

范禮安（1539-1606）：東來的「巡察使」 及耶穌會中國傳教工作之父

M. Antoni J. Üçerler, S.J. (余安道) 著
陳德康譯

明年是東亞教會的發展和生命中兩個重要紀念日。第一是方濟各沙勿略 (Francisco Xavier) 誕辰五百週年。他是耶穌會的聖人和傳教士，大眾一般將他與基督信仰傳至印度和日本相聯繫。第二是范禮安 (Alessandro Valignano) 在澳門逝世四百週年。他曾掌管耶穌會的東方傳教事業超過三十年。很可惜，不是很多人都認識范禮安這位意大利貴族。沙勿略逝世後不足二十年他在羅馬加入耶穌會，後來並成為沙勿略最出色的繼承者之一。究竟范禮安是何許人也？連利瑪竇 (Matteo Ricci) 這首位通曉中文並獲邀進入京城的耶穌會士也要稱他為「中國傳教工作之父」。究竟范禮安是怎樣的一位耶穌會士？他居然在日本歷史中最動盪的時期，為維護教會，有膽量與幕府的首領和軍閥談判。當時日本內戰剛結束，國家仍在邁向統一的關鍵階段。范禮安對基督宗教在東亞的發展影響深遠，所以很值得我們在他去世後四百年的今天細看他的一生。

范禮安於 1539 年在意大利中部 Abruzzi 地區的 Chieti 出生。年輕時，他「學習拉丁文和喜歡騎士精神」。除此之外，我們對年輕的范禮安所知不多。步入青年後，他被送往維也納共和國文藝復興時期出色的巴杜亞大學 (University of Padua) 進修，獲頒民法和教律博士學位。該大學的學生因經常與人爭執吵架而惡名遠播。進修期

間，范禮安曾被控於一次類似的爭執中用刀傷害一位年輕女士。到今時今日，我們仍不肯定年輕的范禮安是否真的有參與此傷人事件。無論如何，雖然他辯稱自己是無辜，但是仍被關進維也納的監牢超過年半之久。被監禁時，他變得焦慮失去活力。幸好得到可敬的米蘭樞機嘉祿·鮑榮茂 (Carlo Borromeo 1538-84) 的介入，范禮安方能重獲自由。出獄後，他前往羅馬。經重新檢討自己的生活及在信仰上作皈依後，他請求加入耶穌會。1566年，耶穌會第三任總會長方濟各·玻爾日亞 (Francisco Borgia 1510-72) 接納范禮安入聖安德肋 (Sant' Andrea al Quirinale) 初學院。在不足六年之後，他已在初學院擔任初學生的導師，並成為當時的年輕初學生和他日的傳教士利瑪竇 (1552-1610) 的輔導。范禮安完成初學後，在羅馬書院 (Collegio Romano) 深造，為領受鐸品作準備。在羅馬書院，他與世交及未來的耶穌會總會長克勞狄·阿卦維瓦 (Claudio Aquaviva 1543-1615) 重逢。日後，他倆仍保持緊密的書信聯繫。1571年，他學成晉鐸。他曾被派遣回家鄉 Chieti，研究在當地建立一所新書院的可行性。其後，他回羅馬繼續學習，繼而在利瑪竇的家鄉 Macerata 的耶穌會學院擔任院長一年。翌年，即 1573年，愛福拉·梅古里亞 (Everard Mercurian 1514-80) 當選耶穌會總會長。他決定委派年輕的范禮安為私人代表或巡察使 (Visitor) 視察耶穌會在「東印度」(Indias orientales) 的傳教工作。當時「東印度」包括的範圍甚廣，由莫桑比克至印度，東至中國和日本。我們可以說委派范禮安是梅古里亞在掌管耶穌會任內所作的最重要決定之一。身為梅古里亞在東亞的私人代表，范禮安被賦予非一般的權力，他有權以他認為合適的方式監察和管理傳教工作。這表示在他的管轄範圍內，這位年輕的巡察使有權接受或拒絕耶穌會派來的會士；派遣他認為適合的會士到有需要的地方；更換當地的長上；在他

認為適當的時機或地點推行新的傳教政策。在一些地方，以耶穌會東方最遠的傳教基地日本為例，在1596年前，一直沒有長駐的主教，這意味著范禮安可以全權控制當地的教會活動。¹ 話雖如此，他需要向羅馬和葡萄牙有關當局提交詳細的活動和政策報告，而耶穌會總會長也有權推翻他的任何決定。由於歐亞兩洲的距離遙遠，加上當時的書信傳遞未必可靠，整個制度保持高度的靈活性。

對於此項新任務，范禮安無法想像他將要面對的困難和挑戰。在歐洲，他開始為此次遙遠的東行之旅作準備。他首先乘船到西班牙，為他的印度和日本任務招攬會士。他新組成的隊伍，包括很多猶太裔「新基督徒」成員。他們同往里斯本，於年輕的葡萄牙國王 Sebastian (1554-78) 的皇宮內與東亞議會的代表會面。他們也與其他會士——包括著名的聖依納爵傳記的作者路易斯·卡馬拉 (Luis Gonçaves da Câmara 1518-75) ——交換意見。在名為 Padroado Real 的皇家保護制度下，葡萄牙國王需要對所有在印度和日本（當然也包括莫桑比克和馬六甲）進行商業和傳教活動的歐洲人負責。身為保護人，他為傳教士提供財政支援和船隻。傳教士乘船繞過非洲海岸，向果亞進發。

