar）在沙勿略最初譯本基礎上重新編譯的《二十五條》。編譯及使用時間大約從 1552 年 8 月加戈神父抵達日本，至 1555 年 7 月印度教區管區長努內斯神父抵日視察傳教工作為止。影響廣泛的音譯原則在此教理書中首次得到運用；二、若熱神父（Jorge, Marcos）的《公教要理書》（*Doctrina Christa Ordenada a maneira de Dialogo, pera ensinar os meninarpelo, pelo Padre Marcos Jorge da Companhia de Iesu, Doutor sm Theologia, ...* (Lisboa 1566)）。編譯者有卡布拉爾神父（Cabral, Francisco S.J）和瓦蘭神父。編譯時間大約為 1568 年此書送抵日本之後。後又經過多次修訂；三、《基督教要理書》。日本早期耶穌會史中唯一的刊印本。編譯時間大約為 1590 年前後，其中不同文字的不同刊本有：1、加津佐版神學院版《基督教要理書》，1591 年刊，一冊，日本語本；2、天草神學院版《基督教要理書》，1592 年刊，一冊，羅馬字本；3、長崎神學院版《基督教要理書》，1600 年刊，一冊，羅馬字本；4、長崎後藤登明宗印印刷所版《基督教要理書》，1600 年刊，一冊，日文字本。詳見拙作《日本早期耶穌會的若干教理書以及音譯原則的提出與實踐》，載《宗教文化》第四輯（北京，東方出版社，2001）。

關於日本耶穌會印製的基督教版書籍，始見於英國人薩托（Sir Ernest Satow）於 1888 年所作的《日本耶穌會刊行書志》（*The Jesuit Mission Press in Japan*）。後來，他又將新發現的二種新書的解說發表在《日本亞細亞協會紀要》的特輯（1899 年）上。在他的推動下，研究者們開始注意這一問題，並且不斷有新的發現。根據新村出在 1941 年的統計，估計在 1591 年至 1610 年間，日本耶穌會在日本刊行的基督教版書不會少於 50 種。參見《日本吉利支丹文化史》《新村出全集》第六冊（築摩書房，1977）頁 443。由於新村出的文章作於較早的年代，近年來又有新的發現亦未可知。

歷，亦會使他對此有更直接的認識。¹¹沙勿略在 1552 年 1 月 29 日於科欽寫給羅耀拉的信中說：

值得注意的是，中國人與日本的口頭語言有很大不同，所以說話不能相通。認識中國文字的日本人可以理解中國人書面文字，但不能說。因為日本人認識中國文字，漢字在日本的大學中被教授。而且認識漢字的僧侶被作為學者而受到人們的尊敬。中國漢字有許多種類，每一個文字意為一個事物。所以日本人學習漢字時，在寫完中國文字後還要添補這個詞語的意思。也就是說，如果

¹¹ 沙勿略在前往日本之前就通過彌次郎對當時的日本文字有所瞭解。他在 1549 年 1 月 14 日於科欽寫給羅耀拉的信中提到他與彌次郎之間的一段有趣的對話：「日本人與其他國家的人完全不同，他們從上往下書寫。我曾問保祿（彌次郎的教名），為什麼不象我們那樣（從左向右）書寫？他反問道：你們為什麼不象我們那樣書寫？他說，因為人頭在上，足在下，所以書寫時從上往下書寫。…因為保祿不知道（日本語）書籍上所寫的（漢）字，而且也不知道書籍中記寫的（內容），所以我無法從保祿那裏打聽到什麼。正如我們看拉丁語本一樣，（漢文）書籍用（日本人）普遍使用的語言書寫。」在稍後 1549 年 2 月 1 日於科欽寫給西蒙·羅德里格斯神父的信中，沙勿略說道：「日本人的信仰與我們（不懂用拉丁語書寫的書籍）同樣，用難懂的、一般人不能理解的（漢字）書寫。」當沙勿略返回印度後，他對日本語的瞭解更為詳細，他在 1552 年 1 月 29 日於科欽寫給歐洲耶穌會士的信中明確提到了中日兩國的書籍使用相同的漢字。他說：「日本阪東有一所很大的大學，大批僧侶為學習各種宗派而去那裡。如前所述，這些宗派來自中國，所以那些書籍都是用中國文字寫成的。日本的文字與中國文字有很大差別，所以（日本人必須重新學習。）在日本，文字有二種書寫方法，一種是男人使用的，一種是女人使用的。無論是男是女，日本人人很多都能讀書識字，尤其是武士階層的男女。商人們也能讀會寫。」參見《沙勿略全書簡》，頁 357、380-381、555。

文字意為『人』時，那個文字的旁邊就要加上表示人這一意義的日本語的讀法，其他的文字也是同樣如此。幾個漢字組成詞語時，也是通過這一方法用日本語來讀。雖然是一個文字，日本人讀此字時用日本語，中國人就用中國語來讀。因此，雖然說話時不能互通，但書寫時僅憑文字就能相互理解。他們的口頭語言不同，但文字意義相通，雙方都能理解。¹²

以此推斷，沙勿略最初的教理說明書極有可能使用了當時日本人普遍使用的漢字，而如果他真的打算印刷此書，那麼其中必然會有一些符合日本人閱讀習慣以及印刷方式所必須的漢字譯詞。

我們知道，在 16 世紀的東亞與南亞，漢字是一種被普遍使用的國際性語言，漢籍又是那一帶許多知識份子普遍閱讀的印刷品。傳教日本的經歷以及日文教理書的翻譯，會為沙勿略

¹² 《沙勿略全書簡》，頁 555。

另一個可作為佐證的事實是，前注中加戈神父寫於 1555 年 9 月 23 日的那封書信中，也提到了兩種文字，而他為此特別舉出的例子就是漢字與假名字母對應排列。此外，關於當時日本書籍中漢字與假名的混合使用，亦可見證於拿瓦羅神父在 1585 年 11 月 6 日於澳門寫給羅馬學院院長沙爾狄神父的信件，他在信中說：「我們每日勤謹學習日文，托天主之福，我們已頗有進步。有一位神父教我們日文，尚不滿三個月，我們已學會 1500 日本字。」參見羅漁譯：《利瑪竇書信集》（臺灣光啓出版社，1986 年版），頁 488。我們知道，日本的假名字母不足百個，拿瓦羅神父信中所說的 1500 個日本字，應為日本漢字無疑。

稍後編寫漢文教理說明書提供一個基礎。事實上，沙勿略在前往中國之前，已經為計劃中的中國之行準備好了漢字的教理說明。他在那封致羅耀拉的信中說：「後來，我們還用漢字寫了相同的書。希望在去中國時，在能夠說中國話之前，讓他們理解我們的信仰條文。」¹³眾所周知，由於沙勿略沒能進入中國，他的那本用漢字寫的教理說明書不知所終，但無論如何，沙勿略在 1552 年 1 月之前就已經完成的「用漢字寫的相同的書」，應當是耶穌會士最早編譯的中文教理說明書。¹⁴

二、多米尼克會士在菲律賓的嘗試

由於漢字以及中國文化在東亞以及南亞地區的廣泛影響，教理說明書的漢譯以及重要概念的詞語選擇，同樣是菲律賓多米尼克會士不可避免的重要工作。多米尼克修會進入東亞傳教要比耶穌會晚得多，¹⁵但傳教熱情卻有過之而無不及。根

¹³ 《沙勿略全書簡》，頁 555—556。

¹⁴ 更詳盡的分析，參見拙作《日本耶穌會士對於中國語言文字的若干認識與研究》。

¹⁵ 早在 1580 年，墨西哥的多米尼克修會的傳教士計劃設立東方管區，並派遣克里斯托莫修士去歐洲遊說，爭取國王及教皇的許可。但是，他們的努力受到耶穌會士的阻撓而歸於泡影。當時，耶穌會派往歐洲桑切斯修士正在宮廷中向國王與議會彙報當地的傳教情況，他四處遊說，認為無需派遣主教，也不必在菲律賓設立新的修道會。但多米尼克會的修士並未放棄努力。此後不久，多米尼克會士薩拉查爾率領 20 名西班牙傳教士前往菲律賓，但其中 12 人在到達墨西哥前死去，另有一人因病留在墨西哥。然而，當他們最終於 1581 年 3 月來到菲律賓時，同行中的奧古斯丁會士有 12

據阿杜瓦爾（Aduarte, Diego）寫於 1640 年的著作，當多米尼克修會在 1587 年 9 月 15 日成立巴丹代牧區後不久，他們便開始用傳教地的語言進行說教，其中名叫多明戈·尼爾維教士是最初的掌握本地語言的重要人物。「無論是他加祿語，還是中國語，他在很短時間內便就學會了，所以他後來成了重要人物。」阿杜瓦爾的著作還提到尼爾維曾編寫有若干中文教理說明書，他記述說：「為了強化對中國人的司牧，多明戈·尼爾

人，方濟各會士 8 人，而多米尼克會士僅為薩爾帕特拉一人。由於到達菲律賓的本會修士太少，薩拉查爾未能真正展開傳教工作，但他為修會贏得了亞洲的第一個立足之地。菲利普二世在 1579 年 5 月 13 日寫給菲律賓總督的信件中聲稱：「根據多米尼克會神父、菲律賓主教薩拉查爾（Salazar, Domingo de）的報告，薩拉查爾將滯留於菲律賓，與其他修會的修道者們一起創設修道院，致力於原住民的改宗與教化。」參見 *Emma Helen Blair and James Alexander Robertson, The Philippine Islands 1493-1898*, Cleveland, pp.1903-09. 1581 年。當薩拉查爾返回西班牙後，教皇終於在 1582 年 10 月 20 日正式發佈敕令，承認多米尼克會總會長費拉拉任命的菲律賓與中國主教總代理克里斯托莫，並給了他在這一地區設立管區的權力。為了支援修會的宏大計劃。多米尼克會士卡斯楚於 1585 年 9 月 20 日致信菲利普二世，重提舊事，並在得到許可後於 1586 年 7 月 17 日率同會修士廿二人前往菲律賓，但他們在墨西哥桑切斯等耶穌會士的反對，墨西哥總督也要求他們留在本地。儘管如此，仍有廿人於 1586 年 12 月 17 日立誓，其中十五人在卡斯楚的率領下前往菲律賓，另有三人直接去了中國，只有克里斯托莫因病留下，而科沃則是因為教會事務留在那裏。1587 年 7 月 25 日，卡斯楚等十五名多米尼克會士抵達馬尼拉，從而使修會的傳教工作得以真正展開。經過與其他修會的協商，多米尼克修會的傳教士負責班詩蘭和巴坦地區的傳教工作，並在 1587 年 9 月 15 日成立了巴坦代牧區。參見 Diego Aduarte, *Historia de la prouincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Iapon, y China, Manila*, 1640。轉引自小島幸枝：《關於漢譯要理書的音譯詞語》《基督教研究》第 28 輯（吉川弘文館，1988 年 12 月），頁 253—254、273、274 注解。

維被指定為負責人。他是極為聖潔而富有才華的神父，這一資源對司牧中國人尤為重要。他對中國語言是掌握是最好的，同時，通過自己的實踐，他還對菲律賓土著居民的語言有出色的理解。他靈活地使用這二種語言，為後來者寫了許多著作。……尼爾維用土著居民和中國人的語言完成了許多著作。為了他們，還用他們的語言和文字印刷基督徒生活的備忘錄。還著有為接受秘跡而祈禱的小冊子、或用於懺悔和領拜聖體的小冊子。他的敵人是怠惰的。因此，用中國語完成了許多工作，用中國語寫了許多書，中國語的實用新文典、語彙集、懺悔說教集和各種說教集等等。寫這些書的目的是為了讓必須學習中國語的人減輕些負擔。」¹⁶

尼爾維用中文進行說教並著有中國語言的教理書是一個不可忽視的重要細節。多米尼克會士的這些努力不僅表明了修會的遠大抱負，¹⁷而且是由於傳教菲律賓的現實需要。據傳教士當時的統計，1588年，在菲律賓的中國人至少有7000之多，他們中包括來自於中國的「巡歷商人」¹⁸和一些永久居住在馬

¹⁶ 《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁253—254、260。

¹⁷ 多米尼克修會從未將他們的傳教範圍限定菲律賓的有限地區。他們隨即成立的多米尼克管區將菲律賓和尚未涉足的中國包括在內。當多米尼克會的傳教士負責馬尼拉郊外的中國人與菲律賓華僑的司牧責任後，他們曾為此與奧古斯丁會的傳教士發生衝突，後者認為他們享有優先權。1589年7月15日阿也拉寫給菲律賓二世的信中詳細說明了衝突（《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁255）。

¹⁸ 「巡歷商人」一語出自當地人指稱中國人的“Sangley”。此語可能派生於廣東語“hiang”（或xiang）與“ley”。原意不詳。西班牙人後來也使

尼拉附近的華僑，他們是當時多米尼克會士傳教的主要對象之一。於 1581 年返回歐洲的多米尼克會菲律賓首任主教薩拉查爾神父在 1590 年 6 月 24 日致國王的信中對當地華人的情況有較為詳細的記述，並對「全體華僑都被遺忘」，並「被趕到角落裏」的情形表示不滿。¹⁹

值得注意的是，薩拉查爾神父在寫給國王的信中聲稱，他已下令修士中的「一些人」學習中國語言。他還告訴國王，在

用這一名稱。在許多場合，它成為中國人的同義語。如果一定要區別該詞與通行稱呼的不同，那麼其內含與它的來歷恰恰相反，它既指在菲律賓的永久居留者，又指與土著居民混血的中國人。參照 *Gaspar de San Agustin, Conquistas de las Islas Philipinas, Madrid, 1698*。轉引自《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁 253 注 15。

¹⁹ 薩拉查爾神父在寫給國王的信中說：「在我到達該國時，瞭解到與馬尼拉隔河相望，但並不遙遠的地方，有一個名叫德同的村莊，那裡居住著許多菲律賓華僑，雖然有幾個基督徒，但多數還是未信者。馬尼拉也有華僑經營的商店，為買賣而住在那裡，商品每年都存放在馬尼拉。由於這些華僑沒有分配給他們的特定場所，所以與西班牙人混居在一起。不久，德·科羅薩·隆克多分配給他們居住地，四個大的建築物和作為絲綢市場使用的場所（被稱為巴里阿的地區）。那裡開設了許多商店，商業活動有了生機，從而有更多的華僑進入馬尼拉。……我來到後，全體華僑都被遺忘，被趕到角落裡，沒有人關心讓他們改宗。這麼說，是因為沒有人懂中國語，也沒有人敢於承擔學習它的困難，而且住在那裏的修道者都忙於照顧這個島上的土著居民。奧古斯丁會的修道者負責德同的華僑，但修道者們沒有用他們的語言來司牧教導中國人，而是使用當地土著居民的語言。所以居住在這裡的華僑基督徒，一個名叫克里蒂的人對基督教義與不信者同樣一無所知。我在那裡告訴全修會，命令修道者中的一些人學習中國語，以便照顧華僑。全體修會熱情地回應我的命令，實際上已有幾個人開始學習中國語，但還沒有一個成功者。華僑沒有教導自己的人，也沒有人抱著使他們改宗的熱情。」轉引自《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁 255—256、258。

從事司牧華僑的四人中，有兩人正在熱心地學習中國語言，其中米蓋爾神父因為熟悉中國語言而被他的繼任者卡斯楚神父指定為中國僑民聚集地區的管區長。²⁰

根據科沃神父（Cobo, Juan，漢名高母羨）在 1589 年 7 月 13 日於巴里阿寫給墨西哥同會修士的信件，另一個熱心學習中國語言的修士是馬爾德那神父。在這封信中，科沃一方面謙虛地承認「我本人還不瞭解中國語」，但同時聲稱：「在主的庇護下，在短時間裏獲得了長足的進步。」²¹

²⁰ 薩拉查爾神父在給國王的信中還寫道：「……來到菲律賓的多米尼克修道者中，有四人從事華僑的司牧。四人中的二人在聖卡布里埃爾教堂擔任司祭。教堂附屬有修道者的住所，它位於巴里阿附近。……四人中的二人正熱心地學習中國語言，其中一人還學習文字的書寫（文字是學習中國語中最難的部分）。他們的進步讓華僑感到吃驚。……米蓋爾神修道士是學習華僑語言的最初者，卡斯楚神父任命他為修道者的主教代理，這一地區的管區長。我們選任這二人，是因為其中一人熟悉中國語，一人有值得尊敬的白髮與神給與的年齡，他們得到了華僑的愛戴與敬意。我們知道老人在中國受到特別的尊重。」關於信中提到的這位米蓋爾神父，我們知之甚少。據說他還編撰有中國語言的辭書。當管區長卡斯楚在 1590 年計劃視察中國代牧區時，預定的翻譯就是這位語言天才。後來，米蓋爾神父在 1606 年前往墨西哥時死在航海途中。參見《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁 254、255、256、258。

²¹ 科沃在信中寫道：「由於在聖多明戈和巴里阿之間沒有一間房子，所以多米尼克會在毗鄰這個巴里阿的土地選擇了用地。獲得傳教機會的修道會，立即開始包括信者與不信者在內的中國人的工作。米蓋爾神父與馬爾德那神父負責照顧中國人並學習他們的語言。與馬爾德那神父相比，米蓋爾神父由於工作不多，語言學習進步明顯，已經可以用中國語教授要理問答了。這就是多米尼克會在馬尼拉第一年的工作狀況。……到了第二年，多米尼克會讓米蓋爾神父和我換了個地方，讓我住在遠離巴里阿的建築中。那兒位於聖多明戈和聖卡布里埃爾之間。聖卡布里埃爾是中國人的教堂的

科沃神父是極少數為中國人所熟悉的多米尼克會修士，這位從未到達過內地的傳教士甚至在方豪先生的《中國天主教史人物傳》中佔有一席之地。科沃出生於西班牙托萊多東南方小城 Consuegra，1586年7月17日隨卡斯楚前往菲律賓，1588年初到達菲律賓。同年6月在馬尼拉舉行的教區會議上，他被指定為面向中國僑民的傳教師。此後，他一直在巴厘地區向中國人傳教，在卡斯楚於1590年5月22日前往中國時，他被任命為負有全責的管區長代理，並擔任向中國人傳教的長上。1592年受菲律賓總督之命，前往赴日本，進行外交斡旋，1593年返回馬尼拉時，遇暴風雨漂到臺灣，為當地土人所殺。

方豪破例將科沃收入其《中國天主教史人物傳》，無疑著眼於科沃本人編譯的若干教理書籍。據他考訂，明萬曆年間，

名稱，是華僑們居住的整個巴里阿的教堂。建築它是因為我們赴任的既小又窮的教堂以大天使卡布里埃爾為保護聖人。……總而言之，我們二人住進這個貧窮建築是在1588年9月初。這個教堂是為中國人建造的最早的教堂。我想除此之外，其他教區還沒有教堂。……米蓋爾神父用他們的語言向中國人談論要理問答，進行說教，並教授要理。我本人還不瞭解中國語，但在主的庇護下，在短時間裡獲得了長足的進步。」關於科沃本人的中文水平。阿杜瓦爾在他的信中說：「他認識三千漢字，每一個字都與其他字不一樣。中國人也不知道文字有多少，也沒有字母。……他翻譯了許多中國語的書籍，雖然它們都是異教徒的書，但就像塞涅卡的書一樣，擁有與我們相似的數量眾多的深刻教誨。」當然，阿杜瓦爾還提到科沃的另一些工作。他告訴我們「他（科沃）還向中國人中的有知識的人教授星象學，用一切手段救濟中國人的心靈。他還在西班牙人中指點不可缺少的商業活動。但是，由於中國人從不利用而以此一無所知。—例如肖像畫、書籍裝訂，布匹的剪裁與縫製。」參見《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁256—257、259。

多米尼克會士在馬尼拉編譯刊印的中文教義書至少有這樣三種：

- (一) 1593 年馬尼拉刊《基督教要理書》。
- (二) 1593 年馬尼拉刊《無極天主正教真傳實錄》。
- (三) 1606 年馬尼拉刊《新刊僚氏正教便覽》。²²

²² 以上三書見方豪：〈明萬曆間馬尼拉刊印之漢文書籍〉《方豪六十自定稿》下冊（臺灣學生書局，1969），頁 1506—1524，惜所述不詳。

關於首書，記曰伯希和首次於《通報》第 23 卷 356 頁注 1 中提出，西班牙書名為 *Doctrina en letra y lengua china*，無中文書名。後又有加約·阿拉貢神父（Gayo Aragon）對其歷史版本時行考證，並有道明額神父（Dominguez, Antonio）研究書中閩南音漢字，並譯為西班牙文。考訂此書為 1593 年刊本。現藏梵蒂岡圖書館。另日本學者小島幸枝譯其書名為《基督教要理書》，並稱書中內容為 15 章：十字架的標誌；主的祈禱；天使祝詞；使徒信經；祈禱之名；信仰條文；神約；神聖教會的規則；神之秘迹；神之慈悲；七種本源材料；懺悔之祈禱；教義四十問答；念珠的祈禱；基督徒的心得（參見《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁 249）。

關於次書，方豪先生《中國天主教史人物傳》「高母羨條」記為九章，即：辯正教真傳章之首；論真有一位無極為萬物之始也章之二；記無極之事情章之三；論地理之事情章之四；論世界萬物之事實章之五；論下地草木等之物類章之六、論下地禽獸之事情章之七；論世間禽獸之知所飲食章之八；論世間禽獸之知所用藥章之九。（《中國天主教史人物傳》上（中華書局，1988 年），第 87 頁）據方豪先生前文所附影印件，扉頁欄外右側題曰：「新刻僧師高母羨撰無極天主正教真傳實錄章之一」，左側題曰：「此書之作敢專制，乃旨命頒下，和尚王，國王如就民希蠟召良式刊著此版，系西士乙千伍百九十三年，仲春立」。此文中「民希蠟」，為馬尼拉音譯。另「和尚王」一詞，方豪先生解為主教，但日本學者榎一雄先生解為羅馬教皇。參見榎一雄：〈漢字的西方傳播〉《榎一雄著作集》第 4 卷（汲古書院，1993 年），頁 228。

關於第三書，方豪先生稱首見於 1911 年賴達納（W. E. Retana）：《菲律賓印刷術的起源》（*Orogenes de la imprenta filipina*）一書之中，記為多米尼克會士羅明教黎尼媽（P. Fr. Domingo denieba）以中文所著的 *emorial*

de Iavida Christiana, en lengua china, (1606年刊印於馬尼拉 Binondoc 的 Cra Sangley 華僑書店) (*Memorial de Iavida christiana*), 現藏維也納國家圖書館。除扉頁之外, 均為中文。另首頁首行記曰:「巴禮羅明教黎尼媽新刊僚氏正教便覽」。文中「巴禮」, 應為西班牙語神父一語之音譯, 而所謂「僚氏」, 當為天主。

需要補充說明的是前兩書的出版年代。如此所述, 前兩書被認為刊印於1593年。其中《無極天主正教真傳實錄》一書扉頁上明確印有此書的刊印年代。日本學者榎一雄在其《漢字的西方傳播》一文中還引用菲律賓總督麻里仔氏 (Dasmaringas, Gomez Perez, 另漢名教綿氏; 敝里氏) 亦在1593年6月20日寫給西班牙國王的信件作為佐證。其曰:「(我)已經以陛下的名義, 允許(二種)《基督教要理》書的印刷。這是非常必要而迫切的。其中之一是為這個群島土民最優秀者所用的他加祿語, 另一種是中國語。期待著從中得到他加祿與中國兩種居民改宗與教化獲得巨大的利益。由於在土民各地區的任何費用都很高, 我決定兩書的定價為一冊4萊阿萊斯。」(參見〈漢字的西方傳播〉《榎一雄著作集》第4卷, 頁231。)然而, 隨之而來的問題是, 《無極天主正教真傳實錄》首頁用西班牙語明確記寫定價四個萊阿萊斯。此價雖與總督信中所述重合, 但信中卻明言為二書。對此出入, 榎一雄先生在對上述菲律賓總督麻里仔氏的信件進行分析後認為, 雖然信中所說的定價「4萊阿萊斯」亦與《無極天主正教真傳實錄》封面上的價格標注完全相同, 但它又不是信中所說的教理問答書, 其中的主要內容是關於基督教世界及其學術方面的介紹。因此, 麻里仔氏信中所言的「(二種)《基督教要理》書的印刷, 應指現藏美國國會圖書館的他加祿語本與現藏梵蒂岡圖書館的中文版。故《基督教要理書》後者亦應刊印於1593年。根據他的考證, 在1593年中, 最先出版的應為中文版的《基督教要理書》, 然後是此書的他加祿語版, 而最後出版的才是《無極天主正教真傳實錄》。參見《榎一雄著作集》, 第4卷, 頁193—245。

另一個需要補充說明的是, 這些教理說明書的作者。在方豪先生的文章中, 上述三部教理書的前二種都被掛在科沃的名下。關於前者《無極天主正教真傳實錄》, 應當沒有問題, 此書的最後「但聊述幾篇, 餘功未完, 適奉委國度之役, 候來年再加詳盡編撰, 竊附為實錄全章, 姑著此以為首引」等言, 與科沃1592年出使日本(委[倭]國)的史實相符。日本學者榎一雄還聲稱科沃留有六種著作原稿, 其中包括譯為西班牙語的《明心寶鑒》(參見〈漢字的西方傳播〉《榎一雄著作集》第4卷, 頁226—227)。但後者是否同樣出自科沃之手, 似有商榷的餘地。首先, 即如上所述的兩書文

以上諸書，我均未能親見全文，但從方豪先生以及日本學者論文中影印的部分內容來看，其中的譯詞用語並不一致，或說，多米尼克會士尚未就教理書的翻譯制定統一的用語原則。

由於當時的傳教對象多為閩南商人，1593年刊印的《基督教要理書》除少數意譯，如「天父」譯為「俺爹」，「耶穌」譯作「西士」之外，大多據閩南方言音譯，頗為晦澀難解，如「聖」(Sancta)音譯為「山礁」，「靈」(Espiritu)音譯為「卑厘廚」，「十字架」(Cruz)音譯為「居律氏」，「恩寵」(Gracia)音譯為「呀勞舍」，「阿門」(Amen)音譯為「啞民」。特別值得注

風的巨大差異。如果此二書是同人完成於同一時間，譯語名稱的如此混亂是很難想像的。其次，上述阿杜瓦爾與科沃本人的信件中，都曾提到米蓋爾神父與其他一些神父亦進行過同樣的工作，而他們的工作成果在首批被批准印刷的同類書籍之內，是合乎情理的。此外，雖然後人對科沃的中文水平大加讚揚，並將許多重要譯著列在他的名下，但他本人在1589年7月13日的信中還明確表示「我本人還不瞭解中國語」。另薩拉查爾主教1590年6月24日的信件雖然沒有加以具體說明，但所謂「實際上已有幾個人開始學習中國語，但還沒有一個成功者」應當包括科沃在內。以常理推之，如果科沃在1590年時的中文水平還不能使主教滿意，那麼他在二年後譯出如此規範典雅的教理說明文字是強差人意的。他能夠得到這一盛譽，也許是由於他在1588年被任命為面向中國人的傳教士，即負責當地華僑的主要人物。真實的情況可能是，他是這些譯著的參與者和最後審定者，而不一定是全部譯文的執筆者。關於這一點，另一個可以引為佐證的記載見於同樣出版於1593年的他加祿語版的《基督教要理書》，此書的封面上清楚地寫著：「西班牙語與他加祿語的基督教要理書，經諸宗派僧人的校訂，已經由馬尼拉聖多米尼克會派的聖卡布里埃爾教堂許可印刷」。這裡的諸宗派的僧人有多種解釋，他們可能是奧古斯丁會的修士，但也有可能指協助編譯工作的某些中國人，因為印刷此書的聖卡布里埃爾教堂，也就是科沃1589年7月13日信件中提到的中國人的教堂。

意的是，拉丁文「天主」(Deus)被音譯為「僚氏」，「吾主天主」就成了「本頭僚氏」。²³

在同年刊印的《無極天主正教真傳實錄》中，作者的翻譯採用較為大膽的意譯方式，行文自如，用語頗雅，全無前者詰屈聱牙的晦澀文風。或許是受羅明堅等人譯書的影響，作者毫不猶豫地將本文重點討論的「Deus」一詞譯為「天主」。

刊印於 1606 年馬尼拉刊《新刊僚氏正教便覽》似乎是兼取二家之長。如書名所示，「Deus」一詞沿用了《基督教要理書》一書「僚氏」音譯；而文中諸處，以援引《無極天主正教真傳實錄》中的「天主」一詞。如此截然不同的譯語同置一書之中，頗有些令人費解，此舉或許有意彌合上述兩書的用語差異，但又不得不兼顧到使用已久的語言習慣。

²³ 據小島幸枝：《關於漢譯要理書的音譯詞語》一文中影印之首頁，其曰：「俺有冤家，本頭僚氏救阮，因為山礁居律氏記號，父子，並卑厘山廚，力助阮。」又「天使祝詞」中曰：「山礁媽厘啞，僚氏保庇你，你有大呀勞舍滿滿，本頭僚氏在你心內落，僚氏賜福乞你，勝過衆婦人。你子西士氏，亦受僚氏個福，山礁媽厘啞，美里矧，僚氏娘奶。你共僚氏求人情，乞阮罪人，啞民西士。」另小島之文，對此書音譯詞語分析頗多，並有統計，稱其音譯詞數量為 24%。參見《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁 236、246。

三、范禮安的「天主」與「天道」

在本文的第一節中，我們曾根據沙勿略 1552 年 1 月 29 日的信件，確信他在提出音譯原則之後，曾依據已被他否定的日文版教理書製作了相對應的中文譯本。雖然我們不清楚具體的詞語選擇，但既為教理說明書，擇用漢字詞語表述基督教神學概念就是不可避免的必然之舉。如果我們的這一假設合乎邏輯，那麼我們不僅可以為此後日本教會的基督教版書籍使用的部份漢字找到其最初源頭，而且可進而推導出這樣的推測，即當時日本文字大量使用漢字的行文習慣，還曾迫使沙勿略的繼承者們尋找與「Deus」相對應的漢文譯詞。²⁴

早在 1928 年。英國的希爾亨曼神父就指出，將“Deus”一詞譯為「天主」的例子，可見於為天正少年使節團出訪歐洲所準備的《日本島略記》(*Breve Raguglio dell'isola del Giappone etc. Modena*)。這份僅為四頁小冊子完成於 1585 年，其扉頁拉丁文題簽“Dio, Tonxu, idem est quod Dominus coeli”中的“Tonxu”雖然拼寫有誤，但顯然為「天主」二字無疑。²⁵

²⁴ 范禮安在 1585 年 1 月 14 日寫給總會長的信中，提到希望在中國印刷可供日本使用的羅馬字本。同年，他還從果阿將在澳門印刷的羅馬字與漢字的《字母表》寄給總會長。參見范禮安著，松田毅一解題：《日本巡察記》（平凡社，東洋文庫，1985），頁 264。

²⁵ 參見土井忠生：《吉利支丹論考》（三省堂，1982 年），頁 33。

日本學者的研究表明，這一譯語的使用還可以追溯到更早的「葡萄牙埃武拉屏風文書」之中。那些被粘貼在屏風的手寫稿中包括范禮安(Valignano, Alessandro)為日本教會編撰的《公教要理》，它們後來被編集成名為《入滿心得之事》的護教書籍，並最遲在 1581 年春天被奧爾格蒂諾用於神學院的教理解說。在這部極其重要的原始文獻中，用「天主」指稱“Deus”的漢語名詞出現過不止一處。²⁶

日本學者的考證還表明，「天道」是耶穌會士譯稱“Deus”的另一種選擇。使用這一漢語名詞的例子同樣可見於上述「埃武拉屏風文書」。此文的底本後來被 1580 年離開日本的天正少年使節們攜往歐洲，並在改譯成拉丁文後，於 1586 年以“Catechismus Christianae”的書名刊行於葡萄牙的里斯本。書中明確指出：「在日本，“Deus”被稱作“Tento”（天道）」。²⁷除此之外，日本學者還在羅馬卡薩娜特塞圖書館中找到一部以“Alphabetum Japonicum”名稱登記入冊的寫本文獻。此本於 1568 年至 1570 年前後作於日本九州的五島地區。1570 年由耶穌會士亞歷山德羅(P. Alessandro Valareggio)攜往羅馬。在此書最後的日本假名文字中，亦可清楚地看到「天道」一詞的用例。²⁷

隨著時間的推移，以「天主」或「天道」等漢字名詞來譯

²⁶ 參見《吉利支丹論考》，頁 33—34。

²⁷ 參見《吉利支丹論考》，頁 35—36。

解“Deus”，逐漸成為日本耶穌會士的通行做法。在日本教會刊印於1595年的《拉葡日對譯詞典》中，作者在例舉與“Deus”相對應的日本詞語時，提到的對應詞有「天道」、「天主」、「天尊」、「天帝」等漢語辭彙。1603年刊印的《日葡辭典》亦承認，「天」、「天主」、「天道」、「天尊」在教會內部被用於指稱“Deus”。作者對「天道」詞條所作的解釋是：「天之道，意為秩序，又指攝理。一般我們又用此名來稱呼“Deus”。²⁸

²⁸ 參見《吉利支丹論考》，頁57-58。另文中提及的《拉葡日對譯辭典》一冊（由1595年搬遷至天草神學院刊印），編撰者不詳，但一般認為，此書乃依據義大利學者卡萊皮諾（Calepi'no, Ambrogio）的《拉丁辭書》所作。他的辭書曾被作為耶穌會諸教育機構中拉丁語學習的參考用書。據弗洛伊斯：《日本史》的德語本注釋，日本修士養方軒保羅亦曾參與此書的編寫工作。此書現藏較廣，牛津大學圖書館、巴黎弗雷斯學士院文庫、荷蘭萊登大學圖書館都有收藏。據說，原北平北堂圖書館亦藏有一部。1870年，羅馬再版此書。

又《日葡辭書》一書，由1603年遷至長崎的神學院刊印。補遺翌年刊印。該書在著名傳教士羅德里格斯主持下，集中了當時日本教會中的通曉日本語的傳教士，費時數年，方告完成。該書規模宏大，收入的辭彙將近三萬，並附有書信體、文章體、口語體以及說教體的各種辭彙用法。由於當時漢字在日本的廣泛使用，例文中還有不少中文辭彙。據該書序有言：「此書不僅收錄該詞的現時意義和它的通常用法，而且還大量收錄特別的隱喻之義和使用方法，進而涉及到可見於實際會話和書面對話中複雜而優雅的語法形式。」為此，該書中大量使用長短不一的多種句子和俗語、俚語的使用範例，並且還注意到不同方言的區別。由於此書的上述特點，此書出版後廣受好評，並被作為其他類似辭典的重要依據。1630年，馬尼拉的弗朗西斯科修會將此書中的葡萄牙語部分譯成西班牙語，以《日西辭書》一名出版發行。1862年，法國人又根據葡萄牙語原版和西班牙語譯本，編纂了使用日本假名的《日法辭典》，並於1868年再版。現藏牛津大學圖書館、巴黎國家圖書館。

羅列上述漢字詞語的使用時間，我們不難發現這樣一個重要細節：即以「天主」或「天道」等漢字詞語來指稱“Deus”，大多發生在巡視員神父范禮安（Valignano, Alessandro）1580年進入日本之後。范禮安也許不是這些漢字詞語的始作俑者，但他的地位與權威，無疑使這一譯語選擇成為日本教會以及更廣泛的傳教地區內中被廣泛接受的表述方式。

無論從時間或內容的角度而言，羅明堅及利瑪竇在相同時期中使用相同漢字來指稱“Deus”的做法，很難說是偶然的巧合。關於此二者間的承嗣關係，我們尚未獲得直接的文獻證據，但范禮安要求羅明堅等人學習中文的具體指示，編寫《天主聖教實錄》期間頻繁往來澳門的行程安排，親自審查此書並批准刊印的最後決斷，或許已經透露出此兩者間的內在聯繫。

1579年9月6日，范禮安為視察日本初抵澳門。當羅明堅於1580年7月20日奉命趕到澳門時，他已於該月的7日前往日本，但他為羅明堅留下了學習中文的具體指示。²⁹1582年是中國傳教史中不同一般的年代，同年4月15日，利瑪竇奉范禮安之令前往澳門，並於同年8月7日抵達那裡；稍後的12月27日，羅明堅在經過漫長的等待之後，終於獲准時入內地肇慶，進行公開傳教。恰恰是在這一年的3月9日，范禮安攜

²⁹ 羅明堅在1580年11月8日於澳門寄出的信件中說：「假使沒有范禮安神父特別重視這件事的話，對皈依中國信仰基督一事不知會有什麼結果。……巡視員神父於15天前動身去了日本，而給我們留下書面指示，要我盡心學習閱讀、書寫與講中國語文」。《利瑪竇書信集》，頁431。

天正少年使節團來到澳門。為了等候前往印度的季風，他在澳門逗留了 10 個月之久，直到翌年才前往歐洲。³⁰考慮到「耶穌連隊」內嚴密的組織紀律與行事習慣，羅明堅與利瑪竇在此期間面謁耶穌會東亞地區最高負責人的范禮安，並從他那裏獲得傳教與書籍編寫的相應指示應在情理之中。對此，羅明堅在 1583 年 2 月 7 日於肇慶寫給總會長阿桂委瓦的信中有所涉及。他說：「目前我已撰寫了幾本要理書籍，其中有《天主真教實錄》、《聖賢花絮》、《告解指南》或《信條》與《要理問答》，這一切都是遵巡視員神父與其他神父的意思而撰寫的，並讓我印刷，這樣把天主教義的大綱介紹給予教外人，方能引導他們進教。」³¹羅明堅 1584 年正月 25 日於澳門寫給總會長的信中說：「現在我已校正了我的《新編天主實錄》，是用中文撰寫的，用了四年功夫，……巡視員神父與其他神父都審查了一番，他們曾予我褒獎，認為沒有問題，只因要改變一些句子，遲延到今年方能出版。」³²

1592 年 10 月，范禮安在二度巡視日本教會後第四次來到澳門，同年 12 月 15 日，利瑪竇返回澳門，接受其一系列重要指示。他在 1593 年 12 月 10 日於韶州寫給總會長阿桂委瓦神

³⁰ 根據孟三德：《天正遣歐使節記》記載，范禮安一行於 1582 年 1 月 28 日離開日本，同年 3 月 9 日到達澳門，翌年 1 月，離開澳門前往歐洲。參見泉井久之助等譯：《天正遣歐使節記》《新異國叢書》5（雄松堂，1969），頁 22、23。

³¹ 《利瑪竇書信集》，頁 446-447。

³² 《利瑪竇書信集》，頁 457。

父的信中這樣寫道：「巡視員神父要我把《四書》譯為拉丁文，此外再編一本新的《要理問答》（按：即後來的《天主實義》）。這應當用中文撰寫；我們原有一本，（按：即羅明堅神父的《天主聖教實錄》），但成績不如理想。此外翻譯四書必須加寫短短的注釋，以便所言更加清楚。托天主的幫助，我已譯妥三本，第四本正在翻譯中。這些翻譯以我的看法在中國與日本為我們的傳教士十分有用，尤其在中國為然。四書所述的倫理猶如第二位塞涅卡的作品，不亞於古代羅馬任何著名作家的作品。在翻譯妥後，我將寄給巡視員神父，如不錯，明年就會寄給您。」他還在信中說：「今年巡視員神父要我在中國文學方面仍加努力，托天主的聖寵幫助，我已有了進步，因為我找了一位有學問的老先生為師。我在老年期又做了小學生。」³³

1603年，利瑪竇借用中國古籍闡釋並譯解基本教理的作法在澳門會議上得到了正式確認。並非巧合的是，這一年的2月10日，范禮安在訪問日本教會後又一次來到澳門。在10月10日的會議上，他決定成立耶穌會中國與日本副省區。會後不久的10月至12月，利瑪竇的《天主實義》正式梓行。當此書於1605年刊印修訂本時，利瑪竇在同年的2月寫信給羅馬的馬塞利神父說，范禮安指示他將此書在北京印刷，然後分發全國各教會，作為統一的經文與要理問答之用。³⁴在此後的時間裏，范禮安一直留居澳門，為中國教會提供各方面的具體指示與支

³³ 《利瑪竇書信集》，頁135。

³⁴ 《利瑪竇書信集》，頁269。

援，因此，當他於 1606 年 1 月在澳門去世後，利瑪竇在寫給總會長的信中聲稱「中國傳教區之父」的去世，是「除遭受一般磨難外最大的痛苦」，他的去世使「我們成了孤兒」。³⁵

根據上述考證，我們可以得出這樣的結論：一般認為，在中國，以「天主」譯稱“Deus”始於羅明堅的《天主聖教實錄》，但事實上，日本耶穌會士使用「天主」或「天道」等漢字譯名顯然要早得多；羅明堅等人與日本教會完全一致的譯詞選擇很難理解為一種巧合與雷同，更為合理的假設是，此舉援引自日本教會的通行做法及譯詞先例。

四、利瑪竇的「上帝」與「上主」

應當承認，以較為抽象而靈空的「天主」或「天道」等譯語來代替過於荒唐的「大日如來」，為傳教士解釋“Deus”的神性留下了某種餘地，它在一定程度上反映出傳教士對於東方文化之認識的加深。至於這一譯詞可能造成的歧義與誤解，傳教士並非一無所知。例如《日葡辭書》的作者說明以「天道」譯稱“Deus”後，又憂心忡忡地表示：「我很難想像異教徒們在第一義之外還有別的感受」，因為「異教徒們對神的數量、本性、能力、位格等所有的方面都持錯誤的觀點。」³⁶

³⁵ 《利瑪竇書信集》，頁 319—320。

³⁶ 轉引自海老澤有道等注：《基督教書·排耶書》，頁 525。

對於羅明堅與利瑪竇等中國耶穌會士來說，其傳教生活的漢語語境使他們對漢字的理解與認識遠遠高於日本同行。例如，儘管《天主真教實錄》的刊印通過了范禮安等人的審查認可，但羅明堅還是隱約感覺到以「天主」一詞譯對“Deus”的缺陷與潛在危險，他在該書《天主事情章之二》中特別說明道：「凡物之有形聲者，吾得以形聲而名言之。若天主尊大，無形無聲，無始無終，非人物之可比，誠難以盡言也。」為說明漢字譯對“Deus”時「難以盡言」困難，羅明堅又講述了這樣一個意味深長的故事，說：

古有一位人君，欲知天主之說，問於賢臣。賢臣答曰：容臣退居一月尋思，乃敢以對，至期而君問之，答曰：此理微妙，誠然難對，乞再容一月何如。如是者已三月矣，並無以對，君怒曰：爾何戲侮若此。臣曰：何敢戲君，但此理精微，益思而理益深，亦繇仰觀太陽，益而眼益昏，是以難對耳。又聞古有一聖人，欲盡明天主之說，晝夜尋思，一日於海邊往來，遇一童子，手執漏碗，望海而行。聖人問曰：子將何往？童子曰：吾執此碗，欲汲盡此海水。聖人笑曰：欲以漏碗而汲盡，仍不能說。解釋天主難，可見一斑。又說有一聖人，日夜思考此事，欲明天主之說，見一童子，手執漏碗，欲汲盡海水。聖人笑曰：欲以漏碗而汲盡滄海。子言謬矣。子曰：爾既知漏碗不能汲竭海水，而顧勞神殫思，求窮天主之量，豈不大謬。須臾，童子不見，聖人警悟，知其為天神也。

以此觀之，則天主誠非言語之所能盡，吾直解其略耳。

37

可能是出於相同的擔憂，利瑪竇在 1603 年首次刊印的《天主實義》一書中，試圖以更為新穎的「上帝」一詞來指稱「Deus」。在此書的第二章中，「上帝」一詞的用例至少有 11 處之多。他還明確提出，「歷觀古書而知上帝與天主特異以名也」。³⁸經學者們考證，這一新譯的最初使用可以追溯到利瑪竇來到澳門後不久。榮振華還將此語首次使用時間確定在 1583 年的 7 月與 8 月之間。³⁹謝和耐亦稱利瑪竇為此詞的始作俑者。他說利瑪竇來到澳門不久後，便請人將中國古代典籍中有「天」和「上帝」的語句抄錄下來，用於教理講授。他設法使中國人（亦包括傳教士自己）相信，「從他們（中國人）歷史一開始，他們的書面上就記載著他們所承認和崇拜的一位最高的神，他們稱之為天帝。……由於上帝的慈悲，很多古代中國人，依據自然法則和上帝總是肯向盡了自己力量的人提供特別的幫助這一點，而已經得救。」⁴⁰關於「上帝」新譯的考慮可

³⁷ 參見吳相湘主編：《天主真教實錄》《東傳文獻續編》第二冊（臺灣，學生書局，1966），頁 769—770。

³⁸ 參見吳相湘主編：《天學初函》《東傳文獻續編》第一冊（臺灣，學生書局，1966）。

³⁹ 榮振華著，耿升譯：《在華耶穌會士列傳與書目補編》（中華書局，1995），頁 797。

⁴⁰ 謝和耐著，於碩、紅濤、東方譯，徐重光校：《中國文化與基督教的衝撞》（遼寧人民出版社，1989 年），頁 15—16。

能在 1593 年前後趨於定型。也許正因為如此，他才在上述同年 12 月 10 日於韻州寫給阿桂委瓦的信中改變口吻，將以前備加讚揚的《天主聖教實錄》說成是「不如理想」。

從某種意義上說，利瑪竇以「上帝」譯解“Deus”仍屬於技術層面的改進。對於此一譯語的不足，利瑪竇當然心中有數。他在 1604 年致耶穌會總會長的信中說道：「因此，我認為在這本書中，最好不要抨擊他們所說的東西，而是把它說成同上帝的概念相一致，這樣我們在解釋原作時就不必完全按照中國人的概念，而是使原作順從我們的概念。」⁴¹上述見解可以從不同角度加以解釋，但有一點可以確定，即利瑪竇並未天真到自欺欺人的程度，他非常清楚「上帝」新譯在指鹿為馬、曲解古人原意的欠缺。也許正因為如此，我們可以很方便地在他稍後的其他一些著作中，找到他譯解此詞的其他嘗試。例如，利瑪竇在他的《齋旨》和《司鐸化人九要》，他用「上主」、「主」或「主耶穌」等詞來指稱“Deus”。⁴²

⁴¹ 《利瑪竇書信集》，頁 17。

⁴² 利瑪竇在他的《齋旨》一文中，將「天主」稱為「上主」有 11 次，稱「主」有 4 次，稱「主耶穌」1 次。但他的這一用語亦可能是受徐光啓的影響，後者在《辟釋氏諸妄》，將「天主」稱為「大主」。其曰：「(地獄)有則為大主所設，堅於鐵圍」；又稱為「上帝」、「上主」，曰：「無論人與鬼，皆上帝為主，即飄泊數萬里外，盡為上主統攝。」「上主為大哉乾元，至哉坤元，豈不能造新靈魂耶？」又稱「主」。曰：「不如存主像於心內。」「作善識主，雖貧賤亦得升天，作惡悖主，雖寶貴亦應附獄。」參見鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊（臺北輔仁大學神學院，1996），頁 1—37、38、42、51、56、58。

但利瑪竇選擇這一詞語帶來了另一個危險，是上帝一詞與中國傳統文

利瑪竇的改變是有限的，雖然他在指稱“Deus”時使用了不同的名詞，但它們的共同之處都是借用漢語的現成詞語，而不是像沙勿略一度採用的純粹音譯，而使用不同詞語來指稱“Deus”也不可避免導致種種歧義的弊端，而且造成概念混亂，為攻擊者提供了口實。⁴³

五、陸若漢等人的警告

當范禮安和利瑪竇分別於 1606 年和 1610 年去世之後，教會內部反對以「天主」或「上帝」譯對“Deus”的聲音逐漸高漲。謝和耐記述說，日本教區巡視員巴範濟於 1612 年抵達澳

化中的「昊天上帝」或「玉皇大帝」相混淆。龐迪我曾在其《奏疏》(1616?)「一解天主」中解釋說：「天主者，造天地萬物之主，西國所事之天主，即中國所奉之天，即中國所祀之昊天上帝也。特非道家所稱玉皇大帝耳。然中經典祀典，亦何曾尊事玉皇大帝乎。所以必稱天主者，為蒼蒼旋轉之天，乃天主所造之物，恐人誤認此蒼蒼者以為主宰，故特稱無形主宰之昊天上帝為天主焉。中國上帝為天，猶稱帝王為朝廷，亦無不可，特因此中文字圓活，稱旋轉者曰天，稱主宰者亦曰天，可以意會。西國行文務須分別，必稱天主云，故天也，上帝也，天主也，一也。若云駕軼其上，則是謂天主，為昊天上帝之主乎？人雖至愚，當知無物能駕軼於上帝之上者。迪我等正為此一大事東來，欲論定其理，與儒家相合共向。」參見《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊，頁 77-80。

⁴³ 楊光先曾言：「天主教之論議行為，純乎功用，實程子之所謂鬼神，何得擅言主宰」。(楊光先：《辟邪論》)而另一位反教者鄒維璉則更明確地指出：「謬以天主合經書之上帝」。(《辟邪管見錄》)日本儒學大師林羅山亦稱之為「竊儒教，說天道而吐糟粕。」參見《林羅山文集上》卷七(鵜嶋社，1989)，頁 93。

門時，曾有人告訴他有人犯了「類似他們用中文寫的著作中的那些異教徒所犯的錯誤。」在日本的許多傳教士也風聞此事，都認為在華的神父們犯了錯誤。他還寫道：「教士中一些喜歡尋根究底的人得到了大主教卡爾瓦羅、巡視員維埃拉以及一個曾留居日本多年但後來被開除的羅德里格教士的支援。這場論戰到 1618 年間由於維埃拉的決策，即兩種對立的觀點應通過對上帝、天使和理性靈魂的觀念來評斷而到達危急關頭。」⁴⁴

謝和耐沒有指出向巴範濟告狀的具體人名，也沒有注明他們從哪里風聞此事。從時間上推斷，這些人應當是 1604 年被德川幕府驅逐出境、避難澳門的那批日本耶穌會士。此外，謝和耐所說的羅德里格應當是指日本教會中以「通辭」著名的羅德里格斯、即漢名陸若漢的葡萄牙教士，但他當時並未被教會開除教籍。

在東亞教會史中，陸若漢是一個不應被忽視的重要人物。他 1562 年出生於葡萄牙中部山區，1575 年來到印度，1577 年到達日本，在日本教會設立的神學院中接受了系統的學習與訓練，並很快擔任日本教會的外交秘書（1598 年）與司庫（1601 年）的重要職務，與豐臣秀吉與德川家康等幾任幕府將軍過從甚密。作為一個生身貧寒的農村孩子，陸若漢平步青雲的迅速升遷與范禮安的賞識有關，但更為重要的另一個具體原因是他對日本語言的精確掌握。長年的海外生活，甚至使他不能熟練

⁴⁴ 謝和耐：《中國文化與基督教的衝撞》，頁 22。

使用葡萄牙母語並深為苦惱。1604年，陸若漢在日本完成了他的《日本大文典》（1608年刊印），並在同一時期主持了《日葡辭典》的編寫工作。來到澳門後，他又相繼完成了《日本小文典》（1620年）和著名的《日本教會史》（1620年前後）。⁴⁵

另據邁克爾·庫珀（Michael Cooper）考證，由於陸若漢對於東方語言的深刻認識，他在1613年至1615年間被賦予一項特殊使命，負責系統研究東方文化與傳統哲學，並在此基礎上編寫可供日本、中國以及朝鮮等不同地區使用的統一的教理說明書。他在1616年1月於澳門給總會長寫了一封長達20頁的長信。直截了當地對利瑪竇等人作法提出嚴厲的批評：

從1613年6月至1615年7月整整二年的時間內，我受巡視員巴範濟神父的特別任命，對古代東方出現的哲人的學說進行了有組織的研究，這些學者們提倡的學說在根本點上與我們的聖教正好相反。正如你所聽說的那樣，這一研究的目的是在於證明這兩個傳教地（中國與日本）目前編集中的教理問答收入了這些學者的學說，在根本上是錯誤的。我受日本准管區長顧問會議的委託，預定完成在二個傳教地同時可以使用的書籍。中國的學者們陳述了各種意見，繼而參照教會聖博士們的定見，以製成不感到矛盾的調和的文本。它在這兩個國家、即

⁴⁵ 參見土井忠生：《日本教會史》題解《大航海時代叢書》IX，頁23—58。

中國與日本，還有朝鮮與科欽的人都能使用。⁴⁶

陸若漢在這封長達 20 頁的信中告訴總會長，這一研究始於離開日本之前。來到中國後，他「不僅訪問了中國各地的耶穌會住院，而且還涉足於誰也未曾去過的場所。」在他看來，中國的傳統宗教可分為二種，即學者們為獲得太平盛世而面向一般大眾所作的「市民神學」，和面向少數人的秘傳哲學，後者涉及到神的本質與天地萬物的創造。並聲稱：

在我來到這裏之前，神父對此一無所知，或許還未聽說過少數人們所倡導的思辨哲學，只知道面向大眾的傳說與教導。雖然利瑪竇神父盡全力對這一方面進行了研究，但由於上述原因，在這一點上犯了錯誤。⁴⁷

他還頗為自豪地宣稱：

托主啟迪的福蔭，我的繼續研究或許可以成為神父們的參考。這裏編寫的書中出現了幾處違反基督教信仰的根本謬誤。因為他們以複雜而高尚的語言，作了模稜兩可的含混說明。這種事情神父們還是初次耳聞。他們聲稱，正如所有的中國人與中國教義所認為的那樣，古代

