

陳垣的中國天主教史研究

輔仁大學歷史學系副教授兼校史室主任

陳方中

一、前言

陳垣在史學界的聲望及成就已無庸置疑，本文撰寫的目的也不是要增加一篇慶賀文章，而是在陳垣眾多的史學研究中，挑出其中一小部份－中國天主教史作為研究主題。因為這一小部份在陳垣的學術研究中，較少被人認真對待。後學者推崇他在元史中的傑出研究，而在元史的研究中，《元西域人華化考》是主要的代表著作，《元也里可溫教考》則似乎較屬於初期或附帶的性質。另外他在史學考證功夫上的成就，主要有《史諱舉例》、《校勘學釋例》等。考證功夫是基本功，其實陳垣的作品特色即在考證之精與詳，中國天主教史之研究自亦不在話下。抗戰時期陳垣進行「有意義的史學」¹，他所寫的《明季滇黔佛教考》、《清初僧諍記》、《南宋初河北新道教考》、《中國佛教史籍概論》，以及最為學者稱道的《通鑑胡注表微》，都是表揚民族氣節之作，與時代的需要相呼應。²其實他的天主教史研究，也未嘗沒有時代性，只是被討論的較少而已。

陳垣較有份量的中國天主教史研究，始於 1917 年的《元也里可溫考》，終於 1938 年的〈湯若望與木陳忞〉。³大致來說，可分為三個類型的研究主題，一是《元也里可溫考》，二是吳漁山的相關文章，其後整理為《吳漁山年譜》。三是以明清天主教史料或信仰天主教的相關士人為主題，但因資料有限，故僅能為小傳或單篇論文耳。本文以此三種分類，分別評析陳垣的中國天主教史研究，並嘗試在中國天主教史研究的脈絡，以及中國天主教發展的脈絡中，給陳垣定出一個適當的位置。

¹ 陳垣致方豪函，1943 年 11 月 24 日，收入陳智超編注，《陳垣來往書信集》（上海：上海古籍出版社，1991 年 6 月初版），頁 302。

² 李東華，〈懷援蒼與亮塵，念覺明與杰人一略論民國以來國人的中外關係史研究〉，收入李東華編著，《方豪先生年譜》（台北：國史館，2001 年 12 月初版），頁 231-232。

³ 湯開建、陳文源，〈陳垣與中國基督教史研究〉《暨南學報（哲學社會科學）》，24 卷第三期，2002 年 5 月，頁 108-110。

二、《元也里可溫教考》評析

(一)《元也里可溫教考》大意

《元也里可溫教考》的來源，一般都指稱原是「輔仁社」的學習課題。「輔仁社」是英斂之為培育天主教教中青年，於 1913 年設於北京香山自宅的私人學堂。陳垣或於 1917 年初往訪，見「元也里可溫考」課題，乃試作一篇。英斂之並非歷史研究者，何以在其社課中有此題？或因清末對「也里可溫」一詞已有討論，但未有定論，常見之元史材料中又不足以論斷，故以之作爲社課。⁴陳垣治學推崇錢大昕，錢氏爲元史大家，陳垣又讀過罕見的《元典章》，再加上《至順鎮江志》以及《馬可波羅遊記》，遂草成此篇。該篇初次發表於 1917 年 5 月，後經 1920、1923、1934 年三次修改。蓋因材料繼續搜羅，每次修改不僅內容增加，觀點亦因資料之互相比對而有大幅度修改。陳垣自知前後版本的差異甚大，故叮囑其學生以 1934 年版本爲定本。本文以劉乃和編校的《陳垣卷》⁵中的版本爲準。

《元也里可溫教考》共有十五章，第一章爲〈也里可溫之解詁〉。就也里可溫的字源而言，陳垣認爲：「阿剌比語也阿二音之互混，《元史譯文證補》已言之，阿剌比語稱上帝爲阿羅，唐《景教碑》稱無元真主阿羅訶。……故吾確信也里可溫者爲蒙古人之音譯阿剌比語，實即《景教碑》之阿羅訶也。」⁶

第二章爲《也里可溫教士之東來》，以《馬可孛羅遊記》及《元史》中之記載，證明其時常有基督教教士以使節名義前來中土。他合《元史》及《馬可孛羅遊記》之記載稱元史中提及的「也里可溫主，教主也。七寶項牌者，殆即佩項十字牌之類。藥物二瓶者，殆即耶穌墓聖油之類。」⁷

第三章〈也里可溫之戒律〉即係以「戒律」說明「也里可溫」係一宗教名詞。第四章〈也里可溫人數之推想〉，陳垣認爲：「元代也里可溫之盛，人知之；也里可溫人數究有若干，無冊籍可考。然觀元代公牘，每以也里可溫與各路諸色人等並舉，則其人數之眾可想也。」⁸陳垣舉《至順鎮江志·戶口類》之記載統計：「僑寓戶三千八百四十五，中有也里可溫二十三，是一百六十七戶中，有也里可溫一戶也。口軀合計，一萬三千五百三，其中也里可溫二百十五，是六十三人中，有也里可溫一人也。鎮江一郡如此，他郡可知。」⁹

⁴ 在陳垣的《元也里可溫教考》中，曾引述了錢大昕、劉文淇、魏源等人對「也里可溫」一詞的解釋，可見此係其時學術界之論題也。

⁵ 劉乃和編校，《陳垣卷》（河北教育出版社，1996年8月出版），頁5-6。

⁶ 陳垣，《元也里可溫教考》，收入劉乃和編校，《陳垣卷》，頁5-6。

⁷ 同前，頁6。

⁸ 同前，頁8。

⁹ 同前，頁10。

第五章爲〈也里可溫人物之大概〉，陳垣從元代史籍及集部書中，搜羅出有也里可溫之名的人物，另從譯音「口耳吉（George）、捏古刺（Nicolas）」可知其爲信奉基督教者。陳垣亦知「《元史譯文證補》據多桑書以證元史，元代后妃、宗室、將帥之奉基督教者，實繁有徒，以漢籍無可表證，姑從略。」¹⁰由此人物之眾多，名姓皆具，亦可爲也里可溫興盛的證據。在陳垣引用史料〈合淝修城記〉一篇中，稱馬世德爲「也里可溫國人」。陳垣認爲「也里可溫非國，曰『也里可溫國人』者，猶云基督教國人也。」¹¹

第六章〈也里可溫軍籍之停止〉、第七章〈也里可溫徭役之蠲除〉、第八章〈也里可溫租稅之徵免〉、第九章〈也里可溫馬匹之拘刷〉等，由這些自元代典籍分類而成的篇章，陳垣以爲「足以見當時教士生活之狀況也」。「證明當日也里可溫諸教之盛。」¹²在引用諸史籍中可見元代詔諭，常把和尚、先生、也里可溫並列，有時亦加上答失蠻（伊斯蘭教士），可見諸教教士在蒙古確有特別地位。

第十章〈政府對於也里可溫之尊崇〉，陳垣舉專掌也里可溫教務的崇福司，秩從二品爲例，說明此種政府之尊崇。他說：「顧也里可溫之在元，亦爲一有力之宗教也。特置崇福司，秩從二品，其階級蓋在宣政之下，而與集賢等也。」¹³又舉《元典章》之例，說明尊崇之法是在宗教節慶時賜御香，賜教士緞匹、酒醴等。

第十一章〈異教歸附也里可溫之一斑〉，史料中可見有道教教士投身也里可溫爲教徒，陳垣以爲此可見也里可溫教之興盛。但既有他教歸附，則在此諸宗教間，勢必產生緊張關係，於是乃有第十二章〈也里可溫被異教摧殘之一證〉，此證即爲鎮江地區以大興國寺爲首的六座十字寺，與佛教之間的爭奪。

第十三章〈關於也里可溫碑刻之留存〉，係以碑刻作爲也里可溫存在之史料也，碑所刻者，多爲皇帝聖旨。陳垣以爲「此項聖旨，大抵係免除僧、道、也里可溫各教差發之聖旨，寺觀刻石，以爲抵制騷擾者。然三令五申，不外此數語，亦可見元代徭役之繁重也。」¹⁴

