

高神父的手稿

——在传教档案中发现封存的故事

李 纪*

在新近出版的中译本中，历史学家沈艾娣（Henrietta Harrison）关于华北天主教村的英文原著，有了一个略微不同的中文译名：《传教士的诅咒：一个华北村庄的全球史》。^① 中文版序言中，沈艾娣直言，她最初的研究兴趣，着眼于从宗教角度，看中国内陆一个偏远村庄与外部世界长达三百年的互动。英文原著出版后的几年间，这本书却被赋予了新的视角，被认为体现了一种新的史学潮流，即“将微观历史学的方法与全球史整合”。这种将微观历史研究置于全球视野中的方法，近年来在史学界的不同领域都引起了反响。牛津大学历史学家格布里亚尔（JohnPaul Ghobrial），将这种研究方法概括为“从一个微观历史学家的角度看世界”。^② 研究中国天主教史的梅欧金（Eugenio Menegon）也提出，要从传教士微观史的角度研究全球中国。^③

微观史的发展源远流长，现代史学理论上可以追溯到年鉴学派第一代。年鉴学派强调历史发展的全面性和整体性，把历史研究的维度扩展到地理环境、社会和个人。由此诞生的新文化史、心态史，也就慢慢把历史分析的焦点落到了个人，以及个人与自然环境和社会的互动。在这

* 李纪，香港大学历史系。

① Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*, (Berkeley: The University of California Press, 2013). 沈艾娣（著）《传教士的诅咒：一个华北村庄的全球史（1640—2000）》，郭伟全（译），香港中文大学出版社，2021。

② 研究中东的牛津大学历史学家 JohnPaul Ghobrial 在其主编的全球史与微观史的期刊专号里，将这种研究方法概括为，“从一个微观历史学家的角度看世界”。（*Seeing the World like a Microhistorian*）该专号收录 12 篇专题研究论文，由不同领域的历史学家共同探讨如何将微观史与全球史的研究方式整合。“Global History and Microhistory”, *Past and Present*, Vol. 242, Issue Supplement 14, November 2019.

③ Eugenio Menegon, “Telescoped and Microscope: A Micro - historical Approach to Global China in the Eighteenth Century,” *Modern Asian Studies*, Vol. 54, No. 4 (2019): 1 - 30.

个脉络中出现的经典微观史，如《蒙塔尤：1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》和《奶酪与蛆虫：一个16世纪磨坊主的宇宙》，都重现了一个个鲜活的历史小人物，并通过这些小人物，向现代读者呈现一个立体和多维的古代世界。微观的历史世界之所以能够被建构，很大程度上取决于前人留下的珍贵档案。对档案性质的理解和层层深入的精巧解读，则是微观史学家特有的技艺。构筑起《蒙塔尤》和《奶酪与蛆虫》的，是中世纪欧洲宗教裁判所档案。对中国学者而言，与之相类比的，除了禁教时期的明清档案，大量来华传教士留下的历史文献也正在被发掘出来。^① 本文所关注的，正是来华传教士留下的教会档案。明清以来，来华的天主教修会及各类传教团体，国别不同、文化有异，留下的档案性质也是千差万别。但这些档案文献，从另一个角度为我们展现了中国地方社会和世界的互动，也让我们思考如何在微观史的范式下，将系统的教会档案与来华传教士文献置于更广阔的视野中，探索具有中国史意义的“微观全球史”研究。

消失的个人、浮现的个人

2004年的夏天，我在法国巴黎外方传教会档案馆查阅文献。那里保存的档案大部分用法文写成，也有小部分使用拉丁文、中文和其他文字。系统的教会档案，包括传教士年度报告，统计年表，及大量教会和地方政府的公文信函。由于传教士长年和当地老百姓生活在一起，他们的例行报告往往记录了很多中文文献里没有的信息，比如对底层民众生老病死的统计。沉浸在这些文献档案里，你能渐渐架构出一个村庄、一个地区社会生活的轮廓。但是，这个轮廓是模糊的，甚至是静止的，即使有具体到每一年清晰细致的数据，你也很难还原出一个人物鲜活的历史场景。这些姓名模糊的底层老百姓是谁？他们来自哪里，他们

^① 中国历史档案浩如烟海，能够从“微观”角度发掘的文献也非常丰富。现代档案中，王笛从微观视角，分析过晚清改良人物傅崇矩的《成都通览》、燕京大学学生沈宝媛的《一个农村社团家庭》。近代档案，如清代地方的巴县档案，包括数量巨大的诉讼案。虽然诉讼案例比较分散，很难找到针对一个人一件事长时段的记录，但案件记录往往细节丰富，能够生动呈现出地方上的各色小人物和他们身后的大世界。

为什么会信教？他们如何跟来自法国的传教士相处，外来宗教对他们意味着什么？

这些问题在查阅档案的初期，一直困扰着我。直到有一天，在一大摞故纸堆里，我发现了三封中文手书。泛黄的毛边纸被小心的折叠起来，展开后约有半米长。信件自右向左，竖行书写。笔迹笨拙，错字、别字、漏字以及涂改、添加的痕迹很多。通读全文，三封书信皆以“叩禀 耶稣 圣心 爱我的恩神父”开头，落款分别为“神女果肋大杜小二妞”“斐乐美纳玛大肋纳杜小大子”“杜小十一玛利亚”。其中一封提到收信人为“林神父”，而另一封，则记录了写信的日期，“救世一千八百七十一年五月初一日 泪矩”。写信的三个杜家姑娘，来自东北一个名叫三台子的小村庄。根据教会记录，这三封信于1871年11月14日寄达巴黎外方传教会总部。^①初读信件，细节丰富，情真意切。杜小二妞写道：“不（之）恩父病好了没有……恩父的病若是好了（情）恩父回来 求慈父回来（巴）。”^②杜小大子写道：“有时想起何日见我父 神女心悲痛忧甚；”她在信末感叹：“要能非女也 非到父跟前听听父教训。”^③令人遗憾的是，当杜氏书信远涉重洋送抵巴黎时，“林神父”已经去世。这几封无处投递的书信遂被保留在教会，留存至今。