⁴⁶ 轉引自邁克爾·庫珀 (Michael Cooper) 著，松本玉譯：《通辭羅德里格斯》(原書房，1991 年)，頁 265—266。

⁴⁷ 轉引自《通辭羅德里格斯》，頁 269。

中國人的確知道神，擁有過關於神的正確教義，我們所說的教義與中國祖先所說的教義是相同的。神父們的想法是，只要與知識階層攜手（傳教）就會獲得成功，但這是錯誤的。除此之外，這裏編寫的書籍還有各種錯誤。⁴⁸

根據邁克爾·庫珀的考證，陸若漢曾將在他看來錯誤的譯辭彙製成表格，交給龍華民（Longobardi, Niccolo）神父。那些詞語不僅有「天主」，同時還包括謝和耐所說 1618 年論戰中涉及到的「天使」與「靈魂」等詞語。

康斯坦西奧（Constantio, Camilho）可能是向巴範濟神父告狀的「日本的傳教士」。此人原在日本傳教，1614 年與陸若漢同時離開日本來到澳門。1621 年潛入日本，翌年成為殉教者。據說，康斯坦西奧曾在澳門作有批判佛教的著作，是禮儀之爭時態度激烈的反對者之一。他強烈反對使用這些漢字譯語和它的支持者龍華民，由於巡視員不接受他的意見，於是憤而於 1618 年 12 月 25 日寫信給總會長，要求禁止這些譯語的使用。他在信中直截了當地說：「在中國和日本印刷的我們的刊本與寫本中，如果這些東亞諸國異教徒不具備關於真正的神、天使和不滅的靈敏的知識，那麼就包含著因為譯者的幼稚和事物的相似性而造成的明顯的謬誤。」⁴⁹

⁴⁸ 轉引自《通辭羅德里格斯》，頁 270。

⁴⁹ 他還舉例說，有一個日本基督徒臨終前呼喚著“Tenbo”（天法）。而《日

康斯坦西奧在寫於同一日的另一封信中明確警告說：

與在中國的神父所做的那樣，使用「天主」、即意味著天國之主的詞語，會產生許多的問題。也就是說，使用這一詞語會使異教徒們聯想到與他們神學概念中數量、實體、量、質等等誤謬……。如果我們在一定的獨立意味上使用這一多義的「天主」一詞，肯定會產生許多的阻礙、危險和誤謬……。由於中國人和日本人不像我們那樣能夠區別單數和複數的差異，同樣的語詞既可用於單數，又可用於複數。因此人們就會相信我們的神也有許多的神。⁵⁰

日本教士未必是最早對「天主」譯詞提出質疑的人，但「大日如來誤譯事件」的痛苦經歷，會使他們對違背音譯原則的做法更為敏感；此外，由於分屬不同教區，他們對利瑪竇等人的敬仰之情遠不如龍華民等中國修士，所以才敢直言不諱地點名批評。正如在「禮儀之爭」全過程中一再看到的那樣，不同派系及不同修會間的複雜矛盾，不僅是引發爭執的始因之一，而且亦是導致事態趨於激化的主要動力。

葡辭典》在解釋天狗一詞時，亦提及了「天法」一詞，其曰：「Tenbo. Tenguno fo. e cerimonia do diabo」。學者們認為，康斯坦西奧信中所說的天法，應是與天道的混同（參見 *Das kirchliche Sprachproblem in japanischen jesuitenmission des 16. und 17. jahrhunderts. Ein Stuck Ritenfrage in japan.*

（Tokyo 1928），頁 15-16。參見《吉利支丹論考》，頁 58-59。

⁵⁰ 《基督教書·排耶書》，頁 556-557。

在許多相關的著作中，龍華民被視為引起中國禮儀問題的第一人。他很早就對利瑪竇的譯詞方式表示不滿，只是礙於師長情面而不便公開反對。⁵¹但事實上，龍華民的態度遠不如我們想象的那樣陰險好鬥。在許多時候，他處於一種左右為難的矛盾狀態。他意識到現存譯詞在中國聽眾頭腦中可能產生的異教歧義，但又不希望其前任的聲譽因此受到損害。結果，嘉定會議的最後決定顯得頗為曖昧，與會者一方面禁止將中國典籍中的上帝作為基督上帝的對應詞，但同時又認可了利瑪竇神父的著作。

對於翻譯教理書的基本原則，龍華民的態度同樣含混不清。在他看來，問題僅限於「上帝」等個別措詞，這種態度實際上是將大是大非的神學概念軟化為翻譯的技術問題。事實上，龍華民並不像陸若漢等日本教士那樣反對以「天主」指稱“Deus”。就在召開嘉定會議的 1628 年，由龍華民主持翻譯的《念經總牘》在杭州出版。在這部由傳教士口述、著名信徒李之藻筆錄潤色的教理書中，漢譯詞語佔有很大比重，據日本學者統計，在全部 33 個重要詞語中，音譯詞語只有 12 個，占 36、36%，而漢譯詞語有 21 個，占 63、64%。這些漢譯詞中包括「天主」、「瑪利亞」、「耶穌」、「十字架」等沿用至今的基本用語。⁵²

⁵¹ 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》上（中華書局，1995），頁 65。

⁵² 據日本學者介紹，1628 年刊印於杭州的《念經總牘》有五個分冊，上卷分別為總牘內經、聖教日課、聖人列品禱文、天主耶穌受難始末、誦念珠

六、「譯名之爭」的文化屬性

關於禮儀之爭中關於譯詞的爭議，中外學者多有詳細論述，這裏不再一一重復。但值得注意的事實是，儘管由此而引起的爭議持久而激烈，並波及到數千里以外歐洲與羅馬教廷，包括「天主」等漢語譯詞的使用仍無法禁絕。正如方濟各會士利安當神父在嘉定會議 40 年後的 1668 年所說：「在藉口利瑪竇神父的主張並沒有定罪情況下，『上帝』一詞又捲土重來，它經常出現在人們言談話語間並見諸於許多耶穌會神父重版的中文著作中」。⁵³

另一個具有說服力的例子是 1715 年，教皇克萊芒 11 世派遣使臣來華，明令禁止使用「天」和「上帝」（天的主宰）來指稱基督教的神，但與此同時，那道著名的通諭還不得不承認：「西洋地方稱呼天地萬物之主用鬥斯（即 Deus）二字。此二字在中國用，不成話。所以在中國之西洋人，並入天主教之人，方用天主二字已經日久。」⁵⁴由於文化交流史中可稱為兩

規程、列述耶穌行迹和苦難的禱文；下卷分為兩個部分，即讚美禱文與祈願禱文。除龍華民本人之外，參與此書編譯工作的傳教士不僅有耶穌會士費奇觀、陽瑪諾、費樂德、龐迪我、郭居靜、傅凡際等人，甚至還有一位瑪尼辣（馬尼拉）多明我聖人會士哆嗎氏（托馬斯）。參見《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁 246、250—252。

⁵³ 謝和耐：《中國文化與基督教的衝撞》，頁 23—24。

⁵⁴ 李天綱：《中國禮儀之爭》（上海古籍出版社，1998），頁 355—357。

難定律的規定作用，天主一詞仍然是包括中國教會在內的整個日本教區省內通用的標準譯名，天主一詞不僅得到沿用，其地位亦日見鞏固。其影響直至 19 世紀末，仍未能徹底清除。⁵⁵

從哲學角度上說，任何概念的理解與解釋都是一個歷史過程，而不可能是排除先有、先見的無中生有。由於不同語言及其承載的傳統差異，程度不同的誤解與偏見是無法避免的。從這一意義上說，無論是日本的大日如來誤譯事件，還是發生在中國的禮儀爭議，都是不以傳教士主觀意志為轉移的必然。就本文所討論的“Deus”及其對應語「天主」一詞而言，矛盾的焦點顯然不在於相對單純的「主」字（雖然它涉及到三位一體、道成肉身等基本概念），而是另一個關乎東方文化核心概念的「天」字。導致理解偏誤的原因不在於詞語本身，而是身處不同傳統中的人在讀解這一詞語時必然產生的豐富聯想。事實

⁵⁵ 切希里克神父 (Hubert Cieslik) 考證說：在 19 世紀末，日本長崎的 B·T·普提契神父在編譯《聖教初學要理》(1868 年初版) 和《聖教日課》(1868 年初版) 時，擔心接受中國語言的術語，會使老一代天主教徒發現這些教導與他們歷代相傳的教義不同，從而影響他們重返天主教會。他向在長崎同樣使用「古老語言」(指中文譯詞，如用「天帝」指稱天主教的「神」) 的布教長吉拉爾請示許可，並就此事向巴黎外國傳教會本部寫信，要求羅馬傳信部給予指示。吉拉爾理解他的擔憂，並允許他使用這些古老的語言。但同時又要求他盡可能地使用新的語言。後來他在 1875 年給使用中國漢語的公教要理書以出版許可。

稍後，橫濱的 P·莫尼克神父在 1865 年編譯了根據中國公教會體系的《聖教要理問答》。莫尼克神父曾在香港學習中文，他之所以在教義書中使用中文是考慮到日本禁教的歷史，並針對日本知識份子使用漢文的習俗與廣泛的漢文化基礎。參見《關於漢譯要理書的音譯詞語》，頁 228—229。

上，無論是中日文人對傳教士的攻擊，還是他們內部的爭議，矛盾的焦點都在於此。對此，我們或可從利瑪竇、羅明堅以及陸若漢等人的相關論述中得到進一步的印證。⁵⁶關於漢譯詞語

⁵⁶ 羅明堅在 1580 年 11 月 8 日於澳門致羅馬麥爾古里亞諾神父的信中說：「這個民族似乎沒有天主的觀念與第一以及最高原因的觀念，他們把一切歸於「天」；天對他們是最高最大的，是他們的「父」，一切萬物無不由「天」而來。他們敬「地」，稱它為「慈母」，因為一切生活必需品皆由它而生；他們認為這個世界是由偶然而形成，其中所有之一切皆由「命運」或「天命」所支配，善惡將有上天獎賞或懲罰。」

利瑪竇在 1583 年 2 月 13 日於澳門寄出的信中，也提到了漢字在東方各國的廣泛運用及其與歐文詞語的區別，並同樣以「天」這一詞語作為例證。他解釋說：「我立即學習中文，您要知道中國語文較希臘文德文都難；在發音上有很多同音而義異之字，許多話有近千個意義，除掉無數的發音外，尚有平上去入四聲；在中國人之間，有時還須藉筆寫以表達他們思想，但文字在他們之間並無分別。不過中國文字的構造實難以形容，除非親眼所見，親手去寫，就如我們今天正學習的，真不知從何說起。有多少話，多少事，便有多少字，好像七萬左右，彼此都不一樣，非常複雜；假如您願意我給您寄幾本中文書籍，我會滿足全您的希望，並附上說明。所有的（中文）詞語都是單音節的，他們的書法幾乎等同於繪畫。因此他們用刷子（按，指毛筆）寫字，正如我們用它畫畫一樣。雖然如此，仍有不少國家使用它，雖然說話大不一樣，也沒有我們所有的字母，但在書寫上、或在書籍上，使用它的不在少數，如日本、暹羅與中國，彼此國籍不一，語言也大不相同，但在文字方面卻相同。例如拉丁文稱「天」為“Coelum”，希臘文為“Uranos”，葡萄牙文為“Ceo-Zeo”，日本文與越南文有其他稱呼，其餘可以類推。中文沒有冠詞、性別、單複數、時間的區別；不過他們用副詞作補救，表達得十分清楚。」參見《利瑪竇書信集》，頁 432—433、31—32。

此外，陸若漢在《日本教會史》中，以異乎尋常的巨大篇幅，從六個層次，對中國哲學體系中至關重要的「天」的概念作了詳細分析。他將中國哲學劃分為「思辨的天文學」與「實用的天文學」，認為「天」不僅涉及到宇宙體系、天體運動等物質層面的屬性，而且還與道德倫理與政治理念密切相關。參見《日本教會史》下，頁 125、138—140、146—147。在

的危險性，利瑪竇等人未必不知，而是苦於沒有更好的對策。因此，音譯原則不僅揭示出不同文化體系的差異，而且還顯示了傳教士們對於現實的屈從與無奈，在許多時候，它只給傳教士帶來一些虛幻的精神安慰，而無助於概念的理解與解釋。這種進退兩難的尷尬處境不僅困擾著傳教士，而且也同樣折磨著試圖與之進行交流的中國人。由於此類現象在文化交流中的廣延性與普遍性，我們甚至可稱之為某種兩難定律。

就歷史主義者而言，考察歷史事件的橫向坐標軸，是該事件發生時的具體的心理與社會情境。從傳教士一方來說，對於基督宗教普世性質的堅定信念以及傳揚福音的偉大理想，已經在某些傳教士朦朧的心理期待中為漢譯名詞的使用預留了足夠的邏輯空間。他們對聖多馬傳說以及唐景教碑的高度熱情就是上述宗教情結的反映，而無法從歷史研究或功利性的角度加以解釋。就具體情境而言，悠久而強大的傳統文化始終使傳教士們在與異質文化的激烈對抗中處於尷尬的弱勢地位。而高度發達的世俗政權又一再威脅到他們脆弱的生存基礎。因此，在16至17世紀的或更為漫長的歷史時期中，當傳教士們身處異教徒的汪洋大海，無論他們的宗教信仰如何堅定，無論他們為概念理解中的偏差怎樣憂心如焚，他們也只能在上述兩難處境

17世紀初期，陸若漢的論述可能是耶穌會士以及所有西方傳教士對於「天」這一東方哲學的核心概念所做的最為精密而全面的理論分析。考慮到他在此前不久對於漢語譯詞語提出的異議，他的這些論述或可視為有的放矢的專題研究。

中苦苦掙扎，而無法像新大陸的西班牙人那樣，隨心所欲地自行其事。

就譯語選擇展開的爭議，亦可視為對待異質文化的不同態度。在某些人那裏，它可能是一種積極的嘗試，它標誌並見證了某些說教者正試圖建構新的對話條件、並在這一基礎上達成理解與溝通的不懈努力；而對於另一些人來說，音譯原則的提出意味著困惑和對於難題的回避，它或許表明某些說教者正竭力堅守他們的文化傳統與思維習慣。再者，我們不能將關於天主譯詞的爭議簡單地視為異質文化的對立與碰撞，事實上，正是由於對譯詞的反復推敲、甄別，不同宗教及文化的持有者才得以更為清晰地認識自我並理解對方，從而為「視域重合」的境界奠定基礎。從這一意義上說，上述諸種教理書的編譯以及沙勿略和利瑪竇等人的努力與實踐，其意義都不會局限於詞語本身的有限範圍。

附錄 3

1551 年 10 月 20 日費爾南德斯修士
於山口致沙勿略神父的信件⁵⁷

尊師從當地出發後，日本人向我們提出各種各樣的質問。他們看到尊師不在本地，就認為沒有人可以駁倒他們。他們以極大的勇氣來到我們的住所。然而，他們與托雷斯神父進行了交談，他在滿足了他們質問的同時，還使他們的心平靜下來。我已經懂得了日本語，所以為他擔任翻譯。

有時，他們向我們詢問，神是用何種材料造了靈魂（*alma*）。因為他們已經知道物體是由四大（*quatro elementow*）構成的。對此，我們解釋說：神在創造世界時，還造了四大、太陽、月亮、以及其他的物體，僅憑意志和語言就賦予靈魂為新的存在，所以不需要任何材料。我們還回答說：神不需要任何材料，僅憑其意志就造了我們的靈魂。於是，人們問靈魂有怎樣的顏色？有怎樣的形狀？對此，我們答道：靈魂自身並沒有四大以及其他有形之物的特性（*cousas corporaes*）而無色無形。對此，他們得出的結論是：靈魂無色，所以它就沒有任何物質在這種情況下，神父們試圖用他們的話回答這一議論，向他們質問道：這世上是否存在空氣？他們回答說：有。於是神

⁵⁷ 譯自東京大學史料編纂所：《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》譯文編之一（下）（東京大學出版社，1994），頁 27—38。

父立即追問道：空氣有無顏色？他們回答說：沒有。神父接著質問他們：既然空氣有實體而無顏色，那麼連形體都沒有的靈魂為何要有顏色呢？他們承認這合乎道理。

還有人來詢問，神為何物？神在哪里？我們答道：我們知道，現今一切物體皆有開始（*principio*），而且同樣知道，它們不會自己開始，因此，它們有開始。而無始無終者，用我們的話說，那就是神。他們又問，神是否有身體，或者能否親眼目睹？我們答道：有身體，而這世上的可見之物均由四大造成，造四大的是神。因此，它不可能有四大造成的身體，也就是說，如果他擁有四大製造的身體，它就不是造物主（*Criador*）。

他們問道：善人的靈魂離開身體時，能看到神嗎？我們答道：善人在肉身死亡時不需要淨化，可以立即看到神。他們又說：如果這樣，為什麼人在世間成為善人後看不到神？我們回答他們說：寶石無論怎樣光亮，被埋在泥中就沒有光澤，處於黑暗狀態。同樣，靈魂被肉體包裹時，也不能發揮它的光輝和視力，根據這一理由，（靈魂）被包裹在肉體之中，所以不能在這世上見到神。

他們說道：如果人類的靈魂因為沒有形體，故無生無死，會成為神嗎？我們答道：人類中是否有善人和惡人？他們答：有。於是我們又說：我們認為創造這世界和如此美好之物、並統治它的聖者（*osanto*）從不思惡，也從不行惡，他是神聖的，也是全善的，因此，可悲的惡人靈魂不是神，只是神的造物。

其他人問道：惡魔是何等模樣？我們答道：惡魔是由許多其他天使陪伴的撒旦（lucifer）。他們傲慢地想與神平起平坐，所以被奪去了榮光，再也不能見到神了。他們又問道：惡魔為何引誘人類，並給予他們如此多的不幸？神父回答他們說：人類是為了接受神的榮光而被創造的，所以因傲慢而喪失榮光的惡魔嫉妒他們，極力欺騙人類，想使人類也喪失神賦予的榮光。其他人問道：如果神的所有造物都是善人，為何還要創造傲慢的惡靈撒旦？對此，神父答道：神在創造撒旦及其夥伴時，賦予他們識別善惡的聰明理解力和選擇所欲之事的自由意志。如果他們選擇善，就給他們榮光；如果他們選擇惡，就給他們地獄。但是，撒旦和其他惡魔一起濫用了這一意志，選擇了惡，他們因此罪變得可惡而傲慢，但善良的天使們沒有行惡，並順從於神，所以被授予了永遠的榮光。

其他人又問：如果神以其慈悲和榮光創造了人類，惡魔又如何使之行惡呢？我們答道：惡魔並不具備讓人類行惡的力量，而且人類還擁有識別善惡，從事所欲之事的自由。他們還知道，如果違反道理，將因此蒙受不幸。所以，他們行惡時，此惡是他們自己的。

他們又問道：如果神欲以其慈悲使人類成為善人，並賦予他們榮光，又為何要將他們造得時常行惡，或是希望行惡呢？我們答道：神以善造萬物，也以善造人類，並授予他識別罪惡，主動離開罪惡的聰明智慧。但人類行惡時，是因為與神賦予他們的理解力和理性所能理解的道理背道而馳才

行惡。他們又問：如果神以其博大的慈悲與榮光造了我們，又為何使達到榮光的道路如此艱險呢？為何我們總是因為肉欲和欲望，嫌棄德的問題和神要我們前赴榮光的道路呢？我們答道：如果人類能巧妙地利用自己肉欲的弱點，神的規則對他們來說就是極為容易的，而且遵守它，可以更加快樂地生活。人類要吃、要睡眠、要休息，神是他們的創造者，並且要他們尊崇贖罪者並侍奉他，但除了救助和愛鄰人之外，並沒有命令他們饑餓而死，或是創造奇跡。所以，這樣做並不困難。如果說人無法禁欲，神便不強迫堅守童貞，並命令他們擁有一個女人。其他人又問，如果神極為慈悲，為何不給希望孩子的人以孩子？對於此事和其他許多提問，我們回答說：他們可以得到我主的幫助。他們承認我們說得有道理，是可以理解的。

他們又問：如果神為懲罰惡魔而在地球的中心建造地獄，又為何讓惡魔為引誘和欺騙人類而來這世上？我們答道：神建造地獄，作為懲罰惡魔的場所。當惡魔為引誘人類來這世上時，他們不是來此休息，他們來到這世上時，仍受著與地獄中同樣的苦。他們始終帶著相同的罪，所以神允許他們來這世上。

他們又問：如果神慈悲並有能力，為何要讓惡魔欺騙人類，使他們生出許多的惡？神為何不阻止惡魔加害人類？對此，我們回答他們說：神富有慈悲心，知道這樣有益於人類，所以才允許他們這樣做。因為惡魔給這世上的人帶來危險，並在他們死後將他們引入地獄，所以人類會對這世上的危險與地

獄的危險產生同樣的恐怖。這會使他們謙遜，使他們知道不能憑自己的力量獲得拯救，並且探索其他方法，向創造他們的真正的神謙遜地祈禱，使自己獲得自由，得到拯救。通過祈禱，他們可以在這世上擺脫惡魔，獲得自由，受到神的恩寵，在來世獲得永遠的榮光。因此，如果這世上沒有誘惑人類的惡魔，人類就不會懼怕這世上的危險和地獄，不再崇拜他們的創造者，不再向神祈禱，忘卻神恩。如果他們不再禮拜他，不向他乞求幫助和恩典，他們便不配從他那裏接受永遠榮光的褒賞。神就是這樣做的。神是公正的，因為他不僅在來世，而且在這世上，因人們的行為而授給各人以褒賞。所以人和天使們要稱讚神的存在。正如你們所見到的，如果金子質地優良，會在火中得到檢驗而更加精純。善良的人們在誘惑和逆境中得到考驗，人和天使會更加認識神並稱讚它，我主會賦予他們更大的榮光。因此，如果人類不受惡魔的誘惑，他的善德就無從確認，從而也就沒有了善惡的區別。

他們又問：如果惡魔離開地獄，在這個世上也受同樣的苦，為何地獄會建造在地球的中心，並作為對惡人的懲罰？我們回答說：諸聖人和天使的靈魂擁有在任何地方都可以見到神的榮光，但我主希望設立他們可以接受褒賞的某個場所、即天國（Oparayso）。同樣，就像為褒賞善人而造天國一樣，惡魔和惡人們在任何地方都要受到咀咒，他為惡人建造了地獄。

他們又問：如果惡魔住在地下的地獄，又經過怎樣的通道往來於這世上？我們答道：正如惡人的靈魂死後將去往地獄那

樣，惡魔亦可以往來於世上。正如保持某種形體的水有著從高山流至深淵的道路一樣，儘管水是有形物，但仍有直通地中而湧流的孔，那麼，沒有形體的惡魔和靈魂又為何不能往來於地獄呢？他們又問：惡魔從地獄來這世上，靈魂去地獄後也會來這世上嗎？正如尊師極為瞭解的那樣，對於這個問題，他們犯了許多錯誤，並舉行種種儀式。他們說靈魂為了飲食，每七日便來這世上。他們還為靈魂準備非常精美的食物。他們說靈魂在八月來到這世上，所以連續十五日進行盛大祭祀（盂蘭盆節。譯注），將食物供奉於墓上。為了消除他們的錯誤，我們對他們說：當惡人順從於惡魔的幫助時，它不僅違背了神，而且還成為惡魔的奴隸，所以惡魔會將他們置於其指揮之下，並傷害他們，給他們苦難，將他們的靈魂引向地獄，並使之留在那裏。

來到這裏其他人又說：如果神是全世界的救主和統治者，為何不在一開始就下令在本地弘揚他的教義，而是等到今天？我們答道：神的教義從世界的開始到現在，就被傳揚到世界任何地方的人的睿智之中。人即使在無人的叢林中得到哺育，也知道認識善惡，知道己所不欲而施於人是有罪的。就這樣，我們向他們講述了神的十誡。這方法是創造他們的主教導的，不是說教者教給他們的。因此，第一誡、只要任何有分辨能力的人加以思考，都會理解創造自己靈魂的神。因為如果父母認為可以憑一己之力生育孩子，他們會在想要孩子的時候擁有孩子，但很多人希望孩子卻沒有孩子，而其他不希望孩子的人卻有許多孩子。因此，如果人能夠己所不欲勿施於人，即使他沒

有聽過宣說神的教義，只要崇拜他的創造者，神也會為拯救他的靈魂而給他光明。

他們又問，許多人對此一無所知，不提高自己的理解力，他們不知道誰是他們的創造者，這些人該怎麼辦？我們回答他們說：雖然這些人幾乎沒有任何知識，但只要他們基於有限的知識，並充分利用它，即認識到什麼是惡，拋棄它而行善，神極為慈悲，洞察一切，會看到他們善用被授予的恩寵，不僅會讓他們在心中知道如何拯救自己的靈魂，使他們不再違背道理，崇拜木石，而且還讓他們希望禮拜可以拯救人類的真正聖者，並禮拜它。這樣，當他們借助於神的慈悲，依據自然的教義生活時，他們就會獲得被拯救的恩寵。受罰者都是因為他們的罪，而不是因為缺少我主之神的恩寵。也就是說，那是因為他們有意違背道理，知道木石與人既沒有造他們，也不能救他們，但還是禮拜它，犯了許多罪。

有許多人來到這裏，提出上述和其他的質詢，所以從早到晚，屋內人滿為患。但是，托雷斯神父使所有的人得到滿足。當地的僧侶因為我們指責他們的罪而辱罵我們。有的人聲稱，惡魔通過一個偶像，告訴他我們是其弟子。還有人說，由於我們的緣故，惡魔從天下投下的雷落在國王的屋頂上。另一些人說我們吃人肉，想裁賊陷害，侮辱我們。主還通過戰爭，給我們設下了若干艱難，但戰爭因國王已經去世而平定了。本市有8天陷入火與血中，本市的法令對勝利者沒有效力，有些人為了復仇，或者為掠奪他人而殺人。在此期間，人們一再為殺害

我們而搜尋我們，有些人討厭我們，另一些人想奪去我們僅有的少量物品。結果，我們一再面臨死亡的巨大危險。但我主以其慈悲之心，將我們從這一切中拯救出來。主對侍奉自己的所有人特別關照。

1551年10月20日

在主身邊的、您的不肖之子，若阿·費爾南德斯

缺 页

肆、

關於東亞耶穌會士 商業活動的若干問題

在有關耶穌會傳教士的研究中，教會贏利性的商業活動是鮮有觸及的一個領域。造成這一現象的原因至少有以下兩個互為因果的原因：一、此類活動很少見載於教會公佈的官方文獻；二、有悖於傳教士們道貌岸然的公眾形象。但事實上，在 16 世紀下半期至 17 世紀上半期，東亞耶穌會士曾因為多種原因，積極參加以生絲為基本商品的中日貿易。耶穌會士的商業活動不僅使教會從中獲取維持傳教活動的鉅額經費，而且還對其傳教策略的形成與調整、甚至整個東亞地區經濟貿易產生的深遠的影響。

一、商業活動的初始與原因

最早關注商業活動的傳教士是耶穌會東亞傳教事業的開創者，後來被封為「傳教聖徒」的沙勿略神父（Xavier, Santa Francisco）。他在抵達日本（1549 年 8 月 15 日）的兩個多月後，便設想在日本建立葡萄牙商館。在同年 11 月 5 日於日本鹿兒島致果阿戈麥斯神父（Gomes, Antonlo）的信中，沙勿略不僅指出了建立商館的合適地點，而且還附上了有利可圖的貨物清

單以及交易的注意事項。

堺是個非常大的港口，是有許多商人與財主的城鎮，有比其他地方更多的銀子和金子，所以我想在堺設立葡萄牙的商館。……如果送神父來日本的人帶來這張目錄上的商品，肯定可以得到大量的銀子與金子。

沙勿略還特別指出：

為了使神父們在很短時間內到達日本，還必須注意以下事項。來這裏的船應滿載貨物，於4月離開果阿，在馬六甲準備必要的糧食，然後在6月份離港。在中國停靠交易，或補給食物。如果沒有水，或許會在中途停靠某些島嶼，但必須迅速前往日本。如果為交易而在中國停靠，從果阿到日本需要17個月。如果不在中國停靠，4個半月就能到達日本。

……載來神父的船不要裝過多的胡椒，最多80帕萊爾（相當於976克魯扎多）。因為如前所述，在到達堺港時，帶得少就會賣得好，可以得到許多金子。¹

兩年後，當沙勿略前往中國，尋找進入中國的可能性時，

¹河野純德譯：《沙勿略全書簡》（平凡社、1985），頁510-512。

他再次於 1552 年 7 月 22 日從新加坡海峽致葡萄牙商人迪奧戈·佩雷拉（Diego Pereira）的信中提出了類似建議。他不無誘惑地聲稱：

如果能在中國設立商館，國王陛下將會獲得莫大利益。我認為你必須向國王陛下詳細說明這一點，並向印度總督報告此事。為此，我在一直開封的（由你送給國王與總督）信中寫上了（在中國設立商館）這一點。你可以看看。請你把寫給國王的信與我的信一起送去。²

以一般公眾對傳教士普遍印象而言，耶穌會士如此關注商業活動、並以極為內行的口吻談論如何獲得最大利益的各種計劃，是頗為令人詫異的。但如果重返傳教士當年所處的實際情形，他們這樣做又是再自然不過的事了。沙勿略在 1549 年 6 月 20 日致葡萄牙國王的信中，曾提到馬六甲地方長官西爾維·達·伽瑪（Silva da Gama, Pedro da）在他前往日本時，曾送給他 30 桶馬尼拉當地最好的胡椒。沙勿略還聲稱，達·伽瑪贈送的這些胡椒和另外一些珍貴禮物，成為他們在日本近兩年期間維持生計的主要來源。³

² 《沙勿略全書簡》，頁 717。將不封口的商業信件交給作為信使的葡萄牙商人是一個令人回味的細節。如果將這種富有挑逗性的暗示與耶穌會士此後的商業活動聯繫在一起，我們或可有更多的感悟。

³ 《沙勿略全書簡》，頁 430-431。據譯者考證，每桶胡椒約為 400 磅，30 桶共 12000 磅，按當時印度市場的價格，這批椒價值 366 克魯扎多。參見

不難想象，鑒於當時東亞各國貨幣流通及商品交換的實際情況，傳教士無法將克魯扎多等外國貨幣直接用於日本等地。因此，他們的唯一選擇，只能通過商品交易，從中獲利，然後再轉用於其他開銷。

還需要注意的是，沙勿略此信還透露出當年傳教經費的主要來源。我們知道，中日貿易有著十分悠久的歷史，在葡萄牙人進入東亞之前，中日兩國的貿易規模與內容，曾一度達到很高的規模。然而，明中期之後倭寇的橫行以及中國政府的海禁政策，為一直設法打進東亞貿易圈的葡萄牙人提供了千載難逢的良機。對此，後來因《日本史》與《日歐文化比較》而名垂史冊的弗洛伊斯神父（Frois, Luis）在 1555 年 12 月於從馬六甲寄出的信中頗為興奮地說道：

去年，我們在當地從來自中國的帆船聽到下列事情。中國和日本正處於激烈的戰爭中，來自鹿兒島的一個大船隊駛到中國，給了中國沿岸許多破壞。它們給人口眾多的一個大都市很大打擊，從這個城市中擄去了許多貴

《沙勿略全書簡》，頁 432，注釋 3。雖然沙勿略沒有記述他在日本如何用這批胡椒維持生計，出售這些胡椒的價格和相關細節，但它們的贏利應當不會低於印度市場，甚至可能更高。另一方面，在沙勿略傳教日本期間，需要供養的人員很有限，除了他本人之外，同行者只有托雷斯神父、費爾南德斯修士以及陪伴他們的兩位中國僕人。按此計算，每人每年的實際費用不會少於 73.2 克魯扎多，當無衣食之虞。也許正因為如此，他才會在寫給戈麥斯神父的信中要求不要運來過多的胡椒，以便保證它們的高額利潤。

族。據說這種戰爭由來已久，很長時間內沒有安定。中國和日本之間的爭執對於想去日本的葡萄牙人來說，是一個非常好的機會。我這麼說，是因為中國人不能載著他們的商品前往日本，這對葡萄牙人在日本的交易是極為有利的。⁴

很顯然，信中所說的中日之間的「激烈戰爭」，是指倭寇對於中國東南沿海的攻擊。但令我們驚訝的是，作為一個傳教士，弗洛伊斯竟然也對潛在的商機具有如此敏銳的感覺，他在獲知了上述資訊後，立即意識到這是「一個非常好的機會」，並且明確的指出：當「中國人不能載著他們的商品前往日本」時，對於「葡萄牙人在日本的交易是極為有利的」。還有一個不可忽視的細節是，如此敏感而富有遠見的弗洛伊斯，當年只有 23 歲。

關於傳教士這種「不務正業」的舉動原因，我們可以從不同角度加以探討。首先，作為受葡萄牙國王委派前往東亞的耶穌會士，他們必須服從葡萄牙國王的「胡椒與基督教」海外政策，為帝國的海外利益服務。⁵而另一個更為直接的原因，則

⁴ 轉引自岩生成一：《鎖國》（中央公論社，1985），頁 35。

⁵ 在葡萄牙國王曼努埃爾（Dom Manoel）在 1508 年發出的指示中，我們可以看到他對於商業利益與信仰傳播的雙重關注。參見張天澤著，姚楠，錢江譯：《中葡早期通商史》（香港中華書局，1988），頁 36。先後擔任過日本及中國教區布教長一職的卡布拉爾神父（Francisco Cabral）在 1584 年 6 月 25 日於澳門致西班牙及葡萄牙國王菲律浦二世的信中明確提到傳

是他們所面臨的、極為現實的生存需要。不言而喻，在舉目無親的異國他鄉，是否擁有充足的經費，不僅關係到傳教事業的成敗與否，而且亦是耶穌會士們能否生存的基本前提。

在東亞耶穌會士留下的早期文獻中，關於傳教費用的記錄極為少見。但隨著耶穌會在日本等地傳教事來的不斷發展，經費不足的問題開始出現。1566年1月24日，弗洛伊斯在從(京)都寫給果阿神學院某位修士的信中抱怨說：「當地物價非常高。迄今為止，當地只有二位神父以及二、三位僕人，我們只吃蘿蔔葉子、米，節日裏也只食用少許鹹魚。但儘管如此，一年的經費仍不止450克魯扎多。」⁶從日本當時的經濟狀況看，京都地區的高昂物價未必與事實相符，充其量只是相對於物價更低的九州地區而言。導致弗洛伊斯等人粗茶淡飯的真正原因，可能還是由於打通各種關節的廣泛社交活動。

70年代之後，日本教會進入發展較快的增長期，同時，經費需求亦隨之大大增加。1570年，第二任布教長托雷斯神父在寫給總會長的信中聲稱，每年的花費為2000克魯扎多。⁷1571

教士的這一義務。「第一，作為一個基督徒與修道士，我有侍奉神、拯救靈魂的重大義務；第二，我作為陛下的臣民與耶穌會的一員，有侍奉陛下的義務。參見高瀨弘一郎：《耶穌會與日本》1《大航海時代叢書》第2期（岩波書店，1981），頁5-6。

⁶ 《1566年1月24日弗洛伊斯於堺致果阿神學院某神父的信》，轉引自高瀨弘一郎：《基督教時代的研究》（岩波書店，1977），頁176。

⁷ 《1571年11月3日費雷拉神父於果阿致耶穌會總長的信》，轉引自高瀨弘一郎：《基督教時代的研究》，頁177。

年，他又將這一數額提高到 3000 克魯扎多。⁸1575 年 1 月 23 日，第三任布教長卡布拉爾在寫給果阿代理管區長曼努埃爾（Teixeira Manuel）的信中說：「在我來到該地時，每年經費在 2000 塔埃爾以上。這相當於 3000 克魯扎多。……現在每年必須有 4000 以上的克魯扎多，而且這一數位還將不斷增加。」⁹1576 年，卡布拉爾又提出了新的經費要求。他說：「現在，由於必須建造的教堂和住院，一萬以上的克魯扎多是必不可少的。而且，為了這裏的基督教界，每年需要 5000 以上的克魯扎多。」¹⁰

在巡視員范禮安神父（Valignano, Alessandro）1580 至 1582 年巡視日本期間，日本教會的發展進入了前所未有的高峰期，與之成正比的是，傳教費用亦節節攀升，大幅上揚。1578 年，范禮安在從澳門寫給總會長的信中，將教會的預算定為每年 6000 克魯扎多。¹¹不久後，他又在 1580 年 8 月 6 日於長崎寫給總會長的信中聲稱，要維持已經取得的傳教成果，每年至少需要 7000 特卡特（克魯扎多）。¹²時隔兩月，在同年 10 月於豐後召開的全體傳教士協調會上，經費需求上升到 8000 特卡特。

⁸ 《1572 年 1 月 23 日費雷拉神父於印度致耶穌會總長的信》，轉引自《基督教時代的研究》，頁 177。

⁹ 《1575 年 10 月 2 日卡布拉爾神父致果阿管區長代理曼努埃爾的信》，轉引自《基督教時代的研究》，頁 177。

¹⁰ 《1576 年卡布拉爾神父的信》，轉引自《基督教時代的研究》，頁 177。

¹¹ 轉引自《1578 年 12 月 1 日范禮安神父於澳門致耶穌會總會長的信》，轉引自《基督教時代的研究》，頁 178。

¹² 轉引自《基督教時代的研究》，頁 179。

¹³當范禮安於 1583 年離開日本時，經費預算已經達到空前的高度，他在寫給總會長的報告中，聲稱至少需要 10000 克魯扎多的年收入和 3 至 4000 的活動資金。¹⁴

范禮安沒有為這筆鉅款的具體用途開列明細賬，但他在這份報告中聲稱，當時日本教會有大小教堂 200 座，有信徒 150000 人，在日本的耶穌會員有八十多人，此外，再加上名為「同宿」的當地僕役，需要供養的人共有 500 人之多。¹⁵但是，如果 500 名供養者的存在確為事實，那麼最簡單的計算表明，這一數額的經費要求並不過分，甚至還有些勉為其難。因為攤

¹³ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 179。

¹⁴ 范禮安在報告的第七章中說：「無論如何，在日本也很難籌集如此大量的費用。這些費用還隨著基督徒的增加與日俱增。為維持現有的成果，完成修院與神學校（建設），每年至少需要 10000 克魯扎多，但我們在日本卻沒有任何收入。」他在第 30 章中又說：「要求獲得 1000 杜卡特的年收入和 4—50000 杜卡特的現金資金，如果有人認為這要求太過分了，是不足為奇的。因為這是發生在日本的事，而他們無法理解這一點。」松田毅一譯注：《日本巡察記》（平凡社，東洋文庫，1985），頁 53、140—142。

¹⁵ 范禮安在報告的第四章中說道：「我們已經有三個教區，一個學院、一個修煉院（*casa de probacion*）、為日本貴族子弟修建的三個神學院或神學校，還有十座修院。這些修院有的如同學院一般，居住著六、七名耶穌會員、同宿以及雜役，（它）和其他修院形成一個小的學校。……在所有這些的修院中，現在有我們耶穌會員八十四人到八十五人，其中有卅二名各國神父。修道士中有廿名日本人，其他或是學生，或是助理修士（*coadjutoics*）。在全部的修院中，除修道士之外，還有約一百名同宿，他們穿著長服，如後所述，他們在許多業務上援助著修道士。除此之外，還有近三百名雜役——我們同意他們住在我們在日本的修院中——和許多照顧教堂的人。因此，將他們與我們加在一起，我們的修院中養了約五百人。我們領導的教堂，大大小小的約有二百座，那裏有十五萬人的基督徒。」《日本巡察記》，頁 32-33。

到每個人頭上，人均消費額只有 20 克魯扎多。比較沙勿略傳教時期，日本教會的實際消耗不是增加，而是降低了。如果再考慮到因十五萬名信徒而額外支出的其他費用，每個教士的實際消耗可能更少。所以，范禮安才極為嚴肅地告訴總會長：

如果不補充收入，日本耶穌會和基督徒就有滅亡的危險，這是令人極為憂慮的大問題。我熟悉情況，但我不得不說，正是這一原因，才使我們始終生活在不安和苦惱中。¹⁶

印證於其他渠道的另一些資訊，范禮安此言或許有某些策略性的考慮，適度的文字誇張，其用意可能在於爭取更多的傳教經費，¹⁷但無論如何，它都已經表明，經費問題已經成為教會上

¹⁶ 《日本巡察記》，頁 148。

¹⁷ 因傳教策略的分歧而被迫辭職前布教長卡布拉爾神父，在稍後 1583 年 10 月 5 日從澳門寫給總會長的信中，對三個傳教區的經費開支作了如下說明。他說：「為了使閣下更加明白，我想在這裏說說在日本所需要的通常的經費。首先是關於『下』（船隻渡來之地）的住院，其次是關於豐後的住院，第三是關於（京）都的（住院）。第一，在擁有二、三位神父與相同數量的修士、以及現有已經有學生的有馬神學校中，通常的經費是每年支付 350 塔艾爾的銀子。來到當地（澳門）的管區代表告訴我，由於購入了產米的固定資產，今年只給了他們 300。這 300 塔艾爾應當夠用了。僅有一位修士與神父的口之津住院也擁有充分的固定資產。雖然該管區代表告訴我，不必向那裏的住院提供更多的經費，但我仍希望再支給他們 20 至 30 塔艾爾，充作臨時開銷。關於長崎，在我離開那裏的今年，當地有兩位神父與兩位助理修士，我給了他們 80 塔艾爾。由於每次定期商船渡來時，神父與修士都要協助交易，所以我亦希望再給他們 200 至 250 塔艾

層人士不得不認真面對的重大現實問題。

爾。關於名為大村的郡，只給了他們 50 塔艾爾，因為除此之外，他們還有德·貝爾德曼提供的定期收入。只有兩位神父的平戶獲得了 80 塔艾爾。但今年來到此地（澳門）的上述管區代表告訴我，他們（的經費）又增加了 20，已經達到了 100（塔艾爾）。在只有兩位神父與兩位助理修士的天草，領主給了相當於十町左右的固定資產。那都是出產大米與蔬菜的土地。這些固定資產足夠維持他們了。為此，已故的路易斯·德·阿爾梅達（Luis de Almeida）曾要求說，或者剝奪這些固定資產，或者不另外提供經費，但我還是希望在這些固定資產之外，再給他們 30 塔艾爾，作為某種臨時經費。除此之外，直接給予金錢、用作經費的，還有耶穌會士駐在的『下』的住院。在定期商船抵達的時候，（當地）基督徒與幾位異教徒大人每年還會向他們提供 100 塔艾爾。」據此算來，在上述「下」的住院中，通常獲得的追加經費，合計已達到 910 塔艾爾。

「豐後有府內神學院，每年向他們提供 450 塔艾爾。目前行政當局所在的白杵住院與修練院，給他們 500 塔艾爾。由布住院給 70 塔艾爾。在神父喬瓦尼·帕提斯塔現在駐守的津久見，王給了他們原為佛教僧侶所有的三處房產的固定資產。該神父寫信告訴我說，這足夠用了。然而，我還是希望再給他們 25 塔艾爾，作為其他臨時費用。對於豐後長上巡察（各地）住院的旅行費用及其它臨時費用，給了他們 100 塔艾爾。野津的住院中沒有人，所以不提供費用。以上就是豐後的情況。

「至於京都，該地基督徒們提供了（可生產）大量的米的固定資產，除此之外，現在還給他們 400 塔艾爾。巡視員規定的（經費）數額為 600，如有必要，亦可上升到 800。（織田）信長的去世後，消耗大量經費的住院與安土的住院遭到破壞，所以准管區長（科埃略神父）認為，現在有 400 就夠用了。他將這筆錢給了他們。此外，准管區長在給我的信中說，如果這些錢不敷建築之用，准管區長（重新）核准了用於（贈送）禮物的其他臨時經費，這筆錢每年都超過 1000 塔艾爾。

「因此，加上豐後、（京）都以及准管區長的追加經費，合計為 2545 塔艾爾。再加上前述超過 910 塔艾爾的下的住院的經費，總共為 3455 塔艾爾。如果加上額外增加的、作為臨時費用的 1000 塔艾爾，總共為 4455 塔艾爾。這就是消費的最大限度。優先考慮這一數目的滿額經費是合適的」參見《耶穌會與日本》1，頁 22—24。

二、收入來源與經費增長的反差

然而，與不斷增長的實際需要相比，東亞耶穌會士的經費來源卻一直缺乏保障。從理論上說，他們應當擁有以下三個方面的經費來源：國王和教皇支付的年金；在傳教地購買的少量不動產；信徒們的捐贈。與時有時無的信徒捐贈相比，前兩項收入相對穩定，故又被稱為固定收入。但是，由於牽涉到各方面的實際利益，固定收入不僅數量有限，而且常常不能及時到位，或被挪作它用，從而使東亞教會的財政狀況陷於入不敷出的困難境地。

據《1581 年度日本年報》記載，葡萄牙國王塞巴斯蒂昂曾答應每年給予日本神學院 1000 克魯扎多的津貼，¹⁸但范禮安 1579 年 12 月 5 日於口之津寫給總會長的信中明確卻聲稱：「國王不會給予當地所必須的東西。這是不可能的。即使他以無數的敕令給予了他們，印度也不會支付。因為國王在 6 年前要求澳門每年支給日本 1000 克魯扎多，但迄今為止，一分錢也沒有收到，而且今後收到的可能性也很小。」¹⁹1581 年 10 月 13 日，新任日本准管區長科埃里神父（Coello, Gaspar）亦致信總會長，聲稱：「葡萄牙國王（許諾）每年在澳門給予 1000 克魯

¹⁸ 參見松田毅一主編：《十六、七世紀耶穌會日本報告集》第 3 期第 6 卷（同朋舍，1994），頁 32。

¹⁹ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 362—363。

扎多，但已經有七、八年沒有支付了。」²⁰

或許是為了爭取這些畫餅充饑的國王年金，范禮安在 1604 年 3 月派遣弗朗西斯科·羅德里格斯神父，作為中國及日本准管區的代表前往羅馬。行前，范禮安交給他一份名為《中國與日本准管區代表、羅德里格斯應在羅馬與總會長交涉事項的備忘錄》，要求他「在回國途中，應盡力讓國王確認在薩爾賽特答應的、每五年給予日本的 5000 克魯扎多的捐款，並設法使它成為不需要一再確認的、永久性的、或者盡可能長久的份額。」²¹

²⁰ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 366。

²¹ 這份備忘錄的全稱為《中國與日本准管區的管區代表弗朗西斯科·羅德里格斯（Francisco Rodrigues）應在羅馬與耶穌會總會長交涉諸事的記錄》。主要內容共十五條，概括如下：第一，向國王說明必須在澳門建造神學院的理由，要求國王提供 3000 克魯扎多的固定資產，作為該神學院的基金。或者提供相同數量的錢，由澳門的神父購買相應的固定資產。第二，為推進傳教事業的發展，向中國的四個住院提供必須的救濟，說明它的重要性以及教會對他所寄予的希望。除上述四個住院的固定資產與年金支付之外，請求為中國人建造一個小神學院，並要求獲得供給每日所需要的臨時經費。為了使之長期生存，那里至少需要擁有 4000 至 5000 克魯扎多的資產。並為此向總會長、教皇與幾位樞機卿說明，為維持中國這樣大規模的傳教組織，這樣的固定資產是必需的。第三，盡可能使教皇確認前任教皇格里高利十三世與西格特斯伍世給予的 6000 特卡特年金。以樞機卿會議的名義，發表正式的大敕書，確保這一數額的年金。除此之外，盡可能徵收過去幾年間未支付年金的全部或一部。向總會長說明，由於去年荷蘭人捕獲了葡萄牙的定期商船以及船上貨物，日本耶穌會現在已一貧如洗，如果不再度撥給相當資產，日本基督教界將無以為續。第四，與總會長交涉，將日本與中國管區從印度主教區之下分離出來，形成獨立的一個管區。第五，要求總會長遣送經語言訓練、並具有實踐經驗、可在中國與日本從事傳教工作和相應才幹的優秀的若干葡萄牙會員。為獲得相應的語言能力，

應首先在澳門的神學院中接受訓練，並因此要求總會長給予相應的財政補償。第六，對總會長及其助理們作充分說明，以解除他們對在中國與日本實行的、不同於歐洲其他管區的方法所抱的疑問。強調因地域及生活習慣的差異，身處異教徒統治下的耶穌會士只能委曲求全。第七，與總會長交涉，要求他在樞機卿、領主、高級聖職人員和友好商人中，尋找每年可提供 500 克魯扎多固定資產的贊助人，將他們作為神學院的創建者，以擴大在日本與中國建立若干小型神學院的財源。文件還補充說，按照給予馬泰神父的指示，曾向那波里的博恩斯三兄弟進行了試探。他們願意為中國與日本支付一些捐款，他們將通過今年自義大利而來的神父，提供 70000 克魯扎多的捐款。第八，向總會長說明，在澳門神學院以及日本與中國，各種類別的書籍嚴重不足。並告訴他，由於許多人將大量藏書捐贈給羅馬神學院，那裏有數量衆多的多餘書籍。為此，要求總會長出面，將其中部份書籍勻一些給我們。此外，還請求總會長下令，在歐洲神父們已經印刷、或將要印刷的書籍中，始終保留相當的冊數，捐助給澳門神學院以及日本與中國。第九，命令管區代表向總會長、教皇和樞機卿進行遊說，盡可能為日本與中國爭取一些質量上乘的裝飾品。此外，還向他們要求若干神羔、聖畫像以及豪華的遺骨箱。說明這些物件可以保全向我們要求此物的大批貴族的信仰。教皇此前送往日本的聖像被大量使用，但日本教會沒有能力購買它們。第十，為了新教會的利益，通過總會長，請求教皇給予主教塞爾凱拉與准管區長一再要求的特權與特許，允許在中國與日本，將各種書籍被翻譯成當地的語言，或據當地信徒的需要，編寫新書。文件還特別要求擁有印刷書籍的特權，不再像以往那樣，必須將書稿送往果阿的異端裁判所，由那裏的高級聖職人員批准是否可以印刷發行，因為他們完全不能理解或是閱讀這些語言。並告訴他，由於中國（文字）的教理問答書沒有這一許可，已經有八年沒有印刷了。第十一，遊說總會長，免除日本方面向印度管區支付的部份資金。強調這一分擔是不合理的，而且日本方面也沒有這一義務。第十二，讓總會長出示為駐印度果阿管區代表制定的規則，要求總會長加以承認，並明文規定，如果阿管區代表及其同伴生病或死亡，應由日本准管區選派接替人選，印度管區不得加以干涉。第十三，為保護本准管區的利益，維持日本准管區與印度主教之間的和平，前往東亞的歐洲會員應得到日本准管區的明確指令，而印度管區長不得另行安排。第十四，要求總會長命令果阿神學院償還對日本的債務。第十五，應盡力保證國王實施每五年向日本支付 5000 克魯扎多捐款的承諾。並要求教皇兌現支付給日本的年金，如事與願違，與總會長協商籌措資金和補給

不知是由於耶穌會士的遊說效果，還是出於東亞地區保教權的政治需要，葡萄牙國王不久便提高了日本教會年金的數額，他在 1607 年 8 月 2 日發佈的敕令中確定：前國王菲利普二世支付給日本耶穌會士的 1000 克魯扎多將是永久性的。此外，再付給 2000 克魯扎多的新年金。與葡萄牙國王塞巴斯蒂安答應支付的 1000 克魯扎多的年金合併，年金總額為 4000 克魯扎多。但是，國王為這筆年金的支付設置了許多附加條件，如新增加的 2000 克魯扎多將由印度支付，並取決於印度總督的判斷。如果日本教會擁有某些固定資產時，將扣除其中的相應份額。此外，敕令還禁止耶穌會士從事生絲貿易和其他一切商業活動。²²1610 年 2 月 20 日，葡萄牙國王又在給印度總督的信件中重申了這一命令。同時嚴禁日本修道士們從事商業活

日本的其他方法，即向國王請求一次日本航海權，並允許教會出售此一許可權，以換取相應的款額。《耶穌會與日本》1，頁 258—265。另 1583 年范禮安在於印度果阿寫給埃武拉大主教的信中，亦對上述要求有詳細解釋。參見《十六、七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第六卷，頁 171—172。

²² 參見《基督教時代的研究》，頁 377—378。國王塞巴斯蒂安答應支付每年支付 1000 斯格特金幣是在 1574 年年初。當時，正準備前往印度執行巡視使命的范禮安在里斯本謁見了年僅廿歲的西班牙國王。塞巴斯蒂安在這次會面時表現出對范禮安東亞之行的大力支持，除了這 1000 斯格特的年金之外，他還為前往印度的卅名耶穌會士每人 100 斯格特。同年 2 月 7 日，國王兌現了他的承諾，他在送給范禮安的資金送達書中說，前往印度的傳教士每人 100 杜卡特，此外，再支付用於飲食之用的 500 杜卡特。這筆錢在第二年實際支付了。但是出於與葡萄牙人競爭的需要，西班牙人、包括那裏的耶穌會士，均對范禮安這位義大利人出任這一重要職務耿耿於懷。他們甚至對范禮安隨行人員中大量的他國人士表示不滿。參見《日本巡察記》，頁 246—247。也許正是出於這種「愛國主義」，西班牙及其在印度的行政當局才會一再剋扣國王答應支付的教會年金。

