

# 晚清潮汕中美文化融通中的基督徒丧葬礼

李期耀

(北京师范大学教育学部,北京 100875)

**摘要:**明清以降,中西文化交流成为中国史和世界史的重要面向。作为人生仪式中最重要礼仪,丧葬礼的重构逐渐受到西方文化的影响。开埠通商后,美北浸礼会传教士将美国的丧葬礼元素输入潮汕。晚清潮汕浸礼会信徒的丧葬礼主要基于宗教信仰和世俗生活的双重考虑,以当地传统丧葬礼为底本,祛除违背教会条规的部分,嵌入基督教仪式。嵌入的基督教仪式不仅参照了传教士丧葬礼的实例,而且作了精心的在地化处理,生长出中国自己的基督教丧葬礼仪文化。

**关键词:**中西文化交流;基督教;丧葬礼;潮汕;晚清

**中图分类号:**B 97, G 112

**文献标识码:**A

**文章编号:**1000-260X(2017)02-0023-07

对世界基督宗教礼仪的研究开始于20世纪六七十年代,学者提出了含糊不清(ambiguity)、混合等词汇来描述这种文化现象。专门对中国基督宗教礼仪的研究以2008年出版的钟鸣旦(Nicolas Standaert)著《礼仪的交织:明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》一书最具学术价值。作者认为明末清初的中欧丧葬礼交流从互动框架视角看犹如织布一样,将各自的元素以一种复杂的方式编织在一起<sup>①</sup>。此书在学界引起较大反响,研究者渐渐重视中国基督宗教的仪式问题,取得了一定的成果。

第二次鸦片战争后,巴黎外方传道会(Missions Etrangères de Paris)、英国长老会(English Presbyterian Mission)、美北浸礼会(American Baptist Missionary Union)进入潮汕传播基督宗教。与长老会1882年即有“婚丧之矩”不同,浸礼会6年后才制定丧葬礼规章要求信徒遵守。由于浸礼宗的核心礼仪是浸礼和圣餐礼,传教士在开教之初并没有急于推行西式的基督徒丧葬礼,而是希望通过学习《圣经》中规定了各种礼仪的摩西五经来引导他们放弃原来的异教礼仪。这种愿望并未实现,采用西式基督徒葬

礼的信徒非常少。到了1888年6月,受长老会的影响,浸礼会制定了信徒的丧葬礼,但只是鼓励信徒执行,未作强制要求<sup>②</sup>。当年下半年,位于潮汕浸礼会总部的磐石男学将这套礼仪引入课程,传教士希望先在这部分信徒中推行<sup>③</sup>。

与稀少的婚礼文献相比,晚清时期潮汕浸礼会信徒丧葬礼或葬礼文献留存相对多一些。笔者共搜集到11起案例,发生于1878~1906年。逝者既有本土传道人员,也有富裕基督徒,还有家境一般的信徒。发生的地点也广泛地分布于潮汕各地。虽然这些案例都由传教士用英文记录,有误解之虞,但他们对于场景细节的详细描述则具有史料价值。另外,笔者通过田野调查获得两方晚清时期浸礼会信徒的墓碑,可与英文文献互证。本文将利用上述资料探析晚清时期潮汕浸礼会信徒的丧葬礼仪,以期更为深入地认识当时的中美文化融通。

## 一、丧葬礼展开的本地和美国背景

正如钟鸣旦指出的那样,虽然中国的官私文献

收稿日期:2016-10-22

基金项目:汕头大学文学院基督教研究中心资助(STUCCS2015-E)

作者简介:李期耀,历史学博士,北京师范大学教育学部博士后,从事近代中西文化交流研究。

详细描述了理想化的丧葬礼,但实际上地域性差异仍然相当明显<sup>[1](P6)</sup>。晚清时期潮汕地区的丧葬礼在一定程度上遵循了官方规定丧葬礼的主体框架,同时大量佛道及民间信仰的元素进入到各个环节,充分表达了灵魂不灭和孝道的观念。丧葬礼中的非正统性在儒学文人编撰的潮汕方志中有清晰地表述。一般程式为:徙铺、沐浴更衣、置灵堂/挂孝帘/成服、赐杖/守灵、报地头、买水、报丧、饲生、恋亲视尸、吊唁、入殓、出殡、安葬、回灵、做功德、升龕、卸孝、吃桌、拜旬、拜对年、拜三年<sup>③</sup>。潮汕丧葬礼有三个主要特点。第一,“斋神礼懺”,“虽贤者不免”。无论贫富,大部分民众都会延请僧道超度死者,短者也要一两天。第二,极尽奢靡,“每有罄囊鬻产者”,以有面子<sup>[1]</sup>。第三,重墓地的风水。当地大量获得风水宝地的民间故事和风行“二次葬”即是这种观念的表征。需要说明的是,潮汕各个地方的丧葬礼在上述大致框架中还会有不小的差异。