1. 總觀范禮安早期工作，可參考 Josef Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*. Vol.1/1: *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan. Part I: The Problem (1573-1580)*; Vol.1/2: *Part II: The Solution (1580-1582)*, trans. by John J. Coyne, 2 vols (Gujarat Sahitya Prakash : Xavier Diaz del Rio, 1980-1981), 1 30-3 和 Joseph F. Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan* (London/New York : Routledge, 1993). 另外可參閱 M. Antoni J. Üçerler, S.J., 〈余安道〉"Alessandro Valignano : Man, Missionary, and Writer", in *Asian Travel in the Renaissance*, ed. by Daniel Carey (Oxford : Blackwell, 2004), 12-41.

在中國，雖然明朝實行鎖國政策，不准外人進入，葡萄牙人約於 1555 年成功說服中國官員容許葡萄牙商人在澳門港口的範圍內生活和做生意。這個位於南中國海岸的細小屬地，距離方濟各沙勿略逝世的地方——上川島——只有數百千米。沙勿略最終也無法實現他踏足中國大陸的理想。澳門不僅是葡籍商人的繁榮轉口港，對耶穌會來說，是他們在 1565 年以後在中國和日本活動的一個重要基地。

最後，於 1574 年，范禮安乘船由里斯本，向莫桑比克進發。他花了五年時間，才到達最遙遠的目的地——日本。在途中，他在印度停留三年，也分別在馬六甲和澳門停留九個月。他首次探訪日本，用了三年的時間。由他初步接觸亞洲的經驗，他得出結論，認為教會如要在印度繼續發展，必須培育出本地的神職人員。因此，在離去前，他提出興建修院的建議。² 他在「印度匯報」(*Sumario indico*) 中，列舉三個主要理由支持他的建議。除了兩個實際的理由——即耶穌會無法單靠自己，長期持續傳教工作；神職人員的缺乏外；另一個更迫切的理由，反映本地人如何融入信仰的根本問題：

「除非本地人能成為神職；熟習神聖的禮儀；接受適當的信仰培育，否則此地區的基督信仰岌岌可危，沒有基礎或內在根基，也沒有憑自己長時間生存的能力。」³

2. Valignano's *Sumario indico* [first version] (Malacca : 22.XI-8.XII.1577) in *Documenta Indica*, ed. by Josef Wicki, Monumenta Missionum, Monumenta Historica Societatis Iesu, 18 Vols (Rome : Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-88), XIII, 114-15. 此系列著作以後會以簡寫 *DI* 表示，接著是冊數（以羅馬數字代表）、出版日期和頁數。
3. *Sumario indico* [second version] (Shimo 下: August 1580) in *DI*, XIII, 290. 註：除非特別註明，原文為意大利文、西班牙文、葡萄牙文和拉丁文的譯文皆為我的翻譯。

1575年，多次探訪 Pearl Fishery Coast 後，他促成首批有關基督信仰的書籍以泰米爾語出版，書籍用葡籍耶穌會士為此特別製造的金屬活字印刷。另外，范禮安鼓勵葡籍會士亨利基斯 (Henrique Henriques 1520-1600) ——歐洲人研究泰米爾語的先驅和在印度傳教的資深傳教士——編寫多本祈禱書及泰米爾文法書和字典。基於相同理念，范禮安認為若要日本的基督徒團體不只是生存，還要蓬勃發展和開拓中國的傳教工作的話，歐洲傳教士必須更積極融入當地文化。這簡單的理念推動他作為耶穌會東亞領導人往後二十五年的工作。

三年的印度探訪結束，他於1577年9月20日離開果亞，啓程前往馬六甲，並於一個月後抵達。他在馬六甲逗留約九個月，才動身往澳門，並於1578年9月初抵達澳門。他在澳門這港口城市停留九個月，聽取會士向他匯報有關澳門教會和日本教會的情況。羅明堅 (Michele Ruggieri 1543-1607) 於古晉 (Cochin) 發出一封信件中，提及巡察使要求他前往中國，開展傳教工作。⁴ 其他不少信件的內容也証實范禮安此意向。同時顯示在這早期階段，范禮安已覺察到若要傳教工作成功，必須學習中國語文和文化。⁵ 羅明堅因此於1579年7月到達澳門。利瑪竇也於三年後(1582年)到澳門，加入他的行列。在一份於1580年撰寫並呈交羅馬總會長的亞洲工作報告，范禮安寫道：

-
4. Michele Ruggieri (羅明堅) 致 Everard Mercurian (梅古里亞) (Cochin : 1.V. 1577) in *DI*, XI, 572-3.
 5. Rui Vicente (1523-87) 致 Everard Mercurian (Cochin : 29.III.1579) in *DI*, XI, 552 and Antonio de Monserrate (1536-1600) 致 Everard Mercurian (Cochin : 26.X.1579) in *DI*, XI, 645-46.