動，要求停止生絲貿易和其他所有商業活動，即使澳門商人以這種方式作為捐贈也不行。²³我們不知道國王做出這些承諾時有多大的誠意，但從他斤斤計較的一系列附加條件看，他兌現這些承諾可能要比他做出這些承諾困難得多。

從現實利益的角度來說，葡萄牙國王如此吝嗇舉動尚可理解，但令人費解的是，東亞耶穌會士甚至不能得到教會內部的有力支援，這其中就包括教皇一再許諾支付的年金。范禮安 1578 年 11 月 20 日於果阿寫給總會長的信中說：「在教皇（答應）給予的 6000 克魯扎多中，至今為止，還有 4000 克魯扎多沒有到達印度。」²⁴范禮安 1587 年 7 月 23 日於澳門寫給總會長的信中說：「葡萄牙管區代表在寫給人的信中還提到了以下事情。在教皇西格斯特五世給予日本的 6000 特卡特年金以及捐贈——即對已故格里高利十三世給予數目的確認，其中還包括增加的 2000（特卡特）一中，1586 年只徵收了 3500（特卡特），從這些帆船駛向印度的 1587 年至今，再也沒有徵收過一分錢。我們不知道還能否徵收。西班牙的稅務官對管區代表說，不再支付這筆年金是因為收到了教皇的命令，因為教皇下達了將這一支付轉給他人的命令。因此，我們在當地只收到了上述 1586 年份額中留在葡萄牙的那 2000 克魯扎多。」²⁵1595 年 11 月 23 日范禮安於果阿寫給總會長的信中說：「提到教皇給予的年金，

²³ 參見《基督教史研究》，頁 380—381。

²⁴ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 390。

²⁵ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 390。

正如閣下所知道的那樣，西格斯特五世只給了一年，而在此後的三、四年中，一次也沒有支付過。」²⁶1596年12月16日，范禮安又在給總會長的信中申訴說：「馬塔神父(Mata, Cabriel de)曾這樣對我說，教皇下令，今後將要支付格里高利十三世給予日本的4000特卡特年金和西格斯特五世追加的2000年金，並下令從今年開始徵收。但是他沒有收到會計報告書，葡萄牙方面也並未將它送來，所以我不知道以往的徵收數額。我不知道教皇是如何下令支付這2000特卡特的。今年送到當地的，只不過3000特卡特。」²⁷在1598年8月加津佐第二次日本耶穌會士全體會議的記錄中，作者聲稱：「與如此大量經費（需求）相比，它（教皇年金）的增加不僅極為有限，而且還是不確定的。它從未全額到達過。這其中包括無法支付的部份和在海上的損失。……全體成員希望巡視員能將日本所面臨的危險如實通報總會長，並希望總會長能轉告教皇，6000克魯扎多的年金捐贈必須支付。每年應確實送往日本。」²⁸

在17世紀，教皇年金的支付狀況似乎沒有改善。相反，我們卻在傳教士信件看到一些更為荒唐離奇的拒付理由。據1603年10月6日范禮安於澳門寫給總會長的信件，1602年未能全額支付的教皇年金，是由於錢袋在果阿卸貨時不慎落

²⁶ 轉引自《基督教時代的研究》，頁390。

²⁷ 轉引自《基督教時代的研究》，頁395—396。

²⁸ 轉引自《基督教時代的研究》，頁392—393。

入海中。²⁹而他在 1604 年 4 月 9 日於澳門寫信給總會長助理的信中，轉達了另一個更為荒誕離奇的藉口：長期未能兌現的教皇年金，是因為教皇的大敕書被遺忘在馬德里文書保管所的櫃子中，根本沒有向稅吏們出示。³⁰

與上述兩種經費來源相比，教會收入的第三種資金來源相對穩定。這種「固定資產」³¹主要包括土地、店鋪等不動產。³²

²⁹ 范禮安在信中說：「教皇給我們的年金有將近四年時間沒有支付了。日本耶穌會陷入極度的貧困與艱苦。……教皇在近四年的時間中剝奪了其前任教皇們給予我們的年金。我們期待今年來自印度的船帶來很多的錢，但八月末抵達當時的船隻帶來很少的物質援助。葡萄牙的管區代表索艾羅（Soeiro, Joao）給我的短信中說，1602 年在西班牙的稅務所中，以 10 萊阿爾 1 杜卡特的比率，共徵收了 400 杜卡特，其中 3500 已經用三艘船送來了，但印度的管區代表給我來信說，只收到 3000，其中另外 500 在果阿港卸貨時，錢袋不慎落入海中。」轉引自《基督教時代的研究》，頁 398。

³⁰ 范禮安在信中說：「我們知道教皇曾給予日本年金，但（徵收）年金的大敕書被鎖在櫃中秘不示人。（據駐羅馬管區代表所言）基於大敕書的上述年金並未徵收。如果沒有這樣的疏忽，就不必每年為徵收年金而求取羅馬信件，這筆年金無疑會永久性地徵收，但它現在越來越少，使我們陷入了困境。歷代教皇不但忘了樞機卿會議的決議，永久給予我們的這筆 6000 特卡特年金——這是沒有正當理由不可廢止的贈送——的大敕書，而且堅持認為，這筆年金應作為每年「任憑個人捐贈」的支付，所以才導致現在這樣的事態。此外，巴雷拉·巴爾塔紮神父（Barreira Balthasar）寫信告訴我，他離職時才從馬德里管區代表事務所的櫃中發現這一大敕書，極為吃驚。關於這份大敕書，他始終一無所知。為此，他寫信對我說，如果出示這一大敕書，依據它每年進行徵收，失缺之物便不再失缺，我們的徵收就不會像現在這樣困難重重。」《耶穌會與日本》，1，頁 284。

³¹ 這些固定資產，葡萄牙語為“renda”，西班牙語為“renta”，義大利語為“rendita”。參見《基督教時代的研究》，頁 455。東亞耶穌會購置固定資產可能始於 1570 年。同年 1 月 10 日，耶穌會總會長博爾哈（Borja, Francisco）在寫給印度教區巡視員貢薩羅·阿爾瓦雷斯（Goncalo Alvares）

費雷拉神父 1571 年 11 月 3 日致總會長的信，印度在日本教會從事生絲貿易後不久，下令停止此類商業活動，並抽調贏餘中的 10000 至 12000 克魯扎多，在帕薩英 (bacaim) 購置了幾個村莊，試圖以那裏的地租收入彌補傳教經費的不足。³³ 范禮安在 1575 年 12 月 4 日在寫給總會長的信中也承認：「日本還在 (印度) 帕薩英附近購買了各種資產，還有來自那裏的 1000 (斯格特) 收入。其中包括在我抵達東方後購買的兩處不動產，可以獲得了 500 斯格特的收入。其中一處是用 1200 購買的，另一處是用 4000 購買的。」³⁴

除了印度帕薩英附近的不動產之外，耶穌會士在日本也擁有一些不動產。其中最主要的是在 1580 年由大友純忠送給范禮安、作為教會屬地的長崎和茂木。在這個對外通商的重要口岸，教會不僅向居民們收取地租，而且還從入港交易的葡萄牙

的信中明確指示說：「我希望用耶穌會士在日本所獲得的錢，為他們購入可以維持他們的某些資產」。參見《基督教時代的研究》，頁 454。1571 年 11 月 3 日因病返回印度的費雷拉神父在於果阿寫給總會長的信件中聲稱，日本教會從貿易贏餘中抽調了 10000 至 12000 克魯扎多送到印度，用以購買固定資產。」參見《基督教時代的研究》，頁 232。

³² 范禮安在 1583 年寫給總會長的報告中說：「埃塞俄比亞總主教用 1000 克魯扎多在中國的港口 (澳門) 購買了幾間房子，以充當上述神學校的費用，這是確實的。出租這些房屋可以獲得 200 克魯扎多的收入。但是，出租房屋的收入是不確定的，它還達不到上述住院所需費用的三分之一，加之理所當然的人員增加，(這些收入) 沒有多大用處。」《日本巡察記》，頁 37。

³³ 參見《基督教時代的研究》，頁 232。

³⁴ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 456。

商船那裏獲得每年 1000 克魯扎多的港口停泊稅。³⁵但是，這些固定資產的收入雖然相對穩定，但它們所能提供的收入卻極為有限，與上述不斷增長的龐大經費需要相比，無疑如杯水車薪。

與這三項固定收入相比，耶穌會士另一項收入，就是信徒們的捐獻。對此，加戈神父在 1555 年 9 月 20 日致葡萄牙國王若阿三世的信中提到，帶沙勿略離開日本的（葡萄牙）船長曾給他們帶來銀子、衣服、奴隸和蠟燭以及其他傳教士們需要的東西。³⁶阿爾梅達在 1561 年 10 月 1 日於豐後寫給印度管區長的信中亦說：「五艘船的來航帶來了豐富的教會用品。葡萄牙商人從平戶為本地教會帶來了畫像、（祭壇用的）掛毯以及其他裝飾品。」³⁷

然而可以想像的是，來自於本國同胞的海外捐贈並不穩定。除了前述馬六甲總督贈送的卅桶上等胡椒，我們所能找到的較為豐厚的私人捐贈只有二筆，即阿爾梅達（Almeida, Luis de）1556 年在日本加入耶穌會時的個人捐贈，以及范禮安前往日本的途中與「印度商人和我們那些信仰虔誠的友人們協商」後募集到的 6000 克魯扎多。³⁸

³⁵ 范禮安在寫給總會長的報告中說，長崎港口停泊稅為 1000 克魯扎多。但他同時聲稱，這項收入不穩定，入港船隻多時，收入就多；如入港船隻少時，收入就少。參見《日本巡察記》，頁 35。

³⁶ 《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第 3 期第 1 卷，頁 193。

³⁷ 《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第 3 期第 1 卷，頁 378—379。

³⁸ 《日本巡察記》，頁 151。

與富有的葡萄牙商人相比，貧窮的日本信徒的捐贈更少，在因信仰而遭受迫害時，他們甚至還需要教會的救濟與幫助。范禮安在給總會長的報告中說道：「除了基督徒領主建造的、稍有裝飾的少數房屋之外，村落中的一切都會成為我們的負擔。這裏的居民十分貧困，對他們不能有任何期待。……加上所有這些負擔，貧窮的人們因為不願意放棄信仰而被異教領主所迫害，被流放出其領地，這些人也消耗必要的經費。我們無法停止對這些人的援助。有時候，在戰爭期間還必須對基督教領主進行援助。對他們的財政援助是必要的，不久前，大村領主巴爾德曼和有馬領主就一再發生喪失其領地的危險。」³⁹

綜上所述，東亞耶穌會士的固定經費來源是有限的，即使葡萄牙國王與教皇的年金能夠及時的全額到位，亦無法滿足日益增長的經費需求。正因為如此，經費問題成為范禮安寫給總

³⁹ 《日本巡察記》，頁 140—141。必須補充的是，日本信徒的捐獻並非如范禮安所說的毫無指望。出於信仰的激勵，仍有不少日本信徒將他們僅有的財產獻給了教會，而某些相對富有的商人，其捐贈的數目頗為可觀。阿爾梅達修道士在 1559 年 11 月 20 日於豐後寫給果阿學院某修士的信中說（教會）醫院有了很大的發展，維持它的捐獻也同樣的增加了。在過去的一個月中，有 300 克魯扎多的捐贈，當地的一位婦人獨自捐了 100 克魯扎多。《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第一卷，頁 281。另弗洛伊斯 1577 年 9 月 19 日的信件亦表明，在一年的時間中，日本信徒為京都教堂捐贈了不少錢財。那些金銀、大米和其他物品約為 2000 克魯扎多。《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第四卷，頁 386。小西行長從朝鮮回來後，給各地的住院捐了 2000 克魯扎多，還給了主教塞爾凱拉價值 500 克魯扎多的米。《十六、七世紀耶穌會日本報告集》，第一期第三卷，頁 158。

會長報告中的重要內容，他特別強調說：

（解決經費問題）是必要的，它迫使我放棄其他一切工作，尋求在日本增加收入的方法。……救濟日本，需要大量的資本。在中國的港口完全找不到方法。指望印度總督的救濟也是愚蠢的。他沒有任何可以給予的東西，更何況從日本到印度往返（航程）需要三年，所以這期間司祭沒有在住院中生活的方法，他們會被餓死。而尋求葡萄牙的救濟更是愚蠢。⁴⁰

當然，作為耶穌會東亞傳教區的巡視員和最高負責人，范禮安未必不清楚葡萄牙國王和教皇能夠提供的資助限額，他之所以在寫給總會長的報告中喋喋不休地談論日本耶穌會所面臨的經濟危機，其本意並非是將矛盾上交，希望歐洲方面大幅度地追加投入，而是想使總會撤消對於日本傳教士參與中日貿易的禁令，認可其先斬後奏的果敢決定。范禮安在寫給總會長的報告中理直氣壯地宣稱：

我們信賴我主的教義、信賴耶穌會以及它對於這一新教會的關愛，但我認為，我主教義的效用之一，便是賦予我們這般思考和努力的力量，以便讓我們以可能的、合乎道理的所有方法來努力尋找救濟手段。事實上，日本

⁴⁰ 《日本巡察記》，頁 149—150。

的基督徒和耶穌會正維繫於這一危險極大的（中國貿易）一根絲上。⁴¹

三、生絲貿易及其參與方式

由於商業活動違背了耶穌會員入會時的「清貧」誓言，觸犯了耶穌會《會憲》的相關規定，⁴²並導致與其他各方的利害衝突，公開的傳教士書信和教會文獻無不對此諱莫如深，因此，我們很難找到確切記錄，以澄清耶穌會士參與中日貿易的初始時間及相關細節。但現存羅馬耶穌會檔案館中編號為721-11-7的一份文獻則向我們透露出某些線索。它記述說：

從澳門開始有耶穌會神父駐在日本時起，神父們的維持費就必須從印度送來。從聖沙勿略死於葡萄牙人進行貿易的港口上川島的時代起就是如此。在聖神父死後，貿

⁴¹ 《日本巡察記》，頁148。

⁴² 據完成於1556年的《會典綱要》(Examcn)，「進入住院之後，任何人不在自己手中、或同一地點住院之外的友人手中擁有金錢，這些金錢的提供必須是慈善行爲，並由住院內負責此事者保管。」「住院中不允許有私有財產，也不可以住院之外以他人之手擁有它們。所有人只能身無長物，並滿足於必要而合適的公共補給。」此外，《會憲》還規定，無論高級神父或者普通會員，都必須在住院內依靠捐贈生活，神學院可以擁有固定資產，居住在其中的成員可能靠此收入生活，但住院和教堂不得擁有固定資產，也不可從神學院的固定資產中獲取援助。參見高瀨弘一郎：《基督教時代對外關係的研究》(吉川弘文館，1995)，頁3。

易港口從這裏遷往它處，這就是現在被稱為 Macao 或 Amacao——即意為阿媽（Ama）港口的地方。這裏所說的阿媽是偶像神，當地至今仍立有它的碑。它由葡萄牙人開市，現在已成為整個東方最為富裕、人口稠密並強有力的城市之一。葡萄牙人從印度將銀子帶到這個港口，從中國人那裏購入生絲和其他商品。有人將中國商品帶回印度，也有人將它們運往日本。耶穌會的神父與這些商人一起前往日本。無論是在當地籌款還是從印度送來，總之，他們的維持費是銀子。但沒有將銀子運往日本的合適方法。因為日本存有大量的銀子，這就像將銀子從西班牙送往秘魯，或反過來將胡椒和藥品送往印度那樣。無論從印度送給神父們的現金有多少，他們總是通過葡萄牙人，將剩下的錢換成生絲送往日本，這就成了他們的收入來源。沒有人注意到這一方法，也沒有人認為神父們行事不端。這對於他們來說是極為必要的，當時沒有一個人對此提出異議。⁴³

這份文件應該作於較晚的時期，因為它提到在聖神父、即沙勿略去世後，貿易港口從上川島遷往澳門的後事，但它透露了一個隱藏很久的秘密，即「從澳門開始有耶穌會神父駐在日本的一開始，神父們的維持費就必須從印度送來」，而且，這

⁴³ 高瀨弘一郎：《關於日本耶穌會的生絲貿易》《基督教研究》第十三輯（吉川弘文館，1970年），頁170—171。

種經費的運送方式是，「葡萄牙人從印度將銀子帶到這個港口，從中國人那裏購入生絲和其他商品」。

在解讀這則文獻時，我們注意到以下兩點。

其一，作者在極力模糊、或掩飾沙勿略等人在商品交易中的具體角色，按照他的說法，由印度送往日本的傳教經費原為東亞地區的硬通貨白銀，只是因為沒有將銀子送往日本的合適方法，而且日本又存有大量白銀，所以才將錢換成生絲，送往日本。很顯然，作者此言是在暗示我們，在白銀與生絲的兩次轉換過程中，沙勿略等人未必親自動手，他們只是委託葡萄牙商人代為經營，然後再從他們那裏提取貿易贏餘，所以，沒有人對神父們提出行為的異議。然而，如果我們重返當年傳教士所處的實際環境，就不難想象，在這一異國他鄉的交易過程中，沙勿略等人未必能以旁觀者的超然態度來面對商品交易。由於贏利的多少直接關係到傳教經費是否寬裕，久居日本、並對其經濟活動相對熟悉的沙勿略等人即使不直接參與交易的具體過程，亦至少會向他的同胞提供某些商業情報。從前述沙勿略對於經濟狀況的關注來看，這一猜測也不是沒有根據的。

其二，日本存有大量白銀並不能構成白銀不能直接用作傳教經費的藉口，而沒有將銀子運往日本的合適方法顯然屬於強詞奪理的詭辯。白銀與生絲的兩次轉換是典型的商人思維方式，其目的在於利用日本對中國生絲等商品的大量需求，從中賺取高額差價。對此，儘管我們還不能確定是誰首先發現了這一奧妙，並發出了上述指令。但基於上述理由，我們也有理由

懷疑此舉的始作俑者，極有可能就是沙勿略本人。總之，無論沙勿略等人是借助於葡萄牙商人之手，然後再從中間接獲益，還是親自動手，為葡萄牙商人提供情報或者其他幫助，他們都已經在一定程度上參與了商品交易。

以實物形式運送傳教經費，或許會導致經費實際數值的升值，但從純粹的商業角度來說，被動地接受並轉讓它們，並不足以獲得最大限度的經濟利益。因此，無論是基於傳教的策略性考慮、或是更為現實的生存需要，富有商業頭腦的傳教士在逐步熟悉了日本社會及其商品交易的具體情況後，很快便以商品投資的方式，以更為靈活的方式介入對中日之間的貿易交易。

關於教會直接投資生絲貿易的準確時間，教會文獻中沒有答案，但曾擔任日本布教長的卡布拉爾神父在 1571 年 9 月 6 日的信中說：「修士阿爾梅達帶著 4000 至 5000 克魯扎多加入了修會，就是這筆錢開始了在日本和中國之間罪惡的商業貿易。」⁴⁴關於此事，范禮安在作於 1598 年的 *Apologia* 第 16 章中向我們提供了更為詳細的如下事實，他追憶道：

就這樣，在神父的人數增加後，神的聖理通過阿爾梅達這一來自中國的、誠實的、決心皈依耶穌會的虔誠葡萄牙商人給了他們援助。他長年幫助神父，不斷向他們提

⁴⁴ 《基督教時代的研究》，頁 582-583。

供資金，最後見到在日本的巨大傳教成果，便應神的召喚加入了耶穌會。他還將超過 4000 特卡特的私產全部捐給日本的神父，並指示說，將它投資於日本航線上定期商船的生絲（貿易），不僅可以增加滿足神父經費的收益，不致於消費資產，而且還會使它增值。因為他判斷隨著神父與基督徒的數量增加，經費也會與日俱增。而日本與歐洲相距遙遠，神父們在日本只有極為有限的定期收入，所以必須擁有某些資產。因為貿易船在某些年份缺航的事時有發生，一旦如此，神父們使生計無著。這 4000 特卡特現金，可經由耶穌會神父交厚的其他葡萄牙商人之手，在中國購買生絲。並由他們自己裝運上船，在日本出售，這樣神父們就不會捲入其中，而只是從這些葡萄牙商人手中接受收益。這一方式進行了若干年，而且傳到了耶穌會總會長的耳朵裏。總會長們雖然一直希望停止這種生絲貿易，但也明白如果廢止它們，神父們就沒有別的方式獲得維持費，在神給予更為恰當的其他援助或救濟方法之前，排除這一形式的收入來源，基督教界的維持與改宗事業的發展是不可能的，所以一方面要求長上們如有可廢止這一貿易的方法就廢止它，但另一方面也加以調整，指示說，如果別無良策，就在純粹必要的範圍內以慈悲為懷而認可它。1573 年，我由總會長默庫里安作為印度與日本的巡視員從羅馬派遣而來時，還帶來包括其他問題在內的、調查這種形式的援助是否必要的備忘錄，並給予我按照必要程度

的判斷，允許或全面禁止、或部分禁止的處置許可權。

45

范禮安此文的內涵頗為豐富，其中有以下三點值得關注：其一，阿爾梅達在耶穌會參與生絲貿易的過程中起了關鍵作用。按照范禮安的說法，生絲貿易的本金不僅來自於他個人捐贈的 4000 特卡特，而且緣於他的指點。作為曾經成功的商人，阿爾梅達此舉是合乎邏輯的。其二，雖然范禮安沒有提到參與生絲貿易的確切時間，但據弗洛伊斯（Frois, Luis）《日本史》等史料的記述，阿爾梅達是在 1552 年到達日本的，隨後在那裏加入了耶穌會。由此看來，耶穌會士正式投身於中日仲介貿易的實際時間，也應當在 1552 年後不久。⁴⁶其三，在早期的生絲貿易中，耶穌會士並沒有直接投身於交易的實際過程，他們主要是通過商業投資，並由葡萄牙商人代理商品採購、銷售等具體事務，然而再從中提取生絲貿易的贏利。⁴⁷

⁴⁵ 《關於日本耶穌會的生絲貿易》，頁 149—150。

⁴⁶ 關於阿爾梅達的身世，在日本加入耶穌會等事，可參見弗洛伊斯著，柳谷武夫譯：《日本史》第一冊，第八章（平凡社，1963）頁 128—129、290 中的相關記述以及德文譯者的注釋。關於阿爾梅達在日本開辦西式醫院及其傳教活動，還可見拙作《日本早期耶穌會史研究》，第五章第三節，〈精神與肉體上的慈善事業〉（商務印書館，2003），頁 148—158。

⁴⁷ 關於將生絲貿易委託給葡萄牙商人實施一事，我們很容易找到其他傍證。1584 年 10 月 6 日，剛剛從日本回到澳門、並全面負責中國傳教事務的卡布拉爾神父在於澳門寫給總會長的信中亦承認日本傳教士的商業活動，但為之辯護說：「現實正如閣下所知道的那樣，除了迄今為止的某種商業行為之外，無法使日本的神父們與改宗事業得以維持並獲得前進。由於這一

需要注意的是，耶穌會士能夠以商業投資這一更為穩定而有規律的方式參與中日貿易，很可能與澳門定期前往日本的葡萄牙商船隊、即定期商船制度的施行有很大關係。⁴⁸事實上，每年由澳門前往日本的定期商船，不僅帶來了澳門的繁榮，而且亦是日本耶穌會對外聯繫，獲得人員及物資補給的唯一途徑。從阿爾梅達在日本加入耶穌會，並提出投資建議的具體時間推測，傳教士不僅是定期船貿易的最初參與者，而且可能還在這種貿易形式的演變過程中，發揮過某些不為人們所知的重要作用。

行爲的確導致了某些反感，並為人們所厭惡，所以當時的管區長誇德羅斯（Quadros, Antonio de）下令，即使不得不從事這一貿易，至少也應盡可能地減少招致反感的機會。為此，在派遣我去日本時，不允許我們耶穌會士的任何人負責這一財源的交易，也不准參與交易，將此事委託給2、3位耶穌會的忠實朋友。命令他們盡可能秘密作為自己的錢在這個港口投資於生絲。他們以自己的名義購入這些生絲，在自己家裏打包，裝上前往日本的定期船。他們還是在日本出售這些生絲，從贏利中留下當年改宗事業和補給我們耶穌會士的必要數額，剩下的餘額再作為自己的錢帶回澳門用作投資。」《耶穌會與日本》1，頁16—17。

⁴⁸ 岡本良知先生指出：「毫無疑問，媽港（澳門）的位置及其發展與日本通商有直接的密切關係，其特殊的行政機構亦與日本航海有著難以分割的因緣。媽港行政及司法的最高長官加比丹（Capitão）同時也是日本航海的加比丹，並每年通過定期航船來到日本。」參見岡本良知：《16世紀日歐交通史研究》修訂版（六甲書房，1974），頁275。另據其考證，前往日本的商船長始於1546與1547年。當時的葡萄牙國王若阿三世先後兩次發佈敕令，任命貴族萊昂內爾·德·索薩（Leonel de Sousa）為「中國及日本航海的加比丹·莫爾」。當葡萄牙人在1557年獲得留居澳門的權力後，每年均有葡萄牙商船前往日本。關於每年定期商船的船長人選及相關的文獻記載，岡本良知先生亦有詳細考證。參見《16世紀日歐交通史研究》，頁277—278、293—514。

范禮安此文還透露說，傳教士這一不務正業的行為很快傳到印度及歐洲，並引起修會高層的不滿。⁴⁹耶穌會總會長希望停止這種極易招來非議的商業行為，但是，由於他不瞭解具體實情，而且亦無法保證與日俱增的傳教經費，所以只能採取模稜兩可的曖昧態度。當范禮安於 1573 年 8 月被任命為「極遙遠廣大地區」的東印度傳教區的巡視員時，總會長埃弗拉德·默庫里安（Everard Mercurian）命令他調查日本耶穌會士進行的生絲貿易是否必要，並賦予他決定繼承或禁止這一貿易的權力。正因為總會長的這一授權，范禮安在第一次遠之行時才敢於與澳門當局簽訂有關生絲貿易的協定。

無論從哪種角度看，范禮安都是東亞耶穌會傳教史不可忽

⁴⁹ 據高瀨弘一郎先生考證，耶穌會總會長博爾哈（Borja, Francisco）在 1567 年 10 月 8 日寫給印度管區長誇德羅斯（Quadros, Antonio de）的信件中，對日本耶穌會士的非教化收益表示不滿。1577 年 1 月，新任總會長默庫里安（Mercurian, Everard）亦對耶穌會士在日本進行的生絲貿易以及他們在摩洛哥群島進行的丁香貿易表示不滿足。《關於日本耶穌會的生絲貿易》，頁 147。關於耶穌會在摩洛哥群島進行的丁香貿易，高瀨沒有提供進一步的詳細情況，但岡本良知摘引的另一段文獻或可提供某些線索。1560 年代曾在印度的一位義大利人曾在一封信中這樣寫道：「每年有兩艘國王的大帆船從馬六甲出發，其中一艘為裝運丁香去摩洛哥群島，另一艘為裝載肉豆蔻去巴丹。這兩艘是為國王裝運貨物，除了船員與士兵，不准運送任何私人的物資。因此，這些航海不是為商人而進行的。商人們沒有前往那裏或在返航時裝運貨物的餘地。……葡萄牙國王特許給其貴族的航海如下，從中國前往日本，從日本前往中國，從中國前往印度，為裝運各種美麗的紡織物和各種旁普斯特織物而前往望加錫、摩洛哥以及巽它的航海。巽它是靠近爪哇沿岸的伊斯蘭教徒的島嶼，他們在那裏裝載運往中國的胡椒。」《16 世紀日歐交通史研究》頁 276。

視的關鍵人物。他在 1578 年至 1583 年對中國澳門以及日本教會的首次視察，不僅重新開啓了中斷已久的中國傳教事業，而且還充分運用巡視員的特殊身份與權力，在羅馬耶穌會總會尚未對他的要求給予明確答復之前，先斬後奏，鼓勵並直接指揮耶穌會士進行大規模的商業活動。他在 1578 年第一次抵達澳門時，便富有遠見地與當地的葡萄牙商人達成一項協定，即在每次前往日本的定期船中，為傳教士留下一定的生絲份額。⁵⁰同

⁵⁰ 由於一直沒有找到契約文本的原件，我們還不清楚訂立這一契約的具體時間以及其中的具體條款。根據日本學者的考證，范禮安對它所作的記述最早見於 1579 年 10 月於日本所作的 Sumario Indico 第十七章中，其曰：「日本耶穌會士主要依靠定期船貿易而維持。根據在中國（澳門）負責定期船事務的葡萄牙商人與我們訂立的契約，日本耶穌會士每年從這一貿易獲得大約 46000 克魯扎多的收益。這一契約如下，澳門全體商人共同為向日本輸出生絲成立了公司，在這一公司中，為了向日本耶穌會提供幫助，將 40 皮高——皮高大致相當於 quintal（公擔，100 公斤）——作為耶穌會的份額帶到日本。他們應該在日本出售生絲，如果不能全部出售，也將按照該公司出售其他全部生絲的價格進行計算，將（相當於）40 皮高的出售價值給予耶穌會。從中大致可獲得 2000 特卡特的利潤。如果他們通常船載的生絲不能全部出售，再從剩下的生絲中，將另外 50 皮高生絲以適當價格讓給耶穌會。這部分生絲在定期商船離開後，由駐日本的耶穌會中的葡萄牙管區代表出售。從中也可能獲得大約 2000 克魯扎多的收益。」高瀨弘一郎：《關於日本耶穌會的生絲貿易》載《基督教研究》第十三輯（吉川弘文館，1970），頁 148—149。

卡布拉爾在稍後 1584 年 10 月 6 日於澳門寫給耶穌會總會長的信中提供了有關協定數額的另一種說法。其曰：「他（范禮安）在當地與該港口的居民締結契約，日本的神父們每年可以將 70 皮高的生絲裝運上船。生絲雖不得超過 70 皮高，但還可以購買其他必需品上船。由此而獲得的利益能夠充分維持日本的經費。然後，他還在當地任命平托神父為日本的管區代表。現在仍是若干外者在購買生絲，但他們都是奉該神父的命令。他管錢，把錢給他們，然後再從日本把錢帶給他。他還與中國商人交易，並

時，又向澳門等要派遣專事此職的管區代表（Procurador），制定相應的行為規範（《管區代表規則》）。自此，耶穌會的商業活動進入了一個全新時期，原本羞羞答答、形同走私一般的地下活動，一舉成為冠冕堂皇、大張旗鼓的計劃經濟行為，有聲有色地開展起來了。

四、「我們的資金和可用於其他買賣的資產數額」

由於傳教士的特殊身份及其參與貿易的時機把握，最初獲取的利潤是很可觀的。1571年11月3日因病返回印度的費雷拉神父在從果阿寫給總會長的信中說：「初期的生絲貿易獲利

決定價格。……不僅如此，准管區長還用這一定期商船送來管區代表。雖然他是來接受敍品彌撒，但同時也帶來了下列准管區長的命令。這命令說，除了據我們與澳門市民締結的契約所有的70皮高之外，再加上30皮高，即總共100皮高的生絲，由當地裝船去援助我們。市民對日本發生的事情非常不滿，而（每個人）裝船的最大限量為15至20皮高。因為澳門全體市民為送往日本的1500皮高的生絲而組織了阿爾瑪薩（Armacao），按各人財力的不同分配生絲數量的不同份額，所以最富裕者最多也只能獲得15至20皮高的裝船份額，剩下的資產就留在自己家裏。因此，看到我們不滿足以前約定的70皮高的裝船份額，還要再加上30皮高，他們全都驚呆了。對此，我無法向閣下說明。除此之外，該神父還希望前往商人購買商品所去的廣東，但據傳言，他們如果知道他還希望獲得更多，將會造成新的麻煩。」《耶穌會與日本》1，頁17—19。

另一個需要說明的問題是「阿爾瑪薩」，它實際上就是范禮安前文中「澳門全體商人共同為向日本輸出生絲成立了公司」。關於這一公司，可參見阿爾瓦雷斯博士的相關論文，野間正一譯：《關於澳門與長崎之間貿易船阿爾瑪薩契約的1610年史料》（J.L.Alvarez-Taladriz, *Un Documento de sobre el Contrato de Armacao de la Nao de Trato cntre Macao y Nagasaki*）《基督教研究》第十二輯（吉川弘文館，1969）。

巨大。另一方面，需要經費的布教團亦為數不多，所以資產大致增長到 18000 克魯扎多。」⁵¹費雷拉神父在第二年（1572）1 月 23 日寫給總會長的信中又說：「（因生絲貿易而得以儲存的）這筆錢在增值，已經達到 20000 克魯扎多。」⁵²

或許是由於迫於生存需要的現實壓力，或許是因為高額利潤的誘惑，曾斥之為「罪惡的商業貿易」的卡布拉爾很快改變了態度，他在 1575 年 10 月 2 日寫給印度管區代理管區長曼努埃爾的信中一反常態地解釋說：「除了從現在貿易中獲得一定數額的資金之外，我想不出其他收入渠道。由此而獲得的儲蓄，每年超過上述 4000 特卡特以上。」⁵³他在 1578 年 10 月 15 日於白杵寫給總會長的信中還理直氣壯地申辯說：「為了維持日本基督教界和改宗事業，我們的收入只有下列形式的捐贈。也就是說，我們只能投資於日本與中國之間的航海。這一投資額極為有限，最多時也不過 8000 至 10000 克魯扎多。這一方面使經費增加，同時還擴大了來自這一資金的積累。……到七、八年前為止，我們在這一航海中投入的資金在 12000 至 15000 克魯扎多，用這些錢購入的商品通常來自於中國。（當時）日本耶穌會士只有八人，布教成果亦不及今日的廿分之一，而現在的該管區的耶穌會士超過了五十人。」⁵⁴

⁵¹ 《基督教時代的研究》，頁 232。

⁵² 《基督教時代的研究》，頁 232。

⁵³ 《基督教時代的研究》，頁 583。

⁵⁴ 《基督教時代的研究》，頁 584。

很顯然，不斷發展的生絲貿易使得教會的商業活動進入了良性迴圈的有利局面，高額的貿易贏餘使得教會積累起數量可觀的資本儲備，這使得他們有能力不斷增加商業投資的數額，從而獲得更大經濟利益。隨著經驗的不斷積累，他們的行為更像是老練的職業商人。為了避免時常發生的海難事故帶來的巨大損失，教會將數萬克魯扎多的本金分為兩個部份，除了年度性的生絲投資之外，還保留一部份資金，作為風險儲備。對此，1579年12月5日，剛剛換達日本的范禮安在從口之津寫給總會長的信件中，提供已成為慣例的資金分配方案以及具體的贏利數額。他說：

計算我們的資金和可用於其他買賣的資產數額，我們現在所有的資金總額超過了20000塔埃爾，換算成我們的貨幣，正好相當於30000斯格特。這其中每年大致有8000從當地送往中國，購入生絲，在年內送到日本。這些生絲用我在別的信中所說的方法出售。而這一利益可以確保我們的經費，並再次作為資本送往中國。扣除貿易船所需的所有費用，這一利益達到每年2000以上。剩下的7000斯格特按照我在其他書信中所說的方法，在貿易船出港時，同船的代理人將這一份額的生絲留給我們，而我們則向他支付這一代價。然後這些生絲在當地被出售，同樣也可帶來2000多斯格特的利益。這4000斯格特和在印度帕薩英地區收入的1000，能夠維持日本的耶穌會士。此外，我們在日本所有一切

住院和教堂也需要許多數額的經費。因此，這 30000 斯格特中的 15000 通常投資於生絲，而這些生絲的一半由前述往來於日本與中國之間的貿易船帶來，剩下的一半被留在日本。⁵⁵

或許是由於欽差大臣一般的特殊地位以及總管整個東亞教區的巨大權力，作為巡視員的范禮安並不像其他傳教士那樣，對生絲貿易的情況及其贏利緘默不言，在他同一時期以及稍後的很多信中，我們時常看到他以一種頗為自得的口吻，毫不在意地談論日本教會節節攀升的收入。⁵⁶

⁵⁵ 《基督教時代的研究》，頁 585。

⁵⁶ 范禮安在寫於 1580 年 8 月的一份文件中聲稱：「耶穌會士根據與在中國裝貨上船的葡萄牙商人們所締結的契約，每年從這種交易中獲得大約超過 4000 克魯扎多以上的利益。」在作於 1583 年的《日本簡報》中，范禮安又記述道：「這些貿易船通常投資 10000 至 12000 特卡特，帶來神父們所購入的生絲。；這些生絲與中國港口的商人們所贈送的其他生絲被一起帶來，一起賣掉。從這些商品中每年獲得 5000 至 6000 特卡特的利益。」他在作於 1586 年的、題為《耶穌會區在印度所擁有的所有神學校、住院、人員、固定資產以及經費要錄》的文件中聲稱，教會用每年往返於中國（澳門）與日本之間的定期商船送去資金，購入 50 又 70 皮高生絲，每年獲得的利益大約為 3000 克魯扎多。他在 1587 年 11 月 27 日於果阿寫給總會助理的信中說：「此外還有從中國帶來的 50 皮高生絲的利益，它每年有 3000 克魯扎多。這一交易完全是由管區代表一手負責的。」1588 年 10 月 8 日范禮安在從澳門寫給總會長的信中說：「毫無疑問，如果沒有這一貿易，日本耶穌會是無法維持的。……而通過這一貿易，每年大約獲得的利益在 4000 克魯扎多以上。」他在 1589 年 7 月 20 日於澳門寫給總會長的信中說：「（這 50 皮高生絲）就像寫給閣下的信件那樣，被一起送來，他們的利潤大約為 2000 杜卡特。」轉引自《基督教時代的研究》，頁 587、589、590、590-591、591。

也許是范禮安以身作則的帶頭作用，其他傳教士也不再對生絲貿易及其可觀的收入緘默不言，出於各種各樣的不同原因，他們的信件時常會提及教會在生絲貿易中的投資數額與收益。⁵⁷現根據日本學者的統計，列表如下：

⁵⁷ 1579年12月14日墨西阿·洛倫索神父(Mexia Lourenco)在寫給總會長的信中說道：「今年神父從這種生絲貿易中獲得了大約10000特卡特。」1583年10月5日卡布拉爾在從澳門寫給總會長的信中說：「雖然從當地送往日本的我們的生絲獲得了高額的利益，但我們耶穌會士卻並不滿足。在日本的管區代表後來又按照與其他生絲售價相同的價格進行支付這一約定，從定期商船的商人那裏賒帳買了大約250至300皮高的生絲，將它們裝上船運往別處，在那裏以高於定期商船的價格出售。除此之外，還出售了定期商船在其所停泊港口沒能賣掉的生絲。就這樣，獲得了3000乃至4000克魯扎多的利益。」1593年9月25日戈麥斯在從日本寫給總會長的信中說：「(耶穌會的)生絲與葡萄牙人用定期商船帶來的1500至1800皮高的生絲一起被公開地帶來。而且從這些生絲中，獲得了2000及至3000塔艾爾以上的利益。」1593年12月25日卡布拉爾在從科欽寫給總會長的信中說：「通過副王認可的契約，日本耶穌會每年可以從阿爾瑪薩獲得50皮高的生絲。將它們在日本出售至少可以獲得6000乃至7000帕爾提誅諾的利益。」1594年2月8日戈麥斯在從長崎寫給總會長的信中說：「在今年1594年，據管區代表對我說，由於管區的一般性經費，資產必然減少大約5000塔艾爾，因為預計貿易船的利益只不過3000塔艾爾。」《基督教時代的研究》，頁587、588、592、592—593。

表一：日本教會的投資額與收益情況⁵⁸

信件時間與作者	時期	投資額	贏利額
1570、10、2 卡布拉爾	每年		4000 特卡特
1578、10、15 卡布拉爾	1570 年前 1571 年後	12000-15000 克魯扎多 8000-10000 克魯扎多	
1578、12、1 范禮安	通常	8000-10000 克魯扎多	
1579、12、5 范禮安	通常	15000 斯科 特	4000 斯科特以上
1579、12、14 梅西阿	1579 年		10000 特卡特以上
1580、8 范禮安	每年		4000 克魯扎多以上
1580、10 豐後會議記錄	通常	10000 克魯 扎多以上	
1583、1、29 科埃里	通常		7000 - 8000 克魯扎 多
1583、10、5 卡布拉爾	通常 1583 年		6000 - 7000 塔艾 爾；非正式交易亦有 3000 - 4000 克魯扎 多的收益
1583 范禮安	通常	10000-12000 特卡特	5000 - 6000 特卡特
1586，管區要錄	每年		3000 克魯扎多
1587、11、27 范禮安	每年		3000 克魯扎多

58 轉引自《基督教時代的研究》，頁 606-608。

信件時間與作者	時期	投資額	贏利額
1588、10、18 范禮安	每年		4000 克魯扎多
1589、7、23 范禮安	通常		2000 克魯扎多
1590、8 全體會議記錄	每年	7000—9000 克魯扎多	3000 克魯扎多
1592、3、19 戈麥斯	通常		400 塔艾爾以上
1593、9、25 戈麥斯	通常		2000—3000 塔艾爾 以上
1593、12、15 卡布拉爾	每年		3000—3500 塔艾爾
1594、2、8 戈麥斯	1594 年		3000 塔艾爾
1594、10、17 巴範濟	通常		4000 斯格特
1595、11、23 范禮安	通常		3000 特卡特以下
1596、12、17 卡布拉爾	每年		2000 塔艾爾
1598、1 范禮安辯駁書	通常		1600 特卡特
1598、3、1 蒙特拉	1583、84 年		5000 特卡特
1602、1、25 斯皮諾拉	1601 年		7000 克魯扎多
1603、10、6 范禮安 1603、10、6 范禮安 1603、10、8 范禮安	每年 通常 通常	12000 特卡 特 9000 特卡特 9000 特卡特	
1605、3、9	1605 年		25000 特卡特

信件時間與作者	時期	投資額	贏利額
梅斯基塔 1605、3、10 梅斯基塔	1605年		25000 特卡特
1610、3、14 巴範濟	1610年	12000-13000 特卡特	30000 特卡特
1617、1、5 羅德里格斯	通常	12000-15000 克魯扎多	10000 克魯扎多
1617 卡瓦略辯駁書	1612年 1614年 1615年	(合計) 10666 塔艾爾	3674 塔艾爾
1618、10、8 斯皮諾拉	通常		5300 特卡特
1620、9 商品目錄	通常		3000-5000 克魯扎多
1624、1、28 羅德里格斯	1623年	10228 塔艾爾	6000 塔艾爾以上
1625、11、16 帕西奧等	1625年	6000 克魯扎多	3000 克魯扎多
1635 阿什塔圖書館藏 耶穌會文獻	1634年 1635年		(合計) 3500 帕塔

需要補充的是，見諸於上述文獻中的數額未必對應於信件的撰寫年代，大多數文獻總是含糊不清地標示為「每年」或「通常」。例如卡布拉爾在 1578 年 10 月 15 日寫給總會長的信中聲稱投資於日本與中國之間航海的數額，最多為 8000 至 10000 克魯扎多，但同時又說，七、八年前，這一航海的投資額曾達

到 10000 甚至 15000 克魯扎多。⁵⁹但它可以證明，在此後大半個世紀中，生絲貿易已經成為日本教會最為重要的貿易商品，在長期進行的此項貿易中，教會的投資額相對平穩，從中獲得的利潤較為可靠，大致保持在 4000 克魯扎多左右。

五、理念與現實的衝突以及爭議背後的複雜內涵

由於傳教士的特殊身份及其商業活動所牽涉到的各方面的實際利益，明目張膽的經商活動在教會內外引起來廣泛爭議。隨著教會經濟收入的不斷增加，贊成與反對的激烈爭辯和相互攻訐也達到了高潮。幾乎所有的人，都依據自己的價值觀念，或出於不便明言的種種需要，從不同角度發表對此事的看法。從某種意義上說，正是在這些各執一詞的不同意見中，有關各方錯綜複雜的利害關係與曲隱私情，亦得到淋漓盡致的充分反映。

值得注意的是，耶穌會士面臨的最大壓力不是來自於外部，而是教會內部。1592 年 1 月 23 日，馬丁蒂斯神父(Martins, Fernao)在從澳門寫給總會長的信中一再對這種世風日下的墮落深表痛心，他以極為沈痛的語氣訴說道：

我想讓閣下知曉的第二件事，是關於日本（耶穌會）的

⁵⁹ 參見《基督教時代的研究》，頁 584。

貿易。如果閣下親臨實地加以考察，就會理解我們為何成為如此強烈批評的對象——其中有不少中肯的意見。我認為應該全面禁止這樣的貿易，或是尋找不那麼麻煩，不招人怨恨的、可以維持日本神父的其他的收入來源。對我們來說，貿易已成為負擔，因為我們在獲得商人稱號的同時，失去了修道士的名譽。有人將這些住院稱為「修道士的住院」，也有人當面稱之為「交易所」。⁶⁰

奧爾格基諾神父（Organtino, Gnechi Sokdo）憂慮如出一轍。他在 1592 年 10 月 4 日寫給總會長的信中亦憂心忡忡地說道：

我非常擔心我們的長上與其他全體會員過於親近這一世俗事務，過度追求物質與肉體上的安樂，從而由聖職者變為領主，由貧者變為富者。我這麼說並非是請您判斷現在進行的貿易已無必要，而是要求您重視它，它必然使我們的精神隸屬於它，使我們成為可視之物的奴隸。⁶¹

⁶⁰ 《耶穌會與日本》，頁 94。

⁶¹ 《基督教時代的研究 1》，頁 341。奧爾格基諾神父還在 1607 年 3 月 28 日寫給耶穌會總會長的信中表示了同樣的意見。「我認為，當我們會員中的某些人越過了必要範圍，（過深地）捲入這種世俗事務之中，從而輕視

1605年3月9日，梅斯基塔（Mesquita, Diogo de）神父在於長崎致耶穌會總會長的密信中說：

我們正在進行著由中國至日本、再由日本至中國的商業交易。因為它會帶來極大的弊害，違反我們的會憲，所以我希望停止它，哪怕只有一年，僅憑對主的信賴，依靠教皇陛下和國王每年送給我們的固定資產、日本基督徒以及異教徒在當地給我們的援助與捐款生活。……

為信守修會以及福音傳播者有義務保持的德性與謙遜，我們不希望再進行這樣公開的貿易與商業活動。這與世俗之人的作法毫無差別，即便只進行一、二年，就該停止它了。⁶²

與這些理想主義者的出發點不同，那些曾積極參與商業活動，後因種種原因改變初衷者的反戈一擊無疑具有更大的殺傷力。1583年10月5日，卡布拉爾神父在於澳門寫給總會長的信中，強烈指控說：

無論如何謹慎從事，這種商業活動也不夠妥當，所以招

靈修諸事以及改宗事業中我們的最終目的。在長崎，我們的會員已經得不到以往那樣的尊重與敬意，基督教界的熱情與信心也大大地冷卻下來。因為必定是精神導師的人過度從事外在事務時，作為弟子的基督徒也必然專注於相同的事。」《耶穌會與日本》1，頁360—361。

⁶² 《耶穌會與日本》1，頁293—294。

來了人們的反感。正如時常在日本所見到的那樣，雖然我們從當地送往日本的生絲中獲得了許多利益，但他們並不以此滿足，日本的管區代表又與定期船的商人們約定，以相同於其他生絲售價的價格從他們那裏購得大約250至300皮高的生絲，將它們用船運往別處，在那裏以比定期商船更高的價格出售它們。……該神父因此獲得了3000到4000克魯扎多的利益。定期船的商人對此頗感遺憾。無論在日本還是在這個港口，醜聞太多了。

63

1596年12月10日，熟知其中內幕和交易細節的卡布拉爾在於果阿寫給總會長助理若阿·阿爾瓦雷斯（Joao Alvares）的信中，進一步強化了他對日本教會的商業活動的攻擊。他說：

從三年前到現在，大量的商品被投資而從中國送到科欽與果阿來了，它們雖然以他人的名字與標誌被包裝送來，但結果並不是秘密，一切都真相大白。因為他們（名義人）自己就在暴露它們。馬泰（Mata, Gil de la）神父為前往羅馬而從中國來時，還同時攜來大批的生絲、珍珠、黃金之類的商品。科欽的司庫若昂·加約（Joao Gayo）與逗留在神學院的安東尼奧·格德斯（Antonio Guedez）出售了它們，據說售價超過了20000至25000

⁶³ 《基督教時代的研究》，頁337-338。

帕爾塔諾以上。翌年，范禮安前來時又親自帶來投資採購的大部分商品。我想僅戈麥斯·瓦斯神父（Gomez Vaz）為他支出的金額就超過了 9000 帕爾塔諾。

……據來自澳門的人所說，那裏的事態比本地（果阿）更為糟糕。在本地的行為多少還較為慎重，而澳門則是一切都是公開、無人不曉。我想發生這種狀況是很自然的。一個有名譽的富裕人物在范禮安手下擔任主要的代理商，長期負責管理這些商業活動的科埃里神父（Coelho, Baltasar）在 2、3 天前對我說，在澳門，人們對耶穌會存在著巨大的不滿。在那裏，日本的管區代表蘇瓦雷斯（Soares, Miguel）在神學院中有自己的交易所，在那裏不斷進行貨幣的進出，中國商人頻繁地出入其中。儘管該神父通過他人進行買賣，但他自己也去店裏求購貨幣。他還告訴我，除了將大量投資於送往日本的商品，還在當地購買貨幣，高價轉賣。資金非常巨大，所以可以用這筆錢買斷外來的貨幣。所有的人都在控訴此事，表示不滿。無論是否是在澳門的朋友，各個修會，都對此表示了極度的不滿。為此，會員中的神父們感到非常恥辱，幾個神父曾流著眼淚對我說，無論自己感到多麼恥辱，也無能為力。因為范禮安神父免除了蘇瓦雷斯神父在買賣上服從院長命令的義務。⁶⁴

⁶⁴ 《耶穌會與日本》1，頁 184—185、189—190。

作為曾擔任日本教區最高上長的卡布拉爾，他的反戈一擊顯然具有更大的殺傷力，然而，作為曾經親自指導並參與商業活動的卡布拉爾來說，如此出爾反爾，就很難擺脫挾私報復之嫌。我們知道，由於在傳教策略上的分歧，卡布拉爾在范禮安的壓力下被迫於 1580 年辭去日本布教長之職，後又在 1583 年改任在當時遠不如日本教區重要且地位顯赫的中國教區布教長一職。心胸狹窄的卡布拉爾由此對范禮安抱有極深的成見，並因為這一個人恩怨，幾乎在所有的的事情上與范禮安針鋒相對，當他於 1586 年前往印度，並在 1592 年出任印度主教區管區長一職之後，重新佔據高位的卡布拉爾對范禮安的指責越來越激烈，他不僅將日本教會的龐大經費開支歸罪於范禮安個人的大肆揮霍，⁶⁵ 甚至還對范禮安的人格進行攻擊，並直截了當

⁶⁵ 1593 年 12 月 15 日卡布拉爾在於科欽寫給耶穌會總會長的信中，對范禮安 1591 年拜訪豐臣秀吉贈送的貴重禮物及其運費極為不滿。「當時，僅他贈給關白殿的反物（用於製作和服的布料與綢緞。譯注）與禮品就超過 10000 塔艾爾。這麼說是因為他帶以當的二匹馬和馬具及裝飾品就花費的金幣 2000 塔艾爾以下。與到達日本之前的花費相比，這筆錢還不算什麼。因為為此要伴有獸醫、蹄鐵匠和馴馬師。此外，將馬裝上定期船也極不容易。船客們會為此感到不快，產生不滿。我認為除該神父之外，不會有人想幹更複雜的事。即使除去贈送的反物，這件禮物也過於豪華了。他還將幾位葡萄牙人帶到京都，為此花費的許多經費。據與馬泰神父同來的多利亞修士（Doria, Andre）告訴我，他用的船有九艘，從出發地長崎到土界的運費至少花了 100 至 100 塔艾爾。但這相當於 400 帕路塔奧。此外，前往貴地的馬泰神父還告訴我，僅這些（葡萄牙）人的食宿費，每月就花了 300 塔艾爾、即 600 帕路塔奧。而且這次開銷持續了三、四個月。」他還指責說：「我還想告訴閣下，我認為在巡視員滯留並統領日本期間，制止嚴重的浪費是不可能的。由於神給了他非常傲慢而尊大的心，所以他總想幹一

地要求總會解除他的巡視員之職。⁶⁶

翻大事業，無論多大的事，在他看來也是小事一樁。這種精神會成爲在艱難困苦時不屈不撓，在逆境中頑強堅持的巨大動力，對偉大的司令官與王侯來說，是卓越的資質，但對於修道士而言，還必須擁有伴隨這一資質的清貧、謙遜以及虔誠的精神。只有這樣，尊大的心才會在面臨困境時不會膽怯，清貧與謙遜的精神能夠給他不超越耶穌會會憲的力量。」《耶穌會與日本》1，頁123—130。

⁶⁶ 前引卡布拉爾於1596年12月10日於果阿寫給耶穌會總會長助理阿爾瓦雷斯的信件中說：「還在當地的范禮安神父並不想放棄日本與中國的巡視員，所以該神父（指1595年10月被任命爲印度管區巡視員的皮門塔（Pimenta, Nicolau）神父）僅僅是印度的巡視員。總會長必須對（巡視員任職年限）加以明確規定（這麼說是因爲一個人不可終生佔據擁有絕對權威，在一管區內的許可權超越總會長的巡視員一職）。皮門塔神父也希望如此。由於他的人格是謙虛而不喜歡發號施令，所以我們都受到感化。與此相反，范禮安神父性格值得批判，他常常以高壓態度下達命令，對我們來說，成了極爲惡劣的榜樣。因爲這一原因，范禮安在住院內外的人們中沒有博得名聲。

