

## 陳垣史學與教會因緣\*

王 皓\*\*

### 摘 要

作為中國近代史學的奠基人之一，陳垣在學術史上的地位舉足輕重。關於陳垣的基督教徒身分以及他對於中國宗教史研究的開拓，既有的研究可謂卷帙浩繁。然而以下的弔詭現象卻多為已有的研究所忽略或者語焉不詳：身為新教徒的陳垣，其史學成就基本與新教關係不大，卻與天主教的關係密不可分。陳垣的史學研究從天主教耶穌會方面受益巨大，他對於教會學術資源的利用與英斂之、馬相伯和徐宗澤等天主教人士的交往密切相關。本文以考證為主要方法，圍繞著人事和學術兩條主線，分析人際交往所帶動的學術資源的利用和流傳，著重把握事件的時間性，釐清了既往研究中很多模糊不清之處，顯示了耶穌會對於中國近代學術的發展有著不可忽視的貢獻。陳垣的史學研究固然從教會方面獲益頗多，而教會方面也藉助陳垣的研究使得包括天主教史在內的宗教史研究進入中國的主流學術，兩者相得益彰。更為重要的是，這些著述是當時中國學界與域外漢學對話和競爭的典範之作，對於近代中國史學的發展影響深遠。

**關鍵詞：**陳垣、史學、耶穌會、域外漢學

---

\* 本文為中國國家社科基金重大項目「漢語基督教文獻書目的整理與研究」（項目編號：12&ZD128）、中國博士後科學基金第62批面上資助項目「晚清耶穌會的學術活動研究」（項目編號：2017M621427）的階段性成果。本文的寫作得到眾多師友的批評建議，在此一併致謝。此外，特別感謝兩位匿名評審專家的指正和寶貴建議，感謝集刊編委會為本文投入的心力。  
收稿日期：2017年4月20日，通過刊登日期：2017年10月13日。

\*\* 上海大學歷史系博士後

## 一、引言

1930年，陳寅恪（1890-1969）在為陳垣（1880-1971）的《敦煌劫餘錄》作序時稱：「吾國學者，其撰述得列於世界燉煌學著作之林者，僅三數人而已。……新會陳援庵先生垣，往歲嘗取燉煌所出摩尼教經，以考證宗教史。其書精博，世皆讀而知之矣。」<sup>1</sup>1932至1933年伯希和（Paul Pelliot, 1878-1945）來華，在北平期間同中國學者群體有廣泛的交遊，<sup>2</sup>1933年4月，他在離開中國時，說中國近代之世界學者惟王國維（1877-1927）及陳垣兩人。<sup>3</sup>傅斯年（1896-1950）於1929年致函陳垣，說得更明白：「十年景仰，瞻對無由」，近時「漢學正統有在巴黎之勢。……幸中國遺訓不絕，典型猶在。靜庵先生馳譽海東於前，先生鷹揚河朔於後，二十年來，承先啓後，負荷世業，俾異國學者莫我敢輕，後生之世得其承受。」傅斯年此函意在爭取陳垣加入中研院史語所，該機構的目標之一是「超乾嘉之盛，奪歐士之席」。<sup>4</sup>可見，在1920、1930年代，海內外學界對於陳垣的學術成就已經眾口一詞。傅斯年的來信已經提到對於傳統學術的繼承和超越，以及對於域外漢學的回應和競爭，作為中國學界的佼佼者，陳垣為中國在世界學林贏得了話語權，而且示後來的學人以準繩。

從學術史的角度來說，陳垣的著作是探討其史學發展的重要材料。然而在研究中，應當考慮更為複雜的情況。陳垣1947年為方豪（1910-1980）所編的《馬相伯先生文集》作序時寫道：「凡人為文，逾若干時，輒不愜於衷，此求進之心則然。故凡生前所為文，未經最後訂定，卒後由他人代為裒集者，未必

<sup>1</sup> 陳寅恪，〈陳垣《敦煌劫餘錄》序〉，《金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁266。

<sup>2</sup> 桑兵，〈伯希和與近代中國學術界〉，《歷史研究》，1997年第5期，頁125-126。

<sup>3</sup> 〈尹炎武致陳垣〉（1933年4月27日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010），頁124。

<sup>4</sup> 〈傅斯年致陳垣〉（1929年），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁407-408。

悉符本人之意。」<sup>5</sup>由此可見，依據寫定本可以評價著者的學術成就，但是若用來探討學術發展的過程，難免會失之簡單。事實上，上述序文為方豪所代筆，不過得到了陳垣的首肯，並且陳垣還有所修改，可以視為陳垣的著述。<sup>6</sup>除此之外，即使是寫定本，其選題緣起和論述辭句也常常有著複雜的背景，若不與其他史料比對，往往晦而不顯。

方豪私淑陳垣，他在學術理路上承繼陳垣十分明顯。二人往來較為密切，因此方豪對於陳垣史學的發展具有難得的卓見。陳垣以研究元也里可溫而一舉成名，這一研究從初版到寫定歷時甚久。1917年5月初版時名為〈元代也里可溫考〉，同年8月增訂再版時已改為〈元也里可溫考〉，1920年10月增訂三版仍名為〈元也里可溫考〉，1934年9月寫定並將題目改為〈元也里可溫教考〉。<sup>7</sup>陳垣以對史料竭澤而漁著稱，這一風格的形成與此文的寫作經驗不無關係。方豪充分論證了陳垣關於也里可溫研究的過程以及此一研究對於陳垣乃至中國史學的意義，並指出英斂之（1867-1926）和馬相伯（1840-1939）對於陳垣學術的重要影響。<sup>8</sup>馬相伯和英斂之皆為天主教會中人。事實上，仔細審讀陳垣關於外來宗教的著述，可以發現它們與基督教會的關係十分密切，其中尤其以耶穌會為內核。<sup>9</sup>對這一關聯進行深入考辨，並且將其置於明末以來中西文化交流的視域中審視，頗能看出近代學術對於數百年傳教運動所積累資源的利用，以及教會方面在近代學術形成和發展過程中的參與和貢獻。

<sup>5</sup> 〈陳序〉，載方豪編，《馬相伯先生文集》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》（臺北：文海出版社，1972），輯78，頁1。

<sup>6</sup> 方豪，〈與勵耘老人往返書札殘牘稿（續完）〉，《傳記文學》，卷20期5（1973年5月），頁83。

<sup>7</sup> 方豪，〈國人對「也里可溫」之再認識〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》（臺北：輔仁大學出版社，2010），頁21-23。

<sup>8</sup> 方豪，〈民初馬相伯、英斂之、陳援菴三先生之交往〉，《東方雜誌》，復刊卷6期8（1973年2月），頁18-25。

<sup>9</sup> 陳垣在民國初期曾在北京受洗成為基督新教徒，此點經劉賢教授考證已成定論。本文則側重於描述一個吊詭的現象：與其所皈依的宗教相比，陳垣在史學研究方面卻與天主教有著更為密切的關係。參劉賢，〈陳垣基督教信仰考〉，《史學月刊》，2006年第10期，頁83-85。

## 二、英斂之、馬相伯和陳垣的學術因緣

陳垣在中年時由從政轉向治學，在這個過程中，英斂之和馬相伯是兩個極為重要的襄助者。<sup>10</sup>筆者試述三人往還的先後關係。馬相伯曾為華籍耶穌會司鐸，1876年出會，他在還俗之後仍然和以徐家匯為中心的耶穌會團體保持密切關係。英斂之是清末民初著名的社會活動家，也是天主教徒。馬相伯和英斂之最遲在1897年訂交，<sup>11</sup>此後由於志同道合而往來日密。<sup>12</sup>陳垣在1919年4月為英斂之《萬松野人言善錄》作跋時，說「余之識萬松野人，因《言善錄》也。……丁巳春，居京師，發願著中國基督教史，於是搜求明季基督教遺籍益亟……已而得《言善錄》，知野人藏此類書眾，狂喜，貽書野人，盡假而讀之，野人弗吝也。……此余訂交野人之始也。」<sup>13</sup>丁巳為1917年，可知陳垣和英斂之的往還始於該年春。陳垣在1913年當選眾議院議員並從廣州遷居北京，他在4月參加第一屆國會會議時同總統府高等顧問馬相伯訂交。<sup>14</sup>1916年，陳垣寫成《中國分合一覽表》，馬相伯為陳垣此作寫了一篇「書後」。<sup>15</sup>不過，截至此時，陳垣和馬相伯的交往並不算深入。陳垣在結識英斂之以後，由於英斂之的關係而與馬相伯交往逐漸密切。

陳垣的多篇有關天主教的論文與英斂之和馬相伯有不解之緣，限於篇幅，此處僅以〈從教外典籍見明末清初之天主教〉為引子進行詳細申論。此文發表於1934年，這時陳垣研治明末清初天主教史已經有豐富的經驗。該文上、下兩編包含十二個主題，如「補教史之不足」、「正教史之偶誤」、「與教史相

<sup>10</sup> 許有成，〈關於陳垣與馬相伯交往的一些史實——兼談陳垣與英斂之訂交〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1988年第2期，頁10-14；張榮芳，〈陳垣陳樂素父子與馬相伯的學術交往〉，《學術研究》，2013年第12期，頁118-122、轉頁149。

<sup>11</sup> 方豪編著，〈馬相伯先生年譜新編〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁198。

<sup>12</sup> 方豪編著，〈馬相伯先生年譜新編〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁274。

<sup>13</sup> 〈陳垣跋〉，載英斂之，《萬松野人言善錄》，收入周萍萍編，《英斂之集》（桂林：廣西師範大學出版社，2013），冊2，頁170。

<sup>14</sup> 劉乃和、周少川等著，《陳垣年譜配圖長編》（瀋陽：遼海出版社，2000），頁59-62。

<sup>15</sup> 方豪編著，〈馬相伯先生年譜新編〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁269。

參證」、「反對口中可得反證」以及「旁觀議論可察人言」等，這些是陳垣對於個人研究的經驗總結。陳寅恪在讀了這篇文章後專門寫信給陳垣「以致欽仰之意」：

頃讀大作訖，佩服之至。近來日本人佛教史有極佳之著述，然多不能取材於教外之典籍，故有時尚可供吾國人之補正餘地（然亦甚鮮矣）。今公此作，以此標題暢發其蘊，誠所謂金針度與人者。就此點言，大作不僅有關明清教史，實一般研究學問之標準作品也。拜誦之後，心悅誠服。<sup>16</sup>

陳寅恪對於此文的高度評價是以當時的國際學術競爭為背景。<sup>17</sup>事實上，除了學術方面的價值以外，此文的創作體現了陳垣對馬相伯和英斂之二人的感懷。在下文中，筆者嘗試對此進行論證。

