

空間的再造：豫北長老會帳篷傳教初探

趙蕊娟

[提要] 在河南北部（豫北）傳教將近六十年（1888~1947），加拿大長老會一直對豫北地方傳統採取了較為開放的態度，並將之與自身的傳教策略巧妙結合。本文所探討的“帳篷傳教”即是傳教活動與地方文化融合的範例，可視為豫北長老會較為獨特的佈道方式。通過傳教士和本地信徒的共同努力，帳篷被整合為一個複合的空間，兼容了醫療、娛樂、傳教等多重功能，對傳教活動產生了積極的作用。

[關鍵詞] 豫北 加拿大長老會 帳篷傳教 空間

[中圖分類號] B979 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2016) 01 - 0097 - 10

與英美等國在十九世紀四十年代後大規模派遣傳教士來華不同，加拿大在實現了國家獨立後的十九世紀七十年代才加入這股傳教潮流。事實上，長期以來英美兩國佔據了新教傳教力量的主體，至少到 1900 年左右“所有新教教士 90% 以上是英國人和美國人”。^①無論從來華時間還是組織規模，加拿大籍傳教士都不佔主導地位。同時，根據《中華歸主》的統計，截至 1880 年，全國僅湖南、河南、廣西、雲南四省沒有傳教工作。^②而伴隨著 1888 年加拿大長老會^③傳教士古約翰（Jonathan Goforth）和史美德（James Frazer Smith）^④來到河南，加拿大長老會開始了長達近 60 年的在豫傳教歷史，來豫傳教士數量達 140 名，並最終在豫北三府建立了六個主要傳教站，分別為彰德府的安陽和武安（今屬河北）、衛輝府的汲縣和道口、懷慶府的沁陽和修武。雖然在來華六年之後的 1894 年，長老會才第一次在豫北施洗，有了最初的兩名信徒，但是由於傳教士十分重視對本地傳教力量的培養以及對地方文化的重視，豫北基督徒數量仍得到了顯著增長，其中 1910 年統計為 2,729 人，^⑤1926 年達到 5,000 人，^⑥在抗日戰爭爆發之初，豫北信徒數量增至 6,000 人。^⑦事實上，豫北是加拿大長老會在中國內地投入人力、財力、物力最多的一個傳教基地，也是發展規模最大的教區。^⑧

值得注意的是，來豫之前的長老會傳教士對豫北，甚至對中國都非常陌生。“河南是中國第二個排外思想嚴重的省份”構成了早期加拿大傳教士對豫省的全部印象。^⑨即便如此，縱觀長老會在豫北的發展歷程，不難發現，他們雖然和同一時期的其它差會一樣經歷了中國社會的變革和動盪，但除此以外，該地的民教衝突並不明顯，尤其是與同一時期華北平原的其它省份相比更

是如此。^⑩那麼，作為一支（甚至是唯一一支）在豫北傳教的基督教差會，加拿大長老會的傳教策略有何特別之處，才得以創造出這樣一個相對平靜的傳教環境，並最終促成基督教在豫北的發展？深入考察長老會的傳教策略，可以看出，作為外來者的傳教士對於中國傳統文化採取了一種較為溫和，甚至是開放的態度，進而將基督教元素融入當地百姓較為熟悉的文化符號當中，由此在最大程度上為地方百姓所接納。另一方面，傳教士很早就認識到培養本地傳教力量的重要性，這同樣促成了上述傳教策略的有效性。其中，頗具地方特色的帳篷傳教就極為生動地詮釋了長老會傳教士的傳教策略。

一、廟會與豫北地方的信仰生活

帳篷傳教得以在豫北展開，與該地的信仰生活密不可分，其中以廟會為中心的信仰網絡更是扮演了重要的角色。“全省民俗，無不迷信神權。自城市衙署，以及村鎮山林，凡有人煙處即有寺廟。否則一老樹，一古墓，亦有人焚香叩禱。或以紅布尺餘書為匾額，或植二木為旗杆，森立若林，洵可異也。”^⑪這段記錄勾畫出了豫省的信仰狀況，不僅傳統的佛道信仰盛行，各種名目的信仰都廣泛流傳。信仰的產生與特定的自然、社會環境密不可分，有學者認為，民間信仰是研究文化地理區域差異的一個重要指徵。^⑫由於戰爭、朝代更替等社會因素，中原地區人口多有變動，而這種背井離鄉、九死一生所造成的精神創痛已被融入中原人民的集體無意識之中，成了一種潛在的地域心理狀態與精神積澱。作為正面效應，人們在逃荒中鍛煉了堅韌性與適應力；負面效應則是滋生了得過且過的惰性和自我安慰的機巧與聰明。^⑬傳教士對這種既堅韌又保守的群體性格深有體會：“人民惰性甚深，甘於貧困，囚首垢面，習成自然，在生活上似絕無改良之精神與思想。因之彼此存依賴之心理，無互助之能力，而房屋道路牲畜等類，任其坍塌生滅，絕不注意；惟耕田播穀不失其時，故收割尚稱豐富。居民大半業農，形狀粗率，性情強悍，然天資則殊靈敏，尤能顯出其一種特別之個性。”^⑭

