



淺析《拜客訓示》中的耶?會士行跡考

| | |
|------------------------------|--|
| その他のタイトル | A brief analysis of the behavior of Jesuits in Instruction pour les visites de Mandarins |
| 著者 | 彭 ? |
| journal or publication title | 関西大学東西学術研究所紀要 |
| volume | 53 |
| page range | A83-A106 |
| year | 2020-04-01 |
| URL | http://doi.org/10.32286/00020445 |

淺析《拜客訓示》中的耶穌會士行跡考

彭 强

A brief analysis of the behavior of Jesuits in *Instruction pour les visites de Mandarins*

PENG Qiang

Based on the current research on *Instruction pour les visites de Mandarins* and from the angle of the historical studies on the early Jesuits in China, no matter 李毓中 or 張鎧, it is clear that the book was written during the Ming Dynasty and was completed by several writers. Their research is mostly based on the analysis of the section of 〈拜客問答〉, which is a conjecture of facts rather than a conclusion of their studies on factual evidence. In fact, the book clearly highlights the period within which it was completed and even its authors. When it comes to its completion time, the most obvious evidence is a list of members of the early Society of Jesus in China. Consequently, this article explores the time period within which *Instruction pour les visites de Mandarins* was written and completed based on the list of the probable authors and the nature of the book. To achieve this objective, this article combines the goods and products with the stories in 〈買辦的事〉 with a detailed analysis of the meaning of mentioning Hangzhou and Peking (「宮裏」). It also explores the activities of the members of the early Jesuits in China, as mentioned in the book 〈拜客問答〉.

キーワード：イエズス会 (Jesuits)、中西文化 (Chinese and western culture)、宣教師 (Missionary)、拜客訓示 (*Instruction pour les visites de mandarins*)

引言

《拜客訓示》早期在華耶穌會傳教史研究的重新發現。就目前的研究而言，不管是李毓中還是張鎧等人將這個文本的寫作時限置於明代¹⁾，而且非某一一人完成。他們的研究大都基於〈拜客問答〉這部分的分析，更多是一種推測。事實上，這本書明白顯示了其成書年代，甚至它的作者。關於成書時間，最直白的呈現是附錄於其後的一份關於早期在華耶穌會士的列表（下文簡稱「會士列表」）。本文將從「會士列表」著手分析《拜客訓示》的時限問題，進而結合〈買辦的事〉、〈拜客問答〉等考察耶穌會士們的行跡，從而深入討論其作者問題，進一步定位整本書。

一 「會士列表」與早期在華耶穌會士概況

本文將討論的時限明確為羅明堅進入廣東的1582年至明代勢力幾近消退的1650年²⁾，最遲不會晚於康熙去世的1722年。這是基於耶穌會在華傳教史的分段提出的觀點。³⁾ 研究時限與成書時間關係密切，但並非同一概念，正如討論某年發生的歷史事件可能會討論到發生之前的成因與此後數年的影響一樣。因為「會士列表」的存在，本文可能對《拜客訓示》的成書時間將有更準確地說明與呈現。

1) 李毓中等校注，《〈拜客訓示〉點校並加注》，《東亞海域交流史研究》創刊號（新竹：2015），頁133-168。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年第8期，第62-72頁。李庆〈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，第193-203頁。

2) 一般將起義軍攻入北京的1644年作為明代之終點，南明政權則要持續到1664年。就歷史而言，至1651年南明永曆帝逃往廣西梧州、海南等地之後，明代可謂日薄西山，無力再起。謝國楨，《南明史略》，上海：上海人民出版社，1957年。

3) 費賴之將耶穌會在華傳教史分為三個階段：西元1580-1672年，是「開始時代」，「不少漢文著述撰刻之時代」；1672-1722（1736）年，是「北京及諸行省法國傳教會產生發展之時代」；隨後之「為保持人數逐漸增加的諸教區之信仰，寧願作勇敢的犧牲，奮鬥至於末日」的時代。[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：「原序」，第8-10頁。

榮振華（Joseph Dehergne, 1903-1990）將耶穌會在華傳教史分為六個階段：1552-1631年，起於沙勿略，終於湯若望主持局，編歷法；1631-1662年，康熙前的時期，為明清政權更迭的混亂時期；1662-1723年，康熙時期；1723-1736年，雍正時期；1736-1796年，乾隆時期；1841年之後，興盛時期。[法]榮振華，〈入華耶穌會士大事年表〉，《16-20世紀入華天主教傳教士列傳》，耿升譯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年，第400-419頁。

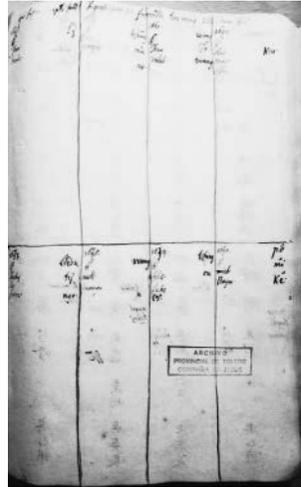
榮振華的分期是在費賴之分期的基礎上的細化，然而反而不如後者合理。明顯，康熙前的時期與1552-1631年的開始時期基本上無明顯變化，可以合併；而雍正時期與乾隆時期狀態基本一致，可以合併。無論如何，康熙的當政（1662年）與去世（1722年）都是早期耶穌會傳教史上重要的事件。1722年更是耶穌會在華傳教史由盛轉衰的分界點。本文以費賴之的觀點為基礎，同時考慮到《拜客訓示》的特殊性，將討論的時限設定為1580至明代滅亡，最長至1722年。

(一) 關於「會士列表」

《拜客訓示》的末尾處有一個「會士列表」，羅列了時間（西元紀年與干支紀年兩種）、耶穌會士中文名（含羅馬字）、外文原名等。「會士列表」雖是附錄，但意義重大，亦是本文研究的重點。通過整理「會士列表」，將之與來華耶穌會士人員進行比對，會顯示出關於《拜客訓示》作者與成書時間的重要線索。全表共有9頁，以表中資訊的完整與否可分為兩部分：前4頁（書中第18-15頁）為第一部分，資訊非常完整，如下圖一（第18頁）；後5頁（書中第14-10頁）為第二部分，資訊不僅不完整，而且格式也不同一，資訊參差不齊，如下圖二（第16頁）。「會士列表」中，第一部分較為重要，表格格式一致，且資訊較齊全。第二部分雖仍有列會士外文名，但已較為簡略，不僅未標序號，亦未有中文名、字等內容，僅一部分人有完整的中文名拼音。因此本文主要分析第一部分，僅在必要時提及第二部分。



圖一



圖二

可以清楚地看到，「會士列表」每一會士的第一行都標有「甲申」、「乙酉」、「丙戌」等類似干支記年的符號。根據干支紀年與西元紀年的換算方式⁴⁾可知，它們幾乎無一處與文本中標注的西元紀年吻合，反而是按干支紀年的依次羅列。可以推知，第一行的干支紀年符號不是紀年，而是一種排序方式，如同現在標「1、2、3……」一樣。按此，此列表中的標序從「甲申」開始⁵⁾，

4) 大致上，西元紀年的末尾數字「0、1、2、3、4、5……」分別對應干支紀年中的天干「庚、辛、壬、癸、甲、乙……」；將西元紀年/12，餘數「0、1、2、3、4、5……」分別對應地支「申、酉、戌、亥、子、醜……」。如西元2017年，換算成干支紀年：尾數為7，天干是「丁」； $2017/12=168(1)$ ，餘數是1，地支是「酉」，西元2017年即為干支紀年的丁酉年。另，干支紀年為循環紀年，一個循環為60年，又稱一「甲子」。

5) 「甲」、「申」分別為天干、地支之始，故以「甲申」為干支紀年之始，此處序號以此為始。

至「己卯」結束，差4個可完成有一個甲子⁶⁾之數，共56位。「甲申」即沙勿略，列表中的西元紀年為1552年；依次是「乙酉」羅明堅，1582年；「丙戌」巴範濟，1583年……。大致上可推知，《拜客訓示》所附耶穌會士列表中，西元紀年為該會士來華之年。所附列表中，每位會士最末尾標注為「庚壬午」、「庚癸未」……等形式，「庚」這裡本身當是「年」的意思⁷⁾，「庚壬午」即為壬午年；而「壬午」、「癸未」……表示具體的干支紀年年份，將此干支紀年與第一行所標之西元紀年比對可知，幾乎一致，僅有1人相差一年。⁸⁾ 按此可以推知，《拜客訓示》所列表中每一會士最下標注之「庚壬午」等形式，即該會士來華的具體年份，只是以干支紀年計算的。「會士列表」第一部分中，唯一不一致的會士是盧納爵，西元紀年1634年，干支紀年為「庚乙亥」（1635年），這不太可能⁹⁾

