

陳垣的基督教華化思想發微*

王 皓**

摘 要

陳垣(1880-1971)是中國宗教史研究的奠基人,其本人有基督教信仰,同時他又是近代學術史上舉足輕重的典範性人物,因此他對於基督教和中國文化的關係問題所持的見解值得探析。陳垣的基督教史研究具有一種比較的視野。他的宗教史研究顯示,外來宗教能否成功地與中國文化相融合,是決定這種宗教能否深入社會並傳之久遠的關鍵因素,這一現象可以稱為外來宗教的華化。基督教若要實現中國化也需要循此軌轍。陳垣並未明確提出基督教華化的說法,但是他在多種著作中反復申明此意,較長時段多重文本的互證可以確切地識別出陳垣的基督教華化思想。事實上,基督教華化思想也代表了晚清民國時期基督教界有識之士的共識。陳垣之所以沒有明確提出基督教華化的說法,與當時複雜的政治背景和社會背景不無關係,同時與陳垣的史學思想和著史風格也有一定的關聯。

關鍵詞：陳垣、基督教、華化、中國文化

一、前 言

基督教中國化是一個至為重要的問題,丁光訓主教(1915-2012)於1983年在日內瓦世界基督教會聯合會總部談「三自運動」時說:「我們三

2019年1月19日收稿,2019年5月19日修訂完成,2019年7月11日通過刊登。

* 筆者在撰寫和修改的過程中曾先後得到復旦大學董少新教授、學友陳拓博士的批評和指教,獲益良多,謹此致以真誠的謝意。

** 作者係上海大學文學院歷史系講師。

十年來不遺餘力地使中國教會中國化。對於耶穌基督在中國的教會來說，這是一個事關存亡的問題。很明顯，只要中國人民認為基督教是一件西方的東西，我們就不可能期望人們承認耶穌基督為普世的絕對的主。」¹ 同時，這一問題又十分複雜。正如陶飛亞所說：「什麼是基督教的中國化，如果展望未來的話肯定是見仁見智，會有很多不同的、不確定的看法，甚至會游談無根。但是如果從經驗歷史的視角看，很多問題就便於入手，就可以從具體到一般，可以從經驗進路到理論的抽象。因為自從基督教進入中國，以漢語向中國人傳播以來，就已經自覺不自覺地開始了中國化的進程。現在和將來的中國化也一定會在利用和反省這些歷史資源的基礎上繼續走下去。」²

陳垣（1880-1971）是中國宗教史的奠基人，這其中當然也包括中國基督教史。事實上，陳垣的史學事業正是從研究元代基督教即「也里可溫教」而正式起步，學界耳熟能詳的基督教入華四階段說也是由陳垣所提出。陳垣的基督教入華四期說本是出於史學研究中分類的必要，並不意味著四個階段涇渭分明，其中第三期「明代的天主教」和第四期「清代的基督教」在時間上的連續性和重合性十分明顯。朱維錚（1936-2012）即指出，以倫敦會的馬禮遜入華作為基督教第四次在華傳播的開端「又對又不對」，「基督教的三大宗派，有兩宗從未中斷在中國的活動，羅馬公教即天主教在十九世紀初仍由澳門主教區間接控制內地信徒的活動，而東正教也從未放棄過在北京等地的合法地位。」³

由於陳垣兼具基督信仰的個人體驗⁴和博大精深的史學長才，因此他對於基督教和中國的關係問題所持的見解值得追問。實際上，陳垣對於這一問題的表述較為隱晦，但是有跡可尋，其話語背後也隱含著複雜的政

1 丁光訓，〈在世基聯和日內瓦教會普世中心談三自運動（一九八三年）〉，收入氏著，《丁光訓文集》（南京：譯林出版社，1998），頁 13-14。

2 陶飛亞，〈從基督教界、知識界、政界三個視角看基督教中國化〉，《中國民族報》2012.4.17，6 版。

3 朱維錚，〈基督教與近代文化〉，收入氏著，《音調未定的傳統（增訂本）》（杭州：浙江大學出版社，2011），頁 107。

4 劉賢，〈陳垣基督教信仰考〉，《史學月刊》312(2006.10): 83-91。

治、社會、宗教和學術背景。目前，學界對於這一課題的探討已經產生較為豐厚的成果，不過，仍然有可以繼續討論的空間。筆者不揣淺陋，嘗試以史學史的方法對陳垣關於基督教中國化的思想作一探微。⁵ 需要交代的是，陳垣的基督教史研究集中於新教來華以前的時段，研究對象主要是元代也里可溫教和明清天主教，然而陳垣自身的信仰所屬派別為新教，他對於基督教與中國文化之關係的思考也常常是廣義的指涉。因此本文所說的「基督教」(Christianity) 包含天主教和新教等各個派別。題目中所用的「華化」一詞，是當時歷史語境中的詞彙，可為今日的「中國化」議題提供歷史借鑒。陳垣的《元西域人華化考》中有〈基督教世家之儒學〉、〈基督教世家由儒入道〉和〈基督教世家之中國詩人〉等篇，以示西域人之華化。在卷 1〈緒論：西域人華化先導〉中，陳垣稱宋末吳曦(1162-1207)叛亂，出家道人安世通不肯依附，「而為忠義憤發之論，實難能可貴。然此不得謂之華化，今所取者，取其能以西人而入道，純全中國化也。」在卷 2〈儒學篇：摩尼教世家之儒學〉中，陳垣更是明白地說：「吾之為是篇，亦以證明西域人之同化中國而已。」⁶ 由此觀之，「華化」基本也可以看成「中國化」的同義語。

5 蔡鴻生、胡守為、殷小平、劉賢和張榮芳等學者曾就陳垣的宗教史研究所包含的文化關懷問題作過精彩而深入的討論，陳垣的基督教中國化思想在這些論著中已經被或顯或隱地闡明出來。本文則主要從史學史的角度，依時間順序逐次檢討陳垣在不同論著中對基督教中國化思想的表達。參見蔡鴻生，〈「粟特人在中國」的再研討〉，收入氏著，《讀史求識錄》(廣州：廣東人民出版社，2010)，頁 30-35；胡守為，〈陳垣先生論述文化問題的啟示〉，收入張榮芳、戴治國主編，《陳垣與嶺南——紀念陳垣先生誕生 130 周年學術研討會論文集》(北京：中國社會科學出版社，2011)，頁 335-341；殷小平，〈再談陳垣先生與元代基督教史研究〉，收入張榮芳、戴治國主編，《陳垣與嶺南——紀念陳垣先生誕生 130 周年學術研討會論文集》，頁 108-126；劉賢，〈宗教研究與文化關懷：從各宗教史研究析陳垣的中華文化觀〉，《史學史研究》142(2011.6): 54-64；張榮芳，〈陳垣對外來宗教史研究的貢獻述略〉，《中山大學學報(社會科學版)》54.2(2014.3): 83-98。

6 陳垣撰，陳智超導讀，《元西域人華化考》(上海：上海古籍出版社，2000)，頁 34。

二、融入中國社會：陳垣基督教華化思想之要義

據筆者檢閱，在陳垣的著述中似乎並無「基督教華化」或者「基督教中國化」的明確說法，然而他的這一思想是可以明確辨識的。在陳垣公開發表的文章中，基督教入華四期說最早出現於〈基督教入華史略〉一文，此文是陳垣在華北第十六次大學夏令會上的演講稿，登載於 1924 年 7 月的《真理週刊》第十八期。在這篇文章中，陳垣將利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的生平事業綜合為六項，分別是：1.奮志漢學，2.讚美儒教，3.結交名士，4.排斥佛教，5.介紹西學，6.譯著華書。⁷到了 1927 年左右，陳垣又作了一次題為〈基督教入華史〉的演講。在這次演講中，陳垣依然將基督教入華分為四個階段進行闡述，他在談到明代天主教史時，稱「利瑪竇之所以成功，係於六個條件，這六個條件可以定其成功，也可以定以後來華之外人成功與否。」這六個條件分別是：1.奮志漢學，2.結交名士，3.介紹西學，4.譯著漢書，5.尊重儒教，6.排斥佛教。⁸可以看出，在這兩篇文章中，陳垣所列的六個因素除了在次序和字詞上微有不同之外，基本是一致的。本文的論述即以這六點為經，以陳垣在其他著述中的說法為緯，相互參證，進而論證陳垣的基督教華化思想之要義在於基督教要融入中國社會。

1.奮志漢學。在陳垣看來，這是利瑪竇能夠紮根中國的基本條件，他稱利瑪竇「喜歡漢文，知道真正的中國文學。以前外人來華習漢文者大半始自三字經等等。利瑪竇能另闢途徑，而得中文之精華，這是他了不得的地方。」

2.結交名士。這一點則是利瑪竇在中國社會產生影響的必要條件，它是奮志漢學的續行步驟和直接目的。陳垣稱利瑪竇「所結交的，並非鄉人或下級社會的人，要結交士大夫。然第一他要有與士大夫往來的願望；第二要名士肯與之往來。兩者缺一不可。事實上名士既願與之往來，可以想

7 陳垣，〈基督教入華史略〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集（北京：中華書局，1980），頁 87。

