

清中前期巴黎外方传教会与中国礼仪问题

——以丧葬为中心

□ 韦 羽

[内容摘要] 巴黎外方传教会对中国礼仪的态度比较鲜明地体现在对丧葬的问题上。该传教会坚定的执行和实践罗马教廷关于禁止中国礼仪的敕令,不仅是天主教排他性的表现,更是为了适应当时恶劣的传教环境。

[关键词] 清中前期;巴黎外方传教会;中国礼仪问题;丧葬。

[作者简介] 韦羽,暨南大学中国文化史籍研究所2006级博士研究生。

中国礼仪之争是中国天主教史上的重大事件之一。与罗马教廷关系密切的巴黎外方传教会(法文名:La Société des Missions-Etrangères de Paris)不仅在礼仪之争中扮演了重要角色,而且还坚定的执行和实践教宗关于禁止中国礼仪的敕令,尤其注意维持丧葬仪礼的天主教的纯洁性。这不仅是天主教排他性的表现,也跟清中期巴黎外方传教会在四川的传教形势和策略有关。

一、巴黎外方传教会与“礼仪之争”

17、18世纪的礼仪之争是中国天主教史上的一件大事。这场争论主要围绕三个问题而展开:是否可以用“天”“上帝”来翻译天主教中的主宰真神;祭孔之典是否与天主教的教义不相违背;祭祖之礼是否与天主教的教义不相容;这些仪式是否有迷信成分、教徒能否参加。虽然是三个各自不同的问题,但彼此又有关联,挑战以“孝道”

为中心的中国儒家封建社会。争论持续了半个世纪左右,罗马教廷为之两度派出使节来到中国,其对近代中欧关系影响之深,可谓难以估量。

在礼仪之争中,当时的福建宗座代牧、巴黎外方传教会的颜珣(Charles Maigrot)扮演了重要角色。颜珣于1683年随巴黎外方传教会创始人之一方济各(François Pallu,1626—1684)主教赴中国传教。1684年方济各去世,临终前指定颜珣为中国传教区的总管。1687年,颜珣被教皇英诺森十一世(Innocent XI,1676—1689)正式任命为福建宗座代牧。六年之后即1693年,也就是著名的康熙容教诏令颁布一年之后,颜珣在福建长乐县发布了著名的有关的中国礼仪的七项禁令,要求福建各会传教士执行。

颜珣禁令的内容主要有7项:(1)禁用“天”“上帝”称唯一真神,只能用“天主”这一称呼;(2)严禁在教堂悬挂有“敬天”字样

之牌匾,已挂之牌匾限时摘除;(3)不得以1656年教宗亚历山大七世(Alexander VII,r.1655-1667)的敕谕为接口祭祖祀孔,因当时所依据的材料有问题;(4)不允许中国教徒参加每年两次的祭祖敬孔的仪式;(5)禁止教徒在家使用先人灵牌,在一时难以完全禁绝情况下,至少禁用“神祖”“神位”“灵位”等字样,而只写“位”字;(6)严禁传播那些能误导众人、促进迷信的言论;(7)不受古书中无神论和迷信内容的影响等。

颜珣七项禁令的发布,打破了当时在华各修会(传教会)的妥协,各会传教士反响很大。1694年,颜珣将禁令上呈教宗,两年后他升为主教,意见始得教廷之重视。教宗英诺森十二世把这一敕令交给圣职部,委派四位红衣主教讨论有关问题。继任的格勒门德十一世(Clement XI,r.1700-1721)继续,终于1704年定夺有关中国的“礼仪问题”,颜珣的说法基本大获全胜,祭祖祀孔遭禁止,且为避免教外之人将物质之天与“天主”视为一体,传教士也被要求应完全禁用“天”和“上帝”等词^①。

颜珣发布如此七项禁令,与巴黎外方传教会亟欲扩展其在东方的势力范围攸关。同法国国王和法国政府关系密切的巴黎外方传教会与教廷传信部都希望取代或者压制由西班牙、葡萄牙两国保教权所支持的各传教会如方济各会和多明我会。当巴黎外方传教会在暹罗发展比较顺利后,方济各于是带着颜珣来华发展。该会欲在亚洲各国建立其势力范围的企图心,或许