「……總會長以往只是通過范禮安自我隨意書寫的信件獲得情報，這一點已無需確認。日本與貴地羅馬非常遙遠，而且亞歷山大神父（即范禮安）又非常擅於論辯，並善於寫作。由於從總會長那裏獲得很大的信任，所以很容易讓他相信他自己所希望的、自己認爲是好的東西。但是，我希望尊師不要輕信來自於如此遙遠、僅憑書信傳送情報的場所的冠冕堂皇的花言巧語。也許書信可能只說好的，而對壞事保持沈默。

「我想告訴尊師的是，制定宏大的規則，只在頭腦中統治全世界是容易的。只要想做，誰都可以。但是真正統治世界並獲得成功，則必須適應實地及其各種情況，成功者屈指可數。我這樣說，是因爲我從未見過像他這樣喜歡制定規則與指令、或愛好長文並爲此耗費時間的人（這麼說，是因爲我斷定，他用三張紙說明的事，我用半張紙就能言簡意達）。此外，我也沒有見過象他這樣在與人的交往中居高臨下、態度傲慢的人。在這二、三年中，本管區因他而深爲苦惱。他採用獨特的策略，將認爲可以幫助自己企圖的人拉入夥，在必須召開管區會議時，總是巧妙地能言善變地讓人相信擁有總會長特權的總會長直屬管區長或巡視員常駐那裏有利於該管區的利益。我已經二次目擊此事。

與卡布拉爾的人身攻擊不同，日本教會中還有許多人對此發表了不同意見。1581年10月13日，剛剛擔任日本准管區長的科埃里神父（Coello, Gaspar）於日本寫給總會長的信中承認「這違反了耶穌會的會規，違反了所有的修道誓願的規定。」但同時又立場堅定地指出：「如果有其他方法可以維持我們在日耶穌會員和日本基督教界，一切貿易都會被禁止。……但在無法提供其他方法之前，它不能停止。」⁶⁷

1599年2月25日，克魯斯（Cruz, Pedro de la）於長崎寫給耶穌會總會長的信中坦言，「改宗事業極大地依賴於人的力量與世俗手段」。而手段之一，就是「（使之）接受我們的援助，或通過我們的斡旋，參與定期船的部分貿易」。他明確表示：「我們在日本的一切幾乎都依賴於貿易。這不僅是因為說教者通過貿易的管道來到日本，而且因為有貿易的存在，說教才被許可或得以維持。它說明只有使用這一手段，基督教界才得以發

「由於擁有充分的能力，他還讓其他人相信除他之外沒有合適（巡視員）的人選。正如尊師所知道的那樣，葡萄牙人有這樣的缺點，由於他們的邪惡性格與壞脾氣，還有嫉妒心，總是誹謗本國人，無論是哪國人，只要他們是外國人，就認為他們比自己中的任何人都要優秀，把他們捧上天。雖然這與事實完全相反，但他們總是寄希望於他，而他已經在他們中間獲得了這樣的信用。但是，他們也隨著時間的推移發現本管區所蒙受的損害，並通過經驗意識到自己的錯誤。與其他人一樣，范禮安神父不過是鑒別能力與知識都有局限的人（雖然身材比別人高大），這個管區被一個外國人控制到死並服從於他是不好的。世俗之人與其他修會的修道士們也在露骨地談論這一點。因為在神的所有教會中，從未見過與此類似的事。」

《耶穌會與日本》1，頁169—171。

⁶⁷ 轉引自《基督教時代的研究》，頁337。

展，維持它的力量才得以進一步強化。」⁶⁸

1618年9月30日，巡視員維埃拉（Vieira, Francisco）在寫給總會長助理的信中說：「（共同投資於生絲貿易）是維持日本耶穌會的主要財源。如果卡瓦略神父致信說可以放棄它，那麼他或是對該管區的物質供應不聞不問，或是（對此）一無所知。」⁶⁹

同樣，1618年10月8日，曾擔任管區代表之職的斯皮諾拉（Spinola, Cario）神父在於長崎寫給耶穌會總會長的信中亦對日本教會的商業活動作了辯護。他承認「不夠謹慎的交易……會帶來違反神聖清貧的許多弊端」，並透露說，為了生存，日本的傳教士不得不以30、40甚至50%的利息借貸高利貸，但在支付了利息之後，仍然可以從中獲得40-50%的利潤。他理直氣壯地申辯說：「（日本教會）每年只有這些收入，但儘管從印度送往澳門（的經費）危險更少，但國王陛下又給了我們什麼呢？即使國王決定某些金額，在印度又有誰支付給我們呢？即使是數量更少的捐款，也已經長年未向我們支付了。由此可見，如果我們不希望因缺乏必要的維持費而陷入極度的窮困之中，而國王每年多少給些錢，我們就會放棄這樣的生絲貿易。如果國王每年在日本向我們支付5000特卡特，並作為年金從（澳門至長崎間的）航海徵收，我們就可以放棄這種貿易，

⁶⁸ 《耶穌會與日本》1，頁202、213。

⁶⁹ 轉引自《基督教時代的研究》，頁359-360。

而且，一定會放棄它。」⁷⁰

面對東亞傳教士們的商業活動及其不同要求，耶穌會總會表現出左右為難的矛盾態度。早在 1578 年 12 月 4 日，總會長默庫里安（Mercurian, Everard）寫給范禮安的信中提到印度管區會議全面禁止這一貿易活動的決定，但同時又扭扭捏捏地同意「暫停這一（命令的）執行」。⁷¹

1585 年 12 月，另一任耶穌會總會長阿桂維瓦（Aquaviva, Claudio）在寫給范禮安神父的信中說：「如您所知道的那樣，為了維持日本的人們而在中國進行的生絲貿易，是因為不得已的事情而獲得允許的，而並非耶穌會與教皇的本意。但是，為了救濟許多靈魂的精神貧困，它又是必要的。因為在日本沒有福音的傳播者，他們就會死亡。因為我們無法斷定還有其他方法可以維持這些信仰傳播者。」但他同時又說：「我們應該禁止這種貿易。因為我們確認，您在澳門所行的事已經導致當地對這種貿易的非難與批評。在澳門的住院中，要求糾正此事的希望非常強烈，有不少人寫信給我們，所以上述貿易被視為不正當之事並加以禁止是適當的。」⁷²

1604 年 12 月 13 日，總會長阿誇維瓦寫信給日本准管區長的信中下令耶穌會士不得在日本參與生絲價格的確定，不得在

⁷⁰ 《耶穌會與日本》1，頁 493、494。

⁷¹ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 335-336。

⁷² 轉引自《基督教時代的研究》，頁 339。

住院中進行生絲分配。1608年12月9日，該總會長在給日本管區長的信中的指令中，重申不允許耶穌會士介入生絲分配。1612年3月28日，他又在給日本管區長的信中命令耶穌會士不得為他人代理貿易。在1614年3月25日的另一封信中，他同意將生絲貿易限於國王所允許的一定數量的範圍之內。1616年1月5日，總會長在寫給日本管區長的信中，再次重申這一禁令，但同時又應允，無法拒絕的日本國王的要求可以例外。⁷³

與教皇含糊不清的指示相比，世俗統治者的態度要乾脆得多。在1607年8月2日的敕令中，西班牙國王規定了以下幾點：一、已故國王菲利普二世支給日本耶穌會士的、在第5年加以變更的1000克魯扎多將是永久性的。二、新付給2000克魯扎多的年金，在印度設立支付的機構，但這筆錢支付與否取決於印度總督的判斷。三、與（原）葡萄牙國王塞巴斯蒂安確定的1000克魯扎多的年金合併，年金總額為4000克魯扎多。四、如果耶穌會在日本沒有固定資產，這筆年金可以確保。如有其他收入，將扣除相應的份額。五、禁止日本耶穌會士從事生絲貿易和其他一切商業活動。⁷⁴

1610年2月20日，國王在給印度總督的信中重申了這一禁令，嚴禁日本傳教士從事商業活動，停止生絲貿易和其他所

⁷³ 轉引自《基督教時代的研究》，頁357。

⁷⁴ 轉引自《基督教時代的研究》，頁377-378。

有的商業活動。即使是澳門商人的捐贈也不行。⁷⁵

由於這些商業活動牽涉到各方面的實際利益，有關各方誰都不願意讓步，激烈的爭執與相互攻訐一直沒有停息，直到耶穌會士在 17 世紀 30 年代被逐出日本，葡、西兩國的海上強國地位被荷蘭、英國等新興國家取代後，這一不分勝負的爭執才不得不偃旗息鼓，不了了之。

關於耶穌會士在東亞地區進行的商業活動，上述論證極為粗疏。至少，我們還應該對這一商業活動的諸多環節與具體問題作更為深入的具體研究。例如，作為主要貿易商品的中國生絲，黃金、香料以及其他商品的交易細節。傳教士在澳門購入商品的途徑與具體方式，在日本的銷售過程、成交價格以及相應流通渠道；傳教士商業活動與澳門葡萄牙商人貿易的相互關係；教會商業活動在中國、日本以及整個東亞地區產生的廣泛影響。

但是，我們可以確認以下幾點：

其一，歷史上從來就沒有純粹的文化或宗教，歷史上也從來沒有純粹的文化交流與宗教傳播。雖然耶穌會士被當今學者們視為東西方文化交流的重要媒介，但他們的身份決非單純的傳教士，其使命亦非單純的信仰傳播。

⁷⁵ 轉引自《基督教時代的研究》，頁 380-381。

其二，儘管教會內外一直有不同意見的激烈爭議，但贏利性的商業並未停止。這一方面與帝國「為了胡椒與靈魂的拯救」的海外總戰略有關，同時亦取決於嚴峻的社會現實與客觀需要。除了我們一再提到的生存需要之外，用商品貿易的世俗利益作為換取傳教許可的籌碼，亦是始終處於弱勢地位的耶穌會士在面對強大封建王權時的唯一選擇。正因為如此，即使是那些對商業活動極為不滿的人，在面對這一壓力時，也常常是無可奈何。

附錄 4

關於本會會員介入中日貿易的報告⁷⁶

(1620年2月10日，澳門)

第一屆日本管區會議以特別的熱情，希望確保該管區的精神與物質利益，並糾正我們在當地進行投資及其方式所造成的若干弊端，現在第十一項中向閣下提出如下建議：

「在日本，允許這種貿易為基督教會帶來物質利益。但同時又認為，它不應滋生弊端，必須成為鄰人的好榜樣。為此，管區會議全體獲得以下認識：今後的貿易必須加以限制，僅限於黃金、生絲、龍涎香以及麝香。並提議，總會長應給長上們下達如此嚴令。」

(總會的) 回答如下：

「對於第十一項的回答是，為了改善日本管區的窮困，我們允許教皇與國王許可的所有商業。但其他方面，我們不能同意。我們不認為它與耶穌會(的身份)相適應，因為它會對本會的名聲造成損害。」

弗朗西斯科·維埃拉神父去世後，擔任本管區與中國巡視

⁷⁶ 譯自高瀨弘一郎編注：《耶穌會與日本》1，大航海時代叢書，II（岩波書店，1981），頁508—527。

員職務的熱羅尼莫·羅德里格斯神父（*Jeronimo Rodrigues*，漢名駱入祿）向他自己的顧問們、以及熟悉當地諸事、精通我們現在應如何投資的學識深厚的其他神父進行了諮詢，向他們出示了閣下的回答以及就此事給予管區代表加布里埃爾·德·馬托斯（*Gabriel de Matos*）和佩德羅·莫雷洪（*Pedro Morejon*）的其他批復。所有人都從這回答中明白了閣下的目的所在，並判斷它與管區會議希望中的設想完全一致。管區會議以及我們的會員認為，隨著教化（的發展），本管區應該擁有盡可能推進本地傳教事業的手段。

您非常清楚本管區擁有的財源，其中大部分或來自於您支付並加以徵收（的年金），但其缺陷是，大多數錢在漫長的航海中會遭遇到危險，運抵當地的極為有限。為此，更為確定的是，在沒有返還債務的其他財源、甚至沒有維護這個基督教界的工作者與聖職人員的其他財源的時期，如果沒有與以往相同的這一投資，本基督教界不僅不能維持，而且我們也不能收穫我們期望於此獲得的成果。這一點是明確的。

正如閣下所期待的那樣，管區會議希望這一投資將有助於教化，所以提議投資僅限於生絲、黃金、龍涎香和麝香。但閣下強烈希望此事的教化（作用），回復中的許可僅限於歷任教皇與國王的許可範圍，因此，我們認為有必要重新向閣下詳細彙報此事的實際狀態。管區會議想讓閣下瞭解超越閣下許可的其他願望。我認為，必須指出的是，此舉既不會阻塞使我們擺脫貧困的道路，而且亦是徹底封閉通往非議與麻煩之途的唯一

有效手段。

閣下的回答提及歷任教皇與國王的許可。根據范禮安神父《辯駁書》等相關記述獲得的判斷，教皇的許可範圍非常寬大。教皇在詳細瞭解事情後指出：「不能將因需要與慈善所行的事稱為商業交易」。依據教皇的這一指示，已故總會長克勞迪奧·阿桂維瓦（Claudio Aquaviva）就此事於 1582 年 2 月 5 日致信本地，信中說，「為慈善而開始的事不能違背慈善並攻擊它」的格言可賦意此事。對此，我們的理解是，此言決非專言生絲交易，而是指我們為避免麻煩而投資於生絲、黃金、麝香以及其他類似物品，是別無選擇的必要之舉。如果是為了拯救更多靈魂，以慈悲之心行事，那就如教皇所言，無論是經商還是交易，都是可以理解的。迄今為止，我們如此理解並執行此言。

根據 1612 年 2 月 6 日國王陛下於里斯本發佈的敕令，歷代國王的許可亦僅限於生絲（Seda ou sedas）。其曰：朕曾用書信下達（禁止日本耶穌會士從事商業活動的）命令，但我現在很高興地同意這些耶穌會修道士們一如既往地從事生絲貿易。由此可以確定，儘管國王陛下獲得不利於我們的報告，但他沒有追究往事，愉快地接受、並允許我們今後照常行事。

閣下依據教皇及天主教國王的許可及其聲明所作的回答是，我們可以繼續生絲——當地所說的生絲，既包括纒撚前的絲線形態，亦包括纒撚之後，用於編織天鵝絨、縐子、緞子，

印度綢布、琥珀織（波紋皺）以及其他相類似織物的生絲——的各種投資。因為國王全部允許了。正如教皇明言的那樣，我們在當地的所作所為，均出於極為明確之需要，不是商業。因為問心無愧、在過去與現在負責本管區的上長們，已經以其不同尋常的權威和對靈魂及耶穌會利益的熱心，瞭解了情況並加以調整，我想教皇的說明已經足夠了。

過去的做法是有些不妥，它的確帶來管區會議希望制止的弊端和產生並引起非議的麻煩，我們也看到這一點，並坦言事實的確如此。但我們認為，此罪不在長上，他們以及具體從事者並不希望如此。為此，管區會議決定對很難避免種種非議、毫無限制的生絲貿易加以限制，並請求閣下的同意，代之以黃金、龍涎香和麝香的交易，因為它們更易控制，而且不會帶來麻煩。我們並不想投資於上述物品，也不認為其許可是必要的。希望閣下命令長上們，在交易上述物品時不得像對於生絲那樣放任自流，用盡可能多的投資獲取利益，因為這會損害耶穌會的名聲。雖然投資於黃金、龍涎香和麝香會減少利益，但它可以更好地維護（修會）聲譽。我們希望閣下以您的權威命令長上們，投資僅限於這四種物品，嚴禁投資反物、砂糖、水銀、棉織品及類似物品，這是管區會議一再希望禁止，並可能導致麻煩與爭議的商品。如果瞭解這一商業活動的實際情況，予以禁止的理由就會更加充分。管區會議所依據的就是這些事實。

本市（澳門）與日本的生絲貿易，通常依據於一種契約，

並由所謂的阿爾瑪薩（Armacao）加以實施，這是多年前由當地市民決定並採納的方式。該契約由統治本市的三位市參事會員、或替代他們的三位最年長、最有教養的重要人物逐年加以更新。他們或在該契約中加入新的條款，或撤銷、變更老的條款，然後與進行航海的加比丹訂立契約。而加比丹除了 10% 的運費之外，還要向他們交納被稱為謝禮的 3000 或 4000 克魯扎多。加比丹必須履行義務，滿足本市的要求，用自備的定期商船和其他船隻運送一定數量的生絲，但不能多運。無論動機善惡，他都不得介入生絲買賣。為了在日本進行生絲買賣，三位市參事會員、即被選舉人將任命一位元代理商、一位元書記、一位會計以及其他必要輔助人員。這些人在宣誓後，在運送生絲時各司其職，用自己的鑰匙管理所有的生絲，販賣並獲取銀子，生絲擁有者本人即使去日本也不能介入其中。

三位市參事會員即被選舉人將按照不同的家族及其功績，向本市市民分派數量不等的生絲份額。但無論功績多大，也沒有哪個人的份額超過 12 皮高。我們是最初來到此地的修道士，所以當初本市居民也給予我們一定數量的生絲帕克（baque），我們這樣稱呼各人的不同份額。為幫助全體市民，最貧窮的人也有一定份額。但是，隨著本地與日本（耶穌會）人員的增加，經費也隨之增加，我們的份額不能帶來維持費的充分收入，為此，范禮安神父出於對這一管區的摯愛之情，在獲悉教會收入的匱乏後，從印度總督那裏獲得以下內容的敕令，即在阿爾瑪薩中給予我們 100 皮高的生絲份額，我們按我們的意願，在任何時候、以任何方法出售這些生絲。在日本交

付生絲後，它就不在阿爾瑪薩職員的許可權之內，並完全不受他們管轄。但出於其他考慮，范禮安神父後來將 100 皮高減少到 50 皮高，雖然這會給耶穌會帶來不小的損失，但迄今為止，我們始終信守此約。由於最低限度的經費上升與日俱增，搭載的生絲偶爾亦超過此量。所以不瞭解情況或心存不滿的人便議論紛紛，甚至添油加醋，捕風捉影，因為耶穌會在這一點上行為謹慎。

近若干年來，隨著生絲數量的減少，當地不再進行生絲配額，人們各盡所能，儘量裝載生絲上船。此外，由於大部分生絲被織成天鵝絨、縐子、緞子，印度綢、琥珀織（波紋皺）以及其在日本受人歡迎的各種衣料，我們也別無選擇，只能投資於這些衣料。因為這些衣料也是生絲，可以解釋為國王陛下敕令中所說的生絲。但有人也因此對我們的投資說三道四，表示不滿。所以管區會議希望捨棄這一部分的投資，因為它與投資生絲一樣，過於招搖。

為更清楚地理解此事，必須瞭解以下情況。即當地所說的皮高，相當於葡萄牙的 120 阿拉特爾，一皮高生絲約為二箱或二捆，對於普通的馱馬來說，是過於沈重的馱物。一皮高生絲的價格每年不同，在當地（澳門）約為 100 克魯扎多，在日本為 180、190（克魯扎多），有的年份還達到 200（克魯扎多），在最壞的年份中，奉澳門市命令，通過阿爾瑪薩的售價只有 160 克魯扎多。我們還要向加比丹支付 10% 的運費，向本市交納 3% 的稅金，但除去這些開銷和其他費用，每年仍有大約 50% 的

利潤。

如果按分配給我們的 50 皮高份額，需投資 5000 克魯扎多，獲得 2500 的利潤。如果搭載 100 皮高，我們就投資 10000 克魯扎多，獲得 5000（克魯扎多）的利潤。但是，100 皮高的生絲體積過大，有 200 大箱或 200 捆。因此，在銷售及裝卸時無法遮人耳目，或者瞞天過海。在規模如此龐大的傳教團中，難免有人議論紛紛，或寫信舉報。由於無法獲得維持龐大傳教團的最低儲備——儘管我們憑藉才智、並通過在阿爾瑪薩框架之外買賣生絲的自由，獲得高於他人的售價——我們仍然不得不消耗基本資產。由於蒙受損失，一切都被耗盡，剩下的只有債務。儘管如此，我們還是遭到非難，被視為富豪巨商或道德敗壞的商販，被誣陷有子虛烏有的罪狀。

以天鵝絨、縐子、緞子等衣料形式進行的生絲貿易，亦與此（單純的生絲貿易）大體相同，或更少一些。贏利較大時，衣料的利潤稍高於生絲，但有些年份則比它還少。這種貿易比生絲貿易更值得一提。它過於招搖，銷售更困難，危險也大，弊端確實不少。在澳門與製作衣料的中國人交易時，需要更高的經商手腕與才智，以及並不適合我們（修道士身份）的某種行為。因此，與單純的生絲貿易相比，從事成品衣料的生絲貿易不僅利潤有限，而且還在交易過程中被人欺騙，從而一再蒙受巨大的危險與損失。今年就發生了這樣的事。

卡卡里亞的交易與此相同，甚至更糟。這是一種絲織衣料，和陶器、砂糖、藥物以及其他類似物品一樣，由本地輸往

日本，有些年曾獲得巨大利潤。鑒於由我們出面多有不便，故（這些交易）是通過某些（與耶穌會無關）人之手來進行，而我們則遠離它。因為由我們來交易這些物品，或出售量超過我們會員的補給需要，是不恰當的。

此外，管區會議還調查了我們的生絲貿易是否超過了澳門市配給的 50 皮高份額？在各種衣料、卡卡里亞和其他雜貨的貿易中是否行為不當？為何無利可圖，反而蒙受損失？我們是否表示不滿或者寫信告發？因為我們想停止所有商業活動，尋找更好的方法，將我們從窮困中解救出來。為此，管區會議要求閣下，命令長上，除 50 皮高的生絲之外，（商業交易）僅限於黃金、龍涎香和麝香。這些貿易還不為外人所知，它有助於教化，起碼不會授人以柄，招致種種非議，但利潤卻很可觀。

這種貿易弊端極少，正如某些富有教養的人所說，如果天使下凡經商，也會考慮黃金和生絲。關於分配給我們的 50 皮高生絲，不必多說，沒有人對此說三道四，今後也不會有人說。這種貿易及相關契約已多次獲得許可，作法極為謹慎，沒有弊端。

黃金貿易不僅更為妥當，而且還其他許多好處。換算成我們的重量單位，當地所說的金錠約重 12、5 盎司，一個（金錠）在中國價值 70 克魯扎多、有時價值 80 或 85 克魯扎多。也就是說，其價格在 60 至 90 克魯扎多之間。它也與其他商品一樣，價格上下浮動。在日本出售黃金可獲得 50 至 60% 的利潤。也就是說，黃金的利潤並不遜色於生絲。除此之外，它還有其他

優點，黃金的體積很小，很少的黃金就需要投資大量銀子。用 5000 克魯扎多可購買 60 或更多的金錠。這一數量的黃金可放入很小的辦公桌裏。與生絲和絲織品相比，投資 20000 克魯扎多購買的黃金，所需空間僅為 100 克魯扎多購買的生絲或絲織品。

由於黃金佔用的空間極為有限，所以很容易買賣、裝運或卸貨，幾乎無人察覺。必要時，任何人都可以將黃金放在衣袋、胸襟或袖子裏，不知不覺地裝船或卸貨。當船隻遇難時，生絲與衣料自不待言，銀子也很難周全，但黃金卻可以避免損失。因此，我們可以將大量銀子投資黃金，而且無人知曉，無人能說，無人能見。由於參與者很少，佔據空間有限，故危險較小。另一方面，其收益卻與衣料或生絲相當。即使偶然獲利較少，其多方面的優點亦可充分彌補。只要擁有普通神父的才智，任何人都不會說三道四，或為此而四處鑽營。我們可以將 20000、30000 或 50000 克魯扎多投資於黃金——如果我們有這麼多錢，可以進行非常有利的交易。其利潤會將我們從現在的貧困中解救出來。因為黃金貿易沒有任何弊端，也不會授人以柄，它可以解救我們的貧困，消除爭議。管區會議希望閣命令上長，除 50 皮高生絲，所有貿易應限於黃金貿易。它絕無害處，只要一位修士將黃金放入袖中，就能裝卸。即使面臨任何危險，亦可執於掌中，防止不測，因為它比銀子更容易隨身攜帶。此外，它在搬運、稅金、船隻、人員與房屋方面的開銷，也比衣料和生絲少得多。衣料與生絲會遭蟲咬，受潮，損失，而黃金卻可以安然無恙。

管區會議還建議將部分投資用於麝香。因為這種交易極為穩定，數量也有限。由於貨源不多，能夠投資 1000 克魯扎多於麝香的時候很少見。通常一阿拉特爾的價值約為 10 至 12 克魯扎多。即使有 100 阿拉特爾，也只需投資 1000 克魯扎多。由於買主很多，一個商人購買量很少會超過 20 或 30 阿拉特爾。另一方面，它是一種風險很大的商品，敢於投資並精通此道的人很少，因為它是非常適合中國人造假的商品。事實上，他們通常造假。由於上述諸多理由，我們在當地並不將麝香作為投資重點，只是購買幾阿拉特爾的麝香，作為藥品與禮物，僅此而已。管區會議的意見是，麝香交易沒有弊端，如在必要情況下謹慎行事，亦無不妨。因為這一貿易沒有弊端，尤其不會招致非議。

至於管區會議提到的龍涎香，我們認為更加方便。此物的交易量極少，因為正宗的上品龍涎香極為罕見。以往我們不知道中國有這種東西，曾將它從日本與印度帶來中國，售價很低。日本是在十年至十二年前才知道這種東西，即使以前就有，日本人也一無所知。他們像抹瀝青一樣塗在船上。起初售價很低，他們偷偷帶來出售，其價格後來上漲到 30 至 40 倍，甚至更貴，但即使如此，我想這一交易也不必停止。因為它沒有害處，也不會損害教化。它就像神給予發現該交易者的捐款一樣。現在日本人極為珍視它。一阿拉特爾上品龍涎香的價值已超過 100 克魯扎多，而且還沒有貨。如果每年有 10 或 20 阿拉特爾，就是極限了。它被偷偷帶來，所以無人知曉。鑒於這種交易的實際情況，我想管區會議是為了防止類似事件的再次

發生才有此提議。

大部分龍涎香在日本每阿拉特爾價值 6、7 克魯扎多，最多 10 克魯扎多，多為劣質的黑色龍涎香。購買者將它帶回澳門，在那裏重新加工，用於製作用黃金裝飾的念珠、寶石和其他物品，然後再帶回本國。日本人喜歡它，它們被用作送給領主的禮物。為此，它們現在已經身價百倍。不需要的剩餘部分則被出售。此物與其他補給品一樣。如果沒有保存它們的場所，或面臨巨大危險，或因純度降低而價格下跌——當地的物品純度與價值已每況愈下——時，任何場合都可以買到它，因此，關於這一問題及相關事態、以及長上在其許可權範圍內的酌情處理，管區會議並未提及。

正如我們在當地每天所見到的那樣，其他地方的若干耶穌會士有時會關注此事以及類似情況，但他們的瞭解較為粗略，對具體問題一知半解，或者理解偏差，由於未親自參與交易，他們知之不詳、或一無所知，有時甚至還以訛傳訛。因此，我們不能根據這些人云亦云的傳言與記錄做出結論，必須對具體問題加以研究，然後按管區會議的決議做出判斷。管區會議不必關注此事，因為根據當地交易的實際情況，它不能稱之為商業行為。只要謹慎行事，就不會引人注目。當地有權貴，亦有窮人；有身居高位者，亦有地位低下者；有身份高貴者，亦有平民百姓；有教會聖職者，亦有世俗之人，他們按照各自的資產進行交易，當地沒有人對此感到奇怪，或為此心存反感。

還必須加以補充的是，當地具備了生絲貿易的最佳條件，

所以，請求國王或副王允許我們進行少量投資，並非是想讓某些場合的不正當貿易因為我們的參與而名正言順。因為這顯然不是國王許可的問題。事實恰恰相反，本市擴大了許多，該市商人試圖將一切占為己有。對於修道士們而言，生存空間已所剩無幾，所以我們要求歷代總督，以其權威及敕令命令本市的法官，我們也是本市居民，對本市的一切均有貢獻，但卻沒有生存所需的固定資產，所以我們也和其他人一樣，理應得生絲配額。因此，為了更好地保護我們，副王決定在配額中給我們 100 皮高的生絲，並下達了命令。為避免此後有人反對，總督和有識之士組成的印度高等法院亦作出裁決，認為給予我們的這一配額是恰當而合適的。

前些年，在奧古斯丁會士梅內澤斯（Meneses, Dom Frei Aleixo）統治印度時，居住在該市的該會修道士們想利用他，以印國屬國大主教兼總督的權威說服本市，分給他們一定的生絲配額。他為此動用了自己的權力，後來副王亦向他表示了敬意，決定給予他們（奧古斯丁會修士）20 皮高的生絲（份額）。根據這一特別敕令，他們至今還在本市的阿爾瑪薩中享用這一生絲配額。他們通常只有五到六名修道士，最多不超過八人，除此之外，他們還擁有即便亦足以生活無虞的許多援助金，儘管如此，該大主教、歷代總督以及其他人亦不認為，如果沒有教皇與國王的許可，就應該重新考慮他們從阿爾瑪薩獲得的 20 皮高的生絲份額。在異教徒看來，我們被分為日本與中國的兩個傳教團，儘管我們在當地擁有大批修道士，並負責如此巨大

的管區，但我們只接受了 100 皮高——范禮安神父將它縮減為 50 皮高——的份額，如果還有人想取消它，那真是罪過。僅在（澳門）神學院中，耶穌會士的人數就遠遠超過本市其他所有修道士與聖職者。

如果其他修道會士們也能從副王和本市那裏獲得奧古斯丁會士所獲得的東西，他們肯定不會推辭。事實上，他們正在為此而努力，因為沒有人認為此事欠妥或有麻煩。但看到奧古斯丁會士雖然擁有印度屬國大主教兼總督的權力，仍大費周章方達此目的，他們才死了心。何況本市一直在擴大，獲得配額已幾乎沒有可能。如果我們想重新獲得當初所擁有的 100 皮高份額，結局也是一樣，望眼欲穿亦無濟於事。事實上，我們的這一希望和賦予我們的正當性及其依據，與敕令毫無關係。僅憑這 50 皮高生絲的利潤，我們今後將無法生存。如前所述，它最多只有 2500 克魯扎多的利潤。根據以往的經驗，我們將每天處於極度貧困之中，即使拋棄這一基督教界，我們的債務亦無法還清。我們不知道如何擺脫這一兩難選擇的困境。

管區會議的神父們最接近（日本）傳教事業，他們瞭解當地（澳門）的實際情況，作為以耶穌會之熱情關注修會教化事業者，他們對黃金與麝香（交易）感到滿足，同時又對此加以限制。他們還要求閣下命令長上們，不得將我們的投資擴展至其他商品。

我們不知道歐洲是否知情，或者作出怎樣的判斷，與眾多東方王國一樣，在日本與中國兩大王國中，情況與我們歐洲截

然不同，這裏沒有打上印記的貨幣，在這些國家裡，沒有作為貨幣而流通的金幣和銀幣。支付銀子時，一切都以重量為基準，在中國，葡萄牙的貨幣萊阿（real）也必須按其重量計算，中國人也根據其重量接受它。他們依據萊阿貨幣的重量計算它們，並按照重量確定價值。它們與所有按照重量使用的銀子相同。日本也同樣如此，即使數量極少，銀子亦按其重量使用並支付。他們有一種秤，可以計算出比一株利或者一帕克更少的重量。黃金也按重量使用。在這些王國中，黃金與白銀都可以稱為某種貨物化的貨幣、或者貨幣化的貨物。在當地與印度，萊阿貨幣都被作為貨幣化的貨物而流通，因為其價格與其他貨物一樣，有高有低。由本地送往日本的黃金和由日本送至本地的白銀，都是某種貨物化的貨幣。因為除了這種白銀與黃金，這些王國沒有通用貨幣。貨幣的本質不在於是否打上印記，而貨物的本質卻不能不打上印記，這在當地是一目了然的。因為打上印記、並被帶到當地的萊阿幣不是作為貨幣，而是被視為貨物。此外，沒有印記的銀子與黃金按重量作為流通貨幣，所以一切皆可買賣。眾所周知，歐洲也有同樣的交易契約，並被視為合法，在歐洲，白銀與黃金必須打上印記或十字印，其契約才是正當的，但本地恰恰相反，白銀與黃金就是一切，兩地的區別就在於此。

也許可以說，在本地購買黃金就是為了在日本出售。事實確實如此。但即使在歐洲，世俗人士與修道士亦認為此舉最為方便，他們購買埃斯塔特金幣和托普蘭金幣，以便前往它地。這是因為他們不能自帶銀子旅行，或者銀子在他們前往的地方

無法使用。這與在本地的做法完全相同。這樣做最方便，而且極為隱秘，不僅不會有礙教化，而且對它極有必要。此事可說明許多問題，並展現出不同地域的風俗。

最後還需要記述的問題是，假定我們碰巧有 10000、12000 或 15000 克魯扎多，是應該作為投資而送往日本，還是就將銀子送往那裏。主張送銀子的，就像將胡椒與肉桂從葡萄牙送往印度，將陶器送往中國，將白銀送往新西班牙。因為從日本帶到中國的銀子，不會再從中國送往日本，所以必須作為投資送往那裏。當然，這不是說將所有的錢都投資於生絲。我們只能搭載 50 皮高，而它的投資額恰恰就是 5000 克魯扎多。如果超量搭載——這也許是可能的——就會招來非議，導致損害教化的弊端。正如送往貴地書信所說，即使我們希望搭載天鵝絨、繻子、緞子、陶器、砂糖以及其他雜物，結局都一樣，甚至還會產生更壞的後果。

因此，我們只能投資於黃金與麝香，這樣既不會產生麻煩，也不會給教化帶來任何損害。無論是交易還是交易契約，在當地（澳門）都是以金易銀。因為金貴銀賤，所以黃金只能帶往更有用處的其他地方。因此，每年須用銀子投資於一定數額的黃金。不，說得更確切一些，如果閣下允許兌換黃金，送往日本，並為此作適當投資，就可以救濟日本以及該管區的其他傳教團，並使閣下與本地長上感到放心，這或許是最好的恰當做法。是當地為奠定傳教事業的基礎所能採用的最簡單方法。這一方法不僅有效，而且切合實際，弊端最少。與本傳教

團的其他問題一樣，值得信賴的范禮安神父曾對這一問題作出恰當判斷，並提倡這一方式。由於用這種方式交換金錢，蒙受巨大損失的本管區曾在范禮安與巴範濟神父時期得到過救濟。當時，生絲、衣料和其他物品無法送到日本，由於敵人的海盜船，定期商船無法航海。同樣，現在也只能用帕塔吉船（patacho）和小型帆船進行航海，很難裝運體積龐大的貨物。因此，我們必須利用黃金。以免陷入束手無策的狀態。

如果在聽到上述所有理由後，閣下仍然心存疑慮或者困惑，我們只能懇請閣下求助於教皇，請教皇彌補閣下的不可為之事，對本管區格外施恩，因為除此之外，沒有任何辦法可使我們擺脫如此困境，並使偉大的傳教事業得以前進。

於澳門，1620年2月10日

署名：

熱羅尼莫·羅德里格斯（Jeronimo Rodrigues，大，漢名駱入祿）

孔法洛涅里·切爾索（Confalonieri, Celso）

卡瓦略·瓦倫廷（Carvalho, Valentim）

迪亞斯·曼努埃爾（Dias, Manuel）

加布里埃爾·馬托斯（Gabriel de Matos）

洛佩斯·曼努埃爾（Lopes, Manuel）

熱羅尼莫·羅德里格斯（Jeronimo Rodrigues，小）

維埃拉·塞巴斯蒂安（Vieira, Sebastiao）

缺 页

伍、

耶穌會駐澳門管區代表 及其商業活動的相關問題

在被稱為「大航海時代」的 16 至 17 世紀，耶穌會士曾在亞洲的果阿、長崎、澳門、馬六甲，歐洲的里斯本、馬德里以及羅馬等地派駐過專門負責商業活動的管區代表（Procurador）¹，從事規模龐大、內容豐富的貿易活動。

¹ 《在華耶穌會士列傳及書目補編》的中譯本稱之為司庫，並在此後用括弧注其為會計。參見榮振華著，耿升譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》（以下簡稱《補編》）（中華書局，1995），頁 773-780。正如本文所論述的那樣，他們在商業事務上的使命遠比一般的司庫或會計工作更為廣泛而複雜。因此，本文依據國外學者的習慣稱呼，將「Procurador」譯為管區代表。

關於管區代表的其他使命，松田毅一指出：「在 16、17 世紀，日本耶穌會必須與羅馬、葡萄牙以及西班牙本國保持密切聯繫。因此，自沙勿略以來，前往日本的大多數耶穌會士，都通過船隻將大量的報告文書送往本國。除此之外，為了直接傳遞日本的傳教情報，尋求援助，還派遣日本耶穌會的代表（Procurador）前往歐洲。」參見松田毅一：《近世初期日本關係南蠻史料的研究》（風間書房，1967），頁 117。據松田毅一考證，承擔這一使命的管區代表至少有五位，第一位是馬泰（Mata, Gli de la）神父。他在 1592 年 7 月 27 日任此職，奉范禮安之命前往里斯本，向葡王菲律浦二世轉交豐臣秀吉贈送的禮物。他在 1598 年 8 月 13 日返回長崎後不久，再次奉命前往歐洲，但不幸在中途遇難。四年之後，奉命前往歐洲的第二位管區代表是弗朗西斯科·羅德里格斯（Rodrigues l' Angel, Francisco）。由於航船的延誤，他直到 1603 年才真正離開日本長崎，但最後也在里斯本附近遇難身亡。當耶穌會士即將被逐出日本之前，他們在長崎召開了管區會議後，商議對策，並依例派遣了兩位管區代表，即馬托斯（Matos, Sabriel）神父和莫雷洪神父（Morejon, Pedro），去歐洲尋求支援。最後一位執行類似使命的管區代表是維埃拉神父（Vieira,

由於東亞耶穌會士的商業活動主要依託由中國澳門駛往日本的定期商船貿易，因此，我們將在此集中討論耶穌會澳門的管區代表及其商業活動的相關問題。

一、管區代表的設立與人選

管區代表一職的設立與耶穌會士在日本的商業活動關係密切。眾所周知，自沙勿略（Xavier, Francisco）1549年登上鹿兒島以來，耶穌會士充分利用日本「戰國時代」軍閥混戰的政治形勢，使傳教工作取得了很大進展。但隨之而來的問題是，傳教經費的嚴重不足。為此，大約在16世紀60年代末期，他們利用一位葡萄牙新會員的捐款，參與剛剛開始的定期商船貿易。²隨著商業活動的規模不斷擴大，日本教會在1563年任命了第一位管區代表米蓋爾·瓦斯（Miguel Vaz）。³由於這一

Sebastian)。他於1624年前往里斯本。詳見《近世初期日本關係南蠻史料的研究》，頁118-120。

² 時任日本布教長的卡布拉爾神父在1571年9月6日致羅馬神學院米蘭神父的信中承認：「修士阿爾梅達（Almeida, Luis de）帶著4000至5000克魯紮多加入了修會，就是這筆錢開始了在日本和中國之間罪惡的商業貿易。」《基督教時代的研究》（岩波書店，1977），頁582-583。

³ 根據日本學者高瀨弘一郎的考證，日本教會駐長崎的管區代表至少有米蓋爾·瓦斯（Miguel Vaz），任職時間為1563年至1582年5月；若昂·格拉斯特（Crasto, Joao de），任職時間為1583年至1594年6月20日；卡斯帕爾·格拉斯特（Crasto, Gaspar de），任職時間始於1596年，結束年月不詳；帕萊特（Barreto, Rui），任職時間不詳；若昂·羅德里格斯（Rodrigues Tcuzu,

商業活動主要依賴於往來於中國澳門與日本的葡萄牙定期商船，日本教會又在 1578 年任命平托（Pinto, Andre）為首任耶穌會駐澳門管區代表。

由於商業活動與傳教士的身份多有不符，並受到修會內外的種種非難，我們很少在公開發表的正式文獻中見到管區代表的姓名。根據日本學者的考證，先後擔任日本駐澳門的管區代表至少有十二人，其中不乏東亞傳教史上的著名人物。列表如下：

表二：日本耶穌會澳門管區代表名錄⁴

序號	姓名	任職期限	國籍	教職	助手
1	安德烈·平托 (Andre Pinto)	1578-1588,1,15	葡萄牙	神父	不詳
2	米蓋爾·蘇瓦雷斯 (Miguel Soares)	?-1600, 9	葡萄牙	神父	彼得洛·蒙特拉 (Pedro de ontea- gudo)
3	卡洛·斯皮諾拉 (Carlo Spinola)	1601,3- 1602,6	義大利	神父	不詳
4	曼努埃爾·卡斯帕爾 (Manoel Gaspar)	1603,2- ?	葡萄牙	神父	安德烈修士（日本人）
5	塞巴斯蒂安·維埃拉 (Sebastiao Vieira)	1606-1608 初	義大利	神父	迪亞哥·萊頓 (Diogo Leitao)

Joao)，任職時間為 1598 年至 1610 年。

⁴ 參見《基督教時代對外關係的研究》（吉川弘文館，1995），頁 379-392。

序號	姓名	任職期限	國籍	教職	助手
6	若昂·科埃里(Joao Coello)	1609-1611,1		神父	安特萊(日本人)
7	曼努埃爾·帕萊特(Manoel Barreto)	1613-1616,7		神父	安德烈·伊拉·平托 (Andre Ir Pinto)
8	曼努埃爾·博吉斯(Manoel Borges)	1616,8- ?		神父	安東尼奧·皮門塔 (Antonio Pimenta)
9	塞巴斯蒂安·維埃拉 (Sebastiao Vieira)	1619-1622,11	義大利	神父	安東尼奧·皮門塔 (Antonio Pimenta)
10	若昂·羅德里格斯 (Rodrigues, Joao Tcuzu)	1622,11- ?	葡萄牙	神父	不詳
11	若昂·博萊利 (Giovanni Battista Bonelli)	?		神父	不詳
12	巴爾德洛曼·西格拉 (Bartolomeu de Siqueira)	?			不詳

我們還不清楚首任管區代表平托 (Pinto, Andre) 的具體情況。一種說法稱他於 1576 年來到日本；另一種說法稱他於 1577 年來到日本。但可以確定的是，他在 1577 年底或 1578 年初的冬季，根據時任日本布教長的卡布拉爾 (Cabral, Francisco) 的命令，由日本返回澳門，專司管區代表之事。1578 年 9 月 6

日，東亞巡視員范禮安（Valignano, Alessandro）神父首次來到澳門，正式任命平托為日本管區代表。平托任期較長，直到 1588 年 1 月 15 日病逝於澳門為止。

第二任駐澳門管區代表是米蓋爾·蘇瓦雷斯（Miguel Soares），他上任的確切時間同樣不太清楚。由於他是在 1587 年 10 月抵達澳門的，所以人們估計他可能是在平托去世後擔任此職。在歷任管區代表中，蘇亞雷斯的任期最長，前後約十二年，與平托一樣，直到 1600 年 9 月 10 日病逝為止。范禮安對他有很高評價，稱他是「完全具備他所擔任職務資質的人物，所以（他的去世）是對日本的巨大損失。」⁵

與他們相比，第三任駐澳門管區代表斯皮諾拉（Spinola, Carlo）的經歷頗具戲劇性。蘇亞雷斯去世之後，正在澳門等船前往日本的他因為良好的人際關係與威信而臨時頂替這一職務。原來打算只幹四個月，但由於 1601 年無船前往日本，他的任期被迫延長。1602 年 6 月，赴日心切的斯皮諾拉竟不顧後繼無人，離職前往日本。

第四任駐澳門管區代表卡斯帕爾（Gaspar, Manoel）是 1603 年 2 月到達澳門的，隨後接替了這一空置已久的職位。1606 年返回印度。需要指出的是，他是第一位辭職的澳門管區代表。

與卡斯帕爾相比，第五任駐澳門管區代表塞巴斯蒂安·維

⁵ 榮振華認為他是從 1597 年 11 月 2 日起擔任此職。見《補編》下，頁 638。

埃拉 (Vieira, Sebastiao) 有著幾上幾下的特殊經歷。維埃拉首次擔任駐澳門管區代表是在 1606 年底或 1607 年初。大約兩年後，他成為第一位被解職的管區代表。令人費解的是，維埃拉被解職後去了日本，擔任駐長崎的管區代表。更令人費解的是，他在 1619 年 11 月再次被解職後，又從日本返回澳門，重新擔任這一重要職務。關於他第一次被解職的原因，後來擔任長崎管區代表之職的斯皮諾拉神父 (Spinola, Carlo) 在 1612 年 3 月 18 日於長崎寫給總會長的信中說「他對住院內外的人們非常粗暴而傲慢，我想他是用完全不像修道士的粗魯語言應對所有人。由於這一點過於嚴重，他在澳門被解除了管區代表職務」。⁶關於他在日本被再次解除職務的原因，馬蒂斯·科洛斯 (Matheus de Couros) 神父在 1619 年 2 月 23 日寫給總會長助理的信中直言不諱地聲稱，那是因為他與兩位修女的曖昧關係。⁷

第十位管區代表若昂·羅德里格斯 (Rodrigues, Joao Tcuzu，漢名陸若漢) 是另一位值得關注的人物。1577 年，年

⁶ 《基督教時代對外關係的研究》，頁 387。

⁷ 馬蒂斯·科洛斯在信中說：「從羅馬回國的日本籍教區神父告訴我這樣的事：他確實知道貼在兩位年輕修女所在住院—維埃拉神父本人常常去那裏留宿，他還經常住在那裡—的諷刺畫，畫中的內容顯然是在影射該神父。許多世俗之人將此事告訴該教區神父，所以他撕下它。諷刺畫中畫著一男一女，赤身裸體地抱在一起。開頭的歌謠內容如下：你們手中的念珠是用來歷數你們所犯的罪行，還是將放在情人的枕邊。後面的內容更加猥褻。該教區神父還告訴我，維埃拉神父還將那些女人從她們居住的住院帶往別處，那裡的準備現在就可以生活。」《耶穌會與日本》2，頁 246。

僅 16 歲羅德里格斯來到日本，並很快在日本的教會學校中接受教育。由於范禮安的器重與出色的語言能力，迅速升遷，1591 年成為日本教會的外交事務代表（以「通事羅德里格斯」著稱）。1596 年前往澳門，在那裡升任為神父。1598 至 1610 年，他重返日本，擔任長崎管區代表一職，並因為與德川家康的個人關係而兼任他的私人貿易代理。羅德里格斯的特殊身份與工作內容在教會內部引起很大爭議。⁸ 1613 年 3 月後，因教會內部錯綜複雜的矛盾以及與長崎地方官妻子的緋聞而最終離開日本。⁹ 1622 年 11 月 1 日至 1623 年 12 月，他頂替聲名狼籍的維埃拉，擔

⁸ 1607 年 3 月 1 日塞爾凱拉（Cerqueira, Dom Luis）在從長崎寫給耶穌會總會長的信中說：「出於對耶穌會的愛情，堅守耶穌會會憲及其名譽與品格的神所給予的熱情，我必須就這一世俗工作向閣下做若干陳述，即通過被稱為通譯的羅德里格斯神父，耶穌會從事定期船諸事及貿易，以及有關長崎本市有關事務的世俗工作——我只想指出這一點。這不僅在世俗日本人與葡萄牙和西班牙人中間，而且還在耶穌會士中成為議論紛紛的話題。此外，他們認為上述羅德里格斯神父的過度介入，是對修道士應有之慎重與深謀遠慮缺乏考慮。」《耶穌會與日本》1，頁 351。

⁹ 1615 年曼努埃爾·迪亞斯（Manoel Dias）在寫給羅馬耶穌會修士的信中提到了相關的傳聞。「還有關於四誓願神父若阿·羅德里格斯的事情。據謠傳，他在長崎時常常獨自一人，不帶隨從，與（地位）僅次於奉行的等安的妻子會面。其態度看上去極為狎褻，有時小便還將她帶入廁所，常常從衣服的敞口處伸手去摸她的乳房。看到此事的侍女將此事告訴等安，所以等安對妻子很冷淡，納了好幾個妾。等安與羅德里格斯神父斷交，最後將神父逐出日本，但驅逐他們時用了另外的理由。神父頭上有幾個大癩子，還有人說是性病。不知經過了怎樣的治療，頭上開了個大洞，經過一年多治療才癒合，但腦後難看的洞還是沒有合上。」轉引自庫帕（Michael Cooper）著，松本玉譯：《通事羅德里格斯》（原書房，1991），頁 241-242。考慮到當時教會內部錯綜複雜的多種矛盾，我們還很難確定迪亞斯繪聲繪色的描述有多少添枝加葉的渲染與誇張，這些顯而易見的誹謗可能是出於妒忌者的陰暗心理，或許是因為對他主持商業活動的嚴重不滿。

任日本教會駐澳門管區代表。¹⁰

與如此「豐富多彩」的經歷相比，其餘幾位管區代表的經歷相對平淡許多，這裏不一一論述了。

二、管區代表的主要職責

從某種意義上說，日本耶穌會蓬勃發展的商業活動得益於巡視員范禮安的大力支持。在 1579 年首次視察澳門期間，范禮安不僅親自出馬，與澳門商人訂立契約，從每年前往日本的定期商船上爭取到數量可觀的生絲份額，而且還任命了首位駐澳門的管區代表。稍後，他還為之制定了特別的工作手則、即所謂《駐中國（澳門）日本管區代表規則》（以下簡稱《規則》），對管區代表的工作內容與職權範圍做出詳細而明確的規定。¹¹

¹⁰ 語言能力是羅德里格斯成名的重要原因，基於對東方語言及文化的深刻理解，他先後編寫了《日本大文典》（1603 年，長崎），《日本小文典》（1620 年，澳門），並在去世（1633 年）前完成了鴻篇巨制的《日本教會史》。除此之外，他在東亞教會中的影響還表現在許多方面。除了成為「譯名之爭」的最初發難者之一，他還在 1628 年 11 月 10 日率葡萄牙雇傭軍前往中國北部邊境登州，抵抗清軍。值得一提的是，他在 1631 年 7 月於北京會見朝鮮使節鄭鬥源，向他贈送了一些書籍和科學儀器，因此，他又在朝鮮教會史中佔有重要地位。參見羅德里格斯著，土井忠生等譯注：《日本教會史》上、下，《大航海時代叢書》IX、X，第一期（岩波書店，1979）；庫帕（Michael Cooper）著，松本玉譯：《通事羅德里格斯》（原書房）。

¹¹ 參見附錄。

在《規則》第2條中，范禮安將澳門管區代表的主要職責歸納為以下三條：

第一，基於長上們給他的來信，補給日本管區與住院的共同必需品和（個別住院所需的）特別必需品。第二，小心並忠實地盡力於每年的投資，應該送往日本的全部資金包括來自於印度與馬六甲的錢，由日本送來的錢，以及向屬於日本（耶穌會）的房屋和店鋪徵收的錢。第三，投送所有由印度送往日本，或由日本送往其他地區的書信和其他物品。同時，使中國前往日本的神父與修士在航船中得到優待，不要欠缺必要的食糧。¹²

雖然管區代表的實際工作要比以上所言更為廣泛而複雜，¹³但從商業活動的角度而言，我們理所當然地關注其中第二條，即資本運作與商業投資。

關於商業資本的籌集，《規則》提到三個來源，即：「來自於印度與馬六甲的錢」；「由日本送來的錢」；「向屬於日本（耶穌會）的房屋和店鋪徵收的錢」。所謂印度與馬六甲的錢，是指葡萄牙國王和教皇支付的年金。由於涉及到皇室及各方面的

¹² 《耶穌會與日本》1，頁606。

¹³ 製作賬目與財務報表是管區代表的另一項重要工作。見載於《規則》的相關賬目包括：每年運往日本的補給品清單；商業資金賬目；收支賬目；年度財務報表。第一種賬目見《規則》第7、9條規定。第二、三種賬目的內容及相關事項，見諸於《規則》第12、19條規定。詳見附錄。

實際利益，這筆錢從未完整而及時地到位。¹⁴文中所說的第三項來源，應指日本教會在澳門和馬六甲等地購置的少量不動產，但它們的實際收入，可能與龐大的經費需求不成比例，所以它才被列於資金來源的最後一項。因此，管區代表每年獲取的主要資金，應當是「由日本送來的錢」、即前一年的貿易贏餘。¹⁵

關於日本教會的貿易贏利以及為投資而送往澳門的具體數目，范禮安在任命首任澳門管區代表後不久，於 1579 年 12 月 5 日從日本口之津寫給總會長的信中說：

我們計算了錢、出售其他商品的全部資產數額，我們今天的全部資產總額超過了 20000 塔艾爾，換算成我們的通行貨幣，正好相當於 30000 斯格特。¹⁶其中大約 8000 每年由當地送往中國，購入生絲在年內再帶回日本。這些生絲用我在其他信中記述的方式出售。其利潤可確保