第十四章〈也里可溫與景教之異同〉，陳垣比對各種資料總結說：「也里可溫者，元時基督教之通稱也。」包括聶斯托里派、羅馬派、希臘派等在內，「不能專指爲一派，並不能復辨其孰爲甲派，孰爲乙派也。」¹⁵

¹⁰ 同前，頁 16。

¹¹ 同前，頁 11。

¹² 同前，頁 18、23。

¹³ 同前，頁 25。

¹⁴ 同前，頁 35。

¹⁵ 同前，頁 36、44。

陳垣在總論中，首先回答也里可溫教在元代流行的原因。他認為原因有三：一是「元起朔漠，先據有中央亞細亞諸地，皆昔日景教流行之地也。」二是「既而西侵歐洲，北抵俄羅斯、羅馬教徒、希臘教徒之被擄及隨節至和林者，不可以數計。」三是「羅馬教宗之使命，如柏朗嘉賓、隆如滿、羅伯魯諸教士，又先後至和林。斯時長城以北，及嘉峪關以西，萬里縱橫，已為基督教徒所遍布矣。燕京既下，北兵長驅直進，蒙古、色目隨便住居，於是塞外之基督教徒及傳教士，遂隨軍旗彌蔓內地。」及至孟高未諾主教至北京，而羅馬派之傳播又盛。」¹⁶

其次，陳垣說明對「元也里可溫」的探求，在「清道光間，阮元門下士劉文淇校《至順鎮江志》，始少發其端，而劉文淇及光緒年間的洪鈞，均指其為天主教。」但現在經其考證，實包括聶斯托里派及羅馬天主教。陳垣用反向的寫法指出，明清兩代也里可溫事蹟之湮沒，係因儒臣修史，「務為嚴謹，則芟落必多。」幸有《元典章》鈔本傳世，「而也里可溫之歷史遂爾大明。」¹⁷

（二）方豪對《元也里可溫教考》評析

方豪自認係陳垣之私淑弟子，1978年9月在《食貨月刊》有〈國人對「也里可溫」之再認識〉一文。名為國人，實際上全篇都在評析陳垣的也里可溫研究。方豪對於陳垣《元也里可溫教考》當初研究的緣起，根據其所掌握馬相伯、英斂之等人的材料，有相當清晰的說明，並對前後不同的版本，進行了仔細的比較，方豪說：「援庵先生初版書，乃在獲知『輔仁社課』題目後，『鈞稽旬日』而完成。……自初版至再版，亦止百餘日，所得亦僅能超過初版一倍而已；材料搜獲最多時間，乃在再版與三版之間，相去三年半以上。」¹⁸在所使用的材料上，再版者較初版者增加，使用不全或轉引別書者，亦一一補足。三版時甚至再加上時人的新研究成果。¹⁹

方豪在這篇文章中也說明了陳垣也里可溫研究在其學術研究中，與其他研究的關係。關於《元西域人華化考》，方豪說：「民國九年十月，援庵先生既第三次寫定《元也里可溫考》，於元代典籍之瀏覽既多，於元代各宗教史料之搜羅，亦頗可觀，乃於民國十二年十二月在北京大學《國學季刊》第一卷第四期發表〈元西域人華化考〉上篇，同年同月復於《燕京學報》第二期發表下篇。……其中元時也里可溫史料不在少數，如卷二〈儒學篇〉第二節〈基督教世家之儒學〉；卷三〈佛老篇〉第三節〈基督教世家由儒入道〉；卷四〈文學篇〉第二節〈基督教

¹⁶ 同前，頁 45。

¹⁷ 同前，頁 45-46。

¹⁸ 方豪，〈國人對「也里可溫」之再認識〉，原載《食貨月刊》復刊第 8 卷第 6 期，1978 年 9 月 1 日，收入《方豪晚年論文輯》（台北：輔仁大學出版社，2000 年 5 月初版），頁 29。

¹⁹ 同前，頁 29-30。

世家之中國詩人)等皆有,試將此數篇彙而讀之,實不啻《元也里可溫考》之第四次寫定也。」²⁰

至於《元典章校補釋例》,方豪認為是「《元也里可溫考》既因獲得《元典章》禮部門於釋教、道教之外,另闢也里可溫教一門而真相大白,陳氏以其書為考究元代政治、法律、經濟、民族、風俗、宗教、語言、文字必不可少之書,乃作進一步研究,撰成《元典章校補》十卷。……後乃據元本及其他諸本為作校補,得謬誤一萬二千餘條,民國二十二年作《元典章校補釋例》六卷。」²¹

除了說明《元也里可溫考》對陳垣日後研究的影響,方豪也依其多年學術研究之心得,指出《元也里可溫考》主要是在錢大昕《元史氏族表》、劉文淇《至順鎮江志校勘記》、洪鈞《元史譯文證補》、《元典章》的基礎上築成。而在再版及三版間,陳垣又參考了日人田中萃一郎及坪井九馬三之文作為補充。²²

方豪的史家之筆必須公正對待陳垣,因此他也在陳垣的《元也里可溫教考》中,發揮他的校勘功夫,找出其中錯誤及闕漏處八條。²³對於陳垣在總論中稱:「有元得國,不過百年耳,也里可溫之流行,何以若此?……而晦隱七八百年,其歷史至無人能道。」對這七八百年之說,方豪誠實的說:「未免誇大。」²⁴不過大致上方豪是相當認可陳垣對也里可溫的研究,並在其著作《中西交通史》及《中國天主教史人物傳》中,多所引用。

(三) 近人對「也里可溫」的新見解

陳垣斷定「也里可溫」一詞,是元代基督宗教的稱呼,包括景教及天主教均在其中,這可說是陳垣對中國基督宗教史研究的重大貢獻。以此作為基礎,其後的研究者陸續對也里可溫的信仰者,作了更細緻的分析。到目前為止,大致公認蒙古族中的克烈、汪古是信仰景教的部落。乃蠻的君主屈出律及其祖輩均信仰景教,篋兒乞部亦有可能是信仰景教的部族。²⁵其實陳垣自己已經發現了資料中的景教徒,多有來自於汪古(雍古)部者,²⁶但他未再繼續追索同為汪古部的闊里吉斯及馬祖常皆為景教一派,汪古一族皆為景教徒的可能性。景教作為部族宗教

²⁰ 同前,頁 32。

²¹ 同前,頁 33,後改名為《校勘學釋例》。

²² 同前,頁 35-40。

²³ 同前,頁 31、34-35。

²⁴ 同前,頁 36。

²⁵ 類似的看法可見之於寶貴貞、宋長宏著,《蒙古民族基督宗教史》(北京:宗教文化出版社,2008年8月一版),頁 18-48。馬建春,〈元代也里可溫的族屬與分布〉《黑龍江民族叢刊》,2006年第3期,頁 74-75。張莉莉,〈基督教在早期蒙古部落中的傳播〉《北京師範大學學報》(社會科學版),1999年第1期,頁 61-66。

²⁶ 陳垣,《元西域人華化考》,收入劉乃和編校《陳垣卷》,頁 68-74。

的概念，在張星烺《中西交通史料彙編》一書中已有。²⁷而陳垣在其《元西域人華化考》中雖用了張星烺部份材料及觀點，但在這方面，似乎並未受其影響。

其次是蒙古人的族群性質。所謂蒙古人，其實是一種相當籠統的概念，實際上在亞洲北方的草原地區，分散著眾多語言、文化不盡相同的遊牧民族，彼此間分分合合，有依靠武力形成部落聯合體者，也有長時期文化滲透濡染者。而蒙古人的概念，是在成吉思汗統一各部後，憑其武功，形成的北方諸族的共同認同，而此認同在百餘年間成吉思汗家族的持續統治及擴張領土下而更為鞏固。實際上在此大蒙古概念中，包含著眾多宗教、文化大同小異或小同大異的部族。突厥語系或蒙古語系，是薩滿信仰或景教信仰，都不妨礙其成為蒙古族的一員，因為在成吉思汗凝聚各族時，狀況就是如此。

