

文化

赴教廷日本使團對話錄中 關於別人的問題

Manuel Afonso Costa *



該文內容敘述四位日本青年往歐洲的旅程。其中兩位¹ 是由Qiuxu島的三位大名（領主）派遣的，這些領主在當時已與耶穌會傳教士和葡國商人建立良好關係。

該四名青年在另外兩名青年以及Diogo de Mesquita和范禮安（Alessandro Valignano）兩位神父陪同下，於1583年由日本啟程，直至1584年才抵達里斯本。當Nobunaga與世長辭時，使團尚未離開澳門，很可能，大使和其隨行人員在抵達果亞時，又或離開澳門不久之後才得知他的死訊。

使團於1585年獲教宗額我略十三世接見，1586年由里斯本啟程回國，1590年返抵日本。在此本人應提及的是，范禮安神父與使團一同由日本出發，但當到達果亞後便在該地停留下來，直至使團在回程途經果亞時再與他們會合。因此，被學者一致認為是該旅程倡議者的范禮安神父，只在旅程開始和終結時才陪同各大使一起。本人認為范禮安之所以逗留在果亞是與他由耶穌會視察員的身份晉身為該會省會長（Provincial）有關，而同時亦與Nobunaga的死訊² 不無關連。

在使團籌組的所在地，即位於日本西南端的Qiuxu島，葡萄牙人早已於四十年前踏足此地。具體來說，葡萄牙人於1543年便已登上那屬於Satsuma大名的種子島（Tanagashima）。

在那個年代，Qiuxu島是由兩龐大家族管轄：Shimazu和Otomo。前者是Satsuma的領主，後者則是Bungo的領主。令人感到奇怪的是，雖然葡萄牙人首先

* 澳門大學法學院導師

1. 某些作家認為只有兩名青年是大使，其餘的是隨行人員。其他作者則認為大使其實有四名。然而，這問題對本文的重要性不大。
2. 在果亞，范禮安被 Nuno Rodrigues 神父取代，Nuno 當時是耶穌會果亞修院院長。須注意 Nobunaga 的死訊可能對傳教士構成一個很大的挫折，因為他對傳教士的態度相當友善，而任何轉變亦可導致事情惡化，正如接踵而來所發生事情。

登陸屬於 Satsuma 領主的種子島，但事隔不久卻與 Bungo 的領主建立良好關係。期間究竟發生了甚麼事致使在與葡國商人和傳教士建立良好而穩固關係方面 Otomo 比 Shimazu 優越？是否由於 Bungo 的君主、聖名 Francisco Otomo、又名 Yochichiga Otomo 皈依了天主教才將 Otomo 家族與傳教士在交往過程中的關係推向頂峰？而他皈依之目的是否希望留住葡萄牙人在其領土定居下來？似乎，商人與傳教士之間在策略性利益方面的一致性，甚至自然而然地產生結盟都是無可置疑的。可能 Bungo 的君主比 Shimazu 的君主能更快領悟到的實際而淺易的道理就是：若要招引商人來日本，就必須將領土開放予傳教士傳教作為代價。當然，他們這樣做法，只在 1549 年聖方濟各沙勿略³踏足日本時才得以實行。

可以肯定而且亦可表明一切的事實就是：當中一名大使 Mancio Ito 乃 Yochichiga Otomo 即 Bungo 的大名 D.Francisco 的侄兒；另一位大使 Miguel Chingiva 乃 Sumitada Omura 即 Omura 的大名 D.Bartolomeu 的侄兒。Satsuma 的領主只可責怪自己，因為上天已對他的領土廣施恩惠（話雖如此）：鹿兒島是 Satsuma 的首府，而聖方濟各亦曾在此地登岸，而且，屬於首批改信基督教的信徒之一的 Anjirô、聖名 Paulo de Santa Fé 亦出自該處。

3. 傳教士長期在日本逗留令局勢出現轉變：從此商人較喜歡到有教會人士立足的城市。這個事實對葡國商人和日本管治者產生不同的影響：

——商人自此得到對他們來說極為重要的後勤支援；教會人士由於在當地生活，因此可為商人的活動提供方便，因為他們能掌握到瞬息萬變的政治局勢的脈搏。鑑於在當地生活遇到不穩定局勢可引發策略上急速而重大變化，影響到各大名之間、大名與其臣屬之間脆弱的平衡關係，上述那些條件因而顯得非常重要。因此，商人與傳教士之間互相依附。這種依賴關係自 1560 年至 1570 年至為顯著，並成為葡萄牙人在日本領土的存在的一大特徵。

——封建君主因此須容許基督教在其領土上傳道，以免失去在 1543 年重新活躍的謀取暴利的商機。這事實令葡萄牙人得以在 Satsuma 和 Bungo 各不同地方立足。教會人士沒有在 Satsuma 定居下來，而載滿中國絲綢的船隻亦因此不曾駛進這些港口：1556 年 Shimazu Takahisa (1514 – 1571) 嘗試將情況扭轉，請求遣派傳教士到這裡來，但可惜為時已晚。自其父於 1550 年被殺而成為 Bungo 大名的 Otomo Yoshishige (1530 – 1587) 的例子則與前者剛剛相反：作為對葡萄牙人坦誠的支持者，他一向容許傳教士活動，後來更受福音感召於 1578 年 8 月 28 日受洗成為基督徒，取聖名 D.Francisco de Bungo。

