

論早期耶穌會士的傳教敘事：問答

彭 強

摘要：〈拜客問答〉是《拜客訓示》¹最重要的部分，不僅僅因為它的篇幅，還在於它的文本形式具有代表性。它是「問答」的文本。仔細研究《拜客訓示》這本文本便會發現，整本文本都採用了「問答」的形式，竭力表現對話的效果。這種文本形式部分體現著早期耶穌會士的傳教敘事，其內容與情節則在早期耶穌會傳教史中亦具有互文性的意義。通過研究，本文將進一步揭示《拜客訓示》這本文本的寫作目的與性質。

關鍵詞：利瑪竇、耶穌會士、西方問答、職方外紀、拜客訓示

第一節 早期在華耶穌會士的傳教故事及陳述方式

一、《耶穌會士中國書簡集》與《拜客訓示》中的傳教故事

耶穌會成立之初便以重興天主教為己任，因此不僅極為強調會士的意志操練，而且非常重視教義的宣傳以及文獻的保存。就文獻而言，主要包含會士的筆記——如利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的《傳教中國史》、會士們的研究——如龍華民（Nicolas Longobardi, 1559-1654）《孔子及其教理》和衛匡國（Martino Martini, 1614-166）《中國上古史》等，以及大量的書信或年報；就文獻內容而言，主要是傳教地的風俗文化、會士的思想觀念以及傳教故事。其中，書信在匯報傳教進展時呈現了豐富的傳教故事。

眾所周知，耶穌會有專門的外方傳教會書信制度。《耶穌會會憲》明確規定，傳教會士必須定期寫信寄往羅馬的總部，匯報傳教進展、經驗以及提出遇到的問題與困難。²這些書信有明確的寫作規範以及寄送規則，可以最大限度地保存下來，從而最直觀地復原了當時的傳教情況與會士們當時的心理活動。保存下來的信件中，來自東亞耶穌會士的書信影響最為廣泛而深遠，其中尤以1780-1843年間法國出版的書簡集為代表，現最常用的《中國回憶錄：耶穌會士中國書簡集》即來自於出版於1819年法國里昂的版本（即本文所謂的「書信集」，不再另注）³。它也是東亞傳教史第一手的資料，也是現存最能還原在華耶穌會一個時代風貌的文獻之一。

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。

² 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。

³ [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》，鄭德弟、呂一民、沈堅等譯，鄭州：大象出版社，2001、2005年。三卷本。

1、「書信集」中的傳教故事及模式

這些書信都來自於 17 世紀末至 18 世紀初，其呈現的傳教故事是在華耶穌會最鼎盛時期的情況。這些傳教故事完整地呈現了耶穌會在華傳教的過程，正可以作為討論《拜客訓示》傳教敘事的參照物。它們大致上可以分為三類：接觸基督教後入教、因為發生災禍而求助於基督教最後入教、接觸基督教但未最終入教。

據來自（當時屬中國管轄的）越南的會士記錄，一個大村子的半數居民都因為新遷去的基督教徒村民而來求神父施洗，原因是新村民講述的基督教吸引了他們。⁴這種傳教故事不止一次出現於「書信集」中。據傅聖澤（Jean-Francois Foucquet, 1665-1741）的書信，江西饒州一位教徒的葬禮對一位年青人有極大的震撼，因為使用了令人驚奇的裝飾，進而引發了人們對當地教堂的興趣。時值新年，人們閒暇中便擁向教堂，要神父解釋那壁毯上的畫，提出新的問題；神父向他們講解教義，並分發書籍，「有些人讀了書以後，產生了一些疑問，回來提出問題。」最終有人入教。⁵而在撫州，神父在一個叫鹿崗（Lou-Kang）的村子「看到一個人一直和我同行……他先是默不作聲地跟著我走，最後忍不住和我交談起來。我利用這一時機，向他介紹了上帝的王國，鼓勵他歸依宗教……得益於耶穌恩典的奇效，他深受感動，決定成為基督教徒。」⁶

更多、更廣泛存在的傳教故事是發生災禍時的傳教故事。一個迷信的婦女難產，最後因為施洗而度過難關。生過小孩後又總是中邪，於是又找到基督教，在教徒的祈禱中正常起來，然後在教徒的教育以及會士「是否拋棄魔鬼」的詢問下同意入教。⁷一位泥瓦匠病入膏肓時，求助和尚未果，於是找到神父。神父先給他藥，他接受藥的同時聲稱不會因此加入基督教。但是他病好之後，改變了想法，「自己要求接受教育，在一天時間裡就學習了所有禱詞，然後」加入了基督教。⁸還有著了魔的人家請道士除魔，有基督教徒路過大聲告訴他們只有請天主才能除魔。在請多批道士除魔失敗後，不得不到教徒家中請天主。「這們非基督教徒聽了這位新入教的人對他所說的話，似乎感到滿意，但他歸依宗教的時機還不成熟，上帝只是通過這次交談使他做好了準備。」⁹結果當然是，這戶人家加入了教會。

⁴ [法]杜赫德編，《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79頁。

⁵ [法]杜赫德編，《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208-209頁。

⁶ [法]杜赫德編，《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223頁。

⁷ [法]杜赫德編，《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77頁。

⁸ [法]杜赫德編，《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208頁。

⁹ [法]杜赫德編，《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，218-221頁

事實上，這類傳教故事大量出現在「書信集」中。它們往往伴有神跡出現，也是對基督教義最好的闡釋。事實上，神跡可能出於會士們的設計，更關鍵的是村民接觸了基督教，並且聆聽了基督教義。

「書信集」中也有傳教不成功的例子。這些例子往往發生在官員或者富人中間，可能是官員，或者愛財如命的富商，用會士的話說，「在中國，和在世界其他地方一樣，我們發現窮人在接受宗教真理時比那些世俗的大人物和有權有勢的人物較少障礙，更為順從。」¹⁰

事實上，以上傳教故事都遵循著同樣的模式。其中，因發生災禍而入教的傳教故事最為普遍，其傳教故事的情節可以提煉為：（非基督徒）遭遇困難或災害——求助迷信（同時接觸到基督教）——（未果）——求助基督教——聆聽教義（接受教育）——入教或者表示出入教的意願。這是最為完整的傳教敘事。未遭遇到災禍的傳教故事便是簡化的傳教敘事：（通過教徒或教堂）接觸到基督教——聆聽教義——入教；失敗的傳教敘事模式是，接觸教會，與會士交流，（不認同教義）不入教。