8 陳垣，〈基督教入華史〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 104-105。

見他中國話中國文之高深。」⁹ 陳垣關於在華景教的說法可以作為上述兩點的解說：

關於景教的記載，除了景教碑之外，就要算敦煌藏經了。法國巴黎圖書館中，藏有大秦景教三威蒙度讚，此經乃一讚美詩……除此之外，還有一神論三種，也出自敦煌，所述大都為馬太中材料，字很好。談起寫字，近來我看見一本經，名序聽迷詩所經，我見的經不多，有幾千本。此經文字之美，在唐經中，可算數一數二。字之美否，雖不能代表其國學程度，然非高級儒人，焉克臻此。序聽迷詩所經的字，與志玄安樂經之文，可稱雙絕。以前我以為景教之不發達，乃不與士大夫交往所致。現在見了這兩本經，觀念為之一變。因為唐經是手寫本，並不是請人代寫的。景教碑的字很好，可以請別人代寫，並不能代表景教中人的字好；然在經文中如能找出好字，我們可以相信寫經的人能寫好字的。¹⁰

所謂「觀念為之一變」的說法，要與陳垣三年前所作的〈基督教入華史略〉進行文本對照才能明瞭。在這篇文章中，陳垣認為「景教於當時文化，無何等影響」，「近年始於敦煌石室發現大秦景教三威蒙度讚寫本，內有『譯得三十部卷』等語。又有宣元至本經、志玄安樂經、一神論、一天論、世尊布施論等。前二種存贛人李盛鐸手，余未得見。後三種為日人所藏，余獲有副本，均唐代白話文，現不易句讀，故譯經淺陋，亦其不能傳諸久遠之一原因也。」¹¹ 在寫作〈基督教入華史〉時，陳垣已經得見原存李盛鐸（1858-1937）之手的〈志玄安樂經〉以及原藏日人高楠順次郎（1866-1945）之手的〈序聽迷詩所經〉，因此觀念為之一變。這裡需要指出，使得陳垣「觀念為之一變」的〈一神論〉和〈序聽迷詩所經〉等文書的文物真偽性尚有待確認。¹² 換句話說，這些寫經是否為唐代景教中人的作品尚未得到確證。然而這一問題與陳垣在此所表達的思想無涉。在下

9 同上註，頁 104。

10 同上註，頁 98。

11 陳垣，〈基督教入華史略〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 84-85。

12 林悟殊，〈敦煌漢文景教寫經研究述評〉，收入氏著，《中古三夷教辨證》（北京：中華書局，2005），頁 161-214。

文中，我們還會看到，陳垣的一些學術觀點在今日看來有疏漏之處，然而這種學術上的舛誤卻恰恰反映了他關於基督教華化的真思想。

3.介紹西學與 4.譯著漢書。陳垣認為：「當時在文藝復興時代，利瑪竇介紹算學、地理等學來華。」、「利瑪竇肯將西書譯華，其文筆亦非凡雅緻，有文學意味。」¹³「利之得力弟子有徐光啓、楊廷筠、李之藻（稱教中三傑）等，皆一時名士，首先奉教，故從者如雲。其所刻天學初函，一半論道，一半論當時科學，為作序者二十餘人，皆士大夫表表一時者。」¹⁴

可見，介紹西學和譯著漢書乃是結交名士的手段和方法。通過吸引士大夫階層的注意和交接興趣，耶穌會士才能在當時的社會產生重要影響，其事蹟才能載之史籍並傳諸後世。對此，陳垣論道：

若明時葉向高贈泰西諸子詩有云，「著書多格言，結交皆賢士，我亦與之遊，冷然得深旨」；李日華贈利瑪竇詩云，「蠲潔尊天主，精微別歲差」，則直出於至誠，非戲謔矣。明時更有以主禱文入詩者，沈光裕（崇禎庚辰進士）贈湯若望詩有云，「旨出爾行地，曆成吾道東，君糧不徒與，我信豈誠空」，此真可謂基督化的文學矣。必如此方見基督教與中國文化有關係。不然，如唐時之景教，及元時之也里可溫教，求人之贊許，固不可得，即求人之攻擊，亦不可得，又何怪其隨時代以俱滅耶。譚元春過利瑪竇墳有句云，「私將禮樂攻人短，別有聰明用物殘，行盡松楸中國大，不教奇骨任荒寒」，惟利瑪竇始有受教外人憑吊之價值也。¹⁵

5.尊重儒教。陳垣認為，利瑪竇「對於儒教，特別的尊敬」，¹⁶「以為中國人尊孔敬祖，與偶像崇拜不同，可以通融辦理。而龍華民（Niccolo Longobardi, 1559-1654）派則反對甚力。其後他會教士至者漸眾，大都不通漢學，力斥耶穌會士之非，遂以其事訟於羅馬。教皇先後派欽差鐸羅（Charles-Thomas Maillard de Tournon, 1668-1710）於 1704 年；嘉樂（Carlo Ambrogio Mezzabarba, 1685-1741）於 1715 年來華查辦。二人皆不

13 陳垣，〈基督教入華史〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 104。

14 陳垣，〈基督教入華史略〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 87。

15 同上註，頁 91-92。

16 同上註。

諳漢語，何論漢學，故貿然判定尊孔敬祖為異端，不許通融。而是時康熙帝（1654-1722）則堅持不許尊孔敬祖即不准在中國傳教。羅馬與康熙兩方意見不能相容，傳教事業遂幾乎中斷。」¹⁷

陳垣稱鐸羅和嘉樂不懂漢語，遑論漢學，這是正確的。但是若說龍華民派及其他修會教士大都不通漢學，因此引起禮儀之爭，從而導致傳教事業幾乎中斷，則不盡屬實。¹⁸ 只是此點與本文所要闡述的主旨關聯不大，因此不作申論。需要指出的是，陳垣在此所表達的意思是：通漢學、尊儒教是利瑪竇立足中國的前提條件，在滿足這兩點的情況下才能談到天主教的傳播和發展。

6.排斥佛教。陳垣稱利瑪竇「一面交結儒教中人，一面極力攻擊佛教。因非難佛教的文字而引起辯論，儒教中人都幫助他，他的地位，於是漸漸的增高起來。」¹⁹ 中國儒釋道三教，天主教必須交好儒教才能立足；釋道兩家，釋教影響更大，因此也就成了天主教的主要競爭對象。這一點是描述歷史上宗教相爭的實況，似乎不必深論。

總結上文，我們可以將陳垣的觀點概述如下：利瑪竇能夠傳教成功，在於他深通漢學，並且不與儒教為難，在此基礎上他以漢文譯著介紹西學，從而引起儒家士大夫的興趣並與之建立交誼，進而在中國社會產生影響，並且和主要信仰競爭對手展開論爭。這一模式既可以決定利瑪竇的成功，「也可以定以後來華之外人成功與否。」在此，陳垣明白地給出了他的答案——基督教華化須要遵從利瑪竇的模式。²⁰

1932年3月，故宮博物院影印出版了《康熙與羅馬使節關係文書》，共十四通，整理者為陳垣。其中第七通〈康熙面諭德理格並德理格誓詞〉

17 陳垣，〈基督教入華史略〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第1集，頁89-90。

18 李天綱，〈龍華民對中國宗教本質的論述及其影響〉，《學術月刊》49.5(2017.5): 165-184。

19 陳垣，〈基督教入華史〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第1集，頁104。

20 有學者稱明末天主教傳入中國的兩個車輪分別是「學術傳教策略」和「文化適應策略」，言簡意賅。參見(比)南懷仁(Ferdinand Verbiest)著，(比)高華士(Noël Golvers)英譯，余三樂中譯，林俊雄審校，《南懷仁的〈歐洲天文學〉》(鄭州：大象出版社，2016)，「中譯者前言」頁12-13。

有云：「若不隨利瑪竇規矩，並利瑪竇以後二百年的教傳不得中國，連西洋人也留不得。」²¹ 對照陳垣與康熙的話，兩者實在是非常相似，然而並不能說陳垣之語直接本於康熙帝之諭令。因為《康熙與羅馬使節關係文書》雖然由陳垣所整理，但是其中十四通文書的發現有先後之別，第七通發現於民國 17 年 3 月，²² 時在陳垣作〈基督教入華史〉之後。最早發現的兩通是第十一通和第十四通，時在 1925 年 7 月，²³ 陳垣由此而作〈跋教王禁約及康熙諭西洋人〉一文。在第十一通文書中，康熙帝亦提到「中國行教俱遵利瑪竇規矩」之事。不過，這也晚於陳垣作〈基督教入華史略〉一文。因此，筆者認為，陳垣的基督教華化思想主要是其史識的反映，此後發現的《康熙與羅馬使節關係文書》只是進一步佐證並堅定了他的觀點。

至遲在 1924 年，陳垣的基督教華化思想便已基本成熟。判斷這一時間節點非常重要，下文中可見，陳垣的這一思想在幾十年來是一以貫之的。出於論述嚴謹性的考慮，筆者擬從文獻的內證角度對上述時間點的判斷作一補充。《陳垣全集》第 2 冊中有〈中國基督教史講義目略〉一篇，陳智超附有按語：「約作於一九二四年，據作者印發的油印稿。小字為作者後加的批註。」〈基督教入華史略〉和〈基督教入華史〉便本於這一講義目略。在講義目略中，陳垣認為「天主教前盛後衰之總因」在於「前百年耶穌會士深通漢學」（1600-1700），「後二百年各會士不講漢學」（1704 至今）。²⁴ 可見，在陳垣看來，是否「通漢學」是天主教在華盛衰之肯綮，這一思想在 1924 年已經形成。

在 1924 年發表的〈基督教入華史略〉中，陳垣稱教皇遣華使節為「鐸羅」。在《康熙與羅馬使節關係文書》原文以及陳垣 1925 年所作〈跋教

21 (義)馬國賢 (Matteo Ripa) 著，李天綱譯，《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 152。

22 陳垣，〈康熙與羅馬使節關係文書影印本跋錄〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 135。

23 英斂之致陳垣函（1925 年 11 月），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》（北京：三聯書店，2010），頁 30。