近代對於也里可溫研究的另一重點，發現蒙古后妃中重要成員是景教徒。²⁸本文限於篇幅不一一列舉，但需說明其中狀態的差別。

汪古族在成吉思汗與乃蠻的戰爭中與成吉思汗合作，算是早期主動歸附，向成吉思汗部族效忠的部族。在以後的蒙古大汗統治時，這種效忠的關係仍然存在，而蒙古皇室也一直用聯姻的方式鞏固彼此的關係。在史料中通常是看到蒙古大汗的女兒嫁給了汪古族的首領家族。²⁹而汪古族在元代一直以部族聚居的形式，生活在內蒙古地區。孟高維諾（Giovanni da Montecorvino）來到中國時，由景教皈依天主教的闊里吉斯王，即是汪古部的領袖，漢文文獻稱高唐忠獻王。³⁰

克烈部則在王汗與成吉思汗爭雄失利後，被成吉思汗打散納入諸千戶中。有的歷史敘述將之稱為克烈的滅亡，但克烈部在納入諸千戶後，似乎仍保存了其族群特性，此應與其突厥文化傳統與景教信仰有關。在蒙古早期，信仰景教的突厥部族文明程度較高，是受蒙古人尊敬及學習的對象，此或為成吉思汗家族與之通婚的原因。

由以上的敘述可歸納出一個輪廓，成吉思汗家族喜好與講突厥語的景教部族通婚，諸大汗之母多為景教徒，汪古、克烈甚至乃蠻領袖，經常是蒙古統治集團中的要角。此為也里可溫可在元代取得特權地位的原因。簡言之，信奉也里可溫諸族的貴族，就是蒙古統治集團的一部。因此也里可溫教在元代並不盛，但甚顯貴。陳垣以《至順鎮江志》證明也里可溫之盛，其實以也里可溫之人數口軀合計

²⁷ 轉引自寶貴貞、宋長宏著，《蒙古民族基督宗教史》，頁 22。

²⁸ 劉光義，〈蒙古元帝室后妃信奉基督教考〉，轉引自陳昭吟，〈元朝也里可溫教和世界歷史發展的關係〉《成大宗教與文化學報》第六期，2006 年 6 月，頁 68-73。

²⁹ 寶貴貞、宋長宏著，《蒙古民族基督宗教史》，頁 47-48。

³⁰ 阿·克·穆爾著、郝鎮華譯，《一五五〇年前的中國基督教史》（北京：中華書局，1984 年 11 月一版），頁 196-199。方豪，〈闊里吉斯〉《中國天主教史人物傳》第一冊（香港：真理學會，1970 年再版），頁 51-52。

215 人，戶數 23 戶，與僑寓戶人數 13503 人，戶數 3845 戶相比，即可知也里可溫人數不多，此其並不興盛之據也。

孟高維諾所傳入的天主教亦不興盛，所謂已付洗六千人，「如聶斯托里派人不加阻撓，雖三萬人領洗，亦意中事。」³¹所指的都是闊里吉斯治下的汪古族。以神父一人要照顧六千名教友，已經是難以想像之事，更別說三萬人。由以後支援孟高維諾的方濟各會會士 Peregrinus de Castello 及 Andreas de Perugia 的信件中，可以判斷這些來自聶斯托里派的教友已經得而復失。在汗巴里的孟高維諾主要為亞美尼亞基督徒及阿蘭人服務，這些工作應已使得孟高維諾忙得不可開支。但這些亞美尼亞人及阿蘭人流動性很強，並不是建立穩固教會的成員。而在泉州的方濟各會士人數既少、年齡已大，又不善學習語言，只能透過翻譯向偶像教徒（按：指漢人）講道。³²在中西交通不便，傳教士來華斷斷續續的狀況下，尚未建立本地教會的天主教是說不上有何傳教成果的。

正因也里可溫貴而不盛，原為也里可溫的信仰者，受儒家、道教之影響，其華化之現象方較易發生。也正因也里可溫貴而不盛，當蒙古貴族轉向佛教或喇嘛教信仰，而大汗家族減少與也里可溫通婚時，也里可溫傳統上享有之特權，乃漸受剝奪。也因其貴而不盛，當明代建立後，也里可溫一詞乃迅速為人所忘。也里可溫貴而不盛，是當時陳垣在有限資料的情形下，尚未觀察到的重點。

三、吳漁山的相關研究

（一）陳垣之吳漁山研究

陳垣之吳漁山研究，集中在 1936 年至 1937 年間，其中最重要者有兩篇，一篇名為〈吳漁山晉鐸二百五十年紀念〉，刊載於《輔仁學誌》五卷一二合期，全篇最後陳垣誌其完稿日期為「民國廿五年十一月廿六日」。³³另一篇為〈吳漁山年譜〉，成於 1937 年 3 月，是年 6 月刊於《輔仁學誌》六卷一二合期。³⁴其餘〈墨井道人傳校釋〉、〈吳漁山入京之酬酢〉、〈墨井集源流考〉等，皆為寫在此兩篇之間的考據文章也。在 1936 年左右，吳漁山與天主教學者如馬相伯、英斂之、李問魚等，甚至年輕的方豪，都已有相當時間往來，對天主教史上的重要人物已有足夠的了解。撰寫吳漁山的相關論著，陳垣係根據李杕（問魚）光緒末年在上海

³¹ 方豪，〈孟高維諾〉《中國天主教史人物傳》第一冊，頁 28。

³² 道森，《出使蒙古記》，轉引自顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003 年 4 月一版），頁 33。

³³ 陳垣，〈吳漁山晉鐸二百五十年紀念〉，收錄於《民元以來天主教史論集》（台北：輔仁大學出版社，1985 年 5 月再版），頁 160。

³⁴ 陳垣，〈吳漁山年譜〉，收入劉乃和編校，《陳垣卷》，頁 779，下小字說明。

土山灣印書館出版的《墨井集》五卷，此為最完整的吳漁山材料，但謬誤之處不少。另有道光年間顧氏小石山房本的《墨井詩抄》，陳垣尚藏有康熙晚年飛霞閣精刻本《墨井詩抄》，題嘉定戴范雲機又校，受業陸道淮上游編。此版本較道光年間版本又完整一些。³⁵在此版本中缺少了「聖學諸詩」及《續口鐸日抄》，陳垣又派其子樂素至上海徐匯藏書樓抄錄。³⁶然後根據吳漁山往來情形，蒐集相關士人畫家的文集、詩集、畫跋等，綜合各種材料而成。

在〈吳漁山晉鐸二百五十年紀念〉一文，陳垣首先清楚考證了吳漁山之家世，指出吳氏無證可稱為言氏後裔，因坐事亡匿而改姓吳氏，³⁷只是元代以上之事蹟無可詳考。另據多種資料比對，稱吳漁山生於 1632 年，卒於 1718 年。其次論吳漁山之畫，三十歲之前吳漁山已有畫名，又駁漁山老年作畫用西洋法之說。陳垣以〈墨井畫跋〉吳漁山自己的話說：「去澳未遠，有大西小西之風，禮文俗尚，與吾鄉相背，書畫亦然，我之畫不取形似，不落窠臼，謂之神逸，彼全以陰陽向背形似窠臼上用功夫。」陳垣結論說：「漁山畫不爾也。」³⁸

在「吳漁山與王石谷」一節，主要係討論畫史上的公案，反駁吳漁山向王石谷借畫不還，致兩人絕交的說法。最有力的證據是吳漁山晚年有與王石谷親筆函，勸石谷告解領聖體。³⁹此可證二人猶有交往也，亦帶出王石谷係天主教徒之確證。除了王石谷外，吳漁山與許之漸尤為莫逆，陳垣先考證許之漸並非《天學傳概》作序之人，但為其名所累而罷歸。罷歸之後與吳漁山往還，其時共同往還者，尚有默容和尚、陳瑚等人。陳垣稱陳瑚為吳漁山「道學師」，意為儒家心性學之師也，默容和尚則為禪僧。明末清初由理學入禪者甚多，陳垣以畫跋考證排列其往來情形。

