

# 1930 年代羅馬教廷結束「禮儀之爭」之研究\*

陳聰銘\*\*

## 摘 要

自 1742 年天主教羅馬教廷以一紙通令，禁止教徒行祭祖敬孔的儀式，也禁止再討論相關議題以來，儀式問題呈凍結狀態，對中國和同樣有類似習俗的鄰國天主教會的發展形成一股阻力。本研究探討促使教廷從初期教會歷史的觀點和新的國際視野，重新審視中國儀式此一舊問題的緣由與過程，觀察在 1930 年代中短短的七年之內，日本、滿洲國和中國教徒行傳統儀式的問題如何先後獲得解決。

本文的架構安排，以事件發展的時間先後次序為主。先分析中國傳統宗教與儒教在清末民初的轉變，以及祭孔敬祖的儀式世俗化趨勢更為明顯之時代背景，再銜接至剛恆毅駐華的 1920 年代天主教儀式問題重獲重視的情形。突發的日本神社參拜事件則直接引發教廷介入，從而發展出解決問題的方法與模式，也連帶解決了滿洲國因政治因素而出現的祭祀問題。最後，教廷參酌了處理這兩個案例的模式，於 1939 年底宣布解除中國儀式禁令。本文最後針對教廷對中國教會發布通令的時代性意義做一整體的分析，再評估對往後教徒可能產生的影響，並觀察中國儀式後續的發展，以瞭解 1939 年的通令對華人教會的重要性。

**關鍵詞：**剛恆毅、中國禮儀之爭、中國天主教儀式、神道神社參拜、  
滿洲國王道

---

\* 本文蒙兩位匿名審查人詳閱斧正，筆者深感受益良多，謹此衷心致謝。

收稿日期：2010 年 3 月 25 日，通過刊登日期：2010 年 10 月 14 日。

\*\* 輔仁大學天主教學術研究院博士後研究人員

## 前 言

自 1742 年羅馬教廷對「中國禮儀之爭」(Chinese Rites Controversy)拍板定案，重申禁止祭祖祭孔，更明令教內不可再討論相關議題後，中國教會進入另一個發展階段，所謂的「爭」已不存在，乃因不得爭也。「禮儀之爭」自 1742 年至 1939 年間成爲遭凍結而尙待解決的議題。此一事件影響中西文化交流史至鉅，本文研究動機，即在於探討此一延宕長達兩世紀的「禮儀之爭」如何於 1939 年圓滿落幕。<sup>1</sup>

清廷禁教後雖然有迫害和教難在各地發生，但是許多的教徒團體依舊發展出自己的生存方式。西方列強以武力進入中國後，帶動中國社會文化的劇變，也迫使知識分子展開社會與教育改革。這些清末的革新，引發了中國傳統宗教與儒教的轉變。迨至 1920 年代，中國和國際局勢的變化以及教會神學思想的變遷，促使教廷和中國教會人士重新檢視東亞地區傳統的悼祭亡者、祭祖和敬孔的本質，從而瞭解到進行禮儀革新的必要性。

直接引發教廷面對中國儀式問題的是 1930 年代日本教會的神社參拜。此問題須溯源至東亞文化之共通性。十八世紀教廷禁令生效時，影響的不僅限於中國教會。儒家的祭祀觀對中國與鄰國的文化有長遠的影響，東亞人民大都有祭祀祖先的習俗；此外，孔子的人格與學說在這區域的地位也十分崇高，所以祭孔儀式也同樣具有特殊文化象徵性，於是就形成了一個地域性的「祭祀文化圈」。是故，教廷針對中國禮儀問題發出的禁令，等於也將「祭祀文化圈」的國家與教會都涵蓋在內了，如日本、韓國、安南等等，可以說東亞的教會大多受到影響。

爲了有系統地爬梳「中國儀式問題」自十九世紀以來的演變，直到完全解

---

<sup>1</sup> 「禮儀」(liturgy)與「儀式」(rite)在中文翻譯中容易遭混淆：天主教禮儀是教徒藉著祈禱和祭典所進行的崇拜表達方式，唯有教廷才具有正式的權利制定禮儀，頒布統一版本的禮儀書籍；儀式是教內人士遵行的一套典禮的次序與形式。《Canon 1257》，dans Adrien Cance. *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique* (Paris: Librairie Lecoffre, 1929), tome 3, p. 85.