「現時已有兩名神父(羅明堅和利瑪竇)在這裏(澳門)學習語文，他們進步神速。我們有信心他們二人所作的努力是不會白廢的。為達成目的，我為他們安排老師；準備獨立住房及提供一切生活所需，好使他們能全神貫注於他們的任務。」⁶

是什麼令范禮安有熱忱和決心，要派遣會士往中國傳教？上述的工作報告（印度匯報）中有關中國的評論能為我們提供線索。這份報告是范禮安在印度時撰寫。到1580年，他首次探訪日本時作出修訂。報告中，在描述過葡萄牙人在澳門利潤豐厚的貿易活動後，范禮安表達他的意願：「為服侍天主，開啓中國的大門迎接福音。」為達成此目的，「幫助更多人作好準備（進入中國）是有利的」。在提及中國時，他作以下評論：

「中國與其他國家或東方省份截然不同。在踏足中國後，有進入一全新世界的感覺。它與歐洲相似，但在多方面比歐洲優勝。首先，中國版圖遼闊，只有一位『皇帝』，他是世界上最富有和擁有最大權力的皇帝。他有15個省份，每個省有省會。不論是和平時代或戰爭期間，每個省由總督或地方長官領導，由官員組成的皇家議會負責管治。新發現的國家中，中國是管治得最好，最富庶和人口眾多的地方。」⁷

接著是對中國城市多采多姿的描述，其後范禮安寫道：「該處人

6. Valignano's *Sumario indico* [second version] (Shimo 下: August, 1580) in *DI*, XIII, 200-201.

7. 同前，*DI*, XIII, 196-97.

口眾多，足以令城市繁榮發展，相對於歐洲最大最美麗的城市不遑多讓。」⁸

范禮安對中國政府的各項評論，清楚顯示即使在亞洲工作的初期，他已明白到傳教士如利瑪竇、羅明堅等，必須學習中國的語言和充分掌握中國文化，否則無法將基督成功地帶入中國：

「整個國土，包括所有城、鎮、鄉村，全部皆為中國『皇帝』所有。他派遣官員到全國各地。部份官員出身名門望族和世襲官宦之家，負責處理與戰事有關的事務。他們憑表現獲昇官進爵。部份官員則負責土地管理、司法訴訟和人民福祉等事宜。這些官員憑他們的德行和學養獲提拔。相對於歐洲，中國更重視人的德行和學養。由於只有文人學士才有資格獲賜官銜，所有人都努力地在學問上下功夫。這是中國是世上管治得最好的國家的原因。」⁹

事後分析，我們知道范禮安對中國人重視學識的評論，激勵利瑪竇致力「做學問」。范禮安的論點，將學問和良好管理直接扯上關係，是受歐洲文藝復興理想感染的典型，同時也反映當時一些學者的思想，例如是 Florentine Republic 的大臣 Coluccio Salutati (1331-1406) 和 Leonardo Bruni (1370-1444) 及人文學者 Pier Paolo Vergerio (1370-1444)。Desiderius Erasmus (1466-1536) 於 1516 年出版的著名專題論文 *The Education of a Christian Prince* 和許多其他類似的著作也表達相同的思想——學問是良好管治的基礎。范禮安三番四次指

8. 同前，DI, XIII, 197.

9. 同前，DI, XIII, 199.

中國是「世界上管治得最好的地方」，令人聯想到多瑪斯·摩爾 (Thomas More 1478-1535) 在他的著作《烏托邦》 (*Utopia*) (1516) 中所描述的虛構境界——“理想的聯邦制度”。這樣的參照未必是適合，但是我們不應低估范禮安的教育背景和文藝復興世界觀對他如何理解中日文化和他嘗試以學問作為傳教策略的核心元素的影響。

「這帶我們到一重要議題——中日的教育問題。上文已提過范禮安認為建立修院，培育本地神職人員，對印度教會的生存是必須的。在日本和中國，他將他的教育策略再推前。他計劃興建書院。教授的內容他總結為『人文學科，明確的教義和德行』。¹⁰」

就在日本建立多所修院和一所書院的問題，范禮安向在日本的耶穌會傳教士進行特別諮詢，前後共舉行三次會議。首次會議於1580年在臼杵 (Usuti) 舉行。巡察使寫信到羅馬，向總會長報告，大多數會士認同培育日籍司鐸是確保在日的基督徒團體能繼續成長發展的唯一方法。他並且建議接納日本人加入耶穌會。他知道羅馬不輕易採納他的意見，所以他認為有需要證明他這歷史性決定是合理的。他的論據如下：

「假如他們 (日本人) 得到適當的培育，經過初學訓練，掌握必要的知識，我們可以有信心他們會成為出色的同工，絕不比歐洲國民遜

10. Valignano's *Sumario de las cosas de Jâpon* (1583), ed. by José Luis Alvarez-Taladriz (阿爾瓦雷斯·塔拉德里斯), Monumenta Nipponica Monographs, 9 (Tokyo: Sophia University Press, 1954), 170-75.

