



關於明清天主教史研究的幾個問題

美國賓州州立大學夏伯嘉教授專訪

譚樹林*

訪者案：夏伯嘉 (Ronnie Po-Chia Hsia) 教授，1955年生於香港，1978、1982年分別獲得哈佛大學碩士、耶魯大學博士學位，曾先後在美國哥倫比亞大學、康奈爾大學、麻薩諸塞大學及紐約大學任教，現為美國賓州州立大學 Edwin Erle Sparks 講座教授。2000年當選為臺灣中央研究院院士，2011年入選中國教育部長江學者，並獲聘復旦大學中外文化交流講座教授。夏伯嘉教授著述宏富，在國際學術界具有廣泛影響力。近年又專注於明清天主教史研究，成就卓著。訪者趁夏伯嘉教授造訪南京大學人文社會科學高級研究院之機，就明清天主教史研究之相關議題對夏伯嘉教授進行了一次學術訪談。訪者以為，夏伯嘉教授的許多見解，對從事明清天主教史研究者頗有裨益。茲整理發表，以饗讀者。

譚樹林：夏教授，您好！我注意到近年您在明清天主教史研究方面用力頗勤，成果豐碩。在利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 逝世四百週年 (2010) 之際，出版新著《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》。我們知道，利瑪竇作為天主教在華傳教的奠基人和中西文化交流的開拓者，國內外迄今為止已出版多種利瑪竇傳記。您能談談您的這部新作與以往的利瑪竇傳記相比，在哪些方面有所突破？

夏伯嘉：以前的利瑪竇傳記，其實還是外文的比較多，最近幾十年大家比較熟悉的就是在美國的英國裔的漢學家史景遷所寫的那部利瑪竇傳。中國學者也撰寫了很多利瑪竇在中國傳教的著作，但他們主要是敘述利瑪竇到了中國以後，與士大夫對話以及利瑪竇怎樣適應中國的文化，把天主教的教義與中國傳統文化相結合。我寫這本書的動機，主要是想寫一本利瑪竇傳記，從他的出生

地馬切拉諾開始寫起，寫他讀書的經歷，將它放在葡萄牙大航海的時代背景下。來華前，利瑪竇大約有三年的時間是在印度度過的，這一段經歷在前人所寫的利瑪竇傳記沒有交代過，我期望把它從總的方面給以還原。中國學者研究利瑪竇的，主要利用的是一些中文資料，另外一些關於利瑪竇的資料，也是譯成中文的，有的翻譯是存在很多問題的。即使是從葡萄牙文譯成中文的資料，也存在很多問題。我在這部傳記裡，找到了比利瑪竇來華早三年的羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 的一些資料，他是第一個學習中文的耶穌會士，他的手稿現存羅馬耶穌會檔案館。我就是從這些新的史料，配合別的一些葡萄牙文資料，撰寫成一部比較完整的利瑪竇傳記。

譚樹林：也就是說，您的這部利瑪竇傳記，不但在中文、尤其外文資料方面，利用了很多新資料。

夏伯嘉：應該是可以這麼講吧。

*譚樹林，歷史學博士，南京大學歷史學系教授、博士生導師。



受訪者夏伯嘉教授

譚樹林：眾所周知，“適應性政策”是利瑪竇等天主教傳教士在華傳教採取的最重要的傳教策略，而利瑪竇的“易服”行為被視為這一政策的重要體現。但“易服”究竟給傳教帶來甚麼影響，學者有不同的看法。有學者甚至認為“易服”不但未能推進在華傳教，反而束縛了傳教士自身，因為易服使傳教士身份發生了變化，其積極作用是促進中西文化交流。美國學者孟德衛（David E. Mungello, 1943-）就認為“適應政策從傳教的角度來看是否明智，這個問題仍值得探討”。請問您怎麼評價“適應政策”及利瑪竇的“易服”行為？

