

金石盟—— 〈御製天主堂碑記〉與清初的天主教

祝平一*

藉著清初不同群體的人如何解讀順治皇帝的〈御製天主堂碑記〉，本文分析當時欽天監中的傳教士、儒家士人與滿洲皇帝所處的權力場域如何影響當時的天主教和曆法。在這個三角關係中，由於其他歷史行動者的意志和策略，使得在監的傳教士難以在帝國體制內同時合法化其曆算和宗教；儒家士人則宣稱滿洲皇帝的合法性來自儒家學統；而滿洲皇帝則藉著分開曆法與宗教、傳教士與士人，同時接收了由儒家傳統與西方曆法所提供的合法性。三方的結構性位置直接反應在「紀念碑」意義的形塑；亦即反應在傳教士與儒士如何固定〈御製天主堂碑記〉的意義，以界定皇帝與自己的關係。雖然西洋傳教士與滿洲皇帝的關係迭有起伏，十七、八世紀的曆算學卻一直在這個結構性的關係中開展。

關鍵詞：南堂 湯若望 楊光先 耶穌會 物質文化

* 中央研究院歷史語言研究所

一、龍的賀禮

(一) 南堂

順治十四年 (1657) 是入華天主教另一個值得紀念的年份。那一年，順治皇帝御駕親臨北京宣武門內的天主堂，並在門額題上「通玄佳境」，賜碑記事。¹

宣武門內的天主堂建於一六五〇年，俗稱西堂；² (圖一) 一六九〇年成為北京的主教座堂；³ 一七〇三年北堂建立後，始稱南堂。南堂位於利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 在北京開教的天主堂舊址旁。一六〇一年利氏到達北京後，「神宗命給廩，賜第此邸。邸左建天主堂。堂製狹長，上如覆幔。傍綺疏，藻繪詭異，其國藻也。供耶穌像其上。……右聖母堂」。⁴ 一六〇五年利瑪竇在北京

¹ 後來史書為避康熙諱，「玄」字皆改為「微」。下引碑文亦同。

² 有關南堂形制與建築經過的詳細報導見：魏特 (Alfons Vâth) 著，楊丙辰譯，《湯若望傳》(Johann Adam Schall von Bell S. J. Missionary in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber an Hofe von Peking, 1592-1666) (臺北：臺灣商務印書館，1949)，第1冊，頁250-255。中國史料中對南堂的記載見：方豪，《中西交通史》(上海：新華書店，1987重印本)，第2冊，頁932-935。有關南堂的綜合性研究見：查時傑，〈湯若望與北京南堂〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》17(1992)：287-314。此文亦收入《歷史與宗教：紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》(新莊：輔仁大學出版社，1992)，頁61-87。查文所引《日下舊聞考》中的「天主堂」條，當是《欽定日下舊聞考》所增，不見於朱彝尊的原書。該文整合了方豪的研究與《湯若望傳》的資料，但對於南堂在十九世紀的歷史交代較少。這些資料可見佟洵，《基督教與北京教堂文化》(北京：中央民族大學出版社，1999)，頁281-295。W. Devine, *The Four Churches of Peking* (London: Burns, Oates & Washbourne, 1930), pp. 32-34。矢澤利彥，《北京四天主堂物語》(東京：平河出版社，1987)，頁41-54。這本書主要介紹北京四天主堂在十九世紀的歷史，對前期的歷史討論不多。筆者感謝廖肇亨提供此一資料。Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, vol. 1 (Leiden, Boston, and Köln: Brill, 2001), pp. 580-586。

³ 陳月清、劉明翰，《北京基督教發展史略》(北京：首都師範大學出版社，1998)，頁211-216。

⁴ 有關該堂的描寫見：劉侗撰，于奕正修，《帝京景物畧》(臺北：進學書局，1970)，卷四，頁6a。亦見：樊國樞，《燕京開教畧》(北京：救世堂，1905)，中篇，頁10a-10b。

構建了一座小教堂 (chapel)，又於一六一〇年在其旁另立一所教堂 (church)。⁵ 這群建築座落於北京西城根的宣武門內，緊鄰著名的東林學者鄒元標 (1551-1624) 與馮從吾 (1556-1627) 於一六〇〇年所建的首善書院，書院因闢禍於一六〇二年後便停講而漸廢。崇禎二年 (1629)，徐光啓 (1562-1633) 修曆時，便在首善書院建立曆局；入清後，傳教士仍居此修《時憲曆》。⁶ 對傳教士而言，天主堂毗鄰曆局，象徵著曆法與信仰唇齒相依。一六五〇年順治皇帝賜湯若望 (Adam Schall, 1592-1665) 宣武門內側的隙地一塊，湯若望便在此另修新堂，並刻石記事。

南堂為一巴洛克式 (baroque) 建築，地基為十字形，長八十尺，寬四十五尺，圓頂，比四鄰其他的房子高出許多，牆面上繪有宗教畫。⁷ 「(南)堂高大，制逾舊有諸堂，形用拉丁十字架式，中有主祭壇一，側壇四，上書十誡、八福及諸信條。堂前懸金字匾額，中為御書，左為第六十六代衍聖公書，右為閣老書，詞皆頌揚天主之教」。⁸ 一六五二年，堂前樹立了新牌樓：「堂前有大牌樓一座。樓之裡面署曰：『此樓專為虔事天主，敬禮聖母而建，以昭感謝之誠。降生後一千六百五十二年立。』樓外署有上賜『欽崇天道』四金字。大堂落成後，每逢主日瞻禮，北京九城四鄉之教友，俱至堂中瞻禮。傳教士等於大堂院設有客廳，又派道長多名，接待教友，並與望教保守者，講解《聖經》之理。此次皇上勅建聖堂，欽褒聖教，從來未有。」⁹

有趣的是如此重要的紀念性建築 (monument) 究竟始於何時，現在的研究者卻有不同的看法。清代的教內人士和現代的西方學者大體認為南堂始於一六五〇

⁵ 黃伯祿，《正教奉褒》(上海：慈母堂，1894)，頁5b。據《欽定日下舊聞考》：「天主堂明萬曆二十八年建，本朝順治十四年修」，由於利瑪竇入京時已是萬曆二十八年底，據陽曆應為一六〇一年。而「順治十四年修」當是順治七年 (1650)，順治十四年為順治皇帝賜碑之年，或許是沿下文而誤。于敏中、英廉等奉敕編，《欽定日下舊聞考》(收入《四庫全書》[臺北：臺灣商務印書館，1983]，第497冊)，卷四九，頁688。

⁶ 《欽定日下舊聞考》，頁688。又見：周家楣、繆荃孫等修，《光緒順天府志》(北京：北京古籍出版社，1987)，第2冊，卷一七，頁573-574。

⁷ 魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》第1冊，頁251。方豪，《中西交通史》第2冊，頁932-935。

⁸ 費賴之著，馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》(臺北：臺灣商務印書館，1960)，頁199。譯本謂建堂日期為一六〇五年，但據上下文應為一六五〇年之誤，惟此係臺灣節本的錯誤，中國重印該書的全本則作一六五〇年。

⁹ 《燕京開教畧》中篇，頁21a-21b。

年。但由於南堂毗鄰利瑪竇在北京首建的天主堂，因此不少中國或臺灣的學者以爲南堂始於一六〇五年，或一六一〇年。¹⁰ 這可能是因爲現代的研究者混淆了利瑪竇所建的天主堂 (chapel) 與湯若望所建的教堂 (church) 所致。對他們而言，這都是天主堂，都是天主教的建築物。但對於教內人士而言，小教堂 (chapel) 與教堂 (church) 的意義不可同日而語，chapel 通常只是 church 的附屬建築，在規模上小得多。在中國傳教史的脈絡裡，chapel 通常是教徒在教士宅中作禮拜的房間；這些房間常另有他用，功能並未特化。¹¹ 其後利氏在相同的地方另建一座教堂，但規模遠不及南堂。更重要的是，直到南堂出現在北京後，西方教堂才清楚地彰顯出它與東方建築的差異。據《湯若望傳》的作者 Alfons Vâth (魏特) 的報導：「一直到這時（案：指南堂建立前），教會內教民祈禱都是在一座外面瞧不出來任何特徵的聖堂內舉行，這在當時中國全國都是一樣的情形。」¹² 南堂之特殊正在其建築形式不同於以往的中式聖堂，而是天子腳下的第一座西式建築，不但形式與眾不同，且睥睨鄰旁的房舍。它不僅成爲天主教的地標，更高標天主教有別於其他宗教。因而南堂或西堂之得名，當始於湯若望一六五〇年修建西式教堂之時。一份十八世紀記錄各地教堂的〈各省堂誌〉抄本中便記載著南堂位於「北京在宣武門內東首」，其下有後人的註記曰：「即順城門，1650湯若望建南堂」。¹³ 再者南堂是湯若望的血汗結晶，象徵著天主教在北京的基礎日漸強固，和利瑪竇初開教時的教堂不可同日而語。

¹⁰ 如查時傑與李天綱便認爲南堂始於一六〇五年。佟洵則以爲南堂立於一六一〇年。見：查時傑，〈湯若望與北京南堂〉，頁287-314。佟洵，〈基督教與北京教堂文化〉，頁281-295。李天綱，〈早期天主教與明清多元社會文化〉（<http://www.china.org.cn/chinese/chiyuwai/139876.htm>）。至於馮佐哲謂南堂始建於一六〇〇年，則是連利瑪竇入京的日期都弄錯了。見：馮佐哲，〈漫談北京教堂〉，《歷史月刊》108(1997)：124-129。

¹¹ 關於天主堂在中國的稱呼見：Standaert, *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, vol. 1, pp. 580-581. church 一般譯爲「堂」。南堂在成爲主教座堂後有稱爲「西大堂」者，亦即可以 cathedral（大堂）稱之。雖然在北堂成爲主教座堂後，「西大堂」的名稱還一直沿用，但英文文獻通常只以 church（拉丁文 *ecclesia* 的英譯）來稱南堂。對於教外人士而言，這些區別並不重要，只要是教會的建築，通常就直接以「天主堂」稱之。

¹² 劉松齡 (August von Hallerstein, 1703-1774) 曾謂南堂在徐日昇 (Tome Pereira, 1645-1708) 時始改建爲西式建築，此或指徐日昇增添了兩座高塔和大風琴。見：魏特著，楊丙辰譯，〈湯若望傳〉第1冊，頁254。

¹³ 佚名，〈各省堂誌〉，《聖教書籍記篇》（收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，〈徐家匯藏書樓明清天主教文獻〉〔臺北：方濟出版社，1996〕，第4冊），頁1837。另外，該書尚收有〈北京天主堂〉一文，但其內容則全襲自《欽定日下舊聞考》。

