

天主教对中国祭祖的认识——过去与现在*

王美秀

内容提要：本文简要分析了明末清初罗马天主教对祭祖从宽容到禁止的过程；阐述了1939年罗马教廷取消禁令的复杂原因和政治背景，说明禁令之取消与日本军事政治压力密切相关；最后扼要说明今天中国天主教徒祭祖礼仪的变化是教会礼仪本地化的要素之一，有利于天主教在文化传统层面上与中国传统习俗的融合，有利于中国教徒与其他信仰的人们的交往与和谐。

关键词：天主教 祭祖

作者简介：王美秀，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

祭祖或敬祖，是中国最古老、最流行的习俗，也是基督宗教与中国文化最易产生礼仪冲突的关键所在。中文“拜”字不仅用于神灵，也表示对人的尊敬。^①中国远古先民时期，祖先崇拜就已经存在。祭祖活动在周代形成定制。春秋时期，遵周礼祭祖之风盛行^②。孔子在《论语·为政》篇说过，“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼。”这里所说的“事”、“葬”、“祭”就是儒家提倡的“孝”的核心。《礼记》云，“万物本乎天，人本乎祖；此所以配上帝也。郊之祭，大报本反始也。”由此可见，祭祖是孝的组成部分，具有强烈的伦理价值、社会价值和宗教价值。^③不过，中国古代哲人荀子在解释祭礼时宣称，“其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也”。^④他还用“祭者，志意思慕之情”来解释祭礼的起源和作用。由此可见，在荀子看来，祭祖具有双重性，既可以是世俗性的，也可以是宗教性的。

截至20世纪中叶，崇拜祖先一直是中国人民普遍奉行的信仰礼仪之一，也是中国人宗教意识的重要组成部分。当印度的佛教传入中国后不可避免地 with 祖先崇拜发生冲突，后以佛教接受祖先崇拜而缓和关系。^⑤明清之际天主教内部因尊孔祭祖分歧引发“中国礼仪之争”，至清道光年间中国官民普

* 2009年是罗马教廷颁布文件容许中国天主教徒进行祭祖70周年。2010年是主张并赞成中国天主教徒祭祖的意大利传教士利玛窦逝世400周年。意大利和全球各地的利玛窦研究所举行了一连串的纪念活动。我国政府与意大利外交部和利玛窦家乡马尔凯大区及马切拉达市在北京、上海、南京先后举办利玛窦展览展示纪念。值此之际，笔者撰写此文，对天主教在祭祖问题上的立场、态度的转变作简要述评。

① 在许多英文著作中，中文“祖先崇拜”一词通常译作ancestor worship，有较多的宗教意义，因为根据权威的《韦氏大辞典》，worship一词主要指以言语或礼仪表达对超自然对象的尊敬；但该词语也有译作ancestor veneration的，表示尊敬，相当于敬祖，不包含宗教价值。另外，早在1907年基督教来华百年大会之“祖先崇拜问题委员会”提交的报告里，已明确提出中国人的“崇拜”观念与西方不同，并不总是必然含有宗教意义。参见邢福增、梁家麟：《中国祭祖问题》，香港：建道神学院，2002年，第2版，第125页脚注。

② 参见杜希宙、黄涛编：《中国历代祭礼》，北京图书馆出版社，1998年，第162-167页。

③ 研究中国祭祖和民间宗教的学者及一些当代基督教著述家均坚持这一观点。参见侯杰、范丽珠：《中国民众宗教意识》，天津人民出版社，1994年；周洁：《中日祖先崇拜研究》，北京：世界知识出版社，2004年；邢福增、梁家麟：《中国祭祖问题》，第136-150页；何世明：《从基督教看中国孝道》，香港：基督教文艺出版社，1986年，第3版，第12-13页；第35-45页；第171-172页。

④ 《荀子》，北京：中华书局，1979年，第330页，转引自孙尚扬、钟明旦：《一八四〇年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年，第121页。

