

小鄉村與大世界

——評沈艾娣《傳教士的詛咒：一個華北村莊的全球史（1640-2000）》

● 申博聞

「傳教士的詛咒」是洞兒溝村民間口耳相傳的一個故事。類似的故事書中還有不少，背後究竟隱藏了怎樣的信息？西方傳教士與本土村民的關係如何？中國天主教與國際教會的關係又是怎樣？



沈艾娣 (Henrietta Harrison) 著，郭偉全譯：《傳教士的詛咒：一個華北村莊的全球史（1640-2000）》（香港：香港中文大學出版社，2021）。

洞兒溝村距離太原市區大約三十五公里，從景觀上看，此村並無特殊之處，只是太原市晉源區眾

多普通鄉村中的一個。與其他尋常鄉村相比，它的天主教鄉村屬性又使其與眾不同。即便有所差異，若非英國牛津大學東方學系教授沈艾娣 (Henrietta Harrison) 的專著《傳教士的詛咒：一個華北村莊的全球史（1640-2000）》(The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village, 以下簡稱《傳教士的詛咒》，引用只註頁碼) 的講論，依舊很少有人會關注這個普通鄉村。書名中「傳教士的詛咒」實際上是洞兒溝村民間口耳相傳的一個故事：曾經有位法國傳教士給村裏帶來一尊漂亮的露德聖母 (Our Lady of Lourdes) 雕像，幾年後他被調到別的堂區，想把雕像也帶走，但遭到當地教眾的極力阻攔；傳教士很生氣，臨行前給村莊下咒，祈求天主連續降下七年災荒來懲罰村民，不幸一語成讖。連續七年的冰雹災害讓村民窮困潦倒，最後在山上建了一座供奉七苦聖母 (Our Lady of Sorrows) 的教堂，才將詛咒解除 (頁125)。類似的故事書中還有不少，這些看似不可信的傳說背後究竟隱藏了怎樣

的信息？西方傳教士與本土村民的關係如何？甚至中國天主教與國際教會的關係又是怎樣？作者在書寫洞兒溝三百多年天主教發展史的同時，對這些問題均進行了探究。

《傳教士的詛咒》英文版早於2013年由加州大學出版社出版，書籍一推出便引起了海外基督教史研究者的關注，不久即有多篇英文書評面世^①。英文版出版第二年便通過發表在《讀書》雜誌上的一篇名為〈故事背後有故事〉的書評進入中國大陸讀者的視野^②。當時作者的另一本專著《夢醒子：一位華北鄉居者的人生(1857-1942)》(*The Man Awakened from Dreams: One Man's Life in a North China Village, 1857-1942*)剛發行中文版不久^③，吸引了大部分讀者的眼光，而本書英文版並未引起太多關注。直到2020年譯者郭偉全為其撰寫了一篇書評^④，才將讀者的目光再次拉回。本書英文版書名直譯為《傳教士的詛咒與一個中國天主教鄉村的其它民間故事》，譯者在2021年翻譯為中文版時將書名進行了改動，副標題「一個華北村莊的全球史(1640-2000)」更是清晰地點明本書的主旨和時間跨度。

一 洞兒溝天主教三百年

本書正文部分共七章，每章所關注的問題都用一個故事引出，這些本土化的故事或傳說無論是否真實可信，都深深地激發了作者對研究隱藏在其背後的深層次意義的興趣。作者用嫺熟的敘事技巧勾勒了天主教在洞兒溝三百多年的發展，

這一發展過程始終貫穿中西之間的張力，也就是國際天主教(西方傳教士)與本土文化(中央政府、地方官員、中籍教士以及信眾)的多重互動過程：「適應本土文化與融入國際教會，對立的兩種壓力不斷重塑着地方的宗教習慣。」(頁220)書中對洞兒溝天主教發展大量細節的描述，呈現給讀者的是一個村莊異常真實的歷史，他們定會「驚訝於中國內陸的一個偏遠村莊與其外更大的世界，竟有長達三百年的互動」(〈中文版序〉，頁xiii)。

(一) 天主教與本土文化的互動

第一章講述洞兒溝天主教信仰是如何確立的。十八世紀，幾個已經歸信天主教的家族遷移到此地，建立了村子。從一開始，洞兒溝就是一個天主教村落，形成了自己的天主教信仰模式，洞兒溝的天主教群體「繼承了早期皈依者深受儒學和佛教禮儀影響的崇拜習慣：強調十誠和孝道、唱誦祈禱詞、素食齋戒、中式偶像，以及崇拜上帝之母瑪利亞，這些都是拯救靈魂的方式」(頁42)。這一時期西方傳教士初到山西，雖然攻擊山西基督教崇拜習慣，但影響有限，「起先致力要做些改變，但他們只是偶爾來訪，根本沒有能力強制推行教會的規定，也不被當地基督徒富商認可」(頁38)。洞兒溝創建者秉承的信仰和實踐，極大塑造了後來山西天主教的歷史。