笨拙的表达、直白的情感，这几封信好像一扇突然打开的窗，让我看见了模糊不清的底层社会里真实生动的中国天主教徒。很长时间内，在主流的历史叙述中，无论是中国史、世界史，还是教会史，中国天主教徒，尤其是那些生活在农村和社会底层的普通人，都是复数的存在。他们中绝大部分人没有身世、姓名，在中文官方文献里，他们是禁教时期和义和团档案里形象单一的“天主教民”；在西文教会记录里，他们通常作为统计数字，作为一个个只有教名，没有本名，被从本土文化与社会里强行抽离出来的中国信众。他们模糊的面目和杜氏书信里几位天主教守贞女的鲜活形象形成强烈的对比。从发现杜氏书信起，此后十余年间，我不断寻访宗教档案，收罗底层的声音，包括近百封不同历史时

① 巴黎外方传教会档案（AMEP），AMEP 0564：565a - 572a。

② 杜小二妞信件，AMEP 0564：0565a，行1 - 7。杜氏书信中均无标点符号，原文照录，保留了信中错别字和其他书写错误。

③ 杜小大子信件 AMEP 0564：572a，行39。

期中国守贞女或修女写给神父的信。其中最大的收获是高德神父（Alfred Marie Caubrière）手稿。他留下 739 封家书，其中 600 余封写于中国东北，200 余封写于三台子村。1899 年，23 岁的高德来到当时的满洲，在中国生活了半个世纪，直到 1948 年死于海城。在三台子村生活的近 30 年间，他不仅留下了大量家书，还留下 13 册村民日常对话记录，以及 100 余幅在家书中随手绘制的乡村生活图景。

在研读这些文献的时候，我逐渐意识到，自己面对的已不再是那些主流文化和国家历史叙述中的主角。文献里浮现出来的，一面是鸦片战争后来华的现代传教士，他们的数量远远大于早期。但也因为数量巨大，这些现代传教士大部分来自普通家庭，受教育程度和中文程度都远不及早期来华传教士。他们中的大部分人，虽然一辈子和中国老百姓生活在一起，但并没有在中国的历史记录中留下多少痕迹。在我们的主流历史叙述中，他们的形象是单一而刻板的：一方面，他们被认为是帝国主义侵略者，是中国社会里的特权者；另一方面，他们也常常是 19 世纪以来中外矛盾的受害者或者始作俑者。我们无意间会忽视很多生活在边远和农村地区的西方传教士，他们同时也是当地底层民众的一分子，也会面临动荡和战乱的压力。他们的日常生活，及其所呈现的中国底层社会与西方文化的互动，常常被淹没在政治叙述的框架里。这段历史的另一面，是生活在农村的中国天主教徒。他们中几乎所有人在中国社会和中国文化里都处于底层和边缘。他们只作为一个整体，在义和团前后和各种运动中出现。在官方记录里，他们有明确的身份：教民、教徒、教匪。但实际上，他们的宗教身份从来没有进入中国历史上的各种人口统计。这些底层民众，在历史叙述里的无足轻重与中国历史本身的厚重，形成了鲜明的对比。无论是默默无名的外国传教士，还是总在挣扎求生存的中国老百姓，当这些人成为我研究和写作的对象后，我发现，这些在不同的历史时期被忽略、被迫害和被征服的人，比我们想象的更为丰富。他们有超越日常生活的精神世界，有接触不同文化的契机和渠道，有对外面更广阔世界的理解和想象。杜氏书信、高神父家书、三台子村日常对话……这些以普通人为中心的档案，共同构筑了一个微观史的棱镜，折射出主流历史叙述中时常被忽略的群体，也折射出现代世界与中国底层社会意味深长的互动。

“偶然的民族志”

对许多历史学家来说，官方史料之外的私人文献，是还原历史、建构历史叙述和解释的重要组成部分。它们不但可以补充正史的记录，也可以成为对历史事件的个人见证。在这类文献中，旅居者的游记、日记、书信，作者因为局外人的身份和身处的社会保持距离，往往能提供一些特别的视角。传教士的记录就常常属于这一类。人类学家让·米肖（Jean Michaud）把这些生活在异国他乡，善于观察和记录当地社会的传教士们，称为“偶然的民族志学家”（Incidental Ethnographers）。^① 他研究了19世纪末到20世纪初，在中越边境一带活动的法国传教士，以及他们留下的大量文献。他发现这些观察记录对当地的社会生活有广泛而细致的描述，里面的丰富信息，多是本土文献由于宗教、社会、政治或文化的限制，所没有记录或无法记录的。

宗教类的历史记录，是促成欧洲文化史和微观史的黄金档案。法国史学家埃马纽埃尔·勒华拉杜里（Emmanuel Le Roy Ladurie），把1320年帕米埃主教雅克·富尼担任宗教裁判所法官时留下案例文献，抽丝剥茧，写成《蒙塔尤》一书，再现了中世纪法国南部山村的日常生活。^② 1976年，《蒙塔尤》出版一年后，另一位意大利史学家卡洛·金茨堡（Carlo Ginzburg），出版了日后成为经典的微观史名著《奶酪与蛆虫》。^③ 两本书皆是以宗教裁判所档案为史料。对于这类宗教档案的性质，金茨堡称之为“滤网”，分析史料的过程，就是发现滤网，层层穿透滤网的过程。比如，宗教裁判所档案记录呈现出来的那位叫作“梅诺基奥”的磨坊主，就是经过了思想、文字和宗教权威多方角力、层层过滤后才

① Jean Michaud, “Incidental Ethnographers”: *French Catholic Missions on the Tonkin - Yunnan Frontier, 1880 - 1930* (Brill, 2007) .