与天主教不同,包括浸礼宗在内的基督教各教派并不存在丧葬礼仪官方用书。幸而晚清时期美北浸礼会有三位男传教士是在汕头举行的丧葬礼,并留下了一些仪式描述文字和一块墓碑<sup>④</sup>,可大致了解当时美国本土浸礼会信徒丧葬礼的一般情况。主要的仪式程式为:首先牧师为死者祈祷,进行临终关怀—然后为死者清洗身体和更换衣服后入殓—接着在出葬日将棺柩抬入教堂或留在家中—“灵魂复活”等内容的读经—之后由牧师带领出葬—最后抵达墓地祈祷后下葬。葬礼一般在死者去世后第二天举行,出葬时间一般是下午4点左右。基督信仰为整个仪式的核心,占据了仪式的绝大部分时间。

## 二、中西融合的丧礼

为方便分析,本文将丧葬礼分为两个阶段,即“居丧未葬”期间的丧礼和葬礼。由于传教士一般情况下只出席葬礼,所以只留下一例记录较为完整的丧礼,另有一例较为粗略。详细记载的丧礼是陈雪花的丧礼。陈氏是澄海樟林人,早年丧夫后依靠表演皮影戏为生,是浸礼会潮汕开教后的第一位女信徒。加入教会不久即因识字被聘为女传道,长期活跃于潮汕浸礼会总部所在地礮石的基督徒社区。除了她本人极高的教会资历外,其子黄宝山是晚清大部分时间浸礼会第一传道,家人全部入教,与传教士私人关系密切。

1888年3月12日,陈雪花去世。根据传教士何

约翰(John M. Foster)的记载<sup>⑤</sup>,第二天陈雪花身穿白衣躺在中式床上,未遮脸,家属站在周围。礮石的浸礼会男女信徒、天道学校学生、男学学生都头戴孝帽参加仪式。众人同唱赞美诗“我的家在天”,然后耶士摩(William Ashmore, Sr.)用潮州话读了安慰逝者家属的《帖撒罗尼迦前书》第4章,并申说一番。耶士摩带领祷告后六七位男性将放有尸体的床垫抬下楼(按:两层的楼房),独子黄宝山保护好她的头。棺木为松木质地,并且是中式,里面放有几叠厚厚的缙纸。他们先将尸体放在睡椅上,用麻做的带子束在她的腰间,然后在家属的协助下将尸体放入棺木。

根据上述记载,与潮汕传统丧礼相比,明确进行了徙铺、沐浴更衣、报丧、吊唁、入殓仪式<sup>[1]</sup>,大概没有置灵堂/挂孝帘、赐杖、报地头、买水、饲生、恋亲视尸。除了没有遮盖死者的脸、点脚尾灯和入殓时家属没有围绕棺柩俯伏爬行一圈,进行了的仪式大致与传统丧礼相同。没有进行的仪式要么因为不在故乡取消,要么因为涉及基督教戒律取消。此外,亲属在入殓时因为协助而触碰了尸体,这在当地传统丧礼中要尽量避免。这一明显的变化被传教士观察到,被认为是破除了神鬼观念。那么是否完全破除了神鬼观念呢?或许未必如此。在传统丧礼中,徙铺是为了避免死者在阴间“眠床枷”或者冥魂被吊在床上无法超度。丧礼的实施者确实受到了这种神鬼观念的影响。

这场丧礼规模很大,不仅请到了传教士的领导者读经,而且整个基督徒社区的男女老少也都出席,彰显了死者及其家人在教会中的地位。对于这一点,死者儿子黄宝山有清晰的认识,他明确希望所有美国传教人员出席丧礼。此举无疑是为了向其他本地信徒展示自己与美国传教人员的全面关系。事实上,因为占用教会公用房屋,一些信徒对他家已是不满<sup>⑥</sup>。