南堂的建築形式仍可見於《乾隆京城全圖》。¹⁴ 一七四五年乾隆皇帝命郎世寧 (Giuseppe Castiglione, 1688-1766) 率同宮中畫工測繪北京城，整個測繪於一七五〇年完成。該圖大小為13.504×14.144公尺，以六百五十分之一的比例尺繪成。也許是因為在測繪期間，城內的景觀已有所變遷，以致圖內的部分圖像與現存的資料不盡吻合，但基本上全圖仍可視為北京的實測圖。¹⁵ 從目前殘存的圖像，可以看出南堂的形構與一般的中式建築相當不同。從圖上的比例可以看出南堂聳出於一般民房之上，圓拱頂上的十字架則成為天主教清楚的地標。(圖二、三) 雖然一七五〇年時的南堂已不是湯若望時代的原貌，但西式建築的形式並未改變。

南堂不僅在空間上具現了傳教士在華的勢力，也體現了他們在曆算上的成就，表達了傳教士在中國身兼教士和欽天監官僚的雙重身分。尤其教堂本身乃一公共建築，它不僅對教友開放，也對一般人開放，因而更具強烈的展示功能。據方濟各會士栗安當 (Antonio Caballero, 1602-1669) 的報導：「這座建築物使北京一切居民都驚奇不止，他們都是成群結隊，潮水似地湧了來，專為瞻仰這座教堂。」¹⁶ 加上南堂始建之初即因皇帝賜地，並有眾多官員、乃至太后之捐款，因而它不只是紀念傳教士在中國的功業，也展示了傳教士在清初蒙受的榮寵。¹⁷ 在南堂旁邊還維持著利瑪竇時代的舊慣，仍建有天文臺和儀器室。換言之，南堂是湯若望以其曆算知識交換而來的禮物，凝聚了他的曆算知識和人脈。這一切的成就有賴湯若望在入清後處理曆算問題得當所致。¹⁸

¹⁴ 《乾隆京城全圖》有三個已出版的版本。中央研究院傅斯年圖書館的善本室藏有興亞院華北連絡部政務局調查所與故宮博物院出版於一九四〇年的影印本，而前者的影像品質較佳。一九九六年北京市古代建築研究所與北京市文物事業管理局資料中心又合作出版了《加摹乾隆京城全圖》，雖然這個版本的圖像較大，但圖中的南堂影像已不可復見。有些網路上的清代北京地圖也許是根據這個版本重建，以致圖上未顯示南堂。見：興亞院華北連絡部政務局調查所編纂，《乾隆京城全圖》（北京：興亞院華北連絡部政務局調查所，1940），全11冊，頁9。故宮博物院，《清內務府藏京城全圖》（北京：故宮博物院，1940），全11冊，頁9。北京市古代建築研究所、北京市文物事業管理局資料中心，《加摹乾隆京城全圖》（北京：北京燕山出版社，1996）。

¹⁵ 楊乃濟，〈乾隆京城全圖考略〉，《故宮博物院院刊》1984.3：8-24。筆者感謝黃銘崇先生提供此一資訊。

¹⁶ 魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》第1冊，頁255。

¹⁷ 黃一農，〈耶穌會士湯若望在華恩榮考〉，收入《歷史與宗教：紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，頁42-60。

¹⁸ 黃一農，〈湯若望與清初西曆之正統化〉，收入吳嘉麗、葉鴻瀧主編，《新編中國科技

一六五三年，順治皇帝又賜湯若望「通玄教師」號，一六五六至一六五七兩年間，順治蒞臨了南堂二十四次。就在湯若望事業與聲望的頂點，順治皇帝於一六五七年造訪南苑，欽賜天主堂碑。

（二）御製天主堂碑

這塊滿、漢文並書的漢白玉石碑，碑身200×85公分，碑額16×23公分，碑文上署的日期是順治十四年二月初一。¹⁹ 碑和一般賜物不同，不論是匾或是題贈，都很容易損毀；而除非是人為的破壞，否則石碑遠較其他的紀念物經得起時間的摧折。南堂雖曾遭回祿，但這塊石碑卻保存下來即為明證。明末清初來華的教士很能瞭解石碑長久留存，可以承載垂之永久的紀念情誼。天啓年間在陝西地區發掘出來的《大秦景教流行中國碑》，便曾引起當時教士和教徒們的驚嘆，²⁰ 益使他們堅信天主教在古代便曾一度流行中土，並由此進一步想像中國與天主教的關係。湯若望在一六五〇年建立南堂時的碑記便記載著，聖多默 (St. Thomas the Apostle) 在漢代傳入天主教，而唐時阿羅本等亦相繼來華。²¹ 由於景教碑的發現，使得湯若望得以有「堅實的」證據將天主教來華的歷史上溯到唐代，並和西方教會史中來東方傳教的聖人連繫在一起。碑的物質性存在成為傳教士建立歷史記憶的觸媒，使得異質性的過去得以轉化為同質性的歷史，以合理化現狀的存在。²² 然而《大秦景教流行中國碑》不過是當時的教士景淨所立，這和《御製天主堂碑》不可同日而語。《御製天主堂碑》乃中國皇帝賞贈天主教唯一的碑，象

史》（臺北：銀禾文化事業公司，1990），下冊，頁465-490。

¹⁹ 徐自強主編，王巽文、冀亞平編輯，《北京圖書館藏北京石刻拓片目錄》（北京：書目文獻出版社，1994），頁266。北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（鄭州：中州古籍出版社，1989），第61冊，頁95。筆者感謝韓琦提供此一資訊。本文日期皆用陰曆。

²⁰ 曾德昭 (Alvaro Semedo) 著，何濟高譯，李申校，《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998），頁187-204。Kircher 在他的《中國圖說》一開始便介紹《大秦景教流行中國碑》。有關該碑的研究狀況見：朱謙之，《中國景教》（北京：東方出版社，1993），頁73-97。

²¹ 《正教奉褒》，頁28a。

²² 這正是尼采所謂紀念性歷史 (monumental history) 的特質。見：Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," in R. J. Hollingdale (trans.), *Untimely Meditations* (Cambridge, London & New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 67-72.

徵中國皇帝與天主教的因緣已盟之於金石，將傳之於永久。

石碑樹立在南堂肅穆的氛圍中。南堂裡衍聖公孔興燮的手澤，象徵了入清後天學與儒學的融洽，也顯示了明末以來耶穌會士合儒策略的成功。孔興燮是入清後的第一位衍聖公，他和湯若望恰是順治天命的見證人；一位為順治的統治帶來了儒學傳統所賦予的合法性，另一位則帶來了應合天命的曆法。其他內閣官員的題贈則象徵了當時一些高官對天主教的贊助。順治賜碑的舉動，更是錦上添花，提昇了南堂在當時天主教中的地位。現在連皇帝也明白地表達他對天主教的支持，彷彿使中國改宗之路已為期不遠。

皇帝的地位與石碑的材質，象徵著中國最高統治者對這批外國異鄉人的眷護。在帝制中國，任何皇帝的賞賜，對受賞者而言都是無上的榮耀。位居九五之尊的天子有類半神半人，他親手御賜的東西，散發著神聖的氣息。傳教士自然視此碑為滿洲皇帝對他們的庇蔭與呵護，更何況皇上的美意還清楚地銘刻在不朽的石碑上。湯若望在順治十四年的一道奏疏中表示：「皇上親政以來，恩施優渥，晉秩崇高。復賜御製碑文，教法賴以堅定。」²³ 對湯若望而言，碑文的內容為何並不重要，要緊的是皇帝賜碑且將碑樹立於南堂，此已足鞏固天主教在中國的地位：碑本身勝過萬語千言，在許多教徒的心目中，順治皇帝的舉動顯示著他對天主教的護持，許多教史也多提到這塊重要的石碑。²⁴

在異鄉的教堂，佇立著來自當地皇帝賞賜的碑刻，這不但鼓舞來華傳教士的士氣，也為期盼中國改宗的歐洲人帶來了無限的希望。當時歐洲唯一的中國通耶穌會士 Athanasius Kircher (1602-1680) 於一六六七年出版的 *China Illustrata* (《中國圖說》) 便翻譯了碑文的大要，並將此碑的拓片收藏在他設於羅馬大學的博物館，這也是當時歐洲第一座博物館。Kircher 在 *China Illustrata* 中詳細描述了湯若望和順治間的親密關係，並寫道：「順治皇帝認為天主教是最好的宗教，他的滿洲祖先便已信仰。」²⁵ 順治賜碑旨在讓滿、漢並書的碑文永久紀念他支持天主教的行動，希冀透過他本人的碑刻御旨，將天主教傳佈全中國。」²⁶

²³ 湯若望，〈湯若望奏疏〉，《西洋新法曆書》（收入杜石然等編，《中國科學技術典籍通彙》〔鄭州：河南教育出版社，1993〕，第8冊），頁929。

²⁴ 如：《正教奉褒》，頁28a-29b。魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》第2冊，頁315-317。《燕京開教畧》中篇，頁23a-26a。

²⁵ 案：這可能是 Kircher 誤解碑文所致。

²⁶ Athanasius Kircher, *China Illustrata*, Charles D. Van Tuyl (trans.), (Oklahoma, 1986), pp. 95-96.

Kircher 的陳述旨在向他的歐洲讀者宣傳耶穌會在華傳教的功績，但湯若望在入清後的成功發展，恐怕才是 Kircher 一廂情願地認為中國皇帝大力護持天主教的主要來源。不論如何，這些與天主教相關的人，大體是從該碑的象徵意義來理解順治皇帝的賜碑行動。

二、特洛伊的木馬

然而 Kircher 的期望與湯若望的成就卻在換了皇帝後便為烏雲所籠罩。當時繼位的康熙只有八歲，整個政權掌握在鰲拜 (?-1669) 為首的輔政大臣手中。自順治末年便開始攻擊傳教士的楊光先 (1597-1669) 於一六六四年成功地使西法中挫、傳教士下獄，並取代了湯若望在欽天監中的位置。²⁷ 在那年的三月二十五日，楊光先寫信給許之漸，提到了這個讓傳教士振奮的碑文，只是楊光先有另一種完全不同的讀法：他認為順治皇帝在碑文中，根本沒有支持天主教的意思。他以儒家的語言告訴許之漸：「大清今日之天下即三皇五帝之天下也，接三皇五帝之正統；大清之太祖、太宗、世祖、今上也，接周公、孔子之道統；大清之輔相，師儒也。」²⁸ 在儒家中國裡，不管皇帝是滿是漢，他所接續的是三皇五帝、

不過 Kircher 在書中將碑文的年代誤為一六五〇年，或許是因為那年始建南堂所致。關於 *China Illustrata* 的研究見：Baleslaw Szczeniak, "Athanasius Kircher's *China Illustrata*," *Osiris* 10(1952): 384-411. D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), pp. 106-133.