色。事實上，他們是非常能幹，天資聰敏……。他們有勇氣耐性面對逆境和困難。他們對學習鍥而不舍慎密細緻。¹¹」

范禮安建議的措施，能改變日本傳教工作的前景。他的建議最終能在葡籍長上卡保 (Francisco Cabral 1533-1609) 的反對聲中被接納，卡保是一位熱心的傳教士和前任軍人。在沙勿略的繼承人 Cosme de Torres (1510-70) 去世後，卡保掌管日本的傳教工作。卡保不認為傳教士需因應當地文化，在傳遞基督信仰時作適應。同時他認為范禮安希望准許日本人加入耶穌會成為司鐸是錯誤的方向。至於巡察使和卡保之間的紛爭，奇怪的是，在范禮安抵達日本前數年，卡保曾首先提出容許日本人加入耶穌會和成立中心訓練日本人參與工作。¹² 事實上，在傳教工作開始之初，日本平信徒已與耶穌會士一同生活。他們被稱為「同宿」(dōjuku)，負責翻譯和作慕道班導師。在耶穌會的傳教工作中，他們的角色舉足輕重。即使在十五多年後，卡保可能仍然認為接納這些寶貴的日籍平信徒加入耶穌會是重大錯誤。¹³ 1601年，傳教工作開始後的五十多年，在范禮安的請求下，首次兩名日籍耶穌會士尼亞巴拉 (Luis Niabara) 和木村 (Sebastian Kimura) 晉鐸。禮

-
11. 參閱范禮安致梅古里亞的報告 (Usuki : 27 October 1580)。英文譯本於 Joseph Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, Vol. 1/2, 60 原文卡斯提爾語版本見 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Iap - Sin.*, 8 I, fl. 299. 以後「羅馬耶穌會檔案」以 ARSI 代表。
 12. 就在口津 (Kuchinotsu) 進行諮詢，卡保對范禮安所作的報告見 ARSI : *Iap - Sin.*, 8II, 13 a-d.
 13. 見卡保致 Portuguese Assistant, João Álvares 信件中對范禮安所作的嚴厲批評 (Cochin : 10.XII.1596) in *DI*, XVIII (1988), 610-11; 613-14.

儀在長崎舉行，主持祝聖的主教是葡籍會士塞爾克拉 (Luis Cerqueira) 1551-1614)。

雖然卡保反對，於 1580 年，兩所學校分別於安土 (Azuchi) 和有馬 (Arima) 成立。另有一所專為培訓耶穌會士的書院於府內 (Funai) (即今天的大分市 Ōita City) 落成，提供哲學和神學的高等課程。距離府內的書院不遠，在 Usuki (大分市的舊稱) 也有一所耶穌會的初學院成立。學校的選址受到耶穌會與本地官員的關係所限。他們捐出土地，甚至建校材料：大友義鎮 (Ōtomo Yoshishige) (1530-87) 捐助位於豐後 (Bungo) 的初學院和書院；有馬晴信 (Arima Harunobu) (1567?-1612) 捐助位於有馬 (Arima) 的修院；軍閥織田信長 (Oda Nobunaga 1534-82) 捐助位於安土 (Azuchi) 的修院。織田信長生前曾多次探訪修院。他於 1582 年不幸離世。

成立這些「修院」的原意是向出身貴族，年齡介乎 12 至 18 歲，而又願意獻身教會服務的男青少年，提供「人文學和其他科學」的一般教育。¹⁴ 范禮安希望將來也能成立學校，為那些非準備獻身直接服務教會的平信徒提供教育。事實上，「修院」的學科包括拉丁文和日文的讀和寫；日本社交禮儀、習俗、節日禮儀或「形儀」(katagi) (古葡文是 catangués)。

府內 (Funai) 的書院，其宗旨是提供更高程度的歐洲和日本人文學科課程，同時為準備晉鐸和已在「修院」完成基本課程的人提供哲

14. 西班牙文「seminario」的英文翻譯是「seminary」。這字的含意與現代的解釋（即為準備晉鐸的男士提供培育的地方）不同。范禮安用此詞時，概括指向年輕人提供人文科學中學程度教育的機構。

學和神學訓練。書院後來轉至天草 (Amakusa) 和長崎 (Nagasaki)。范禮安注重實際成效，他明白課程內容須作出調節。教授方法也不能簡單地依隨羅馬、Coimbra 或巴黎的耶穌會書院的一貫做法。他揀選了一些文學和教父的拉丁文獻。他另一個創意是取消學習希臘文，取而代之的是學習古典日文和中文作品包括文學作品如《平家物語》(*Heike mongatari*)，《和漢朗詠集》(*Wakan Rōei-shū*) 和《金句集》(*Kinkushū*)。

1583 年，當哲學班開始時，耶穌會士教授的內容包括 Francisco Titelmans (1502-37) 和著名耶穌會神學家 Francisco de Toledo (1532-96) 有關心理學、邏輯、物理、辯證學的作品的拉丁文本摘錄。

沒多久，他們清楚知道書院需要的是經特別設計的課本或綱要，既切合日本文化背景，又能顧及日本本地學生和外來學生理性和靈性成長的需要。范禮安於 1583 年和 1592 年兩次寫信到羅馬，請求在歐洲的耶穌會學者，為日本編寫哲學和神學撮要，但是他的請求未有實現。巡察使惟有請負責管理書院的傑出耶穌會神學家甘馬斯 (Pedro Gómez 1533-1600) 為學生編寫合適的課本。甘馬斯立即著手為書院準備拉丁文綱要，但是由於各項工作纏身，直至十年後，即 1593 年，他才完成任務。他出版了一份由三部份組成的講義綱要，內容包括：天球論——天文學專題論文；介簡多瑪斯對亞里士多德在他的 *De Anima* 有關哲學家類學研究第三部份的評論；名為《天主教真理綱要》(*Compendium catholicae veritatis*) 神學專題論文，將脫利騰大公會議