② Emmanuel Le Roy Ladurie, *Mountaillou: Village Occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard, 1975. [法] 埃马纽埃尔·勒华拉杜里:《蒙塔尤: 1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》, 许明龙、马胜利译, 商务出版社, 2007。

③ Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del 500*. Torino: Einaudi, 1976. [意] 卡洛·金茨堡:《奶酪与蛆虫: 一个16世纪磨坊主的宇宙》, 鲁伊译, 广西师范大学出版社, 2021。

浮现出来的历史人物。因此，这类历史文献，在字面上不可避免地带有欺骗性和隐蔽性。用美国历史学家娜塔莉·戴维斯（Natalie Davis）的话来说，这是“档案中的虚构”。^① 认识到档案中的“虚构”和“主观”成分及其背后的成因，就是历史研究最精妙之处。

在构筑蒙塔尤的世界时，勒华拉杜里的焦点是牧民小山村，他试图把山村社区生活的各种参数一一揭示出来。环境、生态、婚姻、家庭、宗教、女性、儿童、书籍、社会网络与文化网络，皆成为勒华拉杜里重构蒙塔尤山村生活的建筑支点。在展现这一幅中世纪生活场景时，他把日常生活中具有支配性的大小权力，从国王到实际统治当地的富瓦伯爵，作为分析和解构日常图景背后的作用力。宗教裁判所的录事或师爷，在各种权力结构中斡旋，在制造这些文字记录的过程中，扮演了至关重要的角色。在1970年代《蒙塔尤》出版时，以勒华拉杜里为代表的历史学家，将年鉴学派对结构和经济的分析，转向了个人和心态。这种心态史的研究方法，透过文本再现细微历史场景和个人，也体现在《奶酪与蛆虫：一个16世纪磨坊主的宇宙》中。在金茨堡的显微镜下，中世纪农民个人的精神世界及其与外部的联系，在一个特立独行的磨坊主身上集中体现。虽然在材料和运用上，两本名著一脉相承，但金茨堡在方法论上更为深邃、精巧，充满了反思。他强调，被迫受害者的声音在幸而传到我们耳中之前，已经经过了重重过滤。我们走进磨坊主梅诺基奥的精神世界的过程，就是拨开迷雾，穿越农民文化、口头文化、印刷文化这些层层叠加在历史文献上的滤网的过程。

有了这些微观史先行者所开拓的方法与途径，当我们进入现代世界传教士档案时，我们对于这些“偶然的民族志”就有了更加复杂的认识 and 解读。比如，在对杜氏书信、高神父家书和村民对话的分析中，我需要完成的是对一个不为人所熟知的群体的呈现，他们的声音、思想、信念和行为都通过一些片段不完整的呈现出来。通过长时段的琐碎记录，去重构这个群体时，特别需要把他们放在一个流动的世界中。他们可能身处于一个偏僻的村庄，但大航海时代以来，现代世界形成的政

^① Natalie Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tells in Sixteenth - century France*. Stanford: Stanford University Press, 1990. 娜塔莉·戴维斯：《档案中的虚构：16世纪法国的赦罪故事及故事的讲述者》，饶佳荣、陈瑶译，北京大学出版社，2015。

治、经济和文化网络，让不同的宗教和文化有了和老百姓深入接触和互动的可能。传教士来到乡野村庄，一住数十年，成为中国底层民众的邻里，甚至乡村生活的一分子。他们和中国老百姓生活在一起，不同的语言、文化、生活习俗不断在日常生活中碰撞。这种底层的、日常的、细微的互动，为村民们建筑了一个超越日常经验的广阔世界。这个世界存在于人们的日常生活之中，甚至不会因为主流历史叙述中的“闭关锁国”而中断。

微观史要关注的，除了这些具体而微的历史经验，还有这些历史档案被生产出来、被存留下来的方式，以及支撑这些方式的政治、经济和社会背景。历史记录的过程，是一个记录者有意识，同时也在无意识地做出判断和取舍的过程。如果文献记录横跨足够长的时段，或者足够大的空间，后来的研究者总可以通过比较的方式去发现记录者的“滤网”，并努力透过“滤网”去理解文献里所呈现出来的和被掩盖的部分及其成因。比如杜氏书信，它们在晚清极低的识字率背景下，是怎么被几个乡村女子写出来的，她们通过什么途径学会了读和写。^① 这些书信，又是通过什么样的人际关系和交通网络，从中国东北的一个村子，被送到了万里之外的欧洲大都市巴黎？再比如，高神父在东北乡居 50 年，却能够持续不断地阅读到法文书籍和报刊，关注欧洲的局势。这些来自西方的讯息，以传教士个人作为载体，在日常生活中，会对中国底层信众产生什么样的影响？这些档案与日常互动，同样要经历农民文化、口头文化和印刷文化的层层叠加，同时还要和东北社会的移民文化、地方宗教文化以及持续不断的战乱和政权更迭碰撞。所以，我们对传教士档案的认识，除了从“偶然的民族志”这一方法论视点出发，还需要理解背后的政治叙事逻辑和理论框架。

帝国扩张的草根书写者

19 世纪晚清以来的传教士，通常被置于一个政治叙事的框架中。

^① 关于晚清识字率的研究，参见 Evelyn Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979), p. 140.