24 陳垣，〈中國基督教史講義目略〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 2 冊（合肥：安徽大學出版社，2009），頁 455。

王禁約及康熙諭西洋人〉、1932年刊出的〈康熙與羅馬使節關係文書影印本敘錄〉中，此人全部名為「多羅」。對於在治史中一貫強調「名從主人」原則和史源重要性的陳垣來說，這一名稱的差異實際上表明了各文本形成的先後關係，文本中所反映思想的形成時間當然也能據此判定。在〈中國基督教史講義目略〉中，陳垣有「一七〇四年查辦員鐸羅」一語，緊接著便是小字批註「故宮有諭多羅殊諭」，²⁵前後同人異名，對照陳智超的按語，可知批註為發現《康熙與羅馬使節關係文書》之後所加。陳垣的基督教華化思想可見之於〈中國基督教史講義目略〉、〈基督教入華史略〉和〈基督教入華史〉這三重文本，而且這三者的表述幾乎完全一致，因此將1924年視為陳垣基督教華化思想形成的最遲時間點是言之有據的。

這一時間點有什麼值得注意的特殊之處呢？截至1924年，陳垣相繼發表了關於也里可溫教、天主教、一賜樂業教、火祿教和摩尼教等外來宗教在華史的系列著述，而且他對於以上各宗教在華的歷史有種同時性和整體性的關注。這意味著陳垣對於在華基督教史的見解蘊含著一種深刻的比較研究之背景。這一點被日本東洋學家桑原鷺藏（1871-1931）最早道出，他在評陳垣《元西域人華化考》時稱陳垣是中國史學者中「尤為有價值之學者」，因為陳垣的研究方法「為科學的也」：

氏之創作以〈元代也里可溫教考〉始，次如《國學季刊》所揭載之〈火祿教入中國考〉、〈摩尼教入中國考〉兩篇，資料豐富，考據精確，為當時學界所見重。……支那學者多不解科學的方法，猶清代學者之考證學，實事求是，其表面以精核的旗幟為標榜，然其內容非學術之點不少，資料之評判，亦不充分，論理亦不徹底，不知比較研究之價值。²⁶

25 陳垣，〈中國基督教史講義目略〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第2冊，頁452。

26 （日）桑原鷺藏，〈讀陳垣氏之《元西域人華化考》〉，收入《元西域人華化考》，頁145。關於陳垣以比較研究的眼光研治中國宗教史，蔡鴻生和張榮芳等學者皆有精深的論述，參見蔡鴻生，〈陳垣與中國宗教史之完善〉，收入張榮芳、戴治國主編，《陳垣與嶺南——紀念陳垣先生誕生130周年學術研討會論文集》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁75-80；張榮芳，〈陳垣對外來宗教史研究的貢獻述略〉，《中山大學學報（社會科學版）》，頁83-98。

桑原鷺藏所評的這部《元西域人華化考》是由陳垣親筆題贈，它是目前存世的最早油印本之一，²⁷ 根據卷末標識可知此書完成的準確時間是 1923 年 10 月 9 日。²⁸ 筆者提及此點是為了強調，探討陳垣的基督教華化思想之形成，不能忽視他同時期撰述《元西域人華化考》這一史學鉅著的學術背景。明確了這一點，我們才能理解陳垣在〈基督教入華史略〉中所發的議論：

至耶穌新教之來華，則自馬利遜起，距今百十七年，可稱為第四期。今各省教堂林立，信徒號稱四十萬，其在華歷史，尚易考見，時間短促，不能具述。惟吾總覺得基督教文化未能與中國社會溶成一片。即以文學一端論，舊約詩篇及雅歌等，皆極有文學興味，何以百年來未見有以此為詩料者。如「寺」，如「僧」，如「禪」，皆可入詩，何以福音堂，牧師，神甫等，不可入詩。²⁹

由於「基督教文化未能與中國社會溶成一片」，因此才有「基督教溶入中國社會」的必要。至於如何才能使兩者相融，在陳垣看來，卑之無甚高論，還是上文所述的六項「利瑪竇規矩」。此處以《元西域人華化考》作為旁證，再作申述。

在《元西域人華化考》中，陳垣明確界定了「西域人者色目人也」，他們「本有文字，本有宗教」，原信奉基督教、回回教、中亞佛教和摩尼教等宗教。「至於華化之意義，則以後天所獲，華人所獨者為斷。」³⁰ 具體包括：儒學、佛道、文學（詩、文、曲）、美術（書法、繪畫、建築）以及禮俗（名氏、喪葬、祠祭和居處）等方面。由《元西域人華化考》的書名和章目便可以確定：「西域人」和「華化」、「基督教」與「中國」基本上是兩組互不統屬、交集較少的指涉，而這也是談「基督教華化」的歷史依據和理論前提。

陳垣稱：「儒學為中國特有產物，言華化者應首言儒學。」³¹ 這一點

27 參見楊俊傑，〈牛津藏陳垣《元西域人華化考》「稿本」〉，《南方都市報》2016.1.31，A11 08 版。

28 陳智超，〈《元西域人華化考》導讀〉，《元西域人華化考》，頁 11。

29 陳垣，〈基督教入華史略〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 90。

30 陳垣，《元西域人華化考》，頁 1-3。

31 同上註，頁 8。

可與利瑪竇「尊重儒教」條相對照。實際上，陳垣認為，基督教若要紮根中國，必不能與儒教為難，而且要尋求兩者的融合之道。他在〈許之漸軼事〉中引用楊光先（1597-1669）《與許青嶼侍御書》稱：「學士大夫如徐光啓、李之藻、李天經、馮應京、樊良樞，為天主教作序者多矣，或序其曆法，或序其儀器，或序其算數，至進呈書像一書，則罔有序之者，實湯若望自序之，可見徐李諸人，猶不敢公然得罪名教也。」³² 在〈雍乾間奉天主教之宗室〉中，陳垣稱：「聖教史略謂某宗室曾奉天主教，而推崇德沛者謂其宜祀孔庭，似乎鑿柄不合。然自利瑪竇以來，有以天主為中心，儒家為面目者矣，亦猶宋明儒之禪心儒貌云爾。況從表面觀之，虔誠之天主教徒，與踐履篤實之道學家，恒無以異也。」³³

既然尊重儒教，勢必不可禁止尊孔敬祖。對於這一點，陳垣在《元西域人華化考》中並未直接論述，但是他在〈西域人祠祭效華俗〉篇中卻有一段旁敲側擊同時又極具比較視野的議論：

古者有功於民則祀，建祠造像，所以崇德報功，其為用與今之鑄銅像、立紀念碑者無異。或一鄉一族中，不能不有一公共聚會之場，於是立廟建祠，置彼此所共崇拜古先之像或主於其中，以伸景仰，亦人情所不能已也。愚者為之，則信偶像之有靈，有向之禱祀邀福者矣，一神教徒所以以拜偶像為大戒，而不容此等祠宇之存在也。然此特末流之失耳，與有功於民則祀之初旨何關！今人游建國偉人銅像之旁，免冠致敬，瞻仰徘徊而不忍去，又胡為者！不能以習俗儀節之不同，遂謂露天矗立之銅像為優，而廟貌森嚴之偶像為劣也。……所謂〈甘棠〉之思，感慕之誠，純為紀念性質，何嘗有絲毫邀恩祈福之意！此而不許，非人情也。³⁴

陳垣在論述儒者德沛的天主教信仰時，稱「自利瑪竇以來，有以天主為中心，儒家為面目者矣，亦猶宋明儒之禪心儒貌云爾」。在這裡，陳垣所提的參照物是中國化的佛教。與陳垣並稱「史家二陳」的陳寅恪（1890-1969）在〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉中有一段膾炙人口的議論，可以為

32 陳垣，〈許之漸軼事〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第1集，頁187。

33 陳垣，〈雍乾間奉天主教之宗室〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第1集，頁181。

34 陳垣，《元西域人華化考》，頁115-116。

陳垣的基督教華化思想作一個有力的奧援：³⁵

自晉至今，言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則三教之說，要為不易之論。……夫政治社會一切公私行動，莫不與法典相關，而法典為儒家學說具體之實現。……釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說，存在之制度，無一不相衝突。輸入之後，若久不變易，則絕難保持。是以佛教學說，能於吾國思想史上，發生重大久遠之影響者，皆經國人吸收改造之過程。其忠實輸入不改本來面目者，若玄奘唯識之學，雖震動一時之人心，而卒歸於消沈歇絕。……竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上，既不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所昭示者也。³⁶

陳垣論基督教華化常以佛教作為參照。「佛教非出於中國，然元時佛教之入中國，已千三百餘年，本分禪、教兩大宗，其禪宗早已成為華化。」³⁷ 在〈基督教入華史略〉中，陳垣稱：

試將基督教與佛教比較。……佛語入詩，則自晉人王齊之始有念佛三昧詩四首（見廣弘明集），東晉末支道林有四月八日讚佛詩一首，時佛教入中國，已二百餘年矣。至劉宋時，謝靈運、鮑照輩，唱酬漸盛……時佛教入中國已三百餘年矣。至唐，則「禪房花木深」，「僧敲月下門」，「姑蘇城外寒山寺」等句，俯拾即是。……此單就文學一方面而論，其他為時間所限，只好從略。古語云，「前事不忘後事之師」，乾嘉以前，中國聲明文物，為西人所羨，故耶穌會士，通漢學者極多。道咸以來，中國國力暴露無遺，陵夷以至今日，欲求西國諸人，從事華學難矣。³⁸

35 許冠三已經先發此論，參見許冠三，《新史學九十年》（長沙：嶽麓書社，2003），頁141-146。

36 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入氏著，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2009），頁282-285。