记载较为粗略的丧礼案例发生在1898年1月,地点在惠来周田,死者为一位老年男性浸礼会信徒。死者穿戴全新的衣服、帽子、鞋子,脸上盖块白布,身上用红布盖着,棺木放有草纸,所有女性都哭丧。仪式的基督教部分很简短,首先唱一首赞美诗,然后读经《哥林多后书》第五章一部分,路过的何约翰稍作评论后再唱一首赞美诗和祷告即入殓<sup>⑦</sup>。何约翰对于死者穿戴等情形的描述说明丧礼完全按照当地风俗操办,只是在入殓仪式时用基督教的礼仪。

上述两个案例说明晚清时期潮汕浸礼会信徒整个丧礼仪式以当地传统丧礼为主,将基督教牧师临终关怀的部分代替入殓前本应举行的礼佛诵经。既表明了自己的基督信仰,放弃了明显的非基督教礼仪

式,也对当地传统丧礼作了恰当的继承。除了仪式本身之外,黄宝山在邀请传教士参加其母丧礼时明确告知是参加习俗仪式(customary services),因此基本可以确定当时浸礼会信徒丧礼的主体和参照物。仪式中的基督教部分袭自美式浸礼会徒丧礼,在功能上替代了传统丧礼的僧道作用。这两种礼仪在各自的丧礼系统中都在入殓前进行,这为浸礼会信徒的“移花接木”提供了很好的条件。替换后并未造成任何程序上的紧张。同时礼仪改造者对基督教礼仪部分也作了在地化改造,加入了唱赞美诗和牧师带领对经部分,使得整个仪式更为隆重,也更符合受到传统隆重入殓仪式熏陶的信徒心理。

在其他案例中,关于丧礼的只言片语主要提到两件事情。第一是讣告对象增加了浸礼会教友,一般前往教堂或礼拜处报丧。有一位家境较好的浸礼会信徒甚至为前来参加葬礼的教友提供船费<sup>[5]</sup>(P122)。教会关系成为丧葬礼吸纳的新型社会关系,这样可以使丧葬礼办得更为盛大。第二是孝服问题。所有的记载都说明是与当地传统式样相同,这种情况到了民国时期仍然如此。女传教士娜胡德(Sophia Norwood)详细记录了丧服样式,她不仅观察到死者家属披的是三个角的麻衣,腰系孝带,而且还看到了子孙袋,内有一些谷子、两个铜钱、一点棉花。这三样东西分别寓意后代多子多孙、富裕和长寿。她认为这是非基督徒的迷信残余,被问者只认为仅仅是习俗,本地传道人黄宝山只好说信徒正在抛弃这种做法<sup>[5]</sup>(P124)。三方对话表明,同明末清初天主教传教士一样,浸礼会传教士希望摒除习俗中有悖基督教神学的元素,从而达到净化信徒丧葬礼的目的。但是普通信徒只是认为这属于风俗,并不违反传教士要求遵守的“十诫”,而且这些习俗能够深度契合实施者的心理。

### 三、公开表演的葬礼

相较于只有亲属和重要关系人物参与的丧礼,葬礼则将死者及其家庭更大范围的社会关系卷入进来,而且进行公开表演,向关系圈以外的人群和社区进行展示。兹先将记载较为详细的四起葬礼加以引述,再进行申说。

A 例,时间:1884年;地点:潮阳古溪附近村庄;死者:家境良好的老年基督徒。葬礼在房前的坪地上进行,棺柩摆在中央,盖着一块大红布。棺柩左边一群小孩用竹子举着一些灵幡,上面用汉字写有关于天堂的经文,其中最大的一面灵幡上书“灵登天城”

(Has gone to Paradise)字样。男性基督徒和传教士站在棺柩右边的雨篷平台;家人和悼念的亲戚在棺柩前方不远处站成1/4圆形状;其他女性坐在棺柩和房屋之间,包括女传教士。参加葬礼的男性头戴孝帽,女性则在头上系根孝带。葬礼在上午11点钟以一首赞美诗开始,祷告之后传道人洪名安(Mia An)和黄宝山分别做与死亡有关的“显主荣耀”(The Glory to be Revealed)和“复活”(The Resurrection)主题读经,接着唱赞美诗“救主唤汝”(To-day the Savior calls),然后开始出殡。扛灵幡者先行,紧接着是棺柩,之后是约100人的送葬队伍。女性送葬时用皂布遮脸,家人和亲戚一路哭丧。走了一英里到达位于稻田和甘蔗地中央土丘的家庭(family)墓地,基督徒和传教士在祷告和唱完赞美诗后离开,家人和亲戚则进行合墓。主人亦有丧席招待来宾<sup>[5]</sup>(P122-124)。