鸦片战争、帝国主义侵略，不平等条约、通商口岸，是组成这个政治叙事框架的具体情境和话语体系。在《奶酪与蛆虫：一个16世纪磨坊主的宇宙》中，卡洛·金茨堡在分析主人公中世纪农民梅诺基奥身处的世界时，指出构成这个16世纪磨坊主精神世界的是一座“宇宙”。这座宇宙包括不同类型的文化，各有不同的载体和受众，但它们的载体和受众又是相互重叠，甚至难以区分的。比如，梅诺基奥既是农民，是口头文化的传播者，但同时又深受印刷文化的影响，把印刷文化通过自己的口头传播，变成异端邪说。当各种文化交映互动的时候，梅诺基奥的身份也在变化。在梅诺基奥的传奇故事里，最突出的是浮现出了两个元素，即“口头文化与书面文化之间的交织渗透，以及他向政治权威和宗教权威发起的挑战”。这让我们反思，在现有的理论框架之中，底层传教士和本地天主教民的互动，不仅仅存在对立和冲突。由于共同的宗教信仰，以及在各自的权力结构中同为底层的身份，他们之间也会存在身份上的认同，甚至有对于地方权威和教会高层共同的反叛和挑战。很多时候，在主流历史叙述下，无论是传教士还是中国社会的底层信众，他们的形象都是支离破碎、扭曲颠倒，甚至自相矛盾的。从传教士档案的琐碎片段中，折射出来的人和事，尽管经过了重重滤镜，却能让我们反思习以为常的历史和现实。

于是，对这一时期底层传教士和中国天主教民档案的解读，就变成了在19世纪帝国主义扩张这样一个政治结构下，对边缘群体个体生命的关怀和集体命运的探讨。在历史大变局下，这些底层书写呈现出非常生动的日常互动。一个重要的问题是，对这些底层民众来说，以传教士为代表的帝国主义扩张在他们的日常生活中意味着什么？我们在分析普通传教士和中国信徒的个人记录、草根叙事时，可不可以从个人或者“微观史”的角度，来补充和挑战主流的政治叙事和历史叙事？借用近年来微观史学者常常使用的比喻，从“显微镜”的角度，如何处理包含这些私人档案，就显得尤为重要。

我长期关注的巴黎外方传教会档案，就包含了大量尚未充分被发掘和利用的私人文献。这和巴外方本身的性质也有关系。和其他来华传教士团体不太一样，巴外方并不是一个天主教修会，而是成立于17世纪中期法国的一个传教士组织。它的成员不是因为共同的神学观点走到一

起，而是一个对海外传教有兴趣的法国本土传教士和修士的集合。巴外方的传教士主要被派往远东，大部分人在异国他乡生活了一辈子。自19世纪初到20世纪中叶，他们在亚洲社会和欧洲的互动中，扮演了非常重要的角色。礼仪之争和康乾禁教之后，19世纪初，来华传教环境有所松动。1830年，巴外方派出五名传教士赴亚洲。在随后的几十年里，到达远东的巴外方传教士人数，以前所未有的速度增加。1658年至1822年间，巴外方向远东地区派遣了总共287名传教士。其后，在1822年到1921年的100年间，这个数字达到了2932名。^①

晚清以来的来华传教士，一开始就和教会及法国政府对远东的兴趣联系在一起。同时，19世纪也是法国国内民族主义开始兴起的时代。信奉上帝之外，这些传教士逐渐凸显对“法国人”身份的认同，这使得传教士和中国底层社会之间的互动变得更为复杂。19世纪中期以来，依赖一系列不平等条约的保障，传教士们深入到中国边疆和地方社会。很多人在当地的天主教村生活了一辈子，再没有回过自己的母国。从中国史的角度去讨论来华传教士，最核心的问题往往是“天主教如何影响了中国社会”这样的宏大命题。这样的问题意识之下，被关注的往往是已经在历史叙述里面占有一席之地的著名传教士。但大多数不被历史档案所记录，比如像巴外方的大量普通传教士，还有他们在日常工作中所接触到的普通中国教徒，都变成了无足轻重的个体。跟耶稣会这类历史悠久的修会相比，巴外方在整个教会史里也处于相对边缘的位置。而在中国底层社会中，信仰天主教的人数放到整个中国人口中，也是极小的部分。所以，这是一批边缘人和另一批边缘人之间的互动。这就让我开始思考，在处理这些材料、处理这些以普通人为主体的日常互动时，这些个人的叙述能为理解历史、现实和未来，为历史研究带来哪些启发？

高神父的手稿

高德神父（1876~1948），生于法国西北部诺曼底芒什省的小城瑟

^① *Les Missions Étrangères: Inde, Indochine, Chine, Tibet, Corée, et Japon* (Paris: Séminaire des Missions étrangères, 1921), 9.

堡。在一个虔诚的天主教家庭的九个孩子中，排行第八。他从小接受教会教育，18岁那年加入了巴黎外方传教会，并在四年后晋升为神父。1899年4月，刚满23岁的高德被派往满洲教区传教，并于同年年中抵达营口。第二年，高德神父被派往三台子村做本堂神父。那时候，辽中县尚未建置。位于三台子的天主教村，实际上是一个来自关内的天主教移民的聚居地。因为地处于几个县的交界处，离各县县治都颇有距离。在一个管治薄弱的地方，这个教民聚居地就渐渐发展起来。1841年，满洲教区的第一任代牧方若望主教曾到访三台子。其后，三台子一直有法国神父住在村里做本堂神父。教会记录中，三台子是南满地区信仰荒漠中的“一片绿洲”。1900年的义和团运动中，三台子的教民拼死抵抗，三台子教堂虽遭破坏，但被保全下来。1906年，在晚清新政的背景下，辽中县建置，三台子也逐渐进入地方县志的记录中。高神父1900年春天来到三台子，在村里住了27年，其后转往沈阳和海城天主堂，直到1948年死于海城。从1899年到1948年，整整半个世纪里，高德神父再也没有回过法国。他和普通的中国农民生活在一起，和他们一样，经历了中国现代史上最为动荡的半个世纪。

