

淺析《拜客訓示》早期耶穌會的內與外

彭 强

A Brief Analysis of *Instruction pour les visites de mandarins*

“Inner” and “Outer” in the Early Jesuits

PENG Qiang

Abstract:

Instruction pour les visites de mandarins is a historical piece of missionary literature that consists of a number of colloquial dialogues, as opposed to explanations of doctrine or Gospel accounts. The cultural aspects that can be seen in *Instruction pour les visites de mandarins* contain not only the ideas of the missionaries, but also the process and details of missionary work as well as information regarding the foreign cultures that they dealt with. In the act of spreading the Christian faith among foreign cultures, Christian missionaries could not help influencing and being influenced by the native culture, thus giving rise to new forms of culture. In this paper, the sacrificial garments, sacrificial ceremony, and property status in 16th and 17th century China are investigated in order to understand the contents of the missionary work as well as the living conditions of the Jesuits in China.

Keywords: 拜客訓示 ; Jesuits ; Chinese and western culture ; missionary ;

前 言

《拜客訓示》¹⁾是一份較少教義講解、福音內容的傳教記錄，是用口語化的對白組成的傳教史文獻。這份獨特的文本只有當作文化的記錄才體現其重要價值。因此，本文將對其中的文化元素進行細緻的分析，進而討論其重要價值。在此之前，李毓中的研究已經進行了相應的嘗試，從日常生活、遠行與交遊、思想談討（談「天」說「地」）三個方面對文本進行了想像與串聯，初步揭示文本中隱含的耶穌會士之心態。他認為「耶穌會士們試圖在中國取得一定地位的同時，並不僅僅是宣稱為來自西方的士人，甚至從日常生活當中有意或無意地模仿中國士大夫的生活，進而讓中國士人認同他們具備士人的條件與身分，從而成功進入士大夫階級之交遊網路，並得以順利展開在華的傳教工作。」²⁾《拜客訓示》中的文化元素當然不止於會士的心態，還在於對傳教過程及相關細節，以及面對的異文化、異國社會的具體情況。耶穌會士身處於異域，傳教過程及相應細節因此被鑲嵌在異域社會文化中，並與之互相互作用，從而孕育出中西相混的文化景觀。本文將細緻地分析祭服、祭儀以及當時中國社會的物產情況，從而描述在華耶穌會士們的傳教內容及生活狀況。這些內容集中在〈管堂中事〉與〈買辦的事〉及相關部分中。

〈管堂中事〉是《拜客訓示》的第一部分，開頭寫道：「某人，你過來，我對你說：如今天主堂的事，交付在你手上。」³⁾這是會士老爺的語氣，正在分配事項；「某人」則是管堂的僕人，將領受事項。事項內容都是天主堂相關的事宜。可知，〈管堂中事〉之「堂」即係天主堂，不是整個會院，應當也不包括居所，僅僅指做彌撒或者進行宗教禮儀的地方，又可以說是禮拜堂或者禮拜的地方。在華耶穌會院中天主堂事項單列，事實上說明了其傳教事業取得的成績，因為天主堂之獨立存在並非易事，而是經歷了一個相當長的發展過程。就耶穌會入華傳教史來說，羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）在澳門傳教的成績證明便是建立了一所「祈禱所」。羅明堅教化了一些到澳門賣食物的華人，並在他們的捐獻下建立了「祈禱所」——能夠做禮拜與舉行儀式的天主堂。隨後，羅明堅藉著廣州商品展覽會獲得了居留廣州的權利，有四、五個月在那裡居住。居所便離總督府不遠，是與天寧寺相連的房舍，但因為不能祈禱，會士們不僅不認為羅明堅取得成功，反而覺得於事無補。⁴⁾直到在肇慶，在禮花寺建立之後，耶穌會在華傳教工作才算是真正開始。因此可

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。引文中的斷句由本文作者參照〈西班牙本〉與李毓中〈《拜客訓示》點校並加注〉自行標定。

2) 李毓中、張巍譯，〈「洋老爺」的一天：從《拜客訓示》看明末耶穌會士在中國〉，《清華學報》第46卷第1期，（民國105年3月），第110頁。

3) 《拜客訓示》，第131-130頁。

4) [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），第116、121頁。

知，〈管堂中事〉之意義重大，其中呈現的諸事宜亦會因與禮拜等諸多儀式相關而有助於瞭解16、17世紀在華耶穌會傳教之細節與概況。就〈管堂中事〉呈現的內容來說，主要有兩個：一是早期在華耶穌會士的祭服情況，二是當時之祭儀內容等。本文的第一、二節將對之具體分析。

〈買辦的事〉是《拜客訓示》中除〈拜客問答〉之外篇幅最長的部分，其中的內容也需要仔細地梳理與分析。本文的第三、四節將主要討論這一部分，重點梳理其中呈現的中國社會的物產情況，以及與之相關的在華耶穌會士之經濟情況。

如果說〈管堂中事〉集中呈現了會院內部最重要部分——天主堂之諸事項，那麼〈買辦的事〉便集中展現了會院所處社會之生產情況。二者一起構成了早期在華耶穌會士的內與外諸事項。

第一節 〈管堂中事〉的祭服及其意義

一、東亞耶穌會士的服飾改易

在討論主題之前，需要說明服飾、祭服對於東亞耶穌會士的重要意義。

陳義海認為「服飾作為跨文化交流中極為重要的非語言傳播要素，對於人的心態、文化心理有著重要的潛移默化作用。」⁵⁾ 當代的文化研究也提示這樣的事實，服飾以及穿戴不僅是個人社會角色之象徵，亦意味著個人在社會上身份的認同與被認同。⁶⁾ 事實上，耶穌會的易服不僅確實發生過，而且意義重大，首先是自羅明堅開始由西方服飾改服僧服，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）後來對中國社會增進了解之後，又易服為儒服，最終得到中國上層文人階層的接納與認可。

1、日本時期

東亞耶穌會的服飾問題並不起於中國，其引起的爭論最早也不是在中國，而是在日本。1540年代，沙勿略（Francisco Xavier, 1506-1552）在日本傳教時穿著「古老的法衣」——作為修會標準制服的黑色麻布長袍。這種服飾給當地的教眾們帶來了不小的困惑，因為穿著長袍的他們會被當地社會輕視，這讓沙勿略不得不設計適應當地教友的衣服，以贏得教友的認可。有很長一段時間，沙勿略更改的服飾都是秘而不宣的事情，並因此只能做細節的改進。這種情形一直持續到1559年費雷拉神父（Gaspar Vilela, 生卒年不詳）到日本傳教時才有所改變。費雷拉神父接受當地教友的建議，設計幾套禮服在訪客時穿用。據弗洛伊斯（Luis Frois, 1532-1597）的記載，禮服至少有三套，分別是「第一次在短白衣上套著 Stola（天主教等聖職人員披的聖帶和長巾）。第二次在葡萄牙衣料製成的長修道服外罩上斗篷。第三次登門拜訪時，費雷拉披上了用 Chamalote

5) 陳義海，《從利瑪竇易僧袍為儒服看跨文化交流中的非語言傳播》，《上海師範大學學報》（哲學社會科學版），2004年1月（第33卷第1期），第42-45頁。

6) 羅蘭·巴特在1967年用符號學的觀點分析了服飾及其語言的文化意義，開啟了當代文化研究中對服飾的研究先河。[法] 羅蘭·巴特（Roland Barthes, 1915-1980），《流行體系》，上海：上海人民出版社，2011年。

(一種絲毛織物)製成的Loba(前開襟的長袖上衣)和鑲著古老霍爾木茲緞子的大斗篷,並戴上一頂莊重的帽子。〕⁷⁾這引起了耶穌會內部的爭論,使時任日本傳教區區長的卡布拉爾(Francisco Cabral, 1528-1609)不得不進行干預,認為這違背了傳教士「謙遜與清貧」的原則。⁸⁾不過,教會職務更高的範禮安(Alexandre Valignani, 1538-1606)支持易服的行為,並於1580年巡視日本後將這一問題提交耶穌會會議討論。範禮安向會議提交了他的巡視報告,其中說:「為了與日本人親近,我們最初是穿用絲綢衣服,但後來全部停止,現在是穿用長修道服和鬥蓬,即一種罩衫。這種服裝與日本的風俗相同,是全黑的、帶袖子的上衣,所以完全不用絲綢。所有這些服裝都必須是清潔而得體的。這些衣服是用中國輸入的薄布製作,故費用極低。」⁹⁾範禮安的報告以傳教之目的性、實用主義的觀點影響了耶穌會的討論,使耶穌會1582年裁定,同意日本耶穌會的易服行為。