¹⁴ 詳見范禮安 1579 年 12 月 5 日於日本寫給總會長的信。參見《基督教時代的研究》，頁 362-363。

¹⁵ 來自日本的收入也應包括長崎等教會屬地的收入。1580 年九州大名大友純忠將長崎及其附屬地茂木贈給教會，教會每年從那裏獲得 1000 克魯絮多的港口停泊稅和數量稍少的地租收入。參見范禮安，松田毅一譯：《日本巡察記》（平凡社，東洋文庫，1985），頁 456。

¹⁶ 塔艾爾與斯格特當時流通的貨幣名稱。同時期見諸於文獻的幣種還有克魯絮多、特卡特和帕爾塔諾，其比價因時因地而異。其中塔艾爾與特卡特的比值大致在 1:1.5，塔艾爾與克魯絮多比值在 1:1 左右。偶爾上升支 1:1.5 到 1:2。克魯絮多與帕爾塔諾的比值大致保持在 1:1.2 到 1:1.3 左右。塔艾爾與斯格特的比值為 1:1.5。參見《基督教時代的研究》，頁 662-674。

我們的經費，或再次作為資金送往中國。扣除貿易船所需的全部經費，這一利潤每年在 2000 以上。剩下的 7000 斯格特用我在其他信中記述的方式，在貿易船離港時，同船的代理商將這一數額的生絲留給我們，我們向他支付生絲代價。這些生絲此後在當地被出售，同樣給我們帶來超過 2000 斯格特的利潤。這 4000 斯格特和我們在印度帕薩英所有收入的 1000 可以維持日本耶穌會士。¹⁷

由此可知，當年、即首任管區代表上任之時，日本教會的全部資本為 30000 斯格特，共有 15000 斯格特被用於生絲貿易，其中 7000 留在日本，用於購入定期船留下的生絲，另外 8000 由該船送往中國澳門，作為購入商品的資金。也就是說，這 8000 斯格特就是來自於日本的錢，即澳門管區代表每年收到的主要資金。

除了上述年度性的基本投資之外，范禮安還要求管區代表

¹⁷ 《基督教時代的研究》，頁 585。相同的內容還可見於范禮安 1583 年寫給總會長的報告中。但資產的計價單位不是斯格特，而是更為通行的特卡特。參見《日本巡察記》，頁 149-150。此外，關於信中所說的「貿易船所需的全部經費」，是指運送貨物的費用。范禮安 1584 年 4 月 18 日寄自印度果阿的信中聲稱，在不同的年代中，運費為 3% 或 10% 不等。參見《基督教時代的研究》，頁 586。

另信中所說的帕薩英，是指日本教會在印度購買的一些地產。據費雷拉神父 1571 年 11 月 3 日致總會長的信，印度在日本教會從事生絲貿易後不久，下令停止此類商業活動，並抽調贏餘中的 10000 至 12000 克魯扎多，在帕薩英 (bacaim) 購置了幾個村莊，試圖以那裏的地租收入補充傳教經費的不足。參見《基督教時代的研究》，頁 232。

應保有一定數量的機動資金，以備不時之需。《規則》第 10 條中規定：應盡力在（澳門）住院中預備 4000 或 5000 塔艾爾。這些錢由日本逐步送往當地。在定期航船從日本歸來前，管區代表可用這些錢購買生絲、黃金及其必需品，以獲得更多的利益。或在船隻失事的特殊情況下用作翌年的投資。¹⁸

從商業投資的角度而言，范禮安的上述信件表明，教會的主要投資對象，是當時東亞國際市場上贏利頗豐的中國生絲。事實上，生絲一直是日本教會商業活動的最重要商品，他們的原始積累亦來自於此。¹⁹在上述 1579 年范禮安與澳門當局簽訂的契約中，²⁰日本教會獲得每年 50 皮高²¹的固定份額。²²范禮安在 1583

¹⁸ 《耶穌會與日本》1，頁 621。

¹⁹ 1571 年 11 月 3 日，因病返回印度的費雷拉神父在從果阿寫給總會長的信件中說道：「初期的生絲貿易獲利巨大。另一方面，需要經費的布教團亦為數不多，所以資產大致增長到 18000 克魯扎多。」費雷拉在翌年 1 月 23 日寫給總會長的信中又說：「（因生絲貿易而得以儲存的）這筆錢在增值，已經達到 20000 克魯紮多」。參見《基督教時代的研究》，頁 232。

²⁰ 與范禮安簽定契約的機構名為阿爾瑪薩（armacao），它是澳門葡萄牙商人為協調對日生絲貿易，於 1570 年建立的、類似於行業公會性質的商業機構。這一機構由澳門市民選舉的三位代表負責，由他們派遣代理人，前至廣州，在每年兩度的交易會上統一購買生絲和其他商品，再通過定期商船，銷售至日本等地，最後按照每人的不同份額，將贏利分配給每個投資人。參見《耶穌會與日本》1，頁 191 注 6。

²¹ 皮高，pico，擔。馬來語。重量單位。以一人所能承負的重量為基準。但又因時、因物、因地而有所不同。其重量大約在 61 公斤至 62.5 公斤之間。參見林斯霍滕（Jan Huygen van Linschoten）：《東方案內記》，《大航海時代叢書》VIII（岩波書店，1979 年），頁 246 注釋 7。另本書附錄 4《關於本會會員介入中日貿易的報告（1620 年 2 月 10 日，澳門）》記述又有不同，其曰：「當地所說的皮高，相當於葡萄牙的 120 阿拉特爾，一皮高生絲有

年寫給總會長的報告為之辯護說：

考慮到這一費用達到如此龐大的數額時，我的確感到困惑和驚訝，我們不得不使用與我主基督賜給五塊麵包與兩條魚的方法，來增加這筆經費。因為迄今為止，支援這些設施的只有來自於中國的（葡萄牙）船的貿易。它通常為神父們帶來 10000 至 12000 特卡特的生絲，它們與中國港口商人送來的其他所有物品一起運來，然後全部出售。這些商品的出售可能獲得 5000 至 6000 特卡特的收益，過去我們就是靠它維持生計的。……現在的（獲取經費的）方法，始終維繫在這一根絲上。²³

文中「始終維繫在這一根絲上」的結論，是一個用心良苦、

二箱或二捆，對於普通馱馬來說，是過於沈重的馱物。」《耶穌會與日本》1，頁 515。

²² 關於這一契約所約定的生絲數量，史料中的記錄並不一致，范禮安在《規則》第 8 條中規定：「在由當局、候選人或阿爾瑪薩裝貨時，需嚴格遵守巡視員與當局締結的契約，不可更變。即生絲 50 皮高，不可更多。」但條文同時又說：「市民代理商還確定，根據上述契約，在所剩份額中再給神父 40 皮高生絲。」而卡布拉爾在 1583 年 10 月 5 日從澳門寫給總會長的信中說：「他（范禮安）在當地與這個港口的居民締結了契約，每年日本神父每年只能將 70 皮高的生絲裝上船。」《基督教時代的研究》，頁 529-530。

此外，卡布拉爾 1584 年 10 月 6 日於澳門寫給總會長的信件稱，每個商人的份額為 15 至 20 皮高，每年由澳門運往日本的中國生絲整體數量為 1500 皮高。參見《耶穌會與日本》1，頁 18。如果此言不謬，我們可大致計算出該時期由中國澳門輸出的生絲總量與贏利數額。

²³ 《日本巡察記》，頁 141-142。

含義豐富的巧妙比喻，它一方面對日本教會的經費困境作了形象地說明，同時又暗示了生絲貿易的重要意義，即上帝用以顯現神迹、拯救數千選民的「五塊麵包與二條魚」。我們不知道范禮安如此危言聳聽有多少誇張的成份，但有一點可以肯定，在教會的商業活動中，生絲不僅是最為重要的基本商品，其利潤亦是維持傳教活動的主要資金來源。

當然，日本教會用以贏利的商品並不限於單一的生絲。正如我們從 1620 年 2 月 8 位耶穌會士於澳門所寫的《關於本會會員介入中日貿易的報告》中得知的那樣，他們的投資對象還包括各種絲織成品、黃金、陶器和某些香料，²⁴限於篇幅，這裏就不一一論述了。

三、管區代表的特權

管區代表的職務及其工作性質，使他具有微妙的雙重身份，並擁有不同尋常的特殊地位：作為一名傳教士，他當然要以傳播信仰為己任，參與宣講或佈道的教務活動，但作為管區代表，他又必須成為追求贏利、錙銖必較的老練商人。與此相

²⁴ 參見附錄 4，《關於本會會員介入中日貿易的報告》。關於黃金，《規則》亦有特別的規定，其曰：「此外一切錢款，除住院與教堂所用、日本定購的絲織品及其他織物，均投資於黃金。」又說：「對於黃金，每年至少應努力投資 4000 塔艾爾。如果可用之錢有餘，應更多投資。」參見《耶穌會與日本》1，頁 395。

對應的是，作為身處澳門的修道士，管區代表應當遵守《會憲》的規定，服從所在住院的長上的命令，但由於其商業活動主要依靠往來於澳門與日本的定期商船，並負責日本教會的物質供應，他又不得不聽命於日本教會的遙控指揮，不受約束地自行其事。如此複雜的身份與使命，不僅使得管區代表常常陷於左右為難的困境之中，而且為此後日趨尖銳的矛盾衝突埋下了伏筆。

由於商業活動的特殊性，澳門管區代表擁有自己的事務所。從《規則》若干條款的規定中得知，這一敏感的商業機構能常與住院相連，但又不在住院長上的管轄範圍之內，它相對獨立，通常選擇遠離神學院入口，以避人耳目，但又專用通道彼此聯結，並有地下室與倉庫，用以儲藏適時購買的一定數量的貨物。²⁵並雇傭有若干位僕役，用於商品的包裝與搬運。²⁶在以後的年代中，管區代表事務所可能多次變換地點。

1624年11月16日，擔任澳門神學院院長的洛佩斯神父在寫給總會長助理的信中說道：

浮現在我腦海中的第二件事，是這個神學院中的日本管區代表事務所。這是二、三年前建造的。是神學院中最好的住院。其牆壁與（神學院的）共有牆壁面對著公共

²⁵ 詳見范禮安制定的《規則》第三條規定以及由維埃拉增補的第15條。

²⁶ 詳見《規則》第6條規定。

通道，就位於我們教堂臺階附近。……我非常瞭解當地面臨嚴重的物質匱乏，不得不尋求對策。但也知道巡視員同時還要求這一管區代表事務所中的管區代表行事應更為謹慎，事務所必須從現在的場所轉移到更為秘密的場所，而不是神學院之中。這麼說是因為人們會通過管區代表事務所的大門前往教堂，而門口又在搬運貨物。由於這門是神學院車輛所用的門，所以人們因此議論紛紛。²⁷

在教會最初進行商業活動中，傳教士儘量不直接參與商品的購買，而是委託葡萄牙商人代為辦理採購、儲運等具體事務。²⁸但設置常駐澳門的管區代表之後，其購貨方式便自然而然地隨著業務範圍的不斷擴大而有所變化。前引《規則》第 2

²⁷ 《基督教時代對外關係的研究》，頁 425。

²⁸ 卡布拉爾在 1583 年 10 月 5 日於澳門致總會長的信中說：「正如閣下所知道的那樣，爲了維持在日本的神父推進改宗事業，以往不得不進行某種程度的商業活動。而這種活動導致了某種弊端，並被人們所厭惡是確實的，所以當時的管區長誇德羅斯（Quadros, Antonio de）下令，雖然無法避免進行這種貿易，但至少要減少給我們帶來弊端的機會。爲此，在將我派遣至日本時，命令不得由耶穌會士承擔這一資產的交易，會員中的任何人都不得從事交易。將它們委託耶穌會的二、三位忠實的朋友們，而他們也要盡可能秘密地作爲自己的錢在這個港口投資生絲。他們以自己貨物的名義購入這些生絲，在自己宅中打包，裝上駛往日本的定期航船。而在日本，由他們自己售這些生絲，從儲蓄中留下維持那一年日本改宗事業和耶穌會的必要數額。而其他的餘額則作爲自己的錢，帶到澳門作爲投資。……在現任印度管區長巡視員（指范禮安）來到此地之前，一直是用這一方式進行的。」參見《基督教時代的研究》，頁 350-351。

條中，述范禮安將管區代表的購買物件規定為「依據長上們寫給他的信，為日本管區與住院補給的公共必需品和（個別住院必要的）特別必需品」。《規則》第 9 條規定：「依據來自於日本的命令，在自己的賬本中應記載有為教堂與住院所用的、每年通常運送的紡織品、反物以及其他物品數量與品質的特別目錄，以使用一年間確切的最低費用，有序地對所有人進行補給。在生絲與黃金的購買上，應竭盡全力，除上自己目錄上始終記有的上述物品，通常不再購入他它。只是日本來信要求運送其他臨時物品、或是要求提供用於裝飾及禮品等在日本廣受歡迎的新型優質反物時，另當別論。」而《規則》第 7 條還要求管區代表：「購入貨物應為良品，適時購買，理清印記、數量、商標，並及時增添或運送。」²⁹

由此可見，上述「公共必需品」和「特別必需品」，未必等同於生絲、黃金等大宗商品。所謂的「公共必需品」，可能是依據預定計劃，以「最低費用，對所有人進行補給」的、「為教堂與住院所用的、每年通常運送的紡織品和反物」；而那些「另當別論」的「特別必需品」，則很可能是「用於裝飾及禮品等在日本廣受歡迎的新型優質反物」，所以才需要「適時購買，理清印記、數量、商標，並及時增添或運送」。對於這兩類必需品，《規則》要求管區代表派遣助手，與澳門商人的代表一起前往廣州，從每年二度的集市上進行採購。³⁰除此之外，

²⁹ 詳見附錄。

³⁰ 詳見《規則》第 5 條規定。順便說一句，關於當地商人代表在廣州採購商

管區代表還在他的事務所中隨時接待前來面洽生意的中國商人，適時適量地進行採購。³¹很顯然，在這種情況下，管區代

品的具體情況，可參見義大利商人弗朗切斯科·卡爾萊特的遊記。他在1598年3月至1599年12月滯留於澳門。在首刊於1701年的遊記中，作者以一個商人的視角，記述了葡萄牙商人如何參加每年二度的廣州集市，他們在廣州期間的生活方式、採購的商品種類、價格等重要細節。參見《夏一雄著作集》第五卷，頁第179-318。

關於日本教會採購的禮品，可參見弗洛伊斯於1577年8月10日寫給范禮安的信件。他在信中提醒巡視員應為即將開始的日本之行準備合適的禮品，並提供了一份詳細清單。他在信中逐一舉例說：「葡萄牙的帽子、就是那種塔夫綢或天鵝絨襯裏的帽子，砂時計，天鵝絨，眼鏡，科爾多瓦的皮革，天鵝絨或帶紅色羽毛（gra）的錢包，有刺繡的上等手巾，裝在瓶子裏的金米糖，上等的醃製品，蜂蜜（favos de me），葡萄牙生產的布質外套，中國製作的上等棉織品（cheilas），中國的塗金飾品，飾有絹絲的中國簾子，上等的伽羅或沈香，裝在皮口袋中的蛇香，勃固（緬甸地名）、孟加拉或坎帕尼亞（義大利地名）製造的大箱子，紅色的絲綢，中國的精緻食籠、即二、三個大箱子摺在一起的、廣東製造的食籠，該地的日本人都對它們了如指掌。此外，還有裝在壺裡的砂糖乾果或果子麵包，醋醃的辣椒、佛蘭德的布料、“godomesim”或毛氈。……十至十二個設計不同的銀製聖寶匣。貴地的中國人將這些東西製作得極為精巧。此外，祈禱用的念珠（contas）既不宜過小，也不宜太大。中國制的有白色和黑色兩種。如果可能，琥珀製品更好。還有聖多美的念珠、即用聖多美的木頭製作的念珠亦非常貴重。此外，還需要我主基督、聖母以及諸位聖人的畫像，被祝福過的念珠。」參見松田毅一等譯：《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》第三期第五卷（同朋舍，1992），頁3-4。

³¹ 關於管區代表日常的商品交易，我們還不清楚它的具體細節。但管區代表博吉斯1616年度的會計報告也許可以提供某些線索。這份年度報告不厭其煩地逐一記載了從1616年8月1日至1617年8月31日的所有收支專案，其中收入部份廿七項，全部收入為8941塔艾爾2瑪斯1肯特。其中包括出售給中國教會的一桶葡萄酒（39塔艾爾5瑪斯8肯特）；替換教堂原有銀質聖杯的差價（10塔艾爾6瑪斯6肯特）；某位中國官員的寄存資金（383塔艾爾9瑪斯4肯特），向馬六甲神學院出售二包藍色棉布的收入（23塔艾爾）和若干房產租金與店鋪收入（376塔艾爾3瑪斯2肯特）等

表不得不隨行就市，把握時機，像真正的商人那樣，按市場規律辦事。

考慮到管區代表的工作性質及其對教會生存與發展所起的作用，范禮安的《規則》在職能與許可權方面更多地傾向於後者。為了避免雙重領導下可能出現的矛盾，《規則》一方面宣稱管區代表在日常生活中順從於本地長上的領導，及時與之溝通，但在這一冠冕堂皇的文字之後，又明確指示說，有關日本的事務另當別論。本地住院的長上除給予協助與方便之外，不可介入或妨礙其工作。³²管區代表首先應聽命於日本的長上們，如有意外，澳門的長上也只能召開有管區代表與顧問參加的協定會，根據日本方面的一貫意圖進行裁決。³³

為避免管區代表工作可能受到的干擾，范禮安在更多的條款中一再強調管區代表的特殊性，並賦予其相應的特權。在巴範濟（Pasio, Francesco）和維埃拉不斷修改的《規則》中，這些特權又得到不斷的強化。《規則》規定，管區代表可以單獨居住在與神學院若即若離的事務所之中，不必像其他修道士那

等。支出部份更為複雜，共 52 項，其中包括購買生絲的費用（2602、530 塔艾爾）；事務所的裝修費用（4 塔艾爾 1 瑪斯 8 肯特）；在廣州購買棉布的支出（27、180 塔艾爾）；少量繪畫用具（67、9 塔艾爾），購買蠟燭、鑲箔十字架、為潛入禁教日本而預備的世俗服裝、念珠、刺繡、果脯以及訴訟費用，共為 9003、567 塔艾爾。詳見《基督教時代對外關係的研究》，頁 431-442。如此繁瑣而事無巨細的會計報告，從另一側面反映了管區代表繁忙的日常工作。

³² 詳見《規則》第 13 條規定。

³³ 詳見《規則》第 14 條規定。

樣，在規定時間的祈禱，履行研究倫理神學的義務；他們可以在單獨的小禮拜堂中，於他們認為方便的時間進行宗教活動，並在裝卸貨物的特殊時期單獨就餐；他們可以自由外出，無需報告；可以拆閱包括寫給當地住院長上的外來信件；接受外人贈送的禮物；甚至其助手都可以免除另外工作與義務。相反，本地長上則不能倚仗權勢，隨意進入事務所。《規則》還特別規定，住院長上應在適當的時候，將管區代表送去渡假地進行休養。³⁴

很顯然，上述一系列特權，使得管區代表成為有別於一般修道士、幾乎是隨心所欲的特殊人物。范禮安顯然意識到這一工作的特殊性質與巨大許可權潛含著的種種危險，他在 1601 年 10 月 24 日寫給總會長的信中，不無憂慮地說道：

無論是中國管區代表，還是我們在日本的這一職務，都需要具備極為忠誠，並擁有完成這一職務所需才能與資質的人。這麼說是因為日本的救濟與補給全部依賴於他們。我們極為缺乏適合這一職務的人材，有時候，我們不得不用發四大願的司祭充任此職，以補充不足。事實上，現在日本的管區代表就是如此。我想中國的管區代表亦不能例外。由於這違反耶穌會的慣例——這一管區代表通常不使用發四大願的司祭，所以違背了我們的會

³⁴ 詳見《規則》第 15、16、17、18、20、34、35、36、37 條規定。

憲。我們對此總是極為擔心。但眼下別無對策，所以在得到閣下的回答之前，只能一切如舊。³⁵

聯想到第一節中針對維埃拉和羅德里格斯的種種非難，我們不難想象大多數傳教士對他們的不滿。應當承認，那些極具殺傷力的流言蜚語可能潛藏著不便明言的個人因素或其他的複雜背景，但同樣不容否定的是，個別神職人員的腐化墮落不僅僅緣於他們的個人素質，而且與缺乏監督的上述體制有很大關係。

四、關於管區代表的不同意見

由於牽涉到各方的切身利益，所以管區代表及其商業活動一直處於各種矛盾的焦點，飽受攻擊與非難。1584年10月6日，卡布拉爾於澳門寫給耶穌會總會長的信中，毫不留情地將攻擊矛頭指向范禮安及其任命的管區代表。他說：

³⁵ 《基督教時代的研究》，頁 521。文中所說的四盛式立誓司祭是教士最高位階。根據耶穌會《會憲》的規定，會員的不同敘位如下：修學生 (scholar)。他們大多是進入神學院的學生；修學修士 (scholar approbado)。在敘階為神父之前，他們通常在為期二年的第一修練期後立三單式誓願 (3 votos simples)，其中包括立誓加入耶穌會的神學院學生。敘階為神父之後的相應位階依次為：單式終生誓願神父 (coadiutor formado spiritual，立單式三誓願 “3 votos simpoes” 者)；盛式三誓願神父 (professo de 3 votos) 和盛式四誓願神父 (professo de 4 votos)。參見《基督教時代對外關係的研究》，頁 2。

他（范禮安）還在當地任命平托神父為日本管區代表。現在仍由若干外人購買生絲，但他們都是奉該神父的命令行事。他管錢，把錢交給他們，然後（他們）再從日本把（贏餘的）錢帶回給他。他還與中國商人交易，並決定價格。由於他過深地捲入到這些交易與商業活動之中，所以異教徒、基督徒和葡萄牙人都認為這就是他的工作。該神父（范禮安）還給了他許多特權，免除他服從該住院院長命令的義務。我不知道如此程度的特權是否是這一職務固有的權利，也不知道它是否適合耶穌會的名聲。

……回到當地的人都在議論該神父與（其他）神父們的事，強烈反對我們的行為。此時，我的苦惱只有神能夠知曉。這麼說是因為人們雖然對我表示敬意，但仍然向我們提出非議。住院中最虔誠的人也是如此。

……人們進入教堂之門來望彌撒，但與此同時，生絲與成捆的棉織品亦從傍門運入。為良心問題與其他心靈之事而來的人們看到中國貨物與商品在管區代表的監督下打包，這樣的事情一再發生。這種行為從現任管區長（范禮安）獲得了許多許可與權利，所以住院內形成了不夠謹慎的氣氛。此外，還成為不少不利於教化的原因。這對於他（管區代表）的靈的利益不會有任何幫助，

對其他人也是有害的。³⁶

許多證據表明，卡布拉爾指控范禮安以及管區代表的動機未必像他所說的那樣單純。事實上，日本教會的商業活動就是在他擔任布教長的期間開始的。正因為如此，他才不得不在信中聲稱「現實是，日本的神父們和改宗事業，除了以往的某種商業行為之外，沒有維持並使之前進的辦法」。並承認，「因為門戶一旦打開，就很難再關上了」。³⁷考慮他因為與范禮安的個人恩怨、以及《規則》中針對住院長上（可能是針對他）的種種限制，我們不免懷疑，卡布拉爾的指控摻雜著過多的情感因素，有公報私仇之嫌。

與他相比，另一些人的不同意見或許具有相以單純的理想主義色彩。馬爾蒂斯（Martins, Fernao）在 1592 年 1 月 23 日於澳門致耶穌會總會長的信中憂心忡忡地說道：

貿易已經成為我們的負擔。原因是我們獲得了商人的名聲，失去了修道士的名聲。有人將這個住院稱為「修道士的住院」，但也有人當著我們的面稱之為「交易所」。因為送往日本在當地採購的所有貨物，為住院籌措的必要物品，都由管區代表負責。……為此，中國人來與該神父交易，將想出售的貨物樣品帶到他這裏，（他也）

³⁶ 《耶穌會與日本》1，頁 17、19、22。

³⁷ 《耶穌會與日本》1，頁 16、20。

在這裡向他們進行支付。這些中國人總是帶著某些東西，通過同一道門集中到住院中來。他們和我一樣知道該神父的寢室，（他們）沒有與場所相稱的慎重，為交易而出入其中。由於管區代表的房間面向公共走廊，而這個住院又很小，所以與中國進行交易時，數錢的聲音常常連教堂裏都能聽到。³⁸

1618年9月19日，在巴範濟之後繼任巡視員一職的維埃拉神父在寫給耶穌會總會長的信中出人意料地提到來自於其他方面的批評。他說：

由於我們在上述地域進行了大規模貿易與商業活動，長崎與澳門還分別設立了我們管區代表的事務所，它們幾乎獨立於神學院，以便搬運數量龐大的銀子，妥善處理因交易而聚集於此的大量外人。他們還需要擁有很大的建築物，與人交際或消耗經費。這兩個住院敗壞了我們的形象，托鉢修道士和對我們不滿的世俗之人稱之為耶穌會在本管區內擁有的兩個交易所。這樣的稱呼傳到印度與國王陛下以及教皇聖下那裏，在當時的羅馬也很有名。³⁹

³⁸ 《耶穌會與日本》1，頁94。

³⁹ 《耶穌會與日本》1，頁472。

作為《規則》的最後一位原修訂者，維埃拉自暴家醜的這一做法是耐人尋味的。事實上，他在前往日本之前，就對教會內部鋪張浪費頗有微詞，並要求對此加以節制。⁴⁰維埃拉的反

⁴⁰ 維埃拉 1616 年 10 月 14 日在於澳門寫給總會長助理的信中，他說「日本神父的大部分住在地稱為鄉村教會以及修練院中，由於每人都有自己的居所與家產，所以造成了清貧的弛緩」。他還說：「長上們的開銷非常浪費，所以我們非常窮困，我們必須制止浪費。……為表現清貧，在日本與中國的基督教界節制這種經費、華麗裝飾、建築、以及住院的僕從是並不必要的。《耶穌會與日本》1，頁 436-437。

此外，維埃拉還在前述 1618 年 9 月 19 日的信中對教會內部過多的商業活動表示了不滿。他說：「長崎與京都的大部分院長們以及其他會館的長上與鄉村（在當地，這樣稱呼在印度和其他基督教界被稱為農村小教區教會的教堂）小教區主任代行神父中的某些人，也竭盡所能地致力於商業活動，獲取不正當利益。這些住院無不通過貿易而擁有私人資產——在當地，它被稱為資產。例如長崎神學院的資產，京都住院的資產。所以，京都住院因此而受到迫害，在遭到破壞時，它擁有的資產超過了 4000 塔艾爾，這相當於葡萄牙的 4000 克魯札多。其他住院的資產也或多或少。但是，相同職務的其他神父與住院的一般神父不行此事，在日本過著使徒般的清貧生活。他們對前者的放縱感到遺憾，將非難的書信送到羅馬。除了這些資產之外，還有作為畫師住院的資產和作為出版經費的資產，甚至連匠作修士溫琴佐（Vincenzo, Carruba）都在其工作場所擁有資產。……這些（擁有個人資產的）人們不僅在日本國內進行商業活動，而且還有人參與澳門之間的貿易。有的人去了菲律賓，還有人前往科欽支那與柬埔寨。這些商業活動都得到最高長上們的許可。有些高級長上還委託我們的會員增值資產。（他們因）商業活動積蓄起數量龐大的金錢、以及住院與教堂的建築，有眾多僕人與隨從，送禮、宴會以及其他活動也毫無節制。在長崎，每當高位耶穌會信徒來訪時，都要舉行三次宴會。即由最高的長上、長崎的院長以及管區代表各舉行一次宴會，互相比賽鬥富。但是，正因為如此，一般會員的衣食沒有提高。這樣的放縱很早以前就開始了，並且愈演愈烈。在巴范濟神父時期，弛緩得更為明顯。在此時期，對於神學院、住院以及鄉村（教會）的收入與經費，我們的會員毫不知情。此外，管理上的欠缺也很明顯，這是導致放縱的原因。」《耶穌會與日本》1，頁

常態度很快受到耶穌會內部前所未有的攻擊，1619年9月25日，時任日本管區長的科羅斯神父（Couros, Matheus de）在長崎寫給總會長助理的信中指責他生活腐化，並以其食不厭精的飲食習慣作為例證。⁴¹他還反唇相譏地寫道：

有人寫信告訴我，在澳門與當地，他對商業活動極感興趣。他在結束彌撒、稍進早餐後，通常要去管區代表的事務所。白天也一再去那裏，出售購入的物品，詢問它的價格。他到達日本後，儘管迫害正在高潮，他依然興致不減，因同樣的目的而前往卡羅神父的住院，希望瞭解我們的財務、以及中國送來的商品的銷售情況。他還從本地給澳門神學院的神父與修士寫信，即使是在供公開朗讀的信件中，議論我們的生絲買賣。在那裏，他有

469-470、471。

⁴¹ 科羅斯在信中說：「人們認為這個老人（維埃拉）是個喜好安樂的人。在飲食方面，他的這一愛好尤為突出。……澳門神學院中的地位最高的一位發願修士從澳門寫信告訴我，以往的兩位巡視員沒有一個像他那樣喜好安樂。對於他到日本之後的行為，我也想說同樣的話。……他常常從那裏（高來）給當地送來目錄，定購自己的食物。現在也是如此。它們是雞與母雞。他吃牛肉常常只吃牛腰部的肉。這也是訂購的。就連為他服務的日本僕人也對他的同胞說，他每頓飯要吃一隻雞。這是真實的。由於澳門只有經霍爾木茲運來的杏仁，在當地極為昂貴，但他還是定購了 Manjar-real（一種用雞肉、麵粉和杏仁製作的食物）。他還訂購了他自己喜好的某種保存食物，油炸麵包、麻花麵包以及他喜歡的水果。在有梨子的季節中，在梨芯上挖個洞，填入砂糖，用火爐燒烤後作為飯後甜點。他還經常食用糖沾煮雞蛋。在冬天，他使用狐皮作裏的手套和同樣用狐皮包裹的軟木拖鞋。這也是他定做的。」《耶穌會與日本》1，頁 499-500。

一個發願修士作顧問。他用下列語言給我寫信說，他在10月份給修士和神父們去了封詳細的信，信中提到生絲的行情是多少塔艾爾，而我們的生絲應以超出多少塔艾爾（的價格）出售。有些人嘲笑地傳說道，對於與他相同的人而言，這是值得欣慰的。⁴²

科羅斯管區長不惜公開他與巡視員的矛盾或許因他對托鉢修道士（正在日本與耶穌會展開競爭的方濟各會、多米尼克會及奧古斯丁會士）的非難表現出某種程度的贊同有關。1617年1月25日方濟各會士塞巴斯蒂安（Sebastian de San Pedro）在一封信件中指出，耶穌會不僅通過定期商船從澳門帶來大量生絲與其他物品，而且還壟斷貨源，轉手倒賣，謀取暴利，用世俗利潤引誘日本人改變信仰。他甚至將此列為導致禁教的原因之一。⁴³其曰：

上述迫害（指耶穌會士被逐出日本，譯注）的第一個主要原因，是耶穌會神父們在日本進行大規模交易與商業活動。這與自然法、神法、以及人法完全相悖，並被大量進行。很難想像福音說教者們竟然這般行事。如果不想使聽者感到厭煩甚至厭惡，它的證明是很容易的，至少他們自己對所行之事並不隱晦。神父在日本公開進行

⁴² 《耶穌會與日本》1，頁502-503。

⁴³ 《耶穌會與日本》2，頁271-273。

交易。他們在長崎的修道院就像是海關，與用於祈禱的住院全然不同。在每年裝運生絲與貨物的貿易船出發的中國港口澳門，誰都知道船上大部分（貨物）是帶給他們的。他們有與自己住院相毗鄰的代理店，有專事日本商業的代理人拿著秤居住於此。那是為了計算他們送來的生絲。結果，有兩位修道士居住的那個代理店就會有兩個人進行交易。定期船的士官與加比丹向他們發出指示，（這些指示）不僅關係到他們的錢，而且還關係到日本人的錢、甚至是日本國王本人的錢與貨物。他們估價並將大量貨物送到日本。這實際上就是他們自己的貨物。除非親眼目睹，這一錯綜複雜的事情並不容易說明或理解。葡萄牙人知道（這一切），但卻對此無能為力。

44

與耶穌會內部的爭議及其勾心鬥角不同，方濟各會和其他修會的指控還具有親臨其境者人人皆知的話外之意。正如許多文獻所表明的那樣，在這些冠冕堂皇、義正詞嚴的論辯之後，潛藏著不同修會圍繞保教權展開的激烈競爭。⁴⁵而這一競爭的

⁴⁴ 《耶穌會與日本》2，頁324。塞巴斯蒂安還揭露說：「神父們在長崎的修道院內雇用了名叫科萊亞的修道士，在一家店鋪中公開發售多種雜貨，如葡萄酒、醋、橄欖油、橄欖、砂糖、砂糖醃制的水果、龍涎香、麝香、布匹、生絲等。這在日本無人不知。神父們通常還給予運送貨物的葡萄牙人以明確指示，不要使科萊亞修士的店鋪缺貨。」《耶穌會與日本》2，頁337。

⁴⁵ 針對其他修會的指控，耶穌會士們頗為憤怒。他們在1620年2月10日寫於澳門的《關於本會會員介入中日貿易的報告》中揭露說，奧古斯丁會

背後，又是葡萄牙與西班牙為爭奪勢力範圍而展開的瘋狂角逐。⁴⁶另一方面，正是出於現實經濟利益的考慮，就連與耶穌

士通過他們在印度的上層人士，要求澳門分給他們一些生絲配額。他們還反唇相譏道：「他們通常只有五到六名修道士，最多也不超過八人，除此之外，他們還擁有即使沒有也能過富裕生活的許多援助金。但儘管如此，該大主教、歷代總督以及其他人士從不認為，沒有教皇與國王的許可，就應該改變他們在阿爾瑪薩中接受的 20 皮高的生絲份額」，並理直氣壯地反駁說：「而在異教徒中擁有日本與中國二個傳教團，在當地還有包括大批修道士在內的巨大管區的我們只接受了 100 皮高一范禮安神父將它限制為 50 皮高一的份額，如果有人想改變它，那真是罪過。僅在這個神學院中，耶穌會士的數量就超過本市其他修道士與聖職者的全部。」《耶穌會與日本》1，頁 522-523。

出於自身利益的驅使，澳門的葡萄牙商人對此表示贊同。在 1636 年 4 月 1 日寫於澳門的文件中，一位名叫卡瓦羅(Caravalo, Goncalo Montero de)的澳門市民在證詞中說：「我曾經作為代理商、現在再次作為由本市前往某王國的船長，兩次前往日本。我們在航海中見到，並瞭解到如下真實情況。本市修道院中的奧古斯丁會與多米尼克會的修道士為養活自己，將銀子投資於生絲、反物和其他貨物，裝在定期船上，送往上述日本。這一投資既有全體行為，也有個別修道士個人投資的商品。我還知道以下事情，當時正在日本的方濟各會與多米尼克會的幾個修道士，將投資商品裝在船上，送來本市。在日本，我曾為奧古斯丁會原會則派的修道士卡拉帕略(Caravallo, Bicente)，以 50% 的船貨抵押借款搞到金錢。我向對福音宣誓，上述一切都是真實的。」《基督教時代對外關係的研究》，頁 273。

⁴⁶ 前引 1592 年 1 月 23 日馬爾蒂斯於澳門寫給耶穌會總會長的信中記述說：「1591 年有一艘船從秘魯來到當地，神父菲律浦(Felipe, Leandro)與助理修士貝爾蒙特(Belmonte, Gonzalo)搭乘此船來到這裏。他們在當地試圖為神所作的工作，是投資金錢，將當地的某種珍奇物品帶給秘魯總督。這些物品包括繡花被單、天蓋、壁掛以及他們所希望的衆多當地物品。該神父不僅從事這種交易，似乎還被委任管理船隻的一切事務。他親自負責這一切。如果他去世了，助理修士將會代替他。……當地人認為，如果西班牙人來到這裏，將會對自己造成損害。印度居民也持相同觀點。根據他們的要求，總督在五、六年前發佈了嚴禁這類交易的法令。當地統治者根據這一命令，下令繳獲來到該地的西班牙船上的一切，包括隨船而來的錢

會關係密切，與澳門管區代表長期合作的澳門葡萄牙商人，也經常為收入的減少而耿耿於懷。⁴⁷

和人，(將它們)送往印度。從總督的發佈的規則可知，這是國王的意思。秘魯知道這一切，但還是將船送來此地。這使當地全體(市民)蒙受了巨大損失。該神父來到當地還給我們帶來了極大麻煩。他們(澳門市民)將蒙受的全部損失歸罪於我們。本市居民主張燒毀此船，加比丹為了救他們，下令逮捕此船，雖然還要沒收金錢，但由於我們，沒有立即徵收。船長被送到印度，但他只是名義上的船長，因為大部分事務都由該神父負責。」《耶穌會與日本》1，頁91-92。

1610年3月5日日本准教區主教塞爾凱拉神父於長崎致羅馬教皇保羅五世的信中提到西班牙人和葡萄牙人在日本的競爭：「他們(方濟各和奧古斯丁會士)以馬尼拉與日本之間的貿易為藉口，從異教的國王那裏獲得在長崎這裏購買土地，建造住院與教堂的許可。他們違反理性與正義，公開從事這種貿易，對澳門與東印度領地自古以來正當擁有的貿易形成了極大損害。……他們一直我行我素，現在也是如此。他們與來自於菲律賓的其他西班牙人勾結在一起，向異教國王及其重臣請求繼續這種馬尼拉貿易，讓載有大量商品的船從菲律賓來到這裏。……西班牙人的目的——修道士也參與其中——是控制原屬東印度領地與澳門市的這一貿易，然後將這種貿易以及那裡的教會一起移至菲律賓政府的管轄之下。」《耶穌會與日本》1，頁367-368。

⁴⁷ 維埃拉1618年9月19日致總會長的信中說：「澳門的管區代表用這些銀子進行投資，將(購入的貨物)送到日本。這一行為在澳門與廣東市場受到嚴厲的批評，招致非議。日本與澳門的葡萄牙人對此表示了不滿，認為耶穌會士們為自己以及與己有關的日本人買下了一切，奪去了葡萄牙人的收入來源。這些不滿不僅傳到歷代印度總督與其他國王陛下的官員們耳中，而且還從印度傳到了葡萄牙與西班牙。」《耶穌會與日本》1，頁472。

五、與中國管區的關係

談到日本駐澳門管區代表的商業活動，我們當然不能迴避它與中國傳教士的關係。但由於缺乏足夠的史料，這一複雜而隱秘的資金周轉渠道還不是很清楚。

在 16 世紀，進入中國內地的傳教士人數不多，經費問題遠不如日本教會那樣突出，其來源大致保持在以下兩個傳統渠道：向當地的葡萄牙商人籌集捐款；由印度總督與葡萄牙國王提供的年金。此外，他們的各種補給，亦由澳門的住院負責供應。⁴⁸

⁴⁸ 關於中國教會的經費來源及後方基地，可參見以下信件：羅明堅 1584 年正月 25 日於澳門致總會長阿桂委瓦神父的信中說：「因此我必須把這個傳教區託付給在歐洲的上司們，應委託一位適當的人，專門負責照顧我們的生活。神父，您富有經驗，深知一般院長只管他所轄的院內之事務，假如是省會長那就不同了。在中國工作非常辛苦，同教外交往，不便開口向他們要生活費，應找澳門的葡籍商人募捐，我相信這裏的院長已向您報告了，因此我就不必重復。」利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》（臺灣光啓出版社，1986），頁 456。

卡布拉爾 1584 年 12 月 5 日於澳門致范禮安的信：「論到維持他們的生活的方式，到目前為止，有我們的友人富翁威加在支援著，神父們也常常囑咐他，還有港口的葡萄牙人也大力支持。今年就化費了 400 多兩銀子，因為，如我所說的，蓋房子就用去了 250 多兩，而且一切都在開始興建，是不能沒有花費了，現在威加去了印度，他是神父們的一位大力支助恩人，神父看，這座房子全是靠哀矜來維持的，既無租金收入，又無公款，真是不停地，無時不在需要人協助……另一方面，在肇慶的神父再去向人

在日本管區代表進駐澳門的最初時期，其職權範圍與中國傳教士並無直接關係。范禮安親自制定的《規則》第 11 條明確規定：「預備的錢，其他的錢和屬於日本的錢，決不用於或借貸給澳門住院和其他任何人。……無論是果阿、科欽或馬六甲，無論印度的任何地方、無論印度之外的任何地方，都不可給予或借貸日本的錢，除非有來自於日本的請求或命令，任何人不得動用這些錢」。⁴⁹

求援助，自然去增加朋友們的負擔，而要觸怒他們了；且他們也無法應付這麼多的需求啊！……以目前而論，每年，為四位神父的費用，二百多兩銀子就夠了，還要寄些彌撒酒，和葡萄牙的橄欖油，這就夠了。」《利瑪竇書信集》，頁 470-472。

關於這一數目，利瑪竇 1605 年 5 月 9 日於北京致德法比神父的信件亦可提供旁證：「去年一條船在途中沈了，上面有范禮安神父寄給我們的東西，約值 200 特卡特以上，全部掉在海中了。」《利瑪竇書信集》，頁 278。

關於印度總督與葡萄牙國王的年金，1585 年 11 月 10 日利瑪竇於肇慶致拿波里塞利神父的信中說：「在這個會院裡計有十二口人，其中包括傭人和學生，後者幫助我們學習評議的。一切生活費都有葡萄牙商人奉獻給我們，印度亞歐總督、甚至葡萄牙國王都照顧我們。」《利瑪竇書信集》，第 77 頁。1595 年 8 月 29 日利瑪竇於南昌致澳門孟三德神父的信中說：「我們必然要獲得總督或帝王每年一次的匯款，有它，我們才能維持生活，因為，直到現在他所給我們的不夠支付，這是神父知道的，勉強地只足以維持韶州會院我們四位會士的生活；現在又增加了這個會院，又添了二個人，神父就很能瞭解我們需要的是多少了，還有，我們必須在新會院裏建造聖堂。」《利瑪竇書信集》，頁 164。

⁴⁹ 《耶穌會與日本》1，頁 609。關於澳門住院的經費，《規則》第 24 條規定：「為維持該（澳門）神學院以及居住於此的人們，在給予其他的固定資產之前，用下列方法加以維持。第一，石依人由神學院院長確定，用院長接受的捐款加以維持。每人份額為 45 塔艾爾，共 500 塔艾爾，這筆錢用神學院所擁有的房屋與店鋪的收入支付。為維持另外十一人，管區代表支給 500 塔艾爾。這筆錢用我命令管區代表每年秘密投資於送往印度的商

無獨有偶，由於印度和國王年金始終不能準時到位，中國傳教士也不得不借貸度日。1610年11月23日龍華民於韶州致羅馬總會長阿桂委瓦神父的信中聲稱：「至於我們的生活費，可以說我們正在借貸度日，因為有兩年沒有船隻從印度開來，尤其西班牙國王（腓力三世）以往每年給我們的補助金也停止了」。他又說：「如可能，要人極力催促西班牙政府想辦法給我們一些補助，藉殖民地總督或司令官轉給我們，務必要朝廷實踐諾言，這是我們的希望。」⁵⁰

龍華民沒有說明借貸的對象與具體數額，但在走投無路、求告無門的情況下，通過澳門住院，就近向管轄中國傳教區的日本教會及其管區代表求助是合乎邏輯的。⁵¹托雷斯（Torres, Baltasar de）在1620年10月21日於日本寫給耶穌會總會長的信中，提到了中國教會的負債數目以及兩地教會為此發生的爭

品利潤支付。該神學院其他人以及來自於印度與日本的人，該管區代表其滯留當地的不同時間，從日本的錢中支付每人45（塔艾爾）。這一數額的錢足以滿足通常及臨時的神學院經費，管區代表不可超額支付。」《耶穌會與日本》1，頁613。

⁵⁰ 《利瑪竇書信集》下，頁543。

⁵¹ 日本、中國以及澳門這三地兩國的教會行政關係頗為複雜。在最早的時侯，包括中國與日本在內所有亞洲傳教區都屬於印度果阿主教區的管轄之下。1571年1月23日，澳門教區創立，中國與日本都在其管轄範圍之內。1581年，日本傳教區成為澳門教區屬下的一個副省，1588年2月14日，日本正式脫離澳門教區。1604年，中國大陸耶穌會傳教區宣佈獨立於澳門，但它似乎歸屬於日本主教區的管轄。1615年，耶穌會阿桂委瓦總會長試圖使中國傳教區獨立於日本，但直到1623年陽瑪諾出任首任副省會長，中國教區才完全在行政關係上獨立於日本省。

執。他說：

我們知道閣下為了支援中國與日本兩地的傳教事業，希望在澳門建造用於中國人和日本人的兩個神學校。這是非常富有遠見而必要的。但閣下應留意這些神學校擁有各自的長上、不同來源的經費和不同的居所，保持獨立是適當的。……還有經費，長上們與管區代表之間肯定會經常發生不愉快的現象。中國傳教團在日本管區中負債 3000 塔艾爾，無法判斷是完全不能償還，還是何時償還。此外，金尼閣（Trigault, Nicolas）神父還在里斯本向管區代表戈維亞（Gouveia, Jorge de）借了 2000 塔艾爾，他現在不希望償還它們。我們希望閣下命令戈維亞神父不要再將日本的錢借給中國傳教團與印度的諸管區。因為出借後，回收極為困難。⁵²

1623 年 2 月 25 日托雷斯神父在寫給總會長的信中再次抱怨說：

由於總是從這裏分割給中國傳教，日本的資產正在顯著減少。中國欠日本的錢超過了 5000 塔艾爾。而且每年還在增加新的債務。這是因為在澳門的巡視員馬托斯（Matos, Gabriel de）因中國傳教團的請求，在中國大量

⁵² 《耶穌會與日本》1，頁 537-538。

消費了日本的資產。我不是說日本每年支付給中國傳教的捐款或年金為 500 塔艾爾。不是這樣的。這只是指為該傳教而使用的其他臨時經費。關於此事，巡視員從澳門幾位高級神父與本管區管區代表那裏獲得了忠告。他回答說，由於沒有其他方法，一切都是作為借貸而給中國的。但是，它很難被返還。⁵³

巴爾塔薩和托雷斯的信都沒有說明中國教會的借貸始於何時，考慮到實際開銷與資金籌措的巨大差額，舉債之事應由來已久。然而，快速增長的借貸數額亦從另一側面證明兩國教會深刻而複雜的經濟關係。由於在傳教經費上嚴重地依賴日本教會，羅德里格斯·熱羅尼莫神父（Rodrigues, Jeronimo, 小）在 1617 年 1 月 5 日於澳門寫給耶穌會總會長的信中，強烈反對中國傳教區與日本的分離。他警告說：

我要談談中國本地（教會）與日本分離的事情。我知道中國國內的神父們曾向閣下提出這一要求，但我在中國國內呆過 5 年以上，任管區長亦有 20 年了，我目擊過以上所述的種種情況。18 年前，中國的住院從屬於本神學院的院長，他為了獲得可維持這些住院的財源而疲於奔命。當住院脫離本神學院時，我一再看到住院缺少必需之物、缺少經費的情況。每當此時，每年都是由日

⁵³ 《耶穌會與日本》1，頁 558。

本支付它們，如果它們完全脫離日本，因窮困而毀滅就指日可待了。⁵⁴

1623年，陽瑪諾神父出任首任中國傳教區副省會長，中國教區脫離日本教區的管轄，成為獨立的傳教區，但這一行政隸屬關係的變化不僅未能使兩國教會的經濟關係變得清晰，反而引發更多的爭吵。1625年11月16日，帕切科（Pacheco, Feliciano）等八位神父在聯名寫給耶穌會總會長的信中提到了類似的糾紛，並對中國傳教士的要求逐一加以反駁。

中國神父們認為，日本當然有維持他們的義務。理由之一，教會設立者們的贈與是為了維持現在以及將來日本所屬的各個傳教團，中國也是這些傳教團之一，所以日本有義務將這些贈與分給中國。考慮到日本接受的贈與和基金，這些論據顯然是不真實的。……中國的神父們認為，日本給我們一些維持費是當然的義務，他們的第二個理由是，就象獨立的女兒一樣，她應該擁有某些嫁妝錢。對此，我們這樣回答：在沒有獲得母親、即日本

⁵⁴ 他還在信中補充說明道：「由於來自於中國的極為誇張的信件，聽到傳聞的人都認為在中國的一切極為鋪張。但事實恰恰相反。這麼說是因為雖然中國某些地方比寫給貴地的信更為富饒，但彼地極大，其他地方非常貧困，甚至有父親用5-6個real的價格出售兒子的事。澳門本市雖然有許多生絲和金錢，但生活必需品極為不足。從世俗者們帶到印度的錢的數量加以判斷，也許不能感受到這一點，但傳教士們的確很窮。」《耶穌會與日本》1，頁460-461。

管區的許可而私自結婚，未經管區長許可就派遣金尼閣（Trigault, Nicolas）神父作為管區代表去羅馬要求獨立，而且他提交的文獻中還有大量誹謗本管區的內容，所以不配獲得一些嫁妝錢。何況已經給了充分的嫁妝錢，所以這要求太過分了。⁵⁵

我們不知道這一爭執的最後結果，它很可能像許多著名的爭執那樣久拖不決，最後不了了之。也許正因為如此，中國教會不得不另辟蹊徑，沿用日本同行的成功經驗，想方設法地擠入備受爭議的生絲貿易。加布里埃爾·德·馬托斯神父（Gabriel de Matos）在1622年11月1日於澳門寫信給耶穌會總會長，告訴他金尼閣等人在中國信徒支援下從事這一風險極大的投資活動。

今年中國神父進行了新的商業活動。在我們看來，這顯然是危險而被禁止的，但他們由於在物質方面非常缺乏而窘迫，所以非但不禁止，而且還認為它是非常好的。米蓋爾博士（楊廷筠）——他是富裕的高官，在他的城市中，有六位至八位耶穌會士非常快樂地生活著——向他們出借了不要利息的1300克魯扎多，而且還用極低的利息為他們借貸了更多的、自己兒子們的銀子。此外，管區代表神父也還有作為翌年經費的餘錢300克魯扎

⁵⁵ 《耶穌會與日本》1，頁568-571。

多。他們決定將這些銀子一起投資於生絲。為此，他們將一位修士和一位忠實信徒送往買賣生絲的場所，以便在本市投資這一數額的金錢。他們前往那裏投資生絲，但該修士在那裏滯留了幾日（因為有關這一投資發生的所有事項，正如下列報告所指出的那樣，產生了混亂），就前往擁有生絲的廣東，米蓋爾博士的代理商人也與他們同行。他們還帶來三個金塊和其他雜貨進行出售。這些物品也是我們的會員訂購的。……曾經厭惡此事的金尼閣神父也認為此舉可以救濟中國教界，希望這一貿易永遠持續下去。他還決定比貨物到達的稍遲時候前往廣東，如果得到澳門的許可，他還打算來澳門，與駐當地的日本管區的管區代表和中國的管區代表協商自己的計劃。⁵⁶

在此後的段落中，馬托斯神父敘述中國傳教士這次並不成功的商業投機。他告訴我們，由於缺乏經驗，他們帶到廣州的生絲因質量低劣而未能全部售出。⁵⁷但另一個引起我們關注的

⁵⁶ 《耶穌會與日本》1，頁 549-550。

⁵⁷ 馬托斯神父在信中說：「修士們、學生以及博士的代理商人攜帶貨物平安地到達廣東。該神父（金尼閣）自己就在附近，所以提出他自己關於交易的方案，他聲稱找到了不依賴國王陛下支付的年金，不給日本增添麻煩，並可支援中國傳教的好方法。他想將這一方法傳達給上述（在澳門的日本與中國的）管區代表，讓他們去廣東的河上與自己會面。如果不行，自己將（設法）從他們那裏獲得去澳門的許可。總之，這一方法是，每年將從他們那裡借來的 2~3000 克魯扎多投資於生絲與黃金。這筆錢由一、二名

資訊是，他向我們透露，中國教會的這次冒險並非忽發奇想，他們曾多次希望像日本同行一樣，有權力通過商業活動來獲取

修士帶到廣東，日本的管區代表在那裡接受它，但今年在該地用相同價格的生絲與黃金的形式接受它。第二年之後，將向該管區代表支付通常交給中國商人的銀子，讓他們（向中國商人）訂購所希望的生絲與黃金，並讓他們運至自己那裡。（如此周而復始）直到不向該博士借錢也有可進行投資的資金，並能夠從異教商人那裏獲得的利益維持中國的傳教。他還說，如果希望用自己的會計勘定送往日本的生絲，管區代表可將 2000 克魯扎多送到他那裏，其中的 1200 克魯紮多是用以抵押債務，另外的 800 是作為一年的維持費。總之，以上就是金尼閣神父的方案，他聲稱這一方案得到了龍華民神父以及幾位顧問的認可。他還說，對此不必顧慮，它不違反已故總會長克拉委瓦的服務規定。他想讓巡視員認可此事。他們認為羅德里格斯神父還是巡視員，所以寫信給他。

