

晚清潮汕中西婚禮的相遇

李期耀

[提 要] 鴉片戰爭以來,中西文化交流成為時代的重要面向。作為人生中的重要儀式,中國人的婚禮逐漸受到西方婚禮的影響。1860 年汕頭開埠通商後,美北浸禮會傳教士通過文本教化和現場展示,將西式基督教婚禮逐漸傳入潮汕。作為接受者的潮汕基督徒主要基於宗教信仰和世俗生活的雙重考量,將本地原有婚禮文化有些保留、有些刪去、有些用西式基督教婚禮元素替代、有些保留原有觀念創造出新的形式。甚至可以說,西式基督教婚禮元素是在本地傳統婚禮文化的基礎上嵌入的。中國社會背景仍是本土基督徒思考禮儀問題的主要參照物,傳教士的指導只能是部分的、基督教的,嵌入的西式基督教婚禮元素精心地做了在地化處理。

[關鍵詞] 婚禮 中西文化交流 潮汕

[中圖分類號] B979 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2021) 02 - 0092 - 09

一、引言

對於禮儀的學術研究起源於人類學,主要從被研究的“初民社會”角度出發分析儀式實踐,進而從禮儀的功能、象徵意義等角度來理解和闡釋當地社會。隨著各種後現代主義思潮對以往研究的質疑,人類學開始關注世界性宗教的禮儀問題。人類學的這種研究方法深刻影響了學者對中國宗教的研究,20 世紀六七十年代後不少研究者開始關注教義文本以外的儀式實踐,尤其是利用科儀文獻對民間信仰的整個儀式過程進行研究。學者提出了含糊不清(ambiguity)、混合、融合等詞語來描述這種文化現象。^①在近代中國,伴隨著列強的侵略,中西文化交流進入一個新的高峰。藉由不平等條約獲得傳教特權的基督教傳教士遍布中國各地,與當地民眾發生了大量的文化碰撞,婚喪禮儀即是其中重要的部分。一些學者通過分析中國基督徒的婚喪禮儀來審視當時的中西文化交流,其中以鍾鳴旦(Nicolas Standaert)的《禮儀的交織:明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》一書最具代表性。作者認為明末清初的中歐喪葬禮交流從互動視角看猶如織布,將各自的元素以一種複雜的方式編織在一起。^②此書在學界引起較大反響,相關研究者漸漸重視中國基督教的儀式問題。

除了從事中國基督宗教研究的學者涉及這一話題外,中國近代社會史、思想史等領域的學者在研究中國近代婚姻時,主要從文化交流的視角考察中國人採用西式婚禮的情況,大多是從現代性、進步性角度分析清末民國上海這樣華洋雜處城市的“文明婚禮”。^③其中有兩項研究與本文的主題直接相關。左玉河從婚禮角度考察了民國時期婚俗的變化,認為清末華人採用西式婚禮的特點有

三：第一，多以留學生和新式學堂學生為主；第二，多發生在通商口岸和大都市；第三，20世紀初才開始流行。他依據地方志資料，認為1920年代後新式婚禮在全國各地大規模流行起來。從地域看，民國初年還主要集中在沿海一些大中城市，偶爾在一些中小城鎮也出現，但1920年代以後，文明結婚已經延伸至內地一些大城市，甚至較多地在中小縣城舉辦；從參加人員看，民國初年西式婚禮多在知識階層和大城市的市民中流行，1920年代後擴大到內地大城市的市民及縣鎮中的知識階層；從婚禮儀式來看，民初那種新舊參雜、不倫不類的禮儀已不多見，形成了一套規範化的“文明結婚”程序，社會認可度有所提高。他認為從舊式婚禮向新式婚禮的改變，不僅僅是結婚儀式的改變，更重要的是婚姻性質和婚姻觀念的變化，“新舊並呈、中西雜糅、多元發展”是民國時期婚禮禮儀嬗變的主要特徵。^④徐華博探討了西人婚禮對華人的影響。他認為，婚俗的演變是一個緩慢、混雜、交織的過程，很多情況下不是中西截然兩分，也不是在某個時間突然改變，而是亦中亦西、中西兼顧、緩慢演變。^⑤或許因資料所限，這些研究對晚清時期中西互動的婚禮很少著墨，普遍將王韜日記記載的1859年上海華人基督徒婚禮視為較早的華人行西式婚禮案例。實際情況可能早很多，暫且不論明清時期中國天主教徒的婚禮，1840年前後中國新教信徒的婚禮也是值得關注的。相對而言，學界很少對西人在華婚禮進行研究，認為只是簡單的移植，並未發生中西融合。此觀點不完全正確。租界西人的婚禮可能變化很小，^⑥但對於遍布中國各地的傳教士婚禮則未必如此。除了保持婚禮的基督教核心禮儀不變，其他輔助的禮儀元素會因時因地因人發生變化，很多傳教士也不抗拒這一點。他們改變了當地民眾，當地民眾也改變了他們。^⑦

