

戚印平著《日本早期耶穌會史研究》試評

顧衛民*

近年出版的有關基督教東漸史的著作之中，戚印平教授所著的《日本早期耶穌會史研究》一書具有重要價值。該書譯介了大量日文耶穌會士的原始資料以及日本學者的研究成果，首次系統地展示了耶穌會士在日本傳教的幾個階段以及成敗得失，分析了基督教與日本本土佛教及傳統文化的關係，是目前中國讀者研究地理大發現以來東西方關係的一本重要參考資料。本文從中日傳教史的路徑和方法、中日兩國民眾奉教的宗教生活以及天主教在中日兩國本地化進程等方面，對戚著試作比較和評論。

近十餘年來有關基督教歷史研究的著作出版甚多，中國基督教史的研究尤其如此。但很少有近年出版的《日本早期耶穌會史研究》具有如此豐富的史料收集以及深刻的分析和洞見。此書係浙江大學中外文化交流史中心戚印平教授撰寫，商務印書館於2003年4月出版。

15世紀地理大發現以後，隨着葡萄牙對印度的發現和經營，葡人的殖民勢力逐漸來到印度、東南亞地區、澳門和中國大陸東南沿海及日本。隨後歐洲諸國耶穌會士的足跡也遍佈上述地區。在葡人東來的最初幾十年裡，羅馬教會憑藉與葡萄牙達成的政教協定〈皇家保教權〉(Royal patronage)的支持，將天主教勢力拓展到遠東。1534年11月教宗保祿三世發佈 *Aequum Reputamus* 通諭，宣佈在印度成立果阿主教區統轄遠東傳教事務。根據保教權，葡王有權向教宗提出主教及神職人員任命的人選，也有義務支付宗教官員的薪金、建築及修復大小教堂和修院。就在這一年，羅耀拉在巴黎邀集同道成立耶穌會；又過一年，耶穌會創立者沙勿略離開羅馬前往東方。1551年11月，教宗又將果阿陞為總主教區，它包括科欽和馬六甲教區。到1576年，教宗額我略十三世頒佈 *Super Specula Ecclesiae* 通諭，將

馬六甲和澳門分立兩個教區，由此澳門教區成立，該教區最初包括中國、朝鮮、日本及附屬各島。前年，筆者勘察澳門聖保祿大堂及學院遺址時見到遺址下面埋葬着中國、高麗、日本天主教徒的遺骨，澳門主教府也保存着描繪日本長崎殉道者的早期油畫，於此深切感受到，欲研究早期耶穌會士的傳教史，應對16世紀以降耶穌會士在印度、中國、東南亞，日本的活動有一個總體的瞭解和把握才行。正如戚印平教授所言：“在這一背景之下，發生在世界各地的一系列事件不僅是有一定的可比性和相似性，而且具有某種直接和間接的相互聯繫，澄清有關事實，比較彼此異同，不僅有助於我們對那個時代的宏觀把握，而且會對我們發生在本國境內的個別事件有更為全面準確的認識。”(第2頁)可以說《日本早期耶穌會史研究》是迄今為止中文著述中有關敘述日本早期天主教史的上乘著述，它使中國讀者比較全面地瞭解日本從開教到鎖國這一段波瀾壯闊、充滿矛盾和激烈鬥爭的經過。由於其中很多人事與明清之際中國天主教史有內在的不可分割的聯繫，因此，它對於推進明清時期天主教及中西關係史研究之意義，自不待言。