這樣，《拜客訓示》或許是第一部系統使用干支紀年的會士作品。此前，楊惠玉認為，第一部採用干支紀年的會士著作是衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）的《中國上古史》（1658年），第一個向西方系統介紹干支紀年的亦是1643年來華的衛匡國。¹⁰⁾ 由於衛匡國所介紹的中國歷史都發生在西元紀年以前，所以使用干支紀年的方法將中國歷史一直前推到洪水發生之前——即早於創世之前的時間，有可能會動搖《聖經》創世說及整個歐洲人的歷史觀念，造成了巨大的爭議。這偏離了衛匡國將中國歷史融入西歐歷史觀的本意。¹¹⁾ 干支紀年作為中國獨特的歷史文化，截然不同於西方。在此意義上，對干支紀年的使用可以視為文化適應的一種行為。事實上，干支紀年在利瑪竇時期即被採用。現存影印本《交友論》中，結尾處寫有「萬曆二十三年歲次乙未三月望日」字樣，相當於《拜客訓示》中「庚乙未」，表明這篇文章寫成的時期：1595年中國曆法的3月15日。¹²⁾ 不過，利瑪竇、艾儒略等人都沒有系統採用中國干支紀年進行歷史紀錄，包括曾德昭（Alvare de Semedo, 1586-1658）之《大中國志》（1636年出版）。

「會士列表」或許是最早以傳教士情況呈現傳教史的文本。這一形式在費賴之這裡成為一種經典的耶穌史文獻。他以耶穌會來華時間為先後次序，編制了《在華耶穌會士列傳及書目》，呈現

6) 天干共10個，地支為12個，根據一天干一地支的配比，自「甲申」至「癸亥」為一個迴圈，即一甲子，共計60。

7) 這在中國古代較為常用，如問其他人的年齡往往會問：「貴庚？」

8) 整個表中，標序的會士中，僅沙勿略標注為「庚子」。「子」是不完全的干支紀年，換算沙勿略來華西元紀年（亦為文中標注紀年）為1552年，干支紀年是「壬子」，想來是省略所致。

9) 本來，中國干支紀年與西元紀年的月份不一致，西元紀年的1月份大多數時候為中國干支紀年前一年的年底（西元紀年的12月，也可能是從11月月底開始），1634年（甲戌）1月應該是癸酉（1633年）的年底。此處標記為「庚乙亥」（1635年），當誤。

10) 衛匡國《中國上古史》又名《中國先秦史》，最早在德國出版，後譯為拉丁文、法文等語言出版，成為歐洲研究中國古代史的重要文獻。《中國上古史》為第一個向西方系統介紹干支紀年的觀點，參見楊惠玉，〈法國耶穌會士夏鳴雷與中西曆轉換表〉，《復旦學報（社會科學版）》，2012年第5期，第115-122頁。

11) 沈定平，〈論衛匡國在中西文化交流史上的地位与作用〉，《中國社會科學》，1995年第3期，第174-193頁。

12) 望日，即月圓之日，即中國曆法之15日。

了華傳教史的詳細情況。¹³⁾ 本文整理了「會士列表」第一部分，並根據費賴之書的資料，製成了「早期入華耶穌會士清單」如下：

表 1 早期入華耶穌會士清單¹⁴⁾

| 序號 | 中文名（原名） | 生卒年與重要事跡 | 來華時間 | | 備注 |
|----|-----------------------------------|--|---------|-------|----------------|
| | | | 據《拜客訓示》 | 據費賴之書 | |
| 1 | 齊斯歌·沙未厄爾 (沙勿略, Francis Xavier) | 1506-1552, 最早立志傳教中國的會士。 | 1552 | 1552 | 去世於上川島上。未進入內地。 |
| 2 | 羅明堅 (Michel Ruggieri) | 1543-1607字復初。最早學習漢語的會士，亦編有最早的漢語教義。 | 1582 | 1580 | |
| 3 | 巴範濟 (Francois Pasio) | 1554-1612 字庸樂。 | 1583 | 1582 | |
| 4 | 利瑪竇 (Mathieu Ricci) | 1552-1610字西泰。耶穌會士在華會院的奠基者，第一獲得中國皇帝接見的會士；亦是第一任會督。 | 1583 | 1583 | |
| 5 | 孟三德 (Edouard de Sande) | 1547-1599字寧賓。曾任澳門會團長。 | 1586 | 1585 | |
| 6 | 麥安東 (Antoine d'Almeyda) | 1557-1591字立修。 | 1586 | 1585 | |
| 7 | 石芳棲 (石方西 Francois de Petris) | 1562-1593字鎮予。在韶州為仇教者砍傷，(30歲) 早逝。 | 1590 | 1590 | |
| 8 | 郭居靜 (Lazare Cattaneo) | 1560-1640字仰鳳。上海、杭州、嘉定諸教區的開闢者。 | 1594 | 1594 | |
| 9 | 蘇如漢 (Jean Soerio) | 1566-1607? 字瞻清。 | 1595 | 1595 | |
| 10 | 龍華民 (Nicolas Longobardi) | 1559-1654字精華。是繼任利瑪竇的第二任會督，上任改變了利瑪竇時期在中國傳教的策略。 | 1597 | 1597 | |
| 11 | 羅儒望 (Jean de Rocha) | 1565-1623字懷中。第三任會督。江西建昌教區的建立者。又稱「羅如望」 | 1598 | 1598 | |
| 12 | 龐迪我 (Didace de Pantoja) | 1571-1618字順陽。著《七克》。 | 1599 | 1599 | |
| 13 | 李瑪諾 (Emmanuel Diaz Senior) | 1559-1639字海嶽。兩任澳門會團長。 | 1601 | 1601 | |

13) [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。

14) 此表中, 凡《拜客訓示》所列的會士, 其中文名與字號均據《拜客訓示》。此表中不包括中國(含澳門)籍會士, 亦不包括到澳門未到內地的會士, 更不包括那些計劃前往中國途中遇難的會士。這些會士都被榮振華列入在華耶穌會士表中, 參見 [法] 榮振華等, 《16-20世紀入華天主教傳教士列傳》, 耿升譯, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2010年。

| | | | | | |
|---------------------|---------------------------------|---|------|------|--|
| 14 | 杜祿畝 (Barthélemy Tedeschi) | 1572-1609字濟宇。 | 1604 | 1604 | |
| 15 | 黎寧石 (Pierre Ribeiro) | 1570 (1572)-1640字攻玉。 | 1604 | 1604 | |
| 16 | 費奇規 (Caspard Ferreira) | 1571-1649字揆一。 | 1604 | 1604 | |
| 17 | 高一志 (Alphonse Vagnoni) | 1566-1640字則聖。1624年復工入華，改名王豐肅；實為山西傳教之宗。 | 1605 | 1605 | |
| 18 | 林斐理 (Félicien da Silva) | 1578-1614字如泉。 | 1605 | 1605 | |
| 19 | 駱入祿 (Jérôme Rodriguez) | 1567-1628字甸西。1621年曾任東亞一切教區視察員，期間召集傳教師議中國禮儀問題。 | 1605 | 1605 | |
| (57) ¹⁵⁾ | 鄂本篤 (Benoît de Goës) | 1563-1607第一個經陸路來華的會士。 | | 1605 | |
| 20 | 熊三拔 (Sabbathin de Ursis) | 1575-1620字有綱。 | 1606 | 1606 | |
| 21 | 陽瑪諾 (Emmanuel Diaz Junior) | 1574-1659字演西。 | 1610 | 1610 | |
| 22 | 金尼閣 (Nicolas Trigault) | 1577-1628字四表。1614年在羅馬向教皇報告中國傳教情況，得到肯定。利瑪竇手劄的保存者與出版者，亦是利氏傳教策略的堅定支持者。河南、山西傳教教區的創立者。 | 1610 | 1610 | |
| (58) | 倪雅毅 | 生於日本的華人，或日本人。 | | 1604 | |
| 23 | 畢方濟 (Francois Sambiasi) | 1582-1649字今梁 | 1613 | 1613 | |
| 24 | 艾儒略 (Jules Aleni) | 1582-1649字思及。陝西、福建傳教區的創立者。 | 1613 | 1613 | |
| 25 | 史惟貞 (Pierre Van Spiere 或 Spira) | 1584-1628字一覽。較早至湖廣地區傳教者，死於搶劫。 | 1613 | | |
| 26 | 魯德昭 (曾德昭 Alvare de Smedo) | 1585-1658字繼元。此為1620年所改名字，初入華名謝務祿。最早見西安景教碑的會士。作有《大中國志》(《中國通史》)。 | 1613 | 1613 | |
| 27 | 鄔若望 (Jean Ureman) | 1583-1620字瞻宇。至內地不足半年而病卒 (因途中饑餓。) | 1620 | 1620 | |
| 28 | 鄧玉函 (Jean Terrenz 或 Terentio) | 1576-1630字函璞。天文學家 (修成曆法)、博物學家。 | 1621 | 1621 | |