准印的《羅馬要理》(1566年版的 *Catechismus Romanus*)。靈活創新地整合。1595年,西班牙籍會士 Pedro Ramón (1550-1611) 將講義綱要翻譯成日文版。¹⁵

范禮安和甘馬斯決定,在以西方的思想傳統為根基,同時顧及日本的獨特情況下,給予學生哲學和神學培育更實際有效。因此甘馬斯的講義綱要強調人的獨特性。人皆天賦理智判斷能力和自由意志。人具真實的靈性,能超越環境,邁向無限。此觀念與傳統的泛神論世界觀成強烈對比。泛神論認為人與世界,甚至宇宙中其他事物本質上無分別。同樣地,綱要的神學主題集中於與日本相關的課題,從而避免了基督新教宗教改革和駁斥異端等紛爭。這些問題是當時《羅馬要理》的焦點,但是與日本教會無直接關連。日本的基督徒要處理的是他們切身的問題,例如是宗教迫害。耶穌會士認為更重要的是以靈修生活、德行的成長發展和避免罪惡作脈絡,介紹基督信仰。¹⁶

無論如何,范禮安明白他仍然要處理與佛教和其他日本宗教的神學爭論。猶其重要的課題是宇宙的唯一創造者和人的靈魂是獨一無二的。為能在日本宗教界多神論和泛神論的背景下,澄清基督教義,在1580-81年間,巡察使在日本寫了他自己的教理。¹⁷ 1580年,在臼杵

15. 有關編寫講義要綱的過程更詳細資料,參閱 M. Antoni J. Üçerler, S.J., 〈余安道〉 "Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan", in *Compendia compiled by Pedro Gómez, Jesuit College of Japan*, 3 Vols (Tokyo: Ozorasha, 1997), III, 11-60.

16. 參 Obara Satoru (尾原悟), *Acceptance, Rejection, and Transformation*, Kirishitan Bunko (天主教文庫) (Tokyo: Sophia University 上智大學, 1994), 29-30.

17. 參 Obara Satoru (尾原悟), "The Christian Mind in 16th - and 17th-century Japan", in *St. Francis Xavier. An Apostle of the East* (Tokyo: Sophia University Press 上智大學出版, 2000), 85-104 (89-90).

(Usuki) 新成立的初學院，他用此教理的初稿作為他向初學生教授的內容。後來，此教理的拉丁文譯本在里斯本出版，名為 *Catechismus christianae fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae Iaponenses confutantur*.¹⁸

值得注意的是當羅明堅和利瑪竇開始寫作，向中國人解釋基督宗教時，他們兩位對范禮安的教理非常熟悉。羅明堅的首本中文教理於1584年完成，名為《天主實錄》。利瑪竇的《天主實義》的初稿則於1596年完成，經多次修訂，1601年完工，1603年印行。直至十九世紀，利瑪竇的《天主實義》仍然是中文的教理基礎。¹⁹ 當利瑪竇仍在修訂他的作品時，范禮安同時也在改善他較早前的著作。早於1593年，他曾提醒利瑪竇加入就「首要原則」的哲學討論作為解釋信仰的基礎的重要性。²⁰ 利瑪竇的《天主實義》的內容包括范禮安於1586年出版的教理的主題，並以一名中國人和一名西方學者之間的對話形式表達。與范禮安的著作比較，利瑪竇的著作，其人文學架構更明顯。范禮安的著作分為較長的 (conciones) 或「講道」(sermons)，而利瑪竇則將哲學性和宗教性主題的複雜討論，根據題目分為不同的章節，以對話形式表達。雖然兩者不同，有趣的是我們發覺巡察使參

18. 1586年，由 António Ribeiro and Manuel de Lyra 於里斯本出版。

19. 參 "Late Ming - Mid Qing Themes : Apostolate through Books", in *Handbook of Christianity in China*, vol. I : 635-1800, ed. by Nicolas Standaert (Leiden : Brill, 2001), 608-616.

20. 利瑪竇原著《天主實義》，胡國楨、藍克實譯註，馬愛德主編（台北：利氏學社，1985），10-16.

與了將基督宗教教義翻譯中文的重要第一步。他能夠直接參與，因為在這些作品修訂和印刷的關鍵期間（1592-94 年；1597-98 年和 1603-06 年），他身在澳門。事實上，利瑪竇曾經將一本他的要理送往澳門，給日本主教塞爾克拉 (Luis Cerqueira)、范禮安和 Duarte de Sande (1547-1599) 批閱。Duarte de Sande 是經巡察使委任，負責中國傳教工作的長上，直至 1597 年才退位。²¹ 他們三人就利瑪竇的著作提出一些輕微修改的建議。1598 年，Sande 負責將修改建議通傳給利瑪竇，但是要到 1601 年，當利瑪竇抵達北京時，才收到有關訊息。²²