B 例,时间:1888年3月22日,周四;地点:磐石基督徒社区;死者:陈雪花。九天后,即22日,10点开始在磐石堂举行葬礼。男性戴孝帽,女性系孝带,耶士摩主持仪式。首先唱“耶稣惜我”(Savior like a Shepherd lead us)赞美诗,然后传道人丁一(Teng-i,音译)读关于死后复活的《哥林多前书》第15章,之后两男性信徒带领祷告,接着耶士摩用潮州话布道。耶士摩首先抨击某信徒阻挠陈雪花墓地建设的行为。此人认为陈雪花的墓会破坏下方他父亲墓地的风水。耶士摩进而表明反对非基督徒信仰元素和礼仪的态度,之后才切入主题进行复活话题读经。布道结束后众人唱“我的家在天”赞美诗,接着由耶士摩带领祷告。仪式结束后众人返回黄宝山家将棺柩抬到新获得的浸礼会徒墓地安葬<sup>⑥</sup>。

C 例,时间:1898年3月27日,周日;地点:饶平樟溪教堂;死者:女信徒。陆亚当夫人(Clara Groesbeck)和林雅各夫人(Mrs. Carlin)参加,当天刚好是浸礼会的礼拜之日。葬礼在樟溪堂前面的坪地举行,灵幡用汉字写有“基督徒”(Christ discipline)三个字,家人披麻戴孝围绕棺柩坐定。两位本地传道人读经,然后齐唱赞美诗一首,接着林雅各夫人布道,以另一首赞美诗和祷告作结。仪式结束后奏乐出殡,途中家人一直哭丧,到墓地后再唱一首赞美诗和祷告,最后每人向坟墓丢一把土<sup>⑦</sup>。

D 例,时间:1906年12月;地点:潮阳南阳附近村庄;死者:大家族老年男性基督徒。棺木停放在屋前带帐篷的灵车上,灵车的盖布贴有金字,写有“灵登天城”、“在天国”(In Heaven)等汉字,搭好的台子上放置一张桌子作为讲道坛(pulpit)。葬礼在上午举

行,最先由唱诗班的男孩领唱赞美诗,然后是四场末世学读经:死亡、复活、审判、最后的结果。读经完后,三支枪鸣枪向死者致敬,最后几声枪声时鸣放挂在竹竿上的鞭炮。出殡前的祷告跟平时一样的时间,但更为庄重。出殡的顺序是:17位灵幡手,两唢呐、两鼓、两对钹、4支笛子,灵车,男性亲属4子19孙、曾孙,唱诗班、陆亚当、驻堂传道人、其他传道人、其他堂会的男性基督徒、女性亲属,一群男孩。送葬路上枪继续鸣放,钹发出铿锵声,唱诗班歌声、鼓声隆隆,中间伴随着数十女性的哭丧声。送葬队伍在村前绕了一个大圈,以确保每位村民都能看到和听见。然后队伍去墓地,所有村民及邻村的人加入。到了墓地后,竖好灵幡,陆亚当带领做最后的祷告,之后送葬人撒土到棺柩上,三支枪再次鸣枪。埋好后,灵幡卷起,众人去吃丧席,陆亚当同去<sup>⑩</sup>。

