

正教與異端：明、清時期 「大秦景教流行中國碑」的注疏研究

祝平一*

「大秦景教流行中國碑」的研究大多重在考證唐代景教的實況，以致陽瑪諾、楊榮鎰和王先謙三人的景教碑注疏長期為人所忽視。本文轉換視角，視之為明、清宗教互動的素材，指出這三種注疏乃晚明以來入華的基督教與反教士人因社會變遷，論敵不同，所發展出的論述策略。這些注疏或無助於理解唐代的景教，卻是明、清的基督教社群在華歷史記憶之所繫。不同基督教派藉著注疏歷史上同源異端所留下的同方碑文，試圖將本宗融入中國諸教並存的地景；在教內區隔正教(orthodoxy)與異端(heresy)、排詆外道(paganism)並批判中國的在地信仰。景教碑的注疏，因而成為研究正教與異端之歷史建構的絕佳案例。

本文指出異端與外道不同：異端源於正教內部，紫朱難明；外道辨識容易，判然有別。然而，異端之存在端賴正教。若無所謂正教之對照，便無由反映同門異端信仰的微小差異。正教與異端之別，看似矛盾，卻相依而立。

本文也指出不同的歷史行動者藉著注疏景教碑以定義「教」的意涵。這些看似疏解碑文的文本，不但回響著中國現代「宗教」的概念，也是不同「教」間畫界政治的表徵；提醒我們除了重視因傳教事業而促進的中、西文化交流，也不當疏忽在交流過程中，各「教」間的彼此爭鋒。

關鍵詞：陽瑪諾 楊榮鎰 王先謙 天主教 耶穌教

* 中央研究院歷史語言研究所

本研究由國科會計畫「重現歷史：『大秦景教流行中國碑』與清代天主教的歷史記憶」(NSC 94-2411-H-001-058) 補助，特此申謝。

一・引言

「大秦景教流行中國碑」（以下簡稱「景教碑」）一向被視為景教(Nestorianism)曾傳入中國的物證。該碑現存於西安碑林博物館，全高 279 公分，碑身高 197 公分，碑身上寬 92.5 公分，下寬 102 公分，上有碑額，下有趺座。碑額上部有祥雲環繞十字，下有蓮花，中書「大秦景教流行中國碑」，首行題為「景教流行中國碑頌并序」。景教碑的序文介紹了景教教義，敘述了景教受歷代唐皇呵護的歷史，其後才是頌辭，全文共有 1,780 個漢字。碑文下端和碑側則以敘利亞文記載景教僧的職稱和姓名。研究唐代景教的學者以此碑輔以有限的考古文物和文獻，試圖重建唐代景教的盛況。¹ 以往有些學者懷疑此碑為耶穌會士所偽造，但佐以現今尚存的其他文獻，此碑之真偽無復可疑。² 自此碑初現於晚明以來，歷經中外學者的考證，加以十九、二十世紀敦煌文獻的發現及零星唐代以降景教文物的出土，學者們重建中國景教史的艱鉅工作，伴隨著新材料緩步前進。但也由於中國景教的相關史料實在太少，景教碑至今仍是重構唐代景教最重要的文物。

我們只要比較朱謙之和林悟殊兩份相距大約七十年的景教碑中文研究回顧，便可發現重建唐代景教史的難度之高：因為二者內容相去不遠，進展有限。然而，歷史研究的積累也成為研究歷史的材料。由於景教碑事關基督教(Christianity)何時首度進入中國？如何到中國？其歷史意義有著難以承受之重。過去近四百年間，漢學界和中國學者在不同時代，以不同的方法和文類，書寫他們對景教碑的種種意見。該碑文從出土地點、時間、碑之真偽、碑之文義和景教之所指，皆有爭議。明末的傳教士與教徒雖欲以景教碑證明天主教曾流行於中國；但他們的論敵卻不欲輕輕放過。值得注意的是，中、西雙方關於景教碑爭論的焦點相當不同。在西方，景教碑的真偽一直是爭議的重點。主張偽造者，以之攻擊耶穌會士，以達成其政治和宗教目的。在中國，景教究為唐時哪一種外來宗教，才是討論的焦點。

¹ 景教碑的相關研究甚多，主要的研究回顧見：朱謙之，《中國景教》（北京：人民出版社，1993）；林悟殊，《唐代景教再研究》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 3-26；Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, vol. 1 (Leiden: Brill, 2001), pp. 10-38.

² 有關景教的新考古文獻見：葛承雍主編，《景教遺珍：洛陽新出唐代景教經幢研究》（北京：文物出版社，2009）；聶志軍，《唐代景教文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2016）。

前輩學者已指出，早期的景教碑研究大抵基於一定的宗教立場，難以現代的學術標準衡量，也常與重建景教在唐代的情狀無關。³ 在此研究取向下，明、清人有關景教碑的論述，因無助考證唐代景教，而常被忽略。然而，一旦我們將視野從重建唐代景教移開，這些文本反倒提供了我們認識晚明以來宗教互動景況的重要線索。例如：不同的基督教派如何解讀歷史上同源異端所留下的碑文，為景教碑的性質定位，從而透露出他們對「宗教」的不同立場？或者說，他們的宗教立場如何影響了他們的詮釋？正是藉著詮釋碑文，這些同源異派的基督徒以區別你、我的方式，定義孰為基督教的正宗。

明清基督教史的研究從早期的「宗教衝突」轉為重視「宗教對話」，但甚少言及「宗教畫界」。自晚明以來，外來宗教擠壓原來中國三「教」的市場，爭取信徒。各種教派、神祇與神學間一較高下的宗教畫界亦是當時「宗教史」的重要面向。本文便藉明、清景教碑的兩種注疏、一種節本，探討宗教畫界的問題。

在開始本文的討論之前，有必要先釐清本文所用的名詞。壟斷名稱本身就是「正統」的爭奪，此在宗教場域中尤甚。不同的名稱標示的不只是相異的教理，還往往隱含了正統與異端乃至正教與邪教之別。這對於爭取信徒，所關甚重，但也對研究者的遣辭用字造成困擾。本文遵守清末民初的譯法，稱 Christianity 為基督教，Catholicism 為天主教，Protestantism 為耶穌教。十六世紀來華之天主教士稱耶穌所傳之福音為「新教」，以對應猶太「古教」，然此只是時序上的先後。但在敘說耶穌受迫害時，用「舊教」則明顯有價值判斷的意味。⁴ 例如，艾儒略在講敘耶穌生平時，假耶穌之口調：「舊教之當除也。」⁵ 此處「新」與「舊」的對比，顯然有以新代舊之意。後來由於「禮儀之爭」，羅馬宗座將 Deus（神）稱為「天主」，而天主教之名遂定。天主教徒和儒、道、佛一樣，也常自稱為「聖教」。由於來華的 Catholicism 和 Protestantism 都敬奉耶穌，即使在 Protestantism 傳入後，清人仍大多用「天主教」含括兩者。原本只有天主教以

³ 在十七世紀歐洲，Athanasius Kircher, S.J. (1602-1680) 的景教碑研究便是一例。見：Michael Keevak, *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008), pp. 29-60. 亦見：朱謙之，《中國景教》，頁 81-97。

⁴ 龐迪我，《龐子遺銓》（收入鐘鳴旦 [Nicolas Standaert]、杜鼎克 [Adrian Dudink] 主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002，第 2 冊），頁 58。

⁵ 艾儒略，《天主降生言行紀畧》（收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 4 冊），頁 311。

「正教」的身分對抗著佛、道外教，但在 Protestantism 進入中國後，教內的正教與異端之別，益加明晰。⁶ Protestantism 初時有多種譯法，如「辨正教」、「更正教」等，至清末則逐漸定於「耶穌教」。雖然同奉耶穌，但名詞的混淆隨著雙方有意識的畫界，而漸漸清晰。耶穌教徒亦有意識地自稱為「新教」，以襯映天主「舊教」之「落後」。其後「新教」甚至壟斷了原本可以用以合稱 Christianity 的「基督教」之名，以致於現在常須用不曾在歷史上出現過的「基督宗教」才能指稱 Christianity。⁷ 因此，本文若用現代指稱，以「新教」為「基督教」，恐更易引起混淆；用「基督宗教」一詞則又似有時代錯亂 (anachronism) 之嫌。不若回到清末的歷史脈絡，使用當時的名稱為佳。有趣的是，明、清基督教派門內的稱名爭奪，不僅止於新、舊教，連「景教」這個名稱也受牽連，且雙方的論點，預設的論敵、讀者，皆因時代的差異而益趨複雜，並由此衍生正教與異端的爭議。「正教」(orthodoxy) 和「異端」(heresy) 間的關係，雖有一般宗教學上的定義，但為何教中人士，沒人自認是異端，反而指責同信一神的「他者」為異端？神學與儀式上的差異，為何會引出「正」、「邪」之爭？景教碑的注疏頗有助於我們理解這一現象。

二・景教碑的湧現

景教碑的發現是晚明天主教史上的一件大事，但關於它出土的日期卻一向有一六二三年和一六二五年之爭。大體中文文獻用前者；西文文獻則據後者。據徐光啟所記，該碑出土於天啟癸亥 (1623)，⁸ 其後張賡 (1570-?)、李九功 (?-1681) 和陽瑪諾 (Emmanuel Diaz Jr., 1574-1659) 都沿用了這個日期。不過，二十世紀初之前，使用外文文獻研究景教碑的學者大多根據一六二八年曾經親自訪碑的曾德昭 (Álvaro de Semedo, 1586-1658) 所用的一六二五年之說。⁹ 當時他已知道一六

⁶ 章可，〈概念史視野中的晚清天主教與新教〉，《歷史研究》2011.4：73-87。

⁷ 至於在臺灣「新教」如何壟斷了「基督教」之名，仍是一個值得研究的課題。據我和章可先生的通信討論，在目前的中國，此一現象不如臺灣那麼絕對。（電郵 2018.11.05）

⁸ 徐光啟，〈景教堂碑記〉，皇明閩景教堂輯，《熙朝崇正集》（法國國家圖書館藏，後文以 BnF 代之；BnF, Chinois 1322），卷一，頁 11b。以下引此文獻皆作（徐，頁碼），以節註腳。

⁹ 相關爭議的彙整見：朱謙之，〈中國景教〉，頁 73-81。一六二五年的說法又見之於只收錄在 Louis Gaillard 書中的徐光啟之〈鐵十字著〉。Louis Gaillard, *Croix et swastika en Chine*

二五年李之藻為該碑寫了〈讀景教碑書後〉，並拓印該碑分送教友和有興趣的人。¹⁰ 曾德昭提出一六二五年的說法，可能就是根據李之藻〈讀景教碑書後〉所署的年份。¹¹ 曾德昭在《大中國志》曾翻譯了景教碑文的內容，並為當時歐洲最著名的學者基歇爾 (Athanasius Kircher, 1602-1680) 所採用。這個日期因而成了西方學者研究景教碑之紀年。以上的簡述，說明了景教碑的兩個出土日期，乃因不同語言文獻分布在不同的地域，形成不同的閱讀社群，長期各行其是所致。

中國教徒視一六二三年出土的景教碑為上帝的護佑和預示，或非無由。那年恰是耶穌會中華副省 (vice-province) 的成立，名義雖副，實則幾可獨立行事。原先耶穌會在日本建立了東亞的第一個教區，但因幕府禁教日烈，一六二二年甫發生元和教難，其在遠東的傳教事業岌岌可危。反觀當時中國才渡過一六一六年的南京教案，又有像徐光啟、李之藻等曼達林 (mandarins) 的支持，情況看似一片大好。當時有遠見的耶穌會士如龍華民 (Nicholas Longobardi, 1559-1654)，便曾力阻中國被併入日本省，並派金尼閣 (Nicolas Trigault, 1577-1629) 回歐洲遊說此事。¹² 景教碑的適時出土，簡直就像是上帝在慶祝這個新副省的誕生。

景教碑初發現時，李之藻、徐光啟等一班中國教徒幾乎就立刻明白其重要性：這證明天主教並非始創，只是重拾已失的傳統。景教碑作為物證，足以回擊時人對天主教的質疑。自利瑪竇以來，傳教士便努力找尋基督教在中國的遺跡，以證明中國文明和基督教早有接觸。現在，基督教在中國的歷史不但可以追溯到蒙古統治時期，甚至更可上溯到七世紀的初唐。景教碑的發現，滿足了利瑪竇曾

(Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique a L'orphelinat de X'ou-sè-wè, 1893), pp. 273-274; Matteo Nicolini-Zani, "Was Xu Guangqi the Author of the *Tie shizi zhu* 鐵十字著 (1627) which Promotes the Iron Cross as a Christian Relic?" *Sino-Western Cultural Relations Journal* 38 (2016): 28-42.