⑤ 侯杰、范丽珠：《中国民众宗教意识》，天津人民出版社，1994年，第238-239页。

遍对天主教没有好感,认为“西教有乱固有道统,为儒术之大贼”,称“细民有归其教者,必先自斧其祖先神位,及五祀神位,而后主教者受之,名曰吃教。”^①19世纪来华的基督教传教士同样排斥祭祖,引起民众的强烈反对。“教士藐视圣贤,不敬祖宗,不孝父母。”^②中国祭祖的丰富含义,给西方传教士造成极大挑战。究竟应该如何看待中国人的祭祖,可否允许教徒祭祖,成为他们争执不休的中心问题之一。^③

一、明末清初的祭祖分歧

明朝末年利玛窦(1582-1610在华)等耶稣会士来华不久,便对当时普遍盛行的尊孔敬祖活动采取了宽容立场。利玛窦通过观察发现,祭祖敬孔在中国社会生活中是非常重要的且沿袭已久的传统礼仪。他对祭祖作了如下的观察和评论。“从皇帝到平民,儒教最隆重的事,是在每年的某些季节,给逝去的祖先献供……他们认为这是孝道。所谓‘事死如事生,事亡如事存,孝之至也。’他们并非认为死人会吃上述东西,或者需要那些东西。他们说是因为不知道有什么别的方法,来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说,订立这些礼法主要是为着活人,而非为死人;即是说,那是为了教导子孙和无知的人,孝敬仍然在世的父母。……无论如何,他们并不认为逝去的人是神,……与偶像崇拜无关,或许也能说那不是迷信。”^④清朝末年中国天主教会史学研究者、耶稣会司铎萧若瑟指出,利玛窦等人认为“敬祖先,立木牌,不过敬孝思之诚,非有求福佑之意,亦非谓祖先之魂即在木牌,是其礼,尚可容忍,不必深究。利玛窦等只推古人立礼之意,未思今人行礼之心,故为此原谅之论,故极力迁就。为华人大开进教之门,其用意亦未可厚非。”^⑤

利玛窦在世时,其会同国籍司铎龙华民就对其观点持有异议。1610年利玛窦逝世后,其他传教修会如多明我会(亦译道明会)、方济各会(亦译方济会)、奥思定会、巴黎外方传教会也来华传教,随后传教士之间就包括名词译名在内的“中国礼仪”展开旷日持久的激烈争论。1643年西班牙多明我会士黎玉范(Juan Baptista Morales)赴罗马向教廷质询中国礼仪是否可行。在呈送教廷圣职部的报告中,黎玉范未以中立立场而是使用严格的宗教术语,致使中国礼仪的意义在传到欧洲前已被设定具有强烈的宗教特征。^⑥1645年9月12日教宗英诺森十世颁布有关敬祖礼仪的教会首个文件,采纳了黎玉范同仁的观点,反对耶稣会把祭祖仪式解释为世俗性质,下令禁止中国信徒参加祭祖。

1654年在华的耶稣会士派意大利传教士卫匡国至罗马,请求重新审议中国礼仪。他申明中国宗教礼仪与世俗和政治礼仪的区别,指出敬孔礼仪是在大殿(aula)而非寺庙(templum)举行,葬礼上举行的祭拜礼是在桌子(tabula)前而非在祭台(altare)前举行,旨在厘清二者均无宗教性质。于是,1656年3月23日,教宗亚历山大七世采纳了卫匡国一派的立场,下令准许中国信徒参与祭祖,但要避

① 梁章钜:《浪迹丛谈》(道光丁未,亦东园藏版),转引自李恩涵:《咸丰年间反基督教的言论》,见林治平编:《近代中国与基督教论文集》,台湾:宇宙光出版社,1981年,第14页。

② 王明伦:《反洋教文书揭帖》,济南:齐鲁书社,1984年,第130页。转引自侯杰、范丽珠:《中国民众宗教意识》,天津人民出版社,第240页。

③ 关于基督教范围内就祭祖展开的辩论,请参阅邢福增、梁家麟:《中国祭祖问题》,香港:建道神学院,2002年,第2版。

④ 利玛窦:《利玛窦全集》第一册,台北:光启社、辅仁大学出版社联合发行,1986年,第85页。

⑤ 萧若瑟:《圣教史略》,光绪三十一年初版,献县张家庄天主堂印,1932年,见王美秀、任延黎编:《东传福音》,第8册,合肥:黄山书社,2005年,第8-321页。

⑥ See George Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy, from Its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985, p.28.

