

淺析《拜客訓示》之「拜帖」文化

彭 强

A brief analysis of 「拜帖」 in *Instruction pour les visites de mandarins*

PENG Qiang

Abstract:

In the short article 〈看門的事〉 of *Instruction pour les visites de mandarins*, it concentrates on the important part of the interaction among Chinese literati and actually it also narrates the critical cultural point —— social interaction and etiquette when the Jesuits entered into Chinese society. The 「拜客」 is about the interaction between the Jesuits and the Chinese literati, which means visiting and being visited. *Instruction pour les visites de mandarins*, it shows, deeply and correctly, most of the etiquette of how the Jesuits interacted with the Chinese, and it also presents the whole process of visiting. Such information are completely presented in this short article 〈看門的事〉. Although there are no tedious data in this part, it correctly records the social etiquette between the Jesuits and the Chinese literati. It is not only the *Instruction pour les visites de mandarins*, but also the works of Matteo Ricci (1552-1610) that refers to the etiquette of 「拜帖」. Therefore, this article will compare and analyze both of them in order to deeply understand the core in the *Instruction pour les visites de mandarins* and the cultural connotation in the etiquette of 「拜帖」.

keywords: 拜客訓示 ; 拜帖 ; Jesuits ; Chinese and western culture

引言

以篇幅來說，〈看門的事〉僅僅是《拜客訓示》¹⁾各部份中較短的一篇，比〈拜客問答〉、〈管堂中事〉、〈買辦的事〉固然短很多，甚至比〈教友告解罪過〉、〈庫房的事〉也要短，與〈廚房的事〉、〈衣服帽房的事〉略近。然而，就價值而言，〈看門的事〉或許要次於〈拜客問答〉，但不低於〈管堂中事〉、〈買辦的事〉。原因在於，它集中呈現了中國人尤其是中國士大夫們交往時的重要元素——「拜帖」，實際上講述了在華耶穌會士進入中國社會的關鍵性文化要素——社會交往及其禮儀。只有通過社會交往，傳教工作才能夠展開，才有所謂的「問答」，各種「教中」、「家中」之規矩才產生效力。合適的交往禮儀則是展開成功交往的前

1) 《拜客訓示》，托雷多教區 (Provincia de Toledo) 歷史檔案館，Caja 101, China (II), N. 33 (Lg. 1042. 14)。該手抄本在檔案館的目錄中以法文寫上“Instruction pour les visites de mandarins”，李毓中先生按照法文字義譯為《拜客訓示》。本文將以中文《拜客訓示》出現，文中來自《拜客訓示》的引文，除特別說明外，都來自這一版本。

提。在此意義上，呈現交往禮儀的部分——〈看門的事〉可謂是《拜客訓示》最為核心的文化主題之一。本章將分析〈看門的事〉及幾則〈拜客問答〉的內容，討論早期在華耶穌會士掌握的中國社會交往禮儀，並結合實例深入研究這些禮儀背後的文化交流含義。

第一節 「拜帖」文化的由來

一、「拜帖」的歷史及明末「拜帖」文化概況

1、「拜帖」的考證及「拜帖」文化

清人趙翼（1727-1814）有關於「拜帖」的考證，言：「名帖以紙通名，謂之拜帖。劉馮《事始》雲：古昔削木以書姓名，故謂之刺。後世以紙書，謂之名帖。按此說亦有可疑者。既雲削木為刺，則應是未有筆墨以前，乃六經及先秦、西漢之書，並無刺字，漢初猶謂之謁。……凡謁人，必先托門者通進，謂之投刺。曰反卷如箸，蓋猶存削木遺式也。李濟翁《資暇錄》謂李德裕為相時，人每通謁，改具銜起居，謂之門狀。此後世門狀之始。」²⁾

趙翼是清代著名的史學家，以考證精詳著名於後世。以上這段考證至少說明三點：一是拜帖由來已久，自漢初已經較為常用；二是拜帖自有其發展歷史，故在歷朝歷代衍生出各種名稱，如「謁」（「名謁」、「刺」（「名刺）」、「門狀」、「名帖」等等——它們實質上都是「拜帖」的別稱；三是拜帖有固定的內容與作用，大致上可以說，其內容以求見者的姓名為主，或許會附帶上求見者的身份資訊，作用以告知為主。由此可知，「拜帖」有著深厚的文化意義，關涉著古代社會的交往形態與文化形式，不僅僅是一幅紙、一張卡、一段文字那麼簡單。

事實上，學者郗文倩³⁾專門研究拜帖，對拜帖的歷史、內容以及形式等進行了細緻的梳理。早在漢代，拜帖已經在士大夫階層交往中蔚然成風，即，「名謁」與「名刺」的廣泛使用。歷史上最早使用拜帖的記錄見於《史記·酈生陸賈列傳》，酈其食（西元前268-204）拜見漢高祖劉邦時便持「名謁」而來⁴⁾。就內容而言，漢代拜帖的內容依據不同的功能分為三類：拜訪求見、邀請、以及「問起居、問病」等，分別對應求見主人、邀請客人以及問候師長或者友人三種功能。形式大致上以正式的隸書書寫，長條豎寫，材料有木質或紙質兩種。⁵⁾漢代「名謁」的內容與形式便是拜帖的最基本內容與形式。

拜帖文化當然不限於漢代，而且延及後世，不僅拜見、邀請、問安等等正式場合使用拜帖，見宰相報告事宜、送禮、賀慶等諸多私人場合也用拜帖；形式上也變得多種多樣，如南宋周密所言：「昔日投門狀，

2) 趙翼，《陔餘叢考》[M] 卷三十「名帖」條，中華書局，1963年，第634-636頁。

引文中，劉馮《事始》乃軼書，據記有五代人劉鑒《續事始》，當是唐代及之前作品；李濟翁《資暇錄》乃晚唐作品，李德裕（787-850）系唐代中期宰相之一。趙翼對這些都進行了考證與評述，大致上可信，只是先有「謁」，謁，為古代刻於木上者；書於紙上後為「刺」，至唐代李德裕後為「門狀」，再發展而為「名帖」、「拜帖」等，可見「拜帖」之發展。

3) 參見郗文倩，《古代禮俗中的文體與文學》，北京：人民出版社，2015年。其中有專章討論漢代的「名謁」。

4) 此亦見於趙翼的考證中，考之《史記》，確有此事。司馬遷，《史記·酈生陸賈列傳》。

5) 郗文倩，《古代禮俗中的文體與文學》[M]，北京：人民出版社，2015年，第219-223頁。

有大狀、小狀，大狀則全紙，小狀則半紙。今時之刺，大不盈掌，足見禮之薄矣。]⁶⁾ 這種變化一方面折射出社會風俗禮儀之變遷，另一方面更可證拜帖在古代交往中的不可或缺。

2、明代的「拜帖」文化

延及明代，拜帖文化不僅仍保留以前的內容與形式，而且更強調拜帖具備的身份、權勢意義。趙翼在考證中具體記述了明代尤其是明末的拜帖文化。由於離明朝較近，其觀點可說較為接近於事實。