¹⁰ 曾德昭，《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998），頁190-191。

¹¹ 據計翔翔的推測，曾德昭的釋文 (interpretation) 主要是根據李之藻的研究。計翔翔，〈明末奉教官員李之藻對「景教碑」的研究〉，《浙江學刊》2002.1：130-136。

¹² David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), p. 46. 中華副省的成立過程相當複雜，許多二手研究記載的時間不一。要言之，羅馬方面副省之核可於一六一五年，而消息要到一六二三年三月二十三日傳到杭州後才生效。見：Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma & Paris: Institutum historicum S. J.; Letouzey et Ané, 1973), pp. 317-318, 327. 筆者感謝鐘鳴旦 (Nicolas Standaert) 教授提供此訊息。

指出中國人「信古不信今，信字不信人」的歷史心性，¹³ 也有力回應來自異教徒質疑「何以中國古籍未載天教？」的挑戰。而更早聖多默 (St. Thomas) 曾經由印度到東方傳教，甚至足履中國的傳說，也似乎更可揣想。¹⁴

耶穌會士們相信天主教一定和早期的中國文明有所接觸，否則難以說明為何許多中國古代經典中的概念和天主教義如此相似。然而，天、儒的相似性實緣自他們必須使用中文傳福音，以儒家經典中的詞語翻譯天主教的概念，因而使得二者看似相印，且使天主教的歷史和中國古代史似乎有直接的連繫。而景教碑、十字架碑刻等歷史證物的出現，更加深了這種倒果為因的印象。

李之藻在編《天學初函》時，劈頭便謂：「天學者，唐稱景教。自貞觀九年(635)入中國，歷千載矣。」¹⁵ 景教碑不但使他可以將天學（天主教）等同於景教，且能宣稱其在華的歷史已至千年。李氏繼而比對景教碑文與天主教教義，進而推測：「此教未之前聞，其即利氏西泰所傳天學乎？余讀之良然。」(李，77)¹⁶ 在肯定了景教與利瑪竇所傳之教無異後，他自為景教作解：

景者，大也，炤也，光明也。大帝時又勅諸州各置景寺，崇奉之至，顯與儒釋玄三教，共峙寰宇。……明著肇我人類，以及補贖救世之恩。(李，82-84)

李氏認為景教乃光明之教，旨在救贖世人。唐代皇室尊崇之至，其地位甚至可與三教並列。更重要的是景教碑出土，證明了天學未曾自外於中國歷史，回應了中國士人的質疑：

我中土士紳……疑信相參，詫為新說者，亦繁有焉。詎知九百九十年前，此教流行已久。(李，86-87)

無獨有偶，徐光啟也以類似的修辭指出中土屢謂：「西儒所持論，古昔未聞也。」徐氏回應道：「古人之前未有古人？孰能無創乎？天地萬物皆創矣。」

¹³ Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, trans. Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953), p. 446.

¹⁴ 戚印平，〈一個傳奇的形成與演變——有關使徒聖多馬傳教東方的若干記錄與分析〉，氏著，《遠東耶穌會史研究》（北京：中華書局，2007），頁9-58。

¹⁵ 李之藻，〈刻天學初函題辭〉，李之藻等編，《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965），第1冊，頁1。

¹⁶ 李之藻，〈讀景教碑書後〉，李之藻等，《天學初函》，頁77。以下引此文獻皆作（李，頁碼），以節註腳。《熙朝崇正集》卷一雖亦收錄此文，但未錄李氏撰寫此文之時間，故以下引《天學初函》版。

(徐，11b) 徐光啟指出若任何事必須有古可法，那麼必然會墮入無限遞迴，不斷溯源的窘境。他甚至認為要解決這一形上學的質問，只能回到創世論，以上帝為終極存在之因解之。何況：

抑中國之有天教已一千餘季（年之異體字）？¹⁷ 非創也。何從知之？以天啟癸亥（1623）關中人掘地而得唐碑知之也。（徐，11b）

而今景教碑出土，證明了天主教在華已歷年所，無復可疑。雖然李、徐二人的書寫脈絡並不相同，但他們都明白古老而堅實的物證對於崇古疑新之帝國士人的說服力。

作為教中柱石的李之藻和徐光啟都認為碑石雖舊，其命維新。景教碑之現世不僅關乎教化，也昭示世運，彷彿是上帝的預示。李之藻指出傳教士間關來華，乃上帝之悲憫，阻卻魔鬼亂世，開啟人類通往天堂之途。景教碑適時而出，重新彰顯了「古教」的新意。而且這一看似「新教」的教義可與儒家之六經相證，指導著儒者重尋儒學之根。李氏謂：「今茲煥啟人文，用章古教……要於返而證之六經。」（李，87-89）恰如李之藻指出景教碑出土於「聖朝重熙累洽，河清璽出，儀鳳呈祥之日」。（李，89）徐光啟也以類似的修辭，宛如神啟的口吻寫道：

乃至五季之世，昏霧彌天，遂從湮息。迄茲千載，然後貞石效靈，可見斯道也，契合於興朝，乖迕於亂世；沉埋泯沒於傾危板蕩之時，昭明顯融於河清儀鳳之日。皇皇真宰，默自主持，豈人力所能擬議哉！（徐，11b-12a）

原來景教碑與世運興衰相關。這段文字解釋了何以該碑長期沉埋，也同時說明了該碑之突然問世，恍若徐光啟以明朝官員的身分，見證大明盛世的符命。

在這個「天啟」時刻，李之藻和徐光啟希望利用景教碑推進天主教在華的事業。《天學初函》分為理、器兩編，理編總目始以「《西學凡》、唐景教碑附」。這樣的安排，似乎有特別的意義。《天學初函》中僅《西學凡》有附錄。在《西學凡》介紹西學的內容後，繼之以包括了〈景教流行中國碑頌〉和〈讀景教碑書後〉之「唐景教碑附」，不但用以證西學之不虛，且和中華文化一樣，源遠流長；並呼應他在〈題辭〉中翻譯西書的訴求：

唐譯多部，散在釋氏藏中者，未及檢入。又近歲西來七千卷，方在候旨，將來問奇探蹟，尚有待云。……所望好是懿德者，相與共臻厥成。¹⁸

¹⁷ 王重民輯校本《徐光啟集》「抑」誤作「仰」。王重民，《徐光啟集》（北京：中華書局，1963），頁531。

¹⁸ 李之藻，〈刻天學初函題辭〉，李之藻等，《天學初函》第1冊，頁4-5。

最近運抵中華的西書尚有七千餘卷，他的《天學初函》不過其中一嚮。藉著景教在唐時已有譯經的前例，他鼓吹刊書傳教。李氏指出傳教士冒著九死一生的危險來華傳教，是中國人的「福緣」。往昔唐朝皇帝支持譯經，而大明「神祖禮隆柔遠，賜館多年」似仍不足，如能譯其書籍，廣其教義，才能真正造福人民：

七千部奧義宏辭，梯航嗣集。開局演譯，良足以增輝冊府，軼古昭來。其如道不虛行，故迄今尚有所待。(李，86)

李氏期待朝廷支持西學翻譯，在後來的曆局中部分實現。但那是出於朝廷改曆的需求，而非支持天主教。至於徐光啟則在為絳州天主堂作記時，希望有更多人崇奉和倡導天主教：

信有多端，崇奉其一，倡導其一。有唐之總仗賓迎，特令傳授，崇之謂也；義寧首建，延及諸州，倡之謂也。其在于今，若孝廉之萬里將迎，捐資營造，可謂崇矣。肇立景門，獨有欽賜一區。至於郡邑，則晉絳為始，可謂倡矣。(徐，12b-13a)

虔信要透過行為來表達，具體的作法則是像韓霖兄弟一樣，捐獻建堂，延請教士傳教。在唐如此，於今如是。徐光啟對比唐皇室與韓家的作為，用景教碑為絳州天主堂作記，具體指出實踐天主教的方式，亦可謂善頌善禱。

李之藻和徐光啟這兩篇和景教碑最早也最相關的文獻，利用出土的石碑，重建天主教和中國文明的繫連，反駁中土指天主教為新奇異端的質疑。他們視石碑為天降之神啟，天主教開路之明燈，並藉此指出翻譯出版、建天主堂、安頓教士等弘教之法。

景教碑的拓本、鈔本，似乎在教徒之間傳播甚速，並因此轉成了中國教徒的集體認同。「景教」成了晚明天主教的代稱。天主教徒自稱「景教後學」的有徐光啟、李九標、吳佑、徐驥、馮文昌、段袞、段冕、段昱、林一雋、熊士旂、潘師孔、蘇負英、李良爵等，¹⁹ 這些教徒的名字多出現在天主教相關文獻中。絳州、閩中、晉江、武林等皆有天主堂稱為「景教堂」，這些「景教堂」同時也是天主教文獻的出版中心。當時也出版了一些以「景教」為名的書籍，如《景教碑

¹⁹ 徐光啟，《聖教規誠箴贊》（收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第8冊），頁31；艾儒略，《口鐸日鈔》（收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第7冊），頁321, 387, 457；艾儒略，《聖夢歌》（收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第4冊），頁444；李西滿，《辨祭參評》（收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第10冊），頁437。

頌》²⁰ 和《景教一斑》。²¹ 更有趣的是，耶穌會士於一六四四年模仿景教碑，刻了一方「天主正道解略」的石碑。²² 清初一位吳縣教徒陳薰以當時士人熟悉的評點形式，編輯了《開天寶鑰》，試著論證天、儒合一，以推廣天學。目前存於法國國家圖書館的本子，似為未定稿，其中已刻部分未上頁碼，陳氏加了兩篇手稿，盼能勸募刊刻。《開天寶鑰》的書名與勸募的方式，皆有類當時流行的善書。陳薰首序〈景教碑頌解〉為待刻的首篇，其內容混抄原文和李之藻的〈讀後〉，並無新意。然而，為此書作序的殷藩謂：上帝以洪水降罰之後，即便孔、孟皆嘆天門開啟之鑰，其道莫由。所以「至仁至善之 上帝不得不親降世，沛救贖之深恩，樹身教之表率……即景教碑中所載三一分身，同人出代，啟三常之門，開生滅死」。²³ 這些例子說明景教碑重塑了在華天主教徒的歷史認知，讓教徒能在時間的座標中定錨，凝聚認同感，標誌自己為自古已存信仰餘緒的當代重現。

三・陽瑪諾與楊榮鈇

在李之藻等中國信徒初步研究過該碑，拓印碑文，分贈教友後，陽瑪諾在一六四四年出版了《景教流行中國碑頌正詮》（以下簡稱《正詮》）。²⁴ 陽瑪諾是

²⁰ 扉頁作《景教碑頌》(BnF, Chinois 1188)。此書包括了〈景教流行中國碑頌并序〉全文及李之藻之〈書後〉，〈書後〉可視為該鈔本之跋尾。該書內容亦出現於《天學初函》，版式亦同。〈景教流行中國碑頌并序〉書口作「唐景教碑鈔本」，或是李之藻所刻以廣流傳。又艾儒略有《景教碑頌註解》，不知是否為同一本書。見韓霖、張賡，〈耶穌會西來諸位先生姓氏〉，《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1972），第1冊，頁312。

²¹ 該書收入〈審判明證〉與〈天主聖教齋說〉；書衣作「審判明證」，但書口作「景教一斑」，下記卷數之處有墨釘，似乎是從別的文獻中輯來，打算另編一書，但似未完稿。該書似將死後審判與食齋視為「景教」教義之重點。《景教一斑》(BnF, Chinois 6681)。

²² Matteo Nicolini-Zani, "The Late-Ming Jesuit Stele of 1644 and Its Tang Ancestor of 781: Parallels between Two Christian Steles Found in Xi'an," in *About Books, Maps, Songs and Steles. The Wording and Teaching of the Christian Faith in China*, ed. P. Ackerman and D. Van Overmeire (Leuven: Ferdinand Verbiest Instituut KU Leuven, 2011), pp. 5-33.

²³ 殷藩，〈序〉，陳薰，《開天寶鑰》（收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 [Nathalie Monnet] 主編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2009，第11冊），頁384。

²⁴ 陽瑪諾，《景教流行中國碑頌正詮》(BnF, Chinois 1190)。書衣、扉頁皆作《唐景教碑頌正詮》。目前兩種重印本皆為殘本。慈母堂重刊本書前附文亦與原刊本不同。故本文引法國所藏的原刊本，以下引本書皆只注（陽，頁碼），以節註腳。

為該碑撰寫注疏的不二人選，不只因為他當時是中華副省的副省長，也因為他是最早翻譯該碑的教士之一。他曾在一六二七年寄出一份葡萄牙文譯本回歐洲，該譯本又被譯為意大利文，於一六三一年出版；而後又譯為拉丁文，收入基歇爾一六三六年出版的《科普特語和古埃及語的前身》(*Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*)。²⁵ 陽瑪諾字演西，一六一一年至中國傳教。他嫻熟中國的語言文字，所著甚富，以教理之書為主，但在曆算方面的《天問略》則介紹了十二重天的宇宙觀，融合亞里斯多德—托勒密二重天殼的宇宙模型與天主教的天堂觀，²⁶ 即使教外人士亦甚重其書。²⁷

在撰寫《正詮》時，陽瑪諾或許沒想到明朝會那麼快滅亡；等到《正詮》出版那年，北京已然陷落。然而，清初的天主教不但未沒落，反而在經歷了楊光先(1597-1669)的教案後而彌興。但最後卻因教內的「禮儀之爭」，而使清廷禁教。即便如此，清代考證學者對金石學的興趣，使得景教碑的討論未曾止息，只是他們幾乎不曾引用《正詮》。

有關景教碑文的第二本注疏要到晚清才出現。一八九五年，楊榮銑(1855-1919)纂輯成《景教碑文紀事考正》(以下簡稱《考正》)，這時經歷了宗教改革(Reformation)的耶穌教也傳入了中國。作為耶穌教徒的楊榮銑，受到西方宗教改革和科學革命的洗禮，促使他以相當不同的視角看待景教碑。這從他的書題中便可略窺一二：他要重新「考正」以往中文學界研究景教碑的偏失。

楊榮銑字襄甫，廣東番禺人。他在美國傳教士嘉約翰(John Glasgow Kerr, 1824-1901)所創的博濟醫院學習，專長化學，並曾當過嘉約翰的助教。楊氏學通中、西，亦知諸子、醫、卜、星、相等舊學。他年輕時抽鴉片又愛與人辯教，對洋教並不友善。相傳於一八七九年因雨避入教堂，而結識了區鳳墀牧師，在區牧師的引領下，由皮堯士牧師(Rev. Thomas W. Pearce, 1854-1938)施洗入教。²⁸ 區

²⁵ Mungello, *Curious Land*, p. 169.