關於豫省百姓的信仰情況，外國傳教士注意到“‘靠天吃飯’是他們每天都掛在嘴上的話。這點與北方的其它省份形成了鮮明的對比。河南人不拜偶像，寺廟都任之破敗不堪。”^⑮在豫北傳教多年的加拿大長老會傳教士對此有更詳實的記述：“河南人天生不似他們在南方的同胞那樣具有宗教特質。無數的寺廟，在不同程度上遭受了破壞。對於偶像的祭拜更多是在習慣的驅使下進行的。事實上，他們對於自己所拜的神明沒有絲毫的信賴，他們或者將祭祀之事交給婦女去做，或者自己祭拜時敷衍了事。”^⑯在這段記述中，豫省百姓成了對信仰頗不虔誠的一個群體，無論是從宗教場所的修葺和維護，還是從儀式的規範性來說。這種觀感除了體現出受過系統神學訓練的傳教士和中國普通百姓對“信仰”所持有的不同認識之外，還表明了他們對豫省乃至中國信仰狀況的某種“無知”或者陌生。在中國，國家政權的確立和建設與宗教思想有著複雜的關係，並反過來影響了不同宗教思想的發展。比如，在經過了十一世紀之前的幾次滅佛事件之後，佛教開始順從中國的社會環境。隨著儒家思想重新成為正統主導意識，曾經強大的佛教規模開始逐漸縮小，政治影響也隨之慢慢消退，轉而在普通百姓的道德生活中發揮作用，而佛教寺廟也開始變成了遭受打擊和災難的個人庇護所^⑰，因果報應、靈魂輪迴的觀念也已經深入普通百姓的日常生活之中。十九世紀末期來豫的長老會傳教士所注意到的正是這種政治影響消退，與百姓日常生活高度融合的佛教信仰形式，但他們卻忽略了導致該現象的歷史根源。

具體考察河南的民間信仰狀況，可發現其紛紜複雜，例如與民謠“水旱蝗湯，河南四荒”相

對應的水神信仰、蝗蟲信仰等，從區域文化差異來看，火神信仰和朝山進香較具有代表性^⑧，後者也是基督教與民間信仰直接發生碰撞的地方。黃河以北區域的朝山進香活動可分為西部太行山區和東部平原區。前者主要是遠途朝拜南頂武當山和北頂太行山；後者遠途朝拜東頂、南頂、嵩嶽，近途主要朝拜浚縣浮丘山。^⑨其中圍繞浚縣形成的信仰活動與基督教關係最為密切，也最能體現豫北百姓的宗教心理。“北京到南京，比不上浚縣城，城內有山，山上有城”，民諺中的浚縣古稱黎陽，始建於西漢高祖十二年（前 195）。^⑩它地處豫北平原，自清時轄境即與今天相若，其中就包括道口、新鎮等與早期基督教傳播關係密切的兩個地方。民諺中的“山”，指大伾與浮丘兩山，均係太行山餘脈，浚縣縣城正好居於兩山之間。大伾山位於縣城東南，當地民眾稱之為“東山”，山上有道廟佛寺、亭臺樓閣一百餘間，其中較具代表性的有禹王廟、東嶽廟、豐澤廟、呂祖祠、藥王廟、天寧寺、興國寺等；浮丘山在縣城西南，當地民眾稱之為“西山”，山上建有泰山新宮（即碧霞宮）、忠孝王宮祠、千佛寺。有人形容從山腳到山頂，十步一景，百步一廟。^⑪此外，浚縣城內也有數量龐大的宗教建築，如社稷壇、厲壇、風雲雷雨壇、城隍廟、八臘廟、文昌閣、黎公祠等。被稱為華北地區“四大廟會”之一的浚縣正月古廟會就是以碧霞元君信仰為中心而形成的。^⑫會期自正月初一開始，每逢初一、十五和三、六、九日，都有燒香拜佛、求子還願的香客。廟會的高潮有兩個時期，即初九的東山（大伾山）廟會和正月十六的南山（也叫西山，即浮丘山）廟會。^⑬

與中原地區各大廟會相比，浚縣山會最突出的特點是神多，佛道相容。^⑭這很能體現出當地民眾的信仰心態：兼容並包，實用主義至上。直至民國時期，以佛道信仰為基本內容的浚縣廟會依舊延續著興盛的勢頭，並因信仰名目較多而有“神仙世界”之稱。^⑮縣城之外，諸多村莊也定期舉辦廟會。長老會來華之初，廟會這種開放性的空間也成為基督教介入地方社會的重要途徑。

華北地區的廟會早就引起了學者的關注，一般都認為它的功用在於當地社會內部團結的組織單位。^⑯它是中國傳統社會中少有的全民性活動之一，不同階級、階層和等級的人，不同職業、性別、民族、地域的人，都可以不受限制地參加這類活動，儘管他們參加的程度、範圍、態度等不完全相同；廟會甚至可以被視為對傳統等級規範的反動。^⑰趙世瑜進一步對中國傳統廟會的狂歡精神，尤其對明清時期華北廟會的起源、形式和功能進行深入分析。概括而言，華北廟會在信仰崇拜的基本功能之外，還具備文化娛樂功能（遊神演戲）和商業貿易功能。^⑱

