

# 淺析《拜客訓示》之早期在華耶穌會的運作

彭 强

Initial analysis about the early-period employing of  
*Instruction pour les visites de mandarins* on the Jesuit Society in China

PENG Qiang

*Instruction pour les visites de mandarins* is a record with respect to the Jesuits' life in China on the period from the 16th to 17th century. The entire life of the Jesuits in China, including the religious ceremonies, the missionary behavior, the physical life of the Jesuits containing Chinese products, the etiquette between the Jesuits and Chinese scholars and the content of the dialogues, was uncovered. Moreover, the textual structure of *Instruction pour les visites de mandarins* shows the operation and management of the Jesuit Society in China, which highlights the corresponding ones of the Jesuits in China on the period from the 16th to 17th century. On this basis, the paper suggested the complexity with respect to the management system of the Jesus Society in China.

キーワード：拜客訓示；傳教士；利瑪竇；傳教

## 引言

《拜客訓示》<sup>1)</sup> 呈現的西國是觀念上的，但在華耶穌會的傳教與運行是實踐中的。它們與當時中國底層社會及文化略有不同，如會院中的等級觀念與潔淨意識便不同於中國。事實上，作為語言教材與工作指導手冊的《拜客訓示》呈現了在華耶穌會的傳教文化路徑，也呈現了耶穌會的組織與運作模式。本文將結合《拜客訓示》討論早期在華耶穌會的日常生活實踐。

---

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。

## 第一節 耶穌會東亞系統及其內在矛盾

### 一、耶穌會東亞系統的產生

耶穌會東亞系統主要指耶穌會在東亞建立的傳教組織與運作模式。按關俊雄的說法，這一系統主要由存在於中國、日本的傳教會以及聯結二者的澳門教會構成，起點是1583年羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）等在肇慶取得居留權，終點是1641年日本宣佈全面的鎖國政策<sup>2)</sup>。事實上，早在1549年，沙勿略便在日本建立了駐院，並取得了一些傳教成果；而在1641年之後，耶穌會仍然在中國很活躍。因此，耶穌會東亞系統向前可追溯到1549年，向後推至1723年耶穌會被清政府全面禁止。這期間，澳門始終發揮著重要的作用，在地理、組織上都是東亞耶穌會重要的起點。

耶穌會（西班牙文La Compania de Jesus）又被稱為「耶穌連隊」，是1534年西班牙人羅耀拉（Ingacio de Loyola, 1491-1556）創立於巴黎的天主教修會，1540年得到當時教宗的承認，成為天主教中影響巨大又頗有爭議的革新派修會之一。耶穌會成立之初的有兩大宗旨，一是要維護教皇的權威，一是要開拓海外傳教的事業<sup>3)</sup>。海外傳教是耶穌會極為鮮明的特點，也取得了巨大成果，並因此產生了世界性影響。至16、17世紀之交，它在全世界設立了12個修會省，遍及各大陸地；而最為鼎盛的時期（18世紀中期，如1750年）一度在世界上有41個修會省，在南美洲的巴拉圭建立了「耶穌會國」，全世界共有傳教場所1538處，會士22589多名，並有一段時間保持這一規模<sup>4)</sup>。

耶穌會東亞系統是耶穌會海外傳教事業的一部分，但是極為特殊的一部分。耶穌會在東亞之外——美洲、南亞等地的存在與發展與其他天主教修會一樣，往往以殖民地的開拓與建立為基礎<sup>5)</sup>。在這些地方，耶穌會也曾建立過「歸集村」<sup>6)</sup>，嘗試尊重與保護當地習俗，但整體上效果甚微，某種程度上與其他修會一樣有文化殖民的意義。與之相對，東亞系統的建立沒有殖民地的基礎，在傳教的近兩百年裡也沒有建立過殖民地，最終以耶穌會的離開（全面被禁）結束。在此背景中，傳教極大程度上剔除了文化殖民的內涵，而更具有文化交流的意義與價值。這也正是耶穌會東亞系統的特殊性所在。

具體到歷史上，東亞系統的出現有些偶然。羅耀拉被任命為耶穌會首任總會長的1541年，葡萄牙國王約翰三世（D. João III）向教皇申請向印度果阿派傳教士與新任果阿總督同行。教皇將這一任務給予了羅耀拉，而被派往亞洲的教士便是沙勿略，職務是「教廷遠東使節」<sup>7)</sup>。沙勿略在印度建立遠東傳教省之後，足跡繼續往東，1549年偶遇日本逃犯安日祿（Paul Anjiro，生卒處不詳）並隨其在日本鹿兒島登陸，建立了東亞地區的第一個傳教駐院。這是耶穌會亞洲傳教的開端。不久，沙勿略便發現了中國在東亞文化中的影響力，於是將傳教中國作為其重要目標；又經過30多年，羅明堅、利瑪竇（Mathieu Ricci, 1552-1610）等人在范禮安的指導下終於進入中國內地，開創了耶穌會傳教中國的歷史，構建了完整的耶穌會東亞系

2) 關俊雄，〈耶穌會東亞系統〉，〈澳門〉《行政》第二十六卷，2013第3期，第631-657頁。

3) [德]彼得·克勞斯·哈特曼，《耶穌會簡史》，谷裕譯，北京：宗教文化出版社，2003年，第44-46頁。

4) [德]彼得·克勞斯·哈特曼，《耶穌會簡史》，谷裕譯，北京：宗教文化出版社，2003年，第74頁。

5) 施雪琴，〈簡論近代歐洲在東南亞殖民擴張中的宗教政策與傳教活動〉，《南洋問題研究》，2003年第4期，第50-59頁。

6) [德]彼得·克勞斯·哈特曼，《耶穌會簡史》，谷裕譯，北京：宗教文化出版社，2003年，第42-43頁。

7) 關俊雄，〈耶穌會東亞系統〉，〈澳門〉《行政》第二十六卷，2013第3期，第637頁。

統<sup>8)</sup>。以文化交流的意義而言，耶穌會東亞系統的特殊性又是必然的，「大航海時代」背景下全球傳教必然觸及到每一地區、每種文化，而東亞文化相對封閉、幾千年的文化傳承決定了異文化的傳入不會順利。它們造就了耶穌會東亞系統的特殊性。

## 二、耶穌會東亞系統中的矛盾及中國傳教區的發展

### 1、耶穌會東亞系統的內部聯繫

沙勿略（Francis Xavier, 1506-1552）在日本傳教不久便意識到傳教中國的重大意義。用利瑪竇的話說：

「當聖沙威·方濟在日本給偶像崇拜者傳教的時候，他觀察到：每次在辯論中理窮辭乏的時候，日本人都會引證中國的權威。關於宗教的問題及行政問題上他們也以中國的智慧為依歸。……沙威·方濟當時就決定必須儘早訪問中國，使中國人離棄迷信，歸順基督，中國人歸順基督以後，把基督的福音從中國傳到日本，就更容易被日本人所授受。」<sup>9)</sup>

沙勿略也曾在信中表示「想在今年即1552年前往中國王國。……如果那裏接受了我們的信仰，在日本被信奉的各宗教就會喪失來自中國的影響」<sup>10)</sup>。

由此可知，中國傳教區與日本傳教區之間的密切關係。中國傳教區的建立是發端於日本的傳教事業，而中國文化對日本文化有深刻影響。在這個意義上，將在中國與日本的傳教聯繫起來稱為「耶穌會東亞系統」是符合史實的。