37 陳垣，《元西域人華化考》，頁36。

38 陳垣，〈基督教入華史略〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第1集，頁90-92。

乾嘉以前的耶穌會士研習漢學的背景較為複雜，不能僅用「羨慕中國聲明文物」一語而涵蓋之。道咸以來，西人與華學的關係，也並非一種面向。按「嫻習華言，博綜漢典，如《高僧傳》中之西域翻經沙門，及明末清初之耶穌會士，可以謂之華學」。³⁹ 道咸以後，西人對於華學的鑽研早已越出在華教士群體的藩籬，在歐洲學院中已逐漸呈現制度化的特徵。然而，陳垣此話主要是針對在華天主教士而言，他們的漢學修養與利瑪竇等人難以同日而語。在陳垣看來，在華教士不通漢學，是構成基督教華化的一個主要障礙，也是基督教未能融入中國社會的一個主要原因。這一思想又涉及民國初年教界和學界的一段合作佳話，值得深入探討。

三、教界和學界合作的典範：論馬相伯、英斂之和陳垣的共識

陳垣在研撰中國天主教史時，蘊含著一些現實關懷，他之所以表彰利瑪竇和吳漁山（1632-1718）等人，其中一個重要原因是這些人既關係到教會文風的純正，同時也是天主教融入中國文化的典範。陳垣的這種現實關懷又與馬相伯（1840-1939）和英斂之（1867-1926）二人有著密切的關係。⁴⁰ 以下從兩個方面對此進行深入闡發：

第一、通習漢學、砥礪學問是基督教融入中國社會的前提，對於這一認識，馬相伯、英斂之和陳垣不謀而合。關於馬相伯的天主教中國化思想，已經有學者作過專門的探討。⁴¹ 正如李天綱在論述馬相伯的思想時所說：「從亞洲到歐洲，一部基督教的傳播史，就是與當地的文化，包括了語言、文字、習俗、禮儀，以及思維方式、審美態度等等，相結合的交融的歷史。」馬相伯在清末毀家興學，在民初與英斂之一同上書教宗請辦中國天主教大學，都是為了天主教會的文化建設。馬相伯與陳垣合作考證、整理、校刊

39 陳垣，《元西域人華化考》，頁 4。

40 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 6.8(1973.8): 18-25。

41 周德全，〈馬相伯與天主教中國化〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》20增刊(1999.4): 277-281；黃書光，〈馬相伯宗教價值觀與天主教中國化探索〉，《學術界》104(2004.1): 231-243。

明清耶穌會士的中文著作，是因為馬相伯認為這些著作尊重中國文化，堪為典範。除了英斂之和陳垣以外，比利時的雷鳴遠（Frédéric-Vincent Lebbe, 1877-1940）和埃及的湯作霖（Antoine Cotta, 1872-1957）兩位教士也是馬相伯的思想同道。⁴²

如果詳細論述馬相伯或英斂之的天主教中國化思想，則超出了本文的主旨，筆者想強調的是，馬、英、陳三人在基督教華化思想方面堪稱同聲相應、同氣相求。陳垣在 1949 年後的一篇文章中稱：

英斂之愛國愛教，憤外國傳教士阻止教徒學問，阻止中國籍神甫學問，又專播揚中國的缺點，抹煞中國的優點，所以他除刊布他的〈勸學罪言〉外，又常刊印明末愛國天主教徒，像徐光啟、李之藻等所著書籍，廣為傳布，他集中有寄某公書說到此事。……他寄某公書上說：「我教中自屏斥中國學問以來，所受之損失不可紀極，而且自滿自是，毫不覺悟，安望其傳於中上社會耶。以上海為教中文明中心，而司筆政管書樓者，皆不通之人，每為我國肯研究道理之士夫所譏笑。……吾國教友，大都皆椎魯無識之輩，而外人又多存種族鄙薄之心，故決不知我所刊印之書為可貴。」⁴³

1919 年，羅馬教廷任命光若翰主教（Jean-Baptiste Budes de Guébriant, 1860-1935）為中國教務巡閱使，向全國華籍司鐸發出問題，調查中國教務。馬相伯將光若翰致天津華籍司鐸書全文抄錄並附有按語，按語中包括如下數條：「（華籍司鐸）能通中文者有幾人？」、「光所布告華文廿二條，拉丁文廿八條，可見絕非原文。……含糊如是，葫蘆中恐帶有某國民之性質也。」、「華鐸似以不答為是。」、「視為西來之客教，而權在洋官也。」⁴⁴ 次年二月，馬相伯還是代北京一些教友回答了光若翰的調查，

42 李天綱，〈信仰與傳統——馬相伯的宗教生涯〉，收入朱維錚主編，《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996），頁 1265-1267。

43 陳垣，〈天主教徒英斂之的愛國思想〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 2 冊，頁 652-653。

44 清·馬相伯，〈北京一九一九年十一月十八日巡閱使光主教致天津華鐸書〉，收入方豪編，《馬相伯先生文集續編》（沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第 78 輯，臺北：文海出版社，1972），頁 60-61。

並將答文呈致教宗，僅摘錄數條以管窺馬相伯的思想：

語言通，而後社會情形，往來禮俗，始能不隔膜，不猜疑；文字通，而後與士大夫交際有道，觀感有方；可惜西教士十無一二可說普通語言，華教士十無一二可寫普通文字，至令教與教外，判然兩國，格不相通……傳教之士，學問不高，何以開啓華人，維持教務？竊以為刊發報章，研究學問，誠今日誘進教外人之急務……⁴⁵

有兩點需要特別補充：

一、馬、英、陳三人對於教士應該研習漢學的共識，並不意味著將基督教華化的問題進行約化處理，而忽略了清末民初時期錯綜複雜的國際政治背景和社會文化背景。保教權問題、中梵關係問題以及歐洲自身的世俗——宗教關係等問題，這些都和當時中國的基督教華化問題密切相關。然而，相比於以學問為前導主動融入中國社會，這些外緣性的因素並非中國教會中人所能控制。陳垣 1932 年在北平輔仁社夏令會上作〈佛教能傳佈中國的原因〉的演講時稱：

佛教入中國一千八百餘年，今日雖極衰落，然昔曾深入社會中心。佛教何以能得此，佛家說是佛力廣大，有人說是帝王提倡，據我觀察，有三種原因。一、能利用文學；二、能利用美術；三、能利用園林。而帝王提倡卻不在內，因帝王有提倡的，也有毀佛的。⁴⁶

所謂「人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之」。⁴⁷ 這也恰恰呼應了陳寅恪在總結二千年來中外思想接觸史時的洞見：「其真能於思想

45 清·馬相伯，〈代擬北京教友上教宗書〉，收入方豪編，《馬相伯先生文集續編》（沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第 78 輯，臺北：文海出版社，1972），頁 64-66。

46 陳垣講，葉德祿筆記，〈佛教能傳佈中國的原因〉，《磐石雜誌》1.4(1933.4): 22。

47 需要指出，本文重在闡釋陳垣的思想，對於陳垣的論斷是否確當不作判斷。胡適（1981-1962）對於此一問題的看法便與陳垣有顯著不同，其說亦值得關注。胡適認為：「佛教盛行之最大原因，一為老莊之學可以作初期解釋佛教義的基礎；二為其教義儀式確有為中國古宗教所無者，如輪回，如因果，如神像崇拜，如莊嚴祠宇，皆可以震動世俗；三為帝王貴族之提倡；四為經濟原因，包括募化制度，徭役賦稅之免除，等等。先生所舉三事，其中至少有二事為佛教盛行的結果而非其原因。文學之佛化與禪化乃是後期的事……美術亦是如此……」參見胡適致陳垣函（1933 年 1 月 31 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 206-207。

上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。」只有通過學問的研習，文化的建設，才能使基督教在中國社會紮下堅實的根基。正如汪榮祖所說：「陳垣所謂華化，主要就是文化認同，凡西域人無論在心態上、舉止上、言行上、學問上皆與儒者無異，就是華化之西域人，而其書中所舉之實例，亦聚焦於此。……陳垣以文化認同為華化之根本，可立不敗之地……」⁴⁸

二、馬、英、陳三人之間的共識可以說是所見略同，因此聲應氣求，但是不宜簡單地理解為單方向的誰影響誰的關係。馬相伯在為英斂之的《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。自幼天性沈毅，獨皇皇然以求道為己任。徧求之於三教弗慊也，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？」⁴⁹

作為歷史學家，陳垣對於信仰的論述和馬相伯的說法有極為相似之處，但是他的論斷一般都有史實作為依據。1919年，他在〈浙西李之藻傳〉一文中稱：「其於聖教，未信時，不輕信，既信後，則拳拳服膺而弗失。其後半生精力，更盡瘁於譯書刻書，輸入西洋學術，以弘聖教，業亦偉矣，後人僅以疇人視之，淺乎哉！」⁵⁰在《元西域人華化考》中，陳垣又論道：「世代為基督徒者其信仰屬於遺傳，吾謚之曰『世襲信仰』，世襲信仰非出於自由，唯自由信仰乃真信仰。」⁵¹陳垣1927年作〈華亭許纘曾傳〉，又重申上述論點：「許君善人也，孝子也，能吏也，名士也，然與天教無與。天教祭祀鬼，而許君入蜀，有重建巫山縣漢前將軍祠及城隍廟祭文。天教禁蓄妾，而許君自序謂房中執巾櫛者數人。余嘗以示亡友英斂之，斂之始驚喜而終愕然。余因有感於幼年知識未定之人，其領洗不盡足