15) 表中，此類排序表示「《拜客訓示》未列的會士」，故序號接「會士列表」排列，並以 () 標示。

| | | | | | |
|------|-------------------------------------|--|------|------------|-----------|
| 29 | 傅汎際 (Francois Furtado 或 Heurtado) | 1584-1635字體齋。 | 1621 | 1621 | |
| 30 | 湯若望 (Jean Adam Schall Von Bell) | 1591-1666字道末。第一個在皇宮舉行彌撒的會士，亦是清朝時最為重要的在華會士之一。 | 1622 | 1622 | |
| 31 | 費樂德 (Rodrigue de Figueredo) | 1594-1642字心銘。死于1642年的河南水災。 | 1622 | 1622 | |
| (59) | 祁惟材 (Wenceslas Pantaléon Kirwitzer) | | | ? 1622 | 不能確定進入內地。 |
| (60) | 嘉爾定 (Antoine Francois Cardim) | | | 1623 | 在廣東兩年。 |
| (61) | 羅曆山 (Alexandre de Rhodes) | | | 1630 內地 | 在廣東十年。 |
| 32 | 羅雅毅 (Jacques Rho) | 1592-1638字味韶。 | 1624 | 1624 | |
| 33 | 伏若望 (Jean Froes) | 1591-1638字定源。 | 1624 | 1624 | |
| 34 | 盧安德 (André Rudomina) | 1569-1631字盤 (磐) 石。 | 1626 | 1626 | |
| (62) | 龐類思 (Louis Gonzalez) | 1606-1630字剋己 (見費賴之書)。 | | 1630 | 生於澳門。 |
| (63) | 費藏裕 (Francois Ferreira) | 1604-1652字爾歸 (見費賴之書)。 | | 1627 | 生於澳門。 |
| (64) | 班安德 (André Palmeiro) | 中國及日本教區視察員。1627嘉定會議的召集人。 | | 1627 | |
| (65) | 郭瑪諾 (Emmanuel Gomez) | | | 1628 | 生於澳門的馬來人。 |
| (66) | 顏爾定 (Martin Burgent) | 字務本 (見費賴之書)。至南昌不久即去世。 | | 1629 | |
| 35 | 瞿西滿 (或瞿洗滿 Simon de Cunha) | 1589-1660字弗溢。 | 1629 | 1629 | |
| 36 | 謝貴祿 (Tranquille Grassaetti) | 1588-1647字天爵。 | 1630 | 1630 | |
| 37 | 方德望 (Etienne Faber) | 1597-1657字興津 (費賴之稱，字玉清)。曾在北京學習滿文。 | 1630 | 1630 | |
| 38 | 林本篤 (Benoît de Mattos) | 1600-1651字存元。海南傳教區的奠基者之一。 | 1630 | 1630 | |
| 39 | 聶伯多 (Pierre Cunevari) | 字與家 ¹⁶⁾ 。 | 1630 | 1630 | |

16) 此處與費賴之書及其所據抄本皆不相同。費賴之認為，聶伯多字石宗，或者據其他抄本，字舉家。未知孰是。[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206頁。

| | | | | | |
|------|---|---|------|------|--|
| (67) | 努納爵 (Ignace Nuñez) | | | ? | |
| 40 | 金彌格 (Michel Trigault) | 1602-1667字端表。 | 1630 | 1630 | |
| (68) | 陸若漢 (Schurhammer) | 日本的耶穌會士，1614、1630年兩次來華，強烈反對利瑪竇的傳教策略。 | | 1614 | |
| 41 | 杜奧定 (Agustin Tudeschini) | 1589-1643字公開。 | 1631 | 1631 | |
| (69) | 馬多祿 (Pierre Marquez) | 傳教海南第一人，不太成功。 | | 1630 | |
| 42 | 郭納爵 (Ignace da Costa) | 1630-1666字德旌。 | 1634 | 1634 | |
| 43 | 李範濟 (Francois Pereira) | 1607-1634字仁方 (旌)。 | 1634 | 1633 | |
| 44 | 盧納爵 (Ignace Lobo) | 1603-1638之後，字燒貴 (費賴之認為，字亮貴) | 1634 | 1630 | |
| 45 | 何大化 (Antoine de Gouvea) | 1592-1677字德川。建立武昌第一所教堂。 | 1636 | 1636 | |
| 46 | 孟儒望 (Jean Monteiao) | 1602-1648字士表。 | 1637 | 1637 | |
| 47 | 賈宜陸 (Jérôme de Gravina) | 1603-1662字九章。開闢廣西傳教。 | 1637 | 1637 | |
| 48 | 潘國光 (Francois Brancati) | 1607-1671字用觀。 | 1637 | 1637 | |
| 49 | 利類思 (Louis Buglio) | 1606-1682字再可。四川傳教的第一人。 | 1637 | 1637 | |
| 50 | 萬潛修 (萬密克 ¹⁸) Michel Walta) | 1606-1644 | 1639 | 1638 | |
| 51 | 徐日昇 (Wicolas Fiva) | 1609-1640字左衡 (恆)。來華不久早逝 (31歲)。 | 1639 | 1638 | |
| 52 | 安文思 (Gabriel de Magalhaens) | 1611-1677字景明。大航海家麥哲倫 (Fernando de Magallanes, 1480-1552) 之後裔。 | 1640 | 1640 | |
| 53 | 梅高 (Joseph-Étienne d'Almeida) | 1612-1647字日在 ¹⁹ | 1640 | 1640 | |
| 54 | 李方西 (Jean-Francois Ronusi de Ferrariis) | 1609-1671字六宇。 | 1640 | 1640 | |

17) 羅馬一份檔案顯示其1630年在建昌學語言；據神甫說，他與方德望、金彌格、聶伯多一起來華。[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214頁。

18) 據費賴之書，萬密克，字潛修。[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251頁。

19) 費賴之認為，梅高，字允調，或據其他抄本，字月清。[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253頁。

| | | | | | |
|------|------------------------------------|---------------------------------|------|------------------------------|--|
| (70) | 費藏玉 (Louis de Figueredo) | 1622-1705字爾成(據費賴之書)。 | | 1641- 1642 | |
| 55 | 衛匡國 (Martin Martini) | 1614-1661字濟泰。作有《中國新地圖誌》、《韃靼戰紀》。 | 1643 | 1643 | |
| 56 | 穆尼可 (穆尼閣 Jean-Nicolas Smogolenski) | 1610-1656字如德(據費賴之書)。 | 1645 | 1643或 1646 ²⁰⁾ | |
| 71 | André-Xavier Koffler (瞿安德) | 1615-1651 | 1649 | 1646 | |
| 72 | Michel Borm (葡彌格) | 1612-1659 | 1650 | 1650 | |
| 73 | Jean Valat (汪儒望) | 1599-1696 | 1651 | 1651 | |
| 74 | Félicien Pacheco (成際理) | 1622-1686 | 1649 | 1651 | |
| ... | ... | | | | |

可以看出,「會士列表」中的資訊與費賴之書中幾乎一致,只是少了14位會士,即上表中第(57)-(70)位。「會士列表」未記的會士有以下幾種情況:來華不久即去世的2人;生於澳門或來自日本的5人;不能確定傳教事蹟的2人;不以在華傳教為任務的3人,以及傳教海南的1人及不明情況的1人。「會士列表」第一部分最後一位會士是為穆尼閣(第56位),來華時間是1645、1646年間;隨後的第二部分中,仍有4位是1650年之前來華的(第71-74位),記錄較為簡略,如上列「圖二」。

(二) 關於《拜客訓示》的成書時間

「會士列表」提供了寫作時間(或者固定文本的時間)的重要線索。正如耶穌會在華傳教史都將起點確定為1552年沙勿略來到上川島時,「會士列表」的第一位會士是沙勿略。更重要的是,「會士列表」第一部分的結尾,會士是穆尼閣。這意義非凡。穆尼閣(1611-1656),波蘭人,生於貴族之家,1644年10月前自請前往中國,1646年起先在江南省(今江浙地區)傳教,後至福建,1653年清順治帝召見後,遊歷中國,欲尋未有基督教之地傳教,先在雲南因戰爭未果,最後往海南傳教成效顯著,不久便回到肇慶並在那裡去世。²¹⁾穆尼閣是一位天文學家,擅天算、星曆之學,曾啟發中國士人寫作相關著作,但本人無作品存世,顯然也不可能去寫作、整理《拜客訓示》一類的書。既然不可能是作者,那麼穆尼閣作為「會士列表」中被認真記錄的最後一人,意義就在於與

20) 費賴之認為是1646年,而其所引書,認為是1643年。不過,費賴之考證認為穆尼閣出發於1644年,因此可以推測來華時間應為1645、1646年之間,「會士列表」與費賴之的觀點不一致的原因或是戰爭及各資料記錄的先後。[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267頁。

21) [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266-269頁。

他相關的時間，尤其是被記錄的時間——他來華的1645年。在這一之前，這本書應該已經成書，而「會士列表」只是附於書後的一種參考與見證²²⁾。

「會士列表」的第二部分儘管簡略，資訊也不太完整，但仍然透露一些資訊可作討論。在這部分中，1645-1655年間的來華會士共有4位（見上文表二「早期入華耶穌會士清單」中），自1620年之後是來華會士最少的十年，表現為一種中斷的現象。4人中，汪儒望是惟一1650年之後入華的會士，但在「會士列表」中排序還在成際理之前，再之後的時間便是1655年。²³⁾汪儒望是湯若望之外第一位獲得清廷認可並在直隸（北京）地區廣泛傳教的會士，時間始於1656年被順治召見。²⁴⁾從這個意義上，汪儒望是明清過渡的重要人物之一，也可算明代來華耶穌會士之一，只不過是最晚的會士。汪儒望的情況以及排列，不同於「會士列表」第一部分，這側面證實了「會士列表」第二部分的形成還要晚於第一部分。如果說，穆尼閣顯示了《拜客訓示》大部分內容成為定本文獻的話，那汪儒望的情況可以指示「會士列表」的性質，是附於書後的參考。如果第一部分的形成是在明清易代時的編撰，附于正文之後作為見證；那麼第二部分很可能是它被運回歐洲時編成的，即1645年或者1714年。