趙翼所記大略可歸納為兩方面，一是關於明代拜帖用紙色彩之變化，一是關於拜帖上對被拜訪者的稱呼，以及由稱呼而涉及之身份地位、權勢、禮節諸方面。關於拜帖之色彩，趙翼說：「……古來名紙門狀尚皆用白紙，今所用紅帖則自劉瑾始也。……又《迪吉錄》記海瑞為南塚宰，有幣物為貨者皆不受，名紙用紅帖者亦以為侈而惡之。又可知是時尚未全用紅紙，而奔競者則益踵事增華。……江陵不通賄賂，獨好尊大，故人以此媚之。則又有用紅絨織錦者矣。]⁷⁾ 這段話涉及三個人物需要說明：劉瑾（1451-1510）是明代中期的太監，品格低下自不待言；海瑞（1514-1587），是明代中後期之清廉官員的典型；江陵，即張居正（1525-1582），因其為江陵人氏，被稱為張江陵，是萬曆前期的內閣首輔。可知，明代中期已經出現了紅紙做的拜帖，用於諂媚被拜訪者（劉瑾）。而自明中期之後，拜帖文化的尚侈之風愈演愈烈，縱使清廉之人（海瑞）極力阻止仍無濟於事，萬曆年間更有人為顯示對高官（張居正）的尊敬而製作了「紅絨織錦」拜帖。

關於拜帖上的稱呼及其書寫，趙翼引王弇州（王世貞，1526-1590）⁸⁾《觚不觚錄》雲：「親王投刺，例不稱名，有書王者，有書別號者，體至尊也，惟魯王則一切通名。自分宜當國，而親王無不稱名矣。至江陵，則無不稱晚生矣。當江陵時，襲封者皆稱門生矣。」又言：「即此一事之沿革，亦可以觀世風也。翰林名帖例寫大字，蓋起於有明中葉。……嘉靖以前尚不用大字也。……《冬夜箋記》雲：昔見前輩往來名刺，親戚則寫眷，世交則寫通家，同年子弟寫年家。自明末尚聲氣，並無半面者亦稱社稱盟，今則改為同學，且無論有科第與否，俱寫年家矣。]⁹⁾ 可知，明末拜帖在稱呼被拜訪者時也是愈變愈繁，不僅要用「大字」書寫顯示尊敬，有時為達到拜訪的目的不惜自貶身價，自稱「門生」、「晚生」，或者刻意拉攏關係，不論有無關係皆稱「同學」、「年家」¹⁰⁾。

綜上，明末拜帖不僅形式尚侈，內容上亦與拜訪者、被拜訪者的身份權勢密切相關。正如趙翼所言，拜帖正是社會世俗禮節、好尚及世風之表徵。拜帖文化不僅是明末社會交往中必不可少的一環，而且因為拜帖內容及形式密切關聯著社會身份、權勢，形成了一種奢侈、繁雜、勢利的風氣。

二、「拜帖」的文化內涵

趙翼的論述中將拜帖文化與世風相聯繫，正如前引，所謂「即此一事之沿革，亦可以觀世風也。」這並

6) 周密（1232-1298），南宋末年詞人，有筆記體史學作品《武林舊事》、《癸辛雜識》等。引文見，周密，《癸辛雜識》（前集·送刺），中華書局，1988年，第35頁。

7) 趙翼，《陔餘叢考》[M] 卷三十「名帖」條，中華書局，1963年，第638頁。

8) 王世貞，字元美，號弇州山人，明代著名作家，萬曆年間文人之領袖。

9) 趙翼，《陔餘叢考》[M] 卷三十「名帖」條，中華書局，1963年，第639頁。

10) 門生，古代學生面對老師時的自稱。晚生，晚輩。年家，科舉中同一年考中的士子。

非誇大之言，而是對中國古代社會的真知灼見，亦是中國古代社會的實境。世風，社會文化風氣，指社會道德禮俗的種種內涵與踐履情況。也就是說，拜帖文化關涉著社會禮俗及其踐履。中國古代社會是一個以家庭倫理為基礎的禮義社會，西元前六百多年便有完整的禮儀系統¹¹⁾，且自那時起維持了基本的要素與要義。就具體禮儀而言，拜帖相關的社會交往禮儀正是中國古代五禮中的賓禮——「以賓禮待賓客」¹²⁾。由此可知，拜帖的文化內涵之一便是禮儀，因為其實用性以及與社會生活的密切關聯，「表現更多的是集體的文化意識」。¹³⁾

拜帖的文化內涵還在於其文本以及文本所指涉的社會權力。具體來說，拜帖作為一種交往時的通俗文本，根據不同社會、不同情境發揮不同效用，從而呈現出中國古代社會人們的身份認同與權力意識。事實上，中國古代禮儀之意義就在於定名、劃分階層與核定社會等級，並據這一劃分呈現出種種繁瑣而細密的行為規範。這在西元前六百多年的周代便已如此，周代的禮正是一種身份的分類架構¹⁴⁾，其後孔子，漢、唐諸代當權者的制禮不過是重新分派權力、指定社會階層地位的行為而已¹⁵⁾。由此可知，拜帖文化實則是禮俗文化，亦是中國政治權力之世俗化與具體化。

不僅如此，拜帖文化的發展還伴隨著中國古代社會的發展與完善。拜帖及士人交往如此重要，以至於唐代文學家一度傾心創作，形成一種重要的文學形式——「幹謁文學」¹⁶⁾。它們是作者為求見有權位者而寫作的詩、文（主要是書¹⁷⁾、帖等），較好的作品不僅可以得到有權位者的接見與認可，而且能獲得官職、名聲等。在形式上，「幹謁文學」主要是詩、書等，究其實質，就是拜帖。「幹謁文學」於唐代興盛的直接原因是科舉制度的出現並興起。¹⁸⁾科舉的興起同時造成士人數量的增加，他們急切地需要獲得職位元，廣泛地展開社會交往，進行拜訪。這不僅使幹謁風氣盛行，也大大推動了拜帖的使用以及向民間社會的擴展與影響。因此，拜帖在唐代之後不僅漸及民間，產生出各種發展變化，另一方面也趨於形式化，成為辨識社會身份與進行社會交往的有效方式，正所謂：「隨著知識階層人數的擴大、士大夫交遊愈來愈廣，而每到逢年過節際活動頻繁之時，人們便不親自登門，而是派僕從門人投謁了事，……」¹⁹⁾藉此可知，「拜帖」還發揮著整合社會的作用，是文化構建的重要媒介，使拜訪有規可徇，有利於拜訪者與被拜訪者建立一種相互認可的穩定關係。也就是說，拜帖還具有社會媒介的文化內涵。某種意義上構建了中國古代的社會關係與秩序。

11) 孔子有言：「……鬱鬱乎文哉，吾從周」。此處「文」指文化，禮樂系統，可知周代有完整的禮儀系統，且經孔子整理之外成為中國古代社會基本的禮儀。孔子卒於西元前479年。語出《論語·八佾》，台灣商務印書館，2009年，第136頁。

