

日本耶穌會士對於中國語言文字的 若干認識與研究

戚印平

浙江大學哲學系宗教文化研究所

摘 要

由於中國文化以及語言文字在亞洲、尤其是東南亞地區的廣泛影響，耶穌會士進入中國之前，就不得不面對這一挑戰，並對漢字漢語加以認真研究。因此，我們可以在沙勿略（Xavier, Santa Francisco）、努內斯（Melchior Nunes Barreto）、加戈（Gago, Balthazar）等人的信件中看到他們對於中國語言文字的考察，並在孟三德（Eduardus de Sande）、埃斯卡蘭特（Eescalante, Bernardino de）、阿科斯塔（Jose[Joseph] de Acosta）以及陸若漢（Rodrigues, Joao Tcuzu）的著作中找到日臻嚴密的系統研究。這些在中國境外的文化體驗和觀察研究具有特殊的意義，它不僅為利瑪竇（Ricci, Matteo）等入華耶穌會士的傳教活動提供了借鑒作用，而且亦是其文化及語言研究的重要前提與補充。

關鍵詞：耶穌會士，語言文字

對於 16—17 世紀來華的耶穌會士而言，學習並掌握中文顯然是他們首先要解決的問題，理由很簡單，這不僅關係到信仰傳播的成功與否，甚至還是他們能否在中國立足生存的基本前提。然而，正如下文論述所顯現的那樣，由於中國文化在亞洲各地的傳統影響以及漢字的普遍使用，無論耶穌會士是否進入了中國，他們都就不得不面臨相同或相似的語言困境與挑戰，事實上，他們對於中國語言文字的認識與研究，不僅對此後進入中國的耶穌會士有著借鑒與指導意義，而且是整個西方研究並理解中國語言文字的重要組成部份。從這一意義上說，從更為廣闊的視角考察境外耶穌會士對於中國語言文字的認知過程，亦是我們研究天主教東傳史以及東西方文化交流史時不可忽缺的重要問題。



關於耶穌會士對於漢字的認知過程，我們至少可以追溯到遠東傳教事業的開創者、即被封為“傳教聖徒”的沙勿略（Xavier, Santa Francisco, 1506.4-1552.12）神父的時代。

在沙勿略進入亞洲的 16 世紀中期，中葡兩國的關係正處於低潮，明朝政府的海禁政策使沙勿略很少有體認中國文化及其文字的機會，但是，漢字及中國文化的巨大影響，又使沙勿略可以通過其它渠道獲得相關信息。1548 年，沙勿略在寫給印度總督加爾西亞·德·薩（Garcia de Sa）的報告中，談到他從一位曾在中國經商的葡萄牙商人那裡獲得的情報。沙勿略援引那位商人的話說：

他說，如果會講中文，可以毫無顧忌、安安全全地走遍各地。他們的神父（應為僧侶。下同。譯注）將樂意比普通入學習更多的東西。……他說在中國的很多城市中都有學校，各地的統治官員在那裡學習王國的所有法律。有學校供神父學習，是通過書本學習，他看到那裡有很多書。他們還把書帶到日本。那裡還有學習治療各種疾病的學校，擁有關於一切知識的巨著，都用漢語撰寫。除了漢語之外，他不知道還有用其它文字寫作閱讀的。他說從占婆到日本陸地的京都，人們都讀漢字書籍。……我也多次聽到其它很多中國人說，在中國絕大部分的書是印刷的，有很多印刷廠。已有人向我問起我們的書籍是手寫的，還是寫在木板上印刷的。（註 1）

沙勿略沒有注明資訊提供者的姓名，也沒有提供重建會話情境的更多材料，但考慮到文字記錄與實際交談時的詳略差異，我們相信這位佚名葡商提供的資訊涉獵頗廣：首先，他可能與不同地區的中國商人打過交道，瞭解各地方言和通行官話

1. 據該文的中譯者介紹，阿爾梅達·卡拉多（Almeida Calado）曾考證說，向沙勿略提供資訊的葡萄牙商人可能曾在中國沿海的上川島經商。沙勿略的這一報告後來被收入《印度及日本記事》（*Livro que Trata das Coisas da India e do Japao*）一書，成為該書的第 19 章。參見王鎮英譯：《葡萄牙人在華見聞錄》，海南出版社，1998，第 3-4 頁。

的區別，所以才以頗為肯定的口吻告知沙勿略：“如果會講中文，可以毫無顧忌、安安全全地走遍各地”；其次，從“在中國的很多城市中都有學校……”一句推測，該商人應當向沙勿略介紹過中國發達而成熟的教育體制；第三，他還對書籍印刷的方式有所瞭解，並對書籍在知識傳承中的重要作用印象深刻。

尤其值得注意的是，這位商人還清楚漢字的國際地位，他明白地告訴沙勿略，“從占婆到日本陸地的京都，人們都讀漢字書籍”，在那裡，“擁有關於一切知識的巨著，都用漢語撰寫”。由於漢字的使用是如此普遍，以至在他眼中：“除了漢語之外，他不知道還有用其它文字寫作閱讀的”。

可以想像，由於漢字在亞洲的作用更多地類似於西方中世紀的拉丁語，這種高度發達、且廣泛使用的象形文字體系肯定會給每一個西方人留下深刻印象。在同一年中，沙勿略還從另一位葡萄牙商人阿爾瓦雷斯（Alvarez, Jorge）那裡獲得相同的資訊。後者在向他介紹日本宗教時特別說明道：

日本人有兩個種類的信仰設施（casas de orgcao），一種設施的裡面住著神父（padres），他們擁有各自的獨立房間，在那裡睡覺或安放書籍。他們被稱為僧侶（bomzes）。他們像中國人那樣地閱讀，擁有大量中國人的書籍。

……他們可以讀寫中國語，但不能說，所以與中國人進行筆談。因為中國人也不會說日本語。（註2）

阿爾瓦雷斯是最早抵達日本的葡萄牙船長，他在1546年首次抵達日本，一直滯留到1547年的1月16日才離開日本薩摩的山川港，並在同年年底應邀為沙勿略寫下了這份關於日本的報告。（註3）阿爾瓦雷斯與沙勿略保持著長期的友好關係，他

-
2. 阿爾瓦雷斯的那份報告名為《關於日本諸事的報告》（*Descripcion de la tierra de Japon*）。它被認為是葡萄牙人獲得的有關日本情況的最早記錄。岸野久：《西歐人的日本發現》，吉川弘文館，1988，第68、70頁。
 3. 沙勿略在1548年1月20日寫於柯欽的信中坦陳：“我的朋友、一位葡萄牙商人（阿爾瓦雷斯）曾在日本人保羅的國中停留過數日。我請求他將實際所見、從言談真實之人那裡聽說的、關於該國土地和居民的消息告訴給我。這個商人將這份報告寫給了我。”由於阿爾瓦雷斯此文是有關日本的第一份報告，它在歐洲各國廣為傳閱。據Schurhammer, *Die Zeitgen ssischen*. p. 234. no. 3567考證，此文至少有三種葡萄牙語本，四種西班牙語本和三種義大利語本。參見岡本良知：《日歐交通史研究》，原書房，1974，第303、304頁。

不僅在第一時間內將這份報告交給神父，而且還爲他帶來因殺人罪而亡命海外的日本武士池端彌次郎。池端彌次郎後來被沙勿略送往果阿聖保羅神學院接受培訓，並很快改宗，取教名保羅，成爲第一位日本基督徒。由於彌次郎顯示出不同於其他土著居民的旺盛求知欲和理性精神，沙勿略開始幻想，他可以迅速在日本取得巨大成功。1549 年 8 月，沙勿略攜彌次郎等人抵達鹿兒島，開始了他在日本的傳教事業。

作爲第一位日本基督徒，彌次郎不僅是沙勿略的傳教助手，而且亦是他認知東方文化的重要對象。當他還在果阿聖保羅學院學習時，這位粗通文墨的日本武士就向傳教士提供了有關漢字的若干知識。^(註 4)在初抵日本的很短時間內，他又協助沙勿略完成了第一部日本語的教義說明書。沙勿略在 1549 年 11 月 5 日寄給果阿聖保羅神學院修士的信中說：

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，並將它弘布到我們還不能前往的許多地方。我們最親愛的兄弟保羅（彌次郎）爲了拯救靈魂，將必要的教義全部忠實地翻譯出來。^(註 5)

眾所周知，彌次郎的譯文並不像沙勿略所說的那樣“忠實”，其中最爲嚴重而致命的差錯，就是將基督教的造物主 Deus（天主），誤譯爲佛教真言宗的主神“大日如來”。直到沙勿略決定離開日本前不久，他才從真言宗僧侶異乎尋常的熱情中意

4. 彌次郎在果阿學習時，聖保羅神學院院長尼古拉·蘭恰諾特（Nicolao Lancilloto）奉沙勿略之命，在與他的交談中收集有關日本的情報。在經過整理的《日本情報第二稿》中，作者描述日本的宗教現狀時說：“（日本宗教的）所有教義、書籍和祈禱，都用不同于常人語言的漢文寫成。這就像我們使用拉丁文語那樣。”《西歐人的日本發現》，第 137 頁。沙勿略 1549 年 1 月 20 日和 2 月 2 日於柯欽寫給西蒙·羅德里格斯神父的兩封信中，有幾乎相同的記述。參見《沙勿略全書簡》、河野純德譯，平凡社，1985，第 367、381 頁。此外，沙勿略亦於 1549 年 1 月 14 日於柯欽與給羅耀拉的信中，提及他曾與彌次郎就漢字書寫方式進行的有趣交談。他告訴羅耀拉說：“與我們的文字大不相同，是從上往下寫。我曾問保羅（彌次郎教名），爲什麼不與我們一樣，從左往右寫？他反問道，（你們）爲什麼不像我們那樣寫字呢？因爲人頭在上，腳在下，所以書寫時必須從上往下寫。關於日本島和日本人的習慣，送給你的報告書是值得信賴的保羅告訴我的。據保羅說，日本的書籍很難理解。我想這與我們理解拉丁文頗爲困難是相同的。”《沙勿略全書簡》，第 353-354 頁。

5. 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，第 13 頁。

識到事有蹊蹺，並最終發現了這一錯誤。(註6)

這個被稱為“大日如來誤譯事件”的慘痛教訓，使沙勿略對東西方文字的巨大差異有了清醒的認識，並直接導致他提出影響深遠的音譯原則。(註7)

令人回味的是，音譯原則的提出，並未使沙勿略放棄將教理說明書，譯為傳教地語言的嘗試和努力，他在1552年1月29日于柯欽寫給羅耀拉(Loyola, Ignatius de)的信中興致勃勃地宣稱：

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。(註8)

無論從哪個角度來看，沙勿略用漢字寫的“相同的書”都有理由受到我們的高度重視，它應當是耶穌會士第一部中文著作。遺憾的是，沙勿略沒有機會使用並檢驗這部中文教義書的正確與否。眾所周知，由於明朝政府禁止外國人入境，沙勿略經過幾個月的痛苦等待和一系列的失敗，最終於1552年底病死於廣東沿海的上川島，那本用漢字寫的“相同的書”亦不知所終。

