

# 從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展

黃一農\*

清華大學歷史研究所

## 摘 要

明末天主教徒韓霖在所撰的《鐸書》中，藉絳州知州孫順命其演繹明太祖〈聖諭六言〉（指「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非爲」等二十四字）之便，融入部分西學和西教的觀念。雖然書中絕無一字直接提及「天主」，但確爲一本以天主教義理出發所寫成的鄉約。韓霖巧妙利用地方官宣講聖諭的良機，將這本融合天儒的書裏上官方色彩，並試圖達到當代天主教人士所追求之「補儒易佛」的目標。

相對於現存明清之際大量與天主教相關的文獻，《鐸書》的內容可說是僅見，而韓霖此一透過官僚體系和儒家傳統滲入地方教化的宣教方式，亦與其他教中人士迥異，然學界對此書仍較少注意，筆者因此嘗試探討韓霖究竟透過何種人脈網絡和編寫策略，以遂行其宣教的目的，並追索地方士人對韓霖其人其書的認同與拒斥。

**關鍵詞：**朱元璋，韓霖，天主教史，明清史，鄉約，絳州，平陽，山西

## 一、明太祖之〈聖諭六言〉

上海徐家匯藏書樓原藏有明末天主教徒韓霖（c.1596-c.1649）所撰之《鐸書》乙本，1949 年之後，該書隨同相當數量的徐家匯藏書被耶穌會移至菲律賓，後再

---

\* 本研究受教育部國家講座以及傑出人才發展基金會講座之贊助，特此誌謝。文中所引筆者論文，均可從本人網站（<http://vm.rdb.nthu.edu.tw/ylh/>）全文下載。

轉運至臺北輔仁大學神學院，近年始交臺北中央研究院傅斯年圖書館代管。(註 1)

崇禎十四年(1641)，甬知絳州的孫順，在每月朔望的次日舉行鄉約，參與的紳民以千計。其方式乃以演繹明太祖的〈聖諭六言〉為主，該教條又名〈聖諭六條〉或〈教民六事〉，(註 2)內容或源出南宋朱熹在知漳州時為教化民眾所揭示之勸諭榜，(註 3)實指「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非為」等二十四字。惟因「諸家之解，意義膚淺，多學究常談」，故孫順延請韓霖「宣衍其義」，韓氏稱頌此六諭乃「孔孟真傳」，誠屬「萬世治安之本」，並聲言已雖多創解，但「皆本咫尺間，或錄羣言」，因恐「宣講難遍」，故編撰刊行，「俾高皇帝敬天愛人之旨家傳戶誦焉」。此書中雖然絕無一字直接提及「天主」，卻是一本扎扎實實以天主教義理出發所寫成的鄉約。(註 4)

查朱元璋在即吳王位之後不久，對儒家價值觀以及崇德報功思想的誠敬與時俱增，(註 5)嘗徵儒士編書以便化民成俗，但恐「窮鄉下邑不能人人見之，見亦不能人人讀之」，遂於洪武三十年(1397)八月又仿《夏書·胤征》之制，命各鄉里選木鐸老人，每月數次「以木鐸徇於道路，高唱聖訓以警眾」，其唱詞即前述之〈聖諭六言〉。民如有違犯教令者，則聽老人呈報有司。此外，在各城鄉所廣設的「申明亭」中，亦置有聖諭牌和木鐸詞等。(註 6)這應就是韓霖將其著作命名為「鐸書」的本意。

早期的鄉約乃以陝西藍田呂氏於宋神宗熙寧九年(1076)所立者最出名，明太祖於洪武三十一年將基層社會教化的各種措施加以歸納，頒行〈教民榜文〉四十一條，此應可被視為明代鄉約制度的初立，其中第十二條的「宣講〈聖諭六言〉」，

1. 此本已被影印收入鐘鳴旦等編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》(臺北：輔仁大學神學院，1996)，經查歐洲各圖書館的藏書目錄，至少仍有三本存留；參見 Hartmut Walravens, *Preliminary Checklist of Christian and Western Material in Chinese in Three Major Collections* (Hamburg: C. Bell Verlag, 1982), 46.
2. Chu Hung-lam, "The Community Compact in Late Imperial China: Notes on Its Nature, Effectiveness, and Modern Relevance," *The Woodrow Wilson Center Asia Program Occasional Paper*, 52 (1993), 1-11；常建華，〈鄉約的推行與明朝對基層社會的治理〉，收入《明清論叢》第四輯(北京：紫禁城出版社，2003)，頁 1-36。
3. 此說見於木村英一，〈ジシテと朱子の學〉，《東方學報(京都)》，第 22 冊(1953)，頁 28-58。
4. 此段參見韓霖，《鐸書》，作者自序。
5. 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 70 本第 2 分(1999)，頁 483-529。
6. 《明太祖實錄》(京都：中文出版社，1984 年景印黃彰健校勘本)，卷 255 頁 1；朱鴻林，〈明代中期地方社區治安重建理想之展現——山西河南地區所行鄉約之例〉，《中國學報》，第 32 輯(1992)，頁 87-100。

更是榜文的精髓所在。有明一代在洪武之後，嘗於嘉靖八年（1529）、隆慶元年（1567）和萬曆十五年（1587）分別在全國推行鄉約，其主要的內容與法源均建立在六諭的基礎之上。一些地方官在履新之初常將鄉約做為新政推行，更有將其與保甲制度相結合者，許多宗族也會透過族規試圖貫徹六諭，但仍不免屢屢出現「未幾懈渙」或「法久漸玩，習為具文」的情形。（註7）

以安徽休寧縣為例，在地方官的大力倡導之下，從隆慶元年起即組織講鄉約會，議訂鄉約條規，最盛時全縣共有一百八十餘處，希望能藉此淳風厚俗、懲惡壓邪。各村里通常會推舉德高望重者一人為約正，選才猷練達者一人為約副，里人皆要服從約正和約副的勸導和約束。還規定每月的朔望日，全體均須聚集在鄉約所，輪流由各族宣讀六諭以及羅汝芳（1515-1588）的《太祖聖諭演訓》。（註8）

有些鄉里更訂有一些衍生的規矩，如隆慶六年所刊的安徽祁門《文堂鄉約家法》中，（註9）有一半以上的內容是演繹聖諭，其中第一條「孝順父母」下即規定：「為子孫有忤犯其父母、祖父母者，有缺其奉養者，有怨罵者，本家約正會同諸約正副言諭之。不悛，即書于紀惡簿，生則不許入會，死則不許入祠」，甚至編成詩歌曰：「父母生來有此身，一身吃盡二親辛；昊天罔極難為報，何事爾曹不順親」，以便教化民眾；在第二條「尊敬長上」下規定：「子弟凡遇長上，必整肅衣冠，接遇以禮。毋得苟簡土揖而已」；在第三條「和睦鄉里」下規定：「各戶或有爭競事故，先須投明本戶約正副理論。如不聽，然後具投眾約正副秉公和釋。不得輒訟公庭，傷和破家。若其恃其才力，強梗不遵理者，本戶長轉呈究治」；……。

《文堂鄉約家法》中還詳細訂出講約時的禮儀，（註10）其大要如下：先將聖諭牌設在講會會場的北方中央，當人聚齊時，拱手班坐，年長者坐前排，壯者次之，年少者在末。隨後，升堂起立，司講出位，南面朗聲宣讀明太祖的〈聖諭六言〉，宣畢，行五拜、三叩頭禮，依序就坐。鳴講鼓，司講者出位，北面揖拜畢，宣講

7. 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，《燕京學報》，新8期（2000），頁107-159；常建華，〈鄉約的推行與明朝對基層社會的治理〉；常建華，〈明代徽州的宗族鄉約化〉，《中國史研究》，2003年第3期，頁135-152；廖騰煌修纂，《休寧縣志》（臺北：成文出版社，《中國方志叢書》景印康熙廿九年〔1690〕刊本），卷2頁17。

8. 康熙《休寧縣志》，卷2頁17-21。

9. 轉引自羅昶、瑞溪，〈中國村落習慣法內容初探〉，《法商研究》，1997年第1期，頁80-87；卞利，〈明清時期徽州的鄉約簡論〉，《安徽大學學報（哲社版）》，第26卷第6期（2002），頁34-40。

10. 常建華，〈明代徽州的宗族鄉約化〉。

聖諭，或隨演一二條，或讀鄉約十餘款。接著，鄉人如有公私事故，本人可出班陳說。最後，進茶，禮畢。開會時，輪值之家還要選定兩名糾儀，「司察威儀動靜，以成禮節」。此外，並設有兩扇紀惡和紀善簿，登記眾人之善惡行為，如有不遵約束者，即視同「辱慢聖諭」。此種莊嚴肅穆的氛圍與制度，應大有助於鄉約的推行。

在明代中後期陽明學者的講學活動中，我們亦屢可見到〈聖諭六言〉的蹤影，如羅汝芳在講會時就經常引用以開示諸生、教育民眾，他甚至在臨終的遺言中，亦指六諭可以「直接堯舜之統，發明孔孟之蘊」。汝芳的弟子楊起元（1547-1599）同樣認為明太祖是繼承儒家的道統，而起元的門人余永寧亦嘗曰：「孔子千五百年而有高皇，其間治亂相尋，道統相繼，曆數有在，非偶然者。而幹旋宇宙之命脈，果係六諭之天言」。羅汝芳等人之所以宣講〈聖諭六言〉，表面上雖屬由上而下「移風易俗」的行為，但其背後亦有可能攙雜些許傳統儒家由下而上「得君行道」的心理願望。（註 11）

在萬曆三十八年出版的《皇明聖諭訓解》中，更嘗將六諭的宣講從民間上推到皇族的層級。此因河南地區的宗室繁衍甚多，每有「恣從非為」者，故巡撫李思孝等即以〈聖諭六言〉為主體編成一書，且「略采歷朝宗室獎戒事實，及宗藩要例、大明律例，復綴于後」，於朔望之日點集各王府中人講解書中內容，無故未到者，則「量加罰治」。（註 12）

《鐸書》前序中有云：「道術不明，家自為學，人苦無教，聖主（筆者按：指在位的崇禎帝）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」，知當時官方對此或多已是虛應故事，僅極少數如孫順的官員鄭重其事，無怪乎，工科左給事中傅朝佑於崇禎中奏陳當務十二事時，其最末一條即為：「講聖諭六條」。（註 13）

鼎革之後，中國雖淪為異族統治，但清廷為鞏固其對基層社會的掌控，仍於順治九年（1652）將明太祖的〈聖諭六言〉頒行八旗及各省，十六年，且嚴行設立鄉約制度，講解六諭。康熙九年（1670），更進一步發揮成〈上諭十六條〉，向

11. 彭國翔，〈王龍溪的《中鑑錄》及其思想史意義——有關明代儒學思想基調的轉換〉，《漢學研究》，第 19 卷第 2 期（2001），頁 59-81。

12. 《皇明聖諭訓解》（東京大學東洋文化研究所藏覆萬曆刊本），頁 1-4。

13. 《明史》（北京：中華書局，1974 年點校本，下文各正史均同此本），卷 258 頁 6663。

全國頒布。雍正帝即位之初，並逐條解釋成《聖諭廣訓》一書，二年（1724），頒行天下，七年，嚴令全國普設講約所。當時甚至在秀才考試中還得默寫一段，連清末出洋留學的幼童，每逢星期日也得群集宣講《聖諭廣訓》，形成清廷重要的政治思想綱領之一。（註 14）

有意思的是，即使近代中國歷經劇變，宣講明太祖聖諭的傳統，迄今仍未完全自民間消失。如雲南地區仍存在一個融合儒、釋、道三教的宗教組織——洞經會，該會以談經為主要的活動內容，所謂的談經即是用不同的節奏念經文，使之與彈奏的音樂合拍，而〈聖諭六言〉似乎是所有洞經會共同的會規，每逢孔子、關羽、岳飛以及道教真武大帝的誕辰，都要聚會三天，虔誠齋戒，立壇設醮，談演經文，並在街頭搭台，宣講聖諭。民國《姚安縣志》卷 55 中即有云：「滇省經會，各縣皆有。姚邑自明季即立社崇奉文昌，歌諷洞經、皇經等，以祈昇平。間亦設壇，宣講聖諭，化導愚蒙」。（註 15）此一透過音樂將單調的宣諭過程加以軟化的方式，或就是其得以長久流傳的重要因素之一。

相對於明代眾多宣講聖諭的書以及現存大量與明清天主教相關的原典，《鐸書》的內容可說是僅見，而韓霖此一傳布教義的方式，亦與其他教中人士迥異，然學界對此書仍較少注意，（註 16）筆者因此在下文中，嘗試探討韓霖究竟透過何種人脈網絡和編寫策略以遂行其宣教的目的，（註 17）並追索地方士人對韓霖其人其書的認同與拒斥。

14. Victor H. Mair, "Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 325-359; 常建華,〈論《聖諭廣訓》與清代孝治〉,《南開史學》,1988 年第 1 期,頁 147-170。