48 汪榮祖，〈陳垣史學風格〉，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——紀念陳垣先生誕辰 130 周年學術論文集》（北京：北京師範大學出版社，2010），頁 6-7。

49 清·馬相伯，〈萬松野人言善錄序〉，收入方豪編，《馬相伯先生文集》（沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第 78 輯，臺北：文海出版社，1972），頁 98。

50 陳垣，〈浙西李之藻傳〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 79。

51 陳垣，《元西域人華化考》，頁 23。

恃，以其信仰非自動而被動也。夫李之藻楊廷筠輩，其信教均在中年以後，用能終始不渝，為世法則。」⁵² 這一段論述許纘曾（1627-1701）的話，在陳垣 1934 年所作的〈從教外典籍見明末清初之天主教〉中，除了刪除十個字以外，又完整地出現了一遍。⁵³

筆者通過這個例子也想說明，陳垣本人雖然曾有基督教的信仰，他的基督教史研究也含有一些現實的關懷，但是若因此而斷然將他視為具有護教情懷的教內學人，恐怕也不太妥當。作為史家的陳垣，一直強調「史以徵信」和「史以傳信」，徵信者為方法，傳信者為目的。明乎此點，才能更好地理解陳垣天主教史研究中所蘊含的關懷。此處再舉一例。在〈涇陽王徵傳〉一文中，陳垣稱：

今陝西通志、涇陽志皆有王君傳，然不詳，且於其信仰均不之載。張縉彥為君墓志稍詳矣，然徒稱其政績，其死節，於君學術無所闡揚。原墓志有公通西學，與利瑪竇之徒羅君善，造天主堂居之，著有畏天愛人論，為前人所未發一段。康熙涇陽志亦刪之，一若以此為君諱者。予纂中國基督教史，掇拾諸書，為補傳如此，又深嘆明季諸儒之事西學，多在強仕服官以後，老而不倦，為不可及也。⁵⁴

「深嘆明季諸儒之事西學，多在強仕服官以後，老而不倦，為不可及也。」這既道出了儒家基督徒王徵（1571-1644）值得「補傳」的原因，又顯示了以「利瑪竇規矩」進行傳教的強大功效。然而，王徵和金聲（1589-1645）等人的奉教事蹟，常為士人所諱言，這一點讀陳垣為上述兩人所作小傳甚為明瞭，亦可反證陳垣的「基督教文化未能與中國社會溶成一片」的論斷之確鑿。

第二、陳垣對於基督教融入中國社會的思想一以貫之，並且將這一思想力所能及地傳遞給教會中人。方豪（1910-1980）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

52 陳垣，〈華亭許纘曾傳〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 129。

53 陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 199。

54 陳垣，〈涇陽王徵傳〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 230-231。

《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。」⁵⁵
1946 年 8 月 30 日，陳垣致函徐宗澤（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？故欲成一出色之中國公教史，尚須賴今後之努力，今日能借鏡佛教史，亦可促成公教進步也。高明以為何如？⁵⁶

方豪與徐宗澤都是天主教司鐸，其中方豪兩棲於教界和學界，其世俗聲望主要來自於學術方面，徐宗澤長期掌管上海耶穌會的徐家匯藏書樓和《聖教雜誌》，但基本上仍是教界中人。上述引文清晰明瞭，可以看出馬相伯、英斂之和陳垣所建設的教界與學界的合作模式，在英斂之和馬相伯去世之後仍在延續，⁵⁷ 這段因緣如果借用陳垣自己的話來說，「決非偶爾」，「不可忽也」。⁵⁸

這兩封信還能夠證明陳垣基督教華化思想的一貫性。陳垣於 1938 年發表〈湯若望與木陳忞〉，這是一篇經典史著，其中第三章題為「湯忞二人之比較」，分四個小節：二人之知遇、二人之功績、二人之榮典以及二人之外學。「外學」一節從文章、書法、小說和八股等方面對湯忞二人進行比較，進而說明二人在順治帝（1638-1661）面前勢力消長的外緣，而此二人之勢力消長，又代表了當時佛教和天主教之間的角力。此處摘引陳垣的一些論述，以概見其意：

55 方豪致陳垣函（1945 年 11 月 7 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 328。

56 陳垣致徐宗澤函（1946 年 8 月 30 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 354。

57 參見李東華，〈方豪與民國天主教會〉，收入氏著，《一位自學史家的成長——方豪的生平與治學》（臺北：臺大出版中心，2017），頁 121-169。

58 陳垣，《明季滇黔佛教考》，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 18 冊（合肥：安徽大學出版社，2009），頁 89-91。

贊寧大師勸釋子勉通外學云：古德高僧，能懾服異宗者，率由博學。二人之外學，完全不同。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。

人各有能有不能，如欲語言投機，必須志同道合，否則格格不入。書法自昔為中國所重，僧人能書者亦多。即景教流行中國碑，書法遒整，亦可與他唐碑媲美。近年敦煌出土之景教經典，亦有幽雅絕俗者。後來傳教之士，知此意者鮮矣。

順治以西廂記考和尚，和尚曾繙閱，可見和尚外學之博。和尚還以紅拂記考順治，順治亦能批評其道白不佳，深中肯綮，順治讀書之博亦可見。……順治之識入股文又可見。然此惟木陳為能應付，湯司鐸恐瞠目莫知所答矣。⁵⁹

在結論部分，陳垣寫道：「綜其與順治所談論，知若望所遇者為二十歲以前之童子，而木陳等所遇者則為二十歲以後之青年。」⁶⁰ 此語和陳垣論許纘曾的信仰完全一致：「幼年知識未定之人，其領洗不盡足恃，以其信仰非自動而被動也。」由此觀之，基督教在中國的傳播，不僅僅是信仰傳布的問題，在知識和學問這一層面上，基督教同樣要融入中國文化。

如果說陳垣以湯若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666) 為例從反面對基督教會進行諷諫，那麼他的吳漁山研究則是從正面進行提倡。陳垣論「吳漁山之宗教生活」時稱：

吳司鐸在世凡八十七年，其從魯日滿司鐸游，年四十五，適為有生之一半。人徒稱其晉鐸後傳教三十年，而不注意其晉鐸前修道已七載，修道前從西士游者又已六七載，當其未從西士前，與禪友契合者又十載，未結禪友之先，又從道學大師陳瑒講改過遷善之學，陳先生卒時，漁山四十四，至是始轉而研求西方聖人之教，蓋不知經幾許審慎迴翔，而後終集於此也。⁶¹

59 陳垣，〈湯若望與木陳忞〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第1集，頁504-510。

60 同上註，頁511。

61 陳垣，〈吳漁山生平〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第2集（北京：中華書局，1982），頁248。

陳垣進而論到吳漁山之外學：「以詩畫傳道，與利瑪竇諸人之以曆法傳道，同一效力。傳道而能有神學以外之學問，易與社會接近，天學初函所以有理器二編也。」⁶² 陳垣一再強調教士應當注重學問，他在另一經典著述〈吳漁山年譜〉的結尾時說：

論曰，自利瑪竇入國以來，士人從之者眾矣，然士人出家為修士，則端自先生始。先生之先，雖有鐘鳴仁黃明沙之徒，然未聞其出於士族。惟先生自文恪公後，詩書世澤不絕，故耶穌會士檔稱之曰讀書修士，又曰精於中國文學，此其所以為異歟。⁶³

漁山之為讀書修士，乃是耶穌會晉鐸制度使然，⁶⁴ 並非由於漁山出身士族或者精於中國文學。然而，陳垣所欲表達的思想在這段議論中可謂是不言自明。吳漁山之所以值得表彰，其中一個重要原因是他出身士族。筆者嘗試對此略加闡釋。

陳垣所總結的「利瑪竇規矩」包含「結交名士」一項。上文引英斂之在一封信中曾說，上海天主教會「司筆政管書樓者，皆不通之人，每為我國肯研究道理之士夫所譏笑」。馬相伯在〈代擬北京教友上教宗書〉中有云：

五問：誓反教如何傳布？其重要處何在？何以大奏功效？應如何防制之？

答：誓反教頗能迎合現今社會，結交官長，徵集會友，廣立學堂，培養科學適用之人才，重要之點其在斯歟？似不宜徒托空言：「彼無天主聖寵，傳教終無大益，換言之，即聽其下地獄可也。」⁶⁵

可見，基督教若要深入中國社會，進而融入中國文化，獲得士人階層的認可可是無法回避的一個問題。在《南宋初河北新道教考》卷 1〈士流之結納

62 同上註，頁 257-258。

63 陳垣，〈吳漁山年譜〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 2 集，頁 321。

64 (法) Jean Dissard 著，聖教雜誌社譯，〈耶穌會士怎樣培養訓練成功的〉，《聖教雜誌》25.5(1936.5): 290-295。

65 清·馬相伯，〈代擬北京教友上教宗書〉，收入方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 63。方豪整理的原文標點有誤，筆者依據文意並對照馬相伯〈答問中國教務（殘稿）〉重新調整如上，〈（殘稿）〉可見於方豪編，《馬相伯先生文集》，頁 217-220。