不難看出，本土天主教徒在西方傳教士尚未到來或者影響力還很微弱之時就形成了宗教世界觀，並且由於天主教和儒釋道等本土宗教

天主教在洞兒溝三百多年的發展始終貫穿中西之間的張力，也就是國際天主教(西方傳教士)與本土文化(中央政府、地方官員、中籍教士以及信眾)的多重互動過程。

本土天主教徒在西方傳教士尚未到來或者影響力還很微弱之時就形成了宗教世界觀，並且由於天主教和儒釋道等本土宗教文化之間與生俱來的相似性，他們已經把天主教發展成適應本土需求的宗教。作者推測這是中國大部分地區廣泛存在的情況。

文化之間與生俱來的相似性，他們已經把天主教發展成適應本土需求的宗教。作者大膽推測這不單是晉中地區的特殊模式，而且是中國大部分地區廣泛存在的情況（頁212-15）。因此，本書提供了研究基督教在中國發展的另一個視角，即「反對在『文化適應』主題下研究中國基督教的通行做法」：「基督教和中國認同都不是僵化之物，會隨着時間推移而演變；本土化與全球化始終處於張力之中，絕非某種不可逆轉的邁向本土化的單向過程。」（頁xiv）也就是說，不應把天主教在近代中國（至少是山西）的發展看成簡單的天主教如何不斷在「文化適應」的過程；相反，這種發展始終是各方（中西方傳教士、教會高層、本地教眾）在相互影響、相互角力、相互妥協的結果（頁6）。這種互動推動了近代基督教的在地化發展，即便今天也是如此。

天主教與中國宗教文化本來有很多重合之處，並不存在文化不相容的情況。例如，「富裕家庭中有些女性宣誓守貞不婚，一直住在父母家裏，一生致力於祈禱和事工，漸成中國天主教家庭一習俗，這在此時的歐洲南部天主教地區也很普遍」（頁51）。而此地區天主教習俗和本土民間宗教之間的差距，是在後來幾個世紀間慢慢擴大的（頁4-5）。當然，作者並沒有明確反對或否認「文化適應」的觀點，她更多是將兩種路徑的相反觀點呈現在讀者面前，由讀者自己去感受和判斷。

第二章講述的是清嘉慶年間山西神職人員的故事。第一位主人公

是王雅格，他是本地神學院培訓的中籍教士，他的重要任務之一就是從山西出發，一路向西行，最終到達新疆，去尋訪因被指控參與作亂而判處流放的基督徒，為其主持告解和聖餐禮。一路雖然艱險萬分，困難重重，但在晉商廣闊的商業網絡支持下，王雅格還是完成了這一壯舉。第二位主人公是在清政府打擊下歷盡千辛萬苦抵達山西的意大利傳教士金雅敬（Giovacchino Salvetti），是派出王雅格的當地主教。金雅敬最大的特點在於其願意順應當時的形勢變化，他本人十分謙卑，尊重中國基督徒的本土化做法，甚至還「站在他們的立場寫信給羅馬」，捐出收入做慈善，因此獲得「聖潔」的聲名，不過這種妥協和對教廷禁令的忽略被他的繼任者所詬病（頁65-67）。

為何要派一位中國教士去完成這樣在基督徒看來偉大光榮的使命？作者給出了答案：「因為缺少歐洲的資金支援，活動也受到清政府的限制，他們〔歐洲傳教士〕很難成為群體的權力核心。相反，他們的資金甚至基本的生存，都得依賴當地天主教富商。在這種情況下，他們沒有機會傳教，大部分時間都躲在平原富裕天主教村莊中，為人施禮以自存，融入當地小社會圈子裏。」（頁45）隨着清政府對天主教的打擊愈來愈嚴厲，「歐洲傳教士要到山西的話，變得極端困難而危險」，而「人力和資金短缺，最直接的解決辦法，就是訓練中籍教士」（頁46、48）。王雅格就是在這樣的背景下被選中的，當然他也不辱使命。

其實作者在本章並不單單只是講述傳教士的故事，也闡明了這一時期傳教和全球貿易的關係。正如王雅格和其他傳教士，他們依託於晉商在清朝初期已經建立起的廣闊商貿網絡，使其足迹得以深入歐亞大陸（頁59）；其旅程不僅與信仰相關，更與全球貿易相連，即使當時長途旅行極其困難。