整個「會士列表」開始於1552年的沙勿略而結束於1714年²⁵⁾。這個時間跨度長達150多年，然而仔細分析可知，開始的30年（1552-1582）實際上只有沙勿略一人，而1645年（穆尼閣）之後記錄便僅有外文本名，相當簡略。它確認《拜客訓示》主要內容成為定本文獻的時間應該在1582年-1645年間，即便考慮到成書後的修改因素以及南明政權的存在情形，最遲不會晚於1650年。這一定程度上也支持了本文的研究時限。事實上，再考慮這期間的傳教形勢，1601年利瑪竇到達北京之前不太可能有這樣的教材，而書中又記錄了關於利瑪竇的史實，可以推測，它的大部分正文應該是1601-1640年間編成。

二 杭州的耶穌會士——考證〈買辦的事〉

不僅會士數量，傳教區域在明末也有較大的擴展。王治心討論明末在華教會情況時認為主要有七處，即，肇慶、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州。²⁶⁾顯然，這是不準確的。迄於明末，

22) 這還可以從「會士列表」本身得到證實。(1)、它一直到1714年，在經過明清易代與禁教、官方允許傳教之後，傳教形勢早與《拜客訓示》中大不相同；(2)、末尾的十數人雖然姓名難辨，但清晰可見記錄之地方：南京（nanKing）、北京（peKing）、上海（Chang hai）等，明顯是後附上的內容。《拜客訓示》，第10頁。

23) 《拜客訓示》，第14頁。

24) 順治帝1653年曾召見穆尼閣入京居留，穆尼閣更願去東北地區傳教，被順治帝拒絕，順治許他在國內自由遊歷。1656年時，在北京的會士除湯若望、汪儒望外，尚有利類思、安文思，但二人因曾任叛軍職務，不允許出城。[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285頁。

25) 李毓中認為那是記錄的傳教士抵達中國的時間，即認為最遲在西元1714年成定本文獻。本文傾向於，它一直在1714年還在被閱讀，但成為定本文獻時間不會晚於1650年。

26) 王治心，《中國基督教史綱》，上海：上海古籍出版社，2004年，第70頁。

上述七處教會之外至少還在建昌、嘉定、山西絳州等地、陝西西安、福建福州，乃至山東、四川等地有傳教會。每個傳教會的出現及發展對應著不同時段，而每地都有不同的物產與故事；因此《拜客訓示》中物產及故事也透露了一些作者消息，尤其明顯的是在文本中出現的「杭州」²⁷⁾與北京（「宮裡」²⁸⁾。通過考證，這本書將進一步得到理解。

（一）杭州與《拜客訓示》

《拜客訓示》中顯示杭州的部分主要是〈買辦的事〉。文中明確提到杭州的地方有兩處。第一處是談及糧食生產時，買辦僕人談及：「早稻只有廣東、江西、福建地方種得多。我們這杭州地方，只是種晚稻。」²⁹⁾另一處是在談及絲綢生產時，買辦僕人說：「絲綢是我們杭州出的，蘇州與南京一路多本地有得出。」³⁰⁾這是〈買辦的事〉出於杭州傳教會的明證。除杭州外，〈買辦的事〉提及了松江、湖口、北京、山東、江西、廣東、福建以及東京³¹⁾等地名，不過多是介紹出產之地，而非「我們」所居之縣市。其中，松江，即今天的上海周邊；而湖口縣今日仍在，在南昌附近³²⁾。這兩處或皆會士曾傳教的地方，歸上海、南昌傳教會。其餘皆非具體縣城，而且是較大的省級區域，乃物產豐富之地，尤其以北京多點心，山東多水菓，其餘則以出產稀奇之物產為主。

不獨如此，還有一些關於這部分作者所在地的暗示，不止一處。它們使人聯想到，這部分是會士居住在江南時的作品。在談及魚時，有言「松江多出鱒魚、鯉魚。湖口縣一路都有，你如今去買。」³³⁾松江（上海），離杭州較近，位於東北方向；而湖口縣是杭州之西，中間隔著重山，可能會有水路相通，然皆江南之地。尤其注意者，此乃會士之言，大略可知，會士在江西南昌、上海等地生活過，故知有什麼魚賣。書中又言及物產、水果等時，有「這裡只有蓮蓬、藕，有菱角，有柑蔗，有衢橘、有金橘……圓眼、荔枝，多出在廣東福建。」³⁴⁾這是會士僕人的話，談及當地的物產。蓮蓬、菱角等都是江南的水果；衢橘更可能是產於杭州附近的橘子，衢當是衢州的簡稱，即在杭州西南百多公里處。因此，李毓中等校注這一段時直接寫成「這裡（江南）只有……」³⁵⁾從

27) 《拜客訓示》，第102頁。

28) 《拜客訓示》，第80頁。

29) 《拜客訓示》，第105頁。

30) 這裡在講布及絲綢的交易，言絲綢主要杭州出產，而蘇州南京本地亦有出。《拜客訓示》，第102頁。

31) 此處東京乃今日越南之北圻等地。17、18世紀之交，會士有大量书信寄自越南之東京。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31、53頁等。

32) 《明史·地理志四》：「湖口，九江府東。北濱大江，南有上石鐘山，北有下石鐘山，又南有青山，在鄱陽湖中。」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。

33) 《拜客訓示》，第117頁。

34) 《拜客訓示》，第112-111頁。

35) 李毓中等校注，《《拜客訓示》點校並加注》，《東亞海域交流史研究》創刊號(新竹：2015)，第144頁。

傳教會的角度來說，這裡算作屬杭州亦不為過。另外，談及酒時，「華酒」、「紹興老酒」³⁶⁾ 都是杭州附近出產。

這些文本資料都顯示，〈買辦的事〉這部分應該出自於居於江南杭州的會士之手。這一結論還可以通過比較進一步得到驗證，比較的物件是明代著名的博物小品《五雜俎》。

(二) 〈買辦的事〉與《五雜俎》的比較結果

何以要與《五雜俎》進行比較？這要從《五雜俎》的作者及出版時間說起。《五雜俎》的作者是謝肇淛（1567-1624），字在杭，是一位出生、成長於杭州的文人。「淛」即是「浙」的異體，「在杭」意即在杭州，可見他與杭州的關係。不獨如此，《五雜俎》與杭州亦有密切關係。雖然，這本書的內容天南地北的生活都有，但其出版地是杭州，現存最早的版本是1616年（萬曆四十四年）。³⁷⁾ 從書中最晚的年份來看，成書不會在1612年之前。³⁸⁾ 也就是說，《五雜俎》是1612-1616年間出版於杭州的作品。以在華耶穌會士對印書的關注，在杭州的會士極可能見到過這本書。那麼，《五雜俎》與〈買辦的事〉有沒有相類的內容？答案是肯定的，具體可參見下表：

表2 《五雜俎》與〈買辦的事〉相類內容表³⁹⁾

| 類別 | 《五雜俎》 | 〈買辦的事〉 |
|----|---|---|
| 魚 | 閩中產帶魚……。閩中蚌蛤，大者如鬥，俗名曰蚌。……浙之海鹽……皆有之。北地珍鮪魚。……蝦……。海豐產銀魚，然須冬月上浮等。鯉魚……。魴即鱖也……。〔物部一〕，第258-260頁 | ……鯉魚……銀魚、蝦米……。〔參見第117頁，魚多達十六種。〕 |
| 茶 | 今之茶品之上者，松蘿也、虎丘也、羅界也、龍井也，陽羨也，天池也，……。〔物部三〕，第305頁 | 前日人送來的是雨前茶松蘿茶，與家裡買的龍井茶、天池茶，都是細茶。（第92頁） |
| 酒 | 酒以淡為上，苦冽次之，甘者最下。……京師有蕙酒，用蕙苾實釀之……京師之燒刀……。江南之三白，不脛而走半九州矣，然吳興造者勝於金昌……。北方有葡萄酒、梨酒、棗酒……南方有蜜酒……此皆不用曲蘖，自然而成者，亦能醉人……。〔物部三〕，第307-308頁 | ……若擺酒送禮，多是三白酒，綠豆酒，這兩種好些。……北京蕙苾酒，也算得好的。……蜜酒……燒酒……（第107頁，酒之種類亦多。） |

