

借明太祖说教：明末天主教徒韩霖《铎书》的中西用典

李凌瀚*

一、明清天主教研究及其中文文献的「互文性」问题

明末耶稣会士渡海东来，传扬教理，主要采取「以笔墨作津梁」¹的「书籍传教」政策。这决定许是因为考虑到中国语／文的特质、晚明印刷文化的勃兴，以及将上层士人视为首要宣教对象这些因素。明末清初这次中西文化的重要相遇，便因此留下了大量中文天主教（西学）著述作为见证。

这些遗留下来的中文天主教（西学）著述的相互关系，颇值玩味。我所指的相互关系，是指相关文本的「互文性」（intertextuality）。明清天主教的研究，一方面要求研究者重视传教对象的本土社会文化处境，另一方面相关文本的「互文性」问题，其实同样不能忽视。质之于本文所讨论的《铎书》，更形重要。「互文性」问题的其中一个侧面，便是耶稣会士中文译写著作的「底本」研究。这类研究的重要性绝非只停留在版本考据或翻译问题的意义上。若能找出相关「底本」，透过与译本比对，当中的「落差」便是来华耶稣会士对中国社会文化之「适应」（accommodation）的标记了。「底本」之发现当然是可遇不可求，但相关文类的辨识则并非不可能。庞迪我的《七克》便是一个好例子。虽然我们或许无法找出庞迪我译写《七克》时所用的「底本」（事实上其译写亦不一定建基于单一的底本），但却可从《七克》所属的西方文类传统中了解其原先的功能与性质，如此我们便可将之置于中国脉络中开展中西比较性的诠释。就这方面的研究而论，方豪与德礼贤在利玛窦《友论》的底本争

* 汕头大学文学院基督教研究中心执行主任及教授。。

¹ 此语借用自韩霖对耶稣会士高一志（则圣 Alfonso Vagnone, 1568-1640）传道精神之阐述。原文为：「西极高先生，来章亥不到之地，读嫫环未见之书，以笔墨作津梁，垂老不倦。」见韩霖：《譬学序》，2a，载高一志：《譬学》，已收入吴相湘主编：《天主教东传文献三编》（台北：学生书局，1972），2：569。

议上仍然局限于考据的层次，而李爽学先生的研究，虽然主要建基于比较文学的关怀，却大大地增进我们对耶稣会士中文译写著述之文类乃系属于中世纪以降「证道艺术」（ars praedicandi）传统一支的认识，平衡及补足了一直以来吾人将耶稣会传教策略主要视为「科技传教」之习见。¹

「互文性」问题的另一侧面，则涉及中国信徒的论教撰作。明清天主教徒对西学西教的认识，基本上可说是循两大途径：一是透过与个别传教士及资深信徒的交谈中直接得知；一是透过阅读传教士的中文著作间接获取。基于这一认识，我们便不难想象中国教徒的论教作品中会或隐或显地引用及转述传教士的著作并其中的观点了。如此，对明清天主教徒中文著作的诠释，其中一个重点便落在他们采用那些传教士的中文著述，以及这些著述具体地如何被引用。而当中的「落差」便是中国信徒因应自身社会文化的需要而对西学西教「据为己用」（appropriation）的标记了。明末陕西天主教徒王征的《畏天爱人极论》及《仁会约》二作，当中便大量引用耶稣会士的中文撰述。由于王征引用时并没有明显及一致地标明所取用的著作名称或会士姓名，故此对晚明会士中文著述不熟悉的读者，不一定能够完全逐一辨识。经钟鸣旦及杜鼎克的考索，我们对《畏天爱人极论》中引述利玛窦《天主实义》、《畸人十篇》，以及庞迪我《七克》的情况，现在已有较具体的认识。² 相较于王征，韩霖《铎书》中除了少数的例外（两条原出于《七克》的典范故事），于转述西学（及「中学」）资料时一般都会标出所引用的著作名称，不过这样做自有其文本策略上的考虑，不一定就代表韩霖相比王征而言对转述的资料更「忠实」。关于此点，下文再论。

由于明清天主教中文文献的「互文」特性，我们对个别文本的深入诠释亦

¹ 李爽学：《中国晚明与欧洲文学》（台北：中央研究院 / 联经，2005）。

² Nicolas Standaert, "Wang Zheng's Ultimate Discussion of the Awe of Heaven and Care of Human Beings," *Orientalia Lovaniensis Periodica* 29 (1998), 163-188. 至于王征的《仁会约》，相关研究可参 Erik Zürcher, "Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his 'Humanitarian Society'," In Jan A.M. De Meyer and Peter M. Engelfriet ed. *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in honour of Kristofer Schipper* (Leiden; Boston: E.J. Brill, 2000), 269-286.

必须同时顾及此文本与其他相关文本的相互关系。大量天主教中文文献的披露，除了有助研究者开发新课题外，也同时让旧课题及个别文本诠释的深化变得可能。韩霖《铎书》的互文性，非但反映于西学西教这方面，亦见于其所引述的中国本土文献。若非近年大量明清天主教中文文献的整理出版，以及《四库全书存目丛书》、《续修四库全书》、《四库禁毁书丛刊》、《四库未收书辑刊》等大型文献整理计划的完成，加上传统文献全文检索系统的日趋完备，《铎书》中西用典的考据，不是根本不可能，就是极为困难了。

二，韩霖《铎书》、乡约与圣谕六言

韩霖（字雨公，号寓庵居士）乃明崇祯年间山西著名的天主教徒。他虽然只是一介举人，但其经世才华却被受时人推崇；他结交甚广，不少具进士衔头的巨卿名士亦愿意为他「折节」下交。¹ 与韩霖同为复社中人并有涉西学西教的熊人霖（伯甘，崇祯十年进士。按，其父即熊明遇），曾为韩霖小像题赞，并附有赞序，我以为其词颇能简要道出韩霖博学之才，更重要是他并无忽视或略去韩霖崇奉西教西学之事，摘引如下：

绎韩子雨公，博物经方，气谊行于海内。所著守御书，详哉言之也。韩子尤崇信事天之学，文武备矣，体用懋哉。

关于韩霖的生平及著作，最先有陈垣在民国《铎书》重刊序的简介，后其「门人」叶德禄及方豪，亦曾分别以英文及中文为韩霖写传撰记。² 而当代学

¹ 姚希孟：〈韩雨公燕市和歌序〉，《响玉集》，卷 8，11b，收入《四库禁毁书丛刊》，集 178：532。

² 方豪：《中国天主教史人物传》（香港：公教真理学会，1970-1973），1：253-258。叶德禄（Paul Yap Teh-Lu）及 Yang Ju-chin 为《清代名人传略》合撰〈Han, Lin〉条，见 Arthur W. Hummel, ed. *ECCP*, 274-275。

