

# 拜祖先：天主教會內的敬祖沿革

白露莎著 陳愛潔譯

（編者按：本刊得蒙 *Dictionary of Asian Christianity* 批准，轉載白露莎女士之鴻文，特此向該叢書之編委員及作者致謝。本文英語原文已於本刊一九九六年四月號總第九十二期刊登。）

儘管漢語的「拜」字可包含宗教意思，但也可純粹解作「崇敬」、「致敬」、「拜訪」、「拜會」或「祭拜」。然而，不論博學之士或凡夫俗子，都經常採用「拜祖先」一詞，來形容那些暗示在某種超自然意義上拜祭祖先的禮儀行動，好像亡者已成爲某種神靈似的。由於「拜祖先」往往涉及上述的含意，我們較宜採用一個較貼切的詞語——「敬祖」，因爲這詞在英語不一定含有任何屬靈意義。因此，「敬祖」可指「拜」祖先，如上述一樣，又可指那些純粹用來表達尊敬或尊重已亡親人的禮儀。



不管中國的傳統敬祖禮儀是否添上超自然的意義，為所有參與這些禮儀的人來說，至少在某程度上，孝心常是舉行禮儀的動機。至聖孔子（公元前五五一至四七九年），把公元前一千年以來的歷史紀錄編纂在儒家的經典裡。其中，自公元前二千年以來，孝道是中國傳統的重要環節。在漢朝（公元前二零六至公元二二二年），朝廷官員嘗試恢復中國的傳統價值觀，期間重新發現了孔子的著作。從此，儒家的教導成了官方典籍以及中國教育制度的標準文本，而這些闡釋孝道意義的著作亦被標榜，視為對維持傳統中國價值觀具有莫大的重要性。

在漢語中，「孝」字是由「老」這表意字與其下的「子」字組成的。這幅圖象徵子應當按照「禮」尊重和照顧父母。儒家的《孝經》詳細解釋子女該如何尊重和感激自己的父母。中國傳統對子女孝順父母的要求，其程度在不同時期的法律中可見一斑，比如一名子女被定為不孝的話，他可能遭依法處死。

對個人來說，在父子關係以外，孝道帶有其他

後果。學習孝順父母，也讓孩子準備自己，善度儒家所規定人生的其餘四種主要關係：兄弟、夫婦、君臣和朋友之間的關係。孝道幫助人維持這一切關係的穩定，而且完美地助人達致社會的整體和諧。

儒家的經典不但敘述子女應如何看待健在的父母，還規定子女應如何對待已去世的父母。這就是說，儒家堅持孝道必須繼續透過外在的形式而表現出來，好使世界的和諧得以維持。《孝經》詳細說明，父子之間的連繫，並不因死亡而割斷，反而以不同的形式繼續下去。《禮記》指出，孝順的子女對父母應盡的責任，就是當父母在生時供養他們；當父母去世時舉行喪禮；還要在喪禮過後進行定期的祭祖儀式（禮記廿三，三）。如果每個人都按照生前和死後的「禮」行事，那麼，不但社會享有和諧，連宇宙也享有和諧。

傳統的敬祖儀式可以按照家庭的個別處境、地方和經濟狀況，以不同的形式來表達人對祖先的孝心。然而，食物、飲料、鮮花、香燭、牌位、叩頭、

焚燒冥強等，都是儀式中典型的基本成份。儀式總是在墳墓、在祠堂（如家庭能負擔）以及在家裡的供案舉行。傳統上，有些中國人相信亡者的靈魂有「三魂」，而這三個靈魂分別住在墳墓裡、在上述的牌位以及在靈界裡（雖然這方面的信念也有所不同）。因此，當一個家庭在墓前或在祖先的牌位前——非基督徒稱之為「神位」或「神主牌」——供奉食物和飲料，傳統的中國人相信亡者的靈魂是真實臨在的，且的確分享那些供奉的飲食。人們可在供奉食物時說話，如宣佈某些事情：孩子出生、安排婚禮或開始旅程等。