第二次鴉片戰爭後，汕頭開埠，美北浸禮會(American Baptist Missionary Union)與巴黎外方傳教會(Missions Étrangères de Paris)、英國長老會(English Presbyterian Mission)一同進入潮汕傳播基督教。至1912年，美北浸禮會在潮汕有傳教士25人、本土傳道人141人、聖經婦女54人、堂會132個、信徒3,288人。^⑧隨著基督教的傳入，傳教士與潮汕民眾之間發生了大量中西文化的衝突與融合。本文能夠直接對話的研究是，山東大學胡衛清教授對潮汕長老會的婚姻規條和禮儀進行了詳細考察，認為從某種意義上說，基督徒的婚禮儀式是一種社會性表演，能夠強化基督徒身份。^⑨

對1900年前的中國基督徒婚禮和傳教士婚禮進行研究，史料是主要的限制。一是當時中國基督徒留下的家庭資料有限，二是對傳教士文獻發掘不易。目前學者對各差會在華傳教的檔案已有一定接觸，但對散存於各大圖書館、檔案館的傳教士家庭文件(family paper)尚不易掌握，這些文獻因屬於私人性質，往往有很多不同於差會文獻的內容。另外，傳教士往往會記錄當時中國人習以為常的細節，同時在記載自己或同事的婚禮時也會忽略西人習以為常的部分。筆者在梳理美北浸禮會潮汕傳教士資料時，發現傳教士在自己的日記、寫給總部的傳教報告中偶爾提及中國基督徒的婚禮，也有傳教士在汕頭舉行婚禮並留下了詳細的記錄。在相關中文文獻極為稀有的情況下，加上外國人的觀察角度往往與中國人不同，這些文獻的價值頗高。本文通過爬梳這些婚禮記錄，希望與已有研究成果進行對話，以期加深對晚清時期中西文化交流的認識與理解。

二、傳教士的婚禮

晚清時期美北浸禮會有三對傳教士在汕頭礮石舉行的婚禮，並留下了一些描述文字，可以管窺當時來華傳教士婚禮的一些情況。

第一次傳教士婚禮發生在1889年1月21日，新郎是剛來潮汕滿一年的何約翰(John M. Foster)，新娘是來此兩年餘的單身女傳教士夏姑娘(Clara Matilda Hess)。何約翰在1888年12月6日

的日記中寫道：準備結婚了，蜜月可以在中國新年。可能坐傳教船沿河而上去潮汕北邊的客家地區進行蜜月旅行，或者去香港幾天。^⑩等到他第二年1月4日向總部彙報時，已經決定去客家地區進行蜜月旅行。^⑪1月21日下午，兩人的婚禮並沒有在教堂舉行，而是在同事斐姑娘(Adele M. Fielde)的房子裡。據何約翰日記記載(鉛筆手稿)，參加者除了北美浸禮會的同事，就是幾位在汕頭的外國人，代理領事因傷未參加，沒有邀請中國人。同事巴智璽(S. B. Partridge)擔任婚禮牧師，何約翰和觀禮眾人先在房間，然後頭戴鮮花的夏姑娘在傳教士甘武(George Campbell)的女兒甘棠蔭(Louise Campbell,此時約6歲)的陪伴下進入房間。巴智璽誦讀了《創世紀》、《路德福音》、《讚美詩》、《約翰福音》、《歌林前書》的一些片段，然後眾人祝賀。婚禮結束後，眾人到客廳用咖啡、茶和點心，隨後兩人就乘坐斐姑娘的傳教船前往粵東客家地區開始蜜月旅行。^⑫從這些記載來看，這次傳教士婚禮與美國本土的浸禮會信徒婚禮幾乎沒有差異。^⑬需要注意的是，作為傳教士，在有教堂的情況下他們的婚禮竟然沒有在教堂舉行。同時，他們似乎刻意低調，避開了1月第一個週末的潮汕全體浸禮會信徒聚會，^⑭而是等到中國信徒回家過春節時舉行。這與後來傳教士有意通過展示自己的婚禮對中國信徒進行婚姻文化輸出形成了鮮明對比，個中原因有待進一步分析。

第二次傳教士婚禮於1894年9月13日舉行，新郎為來潮汕不滿一年、38歲的金士督(Herbert Kemp)，新娘是36歲的單身女傳教士芬姑娘(Mary Dunwiddie)。由於婚禮舉辦前一天有位傳教士去世，本來計劃在教堂舉行的婚禮臨時改在一位傳教士住所的客廳舉行，觀禮者只有差會成員(傳教士及家屬)和美國駐汕頭代理領事。這場婚禮的舉行時間在死亡傳教士的葬禮(下午4時開始)之後，應該是傍晚時分。^⑮在傳教士的記載中，教堂裝飾好了，邀請了外國人和中國人。可以看到，傳教士此時已經有意識地向中國信徒展示西式的婚禮，而不僅限於外人群體。