者黄一农先生对韩霖生平事迹及交游网络则有更仔细的考索；笔者亦对韩霖著述的存佚情况已作整理，且就韩霖生平某些片段及前辈学者的研究分别详加细探及稍作补遗。¹ 故不会在此详谈韩霖其人其事。

至于《铎书》的研究，除了黄一农教授及笔者的研究外，许理和教授及李炽昌教授都曾就《铎书》发表研究论文，而孙尚扬教授除了曾为文详论《铎书》的伦理建构外，² 亦已经与肖请和一同完成《铎书》的校注。³

另外，本文亦不拟对《铎书》的相关制度设置与文类传统详加论述。⁴ 下文我只会对《铎书》及其相关背景作出简单介绍，让读者对此书内容及其源起有一大致轮廓。韩霖《铎书》之作，与崇祯十四年（1641）甫知绛州的孙顺欲推行乡约有关。乡约者，其源起一般可上溯至北宋，而这一制度在有一明一代则发展蓬勃，出现各种不同且互有差异的类型。但总体而言，乡约主要是一种每月一至二次（朔望）举行的地方仪式性集会，一般目的都在于礼俗教化、旌善惩恶及社会互助。所谓「约」，就是由一乡的乡民士绅（或加上地方官）所共同定立、入约者必须共同持守的「协议」、「约法」。例如著名的北宋蓝田吕氏乡约，便以「德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤」四大规条为约法。入约者除了要持守及践行约法的基本要求外，还须出席定期聚会，而聚会仪节项目包括将约众的善行恶行书写入籍，并行赏罚。而明中叶以降各地推行的乡约，其仪式项目大都还加上包括礼拜、宣读及讲解明太祖圣谕六言一项。

¹ 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》（台北：国立清华大学，2005），第六至第八章。拙著：《韩霖《铎书》与中西证道》，第三章。

² Erik Zürcher, "Un 'contrat communal' chrétien de la fin des Ming: Le Livre d'admonition de Han Lin (1641)," In *L'Europe en Chine*, 17-18; "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," In *Norms and the state in China*, edited by Huang Chün-chieh & Erik Zürcher (Leiden: Brill, 1993), 91-92; 许理和：〈文化传播中的形变——明末基督教与儒学正统的关系〉，《二十一世纪》9（1992）：113-114。Archie C.C. Lee, "Textual Confluence and Chinese Christian Identity: A Reading of Han Lin's *Duo Shu*," *Chakana: Intercultural Forum of Theology and Philosophy* 2/3 (2004): 89-103。孙尚扬：〈反思与建构：儒者基督徒韩霖融会中西的伦理思想〉，载李炽昌编：《文本实践与身分辨识》，99-140。

³ 孙尚扬教授与笔者对《铎书》用典的考据是各自独立进行的。论文答辩后笔者有幸一睹《铎书校注》初稿，发觉我俩的考据均有互补之处。另外，笔者亦藉此机会，感谢孙教授担任晚生博士论文的校外评审，他对拙作的细读与肯定，我永怀谢忱。

⁴ 读者可参拙著：《韩霖《铎书》与中西证道》，第四章。

而《铎书》之撰作，便与这一项目密切相关。

明太祖的圣谕六言，即「孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为」六语。乡约仪式中所需礼拜的，便是刻有此六言的圣谕牌，约众必须向此一象征皇帝亲临约中的木牌行「五拜三叩首」的朝廷仪礼（某些乡约例子只行四拜）。讲书者则要站在讲案前宣演圣谕，且当中还有歌生、司琴司鼓等人负责奏乐歌诗。《铎书》的内容即是韩霖应邀担任乡约讲书者时对圣谕的宣演。其实，明代乡约的仪式与天主教的弥撒或基督新教的崇拜有很多可以比对的地方，例如圣谕牌可比之于十架；圣谕六言则如基督教的圣经。是故我曾指出，「无论就作用及形式上看，《铎书》这一类中国文体无疑极为近似于西方基督教证道传统中的圣坛讲章，两者都是在一礼仪场合中，以解经的方式向听讲者阐释具有神圣权威的言说；两者都在证「道」，只是前者所证乃皇帝之道，而后者则是天主之道而已。」¹

《铎书》的内容结构，基本上是依序演绎明太祖圣谕六言，但于第四及第五训之间，则附上「维风说」一篇短文。至于韩霖在每一章（即六言中的一条）的疏解，都是大量引用中西典故及论说的。背后的精神则是真理惟一，不分地域，而中西之说可以互补。例如在「教训子孙」条中，韩霖便分别依次大量引述朱熹的《小学》与高一志的《童幼教育》，并谓：「西儒高则圣先生，有教童幼书，补《小学》之阙者也，本其目而增损之。」可见他在「教训子孙」这一问题上的「补儒」精神。由于韩霖在《铎书》中对明太祖每一言之疏解篇幅不一，且引用资料极为庞杂，时而只是将资料排比直引，目的都是「杂引古今之事以明之」。² 故此读者难以一看便能从中理出一条较明晰的论述线索。但附于其中的「维风说」一文，篇幅小，论题集中；虽曾独立刊刻出版，但韩霖却对之极为重视，并将之与他对六言之疏解一同刊刻付印，可见他认为「维风

¹ 拙作：《〈铎书〉书史：明代版本、各地收藏与现代重刊》，142。

² 《铎书》，10b〔657〕。（）内页码为钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（台北：辅仁大学神学院，1996）第二册《铎书》的编码。

说」与他对圣谕的疏解在精神及方法上都具有一致的地方，是故透过对《维风说》的分析，我们对《铎书》对中西资料的运用及其中西互释的精神便可以有一个便捷的概观。为此，文末附上笔者对《维风说》的简要分析。

三，韩霖《铎书》的中西用典及文本策略

韩霖「铎书大意」有云：¹

窃比道〔迨〕人之徇〔徇〕焉，中多创解，皆本咫闻，或录群言，因其说之不可易耳，非敢郭因向注，齐窃谭书也。《说命》曰：「非知之艰，行之惟艰」；子曰：「躬行君子，则吾未之有得」。余与斯人，共勉旃哉？