²⁶ Henrique Leitão, "The contents and context of Manuel Dias' *Tianwenlue*," in *History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia III: The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*, ed. Luis Saraiva and Catherine Jami (Singapore: World Scientific Publishing, 2008), pp. 99-121; Rui Magone, "The Textual Tradition of Manuel Dias' *Tianwenlue*," in Saraiva and Jami, *History of Mathematical Sciences*, pp. 123-138.

²⁷ 陽瑪諾之傳記見：費賴之(Louis Pfister)著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》(北京：中華書局，1995)，頁110-115；陽瑪諾，《天問略》(收入李之藻等，《天學初函》第5冊)，頁2633。

²⁸ 黃宇和，《孫文革命：《聖經》與《易經》》(香港：中華書局，2015)，頁175-182。

鳳墀是孫文的漢文老師，楊氏因此結識孫文，並成為興中會的早期成員。²⁹ 區氏原名逢時，名列《考正》的參訂者之一。另一位參訂者也是牧師，名李英圃，是區氏的親家。³⁰ 其後楊氏主持廣州沙基堂十四年，他便是在此時與孫文相往返，過從甚密。第一次廣州起義失敗後，他曾藏匿孫文。後來孫文赴美國三藩市，亦曾受楊氏之助。民國成立後，楊氏的門生陳振先出任農林總長，任命他為該部參事。民國二年，他又被派去籌防兩粵水旱事宜；但不久即辭任。除了宗教外，楊氏留心時務，孫文甚至曾誇他為「將來之內閣總理」。革命成功後，楊氏曾著《治國大法》，獻策於孫文。孫文辭去臨時大總統職後回到廣東，廣州市各派教會聯合舉行的歡迎會，亦由楊氏主持。³¹ 二人曾於博濟醫院相會，孫文謂楊榮鈺曰：「爾到我處易，我到爾處難。多人護衛，甚苦也。」楊氏卒未往見。³²

楊氏是教會本色化運動的先驅，提倡華人「自養自傳」。他自己籌款，在一九〇六年遷沙基堂址，並改名為惠愛堂。一九〇八年任廣州慈善會總理，一九一一年籌建光華醫院，一九一五年出任協和神學院教授，一九一九年去世。楊榮鈺過世後，廖德山 (1866-1924) 告知孫文楊氏的死訊，孫文答曰：「頃晤李綿綸兄，接讀手書，備悉楊襄甫兄忽然逝世，故舊凋零，深為悼痛，望兄善慰其家屬為荷。」廖德山乃請撫其遺孤，孫文批示：「答函悼惜楊君，並謝其盡力黨事。學校現無從為力。」³³ 楊氏在協和神學院期間，教授比較宗教學、中國哲學史、天文學等。除了《景教碑文紀事考正》外，他尚著有《釋疑彙編》、《四教創世考》、《舊約聖經綱要》、《兩粵水災善後策》等。³⁴

²⁹ 馮自由，〈興中會時期之革命同志〉，氏著，《革命逸史》第3冊（上海：商務印書館，1945），頁33。

³⁰ 楊榮鈺，〈區鳳墀先生傳〉，區斯深編，《追悼會彙錄》（香港：編者自刊，1914），頁1-14。筆者感謝梁其姿教授提供這份資料。

³¹ 陸丹林，〈總理的一位師友楊襄甫〉，氏著，《革命史譚》（收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續編》第86輯，臺北縣：文海出版社，1981，第858冊），頁214-218。其派任令見《政府公報》之農林部部令第七號（1912.12.26）。

³² 孫逸仙博士醫學院籌備委員會編，《總理開始學醫與革命運動五十周年紀念史略》（廣州：嶺南大學，1935），頁10。

³³ 孫文，〈復廣州廖德山告無款資助女校函〉，秦孝儀主編，《國父全集》（臺北：中央文物供應社，1989，第5冊），頁170；〈批廖德山請協助楊襄甫遺孤〉，秦孝儀，《國父全集》第6冊，頁175-176。

³⁴ 孫逸仙博士醫學院籌備委員會，《總理開始學醫與革命運動五十周年紀念史略》，頁10；<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%83%A0%E7%88%B1%E5%A0%82>（讀取 2018.10.03）；陸丹林，〈總理的一位師友楊襄甫〉，頁214-218。《番禺市志（1992-2000）》光盤檢索系

楊榮鎰和他的天主教前輩一樣，認為「景碑之出地，實有天意存焉」(楊，1:20a)，³⁵ 而他剛好「獲聞景道，徧讀全經」又「旁通各教」，因此特纂《考正》以正之，並為傳教盡一分心力。楊榮鎰揚教的想法，不足為奇，但值得注意的是，他對外道、異教歷史的理解，遠遠超過前代的金石考證學者。以當時的情境而言，他或許未履足中亞，但可算充分掌握流行在中亞的不同宗教的教義和歷史以及各教和中國的關係。他閱讀江南製造局和廣學會出版的西學書，³⁶ 可能也獲悉理雅各 (James Legge, 1815-1897) 的景教碑翻譯和相關研究，可見楊榮鎰相當注意當代材料，知識面之廣，遠為金石學家所不及。他自覺自己正處在一個知識革命的時代，因而相當重視知識的更新。「考正」一詞不止代表他思為前人糾繆，也代表他的知識立場：

嘗謂天下之大事，至今而益變。古之所謂垂象，今之所謂天學；天學之學興，而吉凶之象廢。古之所謂靜方，今之所謂地球；地球之學興，而法地之道失。……雷神也，致役於郵傳；五行也，馳驅於水陸；百工也，³⁷ 而一夫裕如。其遞嬗之際，雖百口交爭，及其究竟，亦安之而已。(楊，1:20a)

他深信前此中國之種種宇宙觀，不論是天象、地理、華夷、信仰，亦即中國與天、地、人、神相關之舊知識都將為新知所取代；即使當下有爭議，終究無法抵擋。因此，他「考正」景教不只是為了知識上的理由，也思參與大時代的變革。

陽瑪諾和楊榮鎰所撰的景教碑注疏，看似為了獲取更明確的詮釋，但本質上帶有強烈的意識型態，書題為「正詮」或「考正」即為明證。明末的天主教徒視景教為天主教，自認為是景教門徒；但楊榮鎰已知景教為基督教的一支，出自敘利亞的東方教會，並曾被天主教會視為異端。陽瑪諾和楊榮鎰的身分認同與時代的差異，如何影響他們看待景教碑這一歷史遺物？如何說明景教／天主教的神學及其與中國其他信仰的關係？最後則是碑文中的政教關係對當下的天主教有何意義？對楊榮鎰而言，他既已知景教 (Nestorianism) 是異端，那麼他除了要面對碑

統》第三十一篇——人物，第一章人物傳；轉引自吳昶興，〈簡介《景教碑文紀事考正》〉，氏編，《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》（臺北：橄欖出版社，2015），頁336-337。

³⁵ 楊榮鎰，《景教碑文紀事考正》（廣州：楊大本堂刊本，1895），卷一，頁20a。以下引此書皆作（楊，卷數：頁碼），以節篇幅。

³⁶ 陸丹林，〈總理的一位師友楊襄甫〉，頁214-218。

³⁷ 筆者按：此處似有脫文。

文中翻譯、神學與政教關係的基本問題外，他如何處理更為棘手的耶穌教與天主教和景教的分野？如何區分耶穌教與其他外道？

四・疏通語言的兩種方式：格義與反向格義

陽瑪諾和楊榮鎰都意識到，基督教作為外來宗教，如何和中國文化與歷史產生聯繫，可能是傳教成敗的關鍵。他們也都意及可以利用景教碑為證，形塑基督教在華的歷史記憶。只是碑文中所用的語彙與佛、道相滲，解讀不易。如何經由注疏，從語言的迷陣中，篩出碑文中的基督教成分，才是癥結所在。對此，二人採取了相當不同的方式。陽瑪諾在合儒策略下，結合儒家語言和中世紀以來的士林哲學 (scholasticism)，重新疏通碑文；楊榮鎰則返回《聖經》，去除碑文中的異教意味。

陽瑪諾從解題開始，討論「景教流行中國碑頌」之意。他以有類中國形名家的西方「性學」，³⁸ 討論景教命名的哲學基礎：

性家曰：「物名指解物性。名義既明，物性瞭然。」因性家欲明解某物之意，立符物意之名，首務也。(陽，1a)

「意符」指向物的實質，這自是奧古斯丁以來，哲人們一直深信的傳統。陽瑪諾以此為方法學的基礎，釋「景者，光明廣大之義」。(陽，1a) 這個解釋基本上和李之藻一樣。因此，他等同景教與天主教，謂：「聖教，景教也。」以光為名，乃因「聖教如日」。(陽 序，2a) 也因「光」指涉人的理性和天主聖寵，能引人入廣大光明的天國，故名之以「景」。(陽 序，2a)

相較於陽瑪諾把「景教」合釋為「聖教」，楊氏則分釋之；以「景」為「光明」之意，並引〈約翰福音傳〉證之。但是「教」才是楊氏真正關心之所在：

教者非修道之謂，乃上帝之諭旨，神跡之啟示，彰瘡之仁明，賞罰之公法，赦罪之盟約，神化之大力，合為上帝之教。已然者，為新舊約書；現在者，為聖神教會；將來者，為千聖心傳。久之，則萬國維新，道一風同，在地若天。(楊，2:1b-2a)

這個「教」的複雜定義，否認了《中庸》的「修道之謂教」，說的是在地上實現神的國度，也就是讓全球成為基督教的世界。「教」既然才是重點，「景教」便

³⁸ 即在亞里斯多德的哲學架構下，討論物性之學。當時或稱為「物理學」、「格致學」，現在已屬「哲學」。

成為基督教的代詞。也因此，即使楊氏雖已知「景教」指的是 Nestorianism，但他卻將 Nestorianism 稱為「尼士陀利宗」或簡稱「尼氏宗」。

雖然陽瑪諾與楊榮鎰皆謂「景」有「光明」之意，但前者以之為天主教；後者則以景教為基督教之全稱，楊氏所信的耶穌教為其中一派，且為正宗。楊氏在《考正》中自稱「景門後學」而非明末的天主教徒所謂的「景教後學」。他稱基督教為「景教」，耶穌為「景尊」，《聖經》為「景經」。這點小差異顯示出楊榮鎰所認知的「景教」已與天主教徒有異。他將「景教」作為基督教的通稱，以景教碑作為具像歷史記憶的中介，建立耶穌教和中國之間的歷史繫連。

即便陽瑪諾與楊榮鎰皆認同景教碑為基督教在中國最早的遺跡，但景教碑文乃「大秦寺僧」景淨所述。來華傳教的景淨為何仿若佛教僧人，住「寺」稱「僧」？這恰反映耶穌會士和景教士所面臨的共同困境：如何以中文表達外來宗教的教義？唐代的景教徒借用了許多佛、道辭語；明代的耶穌會士則主要挪用儒家語彙；楊榮鎰則盡力避開兩者，以委辦本《聖經》為主，輔以當時的「格物」新知，以釋景教碑。他不但在重塑歷史記憶，更在新立傳統，區別天、耶。

景教碑中的佛、道用語對陽瑪諾之詮碑增了一層困難。景教碑既以譯語的問題起始，陽瑪諾便由此解疏。陽瑪諾指出，「寺」、「僧」等名義，並非全指佛教異道，而是借用中文以譯西文的結果。他說：

或疑寺、僧為釋，不知寺本官制得名。……當蒙朝廷崇獎，因以名焉。景士名僧者，當時之士，削頂存鬚，碑中顯舉。既離塵俗修道，通稱亦謂曰僧，就當時所名而名之耳。猶今……我輩之名，而稱之曰士、曰儒，皆學士家所推重，而別凡俗云爾。若用西文，衆誰能解。(陽，2b)