第三次傳教士婚禮在1901年5月7日舉行，新郎是來此一年餘的汪維馨(George Henry Waters)，新娘是來此近十年的單身女傳教士蘇馬利亞(Mary Kay Scott)。因為有何約翰日記的詳細記錄，對這場婚禮的了解遠遠多於前兩場。6日開始準備婚禮，本地信徒裝飾磐石堂，佈置了講台，正門、側門兩邊的牆上貼了柳崗堂提供的對聯；北門貼了“囍”字，用花環繞；南門掛了樹枝和鮮花。柳崗堂還送了一大塊紅色的木頭物件，上面貼有用灑金紙寫的“賀帖”，掛在西門的窗戶之間。另一個由砲台堂提供的綠色木頭物件放在東門。用綠布和紅布特別做的旗子上，貼著用紅紙寫的大大的“囍”字。枕頭用紅紙、綠葉、樹枝覆蓋。還剪下一些樹枝放在窗戶，並放了一些鮮花。門背後貼的是寫有“同心事主”灑金字的粉紅色紙。門上面是一個大大的“囍”字，綠色環繞。婚禮在7日下午4時開始，教堂中間有條6英尺寬的通道，講台上放了盆栽。前面幾排，學校的小孩坐在兩邊，面對講台的兩側；然後是兩側留給外國人的座位。中國人都從側門進入。從外國人的座位到門口的長椅有一排盆栽。當新娘母親蘇亞拿(Anna Kay Scott)醫生和新娘坐轎椅來到教堂門口時，陸亞當夫人(Mrs. Groesbeck)用管風琴開始彈奏《羅恩格林》中的“婚禮進行曲”(the wedding Lohengrin)。蘇亞拿醫生落座前排後，何約翰走到講台中央，面對眾人和兩位新人。蘇馬利亞一襲白色的禮服，頭戴鮮花，手上還捧著一束美麗的鮮花。何約翰自稱憑著記憶開始儀式，第一句話是“出於對主的敬畏”，念《以弗所書》第7章第19~29行。照例問了婚禮的問題，之後唱讚美詩。儀式後，何約翰護送蘇亞拿醫生坐轎椅去參加婚禮招待會。參加招待會的有美國駐汕頭代理領事施德禮(Ivo Streich)的夫人以及其他在汕頭的外國人(同事、朋友)，但沒有中國人。之後，這對新人就去媽嶼度蜜月了。^⑯

從上述記載來看：第一，這次傳教士的婚禮參雜了大量潮汕傳統婚禮的元素，且主要集中在裝

飾方面。這些在傳教士看來起裝飾作用的元素,其實大多表達的是各種民間信仰,暗含祈子等含義。^⑩中式傳統婚禮元素雖未能進入具體儀式,但因此烘托出來的婚禮氣氛對在場者來說不可忽視,否則何約翰也不會在私人日記中詳細描寫這些細節了。中國傳統婚禮文化通過中國基督徒之手影響了傳教士的婚禮。可以說,本土基督徒不僅沒有完全放棄傳統婚禮文化,甚至樂於向傳教士展示某些部分;而傳教士似乎也沒有完全排斥,而是有所接納。第二,至於為什麼是柳崗堂和砲台堂送來禮物,是因為當時汪維馨負責管理這兩個堂會。在當時,每位傳教士有自己固定負責的堂會,該堂會信徒往往只認此傳教士,而與其他傳教士關係疏遠。教會內部的關係網絡通過婚禮等場合凸顯出來。第三,婚禮選擇在教堂舉行,本土基督徒可以參加,婚禮場景勢必會在他們主導的婚禮中產生影響,也會催生效仿者。在文化交流中,場景展示是非常重要的環節。第四,觀禮者的位置為了適應通商口岸一般有外國人圈子這種特殊情況而有所變動,增加了外國人專屬座位,這樣處理進一步強化了他們的外國人身份。而將他們的位置排在本土基督徒之前,則表示安排者認為外國人的地位更高。在近代中國,這是很普遍的現象。第五,婚禮的儀式幾乎照搬過來,甚至所用語言也仍為英語,在本土基督徒面前展示的是完全西式的婚禮儀式。由於相關資料暫付闕如,我們無法了解本土基督徒看到這一切的反應以及可能產生的影響。第六,婚禮結束後的招待會完全是外人社群的交際,與中國人無關。其實中西婚禮結束後均有飲宴,中式婚禮往往在儀式結束後就地(家宅或祠堂)大擺筵席招待所有的來賓,通常規模很大;而西式婚禮文化不太看重這部分,往往回到住處或另找地方小範圍聚會,人少、食物也相對簡單、時間較短,只有富豪之家才會找大酒店之類豪華地方大肆飲宴。在這部分,傳教士不願接受中國的方式,本土基督徒也不願接受西方的方式,^⑪雙方無法交流。