吳漁山入天主教年歲是陳垣另一論題。他先說明入教與入耶穌會不同，入教之年必定早於入耶穌會，然後以「湖天春色圖軸」，有「辰春從遊遠西魯先生」字句，推斷係丙辰之春，康熙十五年。魯先生為耶穌會士魯日滿，既與之遊，則其時或已入教。⁴⁰在吳漁山入耶穌會前，與其交往之「天學師」尚有耶穌會士柏應理與周司鐸。陳垣注意到在費賴之《在華耶穌會士列傳》中無周司鐸其人，他說：「則或以其非耶穌會士也。」⁴¹在康熙二十一年至二十七年間，〈吳漁山先生年譜〉記其在澳門修道，然後康熙二十七年（1688 年），吳漁山由第一位中國

³⁵ 陳垣，〈吳漁山晉鐸二百五十年紀念〉《民元以來天主教史論集》，頁 155-156。

³⁶ 方豪，〈吳漁山先生「三餘集」校釋〉，收錄於《方豪六十自定稿》，頁 1660。

³⁷ 陳垣，〈吳漁山晉鐸二百五十年紀念〉《民元以來天主教史論集》，頁 134。李問漁，《墨井集》，引用馮復京撰，《常熟先賢事略》，主張吳氏出於言氏，陳垣引用《吳氏譜圖序》反駁之。

³⁸ 同前，頁 139

³⁹ 同前，頁 137-139。

⁴⁰ 同前，頁 148。陳垣以其考據之謹慎，稱「吳漁山即在此年領洗否，頗不敢斷」。

⁴¹ 同前，頁 149。

籍主教羅文藻祝聖為神父，陳垣根據上述各種材料，整理出吳漁山晉鐸後傳教情形，「可以二字括之，曰窮與忙而已，既窮且忙，何樂為此，此中必有美者焉。誰謂荼苦，其甘如薺，唯嗜者自知之。」⁴²在〈吳漁山先生年譜〉中，晉鐸後的吳漁山，康熙二十八年在江寧，因其年康熙南巡，吳漁山有「代遠西先生謝恩賜飲葡萄漿，並青緞白金」詩。其後康熙三十一年記在上海，康熙三十三年返虞山，康熙三十四年又在上海，康熙三十八年後，「連三年，均在嘉定。」⁴³

〈吳漁山年譜〉一文，據陳垣自述係先有一年譜稿，供撰文之用，在刊登紀念文後，「同人復慫恿將此譜刊布，乃重加整理，厘為二卷。自惟寡陋，徵據典籍，不過八十種，屬教會者不滿十種。……」⁴⁴此陳垣自謙之詞耳。在《陳垣卷》版的〈吳漁山年譜〉卷首，下有一段說明：「1932年，他看到有人撰寫的一本《墨井道人年譜》，全文引用典籍不及十部，故吳歷事蹟多有錯漏。陳垣在自己研究的基礎上，據吳歷遺詩及各家畫錄，並廣泛搜集吳歷同人詩文集中記載有關詩畫的事蹟，撰成此書。引書八十餘種。」⁴⁵在時人詩文集甚至畫集中，找出吳歷的生平資料，正是陳垣考據功力之展現也。

（二）方豪對吳漁山之研究

方豪對其吳漁山研究之始，有如下之表白：「先是，余亦撰『墨井道人年譜』，發表於二十五年十二月『新北辰』第二卷第十二期，自援庵先生所為年譜出，拙譜可以廢矣。」⁴⁶據1937年1月14日方豪致陳垣函，1932年已撰有《墨井道人年譜》，1936年12月《墨井道人年譜》刊登在《新北辰》，然後在1937年6月陳垣的《吳漁山先生年譜》刊出。相信當時年輕的方豪神父在看到陳垣的吳歷年譜時，心情是相當複雜的，既佩服陳垣的功力，亦自慚其學力之未足。⁴⁷

方豪此時功力確較陳垣有段距離，但掌握外文之能力則為陳垣所不及。另在教會型態及習慣上，亦較陳垣更為局內人。1948年3月乃撰「讀吳漁山遺著札記」一文，解釋「遊堂」一詞係巡遊各堂。此為教會組織概況，一位神父轄下教友散居各地，每年神父勢須遊堂一至兩次。文中另兩段「漁山代遠西先生作謝恩詩之年代」、「澳中雜詠末二首之年代」，是對陳垣《吳漁山先生年譜》的修正。陳垣將吳漁山代汪儒望及畢嘉撰詩謝康熙賜葡萄酒及青緞白金的年代定為康熙

⁴² 同前，頁154。

⁴³ 陳垣，〈吳漁山年譜〉，收入《陳垣卷》，頁800-805。

⁴⁴ 同前，頁780。

⁴⁵ 同前，頁779。

⁴⁶ 方豪，〈吳漁山先生「三巴集」校釋〉，收錄於《方豪六十自稿》，頁1664。

⁴⁷ 1932年之《墨井道人年譜》應係方豪在修院中的少年之作。見〈方豪致陳垣函〉，1937年1月4日，收入陳智超編注《陳垣來往書信集》，頁297。（上海：上海古籍出版社，1990年6月一版）。劉乃和在《陳垣卷》中的說明，或為對1937年1月14日方豪致陳垣信的誤解。

二十八年。方豪則舉《熙朝定案》記康熙賜葡萄酒、青緞及金金事在康熙二十三年，證明吳漁山代寫詩之年代為同年。⁴⁸《三巴集》中之〈澳中雜詠〉共三十首，在《吳漁山先生年譜》中皆列為康熙二十一年，方豪則推敲詩句，認為吳漁山入耶穌會初學時期在澳門，但隨後返江南，康熙二十一年冬再返澳門，初學期滿，正式入耶穌會，然後在康熙二十二年春回江南，或在南京住院或杭州住院中修習拉丁文等，此其能在康熙二十三年代畢嘉等人撰詩的原因。⁴⁹在江南度過修道期後，吳漁山 1688 年在杭州或上海晉鐸。有關修道階段在澳門或在江南，方豪藉此提出了與陳垣不同的意見。

方豪在 1946 年曾在徐匯耶穌會圖書館獲見吳漁山文獻之抄本，陳垣亦遣子樂素抄錄，方豪以此抄本撰寫〈讀吳漁山遺著札記〉中，「三巴集（墨井集本）校誤偶記」、「墨井題跋與詩注」兩段，陳垣在《吳漁山先生年譜》中引文的若干錯誤亦藉此校正。⁵⁰1946 年在徐匯圖書館，方豪亦得見吳漁山所撰「天樂正音譜」抄本，方豪稱：「顧抄手惡劣，脫悞甚多，潤農乃允借余校讀。……大陸變色前，余倉促渡臺，此稿亦與余俱來。三十九年（按：1950 年）秋，乃與鄭因百先生騫同校，並付印焉。」⁵¹此「天樂正音譜」未收入吳漁山出版品中，又能顯示吳漁山詩畫之外另一才能，校對出版，代表方豪的吳漁山研究較陳垣更進一步。1956 年，方豪撰〈吳漁山「哭司教羅先生」詩箋釋〉一文，修正陳垣稱羅文藻 1692 年去世之說，羅文藻實在 1691 年去世。⁵²

1967 年 10 月方豪在香港獲見吳漁山親筆撰寫之「墨井道人詩稿」，收《三巴集》及《三餘集》，該詩稿有名收藏家蔣毅孫提字。藉由該詩稿，方豪與其所見之徐家匯抄本及李問漁《墨井集》對校，撰成〈吳漁山先生「三餘集」校釋〉、〈吳漁山先生「三巴集」校釋〉二文。藉此校對，吳漁山傳世文字之準確度再度提高。有關吳漁山信仰天主教的年代，在〈吳漁山先生「三巴集」校釋〉一文中，方豪守陳垣之說，以為吳漁山「四十以後始研習教義，五十以後曾赴澳門修道。」⁵³但在其後為公教報撰寫的《中國天主教史人物傳》〈吳歷〉文中，則稱吳漁山為自幼領洗，證據是羅文藻呈報羅馬祝聖司鐸的資料中，稱吳歷自幼領洗。⁵⁴1969 年方豪同時另撰一文〈吳漁山神父領洗年代、晉鐸地點與拉丁文造詣考〉，藉西