12) 五禮包括定吉禮、賓禮、軍禮、嘉禮以及凶禮。顧希佳，《禮儀與中國文化》[M]，北京：人民出版社，2001年，第174頁。

13) 郗文倩，《古代禮俗中的文體與文學》[M]，北京：人民出版社，2015年，第2頁。

14) 杜正勝，〈周禮身份的象徵〉，《古代社會與國家》[M]，台北：允晨出版社，1992年，第731-746頁。

15) 甘懷真，〈中國中古時期制禮觀念初探〉[C]，《史學：傳承與變遷學術研討會論文集》，台北：國立台灣大學歷史系，1998年。

16) 王佺，《唐代干謁與文學》[M]，中華書局，2011年。

17) 「書」，即書信，主要指書信體的文章。

18) 王佺，《唐代干謁與文學》[M]，中華書局，2011年，第11-26頁。

19) 郗文倩，《古代禮俗中的文體與文學》[M]，北京：人民出版社，2015年，第229頁。

第二節 《拜客訓示》中的拜帖禮儀——原則、書寫及其評述

「拜客」，就是會士與中國士大夫的交往，即拜訪與被拜訪。《拜客訓示》深入而準確地記錄了交往時的大部分禮儀，並且呈現了完整的拜訪過程。這些都集中地呈現在〈看門的事〉這個短短的篇幅之中。這部分雖然沒有繁瑣的數據，但準確地記述了會士的交往禮儀，需要認真分析。不僅《拜客訓示》，記錄「拜帖」禮儀的還有利瑪竇的作品。本文將對二者進行比較，以更深刻地理解《拜客訓示》及其中「拜帖」禮儀的文化內涵。

一、對待拜帖的禮儀原則

拜帖，在性質上是拜訪過程中第一道具，既是拜訪者的自我介紹，也是對主客關係定位；然而在實際使用便成了間隔拜訪者與被拜訪者的工具，從而增強了權力關係。在中國古代社會交往中，拜帖實際上是被掌握在「看門人」或「長班」手中。「看門人」即係被拜訪者府第的看門者，「長班」則是拜訪者的僕役。因此，《拜客訓示》中拜帖的禮儀與書寫實際上主要集中地呈現在〈看門的事〉裡。

首先，〈看門的事〉明確了拜訪禮節的重要性，強調了對待拜訪的整體原則。這裡，會士是作為被拜訪者——拜訪中的「主人」出現的。會士老爺吩咐看門人說：「但凡有人拜，你就要通稟，好出去相見。不要不理他！若是老爺出了門或拜客去了，你要明白對他說，不要說謊。凡來拜或有帖子，都要問他下處；問明白，都要寫在門簿上，後來好去回拜他。」²⁰⁾ 吩咐中，「但凡」（只要）、「凡」（凡是）、「都」等字眼明確了會士老爺對於拜訪的重視，即要求門人認真對待每一次拜訪。「不要不理他」、「不要說謊」，都採用極為嚴厲的語氣強調對待拜訪的認真態度。

上述吩咐也記述了拜訪發生時所有可能的情形：老爺在家、不在家、拜訪者有或者無拜帖等等。對每一種情形，會士老爺都明確了相應的處置方式。老爺在家時，要熱情招待，如果有人拜訪就立即報告老爺，從而進行會見與交往；當老爺不在家時，看門人要給拜訪者解釋清楚，關鍵是不要讓拜訪者感受被冷落，更不要去欺騙拜訪者，即「不要不理他」、「不要說謊」。拜訪者也可能是有職位、名望的士大夫，派遣「長班」帶著拜帖而來，如果老爺不在家，要收好拜帖，做好記錄。事實上，如果老爺當時不在家，不管有無拜帖，都要問清楚拜訪者的身份與住處，以方便回拜，顯示對禮儀的尊重。

《拜客訓示》此處所講對待拜訪的原則也符合中國早期傳教史之情形。利瑪竇曾記述南雄²¹⁾ 傳教的情形：「這種官式拜訪、應酬、宴會進行數日之後，大家習以為常……又有來聆聽神父講天主的道理。有時神父除了吃飯和念日課之外，整天在講道。即使在夜裡，也有人前來拜訪，有時談話至清晨。」²²⁾ 這裡記述的是1592年的情形，會士們或許都沒弄明白拜帖禮儀，但是他們對待拜訪者不僅可用重視來形容，幾乎可以說是熱情，以致於對夜間拜訪者都徹夜長談（「談話至清晨」）。

如果說會士們的熱情或許還不能上升為理性認知或者會士的規範層面，那麼在南昌建立會院後對待拜

20) 《拜客訓示》，第88-87頁。

21) 南雄（屬於韶州）傳教是會士們被驅趕出肇慶後的新傳教地。

22) [意]利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第223頁。

訪者的態度便可解釋為會士們的原則。到南昌時，會士們已經易服為儒服，兼之得到地方官員的許可，便有很多人來拜訪，「每天不停地接見來賓……有生病的危險。當他把這事講給某些紳士的領袖時，紳士建議叫看門人說神父不在家，神父說，如果一個人要想有德行，就不可說謊。」²³⁾。這裡利瑪竇記述的重點在於誠信，但是側面反映了會士們對於拜訪的態度，將之與德行、品性相聯繫，當然也不會敷衍行事而已。正是南昌，利瑪竇創作了他的第一篇中文作品《交友論》，其中不止一處提及交友的原則——「誠」、「信」，如「交友之後宜信」、「以誠待友，初惟自盡其心」²⁴⁾。利瑪竇是早期在華耶穌會士的代表人物，其對於中國社會的認知以及其在中國的傳教策略基本上主導著明末在華耶穌會。可以說，利瑪竇的觀點是代表性的，將對待拜訪的態度與品格聯繫在一起。這深刻地把握了中國禮儀（乃至一切禮儀）的本原意義——誠，因此贏得了中國士人的讚賞。

總結來說，在華耶穌會對待拜訪的總原則：首先是重視每一個拜訪，在某些時刻會表現出熱情而全面；其次，如《拜客訓示》中呈現的這樣，遵從有來有往的中國禮儀。如利瑪竇所言，將之當做呈現會士老爺品格的行為。這裡需要說明的是，《拜客訓示》與利瑪竇所言並無矛盾，一者在具體行為上要求，一者為理論層面的論述，結合起來反而相互補充。

二、拜帖的書寫

在熱情、有來有往的原則下，會士老爺借著看門人的詢問記述了拜帖的具體禮儀以及拜帖的寫法等問題。

1、拜帖的種類、構成及使用

〈看門的事〉中，在會士老爺吩咐之後，看門人問：「前日，某爺有書來。如今，他的差人在這裡討回書正是。」²⁵⁾這裡記述的是「前日」（兩天前）發生的一次拜訪，其中「書」可能是書信，不過從拜訪交往的語境來看，更應該是書柬或者折柬，實質上即一個拜帖。藉由這次拜訪，老爺清晰而生動地敘述了會院裡關於拜帖禮儀的理解，尤其詳細說明了拜帖的種類、構成及使用。