高德神父留下了739封家书，其中的233封写于三台子村。高神父在书信里，详细描绘了三台子天主教村民的日常生活。他还热爱画画，书信中留下100余幅插图，生动再现了村民的衣食住行。在20世纪上半叶，东北社会经历了清朝衰亡、义和团运动、日俄战争、鼠疫、辛亥革命、军阀混战、日本侵华、伪满洲国，直到东北解放。高神父手稿，记录了他作为一个普通人、一个外国人、一个天主教神职人员的所思、所想、所经历的日常生活。他的戏剧性人生从1900年春就开始了。当时，他被分配到三台子做郭神父（Corbel）的助手。刚到没几天，就听到谣言四起，说从山东蔓延过来的义和团和邻县辽阳的义和团拳民开始聚集，预备攻打辽南最大的三台子天主教堂。^①拳民和清兵从7月底开始围攻教堂，久攻不下，最终僵持到8月15号方才撤离。三台子教堂和里面的几百名信众，男女老少一起，抵抗了21天，大部分得以幸存。

^① 梁恩惠，《义和团攻打南三台子教堂》，《辽中文史资料》第三辑（1984），第55～57页。

和大部分同行不同，高德神父是一到村里，就和老百姓一起经历了生死攸关的战斗。他还没来得及认识村民，就和他们一起挖了战壕，开始守卫教堂。

高神父是一个非常热爱文字的人，最早从十二三岁起，他就开始给家人写信。来东北后，他大部分的信是写给父母的，小部分写给他的姐姐和兄弟。他不但爱写，还爱画。他的家书里，经常有他随手画下的插图。仔细阅读高神父的手稿，会发现这批档案所呈现的是一个立体的历史世界，里面不仅有文字、图画，甚至还可以通过他记录的村民对话，听到声音，如临其境。他在家书中，以日记形式，详细描绘了义和团围攻三台子教堂期间，许多普通村民的所言所行。他特别生动地记录和呈现了这期间各色各样的普通人：来教堂避难的人、因为害怕逃跑的人、稀里糊涂成为拳民的人、被清兵鼓动冲锋在前白白送命的人……他也画下了义和团围攻后，被打得千疮百孔的教堂和一次次修复的过程。这些关于底层小人物和历史场景和细节非常生动的记录，是在官方义和团档案里很难见到的。

接下来，高神父经历了日俄战争、清朝灭亡、辛亥革命。比起官方文献，他有很多有趣的细节记录。比如在日俄战争期间，高神父曾在家书里写道，某日他在路上碰到一个日本兵，对方认为他是俄国人，他说他能理解，因为长了大胡子。但他稍后又遇到一个俄国兵，对方非要说是日本人。其实在当时很长一段时间里，日本人、俄国人以及教会的法国人、德国人、波兰人都频繁出现。各色人等身份的模糊，已经成为当地日常经验的一部分。这种身份模糊，在清朝灭亡那一年，体现在当地村民对“剪辫子”的态度中。在高神父记录的村民对话里，有辛亥革命那一年村民们关于“剪辫子”数段对话。在历史学家的眼里，“剪发易服”包含着极其强烈的象征意味，但对当地老百姓而言，剪掉辫子最直接对应的是像“日本人”还是“西洋人”。与官方文献不同，村民日常对话中关于“剪辫子”的嬉笑怒骂，为研究者提供了一个微小的角度，去思考改朝换代的革命对于底层老百姓到底意味着什么。高神父也记录了很多日常生活中的琐事。在一幅插图里，他画了一个小女孩盘腿坐在炕上。这个女孩子的父亲是邻村卡力马一位虔诚的天主教徒，刚刚去世，小女孩正在为父亲守孝。她盘腿坐在炕上，眼里闪着光，跟高

神父讲：“我好想跟你去法国，看看法国是什么样子。”

这种生动细微的历史场景，在高神父家书中比比皆是。这些在历史上无足轻重的老百姓，以及他们对世界的理解和想象，也可以成为我们分析中外交流、文化冲突的微视角。在阅读高神父对这些普通人的描述中，我时常会感受到一种固有观念的抽离。当时整个东北社会，正在经历不断的战乱和动荡，人们焦虑不安，到处都有死亡、瘟疫，土匪肆虐。但高神父的日常生活的节奏是平稳的，村民们是充满生命力的。阅读这些材料时，我对这类书写有非常强烈的感同身受。我会希望从这些底层描写中，探讨对老百姓而言，革命、动荡以及生存的意义。高德神父的书信，实际描绘了一个很矛盾的世界，里面有不断的死亡威胁、有各种兵匪的骚扰、有各式各样的天灾人祸，经常不是天寒地冻就是洪水瘟疫。但是，这些底层社会的普通农民，仍然过着自己的日常生活，有卑微的乐趣和梦想。就像高神父，半个世纪以来，他无数次命悬一线，但他一直带领村里的老人和孩子收集昆虫。村里几代人都知道，这位法国神父想要建立自己的“昆虫博物馆”。

家书之外，高德神父留下的另一部珍贵的手稿，是他在三台子生活期间，编撰的中文口语语言教材，原题目叫作《讲中文：三台子的纪念》，一共十三册。^①和大部分传教士编写的中文教材不同，高神父计划编撰的是中文口语教材。他依赖一位当地人做助手，逐字逐句，记录了村民的日常对话，并细细编号，总共 9921 条。让人意外的是，这些对话的内容，尽管也涉及信仰和宗教生活，但大部分都是家长里短的日常生活。话题包括怀孕、生产、接生、坐月子、下奶（本地俗语，即给新生儿送满月礼）、夫妻吵架、婆媳矛盾、外出打工、分家、认干亲等。所有的对话都按当地方言发音，用罗马字母记录。高神父记录这些日常对话，本意是学习当地语言，融入当地生活，以便传教。但事实上，他却为我们留下一份极为难得的民族志文献。

他在记录村民对话的时候，自创了一套类似人类学的观察和记录方法。19 世纪的法国，普遍受到当时欧洲世俗科学化的影响。高神父

^① *Documents de parler chinois: Souvenir de Santaizi* [Documents on Speaking Chinese: Souvenirs of Santaizi, henceforth Documents], vol. 1 - 13, AMEP.