這一傳教模式突顯了兩個關鍵要素：與基督教的接觸、與傳教士的交談。前者是一個機緣，為非基督教徒打開一個新的認知空間——異文化的世界；後者則是傳教成功與否的關鍵，其形式即是對話，是非教人士與傳教士的「問答」。二者取得認同，傳教成功；否則便不成功。在此意義上，「問答」就是東亞耶穌會士特別是在華耶穌會士傳教敘事之核心。所以有耶穌會士記述道：一個袁姓的人「很認真地問我上帝如何統治世界，怎樣進行這麼廣泛的工作而不感到疲倦。我努力使他感到滿意，向他展現上帝的思想……這是教導中國人最好的辦法，順便使用比較的方法比平鋪直敘更能使他們信服。」¹¹

2、《拜客訓示》傳教程式分析

《拜客訓示》中基本上沒有完整的傳教故事，只有〈管堂中事〉裡呈現了幾個洗禮的情形，嚴格來說並不是傳教故事。不過，《拜客訓示》暗示了早期在華耶穌會完整的傳教過程，尤其在〈拜客問答〉中。這個過程便是中西人士的交往與問答，最後二者取得一定程度的互相認同。可以看到，從「問答六」到結尾，所有問答程式大同小異。「問答六」：

「中國人士問西國人士說：貴國叫什麼國？」

「答說：敝國總叫歐羅巴。這總地方內有三十多國，各有本王統管。」

「問的又說：既是各國有王，又多，畢竟常有戰。」

「答說：……」¹²

¹⁰ [法]杜赫德編，《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207頁

¹¹ 傅聖澤的記述。[法]杜赫德編，《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211頁

¹² 《拜客訓示》，第74頁。

大致上說，〈拜客問答〉的「問答」大致上如此：由中士發問，然後西士回答，最後結束一個主題的對話。其中，有相當一些「問答」在對話結束時得到了中士的讚賞或認同，如談論國王婚娶的「問答八」、有無娼妓的「問答九」、論及壽命長短的「問答三十」、言及路不拾遺社會風俗的「問答三十四」等等；也有一些「問答」的結尾是會士糾正中士的不正確觀念，如「問答三十一」等等。這些「問答」中較少涉及傳教，只在涉及政治體制、選舉考試內容的時候談及教化皇以及基督教的教義，都是作為類似於醫學、天文一樣的知識性內容，而非宗教內容進行談論。

以上分析可引出兩個觀點。首先，〈拜客問答〉也有一個程式：由中國人士提出問題，引出討論的主題——西士作答——進行比較並得出結論。結論可能有三種：中士做出評價，一般是稱讚，表示取得認同；多次問答後，西士作結束對話，表示發生了交流但不一定取得認同，甚至可能發生碰撞；問答較短，西士作結束，僅表示有對話，交流無進展。其次，這些「問答」並非傳教敘事，只是交際與交流。這表明，〈拜客問答〉還只是完整傳教故事的一部分，而且是其中建立非基督徒與基督教聯繫的部分。也正是在此意義上，本文將《拜客訓示》看作暗示傳教模式的文本。

就《拜客訓示》而言，它又是一個倒敘，首先在〈管堂中事〉中呈現入教的儀式，然後介紹在華的日常生活諸方面，特別是與中國士大夫的交往，最後在〈拜客問答〉中呈現文化交流。最重要的部分是交流，程式是：交往（與中國士人的日常社交）——問答（中西文化交流）——取得認同（中國人士之評價），即，接觸——文化交流——認同西國。舉行儀式反而是一個不太重要的事情。《拜客訓示》是在華耶穌會傳教模式中第一個重要環節，從接觸到交流的環節。

二、「問答」的西方文化傳統

事實上，不止於《拜客訓示》，甚至不止於教會的作品，「問答」這種形式在西方社會有著悠久的歷史，可以追溯到古希臘的柏拉圖（Plato，西元前 427-西元前 347）。就基督教而言，《聖經》就註定了傳教形式的「問答」形式，隨便讀一下基督教最基本、最重要的經典就會發現，其中充斥著「神說」、「神稱」、「傳道者的語言」等等話語。神就是上帝，也是耶穌，就是這樣告訴他的子民與信眾，引導他們去往天堂或有福祉的地方，因此被稱為「福音」。由此可見，傳教的情形不外乎是：所不同者在於，傳教所面對的是非基督徒，因此可能會遇到疑問甚至質問，於是自然以「問答」為主要形式。

「問答」也成為很多在華會士的作品形式。耶穌會入華之後，也很快發現中國人對於書本、文化的崇尚態度，於是也開始翻譯、創作及印刷出版基督教義的書籍。羅明堅 1584 年即出版了第一本華語的教義書《天主聖教實錄》，據鄧恩的研究，這是最初用拉丁文寫成的，被稱作《問答集》，在出版之前曾以手稿的形式流傳，最後經利瑪竇潤飾後出版。¹³不獨羅明堅，在華會士們寫作與出

¹³ 這本書影響較為有限，其價值在於是第一本漢語教義。另參見[美]鄧恩，《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 18 頁。

利瑪竇的《天主實義》應該承襲這本書的形式，但影響較大。《天主實義》以中士之質問開頭，西士曰：「賢賜顧，不識欲問天主何情何事？」於是展開關於天主教義的對話，可知其形式主要是問答。

版的書籍之中，有大量以「問答」形式出現。王治心曾經整理在華耶穌會的著作，可見明末清初耶穌會士著作情況¹⁴，再結合《明清耶穌會士譯著提要》¹⁵，其中可確定「問答」形式的作品有：

利瑪竇《畸人十篇》（1608年，第148頁）

龍華民《地震解》（1614年，第280頁）、《答客難十條》

陽瑪諾《天問略》（1615年，第277頁）

高一志《斐錄匯答》（年代不詳）、《達道紀言》（1639年）等

畢方濟《睡答畫答》（1629年，第340頁）

艾儒略《西方答問》（1637年，第300頁）

蘇如望《天主聖教約言》（年代不詳，第175頁）

魯日滿《問世編》（年代不詳）

陸安德《聖教問答》（年代不詳）

利類思、安文思、南懷仁等《禦覽西方要紀》（1668年，第299頁。為三人與康熙皇帝之應答。內容以艾儒略《西方答問》為底本。）

南懷仁《善惡報略說》（1670年，第76頁）、《聖體答疑》

柏應理《百問答》（1675年，第168頁）。

另有，中國修士或會士的「問答」作品：楊廷筠《代疑編》（1621年，第157頁）；孫學《聖水紀言》（1616年左右¹⁶，第171頁）；周志《身心四要》（1645年，第78頁）；朱宗元《答客問》（1697年，第154頁）、《拯世略說》（年代不詳，第155頁）；徐慕義《祭祖答問》（年代不詳，第150頁）等。這還不包含《不得已辨》等這一類的辯論性作品、《三山論學記》和《口鐸日抄》這一類的論學及傳教筆記類作品，也不包括格言警句類作品及大量出於作品中的問答片段以及序言等。由此可知，「問答」形式對來華耶穌會士的重要意義。

