

# 日本“南蛮时代”探析\*

赵德宇

“南蛮时代”指 16 世纪中叶至 17 世纪中叶，是天主教风行日本和遭受残酷镇压的历史时期。在日耶稣会利用日本战国末期政治和社会文化的无序状态，通过适应传教策略，满足了不同阶级的不同需求，以廉价的成本，使耶稣会获得了数十万教徒的丰厚回报。然而，及至封建统一政权重新建立并开始整饬统治秩序时，天主教在政治和信仰伦理领域的“异端”成分凸显无遗，立时成为统治者整肃的对象。“天主”在日本的寿终正寝，正是“事所必至、理有固然”。

关键词：南蛮时代 天主教 耶稣会 德川幕府 禁教

作者赵德宇，1954 年生，南开大学世界近现代史研究中心、日本研究院研究员。

1543 年欧洲商人终于来到远东终点站的日本。这次邂逅为有史以来第一次向日本人传递西方信息的机遇。时隔六年，天主教耶稣会发起人之一的弗兰西斯科·沙勿略（Francisco Xavier, 1506—1552）来日本传教，从此日本开始面临汤因比所说的“西方问题”了。当时的日本人援用中国人的蛮夷观念，将东南亚一带视为南蛮之地，而以葡萄牙为首的西洋人，多辗转东南亚而来日本，“故倭国人称之为南蛮人”<sup>①</sup>。由此，以耶稣会为首的“南蛮人”带来的天主教也被称为“南蛮宗”。“南蛮宗”传入之初，来势迅猛，一般估算高潮期信徒人数达 75 万人，占总人口的约 4%<sup>②</sup>，而且波及到从大名以至乞丐的各个社会阶层，其影响遍及日本全域。

“南蛮宗”在日本以和平的方式传播之快，波及范围之广，实属世界文化交流史上罕见的现象，以至于日本史家称此为“南蛮时代”。然而，“南蛮时代”最终以德川幕府的残酷禁教而告结束。这一荣一衰过程中纷繁陆离的表象，演成日本吸收外来文化史上一个充满谜团的特异时代，同时也成为世界宗教传播史上不可多得的历史标本。

\* 本文为教育部重大攻关项目（06JZD0023）“近代以来日本对华认识及行动选择”成果之一。

<sup>①</sup> 雪窗宗崔：《对治邪执论》，载《日本思想大系·25·吉利支丹书·排耶书》，岩波书店 1980 年，第 492 页。（“吉利支丹”为当时葡萄牙语的音译，亦译作“切支丹”）

<sup>②</sup> 阿尔曼多著、松尾多希子译：《南蛮文化渡来记》，萨衣玛鲁出版会 1971 年，第 2 页。

天主教徒发展简表（概数）<sup>①</sup>

年度	教徒人数	年度	教徒人数	年度	教徒人数
1551	1,000—1,500	1579	100,000	1587	200,000
1570	30,000	1582	150,000	1605	750,000

本文旨在追寻两条基本线索，以解读这个扑朔迷离的时代。首先，将带有神秘色彩的宗教文化还原为世俗文化。因为宗教不可能脱离现实社会而变成一种超世俗的、纯精神的信仰活动，除非天主教本身具有人类普遍需要的因素，否则就很难理解“南蛮热”现象。其次，将上述表象嵌入当时日本历史的大框架中进行考察。因为要理解一种社会现象，就必须了解它赖以生存的那个时代的具体情状，否则，就会堕入纯思辨的迷雾之中。笔者将依循上述线索，通过对这次传教历程中主客双方的综合分析，梳理出在日天主教会荣衰的历史逻辑过程。

## 一、黑暗时代的救世主

沙勿略来日开教之初，即察觉到日本人具有高度的文化资质，他赞誉日本人说：“这个国家的国民是在我们接触过的国民中最杰出的。”<sup>②</sup>日本文明的水准使传教士们意识到，像在文化比较落后的地区那样实行强制传教的方式，是难以奏效的。在这种认识背景下，耶稣会不但没有像在其他国家那样居高临下的主人心态，相反，他们非常尊重并努力学习日本文化，并在此基础上制定出一整套文化适应的传教方案。这种方案的要点是在恪守天主教教义实质的前提下，尽量使传教方式“日本化”，以避免与日本本土文化发生冲撞。由于沙勿略于1552年去世，系统制定适应传教策略的使命便落到了身为耶稣会远东巡察使的范礼安身上。