決的過程，本文在論述的架構上，以事件發展的時間先後為主，分為六個章節：

1. 首先就清末民初的宗教與儒教之轉化和教廷新的傳教方針，對天主教會儀式發展的影響做一分析。
2. 以剛恆毅(Celso Costantini, 1876-1958)為中心，討論他在華期間對儀式問題的思考與重要經歷，對於往後處理該問題時的啟發。
3. 從歷史與國際局勢的角度，探討日本教會如何面對教徒至神社參拜的問題，為儀式問題定下基調。
4. 討論議題銜接至日本關東軍引發的滿洲國的祭孔問題，再轉回至日本，考察教廷如何明快地處理此一充滿政治敏感性的宗教問題。
5. 探討教廷在 1930 年代中國內憂外患以及相關國際情勢背景之下，開放行中國儀式通令的內容，以及該事件蘊涵的重要性，並將教廷發布三個通令的時代背景與考量面向做一整體的評估，分析 1939 年通令對往後中國教徒的重要性與可能產生的影響。結論中，進一步追索中國儀式的後續發展，以中國教會傳統與精神的主要繼承者——台灣教會——為對象，觀察儀式如何在 1939 年的基礎上加以創新。

行文中，相關人物的時空穿插在事件各階段的發展中，其中以先後擔任教宗代表(1922-1933)與傳信部秘書長(1935-1956)的剛恆毅為靈魂人物。本研究的目的，欲呈現出天主教教會彼此唇齒相依，在歷史演進的過程中共同成長的事實。其次，藉由跨越國家與區域的研究，期待為東亞的教會史做一個較完整的呈現與剖析。

## 一、十八世紀以降中國天主教儀式問題的發展概況： 從國際脈絡與中國社會文化變遷觀察

本節就「禮儀之爭」爆發之後到 1920 年代之間，中國社會思潮與天主教禮儀儀式發展的情形，分三部份論述：天主教儀式之演變、儒教世俗化和民初定孔教為國教之問題，以及羅馬教廷的傳教策略與立場。這些議題之探究，有助於呈現教會所處的大環境，及儒教的變遷，進而釐清國家社會的變遷如何影響教會人士思考祭祖祭孔之問題。

(一) 「禮儀之爭」之後，儀式問題的核心議題與發展

清史中「禮儀之爭」起因，可追溯自明末耶穌會士，在 1610 年利瑪竇死後，針對他向中國傳統敬祖祭孔禮俗所抱持的開放態度，以及他使用的「天」、「上帝」之稱呼展開的爭論。經過近一世紀的爭辯，<sup>2</sup>1704 年 11 月 20 日，教宗克雷芒十一世 (Clement XI, 1700-1721 在位) 規定教徒不可參與祭孔、不可向亡者遺像或墳前行禮、不可放置祖先牌位，不可有「靈位在此」等字眼；如要立牌位，只可寫亡者姓名，且應在牌位旁註明天主教孝敬父母之道云云。<sup>3</sup>為確保該決議得以如實施行，教廷於 1715 年 3 月 19 日發布《自登極之日》(*Ex illa die*) 通令，除了重申禁令之外，還敕令到中國的傳教士一律在履行職務前，宣誓效忠教廷。<sup>4</sup>1742 年教宗本篤十四世 (Benedict XIV, 1740-1758 在位) 發布《自從上主聖意》(*Ex quo singulari*) 通令，確認了《自登極之日》通令的效力，並嚴禁教內人士討論相關問題，<sup>5</sup>這一問題從此被封存起來。

從此，教會進入教難時期。清廷對查禁天主教活動鬆緊不一，與地方政府是否積極行動有關。以北京為例，自 1805 年至 1835 年止，迫害就沒停過，傳教士無法在同一地久留，教徒們四處逃散。所以，一些較熱心的教理師負起教育信徒的責任，四處奔波。<sup>6</sup>中國天主教會的情況在 1840 年左右時，顯得十分衰敝，「且持續衰敗中，甚至於最終可能完全毀滅」。<sup>7</sup>在政治壓力下，許多

<sup>2</sup> 有關禮儀之爭的過程，可參閱 Joseph Sebes, S.J., "The Precursors of Ricci," in Charles E. Ronan, S.J. and Bonnie B.C. Oh, eds., (Chicago: Loyola University Press, 1988), p. 49; James Sylvester Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot, Hants, UK: Scolar Press, 1993), pp. 58-70.