⁴⁸ 方豪，〈讀吳漁山遺著札記〉，收錄於《方豪六十自定稿》，頁 1676-1677。

⁴⁹ 同前，頁 1678

⁵⁰ 同前，頁 1679-1680。

⁵¹ 方豪，〈吳漁山先生「三餘集」校釋〉《方豪六十自定稿》，頁 1644。鄭騫，台大中文系教授，精通詞曲。

⁵² 方豪，〈吳漁山「哭司教羅先生」詩箋釋〉《方豪六十自定稿》，頁 1682。

⁵³ 方豪，〈吳漁山先生「三巴集」校釋〉《方豪六十自定稿》，頁 1661。

⁵⁴ 方豪，〈吳歷〉《中國天主教史人物傳》第二冊（香港：公教真理學會，1970 年 9 月初版），頁 204。

文史料確定吳漁山童年領洗，曾兩度結婚，在南京晉鐸。⁵⁵這可說是方豪在吳漁山研究上的重大成就，重塑了吳漁山的信仰生活面貌，而正是因為方豪有外文之長，故能有此新發現。

（三）近人之吳漁山研究

近人研究吳漁山最有成就者，當推章文欽先生。在陳垣及方豪研究的基礎上，他接受方豪所提吳漁山自幼領洗之說。但吳漁山漸長後，則成爲一名信仰冷淡的教友，反而與佛教禪僧往來甚多，四十歲以後才逐漸專注於天主教。⁵⁶吳漁山入耶穌會，晉鐸之前的時間，章文欽也接受了方豪的考證，認爲康熙二十二年（1683年）後，吳漁山行踪主要在江南的蘇州、常熟、南京、上海之間，然後在南京晉鐸。⁵⁷在仔細考讀吳漁山詩文及畫跋，並綜合方豪所提供的西文資料後，章文欽認爲晉鐸前後的吳漁山，最初十年在上海，但其狀況是，以上海爲根據地，有時亦偶往嘉定、常熟、蘇州等地。其後在康熙三十年（1691年）轉往嘉定，任嘉定東堂之管堂司鐸（按：現稱本堂神父）。⁵⁸康熙四十七年（1708年）吳漁山足跡又在上海，其時吳漁山已高齡七十七，身軀孱弱，到上海後已不負實際傳教責任，在上海直至其康熙五十七年（1718年）去世爲止。⁵⁹

在章文欽的研究中，除了有翔實之吳漁山生平外，更重要者是在天津南開大學發現了《寫憂集》的抄本。章文欽將此抄本的年代定在康熙三十五年（1696年）之前，與康熙五十八年（1719年）陸道淮的《墨井詩抄》相較，「上、下卷完全相同，只是其中數首題目及余懷原序，陸氏刊本有所改竄。」⁶⁰陸氏刊本係因政治問題而改竄。吳漁山有悼南明大臣瞿式耜詩〈哭臨桂伯瞿相國〉，陸刊本改爲〈哭友〉；〈送朱舜水之日本〉，改爲〈送友〉；〈贈唐茂弘孝廉之澎湖〉，改爲〈贈唐茂弘孝廉〉。⁶¹

方豪 1967 年在香港所見吳漁山親筆《墨井道人詩稿》，後由香港藝術館購藏。另外吳漁山的畫跋、畫詩，因《中國古代書畫圖目》自 1980 年代後的陸續出版而漸爲刊布。⁶²章文欽在此方面得見更多材料，藉此編撰了《吳漁山集箋注》，可謂是迄今爲止最完整，準確性最高的吳漁山作品集。章氏並以此材料著有《吳漁山及其華化天學》一書，對吳漁山的身世及思想，有了更進一步的闡述。

⁵⁵ 〈吳漁山神父領洗年代、晉鐸地點與拉丁文造詣考〉《方豪六十自定稿補編》，頁 2929-2938。

⁵⁶ 章文欽，〈吳漁山的生平及其著作〉，該文爲《吳漁山集箋注》前言（北京：中華書局，2007年6月一版），前言頁5。

⁵⁷ 同前，前言頁8。

⁵⁸ 章文欽，《吳漁山及其華化天學》（北京：中華書局，2008年9月初版），頁133-180。

⁵⁹ 同前，頁167-180。

⁶⁰ 章文欽，〈吳漁山的生平及其著作〉，《吳漁山集箋注》，前言頁11。

⁶¹ 同前，前言頁15。

⁶² 同前，前言頁12-13。

附帶一提有關吳漁山的晚年畫風，藝術史之研究者多已指稱可見西畫影響，章文欽亦持此見，此又為一對陳垣觀點的修正。

在吳漁山研究中仍有許多難題未解，《三巴集》中〈頌先師周鐸〉一詩中周鐸究為何人是其一。其難解之處在於 1676 年前傳教江南之耶穌會士，無周姓者。陳垣的解釋是他僅能以耶穌會士名錄比對，此一周鐸或如羅文藻及余司鐸，非耶穌會士。⁶³陳垣持此說係因不明中國天主教史全貌，但這是時代問題，在 1930 年代，明瞭中國天主教史全貌者亦無其人。在十七世紀八十年代以前，江南地區主要傳教的當然是耶穌會士，西班牙道明會士或方濟各會士，或有短暫至江南地區者，但皆未久留；既未久留，則不可能在一地駐點傳教，然後有眾多非教徒領洗信教。頂多是在臨時沒有耶穌會士的情況下，暫時接管其教友，在此情況下，不太可能有某位西班牙籍道明會士或方濟各會士是吳漁山的啓蒙司鐸。除了西班牙傳教士外，1660 年後教廷傳信部亦直接派遣傳教士至中國，並在中國建立「代牧區」，試圖取代葡萄牙保教權之下的「教區」。但在諸種原因影響下，傳信部傳教士直至 1683 年後才進入中國，他們之中當然也不會有吳漁山的啓蒙司鐸。當時也尚未培育出不屬於修會的中國籍教區神父，所以吳漁山的啓蒙司鐸，應該就是外籍耶穌會士。

既然是耶穌會士，為什麼不在名單上？有沒有可能遺漏何人？這種可能性不大，會被遺漏的耶穌會士，多半是來華途中死在海上，或是短暫來華，隨即轉往他處。一位「五旬勳業輝東土」的周鐸，是不可能在文獻中完全無名的。究竟周鐸何人，方豪及章文欽的研究其實已經提供了線索。首先方豪告訴我們吳漁山是自幼領洗，因此周鐸在江南地區的活動年代，可從 1670 年左右，往前推算至 1630 年代至 1640 年代。其次章文欽藉由抄本，論證陸道淮刻本有改竄情形，改竄理由是吳漁山具明遺民意識，詩題及內容或有觸時諱者。因此所謂周鐸，也有可能亦因忌諱，實為他人。以此為推論基礎，在常熟開教後，在江南傳教的耶穌會士，按時間先後有畢方濟（Francesco Sambiasi）、潘國光（Francesco Brancati）、賈宜陸（Jérôme de Gravina）、柏應理（Philippe Couplet）、魯日滿（François de Rougemont）。潘、賈、柏、魯四人皆無隱諱的理由，在吳漁山詩中可直呼其名；畢方濟則曾為南明數個朝廷，往澳門請兵，⁶⁴因此，類似瞿式耜、朱舜水的例子，有為畢方濟改換稱呼的需要。

檢視畢方濟之傳記資料，頗有與〈頌先師周鐸〉相合者。畢方濟 1622 年至 1628 年在松江傳教，頗有成績，符合「茸城晦跡仰奇人」之句。「鳥水夜凝初入國，鷺沙晝暗已成城。」或為暗指其赴澳門請兵之事。畢方濟 1603 年入耶穌會，

⁶³ 陳垣，〈吳漁山晉鐸二百五十年紀念〉《民元以來天主教史論集》，頁 149。

⁶⁴ 費賴之著、馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》上，頁 145-147。

1613 年入華，1649 年在廣州去世，⁶⁵若以其入耶穌會開始算起，首尾相加，略合「五旬勳業輝東土」一句。同時期的其他耶穌會士，也無人有其與皇族、官員士紳相交的勳業。畢方濟 1628 年後曾赴開封數年，1633 年或 1634 年重返南京，「一六三四年時南京經方濟授洗者有六百人。」⁶⁶「方濟時赴舊日教區巡歷，某次赴瞿式耜之故鄉常熟為三百人授洗。」⁶⁶羅文藻說吳漁山自幼領洗，未言其出生即領洗，若吳漁山 1637 年或 1638 年隨其母領洗入教，至 1644 年畢方濟離開傳教工作，為弘光帝服務，則頗能符合「七載慈祥感下民」⁶⁷的時間。