36) 《拜客訓示》，第107頁。

37) 即「潘應祉本」，有〈刻五雜俎小跋〉雲「時丙辰仲夏」。丙辰即1616年。謝肇淛，《五雜俎》，上海：中華書局，1959年，第489頁。

38) 其「地部二」有「壬子秋」之語。壬子，即1612年。參見謝肇淛，《五雜俎》，上海：中華書局，1959年；地部二，第63頁。

39) 《五雜俎》的引用部分及頁碼參見謝肇淛，《五雜俎》（上海：中華書局，1959年）。

| | | |
|----|---|---|
| 水菓 | 閩楚之橘、燕齊之梨、霜液滿口，足稱荔支、龍眼之亞也。……齊中多佳果，梨、棗之外，如沙果、花紅、桃、李、柿、栗之屬，皆稱一時之秀，而青州之蘋婆，……甜亦足敵吳下楊梅矣。……楊梅以吳興太子灣者為佳……（「物部三」，第318-319頁） | ……山東地方出得廣。棗子、柿餅、雪梨都是糧船帶來的。……有衢橘，有金橘，有桃子，有李子，有栗子、楊梅，有枇杷，有花紅、櫻桃。有銀杏、柘榴、圓眼、荔枝 ⁴⁰⁾ ，多出廣東福建。這裏有蘋婆麼？也有。（第112-111頁） |
| 紙 | （宋代）澄心堂紙，今尚有存者，然餘見之不多……。印書紙有太史、老連之目，薄而不蛀，然皆竹料也。若印好板書，須用綿料白紙無灰者，閩、浙皆有之……（「物部四」，第344頁） | 老爺這幾件都是順路的，只不曉得印書的紙是那一樣？要買太史連就是了，荊川連也買些。（第104頁） |
| 鏡 | 唐以前皆於揚州貢鏡……秦鏡無花紋。漢有四釘……（「物部四」，第346-347頁） | ……玻璃面鏡一座、玻璃面鏡一座。（見〈看門的事〉，第84頁。） |

上表可以明顯看出，多有相類內容，尤其以水菓為甚，幾乎達到一致的情況。其他，魚類、茶、酒、紙品等等，〈買辦的事〉大致不出《五雜俎》的內容。不一致的內容中，有兩點尤其值得討論。一是關於「葡萄酒」。謝氏以為北方有，且從描述可知，並非燒酒。在〈買辦的事〉中，會士亦曾問及「葡萄酒」，僕人回答說：「只有山西出一樣叫葡萄棗兒燒酒，別處沒有。」⁴¹⁾因「葡萄酒」意義重大，故會士要問有沒有賣，亦不排除會士因見此書內容後有探詢之意。在傳教史上，艾儒略1620年前後在山西自釀出了葡萄酒。二是關於鏡子。此處主要談化妝用面鏡。當時，西洋面鏡尚屬稀罕珍奇之物，故會士有時作為重要禮物送人。可以看到謝肇淛書中皆是古鏡，沒有西洋之物。事實上，謝肇淛對西洋之物亦有接觸，有「西僧琉璃寶有自鳴鐘，中設機關，每遇一時輒鳴，如是經歲無頃差訛也，亦神矣。」⁴²⁾可知，謝肇淛與耶穌會並非全無關係。不過，從面鏡這裡看，他與耶穌會的關係想來不會太密切，以至於沒有見到過「玻璃面鏡」，否則必會在書中提及。

從刊印時間、地點以及內容來推斷，《五雜俎》刊印後被寫作〈買辦的事〉的會士看到，大致上不算太偏頗。即便寫作〈買辦的事〉會士沒有看到，但大略推知會士與謝肇淛呈現的生活地區相近無疑是合理的。謝肇淛自小生活於杭州，十幾歲隨父適居福建（閩），《五雜俎》便以閩為地域視角進行書寫的⁴³⁾。綜合〈買辦的事〉的內容，推斷〈買辦的事〉是杭州居住的會士所寫，亦是合理的。這種推斷也比較符合明代的漕運及物資運輸的情況，而杭州也是明末商業較為發達的地方，亦比較符合〈買辦的事〉中物產呈現。

40) 圓眼、荔枝，即謝肇淛書中的「荔支、龍眼」。

41) 《拜客訓示》，第106頁。

42) 謝肇淛，《五雜俎》，上海：中華書局，1959年；「人部二」，第112頁。

43) 範宜如，〈謝肇淛《五雜俎》中的物質書寫與地域視野〉，《中正漢學研究》，2013年第2期，第155-186頁。

(三) 杭州教會的建立及歷史意義

既然〈買辦的事〉與杭州傳教會關係密切，那麼杭州傳教會有怎麼的歷史，明末時有哪些會士？從中又可發現它與《拜客訓示》有著怎樣的關係呢？

(1) 杭州教會的建立

杭州與基督教的關係可以追溯到元朝。根據西安「景教碑」所記，基督教在唐朝時已經遍及各州府，或許其中便有杭州在內。⁴⁴⁾就確切的文獻來說，景教至元朝時在杭州建有傳教寺，在鎮江建寺之後。故《至順鎮江誌》的《大興國寺記》中提及：

「……杭州薦橋門建樣宜忽木刺大普興寺；此七寺實起於公之心，公忠君愛國，無以自見，而見之於寺耳。」又說，「拔賜江南官田三十頃，又益置浙西民田三十四頃，為七寺常住。」⁴⁵⁾

位於北平的總主教還將杭州設立主教傳教區，分管……，可見杭州教會之重要性。除些之外，杭州還是海上登陸的傳教士重要的居住地。當時，北方陸路之外，泉州是另一個教會傳入的地點，而杭州是泉州登陸傳教士前往長江沿線及江北地區的重要中轉地⁴⁶⁾，益可見杭州在元朝基督教會中的重要地位。不過，景教的故事在元明易代後完全斷絕了。

就耶穌會在華傳教史而言，在杭州附近的傳教要從羅明堅說起。早在1584年，經王泮介紹，羅明堅等會士認識新任肇慶知府鄭一麟。王泮與鄭二人是同鄉，為浙江人。鄭對會士們有較高評價，一度想帶他們進京，後擔心可能給自己的帶來危險改邀請他們去家鄉浙江紹興。於是，耶穌會士第一次出現在浙江，也是第一次在杭州附近（杭州與紹興距離不過百里）傳教。當然，這次傳教本是意外之喜，亦由於會士不明中國禮俗的原因，未取得什麼進展。短短幾個月後，羅明堅便不得不離開那裡，經廣西後回到當時的傳教中心肇慶。⁴⁷⁾

真正讓杭州注意到耶穌會傳教的是1605年《天主實義》在杭州的重刻。李之藻特意为重刻的《天主實義》作序，其中有言：

「利先生……睹世之褻天佞佛也者而昌言排之。原之〈師說〉演為《天主實義》十篇，「余友汪孟樸氏重刻於杭，而餘為僭弁數語，非敢炫域外之書以為聞所未聞。誠謂戴皇天而欽崇要

44) 馮承鈞，《景教碑考》，商務印書館，1931年。

45) 转引自王治心，《中国基督教史綱》，上海：上海古籍出版社，2004年，第43頁。

46) 王治心，《中国基督教史綱》，上海：上海古籍出版社，2004年，第48頁。

47) [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154-161頁。

義或亦有習聞而未之用力者，於是省焉。」⁴⁸⁾

可知，李之藻亦是重刻《天主教義》的支持者之一，重刻之目的在於，排佛。此書之刊印在浙江產生了極為廣泛的影響，以至於利瑪竇在書信中提及。利瑪竇說：

「籍此書為媒介，天主教在這個文風鼎盛的省份相當知名，他們希望有神父到他們那裡去，仔細給他們講解。」⁴⁹⁾

可見重印《天主實義》在杭州乃至浙江省引起的影響。

不過，杭州傳教會的正式建立是在利瑪竇去世後的1611年。李之藻因父親去世請假在家守喪，因邀郭居靜、金尼閣赴杭州進行宗教活動，並在5月7日進行了第一次彌撒。⁵⁰⁾ 郭、金二人在當地引起不小的轟動，在李之藻的斡旋下，爭議平息，使郭、金二人居住下來，自由開創了杭州的傳教事業。1611年5月7日便是杭州的開教日。亦在李之藻的引介之下，會士們與楊廷筠建立了密切的關係，並在兩年之後使之歸化入教。尤其注意的是，楊的皈依不獨因其在杭州教會發揮的作用，亦因其本身是佛教徒，乃由佛教入天主教，故意義更為重大。李、楊二人的努力使杭州教會一躍而為當時傳教的重地，這在1616年南京教難之後尤其明顯。

(2) 杭州教會的歷史意義

杭州教會的重要意義亦由南京教難而起，亦有其自身的原因。這一歷史意義表現為以下三點。

首先杭州教會作為一處安全的避難地存在。1616年南京教難發生時，在華耶穌會面臨著巨大的危險，最終在徐光啟、李之藻等人庇護與幫助下得以最大限度的保存。「……朝旨之降下。將南北兩京甚至中國全境以內之神甫等一併押解出國。然有傳教士數人，隱藏於外省友人家中而獲免。」⁵¹⁾ 實際情況要複雜得多。當時的會院主要有韶州、南昌、南京、北京、杭州5地。南京會士因不願離開遭遇悲慘，連同信眾都被抓捕，後被押解出去；北京除龍華民躲到徐光啟處之外，其餘人先被押往韶州，後與韶州會士一起押解去了澳門；南昌的會士躲到小縣城建昌，主要是羅如望；只有杭州的會士——艾儒略、郭居靜等得李之藻等相助，僅小受影響，從正常傳教變成只能

48) 李之藻，〈天主實義序〉，李之藻輯刻，《天學初函（影印本）》，臺北：學生書局，1965年，第352、357頁。

49) [意] 利瑪竇，〈致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1608年3月8日，北京），《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年），第369頁。