夏伯嘉：適應政策其實並不是一套預先擬定的傳教策略，是耶穌會士到了中國、日本以後，根據當地的情況而採取的一個具有彈性、比較靈活的策略。其實最早到中國、日本的耶穌會士是跟隨葡萄牙的商船，所以他們穿的衣服，其實跟在國內時沒有甚麼變化，是戴着高帽，神父常穿的黑色長袍，我們今天從日本的屏風畫（日本人稱南蠻畫）裡可以清楚地看到。羅明堅最初到中國的時候，1579-1582年，他是從澳門跟着葡萄牙人去廣州，也穿着黑色長袍，留着大鬍子。中國人一看他就是一個外國人，而且是一個僧侶。在中國人的印象中，佛教是從印度傳來的。印度是葡

萄牙的殖民地，那時中國叫小西洋。羅明堅說自己自西天竺來，是一個傳教的人。這樣，中國人很容易把他看作和尚，而且是一個佛教的支派的僧侶。羅明堅、利瑪竇去廣東肇慶定居時，中國官員就問你們既然是出家人，為甚麼穿的跟我們的和尚的衣服不一樣。你們要想在中國定居，最好穿成和尚的樣子，於是要求他們剃度、剃髮、剃鬍子，改換僧袍。所以羅明堅、利瑪竇最初出現時的形象，好像就是和尚的樣子。直到羅明堅1588年離開中國回去，才恢復了本來的天主教神父的形象。而利瑪竇直到1594年，一直是以和尚僧侶的身份出現的。可是他對這個很不滿，因為他發現和尚在中國的社會地位並不高，特別是廣東這個地方。反而讀書人在中國社會中的地位很高，因此他接受儒士的建議，並經上級批准，決定改穿儒服，形象從此發生根本改變。

譚樹林：夏教授，按您的研究，羅明堅、利瑪竇最初改穿僧袍，是接受了中國官員的要求。但也有學者認為，耶穌會士易服行為最早發生在日本。最先到日本開教的沙勿略（Francisco Xavier, 1506-1552）就注意到佛教在日本的顯赫地位，脫下被視為清貧和聖潔象徵的黑色長袍，改穿佛教僧侶華麗的絲綢僧袍。1579年耶穌會印度視察員范禮安（Alessandro Valignano, 1538-1606）抵日本後，發現日本僧人在民眾當中聲望極高，乃斷定僧侶在中國的地位亦應如此，於是指示在華“傳教士一旦定居下來就應穿袈裟，以突出其傳教團的宗教性”。羅明堅、利瑪竇最初穿僧袍、自稱西天竺僧，就是按照范禮安的指示。但恰恰在這點上，中國與日本、印度存在顯著不同，佛教僧侶在社會上的地位並不高。

夏伯嘉：耶穌會士到了日本還是保持自己本來的神父的服裝。佛教僧侶在日本社會中的地位比較高，可是他們依附的是戰國大名的政治權力。然而戰國時代是一個非常動盪的時代，耶穌會士很快在日本與佛教劃清了界限。

譚樹林：利瑪竇在華傳教採取走“上層路線”，首先皈依統治者上層，導致在明末出現天主教傳



播一度興盛的局面。據您的研究，其盛況甚至超過康熙朝。實際上，耶穌會創始人羅耀拉就主張“愈顯主榮”(Ad Majorem Dei Gloriam)，最重要的就是讓世俗的君主皈依天主教。與之相反，19世紀新教入華後，則採取自下而上的傳教路線，結果收效甚微，後來有的新教傳教士又回歸至向上層傳教，主張至少首先應爭取名望較高的士紳入教。據此，您怎麼看待利瑪竇確定的這一上層傳教路線？