四、陳垣其他天主教史之研究

(一)〈休寧金聲傳〉、〈華亭許纘曾傳〉、〈涇陽王徵傳〉與〈明末殉國者陳于階傳〉

上述四人在民國初年都不是學術界所認識的天主教徒，陳垣以其擅長的集部資料，證實他們的天主教徒身份。

金聲的天主教徒身份，是清末民初的一件公案。最早討論這個問題的是英斂之和馬相伯，馬相伯的意見是金聲「中年奉天主教甚誠篤。」英斂之謂金聲有〈上徐文定公書〉一篇，「所言尊奉主教之意，極為懇切，毫無疑義。」⁶⁸並將金聲的信仰問題，列為輔仁社社課。在民初陳垣與馬、英二君來往後，對此一問題當然就發揮了其考證功力，爬梳史料，論證金聲的信仰歸屬。他以熊開元的〈金忠節公傳〉為底本，刪改為〈休寧金聲傳〉。論述其信仰曰：「金君以時文名一世，其死節又甚著，故其學道之名，為死節及文名所掩。明史徒敘其死節，熊魚山為君傳則極力援君入禪。然吾據君集〈上徐玄扈書〉及〈葉氏世譜序〉，知君所服膺者為耶穌。魚山亦述君休妾，及率子弟從事泰西，不禮佛菩薩像，並謂一時學者咸詆君闖入異道，則君之信仰又皎然矣。」⁶⁹

刊出〈休寧金聲傳〉同年，陳垣撰有〈華亭許纘曾傳〉，主要根據為許纘曾手訂詩文集《寶綸堂稿》原本。⁷⁰許纘曾為徐光啓外曾孫，徐甘弟達之子，但陳垣認為：「許君善人也，孝子也，能吏也，名士也，然與天教無與；天教禁祀鬼，而許君入蜀，有〈重建巫山縣漢前將軍祠及城隍廟疏文〉。天教禁蓄妾，而許君自謂扇中執巾櫛者數人。余嘗以示亡友英斂之，斂之始驚喜而終愕然。余因有感

⁶⁵ 同前，頁 142。

⁶⁶ 同前，頁 144-145。

⁶⁷ 陳垣解釋「七載」是七十歲，若解釋為七年可能更恰當。

⁶⁸ 方豪，〈金聲〉《中國天主教史人物傳》第一冊，頁 241。

⁶⁹ 陳垣，〈休寧金聲傳〉《民元以來天主教史論集》，頁 84。

⁷⁰ 陳垣，〈華亭許纘曾傳〉《民元以來天主教史論集》，頁 94。

於幼學知識未定之人，其領洗不足盡恃，以其信仰非主動而被動也。……許君雖受母太夫人之煦育，而終不能敵世俗之薰陶，觀其專心致志所輯之〈勸戒圖說〉，取舍已與太夫人相左，則其晚年之徵歌選色，放任不羈，無足異已。」⁷¹

〈涇陽王徵傳〉，陳垣撰於 1934 年，主要述王徵與西人結識信仰天主教的經過，王徵有工藝之材，遂能與鄧玉函合作，鄧玉函口述，王徵筆譯，月餘時間而成《遠西奇器圖說》。後參與孫元化遼東軍務，兵敗歸，論罪廢為庶人。1644 年，「京師陷，徵聞變，絕粒七日卒。」⁷²〈明末殉國者陳于階傳〉則撰於 1941 年，述徐光啓甥陳于階生平及殉國事蹟。此篇乃為陳垣所謂「有意義之史學」，係針對時局而發，以史文勉國人全其氣節。⁷³

方豪於此四人亦皆有傳或論述。關於金聲，他基本上持陳垣之說，認為金聲係天主教徒。惟在其文中，對於陳垣撰述與英斂之及馬相伯之聯繫，有所說明。⁷⁴關於許纘曾，方豪有較長篇幅的記述，他基本上未反駁陳垣的見解，但對許纘曾遊移的信仰狀態，有較細緻的描述。然後他認為許纘曾晚年將侍妾數人遣去，「則其終前已知悔改可知也。」⁷⁵陳于階的研究，方豪與陳垣的敘述幾乎無異，⁷⁶主要原因是除了陳垣所掌握的材料外，方豪沒有可互證校對的重要材料。1946 年 7 月至 1948 年 6 月，方豪在北京主持上智編譯館，或在此時得見陳垣掌握的《寶綸堂卷》手稿及陳于階資料，⁷⁷此類集部書原本就可遇不可求，方豪在此三傳只有追隨陳垣腳步。

方豪自己覺得，他對王徵的研究是超過陳垣的。方豪在他王徵研究的代表作〈王徵之事蹟及其輸入西洋學術之貢獻〉一文中指出，在王徵研究上，他得到「向覺明、王有三、李宣義諸先生之助，所獲王徵資料，亦益趨完備。」⁷⁸對於王徵何時信仰天主教，方豪指出係在 1615 年左右，在家中讀龐迪我所撰《七克》，當年冬或次年春，王徵往北京參加進士考試，得見龐迪我。1621 年為楊廷筠的《代疑篇》作序，方豪認為王徵闡述「死信」、「活信」之別，「於教理實已窺其堂奧。」⁷⁹王徵又多次在為文時，倡「畏天愛人」之說，方豪此文有一節專論之。其中論及李自成攻入西安時，王徵手題墓碑後，

⁷¹ 同前。

⁷² 陳垣，〈涇陽王徵傳〉《民元以來天主教史論集》，頁 76-77。

⁷³ 陳垣，〈明末殉國者陳于階傳〉《民元以來天主教史論集》，頁 85-90。

⁷⁴ 方豪，〈金聲〉《中國天主教史人物傳》第一冊，頁 241-246。

⁷⁵ 方豪，〈許纘曾〉《中國天主教史人物傳》第一冊，頁 77。以將侍妾遣去，推測許纘曾悔改，證據仍嫌薄弱。

⁷⁶ 方豪，〈陳于階〉《中國天主教史人物傳》第一冊，頁 247-252。

⁷⁷ 李東華編著，《方豪先生年譜》（台北：國史館，2001 年 12 月初版），頁 61。

⁷⁸ 方豪，〈王徵之事蹟及其輸入西洋學術之貢獻〉《方豪六十自定稿》，頁 32。在此他未提及陳垣。

⁷⁹ 同前，頁 326-327。

「更書一聯，鐫之墓門口：

自成年時，總括孝弟忠恕於一仁，敢謂單傳聖賢之一貫。

迄垂老時，不分畏天愛人兩念，總期自盡心性于兩間。」⁸⁰

此聯將王徵的畏天愛人之想法，發揮至極。此皆陳垣王徵傳中所未言。

在方豪該文起始，即言：「王徵曾違犯教規而蓄妾也。徵所著《崇一堂日記隨筆》，末附〈祈請解罪啓稿〉，坦然自訟自承。過而能改，善莫大焉，吾人正應爲之表揚者也。」⁸¹王徵信教後蓄妾一事，陳垣亦未提及，方豪根據史實補述之，實爲史家之風範也。陳垣另稱王徵死於 1644 年，絕粒七日死。方豪考證後，確定王徵死於李自成入西安的 1643 年。方豪以爲王徵表弟張炳璿所記述之事蹟可信度最高，方豪根據張炳璿所記考證稱：「既曰：『旦夕且求死』，又曰：『欲自殺』，則其圖一死之心極顯然。炳璿親見表兄之卒，終前猶握手，則最後並未自殺，又可知矣。」⁸²

今人黃一農在其名著《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》中，對上述四人中的三人有討論，未特別討論者爲陳于階，理由同前。⁸³

對於金聲，黃一農使用的資料與陳垣及方豪差別不大，但在更翔實利用背景資料，並對文本進行脈絡分析後，黃一農認爲金聲僅在人生的一個階段中傾心於天主教，其他大部份時間是「儒家本領雜之佛學之中」。⁸⁴金聲並非虔誠天主教徒的其他證據是其子敦滋係側室所生，女兒復出家爲尼。⁸⁵凡此說法，皆大幅推翻陳垣之論證。