三、本地基督徒的婚禮

晚清時期,傳統中式婚禮在潮汕仍佔據主導地位,一般程序為納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎六個環節。^⑫本文討論的主要是親迎這個環節。晚清時期潮汕傳統的婚禮儀式主要受到儒家家禮的影響。據當時方志記載,雖程序名稱略有差異(求婚、行定、請期、納采、掃廳、親迎),但“大抵仿古者六禮而行”,只有親迎這個環節用金銀、紉綺、糖果之物。^⑬同時因儒家禮儀無法滿足實踐者的全部需求,於是加入了一些道教、佛教、民間宗教、地方習俗等元素。各個家庭的禮儀選擇主要根據地方習慣和自身經濟狀況來決定。美北浸禮會傳教士到潮汕後,旁觀或參加了當地傳統的婚禮儀式,留下了一些記錄。“潮汕社會觀察者”斐姑娘就曾受邀參加潮汕傳統婚禮,留下了詳細描寫婚禮情形的文章,並在自己介紹潮汕社會的書中設專門話題進行描寫。^⑭與對潮汕很多社會習俗的批判態度不同,她更多地是對婚禮的流程進行描述,評論很少。需要特別注意的是,根據清朝的律法,當時男女在這個場景中是會有空間區隔的。這是傳教士或其他外人常常特別予以記錄的。

另一方面,與天主教不同,包括浸禮宗在內的新教各宗派並不存在婚禮禮儀用書。來潮傳教之初,對於信徒的婚禮儀式,美北浸禮會傳教士希望通過學習聖經中規定了各種禮儀的摩西五經來引導中國信徒放棄原來的禮儀。不過潮汕傳統婚禮儀式有一整套嚴密的程序,並且當地民眾非常看重,加上傳教士最看重是否信教,無意也無力推行一整套的生活方式,實際上採用西式基督教婚禮的信徒並不多。到了1888年,可能是受同在潮汕傳教的英國長老會的影響,浸禮會傳教士開始試圖制定信徒的婚禮和葬禮儀式。在當年夏季全體信徒聚會時,陳平湖在本地傳道人會議上宣讀了擬定的婚約和婚禮儀式,但沒有通過。^⑮傳教士只好在當年下半年礮石男學的課程中加入婚禮儀式

教學,希望先在各方面情況較好的信徒中推行。²³這個現象說明,當時西式基督教婚禮在潮汕尚不流行,傳教士只能有限地推行,而本土基督徒並不認為這代表著現代和文明。

如果說傳教士的婚禮在儀式上屬於完全移植,元素上增加了潮汕當地婚禮文化,那麼採用了西式基督教婚禮的本土基督徒,他們的婚禮情況如何?潮汕浸禮會的第一次基督徒西式婚禮發生在1865年11月的全體信徒聚會上,主角是傳教士夫人所辦女學的兩名學生與基督徒聯姻,其中一對是吳龍卵與陳大川。陳大川係女學教員,是傳教士的本地助手。這次婚禮在傳教士贊臣(J. W. Johnson)位於礮石的住房兼禮拜處舉行。²⁴礮石與汕頭市區隔海相望,當時形成了一個小型外國人居住空間,住著來汕的外交官、洋商和傳教士。惜傳教士對這次婚禮的具體過程沒有記載,只知道除潮汕各地的浸禮會信徒參加儀式外,還有很多非基督徒旁觀。考慮到兩對新人的信仰和婚禮地點,基督教式婚禮的氛圍應該會比較濃厚。1874年,傳教士巴智聖去參加潮陽東湖基督徒的婚禮,特別提道:顧慮到中國人的感受,不要求新郎、新娘牽手,而是每人將一隻手放在聖經上。²⁵這種情形肯定是發生在傳教士宣布兩人結為夫妻的時刻,可知這場婚禮已經採用了西式基督教婚禮的元素。此後傳教士陸續記載了一些本土基督徒西式婚禮的情景,²⁶其中被詳細記錄的只有兩場。

第一場被詳細記錄的基督徒西式婚禮在1885年7月潮汕全體信徒聚會期間舉行,地點是粵東浸禮會的總部礮石堂,記錄者為半年前來此的單身女傳教士文姑娘(Minnie A. Buzzel)。新娘阿惜(A. Sieh)是潮陽東湖某位女傳道人的女兒,1878年進入傳教士辦的礮石女學學習,畢業後成為該校教員。新郎為被傳教士看好的傳道人,曾在傳教士辦的礮石男學和天道學校學習。據文姑娘記載,在禮拜天(5日)下午4點,新娘先在一位老年婦女的伴隨下進入教堂,坐在一邊,不久新郎與伴郎進來坐在另一邊。在本土基督徒讀了一段聖經和眾人唱讚美詩後,傳教士耶琳(William Ashmore, Jr.)讓眾人到教堂前面來,新郎、新娘坐到事先備有鮮花和一本聖經的桌子前。兩人背對大家,新娘始終避免看到新郎的臉。耶琳讓兩人站起來,各自將右手放在打開的聖經上,許下諾言,宣布結為夫妻。接著是一個簡短的禱告,然後兩人牽手依次向新郎母親、新娘父親、傳教士、中國女性、中國男性行作揖禮。²⁷這場婚禮雖以傳教士認為的基督教婚禮核心部分為主,但同時加入了大量本地元素和重新創造的元素,以至於記錄這一切的文姑娘誤以為這就是中式婚禮。