「在 11 月末，修士們帶著上述生絲與其它的錢來到廣東。但他們很快便意識到遭遇了危險，異教商人們刨根問底地詢問這些貨物來自於何處、由何人帶來？為此，修士們不得不將一部分貨物存放在市中，另一部份存放在市外，分散在各個住院中。此後，金尼閣神父送來了他的說明。他在距離廣東一、二日行程的地方。我們知道，新的商業活動會產生的混亂，給修士們的靈魂帶來危險，並招致對於耶穌會的非難。於是我給金尼閣神父去信，要求他立即退回基督教徒們居住的某個城市——因為可以藏在其中某人的家裏。還是不來澳門為好。管區代表們不可能前往廣東的河川。即使前往也不會對他的方案作出任何決定，因為這明顯違反總會長的服務規定。

「有四位葡萄牙人與一位耶穌會士一起由澳門前往廣東，我們要求他們中的一個人將按時價購買生絲的錢交給某位助理修士，以便此後將那些生絲送給金尼閣。除此之外，我還要求他們（葡萄牙人）與助理修士一起返回，不要在廣東讓人察覺。因為在廣東為人發現，流言很快就會傳到本市，甚至還會擴散到印度和歐洲。他們去了那裏，見到了生絲，儘管金尼閣神父幾次來信，說那是帶來廣東的最優品，但他們認為品質惡劣，只要了一半，並立即標定價格。我通過一位助理修士將它送給金尼閣神父，同時命令他立即返回自己的住院，因為米蓋爾博士的代理商會與他身邊的耶穌會修士一起出售剩下的生絲，所以不能等待回音。這是因為葡萄牙人從本地前往該市是復活節之後，（貨稀）不能出售了。」《耶穌會與日本》1，頁 550-552。

必要的傳教經費，但卻遭到拒絕。他說：

中國傳教事業的貧困極為嚴重，如果得不到日本的支援，將難以維持。這也不是憑一己之力能解決的。如果某年（定期商船）停航，或者大帆船遇難，我們（日本與中國的）全體成員將無所依靠。因此中國神父們詢問，利用基督徒高官們的借貸進行的上述貿易與商業活動，有無被默許的可能性。對這一辯解，所有神父的回答是：上述貿易違反了上述服務規定，違背我們對修會承諾的義務，並且還帶來麻煩的危險，所以必須禁止。為此，我依據新的《服務規定》禁止這種行為，並給中國的神父們去信，要他們改變以往的做法，不可再犯。金尼閣神父感到非常遺憾，在給我的信中表明這種心情。⁵⁸

馬托斯神父的這一態度可能與他的經歷有關。這位葡萄牙人曾於 1600 至 1614 年在日本傳教，並且擔任過京都地區的長上。1620 年 8 月出任澳門神學院的院長，並在 1621 年擔任負責日本與中國教務的巡視員。在他寫這封信的時候，他正準備離開這一重要職位。很顯然，馬托斯的態度完全站在日本教會一邊，與很多人一樣，他也不希望中國教會侵入他們的傳統領地。

⁵⁸ 《耶穌會與日本》1，頁 554。

出於上述傾向，馬托斯信中沒有對中國教會的反應作更多的描述，但金尼閣等人顯然不會善罷甘休。前引帕切科等人於1625年11月16日所寫的聯名信件透露說，中國教會的神父們並未就此罷休，他們不久便獲得澳門方面的許可，有權力在定期商船上搭載一定數量的生絲。不僅如此，他們還得寸進尺，試圖從日本教會的傳統生絲配額中分得一杯羹。對此，帕切科等人極為憤怒地拒絕說：

基於上述的相同理由，日本不會放棄贈給日本的一定數量的生絲。部分放棄也是不可能的。中國神父們要求獲得其中的幾皮高，要求獲得出售生絲的部分收入，還要求定期船上搭載10皮高的生絲，這也是行不通的。雖然他們謀求的生絲收入為數不多，但我們顯然沒有向他們提供的法律義務。……很顯然，無論現今資產中有多少錢，其中也沒有中國的份。因為在獲得它們的時候，中國已經獨立，從日本管區中分出去了。有人聲稱日本只能搭載40皮高，而中國有權力搭載10皮高，但我們根據上述理由回答說，即這種（權力）贈送是給日本的，日本擁有它，並且不會放棄，也不可能放棄。何況對中國來說，日本也沒有必要將此權力給予中國，因為澳門已給予許可，如果中國有購買它們的銀子，就允許搭載10-20皮高。候補神父認為，中國管區代表所要求的這一數量會得到教皇的許可，而且不需要國王的許可。澳門市已經同意中國准管區搭載這一限量的生絲。

作為一個重要的細節，我們注意到馬托斯神父和帕切科等人的信件中都提到了「中國的管區代表」，而且馬托斯的信件還透露說，他與日本管區代表一樣，常駐澳門，所以金尼閣希望得到許可，到澳門來與他協商。

從常理判斷，中國管區代表派駐澳門，應當在金尼閣這次商業冒險之前，而且與日本管區代表有著業務上的合作，否則金尼閣不會打算與他們「協商自己的計劃」了。對此，前引洛佩斯神父 1624 年 11 月 16 日信件中的一節，亦可引為佐證。他說：

這個住院中有二位神父與二位助理修士。其中一人是中國的管區代表，擁有助理修士的另一人是日本管區代表。二位管區代表公開進行交易與商業活動。日本管區代表進行面向日本與馬尼拉的交易，中國管區代表還進行面向其他地區的交易。⁶⁰

從此信看來，中國管區代表的業務範圍比日本同行更為廣泛，它不僅包括傳統的日本與馬尼拉，而且還可能涉及印度、印度尼西亞、以及地理大發現後逐步形成的世界市場。可以想

⁵⁹ 《耶穌會與日本》1，頁 569-570。

⁶⁰ 《基督教時代對外關係的研究》，頁 425。

像，隨著江戶幕府的禁教政策，耶穌會士被逐出日本，傳統的澳門與日本的定期船貿易受到很大打擊，⁶¹在這種情況下，這位中國管區代表的職責範圍與商業地位，無疑會有更大程度的提高。當然，關於這一方面，還需要我們從更大範圍搜尋資料，逐步澄清一系列重要問題。

關於耶穌會士及其管區代表的商業活動，以上所論極為粗淺，無論是作為主要商品的生絲、黃金，還是資金運轉、貿易形式等眾多細節，都需要作進一步的深入的個案研究。但已經可以確定的是，正如世界上從來就沒有純粹的宗教與宗教傳播那樣，傳教士的角色及其活動遠比公開出版的書信集所描繪得複雜許多。作為大航海時代的重要組成部分，基督宗教的傳播當然與那個偉大時代的風雲變幻具有內在的深刻聯繫。反過來說，我們也只有對那個時代有較為全面的認識之後，才能對耶穌會士的宗教活動有更貼近事實的理解，並做出恰如其分的評價。

⁶¹ 據統計，在 1633 年日本政府發佈第一道鎖國令之後，前往日本的葡萄牙商船數量逐步下降。至 1637 年發佈第二道鎖國令後，前往日本的葡萄牙商船幾乎絕迹。日本的對外貿易，基本上被屬於新教國家的荷蘭所取代。參見日蘭學會編：《洋學史事典》（雄松堂，1984），附錄〈來航船數一覽〉，頁 53-54。

附錄 5

駐中國澳門日本管區代表規則⁶²

(這是巡視員弗朗西斯科·巴範濟從日本歸來時在當地交予的)⁶³

- 1、持有並反復閱讀已被印刷的神學院管區代表職務規則。在當地小心謹慎地遵守它會給日本管區代表帶來方便。然而，由於（駐澳門）日本管區代表的職務還有許多不為上述規則所包含的特殊事務，為圓滿完成這一職責，須追加以下注意事項並實行之。
- 2、他的職責由三項主要內容所構成。第一，依據長上們給他的來信，為日本的管區與住院補給公共的必需品和（個別住院必要的）特別的必需品。第二，每年投資應送往日本

⁶² 譯自高瀨弘一郎編注：《耶穌會與日本》1《大航海時代叢書》第II期（岩波書店，1981），頁606-624。

⁶³ 此件現藏葡萄牙阿什塔圖書館。文件編號Biblioteca da Ajuda, 49-IV-66, ff. 10-15v。我們現在看到的《規則》實際上有三個部分，第一部份的1至30條應為范禮安制定，第31至39條，為第二任巡視員巴範濟增補。第三部分由第三任巡視員維埃拉所定。序號單列。從副標題以及插在文中的兩段按語，《規則》經過了一個不斷修訂和完善的過程。考慮到日本管區代表制度的確立時間，《規則》的前30條應當制定於范禮安首次視察日本期間，即1580年至1582年前後。此後的十年間，繼任巡視員巴範濟神父作了一些修訂，並補充了序號連貫的第二部分。1617年5月1日於澳門召開的協定會上，這一《規則》再次為全體傳教士所確認，並由第三任巡視員維埃拉神父於同年5月5日下令執行。在此後近一年的時間中，維埃拉神父又為之補充了序號單列的另外19條命令，並在1618年6月10日於澳門下令執行它們。

的全部資金。這些資金包括來自於印度和馬六甲的錢、日本送來的錢以及從屬於日本（耶穌會）的房屋和店鋪徵收的錢。小心謹慎，盡心盡力。第三，運送由印度送往日本，或由日本送往其他地區的書信等其他所有物品。同時，使中國前往日本的神父與修士在航船中得到優待，不要欠缺必要的食糧。

- 3、擁有遠離神學院入口、不必進入住院便可與中國人交易的合適住所。對此類不可避免的交易應節制並謹慎，儘量通過他人購貨，而不要親自參與。
- 4、確保耶穌會信徒中有若干可信賴之人，讓他們憑著愛心與周到考慮，在廣東購買所有的必需品，在收益上升時徵收贏利，並接受委託買賣商品。為此，應努力挑選有信用的正直誠實之人。多人交易比一人交易好。
- 5、如覺得由我們辦理諸事負擔過大，應努力徵召可派至廣東的忠實可靠的僕人。不可將諸事的管理與資金交給他們，由於紡織品與其他雜貨需要隨行就市，故應將此類事務交給他們。經驗表明，如此眾多物品的不足將會給日本帶來打擊。這些人可以採購眾多雜貨，協助處理神父不便參與的特殊交易。讓他們履行義務，遵循我們的吩咐，每年給他們一些東西，讓他們居於住院之中或住院之外。
- 6、為有效處理有關日本的事務與工作，除這些僕人之外，雇用長住當地的另外一位僕役是不可避免的。此外，由於需

要用車運貨、捆紮商品、運送遠航之人與貨物的必要船隻，再雇用四、五位侍從與勞役下人亦在所難免。船隻與僕人的經費可用日本費用支付。僕人應另有廚房，以便炊飲之用。住院長上不可對他們另行差遣。如事實證明其中有行為不端者，應由管區代表處置。

- 7、購入貨物應品質優良，並小心謹慎地適時購買，理清印記、數量、商標，及時增添或發貨。不定期地購買日本長上和（日本）管區代表的所需物品。所有運送物品應附有詳盡目錄。如有兩船，應擇善而行，將所有錢物分載兩船。隨船目錄與信函亦應為複本。
- 8、由市政廳或阿爾瑪薩（armacao）的代表載裝貨物時，需嚴格遵守巡視員與市政廳締結的契約，不可更變。即運送生絲 50 皮高，不可更多，但需核實（澳門）市民代理商根據上述契約，在所剩生絲份額中再送給神父的 40 皮高。除日本為住院與教堂所定購的棉織品與其他紡織品之外，其餘款項均應投資於黃金。作為商品與貿易的結算，除上述 50 皮高生絲和購買黃金的資金之外，不可追加投資。每年的黃金投資應不少於 4000 塔艾爾。如果尚有可用資金，則多多益善。由於經商事務因時而異，故有關投資或可能導致財務風險事宜，須始終依據日本方面的指令。如無指令，則應聽取（中國）長上與顧問們的意見。
- 9、應參照日本方面的指令，預先在私人賬簿編制特別目錄，記載用於教堂與住院的、每年通常運送的紡織品、布料及

其它物品數量與質量，以便在一年時間中，用恰當、低廉的費用從容補給眾人。盡可能地購入生絲與黃金。除始終記於私人賬簿中的上述物品，通常不再購入它物。如日本來信要求運送其他臨時物品、或要求提供用作裝飾和禮品等在日本廣受歡迎的新型優質布料時，另當別論。

- 10、為適時圓滿地完成以上所有任務，除每年為日本所投資的資金之外，應盡可能地在住院中預留 4000 或 5000 塔艾爾。這些錢由日本逐步送往當地，在定期商船從日本歸來之前，用這些錢購買生絲、黃金和其他必需品，此舉一方面可以獲得更多的利益，並可在日本的定期船發生不測事件時，用作翌年的投資資金。
- 11、無論預留資金或其他款項，凡屬日本之錢，決不可用於或借貸給澳門住院及其他人。除非直接用於日本或為之贏利，例如提前支付給某些商人，請他們帶來或提供日本非買不可的某些物品。管區代表和該住院長上均不可用其他方式處理該款，或允許這樣做。在事關救濟日本（耶穌會）的重要場合，亦不可施行除此之外的其他命令。總會長命令我這樣做，所以我依據神聖的服從之命，下令嚴格遵守，不得有誤。總會長阿桂維瓦（Aquaviva, Claudio）在寫給印度管區長的信中提及此事，下令巡視員以他本人的名義，根據服從之命制定這一規則。此令見於巡視員神父范禮安書簡選編第 151 號，他命令不得向果阿、科欽、馬六甲以及印度或印度之外的任何地方提供或借貸日本的錢，除非

是日本方面的要求及命令，不得以任何理由動用此錢。書簡第 152 號還命令巡視員前往印度之前，給其他會員留下應嚴格遵守的書面命令，即必須謹慎從事日本事務及其相關工作，不可因印度方面的其他工作而拖延它們，上述事務應一視同仁，而日本諸事應優先於印度。書簡第 153 號還命令，不可在印度挪用由歐洲送往日本的物品，所有物品應優先送往目的地。這樣做才是慈悲為懷。依據所有這些理由，我制定了這一規則，並制定了可用於其他地區的相同規則。依據記述印度管區代表職務的文件，總會長本人也送來了有關此事的其他規則。為便於使用，我將這些文件留在當地。

- 12、日本的全部資金與黃金必須與一冊賬本一起放在封閉的箱子中。該賬本應簡要記錄出入箱中的所有物品。箱子的鑰匙只有他可擁有。他還應擁有其他賬本，詳細記錄收入與支出，遵守(日本)神學管區代表規則第 5、6 條所記事項。由於為日本購物時需要相當數量的金錢，他應用另一張桌子預留從金庫提出的、若干日消費所必須的適量資金，不必每次開啟箱子。
- 13、上述管區代表在任何時候都必須依據規則，服從所在住院長上的服務規定，但有關日本的各項事務另當別論，一切都必須按《規則》行事。對此，住院長上除了給予協助，提供方便，不可妨礙之外，一切(事務)均不得介入。這一點在上述住院長上的規則中已有明言。但管區代表至少

應將其處理的各種事務及業務的一般情況彙報長上。以便其瞭解事情經過。

- 14、如明白日本長上們的意圖，他們的命令應全部執行。如不能確定他們的意向，在尚有困惑的疑難場合，應奉（澳門）長上的命令召開協定會，由管區代表與其他常任顧問參加，在會上討論這一問題，長上應依據日本長上們一貫意向與意志，盡力加以裁定。
- 15、為在任何所希望的時間內自由舉行彌撒，新的管區代表事務所應建造恰當的、與之相稱的小禮拜堂。
- 16、除必須與管區代表交涉的時候，神父不可因自己的職務進入管區代表事務所。
- 17、管區代表沒有祈禱和研究倫理神學的義務。亦不可在冬天長時間地呆在（事務所）的地下室中，或因偶然迎送自己的夥伴，使管區代表事務所處於無人狀態。
- 18、因裝船或其他緊急事務無暇正常就餐時，可在管區代表事務所中就餐，即使是大齋之日，也可以在那裏就餐。
- 19、當前往日本之船啟航時，應由上述管區代表與該住院長上製作日本（耶穌會）收支（情況）的會計報告。他們兩人須在賬本的會計報告末端署名畫押。有船隻隨後出航時，應抄寫兩份，同樣由兩人簽署，送交日本管區代表及長上。即使無船啟航，每年亦不可停止用上述方法製作會計報

告，並交隨後船隻送去。

- 20、上述管區代表忙於日本事務時，應免除其同伴修士的其他工作以及屬於住院的工作義務，以便完成日本的工作。與住院其他工作一樣，上述事項亦應聽從長上的命令。
- 21、與駐果阿（日本）管區的管區代表保持密切聯繫，每年給他去信，要求他依據留在那裡（果阿）的《規則》，通過前往本地的最初定期商船，交付來自於葡萄牙的錢、在北部地區與 Salsete 徵收的錢、屬於日本（耶穌會）的全部資金和屬於日本的其他所有物資。我將此規則留存本地，以便加以利用。
- 22、對駐馬六甲管區代表亦同樣如此，要求他在馬六甲海關徵收應當支付給日本的錢，不斷給他去信，使之瞭解日本（耶穌會）的困境。要求（駐果阿的日本）管區的管區代表和馬六甲的管區代表每年呈報關於日本收支的會計報告。因為當地製作的賬本還記有其他收支專案。在此之後，還應同時送交當地其他收支的會計報告，並送交管區以及馬六甲管區代表的收支會計報告，因為日本始終需要判斷當地、果阿以及馬六甲的各種情況。
- 23、賬本應記錄本國與印度、馬六甲、以及日本在當地固定資產的所有繳納金額，以便確定已經上繳的金額與不足部分。該賬本還應當標明果阿神學院及馬六甲神學院以前因負債而欠日本的所有金額，以便判斷返還數額。

- 24、為維持該（澳門）神學院以及居住於此的人們，在我主基督給予其他固定資產之前，用下列方法加以補給。第一，由該神學院院長確定十一人，用院長收受的捐款加以維持。每人份額為 45 塔艾爾，共 500 塔艾爾，超支部分用神學院的房屋與店鋪的收入支付。另外十一人由管區代表支給 500 塔艾爾。我命令該管區代表，這筆錢用每年秘密投資於送往印度的商品利潤支付。該神學院的其他人和來自於印度與日本的人，管區代表按照其滯留時間的長短，用日本的錢支給每人 45（塔艾爾）。這一數額的錢可完全滿足日常開銷及臨時支出的神學院經費，管區代表不可超額支付。
- 25、根據《規則》，無論神父或修士，駐守當地期間應一切聽命於住院長上，但長上不可妨礙他們完成使命，凡差其前來的長上們允許攜帶之物，應聽其自便，不得沒收。不應削減他們的口糧，不得沒收可資利用由耶穌會信徒自發贈送之物品。但若無住院長上的許可，他們也不得索要禮物或接受它們。以上各點，總會長已在回答首次印度管區會議第 57 條時有所成命，下達給該住院的服務規定書第 29 條亦有明文。
- 26、關於必須提供給神父、修士的衣服與裝飾品諸物，參見奉日本長上之令所作目錄。全體成員應一視同仁，不得例外，以免其心生不滿。除目錄所載諸物之外，縱有所求，亦不可額外提供。

- 27、同樣，努力保存向當地前往日本者提供的食糧及其所需物品目錄，全體成員亦應一視同仁，努力使他們滿足，以免過分要求，儘量充分補給並厚待他們。容器應妥善保存，以便按需要供應他們攜帶的其他諸物。必須將容器送往日本時，應致信（駐長崎）的管區代表，以便返還（澳門），避免重復購買而增加開支。
- 28，如印度某神學院或住院要求在當地購買或出售某物時，作為（耶穌會）全體成員的管區代表應慈悲為懷，竭盡全力。
- 29、關於當地應當擁有的物品和應當送往日本的物品，以及前往（日本）者的補給與糧食，應根據我給神學院院長之忠告的說明來理解第 20 項，並由日本會計依據下過給該管區代表的命令加以核實。關於信徒主動贈送之物，應遵守上述規定，因為這是總會長的命令。
- 30、對於因職務利益而斷定需保持友誼的必要人士，時常登門訪問亦無不可，但男主人不在當地或離家外出時，不可頻繁拜會婦女。未經院長許可，訪問住院中的疲憊者亦不妥當。

對於范禮安神父的上述規則，巡視員巴範濟在此 10 年

間，除上記四項之外，⁶⁴又新增以下各項。

- 31、不可因製作襯衫及其它以銀計價的物品麻煩外人，但諸如護符袋、花邊等不可缺少的若干雜物，可在徵求院長意見後，預定幾家店鋪。
- 32、可在他（管區代表）收到的禮物中，每年提取 20 帕爾塔諾作為給他的捐款。如無人贈送，可不經另外許可，向某人索求相同數額的捐款。
- 33、保管由管區代表事務所前往神學院的鑰匙。必要時，院長可給他所有通道入口的鑰匙。
- 34、院長不可忽視管區代表及其同伴的日常保養，尤其是在處理完日本與印度的相關業務後，應在聖務日課的晚課之時，將他們與（神學院）教師一起送往用於休息的島上，在那裏休養數日。
- 35、管區代表及其同伴外出時，沒有向院長報告行蹤的義務，但院長向（同伴）修士詢問此事亦無不可。
- 36、管區代表可拆閱寫給他本人以及同伴修士的外來書信。致院長的信函應原樣呈送，但拆閱亦無不可。
- 37、外部贈禮可全部收下，無法保管者可送交神學院。

⁶⁴ 按語中所謂「上記四項」，不知是指哪些條款。依日文本原樣譯出。

- 38、支付神學院的經費，管區代表於 9 月交付大約五成，所剩部份再一分為二，其中一半在 1 月支付，另一半在 5 月交給神學院。
- 39、若無印度定期船和航行日本（的定期船），管區代表自然無法向神學院提供經費，而且無從借貸，在顯然無法盡職的這些年份中，院長舉債借銀已不可避免。管區代表有義務將文書送交院長及其債權人，並在約定之時或情況好轉時返還它們。

以上巡視員巴範濟的規則是對范禮安神父規則的若干增補，巡視員維埃拉在見到上述兩規則後下令遵守它們。本日 1617 年 5 月 5 日。

關於巡視員亞歷山大·范禮安制定的（駐澳門）日本管區代表規則，巡視員維埃拉曾於 1617 年 5 月 1 日向（管區代表）下達命令，後又在閱讀了巴範濟神父的規則後增補了他的命令。

- 1、我看了記於上述六頁之中的、由范禮安巡視員制定的駐澳門日本管區代表規則，並作了比較。又用下述文書和說明加以確認。巴範濟神父增補的條文亦照此例執行。

- 2、規則第 19 條⁶⁵所言澳門神學院的維持方式，是在國王給予維持該神學院（我們有所要求，並仍未放棄）的固定資產之前，按以下所說方式，施行於日本不能提供一定比例的資金與固定資產的特定時期。而現在神父與修士們被流放到本地，無論如我們所期待的那樣停止迫害重返日本，或是在迫害更為嚴重時送往其他地區或管區，我們（給予的維持經費）只能限於該神學院的常住人員。
- 3、迄今為止，該神學院仍無固定基金與維持費，只能依靠本市居民、（耶穌會的）朋友和慈善家的若干捐款加以維持。而且一年中的大部分時間是用日本的錢來維持的。但神學院和日本管區代表對這一維持方式極為不滿，並提出異議。沒有固定資產就不是真正的神學院。根據 1614 年 3 月 25 日總會長阿桂維瓦·克勞迪奧給巡視員巴範濟的命令，以及本管區顧問們的意見，我將耶穌會神父布蘭當（Brandao, Diogo）為在日本建設神學院而捐給本管區的財產用以維持（澳門的神學院）。那兒靠近里斯本，名叫卡爾卡維洛斯（Carcavelos），我們獲得了國王的認可。⁶⁶此外，

⁶⁵ 原文記述有誤。從內容上分析，應指《規則》第 24 條。

⁶⁶ 布蘭當神父是葡萄牙人。1608 年加入耶穌會時，將里斯本附近的卡爾卡維洛斯的地產捐獻給日本耶穌會，希望用約為 1000 克魯扎多的年收入在日本建造神學院。此後，耶穌會內部就此錢的使用產生了激烈爭議。巴範濟神父希望將此錢用於日本耶穌會的神學校。總會長在 1614 年 3 月 25 日的信件中同意他們酌情處理。但事實上，直到布蘭當神父死於 1620 年時，他的這一捐贈並未得到國王的認可。參見《耶穌會與日本》1，頁 539。

還用日本（管區）在澳門本市的房屋租金和店鋪固定收入充實它們。神學院將這些錢視為己有，這裏的管區代表亦將它視為（該神學院的）固定資產，並經營它們，通過交易增大它們。因此，雖然（神學院）必須以此維持（神學院），但如果（里斯本和澳門）這兩處固定資產不夠充分，日本管區代表將依據范禮安神父規則第 8 頁第 19 項的命令，用本地捐款補充維持神學院的不足部分。除了上述兩處固定資產之外，管區的最高長上今後應善待並注意到日本（管區為維持澳門神學院）所做的貢獻。

- 4、但這一劃撥使我們瞭解到，國王沒有為該神學院提供基金，或沒有充分提供，而且僅限於其他方法無法維持該神學院的期間。在這一情況下，只能將日本（管區）的資金作為維持神學院必要數額的固定資產。第二，用日本的資金與固定資產充作該神學院的維持費由來已久，不僅僅是作為暫時的補給方式。（在本管區，為維持各個住院的幾乎所有劃撥都是如此。因為在異教領主的領地上，住院與基督教界幾乎都極不安定並變動異常）。我們知道，上述劃撥是在本管區住院無法更為安定之際，或耶穌會沒有就這一維持下達其他命令期間，而且是在該神學院仍像現在這樣隸屬於日本傳教團和該基督教界期間。這一劃撥決不能停止、或用於中國傳教區。這樣做才會使資金重返日本與日本的住院。迄今為止，所有固定資產與資金的獲得與給予都是為了日本住院。奉命將這些資金用於澳門該神學院只是在這一條件下暫時充作神學院的維持（經費），因為它可以避

免上節所說的麻煩。

- 5、我確定並追認范禮安神父在上述規則第 11 項中依據服從之命制定的兩項規定。作為一個整體，兩項規定中的第一項要求上述管區代表不可消費或出借日本的資金，不可消費或出借屬於日本的其他重要物資，例如生絲、黃金以及布料等。
- 6、該服從規定還命令該管區代表，不可親手收取現金，不可將票據送往印度、葡萄牙或其他地方。(對方)手頭有現金才能使用票據。此規定是因為送交票據通常採用這一方式，而送交上述那種支票會對管區造成損害，如從某人處受到票據，在印度或葡萄牙用我們的資金進行交易後，當地不單不會兌現，而且還會對這一要求大動肝火，或者根本就沒可向我們支付的資金。
- 7、該規定還對(駐澳門)管區代表作如下命令，即寄往印度、歐洲、馬尼拉或日本的信件及其抄件，應及時裝運上船，決不可冒險存放在住院內。即使某長上未及時送來他本人的信件也必須照章辦理。因為由於一個人的書信而使所有書信面臨危險是不妥的。該規定必須切實執行。如果必須用船運送書信及其抄本，應在船隻離港前裝貨，在恰當時間交給搬運者，請他們善待並在良好條件下運送它們。如果用定期商船運送它們，應在拔錨前從最後運離貨場，運至定期商船。

- 8、在該神學院無法擴建或缺乏更合適的其他建築物之前，（駐澳門）日本管區代表事務所應確保目前通道和位於病房之下的場所。將已經購入、並準備送往日本的貨物和為補給日本而從果阿送來的葡萄酒、橄欖油等補給品存放在院外他人家中是不妥當的，應盡可能擴大附近的若干地下室與倉庫，以便存放上述物品。
- 9、（駐澳門）日本管區代表必須在不影響職務便利的恰當時候做彌撒，在巴範濟巡視員為范禮安神父規則增補的第 15 條命令中，下令在管區代表事務所內建造禮拜堂，以便根據其判斷自由地做彌撒。為此，我命令神父們、院長以及教會長上應在 5 點做第一次彌撒，而他（管區代表）可在任何時候做彌撒。
- 10、日本管區代表應切記，每年致信果阿時，應用四封信將兩份證明書送給在彼地的日本管區代表。一份是參與中國傳教的會員人數，一份是參與日本傳教的會員人數。其中一信留存果阿，另外三信送回本國。如果該神學院中沒有該管區的最高長上，可讓駐印度（日本）管區代表呈遞給那裡的院長，以確保這些證明書的安全抵達。
- 11、每年日本管區代表致信印度時，如果（教區的）最高長上滯留當地（澳門），應同時致信給他，否則應致信（神學院）院長，請求他辦理以下事項，即要求該市的加比丹、主教、總督和法官，在寫給國王、大臣或總督的信中為耶穌會多多美言。這是巡視員維埃拉在服務規定第 8 項中剛剛下達

的命令。

- 12、同樣，每年致信日本時，應向駐長崎的管區代表通報我方在本地與該市及市民代理商訂立的協定，即在公價⁶⁷之外，在日本向我們出讓生絲的協定。當他們向我們贈送二、三種小禮物或表示其他好意時，每次亦應回信致意。
- 13、由於用一艘船向日本運送大量財產，本管區因此風險蒙受巨大損失。例如佩索阿·安德烈（Pessoa, Andre）的定期船和別的小船，就使耶穌會的□□⁶⁸損失貽盡。⁶⁹因此（駐澳門）日本管區代表收到嚴令：如管區長或巡視員在當地而無命令，或者他們不在而院長顧問協定會——院長應參加此會——沒有協定，除我們於該市獲得許可的 50 皮高生絲，不得冒險將其他貨物交由定期商船運往日本。而布料與其他雜物，冒險運送的價值不得超過生絲 30 或 40 皮高。如果是帆船或其他小型船隻，除當年維持日本神父和修士

⁶⁷ 公價（pamcada），是指生絲貿易中事先協商確定的統一買入賣出定價，阿爾瑪薩的代理人按此定價購入全部生絲，再按不同份額，分配給包括耶穌會在內的不同商人。

⁶⁸ 原始文本中有若干字模糊不清。

⁶⁹ 1608 年，前往占城的有馬晴信的朱印船在返航途中停靠澳門港。由於船員與澳門市民之間的爭執，時任澳門市加比丹的佩索阿·安德烈進行了武力鎮壓，殺了幾個日本船員。翌年任定期商船克拉薩號的加比丹前往日本時，有馬晴信與長崎奉行長谷川左兵衛奉德川家康之命進行報復，攻擊定期商船。該船在 1610 年 1 月遭到焚毀，使包括耶穌會貨物在內的所有商品沈入大海。關於此事，可參見〈1610 年塞爾凱拉致教皇的信件〉《耶穌會與日本》1，頁 363-381。

的必要之物外，亦不得冒險多送。關於小型船的貨運量，應首先召開協定會，做出決議。如定期船航行亦有危險，應循此例，按協定會判斷運載貨物。

14、除不得向任何人出借日本資金的規則之外，歷任巡視員還嚴令（駐澳門）管區代表：無論數量多寡，如無保證人，不得向人借錢作為送往日本的船貨抵押貸款（*respondentia*）⁷⁰，或在不確定葡萄牙能否支付的情況下向葡萄牙匯去票據。如我們有某些特殊需要，或為了回報他人恩義而不得如此時，須遵照最高長上在當地的命令，最高長上不在當地時應遵照神學院院長顧問們的協商決議。此外，彙給葡萄牙的支票不宜數額過大。必須匯送票據時，應參照當地澳元（*pataca*）的收益，匯票應考慮葡萄牙的相同數額及其合適比價。我們（駐）里斯本的管區代表提出忠告說，用其他方式將實際貨幣（*real*）從里斯本送往果阿，其增值部分將使本管區蒙受損失。

15、就像管區代表事務所設在佩羅·克萊伊洛（*Pero Gumleyro*）家中那樣，在遠離神學院、靠近車用門附近設立日本管區代表事務所曾出過問題，因此我下令不可建造這樣的管區代表事務所。因為它將產生非常嚴重的弊端，在（1）617

⁷⁰ 居住日本的葡萄牙人以及不願前往、或無法前往澳門的日本人進行的高利貸投機活動。貸款利率因風險大小而異，一般在30%和50%之間浮動。關於這一貿易形式及相關情況，可參見《斯皮諾拉1618年10月8日於長崎寫給耶穌會總會長的信》，《耶穌會與日本》1，頁489-497。

年 5 月 1 日召開的協定會上，全體成員就此達成共識。從其他方面來看，管區代表事務還是盡可能靠近神學院為妥。

- 16、嚴令管區代表每月誦讀巴範濟神父的規則。此規則包括范禮安神父最古老的其他條款、以及對上述規則的補充。
- 17、除上述第 6 項與第 14 項的條款之外，該規定還對日本管區代表作如下命令：無論何種需要，亦不得消費在日本用高利貸借來的錢。這些銀子應作為最初投資，(將購入物品)送回日本。為緩和暫時困境，可向(耶穌會士的)朋友借錢，借款通常應迅速返還。
- 18、在本港，曾發生貨物在船隻出航時受災或遺失的情況。因為只讓住院僕人裝載貨物。例如(1) 617 年，我們的僕人將載往馬六甲的 2 皮高砂糖沈入海中。故命令日本、神學院以及中國各管區代表決不能只讓僕人裝貨，須有某位神父或修士時刻陪伴他們。在該住院外來貨物卸貨時，或由我們負責卸貨時，亦照此例辦理。
- 19、該管區代表須牢記以下事項，在日本厲行迫害之際，當我們因信仰被逮捕、或判死罪，無法歸還由日本帶給我們的高利貸時，應委託搭乘此船去日本的朋友進行交易，代替我們向債務人支付上述高利貸，並預先將必要的文件與記錄交給他們。

澳門，(1) 618 年 6 月 10 日

缺 页

陸、

江戶時代的「禁書制度」

——兼論漢語基督教版書籍在日本的流傳

元祿八年（1695年）3月16日夜裏，長崎會所的大通事（翻譯，並兼溝通聯絡，協調當局與外國人有關事務的使命）¹林道榮、小通事彭城藤治右衛門，打著燈籠，急衝衝地趕往中國商人居住的會館「唐人屋敷」。他們剛剛接到長崎奉行²的命令，調查本年度亥十六番南京船攜來的《帝京景物略》一書。他們瞞著會館當日的值班人員和館內的通事，悄悄地將船頭何元亮、管帳陳獻可以及所有船員從睡夢中喚醒，進行背靠背的秘密調查……。

長崎當局如此大動干戈，其原因僅僅是因為中國船員攜來的一本漢文書籍《帝京景物略》中，印有兩段關於北京天主教堂和利瑪竇墳墓的簡單記述。如此神秘、如臨大敵的應對之策，可謂江戶時代厲行「禁書制度」的真實寫照和幕府嚴酷思想統治的一個縮影。

¹ 關於江戶時代長崎的「唐通事」（中文翻譯）之事，可參考宮田安：《唐通事家系論考》（長崎文獻社，1974）；東京大學史料編纂所：《唐通事會所日錄》《大日本近世史料》第三（東京大學出版社，1954）。

² 官職名。江戶幕府任命的專門負責某一特定地區或特定事務的官員。如負責地區事務的長崎奉行，負責圖書管理工作的書物奉行等等。

無論從東亞教會史或者東西方異質文化交流史的角度來說，「禁書制度」都是一個不容忽視的重要課題，對此，日本學者有不少研究。³但是，對於西方文化假道中國、尤其是漢文基督宗教版書籍的傳日情況，中國學者卻知之甚少。為此，本文將對日本學者的研究成果做一歸納，並在此基礎上，就「禁書制度」的性質及某些相關問題提出自己的看法。

一、「禁書制度」的歷史背景

關於「禁書制度」的確立的確切時間，目前尚無定論。據日本學者研究，「禁書制度」的確立不會晚於寬永七年（1630年）。曾擔任幕府書物奉行一職的近藤正齋在他的《好書故事》卷七十四明確寫道：「寬永七（午）年以來，查禁歐羅巴人利瑪竇所作三十二種書並邪宗門教化之書。其餘書中凡有涉邪宗門傳說者並其國風儀者，亦皆不得商賣。」由此可見，「禁書制度」的形成與發展，與江戶幕府鎖國禁教的基本國策息息相關，是日本封建統治者強化思想統治的重要一環。

³ 日本學者有關禁書的研究，可參見伊東多三郎：〈禁書的研究・上下〉《歷史地理》（1936年10、11月），頁68-4、5；海老澤有道：〈關於禁書的諸問題・上下〉《歷史教育》1956年10、12月，頁4-11、12；大庭修：《江戶時代唐船持渡書的研究》，1967年，關西大學東西學術研究所刊；《江戶時代的日中秘話》（1980年，東方書店）；《江戶時代中國文化受容的研究》（同朋舍，1984年）；今田洋三：《江戶的禁書》（年吉川弘文館，1987）。

我們知道，基督教傳入日本始於天文十二年（1543年），這一年的8月25日，著名的耶穌會傳教士沙勿略（Xavier, Francisco）抵達日本九州的鹿兒島，從而拉開了耶穌會東方傳教事業的序幕。當時，日本正處在諸侯紛爭的戰國時代，為了獲得對外貿易的機會，交通外人，以增強爭霸實力，位於九州、四國的許多大名都對天主教表示歡迎。他們有的允許傳教士在其領地中自由傳教，有的乾脆受洗入教，甚至還有人致信果阿的印度總督和葡萄牙國王，尋求支援和幫助，或是直接派出使節前往羅馬，向教皇表示效忠，⁴就連豐臣秀吉、織田信長等一代梟雄，也曾因為自身利益的需要而對耶穌會表示友好或尊重。日本室町時代末期和江戶時代初期，可以說是耶穌會在日傳教事業的黃金時期。耶穌會傳教士們在日本建造教堂，開辦醫院，設立了專門培養日籍傳教士的神學院和教會學校，印製並散發宣揚基督教教義的宗教書籍。自天正八年（1580年）耶穌會巡視員范禮安（Valignano, Alessandro）首次巡視日本，並在著名的口之津會議上確定了因地制宜的傳教方針之後，耶穌

⁴ 據日本學者岩生成一統計，四國大名的海外遣使和通信聯繫如下：1551年，大友義鎮派遣使節前往果阿，向印度總督及葡萄牙國王遞交信件；1553年，大友義鎮派遣使節至果阿，向印度總督遞交信函；同年，大內義長和松浦隆信亦派遣使節前往果阿，向印度總督遞交信函；1555年，松浦隆信向印度果阿的耶穌會管區長寫信；1560年，大友義鎮向印度總督和葡萄牙國王呈獻禮物；1562年，島津貴久致函印度總督和耶穌會果阿管區長；1567年和1568年，大友義鎮再次致函尼賽阿主教，以尋求教會方面的支援；1585年，松浦隆信向菲律賓島西班牙當局長官寫信並呈獻禮物。至於1582年天正少年使節團和1613年伊達宗政派遣支倉常長等40餘人去歐洲晉見教皇的壯舉，更是為史學界所津津樂道。

會在日本傳教事業迅速臻於頂峰。在傳教士寫給教廷的信中，他們聲稱已在日本建立了 200 多所教會學校，受洗人教的信徒達到 100 萬人。⁵為了邀功教廷，爭取更多的財政支援，傳教士的這些數位統計或許有些誇張和渲染，但另一方面，它亦表明教會確已成為當時日本政壇上一支不可忽視的重要力量。

隨著豐臣秀吉對日本的統一，傳教士的社會處境開始趨於惡化，他們不僅面對佛教徒和儒士們的激烈反對，而且還受到日本幕府越來越大的政治壓力，並最終被逐出日本，喪失了近一個世紀以來獲得的傳教成果。導致耶穌會傳教士這一悲劇性命運的原因很多，首先，從本質上說，它源於王權與神權的根本衝突。日本教會與同時期歐洲教會日趨艱難的處境頗為相似，逐步強大的各國世俗統治者越來越無法容忍長期凌駕於他們之上的天主教會。而在東方，始終將宗教置於從屬性地位的封建王權當然更不能接受一個外來的教會組織。其次，作為王權與神權衝突的重要標誌，就是後者大力宣傳的某些教義，尤

⁵ 作於 1581 年的第一份《耶穌會日本年報》記載，當時耶穌會在日本共設有「下」(Ximo，包括九州地區的有馬、大村、天草、平戶第地)、豐後和「都」(京畿地區)三個教區，共有信徒 150000 人，全國各地的教堂有 200 餘座。在安土、有馬的神學校中就讀的貴族子弟五十人，在府內神學院中有學生六人，在白杵修練院中進修的還有八名葡萄牙人和十二名日本人。在日本全境，共有七十五名耶穌會神父和修士，各地住院中還有 500 名同宿和僕人協助傳教或是照顧他們的生活。至此，耶穌會士在日本的傳教事業進入了第一個高潮時期，整個日本教會呈現出一片欣欣向榮的氣象。參照村上直次郎譯：《耶穌會日本年報》上，《新異國叢書》III IV (雄松堂出版，1984)，頁 31-104；相同的內容亦可見於《十六、七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第六卷，頁 5，但譯文表述稍有不同。

其是其中那些帶有民主主義色彩的西方文化，與幕府統治者推行的封建意識形態和倫理道德有許多相悖之處，例如傳教士宣揚的一切人都是惟一神上帝的平等子民等宗教概念，就很容易成為深受壓迫的貧苦人民推翻封建統治的理論武器和精神力量。寬永十四年（1637年），日本發生了以基督徒為骨幹力量的島原起義。揭竿而起的漁民、農民們公開打出在上帝面前人人平等的旗號，與幕府的軍隊相對抗，直到第二年才被平定。

出於鞏固封建統治的政治需要，日本當局逐步實行禁教與鎖國的基本國策。天正十五年（1587年）7月24日，豐臣秀吉下令搗毀教堂，驅逐教士，並頒佈第一次「禁教令」。其曰：「日本乃神國，傳播來自基督教國的邪法斷不可行；傳教士使各國人民歸順於彼，搗毀神社、寺廟，實乃前代聞所未聞之事。領主們將其土地和權力寄進於教會，天下法律破敗不行……」。此後，當局對基督徒的迫害愈演愈烈。慶長十七年（1612年）和慶長十八年，幕府二次重申禁教令。慶長十九年元月17日，開始放逐傳教士。同年9月24日，又將四十八名基督徒流放海外。元和八年（1622年），幕府在長崎殺害教徒百餘人，史稱「元和大殉教」。⁶寬永七年2月，幕府為了根除天主教對日本的滲透和威脅，甚至制定了遠征呂宋天主教會基

⁶ 關於禁教問題，可參見以下諸書：姐崎正治：《切支丹宗門的迫害與潛伏》，同文館，1925；修訂版，（養德社，1949）；《切支丹傳道的興廢》（同文館，1930）；海老澤有道：《日本基督教史》（塙書房，1966）；《基督教的彈壓與抵抗》（雄山閣，1981）；清水弘一：《基督教禁制史》（教育社，1995年。）

地的計劃。元和二年（1616年）8月8日，幕府在重申禁教令的同時，還規定所有外國來船隻只能在長崎、平戶兩港停泊貿易。元和七年（1621年）7月27日，幕府禁止一切日本人搭船出國。寬永十年（1633年）2月，幕府禁止滯留外國的日本人回國。同年，又規定荷蘭商船的滯日期限為五十天，貿易地點也限制在長崎一地。寬永十二年（1635），指定長崎為唯一的對外交易港口。寬永十八年（1641），幕府又在長崎人工島「出島」上建造了所謂的荷蘭商館，將平戶的荷蘭商館遷入島上，並嚴令所有來日的外國商人必須居住其中，未經許可不得外出。元祿二年（1689），又將所有來日貿易的中國商人圈入不得隨意外出的所謂「唐館」（唐人屋敷）。⁷至此，鎖國政策宣告完成，日本與外部世界的聯繫僅限於長崎這一窗口。⁸

⁷ 《通航一覽》卷203《唐國總括部》記曰：「元祿元戊年（1688），（奉行）山岡氏、宮城氏、和澄在勤之時，蒙上意，會松平主殿頭、松浦肥前守立會，新造宮唐人屋敷有之。寬永十二年以後，使唐船幅湊長崎一方，至此凡五十餘年。然至此宿唐人町，與諸人親合之事不可，選十善寺村禦樂園之地，開山伐木均地，築上中下三段，又圍外廓，造宮唐人共住館舍，其年9月25日事始，翌二年己巳四月十五日，普請成就，使全部唐人居於其中。」轉引自山本紀岡：《長崎唐人屋敷》（謙光社，1983），頁208。一般認為，幕府建立唐館、並圈居前往日本的中國商人，有三個基本目的：風紀問題；貿易問題和禁教需要。同上，頁199。有關這一問題，日本學者的相關著作還有：山脅悌二郎：《長崎唐人貿易》（吉川弘文館，1964）；《近世日中貿易史的研究》（吉川弘文館，1960）以及李獻璋：《長崎唐人的研究》（振興基金，非賣品，1992）。

⁸ 可參見矢野仁一：《長崎市史—通交貿易編·東洋諸國部》（長崎市役所，1938）；箭內健次等：《長崎縣史》（長崎縣史編集委員會，吉川弘文館，1986）；箭內健次：《長崎》（至文堂，1959）；中田易直：《近世對外關係史研究》（吉川弘文館，1984）；岩生成一：《近世初期的對外關係》（岩波

江戶時代是日本封建社會最為發達的時代，其封建統治亦最為嚴厲。為了杜絕鎌倉和室町時代「下克上」謀逆現象，幕府制定了士農工商的身份等級制度，並頒行「武家諸法度」和「公家諸法度」等一系列武士和貴族的行為規範，其衣食住行的一舉一動都有明確規定。作為思想統治的另外一環，江戶幕府確定朱子學為官方的正統思想，並在昌平阪設立了幕府的最高學府，任命林家父子為大學頭，講授中國的儒學典籍。在整個江戶時代，因觸犯禁忌，蒙難文字獄的事件不勝枚舉。慶安二年（1649年），《古狀描》一書因將德川家康的書信與其他書信一起出版而遭絕版處分。寬文六年（1666年），著名儒者山鹿素行《聖教要錄》一書因其中有批判朱子學的內容而受幽閉的處分。寬文十二年（1672年），宇都宮由的因其《日本人物史》一書觸犯幕府禁忌，被逐出京都，書亦被禁。明曆三年（1657年），頒佈第一次出版統制令，規定凡出版軍事書籍或涉及飛神、魔法、奇異、妖怪等妖言惑眾者，均屬被禁。此後，幕府又在天和二年（1682年）、貞享元年（1684年）、享保五年（1720年）和享保七年，分別頒佈有關出版的禁令，幕府又頒佈出版條目，作為出版統制的基本法規，規定凡有有傷風化，影射幕藩統治，涉及將軍隱私，泄露機密甚至作者、板主不署實名者，均屬違禁之書。據明和八年（1771年）由京都書店行會出版的《禁書目錄》記載，除「國禁耶穌書」之外，因違反禁令而遭

書店，1934），《鎖國》，《日本的歷史》第十四卷（中央公論社，1966）；中村質：《近世長崎貿易史研究》（吉川弘文館，1988）。

禁止售賣的書籍有《先代舊事本紀》、《本朝通鑒》等 122 種，受絕版處分的有《日本人物史》、《禮綱本紀》等五十一種。⁹在這種背景下，嚴格查禁有關基督教的書籍是不難理解的。

除了上述政治原因，制定針對漢文書籍的禁書制度還源於另一個不可忽視的客觀原因。眾所周知，江戶時代不僅是封建統治最為嚴酷的時代，也是教育事業迅速發展，人們文化水平普遍提高的文治盛世。隨著以漢學為主要內容的文化普及，日本對漢文書籍的需要量也隨之大為增加，收藏和閱讀漢籍成為時尚和需要，不僅將軍、大名和許多有權勢的人紛紛通過長崎當局向中國商人訂購他們所需要的典籍，就連許多好文的市民也千方百計地搜尋來自中國的漢文典籍，京都、江戶等地的書肆中，漢文典籍常常供不應求，故中國商人亦盡可能地將中國書籍輸往日本，以牟取暴利。據學者們調查，當時輸入日本的漢文書籍已成為中日貿易中的重要內容。¹⁰與嚴厲的鎖國政策

⁹ 詳見今田洋三：《江戶的禁書》江戶選書六（吉川弘文館，1987年）。

¹⁰ 正德元年（1711）前往日本的卯 51 番船載有圖書 40 箱，內容包括經書、文學、史書、醫書、本草書和文字工具書，共 86 種，1100 多冊。名為《五十一番船，十一月十六日請取》的目錄中記錄的書名如下：易經講義去疑 23 卷 6 冊，全補發微曆正通書 38 卷 8 冊，先聖大訓 6 卷 6 冊，唐詩正 26 卷 6 冊，集古印譜 6 卷 6 冊，譚友夏合集 23 卷 6 冊，江南通志 76 卷 26 冊，詩觀初集 12 卷 12 冊，易學義林 10 卷 10 冊，韓文起 12 卷 6 冊，李杜詩通 61 卷 8 冊，三蘇文範 18 卷 10 冊，唐宋八家文鈔選 12 卷 10 冊，星學正傳 21 卷 12 冊，歷朝賦楷 9 卷 6 冊，周忠毅公奏議 5 卷 4 冊，韻府群玉 20 卷 10 冊，篇海類編 20 卷 10 冊，戰國策 10 卷 4 冊，伊川南攘集 20 卷 4 冊，臨川王介甫先生集百卷 16 冊，河洛理數 7 卷 8 冊，皇明奏疏 6 卷 10 冊，寸碧堂詩集 3 卷 1 冊，鈍翁類稿 118 卷 22 冊，汪伯子善庵遺

恰成鮮明對照的是，江戶時代漢文典籍輸入種類和數量，是以往任何時代都無法比擬的。¹¹另一方面，當時雖有少量的西文

稿 1 卷 1 冊，增定歷朝古文必讀 8 卷 4 冊，黃葉村莊詩集 8 卷 4 冊，初譚集 30 卷 4 冊，蘇子美全集 16 卷 4 冊，詞學全書 15 卷 10 冊，詩畝 50 卷 10 冊，遵生八箋 8 卷 8 冊，易解 10 卷 5 冊，詩經疑問 8 卷 6 冊，鱗指 4 卷 4 冊，李氏藏書 68 卷 18 冊，續藏書 27 卷 8 冊，震川先生文集 20 卷 6 冊，廣治平略 44 捲土重來 2 冊，大學衍義 43 卷 8 冊，大學衍義補 203 卷 40 冊，文選六臣注 60 卷 32 冊，古今讀大全 8 卷 4 冊，治平略增定全書 32 卷，四六全書 45 卷 12 冊，同書 45 卷 20 冊，帝鄉戚氏家傳四書大成心印，歷代史纂左編 142 卷 100 冊，史記 130 卷 20 冊，歷朝綱鑒全史 70 卷 30 冊，古文彙鈔 10 卷 16 冊，綱鑒會纂 70 卷 4 冊（不全本），四書大全 28 卷 20 冊，叢書詳注 36 卷 24 冊，喻林 120 卷 25 冊，本草綱目 52 卷 40 冊，四書備考 28 卷 20 冊，萬者唐人絕句 24 冊，袁了凡先生重訂鳳洲綱鑒世史類編 65 卷，綱鑒白眉 21 卷 16 冊，皇明通紀 27 卷 16 冊，詩經說約 28 卷 16 冊，性理大全 70 卷 30 冊，刪補頤生微論 6 卷 6 冊，五經旁訓 21 卷 12 冊，新刊纂圖牛經馬經類方大全 8 卷 4 冊，西湖遊覽志 50 卷 16 冊，王文公文抄 16 卷 6 冊，五子近思錄 14 卷 4 冊，寓林集 38 卷 16 冊，兼濟堂文集 24 卷 20 冊，今體台閣集 10 卷 4 冊，幼科全集 21 卷 8 冊，性理會通 112 卷 22 冊，左傳文定 12 卷 8 冊，綱鑒會纂 40 卷 24 冊，三國志 65 卷 24 本，合刻管子韓非子 10 冊，泊如齋重修宣和博古圖 32 卷 21 冊，內經素問 10 卷 8 冊，本草經疏 30 卷 12 冊，醫學必讀 10 卷 8 冊，圓注難經脈訣 8 卷 4 冊，醫方考 8 卷 6 冊，醫方集解 25 卷 6 冊。參見大庭修：《江戶時代中國文化受容的研究》（吉川弘文館，1984），頁 38-39。

¹¹ 關於日本江戶時代大量輸入的中國書籍，可參見大庭修先生的《江戶時代唐船持渡書研究》，關西大學東西學術研究所刊，1967。據此書史料篇所載，其中至今尚存的一些書籍目錄至少有以下 94 種，其中《齋來書目》32 種、《大意書》籍 1 種、《長崎會所取引諸帳》中《書籍元帳》20 種、《直組帳》5 種、《見帳》2 種、《落札帳》12 種和《商船載來書目》見於大庭修：《江戶時代唐船持渡書研究》（資料編），頁 239-739；《舶載書目·附分類舶載書目》（《關西大學東西學術研究所資料集刊 7》，關西大學出版社，1972）；《安永九年安房千倉漂著南京船元順號資料》（《關西大學東西學術研究所資料集刊 13-5》，關西大學出版社，1991）；《伊豆州八丈島漂流高山輝、程劍南持渡戌番船高賣書大意稿》（《關西大學東西學術研究所

著作進入日本，但除了長崎奉行屬下的少數「阿蘭陀通詞」（荷蘭文翻譯），能夠閱讀、理解外文的人是很少的。¹²杉田玄白和前野良澤翻譯的《解體新書》被稱為日本蘭學史的里程碑，¹³但耐人尋味的是，這部醫書不是被譯成日文，而是被譯成了大多數文人所慣用的漢文。¹⁴事實上，漢字已成為江戶文人通用的標準文字。在這種情況下，幕府嚴格檢查輸入日本的漢籍，以防異端思想滲入日本是極為自然的。