虽然是一个底层的小人物，但是特别爱看一本叫作《科学工作分类》的书。^① 这本关于如何组织和记录科学研究的书，在当时的法国很流行。大概是学习了书中关于研究工作的科学性原则，高德神父也为自己的语言教材设计了一套“科学”方法。他先找到了一位叫李永成的村民当助手。李永成是村里虔诚的天主教徒，也曾是之前法国神父的中文老师。高神父告诉李永成，在收集对话记录时，要做“速记员”和“留声机”：“听到什么，看到什么，不论场景、不计较内容，立刻帮我记下来，以便之后我来慢慢整理。”“速记员”和“留声机”对20世纪初的东北农民来说，都是从未接触难以想象的事物。我们不知高神父是如何向李永成解释二者的，但李永成显然完全理解了他的科学方法，为他收集和记录了近万条村民日常对话。高神父本来的计划很宏大，想记录在教堂、学校、田野和市集等不同场景中发生的村民对话。而现在我们看到的对话记录，只是其中关于家庭的一小部分。高神父记录这些对话的初衷，是为了让日后来满的传教士学习当地方言。既可以教人学会当地方言，也可以帮助后来的神父认识当地的风俗文化，更快融入村民生活。

高德神父的家书和村民对话，可以看作现代中国底层社会里关于一个村庄“偶然的民族志”。这些记录，前后跨越了30年，里面涉及的人物可以构筑出一批丰满的中国天主教徒。而这些底层老百姓，作为历史上一个个卑微的个人，虽然不被主流历史档案记录，但他们实际上已经和外面的现代世界，产生了千丝万缕的联系。从全球史的角度来看，他们进入了全球化的天主教信仰和话语体系中，和世界其他地方的天主教徒一样，共同经历这一历史时期里，对战争、革命、社会动荡、生命苦难、身体疾病、精神得救等的信仰和实践。在高神父家书中，反复出现的来自法国南部小城卢尔德的圣水，就是其中一个生动的例子。

卢尔德的水

东北的冬天总是难熬，1903年的冬天也不例外。高德神父来到三

^① Paul Marie Victor Chavigny, *Organisation du travail intellectuel: Recettes pratiques à l'usage des étudiants de toutes les facultés et de tous les travailleurs* (Paris: Delagrave, 1918).

台子做本堂神父已经过去了3年，仍然无法适应。在给父母的例行家书里，高神父写道：“冬天的气候实在令人难以忍受，今年也一样。”这一年，村子里发生了一件奇事，让他觉得一定要和父母分享：“这事关于我厨师的妹妹，她从濒死的疾病里奇迹般康复了。”这个杜家女人，在高神父的家书里，叫作菲洛梅娜杜（Philomène Du）。这是她受洗时神父给取的教名。我们不知道她在杜家的大名是什么，很可能她并没有正式的中文名字，只会按在家族里的排行，和杜家其他女人一样，被叫作“杜小二妞”“杜小十一”，或者其他什么小名。一年前，这个杜家姑娘，嫁去了十几里地外的邻村卡力马。卡力马是辽中地区第二大天主教村，仅次于三台子。丁家在卡力马是最大的天主教家庭，地位和杜家在三台子类似。这是一场门当户对的婚事。一年前，高神父很愉快地为一对新人主持了婚礼。可谁也没想到，一年后，当这位年轻媳妇返回三台子娘家探亲时，却患上了斑疹伤寒。

杜家父母的房子就在高德家对面，他很容易探听到病情的进展。杜家请来村里的郎中看病、吃中药，好一阵忙乱，但新媳妇的病却毫无起色，据说郎中已经开始让杜家人准备后事。消息传出来，村里人赶紧跑来给神父报信，请他去给新媳妇做临终傅油圣礼。临终傅油是天主教圣事的一种，意为在教徒年迈或病危临终时，为其敷擦“圣油”，即用经主教祝圣过的橄榄油，敷擦病人的耳、目、口、鼻和手足，并诵读一段祈祷经文，借此赋恩宠于受敷者，减轻他的神形困苦，赦免罪过。这个临终傅油仪式，是高神父在村里常做的。所以，听到消息，神父赶紧收拾好所需物品，赶去了杜家。就在神父给杜家女的耳、目抹油时，菲洛梅娜突然睁开了眼睛，嘴唇微动，勉强吐出几个字，但谁也听不清她在说什么。一会儿，她脸上的气色沉暗下去，似乎在宣告死亡的临近。一旁围观的村民们，转向高德，询问杜家女是不是没救了。高神父这才转向杜家父母，询问他们，从现在起能不能停止给病人服用中药。杜家人犹豫了一会，点头同意。于是，高神父低头从他随身的小箱子里，取出了一只小瓶子，里面装满了水。他把瓶子送到菲洛梅娜嘴边，让她张口，送进去几滴。“母亲，你知道吗，”高神父后来在他的家书中写道，“当第一滴水被送进菲洛梅娜的嘴里时，我仿佛看见了卢尔德的洞穴，里面流淌着清澈的泉水”。饮完“圣水”，房间里的每个人都在炕床边

跪下，开始背诵玫瑰经。当时是中午，到了晚上，菲洛梅娜又饮了几滴水，杜家人再次诵念玫瑰经。“圣母定会回答那些信任她的人”，高神父写道。“圣水”的功效不是一蹴而就的，但从那天开始，菲洛梅娜就开始一天天好转。第二天，虽然身体还很虚弱，但她似乎已经脱离了生命危险。先前给她看病的郎中说，这实在是太不可思议了。高德嘱咐杜家人，每天都给病妇几滴“圣水”。几天后，当高德从营口回来时，菲洛梅娜竟然已经痊愈了。高德在家信中报告了这个好消息，并感谢父母，将神奇的“圣水”从遥远的法国一路寄到三台子村。^① 这瓶救活菲洛梅娜的“圣水”，是高德的父亲头一年去卢尔德朝圣时取得的。每年去卢尔德朝圣，是高德家的传统。高德到中国以后，家里人每次朝圣结束后，都会记得给他寄去几瓶卢尔德水。