15. 參見 <http://www.china-west.cn/gb/westnews/xbls/lcyj/userobject1ai2936.html>; [http://www.bbimusic.com/main/forum\\_view.asp?forum\\_id=6&view\\_id=1085](http://www.bbimusic.com/main/forum_view.asp?forum_id=6&view_id=1085)。

16. 如見 Erik Zürcher, "Un 'Contrat Communal' Chretien de la fin des Ming: Le livre d'admonition de Han Lin (1641)," in *L'Europe en Chine, interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, ed. Catherine Jami and Hubert Delahaye (Paris: College de France, 1993), 3-22; 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絡〉,《文化雜誌》,第 40-41 期 (2000),頁 115-126。

17. 筆者先前曾對韓霖家族的人脈網絡以及天主教在山西的發展做過較詳細的研究,為避免重複,下文中未加註的部份,均請參見黃一農,〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉,《中央研究院近代史研究所集刊》,第 26 期 (1996),頁 1-39。

## 二、韓霖家族的人脈網絡

韓霖，山西絳州（今新絳縣）人，字雨公，號寓菴居士。年輕時曾隨在江南等地經商致富的父親韓傑寓居松江府（今上海市），入青浦縣學讀書，天啓元年（1621），中山西鄉試。他嘗從知名的天主教士大夫徐光啓（1562-1633）學兵法，並向耶穌會士高一志（Alfonso Vagnone, 1568?-1640；字則聖）習砲術，因而得以兵學名聞當世。崇禎十七年，韓霖投降闖軍，在李自成兵敗後，則舉家隱於絳州旁的稷山縣。（註18）

韓霖之兄雲，字景伯，萬曆四十年中舉，少亦受業於徐光啓而「頗聞兵家緒餘」。韓氏一家最早奉教的或為韓雲，他在萬曆四十八年之前應已受洗，曾協助耶穌會士金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）編寫著名的拉、漢對照字典《西儒耳目資》，他也嘗從傳教士習學火器並翻譯造城之法。天啓二年，韓雲會試落第後，曾與同門同教的好友孫元化相期出關投效軍中，但因故未果。崇禎二年，公沙的西勞（Gonçalo Teixeira Correa, ?-1632）等三十餘名澳門軍士，在耶穌會士陸若漢（João Rodrigues, 1561-1633）的伴同之下，攜大銃十門來華效命，由於銃體重大難行，故行程稽遲，以致過徐州時，資斧已竭，時任徐州知州的韓雲不僅慨借二百金，且贈送陸若漢「佳戎佩服」，而公沙也回贈了火繩銃一門答謝。

韓雲於崇禎元年以舉人而逕授徐州知州（從五品），而先前被閹黨排擠致遭「冠帶閑住」處分的孫元化（原任遼東軍前贊畫），也於是年重被起為兵部武選司員外郎，此或與當時魏忠賢黨甫遭黜斥的政治環境攸關。因天啓七年十二月徐光啓即已復禮部右侍郎原職兼詹事府詹事，與徐氏交好的一些東林黨人亦陸續起復，（註19）故韓、孫二人的任官或復官有可能是受到師門的幫忙。此外，韓家在天啓年間曾捐出在天津附近關壑的萬畝田產以助遼餉，該義舉曾獲賜「旌忠」之匾，可能也是因素之一。

18. 先前文獻對韓霖的生平頗多誤解，詳細討論參見黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉，《大陸雜誌》，第93卷第3期（1996），頁37-42。

19. 此段參見黃一農，〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火砲〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第67本第4分（1996），頁911-966。

韓雲知徐州在崇禎元年至四年間，韓霖當時亦隨侍兄側。稍後，韓雲不知何故遭降改陝西漢中府推官（正七品）。康熙《絳州志》中稱其再起陝西葭州知州，惟在《葭州志》的職官部分，並未見韓雲其人。又，韓雲在崇禎九年十月序高一志的《達道紀言》時，自稱「書於蓮勺官舍」，蓮勺為陝西渭南縣的別名，但在當地的方志中，亦不見其任官事跡。由於韓雲在前序之末僅鈐「彭城太守」和「韓雲之印」兩方印，彭城乃徐州的古名，因知他仍念念在茲降職前的官銜。

韓雲嘗在其自贊像上有云：「交遊海內海外，家住江北江南，學參天上下，品不人後人先」，他除與董其昌、何喬遠、王鐸等人往還外，<sup>（註 20）</sup>亦與復社名士相交（韓雲未入該社）。在該社要角陳子龍、李雯、宋徵輿所合撰的《雲間三子新詩合稿》中，李雯即賦有〈送韓景伯司理漢中〉一詩，對韓雲頗多期許。<sup>（註 21）</sup>而從陳子龍的交游或亦可窺知這些人對天主教的大致態度，陳氏除嘗向徐光啓問學外，並曾與陳于階（光啓的外甥，天主教徒）等共同編印徐氏所纂輯的《農政全書》。至於因陳子龍之薦而獲授職方郎中的錢梅，<sup>（註 22）</sup>在其所撰的《城守籌略》中，也屢可見到天主教徒王徵和徐光啓的言論。錢梅的兒女親家夏允彝亦喜好西學，著有《西洋算法》一卷。又，錢梅的伯父禮部尚書兼東閣大學士錢士升，也嘗指天主教「足為吾儒補亡」，且士升好友魏大中之子學濂亦奉教，李雯還曾撰文替魏學濂降闖一事辨解。<sup>（註 23）</sup>陳子龍於順治二年在揚州城破時殉明，照顧其遺孤的責任即是由孫元化之子和斗擔起。此外，與陳子龍和夏允彝同為好友的何剛，也嘗於崇禎十七年正月上書舉薦韓霖。<sup>（註 24）</sup>前述之李雯、陳子龍、錢梅、魏學濂、何剛、韓霖等人，均為復社中人。

韓霖之弟霞，字九光，受教於兩兄，於弱冠即請纓，歷官至金吾後衛指揮僉事（正四品）。崇禎六年十二月，絳州發生兵變，韓霞當時適飲於一宗侯家，聞變

- 
20. 何喬遠，《鏡山全集》（日本內閣文庫藏崇禎十四年〔1641〕序刊本），卷 17 頁 34-35、卷 34 頁 20；王鐸，《擬山園選集》（臺北：臺灣學生書局，景印順治十年〔1653〕刊本），五言律詩，卷 1 頁 12-13。
  21. 陳子龍、李雯、宋徵輿撰，陳立點校，《雲間三子新詩合稿》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000，《新世紀萬有文庫》本），卷 8 頁 152。
  22. 吳山嘉，《復社姓氏傳略》（臺北：明文書局，《明代傳記叢刊》景印道光十一年〔1831〕刊本），卷 5 頁 22。
  23. 李雯，《蓼齋後集》（北京：北京出版社，《四庫禁燬書叢刊》景印順治十四年〔1657〕刊本），卷 5 頁 12-15；黃一農，〈忠孝牌坊與十字架——明末天主教徒魏學濂其人其事探微〉，《新史學》，第 8 卷第 3 期（1997），頁 43-94。
  24. 此段參見黃一農，〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火炮〉。

急還家，並與將軍薛敏忠合力平變，共斃賊百餘，且成功排解了外來駐兵與當地百姓間的猜忌。從韓霖與皇親貴族間的往來，亦知韓家在當地的社經地位頗高。

韓霖因父親在商場上的成功，物質生活一直十分優渥，且性嗜遊歷，並曾隨兄宦遊，故他雖然只是一位不曾出仕的舉人，但交游卻甚廣，如在《鐸書》的前序中，即嘗指其「博極群書，周遊萬里，凡海內外之老師巨儒，靡不與之上下其議論」，其中即包含耶穌會士高一志、金尼閣、艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）、羅雅谷（Giacomo Rho, 1592-1638）以及公沙的西勞等入華西士。

擁有文物收藏癖且書法造詣亦相當出色的韓霖，也結交許多藝術界的名士。（註 25）韓霖除與當時書畫界的祭酒董其昌為忘年交之外，亦與知名書家黃道周、倪元璐、王鐸相善。他在明末的印壇中也十分活躍，曾協助朱簡編輯其傳世的篆刻代表作《閩閣藏印》，並督促他編訂《印經》。此外，校補《天下金石志》的孫國敕（字伯觀），（註 26）也是韓霖的友人，他並介紹韓霖結識王鐸。（註 27）韓霖亦曾協助王應遴校訂其所編的金石目錄《墨華通考》十六卷，而王氏嘗於崇禎二年奉旨與徐光啓等編纂《崇禎曆書》。（註 28）

韓霖的學識、家境和人脈使他成為地方官樂於結交的對象，如絳州知州雷翀即嘗於崇禎七年兵荒時造訪韓霖，請益封疆大計與民間疾苦。雷翀曾在任內出一告示，抨擊釋、道兩教「惑亂人心，使人不尊天而尊己」，但卻尊禮高一志，對其所傳「修身事天，愛人如己，以教忠教孝為第一事」的天主教，倍加稱許。（註 29）崇禎十四年起知絳州的孫順，也在履新之初要求韓霖協助宣講〈聖諭六言〉。

許多曾在山西出任省級要職的官員，亦樂於接觸西學西教。如寧武兵備道吳

- 
25. 此段參見白謙慎，〈傳山的友人韓霖事跡補遺〉，《山西大學學報》，1995 年第 2 期，頁 38-43；白謙慎，〈傳山研究札記〉，《山西大學師範學院學報》，1998 年第 2 期，頁 71-76。
26. 于奕正撰，孫國敕校補，翁方綱校跋，《天下金石志》（上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》景印崇禎刊本）。
27. 王鐸在序韓霖的《兵食書》時有言：「十年前從伯觀交雨公，後復數相晤，知其好學。迨予讀禮（筆者按：指守喪，王鐸乃於崇禎十三年冬丁父憂），雨公遣人來弔唁，因得觀其守園、農田、水利、救荒書。倪孫、吳、晁、賈入吾室上坐，驚而與之相議論也」，《兵食書》乃指《守園全書》和《救荒全書》之合編。參見黃一農，〈王鐸書贈湯若望詩翰研究——兼論清初貳臣與耶穌會士的交往〉，《故宮學術季刊》，第 12 卷第 1 期（1994），頁 1-30；王鐸，《擬山園選集》（北京：書目文獻出版社，《北京圖書館古籍珍本叢刊》景印順治十年〔1653〕八十一卷刊本），卷 28 頁 9-11；李雯，《蓼齋集》（《四庫禁燬書叢刊》景印順治十四年〔1657〕刊本），卷 34 頁 1-2。
28. 王應遴，《墨華通考》（傅斯年圖書館藏明鈔本）；《明史》，卷 98 頁 2440-2441。
29. 席奉乾修，孫景烈纂，《邵陽縣全志》（《中國方志叢書》景印乾隆三十四年〔1769〕刊本），卷 3 頁 15-16；《欽定傳教約述》（《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》景印乾隆三年〔1738〕重刊本），頁 41-42。

阿衡即嘗稱譽韓霖「拳拳于西洋大砲，是通中國之長技，而摻必勝之策」，並與高一志相往來；僉事畢拱辰曾協助刊刻利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的《圖容較義》、高一志的《斐錄答彙》以及鄧玉函（Johann Terrenz Schreck, 1576-1630）的《泰西人身說概》；按察使郭子章曾重刻利瑪竇所繪之地圖，並撰有〈山海輿地全圖序〉，其孫廷裳且奉教；右參議來復為天主教徒王徵的摯友；按察司副使高捷嘗從利瑪竇受日晷及星曆圖，後並延致龐迪我（Diego Pantoja, 1571-1618）入欽天監；巡按宣大御史梁雲構嘗序《斐錄答彙》；右參議、副使、按察使、巡撫大同都御史焦源溥嘗序王徵的《兩理略》；總督都御史張宗衡為徐光啓所取士；副使傅淑訓嘗賦詩贈韓霖等等。

即使入清之後，我們也可發現有些原明山西官員或其家人與教會往來密切，如明山西巡撫許鼎臣之子許之漸，即曾因替李祖白（天主教徒，為欽天監官員）的《天學傳概》一書作序，而於康熙初年遭免官，<sup>（註30）</sup>他的好友吳歷稍後更入耶穌會成為傳教士。<sup>（註31）</sup>又，崇禎二年至十一年間知平陽府襄陵縣的薛所蘊，於順治間歷陞禮部侍郎，十三年，他曾應耶穌會士湯若望（Adam Schall von Bell, 1591-1666）之邀共飲上賜的西洋酒，並嘗撰有〈湯道未先生園中水石歌〉一首，敘述湯若望居所的景緻，從其中「時來問道先生側，便如跳出長安陌」和「何時頓了婚嫁緣，常侍先生水石邊」句，知兩人的交情或非泛泛，且薛氏甚至曾有入教修道之想。<sup>（註32）</sup>