夏伯嘉：上層傳教路線是一個社會政治的出發點，也是他們自己的神學出發點。耶穌會士把神學視為一門學問，而且是一門最高的學問，這門學問的基礎就是哲學，哲學的基礎是邏輯學。神學的最基本看法，認為對神的認識實際上就是對大自然的認識，這是自然科學的一個部分。當中國的神學發展到最高峰的時候，把推理作為研究神學的一個部分，認為人是有理性的，通過這個理性能夠認識宇宙、自然的發展規律。從這個理到知，然後到認識上帝，是有一個一貫性的。所以上層傳教策略，意思就是說你到了一個非基督教的社會，要傳教的時候，人是有理性的，通過與理性的對話，用理性來認識自然規律、自然科學，從這個層面再上升到認識神、認識上帝。利瑪竇或別的耶穌會士到了某一個社會後，他們希望有一個有理性的對象——讀書人作為溝通對象。最初基督教起源的時候，《新舊約聖經》信徒保羅到希臘，就是用理性來與希臘人辯論，怎麼樣從哲學到神學理性、從理性再到信仰的這麼一個過程。另外一方面，利瑪竇很清楚，他們在中國要是沒有官員的保護，是不能夠順利傳教的，這是他們一個非常實際的想法。但這並不是說，天主教教徒裡面平民不是佔大多數，從開始的明清間直到清末民初，天主教平民信徒一直佔很大比例。到清末時最大的區別是，中國知識份子漸漸退出中西對話、宗教與儒家文化對話的舞臺，直到19世紀最後期、20世紀初期的時候，他們又回到這個舞臺。回到這個舞臺後，新教傳教士佔有重要的地位，因為他們也認識到要讓西

方的宗教在中國生根，一定要培養中國的知識份子，所以他們就辦學校，辦了中學、小學，最後最成功的是新教創辦了許多大學，這方面他們做了很多的工作。民國初期的時候，有一批中國的基督教知識份子，他們既為中國公民，又具有基督徒身份，對新文化運動做出了貢獻。

譚樹林：但是，我們也看到利瑪竇的這種上層傳教路線，實際上在耶穌會士內部也遭遇過不同意見。您認為耶穌會士內部那些反對上層路線的傳教士，是基於甚麼原因？

夏伯嘉：主要是在龍華民的時候。龍華民(Nicolas Longobardi, 1559-1654)執掌中國傳教區的時候，耶穌會士內部比較注重在平民中傳教，在鄉下傳教，龍華民就是一個例子。龍華民也主張與中國知識份子對話，他不反對這點。他所反對的是利瑪竇認為中國的古書裡面，特別是《詩經》、《尚書》、《論語》裡面很多中國古代儒家的思想，有跟基督教教義相通的地方。龍華民認為這種中和的神學是不太正統的，他是從這方面反對的。龍華民大概把中國的知識份子，基本上看作是王陽明、朱熹等宋明理學這樣的知識份子。在龍華民一派看來，他們都是無神論者。他們講的其實也不錯，中國的知識份子的確是無神論者。利瑪竇就是要避開宋明理學，直接回到原本的中國儒家的經典，利瑪竇解釋說宋明理學實際上歪曲了原本中國經典裡面所宣揚的天下、宇宙的真實記載。其實利瑪竇有點自我發揮，來詮釋中國的知識發展。

譚樹林：我們知道，清代康熙年間，在華傳教士圍繞是否應允許中國教徒尤其士大夫教徒參加敬孔、祭祖儀式以及創造主譯詞發生爭執，史稱“禮儀之爭”。對於這場“禮儀之爭”，國內外學界、宗教史界均極為關注。您是如何看待“禮儀之爭”及其影響的？

夏伯嘉：禮儀之爭對整個中西關係史、中國教案史都有着重大影響。背後的一個主要問題就是說，無論是天主教還是基督教，究竟是否是一個文化系統？我們從歷史學家的眼光來看，它是

一個文化系統。但是，文化系統一定會經歷改變的，因為它是一個歷史產品。不同的歷史時代，它有不同的改變。可是，從宗教禮儀來看的話，教義是真理，它又是不變的。所以它們變成一個神學問題就是，到底天主教教義中，甚麼東西是真理、是不可以妥協的，另外的那些與教義無關的是一種文化性的東西，是可以妥協的，可以採取適應政策。這個變成一個非常有意思的問題，就是說語言是一個不可以妥協的或者可以妥協的東西。教義本身，這就涉及翻譯問題，翻譯是從西方拉丁語翻譯成漢語。翻譯的過程中，到底是神學的問題，還是教義的問題，突然間又變成一個文化適應的問題，文化適應問題是否會影響到教義的定義問題，這實際上是一個非常複雜的問題。因為“上帝”這個名詞，出現在中國的古書《尚書》、《詩經》中。耶穌會士用這個辭彙，但反對者質疑它是不是一個異教徒的辭彙？用它會不會有誤解，這變成談起文化、談起文字就引起教義的爭論。所以禮儀之爭也是從文字的爭執開始。這個爭執起源於福建。在福建有一位西班牙方濟各會的會士，他在明末的一本中國書中看到“祭”這個字，但不懂它的涵義。他就找來一個中國人，問這個“祭”字是甚麼意思？那個中國人就解釋給他，他聽來聽去還是不太明白。那個中國人見狀，就說你們做彌撒的儀式就是“祭”。這位方濟各會士一聽就感覺不對，他們祭祖就是用這個“祭”，要是這個“祭”跟我們做彌撒的這個“祭”是同樣的事情，那麼他們不是崇拜祖先嗎？所以他是從文字的翻譯引出神學的問題。所以，中國的禮儀之爭就是從這樣一段事發展成以後不可收拾的局面。