（二）天主教和地方社會的衝突

第三章講述的是第一次鴉片戰爭後在中西方政治形勢變化下，傳教活動出現的相應變化及影響。戰後清政府同列強簽訂的不平等條約改變了西方傳教士的處境，加之拿破崙戰爭後法國經濟逐漸恢復，志在恢復當年教會榮耀的新式天主教傳教組織成立，對在華歐洲傳教士提供大量資金援助，讓其修建教堂、教會學校，招募新信徒來發展天主教，同時開設孤兒院等教會福利機構。大量資金的到來令西方傳教士無需再依賴當地天主教富商的資助，獨立性大大加強。這一時期山西宗座主教杜約理（Gabriel Grioglio）頒布新規，一方面想要改變當地教眾的信仰形式，另一方面大權獨攬，開始排擠中籍教士。

中西方傳教士在鴉片戰爭後地位上的巨大變化使中籍教士十分不滿，他們「決心向羅馬寫信，控訴傳教士在整個中國大變樣的行為」（頁78）。王廷榮作為本土傳教士，也對杜約理非常不滿。他曾在意大利南部那不勒斯一所為中國人開辦的神學院學習過，深受當地神職階層抵制教皇強力控制的態度影響。王杜二人的矛盾與爭執持續了多

年，表面上或者事關二人尊嚴，或者緣於習俗衝突，或者源自王廷榮的民族主義情緒，但在作者看來，「潛藏背後的問題，顯然是王廷榮的歐洲經歷」，也就是他們對治理教會的理念存在分歧——杜約理堅信教會應當是一個統一的階層制機構，要求內部絕對服從；而王廷榮則根據其歐洲經驗，認為基層神職人員要極力抵制主教侵奪他們的權力。在王廷榮和其他中籍教士的抗議下，杜約理被撤去主教職位、召回歐洲（頁84-87）。

1860年《北京條約》簽訂後，來自歐洲的主教權力愈益膨脹，本地教士面臨更大壓力；他們感到恐慌，想要擺脫歐洲傳教士的控制，因此再次給羅馬寫信，要求撤走所有方濟各會士。這封信羅馬教廷沒有當回事，但卻引起了新任山西宗座主教江類思（Luigi Moccagatta）注意。江類思重申對中籍教士的控制權，矛盾再次激化。已經回鄉種田的王廷榮被要求復出，並且需要把所有財產都交給教會，這最終激怒了王廷榮，當晚他便出發前往羅馬，準備到教皇處告狀。雖然王廷榮順利抵達羅馬，但並未見到教皇，想為中籍教士贏得平等地位的努力未能實現。不過，王廷榮的作為卻反映出「各地教會間的聯繫加強，儼然成為全球性的組織。洞兒溝和其他山西天主教村莊的人，不再需要通過孤獨的旅行者和流亡者與他處教會聯繫，而是逐漸把自己視作全球性組織的一部分」（頁96）。

第四章分析了1900年義和團運動給傳教活動帶來的影響。山西是受義和團運動影響最嚴重的地區之一，該運動表明了傳教士依靠外

中西方傳教士在鴉片戰爭後地位上的巨大變化使中籍教士十分不滿，決心向羅馬控訴。杜約理堅信教會應當是一個統一的階層制機構，要求內部絕對服從；而王廷榮則認為基層神職人員要極力抵制主教侵奪他們的權力。

作者認為列強給天主教群體帶來的特權讓其愈來愈張揚排外，甚至獨立於地方社會，最終促成了1900年義和團對天主教村莊的暴力攻擊。這種隔閡與獨立性一直影響後來天主教徒的所作所為。

國勢力增強其權力與影響並不現實。洞兒溝並未受到義和團的直接衝擊(附近區域的天主教徒則沒有這麼幸運，大約有一千人喪生，佔全省死亡人數的一半)，所以這裏的村民在講述相關故事的時候更願意說明村莊為甚麼倖免於難：他們把功勞歸功於「煉獄魂」(souls in purgatory)——一些歐洲天主教徒認為，「人死後一段時間內，因為人在世間犯的罪，靈魂受到懲罰，但活人的祈禱有助於緩解痛苦」，「亡靈非常願意滿足那些禱告者或獻彌撒禮者的請求」。煉獄魂在危難的時候出現；不同於上帝、聖母瑪利亞、天使或耶穌這些「常規」神，煉獄魂更像是自己身邊親近的人。這是一個很有意思的現象，民眾在拜「常規」神的時候也常常會拜一些「小神」，並把希望寄託在這些「非常規」的神靈身上，因為他們覺得那些「常規」神無暇顧及到每一個人，而這些「小神」也會因為信眾的偏愛而更加保佑他們(頁99-100)。這反映了植根於歐洲天主教的宗教實踐和中國本土宗教習俗的相似性。