戚印平教授此書可分為三個部分。第一部分討論耶穌會士在日本開教直到德川幕府禁教鎖國，作者將這一過程分為四個階段：1)從沙勿略1549年8月進入日本到1551年11月離開時，這是“文化適應”加上與世俗利益相結合的傳教策略初步形成時期；2)從1552年至1579年夏的成長時期，其間第二任佈教長托雷斯(Cosme de Torres)豐富和發展了沙勿略的傳教方針，為日本耶穌會的發展奠定了基礎。但第三任佈教長卡布拉爾(Francisco Cabral)來到以後，耶穌會內部的分歧由此產生；3)1579年耶穌會視察員范禮安抵日本至1587年豐臣秀吉發佈禁教令是為高潮時期。范禮安重新肯定並且靈活運用沙勿略的傳統方針，與織田信長、豐臣秀吉建立了良好的關係，還從奉教大名大村純忠那裡獲得長崎的領地，當時有教堂數百座信徒十五萬之眾；4)從1587年6月豐臣秀吉發佈禁教令至1639年8月德川頒布文化教育鎖國令為止，在那半個世紀裡，教會在多重矛盾中苟延殘喘，加快了本地化的進程，同時耶穌會還要應付奧古斯丁會、多明我會的競爭。最後，當德川幕府發現荷蘭商人亦可與其建立通商關係以滿足其世俗需要時，耶穌會最後的立足之地便宣告崩潰，隨之被逐出日本。第二

* 顧衛民，上海大學歷史學教授。

部分專門討論耶穌會的傳教方式，其內容包括靈活多樣的傳教方式、適應日本人的風俗習慣和道德觀念方面雙方的衝突與妥協、教理著作的印刷、教會及神職人員的本地化培植、教會教育的體制及其日本特色。第三部分則專門討論日本傳統思想文化和天主教的關係、自然神學和科學傳教問題。最後一章〈耶穌會的精神遺產〉則是對近百年來耶穌會士知識傳教本質的總結，反映了作者對其哲學意義的思考。

此書對於中國讀者以及研究明清天主教史和中西文化交流史的學者具有多方面的啟發意義。筆者僅就下列幾個方面的問題略談一些看法。

戚教授在書中談到，沙勿略來日本之時正值室町後期戰國（1467-1573），足利幕府威信一落千丈，各地大名擁兵自重，為取得霸主地位爭戰不休。九州四國一帶歷來是對外通商的要衝，葡人的“鐵炮”也最先從這裡流入。因此各地大名紛紛尋求外國勢力的支持，客觀上為耶穌會在日本的開教創造了有利條件（頁31-32）。耶穌會士的知識傳教政策，本來就是以爭取社會上層人士為對象。沙勿略開始尋求天皇奉教，在此努力失敗以後，則轉向有實力的大名。這種情形與耶穌會在中國的活動有異曲同工之妙。不過，晚明的中國社會乃是一個大一統的封建社會，從皇帝到各級官吏、士紳及一般民眾等級秩然，具有相當的穩定性。且明政府在思想上尊奉儒學，實行嚴厲的禁海制度，比之日本的戰國大名混戰的情形，顯然有天壤之別。耶穌會士在中國既不能對地方官吏誘之以通海之利，便更多地表現為以學術為進路的作風。他們在中國的行教，幾乎構成了明清之際中西文化交流史最重要的內容。相比之下，在日本的耶穌會士，既保持了學者風範，他們對日本的風俗、文化、哲學及佛教的研究，並不遜於中國；同時，他們深切地瞭解日本大名對通海之利的渴求，因此在傳教工作中也明顯地看到了商人精明能幹的

另一面。這正如戚教授所指出的：“傳教士的工作顯然不像大多數的教會文獻所渲染的那樣純正而聖潔，當沙勿略在談論黃金以及設立商館的最佳地點時，口氣更像是一位精通本行業務的老練商人。”（頁38）甚至於到後來傳教事業竟為世俗利益所累，因為它給教會帶來越來越大的經濟壓力，引發教會內部的激烈爭議。“傳教士在世俗利益的策略運用上已經陷入進退維谷的兩難境地，……由於世俗的經濟利益在促進傳教事業中所起的巨大作用，它實際上已經與傳教士所傳播的精神信仰密不可分。雖然傳教士未必看得起那些基督教大名，尤其鄙視某些守財奴的無休止的貪婪，但又難不開他們的支持與幫助。事實上，基督教大名能否存在與強盛，已經在客觀上成為耶穌會士能否順利傳教，甚至能否生存立足的關鍵所在。”（頁66）正是這些地方大名的離心傾向，給幕府的中央集權造成了威脅，成為後來禁教和鎖國的原因之一。