耶穌會士在十六世紀末，追隨中國傳教事業先驅意大利籍耶穌會士利瑪竇（於一五八二至一六一零年在中國）到達中國。他們面臨決定如何解釋這些傳統的敬祖禮儀的難題。他們須辨別那些尊敬亡者的儀式，是否純屬世俗的儀式，抑或涉及任何「非天主教」信仰。在那失傳的「一六零三年指示」裡，利瑪竇提出耶穌會的立場，即事實上，敬祖的

禮儀本質上並不導人迷信，因為這些禮儀沒有包含這種成份。然而，他承認有很多與禮儀相連的各種信仰，並在其後的著作中修飾這項聲明，補充指稱這些禮儀「可能」不是迷信的。

利瑪竇於一六一零年逝世後，其他傳教會亦獲得教宗批准在中國傳教。道明會士於一六三一年開始在中國建立傳教站，方濟會士則於一六三三年抵華。一六八零年，奧思定會士在大陸建立自己的傳教工作，而巴黎外方傳教會亦於一六八三年加入這些修會的行列。隨著這些修會的到來，皈依天主教的人數可能有所增加，而關於敬祖禮儀的解釋亦更容易出現爭論。

在天主教徒當中所產生的爭論，最終演變成中國禮儀之爭。無論如何，這個天主教會內部的爭論在十七世紀中國的傳教會士開始，但並不限於那個時空，因為爭論歷時三百年，其中不但牽涉馬尼拉的總主教和主教，還有廿六位教宗、教廷信理部的樞機、兩位宗座代表、巴黎大學神學院的一百六十

位學者，以及西班牙、葡萄牙和法國的國王、楊森主義者、佈道家費奈隆和布息特、作家萊布尼茲和伏爾泰、耶穌會聖人、路易十六世，還有中國十七世紀的兩位皇帝，及二十世紀中國和日本的官員。這樣，中國禮儀之爭正式於一六三三年開始，直至一九三九年才結束。

將敬祖禮儀理解為文化習俗抑或宗教敬禮，只不過是爭論的三個主要問題之一。其餘兩個問題包括：（一）士大夫在太廟尊敬孔子的禮儀應理解為世俗抑或宗教性質（這些禮儀十分相似那些敬祖的儀式，但往往按特殊的情況而祭獻豬或牛，並可能有表演劇目或樂曲）；（二）「名詞問題」，即傳教士難於協定一個最適當的中文詞彙來表達基督信仰中的天主。

雖然以上三個問題在禮儀之爭中是極為重要的，但我們在此只談論天主教會內的敬祖沿革。（利瑪竇也在其一六零三年的指示裡提出耶穌會的立場，認為儒家的禮儀是屬於文化性質的。）

直至二十世紀，禮儀問題才得以平息。然而，在此之前，教會在超過一個世紀裡，頒佈了一連串法令。一六四五年的法令是回應西班牙籍道明會士黎玉範（Juan Baptista Morales）向羅馬所提出的質詢。這是首份教會頒佈有關敬祖禮儀的聲明。這法令反對耶穌會把儀式解釋為世俗性質。

大致上，隨後頒佈的法令都是交替著支持和反對。情況總是這樣的：當耶穌會士提出一連串有關禮儀的問題而要求羅馬考慮時，傳信部便作出對他們有利的裁決；然而，每當別的修會向聖部提出一連串問題，從他們的角度來描述敬祖的情況時，教會又會支持他們的解釋，認為這些禮儀應被視為宗教禮儀，禁止天主教徒參與。

繼教會於一六四五年、一六五六年及一六六九年發表的重要法令之後，教會繼續出現了一七零四年的決議，教宗克萊孟十一世於一七一零年頒佈的法令及一七一五年的〈自登基之日〉（*Ex illa die*）宗座憲令、宗座特使嘉樂（Jean Ambrose Charles