2、中國時期

沙勿略生前對中國傳教事業持有極大熱情,並在1552年來到上川島,開啟了耶穌會在華傳教的大幕。沙勿略從日本認識到中國傳教事業的重大意義,因為他在日本傳教時發現中國文明更為久遠、更為深刻,而且已經影響到異國(日本)。耶穌會在日本遇到的服飾問題在中國同樣也出現了,而且更為複雜,更難以適應,遠非日本可比。正因如此,在華耶穌會的服飾更易發生了兩次。

就在耶穌會會議裁定日本耶穌會士更易服飾合理的同一年,羅明堅、利瑪竇先後進入中國廣東省,並在不久之後申請到居留的許可,地點在肇慶。關於當時耶穌會士的服飾,利瑪竇與羅明堅分別有不同的說法。按照利瑪竇的說法:耶穌會士的衣服是「就穿中國人的大褂長袍,很像我們的會衣,長可及膝踝,袖口寬大,是中國人喜歡穿的衣服。」¹⁰⁾而按羅明堅的說法,「我們時常誇獎他們,以便引起他們的好感;總督果然賜給我們一棟房屋,靠近一座大廟……他願我們穿中國和尚的服裝,這與我們神職的衣冠略有分別,如今我們正在做僧衣,不久我們將化為中國人『以便為基督能賺得中國人』。」¹¹⁾考量到利瑪竇的說法來自約二十年後(1608年)的回憶,而且其回憶

7) [葡] 弗洛伊斯,《日本史》(第三冊),轉引自戚印平,〈傳教士的新衣:再論利瑪竇的易服以及範禮安的「文化適應政策」〉,《基督教文化學刊》,2012年春,第27輯,第33頁。

8) 卡布拉爾多年之後回憶時用「身著絲綢,裝飾華麗」形容當時日本耶穌會士的衣服,並且特別表明自己當時堅決「反駁」但未獲支持的態度。「卡布拉爾致總會長阿桂委瓦神父的信」(1593年12月15日),轉引自戚印平,〈傳教士的新衣:再論利瑪竇的易服以及範禮安的「文化適應政策」〉,《基督教文化學刊》,2012年春,第27輯,第34頁。

9) [意] 範禮安《日本巡視記》中的記述。轉引自戚印平,〈遠東耶穌會士關於易服問題的爭議及其文化意義〉,《浙江學刊》,2003年第3期,第52頁。

10) [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),第135頁。

11) [意] 羅明堅,〈致總會長阿桂委瓦神父書〉(1583年2月7日),參見《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451頁。

有時會出現錯誤¹²⁾，此處應當以羅明堅的說法（1583年信件內容）為準。可知，自1582年，至遲在1583年初，在華耶穌會士便改穿了中國人的佛教和尚的僧袍。或許，也如很多研究者所認為的那樣，總督的建議或許是一種宗教的考量，只是弄混了他們與佛教間的區別。¹³⁾這是在華耶穌會士的第一次易服。

著僧衣易於產生誤解。耶穌會在華傳史上不止一次記錄因為僧衣造成的在華耶穌會之尷尬與困擾¹⁴⁾。1592年，利瑪竇等人離開肇慶而轉往韶州定居、傳教，到達韶州後，被安排在佛教寺廟南華寺中。一方面，利瑪竇因為被當作佛教徒而苦惱，另一方面會有因為不拜神像而讓人懷疑宗教身份的危險。藉著瞿汝夔¹⁵⁾等朋友的幫助，利瑪竇等才得以從寺廟搬出，另建會院，開始傳教史上的韶州時期。從這時起，在瞿汝夔的勸告下，在華耶穌會的服飾問題引起了利瑪竇足夠的重視，隨後回澳門與範禮安商量後於1595年正式易僧服為儒服，贏得了中國士人階層的接納與認可，開啟在華傳教事業的快速發展階段。¹⁶⁾這是在華耶穌會的第二次易服，得到了中國主流社會的認同。易服問題實則是在華耶穌會文化適應策略的體現，是適應政策在日常生活中的重要方面。

二、早期在華耶穌會的祭服及意義

1、〈管堂中事〉中的祭服

既然服飾問題如此重要，《拜客訓示》又是呈現的服飾問題又如何呢？集中談及會院內部事務的〈管堂中事〉及相關部分〈衣服服帽的事〉較為完整地呈現了其概況。具體來說，其中呈現的服飾以儀式中的服飾——祭服為主，涉及其色彩、樣式以及使用場合之不同，還提及了講道服裝，也多有宗教色彩。

〈管堂中事〉中，按會士老爺的吩咐，管堂僕人早起第一件事就是收拾祭臺與祭服，然後要準備乾淨的水、乾淨的葡萄酒以及蠟燭，「先要方便一對」，這樣才算做好彌撒的準備工作。¹⁷⁾值得注意的是，彌撒時，祭臺上要鋪上臺幃，而且臺幃的色彩還有好幾種，在不同的彌撒目裡使用。具

12) 計翔翔談曾談到利瑪竇回憶麥安東神父（Antonio Almeyda, 1556-1591）的去世時間便出現了偏差；而關於易儒服的記憶也不那麼準確。參見計翔翔，〈關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析〉，黃時鑿，《東西交流論譚》（二），上海文藝出版社，2001年，第4頁。

13) [意]羅明堅，〈致總會長阿桂委瓦神父書〉（1583年2月7日），參見《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451頁。

14) 這種困擾也讓會士們身心疲憊，利瑪竇便曾出現幻覺，不知向處何方，身份若何。相關論述參見戚印平，〈傳教士的新衣：再論利瑪竇的易服以及範禮安的「文化適應政策」〉，《基督教文化學刊》，2012年春（第27輯），第41頁。

15) 瞿汝夔，字太素，明萬曆年間人，禮部尚書瞿景淳之子，早年放蕩敗家，遇利瑪竇後始學算學，信基督，步入正途。參見黃一農，〈瞿汝夔（太素）家世與生平考〉，《大陸雜誌》，第八十九卷第五期，第1-3頁。

16) 計翔翔，〈關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析〉，黃時鑿，《東西交流論譚》（二），上海文藝出版社，2001年，第1-12頁。

17) 《拜客訓示》，第131-130頁。

體來說，聖母瞻禮日，用白色臺幃；主日以及一切節慶瞻禮日，用綠色臺幃；十二宗徒、致命之聖人瞻禮日（即殉道紀念日），用紅色臺幃；過四十日大齋（即復活節的前的齋日），及為死者的瞻禮日；用紫黑色臺幃。吩咐完這些，會士老爺特別強調，「但祭服照臺幃同色」。¹⁸⁾可知，祭服的色彩也有四種，分別是白色、綠色、紅色以及紫黑色。

除色彩之外，《拜客訓示》的陳述還可以推斷出祭服之樣式，應該是大罩衫式樣的道袍。在〈衣服帽房的事〉中說瞻禮或主日的衣服時說：「如今天冷，每一個瞻禮或者換一次衣服；若遇熱的時候，自然一個瞻禮要換兩次衣服的，時候是主日。……」¹⁹⁾又說：「前日做道袍，都沒有護領在上麵的。」²⁰⁾天熱時需換兩次，可見其繁複；言及儀式上著帶「護領」的道袍，便可以推知其祭衣的樣式為罩衫式的「護領道袍」。

以上所述已可見出不同節日祭服色彩之不同，《拜客訓示》中還談到不同節日中祭服構成。祭衣的具體構成可由其換、用方式中見出。〈衣服帽房的事〉講述了換、用方式。換即如前所說，天冷時每個瞻禮換一次衣服，天熱換兩次。至於用，則包括送、收、洗、置辦等事宜，便可以見出祭服的構成。按會士老爺的吩咐，瞻禮日與主日需給老爺們送如下衣服：「每一位該有一件布衫，一件小衣，一雙單襪。」²¹⁾這表明，大罩衫式的「領布道袍」之下還要穿布衫、小衣以及襪子等。如果按每月清點的老爺們的衣服，還要有「裙子」、「汗巾」、「手巾」等。其中，汗巾與手巾應該是由於身體健康之需要，似乎不是祭服的構成部分，不過會被稱為「祭巾」，想來也是被看作宗教儀式的必備飾物，所以〈管堂中事〉說，彌撒完了之後，「第一件收拾聖爵」，收起「祭臺上的聖物」、「老爺們的祭巾祭服」等。²²⁾

〈管堂中事〉還提及講道服。管堂僕人問會士老爺還什麼吩咐的，老爺吩咐道：「還有瞻禮的日子，要吊爐香船；講道，要講道的衣服；這都是該方便的。還要掃淨地下或鋪花毯；或鋪氈條。小的講道穿的白衣，共有幾領臺布，有幾件方領，有幾幅臺巾，有幾方手巾，有幾條汗巾，有幾個件件都該記賬。」²³⁾講道的服飾大概與祭服在構成上有些類似，但是沒有各種色彩，隻是白衣。這裡便清楚地顯示，臺布、方領臺巾、汗巾不是祭服的部分，而是宗教禮儀的裝飾或者會士老爺、教友的健康用具。