沙勿略的不幸遭遇使我們無從窺知第一部漢語教理書的內容與形式，但下文列舉的部分證據和分析，或許可為我們的猜測提供一些線索。

按常理判斷，編譯一部新的教理說明書決非易事，如果改換另一種語言，就更不是一朝一夕能夠成就的了。(註9)從沙勿略此前的行程看，他不僅沒有編譯新書的時間，而且也沒有完成這一工作所必須的中文助手。我們知道，沙勿略在1551年11月20日離開日本出發，於1552年1月24日返回柯欽(Cochin)。因此，上述致羅耀拉的信件應該是他重返印度後第5天寄出的首批信件。以常理度之，這

6. 詳見吉田小五郎：《沙勿略》，吉川弘文館，1996，第160頁；土井忠生：《吉利支丹論考》，三省堂，1982，第18-35頁。另據臺灣學者惠告，還可參見George Ellison, *Deus Destroyed, the Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1991)。

7. “音譯原則”的核心，是將“Deus”(天主)和“Anima”(靈魂)等基督教神學的基本概念，音譯為“陡斯”和“阿尼瑪”，試圖避免可能產生的歧義與誤解。關於這一原則的實施以及包含在“譯名之爭”中的深刻文化衝突，可參見拙作《“Deus”的漢語譯詞以及相關問題的考察》，《世界宗教研究》，北京，2003。

8. 《沙勿略全書簡》，第555-556頁。

9. 事實上，那部曾將天主誤譯為大日如來的教理書至少準備了一年多的時間。沙勿略在1548年1月20日於柯欽寫給羅馬耶穌會員的信中為說：“在這兩年的時間中，保羅(彌次郎)已熟練地掌握了葡萄牙語，他在觀察印度，並與在印度的葡萄牙人交談，他已經能夠理解我們的生活方式。在此期間，我向他教授公教要理，在編撰大量穿插有關我主耶穌基督生平歷史的《信仰條文解說》的同時，還準備編寫日本語言的《公教要理》。”《沙勿略全書簡》，第274頁。

部“用漢字寫了相同的（教理說明）書”，不可能完成於抵達印度後的數日之內，也就是說，此書理應完成於更早時期。沿著這一思路繼續向前，我們不妨作更大膽地猜測：此書的實際製作很有可能是在日本。

以此為出發點，我們或可順理成章地演繹出步步推進的以下假設：其一，沙勿略此書並非另起爐灶的新作，而是以日文教義書為基礎的一個修訂本。其二，由於沙勿略很難在此期間獲得精通漢文者的幫助，書中的漢字極有可能就是日本人廣泛使用、並作為通行文本中的常見漢字。

反過來說，考慮到當時日本社會以及文人的閱讀習慣，上述日文教義書中使用某些漢字是合乎情理的。換言之，如果沙勿略確實想為那些“有身份的人”印刷此書，使用一定數量的漢字是不可避免的。關於這一推測，我們亦可從上述 1549 年 11 月 5 日信件의 其它段落中獲得某種程度的支持。沙勿略告訴羅耀拉說：

值得注意的是，中國人與日本人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的書面文字，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，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，其它文字也同樣如此。幾個漢字組成詞語時，也是通過這一方法用日本語來讀。雖然是同一個字，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。（註 10）

很顯然，沙勿略在日本的傳教實踐，使他有機會對漢字這一廣泛使用的國際性語言作頗為詳盡的深入考察，他不僅瞭解了漢字在日本的使用與教育模式，而且還清楚日本人讀解漢字的獨特方式、即在文字後標注詞意與讀音的音訓體例。可以想像，與此前一知半解的空泛認識相比，這些真切、直接的文化體驗，應當使沙

10. 參見《沙勿略全書簡》，第 555 頁。

勿略及其同事們得出這樣的明確結論：如果想在遠東地區傳播教義，並最終實現改宗中國的宏傳計畫，漢字是他們無法回避、並應儘早攻克的文化屏障。或許正因為如此，沙勿略等人才會未雨綢繆，並充分借助當地的文化資源，預先“用漢字寫了相同的書”。

二

沙勿略在廣東沿海上川島的病逝，使得傳教士勸化中國的第一次努力化為泡影，但這次重創並未使耶穌會士們放棄勸化中國的宏偉計畫，將普世福音傳遍世界的強烈願望始終在驅使著他們，尋找並利用一切機會，以掌握實現上述夢想所必須的語言條件。

1555 年，葡萄牙人在澳門獲得了的定居權，這不僅意味著明政府的對外政策發生了微妙的變化，而且為始終不得其門而入的傳教士提供了新的途徑。當這一令人鼓舞的消息傳到麻六甲時，正準備前往日本視察教務的梅爾基奧爾·努內斯·巴雷托（Melchior Nunes Barreto）神父極為興奮，他立即動身前往澳門，尋求進入中國的可能性。（註 11）

努內斯神父是繼沙勿略之後，出任印度管區長的遠東教會最高上長。他在 1556 年底至 1557 年 6 月期間曾兩度進入廣州，救贖被囚於獄中的葡萄牙商人。與此同時，他還利用各種途徑，親自收集情報。在 1555 年 11 月 23 日於澳門寫給印度、葡萄牙、羅馬以及全歐洲修道士的信中，努內斯撰寫了名為“關於中國的情報”的專章，並提出改宗中國的兩種途徑：

根據我對該國的經驗，要實現它的改宗，除了聖靈的恩典與援助之外，還有兩條途徑。不言而喻，第一種途徑，是派遣大使前往中國國王那裡，為彼我之間的和解以及關稅簽訂協定。耶穌會的神父們和他一起進入中國，因為他們可與大使一起前往中國國王居住的地方。兩地相隔 500 裡格，其中大半是河川。從大使到廣東，到國王傳言的抵達，至少

11. 參見弗洛伊斯 1555 年 12 月 1 日於麻六甲寫給果阿某位耶穌會員的信件。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》，譯文篇之二（下），東京大學出版會，2000，第 177 頁。

需要等待近一個月，所以有機會獲得關於語言和語法的某些情報。然後，與大使一起前往國王的居所，去執行神聖的任務，請求他允許從事感化慈悲事業。同時，如果能逐漸地學習語言，獲得有關他們德行的情報，大使與神父們將進行傳教許可的交涉，請求允許其臣民中的有意改宗者，不受非難和迫害，自由地侍奉造物主，高官與政官們不但不可加以妨礙，而且應對奉教者施以恩惠。如果不是這樣，國王和高官同樣無緣聽取教義。第二種途徑是不依賴人世間的手段，僅憑神的幫助。即兩名耶穌會神父與精通當地語言的一名乃至兩名翻譯一起進入廣東，當船隻離去後，即使面臨鞭打的危險也要留在那裡，在廣場和各家各戶宣傳神聖的教義。

……如果不是帶往日本的行李與同伴的累贅，我強烈希望留在中國。此外，我還希望將一名修道士留在廣東學習語言，但這是做不到，因為沒有執政官的許可，會給他帶來危險，而這是不好的。(註12)

努內斯此文應該是耶穌會士中以中國為題的第一份正式報告，而改宗中國的兩條途徑，亦是在沙勿略之後，傳教中國的最新方案。努內斯顯然被他自己的計畫所激動，所以才提出親歷險地的強烈願望。在幾天後（1555年11月27日）寫給羅耀拉的另一封信中，努內斯重申了他的請求，(註13)並解釋說：“隨他（使節）一起進入該國的神父可以學習語言”，是因為“根據當地的習慣，使節完成任務需要三年，所以在此期間，神父們可以顯示生活上的神聖模範，並學習語言”(註14)

我們注意到，語言學習在上述兩個方案、即兩種途徑中的共通要點。在方案一中，努內斯想利用明政府接待外國使臣的習慣程式，為傳教士贏得學習語言的時間差；在方案二中，不顧風險的蠻幹亦需要翻譯的佐助，但將一名修道士留在廣東學習語言的設想，亦表明當時並無合適的助手。

12. 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，1997，第158-159頁。

13. 努內斯頗為衝動地表示：“我和我的兄弟們在這裡過冬，如果是主的意願，我們準備在來年5月前往離這裡不到300裡格的日本列島。我給閣下寫信，是祈求不要這樣做。如果（我）在任何一點上違背閣下的意見，請處罰匍匐在您足下的這個兒子；如果您贊成我違背初衷，亦請明確示意：順從的我是在日本的葡萄園裡流汗，還是著手中國（的傳教工作），或者返回印度，以撫慰我的靈魂？我的心已經做好一切準備。神啊！我的心已準備就緒。”《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第160頁。

14. 《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第161-162頁。

有證據表明，努內斯的上述設想並非一時衝動，事實上，當他還遠在麻六甲時，就開始醞釀類似計畫。與努內斯神父同行的弗洛伊斯（Frois, Luis）修士在 1555 年 12 月 1 日從麻六甲寫給果阿耶穌會士的信中透露說：

神父決定用前往中國的定期商船派遣一位助理修士。這是為了當葡萄牙人去廣東市交涉稅額時，將這位助理修士留在該市，讓他在滯留中國期間，用 2、3 年的時間好好學習語言，並報告這塊土地的特點與其他性質。這是為了確保在神父由本地前往那裡時，有很好的語言翻譯。但是，由於（努內斯）隨神父而來的神父們中抽不出人手，我想他不準備實行這一計畫了。（註 15）

然而，此後的事態發展與弗洛伊斯修士的估計大相逕庭，儘管努內斯神父的預案困難重重，但最終仍被付諸實施。努內斯從日本返回印度後，在 1558 年 1 月 10 日柯欽寫給葡萄牙某位耶穌會修道士的信件中說：

根據已有的經驗，我們判斷，在中國依賴麻六甲的混血基督徒（topazes）和中國人翻譯（lingoas Chins），是完全不可能獲得成果的，所以我將前往日本的一位修道士留在廣東，以便讓他學習語言。我想當我主讓我們進入中國時，他不僅可以提供很大幫助，而且還會成為很好的助手。……但是，我們留在當地的修道士雖然盡心盡力的學習（當地）的語言，但由於這種語言本身過於艱難，他的頭腦極為衰弱。我認為我主現在並不

-
15. 《日本關係海外史料・耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第 177-178 頁。在 1555 年 12 月 15 日於麻六甲寫給葡萄牙某位耶穌會士的另一封信中，弗洛伊斯還以極為遺憾的口吻告訴他說，在努內斯神父離開當地之前，他曾有幸是這一計畫的候選人：“在離開當地之前，神父決定將我送往中國，由葡萄牙人那裡安置我。這是為了將我留在活動在廣東市的某個當地領主之下，以便在神父們從印度抵達之前的 2、3 年中掌握語言，在他們前往那裡時能夠找到可為他們翻譯語言的人。”《日本關係海外史料・耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第 193 頁。在遠東傳教史中，弗洛伊斯也是一個不可忽視的重要人物。他 16 歲（1548 年）加入耶穌會、並於同年前往印度，成為最早在遠東地區傳教的耶穌會士之一，曾在那裡見過最早的日本教徒保羅和沙勿略神父。1557 年，弗洛伊斯又隨努內斯神父返回果阿，他在那裡被升任為神父，同時兼任學院院長和管區長的努內斯的秘書。與一般修道士不同的是，弗洛伊斯具有極高的語言天賦，他從少年時代就在王室秘書廳（Secretaria Real）工作。在 1559 年的報告中，他得到的評語是：“擅長所有的文字工作，判斷力優秀，有天生的語言學才能，是好的說教師。”出色的語言才能使他在 1563 年抵達日本後，很快便掌握了日本語言，長期擔任日本教會負責外交事務的“通辭”一職。除此之外，弗洛伊斯還是《耶穌會日本年報》的撰寫人之一，並先後寫下《日本史》、《日歐文化比較》等重要著作。關於弗洛伊斯的生平及相關情況，可參見松田毅一：《近世初期日本關係南蠻史料的研究》，風間書房，1967，第 129-133 頁。