若不簡略敘述印刷術對耶穌會傳教士的重要性，故事便有所欠缺。不單止在印度，在日本和中國亦然，范禮安積極推動，希望基督宗教的著作能進入這些地方。1588 年，范禮安由果亞去澳門；1590 年他第二次探訪日本時，他也攜帶購自歐洲的古登堡發明的可動式活版印刷機，作為輔助工具。印刷機是 Diogo de Mesquita (1553-92) 代范禮安在里斯本購買。Mesquita 曾陪伴四名日本天正少年使節從日本去歐洲 (1582-90)。巡察使希望耶穌會士能多印刷祈禱書籍的譯本，派發給本地基督徒。他相信當傳教士的人手不足時，在本地團體領袖的指引下，「書籍可代替傳教士」。

由於可使用印刷機，1590 至 1614 年間，超過一百本的神學和靈

21. 范禮安於 1590 年 6 月 23 日啓程往日本前，委任 Duarte de Sande 為駐澳門的長上，同時負責整個中國的傳教工作。在此之前，Lourenço Mexia (1539-99) 是駐澳門的長上。參閱 Pasquale D' Elia, *Fonti Ricciane*, 3 vols (Rome: Libreria dello Stato, 1942-49), I, 294.

22. *Fonti Ricciane*, II, 292.

修書籍及拉丁文和日文的文學作品得以出版。起初是使用羅馬活字。早至1591年，首次以中文和日文字體印刷的書籍出版。多名日籍耶穌會士負責雕刻字模的艱巨工作。他們是在果亞時，跟隨主管書院印刷部的葡籍會士 João Rodrigues 學習有關技術。多個世紀以來，在活版印刷技術傳入之前，日本一直是使用木版印刷。日本首次使用可動式活版印刷，可算是范禮安的功勞。到十七世紀初期，日本才開始自己試驗韓式的金屬字模。雖然古登堡活版印刷機在帶入日本前，曾於1588年和1590年在澳門使用，印刷了一些書籍。另外，在1614年，當日本出現迫害教徒事件時，印刷機再次帶回澳門使用。²³ 總括來說，印刷機主要是在日本使用。至於為何巡察使沒有為中國訂購一部印刷機，至今仍是一個謎。可能是由於他發現當時雕版印刷在中國已相當普遍，而傳教士如利瑪竇等通常會與中國的士大夫緊密合作，他們代傳教士安排書籍印刷的工作。在日本的傳教士則沒有這種方便。事實上，羅明堅的《天主實錄》可能是他在肇慶時印刷的。²⁴ 利瑪竇

23. 在澳門印刷，而現在仍有保存的書籍是：*Christiani pueri institutio, adolescentiaeque per fugium* (1588) by Juan Bonifacio，四位天正少年使節歐洲遊記，（對話形式記錄），*De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* [...] (1590)，*Arte breve da lingoa Japoa* [...] (1620) by João Rodrigues (1561-1633).

24. 有關耶穌會在澳門印刷更多的資料，可參 Manuel Cadafaz de Matos, "The Missions of Portuguese Typography in the South of China in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". In *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating the Fourth Century of the University College of St. Paul*. (Macau: Instituto Cultural de Macau/Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1999), 75-88.

的《天主實義》於 1601 年完成，到 1603 年才用傳統的印刷技術首次印製發行。范禮安要求將一本天主實義送往日本，他相信這對日本的傳教工作有利，因為與傳教士有接觸的日本學者都能閱讀中國的古文。基於這個原因，1605 年，第二版在廣東印刷出版。第三版則於巡察使死後翌年（即 1607 年），在杭州印刷出版。²⁵ 這些不同的版本曾以手稿的形式在利瑪竇的中國籍文人學士朋友間流傳，最後他們負責安排和資助印刷用的雕版版本的製造。²⁶

回到范禮安的教育政策的主要問題，日本府內的書院並非他於東亞創立的唯一高等教育學府。1592 年，巡察使得出結論，為日本傳教工作的益處，應在澳門建立一所學習中心。他列舉多個理由支持他的建議。土生日籍耶穌會士需要一處學習的地方，準備他們晉鐸。在澳門建立書院，可方便從印度和歐洲來的會士，在進入日本前，先與日本人作交流聯繫。由日本來的會士，則可在書院安心學習，毋須受持續內戰和教會受迫害的問題所困擾。²⁷ 同年 2 月 3 日至 14 日，在長

25. 不同版本的《天主實義》，可參閱 *Fonti Ricciane*, II, 291-95 提及瞿汝夔（利瑪竇在中國的基督宗教史中稱他為瞿太素）在 1605 年 3 月 25 日自 João da Rocha (1565-1623) 領受洗禮前，要求一本教理時，當時利瑪竇稱他的著作為「最新出版的」。參閱 *Fonti Ricciane*, II, 342.

26. 利瑪竇原著《天主實義》，17-21.

27. 有關創立書院的原因和討論，參閱 John W. Witek, S.J., "With a View towards Japan: Alessandro Valignano and the Opening of the College in Macau", in *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul*. (Macau: Instituto Cultural de Macau/Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1999), 53-67 (56-57).