參此標準，浚縣的廟會更是有過之而無不及。據《浚縣志》記載，清康熙年間，浚縣古廟會已頗為興盛，其中正月會會期最長（自正月十五至月底），規模也最大，遠近香客由會首帶領，高挑朝山進香旗，直趨碧霞宮朝頂，燃放鞭炮，焚香叩頭，祈禱保佑，浮丘山頂鞭炮聲晝夜相繼。大殿前鐵火池內，香火晝夜不熄。廟院內外，人頭攢動，擁擠不堪。寺廟僧道，於會間索取布施錢、香箔錢、燈油錢、討箋錢、打燈頭禮錢等，收入可觀，僅大伾山觀音洞（求子菩薩堂）一處，正月會即可得還願銀幣 3,000 元。八月廟會地點也在浮丘山，會期自農曆七月二十日至八月初一，規模僅次於正月會。而縣境內較大的村莊一般也都有古會，會期多為 1 天，大會 3～4 天，有的會酬神演戲。有的村鎮一年會數次，有的村一年一、二次。清末至民國期間，浚縣古廟會延續不衰。^⑲廟會的多重功能基本都能實現，不過鄉村廟會的經濟功能在 1949 年之後得到了加強，成為城鄉物資交流市場。儘管各村廟會的重點有所不同，但總體上都不出娛人娛神的範疇。

趙世瑜認為，在調劑生活之外，廟會至少還有祈福消災、信息交流以及情感宣洩等三方面的原因。^⑳結合豫北生活條件惡劣的狀況，民眾普遍存在亂世中祈求神明保佑的心理，這一心理客

觀上促進了當地廟會的發展。此外，由於生活中充滿不安定因素，豫北民眾對各類宗教的渴求非常強烈，對宗教功能的重視明顯超過了對信仰本身的認知。民眾的此種宗教心理也是維持浚縣本地廟會興盛的重要原因，甚至驅使他們將求神拜佛的活動範圍超出浚縣本身，進一步延伸至全省各地。

二、以廟會為重點的巡迴佈道

早在鄉村巡迴佈道期間，傳教士就注意到浚縣濃厚的宗教氛圍，並制定了參加浚縣廟會的計劃。不僅是河南，華北平原其它地區的傳教士也多採用此種方式。如山東的傳教士也常常在廟會上佈道，甚至在二十世紀之後仍有一些教會十分重視包括廟會佈道、集市佈道等形式在內的街頭佈道的作用。^①

早期傳教士的報告中經常提及廟會佈道的情況。季理斐（Donald MacGillivray）在 1892 年的報告中提到，他一共參加了 30 次集市，每次從 1 天到 10 天不等。^② 1896 年，傳教士照例在浚縣廟會期間佈道，同往年一樣吸引了很多圍觀百姓，只是醫療工作不如往年，而且多數是慢性病患者，難以在幾天的時間內收到顯著療效。^③ 1899 年的會議記錄中提及，一位牧師在浚縣廟會佈道長達 14 天。^④ 由於浚縣廟會期間人數眾多，一方面為傳教士提供了傳教機會，另一方面也增加了佈道難度。傳教士每年都會派眾多人手參加浚縣正月古廟會，並逐漸調整在擁擠環境中的佈道策略，比如他們意識到，選擇人群最擁擠的地方成效不一定最顯著，而如果選在相對安靜的地方，又容易導致聽眾數量下降。在 1890 年代初期的一次廟會期間，聽眾就不超過 150 人。^⑤

廟會佈道中，本土信徒一般陪同左右，往往能發揮巨大作用，而且男女信徒的角色差異較大。比如，最早皈依的本地信徒周老常，就多次跟隨古約翰在廟會期間佈道。這裡僅舉兩例說明普通華人信徒在佈道中的重要作用。

在一次廟會期間，古約翰一行在山腰佈道。一群打算前往觀音廟的香客正朝他們走來，會首是來自臨鎮的所正（Mayor）。他年紀漸長卻膝下無子，因而前來拜求觀音顯靈送其一子。和所有的香客一樣，他手上握著一個紙做的小人。周老常非常禮貌地攔住了他，並以自己的經歷做了一場見證：自己失明後到處拜神獻祭，但是絲毫不見好轉。直到史美德醫生幫他摘除了白內障，才恢復視力。不過，周老常強調上帝帶給他最大的改變是內心。他原來是當地一名殘酷無情的衙役，但現在已經開始慢慢改變。周老常甚至還發誓說，如果觀音真的有法力的話，就施展法力讓他變成啞巴吧！從這段見證中可以看到，周老常首先否定了地方信仰的功能，接著提及信仰上帝如何有用，並提供最好的證明，即史美德治好了他的白內障，這也是後者皈依基督教的一個重要轉捩點。古約翰抓住這位所正求子心切的心理，結合自己的家庭情況繼續勸說，自己和妻子兩個家庭中共有 19 個兒子，但是他們甚至連觀音的名字都沒有聽過。最後他說，生子與否全靠上帝的意願。古約翰的見證引起了所正的興趣，他沒有繼續前往山頂，而是停下來聽古約翰講道，並表達了皈依的意願。之後一年時間內，他帶領自己所在鎮上約 40 戶人家皈依了基督教。不過，天主教通過許諾免費教育、司法保護等手段使其中 36 ~ 37 戶人家脫離基督教，改宗天主教。^⑥ 但這位所正一直堅守基督教信仰，並在次年的浚縣廟會開始擔任佈道員。

古約翰的證道十分簡潔明瞭，卻又非常充分地證明了“生子與否都是上帝的意願”。事實上，傳教策略的本土化傾向正是基督教融入地方社會所需要考慮的問題。而不管是傳教士還是豫北普通民眾都承認，是神明，而非個人主宰著人類的生育大事。但是問題在於，到底是哪位神明在主