想讓他學習語言。在我從日本回來的途中，他已經連續七天沒有吃食物了，我認為有必要將他帶回印度。（註16）

從信中“麻六甲的混血基督徒和中國人翻譯”一句推測，努內斯此前還作過其他嘗試，即聘用海外華人及其混血後代作為翻譯（這可能就是他提出前述預案的依據之一），但是，努內斯的嘗試顯然未獲成功，其原因或許因為他們無法聽說通行官話，或許因文化水平過低，無法準確譯傳耶穌會士宣講的神學知識，或許因缺乏以身殉教的勇氣，這些臨時找來湊數的人根本不堪重用。也許正因為如此，努內斯才最後下決心，將一位修士留在那裡學習中文。

努內斯此信沒有說明被留在廣東的修道士是誰，（註17）也沒有說明他因何身患重病，衰弱到不能進食的地步。據耶穌會士通信的慣例推測，努內斯含糊其詞當有不便明言的其他原因，例如：由於中國當局嚴禁外國人入境，這位倒楣的修士根本無法入境，更談不上長期客居廣州，從容不迫地學習語言；或因為澳門開埠初期的混亂，孑然一身的修道士孤獨無助，在將近一年的時間中花光了留給他的所有資金，最終落魄到衣食無著的地步，所以才“連續七天沒有吃食物了”。

與如此嚴峻的境況相比，日本耶穌會士的生存環境要相對寬鬆一些，不僅如此，中國文化的傳統影響以及漢文書籍的普遍使用，還為他們的學習與認知提供了另外一個新穎的獨特視角。對此，加戈（Gago, Balthazar）神父在1555年9月23日于平戶寫給印度及葡萄牙耶穌會士的信中有頗為精彩的論述。這位在“大日如來誤譯事件”後奉命修改日文教義書、並寫下《二十五個條》（Niju gocagio）的傳教士清醒地意識到，作為表意文字的漢字，必然因其所表徵的文化體系以及由此而來的豐富聯想，在讀者心目中產生可怕的歧義。其曰：

在很長時間裡，我們用日本在其宗旨（宗教）中使用的詞語說明真理。

但注意到使用虛偽詞語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。另一方

16. 《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第一卷，第222-223頁。

17. 費爾南·門德斯·平托修士（Fernaο Mendes[Pinto]）在1555年11月20日在於澳門寫給果阿某位學院長的信中告訴我們，這位被留下來學習的修士是路易士·德·科埃斯（Luis de Goes）。參見《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第116頁。

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文字（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換原來使用的詞語。此類有害的語言有五十多個。由於我們向他們指出這些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。他們有兩種文字，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。日本文字有兩個或兩個以上的意義。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。

Alna	Besta	Sol	Lua	Ceos	Homem
魂	畜生	日	月	天	人
たましる	ちくしやう	ひ	つき	てむ	ひと（註18）

加戈此信可能是耶穌會士信件中討論東西方語言差異的最初記述之一，與大多數學者一樣，我們也會立即被他的研究視角與論證方式所吸引，並由衷的感慨，在 16 世紀中葉，傳教士已經極為熟練地運用比較語言學的方式，將葡萄牙語、漢字和日本假名並行排列，在詞義辨析中作橫向的比較分析。雖然我們還無法確定信中的漢字屬於標準漢文、抑或日本語中的當用漢字，但無論如何，這種排列方式及其由此彰顯的體系劃分，不僅表明了傳教士對於東方語言的認識不斷深入，同時亦從另一層面是透露出不言自明的政治意圖。

留意信件的寫作時間及其寫信人所處的具體情境，亦可為我們的揣測提供某些線索或依據。我們知道，費雷拉神父是在 1557 年的 7 月與努內斯一起抵達日本

18. 《耶穌會士日本通信集》，上，第 101-102 頁。

的。也就是說，費雷拉描摹這些漢字是在他抵達日本後的3個月。我們盡可以大膽的想像，傳教士在摹寫這些如同繪畫般的漢字時，會是怎樣的有趣情景，但同時也有理由相信，初來乍到的費雷拉神父對於漢字如此關注，或許是緣於努內斯前述一系列的語言學習計畫以及他對於中國文化的高度關注。（註19）

眾所周知，在日本中世，日本文人及官方文件大都使用漢字。雖然日本人的行文樣式與措辭習慣與標準中文稍有差異，其中亦有一些純粹作句式之用的非表意漢字（形式體言），但文字本身，卻是中規中矩的典型漢字。作為一個有著多方面意義的證據，我們當然不會忽視1557年10月29日費雷拉（Ferreira, Alvaro）神父在於平戶寫給印度及歐洲耶穌會士的信件。他在此信中提到不久前（8月28日）新任豐後領主大友義長向托雷斯（Torres, Cosme de）神父頒發了一道完全用漢語寫成的傳教許可令。更令人回味的是，費雷拉神父還煞費苦心地在信中向他的同事們提供了這一重要文件的漢字模本。這道由56個漢字組成的許可令全文如下：

周防國吉敷郡山口縣大道寺事，從西域來朝之僧，為佛法紹隆，可創建彼寺家之由，任請望之旨，所令裁許之狀如件。天文廿一（1552）年八年二八日。周防介禦。當寺住持。（註20）

在此文的漢字模本之後，費雷拉神父在信中給出了完整的譯文，全文如下：

周防國以及長門國、豐前國、築前國、安藝國、岩見國、備後國、備中國的太守，將大道寺給予因自我意志，為傳播成就聖徒之法而來此世界邊緣的西方神父。此寺（大道寺）位於大山口市中。他們擁有在任何情況下，在該處不被殺戮、不被逮捕的特權。為了向我的後繼者說明此事，並在任何時候都不剝奪它的所有權，在此授予該特許狀。現在的統治者之王，天文21年8月28日。太守名，Daidquibocat（大日菩薩？）僧院

19. 加戈在短時間內獲得上述認識得到過日本人的協助，他在稍後1559年11月1日的信中承認《25條》（*Niju gocagio*）的編寫得到著名日本修士洛倫索的協助。並稱讚說：“作為翻譯，他精通日本語言，才華橫溢，沒有人比他更瞭解徒斯和日本的情況。”海老澤有道：《切支丹典籍叢考》，拓文堂，1943，第12頁。

20. 參見《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第一卷，第271頁；《耶穌會士日本通信》，上，144頁。

之印。居住于同院的神父。(註 21)

對比這道許可令的原文與譯文，我們不難從雙方的差異中，發現並體會到令人回味的更多意蘊：許可令“西域來朝之僧”、“佛法紹隆”以及“創建彼寺家”等張冠李戴的佛教術語，或許表明大友義長等人還不清楚這些傳教士的宗教背景，或者印證了傳統的慣性作用，它使東方佛教成為日本人理解並詮釋基督教義的唯一出發點；與這些不倫不類的稱謂相比，傳教士的譯文較為地道而準確，他們已經能從容不迫將這些異教徒的表述方述，還原為正確而恰當的教會語言。很顯然，至少在費雷拉寫信的時候，日本耶穌會士已經對異質文化的傳統有了充分認識，而且有足夠的語言及文字水平，確保譯詞的正確譯用。這不僅為上述沙勿略在日本編制“用漢字寫了相同的書”的猜測提供一定的依據，而且亦可以使人們想像他們為此所付出的艱苦努力(註 22)。

我們一再提到，傳教士學習漢字漢語的動力是緣於某種內在的自主需要，概括說來，這種因果關係可大致歸納為兩種模式：傳播福音的宗教需要、現實生存的社會需要。當然，這些需要模式會因為行為個體而導致不同的行為方式與個性特色，但總的來說，前一種需要對語言學習提出了更高的要求，並提供更為持久的精神動力。關於這一點，我們可以從稍後的另一些傳教士信件中得到印證。1564 年 10 月 14 日，路易士·阿爾梅達 (Almeida, Luis de) 修士在於豐後神學院寫給印度耶穌會修士的信中說：

修士 (達·席爾瓦, Silva, Don Juan de) 是我見過的最熱心的人，從未有絲毫的懈怠。且不說日本的文字，甚至還掌握了最為困難的中國文字。他編了日本語的文法，編纂了詞語甚多的日本語辭書。(註 23)

雖然阿爾梅達描述得過於簡單，但我們仍不難從中瞭解耶穌會士在日本所面臨的

21. 參見《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第一卷，第 270 頁；《耶穌會士日本通信》，上，142-143 頁。

22. 不知為何，費雷拉神父的信中並未說明這份重要文件的翻譯者。由於他本人隨努內斯神父一起前往日本，所以按常理判斷，他不可能在如此短的時間內對日本語言及其漢字使用有如此準確的理解與把握。因此，此文的譯者很可能是與沙勿略一起前往日本、並已在傳教實踐中對於日本文字有所認識的費爾南德斯 (Fernandez, Juan) 等人。

23. 《耶穌會士日本通信》，上，第 417 頁。

語言問題以及他們為此付出的巨大努力，很顯然，席爾瓦修士（當然，也包括阿爾梅達在內的其他傳教士）清楚兩種文字、即日本文字與中國文字的差別及其相互關係；爲此，他不僅學會了“日本的文字，甚至還掌握了最爲困難的中國文字”。此外，他們已經開始編纂收入詞語甚多的某些語言工具書。按常理推斷，席爾瓦對於語言的學習不會是日本傳教士中的始作俑者，而他獲得的驕人成就亦應當是承嗣前人業績後的發揚光大。

三

出於可以想像的多種需求，加戈神父和與費雷拉神父的信件及其對漢字的分析受到歐洲教會的高度重視，這些信件以及信中所描摹的漢字，很快被收入第一部《耶穌會士日本書信集》，於 1575 年在科英布拉（Coimbatore）被印刷出版。他們在信中摹寫的那些漢字，亦因此成爲歐洲印刷品中最早出現的漢字。

美國學者科爾迪耶（Cordier, Henri）是最早關注漢字西傳、並對此加以研究的西方現代學者之一。^{（註 24）}他在 1908 年 4 月作的題爲《中亞及東亞和中國研究》的講演中指出，在 16 世紀後半期，西方印刷品中有下列三種出版物出現過中國漢字：即《耶穌會士書簡集》（*Cartas—des Jesuites, Alcala: Lequerica, 1575, in-4, p. 72b*）；奧特爾（Abraham Oertel[Ortell]）《世界的舞臺》（世界之圖）（*le Theatrum Orbis Terrarum, d’Ortelius, Anvers: Plantin, 1584, in-fol.*）其中《中國之圖》的解說文字以及門多薩（Mendoca, Juan Gonzalez）的名著《大中華帝國志》。