馬相伯在 1915 年曾致信徐家匯藏書樓中文部主任張漁珊（1872-1929），稱「Lettres édifiantes 一記順治優待湯若望及湯若望故事；一記雍正為〔四〕阿哥時，因堂中不肯刻杖頭老壽星，發怒仇教，後獵熱河。震旦之故事，能譯登雜誌，人必樂觀。又元朝本篤會真福奧德里曾親述來華返義路程，若皆修飾登雜誌，教外人必樂觀。」<sup>18</sup>“Lettres édifiantes”為《耶穌會士書簡集》，是研治清初天主教史的重要文獻。函中所說「雜誌」為《聖教雜誌》，此時張漁珊為該雜誌的副主任。<sup>19</sup>奧德里一般譯為和德理（Odoricus de Portu Naonis, O.F.M., 1265-1331），為方濟各會士，<sup>20</sup>馬相伯函中誤認為本篤會士，可能是因為記憶不確。在這封信函中，馬相伯已明顯表露欲張大天主教史的意願，從而使教外人士關注教會的往事。

<sup>16</sup> 〈陳寅恪致陳垣〉（1934年4月6日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁398。

<sup>17</sup> 葛兆光，〈《新史學》之後——1929年的中國歷史學界〉，《歷史研究》，2003年第1期，頁82-97。

<sup>18</sup> 馬相伯，〈致張漁珊司鐸六書〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁48。

<sup>19</sup> 〈歷年本誌主任〉，《聖教雜誌》，卷25期12（1936年12月），扉頁。

<sup>20</sup> 方豪，《中國天主教史人物傳》（北京：中華書局，1988），冊1，頁29-31。

馬相伯在信中所說的湯若望（Johann Adam Schall von Bell, S.J., 1592-1666）之事是陳垣創作〈湯若望與木陳忞〉的遠源。該文撰於 1938 年，主要用包括語錄在內的佛教文獻與西文教史互證。用陳垣的話來說，不同史源的材料在身分上是「兄弟證」，非「父子證」，如果能夠吻合，自然可靠。<sup>21</sup>反其意而言，如果不能吻合，則有必要進行考辨。有學者認為，以語錄證史是陳垣的創舉。<sup>22</sup>陳垣的另外兩部名著《明季滇黔佛教考》和《清初僧諍記》從語錄中擷取的史料甚夥，而首開其端者，則是〈湯若望與木陳忞〉。陳垣對於此作也是十分得意和在乎，認為「頗有新發見與新解釋」，<sup>23</sup>刊出之後不久在家書中間陳樂素（1902-1990）「湯若望文有影響否？」<sup>24</sup>

〈湯若望與木陳忞〉以順治帝（1638-1661）、湯若望和木陳忞（1596-1674）三人為著眼點，探討了歷史上諸多關鍵問題，如順治帝之信仰、清初宮廷內耶穌會士之地位、宮廷內佛耶之爭以及天主教融入中國文化之問題等，是學術史上的經典之作。陳垣在文章的「引言」中講述了選題的緣起，大略為：以往讀雍正上諭，諭稱木陳忞著有《北遊集》，其中狂悖乖謬之語甚多，民國二十五年發現《北遊集》，民國二十七年，楊丙辰（1892-1966）譯德國耶穌會士魏特（Alfons Văth, S.J.）所著《湯若望傳》，兩相對讀，並參以其他文獻創作而成。<sup>25</sup>事實上，陳垣對於此一論題的準備已有多年的時間。

1917 年 11 月期的《聖教雜誌》刊有〈清順治帝果遁五臺山為僧乎〉一文，作者署名「東蒙」。此時張漁珊主持該雜誌，「東蒙」是否為其筆名，不能斷言，然而此文的確是根據馬相伯的指示而創作。文章開篇便說「有清一代，宮內奇聞，層見疊出。……至若順治帝之出家五臺山，謂緣一妃之卒，遂削髮披

<sup>21</sup> 陳垣，〈順治皇帝出家〉，《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980），冊 1，頁 535。

<sup>22</sup> 許冠三，〈陳垣：土法為本洋法為鑒〉，收入《新史學九十年》（長沙：嶽麓書社，2003），頁 123。

<sup>23</sup> 〈陳垣致陳樂素〉（1938 年 12 月 21 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 1102。

<sup>24</sup> 〈陳垣致陳樂素〉（1939 年 3 月 26 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 1105。

<sup>25</sup> 陳垣，〈湯若望與木陳忞〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 483-484。

緇，棄天下而不顧，雖亦久已膾炙人口，然其事良有研究之價值，且亦至有興味者也。」<sup>26</sup>這與馬相伯致張漁珊函中所說「若皆修飾登雜誌，教外人必樂觀」，恰可呼應。

該文篇幅較長，主體部分是對耶穌會的德修士以西文撰寫的史著的譯文。作者說，德修士認為順治帝出家五臺山是「千古未有之奇聞，於漢文書籍，既考索不得，乃求諸西書，欲一窮抉其隱。」這名「德修士」應是德禮賢（Pasquale d'Elia, S.J., 1890-1963），義大利籍耶穌會士。德禮賢參閱六種西文史著，較重要者包括湯若望著《中國開教史略》和夏鳴雷（Henri Havret, S.J., 1848-1902）著《湯若望傳略》（手稿）等。此處筆者旨在論證陳垣曾經對東蒙的這篇文章有所參考和借鑒，因此對於該文的詳細情況不作贅述。〈湯若望與木陳忞〉全文並未提及東蒙這篇文章，然而還是有內在線索可以追尋。

陳垣在「順治出家問題」一節，作結論說「故謂順治為出家未遂則可，謂其無出家之意，無出家之事則不可。而論者猶多謂一夫一妻之制，皇帝必不能行。則試問出家易乎？一夫一妻之制易乎？既可以出家，棄妻子棄天下如敝屣〔屣〕，獨不可守一夫一妻之制乎？必不然矣。」<sup>27</sup>至於第一句「謂順治為出家未遂則可，謂其無出家之意，無出家之事則不可」，夏鳴雷和德禮賢也有近似的結論。<sup>28</sup>值得注意的是第二句，細讀可以發現頗為突兀和耐人尋味。這顯然是對既有研究的回應，然而縱觀陳垣的全文，並未提到有研究稱順治帝不能遵守一夫一妻之規的文句。

原來東蒙的文章在解釋順治帝佞佛時，總是將原因歸為順治帝難抵私慾，而僧侶誘惑縱容，最終使皇帝棄耶向佛。作者說「帝之所以佞佛，雖殊出自本意，而亦惑於僧侶之諂諛，適遂其欲放縱慾心之懷。……帝之所以初欲皈依公教，則因鑒於湯若望司鐸學問之淵博，操守之貞潔，與夫所述公教之道理。……而僧侶輩，深恐失帝寵遇，因奏曰：陛下所喜欲者，無一不可為，或私慾放縱，

<sup>26</sup> 東蒙，〈清順治帝果遁五臺山為僧乎〉，《聖教雜誌》，卷 6 期 11（1917 年 11 月），頁 481。

<sup>27</sup> 陳垣，〈湯若望與木陳忞〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 498。

<sup>28</sup> 東蒙，〈清順治帝果遁五臺山為僧乎〉，《聖教雜誌》，卷 6 期 11，頁 489-490。

而有罪過，祇須於生時施惠僧侶，則山陵崩後，無所恐懼矣。帝卒以湯若望所述之誠命不能恪遵，遂敬禮偶像。」<sup>29</sup>

對照陳垣和東蒙的兩篇文章，可以發現陳垣的論述和解釋要複雜和精緻得多，因此他在致陳樂素的家書中說自己「頗有新發見與新解釋」。實際上他心中自有其標的，因為史學研究中，「新發見」不足為怪，「新解釋」則一定是針對「舊解釋」而言。陳垣並未否定佛教僧侶在私慾方面對於順治帝的縱容，而是否定將順治帝佞佛單一地歸結為該因素。至於陳垣對《聖教雜誌》的熟悉情形，下文還將論及。

馬相伯在 1915 年寫信給張漁珊時，陳垣與馬相伯和英斂之還沒有密切的往來，及至訂交以後，陳垣說：「二先生有所計議，余往往得首先聞之；二先生有所刊布，余亦得先睹為快。」<sup>30</sup>可見陳垣在學術上受益於馬相伯和英斂之二人頗多。1919 年馬相伯致信英斂之，說「《真福和德理傳》，鄂省崇正書院梓……倘得援菴重加考訂，亦元末聖教史也，亦歐洲中世史也。」<sup>31</sup>陳垣似乎沒有關於和德理的撰述，可能主要是因為漢文史料不足。馬相伯在 1919 年所作的〈《明李之藻傳》序〉中說：「人群之理，由來貴輔翼相成，故堯之成，成於得舜，舜之成，成於得禹、皋陶，況乃欲成天國之事乎？……吾友陳援菴心志於古，敏求而強記，既考天教之興於元，復考天教之興於明，異哉！即就之藻所著鉤其要而為之傳，傳由英君斂之寄讀一過，不禁報英君曰：吾與汝弗如也！惟其弗如，則所盼盼然期於陳君者，豈徒志古而已哉！」<sup>32</sup>馬相伯以堯之得舜和舜之得禹與皋陶比擬自己和英斂之得識陳垣，這種讚歎之情可謂無以復加。尤其值得注意的是，馬相伯稱自己對陳垣「盼盼然所期者非徒志古」，那麼其期盼中一定還含有現實的關懷。

<sup>29</sup> 東蒙，〈清順治帝果遁五臺山為僧乎〉，《聖教雜誌》，卷 6 期 11，頁 485-486。

<sup>30</sup> 〈陳序〉，載方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 2。

<sup>31</sup> 馬相伯，〈致英斂之先生書〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 210。

<sup>32</sup> 馬相伯，〈《明李之藻傳》序〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 211。



誠如陳垣所說，馬相伯和英斂之二人以振興教會文風爲夙志，以表彰利瑪竇（Matteo Ricci, S.J., 1552-1610）、艾儒略（Giulio Aleni, S.J., 1582-1649）、徐光啓（1562-1633）和吳漁山（1631-1718）等教中飽學之士爲己任，在馬相伯和英斂之看來，這些先賢不但關乎教會文風的純正，同時也是天主教融入中國文化的典範。<sup>33</sup>1916年北京北堂有法文雜誌對利瑪竇、湯若望等出言不遜，馬相伯得知後大爲光火，立即寫信給英斂之，稱：「頃悉北堂有法文星期雜誌，內言：利子不善華文，所著無一足貴……彼等以華語爲難，故以爲魔言，因想利等亦斷不能通曉。」<sup>34</sup>

十九世紀天主教在華的形勢與十七、十八世紀迥然不同，此時近代學科逐漸細分並專業化，中西之間權勢的對比也發生了顯著的變化。十九世紀中期以後再次入華的天主教會似乎摒棄了利瑪竇制定的學術傳教路線，他們的學術活動與傳教事業有明顯的分離趨勢。一部分傳教士不注重研習中國語言和文化，並且多有菲薄，馬相伯的惱怒主要是對此而言。