<sup>3</sup> Ray R. Noll, ed., *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, trans. Donald F. St. Sure, S.J. (San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992), pp. 10-11.

<sup>4</sup> Ray R. Noll, ed., *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, trans. Donald F. St. Sure, S.J., pp. 46-50.

<sup>5</sup> Ray R. Noll, ed., *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, trans. Donald F. St. Sure, S.J., p. 49.

<sup>6</sup> Mouly 所寫之書信，刊登在 *Annales de la Propagation de la Foi*, tome 10, pp. 111-113. 引述自 R. Le Roux, M.E., « La situation légale du christianisme en Chine avant les traités », *Revue d'histoire des missions*, juin 1933, pp. 227-229, 236.

<sup>7</sup> *Annales de la Propagation de la Foi*, tome 22, p. 5. 引述自 R. Le Roux, M.E., « La situation légale

地區不僅教徒團體分崩離析，神職人員也無法進行照顧教徒信仰生活的工作。

在教廷嚴禁的項目中，影響最大的兩類問題，是儀式的方式：牌位與磕頭，及其對象：祖先亡者與孔子。以目前既存文獻觀察，在華耶穌會士從十七世紀末到十八世紀初這段期間，曾對殯葬祭典與器物做一番修改，儘可能配合中國傳統習俗，也儘量不違背教會現行規範，因而出現如圖一所示的十八世紀初祖先牌位樣式，不寫「某某靈位在此」，卻寫有天主教教條在旁，看似要求信徒明確表示牌位的作用是紀念，而非祭拜之意味，有如信仰契約；但是羅馬教廷卻於 1742 年《自從上主聖意》通令中撤銷了這個做法。<sup>8</sup>

禁令發布後，各傳教區的做法就須作調整。福建代牧巴方濟（Francisco Pallas, 1706, 1753-1778 在職）<sup>9</sup>於 1757 年發出牧函，以示遵守教廷規範，禁止濫用修改後的牌位。教徒們茫然不知所措，所以教廷於 1760 年 9 月 13 日重申禁令。<sup>10</sup>這只是冰山的一角。雖然教廷對中國禮儀問題採嚴格的標準，但畢竟與禮儀儀式相關的事項繁雜，在華主教們有疑問時，按規定必須以書信詢問教廷。此種書信往來極為耗時，教廷行政效率又慢，再加上 1800 年前後數年間受拿破崙戰亂影響，教廷行政受到嚴重干預甚至停擺；另一方面，神職人員與教徒在面對特定事務和詮釋教廷規定時，各人看法與做法不一，中國幅員廣大，風俗習慣各有不同，是以，各傳教區中對於儀式問題的思考與因應方式，也就與主教或教務主事者的態度相關。種種原因造成各傳教區與教堂的做法不一，如吟唱聖樂、高掛具中國特色的燈籠、中國樂儀隊奏樂，或在彌撒儀式中燃放鞭炮等等。<sup>11</sup>

du christianisme en Chine avant les traités », *Revue d'histoire des missions*, juin 1933, p. 236.