不僅如此，這樣的形式也流傳於當時或之後的歐洲，影響到駁斥在華耶穌會的中國士大夫對手們。在當時的歐洲，較為受關注的教理書是伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）的《中國教理問答》¹⁷，呈現了孔子的弟子穀梁俶與魯國公子虢之間的問答。據伏爾泰說，這段對話來自於耶穌會士翻譯的中國文獻——不過是耶穌會士偽造的中國文獻。¹⁸文中主要講了6個問題：天、道教與道德相

參見利瑪竇，《天主實義》，李之藻輯刻，《天學初函（影印本）》，臺北：學生書局，1965年，第378頁。

¹⁴ 王治心，《中國基督教史綱》，上海：上海古籍出版社，2004年，第95-99頁。

¹⁵ 下列作品的出版年代及頁碼皆參見這本文獻：徐宗澤編著，《明清耶穌會士譯著提要——耶穌會創立四百周年紀念（1540-1940）》，上海：中華書局，1949年。作者之外文名皆可參見本文第四章「表二：早期入華耶穌會士清單」，生卒年大多散見於本文中，不再另標。

¹⁶ 書前有李之藻序，序言中有「西賢入中國三十餘年」之說法，而文中之問答皆以別名稱之，皆可推斷其必在1613年之後，且於基督教極有爭議之時。

¹⁷ [法國]伏爾泰，〈中國教理問答〉，《哲學詞典》，北京：商務印書館，1991年。

¹⁸ 董並生，〈西方偽造文獻舉例——孔子弟子與魯公子的對話錄〉，《虛構的古希臘文明——歐洲古典歷

對主義、理性與信仰、神權與世俗權力、道德、愛心，觀點都比較符合基督教義。¹⁹而在中國，這種問答形式被耶穌會士的對手們使用。翻一翻《聖朝辟邪集》就可知道，黃貞的〈請顏壯其先生辟天主教書〉、陳侯光《辨學芻言》、戴起鳳《天學剖疑》等作品中會士的觀點往往通過與會士們的問答引出，對這些觀點的反駁也往往採用辯論的形式，實質上就是問答²⁰。

如前所言，《拜客訓示》的基礎是利瑪竇所編寫的《中葡詞彙表》及《賓客問答詞義》，儘管較簡短，但記錄了他與中國學者所討論的各種話題並附注西文詞字。這都足以說明《拜客訓示》乃根植於西方文化傳統、宗教文化的一本教材，至少在形式上是這樣。

三、「問答」對於中西文化交流的意義

中國當然也是對話錄形式的作品。在柏拉圖之前的先秦時代、在宋代及明代儒學家那裡，都出現了經典的對話體作品，如被列入「四書」的《論語》、《孟子》²¹，朱熹的《朱子語類》²²、王陽明的《傳習錄》²³等等。雖則形式相同，但中國的對話錄作品與西方「問答」形式的作品有著本質的差異。

這首先在文化根源的根本差異，要從中西語言的不同說起。中國是漢字文化，是一種書寫文化，比較注重歷史與記錄，從而造就了一種源遠流長的古雅特性。每一流派或學術，只有形之於文字，方能傳之久遠；而且這些文字有自己的系統，不同於日常生活之俗語，所以雖則中國古代方言千奇百怪但學術思想較為統一。這種書寫文化決定了中國古代文化都操於士大夫之手。這種文化中產生的經典並非刻意之創作，而是一種保存的需要，也是在特定情況下才會出現的作品，可看作學術傳承或影響的結果。

西方文化則不同，它是一種語音的文化，是談話的文化，自古希臘時代即是如此，正如有學者所說：「希臘人認為談話就是一切，所有的經驗與沈思都是轉譯為對話方才被接受。」²⁴由此可知，「問答」形式實為西方作品之常態，即便不以對話錄為名或以問答為主要形式，亦會在作品中出現類似於問答的情節或段落，具體到本文所討論的在華耶穌會之作品便可印證。西方之「問答」體現

史辨偽》(附錄)，太原：山西人民出版社，2015年，第484-511頁。

¹⁹ 陳宣良，《伏爾泰與中國》，陳宣良，《伏爾泰與中國文化》[M]，北京：首都師範大學出版社，2010年。

²⁰ 《聖朝辟邪集》，夏瑰琦編，香港：建道神學院，1996年，第150-151、244-252、254-256頁。

²¹ 孟子（名軻，約西元前372-西元前289），孔子之後最著名的儒家先賢。其死後，弟子記其言行為《孟子》，孔子《論語》之外最重要的儒學經典。

²² 朱熹（1130-1200），字元晦，號晦庵，祖安徽人生於福建，宋代著名理學家，其思想是明清官方理學的基礎，亦是明清科舉考試的主要內容。《朱子語類》是其弟子集其日常言行而成的作品。

²³ 王陽明，即王守仁（1472-1529），字伯安，浙江人，明代著名的思想家，中國儒家心學流派之建立者。《傳習錄》是由他的語錄及書信彙集而成。

²⁴ [德]韋伯（Marx Weber, 1864-1920），《韋伯作品集V·中國的宗教》，簡惠美譯，桂林：廣西師範大學出版社，2004年，第186頁。

了一種對話精神，其在西方社會是文化之融合與自身之發展變化的動力；面對西方之外的社會則呈現為瞭解、學習乃至吸收之可能。中西文化之不同表現於歷史形態便是，中國文化始終保持著自己的傳統，中間雖經外族文化、宗教之傳入，都被其同化並融合；西方文化則不斷變革，自古希臘到羅馬及基督教，再至文藝復興及現代文化的發端及發展，其亦有傳統，但是傳統的痕跡相較中國文化則淡薄得多。

在華耶穌會士很早便注意到這種文化的不同，並加以利用。利瑪竇便說：

「自古以來，中國就重視書寫，比較不重視講話能力，我想原因就在這裡。他們全部修辭學，就是怎樣寫文章。他們派人接洽事情的時候，都是以書面往返，雖然雙方是住在同一個城市。」²⁵