在韓家雄厚財力和豐沛人際關係的協助之下，天主教因此得以迅速開展在山西各地的教務。泰昌元年（1620）年底，艾儒略就已應韓雲之邀抵達絳州開教，隨即為韓雲之母和其二子二女付洗，韓霖應也是此時由其付洗的。此後，耶穌會持續派遣教士駐堂，其中高一志除大力推動絳州的教務外，還至蒲州、平陽等地積極布教。天啓七年，絳州籌蓋了全中國第一座由教徒捐建的天主堂，崇禎四年左右，絳州一地已有各式教堂三十座。

崇禎九年，韓霖出版《守圉全書》，在此一企圖展現其用世之才的十四卷兵書

30. 黃一農，〈康熙朝漢人士大夫對「曆獄」的態度及其所衍生的傳說〉，《漢學研究》，第11卷第2期（1993），頁137-161。

31. 陳垣，《陳垣學術論文集（第二集）》（北京：中華書局，1982），頁282-302。

32. 黃一農，〈王鐸書贈湯若望詩翰研究〉。

中，除收有其兄韓雲和同里段袞、王大武、王懋官的序文外，亦收入山西蒲州韓燿和韓垺、曲沃李建泰、高梁屈必伸、長治張克儉、陝西郃陽雷翀、河南裕州吳阿衡、北直順天梁以樟、江西臨川陳際泰、南直句容張明弼、浙江嘉善夏允彝諸人之序。再者，乾隆《直隸絳州志》中，也收錄陳繼儒、鄭毅、張克儉、倪光薦、姚希孟、余望之、司馬堯夫、陸啓宏、孫錫齡、傅淑訓、張鳳羽、王復初等十餘人與韓霖往還的詩文。從這些文字的內容，我們可以發現韓霖不僅人脈寬廣且頗具名望，此或可解釋為何當清初陳鼎在錄寫〈東林黨人榜〉時，竟將其中的韓琳（陝西涇陽人）誤書作韓霖了。（註 33）

此外，從韓霖刊刻《鐸書》時所延請為其撰序之人，亦可窺知其在晉南上層社會的人脈。該書的頭一篇序乃由李建泰所撰，李氏為平陽府曲沃縣人，與韓霖有山西鄉試同年之誼，他曾於崇禎九年以「眷年弟」的自稱序韓霖的《守園全書》，其中有言：「余與雨公氏居止則一河望宇，升名則同籍契衿……往者賊薄絳沃，余從雨公之後，小試受戎，保全廬墓」，（註 34）知兩人頗多往來。李建泰與教會中人的接觸頗多，他曾於崇禎二年正月隨同韓霖之師徐光啓負責京營的「指揮訓練」，十七年正月，已陞授大學士的李建泰，奉旨督師攻打李自成，即嘗聘請湯若望隨行負責「火攻水利」之事，並禮聘正在太原講學的韓霖擔任軍前贊畫。（註 35）

韓霖與李建泰也有許多共同的友人，如韓霖的好友黃景昉，即為李建泰相熟的同年進士，黃景昉對天主教相當友善，早年曾因其師葉向高的介紹，而與耶穌會士艾儒略論交，後並序艾氏所著的《三山論學記》一書，他嘗評論利瑪竇曰：「今其徒遍中外，非苟然者，所傳大學格物學，亦特精辨」，亦曾賦〈次韻贈韓雨公先輩〉和〈韓雨公幽香谷詠〉等詩贈韓霖。（註 36）《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》所收之《鐸書》乃為清初之後印本，由於李氏在降清後又反正，以致時人在重刷此書時有所忌諱，而將李建泰之名以墨釘塗去。（註 37）

33. 〈東林黨人榜〉是魏忠賢於天啓五年矯旨所頒，而韓霖於四年前始中舉，年約三十的他，無論名望或輩分均尚不足以被闖黨列名在此榜。韓霖其實是加入有「小東林」之稱的復社，他在社中所交往的韓垺和魏學濂等人，即均為東林後輩。參見陳鼎，《東林列傳》（北京：中國書店，《海王村古籍叢刊》景印清初刊本），卷首；李校，《東林黨籍考》（北京：北京人民出版社，1957），頁 127。

34. 韓霖，《守園全書》（臺北中央研究院傅斯年圖書館藏明末刊本），李建泰序。

35. 此段詳見黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉。

36. 此段詳見黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉。

37. 黃一農，〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考〉。

《鐸書》的第二篇序乃李政修所撰，李政修時任山西按察司副使兼布政司右參議、分守河東道，其河東道衙門所在的蒲州，就是耶穌會在山西開教的另一重要據點。而當地最具影響力的人物，乃為曾任大學士的韓爌。由於韓霖與韓爌有遠親之誼，且韓爌對天主教相當友善，其家族中也有奉教者（詳見後），李政修很可能多少看在韓爌的情面，願意趕在軍事倥傯之際且無暇細讀的情形下，替韓霖這本頗帶天主教色彩的《鐸書》撰序。（註 38）

在李政修萬曆四十四年的進士同年當中，也有不少人與天主教人士關係密切，其中錢士升嘗譽天主教「足為吾儒補亡」；瞿式耜曾被天主教名士楊廷筠拔為歲試第一，並序艾儒略的《性學辨述》，且與畢方濟（Francesco Sambiassi, 1582-1649）往來，其二伯汝夔和堂弟式穀均為天主教徒；汪秉元嘗序羅雅谷的《聖記百言》和陸若漢的《公沙效忠紀》；方孔炤亦熱衷西學，其子以智曾於崇禎中向畢方濟問學，並與湯若望「交最善」，其孫中通除嘗與湯若望論曆法之外，更曾受業於穆尼閣（Johannes Nikolaus Smogulecki, 1610-1656）；朱大典嘗被徐光啓推舉擔任修曆和仿製西洋大砲的工作；李天經則由徐光啓推薦入曆局，並在徐氏死後繼續編纂完成《崇禎曆書》，有謂其曾領洗入教；曾櫻與艾儒略相熟，並嘗在福建護持西教、西人；來復為奉教士人王徵的摯友；利瑪竇常與縉紳往來於袁中道二哥宏道之衙舍；阮大鍼曾於崇禎九年賦詩相贈畢方濟；佟卜年之子國器入教，國器並嘗序耶穌會士陽瑪諾（Manuel Dias, Jr., 1574-1659）所撰的《天主聖教十誠直詮》、何大化（António de Gouvea, 1592-1677）的《天主聖教蒙引》以及賈宜睦（Girolamo de Gravina, 1603-1662）的《提正編》；魏大中之子學濂為教徒；畢拱辰曾協助刊刻數本耶穌會士的著作。（註 39）

綜前所論，知中歐兩文明在明末出現近代頭一次大規模接觸時，因國勢日頹且社會動盪，以致耶穌會士所傳入以曆算、火砲和制器之學為主的西方科技文明，吸引了知識界的廣泛注意，許多士大夫更因此對西方的哲學和宗教思想產生濃厚興趣。這種透過人脈網絡（指同年、同鄉、同社、師生、親友等關係）將西學西

38. 此段詳見黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉、〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉、〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考〉。

39. 此段參見黃一農，〈明末中西文化衝突之析探——以天主教徒王徵娶妾和殉國為例〉，收入《第一屆全國歷史學學術討論會論文集——世變、群體與個人》（臺北：臺灣大學歷史學系，1996），頁 211-234。

教影響力往外擴散的風潮，令韓霖得以成功協助天主教在絳州經營出全國最蓬勃的教區之一。

### 三、《鐸書》的官方色彩

韓霖為拉抬《鐸書》的聲勢，乃請與己有鄉試同年之誼的李建泰作序。由於李氏先前曾任國子監祭酒，其時又甫掌翰林院，故可說是望重士林，實為序此一闡釋〈聖諭六言〉之書的最佳人選。至於第二篇序，韓霖則請時任山西按察司副使，同時又以布政司右參議之銜，奉派分守河東道的李政修撰寫。明代在各省均設有承宣布政使司（簡稱布政司）和提刑按察使司（簡稱按察司），由左、右布政使和按察使分別掌理行政和司法之事，由於幅員廣大且業務繁重，布政司和按察司均在全省設置若干專區，分別稱作分守道和分巡道，負責料理和督察當地相關事宜，李政修即是絳州所屬河東道的最高行政長官。此兩序的主要作用明顯是為加重《鐸書》的官方色彩。（註 40）

此書在天頭處屢可見批語，因中有「雨公，號寓菴居士，即此意」（頁 71）、「登峰造極之論」（頁 112）等句，語氣均不似韓霖，且其中另有「余奉先中議遺訓置宗田……」句（頁 10），依明代文官的散階制度，正四品始可加授至中議大夫，惟因韓霖家族中以其六世祖韓重（1442-1510）的官銜最高，歷官至正二品的南京工部尚書，此後百餘年，子孫式微，至韓雲始歷陞從五品的知州，其父韓傑因此贈奉直大夫，因知韓家先祖或無人獲贈中議大夫。（註 41）亦即，此書批語的作者應非韓家之人。

由於《鐸書》的正文開頭在「古絳 韓 霖 撰」一句之左，有一行可填入最多八個字的墨釘，此與首篇序作者李建泰之名遭塗去的情形相類，筆者懷疑此

40. 參見黃一農，〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考〉。

41. 參見《明史》，卷 72 頁 1736；韓霖編，《二老清風》（臺北：文海出版社，《明人文集叢刊》景印崇禎間刊本），頁 21；劉棨修，孔尚任等纂，《平陽府志》（北京：中國書店，《稀見中國地方志匯刊》景印康熙四十七年〔1708〕刊本），卷 22 頁 29。筆者先前在〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考〉一文中，誤以韓傑曾獲贈中議大夫。

墨釘乃記該眉批者，而其人或亦同為李建泰。<sup>(註 42)</sup>查李建泰在序末的官銜中稱己為朝議大夫，此乃其初任正三品詹事時所應授之散官，由於他在撰序之時甫任此職，<sup>(註 43)</sup>故其父李備或僅推贈他先前擔任正四品少詹事考滿時所加授的中議大夫銜。<sup>(註 44)</sup>事實上，終明之世李備均只獲贈中議大夫。<sup>(註 45)</sup>亦即，前述墨釘原為「曲沃 李建泰 批」的可能性頗高，此舉應確可增添此書在明末讀者（尤其是平陽地區）心目中的份量。

此書在正文之前另列有十八名「較刻」者（見表一），<sup>(註 46)</sup>其中孫順、潘同春和劉達為崇禎十年進士。<sup>(註 47)</sup>在該科進士當中，熊人霖曾於天啓四年撰成《地緯》八十四篇，該書主要參考艾儒略的《職方外紀》和《萬國全圖》，其父明遇亦嘗與龐迪我、陽瑪諾和畢方濟等耶穌會士遊，而熊氏父子的著述中也屢可見西學之內容。<sup>(註 48)</sup>此外，夏允彝和陳子龍均嘗接觸西學，張明弼亦曾以「金壇社弟」之自稱序韓霖的《守圉全書》。孫順等人雖不見得對西學西教有深刻認識，但卻有可能經由這些同年而萌生較友善的態度。

再者，參與校刻的尹任、李用質、王廷掄、石瑩玉乃為崇禎十三年進士。在

42. 陳垣曾於民國七年自馬相伯獲得徐匯書樓所藏《鐸書》之抄本乙份，旋於當年刊行活字版，翌年，陳氏在重刊此書時有云：「原刻眉端標題外，本尚有評語，詞旨警策，疑亦李建泰所為」，惟他並未提出較具體的論證。筆者所見之民國八年重刊本，乃藏於東京大學東洋文化研究所。
43. 崇禎十三年四月，李紹賢（天啓二年進士）、李建泰（天啓五年進士）、黃景昉（天啓五年進士）三人同獲授少詹事兼翰林院侍講學士，建泰應是三人當中陞遷最慢者。七月，李紹賢出任詹事兼翰林院侍讀學士，十一月，拜戶部右侍郎；旋由錢受益繼任詹事兼翰林院侍讀學士，十四年五月，錢氏卒；未幾，黃景昉陞授詹事兼掌翰林院；李建泰或是在十四、五年之交繼景昉為詹事兼掌翰林院，知其擔任少詹事約一年多，而其為《鐸書》撰序時應甫接詹事未久。參見黃一農，〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考〉。
44. 通常京官在授職後，即授相應之散官，並在三年考稱後始得封贈，但詹事府六品以上官員依例不考，翰林院正官的誥敕亦取自上裁。由於文官申請封贈，須先經「本部行移保勘」，再「依例具本奏聞，吏科給事中置立文簿，附寫各該封贈爵職，欽用敕符御寶，本部抄錄，具印信手本，送中書舍人書寫誥敕」，亦即，推贈父母之事有一定的程序和條件，並不會在李建泰陞授之初就進行相應的改贈。相關制度請參見李東陽等撰、申時行等重修，《大明會典》（臺北：新文豐出版公司，景印萬曆間司禮監刊本），卷 6 頁 8-26、卷 12 頁 2。
45. 李備，萬曆二十二年舉人，歷官至常德知府。參見范印心修，張奇勛等纂，《沃史》（日本東洋文庫藏康熙五年〔1666〕刊本），卷 7 頁 8。
46. 此乃避天啓帝朱由校之名而改「校刻」為「較刻」，陳綸緒先生在其書中將此誤作避崇禎帝的名諱；參見 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002), 190。
47. 下文中有關進士之科第資料，均請參見李周望輯，《國朝歷科題名碑錄初集》（《北京圖書館古籍珍本叢刊》景印雍正間刊本）。據此，劉達應為「直隸大名府滑縣民籍」，《鐸書》中則將其籍貫誤作同府之濬縣。
48. 馮錦榮，〈明末熊明遇父子與西學〉，收入羅炳綿、劉健明主編，《明末清初華南地區歷史人物功業研討會論文集》（香港：香港中文大學歷史學系，1993），頁 117-135。