既然是「皆本咫闻，或录群言」，那么韩霖所录之据在哪？诚如前文所言，《铎书》内容非常庞杂，大多是摘引坊间的童蒙教化书籍及耶稣会士的译写作品。近现代学者大都注意到这一现象，并特就韩霖所引用的西学西教著述有所条列，例如陈垣指《铎书》「所言敬天爱人之说，亦不尽宥于吾国古先昔贤之书，故所言往往有中国士大夫所未闻，其所引《七克》、《齐家西学》《童幼教育》……《涤罪正规》……《哀矜行谗》……〔著者〕皆非中国人也」；黄一农亦谓《铎书》「字里行间即屡屡引用耶稣会士的著述，如高一志的《齐家西学》、《修身西学》、《童幼教育》、《达道纪言》、《神鬼正纪》以及庞迪我的《七克》、艾儒略的《涤罪正规》、罗雅谷的《哀矜行谗》等」；陈纶绪亦举例指出韩霖除引用《圣人行实》、《涤罪正规》及《七克》，而一般教理要义（如造物主造物分「天神、人、禽兽」三品）及圣经经文也有援引；许理和认为高一志的众多著作是韩霖引用的主要依据，如韩霖对四情说的运用反映出他对高一志所著并其兄韩云所订的《寰宇始末》及《空际格致》的熟稔。

¹ 韩霖：《铎书大意》，5a（637）。

而马相伯亦云「高一志《童幼教育》一书，韩子引用最多」。¹ 五位前辈学者所言略异，主要是举例及印象之说。事实上，除了部分引文出处需要作仔细考查外，大多重要及大篇幅的摘引，无论是中西典籍，韩霖都会提及引述者或其著作的名称，以西学西教典籍为例，在引文之首或末韩霖会加上类似如下的说法：²

《哀矜行论》，论济人七端，一曰食饥……

西儒高则圣先生，有教童幼书，补《小学》之阙者也，本其目而增损之……

其详俱《齐家西学》中……

《达道纪言》曰……

有《七克》一书，其中微言奥义，即未深领会其旨者，皆喜读其书焉。

西儒有《涤罪正规》，记前代责身赎罪者……

有《修身西学》十卷，较之先儒加细焉……。

详见《神鬼正纪》……。

不过，具体引用情况如何，还需逐句逐条溯考。当我逐句逐条溯考时，发现韩霖《铎书》「或录群言」的情况比我想象中要「严重」得多。对于韩霖所引用的中国古今嘉言善行，我基本上是透过「文渊阁四库全书电子版」及「中央研究院汉籍电子文献瀚典全文检索系统」作为查考基础，另外再「落手落脚」（傅斯年语）翻阅浏览其他典籍。这种逐句逐字的溯源比对，极为沉闷，不过亦不时会带来惊喜。例如《铎书》「教训子孙」条曾大篇幅详细「分解」《易经》「家人卦」，³ 所谓「分解」，其实是直引，韩霖梅花间竹方式的引述，

¹ 分别依次见陈垣：〈重刊铎书序〉；黄一农：〈明末韩霖《铎书》阙名前序小考—兼论历史考据与人际网络〉，《文化杂志》40-41（2000）：116；Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2002), 190-191; Erik Zürcher, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," 86-87. 马相伯：《童幼教育跋》，载方豪编：《马相伯先生文集·新编》（台北：文海出版社，1972），6。

² 依次见于《铎书》，24a（684）、42a-b（720-721）、52a（740）、52b（741）、87a（809）、91a（817）、104a（843）、108a（851）。

³ 《铎书》，54a-60a（744-756）。

可见于「注曰」及「显义曰」的运用，查其「注曰」以下所引者，乃其时颇为普及，由来知德所撰写的《周易集注》；而「显义曰」以下所引者，我认为是已失传的明末天主教徒杨廷筠批注易经的经学著述，原因一方面以「显义」为名的周易经注暂未得见，而杨的《周易显义》书名则见于朱彝尊的《经义考》中。朱彝尊《经义考》卷六十，引孙枝芳曰：¹

淇园先生《周易显义》不主一家，亦不拘拘于卜筮。所著有《易微》、《易总》、《易显》，皆以己意解《易》，不以训诂旧闻解《易》。余尝谓《易经》宋儒表章程、朱等传翼经者也，《显义》一书翼传者也，玩之可识盈虚消息之理矣。

若我推测不误，则韩霖为我们留下来一份纵然只得一小片段，但对明清天主教史而言却为极珍贵的残留文献。事实上，从韩霖所引的《显义》文句，天主教元素并非很特出，但惟一处引文，我认为却可能透露出注经者突破传统儒家范所重视的差等有序精神，而显出了天主教平等爱人之教理：²

故特言齐家之要道，闲与节不过正家之法，严与威不过刑家之范，非其本也。其本在我爱人，人还爱我，满门和气……。

韩霖曾自谓摘引的目的是「因其说之不可易耳，非敢郭因向注，齐窃谭书也。」故此，我们亦不应以今人剽窃之标准视之。韩霖提及的这些著述，都散见于各章，而尤以「毋作非为」一章引西学书为最。不过，韩霖偶或引用耶稣会士的证道故事时，则未见提到出处，以致学者都有失考。如《维风说》中「西国王德默」这则故事便是一例。其实，韩霖还引述了西方著名伊索寓言

¹ 另参 Nicolas Standaert, "The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts," In Denise Gimpel & Melanie Hanz ed. *Cheng - In All Sincerity: Festschrift in Honour of Professor M. Übelhör* (Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2001), 26.