初期，另一位大名，即 Hirado 的領主 Matsuura Takanobu (1529 – 1599) 亦備受矚目。Hirado 位於 Quiuxu 西岸，比位於東岸的 Bungo 能為葡萄牙人提供更佳條件，並自 1550 年開始與他們接觸。首先 Matsuura 友好地接待傳教士，容許他們進行活動，甚至曾經表態希望成為基督徒。他為 namban 提供一些類似他們在 Otomo 領土享有的條件。然而 Hirado 的大名始終對“基督教”不大感興趣，因此於 1558 年決定冒險單靠其港口的優越位置而禁止傳道者活動。他的這項舉措相當成功，因為來自澳門的商人仍舊須前往他的領土。因此，商人/傳教士兩者的結合頓時消失，直至 1562 年 Quiuxu 西岸另一大名 Omura Sumitada (1533 – 1587) 不單只為商人也為教會人士獻出其海港，這個結合才重新出現，而葡國船隻放棄駛往 Hirado。由於 Matsuura 與耶穌會教士對抗，商人須謀求新的庇護者，最後他失去與葡萄牙人通商的機會（比較 João Paulo A.Oliveira e Costa; *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*, Instituto Cultural da Macau 及 Instituto Histórico de Além – Mar, 澳門, 1995)。

在著作所涉及的年代，除了一個有利的環境因素之外，還須配合一項對日本施行的新策略，那就是：在平等互惠的原則下，歐洲人對日本事物更加重視（范禮安著作已有說明），而同時亦以一個更有系統的方式將歐洲事物講解予日本人知道。大使團的組成，以本人看法，是與耶穌會改變策略有關，因此亦與范禮安這個名字分不開的。

如眾周知，Nobunaga 死後，Toyotomi Hideyoshi 接掌大權，局勢出現重大急劇變化，而范禮安就在葡國商人和傳教士所處環境的優越性漸趨衰微的後期中在日本出現。可以這樣說，當時局勢出現迅速變化，就好像是一個長週期的結構中的短暫封鎖時期。事實上，西方在日本封建時代的存在只維持約一個世紀。最關鍵性的是十六世紀中葉至十七世紀中葉。

當時，耶穌會並未充分作好準備面對這急劇變化。儘管如此，當使團於十六世紀末啟程返日本，即Hideyoshi決定頒令禁止在日本本土進行傳教工作⁴（1587）的若干年後，范禮安和果亞總督在外交上所付出的努力依然取得成功，因使團獲得Hideyoshi 接見。

二

除了該文即該篇對話所提及的兩名人物 Mâncio 大使及 Miguel 大使之外，還包括四名日本青年，其中兩名 Martinho Fara 及 Julian Nacaura，都似乎是 Sumitada Omura 的親戚，另外兩名，Lino 及 Leão 是上述兩位大使的朋友，也分別是 Omura “王子”及 Arima “王子”的兄弟。總而言之，這些人顯然都是關係密切的。我們可以這樣說，這個使團的社會背景是圍繞着以下三個家族：Bungo、Omura 及 Arima。

該文是由以下三個副篇組成：

- 由各大使及其隨行人員匯編的筆記
- 范禮安所提出的建議和指引
- 由 Duarte Sande 撰寫的文章

以我個人意見，除了由范禮安提出的若干指引及旅途中的經歷見聞，以及 Duarte Sande 無法得知的在歐洲進行的接觸之外，該文絕大部分篇幅都是由耶穌會這位葡人神父負責撰寫的。因此，我認為 Daniel Bartoli 誤導了別人相信這是范禮安的著述。為此，現摘錄 Américo de Costa Ramalho 所寫的序言，因我認為他的論據是正確的，尤其是作為對十六世紀葡國文化有深厚認識的學者，他的論據承認文內確有葡國人文主義者的存在。

4. 日本當權者這種行為上的轉變是與基督徒熱衷於爭取新信徒有關，因為在爭取過程中，各不同宗教例如神道教、佛教與儒家思想和睦共融的局面出現衝突。例如人所共知的 Bungo 的 Yochichiga (Francisco) 與其子 Yoshimune 曾下令軍隊一名改信基督的將領摧毀神道教和佛教的廟宇。

“……其實，他（Duarte Sande）曾多次引用葡國歷史的事例為歐洲生活方式提供資料；……這種葡萄牙愛國精神的例證就是：對葡萄牙、其海員及士兵的高度讚揚；……D.Afonso V、D.João II、D.Manuel、D.João III、D.Sebatião 王朝所發生的事件；……有時甚至可隱約看出他採用的資料是取材自 Garcia de Resende 或 Damião de Góis 以葡文撰寫的文章或 D.Jerónimo Osório 及 André de Resende 的拉丁文書籍。至於作為人文主義者的後者，他的文章體裁是散文和詩句。”⁵