該科的進士中，方以智與耶穌會士湯若望「交最善」，若望且曾為其講解有關「濃水」的化學知識，其次子中通，除受業於穆尼閣外，亦屢向湯若望請益，<sup>(註 49)</sup> 方以智在其著述中也留下與韓霖論學的記載。<sup>(註 50)</sup> 沈光裕曾於順治間序衛匡國 (Martino Martini, 1614-1661) 的《述友篇》，稱己「得數從先生游息，講課有間」，他並於順治九年住在福建延平和浙江杭州的天主堂各三日，向耶穌會士問學，並在論明太祖的治民之術時，稱「使帝及聞天教，亦必信其直截了當，而嘆其莫載莫破也」，<sup>(註 51)</sup> 且曾作詩記其在北京聽湯若望講道之事。<sup>(註 52)</sup> 梁以樟因與韓霖同入復社，故嘗以「都門社弟」的自稱替韓霖序《守圉全書》。周亮工於順治十二年福州天主堂建成時，亦曾題贈石碑紀念。<sup>(註 53)</sup>

明末之平陽府領蒲、解、絳、霍、吉、隰六州，凡二十八縣。經查表一中諸校刻者的生平，發現他們當時或應全為在任的平陽府官員，<sup>(註 54)</sup> 並依職銜高低排列，最前面五名均為知州（缺解州），絳州知州孫順或因主導宣講聖諭之事而領銜；其次，則臚列平陽府直屬之臨汾、襄陵、洪洞、浮山、曲沃、翼城等知縣；再列蒲州所屬之河津知縣；解州所屬之聞喜、平陸、芮城知縣；絳州所屬之稷山、絳縣知縣，以及吉州所屬之鄉寧知縣。各縣令的先後順序，恰與《明史·地理志》中平陽府所屬各縣的排序完全一致。<sup>(註 55)</sup>

49. 張永堂，《明末方氏學派研究初編——明末理學與科學關係試論》（臺北：文鏡文化事業有限公司，1987），頁 109-138。

50. 方以智，《通雅》（《景印文淵閣四庫全書》本），卷 44 頁 13；方以智，《物理小識》（《景印文淵閣四庫全書》本），卷 9 頁 7。

51. 《天學集解》（聖彼得堡蘇俄公共圖書館〔The Russian Public Library〕藏鈔本），卷 6 頁 4-6、卷 8 頁 65-73。

52. 《碑記、贈言合刻》（奧地利國家圖書館藏順治十八年〔1661〕刊本），頁 17。

53. 佟國器，《建福建天主堂碑記》（臺北：臺灣學生書局，《天主教東傳文獻續編》景印順治十二年〔1655〕刊本），頁 8。

54. 雖然有部分人士任州縣官的時間無法確定，但因其均為明末最後一任或倒數第二任，故筆者有此推論。

55. 《明史》，卷 41 頁 961-965。

表一：校刻《鐸書》諸人之資料

| 姓名  | 籍貫   | 科目                  | 崇禎十四年前後之歷官情形                         |
|-----|------|---------------------|--------------------------------------|
| 孫 順 | 四川綿州 | 崇禎十年進士              | 崇禎十四年知絳州(註 56)                       |
| 潘同春 | 浙江餘姚 | 崇禎十年進士              | 崇禎年間知蒲州(明末倒數第二任)(註 57)               |
| 丁時學 | 浙江山陰 | 辟舉(註 58)            | 崇禎年間知霍州(明末最後一任)                      |
| 黃光煒 | 河南羅山 | 舉人(註 59)            | 崇禎五年知吉州(明末最後一任)(註 60)                |
| 戈用忠 | 浙江嘉善 | 崇禎十三年恩榜進士<br>(註 61) | 崇禎十四年知隰州(明末最後一任)(註 62)               |
| 尹 任 | 山東臨清 | 崇禎十三年進士             | 崇禎十三年知臨汾縣，十五年劉達繼任                    |
| 李用質 | 山東濟寧 | 崇禎十三年進士             | 崇禎十四年知襄陵縣(明末最後一任)                    |
| 王廷掄 | 北直長垣 | 崇禎十三年進士             | 崇禎十三年至十六年知洪洞縣                        |
| 劉永慶 | 南直睢寧 | 天啓七年舉人(註 63)        | 崇禎年間知浮山縣(明末倒數第二任)(註 64)              |
| 石瑩玉 | 陝西甘泉 | 崇禎十三年進士             | 崇禎十四年知曲沃縣(明末最後一任)，歷陞明末最後一任絳州知州(註 65) |
| 程 沉 | 河南郟縣 | 天啓四年舉人(註 66)        | 崇禎十二年至十五年知翼城縣                        |
| 劉 達 | 北直濬縣 | 崇禎十年進士              | 崇禎十五年知河津縣，劉芳久繼任；(註 67)<br>同年，繼尹任知臨汾縣 |
| 劉芳久 | 貴州平溪 | 天啓七年舉人(註 68)        | 崇禎間知聞喜縣(明末倒數第二任)(註 69)               |
| 趙鳳雛 | 陝西三水 | 崇禎九年舉人(註 70)        | 崇禎間知平陸縣(明末倒數第二任)(註 71)               |
| 倪光薦 | 北直天津 | 天津衛貢生               | 崇禎十年知芮城縣，在任五年(註 72)                  |
| 白足長 | 陝西清澗 | 拔貢(註 73)            | 崇禎十三年知稷山縣，十五年仍任(註 74)                |
| 王 敏 | 陝西郃陽 |                     | 崇禎十四年知絳縣(明末最後一任)(註 75)               |
| 楊家龍 | 北直曲周 | 選貢(註 76)            | 崇禎十年知鄉寧縣，凡七年(註 77)                   |

亦即，平陽府下的六州、二十八縣中，共有五知州、十三知縣列名校刻《鐸書》，他們不僅出名，很可能也贊助部分經費，以出版這本與教化百姓相關的書籍。其中劉達在崇禎十五年分任河津和臨汾兩知縣，因臨汾為平陽府最大的屬縣，故他很可能是在接任河津後，旋又以甲榜出身的資格調任甫出缺的臨汾，<sup>(註 78)</sup>因疑韓霖《鐸書》的自序雖撰成於十四年十一月，但其邀請諸官員校刻以及刷印成書或均已在十五年，此故，劉達方得以廁名其間。

56. 李煥揚修，張于鑄纂，《直隸絳州志》（北京：北京圖書館，《地方志人物傳記資料叢刊》景印光緒五年〔1879〕刊本），卷 6 頁 10。
57. 周景柱纂修，《蒲州府志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印乾隆二十年〔1755〕刊本），卷 6 頁 22。
58. 章廷珪修，范安治等纂，《平陽府志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印乾隆元年〔1736〕刊本），卷 20 頁 67。本表中如未加註，即請參見此書卷 19-20。
59. 閻興邦、魯麟纂修，《羅山縣志》（北京：書目文獻出版社，《日本藏中國罕見地方志叢刊》景印日本東洋文庫藏康熙三十年〔1691〕刊本），卷 6 頁 6。
60. 吳葵之修，裴國苞纂，《吉州全志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印光緒五年〔1879〕鉛印本），卷 3 頁 4、卷 4 頁 6。
61. 戈用忠原為歲貢生，崇禎十三年，恩賜二百六十三名歲貢為「特用出身」，戈氏因此授隰州知州，《國朝歷科題名碑錄初集》中誤將此恩科繫於崇禎十五年（頁 49）。參見談遷著、張宗祥標點，《國權》（北京：古籍出版社，1958，初刊於順治十年〔1653〕），卷 97 頁 5862。
62. 錢以塏纂修，《隰州志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印康熙四十九年〔1710〕刊本），卷 16 頁 5。
63. 葛之莫等修，陳哲等纂，《睢寧縣志》（《中國方志叢書》景印民國十八年〔1929〕鉛印本），卷 6 頁 3。
64. 任耀先修，張桂書纂，《浮山縣志》（《中國方志叢書》景印民國十八年〔1929〕鉛印本），卷 21 頁 11。
65. 光緒《直隸絳州志》，卷 6 頁 10。
66. 姜箴、郭景泰等纂修，《邠縣志》（《中國方志叢書》景印民國二十一年〔1932〕石印本），卷 21 頁 6。
67. 茅丕熙、楊漢章修，程象濂、韓秉鈞纂，《河津縣志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印光緒六年〔1880〕刊本），卷 5 頁 5。
68. 鄂爾泰等監修，靖道謨等編纂，《貴州通志》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》本），卷 26 頁 70。
69. 李遵唐纂修，《聞喜縣志》（《中國方志叢書》景印乾隆三十年〔1765〕刊本），卷 3 頁 19。
70. 劉於義等監修，沈青崖等編纂，《陝西通志》（《景印文淵閣四庫全書》本），卷 31 下頁 152。
71. 言如泗總修，韓夔典纂修，《平陸縣志》（《中國方志叢書》景印民國二十一年〔1932〕石印本），卷 5 頁 6。
72. 言如泗修，莫溥等纂，《芮城縣志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印乾隆二十九年〔1764〕刊本），卷 5 頁 30。
73. 廖元發修，白乃貞等纂，《清澗縣志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印順治十八年〔1661〕刊本），卷 6 頁 9。
74. 張應辰修，王塚纂，《稷山縣志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印嘉慶二十年〔1815〕刊本），卷 3 頁 8；王軒等撰，《山西通志》（臺北：華文書局，《中國省志彙編》景印光緒十八年〔1892〕刊本），卷 36 頁 37。
75. 胡延纂修，《絳縣志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印光緒二十五年〔1899〕刊本），卷 7 頁 9。
76. 葛清等纂修，《鄉寧縣志》（《地方志人物傳記資料叢刊》景印乾隆四十九年〔1784〕刊本），卷 6 頁 6。
77. 光緒《山西通志》，卷 100 頁 24；《明史》，卷 263 頁 6805。
78. 梁方仲，《中國歷代戶口、田地、田賦統計》（上海：上海人民出版社，1980），頁 217；關文發、顏廣文，《明代政治制度研究》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 176-194。

至於做為孫順頂頭上司的平陽知府以及平行單位的解州知州為何不在校刻名單中，則或純屬時機不巧。查李燦於崇禎十二年起知平陽，十五年，程世昌繼任，李氏為陝西韓城人，天啓五年進士，致仕後因追餉被解回平陽，羞慚自殺，此不知是否為乾隆《平陽府志》中職官部份僅存其姓但卻闕名的原因？<sup>(註 79)</sup>而解州知州亦於十五年起由房之屏接任，程世昌和房之屏有可能均因恰逢交接的空窗期而未及掛名。由於表一中有大半官員迄崇禎末均仍在平陽府任官，故韓霖在《鐸書》中臚列地方官員為校刻者之舉，應至少可令此書在當地的影響力延續至明亡。

#### 四、《鐸書》的文本結構

此書概依〈聖諭六言〉的條目分成六篇，其中在〈教訓子孫〉一篇之後，韓霖還附錄己所撰的〈維風說〉全文，該文的目的是在正風俗、別男女，指出造物主造物有天神、人和禽獸三品，其差別在人能制慾、禽獸為慾制，而天神無慾。全書的頁碼連續，內文有圈點，人名則加劃直線。

《鐸書》在首篇〈孝順父母〉中，先揭舉「天為大父母」的概念，接著，則伸言「皇上為大父母」，其中「天」較「皇上」的抬頭高一格，雖然兩者同尊，但仍有位階高低。文中並提醒為民者，應「恪遵聖諭六言，做好人，存好心，早輸租稅均徭，勿抗官府」，且「凡遇年節、冬至、聖壽，或於府、州、縣隨班拜賀，或在家恭設香案，向闕五拜三叩頭」，最後，才步入正題，申論該如何孝順父母。類此以官方立場教化百姓的言辭，在書中屢屢可見，這應屬鄉約的共同特色。

韓霖在演繹「天為大父母」之意時，指出該「天」並非「蒼蒼之天」，他強調「上面有箇主宰，生天、生地、生神、生人、生物，即唐、虞、三代之時，五經相傳之上帝」，亦即，韓霖所謂的「天」和「上帝」均隱指「天主」。他並稱：