第四〉篇中，陳垣說：「古之治方術者多矣，然或傳或不傳，其故不一端，而有無士類為之推轂，亦其一因也。語曰，射人先射馬，擒賊先擒王，欲其教廣傳，而不先羅致智識階級，人幾何不疑為愚民之術，不足登大雅之堂耶。」⁶⁶若要獲得士人為之推轂，舍「讀書」以外無其他道路。「天下豈有不讀書之教士，而能張大其教者乎。」⁶⁷《明季滇黔佛教考》、《清初僧諍記》以及《南宋初河北新道教考》皆作於抗戰時期，為陳垣表彰氣節之鉅著，這一點人所共知。《清初僧諍記》是〈湯若望與木陳忞〉一文的延續之作，《明季滇黔佛教考》則含有為天主教作借鏡的關懷，事實上，上引《南宋初河北新道教考》的兩句話也是針對基督教的諷諫，有陳垣的自述為證。⁶⁸陳垣 1943 年 11 月 24 日寫信給方豪，談論書法的重要，稱「其意義《道教考》廿三頁曾暢言之，想猶憶及。」⁶⁹查閱此頁，陳垣論道：

夫全真家之好與士流接者，必其兼通儒學者也，即不通儒學，而於士流末務，如文字之屬，必有一長，方足與世接。昔劉靜修論為學之序，曰志道，據德，依仁，藝亦不可不游也。詩文字畫，今所謂藝，雖或不工，亦不可俗，技至於不俗，則亦已矣。故夫文字，誠末務也，然穴居野處，不與人通，則亦已矣。不然，舉世方以此為尚，吾安得不以此與之周旋，禹入僕國而從僕，魯人獵較，孔子亦獵較，猶斯意也。而俗師乃欲屏棄文字以掩其固陋，適形其為俗師而已。⁷⁰

如此看來，上述三種佛教史和道教史鉅著都與基督教有著「不解之緣」，

66 陳垣，《南宋初河北新道教考》，收入《民國叢書》第 1 編第 13 冊（上海：上海書店，1989，據輔仁大學 1941 年版影印），頁 20。

67 同上註，頁 105。

68 另一個直接證據是，陳垣的〈國籍司鐸之新園地〉一文，原名〈書《南宋初河北新道教考》後〉，本專為天主教司鐸而作，此文明確指出《南宋初河北新道教考》的創作有為天主教作借鑒之意。參見陳垣，〈國籍司鐸之新園地〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 2 冊，頁 632-635；陳垣致方豪函（1943 年 7 月 17 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 324；方豪，〈與勵耘老人往返書札殘牘稿（二）〉，《傳記文學》20.4(1972.4): 53。

69 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（增訂本）》，頁 326。

70 陳垣，《南宋初河北新道教考》，頁 23。

桑原鷺藏稱陳垣的著述具有「比較研究之價值」，誠為不易之論。

「結納士流」的重要意義還體現在歷史記述方面。「道有綱紀，需人而後弘」，⁷¹「明以前黔南佛教無考，果無考耶？抑無記載耶？有記載而不傳，或傳而為吾人所未見，均謂之無考。……以是知記載之足貴也。」⁷²而歷史記載的「權力」則掌握在士流手中。陳垣稱：「金末元初，漢兒國土，也立喬達失蠻寺院，已與僧道比盛，而也立喬達失蠻事蹟無聞，豈非無史之故耶。大秦景教碑何嘗不云寺滿百城，化流十道，而碑以外，景教事蹟亦寥寥，有史則傳，無史則絕，史之重要如是也。」⁷³也立喬即也里可溫教，達失蠻即回回教，詳見陳垣〈元也里可溫教考〉。實際上，陳垣的《元西域人華化考》也「並不要證明元代非漢族多數已經漢化，他所證明者僅 132 人，他們都是菁英分子，當然會受到更多的注意。事實上，其他不受注意的，成千上萬的色目人，包括士兵、商人、官吏、書記、舌人、教師、僧侶、探險家等人並無記錄，也就無從論述。」⁷⁴中國天主教史上，吳漁山的價值也就體現在這一點。明清時期的中國籍天主教士多矣，然而能夠將天主教文化與中國傳統文化相結合，形成中國化的天主教，或者說是「華化天學」，⁷⁵吳漁山一人而已。學界之所以能對吳漁山的事蹟一再發掘，也是因為他是士人出身，為當時和後來的士流所廣泛記錄。

同王徵和金聲一樣，吳漁山奉教之事亦為士人所諱。陳垣在 1920 年代後期曾致函《東方雜誌》主任錢經宇（1883-1947），稱：

近讀貴雜誌第廿三卷廿一號姚君大榮〈辨畫徵錄記王石谷與吳漁山絕交事之誣〉，佩其精審。既又謂漁山入教不足為諱，尤徵卓識。漁山不獨入教，且曾為教士傳教三十餘年。信仰自由，有何足諱？⁷⁶

71 同上註，頁 107。

72 陳垣，《明季滇黔佛教考》，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 18 冊，頁 28。

73 陳垣，《南宋初河北新道教考》，頁 30。

74 汪榮祖，〈陳垣史學風格〉，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——紀念陳垣先生誕辰 130 周年學術論文集》，頁 6。

75 章文欽，《吳漁山及其華化天學》（北京：中華書局，2008），頁 369-372。

76 陳垣致錢經宇函（年月日不詳），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 343。

在論述瞿式耜（1590-1650）奉教事時，陳垣又說：「吳漁山歷晚年入教，漁山不自諱，而蘇州志謂其晚年絕人逃世，浮海不知所之。然則瞿式耜奉教之迹，為其後人所削，亦或有之。然終無法證明也。」⁷⁷ 士人階層的紀錄之重要於此可見。〈從教外典籍見明末清初之天主教〉作於 1934 年，此文是陳垣研治中國天主教史的經驗總結，「實一般研究學問之標準作品也」。然而該文除了具有陳寅恪所說的金針度人的方法論示範以外，⁷⁸ 還含有陳垣的深意在其中。陳垣認為，通過教外著述「可見疑忌者之心理」，「反對口中可得反證」，「旁觀議論可察人言」。⁷⁹ 而在一年多前的一個針對

77 陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 1 集，頁 201。

78 陳寅恪致陳垣函（1934 年 4 月 6 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 398。

79 葛兆光指出，陳垣撰寫〈從教外典籍見明末清初之天主教〉一文，與他和胡適在 1933 年關於《四十二章經》等問題的辯論這一背景有關，此說甚有見地，由此益證陳垣的宗教史研究具有比較研究的特點。惟其推論稱陳寅恪在陳垣和胡適的爭論中也許是站在陳垣一方的，令人疑惑。陳垣與胡適的爭論為 1933 年 4 月之事，陳垣的〈從教外典籍見明末清初之天主教〉發表於 1934 年 3-4 月期的《北平圖書館館刊》，陳寅恪在閱讀此文之後復函陳垣的時間為 1934 年 4 月 6 日，胡適刊布他與陳垣兩人爭論的文章〈四十二章經考 和附錄三件〉收錄於《胡適論學近著》第 1 集，此文之前沒有發表在刊物上，《胡適論學近著》第 1 集初版於 1935 年 12 月。若稱陳寅恪在陳垣和胡適的爭論中有傾向，前提必須是陳寅恪對於上述二人在私人往來信函中的爭論十分熟稔，問題是陳寅恪如何能及時而且準確地掌握這種具有很強私密性的討論。筆者注意到，胡適的〈陶弘景的《真誥》考〉與陳垣和胡適關於《四十二章經》的討論關係密切，此文同樣收錄於《胡適論學近著》第 1 集，但是首先發表於 1935 年 1 月初版的《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》下冊，此文「後記」稱：「昨夜傅孟真先生告訴我，陳寅恪先生說朱子語錄中也曾指出《真誥》有鈔襲《四十二章經》之處。我聽了很高興，……」此「後記」所署日期為 1933 年 5 月 10 日。如果說陳寅恪對陳垣和胡適在私人信函中的爭論十分熟稔，這意味著在胡適、傅斯年以及陳寅恪諸人所形成的學術群體中，信息的流通不僅迅速而且具有很高的精確性，此點或許需要較為堅實的文獻證據的支撐。參見葛兆光，〈聊為友誼的比賽〉——從陳垣與胡適的爭論說到早期中國佛教史研究的現代典範〉，《歷史研究》341(2013.2): 132-146；陳垣、胡適往來諸函（1933 年 4 月 1-10 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 207-216；胡適，《胡適論學近著》第 1 集（上海：商務印書館，1935），「自序」頁 1；胡適，〈陶弘景的《真誥》考〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所輯，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》下冊（北平：國立中央研究院歷史語言研究所，1935），

天主教徒團體的演講中，陳垣以如下話語作為結尾：「甌北族人趙味辛懷玉，亦有遊天主堂即事詩，語意略仿甌北，但已含有輕藐的成分。道光間，姚梅伯燮大梅山館集，有天主堂詩，簡直是一篇謗詞，自此以後，並謗詞亦少見了，這個原因，想諸公皆曉得的，故近日中國天主教漸有復興的景象。」⁸⁰

四、結 語

筆者認為，陳垣所說之「華化」，實際上等同於「中國化」。也黑迭兒為建造元代燕京宮殿者，奉回回教，他去世後其「部人鑿石作像，髭髯咸肖，設置墓舍。……回回教之厭惡偶像，比天主教過無不及，而也黑迭兒之墓舍，竟有石像焉。」陳垣論曰：「若也黑迭兒而不欲棄此石像也，則真死心於中國化者矣；即也黑迭兒而欲棄此石像，然其部人已設置之，亦可表示其部人之中國化。」⁸¹ 桑原鷺藏為陳垣《元西域人華化考》寫書評，也稱此書「蓋研究元代西域人受文學的支那化之事實也。」⁸²