與門多薩的《大中華帝國志》相比，中國學者對荷蘭地圖製作者奧特爾的《中國之圖》及其解說文字不太瞭解。據日本學者榎一雄介紹，該圖及其附屬文字的淵源頗爲曲折複雜：首先，收錄於該地圖冊中的《中國之圖》是一幅中國全圖。

24. 科爾迪耶（Cordier, Henri），亞洲史學家。生於美國的法裔學者，3 歲返回歐洲，先後在巴黎和倫敦接受教育。1869 年來到中國上海，服務於美國商會，同時開始研究中國歷史，1876 年曾一度回國，1877 年重返中國。1881 年後，在巴黎的東方語言學校任教，並主講相關課程。1908 年當選爲法國科學院院士，成爲歐洲研究中國的主要學者之一。科爾迪耶創刊研究亞洲的學術刊物 *T’oung Pao*，後編有歐美學者研究中國的著名目錄 *Bibliotheca Sinica*（2nd ed., 190-08）。參見海老澤有道主編：《日本基督教史大事典》，1988，教文館，第 542 頁。

圖冊中注明的製作者為盧多維克斯·格奧爾基烏斯（Ludovicus Georgius, Ludovico Georgio）。另據葡萄牙人科爾特薩（A. Cortesao）考證，他實際上就是西班牙王室御用地理學家兼地圖製作者路易士·若熱·德·巴爾布達（Luis Jorge de Barbuda）。再據大阪大學海野一隆教授考證，該地圖背面有一則介紹中國的拉丁語短文，題為“China”。該文近70%的內容譯自貝爾納迪斯（Bernardus Scalantus）用西班牙語寫的一部小冊子，而這部小冊子又說是依據1557年刊印的貝爾納迪諾·埃斯卡蘭特（Bernardino de Eescalante）的《葡萄牙東方航海記》。^{（註25）}埃斯卡蘭特本人並沒有去過東方，他的這些知識來自於多明尼克會士卡斯帕爾·克魯士（Gaspar da Cruz）的著作，^{（註26）}以及巴羅斯（Barros, Joao de）第三部《亞洲十年史》（Decada da Asia III），^{（註27）}而克魯士的記錄，又在很大程度上參考了蓋略特·伯來拉（Galeote Pereira）的報告。^{（註28）}

上述繞口令一般錯綜複雜的文本傳承關係，其本身就是一個令人困惑，但又回味無窮的有趣話題。需要指出的是，前述努內斯等人1555年遠東之行，不僅是串連這一資訊傳播鏈的重要環節，而且亦可成為我們理清史實時左右逢源的一個基點。

首先，努內斯廣州之行的目的之一，就是用巨額贖金拯救被囚於牢中的葡萄牙商人。^{（註29）}雖然我們還不能確定被他救出來的葡萄牙商人中是否有伯來拉，但努內斯因而直接或間接地獲得伯來拉和其他葡萄牙商人提供的情報是合乎情理

25. 此書的全名為 *Discvrso de la Navegacion qve los Portugueses hazen a los Reinos y Prouincias del Oriente, y de la noticia q se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, 1577. pet. In 8, 100 double pages (關於葡萄牙人在東方各王國與各州的航海以及支那王國之偉大的講話)。榎一雄：《漢字的西方傳播》，《榎一雄著作集》，第四卷，汲古書院，1993，201-202頁、第240頁注釋23。

26. 榎一雄將克魯士的著作稱為《中國·霍爾木茲事物考》（*Tractado em que se contem muito por estenso as cousas da China com suas pqrtricularidades, e assi do Reyno de Ormus, Evora, 1569[1570], 2.a ed., Lisboa, 1829*），參見《漢字的西方傳播》，《榎一雄著作集》，第四卷，第240頁注釋26。國內學者熟悉的譯本是依據博克塞編注本的英譯（《十六世紀中國南部行紀》，何高濟譯，中華書局，1990）。據英譯編注者稱，克魯士此書的資訊來源之一，是更早的蓋略特·伯來特（Galeote Pereira）的報告。後者在1549年的福建走馬溪之戰中成為中國軍隊的俘虜。參見《十六世紀中國南部行紀》，導言，第32頁。

27. 《漢字的西方傳播》，第201-202頁。

28. 《十六世紀中國南部行紀》，導言，第32頁。

29. 關於援救廣州獄中的葡萄牙商人以及支付贖金數量等相關問題，可參見努內斯1555年11月23日於澳門致印度、葡萄牙、羅馬及全歐洲修道士的信件（《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第一卷，第160-161頁）和他在1555年11月27日於澳門致羅耀拉的另一封信件中的相關記述（參見《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第161頁）。

的。(註 30)

此外，在努內斯的這次遠東之行中，我們時常發現後來因《中國志》一書而聞名的多明尼克會士克魯士的身影，^(註 31)當他於 1556 年冬天抵達廣東時，努內斯亦在那裡等待前往日本的船隻，直到翌年 6 月才出發前往日本。作為曾在麻六甲見過面的老熟人，克魯士應當有可能在浪白澳或其他葡萄牙人的暫居地找到努內斯，^(註 32)並在與他的交談中，獲得努內斯及其從伯來拉處瞭解到的相關資訊，然後與他自己掌握的知識相互印證。

也許正因為這一經歷，克魯士的《中國志》要比伯來拉的《中國報導》更為詳細，在他的著作中，我們可以看到一些關於中國語言和文字的描述。

他們（交趾支那）的文字跟中國一樣，語言各異，他們互通文字，但彼

-
30. 據博克塞考證，這一時期最為重要的一份文件是由 1549 年成為中國人俘虜的幾位葡萄牙人提供的，其中包括伯來拉和另一位匿名人士。其中那位匿名者提供的文獻題為《中國報告》(*Enformacao da China, quw hum homen honrado que la esteve catiuo seis annos, contor no collegio de Malaca an Padre Mestre Belchior*《中國報導，一個在那裡當地六年俘囚的可敬的人，在麻六甲神學院向神父巴雷托講述》)，日期是 1554 年。《十六世紀中國南部行紀》，導言，第 31 頁。雖然譯名有所不同，但從時間和地點上看，中譯文中提到的貝唆爾·努涅士應當就是本文所說的努內斯·巴雷托神父。此外，博克塞指出伯來拉的手稿上有弗洛伊斯的背簽，上面注明它是在 1561 年末由附屬於果阿神學院的學生們抄寫的。《十六世紀中國南部行紀》，導言，第 30、32 頁。雖然他沒有說明伯來拉的書稿是在何時為弗洛伊斯所獲，但據此推測伯來拉曾在澳門或其他地方與努內斯有過會面，並向他提供其《中國報導》，亦是合乎情理的。除此之外，我們還在努內斯的隨員中發現後來因《遠遊記》一書而聲名遠揚的平托。努內斯 1555 年 11 月 23 日於澳門寫給印度、葡萄牙及歐洲耶穌會士的信中說，他在 1555 年 4 月 1 日，攜費雷拉神父和四位修士前往日本，這四位修士中就有平托，《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第 136 頁。有意思的是，平托在 1555 年 11 月 20 日於澳門寫出的信件中提到了努內斯的廣東（州）之行和他所營救的一位葡萄牙商人的姓名。平托在信中說：“今天，我從以往所在的港口 Lampacau（浪白澳）來到相距 6 裡格的另一個港口 Amaquao（阿媽港，即澳門），在那裡與從廣東來到當地的巴雷托神父（即梅爾基奧爾·努內斯·巴雷托神父）相會，他為保釋一位有地位的人物馬特奧斯·德·布裡托（Mateos de Brito）和另一位男子於 25 日前來到當地。”《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第 116 頁。
31. 此外，克魯士的中國之行亦與努內斯密切相關，他在 1548 年作為多明尼克會傳教團的一員前往亞洲，並於 1555 至 1556 年於柬埔寨傳教，並於 1556 年的冬天短暫訪問過廣州市。參見《十六世紀中國南部行紀》，導言，第 33 頁。對此，弗洛伊斯在前引 1555 年 12 月 15 日於麻六甲寫給葡萄牙某位耶穌會士的另一封信中亦有相關證據。他說：“三個多月前，名為弗蘭·卡斯帕爾的聖多明尼克會一位修道士，從此地出發，前往鄰近中國的柬埔寨國。這是因為那塊土地的國王本人要求派人前往，以便教授他關於天地的創造者、以及按基督徒那樣生活的聖福音”。參見《日本關係海外史料·耶穌會日本書翰集》，譯文篇之二（下），第 195 頁。
32. 努內斯 1558 年 1 月 10 日從日本歸來後，於印度柯欽寫給葡萄牙耶穌會士的信中聲稱：“我們同意在浪白澳過冬，等待前往日本的季節風，所以，我們為在那裡過冬諸船上的近 300 名葡萄牙奉獻某些成果。在無人島用草和泥土建造了教堂和幾間房屋，在那裡於 12 月到 6 月的每個禮拜日和節日中，不斷地舉行彌撒和說教，每天向葡萄牙人的少年們講授教理。”《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第一卷，第 220 頁。

此不懂對方的話。

不要認為我在騙人，因為中國語言有多種，以致很多人彼此不懂對方的話，但卻認得對方的文字。日本島的居民也一樣，他們認識中國文字，語言則不同。這一原因及其可能性，我們將在適當地方闡述。

.....

中國人的書寫沒有字母，他們寫的都是字，用字組成詞，因此他們有大量的字，一個字表示一件事物，以致只用一個字表示“天”，另一個表示“地”，另一個“人”，以此類推。

但同時你必須知道他們也用一字來寫那些外來的或看似外來的名字。這就是為什麼整個中國有很多方言，用語言彼此不能理解，在談話中交趾支那人不懂中國人的話，日本人也不懂。但他們都可以通過文字相互理解。舉個例說，表示“天”的字，他們寫出來都一樣，有的發這個音，有的發另一個音，但“天”的含義對他們來說是一樣的。

我多次跟有心人談起，怎麼可能有那麼多民族文字相通，語言卻不通。我們不能體會這種可能性，直到我在交趾支那的港口遇到一件事為止。船上的事務長是個中國人，正在寫一封信給當地的老爺，要求供給我們拿錢買的食物。當我看見他寫信時，我對他說：“為什麼你要寫信？口頭向他們要求還不夠嗎？”

他回答我說，他們不懂得口頭的話，我請他把信寫完後再寫字母給我看，他只寫下四個字。我要求他把所有的字母的字寫出來，他告訴我說他不能當場這樣做，因為超過了五千字。我馬上猜測是怎麼回事，並且問他：“這第一個字怎麼念？”

他回答說：“天。”

我問他：“‘天’是什麼意思？”

他回答我說：“天空”，這另一個是“地”，再一個是“人”。

因此我明白了原來使我困惑的東西。他們書寫不像別國那樣是橫寫，而是從上到下。（註33）

33. 《十六世紀中國南部行紀》，第51、111-112頁。

與所有早期記述相一致的是，克魯士亦驚詫於中國文字在東南亞地區的廣泛通用，但我們又注意到，他還例舉了同樣使用漢字的日本與交趾支那作為證據。據現在掌握的材料，克魯士並沒有去過日本；而從時間上看，當時努內斯亦在澳門等待前往日本的航船。由此看來，除努內斯之外，這位沒有去過日本的多明尼克會修士應當還有其它的消息來源，他可能在澳門或返回印度途中的麻六甲，從葡萄牙商人或其他耶穌會士的信件中獲得上述情報。