事實上，耶穌會東亞系統的更重要的內部關聯是經濟。就16、17世紀而言，日本是東亞貿易重要的推動力量，有著巨大的貿易需求<sup>11)</sup>。日本傳教區成立較早，進展順利，便成了東亞系統中的主導性力量。1581年，日本耶穌會副省成立，脫離澳門教區；在1611年又升級為日本耶穌會省。當時的日本耶穌會副省主要負責人是「巡按使」，亦是巡按使的傳教駐地。巡按使負責整個東亞系統的傳教事業，因此事實上日本教區統領著整個東亞系統的傳教事業，有重要地位。這其中，擔任巡按使的范禮安（1574-1606年間）發揮了極其重要的作用。

日本耶穌會（副）省的重要性也主要體現在經濟支持上。經濟支持首先在於通過貿易提供了澳門（含中國內地）教會相當大部分經濟來源。1578年，范禮安與澳門商人達成一項協議，使澳門教區可以從中日生絲貿易中獲得1/16的配額，從而足以支撐澳門教區的經費。<sup>12)</sup> 隨後，1604年荷蘭一度佔領澳門，破壞了

8) 戚印平，〈沙勿略与耶穌会在華傳教史〉，《世界宗教研究》，2001年第1期，第66-74，169頁。

9) 沙威·方濟，即沙勿略。引文參見[意]利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》，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99頁。

10) 方豪，《中國天主教史人物傳》，北京：中華書局，1998年，第60頁。沙勿略，〈致歐洲的耶穌會會員的信件〉（1552年1月29日，科欽），轉引自戚印平，《遠東耶穌會史研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年，第46-47頁。

11) 庄国土，〈17世紀東亞海權爭奪及對東亞歷史發展的影響〉，《世界歷史》，2014年第1期，第20-31頁。

12) 戚印平，《遠東耶穌會史研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年，第156頁。

日澳貿易，對澳門教區的收入帶來了長久的負面影響。這種情況至1618年才得以改善，之後的每年，日本耶穌會省都向中國教區支付資金，一直到1635年中國教區完全脫離日本省。<sup>13)</sup>

當然也不能排除耶穌會東亞系統內在的文化關係。日本與中國傳統文化具有同構性、傳承性的關係，正如沙勿略所說：

「日本國附近有名叫中國的國家。如前所述，日本諸宗派從中國傳來。中國是極大的國家，和平，完全沒有戰爭……它是正義極受尊敬的國家，是任何基督教國不可比擬的正義之國。」<sup>14)</sup>

不過，這種文化關係對耶穌會東亞系統的實際組織與運行影響微弱，只表現為文化邏輯、文化預期方面，會士可從一種文化推測另一種文化，或者認為適應一種文化便同樣可以適應另一種文化——實際的情況則複雜得多。

## 2、中國教區的發展及耶穌會東亞系統的內部矛盾

就耶穌會東亞系統的組織與運行而言，日本傳教區與中國傳教區的關係要鬆散得多，不僅時間上不一致而且矛盾重重。

中國傳教開始於1583年，直到1597年才成立相對獨立的中國傳教區，即便如此，在很多時候仍受命於澳門教區，特別是一些教義及相關事宜需經澳門神學院的指導。1604年，在范禮安的支持下，澳門及中國傳教區要求脫離日本主教區，並得到羅馬同意，不過在日本抗議下無效。1618年，中國傳教區再次嘗試脫離日本耶穌會省，幾經周折後終於在1623年得到確認，正式成立中國耶穌會副省，第一任副省會長是陽瑪諾。1635年，隨著中國耶穌會事業的壯大，亦因為中國幅員遼闊，分離出華南耶穌會副省，原來中國耶穌會副省僅分管華北的傳教事務<sup>15)</sup>。

可以看到，不管在沙勿略、范禮安等人的意識中還是在事實上的發展，不管是地域面積還是涉及到的人口數（可能的信眾），中國傳教區都要大於日本教區。另外，當時的日本文化有相當程度傳承自中國。這便註定，因傳教日本而起的在華傳教事業不會如沙勿略推測的那樣順利，而在華耶穌會士面臨著更困難的傳教形勢、更堅固的文化堡壘，沙勿略臨死前的感歎、利瑪竇等人強調的使命感都印證了這一點。這與日本（副）耶穌會省在東亞系統中的主導地位（先成立且經濟主導）相矛盾。若以日本耶穌會省為主導則應在傳教策略、經濟支持等諸方面優先於日本，事實上，當時東亞系統的傳教重心在於中國，不僅策略上適應中國文化，允許中國人擔任修士，而且在經濟上對中國教區優先支援。以日本傳教為主導意味著重視已經有成果，鞏固日本傳教區的勢力，事實上，范禮安及後來之澳門教區更加重視對中國文化的適應以及對中國教區的開拓與贏得中國人對教會的認可。這些都進一步加深了東亞系統的內部矛盾。

13) [法] 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》[M]，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，第66頁。

14) 沙勿略，〈致歐洲的耶穌會員的信件〉（1552年1月29日，科欽），轉引自戚印平，《遠東耶穌會史研究》[M]，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年，第46頁。

15) 董少新，〈17世紀來華耶穌會中國年報評介〉，《歷史檔案》2014年第4期，第128-132頁。[法] 榮振華，《16-20世紀入華天主教傳教士列傳》，耿昇譯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年第394頁。

在范禮安巡視東亞時，這些矛盾儘管有質疑的聲音——如卡布拉爾對適應政策的質疑<sup>16)</sup>，但沒有產生明顯的影響。范禮安去世之後，至少有兩件事與這一矛盾有關，並引起了不小的爭議。首先是1614年陸若漢<sup>17)</sup> (Jean Rodrigues, 1561-約1627) 的中國內地之行，其對利瑪竇所推行之文化適應政策尤其關於「天主」的譯名頗為不滿。其次是，關於使用中文舉行禮拜儀式的問題。這是金尼閣1613年向教皇的請求之一，得到了教皇的認可。然而，真正出現中文禮拜的記錄直到日本耶穌會省解散之後才出現。鄧恩便認為：這很大可能是當時中國耶穌會傳教區（省）與日本耶穌會省之間的矛盾導致的<sup>18)</sup>。

獨特的耶穌會東亞系統，中日傳教區之間經濟支撐與傳教使命的矛盾，決定了其中發展出的中國傳教區自有其特點。這種特點一方面體現在其傳教的文化路徑，一方面在於其組織運行模式。

## 第二節 早期在華耶穌會傳教的文化路徑及其意義

耶穌會入華有一個過程，在地理上來說是由遠及近，從印度開始，經東南亞、日本，最後來到中國；從文化上來說則是由邊緣向中心發展，從土著文化著手，到受中國文化影響深入的地區，最後踏足到核心文化區域中。這也正是在華耶穌會傳教的文化路徑不同之前任何一個國家或地區的原因。《拜客訓示》也是記錄早期在華耶穌會士傳教路徑的文本，其中呈現了兩種較為獨特的路徑：交友與神跡<sup>19)</sup>。