宰？古約翰巧妙借用自身實際情況，讓這位所正確信主宰生子與否的是上帝，而非他之前敬拜的送子觀音。而對於生活在濃厚宗教氛圍中的浚縣人來說，上帝只不過是一位比觀音更靈驗的神明罷了。一旦相信了這一點，生育大事由假觀音之手轉向上帝之手也就並非難以跨越的障礙了。此外，這位所正及其所在鎮的百姓的信教歷程再次展示了豫北民眾入教的功利主義心態，這不僅體現在求子出於“效力”大小的考慮而拋棄了以往敬拜的觀音，轉向了經傳教士介紹的上帝，還體現在天主教再次成功地憑藉稀缺物質資源挖了基督教的“牆角”。

基督教傳播的本土化策略還體現在對本土佈道員的重用。後者由於對本地社會狀況了然於胸，確實發揮了積極作用。改信基督教之前，他們與身邊其他人拜同樣的神靈，參加同樣的廟會，走過相似的生活軌跡。因此，當周老常現身說法，用自己的求醫經歷進行證道時，不至於脫離聽眾的生活經驗，並採用中國人常用的發誓的方式，進一步增加了可信度，無疑可以收到良好的效果。另外，本土基督徒參與佈道時，也會充分發揮自己既有的社會資源。比如，對於早期傳教士可能在廟會中遇到的敵對力量，周老常依靠自己曾是衙役的身份對他們進行恐嚇，並成功使對方解散。對於一般本土信徒而言，廟會是他們生活的社區中共同參與的大事，參會者中有不少是遠親近鄰，他們可以藉助這一渠道在較短時間內擴大基督教的影響。

三、帳篷：廟會與教會的複合空間

當本地男性佈道員跟隨傳教士在廟會中積極佈道時，女性基督徒則在傳教士妻子們的帶領下在帳篷中佈道。事實上，早期的本土女性佈道員也多和傳教士妻子們一起外出活動，但主要以女性為其傳道對象。^⑩不過，廟會進一步拓展了女性的活動空間，據載，“每屆集會時期，男女進香者肩摩踵接，途為之塞，尤以婦女為多。”^⑪有學者就此認為婦女無限制地或較少限制地參加廟會及娛神活動，是廟會狂歡反規範性的突出表現。^⑫同樣，女性基督徒參與佈道的空間也通過廟會得到了釋放。在這個過程中，帳篷成為傳教活動的重要載體，發揮了巨大作用。事實上，帳篷不僅在廟會期間被廣泛使用，農閒時節（一般在冬季）也常被使用，並且一直深受長老會的重視，成為其獨特的一種佈道方式。

1. 長老會帳篷佈道的起源

儘管傳教士在報告中多次提到帳篷傳教的情況，比如二十世紀之前的教會記錄中就提到，“帳篷是在廟會中接近人群的最佳途徑，廟會覆蓋區域的人口數量達五百到六百萬之多。”^⑬不過，長老會大規模地在鄉村佈道中使用帳篷則是在一戰期間，只是晚到 1919 年的報告中才開始提及，葛文德^⑭的信件中說道：“很顯然，帳篷能夠得到所有已經用過它的人的認可。”第二年，葛文德又在輝縣廟會期間紮起兩頂帳篷，引來大量圍觀群眾。兩年後，長老會甚至正式將帳篷傳教列為一項傳教政策，到了 1924 年帳篷已經變得愈加重要。^⑮一份寫於 1926 年的報告中介紹了它的使用情況：“近年來，最重要的一個傳教途徑就是帳篷傳教。戰後，巨大的帳篷開始大量出現在鄉村，一般可以容納 100 到 300 人不等。每頂帳篷由 3～4 名傳道員負責，至少有一名是傳教士。每個地方停留時間維持在一周到十天不等，每天組織 2～3 次聚會。”^⑯帳篷可以在村莊和集鎮中自由流動，而且受到普遍歡迎。^⑰懷慶傳教站的步亞德（H. A. Boyd）甚至說，“在我這十年的工作經歷中，我從未見過來自異教徒的觀眾表現出如此大的興趣和注意力。”^⑱

儘管關於帳篷傳教有如此多的記錄，但對它的起源尚無定論。現代學者 Scott 介紹二十世紀二十年代懷慶傳教站使用的帳篷時，認為它就是一個小型的馬戲團帳篷。這至少說明了兩點，一

是傳教士所用帳篷在外形上與馬戲團帳篷相類似，二是兩者都具有娛樂功能，儘管娛樂活動在各自帳篷中所佔比重並不相同。不論該帳篷此前作何用途，由於傳教士的使用，它被賦予了強烈的宗教色彩，成為長老會佈道的重要載體並保留了下來。傳教士時代使用的帳篷至今仍可以在加拿大鄉村集市上看到，主要由當地教會搭建以進行食物佈施。^④