關於義和團運動發生的原因，已經有太多著述，大部分解釋認為原因在於中西之間異質文化不相融導致不斷激化的社會矛盾。時人(尤其是政府官員)看到大量西方傳教士來華與教堂落成，認為信眾、教徒一定也會跟着大量湧現，對這種情況十分擔心，他們把「處理宗教問題看作與外國侵略角力的機會」。不過根據作者研究指出，這一時期教徒的數量並無出現急劇增長，甚至在1870年代丁戊奇荒後，天主教徒的總人數仍是下降的，直

到1900年才出現明顯的上升趨勢，所以因入教人數陡增而導致矛盾加劇這種觀點需要商榷(頁102-103)。作者認為列強給天主教群體帶來的特權讓其愈來愈張揚排外，甚至獨立於地方社會，例如教眾和非教眾在婚姻等生活層面的區隔日益明顯、教會在村莊重要位置興建顯眼的歐洲風格建築等，最終促成了1900年義和團對天主教村莊的暴力攻擊(頁106-16)，「儘管天主教眾與周圍社會基本價值觀並無不同，但拳亂數戰，以嶄新的方式加深了他們與鄰近群體的隔閡」(頁122)。這種隔閡與獨立性一直影響後來天主教徒的所作所為。

傳統觀點認為第二次鴉片戰爭後，之前已存在的文化衝突在帝國主義侵略的加持下異常激化，因為在殖民主義的語境中，人們普遍認同傳教士是帝國主義勢力的馬前卒，兩者之間又常常瓜蔓不清^⑤，所以中國各階層的反教情緒大增^⑥。而作者指出的另一種可能性，則給予讀者思考近代天主教在山西傳播出現挫折的其他視角。在筆者看來，天主教的這種獨立性(強調教徒與非教徒之間的差異，甚至引以為傲)是與生俱來的，與區域無關，無論在中國還是其他國家都是如此。

列強入侵帶來的中國對外國勢力敵意的增長加劇了天主教眾與周圍社會的不和，但這種不和並非傳統意義上文化衝突的加劇，因為兩者基本價值觀並無不同。作者用圪遼溝裏教會與村民分別以中西方宗教儀式祈雨的例子來說明宗教的相似性而非不同點，教眾「向天主的聖母祈願的這些儀式，在形式上很

像村民敬拜晉祠的聖母或能降雨灌溉莊稼的龍王」，在一次天主教祈雨儀式後當地開始降雨，教會甚至得到村長的表彰（頁113-14），這可以在一定程度上說明矛盾的根源並非簡單的文化衝突。矛盾的出現更多源於外國勢力的到來使西方傳教士趁機掌控了局面，變得更加排外，甚至是在教會內部這一表現都十分明顯（排擠中籍教士）。此外，歐洲天主教向來有挑戰國家權威的傳統，這種排外與自大心理讓本地教會想要挑戰政府權威；在中國人看來，他們自然成了外來干涉勢力，地方官員與地方精英在維護國家主權的理由下聯合抵制他們也就不足為奇了。

（三）清末以降天主教的發展

第五章描述的是義和團運動後到新中國建立之前天主教在洞兒溝的發展。1901年《辛丑條約》簽訂後，列強在華的勢力更大，西方傳教士的財富和權力相應增強，他們和當地村民的關係愈來愈緊張，前述傳教士對村莊下咒就是具體表現。這一時期大量教眾和依附者的生計都依賴教會，傳教士手握實權，干涉地方事務，清政府也對其無可奈何，甚至還出現傳教士毆打堂區教眾的事情（頁133）。至於這些傳教士內部也有分歧，主要體現在如何回應中國此時高漲的民族主義：是保持歐洲傳教士的權力和地位？還是與中籍教士站在一起，將權力讓給當地神職人員？1911年辛亥革命後建立的中華民國，一方面想要學習西方推動現代化，另一

方面又強烈反對帝國主義；革命的兩面性，更加激化了洞兒溝村民與西方傳教士的矛盾（頁142）。

第一次世界大戰讓歐洲各國民族主義情緒高漲，梵蒂岡受到影響並逐漸接受了民族主義，甚至推動實現中國神職人員的完全自治（頁149），在山西新成立的各個管轄區域更小的主教區裏設立了中籍主教。經過1920到30年代短暫的緩和期，西方傳教士在權力問題上與中國教眾的矛盾在日軍侵華後再次激化。由於俄國境內宗教組織被蘇聯政權連續殘暴地清洗過，因此羅馬教廷堅定反對共產主義，這種敵意也被帶到洞兒溝。1937年日本侵佔華北後，西方傳教士掛起意大利國旗，表示與日本的同盟關係也延續到這裏，雖然這面國旗並不能完全保障傳教士和教眾的安全。在山區共產黨游擊隊的「威脅」下，洞兒溝的傳教士有時還是會為日本人辯護，「說日軍打的是共產主義」，這讓愛國的天主教徒十分不滿。這一時期村民與傳教士強權的對抗，開始隸屬於更大範圍內一場日益整合中國天主教與國際教會的鬥爭（頁152-54）。