### 一、從交友到傳教

交友主要是指建立感情的行為與方式。感情是人類面對世界的一種感性心理反應，包含在日常生活中的親戚之情、友誼、親密之愛、慈愛，以及它們的反面，仇讎、憎惡、恨等等。交友所建立的感情主要是正面的。事實上，從交友到傳教的路徑可以描述為：通過交往與交友獲得中國人士的認可與信任，從而融入中國日常生活，為天主教及教義取得合法地位，實現發展信眾及教友的目的。根據其傳教物件及其情感性質之不同，這一路徑可分分為慈愛之傳教、親友之傳教以及友誼之傳教。它們在《拜客訓示》中都有所反映。

#### 1、慈愛·親友·友誼

慈愛之傳教是基於同情與慈善而進行的傳教活動。這本身亦是天主教之教義，耶穌本身即是受苦難之複生的神人。耶穌會在華傳教活動中，慈愛之傳教主要是對將死之人的同情以及對窮人之慈善，尤其是前

16) 戚印平，〈关于日本耶稣会史教会本地化问题的矛盾与斗争〉，《浙江大学学报》（人文社会科学版），2001年第5期，第91-98页。

17) 陸若漢，葡萄牙人，16歲即為日本藩主收養，不久加入耶穌會，1614年被驅逐出日本，之後除短暫進入中國內地後長期居住在澳門；在澳門寫作大量攻擊利瑪竇及中國傳教區事務的文章，一度有在華傳教史著文反駁。[法]費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》[M]，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，第217-220頁。

18) [美] 鄧恩，《一代巨人：明末耶穌會士在中國的故事》[M]，余三樂、石蓉譯，北京：社會科學文獻出版社，2014年，第167-177頁。

19) 神跡，嚴格意義上指與耶穌有關的超自然的神奇事蹟，如醫病、驅魔、支配自然現象以及復活等等。這裡主要指傳教士施行或自身發生的難以解釋的上述現象。

者更著。利瑪竇記述了最初受洗信眾的情形：有個下層百姓患了絕症，醫生束手無策，家人殘酷地將他丟於街頭。神父們遇見他，向他講解靈魂永生的道理，他答應說：

「能夠表示這樣同情及憐憫的宗教，他可以接受。他們把他帶返住處，命院中的中國傭人在附近搭建一座小屋，並用心照顧，並給他講解了基督教義的基本真理。當他準備妥當之後，便受了洗，成為中華帝國裡第一個受洗的中國人。」<sup>20)</sup>

當然，信教不可能拯救他的生命，不久之後便去世了。這個故事可能發生在1583年的肇慶。耶穌會最初受洗的信眾可能大多是這種情形。近十年之後，耶穌會傳教事業有了「工作的成果。除了新教友們一天比一天地更熟習於天主的誡命之外，還有很多夭折的嬰兒們也在死前受洗提前升於，替這個民族祈禱。」<sup>21)</sup> 不管是第一個下層百姓的受洗，還是為夭折的嬰兒施洗，都是在華耶穌會傳教時常見的事情。正如每一個受洗者所評價的，這顯示了天主教的「同情與憐憫」。

親友之傳教路徑在中國傳教區顯得尤其普遍。明末在華耶穌會的三大柱石——徐光啟、李之藻、楊廷筠都是以家族入教的典範。其中，上海教會的建立與發展依靠著徐光啟家族入教及幫助<sup>22)</sup>；杭州的傳教事業開始於耶穌會為李之藻父親做的彌撒；楊廷筠家族幾乎同一時間入教，並舉行了隆重的儀式。考慮到徐氏子孫在20世紀仍活躍在傳教事宜或傳教史研究中，甚至可以說，徐光啟家族是中國最悠久的天主教家族。不僅如此，隨後山西的韓霖（約1600-約1649）兄弟、1630年代至清朝福建的地方宗族，不僅以家族入教，而且往往會帶動整個村子或者整片村子入教，從而形成了「天主教借助于中国基层社会的宗教组织成功本地化成当地主流宗教」<sup>23)</sup>的局面。這些都是親友傳教路徑的體現。

事實上，親友傳教的文化路徑本身亦是基督教教義之一，這在入教儀式中可見一斑，受洗儀式以及付堅振儀式上，父母或者親友都有在場<sup>24)</sup>。這有助於教義的宣傳以及在教友家庭中進行傳教，是親友傳教路徑的表現。不過，這往往限於家庭，而且並不表現出集體性、家族式的意義。在中國，這種傳教路徑的結果往往如上所述，是家族式的集體入教，乃至整個村落入教。究其原因，它與中國社會的特點以及民間生活的組織方式有密切關係。在中國，社會組織是以血緣為基礎的家族等級方式，其聯結要素是親孝及仁愛，而且中國村莊的基礎往往是家族<sup>25)</sup>——這易於形成整一性的宗教信仰，甚至只有整一性的宗教信仰才會使該宗教或者信仰在此村莊（村落）長期存在。這便決定了親友傳教的文化路徑對中國傳教區的重要意義。

友誼之傳教路徑即是通過交際、交流進行的傳教方式，也是在華耶穌會傳教的精要所在。其特點在於與中國士人階層進行交流，一定程度開展文化對話與交流，爭取後者認可，並在他們的說明下實現傳教目

20) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》，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137-138頁。

21) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》，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180頁。

22) 孙尚扬，《利玛窦与徐光启》，北京：新华出版社，1993年，第100-101頁。

23) 张先清，《官府、宗族与天主教：17-19世纪福安乡村教会的历史叙事》，北京：中华书局，2009年。

24) (天主教中國) 主教團禮儀委員會編譯，《袖珍聖事禮典》[M]，臺北：天主教教務協進會出版社，1990年，第55頁。

25) 陈支平，《近五百年来福建的家族社会与文化》，北京：中国人民大学出版社，2011年。

的。具體到明末在華耶穌會士的傳教，這一路徑又以利瑪竇、艾儒略為中心形成了兩種略有不同的方式。

利瑪竇為主導的在華耶穌會時代是1583-1610年，其傳教路徑可總結為：建立與士人的交往並以士人為中心形成網狀輻射的格局，即，先通過某一（些）人進入當地交往團體，進而認識更多的士人，從而不斷地深入到中國士階層社會中，最後不僅自己被士人認同，而且使得士人認同教理甚至加入天主教。所以利瑪竇交往的中國人以士大夫為主，有123人之多<sup>26)</sup>。經歷利瑪竇去世、1616年教難的動盪之後，在華耶穌會的傳教工作自1622年之後又穩定下來。這一時期代表人物是艾儒略。他于利瑪竇逝世同年（1610年）到達澳門，三年後才進入內地，在接近十年的動盪時期，先後前往河南、陝西、山西、揚州、江蘇等地傳教；直到1624年跟隨前內閣首輔葉向高前往葉的家鄉福建，才成為耶穌會中重要人物<sup>27)</sup>。經過嘗試，他改進了利瑪竇的傳教路徑，用於福建的傳教事業，使福建成為明末二十年裡重要的傳教中心。首先，他雖仍強調交際，然而其交際的物件更多以是下層百姓；其次他不僅進行交際，而且主動組織交際團體，在交際人員的日常生活中融入基督教義，從而擴大傳教效果。於是可以看到，艾儒略在福建交往的人員數量幾乎是利瑪竇交往士人的一倍，但僅有不足四成有字型大小或有功名；但其交往人員中信教人士占比接近六成<sup>28)</sup>。