信仰反覆者是黃一農《兩頭蛇》一書之主題，許纘曾亦爲其特別討論的對象。以陳垣及方豪的考證爲基礎，黃一農將許纘曾的信仰狀況作了更清晰的梳理。另外他根據曆獄時的口供，得知許纘曾供稱自十七歲中生員後，即不再供奉天主，居官時納妾，家中並供奉諸神。⁸⁶至於晚年將眾侍妾陸續遣去，黃一農稱係因中風以及家中的財務問題之故，並非悔改回歸教會。證據是此後許纘曾還爲其所設之育嬰堂，有焚告城隍之舉。此種說法，推翻了方豪的晚年悔改說。

至於王徵，更是黃一農的重點考察對象，在其書中第四章即專論王徵之事

⁸⁰ 同前，頁 333。

⁸¹ 同前，頁 319。

⁸² 同前，頁 360。

⁸³ 應爲陳于階之資料有限之故。

⁸⁴ 此爲黃宗義說法，載於黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005 年 9 月初版），頁 330。

⁸⁵ 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，頁 331。

⁸⁶ 同前，頁 88。

蹟，甚至延伸至其子孫之天主教信仰。在黃一農努力考查後，得知王徵之妾為申氏，其娶妾之家庭背景及其後的過程。藉由這些資料，更生動的呈現出王徵在天主教的倫理規範及儒家的儒理規範中，兩難的處境。藉由考證，黃一農肯定陳垣稱王徵「絕粒七日死」之說，認為方豪之說太勉強，有歪曲事實之嫌。

（二）〈雍乾間奉天主教之宗室〉

1932年陳垣在《輔仁學誌》三卷二期發表〈雍乾間奉天主教之宗室〉一文。該文分上下兩編，上編為〈蘇努諸子〉，下編為〈德沛〉。該文撰寫原由是民國初年教會出版品《燕京開教略》、《聖教史略》、《天主教傳行中國考》中記載有蘇努家族事蹟。尤為重要的資料是1911年至1916年上海《聖心報》刊載有〈巴函選譯〉，所謂「巴函」指的是法籍耶穌會士巴多明（Dominique Parrenin）寫回歐洲的信函。巴多明是蘇努事件的見證人，其說自然可信。但「譯者不諳清朝體制，涉筆易訛」。⁸⁷故陳垣撰此文，「更正《燕京開教略》誤者六事，更正《聖教史略》誤者七事，更正〈巴函選譯〉誤者九事，更正三家同誤者一事。」⁸⁸

陳垣此文主要是說明蘇努獲罪並非因其信仰天主教，而是在康熙諸子爭立，各樹黨羽時，蘇努家族支持康熙第八子胤禩。而第四子胤禛即位後，即整肅諸皇子及其黨羽。⁸⁹陳垣引用眾多官書檔案，「涉及蘇努父子罪狀者，無慮數十起，其中關涉天主教者僅三通。且懲治允禩蘇努父子案，前後亘五年，直至諸人相繼于亡，始言及奉教。而勒什亨、烏爾陳之發遣，本在二人未奉教之先；蘇爾金、庫爾陳二人奉教之誠，乃獨不在奸惡不可留者八人之內，其非因奉教而恨蘇努父子更顯然。」⁹⁰

下編〈德沛〉之來源同樣是根據西方文獻的教會史，在蘇努事蹟中提及有蘇努同宗者在康熙時已信天主教，聖名若瑟。此敘述引發陳垣好奇，經其門人李鏡池考證，非德沛莫屬。但「求之漢籍，則德沛奉教之說，尚無確證。」於是陳垣乃從德沛思想著手，考其性理學說、格致學說及闢妄學說。陳垣認為其性理學說，「與宋明諸儒之說不盡同，而與利瑪竇之《畸人十篇》、《天主實義》相近。」其格致學說，「未讀湯若望之《主制群徵》及〈遠鏡說〉者，恐未必能言之也。」其闢妄學說，反對雷擊為天刑之說，反對釋氏輪迴之說，反對厲鬼作祟之說，反對夢有徵驗之說，反對卜筮，反對五行生剋之說，反對八字安排生命之說，反對為造物之尊製有形之神像。陳垣結論說：「自科學昌明，迷信之俗日減，而星命

⁸⁷ 陳垣，〈雍乾間奉天主教之宗室〉《民元以來天主教史論集》，頁34。

⁸⁸ 方豪，〈蘇努、蘇爾金、勒什亨、魯爾金、書爾陳、庫爾陳、烏爾陳、木爾陳〉《中國天主教史人物傳》第三冊，頁47。

⁸⁹ 陳垣，〈雍乾間奉天主教之宗室〉《民元以來天主教史論集》，頁35。

⁹⁰ 同前，頁47。

風水之說，至今猶有娓娓言之者，惟天主教徒無是，是可為德沛奉天主教之旁證者三也。」⁹¹

關於雍乾間旗人信奉天主教情形，方豪有〈清代旗人之信奉天主教與遭禁〉一文，其中蘇努家族部份，與《中國天主教史人物傳》第三冊〈蘇努、蘇爾金、勒什亨、魯爾金、書爾陳、庫爾陳、烏爾陳、木爾陳〉節略同。方豪此文大致採陳垣觀點，但在蘇努信仰問題上，認為雖無直接證據，但既然「諸子中至少有九人為熱誠教友，謂蘇努曾庇護天主教，實為極可能之事；又蘇努卒時，諸子在側，至少在臨終時，勸父入教，亦屬事理之常；且人處憂患，最易接受信仰；蘇努之為教友，殆無可疑。」⁹²另在雍正為何處置蘇努父子此一問題上，方豪同意陳垣說法的前半段，即「雍正因惡蘇努父子並惡天主教。」陳垣不同意「雍正因惡天主教並惡蘇努父子。」方豪以為兩者兼而有之，是互為因果，沒有倒果為因或倒因為果的問題。⁹³

方豪在《中國天主教史人物傳》第三冊有〈德沛〉一節，全文皆以陳垣之說立論。但在後出的〈清代旗人之信奉天主教與遭禁〉一文中，並未將德沛列名其中。個人推測之所以有此不同論述，或許是《中國天主教史人物傳》是在香港《公教報》上連載後結集成冊，對象是教會人士。陳垣的間接證據已使德沛是教友的可能性甚高，故方豪亦以其為可能的天主教人士。為求慎重，在〈德沛〉一文中，方豪並未明說德沛是天主教徒。而〈清代旗人之信奉天主教與遭禁〉一文，係刊登在《故宮文獻》四卷四期，對象是一般人，因為沒有足夠證據，故不將德沛列名其中。

有關蘇努是否信教，今人吳伯婭有〈蘇努研究〉一文。她根據最可靠的證人巴多明的記述，傳教士及蘇努眾子曾努力使蘇努信教，但最後死前並未領洗信教。⁹⁴按吳伯婭的引述，巴多明認為蘇努「對基督教本來很有好感，但是與上帝相比，他更害怕皇帝會怪罪於他，他的地位、財產難保。」⁹⁵此說甚是，綜觀巴多明的敘述，巴多明確認了蘇努在死前未入教。

（三）〈湯若望與木陳忞〉

⁹¹ 同前，頁 62、65-69。

⁹² 方豪，〈蘇努、蘇爾金、勒什亨、魯爾金、書爾陳、庫爾陳、烏爾陳、木爾陳〉《中國天主教史人物傳》第三冊，頁 51。

⁹³ 同前，頁 52-53。

⁹⁴ 吳伯婭，〈蘇努研究〉，收入張先清編，《史料與視界—中文文獻與基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007年6月一版），頁 80-82。

⁹⁵ 〈耶穌會傳教士巴多明神父致本會某神父的信〉，1724年8月20日於北京。收入杜赫德編，朱靜譯，《耶穌會士中國書簡集—中國回憶錄》第三卷（鄭州：大象出版社，2001年1月一版），頁 10。