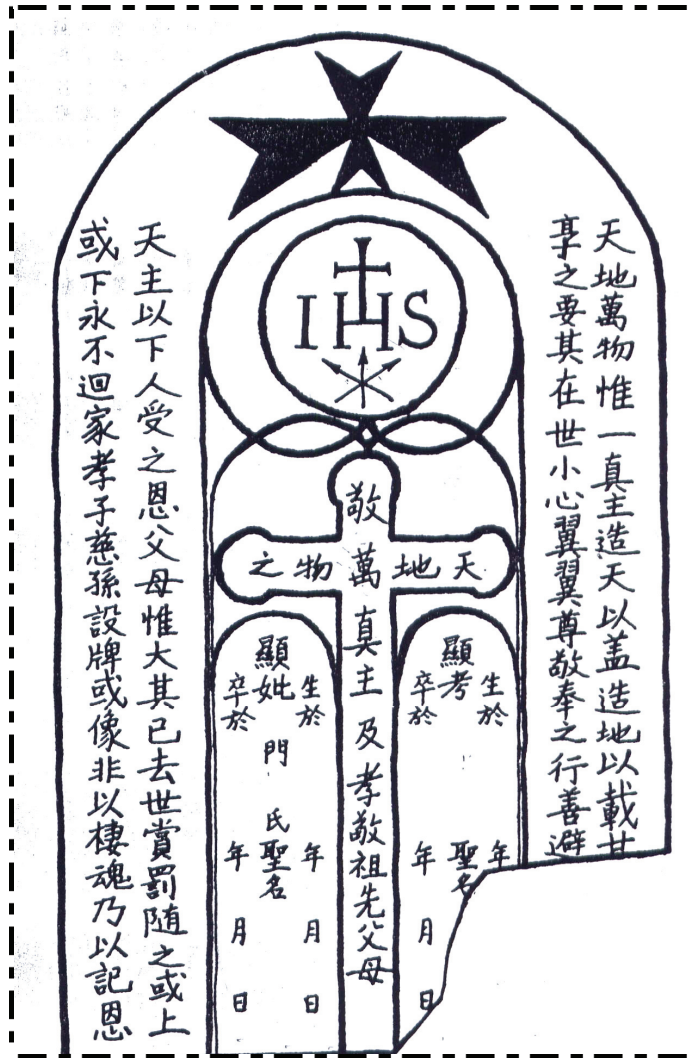
<sup>8</sup> Ray R. Noll, ed., *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, trans. Donald F. St. Sure, S.J., pp. 45, 54-56.

<sup>9</sup> 中文名參閱台灣道明會網站：<http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/index.htm> (2010/7/23)。

<sup>10</sup> Ray R. Noll, ed., *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, trans. Donald F. St. Sure, S.J., p. 62 ; Joseph Dehergne, S.J., « La mission du Kiang-nan (Chine) pendant les deux premiers siècles de l'époque moderne (1599-1800) », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 27:4 (1971), p. 265.

<sup>11</sup> Carlo van Melckebeke, C.I.C.M., « Tentatives d'adaptations liturgiques en Chine », *Rythmes du monde* IX:1(1961), pp. 19, 20, 24.

圖 一



資料來源：原始文獻藏於法國國家圖書館(Bibliothèque nationale de France)，轉引自George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962), p. 293.

雖然各地教徒找到不少「暫時」將儀式與地方習俗融合的方法，但對教外人士而言，不祭祖、奇怪的儀式和近乎秘密的集會，使教徒終究被投以異樣與不信任的眼光。四川的代牧馮若望主教（Mgrs. Jean-Didier de Saint-Martin, 1743, 1792-1801 在職）<sup>12</sup>曾歸納出數項原因，其中兩項就是不敬祖，而且由天主教的聖物取代祖先牌位，這對一般中國人而言，不啻大逆不道之舉。<sup>13</sup>乾隆三十三年(1768)間官方禁教行動再起，高宗曾批准在責罰天主教徒後，倘對方仍「錮習尊崇十字，不貼門神，不供祖先，即從重究處」。<sup>14</sup>從此奏章中更可看出拒絕祭祀祖先，如同違反倫常的異端。

向孔子的像與牌位敬禮，對教徒又產生另一個問題。明初禁民祭孔，孔廟清肅，無論京畿抑或郡邑，每年定期，「官師諸生，以行禮廟足其中」。<sup>15</sup>在學堂中祭孔的規定使教徒學生卻步，居住在城市的知識分子教徒也就愈來愈少。漸漸地，大部份的教徒都是普通、貧窮且沒受過教育的中、下階層百姓。在十八世紀中葉時，中國社會各階層幾乎都有教徒，文人階級卻是極少數的。在這些教徒之中，有不少務農者、地主、佃農、小零售商或手工業者。<sup>16</sup>