其實，該文可以敘事而無須以對話的形式來撰寫，尤其是當我們察覺到 Miguel 講話的比重相當大（依我看法，Miguel 的講話不外乎是 Duarte Sande 本人的講話），而且，該文亦出現兩個矛盾，這些矛盾無論在內容或形式上，都對文章起了決定性影響。

A) Sande 當時希望透過其著作向日本人推介歐洲，同時，亦藉此呼籲歐洲人關注日本的問題。為此，他採用簡單技巧：日本的青年不斷追問及引發大使們暢談旅途中和留歐期間的見聞，大使們於是利用有關歐洲以及與各式各樣人等會晤的描述，將歐洲與日本實況作出比較。以我個人意見，問題是大使們對在歐洲所遇見的事物往往抱持著一種價值提升的態度，因而顯得重歐輕日，此點可從對話的逼真性反映出來。因為即使這些青年大使深受基督教教化的影響，都令人難以置信他們竟會與本身文化完全分離。而且我們不應忽略一點，他們抵達葡萄牙的時候，年齡只不過介乎十四至十六歲。關於這點，本人不詳加解釋，但是要知道，只有隨着年齡的增長，智慧漸趨成熟，他們才會對當時只不過是“搖籃”的地方產生如此嚴重的疏離感。

只因作者企圖掩飾其目的，才會採用對話結構式的文體，因此，凡是屬於耶穌會神父甚至是歐洲人在地區上的利益的一切，作者就從實際角度出發，將之轉化為青年大使的看法。可是，這種文體卻非其所長。因此，一如 Américo de Costa Ramalho 所言，似乎理由不只於文體方面，因採用對話形式對這位耶穌會神父是有困難的，在風格上他亦不能收放自如。這種文體的技巧應將各個人物的參與發揮得淋漓盡致，但事實上作者卻無能為力。可察覺到作者並沒有好好地掌握這種劇本式敘事體的資源。對話最終演變成 Miguel 的獨白，亦即是 Sande 的獨白。這本著作實際的意圖與作者敘事自由度之間的矛盾已露出掩飾意圖的破綻。讓別人察覺到這些顯而易見的破綻，其目的亦因此無所遁形地被揭露出來。我們都知道，一篇文章的目的如果過份彰顯但又設法加以掩飾，這樣只會大大削減文章的效果。而其餘的都應歸咎於作者的愚鈍。假如我對此看法有所懷疑，這也是我首次閱讀文章的即時直覺，那麼，范禮安神父以下所談及的各點便可——為我釋疑：

“……因此，你們要相信你們所聽到的不是出自一個外國人口中，而是你們自己人說的，由於不能將有關歐洲事物向所有人逐一描述，因此便透過對話有趣地向全日本講解旅途中所學習到的一切事物。”⁶

5. 比較 Américo de Costa Ramalho 著作序言，第 14 至 15 頁。

6. 書中序言。

因此，所有疑點，甚至大使團的真正目的都頓時水落石出，而該目的已由 Sande 神父無知地強調出來：

“……基督內尊敬的神父，我們知道，這個著名的日本大使團是經過精心策劃而組成的，深切寄望能在日本領土取得與日俱增的成果。”⁷

如果對大使團及這本著作的目的仍然存有疑問，那麼參閱第 241 頁 Miguel 或 Duarte Sande 所說的話，所有疑團便得以澄清：“……由於基督信徒彼此互相愛護尊重，因此，除了信奉基督教之外，我們無法找到另一可維持日本和平與穩定的方法。事實上，透過這種宗教聯繫，所有日本人無論是王子或其下屬都不會動輒大興干戈，釀成流血事件，不會背叛君主，更不會引起動亂。他們所做的一切都以維持和鞏固國家穩定為重。”由此可見著作的目的並不限於宗教方面，宗教信仰的改變亦涉及政治性和社會性。實際上，日本應引進歐洲的整套生活模式，例如習慣、文化、制度等。對話一開始，便將日本服飾與歐洲的作比較，以便對後者加以讚揚，所以 Lino 才會對 Miguel 這樣說：“似乎你對歐洲的服飾比對我們日本的還要喜愛。”⁸這是 Duarte Sande 在文中少數能發揮生動性和對比性的對話之一。由於該書刻意推介歐洲，因此即使出現一些滑稽甚至荒謬的情況，作者並未稍為收斂一下。對於一個學者而言，除非他立心如此，否則決不會這樣做。當然，情有可原的是，對話中的不盡不實之處以及對歐洲實況的無知，都是由 Miguel 而非 Duarte Sande 本人所說的。因此，本人可以說，當 Duarte Sande 將十六世紀的歐洲描劃出一幅純樸而美好的景象時，他忽略了所有發生在該世紀的歐洲災難性事件：宗教戰爭（S.Valentim 之夜只是其中一例）；對公元一千年世界末日論者（milenario）所發起的運動（再受洗信徒）的鎮壓；“價格改革”，帶來的災難性後果尤其對城區受薪階級影響至深，因而觸發動亂，甚至引起流血衝突；剝奪及摧毀美洲文化以及實行奴隸制度所導致的由 Bartolomeu de Las Casas 發動的基督教徒叛亂等。這些只不過是其中一小部分事例。然而，十六世紀究竟是怎樣的呢？Yourcenar 所著的充分表現其卓越才華的長篇小說“致黑奴”（A obra ao negro）一書中，則無論好的一面或壞的一面都有生動精彩的描述。