雖然長老會的檔案資料中尚未發現關於帳篷的圖示信息，但現有的文字信息仍為瞭解它的外觀特徵提供了線索。Scott 利用其手中掌握的資料對帳篷的外觀進行了描述：“大帳篷由結實的棉帆布製成。頂部是一塊長 40 英尺（約 12 米），寬 20 英尺（約 6 米）的帆布，在兩根柱子的支撐下出現兩個尖頂，相距 20 英尺。支撐尖頂的這兩根柱子長 16 英尺（約 4.8 米），而支撐其他邊緣地方的柱子（數量不詳）只有 6 英尺（約 1.8 米）長。頂部的邊緣下垂垂長 6 英尺（約 1.8 米）的扇形邊界，而在這些下垂的後面是與帆布縫合緊致的吊鉤。通過這些吊鉤，帳篷的側壁下垂至地面。側壁通常高 6 英尺（約 1.8 米），由兩塊巨大的布組成。這些側壁可以將帳篷圍成一個密閉的空間，也可以依據天氣情況，自行決定側壁的開口大小。”^⑤

根據這段文字描述，可以歸納出帳篷的幾個特點。一是空間大，佔地面積超過 70 平方米，容納人數眾多。考慮到廟會龐大的人流量，一個大面積的臨時空間除了能容納更多的人群，還可以確保佈道時更為熱烈的現場效果；二是外形奇特，容易吸引普通百姓的注意力。二十世紀初，豫北地區依然十分閉塞，普通民眾接觸西洋事物的機會不多。帳篷搭設起來後，其外形充滿了異域風情，加上有金髮碧眼的加籍傳教士端坐於內，無疑會喚起民眾強烈的好奇心，吸引他們進去一窺究竟；三是空間的使用兼具開放性和靈活性，便於傳教士與現場人群展開互動，並保證了在各種天氣條件下都可以全天候使用。此外，由於搭建便捷，帳篷具有很強的流動性，便於傳教士利用有限的人手進行巡迴佈道。

2. 帳篷在鄉村佈道中的使用

這裡以二十世紀二十年代懷慶傳教站的帳篷佈道為例，介紹它的具體運作過程。

首先是佈道時間的選擇。為了契合豫北的鄉村特質，傳教士一般選在農閒時節集體外出佈道。寒冷且漫長的冬季無疑是最佳選擇，帳篷的出現對於打破鄉村生活的單調與乏味有著顯著的效果。所以，每年冬季，懷慶傳教站可謂全體出動，隊伍十分浩蕩：兩輛牛車，一輛騾車上坐著傳教士，兩頭騾子、兩頭驢子馱著行李緊跟其後。隨行的工作人員包括教會工作人員（本土佈道員和外國傳教士）及傳教站工作人員（車夫、廚師、搬運行李的苦力等）。^⑥

其次，帳篷搭建地點的選擇。顯然，在每個村莊都搭建帳篷是不可能的，因此，選擇那些地理位置優越、輻射面相對較廣的村落就很有必要。通常情況下，這樣的村落也很可能就是傳統廟會所在地。一旦選定了搭建地點，傳教士會遵照中國鄉村習俗，提前邀請當地士紳前來觀看。這也是傳教士有意以友好姿態出現在陌生村落的一種積極策略。根據相關記載，長老會在帳篷佈道期間未曾遭遇來自當地的敵對事件。

最後，本土信徒參與帳篷佈道的情況。在人員組成上，每個帳篷一般有 3～4 名佈道員，至少由一名傳教士負責。由於佈道員的職位多由本地信徒擔任，所以傳教士也注意到，帳篷傳教成功與否主要取決於華人職員是否盡職盡責。^⑦懷慶傳教站的步亞德負責三頂帳篷，其中一頂就交由王姓牧師開展佈道。牧師畢業於齊魯神學院，也是第一位擔任此職務的華人牧師，並且很快就任在帳篷佈道中證明了自己的領導才能。傳教士除了稱讚他的卓越領導才能之外，還認為在王牧師的帶領下，帳篷已經成為“名副其實的先知培訓學校”。^⑧

本土信徒也為帳篷佈道的順利運作提供了積極幫助。比如，彰德地區的基督徒除了承擔維護帳篷以及遷移的費用之外，還主動擔任勞力，負責帳篷在不同村落之間的搬移工作。衛輝和懷慶地區的基督徒則主動為隨行的傳道員提供住所，還積極尋求搭建帳篷的合適地方；在周邊環境並不安寧、槍聲四起的時候，也盡力確保帳篷佈道順利進行。^⑤

3. 帳篷創造的複合空間

雖然在外觀上與馬戲團帳篷區別不大，但出於傳教目的，傳教士成功地將帳篷整合為一個複合的空間，而不僅局限於娛樂功能。在這個空間下，帳篷至少包含了如下功能：娛樂、宗教及醫療，分別通過西方器樂演奏、佈道和西醫診治的途徑來實現。不過，這三種活動並不是同時在帳篷裡面展開，而是有一定的先後順序，這也就避免了相互之間的干擾，尤其是樂器表演；有時也會在帳篷內外同時進行兩項活動，比如醫學傳教士在帳篷內行醫，佈道員在門口向當地人佈道。也就是說，在相互之間不形成干擾的情況下，傳教士會根據具體情況安排各項活動。而在外出時間較長的情況下，上述幾項活動就會呈現出一定的先後順序。