這是利瑪竇從拜帖文化中體悟出的真知灼見。

其次，這兩種問答形式作品的差異亦體現在對話者及對話模式上。中國之對話錄的作品，在孔子與孟子生活的先秦時代是一種自然形成，因其弟子所輯錄而流傳，其實質在於讚揚先賢之品格，只是其讚揚的媒介是言行；在宋代、明代的儒學家那裡，是受到佛教的影響後，將佛教之語錄與孔子、孟子之經典融合創造的一種作品形式。不管是《朱子語類》還是《傳習錄》，其實質未改變，都是借言行以傳品行、思想。這些對話體作品都有一個共同點，其對話都發生在師徒之間，即，對話者有共同的前理解，共同的文化背景乃至思想觀念，於是師傅了了數語，弟子便恍然有悟。這與西方「問答」形式作品，尤其是基督教的「問答」迥然不同。

西方之「問答」作品實為一種創作，記述一種場合或情景中的交流，從而突顯其思想或教義的內涵。這一情景往往並非一種觀點乃至一種文化，從而形成一種真正的對話。以〈拜客問答〉為例，對話在中國人士與西方人士之間展開。二者不要說共同的思想觀念，就是文化背景，乃至語言都不相同。中國對話錄的形式與模式可總結為「師傅——弟子」。西方「問答」則顯然不同，是「西學——異文化」或「自我——他者」的模式。在西方「問答」中，孕含了反思與批判的思維方式，具體到基督教的「問答」體作品，其實質上是一種面向他者的說服與論辯，是一場文化交流。

《拜客問答》便是深植於西方文化中的「問答」作品，其記述了明末中西文化交流的場景。也就是說，「問答」提供了一種自我與他者共生的文化場，從而製造了交流的可能，為生成一類自我與他者共同接受的文化提供了可能。在此意義上，「問答」是一種文化與異文化接觸、交流乃至融合極為有效的文本形式。就《拜客訓示》而言，其中的交流是全方位的，在主僕的問答中，它的主題是宗教禮儀與日常生活，在〈拜客問答〉中主題是文化與世界觀。這種交流中，首先是會士老爺與中國僕人、中國老爺們各自的自我認同，然後是作為異文化的中國社會與西國，最終尋求一種互相可以認同接受的觀念與觀點。對於會士老爺來說，堅持基督的信仰及儀式並在中國社會中紮根是基礎；對於中國人士而言，在中國為「中」的基礎上找到好的風俗、好的生活生命是樂見的事情。

²⁵ [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22頁。

第二節《拜客訓示》的互文性研究

既然《拜客訓示》根植於西方文化，且是在華耶穌會傳教模式中的重要一環，那麼也不會是一個孤立的文本。因此，本文將對它進行互文性的研究，從而進一步討論其性質與目的。

一、作為文化傳統的「互文性」

互文性(intertextuality)是文學研究的重要概念，是 1966 年克莉斯蒂娃(Julia Kristeva, 1941-)向法國介紹俄國文學理論家巴赫金(Mikhail Bakhtin, 1895-1975)時創造的概念，用於揭示文本的性質：任何一個文本都不是孤立的，而是與其他文本有著千絲萬縷的聯繫；任何一個文本都會因其語境而發生轉移。互文性強調了文本與其他文本、表述物件及語境的對話關係，從而成為一個文本被理解的關鍵。在克莉斯蒂娃那裡，互文性理論的分析物件是文學作品，揭示了文學作品(文學文本)既有其文學傳統又創新文學語言的本質及意義。隨後，法國思想家羅蘭·巴爾特(Roland Barthes, 1915-1980)將之用於閱讀以及對文本的符號學分析，泛化了它的內涵——任何符碼的關聯及解讀都被當成「互文性」加以理解，擴大了它的影響範圍，也使之成為意義難明的深奧概念。²⁶再之後，互文性還影響到女性主義、後殖民主義以及其他文化研究的理論，成為解讀文本、文化關聯以及文化影響路徑的重要概念。

作為文化傳統的互文性概念在文化研究理論中已經若隱若現，直到有人將互文性的概念上溯到 1920 年代的艾略特(T·S·Eliot, 1888-1965)，將之表述為文化傳統的內涵：

This last formulation proposed by Eliot.....It confirms my opinion that the theory of intertextuality is to be found in its embryonic form, or read between the lines, in Eliot's essay on *[Tradition and the Individual Talent]*: [Intertextuality is] a text's dependence on prior words, concepts, connotations, codes, conventions, unconscious practice, and texts. Every text is an intertext that borrows, knowingly or not, from the immense archive of previous culture.²⁷

也就是說，互文性除了基本表示文本間互相關聯的內涵之外，更重要的文本還可能與符號、傳統習俗禮儀以及人類生活實踐產生關聯，其意義與價值源於此前文化的所有成果，包括符號、習俗中、實踐等一切文化質素。這樣，互文性實質上就是文本的文化傳統，或者是指文本作為文化傳統的構成要素而存在。

作為文化傳統的互文性因此也是對文本進行文化解讀與構建文化傳統的重要理論工具。任何

²⁶ [法]薩莫瓦約(Tiphaine Samoyault)，《互文性研究》，邵煒譯，天津：天津人民出版社，2002年，第3-6、12頁等

²⁷ [英]Adolphe Haberer, *INTERTEXTUALITY IN THEORY AND PRACTICE*, *LITERATŪRA*, 2007年(49卷5期)，第61頁。意思是，「艾略特這最後的表述.....它證實了我的觀點，互文性理論將在其萌芽形態中被發現，或者在艾略特〈傳統與個人才能〉的字裡行間裡讀到：[互文性]是一個文本依賴於先前的詞、概念、內涵、符碼、慣例、無意識的實踐和文本。每一個文本都是互文本，有意或無意地，借取自先前文化的龐大倉庫。」

一個文本都有深厚的文學傳統與文化內容，通過對互文性的分析可以挖掘文本背後文學及文化傳統。就《拜客訓示》而言，其文本具有互文性無疑。本文的第四章便分析了其中〈買辦的事〉與《五雜俎》之間的相似性內容，從而推測這部分的寫作年代與地點可能在 1613 年之後的杭州；李慶則通過利瑪竇的生平及劄記與〈拜客問答〉比較發現這部分的作者可能是利瑪竇，從而促進了人們對這一文本的理解。事實上，這些分析僅僅是「萌芽形態（embryonic form）」，即互文性的考據層面，不是文化傳統意義上的互文性。不過，這一「萌芽形態」是互文性的基礎，尤其是作為文化傳統的互文性之必要基礎。