總而言之，幕府實行嚴厲的禁書制度，是為了防止西方思想以漢文書籍為媒體，假道中國滲入日本，禁書制度與日本江戶時代特定的思想和文化背景有著具體而深刻的關係，是研究日本宗教史和思想史不容忽視的重要問題。

資料集刊 13-1》，關西大學出版社，1985）；《內閣文庫購來書籍目錄》（《關西大學東西學術研究所紀要 1》關西大學出版社，1968）；《東北大學狩野文庫架藏樂文庫目錄》（關西大學東西學術研究所紀要 3）關西大學出版社，1970）；《唐蠻貨物帳》（《關西大學東西學術研究所資料叢書》，1972）；《元祿元年唐本目錄》（《史泉》第 35-36 號，1967）。

¹² 阿蘭陀通詞是從原來的南蠻通詞發展而來，除負責與抵達日本的荷蘭商人洽談交易事務之外，還承擔荷蘭文等外國文獻的翻譯和幕府外交文書的撰寫等工作。參見片桐一男：《阿蘭陀通詞的研究》（吉川弘文館，1985）。

¹³ 有關蘭學和以後的洋學的著作，數量極多，可參見緒方富雄校注：《蘭學事始》（岩波書店，1982）；山脅悌二郎：《長崎的荷蘭商館》（中央公論社，1980）；幸田成友：《日蘭交通史》（岩波書店，1942）；古賀十二郎：《長崎洋學史》（長崎文獻社，1966-67）；小川鼎三：《解體新書》（中央公論社，1968）；佐藤昌介：《洋學史研究序說》（岩波書店，1964）；《洋學史研究》（中央公論社，1980）；沼田次郎：《洋學》（吉川弘文館，1989）；片桐一男：《杉田玄白》（吉川弘文館，1971）。

¹⁴ 參見《日本思想史大系·64·洋學》（岩波書店，1976）。

二、「禁書制度」的內容

關於禁書的目錄，江戶時代的文獻中時有所見。據日本學者的研究，較為可信而且相對完整的資料至少有以下幾種。

資料一，「禁書目錄三十二種」：

這份目錄見載於近藤正齋《好書故事》卷七十四，是他在擔任幕府書物奉行一職之時，向長崎方面詢問有關禁書的情況後，根據向井家的記錄整理而成的。其曰：

自寬永七年始，有歐羅巴人利瑪竇等人所作三十二種書籍並邪宗門教化之書被禁。此外，凡記有邪宗門之事及其國俗風儀者，亦不得發諸商賣。

《天學初函》，一部。

《畸人》、《十篇》、《西學凡》、《辯學遺牘》、《七克》、《彌撒祭義》、《代疑篇》、《三山論學記》、《教要解略》、《唐景教碑》、《聖記百言》、《天主實義》、《天主續篇》、《二十五言》、《靈言蠡勺》、《況義》、《萬物真源》、《滌罪正記》、《滌平儀記》、《表度說》、《測量法義》、《測量法義異同》、《簡平儀說》、《職方外記》、《天問略》、《勾股義》、《幾何原本》、《交友論》、《泰西水法》、《渾蓋通憲圖

說》、《圜容較義》、《同文算指》（前編、通編）。¹⁵

目錄抬頭處中提到的《天學初函》，為明崇禎元年（1628年）李之藻、徐光啟等人所編，共收書十九種，五十二卷，分為「理編」、「器編」二部分，其中理編九種，器編十一種，是介紹西方科學和基督教教義的著名漢籍叢書，上述目錄中提到的書籍，多為《天學初函》所收。但是，近藤可能未曾親見上述禁書，目錄中的書名與《天學初函》中的書名多有差謬。例如《畸人》、《十篇》二書，或是將《畸人十篇》一分為二，或後者為《天學初函》中《十慰》一書的誤記。又《唐景教碑》，原為《西學凡》一書的附錄，而目錄將其獨立記為一書。再有《滌平儀記》一書，實際上根本就不存在，有人猜測，它可能是《滌罪正規》和《簡平儀記》二書合二為一後虛構的書名。所謂「禁書目錄三十二種」，可能是將《同文算指》中的「前編」、「通編」算為二書。此說的證據是，《天學初函》一書在明和八年輸入日本時，「大意書」仍將《同文算指》的「前編」、「通編」算為二書。¹⁶

從目錄前言中「自寬永七年始，有歐羅巴人利瑪竇等人所作三十二種書籍並邪宗門教化之書被禁」一句推測，該目錄極有可能製作於寬永七年；《天學初函》首次輸入日本距該書的初版也只有兩年，西學假道中國輸往日本的速度之快，令人驚

¹⁵ 《江戶時代中國文化受容の研究》，頁 56。

¹⁶ 《江戶時代中國文化受容の研究》，頁 57。

歎。¹⁷

資料二，《國禁耶穌書》：

這份目錄是明和八年(1771)由京都書商行會所編寫的《禁書目錄》中的一部分。關於製作《禁書目錄》的目的，其前言有曰：「……凡每年正、五、九月書物屋仲間總會（書店行業總會）之時，無小以始終堅守出版法令爲念。然被禁之書甚多，難以一一確記，故作此禁書目錄，印刻成一小冊，書物屋各自預備，以免犯禁出錯……」《禁書目錄》中列舉的禁書共五部分，其中第一部分即《國禁耶穌書》，記寫在目錄中的被禁書目如下：

《天學初函》、《幾何原本》、《職方外記》、《萬物真原》、
《彌撒祭義》、《聖記百言》、《唐景教碑附》、《簡平儀
說》、《西學凡》、《代疑編》、《同文算指》、《十慰》、《表

¹⁷ 在遭日本幕府的驅逐後，教會竭力將在中國印刷的基督教書籍運往日本。對此，利瑪竇在1605年5月9日於北京寫給德法比神父的信中提到了此書。他告訴後者，新編的《天主實義》一書已經出版，並聲稱：「我們得到一件頗感欣慰的消息，即我們在中國用中文所撰寫的書籍，在日本也可使用；因爲日本文字、書籍、科學等全從中國輸入，因此爲我們信仰的傳播不無裨益，因爲這樣日本人可知我們的神聖信仰已傳入中國了。至論中日文字，雖發音不一，會用中文撰寫的不多，但看懂沒有問題。所以在日本傳教的巴範濟神父及其他神父們一而再、再三地希望獲得我們所有用中文撰寫的書籍，因此我便給他們寄一些，正如他們所希望的，有《額我略書》(Calendario Gregorino)、世界地圖、論友誼、尤其《天主實義》，這是去年印刷的。我們雖然辛苦，但撰寫的書本可供兩個國家使用，也感到高興。」參見羅漁譯：《利瑪竇書信集》(臺灣光啟出版社，1986)，頁277。

度說》、《靈言蠡勺》、《渾蓋通憲圖說》、《滌罪正規》、《畸人十篇》、《天問略》、《天主實義》、《天主實義續編》、《計開》、《泰西水法》、《二十五言》、《測量法義》、《七克》、《辨學遺牘》、《三山論學記》、《圜容較義》、《勾股義》、《交友論》、《教要解略》、《況義》、《滌平儀記》、《奇器圖說》、《福建通志》、《寰有詮》、《地緯》、《辟邪集》。

其注還曰：

據另一說，除《表度說》、《福建通志》、《地緯》、《辟邪集》四品，另增《門記圖說》和《帝京景物略》，合為三十六部。¹⁸

與寬永七年的目錄相比，多了《奇器圖說》、《福建通志》、《寰有詮》、《地緯》、《辟邪集》、《十慰》六種，如果加上注中所記的《門記圖說》和《帝京景物略》，實際增加禁書應為八種。這些新增加的禁書可能是寬永七年至明和八年之間新發現的輸入日本的違禁書籍。

該目錄所記的某些書目要比寬永七年準確，如《唐景教碑》注了一個「附」字，接近其作為《西學凡》附件的本來面目，《畸人十篇》被記為一書，《天主續篇》被記為全稱《天主實義續編》，《滌罪正記》被改成《滌罪正規》，《萬物真源》改為《萬物真原》；此外，還記下了寬永七年目錄中不見的《十慰》

¹⁸ 《江戶的禁書》，頁 78-79。

一書。但也有一些錯誤，如《天學初函》原為叢書名稱，而這裏將其與叢書中二級書目相提並列；最荒謬的是所謂《計開》的書名，據日本學者研究，江戶時代的禁書目錄多有《計開》或《計閑》之類莫名其妙的書名，但實際上，「計閑」乃「計開」之誤，而「計開」意為「合計」，通常列於某些統計數位之前。¹⁹它說明這一日錄的作者在製作目錄時的主要依據可能還是流傳於世間的禁書目錄，而非親見禁書實物。

在《國禁耶穌書》之後，《禁書目錄》還列有被幕府禁止出售的其他書籍，因為與西學東漸主旨不符，這裏不再一一列舉了。

資料三，《御禁書目錄》：

該文獻現藏長崎圖書館，一冊，封面左側有「三在勤、戶川播磨守」的識語。主要內容如下：

《寰用詮》，貞享二年十五番船攜來，燒毀，船主訓斥，船上貨物原樣載回。

《福建通志》，貞享三年十二番、十五番船攜來，燒毀，船上貨物原樣載回。

《地緯》，貞享三年三十二番船攜來，燒毀，船上貨物原樣載回，禁止船主石長儀再來日本。

¹⁹ 參見《江戶時代中國文化受容的研究》，頁 48。

《天經或問後集》，貞享四年卯二十一番船攜來，部分用墨塗消，退回。

《帝京景物略》，元祿八年亥十六番船攜來，燒毀。

《西堂全集》，元祿九年子六十二番船攜來，部分撕毀後退返。另元祿十一、十二年攜來者，用墨塗消後退回。

《三才發秘》，元祿十二年卯四番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《願學集》，元祿十二年卯二十一番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《西湖志》，元祿十二年卯五十六番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《禪真逸志》，元祿十三年辰六番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《譚友夏合集》，元祿十四年巳八番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《方程論》，元祿十四年巳十二番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《名家詩觀》，元祿十五年午三十一番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《檀雪齋集》，元祿十六年未九番船攜來，原書退回，禁止交易。

《增定廣輿記》，寶永七年寅十六番船攜來，部分用墨塗消後退回。

《堅瓠集》，正德二年辰一番船攜來，部分用墨塗消後

退回。²⁰

這份目錄是天保十二年（1814年）4月，由長崎書籍檢查官向第三次出任長崎奉行一職的戶川（播磨守）安清提交的報告，由向井雅次郎、田邊啟衛門、村岡東吉三郎三人連名簽署。值得注意的是，該目錄不僅記寫了貞享二年之後新增加的禁書種類，而且還注明了定性該書為禁書的理由。其曰：

《天經或問後集》，書中多有與陰陽五行之邪說相關之處；

《西堂全集》，書中外國竹枝詞之內，載有歐羅巴之詩紀；

《三才發秘》，書中有引用西洋演算法並《渾蓋通憲》一書者；

《願學集》，書中有西洋人贈答詩；

《西湖集》，書中「萬壽亭」一節中有涉及邪宗門之事者；

《禪真逸史》，書中有耶穌文字者；

《譚友夏合集》，書中有邪宗門之事。

《方程論》，書中有西洋人之名目並禁書之銘。

《名家詩觀》，書有清人吳持統與西洋人贈答詩。

《檀雪齋集》，書中「自鳴鍾頌序」中載有西人之

²⁰ 參見大庭修：《江戶時代的日中秘話》（東方書店，1980），頁63-64。

事。

《增定廣輿集》，書中記有天主堂之事。

《堅瓠集》，書中載有西洋三主並天主、利瑪竇等事。²¹

在這些書中，有的並非正面宣揚基督教教義，只是收載中國文士與西方耶穌會傳教士之間的詩歌唱和，或是提到某個西洋人名和某本禁書的書名而已。連這類書都被查禁，書籍檢查的無微不至和嚴厲程度可見一斑。

資料四，「禁書目錄」：

……《圓容教義》，《渾蓋通憲問記》（原文作「問經」）、《勾股義》、《明量法義》（原文作「明」）、《萬物真原》、《簡平儀記》、《滌平儀紀》、《滌罪正記》、《寰有詮》（貞享二乙丑年十五番船，燒毀，明李之藻盥子翻譯）、《天經或問後集》（貞享四丁卯年廿一番船，遊藝子六著，塗抹）、《福建通志》（貞享三寅年十二番、十五番船，燒毀）、《地緯》（貞享三，燒毀）、《帝京累（原文作「景」）物略》（元祿八乙亥年十六番船）、《譚友夏全集》（同年，共六本二十三卷，第四卷七言律有過「利西泰墓吊之詩」一首，撕）、《西堂全集》（元祿九丙子年六十二番，塗抹；元祿八年一集二集渡來三集四集）、《西堂全集》（元

²¹ 《江戶時代の日中秘話》，頁 64-65。

祿十一年二十八番船，塗抹）、《三才發秘》（元祿十二年，塗抹）、《願學集》（一部十本八卷，鄒元標著，塗抹；元祿十二己卯年廿三番船，塗抹）、《西湖志》（一部志八卷，田汝成輯，元祿十二己卯八本志餘十八卷，姚靖增補，塗抹）、《禪真逸史》（俗話小說也，雖有天主事，非耶穌之謂天主，惡其名卻之而已。元祿十三庚辰年六番船，六月廿五日返之，以墨塗消）、《方程論》（一部四本四卷，勿庵梅文鼎著，元祿十四辛巳年四十二番船，此算學書也，序及餘論存前序中載西學演算法之題名及蠻徒之名號，並禁書題號，十一月廿五日以墨塗消）、《西堂全集》（十一月廿·四日寶永三丙戌年五十五番船持來，已上三度）、《西湖志全集》（九月廿八日，以墨塗消，寶永四丁亥年四十一番船攜來，以上二度）、《增定廣輿記》（一部十二本廿四卷，蔡九霞增定，寶永七年十六番船持來九月四日，以墨塗消）、《名家詩觀》（清人之詩，十二本十四卷，康熙戊午鄧儀選，第六卷有贈大西洋湯若望詩七言律一首，吳統持詩也，元祿十五）、《增補山海經廣注》（元祿十五，六本十八本，仁和吳使臣注）、《檀雪齋集》（同年，十二本四十卷）、《堅瓠集》（元祿十六，袖珍，六十八本六十八卷，正德二年共十五集）、《天方至聖實錄年譜》（一部二套十本，右天保十二辛酉年子一番船持渡，同四月九日於聖

堂燒毀)。²²

該「禁書目錄」夾雜在《唐通事會所日錄》之中，後單獨收錄於《大日本近代史料》一書，與資料二、三相同，書目中亦附有對攜來禁書者的處罰方案。

資料五，「西洋人著述禁書」：

《天學初函》，一部二套十六本（有按語一）。種目：

《西學凡》、《唐景教碑》、《畸人》、《交友論》、《二十五言》、《弁學遺牘》、《七克》、《靈言蠡句》、《圜容較義》、《測量法義》、《測量法異同》（原文如此）、《勾股義》、《泰西水法》、《渾蓋通憲圖說》、《幾何原本》、《簡平儀記》、《同文算指前編》、《同文算指通編》。

據享保五年之規定（江戶幕府第八代將軍吉宗的緩禁政策，詳見下文），其中《圜容較義》、《渾蓋通憲圖說》、《測量法義》、《測量法義異同》、《簡平儀記》、《勾股義》、《幾何原本》、《同文算指前編》、《同文算指通編》、《交友論》、《泰西水法》等西洋人著述之書，如不記邪法教化之言，不予禁止。其後，上述十一種書相繼傳來，因未發現有關邪教教化之事，故允其市售。

另《西學凡》、《唐景教碑》、《畸人》、《二十五言》、《辯

²² 《江戶時代中國文化受容之研究》，頁 63-65。

《學遺牘》、《七克》、《靈言蠱言》等《天學初函》所輯之書、以及《三山論學記》、《教要解略》、《聖記百言》、《萬物真原》、《十慰》(原文作「尉」)、《滌罪正記》、《彌撒祭義》、《代疑篇》、《天主實義》、《同續編》、《況義》等十八種嚴禁入境：

《寰有詮》，此書貞享二乙丑年十五番唐船攜來，燒毀；

《天經或問後集》，此書貞享四丁卯年廿一番船攜來，塗抹；

《福建通志》，此書貞享三丙寅年十二番船攜來，燒毀；

《地緯》，此書貞享三丙寅年攜來，燒毀；

《帝京景物略》，此書元祿八乙亥年十六番船攜來，塗抹(有按語二)；

《譚友夏合集》，此書元祿八乙亥年攜來，一部六本，其中二十三卷有「過利西泰墓吊詩七律」詩一首，破毀；

《願學集》，此書元祿十二己卯年廿三番船攜來，塗抹；

《禪真逸史》，此書元祿十三庚辰年六番唐船攜來，六月廿五日退還，此俗話小說也，雖有言天主之車非謂耶穌，因惡其有天主之名而禁之也；

《方程論》，此書元祿十四辛巳年四十二番唐船攜來，同十一月廿五日以墨塗消。此算學書(原文「書」誤作「者」)也，序及余論存古序，內載西學演算法之題名及蠻徒之名號並禁書題號；

《增定廣輿記》，此書寶永七庚寅年十六番唐船攜來，同九月四日，以墨塗消；

《名家詩觀》，此書元祿十五壬午年攜來，一部十二本十四卷，第六卷有贈西洋湯若望詩七言律一首，以墨塗消；

《增補山海經廣注》，此書元祿十五壬午年攜來，以墨塗消；

《檀雪齋集》，此書元祿十六癸未年攜來，以墨塗消；
以上四十九種書籍中，十一種允許攜來，三十八種嚴禁。
此目錄乃於聖堂檢查記之，文字可參見舊記。……²³

這一目錄見載於江戶幕府編纂的《通航一覽》卷一百九十三「南蠻總括部三，切支丹禁制」條同名項中。

鎖國時代，禁書目錄當然屬於機密，我們現在所看到的這些目錄，大都是一些與書籍檢查並無直接關係的官方人員憑藉長崎方面的記錄綜合而成的。由於原始資料的寫作時間不好確定，某一書籍被定為禁書的時間也只能劃在一個大致的時段裏。另外，以往目錄中的書名多有重復，這一方面可能是該書始終未能解禁，但更有可能是書目的作者始終未能接觸到這一機密文件，多為輾轉相抄流傳世間的所謂密件。據日本學者調查，散見於其他文獻中的其他禁書還有《天學原本》、《合掌集》、《西湖志後集》等書。綜合各種目錄和有關文獻中的記錄，江戶時代實際被查禁的書籍不會少於以下五十三種：《畸人十篇》、《十慰》、《西學凡》、《辯學遺牘》、《聖記百言》、《彌撒祭

²³ 《江戶時代中國文化受容之研究》，頁 67-69。

義》、《代疑篇》、《三山論學記》、《教要解略》、《唐景教碑》、《七克》、《天主實義》、《天主續篇》、《二十五言》、《靈言蠡勺》、《況義》、《萬物真源》、《滌罪正記》、《表度說》、《測量法義》、《測量法義異同》、《簡平儀說》、《職外方記》、《天問略》、《勾股義》、《幾何原本》、《交友論》、《泰西水法》、《渾蓋通憲圖說》、《圓容較義》、《同文算指》(前編、通編)、《寰用詮》、《福建通志》、《地緯》、《天經或問後集》、《帝京景物略》、《西堂全集》、《三才發秘》、《願學集》、《西湖志》、《禪真逸志》、《譚友夏合集》、《方程論》、《名家詩觀》、《檀雪齋集》、《增定廣輿記》、《堅瓠集》、《增補山海經廣注》、《天學原本》、《合掌集》、《辟邪集》、《西湖志後集》和《天方至聖實錄年譜》。

就數量而言，由於各目錄的書名記載不盡相同，而目錄又缺乏詳細資料以資校正，以上五十三種禁書中或許有些異名同實的重疊。另一方面，以上禁書目錄只是少數幸存的原始記錄而已，是否有漏抄或是還有某些不見記載的其他禁書，一時不好斷定，故曰至少五十三種。就內容而言，以上五十三種書可分為二大部分：一類為譯自西文原著或出自西人之手；另一類為出自中國人之口的西學論述和介紹。從文化傳播的角度來說，前一類出自西文或西人之手，其內容傳達、文字和概念表述，要比後一類轉述更為真實可靠，但由於後一類著作經過了中國文人的思維方式和語言表述習慣的過濾，雖難免有隔靴抓癢、道聽途說和藝術誇張等種種弊端，但其中內容無疑更容易被同屬於儒家文化圈的日本人所接受，兩者的性質稍有不同，其作用也略有差異。

三、「書籍檢查」的手續及其演變

關於「禁書制度」的制定和最初實施的時間，目前還無定論，但從前一節對資料一「禁書三十二種」這一禁書清單的分析推斷，禁書制度的施行不會晚於此時，也許就是這次《天學初函》的輸入，導致了檢查機構和檢查人員的設定。據文獻記載，幕府於此年確定長崎春德寺為書籍檢查機構，任命以主持為首的五人負責書籍檢查，由天草代官發給俸祿。另有伊東多三郎認為，對輸入書籍的檢查應始於寬永四年（1627年）。他根據《通航一覽》卷一四七同年條中長崎奉行屬下「目利」對唐船貿易貨物徵收稅金的分配比例中推測，在這一年裏，長崎奉行屬下已經有三位專門負責輸入書籍事務的「書物目利」，其中一人是春德寺的住持，另外兩人是協助他檢查書籍並精通書籍賣買事務的商人。

作為春德寺住持的書物目利，其主要職責當然是檢查與切支丹（基督教的日文音譯）有關的禁書，除此之外，他們還要參與一些商業性的工作，例如搜尋幕府感興趣的珍稀版本，撰寫輸入書籍主要內容的「大意書」，參與輸入書籍的定價、競價、出售，有關業務賬冊的製作等等工作。對此，《通航一覽》卷一四三中書物目利任職時簽名畫押的保證書說得十分清楚，其曰：

保證書

我等被任命為書物目利，甚感榮幸，幕府各種法令，自當嚴格遵守。

兵書之類及載有切支丹宗門內容之書籍，自不待言。凡珍稀書籍之所見所聞，亦當速速上報。

無論江戶、京都、大阪、或其他任何之處，一經發現或風聞珍稀書籍，當立即向該地奉行所或地方官通報。

以上諸條，誓當嚴守。

寬文十一年亥九月廿九日

書物屋次右衛門

山形屋吉兵衛謹呈奉行所²⁴

寬永十六年（1639年），長崎奉行又增補向井元升為書物目利。此人原為肥前國神崎郡酒村人，後移住長崎，以行醫為生。向井元升博學多才，除精通醫術之外，又兼通天文、本草諸學，曾著有《庖廚備用倭名本》一書。正保四年（1647年），他開設了名為「聖堂」的學塾，教授儒學。因此，後人將保存到今天的向井家的各種文獻稱為「聖堂文書」。如今，現存於長崎縣立圖書館中的「聖堂文書」已成為查證江戶時代禁書制度和對外貿易的重要文獻。

貞享二年（1685年），向井元升第三子向井元成在檢查輸入書籍時發現《寰有詮》一書，這本書的發現及其處理被視為

²⁴ 《通航一覽》，卷147，轉引自《江戶時代中國文化受容之研究》，頁57-58。

江戶禁書制度日趨嚴密的一個重要轉捩點。《寰有詮》乃明天啟年間來到中國的耶穌會傳教士傅汎際（P. Franciscus Furtado）所著，卷首附有李之藻寫於崇禎元年的序。該書不僅對儒、道、佛進行了猛烈的批判，而且還大力宣揚基督教的教義。關於查獲此書的來龍去脈，目前尚缺乏詳細的資料佐證，據同年 8 月 14 日長崎奉行川口源左衛門關於執行前日幕府下達指令報告書中的記錄（詳見《長崎略史》、《天主教沿革史》），此書由當年第十五番船的客商吳湛竹攜來，共六冊。根據幕府的指令，吳湛竹及另二位與此有牽連的客商被禁止來日經商，原書燒毀，船上貨物不得交易，原樣載回。由於發現《寰有詮》一書的功勞，向井元成被任命為書物改役（書籍檢查官），享受二人的俸祿。書物改役一職由向井家世襲，歸長崎奉行直接領導。

綜合日本學者的研究成果，長崎當局關於書籍的報關、檢查過程大致如下：

商船進港後，長崎奉行所立即派人登船，檢查船頭（即船長，江戶時代的習慣稱呼）是否持有信牌（日本方面發給船頭、允許來日貿易的許可證），向船頭及船員們宣佈當局的嚴禁基督教以及禁止夾帶與此有關物品的規定，詢問是否攜有違禁物品，然後由船頭遞交船上貨物的清單。船員們上岸時，還有進行所謂的“踏繪”儀式，即迫使船員們踐踏聖母瑪利亞畫像或耶穌受難像，以驗證其中並無基督教信徒。船員們上岸後，必須囿居在名為“唐人屋敷”的特定館驛中，生活用品也由日方工作人員代為採購，除了館內工作人員和一些供船員們作樂的

遊女（妓女）以外，其他任何日本人亦不得入內。在長達一年或一年半的滯日期間，中國商人和船員形同囚徒。大約在船商和水手進駐館驛的同時，由“精荷役”（長崎當局專門負責裝卸貨物的工作人員）將船上貨物卸下，送到設在新地的臨時倉庫，經船頭現場核對無誤後，封存起來，準備進行日方商人的競價拍賣活動。如果貨物中有書籍之類的商品，必須立即送往春德寺和向井家的聖堂進行檢查，由他們逐頁核查書中是否有違禁的內容和文字。如果一切正常，書物改役通常要根據書的序言寫出書籍內容的「大意書」，供長崎奉行從中挑選幕府官員或將軍本人所需要的書籍，然後再將剩下的書籍送返新地倉庫，由當局召集特定的商人進行估價、競價、交易。如果發現有違禁文字或內容，書物改役立即向長崎奉行報告，請示處理意見。在大多數時候，被禁書籍會用墨塗抹，或當著船商的面用火燒毀。作為懲罰，帶來禁書之船的貨物往往被勒令載返，不准交易，並禁止船長和攜來禁書的船員或商人再度來日進行貿易。²⁵

關於以上書籍的檢查程式和處理方式，我們可以從引言中提到的元祿八年（1695年）亥十六番船攜來《帝京景物略》一例中獲得更清晰的印象。

²⁵ 關於江戶時代輸入漢籍的檢查程式，可參見伊東多三郎〈禁書的研究・上下〉《歷史地理》第68卷第4期，1936年10月；海老澤有道：〈關於禁書的諸問題・上下〉《歷史教育》第4卷第11期，1956年10月以及大庭修：《江戶時代中國文化受容的研究》、《江戶時代的日本秘話》中的有關部分。

我們知道，《帝京景物略》並非宗教讀物，乃劉洞等人撰寫的關於北京風景名勝的地理書，僅部分內容與北京的天主教有些關係，例如卷四中關於北京天主教堂形制的概述，卷五中利瑪竇墳墓及其附屬傳記。

據《唐通事會所日錄四》記載，元祿八年亥八番船於同年正月 25 日正午入港，但長崎奉行到 3 月 16 日才命令通事對此書攜來情況進行調查，那麼，入港後近三個月的間隔當為書物改役檢查書籍所耗費的時間。此外，長崎奉行在 3 月 16 日下達調查命令，那麼肯定在此之前就接到此書的大意書和書物改役關於此書的請示報告。據《增補長崎略史》、《天主教沿革史》的記載，關於該書的「大意書」和書物改役報告書的內容如下：

《帝京景物略》大意書

《帝京景物略》一部八本共八卷，麻城劉洞、宛平於奕正修撰。

此書乃遂安方逢年、門生劉生洞及其友於奕正共遊燕地，詳記北京城北、城東、城南及西山名勝山水園林之概況。凡未聞見者均遊而求之，其述分為百二十九門，其中半為著名寺院廟祠。劉生洞及其友周慎，於各門之末又采附古人吟詠景物之詩。卷首載方逢年序，次載劉生洞自序，又載奕正各例。崇禎八年乙亥刊行。崇禎八年當本朝寬永十二年，至今已六十二年。

卷之四、天主堂。

其大意为：明神宗時歐羅巴國利瑪竇初入中國，為神宗所用，新建天主堂。書中詳述該堂製作之法及其所供耶穌像之形狀。堂右有聖母堂。又記其聖母形狀，言聖母所抱一嬰即耶穌，漢哀帝二年生於如德亞國，居世三十三年，般萑比刺多者以國法殺之，後三日復生，又三日升天。其被殺者曰明人，復生升天者曰明天，法王者曰俾斯玻，傳法者名撒責而鐸德、即利瑪竇等。奉教者名契利刺當，以七日祭耶穌，稱為米撒，耶穌降生升天等日曰大米撒。另有《天學實義》等書刊行於世。言其國工奇器，並注解筒平儀、龍尾車、沙漏、遠望鏡、候鍾、天琴等此六種奇器形狀及功用。此篇未有詩四首，乃明代詩人贈利瑪竇，歎美其德功之詩也。

卷之五、利瑪竇墳。

此卷大意为：萬曆辛巳年，利瑪竇自歐羅巴國入中國，至肇慶之所，劉司憲者以賓客禮待之，其貢達於朝廷。其貢為耶穌像、萬國圖、自鳴鍾及鐵絲琴等。帝嘉歎之，令臣馮宗伯學其國法器算等事。其次，又書利瑪竇容貌顏色、威儀、翻譯等事。萬曆庚戌年，利瑪竇卒，以陪臣禮葬之。又載其坎封與中國有異模樣。又記附其墓左而葬之者，乃其友鄧玉函，初入中國便善其國之醫，其論治之言、其藥物之用，及人之精微之所，又欲著其驗方之書，未成。崇禎三年四月二日卒。又言二氏遠西賓之學而近於儒，中國稱為西儒。其大要近於墨，謂奠天

為無鬼神，非命為無機禪，稱天主為父。傳教者悉精於器械，今其徒以晷辨識，以目識務，若盡分不足，則於夜分取之。引用古人惜寸分之意。其墓前有堂二重，祀其國聖賢，堂前晷石，銘刻有珍惜寸分光陰勿使空過等言。卷末另附明代詩人過其墓詩一首。其大要如此而已。

元祿八乙亥年三月

報告書

《帝京景物略》一部八本共八卷。

此書籍之內第四卷、第五卷中，記天主堂利瑪竇、記天主堂內耶穌像、堂之建制及耶穌生卒之事。

其記利瑪竇墳之處，說其初由蠻國來中國，為其時之天子所用及其死去葬禮諸事。《景物略》一書之主旨，乃記寫北京風景土地之緣由，故此兩卷之外，並無耶穌之事，右兩則之文體之內亦無施教於人、勸人入其道之辭，所附詩人之詩，乃歎美其學術功德之事。此段文字大意書中附之，文辭亦一併書上以上。

元祿八年乙亥三月

春德寺
岩永元當

片山元止²⁶

前面的大意書，是對書籍內容的大致介紹，後面的（報告書）是書物改役向奉行提交的書面報告。17日凌晨，三名通事在連夜調查後將調查記錄及其譯文提交給西、立山兩奉行所，並於早飯前於立山奉行所再次對唐人進行審訊。其時，還令商人踩踏耶穌像，以檢驗其是否是基督徒。隨後，又令船頭、賬房以及同船商人交待此次帶來禁書的詳細報告。同時，禁止船上人員外出，禁止他們與其他船上人員聯繫，禁止外出採購，甚至將船員作為貢品奉獻納於長崎的唐人寺廟的貢品都強令「盡數遣返」。18日，除患病及在唐人屋敷值班的通事外，全體出動，錄取船頭何元亮、財副陳獻可、書籍主人費計庵及七名船客的供詞，將費計庵、船頭、財副、客人誓詞各兩份及翻譯兩份，抄清報告奉行所。

3月20日，唐大通事彭城仁知衛門和林道榮這兩位老資格通事仔細研究了從奉行處拿來的《帝京景物略》一書後，提出了下列處理意見：

報告書

此次十六番南京船攜來《帝京景物略》一書，卷本數八冊，其書之大要，乃記帝京境內風土及城外寺宇堂閣及

²⁶ 《江戶時代中國文化受容之研究》，頁73-75。

景物等名勝古蹟，明末劉洞、於奕正者撰述。此書第四卷寫天主堂形狀，第五卷記邪教利瑪竇死後之墳墓，卷末附當時官員所作詩數首。關於此二卷之書旨，我等共詳加研究並細考，二篇此節僅描述其結構，而不宣揚邪教魁首之名及其事蹟等。又天主堂之言，乃附書於此地之建築而已，文中並無勸教之文句。又記唐國諸省各地風土、方志類刊佈情形，並記各省境內新舊陳跡，又書其人物並山林草木之類。此二卷之外，不見邪宗之名目。此書以前曾有攜來，名目亦有詳報。我等相商之後，謂此《景物略》一書乃風土記之類。 旨趣書附呈。

元祿八年亥三月廿日

唐通事 彭城仁左衛門

同 林道榮²⁷

不難看出，彭城仁左衛門和林道榮關於此書類似於地志的結論，可能是對書物改役神經過敏的態度有所不滿的流露，同時，也含有庇護唐人、大事化小的意圖。立山奉行所於翌日又對唐人進行了審訊，以便確認與以前的調查有無出入。這一次，被調查的船商及船員共有三十六人。22日，長崎奉行下令將這次調查的記錄抄成二份，連同前次的一份文件上交，並令九名通事在該記錄的最後一頁上聯名簽字。23日，事件的發生

²⁷ 《江戶時代中國文化受容之研究》，頁76-77。

經過、調查結果、處理意見、唐人口供、誓詞、譯文以及大意書等直接報送江戶幕府。4月10日，上述文件送達江戶。關於長崎方面的意見，我們現在已無法得知，但在同時其他人關於此事的信件中，我們可以從中窺知長崎方面23日報告書的內容。另一滯留江戶的長崎奉行信曰：

前月廿三日之來信已於十日收訖並閱。

今春入港之十六番南京船持渡書物之內，有《帝京景物略》一部八本。此書乃明末編集之書，全書主旨乃記寫北京土地、風景、寺宇、堂閣、舊跡。其中第四卷有天主堂，第五卷有利瑪竇墳之記載，此二處悉皆邪宗門之事。又書中刊有其宗門祖像及利瑪竇葬禮之事，耶穌事蹟亦略有所書。又附有詩文並宗門之功業，往年嚴禁之《天學實儀》等書籍名亦見載其中。然文中尚無勸入宗門之事。除以上二卷之外，誠無邪宗門之說。該書之大意書並書物改役、其餘官吏及通事等意見書二件，均已收到。上述書籍主人，乃名為費計庵之唐人船客。此人及船頭、財副及其餘諸人已被一一傳喚，曰年年宣告禁書之例，為何又攜來如此禁書。其曰，於本國出發之際，所載書目僅覽其書名而已，未及細閱內容，以為未雜有天主之事，故而攜來。今見其中雜有天主之事，莫名驚詫，對此深表歉意。所喚唐人均持此說，並寫有誓詞。再次傳喚核實，亦不見有前後矛盾之處。

入港之初所呈書籍總目之中，已載有此書名，非密攜入

境。數次傳喚事主，並行踏繪，與前言亦無出入之處也。由此觀之，此書確屬無意攜入，並無他意。又船頭及船員明知上述二卷中雜有宗門祖像及宗門功業者，誠屬犯禁，其疏忽如此，不可輕恕。為戒以後渡海之唐人，建議將此書於奉行衙門當眾銷毀，禁書主費計庵並船頭二人再次來日，船上貨物亦不得交易，令其原船載返。上述十六番船禁止交易之建議、唐人供詞及此書日譯，凡六件二並收到。

以上之事，已在老中面前細加陳述。眾意以為，雖此書攜入並非有意，然事關重大，不宜輕恕，又可警戒後人，如此處置，甚妥。

四月十五日（下略）²⁸

同月幕府老中信曰：

今春入港之十六番南京船持渡書籍之內，有名《帝京景物略》一書，記寫北京土地、風景、寺宇、堂閣、舊跡等。然其中雜有邪宗門之事。此書主費計庵並船頭等唐客均被查詢，知其來航之際，僅粗覽書名，未檢內容，以為並無犯禁之處，故而攜來。唐人供詞、誓書、此書日譯並大意書一併送達此處，其事原委已經明瞭。

上述唐人經數次傳喚，並行踏繪，然其言並無二致。

²⁸ 《江戶時代中國文化受容之研究》，頁 77-78。

此書實屬誤帶，並無他意。然書中載有其宗門祖像、系譜及宗門事蹟，故於奉行衙門當其面銷毀，事主費計庵不許再度入境，船貨不得交易，令其速歸。汝等之議，業已悉知。

上述禁書攜入，乃屬無意，已當唐人之面銷毀，並禁止事主及船頭再度入境，船上貨物亦不許交易，令其速歸。如此處置甚妥。禁教之事，將軍再三嚴申。汝等今後應克盡職守，不可稍有懈怠。

四月十六日（下略）²⁹

在《長崎會所日錄》中，還有一些有關此事的其他記載。其中 4 月晦日條記有奉行的內部指示：「拾六番船可於近期出船，應準備之。」5 月朔日又下令：「拾六番船迅速出船。」同日該船豎起船桅後，又派館舍負責人結算該船滯留期間的各種費用。5 月 2 日令唐人 25 名先行上船裝貨，安置停船期間寄放在唐寺中的菩薩（媽祖像），並強令寺廟住持將該船船員人港時作為貢物捐獻的蔗糖全數退還。5 月 3 日，再次將四十六名唐人召集到立山奉行所所在地白洲，向他們宣佈最後的處理決定：

耶穌宗門累年嚴禁，禁教之旨早已遍喻唐船，攜來雜有邪說之書籍，實遍喻唐船，攜來雜有邪說之書籍，實未

²⁹ 《江戶時代中國文化受容之研究》，頁 78-79。

得細檢其中內容，是為誤帶，故從輕發落，船貨不得交易之外，邪書燒毀，船隻驅返。然《天學實義》等早已明令嚴禁之書名，亦見載於書中，其情尤不可恕。事主費計庵及船頭何元亮，禁止日後再度渡海來日貿易。五月三日。³⁰

上面引用各種原始記錄中，許多信件的內容多為復述下級稟告的內容，連文字也大都重復。這一方面可能是由於官場文章格式冗繁，但如此疊床架屋的繁瑣文風，或許也從另一方面說明了官員們對禁書如逢蛇蠍，害怕承擔責任的微妙心態。本文第二節中不斷增加的禁書目錄也正是在這種背景下形成。有人認為，禁書目錄的不斷增加與禁書制度的森嚴與向井元成及其後代過於神經質的個性有關。關於這種說法，上述多種抄自向井家文獻中的禁書目錄或許就是佐證。但我認為，草木皆兵的神經質固然與向井元成等人的個性有關，然而如此嚴格的檢查手續和嚴厲的處罰方式決非向井個人所能擅斷，禁書制度本身就源於幕府嚴格控制意識形態，防止不利於其封建統治的明確意圖，昌平阪林家學統的確立以及「寬政異學之禁」和「蠻社之獄」就清楚地表明了這一點。

第八代將軍德川吉宗入主幕府的享保年間，是日本西學史上的一個重要轉捩點。吉宗原為紀伊藩主，正德六年（1716

³⁰ 關於此事的經過，亦可參見大庭修：《江戶時代中國文化受容的研究》，頁73-80。

年) 5月1日就任將軍之職，同年6月22日，改元享保。在江戶幕府的歷代將軍中，吉宗算得上是一位頗有學識的統治者，對某些領域還頗有研究。在入主幕府之前，吉宗就與藩內儒臣一起研究過明清法律書籍；就任將軍後，還指派學者翻譯了《六諭衍義》和《大清會典》等中國的法律條文。也許是著意思想意識形態上的統治，吉宗對書籍的收藏和整理極為關心。據專門負責圖書的書物奉行的《御書物方日記》記載，在他入主幕府の後一個月的6月3日，吉宗便下令皇家圖書館的楓山文庫向他提供藏書目錄，並開始有計劃地收集和閱讀各種書籍，《有德院實紀附錄》卷十記曰：

昔者本邦之古書，下令搜求，又唐商攜來之類，首先遍覽書目，就中挑選有用之書。其中詩賦、文集之類，無意強求，而輔助政道，可備治是之書，廣尋博搜，唐土廣州縣誌之類不可計數，御庫度藏驟然倍增。³¹

我們不能否定，吉宗此舉有從中借鑒明清皇帝治國安邦的統治策略，但作為幕府最高統治者的將軍，他個人的興趣當然也會對幕府的有關政策發生影響。吉宗不僅重視漢文典籍，對包括西方文化在內的外來文化也頗感興趣，他自己就收藏著許多外文書籍，並派遣手下人去長崎向負責通商事務的通詞和外國商人學習荷蘭語。享保二年（1717年）2月28日，當荷蘭商館館長阿維爾（Joan Aouwer）拜訪幕府時，吉宗不僅首次撤

³¹ 轉引自《江戶時代中國文化受容的研究》，頁227。

去簾子接見荷蘭人，還取出收藏已久的《勇斯通斯動物圖說》³²就其中的問題不恥下問。享保五年正月，吉宗終於下令緩和長期實行的禁書制度，允許「凡僅有言語涉及（外國事宜），而（內容）無妨大局」之書，可以入市出售。根據此令，長崎當局從寬永七年的禁書目錄中刪去了《圓容教義》、《渾蓋通憲圖說》、《測量法義》、《測量法義異同》、《簡平儀記》、《勾股義》、《幾何原本》、《交友論》、《同文算指》、《泰西水法》、《天文略》和《職方外紀》等十二種，從貞享二年以後的目錄中刪去《福建通志》、《西堂全集》、《三才發秘》、《西湖志》、《譚友夏合集》、《增定廣輿記》和《堅瓠集》等七種。

實行緩禁政策之後，長崎奉行對禁書的檢查和處罰也大為緩和。在長崎縣立圖書館的文獻收藏中，有一份編號為 270-40 的「聖堂文書」，其中詳細記錄了寬政十一年（1799 年）「王氏番外船」攜來《帝京景物略》一書的審查經過和處理意見。

³² 《勇斯通斯動物圖說》（*1, Jonstins Naeu · Keurige Beschryuing uande Natuuider Vieruotige Dieren, Vissen en Bloedloze Water · Dieren · Vogelen, Kronkel · Dieren, SlangenewDraken*）1600 首刊於阿姆斯特丹，一卷六冊。1649-1653 年，由勇斯通斯（Jan Jonston）譯為拉丁語，分為四冊。這裏所說的刊本應為弗蘭西斯科翻譯的荷蘭語版。《勇斯通斯動物圖說》分為四足動物，魚，海獸、無血水棲動物，鳥類，環節動物，蛇龍和蛇六大類，是一部百科全書型的動物圖譜。此書在日本洋學史上佔有重要地位。寬文三年（1663 年），由拜訪江戶的荷蘭商館長 Hendrick Indi 贈送給江戶幕府第四代將軍德川家綱。寬保元年（1741 年），吉宗下令幕府醫官野呂元丈將此書譯出，更名為《阿蘭陀禽獸蟲魚圖和解》。參見沼田次郎等編：《洋學史事典》（雄松堂，1984），頁 742-743。

王氏番外船主，沈敬瞻。

其人於今夏渡來之時，所攜之書中有《帝京景物略》一部一套。此書先年攜來之時，因列屬禁書而予於銷毀。今為何再度攜來？經查實情況如下：此書屬本船工社（水手）之物，今夏渡來之時，將唐國書肆所有之書連同目錄一併裝船，因忙於準備，以為皆尋常之書，故而攜來。至今後悔不已，懇請寬恕疏略之罪。所攜之書或盡數銷毀，或另行處置，願聽憑發落。此前已多次重申，船上貨物事關船主身份，須謹慎檢查，並應告誡船員注意，違禁之物切不可掉以輕心。然船主行事草率，以至犯禁，本當依法嚴懲，念其出於無心，且有悔意，特予寬免，僅以口頭訓斥為戒。攜來此書之水手，交船主自行管束。凡書中違禁之處，皆需塗抹，歸國之時，原船載返。今後裝載貨物之時，須按此規定嚴加檢查，尤其上述違禁物品，切不可再有差錯。³³

這是對王氏番外船主沈敬瞻的處理通知書。船主沈敬瞻聲稱《帝京景物略》是船上水手之物，推諉之意是一目了然的。但值得注意的是，儘管王氏番外船和元祿八年亥十六番船帶來的是同一本書，但長崎當局對前者的處罰卻遠比後者要輕，藉口船主已深悔察事不明而「斥叱」了事，《帝京景物略》一書也只是令向井元仲將違禁文字「塗抹」，由該船返航時帶回。

³³ 《江戶時代中國文化受容之研究》，頁 70-72。

需要補充一點的是，日本學者對吉宗的緩禁政策評價極高，認為是江戶洋學得以形成的關鍵因素。但我認為，這種觀點尚不夠全面。我們不否認吉宗在這一歷史轉變中的個人作用，但還應當看到，江戶幕府禁書制度的緩和是有限度的，在以後的年代中，查禁尺度的寬嚴也常常因需要而改變。例如《職方外紀》一書，在寬政七年 12 月再度被禁；《堅瓠集》也在文化二年再度被禁，直到天保八年才重新開禁；前述《天方至聖實錄年譜》也在天保十二年 4 月被新增為禁書。另據長崎圖書館藏《書籍元帳》記載，弘化三年有《澳門紀略》和《海錄》二書遭禁，嘉永三年有《海國圖志》也因疑有違禁文字而遭禁錮。直到日本在外國武力壓迫下被迫開國後，禁書制度才真正壽終正寢。

四、「禁書制度」的性質及其文化意義

如前所述，江戶時代被查禁或禁止出售的書籍還有許多，但就西學東漸的角度而言，「禁書」主要是指從中國輸入的、由西人撰寫或由中國人翻譯的、介紹西方宗教、文化和科學的漢文著作，所謂「禁書制度」，實際上就是對上述漢文書籍的檢查和禁毀制度。禁書制度是日本江戶時代鎖國、禁教國策的重要組成部分，是幕府強化其在思想意識形態控制的重要措施，其目的不僅僅在於防止基督宗教的滲入，而且是為了消滅一切不利於幕府統治的外來思想的滲入。禁書制度最為酷烈之

時，凡稍涉獵西人西事、甚至詞語相同者，亦不免禁焚之禍，文字獄之盛，較之同時代的滿清王朝亦有過之而無不及；即便是第八代將軍實行的緩禁政策，也未能使禁書制度的性質得以改變，禁書還是要禁，只是應殖產興業的實際需要，對某些書解禁或緩禁而已。

從本文所列舉的資料不難看出，禁書目錄有一個顯著的特點，以《天學初函》為核心的禁書目錄基本上沒有變化，而涉及西人西事的週邊書目則在不斷增加。從這一份份內容重複、冰冷無情的禁書目錄中，我們不難感受到江戶幕府思想禁錮的嚴酷程度。在既不准日本人出國，又嚴格限制外國人人境的鎖國時代，西方文化不得不主要依賴於有限的書籍輸入這一曲折迂迴的方式來蛀蝕保守思想厚重的高牆，因此，禁書制度確實成了保護封建統治的有效武器，它使得西方科學文化在日本的傳播遭到了沈重的打擊。

然而，禁書制度並未能完全杜絕外來思想的滲入，從心理學的角度來說，嚴厲的查禁往往會激發人們的好奇心，使不滿社會現實的有志之士因此意識到禁書的重要性，從而誘使他們千方百計地去尋找和獲得西學書籍，從中汲取新思想的養分。正因為如此，《解體新書》的翻譯出版才被譽為日本洋學史上的里程碑，而日本洋學史上數以百計的譯書，也證明禁書制度未能使西學之書在日本銷聲匿跡。

具體說來，西學之書進入日本大致有三條途徑：

其一是幕府允許輸入的部分圖書。這部分有據可查，毋須多說，至少被緩禁的那些書籍就是其中的一部分；

其二是一些漏網之魚。例如寶永七年(1710年)輸入的《說郛》叢書中，就雜有明令禁止的《交友論》一書。另外據大庭修先生調查，某古書目錄中不見經傳的《一六十兄》一書，實際上就是寬永七年禁書目錄中的《七克》一書。

其三是某些通過秘密途徑輸入的書籍。由於是秘密入境，查考起來難免有些猜度的成分在內，但也不是全無根據。例如本文第二節資料二中提到的《天經或問後集》，乃明人遊子六所著《天經或問》的續篇，書中多有引用崇禎曆書之處和西方天文學的知識。「後集」尚且被禁，前書當然不必說了，但《天經或問》一書在江戶洋學史上卻多次出現，並且具有重要的地位。享保十五年(1730年)，西川正休訓點的《天經或問》一書公然刊行於世；享保二十年(1735年)，松永良弼又著有《天經或問發揮》，翌年刊行；元文二年(1737年)，安倍泰邦寫成《天經或問正義》；寬保三年(1743年)，又有入江修敬的《天經或問注解》刊行於世。

正如事實所表明的那樣，一種新思想的產生和發展，並不取決於統治者的官方意志，而是取決於他所處的社會情境，取決於這一社會所面臨的問題和為解決這些問題所做的種種努力。江戶時代天文方的成立和發展就說明了這一點。江戶初期，幕府使用的乃是中國元代天文學家郭守敬所編的授時曆，因年代久遠，多有差誤。貞享元年(1684年)3月，被迫使用

修訂後的《大統曆》。同年 10 月 29 日，又改用《貞享曆》。出於改曆的實際需要，幕府於這一年的 12 月 1 日設立了專門機構「天文方」，設命澀穀春海為天文方，其署亦稱為「頒曆所」，參照西方理論修改曆書。其後，天文方的職權逐步擴大，漸漸成為幕府處理各種外文書籍和來往信件秘書機構，後改稱為「蕃書調所」，專門從事外國圖書的翻譯。明治前期，改稱「開成所」，向各蕃士開放，進行西式教育。此後，規模和業務範圍不斷擴大，兼帶醫學院等許多現代學校的管理工作。明治二年（1869 年），又改稱東京帝國大學南校，最終成為現東京大學的重要部分。僅此一例，所謂「禁書」的深遠影響已不難看出。

目前，關於西學東漸的歷史，已成為中日兩國學者極為關注、並不斷取得成就的領域，但客觀地說，兩國學者似乎更多地將目光局限於本國之境，而較少將這段歷史放在東亞或是更為廣闊的範圍內加以考察。但實際上，西方思想的東傳並非自囿於某一國家之境。沙勿略在日本傳教時，發現中國聖哲的思想對日本有著巨大的影響，從而萌發了來中國傳教的想法。另外，中國和日本曾同屬耶穌會一個教區管轄之下，天正六年（1578 年），耶穌會巡察使瓦林納尼（Valignao, Alessandro, 漢名范禮安）在日本口之津會議上確定的因地制宜的傳教方針，與他兩年前在中國澳門葡萄牙商人締結的生絲貿易契約，有著內在的密切關係和相通之處。然而，西方文化的東傳並非涇渭分明地滲入日本或中國等個別的國家，其中亦有交叉、流動、融通的客觀事實，日本江戶時代厲行的「禁書制度」就是一個明證。

再者，由於地理和歷史原因，中國文化在日本的影響極大，懂得漢文的人遠比懂得荷蘭和其他西文的人多得多。在這種文化背景下，用漢文典籍作為傳播西方思想和科學的媒體，其作用往往要比西文著作大得多。江戶末年，魏源的《海國圖志》對日本的維新志士有很大的促動作用。³⁴江戶末年著

³⁴ 《海國圖志》寫於道光二十二年（1842年），同年刊行。此書由嘉永四年（1851年）的亥二番船首次攜來日本，共攜來《海國圖志》三部各六套。同船的《書籍元帳》「新渡專案」下有這樣的注記：「此桁似有被禁制之文句，向井元記就此事前往官廳詢問。下令全部交出，存放於江戶。十一月十八日，向井元記又去信協商。此信附於有關記錄簿中。」文中的「此桁」意為這一專案，向井元記即當時的書物改役向井兼哲。他按舊例檢查書籍並作大意書，由於書中寫有屬於查禁之列的西洋事情，故寫信給奉行所請求指示，並將全部書籍收納於奉行所。有意思的是，這三套書後來分別為幕府將軍的御文庫和作為正統思想大本營的林氏學問所以及老中牧野備前守購去。不久，又有子二番船（嘉永五年入港）帶來一部四套，《嘉永六年醜四月子二、三、四、五番船書籍元帳》注有「此桁會所圍」，可見此書留於長崎會所。後《嘉永七年寅九月寅一番船書籍元帳》又記貨主陶梅帶來此書拾二部各四套，並注曰「內七部除，殘五部」。又有貨主姚洪條下記有三部各四套，兩批書要價為百八十目。陶梅的五部和姚洪的三部書都交由購書人投標競買，所以這七部書肯定沒有幕府官員事先訂購。另據九州大學文化史研究所藏原元山文庫舊藏的《書籍類落札帳》（第二章第一節第三項第四部分）安政六年未七月朔日入札記錄，稍後由未三番船攜來的《海國圖志》一部四套，被本屋（書店）啟太郎以實價436的高價中標購得。嘉永七年，《海國圖志》卷首「籌海篇」二冊及「墨利加洲」二冊由山縣教授江戶鹽穀世弘訓點、津山箕作庠西作洋音注出版。其中「籌海篇」刻於嘉永七年甲寅七月，並有須原屋伊八等人的刮記，「墨利加洲」亦有嘉永七年甲寅四月出雲寺文太郎等人的刊記。但從鹽穀世弘六月之敘判斷，後者亦刊於七月。其敘曰：「此書容歲清商始所船載，左衛門尉川路君獲之，謂之有用之書也。命亟翻刻，原刻不甚精，頗多偽字，使予校之，其土地品物名稱則津山箕作庠西注洋音於行間云云。」由此可見，此書是奉川路聖謨之命翻刻的。世弘在所敘之初還談到他閱讀《聖武記》的