其二，本書在論述耶穌會的傳教方法時，運用了豐富的史料，描述了日本教會和基督徒的宗教生活場面，這是本書的眾多特點之一。在基督教歷史的研究中，其實這是一個重要的方面，可惜被很多研究者所忽略。基督教具有很強的人民性，耶穌會士在向平民傳教的過程中，“發現了宗教儀式具有的特殊作用，並有意識地加以強化和利用。”“他們發現宗教儀式以及由此而產生的特殊的宗教氛圍，比單純的語言說教更容易引起日本信徒或一般日本人的注意。”（頁133）本書運用耶穌會士信件的描述，向人們展示了儀式的肅穆場面。比如說對彌撒的描繪：

當時，大禮拜所已經用漂亮的畫布和其它東西非常美麗地裝飾着，它的前面有一塊黑布，它將裡面的一切，即大禮拜所、復活基督像以及點燃的蠟燭遮擋起來。在這教堂的中心，我們有一座舉行儀式

的小小祭壇，在那裡安排了一列聖歌隊，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“主啊，憐憫我們”的起始句後，神父在祭壇上高唱榮耀歸主頌的樂曲。聖歌隊伴唱。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。（頁134）

又如對於葬禮的描寫：

收納遺體、用於埋葬的箱子（棺材）被放在掛着鍛子的輿上，由慈悲組的四個人抬着。此外，輿上還掛着繡金鍛子般的織物。輿的四周還有小小的迴廊，上面塗着濃重的色彩，還有塗着金銀的欄杆。（其它）覆蓋物也被施以同樣的裝飾。輿有長約三帕爾莫的腳，置於地面，與常人大致同高。搬運者疲乏時，可用此腳支撐着輿。（輿的）上部還有的一個放置十字架的加爾帕里約的山（hu mote Caruairo），四角各置有一支銀燭臺，以塗金的蠟燭為燈，它們被放在輿的四角上。棺前還有長逾一普拉薩之上，寬約三帕爾莫的十二面白絹旗，旗上用十字架或者冠冕裝飾，每面旗上描繪着（基督）受難的痛苦。隨後是百名基督徒各自攜着燈火與蠟燭前行。後面是我們教會的銅質塗金十字架與燭臺。再後面有神父與修道院的修道士相伴而行，許多男女老少的許多基督徒跟在他们後面。這個葬禮幾乎使異教徒決心成為基督徒。事實上，他們後來就這樣做了。”（頁145）

誠如作者所言，“宗教儀式是以言語和行為與神進行渲泄自己宗教感情的方式，是信仰的外在表現形式和宗教心

理的需要”，它是信徒宗教生活的重要组成部分。而且宗教儀式必定會滲入當地的文化之中，研究傳教史者不能不加以細察。如果說上述耶穌會士以世俗利益來打動日本上層社會是其傳教事業的一個方面的話，那麼，他們在宗教禮儀中展現的基督宗教的博愛精神對一般信眾的感動和震撼，則代表了其傳教事業的另一個方面。這兩個方面同樣都是真實的。我們在研究中國基督教史時也應該借鑒本書在這一方面的長處。以明清天主教史為例，耶穌會士曾在中國組織過眾多的宗教團體，如利瑪竇的“天主聖母之會”、楊廷筠的“仁會”、潘國光的“聖依納爵會”等等，還有在禁教時期各地“會口”的宗教活動，都值得加以細化的研究。目前大家比較關注學術層面的交流，但各教會團體的具體情況從社會史角度加以考察也是十分必要的。在這方面的研究，不僅限於耶穌會、多明我會，在福建地區和臺灣省和巴黎外方傳教會在四川的活動，都可加以研究。應該將這些團體的宗教生活放到研究者的視野中來。

