

明末天主教徒韓霖《鐸書》中的文本理解與詮釋*

尚清和

香港中文大學文化與宗教研究系博士生

提要

本文從詮釋學(Hermeneutics)的角度考察明季天主教徒韓霖之著作《鐸書》。按照構成詮釋者「前結構」之「傳統」、「權威」以及「價值取向」等層面，具體分析韓霖在此書中所使用的詮釋方法及其主要問題。韓霖在詮釋「聖諭六言」時，不僅僅使用天主教之相關文本，而且也使用傳統儒家經典，甚至含有佛教背景的文獻，因而此書中不僅包含有天主教之教義、教理，也包含有儒家思想，甚至還有與天主教明顯衝突的思想觀念，因而也反映出韓霖思想世界中的某種張力。本文通過對該書所徵引文獻情況的分析，試圖解決此書之身份問題。筆者認為，此書具有雙重身份，首先是詮釋「聖諭六言」的鄉約(community compact)著作；同時又是一部宣揚天主教義理的天主教文獻。此雙重身份體現了明季天主教的某些特徵以及韓霖思想中的某種張力，亦導致了正反兩方面的影響。

關鍵詞：詮釋 鐸書 傳統（傳統儒家） 權威（宋明理學） 價值取向（天主教）

* 本文的撰寫與修改得到孫尚揚教授（北京大學）、楊慧林教授（中國人民大學）、溫偉耀教授（香港中文大學）的悉心指導與幫助；又從《輔仁宗教研究》審稿意見中受益良多，謹致謝忱。

引言

在討論韓霖(1596?-1649)《鐸書》¹中的文本理解與詮釋策略之前，我們有必要先對本文將要運用到的詮釋學理論有大概之瞭解。一般來說，對某一文本(意義)的詮釋，都須借助當時歷史語義背景中被廣泛認可的話語來進行的，正如保羅·利科爾(Paul Ricoeur, 1913-2005)所言：「沒有任何值得一顧的解釋形式不是借用一定時期可達到的理解方式。」²這種「歷史語義背景」其實就構成了理解者或詮釋者的「先見」(之一部分)，而任何詮釋活動都不可避免地是在這種「先見」之中進行的，此處徵引一段海德格爾(Martin Heidegger, 1889 - 1976)之語，可為佐證：

解釋向來奠基於先見(vorsicht)之中，這種先見從某種可解釋狀態出發對先有中所獲得的東西進行『切割』。……解釋奠基於一種先把握(vorgiff)之中。把某某東西作為某某東西加以解釋，這在本質上是通過先有、先見和先把握來起作用的。解釋從來不是對先行給定的東西所作的無前提的把握。……任何解釋工作之初都必然有這種先入之見，作為隨著解釋就已經『設定了的』東西是先行給定的，這就是說是在先有、先見和先把握中先行給定的。³

換言之，人們對文本之理解與詮釋，一般很難擺脫包括這種「先見」、「先有」和「先把握」在內的「前結構」(vorstruktur)，或即如伽達默爾(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)所言的「理解的前視界」之窠臼，而構成這個「前視界」的則往往是由詮釋者自身所承繼的歷史傳統(即所謂文本的真實意義也「總是同時由解釋者的歷史處境所規定」⁴)。然詮釋不僅僅是在詮釋原文本所蘊涵之「微言大義」，亦在通過詮釋活動而賦予原文本以新的內涵與意義，也就是所謂「理解就不只是一種複製的行為，而始終是一種創造性的行為。」⁵正因如

¹ (明)韓霖，《鐸書》，載於鐘鳴旦、杜鼎克等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》(第二冊)，(臺北：方濟出版社，1996)，頁 599-862 (以下所引皆自該書，文中所注頁碼為此書頁碼。另參見民國 8 年新會陳氏鉛印本《鐸書》，北大圖書館藏，該書由手抄本刊印，故多有錯訛。)

² 洪漢鼎主編，《理解與解釋---詮釋學經典文選》，(北京：東方出版社，2001)，頁 247。

³ 同上著作，頁 119-120。

⁴ (德)加達默爾著、洪漢鼎譯，《真理與方法---哲學詮釋學的基本特徵》，(上海：上海譯文出版社，1992)，頁 380。

⁵ (德)加達默爾著、洪漢鼎譯，《真理與方法---哲學詮釋學的基本特徵》，頁 380。

此，「每一時代都必須按照它自己的方式來理解歷史流傳下來的本文」。⁶因此，詮釋活動就是「對給定陳述的一種歷史的與直覺的、客觀的與主觀的重構。」⁷

具體言之，構成詮釋者的「前視界」則有以下幾種：傳統、權威和價值取向等等。詮釋活動一方面與詮釋者固有的傳統意義對接，另一方面又納入詮釋者自身的「視界」，後者所體現的是詮釋者自身所處的時代環境，因此，詮釋活動也就如伽達默爾所言的「視界融合」。

8

由此觀之，明末天主教徒韓霖之著作《鐸書》，無不是此種詮釋活動之結果。⁹其雙重身份¹⁰亦可反映出這一事實：它既可被看作一部宣揚儒家倫理綱常，而主要來詮釋「聖諭六言」的鄉約(community compact)著作，¹¹一似如《鐸書》之前羅近溪之《太祖聖諭演訓》¹²或如許

⁶ 同上。

⁷ 楊慧林，《聖言·人言---神學詮釋學》，（上海：上海譯文出版社，2002），頁48。

⁸ 見潘德榮，《文字·詮釋·傳統---中國詮釋傳統的現代轉化》，（上海：上海譯文出版社，2003），頁60。

⁹ 傳教士如利瑪竇運用儒家來詮釋天主教，所謂「適應」、「本土化」等策略，是有其傳教目的與動機，此與中國信徒韓霖不自覺運用儒家來詮釋天主教是不可同日而語的，雖然前者對後者有著重要的啟發與示範作用。對於前者而言，儒家不構成其詮釋活動之「前結構」，借用儒家或本土義理結構，只在於方便其傳教而已；而後者則不然，儒家傳統成為其詮釋活動的「前結構」，因而不可避免帶有某種儒家思想之痕跡。利氏之策略「看上去減小了基督教傳播的阻力，實際上卻極大地淹沒了被詮釋的內容。」參見楊慧林，《聖言·人言---神學詮釋學》，頁204。

¹⁰ 此雙重身份，「可以說是明清兩代各種鄉約出版物中最特殊的變體」，它所產生的後果同樣也是雙重的，一方面，「它對明清之際天主教之盛在平陽地區的盛行，應產生相當程度的作用」，另一方面，「但也引發反教人士積極且長期的對抗。」參見黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，載《清華學報》，三十四卷第一期（民國九十三年六月），頁101。

¹¹ 在鄉約集會上講演「聖諭六言」在有明一代非常興盛（高祖《教民榜文》中就有「宣講《聖諭六言》」的內容（第12條）），似已成為鄉民自治與教化的一種方式，如《河南通志》卷六十二《儒林》載李達事稱其「結社其間，講明正學，發揮太祖聖諭六言，聽者如堵，化柴山巨盜四十八人，鹹自歸欵。」關於「鄉約」，可參見參見王蘭蔭，〈明代之鄉約與民眾教育〉，載《師大月刊》，1935年第21期；曹國慶，〈明代鄉約發展的階段性考察〉，載《江西社會科學》，1993年第8期；謝長法，〈鄉約及其社會教化〉，載于《史學集刊》，1996年03期。

¹² 轉引自彭國翔，〈王龍溪的《中鑒錄》及其思想史意義〉，載《漢學研究》（臺北）第19卷2期，2001年12月，注釋34，「據悉該書共兩卷，附於日本內閣文庫藏《近溪子全集》，中國大陸及臺灣地區通行《近溪子全集》皆無此兩卷。」

贊之《聖訓演》¹³或如隆慶徽州祁門之《文堂鄉約家法》¹⁴；又可被當作一部運用儒家等話語來詮釋天主教教義的天主教文獻。¹⁵前一身份可在〈《鐸書》序/敘〉及序作者、校刻者身份上得到證實。¹⁶

在〈《鐸書》序〉中，時任宰輔的李建泰¹⁷說：「……人苦無教，聖主憂之，屢詔郡國，宣講高皇帝《聖諭六言》。獨絳州孫使君菑溪奉行為先，兩公在讀法之列，作《鐸書》一卷。」（頁 600—601）並指出，「兩公本天祖聖，羽翼王言」（頁 604—605），「此高皇帝之功臣，敬敷五教之嫡派也」（頁 606）。由此可見，《鐸書》可以被看成宣揚《聖諭六言》的儒家著作，即「五教之嫡派」。因此，李建泰還「及當路諸公，屢擬推轂焉，以所著書進呈禦覽」（頁 610），更表明其對此書之讚賞與推薦。而在〈《鐸書》敘〉中，山西按察司副使兼布政使司右參議分守河東道李政修也認為兩公「欽奉皇帝化成之旨」（頁 619），且「六篇之義，無歧說焉」（頁 621），故稱讚該書之梓行將會「威令首塗，仁風載路，亦將呼韓入學，延陀內侍，觀橋門而習射圃」（頁 623）等等。

而後一身份則有待於進一步論證，因為是書當中無一處提及「天主」，也並無十分濃厚的神學色彩，因此極易與一般鄉約著作相混。李慶芳曾在〈重刊《鐸書》序〉云：

近新會陳援庵君以霖所著《鐸書》寫本見示，則純然講學之言，非陸、非朱、白沙、非陽明，獨以敬天愛人為宗，在明學派中當別為一派，與墨子言相近。其言敬天愛人猶《墨

¹³（明）許讚贊，襄守愚編，凡一冊。單框，雙魚尾，12行x19字。「聖祖」、「聖上」、「察院」等頂格寫，北京大學藏。

¹⁴《文堂鄉約》以宣講「聖諭六條」為主要內容，「鄉約大意，惟以勸善習禮為重。不許挾仇報復、假公言私、玩褻聖諭。」參見卞利，〈明清時期徽州的鄉約簡論〉，載《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，2002年06期，頁35-36。

¹⁵有學者指出，「此書中雖然絕無一字直接提及『天主』，卻是一本紮紮實實以天主教義理所寫成的鄉約。」見黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉頁68。

¹⁶校刻者中，主之者為絳州知州孫順。順，四川綿州人，時知絳州。按陳垣（〈重刊《鐸書》序〉），載於《鐸書》，一九一九，新會陳氏校刊，鉛印本，一函一冊，北大圖書館藏，頁1-2），「序者、刻者，非山西之士紳，即山西之官吏。」關於對校刻者身份之分析，可參見黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，頁81。

¹⁷按陳垣（〈重刊《鐸書》序〉）以及黃一農（〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考——兼論歷史考據與人際網路〉，載《文化雜誌》（澳門），第40-41期），〈《鐸書》序〉的作者該為時任宰輔的李建泰。

子》『天志』、『兼愛』諸篇也。其《慎守要錄》猶《墨子》『備城門』以下諸篇也，而陳君則以為霖之學實宗基督，姑無論其為墨為基督。『文王小心翼翼，昭事上帝』，小人不知天命而不畏，亦儒家固有之言之也。周漢以來學者以孔墨並舉，韓昌黎猶謂『孔必用墨，墨必用孔』，未嘗因孟子之力距墨學遂以不傳。今霖之《鐸書》希聖達天，視人世一切俗譽虛榮，言近旨遠，較墨氏書尤為嶄新而適用。¹⁸

以上可見，李氏認為韓霖之學類似於墨子，而陳氏則認為是天主教，故有必要對是書後一身份進行確證。並且其中亦有分別：《鐸書》是一部運用儒家等話語來詮釋天主教教義的天主教文獻，亦或是一部運用天主教教義來詮釋「聖諭六言」的天主教文獻？意即到底是用誰來詮釋誰的問題。此則需要在本文討論之後方可給出答案。