「寺」之名源自中國官制，且景寺之名為朝廷崇獎之稱；「僧」則為修道者之名，今喚為「士」或「儒」。藉著名詞的轉譯，陽瑪諾神奇地將西洋傳教士的身分轉換成當代的儒士。

至於傳教士的服飾，亦與佛、道中人不同。傳教士「存鬚削頂，自別于俗」。服飾亦有喻意：

一則髮者，身之餘……脩士剪一分，留一分，以表專心事主，絕去累情。……二則欲明脩士，首戴吾主刺冠之像，……首頂吾主受難之恩。三則示人宜欽厥位……皆天主選人也，皆聖人也，皆神王也。(陽，37b)

羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 與利瑪竇初入中國之時，皆著僧服；後來因瞿汝夔 (1548-1610) 的建議，改著儒服，身分亦由僧變儒。陽瑪諾以今釋古，

將景淨的身分比照辦理，並藉由釋「僧」，重新訂定了傳教士服飾的象徵意義，以區別傳教士與佛教僧人，強調天主教士的衣飾象徵效仿耶穌的天選「聖人」，以儒家最高的讚詞提高傳教士的文化地位，並藉此分清天主教與其最大的敵人——佛教。

對於景教徒住寺稱僧，楊榮鎰反而沒有多加辯解，因為他知道尼氏宗的主教不能婚娶。因此，在當時的脈絡，其居所稱寺，其身分為僧，似無可非議。但他站在耶穌教的立場，認為教士不婚並非常態，從而與天主教區隔。他說：

當日聖會初立，常遭迫害，流離遷徙，困苦異常，諸弟子間有不娶若保羅者。……但其後漸有以不婚為傳道人之最便者，更有以不婚為更聖潔者，變本加厲。(楊，2:2b-3a)

楊氏指出「婚不婚由其人之自主，未聞以為傳道者之規」。(楊，2:3a) 不婚乃因早期使徒為傳教時避免迫害的不得已之舉，未料後來天主教卻立為規矩。然而，這並非上帝為人立婚配的原意，獨身不婚亦非人類常態。基督徒相信婚配乃上帝為人而立，但在天、耶相爭的脈絡下，教士的婚配成了分隔的標幟。

陽瑪諾因將天主教等同於景教，必須時時釐清以佛、道語言格景教碑義的問題，唯恐讀者誤以為景教和佛、道有所糾葛。例如景教碑出現「常然真寂，先先而无元。窅然靈虛，後後而妙有。總玄樞而造化」、「或指物以託宗，或空有以淪二」等似佛類道的詞語。對此，陽瑪諾明確指出，「无元」指的是真主的三位一體。(陽，3a)「常然」、「真」、「寂」、「无元」指的是天主獨立自存之性，至尊無對，全知全能，從無創有，為萬物始。他說：

蓋真，³⁹ 天主之本德也；寂者，天主之本情也；常然者；恒永而無變也。《聖經》每稱天主，曰：其真實。……人既信天主惟真，斯信厥教並真，從事尤易。……无元者，天主無始之始也。(陽，4a-5a)

據《說文》：「真」字的本義為「僊人變形而登天也」。⁴⁰ 自先秦以來便是道家、道教形容修行最高境界的常用字。然而，陽瑪諾依西方天主教的脈絡，將「真」釋為本體上的「實有」。明末的天主教徒常稱天學為「實學」，即是奠基在天主實有，先於無而存在，並由此創造萬有，以批判佛門以「空」為實際的錯誤存有論 (ontology)。也正因為天主實有，信教才有意義。其下的「窅然靈虛」一句，陽瑪諾亦同樣將之轉化，稱其為「詮天主之知。窅，深也。虛，純無錯雜

³⁹ 原碑與注疏中所用的異體字，儘量依原文書寫，不遷改。

⁴⁰ 段玉裁，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），頁384。

也。言天主之靈，靡所弗知」。(陽，5b) 正因天主具有人智無法臆測之知，方能作為公正審判之神。此處看似佛教的語詞，也被轉為天主無可窮盡之本質。對陽瑪諾而言，佛、道辭彙乃景教 / 天主教初入華時，不得已的假借。

楊榮鎰對這等辭彙則採取了不同的手段。他既宣告尼士陀利宗為景門之一派，其用語如何，已非他所關注。他直接引用中文委辦本《聖經》，重鑄那些佛、道用語的意義，正面迎擊。例如在解釋「常然真寂」時，他引〈出埃及記〉3:13 上帝曰：「我自有而恆有者。」等節，謂：

此言上帝性體自然而有，永生常在之意。……凡此經文，即景淨所謂常然者，慎毋作佛典常然解。緣彼乃「空」常然，此乃「實」常然。字同而義異。景淨無文可用，故特假借其文耳！(楊，2:3b-4b)

又道「真寂者，景淨假此文以明上帝無形之妙體」(楊，2:4b)，然後他引了〈約伯記〉23:8-10 以說明之。在闡釋「窅然靈虛」時，楊也一再提示讀者：

景淨假此文以明上帝神妙不測，貫通萬有之意，實亦不與老、佛同道也。
(楊，2:5a)

然後引〈約伯記〉11:8-9「大哉！上帝之智乎！雖上窮碧落，下及黃泉，周行陸地，徧歷滄海，亦終莫之能測」，以明「窅然」之意。此外他還引用了〈約伯記〉37:23、〈詩篇〉145:3 等文來說明「窅然」。他又說「惟靈，故無所不知；惟虛，故無所不在。義出〈詩篇〉一百三十九篇」(楊，2:5b)，以釋「靈虛」。對上帝實有的存有論問題，楊榮鎰與陽瑪諾立場相同，但詮釋之策略迥異。

再如碑文「棹慈航以登明宮，含靈於是乎既濟」。陽瑪諾解前句為耶穌破煉獄，攜古聖人而升天堂。(陽，33b) 表明「慈航」只是譬喻，而非實指。耶穌教既無煉獄之說，楊榮鎰便以《舊約》中的方舟為實指，輔以《新約》中使徒論挪亞（今譯諾亞）之事，義解「慈航」。楊氏指出慈航和明宮之典出於佛、道經文，但他提醒讀者勿以文害意。在景教裡，「言景尊身作慈航以受萬姓，安渡苦海，返於帝鄉之義也」。(楊，3:36b) 他說慈航之事見於《舊約》；而其義則見於〈彼得前書〉3:19-22。上帝幫助敬畏祂的挪亞渡過重重難關，就猶如耶穌以祂的寶血，拯救萬民。耶穌死而復活，躋升天國，以示人人皆有得救之望；並留下《新約》廿七章和洗禮之法，以使信徒獲得新生。

景教碑始以天主之性，繼之以創造之實。其下從「判十字以定四方」至「匠成萬物」言萬物之初創。陽瑪諾釋十字為四極，而天主以二氣創萬物，融匯了中、西雙方的生成學說。他說：

元風者，萬物未分之前，其元料，中史所謂「渾淪」是也。《經》記，天主厥始，將造萬物。最先造天，次造水、地二行，用之而鑄形有之萬有。二氣者，中儒所謂陰陽是也。……因其雖本特一，原蔑能二，但因含熱冷二情，有二氣，有陰陽之稱。(陽，8a)

陽瑪諾以「渾沌」釋「元風」；陰、陽則成為亞里斯多德物理學中四元行中氣的兩種狀態。透過翻譯的語言魔術，使原本並不相似的概念，在目的語中成為可解，乃是跨語境語言實踐 (translingual practice) 的手法，⁴¹ 也是耶穌會士調適策略的一部分。陽瑪諾並非不解本宗與外道之別，但他採用的策略是馴服外道的語言，以說服陌生的讀者。

入華傳教士甚重十字聖號，《正誼》甚至以景教碑上的圖像開篇。陽瑪諾釋其義蘊：

十字者，四極交羅之義也。天主化造坤輿，肖十字四端形。……故茲以十字詮天主化造之公，大地四極，統惟一主。(陽，7b-8a)

十字意味著只有天主教的天主才是「天上地下，唯我獨尊」的唯一造物主，其他異教所謂各種能創山造水的神祇，皆不過是異說謬論。

然而楊榮鋹卻直斥「判十字以定四方，鼓元風而生二氣」「非景教之道」(楊，2:17a)，而是混入波斯與埃及異教所形成的說法。(楊，1:37a) 他指出在耶穌誕生前，西方的古文明已經使用十字架的象徵：

埃及士人作文，凡生命、聖潔、天地、幽冥、神鬼、靈機等字，皆用十字代之。西土既先有如許十字之說，然與景經十字架之事毫無關涉。(楊，2:17b)

楊氏稱此為「奧妙十字」。但是基督教十字架的意義完全不同，那是耶穌以死贖萬民之罪的聖所。但是後來景門異端卻以「十字為遏慾存理之方」，以十字悼耶穌之殉難，消己之惡念，楊氏認為此尚可忍；但尼氏宗在解經之時，以十字的神秘力量代替耶穌殉道以贖萬民之深仁，楊氏痛責：

此等經解，為景門中最可惡之異端。……景教分東、西宗時，早具此種禍本。及尼氏會興於東方，亦浸淫於此種異說，是以景淨有「判十字以定四方」之說也。(楊，2:19a)

⁴¹ Lydia H. Liu, *Translingual Practices: Literature, National Culture and Translated Modernity in China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 1-42.

至於「鼓元風而生二氣」，楊氏直調：「此則可謂之習染中國之道，非景義也。」是尼氏宗受到中國文化影響而形成的異端思想。楊榮鎰也指出這段碑文的原義應出於〈創世記〉，只是他認為景淨以格義的方式說之，令人誤解：

創世記第一章文云：「……上帝之神，煦育乎水面。……上帝視光為善，遂判光暗。」……此經之「煦育」即景淨所謂「鼓」，神即「元風」。光暗即「二氣」。然此經本是老實說開闢之事，與太極、陰陽之道無涉。
(楊，2:19b-20a)

但楊氏也同樣認識到譯事之難：

然欲尋一句七字之文，將首日一經大義揭出，與上文對偶，如此其工，亦大難事，故樂得而用此文。(楊，2:20a)

畢竟一句話要說完創世的奧秘，又要對句，無法責之太深。但是「格義」的語言，讓反教者有可乘之機，「用此文而中國儒者觀之，誠厚者則曰是猶吾儒太極、無極、陰陽之說；輕薄者曰剽竊吾儒之說，以張大其辭耳！」(楊，2:20a-b)不是說「景教」類似儒教，便謂「景教」剽竊儒說，使正教無法與儒教分離。這和明末傳教士欲合儒，卻又憂慮時人分不清二者的界線相類。只是楊氏的態度更為絕決，沒有合儒之意。

以《考正》和《正詮》相較，二者詮釋差異之大，幾乎無法相容。陽瑪諾認為「判十字以定四方」，乃碑文之金句，提要鉤玄地描述天主創世的奧秘，重要到必須置於書首；而楊榮鎰卻認為那是異端風俗混入正教！雖然認知到正教初入時的語言困境，楊氏仍堅持正教與外道之界線不可泯滅。不論如何，《考正》和《正詮》也因詮碑中十字之意，而畫下彼此互不相融的「異端」界線。和陽瑪諾一樣，楊榮鎰也認識到「景淨無文可用」(楊，2:4a) 的窘境。因為天、耶同出一源，他對這些語詞的解釋和陽瑪諾相去不遠。除了一再提醒讀者，耶穌教在存有論上之「實」與佛教之「空」，全不相容，更重要的是，楊氏直接引用《聖經》原文，彷彿景教碑文就是《聖經》的摘述。在碑文和《聖經》互證的詮釋循環中，使碑文中的語彙脫離佛、道之脈絡。(楊，2:5a-b) 雖然陽瑪諾也「譯」過《聖經直解》，但卻是按年中主日瞻禮的安排，講解《聖經》的道理，書末並附詞彙索引，但卻非《聖經》的原文或全譯。楊榮鎰卻謂「獲聞景道，徧讀全經」，才能撰《考正》以正前人之誤：

天主教者，即西宗之的派……禁遏《景經》，……惟主教、神父始有解經之權。(楊，1:42b)

能直接閱讀《聖經》不但提供了楊氏解經的武器，也畫分了耶穌教和天主教的界線。而委辦本《聖經》所提供的語言資源，使楊榮鋌能以反向格義的方法，淨化碑文中的佛、道語彙，使碑文中的佛、道語詞成為《聖經》的意符。

五・本宗與異端

除了語言的問題，陽瑪諾和楊榮鋌還得分疏基督教派內部的差別。景教碑雖出自大秦，但明代的天主教徒既以景教為天主教，以羅馬為大秦。陽瑪諾視此為理所當然，並未多做解釋，只謂大秦乃天主降生之地，位在中國西方三萬里處。該地既為天主降生之聖所，信奉耶穌的天主教，自然壟斷了在華最早的基督教名號。陽瑪諾要處理的反而是利瑪竇在開封所發現的猶太教。他藉著碑文中「圓廿四聖有說之舊法」，符應了《舊約》中的預言，也開了「三一淨風無言之新教」，釐清古教／猶太教、新教／天主教的差別：

古教甚嚴，戒規繁而且厲，吾主降世，定為新教，易從易守。……古教者，警人之教也……新教始興，即有聖神降臨。聖神者，天主之聖愛也，以示新教乃仁惠之教。(陽，36b)