法国读者，尤其是了解天主教的，大概都会对菲洛梅娜痊愈的故事

感到亲切。9世纪法国，流传着无数类似的传说，全都关于卢尔德的“圣水”能奇迹般起死回生，治病救人。卢尔德（ Lourdes ）位于法国西南部，坐落在接近西班牙边界的波河（ Gave de Pau ）岸边，也是天主教圣女贝尔娜黛特·苏比鲁（ Bernadette Soubirous ）的故乡。传说在 1858 年，当地的农家女贝尔娜黛特 14 岁时，圣母玛利亚在她面前显现了 18 次，召唤她的祈祷和忏悔。按照圣母玛利亚的指示，贝尔娜黛特在附近的山洞中，发现了一眼泉水，有治愈疾病的神奇功效。卢尔德圣水能治病的消息迅速传开，到 19 世纪下半期，卢尔德已经吸引了成千上万的朝圣者。他们在圣母显现的石窟前顶礼膜拜，祈求圣母为病人和垂死者代祷。从那以后，卢尔德就成为圣母怜悯和奇迹故事叙事中的圣地。无数被病痛、残疾、苦难所折磨的人，一个个怀着奇迹痊愈的希望，来到卢尔德，希冀在虔诚的朝拜中，让神迹驱除身心的苦痛。法国学者一度很热衷于讨论卢尔德的水，他们认为，在 19 世纪世俗化的时代背景下，卢尔德圣水的流传对于理解当时法国的政治和社会文化，具有重要意义。这些学者可能没有意识到，就在 19 世纪末 20 世纪初，卢尔德“圣水”的影响，已经远达欧亚大陆另一

^① Letter by Caubrière, February 28, 1903.

端一个偏远的中国村庄。^①

卢尔德的水出现在三台子，并非偶然。天主教满洲教区成立于1840年，到19世纪下半叶，借由鸦片战争后签订的一系列不平等条约的保护，已经有很多传教士陆续来到东北。^②到20世纪初，天主教会在东北已经发展了半个多世纪。很多天主教移民的聚居地都建立了教堂，有了神父。按巴外方的统计，当时整个东北地区大概已经有了400多个教友村。因为有了教堂和传教士，这些村里的中国天主教民也开始定期做弥撒，他们参与的宗教仪式，严格遵从教区规定，强调仪式过程规范、教民行为规范。更重要的是，三台子这个小村子里的天主教文化，完全符合同时期主流的天主教灵性话语体系，符合以身体、疾病和痛苦为中心的19世纪天主教叙事。杜家姑娘病愈的故事中，神奇的卢尔德圣水，承载的是具有普遍性的神力阐释，其中人类共通的身体和病痛，跨越了时间和空间的限制，成为讲述普世性神迹和灵性故事的媒介。这也促成了天主教徒，无论在世界上任何地方，都可以以个人身份，进入天主教全球化的主流文化叙事。这也让三台子村天主教信众的故事，既成为地方历史的一部分，也成为全球历史的一部分。

高神父的药

亲爱的约瑟夫，你可能想知道我生病期间有没有带药。感谢上帝，是的，我有。听好了：我有巴神父（Bareth）给的，来自法国的止疼剂（算鸦片吧）；来自西班牙的泻药水；我在营口买的，来自英国的氯仿（三氯甲烷，也算鸦片）；还有些神秘的人送来的，来自美国的止疼药，但味道比较难闻，其中有浓浓的樟脑味。真丹

① Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age* (London: Penguin, 2008). 亦可参见 Wil Gesler, "Lourdes: Healing in a Place of Pilgrimage," *Health and Place*, no. 2 (1996): 95-105; Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity* (New York: Oxford University Press, 2005).

② 满洲教区，或者满洲代牧区（apostolic variate），最初是蒙古-满洲宗座代牧区的一部分。1838年，满洲脱离北京教区，同年由教宗额我略十六世设立满洲-蒙古宗座代牧区。两年后，由于长期经营蒙古的遣使会不满，满蒙代牧区分离。1840年8月28日，独立的满洲传道部或满洲代牧区成立。罗马天主教会将传教使命委托给法国巴黎外方传教会管理。

和宝丹是一种来自日本的药丸，我不知道它们是用什么做的。更不用说，你还曾经给我寄过，苏主教（Choulet）送的蓝莓提取物和蓝莓果冻。苏主教自己也经常使用，但他会加上罂粟头和其他成分的中国汤剂，我猜这些药对我有很多好处。可能我还有一些其他的药，我忘记了。但你看我，一旦生病了，会有这么多治病的武器。至于医生，我没有看到任何一个，欧洲医生或日本医生住得太远了；那些所谓的本地名医，不管信教不信教，我都没什么信心。他们总是说些自命不凡的行话，诊病时举止怪异，还总开些有拇指那么大的药丸。有时候，为了让他们开心，也因为他们看起来特别一本正经，我就故意同意自己被他们灌上一点迷药。一位本地医生的媳妇，和我得了似乎同样的病，多亏了上面的那些汤剂，她重新站了起来。但这位医生对我的治疗，成果有限，尽管也不能算完全没用。^①