其三，關於天主教在日本本地化進程的研究，也是本書的特色之一。基督宗教作為一種信仰，在向東方傳播的過程中，必然會面臨跨越文化藩籬、超越種族局限的問題，這一過程是在歷史的進程中實現的。印度、中國、日本與南美和非洲的情況不同，早在基督宗教來到之前，它們已經發展了成熟的和高度的文明。如何調適基督宗教和本地文化之間的關係，成為耶穌會士來到這些東方國家以後面臨的難題。利瑪竇在中國的策略是試圖融合天主教思想與原始儒家思想，貶抑宋明理學與佛道兩教，其思想精髓可見之於《天主實義》一書。在利氏《中國札記》一書中，更不乏其對中國本土禮儀、風俗、習慣、民情的詳細描述，作為耶穌會士“文化適應”計劃的張本。在日本的耶穌會士同樣努力地學習當地文化，在本書中談到的弗洛里斯的《日歐文化比較》（1585）便是

一部上佳著作，它全面介紹了日本人的服裝、飲食、宗教信仰、建築、醫學、音樂、書法、武器，其目的與利瑪竇是相似相近的。同時，作者在〈教會本地化的發展趨勢〉一章中，談到了耶穌會在教會本地化的組織方面的佈置，給筆者留下很深的印象。

戚教授指出，在16世紀的最後幾十年裡，由於日本天主教的迅速發展，信徒和教堂的人數有了顯著的增長。歐洲籍的傳教士人數太少，同時由於幕府的禁教意向一直存在，因此，教會加快了本地化的進程，其措施之一是招收名為“同宿”的本地助手。范禮安在〈同宿及其性質以及在日本不可缺少的理由〉中，介紹了“同宿”的涵意：“他們將一些將來要成為僧侶的青年人養在僧院中，他們也剃去頭髮，與僧侶不盡相同，但穿着相同的長衣。同宿是僧侶中的低級階層，……通常他們不立誓願，對耶穌會也沒有其它義務，但在神父認為適當的時候，有些人被允許立下加入耶穌會的誓願。”他們的工作包括“說教”、“論述教理”，“照顧教堂協助神父們處理交際文書”（頁245-246）。但是，在對日本民族性的看法上面，西方傳教士的內部實際上存在不同的看法，這直接牽涉到應當賦予日本本地人在教會中應承擔何種角色的問題。耶穌會在日本第三任傳教長卡布拉爾非常蔑視日本人，曾說：“我從未見過像日本人這樣傲慢、貪婪、寡廉鮮恥並充滿欺騙的民族。”並常常用侮辱性的語言對他們說：“無論如何，你們是日本人。”（頁249）因此，他們不讓日本修士穿戴與歐洲修士相同的衣服，甚至不允許日本修士學習拉丁文和葡文，以免他們知道歐洲傳教士的秘密。遠東視察員范禮安來到以後對這些做法作出了修正，這體現在他在白許、安士、長崎三個教區舉行的傳教士全體會議的預備會議所作的決議上（頁255-257）。與范禮安持同樣意見的還有傳教士羅德里格斯。但儘管如此，耶穌會當局從來沒

有考慮將教會的最高權力如主教等職位交給日本人。對此，羅德里格斯直言不諱地指出：“但主教、大主教、總（大）主教這類高位聖職者，還是由作為我主基督在地上的代理人、教會中全世界司牧者羅馬教皇派遣的歐洲人為好。這是必要的。”（頁26）

范禮安一方面認為日本籍耶穌會士的重要作用，另一方面又對日本修士的培植提出了極為苛刻的要求（見頁263-264引文）。最後他在報告中表達了自己的擔心：

所有這一切表明，對於將要入耶穌會者的教育，有必要進行嚴密的監視和關注。也就是說，對於日本語，他們有着遠勝於我們的才能，作為土生土長的人，隨着時間的推移和成長，會具備越來越大的能力。所以，一旦他們掌握了學問，成為神父之後，在有關耶穌會的事情上，他們會按照他們的意願行事。因此，必須在德操上為他們打下堅實基礎，充份調動他們的天性。在進入耶穌會之後，打算陞為神父之前，必須進行嚴格的考驗。他們的本性是隱藏心靈，處事謹慎，致力於外表的形象。所以，若不經過許多實證，就無法確認其內心活動。為此，應該讓他們在修煉院住滿兩年，施以優良的教育。若人數增加，就在學院中進行教育，讓他們充份修煉，待年齡及德操完全成熟後，再啟階可破階的人。（頁264-265）