## 2、《拜客訓示》中呈現的交友傳教路徑

在艾儒略的時代，在華耶穌會已經形成了穩定而卓有成效的傳教路徑。這個路徑的核心就是交際與文化交流。可以看到，在艾儒略的時代，他不僅是交往團體的一員，而且向原有交往團體中增加了基督的文化因素，在某些時刻甚至會成為整個交往集團的核心人物<sup>29)</sup>。艾儒略時代的會士不單單是福建社會生活中的外來者，而是其中的一員；天主教文化不再僅僅異文化，也加入到當地文化的發展歷史中。

就《拜客訓示》而言，其編寫者非常熟悉以上傳教路徑，也在文中呈現了它們。書中沒有特別強調傳教的事實，但清晰描繪了傳教路徑，特別是親友、友誼傳教的文化路徑。〈管堂中事〉中記錄了幾種入教的情形：一是信眾家的兒女出生後要入教，一種是信眾的親人想瞭解天主教的事宜，準備入教<sup>30)</sup>。這都是通過親人入教的典型事例。這些事例或許還不能夠深刻解釋家族信教的內涵，但使人看到家族信教的可能。文中還呈現了交際帶動傳教的例子：幾位相公聽了會士老爺的講經之後萌生入教的想法。這表面上是宣講教義的結果，實質上，它來自於會士與相公們的交往，並且以交往為基礎實現的傳教目的。雖然慈愛之傳教路徑是基督教教義中本有的，亦是其最早進行的傳教路徑，但是《拜客訓示》中並沒有呈現。

〈管堂中事〉中呈現的只是傳教事例。就《拜客訓示》的整體而言，更為注重的是友誼之傳教路徑，因此書中才詳細描述中國人的交際禮儀——拜帖，才用最大篇幅（〈拜客問答〉）記錄西士（會士）與中國士

26) 林金水，〈利瑪竇與中國士大夫交游一覽表〉，《利瑪竇與中國》，北京：中國社會科學出版社，1985年。林金水表中列有145人，含修士或後來皈依基督者15人（其中，日本2人、澳門6人），王公貴族5人，太監2人，嚴格來說，所統計利瑪竇交往的士大夫為123人。

27) [法] 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，第132-141頁。

28) 林金水，〈艾儒略與福建士大夫交游表〉，中外關係史學會編，《中外關係史論叢》第5輯，北京：世界知識出版社，1996年。這一統計表中，艾儒略交往士人共計214人，其中有官職或功名者只有64人，占比不足三成；有字號者（這表示其人可查，有相當聲望）者83人，占比不足四成。214人中，教徒數量達到118人。

29) 潘鳳娟，《西來孔子艾儒略—更新變化的宗教會遇》，臺北：財團法人基督教橄欖文化事業基金會／聖經資源中心，2002年。

30) 《拜客訓示》，第126-124頁。

人的對話情形。友誼之傳教路徑的實質即是交往與文化交流，亦是在華耶穌會士最為看重的傳教路徑。在此意義上，《拜客訓示》中本身便是會士傳教實踐的忠實記錄，其中呈現的傳教路徑本質上都是以交際與文化交流為基礎的。

## 二、神跡的影響及其他

如前章所述，迷信是〈拜客問答〉中西士極力反駁中國士人的話題之一，包括著占卜、長生不老的觀念等等。事實上，耶穌會在華傳教故事中也經常有神跡，而且有一些神跡載入史冊，為教會所樂道。那麼，基督教神跡與中國社會迷信有何異同？背後體現怎麼的文化觀念？

### 1、神跡及其傳教事例

在耶穌會初入華的肇慶時期，會士們便有利用神跡傳教的先例。利瑪竇說，有一個似乎中邪的青年，請道士驅魔無果後找到了神父，「神父並相信這人是附了魔，因此沒有替他驅魔。然而他卻命令青年的父母把牆上的神像及符咒清理一下燒成灰燼。以後，他念此經文，把聖人的遺骨匣掛在病人的脖子上，就離開了。神父剛走開，病人就恢復正常，完全好了。……另有一個姓梁的人，在公家作事，結婚數年，苦無子嗣，神父勸他多多祈禱，果然，不久生了一個雙胞胎，梁氏非常高興，自己進教，也叫兩個小孩受洗成為教友。」<sup>31)</sup>利瑪竇顯然認為，是天主的力量使青年人恢復了正常，使梁氏有了子嗣。它們都是天主的神跡。天主的神跡當然也促成了傳教的目的。

事實上，耶穌會士的書信中大量記錄了神跡傳教的故事。1703年，魏方濟神父記錄了一系列神跡，包括為了儘快給病人看病可以渡過沒有橋的河、病重的小女孩看到了聖母顯身、可以驅鬼的聖水等等。<sup>32)</sup>而同時或略早的傅聖澤 (Jean Francoise Foucquet, 1665-1741)、沙守信 (Émerric de Chavagnac, 1670-1717) 等人也記錄了神跡傳教的故事<sup>33)</sup>。這些神跡大同小異，都在極端的情況下，顯示耶穌會士們超乎尋常的能力，從而引得百姓或信眾的驚歎，堅定他們入教或者信教的決心。

傳教史上，神跡不止會發生在面對百姓或信眾的情形中，也會發生在會士們自己身上。在明末，傳教史記載的兩位有神跡耶穌會會士是盧安德、方望德，前者預知了自己去世時的情景<sup>34)</sup>，後者的墓地致使河流改道<sup>35)</sup>。若果有此事發生，分別在1632年的福建、1659年的山西，在當時當地成為著名的傳教事蹟。

31) [意] 利瑪竇，《利瑪竇中國傳教史》，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179頁。

32) 〈关于中国传教会现状的汇报〉（1703年由耶穌會士魏方濟 (François Noël) 神父在羅馬呈尊敬的耶穌會會長），參見 [法] 杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 編，《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》(I)，鄭德弟、呂一民、沈堅，等譯，鄭州：大象出版社，2001年，第236頁。

33) 分別參見〈耶穌會傳教士傅聖澤神父致法國貴族院議員德·拉福爾斯 (de·la Force) 公爵的信〉(1702年11月26日於中國江西省府南昌)、〈耶穌會傳教士沙守信神父致本會郭弼恩 (Charles Le Gobien) 神父的信〉(1703年2月10日於江西撫州府)，[法] 杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 編，《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》(I)，鄭德弟、呂一民、沈堅，等譯，鄭州：大象出版社，2001年，第209、247頁。

34) 其病重時給精心照料自己的艾儒略說，去世時艾儒略必不在身旁。果然，艾儒略因事被阻於外地時去世。參見 [法] 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，第198頁。

35) [法] 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，第209頁。

這些都表明，早期（乃至16、17世紀）在華耶穌會士在傳教過程中大量宣揚神跡進行傳教，甚至有會士特意使用東方的深信因素進行傳教。醫生會士在東京時便特意摻入迷信因素行醫。他們辯解稱：「这不是说我们东京的医神们治病时不掺杂迷信，不过此举仅为取悦百姓；舍此，百姓们便不叫他们治病了。」<sup>36)</sup> 當然，神跡也是基督教之本來教義，是《聖經》中呈現天主存在的重要明證。不過，這似乎與他們對極力拒斥迷信的態度不大相符。

## 2、從《拜客訓示》看教會神跡與中國迷信的區別

按照現代科學的解釋，神跡實與迷信無異。而〈拜客問答〉所謂的迷信與傳教史上作為傳教文化路徑的神跡也不容易分辨。二者的區別需進行仔細的分析，主要表現在以下兩個方面：文化內涵與所實現的功能。