首先，用娛樂活動引起村民興趣。傳教士一般會通過器樂演奏吸引民眾的注意。衛輝傳教站最擅長小號表演，如邦約翰（J. G. G. Bompas）就以演奏讚美詩《收禾捆回家》（Bringing in the Sheaves）而聞名；葛文德牧師不但擅長喇叭，還能演奏小提琴。懷慶傳教站經常演奏的樂器則是較為常見的便攜式腳踏風琴，這是大多數傳教士都能夠掌握的樂器。不過，在加拿大傳教士看來，豫北當地百姓對東方音樂的鑒賞能力尚且很低，更遑論相對陌生的西方音樂，不管是節奏明快的還是莊嚴的。^⑥儘管如此，仍不可否認，在娛樂活動極度匱乏的豫北鄉村，尤其是多數時間只能縮在家裡的冬季，外國人的樂器表演作為一種帶有濃烈異域色彩的娛樂方式，自然很容易引起圍觀。樂器表演在時間上具有很強的靈活性，當傳教士察覺圍觀人數不足時便會重新開始表演，其目的是為了吸引更多民眾的注意進而前來聚集。有了圍觀群眾，其它兩項工作才能順利展開。

其次，佈道工作。傳教士根據聽眾對基督教的瞭解程度，將他們分成不同程度小組，進行有針對性的佈道。要做到這一點，需要佈道員連續幾天的工作積累，才有可能識別出不同的人群，並可劃分出三類安排在不同的小組。對於初次聽到聖經故事並存有諸多疑問的人，傳教士會安排他到程度較淺的小組，期間以更詳細地講述聖經故事、解答疑問為主；針對那些對基督教表現出濃厚興趣，極有可能皈依的人，傳教士則專門組織了程度較深的宗教學習班。最後，傳教士還結合豫北鄉村文盲較多的實際情況，在帳篷內開辦識字班，專門幫助那些希望認讀中文的人。^⑦

第三，醫療工作。根據羅明遠的經驗，受醫療器械所限，跟隨帳篷外出期間對病人的檢查、診斷工作超過了治療工作。具體來說，能夠在現場治療的疾病包括眼睛清洗以及切癬子，而對於治療程序更繁瑣的疾病，醫生則會勸他們前往教會醫院治療。^⑧在醫療工作進行的同時，佈道員會隨時跟進傳教。針對當地民眾的疾病治療工作，僅是醫學傳教士在帳篷中行醫所取得的部分成果，其更長遠的意義在於進一步打破民眾對外國人、對西醫的恐懼，進而為傳教工作創造有利氛圍。這一切主要得益於帳篷本身的開放性。與教會醫院或傳教站的封閉性截然不同，帳篷面向所有的人開放，且空間上呈開合狀態（雨天除外），從而在很大程度上打消了當地民眾的恐懼心理。

概括而言，在傳教士的改造下，帳篷具備了多重功能：娛樂、宗教和醫療，混合了宗教性與世俗性的雙重特徵。除了無法直接發揮經濟功能之外，傳教士的帳篷實際上可以視為一個被移植的小型廟會。首先，傳教士的器樂表演類同於廟會中常見的戲曲等文藝活動，而且表演形式更為新奇；其次，帳篷中有基督教信仰實踐，滿足民眾對於拜神、求福、求平安的功能性需求，在普

通民眾看來，這裡只是把中國神換成了外國神而已；最後，很多民眾希望通過拜神醫治疾病的願望，可以很快借助帳篷中的西醫傳教士得以實現。帳篷作為一個兼具流動性和開放性的載體與基督教甫一結合，便被賦予了強烈的宗教色彩。以讚美詩為主要形式的音樂表演本身就是基督教堂的活動之一；而傳教士在帳篷內進行佈道和醫療工作，可以視為早期傳教站功能在空間上的延伸。因此，從某種意義上說，帳篷是流動中的傳教站。

結 語

通過前文的梳理可以看到，廟會在豫北地方信仰生活中扮演了十分重要的作用，而傳教士則借助帳篷，將廟會的功能進一步延伸，並將帳篷擴展成一個世俗性和宗教性兼具的複合空間。在寒冷、漫長的冬季，圍看外國樂器表演無疑是一種難得的休閒活動，而娛樂只是帳篷功能的一小部分。在中國百姓看來，帳篷更像是一個小規模的廟會，只是將本土的神明換上了外國面孔，中國的樂器表演變成了外國樂器。以往訴諸神靈的很多疾患現在求助於外國傳教士，不少小病現場便可治癒，暫時無法治癒的則可以前往教會醫院進一步治療。帳篷醫療的即時性和有效性也吸引了諸多病患，同時，醫學傳教士的公開診治有助於消除普通百姓對西醫的陌生感和恐懼感。對傳教士而言，音樂表演更多是作為手段，主旨則是借助帳篷傳播基督教思想。傳教士根據聽眾對基督教接觸程度的深淺而將他們分成不同的學習小組，進而開展針對性較強的佈道工作。帳篷也因此承擔了傳教站的基本職責：佈道和醫療工作。

事實上，長老會圍繞著鄉村廟會以及帳篷展開傳教活動的背後，是地方傳統信仰體系與基督教信仰多重互動的結果。這種互動的有效性則源於長老會傳教士對本土文化資源的重視及巧妙借用。

〔在香港大學文學院金庸基金會（Louis Cha Fund for Chinese Studies and East / West Studies in the Faculty of Arts, The University Hong Kong）的支持下，本人得以順利前往加拿大聯合教會檔案會（UCCA）查閱長老會相關資料，特此致謝〕

① Paul A. Cohen, *Christian Missions and Their Impact to 1900*, in John K. Fairbank, ed., *The Cambridge History of China*, Vol. 10, Late Ch'ing, 1800-1911, Part 1, Cambridge University Press, 1978, p. 555. 中譯本可參閱柯文：《1900年以前的基督教傳教活動及其影響》，費正清、劉廣京編：《劍橋中國晚清史》，上卷（1800-1911年），中國社會科學院歷史研究所編譯室譯，北京：中國社會科學出版社，1985年，第540頁。

