

摘 要

范礼安是耶稣会传教史中的重要人物之一。作为耶稣会派遣到远东地区的视察员，他实际上成为远东耶稣会士的最高领导和传教事业的主要组织者和规划者。

从文化交流史的角度看，范礼安最为重要的贡献，是在充分吸收了沙勿略等人的传教经验后，制定的一系列行之有效的传教策略。尽管遭到包括日本的布教长卡布拉尔在内的一些耶稣会士的反对，范礼安还是坚持认为传教士必须努力学习当地的语言和传统文化，调整并修正自己的行为方式，以尽可能为当地人所接受的方式，传播信仰。这一系统化的策略方针被后人称为文化适应政策。这些传教策略不仅在日本得到大力推行，而且被罗明坚、利玛窦等入华传教士继承和发扬，并成为当时耶稣会士传教的一个基本特征。

关键字：范礼安 耶稣会士 文化适应策略

Abstract

Alessandro Valignano was a personality of great importance in mission history of Society. As the Visitor sent by Jesuit general to the Far East, he had the authority over all the Jesuits and became the chief organizer and machinator of the mission enterprise in the Far East.

The most significant contribution of Valignano was that he sucked up the mission experience since Xavier's day and constituted a series of effectual missionary policy. Despite considerable opposition from some of his fellow Jesuits, including the superior Francisco Cabral, Valignano insisted that the Jesuit missionaries should more and more study the native languages and cultures and correct their behavior to pursue a proper way which could accept by the native to spread gospel. It actualized in Japanese Church and later on were further developed by Jesuits such as Michele Ruggieri, Matteo Ricci and became characteristic of most Jesuit efforts to bring Christianity to lands away from Europe. Today, the series of missionary methods is call the policy of adaptation.

Keywords: Valignano Jesuits Policy of adaptation

导言

在近代史上，利玛窦（Matteo Ricci）堪称天主教在中国的奠基人，同时也是中西文化交流的高层开拓者。但是，倘若没有 16 世纪另一位意大利耶稣会士范礼安（Alexandre Valignani）的话，利玛窦也许就不会前往中国进入北京并取得巨大成就。

然而，目前国内学者在研究中国传教史时，大多把注意力集中在对利玛窦的研究上，对范礼安这样一个“耶稣会赴华工作的决策人”、对中国教区产生了重大影响的人物却只是一笔带过，少有对其传教活动进行专章研究的。如李天纲的《中国礼仪之争》一书中，只有一处提到了范礼安，即“耶稣会士，意大利那不勒斯人范礼安驻在澳门，负责打开中国大门，职务是日本、中国传教区的巡视员。”¹而《早期西方传教士与北京》的作者余三乐在其书中“利玛窦的铺路人”一章中对范礼安只是略有提及。²在林金水等人所著的《泰西儒士利玛窦》一书中，我们也只看到零星的几处有关范礼安的描述，如“在利玛窦来澳门之前，耶稣会远东传教团视察员范礼安和罗明坚已经开始为叩开中国大门而努力。”³“利玛窦定居北京的消息传出，海外耶稣会大受鼓舞，更加重视中国的传教事业。范礼安决定对中国传教点增加经费，增添人手。”⁴《明末清初中西文化冲突》中，作者林仁川等对范礼安的记述同样是寥寥几笔，“为了支持利玛窦进京，范礼安在澳门搜集各种礼品，送往南昌，给利玛窦作为进京的贡品。”⁵笔者认为，缺少对范礼安这一重要人物的深入研究，这不能不说是中国传教史研究领域中的一个遗憾。

首先，范礼安在整个耶稣会远东传教史中有着特殊的地位。作为东方巡视员，范礼安拥有巨大的权利，他可以任命管区长，授予叙阶与终身誓愿，将他认为不合适的人派遣回欧洲，甚至将立有四誓愿的会员开除出去。而这一切，正是会规赋予总会长的权利。由此推断，他事实上成为总会长在东方的代理人。这样一种特殊的使命和权力是以往和以后的巡视员所不再拥有的。

¹ 李天纲：《中国礼仪之争》，上海古籍出版社，1998，第 21 页。

² 参见余三乐：《早期西方传教士与北京》，北京出版社，2001，第 41-45 页。

³ 林金水、邹萍：《泰西儒士利玛窦》，国际文化出版公司，2000，第 19、61 页。

⁴ 林仁川、徐晓翌：《明末清初中西文化冲突》，华东师范大学出版社，1999，第 98 页。

其次，从沙勿略（P. Francisco Xavier）最早开创远东传教事业到范礼安到达印度，相隔三十多年，其间耶稣会在日本的传教工作取得了很大的成就，尤其是后十年，更是成绩卓越。范礼安结合自己的实践，对前人的经验进行了总结，将整个东方的传教活动提高了一定的高度。他在职期间制定了大量而全面的规章制度和行为准则，⁵成为耶稣会士传教活动的依据和指导原则，并且之后其它耶稣会领导者所制订的各种规定，也都是在其基础上发展起来的。

最后，对于中国传教区而言，范礼安也是一个具有特殊地位的人物。他不仅派遣罗明坚（Michele Ruggieri）、利玛窦等人来到中国，开创了中国的传教事业，更为重要的是他还支持、指导这一事业，帮助中国传教士克服了前进道路上的种种困难。他曾六次达到澳门，收集各种有关中国的资料，研究中国文明，并多次与利玛窦会面，对其传教事宜做出具体指示。利玛窦本人称范礼安是“中国耶稣会传教之父”，而现代学者钟鸣旦则认为，“若无范礼安，便无利玛窦”。可见，在一定程度上，范礼安的传教方法是具有开创性和传承性的。忽略了这段历史 and 这个重要的人物，便无法对发生在中国境内的一些具体事件做出全面、正确的理解，更无法对耶稣会在远东传教的完整历史做出全面的评价。

沙勿略是耶稣会远东传教事业的创始人和开拓者，他为后继者留下了一笔极为丰厚的精神遗产，其中最为核心而本质的一点，就是审时度势，因地制宜，采取灵活机动的传教策略，以达成传教改宗的终极目标。而范礼安则正是这一策略的组织者和实施者。范礼安与沙勿略相比有三个优越条件：他受益于沙勿略的前瞻性洞识；他在东方生活了 32 年，与沙勿略 10 年传教经历相比，有更充裕的时间制定与执行政策；他最后有 11 年的时间专心考虑东亚问题。从范礼安在东方传教的 32 年中（1574 年-1606 年）所担任的教会职务来看，全印度教区的视察员 17 年（1574 年-1583 年，1587 年-1595 年），印度管区长 4 年（1583 年-1587 年），中国和日本教区视察员 11 年（1595 年-1606 年）。可见无论是视察员还是管区长，范礼安始终在东方的教会中担任重要职务。他上任后主要采取了两项措施，即整顿原有的传教机构，增派传教士；进而重新鼓舞传教士的宗教热情，目的在于加强东方各耶稣会传教团的整体实力和应变策略。正是范礼安“再度点燃

⁵ 如：范礼安离开果阿后开始撰写的《印度诸事要录》、1580 年 8 月制定的《日本布教长内规》、1581 年写下的《关于日本风俗与礼仪的注意事项与建议》、1583 年 10 月写成的《日本诸事要录》以及在后来制定的《驻中国澳门的日本管区代表规则》、《驻葡萄牙的印度管区代表规则》、《礼法指针》等等。

沉睡之中的远征中国的热情”。⁶

本文主要集中讨论了范礼安第一次巡察日本期间（1574-1582）对于传教策略的调整与修正。这次巡察在范礼安的整个东方传教活动中具有举足轻重的地位，是其文化适应策略逐步形成的重要时期。研究这段历史，有利于我们更好的认识文化适应策略形成的前因后果，并且更透彻地理解发生在中国境内的某些具体事件。我们知道，耶稣会在远东不同国度的传教活动，既有区别分工与因地制宜的策略选择，又是相互联系、遥相呼应的有机整体。1558年，耶稣会在印度设大主教职，统辖东非、印度、东南亚以及中国与日本的全部传教事务。1576年后，中日两国的传教事务改由澳门主教区就近管理。1582年设立日本准管区后，澳门仍然是日本教会不可缺少的后方供应基地与中转站。两地教会的人员往来极为频繁。当传教士被逐出日本之后，澳门又成为日本耶稣会士的避难所和他们向日本渗透的基地。可见两国传教的密切关系。

以往部分国内学者在探讨中西文化交流，宗教传播等问题时，的是从比较抽象的层面来探讨东西方文化的融合与冲撞。但事实上，耶稣会传教士在试图传播基督教的宗教信仰时，他们所面临的问题也不会限于单纯的宗教等精神领域，他们必然在生活习俗、行为方式等现实领域中面临着严重的挑战。因此，本文从范礼安在传教过程为达到传教目的，调整具体的行为方式入手，探讨耶稣会士在传教过程中的东西文化交流。事实上，文化传播者常常在试图影响对方之前，就已经受到对方的影响。例如，范礼安要求传教士学习日语、在行为方式上完全依照日本人的习惯等等。正是在这些具体行为的调整、适应、改变的过程中，传教士不断地深化对日本社会、传统文化以及行为习惯的体会和认识，并不断调整自己的传教策略。

⁶ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济等译，中华书局，2001，第660页。

第一章 到达日本之前的思考与实践

1.1 范礼安被指派为远东巡视员

范礼安于1539年2月9日,⁷出生在意大利那不勒斯王国阿布鲁齐山区的基耶蒂城(Chieti)一个富裕的贵族家庭。他的父亲曾是当地大主教齐亚·比德罗·卡拉法(Gianpietro Caraffa)的亲密朋友,卡拉法就是后来的罗马教皇保罗四世。1557初,未满19岁的范礼安获得帕多亚大学法学博士学位。由于保罗四世的偏爱,同年被基耶蒂地方当局任命为卡撒勒(San Stefano del Casale)修道院院长。1559年保罗四世去世,范礼安失去了保护人。1561年范礼安重返帕多亚大学继续学业,由于年轻气盛,他曾一度陷入困境。⁸

1566年5月27日,范礼安在罗马接受了加入耶稣会的考试,两天后,正式加入耶稣会。一年后成为罗马学院的一名学生,开始攻读数学、物理、哲学和神学。他在大学中学会的世俗法律与教会法,为他后来在远东解决各种困难而复杂的问题,奠定了基础。

1571年,范礼安担任圣安东修炼院教师(noice-master)。在那里他成了利玛窦的“望道师”,而且因职务关系,在这一年秋天,他主持了对年轻的利玛窦的第一年考试。之后,范礼安一直成为利玛窦的保护人。⁹

范礼安因为博学多才,机敏练达,加之视野开阔,仪态雍容,深得耶稣会第

⁷ 一说1538年12月20日。参见[法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,中华书局,1995年,第20页。

⁸ 根据当时的一份报告,大学学生们“年轻、任性,他们大胆而自由,热情并花钱如流水,就象恶魔一样”,范礼安也不例外。1562年11月18日夜里,范礼安与一位女生发生争执,他将她打成重伤,脸上缝了14针。结果为警察局拘留。在调查原因之后,检察官接受了律师为范礼安所作的辩护,宣布他将被流放威尼斯4年,如果违反,将入狱3个月。并在科以巨额罚金之后再次流放。此外,在交纳医疗费与赔偿金200埃斯库多(escudo)之前,不能自由行动。这份判决于1564年3月7日公布,被贴在威尼斯的里亚德桥上。据说在一年半后,范礼安交纳了这笔罚金,重获自由。有人认为,如此重判是因为受害人的表兄是阿尔德弗斯枢机卿的随从。而枢机卿向法院施加了影响。现存范礼安的最早文献,就是他向威尼斯十人会会长请求释放的请愿书。请愿书的开头这样写道:“我,帕多亚的学生,生于那不勒斯的亚历山德拉·瓦里阿诺”。据说在这一耻辱的事件之后,范礼安一直对此抱有忏悔的心理,他终学生时代的这一恶行深感痛悔。在加入耶稣会之前,还一再反省“这些罪恶是极为深重的”。

⁹ 范礼安后来一直对利玛窦十分器重,给与其传教活动大力支持和帮助,两人的关系非常密切。究其原因,过去的师生关系是其中的一个因素,而另外一个更为关键的因素我们猜测是因为两人同为意大利人。当时耶稣会里不同国籍的成员之间关系是较为复杂的,派系较多,而在这种情况下,来自同一国家的成员之间的关系自然会更为密切。而事实证明,像利玛窦、罗明坚等意大利籍耶稣会士都是很好的贯彻了范礼安的传教政策,而在卡布拉尔等非意大利籍传教士那里,范礼安的政策却并不是那么容易得到执行的。范礼安更多的启用意大利籍成员,使其传教政策得到了更好的贯彻和执行,如在中国早期的传教活动就是如此。