今指蒼蒼而言天，猶以朝廷稱天子也。中有至尊居之，豈宮闕可以當天子乎！（頁 1）

79. 乾隆《平陽府志》，卷 19 頁 5、卷 20 頁 26；傅應奎纂修，《韓城縣志》（《中國方志叢書》景印乾隆四十九年〔1784〕刊本），卷 6 頁 22。

認為「蒼蒼」與「天」或「上帝」間的差別，就好比「宮闕」並不同於「天子」。韓霖對中國先秦典籍中「天」和「上帝」等名詞的認知，應是得自其師徐光啓和高一志，此乃當時耶穌會士所推動天主教儒家化的重要訴求。(註 80)

此書中隨處可見以天、帝、主、昊天、上天、上帝、主宰、大主宰、造物主等字詞代表天主教唯一尊神的 Deus，並將首字抬頭以示尊崇。韓霖指稱「至尊不可有二上」，故不得將神、佛加於「天」之上，且謂：

學者要務，第一須知天帝惟一。自形體而言，謂之天；自主宰而言，謂之帝。至尊無二，全知全能，為萬善萬福之原本。人間善惡禍福，皆天主之，無有在其上者，亦無與之齊者。(頁 106-107)

他還進一步稱：

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。(頁 107)

強烈抨擊中國傳統社會對「天」之認知。由於此段的天頭之上有「此平心之言，非驚世駭俗之論也」等字，顯見作眉批者判斷該說或對一般民眾衝擊頗大。

韓霖以敬「天」的言論貫穿全書，如在〈尊敬長上〉一篇中，他即先指出：「人生第一當尊敬者，天也」(頁 9)，其次，才提及君親師；在〈和睦鄉里〉一篇中，稱：「斯人同是天之所生，同是天之所愛，所以敬天愛人者，要愛人如己」(頁 21)；在〈教訓子孫〉一篇中，則標舉朱元璋「君道以事天愛民為重，其本在敬耳」之言(頁 41)；在〈各安生理〉一篇中，謂：「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」(頁 68)。

他在末篇〈毋作非為〉中更總結曰：

---

80. 黃一農，〈明末清初天主教的「帝天說」及其所引發的論爭〉，《故宮學術季刊》，第 14 卷第 2 期 (1996)，頁 43-75。

敬天之學，“信”之一字，功之首也，萬善之根也。必信天上有大主宰，為吾人大父母，細想吾身從何而生？吾性從何而賦？今日宜作何昭事？他日作何歸復？真真實實，及時勉圖。（頁 112）

此段天頭則書有「鐸書大意盡此數語」等字，再度點出全書的主旨就在教人要信天主。但因唯恐言猶不盡，韓霖在全書的最末一段，宣稱已另撰有「詳言天學」的〈敬天解〉一篇（已佚），願就正於「海內魁梧長者」（頁 113）。

此書在嚴肅的論理當中，作者每會穿插一些故事以便於教化，<sup>（註 81）</sup>除了一般人耳熟能詳者外，他也常引述當代名人的事跡做為印證，而其所選之人大多是對西學西教抱持友善態度者，或根本就是韓霖的師友親朋。如在〈孝順父母〉一篇中，韓霖即舉楊廷筠為例，曰：

杭州楊京兆廷筠父兆坊，負其所學，未歸正教。京兆委曲開喻，不得，則致齋嘿禱於天，每日一飯，久而臞甚，父恠之，問得其故，洗心於事天之學，夫婦大耋考終，此尤超世之大孝也。（頁 6）

文中並未直指楊廷筠為天主教徒，但稱其使父親「洗心於事天之學（即崇信天主）」之舉為「大孝」。

在〈尊敬長上〉一篇中，他則引大學士韓爌之例曰：

蒲州少師韓公所得恩例，兄之子孫受之獨多，己乃貸粟而食貸錢而用，未嘗有幾微德色見於顏面、形於語言，受之者亦以為當然，人謂弟於乃兄是固然矣，不知此老胸中以為皆是祖父子孫，視己子孫無異也。（頁 11）

韓爌對天主教相當友善，甚至支助耶穌會士。<sup>（註 82）</sup>韓爌及其姪韓垺同序韓霖的《守圉全書》，爌在序中有云：「古絳韓氏昆仲與余同宗，雨公孝廉復同余弟止甫薦明經，子姪輩因得與之切磋文行」，垺則稱：「余家雨公，好學深思」，知兩家關係密切，此故，當韓爌過七十大壽時，韓霖兄弟即曾以姪兒的身份向陳繼儒徵序慶

81. 在前引的《皇明聖諭訓解》中亦是以古今事實為宣講的主軸，並特別附加宗室事跡做為正反面教材，次引《大明律例》和《宗藩要例》之條文，以說明違反六諭的罪罰，末則記載相關之報應故事。

82. 李祖白，《天學傳概》（《天主教東傳文獻續編》景印康熙三年〔1664〕序刊本），頁 6。

祝。(註 83)

西方文獻稱韓爌的兄弟及兒子（名為 Doctor Peter Han）有入天主教者，<sup>(註 84)</sup>其中 Doctor 的稱謂通常指進士，偶亦被用來稱呼舉人。查爌的子姪（其名均從「土」字為部首）中，僅奎（萬曆四十三年舉人）和埒（崇禎六年舉人）有科名，但兩人皆為爌的從子。<sup>(註 85)</sup>由於韓爌的從兄弟焮、其子埴、其姪奎與埒，均曾與韓雲、韓霖、王徵、段袞等天主教徒共同校刻高一志的《修身西學》，<sup>(註 86)</sup>又因段袞、韓埒與韓霖嘗同閱高一志的《譬學》，<sup>(註 87)</sup>疑韓、埴、奎與埒均有可能入教，而西方教史或將韓爌的從兄弟誤成兄弟，且將 Doctor 的頭銜張冠李戴了。同樣地，近代部分教會學者因受揚教心態的影響，也曾誤指韓爌和其姪孫承宣（崇禎七年進士）為教徒。<sup>(註 88)</sup>

在〈和睦鄉里〉一篇中，韓霖稱許茅元儀以諸生的身份賑粟二萬石，「是為大賢豪杰」之一（頁 25）。茅元儀與西學西人接觸頗多，他少時隨父國縉在京期間，即喜向利瑪竇「聞所未聞」，且與時任翰林院庶吉士的徐光啓相識，茅元儀對徐氏兵學方面的造詣和主張十分佩服。天啓三年，有來自澳門的銃師獨命峨等解運西洋大砲來京，且奉旨在京營教習，茅元儀即曾派人向教砲的澳人偷習操作之法，並「親叩夷、得其法」，但未奉教的他，並不曾入其堂奧，故韓霖嘗批評其所編纂的《武備志》中「兼收不擇，濫惡之器，不可枚舉」，且不知「有西洋砲而諸器皆失其利」。<sup>(註 89)</sup>

在〈各安生理〉一篇中，他則引用「吾友李小有長科」的《紀訓存實》（頁 75）。李長科，字小有，後改名為盤，他曾以「淮南後學李長科」和「小弟李長科」的自稱，跋韓霖於崇禎九年所彙刻的《二老清風》一書，並稱呼韓氏為「雨公仁社

83. 陳繼儒，《陳眉公先生全集》（臺北國家圖書館藏崇禎間刊本），卷 17 頁 6-8。

84. Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, 134.

85. 周景桂修纂，《蒲州府志》（臺北：臺灣學生書局，《新修方志叢刊》景印乾隆二十年〔1755〕刊本），卷 8-9；康熙《平陽府志》，卷 21-23。

86. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, 117-118.

87. 高一志，《譬學》（《天主教東傳文獻三編》景印崇禎六年〔1633〕序刊本），卷上頁 1。

88. 黃一農，〈揚教心態與天主教傳華史研究——以南明重臣屢被錯認為教徒為例〉，《清華學報》，新 24 卷第 3 期（1994），頁 269-295；黃一農，〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉。

89. 此段參見黃一農，〈歐洲沉船與明末傳華的西洋大砲〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 75 本（2004），頁 573-634；韓霖，《守圉全書》，卷 3 之 2 頁 85-86。

盟兄」，兩人且嘗詩酒唱和。<sup>(註 90)</sup>李盤亦明白指出其所編輯的《金湯借箸十二籌》是取材自《守圉全書》，惟「刪其繁、增其缺」，<sup>(註 91)</sup>然因《守圉全書》中頗多篇幅介紹新傳華的西洋大砲，而《金湯借箸十二籌》中卻絲毫未敘及此等火器，知李盤對西學的評價或不高，以致視之為應被刪削的繁瑣內容。

同篇中又舉何喬遠生平事跡，稱其「每罷官之日，囊中不滿一金；蓋棺之日，家有白金二分而已」，但二子並不曾因此而饑貧困厄（頁 76-77）。何喬遠為韓霖中學人時的座師，<sup>(註 92)</sup>何氏對天主教相當友善，曾於天啓三年至耶穌會士龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）在北京的住所拜訪，得見天球儀、望遠鏡、西洋琴等物以及數百卷西洋書，並嘗為此作〈真奇圖序〉，且主張應開洋貿易。四年正月，他曾為在北京操演紅夷大砲時膛炸喪生的葡國砲手哥裏亞（João Correa）撰寫墓誌銘。<sup>(註 93)</sup>六年，亦曾序艾儒略的《西學凡》，並贈詩艾儒略。<sup>(註 94)</sup>

或為比較自然地帶入西學西教的概念，韓霖很可能有意從中國的典籍中選擇一些涉及外國人的故事，如他就曾舉《魏書》中所載吐谷渾阿豺之例，以解釋兄弟之愛，稱：「有子廿人，命諸子獻箭，取一則折之，取十九不能折。諭之曰：孤則易折，眾則難摧，同心可以寧家保國」（頁 16-17）。

韓霖並舉漢武帝時「夷狄」金日磾因不竊視陪伴皇帝一同賞馬的後宮佳麗，而拜官封侯一事，以說明男女之別（頁 64-65）。由於金日磾深受武帝信愛，以致貴戚多竊怨，嘗曰：「陛下妄得一胡兒，反貴重之！」，武帝臨終前欲安排輔佐少主之事，霍光承讓曰：「臣不如金日磾」，日磾則曰：「臣外國人，不如光」，武帝遂以光為大司馬大將軍，日磾為車騎將軍。<sup>(註 95)</sup>金日磾因此在歷史上豎立了一個外國人的典範，南朝宋文帝即嘗慨歎曰：「金日磾忠孝淳深，漢朝莫及，恨今世無復此輩人」。<sup>(註 96)</sup>

韓霖在闡述金日磾的事跡之後，緊接著亦舉西方一例曰：

90. 李盤，《李小有詩紀》，（北京：北京出版社，《四庫未收書輯刊》景印清初刊本），頁 5-7。

91. 李盤等編撰，《金湯借箸十二籌》（《四庫禁燬書叢刊》景印崇禎間刊本），作者自序。

92. 姚希孟，《響玉集》（臺北國家圖書館藏崇禎間《姚孟長全集》刊本），卷 8 頁 11-12。

93. 何喬遠，《鏡山全集》，卷 17 頁 34-35、卷 24 頁 13-17、卷 37 頁 35-36；黃一農，〈歐洲沉船與明末傳華的西洋大砲〉。

94. 晉江天主堂輯，《熙朝崇正集》（《天主教東傳文獻》景印法國國家圖書館藏鈔本），頁 1-2。

95. 《漢書》，卷 68 頁 2932、2960。

96. 《南史》，卷 70 頁 1699。

西國王德默有兩臣，未知其心，令傳語其后宮，其一還，王問曰：「爾眎后何若？」對曰：「傾城傾國，絕世獨立」；其一還，王問如何，對曰：「王命臣傳語，弗命視也，但聞其言溫惠耳」。王大喜，厚賞任用之。謂先一臣曰：「汝目不貞，汝心亦爾」，遽遣之。（頁 65）

他以東西方兩個近似的故事相互呼應，讓西方的內容不致於太過突兀。

韓霖在書中它處亦採用類似的模式。如他先舉明代張元忬救徐渭出獄，而徐渭待元忬卒後始出面撫棺慟哭的故事，以宣揚「受人之恩不可忘，施恩于人當忘之」的觀念（頁 25-26）。接著，則舉西方一例：

西方一聖，家頗豐贍。鄰一長者，三女未嫁，心甚憂之。聖人度其裝奩資若干，乘夜潛擲其家，長者得之，嫁其長女，其嫁次女也復然，至嫁三女，密伺之，得擲金者，跪而謝之，聖人曰：爾勿頌我即報我矣！

用來演繹「陰德如耳鳴，惟己聞之」的說法（頁 26），惟韓霖並未指出此西聖事跡乃出自高一志的《聖人行實》。（註 97）

韓霖在《鐸書》的字裡行間，除提及自己所撰的《救荒書》外（頁 24），還曾多次直引如高一志的《齊家西學》、《修身西學》、《童幼教育》、《達道紀言》、《神鬼正紀》，以及龐迪我的《七克》、艾儒略的《滌罪正規》、羅雅谷的《哀矜行詮》等耶穌會士的著述，但他多未標明作者，僅有一處用「西極文先生」（頁 33），另一處稱「西儒高則聖先生」（頁 42）。其姑隱眾耶穌會士身分的動機，應是刻意低調處理，以避免不必要的反彈。

由於當時來華的傳教士中並無以文為漢姓者，疑前引之「文先生」乃「艾先生」之形誤，查在《性學辨述》中，亦可見到艾儒略被稱作「西極艾思及先生」。（註 98）韓霖在《鐸書》中所引天主教書籍的作者多與其有交情，如艾儒略曾為其付洗。而天啓五、六年之交，羅雅谷從絳州赴上海時，則是由韓霖資助並陪同的，羅氏且從韓霖習中文。（註 99）

97. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, 190.