范礼安（Valignani Alexandre, 1538—1606）曾于1579—1603年之间，先后三度滞留日本，累计时间达九年之久。他认为：“由于他们（日本人）明到达理，所以要使他们信奉天主教，就必须尊重他们自己的自由意志。”<sup>③</sup>这是耶稣会在日本传教活动的总原则。范礼安还提出：“必须适应日本人的习俗，尽量采用日本固有文化的形式来表现教义，绝不能为传教而使日本人葡萄牙化。”<sup>④</sup>为此，范礼安编成《日本教理问答》，用作耶稣会士研究日本宗教的参考书。与此同时，范礼安又命在日传教士弗罗伊斯（Frois Luis, 1532—1597）编撰了《欧洲文化与日本文化》。该书对日本的宗教信仰、僧侣风俗、民间风习、饮食习惯、医疗用药、民间文学、庭院建筑等作了全面细致的介

<sup>①</sup> 福尾猛市郎：《日本史史料集成》，第一学习社1980年，第149页。

<sup>②</sup> 井上郁二译：《圣弗兰西斯科·沙勿略书翰抄》下卷，岩波书店1991年，第26页。

<sup>③</sup> 井手胜美：《吉利支丹思想史研究序说》，鹈鹕社1995年，第91页。

<sup>④</sup> 井手胜美：《东印度巡察使范礼安的日本人观》，载吉利支丹文化研究会编：《吉利支丹研究》第十二辑，吉川弘文馆1967年。

绍，并与欧洲文化进行了比较<sup>①</sup>，成为来日传教士的必读书。此外，佛罗伊斯还和另一位在日传教士罗德里格斯（Rodriguez Joao, 1561—1633）分别撰著了大部头的《日本史》和《日本教会史》，对日本宗教、语言、文学艺术、道德、时尚等领域进行了系统的研究。

上述措施使传教士们较顺利地适应了日本的社会文化以及民间风习，甚至在传教初期将 Deus（天主）译成日本佛教用语中的“大日如来”，并在传教中巧妙地借用了许多佛教术语，诸如：功力、解脱、现世、后世、济渡等等<sup>②</sup>，就连当时日本最大的教堂（建于平户）也被命名为“天门寺”<sup>③</sup>。此外，耶稣会还大力兴办学校教育、培养日本人传教士<sup>④</sup>，以求循序渐进地将天主教信仰融入日本社会。通过上述适应性文化沟通方式，大大减少了传教过程中因文化相异而产生的隔阂。耶稣会以上述适应主义为主导，采取了面向贫苦庶民和权势群体的同步协调的两翼并进策略。

要迅速获得大批信徒，就必须使天主教在广大下层民众中扎下根基，为实现大规模传教的需要，整个南蛮时代来日传教士达 290 名<sup>⑤</sup>。耶稣会针对日本社会的堕落，十分注重宣扬原始基督教中具有人类普遍价值的道德伦理观念。当时，在日本通用的《天主教教理问答》中有如下规诫信徒的话：“当孝敬父母，不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可贪图他人财物，勿恋他人之妻。”<sup>⑥</sup>这些戒律对日本人来说并非闻所未闻，但是，在社会正义泯灭，弱肉强食的时代，它无疑唤起了无人问津的下层百姓的心理共鸣。尤其是传教士们作为社会基本原则，还积极宣传上帝面前人人平等、爱人如己等基本教义。在日本近代以前的社会思想蒙昧时期，这种“从未有过的清新伦理，使日本人纯真的灵魂深受感动”<sup>⑦</sup>，使庶民第一次发现了能够体现自己社会人格的理想的社会原理。耶稣会的上述作为戒规的道德伦理和作为教义的社会理念，博得了日本下层民众的亲 and 感。

为切实争得民众，耶稣会士们还通过开展诸多慈善事业，变为现实生活施主。面对当时日本广大民众有病无医的状况，传教士们分别于长崎、府内等地开办医院，收容患者。当时日本流行着一种疑难症癰疮，而“经南蛮流外疗，历数月而痊愈”<sup>⑧</sup>。据当时在日耶稣会士记述，仅在府内医院，“1559 年夏季以来，接受内外科各种治疗的患者在 200 人以上”。这些医院进行着两种治疗，即“为拯救灵魂而进行说教，为治愈肉体而使用粉药、膏药以及烧伤药剂。”由此，“住院患者乐于学习祈祷，病愈以后有数次来医院者，并最终接受了洗礼。”<sup>⑨</sup>耶稣会还创立集义金赈济灾民，比如 1554 年山口地区

<sup>①</sup> 佛罗伊斯著、冈田章雄译注：《欧洲文化与日本文化》，岩波书店 1991 年。

<sup>②</sup> 冈田章雄：《吉利支丹信仰与习俗》，思文阁 1983 年，第 8 页。

<sup>③</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会士日本通信》下，雄松堂 1987 年，菲鲁南狄斯 1565 年 9 月 23 日书简。