文化內涵的差別主要指二者不同的運用過程及其方式。作為傳教路徑，神跡往往都伴隨著傳教的過程。可以看到，神跡往往伴隨著祈禱或者經文的講解，在肇慶時代的例子中如此，在18世紀初年的例子中同樣存在。其中，沙守信記錄的一個神跡中寫道：

「.....基督教徒一到那户人家，就要求全家人跪下。接着他们其中一人手持十字架，另一人捧着圣水，第三个人开始讲解使徒信经。讲解以后，「.....」<sup>37)</sup>

神跡出現了，治好了病人。而〈拜客問答〉中西士（會士）拒斥的迷信則往往是一種願望，並無操作過程，於是可能會流於空想、願望或者變成一種巫術。事實上，18世紀初的會士書信中列舉了大量這方面的內容。整體來說，神跡的種類可以歸納為三類：治病、除魔、將掉井裡的人托舉起來、使人從火災中倖免等等。<sup>38)</sup>

運用方式是文化內涵的外在表現。從神跡的出現可以看出，其主要的文化內涵是表現天主的全知全能，是一種強大的精神性力量，正如〈拜客問答〉中所說的：

「陡斯經的性體.....是一無二.....全能全知.....無始無終、無聲無形無方，以無中造有萬物，.....為萬物之根原」<sup>39)</sup>。

從此理解，神跡雖不尋常，但亦是精神與靈魂強大情況下可能出現的情形。因此，神跡往往並不強調事實的發生，而強調若果發生的意義與內涵。迷信則不同，其文化內涵是表現關於生命的困惑以及對生的

---

36) 东京指越南之河内。〈东京王国一位传教士致在北京的耶稣会传教士韩国英 (Pierre-Martial Cibot, 1727-1780) 的信〉，[法] 杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 编，《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》(I)，郑德弟、吕一民、沈坚，等译，郑州：大象出版社，2005年，第83页。

37) 〈耶稣会传教士沙守信神父致本会郭弼恩神父的信〉(1703年2月10日于江西抚州府)，[法] 杜赫德编，《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》(I)，郑德弟、吕一民、沈坚，等译，郑州：大象出版社，2001年，第247页。

38) [法] 杜赫德编，《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》(I)，郑德弟、吕一民、沈坚，等译，郑州：大象出版社，2001年，第200、221页等。

39) 《拜客訓示》，第46頁。

眷戀，從而引發的願望或者近於巫術的荒誕想法。

因為文化內涵的不同，神跡與會士所謂迷信也就具有了不同的功能。神跡實現之目的主要是使信眾肉體與心靈得到安慰，表現出心靈的正義以及主觀能動性的價值。不管是哪一種，其功能都是慈愛與愛人。這是一種普世性的，面對全體人類的愛。迷信則不同。就〈拜客問答〉中的迷信而言，其功能主要是長生不老，是占卜——本質上是要能夠趨利避害。可以看到，其功能主要是個人性的，受益者往往是個人。

神跡與會士們所謂「迷信」的區別不僅突顯了基督教的獨特性，某種意義上也區分了基督教與中國宗教（佛教、道教）之間的區別：基督教是一種積極的、慈愛的宗教，傾向於講經說道，主張仁愛世界，從而更接近於儒家的入世精神及仁善觀念；中國宗教則更多從個人利害出發，誘人以利，易流於空虛。這種區別使得明末耶穌會在華傳教路徑能夠順暢，從而取得不錯的發展。

### 三、傳教及其文化價值

早在唐代景教傳入中國的時，景教人士便有自己的獨特傳教方式，並寫入景教碑中。他們的傳教方式可以總結為兩種：「一為翻譯經典，一為醫治疾病。」<sup>40</sup> 這種傳教的文化路徑雖然表面與耶穌會士不同，但在實質上與耶穌會無異，一為宣示教義，一為慈愛世人。事實上，傳教既是教義之宣傳，更是文化交流與對話，本質上是一種異文化對於本地日常生活的介入與影響。具體到早期在華耶穌會來說，其文化相對於明末中國社會是異文化，其傳教過程中所面對的是以儒家文化為主，混和了民間宗教及信仰，有悠久歷史的社會文化形態。

就具體傳教路徑而言，從交友到傳教的路徑更帶有文化交流的色彩。交友之文化路徑的三種傳教方向中，慈愛之傳教最為符合天主教之本義；親友之傳教最為普遍，所發展之信眾或許最多，但在實質上或許偏離天主教教義最遠；友誼之傳教代表了一種折衷的方式，亦是傳教中國的基礎路徑。《拜客訓示》中並沒有特別強調慈愛的傳教路徑，這與書信以及傳教史上記錄的傳教頗有一些不同。這只能理解為，《拜客訓示》中的親友之傳教故事也同時作為慈愛之路徑的呈現。這樣，偏於基督教教義的慈愛被融合進更接近於中國文化特點的親友（家族）社會中，體現了傳教的文化交流意義。友誼之傳教在《拜客訓示》中的呈現實質更接近於基督教教義——通過宣講基督教義贏得相公們的認可，使之有入教的意願。然而，從整本書的內容來看，這更可能是《拜客訓示》作為教材的一種引導，事實上入教意願的主要基礎在於會士與他們建立了一種交際聯繫。

神跡作為一種傳教路徑，在基督教本來是極為常見的；排斥偶像崇拜之迷信也是基督教堅定的、根本的立場。《拜客訓示》中呈現了耶穌會士對二者嚴格的區分。神跡之傳教路徑背後隱含了對於中國宗教迷信要素的辯駁，是在華耶穌會與中國民間宗教信仰的文化鬥爭表現。與作為中國文化核心的家族要素不同，中國宗教的迷信雖然存在範圍廣泛卻並非核心要素，因此也給了耶穌會鬥爭的可能性。事實上，彌合儒教，排斥佛、道，是早期在華耶穌會長期以來的策略與文化立場<sup>41</sup>。不可否認，會士的神跡對於教會之聲望及影響是重大的，它與耶穌會合儒排佛、道的效果兩相呼應。

傳教文化路徑是文化交流的方式，其價值在於通過交流使異文化融入本地日常生活之中，從而創造一

40) 王治心，《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004年，第34-35页

41) 李春博，《南京教案与明末儒佛耶之争——历史与文献》，上海复旦大学中国古代史硕士论文，2004年。

種新內涵的文化。早期在華耶穌會的傳教是基督教文化融入中國社會的過程。這一過程一方面尋找共同點，構建一種融合的文化，如基督教家族或村落；另一方面辨別絕異的內容，一定程度上有利於傳入異文化的存在。

### 第三節 從《拜客訓示》研究早期在華耶穌會的運作機製

如果傳教文化路徑是耶穌會在華的一種日常生活實踐，那組織與運行則是另一類日常生活實踐。前者體現了耶穌會對中國文化的適應與融合，後者同樣體現了耶穌會士對於中國日常生活的融入，以及某種意義上進行的改進。