Mezzabarba)發表的牧函，以及教宗克萊孟十二世於一七三五年頒佈的簡詔後。而一七四二年的〈自上主聖意〉(Ex quo singulari)詔書可說是二十世紀前，聖部所發表最後的詔書。這詔書重申上述各文件所包含的問題。基本上，它肯定一七一五年的〈自登基之日〉宗座憲令(主要根據一七零四年的法令而撰寫的)，堅決反對敬祖禮儀，並要求傳教士發誓遵守依從這些指示。〈自上主聖意〉詔書亦宣判嘉樂在其一七二一年的牧函所載的「八項准許」無效，因為該牧函削弱了〈自登基之日〉宗座憲令的部份要求；詔書試圖澄清〈自登基之日〉宗座憲令其中一項頗為模稜兩可的條款，就是甚麼禮儀是民間和政治的禮儀，甚麼禮儀不是；這文件還指出，傳教士必須遵守憲令的每一條款，否則遭到絕罰，如果修道人違反這些誓願，便會受到「各方的」摒棄。詔書除重申一七一五年〈自登基之日〉宗座憲令所提出的誓言外，還要求傳教士加強自己的承諾，答應遵從一七四二年詔書的每項條款。

〈自上主聖意〉詔書還禁止在教會內部繼續正式討論中國禮儀之爭(儘管還存在一些關於解釋上的問題，因為文件確實仍有模稜兩可之處，例如應否准許保留只刻上亡者名字的祖先牌位)。然而，鑑於在日本發生的一次事件，禮儀之爭這問題又再次活躍起來。

一九三零年代初期，日本軍國政府爲了激勵精神統一和動員人民，便把神道教立爲國教，要求所有國民在國立的神社舉行敬禮。此外，由於日本已佔領和掠奪中國東三省，建立滿州國，亦由於日軍在那裡建立了「王道」(一種儒家學說)，以統一新政權的精神，所有公民都要到孔廟致敬。因此，在日本統治的這兩處地方，天主教徒便產生了良心危機。在日本，天主教徒公開反抗：一九三二年五月五日，上智大學數名天主教學生拒絕參與在Yasukuni神社舉行的儀式。這事件迫使日本政府以書面向天主教會宣稱，在日本的神社前和在滿州國的孔廟前所舉行的儀式，並沒有任何宗教成份，純粹

是文化習俗而已。

爲回應上述的官方聲明，傳信部於一九三九年十二月八日頒佈法令，推翻一七四二年的〈自上主聖意〉詔書，宣告天主教徒獲准參與敬祖（和敬孔）儀式。這份一九三九年頒佈的訓示稱爲〈中國禮儀敕令〉（*Plane compertum est*）訓示，並由教宗比約十二世准印，宣稱國家舉行的敬孔禮儀以及喪禮和定期的敬祖禮儀，都是展示尊敬和尊重。訓示還聲稱，在歷史的某些時期裡，這些禮儀可能含有外教的成份，但在經過了多個世紀後，現時只屬文化的表達方式而已。訓示還准許採用祖先牌位，但只可刻上亡者的名字。（頗爲有趣的一點是，康熙皇帝早在一七零零年宣稱中國的禮儀沒有宗教成份，羅馬卻不相信。）

有關禮儀的下一個重要發展，就是梵蒂岡第二屆大公會議（一九六二至一九六五年）的成果。在召開梵二期間，天主教會除處理其他問題外，還呼籲承認全球各民族透過自己的本土傳統所表達的天

賦和文化，好使普世教會能學習每個民族的文化成份。梵二的聲明超越了純粹准許天主教徒參與地方傳統，正如〈中國禮儀敕令〉訓示所宣佈的一樣。確切點說，在梵二文獻中所載的，例如《教會傳教工作法令》鼓勵本土的天主教徒促使自己的國家充滿基督的訊息，而《禮儀憲章》則呼籲在天主教會內制訂新的禮儀，以清楚表達個別民族或文化的世界觀。（「本地化」就是用來形容這過程的詞彙。）

上述所提及的梵二法令有助於斌樞機（當時的唯一中國籍天主教樞機）於一九七一年一月廿七日，進行首次由天主教聖職人員主持的敬祖儀式。這次敬祖禮儀在臺灣台北市舉行，有一千人在現場觀看，並作全國電視轉播。人們可看到很多傳統儀式的成份：食物、飲料、香燭、鮮花、鞠躬和說話。然而，傳統的祖先牌位則欠奉。羅光總主教與成世光主教連同儒家學者，爲這次天主教禮儀制訂指示，在說話上把基督信仰的天主觀和天主教諸聖相通的傳統，與儒家傳統孝道所鼓勵的尊敬和追念融匯一起。