按照榎一雄說法，在克魯士之後，資訊傳播鏈的下一環是埃斯卡蘭特（Escalante, Bernardino de）的著作《葡萄牙東方航海記》，此書的第 11 章“中國人的文字及其學問”專門論述中國的語言與文字。其曰：

中國人沒有羅馬字母的文字。因為他們的書寫全部依據於模樣（figura）。意為空（el Cielo）的語言，發音為Guant。人們將王（el Rey）念作Bontai，寫作Y。結果，土地（la tierra）、海（mar），其他諸物（elemetos）及其名稱（monbres），使用著超過 5000 以上的不同文字，非常自由而正確地記錄這些（事物）。我曾請求一個中國人寫下若干名稱，並親眼看他書寫。他示範了他們用於計算的數字，理解它們並不很困難，與我們所用的一樣，可用於加減（說明）。文字從上至下，非常工整，與我們的文字不同，寫得非常整齊。那種整齊程度就像是印刷品。他們進行印刷要比歐洲早得多。現在的葡萄牙皇后陛下擁有兩本記錄他們故事的書。尤其值得感歎的事實是，由於各州（地）說著不同的眾多言語，他們之間的通話更勝於瓦斯孔加卡人和巴倫西亞人。人們通常用文書相互理解。為表示某一名稱，所有的人都可以辨認相同的文字（vna mesma figura y carater）。例如，意為都市（Ciudad）的文字是城，某些人讀作Ieombi，另一些人讀作Fu，但他們都知道（城這個字）意為都市。同樣，即使是其他名稱，日本（Iapao）、琉球群島（Islas de los Lechios）、柯欽支那王國（Reino de Cuachin China）的人們亦用相同文字與中國人交流情感，而會話則語言不通。國王用自己的費用在所有城市中設立用於一般人的學校，以便在那裡使無數的學生接受教育。聖多明尼克派（道明會）的葡萄牙修士克魯士曾滯留於廣東市之地，將其旅

行中的見聞詳細記錄下來。據其所言，在這些學問中，只教授王國的法律，而不教授其它某種學問。有若干博士擁有關於天體的知識，瞭解日蝕和月蝕，自發地教給特別的人們。據巴羅斯所說，除律法之外，還教授自然學問。大天文學者們描述與之有關的記述和大地的狀況，通過以旅行記形式加以說明的書籍和一張中國人繪製的地圖進行教育。(註 34)

在 16 世紀的著述者中，埃斯卡蘭特可能是最不爲人所知的神秘人物，迄今爲止，我們還不清楚他的生平，亦無從考察其上述知識的確切來源。一般認爲，埃斯卡蘭特沒有去過中國，他的知識主要依克魯士以及巴羅斯的記錄。(註 35) 然而，如果比較他們的相關論述，埃斯卡蘭特顯然另有獨到之處，除了不見於克魯士等人著作中的那三個漢字之外，他還提到“各州（地）說著不同的眾多語言”，即不同地區的方言。由於缺乏必要的印證材料，我們很難確定這些認識是他自己的親身感受，還是來自於另外一些不爲今人所知的匿名材料，但從上述行文來看，埃斯卡蘭特很可能親眼目睹過中國人書寫漢字，而且還從一個研究者的角度，聆聽過他們之間的交談。

四

在上述資訊的傳播鏈上，門多薩的《中華帝國志》擁有更大的影響，其書中有關中國語言文字的若干描述很快傳遍了大半個歐洲，並構成歐洲人對於中國語言的認識基礎。(註 36) 博克塞 (Charles Ralph Boxer) 認爲，門多薩一書之所

34. 《漢字的西方傳播》，《榎一雄著作集》，第四卷，第 203-205 頁。

35. 承金國平先生告知，埃斯卡蘭特的消息來源可能是得自於里斯本，然後將上述知識傳播至西班牙。他的著作於 1577 年刊於塞維利亞。參見《文化雜誌》，澳門，1997，第 31 期，第 90 頁。

36. 門多薩《中華大帝國史》第一部第三卷第 13 章曰：“現先告訴你有關他們的文字及書寫的方式，再談學校和書院。先說頭一項。你將發現這個國家既能寫又能讀的人很少，而他們沒有跟我們一樣的字母，只有用圖形書，同時他們要花時間，很困難地學會它，因爲幾乎每個詞都有一個字。他們只用一個字表示天，他們叫做穹 (Guant)，寫作窮；國王，他們叫作皇帝 (Bontay)，寫作皇，繼之如地、海及其他詞，莫不如此。他們一共有 6000 多彼此不同的字，但他們寫得很快（在菲律賓，我在那裡和每天到那裡去的中國人常常看見）；它是一種書面比口語更容易理解的語言（如希伯來語），因爲每個不同的字表示的含義肯定不同，這在口語中不那麼容易區別。他們書定的順序和我們的截然不同，因爲他們是從上往下寫，但很整齊；他們同樣從右邊開始朝左邊寫，跟我們的相反。他們的印刷保持同樣的順序，這點你將看到，同時今天可在羅馬聖殿圖書館中發現；同樣可見於邊國王菲力浦命令修建的王族聖勞倫斯修道院的圖書館及其它地方。我說的這種方式及我提到的他們的文字，令人驚奇地看到，該國人們說著各不相同

以獲得如此聲譽，很大程度上得益於它使用了運用更為廣泛的西班牙語。(註 37)但正如作者自己一再宣稱的那樣，他的描述主要來自於克魯士等人的報告。與克魯士報告的比較也很容易證明這一點，該書的相關描述並沒有多少新意。(註 38)

必須承認，在大航海時代的最初時期，有關中國的詳細記錄與準確報導大都來自于葡語作家的著作，除了上面提到的若干文獻，應該還有許多不為今人所知的重要文本。當然，葡語作家的這一成就，與當時葡萄牙人在亞洲的特殊地位有關。我們知道，葡萄牙人在 1510 年就來到亞洲，在印度果阿建立起第一個橋頭堡。1511 年佔領麻六甲後，很快與中國建立了密切的商業聯繫。1515 年，他們又派遣以皮雷士 (Pires, Tome) 為首的正式使團，前往中國。當葡萄牙商人在 1555 年獲得澳門的居住權時，他們實際上已經進入了中國，至少是通過這個租借地，獲得了就近觀察中國的視窗。

除此之外，受葡萄牙國王委派、在麻六甲以及日本等地進行傳教活動的耶穌會士亦是相關資訊的另一個重要來源。如上所述，自沙勿略時代開始，一直夢想著進入中國的耶穌會士在這一理想的驅動下，始終不遺餘力地收集關於中國的所有情報，並將相關的點滴信息送往印度。他們的這些努力，在很大程度推動了相關知識的不斷積累。

從中國教會史的角度來說，羅明堅所作的《天主聖教實錄》理所當然地被視為教會漢語文本的最初發端，但有證據表明，他之所以在甫抵中國之時就開始致力於“非常難學，超過其他任何國家的文字”的漢字，不是出於未卜先知的自主

同的語言，可是總的說他們通過文字相互理解，用口語則不成。原因在於，一個圖形或字，對他們說都表示一件事物，儘管讀音不同。表示城的這個字，在他們的語言中有的做 Leombi，另一些做 Fu，但兩者都意思是城。其他名字通統如此。日本人、琉球人、蘇門答臘 (Samatra) 人、交趾支那國的人及鄰近中國的人都用這種方式跟他們交談；而他們的談話和語言中，並不比希臘人跟塔斯康人 (Tuskanes) 之間更能理解。”參見門多薩：《中華大帝國史》，何高濟譯，中華書局，1998，第 111-113 頁。

37. 博克塞進一步指出：“用本國語寫作的葡萄牙作家，其作品在葡萄牙以外從來沒有充分流傳，因為他們的作品在別的地方不能和西班牙、法國和義大利出版的書競爭，這就是他們早期記寫中國的許多書被忽略的一個原因。”《十六世紀中國南部行紀》，導言，第 38 頁。 泓泓白
38. 值得注意的另一細節是，門多薩在書中坦言參照克魯士和拉達等人的記錄，但他卻似乎有意隱瞞的另一個資訊來源，即埃斯卡蘭特的詳細記錄。日本學者矢澤利彥指出，除了克魯士、拉達以及巴羅斯 (Barros, Joao de) 等人的著作外，他還大量援引了埃斯卡蘭特的著作，比較兩人的著作，許多事實、插話以及全書的結構，都有完全一致的地方。參見門多薩《大中國志》，解說，大航海叢書，第一輯，VI，1978，第 31-32 頁。此外，榎一雄先生亦明確指出：“門多薩《中華帝國志》中有關中國文字的說明幾乎與埃斯卡蘭特相同，“雲”、“皇”、“城”三字的排列也完全一樣。門多薩的這段論未必抄自埃斯卡蘭特，但參照其記述是顯而易見。”《漢字的西方傳播》，第 207 頁。

決斷，而是迫於已對中國語言文字有所認識的教會上長的嚴令。(註 39) 換句話說，羅明堅以及利瑪竇 (Ricci, Matteo) 等人對於中國語言文字的學習，決非這一認識過程的開端，而是一系列知識積累後的自然結果。

在沙勿略失敗之後，重新啟動這一計畫的關鍵人物是遠東耶穌會的巡視員范禮安 (Valignano, Alessandro)，他因此被稱為“中國教區之父”。(註 40) 1578 年 9 月 6 日，雄心勃勃的范禮安在前往日本途中，第一次來到澳門，為等待去日本的船隻，他在澳門滯留了將近一年時間。期間，范禮安總結了多年來耶穌會未能進入中國的教訓，認為要打開中國緊閉的大門，傳教士必須學習中國語言，瞭解中國人的習俗。正是基於這一認識，他才給印度管區長維賽特 (Vicente, Ruy) 神父寫信，調派羅明堅 (Ruggieri, Pompilio) 至澳門，為進入中國做準備。(註 41)

如前所述，在羅明堅和利瑪竇初抵澳門之時，他們對於中國的認識及其語言文字的研究並非從零開始，而是已經有了一個很好的基礎，這就是在日本等地的耶穌會士對於中國文化的系統研究。相反，羅明堅等人成功進入中國的喜訊，亦會極大激發起其他國度的耶穌會士的傳教熱情，並促使他們在力所能及的範圍