免迷信活动，避免危及信徒的信仰。^①此后，传信部又颁布过一些法令，支持和反对祭祖指示相互交替。具体地说，就是当耶稣会士根据利玛窦精神提出申诉要求教廷予以考虑时，传信部便做出有利于他们的裁决。当其他修会成员根据自己的理解提出反对祭祖的要求时，罗马便判定祭祖等礼仪是宗教礼仪而予以禁止。最后，1742年，教宗本笃十四世颁布谕令《自上主圣意》（*Ex quo singulari*），重新准定克莱蒙十一世《自登基之日》（*Ex illa die*）诏书的一切禁令，废除宗座特使嘉乐（Jean Ambrose Charles Mezzabarba）的《八项准许》；严格训令所有传教士遵守无违，而且下令当时及后来的所有在华教士一律宣誓遵守禁令；与此同时严格禁止教内人士讨论中国礼仪问题。可以说，《自上主圣意》是20世纪前罗马圣部就中国礼仪问题发表的最后通令。

这一时期来华耶稣会士与其他修会成员之间的祭祖敬孔分歧与争执，受到各自的不同传教经历影响。多明我会、方济各会传教士是从菲律宾和台湾进入中国大陆福建省的。以往他们在南美洲和菲律宾的传教对象大部分是文化比较落后的民族，因此，他们到处推翻偶像崇拜，并力图用欧洲人的习俗强加于当地人民。这种做法显然与耶稣会士在华有幸服务朝廷，与士大夫阶层交往，研习中国古典经籍，尤其是先秦诸子思想，尊重和适应中国文化传统和习俗的做法相去甚远。

在礼仪之争期间，康熙皇帝多次面见耶稣会士等西洋教士和教宗特使，反复重申敬祖仅为表达思念之情，客观上支持了耶稣会的立场。“大皇帝旨意云，中国供牌一事并无别意，不过是想念其父母，写其名于牌上以不忘耳。原无写灵魂在其牌上之理，即如你们画父母像以存不忘之意同也。”^②在康熙五十九年的另一通批文里，康熙再次陈明“中国人供神主乃是人子思念父母养育所在，比如幼稚物类，其母若殒，亦必呼号数日，思其亲也。况人为万物之灵，自然诚动于中，形于外也。即尔等修道之人，倘父母有变，亦必哀恸。倘如置之不问，即不如物类，又何足于较量中国。”^③由此可见，康熙帝的立场是十分鲜明的，一如荀子的观点，祭祖完全是人道人情的体现。

二、1939年弛禁的复杂背景

然而，有意思的是，约200年以后，教宗庇护十二世就中国敬孔敬祖礼仪于1939年通过教廷传信部下令，明确声明该礼仪完全为社会礼仪，收回以往敬孔敬祖禁令。不过，值得注意的是，此禁令的收回并非出于中国教会、教徒或中国政府的要求，而是对日本政府在日本国内及其在伪“满洲国”推行的政策的回应。

与中国祭祖是家族血亲范围内的事情略有不同，日本的祭祖、祭亡者也具有公共祭奠的意义。18世纪时，日本的宗教复古派提出，国家神道是日本人信仰中最重要的且高于其他教义的信仰，是国家团结的象征，向阵亡者敬礼是国家神道敬拜的重要组成部分。一些学者把“神”、“家”、“孝”三者结合起来，提出“日本是个家长制国家，国民相互之间有亲缘关系，并且，国民是与至高无上的父亲天皇联系在一起的。所以对天皇的忠诚就是爱国主义，是孝的最高形态”^④。进入明治时代，日本

① See George Minamiki, S.J. *The Chinese Rites Controversy, from Its Beginning to Modern Times*, p.30.