一九七四年十二月廿九日，中國主教團在台灣台北發表首個正式的中國追思祖先禮儀文本，稱爲《建議的天主教祖先追思禮儀（教會及家庭適用）》。這文本把天主教傳統與敬祖結合一起，甚至比于樞機的儀式更詳盡，一九七一年公開禮儀所提及的一切供品都包括在內。這個禮儀文本共分六個部份，包括宗旨、一般原則、祖先牌位形式詳述（除《中國禮儀敕令》所准許刻上亡者的名字外，還可刻上其他字句），還有教會禮儀和家庭禮儀的特定形式，兩者均包括傳統的奉獻以及選自德訓篇四十四章一至十五節的讀經或「另一篇合適的讀經」；教會的禮儀可在農曆新年期間、清明節、諸聖節、追思已亡節舉行；至於家庭禮儀則可在公眾假期和重要的家庭場合中進行；教會禮儀包括信友禱文和講道；家庭禮儀則包括爲祖先祈禱，亦可隨意追念先祖的事跡。

在于斌樞機主持的禮儀中，向祖先象徵式地奉獻供品，作爲尊敬和尊重的標記，亦展示對祖先的

孝心。當他和聚集一起的人爲祖先祈禱時，正如任何天主教徒都會在天主教諸聖相通的傳統下，爲受苦的教會（那些在煉獄的人）或凱旋的教會（那些在天堂的人），這樣，儒家傳統和天主教傳統就顯然地互相補足，以致兩者成爲一體。至於主教團的禮儀，由於在禮儀開始時先公開闡明儀式的意義和重要性，因此，本土儒家傳統與天主教傳統之間的融合（按梵二本地化的目標）就更加完整。禮儀文本的「宗旨」和「一般原則」宣稱，孝道有助達成基督徒的一個目標：帶領個人更接近天主。事實上，首項宗旨指出，舉行儀式的原因，就是「強調天主要我們以『孝敬父母』這誠命作爲基本精神，激勵天主教徒之間的孝道，並增強向天主的孺慕之情」。首項原則澄清，作爲真正孝順的天主教徒，必須藉著爲亡者祈禱而參與諸聖的相通：「爲紀念祖先，爲回報他們對我們的祝福，我們須時常爲他們能進入天國而祈禱和奉獻彌撒，並滿全我們孝敬的義務。」主教團禮儀的首兩個部份，不但証實天主教徒舉

行敬祖禮儀是表達諸聖相通的傳統，還公開聲明中國傳統如何成爲信徒遵守第五誡的一種方法。當然，這些傳統都在儀式舉行時，尤其在誦唸祈禱文時表達出來的。

我們可在台灣、美國以及散居各地的華籍天主教徒所到地方，找到主教團禮儀的不同版本。在美國，至少有十四個堂區在農曆新年以及一些主教團禮儀文本列明的節日裡，舉行上述的教會禮儀。在美國通行的七個敬祖禮儀文本中，內容有少許分別。例如：只有四個版本提及信友禱文，而其中一個版本更沒有提及讀經。有些在文本的開端解釋禮儀的意義，其餘則沒有。然而，美國的禮儀獨特之處，就是包括致候禮（在四個文本中）以及追思禱詞（在兩個文本中）。向天主和向祖先致候，不但表達出中國人以感恩之情紀念生命本源（尤其取材自儒家著作的「山」和「水」的形象），也表達承認所有來自祖先的「恩典」，因爲天主創造了我們的人靈。另一方面，紀念禱詞讚揚中國文化的古跡和美

德，並承認中國文化能貢獻世界。明顯地，現時還未有固定的禮儀；而現有的準則，就是主教團禮儀的不同版本。

就台灣和美國以外舉行中國天主教禮儀而論，我們並不看到香港或大陸的天主教徒舉行類似上述的敬祖禮儀。然而，一些簡化的敬祖儀式，例如在墓前獻花和鞠躬，也在中國出現，這當然也可在台灣和美國看到。我們應緊記，中國人並非唯一具有敬祖傳統的民族，在其他文化，例如韓國、非洲等國家，人們也努力把天主教信仰與敬祖習俗融合一起。

□