雖然政治迫害使許多教徒團體崩解，但也有一些地區團體更顯出一股堅韌的活力。在此政治社會環境中，傳教士必須發展出一套特殊的傳教策略：除了傳教員之重要性，傳教士傾向於家庭、家族、村莊所有成員的群體皈依，而非

<sup>12</sup> 顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003），頁 330；Claude Soetens, ed., *Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'Eglise chinoise (RAVLEC), tome I. La visite apostolique des missions de Chine 1919-1920* (Belgique: Publications de la Faculté de Théologie Louvain-la-Neuve [PFTLLN], 1982), p. 68.

<sup>13</sup> Alexander Michie, *China and Christianity* (Tianjin: The Tientsin Press, 1892), p. 35.

<sup>14</sup> 中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》（北京：中華書局，2003），冊 1，頁 286-287。

<sup>15</sup> 林金水，〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉，《歷史研究》，1993 年第 2 期，頁 29。另外，祀孔典禮的歷史演變，參閱 Huang Chin-shing（黃進興），“The Confucian Temple as a Ritual System: Manifestations of Power, Belief and Legitimacy in Traditional China,”《清華學報》，新卷 25 期 2（1995 年 6 月），頁 115-135。

<sup>16</sup> Nicolas Standaert, S.J., ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800* (Leiden: Brill, 2001), pp. 389-391.

個人式的改變，這是因為在鄉村中，宗族的力量極大，個人無法抵抗。<sup>17</sup>於是教會團體的發展逐漸往鄉村，且呈宗族、群體式草根性成長。湖北省磨盤山社區就提供了極佳例證。雍正三年(1725)，教難大作，許多教徒暫時逃難於該地。耶穌會士派人到此，決定出資購地建堂，成立一天主教社區。<sup>18</sup>居民數代以來均為教徒，是以，並無以牌位祭祖祭孔的問題。傳教士也會針對當地風俗習慣調整儀式，如自 1784 年以後接替耶穌會在該地傳教工作的法籍遣使會傳教士 (Congrégation de la Mission, les Lazaristes)，基於「善工」——拯救嬰孩靈魂——的動機，曾制定了一套給尚未領洗的嬰兒（多為病危）施洗的詳細中文儀式。<sup>19</sup>

這種神職人員因時因地「調適」的措施也可從二十世紀初找到例子。如參與輔仁大學在台灣復校的龔士榮神父(1912-2002)在一個訪問紀錄中，曾表示父親於他十歲過世，在出殯時，他想依傳統習俗祭拜其父親，但囿於教廷的禁令而不敢破壞教規。當時有兩位中國籍神父在旁，就囑咐他只需逕往祭拜，<sup>20</sup>但「不要多講」。<sup>21</sup>這種通融的方式在當時應不少見。約於 1930 年時，許多教區中的神父都被建議：「不要採取一種過度擔心會陷於迷信的態度」面對儀式問題。<sup>22</sup>

## （二）清末民初政治的變遷與儒教的轉化

時序進入清末，中國的政治、社會與文化變遷加劇，也刺激了知識分子針對中國傳統思想與宗教習俗做一番反省，並圖改革。1898 年 7 月 10 日維新運動期間，康有為提出「請飭各省改書院淫祠為學堂摺」，建議：「奏為請改直

<sup>17</sup> Alexandre Brou, S.J., « L'Eglise de Chine en 1937 », *Revue d'histoire des missions*, décembre 1938, p. 528.

<sup>18</sup> 康志傑，《上主的葡萄園——鄂西北磨盤山天主教社區研究》（台北：輔仁大學出版社，2006），頁 16。

<sup>19</sup> 康志傑，《上主的葡萄園——鄂西北磨盤山天主教社區研究》，頁 65。

<sup>20</sup> 龔神父並未說明是以何種方式祭拜其亡父，據筆者的推測，應是向遺像行叩頭禮。

<sup>21</sup> 邵台新訪問，林宜欣記錄，《龔士榮神父訪問紀錄》（台北：輔仁大學出版社，2000），頁 130-131。

<sup>22</sup> Carlo van Melckebeke, C.I.C.M., « Tentatives d'adaptations liturgiques en Chine », *Rythmes du monde*, IX:1, p. 21.