二、《拜客訓示》的互文性內容

事實上，利瑪竇、曾德昭的作品《利瑪竇中國傳教史》和《大中國志》，甚至 18 世紀初年的會士通信都多少可以與《拜客訓示》作互文性考據，內容包含中國社會及中國文化的認知、西國與中國的地理距離、在中國的傳教路徑等等方面。²⁸就本文的互文性分析而言，關於中國的認知是重要的內容，因為其直接影響著 16、17 世紀東西文化交流的內容與成效。在此意義上，它們都沒有《職方外紀》更適合做本文互文性分析的文本。這不僅由於《職方外紀》作為地理及風俗書的特點所決定，而且其中涵蓋了《拜客訓示》的很多內容，本身亦是東西方人士合作而成的重要作品。因此，本節將重點參照它作互文性分析。

1、〈拜客問答〉與《職方外紀》的比較

若論文本內容，〈拜客問答〉和艾儒略《職方外紀》幾乎一致，只是打亂了次序，進行了意義的重新組織。這種意義的重新組織正是互文性的價值所在。按李之藻〈刻職方外紀序〉所說，它是一本艾儒略著、楊廷筠記述並刊刻的地理及風俗書，且「凡系在職方朝貢附近諸國俱不錄。錄其絕遠舊未通中國者，故名職方外紀。種種鹹出假說，可喜可愕，令人聞所未聞；然語必據所涉歷或彼國舊聞徵信者。世傳貫胸反踵、龍伯焦僂之屬，以為荒誕弗收也。」²⁹這清楚地說明，其中內容主要是會士（西士）所「涉歷」的「未通中國」之遠國，簡單地說即「西國」。可以推測，其中之內容極可能與〈拜客問答〉之內容關係密切與相近。另外，從時間上來說，《職方外紀》刻印於天啟癸亥（1623 年），如果其內容與〈拜客問答〉極為接近，一定程度上佐證了《拜客訓示》主要部分的成書年代。

〈拜客問答〉與《職方外紀》的互文性內容

序號	主題	〈拜客問答〉中的引文	《職方外紀》之敘述	比較結果 ³⁰
----	----	------------	-----------	--------------------

²⁸ 利瑪竇的劄記、曾德昭的《大中國志》以及會士的通信都有重點評述過中國文化以及中國人的風俗。

²⁹ 李之藻，〈刻職方外紀序〉，李之藻輯刻，《天學初函（影印本）》，臺北：學生書局，1965 年，第 1276-1277 頁。

³⁰ 將二者進行比較，以內容類似的程度分為四等：完全一致，不僅表達觀點一致，連語句都差異較

1	關於中國的讚美	「分論一個一個國，中國是第一大國。總論天下間，只有百分之一，恐怕還不及。」(第 57 頁 ³¹) 「叫做中國有理。中國周圍四方的國，都是小國，禮貌、文彩、道理比不得中國。」(第 56 頁)	(亞細亞)所容國土不啻百餘，其大者首推中國……遠近所共宗。(第 1319 頁 ³²) 天下萬國相連一處者中國為冠。(第 1378 頁)	類似
2	小西洋	「有文字，與這邊大不同，用樹葉當紙，鐵條當筆寫字。」(第 59 頁)	(印弟亞)亦善百工技巧，無筆劊以錐畫樹葉為書……男子不衣，衣公以尺布掩臍下，女人有以布纏首至足者。(第 1325-1326 頁)	完全一致
3	婚姻	「敝國女人也有與貴國相同處，也戴首飾，也蓄長發，金銀珠寶都戴……敝國只有一夫一妻，並無娶妾的，就是國王也但有一個正妃。……若四十外的，都穿素衣，再不復嫁。」(第 72-70 頁)	(歐邏巴)通國之中皆一夫一妻無敢有二色者。……女人以金寶為飾，羅綺佩帶諸香，至四十及未四十而寡者即屏去，衣素衣。(第 1356-1357 頁)	一致
4	物質文明	「玻璃……好緞子……實落是敝處來的」(第 51 頁) 「到如今，不曾過得好過敝國的房子」(第 32 頁)	(歐邏巴)(房屋)其工作如木工、石工、畫工、塑工之類皆頗知度數之學。製造備極精巧。(第 1359 頁)	部分類似
5	教育	「第一個是陡斯經。……敝處將二千年以來，世世有聖人，做絕好的書，至如今不絕。……敝國考不在文章，在論理。當面二三十個考一個人，設難難他，探他肚裡實實落落，有才學，所以不能勾有僥倖。」	歐邏巴諸國皆尚文學，國王廣設學校。……皆學數年而後成，學成而師儒又殿考閱之。凡試士之法，師儒群集於上，生徒北面而下。一師問難畢又輪一師，果能對答如流然後取中……取中便許任事，學道者專務化民，不與國事。治民者秩滿後國王遣官察其政績詳訪於民間……(第 1360-1362 頁)	部分類似
6	失物之	「人路上遇的別人物，就是極	(歐邏巴)人遇道中遺物或獸畜之類必覓	完全一