²⁷ 關於一六六四年曆獄的相關問題已有不少研究，關於整個事件的記載見：林東陽，〈楊光先及其反教事件〉，收入《歷史與宗教：紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，頁179-212。安雙成，〈湯若望案始末〉，《歷史檔案》3(1992)：79-87。思想史角度的分析見：岡本さえ，〈近世中国の比較思想：異文化との邂逅〉（東京：東京大學出版會，2000），頁143-193。雖然筆者並不同意岡本對楊光先事件影響的評估。從科學史的角度分析整個事件見：Pingyi Chu（祝平一），"Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case," *Chinese Science* 14(1997)：7-34。黃一農的系列論文則鋪陳前人較少探討的細節：黃一農，〈擇日之爭與康熙曆獄〉，《清華學報》新21.2(1991)：247-280；〈康熙朝涉及「曆獄」的天主教中文著述考〉，《書目季刊》25.1(1991)：12-27；〈清初欽天監中各民族天文家的權力起伏〉，《新史學》2.2(1991)：75-108；〈清初天主教與回教天文家間的爭鬥〉，《九州學刊》5.3(1993)：47-69；〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》19.2(1990)：15-28。

²⁸ 楊光先，〈與許侍御書〉，《不得已》（收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》〔臺北：臺灣學生書局，1965〕，第3冊），卷上，頁1087-1088。

堯、舜、周、孔之遺緒，以儒者為宰輔，共同護持儒家的道統——中國根本沒有天主教立足的餘地。

楊光先的信意在警告許之漸撤回他為《天學傳概》一書所撰的序。《天學傳概》乃欽天監奉教曆科官員李祖白(?-1665)所撰，內容主要簡介天主教的教義和歷史，該書並將中國人的歷史和《聖經》接榫，認為中國人來自如德亞(Judea)，而天主教在上古便已風行中國。書末李祖白還提到了順治「駕數臨堂，諮求教學。賜御製文，有銘」。²⁹ 李氏利用順治皇帝的地位和御賜碑，見證他書中的內容，並為天主教張目。

楊光先呈信給許之漸或出於衛道之心，但他可能也知道許之漸雖然不是教徒，卻是與教中人士關係密切的京官。如果能策反這麼一位重要的人物，自是對天主教的一記重擊。一六六四年七月二十六日，楊光先以《清律》中的〈謀反〉與〈妖書〉二條，狀告傳教士假曆算以傳教，實有謀反之心。除了狀子外，楊光先也一併呈上他給許之漸的書信。³⁰ 由於這封信也是呈堂的證物，順治皇帝賜碑的用意為何，隨著不同立場的歷史行動者而有爭議。情勢發展至此，御製碑文的意義為何，不僅牽繫著天主教在華的成敗，更攸關傳教士與教徒的性命。

對楊光先而言，碑本身並不足以證明順治皇帝對天主教的護持，因為碑文的內容背叛了賜碑的行動。他說：

世祖碑天主教之文有曰：「夫朕所服膺者堯、舜、周、孔之道，所講求者精一執中之理，至於玄笈貝文所稱，《道德》、《楞嚴》諸書雖嘗涉獵，而旨趣茫然，況西洋之書，天主之教，朕素未覽閱，焉能知其說哉。」大哉聖謨，真千萬世道統之正脈。後雖有聖人，弗能駕世祖斯文而上之也。³¹

根據碑文所說，順治雖然賜了碑，但對於天主教的教義卻抱持著漠然的態度。對楊光先而言，這塊碑根本不是什麼給天主教的賀禮，而是一隻特洛伊的木馬(Trojan horse)。藉著賜碑給天主堂，順治皇帝表達了他傳承的乃是儒教斯文，對於佛、道乃至天主教皆疏遠淡漠。楊光先更進一步申論，既然皇帝對西洋之書、天主之教，素未覽閱，也不知其說，因此李祖白說順治是為了「諮求教學」而到天主堂，根本誤讀了順治皇帝的本意。那麼李祖白撰寫《天學傳概》以傳佈天主

²⁹ 李祖白，《天學傳概》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第2冊，頁1064。

³⁰ 楊光先，〈請誅邪教狀〉，《不得已》卷上，頁1079-1080。

³¹ 〈與許侍御書〉，《不得已》卷上，頁1088-1089。

教，不過是假順治皇帝之名，宣傳教旨。楊光先說：「蓋祖白之心大不滿世祖之法堯、舜，尊周、孔，故著《天學傳概》以闢我世祖，而欲專顯天主之教也。以臣抗君，豈非明背本國，明從他國乎？」³² 皇帝既說他不知天主教之說，而李祖白卻著《天學傳概》宣揚人類皆同出一源，乃亞當與夏娃的後人，甚至中國「歷代之聖君聖臣是邪教之苗裔，《六經》、《四書》是邪教之微言」，³³ 這不正彰顯了天主教徒的不臣之心？

儘管楊光先對於御製碑文的解讀不無推論過當之嫌，但他緊扣著碑文中順治皇帝對天主教表態的關鍵話語，從而推翻了順治皇帝與傳教士間的親密關係。更何況對傳統士人而言，文本帶有一定的份量。知識和信仰源自於對某一文本傳統的理解。既然順治都承認了自己從來沒讀過天主教的書籍，那麼根本不能說順治皇帝賜碑之舉乃為支持天主教。楊光先對於御製碑文的利用，和他控告傳教士在曆面上書「依西洋新法」五字乃「暗竊正朔之權，以尊西洋」的手法如出一轍，也等於坐實了傳教士的確有不臣之心。對此傳教士不能不有所回應。

在楊光先與傳教士和教徒們對峙的過程中，最戲劇化的莫過於康熙四年（1665）初一系列的天變和地震。所謂當年三月「星變者再，地震者五」，³⁴ 尤其是三月初二的地震，撼動了整個中國的東半部。在孝莊皇后（1613-1687）的支持下，傳教士們遇赦，撿回了一條命，³⁵ 不過還是有五個欽天監的奉教官員在這一場鬥爭中喪失了性命。

三、從教士到官僚

由於楊光先的挑釁，幸運苟全的傳教士再也不能只將《御製天主堂碑》當成一件具有象徵意義的紀念物，他們必須面對碑文的內容。利類思（Ludovicus Buglio, 1606-1682）在一六六五年五月所著的《不得已辯》中重申了當年湯若望肯認順治賜碑舉動的象徵意義：

³² 〈與許侍御書〉，《不得已》卷上，頁1089。

³³ 〈與許侍御書〉，《不得已》卷上，頁1088。

³⁴ 利類思，〈自敘〉，《不得已辯》（收入吳相湘編，《天主教東傳文獻》〔臺北：臺灣學生書局，1965〕），頁225。

³⁵ 《正教奉褒》，頁43b-44a。

世祖皇帝臨幸天主堂者不一，賜扁旌表，賜銀修飾，并蒙御製碑文，建立堂左，皆所以崇教法也，種種殊恩昭彰耳目。且章皇帝神智天縱，倘若望所行稍有可議，豈能逃天之照哉！³⁶

利類思的回應，仍是略去碑文的內容，直接強調賜碑本身即代表順治尊崇天主教。對利類思而言，皇帝之賜碑，與賞賜其他物品並無不同；他完全忽視了在這塊特殊的碑上，碑文的內容竟然背叛了碑作為禮物的象徵意蘊。利類思更進一步論及湯若望的品性高崇，否則以順治皇帝之天縱英明，豈會不知傳教士的不臣之跡？藉著皇帝不可質疑的聖智，利類思再一次肯定碑本身的象徵意義高過碑文的內容：碑即是皇帝贊助天主教的表徵。但這樣子的回應已使傳教士處於劣勢，他們現在清楚地認知碑文的內容的確有問題，而且這個問題因為楊光先的指控而爆發。傳教士只好訴諸先帝的權威，期待以賜碑的象徵意義抗拒來自碑文文意的挑戰，並阻遏像楊光先一類的人再次挑起文意之爭。

利類思堅持碑本身的象徵意義，也是當時傳教士與教徒對此碑的共識。在歐洲的 Kircher 亦如是，他將楊光先用以質疑傳教士的碑文內容翻譯如下：

Once I studied the teaching called Yao Xun chen and cum cu and understood a few things. I read the books about Foe and Tau, and don't remember anything. So far the business of the kingdom has kept me from looking into the books dealing with this religion, except in passing, so I am not able to give an exact opinion about it. If I consider Johannes Adam, however, who has spent so many years in China and has lived and followed and preached this law among us, I would judge this Law the best.³⁷（底線乃筆者所加）

Kircher 顯然誤解了「服膺者堯、舜、周、孔之道」與「講求者精一執中之理」，這兩句話其實是順治公然宣稱他是一位儒家帝國的皇帝。但 Kircher 似乎只是視儒家為高於佛、道一等的另一種教義。Kircher 也為順治素未覽閱西洋之書開脫，認為此乃順治國政繁忙所致，但原碑文中並沒有這些文句。不過順治的確在碑文中提到了湯若望是位勇於任事，品德高尚的教士。就在楊光先引碑文之後寫道：

³⁶ 《不得已辯》，頁327。

³⁷ Kircher, *China Illustrata*, p. 95.