<sup>④</sup> 详见海老泽有道：《南蛮文化》，至文堂 1958 年。

<sup>⑤</sup> 五野井隆史：《日本基督教史》，吉川弘文馆 1990 年，第 2 页。

<sup>⑥</sup> 《日本思想大系·25·吉利支丹书·排耶书》，第 48—49 页。

<sup>⑦</sup> 家永三郎：《外来文化摄取史论》，青史社 1974 年，第 69 页。

<sup>⑧</sup> 杉本孜：《江戸时代兰语学的成立及其展开》I，早稻田大学出版部 1976 年，第 36 页。

<sup>⑨</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会士日本通信》上，雄松堂 1996 年，巴尔迪卡尔 1559 年 11 月 1 日书简。

发生饥馑之际，数名传教士自费从其它地区购得大量昂贵的大米，每日早上向饥民舍粥。<sup>①</sup>此外，传教士们还于府内设立孤儿院收养病弱婴童、赎回被贩卖的人口等等。<sup>②</sup>

传教士们所宣传的社会伦理和身体力行的公益慈善活动，顺应了日本民众的普遍需求，树立起一套具有普遍性的社会道德价值标准，并宣传这就是“主”所创造的社会秩序。这显然属于未被封建工具化以前的早期基督教原则，表现出明显的追求现世得救的实际价值。天主教在日本的“还俗”，树立起现世“救世主”的形象，吸引了广大生活在“末世”的贫苦大众。就连当时日本的排耶论者也不得不承认，由于耶稣会士“演说邪法，行布施以倾动男女，因之归其宗者如麻粟。”<sup>③</sup>

## 二、同床异梦的合作者

为了保证传教渠道的畅通和增加天主教的权威性，在日耶稣会觊觎的另一个目标，就是处于群雄割据对峙时代的大名们。许多大名也对传教士颇感兴趣，但是，其取向却与下层百姓大相径庭。他们与耶稣会士的结合是出于非宗教性的利益驱动，即他们的目光聚焦在战国时代最后阶段起决定作用的新式军事技术和商贸利益，以及传教士在政治上的利用价值。大名们在割据混战中保全自己的既得利益，急需财富和战略物资，而当时国内贸易因战乱所扰已经无法正常进行，历史上与中国的传统“勘合贸易”也因倭寇猖獗而被明朝所禁。由此，便使得“南蛮胡贾”倍受青睐。尤其是九州地区的大名们，历来以外贸作为维持其经济实力的重要支柱，因此他们尤为注重“南蛮贸易”。传教士们对此洞若观火，于是与葡萄牙商人合作，为大名们准备了一份商教一体的套餐，即“福音”与贸易的硬性搭配，以贸易为诱饵（时而又以西洋奇巧之物为敲门砖），诱迫大名们认可天主教。

肥前大名大村纯忠为吸引葡萄牙人到他的领地以获取丰厚的关税收入，甚至接受了洗礼，成为日本第一位天主教大名。其后又不惜将长崎进献给耶稣会，其进献书曰：“我等蒙传教士多方恩惠，为此将长崎及领内田地无保留地永久赠与巡察使（范礼安）……但所有入港船只必须向我们缴纳贸易税。”<sup>④</sup>最能体现商贸一体策略成果的要算鹿儿岛的例子了。该岛大名岛津贵久因初时冷淡传教士而丢掉了与葡萄牙人交易的利益，其后不得不向葡萄牙驻果阿总督“忏悔”，保证今后庇护天主教，以换取葡萄牙商船到他的领地。<sup>⑤</sup>据统计自1551年至1585年，5位西南大名先后13次，以葡萄牙国王、葡萄牙驻印度总督、主教为对象，或派遣使节、或致以书信，试图与传教士建立紧密的关系。<sup>⑥</sup>而这些外交姿态，几乎如出一辙，先是表示要在自己的领地内保护传教