對於這場婚禮,或可從以下幾個節點分析。第一,從兩人入場順序來看,與西式基督教婚禮和潮汕本地婚禮均不同,這時候可能根據女士優先的原則讓新娘先入教堂。新娘入教堂時伴有一位老年婦女,此人在本地婚禮中屬於媒人的角色,以證明兩人有媒妁之言,這是中式婚禮的變形存義。

第二,進入教堂後,兩人並不是馬上進入婚禮位置,而是分別坐在同性別人員就座的一邊。晚清時期,男女授受不親在實際生活中有大量的具體體現。《大清律例》還特別規定,禁止男女在婚喪禮儀現場混坐。因此,在礮石堂早期的禮拜活動時,通常男女分據一邊,鄉村堂會很多則是使用兩個房間分開禮拜。哪怕是尚未成年的男學和女學學生,禮拜時也是分開的。

第三,新娘在婚禮中始終避免看到新郎的臉,這一點表達的意涵來源於本地婚禮。值得注意的是,新娘並未像潮汕傳統婚禮那樣披有蓋頭,也並未像西式婚禮那樣直視新郎。中西文化在實際生活中相遇的真實情景,在這一細節中呈現出來。從傳教士的描述來看,新娘避免看新郎的臉更多地是受了中國傳統性別觀念的影響。

第四,傳教士在詢問兩人意願時,各自將右手放在一本打開的聖經上,從基督教的角度表示了婚姻的神聖性。這種方式屬於傳教士和本土傳道人根據潮汕地方習俗和基督徒身份進行的創造,凸顯了基督教成分,超過了當時美國基督徒婚禮的宗教濃度。

第五,傳教士要兩人許下諾言,然後才宣布他們結為夫妻。在傳教士看來,這是婚禮的核心,是必須堅持的部分。但在本地人看來,這只是整個婚禮程序中的一部分,其他程序同樣重要。而且婚姻是兩家事先商定的,取得官方認可只要有父母之命、媒妁之言即可,教會的禮儀沒有法律效力。

第六,兩人作揖的順序也暗含了很多社會現實。首先向新郎的母親作揖,意味著新郎感謝母親,更重要的是婆婆在潮汕家庭中的位置,新娘需要獲得婆婆的認可。或許可以認為沒有這層含義,因為女方是父親出席,只是女士優先問題。但在下文將要分析的另一場基督教式婚禮中,出席的是雙方的母親,依然先向新郎的母親行禮,由此可見是基於婆婆在新娘未來家庭生活中的重要性考慮。傳教士對此有清楚的認識,²⁸後來允許女學學生學習抽紗技術的原因之一,就是希望通過增加她們的收入以在未來生活中獲得婆婆的認可。之後向新娘父親作揖,既有感謝之意,也表明這樁婚姻獲得了雙方家長的同意。記錄中並未解釋新郎父親和新娘母親為何缺席。處理完了最重要的雙方家長後,開始處理教會關係。首先向地位最高的傳教士作揖,然後按照女士優先原則分別向女會友、男會友作揖。最後兩人互相作揖,與本地婚禮中的夫妻對拜如出一轍。此環節另外值得特別注意的是兩個動作:一是新郎、新娘牽手向眾人行禮;二是作揖取代了中式婚禮中的跪拜。這兩個動作在視覺上完全顛覆了中國傳統婚禮,勢必會在教會內外引起廣泛討論。

1888年3月24日週六晚上,礮石堂又舉辦了另一場本土基督徒婚禮,記錄者為剛來兩個月的傳教士何約翰。新娘是普寧光南老基督徒陳兌的孫女陳喜,礮石女學畢業,1882年入教,此時20歲。陳兌在香港差會時期(1842~1860)入教,常年在香港和光南活動,在潮汕教會也算是老資格傳道人,其家有8人在民國時期製作的浸禮會會友名錄上。新郎為揭陽南隴一基督徒的兒子。婚禮用的桌子由傳教士夫人提供的紅布蓋著,配有兩把椅子,另外兩邊靠牆的地方分別放了兩把椅子。陳喜下花轎進入教堂,坐在第一排右邊的長凳上,新郎隨後進來坐在第一排左邊的長凳上。一首讚美詩過後,有人協助新人坐到桌子前的椅子上,桌子後面站著傳教士。新郎頭戴圓帽,身穿紫色夾襖,手持紙扇。陳喜梳傳統頭飾如意髻,俗稱“大後門”,頭正中至腦後梳成像山脊一樣的半圓髮式,兩邊的頭髮梳成兩朵半髻,是當時家境很好婦女的髮型,表明自己進入已婚狀態。天道學校老師陳平湖念了一段《使徒行傳》文字後,傳教士讓新人起立並各放一隻手在聖經上。傳教士首先問新郎是否願意照顧新娘,新郎點頭,再問陳喜同樣的問題,陳喜微微(slightly)點頭,沒有興高采烈之色。在一個簡短的禱告後,兩人先向坐在左邊的新郎母親作揖,然後向坐在右邊的新娘母親作揖,最後向傳教士和其他人作揖。²⁹