「你就是取一個全帖、一個副啟、一個內函、一個護封、幾條紅簽與印色盒兒，都方便在那裡。我就寫了交付與他去罷。明日要去拜客，你如今先把帖子收實，或用全帖，或用折柬，都該方便放在幾處。拜的時節甚是方便。帖子上寫的有通家侍教生某頓首拜，有通家晚侍教生某頓首拜。

但來的是全帖，回拜他也是全帖；他用古柬來拜，我也用古柬回拜他。或者也有閣下、尚書與尊官用單帖來拜，那時，我回拜他，該用全帖。若是平常人用單帖來拜，回拜他的時節也只該死用單帖就是。寫單帖切不要寫頓首兩字。假如寫通家的單帖，只該寫通家侍教生某拜。」²⁶⁾

23) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第256頁。

24) [意] 利瑪竇，《交友論》，參見李之藻輯，吳相湘編，《天學初函》（影印本），臺北：學生書局，1965年，第一冊第301、308、310、316頁等。

25) 《拜客訓示》，第87頁。

26) 《拜客訓示》，第87-86頁。

可以看出，會士老爺的吩咐並不限於「前日」「某爺」來書的回帖，而是一整套關於拜帖（含回帖）的禮儀，而所謂拜訪只是一次假設，以引起這段關於「拜帖」的文章。

具體來說，不管是去拜客還是給某爺的「差人」（長班）寫回帖，此處的會士實質上都是一位拜訪者。拜帖正是拜訪者的必備物品，而送拜帖是必經的交往禮儀。這裡，會士老爺清晰地呈現了拜帖的細節內容：拜帖全部的構成、拜帖的類別以及使用方式、回帖的方式等等。

就種類而言，拜帖可以分為全帖、單帖兩類，其中單帖又可變換為折柬、古柬等等，文中看門所謂「某爺」來「書」即係一副單帖。就這兩類拜帖的價值而言，全帖較為莊重，也較為正式，是對於被拜訪者的一種尊重與敬意；單帖則較為平常，也略顯簡便。全帖之莊重也體現於其構成，不僅有帖子，往往附有信函，還要給帖子加上封套，然後外貼上被拜訪者的尊稱。而且，全帖與單帖上落款之方式也略有不同，全帖上往往有「頓首」二字，單帖上則無。就使用方式來說，不管是全帖還是單帖，都可以提前寫好，以備「方便」使用。

至於回帖方式，基本上遵循對等原則，即用全帖回全帖，用單帖回單帖。只有一種例外，當尊貴的客人，如尚書、尊官²⁷⁾，用單帖拜訪時，會士老爺強調要用全帖回拜，以示尊敬。如果這裡引出的拜訪不是假設，而是實際發生的事例，那麼，「某爺」一定是位尚書級別的高官，因為其差人（長班）所留拜帖為單帖，而會士老爺擬回的是一副全帖。就此拜帖的敘述、回帖的方式而言，不僅顯示出中國拜帖文化潛在的權力內涵，而且顯示了會士們對中國拜帖文化理解之深入及在中國社會紮根之成效。

2、兩副送禮帖

除此之外，〈看門的事〉還敘述了送禮帖的形式與使用場合。會士老爺還吩咐說：「或遇閣下，或部官，或新仕官，或遇喜事，去拜他的時候該用紅全帖。或是送他賀禮，也該用紅全帖。若是平常日送禮就是單帖夠了。」²⁸⁾可知，耶穌會士來華的明末年間，送禮帖一般用紅全帖——全用紅紙製作的拜帖²⁹⁾；只有在平常日——或許是平常友人間日常送禮時才使用單帖。文中例舉了紅全帖使用的場合：拜見尊貴的官員、拜見新上任的官員、賀喜等等。

隨後，會士老爺又借這個機會考查了看門人「送禮帖」的寫法。文本中呈現了兩個送禮帖的禮單，分別是：

「謹具天青紬一疋、油綠素緞壹端、月白潞紬壹疋、翠藍綉紗壹端、醬色綺羅一端、臨清手帕一聯、湖筆十支、徽墨二匣、雲履一雙、綾襪一雙、活鵝二掌、活雞二翼、活鴨四隻、鮮肉一方、鮮魚五尾、魯酒一罇。奉申敬，或芹敬，或微敬。通家侍教生某頓首拜。」³⁰⁾

「日晷一具、星晷一具、西洋花帕一方、西洋梭布一疋、繡帕一方、西洋剪刀一股、西洋眼鏡一函、遠視景鏡一架、八角眼鏡一函、玻璃面鏡一座、玻璃巧箸一雙、玻璃盃盤一套、玻璃細碗一對、

27) 尊官，即尊貴的官員，往往指官位較高者，從與尚書並列看，至少朝廷任職的官員。

28) 《拜客訓示》，第86-85頁。

29) 這種帖子自明代中期出現後，到晚明已為賀喜帖之常用形貌。趙翼，《陔餘叢考》[M] 卷三十「名帖」條，中華書局，1963年，第638頁。

30) 《拜客訓示》，第85頁。

西洋畫景四幅、萬國全圖一副、坤輿地圖六副、東洋巧扇二握、東洋佳帄四張、東洋順刀一鞘、東洋漆盒一具、佳製糖菓數種、乳蛋糕餅幾器、粽竹飯筋二把、龍涎扇墜一枚、百合高香一對、西洋佳畫幾幅。」³¹⁾

可以看出，第一份禮單實際上來自某個全帖，但是較為平常，故而在結尾處才有「奉申敬，或芹敬，或微敬」的字樣，表明這樣的禮單及書寫形式可以適用於名望高於、略高於或平等於自己的友人。「頓首」二字則清楚表明是全帖。第二份禮單僅僅是名色，但可以明顯看出價值要高於第一份禮單。由此推知，這份禮單也是出自全帖，而且一定是紅全帖。

三、利瑪竇評述「拜帖」文化及禮儀

《拜客訓示》與利瑪竇的關係顯而易見。從傳教史來說，自1580年羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）進入內地至1644年明清易代的60多年間，利瑪竇不僅是中國傳教事業的開創者，亦是其中最重要的史料保存者之一。研究《拜客訓示》這樣一本早期在華會士的群體創作，是不可能遺漏利瑪竇的。從當前研究成果來說，利瑪竇極可能是《拜客訓示》的作者之一，甚至是〈拜客問答〉的作者。³²⁾ 利瑪竇不僅論及「拜帖」，還呈現了完整的交往禮儀，從拜帖到見面時的跪拜、「作揖」等等。