2、祭服的性質與意義

《拜客訓示》中呈現的祭服與東亞耶穌會改易的服飾表面上都是服飾問題，細究之下則有本質的不同。改易的服飾主要是會士們交往、日常生活中的服飾，是常服；而這裡呈現的主要是祭服，即具有宗教意義的服飾。這一方面還極少有研究者涉及。那麼，《拜客訓示》呈現的祭服性質如

18) 《拜客訓示》，第128頁。

19) 《拜客訓示》，第90頁。

20) 《拜客訓示》，第88頁。

21) 《拜客訓示》，第90頁。

22) 《拜客訓示》，第130-129頁。

23) 《拜客訓示》，第127-126頁。

何？是否如常服一樣經過了「適應」了呢？

祭服在基督教中是有著文化意義的要素，特別到了中世紀之後尤其如此。在13世紀，祭服被認為來自於耶穌受難之形象，是耶穌死亡的象徵，其各部分代表耶穌受難與死亡的情景。而且祭服經歷了一個演變過程，從最初的簡樸，中世紀時已經帶有些金銀絲線的裝飾；但基本的樣式——大罩衫式樣的領布道袍無多大變化。²⁴⁾ 經過16世紀初宗教改革以及一些修會的改革，教會之祭服又歸於簡樸，但仍有特別之意義，有一些流傳至今日。現在常見之彌撒等禮儀，皆以白色衣為主，外加了披衣，構成祭服。披衣在不同節日或者不同場合會有色彩的不同，大體上與《拜客訓示》中之祭服色彩一致。

《拜客訓示》呈現的祭服不僅沒有「適應」，甚至也不是現代宗教儀式的披衣或披巾，而是接近於天主教古典的祭衣。根據日本學者田中天之圖示，早期在華耶穌會士的祭衣應該更近於11世紀的款式，為簡樸的大罩衫式領布道袍。²⁵⁾ 這也是當時天主教會的主流祭服格式，反而比現代的祭服更貼近於當時基督教的儀式規格。至於講道服的「白衣」，也是基督教比較傳統的服飾，影響到現代入教儀式中的「授白衣」等重要儀式。²⁶⁾ 由此可知，在華耶穌會士對於宗教元素的嚴肅。

在華耶穌會士的祭服是一整套複雜但有規則的衣服，而且比較接近於西方當時天主教的情形，即《拜客訓示》呈現的祭服展現了在華耶穌會士嚴肅的宗教信念與立場。這樣的結論與此前研究者討論早期耶穌會服飾時的觀點有很大不同，甚至相反。他們認為，利瑪竇等早期在華耶穌會的易服問題往往給人一種印象，耶穌會在服飾問題上是較為隨意的，並無特別的忌諱與嚴格規定²⁷⁾；甚至有專門研究基督教服飾的王丹因此得下面這樣的觀點：「耶穌會士有自己的制服，即象徵清貧、聖潔的黑色長袍，服裝以粗糙破舊為佳，與一般的托鉢僧沒有什麼區別。所不同的是，在宗教服飾問題上，耶穌會表現了更多的靈活性……」²⁸⁾ 《拜客訓示》展現了不一樣的事實，向世人證明，進行了文化適應政策的在華耶穌會起碼沒有在祭服這宗教內涵最為顯著的要素上去「適應」，反而是堅守了在歐洲受到了新教攻擊的祭衣格式。相比於適應，堅守的價值更大。

可以明確的是，《拜客訓示》中的事情與史實當發生於明代末年，大概在利瑪竇的易服之後不太久遠的時代。²⁹⁾ 再考量到《拜客訓示》呈現的服飾與利瑪竇等人改易的服飾有明顯的不同，前者為宗教活動中的服裝——祭服，利瑪竇改易的是常服，可以推知早期在華耶穌會對待祭衣與常服時進行的特別區分，而且強調了祭衣與常服在觀念與文化元素上的差異。二者共同體現了早期在華耶穌會士服飾問題的立場：他們在祭衣與常服的觀念上有明顯的區分，於前者是較為注意其正

24) [日] 田中天，《圖說中世紀服飾》，蘇黎衡譯，汕頭大學出版社，2006年，第48頁。

25) 同上注。

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

27) 計翔翔，〈關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析〉，黃時鑒，《東西交流論譚》(二)，上海文藝出版社，2001年，第11頁。

28) 王丹，《宗教改革運動時期的服飾變革與基督教傳統》，華東師範大學世界史專業碩士論文，2008年，第40頁。

29) 鄭海娟，〈明末耶穌會稀見文獻《拜客問答》初探〉，《北京社會科學》，2015年8月。

統性，而靈活性更多體現於後者。這也說明，早期在華耶穌會士對於傳教事業及「文化適應」政策有著清醒的認識。

第二節「管堂中事」中的祭儀及「教中的規矩」之建立

一、〈管堂中事〉呈現的祭儀

除祭服之外，〈管堂中事〉也對早期在華耶穌會的祭儀有比較完整的呈現，以下具體討論。

1、彌撒

前文已經詳細討論彌撒時的服飾問題，不止於此，〈管堂中事〉還講述了彌撒時的其他禮儀，如聖號、聖像的使用等等。在大瞻禮日、主日的彌撒中，不僅祭服上與其他節日有很明顯的不同，而且要求掛耶穌瑪利亞的聖號與聖人的像。事實上掛聖像可能並不限於這些節日，由「管堂」詢問要不要掛聖像便可以推知，掛聖像是常見的情形。而隨後會士老爺的吩咐表明，聖像的掛與不掛本來有明確的規矩，只是管堂僕人不甚瞭解，或者這裏借詢問引出掛聖像問題。會士老爺的吩咐是：「若是大瞻禮日，自然該張掛。若主日不消掛。」³⁰⁾似乎是重大日子肯定要掛，平常日子不用掛。

彌撒進行的時候還要擺放蠟燭，舖臺巾。會士老爺的吩咐是：大瞻禮日，點三對；主日，點兩對；平常日子，一對即可；而且大瞻禮日與主日，還要先一日在臺幃上舖上臺巾。³¹⁾這都是現代還比較熟悉的場景。彌撒作為教會中最为莊嚴、規格化的儀式，在早期在華耶穌會中或許是其中最为散佈宗教意味的祭儀，所以從祭服到聖像，從進程到裝飾，無不依守正統。

2、「入教」或「受洗」

與彌撒一樣常見的或許是「入教」或者「受洗」的禮儀。《拜客訓示》中也有呈現，但是便沒有呈現彌撒時那樣的直接與完整，隻是重點談及「領聖水」、「病重得緊」的處置等情形，它們各有兩種情形。

2. 1 「領聖水」

〈管堂中事〉裡呈現了兩個領聖水的情形。首先是教中人的生兒女，要領聖水。文本中是兩個教中人，一個生了兒子，一個生了女兒，相約來「領聖水」。管堂的人遂稟告會士老爺，並詢問「許他不許他」。老爺的回答說：

30) 《拜客訓示》，第127頁。

31) 《拜客訓示》，第128、127頁。

「論教中的規矩，該是第八日領聖水好。……若是他不放心，就是明日也罷。你如今該打點明日要用的東西，該有聖油聖鹽手巾白衣服、唸的經本、大磁碗盤水要潔淨，還要請兩位教中人做代父。稟老爺……」³²⁾

會士老爺的回答首先同意了教中人「領聖水」的請求，並吩咐管堂僕人準備一些東西，有聖油、白衣服、經本、淨水以及請「代父」等。這些都是洗禮所需的物品。按現代基督教的洗禮，要施洗、唱經，「授白衣」、傅聖油等諸多環節³³⁾，上述物品與事項正是構成這些環節的必然之物。很顯然，這裡涉及的是入教問題，將有一個入教的儀式，即，教中人的兒女出生，擬入教，故請會士去施洗，祇是會士們（或者管堂僕人）將之說成是「領聖水」。

第二個「領聖水」的情形是幾位相公（未必是文人，但肯定有一定地位）來聽解經後的幾天向耶穌會提出「領聖水」請求。老爺聽了管堂僕人的詢問後吩咐道：「這等請到房裏坐，再要請一請領聖水的禮。要該方便幾幅聖像、幾個聖匱、幾串念珠。每位要聖號一張、十字一張、蟾禮單一張。」³⁴⁾