#### 一、早期在華耶穌會士的組織與運行

##### 1、《拜客訓示》中的耶穌會運行狀況

《拜客訓示》呈現的是耶穌會士的日常生活場景，其內容體現了耶穌會在華的內在結構以及運作機制。書中共有十個小部分，分別是〈管堂中事〉、〈廚房的事〉、〈買辦的事〉、〈庫房的事〉、〈茶房的事〉、〈衣服帽房的事〉、〈看門的事〉、〈行水船工的事〉、〈拜客問答〉、〈教友告解罪過〉。其中，〈拜客問答〉呈現交往接待的情形以及中西人士的對話，〈教友告解罪過〉敘述了教友告解的過程，其他文本基本上是會院日常生活內容的呈現。可以說，整個文本涉及到了在華耶穌會組織的各個方面，從天主堂到庫房，從廚房至物品的購買（市場），從在居所的住到外出的行，從茶飯到點心，幾乎無所不包。這裡呈現了一個密切相關、運行良好的社會組織，《拜客訓示》中描述的細節即是這個組織的運作機制。

組織運作機制主要體現在內部管理上。《拜客訓示》各個部分所呈現的正是早期在華耶穌會士的內部管理諸方面。前文中已經分析過，〈管堂中事〉中的僕人是天主堂的管事，負責處理天主堂中的祭儀以及儀式的準備等內容，〈買辦的事〉中的「買辦」負責會院中的各類生活用品的採購等事務，〈廚房的事〉中的僕人負責吃食的採辦等事宜。〈看門的事〉則由門房的僕人執行，他們要負責客人來訪、記錄以及去拜訪客人時拜帖的書寫及禮單等事；鑒於待客的重要性，〈茶房的事〉也被單獨記述，專門負責茶的置備、購買諸事務。這些事情都是重要的事情，或關乎基督教的教義，或關乎會士及修士的生活品質，或者決定了傳教事業的成敗與否。

在這些重要事務之外，有兩個特別需要分析的部分，一個是〈衣服帽房的事〉，可以看出耶穌會運行中分工的細緻，一個是〈庫房的事〉則可見出會士們對事務責任的強調。在〈衣服帽房的事〉中，會士找了一個有經驗的人來處理，管理的物件是衣服，具體的事務包括三個方面：（1）熟悉放衣服的櫃子，衣服的數量，並做好登記與記錄工作：「衣服有櫥櫃。若櫥櫃不夠，就用那架子。原有幾層也是盛衣服的，如今用每一層分做幾處，都該寫一個名字帖在上面，依他的名字放他的衣服。有多少件數，不得混亂……上面多該是老爺們的記號；若是下麵，多該是相公們的記號。」<sup>42)</sup>（2）要瞭解都是哪些相公或者老爺的衣服，做好衣物的統計工作，還要負責衣服送、洗等事宜。書中提到，在第二個瞻禮日與瞻禮七日，是送衣服的日子。

42) 《拜客訓示》，第91頁。

「到此日就送衣服到各位老爺、各位相公房裡去。」<sup>43)</sup>而換過的衣服還要「收做一起」，進行清洗。(3)幫忙置購衣服等。當遇到老爺或相公沒有衣服或者鞋帽的情況，就需要置購新的。置購的方式有三種：一是「尋一個裁縫來。做幾件」；一是「去買一疋領絹自己剪」<sup>44)</sup>；最後是買。由此可見在華耶穌會事務的分工細緻。

〈衣服帽房的事〉不僅體現了耶穌會事務的細緻，而且也體現了基督教組織形式在中國傳教的承繼。耶穌會某種意義上可以說是一種集體生活：可以想見，每到節日或週末，教友們便聚於天主堂中舉行儀式。證于基督教禮儀可知，這實際上是一種基督教本有的方式<sup>45)</sup>。從送衣服這一事務可以推知，逢節日或受洗儀式時，相公、教友或者居住相近的會士老爺們便會聚於某處，進行集中的禮拜，或者禮儀，以作為祈禱。這也說明在華耶穌會士的組織形式與運行頗合於基督教原有之義。

〈庫房的事〉中，會士老爺找一個人來管庫房，那個人還不是很不熟悉，因為原來沒有管過，所以「怎麼敢說會」。會士老爺指導之後，僕人敢於應承這個事務。最後，會士老爺強調了一個管理制度，說：「庫房裏面，不許一個閑人進去。若家裡有人私下進去，你來對我說；若家裡有人問你要東西，你不要私下把與他，先該問明白，說與我知道。」<sup>46)</sup>這體現了兩個意思：一是負責任的態度，即庫房是由管庫房的人負責，不允許「閑人」來插手或者參與其中；而這個責任是由會士老爺來監督並最後決定其責任範圍的；二是「庫房的事」要與私人的感情分開來。所謂私人的感情這裡還主要指管庫房的人的私情，更指會士老爺「家裡」的私情。

所謂「家裡」的私情，還需要特別說明。就所知的情況，外國耶穌會士在華極少有家眷。這從利瑪竇、龐迪我、謝務祿等人可以看出，他們都沒有家眷，所以才有中國士人指責他們「抽子以別母，抽夫以離妻，或抽本鄉條居別國」<sup>47)</sup>。那麼，這個「家」所指的肯定是耶穌會，或者具體到某一個會院，被稱為「家」。這非常符合中國人表達的習慣，既可以使管庫房的人或者其他人員易於理解，又可以生出一種親切感。

## 2、在華耶穌會中僕人的性質及來源

可以看出，《拜客訓示》中大部分章節就是在華耶穌會內部的組織及分工的說明。它顯示，在華耶穌會是一個分工明確、運行合理的團體組織。也可以看出，因為在華會士人數有限，其運行與組織主要依靠僕人。書中，僕人也就是「小的」，其身份是模糊的。然而，只有弄清他們的身份與來源才可以完整地評價在華耶穌會的組織與運行。

在〈管堂中事〉裡，會士老爺有一個吩咐，就是不允許管堂碰觸聖爵、聖物等。這個吩咐顯示了會士老爺對於管堂僕人的定位——不是神職人員，所以不能接觸聖爵、聖物等。從〈衣服帽房的事〉、〈茶房的事〉等部分來看，僕人有時根本不瞭解事務，完全靠老爺的吩咐行事，說明他們應該不是專門從社會中招徠的工作人員。考慮到耶穌會在中國面對的融入社會及被接受問題，幾乎可以判定：這些僕人有相當部分應該是來自中國的教眾，只是沒有神職，不能主持彌撒等重要儀式。當然，僕人通過學習與修行也可能成為耶穌會的修士，參與到傳教工作中。

43) 《拜客訓示》，第90頁

44) 《拜客訓示》，第90-89頁。

45) (天主教中國) 主教團禮儀委員會編譯，《袖珍聖事禮典》[M]，臺北：天主教教務協進會出版社，1990年。

46) 《拜客訓示》，第96頁

47) 《聖朝辟邪集》，夏瑰琦編，香港：建道神學院，1996年，第181頁。

這比較符合歷史情形。歷史上有一些著名的修士，在會院學習或許即為僕人角色，如鐘巴相，他是第一個入耶穌會的華人，在成為修士（1591）前跟隨利瑪竇來到中國內地，在肇慶時相當於會院的僕人，在保護仙花寺以及與當地百姓相處過程中起著重要作用<sup>48)</sup>。事實上，每一個華人修士或者在成為修士前都以僕人自居，成為修士後傳教兼理會院的事務。這說明，在華耶穌會院中「小的」大多是華裔僕人，但也有成為修士，甚至擔任神職的華人。歷史還有一個較為著名的特殊例子——胡若望甘願入教，服務于傅聖澤，陰差陽錯地在1721年意外地隨傳到了法國，但因不適應法國社會而被送入瘋人院<sup>49)</sup>。胡若望的例子頗可以說明在華耶穌會院僕人的來源。