陳垣雖未明確提出「基督教華化」的說法，但是他的這一思想有跡可尋，而且是一以貫之，因此有必要發微闡幽。誠如劉賢所說，陳垣「認為基督宗教不可能也不會替代中華文化，只能成為中華文化的一部分」。⁸³ 陳垣從文化角度為基督教融入中國社會指示了路徑，不得不說有其先見之明。周振鶴指出：「中國文化是消化型的文化，對待外來文化的態度是當它為飯菜，那麼西方文化在經過細嚼慢嚥後自然也就消化成中國文化的組成部分，所以中國的全盤西化絕無成功之可能。即使我們朝全盤西化的方向去做，其結果也必然是貌似西化，而實為華化。」⁸⁴

頁 539-554。

80 陳垣講，葉德祿筆記，〈佛教能傳佈中國的原因〉，頁 26。

81 陳垣，《元西域人華化考》，頁 113。

82 桑原鷺藏，〈讀陳垣氏之《元西域人華化考》〉，收入《元西域人華化考》，頁 146。

83 劉賢，〈宗教研究與文化關懷：從各宗教史研究析陳垣的中華文化觀〉，《史學史研究》142(2011.6): 54-64。

84 周振鶴，〈當飯菜喫還是當衣服穿？〉，收入氏著，《隨無涯之旅》（北京：三聯書店，

晚清民國時期，基督教會不注重中國文化的教育乃是普遍的現象，這並不限於天主教或者新教某一教派之內。致力於融合佛耶兩教的張純一在 1919 年致信陳垣，稱「基督教被外人輕視，實傳教人太無學識有以致之，無怪其然。……中國牧師生計攸關，又不讀書，惟習聞洋人幾句口頭禪，害基督耳。」⁸⁵ 方豪在 1933 年寫信給陳垣，稱「回憶數載已還，曾以不甘庸陋，力求高深學問……迭遭教中當局之忌。……竊念著述與求學，原為吾輩當務之急，彼既不能憫其志而曲為裁成，反從而摧抑之、沮尼之，則生實不能不另求所以完成其愛教愛國之志之道。」⁸⁶ 甚至在兩年之後，方豪已經晉鐸，仍函告陳垣稱自己「才疏德薄，益增惶悚。然教會在栽培方面亦自當負一半責任也。」⁸⁷ 蕭公權（1897-1981）在回憶錄中說，自己在 1915 年進入基督教青年會中學，由於幼時曾有國學的訓練，因此在國文程度上遠超其他同學，但是英文程度不足，而教會學校不看重國文，學生甚至對國文教師進行輕侮戲弄。⁸⁸ 胡適曾在為司徒雷登（John Leighton Stuart, 1876-1962）自傳所作的序中推崇洪業在燕京大學收集圖書、出版學報及編纂引得等各方面的貢獻，洪業（1893-1980）回信說：「感公惠隆，愧我功薄。……業隨諸君之後，雖亦薄貢其微，不過欲稍滌昔年教會學校忽視國學之差爾。」⁸⁹

陳垣執掌天主教輔仁大學，雖然實權有限，但是仍不忘諄諄告誡司鐸書院的學生，當以學問為上：「西籍教士，能以學問才藝，充任大學教授，國籍司鐸，豈可不力圖充實，聞風興起耶？學術界教育界，當為國籍司鐸

2017），頁 15。

85 張純一致陳垣函（1919 年 9 月 17 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 34。

86 方豪致陳垣函（1933 年 8 月 12 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 316。

87 方豪致陳垣函（1935 年 12 月 29 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 319。

88 蕭公權，《問學諫往錄》（合肥：黃山書社，2007），頁 20-24。

89 轉引自余英時，〈顧頡剛、洪業與中國現代史學〉，收入氏著，《文史傳統與文化重建》（北京：三聯書店，2012），頁 407-408。

之新園地！」⁹⁰ 教會學校向來不注重書法培養，因此方豪在與陳垣往來論學時常常由於筆書感到羞愧，而陳垣也對方豪勉勵有加，並且告訴他輔仁大學的龔司鐸「文字俱佳」，「教會學校甚少注意書法，近風氣大變，司鐸書院能書者漸有其人，亦破天荒之事也」。⁹¹

可見，陳垣對於基督教華化雖然沒有明白的標榜宣示，但是卻一直在身體力行的提倡促進。對於這一點，筆者試作如下解釋：陳垣著述中所謂的華化，乃是針對歷史現象的總結描述，為過去時，而基督教的華化則是現在時甚至是將來時。⁹² 作為謹慎的歷史學家，陳垣可以寄深意於著述之中，但不會對未定之事遽下斷語。此外，不管是新教還是天主教，當時的主導權還不能說是操於國人之手，陳垣實無必要干涉教內的路向方針，而只能不明指其事，作為教會諷諫的諍友。⁹³ 僅舉一個案例，陳垣在《元西域人華化考》中旁敲側擊地否定天主教禁止尊孔祭祖的禮儀不可行，十餘年之後，教廷逐步徹底廢除了針對中國禮儀之爭的禁令。⁹⁴ 這固然證明陳垣的見解確當，但是在教廷廢除禁令之前，格於身分和社會形勢，陳垣似

90 陳垣，〈國籍司鐸之新園地〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 2 冊，頁 635。

91 參見方豪致陳垣數函（1943-1946 年），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 326-331。

92 錢穆（1895-1990）的例子可以作為一個旁證。1930 年，錢穆轉入北平燕京大學任教，當時校長是吳雷川，但是「燕大校務全由司徒雷登一人主持。校長乃應中國教育部規定，必任用中國人，但徒擁虛名而已。」一日，司徒雷登問錢穆到校印象，錢穆徑答：「初聞燕大乃中國教會大學中之最中國化者，心竊慕之。及來，乃感大不然。」燕京大學「發通知，每用英文」，錢穆對此不解：「余乃學校所聘一國文老師，不必要識英文。何以在中國辦學校必發英文通知？」參見錢穆，《八十憶雙親師友雜憶》（北京：九州出版社，2017），頁 114-119。

93 這方面的證據參見馬相伯 1929 年致陳垣一函。當時中國籌建教廷使館，公推馬相伯作〈教廷使署誌〉，馬相伯囑託陳垣幫其刪削文字。馬相伯欲表達將傳教與外國強權作出切割，並建設以華人為主體的教區之意，卻對陳垣說「然碑文又不能明言，務請以春秋之筆削定」，又說「有商學界新受洗者見所記，以為教外心理誠如是，故不如直言，以免教內外始終隔閡。竊慮求西士不隔閡頗難」。當時中西兩方在教務權勢上的對比於此可見一斑。參見馬相伯致陳垣函（1929 年 6 月 7 日），收入陳智超編注，《陳垣來往書信集（增訂本）》，頁 38-39。

94 劉國鵬，《剛恒毅與中國天主教的本地化》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁 290-292。

乎不太願意明白表達他的立場。⁹⁵ 需要補充的是，陳垣雖然對於基督教有著一以貫之的關懷，但是至少就表面而言，其立場有逐漸客觀化和中立化的趨勢。如他在〈浙西李之藻傳〉中稱李之藻（1565-1630）「逃佛歸真」，「其於聖教，未信時，不輕信，既信後，則拳拳服膺而弗失」，又稱李之藻「輸入西洋學術，以弘聖教」。儒家認為四書五經為聖經，比丘則以佛教為聖教，所謂「一字之褒，寵逾華袞之贈」。在陳垣後來的著述中，這種用詞不復出現。

此外，陳垣以較為含蓄的方式將他的基督教華化思想隱藏在著述之中，這與他的史學思想和著史風格也多少有些關聯。誠如周少川所言，「陳垣不僅僅是一個考據大師」。⁹⁶ 陳垣在《通鑑胡注表微》「考證篇第六」中稱：「書名表微，非微何必表也？曰：考證為史學方法之一，欲實事求是，非考證不可。彼畢生從事考證，以為盡史學之能事者固非；薄視考證以為不足道者，亦未必是也。茲特輯存數十條，以備史學之一法，固知非大義微言所在也。」⁹⁷ 他又在《明季滇黔佛教考》〈藏經之遍布及僧徒撰述第七〉篇中稱：「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人皆知空言面壁，不立語文，不足以相懾也，故儒釋之學，同時丕變，問學與德性並重，相反而實相成焉。」⁹⁸ 上引〈湯若望與木陳忞〉亦稱：「贊寧大師勸釋子勉通外學云：古德高僧，能懾服異宗者，率由博學。」這就隱約牽涉到方法與精神、思想與學問、信仰與知識的辯證關係。事實上，如果將上文所闡述的陳垣基督教華化思想與其同時代基督教學者的「基督教本色化」思想做一對比，不難發現兩者的契合之處頗多。⁹⁹ 但是二者也有顯著的區別。

95 一個不可忽略的社會背景是持續五年之久的非基督教運動，它對於中國社會的廣泛影響，參見楊天宏，《基督教與民國知識分子——1922年-1927年中國非基督教運動研究》（北京：人民出版社，2005）。

96 周少川，〈陳垣不僅僅是一個考據大師〉，《中華讀書報》2013.1.16，10版。

97 陳垣，《通鑑胡注表微》，收入陳智超主編，《陳垣全集》第21冊（合肥：安徽大學出版社，2009），頁95。

98 陳垣，《明季滇黔佛教考》，收入陳智超主編，《陳垣全集》第18冊，頁81。

99 參見張西平、卓新平編，《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1998）。

大體來說，基督徒學者論「基督教本色化」基本循議論的途徑，道理多而實證少，思想多而史實少。陳垣的基督教華化思想則基本循史學的途徑，論從史出，言必有徵。這就使得陳垣的史著往往寓思想於考據色彩極強的論述之中，但是在讀者看來，卻如鹽入水，不著痕跡。後來人欲闡發陳垣論著中的思想性，似乎也應當借鑒陳垣著史之法，盡力尋求人事與文本的對應和聯繫，從而對陳垣史著中的思想進行「表微」。陳垣在抗戰後寄給方豪《清初僧諍記》所附的信件中說：「前數篇因派系糾紛，殊眩人目，然此煙幕彈也，精神全在中後篇。」¹⁰⁰ 本文嘗試對陳垣的基督教華化思想作一闡釋，因恐於詮釋不當，故大幅徵引陳垣的自述，寧詳勿略，如果借用陳垣先生的話來自解，則是「據人言，不若據先生之自言也」。¹⁰¹