98. 艾儒略譯著，《性學辨述》（臺北：利氏學社，《耶穌會明清天主教文獻》景印隆武二年〔1646〕刊本），封面。

99. Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, 83, 92, 310.

至於書中之所以出現高一志的全名，則或因其在山西地區已頗負盛名。高一志於天啓四年前往絳州，在韓雲和韓霖兄弟的協助之下，第一年即勸服兩百人入教，天啓七年，還籌建了全中國第一座由教徒捐建的天主堂，他也曾至蒲州建立教區，並在平陽府城購屋建堂。高一志卒於崇禎十三年，其時山西全省已有教徒八千，大小教堂一百零二座，此多為其傳教之功。高一志與山西中上層官員間亦頗多交情，除了前引的絳州知州雷猷外，如在《守圉全書》所收錄山西寧武兵備道吳阿衡的一封手札中，亦有「高先生懷甚」句，此一高先生應指的是韓霖在教中的老師高一志。吳氏登萬曆四十七年進士，該科的主考官之一即為友教的韓爌，而徐光啓更是殿試時的掌卷官。

高一志病逝於韓霖撰成《鐸書》之前不久，有約兩千名教徒為其送葬，而前首輔韓爌除撰寫祭文外，還遣派了兩位家族成員代表致意，<sup>(註 100)</sup>其墳高臥在今新絳縣郊段家莊外的小丘之上，亦即，他選擇了自己晚年獻身最力的絳州為入土之所。《鐸書》所引用的西人著作中，高一志之所以居多，一方面因其在絳州地區擁有高知名度，另一方面則因這幾本書的校刻或修潤，韓雲或韓霖均曾參預，故它們應俱可在絳州一帶方便獲得。當時絳州因教務的發達，已發展成明季天主教書籍最重要的出版地之一。<sup>(註 101)</sup>

韓霖在其書中亦藉機對天主教會在華傳教所遭遇的幾個大問題有所著墨，由於中國社會的蓄妾行為，有違「十誡」中「勿行邪淫」的規條，而當時在入華傳教士中人數居多的耶穌會士，一直是以太士大夫為傳教重點，而此一階層中的蓄妾現象相當普遍，頗引起一些困擾。<sup>(註 102)</sup>韓霖因此在其〈毋作非為〉一篇中有云：

淫字不只桑間濮上狎邪青樓，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？（頁 85）

100. George H. Dunne, "Alfonso Vagnoni," in *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, ed. L. Carrington Goodrich (New York: Columbia University Press, 1976), 1332-1334.

101. 絳州所屬的平陽府一帶印刷業原本就十分發達，金朝政府嘗在此設立經籍所，管理民間的出版、印刷和發行事務，在蒙古統一中國之前，這裏也成為其最主要的印刷基地，至明代始漸衰微。參見張秀民，《中國印刷史》（上海：上海人民出版社，1989），頁 247、285、399。

102. 黃一農，〈明末中西文化衝突之析探〉。

強調一夫一妻制，韓氏本人即曾為入天主教而將姬妾遣去。(註 103)

此外，韓霖還進一步灌輸天主教對民間俗信的看法，稱：

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。(頁 6)

大力抨擊中國社會火化遺體、焚燒紙錢以及選擇風水等做法。他並嚴斥佛、道兩教和傳統術數，直指：「玄釋二氏、星相、堪輿，俱是悖天惑人之事」，勸人「切勿習之」(頁 79)；並稱：「愛惜物命，亦是惻隱之心，但未免為佛門所惑耳」，以禽獸有知覺而無靈性，不同意佛家所提倡的輪迴之說以及禁殺生的主張(頁 100、108、110)；且謂：「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」(頁 104)；還稱民間所尊崇之玉皇上帝和玄天上帝，亦均屬惑人邪說(頁 107)。

簡言之，韓霖此書乃充分體現由其師徐光啓等明末奉教士大夫所提倡的宣教策略：「合儒補儒」、「補儒易佛」或「破迷闢妄」。(註 104)

## 五、地方人士對韓霖的反應

當天主教於晚明在絳州積極傳布之際，當地知識界也興起一股精研理學的風潮，其中尤以辛全(1588-1636)的影響最深遠。辛氏，字復元，師事曹于汴和馮從吾。雖然劉宗周嘗批評辛全為「儒而偽者」，但高攀龍則稱譽辛全為「聖質也，現在已是吳康齋(筆者按：指明初大儒吳與弼)先生等輩矣」，時人或稱其為「辛夫子」，或譽之為「晉絳理學真儒」。(註 105)辛全雖無科名，然其學行深獲畢自嚴、南居益、吳甡、倪元璐、路振飛等士大夫的推崇，崇禎八年，他以歲貢入京，大

103. 黃景昉嘗為韓霖賦〈韓雨公幽香谷詠〉詩兩首，其一稱：「籌邊屢詢廢將，學道特遣瑤姬，似此肝腸鐵石，誰知韻字蘭芝」。參見黃景昉，《鹿鳴詠》(臺北國家圖書館藏明鈔本)，卷 2 頁 8。

104. 參見李天綱，〈“補儒易佛”：徐光啓的比較宗教觀〉，《上海社會科學院學術季刊》，1990 年第 3 期，頁 128-133；陳衛平，〈第一頁與胚胎——明清之際的中西文化比較〉(上海：上海人民出版社，1992)，頁 181-201；張西平，〈論明清間天學的合儒與補儒〉，《傳統文化與現代化》，1998 年第 5 期，頁 80-86。

105. 辛全，《衡門芹》(臺南：莊嚴出版公司，《四庫全書存目叢書》景印明末刊本)，黨選醇前序。

學士賀逢聖特疏聞於朝，詔以知府任用，翌年，請假歸里時病卒。(註 106)

在辛全交游的師友當中，對西人西學抱持友善態度者，不乏其人，如其師曹于汴即嘗序龐迪我的《七克》和熊三拔 (Sebastiano de Ursis, 1575-1620) 的《泰西水法》，曹于汴的同年知己馮應京也十分傾心於西學西教。此外，畢自嚴之師高捷與利瑪竇和龐迪我均有往來，而倪元璐之師韓爌的家族中，更有入教者。在韓霖所彙刻的《二老清風》中，也收錄有辛全為陶琰和韓重兩先賢所作的贊辭。至於與韓霖同教的遠房從兄弟韓垺，更嘗登堂向辛全執弟子禮，並為其《論語說》一書錄梓，辛全臨終時，還特別致意韓垺等人曰：「天下事尚可為也」。(註 107)

與辛全相交頗密的王臣直，也是韓霖的忘年之交。王氏，字聖鄰，別號復丸，萬曆二十八年舉人，歷官開州知州，後以不願媚權貴而去職，與辛全等人在鄉講明心性。韓霖在《慎守要錄》中，即曾多次引錄王臣直的兵學思想，霖也與臣直之子大武同學多年，由於王大武在序《守圉全書》時，自稱為「里社眷弟」，知兩家或亦聯姻。

然而，在辛全的門生及其朋儕之中，也有對天主教極為不滿者，其中尤以李生光 (1598-?) 的態度最尖銳。李生光，字闇章，時人以其承接辛門的正傳，如王復初於康熙十二年為辛全的《孟子說》作序時，即嘗稱李生光和党成 (1615-1692) 等人，「傳其學於汾、湄之間」，而李翀霄在序辛全的《經世石畫》時，亦稱該書是由辛全的高足「闇章李子」等人倡議捐刻的。(註 108)

李生光撰有《適辭》和《聖諭通俗口演》各二冊，其中分別有一冊為專供女子閱讀的閨訓，(註 109) 由於《尚書·胤征》中有云：「每歲孟春，適人以木鐸徇於路」，因知「適辭」或指的是做為宣令官員之適人在鄉里宣講的內容，而《聖諭通俗口演》則應為一本以俗語演繹六諭的書籍。可以想見當孫順在提倡宣講聖諭之時，李生光可能也是其延請的士紳之一，惟同樣撰有《聖諭解》的辛全，則已在之前去世。(註 110)

106. 范鄴鼎編，《理學備考》(《四庫全書存目叢書》景印康熙刊本)，續補卷 12 頁 14-24。

107. 辛全，《四書說·孟子說》(《四庫未收書輯刊》景印清匯印本)，頁 63；范鄴鼎編，《理學備考》，續補卷 12 頁 23。

108. 辛全，《四書說·孟子說》，王復初前序；辛全，《經世石畫》，(《四庫全書存目叢書》景印明末刊本)，李翀霄前序。

109. 李生光，《西山閣筆》，(《四庫未收書輯刊》景印順治間刊本)，頁 20。

110. 張成德修，李友洙、張我觀纂，《直隸絳州志》(傅斯年圖書館藏乾隆三十年〔1765〕刊本)，卷 19 頁 25。

李生光還嘗著《崇正黜邪彙編》和《儒教辯正》各一冊，前書「力闡聖道，凡萬餘言」，後書「歷敘帝王聖賢復性敬天之學，忠孝倫常之大，先後約四十節。闢俗儒以天性諸說附會耶教惑世之謬」，並「極力黜西洋天主之妄」，<sup>(註 111)</sup>兩者似均已佚。

乾隆《直隸絳州志》中收錄有桑拱陽為《儒教辯正》所作之序，桑氏，字暉升，平陽府臨汾縣人，崇禎六年中舉，以理學名於當世，嘗三度與辛全一同講學於郡，時人譽其為「凌霄峻品，覺世真儒」，<sup>(註 112)</sup>李生光每過訪桑氏以商訂所學，桑拱陽對生光的學行評價頗高，認為「辛門統緒，端必賴之」。桑氏之序中有言：

偶讀其《儒教辯正》，洋灑數千言，歷敘帝王聖賢復性敬天之學，忠孝倫常之大，反覆開陳，使知西學之不可入中國，事天之不可別穿鑿，若縑素判然……錢塘葛屺瞻老師有云：「尊事上帝，屢見六經，何待彼來闡發。且上帝最重忠孝及好生，彼謂祖宗不必祀，禽獸應殺食，敢於誣罔，是豈能知天道者哉！」，葛師此言，可謂千古定論。……大率吾儒道理中庸易簡……心性是天，形骸是天，日用倫常是天，吉凶禍福、天壽窮通是天。夫上帝既以沖漠為萬靈主，而以為更有主天者，則荒謬悖理之極也。

其反對西教的態度與李生光如出一轍，尤其無法接受部分天主教徒對先秦典籍中「天」與「上帝」的解釋。桑拱陽在序中還引葛寅亮（號屺瞻，萬曆二十九年進士，對佛道之學頗有興趣<sup>(註 113)</sup>）之言，指出天主教禁人祀祖且不禁殺生的做法，嚴重違反了天道倫常，並抨擊天主教所謂「天之上還有天主主之」的說法。

崇禎十六年四月，山西巡撫蔡懋德曾禮聘魏權中、韓霖、桑拱陽和傅山等人一同講學於太原的三立書院，其中韓霖和桑拱陽兩人均與辛全有交情，至於好道術的傅山，也與辛門中人頗多往來，如李生光即曾為傅母賦詩祝壽。然而，傅、桑二人雖與韓霖共事，卻均對天主教的義理不太認同。傅山曾在序其姻親李中馥

111. 康熙《平陽府志》，卷 23 頁 62；李生光，《西山閣筆》，頁 20；常贊春輯，《山西獻徵》（太原：山西省文獻委員會，1936），卷 5 頁 2-3。

112. 吳牲，《柴菴疏集》（《四庫禁燬書叢刊》景印清初刊本），卷 14 頁 12。

113. 葛寅亮，《金陵梵剎志》（《四庫全書存目叢書》景印天啓增修本）；白雲霽，《道藏目錄詳註》（傅斯年圖書館藏天啓六年〔1626〕序刊本），葛寅亮前序。

所刻的佛經時，提及絳州有韓生慇懃同邑的文生學西方事天之學，韓氏嘗謂：「無論十惡不善，朝皈依而夕登天堂也」，文氏遂駁曰：

若爾，則我且縱酒說色，以至於殺人放火，極人間不仁不義之事，恣欲  
濁之，樂而為之，而且老病矣，知不得朝夕延矣，然後合眼盟心曰：「我  
今皈依天主矣！」，登時死而上天堂，豈不生死大便哉！

此一「韓生」有可能即韓霖家族中人。而從傅山對此事的引述，亦多少可反映出他以為「西洋似頗叛道」的立場。再者，傅山年少時所受知的督學文翔鳳，亦十分反教，<sup>(註 114)</sup>文翔鳳嘗於萬曆四十八年為掀起「南京教案」的沈淮序《南宮署牘》一書，並稱譽沈淮最大的功績，即在「逐二十年橫議陰謀之西夷」。