會士老爺的話裡「請一請」有些難解。如果是「講一講」或許更通順一些，更合理一些，但是手抄本上確為「請一請」，並且有注音，可以確定是「請一請」。這有兩種可能，一個是抄寫者的筆誤造成，另一個語言方面的原因，拿出一些神聖的東西會使用「請」。不管哪種可能，將它理解為拿出來（領聖水的禮）宣講一下沒有錯誤。這個禮涉及的物品——聖像、聖櫃、聖號以及十字等，也與入教問題有關。這次是一個成人的入教儀式，與兒童的入教儀式略有不同。此情形與上一個情形是接續的，也可以看作是同一問題；至於沒有提及聖油、聖水、白衣等物，原因或許是前一情形中提及過，此處不再重要，或許是此入教儀式將在會院進行，無需刻意準備。

2. 2 「病重得緊」等情形

關於教友病重或去世的處置，〈管堂中事〉也呈現了兩個情形。第一個是「某人進教的病重得緊：如今心不明白，口裡還說得話，求請老爺去解罪，領聖油，還望領聖體。老爺怎麼吩咐他？既然那個人病重，到他家先要他解罪。可以領聖體。若是那個人病（得）十分危篤，就該與他聖油。」³⁵⁾這是一個教友病重的情形。這時，按照規矩，會士老爺要去給他「解罪」、可以「領聖體」，這樣便可以得到靈魂的洗滌，得到靈魂的昇華，以及天主的祝福；如果病極重，有生命危險，也

32) 《拜客訓示》，第126-125頁。此處斷句與李毓中略有不同。李毓中的斷句是「若是他不放心，就是明日也罷。你如今該打點明日要用的東西，該有聖油聖鹽手巾白衣服、唸的經本、大磁碗盤水要潔淨，還要請兩位教中人。做代父稟老爺……」。「請兩個教中人」，意思並不完整，請教中人「做代父」才完整；而且下面也是新一個句子的開端，是管堂僕人說的話。

33) (天主教中國) 主教團禮儀委員會編譯，《袖珍聖事禮典》，臺北：天主教教務協進會出版社，1990年，第1-24頁。

34) 《拜客訓示》，第125頁。

35) 《拜客訓示》，第125-124頁。

可以「領聖油」，某種意義上算是準備接受死亡，給予其新生的希望。

第二種情形是第一種情形的強化。這人也是教友，但很大的不同此人「新進教」，而且「死了」後家人來報告他的死訊。這裡沒有明言家人替死去的教友提了什麼要求，但從上下文來看，應該與第一情形差不多，「解罪」、「領聖體」、「領聖油」等。這種情形讓會士老爺顧慮重重。於是，就發生以下有趣的對話與曲折的情節。

會士老爺開始說：「那個人進教不久。恐他兄弟親戚朋友，或者請了和尚道士在家，我們怎麼好去問他是時死？曾送出去了不曾？若是送出去了，我這裡為他唸經，不消把人去到他家裏。」

管堂僕人又說，昨日剛死，還不曾入棺木；而且，「他的奶奶還求講一講天主事情，也望進教」。

此時，會士老爺態度發生完全的轉向，說：「這等你就收拾唸經本與白衣服，帶些聖水跟我去。」哪怕管堂的人說，天太晚了，要帶燈籠，還應帶「阿斯底亞」（聖餐的餅）。會士老爺依然堅持要去，馬上去他家裏，給他解罪，「唸經」，哪怕「阿斯底亞」需要再去買重新做。³⁶⁾

教友「病重得緊」或死亡的處置呈現了三點。首先是對於病重者或死者的禮儀——解罪，領聖體，還要「唸經」，從而使教友靈魂昇華，心靈上得到慰藉；其中對死者還有送聖油，即傅聖油。其次，會士老爺對信教者的死亡有一些顧慮，起碼沒有對於入教者那麼熱心。這可以從第二種情形中很明顯地看出來。會士老爺一開始擔心家裡有和尚或道士，不願去；但聽說親屬想入教，便改變了觀點，而且很熱情要去。正因為有「新入教者」，所以時值「天色晚了」，會士老爺堅持去，管堂的人報告沒有聖餅，依然堅持要去。再次，文中提到了和尚或者是道士。這說明當時中國民眾對教會的理解與佛教、道教有著很大的類比，或者說也是在宗教的範疇中去理解的。這種類比或者歸類，耶穌會士自身也非常清楚，而且對教會與佛教、道教之間的競爭有清晰的認識——作為後來的宗教，並不占優勢，以至於有某些場合不能刻意地區分教會與佛、道教。

3、其他

除此之外，〈管堂中事〉裡還講述了「聖灰的日子」的禮儀。對此，會士老爺吩咐：「你明日就該取下那天蓬與紅幔帳子，臺幃祭衣都要換黑的——若是沒有黑的，便是紫色的也罷了。舊年聖過的聖枝該取來。若是家裡省叫一個人到各進教的人家拿來湊燒灰。明日要用。」³⁷⁾ 可以看到，這個雖然沒有彌撒那麼複雜與大篇幅的敘述，但是其禮儀的宗教內涵以及早期在華耶穌會士的施行都與彌撒有類似之外，貼合教會的儀規。〈買辦的事〉中也有涉及祭禮的內容。其中談及大瞻禮日還要準備的食品——兩只雞、牛舌頭；接下來，買辦又問：「還請甚麼客？」³⁸⁾ 會士老爺沒有說請什麼客，只是吩咐了要買的一些吃食——燒鵝、肺、豬肚、豬蹄一類，很清晰地說明了祭品與招待客人的食物間的不同。而這也符合基督教大瞻禮日的規矩。

36) 《拜客訓示》，第124-123頁。

37) 《拜客訓示》，第123-122頁。

38) 《拜客訓示》，第109頁。

二、「教中的規矩」建立之可能及其意義

《拜客訓示》中呈現的祭服與祭儀，不管是莊嚴的彌撒儀式中的祭服，還是耶穌會士更渴望見到的入教或受洗儀式，又或者一筆捎帶過的「聖灰的日子」諸事項，都比較貼合正統的基督教規矩。可以說，早期在華耶穌會已經初步建立了「教中的規矩」。從在華傳教史看，這是艱難，而且漫長的，就常服之改易來說便經過長達12年的時間（1583-1592），期間更是多次遇到的尷尬與誤會，可以想見堅守宗教規矩之艱難。那麼，「教中的規矩」為何得以建立？其中又顯示怎樣的文化觀察與習俗呢？

1、「教中的規矩」得以建立的文化邏輯

1. 1 利瑪竇對中國服飾的觀察與適應

利瑪竇的書信與回憶錄不僅記錄了自己著中國僧服的尷尬，也細緻地反映了他對於當時中國社會的觀察與認識。他在《利氏致西班牙稅務司司長羅曼先生書》（1584年9月13日，肇慶）便說：「所有的人都穿著同一的服裝：官員則有些區別，其餘的人在材料與色彩上來作區別：所有的服裝都是很笨重、寬大、寬袖，……由帽子也可區分出人的身份，因為各官員有各種等級的帽子，一般老百姓與貴族的服飾又不一樣，但外觀都很好看，頭髮上也用許多飾物……」³⁹⁾可見，早在利瑪竇在中國定居不久便已經清楚地知曉，表面上中國人服飾一樣，但是在材料與色彩上有很大的區別，而且這種區別的內容是身份、地位等與社會權力密切相關的事宜。順著他的話可以推斷，服飾在中國是個極重要的問題，需慎之又慎。或許正是由於這種觀察，他們不敢接受時任肇慶知府鄭一麟提出他們穿儒服的建議。在《中國傳教史》中，利瑪竇也曾談及中國的服飾說：「……若有地位，也有一種與平常不同的禮服，為接客或者訪客，就像我們在中國所穿的。」⁴⁰⁾還說，明代服飾圖案之不同；在街上不同色彩之的遮陽傘，天藍色、黃色等，從而表明人的地位。⁴¹⁾比較符合信中的觀點。

這說明利瑪竇對於中國明代服飾有著清晰的認識，瞭解其背後的社會價值與文化意義。因此，儘管當時正著僧袍的耶穌會士們內心憂慮重重，也不敢隨便改易常服以避免造成更大誤會，隻能在十數年後有相對廣泛交際之後才改易儒服。事實上，明代社會的服飾確有明確的規定，並以不同色彩及格式，尤其是色彩來呈現不同的身份地位及階層⁴²⁾，而耶穌會士們改易常服後確實擴大了中國社會的認同度，更好地推動了傳教事業。亦因如此，在華耶穌會士才刻意區分常服與祭服，

39) 《利瑪竇書信集》，羅漁譯，光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986），第50頁。