若望入中國已數十年，而能守教奉神，肇新祠宇，敬慎蠲潔，始終不渝，孜孜之誠良有可尚。人臣懷此心以事君，未有不敬其事者也。朕甚嘉之，因賜額名曰：「通微佳境」而為之記。

Kircher 在譯文中大致順著上面的文意，肯定了順治尊敬湯若望作為人臣的忠誠與身為教士的高潔，但 Kircher 卻一下子就把湯若望的道德品質與天主教教義的高崇相連繫，宣稱順治主張天主教義最為高尚，這就扭曲了碑文字面上的意義。

雖然 Kircher 說他只是翻譯碑文的大旨，但他為何會把順治對於天主教教義的漠然態度讀成全然的支持？是他的中文太差？是他的報導人給了他錯誤的翻譯？還是當時在華的傳教士無法完全理解碑文的文意？誠如利類思自己承認：「西儒非中夏人，而與中夏人問答，用中夏語言文字，理所必然。末年雖遍讀中書，然未免語言文字不熟，請中士代正，理亦必然。」³⁸ 在語言不甚通達的情況下而生誤解，原是文化交流中常見的現象。當然這也可能是從拉丁原文翻為英文時，現代英文譯者所犯下的錯誤。雖然《中國圖說》一書，英譯常有錯誤，³⁹ 但上引的關鍵文字——亦即順治認為天主教是最高的教法——尚稱忠實。其實 Kircher 的認知正是湯若望本人對於該碑的理解，亦即立碑乃為「崇教法」。

由於此碑的重要性，湯若望在他的回憶錄中向歐洲的讀者報告了該碑的內容。Kircher 翻譯的碑文正是取自湯若望的回憶錄，雖然二者在文字上稍有出入。⁴⁰ 湯若望在翻譯碑文時，「堯、舜、周、孔之道」刪去了孔子，這或許與他認為天主教曾存在於中國上古，至孔子時教法已衰有關。不但如此，湯若望在翻譯時還刪去了一些會使歐洲讀者認為耶穌會士之傳教事業並沒有太大進展的文句。⁴¹ 至於碑文內容的翻譯，湯若望的確是寫道順治認為「天主教是所有教法中最高崇者」。據另一位耶穌會士魯日滿 (Francois De Rougemont, 1624-1676) 的報導，順治以滿文親撰碑文，而且極力推崇天主教，但卻引起了漢臣們的反對，

³⁸ 《不得已辯》，頁295。

³⁹ 例如「堯、舜、周、孔」中「周」原拉丁文的拼音為「cheu」，但英譯本一變成「chen」後便無法辨識，也漏了孔子。再如英譯本把原碑中一處「Xun Chi」（即順治）誤為「Yuc Chi」，另一處「Xi hien lie」（時憲曆）由於拉丁原文未將「xi」變為斜體，而使得英譯本將之譯為「the Emperor Hien Lie」，令人不知所云。

⁴⁰ P. Henri Bernard S. J. (ed.), *Lettres et Mémoires d'Adam Schall S. J. Relation Historique*, P. Paul Bornet S. J. (trans.), (Tientsin: Hautes Etudes, 1942).

⁴¹ Willem A. Grootaers, "Les anciennes églises de Pékin: Nan-t'ang. Texte et traduction des stèles du Nan-t'ang (1657, 1692)," *Bulletin catholique de Pékin* 31(1944): 586-599.

而誘使順治將碑文的內容更改為現在的樣態。魯日滿的故事是否可信，今已難徵。但湯若望的確認為順治受了外力的影響，才言不由衷地改變了碑文的內容，於是在他寫給歐洲讀者看的文本中，試圖恢復順治皇帝的「本意」，堅持該碑的確是順治護持教法的象徵。⁴²

從 Kircher 和其他耶穌會士對碑文的理解，說明了當時教中人士一直都認為這塊碑的確是「崇教法」的象徵。湯若望如此積極宣教的態度，和他在清初便堅持在《時憲曆》的曆面上書「依西洋新法」是一致的，事實證明這麼強硬的態度在後來招惹了無數的風波。⁴³ 不論如何，湯若望對這塊碑的理解，主導了教中人士對此碑的態度，成為形塑此碑意義的關鍵人物。

除了利類思外，曆獄中另一位要角南懷仁 (Ferdinand Verbiest, 1623-1688) 於康熙九年 (1670) 曆獄平反後撰成《不得已辨》一書，逐條反駁楊光先對西方曆算的質疑，書中也用御製碑文來證明傳教士治曆的合法性，他說：「御製碑文略曰：『湯若望航海而來，理數兼暢。豈非天生斯人，以待朕創制曆（案：據原碑文當作「立」）法之用哉！』」⁴⁴ 在南懷仁的反駁中，完全不提順治對於天主教的態度。這也許是《不得已辨》主要針對曆法問題使然；也可能是南懷仁知道了碑文中順治對天主教不置可否的態度，而改變了辯護策略。不論如何，南懷仁提出了另一種解讀御製碑文的方式，將焦點置於宣揚傳教士為清朝修曆的貢獻。這樣的解讀，雖然可為湯若望開脫，卻也把傳教士的地位侷限為欽天監中的官僚，失去了教士的宗教身分。

四、一石二鳥

然而同樣一塊碑，為何會產生如此不同的解讀？順治皇帝到底在碑文中說了什麼？其實碑文中提到天主教的部分寥寥可數，正是楊光先所徵引的那幾句；但

⁴² Francois De Rougemont, *Historia Tartaro-Sinica Nova* (finished in Canton in late 1668; printed in Louvain, 1673), pp. 155-156。從註39-42的歐文資料，都是好友杜鼎克先生的貢獻。不敢掠美，特此表出，亦在此獻上個人的無限感激。亦見：費賴之著，馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》，頁199。

⁴³ 有關湯若望的性格見：Jonathan D. Spence, *To Change China: Western Advisers in China 1620-1960* (Boston and Toronto: Little, Brown and Company, 1969), pp. 3-33.

⁴⁴ 南懷仁，《不得已辨》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻》，頁361。

楊光先卻以此為槓桿，讀出了反教的意味。只是順治真要反教，實在不必如此大費周章。而且就目前我們所能看到由傳教士留下的資料，順治皇帝和湯若望私下情誼甚篤，除不斷地封贈湯若望外，還封其父、祖，甚至要湯若望收養幼童以養老。因此，順治在碑文中應沒有責備傳教士之意，也不見得反對天主教；他只是不願對天主教表態。但不論順治本人的意向如何，一旦他立了碑，教中人士立刻賦予碑文護教的意義。即使順治本人說他沒有這番心思，但碑的存在已蓋過了文字所顯示的一切；直到有像楊光先這樣的人重新揭開碑文的意義，碑本身的象徵意涵與碑文的意義才被分開。

順治的御製碑文也許只是要向湯若望這位異國老臣申謝，而無意論及他本人和天主教間的關係，因為碑文最主要的部分正是南懷仁所提到之湯若望為清定曆的貢獻。碑文首先引《易經》〈革卦〉，以明「治歷明時固正位凝命之先務」。碑文起始便將其意義脈絡建立在儒家的文本傳統，及中國傳統中改朝換代時制定新曆的象徵意涵上。既然順治的開國天命立基於儒家傳統，碑文開頭引用《易經》正與下文「朕所服膺者堯、舜、周、孔之道，所講求者精一執中之理」相應。接著碑文提到了中國的曆法傳統，以及晚明曆法失修，西人因而有機會開局修曆，然而卻因「眾議紛紛，終莫能用」。彷彿崇禎皇帝修曆的心血，只是為了清朝的天命鋪路，而這正是碑文接下來的內容。湯若望東來，為清定曆，乃天賜滿人的授命之符；天命如此，絕非偶然；就像東方三聖來朝，見證了救世主的誕生。對於清朝的天命而言，湯若望乃不可或缺的象徵，因此他才會在順治朝中不斷攀升。湯若望個人的光芒，映射在新建的帝國上。然而順治卻以對天主教冷淡的態度，在碑文中將湯若望來華傳教的本心壓縮到不重要的地位；並說湯若望事神甚虔，「人臣懷此心以事君，未有不敬其事者也」，天主教在碑文中唯一的功能，便是馴育出了像湯若望這樣的好臣子。在欽天監的體制下，東來傳教的西教士不過是印證滿人天命的順臣，失去了教士的宗教角色。

在公開文獻中極力與天主教撇清，而只強調傳教士修曆的貢獻，其實是順治皇帝處理西洋教士的一貫政策。順治於一六五三年，賜「通玄教師」號給湯若望時的敕文這樣寫著：

國家肇造鴻業，以授時定曆為急務。羲和而後，如漢洛下閎、張衡，唐李淳風、僧一行，於曆法代有損益。元郭守敬號為精密，然經緯之度，尚不能符合天行，其後晷度遂以積差。爾湯若望來自西洋，精於象緯，閎通曆法。徐光啟特薦於朝，一時專家治曆如魏文魁等，實不及爾。但以遠人，

多忌成功，終不見用。朕承天眷，定鼎之初，爾為朕修大清時憲曆，迄於有成。又能潔身持行，盡心乃事。今特錫爾嘉名，俾知天生賢人，佐佑定曆，補數千年之闕略，非偶然也。⁴⁵

除了順治皇帝對天主教表態的那一小段文字外，〈御製天主堂碑記〉與上述敕文的內容基本上相同，強調的都是洋教士為滿洲皇帝帶來天命。如果我們拿碑文與敕文和明宣宗所撰的〈欽天監箴〉相比便可看出，⁴⁶ 將敬授民時置於儒家的論述中，以強調曆法準確的重要性，一貫都是中國皇帝統治正當性 (legitimacy) 的來源。就此而言，滿洲皇帝也不例外。不同的是，順治皇帝對湯若望多了懷柔遠人的呵護，而明宣宗則以皇帝之姿，俯視欽天監，要監臣時時警惕。

另外，我們也許會質疑，上述碑文與敕文是否都是順治的主意，還是他手下儒臣的手筆？不論如何，既然兩份文件都是以順治的名義發出，那麼順治的意志多少都出現在這兩份文件中；或者可以說這兩份文件是在順治與撰稿的儒臣合意後所形成的公開表述。順治早年與湯若望關係親密，但後來因為娶妾等問題而與傳教士漸行漸遠，轉而傾向佛、道。⁴⁷ 也許順治的心情曾私下在不同的宗教中徘徊；但在公開的場合中，他是以滿人身分入主中國的皇帝，而與他合治這個帝國的則是受科舉洗禮，浸淫在儒家經典中的漢人。這個結構性的位置使得滿洲皇帝只能以傳承儒家聖王心法的姿態出現，即使他心傾其他宗教，也只能私下對不同宗教的觀眾表態。在這種情況下，傳教士只能扮演自西方來朝，帶來符命的角色，使得滿洲皇帝成為不分滿漢、不辨宗教，統治四海的「可汗」。⁴⁸ 不同的臣民，便在同一座舞臺上，以不同的角色妝扮滿洲皇帝偉大的形象。〈御製天主堂碑記〉中順治皇帝對天主教的曖昧態度，正是他合法統治中國的竅門。

⁴⁵ 《清史稿》（中央研究院電子文獻資料庫版），卷二七二，頁10020。

⁴⁶ 〈欽天監箴〉曰：「五帝之世，曆象肇興。建官作式，後世襲承。惟我祖宗，德合堯舜。天道民事，尤篤欽慎。夙夜惟寅。用率厥屬，咸致其勤。必精推策，必審觀候。庶副欽若，爰及敬授。行奉天道，動協時宜。在予靡愆，實汝之資。情慢而失，災咎而隱。予則汝罰，曷哉惟謹。」見《明實錄·宣宗實錄》（宣德七年）（中央研究院電子文獻資料庫版），卷九二，頁2101。