在写给哥哥约瑟夫的一封家信中，高德神父不经意地谈起了自己的健康状况和身边常备的药品。20世纪初，身处中国东北的他，在家书里描述的，却是由一个跨越时空的医药单构成的大世界。高德神父是一个尊崇科学的人，爱读科学类的书。所以他在东北半个世纪，也不肯接受中医和中药。他反复提及，中医诊病理论在他看来缺乏理性和科学逻辑。但是，真正在生活中，他也常常看中医、吃中药。他身居中国一个小村庄，但他背后有一个广阔而有效的世界网络，通过交通和邮政，他把这些外部世界和不同的文化带进了村子里。

除了药，高神父还有一样稀奇玩意儿，是他从诺曼底老家带到村子里的 Biniou，中文译作布列塔尼风笛，这是一种源自法国布列塔尼的传统木管乐器。刚到村子里那几年，高德神父通常会一大早就起床，吃早餐，之后吹一下“洋唢呐”（布列塔尼风笛），再开始一天的劳作。如果不用外出，白天他会忙于教会的工作，例如算账、写报告、监督建筑物维护。晚饭后，他喜欢坐在屋前的石头上吹风笛。吹的当然是家乡的曲子，大多来自家乡小镇特雷欧维尔（Tréauville），或者卢尔德。有时，如果有村里的孩子在身边，他会用他的“洋唢呐”给孩子们伴奏。

^① Letter by Caubrière, September 12, 1916.

他也教孩子唱圣歌，“圣母玛丽亚”（Ave Maria）或者“我信神”。^① 音乐，虽然不是药物，但高神父觉得，和药物一样，音乐是可以治病救人的。音乐也和药物一样，可以穿越时空和文化，穿越人们想象中的中国和世界。

中国和世界，也是两个相辅相成的概念。近代以来，中国学界热衷于探讨中国在世界上的位置。同样应该被关注的，是在中国社会，尤其是底层社会里，所呈现出来的“世界”。中国和世界两个概念的交织，不断出现在高德神父的私人书写中。这二者并没有总是形成外交和国家意义上的冲突。相反，对于普通个人而言，中国和世界不是两个截然对立的概念，也不是只有主流历史叙述里的压迫、对抗和仇外。在微观史和新社会史的著作中，“日常取向”与“宏大叙事”常常并列，被称之为两种历史书写的方式。^② 中文历史书写中，发展的历史观和线性的时间概念，很容易让人忽略真正构成历史的日常生活和普通人，以及其所包含的多维的复杂时空。从这个意义上看，被主流历史书写所建构出来的中国和对世界的对立，在普通人的日常生活中，反而形成了和谐的统一和互动。

档案、个人与世界

卡洛·金茨堡认为，“微观历史”这个词的含义经常被误解，很多人把焦点放在研究对象上，认为微观史关注的是一些微不足道的、边缘性的问题。但事实上，金茨堡解释，在他对历史的分析方法上，“微观”这个前缀是“对显微镜的暗喻”。微观历史的分析方法，可以聚焦在个体身上，也可以聚焦在社群、事件和其他对象上。^③ 这种微观之微，不在于研究对象的地位和价值。相反，它在方法论意义上，具有对主流历史书写和宏大叙事强烈的挑战和反叛。微观史的颠覆意义，已经在近几十年，在众多微观史著作中充分呈现。当下，更直接地对微观史的推进，是将其置于全球背景下，即将微观史学的方法与全球史的视野整合，这是一种新的史学潮流。在基督教来华史领域，本土化之争是

^① Letter by Caubrière, March 29, 1903.

^② 王笛：《时间、空间、书写》（《新社会史》第3辑），浙江人民出版社，2006。

^③ 《卡洛·金茨堡谈微观史学》，《上海书评》，2021年7月号



历来的研究焦点。如果将基督教在华本土化的议题，置于基督教全球化的大背景中去考察，就会发现，“本土化与全球化始终处于张力之中，而非某种不可逆转地迈向本土化的单向过程”。^① 如何把个人与地方囊括进来，令全球史更容易把握，是这个领域需要继续探索的。

在微观全球史的脉络下，贯穿本文始终的是关于草根叙事与宏大结构的问题。这一方法论上的探讨，对于历史学家，首先还是要从档案出发。在处理帝国主义扩张和中外互动的近现代议题时，我们不能只依靠外交部档案、政府档案或是其他官方档案，而忽略其实站在帝国扩张最前沿的传教士，以及这些传教士作为草根书写者留下的记录。在高德神父的家书中，他前前后后留下了很多同事的画像或速写。这些人，大部分在巴外方传教会的档案里只有几行字：出生年月、哪里人、什么时候到满洲教区、死于何年。极少数的人，会有一段简短的介绍，提及他到东北的某个地方待过。除此之外，其他细节一无所有。这些传教士，不但被法国史、中国史，被各种主流历史书写遗忘，就连自己奉献了终身的教会，基本上也没有留下材料让后人看到他们的人生。这些淹没于历史的普通的传教士，也许每个人都像高德神父那样，是一个宝藏。他们每个人都可能留下了大量的手稿，但现在仍不为人所知。所以，不管是写作者还是被写作者，还是他们所构筑的那个世界，在整体的历史叙述里，都是被忽略的。作为历史研究者，能做到的，就是关注和发掘这类档案，让这些被淹没的记录历史的普通人浮现出来。因为我们对世界的理解、对国家的理解、对地方社会的理解，都是被正统的主流历史叙事建构的。那些零零碎碎个人化的写作所构建起来的世界，在我们所接受的历史叙述和世界观里，基本不存在。历史学家的一个工作，是要把这些边缘人和边缘写作拉回历史叙述里面。我们要关注个人、关注情感、关注到人作为人本身，和身边的世界以及更广阔的外部世界的关系。我们要书写作为人本身的历史，要反思这些草根书写，会对历史研究，对我们理解现在、过去、甚至未来产生什么样的影响。这大概就是微观史的逻辑和意义之所在。

① 沈艾娣著《传教士的诅咒：一个华北村庄的全球史（1640—2000）》，中文版序，页xiv。