40) [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），第51頁。

41) 同上，第40頁。

42) 張廷玉等，《明史·輿服志》（第六十七卷），北京：中華書局，1994年，第1640頁。

一方面在常服上的文化適應，易儒服，是為了日常生活贏得中國主流階層——文人士大夫的接納與認可，一方面在祭服方面堅守宗教色彩，展示對上帝之信仰，以免更深入的誤解。某種意義上說，在華耶穌會士在祭服問題上的堅守實際也與明代服飾之成規有密切關係。

1. 2 祭儀問題上的堅守與模糊

不僅服飾問題如此，禮儀問題更是如此，而且爭論與爭議更大，以至最後演變為曠日持久的禮儀之爭。就《拜客訓示》呈現的禮儀來說，主要是洗禮（入教）儀式，又分為初生幼兒、聽講道的相公還有老年人（教友的奶奶）；也提及喪葬的禮儀。這都比較符合正統的教會禮儀。然而，就傳教史來說，實際施行的情況或許並不如《拜客訓示》這樣堅守正統儀式，起碼麥安東（Antonio Almeyda, 1556-1591）神父以及蘇如望（Jean Soerio, 1566-1607）的葬禮（分別是1591、1607年）上都使用了中國的喪葬禮儀，尤其是麥安東的葬禮。⁴³⁾

即便是《拜客訓示》本身，也並非清晰完整地解說各種儀式。「入教」或者「受洗」與彌撒一樣是常見的宗教禮儀，〈管堂中事〉對其發生情形——「領聖水」、「病重得緊」進行了說明，但沒有呈現完整的儀式，也沒有直言是「入教」或者「受洗」儀式。以「領聖水」、「病重得緊」的處置映射入教與受洗，實際上暗示了傳教環境的侷限。事實上，在廣東傳教的16世紀末，一度居無定所，又幾經轉徙，最後在廣東與福建交界的韶州才算有個安定的環境，可以想見入教儀式與受洗儀式時耶穌會士們一定非常謹慎，不事張揚；就是在北京，有皇帝的默許，利瑪竇等人肯定也不敢張揚其事。這就決定了，其入教儀式或者受洗往往都是簡樸的。

相比於服飾這種帶有私人性的問題，祭儀問題上的堅守更為困難，因為禮儀需其他人參與，是群體行為，因此很難完全貼合，也更易造成誤解與不良影響。正因此，可以考證出改易服飾的準確時間，但難確知儀式在實踐中的情形，對於何時開始建立比較貼近正統之「教中的規矩」也較為模糊。不過，可以確信的是金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）對於在華耶穌會儀式「規矩」的建立意義非凡。耶穌會士們入華之後實際上一直在進行教會在華傳教禮儀的建立與訓練，然而不管是中國社會與教會內部都存在爭議。⁴⁴⁾ 這種爭議首先在1614年前後因為金尼閣的勸說得到了教會的認可，為在華耶穌會方便從事提供了一定依據。⁴⁵⁾

43) 黃明沙〈致孟三德神父書〉（1591年11月12日）、利瑪竇〈致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1607年10月18日），《利瑪竇書信集·附錄》，羅漁譯，啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986），分別在第504頁、第347-348頁。

44) 僅明末年印刷的禮儀實踐類的書籍有《念經總牘》，包括聖經的經文以及《早課》、《晚內容》。參見肖清和，《「天會」與「吾黨」：明末清初天主教徒群體之形成與交往研究（15801722）》，北京大學宗教學專業博士論文，2009年，第170頁。

45) 金尼閣1613年啟程從澳門回羅馬，並向教會提出50項要求，其中兩項影響深遠，以至需教皇才能做裁決：1是中國的神父在舉行彌撒儀式時允許帶帽子，2是允許中國用中文舉行禮拜儀式。最終得到教皇的同意。據說，他還設計了一種特別的帽子——「祭巾」。參見[美]鄧恩（George H. Dunne），《一代巨人：明末耶穌會士在中國的故事》，餘三樂、石蓉譯，北京：社會科學文獻出版社，2014年。著者前言，第168頁。

2、「教中的規矩」建立之意義

在利瑪竇的《中國傳教史》中有兩段耐人尋味的話，可以知道傳教事業之艱辛與不易。利瑪竇說，他們（會士們）一開始儘量避免談論宗教，直到學會了中國的語言為止；又說：「自從進到中國之後，他們就穿中國人的大褂長袍，很像我們的會衣，長可及膝踝，袖口寬大，是中國人喜歡穿的衣服。」⁴⁶⁾。這是利瑪竇寫於逝世前的兩三年（即1608-1610年）的話⁴⁷⁾。第一段可以見出耶穌會士初入中國時心理的彷徨與無奈。第二段話則有些誇張，儘管寫下它的時候在華耶穌會已經身著中國的服飾穿梭於知識階層（士人）中間或者行走於鄉間，進行傳教，但顯然還沒有到贏得中國人喜歡的程度。這與事實不符的敘述，似乎表明利瑪竇預感到他及其所堅持的適應政策並非如表面看來那樣是耶穌會的共識，將面臨很大的麻煩。利瑪竇的傳教經歷足見「教中的規矩」建立之困難與意義之非凡。

就《拜客訓示》來說，編訂成冊時在華耶穌會應該已經系統地建立了各種規矩，而且會士們有意識地將之運用於傳教實踐中，所以〈管堂中事〉裡，會士老爺才會吩咐管堂僕人說「論教中的規矩……」⁴⁸⁾。綜合上文之分析可知，早期在華耶穌會之規矩大致上符合天主教之正統規格，並在實踐上儘力去施行。規矩的存在起碼可以保證傳教事業有基本的原則，不至於因為文化適應與增加教眾等實用目的而偏離太遠。〈管堂中事〉所「論教中的規矩」最終也沒有完全施行，但不影響規矩之價值。

不過，這種實踐隨著傳教工作的深入及在天主教內部影響擴大產生瞭諸多爭議，最終導致了「禮儀之爭」。「禮儀之爭」之初，對耶穌會攻擊最烈者不是傳教的異域，而是來自於教會內部，最終導致中國傳教事業的中斷。王治心在評價禮儀之爭時認為有三個核心的問題：一個是關於「天主」的翻譯，即如何理解天（這個問題的起源就是利瑪竇，包括利瑪竇的服飾問題）；二是關於祭祖敬孔的問題；三是一些細節的小問題。並且認為第三個是很小問題，主要還在第一、二。⁴⁹⁾然而，在傳教的實踐中，第三個問題反而是大問題，正是它們體現著「教中的規矩」，並通過一個個小細節使傳教、宗教活動與世俗社會進行了聯絡，從而實現傳教的目的。一般人很少去關注「the God」被翻譯成什麼、「天」的哲學思想等一類的問題，至於是否祭祖敬孔也不是教會規定所能避免與阻止的，於是，是否要參加迎神會、婦人如何受洗等「小問題」倒成了中國人密切關注的事情，以至於態度複雜，甚至產生各種困惑、擔心或者認同。在此意義上，「教中的規矩」建立並實踐意義重大。

46) 同上，第135頁。

47) 同上，參見羅光為這本書寫的序言，第（一）頁。

48) 《拜客訓示》，第126頁。

49) 王治心，《中國基督教史綱》，上海：上海古籍出版社，2004年，第115-117頁。

第三節「買辦的事」呈現的中國物產狀況

早期在華耶穌會士的內部儀規之運作情況或者規矩對於宗教團體來說固然是頂重要的事情，但會士老爺們的吃、穿之類生活也不可或缺。吃、穿等生活內容聯繫著整個中國社會，通過對《拜客訓示》的梳理可以見出當時中國社會的物產情況。這個生活內容主要呈現於〈買辦的事〉部分，構成了一份寶貴的明末社會平民生活的記錄。

「買辦」，在民國初年用於指稱為外國人服務的華人中間商，其中可能會含有貶義，意其為外國人謀利。這裡或許是這個詞的來源，不過並無貶義，僅指去購買或者購置諸事宜，可引申為購物的僕人。〈買辦的事〉便是基於在華耶穌會的需求進行購買的事項清單，內容主要是社會生活中的物產，包括「魚」的飲食、「點心」、「肉食」、「酒」、「主糧」、「柴」、「紙」、「布」等幾乎生活細節的諸多方面。通過系統的整理可以發現，這幾乎是一份中國經濟生活的縮影，涉及到「衣、食、用」三個方面，兼之後文「行水路船工的事」——「行」，全面地呈現了16世紀末到17世紀中期中國社會的景象。

1、當時中國的貨幣

購買的基礎當然是貨幣，即錢。〈買辦的事〉說明在16、17世紀之交的中國，貨幣形式是政府鑄造的錢；然而具有貨幣功能的不僅僅是錢，還有銀子。所以這部分的開頭會士老爺才要吩咐買辦去「去換一些錢」。買辦回答說：「老爺，這些銀子差些銀水，換錢的銀子都是要細絲。這個銀子只有九二三成色，免不得他要補足了銀水，他纔肯換。」於是老爺應道：「我這裏又要喫許多虧，不如把些細絲去，留這個銀子去買別樣東西。」⁵⁰⁾可見，銀子具有貨幣的功能。銀子本身又有不同的成色或者不同質量，因此影響到其功能與價值。