⁴⁷ 陳垣，〈順治皇帝出家〉，《陳援菴先生全集》（臺北：新文豐出版公司，1993），第15冊，頁303-311。

⁴⁸ 葉夢珠，《聞世編》（上海：上海古籍出版社，1981），頁223。

五、紀念碑與紀念性的歷史

尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) 曾將歷史分為三類，分屬於三種不同生活態度的人。其中紀念性的歷史 (monumental history) 屬於眼睜睜地注視著未來，並在生活中行動和戰鬥的人。這樣的人不斷地紀念過去的成就，以提供當下行動的典範，鼓舞著行動者不斷前行。⁴⁹ 紀念碑 (monument) 正是紀念性歷史的物質表徵，其功能在於凝結時間，將剎那的成就化為永恆，使後人永遠記得在黑暗的時間巨流中，綻放著的一點光采，鼓舞著人們在未來繼續點上相仿的另一盞燈。⁵⁰ 紀念碑因而不僅是緬懷過去，而是透過紀念碑的物質性存在，使得當下的人們和過去相繫，並展望未來。

不遠千里而來的耶穌會士正是活在紀念性的歷史中，並以此創造未來的一個群體。他們期望著由於他們的到來，能將中國這塊「黑暗大陸」轉化為基督宗教王國 (Christendom) 中的一員。正因為他們關注未來，他們更要掌握過去，並時時為他們的努力留下足跡，以便來者追隨。在重建歷史上，來華的耶穌會士認為中國人是諾厄之子生 (案：今譯為閃) 的族裔，⁵¹ 古代的儒學與天主教教義相通、湯若望認為漢時聖多默已入華傳教；在行動上，利瑪竇之找尋開封的猶太人、明末教徒和傳教士對於《大秦景教流行中國碑》之重視等，都是他們將當下傳教的努力與過去的歷史相連繫，以合理化並肯定當前的傳教工作。同時他們也未忘卻為自己宗派中的先行者樹碑立傳，以勸勉來者。只是這種重建過去，再造將來的歷史工程，卻必須在中國這塊陌生的土地上，在一群擁有不同歷史意識的人群中進行，尤其當這些不同群體必須爭取相同的社會位置時，衝突便難以避免。

⁴⁹ Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," pp. 67-72.

⁵⁰ 有關紀念碑與紀念性的討論見：Wu Hung (巫鴻), *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 1-4. Monument 雖泛指紀念性建築 (在西洋史的脈絡裡，通常是比較雄偉的建築)，不過本文使用尼采 monumental history 的概念時，monument 一字已成為象徵，指的是為現世人的需要，而在歷史上選擇在有里程碑意義的時點或事件作為後人憑弔的標記。在本文中 monument 又可扣合南堂作為一座紀念性建築和《御製天主堂碑》作為一座紀念碑的雙關意涵。因此，在前文討論南堂時，筆者以 monument 等同於紀念性建築，但談《御製天主堂碑》時，為了顧及 monumental history 中的紀念性 (monumentality)，筆者便以「紀念碑」來翻譯 monument。

⁵¹ 龐迪我，《龐子遺詮》(收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》[臺北：利氏學社，2002]，第2冊)，頁233。

湯若望其實已經體認到這樣的困境，也謹慎地從事再建豐碑的工作。在他辛苦地使西洋曆算成為清帝國的正統後，便努力保持戰果。「通玄教師」封號的頒賜，便是他的成就之一。和〈御製天主堂碑記〉一樣，湯若望這個封號也得之於「偶然」。一六五三年初，湯若望在殿中遇見順治皇帝，二人相談甚歡，順治便答應實現湯若望的任何請求。起先湯若望沒有提出任何要求，但經不起順治再三致意，湯若望乃希望皇帝能認可他治曆的貢獻，以便欽天監的位置可以長留傳教士之手。於是順治頒下前段所引的敕書，並封湯若望為「通玄教師」。據湯若望本人的說法，原先他想到的當然是要求皇帝認可天主教，但他擔心如此野心勃勃的要求，會引起太大的反彈，乃退而求其次，力保欽天監的位置，以保障未來傳教士能在中國有一席之地，方便傳教。⁵² 從他獲得這一封號的過程，即可看出他對於自身處境的理解，以及他為傳教事業豎「碑」紀念時的謹慎態度。

雖然我們不知道〈御製天主堂碑記〉的頒賜是否出自湯若望的要求，但卻可視為傳教士以曆數護衛教法企圖的失敗。順治賜碑的行動相當政治性，而且也只有像他這樣位於權力極頂的皇帝能在賜給一個教堂的碑文中，否認賜予人與該宗教間可能的親密關係，而只肯定傳教士曆法上的貢獻，這與南堂中其他官員的題贈皆重在讚美天主教有些距離。順治當然知道，以他的地位所賜的碑對於受賜者是何等重要，然而他卻明白表示自己與儒臣共治天下，無法忽視儒家傳統所賦予他的正當性。傳教士雖曾風傳順治原本以滿文寫了一些稱揚天主教的話，後來卻為漢臣所修改。姑且不論這個故事的真假，這個故事所傳達的反倒是滿洲皇帝沒有儒臣的襄助，便難以統治天下的事實。在中國的權力場域中，皇帝與儒臣乃合享權力的共生體。正因如此，這篇碑文便以儒家經典開場，以呼應後文順治皇帝自認是堯、舜道統心法的承傳者。然而順治有一半的天命卻必須仰賴傳教士所編的曆法。在中國的政治傳統中，敬授民時是合法統治者應符天命的象徵，傳教士雖然改變了中國千年來的曆法傳統，卻也解決了明中葉以來，曆法失修的窘境。在碑文中，順治明白地表示了他對傳教士的謝意。但傳教士在碑文中所扮演的不是獨立的教士身分，甚至傳教士的宗教身分也被碑文的敘述所抹滅——他們不過是為滿洲皇帝帶來天命的外國順臣。順治因而在碑文中重申他自己的天命，並界定了漢人儒臣與外國教士間的關係，從中獲取雙方所提供的正當性。

⁵² 魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》第2冊，頁312-315。湯若望本人的回憶錄亦有這條資料，筆者感謝杜鼎克先生為本人查對原文。

其實不論湯若望私下和滿洲皇帝多麼親近，他的傳教士身分難以在帝國的官僚體系中呈現。當湯若望死後，康熙賜湯若望塋前供物，但這些供物「奉教人不得用之，故皇上遣官致祭時，修士等俱不與」。⁵³（圖四）這完全是視湯若望為一位貢獻良多的帝國官僚來看待；亦即，湯若望雖以傳教士的身分為滿洲皇帝帶來天命，但在滿洲皇帝眼裡，他是獨特的「象徵物品 (symbolic good)」。⁵⁴滿洲皇帝為了壟斷天命，必須獨佔「它」，使「它」無法以教皇命下的教士出現。其次，湯若望雖在公開場合呈現為一位盡忠職守的官僚，但若說他只是位官僚而不傳教，恐亦不合事實。從其傳記中可以看出，湯若望從未忘卻他身為教士的身分，他不但幫忙其他修會的教士渡過難關，舉凡宗教儀式的舉行以及勸化他人，他都盡心從事，也沒忘卻寫作和教義有關的書籍。但這些都是他私下或是面對歐洲讀者時的形象，就如順治無法公開表達他和天主教曾經有一段親密關係一樣，這乃是當時的滿洲皇帝與漢臣共治中國的歷史結構使然，而這種結構性的關係，壓抑了歷史文本的呈現，使得湯若望無法在官方文獻中顯現他傳教士的身分。

然而順治區隔曆法和宗教的舉動，卻使得碑文中曆法和信仰的比重，成為一個問題。對於以湯若望為主的奉教人士，不論是近在欽天監的李祖白或是遠在歐洲的 Kircher，都認為順治皇帝乃因庇護天主教而賜碑。他們根本無視於碑文中順治皇帝對天主教淡漠的表態，只是視碑的物質性存在為順治支持天主教的象徵性物品。楊光先則緊扣碑文中順治皇帝承認自己為儒教道統下的皇帝這一點，大加抨擊奉教人士的「誤讀」，濫用皇帝的權威以行教。然而楊光先當然也知道，僅僅是皇帝賜碑這一行動便有強烈的象徵意義。即使皇帝未正面支持天主教，至少表達了皇帝對這個外來宗教並未持全然負面的態度，因此楊光先才會試圖指出奉教人士誤讀碑文，以瓦解皇帝賜碑的象徵意涵。透過對御製碑文的解讀，奉教與反教的人馬都試圖說明自己真正了解皇帝的意圖，將皇帝拉入自己的陣營中，以壓制對方。雙方對於碑文的解讀，乃為鞏固各自在中國的宗教場域中的發言權與正當性。

當順治賜碑時，順治感謝湯若望改曆的辛勞、自承為儒家道統的傳人，以及他對天主教的漠然態度，都已客觀化為文本，這些元素組成各種解讀的可能性。然而卻是各個歷史的行動者，實踐了某些閱讀的可能性，而使碑文的各種意涵成為歷史行動者主觀認知下的客觀存在。只是對碑文作純粹的文本分析，我們得到

⁵³ 《燕京開教畧》中篇，頁31b-32a。

的只是文本中的各種可能性；必須在歷史過程中，才看得出歷史上各個不同的行動者如何理解這方碑文，使用它來達成行動者的目的。

六、尾聲

如今想拜訪南堂，重尋歷史現場的人，很容易就可以在網路上找到堂址，甚至還可以在網路上一瞥南堂的壯偉。只是人事已非，景物不再。現在的南堂乃是一九〇〇年八國聯軍之役毀壞後，一九〇四年重立的建築。但即使是一九〇〇年完全遭破壞以前，南堂也經過地震、火災等天災人禍的摧殘，早已不是湯若望時代的舊貌。⁵⁴ 南堂雖然具象了湯若望的功績和天主教的勢力，卻也成為一項反諷性的紀念建築。南堂並不是他們傳福音的成效，不是教士與信眾在信仰的力量下建成的紀念物。它是皇帝的賞賜，紀念湯若望作為一位國家官僚的成績。而且就像所有的紀念碑一樣，紀念碑原來要紀念的事實，卻湮滅在後來各個不同讀者與觀眾各自的企圖中。對於湯若望和他的信徒或遠在歐洲的 Kircher 而言，他們都相信這碑紀念了中國皇帝對天主教的護持；至於像楊光先一樣的反教者而言，這碑恰見證了皇帝承載儒家道統，不關心這個外來宗教。紀念碑的物質性存在，恰成為歷史行動者為自己發聲的媒介。⁵⁵

雖然南堂不再，但順治的御製碑仍兀自矗立，見證了金石的紀念性和韌性果非一般建築、匾額能比。當時牽涉在這塊碑文爭論中的人都已死去三百多年了，我們也無從起他們於地下，問問他們當時面對碑文時的心境；而順治本人可能也料想不到，他賜給傳教士的一塊石碑竟會在他死後捲入一場軒然大波。經過三百多年的風霜，碑文上的字跡幾近磨滅，但人們仍依稀可以辨認出，現存碑文上的「微」字已不復是原碑的「玄」字。⁵⁶ 這塊歷經滄桑的碑並不是順治時代的原刻，而是在康熙即位後重立。看來即使金石之盟，也難敵人事的摧折。想在這個

⁵⁴ 《欽定四庫全書》卷四九，頁688。

⁵⁵ Tarnya Cooper, "Forgetting Rome and the Voice of Piranesi's 'Speaking Ruins'," in Adrian Forty and Susanne Küchler (eds.), *The Art of Forgetting* (Oxford and New York: Berg, 1999), pp. 107-125.