是颜珣提出七项禁令,激化礼仪问题的重要原因。而颜珣之所以将战场延伸至罗马,大概也是希望透过此举能以教廷的力量来压制受葡萄牙保教权支持的耶稣会,从而确立他在中国传教区的领导地位^②。

巴黎外方传教会的另一位神父梁弘仁(de Lionne),则在欧洲为自己的教会呐喊助威。颜珣发布七项禁令之后,也在福建传教的梁弘仁立即表示支持,还多次通过信函解释自己的立场和看法,更是与本会另一传教士李斐理(Le Blanc)一起同颜珣于1701年1月25日在福建长乐会面,商讨“礼仪之争”的应对措施,决定从他们三人之中选定一人返回欧洲,到罗马向教宗当面报告有关中国“礼仪之争”的事实和意见,结果梁弘仁被选中。在罗马逗留期间,梁弘仁不仅获得了教宗英诺森十二世的接见,还经常与圣部的枢机主教会面,让他们了解相关的中国礼仪问题,甚至请求教宗发布文告谴责耶稣会^③。因此,教宗对礼仪禁令的定夺,梁弘仁在欧洲的活动不无影响。

二、罗马教廷对礼仪问题的立场

在礼仪之争事件中,罗马教廷的态度亦多次转变。1643年,多明我会士黎玉范(J.B.de Morales)返回欧洲,向罗马教廷传信部提出十七个关于中国礼仪的问题,其中包括:中国信徒是否可以参加政府举行之祭奠;是否可以参加祭孔典礼及丧葬拜祭之仪;是否可以参加祭拜祖先牌位之典礼及举行其他祀祖仪式;在对中国人举

行洗礼之时,是否告其天主教之教义绝对禁止敬拜偶像及举行其他祭典;等等。1645年9月,罗马教廷经教宗英诺森十世(Innocent X)批准,发布通谕禁止天主教徒参加祭祖祀孔。但是,耶稣会士卫匡国(Martin Martinius, 1614-1661)于1651年再次到罗马向教宗申辩,五年后教宗亚历山大七世(Alexander VII)决定准许耶稣会士按照他们的理解参加祭祖祀孔等活动,只要不妨碍教徒的根本信仰^④。

1704年,因为颜瑯七项禁令的提出将礼仪问题激化,或许也因为教廷方面被长达半个世纪的礼仪之争所困扰,教宗格勒门德十一世颁布敕令,中国礼仪被正式裁定为是一种异端宗教活动,应予禁止。其中规定有春秋二季,祭孔子并祭祖宗之大礼,凡入教之人,不许做主祭、助祭之事,连入教之人,并不许在此处站立,因为此与异端相同;凡入天主教之官员或进士、举人、生员等,于每月初一日、十五日,不许入孔子庙行礼。或有新上任之官,并新得进士,新得举人生员者,亦俱不许入孔庙行礼;凡入天主教之人,不许入祠堂行一切之礼;凡入天主教之人,或在家里,或在坟上,或逢吊丧之事,俱不许行礼。或本教与别教之人,若相会时,亦不许行此礼。凡入天主教之人,不许依中国规矩留牌位在家,因有“灵位神主”等字眼,又指牌位上有灵魂。要立牌位,只许写亡人名字等^⑤。

1715年,教宗克雷芒十一世(Clément XI)又颁布“自登基之日”(the Bull Exilladie)的通谕,重申必须绝对遵守1704年的禁

令,否则将受逐出教会的处罚。所有传教士必须宣誓服从。1721年,耶稣会士在罗马教廷特使嘉乐(Carlo Ambrosius Mezzabarba)来华宣布“自登基之日”谕旨时附加了八条变通的办法,准许教友家中供奉祖宗牌位,但牌位上只许写先考、先妣姓名,两旁加注天主教孝敬父母的道理;准许在改正的牌位前或亡人棺材前叩头;准许在丧礼中焚香点烛,但应当声明不从流俗迷信;准许在改正的牌位前或亡人棺材前供陈果蔬,但应当声明只行社会礼节;准许新年和其他节日在改正的牌位前叩头,等等^⑥。