② 中華續行委辦會調查特委會編：《中華歸主——中國基督教事業統計（1901-1920）》，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1985年，第574頁。

③ 這裡需要對加拿大長老會的稱謂問題做一簡要介紹。概括而言，加拿大長老會的四個分支於1875年

實現了聯合，成為加拿大最大的基督教派別。按其地理位置可為東西兩支，在財務、職責方面各自獨立。其中，西部分支總部位於多倫多，主要以亞洲為其海外宣教地，與中國關係密切。1925年，在加拿大國內教會聯合運動的影響下，加拿大長老會（Presbyterian Church）、衛理公會（Methodists）以及公理會（Congregationalists）共同組成了加拿大聯合教會（United Church of Canada）。這三個教會在華所創辦的教會也隨之更名，長老會在豫北的教會更名為華北教會（North China Mission），衛理公會在四川的教會更名為華西教會（West China Mission），長老會在潮州的教會更為名華南教會（South China Mission）。本文涉及1925年之前的敘述將採用“豫北長老會”的稱法，1925年之後的則改為“華北教會”。

④文本所涉及外文名字，若已有通用中文名字，則直接採納；否則，仍沿用其英文名。需要指出的是，加拿大在華傳教士的中文譯名主要由宋家珩和李巍整理，具體可參閱宋家珩、李巍主編：《加拿大傳教士在中國》，附錄，“加拿大長老會派往豫北的傳教士名單”，北京：東方出版社，1995年。

⑤ Margret H. Brown, *History of the Honan (North China) Mission of the United Church of Canada, Originally a Mission of the Presbyterian Church in Canada*, unpublished, United Church of Canada Archives (hereafter UCCA), Chapter XXXVIII, p.2.

⑥ The Work of the North Honan Mission, UCCA, 83.045C, box 1, file 15, p.7.

⑦ W. Harvey Grant, *North of the Yellow River*, Toronto: the United Church of Canada, 1948, p.18.

⑧ 宋家珩、李巍主編：《加拿大傳教士在中國》，前言，第1～3頁。

⑨“河南的排外性”似乎已經成為加籍傳教士的共識。Margret H. Brown稱“河南被認為是中國最排外的省份”，史美德（James Frazer Smith）也寫道，“加拿大長老會認為，要在河南這個排外程度僅次於湖南的中國省份建立傳教站，幾乎是不可能完成的任務”。參見Brown, *History of the Honan (North China) Mission*, Introduction: iii; James Frazer Smith, *Life's Waking Part being the autobiography of Reverend James Frazer Smith, Pioneer Medical Missionary to Honan, China, and Missionary to Central India*, Toronto: Thomas Neison and Sons, Limited, 1937, p.74; Alwyn Austin, *Saving China: Canadian Missionaries in the Middle Kingdom, 1888-1959*, Toronto: University of Toronto Press, 1986, p.39.《中華歸主》（上冊）對於河南人的評價中也出現了“本省農民居多，性極守舊，拘墟固陋，變化實難……昔年排斥西人之舉動最烈，至今乃稍收斂。”參見中華續行委辦會調查特委會編：《中華歸主——中國基督教事業統計（1901-1920）》，上冊，第183～184頁。但因文中沒有說明引文出處，所以無法得知這段評價來自中國人或外國人之口。不過，長老會對於河南“排外”的印象似乎受到了戴德生（Hudson Taylor）的影響。戴氏於1880年代在多倫多發表了一系列關於在華佈道的演說，受到了極大追捧，在高校學生中頗有影響。而他所帶領的內地會在河南的傳教站多位於豫南地區，

也就是晚清教案頻發區域，這難免影響了戴氏對河南的整體印象。所以，他給年輕的長老會傳教士提出了“以滕代步”的忠告。

⑩關於鄰省山東基督教發展中的衝突研究，可參閱狄德滿（R. G. Tiedemann）：《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》，崔華傑譯，南京：江蘇人民出版社，2011年。

⑪⑬河南新志編纂處編寫，劉景向總纂：《河南新志》，民國十八年未刊本，河南省檔案館、河南省地方志編纂委員會整理，鄭州：中州古籍出版社，1990年，卷之三，《禮俗·宗教信仰》，第170頁。

⑫⑱⑲趙天改：《明代以來河南歷史文化地理研究（1368-1949）》，上海：復旦大學博士學位論文，2011年，第125、125～126、271～272頁。

⑳李庚香：《中原文化精神》（上），鄭州：河南文藝出版社，2007年，第15頁。

㉑㉒ Guinness, The Province of Honan, in Marshall Broomhall ed., *The Chinese Empire: A General & Missionary Survey*, pp.155-156. 中譯本可參閱中華續行委辦會調查特委會編：《中華歸主：中國基督教事業統計（1901-1920）》，上冊，第182頁。

㉓ W. H. Grant, Honan—Physical Features, in *Early Mission History*, UCCA 83.045C, box 1, file 2.

㉔ C.K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967, pp.104-105, 125-126.