<sup>①</sup> 弗罗伊斯著、松田毅一等译：《日本史》6，中央公论社1981年，第122页。

<sup>②</sup> 海老泽有道：《南蛮文化》，17—57页。

<sup>③</sup> 雪窗宗崔：《对治邪执论》，载《日本思想大系·25·吉利支丹书·排耶书》，第492页。

<sup>④</sup> 沼田次郎编集：《日本与西洋》，平凡社1971年，第49页。

<sup>⑤</sup> 村上直次郎译注：《异国往复书翰集》，雄松堂1966年，第9—10页。

<sup>⑥</sup> 岩生成一：《锁国》，中央公论社1980年，第32页。

士，其后便提出具体的经济要求。丰后大名大友宗麟的书翰颇具代表性：“余乃葡萄牙国王陛下之仆人和朋友，对上帝及在余领国内之天主教徒及葡萄牙人一同予以庇护和厚待，余将在上帝赐予的一生中，始终不渝。望阁下致书总督，余具有接受大炮赠与之资格……余若能保卫领地并得以繁荣，则领地内天主堂及信徒乃至来此地之葡萄牙人亦可同享繁荣。”<sup>①</sup>由上述事例不难看出，九州地区的大名们为将葡萄牙商船吸引到自己的领地，竟相对传教士表现出一股言不由衷的“热情”。这股“热情”客观上造成了“大村、有马、天草等地全体领民入教的局面”<sup>②</sup>，九州地区遂成为耶稣会的传教基地。

已经统一日本大部的实力人物织田信长于 1569 年向传教士发放了特许证，其中规定：“免除居住在京畿地区的传教士的一切课役及所有居民需履行的义务。在我所辖地区可自由居住……如有不法之徒虐待传教士，当坚决予以处置。”<sup>③</sup>1573 年织田信长又招传教士到京都，赐地以兴建“南蛮寺”，并拨款 5000 贯。<sup>④</sup>据此，传教士又在京畿地区扎下了营寨。然而，织田信长是个现实主义者，他既不敬神（日本的神道），也不拜佛，更不信天主。他曾向传教士明确宣示：“在日本只有他自己才是活着的神。”<sup>⑤</sup>织田信长看重的是“南蛮铁炮”技术在其武力统一事业中的威力。火枪是 1543 年欧洲人带给日本的第一件礼物，不久便迅速普及开来，处于战国纷争时期的大名们千方百计地争相购入。织田信长为确保火器上的优势，在自己所辖范围内积极奖励火器的生产，而要垄断火器并保证质量，就必须以传教士为媒介，得到葡萄牙人的相关援助。这才是织田信长结交传教士的直接目的，而传教士们也正在寻找有力的支持者，于是双方一拍即合。后来的历史事实证明，正是火枪大大增强了织田信长的军事优势，加速了其统一日本的步伐。

此外，织田信长还敏锐地察觉到传教士在政治军事上的利用价值。当时，佛教教团已经形成一股举足轻重的政治军事势力。其中的一向宗在各地与织田信长武装对抗达 10 年之久，成为统一事业的一大障碍。在这一战略背景下，织田信长看到了天主教在民间的号召力和耶佛水火不相容的状态，因而在剿灭佛教武装势力的目标下，与传教士结成了“统一战线”，期望以耶战佛。在军事战略上，织田信长更是淋漓尽致地利用了传教士的影响。1578 年织田为胁迫天主教大名高山右近屈服，派传教士前去劝降，声称如果高山拒降，将对所有天主教徒处以磔刑，终于使高山右近就范。<sup>⑥</sup>

综观上述不难看出，日本统治阶层中护教者与传教士的关系，在客观上为天主教势力的发展起到了推波助澜的作用。但另一方面，双方的关系可谓名副其实的同床异梦，前者只是将后者当作给自己带来经济利益的“经纪人”和为己所用的“纵横家”，而对

<sup>①</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会士日本通信》下，1568 年 9 月 13 日大友宗麟书简。

<sup>②</sup> 《1596 年耶稣会年报》，载吉利支丹文化研究会编：《吉利支丹研究》第二十辑，吉川弘文馆 1980 年，第 267 页。

<sup>③</sup> 岩生成一：《锁国》，第 53 页。

<sup>④</sup> 藤田茂吉：《文明东渐史》，载《明治史论集》1，筑摩书房 1983 年，第 230 页。

<sup>⑤</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会士日本通信》下，弗罗伊斯 1573 年 4 月 20 日书简。

<sup>⑥</sup> 沼田次郎编集：《日本与西洋》，第 59 页。

“福音”则毫无兴趣。大内氏甚至在传教许可证中认为传教士是“从西域来朝之僧，为绍隆佛法”<sup>①</sup>。因而，虽然号称“天主教大名”者不少，而“真正信奉天主教者不过数名而已”<sup>②</sup>。这就预示了随着这种交易基础的消失，双方必然要爆发冲突的悲惨结局。

### 三、集权统治的障碍

耶稣会的传教活动以及纵横捭阖的外交活动有声有色，以至于有传教士梦想日本很快就会成为天主教国家。然而，就在传教士们踌躇满志之际，继承了织田信长霸业的丰臣秀吉突然于1587年7月24日（天正十五年六月十九日）颁布了“驱逐传教士令”，勒令传教士“须于二十日之内准备行装归国”<sup>③</sup>。