關於「拜帖」文化，利瑪竇說：「彼此拜訪的時候，縱然是親戚和極熟的人，每次去拜訪或回拜，進了大門，就送上一個『拜帖』，上面用各種謙虛方式，按彼此之身分，寫有自己的名字；門房把拜帖交給被拜訪的人；如果拜訪者或被拜訪者不止一人，則每人一個拜帖。拜帖平常有十二頁白紙，長有一手掌半，在封面中央有一條紅紙；平常是放在一個白紙封套裡，在封套外面也有同樣的一條紅紙。拜帖有許多花樣，而且每天要用，所以家裡該有許多小匣，分別存放不同的拜帖。凡有地位的人，門房都有一個大冊子，記錄每天來拜訪的客人，為能在三天以內回拜。有時主人不在家，或不能見客，便把拜帖留下；回拜的時候也是一樣，只要留下了拜帖，就算盡了禮貌。這些拜帖，平常不必自己親筆寫，誰寫都可以，其實上面只寫一行字。地位越高，寫的字體越大；有時十個字，就把那一行都寫滿了。」³³⁾

利瑪竇的論述可以總結為拜帖的功能、形式、內容及其書寫等三個方面，可謂詳盡。利瑪竇發現了拜帖的必要性，就是親戚及摯友之間也是必不可少，相應地，如果主人不在家或者客人很忙，只要有拜帖等同於進行了拜訪。由此可見拜帖的重要性。形式與內容都頗為複雜：形式上，大小約有25釐米（25cm），有封面、白紙內函、封套構成，字體的大小也是需考量的元素——因為是拜訪者的身份地位相關；內容上的複雜主要在於謙稱的多樣。不僅如此，但凡大戶家庭，還有收置拜帖之匣子，以及客人來訪之記錄冊，可知拜訪禮儀在當時之重要。

利瑪竇還提及送禮物及宴請等當時諸多經常面對的社交禮儀，也是拜帖文化的一個方面。利瑪竇說，

31) 《拜客訓示》，第84-83頁。

32) 李慶，〈利瑪竇《拜客問答》及其流變考〉，《第三屆利瑪竇與中西文化交流國際學術研討會論文集》，中山大學出版社，2015年。李慶之前，夏伯嘉（2010年）也提出過同樣觀點。李慶的這個觀點也得到了內田慶市的同意。參見內田慶市，〈有關《拜客問答》的若干問題及其他〉，《東アジア文化交渉研究》，2017年3月，第10期：第87-100頁。

33) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第50頁

送禮時也應有「拜帖」，同時附上禮單；回禮時與送禮一樣，要寫明回禮的情況，不收或者收了什麼，退了什麼，或者另外加了什麼禮物等。按利瑪竇的說法，回禮物時，如果另外加上禮物，那往往比較特別，如西洋的銀元、一些珠寶等等。³⁴⁾ 至於宴請之禮節，一般要用請柬；送請柬是重要環節，有時甚至會連送幾個（次）請柬，從宴請之日前的幾天開始，到當天上午，再到提前一點點時多次送，以示對客人之尊敬。³⁵⁾ 利瑪竇的記述足以說明他對於拜帖文化的熟悉，也顯示他對中國社會的適應程度。

利瑪竇這裡客觀地記述了所見的明末拜帖文化。利瑪竇關於拜帖的敘述相對於《拜客訓示》來說，更側重於拜帖文化的討論，關於拜帖禮儀只談到了送禮、宴請時的禮儀。其中，送禮、宴請時的拜帖禮儀都具有典型性，前者要求回帖（回禮物）與接到的帖（禮物）基本相對應，頗為符合《拜客訓示》所述回帖的對等原則；後者則體現了拜帖禮儀的熱情原則。由分析可知，利瑪竇的評述印證了《拜客訓示》中對於拜帖重要性的強調，客觀上肯定了《拜客訓示》中的拜帖禮儀，亦是對後者的有效補充。

值得注意的是，利瑪竇將這些論述都歸之於「中國之禮法」一章³⁶⁾，亦足以說明他對「拜帖」文化內涵有深刻的認知。不過，利瑪竇並非完全服膺如此頻繁的交往禮儀，時有無奈之歎。他說：「……我們歐洲人，好似禮貌已很周到了，但與中國人相比，無異是不講禮貌的純樸人」³⁷⁾。在評價這些禮儀時，認為：「因為大家太注重外表的繁文縟節，反而忽略了內心；他們自己也承認，一切交際應酬，只是為了面子。」³⁸⁾ 可見，利瑪竇深刻認識到拜帖的文化價值與社會意義，明白此乃中國之面子³⁹⁾。儘管他內心持批判之態度，但也極明白這面子背後意味著社會權勢及社會地位，不得不遵照施行。基於這些理解，利瑪竇才能實現其文化適應，並最終達到立足中國傳教之目的。

第三節 《拜客訓示》中的拜見——過程、實境及其社會影響

〈看門的事〉敘述交往禮儀時，看門人有言「前日，某爺有書來」⁴⁰⁾，從而引出討論的禮儀。這實際上並非呈現實際的交往行為，「某爺有書來」類似於引子⁴¹⁾，幾乎與語氣詞沒什麼差別。「某爺」是一種尊稱，泛

34) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第50-51頁

35) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第54頁

36) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第48頁

37) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第48頁

38) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第48頁。

39) 金耀基，《中國社會與文化》（增訂版）[M]，香港：牛津大學出版社，2013年，第49-74頁。其中詳細討論了中國的面子文化，將之作為中國人格之特質，一種基於「恥」的形式化禮儀文化，不同於西方基於「罪」的救贖（反省）文化。事實上，最早論述面子文化的人正是利瑪竇。

40) 《拜客訓示》，第87頁。

41) 引子，元曲中的開場詩，有引起後文，調節語氣的作用。

指有地位的客人，並非特指某一人。因此可以說，〈看門的事〉並非記錄真實的拜訪行為，而是記述拜帖禮儀。實際發生的拜訪行為呈現在〈拜客問答〉前5則問答裡。〈拜客問答〉是《拜客訓示》對耶穌會士與中國士大夫對話的記錄，整理、修飾對早期會士們的對話進行的整理、修飾，以標序號的形式羅列在一起，主要目的中呈現會士們在交往、交談中遇到的場景以及遭遇的質疑與誤會，並且一定程度上提供解決、解釋的方式與話語。對話的內容是這部分的重點，交往行為只是前五則問答這很少的部分。這個則問答不僅呈現了具體拜訪的實境，而呈現了拜見的過程，使讀者或者後來之會士、學者們恍然回到明末，親見會士老爺與士人會面的場景。

在考察《拜客訓示》的基礎上，本文還將結合歷史上會士與士大夫的交往，進而關注會士的交往產生的社會影響。

一、尋訪不遇的誤會及處置

〈拜客問答〉的開頭即說，「譬如中國有一個人，或是秀才、舉人、監生，或是有職官員來拜——在京的官，初進門，長班手拿一個帖子，問某老爺或某相公，在家裡不在？」⁴²⁾「譬如」是示例的用語，顯示這裡呈現的是一次拜訪。拜訪者是一個士子——即將成為士大夫階層的人員⁴³⁾，或者官員，且是「尊官」⁴⁴⁾——京城的官員；被拜訪者是在華耶穌會院的會士老爺或相公⁴⁵⁾。相公一般指稱有一定地位的士大夫，這裡借用來指稱會士，足以說明會士在當時已經取得了中國士大夫階層的認同，被當作自己人。