四任总会长埃弗拉德·墨丘林（Eberhard Mercurian）的赏识。1573年2月5日，范礼安向总会长提出去印度的申请。同年8月，总会长同意了他的申请，并将他招到罗马。出人意料的是，范礼安不是作为派遣到那里的一般传教士，而是任命他为“极遥远广大地区”的印度的巡视员。¹⁰规定范礼安权限的任命书现已不存，但从他的大量书信及其行为估计，他被赋予的权限远远大于一般的巡视员。他可以在印度设立新的管区，任命管区长，认可叙阶与终身誓愿，将他认为不合适的人派遣回欧洲，甚至将立有四誓愿地会员开除出去。而这一切，正是会规赋予总会长的权利。由此推断，他事实上成为总会长在东方的代理人。

当时，东印度是葡萄牙的殖民地，由于教皇授予的特权，印度教区交由葡萄牙国王保护和管理。作为资助人，国王通过每年的资助金来支持那里的教会和传教士。因此，印度教区处于葡萄牙国王的管辖之下。那时所有去印度的传教士都要从葡萄牙出发，印度与欧洲之间的信件也都要经由葡萄牙区管长之手。另外，印度传教团的许多欧洲日用品都要从葡萄牙运送出去。为了加强罗马与印度之间更为直接和独立的联系，新的总会长希望能约束葡萄牙人在印度耶稣会的权利。他所采取的一个措施，就是委派一名值得自己信任的非葡萄牙的巡视员。重新规范印度地区的传教工作。年轻的范礼安完全明白总会长的意图：“我非常清楚我

¹⁰ 当时的印度不仅包括印度本土，而且还包括非洲以东直至日本的全部地区。根据耶稣会的会宪，视察员（拉丁语 *Visitor*，葡萄牙语 *Padre Visitador*，西班牙语 *Padre Visitador*）并非组织上常设职务，而是出于某一目的，由总会长派遣的，在某一时段中的特别职务。从大处上说，视察员的任务被会宪法规定为如下三条：一、推进总会长与会员之间的联系；二、督促各地遵守会宪法规定，拓展修会的事业，寻求适合当地特殊条件与困难的对策；三、视察当地，向总会长提出详细的报告。从上述任务看，视察员大都是在发生某种特殊问题时，作为总会长的代表，被派遣至当地的总会长的特使，或者是总会长的个人代表。因此，其任务与权限通常由总会长决定。通常没有任期，但通常达成目的任期亦告终结。当总会长去世时，视察员的使命自动终结。在耶稣会的历史上，日本与整个远东地区的视察员扮演着特殊的作用，远东诸国不仅远离罗马，而且其状况说与欧洲大相径庭，为此，罗马很早就派出了视察员。1568年，里斯本修道院长贡萨罗·阿尔帕莱斯被任命为印度及远东的视察员，但他在1573年于澳门前往日本途中，其乘坐的船只遭遇台风沉没，视察员亦死亡。随后被任命的是著名的范礼安神父，其管辖范围包括印度、马六甲、澳门、中国以及日本。范礼安1579年首次在日本登陆，在那里滞留到1581年。后担任印度管区长，一度被再次任命为视察员，其时管辖范围仅限于日本与中国。为此，1592至1593年再次来到日本，1598至1603年第三次来日本视察。在他的斡旋下，远东地区的视察员成为常设职务，在将近两个多世纪中，这一职务实际上成为远东地区的总会长代理，并拥有比一般视察员更为广泛的权力。其它传教地（例如菲律宾）的视察员也向罗马提出请求，但没有获得批准。为此，远东地区的视察员成为独一无二的特殊职务。在第二次世界大战期间，由于与罗马的联系几乎中断，所以开始在远东地区任命总会长代理。他们也称为 *Visitor*。参见切布里克（Cieslik, Hubert.S. J.）：《耶稣会的职务》基督教文化研究会会报1964年第3、4号、第14页。）

的独立身份，拥有如此大的权利，会令他们感到很不高兴……。总之，收回他们对印度的控制权，这是他们难以忍受的事情”。¹¹

1573年9月20日，范礼安离开罗马。时年34岁，加入耶稣会7年。在同年圣诞前夜范礼安抵达里斯本。聚集在那里的葡萄牙耶稣会管区的首脑们集中在那里，他们对让年轻的范礼安出任巡视员颇为不满。他们与范礼安争执的焦点有两个：一个是对随行人员中过多的西班牙人感到不悦，认为送他们去印度花费太大，并对葡萄牙传教保护权构成威胁；二是葡萄牙管区对印度管区的统辖方法产生的分歧。¹²对于管理方法的争执，才到葡萄牙不久的范礼安做出了自己的判断：“当我接触到聚集在这里的神父时，我对他们运作事情的方式有了清楚的了解。他们试图把他们的方法灌输给我，让我采用跟他们一样的方法来管理印度。然而，他们的做法存在太多弊端，以至于后来他们自己反而成了被教授的人。”¹³他把他们的观点归纳成几个主要的原则：1、不采用罗马的管理方法；2、对犯了错误修士要进行肉体上的惩罚；3、严厉的管束；4、上级与下级之间无需存在和谐的关系；5、上级不用像下级那样进行禁欲修炼，但却要严格地考验下级并训练他们的自制力。范礼安用痛苦甚至带有讽刺的语言来形容这种管理制度的后果：“当区管长来到住所时，极度的恐慌就会随之而来；当他离去时，那里就会进行一场宴会”。¹⁴

很明显，当范礼安与葡萄牙三位长官发生冲突时，他的不满使他对当时的情形进行了偏激的判断。他所获得这样一种印象，使得他感到非常的懊恼。他请求总会长尽快派遣巡视员并更换葡萄牙管区的主要首脑。这一痛苦的经历，对范礼安产生了深远的影响。这一点可以通过他在今后的印度和日本上长任命工作上得到反映。在以下的章节中，我们亦可以看到范礼安怎样压制日本传教团内这种类似的倾向，并且如何坚持要求不同的区管长从根本上修正他们与土著下属之间的关系。

1574年1月1日范礼安与同样年轻、年仅20岁的葡萄牙国王塞巴斯蒂安进

¹¹ Schette, Josef Franz S.J.; Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, Translated by John J. Coyne, S.J., Xavier Diaz del Rio, S.J., 1980, p.82.

¹² 一直以来在葡萄牙教俗政权管辖的地区，存在着两种截然不同的管理方法。一种主张采用温和的管理方法，即上长和下属之间保持一种相互信赖的关系。但是，另一种观点认为上长要严厉的对待下属，应该用各种方法来严惩下属的错误和缺点。而在当时，葡萄牙管区流行的是第二种观点。罗马则一直希望改变葡萄牙管区的管理方式。参见 Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.70.

¹³ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.72.

¹⁴ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.73.

行了会面，他提出了在传教事业中具有深远影响的“采用破除国籍之大同主义”的建议，该建议在稍后召开的耶稣会省会长会议上得到了肯定。¹⁵同年3月23日范礼安率领同国籍的41名耶稣会士从里斯本出发（一说42人）前往印度¹⁶，他们中的大多数人再也没有回到欧洲。

1.2 范礼安在印度的传教活动

1574年9月6日，夏卡尔号到达“东方天主教帝国之都、富饶而美丽的果阿”。范礼安在这里停留了3年时间。他所管辖的印度管区极大，西至埃塞俄比亚，北至印度达曼，东至摩洛加群岛与日本。范礼安到达印度，正值印度面临极大困难的时期。他在向总会长汇报印度的情况时，这样描述到：那里“没有统治”、“没有金钱”、“没有人手”、“没有正义”、“没有秩序”、“没有服从”。

1575年4月，范礼安开始巡视印度。他首先去了南方的科钦，在那里滞留了一个月。他视察了那里的学院，并对学院扩建的可能性进行了考察。当地的院长佩雷斯曾是沙勿略的同伴，并担任前往中国的使节。他向范礼安汇报了圣多马在印度传教的情况以及有关中国的事情。随后，范礼安到了科钦南部，视察了沙勿略曾经传教的地方。特拉凡哥尔海岸由于战争，科摩罗海峡一半以上的教堂都被毁坏了。范礼安对这样的情形甚感失望。他帮助他们还请了所有的债务，重新修建那里的教堂，在沿海地区新建了十处住所，并决定增派4到10名传教士到这里。之后，范礼安绕过印度最南端的科摩林角，来到渔夫海岸，在富里加来滞留了22日。在那里他不仅会见了来自渔夫海岸各个处所的神父，还会见了从科摩罗海峡到马纳尔湾一个代表着50,000教徒的基督教协会的头目。他们讨论中最重要的问题就是派遣新的传教士和建立一所语言学校。12月5日，范礼安返回果阿。翌日，他在果阿附近的桥拉岛招集果阿院长罗德里格斯、后前往日本的加戈神父以及拉蒙神父等人，举行了传教会议。在那里他们对关于印度区船教团的51个问题进行了讨论。12月30日，范礼安把会议裁决书寄给了总会长。

1576年1月下旬，范礼安在区管长维赛拉的陪同下，到达帕萨因，在4月3

¹⁵ 沈定平：《明清之际中西文化交流史》，商务印书馆，2001，第168页。

¹⁶ 参见[法]裴化行：《利玛窦评传》，管震湖译，商务印书馆，1993年，第34页。

日再度返回果阿。为不在澳门停留直接前往日本，范礼安将出发日期从4月推迟到了9月。他利用这段时间再次南巡，在8月末回到果阿。

在上述滞留印度期间，范礼安努力使原圣多马的信徒重返基督教，规范那里的管理模式，并培养本土圣职人员。他还开始编写马拉巴语的教理书。另外，在组织和思想整顿的过程中，有一件事一直使范礼安魂牵梦绕、坐立不安，那就是他在临行前耶稣会总会长所托付的重任，即“希望开始皈依庞大中国的计划”，¹⁷加紧向中国内地派遣传教士的工作。为此，范礼安充分利用在东印度各地巡回视察的机会了解各种有关中国的情况。¹⁸

1577年9月20日，范礼安离开印度。在此期间，他共写了24份报告。对当时印度的传教形势颇为乐观。人们一般认为，虽然范礼安对印度的行政安排颇为建树，但显然还不了解印度文化及其思想背景。这一点我们可以从他对传教区人们的评价中可见一斑。而他对印度文化以及印度人的评价对他的传教策略有着重要的影响。

范礼安认为印度传教区，除了欧洲移民以外，这里的人分为不同的种族、肤色、语言和文化。首先范礼安把他们分为两类，他把印度人称为“黑人”，把中国人和日本人称为“白人”。1574年8月7日他从莫桑比克发给罗马的一份关于非洲人的报告中，他这样描述到：“他们是非常没有天分的种族……。没有能力理解我们的教义或者去执行它；由于天生的低下智力，他们无法提高自己的理解能力……。他们没有文化，他们行为野蛮并且有很多恶习，他们像野兽一样生活。”¹⁹紧接着范礼安还提到了服装（他们几乎半裸着）、肮脏的食物、一夫多妻制、贪婪、缺乏宗教、愚蠢；并以这样的评价结束：“总之，他们天生就是做仆人的，没有管理的能力。”他继续写道：“如果他们有能力吸收我们的教义，那么我们在这一片将有无限的土地等待耕耘，但是不幸的是很难有这种可能……”。²⁰

范礼安并不用同样的语言来描述整个印度地区的人民。他意识到还有一个相对高等的种族。然而他的评价同样的带有贬低的口吻：“这些人有一个共同的特点（在这里，我指的并不是我们称作白人的中国人和日本人），就是没有声望和

¹⁷ 罗渔译：《利玛窦书信集》，下册，台湾光启出版社，1986年，第431页。

¹⁸ 范礼安曾多次跟到过中国的传教士晤谈，体味其真切感受。他曾遇到黎伯腊神父，黎伯腊把传教士对于无法进入中国的失望心情向他和盘托出。在交谈中，因计划黑夜非法偷渡而遭到软禁的黎伯腊，在愤懑羞愧之余，曾力主动用武力以使中国归化。而范礼安在果阿通戴赛辣（P. Texeira）神父会见，戴意志消沉，闭口不谈如何打开中国门户的想法。

¹⁹ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.96.

²⁰ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.130.

才能。就像亚里斯多德所说，他们生来就是去服务他人的而不是去命令他人。他们出人意料的苦难和贫穷并被赋予卑微、低贱的任务……事实上，婆罗门，他们通过在田地中耕种，或者成为商人，甚至是店主来维持自己的生活，然而他们也只跟那些跟随我们的最低等的平民做比较。他们并不尊重妇女。他们中的大部分人十分的贫穷，即使是有钱的商人，他们也不得不在残暴的统治者面前隐藏他们的财富……而且，他们的智力都非常低下，非常无知（我这里说的并不是中国和日本）”²¹

在范礼安滞留印度的后期，他对这里的人民所持有的观点，虽然多了一些赞扬，却仍没有更好的形容。的确，范礼安接触到的这些沿海的居民属于较低层次的群体，他们对高等文明一无所知。基督徒托马斯，虽然处于相对高等的社会阶层，但仍属于商人团体，所以仍然不会像范礼安所希望的那样追求知识。然而，在印度，当时却存在着教授印度哲学和神学的著名的学校。在这里人们学习和研究着印度过去繁盛的文明。如果范礼安能够更好的认识到印度的传统的文化，他或许会对这里的人民的智力做出另外的评价，而他的传教方法可能也会大不一样。就像后面我们将会提到的，在他停留中国和日本期间，他强烈的意识到要采取大规模的适应策略。他努力的了解中国以及日本传统文化，这对他不断调整传教策略产生了重要影响。

²¹J.F.Moran: *The Japanese and the Jusuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan*. London, 1993,p.64.