關於羅德里格斯和范禮安的見解，本書作者戚印平教授分析道：

羅德里格斯說出了傳教士們的一個秘密，即他們培養和任用本國傳教士的這一權宜之計的界限和最終限度：首先，本地教士和聖職人員最好祇能擔任低級職務，他們

必須處於歐洲神父的領導之下；其次，如果暫時這位職任神父或其他高位聖職，在他們最初的热情衰退之後，……應從遠處的外國重新派遣高級神職人員。我們從中清楚地看到傳教士們的虛偽和狡詐。（頁262）

關於范禮安，作者指出：

與那些可供發表的耶穌會士信件不同，范禮安的上述文字是寫給總會長的私人報告。在這種不會公開的秘密文件中，范禮安當然不會有甚麼顧慮，他可以坦率地說出所有的憂慮和不安。正因為如此，我們才能讀到如此觸目驚心的詞句，看到他內心深處對於東方人根深蒂固的種族和文化歧視。從這一意義上說，無論是范禮安還是卡布拉爾，他們對東方人和東方文化的看法並沒有甚麼本質的差異。（頁265）

筆者在研究中國天主教史的過程中，也往往注意到教會本地化進程中中國籍神職人員不能擔任高級神職的問題。我想這種關注並非出於政治上的原因，而是筆者作為一個中國人的民族感情使然。其實中國天主教史上的本地化建設起始於晚明，但進程十分緩慢。早在明末，利類思即已將《聖事典禮》、《司鐸日課》、《彌撒經典》譯成中文，他還將托瑪斯·阿奎那的《神學大全》譯成中文，表示中文可以用來表達基督教訊息的媒介。同時，在華耶穌會曾提出將中文作為禮儀用語，正如東歐天主教會中使用斯拉夫語、希臘語、敘利亞語和科普特語一樣。1615年，教宗保祿五世同意將中文用於彌撒和聖事，但教廷最後沒有批准實行中文禮儀。後來耶穌會士多次提出申請，1671年殷鐸澤、1678年南懷仁、1686年柏應理都為此上書教廷，最後在1726年耶穌會總會長泰姆伯瑞尼向聖座提出，都被傳信部否決。近代著名天主教史學家徐宗

澤曾說明耶穌會士的動機：“原利子（類思）之譯司鐸日課，典禮典要，彌撒經典，蓋欲為培植中華籍神職班，即因中華外教之人眾多，傳教須有大宗之中國神父，而欲達此目的，非多選品學兼優之壯年學者不可；而壯年學者學習拉丁文勢又不能，於是思組成一中國禮之聖教，以便擴大中華神職班。又清初之際，聖教根基未固，一旦風波暴起，西士驅逐，中國始初之聖教危險極大，故中華本籍神職班之重要，又為時勢所要求。”（《明清耶穌會士譯著提要》）

筆者最近在有系統地翻譯美聖·奧勒弗（St. Olaf College）大學歷史教授恩特曼（Robert Entenman）有關18世紀四川省天主教會的研究，發現當地的巴黎外方傳教會傳教士，也面臨耶穌會士在日本同樣的矛盾。他們一方面為了應付人手不足以及官府禁教的壓力，不得不加快教會本地化的進程，即努力培植本籍神職人員，從平信徒中選拔傳教員和會長；另一方面，從17-19世紀初年，四川省本籍神職人員中雖然出現過不少出類拔萃的人物，但是從來沒有一位神父陞任主教。恩特曼指出：從1750-1800年，雖然當時清政府厲行禁教，但四川天主教徒的人數卻增加了十倍。這是因為：1)四川偏遠的地理環境裡被禁的宗教如白蓮教、天主教提供了活動的空間，官府鞭長莫及；2)大量來自外省的移民需要一種團體的歸屬感；3)官府對白蓮教的查禁有過於天主教等等。當地的歐洲傳教士在當地招募和訓練中國籍神父，他們沒有語言障礙，熟知社會習俗和文化，其中一些人還被送往意大利那不勒斯和暹羅的修院受訓。歐洲傳教士還招募了一批中國人當傳道員，其地位類似於日本的“同宿”。恩特曼指出：