拜訪時，士子或者尊官還帶了長班，拿著拜帖，表明這是一次正式的或者相當莊重的拜訪。這是會士們最常遇到的情形。正因拜訪的莊重與正式，才導致拜訪者的誤會、疑惑，甚至質疑，因為會士老爺經常不在家。會士老爺不在家的原因有「進朝裡，修理自鳴鐘」、「拜多客」⁴⁶⁾等等，即，進宮廷為皇帝修理鐘表、拜訪多位客人。本來，拜訪者留下拜帖便行，然而這位拜訪者堅持面見會士，並聲言改日來拜，管家只得說：「不敢。領全帖……」⁴⁷⁾。管家帶著歉意收下拜帖，又記下拜客的住處，以方便會士老爺回拜。這符合〈看門的事〉中會院處理拜訪的禮儀。

然而，拜訪者也許會不信管家說的話，於是說：「我恐怕在家裡，不要哄我！我特的（特地）來拜你相公。」⁴⁸⁾這種情況，管家不管感到抱歉，而且有些惶恐，因為「哄」是社會交往中最忌諱的事情。〈拜客問答〉這裡羅列了三種處理方式，即三種回答。一是告訴拜訪者，會士確實不在家，如果在家，帶病見客也不會「哄」客人。二是再客套，解釋說：會士老爺這幾天極忙，過幾日閑下來將回拜。這個處理一方面讓

42) 《拜客訓示》，第80頁。

43) 明代的科舉分為三級，縣裡考試合格成為秀才，然後參加府、州的鄉試，通過後為舉人，某種意義便有了府縣裡的名望，然後再參加朝廷的會試，考取進士，進而經過吏部的銓選獲得官職。其中，州府都設有學校，稱為庠，學生為庠生，中央也設有學校為國子監，其中的學生為監生，庠生中優秀的學生會被推舉到國子監學習，即為貢生，與監生相同。監生、貢生都是會試中有力的競爭者。張廷玉等，《明史·選舉志》，北京：中華書局，1994年。

44) 《拜客訓示》，第86頁。

45) 拜訪的對象是「老爺」或「相公」。此出自長班的問話中，「或者」，只是表明不同長班的不同稱呼而已，實際上，「某老爺或者某相公」是同語重複，都指會士老爺。

46) 《拜客訓示》，第80頁。

47) 《拜客訓示》，第79頁。

48) 《拜客訓示》，第79頁。

客人安心，一方面體現會士老爺知禮——回拜客人。三是提示客人來拜時不必親自，可以先差長班先查看一下，並且致以會士老爺的歉意。拜訪者的疑問或許在於多次拜訪而未獲見面，於是才有被「哄」的誤會；管家的回答只有一個目的，顯示誠懇，化解誤會。

也會出現老爺在家，但沒辦法接待拜訪士大夫的情形。這種情形中，管家的處置方式不同，不是告訴客人會士老爺不在，而是據實解釋原因。會士有個或許會被接受的不見客理由：有客人在，客人走了還要寫家信，因為送信的人等著帶信出發，而且老爺還沒有吃早飯。很顯然，這個理有概括的痕跡，是幾個理由混雜而成的。實質上，在客人在、寫急於寄往萬裡之外家鄉的信、要吃飯，都是可以接受的暫不見客的理由。⁴⁹⁾

不管何種原因，客人見不到會士老爺都可能出現一種情形：拜訪者急著要離開，留了書信或者帖柬。此時，會院也將差人送回書。⁵⁰⁾

可以看出，儘管尋訪不遇害的情況較多，但會院處理方式還是比較符合〈看門的事〉中會士吩咐的禮儀原則——認真對待每一個拜訪，如果不在家，告訴他們實情。這裡呈現的交往故事以尋訪不遇為主可能有兩個原因。第一個原因與〈拜客問答〉性質有關，〈拜客問答〉主要記錄早期耶穌會士們遇到的造成困擾或者需要處置的情形。第二個原因在於早期會士的日常生活狀態——忙於應酬。這在會士們取得皇帝的認可之後尤其明顯。利瑪竇詳細記述了合法在北京自由行動之後的情形，「……每天街上滿是來看神父的大人物們的轎子、馬匹；全部講述起來就太長了，這裏只提幾位最顯要的人物。」⁵¹⁾「……到北京第一年參加宴會，比在中國過去那些年加在一起還多；有時一天參加兩三家的宴會，有時一連幾天不在家吃飯。如果拒絕，就是對邀請的人失禮。……因了邀請神父的人太多，不能每處都去，有時不得不謝絕一兩處。」⁵²⁾由此可以想見，當會士們得到了皇帝的認可後，拜訪會院的客人之多，用門庭若市來形容毫不誇張。根據中國的拜訪禮儀，凡有拜訪都要回拜，又可以想見會士們日常交往的頻繁。正是這些拜訪使利瑪竇覺得「事務繁多」，「在所有地方皆有我許多朋友，因此他們常來找我，提出很多問題要我回答，多的幾乎要我的命。」⁵³⁾考慮到早期在華耶穌會士的人數，以及中國龐大的帝國及行政官僚體系，兼之中國繁文縟節頗多，會士們的繁忙幾乎是不言而喻的。在繁忙中，拜訪者尋訪不遇的情形自然難以避免。如引文所講，不得已而謝絕一些邀請都是「失禮」，不能接待拜訪者當然也是「失禮」，如果引起誤會更是不僅失禮還可能失「信」、失「誠」⁵⁴⁾。因此，會士老爺才不得不吩咐一些處置方式，以應對尋訪不遇的情形。

49) 《拜客訓示》，第78-77頁。

50) 《拜客訓示》，第77頁。

51) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第263頁。

52) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》[M]，劉俊餘、王玉川合譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986年），第266-267頁。

53) [意] 利瑪竇，《致其弟安東·利啟書》（1608年8月24日，北京），參見利瑪竇等著，羅漁譯，《利瑪竇書信集·附錄》，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986），第405頁。

54) [意] 利瑪竇，《交友論》，參見李之藻輯，吳相湘編，《天學初函》（影印本），臺北：學生書局，1965年，第一冊第301頁。

二、日常拜見的客套與真意

《拜客訓示》中當然也展現了拜見的情形。拜見是拜訪者期待的，事實上可能每天都在發生。因為會士老爺實際每天忙於社交，不是他拜訪別人就是家中有客（正在會見）。尊官或者士人終於見到了會士老爺。《拜客訓示》記錄了這一情景：