一、韓霖其人及《鐸書》徵引概況

本節先按地方誌等資料概述韓霖的生平事跡，然後簡述《鐸書》的征引概況。

按《新絳縣誌》：

韓霖字兩公，號寓庵，天啟辛酉舉人。為文有奇氣，書法在蘇米間。年舞象，從兄雲（韓雲，見名賢傳：引者注）遊婁東，為傅東渤、文太青兩先生所知，黃石齋、馬素修、董思白諸公，咸推許焉。後益嗜遊。為聚書計，嘗南至金陵，登鳳凰台，曆燕子磯。東覽虎邱，震澤之盛泛舟。南下至武林、西湖，訪六橋三竺。西南探匡廬，遊烏龍潭，觀瀑布。復由淮南北上，謁孔林，撫手植楸。前後購書極多，歸築卅乘樓以貯之。日與及門數十人，講誦不輟。又嘗學兵法于徐公啟，學銃法于高則聖。有志用世，惜未及一試。遽以避寇山堡遇難¹⁹，君子惜焉。所著見著述祀鄉賢。²⁰

¹⁸ 李慶芳，〈重刊《鐸書》序〉，載北大圖書館藏新會陳氏校刊《鐸書》，頁3。

¹⁹ 韓霖是否投降李自成一事，《明史》說，「因薦都及錢塘進士姚奇胤、桐城諸生周岐、陝西諸生劉湘客、絳州舉人韓霖。帝壯其言，即擢剛職方主事，募兵金華。而都作亂已前死，霖亦為賊用，剛不知，故並薦之。」（《明史·列傳》，第一百六十二卷）其他相關歷史書籍都有類似的記載，但天主教內所著史書卻否認此說。黃一農則說，「由前述的討論，可知奉天主教的絳州韓霖確曾投降李自成，至於其籍貫為何會出現永平和蒲州兩錯誤的說法，則或受韓霖的同宗長輩所混淆。」見〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉，載《大陸雜誌》，第93卷第3期，1996年9月。

其主要著作有《守園全書》、《救荒全書》、《鐸書》、《寓庵集》、《燕市和歌》、《絳帖考》、《二老清風》、《神器統譜》、《炮臺圖說》、《俎談》、《七範》、《卅乘樓書目》等等。²¹

是書寫成於 1641 年（按《鐸書大意》寫於崇禎辛巳建子月），刻於 1642 年（崇禎十五年）²²，距其皈依天主教近 21 年²³，因此是書包含了兩公成熟之天主教思想（或言總結了其所信仰與理解之天主教教義）。²⁴而在其皈依天主教之前，兩公曾遍遊各地，搜集書籍，「韓之先京兆司空多秘笈，鴻臚景伯（兩公之兄，韓雲：引者注）繼之合得萬餘卷，兩公悉推與景伯，而身則重購之四方。每遊都邑及委巷小市，必窮其耳目之所未睹，或見之他所莫能得，則輒轉抄錄而後已。」²⁵從中可推斷出，兩公於明季流行之儒、佛、道等書籍可謂十分知曉。而是書之中亦大量引用當時流行之書籍，如朱國禎之《湧幢小品》、袁黃之《了凡四訓》、李長科之《廣仁品》等等，可為佐證。

仔細分析該書則可發現，兩公不僅廣泛徵引諸如《中庸》、《孟子》、《尚書》、《孝經》、《詩經》、《易經》、《周禮》、《禮記》等傳統經典儒家著作，亦徵引諸如邵雍、

²⁰ 絳州，由州改縣，為避與絳縣同名，故改為新絳。見《中國地方誌叢書·新絳縣誌·文儒傳》，卷五，頁 404，北大圖書館藏。據黃一農（〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉），韓霖崇禎十七年（1644）年被李自成俘，順治六年（1649）與兩子與山寇並死，所以其生平為 1596?（萬曆 24 年）-1649。

²¹ 《新絳縣誌·著述考》，卷八，頁 852—853。「卅乘」常被誤做「州乘」和「卉乘」。關於韓霖事蹟生平另可參見師道剛，〈明末韓霖史跡鉤沉〉，載《山西大學學報》，1990 年 01 期，頁 25-34；白謙慎，〈傅山的友人韓霖事蹟補遺〉，載《山西大學學報(哲學社會科學版)》，1995 年 02 期，頁 38-43；以及黃一農，〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉，載《中央研究院近代史研究所集刊》，第 26 期（1996），頁 1-39。

²² 按陳垣（〈重刊《鐸書》序〉），是書刻於 1642 年，但印於「建泰被誅以後，削去其名，避清人之忌也」。

²³ 韓霖約出生於萬曆二十四年（1596），于天啟元年（1621）中山西鄉試，泰昌元年（1620）年底，艾儒略來絳州為韓雲之母和其兩子兩女受洗，韓霖也應於此時入教。參見黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉以及〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考〉。《鐸書》末有幾段總結性文字，實則總歸納「學者要務」，以總結全書，但亦可成是對其自身信仰之總結。

²⁴ 關於對此書篇章、主要內容以及背景之分析可參見黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，頁 83 以下。

²⁵ 董其昌，《韓氏卅乘藏書樓記》，轉引自陳垣，〈重刊《鐸書》序〉。

朱熹、陸象山、王陽明等所謂「後儒」之宋明理學作品。不僅如此，其還廣泛引用傳教士著作，如羅雅毅之《哀矜行誼》，高一志之《教童幼書》、《修身西學》、《達道紀言》，龐迪我之《七克》，艾儒略之《滌罪正規》等等，此可謂是書之特色及與眾不同之地方也。然令人費解的是，兩公亦大量徵引諸如《紀訓存實》、《了凡四訓》等此類本為宣揚佛教教義、教理之書籍。雖作了相應處理，仍讓人遐想聯翩。下面將具體分析這三種徵引情況，以探究其使用這些文本的具體方法、目的與意義，並以此來解決此書身份問題。我們將會發現其使用這些文本具有其特定的目的與動機，亦可窺見兩公在皈依天主教之後思想世界之一斑。

二、徵引經典儒家著作

先討論《鐸書》對經典儒家著作的徵引情況。使用傳統經典儒家著作來詮釋天主教教義，實則昉自利瑪竇。在其《天主實義》中，此種詮釋方法淋漓盡現，諸如「吾國天主，即華言上帝。……吾天主，乃古經書所稱上帝也。……曆觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。」²⁶如此等等。自利氏以降，來華傳教士基本上仍沿襲此種方法，甚至有過之不及者。²⁷因而，兩公運用經典儒家著作可謂十分自然合理。

在第一章《孝順父母》中，兩公首先就徵引《詩經》來論述「天」為「大父母」，是「吾之主宰」，此與利氏如出一轍：

吾人要知，天為大父母。《詩》云：『悠悠昊天，曰父母且。』非蒼蒼之天也。上面有個主宰，生天、生地、生神、生人、生物，即唐、虞三代之時五經相傳之上帝。今指蒼

²⁶ 利瑪竇，《天主實義》，第二篇，載朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，（上海：復旦大學出版社，2001），頁21。

²⁷ 如索隱派，又如將《老子》中的「夷」、「希」、「微」疊加一起強說成是「耶穌」之音譯。又如《欽定四庫全書》對《天主實義》評價道，「主於使人尊信天主，以行其教，知儒教之不可攻，則附會『六經』中上帝之說，以合於天主，而特攻釋氏以求勝。然天堂地獄之說，與輪迴之說相去無幾也，特小變釋氏之說而本原則一耳。」又云《崎人十篇》，「其言宏肆博辨，頗足動聽。大抵掇釋氏生死無常、罪福不爽之說，而不取其輪迴、戒殺、不娶之說，以附會於儒理，使人猝不可攻，較所作《天主實義》純涉支離荒誕者，立說較巧，以佛書比之，天主實義猶其禮懺，此則猶其談禪也。」（《欽定四庫全書總目》卷一百二十五《子部三十五·雜家類存目二》）。另參見古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》，第25期(2000, 6)：85-117。

蒼而言天，猶以朝廷稱天子也。中有至尊居之，豈宮闕可以當天子乎？²⁸

比照利氏《天主實義》云：

遠方之氓，忽至長安道中，驚見皇宮殿宇巍峨巖嶮，則施禮而拜曰：『吾拜吾君。』……智者乃能推見至隱，視此天地高廣之形，而遂知有天主主宰其間，故肅心持志以尊無形之先天，孰指茲蒼蒼之天而為欽崇乎？君子如或稱天地，是語法耳。譬如知府縣者，以所屬府縣之名為己稱……（以下略）。²⁹

又借「中土」之口云：

夫父母授我以身體發膚，我故當孝；君長賜我以田裏樹畜，使仰事俯育，我又當尊；矧此天主之為『大父母』也，『大君』也，為眾祖之所出，眾君之所命，生養萬物，奚可錯認而忘之？³⁰

此上一例既已明確表明兩公與利氏之間的話語關係，可謂實現了一次意義流動之過程。³¹然此並非表明兩公此處所引用之意義完全來源於傳教士，另一個來源即是構成兩公詮釋活動中「前結構」之一的「傳統」部分，即傳統儒家。

傳統儒家經典中關於「孝順」之論述可謂十分豐富。兩公信手拈來，廣徵博引，如徵引《孝經》：「不愛其親而愛他人者，謂之悖德也。」《詩經·蓼莪》：「父兮生我，母兮鞠我、拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我，欲報之德，昊天罔極。」等來論述要孝順父母。又如徵引《詩經·棠棣》：「凡今之人，莫如兄弟」，《詩經·角弓》：「此令兄弟，綽綽有裕。」

²⁸（明）韓霖，《鐸書》，頁 638-639。

²⁹ 利瑪竇，《天主實義》，第二篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁 22。

³⁰ 同上著作，頁 23。

³¹ 兩公雖引用經典儒家作品，但其內涵發生了轉變，由原初儒家而轉變為天主教（儘管仍還有部分儒家的東西），如郭熹微所云，「一種新認識，人們往往在表達上仍是傳統的。」（見郭熹微，〈王徵散論〉，載《世界宗教研究》，1994年02期，頁140。）導致此意義發生改變的乃是傳教士及其所傳天主教，「利瑪竇以儒學概念闡明天主教教義，在此過程中，儒學概念被引申發揮，與原來概念有很大差異。」（同上，頁139。）因謂此為「一次意義流動之過程」。

不令兄弟，交相為瘡。民之無良，相怨一方。」《書·康誥》：「于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄，兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。」等來論述要兄弟和睦。又如大段引用來知德所撰《周易集注·家人卦》來說明如何「修身齊家」。³²

同樣，傳統儒家關於「安貧樂道」也有大量事例與名言。兩公徵引了墨子、《詩經·衡門》等內容，又以孔子、顏子、晏子等為例說明古聖人是如何「安貧樂道」的。³³

如本文之始所言，《鐸書》可謂詮釋「聖諭六言」之鄉約著作。因此，兩公必不可免使用經典儒家著作來詮釋「聖諭六言」，除了上述所舉例外，亦有如下論證方法：

《論語》上說：『弟子入則孝，出則弟。謹而信，泛愛眾，而親仁。』首二句，即是高皇帝聖諭『孝順父母，尊敬長上』。言行二者，人道之大端也。謹是不放肆，信是不虛誑，即毋作非為之意。泛愛眾，即是和睦鄉裏，而親師取友，少年尤為吃緊，故曰『而親仁』。然後讀書明理，勤儉成家。皆教訓之第二義也。³⁴