關於在華耶穌會僕人的來源，戚印平也有詳細的研究。他說：

「早在利瑪竇進入中國之前，傳教士的隊伍中就有了一些中國人。他們不僅是最早的基督徒，而且還以僕人的身份，為這些歐洲傳教士提供生活上的照料，其中有些人甚至熟練地掌握了兩種語言，成為他們不可缺少的工作助手，與傳教士一起奔波於東亞各地，協助傳教佈道。」<sup>50)</sup>

在詳細分析後，他指出，僕人們事實不僅僅是基督徒（信教者），其中相當一部分可能來自東亞奴隸貿易中的獲救者——從奴隸變為基督徒。這些人在利瑪竇的口中已被稱為僕人。這樣，耶穌會中的僕人更接于中國宗教（佛教）中的情形，日常事務工作往往是僧眾完成，根據入門時間或者輩份確定其工作是管事或者底層僕役。

### 3、從歷史看《拜客訓示》中的耶穌會組織

事實上，歷史資料亦有在華耶穌會組織的詳細記錄。不過，這份資料即是1616年教難時南京禮部的審理記錄。這份審理記錄中，除耶穌會士之外提及耶穌會人員共計27人，其中為會院僕人者至少13人，明確有工錢（薪金）者6人，3人明確為會院購買或者家人寄養會院中的未成年人（可看作教眾）。具體參見《南京耶穌會會院中僕人情況表》<sup>51)</sup>

48) [法] 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，第53頁。

49) [美] 史景遷 (Jonathan D. Spence, 1936- )，《胡若望的疑問》，黃秀吟、林芳悟譯，唐山出版社，1996年。

50) 戚印平，《遠東耶穌會史研究》[M]，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年，第53頁。

51) 〈會審鐘明禮等犯一案〉、〈會審鐘鳴仁等犯一案〉等，《聖朝辟邪集》，夏瑰琦編，香港：建道神學院，1996年，第99-110頁。另見，李春博，《南京教案與明末儒佛耶之爭——歷史與文獻》，上海復旦大學中國古代史碩士論文，2004年，第21-22頁。

《南京耶穌會會院中僕人情況表（1616年）》

序號	姓名	簡介	在會院的工作	是否教徒	有無工錢
1	遊祿	五十三歲，江西南昌人，「髭頭為生」，在江西入教。萬曆四十四年（1615）替羅儒望送信至王豐肅處，留南京。	門房看守，即看門人	是	無
2	蔡思命	二十二歲，廣東新會人，後隨費奇規等來南京居住。	專管書柬，兼理茶房	是	有
3	王甫	三十一歲，浙江湖州人。	看園	是	有
4	張元	三十二歲，江西瑞州人，結帽為生，偶做頭巾，後因慕天主教義入教。	奉茶	是	有
5	王文	三十歲，江西湖口縣人，萬曆四十三年（1614年）入教，姐夫曹秀為天主教徒。		是	無
6	劉二	三十九歲，江西南康府人，木匠為生，前年（1614）入教。	修理工	是	有
7	周可門	三十七歲，江西湖口縣人，四十四年（1615年）入教。	作帽子	是	無
8	王玉明	二十九歲，福建邵武人。	煮飯		有
9	三郎	十五歲，上海人，孤兒，被祖父送往郭居靜處讀書，後送來南京讀書，染病。			無
10	劉仁兒	十四歲，直隸保定人，被賣於龐迪我。因需要送至南京。	傭工		無
11	張龍兒	十四歲，直隸保定人，被賣於龐迪我。因需要送至南京。	傭工		無
12	劉本多	十四歲，廣東東莞人，父親為軍士，僱他為會院僕人。	燒火	否	有
13	熊良	十四歲，江西南昌人。被捕時為王豐肅出門買雞。	買辦	否	

如果算上修士鍾明仁兄弟，協助傳教的張宓<sup>52)</sup>、曹秀<sup>53)</sup>，教難中被雇印刷揭帖的諸人，耶穌會南京會院可算是個不小的組織。這個表格差不多可以與《拜客訓示》各部分進行對應。表中包括事務：看門、茶房、廚房的燒火與煮飯、買辦以及傭工、服帽等等，不包括的事務有管堂、行水船工、管理庫房等。雖然沒證據表明《拜客訓示》與1616年前的南京會院有直接關係，但這一對應關係絕非偶然，可以進一步證明《拜客訓示》是明末耶穌會日常生活之記錄。

不過，比較這份歷史記錄的僕人情況與《拜客訓示》各部妥也能明顯看出，《拜客訓示》中對事務的安排及說明更為詳細、明確，而且有對責任的強調。這表明，《拜客訓示》在日常生活基礎上進行了總結與設計，而不僅僅是實際生活之記錄，從而是更完善的組織與運行方式。於是可以看到，到18世紀北京創立新修會「至善聖會」，其設計更為詳實，也更為合理：其中將修會分為四組，分別對應成年信徒工作、子女的教育、病人及臨終者的服務、教化工作等，每組都有組長及助理，設專門的捐贈事宜負責人，而且規定

52) 張宓，二十六歲，山西平陽人，萬曆四十二年（1613年）後入北京「推水」謀生，隨龐迪我入教。教難時，奉龐迪我之命自北京往南京送揭帖。

53) 曹秀，四十歲，江西南昌人，「結帽為生」，萬曆四十年（1611年）因妻病一起入天主教。教難中涉及的教徒多與他有關係，為他所勸入教。

了集會的規則<sup>54)</sup>。

## 二、與明代末年中國社會的比較及其意義

《拜客訓示》呈現了早期在華耶穌會組織與運行的細節。那麼，這個組織與運行與明末中國底層社會有無異同？有何異同？意義何在？需要將之與中國古代社會的組織與運行進行比較。

眾所周知，古代中國民間社會是以家族為基礎的地方社會，其組織與運作主要是士紳——地方望族或者士人<sup>55)</sup>。事實上，這一基於鄉村社會做出的論斷，在城市裡同樣適用，士紳們在社會管理上起著關鍵性作用。也就是說，古代中國底層社會的秩序是由地方望族與讀書人進行維持的。這種秩序又不同於西方基於契約的行會，而是基於禮俗，因此其秩序之維持不在於工作強度及收益（次序）之高低，而在於文化水準或名望之高低。這決定了古代中國底層社會實質上依然是原始的，封閉的。某種意義上，這倒類似於教會組織，基於儀式與官職（文化及聲望）進行的運行與管理，不同在於它是靜態的，而教會則不那麼穩定。

在這樣社會裡，奴僕當然是存在的。在明代，蓄奴是一種合法行為。奴僕們本來主要用於農業與手工業，是體力勞動者，至商業發展的後期也有從事商業者。研究者梁庚堯認為：

「明代的士大夫，認為主僕之間是相資相養的關係，就社會的實際來看，主僕之間是一種契約關係，契約可以隨時解除，政府並不幹預。明代的奴僕，又被納入主人家族倫理之中，主僕之間有父子之義這種觀念，使得主人對奴僕常加善待。」<sup>56)</sup>