50) 趙暉，《耶儒柱石——李之藻、楊廷筠傳》，杭州：浙江人民出版社，2007年，第62-63頁。

51) [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66頁。

「深居簡出」⁵²⁾，不久羅如望、在南雄傳教的會士亦由至杭州躲蔽。至此，利瑪竇建立的良好形勢急轉直下，幾近毀滅。此亦為杭州教會大發展之契機。教難之後，杭州教會幾乎是內地唯一尚可進行活動的教會，正如曾德昭在《大中國志》中所說：

「杭州的駐地在迈可博士（楊廷筠）的庇護下是最發達的……這所房屋在困難日子裡是神父們所能有的最安全、寬敞和方便的避難處。總監（龍華民）住在这里，所有事情都在这里處理，在受難時大多來到這裡。」⁵³⁾

可見其對於明代最後20多年裡耶穌會入華傳教的重要性。

其次，杭州教會的價值還體現於作為1620年之後入華傳教士幾乎必經之地而存在。在經過教難最困難的時期之後，杭州教會首先取得了突破。1616年之後，以杭州為中心，耶穌會先憑與士大夫們的良好關係，傳教如常，進而隨士人進入西部的西安、山西建立教會，後又在嘉定建立教會，開始了大範圍向民間滲透的傳教活動。不獨如此，1620年，金尼閣攜帶7000多部西語著作自歐洲歸來，1622年與其他一些會士到杭州、嘉定，又前往其他各處，開啟了明末耶穌會在華傳教新的篇章。自此，會士入華往往先在杭州或嘉定學習語言、及熟悉教務⁵⁴⁾，然後派往其他各地，使杭州成為北京之外另一教會重地。基於明代的地理形勢，教難前的南京是南方傳教中心；教難後則以杭州為傳教中心，直到明末因南北教區之分轉移至福建（1641年）。

最後，也是最為重要的是，杭州教會的歷史意義在於江浙文化之興盛及出版事業之發達。這不僅使杭州教會成為早期在華耶穌會學術研究最興盛的地方，亦極大地推動了基督教作品的印行與傳播。在景教碑發現時（1623年），便首先是李之藻進行的研究，產生了廣泛的影響，改變了基督教是新近產生的印象。故計翔翔說：

「雖然明末景教碑出土於陝西，但是，由於李之藻的貢獻，當時研究的中心却在杭州。」⁵⁵⁾

此種研究風氣亦因楊廷筠而成。與徐光啟、李之藻不同，楊廷筠之興趣在於倫理，在於教義，從而使杭州教會在教義書的寫作與印行上達到了前所未有之水準。如前所言，耶穌會最初在杭州之反響為《天主實義》的再版，教難之後又因傳習語言、教務之因而成會士入華之門戶。這些都

52) [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60頁。

53) [荷] 曾德昭，《大中國志》，何高濟譯，上海古籍出版社，1998年，第272頁。

54) 據費賴之記載，1620年至明末在杭州習語言者有費樂德、伏若望、聶伯多、何大化、賈宜睦、潘國光、孟儒望等；另外傅泛際、鄧玉函先在嘉定習語言，後至杭州學習教務。

55) 計翔翔，〈明末奉教官員李之藻對「景教碑」的研究〉，《浙江學刊》2002年第4期，第43頁。

為杭州教會的長久存在與發展提供了良好的基礎，從而使杭州教會成為與韶州、北京、上海等地一樣歷史悠久、舉足輕重的重要教會之一；亦是繼北京之後第二個擁有耶穌會士墓地的教會之一。⁵⁶⁾

杭州教會歷史上呈現的重重幾乎是構成編寫《拜客訓示》這類教材的充分要素：熱心於撰述並熟悉教務的會士、良好的文化出版氛圍、以及有編寫語言教材的需求。可以推斷，正是在杭州，早期在華耶穌會士總結了傳教的經驗與教訓，深入體驗了士大夫的日常生活場景，習得相應的禮儀與交往、接待等諸多形式。更重要的是，在耶穌會受到近於災難性的威脅時，以郭居靜、艾儒略為代表的杭州耶穌會士在以李之藻、楊廷筠為代表的士大夫那裡找到了庇護，從而有難得的靜修空間。這裡的生活以及這個空間為《拜客訓示》的作者或者編者提供了素材以及編印的可能性。

三 北京的耶穌會士——考證〈拜客問答〉

(一) 北京與《拜客訓示》

關於北京與《拜客訓示》的關係，早已經為研究者注意到。這些研究大多針對〈拜客問答〉這部分進行。

事實上，明確標示為北京教會的內容主要在這一部分。在〈拜客問答〉的前幾個問題中，多次提到「京」，如「在京的官」、「到京師幾年」等。⁵⁷⁾這非常明確地顯示，這些問答都發生在當時的京城——北京。除此直接寫出的文字外，文中尚有兩處地名可顯示這部分出自於北京。當一位拜客尋訪會士老爺時，會士老爺不在，長班便留下自己的住址：「住在鐵匠衚衕，進東頭，過了二門上……」。衚衕，即胡同，是北京特有的文化風景，「據說來自蒙古語。它是指由大大小小的四合院和雜院連接而成的縱橫交織的一條條街巷。這是古老的北京城的一大特色。」⁵⁸⁾鐵匠胡同，在明朝即有，為京師要地，前門附近，大約離皇宮不過1000多米。《明季北略》言農民義軍佔領京城，有官員在鐵匠胡同遇「見宮人狂出」⁵⁹⁾，可知此地離皇宮之近。至清代，鐵匠胡同分割成東、西鐵匠胡同，西鐵匠胡同至今仍存。可知，此拜訪之士人所居處為北京，且離皇宮較近。

另一處是大理寺。實際上，這並非一個地名，而是指中國古代帝國的行政機關，主刑罰及案件⁶⁰⁾。就明朝的情形而言，大理寺有二，一在北京，一在南京，後者為虛職。〈拜客問答〉中言及

56) 杭州大方井墓地。1623年，羅如望即葬於此處，後由楊廷筠買下作為貧苦教友的埋葬地，後其子送于教會作為傳教士墓地。

57) 《拜客訓示》第80、76頁。

58) 周育德，〈胡同口的遐想——漫談傳統戲曲與現代文化〉，《兩岸戲曲回顧與展望研討會論文集》第一卷，第26頁。

59) 《明季北略》第二十二卷，邱瑜條

60) 《明史·百官》

一位大理寺官員拜訪的情形，其中問及「到京師幾年」⁶¹⁾，可知此處為北京大理寺。這個對話便發生在北京。

就之前研究來看，《拜客訓示》與北京的關係主要系于利瑪竇。〈拜客問答〉中，會士「四更鼓時便進朝裡去修理自鳴鐘」⁶²⁾的情節便是利瑪竇的遭遇之一。⁶³⁾李平更是從此考證下去，得出〈拜客問答〉由利瑪竇寫作的結論。⁶⁴⁾就1582-1650年間的耶穌會士來說，利瑪竇確為北京教會最為著名、也是留下一手傳教資料最為豐富的會士。若〈拜客問答〉由利瑪竇寫作，那這部分的寫作時間至遲不會晚於1608年，亦可以說，這部分為整個《拜客訓示》的底本與最初內容。

(二) 北京教會的建立及意義

北京乃皇宮所在地，亦是帝國中央政府各機關的所在地。北京教會的意義不言而喻。早在元朝時，大都（即北京、北平）便成了基督教在中國影響最大的城市。當時，約翰·蒙高維諾（Giovanni da Montecorvino, 1247-1328）神父勸化子高唐王闊裡吉思。高唐王為紀念神父，給他兒子取名為約翰。約翰亦信基督，曾任大都總主教，並在1298-1318年間在大都建立了三座教堂，造就了景教在中國最繁盛的時代。⁶⁵⁾

事實上，耶穌會自入華後很快便意識到了與北京建立聯繫的重要性。早在1582年，羅明堅在信中便曾說：中國人「要改換宗教或習俗，必先獲得皇帝的批准」⁶⁶⁾。而當鄭一麟第一次提及攜同他們入京時，實則令他們歡欣鼓舞；當兵部官員1592年攜利瑪竇入京時，會士們毅然前往，終於在1599年入京未果後的第二年再去，終取得居於北京的權利，在友人的幫助下建立了北京教會。

北京教會的建立意義重大。具體而言，其意義可以從兩個層面來理解。

首先在政治層面，北京作為帝國政治文化的中心，北京教會具有一種政治意義，給人一種合法性的認同感。縱觀基督教三次入華的高潮可知，京師教會的建立都給傳教工作帶來了無比巨大的推動力。唐朝「景教碑」展示了唐朝長安（今西安，唐之帝都）教會的情況：「所司即於京義寧坊造大秦寺一所，度僧廿一人。……天寶初，令大將軍高力士，送五聖寫真，寺內安置；賜絹百疋，奉慶睿圖。龍髯雖遠，弓劍可攀；日角舒光，天顏咫尺。」⁶⁷⁾元朝大都的情形已如前述。僅就