第六章的主要內容有關國家力量、國家運動（社會主義教育運動、文化大革命）如何影響本地教會。在中華人民共和國成立後天主教與新政權的對抗中，教眾最終敗下陣來，絕大部分教徒宣布放棄信仰或至少在表面上書寫了退教聲明，教會被分化瓦解。這一時期國家打擊教會依舊是用帝國主義侵略中國作為理由，拒絕放棄信仰的教徒在文革中被批鬥致死或自殺（頁

矛盾的根源並非簡單的文化衝突，更多源於外國勢力的到來使西方傳教士趁機掌控了局面，變得更加排外，甚至是在教會內部這一表現都十分明顯（排擠中籍教士）。

175)。不過，新政權成立後持續不斷的國家運動衝擊了西方傳教士的地位，客觀上使中籍教士掌管了教會，同時強化了天主教徒作為一個整體的身份認同。由於教徒只是暫時停止公開的宗教活動，私下裏並未完全中斷，所以一經獲准，村民便開始重建信仰與教堂，為1980年代以後天主教的再次發展打下基礎（頁181）。

1949年後基督教在中國發展史研究的最大難題在於資料的獲得，由於眾所周知的原因，國內基督教史的撰寫需要得到官方的授意與認同，本章引用的史料絕大部分是粗略的編年史（如《太原教區簡史》或是《汾陽教區史》），或是官方撰寫的《宗教工作宣傳材料》之類的刊物，角度較為單一（頁270-76）。如果限定到某一地區的歷史，研究者更是只能在報紙、文史資料彙編或相關著作、論文中尋找一些隻言片語，很難形成完整的論述。至於涉及宗教的檔案或原始文獻，更是屬於「控制資料」，無法查閱^⑦。針對這一問題，作者使用的方式與廖亦武類似^⑧，那就是將研究建立在對本地天主教徒的大量採訪與口述史料基礎之上，以此來拓展研究的廣度，呈現天主教在地化發展的另一方面。這些採訪與口述史料中不少是民眾的流言與傳說，例如在洞兒溝廣泛流傳的「四香」的故事——一名男性信徒用自行車載着女性演講者「四香」「飛起來」以躲避追捕（頁155-56），可以看作是一種教眾反抗國家壓迫的方式。

最後一章追溯了1980年代後本地天主教的重建以及與全球信仰

網絡的重新連接。建國後國家對天主教長達三十年的歧視，在強化天主教群體認同的同時，也加深了他們與鄰居的疏離感，與周邊人群的矛盾逐漸凸顯。至於天主教群體內部也存在矛盾，主要的爭議就是如何看待過去以及與政府的關係。改革開放後，天主教再次被國家進行整合，政府重建官方教會，認同國家管制宗教的信徒加入到官方教階體系中，而不認同的教徒則轉入獨立的地下教會，1989年後這一趨勢尤為明顯，他們拒絕參加官方教會儀式，甚至不惜與家庭決裂。而那些官方教會人士雖然擁護國家的領導，但也並沒有完全同羅馬教廷割裂，「幾乎所有的教士還繼續宣誓效忠羅馬」（頁189）。

1990年代後，山西的天主教事業發展迅速，主要表現之一是入教人數的大幅增加。與建國初期相比，人數增加了大約三倍，達到八萬人，這得益於平信徒的領導與布教（例如洞兒溝的傳道員段潤成），以及政府對傳教活動的「睜一隻眼閉一隻眼」（頁190）。另一個表現則是在新一代教士的領導下，對教會體制的重建。他們從不斷發展的國際天主教會中引入新的儀式，在本土化思想的影響下，又重建、修繕了不少具有中式風格的教堂。作為傳統的純天主教鄉村，共產黨的基層組織在洞兒溝很難產生實際效用，而當地教士熱心公共事務，「常被堂區教眾戲稱作村長」（頁200），一定程度上充當了國家和教眾群體溝通的樞紐。當然，這只是純天主教鄉村的特殊之處。作者最後總結道，無論山西天主教與