此處，兩公使用《論語》恰當的論述了「聖諭六言」中「孝順父母」、「尊敬長上」、「毋作非為」、「和睦鄉裏」、「教訓子孫」之合理性與權威。既然孔子已經說出了（或者包含了）「聖諭六言」中的五個，那麼我們不更應遵守、聽從嗎？

兩公不僅用傳統儒家經典來論證或詮釋「聖諭六言」，以及用儒家經典來詮釋天主教教義，在論述中其也使用天主教教義來詮釋儒家經典，如：

孔子言『朝聞道，夕死可矣』，注言『生順而死安也』，可見不聞道不可死，死必受諸苦惱矣。孟子言『夭壽不貳，修身以俟之』，備死之說也，而死之期，在朝未必能至夕，在夕未必能至朝，危矣哉！故少者當備死候焉，何也？死候面攻老耄，背攻幼稚也；老者當備死候焉，何也？幼者早死，為常見常聞，而老者久生，則未見未聞也。民然死候何以當備？以審判故。凡生前所思所言所行，皆於死後當鞫焉。天監在上，錙銖不爽，可不懼哉？而審判何以當懼？以有地獄天堂故。³⁵

³² (明) 韓霖，《鐸書》，頁 744-756。

³³ (明) 韓霖，《鐸書》，頁 782-785。

³⁴ (明) 韓霖，《鐸書》，頁 782-785。

³⁵ (明) 韓霖，《鐸書》，頁 853-854。

這裏，兩公巧妙的將孔子的「朝聞道，夕死可矣」以及孟子的「夭壽不貳，修身以俟之」，詮釋為天主教的「備死說」。因此可見，兩公不是僅僅使用儒家經典來詮釋「聖諭六言」，且在徵引儒家經典時亦將天主教教義賦予這些經典以全新之意義。無怪乎李建泰在其序中云：「解聖諭者，無慮數十百家，多老生常談，委巷俗語，味同嚼蠟，鮮所發明。讀兩公書，如夢乍覺，如醉初醒，如饑十日而享大牢焉，如久客還家而見父兄焉，如苦煩熱而濯以清冷之淵焉。」³⁶毫無疑問，此種新鮮感緣自兩公所使用天主教詮釋傳統儒家經典之方法也。³⁷

三、徵引「後儒」著作

利瑪竇以降，傳教士對儒家所採取的策略基本上是褒揚經典儒家（秦漢以前），而對所謂「後儒」即宋明儒家多有所貶抑。³⁸原因無不在於某些教義與宋明理學相衝突，諸如「萬物各從其類」與「萬物一體」、「天主是萬物本原」與「理、氣、太極本原」等等。

兩公在此書基本上承襲了此種策略，如其所云：「『五經』、『四書』，自『危微精一』傳來，操存省治之功，致知力行之要，細心體貼到自己身上。無惑于先人之俗言，勿參以後儒之意見，勿溺於二氏之邪說。」³⁹此處「勿參以後儒之意見」即指「勿要參考宋明儒家之觀點」。又云「由《泰誓》言天地萬民父母，先儒疑其書晚出，或非當時本文，即此一言，足證後世之訛矣。」⁴⁰又「凡言『造化之跡，二氣良能』，皆未得神鬼之情狀者也。」⁴¹即是對宋明儒家之微詞與否定，其對宋明儒家之態度可見一斑。⁴²

³⁶（明）韓霖，《鐸書》，頁 605-606。

³⁷兩公此種詮釋方法，雖然讓人耳目一新，卻也同樣招致士大夫激烈批評與反對，可參見黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，「五，地方人士對韓霖的反應」，頁 90 以下。

³⁸正如李之藻在〈《天主實義》重刻序〉中所云，「嘗讀其書，往往不類近儒，而與上古《素問》、《周髀》、《考工》、漆園諸編，默相勘印，顧粹然不詭於正。」（參見《利瑪竇中文著譯集》，頁 100。）此處即可見利瑪竇之策略。

³⁹（明）韓霖，《鐸書》，頁 800-801。

⁴⁰（明）韓霖，《鐸書》，頁 800-801。

⁴¹（明）韓霖，《鐸書》，頁 851。

⁴²兩公對儒家之態度中多有批評與微詞，與當時皈依天主教之士大夫可謂如出一轍，然兩公之批評儒家並沒有改變其對儒家之認同，因而其思想中必然存在著價值取向與認同之間的張力。一方面作為

然兩公亦非全盤否定宋明儒家，其在該書中亦徵引如邵雍、朱熹、呂坤、陸象山、王陽明之類。茲舉例如下：

兩公云：「後儒『主靜』『居敬』之說，雖未見大頭顱，然其談學也，如饑食渴飲，必躬行實踐焉，舍短取長，皆吾師也。」⁴³即是說，宋儒（程朱）所持的「主靜」、「居敬」，雖然沒有象天主教那樣講得透徹與深刻，然「舍短取長」，還是可以採用的。此處之態度還有些須貶抑之意。

又云：

朱文公著《小學·內外篇》，《內篇》有四：曰立教，曰明倫，曰敬身，曰稽古；《外篇》有二：曰嘉言，曰善行。而敬身之目，其別有四：曰心術，曰威儀，曰衣服，曰飲食。允矣，先聖之功臣，後生之教父矣，但敬身之說未窺本原。⁴⁴

此處，兩公先稱讚朱熹為「先聖之功臣，後生之教父」，卻又說「敬身之說未窺本原」，可謂「愛恨分明」，其分別對待之態度畢現。

因此，大體言之，兩公對於宋明儒家與天主教並行不悖者則取認可態度，而對於天主教已說明之部分，則採取貶抑宋明儒家之態度。然在該書最後，兩公云：「末一段，與宋儒天理人欲同行，異情同意，有《修身西學》十卷，較之先儒加細焉。」⁴⁵此處表明，兩公似乎在微微贊同宋明儒家。又如在論述如何虛心時，兩公就直接引用陸象山和呂祖謙之語錄等等。⁴⁶

這種微妙態度在其引用其他儒家著作時似乎並不明顯，如其徵引《顏氏家訓·勉學》時，基本上是照錄原文。同樣如徵引《溫公書儀·婚儀上》、來知德之《周易集注·家人卦》、呂新吾之《理欲生長極至之圖》等等，亦引用《通書》中關於「孔顏樂處」的論述。

儒生，兩公要承繼儒家積極民生、純化風俗之社會責任感，但另一方面卻又要為其「死生大事」尋求意義空間。後者為前者恰好提高超越性補助，而前者又為後者提高合理性之基石。

⁴³ (明)韓霖，《鐸書》，頁 801。

⁴⁴ (明)韓霖，《鐸書》，頁 720。

⁴⁵ (明)韓霖，《鐸書》，頁 843。

⁴⁶ (明)韓霖，《鐸書》，頁 814-815。

四、徵引傳教士著作

使用傳統儒家經典著作來進行詮釋，其原因不僅僅在於昉自利瑪竇之傳教策略，亦在於傳統自身所具有的權威與合法性，因而使其詮釋活動更具有合理性與說服力。同樣，兩公之所以對宋明儒家態度曖昧，亦在於其詮釋之需要。宋明儒家之著作或思想業已成為當時之權威（官方學術），因而借助宋明儒家亦可以提升其詮釋活動之效力。然本文之始已表明，構成詮釋者「前視界」的不僅有「傳統」、「權威」，還有「價值取向」。對於兩公而言，此「價值取向」則為其所信仰之「天主教」，因而對於宋明儒家與天主教相悖之處，則明確拒斥；而對於重合部分，則貶抑前者，而褒揚後者。⁴⁷

由此觀之，該書核心部分的則該是引自傳教士著作的內容，而對此部分之分析，亦可看出兩公思想中或詮釋活動中的「價值取向」。

李建泰云：「吾友兩公韓子，學有原本，以敬天愛人為宗。」⁴⁸李政修云兩公「至於敬天愛人之要，未嘗不三致意焉。」⁴⁹而陳垣則云：「是書……分疏演繹詳解，而一本於敬天愛人之旨，獨標新義。」⁵⁰可見，「敬天愛人」在該書中應處於核心之地位。該書實則以「敬天愛人」為主線，各種徵引、事例無不在說明「敬天愛人」之內容、原因與效果。然「敬天愛人」之觀念緣自何處？兩公云：「古之帝王，總是敬天愛人。」⁵¹又云：「恐宣講難遍，付之梨棗，俾高皇帝敬天愛人之旨，家傳戶誦焉。」⁵²意即「敬天愛人」來自「古之帝王」，而高皇帝又

⁴⁷ 正因如此，才導致諸多明季天主教信徒有信仰不純之虞，或曰將儒家與天主教雜糅在一起，如查繼佐《罪惟錄·王徵傳》云，「獨其奉天主教嚴，臨命猶喃喃二語。以此事天，儒教哉？」（轉引自郭熹微，《王徵散論》，頁138）意即王之所為模糊了儒家與天主教之界限；或如有學者批評徐光啟之信仰乃「儒教和天主教的大雜燴」（參見謝和耐，耿升譯，《中國和基督教》，（上海：上海古籍出版社，1991），頁99），如此等等。設若中國信徒高度自覺的理解、接受與運用這些詮釋方法，則云「明末中西文化交流是雙方建立了一種以誤解為基礎的默契」無疑不確。因中國信徒業已知道儒家與天主教之根本區別，且已接受天主教之信仰，惟在詮釋和表達上仍使用儒家話語，雖然如此，其內在含義已發生轉變，因而中國信徒並非誤解天主教，而傳教士也非誤解儒家，何況兩種文化之間並非無一處共通。當然，與此相反，設若中國信徒誤將傳教士之詮釋手段當目的，則存在誤解之可能。

⁴⁸ （明）韓霖，《鐸書》，頁599。

⁴⁹ （明）韓霖，《鐸書》，頁619-620。

⁵⁰ 陳垣，〈重刊《鐸書》序〉，頁1-2。

⁵¹ （明）韓霖，《鐸書》，頁630。

⁵² （明）韓霖，《鐸書》，頁636-637。

「以聖人而膺天命」，因此「聖諭六言」的主要內容也即勸人要「敬天愛人」。

然揆兩公之思想世界，此處「敬天愛人」已不再如經典儒家所言之「敬天」、之「愛人」。我們先看明末教內三大「柱石」之一楊廷筠的一段話：

《解罪說》（即《滌罪正規》：引者注）四卷欲窮人情變態，不嫌稱繁，而大指不逾十誠，十誠盡於敬天愛人二端，敬天主之實又在愛人，愛人如己乃所以敬天主。⁵³

《鐸書》亦徵引《滌罪正規》，則兩公應讀過此序。另外，與兩公同時代之陝西涇陽王徵⁵⁴亦寫過《畏天愛人極論》。一類於楊廷筠用「四字總括天主十誠之義」，即畏天相當於前三誠，愛人相當於後七誠。⁵⁵那麼，是否可以說，兩公之「敬天愛人」就源於天主教呢？我們首先需要分析該書自身是如何論述「敬天愛人」的。

首先，何為「敬」？兩公云：「敬者，尊無二上之謂，凡神聖無可與之比者。」⁵⁶何為「愛」？即「要愛人如己。」⁵⁷那麼為何要「敬天愛人」？兩公首先論述說「古之帝王，總是敬天愛人」，因此，「自天子以至於庶人，皆以敬天為第一事。」⁵⁸又云：「君為天之元子，吾人亦天之眾子。敬天愛人，人人有責。」⁵⁹此幾處主要從道統權威角度論述吾人要敬天愛人。兩公又將學問分為三端，即「一向天，即敬天之學」，「一向人，即愛人之說」，「一向己，修治身心，為學之本」，「而敬天愛人，一以貫之」⁶⁰此處則從學問角度論述其原因。細分之，吾之敬天又在於：