譚樹林：的確，禮儀之爭是從耶穌會士內部的爭執，擴展至不同的修會之間。

夏伯嘉：修會之間也有國家間的競爭。那麼後來中國人反抗，是因為他們認為你們外國人怎麼能明白用你們的定義來解釋中國文獻呢？後來就演變成非常複雜的，感情方面、理性方面，就變成誰的權力佔主導地位的問題。到底是外來宗教還是

外來宗教到中國後要發生改變，像佛教最初也是一種外國宗教，最後演變成中國本土宗教。

譚樹林：從最初的禮儀之爭最後演變成一種權力之爭。

夏伯嘉：演變成一種權力與中西文化衝突的一個大的歷史事件。

譚樹林：近年來，關於明清天主教史研究出現一個新趨勢，即比較重視對中國信徒的研究。就目力所及，臺灣清華大學黃一農院士的《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》是最具深度的研究，內地也有學者的研究涉及這一領域，像周萍萍的《十七、十八世紀天主教在江南的傳播》即探究了江南的平民百姓及婦女信徒。據筆者瞭解，您在這一領域也做過很深的探索。您認為開展對中國信徒研究的意義及難點是甚麼？

夏伯嘉：研究的出發點是比較容易明白的。這個出發點就是說，研究傳教士的學問，以前大部分都是由教會內部的人來做的，傳教士自己來做的。因為史料的流傳，絕大部分還是傳教士留下來的報告、記錄、書信，因此研究的出發點就是從教會的角度，來解釋甚麼是好、甚麼是壞。我們不是教會內部的人，但從事這項研究也離不開他們的材料。所以研究中國的教徒，一般來講，就是不要從傳教士的眼光來看問題，而是從中國教徒的眼光來看問題：為甚麼外來的宗教在某一時對某些社會階層的人會產生吸引力。我認為黃一農所做的研究其實最大的貢獻就是在這個方面，研究明末天主教為何對士大夫階層有吸引力。我自己的研究也涉及這個問題。這是因為在晚明時期的中國，危機重重，失去了權威性，怎麼樣去找一種對戡亂有希望的資訊？徐光啟的富國強兵就是為了挽回大亂秩序，或者就是說為維繫穩定來找尋一種新的安慰。所以要有不同的出發點。研究中國信徒基本上就是研究中國社會的變化，然後就是發掘出一些新的中文史料，來補充西文文獻的不足，我覺得這是比較重要的。特別是在傳教士研究範圍裡面，除了中國、日本、越南、印度這幾個國家，其它一些地方譬如非洲，已經沒有很多的史