第二章 对日本与欧洲神职人员之间关系的处理

2.1 对卡布拉尔做法的批评

人手短缺一直是困扰日本耶稣会最重要的问题之一，²²为解决这一难题，除吸收一些日本修士以外，传教士们还大量招收名为“同宿”的本地助手，以缓解教会人手不足的困难。而随着日本修士和同宿数量的增加，以及在教会事务中的作用起到越来越重要，如何对待这些日本人则成了一个十分棘手的问题。身为日本布教长的卡布拉尔，由于对于日本人的偏见，实行了一系列歧视日本人的政策，使教会内部日本和欧洲成员之间的关系十分糟糕，彼此之间的争执和冲突愈演愈烈，日本教会面临着严重的危机。

范礼安刚到日本不久在写给总会长的信中提到：

当我第一次到日本时，我无法掩饰对过去发生的这些事情的惊讶。卡布拉尔神父以及其他人对日本人如此的轻视，这使我感觉到受到了诅咒。日本文化对我来说是如此陌生，我决定用整整一年的时间尽我所能来了解它。我们从欧洲神父和修士以及那些在耶稣会或者其他日本人那里收集了很多信息，就是为了发现错误的根源以及改正它的方法。结果，我发现了卡布拉尔神父管理整个日本传教事业的方式是错误的，甚至发现他的管理缺乏计划。对于耶稣会所遇到的困难他根本没有行之有效的策略，也没做过任何补救的措施。正相反，我跟他讨论这些困难时，他很绝对地说没有解决的办法并且日本的耶稣会注定是这样了。²³

范礼安在 1580 年 10 月 27 日写给总会长的信中，总结了卡布拉尔使日本耶稣会面临危机的五个基本原因，其中后三点就是关于日本与欧洲传教人员之间关

²² 在很长时间里，日本传教士始终处于人手不足的窘境之中。沙勿略离开日本时，布教长托雷斯手下可供驱使的传教士只有费尔南德斯修士一人。直到 10 年以后的 1561 年，在日本的全部耶稣会士只有 2 位神父和 4 位修士。在此后的年代中，来到日本的传教士数量一直极为有限，即使是增援人数最多的 1577 年，实际抵达日本的耶稣会士亦不过 14 人。由于人手过于紧张，第三代布教长卡布拉尔不得不立即将初来乍到的新手分派到各地的住院。日本教会长期的人手紧缺，并非是由于印度教会的长老们对日本教区缺乏热情和重视，危险而漫长的海上航程常常使他们的努力化为乌有。例如在 1578 年，印度教会向日本派遣了 7 名神父，但他们在海难事故中全部葬身大海。范礼安到日本之后，前往日本的神父数量有所增加，但人手不足的窘境并未得到彻底改善。

²³ Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.258.

系的问题。

范礼安认为原因之一是日本的修士被粗鲁对待，完全处于从属的地位。因为待遇上的差别，他们与欧洲的修士间产生了严重的争执和离间。彼此之间相互指责、谩骂彼此的民族个性和习俗，结果是更加加深了两个团体间的纠纷和隔阂。

“我们生活在他们的国土，如果没有他们的支持，耶稣会将无法继续存在。我们不得不同意他们加入耶稣会；但是如果像这样对待他们，我们将看到随之而来的是怎样的后果。这种观点和行为已经造成了很大的危害，然而还不仅仅如此，事实上，它的最终结果将会是，整个日本耶稣会完全毁灭”。²⁴

原因之二，是同意日本人进入耶稣会的方式。范礼安肯定了接受他们的必要性，因为，教会必须依靠他们向异教徒宣讲福音并使得异教徒皈依基督教。但他认为他们没有接受必要的学习和培训，他们刚刚加入耶稣会，就被派去工作。他们对耶稣会的规则、机构的管理方式、学识等等一无所知。范礼安认为，一方面同意他们进入耶稣会，另一方面又不再关注他们，对于各种危险他们没有精神上的准备，这只能导致日本耶稣会的最终毁灭。最后，范礼安还提到，耶稣会中流行着一个这样的观点：不要向日本人传授任何学问和知识。因为如果他们学习了这些知识，他们将不再尊敬我们欧洲的兄弟，并按照他们自己的意见行事，最终将会统治耶稣会。作为日本的部教长，卡布拉尔觉得让日本人进行更深入的学习是在浪费时间，而范礼安却认为卡布拉尔的做法是极不负责任的。

在写给总会长的信中，范礼安继续说道：

这些以及许多其它的一些本无需提及事情使我哀伤和苦恼。但是最使我担心的是，事实上日本的布教长并不十分清楚我们现在的处境，并且没有采取我所建议的补救措施。他如此公开他的想法，以至这些天我感觉到不管我用怎样的言辞，都无法让他改变态度。当我告诉他我的想法时，他说，实际上，耶稣会[在日本]已经毁灭了，而且经验证明我的建议于事无补。由于他是一个正直的人并且在耶稣会里有很好的表现，我并不想使他难堪。由于缺乏人手以及管理的困难使得我很难把他换掉并让其他人来接替他的职位。我无法想到其他的任何人能胜任这份工作。如果他能稍微意识到自己的欠缺，他将无疑是这里所有神父的最好且最有能力的上级。我非常惊讶的看见他这样固执己见，从另一方面看，他是一个正直

²⁴ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.253.

和慎重的人，我在他面前摆出的那些理由，其实是很容易被一个普通人所欣然接受的。有件事是我们大家所意识到的，那就是不管我把事情安排得有多好，也不管我发出了多少指令，都不可能使它们得到执行，除非我亲自去监督。²⁵

范礼安在这里表现出了对卡布拉尔的做法极度不满，并直接向总会长表示，想撤掉卡布拉尔。而由于与范礼安的冲突越来越大，卡布拉尔也逐渐意识到自己的地位无法维持下去。不久后，他恳请巡视员以及总会长辞掉他日本布教长的职位。在写给总会长的信中，他公开承认自己与范礼安的分歧。而事实上，在之后的印度地区传教工作中，这种分歧一直存在，并对整个印度地区传教事业产生了重大的影响。²⁶

在谈及到卡布拉尔这种做法的后果时，范礼安曾经说道：“日本的修士在这种受约束的环境下生活着，他们很不愉快且缺少信任。他们无法取得任何进步；他们被当作耶稣会的敌人而不是儿子来对待。他们对神父没有一点爱意并憎恨整个团体。他们会在他们的同伴和日本的基督教徒面前用最恶毒语言来描绘我们。他们无意追随耶稣会；并且当一些人提及要来并且要住在我们的会所里时，他们会去阻止并且告知其他人他们生活在这里的所有恶魔般的事情。更糟糕的是，他们在教堂里过着如此不开心的生活时，他们中的很多人变得沉默寡言，并采取一些恶劣且罪孽深重的方式来自我安慰或者来提醒我们要面对现实……这种情形不可能永远被困在围墙里。日本修士总要作为布道者与他的人们接触，无疑，这个可怕的情形会被流传出去。这会影响到我们与日本基督徒的关系，更严重的是他们会认为这个政策是直接针对他们的”。范礼安还补充道：“一些基督教大名，如有马晴信和大村纯忠多次对我谈到这一点，并指出了教会方面的错误态度告诉我传教士中的许多人对日本的无礼与轻视，他们对神社佛阁不太情愿的毁坏，是因为神父们宣称它违反基督教教理。”²⁷

据说在卡布拉尔出任布教长后不久，就有一位曾在天草教会中担任了四年翻译的日本信徒向他提出了辞职，并随后组织了一个独立的派别。虽然他们还信奉

²⁵ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.286.

²⁶ 卡布拉尔一直反范礼安的文化适应策略持反对态度，在曾在 1596 年 12 月 10 日写给总会长助理的信中大告黑状，并矛头直接对准了范礼安。他说：“范礼安神父认为，按日本习惯，这一切都是必要的。但日本原来的习惯必须符合我们的规则与会宪。……”参见《耶稣会与日本》上，高濂弘一朗译著，《大航海时代丛书》，第二期，岩波书店，1981，第 173 页。

²⁷ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.257.

上帝，但不要求神父去说教，也不承认与教会的隶属关系。这个独立的派别很快就发展到 1500 人。²⁸虽然学者们对卡布拉尔憎恨日本人的原因众说不一，但在他任布教长时间，教会势力显然是在萎缩。他对日本民族以及日本文化的悲观看法和恶劣印象，不仅造成了教会内部的分裂，而且演变成为日本传教事业的重大危机。

2.2 对日本人的评价

范礼安与卡布拉尔对于日本民族性格和文化截然相反的观点，是导致了他们在接受、培养和对待修会内部日本成员等事宜上不同主张的直接原因。

卡布拉尔对日本人一直抱有偏见。他在后来写给耶稣会总会长的一封信中，为支持自己反对范礼安的适应政策的看法时，对日本人做了这样的描述：

我从未见过像日本人这样傲慢、贪婪、鲜廉寡耻并充满欺骗的国民。即使是平民百姓，也都在内心梦想着成为君王，一有机会就会这样做。这种事在日本每天都可以看到……这种傲慢、贪婪和野心与欺骗还支配着僧侣，除非别无选择，他们不能忍耐服从的生活。只要有可能，立即就想高人一等……。日本人认为不暴露内心所想，不让别人察觉自己的想法是值得称道的深谋远虑的人。他们从孩提时代起，就在如此充满欺骗与伪装的社会中受到教育，因此，父亲不相信儿子，儿子也不相信父亲。由于他们日本人拥有上述性格与资质，因此，他们企图分离、分裂、甚至流放我们，从而让他们自己成为统治者的可能性是很大的。因为只要他们想这样做，就会具备能够这样做的天性与相应的手段。他们是本地人，我们是外国人，他们有大片的亲戚与朋友，而我们没有亲戚和朋友。而且他们的习惯与行为方式与我们有极大的差异，虽然我们积累起相关的丰富经验，但是让他们理解我们的习惯和我们的各种事情，那也许是神的伟大奇迹了。”²⁹

范礼安对于日本人及日本文化的看法并不是始终如一的，而是经历了一个由理想到客观的过程。

²⁸ 范礼安：《日本巡察记》，松田毅一译注，平凡社，东洋文库，1985，第289页。

²⁹ Vaignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.243-244.

在去日本之前，范礼安就一直对日本人的有很高的评价。早期，他从沙勿略的信件中得知，“日本人是新发现的各国人民中最高等的民族”³⁰“在我看来，异教徒民族中没有一个能超越日本的……。他们极其珍视荣誉……。”³¹。1573年，范礼安在离开欧洲之前，从西班牙写给总会长的信中这样写到：“他们就像上帝赠与我们的礼物，是值得信赖的人，他们没有太多恶习……。在接受洗礼以后，他们有能力领悟我们的信仰。”³²范礼安曾断言：“日本人不仅比所有其他东方民族优越，甚至也超过欧洲人。”³³

范礼安认为印度人与日本人的区别就像黑人与白人的区别。在《日本诸事要录》(Indian Summary)的开头，我们可以看到范礼安对日本人的描述：

这里的人都是白人，他们非常有教养。即使是普通人和农夫也得到很好的教育，他们十分有礼貌，因此，他们看上去好像是在宫廷里长大的一样。在这一点上他们不仅胜过其他东方人，同时也胜过欧洲人……。除了中国人，他们是整个远东最有能力，最有教养的人。³⁴

然而，当范礼安在日本生活了几个月后，他对日本人道德和精神上的评价，就没有那么肯定了。除在日本的亲身感受外，每次日本国内的骚乱都使范礼安对日本人的道德产生疑虑，同时卡布拉尔对日本人的悲观评价也对范礼安产生了影响。范礼安后来自己承认，当他到达日本之后，卡布拉尔不断的使他注意到日本人性格中阴暗的一面。范礼安曾在一份报告中写到：

在印度，没有一个民族比日本人更贫穷的了，不管他们肤色多黑，也不管他们的文明有多低劣。但是他们都不像日本人那样过度地关注个人名誉，试图使自己超群出众。同时他们还非常任性，完全按照自己个人意志行事。虽然日本人很有礼貌，但他们对邻居缺乏真正的关爱，在邻居需要帮助之时，他们很少伸出自己的援手。他们还特别残酷，这一点从他们好战的天性就能看出来。除了残酷，他们还很不诚实。他们隐藏自己真实想法，并把这看成是一种德行。因此，即使

³⁰ 《1548年1月20日沙勿略于科钦致罗马耶稣会士的信筒》，转引自《基督教书·抹耶书》，海老泽有道等校注，《日本思想大系》25，岩波书店，1970，第551页。

³¹ Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.250.

³² The Japanese and the Jesuits—Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan, p.99.