² 《铎书》，59b (755)。

「风与太阳」（De Vento et Sole）一则，¹ 而另外一则圣人故事，论者以为出自高一志的《天主圣教圣人行实》：²

西方一圣，家颇丰赡。邻一长者，三女未嫁，心甚忧之。圣人度其装奁资若干，乘夜潜掷其家，长者得之，嫁其长女，其嫁次女也复然，至嫁三女，密伺之，得掷金者，跪而谢之，圣人曰：尔勿颂我即报我矣！

的确，此则故事可见于《圣人行实》司教卷二第六「尼阁老」（St. Nicolas），但其实在罗雅谷《哀矜行论》中亦见。³ 查此二书所记，乃较为详细之散体版本，论者故而谓韩霖将之缩写。事实上，韩霖所引此则故事之据，乃在庞迪我《七克》。⁴ 只需比对文字，便一目了然。再者，韩霖一条是继庞迪我之缩写后进一步将这圣人故事「轶事 / 世说」化，原因是韩霖以「西方一圣」取代了庞迪我原文中「尼阁老」一名了，而这种做法直是中世纪世说修辞学精神之体现也。

只考虑韩霖所用西学书及典故，便会发现其运用原则及精神，其实就是《维风说》的撰写策略。但我觉得整本《铎书》更值得注意之处，除了文本中对某些课题的中西互证外，是他不时会介绍自己及西学的著述，如以之前引文的方式向读者给予提示。韩霖《铎书》的确某程度可视为一本有关耶稣会士

¹ 《铎书》，44a（724）；另见高一志：《童幼教育》，（1：294），收入《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册。这则寓言在华有另一变体，金尼阁的《况义》将之改成「南北风相争」。艾儒略的论教作品及高一志的其他著述也曾运用这一变体来说譬宣教。有关在华耶稣会士对这则寓言的挪用，李爽学有详细的分析。他认为这种特重「方位」的改动，是此则寓言「华化」的表征；而译写风格及文体上模仿「荀赋及其转出的佛教（譬喻文学）译体之上」，则是「以沿袭其体，进而超胜，一较短长」的表现。详参氏着：《中国晚明与欧洲文学》，50-51；358-373。有趣的是，韩霖在《铎书》却选用这则寓言的欧洲「原作」。无疑这是由于他直引《童幼教育》的结果。然若韩霖亦知悉「南北风相争」这一变体而并未改用，则或许韩霖亦不一定能体会李爽学所言的深刻意义。

² 《铎书》，26a（688）。另参 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, 190；黄一农：《两头蛇》，279。

³ 高一志：《天主圣教圣人行实》（BNF Chinois 6693），卷 2，28a-32b；罗雅谷：《哀矜行论》，收入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（台北市：台北利氏学社，2002），5：66-67。

⁴ 庞迪我：《七克》，卷 1，14a-b，收入李之藻编：《天学初函》（台北：台湾学生书局，1965），2：743-744。

著述的书目提要，他对这些书的引述固然是针对相关的训谕而发明，但《铎书》给我深刻的印象还在于时刻对这类书籍的推介，犹如今人所言的「进深阅读」（Further Readings）。事实上，他所引书以高一志为主，而高著则大都在绛州刊行，若果《铎书》的阅读对象主要是绛州士子生员等知识分子，则读毕《铎书》而又意犹未尽，有志于道并欲认识天主教者，的确可以按图索骥，很容易找出相关书籍再作进深阅读。我认为这便是《铎书》传播天主教思想的其中一种文本策略。

另一种文本策略，则见于他如何处理「天主」之名及其它「外夷」的姓名，以及「补儒易佛」的课题上。黄一农指出韩霖《铎书》未见「天主」一词，但却是一本实实在在的天主教著述。他的观察极为准确，但韩霖这样刻意的安排，是要负上一定的努力的。例如，在「直引」高一志《童幼教育》「学之始」的文句时，¹ 便将所有原文中出现的「天主」，都改为「天」或「上帝」了：

《铎书》	《童幼教育》
而仁之学，又本于天，则以敬天为首务焉。	乃仁之学，又本于天主，即以敬畏天主为首功。
古圣人小心翼翼，昭事上帝，人人所当效法者。盖幼者无所不短，而上帝无所不长，以长补短，宜也。	生平谨畏主命，昼夜事之，事事祷之，勿忘也。盖幼者无所不短，而天主无所不长，以长补短，不亦智乎？
凡大位高贵，犹弱草难久；惟敬天爱人，可永久倚赖耳。	盖高资丰势，犹弱草难久…惟斯天主，惟斯仁道，弗属时变，弗得伤损，吾子可永赖也。
人知敬天，未有不忠不孝者；未有不知敬天，而能忠能孝者也。	知事天主，无不知忠君而亲亲者；未见忽天主者，而能忠君而亲亲者也。
是以君子志道，从敬天而日进于高明；小人异端，从不敬天而日流于虚	是以君子正道，从敬天主而日进焉；小人异端，从忽天主而日流焉。

¹ 《铎书》，44b-45a（725-726）；高一志：《童幼教育》，（1：295-300），。

伪矣。	
-----	--

至于会士名称，除「高则圣」及「西儒文（艾）先生」各出现一次外，其他引述的西学著述便只提书名而不提作者姓名。黄一农先生认为韩霖「应是刻意低调处理，以避免不必要的反弹。」¹诚言，但考虑到《铎书》乃系演绎明太祖六训的「演圣谕书」，我们就不能不替韩霖担心，因为他大量引用西学西教的教理元素作为诠释框架与例证，不少心便会遭到「以夷变夏」这犯大逆不道的指控，这一「反弹」非同小可。故此韩霖对「天主」一词及其它教士名字「弥缝之密」，小心翼翼，实在可以理解。或许亦因为有此担心，为此他特邀十五名山西官员列入校刻名单，以加强其书的权威及正统性。事实上，韩霖所直引的西学著述的文句段落，往往包含不少上古名哲及圣人的嘉言慧语，但正因上述理由，这些名哲圣人的名字都全被削去，只留下他们的智慧之言，为此我们便不知道原来柏拉图、苏格拉底、亚理士多德、圣人奥古斯丁、圣人额我略（St. Gregory the Great）、圣人耶犹米（St. Jerome）、圣人金口约翰（St. John Chrysostom）、罗马哲人塞涅卡（Seneca）及希腊诗人赫西俄德（Hesiod）等上古中古名哲及圣人，¹都曾经在晚明替明太祖向其臣民开讲说法；或转一个说法，是韩霖借明太祖圣谕与西方圣人哲人之言，来彰显天主教普及天下的真理。

至于韩霖对佛教及民间宗教的批判态度，在《铎书》中的表现其实极为激烈，黄一农及孙尚扬均已点出，兹引数条如下：²

¹ 由于引用的名句典故甚多，在此仅举数例：Plato：见《铎书》，46b（729）：「真实者，众善之师也，进退则群德从之」；高一志：《童幻教育》，（343）：「罢辣多氏，古文名宗，谓：『真者，乃众善之师也，进则群德从之，退则群德并退』」。Socrates：见《铎书》，46b（729）：「昔有古学名贤，凡入其门者，先修七年之默...」；高一志：《童幻教育》，（337）：「束格拉德，亦近古理学也，凡习其门，先修七年之默...」。St. Jerome：见《铎书》，50b（737）：「学者有中道焉，与奢宁俭，与汗宁洁。盖俭表心之谦，而洁证心之清明耳」；高一志：《童幻教育》，（398）：「日落泥抹圣贤曰：『衣之同好者，必具其中，与其奢宁俭，宁俭之中其汗宁洁，盖外俭表心之谦抑，而外洁证心之清也』」。St. John Chrysostom：见《铎书》，46b（690）：「或曰天为贫贱而生富贵之人，不知天为富贵而生贫贱之人，不然富贵者何所施德而立功乎」；罗雅谷：《哀矜行论》，17b（72）：「圣人若函，号为金口，曰：『天主造人，有富有贫，所为何者？或曰为贫造富，不如说为富造贫。若无贫人，富者无从施德，徒拥朽腐，将何以赎其愆乎！』」