由於蔡懋德聘前述諸人至三立書院的目的，在「講戰、講守、講火攻、講財用、講防河」，當時每月集會三次，初集講論明太祖的聖諭六條，再集講國家大政等經濟之學，三集則講論與科舉相關的內容。<sup>(註 115)</sup>由於蔡氏本身「好釋氏，律身如苦行頭陀」，<sup>(註 116)</sup>故他之所以起用韓霖，或主要看重其對西洋兵學知識（即所謂的「火攻」）的掌握，且因傅山（時任書院祭酒<sup>(註 117)</sup>）和桑拱陽的立場鮮明，故韓霖恐無機會以天主教義理有系統地宣講六諭。

雖然韓霖和李生光對天主教的態度明顯對立，且各有各的人脈網絡，但當時大多數人對宗教的態度很可能並不十分嚴肅，其交游也往往不太受宗教信仰的束縛。以韓爌為例，他對天主教雖然友善，但卻性喜學道，其手書的《道德經》還曾被刻於華山的老君洞口。<sup>(註 118)</sup>而葛寅亮雖然不喜天主教的義理，但其交游之人對此事的看法卻並不必然相同，如嘗為其撰〈頌德碑〉的葉向高，即與艾儒略等教會人士為友，而在葛家擔任西席三十多年的張傳岩，少時曾聽講於楊廷筠，其子張星曜更在康熙十七年受洗，並積極為「中國禮儀之爭」著書立說<sup>(註 119)</sup>。此外，王臣直雖與信奉天主教的韓霖交結，然其學卻是「精詣二氏，而惟以周、孔

114. 王汎森，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》，第9卷第2期（1998），頁89-123。

115. 戴廷枋，《半可集》（傅斯年圖書館藏清初刊本），卷1頁8-11。

116. 《明史》，卷263頁6801。

117. 戴廷枋，《半可集》，卷1頁56-58。

118. 陳繼儒，《陳眉公先生全集》（臺北國家圖書館藏崇禎間刊本），卷17頁6-8。

119. 李天綱，《中國禮儀之爭》，頁232-235。

爲宗」。(註 120)而在韓霖友人李盤的著述中，我們亦可見到大量與佛道相關的內容。(註 121)至於桑拱陽，雖大力抨擊天主教，但其師曹于汴則對西學西教相當友善，(註 122)當桑氏於崇禎十七年六月絕食而死後，韓霖送去一副楹聯曰：「山高水長，尸祝堪齊畏壘；風清月白，襟懷如對濂溪」，(註 123)意指對其的崇拜有如畏壘山一般高，並佩服他的身教與襟懷，認為堪與周敦頤相比擬。

明季以來，韓霖一家除與省、府、縣各級地方官保持良好關係外，亦在鄉里修學舉賑並協助城守，貢獻良多，職此之故，其在絳州當地的影響力頗大，韓家兩代中竟有傑、雲、霖三人同入祀鄉賢。入清之後，在康熙九年《絳州志》中所收錄的個人詩文數目，也以韓霖獨佔鰲頭，此或因參與修志的孫錫齡乃爲韓霖的好友所致，韓霖降闖一事即因此被掩飾不言。(註 124)

降闖令韓霖在鄉里中的名望遭受重大打擊，而由李生光和桑拱陽等自持氣節的士紳所肇始的反教思潮則不斷發酵。順治十六年至十八年間任湖南提學道的楊藻鳳，即嘗著五千餘言，拒斥「西洋邪教」，(註 125)此文或在其里居時所撰，且可能受康熙初年「曆獄」一案氛圍的影響，(註 126)因南懷仁雖於康熙八年成功爲「曆獄」翻案，但「立堂入教」則仍在嚴禁之列。(註 127)

康熙十二年，王復初在序《新刻孟子說》時有云：

會都門萬函李公祖守憲河東，下車以來，振官方、撲邪教，愛民下士，世運民風，丕然一變。客秋過絳，詢及辛子之學，慨然欲補修諸編，倡明正學，因捐俸發刻《孟子說》……。夫孟子道性善、闢邪說，厥功不在禹下，而紫陽乃孟子之功臣，辛子又紫陽之功臣也。(註 128)

120. 乾隆《直隸絳州志》，卷 16 頁 27-28。

121. 如見李長科，《廣仁品》（《四庫全書存目叢書》景印崇禎六年〔1633〕刊本）。

122. 和坤等奉敕撰，《大清一統志》（《景印文淵閣四庫全書》本），卷 100 頁 19。

123. 此據桑拱陽的《桑暉升先生遺集》，轉引自師道剛，〈明末韓霖史跡鉤沈〉，《山西大學學報》，1990 年第 1 期，頁 28-34。聯中之畏壘爲山名，是老聃弟子庚桑楚隱居之地；濂溪爲宋儒周敦頤在廬山住處旁的小溪，周氏興學善俗，民從其化，士宗其學，襟懷飄灑，雅有高趣，世稱濂溪先生。

124. 黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉。

125. 乾隆《直隸絳州志》，卷 12 頁 17；邁柱等監修，夏力恕等編纂，《湖廣通志》（《景印文淵閣四庫全書》本），卷 29 頁 32。

126. 黃一農，〈擇日之爭與康熙曆獄〉，《清華學報》，新 21 卷第 2 期（1991），頁 247-280。

127. 《聖祖仁皇帝實錄》（臺北：新文豐出版公司，景印 1936 年滿洲國國務院據瀋陽故宮藏本挖改之本，後文各清朝實錄如未說明即用此本），卷 31 頁 4-5。

128. 辛全，《四書說·孟子說》，王復初前序。

其中「萬函（或作涵）李公祖」乃指康熙十一年起擔任分守河東道的李元陽（順天大興人），<sup>（註 129）</sup>而前引的「撲邪教」之舉，被拿來與孟子的「闢邪說」之功相呼應，或亦與「曆獄」所引發的反教和禁教風潮相關連。

康熙末年的「禮儀之爭」更促使外國傳教士完全退出此一地區。雍正元年十二月，清廷從浙閩總督覺羅滿保之請，將各處的西洋人均遣送出境，不許行教，且將教堂改作書院、義學或祠堂，絳州知州萬國宣因此於翌年將在當地傳教的耶穌會士何天章（Francisco-Xavier de Rosario, 1667-1736）遣送澳門，並在地方士紳的請求之下，改天主堂為東雍書院，且於後殿建三賢祠，專祀辛全、党成和李生光三位鄉里先儒。

李生光的門生故舊也在該氛圍下積極反教，如党成的二傳弟子曹仁（康熙四十四年舉人），即嘗從衛道的角度抨擊西人、西教，其於雍正五年所撰的〈東雍書院記〉中有云：

前明萬曆間，西洋邪徒竄入中華，謬倡天主之教，精處則楊墨佛老之唾餘，而改頭易面，卑處則怪誕支離，靡所不至。絳有好異喜新之輩，率相信奉，煽惑庸俗。

中所謂的「好異喜新之輩」，即或指的是韓霖等人。

雍正十三年起掌東雍書院的閻廷玠，亦曾於雍、乾間跋《儒教辯正》一書，其文有云：

前明萬曆間，西洋邪教流入中國，謬稱無夫童女生耶穌為天主，名曰敬天，實以褻天。言之支離怪誕，即楊墨佛老之壞人心術，不若是之酷且烈也。一時好異之徒，靡然向風，且掇拾吾儒言天言性之緒餘，潤色其文，舉而加諸先王之教之上，以惑天下，此閻章先生所以不容……未嘗不言天，但言之有據，非彼所謂天也。先後約四十節，反覆辯駁，使西洋人無從置喙。

閻氏師事党成的門生李毓秀，平生以衛道為己任。他在文中盛贊李生光的「衛道

129. 光緒《山西通志》，卷 80 頁 13；范鄴鼎編，《理學備考》，書首之助刻姓氏。

之功」，認為可與孟子和韓愈鼎足而三，並訛指明末的碩儒辛全、桑拱陽以及山西巡撫蔡懋德，俱稱許其說，且欲將該書刊傳，惟以闖變而未果。<sup>(註 130)</sup>康熙五十六年，廣東碣石鎮總兵官陳昂疏請禁教獲准，生光之孫因憂心「人心陷溺已久，易惑難曉」，遂將《儒教辯正》一書付梓流傳。

由前文的討論，我們可以發現明季在山西發展迅速的天主教，雖曾因其所蘊含的新穎宗教哲理以及所夾帶的優越物質文明，吸引了不少官紳的興趣，但中西文化許多根本的差異，在絳州也曾引發辛全的部份門人和其朋儕的反彈。由於這些士紳乃構成當地學術社群的主流，甚至成為具全國知名度的理學碩儒，<sup>(註 131)</sup>故此一反教心態即隨著學術的傳承而延續未絕。

## 六、歷史的餘響

明季，屢困於科場的韓霖因緣際會接觸西學，且入天主教，並以其家財和人脈，協助耶穌會士在家鄉絳州開教。他嘗藉《鐸書》之作，將天主教的義理融入代表正統意識形態的〈聖諭六言〉，並請掌翰林院事的李建泰和分守河東道的李政修為這本帶有濃厚天主教色彩的鄉約書撰序，且動員平陽府過半的州縣父母官列名校刻，以營造此書受官方認同的形象。韓霖這種類似現代「置入式行銷」的宣教方式，引發當地一些士紳（如李生光、桑拱陽）的反感和反彈。但韓家在官場的人脈與在社會的影響力，令韓霖仍屹立不搖。

崇禎十六年四月，韓霖、傅山和桑拱陽等人應山西巡撫蔡懋德之聘至太原的三立書院講學。十七年正月，出任大學士未久的李建泰，上言願以家財佐軍，並自請提兵攻打李自成，崇禎帝於是親行遣將禮，命其督師，並派湯若望隨行負責「火攻水利」之事，李建泰當時除推薦因事免官的李政修以待罪之身隨軍效用外，並禮聘傅山和韓霖擔任軍前贊畫，但韓霖留太原未赴，傅山則往請李建泰速援太原。二月，太原城破，提學黎志陞等被俘，投降的韓霖被任命為參謀，他嘗在眾

130. 此說明顯不實，因辛全在《鐸書》撰成之前即已去世，且若蔡懋德對韓霖的宗教理念極端排斥，應亦不可能會聘其至三立書院講學。

131. 如在范鄴鼎所編的《理學備考》中，即收有桑拱陽和辛全的傳（續補卷12頁12-24），而在范氏的《國朝理學備考》（北京中國國家圖書館藏道光五年〔1825〕刊本）中，更收入党成的〈党先生集〉、李生光的〈李先生集〉以及辛全長子經世為李生光所寫的傳，惟筆者尚未得見後書。

闖將之前替黎氏吹噓，稱其乃「天下文章士也」，遂獲錄用。三月，北京城陷，韓霖獲授禮政府從事（相當於明之禮部主事），他並力薦同教的魏學濂以及與教會中人往來密切的陳名夏任官。至於李建泰，則在稍後保定城破時降闖，隨即解京，初雖遭拷迫一萬金，但旋獲李自成特赦，並命加禮，甚至有稱同姓的李自成以其為相並尊其為叔。<sup>（註 132）</sup>而嘗隨李建泰軍攻闖的湯若望，亦未遭拷掠，且與大順官員往還，這些或許都曾受到韓霖的關照。<sup>（註 133）</sup>

相對於韓霖的作為，蔡懋德在太原城破時自縊於三立書院；桑拱陽因不應李自成之聘，在崇禎十七年六月絕食而死；而傅山亦於是年八月出家為道士。至於反教最積極的李生光，在甲申之變後嘗自謂：「日月晦矇，草野無為，所欠一死，向來熱腸，頓成灰冷」，遂「焚其青衿，北向大哭，屏足絳之三林里，群弟羅立，講授程朱」，並與党成等同鄉學者，互以文章、氣節相砥礪，誓不出仕。<sup>（註 134）</sup>生光在寓居垣曲城南黃河邊的僧舍時，有詩曰：「邸情幽寺裏，烟雨沒山城。為問黃河水，滔滔何日清」，慨歎世變有如黃河，不知何日能水清！<sup>（註 135）</sup>

順治元年五月，清軍攻入北京，李自成西還，十一月，平陽陷，山西全省盡入大清統治，<sup>（註 136）</sup>韓霖或於此際脫離闖軍，但因絳州在闖變中慘遭蹂躪，僅方志中所載自殺死節的有姓婦女即至少七十人，故韓霖很可能無顏返鄉，遂隱居鄰縣的稷山。<sup>（註 137）</sup>

李建泰則在順治二年三月降清，且於五月獲授為弘文院大學士。十二月，因祁州知州孫率禮欲劾前任知州張宏發侵盜錢糧，建泰得賄後，致書率禮代為求免，不聽，率禮反以建泰之信為佐證，直揭通政使司，建泰遂謀請通政使李天經寢其事，率禮久候不得旨，乃具告刑部，建泰因此遭革職，天經則降二級調用。李天經嘗於崇禎六年由徐光啓薦入曆局，並在徐氏死後繼續編纂完成《崇禎曆書》，有謂其為一天主教徒，他也曾降闖，甚至向李自成勸進，故應與建泰有許多共通的