1735年,教宗克莱芒十二世(Clement XII)认为“嘉乐八条”与教义不合,宣布废除。1742年教宗本尼狄克十四世(Benedict XIV)颁布“自从上主圣意”(Ex quo singulari),重申“自登基之日”禁约。该通谕还禁止在华传教士讨论“礼仪”问题。自此到1939年,长达300多年的礼仪之争持续蔓延于中国社会。到了1939年教宗庇护十二世(Pius XII)才修改了之前那些教宗颁布的“绝对”禁令,发布“众所皆知”(Plane Compertum Est)通谕,允许教徒参加祭孔仪式,可以在教会学校中放置孔子之肖像或牌位,并容许鞠躬致敬;如果教徒必须出席带有迷信色彩的公共仪式是,必须抱持消极的态度;在死者或其遗像、牌位前鞠躬是被允许且是适当的^⑦。

三、巴黎外方传教会对待葬礼的态度和规定

自从马青山(de Martiliat)主教同当时

的四川宗座代牧遣使会的穆天尺(Mullener)主教周旋,为巴黎外方传教会重新获得四川教域权之后,他所做的第一件事情便是表明其对中国礼仪的立场。1744年10月9日,他发布代牧令,要求教徒遵守教廷关于礼仪的决议^⑧。随后,为贯彻礼仪教谕,马青山又于1745年8月12日以代牧名义,修改当时刊行的部分教理书籍的内容和某些基督教仪式,他还特别制定出办理婚嫁和丧葬的基本原则,明确地将与天主教教义不一致的习俗仪式剔除在外,将罗马的礼仪教谕具体化^⑨。

马青山的丧葬谕令分成命令、允许和禁止三部分,分别为“命令教徒必须按天主教仪式举行葬礼,如异教徒参加天主教徒的葬礼,必须要求他们不能做出具有迷信性质的礼节:允许在葬礼中使用纯世俗的礼仪,如布置灵堂,为死者换裳、入殓、保存遗照和在特定的地方刻上死者的姓名和封号;但禁止为临终者盥洗,接临终者的最后一口气,禁止向尸体行叩头礼,以异教徒的方式烧香点烛、献花、献酒和献肉,在棺木前摆放灵牌,跪拜和保存灵牌,像异教徒一样上坟跪拜、分吃祭品和烧冥币等”^⑩。

马青山之后的冯若望(Jean-Didier DE SAINT MARTIN)主教出任四川宗座代牧时(1784-1801),在叩头礼上仍然没有丝毫宽容。他认为叩头是一种迷信的礼仪。他在回复交趾代牧德贝艾纳主教(Mgr Piangeau de Béhaine)的信中确定:“无论在书籍中还是在日常行为中,中国人都相信父母的亡

灵在死后进入某一种仙界,因而他们以敬神的礼仪祭拜父母的亡灵。这也就是他们为什么设灵位,为亡灵起与神一样的名号,进行祭拜和祭酒,甚至建庙宇,向亡灵祈求赐福与感恩。如果发迹或获得荣耀,他们认为正是祖先的荫庇。”“叩头是向父母的灵魂表达一种崇拜,异教徒在叩头时有向父母的灵魂许愿和祈福。”“否则的话,连续几任教宗在长达多年的时间里,不可能将一种只是纯粹地表达孝道的礼仪视为迷信。更甚的是,在严峻的环境里,传教士仍然应教育教徒和支持这一信条,尽管存有迫使教徒就范的迫害和背叛的危险。姑且撇开教宗无过错原则不谈,可以肯定的是,所有法国天主教身学家都认为圣部的决议是永恒的。在此意义上,圣部不可能让良好的风化受到一种有害的错误的影响。因此,明确根据无过错原则得出的决议,没有任何理由反对,我必须断定提及的仪式确实是迷信的。”^⑪

到了18世纪末,巴黎外方传教会在四川的教务发展迅速,传教活动也比较公开,教徒与教外人士的交往日趋频繁,一些传教士和教徒又对丧宴禁令提出不同看法。当时对教徒的规定是,凡天主教徒参加教外人的葬礼时,也要有尺度的捍卫自己的信仰,不能做出具有迷信性质的举动,如只能向死者家属赠送金钱,以示悼信,不能送祭品,禁止出席丧宴,这是因为担心教徒在异教徒的教唆下,向灵牌或棺材致礼,或做出其他迷信的举动^⑫。因此,这时候一部分意见认为应该遵照先例,继续严格执行禁