陳垣撰〈湯若望與木陳忞〉一文，時間在 1938 年，主要是用「懋勤殿硃改諭旨」與魏特所著、楊丙辰新譯之《湯若望傳》互相比對。兩種材料有絕大差異，一為以傳教士信件為主的敘述，另一是皇宮中的諭旨。方豪甚為推崇陳垣此篇文章，認為論斷甚精。陳垣認為順治青年時期即順治八年至十四年間，與湯若望非常親近，因此湯若望此時在宮中影響極大。順治十四年冬至十七年，則為佛教僧人木陳忞等人。至於此種消長的原因，陳垣有如下之分析：「若望常召入內庭，木陳只就見館舍而已。召入內庭，其誼親；就見館舍，其禮尊。若望本司鐸，然順治不視為司鐸，而視為內庭行走之老臣。」「木陳等之賜號是弘教，若望之賜號是賞功。」「若望以天文曆算為外學，木陳則以當時儒者之學為外學。天文曆算為國所急，而非帝所好，故言之無味。儒者之學為帝所習，故話能投機。且也若望以外學進，而欲與談道，其勢逆。木陳以禪進，而能與談外學，其勢順。故結果木陳勝也。」⁹⁶此篇文章將宮廷耶穌會士的位置、政教關係有相當深入的分析，可謂是定位宮廷耶穌會士的開山之作。

（四）〈從教外典籍見明末清初之天主教〉

陳垣在 1934 年發表〈從教外典籍見明末清初之天主教〉一文，可以說是一篇代表其研究方法及研究特色的文章。他認為教外典籍，「可補教史之不足」、「可正教史之偶誤」、「可與教史相參證」。陳垣在其文中分別以〈休寧金聲傳〉、〈雍乾間奉天主教之宗室〉、〈許纘曾傳〉、王徵及吳漁山之研究加以說明。⁹⁷研究天主教史既久，陳垣也發現天主教頗受中國人疑忌，此等疑忌正可由教外典籍見之。他認為疑忌原因有四，「一明人久怵於外患；二奇技利器可畏；三明末畢方濟等實曾助明拒清；四清初南懷仁實曾為清人鑄砲。」⁹⁸由於此等疑忌心理多出現於教外典籍，故有時反可從「反對口中得反證」。而「同是一種稱讚天主教史料，如果出於教外之書，其價值亦比見於教內書者為大。」故「旁觀議論可察人言。」而這些較教內書籍更有可信度的教外典籍，可見「教士之品學」，可聞「教徒之流品」，可知「教徒之安分」，可推「奉教之熱誠」，可論「教勢之興盛」。又可由教外典籍，知奉教士人的非宗教著作，藉此可知教友之社會關係也。⁹⁹

陳垣注意教外典籍，所謂教外典籍，實指政府檔案、時人詩文集及地方志等。這種研究方法，首先影響到方豪的中國天主教史研究；在陳垣已提供部份指引的情況下，方豪除了利用西文教史資料外，亦廣搜各種教外典籍為其參考材料，撰著多篇中國天主教史之論述。今人黃一農除了在論題上接續前人陳垣及方豪，而

⁹⁶ 陳垣，〈湯若望與木陳忞〉《民元以來天主教史論集》，頁 118、121-122。

⁹⁷ 陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉《民元以來天主教史論集》，頁 2-9。

⁹⁸ 同前，頁 11。

⁹⁹ 同前，頁 32。

別有見解外，在研究材料上，更是以集部書及地方志為其特色。撫今追昔，更可見出〈從教外典籍見明末清初之天主教〉一文在中國天主教史研究上的特別地位。

五、結語

在中國天主教史研究上，陳垣無疑是一位非常重要的開創者，雖然他有時並非是首先提出論題者。例如在也里可溫的研究方面，開始是輔仁社的社課，但如果不是他找出《元典章》及各種碑傳，完成《元也里可溫教》考，「也里可溫」究竟何指，可能要有更長時間方有定論。吳漁山的研究亦然，雖有李林在清末的搜集整理，但吳漁山事蹟之大定，亦有賴陳垣以吳漁山畫跋及時人詩文集增補材料，並在校定版本後而完備。而這些論題是以後眾多研究的基礎，研究也里可溫或吳漁山者，都不可能忽略不提陳垣的研究；縱使研究結論略有差異，也不能不接受陳垣提出的基本架構。

其次，陳垣在史料考證上的功夫是值得肯定的。史家考證時材料往往有限，史家根據史料拼湊出的歷史圖像常有爭議，陳垣很顯然是一位相當開放的史家，若有新證據出現，改變以往他所做的推論，他都能接受這些改變，甚至主動的以今日之我推翻昨日之我。黃一農對陳垣和方豪的歷史研究曾有一段評價：

「在陳垣和方豪等學者揚教的心態之下，天主教史的研究出現濃厚的移情現象。……孫元化、王徵和陳于階等奉教人士自刎未遂或自殺殉國的舉動，也因違反「十誡」的教規，而不常被提及，甚或有質疑相關史料的可靠性者。……我們在治天主教史時，實有必要暫時撇開個人的宗教情懷，而回歸較謹嚴的史學研究。」¹⁰⁰

這種說法對陳垣和方豪不完全公允，特別對陳垣更是如此。¹⁰¹陳垣有其研究的主觀性，以致其在性質矛盾的史料間，或許有選擇錯誤的情形，在史料與史料的連接上，也有可能將前後關係誤以為是因果關係，但一旦他確認某個研究對象的實情，例如許纘曾的信仰狀況時，他就真實呈現，並沒有蓄意掩蓋的作法。

另一方面我們不能否認陳垣的某些研究結論是待修正的，甚至可以說是相當初步的。這些研究的限制首要的原因是歷史圖像的缺乏。在此前的教史敘述中，描述的是徐光啓、李之藻、楊廷筠等信教虔誠的三大柱石，對於出入耶儒或是耶佛的現象了解不夠，因此面對同一人不同信仰的史料，遂出現了詮釋上的差異。這可說是陳垣的時代限制，但不能說是他的有心之過。

¹⁰⁰ 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，頁 345。

¹⁰¹ 方豪在王徵的研究中，有關其死節一事，確有強辭奪理之處。

另一個使陳垣犯錯的原因，是他在語文上的限制，因此在陳垣的研究中，主要依賴中文史料，西文史料則需仰賴翻譯。在此部份方豪遂勝陳垣一籌，例如吳漁山幼年領洗，方豪就是以外文史料得以訂正陳垣的看法。陳垣其實對中外文史料並無偏見，在他的研究中，經常是以中外文史料參照比對。但當時翻譯的外文資料不多，以致在僅依賴中文資料拼湊歷史圖像時，特別是這些中文資料僅為「教外典籍」時，難免會有隔靴搔癢之感。反之，主要利用西方史料的研究者亦有類似情況，在此類著述中常考證不出信教者的中文原名，僅有聖名；也缺乏此位教徒與社會接觸的情形，因為傳教士描寫這位教徒，多半側重此教徒的信仰表現，對教會的貢獻，或是因信仰遭受的迫害等，較缺乏這位教徒與人相交的部份。

陳垣其實是有基督徒身份的，而且在其人生中的某一個階段，他非常積極參與教會活動。¹⁰²但日後他逐漸對基督教信仰冷淡。1927年方豪基於好奇心，曾問他是否為基督徒，陳垣答稱：「……我實一宗教史研究者而已，不配稱為某某教徒也。」¹⁰³這時正是陳垣宗教史研究的高峰期，但他似乎已在懷疑自己的信仰。在1938年撰〈湯若望與木陳忞〉後，陳垣不再撰寫與中國天主教有關的文章，有論者稱這是陳垣「有意義的史學」，對陳垣而言，這以後似乎找不到撰寫這類文章的動機了。反過來說，對瞿式耜、金聲、韓霖、許纘曾不穩定信仰狀態愈益深入的理解，比對自身的信仰歷程，對重視史學現實意義的陳垣來說，對輔仁大學校長陳垣來說，是否也會形成不如不說的感慨？謹以此疑問作為本文結尾。

¹⁰² 劉賢，〈陳垣基督教信仰考〉《史學月刊》，2006年第10期，頁83-88。劉賢引用謝扶雅的說法，陳垣是在1919-1920年間，由司徒雷登傳洗。

¹⁰³ 同前，頁89。