② 陈垣编：《康熙与罗马使节关系文书影印本》，北平故宫博物院民国二十一年影印本，见王美秀、任延黎编：《东传福音》，第8册，合肥：黄山书社，2005年，第8-125页。

③ 陈垣编：《康熙与罗马使节关系文书影印本》，北平故宫博物院民国二十一年影印本，见王美秀、任延黎编：《东传福音》，第8册，合肥：黄山书社，2005年，第8-129页。

④ 罗伯特·J·史密斯：《现代日本的祖先崇拜》（上），日本：御茶水书房，1981年，第41页，转引自周洁：《中日祖先崇拜研究》，北京：世界知识出版社，2004年，第175页。

开始进行敬神崇祖、忠孝如一、忠君爱国等国民道德的普及教育，对家庭的孝和对天皇的忠诚变得密不可分。1890年日本颁布的《教育敕语》确认天皇和每个国民之间有隶属遵从关系，所有的日本人均是天皇的“赤子”。至第二次世界大战结束以前，日本学校普及的是“忠孝天义”、“忠君爱国”、“崇拜祖先重视家名”的神道教育。^①

随着军事力量的上升，日本政府要求所有国民必须在国家指定的神社前行礼，否则就是不忠于国家，不爱国。与此同时，日本关东军在伪“满洲国”大肆推行所谓“王道”，规定所有人必须向孔子敬礼。这些举措给在日本和伪“满洲国”的西方传教士及日本天主教徒和东北的中国教徒构成极大挑战，因为教会也禁止日本教徒上神社参拜。1929年起，日本政府开始在耶稣会在东京开办的上智大学对学生进行军训。1932年5月5日，教官在带领学生参拜神社时，个别学生因“出于良心”拒绝向神社的亡者敬礼而被视为不爱国，由此激怒军方。同年9月18日，该大学百名学学生经当地大主教许可参加了神社活动。与此同时，教会当局向日本教育部咨询并且获得教育部的正式澄清，参拜神社不是宗教活动，而是爱国和忠诚的表达。1933年1月教廷驻日本宗座代表穆尼（Edward Mooney）宣布，天主教徒可以在神社行鞠躬礼，因为公共当局已经澄清，此举是爱国、爱天皇之举。1936年5月25日罗马传信部正式下令允许日本教徒参加神社活动。^②传信部颁布的准则指出，“应该教导信徒，那些经常在政府主管的神社纪念堂里举行的仪式，已由政府当局……认为纯系爱国的表示，即对皇室及有恩于国家的人，表示敬爱之意；为此，这样的仪式，既然只有政治的价值，所以天主教徒可以参加。”^③

1935年2月27日，天主教会在伪“满洲国”的领导人吉林主教高德惠（Augustin E. P. Gaspais）针对天主教徒面临的敬孔问题，正式咨询“满洲国政府外交部”，同年3月5日从“教育部”获悉敬孔并非宗教活动，所有人都应该参加敬孔活动，以显示他们具有忠诚的爱国主义精神。高德惠于同年3月赴罗马说明敬孔和敬祖已经不再有宗教性质。同年5月16日高德惠受到教宗庇护十一世接见，5月28日罗马传信部下令对高德惠及其所辖中国东北地区传教士的观点予以认可。^④

1939年12月8日，传信部最终正式颁布《中国礼仪敕令》（Plane compertum est），推翻了1742年的《自上主圣意》诏书的规定。该文件指出，“1. 中国政府屡次公开声明人民信仰自由，政府不愿对宗教事件颁布法律。因此，政府机关所举行或下令举行的敬孔典礼，不是向孔子予以宗教敬礼，乃是向这位伟人予以相称的尊荣，兼以尊重本国文化的传统。因此，公教人可以参加在孔庙或学校内在孔子像前或牌位前所举行的敬礼。……4. 在亡人前，或在亡人像前，或只写姓名的牌位前，鞠躬或行及其他社会敬礼，乃属善事，理应准行。”^⑤从此，在敬祖礼仪问题上，罗马天主教会的官方立场完全回归到利玛窦和康熙皇帝的观点。需要指出的是，敬祖禁令是在外在军事和政治压力下撤销的，是为了让日本和中国东北的天主教徒不必背负“不爱国”的指控，是为传教士和教徒能在那里继续生活。然而，考虑到正值战乱期间，1939年文件的意义在当时并不明显。

① 参阅周洁：《中日祖先崇拜研究》，北京：世界知识出版社，2004年，第173-179页。

② 关于日本国家神道的推广和日本教会立场的转变，详见George Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy, from Its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985, Chapter 6.