61) 《拜客訓示》第76頁。

62) 《拜客訓示》第80頁。

63) [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360頁。

64) 李庆《利玛窦〈拜客问答〉及其流变考》，《第三届利玛窦与中西文化交流国际学术研讨会论文集》，中山大学出版社，2015年，第193-203页。

65) 王治心，《中国基督教史纲》，[M]上海：上海古籍出版社，2004年，第46-47页。

66) 〈羅明堅神父致麥爾古裡亞諾神父書〉（1581年11月12日，澳門），《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年），第369頁。

67) 馮承鈞，《景教碑考》，商務印書館，1931年，第76、77頁。

首都的政治意義而言，其中任一行為對於地方都是示範性的，影響所及，遍及中華大地。這從清初年會士的遭遇中一目了然。費賴之說：

「賴若望之寵遇，可以保護散在外省之教侶，故提及若望之外，可以出龍華情趣獄，可以自謫所召李方西神甫還，可以免安文思（Gabriel de Magalhaens, 1606-1682）、畢方濟（Francois Sambiasi, 1582-1649）二神甫之死。」⁶⁸⁾

可見在京城有教會之重要意義。

其次在文化層面，北京教會的存在為耶穌會士與士大夫之間交流及文化適應提供了深厚的基礎。這在1616年南京教難之前表現尤其明顯。北京教會建立之前，利瑪竇在廣東、南昌、南京等地都結交了相當多的士大夫，其中不乏王弘誨、王樵這樣的高官，然而亦會遇到徐大任這種心存猶疑的人，其中亦多劉繼文之類因行賄或不得已交往的官員。這種交往實際上既然沒有政治基礎（皇帝的認可），當然沒有文化的穩定性。這種情形在北京教會建立之後得到完全的改變。這在利瑪竇取得在北京自由活動的權利之後的交往情形清楚地呈現出來。利瑪竇被刑部關押時，除禮部官員之外，只有馮應京這樣真心結交的士人敢於去探望；而利瑪竇獲得在北京自由活動的許可後，其所居之處幾可用門庭若市來形容。不獨如此，利瑪竇等還與徐光啟、葉向高、孫元化等建立了超越利益與職務的交流關係，為之後耶穌會在華的文化適應及發展奠定了深厚的基礎。

延及清代，北京教會在存在還具有實際的行動意義，有利於對朝廷資訊的收集，以及方便於及時處理不利於教會的事宜。

四 關於《拜客訓示》作者的設想

（一）《拜客訓示》中其他會士行跡考

除以上內容外，《拜客訓示》還有一些內容呈現了會士的行跡，亦暗示了成書時間或者作者資訊。在〈衣服帽房的事〉中，由衣服的換、用方式及時間可知這部分與〈買辦的事〉的寫作時間為同一季節、同一地域，極可能是同一作者的一次性創作。〈衣服帽房的事〉中說：

「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。時節是主日，……」⁶⁹⁾ 又說「天時將熱了，棉襖棉褲都脫下了，就該方便。」⁷⁰⁾

68) [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173頁。

69) 《拜客訓示》, 第90頁。

70) 《拜客訓示》, 第89頁。

這清楚地顯示，它寫作與春季，而且是仲春時節，剛脫去棉衣。文中又說，天冷瞻禮時還要換一次衣服，想來不是極冷的北方，而是處在長江沿岸的南方。〈買辦的事〉中亦提及季節，說：「西瓜、甜瓜，如今還早，到夏秋間纔多。」⁷¹⁾ 這清楚地說明，〈買辦的事〉亦為春季的作品，亦應該是仲春。如前所述，〈買辦的事〉是杭州會士的作品，穿衣節候亦符合。根據這此可以大膽地推斷，〈衣服帽房的事〉與〈買辦的事〉寫作時間一致，節候相符，應是同一處會士的創作。

〈行水船工的事〉亦呈現了清晰的會士行跡。文中說：

「廣東省城起身，到了南雄，要下一個店家。……如今船到了南雄，隔關上不多路，且住在這裡……你先過山去，到了南安主人家……」⁷²⁾

廣東省城即是肇慶，南雄即韶州府縣城，皆是耶穌會早期在華傳教的重要地點，有教會活動。南安，據《明史》記載⁷³⁾ 有二，一為江西省西南府縣之一，即今江西贛州，距離南雄較近（不到100公里）；一為福建泉州府縣城，距離南雄較遠。據〈行水船工的事〉中一晚即到的情形，以當時之交通，此南安只能是江西南安（今贛州）。此處為會士由南向北運動，可知，此行程必在利瑪竇北上南昌（1595）之後。鑒於此行程會士老爺已知之甚詳，此寫作當在1601年之後。另外，福建泉州南安就是明末耶穌會傳教活動的重要地區，只是時間上要遲很多，乃艾儒略（1635年之後）傳教活躍之地。此部分之寫作必不會遲到這一時間。

前述考證中可知，這本書來自於北京與杭州的會士，其中〈拜客問答〉應該是利瑪竇等人在北京時編纂的交往手冊；〈買辦的事〉等部分則來自居於杭州的會士之後，通過與《五雜俎》的比較，幾乎可以確定，它是1616年南京教案之後會士聚集於杭州，在傳教事業、出行範圍都受限的情況下，會士們在〈拜客問答〉的基礎上彙編的供使新入華會士學習語言的文本。這樣，《拜客訓示》作為中文語言教材，一方面可以新來者掌握日常生活常見的名詞，一方面也可使後來的、新來的會士瞭解中國的風土人情、經濟狀況等等。

（二）關於《拜客訓示》作者的設想

（1）關於《拜客訓示》的創作過程

儘管可以推論〈買辦的事〉與〈衣服帽房的事〉應該出於同一批會士之手，甚至可以說〈行水船工的事〉亦出自這些人之手，因為南雄亦在南方，但考慮到〈拜客問答〉這一確定為居住於

71) 《拜客訓示》，第111-110頁。

72) 《拜客訓示》，第83-82頁。

73) 《明史·地理志十九、二十一》

北京的利瑪竇的內容，可以確定《拜客訓示》並非一個會士的創作。亦可以說，它並非同一批會士的作品。就〈拜客問答〉來說，極可能是陸續編寫成的作品。它共有42個「問答」，其中前5個問答都是拜客的禮儀，更接近於〈看門的事〉的主題，而非與後面的「問答」交流一致。不僅如此，這42個「問答」中，除前兩個之外都標了序號。這些訊息表明，〈拜客問答〉本身便不是一次完成的作品，而〈看門的事〉亦可能與它不在同一時間或者同一作者完成。綜合而言，《拜客訓示》是一個集體創作，而且是彙集而成的作品，並非一次性創作的作品。

《拜客訓示》的性質也決定了它是一個集體作品。它是一個教務工作或者語言教材，而非《天主實義》或者《天學凡》之類的教理作品，亦非《西儒耳目資》或《幾何要法》之類的科學性專業作品。就明末可知的情況而言，這類書籍一般都是集體編纂而成的，如《警學警語》，衛匡國認為是高一志（Alphonse Vagnoni, 1566-1640）作品，然所存本實為「黎寧石、費奇規、費樂德訂」，然後經陽瑪諾准許印行，後散佚後又經數人訂閱後重出⁷⁴。因此，將《拜客訓示》看作16世紀末到17世紀中葉在華耶穌會士的集體作品，亦是極為合理的事情。

從內容來說，《拜客訓示》是集體創作。然而，就文本形式而言，它又是一個整體，目前所見到的，不管是相關的版本——梵蒂岡的版本、法國的版本等，還是本文所討論的較為完整的西班牙本（全本），都是一個整體性的書。其中，字跡與編排方式不同于正文的皆可視為附錄內容，包括本章第一節討論與正文字跡一致的「會士列表」、「製酒法」等。除「製酒法」外，其他應該為統一抄寫，而成為一部書，只是未知是後來在歐洲統一謄抄，還是在中國帶回時即如此。

如果《拜客訓示》是原書內容，那麼其作者必出於明末耶穌會士之手。自羅明堅、利瑪竇1582年到達廣東肇慶至1616年南京教案起，共26名會士來華傳教，如果時間向後推移到17世紀中期，這個數字會接近於80人，再向後推移，人數要超過100人。這些人的足跡除有會院的韶州、南昌、南京、北京、杭州等地之外，還在1616年之後走向中國內地與民間，在浙江、陝西、山西與福建乃至四川等省份的很多小縣城有廣泛影響。哪些人可能是本書作者，則需要結合傳教史進行討論。

（2）關於作者的討論：早期傳教史中的《拜客訓示》

如第一節所述，《拜客訓示》的成書時間必在1645年之前，即使修改亦不會晚於1650年。1645年無疑是意義非凡的年代，因為這是明朝滅亡後的第一年。「會士列表」結束於這一年並非偶然，亦非是隨意的，起碼說明1645年為限，它記錄形式發生了變化，否則後面的葡彌格等人也應該像之前一樣的格式記錄於此表之中。這有兩種可能，一是由於戰爭在全國範圍內發生，這個記錄不得不停止下來。更有可能是，這個彙編文獻最後來到一些對明代有深厚感情與深刻認可的會士手

74) 類似的作品還有龍華民的《聖教日課》。[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95-96頁、第68頁。