⁵³ 楊廷筠，〈《滌罪正規》序〉，載於鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第四卷，（臺北：臺北利氏學社，2002），頁 345。

⁵⁴ 關於王徵可參見《欽定四庫全書·陝西通志》卷六十一《人物七·忠節》，此處未提及其信仰天主教事。另參見郭熹微，〈王徵散論〉以及張中政，〈明涇陽王徵先生行實述評〉，載《史學集刊》，1994年04期，頁 70-74。

⁵⁵ 參見郭熹微，〈王徵散論〉，頁 139。

⁵⁶ （明）韓霖，《鐸書》，頁 640。

⁵⁷ （明）韓霖，《鐸書》，頁 679。

⁵⁸ （明）韓霖，《鐸書》，頁 639-640。

⁵⁹ （明）韓霖，《鐸書》，頁 846。

⁶⁰ （明）韓霖，《鐸書》，頁 797。

蓋天既生人，即付以性，與禽獸不同。自生時至死後，皆天造成，培養、管轄之，時刻不離，有求斯應，善有永賞，惡有永罰，總是愛人之意。所以吾人第一要敬天。⁶¹

此處明確表示，吾人敬天源自天主對吾人之恩澤，一類于父母之于子女。⁶²吾之愛人則又在於「斯人同是天之所生，同是天之所愛」，⁶³是故「吾人敬天愛人，有四海一家、萬物一體之意。」⁶⁴

其次，該如何「敬天愛人」？大概言之，兩公在該書中基本上都在說明該如何「敬天愛人」，諸如其云孝順父母也就是「愛人」。同樣，教訓子孫、和睦鄉里、各安生理等等都可看作為「敬天愛人」之要求。具體而言，孝順父母要「養父母的身」和「安父母的心」。⁶⁵又要兄弟和睦，不使父母憂心。同時，需要「常存至公無我之心，勿以自私自利為事」，即要「分人以財，教人以善」，而「施予又有五要」，如此等等。此處兩公不勝其繁條舉具體細節，並引用《了凡四訓》、《童幼教育》等內容，可謂十分詳實仔細且切實可行。兩公亦從反面說明該如何敬天愛人，「前說敬天愛人，反之者即悖天害人也。」又將「悖天害人」分為三等，條分縷析，逐條闡釋。⁶⁶除以上具體道德條目外，兩公亦強調敬天愛人在神學上之要求，兩公云「敬天之學，信之一字，功之首也，萬善之根也。」⁶⁷所信者何？即「天帝唯一」、

⁶¹ (明)韓霖，《鐸書》，頁 640。

⁶² 從創造論角度去闡明「敬天」之原因，似更能讓熟悉宗法、儒家禮儀的中國人接受，因為儒家強調子女對父母之敬，也多基於父母對於子女之「生養」、「培養」與「管轄」等等（並且，儒家也有敬天傳統，如《禮記》中的「毋不敬」，注曰，「禮主於敬」，「後儒」又有「居敬」說等等）。有趣的是，基於同樣的原因卻導出不同結果，陝西信徒王徵從創造論導出「畏天」，「畏天」與「敬天」雖只有一字只差，實則大不相同。兩公曾在《鐸書》中云，「尊敬者，畏愛二情之所發也。然二情不並容，畏情勝，愛情必衰。畏者，小人之心也；愛者，君子之德也。尊敬者，尤當以愛情為主。」（頁 654）也就是說，「畏」只是「小人」的「心態」，尊敬天主當以愛為主，此乃敬天主主要內涵。而「畏天」則主要從天主之罰、地獄之苦、天主之全能等角度而言，如其所云，「只知地上主賞罰可畏，而不知天上主更有真正大賞罰之更可畏。」轉引自郭熹微，〈王徵散論〉，載《世界宗教研究》，1994年02期，頁 139。

⁶³ (明)韓霖，《鐸書》，頁 678-679。

⁶⁴ (明)韓霖，《鐸書》，頁 714。

⁶⁵ (明)韓霖，《鐸書》，頁 647-648。

⁶⁶ (明)韓霖，《鐸書》，頁 805-806。

⁶⁷ (明)韓霖，《鐸書》，頁 859。

「天堂地獄」等內容。兩公一方面仔細闡釋儒家與天主教所重合之道德要求，一方面又時刻穿插天主教之教義、教理，其鵠的十分鮮明。

再次，人若「敬天愛人」會如何？為加強論述之說服力，兩公亦多處提到「敬天愛人」之賞（幸福）以及不「敬天愛人」之罰（不幸）。⁶⁸僅舉數例，如其所云：「凡大位高貴，猶弱草難久，惟敬天愛人，可永久倚賴耳。人知敬天，未有不忠不孝者；未有不知敬天，而能忠能孝者也。」⁶⁹即若「敬天」則可永保「大位高貴」，亦會忠孝。又云：

人若存敬天愛人之心，一意為善，吉祥自至；任意習四民之業，不愁養生之資不從天上落下來；凡費力費心、聰明智巧，都用不著。此是各安生理第一妙法。⁷⁰

又云：「若常常愛人，福澤必然綿遠，子孫必然蕃昌。」⁷¹又云：「敬天愛人，則為善而受永福；悖天害人，則為惡而受永殃。」⁷²此處則從正反兩面說明敬天愛人之後果，足以「聳動人心」。

第四，「敬天愛人」之可能性何如？兩公承繼利氏云：

蓋天生萬民，即將敬天愛人兩念，銘刻人心，是性中有善，所以近於天神，而別於禽獸者也。與以自主之權，可以為善，亦可以為惡。然後善有功，惡有罪，而禍福隨焉。⁷³

意即人人都可以敬天愛人，也可以不敬天愛人，然亦承擔相應後果。總而言之，「敬天愛人，非是難事，道如康莊，人人可由。」⁷⁴

以上對兩公「敬天愛人」之學所作梳理未足以充分說明「敬天愛人」就源自天主教，因

⁶⁸ 兩公此種僅僅是為了加強說服力，還是一種「方便說法」？但問題是以下所引之表述或多或少均有問題，如報應在子孫等等，可見下文討論。

⁶⁹ （明）韓霖，《鐸書》，頁 725。

⁷⁰ （明）韓霖，《鐸書》，頁 771-772。

⁷¹ （明）韓霖，《鐸書》，頁 681。

⁷² （明）韓霖，《鐸書》，頁 852。

⁷³ （明）韓霖，《鐸書》，頁 798-799。

⁷⁴ （明）韓霖，《鐸書》，頁 862。

其在傳統儒家亦有相關闡述，如《詩經·大雅·文王》云：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」《詩經·大雅·生民》云：「敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。」《尚書·周書》云：「王拜手稽首曰：『公不敢不敬天之休。』」又如《孟子·離婁章句下》「孟子曰：『君子所以異於人者，以其存心也，君子以仁存心，以禮存心，仁者愛人。』」又《論語·顏淵》「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」如此等等，在儒家中亦不乏此類論說，⁷⁵然細分辨之，此與彼猶天壤之別也。

按兩公所謂之「敬天愛人」已絕非僅只如儒家所言之「敬天愛人」，所敬之「天」，大異於儒家所謂「悠悠蒼天」、「皇天上帝」，更特異於宋儒「蒼蒼之天」。⁷⁶兩公所謂「天」「非蒼蒼之天也，上面有個主宰，生天、生地、生神、生人、生物」，⁷⁷並且「至尊無二，全知全能，為萬善萬福之原本；人間善惡禍福，皆天自主之；無有在其上者，亦無與之齊者。」⁷⁸由此可知，兩公所謂「天」實為唯一人格神，即為天主教之上帝也，其所謂「愛人」之原因也正在於此唯一神。換言之，愛人是崇敬唯一神天主之表現與要求。是故兩公「敬天愛人」之學實則以天主教唯一神信仰為前提基礎，因而與傳統儒家所謂「敬天愛人」不同，因而可以說兩公此種主張來源於天主教也。⁷⁹為進一步確證此結論，下面再從傳教士角度論述之。

利瑪竇在《天主實義》第七篇中說道：

⁷⁵ 墨子的「兼愛」說與天主教「愛人如己」類似，而明時《墨子》廣為刊刻（參見陳耀文，〈明清之際早期啟蒙思潮的興起與墨子學說的復活〉，載《武漢工程職業技術學院學報》，1997年02期，頁89-94），因而可能對兩公有影響。

⁷⁶ 《欽定四庫全書·朱子語類》卷二十五，「周問『獲罪於天，集注曰，天即理也，此指獲罪於蒼蒼之天耶，抑得罪於此理也？』曰，『天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天，故蒼蒼者，即此道理之天，故曰其體即謂之天，其主宰即謂之帝。』」

⁷⁷ （明）韓霖，《鐸書》，頁638-639。

⁷⁸ （明）韓霖，《鐸書》，頁848-849。

⁷⁹ 若從反教文獻來看則更分明，如有人云，「近日天主之說，不知者以為進於儒，而實大謬，此仍不可不辯。夫儒者之所謂天……此豈謂有一人焉，如所謂天主者以上主此天哉？」（黎遂球，《蓮須閣集》卷十三「與友人論窮理盡性書」，北京出版社：《四庫禁毀叢刊》集部第183冊）又如劉宗周云，「若天，何主乎？天即理也。今以為別有一主者，以生天而生人物，遂令人不識祖宗、父母，此其說詎可一日容於堯舜之世！」（參見《劉子全書》卷十七「辟左道以證人心疏」，臺北華文書局《中華文史叢書》影印清道光年間刊本。）此即表明，所謂「敬天愛人」等概念實則源自外來之天主教也。

余曰仁也者，乃愛天主與夫愛人者，……人之中雖親若父母，比于天主者，猶為外焉。……夫仁之說，可約而以二言窮之，曰：愛天主，為天主無以尚，而為天主者，愛人如己也。行斯二者，百行全備矣。然二亦一而已，篤愛一人，則並愛其所愛者矣。天主愛人，吾真愛天主者，有不愛人者乎？此仁之德所以為尊，其尊非他，乃因上帝。

80

此處利氏所言甚明，但此處只言「愛天」，未言「敬天」。但分析兩公所言「尊敬者，畏愛二情之所發也。」「畏者，小人之心也；愛者，君子之德也。尊敬者，尤當以愛情為主。」⁸¹也就是說，「敬天」也當以「愛天」為主。比照兩公與利氏之差異，我們是否可謂「敬天」乃中國信徒所發明（當然，傳教士或多或少也講「崇敬天主」），其原型當為「愛天」也。或因天主至大無上，又全知全能全善，故「愛天」似乎於情理難以為合，所以變「愛天」為「敬天」，但此並非說兩公和當時信徒已放棄「愛天」之說。⁸²另外，此或由附會儒家所致，因儒家經典已有「敬天」之說，此種比附在明季天主教中之顯明事實毋庸置疑，如楊廷筠對「敬天愛人」所做之比附：「天學大旨不越兩端：曰欽崇天主，曰愛人如己。夫欽崇天主，即吾儒昭事上帝也；愛人如己，即吾儒憫我同胞也。」⁸³