⁵⁶ 現存之碑為康熙後重刻，目前北京大學所藏的拓片即為此重刻的碑。見：李霞，〈南堂順治碑將重刻〉，《北京日報》2002.8.26 (<http://www.ben.com.cn/BJRB/20020826/GB/BJRB%5E17986%5E7%5E26R714.htm>)。不過李霞不知原碑已毀。

變幻不居的世界，留下一點永恆的足跡，不過是幻夢一場。

原來在傳教士們因楊光先一案而羈留北京時，「楊光先將奉旨所留天主教龕座碑記，自行拆毀」，⁵⁷ 據傳教士的紀錄則說：「諸輔政大臣與禮部恚甚，封閉教堂，取御賜碑文碎之」，明白地說碑已被毀。⁵⁸ 彷彿忌恨傳教士的反教人士要徹底抹滅順治曾一度讚揚湯若望的歷史記憶，而牽連了無辜的石碑。不過，楊光先毀壞先王的賜物，自然也成為傳教士們反擊楊光先時的罪狀之一。⁵⁹ 在曆獄中的受難者一一平反後，⁶⁰ 新的碑又樹立起來了，彷彿與傳教士和他們在欽天監中的信徒一起平反，頑強地挽回湯若望在順治時代的光環。

碑無語，浮沉人世，看盡人事沉浮。

（本文於民國九十二年十二月十一日通過刊登）

後記

本文得力於杜鼎克 (A. Dudink)、邱澎生、黃銘崇、廖肇亨、韓琦和劉後濱等朋友的幫助，他們或在海外幫我找資料或查對資料，在此向他們致謝。本文草稿曾在清華大學與史語所發表，筆者感謝郭文華與李爽學的指正。另外，除了要謝謝兩位匿名審查人的寶貴意見外，也要感謝陳玉美小姐在擔任史語所編輯出版部秘書時對本人的百般鼓勵和催促，雖然本文未能在她的任期內繳卷，但還是很感激她擔任催生婆的角色。

⁵⁷ 《正教奉褒》，頁59a。

⁵⁸ 費賴之著，馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》，頁205。

⁵⁹ 《正教奉褒》，頁59a。

⁶⁰ 《正教奉褒》，頁54a-69a。

附錄：〈御製天主堂碑記〉（見圖五）

《易》〈序卦〉「革而受之以鼎。」革之象曰：「澤中有火。革，君子以治歷明時。」鼎之象曰：「木上有火。鼎，君子以正位凝命。」是以帝王膺承歷數，協和萬邦，所事者皆敬天勤民之事，而其要莫先於治歷，定四時以成歲功；撫五辰而熙庶績。使雨暘時若，民物咸亨，道必由之。矧開創之初，昭式九圍，貽謀奕葉。則治歷明時固正位凝命之先務也。

粵稽在昔，伏羲制干支，神農分八節，黃帝綜六術，顓頊命二正；自時厥後，堯欽歷象，舜察璣衡，三統迭興，代有損益，見於經傳彰矣，而其法皆不傳。若夫漢之太初，唐之大衍，元之授時，俱號近天。元歷尤為精密，然用之既久，亦多疎而不合。蓋積歲而為歷，積月而為歲，積日而為月，積分而為日，凡物與數之成於積者，不能無差。故語有之曰：「銖銖而稱之，至石必謬；寸寸而度之，至丈必差。」況天體之運行，日月星辰之升降遲疾未始有窮，而度以一定之法，是以久則差，差則敝而不可用。凡歷之立法雖精，而後不能無修改，亦理勢之必然也。自漢以還，迄於元末，修改者七十餘次，創法者十有三家。至於明代，雖改元授時歷為大統之名，而積分之術，寔仍其舊，及乎晚季，分至漸乖，朝野之言僉云宜改。而西洋學者雅善推步，於時湯若望航海而來，理數兼暢，被薦召試，設局授粲。奈眾議紛紛，終莫能用。

歲在甲申，朕仰承天眷，誕受多方，適當正位，凝命之時，首舉治歷明時之典。仲秋月朔，日有食之，特遣大臣督率所司登臺測驗，其時刻分秒、起復方位，獨與若望預奏者悉相符合。及乙酉孟春之望，再驗月食，亦纖毫無爽。豈非天生斯人，以待朕創制立法之用哉！朕特任以司天，造成新歷，勅名時憲，頒行遠邇。

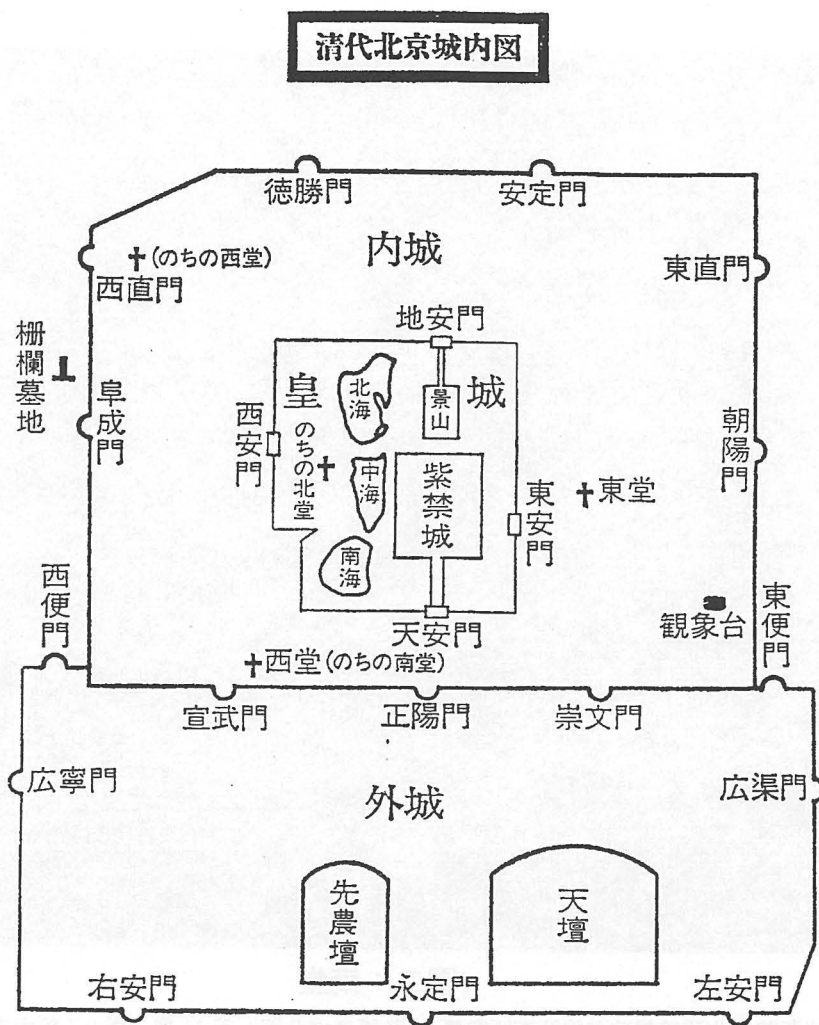
若望素習泰西之教，不婚不宦。祇承朕命，勉受卿秩。洊歷三品，仍賜以「通微教師」之名。任事有年，益勤厥職。都城宣武門內，向有祠宇，素祀其教中所奉之神。近復取錫賚所儲，而更新之。

朕巡幸南苑，偶經斯地，見神之儀貌如其國人，堂牖器飾，如其國制。問其几上之書，則曰此天主教之說也。夫朕所服膺者堯、舜、周、孔之道，所講求者精一執中之理；至於玄筴貝文所稱，《道德》、《楞嚴》諸書，雖嘗涉獵，而旨趣茫然；況西洋之書，天主教，朕素未覽閱，焉能知其說哉。若望入中國已數十年，而能守教奉神，肇新祠宇，敬慎蠲潔，始終不渝，孜孜之誠，良有可尚。

人臣懷此心以事君，未有不敬其事者也。朕甚嘉之，因賜額名曰：「通微佳境」而爲之記。

銘曰：大圓在上，周迴不已。七精之動，經緯有理。庶績百工，於焉終始。有器有法，爰觀爰紀。惟此遠臣，西國之良。測天治歷，克殫其長。敬業奉神，篤守弗忘。乃陳儀象，乃構堂皇。事神盡虔，事君盡職。凡爾疇人，永斯欽式。⁶¹