令；而另一部分人则认为教会应该有条件地宽容教徒参加教外人的丧宴，以避免不必要的摩擦。因为丧宴有两种，一种是丧礼当天的，一种是葬礼过后的。第一种情况尽管有献、吃祭品的举动，但不应该禁止教徒参加。因为葬礼当天的宴请似乎只是为了答谢那些出力和出钱帮助操办丧礼的人^⑧。

对于这一问题，接任冯若望继任四川宗座代牧的徐德新(Gabriet-Taurin DUFRESSE)主教于1801年向罗马提交关于此问题的报告。他虽然选择偏向于后一种意见，但是在报告中他用词谨慎。他认为：“根据中国人的习惯，被邀请出席丧礼者也会被邀请去吃宴席，这样的宴请是诚挚的。传教士可以证实，这与祭拜没有关系，既然传教士同意教徒在举丧当天出席丧礼，也尽管在这样或那样的情况下，宾客会进食献给死者的祭品。我不敢对此问题进行裁决。如果教徒没有出席拜祭仪式，只是参加丧宴，此外他们给死者家属的钱财完全不同于祭品。而是一种安慰，一种帮助，用于资助家属购买丧服和其他丧礼用品，而宴请是酬谢这种资助的行为，那我认为不必对此过分担心，尤其是他们有足够的理由去参加宴请以避免因拒绝而招致的争吵、怨恨和忿怒。”^⑨不过，罗马对此报告的答复仍是重申禁止教徒参加丧宴，认为宴请过程中参杂有迷信仪式。

四、对巴黎外方传教会关于丧葬礼态度和规定的认识

巴黎外方传教会对于丧葬礼的态度和

规定，从宗教和教义的角度来看，是天主教排他性的表现。天主教的唯一信仰、耶稣基督的唯一救世之路、基督的启示完成论等天主教教义是绝不能允许其他神的存在，反对偶像崇拜。如果接受中国传统的祭礼，那就表明另有神或偶像与天主同在，那么，中国也就可能有自己的启示或救赎的可能，若是这样，天主教就没有在中国传教的必要了^⑩。这也是一种“摒弃模式”，认为中国传统丧葬礼仪中的叩头、保存和跪拜灵牌及吃宴席是异教文化的一部分，属于异教行为，这在本质上与天主教是不能相容的^⑪。

另一方面，巴黎外方传教会对于教廷关于礼仪禁令的执行，则表现出其与教廷的密切关系，有学者将巴黎外方传教会与罗马的关系定位为“直接隶属的组织关系”，前者是属于后者的一个传教团体，是后者在华的代言人^⑫。因此，礼仪之争中教廷方面似乎更愿意听取巴黎外方传教会的报告，以颜当和梁弘仁二人的事迹即为证明；而巴黎外方传教会则对教廷的决定绝对的服从，从马青山到冯若望再到徐德新，不外乎如此。即便徐德新对丧葬礼中的吃宴席看法有所松动，但因传信部仍令禁止，徐德新也不得不执行。

再者，巴黎外方传教会的这一做法也与其在四川的传教形势和策略有关。郭丽娜在其博士论文对此评价道：“从文化传播的角度来看，这种过分偏执的举动却可能导致灾难性的后果……雍正以后一百一十多年来，天主教上为朝廷和地方官所禁止，

下为民间所排斥。面对这样的困境,入川的巴黎外方传教会宗座代牧仍未能深刻反思,反而继续坚持一神主义论,以救世主的心态传播天主教,积极执行礼仪禁令,并在实践中将其具体化,不断地加深民和教之间那道人为划出的文化鸿沟。这种文化种族主义的做法为近代血腥民教冲突的爆发深埋下导火线。”^⑩姑且不论近代教案爆发的导火索是否因为对罗马礼仪禁令的执行,“这种过分偏执的举动”并未同清中前期四川天主教会的兴盛发展有多大冲突,事实反而是,在长达百年的禁教期里,偏隅内地的四川天主教教务由于巴黎外方传教会的经营而达到一个鼎盛的时期,至1804年四川已有18位国籍神父和4万名教徒。这一数字常常被研究者用来证明禁教期天主教所获得的发展。因此,巴黎外方传教会禁止中国礼仪的做法,是为适应当时恶劣的传教环境,以保持教会的纯洁性,坚定教徒的信仰。■