與上一場婚禮比較,可注意的地方有:第一,婚禮桌子用紅布蓋著,上例沒有,不太可能是漏記,無疑是中式婚禮的元素。第二,教堂前部左右兩側靠牆處各放置有兩把椅子,新郎父母坐右邊,新娘父母坐左邊。將中式婚禮各在女、男方家裡舉行時父母的位置壓縮入這個空間,此為創造物。筆者在田野調查中發現這種方式保留至今。³⁰第三,新娘在進入教堂前坐在花轎裡,上例沒有提到,或許漏記,此為中式婚禮元素無疑。第四,將兩人坐入婚桌椅子前的朗讀聖經程序移到主持婚禮傳教士講話前。這種改變能讓婚禮程序更好地銜接,同時聖經部分更明確、直接地指向兩人,能凸顯婚姻的神聖性。在兩人身份過渡的中間階段營造更濃厚的基督教氣氛。第五,傳教士所問問題都是西式婚禮的慣用問題,與西式兩人答應“我願意”不同,兩人都只是點頭,而且新娘只是微微點頭,沒有西式的興高采烈之色,保留了含蓄的一面。第六,新郎、新娘的裝扮都是本地樣式,還未像之後民國時期那樣西化。第七,最後兩人沒有互相作揖,多半是何約翰漏記。

四、餘論

張寧通過考察近代上海的跑馬、跑狗和回力球賽，探究了文化移轉時可能發生的諸多現象及其背後的歷史動力，且將考察重心由文化的複製與移植，移至其間“看似相同、實則有異”的曖昧轉變。^③本文考察的西式婚禮移動雖規模很小，且此時尚沒有商業因素在背後推動，但其中的變化同樣複雜。

晚清時期在潮汕傳教的美北浸禮會傳教士以皈依當地人為核心工作，對於在教會內部傳播西式基督教婚禮文化，經歷了從無暇顧及到初步推進的過程。在傳教早期，由於信徒很少，加上傳教士人數有限，他們幾乎將全部精力用於增加信徒，對於信徒信仰以外的事務無暇也無力進行管理，只是提出建議，由信徒自行決定是否採用。同時，因為男傳教士來之前都已經結婚，即使再婚也是回美國舉辦婚禮，且不會與一同傳教的單身女傳教士結婚，本土信徒不太有機會親眼觀看西式基督教婚禮。及至 1890 年代，信徒逾千，傳教士有所增加，這才開始管理信徒的婚姻、喪葬等世俗事務。此時也並非強制全面推行，而是在“較為優質”的信徒中進行宣傳。而新來的男傳教士有些沒有結婚，與單身女傳教士結婚的概率大增。^④上文提及晚清時期的三場傳教士婚禮，發生了從避開本土信徒到接納潮汕傳統婚禮元素的轉變，同時基於通商口岸外人社群的存在而在座位安排時設置了外國人專區，並置於本土基督徒的前面。但是，這三場簡短而緊湊的婚禮儀式完全是西式的。由於材料的限制，我們不清楚參加了第三場傳教士婚禮的本土基督徒的感受。在近代中國，文化傳播很重要的方式是進行現場展演，並通過各種宣傳手段進行建構，將其包裝成現代、高級、文明等能夠體現使用者身份的符號。

在婚禮文化交流的另一端，本土基督徒的婚禮情況較為複雜。考慮到記載詳細的兩場本土基督徒婚禮都在礮石堂^⑤舉行，新郎、新娘家庭都有深厚的信教背景，加上傳教士出席等因素，這應該是當時潮汕西化程度較高的信徒婚禮。實際上大部分浸會信徒與非基督徒通婚，從 1888 年相關規定沒有通過可見大部分信徒仍然傾向於使用本地傳統婚禮形式。傳教士很少記載本土信徒的婚禮，且在年度報告中完全沒有資料體現，可能與西式基督教婚禮很少有關。至今在一些堂會，到教堂辦婚禮的信徒仍不多。這兩場被詳細記載的本土基督徒婚禮，都包含了傳教士認為的基督教婚禮核心部分，同時存在大量本地元素和根據中式傳統婚禮觀念重新創造的元素。傳教士需要堅持基督教婚禮的核心部分，當地文化則通過施加在本地信徒身上的影響捲入進來，最後中西方元素達成一個動態平衡。本地元素除了以原本面貌出現，還從各個細節大量滲入基督教婚禮的部分。與相關研究的交織、混合、含糊不清等形容不同，這兩例婚禮程序來源或考量比較清晰，秩序明確。中西元素各自擁有在婚禮中佔主導地位的階段，西方基督教元素在新娘進入教堂後到宣布結為夫妻這個階段佔據主導地位，而教堂外和宣布結為夫妻後的兩個階段本地元素佔據主要位置。從潮汕長老會婚禮規矩來看，兩派除了西方基督教元素相同，牧師宣布結為夫妻後向眾人及對方作揖也相類似。如果說在明末清初時期傳教士往往受到中國的“文化指令”的話，鴉片戰爭後似乎是傳教士來全面指導中國，但在對晚清潮汕浸禮會本土基督徒西式婚禮進行細節分析後發現，中國社會背景實際上仍是本土基督徒思考禮儀問題的主要參照物，傳教士的指導只能是部分的、基督教的。本地原有儀式有些保留、有些刪去、有些被基督教元素替代、有些保留原有觀念創造出新的形式。甚至可以說，基督教元素在本地原有儀式的基礎上嵌入，大部分集中於儀式的某個階段，但保留了基督教婚禮的核心觀念。在整個婚禮過程中，教會群體代替了親屬群體，有利於基督徒的身份構建和顯