传教士们对这突如其来的晴天霹雳极为震惊而又迷惑不解，后来的学者们也对此众说纷纭，学者们寻找到两条理由。其一，丰臣秀吉曾经向传教士表示，为渡海征服朝鲜和中国，希望得到葡萄牙的新式船只<sup>④</sup>，但没有引起传教士们的充分重视，这是传教士的致命错误。其二，在发布驱教令前夕，丰臣秀吉驻有马时，欲寻民女作乐，但这一地区的妇女几乎都是天主教徒，为遵守贞节戒规，竟无一人从命。丰臣秀吉顿时燃起对教会的怒火。<sup>⑤</sup>学者们推测，这可能是秀吉猝然禁教的导火索。其实，禁教缘由远非如此简单。笔者以为，这既是一场政治斗争，也含有深刻的文化冲突的因素，当然，二者又是相互缠绕的。

丰臣秀吉于1582年继承了织田信长的霸业，加速了武力统一日本的步伐，并于1585和1587年先后平定了四国和九州。佛教僧团也承认了丰臣秀吉的权威，并重新得到扶植。从而日本由织田信长的“天下布武”时代走向“宇内静谧”时期，逐渐接近全国统一。在这个历史转捩点上，除少数残余割据势力外，天主教会成为丰臣秀吉统一事业的主要异己势力。耶稣会经过近40年的经营，至1583年已拥有教堂约200所<sup>⑥</sup>，信众近20万。此外，耶稣会开设的教会初等学校，至1583年约达200所，累计学生人数约12000人。<sup>⑦</sup>这些自幼接受教会学校教育的少男少女，成为天主教在日本的重要社会根基。更使丰臣秀吉无法接受的是，耶稣会还占有大名们奉献的领地，尤其是大村氏奉献的长崎，开港之初，人口不过二、三百户，之后每年有数千人前来入教，到1575年教徒达到18000—20000人，甚至有50余名佛教僧侣入教。<sup>⑧</sup>长崎不但是天主教传教的据点，同时还引聚了日本各地的商人，逐渐发展为与外贸相联系的商业城市。教会还

<sup>①</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会日本年报》上，雄松堂1989年，前言第19页。

<sup>②</sup> 海老泽有道：《日本切支丹史》，塙书房1990年，第22页。

<sup>③</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会日本年报》下，雄松堂1989年，第234页。

<sup>④</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会日本年报》下，第150页。

<sup>⑤</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会日本年报》下，第223页。

<sup>⑥</sup> 冈田章雄：《吉利支丹风俗与南蛮文化》，思文阁1983年，第39页。

<sup>⑦</sup> 海老泽有道：《南蛮文化》，第61页。

<sup>⑧</sup> 岩生成一：《锁国》，第43—44页。

得到了长崎的行政、司法权和收取来港船只停泊费的权益，并与许多大名往来密切。天主教会俨然形成一种独立于丰臣秀吉统治体制之外的不可忽视的社会势力。这一切在丰臣秀吉看来，已经构成对他正在努力建立的集权秩序的威胁。尤其是传教士们还颇具蛊惑人心的本领，这不得不使丰臣秀吉考虑到，一旦传教士煽动起反对自己的狂热，将是比一向宗更可怕的敌人。据弗罗伊斯记述，丰臣秀吉在发布禁教令的第二天，召集大名袒露了这种恐惧心理：“关白（丰臣秀吉）与昨夜同样怒不可遏……说传教士狡猾而知识广博，欺瞒大批上层和贵族……如果不抑制这种企图，他们就会像大阪的和尚（一向宗）那样，用说教聚集人众，然后杀害领主、夺取领地，而他们自己就成为大领主，重演大阪和尚与织田信长对抗的局面。”<sup>①</sup>这是丰臣秀吉禁教的最根本原因之一。

经验丰富的耶稣会采取了尽量避免一切可能刺激丰臣秀吉的做法，再加之当时丰臣秀吉为保持与葡萄牙商船的贸易关系，在禁教令第5条中规定：“自今以后，凡不妨碍佛法者，天主教国家之商人及其他人等尽可往来于日本。”<sup>②</sup>因而这次驱逐令并没有严格执行。信教人数仍在增加，天主教似乎已脱离危险期。然而，1596年发生的“菲利浦号事件”<sup>③</sup>再次引发了丰臣秀吉打击国内“第五纵队”的政策，终于制造了第一次大规模虐杀教徒的“二十六圣人殉教事件”。