這實際上反映的是認同的問題。當時在華的外籍教士，在宗教認同和民族認同上的衝突十分明顯，難以使中國有識之士心悅誠服。1929年，馬相伯在撰寫〈教廷使署誌〉時稱：「夷考天主真教大道爲公，實我古人精一危微聖敬昭事之張本，即有褊心，於教理無可仇也。惟於教士，誣以敵國外患所寄生，國人心理所同仇者，則言未畢而翕然深信矣！當明末清初，教難迭興者踰百年，雍正、乾、嘉教難不斷者又踰百年，而京聘教士如故，外則搜捕綦嚴者，亦可見教士非所防，所防者外患。」<sup>35</sup>陳垣在〈從教外典籍見明末清初之天主教〉一文中評論梅文鼎（1633-1721）和全祖望（1705-1755）的兩首詩時也說：「故國際間疑忌之心理，仍不能除。……此直國際間之疑忌耳，與教何與！然必牽涉及教，此教之不幸也。全祖望此詩，亦可代表當時一般心理。」<sup>36</sup>馬相

<sup>33</sup> 〈陳序〉，載方豪編，《馬相伯先生文集》，頁2。

<sup>34</sup> 馬相伯，〈致英斂之先生書〉，方豪編，《馬相伯先生文集續編》，收入沈雲龍主編《近代中國史料叢刊》（臺北：文海出版社，1972），輯78，頁42。

<sup>35</sup> 馬相伯，〈教廷使署誌〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁334。

<sup>36</sup> 陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，《陳垣學術論文集》，冊1，頁204-205。

伯就現實所發的議論和陳垣在歷史研究中得出的結論聲應氣求，可見二人的共識。當時馬相伯年事已高，常常請陳垣幫忙潤色和修改一些文稿，<sup>37</sup>這其中便包括〈教廷使署誌〉。<sup>38</sup>

由是觀之，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉下編的各個主題，包括「教士之品學」、「教徒之流品」等，除了「志古」以外，「諫今」也是其目的，證據在於最後一節「教徒之教外著述」。陳垣稱：「余嘗謂教徒應與教外發生關係。然欲與教外發生關係，必須有教以外之著述。」這一思想與馬相伯一脈相承。陳垣接著說：「清人考據之風極盛，考經書算學天文者，為《尚書》釋天者，言觀象授時者，皆不能不引用利瑪竇、湯若望之說。非然者，一部經解，何能與天主教發生關係。」換句話說，因為重視與教外的聯繫，利瑪竇和湯若望的學說在清代學者群體中甚有影響。最後，陳垣以親歷之事結束全文。1922年左右，英斂之介紹陳垣與鮑潤生（Franz Xaver Biallas, S.V.D., 1878-1936）司鐸相識，並告訴他鮑潤生正在翻譯《楚辭》。陳垣聽後甚為驚訝，認為天主教與《楚辭》風馬牛不相及。後來他得知「明末西士陽瑪諾著《天問略》，後刊入《藝海珠塵》，『天問』二字，實本《楚辭》。雍正間《山帶閣注楚辭》〈遠遊〉、〈天問〉諸編，引用利瑪竇、陽瑪諾（1574-1659）、傅汎際（1578-1653）、湯若望之說，為天主教與《楚辭》發生關係之始，蓋已二三百年於茲矣。」<sup>39</sup>

陳垣還將此一思想傳遞給天主教會中人。方豪於1945年11月7日致函陳垣，說「數年前編《文史》副刊，附《益世報》出版，客歲編印《真理雜誌》，其性質皆遵先生昔年所示，教內雜誌期能獲教外人閱讀。」<sup>40</sup>1946年8月30日，陳垣致函耶穌會司鐸徐宗澤（1886-1947），說：「拙著《佛教考》本專為傳教士有所借鏡而作，深盼傳教士能細讀一遍。……其中如『士夫禪悅』、『遺民逃禪』、『遺民禪侶』、『有教無類』等篇，明季公教初來，未能深入社

<sup>37</sup> 方豪編著，〈馬相伯先生年譜新編〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁271。

<sup>38</sup> 〈馬相伯致陳垣〉（1929年6月7日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁38-39。

<sup>39</sup> 陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，《陳垣學術論文集》，冊1，頁225-226。

<sup>40</sup> 〈方豪致陳垣〉（1945年11月7日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁328。

會，何從有此史料？又如『高僧輩出』、『傳燈鼎盛』等篇，當時公教華籍教士甚少，何從有此現象？……今日能借鏡佛教史，亦可促成公教進步也。高明以爲何如？」<sup>41</sup>《佛教考》全稱《明季滇黔佛教考》，作於抗戰期間，是陳垣表彰氣節的史著之一。在這封信中，陳垣自道了他這一名著的另一個現實關懷。

### 三、徐宗澤和陳垣的學術交往

陳垣以目錄學著稱，他在爲余嘉錫（1884-1955）的著作寫序時說，余嘉錫「平日博覽群籍，爲文則取精用宏」，<sup>42</sup>這實際上也可視爲夫子自道。陳樂素在評價陳垣的史學研究時，說陳垣「對於材料是十分審慎的，是博采而又精研的」。<sup>43</sup>1940年，陳寅恪爲陳垣的《明季滇黔佛教考》作序，稱：

嚴格言之，中國乙部之中，幾無完善之宗教史。然其有之，實自近歲新會陳援菴先生之著述始。先生先後考釋摩尼佛教諸文，海內外學者咸已誦讀而仰慕之矣。今復以所著《明季滇黔佛教考》遠寄寅恪讀之，並命綴以一言。寅恪頗喜讀內典，又旅居滇地，而於先生是書徵引之資料，所未見者，殆十之七八。<sup>44</sup>

可見，對於史料的選裁和運用是陳垣的史學著作得以彰揚的重要因素。<sup>45</sup>陳垣有關外來宗教史的研究，從徐家匯藏書樓得力甚多，爲他提供具體幫助的主要是徐宗澤。徐宗澤司鐸是徐光啓第十二世孫，1924-1947年任徐家匯藏書樓中文部主任，他通過馬相伯與陳垣結識。<sup>46</sup>

<sup>41</sup> 〈陳垣致徐宗澤〉（1946年8月30日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁354。

<sup>42</sup> 陳垣，〈《余嘉錫論學雜著》序〉，《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1982），冊2，頁425。

<sup>43</sup> 陳樂素，〈陳垣同志的史學研究〉，《中國史研究》，1980年第4期，頁14。

<sup>44</sup> 陳寅恪，〈陳垣《明季滇黔佛教考》序〉，《金明館叢稿二編》，頁272。

<sup>45</sup> 關於陳垣對史料的認識和運用，齊世榮先生有精彩的論述。參齊世榮，〈略說文字史料的兩類：官府文書和私家記載〉，《歷史教學問題》，2013年第2期，頁11-12。此點承匿名評審專家提示，謹致謝意！

<sup>46</sup> 〈馬相伯致陳垣〉（年份不詳），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁40。

陳垣的吳漁山研究充分利用了多種徐家匯藏書樓的文獻。陳垣校勘〈墨井道人傳〉，以李杕（1840-1911）所編《墨井集》中收錄的版本為主，以其他版本參校。李杕為清末的華籍耶穌會司鐸。〈墨井道人傳〉是「吳歷傳記最早之史源」，然而李杕的版本卻多有偽誤。<sup>47</sup>李杕將吳歷的多部詩文集合為一編，命名為「墨井集」，陳垣將原本一一析出，作〈《墨井集》源流考〉，此文參考了徐家匯藏書樓所藏的吳歷《三巴集》抄本和《三餘集》抄本。〈《墨井書畫集》錄文訂誤〉一文討論的對象為法文著作《墨井書畫集》，該書「收入《漢學叢書》第三十七種」。<sup>48</sup>《漢學叢書》（*Variétés sinologiques*）為徐匯光啓社所出版的漢學著作叢刊，由夏鳴雷於 1892 年創辦。「墨井書畫集」為譯名，原書題為“*Le Père Simon A. Cunha S.J. (Ou Li Yu-Chan) 吳歷漁山: l'homme et l'œuvre artistique*”，<sup>49</sup>作者是「張漁珊司鐸與普司鐸」。「普司鐸」名為 Pierre de Prunelé，是法國籍耶穌會士，《在華耶穌會士錄》記載其中文名為晉都祿（1881-?），<sup>50</sup>兩種說法應該有一種為訛誤。

陳垣通過比勘不同的版本，來考訂《三巴集》中聖學詩的刪除，頗費周折。李杕所輯的《墨井集》中包含吳歷的詩集《三巴集》。通行的道光間顧氏小石山房本《墨井詩鈔》也附有《三巴集》，這一版本和李杕的版本相比所闕甚多。顧氏版本來源於陸道淮編刻的《墨井詩鈔》，陸道淮是吳漁山的學生，吳漁山生前曾以未刊詩鈔相託付，以理推之，陸道淮不會刪除吳漁山的詩作。陳垣後來獲得陸道淮編康熙季年飛霞閣精刻本《墨井詩鈔》，發現該刻本也沒有收錄吳歷的聖學詩。於是陳垣「函詢徐匯所藏抄本，知徐匯《三巴集》有二本，一本題《三巴集稿》，另一本則與李杕所輯的版本相同。根據這兩個抄本，陳垣判斷陸道淮所編的《三巴集》，本來有聖學詩，後來可能被此刊本的校訂者、

<sup>47</sup> 陳垣，〈《墨井道人傳》校釋〉，《陳垣學術論文集》，冊 2，頁 259。

<sup>48</sup> 陳垣，〈《墨井書畫集》錄文訂誤〉，《陳垣學術論文集》，冊 2，頁 269。

<sup>49</sup> M.Tchang et P. de Prunelé, *Le Père Simon A. Cunha S.J. (Ou Li Yu-Chan) 吳歷漁山: l'homme et l'œuvre artistique* (Chang-hai: Imprimerie de T'ou-sè-wè, 1914).

<sup>50</sup> *Catalogus Patrum ac Fratrum S.J. qui Evangelio Christi Propagando in Sinis Adlaboraverunt Pars Secunda: 1842-1908* (Chang-Hai: Ex Typographia Missionis Catholicae in Orphanotrophio T'ou-sè-wè, 1908).