B) 將著作由拉丁文翻譯成現代葡語的譯者、科英布拉大學教授 Américo da Costa Ramalho 強調 Duarte Sande 著作中另一矛盾，他認為這個矛盾是一個屬於辯護性質的偶發性矛盾：過份側重描寫歐洲人生活的物質方面。對我而言，這個矛盾十分明顯，而且在意識形態層面上是極為嚴重的。其實我想說的是，像這樣一本篇幅有限的作品裏，要將兩個彼此互相對立的世界協調起來是不容易做到的。一方面是傳教世界，弘揚基督教主要價值觀如謙遜和無私的世界，另一方面，卻是奢華、富裕和權力的世界。而最嚴重的是在對話中未能將世俗社會與宗教社會兩者分隔開。Américo da Costa Ramalho 將其想法綜述如下：

“……只有以一個實際的角度來看世界，才可解釋第十五節對話的內容，當中各教會主教的地位、聲望、權力和影響力是以這個世界的物質來衡量，他們的

7. 同上，本人至今所作出的見解可見於本書第 9 至 21 頁。

8. Sande, Duarte; *Diálogo sobre a Missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana*, pág 53, CTMCDF 與 Fundação Oriente, Macau 1997。

生活比起君主、王子及其他貴族的奢華生活不遑多讓。如果他們這樣的生活方式令我們感到驚訝的話，那麼我們不要忘記，那正是他們當時的心態，希望透過閱讀和聆聽，給日本人留下這樣一個印象。”（第13頁本人曾在其下劃綫的語句）

“透過閱讀和聆聽，給日本人留下這樣一個印象”這句話足以證明該文是受到范禮安和Sande兩人在意識形態上的影響而產生的。其實，這一章確實與青年大使扯不上任何關係。Américo da Costa Ramalho與我看法一致，只不過他沒有明言。

這本由拉丁文譯成日文，曾作為拉丁文及弘揚基督徒德行的手冊，並成為歐洲社會政治歷史指引的著作，其目的究竟是甚麼？由始至終，自大使團開始籌組，其目的就是為日本人描繪出歐洲及基督信仰的崇高形象，藉以消除當時耶穌會神父帶給日本人對歐洲的一個貧困甚至赤貧的形象。因此，將此目的與上述那目的協調起來並不容易，更何況在一本篇幅不多的著作裏，將教義的弘揚和辯護性兩者在形象上協調一致是完全不可能的，因這是兩種互相對立的價值觀：謙卑和富裕。在第22、23、24節對話，這個矛盾尤為凸顯。本可引述其中數段加以證明，但我建議應閱讀全文，那樣，讀者將會如我一般感受到耶穌會神父透過Miguel Chingiva所說的話所帶來的衝擊。

“……能真真正正地、極不尋常地以及超乎人性地深深感動我們心靈的，並且超凡地激發我們虔敬之心的就是教宗那無法解釋的威嚴。他端坐在莊嚴的寶座上，向信眾宣揚其大能充滿天地間的基督。終於，他感動我們的靈魂，要我們全心全意去愛天主，捨棄屬於塵世和人性的一切。”⁹如此，這一篇所談及的威嚴只能理解為雄偉、奢華、富裕和權力。

三

這篇對話看法的探究：

A) 亞洲對歐洲的看法？當然不是，因為該文只有少部分是有關那些組成大使團的日本青年。涉及他們的主要是一些實況和有趣事情。不是這個敘述角度引發我們的興趣，透過這個角度只會對另一方產生好奇，而不會發人深思。

B) 歐洲對亞洲的看法？也不是，因為文章很少論及日本，論及的都是為了與歐洲作出比較。不錯，確實有談及日本，因為總好過沒有，但只是絕無僅有。除此之外，我認為這個看法並不可信，因為是虛假的，是由那些日本青年過濾過的，更何況，以我個人看法，根據上述一切，這過濾也是不真實的。

C) 事實上，這是歐洲對歐洲的看法。當中所採用的觀察手法頗具技巧性，由Duarte Sande神父說出他所想說的和他想別人知道的事物。為達到此目的，於是

9. Sande Duarte; 同上, 第217頁。

利用那些日本大使，特別是 Miguel Chingiva 這個人物，正如我一直所強調者。透過這種技巧，神父可隨意刪減內容或誇大其詞，在某些情況甚至顛倒黑白。

就是這個貫穿全文的看法讓我推斷出這本著作的內容並非談及對不同事物的看法，而是講及一些與本身有關的事情，或者更好地說，本意是談論別人的事，但始終卻未能擺脫自己的影子。每當談論別人的時候，便以第三者身份出現，既不是日本人，也不是歐洲人。事實上，著作是涉及一些相異性的範圍，但主要內容在整體的“突出性”方面所起的作用只是微乎其微。