料能夠瞭解當地的文化和人民是怎麼樣跟殖民地征服者或傳教士進行文化對話的過程。中國這方面的資料還是比較豐富的，所以學者做這個範圍的研究是非常好的課題。

譚樹林：確然如此。在中文史料的挖掘上，您覺得應從哪些方面着手，譬如說家譜或地方誌？

夏伯嘉：中國史料方面，明末清初時主要就是文人的筆記。從中國人的個別筆記裡面，可以看出各地耶穌會士的交遊網絡。林金水教授在1980年代曾研究過利瑪竇的交遊網絡，這是一個非常重要的研究，從中可以看到很多非教會裡面的人物，他們也對耶穌會士的傳教感興趣，這個是上層社會的典型。比較困難的是研究下層人士怎麼跟傳教士打交道。我覺得在中國歷史研究方面，對宗教歷史的關注度不夠。對傳統中國而言，一直到清末，知識份子關注的是科舉，都覺得宗教是不值得研究的，儒家學者都不研究宗教，可能自己信仰，也進行些研究，但不會把它當作一種神學來研究，頂多是一些佛經，也僅限於某一時代。明清時代、特別是清代的時候，他們會覺得作為學者不應該從事這方面研究。到了民國，就是五四運動，它是一場非常重要的現代化運動，但它是反宗教的。所以，到了今天我們關於佛教、道教的很多研究，都是外國人來做的，不是我們中國人自己做的。另外，一個方面就是民間宗教。民間宗教以前都被視為邪教，讀書人自然不屑於研究這些東西。1949年以後，南京大學開始此方面研究，這是一件好事，可是還遠遠不夠。所以今天我們研究中國教徒最困難的，就是要研究他們是甚麼背景，他們為甚麼要信教？明清時期是有些資料，至於晚清民國時期的資料還是比較多的，方便從事研究。可是我們還是要進行研究。已經有兩位學者在這方面取得不小的成就：一個是廈門大學的張先清，另一個是在美國波士頓的 Eugenio Menegon。他們兩個主要從地方史、從家族角度來解釋為甚麼某些家族會信教，研究18世紀福建天主教史，我覺得這是學術方面的突破。

譚樹林：明清來華傳教士促進了中西文化交流，這已為學界所公認。但也有相當部分的中國學者認為，傳教士囿於其身份，並未把西方當時最先進的科學知識傳入中國，特別是在天文學知識方面。因此，他們認為傳教士作為中西文化交流的媒介與載體，具有缺陷性。國外也有學者，例如法國學者謝和耐也承認傳教士傳向中國的科學知識與17和18世紀歐洲科學的真正發展之間存在重要差距。您是怎麼看待這一問題的？

夏伯嘉：謝和耐的解釋就是說好像耶穌會士有意不把西方的先進知識傳到中國，有些學者也因此對耶穌會士持負面批評態度。可是我覺得這個解釋是不妥當的。利瑪竇在羅馬耶穌會學校的一個數學老師，即德國人克拉維斯 (C. Clavius, 1537-1612)，他算是在天主教裡面地位最高的數學家，在1580年代的時候，西方從羅馬曆改為今天我們所稱的西曆，他就是最主要的負責人。所以他是有很高的科學上的地位的，他是歐洲天文學裡面最後一個支持古希臘地球中心論的人，利瑪竇是他的學生。利瑪竇到中國的時候，他是在天主教傳教士裡面數學修養最高的。問題出在利瑪竇離開以後的一百年間，歐洲的科學，像天文學、數學、物理學發生一場大的革命，連利瑪竇自己的老師也活得比利瑪竇長。利瑪竇在羅馬讀書的時候，伽利略尚未嶄露頭角。後來他曾經訪問過羅馬，並與利瑪竇的數學老師進行過交談。克拉維斯認為開普勒的科學很有道理，後來為甚麼開普勒的太陽中心論沒有被接受，是因為他在教會出了事，由於教義的問題，其科學不被承認。耶穌會認為不能把它作為科學來傳播，認為它祇是一個推理而不是真理，所以不能教給學生。後來耶穌會就沒有把它傳到中國。利瑪竇本身所掌握的天文學知識，有些是比中國的天文學先進，有些則比中國的天文學知識落後。到了康熙年代，耶穌會及整個天主教在歐洲科學發展的地位已經比新教國家落後。其中有很多因素，一個因素就是天主教是比較保守的，不但在教義方面，而且是在科學思想方面。在天主教國家，很多書是看不

到的，也就是說在天主教國家，最新的科學知識流傳很少。在整個歐洲，新教國家和天主教國家兩個文明已呈現不同的發展：新教國家發展快，而天主教國家比較慢。而在中國，天主教的科學還是跟得上的，一直到南懷仁時期，耶穌會士還是跟得上潮流的。另一方面，也是比較重要的，就是中國的知識份子到了康熙朝以後，跟明末不一樣的地方是，跟西方傳教士對話的動力已經沒有那麼強烈，不再願意接受西方科學的那些東西，而篤信“西學中源說”。因為要排斥西方的宗教，所以很難從感情上再接受西方的科學知識。