教外人張鵬翀（1688-1745）所裁汰。此外，陳垣還發現李杓所輯的版本也刪除了兩首詩，因為它們是悼亡之作。<sup>51</sup>可見教內人士與教外人士因為立場的不同而各取所需，如果不廣泛搜羅文獻相互比對，很難得到史實的真相。

除了《三巴集》以外，徐家匯藏書樓還藏有吳歷《三餘集》抄本，徐宗澤為陳垣抄錄了一個副本。陳垣說，《三餘集》中「與教史最有關者為〈哭司教羅先生〉二十韻，德禮賢著《中華本國主教》，謂有何天章司鐸，疑亦由羅主教祝聖，今此詩云：『勳榮超世主教尊，所傳鐸品只三子』，則何天章似不在內。」<sup>52</sup>核對德禮賢所著的英文本，可知陳垣所述非常準確。<sup>53</sup>陳垣考訂吳漁山生年，則利用了《耶穌會會士檔》，該檔案從裴化行（Henri Bernard, S.J., 1889-1975）司鐸處得來。<sup>54</sup>裴化行也是法籍耶穌會士，當時在耶穌會所辦的天津工商學院任歷史學教授，他似乎是通過徐宗澤與陳垣結識。<sup>55</sup>此外，陳垣在此文的寫作中參考的徐家匯藏書樓文獻還包括高龍鞏（A. M. Colombel, S.J., 1833-1905）的《金陵開教錄》，以及上洋陶淑天懿氏《康熙乙亥年吟草》等。<sup>56</sup>

徐家匯藏書樓在徵集文獻方面也曾得到陳垣的幫助。徐宗澤在 1933 年 11 月 24 日致函陳垣，說「徐文定公著有《毛詩六帖》，聞羅振玉先生抄有是書，不知仗先生鼎力能設法覓到否？」<sup>57</sup>次年，陳垣在撰文中稱徐光啓的《詩經六帖》久已不存，「去年徐公三百周年紀念，余曾為上海耶穌會徐司鐸抄得殘本一部，寄藏徐匯藏書樓。」<sup>58</sup>所抄《詩經六帖》的原本為吳氏拜經樓舊藏抄本，

<sup>51</sup> 陳垣，〈吳漁山生平〉，《陳垣學術論文集》，冊 2，頁 253-256。

<sup>52</sup> 陳垣，〈吳漁山生平〉，《陳垣學術論文集》，冊 2，頁 256-257。

<sup>53</sup> Pascal M. d'Elia, *Catholic Native Episcopacy in China, Being an Outline of the Formation and Growth of the Chinese Catholic Clergy 1300-1926* (Shanghai: Tusewei Printing Press, 1927), pp. 34-35.

<sup>54</sup> 陳垣，〈吳漁山年譜〉，《陳垣學術論文集》，冊 2，頁 300。

<sup>55</sup> 〈徐宗澤致陳垣〉（約 1927 年 4 月 25 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 350。

<sup>56</sup> 陳垣，〈吳漁山年譜〉，《陳垣學術論文集》，冊 2，頁 306-307。

<sup>57</sup> 〈徐宗澤致陳垣〉（1933 年 11 月 24 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 352。

<sup>58</sup> 陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 225。

羅振玉（1866-1940）似乎轉給了燕京大學圖書館，陳垣則抄自燕京大學圖書館。<sup>59</sup>

除了在文獻方面互通有無之外，陳垣和徐宗澤還常常就學術問題通信切磋。徐宗澤在 1933 年 5 月 6 日致函陳垣，說：「接誦二書敬悉。囑查清初魏信，未見，恐傳聞有誤否？關於何事，俾有線索再從西書一查，或能有得。」<sup>60</sup>陳垣的去信今已不存。「清初魏信」具體是什麼，徐宗澤在信中也沒有明言。<sup>61</sup>然而可以看出的是，陳垣解決史學問題的方式。上文已經論證陳垣通過西文史著的線索搜尋中文史料，鉤沉考證。此信證明陳垣同樣根據中文史料反向尋求西文史著的互證，而為他提供幫助的學友之一，便是精通西文的耶穌會司鐸徐宗澤。

徐宗澤在此封信中接著說：「《古今敬天鑒》、《天學本義》敝處所藏抄本係來自河間府耶穌會書室，除韓序外，有白晉自序，今另抄上。惟伯希和所見之書題為『大清……編輯』，中所缺之字，伯先生疑為『烏』字或『額』字，如此假定不錯，則有關於蘇努之子矣。但此設想未必確切，因 Couprant 及 Corvier 之《中國書目》（筆者按：此二名皆誤，應為 Courant 和 Cordier，即西方漢學史上著名的「古朗（Maurice Courant）書目」和「高迪愛（Henri Cordier, 1849-1925）書目」）上均謂白晉所編，但亦有疑非白晉者。……伯希和在《通報》上興起之問題有待解決，未知然否？澤如能效力之處，必樂為之也。」<sup>62</sup>

由於陳垣的去信已經不存在，我們只能根據徐宗澤的回信推知陳垣一定詢問或者討論了伯希和發表在《通報》上關於蘇努（1648?-1725）和白晉（Joachim

<sup>59</sup> 宗澤，〈徐文定公《毛詩六帖》發現記〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 9（1936 年 9 月），頁 556。

<sup>60</sup> 〈徐宗澤致陳垣〉（1933 年 5 月 6 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 352。

<sup>61</sup> 復旦大學文史研究院張佳副研究員提示此處的「清初魏信」應該是關涉魏喬介（1616-1686）的一些信函，謹此致謝。劉聲木《菴楚齋隨筆》有一則筆記題為「論魏喬介奉天主教」，稱「孰知其生平夙奉天主教，列名氏於上海徐家匯天主堂中。當時致天主教神甫書札甚多，皆藏於天主堂藏書樓中，備言奉天主教原委，實為文毅極大羞辱。」參劉聲木撰，劉篤齡點校，《菴楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆》（北京：中華書局，1998），冊 1，頁 90；黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 141；齊仁達，〈魏喬介生平與著作研究〉（上海：復旦大學歷史學系碩士論文，2010 年 5 月），頁 8-9。

<sup>62</sup> 〈徐宗澤致陳垣〉（1933 年 5 月 6 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 352。

Bouvet, S.J., 1656-1730) 的文章。伯希和的這篇文章發表於 1932 年的《通報》，<sup>63</sup>巧合的是，在同一期的《通報》上還有伯希和的另一篇文章，其中回應了陳垣 1925 年發表的〈跋教王禁約及康熙諭西洋人〉一文，<sup>64</sup>可見二人彼此間的密切關注與學術對話。從陳垣的角度來說，這種國際學術交流從教會方面得到的幫助甚多。

1934 年 5 月 12 日陳垣訪問徐家匯藏書樓，與徐宗澤暢聊學術。兩天以後，徐宗澤致函陳垣，告知新獲的文獻：「近澤又從巴黎國立圖書館影印《徐文定公行略》，係撰自柏應理，第六期《聖教雜誌》上將刊登。」<sup>65</sup>由此信可見，陳垣對《聖教雜誌》十分熟悉。1936 年第 3 期《聖教雜誌》載有徐宗澤的隨筆：「順治皇帝待湯若望，是非常優渥的，一六五三年，送他一『通玄教師』匾額。『玄』字後改為『微』字。……今見《吳梅村集》卷六有〈通玄老人龍腹竹歌〉，茲錄下：通玄老人來何方，碧臚頰面拳毛蒼。……讀此歌，可見康熙前為『通玄』之一証。」<sup>66</sup>1947 年 9 月，陳垣發表了〈《吳梅村集·通玄老人龍腹竹》解題〉一文。陳垣關注吳梅村（1609-1672）此詩，或者是受到了徐宗澤隨筆的啓發，或者是他獨立的發現。即使是受到了徐宗澤隨筆的啓發，也可以看出，同一個選題經過了陳垣的手筆，便可在學術上創獲鉅大。

陳垣在文章中先引此詩，然後說「自來注家……均不注『通玄老人』爲何人，『龍腹竹』爲何竹。余嘗考之，『通玄老人』者湯若望，『龍腹竹』者荷蘭人隆福所發現之竹類也。」陳垣稱自己曾遍尋植物圖譜，未檢得龍腹竹之名，著疑多年。一日他與英斂之哲嗣英千里（1900-1969）談論及此，英千里爲他查詢外國植物辭典，發現辭典中常見十七世紀荷蘭植物學家隆福（Georg Eberhard Rumphius, 1627-1702）之名。陳垣於是判斷「龍腹音譯非義譯，梅村

<sup>63</sup> Paul Pelliot, "Sur quelques manuscrits sinologiques conservés en Russie," *T'oung pao*, 29:1-3 (1932), pp. 104-109.

<sup>64</sup> P. Pelliot, "Trois noms chinois de missionnaires sous K'ang-hi," *T'oung pao*, 29:1-3 (1932), pp. 109-111.

<sup>65</sup> 〈徐宗澤致陳垣〉（1934 年 5 月 14 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 353。

<sup>66</sup> 澤，〈隨筆〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 3（1936 年 3 月），頁 177。

詩作龍腹，故神其說耳。」接著他詢問荷蘭籍聖言會司鐸胡魯士（Henry Kroes, S.V.D., 1903-1989），胡魯士告之以〈隆福小傳〉。陳垣由此知道隆福曾任荷屬東印度安波拿島（Amboina）長官，著有《安波拿植物誌》六巨冊。順治十三年（1656）七月，荷蘭使節抵京，欲與中國締結通商條約，當時湯若望頗得清帝信用，湯若望以荷蘭使節為加爾文派教徒，從中作梗，此行無果而終。

陳垣據此判斷，一種可能的情形是，當荷蘭使節東來時，隆福正在安波拿研究植物，此竹由隆福本人或東印度總督持贈荷蘭使節，荷蘭使節轉贈湯若望，湯若望以示吳梅村。於是，「此竹為何竹，在吳梅村不過隨口一問，湯若望亦不過隨口一答，而詩人即以播諸歌詠，宜注家有所不解也。」<sup>67</sup>英千里與胡魯士皆為輔仁大學教授，二人曾分別擔任輔仁大學的秘書長和教務長。<sup>68</sup>此文由一首詩入手，揭示了西方殖民擴張與地域性知識的形成和傳播之關係，並反映了全球化早期國際間政治和宗教的糾纏與角力，篇幅雖小，卻以小見大，堪稱全球史研究佳作。陳垣多聞巧思，善於利用自己的環境治學，在此文的創作過程中得到了中外教會人士的關鍵支持。

#### 四、「古教四考」的形成考述

作為中國宗教史研究的開創者，陳垣所樹立的典範及其在學術史上的意義已經無須贅述。然而，從發生學的角度來看，陳垣關於古代宗教的幾篇考證實際上有著複雜的學術背景，其中，教會因素又是一個至為重要的方面。

陳垣在考證元代也里可溫時，最核心的史料是《至順鎮江志》，他稱此書「最可寶貴，然傳本絕少。」<sup>69</sup>這一文獻之所以寶貴，是由於「也里可溫本身之史料者絕少，著名之鎮江大興國寺碑為也里可溫本身惟一史料，然其原石久已不存，今所見碑文，僅從《至順鎮江志》得之而已。」<sup>70</sup>方豪指出，「三版

<sup>67</sup> 陳垣，〈《吳梅村集·通玄老人龍腹竹》解題〉，《陳垣學術論文集》，冊 2，頁 374-376。

<sup>68</sup> 董鼎編，《學府紀聞：私立輔仁大學》（臺北：南京出版有限公司，1981），頁 82、102。

<sup>69</sup> 陳垣，〈元也里可溫教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 55。

<sup>70</sup> 陳垣，〈馬定先生在內蒙發見之殘碑〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 247。



所增最多者似為第五章〈也里可溫人物之大概〉……最大突破處，為《至順鎮江志》之覓獲，有此志乃知《康熙鎮江志》竟於馬薛里吉思下刪去『也里可溫人』一句。而《至順志》中所記也里可溫人物尚有……十人。」<sup>71</sup>