省書院為中學堂，鄉邑淫祠<sup>23</sup>為小學堂」，並「改諸廟為學堂」，以廟產辦學，且「民間祠廟不在祀典者，悉改為學堂」。<sup>24</sup>該奏摺雖然直接涉及教育改革，但也透露出調整宗教政策的訊息；同時，康氏有意定孔教為國教，<sup>25</sup>此一計畫與這段期間儒教意涵轉換與地位提升相關。

維新派人士之所以主張整頓地方廟祠，其中一個原因應與之前不少區域性動亂都與地方宗教習俗活動有關，如白蓮教、大刀會與捻亂等等。<sup>26</sup>另一個重要原因則是儒學勢力的再起，欲藉儒學傳統思想對社會的宗教習俗做一大改革。1897 年 8 月，梁啟超在《知新報》發表的〈復友人論保教書〉一文中，對康有為的「保教」所做的解釋是：「利用國家權力興辦學校，鼓勵創建學會，以重振有利於政府的治理效能的學術活動。他的『保教』是一種『以學救國』。」<sup>27</sup>儒教對維新人士而言，更具實用性功能，可為治者納入國家體制與統治工具中。

在這些改革的背後，可以反映出當時的社會文化環境之發展背景與演變脈絡。一項針對當時重要的報紙《申報》有關宗教議題的研究與統計中，以創刊年 1872 年至 1898 年為一階段，期間發現許多文章大力抨擊地方宗教、靈媒和僧道的社會活動（不反佛道教義），但卻十分支持儒家傳統有關宗教的論述與價值觀。<sup>28</sup>自 1898 年以後，《申報》立場更激進，較重要的議題已轉變為抨擊「迷信」和「神權」，分野在於「宗教」是可被接受，「迷信」則反之。這

<sup>23</sup> 淫祀和祀典之區別在於，淫祀是地方上的宗教活動，祀典則是正式列入官方祭祀紀錄者，屬全國性的信仰活動，如關帝君、媽祖和城隍等。參閱 Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65 (May 2006), pp. 317-318.

<sup>24</sup> 援引自黃彰健，《戊戌變法史研究》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1970），頁 554、555。

<sup>25</sup> 學者黃彰健考證「請尊孔聖為國教摺」雖收錄在「戊戌奏稿」中，卻是康有為在戊戌政變後的偽作，但應相去不久。黃彰健，《戊戌變法史研究》，頁 555-557。

<sup>26</sup> Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65, p. 310.

<sup>27</sup> Marianne Bastid-Bruguière (巴斯蒂) 著，張廣達譯，〈梁啟超與宗教問題〉，《東方學報 京都》，1998 年第 70 冊，頁 338。

<sup>28</sup> Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65, pp. 317-318.

有別於之前傳統關於「正」與「邪」之論爭。<sup>29</sup>

自 1901 年開始，這股批判迷信的浪潮愈加猛烈，起因可能是在此之前，中國人不明瞭「宗教」一辭的含意，<sup>30</sup>此總括性概念原是歐洲人的觀念，爲了指稱西方宗教信仰，則使用「洋教」或「宗教」。梁啓超在日本受到思想的啓發後，於 1901 年陸續發表了許多著作，把神聖本質與一般社會教化區分開來。<sup>31</sup>自此，報端中抨擊官員公開從事宗教活動者時有所見。這個反迷信運動對民初的政治人物思想影響深遠，首先是反僧道者（多是儒學者或深受儒學影響者）傾向於宗教走向世俗化，贊同合法個人私下的宗教信仰，而批評大規模的公開宗教慶典的活動。<sup>32</sup>在這一場社會運動中，基督宗教與回教並不受影響，佛教則因自 1910-1920 年代成功轉型爲現代宗教而稍免於被攻擊的命運，<sup>33</sup>而受道教影響深遠的中國傳統宗教活動，卻遭到士人以儒學的標準衡量是否爲邪教或迷信，受到極大的打擊。

雖然如此，直到二十世紀初，祭祖與祭孔儀式依舊不被反對，對於大多數的「反迷信分子」而言，儒家崇尚祭祖，尊孔也不是問題，因爲對他們而言，儒教已不是宗教了。<sup>34</sup>這股「反迷信」浪潮後來與傳至中國的西方社會思想，以及遊歐返華的知識分子帶回來的馬克思思想相結合，演變成下一波的 1920 年代「反宗教運動」。<sup>35</sup>

1901 年新政施行以後的學堂在經過這些事件後，尊孔的方式是否有任何

---

<sup>29</sup> Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65, p. 321.