³³ Lach, Asia in the Making of Europe, vol. I, p. 685. 转引自张国刚：《从中西初识到礼仪之争》，第354页。

³⁴ 《日本巡察记》，第5页。

是父母也无法猜测自己孩子的想法。他们彼此之间互不信任，也很难做出自己的决定，因此，跟他们协商任何事情都是相当困难的。³⁵

范礼安开始认识到自己先前加以高度评价的日本人事实上是“在别处再也找不到的最虚伪和最不忠实的人”，他感到自己处在“一种焦虑的不确定中，并因为找不到答案而智衰力竭”。³⁶他出于严密的逻辑理由赞同必须为年轻的日本人开办神学院并为欧洲传教士创办更好的语言学校，但他又为开展这一计划的前景和实际可行性倍感灰心。日本人的残忍、爱面子、堕落和伪善是如此复杂，致使他对形势感到绝望。而且日本人即使归化后，似乎也对信仰“态度生疏”。他惊呼“就算没有基督徒也比有那种基督徒强！”³⁷他开始认为或许应该等基督教在日本打下坚实的基础后，才开始培养本土传教士。甚至他对日本人是否可以加入耶稣会这一点都产生了质疑。

由于不再对日本人的天性和品格有幻想，他开始反思 1577-1578 年间在澳门的九个月。他在 1579 年 10 月写于日本的一篇论文中对日本和中国进行了各方面的比较，总之，中国人文雅、谦和、知书达礼，日本人粗野、好斗、不爱学习。他还提到中国人喜欢肉食和普通食物这一点比较像欧洲人，而且日本人的食物简直无法描述和想象。他进一步分析说，中国人喜爱秩序、规则，为人积极果断，日本人则自由散漫……。³⁸

而在范礼安结束对日本的第一次巡察时，对日本人性格中积极和消极的方面有了更为大胆而详尽的描述。他提到他们优雅的生活模式、礼貌、超凡的智力、爱干净，他们对荣誉的珍视、良好的自控力以及对社交的谨慎和老练等等。而另一方面，说到他们的缺点时，他指出，他们不诚实、不够坦白、非常残酷、常常寻欢作乐等等。³⁹

虽然，范礼安对日本人的评价发生了变化，但相对于卡布拉尔而言，卡布拉尔更多地看到了日本人以及日本文化中消极的方面；而范礼安相对来说要客观得多，并且更多地看到日本人及其文化中优秀的方面。或许是对日本人以及日本文化积极的评价，使得范礼安坚持要实行文化适应政策；又或许是他先入为主的文

³⁵ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.383-284.

³⁶ 《从中西初识到礼仪之争》，第 328 页。

³⁷ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.297.

³⁸ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.286.

³⁹ 参见 The Japanese and the Jusuits—Alessandro Valignano in sixteen-century Japan, p.83.

化适应政策，令他对日本人有了更为积极的评价；再或者是他为了贯彻文化适应策略，而不得不对日本人及其文化有更高地评价。对此我们并不十分确定。但我们可以肯定的是，范礼安在日本执行文化适应政策，试图在日本建立一个日本人的基督教会这一意图始终未变。1582年离开日本前往澳门的前夕，他草拟《决议》准备送交罗马以征得同意，其中详细指导如何适应日本人的习俗，指示传教士们应该遵守它们：“我的目的是在所有的问题上他们都应该按照日本的做法进行”。⁴⁰这说明文化适应是范礼安不会放弃的原则，正是在日本，范礼安继承和深化沙勿略时代已经在构想的知识传教和培训年轻耶稣会士这一方针，使它制度化并进入实际运行阶段。

2.3 范礼安对教会日本人地位的规定

1580年6月，范礼安签署了一份旨在对日本的传教策略做出一个全面概括的文件。其主要内容是指示日本的布教长，要求他既要促进日本教会的稳固和扩展，同时也要促进日本耶稣会的维持与发展，并以此作为所有传教工作必须遵守的文件。显然，这是范礼安到日本后第一次清楚地对传教策略所做的规范，同时也是对卡布拉尔传教策略做出的明确批判。

在范礼安看来，由于日本人骄傲、聪明，因此他们无法容忍外国人来管制他们，所以在日本建立基督教会唯一的方法是培养本土神职人员，让他们按照自己的方式来管理教会。“外国人只有使自己适应了日本的做事方式，才会赢得日本人的尊敬，才能取得传教的成功。日本耶稣会的生活和工作都要依赖于日本人。”⁴¹因此，耶稣会必须接受许多有上进心的日本人，事实上，只有依靠他们，传教工作才能在日本取得成功。另一方面，由于他们在个性和习俗与欧洲人有太大的差别，日本布教长必须注意两件事情：（1）日本人在修道院里能生活的更好，并且越来越尊重耶稣会，（2）日本与欧洲神职人员之间要保持和谐的关系。⁴²

在处理日本人与耶稣会的关系上，范礼安指出，日本的布教长要善待日本人，要以友好的方式来接受他们。另外，他还强调，温和的对待并没有排除对精神修

⁴⁰ 范礼安：《传教团在日本举行的仪式，对日本风俗及圣金贵子的说明》，第19页，转引自托洛萨那：《叩击中国之门》（下），《跨文化对话》第四辑，中华文化书院，2000，第141页。

⁴¹ Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.356.

⁴² The Japanese and the Jusuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p.123.

养的严格训练。耶稣会的责任就是要关爱日本下属并且改正他们的坏习惯和恶行。但是，日本人必须认识到布教长职责的重要性，否则，就很难让他们服从耶稣会以及教会。总之，初学者必须去按照会规去见习所，接受尽可能像士兵般的训练。“学习是相当重要的，无知将是一切错误的根源，特别是对于那些处于指导别人的地位的人来说。”⁴³所以，日本布教长必须坚持让那些有想加入耶稣会并有天分的日本人学习拉丁文和道德理论，这样他们才能更好的进行布教。年轻人更是要在神学院里接受拉丁文训练，并且不能忽视精神上的训练。

在处理欧洲成员以及日本成员的关系问题上。范礼安要求日本和葡萄牙的修士，以及日本和葡萄牙的同宿者要得到同等的待遇。而两个队伍间团结的最大障碍在于各自习俗之间的巨大差别。由于欧洲人生活在日本人中间，所以欧洲人要使自己适应当地的习俗，必须观察和学习日本的礼节。由于布教长要与统治者以及社会名流打交道，必须比其他人更懂得日本的礼仪。另外，范礼安认为维持并促进日本耶稣会发展的最好的办法就是建立神学院，培养当地的年轻人。

1580年6月28日，范礼安再一次关于神学院问题对日本布教长进行了指示。内容包括神学院的管理、建造、老师以及课程的安排、招收什么样的学生以及对于学生的管理等一系列问题。⁴⁴根据范礼安的指示，我们可以概括出这些神学院的特点：它们是为日本年轻人尤其是来自贵族家庭的年轻人而建立教会寄宿学校。传授给学生学术、道德、宗教等各方面的知识，把人文教育以及哲学、神学教育与日本的文化相结合，同时使基督教的人格训练适应日本的道德礼仪以及日本人的生活方式，而所做的这一切只是为了一个目的，那就是培养本土传教士、牧师以及修道士。范礼安建立神学院的想法，一方面受到了欧洲传统模式的影响，另一方面，日本的传统，即来自于贵族家庭的年轻人会进入和尚的寺庙进行学习，这也对范礼安产生了极大的影响。并且，同宿者长期跟随僧侣们生活的制度对佛教的传教工作有着非常好的影响。在范礼安看来，神学院对于日本教会的发展以及适应式传教策略都有着很大的促进作用。

在与各地传教士商讨如何应对人手短缺这一问题时，范礼安一再强调建立神学院是根本的解决办法。在《日本诸事要录》(Japanese Summary)谈到日本人在耶稣会传教事业中所扮演的角色时，他指出培养本土助手是绝对必要的，而神

⁴³ The Japanese and the Jesuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p.85.

⁴⁴ 参见 Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.347-350.

学院则在这个事情上起着决定性的作用。耶稣会过去需要他们的帮助并且今后将继续需要他们。学校的训练和学习是日本人将来从事圣职工作和成为牧师的尤为重要的准备。

在是否允许日本人加入耶稣会这个问题上,范礼安早在1579年12月2日的一封信中对其利弊进行了谨慎的比较。一方面他认为教会的布道工作离不开他们,他们是欧洲传教士和日本教徒之间必要的桥梁,而且他们的天分尤其是他们的贵族血统也显示他们非常适合加入耶稣会,没有他们日本教会人手缺乏的问题就无法解决。另一方面,也无法忽视他们的缺点:过分的保守、虚假、好色、自私、骄傲。⁴⁵如果与欧洲传教士发生冲突,他们很可能摆出一副统治者的架势。这样的人会遵守耶稣会的生活和规则吗?范礼安认为现实的做法是让时间来证明一切。而同时,范礼安还是开始了在神学院里对他们的训练。

虽然,采取了跟卡布拉尔截然相反的做法,但他还是无法掩饰内心深处对日本的反感和警惕心理。在上面提到的,在给日本布教长的指示中,他一方面肯定日本耶稣会士的重要作用,要布教长善待他们,同时又强调耶稣会的责任就是关爱日本下属并且改正他们的坏习惯和恶行,初学者必须按照会规去见习所,接受尽可能像士兵般的训练。而日本人加入耶稣会前,要经过长期的考验。范礼安就是在这种相互矛盾的心理作用下,进行传教方法的痛苦抉择,而他最终选择的是一条灵活、现实可行的传教策略。

不管怎样,在范礼安第一次视察日本时,他肯定了耶稣会吸收日本人的必要性,并且应尽可能接受更多的人。在他这种政策的指导下,1582年耶稣会里有23个日本人,而到了1592年已经有70个日本耶稣会士。1588年日本教会吸收了40个神学院的学生加入耶稣会,但范礼安却觉得这种速度似乎太快了。在1593年的一封信中,范礼安说日本初学者的数量太多了,因此他开除了五个不合格的人,在过去的三年里只有去罗马的那四个贵族加入了耶稣会,并且下达指令在今后的两年里不能再接收任何人。因为“我们没有理由如此轻易接收这些新手”。⁴⁶然而,对于日本牧师的需求是这样的迫切,日本准管区长 Gomez 在1597年给范礼安的信中催促在澳门学习的三个日本耶稣会士应该得到任命,因为在遭到迫害的时期,他们可以隐藏起来而欧洲的牧师却无法躲藏。这给了加快吸收这些新手

⁴⁵ Valignano's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.283.

⁴⁶ The Japanese and the Jusuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p.166.

的一个极好的理由。这件事情也从另外一个侧面说明，传教工作对于本地助手的依赖，耶稣会吸收日本人入会乃是传教的需要。

1580年8月25日范礼安在写给埃武拉大主教的信中写到：“在修道院中，不得不按照日本的习惯，依照他们的生活方式。”⁴⁷他还反复向传教士们强调“我们生活在日本人中间，并且肩负着向他们传播福音的重任，我们必须使自己完全的适应日本人而不是相反。”⁴⁸可见，传教士们的一切都要根据实际情况而采取行动，因为毕竟他们在这个国家是外国人，是极少数的外国人，当他们如果无法采用武力传教的方法时，那么为了达成自己的目的，他们就必须采取一种温和的传教策略。虽然他的这种做法一直遭到教会内外各人士的指责，但这终究是建立在他对周围环境的敏锐洞察力和判断力之上的，是一种行之有效的传教方法。不可否认的事实是，范礼安首次访问日本期间，耶稣会在日本传教事业达到了它的最高点。根据1581年的《耶稣会日本年报》记载，当时耶稣会在日本共设有三个教区，共有信徒150000人，全国各地的教堂有200余座。在安土、有马神学院中就读的贵族子弟50人，在府内神学院中有学生6人，在白桦修炼院进修的还有8名葡萄牙人和12名日本人。日本全境共有75名耶稣会神父和修士，而各地住院中，还有500名同宿和仆人协助他们传教或是照顾他们的生活。⁴⁹整个日本教会呈现出繁荣景象。

⁴⁷ 《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》，第三期第五卷，松田毅一等译，同朋舍，1991，第270页。

⁴⁸ Valignanao's Mission Principles for Japan Part II The Solution p.290.