陳垣於 1917 年 12 月 8 日在日本寫信給慕元甫，稱：

拙著〈也里可溫〉，此間學者，頗表歡迎，將引起此邦學界之注意，他日所得，當不止此。唯《宋元鎮江志匯刻》，此書日本尚未有傳本，當仍在國內求之。趙孟頫、潘昂霄毀教兩碑，已在至順《鎮江志》第十卷發見。般若院本僧寺，不知其何以歸入道觀類？其他資料，尚有為拙著所未引者，三版時當一一增入。至順《鎮江志》，誠考也里可溫者之寶藏，無論如何難覓，不可不備一部也。<sup>72</sup>

陳垣 1917 年 10 月末隨梁士詒（1869-1933）訪問日本，途徑上海，與馬相伯晤面數次，並且在徐家匯藏書樓見到《至順鎮江志》。在增訂三版的〈元也里可溫考〉中，陳垣參考的《至順鎮江志》包括文選樓寫本和包氏刻本兩個版本，二者都藏於徐家匯藏書樓。<sup>73</sup>陳垣論道：「《至順鎮江志·道觀類》：般若院，在豎土山巔……般若院本禪院，何以不歸入寺院類而歸道觀類？此據文選樓藏寫本，今歸徐家匯藏書樓，丹徒包氏刊本已改入卷九寺院類。」<sup>74</sup>

關於鎮江大興國寺碑的信息，陳垣也曾得之於馬相伯和英斂之。陳垣曾說：「江蘇鎮江有也里可溫廟一所，中有十字碑，原碑馬相伯先生曾親見之。」<sup>75</sup>此為演講紀錄，不甚準確。實際的情形是，「關於大興國寺記一事，夙聞馬相伯丈言，鎮江有十字碑，中多音譯，三十年前曾見有拓本，忘其名矣。詢以是否即洪鈞所云之鎮江北固山下殘碑，不敢斷也。年前因丹徒柳君肇嘉以詢陳先生善餘，得其覆書。」<sup>76</sup>

<sup>71</sup> 方豪，〈國人對「也里可溫」之再認識〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁 30。

<sup>72</sup> 〈陳垣致慕元甫〉（1917 年 12 月 8 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 35。

<sup>73</sup> A. C. Moule and Lionel Giles, "Christians at Chên-chiang fu," *T'oung pao*, 16:5 (Décembre 1915), p. 629.

<sup>74</sup> 陳垣，〈元也里可溫教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 33-34。

<sup>75</sup> 陳垣，〈基督教入華史〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 102。

<sup>76</sup> 陳垣，〈元也里可溫教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 49。

「洪鈞所云」指洪鈞（1839-1893）著《元史譯文證補》，其中關於也里可溫的論述是陳垣繼續探討的基礎。陳善餘為陳慶年（1862-1929），丹徒人，他對於大興國寺碑的掌故知之較詳，並且為陳垣的考述提供了珍貴的口述史料。<sup>77</sup>

「夙聞馬相伯丈言，鎮江有十字碑，中多音譯」，可見於 1916 年馬相伯所作的〈書《利先生行蹟》後〉，馬相伯在文中稱「唐之景教碑鄰於梵譯；元之鎮江十字寺碑，羈以音譯，遠不如利子所譯，戛戛獨造，粹然一本於古書。」亦可見於同年馬相伯致英斂之的一封信函，其中說：

馬谷保祿 Marco Polo 又言……馬薛里吉思，公教人，造有兩堂云。據鎮江大興國寺文觀之，實不似公教人所作，豈當時奉教者皆蒙古人？<sup>78</sup>

這一段話包含的信息十分豐富。馬相伯也非常重視中西文史料的互證，這一點與陳垣考證外來宗教史的方法不謀而合。陳垣在考證元代也里可溫時說：

馬薛里吉思之建大興國諸寺，《馬可遊記》載之，謂薛里吉思為敘利亞人，並疑彼為景教主教。初以為景教不稱也里可溫也，嗣見《至順鎮江志·大興國寺記》，稱馬薛里吉思為也里可溫，始知也里可溫者，元時基督教之通稱也。<sup>79</sup>

陳垣判斷也里可溫為元代基督教之通稱，乃是根據《至順鎮江志》大興國寺記這一關鍵史料，其直接啓發來自於馬相伯的提示和英斂之的轉述。有異的是，馬相伯說馬可·波羅稱馬薛里吉思（Mar Sargis）為天主教中人，陳垣說馬可·波羅懷疑馬薛里吉思為景教主教，參考馮承鈞（1887-1946）所譯《馬可波羅行紀》，知馬相伯所說有誤，<sup>80</sup>這可見陳垣在得到啓發之後的查考辨正工作。

<sup>77</sup> 陳垣，〈元也里可溫教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 49-51。

<sup>78</sup> 馬相伯，〈致英斂之先生書〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 160。

<sup>79</sup> 陳垣，〈元也里可溫教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 42。

<sup>80</sup> [意]馬可波羅著，馮承鈞譯，《馬可波羅行紀》（上海：上海書店出版社，2001），頁 347。

馬相伯在為 1917 年 5 月初版的〈元代也里可溫考〉作序時稱：

向余只知有元十字寺為基督舊教堂，不知也里可溫有福音舊教人之義也，知之，自援庵君陳垣始。……余謂也里可溫為舊教者，蓋以時計之，德之路德猶未生故，法之加爾文亦未生故，英之亨利第八俱未生故。<sup>81</sup>

可見馬相伯所稱的「基督舊教」便是天主教。這一點很關鍵。因為馬相伯自身為天主教徒，他一般以「聖教」、「公教」和「真宗教」等稱呼天主教，此處他以看似不太正面的「舊」字自稱其信仰歸屬，有必要進行嚴格辨析。事實上，此處馬相伯稱天主教為「基督舊教」並非孤例。他在 1916 年為英斂之的《萬松野人言善錄》作序時稱：「萬松野人者，與余同教，尤與道有宿契。自幼天性沉毅，獨皇皇然以求道為己任。遍求之於三教，弗慊也，於耶穌新教亦終未慊。弱冠後，始得耶穌舊教之書而讀之，讀之既久且多，因多而疑、而問、而思、而辨，弗慊、弗信，信豈苟然已哉！」<sup>82</sup>在同年他所撰的〈書《利先生行蹟》後〉中，馬相伯更是明白地指出：「天主教非他，耶穌基督所傳之舊教是矣。夫器貴新，而傳家之物必貴舊，謂之舊教誠是也。」<sup>83</sup>

方豪指出，馬相伯此序在陳垣第一版〈元代也里可溫考〉和再版〈元也里可溫考〉中都有，三版以後則不載。陳垣終生尊敬馬相伯，他之所以刪除此序，其中必有原由。方豪說，陳垣在第三版本以後將馬相伯的序和英斂之的跋刪除，後人遂不復知他關於元代也里可溫寫作的經過。<sup>84</sup>事實上，陳垣刪去馬相伯的序，是因為他修正了自己的觀點，而不是刻意地掠美。陳垣在初版和再版中，認為也里可溫僅指天主教，「以為景教不稱也里可溫也，嗣見《至順鎮江志》大興國寺記，稱馬薛里吉思為也里可溫，始知也里可溫者，元時基督教之通稱也。」這一修正觀點是在 1917 年 10 月訪問馬相伯之後所產生，馬相伯的

<sup>81</sup> 馬相伯，〈《元代也里可溫考》序〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 169。

<sup>82</sup> 馬相伯，〈《萬松野人言善錄》序〉，載周萍萍編，《英斂之集》，冊 2，頁 6。

<sup>83</sup> 馬相伯，〈書《利先生行蹟》後〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 94。

<sup>84</sup> 方豪，〈民初馬相伯、英斂之、陳援菴三先生之交往〉，《東方雜誌》，復刊卷 6 期 8，頁 23。

原序內容既然有誤，而且錯誤來源於陳垣的最初文本，在三版修正以後，該序自然沒有存留的必要。

陳垣研究一賜樂業教直接緣起於馬相伯，馬相伯關注這一論題是因為上海外籍耶穌會士對於開封猶太人有專門的研究。1903年，馬相伯曾在一篇文章中說「開封一賜樂業 Israel 尊經龕所藏道經十四部，皆畫革旁行，猶太古字未經增損者。其碑記至謂周時已傳於漢中，建祠於大梁，殆與景教碑陰之大秦字可相表裏。」<sup>85</sup>1915年，旅居北京的馬相伯在致張漁珊的一函中詢問「景教碑及開封猶太碑，不知曾寄徐匯否？因寓內遍索不得也。」<sup>86</sup>「景教碑及開封猶太碑」指的是夏鳴雷關於景教碑的三部著作和西班牙籍耶穌會司鐸管宜穆（Jérôme Tobar, S.J., 1855-1917）關於開封猶太碑的著作。以上四種書籍為《漢學叢書》第7、12、20和17種專著，分別於1895、1897、1902和1900年初版。<sup>87</sup>

陳垣的〈開封一賜樂業教考〉寫成於1919年，其核心史料為三篇碑文：〈重建清真寺記〉（弘治二年）、〈尊崇道經寺記〉（正德七年）和〈重建清真寺記及碑陰題名〉（康熙二年）。陳垣在文章末尾說「上海徐家匯管教士，有法文著述，搜集開封猶太教史料頗眾，民國元年出版。」<sup>88</sup>事實上，此為再版。管宜穆的著作收有上述三碑之錄文，而且附有影印拓片，方便核對。此外，該書還收錄了已毀猶太教寺原有的順治、康熙年間的匾額和楹聯。陳垣在文中對此充分利用。

<sup>85</sup> 馬相伯，〈《拉丁文通》敘言〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁12。

<sup>86</sup> 馬相伯，〈致張漁珊司鐸六書〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁47。

<sup>87</sup> Henri Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou* (Fac-similé de l'inscription syro-chinoise) (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1895); Henri Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou: Histoire du monument* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1897); Henri Havret and Louis Cheikho, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou: Commentaire partiel et pièces justificatives* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1902); Jérôme Tobar, *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1900).