注释:

①吴旻、韩琦:“礼仪之争与中国天主教徒——以福建教徒和颜当的冲突为例”,载《历史研究》2004年第6期。

②黄一农:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》第394页,上海古籍出版社2006年版。

③许明龙:《黄嘉略与早期法国汉学》第9-10页,中华书局2004年版。

④陈方中、江国雄:《中梵外交关系史》第66-76页,[台湾]商务印书馆2003年版。

⑤⑦[美]苏尔、诺尔编:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》第6、9篇,沈保义、顾卫民、朱静译,上海古籍出版社2001年版。

⑧韩承良:《中国天主教传教历史》第55-56页,[台北]思高圣经学会出版社1994年版。

⑨⑩⑪⑫⑬⑭Adrien Launay, *Histoire Missions de Chine: Mission du Se-Tchoan*, Vol 1, Paris:Téqui, 1920, p212, pp212-213, p102, p102, p103.

⑮Adrien Launay, *Histoire Missions de Chine: Mission du Se-Tchoan*, Vol 2, Paris:Téqui, 1920, pp334-336.

⑯Adrien Launay, *Histoire Missions de Chine: Mission du Se-Tchoan*, Vol 2, Paris:Téqui, 1920, appendice.

⑰⑱金秉洙:《冲突与融合:佛教与天主教的本地化》第24-26、84页,光启出版社2001年版。

⑲梁家麟:《基督教与中国祖先崇拜:一个教牧角度的回应》第164页,载刑福增、梁家麟:《中国祭祖问题》,建道神学院1997年版。

⑳郭丽娜、陈静:“论巴黎外方传教会天主教中国本土化的影响”,载《宗教学研究》2006年第2期。

㉑郭丽娜:“清代中期巴黎外方传教会四川传教模式述评”,中山大学2007年博士论文。

作者: [韦羽](#)
作者单位: [暨南大学中国文化史籍研究所](#)
刊名: [社会科学论坛](#)
英文刊名: [TRIBUNE OF SOCIAL SCIENCES](#)
年, 卷(期): 2009, ""(10)
被引用次数: 0次

参考文献(13条)

1. 吴旻, 韩琦. [礼仪之争与中国天主教徒——以福建教徒和颜当的冲突为例](#)[期刊论文]-[历史研究](#) 2004(06)
2. 黄一农. [两头蛇: 明末清初的第一代天主教徒](#) 2006
3. 许明龙. [黄嘉略与早期法国汉学](#) 2004
4. 陈方中. [江国雄 中梵外交关系史](#) 2003
5. 苏尔, 诺尔, 沈保义, 顾卫民, 朱静. [中国礼仪之争西文文献一百篇\(1645-1941\)](#) 2001
6. 韩承良. [中国天主教传教历史](#) 1994
7. Adrien Launay. [Histoire Missions de Chine: Mission du Se-Tchoan](#) 1920
8. Adrien Launay. [Histoire Missions de Chine: Mission du Se-Tchoan](#) 1920
9. Adrien Launay. [Histoire Missions de Chine: Mission du Se-Tchoan](#) 1920
10. 金秉洙. [冲突与融合: 佛教与天主教的本地化](#) 2001
11. 梁家麟. [基督教与中国祖先崇拜: 一个教牧角度的回应](#) 1997
12. 郭丽娜, 陈静. [论巴黎外方传教会天主教中国本土化的影响](#)[期刊论文]-[宗教学研究](#) 2006(02)
13. 郭丽娜. [清代中期巴黎外方传教会四川传教模式述评](#) 2007

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_shkxlt200910038.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 82ec41a1-bdc6-4a84-8d27-9e4d008bbe81

下载时间: 2010年12月15日