新教／天主教的聖子愛世人，不若古教／猶太教之天父以嚴厲的戒規警世。新教／天主教以「信、望、愛」超性三德 (theological virtues) 為新教條。古、新之教不但教義有別，禮儀亦異。新教／景教／天主教教士不蓄財貨，謂之神貧；公平對待世人，一如日照。(陽，37b-38b) 陽瑪諾也藉碑文詮解教士所當守之儀軌，如齋戒、十誡、頌經與瞻禮，指示信徒須知。新的教規和實踐，區分了新教／天主教和古教／猶太教。

作為耶穌教徒的楊榮鋌則重考「大秦」，以正本清源地釐清耶穌教和天主教之不同，而猶太古教則已非重點。比較特別的是，他從文明交流的視角，認為中國上古和西方交涉甚密，反而是開民智後，中西交往始有關隔：

夏、商之世，戎、狄禍稀。肇牽車牛，遠服賈。坦如也。商、周之後，人民日眾，交涉日繁，智誘日開；中外之關防漸密，異邦之交接日疏。(楊，1:20b)

這幾句開場白，為下文埋下伏筆。楊氏明指景教碑中的「大秦」為敘利亞。他從歷史地理的角度，釐清中國史書中的「大秦」所指為何，並以語言學的角度解釋「緩呼之則為敘利亞，急呼之則為秦矣」。(楊，1:22a) 他宣稱中國古代之史官早

知敘利亞之地為大秦，而羅馬稱大秦乃因敘利亞稱大秦而得名。他聲稱大秦，古時實分為敘利亞、猶太和腓尼基三國。而人類文明中重要的商業、宗教和科學（天文學）皆發源於此。至於大秦之字，古用巴比倫文，中用敘利亞文——即景教碑上之外國文字。最後，他謂大秦即今日「土耳其之東部曰敘利亞、曰米所波大米、曰不利斯底尼者」。(楊，1:26b) 而大秦之考定，否認了晚明教徒與西教士認為天主教即景教的說法。他說：

羅馬之大秦，本無之名也。本無，何以名？因敘利亞而名也。……故謂景教與天主教同源則可；謂景碑之大秦即羅馬之大秦則不可。何也？敘利亞之與羅馬本不同洲、不同國、不同文，而教亦不同宗派。(楊，1:22a-24a)

羅馬和大秦所信的基督教根本就不同；天主教亦不等於景教。

楊榮鈇考證「大秦」之地，除了確定景教的起源及景教碑所用的文字外，猶有弦外之音。就像他之前的天主教前輩，楊氏相信人類一源，中國文明來自西方。此前的學者僅是調整《聖經》版本，容納中國的歷史，以重編人類史 (universal history)。十九世紀末的學者，因中亞研究，而有了更多的「證據」能強化西來說。一八九四年拉克伯里 (Terrien de Lacouperie, 1844-1894) 出版 *Western Origin of the Early Chinese Civilization* (《早期中國文明的西方源頭》)，從語言、天文學等學科，「證明」中國文明來自巴比倫。楊榮鈇則指出「中國之乾坤、闕逢、困敦之屬，皆巴比倫語耳」。(楊，1:25a) 中國表達宇宙觀的辭彙源自巴比倫，而巴比倫在大秦之東，正暗示著大秦文明往東傳播的路徑。楊榮鈇以新的人類文明起源理論，考正大秦之地，不但為景教 / 基督教正名，也視中國文明為景教 / 基督教之支脈。

雖然所有的基督徒都信仰《聖經》，但自《舊約》以來，教內因異端而分宗的問題就已存在。楊氏認為異端之起因有三：一是只遵守《舊約》；二是後世之人製作偽經；三是景教 / 基督教傳至各地後，與當地之禮儀混雜。(楊，1:36b-37a) 東、西羅馬分裂後的教會亦然，只是「以小學混大道，偽經亂本經」。(楊，1:37b) 至於從東宗歧出的尼氏宗即是唐時入華的景教。晚明初入華之天主教士尚未識敘利亞文，因而不知景教碑中大秦之所在，亦不知碑文中所謂的「景教 / 尼氏宗」實為西元四三二年從東方教會分離出來之異端，於隋唐之際，託身於波斯。楊氏的歷史地理考證，一併否定了天主教和尼氏宗的正統性。

楊氏頗悉尼氏宗的教義。他不但理解尼氏宗最主要的神學主張：彌施訶 (Mašīah 今譯「彌賽亞」) 連結 (conjunction) 神、人二性，反對提高馬利亞至

「聖母」的地位，而且他還知道箇中的道理。據楊氏所言，尼士陀利 (Nestorius, 386-450) 的神學推論如下：

道體無所謂受苦、受難、受死之理，其受苦、受難、受死，贖萬民之罪者，乃道在厥身之人耳！(楊，1:38b)

也就是巍然自存，無始無終的上帝，不可能受苦受難，也不可能為人所生；但耶穌則不然，他連結神、人二性，有兩個位格，本質不相同，因而耶穌得以體會人性之軟弱、人間之痛苦，並以身贖萬民之罪。⁴² 天主教與耶穌教皆相信，上帝雖有三個位格 (person)，卻具有相同的本質 (substance)，亦即楊氏所謂的道體，此道體永恆長存，並不因在基督之身中而有所改變。尼士陀利對耶穌受難意義的闡釋，和天主教、耶穌教相當不同。在尼士陀利眼裡，耶穌是更有人味的神。

尼士陀利被破門 (excommunication) 後，自立成宗，在中亞擴散，也因而和當地的信仰相雜。楊氏指出尼氏宗有四大弊：一、解經之權在主教，易形成異端之說；二、過於重視儀軌；三、混入他教教義和儀式；四、誤解十字架之義。(楊，1:39b-40a) 但他也承認景教從東宗分出，雖被視為異端，然「教會中道德學問人才極盛，波斯歷代帝王大加褒寵，東、西兩宗無能出其右者」。(楊，1:39b)

楊榮鎡不僅知道景教的歷史，也約略知景教在晚清的現況。他改寫《六合叢談》中的〈景教記事〉，報導一八三五年美國長老會傳教士勃爾禁 (Justin Perkins, 1805-1869) 和革蘭醫生 (Asahel Grant, 1807-1844) 在今日伊朗西北部的烏魯米 (Urmia) 傳教時，所見的景教徒之日常，以及他們在當地重印景教敘利亞文《聖經》和興學的情狀。⁴³ 革蘭甚至認為景教徒是《舊約》中失落的以色列十部之一。⁴⁴ 勃爾禁、革蘭傳教成功到讓當地景教的主教和其弟改宗，並帶他們赴美遊歷。其後英國在此地擴張，但波斯政府卻連美國之傳教士一起禁絕。楊氏說了這段故實，是為了嘲諷亞洲人在連英國和美國都分不清楚的情況下，因懼外而排外。(楊，1:41a-42b) 不論是相信中國文明西來說也好，記錄當代景教之事也

⁴² 朱謙之，《中國景教》，頁 130-134。雖然天主教與東方教會在一九九四年達成和解，而宣布共同基督論，但這無礙在歷史上，二者對基督論神學的長期爭議。吳昶興，〈景教神學思想源流考：聶斯多留的基督二性論〉，氏著，《真常之道：唐代基督教歷史與文獻研究》（新北：臺灣基督教文藝出版；華宣發行，2015），頁 135-165。

⁴³ 〈景教記事〉，《六合叢談》(1857) 6: 11b-13b；〈景教記事〉，沈國威編著，《六合叢談》（上海：上海辭書出版社，2006）。

⁴⁴ Asahel Grant, *The Nestorians; or, The Lost Tribes* (London: John Murray, 1841); Zvi Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes: A World History* (New York: Oxford University Press, 2009), p. 101.

罷，楊氏亟要指出的是：「古之所謂蠻夷，今之所謂大國；大國之交密，而蠻夷之論塞。」(楊，1:20a) 排外已無法讓中國人或是亞洲人再安於舊的世界觀。

在說明尼氏宗才是景教碑中所言之宗派後，楊榮鎰接著說明天主教和「耶穌教」之不同。他批評天主教的《聖經》詮釋權掌於神父之手，教徒無從讀全經，因而切斷了教徒與神聖 (the holy) 之間的直接聯繫。此外，天主教的煉獄之說、尊聖母、重禮儀和教王賣赦罪票等，「已深入魔道矣！」(楊，1:42b-43b) 耶穌教則否，在馬丁·路得 (Martin Luther, 1483-1546, 今譯「路德」) 之宗教改革後，一洗天主教之陋習，使耶穌教布及歐美，且「凡宗路得一派之國，必有羅馬總會舊派參於其間，則以路得之派，不以權強人，非若羅馬總會之動以教王之尊而壓人也」。(楊，1:45b) 和陽瑪諾一樣，楊氏也同樣探討了「三常」的耶穌新教規，唯以「仁」代「愛」。楊氏指出信德在耶穌教中尤其重要。人之初生，即有原染，唯有信德，方能得救。楊氏解「仁」為「上帝之心也」。(楊，3:12b) 楊氏謂：

三常之歸宿曰「仁」。……按景義，三常之仁，當是上帝拯救罪人出死入生之心法，真難以言語形容。(楊，3:23b-24a)

強調「天主愛人，人愛天主」，人因獲得「上帝之仁／愛」而獲得永恆的生命。(楊，3:27a) 這和陽瑪諾從受造者的觀點詮釋愛，所重不同。

從「印持十字」至「強稱景教」以下的碑文，楊榮鎰則直指「皆言尼氏會之儀文也」(楊，3:52b-53a)，批其為教內異端。如碑文謂「擊木震仁惠之音，東禮趨生榮之路。存鬚所以有外行，削頂所以無內情」。他認為是混入波斯古禮，與「景道」無涉。(楊，3:53a) 對於「不聚貨財，示罄遺於我」，他則說：

觀所引經，則景教處財之道，光如日星。若乃矯枉過甚，罄所有以濟貧，置父母妻子於不顧，亦非景教之道也。(楊，3:55a-b)

對於持齋，他亦謂：「景教本無齋期，古經之道，不過假借食物中之潔與不潔，分別設禁以示教，非所謂齋也。」(楊，3:55b) 他指責猶太人之守齋二日為「無病呻吟」；而尼氏宗「主教之士多不婚娶，後竟成例。惡血食之助慾也，於是乎有齋之說。……天主教會至今仍之，而景淨之時，正當此風之始」。(楊，3:56a) 楊氏認為尼氏宗與天主教為死者代禱之風，亦多入邪道：

為死者祈禱之理，景經絕無明證，故愈久而流弊愈生。尼氏會尚稍近古，若天主教會，則竟有超度之意矣！(楊，3:57b)

雖然同為景門，陽瑪諾以格義的方式，將此段碑文比附天主教的禮儀；楊氏卻視之為尼氏宗掩蔽真理之諸種繁儀縛節。

耶穌降生是基督教的開端，在東、西羅馬分裂後是一歧；路得宗教改革後又是一歧。這些教內分裂而出的宗派，皆可能視彼此為異端。陽瑪諾視景教為天主教，故他將景教碑中的「教」比附為天主教；楊榮鎰的新教徒認同，使他同時批判尼氏宗與天主教，因而對景教碑中的「教」有完全不同的理解。藉著詮釋景教碑，他指出各宗在實踐上的差異，耶穌教也因此與天主教分道揚鑣。

楊榮鎰考察景教的歷史，乃為傳揚耶穌教的信仰。他對諸多外來宗教的考正，更為揭示基督教與其他教之不同，以建立耶穌教在華的正統性。他對教內異端的態度遠較外教嚴苛。外教容易辨識，立場清楚，易於批判；而教內異端，朱紫難明，像天主教的「三位一體」和景教的「神人二性」間的神學爭議甚為細微，必須花更多力氣才能畫開界線。

六・正教與外道

除了教內異端的區別外，陽瑪諾與楊榮鎰皆重視與外道的區隔。陽瑪諾指出娑殫 (Satan 今譯撒旦)，乃誘人入原罪和犯罪的禍首。景教碑中從「然立初人」至「久迷休復」，說的便是這段故事。陽瑪諾稱元祖所犯為「本罪」，卻累及子孫，使其身帶「原罪」。⁴⁵ 初人墮落的結果便是異端蠱起，如釋氏以空為究竟，或為一己之禍福祭拜邪神；要不然就惑亂於追遂世俗名利，無復重返神的懷抱。(陽，20b-21b) 景教碑文也提到許多異教辭語和典故，陽瑪諾也藉此機會釐清景教 / 天主教與其他中國信仰間的差異。碑文提及聖曆年間曾有釋教與景教徒之爭，陽瑪諾謂「景教明為正教，不得以景淨士稱僧妄疑矣」(陽，45a)，與佛教畫清界線。注意陽瑪諾的用字，景淨稱為「士」，而不是像佛「僧」般的身分。景教碑中凡用道教典故者，陽瑪諾皆盡力避開，以免混淆聖教的性質。例如「忘筌，義見《莊子》，亦不贅言」(陽，43b)、「下士大笑，見《道德經》，不待詮」。(陽，44b) 再如碑文中有「龍髯雖遠，弓劍可攀」，陽瑪諾謂：「《史記》黃帝昇天事也。事雖迂誕，景淨姑借言之，謂古帝修道顯著異踪。」(陽，45b) 以借喻言之，避開和道教的瓜葛。

⁴⁵ 原罪會因情慾而代代遺傳，是奧古斯丁時才提出的理論：Jesse Couenhoven, "St. Augustine's Doctrine of Original Sin," *Augustinian Studies* 36.2 (2005): 359-396.