以上就該書核心思想「敬天愛人」，簡單分析該書與傳教士著作之關係，初步揭示出該書實則運用天主教教理來詮釋「聖諭六言」，下面進一步論述之。

五、進一步論述

是書中所引用傳教士著作，主要有《哀矜行誼》（羅雅毅）、《教童幼書》（高一志）、《七克》（龐迪我）、《滌罪正規》（艾儒略）、《修身西學》（高一志）等等。其中大部

⁸⁰ 利瑪竇，《天主實義》，第七篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁 77、79。

⁸¹ （明）韓霖，《鐸書》，頁 654。

⁸² 反教文獻或可為一證，陳侯光在《辯學芻言·西學辯二》批評利氏云，「今瑪竇獨尊天主為世人大父、宇宙公君，必朝夕慕戀之、欽崇之，是以親為小而不足愛也，以君為私而不足敬也。」又云「（瑪竇）又曰，仁也者乃愛天主，則與孔子『仁者人也』『親親為大』之旨異。」（參見徐昌治輯《聖朝破邪集》卷五，載中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《藏外佛經》，第 14 冊，合肥市：黃山書社，2005，頁 591 上）此即表明，若言愛天主則似讓人有不孝之感。

⁸³ 轉引自方豪，《方豪六十自定稿》（上），（臺北：臺灣學生書局，民國 58 年），頁 217。

分為介紹天主教倫理道德之書籍，如《哀矜行誼》主要講述「愛人如己」之具體要求，即「分形神哀矜之行十四端」，如「食饑者」、「飲渴者」、「衣裸者」、「舍旅者」、「顧病者」、「贖虜者」、「葬死者」等等，以及「神之哀矜七端」，即「啟誨愚蒙」、「善勸人」、「責有過失者」、「慰尤者」、「赦侮我者」、「恕人之弱行」、「為生死者祈天主」等等。⁸⁴又如《教童幼書》則主要從廿個不同方面講述如何教育孩童等等。⁸⁵

兩公論述施捨時徵引《哀矜行誼》中主要內容，並加入自己所總結之內容，如「施予又有五要」等等，此處未見鮮明天主教色彩。同樣，在論述如何教育孩童時所徵引《教童幼書》之內容亦未涉及神學內容。所徵引《七克》之「七宗罪」才些微涉及到天主教之倫理道德要求。同樣，所徵引《滌罪正規》之事例也僅僅用來說明「有道聖人」是如何「責身贖罪」的。

行文至此仍無法明確表明該書與天主教之間之關聯。雖若可以說，該書大量引用了傳教士著作，但這些著作神學色彩並不濃厚。然該書中仍包含有豐富之神學思想，若能分析出該思想之來源，則可揭明該書之真正身份。

首先，兩公在此書中所使用詮釋策略或方法可謂與利瑪竇無二。前文業已說明兩公是如何援儒入耶的（以及如何對待「先儒」與「後儒」的），此處著重分析其對佛道之態度。兩公云：「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。」⁸⁶此處已鮮明表達了兩公對佛、道等之拒斥態度。又如「有一種人，坐視窮人而不救，反去齋僧建寺，塑象妝金，又妄想渡蟻登第，救雀獲寶，此顛倒見也。」⁸⁷又，

世衰教廢，本原漸迷，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

⁸⁴ 見羅雅毅著，《哀矜行誼》卷二，收在鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第五冊，頁 1-256。

⁸⁵ 如卷上為「教育之原第一」、「育之功第二」、「教之主第三」、「教之助第四」、「教之法第五」、「教之翼第六」、「學之始第七」、「學之次第八」、「潔身第九」、「知恥第十」以及卷下為「緘默第一」、「言信第二」、「文學第三」、「正書第四」、「西學第五」、「飲食第六」、「衣裳第七」、「寢寐第八」、「交友第九」、「閑戲第十」，參見高一志，《教童幼書》（亦名《童幼教育》），載於鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第一冊，頁 239-216。

⁸⁶ （明）韓霖，《鐸書》，頁 649。

⁸⁷ （明）韓霖，《鐸書》，頁 685-686。

耳。（頁 849）

此處兩公對二氏批評態度之嚴厲可見一斑。再如「……如異端邪術，神佛經咒，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。」⁸⁸「人心不可有二向，而積習迷之，不肯深心講究；或所信從，反以神佛加天之上，是得謂之敬乎？」⁸⁹同樣，在引用完《了凡四訓》之後，兩公還不忘來一句「中有玉石兼收，珠礫相混者，僭為汰之。」⁹⁰由此可見，兩公對待佛道（以及如堪輿等民間信仰）之態度是異常鮮明的，那就是批評與拒斥。

此種態度與利瑪竇以降之傳教士態度不異。在《天主實義》中，利氏曾對佛教之空說、六道輪迴說、戒殺生以及天堂地獄說等均做了系統的批評，而認為「天主教，古教也。釋氏西民，必竊聞其說矣。……釋氏借天主、天堂、地獄之義，以傳己私意邪道。」⁹¹而明季著名信徒徐光啟也曾專門著述《辟釋氏諸妄》來批評佛教，對「持咒」、「輪迴」、「念佛」等等均做了批評。⁹²

其次，對待佛道態度之類似還不足以說明問題。下面將分析該書之其他核心意義（即神學思想）與天主教之關係。兩公所云「吾人要知，天為大父母」，⁹³此系源自天主教，何也？此種「天為『大父母』」思想已於《天主實義》中出現，「天主乃萬靈之父」，⁹⁴後來之傳教士更明確指出「天主為大父也」，⁹⁵「天主，人之大父母也。」⁹⁶而除自天主教之外並無任何

⁸⁸（明）韓霖，《鐸書》，頁 843-844。

⁸⁹（明）韓霖，《鐸書》，頁 848。

⁹⁰（明）韓霖，《鐸書》，頁 836。

⁹¹利瑪竇，《天主實義》，第三篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁 26。

⁹²見徐光啟，《辟釋氏諸妄》，載於鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第一冊，頁 37-70。

⁹³（明）韓霖，《鐸書》，頁 638。

⁹⁴參見利瑪竇，《天主實義》，第六篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁 69。又如李之藻〈《天主實義》重刻序〉所云，「利先生學術，一本事天，……原本師說，演為《天主實義》十篇，用以訓善坊惡。其言曰，人知事其父母，而不知天主為大父母也；人知國家正統，而不目天主之統天之大正統也。不事親，不可為子；不識正統，不可為臣；不事天主，不可為人。」此之可見，「大父母實源自利氏無疑也。見《利瑪竇中文著譯集》，頁 99。

⁹⁵參見艾儒略，《滌罪正規》，載於鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第四卷，頁 464。

學者在此意義上稱天為大父母，⁹⁷由此二者關係可明也。

另外，兩公在該書末集中總結了其敬天之學之主要內容（亦可看成其信仰之核心）：

第一須知天帝惟一。……至尊無二，全知全能，為萬善萬福之原本；人間善惡禍福，皆天自主之；無有在其上者，亦無與之齊者。

其次須知神鬼正義。神鬼者，無形無色靈明之全體也；受造於天，而共戴一尊，……其善者自初造時永定於善，而享天堂之福，是為天神；其惡者自初造時相引於邪，而受地獄之罰，是為魔鬼。

其次須知靈性不滅。凡人形體受之父母，而性則天特畀之……故上帝為無始無終，萬物為有始有終，神鬼與人為有始無終。

其次須知死候當備。……何也？……以審判故。凡生前所思所言所行，皆於死後當鞠焉。天監在上，錙銖不爽，可不懼哉？而審判何以當懼？以有地獄天堂故。蓋人間萬苦，較

⁹⁶ 同上著作，頁 488。

⁹⁷ 但宋儒亦有人稱乾坤為大父母的，卻只用來解釋《周易》，無神學色彩，如宋邵伯溫曾記載過「江南人鄭夬曾為一書談易，其間一說曰『乾坤大父母也，複姤小父母也。乾一變生復得一陽，坤一變生姤得一陰，乾再變生臨得二陽，坤再變生遁得二陰。』（參見《欽定四庫全書·易學辨惑》，〔宋〕邵伯溫撰）朱熹也說過類似之語「蓋乾坤是大父母，坎離是小父母。」（見《欽定四庫全書·朱子語類》卷六十五《易一·綱領上》）值得注意的是宋儒張載更明確說過「乾父坤母，而人生其中，凡天下之人皆天地之子矣。」（見《欽定四庫全書·張子全書》卷一《西銘》）但此處之意並不如天主教所謂「天為大父母」，此處主要從人之生養皆稟有天地之氣而言，非兩公所云之主宰、全知全能、賞善罰惡等等，如有人在解釋「言人事天地當如子之事父母何？」時說道，「謂人為天地之子，蓋人受天地之氣以生，而有是性，猶子受父母之氣以生，而有是身父母之氣，即天地之氣也。分而言之，人各一父母也，合而言之，舉天下同一父母也人。知父母之為父母，而不知天地之為大父母。」（同上）又如朱熹在解釋《西銘》時也說道，「然又云以人之自有父母言之，則一家之內有許多骨肉宗族，如民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母，宗子以下卻是以天地為一大父母，與眾人所共底也。」（參見《欽定四庫全書·朱子語類》卷九十八《張子書之一》）因此，可說「除自天主教之外並無任何學者在此意義上稱天為大父母」也。

之地獄，猶畫火與真火也，……至若天堂，美好無可形容，不可謂世間之樂無所不有，但可言世間之苦大概全無耳。⁹⁸

以上可歸納為「天主說」、「靈魂說」和「天堂地獄說」，這些內容在利氏《天主實義》、《畸人十篇》，艾儒略《萬物真原》等著作中業已詳明，如《畸人十篇》曾闢兩章專講「備死之說」，《萬物真原》則專為論述天主為萬物真正之本原。據此可見，兩公此類思想觀念乃與天主教一脈相承也。

同時，兩公在此書中亦著重強調如「人生世間，如在逆旅」（韓霖號「寓庵」也有此意）等等觀念。此種觀念雖於前明和明時已經出現，如明羅洪先撰《逆旅主人》云：

逆旅問主翁，日暮未有遇，同此如寄身，彼此莫為慮，人生無百年，區區惜所據，頹簷與華甍，終當俱委去，達士久不聞，末俗多愚誤，此翁未足疑，吾道自堪懼。⁹⁹

然兩公此處所謂「逆旅」亦非此類概念也。此觀念在利瑪竇的《天主實義》中即已出現：

現世者，非人世也，禽獸之本處所也，所以於是反自得有餘也。人之在世，不過暫次寄居也，所以不是不寧、不足也。……故現世者，吾所僑寓，非長久居也。吾本家室，不在今世，在後世；不在人，在天，當於彼創本業焉。¹⁰⁰

因此，與當時「逆旅」觀念不同之處乃兩公之用心在於強調身後之事大也，如其所云「富貴而至三公，壽考而至百歲，人生受享如是止矣；身填溝壑，肉飽鳥鳶，人間凶禍如是止矣。豈知身後賞罰，有千萬此而無算者哉？」¹⁰¹兩公強調「必有身後之報」，目的正在於強調此

⁹⁸（明）韓霖，《鐸書》，頁 848-855。

⁹⁹ 見《欽定四庫全書·念庵文集》卷十九。

¹⁰⁰ 見利瑪竇，《天主實義》，「第三篇 論人魂不滅大異禽獸」。又見本書第六篇之「人生世間，如俳優在戲場」（《利瑪竇中文著譯集》，頁 23 及頁 58 以下。）。（該喻亦出現在利瑪竇《二十五言》中，「人客居於世之喻」及「人生如戲之喻」。又出現在其《畸人十篇》中「人於今世惟僑寓耳。」（具見《利瑪竇中文著譯集》）

¹⁰¹（明）韓霖，《鐸書》，頁 855。

世乃天主之「修心煉德的場」，此世並非最終歸宿，正如當時一位教內信徒所云：

……這眼前的世界也不是我等享福的場，也不是我等受苦的場，世上的苦樂轉眼一番容易過去，算不得是真正苦樂，這個世界全是我等修心煉德的場。等閒不錯過，我等若備滿了真德，合天主意，必得升天堂，享無量的福，到那享永福的時，這個世界一切好歹，都看作糞土無用，與我們絕不相干了。¹⁰²