39. 1581 年 11 月 12 日羅明堅神父于澳門致麥爾古裏來諾神父的信中說，在他抵達澳門時，“視察員神父於 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。”他還具體描述道：“可是中國語文非常難學，超出其他任何國家的文字，因為它無字母，字又多得不計數，可說世界上有多少字，它也有多少字，因此為能達到會念的程度需要很長的時間，據說即使中國人也須讀書 15 年後方能讀通，能寫文章，由此可知是如何地難學習了。因此開始時我沒有信心能把它學好；但在服從之下，我盡力學習，托天主的庇佑，目前我已認識 15000 中國字，逐漸可以看中國書籍了。”羅明堅在 1583 年 2 月 7 日于肇慶寫給總會長阿桂委瓦神父的信中又說：“在澳門的葡萄牙人和中國人通商，並籍一些中國人擔任翻譯；起初為找一位能教我中國官話的老師非常困難，但我為傳教非學官話不可；可老師如果只會中國官話，而不會講我們的話也是枉然，因為我聽不懂啊！因此後來找到一位老師，只能籍圖畫學習中國語言了，如畫一匹馬，告訴我這個動物中國話叫‘馬’，其他類推，世上有多少事物，就有多少中國字，它並無字母可循，這為葡萄牙人以及神父學習簡直是不可能的事。但我由於服從仍有信心而且感到幸福。托天主的庇佑，我已開始看中文書籍了。”在這封信中，羅明堅還坦言，他撰寫《真教實錄》等教理書亦是奉命行事。其曰：“自我來到中國，迄今已三年了，時常加緊學習中文，目前我已撰寫了幾本要理書籍，其中有《天主真教實錄》(Doctrina)、《聖賢花架》(Flos Sanctorum)、《告解指南》或《信條》(Confessionario) 與《要理問答》(Catechismo) 等，這一切都是遵視察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教外人，方能引導他們進教。”《利瑪竇書信集》(下)，羅漁譯，臺灣光啓出版社，1986，第 431、446-447 頁。對此，利瑪竇神父的信件亦可提供相同的證據，他在 1593 年 12 月 10 日於韶州寫給總會長阿桂委瓦神父的信中這樣寫道：“視察員神父要我把《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。”《利瑪竇書信集》(上)，第 134-135 頁。

40. 《利瑪竇書信集》(下)，第 319-320 頁。

41. 松田毅一：《日本巡察記》，解題 I，范禮安的生平，平凡社，1973，第 252 頁。

內，進一步關注並研究中國語言文字。正因為如此，我們才能在此後的不長時間中，看到更多的專題報告。

孟三德神父（Eduardus de Sande）在 1589 年所作的《關於支那王國及其習俗與統治》中有這樣一段論述：

該國的文字幾乎是無數的，而且極為有趣。他們有文字印刷術，這些文字的形狀或被雕刻在木板上、或被雕刻在銅上，令人驚奇地方便，每天有令人驚訝的大量書籍面世。

……

首先，中國人極其重視文字、或者是文字之術，以極大的熱情學習它，花費很長時間，不、幾乎是整個一生。為此在所有的都市與城鎮、甚至鄉村，都雇用先生向少年們教授文字。隨著我們習俗的普遍化，必須表示的條目與日俱增，^(註 42)文字的數量幾乎是無數的，所以孩子們從幼年時代、兒童時代或者弱冠時代起就手執書本，熱衷於文字的學習。只有先生認為不適合這項工作的人才拋開書本，致力於商業或者手工藝技巧，但剩下的人仍然以極大的熱情致力於文字，結果令人驚歎地精通幾乎所有的主要著作，如果尋問任何一頁有多少字，以及它在哪裡，都可以輕鬆地回答出來。^(註 43)

孟三德此文是名為《天正遣歐使節對話錄》中的一節，這部對話錄原是為前往歐洲的日本少年特別編寫的基礎教材，它以教義說明書常用的對話形式，在 34 段對話（亦為 34 個章節）中，逐一介紹了歐洲社會和文化的一般情況、以及這些日本少年的歐洲見聞。當這個使團在 1588 年 8 月返回至澳門時，范禮安要求孟三德將原為西班牙文的初稿譯為拉丁文，隨後於 1589 年 9 月在澳門正式刊印出版，用作日本神學院的拉丁文教材。^(註 44)

42. 此句不通，但原文如此。其意或為：隨著外國人的進入，他們的生活方式開始被中國人所熟悉，表示它們的新詞亦與日俱增。

43. 《天正遣歐使節記》（DE MISSIONE LEGATORVM IAPONENSIVM ad Romanam curiam, rebrsq[ue] in Europa, ac toto itinere animaduensis DIALOGVS……In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatiw IESV cum facultata Ordinarij, & Superiorum. Anno 1590），泉井久之助等譯，雄松堂，新異國叢書，5，1984，第 654、655-656 頁。

44. 參見泉井久之助：《天正遣歐使節記》，解說，第 713-725 頁。

就文中內容而言，孟三德提供的信息量未必超越前人，但是，這一記錄中應當包括孟三德自己的親身體驗。孟三德曾在 1585 年 8 月中旬進入中國內地，擔任當地的傳教團上長，1587 年 11 月返回澳門。在中國生活的近 2 年期間，他曾奉命對中國語言文字加以研究。他在此書寫給讀者的獻詞中明確聲稱：“我服從於聖命的規定，一直致力於中國文字的研究。”（註 45）

還需要注意的是，學者們的研究表明，上述介紹論中國的專章，是西班牙原文中沒有的，它是孟三德與范禮安共同增補列入的。人們認為，此舉的目的不僅在於向神學院中的日本學生傳授知識，亦在於通過此書的出版，向歐洲教會通報中國國情以及教會面臨的挑戰。（註 46）

令人驚奇的是，在幾乎同一時期，遠在新西班牙（墨西哥）的另一位耶穌會士何塞·阿科斯塔（Jose [Joseph] de Acosta），也對中國的語言文字產生了強烈的興趣。在那部論述美洲歷史文化的巨著《新大陸自然文化史》（*Historia natural y moral de las Indias*, 1590）中，我們頗為意外地發現專門論述《中國人使用的文字與書籍》的章節。他告訴讀者：

很多人認為，中國人使用的文字與歐洲使用的文字是否相同還沒有定論。他們可以用它書寫言詞與語句，只是他們的文字形態與我們的文字不同。它自成一派，既不同於希臘文字與拉丁文字，亦不同於希伯來文字和迦勒底人的文字。概括地說，這種觀點是錯誤的。他們沒有字母，也不寫字，此外的差異不在於文字形態，他們所寫的主要是繪畫與符號，不像我們的文字那樣表示言詞的一部分，而是表現太陽、火、人、海以及其他物體的不同形態。這麼說是有清晰的證據。因為中國人所說的語言不可計數，相互間有極大差別，但他們的書寫與書面語言，說任何話的中國人都能同樣的閱讀與理解。這就像我們使用的阿拉伯數字，無論法語、西班牙語還是阿拉伯語都有相同的理解。例如 8 這個數字，無論在哪裡都表示 8，即使法國人和西班牙有各自的發音，但它的意思都一樣。

45. 《天正遣歐使節記》，第 12、16 頁。

46. 《天正遣歐使節記》，解說，第 715 頁。

正如事物數量無限一樣，中國人用於表示它們的文字和圖形也幾乎是無數的。像曼達琳那樣在中國必須讀寫的人，至少知道 85000 個圖形或文字，能夠完全閱讀它們的人必須認識 120000 個字。如果不是我們的會士得自於值得信賴之人的報告，這是很難令人置信的。他們現在正在某地學習語言與文字，在長達十多年的時間中，他們夜以繼日投身於這一極為困難的工作之中，憑著基督的慈悲與拯救靈魂的希望，他們取得了成功。

.....

但聰明的人也許會發問，使用相同的圖形如何表示概念。或者說，只靠一個圖形不可能表現有關該事物的各種感受，例如太陽是熱的；他見到太陽；或者今天有日照。再追問下去，還會有這樣的疑問，即如何用圖形如何表現許多語言和文字中的位元格、變化與冠詞。

對此的回答是，他們可以通過各種各樣的點、線以及位置變化表現所有的意義變化。更難以理解的問題是，用他們的語言如何書寫固有名詞，尤其是外國人名。因為外國人名是他們沒有經歷過的，所以無法發明表示他們的圖形。我在墨西哥時，曾對幾個中國人做過實驗，要求他們寫下“何塞·德·阿科斯塔來自秘魯”以及類似句子，這位中國人進行了長時間的思考，最終落筆。此後這個男子與其他人確實讀出了此文，但固有名詞的發音有很大變化。據他們設想的作法，對待固有名詞，在他們的語言中尋找發音相類似的事物，再寫出它的圖形。對於大多數固有名詞，在他們的語言中尋找類似事物與發音是困難的，所以這樣寫名字極為麻煩。關於這一麻煩，桑切斯（Alonso Sanchez）神父有過體驗。據他所說，在中國旅行時，他曾見過許多曼達琳，並到過許多法庭，為了將他的名字記入他們使用的公文中，花費了許多時間。最後終於找到了相當的文字，但是否與他的名字相對應還很成問題。

日本文字與此為相似。但正滯留於歐洲的日本貴族（天正少年使節團，譯注）聲稱，他們的語言可以輕鬆地記下這裡的固有名詞。並讓我看了幾個他們寫的字。它的確像某種文字，這麼說是因為其文字的大部分與

中國人文字的相同圖形與字體有所不同。(註47)

在此書第6章《中國的大學與學問》中，興致不減的阿科斯塔依然滔滔不絕，他說：

據正在某地的耶穌會神父們說，除非親眼所見，很難想像有教授哲學和其他學問的高級學校和大學。如前所述，他們的所有學問一言難盡，那是曼達琳的語言。此外，作為研究對象，有些文章涉及包含在該語言中的歷史、宗旨、民法、教化格言和寓言。有若干層次不同的關於語言與語法的研究。

.....

以上是我們會員關於中國學問及其訓練方式的概要記述。我們不否定它顯示了出色的才能與能力，但就整體而言，缺乏實質（性的內容）。總之，中國人的學問包羅萬象，所以不能全部讀寫。他們不能達到更高程度的學問，由於他們的文字是不表示言詞的無數事物的圖形，那些讀寫並非真正的讀寫。因為這需要很大努力、花費極多的時間才能掌握。(註48)

對於大多數中國學者來說，阿科斯塔的名字沒有多少知名度。據考證，阿科斯塔1540年出於西班牙卡斯蒂利亞的梅迪納，11歲進入耶穌會設在該地的學校，1559年轉入阿爾卡拉的神學院，並在1562年被敍品為神職人員。1571年，阿科斯塔前往秘魯傳教，先後擔任利馬神學院的院長、秘魯管區的管區長。1581年，辭去管區長之職，開始寫作《新大陸自然文化史》。1588年返回羅馬。(註49)

就文章內容而言，阿科斯塔的著作同樣並有多少新意，但作為從未到過亞洲，一直在美洲傳教的修道士，阿科斯塔對於中國的熱情是令人回味的，它很容易讓人聯想起此後萊布尼茲和伏爾泰等人對於中國的嚮往與關注。當然，阿科斯塔關心中國的動機，未必有萊布尼茲和伏爾泰那種現實的政治需要，而應當與其他傳教士的宗教理想同出一源。

47. 阿科斯塔：《新大陸自然文化史》，下卷，增田義郎譯，岩波書店，大航海時代叢書，IV，1978，第267-270頁。

48. 阿科斯塔：《新大陸自然文化史》，下卷，第270-271頁。

49. 參見《新大陸自然文化史》，上卷，解說—阿科斯塔年譜，第57-62頁。

另據研究，阿科斯塔的《新大陸自然文化史》在他返回羅馬前已基本完成。從上述引文看，他在美洲傳教時就對中國的文字極感興趣，並親自向中國人諮詢，考察這種象形文字如何記述拼音文字的固有名詞。