<sup>30</sup> 有關「宗教」一詞在近代中國的演變史，參閱：陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，卷 13 期 4（2002 年 12 月），頁 37-65。

<sup>31</sup> Marianne Bastid-Bruguière（巴斯蒂）著，張廣達譯，〈梁啓超與宗教問題〉，《東方學報 京都》，1998 年第 70 冊，頁 332、340。

<sup>32</sup> 這並不妨害這些人文私下進行宗教活動，如梁啓超與張之洞晚年均篤信佛教，鑽研佛學。

<sup>33</sup> Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65, p. 321.

<sup>34</sup> Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65, pp. 323-324.

<sup>35</sup> Marianne Bastid-Bruguière, « La campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient Extrême-Occident* 24 (2002), pp. 77-93.

改變？中國士大夫對天主教與祭孔的關聯性看法如何？兩江總督周馥(1837-1921)<sup>36</sup>在 1905 年出版的《教務紀略》一書所寫之跋文，罕見地提供了一個清末高級官員對天主教與祭孔祭祖的看法。

周馥的論點可分為四部份：

1. 中西習俗異同：聖經十誡明示不可崇拜偶像，「中國祭祖先，拜孔聖，通國人心所同，今日不祀不拜，則是教人忘其祖先，輕我孔教，人心不服，公憤難容。……孝子享親，乃報本追遠之至意。觀於西人，攜家省墓，置花繞行，以致哀思，與中國追慕祖先何異？」
2. 士人應遵國法：鄉鄙之人，不拜孔子，無關緊要，然「讀書明理君子，與士大夫之列，名仕籍者，雖間有耽心釋道兩教，固無敢背越禮法，不拜孔聖。」如果任基督徒任意不參與祭祀，將導致他們違反大清律法，這又違背耶穌要使徒們須遵守國家法律的勸誡。
3. 被拒考場之例：光緒 16 年(1890)，一名直隸獻縣教區傳教士和駐天津法國總領事聯名向官府投訴，稱深州等地的廩生<sup>37</sup>拒保欲參加科舉考試的天主教學生，因為後者不願意向孔子像跪拜。李鴻章於九月十二日寫信，令相關的官員不論對方是教徒與否，仍須讓這些學生准保應試。<sup>38</sup>
4. 虛文與實質：宗教都有儀式，「皆重精神，不重形式，精神乃教之實際，形式乃教之虛文，真心奉教者，決不以虛文與人爭是非也，又何疑於中國拜跪乎哉？」宗教事務不應與政治混雜在一起。在中國，祭孔已歷經數世紀，卻非孔子所創。「則此禮不屬之宗教，而屬之國家。」

<sup>36</sup> 周馥於 1902 年 5 月任山東巡撫，1904 年 9 月署兩江總督兼南洋大臣，1906 年 7 月任兩廣總督，1907 年 5 月，告老還鄉。參閱維基百科的〈周馥〉條目：<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%91%A8%E9%A6%A5> (2010/7/12)。

<sup>37</sup> 明清兩代經考試一等前列者，方能取得「廩」名義，由官方給與薪俸的生員，又稱廩膳生員。參閱互動百科〈廩生〉條目：<http://www.hudong.com/wiki/%E5%BB%AA%E7%94%9F> (2010/7/23)。

<sup>38</sup> 參閱同書中案例資料：〈深州等處教民應試曉諭廩生出保〉，收入〔清〕李剛已編，《教務紀略》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊三編》（台北：文海出版社，1988），輯 45，頁 253、254。