至於一般的民間信仰講求的「靈驗」，⁴⁶ 陽瑪諾更是大力批判。《正詮》開篇便謂：

古時人多迷謬，背忘真主，妄事土神。或認天象、日、月、星辰等無靈之物，從而祭之。不知天象、日、月、星辰等類，統惟天主所造。……本無生、無覺、無靈。不祭其造之者，而祭其受造者。正道不明，厥黠至矣。

(陽，1a-1b)

陽瑪諾在註解景教一詞時，便以之對照中國各式的萬物有靈崇拜，顯示景教以外的各種偶像崇拜皆是妄信。妄信導致世道黑暗，唯有尊崇造物主的景教能帶來光明。他強調天主之靈力能安生慰死。只要人們誠心求主，主必降福。(陽，47a)《正詮》書末對中國信仰之「唯靈是視」仍拳拳致意。《正詮》的設問者問道：如果天主有如此大能，何以入教者未必有求必應；而求於土神者卻常有靈驗？陽瑪諾答道：

至有求天主而不應之故，……天災人害，種種患難，皆人自招。苟奉聖教而敬承主命，改惡遷善，勉焉日孜，又奚有求而弗獲者哉？……或有求而弗與者，將欲懲吾往非，而增吾來善也。吾知主旨，速于遷改，不甚善乎？(陽，47b-48a)

陽瑪諾認為人世各種苦難皆人所自招，因此，不要求天主為你做什麼，要問自己為天主做了什麼。順循教規、懺悔行善才能獲天主福佑。天主一時之沈默，乃在讓人改過，以增未來之福。因此，所謂求而不應，是「神學上的不可能」。更莫因天主彷彿一時之不應，轉求異端神祇。他如此回答為何求土神有應：

彼或求土神而有應者，亦非真土神之靈，而果愛其人也。人槩不識凡所降賜，皆繇天主，而妄以其效歸于土神。彼即乘人之奉己，而竊天主之功。……此所謂求土神者，非徒無益，而又被其重害也，戒哉戒哉。

(陽，48a)

土神即使一時靈驗，亦來自天主，是人自身錯誤歸因，以為偶像能賜福。若因此而信外道神祇，只是增添其罪。陽瑪諾的回答正是晚明教徒種種醒迷、破迷文獻中的標準答案。⁴⁷

⁴⁶ 關於中國人信神不專，唯靈是視的討論見：Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

⁴⁷ 祝平一，〈闢妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」的建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》84.4 (2013)：695-752。

楊榮鎡在釐清基督教內的正教與異端後，便討論其他外道：猶太教、火祆教、婆羅門教、佛教、回教、摩尼教，將中國史上之外來宗教全部回顧一次。他討論這些教派時，首論族源，然後以中國紀元敘其大事和宗旨。楊氏首先討論尚存於河南的「挑筋教人」，他們是利瑪竇入華後的重大新發現：中國有猶太人的遺跡，也因此掀起中國人何時接觸到基督教的議題。楊氏順此議題，謂猶太人在中國已有二千年之久，但他主要藉此推論《聖經》非能臆造。(楊，1:48b) 楊榮鎡將火祆教的善惡二元論比為「宋儒之理欲」(楊，1:51a)，並以為「即後世以諸異端混淆」之例。(楊，1:49a-51b) 楊氏亦認為婆羅門教近於宋儒之太極理氣，但因崇拜偶像而大壞人心。(楊，1:55b-56a) 在討論佛教和回教時，他以創教主為題，似乎有意強調此二教皆人所創，二人皆非神祇，亦不當以神敬之。楊氏推崇佛陀「為當代聖哲」，其教乃為反對婆羅門而生。但佛陀死後，諸弟子因辨教而「師說多門，輾轉依託，層出不窮，真偽難辨」。(楊，1:60a) 更糟的是佛門本無偶像，後來仿媚婆羅門教，而立像崇拜。(楊，1:58a-60a) 最後他以西藏、印度為例，批評佛教之出家使「人類將絕」；西藏「兄弟數人共娶一妻，苟且敷衍」；印度不殺生，而「死於蛇虎者，昔年歲常數萬人」。(楊，1:62b-63a) 佛教各宗之可懼，輕則人受其害，重則滅絕人類。至於「謨教」(Muslim) 教義襲自《景經》，尊崇一神，使得它能征服中亞、印度，擊敗「土木偶像之神」(楊，1:65b)，並一掃當地「巫術事鬼神之俗」。另外，他也澄清「謨教」與回教無關，而亞拉伯亦無「回教」。回人之入「謨教」，主要在元代。(楊，1:68a-b) 楊氏對於同尊一神的「謨教」無所批評，反似在暗示唯信一神，方能掃除偶像崇拜。由於文獻不多，楊氏只能簡單介紹摩尼教。摩尼生於唐代，欲融合「波斯、佛氏、景尊三教」，卻反遭三教同斥。(楊，1:68b-69a) 異端之間且不能相融，何況異教？摩尼之入中國者，亦同廢於會昌法難。從楊氏之論摩尼，可見不同之「教」，融合甚難，只能各別分開，不容相混。從他的「文獻回顧」可看出他對所謂的宗教融合頗有疑慮，認為那是正教崩壞的徵兆。釐清各教各宗的邊界，正是《考正》的主要目的。

楊榮鎡也相信娑婆借人憂懼「禍福、疾病、死亡、飢寒、功利、聰明、尊榮、富貴、孤獨」等世人意志最為薄弱之時，誘人入罪。尤其是利用疾病，魔鬼促使人們舉行各種祛疾儀式，而忘了上帝才是他們最後的救贖。原罪的後果便是死亡，也是魔鬼讓生人灰心喪志，終至絕望，而縱情於「名利、權位、聲色、嗜欲之中，循至乎爭地爭城，肝腦塗地，率土地而食人肉。時而弑父與君，時而欺

天虐民。萬姓閭閻，日以爭榮、奪利、縱欲為事」。(楊，3:30b) 原本死亡是人們不尊崇主，犯下原罪之果，然世人卻因此而趁有生之年縱欲為樂，甚且為此傷生害命，促成中國魔道大行：

大抵后羿以後，魔道漸行，至于戰國，不可問矣！秦漢以詐，晉魏以竊，六朝以篡，五代以奪，是皆俯伏拜鬼而得九五之尊。(楊，3:32b-33a)

有趣的是，他不但認為中國文明沿自巴比倫，中國各種入魔的信仰亦然，且不斷演化。對此，他簡述如下：

有商之世，巴比倫文士有入籍中國者，其說蔓延。久之，遂混而不分。究之陰陽，不過變化物性之一法，非造化授命之主也。周初，五星主命之說興於巴比倫；周衰，五德迭王之說興於中國。虞夏之際，六府三事，未聞五行之論也。〈洪範〉一篇，傳自周初，吾不知其為真書、偽書也，然實為宗五行者之祖。兩漢經師宗託尤甚。迄于趙宋，河洛諸儒，又轉一宗；不曰五德，而曰理氣。託宗五行，固屬魔道，即宗理氣，猶在法羅之內也。(楊，2:27b-28a)

不論是陰陽、五行、理氣，從古代至宋代的宇宙觀，在他眼裡都是託宗之說。他更諷刺：「越至于今，無所可宗，惟以偶像財神為宗。」(楊，2:28b) 人們崇尚金錢與偶像的拜物教，「此景淨所以著之，為魔道之首惡者也」。(楊，2:28b-29a) 中國人不但自夏時便已然墮落，弑篡無常，逮及下世的科舉掄才也淪為魔計的一環：

今日者，文章不見重於主司，則通關節、倩鎗替、飛外卷、帶藍本。一縣之間，應試者三千人，而鎗手則有八百之多。搜之不勝搜，防之不勝防。遂使掄才之吉地，返成荊棘之場。若法廷之上，訟占不吉，尤有不敢言者，是皆拜鬼而獲售，得直者也。等而下之，學不成，關節不通，鎗替無力，館穀極微，則流於星算，拜鬼以覓食。本不豐，不足以居奇，則務為欺騙，拜鬼以求富，是豈言之可盡哉？(楊，3:33a-b)

人們為了考上科舉，不擇手段，而落榜者則淪為星算之流，欺人拜鬼以求富貴。魔鬼勾引出人的慾望和恐懼，使人行於異端，崇拜邪神。楊氏書寫「中國魔道史」，藉此批判歷史和現實。

楊榮鎡也假碑文「或空有以淪二」之句大闢中國最流行的佛教。他分釋「空有」與「淪二」認為景淨以「空有」指「佛氏以萬有為空」，並斥責佛家淪入魔道。他雖讚美釋迦救世之雄心，但在存有論上卻錯得徹底，誤以萬有為「空」，

「以畜生與人同歸六道輪迴」。(楊，2:31b) 在「空有」的立場上，尼氏宗雖未悖基督教，但楊氏則因「淪二」之文，直指景淨等完全誤解了上帝創造天地之義：

「淪二」之文，乃景淨等悞以波斯、中國陰陽之道，解《景經》造化之法，非景義也。……上帝以大命造化天地萬物，非以陰陽造化天地萬物也。差之毫厘，謬之千里矣！(楊，2:32b)

「淪二」正是尼氏宗混入外道教義，成為異端之明證。

在批判過佛教之空觀後，楊榮鎰在碑文「或禱祀以邀福」一句大作文章，認為這些「禱祀」便是偶像崇拜，批駁中國各式神祇：

凡人欲所擬之以為福者，無不於禱祀一事以發洩。如求壽者，禱壽星；求富者，禱財神；求中式者，禱魁星；求顯貴者，禱文昌；求子者，禱金花；求勝者，禱關公；求報仇者，禱城隍；畏火災者，禱華光；畏風波者，禱天后；畏水災者，禱北帝；畏河決者，禱金龍；畏苦難者，禱觀音。禱而至於觀世音，則有千百化身矣！(楊，2:35b-36a)

楊氏考查中國諸神之來源，無一不是為求福而設，至觀音而集大作。這些「禱非其主，是謂妄禱；……所禱不正，謂之邪禱」(楊，2:34b) 之事，多見於猶太、印度和埃及等古文明，便是景淨所謂之魔道。對楊榮鎰而言，中國信仰直是邪魔的化身，以人無止息的慾望，引誘人們走向萬劫不復的深淵。

至於景教碑數度提及景教之奧義時，楊榮鎰特別指出其與外道之相異。如在解「三一妙身」之句，他謂「妙」指三位一體之「身」，而此「身」則不可誤以為外道所謂之「身」：

不得以頑空一氣、一道、一理之類當之；更不得以三寶、三清、三元等名混之。(楊，2:14a)

楊氏認為三位一體的奧秘遠非儒、道、佛的身體觀所能知。

楊氏對復生一事解釋最詳，他說這既不是道教的修煉飛昇，也非佛氏輪迴之說；他甚至嘲諷「信史所傳，古今帝王之求飛昇者眾矣！從未聞有帝王飛昇者，以天子崩不可以飛昇誑人也」。(楊，3:21b) 復生「指自開闢以至世末之人，必有一日復生，以受上帝之審判也」。(楊，3:21b)

楊榮鎰當然也沒忽略當時傳入的各種科學新知，並引之為《考正》之助。和陽瑪諾一樣，楊榮鎰認為〈創世記〉乃《聖經》最重要之章節，他視〈創世記〉為景教之大原，「道學」之根本，而且世界各教的創世理論無能與近世之「格致實學諸家考明者相合，惟創世記第一章之文，則合若符節」。(楊，1:27b-28a) 他

接著批駁儒家之太極化生萬物、佛家色即是空、道家於無生有之說，並謂：

道物一體也，巴比倫、印度、波斯、埃及中古理學之說，類皆如此，惟真道不然。(楊，2:7a-b)

這些古文明中對於萬物起源的解說，皆視道與物為一體。物乃道之所分，而非主宰所創。然而根據〈創世記〉，上帝以發號施令的方式創造萬物。如上帝曰：「宜有光，即有光。」此言上帝認為何者為宜，便以話語 (Word) 創出祂當下以為善之物。因此，「上帝自上帝，萬物自萬物，非上帝散而為天地萬物也」。(楊，2:9a-b) 萬物皆是受造，其存有在本質上與上帝有著無法跨越的鴻溝。誠如楊氏所說，《聖經》中這種「天、人兩隔」的思想和中國傳統「萬物一體」思考方式全然不同。楊氏因此論道，不只是偶像，連宗徒和聖母，亦皆不可崇拜。這當然是攻擊中國各式的神祇信仰，同時也批評天主教。

科學知識除了用以解釋基督教之存有論外，亦用以破解中國傳統信仰。如《尚書·舜典》已「肆類于上帝」，卻又「禋于六宗」之山川百神。「六宗」雖有種種不同的解釋，但楊氏認為它指山川神靈，並引用化學分析山川之成分，不過是上帝所造之各式「元素」而已：