崎舉行的首次日本傳教工作大會中，此建議得以納入議題，與日本應獨立於印度成爲一個會省的議案一併討論。與會的神父正式請求總會長阿卦維瓦 (Claudio Aquaviva 1543-1615) 批准將日本列爲一個獨立的會省；另外向教宗、西班牙國王和另一恩人請求提供金錢援助，支持中國和日本的傳教工作，興建書院。該院書並可作爲三十或四十位會士居住的地方。²⁸ 兩年後 (1594年)，著名的天主之母書院 (也稱爲聖保祿書院) 在澳門落成，並接納了首批學生入讀。²⁹ 但不是所有人都認同在澳門成立書院的做法，他們認爲這會對果亞的書院做成競爭。1592年至1597年，那會反對在日本興建書院的卡保 (Francisco Cabral 1528-1609) 是印度耶穌會的省會長。他熟悉澳門的情況，也是首位負責中國傳教工作的長上。於1582年離開日本後，他擔任澳門會院的院長。在卡保擔任印度省會長期間，果亞的會士草議了十五項理由，反對再在中國建立教育設施，其中包括：他們認爲澳門會成爲果亞的財政負擔。³⁰ 1594年11月8日，范禮安寫信給總會

-
28. 參 ARSI : *Iap.-Sin.*, 51, fol. 278r-v, reproduced (without references to the manuscript folio numbers) in José Luis Alvarez-Taladriz, *Adiciones del Sumario de Japón* (Osaka : Published privately, 1954), 682-83.
29. 有關澳門聖保祿書院的歷史，可參考 Domingos Muricio Gomes dos Santos S.J., *Macau. The First Western University in the Far East* (Macau 1994) 多明戈斯·馬烏里西奧·戈麥斯多斯·桑托斯著「澳門 -- 遠東第一所西方大學」 (澳門：澳門基金會澳門大學) 和載於 *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul* (Macau : Instituto Cultural de Macau/Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1999) 文章。
30. 參 ARSI : *Iap.-Sin.*, 22, fols 192r-97v; *Iap.-Sin.* 23, 285r-86v & 291r-92v; 287r-90v; and 293r-96v.

長阿卦維瓦，表明他會就列舉的反對理由作出回應，並指出據他所聞，該反對文件並非經普遍諮詢果亞的會士的結果，而是由卡保本人所寫。³¹ 隨後巡察使向羅馬作詳細報告，並迅速就反對作回應。³²

雖然事情經過多番爭論，事實上，在范禮安抵亞洲前，耶穌會已參與澳門的教育服務。自1572年起，會士已教導兒童和年輕人讀書寫字。他們也為準備領洗的中國人和日本人提供靈性上的培育。1582至83年間，當范禮安第二次停留澳門時，他特別為日籍和中國籍的慕道者和新領洗的基督徒，創立名為耶穌聖名會的團體。這團體由一耶穌會士作神師，他又被稱為「基督徒之父」。³³ 到1584年，該耶穌會早年成立的學校，已有學生二百人。除了教導兒童讀書寫字外，也教授葡文和拉丁文文法。³⁴ 1594年，聖保祿書院最終得以落成，提供文學和神學高等教育范禮安確保書院提供的學科除了信理神學和倫理個案外，也包括人文學、修辭學、語文和哲學。1569年初，Duarte de Sande 報告當時新成立書院已有三十名會士，而首名日籍會士和兩名

31. 范禮安致阿卦維瓦的報告 (Macao : 8.XI.1594) in *DI*, XVI, 763-73 (770).

32. 參閱 ARSI: *Iap.-Sin.*, 22, fols 198r-211v and *Iap.-Sin.*, 23, fols 2199r-311v. 就范禮安的論據的詳細分析，參 Witek, "With a View towards Japan : Alessandro Valignano and the Opening of the College in Macau", 55-62.

33. *Fonti Ricciane*, I, 159-60.

34. Benjamin António Videira Pires, S.J., "The Genesis of the Jesuit College at Macao", in *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 62 (1964), 803-13 (810-11). See also Lourenço Mexia to Aquaviva (Macao : 22.XII.1584) in ARSI : *Iap. -Sin.*, 9 I, fols 338r-339v (fol. 338r).

葡籍耶穌會修生，在 Fr Pedro Ramón (1550-1611) 的陪同下，在 1568 年 11 月已乘船抵達。³⁵ 到 1597 年，書院的文學和人文學的課程水準，已符合頒發文學碩士的資格。翌年，巡察使從日本回澳門後，他為書院編訂新的課程內容，更接近耶穌會的《學事規定》*Ratio Studiorum* 的規定。³⁶ 有趣的是，就澳門的書院作為日本其傳教工作的培訓基地，卡保和印度的會士並非唯一繼續質疑其成效的人。1597 年 3 月，巴範濟 (Francesco Pasio 1554-1612) 在長崎寫了一份報告給阿卦維瓦，表示他極懷疑日本人是否能在澳門獲得在日本工作所必須的訓練。為顯示他的憂慮並非無的放矢，他直接寫道：

「書院依賴印度省而生存，但是由於印度省非常反對這（澳門的）書院，當范禮安神父一旦去世或不再是長上時，自然地，在得不到印度省的支持下，書院必定會解散。³⁷」

在不足兩個月後，范禮安在印度古晉 (Cochin) 寫信表示，雖然書院得不到他請求的西班牙國王的資助，他非常有信心在財政上，書院不會出現問題。³⁸ 與此同時，他對到澳門學習的年輕會士人數不多

35. 參 Duarte de Sande 致 João Álvares (Macau : 2.I.1596) in ARSI : *Jap.-Sin.*, 12 II, fols 341r-342v (fol.341r).