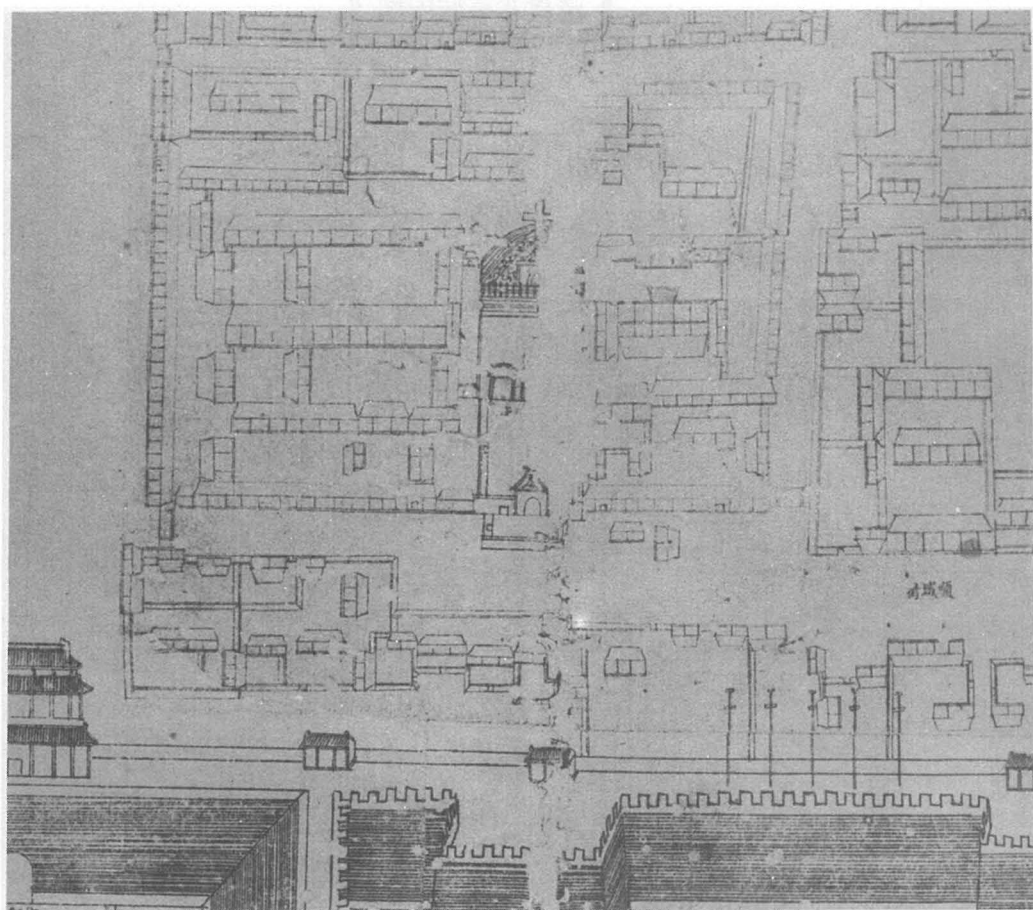
⁶¹ 《欽定四庫全書》卷四九，頁689-690。



圖一：南堂原稱西堂

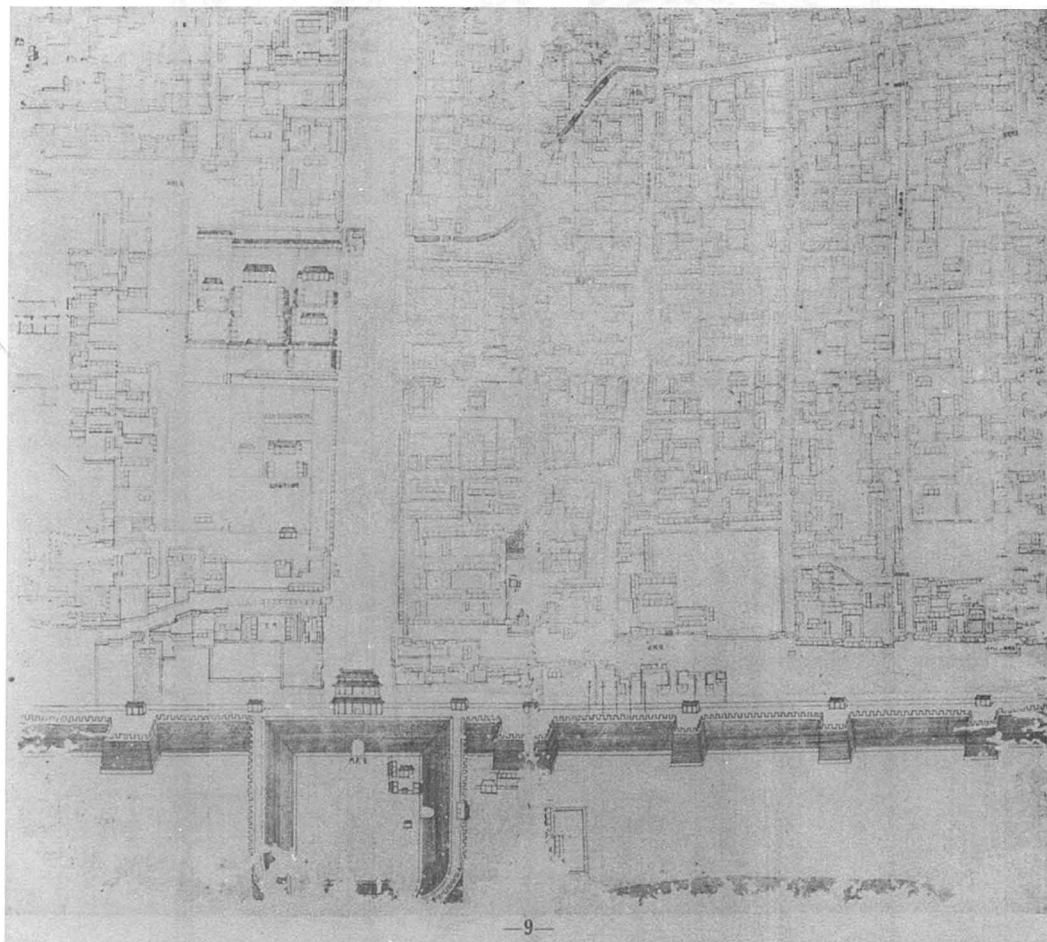
聶仲遷 (P. Adrien Greslon) 著，矢澤利彥譯，《東西曆法の對立：清朝初期中國史》