③ 自《传信部给宗座驻日代表马赖拉蒙席有关天主教对祖国义务的重要指示》，见刚恒毅：《刚恒毅枢机回忆录——零落孤叶》，台北：天主教主徒会出版，1980年，第197页。

④ 关于天主教会在满洲国敬孔和祭祖立场的转变，详见George Minamiki, S.J. *The Chinese Rites Controversy, from Its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985, Chapter 7 and 8.

⑤ A. A. S. ian. 1940 vol. XXXII, pp.24-26, 转引自罗光：《教廷与中国使节史》，《罗光全书》，第27册，台湾：学生书局，第185页。

三、当代祭祖的拓展

20世纪60年代罗马天主教第二届梵蒂冈大公会议召开，鼓励地方教会学习本地文化和传统，让“基督讯息”进入并圣化本地文化，进行教会礼仪改革。在梵二会议精神的激励下，台湾天主教会领袖于斌枢机于1971年1月27日率领台湾天主教会神职人员首次主持敬祖仪式。仪式中不仅有献花、献辞，还有食物、饮品、香烛，参礼者行鞠躬大礼。致辞内容将天主教信仰的天主观和天主教诸圣相通的传统与儒家传统孝道中尊重和追思亡者的思想融为一体。1974年台湾天主教会颁布了追思祖先的规程。目前，台湾和美国的天主教华人教会都在每年春节和其他规定节日举行这种基督化的敬祖礼仪。

在今天我国大陆天主教会的实践中，天主教徒除教会规定的诸圣瞻礼纪念亡者节日外，其他日子如春节期间、清明节或父母忌日等均可以去墓地扫墓，有的教徒和司铎也采取奉献鲜花、食物和饮料等物品的做法。若信仰其他宗教或不信仰任何宗教的亲戚朋友去世，教徒也可前往帮忙，但不得参与焚烧冥币一类活动，也不会上前谴责他人的此类活动，而是采取坚守自己的信仰，立于一旁旁观的态度和做法。天主教会之所以这样做，是因为教会当局对教徒有这样的教导，判定祭祖是追念祖先，因此天主教会祭祖的做法是原则上宽容接纳，实践中灵活对待，因而缓和了与中国传统习俗及周围人群在这一问题上的关系，有利于天主教在文化传统层面上与中国传统习俗的融合，有利于中国教徒与其他信仰的人们的交往与和谐。

（责任编辑 杨华明）

（上接第92页）

四、命题的共识：心灵的疏导与宗教诉求的满足

要合理有效地调和宗教与社会秩序之间的关系，我们必须注重对信教群体的心理疏导和创造各种条件满足信教群体的宗教诉求。阮得事教授坚信，作为上层建筑的宗教可以用来有效地改造社会。杜光兴教授也认为，西方基督教在世界其他国家所发挥的积极作用非常明显。为了从更为现实的层面来论证宗教服务于社会的作用，中山大学的大华先生在《灾难与宗教的社会作用反思》中，紧密结合汶川大地震这一真实事件来加以阐述。他认为，宗教关怀是终极关怀，不带有任何的功利色彩。汶川地震过去一年多，痛定思痛，许多人开始思考宗教的社会作用。中山大学张永义教授从道教角度关注宗教的积极作用。广东社会科学院的吴重庆教授的研究更具说服力。他在《信则有，不信则无：从信息经济学角度看孙村女巫灵力的范围和兴衰》一文中提出，乡村社会神明的跨越性、去社区化以及女巫生命周期的短暂化对乡村社会以及人的心态都产生了深刻影响。

五、深研的展望：跨境民族的宗教信仰与社会稳定成为新命题

在市场经济迅猛发展的现代社会，深入研究中越边境地区跨境民族的宗教信仰与社会稳定问题将成为迫切的时代新命题。中越两国学者认为，面对共同的研究新题，在今后的研究中更需克服困难，务实调查，澄清诱发边境民族社会稳定的因素，科学引导边民信仰宗教，使其更加有效地服务于和谐边疆的创造。