从上引四例可将葬礼大致分为三个阶段:出殡前礼仪、出殡、安葬。潮汕传统葬礼和美式葬礼在程序的主体框架方面并无不同,差异主要体现在仪式细节。

按照美式浸礼会信徒葬礼,出殡前的礼仪主要是将棺柩抬入教堂或留在家中,在教堂进行“灵魂复活”等内容的读经。而在潮汕传统葬礼中,出殡前往往往将棺柩移到房前,请僧人或民间组织依照佛教中目连祭母故事举行“做功德”仪式以超度死者的灵魂和体现后人的孝顺<sup>⑪</sup>。这四个案例全部采用基督教的灵魂安顿仪式,取代了具有佛教含义的做功德。案例B和C基本采用了美国浸礼会信徒葬礼的方式。两例都在教堂内外举行仪式,内容也是读经、祈祷、赞美诗。不过两例做了一定的在地化处理。在案例B中,耶士摩借机反对风水观念和非基督教信仰元素及仪式,这在美国本土一般放到其他场合处理。在案例C中,传教士夫人的讲经在当时美国本土葬礼中是没有的现象,但却被当地信徒和同事接受。其中的原因有:一是死者为女信徒,而且从陆亚当夫人记录的文字看逝者与两位传教士夫人颇有私交;二是当时潮汕整个浸礼教会的地位排序是男传教士、女传教人员、本地传教人员、本地基督徒,林雅各夫人在仪式现场地位最高;三是与林雅各夫人个人的传教热情和个性有关<sup>⑫</sup>。

但在开始时间、场地布置、灵幡等方面,这些案例留有潮汕传统仪式的痕迹,案例A和D尤其明显。在葬礼开始时间的选择上,四个案例都在上午的11点左右,沿用了传统葬礼开始的时间,而不是美式的下午四点。这种时间上的安排更多地基于当地民众的午饭习惯和饭后各自回家的情况,符合实际

生活的需要。在近代中国,西方的时间观念输入中国且在很多场合获得主导位置,但在民众日常生活中仍然存在大量传统的时间观念。在下葬日期选择上,本地观念则逐渐被基于传统和基督教的形式取代。如传道人李员去世前就要求下葬日期定在磐石举行的全体聚会日期<sup>⑬</sup>。在场地布置上,案例A和D明显保留了传统的布置方式,棺柩移到房前,搭台“设厂”,并将参与人群进行区隔。案例A将观礼人员在仪式上的空间位置按性别和身份进行了特别处理。女传教士和女基督徒根据《大清律例》葬礼中男女不得混杂的规定归入女性群体,而不是依据她们的基督徒身份进行处理。男性基督徒和传道人站在棺木右边的“设厂”处,取代了在传统葬礼中僧人的位置,将会从自身和外界两个方面加强他们基督徒身份的建构。虽然案例D没有明确描写参加人群的位置情况,但几乎可以断定与案例A基本相同。灵幡本为中式葬礼中的元素,这些案例继承了这种形式,将灵幡上的内容换成基督教的文字,既保留了灵幡的宗教功能,又规训入基督教教义。在这一点上中西间做到了很好的融合。

在出殡阶段,队伍的秩序和声音在整个展示过程中非常重要。葬礼队伍不只是将死者运送到墓地,还是表明参与者与死者的关系及参与者某种社会身份的一种重要社会礼制,犹如达恩顿(Robert Darnton)笔下18世纪中期法国蒙彼利埃的列队行进<sup>⑭</sup>。在潮汕传统葬礼中,出殡队伍的秩序为撒纸钱者、灵幡/挽联、哀乐队、棺柩、孝子孙、亲属、男性来宾、女性来宾。而西式出殡队伍秩序一般为:神职人员、十字架、唱诗班、棺柩、家人、来宾<sup>⑮</sup>(P64)。从案例D详细的出殡队伍秩序记载来看,这位基督徒出殡队伍的安排基本遵循传统式样,只是祛除了撒纸钱者和在男性来宾中专门添加了完整的教会队伍。撒纸钱者的去除是因为教会严禁信徒在任何场景中使用纸钱。而教会队伍的添加并没有改变整个出殡队伍的框架,更像是嵌入进去。此举既向外界展示了自己的基督徒身份,又表明教会关系只是自己众多社会关系之一。教会队伍秩序的安排间接向外界和教会内部展示了当时浸礼教会的等级结构和内部亲疏。在教会中,传教士、本土传道人、信徒实际上形成了三级结构。而教会作为社区团体的新成员,也容易与其他社区的教会形成亲疏关系。即在教会内部,因为血缘、地缘等因素会像其他社会组织那样再次分层。到了民国时期,出殡秩序进一步西化。十字架进入队伍,教友也从来宾行列中剥离出来,根据性别分