名詩人梁川星岩在讀到魏源的《海國圖志》後，興奮地賦詩道：「百事拋來隻懶眠，衰躬迨及綦糜年；忽然摩眼起快讀，落手邵陽籌海篇。」南洋悌謙亦曰：（《海國圖志》乃）「天下武夫必讀之書也，當博施以為國家之用。」（《海國圖志籌海篇譯序》）著名維新思想家佐久間象山在讀了魏源的《海國圖志》後，大為欽佩，竟將魏源引為同志，其曰：「嗚呼；予與魏各生異域，不相識姓名，同在是歲，而其所見亦有暗合者，一何奇也，真可謂海外同志矣。」關於這方面的情況，已有學者做過介紹，這裏就不多說了。值得注意的是，以往論述西方文化在中國近代之影響時，多有論證明治之後，中國如何通過假道日本吸收西方科學文化，但卻不注意更早些時候西方文化亦曾假道中國傳往日本之事實，其中的具體情況，值得關注與研究。

激動心情。另外原書「籌海篇」第1頁中有「道光己酉夏古微堂重訂」字樣，魏源敘後亦稱「原刻僅五十卷，今增補為六十卷，道光二十七載刻於揚州」，可見這次輸入的《海國圖志》為六十卷本。在鹽穀、箕作兩氏之後，又有「俄羅斯國部」二冊刊於安政二乙卯8月，「英吉利國部」三冊刊於安政三丙辰8月，「普魯莊國部」一冊刊年不詳。此外，還有賴三樹三郎於安政四丁巳年刊行了其中的「印度國部」。1847年刊本在1851年攜來日本，1852年應當傳到江戶，1854年就出現了和刻本。這就是說，和刻本的刊行是在中國原書刊行的七年後、傳入日本的三年之後。詳見《江戶時代中國文化受容之研究》，頁389-391；《江戶時代的日中秘話》，頁243-246。

附錄 6

對治邪執論³⁵

雪窗宗崔述

原夫天文末（天文十八年，1549）有商客，從西夷恚哆俚夜國浪魔（Roma，羅馬）京來，寄船於豐後國，尋其船路，從西海而向南方往，自南方向北而來於日本，故倭國人呼之為南蠻人。見其船中，商客棹郎都二百餘人，其中見形服異於眾人之兩個，一人名曰三跣亂志須古娑毘惠婁（Sao Francisco Xavier，聖弗朗西斯科·沙勿略），一人曰我須頗婁（Gaspar Vilela，維萊拉），稱此二人曰頗姪連（Padre，神父）。此翻和尚，又有一人伴者，名曰路連曾（Lourenco，日本修士洛倫索），是為由婁漫（Irmao，修士）。此翻首座。此人日本和州之產，本名曰了西，從薩州度浪魔，學天主教，而又來於日本，其宗旨名曰喜利志袒（Christao，基督教）。於是路連曾代頗姪連說天主教，訟人歸宗門者凡百餘人。娑毘惠婁為弘通宗旨，且留日本。我須頗婁為重遣頗姪連數人，其明年歸浪魔，然後娑毘惠婁終教國主（九州大名大內義隆）歸宗門，建立寺門，演說邪法。當於此時，歸入宗門者如麻栗，其後歷三年，而頗姪連

³⁵ 摘自《基督教書·排耶書》，日本思想大系，25（岩波書店，1970）。據新村出考證，此文作於1647年4月，作者雪窗宗崔，豐後白杵多福寺僧人。又文中音譯宗教術語，或依葡萄牙語，或依拉丁文。均據同書譯注標出原語。

十一人乘船來於肥前國平戶島，然後大村島原長崎天草築前國博多豐前國小倉攝州大阪山城伏見西京其外於在在所所，說邪法而誹謗佛神，行佈施以頌動男女，因之歸其宗旨者，不可勝記。然後或擇門下生之有才能人，或取出家人之無道眼者，與寶祿令渠偽聞釋門名相，儒林初學及神道祭祀之法，而後作由婁漫，令渠說法要，於此設虛妄手段，誑訛諸人，先不露自法之理路，不傍他宗之教門，只以佈施愛語，令人懷其恩惠，而後時時出軟語，潛讚自法，暗謗他宗，到其聽法人之半信半不信之時，告其人曰，請聽取喜利志袒宗旨之勝劣，法門之根源。若我法不相應汝心，可守汝本宗之旨；若又會得其宗本源，可歸我宗門。其人曰，唯然，願樂欲聞，於是號甚深秘法，堅鎖門戶，而不令他人聞法理，潛說法要者一七箇日，先謂初日號善知與（Gentio，異教徒）談義，此翻他宗，然而排斥三教（神道、儒教、佛教），罵倒諸神，就中謗釋門者甚切。所以者何？釋教說未來浮沈，其影響似自法故。於謗佛法之中，又有巧見，南者六宗不盛行於世，天臺真言二宗專修祈禱法，是故愚癡男女，不聞其宗名言，不知其宗行相，何況於所依經論，所得見解乎。禪宗念佛宗日蓮宗，此三宗今時盛行於世，故男女貴賤安名於某宗門者維多矣。依之諸人聞其名相，而皆將謂佛法唯當來受樂之法矣。人之知之盡於是而已。雖然易知，而實未易知者。

評曰，言喜利志徒（Cristo，基督）所立宗旨也，求其來由，是寸須（Jesus，耶穌）歸依釋氏，而學名相，自起邪見，而作外道者必矣。其證具見佛家經論及喜利志袒書矣。《最勝

王經》曰：過去有王，名力尊幢，其王有子，名曰幢，受灌頂法，未久之頃，爾時父王告幢言，有王法正論，名天主教法，我於昔時受灌頂位而為國王，我之父王名智力尊幢，為我說是王法正論。我依此論，於二萬歲，善治國土。我不曾憶起一念心行於非法，乃至往昔諸天眾集在金剛山，四王從座起請問於大梵，梵主最勝尊，天中大自在，願哀潛我等，為斷諸疑惑，云何處人世而得名為天，復以何因緣，號名曰天子。云何生人間，獨得為人主。云何在天上復得作天主。如此護世間，問彼梵王已。爾時梵天王即便為彼說護世，汝當知為利有情，故問我治國法，我說應善聽，由先善業，力生天得作王若在於人中，統領為人主，諸天共加護，然後入母胎。既至母胎中，諸天復守護，雖生在人間，尊勝故名天，由諸一護持，亦得名天子。三十三天主，分力助人王、及一切諸天亦資自在力，除滅諸非法惡業令不生，教有情修善，便得生天上，乃至是故汝人王忘身弘正法，慶尊重法寶，由斯眾安樂，常當親正法，功德自莊嚴。眷屬生歡喜，能遠離諸惡，以法化眾生，恒令得安穩。令彼一切人修行於十善，率土常安樂，國土得安寧。又經曰：大梵天王授位於劫初時，獨一而住，更無侍衛，發願言云，何當令諸餘有情，生我同兮。時極光淨天，從彼處沒生為梵眾。梵王纔發願，見有天生，故大梵王起如上想：我表能生也，彼諸梵眾初見大梵威德特尊天，又憶念知先因梵王發誓願，故我來生此。是故梵眾起如是念，我等皆是大梵王生。楞伽經曰：大慧外道說流注生因，非眼識色明集會而生，更有異因。大慧彼因者說言若勝妙注實又曰：彼諸外道說相續識從作者，生不說

眼識依色光明和合而生，說作者為生因，故作者是何，彼勝妙是生梵天之天主也。昔時天竺有外道六師、富蘭那迦葉，此人起邪見，謂一切法斷滅性空，無君臣父子忠孝之道也。末伽利拘賒梨子，此人起見，謂眾生苦樂不因行得，自然耳也。刪闍夜毘羅貶子。此人謂道不須求，經生死劫數，苦儘自得。如轉縷丸於高山，縷儘自止。何復求耶。阿耆多翅舍欽婆羅，此人著弊衣，自拔髮，五熱炙身，以苦行為道，謂今身併受苦，後身常樂者也。迦羅鳩駄迦旃延，此人應物起見，若人間言有耶？答言有。問言無耶？答言無。謂諸法亦有相，亦無相。厄鞞陀若提子，此人謂罪福苦樂，本有定因，要當必受，非行道所能斷也。此六師盡起邪見，裸形苦行，自稱一切智，佛未出世時，道王天竺也。見維摩經，眾生本來成佛，身心不二，性相一如。論其形相者，謂之即身成佛；說其真性者，謂之即心即佛。皆是不生不滅，真心而無生滅妄識，只分體用而已。雖然從無始際妄想翳之，不自覺知，故能見識生，而所見境現境者我也。寶此我故，即起貪瞋癡等三毒擊意，發動身口，造十惡業，乘此惡業，墮三惡趣，受無量苦思，無有出期，是故世尊愛潛眾生，演說正法，先欲令眾生知本來成佛真理，故始說頓教經曰：三界唯一心，心外無別法；心佛及眾生，是三無差別。唯一真心，亙古亙今，究其本源，無有問雜。悟之者為佛，迷之者為眾生。雖然初機凡愚，不會真法，即卷席退，因之世尊於鹿苑且說三乘教，乃至高無量方便門，度脫眾生，便還其本源。故世尊一代所說教相，說心性，說有無，說三身十界，說三明六通，說十萬三世，說三界六道，說他方佛土，說自身淨土，說

地獄苦患，說天上快樂，說現現安穩，後生善處，說自然因緣，依報正報，說王法正論，說民生作務，乃至說法譬因，說戒定慧。雖然說無憑處，皆是一期藥病相治，惣無定法，說無法正法，應差別之機，是非求世間名利恭敬，只以慈眼視眾生，故由其本有性，還修其人身，更無一法與人，人亦無用功處，只是平常無事，是故發大信心，入此門者靡不蒙化。上引經文者，為欲令眾生知邪宗來處，故贅卑語者，為欲令凡愚除疑惑，舍邪執，歸正法，故密以。是寸須為人也膽大麁心，虛妄巧見，雖歸釋氏，只學其名牙，不到其窮玄，僧竊釋氏法相，還作外道邪見，或改其名而執其實，或同其事而異其理，故改梵天王名泥烏須（Deus，天主），改諸梵眾名安助（Anjo，天使），改天堂名頗羅夷曾（Paraiso，天國），改人道名跗婁伽倒利夜（Purgatorio，煉獄），改地獄名因邊婁濃（Interno，地獄），改灌頂名婆宇低寸茂（Bautismo，洗禮），改懺悔名混毘三（Confissao，告解），改十善戒名十麻馱免徒（Mandamento，戒律），改比丘尼名毘婁善（Virgem，童貞女），改錫杖名惠寸苦茂餓阿徒（Excomungado，主教權杖），改地餅林藤名麻三果（Maca，蘋果），改數珠名混多須（Contas，念珠），取罪人死骨名苦利喜物（Reliquia，聖遺物），擬佛舍利。徒是上方過十天又有天，其名曰頗羅夷曾，是指持國天、我聞天、廣目天、增長天、叻利天、座摩天、兜率天、樂變化天、他化自在天、梵眾天也。謂自先祖阿段（Adam，亞當）惠和（Eva，夏娃），為男婦始祖。《楞嚴經》曰：爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，來彼求應善男子處，敷座說法。彼善男子心生愛染，

不能舍離，身為奴僕，四事供養，不覺疲勞，各各令其座人心知是先師本善知識，別生法愛，粘如膠漆，得未曾有，是人愚然，惑為菩薩，親近其心，破佛律義，潛行貪欲，或言別有大光明天。彼無智者信是虛誑，遺失本心。又曰則一分大我慢魔，入其心腑，不禮塔廟，摧毀經像。謂檀越言，此是金銅，或是土木，經是樹葉，或是疊花，肉身真常，不自恭敬，卻崇土木，實為顛倒。其深信者，從其毀碎，埋棄地中，疑誤眾生，入無間獄，弟子與師俱陷王難。汝常先覺不入輪回，此即世尊憐潛末世，殷勤告阿難，其文如是：愚癡男女不知此義，迷惑顛倒，俱陷王難，先知哉也。前佛世尊，所謂藏身露形，難逃至鑑。

是寸須不拘人浮沈，只為結邪黨奪國，故與一定法縛住諸人，不見真如常性，不知因果不亡之理，說有天主有後世者，是實有見也；起虛妄見，殺人奪國者，是斷無見也。外道六十二，邪見以斷常二見為根本，好人家男女，被這野狐精魅所著，便即捏怪，不可不知焉。世尊說法，隨機隨解，初無定義，雖言天堂地獄，全非向外求。業有輕重，感報不同，善者隨善業，感天堂之報，福盡還墮；惡者隨惡業，墮地獄餓鬼畜生之報，乃至從迷入迷，輪輪不息。蓋天堂第報，因人造業而有，非有定所也。

初日談義曰：夫佛法者是以無法為極則，是天主泥烏須作天地萬物，且又救世人太因緣法，而無虛無法，不此理，故以無法為宗旨。又大乘小乘，權實顯密，說多岐法，令人失途轍，迷徑路，故令時詩宗法師，皆說妄法，誑惑男女，宗途雖多，

先舉三宗。

日蓮宗者歸依釋氏迦佛，受持法華經，口唱題號，欲因此功力，死後生寂光土，是愚之甚者也。夫釋迦者，中印度淨飯王子，即是人也。以其人何能得救人乎？加之釋迦有五百大願者，是對天主泥烏須而所立這誓願也，夫願者有能願之人者，因有所願之主，若無能受之天主，何有所立之願乎？世人不知此理，可深思之。受持經卷，何足用哉。除上天頗羅夷曾外，別無安樂處，何寂光之有哉？

宗念佛者賴彌陀佛，口稱名號，欲由此功德力，生西方淨土。此義不然。無量壽經曰：昔有國王，棄國捐王作沙門，號曰法藏比丘，在世自在王佛所，建立四十八願，修淨土之行，莊嚴佛國，所願成滿，安住西方，而後號阿彌陀，是亦人也。世自在王者是何乎？天主泥烏須作天地世界，生有情非情，於天地世界，現大自在身，是故稱世自在王也。西方淨土者下界之人間是也。念彌陀願西方人愚之至也。

禪宗者世尊拈華，迦葉別傳，不立文字，直指人心，見性成佛，謂之最上乘禪。雖然比天主無始無終，則中是過高之言說，虛無之宗旨。僧問趙州狗子還有佛性也無，州曰：無。此一則之話題，釋迦一代極妙。諸佛頂上宗旨，只以無一字答他問頭，是何謂乎？不知泥烏須故，說自悟成佛者虛妄之法，若不憑泥烏須，何得天上快樂乎。

無神祇者，人死而後為其子孫人，造宮社崇先祖，或人死

而後，其靈敏作怨靈，而感動人，崇其靈以為神明。或畜生之靈，有惱人之時，祀其妻以為神，皆是妄法。人畜之靈，可與好事於人乎？是故破壞社堂，燒卻佛像者，皆是奉泥烏須之大勳功也。

評曰：佛曰：虛妄浮心多巧見。祖曰：汝以緣心聞法，此法亦緣。又曰：三界惟心，萬法唯識。汝曰釋迦亦是人矣，以汝虛妄巧見，何得窺知來廣大妙心乎。人人俱真性，箇箇備智用，雖然不學則不作聖，悟之謂之佛，迷之謂之凡夫，釋尊者成無上正覺，萬德圓滿，開無量方便門，接眾生差別機，不謂初機久參，不分智愚賢否，入此門者皆得利益，故三界獨尊，四生慈父。若除此人，除此佛，更求何物？為汝教化王乎？是寸須雖竊學佛法，未到其玄妙處，故取梵天主為極則處，改其名字而號泥烏須，擊縛諸人也。夫世尊說梵天王者，不離汝一心中，三界者即三毒也，故地獄、餓鬼、畜生為三惡道，以修羅、人、天為三善道。三界六道者，於欲界色界無色界，中有六道，梵天者色界初禪主，皆是呼名於他方，為愚迷人，謂之世間法，善惡因果，苦樂報應，因人造業而有，非有定所也。汝終日走紅塵，失願自家珍。願者念也思也。若欲求菩提者，先自誓曰，願我雖捨身命，不斷煩惱，不成無上菩提，不轉法輪，不度眾生，終不止焉。以此志願，挂在胸襟，行住坐臥，思念不忘，純一無雜，則工夫淳熟，頓成無上覺，無明盡時，自性即現前，全非從他而得之謂也。汝向外求法，作能願所願說，以惑亂凡夫，所謂空拳指上生，實解根境法中，空捏怪者也。夫法華者一代經王，醍醐上味，正直舍方便，但說無上道，

故受持此經，如說修行者，得最上妙旨，證無為聖果，口唱題號者，亦且免三塗苦，何得無益乎？

寂光土者，是法身佛土，成無上學者居此土，一即三，三即一，無三身別也。汝謂頗羅夷曾超寂光土，汝祖指色界初禪，而名頗羅夷曾，汝迷此語，謂有定所，請汝生大憤志，返照自己看，一笑即可解矣。古德曰：天地同根，萬物一體矣。故天地有五方，東西南北中是也。有五孝，春夏秋冬土用是也。人有五臟，肺心肝脾腎是也。有五智，法界體性智，大圓鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智是也。有四識，前五，第六識，第七識，第八識是也。故西方者肺臟，王者是心五，法藏比丘者第六意識因名，欲求菩提，先以分別事識，入修行門，故彌陀者妙觀察智果號以十惡業，昧卻妙觀察，十惡滅時，妙觀察智即現前也。世自在王佛者，真如自性無礙自地法身，佛世間出世，萬法萬德覺王也。十萬億者，十惡業是也，八萬四千光明者，轉八萬四千煩惱是也。一切眾生，耽著自身，貪愛諸境，好長壽，願世樂，故造十惡墮三塗，因之世尊為造惡凡夫，先呼名於他方世界，建立依正二報，或號彌陀佛，或名西方極樂，令凡夫念彼土功德莊嚴，彼佛相好光明，則著我之心，愛境之見，漸漸微薄，又放下此念，而到得無功用田地，則十惡頓消滅，一彈指頃自性彌陀佛現前，放八萬四千光明，照十方界，無遺照地。西方去此不遠，說十萬億者，為其下根，說去此不遠者，為其上智。是無法正法，有益乎我者也。

汝向外求天王，以一法惑亂男女，無益乎己者也。可憐生，

夫麻訶衍法，離四句絕百非。汝以有思惟，測度最上禪綿，猶如取螢火燒須彌山，終不能看。汝曰教外別傳，不立文字。又曰虛無法即是墮文字，了非最上禪綿。只是一箇地字。不落心機意想，不涉有無得失，碎惡智覺之槌子，斷生死命根之利劍。汝若欲參此禪旨，將虛妄見，人我見，是非見，天主見，眾生見，一時拋向他方世界，只將自心現前一念，參箇無字。若功夫淳熟，向疑不破處。若又不然，三生六十劫，任汝流轉。

噫，夫神祇者，自天子已下聖神而有異德者，崇之為神明。又不拘德之厚薄，崇其祖考，以為神廟，育民者君，生我者親，故齊明盛服，以承祭祀。則宗廟養之，子孫保之，即是忠之至孝之盡。然而至誠不息，必有感應。汝墜邪魔之教，生妄想之心，認名失實，沈虛背天，違君臣之義，無父子之親。又有無罪而受殺害之人，其靈含憤志，報怨讎者理之當然。崇之慰之，還作守護神。然則不得謂無靈驗也。汝若無靈覺，因什麼起此邪見？道道恰似演若達多失卻頭向外求也。一切眾生悉有佛性，畜生若無靈覺性，何得好惡走飛乎？只無明厚薄而已。故大悲世尊制殺一切有命者也。汝不知是法平等無有高下者，不見真性故也。竊佛典，竊神道，佞詞擊難，弁駁繁端，卑劣聖賢，罵倒佛神，焚燒聖像，破壞神堂，引誘多方，党於邪見，令凡夫親附於我一法者，是何謂乎？無他，為欲假眾力奪國拉。故原邪宗起本，全非後世事，只謀計法而已。具見邪書，即是五逆罪人，豈免三塗若乎？諸人若不信此說，看今時於本朝罹王難者，千萬記取焉。

抑言喜利志祖宗旨者，賴泥烏須而，後生頗羅夷曾，作來滅身，而受無量之快樂也。從是上方過十天有天，名曰頗羅夷曾，其天有主，名泥烏須，即是無始無終之尊體，天地萬象之作者，智慧之源，慈悲之源，憲法（正義）之源，萬德之主，自在之身，謂之須昆利都（*Spiritu*，靈）之體。此翻不生滅也。先作數多安助而備常隨給侍，其中有首先，名曰婁須邊留（*Lucifer*，惡魔），具萬德得自在者，與泥烏須一般，次作天地世界森羅萬象，其法如何？以非為曰一聲，作一切世界，泥烏須走能生之一念時，即萬物出生也。其後取多麻靖那（*Damasco*，伊甸園）之清淨土，作男子，名阿段。令阿段三時睡眠。而取右肋一骨面為地台，作女人，名惠和，以此二人為夫婦，令居姪利阿俚國（*Terreal*，地上樂園）。此之國者，世界中之上，安樂之處，余國皆為鳥獸住處。作壽命長遠果，當其果者，作不生不滅身。又禁戒曰：於諸木中有麻三果，果食之也。若食此果，墮鳥獸住所，而應作生死勞苦之身矣。是故物之有始有終者，鳥獸草木是也。有始無終者，天地鬼神及人之靈魂是也。天主則無始無終，而為萬物始焉。然而後彼婁須邊留見我與天主同其德位，而欲奪天主位，而党諸安助，時天主瞋眼，而追放婁須邊留於下界，作大火坑，置此火焰裏，是名因邊留濃（*Inferno*，地獄）。此翻地獄。於是婁須邊留謂：願我與阿段夫婦同其受苦矣。即自化自作天狗，行姪利阿俚，謂惠和曰：何不食麻三果。惠和曰：天主禁食麻三。天狗曰：食麻三者得大自在，成天地作者，而我與天主同其德位，故天主深禁之也。請食此果。惠和取之食。阿段曰：食何物？惠和曰：

依天狗教食麻三。阿段曰：我亦可食。即取食之。故天主追放此夫婦於下界，末世眾生，以其子孫故作生老病死身也。

從泥烏須造天地已來，歷六千年，而後是寸喜利志徒生焉。自己我是頗羅夷曾之王，無始無終之尊，造作天地，建生萬物泥烏須化身，為救眾生之後世，假降生世間，隨我教而一賴天主者，縱罪惡如山，即消滅。天主與之天堂之樂，雖然修行有淺深，而苦樂亦然。其淺深有四：一者歸他宗門求後一人，不能生彼天，空墮因邊留濃，除泥烏須外別無世界之主故。二者雖歸喜利支袒宗旨，修行不成滿，不受泥烏須許可者，不得直生彼天。先在跣婁如倒俚夜而受苦者，輕微而無快樂。在此處歷劫數，盡其業因。而後受泥烏須這許可，生彼天受快樂。三者修行成滿，而受天主許可者，直生彼天，坐寶殿，披自然衣，食不死果，作無始無終身，受大安樂也。四者因國法而禁制此宗之時，不改宗旨，不惜身命，逢麻婁遲俚（Martir，殉教者）而死人，不拘修行淺深，不待天主許可，徑生頗羅夷曾得安樂。又有天地滅盡時，名曰濡夷曾是羅婁（Juizo geral，末日審判）。此翻普同推明，劫末之時，依天主指揮，燒卻天地世界，滅盡有情非情，然後諸人再活，而又作本形，生善處人，身光自照，墮惡處人，皮骨連立，然後皆集會濡泥預（Judeo，猶太）國茹雜穀（Josaphat，約沙法穀）。天主降下而引善人安右座，而分善惡，定輕重，惡人永墮因邊婁濃，受苦患，善人從天主生頗羅夷曾得快樂。

昔日喜利志徒，於濡泥段國是婁坐連（Jerusalem，耶路撒

冷)京邊說此法時，歸入此宗門人如雲霞，十馱須 (Judas, 猶大)起一嫉妒心，行是婁坐連，告守護代彼羅阿土須 (Pilatus, 彼拉多)曰：喜利志徒說邪法而惑亂萬民，請誅此人焉。守護即遣軍兵捕喜利志徒，而於伽婁和利預山 (Calvario, 耶路撒冷郊外山丘)，掛十字架，刺殺焉。喜利志徒曰：我為救眾人之後生，甘心捨身，懸十字架，代眾生受苦惱，以贖其罪矣。其後歷七日再活，有種種奇特。因之諸人恭敬無限也。其後生身而升天上去，然則除此法外，別無救人之道。今生一夢中，早可歸此宗旨。

說此法時，其聽法人請歸宗門，於是頗姪連行授之法，始作宗徒之人，額上置白手巾，手持蠟燭，口中入鹽，而頗姪連取水灌其人頂上。有誦文。又入頗姪連室，投懺悔。此時與小麥餅，受之食。又與葡萄酒 (葡萄酒)，受之飲。其後逢司頗姪連，其時司書十文字於人額，取漸油塗其人額，用手打人右面。

然後日用中所作行法，逢茶飯時，以手學十文字而飲食。又打背後出血，經此功力滅罪障。又朝暮持數珠 (Contas, 念珠)唱於辣諸 (Oratio, 祈禱)，頸掛苦利喜物 (Reliquia, 聖遺物)，其外有種種別行。又有令人決定一心於此宗旨之教，名曰非為姪須 (Fides, 信仰)。縱大千世界石有銷日，我一心終無變易矣。起此一念時，取峰作穀，取海作山事不難。書此意趣，而押血判以納奕連邪 (Ecclesin, 教會)。此翻合力，依國法禁制此宗門，其時非為姪連堅固之人，歸一心於宗旨，捨

身命於世間，或受倒懸之苦，或逢猛火之責。當此時，片時中一心念天主，而受呵責忍苦惱，即天主代其人合其力受苦。是故其人苦惱頓脫，剎那頃生天上，受快樂。故逢麻婁遲利而死人，縱雖殺君父無罪，蒙天主許可故。徒是寸喜利志徒建立此門，到今歲正保五年，凡千六百四十七年也。

評曰：先押喜利志祖之字者，因邪宗之意樂，因蠻語這韻律，直將西洋語脈，寫作東土文字，蓋原彼宗起本，只喜物之利於己。深志人祖入宗，故押此文字也。詩曰：南軍不袒左邊袖，四老劉是滅劉。改初禪天，名頗羅夷曾。改梵天王，名泥烏須。十天說見於上節，喜利志徒竊最勝王經所說天主教法，而惑亂愚民，党於邪見者明矣。世尊說法，隨機隨解，初無定義，雖言天堂地獄不外身心，不離目前用處，只以人有造善惡之業，故說業有輕重感報不同。善者隨善業，感天堂之報，福盡還墮；惡者隨惡業，墮地獄餓鬼畜生之報。從迷入迷，輪轉不息，如是天堂地獄之報，因人造業而有，非有定所也。喜利志徒，不會佛意，不知因果，只依文解義，改頭換面，教壞男女，惑亂國家。古德曰：隨文解義，三世佛讎，誠哉。無天地人物時，指何處而為天堂地獄？呼何人而為賢愚？執何物而為善惡？以何緣而為苦樂乎？正當恁麼時，無欠無餘，白圭無瑕。

泥烏須無風起浪，作天地萬象，加之作婁須邊留，而不知作自己之怨家，豈得謂之智慧之源乎？造天堂地獄，生苦樂憂喜，而令人受其苦惱，豈得謂之慈悲之源乎？汝云：有人罪惡如山，但一歸天主，罪即銷滅，天主與這天堂之樂，不知信向

者，雖聖賢猶入因邊婁濃矣。豈得謂之憲法之源乎？大千界內有無量國土，其中歸依泥烏須者，只西洋僻地人民而已，其餘國人不聞德，況於其信向者哉？且又其所造之物，皆不得其正，豈得謂之萬德之主乎？不能化大千世界眾生，不能主宰一形軀，作濡泥預（Judeo，猶太人）一罪人，而挂刑於十字架而死，豈得謂之自在之身？若實有泥烏須，造天地萬象，是招過及身者也。據實言之，則何有如是事乎？皆是喜利志徒臆說者必矣。汝若謂如人之作物，因時之變，隨物之緣，而其所作和不得其正，不若其意者，即是因與喻相違，若能作者天主與所作之人，同其工巧，豈務謂之天主乎？三身壽量無邊經曰：妙覺地毘盧遮那承無始無終，一心一念，本佛說法。

汝云：天主則無始無終，而為萬物始焉，便是喜利志徒妄執無始無終，為天主邪見根源矣。殊不知，此無始無終正是吾大道之元，亦是吾全身真之旨。且此全真之旨，人人具足，大道之元，個個不無，在聖無增，處凡不減，抑亦在天而天，在人而人。至於物物如是，法法亦我。固無二無二分，無別無斷，故悟此謂這聖人，迷此謂之凡夫。要凡夫之與聖人，初無二致，如是則聖凡靡間，而物我匪虧，顯見大道之元，無彼無此。全真之體，無始無終，一道平等，而浩然大均矣。喜利志徒，不悟此意，專用心意識，向天地萬物上，推窮計度，到虛玄深邈處，自家體貽不來，便妄執有箇天主，具無始無終之量，能育天地，健生萬物，而萬物則有始有終，謂鳥獸草木是也。有始有終，則天地鬼神及人之靈魂是也，唯天主無始無終，能製造萬物，竊佛說無始無終之語，以虛妄之心，推窮計度，而引誘

多方，党於邪見，佛說無始無終者，因人契證，以顯人物天地及其鬼神，俱是無始無終底意耳。就當人心念上，返照窮元，則過去心念無有，而未來心念無起，現在心念無住。三際既無，則心念全無始，而亦全無終矣。如心念既無始，而又無終，則身體脫然無繫，亦無前後三，了無生死去來，直下披露，無始無終，即色身五蘊完全解脫，而大道全真，備在我矣。既人人返照窮元，契無始無終，則草木鳥獸，天地鬼神，當前廓爾，邈無形跡，便是草木等類，全無始終，而顯大同之旨也。鬼神天地，鳥獸草木，雖因人契證，顯其無始無終，要且自性如是，而亦自離言境，故經云：諸法不自在，又不從他生；不共不無因，是故說無生。無生之體，渾然一致，默識心通而與契合，無容妄想執著，擬議分別於其間矣。又明天地人物及其鬼神，不因人證，來本是無始無終，全無間隔之差，且據實約多。廣而論，則虛空無盡，而所包世界亦無盡。以所居眾生亦無盡，乃至天地鬼神，草木鳥獸，悉皆無盡，不得而數量之。以虛空無邊際，則凡所有物，悉無邊際，法爾如是。又據實約久常而論，則虛空無終始，而世界又無終始，眾生又無終始，天地鬼神，草木鳥獸，悉無終始，覓其終始起伏，了不可得，以顯虛空世界一切眾生，及天地鬼神，草木鳥獸，同時同際，無分前後，永久常存，熾生不息。蓋又不期然而然，心也者，總持之大本，萬法之洪源，不可以智知，不可以識識，智莫能知，識莫能識，默契其旨，存乎其人也。喜利志徒全不省天地萬物備自己，而自己與天地萬具足無始無終，本來者一著子，向天地萬物之外，妄執有一天主，獨具無始無終，誠為邪見外道也。

蓋萬物既有最初始生之時，則最初始生之前，無有萬物，既無有萬物，則必彼時天主能生之功，亦必有滅有終，以因天主能生之功，有滅有終，故顯無有天主。唯一混沌空晦而已。眾生召感，混沌空劫是也。若有間隔空欠於其中，則非是健生不息之道，亦非全智全能之理。而亦愈顯非具無始無終之體量也。辟（譬）如虛空該羅萬象，無時間雜（離），而亦可逃遁，直與萬象無始無終，方稱全功，豈有天主具無始無終，而獨生物有間有欠，有滅有終乎！喜利志徒，迷於本心，失於本性，作無主孤魂，計心外有一天主，百年之後，往彼依附，使一切都作無主孤魂，委如汝者，直所謂業識茫茫，無本可據也。汝云：泥烏須以非為曰一聲，造天地萬象矣。俱舍論云：大梵王於劫初時，獨一而住，更無侍衛，遂發願言，云何當令諸餘有情，生我同分。時極光淨天，見已悲潛，從彼處沒生為梵眾，梵王作如是想，我表能生也。梵眾亦作如是想，我等皆是大梵王生。喜利志竊此說，而改能生，名非為曰也。佛之說梵天王者，非求於外之謂也。

阿段惠和者，恚哆哩夜國（Italia[Italy]，義大利）多麻靖那之產，而子孫相續而不斷，至三多麻哩夜（Sancta Maria，聖母瑪利亞），凡六千年，故曰：天地開而已來六千年之時，泥烏須化生，號是寸喜利徒，故呼泥烏須名而說種種怪異者。喜利志徒臆說，稱喜利志徒而說其奇妙者，惠椀是利志

（Evangelista，四福音書作者）多巧見也。改地餅林藤名麻三果。《俱舍論》云：空界大風起，旁廣數無量，厚十六洛，人又金剛不能壞，此名持界風，光音金藏雲布及三千界，雨如車

軸下，風過不聽，流深十一洛，人又始作金剛界，次第金藏雲注雨滿其內，先成梵王界乃至夜摩天，風鼓清水，成須彌七金等，滓濁為地山四洲，及泥犁鹹海外輪圍，方名器界立。時經一增減乃至二禪，福盡下生人間，初食地餅林藤，後粳米不銷，大小便利，男女形另矣。以多麻靖那土作阿段，婁須邊留成天狗，劫末之時，諸人集茄雜穀等之說，種種之授，口誦模樣，道具等之法，空拳黃葉，用論小兒，不足詰之也。世人曰：歸彼宗門，只信向其宗旨，而不顧沒其身命，是必有所由。歸他門人，終來若此矣。是無他，邪見外道，所立教法，只呼名於空虛境，為天主泥烏須。而又說曰：有人罪惡如山，但歸天主，罪即銷滅，天主與之天堂之樂。其或不右信向者，雖聖賢猶入因邊婁濃矣。不分迷悟凡聖，不論初機久參，不拘根性之差別，不言職分之當務，無修行之淺深，無悟解之邪正，只用口誦模樣道具等之一定之法，為後世之修因矣。凡夫人只以貪欲疑惑為心，由貪為心念，由貪欲故，不願斷現身造惡，只求後世快樂，由疑惑故，失卻目前現用安樂之正行，耽著天主教法無根談柄，是故將來習氣三毒六識，執著妄念，貼在邪法上，日入魔網中而不知出離期，豈得如來所說天堂之樂乎！吾佛法中人不然，世間種種法，皆忌執著，是故具眼宗師接學者，彈其所著，呵其所得，是句亦削，非句亦削，故未到極則處者，終生退屈，何得著宗法乎？若到本分田地，則無法無非法，依何宗而生執著乎！

世人亦曰：歸彼宗門，愛其同門人，甚於父子兄弟，必有所由。他門人不然矣。是無他，凡夫人所憎愛，不論人賢愚，

不分行善惡，只執等於己者，為己好朋而愛之，以異於我者，為我怨讎而憎之。彼宗所立之義，人無智愚不肖，法無大乘小乘，故歸其宗門人，亦無修行淺深，無悟解邪正，只其所憑之天主，其所唱之文句，其所作之模樣，其所持之道具，皆同其途轍，而無異路，是故互不知心地之迷倒，不傍行止之放逸，凡夫見之，謂之生親愛之道，達人見之，謂之招怨讎之道。所以者何，愛其同門人者，必憎其他門人，然則憎愛之心日日長，而人我邪見夜夜生，現身造地獄業者，後世何得天堂之樂冬？吾佛正法門不然，人有根性之差殊，法有隨宜之施設，心法幽玄而難見，雖說一味法，隨聽者根性，而得解者不同，故雖同其門，而不同其解，互觀其悟解，謗其短處，弃他非者，是我大師，雖然三毒未盡，萬機未體，互顯其非，而互疏其人，未見性者，不能見自己非，何能弃他非乎？雖不除自己非，以所聞之法為軌範，則他人非易見易知，然而互相謗互琢磨，而成無上道，則無是無非，無得失、無親疏。自他泯絕，法界平等也。

歸欲奪國位之宗門，背國主水土之恩，不祭其先者，違父母生長之德，不詣神廟者，刺生緣國風，深愛同門人，強憎他門人者，失朋友之交，破壞社堂，焚燒經像者，造三塗業也。諸人莫受此邪魔所惑，千萬記取焉。

缺 页

後 記

近年來，以耶穌會士為媒介的東西方文化交流史、以及在此框架內的天主教東傳史研究，已儼然成為時尚顯學；亨廷頓的《文明衝突論》以及發生在美國的「9·11 事件」，則激發起更多學者的熱情，希望通過歷史研究，總結經驗教訓，尋找或發現不同種族和異質文化和諧相處的濟世良方。

就本書涉及的 16—17 世紀的東亞耶穌會史研究，我的基本看法是：歷史上從來沒有純粹的宗教與文化，也沒有純粹的宗教與文化傳播；大航海時代的宗教傳播與文化碰撞是全球性的普遍現象，任何自囿於一國境內、或是有限的雙邊範式，都不可能獲得圓滿而合理的歷史認識。

說得更具體一些，我認為天主教在東亞的傳播，是一個精心計劃、逐步推進的區域性歷史過程。隨著西方列強全球世界範圍內的擴張，傳教士在印度果阿總主教區的統一指揮下，依次向馬六甲、摩洛加群島、日本、澳門滲透，然後才是中國。後來成立的澳門主教區，既受制印度果阿總主教區，同時又統轄中國、日本、越南和朝鮮等地教務。在「耶穌會連隊」這一準軍事組織的體制下，教會內部關係密切，人員調配與經費使用均互通有無。加之東亞諸國相似的政治體制、社會結構和以佛教、儒學為核心的文化傳統，迫使傳教士在面臨相似挑戰時，相互借鑒，相互促進。例如利瑪竇「合儒」、「補儒」以及

知識傳教等策略方式，既是對日本傳教經驗的總結與發揮，亦在其他國家的傳教活動中得到繼承發展。以地緣國界限定學術視野，或許會人為割裂原屬一個整體的東亞教會歷史，導致研究結論的偏差或片面。

其次，正如我們將當時葡萄牙國王的海外政策概括為「為了胡椒與靈魂的拯救」那樣，天主教東傳史的內容決不限於純粹的宗教或文化領域。從某種意義上說，傳教是一項成本高昂、風險極大的投資。如果計算一下利瑪竇等人禮尚往來，買房置地的巨大開銷，我們便不難理解經濟基礎對信仰傳播具有多大的意義。事實上，出於衣食住行的生存需要和某些策略性的政治考慮，耶穌會士與各國商人過從甚密，甚至常常角色互換，他們不僅積極投身於規模巨大的生絲與黃金交易，而且還從事仲介貿易、委託貿易、金融投機等多種形式的純粹商業活動。這一行為不僅緣於宗教傳播與世界市場的互動作用，而且在很大程度上規定了耶穌會士的傳教方式與策略選擇。

還應當看到，天主教東傳是西方列強全球擴張的附屬品，並與錯綜複雜的利益之爭密切相關。例如葡、西等天主教國家的保教權之爭；荷蘭、英國等新教國家後來居上的勢力擴張；耶穌會與方濟各會、多米尼克會以及羅馬教廷的矛盾；耶穌會內部不同國別、不同派別的衝突。所有這一切，使得天主教在中國以及整個東亞的傳播，具有了非常複雜的豐富內涵。

從某種意義上說，我們或許應當從「一般歷史」的角度，在更為廣闊（至少是亞洲、或東亞）的範圍內，選擇問題，展

開討論。收錄於本書中的六篇文章，多是在此框架內展開的個案研究。

需要說明的是，上述論文的某些部份曾在國內的刊物上發表過。因此，某些史料及論述稍有重疊。然而，由於相關史料的不斷收集，演繹推論的不斷深入，證偽性的思索過程一直在持續，論文的修改也從未停止。現將經過修改的譯文結果出版，並附上相關的史料，以期方家大教。

在此書面世之際，感謝台灣大學東亞文明研究中心的協助及黃昌彥小姐多方聯繫及文稿的整理。

戚印平，2004年5月於浙大西溪

缺 页

人名索引

A

- Aduarte, Diego 阿杜瓦爾,
87, 91, 94
- Affonso de Aibuquerque 阿
方索·德·阿爾布奎克, 2
- Alessandro Valareggio 亞歷
山德羅, 97
- Almeida, Luis de 阿爾梅達,
62, 68, 69, 80, 136, 145-146,
151, 153, 154, 196
- Alvarado, Garcia de Escalante
阿爾瓦拉多, 6
- Alvares Barradas, Manuel
阿爾瓦雷斯·巴拉達斯, 2, 6,
10, 27, 143, 157, 168, 171
- Antonio [de Santa] 安東尼
奧(中國僕人), 6, 53-60, 65,
67, 73
- Antonio de Lopes Bobadilla
安東尼奧·德·洛佩斯·博
巴迪利亞, 50

- Antonio Guedez 安東尼
奧·格德斯, 168
- Antonio Pimenta 安東尼
奧·皮門塔, 198
- Aquaviva, Claudio 阿桂委
瓦, 100, 105, 174, 180, 225,
227, 241, 249
- Atayde, Dom Alvarode 阿爾
瓦羅, 36

B

- Barbosa, Duarte 巴爾博扎,
5
- Barreira Balthasar 巴雷拉·
巴爾塔扎, 143
- Barreto, Rui 帕萊特, 196
- Barros, Joao de 巴洛斯, 65-
67, 73, 75, 76
- Bartoloneu de Siqueira 巴爾
德洛曼·西格拉, 198
- Belchior [Melehior] 貝爾西

奧, 37

Belmonte, Gonzalo 貝爾蒙
特, 223

Borja, Francisco 博爾哈,
143, 155

Brandao, Diogo 布蘭當, 249

C

Cabral, Francisco 卡布拉爾,
83, 131, 133, 135, 151, 153,
156, 158, 161-164, 167,
168, 170- 172, 196, 198, 207,
210, 215, 217, 225

Calepi'no, Ambrogio 卡萊
皮諾, 98

Caravalo, Goncalo Montero de
卡瓦羅, 223

Carneiro, Belchior Nunez 卡
內羅, 69

Carvalho, Valentim 卡瓦
略·瓦倫廷, 164, 173, 193

Cerqueira, Dom Luis 塞爾
凱拉, 71, 139, 146, 201, 224,
253

Charles Ralph Boxer 博克塞,
67

Cieslik, Hubert 切希里克,
76, 114

Cobo, Juan 科沃(漢名高母
羨), 87, 90, 91, 93, 94

Coeiho, Franisco 科埃里, 77

Coelho, Baltasar 科埃里,
169

Coelho, Gaspar 科埃里(准
管區長), 137, 172

Confalonieri, Celso 孔法洛
涅里·切爾索, 193

Constantio, Camilho 康斯坦
西奧, 80, 81, 110, 111

Cooper, Michael 邁克爾·庫
珀, 108-110

Crasto, Joao de 格拉斯特,
196

Crasto, Gaspar de 卡斯帕
爾·格拉斯特, 196

Cruz, Gaspar da 克路士, 5

Cruz, Pedro de la 克魯斯,
172

D

- Dasmarinas, Gomez Perez
麻里仔氏, 93
- Diego Lopes de Sequeira 迪
奧戈·洛佩斯, 2
- Diego Pereira 迪奧戈·佩雷
拉, 28, 36, 48, 52, 129
- Diogo Leitao 迪亞哥·萊頓,
5, 197
- Dominguez, Antonio 道明額,
92
- Doria, Andre 多利亞, 170

E

- Everard Mercurian 埃弗拉
德·默庫里安, 155, 174

F

- Feli'pe II 菲律浦(二世) 131,
195
- Felipe, Leandro 菲律浦,
223
- Fernandez, Juan 費爾南德
斯, 13, 15, 37, 56, 61, 79, 82,

118, 125, 130

Fernao Peres de Andrade 費
爾南·佩雷斯·德·安特拉
德, 3

Ferreira, Alvaro 費雷拉, 34,
50, 56, 63-64, 132-133, 144,
158, 205, 206

Francesco Carletti 弗朗切斯
科·卡萊蒂, 69

Francisco da Gama 弗朗西
斯科·德·伽瑪, 71

Francisco Rodrigues 弗朗西
斯科·羅德里格斯, 138, 178

Franciscus Furtado 傅汎際,
282

Frois, Luis 弗洛伊斯, 15, 33,
54, 55, 57-59, 61, 80, 98,
130-132, 146, 153, 212

G

Gabriel de Matos 加布里埃
爾·馬托斯, 179, 193, 231

Gago, Balthazar 加戈, 34,
56, 68, 81-83, 85, 145

- Garcia de Sa 加爾西亞·德·薩, 7
- Gaspar Barzeo 卡斯帕爾·巴塞奧, 27
- Gayo Aragon 加約·阿拉貢 92
- Giovanni Battista Bonelli 若昂·博萊利, 198
- Gomes, Antonlo 戈麥斯, 29, 127, 130, 161, 163, 169
- Gomez Vaz 戈麥斯·瓦斯, 169
- Goncalo Alvares 貢薩羅·阿爾瓦雷斯, 143
- Gonza'lo Fernan'dez 貢薩羅·費爾南德斯, 37
- Gouveia, Jorge de 戈維亞, 228

I

- Ignacio de Loyola 依納爵·羅耀拉, 2, 11, 21, 23, 25, 35, 36, 78, 84, 86

J

- Jan Huygen van Linschoten 林斯霍滕, 206
- Jeronimo Rodrigues (大) 熱羅尼莫·羅德里格斯(漢名駱入祿), 179, 193
- Jeronimo Rodrigues (小) 熱羅尼莫·羅德里格斯, 193, 229
- Joao Alvares 若阿·阿爾瓦雷斯, 3, 6, 10
- Joao Alvares 若阿·阿爾瓦雷斯(管區長助理), 168
- Joao Coello 若昂·科埃里, 198
- Joao Gayo 若昂·加約, 168
- Jorge, Marcos 若熱, 82
- Joseph Dehergne 榮振華, 37, 195, 199

L

- Longobardi, Niccolo 龍華民, 110-113, 227, 233
- Lopes Manuel, 洛佩斯·曼努埃爾, 193

Luis de Motarroyo 路易
斯·德·蒙塔羅, 67

M

Manoel Barreto 曼努埃爾·
帕萊特, 198
Manoel Borges 曼努埃爾·
博吉斯, 198
Manoel Dias 曼努埃爾·迪
亞斯, 201
Manoel Gaspar 曼努埃爾·
卡斯帕爾, 197, 199
Manoel, Teixeira 曼努埃爾
(中國僕人), 58-60, 64, 73
Manuel Teixeira 曼奴埃爾,
133
Maria de Azpilcueta 瑪利
亞·阿斯皮利奎塔, 1-2
Martins, Fernao 馬丁蒂斯,
165
Mata, Cabriel de 馬塔, 142
Mata, Gli de la 馬泰, 139,
168, 170, 195
Matheus de Couros 馬蒂

斯·科洛斯, 200

Matos, Gabriel de 馬托斯,
179, 193, 231, 232, 234-236

Matos, Sabriel 馬托斯, 195,
234

Mesquita, Diogo de 梅斯基
塔, 164, 167

Mexia, Lourenco 墨西阿,
161

Miguel Vaz 米蓋爾·瓦斯,
196

Morejon, Pedro 莫雷洪, 179,
196

N

Nicolao Lancilloto 尼古
拉·蘭恰諾特, 7, 9, 79

Noronha, Dom Afonso
[Affonso] de 諾羅尼亞, 28

Nunes Barreto, Melchor 努
內斯·巴雷特, 27

O

Organtino, Gnechi Sokdo

奧爾格基諾, 166

P

Pacheco, Feliciano 帕切科,
230, 235, 236

Pasio, Francesco 巴範濟,
213, 218, 238, 246, 248, 249,
252, 254

Pedro de Monteagudo 彼得
洛·蒙特拉, 197

Pero Diez 佩羅·迪茨, 6

Pinto, Andre 平托, 156,
197-199, 216

Pinto, Mendes 平托, 3, 6

Pires, Tome 皮雷斯, 5

Q

Quadros, Antonio de 誇德羅
斯, 154, 155, 210

R

Rada, Martin de 拉達, 5

Ricci, Matteo 利瑪竇, 1, 10,
24, 37, 72, 85, 99-102, 105,

115, 225-227, 257, 258,
268-269, 274, 284-286, 288,
289

Rodrigues, Joao Tcuzu 羅德
里格斯(漢名陸若漢) 5, 14,
78, 81, 84, 98, 109, 110, 198,
200, 201

Ruggierei, Michele 羅明堅, 1,
95, 99-103, 115, 225

S

Salazar, Domingo 弗朗西斯
科·薩拉查爾, 86, 87, 89

Sanchez, Ayres 桑切斯, 60

San'de, Duarte de 孟三德,
71, 100, 226

Sebastian de San Pedro 塞巴
斯蒂安, 221, 222

Sebastiao, Dom 塞巴斯蒂昂,
70, 137

Silva da Gama, Pedro da 西
爾維·達·伽瑪, 129

Simao d'Andrade 西芒·
德·安德拉德, 65, 67-68

Simon Rodrigues 西蒙·羅德里格斯, 4, 11, 20, 21, 56, 84
 Sir Ernest Satow 薩托, 83
 Soares, Miguel 米蓋爾·蘇瓦雷斯, 169, 170, 197, 199
 Soeiro, Joao 索艾羅, 143
 Sousa, Leonel de 索薩, 154
 Spinola, Cario 斯皮諾拉, 163, 164, 173, 197, 199, 200, 254

T

Torres, Baltasar de 托雷斯, 227, 228, 229
 Torres, Cosme de 托雷斯, 13, 63, 79, 130
 Trigault, Nicolas 金尼閣, 228, 231-236

V

Valignano, Alessandro 范禮安, 58, 72, 96, 97, 99-101, 103, 106, 107, 133-135, 137,

138, 140-147, 151, 153, 155, 156, 159, 160-163, 169, 170-172, 174, 180-183, 190, 193, 199, 201-217, 223, 225, 226, 238, 241, 246, 248, 250, 252, 259, 299

Vera, Sanctiago de 貝拉, 57

Vicente Viegas 維森特·維埃加斯, 51

Vieira, Francisco 維埃拉(巡視員), 107, 170, 178, 215, 218-220, 224, 238, 248, 252

Vieira, Sebastian 維埃拉(管區代表), 193, 195, 200, 209, 213

Vincenzo, Carruba 溫琴佐, 219

W

W. E. Retana 賴達納, 92

X

Xavier, Santa Francisco 沙勿略, 1-6, 9-26, 29-38, 48,

53-60, 69, 83-86, 96, 106, 117,
118, 127-130, 135, 145,

148-151, 195, 196, 259, 299,
302

國家圖書館出版品預行編目資料

東亞近世耶穌會史論集／戚印平著
---初版--- 臺北市：臺大出版中心
2004〔民93〕 334面；15*21公分
含索引
ISBN 957-01-8735-2（平裝）
1. 耶穌會 - 歷史

248.85

93019898

統一編號 1009303603

東亞文明研究叢書 17

十七世紀東亞近世耶穌會史論集

作者：戚印平
策劃者：國立臺灣大學東亞文明研究中心
出版者：國立臺灣大學出版中心
發行人：陳維昭
發行所：國立臺灣大學出版中心
地址：臺北市 106 羅斯福路四段 1 號
電話：02-23630231 轉 3914
傳真：02-23636905
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

2004 年 11 月初版
ISBN 957-01-8735-2
定價：新台幣 370 元

【東亞文明研究叢書】

1. 黃俊傑◎著
《東亞儒學史的新視野》
2. 黃俊傑◎編
《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》
3. 李明輝◎編
《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》
4. 楊儒賓◎編
《中國經典詮釋傳統（三）文學與道家經典篇》
5. 張寶三、楊儒賓◎編
《日本漢學研究初探》
6. 鄭吉雄◎著
《易圖象與易詮釋》
7. 甘懷真◎著
《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》
8. 高明士◎著
《東亞古代的政治與教育》
9. 江文也◎著，楊儒賓◎譯
《孔子的樂論》
10. 張崑將◎著
《德川日本「忠」「孝」概念的形與發展——以兵學與陽明學為中心》
11. 李明輝◎編
《儒家經典詮釋方法》
12. 子安宣邦◎著，陳瑋芬◎譯
《東亞儒學：批判與方法》
13. 葉國良◎編
《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》
14. 黃俊傑◎編
《中日四書詮釋傳統初探》（上、下）
15. 張寶三、徐興慶◎編
《德川日本儒學史論集》
16. 張崑將◎著
《日本德川時代古學派之王道政治論——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》
17. 戚印平◎著
《東亞近世耶穌會史論集》

東亞近世

耶穌會史論集



ISBN 957-01-8735-2



00370



9 789570 187359

定價：370元