小；一致，表達觀點一致且完整；類似，觀點接近，所涉及內容無缺漏；部分類似，僅在某一點上觀點接近。

³¹ 〈拜客問答〉的引文頁碼參見《拜客訓示》。

³² 此處引文為艾儒略《職方外紀》的原文引用，頁碼參見《天學初函》：李之藻輯刻，《天學初函（影印本）》，臺北：學生書局，1965 年。

	置於天主教堂	貴寶物，不敢留用，必竟尋原主。尋著就還他，尋不著分散窮人；遇著小的東西，掛陡斯堂前，約定了幾日。」（第 34 頁）	其主還之。……如終弗得主則或宰肉或賣價以散貧人。若拾金銀寶物則書於天主堂門外，令人識。先令預言其狀，如一一符合，即以還之。不得主亦散於貧乏。（第 1367-1368 頁）	致
7	訟獄	「敝處沒有十分利害的刑。……殺人的亦償命。……若人受打以為辱，寧可死……就是下等的人，官府問他的事，不敢罵他一次。罵他斷不得他的事，犯罪的人以為有怨就改告衙門。」（第 33-32 頁）	（歐邏巴）凡官府判事除實犯真贓外亦不先加刑；必俟事明罪定招認允服然後刑之。官亦始終不加罵詈。……官府無恃勢剝奪，吏胥無舞文許害。（第 1371 頁）	一致
8	軍事	「有軍馬守海邊，年年到春天。若本國裏一些不怕，不用兵守城，不要鎖城門。」（第 29 頁）	（歐邏巴）封內雖無戰鬥，其有邪教羿國恃強侵侮、不可德馴如韃而韃、度爾格等者……本國常設兵政……遇警則鳩集成師，而必能滅寇成功。（第 1372 頁）	部分類似
9	世風	「城裏必不容」「娼妓」（第 70 頁） 「盜賊絕少，人若聽得有一個賊，便以為怪異。」（第 34 頁）	（波羅尼亞）絕無盜賊。人生平未知有盜國。（第 1399 頁） （利未亞·亞毗心域）國中道不拾遺，夜不閉戶，從來不知有寇盜。（第 1427 頁）	類似
10	政治體制	「大概國王都是歷代相傳。但有一個皇上叫做教化皇，第一個尊貴，其位不傳與子孫只傳與賢。」（第 30 頁）	（波羅尼亞）國王亦不傳子，聽大臣擇立賢君。……亦有立其子者，但須前王在位時預擬。（第 1399 頁）	類似
11	野蠻國的情形	「黑人國，除眼白，除了牙齒，其餘渾身都是黑的，如墨一般。」（第 65 頁） 「沒有文字，本不讀書……既這等那一國的人，定愚蠢得緊，道理在不通，果然與禽獸相去不遠。但有一件好處，有人教他，就肯做好人，又在下服事人的極重愛他的主人。」（第 64-63 頁） 「喜食人肉」（第 62 頁）「小西洋人……有本事，伶俐得緊，只以戲鬥作他藝業。以欺人為事，無禮貌，不成模樣。」（第	（利未亞·馬拿莫大巴者）人多墨色；色如漆矣，惟齒目極白。（第 1427 頁） 皆極愚蠢，不識理義……所居極穢如豕牢，喜食象肉，亦食人，市中有市人肉處……不衣，反笑人衣。衣者或塗油於身以為美樂。絕無文字。初歐邏巴人到此，黑人見其看誦經書講說，皆高聲應諾，大可笑也。（第 1428-1429 頁） 但其性樸實耐久，教之為善事，即盡力為之，為人奴極忠於主，為主用力視死如歸。（第 1429 頁） （北亞墨利加·墨是可）昔年土俗，事魔殺人以祭，或遭災亂，則以魔嫌人祭少，故每歲輒加，多至殺人一萬。……持石刀，	完全一致

		60 頁)	剖取人心以擲魔面，人肢體則分食之。所殺人皆取於鄰國，故頻年戰鬥不休。(第 1456-1457 頁)	
--	--	-------	---	--

可以看到，〈拜客問答〉的問答內容有一半左右可以在《職方外紀》中明確找到，其中更有三成以上為一致或完全一致的內容，僅變換說法或發生地點。另外，上表中未列的內容也可以在《職方外紀》中找到線索或者蛛絲馬跡。這些都表明，兩個文本有著非常密切的互文性關係。《職方外紀》本身是在利瑪竇《坤輿萬國地圖》的基礎上完成的，結合〈拜客問答〉與利瑪竇、艾儒略等人之間的關係——可能是利瑪竇的作品，艾儒略可能參與它最終的編訂，可能參與學習或講授過它，甚至可以推測，《職方外紀》的部分內容、主要觀念可能參考了〈拜客問答〉，或者二者完成時間有重合，即 17 世紀最初的三十年裡。

2、《拜客訓示》互文性的意義

互文性概念本身起於對結構主義 (structuralism) 的反思，因此其基礎是結構主義的，並在其系統意義的基礎上進行拆解與轉換。也就是說，互文性的意義指向是同一時代文化結構，但是通過文本分析將文化傳統轉置於文化結構中，加深地文化內涵及文化傳承的理解。同樣來自法國的著名結構主義學者列維-斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss, 1908-2009) 關於《聖經》有一個觀點，認為《聖經》「有著完全一樣的問題，因為其原始材料是不相連貫的物件，似乎是後來才由有學問的哲人將之連綴起來，成為一個連貫的故事。」³³他是在研究神話時做出這一評述的，將《聖經》當成是神話的一種。在他看來，那些原始材料不過意義整體的碎片，對它們進行編撰與整理是一種意義之建構。上文的互文性分析便進一步呈現了〈拜客問答〉的文化內涵與價值，揭示其在耶穌會中國傳教史上的意義。

事實上，互文性概念更有解構的意義，強調了文本的不確定性以及意義的轉換。既然故事基於原始材料的重新組織，意義基於素材的組合，那麼對任何一個文本的理解都要做互文性分析，以便在解釋意義的基礎上，進一步發掘文本的性質與意義。如果要討論〈拜客問答〉的文本性質與目的，僅分析它與《職方外紀》的互文性內容還不夠，還需將艾儒略的另一本著作加入討論。在刻印《職方外紀》的 15 年之後，他還重新編印了一本與〈拜客問答〉形式非常接近的作品——《西方答問》，內容上則取自《職方外紀》。

按徐宗澤的介紹：

「遠西艾儒略撰，同會陽瑪諾、伏若望、羅雅穀訂，值會陽瑪諾准，晉江蔣德璟閱，樵川米嘉穗序，刻於崇禎十年（一六三七）。上卷目錄：國土、路程、海舶、海險、海奇、登岸、土產、製造、國王、西學、官職、服飾、風俗、五倫、法度、謁餽（饋）、交易、飲食、醫藥、人情、濟院、宮室、城池、兵備、婚配、續弦、守貞、葬禮、喪服、送葬、祭祖。下卷：地圖、

³³ [法]列維-斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss, 1908—2009), 《神話與意義》，楊德睿譯，河南大學出版社，2016 年，第 54 頁。

曆法、交蝕、列宿、年月、歲首、年號、西士、堪輿、術數、風鑿、擇日。」³⁴

又據 Albert Chan, 「The table of contents of chüan A and B consists of two folios. ... Each half folio has nine columns with nineteen characters in each column. ... chüan A consists of folios 5-29 and chüan B of folios 1-7.」³⁵

這清晰地呈現了《西方答問》的形式、內容以及篇幅。可知，它是以問答形式呈現西方（西國）的一部著作，共計 43 個主題，字數大概在一萬字左右。上卷內容以介紹西國為主，大多數主題都與〈拜客問答〉中的內容接近或一致，下卷則更傾向於與中國人士關心的知識發生關聯；篇幅長度略相當於〈拜客問答〉中的問答部分³⁶。

艾儒略自 1613 年進入中國內地之後未離開過中國，可以推知《職方外紀》與《西方答問》中同一主題的內容應該不會相差太多，只是表述有簡有詳而已。然而從記述到問答這種形式的改變，同樣關於西國的知識在意義上便發生了較大的改變。《職方外紀》為向中國人普及世界知識，藉以言明西士及基督教之合理性，故強調其身歷目見之真實性，所述亦求詳至備；《西方答問》則不然，可能是「... been written to satisfy many of the author's friends who were eager to know something about the West.」³⁷故特別分門別類，精加擇選與編輯，傳達相傳達的西國狀況。