除此之外，阿科斯塔應當還有其他的資訊來源，他文中提到的耶穌會士桑切斯（Sanchez, Alonso）曾在 1582 年 3 月和 1584 年 5 月前往澳門，除了要求澳門葡人效忠兩國合併的新國王之外，他還提出武力征服中國的計畫。^{（註 50）}據說，阿科斯塔返回歐洲時與桑切斯同行，在漫長的航行途中，他應當有足夠的時間與之交談，並因此獲得上述亞洲耶穌會士對於中國文字的知識。

再者，從上述引文提及訪歐日本少年使節的文字推測，阿科斯塔回到歐洲後，還廣泛收集各種相關情報。^{（註 51）}從這一意義上說，阿科斯塔的文章是對當時相關知識的一次總結。

五

在利瑪竇等人進入中國內地之後，耶穌會士終於有了直接考察中國語言文字的機會，而利瑪竇等人亦理所當然地成為進行該項研究的最佳人選。一系列公開出版的中文教義書和語言專著，充分顯現出他們對中國語言文字及其表徵的文化傳統有了極為深刻的認識。

然而，上述情況並未使境外耶穌會士研究中國語言文字的熱情有所消退，相反，傳教事業在中國的進展以及日趨深入的文化衝突，在更大程度上促進了相關研究的展開。在陸若漢（Rodrigues, Joao Tcuzu，若阿·羅德里格斯）作於 1620 年前的《日本教會史》中，我們發現作者以不同尋常的巨大篇幅，對漢字及其相關問題作了前所未有的系統研究：

50. 參見拙作〈16 世紀葡、西兩國武力征服中國的計畫及其教會內部的不同反應〉，《澳門研究》，2004.9。另據考證，阿科斯塔曾對桑切斯的狂妄計畫提出異議，並專門寫一篇名為《有關與中國戰爭的見解》（*Paracer sobre la Guerra de China*）的文章加以反駁。這一政治上的不同見解，或許促使他在這部專論美洲的書中加上這些有關中國的章節。參見《新大陸自然文化史》，上，解說—阿科斯塔年譜，第 60 頁。

51. 從阿科斯塔的行程看，他不可能親自見到天正少年使節，並向他們瞭解日本文字（應為假名字母）對外來固有名詞的記錄。從當時的傳遞線路看，他的這些知識來源或為轉道墨西哥、再送往歐洲的遠東耶穌會士信件；或者是他返回歐洲後看到的相關文件。

在中國人和日本所擁有的學藝之中，他們使用的文字技巧佔據了第一的主要位置。它的起源與發明歸屬於中國，它從那裡擴散至現在使用這些文字的其他民族，例如朝鮮人、日本人、琉球人、交趾人以及與中國相鄰的北方韃靼地區。這些文字實際存在於使用它們的中國人和其他各民族的國家，這真是令人驚歎。如果不是實際使用這些文字，或親眼所見，是不容易完全理解的。如果要理解這一點，就必須瞭解，中國人、日本和其他使用中國文字的民族，並沒有歐洲樣式的自由文字的字母，他們已經習慣於書寫表示事物的意字和字形。每個單詞都有與之相對的文字，而這些文字是表示事物的記號和符號。或是像模仿這些事物的象形文字，用以表達某些語言和概念。這些象形文字的結構方式與通過某種繪畫、人體與動物的其他形態表達比喻或意義的埃及象形文字不同，是旨在表現意義的文字，擁有與中國語單詞數量相同的文字。在這一點上，它與因兩個部落成為囚徒而喪失的古代希伯來文字一樣，希伯來文字也是每個字表示各自的事物。更令人吃驚並難以置信的是，雖然中國文字的數量與中國語的詞語與單詞數量一一對應——根據他們的辭書，有七萬至八萬個字形，但中國人還是發明了各不相同的眾多字形，並且毫不困難地學習它們，不論是學問和歷史書，還是信件和其他地方，都可以找到供王國全體人普遍使用的（書寫）方法。更令人驚、並讓人感到不可思議的是，在中國人中間，很少有人不認識足夠日常使用的文字。據說，這些人包括身份高貴者和低賤者、農夫、工匠、鄉下人和村民，以及全家人一起生活在大海和河中的漁夫——對他們來說，船就像家一樣。因為他們從很小的時候就學習文字。他們可以通過文字獲得地位或其他職務，依據不同的考慮，有些人學習的時間長，有些人短。

根據他們擁有的極為龐大、基於真實撰寫的中國史書，到 1620 年的現在，這些文字的古老經過了近 3900 年。那是在巴比倫語言混亂的約百年之後，中國文字與之同樣古老，我想這是最為古老的文字之一。那是在（大洪水之後）人們開始定居之後不久，因此它的發明應當歸於大洪水之前的往日父祖。據所羅門時代流行的古代希伯來（我想發明它的最初的父應當是亞當），中國文字每字表示一個意思，它在這一點上與

部分希伯來文字有類似性。雖然字形各異，但都由點、畫構成，因此很難區別。此外，雖然每個字是表示某個事物的詞語，但它們中的某些詞還具有動詞或形容詞的意義。它們一字一文，即表現意味真偽一個完整的文。比他人更為流利地讀寫這些文字，並能夠理解隱含在其中的不同意義的人（因為其中多半擁有數量甚多的不同意義，同一文字因其位置與上下文，有時成為動詞，有時又成為名詞）、並且能夠運用出色、優雅的將句法與配置準確地放入本來位置的人，就像希伯來人所說的博士一樣，（在這裡亦）被視為賢明而博知之人。對法律極為博學者比其他人更好地讀寫往昔使用的文字、記號與句讀，並能夠理解包含在少數文字中的豐富意義，所以他們是律法學者。

這些文字的最初發明者，即導入並教授中國人的這些文字以及表意文字的人，被稱為 Fohy（伏羲），在日本稱為伏羲（Focky[Fucky]），它是創建中國九個部族中的一個部族的首領，是他們最初的賢者。……

在伏羲之後，還出現了發明各種文字的其他人，他們分別發明擁有不同類型與字形的文字。其中一種文字用筆劃和線條組成，用相互不同的樣式與結構，構成意為種種事物的一個字形。另一種文字模仿物（的形狀），例如像弓形月亮那樣，用兩個尖角和點表示月亮，用一個圓和位於中央的一個點表示太陽。還有一種文字表示動物的形態，採取一定的姿態與順序和數量，用以表示某一事物，如果用別的方法組合，則表示別的事物。另一些文字保持著樹木與草的形狀，它們按各種方式排列組合，以表示各種事物。最後還有一種文字與我們的文字相似，線條和點按各種方法與形態加以組合、或分離重構，起到表示事物的文字功用。現在這種文字的大多數仍具有各種各樣的意義，寫著它們的中國書籍的確是古代之物，但是，所有（字體）中最廣為人知、而且最為便利的字是由各種筆劃和線條構成的，這些文字於今尚存。在所有文字中，這些文字是最初的，隨著時代的推移而逐漸完備，字形也日臻完善。

用簡單筆畫、點和線條組成的這一方法，僅依靠其不同部分的變化和組合，有極嚴格的限度，不能製造如此多的文字，所以除了這種單純而原始的方法之外，還發明了另一種組合方法，以表現前一種方法不能

表現的其他事物。它是以這些單純的文字為基礎，合成一字，它具有不同一般的技巧與智慧，或常常在由兩個字合成的一個字中，再加上一字，用兩個字創造一個文字。這種方式不是隨意而為，而是按照下列方法，考慮到各種情況。

例如，在流動無限的氣的領域，為了表示他們想像中的“天”，先寫一個“大”字，再在其上寫數位文字“一”，“一”與“天”的組合是唯一的大，由此構成了“天”。因為天是存在於這世上的最大之物。此外，為了表示天及其性質與作用，在天、日、月上再加上其他文字，用兩個字組成表示與天有關的其他事物。例如“明”、“曜”、“曙”、“晴”。為了明確表示，在“日”的旁邊加上“月”字，用兩個字表示上述意思。因為日與月是兩支炬火，是光明的源泉。他們還用同樣的方式處理元素。在這裡，凡與火及其性質和作用相關之字，例如“燒”這一文字，就是由“火”字和它旁邊的其他文字組成。而關於“氣”以及他們認為由氣所代表的“風”，——氣也是天上之物。他們將“風”字與其他文字組合。他們也同相同的方法寫與“土”和“水”有關的字。對於金屬、木、草、魚、獸、石等等有關事物材料的種類，他們也使用相同方法。挑選表示這一種類的文字，再在這字的旁邊加上其他文字，用這兩個文字創造出表示屬於這一種類的一個字。因此，所有種類的木頭和與木材相關的事項，都由“木”字和另一個文字組成。通過文字相互之間的這種組合，獲得對這些文字的意義、其中所包含的特性和要點以及語源的巧妙而科學的說明。因為它不僅能夠凸現包含在這些文字中的事物的意義，而且還使它的語源一目了然。

關於上述各點而言，這些文字不僅值得感慨，而且還在其優雅性上勝過其他文字。在中國，在學習文字的同時，還可以學到包含在這些文字中其他眾多特性，如自然知識、道德學問以及修辭技巧。正因為如此，雖然沒有與世界上其他所有賢人有過交往，也沒有保存他們的教誨，但在這另一世界的盡頭，使用這種文字的各民族的才能還是充滿生機。總之，中國人、日本人以及朝鮮人的那種敏銳的才能，不得不歸功於這種文字的使用。此外，由於這種文字是用幾乎純自然的方法表示事物的記

號，所以清醒地喚起了有關該事物部分的記憶。即使忘掉了，只要一看
到文字，就可以通過某一字形與其他字形的組合結構，記憶起它的意義。
這種結構方式有四種，即將適當的文字置於其他文字的側旁，或是重疊
置於該文字的上方；或是置於下方，或是置於該文字中央內側的大塊空
白之中。

.....