² 以次见《铎书》，6a-b（648-649）；79b（794）；104a-b（843-844）；107a（849）。另见黄一农：《两头蛇》，

若父母天年告終，盡哀盡力，以禮殯葬。勿火化，以習羌胡之俗；勿招僧，以從浮屠之教；勿焚楮錢，以受鬼魔之欺；勿惑堪輿，以信葬師之說。

其餘玄釋二氏、星相、堪輿，俱是悖天惑人之事，切勿習之。

如異端邪術，神佛經呪，自謂至妙之方，不知是至毒之藥；修齋設醮，媚神祈福，自謂極大之功，不知乃莫大之罪也。

或曰：天者，理而已矣！或曰：天在吾心，或以天地並尊，或以五帝相混，以至玉皇上帝、玄天上帝為仙、為佛、為神，種種不一，皆邪說之惑人耳。

《铎书》「和睦乡里」条中，还刻意在《日记故事》中分别选出一佛一道的福报故事，加以批评：¹

有一种人，坐视穷人而不救，反去斋僧建寺，塑像妆金，又妄想渡蚁登第，救雀获宝，此颠倒见也。

「渡蚁登第」故事中的要角为「胡僧」，而「救雀获宝」则为「王母使者」也。

2

另外，《铎书》「毋作非为」条曾大量引用袁黄《了凡四训》第二篇「改过之法」及第三篇「积善之方」的文字³（按，今天我们常见的《了凡四训》本是一削减了儒家精神的进一步佛化版本，韩霖所用者与现时的流通本在文字上有不少出入）。其实，袁黄乃佛教居士，其《了凡四训》中载有不少佛教例证。韩霖引用时一律削去，只留下《了凡四训》中的「论」而删去其「证」。何止

281。

¹ 《铎书》，24b-25a（685-686）。

² 请参张瑞图校：《日记故事大全》（上海：上海古籍出版社，1990），卷六德报类「救蚁中元」及「救雀得环」二故事，6a-b；4a-b（300-301）。

³ 《铎书》，93a-100b（820-836）。

如此，韩霖小心翼翼，凡遇「劫」字，如「千百劫」此等佛教术语，一律削去，而「天地鬼神」这种民间宗教说法，则改为「天道」。不过，韩霖摘引至末，亦开宗明义，直指《了凡四训》中的「佛教偏见」，且看他如何言道：¹

所谓上报佛恩，则偏见也。……第十，爱惜物命，亦是恻隐之心，但未免为佛门所惑。

为何「未免为佛门所惑」？我在此引述《了凡四训》此处原文，让读者稍作比较，其实前此《了凡四训》引文的删削，亦缘于或此或彼的「佛教偏见」²

何谓爱惜物命？凡人之所以为人者，惟此恻隐之心而已；求仁者求此，积德者积此。周礼，「孟春之月，牺牲毋用牝。」孟子谓君子远庖厨，所以全吾恻隐之心也。故前辈有四不食之戒，谓闻杀不食，见杀不食，自养者不食，专为我杀者不食。学者未能断肉，且当从此戒之。渐渐增进，慈心愈长，不特杀生当戒，蠢动含灵，皆为物命。求丝煮茧，锄地杀虫，念衣食之由来，皆杀彼以自活。故暴殄之孽，当与杀生等。至于手所误伤，足所误践者，不知其几，皆当委曲防之。古诗云：「爱鼠常留饭，怜蛾不点灯。」何其仁也！

此段的「佛教偏见」，当然是「戒杀生」这个明清耶稣会士多翻辩驳的话题了。韩霖既批佛，又引用充满佛教元素的《了凡四训》，原因何在？他自辩谓「耳中有玉石兼收，珠砾相混者，僭为汰之。」³ 对韩霖来说，这种态度，或许既可免于自绝于如《了凡四训》这类影响普罗大众甚巨的善书作品，又可「入室操戈」，引述及部分给予肯定之余再作批驳，如此亦不失其为天主教教徒身分的反佛立场。