有兩種類型的傳道員，一是定居的，一是巡迴的。固定居住的傳道員，更確切地說是善會的領袖，以一個特別的會口為基地，負責社團的日常領導事務，中文稱為會

長，拉丁文稱為“團體領袖”，法語中稱為“會口首長”。巡迴的傳道員相對少一些，他們在做非基督化工作，經常要冒很大的個人風險。

1744年，當時的雲南和四川宗座代牧馬青山在其公佈的規則中指明了固定居住的傳道員的職責。他們須為眾信徒樹立一個好表樣，行為舉止要表現出謙遜、耐心、仁慈和勤勉的品德。他們每天要默想，至少一個月要領一次聖體。他們的責職是管理教友，規勸酗酒者、賭博者、吵架者、游手好閒者和不求上進者，保持捐款不斷，參與彌撒，以及告知神父任何在婚姻中非法的不規行為。他們也擔任教會財產的管事。傳道員也負責訪問病人，通知神父有哪些重病人，為有死亡危險的孩子和將死的成人付洗，主持葬禮，照料寡婦和孤兒，調解教友中的紛爭。傳道員還負責對希望入教者的教育以及為孩子和青年人講解教理問答。最後，當主日禮拜神父不在的時候，他們還要帶頭祈禱並且從事講道工作。

傳道員也要負責教會的世俗事務。與外國傳教士不一樣，他們可以自由地買賣財產，包括土地。通過他們，教會可以為傳教士獲得住所、教堂用房以及可以租出去以支持教會活動的農田。在有些情形之下，傳道員還從事商業並用得來的利潤以支持教會的事業。例如，1733年，一個姓蘇的傳道員，即蘇宏孝的父親，將100公斤銅賣掉，賺了148兩銀子。當馬青山詢問他經商賺錢一事時，蘇斷然說，早在二十五年前，教宗使節鐸羅樞機已經給他特准，允期經商以支持教會的事業。

巡迴傳道員為傳教士提供嚮導和翻譯的服務。有些人還充當信差，攜帶給養和信件往來於四川與廣州之間。（《18世紀四川的中國籍天主教神職人員》）

在四川的中國籍神職人員中，湧現出一些優秀的中國籍神職人員，最著名的就是李安德神父。按19世紀倡導中國天主教本地化甚力的雷鳴遠神父認為，李安德完全有資格成為主教。在相當長的一段時間裡，由於禁教的原因，四川沒有外國教士，李安德一人在一個相當於法國這樣大面積的省份裡巡迴佈道，還要躲避官府的追捕，風餐露宿，披星戴月，他由於在暹羅學習神學懂得拉丁文因此留下了一部著名的拉丁文《日記》。在這部日記裡，他記錄了西方傳教士對中國籍神職人員根深蒂固的不信任：

五十年前，在澳門我羅樞機的面前，討論中國修士領受神品時，那些歐洲傳教士，有意大利的、西班牙的、葡萄牙的，都一致作出結論說：“中國人太驕傲，沒有恆心，也沒有良心，所以不可以准許他們領受神品。這樣，由於相反的理由，祇有歐洲人謙遜，有恆心，也有良心，對於規誡和信德，都是完善無缺的人。為此，即使我們講的是實話，也不足憑信，這原是不足為奇的。如果我們要把這類閒言閒語都說出來，就說不完了。不過，為省略起見，以上所說，也已經夠了。”（見《在中國耕耘》（上）頁43）

戚教授書中指出，歐洲傳教士在選拔本地籍神職人員的時候，提出了極為苛刻的選擇標準。這種情況在中國教會史上也是屢見不鮮的。茲錄衛青心《法國在華傳教政策》上冊中史料。衛氏指出，早在18世紀初，傳信部秘書波爾日亞即提出選拔中國籍主教和代牧的建議，但遭到教廷中一些人的強烈反對，該書指出：