我還想談談這些文字與字形的數量，如前所述，雖然其數量多達 7 萬
至 8 萬，而且一語一字，但作為日常使用、或為了理解學問與學術的一
般書籍以及其他所有的政治公共習慣，不需要全部掌握這些文字。因為
10000 字或更少的字數通常便足夠了。如果精通這些文字，很多的文字可
以通過其結構的其他文字得到理解。而如果必須理解某個文字，就去看
他們大部頭的、體系完備的辭書。它們按結構文字的素材和其他方法，
對這些文字做了清晰的分類，並附有容易理解的例句。如上所述，在中
國王國的全境，這些文字的使用在不同身份的人中都十分普遍，這是明
顯的事實。(註 52)

陸若漢的論述極為詳細而具體，雖然我們刪除許多大同小異的段落，但上面
引文還是顯得冗長了一些。然而，與我們前引各種記錄的零星知識相比，陸若漢
此文就稱得上是一篇完整而全面的專題論文，他就像一個真正的學者，將漢字的
產生歷史與實際運用娓娓道來，作者不僅提到了中國神話中的三位始祖：即伏
羲、神農和黃帝，甚至還極富想像力地將它與聖經中的大洪水傳說聯繫在一起。

其論述的另一個鮮明特色，是他從文字比較學的角度對中國文字所做的深入
考察。在論述中，作者總是不斷地例舉漢字在日本和朝鮮等地的使用情況，並以
此作為考察中國漢字的參照物。(註 53) 陸若漢不是第一個使用這種研究方法的創始

-
52. 羅德里格斯：《日本教會史》，土井忠生等譯，《大航海時代叢書》，第一期，X，岩波書店，1979，下卷，
第 63-73、77、79-81、82-83 頁。
53. 陸若漢記述說：“由史書可知，日本人通過高麗 (Coray，該國曾一度極為繁榮，但由於離日本極近，日
本人通過通商與戰爭，在中國之前與該國保持聯繫) 接受中國的文字。那是在我主降誕 285 年前後，一
說為 290 年左右。是所謂應神天皇 (Vojintenvo) 的第 16 代國王的 15 年或 20 年的事。該國王還有另一
個名字，他被稱為八幡大菩薩 (Fachimandabosat)，日本人在那個時代中征服了高麗王國，使它成了屬
國。日本人在此之前還不知道文字的使用。他們在接受這種文字的同時，還接受了這種文字及其字形的
中國讀法、即中國語言。這種中國語亦不外乎這些文字的讀法和表示這種文字的詞語，但常用名詞或動

人，但他無疑是知識最為全面，運用得最為出色、討論得最為深入的人。

陸若漢的研究方式及其成就與他的特殊經歷有關，我們知道，這個在弱冠時代像豬仔一樣被傳教士帶到的農民兒子，是在日本的神學院中接受各種教育的。陸若漢具有非凡的語言天才，當他於 1590 年首次陪同范禮安拜訪豐臣秀吉後，很快便嶄露頭角，接替弗洛伊斯，成為專事外交事務的日本教會“通辭”。^(註 54) 陸若漢迅速升遷與他對日本語言的精深瞭解有關。除了參與《日葡辭書》(1603) 的編纂工作，他還先後完成了《日本大文典》(1608) 和《日本小文典》(1620)。1613 年之後，正在澳門避難、並同時在聖保羅神學院中擔任拉丁語教師的陸若漢奉命編寫可供日本、中國以及朝鮮等不同地區使用的統一的教理說明書。^(註 55) 正是由於對東方語言文字及其文化傳統的深刻認識，陸若漢對利瑪竇等人借用中國哲學術語來表述基督教神學概念的作法提出嚴厲的批評。他說：

在我來到這裡之前，神父對此一無所知，……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。……這

詞僅由一個音節組成，有時也有兩個音節。但是在日本語的發音中，它們的發音有很大變化，除了少數詞語，已經與現在通用的中國語言毫無共通之處。因為現在的中國語言與當時通用的古代中國語言已經有很大的變化。除了這種中國讀法之外，日本人還按照這些文字所擁有的意義，用他們的固有語言賦予它其他的日本讀法。採用中國文字的其他各民族也無不相同，這些不同民族在本國語言之外相互語言不通，他們用本國語言讀這種文字書寫的相同信件與書籍，但所有的人都可以獲得相同的概念。這就像擁有不同語言的歐洲各民族之間的數位記號、或者數學家們使用的、用於表示天上十二宮、行星、合的圖形與符號那樣，雖然這些數位、十二宮、行星等記號在各民族國語中有不同的發音，但所有的語言都表示同一個意義，獲得同樣的感受，產生同樣的概念。

“因此就結果而言，在這些民族之間，即使語言不同，這些不同民族的書籍都用他們之間共同語言寫成，這是一個很大的便利。即使不說話，也可以用同樣的文字和書信相互交流（事實上，他們就是這樣做的）。相互派遣的使節都通過文字相互瞭解。在會見時，即使沒有翻譯也可以憑文字互相溝通。他們用它交流想法與想說的事。事實上，正如在中國人、日本人、高麗人以及其他使用中國文字的人們之間那樣，雖然他們的語言各不相同，但由於這一原因，我們不必將在中國用這一文字印刷的、有關我們神聖信仰的書籍譯為不同國家的語言。”《日本教會史》，下，第 73-76 頁。

54. “通辭”的原意即為“翻譯”或“通事”，但在當時，被冠以如此名號的弗洛伊斯和陸若漢等人，實際上還兼有與日本上層溝通聯絡等多種外交事務。參見邁克爾·庫珀 (Michael Cooper)：《通辭羅德里格斯》，松本玉譯，原書房，1991。
55. 陸若漢在 1616 年 1 月於澳門給總會長的信件中聲稱：“從 1613 年 6 月至 1615 年 7 月整整兩年的時間內，我受巡察師巴范濟神父的特別任命，對古代東方出現的哲人的學說進行了系統的研究，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，預定完成在兩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、即中國與日本，還有朝鮮與柯欽的人都能使用。”轉引自庫珀：《通辭羅德里格斯》，第 265-266 頁。

裡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，古代中國人的確知道神，曾擁有關於神的正確教義，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，這裡編寫的書籍還有各種錯誤。（註 56）

正如謝和耐先生所指出的那樣，陸若漢和其他日本耶穌會士對利瑪竇的攻擊成為此後“譯名之爭”的導火索。（註 57）眾所周知，這場曠日持久的訴訟官司給耶穌會士、以及因各自切身利益而摻合進來的各個方面都造成巨大傷害，並最終使得教會在中國的傳教事業遭到重創。

陸若漢和其他日本耶穌會士對於漢字譯詞的斤斤計較與他們的特殊經歷有關，在經歷了“大日如來誤譯事件”的慘痛教訓之後，他們一直對此耿耿於懷。然而，日本的文化傳統以及漢字大量使用的現實，又迫使他們不得不借用會產生歧義的漢字來標記基督教神學中的某些關鍵詞語。（註 58）也正因如此，他們才會對對於漢字的理解與使用極為敏感，並下大力氣研究它們。

此外，我們還注意到，陸若漢還特別指出作為記述符號的漢字在中國傳統文化體系中佔有的特殊地位。其曰：“在中國，學習文字的同時還可以學到包含在這些文字中的其他眾多特性，如自然知識、道德學問以及修辭技巧”。他還告訴讀

56. 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，交給龍華民神父。那些詞語不僅有“天主”，同時還包括 1618 年論戰中涉及到的“天使”與“靈魂”等詞語。參見《通辭羅德里格斯》，第 269-271 頁。

57. 參見謝和耐：《中國文化與基督教的衝撞》，於碩等譯，遼寧人民出版社，1997，第 22 頁。關於謝文考證的若干錯誤及其他指控者，參見拙作《“Deus”的漢語譯詞以及相關問題的考察》中的相關論述。關於“譯名之爭”以及內含更為豐富的“禮儀之爭”，學者們多有研究，這裡不再重複。需要補充的是，我們不能因為這種爭辯及其後果而簡單地將其視之為帶有貶意的文化衝突，從某種意義上說，爭議本身也是一種交流。在許多時候，正是這種爭辯的開展，才使得不同類型、不同種族的文化傳統獲得更深層次的相互理解，並促使他們將對於語言文字的認識和研究趨向深入。

58. 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，還提到它的對應詞包括“天道”、“天主”、“天尊”、“天帝”等漢語辭彙。此外，1603 年刊印的另一部語言工具書《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”。參見土井忠生：《吉利支丹論考》，三省堂，1982，第 57-58 頁。另相關的詳細討論，參見拙作《“Deus”的漢語譯詞以及相關問題的考察》。

者：“自建國以來，中國王國（的學者）就潛心研究由最初賢者傳授的文字與學術研究。因為他們國家的統治依賴於這些文字與學問，為其所包含，並以其為基礎。”（註 59）

陸若漢的這一論述及其對語言文字的看法，或許會使我們聯想到後現代哲學家的某些觀點，他顯然十分清楚漢字這一符號系統中的豐富內含，了解它與文化傳統及現實社會的複雜關係，如果我們將他的這一結論與上述諸記錄中某些道聽塗說、零星片面的誇張記錄加以比較，兩者間的高下差異一目了然。很顯然，作為一個以傳教佈道為己任的耶穌會士，在 17 世紀初期，就能夠從文化學的角度來考察中國語言文字，並同時具有如此淵博的知識，的確令人欽佩。從這一意義上說，陸若漢的著作，標誌著耶穌會士對中國語言文字認識和研究，達到了一個新的境界。

必須承認，在 16 至 17 世紀，耶穌會士以及其他西方人對於中國語言文字的研究決不會限於此數，正如一再重申的那樣，由於中國文化在遠東地區的廣泛影響、漢字漢語在周邊國家中的普遍使用，在此交易的西方商人以及傳播信仰的各國修道士，都無法逃避這一挑戰。換一個角度來說，正是由於這種文化影響與語言現狀，我們對那段歷史的考察，亦不能自囿於地緣性的國境之內或者有限的雙邊範疇。

其次，由於語言文字的自身屬性，任何對話者與觀察者，都必然將形成該圖符體系的文化傳統作為先在自有的既定框架與前提，正如日本的“大日如來誤譯事件”和中國的“譯名之爭”所揭示的那樣，產生誤解與衝突的本質原因，常常並不緣於或限於話語本身，而是被話語所包蘊並體現著的思維習慣、行為方式、價值觀念以及特定社會意義所規定。

從某種意義上說，語言研究的根本動力，恰恰來自於不同文化（包括宗教信仰）間的本質差異，只要差異尚未消彌，研究需要就始終存在。所以，我們可以在此後的更長時間中，輕而易舉找到天主教以及新教傳教士的類似努力與大量著

59. 我們不難發現這樣的巧合，在許多的相關述論中，“天”是所有論述者都提到的一個漢字，但陸若漢對這個漢字所包含的豐富內蘊，顯然更勝於所有的其他論述者。在《日本教會史》中，我們可以看到他從六個不同層面，對這個漢字的哲學和倫理含義作了詳盡分析。參見《日本教會史》第二卷第十章《關於天以及他們對天劃分的不同層次》，第 141-153 頁，以及拙作《日本早期耶穌會史研究》，第 14 章中的相關論述。

述。而他們的探索重點，也必然從單純的詞語讀解，逐步向文化研究的深度發展。

當然，我們不會因此將這一歷史過程視為一般現象上的簡單重複，我們會發現不同研究者所處的特定情境與需要，並關注著由此產生的不同問題。正是這種情境、需要以及問題的個性差異，才得以形成為有聲有色的豐富歷史。同樣，亦正是由於不同的情境與需要，我們也才會提出新的問題，並在對它們的解釋中構築起新的歷史。

（編輯部按：本文實際出版日期為 2004 年 11 月）

Studies on Chinese Language and Characters by Jesuits in Japan

Ying-ping Qie

Institute of Religious and Cultural Studies
Department of Philosophy, Zhejiang University

ABSTRACT

Because of the widespread influence of Chinese culture and its language in Asia, especially in Southeast Asia, the Jesuits had to encounter this challenge before entering China, and they had to study the Chinese Language diligently. Therefore, we have found the evidence of language study in the correspondence of Santa Francisco Xavier, Melchior Nunes Barreto and Balthazar Gago, and we also have found the systematic study of the Chinese language, which was gradually becoming more and more exact and proficient, in the works of Eduardus de Sande, Bernardino de Eescalante, Jose (Joseph) de Acosta and Joao Tcuzu Rodrigues. These cultural experiences and research done by non-Chinese people have a special meaning—not only setting an example for the missionary work of the later Jesuits such as Matteo Ricci in China, but also comprising an important premise and complement to the cultural and language research of Matteo Ricci and others.

Key words: Jesuits, language study