作為傳統的純天主教鄉村，共產黨的基層組織在洞兒溝很難產生實際效用，而當地教士熱心公共事務，「常被堂區教眾戲稱作村長」，一定程度上充當了國家和教眾群體溝通的樞紐。

全球聯繫的密切程度為何，「對洞兒溝村民來說，從18世紀以來到今天，天主教一向是他們身份認同的根本」（頁206）。

二 小地方與大世界

本書的副標題為「一個華北村莊的全球史」。何為全球史？劉新成指出，「全球史」(global history) 也被稱作「新世界史」(new world history)，二十世紀下半葉興起於美國，近些年來發展為一個新的史學流派，其影響已經走向世界^⑧。全球史研究的核心理念在於不同地域、國家、族群、文化的人群在多重領域的互動，所探討的是「超越了民族、政治、地理或文化等界限的歷史進程，這些歷史進程已對跨地區、大洲、半球甚至全球範圍內的各種事務都產生了影響」^⑨。除了把全球作為一個整體研究對象的大部頭經典著作外，全球史研究的主題更多是跨地域貿易、物種傳播與交流、氣候環境變遷、傳染病蔓延、移民與技術傳播、文化與思想觀念以及宗教信仰在世界範圍內的延展等這樣相對具體的課題。以上的研究課題始終貫穿「互動」這一核心理念。劉新成將史學家表達互動模式的方式歸納為大約八類，其中「探討『小地方』與『大世界』的關係，說明全球化時代任何局部地區的變化都折射了世界發展趨勢」、「『地方史全球化』……倡導在國別史、地區史研究中引入全球視角，把區域性歷史事件放在全球整體運動的背景下重新考察，重估這些事件的因果關係和歷史意義」兩種表

達方式，與沈艾娣的研究旨趣頗為相似^⑩。

本書一改傳統中國基督教史研究中的單向視角，即過於強調西方傳教士對中國本土基督教發展的影響這種「西方中心」觀點，而把關注點放在中西方教會之間的聯繫、互動與交流上，把天主教在洞兒溝三百年發展的微觀歷史與天主教在全球的發展進行連接。其實早在二十世紀60年代，美國歷史學者柯文(Paul A. Cohen)就已指出：西方傳教士在中國傳教的歷史不應簡單看作是西方史或是教會全球傳教史的一部分，而應當立足中國本土，更多關注中西之間的互動接觸，尤其是中國如何影響了西方，而不是簡單的「西方主動衝擊，中國被動回應」；傳教士給中國官員帶來的政治問題「本質上是次生問題，根本問題是更大的中西文化衝突」^⑪。作者在這種觀點上更進一步，她認為一種類似於宗教自治的傳統，使洞兒溝長期保持了相對宗教獨立的狀態，可以很大程度上抵禦國家層面或是世界性教會層面的影響。但作為世界性宗教的一份子，天主教徒同樣希望參與到世界性教會中去，因此總有本土化與全球化的衝突。全球化的力量最終勝出，即便是洞兒溝這樣的內地村莊，幾百年來與外部世界的聯繫也愈來愈緊密(頁9-10)。從微觀角度探討宏觀問題，把微觀史與全球史有機結合在一起，是本書的一大特點。

中國的天主教史研究是一個非常宏大的課題，縱觀近二三十年基督教史研究狀況，在「地方性知識」的基礎上建立起一個整體性的中國基督教研究，已經成為學者的共

作者認為一種類似於宗教自治的傳統，使洞兒溝長期保持了相對宗教獨立的狀態，可以很大程度上抵禦國家層面或是世界性教會層面的影響。但天主教徒同樣希望參與到世界性教會中去，因此總有本土化與全球化的衝突。

從微觀角度探討宏觀問題，把微觀史與全球史有機結合在一起，是本書的一大特點。從《夢醒子》到《傳教士的詛咒》以及《口譯的危機》都體現了作者一向的研究旨趣：將微觀史學的方法與全球史整合。

識^⑬。近些年來，大量的學術論著以及碩博論文以某一區域為研究中心，利用人類學、社會學、宗教學等多學科交叉研究的方法，探討天主教的在地化發展^⑭，極大地豐富了中國基督教史的研究細節，但批評者卻認為這樣的研究很難反映全貌，有歷史研究碎片化的嫌疑。這樣的質疑可以理解，微觀個案研究可能導致的史學碎片化已爭論多年，至今仍無定論且會繼續爭論下去。然而，換一個角度思考，如果將這些個案研究聚集到一起，深刻理解其內涵，則有可能形成一個大的框架體系，對整體研究也有益處^⑮。