傳教士們並不讚成這項計劃，因為他們十分瞭解中國教士的

才能和性格，憑着他們在中國長期傳教的經驗，他們認為中國教士是沒有能力管理一個教區事務的。……皮亞蒂斷言，中國教士對教理神學一竅不通，設中國國籍主教，勢必導致另立一教會。……皮亞蒂還堅持說，中國教士一無知識，二無才具，所以他們不配祝聖為主教。（衛著頁50）

這位皮亞蒂指出，如果一定要實施波爾日亞的方案，那麼必須加上苛刻的條件：“一、中國國籍主教無權管理所在教區或宗座代牧區的教務，他們祇能在歐洲主教或代牧主教及聖廷允許情況下，為教徒行晉陞司鐸禮；二、中國籍主教既無權授高級神品，也無權授低級神品，更不能在未經歐洲主教或代牧允許的情況下，為修士行剪髮禮；三、要在最馴服的候選人中選擇中國主教；四、嚴格限制中國國籍主教的人數；五、計劃的執行應該是暫時的，計劃的有效期要視教難持續時間長短而定，一旦教難變緩或停止，就應恢復過去的辦法。”（衛著頁52）

在1926年駐華宗座代表剛恆毅率六位國籍主教赴羅馬祝聖之前，縱觀整個中國天主教史，祇有清初羅文藻一人曾任主教職位，似乎比日本強一點。但對他的任命從發佈直至就任持續時間長達十一年，葡、西兩國均因保教權的問題加以反對，羅文藻主教原來所在的西班牙多明我會更視他為敵人。羅主教在去世前，因為怕引起教會內部的矛盾，沒有選擇中國人而是選了意大利于神父為繼任主教。他在書信中很沉痛地說：“我看到了每個國家都在為自己爭利。”直到1946年教廷在華建立聖統制時，二十名總主教裡中國籍者僅三名，一百二十餘名主教裡中國籍者僅佔五分之一強。以往論述天主教在遠東發展遲緩的歷史原因時，論者往往從文化方面加以考量，其實教會內部西方人的歧見，實為一大主因。在這一方面，戚教授的著

作正好給我們不少發人深省的啟示。

此書的貢獻良多，諸如引證日本學者的研究資料十分豐富而且深入（詳見書後所附參考書目），還有作者觀察問題的視角也比較宏闊，在〈理性與信仰〉這一部分的論述中，我們可以感覺到作者對耶穌會在歐洲的人文主義背景是十分瞭解的。筆者認為，研究中國或東方教會史者，應當對於歐美教會歷史的背景要有大概的把握，且對於神學思想的演變也應有所涉獵，惟其如此，立論和判斷方能深入持久，經得起時間的檢驗。

當然，筆者也認為本書某些部分的敘述可能也有失之簡略之處。比如“天正遣歐使團”這一事件，從頭到尾都由耶穌會安排，他們在歐洲的活動似應有更為詳細的交代。同時，筆者也注意到作者談到有計劃撰寫一部日本天主教會與中國關係的史著，這是我們非常期待的事。我國近代著名天主教會歷史學家方豪曾撰寫過〈清代禁抑天主教所受日本之影響〉、〈中國在日歐初期交通史上之地位〉等長文，半個多世紀過去了，應該有更深入精湛的著述問世。

歐洲著名史學家蘭克（Ranke）曾說“歷史研究是一種煞費苦心的事”。細讀本書，我們體會到作者的勤勉精進和用心良苦。世上有兩種歷史學家，在他們的工作中，“可以發現甚麼是誠實，甚麼是偏見，可以發現他是否忠於史料，或是忠於自己的個性。這種區分極為細微，但可以見出。”（布里格斯 John H. Y. Briggs《衡量歷史證據》）就以筆者淺見，本書作者戚印平教授並非沒有自己的個性，但這種個性的表現是建立在忠實於史料的基礎之上的。這種對真實的敬意和尊重，是優良之史家的必備之秉性。這並不是說，優秀的史學家能百分之百地復原歷史的真面目，因為歷史學家也是人，他或多或少受到客觀條件的制約和個人感情的支配；然而，他應當懂得，隨便地或是任意地處理史料，卻是難以寬恕的過失。



史密羅夫作品〈由羅結地巷望向議事亭前地〉（水彩 28.8 x 22.6 cm）