這裡的記敘比較符合中國社會16、17世紀的實際情況。明代社會是鑄幣的經濟，自洪武年間開始較長時期禁止使用金銀作為流通貨幣使用。在中後期開始出於流通的需要，這一禁令被解除。據全漢昇先生的研究：

「明英宗正統元年（1436年），政府徵收金花銀，就是在長江以南，水道交通不便的地方，讓人民用銀代替米、麥來繳納田賦。……這是一大改變。過去政府為維持大明寶鈔的價值，禁民間用銀作貨幣來流通，在市場上以銀為交易媒介是非法的。到正統元年，人民既然可以銀代米、麥繳納給政府作田賦，其大前提是將農產品運至市場出賣，一定可換得銀……故……1436年是中國人民以銀作貨幣來交易，變為合法化的開始。」⁵¹⁾1492年（弘治五年），又增加了「年例銀」，是由於鹽的運輸與流通造成的。也就是說，銀子的使用範圍從米、麥擴大到鹽。之後，正是由於南方

50) 《拜客訓示》，第118-117頁。

51) 全漢昇，《明清經濟史研究》，台北：聯經出版事業公司，1987年，第69頁。

海外貿易的增加，銀子漸次從海外輸入，漸漸成為更大範圍的通行貨幣，一直到清康熙年間實行海禁才結束。

2、當時中國的物產情況

〈買辦的事〉對貨幣的敘述猶如生活一樣真實，其對於中國物產的描述則呈現了一個地大物博的社會生產情況。其中對於物產的描述主要有菜品、水菓點心、主食及日用品等。

2. 1 菜品

菜品中主要有魚、蔬菜等。

買辦問會士老爺齋期吃什麼。會士老爺說明了當時所常吃的魚類，達14種之多；如果算上近於魚類的鱈魚、蝦米等，達到16種。其中特別提到松江、湖口縣一帶，松江「多出鱈魚、鯉魚」，湖口則「一路都有」賣的。⁵²⁾松江即當今上海附近；湖口縣一帶應屬江西九江一帶⁵³⁾，都是17世紀在華耶穌會傳教的興盛之地。以上提到的魚類都是河裡出產的，或者可稱淡水魚類。除了這些，齋日還需要雞蛋、鴨蛋等，還需要海產品，「蜆子買些。沒有蜆子買大蝦也罷了」。

然後是日常或者「留客在家裡喫飯」的各種菜類。會士老爺首先提到燕窩菜，即燕窩，想買一些回來；但是買辦說，這種菜在這邊都貴得很，只得做罷，吩咐拿出前日別人送的燕窩菜，連同「海菜」、「海蜇」等一起使用。日常的蔬菜類有芥菜、白菜、水蘿蔔、瓠子、葫蘆、絲瓜、茄子與南瓜等為代表，「種樣蔬菜多得緊」。蔬菜又有季節的不同，比如鮮筍，便只有春天才有得賣的，而夏、秋季節，蔬菜的種類則會多一些。文本中還提供了生菜（涼拌菜）的做法，以馬齒莧為好，「用蒜片兒、薑汁兒，加此香油、醋，拌勻就是」。⁵⁴⁾「留客在家裡喫飯」時，還需要一些別樣的菜，如麵筋、芝麻腐、粉皮、茭苳、豆腐皮等，還需配一些「蠶豆芽」等等。⁵⁵⁾可以看到，一部分不同於新鮮蔬菜，是一些幹貨類的菜品，是可以儲存的食物。

2. 2 水菓點心、茶食等

首先是點心，一般可分為兩種：現成的和定做的。相比於菜類，點心類會士老爺尤其多，不僅有原料、製作的不同，更有產地的不同。按會士老爺說，點心最好是定做，最好「有主顧的」（即有一定口碑的）；因為「現成的點心，都是平常的面，黑的。」以原料與製作來說，糟發面的較多，至少有5種；有餡的包子，也有3種。以產地來說則比較複雜，北京的芝麻燒餅、通州火燒等等；江西產的有回子餅；廣東有一樣叫蛋餅，八月中秋的時候還有月餅，五月端陽節有粽子。

52) 《拜客訓示》，第117頁。

53) 張廷玉等，《明史·地理志四》（第四十三卷），北京：中華書局，1994年，第1138頁。

54) 《拜客訓示》，第116頁。

55) 《拜客訓示》，第115頁。

買辦還說：「所有的名色甚多，尚還有私名色。小的不能記。」⁵⁶⁾ 可以想見其中的品樣繁多。

〈買辦的事〉中對水菓的呈現是基本按照產地來講的。山東產出的，有會士老爺特別問及的柿餅，還有棗子、雪梨等之類，也與柿餅一樣的，「都是糧船帶來的」⁵⁷⁾；至於江浙地區，僅列名者就達到期3種之多，其中當然不僅是物產的原因，還有因為寫作者生活在江浙地區的原因；廣東與福建，產有石榴、圓眼和荔枝等；另外還提到了北京生產的蘋果、西瓜等瓜類等。⁵⁸⁾ 文本中還特別提及水菓價格的變化，會士老爺還問為什麼不同。買辦的人回答說：「正是當時出的菓子，賣的也多，價錢也賤些；過了那時候，不能殼賤了，後面略貴些。這個不消說。自然的道理，普天下都是這樣的。」⁵⁹⁾ 這裡似乎顯示了16、17世紀中國社會商品經濟的發展。

「茶食」實際上是點心之一類，隻是更為細緻，不同於上述作為主食的點心。儘管可能材料與製作上與主食點心相似，但「茶食」要細緻得多，品種也有更多，僅北京的就有10種，從名字就知道味道也是甜鹹皆有的。待客飲茶時，還有「茶泡」，主要是幹菓，如杏仁、烘豆、榛子、松子以及核桃等等。

2. 3 主食

主食有兩類，一為肉食，一為米糧。關於肉食與米糧的陳述頗能夠說明16、17世紀中國商品經濟的情況。

〈買辦的事〉首先介紹了肉如何秤重？有兩種，官秤，十陸兩；還有一種十八兩秤；又說：「肉價也有不同的……豬牛羊牲口都是別處來的，若來得多就賤些，若來得少就貴些。貴的時節，豬肉也賣貳拾捌玖個錢一觔，牛肉也賣二十多個錢一斤。若是賤的時節，豬肉也只賣貳二十二三個錢一斤，牛肉也只賣十七八個錢一斤。」⁶⁰⁾ 初步可以見出流通情況對於價格的影響。與挑選點心一樣，會士老爺還特別吩咐了選購肉類的一些方法、要求：牛肉不要水牛的，「粗的」；要買黃牛的。牛肉、豬肉一類都不要病的或不好的——病牛、瘟的豬或者母豬肉。這說明會士老爺日常生活之品質，背後則是他們對於自身地位的定位與期許。

關於米糧，主要有兩種——稻米與麥子。買辦介紹說：「如今春天的米，雖然不十分貴，也不十分賤的。在北方是種麥子，我們南方是種稻子。」⁶¹⁾ 具體分析北方的麥子，分為秋麥與春麥，秋麥在五月就可以收成，而春麥到八九月纔才可以收成。關於稻子，也分早稻與晚稻，早稻在六月初熟，而晚稻在八九月熟。早稻只有廣東、江西、福建種得多；而杭州地方則多種晚稻。查考一

56) 《拜客訓示》，第113頁

57) 根據明代經濟情況，特別是中後期，糧食主要是稻米，產區為湖廣與江南地區，通過運河輪往山東與北京諸地。此處提及山東生產之柿餅，可以推知，「糧船帶來的」極可能是指運糧回程的捎帶，指由北京、山東往江南。參見全漢昇，《明清經濟史研究》，台北：聯經出版事業公司，1987年，第54-56頁。

58) 《拜客訓示》，第112-111頁。

59) 《拜客訓示》，第112頁。

60) 《拜客訓示》，第110頁。

61) 《拜客訓示》，第106頁。

下，秋麥應該佔有多數，而且是第二年纔收成的；而春麥可能在寒冷地區才種植。這裡，五月等月份應該使用的中國曆法，俗稱的農曆，而非現在習用之西元曆法；江淮地區種植的秋麥都是農曆的五月收成。關於米糧的經濟，買辦說：「到了未熟的時候，價錢是極貴的。若遇天時又不下雨，田地裡面又不結實，就貴得緊。若遇著熟時候，就賤了。若是家裡要買他（它），免不得照依時價。」⁶²⁾