丰臣秀吉于1598年病歿，不久德川家康取而代之。为垄断南蛮贸易之利，德川家康对传教士的政策有所缓和，至1605年，日本天主教教徒达75万人，长崎取代了当时的澳门和马尼拉，成为“远东的罗马”。然而，好景不长，1612年德川幕府突然首次发出了严厉的禁教令，下令驱逐所有传教士、关闭各地教堂。这同样与当时的内外形势密切相关。首先，1609年德川幕府与荷兰建立了通交关系，并在平户设立了荷兰商馆。荷兰人的目的旨在通商，与宗教传播毫无瓜葛，幕府终于觅到了理想的贸易伙伴。其次，幕府于1612年宣布以建立幕藩体制为“国是”，而全日本的天主教大名却已经多达61人<sup>④</sup>，而且渗透到德川家康的近侧。这一切促使德川幕府坚定了剪除天主教的决心。1615年幕府又先后颁布了《武家诸法度》、《禁中并公家诸法度》、《诸宗本山本寺诸法度》。这正是德川幕府确立“祖法”的时期，更凸现出天主教会的异端性质，因而，禁教政策骤然升级。德川家康的继承人德川家光采取了更加严厉的打击天主教徒的手段，通过五户一组的联保连作制度揭发教徒，并对不肯弃教者施以骇人听闻的酷刑，诸如：面部烙印、吊打熏烤、切断手指、倒吊于粪坑，甚至裸身游街等等<sup>⑤</sup>。1612年至1624年，集体屠杀教徒和被迫殉教事件高达149起。<sup>⑥</sup>另据估算，禁教期间殉教者在2000—

<sup>①</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会日本年报》下，第232—233页。

<sup>②</sup> 柳谷武夫编辑：《耶稣会日本年报》下，第235页。

<sup>③</sup> 菲利浦号系西班牙商船，因遇风浪漂流到日本。据耶稣会士克拉西《日本西教史》记载，当时船长在与丰臣秀吉部下增田长盛交谈时，于地图上指示出西班牙拥有的广大领土。当问及如何得到这些领土时，答曰：先派传教士使其国民成为教徒，然后派遣军队与信徒里应外合，征服该国。

<sup>④</sup> 高濂弘一郎：《切支丹的世纪》，岩波书店1993年，第122页。

<sup>⑤</sup> 参阅松山崎校注：《切支丹鲜血遗书》，改造社1926年。

<sup>⑥</sup> 松山崎校注：《切支丹鲜血遗书》，186—257页。该书只统计到1624年。

5000 人之间, 其中欧洲传教士约为 70 人<sup>①</sup>, 1624 年仅在江户两次焚杀教徒就达 87 人, 其中甚至包括 5 名妇女和 18 名儿童<sup>②</sup>。

德川幕府残酷的仇教政策, 终于引发了有 37000 余众参加的岛原天草地区的天主教起义(1637—1638)。义军公开武装对抗禁教令, 超越了传教士们以殉教来非暴力地表明自己虔信天主的局限。这种宗教的世俗性升华深深刺激了德川幕府, 使他们痛感到“南蛮人的一向宗”已经发展为异己的武装力量, 丰臣秀吉的忧患终于演成活生生的现实。幕府为根绝天主教, 对起义者施行了灭绝性的屠杀, 并于 1639 年明确规定: “禁止葡萄牙人来航, 违者, 破其船、斩其员。”<sup>③</sup>至此, 幕府最终断绝了与天主教和葡萄牙人的一切交往。

前述的考察显现出如下线索, 即统治阶级对天主教的态度虽然几经反复, 但始终是系于其政治经济利害天平之上的。从政治上看, 这一时代初期织田信长的扬耶抑佛和其后丰臣秀吉的扬佛抑耶, 虽然表现出对两种宗教截然相反的态度, 但目标是完全一致的。再从经济上看, 即使在禁教令发布以后, 丰臣秀吉和德川家康出于对南蛮贸易的需求, 仍然对传教士表现了一定程度的忍耐力, 及至与荷兰建立贸易关系后, 传教士才完全失去了利用价值。而岛原天草起义的最后冲击, 终于促使幕府将砝码全部投向彻底禁绝天主教一边。

#### 四、信仰伦理的异端

以上侧重分析了日本统治者与天主教势力发生冲突的政治经济背景。另一方面也不可忽视这种对立冲突的文化原因, 当然它并非单纯的两种文化形态的自然冲突, 而是与深藏其中的社会政治根源相互缠绕在一起的。在封建社会里, 对某一异质文化的态度往往会因阶级的对立而分解为两种不同的取向, 即统治阶级与被统治阶级的文化需要是不同的, 有时甚至是正相对立的。因而前者为保证其统治系统的稳定, 总是要竭力防止一切文化越轨行为。依据这条线索, 当日本的军事强人统治者站稳脚跟后, 异己的天主教文化就在劫难逃了。