¹ 《铎书》，100a（836）。

² 袁了凡作，黄智海演：《了凡四训白话解释》（台北：众生文化，1995），241。

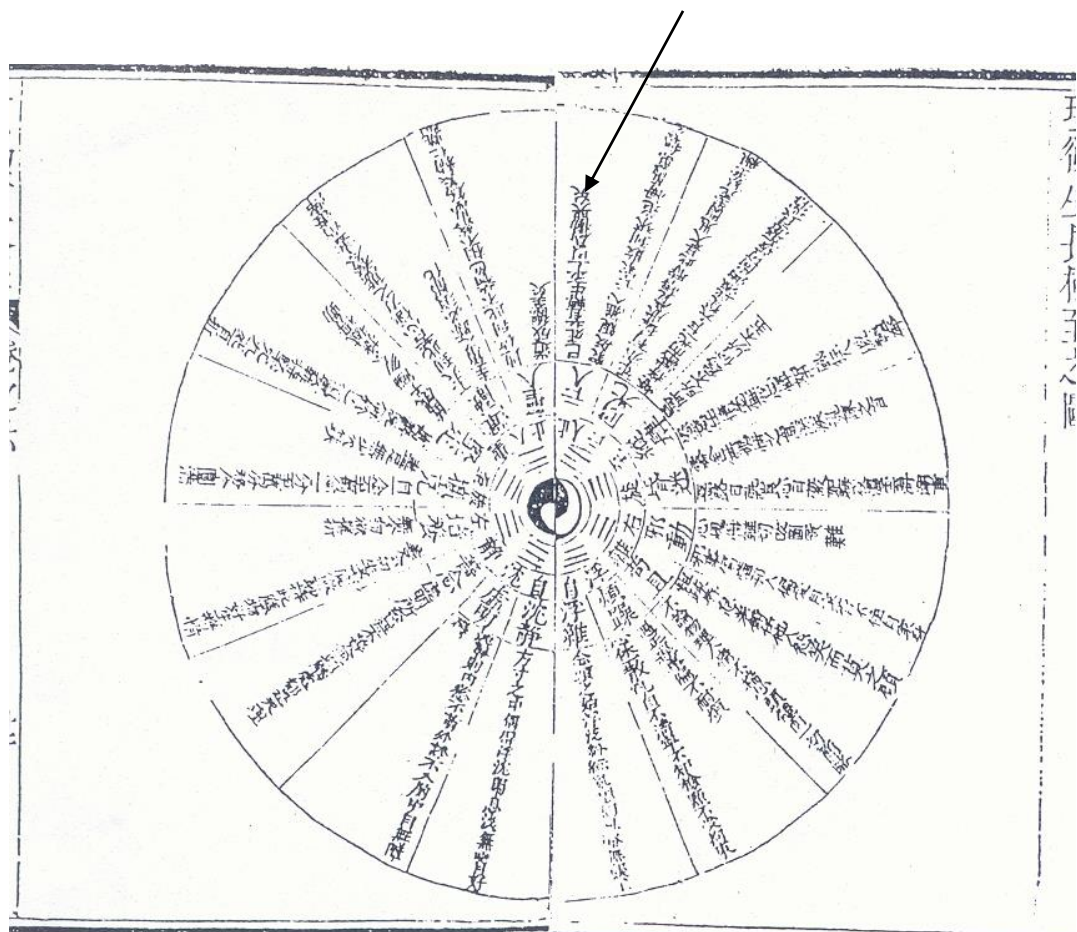
³ 《铎书》，100a（836）。

佛教另一主题常被明末耶稣会士及信徒所纠弹者，是其轮回教义。利玛窦认为此教义乃佛教从古希腊哲学家「闭他卧刺」（Pythagoras）中窃取过来，用以迷惑众生。¹ 韩霖在《铎书》中亦有对之直接批评，如：²

自轮回之说中于人心，人至不敢杀禽兽，而反敢于杀人。甚矣！邪说之害人也。或乃谓形既朽灭，神亦飘散，人与禽兽何以别乎？

或疑视天梦梦，人世祸福，间或倒置，不知惟其倒置，所以必有身后之报也。不然，君子之戒慎恐惧者何故？彼小人纵肆，惟误认死后无知与轮回谬说耳，如近日流寇徧地，彼以为且顾目前，即锋刃交颈，死则已矣，或妄想转生，使其知地狱无限之苦，各有差等，罪重刑亦重，未必纵横至斯极也。

基于反佛反轮回的立场，韩霖于直引吕坤「理欲生长极至之图」的图内文字时，引至最末，亦把原图文字最后一句「已死者转生乎，可为痛哭矣」削去了。³



四，结语

韩霖借阐释明太祖六谕来传播天主教思想，是颇为明显的。虽然每一谕的衍绎都充斥着大量中国典籍的引文与例子，但若把《铎书》中提及的天主教课题罗列出来，仍颇为可观。《铎书》提及的天主教课题有天堂、地狱、审判、死候当备（ars moriendi）、悔改、三雎、五司、四情、天神人类禽兽三品、生魂觉魂灵魂三品、神鬼位阶、罪宗七端、克罪七德、形神哀矜、等等。其中当然亦因为透过转述耶稣会士的著作，引述了数节圣经经文，包括：

凡右手施，勿令左手知（，甚言施恩之不宜自炫也）。¹

凡施与者，如积财而置之天上，盗不窃，虫不啮，永久不坏。²

有人掌尔右颊，则以左颊转而待之（，有欲告尔于官，夺尔一物，则以二物倍与之）。³

（淫者，听智言则厌废之，）犹以珍宝置豕前，弗顾也。⁴

除了圣经经文的间接转述外，就连天主教某「圣人」的祷文，也被用来替明太祖说教：⁵

有圣人为雎祷天之文曰：看顾难为我者，荣福笑侮我者，保存谋害我者，误我事者，赐他顺利，坏我物者，赐他财物，说我是非，扬我过失者，赐他高名令闻。

¹ 《铎书》，26a（688）。另参马窦福音 6：3。

² 《铎书》，26b-27a（689-690）。另参马窦福音 6：19-20。

³ 《铎书》，34b（705）。另参马窦福音 5：39-40；路加福音 6：27-28。

⁴ 《铎书》，45a（726）。另参马窦福音 7：6。

⁵ 《铎书》，35a（706）。按，我暂未能查出这篇祷文属于那一位西方天主教圣人。

当然，中国儒家传统中「圣经」与「圣人」的用词极为普遍，一般晚明读者不易察觉此处所指乃西方基督教之「圣经」与「圣人」。事实上，这样一方面可免却「以夷变夏」此种传统儒家正统的指控，另亦可显示出韩霖「圣经」「圣人」无分中外的普世立场。

然而，众多天主教课题中，最重要者，还是「敬天爱人」。晚明耶稣会士及信徒一方面强调「东海西海，心同理同」的象山格言，另一方面在中西观念价值上又游走于同与异之间，最好例子当然是天、天主及上帝这些观念的互释。韩霖《铎书》，的确是以敬「天」为六谕之本原及本体，无论是在任何一谕的衍绎中，我们都见到所有训谕的践行都必须要以敬天为先。这「天」当然是天主教的天主，但单从文中其实不容易确定。韩霖将「敬天爱人」之义如此阐述：

¹

天子以至于庶人，皆以敬天为第一事，盖天既生人，即付以性，与禽兽不同，曰：生时至死后，皆天造成，培养管辖之，时刻不离，有求斯应，善有永赏，恶有永罚，总是爱人之意，所以吾人第一要敬天，敬者尊无二上之谓，凡神圣无可与之比者。因敬天而及于爱人。

这里的「永赏」与「永罚」之语，实已透露出韩霖所言的「天」，乃天主教所崇拜，于太初创世及于末世审判的唯一天主矣。

另外，韩霖将「敬天爱人」一语附于太祖口中，称此为「高皇帝的敬天爱人之旨」，就更具含混性与颠覆性了。此等做法大有将明代开基皇帝收编入天主教弘教之列的意思。「敬天爱人」当然可以作为历代帝王祭天敬祖、仁爱百姓之意，但对韩霖、徐光启、王征、杨廷筠一类的奉教士人而言，无论是以