此外還有天主賞罰觀念，如「富貴貧賤不同，必與其人善惡絲毫不爽」¹⁰³；罪的觀念，如「充類而言，人人有罪」¹⁰⁴；人的起源，如「自古至今，九州萬國，人以億兆計，溯其初只是一夫一婦所生」¹⁰⁵；受造物分為三品，「造物主造物，分上中下三品。上品曰天神，中品曰人，下品曰禽獸」¹⁰⁶；害人者有「三仇」，「一曰魔鬼，一曰肉身，一曰風俗」¹⁰⁷；人有自由意志（自專之權），「與以自主之權，可以為善，亦可以為惡」¹⁰⁸；性中有「三司」，「曰司記、司明、司愛」¹⁰⁹；禁止娶妾，如「淫字不止桑間濮上，狎邪青樓，凡正配之外，皆是苟合。蓋一女不得有二男，一男獨得有二女乎？」¹¹⁰等等，這些觀念無不來自天主教。兩公使用這些天主教基本教理來詮釋「聖諭六言」，實則是借用「聖諭六言」來演繹和宣揚天主教基本的倫理道德而已。

¹⁰² 熊士旂，《策怠警喻》，載於鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第一冊，頁 151-152。

¹⁰³ (明)韓霖，《鐸書》，頁 773-774。

¹⁰⁴ (明)韓霖，《鐸書》，頁 807。

¹⁰⁵ (明)韓霖，《鐸書》，頁 678。

¹⁰⁶ (明)韓霖，《鐸書》，頁 764。

¹⁰⁷ (明)韓霖，《鐸書》，頁 764。

¹⁰⁸ (明)韓霖，《鐸書》，頁 799。

¹⁰⁹ (明)韓霖，《鐸書》，頁 799。

¹¹⁰ (明)韓霖，《鐸書》，頁 806-807。對於天主教禁止娶妾，曾引發中國信徒之不滿，如楊廷筠因有一妾而不得受洗入教，因而云，「天主教無情面，不能容其一妾，佛教斷不如此。」陝西信徒王徵也有類似遭遇。參見徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》，（上海：上海書店出版，1990），頁 338。

六、徵引佛道背景文獻

是書核心部分如上所言來自於天主教，然兩公亦徵引佛教背景之書籍，如《了凡四訓》、《紀訓存實》等等。《紀訓存實》撰者為李長科（1590？-1657），《欽定四庫全書總目》云：「長科，字小有，揚州興化人。」¹¹¹《紀訓存實》乃《廣仁品》（十八卷）當中一卷。《欽定四庫全書總目》評《廣仁品》云：「此書闡明佛家戒殺之說，皆雜舉故實以明因果。」因此可見，該書實則為佛教勸善之書也。按北大所藏《廣仁品》¹¹²，《紀訓存實》原書作《紀訓存賞》。兩公在引用時亦與原文稍有出處，如「某知縣」，原文為「樊知縣（名毅）」等等。在該書中，兩公亦稱李長科為「吾友」，此種關係讓人回味。兩公在徵引《了凡四訓》時云：「袁了凡先生論改過處，言多懇切。」並幾乎照錄《了凡四訓》第二章「改過之法」與第三章「積善之方」，雖做了相應處理，然此種舉動雖不罕見，但也非常見。據此亦可見，兩公對於當時之佛教（道教）書籍亦很熟悉，那麼兩公思想觀念是否也受到佛教（道教）之影響呢？

下面我們來看此書中另一重要觀念，即「果報」。兩公在舉王祥之孝敬時，云王祥「後官至太保，進爵為公，壽八十五歲。可見天報善人，斷然不爽。」¹¹³又舉王覽之孝云「覽仕至光祿大夫，子孫貴盛，千古無比。想生平至行，不止愛兄一端，故天報之如此。」¹¹⁴由此可見，兩公所謂「果報」包含有「報應在現世」之含義，如兩公舉「蕭蘭」「不肯為人枉造一語」時云其「後領鄉薦，善惡報應，人亦可以知所擇矣。」¹¹⁵

兩公又云：

凡富貴之人，皆是天之所厚，或借祖宗之蔭，或從自己勤儉中來，必先有克己濟人之功，而後享安富尊榮之報。若常常愛人，福澤必然綿遠，子孫必然蕃昌。（頁 681）

¹¹¹ 見《欽定四庫全書總目》卷一百三十二。另《欽定續文獻通考》卷一百八十七云，「長科，字小有，揚州興化人等。」

¹¹² 《廣仁品》，十八卷，明崇禎刻本，故宮博物館有藏，有〈生殺果報〉，〈善惡果報〉，〈防淫警訓〉，〈牛戒匯鈔〉，〈科第捷征〉，〈了凡四訓〉，〈紀訓存賞〉，〈淡泊明志〉，〈鑒懲錄〉，〈宦海慈行〉，〈好生錄〉，〈護生品〉等十八卷。

¹¹³ （明）韓霖，《鐸書》，頁 650-651。

¹¹⁴ （明）韓霖，《鐸書》，頁 662-663。

¹¹⁵ （明）韓霖，《鐸書》，頁 701-702。

此即「報應在子孫」觀念。又如，

人到四五十歲，年紀大，閱歷多。請細數從來所見所聞，某人善，某人惡，某人似惡而善，某人似善而惡；某人天報以福，子孫昌盛，某人被天誅，某人遭刑憲；或身死財散，或子孫零替，或滅絕無後，善惡禍福，斷然不爽。¹¹⁶

但天主教所謂「報應在現世」並非天主教「報應」（賞善罰惡、審判與天堂地獄）說之核心。天主教所強調的乃是「報應在身後」，但為何還要說「現世之報」呢？利氏云：

設今善惡之報鹹待於來世，則愚人不知來世之應者，何以驗天上之有主者？將益放恣無忌，故犯彘者，時遇饑荒之災，以懲其前而戒其後，順理者，時蒙吉福之降，以酬於往而勸其來也。¹¹⁷

換言之，現世之報不是終極意義上的，只是一種獎懲之手段。報應最終還在身後，即上天堂或下地獄乃最終之報應，如利氏所言：

本世之報微矣，不足以充人心之欲，又不滿誠德之功，不足現上帝賞善之力量也。¹¹⁸……然天主至公，無不盡賞之善，無不盡罰之惡，故終身為善不易其心，則應登天堂，享大福樂而賞之；終身為惡至死不悛，則宜墮地獄，受重禍災而罰之。¹¹⁹

清初傳教士南懷仁更是明確的指出：「善惡之報，大概不在現世之禍福。」¹²⁰極言之，現世之禍福與人之善惡毫無關係。並且，利氏以及南氏均極力批評「報應在子孫」之觀念，

¹¹⁶ (明)韓霖，《鐸書》，頁 803-804。

¹¹⁷ 利瑪竇，《天主實義》，第六篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁 67-68。

¹¹⁸ 同上著作，頁 66。

¹¹⁹ 同上著作，頁 68。

¹²⁰ 南懷仁，〈善惡報略說〉，載載於鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第五卷，頁 513。

利氏云：

我自我，子孫自我子孫，夫我所親行善惡，盡以還之子孫，其可為公乎？……爾為善，子孫為惡，則將舉爾所當享之賞，而盡加諸其為惡之身乎，可謂義乎？爾為惡，子孫為善，則將舉爾所當受之刑，而盡置諸其為善之躬乎，可謂仁乎？……¹²¹

對於此種批評兩公不可能視而不見¹²²，但為何還在此書中提及這些觀念呢？如本文前所述，構成兩公詮釋活動之「前結構」決定了其詮釋之結果；同樣，作為詮釋結果《鐸書》自然也帶有兩公詮釋「前結構」之痕跡。因而可以說，在兩公思想世界中或多或少仍帶有「報應在現世」、「報應在子孫」等觀念。此種觀念在明季可謂十分流行，兩公徵引《了凡四訓》時也未做處理的引入如「明則千百年負惡名，雖有孝子慈孫不能滌；幽則沉淪獄報，不勝其苦。」¹²³「陰德天報之，陽善享世名。」¹²⁴等語。¹²⁵另外，儒家固有之「福善禍淫」等觀念對其亦有影響，如其批評有人認為：「萬事不由人計較，一生都是命安排。命運好，不求自至；命運不好，枉費心機。……福善禍淫，為不驗之語。」¹²⁶其認為「此說大不然。」意即福善禍淫確為應驗之語，故兩公又引《了凡四訓》云：「天道之福善禍淫，皆與聖人同是非，而不與世俗同取捨。」¹²⁷

兩公又云「人有一分德，即有以分福以報之。所以前輩言：『生來之福有限，積來之福

¹²¹ 利瑪竇，《天主實義》，第六篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁 66。另參見南懷仁，〈善惡報略說〉，頁 521-524。

¹²² 是書，兩公也提到報應在身後，如其所云，「或疑視天夢夢，人世禍福，間或倒置，不知惟其倒置，所以必有身後之報也。」見該書頁 856。然天主教所謂「報應在身後」與佛教所謂「輪迴果報」大不相同，南氏曾辟之，見〈善惡報略說〉，頁 525-526。

¹²³ （明）韓霖，《鐸書》，頁 820。

¹²⁴ （明）韓霖，《鐸書》，頁 827。

¹²⁵ 兩公徵引佛教書籍，是否就表明其受這些書籍之影響？兩公雖對引文均做了相應處理，但顯然他自己也閱讀過這些書籍，因而也能理解這些文本，而按詮釋學來說，「理解某個陌生文本，就是理解它所提出的某種可能的真理要求，而這種可能真理首先必須被接受。」（參見洪漢鼎主編，《理解與解釋——詮釋學經典文選》，頁 215）因此，可以說，兩公或多或少仍保留著某些佛教思想。

¹²⁶ （明）韓霖，《鐸書》，頁 772-773。

¹²⁷ （明）韓霖，《鐸書》，頁 826。

無窮。」如有福十分，今日享用一分，前面只有九分；又享一分，前面只有八分。」如此精確因果報應之語與「報應在現世」、「報應在子孫」等觀念實則類于宋明流行之「功過格」（如《云穀禪師授了凡功過格》）、《文昌帝君陰騭文》與《太上感應篇》等等。¹²⁸

另外，兩公云：「世風澆薄……語以四海為家，萬物一體，真如朝菌不知晦朔，……不知聖賢道理，實實如此。」¹²⁹又在列舉稷契孔子孟子之後云：「以上三聖一賢，正是四海為一家，萬物為一體的。」¹³⁰又云：「若論本原，因人己同是一體，必沒相愛，可惡可惱之人，皆可憐可憫之人也。」¹³¹又「總欲吾人敬天愛人，有四海一家、萬物一體之意。」¹³²如此等等，表明兩公或多或少仍有「萬物一體」的觀念，而利氏則曾明確批評過宋儒之「萬物一體」。利氏認為，所謂「萬物一體」不過是「萬物一原」¹³³，兩公所論為何要「愛人」時就用了這一點，如其引用《了凡四訓》云：「人有親疏，有貴賤，有智愚賢不肖，萬品不齊，皆吾同胞，皆吾一體，孰非當敬當愛者？」¹³⁴，但「萬物一體」實則與天主教相悖，如利氏所云：「天主之為天地及其萬物，萬有繁然，或同宗異類，或同類異體，或同體異用，今欲強之為一體，逆造物者之旨矣。」¹³⁵因此可以說兩公思想中雖然稍微改變了「萬物一體」的內涵，