D) 這些虛假失實的看法互相交錯，令我難於作出判斷。如果當中的說話是出自日本青年口中，那麼，當他們對其他民族、文化及風俗作出評論，尤其是一些偏見性的評論，以及表現出狹隘心態是情有可原的；但如果是由Sande神父說的，我認為必須予以嚴厲批評。理由很簡單：那些剛成為基督徒的青年，他們本身和他們的新信仰同樣因日本沒有一個超越地域偏見的傳統而受到局限。但這些理由並不適用於Duarte Sande的情況。原因是：著作的年代是十六世紀末，當時葡國已與各不同民族進行接觸，累積了相當多經驗，而這些經驗最終在我們人文主義文化具有人類比較學特徵的著作中體現出來，而且在某些情況甚至比歐洲文藝復興時期的文化還要前衛。我要強調的是，前衛主義與葡國人航海所累積的經驗是息息相關的，不只限於葡國人所開拓的地理、地圖繪製和天文等領域，而且亦包括人類學領域。

以下列舉的一些例子，足以證明Sande神父與當時歐洲極先進文化相距甚遠：

Miguel Chingiva 在第43頁說：“……正如他們的皮膚是黝黑的，他們的智力頗低，本質傾向於邪惡。”大使團前往里斯本，沿途行色匆匆，停留過不少地方，這樣又怎可能令Miguel 得到一些只有民族學家透過累積豐富經驗才可擁有的知識。因此，只有耶穌會Sande神父才會說出這樣的話。試問這類偏見可以接受嗎？現在就讓我們在這方面探討一下，同時，亦提供更多有關資料。在第59頁，我們可讀到如下一段話：“……困難就在於為不同種族的人出現不同膚色尋找答案。有人認為這個現象歸因於神的公義，又或是上天對某些罪行的懲罰。那些人又斷言，據聖經所載，洪荒之後，挪亞受到其一名為CHAN的兒子不尊重對待，他於是憤慨地詛咒他和他的後代，結果便產生不可磨滅的烙印。……然而，非洲人不單只膚色黝黑，而且容貌一般亦較抑鬱沮喪，脾氣較暴躁、橫蠻、缺乏人性表現，性格又兇悍殘暴，這些事實讓我得出結論，就是類似懲罰的確曾發生過，同時亦相信，由於其先民曾犯過失，這個種族的人確曾受詛咒。”對於這些在中世紀時期成為學說的荒謬說法，我們還可找出更多有關這方面的胡言亂語的說法。我更不能不提及作者為了向我們灌輸有關地球兩極附近地帶缺乏陽光的知識而作出的解釋。他說，當太陽不在時，幸而有大量樹木，“地球上於是出現大火和火焰，光芒尤勝日光。”這是眾多例子其中之一。而最嚴重的應該是第61頁所載：“……我們可以說，一般膚色黝黑的民族，都是胡作非為，無宗教信仰的，因為他們不受義務的履行、既定法例或宗教規條的約制，他們的行徑儼如大自然中的爬行動物，只顧滿足口腹之慾 (Salústio)、貪婪、邪惡，完全未開化和缺乏理性。因此，正如一位歐洲哲學家所言，這類人天生就是要替別人勞沒”（我特別強調此點）。因此，對我而言，Duarte Sande神父在這方面遠遠不能代表當時歐洲及基督徒社會觀念。

這些立場出自一名伊比利亞半島人即葡國人口中是很難令人接受的，因為許多涉及歐洲人與其他民族的關係的問題在當時已備受關注。因此提倡新伊比利亞半島經院哲學學說（Segunda escolástica peninsular, 1520 – 1600）的學者，在他們的研究及所寫的書籍裡，便大量探討這些問題。這學說在法學層面上尤為凸顯，導致自然法得以革新和深化，尤其在 Salamanca、Valladolid、Coimbra 及 Évora 這幾所大學出現一些比較著名的作者和教授，例如 Francisco Vitória、Domingo de Soto 及 Luís de Molina 以及兩名葡國人 Fernando Rebelo 及 Baptista Fragoso¹⁰。新世界的發現結合航海事業，為歐洲較先進文明的觀念增添兩個一致性的信念，這兩個至今仍未為人所摒棄的信念就是：承認人類文化中的極度差異性和多樣性；同時又發現人類本質的單一性，因此中世紀古典文化中的諸多錯誤和神話便毫無疑問地受到質疑。亞里斯多德有關世上並存智愚兩類人的概念不能確立。特別在十六世紀明顯佔盡優勢的基督教文化承認人類單一性的概念，這個概念在 1537 年教宗保祿三世所頒的《Sublimis Deus》通諭中予以正式確認，至今一般人依然接受。儘管在文明程度上可分辨出各不同層次的民族，就像我們的 João de Barros 所說的“政治民族”和“未開化民族”。一如我們所看到的，Duarte Sande 就沒有這種腔調。低等民族觀念對歐洲以及向來將宗教利益與世俗政治利益混淆不清的基督教世界起著推波助瀾的作用，確認可透過武力去征服其他民族。這類立場為聖奧斯定（S. Agostinho）極端主義所接受。伊比利亞半島經院運動高舉聖托馬斯（S. Tomás）的旗幟，反對長期以來作為煽動十字軍和聖戰的理據的這類解說。聖托馬斯認為，“整個大自然所包含的秩序是天主仁慈的恩物。”¹¹本人未能詳加探討有關這方面的問題，認為在此只談及 Villey 的立論較為適宜。這立論得到 António Hespanha 的肯定，並可透過聖方濟各的唯一論將聖奧斯定（S. Agostinho）與路德（Lutero）連繫起來。如果這個觀點是恰當的，那麼以下說法更為恰當：聖托馬斯成為抗衡基督教這個極嚴重傾向的一個適當工具，同時也是曾被錯誤地稱為反改革的天主教改革運動的最佳工具。因為正如 Villey¹²所指，Vitória 自 1512 年即路德革命前五年，在 Salamanca 大學開始一創新教學法。在此大家應留意有關莫利納（Molina）與莫利納學說的突破性成功。該學說以一個樂觀主義形式出現，而為伊比利亞半島經院學說容納在其較開放的傾向方面，這樂觀主義很快便被當時 Jansenista 運動特別是帕斯卡（Pascal）稱為道德放縱主義（Laxismo）。這個在聖托馬斯的“Summa Teologica”有所記載並