为女教友和男教友两个部分<sup>⑧</sup>。

出殡过程中的声音包括哭丧和葬乐。在传统丧葬礼的整个过程中,死者家属的哭丧分为两类,女性可以嚎啕大哭,男性则被规训为啜泣即可。而在美国浸礼会信徒葬礼中,家属最多只能啜泣,大哭会被解释为打扰死者的灵魂。在笔者掌握的大部分案例中,传教士都明确记载了女性的哭丧行为。一方面这是源于地方风俗,另一方面也是丧亲者社会化身体和感情的适当宣泄。至于出殡过程中的葬乐,这些案例仍然沿用了传统葬乐,同时也加入了基督教的赞美诗。在案例D中该过程还伴随有鞭炮和枪支鸣放,本来的意思是送死者去阴间,不过家属未必知道或者有心表达这层意思,或许只是因循习俗。

抵达墓地后,举行下窆礼。在传统仪式中,先由僧道念经,然后将棺柩放入墓地,最后合墓回灵。美式仪式基本类似,只是僧道念经部分为牧师对经。本研究的所有案例都是以基督徒和神职人员唱赞美诗和祷告替代僧道念经,而相对美式仪式又增加了赞美诗的部分。赞美诗作为当时潮汕教会重要场合的必需品,不仅可以营造浓厚的宗教气氛,而且使仪式显得更为庄重和荣重。传教士的目的是加强信徒的身份意识,而信徒的意图可能多半还有增加荣重度的考量。在合墓过程中,四个案例基本采用传统仪式,家属既要下跪,也会各向棺柩丢一把土。

至于墓碑的形制,以笔者发现的两方晚清时期浸礼会信徒墓碑<sup>⑨</sup>(图1)的样式来看,亦与传统有所区别。区别主要有两点:第一,增用“基督徒”字样明确表达墓主的宗教信仰。开教初期,很多基督徒死前都会要求后代在墓碑上刻“耶稣教徒”(A disciple of Jesus)字样,只是有些因为后人不是基督徒实际上并未遵行<sup>⑩</sup>。浸礼会传教士文献中最早记载信徒墓碑使用“基督徒”(Christian)字样出现在1876年的揭阳月城<sup>⑪</sup>。虽然目前对于这一现象的来源并不清楚,但这样的改变无疑是自身身份建构的方式和结果。在晚清时期,由于基督徒在民众中所占比例非常低,传教士非常注意基督徒身份的建构。在潮汕的浸礼会传教士亦是如此。他们将公开宣称自己信仰基督作为当地民众加入教会的前提,且在加入教会后继续利用各种方式重复提醒信徒的基督徒身份。作为本土信徒,他们生活在其他宗教信仰和常有反对教会行为的世界。不少信徒在日常生活的方方面面凸显自己的基督信仰,一方面是为了明确自己的基督信仰,另一方面也是因应外界的压力。墓碑中加入“基督徒”字样就是这种信仰实践的方式和结果之

一。第二,墓碑两侧增加传统纪年和基督教纪年日期。这一现象普遍存在于同时期港澳台地区的中国基督徒墓碑。在传统形式中,只有内置墓碑会用纪年写明墓主的生卒时间。而在目前汕头遗存的当年外人墓碑则用西历纪年写明墓主的生卒时间。这两方墓碑的中西纪年实际是同一年,只表明了墓主去世的时间。一方面说明西方时间观念已经对本土信徒有一定深度的影响。他们在要凸显自己基督徒身份的时候往往选择西方的时间观念。根据左为大的习俗,墓主或者家人认为西方纪年更为重要。另一方面,中国传统的时间观念仍然具有重要的地位。基督徒在日常生活中用的具体时间大部分仍是农历。



图1 左图为传道人麦鸿安夫妇墓碑,右图为女传道吴真宝墓碑

#### 四、小结

本土基督徒的丧葬礼仪为考察晚清时期中西文化交流中礼仪融通的细节提供了很好的媒介。

钟鸣旦在研究明末清初中国天主教徒丧葬礼时采用互动视角,认为这种交流的结果是将各自的元素以一种复杂的方式编织在一起。不过他在提出了织布比喻后也坦言这一比喻存在局限,甚至认为在现实中很多例子是将基督教礼仪嵌入其中<sup>⑫</sup>(P242-244)。从上文分析的案例来看,诚如钟鸣旦猜测的那样,基督教礼仪更多地是嵌入其中。他们在进行选择时,主要基于自己的宗教信仰和世俗生活。为了表明和建构自己的宗教信仰,他们祛除明显违背教会条规的部分,嵌入基督教的仪式,以克服对死亡的恐惧和抵制世俗的诱惑<sup>⑬</sup>。嵌入的基督教仪式不仅参照了传教士丧葬礼的实例,而且作了精心的在地化处理,生长出中国自己的基督教礼仪文化。同时,他们也生活于特定的世俗环境中,不可能不受影响和制约,也不会