2. 4 酒、日用品及其他

〈買辦的事〉對酒的介紹也是頗為詳細。介紹酒之前，文中提及盛產於「這裡」的醃味——金華火腿⁶³⁾，可知這部分（起碼多數內容）的作者來自於杭州的耶穌會士。在買辦的介紹看來，中國的酒複雜多樣，「這裡」（杭州）產的，不同用處的酒：淡的水（米）酒，是小生意人喫的；秋露白，讀書人或官府們喫的；三白酒、菘豆酒，還有擺酒及送的。⁶⁴⁾除此之外，還有其他「有名的」酒，竟有北京之內酒、薏苡酒、皮酒等13種之多，還不包括很難喝到的朝廷用禦酒。關於酒的經濟，買辦彙報說：「多是論斛的。若是三白酒論包，一包裡面是陸瓶兒，或六七分一包，好的要九分或者一錢銀子一包。豆酒與高郵皮酒是論個，就是小罈。」⁶⁵⁾

會士老爺還特別提到了葡萄酒。眾所周知，這是基督教儀式中重要的道具，是有血的意義，代表著天主的化身與精神的貫注，所以會士老爺要特別提及。買辦的問答是，只有山西出一樣叫「葡萄棗兒燒酒，別處沒有」⁶⁶⁾。《拜客訓示》附錄中有製做水酒的方法介紹⁶⁷⁾，可見耶穌會士們對製酒有濃烈的興趣。

日用品主要是與（中國）文化息息相關的紙與布等特別的物品，也佔據較大篇幅。紙，按功能及質量來說分別是，用於糊窗戶的綿紙；用於印書的竹紙，又分為太史連、荊川連等，當然還有寫字的紙，也可能是寫信與日常記錄的作用。紙是以簞為單位購買的。會士老爺沒有說明要買哪種的紙，但強調了印書的紙多買一些，而寫的少一些，只是印書紙的四分之一或五分之一。⁶⁸⁾關於布，「布都是別處來的。綿布出在松江府，夏布出在蘇州府太倉府，葛布出在雷州府，……絲紬是我們杭州出的。……只有襪子出在陝西。各處賣的襪子，都是陝西去的。」⁶⁹⁾其價格與其他物品略有不同，有一部分是按商行的定規買，大多則按照布的質量來定價。

總結來說，〈買辦的事〉涉及到家用之物不外三類：飲食、用品、穿著，尤其以飲食為繁富，從蔬菜、幹貨到主食、酒類無不齊備，從而呈現了中國社會物產以及商品流通的大略。這也符合

62) 《拜客訓示》，第105頁。

63) 金華在浙江杭州附近。

64) 《拜客訓示》，第107頁。

65) 《拜客訓示》，第107頁。

66) 《拜客訓示》，第106頁。

67) 共有三篇，分別是〈製做水酒的小麵法〉、〈製水酒法〉、〈製燒酒法〉等。《拜客訓示》，第7-4頁。

68) 《拜客訓示》，第104-103頁。

69) 《拜客訓示》，第103-102頁。

早期在華耶穌會士一向的記載與觀察。利瑪竇在《中國傳教史》有一章專門記述中國的物產，叫〈中國之出產〉，總括性的評論說：

「總之，我們可以按作家們一致的見解，說凡人生所需要之物品，無論吃的穿的，甚而奢侈品，都應有盡有，且產量極豐。也可以說，歐洲有的東西，那裡都有。中國盛產五穀，如小麥、大麥、黍、稷、小米等。至論大料，其產量遠超過我們西方；那是他們的主糧，就像我們的麵包。……這些農作物，在許多省分一年可收兩三次。由此可見中國人之勤勞，土地之肥沃，物產之豐富。」⁷⁰⁾

仔細對照就會發現，利瑪竇這一章內容更為全面，從不僅有以上飲食、用品及穿的介紹，還對動物、礦產（金屬與貨幣）、食鹽，尤其是漆、茶葉進行了詳細的說明。其中涉及到與〈買辦的事〉同種類的物品也大不相同，如其中談及飲食，主要指習慣——重美觀而不重視美味，如言穿著，說都穿絲綢等等。顯然，利瑪竇的評論沒有〈買辦的事〉貼合實際，也沒那麼細緻。正是在此意義上，《拜客訓示》向世人呈現了16、17世紀中國社會的生活細節，真實呈現了那個時代的中國社會物產情形，值得深入討論。

第四節 《拜客訓示》與早期在華耶穌會的經濟生活

〈買辦的事〉呈現的豐富物產並不意味著會士們經濟的富裕，《拜客訓示》中某些日常生活細節透露了其生活的清貧、經濟的艱難，以至於使人懷疑傳教動機的純正性。

1、直觀的呈現

〈廚房的事〉中提到了燒水用柴的問題，會士老爺吩咐說：「或是煮粥或做飯，或整製肴饌菜蔬，這個自然該用。若不做東西，沒有甚麼做，就該打減他退出來，不要空費柴火。若燒的時節，免不得有炭。不要煬過了，該取它放在罈裏面，或要炊茶，或要燒點心的時節就得用。」⁷¹⁾這裡固然有耶穌會的節約觀念因素，但主要在於在華耶穌會經濟情況並不寬裕，以至於這些細枝末節的小事可能造成的經濟浪費都被拿來特意吩咐。「就得用」的意思是「湊合著用」，可說是一種敷衍與湊合，說明這不僅僅是節約的問題，是經濟上的原因。

另外更為直觀的顯示在〈庫房的事〉中。對待喫飯時剩餘的肉或者魚的放置、處理時，在柴火的使用上，耶穌會士的儉省也不合常理，甚至不符合他們對待健康的觀念。會士老爺吩咐道：「或是肉，或是魚，分開各分送了喫飯廳裡。或者略有些剩的，也該收進庫房裏面去。就是老爺們所剩的東西，一齊都該在庫房裡面。或者肉與魚，新買的不夠分，免不得要在庫房裡面取出來湊。既是湊足，又剩的，依舊。……若是餘剩的多，待我與買辦的說，叫他省買些。凡有剩的，或者

70) [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），第9頁。

71) 《拜客訓示》，第119頁。

買來的不拘是肉食，與菓子都該收一個好處所。……」⁷²⁾ 在燒飯時又吩咐說：「每日到了做飯的時候，你就打米與他。雖然不要十分太早了，又怕多廢柴火。……你取的時候，該做一起拿去。不要做幾起，空走廢了時候。也不要取得忒少，恐怕不夠；取得多，浪費了。……但凡這裡的東西，各樣物件，都是費了錢買來的，該當看的貴重。不要作賤。」⁷³⁾ 這最後一句話說明，不僅僅是柴火，一切花用都要儉省，不要費錢，可見耶穌會士經濟上的拮据。

2、質疑與對質疑的回應

這樣的經濟情況當然可疑，容易引起中國人的誤解與猜測，於是有〈拜客問答〉中對這類問題的解疑。

當中士（中國士大夫）問「花費這麼大時，是那裡來的」時？會士老爺的回答說：「是敝國來，兩三年一次，同會之朋友寄來。……問：貴友托甚麼人寄銀子？答：小西洋的船，年年到廣東。銀子托一個商人帶。我們差人取。……問：一次寄多少？（答）寄夠用的。問：老先生有一個秘密的妙法。人見家裏費用不知所從來，所以有這個說。答：學生素不信有這法，亦恐普天下沒有人做得來。就是有這個法。學生與敝友不是重這樣事的人。」⁷⁴⁾

這個問答便是質疑與解疑的過程。中士的疑問包括錢的來源，會士的說法到底有沒有漏洞、有多少錢、有沒有什麼煉金術等化銀的法術？會士老爺都一一回復了。考量到《拜客訓示》是傳教工作的總結，也可能會被用於指導傳教工作，可以推斷，這樣的質疑肯定是經常發生的。中國人的懷疑，「神父不偷不搶，又不從事生產，也不向人討錢，又不經商，而生活經費源源不絕，一定有製造白銀的方法。他們很難相信神父們從遠方帶白銀來中國花用……沒有報酬而到遠方給別人講道。」⁷⁵⁾ 甚至有人猜測會士們一定有什麼煉金術，並因此加入教會。事實上，利瑪竇的好朋友瞿汝夔一開始接觸會士也是出於對煉金術的好奇。⁷⁶⁾ 這當然為教會提供了教訓，引起了會士們的重視，纔有了《拜客訓示》中這樣的問答與解疑。

3、傳教史中的記錄及評價

事實上，利瑪竇在自己的回憶以及耶穌會士們的書信中不止一次說明經濟狀況，不是〈拜客問答〉中會士老爺說的那樣——足夠、來源清晰、不會出現問題，而是本文分析的那樣，拮据，隨時可能影響到正常的傳教工作。