⁴⁹ 参见《耶稣会日本年报》，上，村上直次郎译，《新异国丛书》III IV，雄松堂，1984年第五版，第31-104页；相同的内容亦见于《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》，第三期第六卷，第五页，但文字略有不同。

第三章 自上而下的传教路线

3.1 耶稣会的一贯做法

走自上而下的传教路线，是耶稣会的一贯作风。早在1534年8月15日，耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyala）与他的六位志同道合者共同发誓，过一种传播福音的贫穷生活，并为在圣地耶路撒冷拯救灵魂而工作。但是，因为发现在圣地传教不可能，转而誓愿效忠罗马教皇，视教皇为基督教的代理。这时，耶稣会的两大基本宗旨——传教和效忠教皇——已经确立。为投合上层口味，耶稣会绝对效忠教皇并直接服从教皇，这使罗马能够放心接受他们为对抗新教和传播信仰的人，把他们看作是“维护自己绝对权利的贴身卫士”。⁵⁰由于当时民族政权日渐兴起，耶稣会除了对罗马负责外，还要赢得各国君主的支持。罗耀拉认为，耶稣会士可以通过接触上层人士而最大程度的增加“上帝的伟大荣耀”。因此，耶稣会宪章把归化统治阶层视为第一位的传教政策。当罗马教会与世俗君主为争夺权利而摩擦不断之时，耶稣会却能左右逢源、进退有余，这是其一贯的灵活原则的成功，反过来也是其事业蓬勃发展的重要支柱。耶稣会能够获得教会和君主的支持，根本原因是他们在对抗新教教徒、争取海外异教徒方面有一致的需求。除此之外的关键原因是，耶稣会士通过各种具体行为直接支持教会和政府，以赢得他们的信任。而耶稣会的精英教育的目的也是要适应世俗学说的发展，用知识武装自己，进入上流社会交际圈。

耶稣会的这种上层传教路线，在远东的传教事业中同样起到了不可忽视的作用。远东传教事业的开创者沙勿略来到日本，一开始他设想的是一条至上而下的传教路线。他认为，这种传教方针是高效而简捷的，如果成功，将会使统治者属下的广大区域全部改宗，这样就可以迅速有效地实现传播福音的目的。沙勿略在鹿儿岛登陆后，马上拜访了这个城镇的地方长官町奉行，紧接着又随即拜访了距那里不远的鹿儿岛领主津贵久。在这次会面之前，沙勿略对日本混乱的政治局面应该有了一定的了解，知道当时的人们已经不像以往那样服从天皇的命令。但是，

⁵⁰ [法]埃德蒙·帕里斯：《耶稣会士秘史》，中国社会科学出版社，1990，第30页。

沙忽略没有立即修改他的传教计划。他坚持认为，居住在京都的天皇，仍是日本最高的统治者，所以恳求领主帮助他前往京都。然而，京都之行的最终结果令人失望。由于没有人引见，沙忽略没有见到任何大人物。失望万分的沙勿略在京都呆了 11 天左右，便永远的离开了那里。通过这次长途跋涉对日本内地的实际观察，沙忽略对日本的政治现状有了更加清醒地认识 and 实际体验，并使他不得不调整以往过于理想化的传教策略。沙忽略迅速而适时的修改不切合实际的想法，制定出了符合实际、能满足各方需要的传教方针。自上而下的传教方针没有变，但工作的主要对象已从一厢情愿的日本皇室，转向称霸一方的地方大名。地方领主的支持使沙忽略的传教活动开展得相当顺利。

30 年后，范礼安巡视日本，此时的日本虽然尚未统一，但与沙勿略传教期间比较，政局有了很大的变化。织田信长已经占领了日本的大部分省份，并且正准备征服余下的省，他很有可能成为整个日本的统治者。因此，范礼安一方面继续与地方大名交好，另一方面他千方百计与织田信长建立友好的关系，在范礼安看来如果能够实现并且继续与织田信长保持着良好的关系，那么就很有希望使整个日本皈依基督教。这也正是沙勿略想要实现的梦想。

利玛窦在中国也继承耶稣会这一传统路线，将注意力集中在中国皇帝和士大夫身上，千方百计的想进入北京传教。事实上，早期来华各类葡萄牙人都坚信，如果能设法见到中国皇帝，就能劝说皇帝允许葡萄牙人贸易，甚至能允许在中国人中传播基督教。这种观点也深深影响着包括沙勿略和范礼安在内东方传教士，当时传教士中流传着一种信念：如果某人能被国王很高兴的接纳，则就有可能归化全部中国人。⁵¹利玛窦虽然最早在广东建立了传播基督文化的据点，但却“无时无刻不向往着帝都北京，他梦中的中国天子是一位像年轻的葡王赛巴斯定那样绝对专制的君王，他一心希望借助皇帝的神圣权威，创造福音传布的奇迹。”⁵²利玛窦进京的计划得到视察员范礼安的支持。范礼安认为，为使传教士在中国获得更高的声誉，最可行的方法看来是由一位神父安排一个教皇使节去见中国皇帝。为此，他派遣罗明坚去欧洲。还下令利玛窦在中国学者的帮助下撰写教皇致中国皇帝的信，致广东总督的信以及教皇给使节的证书。⁵³范礼安认为中国的传教团

⁵¹ 《从中西初识到礼仪之争》，第 358 页。

⁵² 《泰西儒士利玛窦》，第 44 页。

⁵³ 《利玛窦中国札记》，第 208 页。

由澳门神学院来管理不利于工作的展开，于是，利玛窦被任命为整个传教团的监督，它不仅有权指挥整个传教团，而且有权决定在最有成功希望的地方开辟一个新的传教中心。利玛窦上任不久，范礼安立即建议他尽一切努力在北京开辟一个新的居留点，因为范礼安认为：除非被皇帝欣然接待，否则长期居留在中国就没有任何保证。利玛窦由此开始了进入北京的艰难之旅，并最终取得了成功

3.2 范礼安对过去做法的忧虑

至上而下的传教路线，是耶稣会一贯而有效的策略，而作为东方视察员的范礼安对此策略更是应用得柔韧有余。范礼安一向善于处理各种错综复杂的关系，能对身边的环境作出及时而准确的判断，并及时调整行为方式，他尤其擅长于与各种上层人士打交道。然而，对于这一策略，初到日本得范礼安还是表示出了自己的忧虑。

从1549年8月5日沙勿略踏上日本的土地到范礼安的到来，相隔三十多年，其间耶稣会在日本的传教工作取得了不小的成就，尤其是后十年，更是成绩卓越。但是，令范礼安感到失望和担忧的是，日本的基督徒与教会的关系是相当肤浅的。他认为大名入教的动机值得怀疑。葡萄牙商船带来了基督信仰，同时也带来了来自中国的丝绸以及来自其他地方各种珍奇物品。日本各地的商人都会云集在商船到达的港口，使那里的市场活跃起来。同时贸易还给这个地方带来大量财富。这才是封建领主们对神父感兴趣对他们的教义感兴趣的真正原因。

范礼安在《印度诸事要录》里写道：“丰后的“国王”正是出于这种动机，利用他的影响来传播基督教。因此，日本人与印度人一样，很少有人是出于真正正确的目的皈依基督教的。然而，在成为基督徒之后，他们之间就存在了很大的差别。作为皈依者，印度人毫无天分，对他们教导的十分困难，很难成为好的基督徒。而在日本，虽然大部分人皈依基督教是迫于封建领主的所施加的压力；然而由于他们是白人，有很好的教养和天分，只要给与他们适当的指引，他们就会成为很好的基督徒。这些统治者，非常世故，他们眼里只有商业利益，并不断的卷入战争来扩大他们的领地。‘他们是最坏的因素’”。⁵⁴

⁵⁴ The Japanese and the Jesuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p.102.

尽管范礼安一再强调，日本人只要得到良好的教导，就能成为东方最好的教徒（在这里，范礼安并没有把中国包括在内），但是范礼安在对日本的情形的描述时，我们常常能看到这样的字眼“这个基督教社区并没有令人满意的热情”。⁵⁵在1579年的一封信中，范礼安公开的说“他们对信仰生活如此的冷漠，以至于很难把他们跟异教徒区别开来”。⁵⁶在他看来，这是因为日本国土广阔并且语言十分难学，因此很难找到传教工作所需要的人员。为解决这个困难，就必须建立神学院，培养本土牧师。

所有这些，使范礼安一再怀疑过去的传教方法是否正确。1579年12月10日，在写给总汇长的信中，范礼安表达了他对这个问题的忧虑。

我不止一次的审视这个使异教徒改宗的方法。在我们的经历中，它所伴随的后果，使我们感到震惊和困惑。那就是，当我们传播福音，并在这个地方开展归化工作的时候，经常会发生一些奇怪的事情，即正是那些统治者毁坏了我们的建筑，给我们的道路设置了如此多的障碍，以至于我们刚刚取得的成果顷刻间化为乌有，白白浪费了我们过去的时间和努力。这样、那样的不幸在各个地区不断的发生着，其结果就是异教徒越来越不关心和尊重我的信仰……他们使我们怀疑这种赢得基督徒的方法以及继续实施它，是否是上帝的意愿。⁵⁷

范礼安罗列了反对和支持这种传教方法的理由，并且做出了对反对理由的回应：

反对的理由：

1. 经验告诉我们，事实上，我们大多数的皈依者，并没有寻求教会接纳他们的精神上的动机；他们缺乏必要的对上帝的信念和爱以及遵从我们神圣信仰的愿望。而且，他们的出发点是世俗的利益，就像上面所提到的，迎合他们的统治者。

2. 在皈依基督教以后，他们对宗教生活并不热情，他们的生活与异教徒的生活没有什么区别，并且他们很容易叛离信仰，他们看起来并不比异教徒圣洁和可靠，他们同样为了利益背弃了他们的信条，并过着同样的生活。在这种情形下

⁵⁵ The Japanese and the Jesuits—Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan, p. 83.

⁵⁶ Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.294.

⁵⁷ Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.296.

没有基督徒反而比有这样的基督徒好!

3. 使徒以及其他圣人并没有依靠世俗利益和礼物来作为传播福音的手段。并且教会规定, 只有那些得到很好教导的并经受过考验的人才能受洗入教。

支持理由:

1. 许多圣洁的统治者像我们一样, 他们对那些希望成为基督徒的人显示出了伟大的关爱, 同时严格地对待其他人。他们的这种做法并没有毁坏神圣的名誉。

2. 在整个东方这种世俗利益是目前使异教徒皈依基督教的唯一途径。

3. 尽管世俗利益是他们转化的原因, 然而, 只要给与他们足够的指导, 他们中很多人都会坚定不移的坚持着信仰。

对反对理由的回应:

1. 虽然很多人在受洗前缺乏必要准备, 但入教后他们的思想可以得到再生。

2. 这些基督徒过着如此冷漠的宗教生活并不奇怪, 迄今为止并没有人去激发他们的热情, 尤其是没有壮丽的教堂和永久的牧师。他们大半年都无法看到一个牧师, 就算牧师来了, 也只会待上一两天。

3. 圣人们可以不用世俗利益的手段, 那是因为他们拥有超能力。但是, 仍然有一些圣人和主教通过礼物和利益来推进传教工作。的确, 立法处规定皈依者要经过教导和长期的考验, 但这仅仅是在教会处于发展成熟的时候。而在日本, 传教士非常少, 而且还有很多的阻碍, 给与教导就可能意味着失去最佳的洗礼时机。因为他们生活在异教徒的环境之中, 很容易放弃他们的决心。⁵⁸

通过一番比较之后, 范礼安的最终裁决是: 在取得成果的过程中虽然有一些不规范的做法, 但这并不是错误的传教方法。

在这里, 我们能够比较清楚的看到范礼安对于世俗利益传教手段的态度, 那就是, 虽然它并不符合规定, 但是在特殊的时期, 特殊的情况之下, 教会只有采取这种做法, 才能开展传教工作。在当时, 并没有更好的方法可供选择。客观条件决定了他们的传教方法。

早在范礼安到达日本的两年前, 卡布拉尔在写给总会长的信中说道:

在日本没有比封建领主更好的传教士了。人们依靠领主给他们的土地来维持

⁵⁸ Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.296-298.

生活。除此之外没有其他的财产，他们完全依赖于领主，跟随领主的意愿来选择宗教。领主才是他们所知道的唯一的上帝。因此，如果领主要他们接受这种或者那种信仰，他们就会照做；并且他们通常要放弃他们原先长期坚持的信念；但如果领主没有同意，不管有多么强烈的愿望，他们中的大多数都不会冒险进行改宗。在日本的经验已经显示领主的意愿和许可是大多数人改宗的决定因素。统治者显然同意人们加入基督教。他们希望通过传教士的影响力吸引商船到他们的港口，由此通过收取港口税和进行贸易来使他们的领地获得大量的财富。或者，如果他们住在国家的内部，他们答应为他们与葡萄牙人的贸易提供便利。然而，这种许可并不意味着就可以随意的入教，他遵循以下的法则：下层社会的人们在信仰方面比较容易教导，但入教最大的障碍来自于上层社会。统治者们说人们在他们的统治之下，并且会在他们的命令下叛教，因此，上层社会才真正掌控着入教问题。”

范礼安对这一点也有同样的认识：封建领主对他们的从属有着如此绝对的权威，他们对任何人都没有义务，他的从属根本无法从他的权威里逃脱也无法反对它。领主只要愿意，就可以取走他们的生命、家庭、荣誉以及他们的财产，而领主们实际上也是这样做的，并且无需任何原因和理由。因此，他们总是在不断更换从属们的房屋、田地、收入以及其它一切财产……。在这里没有任何宗教团体和宗教信仰可以跟统治者的意愿相抗衡。⁶⁰

尽管还有疑虑，范礼安还是决心继续采取原来的转化方法。而事实上这也是范礼安一贯的目的：让成为基督徒的统治者在他们的国家推动基督教的发展。范礼安是一个十分擅长跟上层人士打交道的人，在日本期间，他千方百计赢得日本统治者的信任，为其传教活动铺平了道路。

3.3 在有马的成功传教

1579 年末，范礼安在有马领的传教工作取得了巨大成功。这对范礼安对于

⁵⁹ The Japanese and the Jesuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan p.Valignanao's Mission Principles for Japan Part I : The Problem, p.214.