不明白丧葬礼对于自身的社会价值。潮汕社会素重丧葬礼,内涵丰富,仪式清晰,且具有一定的开放性和包容性。这为浸礼会信徒改造传统仪式创造了可能和提供了基础。值得注意的是,当地传统丧葬礼力求规模宏大的习俗对他们影响甚深。在教会历史书写中,本土传道人的葬礼往往突出送葬者多的特点<sup>[1]</sup>。这种情况亦发生在潮汕的长老会基督徒身上。尽管传教士对此持反对态度,但却无法强制将纯西式的基督教丧葬礼加诸到信徒身上<sup>[2]</sup>。

本研究认为晚清潮汕浸礼会信徒以传统丧葬礼仪为底本,祛除违背教会条规的部分,嵌入基督教仪式,达至与当地社会相融合的目的,而非完全切断与之的联系。改造后的仪式明确有序,与学者得出的混乱结论不尽相同。

#### 注:

- ① 钟鸣旦:《礼仪的交织:明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》,张佳译,上海古籍出版社,2009年。与本文相关的学术研究主要有胡卫清对潮汕长老会信徒葬礼的研究,参见氏著:《信仰与苦难:近代潮汕基督徒的宗教经验》,三联书店,2013年,第117-139页。
- ② 1888年6月30日,何约翰日记(手稿),Foster Family Papers, 1851-1891,档号:RG 1-box 7-folder 4,耶鲁大学神学院图书馆特藏部藏。
- ③ 陈慈云:《乡礼便览》,汕头名利轩承印,晚清民国时期出版。方烈文主编:《潮汕民俗大观》,汕头大学出版社,1996年,第150-165页。
- ④ 这三位男传教士分别为赞臣(John W. Johnson)、鄱乐德(William Henry Brodt)、李罗弼(Robert Edwin Worley)。1872年10月23日,耶士摩致约翰·默多克(John Murdock),美北浸礼会档案全宗(American Baptist Missionary Union Archives):missionary correspondence/box 45/folder William Ashmore, Sr., 1870-1872,美国浸礼宗历史协会(American Baptist Historical Society, Atlanta)藏;1894年9月14日,巴智玺(S. B. Partridge)致塞缪尔·邓肯(Samuel Duncan)信件,美北浸礼会档案全宗:missionary correspondence/box 50/folder S. B. Partridge, 1892-1895; "Dr. Worley and His Work", The Baptist Missionary Magazine, Vol. 87, Boston: Missionary Rooms, 1907, pp. 466-467.
- ⑤ 1888年3月13日,何约翰日记,Foster Family Papers, 1851-1891,档号:RG 1-box 7-folder 2.
- ⑥ 1889年12月27日,何约翰日记,Foster Family Papers, 1851-1891,档号:RG 1-box 7-folder 12.
- ⑦ 1898年1月10日,何约翰日记,Foster Family Papers, 1851-1891,档号:RG 1-box 7-folder 39.
- ⑧ 1888年3月22日,何约翰日记,Foster Family Papers,

1851-1891,档号:RG 1-box 7-folder 2.

- ⑨ 1898年3月27日,克拉拉·格罗斯贝克(Clara Groesbeck)日记,美国浸礼宗历史协会藏。
- ⑩ 1906年12月26日,陆亚当(Adam Groesbeck)致朋友信件,美北浸礼会档案全宗:missionary correspondence/box 122/folder Adam Groesbeck,1905-1906.
- ⑪ 1902年2月1日,林雅各夫人(Mrs. Carlin)致弗雷德·哈格德(Fred Haggard)信件,美北浸礼会档案全宗:missionary correspondence/box 103/folder James Carlin, 1901-1902.
- ⑫ 1878年7月12日,耶士摩致约翰·默多克信件,美北浸礼会档案全宗:missionary correspondence/box 45/folder William Ashmore, Sr., 1875-1879.
- ⑬ 1936年4月10日,陈母金太夫人出殡丧礼仪式,档号:12-11-16,汕头市档案馆藏。
- ⑭ 因种种缘故,潮汕地区规模最大的浸礼会信徒墓地不复存在。这两方墓碑是在天恩养老院等人员的热情协助下找到,现在碧石洪厝街原锅炉厂后面。