10. Hespanha, António Manuel; *Panorama da história institucional e jurídica de Macau*, Fundação Macau, Macau 1995 pág.31。

11. Villey, M; *La formation de la pensée juridique moderne*, éd Montchrestien, Paris 1968。

12. 上述著作第 339 頁。在此本人亦贊同 Hespanha, António Manuel 的說法，可參閱 *Panorama da história do direito europeu*, Lisboa, Macau 1994 – 1995；然而，Hespanha 強調要注意 Villey 較嚴格概述的某些輕微差別。因此他要我們注意以下兩主要方面：1. 學說融合人文主義在文化及哲學上的貢獻，這貢獻與本人一向的見解並沒有抵觸。2. 某些作者堅持忠於聖方濟各思想任意立場（Occam e Scoto）這個事實，該思想強調天主公斷意願的實質權力。

關於此點，某些作者較接受聖奧斯定多於聖托馬斯的消極想法。本人認為這個立場正是 Hespanha 本人的立場，而並不是伊比利亞半島經院學說領域中最有影響力的思想，可以肯定也不是我們將會提及的莫利納學說的立場。本人亦注意到莫利納是耶穌會教士，因此，與 Duarte Sande 屬同一修會，而並非 Vitória 和 De Soto 那樣是多明我修會教士。（參閱 Hespanha ob.cit. 第 77 頁註解）

得到確認的莫利納學說認為，激發人類的自由及承認人類的價值對拯救人類可起到重大作用。“不同類別事物的各不同本質在上天安排下互相融和協調。”¹³這句箴言與當時教廷較嚴守戒律的主流顯然格格不入，主流一向是將聖奧斯定奉為圭臬，特別是他有關恩寵和救贖方面的學說。可以肯定的是，如果“伊比利亞半島學派”的立場能取得一如現今人們所認定的重要性，那麼，Delumeau 認為是導致十七世紀歐洲逐漸脫離基督教的原因之一，並稱之為“敬畏牧函”（Postoral do medo）所引起的效應則大大減少。事實上，對該學說毫不認識不足為奇，因為即使是伊比利亞半島本身的居民對此又何曾有所認識呢。Duarte Sande 對這個指導思想一無所知或是佯作不知，結果其實都是一樣，否則，他便不會大發謬論，說出一些惹人反感的話。

四

這部著作為我們提供一個反思機會，本人藉此對有關別人的問題反省一下。我所以這樣說，是因為自二十世紀末以來，這個問題無論在哲學或社會科學領域上已成為思考的重大課題。哲學與社會科學對這個問題產生興趣應分別歸功於胡塞爾（Husserl）和海德格爾（Heidegger）現象學的再發現，以及 Levi - Strauss 在聯合國教科文組織所發表的一篇題為“種族與歷史”的著名講話。此外，還要提及 Emmanuel Levinas 的一本哲學名著，該書對這問題的探討起著重要的決定性作用。

本人現摘錄其中三段：

1. “……與所有存在事物一樣，人類所具有的相異性以及與所有生物共有的區別性形成個體的單一性，而人類的多元性是個別生物之間自相矛盾的多元狀態。”¹⁴相異性是行動和說話的推動力。人的第二次出生始於說話和動作。這才是人的真正出生。¹⁵

2. “……基於對表象的誤解才會產生相互了解。事實上，就是不同文化間的誤解才可能導致現有的溝通。”¹⁶

3. “……假如侵佔‘別人’的語言是一件簡單容易的事，那麼，要別人以我們的方式說話也是輕而易舉的。對別人強加於我們的外國事物予以尊重是較為微妙的。”¹⁷

在此想要交待的是組織的必然性（Arendt）以及當中出現的溝通（Hespanha）和翻譯（Ana Dias）困難，從而導致我們陷於一個困惑的處境，甚至對整個西方思想體系產生一些思維上的挫敗。