⁶⁰ The Japanese and the Jesuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p.109.

今后在日本的传教工作产生了不可忽视的影响。

有马领主有马义贞以及他的两万臣民三年前皈依了基督教。转化工作一直进展得十分顺利。他的儿子晴信没有受洗入教。在有马义贞死后，有马晴信在反基督教势力的压迫下，开始了反基督教的运动。他们把神父从领地赶走，击碎十字架，焚烧教堂并强迫教徒背叛教义，传教士们被迫退回偏远的口之津。但是，当有马晴信面临肥前龙造寺军队的巨大压力时，他的态度发生了转变。晴信在范利安刚刚到达口之津时就去拜访了他，而范利安也在到达有马领时进行了回访。范礼安来到这里后，开始跟晴信协商，请求他以及他的所有的城民皈依基督教。当晴信不幸失去他的三个要塞时，他答应了范礼安的请求。形势变得越来越艰难；晴信把所有的希望都寄托在与其叔叔大村纯忠以及与教会的联系之上。他成功的说服了他的许多城民，其中包括一部分僧侣受洗入教。并请求范利安帮他做洗礼。然而，他的一些有影响力的反基督教的亲戚，其中包括他的祖父和几个叔父都反对他的计划。他们站到了肥前龙造寺的一边并且包围了有马领。

而整个事件的最后解决得益于一部分封建领主的背叛，导致集团内部明显分化，一部分人转向基督教信仰，一部分人则持反对态度。我们知道范利安曾安排一艘船在口之津着陆。他在多大程度上参与了这件事以及为什么要这样做（有可能是由于卡布拉尔的暗示），我们无法确定。但是从年报上我们可以相信，范利安在这件事上有很大的推动作用。动荡的局势使晴信很快跟他的叔叔大村纯忠结成了同盟。同时他寄希望于教会的物质支持而不是一些虚幻的东西。1580 的复活节，晴信终于与他的亲信一起受洗入教。范利安的到来消除了马有被围困的城市所受到的威胁。他发给穷人救济金并为他们提供食物；甚至给他们送去了火药。肥前龙造过高的估价了晴信从神父那得到的帮助，并且害怕战争会在他攻克的地地区爆发，于是宣布他愿意进行和平谈判。这次事件有着重要的意义，他显示了范利安在对待难以处理的事情时所采取的基本态度。尽管他对此一直比较小心谨慎，这个做法后来还是遭到了很多的议论。他花费了如此多地战争物质来支持一个刚刚成为基督徒的王子。他从葡萄牙船上得到了这些物资，这暗示范利安很早就估计到了这种可能性并且意识到火药和枪支对于他传教使命的重要性。范礼安向马晴信提供了 600 克鲁扎多左右的弹药和粮食⁶¹。这是一笔相当可观的数目，

⁶¹ 《1580 年度日本年报》，《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》，第三期第五卷，第 232 页。

在当时一个传教士或者修士一年的补助金只有 20 克鲁扎，而一个同宿者则只有 8 克鲁扎。⁶²但范礼安充分意识到了他的帮助对于有马晴信的意义。

在这个事件中，我们可以看到范利安积极行动背后的传教原则。由于有马领事件发生在一个至关重要的时期，即范利安正在探寻传教方法的时候。他所采取的步骤和取得的成功，除了得益于他个人谨慎、沉稳的品质外，还由于他采取了与过去相同的传教方法——“至上而下的传教路线”，即通过赢得上层阶级而使整个国家皈依基督教。在有马事件中，就是要赢得有马晴信以及他的有影响力的亲戚和封建领主。不仅仅要使年轻的王子和他的跟随者们接受基督教，还要尽可能的赢得所有的重要人物，这对于实现范利安的目的是非常重要的。只有通过这个方法，耶稣会才能确保今天所取得的成就不会在今后被推翻。

范利安在有马停留了三个月。其间有 4000 人接受了洗礼，并重新赢回了之前遭受迫害而被迫放弃信仰和被驱逐的 7000 名基督徒。在有马晴信的推动下，他领内的 40 余所寺庙或被拆除或被改建成教堂，这些被毁掉的庙宇其中不乏有在整个日本都享有盛誉的异常漂亮的神殿。⁶³有马晴信保证毁坏他领土上所有异教徒的寺庙并且断言剩余的人们会全部成为基督徒。被毁坏的寺庙加起来有 40 多座，和尚们或者成了基督徒，或者被迫移居到其他地方。1580 的年报还记载了这样的细节：“这在日本对于我们来说是很新奇的。迄今为止，虽然一些上层社会的人士已经皈依了基督教，但是破坏他们的偶像并且让和尚入教则是相当少见的。”⁶⁴已经发生的挫折仍然让范礼安有很多的忧虑。毫无疑问，他有责任地继续进行观察，寻求更好的传教方法。而另一方面，所取得的成绩又让他确信，这种传教方法的负面影响不会妨碍教会在日本的发展。

范礼安对有马领的支持以及所取得的积极后果，对九州的各领主产生了积极的影响，不少领主对基督教改变了态度。甚至连一向反对基督教的龙造寺也表示将允许传教士在他的领地传教。与此同时，曾经赶走沙勿略的萨摩藩领主津贵久，也放弃过去的成见，对途经其领地的范礼安甚是殷勤，并要求传教士到他领地传教，建立教堂。范礼安对有马晴信的“投资”得到了丰厚的回报，这也使他更加坚定了自上而下的传教策略。

⁶² Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.324.

⁶³ Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p. 322.

⁶⁴ J.F.Moran; The Japanese and the Jusuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p.79.

3.4 范礼安与织田信长

滞留有马、大村以及丰后期间，范礼安因为九州地区的频繁战争，传教事业的不稳定以及与卡布拉尔意见相左，使他对日本的传教事业持悲观态度，一度想终止巡视返回印度。但当时京都地区的奥尔格基诺（Organtino）神父力劝范礼安到京都一行。奥尔格基诺神父称日本为“仿佛我们的新娘”。⁶⁵他一直主张适应日本传统文化与思想的传教方针，在京都颇有人缘。由于他的出色工作，那里的传教形式比九州好得多。他的乐观情绪给了范礼安很大的影响。

范礼安京都之行，最为关键的就是与织田信长建立了良好的个人关系。与织田信长的良好关系并不是由范礼安首先建立起来的。我们知道，当范礼安第一次会见他时，这种友好关系已经建立 20 多年了，尤其是弗洛伊斯（Frois）和奥尔格基诺，他们一直跟织田信长保持着甚为密切的联系。随着织田信长的实力不断壮大，这种关系更显得意义重大。与某一个领主结盟，教会就会招到它的敌人的对抗。之前，尽管织田信长的力量不断壮大，但他仍无法完全控制整个日本；不幸的事情经常会在战争中发生，起义或者是统治者突然的死亡，会使整个形势完全改变，这在当时是经常发生的事情。传教士们早已习惯了这种命运的突然改变。而现在与过去比较起来，织田信长的处境要比其他任何一个领主要安全得多，在他的努力下日本的统一将指日可待。一份年报这样记载到：“他如今占领了 33 或 33 个省份；依据视察员的判断，他正准备征服余下的省份。如果他没那么快死掉，那么他很有希望成为整个日本的统治者，到时他会拥有更大的权利”。⁶⁶在范礼安看来如果这种前景能够实现，并且教会又一直与织田信长保持着良好的关系，那么就很有可能使得整个日本皈依基督教。

为此，范礼安精心安排了他的京都之行。1581 年 3 月 19 日，范礼安与他的同伴从府内出发。整个队伍浩浩荡荡，“40 个神父带着他们自己的随从，35 头驮着货物的牲畜，以及 40 匹背负行李的马”。⁶⁷这些物品中，除了带给织田信长以及其他社会名流的礼物之外，范礼安还带了很多套祭祀用的法衣、做礼拜所必需的物品，小油画和大幅祭祀图像，乐器、书籍等等。一路上日本人聚集在街道的两旁，好奇的观看这个队伍，而视察员高大无比的身躯以及跟随他的黑皮肤仆人

⁶⁵ Valignano's Mission Principles for Japan Part II: The Solution, p.102

⁶⁶ Valignano's Mission Principles for Japan Part II: The Solution, p.123.

⁶⁷ The Japanese and the Jesuits—Alessandro Valignano in sixteen-century Japan, p.93.

尤其引人注目。沿街的基督教徒极其恭敬并无比兴奋的对他们的到来表示欢迎。早在范礼安踏上这片土地的那一刻，人们就奔走相告，知道有一位极其尊贵的客人来访。范礼安沿途访问了河内的八尾、若江和冈山地区。3月26日，举行了盛大的复活节庆典。参加的人有15000人。范礼安自称这使他想起在罗马举行的最盛大的祭奠。得知织田信长曾向京都的神父询问过自己的情况，范礼安立即动身，当天到达了京都。第二天，按照当地的习惯，范礼安派了一名使者前往织田信长的府邸请求安排会面。3月29日，在南蛮寺附近的本能寺，范礼安与织田信长进行了第一次正式会面。两人相谈甚欢，第一次会面范礼安给织田信长留下了良好的印象。

这次会面，范礼安带去了镀金烛台、天鹅绒料子等许多礼品，⁶⁸特别值得注意的是，礼物中有一只镶着金边的天鹅绒椅子。这是一位居住在澳门的葡萄牙人特意送给范礼安的，是那种适合于王公贵族身份与威严的椅子。在不久后的一个重要庆典上，织田信长向在场的所有贵族以及近20万民众展示了这把椅子。“这对于日本来说是相当新奇的事物”。⁶⁹这把椅子由四名身强力壮的人抬着，在庆典过程中，织田信长还从马背上下来，亲自坐在椅子上。很显然，范礼安特意准备的这张西式座椅别有一番深意，而西式座椅的这一特殊效果使得正试图统一全国、实现霸业得织田信长获得了某种心理满足，正因为如此，他才特意隆重而自豪地向部下和城民展示这一不同寻常的椅子。⁷⁰

在京都范礼安除了拜访织田信长本人以外，还拜访了跟他关系密切的人，如织田信长的儿子，以及各位高级官员。每次这样的拜访，范礼安都会按照日本人习惯，带上各种各样的礼物，不用说，精于与贵族打交道的范礼安肯定会根据不同人的地位和喜好，挑选最为合适的礼物，以赢得这些达官贵族们的好感。除此之外，他还特别注意避免拜访那些织田信长所不喜欢的人。

在这里，范礼安与日本国王（幕府将军）的关系十分让人感兴趣。当时的日本国王虽然政治上的力量的被削弱了，但仍是荣耀和尊贵的象征，拥有特许权，总得来说他在道德上的影响力要大大超过他在政治上的作用。然而在耶稣会的年

⁶⁸ 《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》，第三期第五卷，第270页。

⁶⁹ 《耶稣会日本年报》，上，第77页。

⁷⁰ 日本准管区长科埃里神父在《1581年度日本年报》中说：“视察员在为面见信长而去他那里时，（按照日本的习惯）带去一张施以黄金装饰的丝绒椅子作为礼物。由于这一物品是绝对看不到的珍稀物品，所以一位在中国的虔诚的葡萄牙人为这一目的而送给神父的。信长非常喜欢这一物品，在节日期间加上它可以显示自己的威严，所以在更加高兴。”《十六、十七世纪耶稣会日本年报》，第三期第六卷，第44页。

报里面弗洛伊斯的书中很少提及到他,而且范礼安现存的信件中对相关的事件也是只字不提。他们是要掩盖什么吗?二年之后,与范礼安同行的 Mexia 在写于澳门的一封信中,描述了日本人小心谨慎近乎于洁癖的行为。他在信中提到:“我可以担保,当我跟随范礼安拜访织田信长和天皇的时候,我们必须在入口处换上新的鞋子并穿过门厅;除此之外,还有一位随从跟随在我们左右,手中拿着毛刷,清扫我们身上的灰尘。”⁷¹这段文字,如果它是真实的话(我们并不知道),那这是令人费解的;因为范礼安,似乎从未拜访过日本国王。这可以从弗洛伊斯于1584年写给总会长的一封信中找到依据。为了获得国王允许在日本首都建立一个基地,他们正在计划去京都。在与总会长商讨计策的时候,弗洛伊斯回顾了从沙勿略时期开始直到当时传教士们与国王的关系状况。弗洛伊斯曾多次试图让织田信长利用自己的影响力使他得以拜访国王。“当我在京都的时候,我曾多次请求织田信长允许我去拜访国王。织田信长已经向我们表示了他的善意,如今他可能会准许我带着礼物去拜见国王……但是,由于极度的傲慢,他认为我们的建议是错误的;他甚至表示了他的不满,认为得到了他的许可,我们无需再去征得其他的人的同意,即日本天皇。因此,在他活着的时候,我们的请求将不会得到认可。”⁷²

另一方面,弗洛伊斯也极力劝阻范礼安不要冒险。“当视察员来到京都,他与神父们商讨如何处理这个事情。根据我们得到居住点的经验,织田信长的个性以及一些在京都有资历的基督徒的意见,我们认为现在还不是向织田信长提出这个请求的时候。”⁷³因此,出于对织田信长的重视,范礼安在日本期间对天皇的任何访问都被取消了。这也说明,范礼安善于分析形势,并相应的对自己的行为做出调整。

范礼安的努力取得了非常积极的结果。织田信长向教会表现出了从未有过的友好;传教士们可以自由的在他的王国各处传播福音;与他以及他的三个最年长的儿子建立起了良好的个人关系,而且许多高层的重要人物也纷纷效仿。神父们获得了建立教堂的地方;并且还得了资助,而且从长远来看资助会越来越多。在京都贵族们还经常去修道院拜访神父。贵族们传教士和教会表现出了空前的关注,而这种结果所带来的价值对于传教士们来说是无法用数字来衡量的。我们可

⁷¹ The Japanese and the Jesuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p. 32.