作者在接受採訪時也表示過，她寫作本書完全是出於對山西的興趣，並非山西有甚麼代表性，「『代表性』這個詞在微觀史研究中沒有意義」。在作者看來，也許個案研究不宜被「意義」套上枷鎖，從個人興趣出發，往往會有意想不到的收穫^⑯。當然，這其實也是作者的自謙之詞，因為從《夢醒子》開始，到《傳教士的詛咒》以及2021年她的新書《口譯的危險：兩位清代中國與大英帝國翻譯的非凡人生》(*The Perils of Interpreting: The Extraordinary Lives of Two Translators between Qing China and the British Empire*)都體現了作者一向的研究旨趣：「將微觀史學的方法與全球史整合」(頁xiii、xv)。把小問題的研究昇華到一定的高度，從微觀的角度探討宏觀的問題，是微觀個案研究最理想的狀態。

微觀個案研究關注的都是存在很久卻一直不被注意的人或事，這些人或事可能是普遍的、有代表性的，也可能是特殊的、有差異性

的。對這些人或事的研究在一定程度上會避免史學研究的簡單化與空洞化，也可能為「未來的研究提供寶貴的指向，……真正為性質各異的思想之歷史奠定基礎」^⑰。因此，作為歷史研究者，雖然在選擇研究對象時應當保有現實關懷，但過份關注研究課題的現實意義，本身就是一種無意義。

三 餘論

沈艾娣學術嗅覺之敏銳、選題之犀利已被學界公認，無論是《夢醒子》還是《傳教士的詛咒》，廣泛的目標讀者與優美的寫作語言讓她的著作已經超越了學術論著的標準。本書篇幅適中，內容緊湊，十分好讀。加拿大阿爾伯塔大學歷史系教授唐日安(Ryan Dunch)誇讚本書「非常出眾，是當前最容易理解的中國基督教史論著，它的長度和可讀性讓它特別適合作為本科生和研究生課程的指定參考讀物」^⑱，這一評價是非常準確的。

與《夢醒子》相似，本書同樣用白描式的語言開頭，這種寫作手法雖然文字簡練樸素，但卻描繪出十分鮮明生動的洞兒溝村莊形象。由於絕大部分讀者沒有到過洞兒溝，無法親身感受，這種給史學插上文學翅膀的敘述方式就顯得尤為重要，一下子就引起讀者閱讀的興趣。這一敘事風格貫穿始終，呈現在讀者面前的是一部可觸摸的歷史。但這樣的敘事又並非簡單回歸古典敘事史學傳統，它背後所蘊涵的新文化史意味同樣讓專業學者受益良多。

本書研究材料來源廣泛，涉及語言豐富。作者利用人類學的研究方法，進行了大量的田野調查，收集並使用了大量的口述資料，爬梳了大量的地方性文史資料，以類似於人類學家格爾茨 (Clifford Geertz) 提出的「深度描寫」(thick description) 理念探析這些地方性知識^⑨。除此之外，作者還運用歐洲的大量中國教會檔案資料 (羅馬耶穌會檔案館 [Archivum Romanum Societatis Iesu, ARSI])、手稿、信件以及回憶錄等，涉及的語言多達五種，這讓書寫一個相對封閉且不怎麼被人注意的鄉村三個世紀的宗教史成為可能。

天主教在地化發展的研究在華語世界已然十分豐富，在英語世界依舊不多，沈艾娣的嘗試對於西方讀者來說非常有價值。即便翻譯成中文，進入中國學術研究視野，本書也有其一席之地，讓人眼前一亮。香港嶺南大學歷史系講師毛升提出了一個疑問：中國學者中常有人貶斥研究中國的西方學者，認為他們不懂中文也不懂中國，但有趣的是，大量的海外中國研究成果被翻譯成中文，有些還被本土學者爭相模仿，甚至成為暢銷書^⑩，比中國學者的研究還受追捧。原因是甚麼？毛升提出了中國人在研究中國歷史時可能無法具有的「局外人的洞見」，認為西方學者的「局外人特性 (outsiderness)」可以是一個巨大的優勢^⑪。沈艾娣的「局外人的洞見」體現在她不僅了解中國歷史，同時非常熟悉西方歷史，可以將洞兒滿天主教的歷史放到全球視野中去考察，這樣她就能看到更多中西之間的聯繫、溝通以及文化的相似性，而非「中國中心」抑或「西方中

心」。沈艾娣的著作又一次證明，全球史中沒有與世隔絕的孤島。

註釋

① 參見 Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village* (Berkeley, CA: University of California Press, 2013)。英文書評有 Ryan Dunch, "The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village by Henrietta Harrison (review)", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 74, no. 2 (2014): 331-37; Joseph Tse-Hei Lee, "The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village", *China Information* 28, no. 3 (2014): 426-27 等。基督教有廣義與狹義之分。廣義上的基督教包括天主教 (羅馬公教)、新教及東正教；狹義上的基督教指歐洲宗教改革後的新教，亦即中國讀者所熟知的「基督教」。本文提到的「基督教」，一般指廣義上的基督教。