試以六宗之主而論之。量天尺測得日體大於地球一百四十萬倍，分光鏡測得日質，實為銅、為鐵、為鋁、為鎳、為鎂、為鋁、為鈦、為鎳、為鎢、為鈦、為輕氣、為金、為鎢、為鋁、為鈦，其用專以牽引所屬之眾星發光、發熱、發電，以感動萬物者也，並無所謂神也。(楊，2:35a-b)

在此，楊榮鈺引用了江南製造局新出版的化學、天文、光學、熱學、電學等書，動用了量天尺和分光鏡兩種儀器，以說明地上並無神靈，這些物質最後為人所膜拜，無非因為人的欲望：「有是欲，即有是神；有是神，即有是祀；有是祀，即有是禱。」(楊，2:36b)

然而科學的發展既能分析中國山川之靈成無靈的元素，那是否會危及上帝呢？楊氏似乎也意識到這點，他說：「蓋窮理至於造化鬼神，雖聖人亦有所不能，非上帝之訓諭，不能晰也。」(楊，2:35b) 想理解世界最終的奧秘，只靠窮理仍遠不足，上帝才擁有最終極的智慧。因此，他謂上帝：「賦人以才能、學問、智慧、權力、奇技、異能，乃不資之為善，以歸榮上帝，補益世人，顧因之以驕人耶！」(楊，2:40a) 以釋碑文中「或伐善以驕人」。藉著考正景教碑，楊氏除了全面反省和批判中國的知識傳統之外，也注意到西洋新知若不好好利用，亦可能產生危害。只有正確的信仰，才能將智識引導到正確的路上。

陽瑪諾雖不知這些後半頓時代的科技新知，但在他的《天問略》摻入支持天主教的神創宇宙觀，以區隔中國傳統氣化的世界；楊榮銑亦同樣利用自然神學批判中國各種神祇。在二十世紀前，除了神學和儀軌之外，依科學知識所建立的自然哲學 (natural philosophy) 依然是基督教與外道畫界的利器。

七·翼教者的逆襲

天主教和耶穌教視中國的多神信仰為共同的敵人。但它們如何面對中國主要的儒「教」？陽瑪諾和楊榮銑態度並不一致。這一方面固然是因時代差異，也因耶穌會士採取合儒的策略，其身分認同為儒，故不必對儒「教」多做解釋。但在楊榮銑的論述中，儒家的地位始終曖昧。作為一位精通舊學的讀書人，他必然熟稔儒家經典。在釋「妙眾聖以元尊者」時，他謂「妙」指的是「義兼玉成陶鎔、啟迪化導、垂誡督責諸意在內」。(楊，2:10b) 而這方面儒家典籍的資料最為豐富。他舉堯、舜的例子「以顯上帝子伏魔之能者」、「彰顯上帝之大能者」。(楊，2:23b)

堯舜子不肖，即彼之所為，上帝困之，以作成揖讓之德。舜之父頑、母嚮、象傲，亦彼之所為，上帝困之，以作成萬世孝友之道。(楊，2:23b)

堯、舜受難而終成聖王，正是上帝釋出娑殫以成就上帝大能的中國版。他又引用其他儒教聖人成德化眾的例子，以詮「妙」字。至於「元尊」，則指耶教中的上帝，唯有「元尊」之啟迪教化，成聖才有可能。(楊，2:11b-12a) 楊榮銑不像陽瑪諾，只將「聖」局限在天主教的「聖人」中，事實上他反對天主教封聖的制度，而認為不論中、西，過去、未來，所有能成德之人，皆是上帝之教化之功，儒家成聖之學只是印證耶穌教的例證。

然而即便對儒教並未有明顯的批判，但藉著外國勢力進入中國的基督教，到了清末竟有像楊榮銑這樣的新西式知識份子入侵中國「教」的領域，排斥教內異端，以牧師、革命者兼士人之身，重塑「教」之意蘊，並思推翻清廷，重新定義政教關係。這對清廷官員或翼教儒士，情何以堪？

清末民初儒家的翼教中堅王先謙 (1842-1917) 於一九〇六年出版了《重刊景教碑文紀事考正》(以下簡稱《重刊》)。王先謙並以新的序、跋引導讀者。王先謙的前序作於一九〇一年，忠實地略述《考正》第一卷的內容。作為考據學的

殿軍，他完全同意楊榮鎰對於金石家的批評，尤其是誤景教為祆教之說。對於《重刊》的取擇，他說：

第一卷於西國文字之遺賢、輿圖之分合、教宗之同異，剖析詳明，為言職方者不可少之書，爰重刊以貽博覽君子。二三卷則以專釋彼教今無取焉。⁴⁸

這說明了他的興趣不在基督教上，而在不同的「教」之歷史與地理資訊。值得注意的是王氏並未用清末民初的「宗教」概念，仍是以教分宗，將教視為儒者的勢力範圍，不容外來者染指。楊榮鎰常引《聖經》以證碑文，因此讀《考正》時便猶如讀《聖經》的節本。以王先謙護衛儒教的立場，他自然略過《考正》的二三卷。不過，也許一時失察，王先謙竟將楊榮鎰所錄的〈錄錢氏景教考〉一文的作者錢謙益，誤認為是錢大昕。⁴⁹ 此乃因清代書禁，王氏不及見錢氏之書所致。清代諱「錢謙益」之名，故以□□代替，或云錢氏，或云東潤老人。另外，王氏似對景教碑的歷史沒有研究，以致他認為景教碑出土於崇禎年間。⁵⁰

同年，王先謙又寫了〈後序〉，這次他的目標是論「教」。他認為古代先民「無異牛馬」，見天之高、日之光、火之烈，乃至怪奇有害之物，皆因畏懼而以為有神。於是「智者出焉，因其人之敬畏，導以崇奉之禮，禱祀之辭，而教始萌芽」。⁵¹ 然而也因其所崇敬者異，「於是為教者之論說紛，邪正雜矣」。⁵² 他考察了中國書籍，發現中國的記載和西書有合者，如盤古像創造天地萬物的阿羅訶，或祆教之神歐拉密。女媧搏黃土造人，也和〈創世紀〉上帝造人、婆羅門之波綿生人相似。《淮南子》謂日月為水火之精，聖王祀之，又類火祆與婆羅門。他結論道：

竊試論之，敬天之理，今古所同。……夫子作贊，惟返而求之於人事，豈不以垂教之旨，當如是邪？〈舜典〉敬敷五教，為中國言教之權輿。子思子作《中庸》……仍不外率性為道，修道為教，而申之曰：「可離非

⁴⁸ 王先謙，〈序〉，《重刊景教碑文紀事考正》（長沙：思賢書局，1906），頁2a。

⁴⁹ 王汎森，〈道、咸以降思想界的新現象——禁書復出及其意義〉，氏著，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版事業公司，2013），頁603-643。

⁵⁰ 王先謙，〈序〉，《重刊景教碑文紀事考正》，頁2a。

⁵¹ 這雖是傳統「神道設教」的概念，卻也頗合其後不久宗教學者 Rudolf Otto (1869-1937) 所說宗教起源於對神聖 (holy) 的敬畏與尊崇。Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1923).

⁵² 王先謙，〈後序〉，《重刊景教碑文紀事考正》，頁3a。

道。」……佛之為教，清虛浩曠，可為養性清心之助。然印度戒殺蛇虎為殃，則道固有時而窮矣。求其行萬世而無弊者，唯我孔子之教也夫。⁵³

他以格義式的類比，指出人類的創世神話，中國固然也有；而人對神的崇拜，中西並無不同。王先謙對佛教的批評，則直接取義於楊氏的〈釋伽牟尼攷〉。然而回到「教」的大關節，王氏顯然不贊同楊氏以基督之法為教的觀點。王氏認為「教」應回到儒典所載之道，即孔教。藉著《重刊》之二序，王先謙彷彿替楊榮鎰補了一篇〈孔教攷〉，並暗指他完全無視行於中國最重要的「教」。對王先謙而言，景教碑只是外教入華的文獻，儒者可以藉此更新宗教與地理知識，但天上地下，惟儒為「教」。

八・政教關係

王先謙對儒教的危機意識應和晚清教崩國壞的時代脈絡有關。景教碑在敘過教義之後，描述景教在唐的歷史，以及唐代諸皇對景教的贊助。處於明末的陽瑪諾和清末的楊榮鎰，對此亦有相當不同的解讀。陽瑪諾將重點置於帝王與「聖教」的互動，以及彼此如何從中獲益。他將帝王比喻為帶動天體運行的「宗動天」，如民之師，如民之日、民之法書、民之明鑑、民之表度。只要「帝王從守聖教，上行下效，而異端邪說，不得而阻之也」(陽，43a)；只要「帝王既從聖教，聲名洋溢，遐荒裔域，罔不率俾，生而尊榮，沒而不朽。國人遵教，忠愛其上，親遜同風」。(陽，43a-b) 聖教除能教化人民，教士還能向朝廷奉獻學術和技能。例如，碑文中提到一位天寶三年(744)從大秦來的僧人佶和，據聞能觀星望斗；另一位「術高三代，藝博十全」的伊斯則曾效命於郭子儀帳下，助郭平亂。(陽，45a) 總之，帝王與聖教要能互利的前提便是帝王入教、官員相挺，而後教士便能助其教化人民，獻其技藝。此外，他也藉此呼籲明朝廷仿效唐朝前例，贊助梯航來華的傳教士翻譯書籍：

於戲！巨唐累朝，聖教光昭，君臣弘獎。……若國朝治隆三代，道軼漢唐。諾輩于茲，沐浴四朝，翻經譯義，編編足考。……區區渴懷，跂予望之。(陽，49b)

⁵³ 王先謙，〈後序〉，《重刊景教碑文紀事考正》，頁3b-4a。

當時傳教士已在欽天監譯書，助明改曆。不過，《正詮》倒是沒在教士的技藝有助帝國勘亂、修曆上多做文章，反而是頌揚教士的人品、宗教修行和善功。這也是耶穌會士一脈相承，對技術的態度。

陽瑪諾以景教碑為引子，呼籲朝廷支持他的傳教和譯經事業。但楊榮銑卻已經處在一個完全不同的歷史情境。作為一個興中會會員，《考正》的出版又正值中、日戰爭之後，廣州起義之年，他對於政、教關係，有著完全不同的理解。他認為「尼氏會之興衰常視國君為轉移」(楊，3:60b)，君王的庇護不僅靠不住，反而是教會不穩定的來源。值得注意的是，楊氏的觀點極有可能取自理雅各一八八八年在牛津的演講。在該次演講中，理雅各除了討論景教碑外，也指出景教徒只圖取悅王室，以求贊助，卻忘了傳福音，以致景教衰亡，並以此襯映當時新教士服務下層社會的事工，認為那才是傳教之正道。⁵⁴ 楊榮銑直指碑文中唐太宗「將帝寫真，轉摸寺壁」乃「未嘗真知景教之道」。(楊，3:59b) 他從清教徒的觀點，視此為崇拜偶像。另外，他認為碑文中唐代皇帝對景教下的詔書「不過是通套之詞」。至於景僧對唐皇帝的讚頌，他則指「此文甚屬無謂」。(楊，3:59b) 他甚至說：「此等酬酢，在昔視之則為景教之榮，及今觀之，則為景教之辱。」(楊，3:61a) 至於唐代景教之興衰，楊氏則認為「每視各國帝王尊崇與否為轉移」。(楊，1:40a) 於是唐武宗廢佛時，景教亦遭池魚之殃。逮及回教在中亞興起後，景教幾難為繼。他在介紹景教時已說：「自古以來為景教之患者，不在患難而在安樂；不在鄙屈而在尊崇；不在卑弱而在權力。」(楊，1:36a) 在一個全然不同的新時代，楊榮銑對於基督徒的使命，及其在國家中所扮演的角色，已有全然不同的理解。楊氏以新教、新知建鑄家國的論調，也正是王先謙一般翼教者的焦慮來源。

九・結語

作為一塊石頭，景教碑的物質性一直沒變；但是，作為不斷為人所詮釋的宗教物品，它的身分卻不斷轉移。在唐代，它是一塊記載從東方教會所分出，傳入中國，被譯作「景教」的基督教異端 Nestorianism 事蹟之石碑。唐代的景教僧刻了這塊碑以宣傳教義，頌揚他們和唐皇室的关系。其後這塊石頭下落不明，沉埋

⁵⁴ James Legge, *The Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shen-hsi* (China, London: Trübner & co., 1888), pp. 53-55.