「及出來相見，彼此就說久仰，或說久慕，就作揖拜一拜。

主：豈敢，請轉不敢勞。（便同拜。）

主：請上坐。

客：兩邊坐罷。

主（必說）：請上坐。（初見自然上坐。）

主：老先生前日賜顧學生，果是不在家，失迎。

客：學生奉拜，不曾得面奉教。（彼此請問大號，請問貴庚。）

主（或問）：到京師幾年？

客：自某年到。（或）有十年前，聞先生高名。（或）自學生做秀才時，曾見老先生大作（或某書），極仰慕老生，今日何幸得見，學生大幸。

主（或說）：不敢領尊帖。

客（或說）：學生這幾日有些賤恙在身（或，不自在），不敢出門，恐怕奉拜遲，得罪。⁵⁵⁾ 初見自留賤名。

主（或問）：貴省（或貴府，或貴縣，或貴寓）在何處？

客：（或）在某縣（或某鄉）。（或說）：奉別十多年，定一向納福。

主：托賴。……」⁵⁶⁾

根據文本，這裡將拜見的過程以對話形式進行呈現。即，會面互相報了姓名、年齡之後，談話進一步的三個走向，1 是在京師居住情況，2 是繼續客套，3 或者問籍貫。實際上，這些不過是客套話，再接下來才是深入的內容——拜訪者（士大夫）的家庭情況、敘述彼此近年來的生活等等。接下來的問答如下：

「又彼此相問：『這幾年定有許多著作。』或說：『寒家原貧。為嫁兩個小女，興請先生教小兒。料理各樣家事時候，都廢了在這邊。』

「又彼此相問：『老先生有幾位住令郎？』或說：『有兩個小兒，一個不成器，好賭好嫖，不讀書；只第二個小兒，肯讀書，還可望中。』」⁵⁷⁾

可以看出，這兩句問與答都是會士老爺問拜訪士大夫，而「彼此相問」則顯得格格不入。「彼此相問」

55) 這一句，原文只標「或說」，未明示主或者客，從自稱「學生」及「奉拜」等語，推知為客人所言。然而，下一句又標示「客說」，想來當是抄寫中有脫漏所致，現按句意補齊。

56) 《拜客訓示》，第76-75頁。此處雖為引文，但作者根據原文進行了一定的改動，首先將敘述體改為了對話體，更為生動；其次，省去了不必要的字，如將「主人」改為「主」。以上引文中，（）中表示拜見時的動作，如（便同拜）；或表示說明，如（或）是提示主人、客人不同的對話選擇。

57) 《拜客訓示》，第75-74頁。

按字義理解是互相提問，但原文中只有會士問，因此將「彼此相問」理解成問之前二者的寒暄才合理。即，二人又寒暄一會，會士才問士大夫有什麼著作，家中情況等等。「或」這裡應理解為「有的人」，表示回答只是一種情形（具有典型性的回答情形）。

整個拜見過程頗類似於老朋友間的寒暄與問好，實質上不過是一些客套。士大夫與會士老爺間的這次拜見包括程式化的動作、程式化的對白等等，充滿著儀式性，可說是一套複雜的禮制。表面上看，這種客套只是開場白，即便談到具體情況，也不會很深入。然而，這又不完全是客套話，其中包含著最為基本的資訊，而隨著交談的深入，那些家常話內容都是與尊官、士子息息相關的。就〈拜客問答〉這裡的敘述而言，隨拜見的深入，談到了兒女的情況——這在以宗族關係為基礎的中國社會是重要生活資訊，意味著交往的深入。正是在這兩句問答之後開始了深入的「問答」，涉及到「西國」政治、文化、經濟等各個方面。

如果這次拜見過程是典型的，那麼可以說，會士與士大夫借助這些日常生活的資訊，對彼此日常生活的關心引發了彼此感情的共鳴，從而建立友誼，引發進一步深入的交往。或者正是這些看似客套的交往、拜見才使得會士老爺們融入了中國士大夫的日常生活，從而取得了中國士大夫的認同，成為他們中的一員，進而開展傳教工作。

三、拜訪的實境與社會影響

拜見的實境並不如〈拜客問答〉中敘述的那樣僅僅是客套、問候與關心，還會有一些其他的細節。這在《拜客訓示》其他部分便有體現，如〈庫房的事〉中呈現的一個招待事例。在〈庫房的事〉結尾，庫房的僕人回稟老爺：「今日，某長班到這裏說，明日他的爺要來與老爺談一談。恐怕坐得久，若要待他茶，免不得要治整些茶菓來，所以先稟。」⁵⁸⁾ 會士老爺吩咐準備一個菓盒。之後，關於具體的茶菓，庫房的僕人還建議擺上一些較上品的種類——「前日送禮的菓子是那幾樣的好，小的說拿來」⁵⁹⁾。會院接待客人具有等級觀念，接待所用茶、菓類依據客人之地位有所不同。從此處準備上品茶菓可以推知，拜訪者是一位有些名望的人。不僅如此，會士老爺亦沒有進一步詢問拜訪老爺的名號等資訊，拜訪者很可能是相熟的老爺，亦可能不是初次拜訪。這裡記述了一次拜見，程式如下：長班拿著拜訪者的拜帖或者帶著口訊，向看門人約見會士老爺；老爺同意會見，訊息傳遞到庫房裡準備接待用品。等會見時，或許因為熟悉或許要略去開場互相報名的客套，而是談一些道理、事務等，所以會院要備茶、備點心——這在中國古代賓禮中亦屬正常⁶⁰⁾。

在歷史上，中國士大夫與耶穌會士之間的拜訪當然不是如〈拜客問答〉中所描述的那樣平平淡淡，而是意味著對耶穌會（天主教）的態度。早期耶穌會在華傳教史上有很多著名的拜訪事例，幾乎可做為在華傳教史上里程碑的事件。比如發生在1595年利瑪竇對韶州知府的拜訪。當時，利瑪竇正隨兵部侍郎石某準備前往北京，不過被石某留在江西。恰好韶州知府在江西小住，利瑪竇便去拜訪他，並且「第一次」著儒服去拜訪官吏⁶¹⁾。以後，著儒服便成了慣例，於是才有了在南昌拜訪王繼樓之後，「名聲傳遍全城，一傳

58) 《拜客訓示》，第95頁。

59) 《拜客訓示》，第94頁。

60) 顧希佳，《禮儀與中國文化》[M]，北京：人民出版社，2001年，第176頁。

61) [意]利瑪竇，《致澳門孟三德神父書》（1595年8月29日，南昌），參見利瑪竇等著，羅漁譯，《利瑪竇書信集·附錄》，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986），第153頁。

十，十傳百，不僅引起文人的注意，而且考進士的人也一樣知道了」⁶²⁾。以往的研究都分析了易服的影響，卻少有人注意拜訪與交往產生的社會影響。實際上，拜訪與交往擴大了南昌城士人們（官員、文人、學子）對會士的瞭解，從而使會士著儒服、言談的西儒形象得到了大範圍的傳播與認同。

小結與啟示

一、小結

可以看到，〈看門的事〉在《拜客訓示》中隻能算是非常短的部分，甚至不及〈拜客問答〉中拜訪實境的篇幅；然而它有著非常重要的意義，因為它集中呈現了中國人尤其是中國士大夫們交往時的重要環節——「拜帖」，實際上講述了在華耶穌會士進入中國社會的關鍵性內容——社會交往。總結起來，具體內容如下：