(*Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*)，頁30。



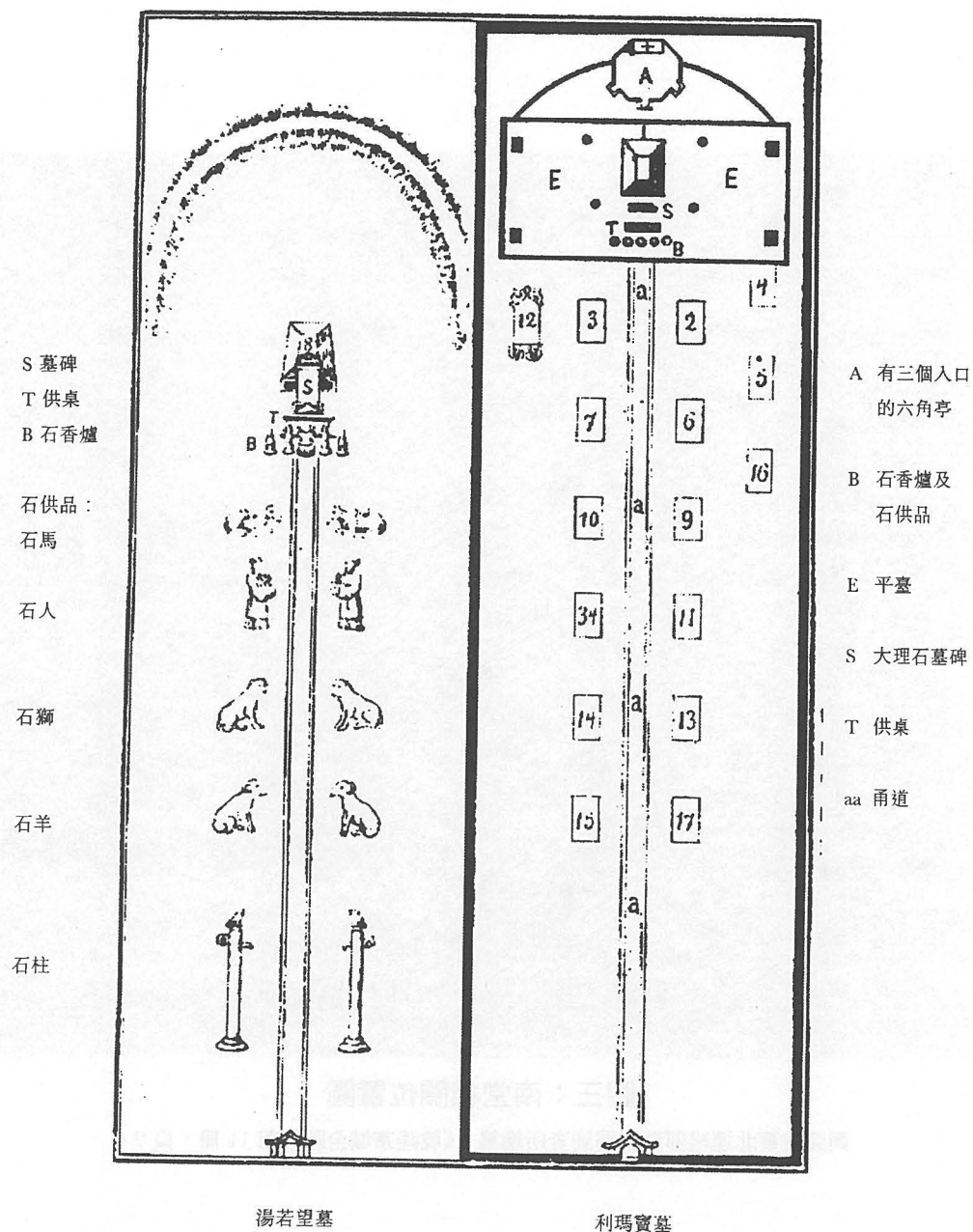
圖二：南堂

興亞院華北連絡部政務局調查所編纂，《乾隆京城全圖》第11冊，頁9（放大之圖）。



圖三：南堂相關位置圖

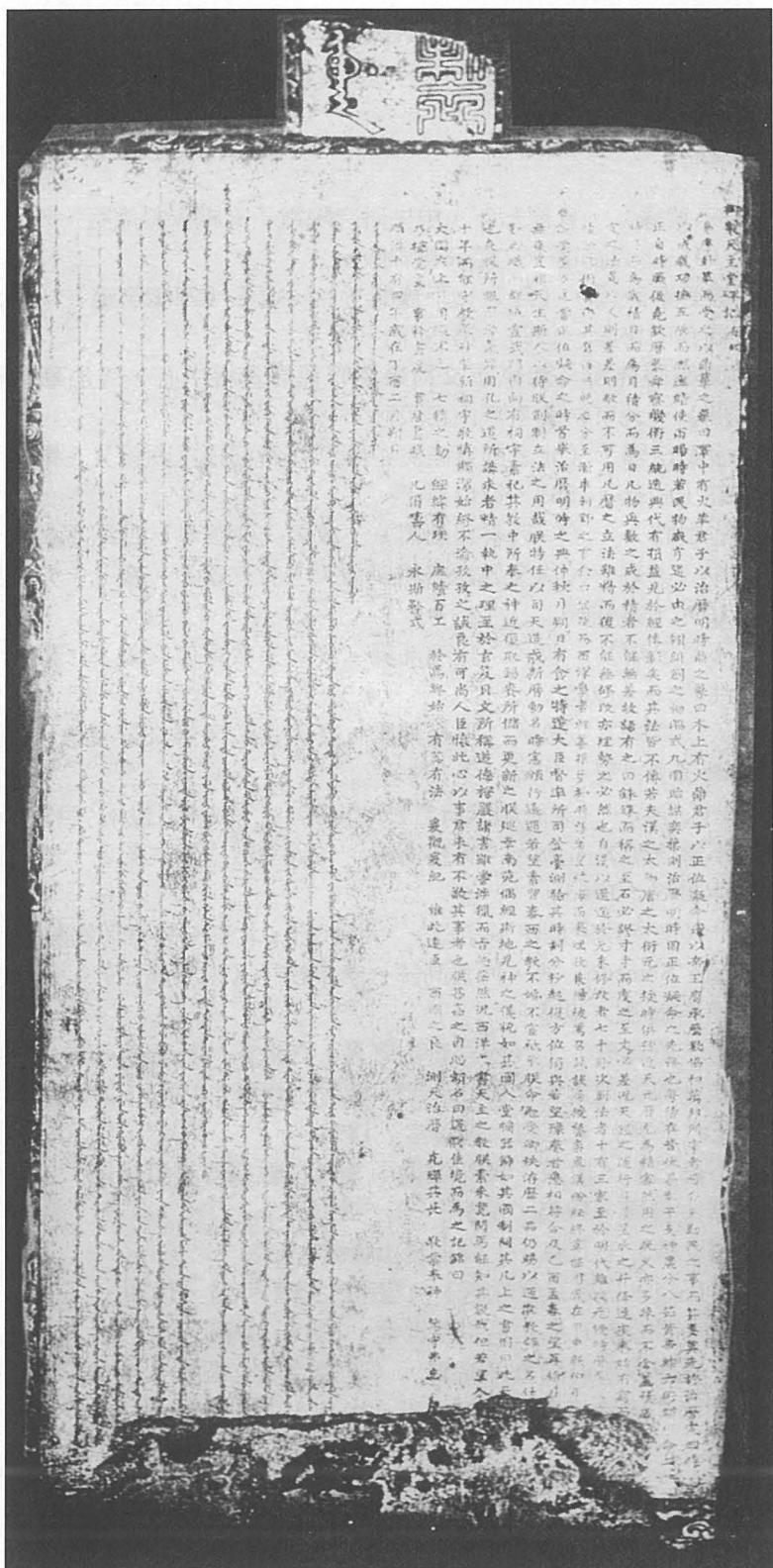
興亞院華北連絡部政務局調查所編纂，《乾隆京城全圖》第11冊，頁9。



圖四：湯若望的墓地與其他傳教士分開，顯示其特殊的身分

高智瑜、馬愛德主編，《柵欄：雖逝猶存：北京最古老的天主教墓地》，頁360。

圖五：御製天主堂碑記（北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》第61冊，頁95）



引用書目

一、傳統文獻

- 《明實錄·宣宗實錄》，宣德七年，中央研究院電子文獻資料庫版。
- 《清史稿》，中央研究院電子文獻資料庫版。
- 于敏中、英廉等奉敕編，《欽定日下舊聞考》，收入《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983，第497冊。
- 北京市古代建築研究所、北京市文物事業管理局資料中心，《加摹乾隆京城全圖》，北京：北京燕山出版社，1996。
- 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1989，第61冊。
- 佚名，〈各省堂誌〉，《聖教書籍記篇》，收入：鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，臺北：方濟出版社，1996，第4冊。
- 利類思，《不得已辯》，收入：吳相湘編，《天主教東傳文獻》，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 李祖白，《天學傳概》，收入：吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，臺北：臺灣學生書局，1965，第2冊。
- 周家楣、繆荃孫等修，《光緒順天府志》，北京：北京古籍出版社，1987，第2冊。
- 南懷仁，《不得已辨》，收入：吳相湘編，《天主教東傳文獻》，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 故宮博物院，《清內務府藏京城全圖》，全11冊，北京：故宮博物院，1940。
- 曾德昭 (Alvaro Semedo) 著，何濟高譯，李申校，《大中國志》，上海：上海古籍出版社，1998。
- 湯若望，〈湯若望奏疏〉，《西洋新法曆書》，收入：杜石然等編，《中國科學技術典籍通彙》，鄭州：河南教育出版社，1993，第8冊。
- 黃伯祿，《正教奉褒》，上海：慈母堂，1894。
- 楊光先，《不得已》，收入：吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，臺北：臺灣學生書局，1965，第3冊。
- 葉夢珠，《閔世編》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 劉侗撰，于奕正修，《帝京景物畧》，臺北：進學書局，1970。
- 樊國樑，《燕京開教畧》，北京：救世堂，1905，中篇。
- 興亞院華北連絡部政務局調查所編纂，《乾隆京城全圖》，全11冊，北京：興亞院華北連絡部政務局調查所，1940。

龐迪我，《龐子遺詮》，收入：鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2002，第2冊。

二、近人論著

方豪

1987 《中西交通史》，上海：新華書店，重印本，第2冊。

安雙成

1992 〈湯若望案始末〉，《歷史檔案》3：79-87。

朱謙之

1993 《中國景教》，北京：東方出版社。

李天綱

1999-2000 〈早期天主教與明清多元社會文化〉，
(<http://www.china.org.cn/chinese/ch-yuwai/139876.htm>)。

李霞

2002 〈南堂順治碑將重刻〉，《北京日報》2002.08.26，
(<http://www.ben.com.cn/BJRB/20020826/GB/BJRB%5E17986%5E7%5E26R714.htm>)。

修海

1999 《基督教與北京教堂文化》，北京：中央民族大學出版社。

林東陽

1992 〈楊光先及其反教事件〉，收入《歷史與宗教：紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，新莊：輔仁大學出版社，頁179-212。

查時傑

1992 〈湯若望與北京南堂〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》17：287-314。此文亦收入《歷史與宗教：紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，新莊：輔仁大學出版社，頁61-87。

徐自強主編，王巽文、冀亞平編輯

1994 《北京圖書館藏北京石刻拓片目錄》，北京：書目文獻出版社。

高智瑜、馬愛德主編

2001 《柵欄：雖逝猶存：北京最古老的天主教墓地》，澳門：澳門特別行政區政府文化局。

陳月清、劉明翰

1998 《北京基督教發展史略》，北京：首都師範大學出版社。

陳垣

- 1993 〈順治皇帝出家〉，《陳援菴先生全集》，臺北：新文豐出版公司，第15冊，頁303-311。

費賴之著，馮承鈞譯

- 1960 《入華耶穌會士列傳》，臺北：臺灣商務印書館。

馮佐哲

- 1997 〈漫談北京教堂〉，《歷史月刊》108：124-129。

黃一農

- 1990 〈湯若望與清初西曆之正統化〉，收入：吳嘉麗、葉鴻瀾主編，《新編中國科技史》，臺北：銀禾文化事業公司，下冊，頁465-490。
- 1990 〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》19.2：15-28。
- 1991a 〈擇日之爭與康熙曆獄〉，《清華學報》新21.2：247-280。
- 1991b 〈康熙朝涉及「曆獄」的天主教中文著述考〉，《書目季刊》25.1：12-27。
- 1991c 〈清初欽天監中各民族天文家的權力起伏〉，《新史學》2.2：75-108。
- 1992 〈耶穌會士湯若望在華恩榮考〉，收入《歷史與宗教：紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，新莊：輔仁大學出版社，頁42-60。
- 1993 〈清初天主教與回教天文家間的爭鬥〉，《九州學刊》5.3：47-69。

楊乃濟

- 1984 〈乾隆京城全圖考略〉，《故宮博物院院刊》1984.3：8-24。

聶仲遷 (P. Adrien Greslon) 著，矢澤利彥譯

- 1986 《東西曆法の對立：清朝初期中國史》(*Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*)，東京：平河出版社。

魏特 (Alfons Vâth) 著，楊丙辰譯

- 1949 《湯若望傳》(*Johann Adam Schall von Bell S. J. Missionary in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber an Hofe von Peking, 1592-1666*)，臺北：臺灣商務印書館，第1、2冊。

矢澤利彥

- 1987 《北京四天主堂物語》，東京：平河出版社。

岡本さえ

- 2000 《近世中国の比較思想：異文化との邂逅》，東京：東京大學出版會。

Bernard, P. Henri S. J. (ed.)

- 1942 *Lettres et Mémoires d'Adam Schall S. J. Relation Historique*, P. Paul Bornet S. J. (trans.), Tientsin: Hautes Etudes.

Chu, Pingyi (祝平一)

- 1997 "Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case," *Chinese Science* 14: 7-34.

Cooper, Tarnya

- 1999 "Forgetting Rome and the Voice of Piranesi's 'Speaking Ruins'," in Adrian Forty and Susanne Küchler (eds.), *The Art of Forgetting*. Oxford and New York: Berg, pp. 107-125.

De Rougemont, Francois

- 1673 *Historia Tartaro-Sinica Nova*. finished in Canton in late 1668; printed in Louvain.

Devine, W.

- 1930 *The Four Churches of Peking*. London: Burns, Oates & Washbourne.

Grootaers, Willem A.

- 1944 "Les anciennes églises de Pékin: Nan-t'ang. Texte et traduction des stèles du Nan-t'ang (1657, 1692)," *Bulletin catholique de Pékin* 31: 586-599.

Hung, Wu (巫鴻)

- 1995 *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*. Stanford: Stanford University Press.

Kircher, Athanasius

- 1986 *China Illustrata*, Charles D. Van Tuyl (trans.), Oklahoma.

Mungello, D. E.

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

Nietzsche, Friedrich

- 1983 "On the Uses and Disadvantages of History for Life," in R. J. Hollingdale (trans.), *Untimely Meditations*. Cambridge, London & New York: Cambridge University Press.

Spence, Jonathan D.

- 1969 *To Change China: Western Advisers in China 1620-1960*. Boston and Toronto: Little, Brown and Company.

Standaert, Nicolas

2001 *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, vol. 1. Leiden, Boston, and Köln: Brill.

Szczeniak, Baleslaw

1952 "Athanasius Kircher' *China Illustrata*," *Osiris* 10: 384-411.

The Nan-t'ang Imperial Commissioned Stele and Christianity in the Early Qing

Ping-yi Chu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper investigates how different parties read The Nan-t'ang Imperial Commissioned Stele bestowed by the Shunzhi emperor in 1657. In the inscription of the stele, Shunzhi expressed his appreciation to Adam Schall for his contributions in setting up the calendar for the Qing Empire. At the same time, however, he demonstrated an apathetic attitude toward Christianity. Receiving the stele as a gift to the Nan-t'ang church, Schall and Christians believed that Shunzhi was a patron of their religion. Otherwise, they reasoned, the emperor would not have conferred the gift. To anti-Christian literati like Yang Guangxian, the emperor had declared himself an inheritor of the Confucian sage tradition and showed no sympathy to Christianity whatsoever in the inscription. While Yang focused on the content of the inscription, Schall emphasized the materiality and the symbolic meaning of the stele as an imperial gift. These different readings of the stele revealed the dilemma the Christian priests faced: they could not be imperial bureaucrats serving the Chinese emperor while performing the role of a priest under the jurisdiction of the Pope. By separating calendar and Christianity, the Manchu emperor, however, received the legitimacy that both the Confucian literati and Christian astronomers had provided.

Keywords: monument, monumental history, Nan-t'ang (South Church), Yang Guangxian, Adam Schall, material culture