譚樹林：就是說在今天已經公認的科學知識，當時在歐洲都尚未被承認。

夏伯嘉：尤其是在天主教國家沒有被接受。

譚樹林：結合當時歐洲科學發展的實際情況，還有當時中歐之間的通訊條件，對耶穌會士作那樣的要求實在是有些苛刻了。

夏伯嘉：所以，要把在中國歷史上的問題，今天要放在世界史的視野中來考察，這樣會產生不同的看法。

譚樹林：上世紀80年代起，隨着思想的解放，明清天主教史研究逐漸引起學者們的重視，甚至成為一門顯學：研究機構相繼建立，研究隊伍不斷壯大，每年有大量的論著出版。以您的瞭解，您認為中國大陸學界的天主教史研究還存在哪些問題？今後的研究中，譬如在論題及研究方法上需要哪些改進？請您給些建言。

夏伯嘉：我先講做的好的一些地方。這表現在好多學者發現新的材料，對補充我們的知識空白做出不小的貢獻，不但是內地的學者，也包括臺灣的學者：臺灣有黃一農、祝平一等，在大陸有韓琦等，都做出非常多的貢獻。那麼，至於還要進步的範圍，當然是外文的方面。我剛才講過，研究傳教史，有些問題你可以利用大量的中文史料，但有些問題就不可避免地要利用西文文獻。舉個例子，耶穌會士在宮廷，與康熙皇帝、雍正皇帝以及與乾隆皇帝的關係，這個其實對研究清史的學者，也是非常有趣的一個選題。因為有很

多地方就是說康熙皇帝與傳教士的對話，是沒有記錄在中文的文獻——起居註裡面的。起居註是由跟着皇帝的漢人官員記錄下來的，皇帝在上朝、辦公的時候，他們就將皇帝的一言一行都記錄下來。但退朝以後，皇帝利用私人時間在書房裡與耶穌會士的談話，漢人官員不在場，這個記錄就祇保留在西方傳教士自己的記錄裡面，這實際上是關於中國皇帝的私人記錄，是非常有意思的。至於滿文史料裡有沒有這樣的資料，我不知道，但是康熙朝、雍正朝有很多滿文資料已經翻譯成中文，我們看到裡面有很多關於傳教士的資料。這一方面就是說明利用西方史料的重要性。怎麼用西方史料，國內的學者從事這方面研究的，基本上都可以用英文來看外文專著，其中有個別學者從法文、拉丁文來做一些一手的研究，但還是不多。舉個例子，張先清就利用一些西班牙文的資料，因為在福建傳教的是從菲律賓去的西班牙傳教士。可是基本上大家用的主體還是中文的材料。西方的材料有小部分被譯成中文，包括耶穌會士的書信，還有《利瑪竇中國劄記》等，可是用譯本是有非常大的問題的，我自己就看過非常多的譯錯的地方。另外，馬國賢是乾隆朝到中國的天主教神父，他供職於宮中，回國後寫了三大冊的回憶錄，其中第一本是談中國的，另外兩本是談回到那不勒斯建立中國學院的。他的這三本書是用意大利文寫的，第一冊已有英文譯本，大陸的中譯本就是用他的第一本的英譯本翻譯的。從一個譯本翻譯成另一種譯本，是很有問題的，其中譯錯的地方不少。做這方面的研究，不可以僅靠中譯本，在國內的學者，一定要學好、起碼要掌握一門外語，當然要學好全部的外文是非常困難的。可以讓學生分開來學，有學拉丁文的，有學意大利文的，有學葡萄牙文的，有學法文的，然後把學生組織起來，形成一個學術團體，那對學術研究會有很大的幫助。這是第一步，做好這一步可能需要十年或二十年的功夫。