示教會的重要性。不過如果男女雙方有大量親屬沒有加入教會，這樣的婚禮無疑會增加雙方家庭處理其他社會關係的難度。

晚清時期，傳教士和中國基督徒在禮儀方面還是更注重中西的融合。然而進入民國後，西式婚禮在上海、廣州這樣的大城市基督徒精英群體中越來越流行，西服和婚紗進入市場。這種儀式上的斷裂可能與個人成長經歷和社會變化有很大關係。晚清時期的中國基督徒大多屬於第一二代基督徒，負責確定婚禮儀式細節的父母往往熟悉且並不排斥中式婚禮；而到了民國時期，一些基督徒家庭基本完成更新迭代，家庭成員大部分是基督徒。當然，這也與傳教士長期推動有關。不過，更多的是中國基督徒的自主選擇，而影響他們主動選擇更重要的因素可能來自社會。進入民國後，大量華僑基督徒進入中國政界和商界，基督徒的社會地位明顯提升，這讓他們敢於公開展示自己選擇的婚禮禮儀，而不用太顧慮傳統社會的看法。這時的文化氛圍也讓他們西式選擇變得容易。五四新文化運動後，在城市精英群體，西化是一個很明顯的特徵，是一種時髦，有些人甚至是為了西化而西化。這些現象背後的原因值得深入研究。從現有的資料初步來看，民國時期潮汕基督徒的婚禮尚未發生完全斷裂，只是西式婚禮的元素明顯增加。

①最新著作有 Adam B. Seligman, Robert P. Weller, *Rethinking Pluralism: Ritual, Experience, and Ambiguity*, Oxford: Oxford University Press, 2012. 其餘研究情況參見 Robert W. Scribner, “Historical Anthropology of Early Modern Europe”, In *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Robert W. Scribner and Ronnie Po-chia Hsia, eds., Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, pp. 11-34.

②Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchanges between China and Europe*, Seattle: University of Washington Press, 2008.

③相關研究成果有行龍：《清末民初婚姻生活中的新潮》，北京：《近代史研究》，1991年第3期；羅檢秋：《民國初年的婚俗變革》，北京：《婦女研究論叢》，1996年第1期；左玉河：《由“文明婚姻”到“集團婚禮”——從婚姻儀式看民國婚俗的變化》，收入薛君度、劉志琴主編：《近代中國社會生活與觀念變遷》，北京：中國社會科學出版社，2001年；楊秋：《清末民初廣州的“文明結婚”習俗探析》，南寧：《廣西社會科學》，2004年第8期；徐華博：《近代上海西人婚禮及其影響》，上海：《史林》，2014年第6期；王棟亮：《自由的維度：近代中國婚姻文化的嬗變（1860～1930）》，北京：社會科學文獻出版社，2016年；趙妍傑：《家庭革命：清末民初讀書人的憧憬》，北京：社會

科學文獻出版社，2020年。

④左玉河：《由“文明婚姻”到“集團婚禮”——從婚姻儀式看民國婚俗的變化》。

⑤徐華博：《近代上海西人婚禮及其影響》。

⑥相關研究參見畢可思（Robert Bickers）等人的研究。Robert Bickers, *Britain in China: Community, Culture and Colonialism, 1900-1949*, Manchester University Press, 1999；熊月之等選編：《上海的外國人（1842-1949）》，上海：上海古籍出版社，2003年。

⑦David A. Hollinger, *Protestants Abroad: How Missionaries Tried to Change the World but Changed America*, Princeton: Princeton University Press, 2017.

⑧Ninety-ninth annual report of the American Baptist Foreign Mission Society, Boston: Foreign Mission Room, 1913.

⑨胡衛清：《苦難與信仰：近代潮汕基督徒的宗教經驗》，北京：三聯書店，2013年，第117～139頁。

⑩John Foster Diaries, Dec. 6, 1888, Foster Family Papers, RG 1, box 7, folder 6, Yale Divinity Special Collections.