¹²⁸ 若以近世之《〈太上感應篇〉直講》觀之，則明顯看出此種相似性，如，「今試細講這種道理，凡人生來的福有限，享一分便減一分，積來的福無限，密密做利濟事去，則受福一分，便可積福十分，一也。」見印光，《〈太上感應篇〉直講》，李炳南序，（臺北，財團法人佛陀教育基金會，民國89年）。余英時《中國近世宗教倫理與商人精神》（合肥，安徽教育出版社，2001年，頁118）云，「南宋以來《太上感應篇》之類的道教『善書』不斷地出現，並廣泛地流行。……新道教的宗教倫理在肯定此世、肯定人生方面比新禪宗更向前進了一步。」此可佐證其時「善書」之影響。袁黃本人也力行功過格（如《欽定四庫全書總目》卷一百二十五《子部三十五·雜家類存目二》云，「黃持功過格甚謹，鄉裏稱為願人」），兩公大段申引《了凡四訓》，想必對袁黃之行功過格也很知曉。另外，韓霖本人亦與有佛、道背景的士大夫往來交際，如喜好道術的傅山（後出家為道士）等等，參見黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，頁92、97。

¹²⁹ （明）韓霖，《鐸書》，頁678。

¹³⁰ （明）韓霖，《鐸書》，頁682。

¹³¹ （明）韓霖，《鐸書》，頁710。

¹³² （明）韓霖，《鐸書》，頁714。

¹³³ 利瑪竇，《天主實義》，第四篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁45。

¹³⁴ （明）韓霖，《鐸書》，頁832。又云，「若論本原，因人己同是一體，必沒相愛，可惡可惱之人，皆可憐可憫之人也。」（此書頁710。）

¹³⁵ 利瑪竇，《天主實義》，第四篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁46。

但那種根深蒂固的、自宋儒傳承下來的觀念仍沒改變。

前已表明，傳統儒家雖已有「愛人」之觀念，但兩公此處所云「愛人」與傳統儒家大不同，雖然某些方面略近，但實質內容發生轉變；然傳統儒家「愛有差等」等觀念在此書中仍有顯現，如其在《孝順父母》一章裏先引《孝敬》云：「不愛其親而愛他人者，謂之悖德也。」兩公在說明詮釋此句話時云：「不愛其親亦無愛他人，理何也？邪愛非真愛也。真愛人者，必從愛父母起。」¹³⁶意即「愛人」須從愛父母始，然後才可推及他人。因此「孝順者，愛人之第一端也。」然利氏曾在《天主實義》中云：「人之中雖親若父母，比于天主者，猶為外焉。」因此第一要愛天主，因愛天主而愛人，即「天主愛人，吾真愛天主者，有不愛人者乎？」在兩公這裏，卻是由「敬天而及於愛人」。二者雖無大異，然其分別亦可明之。

如前所述，構成兩公「前結構」之一的天主教雖然是兩公詮釋活動之核心，但其在詮釋中仍不可避免帶有儒家等其他前結構之痕跡，如上所云之「萬物一體」、「報應在子孫」等等。

在詮釋活動中，詮釋者不能離開其所處的話語背景，正如本文開始所言：「每一時代都必須按照它自己的方式來理解歷史流傳下來的本文」。對於兩公而言，他所理解和詮釋「聖諭六言」與同時代的其他人有同也有異。相同的原因在於他和同時代的其他人都處於同樣的大背景之中，都承繼了相同的歷史文化背景；而不同則在於兩公自身的價值取向以及與眾不同的個體體驗。

前已述及傳教士對佛、道以及民間信仰（如堪輿）所持批評態度。實際上，宋明士大夫亦有不少人持相同態度，如馮應京序《天主實義》時云：

是書也，曆引吾六經之語，以證其實而深低談空之誤，以西政西，以中化中。見謂人之棄人倫、遺事物，猥言不著不染，要為脫輪迴也，乃輪迴之誕，明甚。¹³⁷

又如在韓霖之前的黃佐在其《泰泉鄉禮》中曾批評道：

葬者，藏也，欲人不得見也。貧者穴土藏棺，存禮而已。不許輕信風水禍福之說，及興發某房之說，停藏父母至數十年不葬，以致屍棺暴露，鴉食狗食，傷害天和，變生瘟疫。

¹³⁶（明）韓霖，《鐸書》，頁 643。

¹³⁷馮應京，〈《天主實義》序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁 98。

惜哉，痛哉。¹³⁸

宋明之前的謝應芳曾撰有《辨惑編》，對「死生」、「疫癘」、「鬼神」、「祭祀」、「淫祀」、「妖怪」、「巫覡」、「蔔筮」、「治喪」、「擇葬」、「相法」、「祿命」、「方位」、「時日」、「異端」等「一一條析而辨之」。其中，「異端」一篇中專門辨析佛教、道教的，如其所云：「古之為異端邪說者，眾矣。若老莊仙佛之流，自秦漢以來，惑世尤甚，故特舉此而詳其說。」¹³⁹

宋儒朱熹也曾對浮屠、火化等做過批評。¹⁴⁰兩公在批評「火化」、「焚楮錢」等之後云：「此數端者，先儒辨之甚詳，時賢更有篤論，明理者必不其然。」¹⁴¹此之「先儒」、「時賢」不僅僅指傳教士，而且也指宋明儒家。此種話語關聯甚明。

而且，從《鐸書》的敘述結構與方法來看，兩公很注重講道理與舉事例相結合。其不僅將天主教和儒家等義理講得深入淺出，而且也將事例娓娓道來，講得生動活潑。這些小故事不僅引自傳教士著作，如引自羅雅毅《哀矜行誼》的「西方一聖」嫁三女的故事，而且也引自宣揚佛教等著作，如《紀訓存實》就引自李小有的《廣仁品》。這些小故事廣泛見於其他明末流行的文集中。《鐸書》的這種寫作方式無疑受到當時鄉約寫作的影響。

結論

以上我們也已明晰兩公所使用之詮釋方法，也略微表明其使用這些方法之原因。綜觀之，兩公使用以上詮釋方法，與構成其詮釋之「前結構」有關。兩公此書之意義來源有三：

甲、為傳教士（包括其著作）；

乙、為傳統儒家；

¹³⁸ [明]黃佐撰《欽定四庫全書·泰泉鄉禮》卷三《鄉校》。

¹³⁹ [元]謝應芳撰《欽定四庫全書·辨惑編》卷四《異端》。

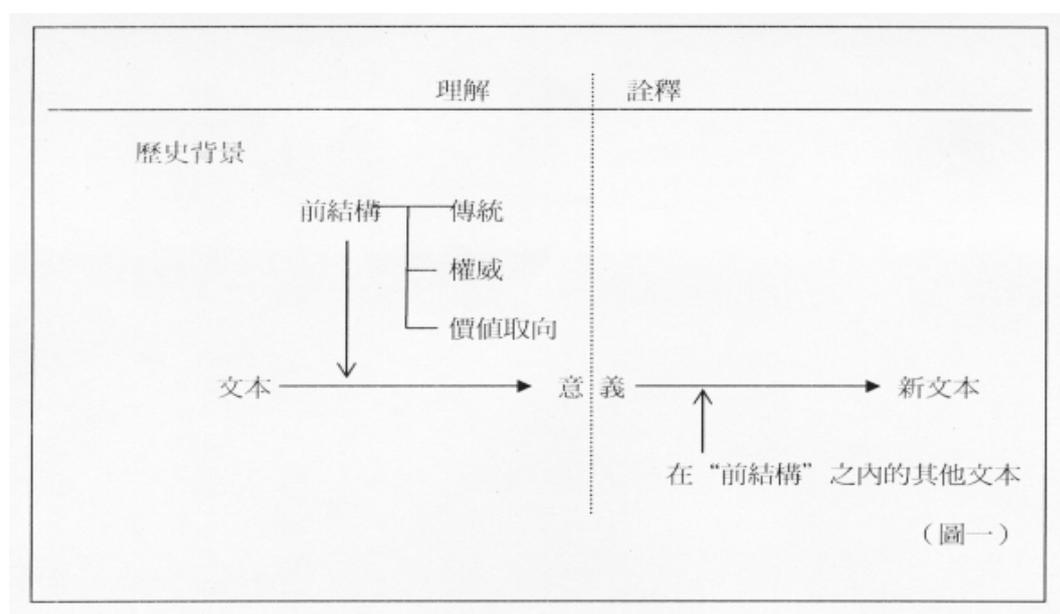
¹⁴⁰ 《欽定四庫全書·朱子語類》卷一百二十六《釋氏》。

¹⁴¹ (明)韓霖，《鐸書》，頁649。

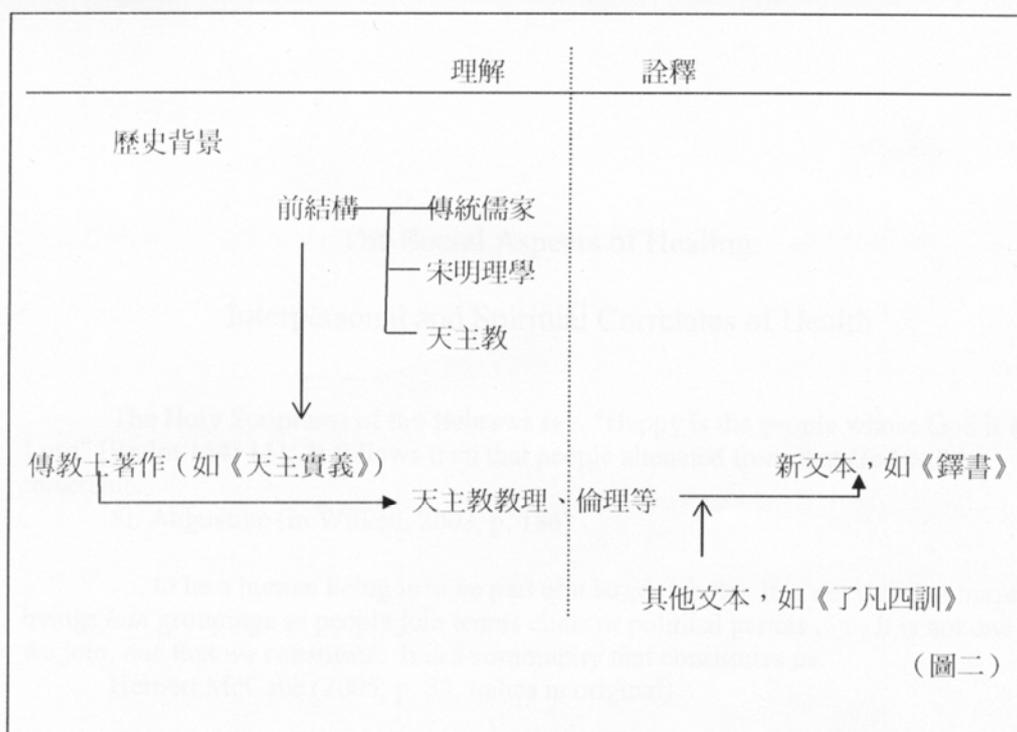
丙、為其他，如所謂「後儒」及佛道部分等等。

甲其實就是「價值取向」，是此書之核心，也是詮釋之主要意義來源與主要目的；¹⁴²使用傳統儒家（經典），如前所述，不僅具有合法性與合理性，而且還有權威性；使用丙則是因為兩公思想世界本來就不能脫離當時之話語環境，官方宋明理學與佛道流行觀念對生活於其中的兩公不可能沒有影響。如從另一個角度來講，該書是在鄉約上宣讀，其聽眾不僅有信徒，而且還有其他未皈依天主教之士大夫與其他人，因而有些說法也可當作是兩公的「方便說法」。