⁷² Valignanao's Mission Principles for Japan Part II : The Solution, p. 126.

⁷³ Valignanao's Mission Principles for Japan Part II : The Solution, p.127.

以注意到，与此相似的是，在中国当传教士得到皇帝的许可留在北京后，“所有过去那些抛弃他们友谊的人，现在又都来极力拉拢友谊，全城之中的人数是如此之多，以致很难怀疑，上帝已为传播福音的广阔天地开辟了一个小小的入口。”⁷⁴

在与范礼安辞别的时候，织田信长更是毫无掩饰的表示他对范礼安的友好。他送给范礼安一个自己非常珍爱、异常贵重的礼物——一个描画日本首都生活场景的屏风。这个屏风在整个日本有着很高的声誉，就连日本天皇都想得到它；范礼安不管走到那里，他都必须公共场合向众人展示它，以满足那些专程前来观赏的人们。织田信长还派人向范礼安表达了自己的用意，他说这一个礼物是他与范礼安友谊的证明同时也表达了他对神父们的态度。作为礼物，送给范礼安10,000克鲁扎，这对于他来说是非常容易的，因为他拥有大量的财富，但是把他自己如此珍爱的物品送给范礼安而没有送给天皇，这足以表示他对耶稣会的诚挚的友谊。

捐赠日本首都的绘画，织田信长的意图是向印度和遥远的欧洲显示他拥有的权利和日本高度的文明？抑或是他希望，藉由向传教士表示尊敬，而使他所痛恨的和尚们受到羞辱？又或者是对他所欣赏的视察员所表示的诚意？也许，以上的动机都兼而有之。

范礼安在京都取得的成功，一方面取决于其因地制宜的传教方针，而传教士在一定程度上迎合了织田信长的政治需要，则是另一个重要的因素。在从军阀割据的战国年代向统一的封建国家过渡的特定时期中，传教士事实上成为统治者用以牵制传统宗教的外来力量。

⁷⁴ 《利玛窦中国札记》，第423页。

第四章 行为规范的调整与改变

范礼安访问日本期间,意识到的最为重要而困难的就是日本文化与欧洲文化之间存在的巨大差别。他一直关注着这一根本差别,从未倦怠。这种差别是如此之大。在范礼安看来,欧洲人来到日本就必须像小孩一样,重新学习如何吃饭,如何坐立,如何说话和穿着。

范礼安对传教士改变其行为规范的必要性的认识是在传教过程中不断加深的。早在他在九州停留期间,日本的一些统治者,其中包括有马晴信以及他的叔叔大村纯忠就提醒过范礼安要特别注意传教们的一些“非日本”的行为以及这些行为所导致的日本基督徒的反抗以及非基督徒的厌恶的后果。长崎国王也对范礼安有过同样的抱怨,并要求这些福音的传播者改变对日本人以及日本习俗的态度。因此很自然的,1580年召开的丰后耶稣会员协议会上,传教士们对改变行为举止这一议题进行了特别地讨论。其中的第十八项议题是:“全面的遵守和尚们的习惯和礼仪是否明智?”⁷⁵根据原则,对于这个问题给出了一个明确而肯定的回答,即不管是在处所内还是公共场合,适应日本人的行为方式是“完全必要的”。由于,与欧洲完全不同的习惯,所以在与日本人打交道时,传教士们不可能不改变他们的行为方式;否则“就会极大的冒犯他们并遭到他们的责难”。

而在京都的奥尔格基诺神父也对范礼安产生了重要的影响。奥尔格基诺把日本教区视为“仿佛我们的新娘”,由于对日本的高度评价,他在京都采取了一系列适应政策。在行为方式的改变方面更是做了巨大的努力。他一直努力学习日语,依据范礼安的描述,在1579年十二月之前他对日语有了一定的掌握;数年之后他的日语已经相当的好了。一直跟他有着完全相反的传教策略的卡布拉尔对他的行为曾经不无挖苦的写道:“刚到日本,他的着装就有了彻底的改变,并且根本无法改变他的看法。”⁷⁶在饮食方面,他很早就有米饭代替了欧洲的传统食物面包。奥尔格基主张全面适应日本人地生活方式,并要求所有的传教士都要热爱日本教区并使自己完全适应这个民族。他曾经坦言:“我是日本人更甚于是一个意

⁷⁵ Valignanao's Mission Principles for Japan Part II: The Solution, p.158.

⁷⁶ The Japanese and the Jusuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan, p.289.

大利人。”⁷⁷

4.1 改变饮食习惯

对于到东方传教的欧洲传教士来说，这里的饮食习惯与他们的有太大不同，他们一般都无法适应，日常的很多食物甚至要从遥远的欧洲运送过来。然而，欧洲式的饮食习惯，却给传教士们的传教活动造成了不利影响。日本人习惯于通过外国人的外表来评价他们，在他们眼里在礼仪方面远不如僧侣的传教士自然无法拥有像僧侣那样的威信。因此，肮脏的桌布和餐巾，沾满油污的器具，脏乱的厨房以及不文雅的用餐方式等等，这一切都成为传教工作的阻碍。

基于这一点，范礼安第一次访问日本期间，对于饮食方面的行为规范作了比较集中的讨论。在丰后会议上，对于饮食方面传教士们就以下两点进行了讨论：在餐桌上应该按照欧洲的还是日本的行为习惯？餐桌上供给的应该是西方的还是当地的食物？⁷⁸这里的第一个问题后来被简化为是蹲坐在低于腰部的矮桌还是坐在欧洲式的高脚桌上吃饭。如果欧洲人，为了完成他们在日本的任务，而决定在未来蹲坐在地上用餐，那么它将预示着适应日本的种种努力决不会就此停止。起先，在完全适应日本用餐方式上传教士们存在着不同意见。一些建议者区分了在小处所和大的会所里的不同行为方式，认为在前者可以适用欧洲的方式，但在神学院这些地方，为了迎合日本成员，则必须小心谨慎，采用日本人的方式。同时，食物应该尽可能的按照欧洲的风格来准备；如果它必须按照日本模式来供应，那么在开始吃之前，它必须得到冷却。然而，其他的一些建议者强烈反对这种观点，他们坚持认为在任何地方都要彻底地适用日本人的习惯，无论是在处所还是神学院，这是原则问题。传教士生活在日本人之中就必须遵照他们的用餐方式。迄今为止，在神父和修士的餐厅中，大家坐在高餐桌前并且用桌布和餐巾。通常，它们并不可能在每餐之后得到更换和清洗。这在日本人看来是十分肮脏的。他们认为所有的这些都可以通过遵照日本人的方式而得以避免。

讨论从在餐桌上的行为一直到所用的器具。关于餐具，同样存在着不同的意见。一部份传教士主张一半用欧洲器具一半用日本器具，这样就能迎合双方的需

⁷⁷ Valignanao's Mission Principles for Japan Part II : The Solution, p.110.

⁷⁸ Valignanao's Mission Principles for Japan Part II : The Solution, p.42.

要。另一部分人认为，应该综合双方而达成一致。如果这样做，欧洲人可以享用他们的食物，而日本人也没有理由反对了。最后有超过一半的传教士认为，应该完全地适应日本人的方式。

在丰后协商会议上对于适应政策讨论在后来的长崎会议上得到了更进一步的商讨和澄清。在有关吃饭的方式上，最后的决定是：应该适用日本人的习惯，即在任何场合都要蹲坐在地板上在矮桌子上吃饭。

而更为让传教士头疼的问题是，对于食物的准备是否应该也采用日本的方式，还是完全依照日本的习惯。对此，丰后会议上存在着三种不同的意见，在此次长崎会议上仍没有什么改变。其中有两位神父提出了一个很有意思的建议，即每周的前几天采用欧洲的习惯，后几天采用日本的习惯。另外有八位神父，支持第二种观点，也就是用日本的方式准备和供应食物，这样就可以不那么在意到底是日本的还是欧洲的食物了。而大部分人者赞同第三种也就是最激进的一种观点，即从内容和形式完全采用日本的习惯，总共有 16 人同意，其中包括卡布拉尔、奥尔格基诺、弗洛伊斯。

范礼安对这个问题作了十分详尽的指示。原则上他支持完全的适应方案。“这对我们在日本的传教工作有着相当重要的意义”。⁷⁹范礼安在饮食方面的具体规定如下：

- 1、禁止在任何处所饲养猪和羊，禁止屠宰牛并且晒干、出售它们的皮毛。可以饲养家禽，如鸡、鸭等，但必须把它们围在围栏里。
- 2、在那些还没有流行吃牛肉、猪肉等欧洲食物的地方，传教士不可以食用这些食物，但是那些日本人并不拒绝的食物除外，比如蛋糕、饼干和橄榄。从今往后，不可以用欧洲食物来招待日本统治者们，除非这已经成为了习惯。
- 3、在那些经常与葡萄牙人接触的地方，日本人不再拒绝食用猪肉和牛肉的地方，传教士可以偶尔食用这些食物；但是食物必须用日本的方式来准备，在拿到餐桌前必须把骨头去除并把肉切成小块，这样日本人就不会在有什么流言蜚语了。为了与日本人一致，调味料偶尔要放在瓷碗里。
- 4、传教士们一般食用米饭、调味料、饭后甜点等。在一些适当的场合，可以喝一些酒或者茶，但必须用日本的礼仪。

⁷⁹ Valignanao's Mission Principles for Japan Part II : The Solution, p.225

5、那些生病或者体制弱的传教士，如果确实需要，可以食用欧洲食物。新来的传教士可以逐步的适应，他们也可以食用欧洲食物，至少在第一年是这样，但他们必须是自己逐渐的适应新环境。

从以上的规定中可以看出，在饮食方面传教士要做出很大程度的改变和适应。让从小在西方环境下长大的欧洲传教士，做如此大的改变决非易事。事实上，范礼安刚到日本时，也抱怨日本的饮食习惯以及食物很难吃。“中国人跟欧洲人一样吃大量的肉类，而日本却跟其他民族很不一样。他们常吃一些在其他地方所没有的食物，人们很难描述和想象他们到底吃的是什么。”⁸⁰而只是迫于现实情境，而不得不改变自己的行为方式，采取日本人所能接受的方式，已到达其传教目的。

由于范礼安对于日本社会不断深化的认识，以及在他第一次到日本以后的近三十年间日本发生了巨大的改变，在他后来的著述中，逐渐改变了他早期的陈述。在他 1601 年的一份报告中，认为日本人对肉类食物的态度和反应有了显著地变化，由此他更改了禁止传教士吃肉类食物的规定。然而，注意礼仪以及与日本人保持一致的原则丝毫没有改变，只是日本人他们自己受传教士们的影响，也开始吃肉类食物了。

4.2 服饰的选择

利玛窦在 1594 年脱下僧服，改穿儒服的举动，一直被视为耶稣会中国传教史的重要事件。《利玛窦中国札记》的编写者金尼阁把这一事件看作是中国传教史中划分两个不同阶段的主要标志，并声称“从此以后，一切开始发展，几乎到了繁花盛开的地步。”⁸¹但很少人注意到，耶稣会传教士在日本也遇到了几乎相同的问题与艰难抉择。

沙勿略是最早意识到这一问题的耶稣会士，而他这一决定并不是想当然的举动，而是基于他对日本文化的理解以及他的亲身经历。一开始，沙勿略穿的仍是传统的修道服，他把僧侣们穿的华丽服饰看作是堕落的象征。但是，一年以后，

⁸⁰ Valignano's Mission Principles for Japan Part II : The Solution, p.286.