13. Hespanha, António Manuel; ob.cit.第 75 頁。這類反思確認“次等因素”作為概念上的一個工具，而這工具不會與上天崇高計劃有所抵觸，並給予世上的一切事物某些自主性。

14. Arendt, Hannah; *A condição humana*, Forense - Universitária, Rio de Janeiro 1987. Páginas 188, 189.

15. 上述著作第 188 至 189 頁。

16. Hespanha, António Manuel; 《講義》，澳門，1997。

17. Dias, Ana Cristina; 《講義》，澳門，1997。

本人考慮到這問題所導致的一連串困境，因為問題已由其自然棲所轉至另一個雖不致於不適合但最低限度未能活動自如的棲所，即是由感性和情感轉為理性。相異性問題是屬於內心感情問題多於思想問題。

人的自我作出判斷，即是作出理解和解釋，永遠是從一個文化歷史位置開始。人的自我永遠是在一個特定處境中，亦即是說，在一個被意義網絡纏繞不清的處境中作出判斷，而意義——以形式化的方式出現，人就在其中浮沉、思索和活動。綜合而言，人永遠不能以一個絕對中立的觀點去判斷事物。中立性是不存在的，特別是涉及別人的問題。

人的自我是以評定自己的相同類別作為評定別人的準則。在極端情況下，甚至歪曲事實或顛倒是非。另一方面，人的身份永遠是在一個對釋義有先入為主的理解的環境中出現，那就是，永遠處於一個存在歸屬的情況：完全分離是不可能的，因為所有或任何選擇都涉及倫理道德價值，而這些價值是先於主體的自主性存在。因此，如果釋義學循環構成人類本體論，那麼，人的一切必然在其價值論觀念中同時以自由和限定條件出現。就是這兩個強制才能把意識形態和理想同時連繫起來。與別人的關係受制於意識形態所確定的保守觀念，而同時亦不會從因意識形態未能滿足而產生的理想空隙中溜走。綜上所述，與別人的關係必定超越理性。

Clifford Geertz曾說：“……人是懸掛在其編織成的意義網絡中的動物。”¹⁸這正好說明Geertz將釋義學循環的問題由存在主義領域轉至認識論領域，並將之應用在他認為屬於符號性質的文化世界裏。因此，認識一個文化就是將它的符號解碼，但解碼就要靠人，因為人是這些符號的製造者。談論至此，我們可見到些甚麼？答案就是，人是被一個符號網絡重重圍困著。無法由此脫身。

雖然在哲學上所引發的疑問一直無法得到解決，但並不等於作為出發點的有關人類本質的探討是毫無價值的，現提出以下兩種選擇：其一，人的本質是單一的，與別人接觸有助於出現一個同性質的大同世界，另一，人的本質是多元化，對文化相對主義較為重視，但文化相對主義往往矛盾地導致種族歧視。亦即是說，與別人溝通在一體化策略和抗衡性策略之間猶豫不定，兩者本身都會導致出現僵局甚至陷入死胡同。任何一個思維較清晰的讀者都可以推斷出，西方文化的微妙性即使沒有把與別人的溝通扼殺，起碼也將之弄至奄奄一息。文化交往以及與別人對話在西方文化的複雜而微妙的思想網層內垂死掙扎，而懷疑態度和破壞性就正好體現它的複雜性和微妙性。缺乏善意是文化交往步向滅亡的開始。因此突顯了實用主義或外交手段這兩種方式，確認對話在本體論上的挫敗。從某些西方思維¹⁹角度來看，我認為當人類意識到一種更新而強大的靈性湧現時，文化交往將會重現，因為與別人溝通是仁愛、兄弟情誼、互相關懷和照顧。“……人的自我是別人的守護者”²⁰，因為人的自我明白到永遠無法將別人據為己有，亦無法將分隔開彼此的無限空間縮短，這無限空間就是神的超然存在，而相異性就是神超然存在的最佳體現（totaliter aliter）。帕斯卡（Pascal）曾說：“心靈擁有的理智所未能參悟的理性，因此心靈重拾它的權利是刻不容緩的。”只有這種將感情凝聚化為訴求的目光，只有這種將無限

18. Geertz, Clifford; *La interpretacion de la cultura*, Gedisa, Mexico, 1991.

19. Finkielkraut, Alain; *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris, 1984.

20. Levinas, Emmanuel; *Totalidade e infinito*, Ed 70, Lisboa, 1988.

轉化為現象學的看法，正如他所說，才可與別人進行對話。與別人對話是充滿感情的而不是理性的。其終極甚至是富於宗教意味。與別人溝通的重要性在於現象學意向的理念，這理念“n'est pas un savoir, mais qui, dans son dynamisme même, 《afectivement》或《activement》qualifiée”²¹，並且是屬於非理論性的意向，在整體上無法歸納為知識。換言之，透過一個先於哲學和先於理性的純感性的經驗，別人可令我們對神聖的一切產生第一個直覺，但先要有經驗才會產生感覺。有關別人的問題基督教²²比知識傳統所做的更多，因為基督教宣揚：“你應愛護近人如你自己²³，對待與你們生活在一起的外邦人猶如自己的同胞，並且愛護他們如你自己。”²⁴當耶穌被法學士詢問時便作出這樣的回應：救贖之道在於愛主愛人²⁵。藉