可見，奴僕也被編織進了禮俗社會，雖然也可能受到相對好的對待，但是實質上並無出路可言，註定只能做一生的奴僕。此亦為在華耶穌會所具有，不同者耶穌會中的僕人基於信仰，且可能成為修士，擺脫僕人身份。

這樣的底層社會自北宋以來發展出一種新型的組織形式——鄉約。具體來說，鄉約是由家族士人（或學者）、有名望者與地方勢力共同制訂的造福地方（家族）的一種互幫互助的約定，主要事務是建「义仓」<sup>57)</sup>、教子弟與倡禮儀。鄉約在明中後期廣泛興起，成為朝廷管理疏鬆有益的補充，學者張藝曦認為：

「明中期以後一系列的政治、經濟變動，伴隨而來的包括家族轉型與鄉裡秩序的維持等問題，則都有賴於讀書人與理學家負起家族與維持鄉裡地方秩序的責任。」<sup>58)</sup>

54) 〈传教士白晋 (Joachim Bouvet, 1656-1730) 神父的信〉(1706年), [法] 杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 编, 《耶稣会士中国书简集: 中国回忆录》(II), 郑德弟、吕一民、沈坚, 等译, 郑州: 大象出版社, 2005年, 第32页。

55) 費孝通, 《中國士紳》, 趙旭東、秦志傑譯, 三聯書店, 2009年。

56) 梁庚堯編著, 《中國社會史》, 台大出版中心, 2014年, 第346頁。

57) 义仓, 本为隋代 (公元581-618) 建立的储粮制度, 即屯公田; 至宋代成为地方宗族的合作及救济族中穷困的一种制度, 因一宗族往往同一村庄居住, 又称「义庄」。[日] 井上彻〈再论宋代以降的宗族特点——关于仁井田升的同族「共同体」理论〉, 郭万平译, 参见平田茂树、远藤隆俊、冈元司编, 《宋代社会的空间与交流》, 开封: 河南大学出版社, 2008年, 第164-203页。

58) 張藝曦, 《社群、家族與王學的鄉裡實踐——以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》, 臺北: 臺灣大學出版委員會, 2006年, 第212頁。

鄉約組織實質上總結了中國民間禮俗社會的特點，也強化了民間社會的一切方面，體現了古代中國的禮俗文化與封閉性特點。

比較可知，在華耶穌會與中國底層社會組織表面上雖然相似，都是由知識豐富或名望較高者主持組織，有本身預設的等級或層級觀念，涵蓋日常生活的諸方面。然而，二者實質上又有極大的不同，主要表現在兩個方面。首先在組織性質上不同，在華耶穌會的組織因為傳教的需要，因此是開放性的、流動的，是嵌入到社會裡的一種形式。因此可以看到，會院僕人學習與成長之後便成了修士，而新入教的信眾可能會成為會院的僕人或者傭工。鄉約組織本身便是小型社會，較多時候並不需新的資源或者力量，只要維持便可。其次兩個組織中的僕人來源及身份不同。這一點在前文的分析中相當明顯：在華耶穌會的組織更像現代的企業，大多數僕人都領工錢，身份上並非會院的資產，因此有明確的分工與職責。這不同於鄉約以禮俗為標的，其僕人很多時候是主人的資產（兒子或佃戶）。

這種不同實質上是兩種文化的不同。這種比較某種程度上顯示了兩種文化各自的優缺點。鄉約組織代表著穩定的中國文化結構，靜止而封閉，這是其優點也是其缺點——因為很難發展與進步，故難以面對急劇的社會變化。這種文化缺少可攜性，即便移植也可能面目全非。耶穌會的組織則代表著西方宗教與世俗相分離的二元社會，因此教會組織一定程度上是分離於世俗社會的。其文化是外向性的，意味著對世俗社會的相容，進一步說承擔著以教義支撐文化、控制文化思想的意義。用溫和的說法，這是文化適應。事實上，基督教是非常擅於適應不同社會的。鄧恩便認為，早期（西元三世紀）基督教得到世俗的認可，原因正在於其「文化適應」：

「教会的语言就是人民的语言，就像当时神父的服饰与老百姓的服饰相同一样。……直到君士坦丁（Constantine）时代（公元280-337），才有了举行仪式的专用法衣。法衣的出现，是追随当时世俗风格的结果。」<sup>59)</sup>

這其實是早期基督教禮儀對於世俗的遷就。

結果便是，在明末耶穌會深入到中國底層社會之後也出現一種類似於鄉約的組織：仁會約。這是王徵<sup>60)</sup>受到耶穌會的啟發後根據「一种纯属传统的模式」于1634年建立起的新型修會<sup>61)</sup>。據謝和耐的研究，它更接近於中國鄉、社及書院的形式，而非《拜客訓示》中呈現的分工明確的組織及運行。這表明耶穌會文化適應對於日常生活深切的介入。事實上，《拜客訓示》中呈現的會院組織及運行已經一定程度上融入了古代中國家庭的形式——主僕的關係、拜客的禮儀等等，接近於中國底層社會，而非基督教會。這些運行組織形式並不涉及耶穌會內部的權力內容，只是日常生活的實踐方式，同時也是耶穌會士適應、融入中國社會的一種方式。

59) [美] 鄧恩，《一代巨人：明末耶穌會士在中國的故事》[M]，余三樂、石蓉譯，北京：社會科學文獻出版社，2014年，「著者前言」第4-5頁。

60) 王徵，1571-1644，字良甫，明末學者，曾與會士一起研究算學等。

61) [法] 謝和耐，〈17世紀基督教在中國的本土化問題〉，《中國和基督教——中西文化的首次》（增補本），耿升譯，上海古籍出版社，2003年，第352頁。

## 小結

本文從日常生活與組織形式兩個方面討論了早期在華耶穌會的發展與運行。中華文化（明末時）在東亞地區雖處主導性地位，但在華傳教區的建立較遲，這造成了耶穌會東亞系統內部的矛盾，使在華耶穌會的組織與運行具有獨特性。《拜客訓示》記錄與呈現了這種特殊性。

日常生活方面，在華耶穌會的特殊性在於傳教的文化路徑，混合著基督教與中國文化的要素。分析可知，其傳教的文化路徑主要有二，一是通過人文交際與文化交流進行傳教，表現為慈愛、親友以及友誼的方式，一是通過神跡——類似於中國宗教的迷信但有較大差異——進行傳教。前者是適應中國社會，後者則傳遞了基督教義，二者的結合有利於產生出新的文化內涵。在華耶穌會傳教的文化路徑表明了傳教的文化交流意義，通過教義與新的日常生活融合，創生出新的文化內涵。

《拜客訓示》各部分實質上可看作早期在華耶穌會的組織形式與分工。分析可知，其組織形式細緻、詳盡，還特別強調了僕人的工作職責。考諸歷史，《拜客訓示》中的組織形式與1616年教難時的南京會院類似，但更為細緻。將這一組織形式與古代（明末）中國底層社會比較可知，表面上，它接近於古代中國的鄉約組織，但本質是嵌入異文化社會中的組織。這表明，《拜客訓示》中的組織形式還是較早期的在華耶穌會，它在融入中國社會後會成為那種以基督教義為內容的中國鄉約形式——仁會約。再深入地說，西元3世紀的基督教便具有文化適應性，其組織實質上有開放屬性，更利於向異文化的移植。