<sup>88</sup> 陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊1，頁302。

歐洲人知道開封有猶太人，始於明末萬曆時期的利瑪竇等耶穌會士。<sup>89</sup>此後二、三百年，入華耶穌會士和新教傳教士對於這一課題的探討不絕如縷，積累了很多文獻，徐宗澤說其中有價值者「當推十八世紀之天主教耶穌會士駱保祿、孟正氣、宋君榮……三人，十九世紀倫敦猶太布教委員會之調查，與美人丁韞良之論著亦不少新獲之資料。」<sup>90</sup>徐宗澤的這一說法本於管宜穆的著作。<sup>91</sup>陳垣參考了管宜穆的著作，並且充分利用了上述天主教士和新教士長期積累下來的文獻。他在文中引述這些文獻時，常以「羅馬教士」、「倫敦會士」、「某西士」指稱，帶給史源判斷一定的難度。

在〈開封一賜樂業教考〉中，陳垣開篇便說：「近吾人獲有康熙季年兩碑拓本，完全無缺；又有康熙二年碑記，並碑陰題名，亦名〈重建清真寺記〉；又獲有康熙六十年羅馬教士所繪寺內外圖二幀；又有道光末倫敦會士所錄寺內匾額楹聯甚夥；又發見順治間一賜樂業人趙映乘著述二百餘卷；並得康熙以來中外學者關於考察此事之記載，及羊革經卷之源流。」<sup>92</sup>這些爲此文的基本史料。

陳垣撰文時，弘治碑和正德碑仍在開封，康熙二年碑已經不知去向。陳垣在文中稱所據的三幅碑文爲「羅馬教士拓本，今藏徐家匯藏書樓。」<sup>93</sup>此「羅馬教士」爲宋君榮（Antoine Gaubil, S.J., 1689-1759），陳垣稱其爲「郭教士」。<sup>94</sup>康熙六十年描繪猶太寺內外之圖二幀的「羅馬教士」爲孟正氣（Jean Domenge, S.J., 1666-1735），陳垣稱其爲「杜教士」。<sup>95</sup>道光末年倫敦會士所錄寺內匾額楹聯見該會調查報告《開封府的猶太人》，報告的導言爲英國聖公會傳教士四

<sup>89</sup> 陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 287。

<sup>90</sup> 徐宗澤，〈開封猶太教概論〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 4（1936 年 4 月），頁 194-195。

<sup>91</sup> 〔法〕榮振華等著，耿昇譯，《中國的猶太人》（鄭州：大象出版社，2005），頁 221。

<sup>92</sup> 陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 269。

<sup>93</sup> 陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 269、273。

<sup>94</sup> 沈公佈譯，〈關於開封一賜樂業教之吉光片羽（下）〉，《聖教雜誌》，卷 21 期 2（1932 年 2 月），頁 76；陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 284。

<sup>95</sup> 徐宗澤，〈開封猶太教概論〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 4，頁 195；陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 285。

美 (George Smith, 1815-1871) 所作。<sup>96</sup>陳垣稱四美為「士蔑氏」。<sup>97</sup>可見，陳垣對於這些教士的人名都是音譯，而且沒有原名對照，這給後來讀者的判斷造成了困難。「趙映乘著述二百餘卷」為《四竹堂紀異》，該書在「順治《開封志》未著錄，康熙三十四年《開封志》著錄藝文續編，乾隆四年《祥符志》著錄乙部史類。」<sup>98</sup>

陳垣的這篇文章充分利用了中西兩方面的歷史文獻，而且涉及在華的新、舊二教。徐家匯藏書樓在文獻提供方面不遺餘力，馬相伯說「徐家匯教堂，光緒時購得羊皮經卷」，<sup>99</sup>陳垣在文中則說「細查其經卷」，因此該猶太經卷必經他過目無疑。陳垣又稱「幹脫之果否為猶太，未詳。」<sup>100</sup>史家張星烺 (1889-1951) 精通外文，廣泛搜集西文史著，證明陳垣所論不誤，為之奧援。<sup>101</sup>這些因素匯集在一起，宜乎方豪稱此文與修訂三版的〈元也里可溫考〉「為陳先生早歲成名作，如鳥之雙翼」。<sup>102</sup>

〈火祆教入中國考〉完成於 1922 年 4 月，〈摩尼教入中國考〉完成於同年 6 月，〈回回教入中國史略〉原為演講稿，刊於 1927 年 9 月。在〈火祆教入中國考〉中，陳垣稱「唐時外教之入中國，火祆而外，尚有大秦、摩尼（或作末尼）、回教等三種。……火祆、大秦、摩尼三教，均原自波斯，學者每混而為一。……因述火祆，不得不兼述大秦、摩尼。」<sup>103</sup>1925 年 7 月 13 日，張星烺致函陳垣，提及西方學者說西安府有回教清真寺，寺內有碑詳記回教入中國事。<sup>104</sup>陳垣在〈回回教入中國史略〉中對此有所考辨，認為該碑為宋明以後

<sup>96</sup> *The Jews at K'ae-fung-foo: Being a Narrative of a Mission of Inquiry, to the Jewish Synagogue at K'ae-fung-foo, on Behalf of the London Society for Promoting Christianity among the Jews* (Shanghai: London Missionary Society's Press, 1851).

<sup>97</sup> 陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 300。

<sup>98</sup> 陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 282。

<sup>99</sup> 馬相伯，〈江蘇省通志局宗教一門囑擬之稿〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 347。

<sup>100</sup> 陳垣，〈開封一賜樂業教考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 278。

<sup>101</sup> 陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 233-234。

<sup>102</sup> 方豪，〈國人對「也里可溫」之再認識〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁 21。

<sup>103</sup> 陳垣，〈火祆教入中國考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 319。

<sup>104</sup> 〈張星烺致陳垣〉（1925 年 7 月 13 日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 233。

的贗品。<sup>105</sup>可見陳垣對於回教早已有所關注。1923年，陳垣發表〈元西域人華化考上〉，該文涉及回回教和摩尼教的篇幅頗大，文中稱「元時西域文化，本由祆教而佛教，而景教，而回教，更唱迭和，浸淫濃郁者數百年。」<sup>106</sup>據〈陳垣簡譜〉，他於1922年研究伊斯蘭教史並開始寫作《元西域人華化考》。<sup>107</sup>由此可證陳垣對於這三教的關注和研究約起於同時。事實上，陳垣在家書中和陳樂素討論治史的經驗時，便曾說「凡撰年譜，應同時撰一二人或二三人，因搜集材料時，找一人材料如此，找三數人材料亦如此，故可同時並撰數部也。若專撰一人，則事多而功少矣。」<sup>108</sup>此三教之考，也可作如是觀。

林悟殊指出，〈火祆教入中國考〉和〈摩尼教入中國考〉雖是姊妹篇，但就論題的開創性而言，前者的價值更高，因為它是世界範圍內對於中國火祆教的第一篇研究。<sup>109</sup>事實上，夏鳴雷對於祆教在中國的歷史早有關注，陳垣的研究很有可能是受到了夏鳴雷著作的啟發。欲證明這一點，須從一封信函的考證入手。

方豪所編《馬相伯先生文集續編》中收錄了馬相伯致英斂之的一封信函，為論述方便起見，筆者稱其為A函，該信中說：

上月二十七日令妹有信來，近日培根與香山不受影響否？子球自津有信來，不知已回京否？前寄蔡小姐英文日誦經一本，不知收到否？我國儒者只顧眼前，夫以眼前之辛苦，得眼前之福利，何異割左腿接右腿，而自命善醫耶？此其說不能立國也決矣！阮太傅有鎮江《元史》記載有十字寺文，俟查到抄呈。陳君在京否？雷公在紹興，遇一紳士，向主教云：如派雷公來此，我亦進教，且幫傳教。言語與愛人之實，足以動人有如此！……相啟。十二晚。<sup>110</sup>

<sup>105</sup> 陳垣，〈回回教入中國史略〉，《陳垣學術論文集》，冊1，頁546-547。

<sup>106</sup> 陳垣，〈元西域人華化考上〉，《國學季刊》，卷1期4（1923年12月），頁576。

<sup>107</sup> 〈陳垣簡譜〉，陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁1195。

<sup>108</sup> 〈陳垣致陳樂素〉（1939年3月26日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁1105。

<sup>109</sup> 林悟殊，〈陳垣先生與中國火祆教研究〉，《中古三夷教辨證》（北京：中華書局，2005），頁421-431。

<sup>110</sup> 馬相伯，〈致英斂之先生三書〉，方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁56-57。

該函無確切月份，方豪將其繫於 1919 年，後來所出的多種馬相伯文集都循方豪此說。

然而此說有誤，正確年份應當為 1917 年。舉證如下：一、所謂儒學不能立國，顯然針對的是 1913-1917 年立孔教為國教運動。二、「阮太傅有鎮江《元史》」是指阮元（1764-1849）所贊助刊刻的《至順鎮江志》。<sup>111</sup>上文已述，陳垣於 1917 年 10 月在上海訪問馬相伯和徐家匯藏書樓時已經得見《至順鎮江志》，馬相伯毋須在兩年之後再提供此信息。三、「雷公」是指雷鳴遠（Vincent Lebbe, C.M., 1877-1940），係原籍比利時的在華司鐸，他於民國「六年，南下至浙，秉鐸紹興，設學校，立貧民工廠，嘉惠孔多，越人樂與之遊，教化大行。」<sup>112</sup>與馬相伯上函恰可互證。如果馬相伯此信寫於 1919 年，也就是說在雷鳴遠開教紹興兩年後，他仍用虛擬語氣，顯然不合情理。

方豪將此函繫於 1919 年，其依據為一串「連環證」，十分牽強。他說此函「問及送蔡小姐經本事，當與前函同在民國八年。」<sup>113</sup>「前函」為馬相伯致英華之妹英貞淑的三封信函。對於其中第二函，方豪說函中述及馬相伯「送蔡小姐英文經本事，可與正編二一五頁致英斂之先生函參見。故列於民國八年。」對於其中第三函，方豪說「函中述及湯公，當在民國八年。」<sup>114</sup>「蔡小姐」為後來英千里的夫人蔡葆真。方豪說第三函「述及湯公，當在民國八年」，又與事實不符。

筆者將該「第三函」稱為 B 函，其中稱：

湯公仍在原處否？茲有要信煩轉致，倘已他往，請將原信退回。上海華鐸以為各主教所來洋信，彙刊大有益，可請湯公校對。宗徒時，割身與不割身者，即起爭論；進教先輩之視我國人，亦人情所宜也。……廿九日。<sup>115</sup>

<sup>111</sup> A. C. Moule and Lionel Giles, "Christians at Chên-chiang fu," *T'oung pao*, 16:5, pp. 628-629.

<sup>112</sup> 方豪，《中國天主教史人物傳》（北京：中華書局，1988），冊 3，頁 316。

<sup>113</sup> 馬相伯，〈致英斂之先生三書〉，方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 57。

<sup>114</sup> 馬相伯，〈致英貞淑女士三書〉，方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 55-56。

<sup>115</sup> 馬相伯，〈致英貞淑女士三書〉，方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 56。



湯公爲湯作霖 (Antoine Cotta, C.M., 1872-1957)，1872 年生於埃及開羅，來華時爲巴黎遣使會司鐸，與雷鳴遠司鐸同爲熱愛中國之人。此函並非作於民國八年，而是與 A 函一樣作於民國六年，有另一封函件可以爲證。

在方豪所編《馬相伯先生文集》中，有一封馬相伯致英斂之的信函，筆者稱其爲 C 函，該函稱：

頃得暑節後手書，藉審培根祗落有流彈，想因參謀部未即服從之故，而西山則未被擾及，太夫人又早避往，不勝快慰！……再看《致羅馬》第二三章書，可知當時割身與未割身者，大有紛爭……夫割身乃古教之規，且不當責令外教人一體奉行……保祿書，請如陸公者，可查譯也；最好請往晤湯公，一則可增訂《罪言》，增訂後，請刻千本，我願購半；二則可將公教部信教自由會所收各主教信，就正湯公付刊。……子球竟舍近避津，豈慮教人受惠，未免受寵若驚耶？