¹ 《铎书》，2a（640）。

「事天爱人」、「畏天爱人」，还是「敬天爱人」等方式表述，意思都是出于福音书耶稣的大诫命：「爱天主，又要爱人如己」（窦 22:37-40）。请引《辩学遗牍》，以见中国天主教「敬天」之真义：¹

夫教人敬天者，是教人敬天主以为主也。以为主者，以为能生天地万物，生我养我教我，赏罚我，祸福我，因而爱焉、信焉、望焉，终身由是焉。是之谓以为主也。

最后，且看《铎书》末韩霖如何将太祖六谕放于敬天之学之下：²

余尚有《敬天解》一篇，详言天学，愿就正于海内魁梧长者。已前所言，犹第二义也。

很明显，第二义者，明太祖圣谕六言；第一义者，敬天之学是也。

韩霖《铎书》虽然带有明显的天主教元素，但却并非一本纯然辩教释教的作品；虽然以演绎明太祖圣谕六言为结构主轴，但所论却极为丰富庞杂，并非只是单单为儒学正统或帝制皇权张目。身为天主教徒的韩霖，参与官方主办的地方教化活动，目的有二：一是欲借儒家及官方的教化管道之便，宣扬天主教信仰；二是把天主教信仰之伦理教导，纳入地方教化的教材，以达正人心化风俗之用，并藉此辅助晚明地方社会道德秩序的重建。天主教的证道与儒家思想的教化，在韩霖的《铎书》中变成一而二、二而一的双向活动。若从明末天主教信徒的角度看，韩霖参与这些本土地方教化施善活动，对其个人的意义其实甚大，可说是他们欲就双重身分张力之间的协商，以及维系「人格整全性」（personal integrity）上所作出的努力。身为儒家知识人，「以天下为己任」自是最基本的信仰，无论是以「得君行道」还是以「觉民行道」的方式来践行，都是欲变「天下无道」为「天下有道」（余英时语）；身为天主教教徒，则以

¹ 收入朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，665。

² 《铎书》，113b（862）。

跟随基督，奉行教理，弘扬圣教为委身的终极目标，无论是以公开的方式宣认信仰，还是在生活的践履中体现基督精神。如此，中国天主教教徒参与地方施善教化活动，便是践行儒家知识人的身分与责任，并能以此与其他教外儒家士人寻得认同；而在这些活动当中注入天主教元素，则是他们身为信徒的弘教责任，「活出」信仰的见证。

附：《维风说》的中西互释

《维风说》一文，我们知道应是在《铎书》撰作之前韩霖独立印行的作品，主要理由有三：一）方志数据将《维风说》与《铎书》并列独立存目，视为二作；二）《铎书》文体乃属「演圣谕书」，故其结构应只依序演绎明太祖圣谕六言，但韩霖却不惜有违体例，既不将《维风说》放于文末，作为附录，反而将之加插入第四言「教训子孙」及第五言「各安生理」之间，可见他对是篇的重视，另一方面亦代表他认为《维风说》在《铎书》印行时仍有适切时代的意义；三），《铎书》「教训子孙」条曾提及是篇，有如下记载：「夫礼曰：男女有别，然后父子亲，父子亲然后义生……然后万物安。无别无义，禽兽之道也。别嫌明微，余曾有《维风说》焉。」¹

短短六百多字的《维风说》一文，所要维护的风俗是什么？韩霖云：²

末世陋风，妇女行路，男子相聚而观之，衣冠之族恬不为怪。……故男女之别，先戒其目。请革相聚而观之陋风，以避瓜田李下之嫌。

¹ 《铎书》，54a（744）。

² 《铎书》，64b, 65b-66a（765, 767-768）。

「妇女行路，男子相聚而观」对韩霖或传统儒家伦理观来说，所代表的问题当然是一个有关男女之别上的「礼」之事宜。「正风俗、别男女」正是《维风说》一文的宗旨。而绛州似乎除了奢靡的问题外，对韩霖而言还有男女相混而失礼的问题。当然，奢靡之风、男女风化之事，或许同样不独见于晚明绛州，而是明末山西，甚至是当时整体中国社会共有的社会道德问题与现象。

我觉得韩霖自以《维风说》一文为得意之作，才不避违逆体例，锐意收入《铎书》之中。事实上，这篇短文的确独特，我认为当中的论述方式有一定的代表性，且可视为《铎书》撰写背后的论述逻辑。《维风说》开首便以「造物主造物，分上下三品」开论，「三品」者何？上品天神、中品曰人、下品禽兽是也。继而将这「三品」放在「欲念」的课题上分解：¹

天神无欲，人与禽兽皆有欲。然人能制欲，禽兽为欲制。无欲，故无配偶；制欲，故无乱偶；惟为欲制，遂至无定偶。兹三品所繇分也。是以圣人立教，于五伦中曰：夫妇有别，盖欲人近于天神，远于禽兽也。

「三品」者，天主教之观念；「五伦者」，孔门之规矩也。韩霖将两者放在一起互释，但未免有论述跳跃之嫌。事关儒门「夫妇有别」绝不代表「无欲」，而天神无欲无配偶之境界更是与儒家「无后为大」之说相矛盾，故守「夫妇有别」之伦，至多达至「无乱偶」的制欲层次，所以此中「近于天神」的「近」字非常重要。既然已点出以「近天神，远禽兽」为处理欲念的目标，则这方面的具体修身践行应从何入手？首先必须面对「为人害者」之「三仇（讎）」。「三仇」即魔鬼、肉身与风俗。而当中则以肉身之五司中的「目司」，为修身之起点，原因是：「外之感诱，惟目司最速，故圣人论克己，首曰非礼勿视。」² 在此韩霖便提出上言绛州「妇女行路，男子相聚而观」这一

¹ 同上，64a（764）。

² 同上，64b（765）。

现象，即「目司」之不修，于非礼之事毫不顾忌。「非礼勿视」又与「三品」之说连在一起互释：¹

妇女行路，男子相聚而观之，衣冠之族恬不为怪。噫！此与禽兽何远也，既同里闾，半是姻党，聚观何为？纵非禽兽之行，亦禽兽之心矣。

随后韩霖大引例子，如男女不杂坐、不同巾、不亲授、嫂叔不通问，甚至内外不共井，七岁男女不同席等等，以显古人在男女之别上制礼之严，又引时人「吕新吾先生曰：男女远别，虽父女、母子、兄妹、弟姊，亦有别嫌明微之礼，此深于礼者也」之语²再证。最后，韩霖再回到「目司」与非礼勿视的问题，以中西两则「典范」故事，述说守礼自有福报。一则为汉武帝时，「夷狄」金日磾因「不窃视」皇帝身旁的后宫佳丽，而后获重任。金日磾为中国史上著名知礼外国人，徐光启《辩学章疏》亦借金日磾为例，力证耶稣会士东来有「补益王化」之用，故朝廷不应以来者远近为嫌：³