#### 参考文献:

- [1] The Baptist Missionary Magazine [J].Boston: Missionary Rooms, 1889, (69):277.
- [2] 钟鸣旦.礼仪的交织:明末清初中欧文化交流中的丧葬礼[M].张佳译.上海:上海古籍出版社,2009.
- [3] 周恒重修,张其翮纂.潮阳县志(卷十一)[O].光绪十年初印,民国三十一年重刊本.
- [4] 陈国梁,卢明.樟林社会概况调查[M].广州:国立中山大学社会研究所,1912.74.
- [5] Miss Sophia A. Norwood, "Funeral of A Chinese Christian", The Baptist Missionary Magazine [J].Boston: Missionary Rooms, 1884.64.
- [6] 苏克.潮汕地区做亡斋风俗述论[A].潮汕历史文化研究中心,汕头大学潮汕文化研究中心.潮学研究(第十辑)[C].广州:花城出版社,2002.255-277.
- [7] 达恩顿.屠猫记:法国文化史钩沉[M].吕健忠译.北京:新星出版社,2006.126,133.
- [8] A. M. Fielde, Pagoda Shadows: studies from life in China [M]. Boston: W. G. Corthell,1884.133.
- [9] "Letter from Mr. Partridge", The Baptist Missionary Magazine[J].Boston: Missionary Rooms, 1876, (56):175.
- [10] Richard Fox Young and Jonathan A. Seitz eds., Asia in the Making of Christianity: conversion, agency, and indigeneity, 1600s to the present[M].Leiden, Boston: Brill, 2013.84.
- [11] 岭东浸会七十周年纪念大会特刊·传史之部[M].岭东浸会干事局出版,1932.18-23.
- [12] Rev. William Ashmore, D. D., "Chinese Funerals", The Baptist Missionary Magazine [J].Boston: Missionary Rooms, 1881, (61):401-402.

【责任编辑:来小乔】

## Funeral Rituals during the Cultural Integration between China and the US in Chaoshan of Late Qing Dynasty

LI Qi-yao

(Department of Education, Beijing Normal University, Beijing, 100875)

**Abstract:** Since Ming and Qing Dynasties, the cultural exchange between China and the Western world has been oriented of world history and Chinese history. The reconstruction of the funeral ritual, the most import ritual in one's life, came to be influenced by western culture. After Chaoshan was opened for foreign trade, the missionaries of American Baptist Missionary Union brought some American funeral ritual elements into that region. Based on both religious belief and secular life, the funeral rituals of the baptists in Chaoshan generally followed local traditions with the anti-church elements removed and some Christian rituals embedded. When embedding the Christian rituals, people not only referred to the actual funerals of some missionaries, but also localized them with great care, from which developed China's own Christian funeral culture.

**Key words:** cultural exchange between China and the Western world; Christian; funeral rituals; Chaoshan; late Qing Dynasty

~~~~~  
[上接第 22 页]

## Religious Belief and Wealth Transfer in Italian Renaissance

LIU Xin-li

(The Research Center for Judaic and Inter-Religious Studies of Shandong University, Jinan, Shandong, 250100)

**Abstract:** Italian Renaissance witnessed large amounts of remarkable religious artworks, and some even represented that period, indicating the wealth of some people turned to luxurious religious articles. From the 14th to the 16th century, the religious artworks evolved from religious necessities, religious ornaments to religious luxuries with main purposes of being doctrine publicity, authority demonstration and cultural inheritance respectively. The power for such development mainly includes two factors: the first is the sustainable development of European traditional culture with Christian culture at the core, in which classicism and humanism played important but auxiliary roles; the second is the development trend of Christian faith with doctrine popularized, service offering-oriented, and church secularized, in which the dogmatic theology of Christianity played an crucial guiding role. Religious luxuries held an important place among the artworks in Italian Renaissance, which indicates at least two points: religious faith could integrate with secular culture and further create and promote the cultural prosperity of that time; religious luxuries could take in some social wealth and further inherit and preserve the national cultural heritage.

**Key words:** christianity; religious luxuries; Renaissance art; wealth transfer; cultural inheritance; cultural prosperity