132. 計六奇撰，魏得良、任道斌點校，《明季北略》（北京：中華書局，1984，初刊於康熙十年〔1671〕），卷 20 頁 422、卷 24 頁 725。

133. 此段參見黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉；黃一農，〈忠孝牌坊與十字架〉。

134. 康熙《平陽府志》，卷 23 頁 62、67；李生光，《西山閣筆》，書首作者自序。

135. 光緒《山西通志》，卷 225 頁 46。

136. 柳義南，《李自成紀年附考》（北京：中華書局，1983），頁 246-252。

137. 乾隆《直隸絳州志》，卷 12 頁 8、卷 13 頁 6-9。

人脈關係。(註 138)

順治五年十二月，姜瓖叛清復明，改用永曆年號，未幾，山西全省除平陽府治、翼城和絳州之外均易幟。姜瓖原為明大同總兵，崇禎十七年三月降闖，同年五月，李自成棄京西歸時，則殺害大順之守將而歸附清朝，並協助征勦陝西的闖軍餘部。(註 139)順治六年六月左右，姜瓖派白璋佔領稷山；七月，韓爌之姪孫昭宣(承宣弟)起兵響應姜瓖，(註 140)與虞胤等人攻陷蒲州；八月，清軍克蒲州，且在榮河附近陣斬白璋，死守大同的姜瓖旋亦被部下所殺，先前被姜瓖召為相的李建泰，則在曲沃「練備火炮」；九月，「晉陽伯、總督」韓昭宣戰死於運城，李建泰則寫信策動翼城的鄉紳起義，但遭知縣何斯美舉發；十一月，清廷派張拱端知稷山，城內據險不退的反抗軍始遭肅清；七年二月，建泰在太平被清軍圍困二十餘日，勢迫出降，全家被殺。(註 141)

乾隆《直隸絳州志》中記韓霖及其二子曰：

韓無斁，庠生。崇禎末，舉家避稷山後澗頭堡內。夜半，賊入堡，執其父，人皆踰堡以去，無斁曰：「父被執，焉去之！」，遂與弟無期偕死難。

(註 142)

由於韓霖曾於順治四年序《聖教信證》一書，且查同治《稷山縣志·兵防》之紀事，知當地在清初只遭逢白璋之亂，故韓霖父子應最可能卒於順治六年的下半年，由於姜瓖與大順軍之間頗多過節，疑韓霖或因此遭「仇殺」。(註 143)

前述之《聖教信證》乃由「後學晉絳韓霖、閩漳張賡暨同志公述」，後並附《耶穌會西來諸位先生姓氏》，韓、張二人均與艾儒略相熟，他們可能於天啓年間在江

138. 參見黃一農，〈明末韓霖《鐸書》闕名前序小考〉。

139. 何齡修、張捷夫，《清代人物傳稿（上編第四卷）》（北京：中華書局，1987），頁 183-190。

140. 韓昭宣於崇禎時廕官至青州兵備道，入清後，官原職，後以「受賄釋叛賊」，坐奪官。參見《清史稿》，卷 264 頁 9924；趙吉士纂，盧宜彙輯，《續表忠記》（《明代傳記叢刊》景印康熙三十七年〔1698〕刊本），卷 2 頁 21。

141. 此段參見《世祖章皇帝實錄》，卷 45 頁 12、卷 46 頁 1-2、卷 47 頁 8-9；李天根撰，倉修良、魏得良校點，《燭火錄》（杭州：浙江古籍出版社，1986，乾隆十三年〔1748〕成書），卷 19 頁 820-821；《清史稿》，卷 237 頁 9479；康熙《平陽府志》，卷 34 頁 104-105；沈鳳翔纂修，《稷山縣志》（《中國方志叢書》景印同治四年〔1865〕石印本），卷 2 頁 66；孟喬芳，《孟忠毅公奏議》（《四庫未收書輯刊》景印清初刊本），卷上頁 70-82；朱彝尊，《曝書亭集》（《景印文淵閣四庫全書》本），卷 70 頁 9。

142. 乾隆《直隸絳州志》，卷 12 頁 8。

143. 此說見於戴廷斌，《半可集》，卷 1 頁 11。

南初識。<sup>(註 144)</sup>從《聖教信證》一書的撰寫，知韓霖當時應與在閩的張賡（甚至艾儒略）有所聯絡，而該書的編輯或由韓霖起意並作序，但內容則由其他教中人士整理並陸續遞修，此故，其中所記高一志的確切卒年即不詳，而艾儒略的卒年亦被誤繫於順治二年（應為六年五月）。<sup>(註 145)</sup>

韓霖雖在《鐸書》中指稱：「十年以來，流寇幾遍天下，那一個不就誅戮，雖然遲速不同，到底難免」（頁 83），但在鼎革之際，韓霖和率兵攻闖的李建泰卻都投降李自成為官，李建泰和李政修更先後事清為貳臣，<sup>(註 146)</sup>建泰且又於數年之後反正，此段反覆的生平不僅導致清人在重刷《鐸書》時因避忌而塗去建泰之名，就連各種曲沃方志，竟然也未替此一在明清兩朝均曾任大學士的重要人物立傳。<sup>(註 147)</sup>清初計六奇在撰《明季北略》時，除抨擊韓霖「向以禦清自負，今乃為賊用耳」外，還特以兩事諷刺「生平頗負重望」的李建泰，稱其有妾五十人，但在叛清兵敗之後，卻無一肯從死。崇禎九年九月九日，南京官紳在雨花臺宴送主試江南的建泰，建泰離去時在轎中歎曰：「不覺又重陽矣！」，此言原本或只是單純地感慨日月之易遷，但亦被拿來指他「貪生之念重」。<sup>(註 148)</sup>

對從不會在明朝出仕的韓霖而言，發揮個人用世的長才或拓展教會傳布的勢力，其意義可能均超過對腐敗朱明政權的忠誠。崇禎十七年正月，李自成在西安正式定國號為大順，改元永昌，自稱順王，不僅對在當地傳教的耶穌會士郭納爵（Inácio da Costa, 1603-1666）和梅高（José Estevão de Almeida, 1612-1647）禮遇獨隆，且加強軍紀、宣導政策，所過各郡縣多開城迎降，山西全省在一個月

144. 方豪，《中國天主教史人物傳（上冊）》（北京：中華書局，1988 年重印本），頁 259-267；黃一農，〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉。

145. 韓霖、張賡等，《聖教信證》（《天主教東傳文獻三編》景印康熙十七年〔1678〕左右遞修本），頁 6-9；李嗣玄，《思及艾先生行蹟》（法國國家圖書館藏鈔本，Courant 1016-II）頁 8-9；黃一農，〈天主教徒韓霖投降李自成考辨〉。

146. 李政修在明亡之後立向滿清輸誠，並於順治二年薦補為天津道，三年，陞淮海道參議，卒於官。參見黃之雋等撰，《江南通志》（《中國省志彙編》景印乾隆二年〔1737〕重修本），卷 106 頁 12；沈家本修，徐宗亮纂，《天津府志》（《新修方志叢刊》景印光緒二十五年〔1899〕刊本），卷 12 頁 27。

147. 筆者曾查閱東洋文庫所藏康熙五年的《沃史》以及康熙、乾隆、嘉慶、光緒的《曲沃縣志》，發現均無李建泰的小傳，頂多只在乙丑科進士名下有簡單的歷官經歷。巧合的是，閻廷玠乃為乾隆《曲沃縣志》的主要校閱者之一。

148. 計六奇，《明季北略》，卷 20 頁 422、卷 22 頁 644、卷 24 頁 725。

之內即完全底定。(註 149)滿懷憧憬的韓霖，於是戮力在大順朝中佈建自己的人脈網絡，但隨著李自成的陡然潰敗，韓霖賠盡了家產與聲名。闖軍後期的渙散軍紀，或也令其夢碎而選擇歸隱。

韓霖死後，竟然家貧無力歸葬故里，其妻得靠里人孫錫齡的捐助始得安葬。(註 150)孫錫齡有〈追贈韓雨公〉一詩緬懷其人其事，曰：

一時酬唱沸都城，誰氏陽秋是定評？  
詩卷兩牛悲溷劫，園池三徑聽蛙鳴。  
侯芭負土墳初起，宋玉招魂賦未成，  
悵望九原如可作，肯將蜃志羨餘生？(註 151)

其中「一時酬唱沸都城」句，乃稱頌韓霖在京時的交遊廣闊；而「誰氏陽秋是定評」句，則慨嘆不知該從何種立場，來評斷韓霖歷經大明、大順和大清三朝的一生。至於末兩句則謂韓霖如能復生，不知他肯否效法蟾蜍在園池中安度餘生？似乎隱指避居稷山的韓霖當時仍有所圖，他曾否參預有親朋關係之韓昭宣或李建泰的反清行動，則或已不再能考。

入清之初，韓霖家族雖已中落，但藉由湯若望在朝中的影響力，絳州天主教會仍蓬勃發展，曾將一處明代王府改建成全國佔地最廣的天主堂，當地奉教人口比例甚至有可能是中國各傳教區中最高者之一。此外，由於韓霖的門生故舊仍在當地扮演舉足輕重的角色，故連其降闖一事亦在方志中被隱諱不言。但隨著雍、乾以來排外反教風潮的澎湃，有人於咸、同之交在官府的默許下，竟忿而將乾隆《直隸絳州志》中涉及韓霖的 39 處記載（均未言及天主教）加以改刪，(註 152)此舉亦間接說明韓霖其人其事在十九世紀的絳州仍有相當的影響力。

149. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932), 218; 柳義南,《李自成紀年附考》,頁 225-236。

150. 乾隆《直隸絳州志》,卷 11 頁 18。

151. 乾隆《直隸絳州志》,卷 19 頁 6。其中「陽秋」即「春秋」,乃因避東晉簡文帝之母鄭太后阿春而改。侯芭為西漢鉅鹿人,其師揚雄過世後,他親自負土作墳。宋玉為戰國楚人,精於辭賦、音律,有著名的《招魂》存世。「九原可作」則是用《國語·晉語八》中趙文子與叔向對話之典,意謂人死再生。

152. 葉德祿,〈乾隆絳州志之韓霖〉,收入氏輯《民元以來天主教史論集》(北平:輔仁大學出版社,1943),頁 199-207;黃一農,〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉。

明代鄉約雖以宣講〈聖諭六言〉為主要內容，但中央並未強制全面推行，亦無統一的宣講材料，而是由地方官斟酌行事，這給予韓霖一個絕佳的機會，利用其豐沛的人脈在平陽地區刊行半官方性質的《鐸書》。這本融合天主教與儒家義理的書籍，可以說是明清兩代各種鄉約出版物中最特殊的變體，它對明清之際天主教在平陽地區的盛行，應產生相當程度的作用，但也引發反教人士積極且長期的對抗，終使《鐸書》掩沒在歷史的大浪之中，只有極少數經由教會內部保存迄今，讓我們能有幸一窺早期天主教透過官僚體系和儒家傳統滲入地方教化的努力，及其所曾遭受的認同或拒斥。

（編輯部按：本文實際出版日期為 2004 年 11 月）

## The Development of Christianity in Late-Ming Shanxi from the Perspective of Studying Han Lin's *Duoshu* (Community Compact)

Yi-Long Huang

Institute of History

National Tsing Hua University

### ABSTRACT

During the Ming dynasty, the so-called "Six Maxims" of the Hongwu emperor were read and expounded to inculcate moral values in the populace. The maxims asked one to perform filial duties to one's parents, to honor and respect one's elders and superiors, to maintain harmonious relations with one's local community, to instruct and discipline one's descendants, to work peacefully for one's own livelihood, and not to commit wrongful deeds.

In 1641, the magistrate of Jiangzhou Sun Shun decided to hold regular pact meetings to elaborate the imperial maxims. A local Christian intellectual Han Lin was invited to be one of the lecturers. Han Lin made good use of this occasion to integrate Christianity's concept into his elaboration and publish it as a semi-official book *Duoshu*. Although no words of *tianzhu* (Deus) appeared in the text, this is no doubt a community compact book of strong Christianity flavor. Han Lin attempted in the book to remedy the deficiency of Confucianism as well as to attack Buddhism and other popular beliefs.

Relative to the large amount of extant Christian-related literature in Chinese, *Duoshu's* content is unique. Han Lin's strategy to preach Christianity through the official practices of community compact is also extraordinary compared to other Chinese converts. Since few detailed studies have been carried out on the book, the author tries in this article to investigate how Han Lin promoted the book through his excellent social network and text presentation. The recognition or refutation of local people over the next two centuries toward Han Lin and his book is also studied.

**Key words:** Zhu Yuanzhang, Han Lin, history of Christianity, history of Ming and Qing, community compact, Jiangzhou, Pingyang, Shanxi