㉕劉家任：《浚縣古城》，載政協河南省浚縣委員會文史資料研究委員會：《浚縣文史資料》，第四輯（1991年），第160、163頁。

㉖此處關於浚縣的介紹主要參考湯淑君：《浚縣城》，鄭州：《中州文物》，1989年第4期。

㉗另外三處廟會分別是：山東泰山廟會、山西白雲山廟會和北京妙峰山廟會。

㉘㉙高有鵬：《沉重的祭典——中原古廟會文化分析》，河南開封：河南大學出版社，2000年，第230～233頁。

㉚高有鵬用“神仙世界”形容浚縣廟會神多，兼容並蓄的特點，並以此與中原地區的其他廟會形成了鮮明對比。參高有鵬：《沉重的祭典——中原古廟會文化分析》，第230～238頁。

②⑥李仁傑：《華北的社廟和村落文化整合》（Charles A. Litzinger, *Temple Community and Village Cultural Integration in North China*）。轉引自狄德滿：《華北的暴力和恐慌》，第61頁。

②⑦③⑩趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年，第123～129、196頁。

②⑨趙世瑜認為廟會的出現必須具備兩個條件：宗教繁榮和商品貨幣經濟的發展。信仰崇拜是廟會的基本功能，以演戲遊神為主要內容的文化娛樂功能是廟會初始即有、屬主動性的行為，最初是敬神的內容和手段，後來就演變為一般性的群眾娛樂。而商業貿易活動則是後來增加、相對被動、逐漸後來居上的行為。見氏著《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，第187～212頁。

②⑩縣內各鄉村廟會的具體會期可參浚縣地方志編纂委員會編：《浚縣志》，第二十九篇，“民俗”，第992～997頁。

③①劉天路、陶飛亞：《基督教會與近代山東社會》，濟南：山東大學出版社，1995年，第54頁。

③② Report from D. MacGillivray, 1892. UCCA 79.191C, box 1, file 5.

③③ Regular Meeting on 25th July, 1896. UCCA 79.092C, box 1, file 1.

③④ Minutes for 1899, first Sederunt, January 5th, 1899. UCCA 79.192C, box 1, file 1.

③⑤ Grant, Preaching at Fairs, in *Early Mission History*, UCCA 83.045, box 1, file 2.

③⑥古約翰並沒有記載該人的具體名字，僅說他是臨鎮的 Mayor。從時間上看，應該是在1894年左右，因為此時周老常受洗不久並開始參與教會活動。從行政區劃上看，浚縣於光緒八年（1882）經知縣黃環編查保甲，按四方改劃21所，所下為保甲。所有所正，村有村正。據此判斷，古約翰提及的這位 Mayor 很可能是一名所正。關於古約翰對這次經歷的記載可參閱 Jonathan and R. Goforth, Earliest Trophies of Grace, in *Miracle Lives of China*, pp. 3-5. 關於浚縣在清代的建置情況，可參閱浚縣地方志編纂委員會編：《浚縣志》，第一篇，“建置”，第96～101頁。

③⑦顧求知（Margo S. Gewurtz）對豫北婦女在教會草創時期的作用進行了深入研究，從女性主義的視角，將女性的角色從妻子、母親延伸至朋友、教派成員

（sectarians）、佈道員、個人等等。參見 Gewurtz, *Women and Christianity in Rural North Henan, 1890-1912*, in Jessie G. Lutz ed., *Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity, and Social Mobility*, Bethlehem: Lehigh University Press, 2010, pp.199-213.

③⑨趙世瑜指出，傳統的道德規範並不鼓勵、甚至不贊成婦女參加宗教活動，但似乎又沒有過多的藉口來禁止。詳見《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，第130、259～296頁。

④⑩ J.H. MacVicar, Preaching at Fairs, in *Early Mission History*. UCCA 83.045C, box 1, file 2.

④①中華續行委辦會調查特委會編：《中華歸主：中國基督教事業統計（1901-1920）》，上冊，第192頁。《中華歸主》中將 Harvey Grant 譯作葛蘭特，宋家珩、李巍在《加拿大傳教士在中國》一書中將其譯為葛文德。為行文一致，本文仍沿用宋家珩的翻譯。

④②④③⑤④⑤① Brown, *History of NCM*, Chapter LXIV, pp. 6-7, p. 12, p. 13, p.14.

④③ E. B. Copland, The Work of the North Honan Mission, UCCA 83.045C, box 1, file 15.

④④ Evangelistic Committee Report, in Honan Presbytery Minutes, 1926. UCCA 83.045C, box 1, file 19.

④⑥④⑦④⑧⑤②⑤④ Scott, *The China Years of Dr. Bob McClure*, Toronto: Canec Publishing and Supply House, 1978, pp.102-105.

④⑨ E. B. Copland, The Work of the North Honan Mission, UCCA 83.045C, box 1, file 15.

⑤③拼音（Phonetic Script）是傳教士為教徒和慕道者掃盲時的主要工具，在吸引信徒方面也效果顯著。參見 Brown, *History of NCM*, Chapter LVIV, p.14；密北德（Peter M. Mitchell）：《加拿大傳教士與中國鄉村社會：20世紀30年代的豫北》，載宋家珩、李巍主編：《加拿大傳教士在中國》，第34～35頁；Mitchell, *Canadian Missionaries and Chinese Rural Society: North Henan in the 1930s*, pp.4-7.

作者簡介：趙蕊娟，香港中文大學（深圳）人文社科學院講師，博士。廣東深圳 518172

[責任編輯 陳志雄]