近千年後，在天啟三年出土。當時入華已近半世紀的天主教徒們歡欣鼓舞地慶頌這一新發現，他們以為這是天主教在華的早期遺跡，甚至可由此回溯到聖多默到東方傳教的歷史。他們把自己等同於景教，以景教為天主教的代稱，宣稱其在華的歷史已有千年，只是隱而不顯，以回應異教士人的質疑，陽瑪諾的《正詮》便是為此而作。他以士林哲學的辨教方式，詮解天主教義，並呼籲朝廷支持他們譯書傳教的事業。對陽瑪諾而言，景教碑猶如一縷絲線，將人類的歷史、上帝的訓示、天主的恩慈、中國人的歷史和耶穌會士的當下，交織成一片。他更在詮解碑文時，攻擊中國的偶像崇拜，以區別正教和異端。他說：

諾不敏，為是詮也，惧夫虛前賢之志，錮後學之迷，按碑弗辨，摭入他門。爰舉碑序實義，乃他教不能解，不能竊者，表而出之。(陽，49a-b)

陽瑪諾有見於碑文中佛、道的語彙，深恐讀者誤以為景教即唐代帝王所謂的佛、道「聖教」。他以景教為天主教之前身，重詮碑文，排斥外道，建立起天主教在華的堅固城牆。在《正詮》中，天主教仿如唐朝景教的當代化身，在千年後復活，重新傳播「新教」給曾沐天恩而已忘卻的中國人。

然而十九世紀末的耶穌教徒楊榮鎰根據新的資料，瞭解到景教碑完全不像十七世紀天主教徒們所宣稱的那麼一回事。他知道景教是在四三一年以弗所(Ephesus)大公會議後被破門的異端尼士陀利宗，根本不是天主教。有趣的是，作為一位耶穌教的華人牧師，他仍相當在意「景教」這個首度出現在中國的基督教名稱。他以「景教」稱基督教，耶穌為「景尊」、《聖經》為「景經」。為了正名，他作《考正》清理了中國史上曾經出現的外來宗教的歷史，首度開啟了比較宗教之途。楊榮鎰的思想激進，引科學為耶穌教的助力，批駁其他宗派及外道；認為中國文明由西方而來，主張唯有耶穌教能稱正教。然而生活在搖搖欲墜清帝國的老牌儒家學者，卻深深感受到作為「教」的儒家正深受各種帶著新教之新教的威脅，王先謙便是其中一位。他不滿楊榮鎰對「教」的說法，但在辨教知識上，他無法企及楊氏。於是他重刊了楊氏有關景教和其他教派的歷史與地理考察，挪用楊氏的文本，卻以序、跋重申惟儒為「教」，其他的不是異端，便是異學。他利用耶穌教徒的文本，做反教事業。雖然翼教心切，王先謙及他的伙伴們終究難以挽回清帝國崩潰和儒教傾頹的大局。

值得注意的是，不論陽瑪諾的或楊榮鎰的書題，皆含一「正」字，其與外道、異端爭鋒之心，昭然可見。異端是任何自認正教的宗教都必須嚴肅以待的課題。與外道不同，異端源於正教內部。外道不但宗旨相異，儀軌亦別，辨識容

易。異端則否，它常是正教的枝脈，宗旨、禮儀相去不遠，難以識別。若以物質文化為喻，外道是全然不同的物品；而異端卻有如正教之仿冒或偽作，在相似中，存在著細微的差異；而此微小之差異，區別了正教與異端。

然而，何為異端？異端之存在端賴正教。若無所謂正教之對照，便無由反映另一種信仰的微小差異。因此，在異端眼中，所謂「正教」亦不過「異端」。正教與異端之別，或可謂「互為異端」，或「互為正教」。此在楊榮鈇反諷天主教時看得最清楚：

然則中國之所謂耶穌教者，即天主教皇所詛為遺臭萬代之異端是也。所謂異端者，即萬事萬理皆以景經正文為經，不以歷代教王之經解為經；以景經真理為主，不以教規儀文為主；以教會與國政分權，不欲干預人家國事；祇以悔罪改過信主，力行為得救，不以告解、念經、立功、守貞等為聖族之類是已。(楊，1:46a)

在天主教眼裡，耶穌教實為異端；但耶穌教徒卻自詡為「聖族」；而天主教之各種解經與儀軌在耶穌教眼中，實為異端；但在像王先謙一般的儒者眼裡，二者的區分沒有什麼意義，他們都是威脅儒學正教的外道異學，實不容在帝國的教化中佔有一席之地。

不過，不論是基督教內部的角力，或是儒、耶之間的爭執，在民國之後未能撐持多久。⁵⁵ 在新一波提倡科學破迷的新文化運動中，基督教與其他宗教和信仰同被視為迷信。新的文化競爭不再是正教與異端，而是科學與宗教／迷信的對立。景教碑於是又走入了另一個新的生命循環，為科學性的歷史知識服務，成為重構唐代景教的物證，迄今仍是理解中國景教最重要的文物。它那曾經以石作劍，斬開正教與異端的歷史，也在新的科學學術風潮中，逐漸為人淡忘。

(本文於民國一〇七年十月四日收稿；一〇八年六月二十日通過刊登)

⁵⁵ 陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4 (2003)：37-66。

引用書目

一・傳統文獻

- 〈景教記事〉，沈國威編著，《六合叢談》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 〈景教記事〉，《六合叢談》，1857。
- 《景教一斑》，法國國家圖書館藏，BnF, Chinois 6681。
- 《政府公報》，農林部部令第七號 (1912.12.26)。
- 王先謙，《重刊景教碑文紀事考正》，長沙：思賢書局，1906。
- 王重民，《徐光啟集》，北京：中華書局，1963。
- 艾儒略，《口鐸日鈔》，收入鐘鳴旦 (N. Standaert)、杜鼎克 (Ad. Dudink) 主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002，第7冊。
- 艾儒略，《天主降生言行紀畧》，收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第4冊。
- 艾儒略，《聖夢歌》，收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第4冊。
- 李之藻等編，《天學初函》，臺北：臺灣學生書局，1965，第1冊。
- 李西滿，《辨祭參評》，收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第10冊。
- 段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 孫文，〈復廣州廖德山告無款資助女校函〉，秦孝儀主編，《國父全集》，臺北：中央文物供應社，1989，第5冊；〈批廖德山請協助楊襄甫遺孤〉，秦孝儀，《國父全集》第6冊。
- 徐光啟，〈景教堂碑記〉，皇明閩景教堂輯，《熙朝崇正集》，BnF, Chinois 1322，卷一。
- 徐光啟，《聖教規誡箴贊》，收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第8冊。
- 殷藩，〈序〉，陳薰，《開天寶鑰》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 (Nathalie Monnet) 主編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2009，第11冊。
- 陸丹林，〈總理的一位師友楊襄甫〉，氏著，《革命史譚》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續編》第86輯，臺北縣：文海出版社，1981，第858冊。
- 陽瑪諾，《天問略》，收入李之藻等，《天學初函》第5冊。
- 陽瑪諾，《景教流行中國碑頌正詮》，BnF, Chinois 1190。

祝平一

馮自由，〈興中會時期之革命同志〉，氏著，《革命逸史》第 3 冊，上海：商務印書館，1945。

楊榮銑，〈區鳳墀先生傳〉，區斯深編，《追悼會彙錄》，香港：編者自刊，1914。

楊榮銑，《景教碑文紀事考正》，廣州：楊大本堂刊本，1895。

韓霖、張賡，〈耶穌會西來諸位先生姓氏〉，《天主教東傳文獻三編》，臺北：臺灣學生書局，1972，第 1 冊。

龐迪我，《龐子遺鈐》，收入鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 2 冊。

Gaillard, Louis. *Croix et swastika en Chine*. Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique a L'orphelinat de X'ou-sè-wè, 1893.

Grant, Asahel. *The Nestorians; or, The Lost Tribes*. London: John Murray, 1841.

Legge, James. *The Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shen-hsi*. China, London: Trübner & co., 1888.

二・近人論著

王汎森

- 2013 〈道、咸以降思想界的新現象——禁書復出及其意義〉，氏著，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》，臺北：聯經出版事業公司，頁 603-643。

朱謙之

- 1993 《中國景教》，北京：人民出版社。

吳昶興

- 2015a 〈景教神學思想源流考：聶斯多留的基督二性論〉，氏著，《真常之道：唐代基督教歷史與文獻研究》，新北：臺灣基督教文藝出版；華宣發行，頁 135-165。
- 2015b 〈簡介《景教碑文紀事考正》〉，氏編，《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，臺北：橄欖出版社，頁 336-337。

林悟殊

- 2003 《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社。

計翔翔

- 2002 〈明末奉教官員李之藻對「景教碑」的研究〉，《浙江學刊》2002.1：130-136。

孫逸仙博士醫學院籌備委員會編

- 1935 《總理開始學醫與革命運動五十周年紀念史略》，廣州：嶺南大學。

- 祝平一
2013 〈闢妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」的建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》84.4：695-752。
- 戚印平
2007 〈一個傳奇的形成與演變——有關使徒聖多馬傳教東方的若干記錄與分析〉，氏著，《遠東耶穌會史研究》，北京：中華書局，頁 9-58。
- 章可
2011 〈概念史視野中的晚清天主教與新教〉，《歷史研究》2011.4：73-87。
- 陳熙遠
2003 〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4：37-66。
- 曾德昭
1998 《大中國志》，上海：上海古籍出版社。
- 費賴之 (Louis Pfister) 著，馮承鈞譯
1995 《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局。
- 黃宇和
2015 《孫文革命：《聖經》與《易經》》，香港：中華書局。
- 葛承雍主編
2009 《景教遺珍：洛陽新出唐代景教經幢研究》，北京：文物出版社。
- 聶志軍
2016 《唐代景教文獻研究》，北京：中國社會科學出版社。
- Benite, Zvi Ben-Dor
2009 *The Ten Lost Tribes: A World History*. New York: Oxford University Press.
- Couenhoven, Jesse
2005 "St. Augustine's Doctrine of Original Sin." *Augustinian Studies* 36.2: 359-396.
- Dehergne, Joseph
1973 *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma & Paris: Institutum historicum S. J.; Letouzey et Ané.
- Hansen, Valerie
1990 *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press.
- Keevak, Michael
2008 *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Leitão, Henrique

- 2008 “The contents and context of Manuel Dias’ *Tianwenlüe*.” In *History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia III: The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*, edited by Luis Saraiva and Catherine Jami. Singapore: World Scientific Publishing, pp. 99-121.

Liu, Lydia H.

- 1995 *Translingual Practices: Literature, National Culture and Translated Modernity in China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press.

Magone, Rui

- 2008 “The Textual Tradition of Manuel Dias’ *Tianwenlüe*.” In Saraiva and Jami, *History of Mathematical Sciences*, pp. 123-138.

Mungello, David E.

- 1989 *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Nicolini-Zani, Matteo

- 2011 “The Late-Ming Jesuit Stele of 1644 and Its Tang Ancestor of 781: Parallels between Two Christian Steles Found in Xi’an.” In *About Books, Maps, Songs and Steles. The Wording and Teaching of the Christian Faith in China*, edited by P. Ackerman and D. Van Overmeire. Leuven: Ferdinand Verbiest Instituut KU Leuven, pp. 5-33.
- 2016 “Was Xu Guangqi the Author of the *Tie shizi zhu* 鐵十字著 (1627) which Promotes the Iron Cross as a Christian Relic?” *Sino-Western Cultural Relations Journal* 38: 28-42.

Otto, Rudolf

- 1923 *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. New York: Oxford University Press.

Ricci, Matteo

- 1953 *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Translated by Louis J. Gallagher. New York: Random House.

Standaert, Nicolas, ed.

- 2001 *Handbook of Christianity in China, 635-1800*. Vol. 1. Leiden: Brill.

三・網路資訊

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%83%A0%E7%88%B1%E5%A0%82> , 讀 取
2018.10.03 。

Orthodoxy and Heresy: Exegeses of the Nestorian Stele in the Ming and Qing Dynasties

Pingyi Chu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Studies of the Nestorian stele focus mostly on deciphering and reconstructing Nestorianism in the Tang dynasty. However, its exegeses by Emmanuel Diaz Jr. (1574-1659), a late-Ming Jesuit missionary, Protestant Rongzhi Yang (1855-1919), a late-Qing commentary, as well as an abridged version of Yang's treatise by Xianqian Wang (1842-1917), a Confucian scholar, have long been overlooked. This article looks at the stele as the material for Ming-Qing religious interactions and I argue that these exegeses were the new discursive strategies adopted by Christianity, reintroduced since late Ming and late Qing respectively, against the backdrop of societal changes and shifting dynamics of argumentation. In addition, I examine how Confucian opponents of Christianity appropriated Yang's text in an attempt to reinstate the status of Confucianism in the empire right on the eve of Qing dynasty's demise.

Given that the stele in question was regarded by Ming-Qing Christian communities as something that reconstructs the religion's historical memory in China, exegeses from various interpretative spectrums emerged as a result. Through exegeses of the stele script documenting heresies of a common historical origin, denominations of Christianity re-interpreted and re-wrote the script in an attempt to incorporate themselves into China's multi-religion landscape. Within Christianity, orthodoxy and heresy were separated, paganism was denounced, and China's local religions were criticized. My article points out that heresy and paganism are different, and that the latter is easy to identify. However, the existence of heresy hinges upon orthodoxy in that the former originates from within orthodoxy and their distinction can be tricky. In other words, the minutiae of heresy cannot be reflected without the orthodoxy in comparison. In this regard, the differences between orthodoxy and heresy may appear contradictory but in actuality they are co-dependent. By analyzing how these interlocking commentaries on the same text highlight the importance of the concept of *jiao* 教, we shall uncover the textual politics of evidential scholarship by elucidating how different historical agents understood the

祝平一

concept of *jiao*, a question with significant implications for our understanding of “Chinese religion” and how believers in different *jiao* attempted to demarcate the boundaries of the true faith through competing interpretations.

Keywords: Emmanuel Diaz Jr., Rongzhi Yang, Xianqian Wang, Catholicism, Protestantism