引用書目

一、傳統文獻

- 清·馬相伯，〈代擬北京教友上教宗書〉，收入方豪編，《馬相伯先生文集續編》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第 78 輯，臺北：文海出版社，1972，頁 62-66。
- 清·馬相伯，〈北京一九一九年十一月十八日巡閱使光主教致天津華鐸書〉，收入方豪編，《馬相伯先生文集續編》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第 78 輯，臺北：文海出版社，1972，頁 58-61。
- 清·馬相伯，〈萬松野人言善錄序〉，收入方豪編，《馬相伯先生文集》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第 78 輯，臺北：文海出版社，1972，頁 98。
- (法) Jean Dissard 著，聖教雜誌社譯，〈耶穌會士怎樣培養訓練成功的〉，《聖教雜誌》25.5(1936.5): 290-295。
- (比) 南懷仁 (Ferdinand Verbiest) 著，(比) 高華士 (Noël Golvers) 英譯，余三樂中譯，林俊雄審校 2016 《南懷仁的〈歐洲天文學〉》，鄭州：大象出版社。
- (義) 馬國賢 (Matteo Ripa) 著，李天綱譯 2013 《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社。

100 陳垣致方豪函(1946年2月23日)，收入陳智超編注，《陳垣來往書信集(增訂本)》，頁 330。

101 陳垣，〈吳漁山年譜〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》第 2 集，頁 301。

二、近人論著

- 丁光訓 1998 〈在世基聯和日內瓦教會普世中心談三自運動(一九八三年)〉,收入氏著,《丁光訓文集》,南京:譯林出版社,頁 12-15。
- 方 豪 1972 〈與勵耘老人往返書札殘賸稿(二)〉,《傳記文學》20.4(1972.4): 44-54。
- 方 豪 1973 〈民初馬相伯、英斂之、陳援菴三先生之交往〉,《東方雜誌》復刊 6.8(1973.8): 18-25。
- 朱維錚 2011 〈基督教與近代文化〉,收入氏著,《音調未定的傳統(增訂本)》,杭州:浙江大學出版社,頁 98-119。
- 余英時 2012 〈顧頡剛、洪業與中國現代史學〉,收入氏著,《文史傳統與文化重建》,北京:三聯書店,頁 401-413。
- 李天綱 1996 〈信仰與傳統——馬相伯的宗教生涯〉,收入朱維錚主編,《馬相伯集》,上海:復旦大學出版社,頁 1227-1278。
- 李天綱 2017 〈龍華民對中國宗教本質的論述及其影響〉,《學術月刊》49.5(2017.5): 165-184。
- 李東華 2017 〈方豪與民國天主教會〉,收入氏著,《一位自學史家的成長——方豪的生平與治學》,臺北:臺大出版中心,頁 121-169。
- 汪榮祖 2010 〈陳垣史學風格〉,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——紀念陳垣先生誕辰 130 周年學術論文集》,北京:北京師範大學出版社,頁 1-12。
- 周少川 2013 〈陳垣不僅僅是一個考據大師〉,《中華讀書報》2013.1.16, 10 版。
- 周振鶴 2017 〈當飯菜喫還是當衣服穿?〉,收入氏著,《隨無涯之旅》,北京:三聯書店,頁 10-16。
- 周德全 1999 〈馬相伯與天主教中國化〉,《西南民族學院學報(哲學社會科學版)》20 增刊(1999.4): 277-281。
- 林悟殊 2005 〈敦煌漢文景教寫經研究述評〉,收入氏著,《中古三夷教辨證》,北京:中華書局,頁 161-214。
- 胡 適 1935 〈陶弘景的《真誥》考〉,收入國立中央研究院歷史語言研究所輯,《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》下冊,北平:國立中央研究院歷史語言研究所,頁 539-554。
- 胡 適 1935 《胡適論學近著》第 1 集,上海:商務印書館。

- 胡守為 2011 〈陳垣先生論述文化問題的啓示〉，收入張榮芳、戴治國主編，《陳垣與嶺南——紀念陳垣先生誕生 130 周年學術研討會論文集》，北京：中國社會科學出版社，頁 335-341。
- 殷小平 2011 〈再談陳垣先生與元代基督教史研究〉，收入張榮芳、戴治國主編，《陳垣與嶺南——紀念陳垣先生誕生 130 周年學術研討會論文集》，北京：中國社會科學出版社，頁 108-126。
- 張西平、卓新平編 1998 《本色之探——20 世紀中國基督教文化學術論集》，北京：中國廣播電視出版社。
- 張榮芳 2014 〈陳垣對外來宗教史研究的貢獻述略〉，《中山大學學報(社會科學版)》54.2(2014.3): 83-98。
- 章文欽 2008 《吳漁山及其華化天學》，北京：中華書局。
- 許冠三 2003 《新史學九十年》，長沙：嶽麓書社。
- 陳垣講，葉德祿筆記 1933 〈佛教能傳佈中國的原因〉，《磐石雜誌》1.4(1933.4): 21-26。
- 陳垣 1980 《陳垣學術論文集》第 1 集，北京：中華書局。
- 陳垣 1982 《陳垣學術論文集》第 2 集，北京：中華書局。
- 陳垣 1989 《南宋初河北新道教考》，收入《民國叢書》第 1 編第 13 冊，上海：上海書店，據輔仁大學 1941 年版影印。
- 陳垣撰，陳智超導讀 2000 《元西域人華化考》，上海：上海古籍出版社。
- 陳垣 2009 〈中國基督教史講義目略〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 2 冊，合肥：安徽大學出版社，頁 435-455。
- 陳垣 2009 〈天主教徒英斂之的愛國思想〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 2 冊，合肥：安徽大學出版社，頁 646-658。
- 陳垣 2009 〈國籍司鐸之新園地〉，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 2 冊，合肥：安徽大學出版社，頁 632-635。
- 陳垣 2009 《明季滇黔佛教考》，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 18 冊，合肥：安徽大學出版社。
- 陳垣 2009 《通鑑胡注表徵》，收入陳智超主編，《陳垣全集》第 21 冊，合肥：安徽大學出版社。
- 陳寅恪 2009 〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入氏著，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，頁 282-285。
- 陳智超編注 2010 《陳垣來往書信集(增訂本)》，北京：三聯書店。

- 陶飛亞 2012 〈從基督教界、知識界、政界三個視角看基督教中國化〉，《中國民族報》2012.4.17，6版。
- 黃書光 2004 〈馬相伯宗教價值觀與天主教中國化探索〉，《學術界》104(2004.1): 231-243。
- 楊天宏 2005 《基督教與民國知識分子——1922年-1927年中國非基督教運動研究》，北京：人民出版社。
- 楊俊傑 2016 〈牛津藏陳垣《元西域人華化考》「稿本」〉，《南方都市報》2016.1.31，AII 08版。
- 葛兆光 2013 〈「聊為友誼的比賽」——從陳垣與胡適的爭論說到早期中國佛教史研究的現代典範〉，《歷史研究》341(2013.2): 132-146。
- 劉 賢 2006 〈陳垣基督教信仰考〉，《史學月刊》312(2006.10): 83-91。
- 劉 賢 2011 〈宗教研究與文化關懷——從各宗教史研究析陳垣的中華文化觀〉，《史學史研究》142(2011.2): 54-64。
- 劉國鵬 2011 《剛恒毅與中國天主教的本地化》，北京：社會科學文獻出版社。
- 蔡鴻生 2010 〈「粟特人在中國」的再研討〉，收入氏著，《讀史求識錄》，廣州：廣東人民出版社，頁30-35。
- 蔡鴻生 2011 〈陳垣與中國宗教史之完善〉，收入張榮芳、戴治國主編，《陳垣與嶺南——紀念陳垣先生誕生130周年學術研討會論文集》，北京：中國社會科學出版社，頁75-80。
- 蕭公權 2007 《問學諫往錄》，合肥：黃山書社。
- 錢 穆 2017 《八十憶雙親師友雜憶》，北京：九州出版社。

Interpreting the Thought of Chen Yuan on the Sinicization of Christianity

Wang Hao*

Abstract

This article aims to explore and reveal the thought of Chen Yuan 陳垣 (1880-1971) on the Sinicization of Christianity. Chen Yuan founded the modern paradigm for Chinese studies on the history of religion; meanwhile, Chen was also once a follower of Christianity, and therefore, his ideas on the relationship between Chinese culture and Christianity are undoubtedly significant. Chen Yuan's distinctive religious studies on the introduction of foreign religions into ancient Chinese history demonstrate that Sinicization was key for the acculturation of foreign religions by providing Christianity with vital historical experience. It must be noted that Chen Yuan never put forth the direct statement "the Sinicization of Christianity"; however, his thoughts on the matter can be clearly discerned in his many articles and monographs. The complex political and social contexts of the time, as well as Chen Yuan's thought on historiography and historical writing style, may account for this paradoxical phenomenon. Finally, it must be said that "the Sinicization of Christianity" represented the mainstream belief among Chinese Christian elites during his era.

Keywords: Chen Yuan 陳垣, Christianity, Sinicization, Chinese culture

* Wang Hao, Research Fellow, Department of History, Shanghai University.