再从在日耶稣会一方看, 他们的文化适应传教策略也是有限界的。尤其是传教士们看到传教过程进展顺利, 并逐渐意识到“大日如来”与天主绝不可同日而语时, 为避免“同名异神”的尴尬局面, 将 *Deus* 改音译为“デウス”。也正因为这次改译, 留下了与日本统治者在信仰层面上发生正面激烈冲突的隐患。正如一位法国学者指出的: “天主教是一种要求移风易俗、怀疑成规的宗教, 这首先预示着有冒破坏现存秩序的危险。”<sup>④</sup>天主教只信仰至高无上的天主, 不允许崇拜任何其他偶像, 在天主教看来, 没

<sup>①</sup> 阿尔曼多著、松尾多希子译:《南蛮文化渡来记》, 第 50 页。

<sup>②</sup> 德富猪一郎:《近世日本国民史德川幕府上期上卷》, 民友社 1924 年, 第 311 页。

<sup>③</sup> 石井良助校订:《德川禁令考·前集第六》, 创文社 1981 年, 第 379 页。

<sup>④</sup> 谢和耐著、于硕等译:《中国文化与基督教的冲撞·序》, 辽宁人民出版社 1989 年。



有哪一种神灵能享受与天主同等的荣光。在日本世俗最高主宰者尚未确立的社会状态下，统治阶层还无暇顾及天主的地位。加之，耶稣会在当时仍具有无以代替的利用价值，因而统治阶层暂时承认了天主的存在。但是，随着集权政治趋向稳定，日本的本土神与天主的对立便公开化了。

在信仰领域，日本已非一张白纸，它通过奈良时代“神佛习合”及平安时代“本地垂迹”<sup>①</sup>理论的整合，已经将天照大神与大日如来熔铸为一体，即“神与佛其名异而其趣一者”<sup>②</sup>，由此创造出自己的崇拜偶像。同时，统治者还引进了儒家思想中维护封建体制的社会伦理，组成三教合一的“正法”，从而模造出抵御异己文化的思想武器。丰臣秀吉曾在给印度总督的信中宣示了以日本神为中心的三教一致原则：“吾日本国乃神国……支那称此为儒道，天竺称之为佛法，而日本尊之为神道。吾人坚守此道，无需其他说教。”<sup>③</sup>而传教士“不知仁义之道，不敬神佛，不分君臣，唯以邪法破正法为事，自今以后不得妄言。”<sup>④</sup>德川家康在给西班牙总督的信中则宣布：“吾国乃神国也，尊神崇佛始自日本肇国，佛即神，神亦佛，两者同一。固君臣忠义之道，坚守国家统一，乃吾日本向神誓忠及崇仰神之明证也……仁义礼智信之理，亦皆含于神意之中。此乃与贵邦实为相殊也。”<sup>⑤</sup>上述逻辑混乱的议论似乎表明了丰臣秀吉和德川家康坚决保卫本土神的志向。然而，从中可窥见，他们对神佛的解释极其空洞，而对儒教中的君臣大礼等说教却作了具体说明，前者只是为后者蒙上神秘的权威色彩，而后者才是问题之所在。换言之，天主教在日本的真正对手并不是虚幻的神，而是世俗的最高统治者。由此看来，天主与日本军事独裁者之间争夺绝对信仰权威的冲突便势所难免了。

历代天皇以天照大神后裔的资格统驭日本，而自幕府政治以来，将军们往往借助天皇的“天威”来神化自己。一代枭雄丰臣秀吉为谋求神格，甚至编造神话故事，说他母亲是受孕于太阳，因而他就是天照大神的后裔。丰臣秀吉曾明确地说：“在神国日本不可奢谈基督，所谓神乃日本之统治者，而天主教损及统治日本之神之尊严。”<sup>⑥</sup>按照这种逻辑，神就是他自己。之后的德川家康被称为“东照大权现”（即天照大神的化身），实乃一脉相承。当时的“黑衣宰相”崇传秉承幕府的旨意，作了如下结论：天主教“实神敌佛敌也，若不急禁，后世必为国家之患。”<sup>⑦</sup>可见，只要传教士不放弃对天主的绝对信仰，无论怎样适应日本文化也不可能得到统治者的真正认可。除非传教士肯把天主“垂迹”为日本的神，并像佛教那样使信仰趋附于世俗统治者的淫威之下，而这又超出了耶稣会适应政策的最终界限，是绝不可能成为现实的。