中，從而以這種方式停止對它的修改，從而使之成為定本文獻。隨著明王朝的滅亡，這些會士一方面以此種方式來表示對明朝的感情，另一方面也因為明的滅亡而失望，於是在紀錄與傳承這一時期的傳教活動時便沒那麼認真，只是出於習慣才使這個文獻的時間標示一直延續到1714年。大致來說，將《拜客訓示》僅作為明末的傳教史文獻是合適的。

結合明末傳教史，《拜客訓示》的作者便呼之欲出了。明末的傳教史以1616年的教難為界可分為前後兩個階段。前一階段自1582年羅明堅來到肇慶為起點，至1616年為止，可向前追溯到1552年。這一階段的代表人物是利瑪竇，傳教的中心是南京與北京，傳教工作的核心是與士大夫、官員交往，以文化適應換得官方認同。第二階段可以從1616年開始，一直到明代滅亡，傳教不再具有中心，而是分散於杭州、嘉定、上海、絳州、福州（含三山、泉州等），以及陝西、山東、海南、四川、湖南等地方；傳教工作的內容在於擴展信眾，使基督教紮根於中國民間社會。如果非要說第二階段有傳教中心，那便是杭州、福州以及北京，因為它們是會士聚集之地，亦是耶穌會書籍印行最為發達、基督教文化傳播最廣泛、傳教成果最為豐碩的地方。這一階段的代表人物是金尼閣、艾儒略、曾德昭、湯若望等人。

可以確定的是，《拜客問答》（連同《看門的事》）出自利瑪竇等北京會士之手，或者至少是利瑪竇等人參與下的作品。除利瑪竇之外，另一個參與編寫這部分可能是郭居靜。1601年之前，他便與利瑪竇一起編制了《詞典》、《賓客問答詞義》等作品。自羅明堅回歐洲之後，郭居靜是聯絡中國各地會院的重要人員，多次至北京與利氏相聚，亦不止一次代表利氏向澳門彙報傳教事務。因此，有理由相信，他參與了這部著作編寫工作。整個《拜客訓示》以及編寫設想實際上以利瑪竇等編寫的底本為基礎形成的。金尼閣曾記述，利瑪竇、郭居靜「二人別撰有著述數篇以供吾人易習中國語言之用」⁷⁵⁾，或許即為《拜客問答》及其他數篇。

除郭居靜之外，利瑪竇時期曾居住在北京會士主要還有龐迪我、費奇規、熊三拔、龍華民等人。其中，最可能參與《拜客訓示》這類作品的是龐迪我、費奇規。龐迪我是利瑪竇在北京時的主要隨行，長期負責利氏的書信、會院的事務等工作，非常熟悉耶穌會北京會院的事務與文檔。從工作性質與內容上來說，他更可能參與《拜客訓示》的編寫與內容提供。費奇規1604年與李瑪諾先後到達北京，利瑪竇「欲其練習語言及傳教事務，除委之訓練修互六年外，並以龐迪我神甫新在近畿建設之諸教所數處委付之」⁷⁶⁾。此可知，他極可能與龐迪我一樣，參與了這部書的編寫。熊三拔1606年到達北京，主要涉及到曆法事務，龍華民則於利氏去世前至北京，在北京時參與這

75) 金尼閣記述見於他1614年印行的《基督教遠征中國史》，[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62頁。如果本文推斷屬實，《拜客訓示》在1613年金尼閣出發前便已經存在。

76) [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82頁。

本書的編寫反而可能性不大。另一個與這本書可能有關係的會士是李瑪諾，作為澳門傳教區會團長的他1604年在郭居靜陪同下到達北京，聽取了利氏關於北京傳教工作的彙報，如果這部當時可能還僅是草稿的作品存在，可能見到這部作品並提出建議。

剩餘部分，尤其是〈買辦的事〉、〈衣服帽房的事〉這兩部分，極可能編寫於1616年-1622年間的杭州，然後再進行些微的補充完成。據考證，這一時期在杭州居住的會士包括：本來在此居住的郭居靜（後去往上海、嘉定），躲避過來的艾儒略、龍華民、羅如望，1620年隨金尼閣入華的曾德昭、傅汎際、鄧玉函等人。這些人中，除鄧玉函居住時間較短外，其他都有可能參與這部書的編寫，尤其是郭居靜、龍華民、艾儒略、曾德昭與傅汎際等人。郭居靜可能最初將這本書的編寫設想轉移到杭州，或者將這本書的草稿帶往江南的上海、杭州，隨後因為1616年教難的原因，因為被困會院才重新完善或修訂了這一作品，於是才有了與杭州關係密切的〈買辦的事〉等部分。其中，曾在南昌居住的羅如望應該參與了討論或編寫。這期間，短暫躲避在杭州的龍華民、熊三拔應該也參與了修訂，尤其是〈拜客問答〉第27個「問答」中將「天主」譯為「陡斯」⁷⁷⁾，非常符合早期耶穌會中龍華民關於「天主」的觀點⁷⁸⁾。再之後，艾儒略、曾德昭等熟悉漢語寫作、瞭解中國文化、禮儀諸事宜的會士們再加以補充完善，最終形成了《拜客訓示》這本書。

傅汎際應該與《拜客訓示》有密切關係。他1621年進入中國後，先在嘉定學習語言，然在杭州學習教務，然後在杭州居住至1630。他有很高的語言天賦，精通漢語，如果這部書編寫於杭州，他應該會見到過這本書，可能參與過這本書的修訂，至少學習或使用過這本書。如前所言，杭州教會的意義之一便是為入華耶穌會士提供語言學習或教務培訓。以費賴之的《在華耶穌會士列傳及書目》為依據，1620年之後曾在杭州學習語言或教務的明末會士有傅汎際、鄧玉函、費樂德、伏若望、聶伯多、何大化、利類思、孟儒望、賈宜陸等人。⁷⁹⁾這很好地解釋了《拜客訓示》何以會在杭州重新編寫。一方面，由於教難，會士們的傳教及外出活動受到了限制，只能將更多的時間用於交往或者學習，以準備在形勢逆轉時更好地傳教；另一方面，出於對於語言學習、中國文化與教務及中國事務學習的需要，編寫這類教材與作品是順理成章的。而且，由於教難的發生，在華會士不得不進行反思，去總結過去二十年的傳教經驗與教訓，從而為新來或者後來的耶穌會士們提供參考。

77) 《拜客訓示》，第46頁。

78) 龍華民《論中國宗教的若干問題》(1623年)被認為最早的譯名之爭文獻，其中，龍華民反對以「天主」譯「基督」。參見[法]謝和耐，《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235-247。

79) [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。分別參見第160、164、191、206、220、227、248等頁。

綜上,《拜客訓示》中的內容、傳教史的史實不僅呈現了其成書時間,亦指示著這本書的作者情況。大致上,它的編寫可能集中在1600-1610年間的北京,以利瑪竇、郭居靜龐迪我、費奇規為主;1616-1630年間的杭州,可能參與的會士有郭居靜、龍華民、熊三拔、羅如望、艾儒略、曾德昭、傅汎際等。具體來說,最初由利瑪竇、郭居靜創作了最初的部分——〈拜客問答〉等,然後由龍華民、艾儒略、曾德昭、傅汎際等人進行了補充,從而形成了定本文獻。之後,這個文獻作為教材被杭州教區用於教習語言或教務,可能有微小幅的修改,但一直作為一個重要的教材存在,亦記錄著中國教區入華耶穌會士的人員——即「會士列表」。

小結

本文細緻地整理與分析了《拜客訓示》的「會士列表」,並將之與費賴之經典的《在華會士列傳及書目》進行比較,發現:《拜客訓示》所附的「會士列表」在入華時間、次序等諸方面都比較準確。由於本文認為,「會士列表」是一份嚴肅的傳教史記錄,因此進一步證實其詳細的部分(包括會士中文名、字型大小、來華時間以及原名等)與極簡略的部分要分開對待。本文認為,「會士列表」詳細的部分實際上隱含了《拜客訓示》的成書時間。鑒於這一部分結束於1645年這一具有歷史意義的年份,幾乎可以斷定《拜客訓示》成書時間在1645年之前,即為明末文獻。

以成書時間為基礎,本文亦考證了〈買辦的事〉、〈衣服帽房的事〉、〈拜客問答〉以及〈行水船工的事〉等與地域相關的部分。通過考證,本文發現,〈買辦的事〉、〈衣服帽房的事〉等部分應該出自居住在杭州的會士之手,而且通過比較發現與1616年前刊刻於杭州的《五雜俎》有一定可比性;而〈拜客問答〉、〈行水船工的事〉等一些部分則確定出於居於北京的利瑪竇等會士之手。

結合明末耶穌會傳教史的史實,本文推論,《拜客訓示》這本書最初由利瑪竇、郭居靜在北京提出設想,並完成了〈拜客問答〉等與中國士大夫交流的部分;在1616年南京教難之後,郭居靜、龍華民、艾儒略等會士躲避在杭州,在此前的基礎上進行小的改動並補充了〈買辦的事〉等部分,再經過傅汎際等長期居住在杭州的會士進行完善,從而形成定本文獻。其他〈管堂中事〉、〈教友告解罪過〉等涉及宗教禮儀的部分更可能自利瑪竇編寫時便寫入的,至於〈廚房的事〉、〈庫房的事〉等則更可能是後來會士的補充。而這一推斷亦符合在華耶穌會集體編訂圖書的習慣。