盖彼西洋临近三十余国，奉行此教（按，天主教），千数百年，以至于今，大小相恤，上下相安，……。此等教化风俗，虽诸陪臣（按，即耶稣会士）自言，然臣审其议论，察其图书，参互考稽，悉皆不妄。臣闻繇余、西戎之旧臣，佐秦兴霸；金日磾，西域之世子，为汉名卿。苟利于国，远近何论焉？

¹ 同上。

² 语出吕坤《呻吟语》卷一「伦理」，收入《四库全书存目丛书》（台南县柳营乡：庄严文化事业有限公司，1996-2001），子 13。

³ 徐光启：《辩学章疏》，收入王重民编：《徐光启集》（北京：中华书局，1963），432-433。

金日磾既为外国人而有益于中国，西来会士又何尝不是？故此他们所论所说，中国人亦应不嫌远近。韩霖紧接着便引一则西方「典范」故事，再证「非礼勿视」的福报：¹

西国王德默，有两臣，未知其心，令传语其后宫，其一还，王问曰：「尔视后何若？」对曰：「倾城倾国，绝世独立」；其一还，王问如何，对曰：「王命臣传语，弗命视也，但闻其言温惠耳」。王大喜，厚赏任用之。谓先一臣曰：「汝目不贞，汝心亦尔」，遽遣之。

此则「典范」故事，韩霖所据是庞迪我《七克》卷六。²《七克》卷六「坊淫」，系论罪宗七端（seven deadly sins）第六罪「迷色」（luxuria）。「坊淫」者何？庞君谓：「淫如水溢，以贞坊之，作坊淫」。比对《七克》所引与韩霖之述，后者只有数字之别而已。这则故事，若以中世纪修辞学视之，应属古典型「世说」（Chreia）式典范故事（exemplum），然故事中的「西国王德默」，究竟是谁？查杜巴哈的《中世纪典范故事索引》（*Index Exemplorum*），³知此故事曾收入十三世纪末成书的《罗马人事迹》（*Gesta Romanorum*），由于此书流传版本甚多，我见的本子未有收入。但据杜巴哈的描述，此则故事的情节与庞迪我及韩霖所引全同，惟所记国王，未见名字。据李爽学研究，古典世说式（轶事型）典范故事，常有张冠李戴的现象，事关此等故事重点在证道，内容旨意要紧，故事主人公真正属谁则为次要。而「主人公」的主要作用，是故事「权威」之加强，故常有把原主人公改成某名人贤王，或把流传已久却无主人公之故事，附上一位著名人士。⁴在此，历史真实便退居为次，修辞效果才是主要关心。无论如何，德默是谁，还是有迹可寻的。只据高一志《励学古言》及《达道纪言》，便有如下数则故事的主人公，拼音与德

¹ 《铎书》，65b（767）。

² 庞迪我：《七克》，卷 6，13a-b，收入李之藻编：《天学初函》，2：1025-1026。

³ Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Akademia scientiarum fennica, 1969), #3278.

⁴ 李爽学：《中国晚明与欧洲文学》，101。

默同：¹

德默，古王，服叛城，军众强入夺掠，其间有名学之士，王所久闻，即宣而问曰：子之家资存邪？抑被军掠邪？贤者对曰：若我真资全存，即军众之强，势不能损；王喜而倍敬之。（《励学古言》）

或问于德默，审事何善，答曰：急于明而缓于断（《达道纪言》）

或问于德抹氏，友之真者由何识，答曰，其遇难事不待请而至，其遇吉事非请弗至。（《达道纪言》）

查第一则故事最先出于普鲁塔克（Plutarch）的《名王名将嘉言录》，古王德默即马其顿国王 Demetrius Poliorcetes（337-283 BC），而当中的「贤者」即 Stilpo，「真资」即知识是也。² 后两则名言则可见于迪莪吉倪（Diogenes Laertius）的《名哲列传》，而这位德默即 Demetrius of Phalerum（德维催），乃雅典行政官，著述等身。³ 虽然这两位德默的传记，均无记述庞韩所述的典范故事，但比较之下，碍于后一德默不是国王，而前一德默又重选贤与能，故此《七克》与《维风说》的德默，应是指谓马其顿国王德默了。

考据既毕，容我再论《维风说》一文。韩霖此文，可说是尽显中西证道之能事，当然，此种作法，仍以利玛窦为先驱。男女之别，固是孔门一向关心之伦理课题，但对天主教而言，又何尝不是？十诫第六诫「无行邪淫」便正是男

¹ 第一条见高一志：《励学古言》（BNF Chinois 3393），6a；第二及三条见高一志：《达道纪言》，收入吴相湘主编：《天主教东传文献三编》（台北：学生书局，1972），2：689，731。

² 普鲁塔克的《名王名将嘉言录》（*Sayings of Kings and Commanders*），我查阅的是网上版 <http://www.attalus.org/old/sayings2.html>。

³ 迪莪吉倪《名哲列传》（*Lives of Eminent Philosophers*）中所记德维催事，我参考的是 Peter Stork, “Demetrius of Phalerum: The Sources, Text and Translation,” in Van Ophuijsen, Jan Max, Dorandi, Tiziano eds. *Demetrius of Phalerum Text, Translation & Discussion* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 1999), 132-143.

女之训戒，罪宗七端之「迷色」，当然亦与此紧密相连。欲念之克制，尤其是「目司」之修克，于孔门来说是「非礼勿视」之持守，人伦社会之「礼」的体现与恢复。但当韩霖加上三品三仇五司之天主教义理作为诠释框架，以无欲为天神上品之境，以被欲制而无定偶为禽兽之界来作衡定准绳，如此，孔门「非礼勿视」的克欲伦理便加上浓厚的宗教意味了。我认为《维风说》最末，才是韩霖心之所系：¹远于禽兽，而近于天神，三仇莫能害之，岂惟追古风，行且望天国矣。人间礼教与天国永生，教化与证道，合而为一矣。

¹ 《铎书》，66b（768）。