21. Levinas, Emmanuel; *Éthique et infini*, Biblio Essais, Fayard, Paris, 1982。

22. 本人認為舊約是基督教教義遺產中的一本名著。

23. 肋未紀第 19 章第 17 – 18 節。

24. 肋未紀第 19 章第 34 節。

25. 聖經裏有關對近人的愛的提及並非是偶然或隨意的，尤以新約為然。雖然今天人們普遍認為舊約的主要理念是公義，而新約的則明顯是仁愛。然而我們都可在基督教教義的兩個神聖源頭看到有關對近人的愛的提及。事實上在舊約，這問題是按照近人的定義的思維出現，與普遍性相距甚遠。近人是指猶太人，這定義以一個明確方式首次在肋未紀出現也不是偶然的。正如我們知道，肋未紀是透過宗教禁令和許可嚴謹訂出猶太人身份的一本書。畢竟，猶太人是……，接着是一整套複雜的規定，其中某些更是難以理解的，例如一些人所共知的惹人反感的規條。肋未紀的主要內容是對希伯來人的敬神儀式制訂規章，顧名思義，肋未紀是因肋未族而得名，他們族人被挑選履行宗教儀式。對希伯來人而言，敬神的規範成為他們身份的最佳定義。因此，我們應注意有關近人這個問題是以一個較寬鬆形式出現，欠缺新約中促進世界基督教大聯合的全面性。我們要特別注意，每當提及外邦人時，雖然都主張彼此相愛；但卻即時補充一句：“因為在埃及土地上你們也曾是外邦人。”同樣情況亦出現於申命紀，當中曾提及：“你們要記住，你們在埃及也曾作奴隸”等。我想說的是，所有這些對近人和外邦人的愛，雖然在任何情況都以肯定的態度出現，但還未具備全面普遍和無私的特徵，而這特徵在新約篇章字裏行間俯拾即是。無論如何，由於上述摘錄未能詳盡，因此，在作出必要保留後，須指出這問題在新舊約中曾出現無數次。因此舊約出谷紀第 20 章第 16 – 17 節，我們可見到：《毋妄證。不要貪圖他人財物、妻子和奴隸》等。同樣，在出谷記第 23 章第 9 節可看到《不要欺侮外邦人，你們要知道，在埃及土地上你們也曾是外邦人》。申命紀中第五章第 6 – 21 節並無大改動，只重新提及出谷記所載的。對我而言，近人的問題首次在舊約中提及是在肋未記以愛的字眼出現，雖然愛的涵義並非一如上述所指的意義。基督徒那無可置疑的具有普世意義的博愛的確是在新約才首次出現。因此，在瑪竇福音第 5 章第 43 – 48 節可見到：《你們一向都聽說過：‘你應愛你的近人，恨你的仇人。’我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱。……因為你們若只愛那些愛你們的人，你們還有甚麼賞報呢？稅吏不是也這樣作嗎？你們若只問候你們的弟兄，你們作了甚麼特別的呢？外教人不是也這樣作嗎？所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。》我們先前所提及有關法學士所作出的回應，當中便強調兩大誡命：瑪竇福音第 22 章第 37 – 38 節還說：《你應全心全靈全意愛上主，你的天主。這是最大也是首要誡命。第二條與此相似：你應愛護近人如你自己。全部法律和先知都繫於這兩條誡命》。最後在約翰福音第 13 章第 34 – 35 節，耶穌臨別門徒時說：《我給你們一條新命令：你們該彼此相愛，如同我愛你們，你們也該照樣彼此相愛。如果你們之間彼此相親相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒》。基於耶穌這番說話涵義深遠，我們應將之視為比先前所說的更邁進一大步。綜合而言，基督徒最大的識別在於對近人的愛，而對上主的愛才是最大和最重要的誡命。

著社會學和哲學，人類與相異性這個難題的解答之間的距離從未如此接近。儘管如此，最開明的智慧都一直在普世論與相對主義之間猶豫不定，普世論是鼓吹極權化和佔有，而相對主義即使不是鼓吹抗衡起碼都是鼓吹懷疑論和冷漠態度。

對Levinas而言，與別人的關係是透過外表和目光注視的現象學所建立。目光是超然的。透過目光的現象學（Levinas），人的自我與別人的溝通體現於訴求和接納。就是在彼此的目光中展開溝通和對話。人的目光將你置於別人的同等超然性上，從而使你更接近神。在神的監視下，罪惡是無所遁形。凝視人的眼眸深處便不會動念置人於死地。今天我們處於一個為技術而技術、為藝術而藝術，以及資訊普及化的時代，雖然資訊是無足輕重的；我們這個奉行虛無主義和庸俗狹隘的時代將會跨越時空局限，在建設未來世界這項大業中找到自我超越的路向，但這無可避免需要透過對別人真締的頓悟（Levinas）。