36. 參 Gomes dos Santos, *The First Western University in the Far East*, 79.

37. Francesco Pasio 致 Claudio Aquaviva (Nagasaki : 3.III.1597) in ARSI : *Jap.-Sin.*, 13I, fols 61r-62v (fol.61v).

38. 在抵澳門後，范禮安在另一信件中，對接近新德里官廷的人，成功游說西班牙王 (Philip II) 不支持他的計劃，表示憤慨。他亦提到印度的總督。總督應會被諮詢。范禮安懷疑總督就計劃在果亞所得到的甚麼資料。參閱范禮安致阿卦維瓦 (Macau : 10.XI.1597) in ARSI : *Jap.Sin.* 13, I, fols 86r-89v [2a via] (fols 86r-v) and 13, I, fols 90r-93r [la via] (fols 90r-v).

表示關注。由於卡保的反對，他明白印度不會願意派人到澳門學習或工作。故此，他請求總會長每三年由葡萄牙派遣十至十二名年輕會士到澳門，以確保書院在完成首個神學課程後，不會「沒有人」。³⁹

范禮安的目光不只局限在澳門這細小的地方。1606年，去世前不久，他已積極籌備往中國大陸的行程。利瑪竇已寫信給一位有影響力的朋友徐光啓。徐光啓聯絡他的朋友，為大陸之行作安排。利瑪竇表示 João da Rocha (1565-1623) 已從他的朋友王志銘處得到所需要的批文。王志銘當時是駐守南京的兵部尚書。有關批文准許范禮安和他的同伴來往廣東、福建和湖廣三個省份。⁴⁰ 很可惜，當范禮安正準備動身，首次正式探訪中國大陸之際，他染病並於不久之後離世。

1606年8月15日，利瑪竇在北京寫信予羅馬總會長阿卦維瓦。他在信中報告范禮安已於同年的1月20日在澳門去世，並稱范禮安為「中國傳教工作之父」。⁴¹ 後來，利瑪竇提及，巡察使在中國傳教工作剛開始時，不幸離世。他提醒讀者，范禮安是首位「創立」傳教事業的人。利瑪竇說：

「雖然上主兩位偉大的僕人，真福方濟各沙勿略神父和范禮安神父

39. 范禮安致阿卦維瓦 (Cochin : 29.IV.1597) in ARSI : *Jap.-Sin.*, 13 I, fols 65r-66v (fol 66r).

40. 參 *Fonti Ricciane*, II, 363.

41. 原信件的抄本，可參閱 P. Tacchi-Venturi, *Opere storiche del Padre Matteo Ricci*, 2 vols (Macerata : Filippo Giorgetti, 1913), II : *Le Lettere dalla Cina* (1580-1610), 299.

非常渴望為眾人靈的益處，進入此國（中國），但是上主容許了中國不能得到兩位僕人的服務。兩人未能如願，便已在中國的大門逝世。

42」

雖然范禮安受利瑪竇推崇，但不代表他所有的耶穌會伙伴或其他傳教士也認同他的新策略或對發掘新構思有同樣的熱誠。事實上，在范禮安擔任巡察使的任期內，他經常面對不同的衝突。在上文，我們已看過是否接納日本人加入耶穌會的問題和涉及在澳門興建書院的不同反對聲音。范禮安因應文化的不同，所作大膽的新嘗試，也引起紛爭和激烈辯論。一個例子是他過度熱衷地嘗試要求耶穌會團體仿效日本佛教禪院的架構和規律。雖然，並非所有的嘗試都能成功，他為解決舊問題，從不害怕尋找新的和具創意的的方法。

最後，范禮安最大的成就，可能是反映在今天我們如何理所當然地認為普世教會應在尊重本地歷史和傳統的前題下與本地文化接觸。范禮安對文化包容的重要性的遠見，和他身為巡察使時向在東亞傳教的會士積極推動真正交談的精神，仍然是他遺留下來的寶貴遺產。可以肯定的，由羅明堅和利瑪竇開始，他激發和支持第一代中國傳教耶穌會士的工作。中國禮儀之爭的持久性和激烈性清楚顯示，對所有參與應如何將基督信仰帶給中國人的辯論的人來說，范禮安、利瑪竇和他們的承繼人所推行的傳教方法並不是為所有人接受。沙勿略是先驅，為耶穌會士開拓了探索的遠景。范禮安是慎密的管理人，他花了大部份時間制訂策略和方法，希望對那些在擁有古老文化的「新」大

42. 參 *Fonit Ricciane*, II, 364.

陸傳播喜訊的人起指標作用。數以百計他書寫而又保留至今的報告和信件，作了他真確的見證，他渴望能認真地反省，甚麼是將基督帶給那些從未聽過他的人。他的著作揭示了他個人的掙扎，他深信必須冒險，超越以歐洲為中心的世界觀，好使基督信仰的種子不單止能播下，而且能根深蒂固，在東方豐厚的傳統中繼續成長。