<sup>①</sup> 认为天照大神是降临到日本的如来，并把日本的各种神看作是各路佛的化身，即神佛一体。

<sup>②</sup> 崇传：《排吉利支丹文》，载《日本思想大系·25·吉利支丹书·排耶书》，第491页。

<sup>③</sup> 松田毅一监译：《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》，第一期第一卷，同朋舍1987年，第270—271页。

<sup>④</sup> 《1592年耶稣会日本年报》，转引自海老泽有道：《切支丹的镇压与抵抗》，雄山阁1981年，第62页。

<sup>⑤</sup> 佐佐木润之介：《天下统一与民众》，三省堂1974年，276页。

<sup>⑥</sup> 《前田玄以致贝德罗·高麦斯一未刊书简》，载《基督教史学》19，1976年。

<sup>⑦</sup> 崇传：《排吉利支丹文》，载《日本思想大系·25·吉利支丹书·排耶书》，第492页。

天主教的许多戒规也与统治者要求的伦理风习发生了激烈的摩擦。在当时的日本社会,臣下对主君尽忠是日本武士道的主要内容之一,而信奉天主教的武士们却不能无条件地遵从这一伦理。耶稣会传教士虽然努力适应日本的忠君从父等传统伦理,但前提是“不悖天主”,并提出:“对天主的敬奉应在主人、父母之上,如主人、父母违背天主之教诲,则不可服从,以至不惜生命。”<sup>①</sup>日本信徒们援引这一信条,公开向主君提出了挑战。曾为丰臣秀吉立下卓著战功的高山右近就回绝了丰臣秀吉要求他弃教的劝诫,而甘愿丢掉封地,后又因不肯弃教而被德川幕府逐出日本,最终客死马尼拉。还有更令统治者不能容忍的“逆臣”,大名福島正则曾规劝几名部下弃教,但遭到拒绝,其理由是:“如果不严守对最高主君基督的忠诚,那么对世间主君的忠诚就无从谈起。”<sup>②</sup>

当时日本流行着主君对臣下赐以切腹的惯例,武士伦理还要求臣下履行“切腹殉主”的义务。即如果主君武运不济而战死,或因战败而自杀时,近臣就要为其殉死。受命切腹显示着主君对臣下的绝对权威,而“切腹殉主”则是臣下对主君效忠的最高形式。如果“该死”而不死,则被视为惜命的“弱虫”而遭唾弃。它反映了日本武家社会典型的主从关系,是统治者维持其绝对权威的主要工具之一。针对这种非人道的恶习,耶稣会依据天主教教义提出了逆反的义理,认为生命来自天主的恩赐,因而自戕生命是对天主的亵渎,是不可饶恕的罪孽。他们在教义书《答罪规则》中,明确规定“严禁自杀”。据此,信奉天主教的武士们公然抵制上述武家伦理,天主教大名小西行长就拒绝切腹而甘愿被斩首。小西行长解释说:“予并非企望偷生,若无天主教禁制,予可从容切腹”。<sup>③</sup>这种表白并非为胆怯而辩护,正如日本学者所说:“在当时的武士之间,拒绝被认为是赐予荣誉的切腹,而甘愿蒙受斩首耻辱的行为,如果不是出于信仰,无论如何也无法解释。”<sup>④</sup>殉死的主从义务也遭到了教徒们的抵制。丰臣秀吉死时,服侍他的侍童们一致决意为他殉死,惟有一位少年天主教徒为固守信仰而坚决反对<sup>⑤</sup>。而在当时日本人的价值观中,坚守宗教信仰比殉死需要更大的勇气和意志。

天主教的信仰、伦理、教义、教规以及信徒们的实践,动摇着作为日本集权统治系统主干的君权神授原理、忠君思想、主从关系等上下有序的“国风伦理”,成为与日本统治者“正法”对立的“异端”。

(责任编辑 辛 岩)

<sup>①</sup> 巴毗庵:《破提字子》,载《日本思想大系·25·吉利支丹书·排耶书》,第440页。

<sup>②</sup> 《1614年耶稣会年报》,载《日本思想大系·25·吉利支丹书·排耶书》,第581—582页。

<sup>③</sup> 《1600年耶稣会年报》,转引自《冈田章雄著作集》I,思文阁1983年,第63页。

<sup>④</sup> 《冈田章雄著作集》II,思文阁1983年,第90页。

<sup>⑤</sup> 《冈田章雄著作集》II,第93—94页。