本章首先講述了「拜帖」文化的由來，從漢代初期的「名謁」，紙張發明之後的「名刺」，經過唐代科舉的影響，已然成為中國古代人們交往、各種交遊時的必用道具。到明代晚期（耶穌會士來華的時代），拜帖文化在原有形式、內容之外還愈強調拜帖具有的身份與權勢，故而小小的「拜帖」愈因影響交往關係而意義重大。

具體以《拜客訓示》中，〈看門的事〉系統地呈現了拜帖禮儀，包括拜帖禮儀的原則，拜帖的書寫諸問題，包括拜帖的種類、使用方式、回帖的形式、稱呼的書寫以及署名等問題。會士作為主人——被拜訪者，強調了會院對待拜訪的原則：熱情對待每一個拜訪、每一份拜帖。文中還藉由所謂拜訪發生，詳細記述了會士作為拜訪者（客人）時的拜帖禮儀。可以看到，拜帖分為全帖、單帖，依據不同的場合使用；拜帖往往提前寫好方便使用；回帖時，除尊貴的官員皆持單帖外，一般遵循對等原則。文中還記錄了兩副送禮帖。拜帖的形式以及拜帖禮儀的一些內容都可以在利瑪竇的評述中得到印證。不僅如此，利瑪竇還中肯地評價了以「拜訪」為核心的中國禮儀，認為不過是「面子」。

《拜客訓示》當然也記錄了會士們與士大夫的交往故事以及拜見的情景，而且比「拜帖」禮儀更為詳細。這部分內容呈現於〈拜客問答〉的前5個問答中。首先，正如〈看門的事〉中那樣，會士很難見到，於是會生出一些質疑乃至誤會。〈拜客問答〉某種意義上正是記錄誤會並討論處理（回答）方案的部分。這裡也不例外，記述了管家面對拜訪不遇者的幾種解釋與說明。最後，拜訪者終於見到會士，從而詳細呈現了實際拜見的情景。這分為兩個階段，首先是一番客套與寒暄，從解釋延遲相見的誤會，到問籍貫、年齡，再到問在京（城）的居住情況等等；其次是相對深入的交流，以會士老爺的問為主，主題涉及士大夫的著作、家庭（子女）情況等等。整體看來，拜見情景中，客套與寒暄略顯程式化，而談及家庭情況的主客問答內容則意味著交誼的建立。對此情景的記錄也揭示了早期在華耶穌會士對中國社交禮儀的熟悉，他們藉此與中國士大夫建立了交誼，甚至取得社會影響，贏得社會的認可。

總結來說，這些交往禮儀為會士們提供了詳細的交往應對方式。從這一點說，《拜客訓示》是一本傳教工作指南。

62) [意]利瑪竇，〈致澳門孟三德神父書〉（1595年8月29日，南昌），參見利瑪竇等著，羅漁譯，《利瑪竇書信集·附錄》，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986），第162頁。

二、啟示——從交往到交流

拜帖只是中國古代社會士人之間交往的一個道具，從社會行為來看實質上是士人之間交流的媒介。雖然其目的是達到交流，然而在實際使用中卻隔斷了拜訪者與被拜訪者的直接聯繫。這種隔斷延遲了交流的發生，但一旦交流發生便非常穩固，因為拜帖的使用有效地確立了被拜訪者與拜訪者之間的身份、地位及相互關係。耶穌會士與中國士人陌生，而且在文化觀念、生活習慣等諸方面都相異，因此，《拜客訓示》中耶穌會士與中國士人的交往故事具有一些啟示意義。這些交往故事更益於理解中國古代社會人際關係的運作方式，一定程度上揭示了文化互信與文化交流的機製，還可以探討耶穌會文化適應背後的交往基礎。

首先，這提示著交往禮儀的社會建構意義。表面上看拜帖主要給予主人方便。被拜訪者「可以根據拜訪者的身份、地位、事由等決定是否同意拜見或以何種級別接見等，這在講究等級、名實、內外、尊卑、秩序的時代也是不可或缺的程式。」⁶³ 然而，就拜帖的媒介效用而言，拜帖不僅是權勢的體現，更是社會關係的重新構建。可以想見，在中國古代的實際生活中，一次拜訪首先接觸的可能是拜訪者的僕人與被拜訪者的「看門」者，然後經過被拜訪者的認可後，才会有真正的拜訪發生，最後極大的可能是回訪，從而建立穩定的社會交往與人際關係。這其中，僕人、「看門」便是應運而生的社會角色，儘管地位低下，但是對於整個交往程式（禮節）是第一環節的實行者，至關重要。而且，儘管都是僕人，但不同的僕人會因為主人的權力地位而具有高低不同的地位、權勢。可以說，中國古代社會正是通過拜訪——拜帖文化，社會關係才得以構建與維繫。

就耶穌會士而言，他們通過拜訪獲得中國社會的認同，立足中國，傳教中國，而會士們正是中西方文化交往的媒介。通過會士們的活動，西方文化廣泛地出現在中國，進而通過他們的交往以及適應（拜訪與傳教），得到了接受與認同。這本質上拉開了現代社會中西關係的建構歷程，成為現代中西關係的開端。

其次，早期在華耶穌的交往凸顯文化互信的價值，某種意義上，文化互信是實現真正交流的前提。事實上，早期在華耶穌會士在中國得到了士大夫大量的幫助。這些幫助很多時候如同李之藻幫助郭居靜那樣，是通過引介會士參與交往實現的。這些交往成功的原因其實是文化互信的建立，而利瑪竇、郭居靜、艾儒略等人便是建立這種互利的典型。正是他們對於中國士人的信任贏得了中國士人的友誼與幫助，正如鄧恩評論的那樣：「從傳教一開始，利瑪竇就沒有借助歐洲的軍隊來保護在中國的天主教的想法。面對必然要到來的對天主教的偏見、惡意的進攻，不是歐洲的軍隊，而是中國的朋友成了教會的主要保護人。利瑪竇的這個見解可謂是有勇氣的、開明的、大度的、博愛的和體現了基督精神的。」⁶⁴

最後，還有關於文化交流範式的啟示。在文化比較的研究範式中，鐘鳴旦主張的互動交流範式實際上即係對文化交流實境的一種理論化，也是最易於接近歷史實境的一種理論範式。早期在華耶穌會士的交往也可以為人們思考文化交流範式提供良好的啟示。會士與中國士大夫的交往有三種重要因素：異文化的接觸、和平的社會背景以及合適的交流媒介，其中尤其以合適的交流媒介為重要。來自不同社會文化的會士們與士大夫能夠取得交往乃至文化的交流，固然因為和平的社會環境，更重要的是會士們準確把握了交往的重要媒介——「拜帖」，而會士自身也因為這種交往成了東西文化交流的重要媒介。這也正是早期在華耶穌會能夠在中國傳教的原因。

63) 郝文倩，《古代禮俗中的文體與文學》[M]，北京：人民出版社，2015年，第215頁。

64) [美] 鄧恩 (George H. Dunne)，《一代巨人：明末耶穌會士在中國的故事》[M]，餘三樂、石蓉譯，北京：社會科學文獻出版社，2014年。著者前言，第89頁。