⁸¹ 《利玛窦中国札记》，第 660 页。

传教不断遭到挫折的沙勿略开始反思，他发现日本人十分重视外表，传统的服饰并不利于传教士们与上层人士打交道。于是，他改变了原先的看法，脱掉了破旧的黑色修道服，按照日本人习惯把自己重新包装起来。在拜访大内义龙时，他不仅携带了大量珍贵的礼物，还换上了天主教神父在祭奠时才穿的华丽祭袍。据说大内义龙对传教士的服饰大为赞赏。访问取得了成功，这也使得沙勿略更加确认华丽的服饰在传教过程中不可忽视的作用。

当费雷拉神父于 1559 年到京都地区传教之后，服饰包装的实际作用由于其布道对象多为富裕的商人市民和武士贵族而表现得更加突出。一些年长的基督徒明确地告诫神父，日本人通常是通过外观和服装来评价他们不熟悉的人。而僧侣们正是以其外表上的华美装饰来显示他们的身份和价值。所以，他们恳请神父们在（正月里）对将军的访问中，尽可能地通过服装来展现传教士的威严。他们说，那些身处高位的人极为讲究，如果有人以平常服饰出现在他们面前，就被认为是对他的侮辱和无礼。在异教徒还不了解神父的身份或对基督教的教义一无所知时，这些外在装饰物将有助于提高基督徒的威望。

机敏的费雷拉神父立即接受了信徒们的建议。在随后对将军进行的几次礼节性访问中，他精心设计了几套不同的服装组合。第一次在短百衣上套着 stola（天主教等圣职人员披的圣带和长巾）。第二次在葡萄牙衣料制成的长修道服外罩上斗篷。第三次登门拜访时，费雷拉皮上了用 chamalote（一种丝毛织物）制成的 Loba（前开的长袖上衣）和镶着古老霍尔木滋段子的大斗篷，并戴上一顶庄重的帽子。他的随从弗洛伊斯也身着斗篷，脚上套着中国大官或权贵们使用的捻丝制的靴子。为了显示神父的地位，费雷拉故意乘轿前往，并有 15 至 20 个基督徒伴随而行。⁸²

随着传教工作的进展，耶稣会士在服饰使用上达成了某种不成文的默契，即在传教布道和与社会上层人士交往时，穿者用中国丝绸制作的华美的修道服。值得注意的是，虽然日本传教士易装的内容与利玛窦等中国传教士改穿儒服有所不同，但目的基本一致，即试图通过这种外在包装，获得社会上层人士的认可，最终获得或是取代僧侣的显赫地位。

然而，由于易服的最初灵感可能来自势不两立的信仰对手，所以易服问题很

⁸² 弗洛伊斯：《日本史》，第三册，松田毅一等译注，中央公论社，1992，第 66-67 页。

快在传教士内部引起了一场激烈的争议。由于第三任布教长卡布拉尔神父对此持反对态度，双方对于这一问题的分歧和争议变得突出而激烈起来。

卡布拉尔于1570年6月8日到达日本，一到日本他马上召集所有的神父，与他们讨论传教事宜。从后来的信件中，我们得知，在此次会议上卡布拉尔以视察员以及印度省会长的名义，禁止传教士穿丝绸服装以及使用任何的奢侈品。

卡布拉尔在写给总会长的信件中，阐述了自己为什么要进行改革的原因。他认为耶稣会远东事业的创始者沙勿略在日本一直过着简朴的生活，但自从传教士参与贸易活动，他们就开始了奢侈的生活方式。贸易带来了财富，随之而来的是丝绸产品被应用在了服装、床上用品等各中生活领域上；食物变得越来越丰盛；并且大量使用仆人；传教士们越来越不热衷于布道和传教工作。“在日本的传教士更像是一个绅士而不是一个清贫的布道者”。⁸³

然而，卡布拉尔的决定遭到大部分传教士的强烈反对。他们指出，日本是一个十分重视外在的民族，如果传教士如今用传统的黑色布衣代替丝绸服饰，那么无论是异教徒还是基督徒都会远离他们，改宗的大门将从此被关闭。而卡布拉尔则坚持认为，传教士要过谦卑、贫困的生活，这是基督教的传统。

卡布拉尔要求传教士们改穿传统布道服，其根本动机或许是对少数传教士奢华生活的不满。虽然，表面上只是服装的改变，但是，这一举措，极有可能导致对日本文化的重新估量以及传教士行为方式的重新选择。如果这样，它将会对沙勿略所开创的文化适应政策形成威胁。

范礼安来到日本的时候，有关服装问题的激烈争仍未停止。⁸⁴范礼安对此的处理极为策略，也顾及卡布拉尔布教长的特殊身份，没有立即表现他的观点，而是将这一难题提交全体传教士大会进行讨论，试图赢得大多数人的支持。范礼安在会议结束后，对于服饰问题做出了这样的阐述：服装必须采取统一的形式，即日本传教士的服饰不应该各不相同，同时也不能与欧洲以及印度传教士的服装有太大的差异。这一规定不应被看作是一个原则而是要根据实际而定。另外，服装要与修会俭朴的传统保持一致。最后，耶稣会士的服饰与同宿者的服饰要有所区

⁸³ Valignano's Mission Principles for Japan Part I: The Problem, p.208

⁸⁴ 1577年10月27日日瓦兹修士在写给果阿耶稣会神父们的信中，曾这样婉转地声称：“我在城市（鹿儿岛市）的入口受到孩子们的大声嘲笑。因为我是异邦人，又穿着黑色的衣服，而他们的僧侣穿用丝绸（服装）”。《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》，第三期第五卷，第16页。

别。⁸⁵

除此之外，范礼安还规定只有在盛大的节日以及进行正式拜访时，才可以穿上披风。尤其是拜访那些特殊的人物，特别是那些异教的高层人士。鞋子可以是欧洲式的也可以是日本式的，外出穿的靴子和鞋要放在适当地方。同宿可以穿青色的和服。十六岁以下以及那些刚进来一年的学生，可以穿丝绸和服。修士的法衣可以仿照日本和服的式样，但是必须像葡萄牙的法衣那样把脖子围住以及有着长长的袖子。

从范礼安的规定中我们可以看出，首先，他要求传教士穿统一的服装，避免教会内部的分裂；另外，他并没有明确规定是穿传统的服饰，还是穿丝绸的服饰，而是说不能与欧洲以及印度有太大的差异，而且要根据实际而定，这就给具体穿着什么样式的服饰留有了很大的空间。而且，在正式拜访中，可以穿上披风，这也再次肯定了华丽的服饰在与上层人士交往时的重要性。事实上，在1580年，在有马城举行的复活节祭祀上，传教士就在范礼安的授意下，重新披上了华丽的祭服，并举行了盛大的仪式。而在进入京都时，范礼安也带上很多套祭祀用的华丽服饰，以及画像、乐器等一些礼拜用品，其通过盛大的仪式展示教会威仪的用意一览无余。

由于范礼安的这一态度及其类似于钦差大臣的特殊地位，在他首次巡察日本之后，教会内部有关服装问题的争议似乎在无形中趋于平息。但是，这并不意味着所有传教士的认识取得了一致。我们知道，服饰在东方封建国家不仅是一个形象问题，在许多时候还包含着某些政治含义。因此，虽然仍有不少传教士对这种行为方式表示不解或不满，但顾虑到社会现实的巨大压力，反对者的声音显得颇为无奈。所以，从某种意义上说，传教士形象的重新包装与新规范的固定，意味着对现实的屈从。此举的目的是表明传教士如何努力地实现自我改变，试图以为人所认可的新形象融入日本社会的上层，从而达到传播信仰的终极目的。

⁸⁵ Valignanao's Mission Principles for Japan Part II: The Solution, p.245.

结语

由沙勿略开创、范礼安发展起来的因地制宜、灵活的传教方法，也就是我们今天所说的文化适应策略，其本质就是传教士为满足传教需要，调整其行为规范，用一种可以被当地人所接受的形式进行传教。文化适应政策的本质是手段，而非目的。传教士在传教过程中，其生活习俗、行为方式、道德概念面临着严峻的挑战，如上述诸章所表明的那样，在许多时候，是否能够赢得这种挑战，不仅关系到传教士们能否顺利地传播基督教的宗教信仰，而且关系到他们能否立足和生存。因此，当传教士无法用武力或其他手段彻底消除这些对立面时，他们的唯一选择只能是做出自身的调整，寻找并改善某种能够被传教者能够理解、并且可以接受的方式来达到自己的目的。也就是说，传教士只能委曲求全，采取因地制宜的权宜之计，以达到其传播福音、使所有东方人改宗基督教的根本目的。因此，在这里我们不应当把手段和目的混为一谈，把文化适应看成是传教士们的目的，看成是他们的价值取向，并且对“文化适应政策”做出过高评价。但另一方面，我们也不能割裂动机与效果之间的内在联系。虽然传教士采取文化适应策略的动机是达到传教目的，但是在实施这一策略的过程中，客观上导致了对当地文化的研究。而采取当地人所能接受的传教形式的过程，实质上也是异质文化间的相互冲突与相互影响的一个过程。

参考文献

1. Schette, Josef Franz S.J.; *Valignanao's Mission Principles for Japan Part I: The Problem*, Translated by John J. Coyne, S.J., Xavier Diaz del Rio, S.J., 1980.
2. Schette, Josef Franz S.J.; *Valignanao's Mission Principles for Japan Part II : The Solution*, Translated by John J. Coyne, S.J., Xavier Diaz del Rio, S.J., 1980.
3. J.F. Moran; *The Japanese and the Jesuits—Alessandrdo Valignano in sixteen-century Japan*, London, 1993.
4. Höpfl, Harro. *esuit political thought : the Society of Jesus and the state, c. 1540-1640*, Cambridge University Press, 2004.
5. Allan Greer: *The Jesuit relations : natives and missionaries in seventeenth-century North America*, Boston : Bedford/St. Martin's, 2000.
6. Masini, Federico, ed.: *Western humanistic culture presented to China by jesuit missionaries*, Institutum Historicum S.I., 1996.
7. 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》, 冯承钧译, 中华书局, 1995年。
8. 罗渔译:《利玛窦书信集》, 下册, 台湾光启出版社, 1986年。
9. 《耶稣会与日本》1、2, 高濂弘一朗译著,《大航海时代丛书》, 第二期, 岩波书店, 1981年。
10. 范礼安:《日本巡察记》, 松田毅一译注, 平凡社, 东洋文库, 1985年。
11. 《基督教书排耶书》, 海老泽有道等校注,《日本思想大系》25, 岩波书店, 1970年。
12. 托洛萨那:《叩击中国之门》(下),《跨文化对话》第四辑, 中华文化书院, 2000年。
13. 《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》, 第三期, 7卷, 松田毅一等译, 同朋舍, 1991年。
14. 《耶稣会日本年报》, 上、下, 村上直次郎译注,《新异国丛书》IV, 第一辑, 雄松堂书店, 1984年。
15. 弗洛伊斯:《日本史》, 12册, 松田毅一等译注, 中央公论社, 1992年。
16. 利玛窦:《利玛窦书信集》, 罗渔译, 台湾光启出版社, 1986年。
17. 林仁川、徐晓望:《明末清初中西文化冲突》, 华东师范大学出版社, 1999年。

18. 李天纲:《中国礼仪之争》,上海古籍出版社,1998年。
19. 裴化行:《利玛窦神父传》,管震湖译,商务印书馆,1998年。
20. 埃德蒙·帕里斯:《耶稣会士秘史》,张茄萍等译,中国社会科学出版社,1990年。
21. 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,中华书局2001年。
22. 张国刚:《从中西初识到礼仪之争》,人民出版社,2003年。
23. 沈定平:《明清之际中西文化交流史》,商务印书馆,2001年。
24. 余三乐:《早期西方传教士与北京》,北京出版社,2001年。
25. 林金水、邹萍:《泰西儒士利玛窦》,国际文化出版公司,2000年。
26. 戚印平:《日本早期耶稣会史研究》,商务印书馆,2003年。
27. 戚印平:《东亚近代耶稣会史论集》,台湾大学出版中心,2004年。
28. 柯毅霖:《晚明基督论》,王志成等译,四川人民出版社,1999年。
29. 李志刚:《基督教早期在华传教史》,台湾商务印书馆,1985年。
30. 孙尚杨:《基督教与明末儒学》,东方出版社,1994年。
31. 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,于硕等译,辽宁人民出版社,1989年。
32. 刘小枫:《道与——华夏文化与基督教文化相遇》,上海三联书店,1995年。
33. 何光济、许志伟:《对话:儒释道与基督教》,社会科学文献出版社,1998年。
34. 徐志伟、赵敦华:《冲突与互补:基督教哲学在中国》,社会科学文献出版社,2000年。
35. 陈永明:《儒学与中国宗教传统》,宗教文化出版社,2003年。
36. 张维华:《明清之际中西关系简史》,齐鲁书社,1987年。
37. 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社,1987年。
38. 何光沪:《多元化的上帝观》,贵州人民出版社,1991年。
39. 杨适:《中西人伦的冲突——文化比较的一种新探求》,中国人民大学出版社,1991年。
40. 张国刚:《明清传教士与欧洲汉学》,中国社会科学出版社,2001年。
41. 沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社,1985年。
42. 龙思泰:《早期澳门史》,吴义雄等译,东方出版社,1997年。
43. 赫德逊:《欧洲与中国》,王遵仲等译,中华书局,1995年。
44. 内藤湖南:《日本文化史研究》,储元熹、卞铁坚译,商务印书馆,1997年。