② 陶郁：〈故事背後有故事〉，《讀書》，2014年第5期，頁86-90。

③ 沈艾娣 (Henrietta Harrison) 著，趙妍杰譯：《夢醒子：一位華北鄉居者的人生 (1857-1942)》(北京：北京大學出版社，2013)。

④ 郭偉全：〈一個華北村莊裏的全球史〉，《讀書》，2020年第4期，頁78-85。

⑤ 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310。

⑥ 例如程歡、張鳴：〈晚清教案中的習俗衝突〉，《歷史檔案》，1996年第4期，頁99-106；趙英霞：〈鄉土信仰與異域文化之糾葛——從迎神賽社看近代山西民教衝突〉，《清史研究》，2002年第2期，頁68-75；申博聞：〈兩個世界的撞擊——晚期山西傳教士的困境〉，載山西大學中國社會史研究中心主編：《第五屆「鑒知」論壇論文集》(太原：山西大

沈艾娣的「局外人的洞見」體現在她不僅了解中國歷史，同時非常熟悉西方歷史，可以將洞兒滿天主教的歷史放到全球視野中去考察，看到更多中西之間的聯繫、溝通以及文化的相似性，而非「中國中心」抑或「西方中心」。

學中國社會史研究中心，2011），頁118-29等。

⑦ 筆者曾於2017年9月分別在太原市檔案館和山西省檔案館查詢過關於本地基督教的檔案，太原市檔案館只收錄了1979年後的相關檔案，數量極少且多為政府公文，工作人員稱建國以前的資料正在數位化，無法調閱；至於山西省檔案館，關於宗教的卷宗則屬於「控制資料」，無法查閱，例如《山西省宗教、會門、社團組織案卷》、《宗教工作簡報》、《關於天主教、基督教、佛教工作的總結、報告、意見等》、《天主教反革命騷亂大事記》等。即便是非「控制資料」，也被拒絕調檔，總之，凡是涉及宗教的資料一律不得調檔，恐怕無特殊渠道，普通研究者無法得見。

⑧ Liao Yiwu, *God is Red: The Secret Story of How Christianity Survived and Flourished in Communist China*, trans. Wenguang Huang (New York: HarperOne, 2011).

⑨ 劉新成：〈中文版序言〉，載本特利(Jerry H. Bentley)、齊格勒(Herbert Ziegler)著，魏鳳蓮等譯：《新全球史》(北京：北京大學出版社，2007)，頁v。

⑩ 本特利：〈新世界史〉，載夏繼果、本特利主編：《全球史讀本》(北京：北京大學出版社，2010)，頁45。

⑪ 薄潔萍：〈在互動中建構世界歷史〉，《光明日報》，2009年2月17日，第12版。

⑫ Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 264.

⑬ 李天綱：〈近二十年中國基督宗教史研究綜述〉，《歷史教學問題》，2008年第1期，頁47。

⑭ 例如要英民：〈天主教在一個普通村莊的變遷——以山西張莊為例〉(太原：山西大學碩士論文，2007)；張先清：《官府、宗

族與天主教：17-19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》(北京：中華書局，2009)；劉芳：〈社群共同體視野下的中國鄉村天主教——以冀中林村教會為個案的宗教社會學研究〉(復旦大學博士論文，2012)；梅榮：〈清末鄂爾多斯天主教歷史研究〉(內蒙古大學博士論文，2014)等。

⑮ 王笛對史學碎片化的看法，參見王笛：《走進中國城市內部：從社會的最底層看歷史》(北京：清華大學出版社，2013)，頁74。

⑯ 祁鴻儒整理：〈沈艾娣：一個華北村莊的全球史〉(2021年8月13日)，澎湃新聞網，www.thepaper.cn/newsDetail_forward_13996672。

⑰ 金茨堡(Carlo Ginzburg)：〈義大利文版前言〉，載金茨堡著，魯伊譯：《奶酪與蛆蟲：一個16世紀磨坊主的宇宙》(桂林：廣西師範大學出版社，2021)，頁xxxiv。

⑱ Ryan Dunch, "The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village by Henrietta Harrison (review)", 335.

⑲ Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 3-30.

⑳ 例如《夢醒子》的中文版實體書已售罄許久，筆者在2021年9月查詢時，二手書的價格在舊書網站(諸如孔夫子舊書網)上已經從新書定價32元人民幣炒到均價超200元的「天價」。

㉑ 毛升：〈在中國發現歷史2.0：柯文與美國的中國研究〉，載《歷史不止一種寫法：十篇書評裏的歷史學景觀》(香港：香港中文大學出版社，2020)，頁18-19。