整理〈拜客問答〉的問答順序，然後與《西方答問》的目錄比較可知，二者內容上極為類似。〈拜客問答〉的問答內容（順序從前往後與書中一致）為：地理（國土）、服飾、婚配、續弦、地理（路程）、路途見聞（海船、海險、海奇）、黑人國（登岸、土產）、小西洋（提及玻璃製造）、官職、取士、西學（天文、醫藥）、錢財（商人信譽）、經濟（濟院）、民風、刑罰、建築、國王、軍事、喪葬、道德寓言等。³⁸〈拜客問答〉與《職方外紀》的內容互文性已如前所述，故其《西方答問》的內容相似度是毫無疑問的。更重要的是，它與《西方答問》存在結構上的相似性，仔細分析可知，它的內容順序幾乎與《西方答問》的上卷目錄順序一致。

這似乎暗示著〈拜客問答〉與《西方答問》是一樣的文本。事實上，這兩個文本顯然不同，而

³⁴ 徐宗澤編著，《明清耶穌會士譯著提要—耶穌會創立四百周年紀念（1540-1940）》，上海：中華書局，1949年，第300頁

³⁵ 意思是：（《西方答問》）A與B卷的目錄有兩頁紙。……書中每半頁有9列，每列19個字……A卷頁碼為5-29，B卷頁碼是1-7。引自 Albert Chan, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue* 《羅馬耶穌會檔案中14-20世紀的中文資料：詳細目錄》 by Routledge (London and New York), vol. II 22 《西方答問》條，2015年。

³⁶ 〈拜客問答〉是每頁6列，每列28字左右，從問答六至四十二，從第74頁至第24頁，近1萬字。

³⁷ 意思是：為了使渴望瞭解西國的（艾儒略的）友人們滿意而編寫的。Albert Chan, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue* 《羅馬耶穌會檔案中14-20世紀的中文資料：詳細目錄》 by Routledge (London and New York), vol. II 22 《西方答問》條，2015年。

³⁸ 此處所列比第五章〈「拜客問答」內容簡要表〉略為詳細，括弧中指所包含的《西方答問》目錄內的資訊。

且歷史境遇天差地遠，前者長期湮沒於故紙堆裡，被發現後亦不知作者是誰，成於何年月；後者則開始便知是艾儒略的作品，且在成書當時便在地方文人圈中小有影響³⁹。〈拜客問答〉與《西方答問》這種相似性只是有互文性概念下才能得到理解，兩個不同的文本用同樣的內容——西國及世界的概況、相類的形式，欲發揮相同的功能，體現出相同的意義。事實上也是如此，它們都是一份中西文化對話的記錄，都是為了滿足渴望增長見識的中國士人而編寫的文本，都在中西文化交流上發揮著作用。不同在於，〈拜客問答〉的記錄更接近於對話的形態，或許要通過會士的傳教實踐才能發揮功能，《西方答問》本身便是一個仲介，是傳教實踐的形式之一。

對〈拜客問答〉的互文性分析及其《西方答問》結構的相似性更深入地表明，《拜客訓示》是在華耶穌會士傳教實踐的紀錄與總結。儘管如此，其與《職方外紀》、《西方答問》一樣，並非一本完全的宗教書或者義理書，而是一本風俗書，即是東西方文化交流的成果或實踐路徑。這使它意義更為廣泛，亦因此能在故紙堆沉寂三百多年後再次為人們所關注。

第三節 再論《拜客訓示》的寫作目的及其性質

一、作為訓練手冊的《拜客訓示》

關於《拜客訓示》的性質及寫作目的，早有研究者提出自己的觀點，幾乎都將之當作「課本」或「教材」，用於新入華耶穌會士學習與瞭解中文或者中國社會。⁴⁰這符合書的型式與產生的背景。其型式為豎行書寫，由右向左，以一個完整的翻頁（相當於一張紙正反面的容量為一頁）計數，但頁碼的編排按現代西方書籍的方式，由左至右為從小到大，從而造成了怪異的情況，頁碼高的反而是居前的內容。大多數內容，每一行漢文字右側中拼音（使用法語的注音），其中〈拜客問答〉部分漢字左側還有法語的翻譯，以一個位元組（以一個詞義為一位元組）為單位進行對譯。很明顯地，漢字注音由熟悉漢語的耶穌會士完成，其目的並非研究文本，可能是用來進行漢語學習或者教學。這都證明瞭其作為課本的性質以及用於培訓新入華耶穌會士的編寫目的。

將之作為教材的觀點無疑是一種歸於終極目的的判斷，大致上不會錯誤。顯然，這種觀點還失於太粗糙，並不能完全說明《拜客訓示》的重要價值及本質。它並不能解釋何以書中最大篇幅給予了〈拜客問答〉？也不能解釋〈看門的事〉這麼重要的內容何以只在短短的幾百字？更不能說明其中並沒有介紹中國歷史、政治體制、儒學知識等更接近中國主流文化的主題？這些似乎都指向一個觀點，它不僅是一份教材或課本，而且是一份訓練手冊。

作為訓練手冊的《拜客訓示》不僅用於對新入華耶穌會士進行語言教學，而且還用於驗證新會士的學習成果及思想觀念。更難能可貴之處在於，它是一份總結了當時傳教經驗與傳教實踐的訓

³⁹ 《西方答問》的序言由米嘉穗書寫，寫於刻印後的第四年（1641年）。參見徐宗澤編著，《明清耶穌會士譯著提要—耶穌會創立四百周年紀念（1540-1940）》，上海：中華書局，1949年，第301頁。米嘉穗，明末樵川（今江西邵武）人，生卒不詳，萬曆四十六年（1618年）舉於鄉，曾任鄆城知縣，編有《鄆城縣誌》，晚年歸鄉里。楊大業，《明清回族進士考略》（十一），《回族研究》，2007年第4期，第90-100頁。

⁴⁰ 張鎧、李毓中都持這樣的觀點。

練手冊。這使它完全不同於常見的教材，而是更具實踐色彩的訓練手冊。因此可以看到，其中既有關於新教徒入教情況的記述、基督教禮儀的描述，有中國物產、會院運行的種種事項，更有面對中國人士提問乃至質疑的回避、回答以至反駁。也可以看到，書中呈現的教會禮儀、中國社會以及思想觀念幾乎都混合了基督教、中國習俗以及傳教實用目的諸多因素，顯然不那麼純淨與質樸。這可能是本書有大量對話的原因。