該函署未建三日。方豪說英斂之的《勸學罪言》刊於民國六年六月，因此確定此函爲 1917 年所作，此說甚是。<sup>116</sup>「未建三日」爲陰曆六月初三，西曆 7 月 21 日。對照 C 函與 B 函，可見所述爲同一事。B 函討論「割身」，C 函也討論「割身」。B 函所稱的「有要信煩轉致」湯公之事，即 C 函所述「將公教部信教自由會所收各主教信就正湯公付刊」一事。而 B 函又在 C 函之前，因爲顯然只有確定了「湯公仍在原處」之後才能將「各主教信就正湯公付刊」。由此可以確定 B 函作於 1917 年陰曆五月廿九日，即公曆 7 月 17 日。

不僅如此，還可以由此確定 A 函也是作於 1917 年。A 函與 C 函中的「培根」是指培根女校，當時由英貞淑所主持。「香山」爲英斂之創辦輔仁社之地，是「西山」的一支。「子球」爲徐子球，是馬相伯的學生和女婿。馬相伯在 A 函中詢問「近日培根與香山不受影響否」，顯然是針對 C 函中「培根祗落有流彈，想因參謀部未即服從之故。而西山則未被擾及，太夫人又早避往」一事。1917 年 6 月 9 日張勳 (1854-1923) 復辟，7 月 12 日旋即失敗，馬相伯 A 函所

<sup>116</sup> 馬相伯，〈致英斂之先生書〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 169-171。

說的「影響」即受此衝突所引發的干擾。<sup>117</sup>通過對比 A 函和 C 函兩封信中關於徐子球的內容，可以判斷 A 函作於 1917 年 7 月 21 日後不久。

也就是說，以上三函的時間先後順序分別是 B 函、C 函和 A 函。A 函說英貞淑「上月二十七日有信來」，對照 B 函可知馬相伯於「廿九日」也就是閱信之後兩日回復英貞淑，A 函署「十二晚」，可以判定其為次月即陰曆六月十二日晚，公曆為 1917 年 7 月 30 日。

以大量篇幅來考證 A 函的寫作時間，是因為該函對於確定陳垣與英斂之和馬相伯之間關係的演進十分重要。馬相伯在此信中告知《至順鎮江志》的消息，此時陳垣和馬相伯二人的學術通訊仍以英斂之為媒介。馬相伯雖然在 1916 年為陳垣的《中國分合一覽表》寫過「書後」，似乎也主要是應陳垣的主動請求而為之，兩人之間尚是泛泛之交。陳垣通過英斂之得知《至順鎮江志》的消息，這應當是他兩個月之後訪問馬相伯和徐家匯藏書樓的契機，並因此在徐家匯藏書樓收穫甚豐，他的也里可溫研究在史料和結論方面獲得了關鍵的突破，這些都體現在 1920 年三版〈元也里可溫考〉中。更為重要的是，此次拜訪還使得陳垣完全獲得了馬相伯的欣賞和信任，此後馬相伯、英斂之和陳垣三人以忘年之交，形成一種「三位一體」密切無間的關係。

這種關係與陳垣考證祆教入華甚為相關。1915 年，馬相伯旅居北京時曾函詢張漁珊關於夏鳴雷的景教碑著作和管宜穆的開封猶太碑著作。1916 年，馬相伯曾致函英斂之，告知元代也里可溫和鎮江大興國寺碑的信息，並且提及「景教碑，西文新出者有三」，<sup>118</sup>指的便是夏鳴雷的三部著作。值得注意的是，夏鳴雷的第二部關於景教碑的著作收錄了考證也里可溫最為重要的大興國寺碑文，而西方漢學界對於也里可溫的探討以及對於《至順鎮江志》的利用和考察至少已經四十多年。<sup>119</sup>不僅如此，夏鳴雷此書還搜集了大量關於中國祆教的漢文文獻。陳垣的〈火祆教入中國考〉對於這些文獻幾乎無不細緻考訂，並且

<sup>117</sup> 方豪編著，〈馬相伯先生年譜新編〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁 275。

<sup>118</sup> 馬相伯，〈致英斂之先生書〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 160。

<sup>119</sup> A. C. Moule and Lionel Giles, "Christians at Chên-chiang fu," *T'oung pao*, 16:5, pp. 627-630.

大幅增補其他文獻。而判斷陳垣參考了夏鳴雷此書，一是由於馬相伯、英斂之和陳垣三人的關係，確保學術信息在他們之間流傳通暢，二是由於陳垣在考訂一賜樂業教時，曾充分利用了管宜穆的著作。夏鳴雷和管宜穆的著作既然是徐匯所出的同一叢書系列，馬相伯又曾多次四書並舉，如果說陳垣對於夏鳴雷此書毫無瞭解，顯然非常牽強。

陳垣撰寫〈摩尼教入中國考〉，一方面是緣於二十世紀初敦煌發現摩尼教寫經之後，國際漢學界對於這一課題十分關注，沙畹（Édouard Chavannes, 1865-1918）、伯希和、羅振玉、王國維以及羽田亨（1882-1955）等人之前都有相關文章發表。另一方面，基督教史著也為此文的撰寫提供了啓發。上文已經充分論證陳垣在史學研究中對於天主教學術資源的利用，此處再論證陳垣的史學研究也曾受益於新教學術資源。陳垣說「摩尼教 Manichaeism 發生於西紀二百餘年……今滅跡矣，其歷史不可得見；惟藉基督教史傳中反對摩尼之論，尚可識其梗概。」<sup>120</sup>「基督教史傳」具體是什麼，陳垣沒有說明，實際上這是概述性說法，不止一種文獻。其中包括瑞士籍巴色會傳教士韶波（Martin Schaub, 1850-1900）所著的《教會史記》，陳垣的很多綜述源自此書。《教會史記》以外，陳垣也參考了其他新教方面的著作，如廣學會所出版的亞古斯丁《懺悔錄》（名《古聖明心》）等。<sup>121</sup>除了摩尼教以外，《教會史記》等著作還有關於火祆教、景教和回回教的論述。陳垣既然廣泛參閱這些教會史著，愈加證明他對於外來宗教入華的問題有一種同時性和整體性的關注，而他的這些研究又有著環環相扣的因緣。

<sup>120</sup> 陳垣，〈摩尼教入中國考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 330。

<sup>121</sup> 陳垣，〈摩尼教入中國考〉，《陳垣學術論文集》，冊 1，頁 334。

## 五、結 語

1917年5月，陳垣發表了關於元代也里可溫的研究，由此一舉成名，這同時也標誌著他從政界跨入學界的重要轉折。此後十餘年，是陳垣奠定其學術地位的關鍵時期。從學術發生、發展的角度探討，基督教會的因素在這一過程中起到重要的襄助作用。舉凡陳垣預流國際學術的論著，多與基督教會的資源密切相關，只是這種重要的相關性以一種間接和隱微的形式體現和存在。這並不是將陳垣的史學成就進行約化，而是為了闡明陳垣史學研究的發展實際上得力於諸多條件的際會。陳垣不諳西文，而能夠立足於世界學林，足以證明他本於傳統學術卻能超而勝之。陳垣參與國際學術對話，從也里可溫研究開始。方豪指出：

陳氏以研究元也里可溫而發現元西域人華化者之多，乃作《元西域人華化考》；又以研究也里可溫，而參考《元典章》，而為之作校補，作釋例……繼〈元也里可溫考〉之後，陳氏乃有〈開封一賜樂業教考〉……陳氏所著〈火祿教入中國考〉……〈摩尼教入中國考〉……〈回教入中國史略〉……〈從教外典籍見明末清初之天主教〉……蓋莫非由研究元也里可溫教相沿而作者。……道光以後，也里可溫一詞能獲得進一步之明朗化者，應推洪鈞《元史譯文證補》。……陳氏書中……無不盡量利用，亦可見陳書受《元史譯文證補》影響之大。……洪氏書卷二十九又附〈天方教歷考〉，亦與陳氏以後研究《中西回史日曆》有關，至為明顯。<sup>122</sup>

陳垣著史的實際情形要遠為複雜，然而方豪之意在於，對於一個課題的深入探討往往會引發新的課題，這一點則是無可置疑。追本溯源，陳垣對於也里可溫的研究與英斂之有不解之緣。

<sup>122</sup> 方豪，〈國人對「也里可溫」之再認識〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁33-34、37-38。

進而言之，耶穌會是教會資源中給陳垣助益最多的核心因素。英斂之性好求道，先求之於儒釋道三教，未能滿意，再求之於基督新教，最終在讀了明末清初天主教典籍之後，經過深思熟慮而皈依天主教。<sup>123</sup>馬相伯指出這一關鍵的「天主教典籍」為耶穌會士湯若望所著的《主制羣徵》。<sup>124</sup>陳垣與馬相伯有密切交往，也是緣於英斂之。隨後，陳垣在馬相伯的介紹下而與徐家匯藏書樓的前後兩位中文部主任張漁珊和徐宗澤產生聯繫，其中尤其與徐宗澤過從甚密。徐宗澤是馬相伯晚年的告解師，<sup>125</sup>兩人關係之密無須贅言。陳垣能夠得以充分利用徐家匯藏書樓的文獻，以上人際因素起到了重要作用。李杕、張漁珊、徐宗澤為華籍耶穌會司鐸。馬相伯也曾為耶穌會司鐸，還俗之後仍與耶穌會關係密切。方豪的《中國天主教史人物傳》著錄了上述諸人小傳。此外，陳垣還充分借鑒外籍耶穌會司鐸高龍鞏、德禮賢、裴化行、夏鳴雷和管宜穆等人的著述。

除了天主教，陳垣與新教人士也有聯繫，<sup>126</sup>他對於新教方面的學術資源也充分利用並給予回饋。聖公會牧師雷鳴夏曾應陳垣之請求代訪基督教史料，<sup>127</sup>雷鳴夏為史學家雷海宗（1902-1962）之父。陳垣撰寫〈開封一賜樂業教考〉參考了四美、高葆真（W. Arthur Cornaby, 1860-1921）、丁韞良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）和季理斐（Donald MacGillivray, 1862-1931）等多位新教傳教士的著作。著名新教學者王治心（1881-1968）撰寫《中國宗教思想史大綱》時，得到陳垣的匡助不少。<sup>128</sup>

需要指出的是，陳垣借鑒教會史著，也因此樹立了中國宗教史研究的典範。教會史著多不雅馴，史實謬誤頗多。陳垣稱唐代釋智炬（535-606）所撰

<sup>123</sup> 馬相伯，〈《萬松野人言善錄》序〉，載周萍萍編，《英斂之集》，冊2，頁6-7。

<sup>124</sup> 馬相伯，〈重刊《主制羣徵》序〉，方豪編，《馬相伯先生文集》，頁46-47。

<sup>125</sup> 方豪編著，〈馬相伯先生年譜新編〉，李東華編，《方豪晚年論文輯》，頁326。

<sup>126</sup> 劉賢，〈論民國時期陳垣的交遊世界——以基督宗教界為中心〉，《史林》，2008年第6期，頁62-76。

<sup>127</sup> 〈雷鳴夏致陳垣〉（1925年1月20日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁253。

<sup>128</sup> 〈方豪致陳垣〉（1935年12月29日），陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁318。