若從詮釋學角度看，兩公此書可謂實現了意義之流動，因而可看作文化交流的微觀過程。如下圖所示：



¹⁴² 實際上，兩公已經處於一個類似於天主教「團契」的士大夫群體中，這些士大夫要麼關心或接受「西學」（「天學」），要麼本身就是信徒，因此，兩公的詮釋活動必然很難離開其所處的話語環境與氛圍。如另一本兩公所撰的《守園全書》，兩公引用了將近 101 種書籍，「全書徵引明代文獻 82 種，其中許多文獻均是韓霖同時代人，……且大都是接受西學或關心西學的士大夫，甚至有一部分本身就是天主教徒。」（參見湯開建、吳寧，〈明末天主教徒韓霖與《守園全書》〉，載卓平、許志偉主編，《基督宗教研究》（第七輯），（北京：宗教文化出版社，2004），頁 443。）



前結構	意義內容	來源
傳統儒家	上帝、天、天主、敬天、愛人等	詩、書、孝經、論語等
宋明理學	萬物一體、主靜、居敬等	後儒著作
天主教	愛人如己、賞罰、天堂地獄、愛天、逆旅等	傳教士著作
其它	因果報應等	了凡四訓、陰鷲文等

從上可看出哪些是當時歷史語境中所固有之意義，而哪些又是傳教士引入的，或言哪些是經過詮釋之後的外來之意義。¹⁴³這種分別業已揭明兩公思想世界之構

¹⁴³ 關於中西「意義」之間的轉換以及流變，可參見李爽學對晚明傳教士及信徒證道著作的相關研究，

成，然亦導致另一問題，即兩公如何處理與其價值取向相衝突的意義？如其思想中報應在現世、報應在子孫以及萬物一體等觀念明顯就與天主教矛盾，當然一個可能回答前已給出，即兩公是在方便說法。然另一個可能的事實是兩公的思想中本來就存在如此不相融貫的思想與意義。

若按分析哲學中融貫論的真理觀（coherence theory of truth）來看，不相融貫的信念必定缺乏牢固之根基，因而不可以被確證，¹⁴⁴如麥基曾用融貫論反駁「上帝存在」論等等。¹⁴⁵然對於兩公而言，這些看似互相矛盾的思想或觀念，似乎不是取消或反證了其所信仰的天主教，反而成了確證之證據。因為從某種角度來說，對於兩公來說這些思想或觀念並非互相衝突的，恰恰相反，它們反而是互相融貫、彼此支持、彼此證明的，¹⁴⁶如其認為「天道、聖學、國法、清議、良心都是合一的。」（頁 805）因而在兩公的思想世界中，便將儒家倫理與天主教倫理結合起來。但此並沒有消除其思想中固已存在之張力，如上已述其雖然仍保有「報應在子孫」之觀念，同時卻又極力論述不必為子孫計，「若為子孫謀，豈不聞隘巷寒冰事乎？其不應凍餓死者，天自有以處之。」若按此推論，則不必努力做善事以讓子孫「蕃昌」，但兩公又反對一切都已命中註定，強調人可以為善而得到「福報」，如此等等。¹⁴⁷其實

參見氏著，《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》，（臺北：中央研究院、聯經出版公司，2005）。

¹⁴⁴ 融貫論的真理觀認為，「既然不存在能夠用作真理基礎的那種語言與世界之間的對應關係，那麼真理就必定在於命題本身之間的一種融貫關係，真理被視為構成一個系統或一個信念集合，被視為滿足融貫性標準的一個整體。」參見李建華，〈西方哲學的真理觀評析〉，載《湘潭大學社會科學學報》，1997年04期，頁90。

¹⁴⁵ 麥基，《惡與全能》，載(美)邁爾威利·斯圖沃德編，《當代西方宗教哲學》，周偉馳等譯，（北京：北京大學出版社，2001），頁325-336。

¹⁴⁶ 正如大衛森所云，「一個人的大多數信念必定是真的。」因而，「一個人的任何一個信念只要與其餘大多數信念相融貫便是真的。」參見郭繼海，《大衛森的真理觀》，載《武漢大學學報(人文科學版)》，2001年04期，頁429。

¹⁴⁷ 兩公「報應在子孫」與「報應在身後」之間的張力，實際上反映了其固有儒家的「入世」與皈依後天主教的「出世」之間的衝突與矛盾。這在利氏的《天主實義》中也有討論，儒家一般只注重現實的功利，具有積極入世、化民成俗、報國為民等思想，但利氏認為死後的「利」更大，因而要將信徒的眼光從現世轉向來世，然此對於士大夫（或儒家）信徒韓霖來說，不可能做到那麼純粹（參見宋榮培，《利瑪竇的〈天主實義〉與儒學的融合和困境》，載《世界宗教研究》，1999年01期，

這種張力在明清天主教，甚至在當代中國基督宗教信徒中都普遍存在。只是不到關鍵時候或最後抉擇時，這種張力不會明顯表現出來。

對《鐸書》所使用詮釋方法進行簡單分析後，我們似乎可以回答本文一開始所提出的問題：該書是一部運用儒家等文本來詮釋天主教、又用天主教來詮釋儒家等文本的著作。因此，此書中既可看到兩公用儒家經典來詮釋「聖諭六言」，又可看到其用天主教來詮釋之，這兩種方法交織在一起。互相發明，互相支持。因而使此書既符合官方的口味，又符合天主教之教義、教理，讓人耳目一新。若分析兩公撰寫此書之最初目的，似乎以詮釋「六諭聖言」為主。即以天主教義理以及其他與天主教不相衝突之義理來詮釋「六諭聖言」。然則，從另一個角度看，兩公撰寫此書之目的不但如此。實際上，兩公延續了利瑪竇以降的詮釋策略與方法。因此，兩公之目的乃在於借助鄉約宣講活動來宣揚天主教而已。若從學術的角度看，前一目的乃「基督教化」(Christinization)，而後一目的則是「本土化」(inculturation or contextualization)。¹⁴⁸

雖然此書可被當做一部中國天主教歷史文獻。但若以今天的眼光來看，其神學色彩並不濃厚，此與明季天主教注重倫理道德相符合。雖然如此，其中所包含天主教義理對於明季天主教之傳播與發展不無重要作用，亦因此而招致反教人士之猛烈批評。¹⁴⁹

本文根據詮釋學的相關理論，對《鐸書》中的徵引情況，即其意義來源作一梳理。文中指出，韓霖在撰寫《鐸書》時，將中西不同的意義恰當地融合在一起，

頁 53-54)。實際上，明季皈依天主教的士大夫不少不是因為關心死後大事才入教，而是因為國勢衰敗、民風不純等現實原因而入教的，如徐光啟等等（當然，這種皈依動機並不表示其信仰不夠純粹）。

¹⁴⁸ 參見卓新平，《基督宗教論》，（北京：社會科學出版社，2000），頁 3—26；王曉朝，〈論基督教的本土化〉，《上海社會科學院學術季刊》，1998 年第 2 期：105—111。在早期基督教向羅馬傳播時也存在著「基督化」與「本土化」的問題，即當時的「希臘化」與「基督化」。當然，這與基督教學者的理解有關。參見王曉朝，〈「希臘化」與「基督化」的世紀之爭〉，《浙江社會科學》，1997 年第 3 期（1997 年 5 月）：80-85。

¹⁴⁹ 參見黃一農，《從韓霖〈鐸書〉試探明末天主教在山西的發展》，頁 101。

且能為其寫作目的服務。當然，韓霖撰寫《鐸書》並不為了傳教，乃是將天主教作為鄉村治理的一種方式，或言是天主教參與當地政治活動的一種表現。對於韓霖而言，最重要的莫過於將天主教中所包含的社會倫理（social ethics）運用到當地的生活實踐中去。從某種角度看，此舉可謂是「公共神學」（public theology）的一種表徵。而從鄉約以及道德教化的角度看，《鐸書》仍然可以位列傳統詮釋聖諭六言著作之林。¹⁵⁰實際上，如同當時天主教徒所具有的雙重身份一樣，《鐸書》所具有的雙重身份之間並不衝突，雖然其中亦存在有某些張力（tension）。至於《鐸書》中所徵引的中西文獻即其意義來源，在實際公共生活中具有何等效力；韓霖徵引如此文獻之合法性；《鐸書》中的不同意義轉換及流變；《鐸書》中的神學內容及其表述策略等等問題，則需辟專文論之。

參考書目

- （德）加達默爾，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1992年。
- 艾儒略，《滌罪正規》，載於鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第四冊，（臺北：臺北利氏學社，2002），頁337-580。
- 利瑪竇，《天主實義》，載朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 李小有，《紀訓存實》，載於其所編《廣仁品》十八卷，北京大學圖書館藏。
- 南懷仁，《善惡報略說》，載於鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第五冊，（臺北：臺北利氏學社，2002），頁509-530。
- 洪漢鼎主編，《理解與解釋——詮釋學經典文選》，北京：東方出版社，2001年。
- 陳垣校刊，《鐸書》，一九一九年，新會陳氏校刊，鉛印本，一函一冊，北大圖書館藏。
- 黃一農，〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考——兼論歷史考據與人際網路〉，載《文化雜誌》（澳門），第40-41期。

¹⁵⁰ 無論是從神學的角度，還是從世俗的道德教化的角度看，《鐸書》仍具有非常重要的現實意義。因此，民國時期《鐸書》曾被廣泛刻印、傳閱（可參見李凌翰未刊博士論文，《韓霖〈鐸書〉與中西證道：明末天主教徒參與的地方教化活動》，香港中文大學文化與宗教研究系，2006）。今天來看，《鐸書》中所論述的內容仍不過時。

黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，載《清華學報》，第三十四卷第一期（民國九十三年十一月）。

楊慧林，《聖言·人言——神學詮釋學》，上海：上海譯文出版社，2002年。

熊士旂：《策怠警喻》，載於鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第一冊，（臺北：方濟出版社，1996），頁141-160。

潘德榮，《文字·詮釋·傳統——中國詮釋傳統的現代轉化》，上海：上海譯文出版社，2003年。

韓霖，《鐸書》，載於鐘鳴旦、杜鼎克等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第二冊，（臺北：方濟出版社，1996），頁599—862。

羅雅毅著，《哀矜行誼》卷二，載於鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第五冊，（臺北：臺北利氏學社，2002），頁1-256。

初稿收件：2006年04月17日

初審通過：2006年09月12日

二稿收件：2006年10月04日

二審通過：2006年10月24日

作者簡介

尚清和 Xiao Qinghe

香港中文大學崇基學院文化與宗教研究系

香港中文大學文化與宗教研究系博士研究生

E-mail：xiaoqh@cuhk.edu.hk

The Understanding and Interpretation of Texts in *Duoshu*

Xiao Qinghe

(PhD Student, Department of Cultural and Religious Studies, the Chinese University of Hong Kong)

Abstract

Following the notion of tradition, authority and value, which constitute a hermeneutical structure, this essay tries to apply hermeneutics theory to analyze *Duoshu*, a book by a Chinese Catholic, Han Lin, who was a local intellectual and lived in the late Ming Dynasty. The essay attempts to deal with the following problems: what was the method of his interpretation in this book and what problem did this interpretation caused? In *Duoshu*, Han Lin commented on the Six Moxims of the Hongwu Emperon and not only cited many classical Confucian texts and missionary texts (mainly by Jesuits), but also other texts which advocated Buddhism which were obviously inconsistent with Catholic faith. We also find some influences of contemporary popular books such as the *Gong Guo Ge*. This phenomenon indicates that there was a tension in Han Lin's thought. The essay makes an effort to resolve the problem of this book's identity by analyzing the writer's citations. The conclusion is that this book may be seen as part of the Chinese Catholic historical writings, and also a book on the Xiang Yue (Community Compact).

Keywords: Hermeneutics, *Duoshu*, Tradition (Classical Confucian texts), Authority (Song & Ming School Principle), Value (Chinese Catholic)