⑪John Foster to John Murdock, Jan. 4, 1889, Missionary Correspondence, box 47B, folder 4 J. M. Foster, 1888-1900, American Baptist Historical Society.

⑫John Foster Diaries, Jan. 21, 1889, Foster Family Pa-

pers, RG 1, box 7, folder 7, Yale Divinity Special Collections; S. B. Partridge to John Murdock, Jan. 30, 1889, Missionary Correspondence, box 50, folder 9 S. B. Partridge, 1873-1900, American Baptist Historical Society.

⑬如著名浸禮會信徒洛克菲勒 1864 年的婚禮, 參見 Ron Chernow, *Titan: The Life of John D. Rockefeller, Sr.*, New York: Vintage Books, 2004.

⑭1889 年的 1 月全體信徒聚會時間在 1 月 5~6 日。

⑮S. B. Partridge to John Murdock, Sept. 14, 1894, Missionary Correspondence, box 50, folder 9 S. B. Partridge, 1873-1900, American Baptist Historical Society.

⑯John Foster Diaries, May 10, 1901, Foster Family Papers, RG 1, box 9, folder 45, Yale Divinity Special Collections.

⑰關於如何解讀這些元素, 筆者曾向汕頭大學陳景熙教授請教, 特此致謝。

⑱同樣情況發生在本土基督徒葬禮中, 參見拙文: 《晚清潮汕中美文化融通中的基督徒喪葬禮》, 廣東深圳: 《深圳大學學報》, 2017 年第 2 期。

⑲方烈文主編: 《潮汕民俗大觀》, 廣東汕頭: 汕頭大學出版社, 1996 年, 第 127~149 頁。

⑳《潮陽縣誌》卷十一, 光緒十年初印, 民國三十一年重刊本, 第 1b~2a 頁。

㉑Adele M. Fielde, “A Chinese Weeding”, *The Baptist Missionary Magazine*, vol. 57 (1877), pp. 61-64; Adele M. Fielde, *A Corner of Cathay: Studies from Life among the Chinese*, New York: Macmillan and Co., 1894, pp. 37-43.

㉒John Foster Diaries, June 30, 1888, Foster Family Papers, RG 1, box 7, folder 4, Yale Divinity Special Collections. 美北浸禮會傳教士來潮汕傳教之初, 為了鞏固傳教成果, 組織該地區所有信徒每月第一個週末定期到媽嶼聚會。隨著信徒越來越多, 頻率改為每兩個月一次。從 1881 年起改為每季度首月的第一個週末聚會一次, 直至 1890 年代中期才逐漸取消。

㉓ *The Baptist Missionary Magazine*, vol. 69 (1889), p. 277.

㉔J. W. Johnson to Jonah Warren, Nov. 6, 1865, Missionary Correspondence, box 48, folder 7 J. W. Johnson, 1863-1866, American Baptist Historical Society; “TIE

CHIU MISSION”, *The Missionary Magazine*, Vol. XLVI, Boston: Missionary Rooms, 1866, p. 97.

㉕S. B. Partridge to John Murdock, May 25, 1874, Missionary Correspondence, box 50, folder 9 S. B. Partridge, 1874, American Baptist Historical Society.

㉖巴智靈記錄得要比其他傳教士多。S. B. Partridge to John Murdock, March 4 and Nov. 19, 1875; Jan. 6, 1882, Missionary Correspondence, box 50, folder 9 S. B. Partridge, 1873-1900, American Baptist Historical Society.

㉗Minnie A. Buzzell to John Murdock, July 11, 1885, Missionary Correspondence, box 46, folder 1 Minnie A. Buzzell, 1884-1887, American Baptist Historical Society; *Fifteenth Annual Report of the Woman's Baptist Foreign Missionary Society*, Boston: G. J. Stiles, 1886, p. 89.

㉘ *Fifteenth Annual Report of the Woman's Baptist Foreign Missionary Society*, Boston: G. J. Stiles, 1886, p. 89.

㉙John Foster Diaries, March 24, 1888, Foster Family Papers, RG 1, box 7, folder 2, Yale Divinity Special Collections.

㉚2013 年 7 月 13 日, 洪先生訪談, 廣東汕頭潮陽區貴嶼。

㉛張寧: 《異國事物的轉譯: 近代上海的跑馬、跑狗和回力球賽》, 北京: 社會科學文獻出版社, 2020 年。

㉜金士督就在回答申請成為傳教士的調查問卷中表示希望派出的時候是已婚的狀態 (I hope to go married)。“Questions to candidates for missionary appointment”, biographical file, Herbert Augustus Kemp, American Baptist Historical Society.

㉝美北浸禮會傳教士通過土地買賣逐漸將此建設成對粵東傳教的總部, 配套設施有教堂、學校、神學院、傳教士以及本地助手住房, 構建了一個較為獨立的信仰生活空間。

作者簡介: 李期耀, 中國社會科學院社會科學文獻出版社副編審, 博士。北京 100029

[責任編輯 陳志雄]