《寶林傳》為禪宗史唯一史料，但是言語粗俗，《傳法正宗記》「用之而復貶之，正如吾人今日欲考中國天主教史，不能不用傳教士所著之書也。」<sup>129</sup>教會史著對於陳垣的意義，多在於提供線索和比勘互證方面。陳垣宗教史論著的特徵，更多體現在對於中文文獻的深入發掘和細緻考辨。然而，陳垣能夠開闢宗教史研究這一領域，外在的啓發和內在的功力二者缺一不可。毋庸諱言，包括教會史著在內的西方漢學經過陳垣利用、吸收並實現突破，體現了中西學術的匯流和競爭，是近代學術史上一個重要的因緣。方豪用韓愈（768-824）「莫爲之前，雖美而不彰；莫爲之後，雖盛而不傳」一語來形容馬相伯與陳垣之關係。<sup>130</sup>實際上，以此來描述陳垣和基督教會的關係，也十分貼切。

陳垣在 1938 年撰寫〈湯若望與木陳忞〉之後，鮮有關於天主教史的大手筆論著。他在 1945 年 11 月 10 日致函方豪，說「垣老矣！恐不能復有所造述，關於天主教史及《日曆》等，皆二三十年前所致力，此調不彈久矣。」陳方中認為這種說法可能是由於陳垣體會到自身信仰的不穩定，與他的信仰歷程有關。<sup>131</sup>桑兵據此認為陳垣在戰後擱筆「與失去伯希和這樣的競爭對手不無關係。」<sup>132</sup>這些說法都有一定的道理。不過，就陳垣此話來說，所述的確為實言。抗戰八年，身居敵偽區的陳垣固然實現了閉門著書，但是他所處環境之險惡毋庸贅言。陳垣通過著述正人心、端士習，與敵周旋，1941 年所作的〈明末殉國者陳于階傳〉實際上以陳于階（?-1645）自況，表示自己隨時都可以殉國。<sup>133</sup>他在 1942 年 8 月 12 日和 1945 年 11 月 2 日分別致函蔡尙思（1905-2008）和傅斯年，兩次提及「精力日衰，不能復有所造述」，<sup>134</sup>似乎不應完全視為謙辭。

<sup>129</sup> 陳垣，《中國佛教史籍概論》，收入陳智超主編，《陳垣全集》（合肥：安徽大學出版社，2009），冊 17，頁 599。

<sup>130</sup> 方豪，〈民初馬相伯、英斂之、陳援菴三先生之交往〉，《東方雜誌》，復刊卷 6 期 8，頁 25。

<sup>131</sup> 陳方中，〈陳垣的中國天主教史研究〉，收入北京師範大學陳垣研究室編，《陳垣先生的史學研究與教育事業》（北京：北京師範大學出版社，2010），頁 75。

<sup>132</sup> 桑兵，〈陳垣與國際漢學界——以與伯希和的交往為中心〉，《晚清民國的國學研究》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 206。

<sup>133</sup> 方豪，〈對日抗戰時期之陳援菴先生〉，《傳記文學》，卷 19 期 4（1971 年 10 月），頁 69-70。

<sup>134</sup> 陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 387、417。

陳垣在 1920 年代前後所致力於的天主教史等研究能夠卓然有成，得益於諸多條件的因緣際會，其中來自教會的支持至關重要。時移世易，欲重彈此調已經十分困難。

## 徵引書目

### 一、史料

- 〈歷年本誌主任〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 12，1936 年 12 月，扉頁。
- 方豪，〈民初馬相伯、英斂之、陳援菴三先生之交往〉，《東方雜誌》，復刊卷 6 期 8，1973 年 2 月，頁 18-25。
- 方豪，〈對日抗戰時期之陳援菴先生〉，《傳記文學》，卷 19 期 4，1971 年 10 月，頁 65-72。
- 方豪，〈與勵耘老人往返書札殘贖稿（續完）〉，《傳記文學》，卷 20 期 5，1973 年 5 月，頁 77-84。
- 方豪編，《馬相伯先生文集·續編·新編》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》，輯 78，臺北：文海出版社，1972。
- 沈公佈譯，〈關於開封一賜樂業教之吉光片羽（下）〉，《聖教雜誌》，卷 21 期 2，1932 年 2 月，頁 75-82。
- 李東華編，《方豪晚年論文輯》，臺北：輔仁大學出版社，2010。
- 周萍萍編，《英斂之集》，桂林：廣西師範大學出版社，2013。
- 東蒙，〈清順治帝果遁五臺山爲僧乎〉，《聖教雜誌》，卷 6 期 11，1917 年 11 月，頁 481-490。
- 宗澤，〈徐文定公《毛詩六帖》發現記〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 9，1936 年 9 月，頁 555-556。
- 徐宗澤，〈開封猶太教概論〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 4，1936 年 4 月，頁 194-202。
- 陳垣，〈元西域人華化考上〉，《國學季刊》，卷 1 期 4，1923 年 12 月，頁 573-653。
- 陳垣，《中國佛教史籍概論》，收入陳智超主編，《陳垣全集》，冊 17，合肥：安徽大學出版社，2009。
- 陳垣，《陳垣學術論文集》，冊 1，北京：中華書局，1980。
- 陳垣，《陳垣學術論文集》，冊 2，北京：中華書局，1982。
- 陳寅恪，〈陳垣《明季滇黔佛教考》序〉，收入《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001，頁 272-273。
- 陳寅恪，〈陳垣《燉煌劫餘錄》序〉，收入《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001，頁 266-268。
- 陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010。
- 韶波，《教會史記》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《東傳福音》，冊 21，合肥：黃山書社，2005。
- 劉聲木撰，劉篤齡點校，《莫楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆》，冊 1，北京：中華書局，1998。
- 澤，〈隨筆〉，《聖教雜誌》，卷 25 期 3，1936 年 3 月，頁 177-178。



- Catalogus Patrum ac Fratrum S.J. qui Evangelio Christi Propagando in Sinis Adlaboraverunt Pars Secunda: 1842-1908.* Chang-Hai: Ex Typographia Missionis Catholicae in Orphanotrophio T'ou-sè-wè, 1908.
- d'Elia, Pascal M. *Catholic Native Episcopacy in China, Being an Outline of the Formation and Growth of the Chinese Catholic Clergy 1300-1926.* Shanghai: T'usewei Printing Press, 1927.
- Havret, Henri. *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou (Fac-similé de l'inscription syro-chinoise.* Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1895.
- Havret, Henri. *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou: Histoire du monument.* Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1897.
- Havret, Henri, and Louis Cheikho. *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou: Commentaire partiel et pièces justificatives.* Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1902.
- Moule, A. C., and Lionel Giles. "Christians at Chên-chiang fu." *T'oung pao*, 16:5 (Décembre 1915), pp. 627-686.
- Pelliot, Paul. "Sur quelques manuscrits sinologiques conservés en Russie." *T'oung pao*, 29:1-3 (1932), pp. 104-109.
- Pelliot, P. "Trois noms chinois de missionnaires sous K'ang-hi." *T'oung pao*, 29:1-3 (1932), pp. 109-111.
- Tchang, M., et P. de Prunelé. *Le Père Simon A. Cunha S.J. (Ou Li Yu-Chan) 吳歷漁山: l'homme et l'œuvre artistique.* Chang-hai: Imprimerie de T'ou-sè-wè, 1914.
- The Jews at K'ae-fung-foo: Being a Narrative of a Mission of Inquiry, to the Jewish Synagogue at K'ae-fung-foo, on Behalf of the London Society for Promoting Christianity among the Jews.* Shanghai: London Missionary Society's Press, 1851.
- Tobar, Jérôme. *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou.* Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1900.

## 二、專著

- 〔法〕榮振華等著，耿昇譯，《中國的猶太人》，鄭州：大象出版社，2005。
- 〔意〕馬可波羅著，馮承鈞譯，《馬可波羅行紀》，上海：上海書店出版社，2001。
- 方豪，《中國天主教史人物傳》，北京：中華書局，1988。
- 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 董鼎編，《學府紀聞：私立輔仁大學》，臺北：南京出版有限公司，1981。
- 劉乃和、周少川等著，《陳垣年譜配圖長編》，瀋陽：遼海出版社，2000。

## 三、論文

- 林悟殊，〈陳垣先生與中國火祿教研究〉，收入《中古三夷教辨證》，北京：中華書局，2005，頁421-431。

- 桑兵，〈伯希和與近代中國學術界〉，《歷史研究》，1997年第5期，頁115-129。
- 桑兵，〈陳垣與國際漢學界——以與伯希和的交往為中心〉，收入《晚清民國的國學研究》，上海：上海古籍出版社，2001，頁192-211。
- 張榮芳，〈陳垣陳樂素父子與馬相伯的學術交往〉，《學術研究》，2013年第12期，頁118-122、轉頁149。
- 許有成，〈關於陳垣與馬相伯交往的一些史實——兼談陳垣與英斂之訂交〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1988年第2期，頁10-14。
- 許冠三，〈陳垣：土法為本洋法為鑒〉，收入《新史學九十年》，長沙：嶽麓書社，2003，頁118-146。
- 陳方中，〈陳垣的中國天主教史研究〉，收入北京師範大學陳垣研究室編，《陳垣先生的史學研究與教育事業》，北京：北京師範大學出版社，2010，頁57-75。
- 陳樂素，〈陳垣同志的史學研究〉，《中國史研究》，1980年第4期，頁3-17。
- 葛兆光，〈《新史學》之後——1929年的中國歷史學界〉，《歷史研究》，2003年第1期，頁82-97。
- 齊仁達，〈魏裔介生平與著作研究〉（上海：復旦大學歷史學系碩士論文，2010年5月），頁4-13。
- 齊世榮，〈略說文字史料的兩類：官府文書和私家記載〉，《歷史教學問題》，2013年第2期，頁4-15。
- 劉賢，〈陳垣基督教信仰考〉，《史學月刊》，2006年第10期，頁83-91。
- 劉賢，〈論民國時期陳垣的交遊世界——以基督宗教界為中心〉，《史林》，2008年第6期，頁62-76。

## **The Relationship between the Historical Studies of Chen Yuan and the Society of Jesus**

Hao Wang<sup>\*</sup>

### **Abstract**

Chen Yuan played a prominent part in the transformation of Chinese modern historical studies. Many works have discussed his pioneering exploration into the history of religions in modern China and its great influence. As a Protestant scholar, Chen Yuan produced historical studies that had a very close relationship with Catholic resources, especially those of the Society of Jesus. The friendship between Chen Yuan and many important Chinese Catholics such as Ying Lianzhi, Ma Xiangbo and Xu Zongze greatly facilitated Chen Yuan's career. This article explores their history and highlights the significance of the Society of Jesus for the Chinese modern discipline of history. On the one hand, Chen Yuan took full advantage of Christian resources in his scholarship; while on the other hand his studies demonstrated a new paradigm for later Chinese historians. Moreover, these works have drawn the serious attention of foreign Sinologists, which demonstrates successful interaction as well as competition between Chinese historians and foreign Sinologists.

**Keywords: Chen Yuan, historical studies, Society of Jesus, Sinology**

---

<sup>\*</sup> Department of History, Shanghai University