《拜客訓示》不僅有大量的對話文本，而且為對話設計了各種場景。這些場景都指向耶穌會士在華的日常生活實踐，是以基督教為主的西方文化與浸透著中國習俗、思想觀念的中國日常生活一場相遇，儘管這個相遇還比較有限。在此意義上，它也是 16 世紀之後東西文化交流的重要文本，記錄了早期在華耶穌會顯然不同於其他地區的傳教方式及意義。這也是本文將它作為一個文化文本進行闡釋的原因。

二、作為內部資料的《拜客訓示》

羅馬所藏《西方問答》卷首有「遵教規，凡譯著經典諸書，必三次看詳，方允付梓」⁴¹字樣，可知在華耶穌會作品刻印之不易，尤其是在華耶穌會廣泛發展、運行規範之後。《拜客訓示》的內容雖然可以在很多公開發表的作品中找到互文，但未公開發表。可以確定，它是一份未經發表的在華耶穌會內部資料。

作為內部資料的《拜客訓示》顯然不同於對外公開的作品，更能真實地反映出耶穌會士們的觀點、觀念以及主張。就其中〈拜客問答〉與《職方外紀》的比較便可看出，都是向中國人介紹西國及世界概況，後者不會跨過中國之為中國的合理，仍強調中國為「遠近所共宗」；前者則反映會院內部不同的聲音，希望能夠打破中國人以「中」自居的文化帝國心態，希望他們能接受來自於西方的異文化。《拜客訓示》中，會士也直接批評了中國的一些觀念，而它們在公開作品中很少出現，即便是傳教時亦僅被相當隱諱或者被逼無奈地提出，例如關於文王、孔子等在耶穌之前的中國先賢要不要入地獄的問題，艾儒略在中國人士一再追問下才不得不勉強說出真話⁴²。這是《拜客訓示》的重要價值之一。

《拜客訓示》也不同於會士的書信。私人書信是更私密的文本，似乎更能體現會士們真實想法，事實上，書信中的觀點可能因為不同通信人、所夾雜的其他目的更不真實。雖然同樣是內部資料，但《拜客訓示》不同於書信，它在內部是公開的，有自己針對的獨特物件。在此意義上，它是一份耶穌會官方的資料，可能反映出當時在華耶穌會觀念的概況。

關於《拜客訓示》的物件，可以確定的是，其中有入華的耶穌會士，而且應該主要是他們，尤其初入華的會士們。問題在於，這本書是否僅針對入華的外國耶穌會會士？本地的傳教士甚至僕人是否也是訓練物件？從文本看，〈管堂中事〉、〈教友告解罪過〉某種程度上說明，本地傳教士或

⁴¹ Albert Chan, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*《羅馬耶穌會檔案中 14-20 世紀的中文資料：詳細目錄》by Routledge (London and New York), vol. II 22《西方問答》條，2015 年。

⁴² 黃貞，〈請顏壯其先生辟天主教書〉，《聖朝辟邪集》，夏瑰琦編，香港：建道神學院，1996 年，第 150-151 頁。

僕人可能也是訓練的物件。〈管堂中事〉中，管堂僕人問會士老爺如何時，說：「……小的講道穿的白衣，共有幾領臺布？有幾件方領？有幾幅臺巾？……」⁴³這裡，「小的」應該指管堂僕人。如前所述，在華耶穌會中僕人一般是本地的信眾或者少數的從本地請的僕役，顯然這個管堂僕人是本地人。不過，他可講道，應該是本地信眾裡的修士或輔理修士。〈教友告解罪過〉基本上是教義的內容，出現在這裡，極可能是為指導本地傳教士而列的內容。這些都說明，《拜客訓示》實際上並不僅僅是作為來華外國耶穌會士的訓練手冊，也有面向本地傳教士的一些功能與功用。當然，由於歷史的原因，事實上接觸到它的本地傳教士可能不會很多。

另外，《拜客訓示》與書信集不同的地方還在於其傳教敘事與環節方面。眾所周知，耶穌會士的書信相當一部分亦有公文的性質，是傳教工作的彙報，往往會完整記述傳教故事。《拜客訓示》不是工作彙報，實際上主要是傳教故事的初始環節——如何接觸非基督徒，它是任何傳教工作者初始必須熟悉的環節。這也印證了本文對它的判斷，是初入華會士或本地修士的訓練手冊。這裡也可以推測，《拜客訓示》作為一部相當程度上記錄了傳教工作的文獻，成為定本文獻的時間一定較早——在傳教活動還沒有在中國全面進行的時代。如果傳教活動全面展開，《拜客訓示》記錄的傳教故事或許會更完整，可能包括教義中較受到質疑或較易於接受的方面。

小結

本文通過對《拜客訓示》的文本形式、互文性內容進行分析，從而更深刻地揭示其性質與寫作目的。就文本形式來說，《拜客訓示》使用了西方文化傳統中較為常見的「問答」（對話）體，表明了其西方文化背景。這種「問答」體文本不同於中國古代的語錄體著作，其對話模式是一種「西學—異文化」或者「自我—他者」，其中往往有至少兩種觀點或者兩種文化形態，因此是一種文化交流的文本。《拜客訓示》正是 16、17 世紀東西方文化交流的見證。

互文性有助於揭示文本的內涵，利於深入研究文本的意義與價值。關於《拜客訓示》的互文性研究主要在〈拜客問答〉與艾儒略的兩部作品——《職方外紀》、《西方答問》之間展開。通過互文性分析可知，〈拜客問答〉幾乎是《職方外紀》的摘抄本，結構上則與《西方答問》類似，體現了二者之間的同質性關係。分析可知，〈拜客問答〉更全面地體現了早期在華耶穌會士的觀念與傳教實踐，如會士們通過對中國之「中」、取士所考之「理」的意義轉換將會士的世界觀及基督教義植入對話。互文性分析不僅呈現了《拜客訓示》的文化交流中的意義轉換，而且揭示其作為傳教與文化交流的實踐價值。

分析可知，《拜客訓示》不單單是一份教導入華耶穌會士的教材，更是一份培訓新入華會士與本地傳教士的培訓手冊，有重要的實踐價值與操作性。另外，作為內部資料，他既不同於出版的文獻進行修飾，也不同於具有目的性的私人書信，而是一份既反映早期在華耶穌會士真實思想，又體現早期耶穌會內部思想共識的重要文本。

⁴³ 《拜客訓示》，第 127 頁。