第二步，我覺得更重要，這個學術團體來跟研究中國史的學者做一個對話。現在我們知道在



西方天主教史料裡面，有不少是關於澳門與南明諸帝的材料，可是在國內研究南明的學者，應該是沒有注意到這些史料。所以，另外有很多不同的課題，是可以讓研究天主教傳教的一些學者群與中國學者對話的。

第三步，也是最難做到的，我覺得也是最有意思的，就是要把整個學術範圍及研究與世界史做個對話。我自己在最近將來五、六年所做的就是要將天主教在中國傳教的歷史與西方國家在拉丁美洲、東南亞、印度、日本等的傳教做一個對比。這個也是我所關懷的世界史的發展，這也是歐洲海洋史的發展。我自己也是一個中國人，也希望能以世界不同地區的眼光，來看歐洲發展、殖民地發展、傳教發展不同的路線相同的地方，來對世界做出貢獻。

譚樹林：也就是說，應該將明清中國天主教史的研究放在世界史的視野下加以探究。

夏伯嘉：就是這樣。

譚樹林：新文化史是最近三十年來在西方歷史學界出現的一種將社會和文化作為一個整體看待的新的研究方法，現已成為西方史學界非常流行的研究方法，也有學者將它應用於天主教史的研究。您怎麼看待新文化史這一新的研究方法？它在明清天主教史這一領域應用的前景如何？

夏伯嘉：新文化史是加州大學的金茲伯格教授等倡議的一種研究方法。至於甚麼是新文化史，其實也很難下一個定義。我的有些著作也被認為是新文化史，我自己都不太清楚。我自己做研究，我覺得我還是蠻傳統的。新文化史從語言學角度提出很多問題，我覺得提出一個理論以後，危險就是大家覺得這是一種新的方法，這個是最厲害的招數，別的就不用說啦。我希望大家要從不同的角度看問題。我覺得新文化史的缺點就是沒有注意到政治方面的問題、經濟方面的問題，他們的長處是找一些以前人家所沒有想到的問題，從研究語言本身、研究修辭學本身、研究語言邏輯本身來做研究，這個弊病是蠻重的。我覺得我們已經超越新文化史這個潮流，它已經流行二十多

年，我們應該繼續向前，就是不要用太多的方法論來誇耀自己。方法好，我們可以用，以前很多好的方法我們還在用，且用得不夠，像歷史人類學、歷史社會學，要根據史料靈活運用。我就是擔心一些年輕學者，看到一個理論的時候，就視為可以借用的法寶，別的東西都不用談了，祇跟着最新的潮流。現在，後現代已經過去了，大家都不太談論後現代了。我怕的就是一個新的口號，紅了五年、十年以後就沒有了。我覺得特別是在中國，能認識到西方學術的潮流，這是一個好的事情。可是，我還記得英國劍橋大學有位學者，他跟我說起他第一次訪問北京大學時，學生問他第一個問題就是：老師，你是不是後現代？學生們首先知道你是甚麼流派，然後再談學術觀點。結果弄得這位英國學者一頭霧水，不知道怎麼回答。

譚樹林：我非常贊同您的觀點。國內也有不少學者對此表示擔憂。以新文化史主張的“碎片化”（或零散性）為例，中國人民大學教授王續添即指出，“碎片化”的盛行會造成史學研究主題的喪失，政治史等傳統研究話題面臨湮沒的危險。北京師範大學教授鄭師渠以近現代史研究為例，告誡研究者不能沉溺於“碎片化”的研究，否則會導致“否定歷史的統一性和整體性”的後果（見晁天義：〈“中國近現代史研究特點及趨勢座談會”在京召開〉，《中國社會科學報》2013年5月22日“A05”版）。可見，一味追求新方法論的做法，並不可取。

夏伯嘉：是的，其實還是問題意識最重要。大家還是應該把語言學好，要把史料掌握好，這是最基礎的工作。扎實的基礎工作做好了，然後再去看不時髦的東西。

譚樹林：的確如此。謝謝您接受訪談，令我獲益良多。同時我期待夏教授有更多的佳作面世，以嘉惠學林。

〔此次訪談得到南京大學人文社會科學高級研究院院長助理、歷史學系陳蘊茜教授的悉心指導與鼎力協助，謹致謝忱！〕