拮据的情況在肇慶傳教開始時最為明顯。經三次努力，肇慶知府王泮⁷⁷⁾ 允許羅明堅、利瑪竇

72) 《拜客訓示》，第98頁。

73) 《拜客訓示》，第97-96頁。

74) 《拜客訓示》，第38-36頁。

75) [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），第165頁。

76) 黃一農，〈瞿汝夔（太素）家世與生平考〉，《大陸雜誌》，第八十九卷第五期，第1-3頁。

77) 王泮，字宗魯，山陰（今浙江紹興）人，明萬曆年間人，萬曆八年（即1580）起任肇慶知府，政績顯著，

等在肇慶居住，並且同意他們在本地建房。然而，這個房子的建設先是因為經費不足而只能建成小型房子；後來因為經濟原因（澳門的市場出現蕭條）差點不能買王泮定做的鐘錶；經過數月之後才靠著從日本來的商船到達以及商人的捐獻，才終於建成了兩層的歐式建築，即禮花寺。⁷⁸⁾ 羅明堅當時寫給耶穌會會長的信更明顯地說明了情況：

「兩廣總督……賜我一塊土地，准我在那裡建造房舍及一間聖堂，好舉行彌撒並教授（科學）等。……當時澳門的葡萄牙商人，由於許多商船沉沒而生活拮据不能給我幫忙，于是我找幾位中國朋友幫忙，借我一筆錢建造房舍，目前我和利瑪竇神父在這裡居住，……」又說明需要的其他款項，主要是翻譯教義的錢：「為這個傳教區所需要的款項，我已經對視察員神父仔細報告了，神父，你吩咐由印度省負責。」⁷⁹⁾

可見經費之緊張。不僅如此，他在同一封信中還向總會長請求撥款。從信的內容來，這並非他第一次提及此事，此前還向主管中國傳教區的視察員神父報告過。可見這個問題的嚴重以及中斷、不及時的情況。同樣經濟嚴重困難的情況還出現在在南京開始傳教的時候。會士們準備在南京居住下來，于是找房子，最後便宜買下了當時傳說鬧鬼的工部用房；而且由於戰事的影響、宦官的搜刮，郭居靜（Lazare Cattaneo, 1560-1640）在澳門湊到的經費只帶到南京一張未能兌現的匯票，也未能還清當時欠下的大量債務。⁸⁰⁾

〈拜客問答〉的對話還涉及到在華耶穌會的經濟來源。按會士老爺的說法，主要是會友寄錢，中間經過商人轉運之後到達手中。也就是說，經濟來源以總會的撥款為主，實際的情形更主要是轉運的商人提供資金，即，商人的捐獻，上文羅明堅的請款信件便寫於他在澳門募捐籌集資金期間。商人的幫助也不止於捐助，還包括利用商業關係擴大會士們的交往，拓展其活動範圍，例如促成了1585年羅明堅的江浙之行。當時羅明堅正幫麥安東神父（Antonio Almeyda, 1556-1591）取得居留中國的權力，正因遇上王泮的弟弟——當時在廣東省正積壓大量綢緞難以銷售的綢緞商人，並幫他將貨物優價賣給葡萄牙商人，才成功讓麥安東神父居留下來，並因王泮的推薦於次年有了浙江之行。這是耶穌會士第一次走嚮廣東之外的省份。利瑪竇評價羅明堅的江浙之行時曾經感歎：「葡國的商人，為了推進教會的髮展從來不猶豫慷慨捐輸，或犧牲一點利益。為了表示對神父們的感激，又因為神父們與其兄王泮的交情，這位中國企業家，帶神父們到自己的商船，經水路到達浙江的紹興，我們兩位知府的老家，……」⁸¹⁾ 可以想見，葡萄牙商人對於耶穌會士的經濟問

後升任嶺西道尹、湖廣參政等職；在廣東期間，與利瑪竇等關係密切，頗有益於傳教。

78) [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、輔仁大學出版社聯出版，民國七十五年（1986），第127、134、140、148頁等。

79) 〈羅明堅致總會長阿桂委瓦神父書〉（1584年1月25日），參見《利瑪竇書信集·附錄》，羅漁譯，光啟出版社，輔仁大學出版社聯合出版，民國七十五年（1986），第456、457頁。

80) [美] 鄧恩（George H. Dunne），《一代巨人：明末耶穌會士在中國的故事》，餘三樂、石蓉譯，北京：社會科學文獻出版社，2014年，第57頁。

81) [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），第157頁。

題有著多麼重要的幫助。據戚印平的考證，不止是在華耶穌會士，整個東亞的耶穌會經濟來源都與葡萄牙、西班牙的商業貿易有著非常密切的關係。⁸²⁾

《拜客訓示》用不同於利瑪竇的方式呈現了中國社會的物產情況，但對於自身的經濟情況則諱莫如深，只留下一些供人推測的生活細節。中國物產之豐富以及會士老爺們了解之全面提供了理解早期在華耶穌會士們傳教工作的另一個視角，不同於常見的觀點。一般認為，利瑪竇等明末會士通過古翼琴、自鳴鐘、三棱鏡等科學事物引起了明末士大夫乃至皇帝的興趣，並通過科學知識，如幾何、天文曆法等，贏得了中國知識階層的尊重，為傳教打下了良好的基礎。〈買辦的事〉呈現的是深入中國社會，對中國社會各個方面進行觀察，對中國諸物產進行使用、學習與了解的耶穌會士們。或許正是這樣的浸潤才使他們堅定地執行範禮安制訂的文化適應政策。深入分析，早期在華耶穌會士執行的文化適應策略背後潛藏著實用主義的傳教目的。

耶穌會士對於自身經濟狀況的隱藏也耐人尋味。其經濟的拮据與他們生活中呈現的豐富，〈拜客問答〉中展現的確定與自信，令人詫異。耶穌會士隱藏的也是一種「煉金術」，所煉出的不是金子，而是他們自己的「金身」——經濟無憂的上層人士，生活豐富、有文化素質、掌握了科學知識的西方士大夫。通過這樣的形象建構，他們才能實現其真正的目的——傳教。

小 結

以上所述可知，《拜客訓示》呈現了傳教工作的細節，並經由早期在華耶穌會士的日常生活延伸到16、17世紀之交的整個中國社會。〈管堂中事〉呈現了傳教工作的細節主要是祭服與祭儀，延伸的部分主要在〈買辦的事〉、〈廚房的事〉等部分中，呈現了當時中國社會的物產與在華耶穌會士的經濟情況。本章不僅細緻分析了這些內容，還對其意義、本質以及相關聯的問題進行了討論。分析結果表明：

一、早期在華耶穌會士的祭服與天主教正統的祭衣有著極高的一緻性，而不同於會士日常生活服飾中的「適應」與「變易」。這可以解釋為會士們對於傳教嚴肅的堅持與堅守。

二、早期在華耶穌會在彌撒、入教或者「受洗」儀式、「聖灰」等祭儀中已經形成「教中的規矩」。「教中的規矩」在實踐中略顯簡樸，並帶有一定程度的文化適應色彩。「規矩」的建立進程較長，但意義重大，使會士們在文化適應的同時堅守對上帝之信仰。

三、〈買辦的事〉及相關部分清晰地呈現了16、17世紀之交中國社會的物產之豐富，在介紹包括菜品、水菓、茶食、肉類、主食、酒以及日用品的紙、佈等諸物的同時還呈現了其類別、產地、特點等內容。這正應了利瑪竇的話：「凡人生所需要之物品，無論吃的穿的，甚而奢侈用品，都應有盡有，且產量極豐。」⁸³⁾ 這詳細的呈現也說明，早期在華耶穌會士們已經深入到中國社會，為傳

82) 戚印平，〈關於東亞耶穌會士商業活動的若干問題〉，《東亞近世耶穌會史論集》，臺北：臺出版中心，2004年，第127-157頁。

83) [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

教工作做了準備。

四、《拜客訓示》反映了早期在華耶穌會士的經濟情況——較為拮据，以至於在生活中的柴、米、菜等諸方面強調要儉省。經濟的拮据與上節描述之物產豐富形成強烈的反差，以至於引起中國人的懷疑及猜測，鬧出事端。考量到在華耶穌會士取得的成績，這種經濟情況更可見出耶穌會士精神之偉大。

通過這些，早期在華耶穌會士在會院內外的生活可見大概，也可以見會士宗教生活的堅守與變通，日常生活中對異文化社會的瞭解、學習與經濟之艱辛。基於這種對比與反差，會士們進行了「文化適應」，努力展開社會身份與組織的融入，為東西方文化交流書寫了濃墨重彩的一筆。