中國以禮教立國，官學堂為習禮之地，士大夫為守禮之人，各有崇敬國教，服屬國權之名義。若令廢此禮節，紊國家之秩序。」<sup>39</sup>

該文所傳送的四個訊息值得吾人思考：1. 周馥對宗教與孔教的區分極為清楚，孔教並非宗教，此可回應前述 1901 年以後之社會思潮。2. 對於要謀一官半職的文人而言，不論宗教派別，學堂中敬孔儀式為無可避免的義務。重要的是，周馥強調這是服從政治體制的做法。3. 文中述及數名拒行敬孔之禮，而被拒在學堂與試場之外的教徒學生，然周馥未清楚說明究竟他們最終是否遵從傳統禮儀規定。此問題應該在中國各地學堂時有所見，其解決方式或結果如何，目前無進一步資料說明。4. 周文寫於 1904 年，翌年清廷廢除科舉考試，求學之路不限於官辦學堂，祭孔的問題對教徒學生產生的困擾也大為減少。

時至今日，無法得知該書是否對當時中國與羅馬教廷的教士思考中國儀式問題時產生影響，但該書既為耶穌會士編入著名的「漢學叢書」(Variétés sinologiques)之中，以法文翻譯本印行，<sup>40</sup>極有可能發揮一定的影響力，特別是對於 1922 年來華的首任教宗代表剛恆毅而言。

民國成立後，蔡元培任教育總長，以忠君與共和政體不合、尊孔與信教自由相違為由，廢除清廷在學校中尊孔祭孔的舊規。<sup>41</sup>教育部又發布一令：「查民國通禮，現在尚未頒行，在未頒之前，文廟應暫時照舊致祭，惟除去拜跪之禮，改行三鞠躬，祭服則用便服，其餘前清祀典所載，凡涉及迷信者，應行廢止。」<sup>42</sup>國家教育政策呈現出政教分離趨勢，並嘗試調整宗教政策。此時，袁世凱為推動帝制大肆擴權，於 1914 年 2 月 7 日發布祭天祀孔令，<sup>43</sup>並討論設

<sup>39</sup> [清]周馥，〈跋〉，收入[清]李剛已編，《教務紀略》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊三編》，輯 45，頁 349-355。

<sup>40</sup> 該書由一名耶穌會士翻譯後，又自行添加了一些 1905 至 1915 年間的法令新資料，已超出原本李氏所編的書籍範圍。*Kiao-ou Ki-li (Résumé des affaires religieuses)* (教務紀略), trans. Jérôme Tobar, S.J. (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique à l'orphelinat de T'ou-Sè-Wè, 1917) [série de Variétés sinologiques, N° 47].

<sup>41</sup> 宋仲福、趙吉惠、裴大洋，《儒學在現代中國》(鄭州：中州古籍出版社，1991)，頁 7-8。

<sup>42</sup> 譯者認為該令發於 1912 年 2 月。*Kiao-ou Ki-li (Résumé des affaires religieuses)*, trans. Jérôme Tobar, S.J., pp. 232-233.

<sup>43</sup> *Kiao-ou Ki-li (Résumé des affaires religieuses)*, trans. Jérôme Tobar, S.J., pp. 225-230, 233-234.

立國教事宜。同年 7 月 3 日內政部發布一令，認為「夫孔道至大，彌綸六合，斷非言語文字，所能形容，如必加以教主名稱，轉失尊崇之意」，<sup>44</sup>然卻未能完全止住國教之議。最後因國會與國務院就對德參戰問題起紛爭，張勳擁溥儀復辟事件，天主教人士猛烈抨擊，<sup>45</sup>以及天主教與基督教會人士組織了「信教自由會」，抵制訂立國教，保障宗教自由<sup>46</sup>等因素，不了了之。<sup>47</sup>直到 1920 年代，剛恆毅看到「禮儀之爭」影響到教會的成長，意識到其嚴重性，才對東亞儀式的相關問題特別觀察與研究，中國禮儀問題方始有了進展。

### （三）二十世紀初羅馬教廷對中國教會發展之立場與政策

第一次世界大戰不僅使國際局勢的面貌全然改觀，也嚴重打擊天主教會，許多國家的民族主義情緒高漲，特別是在中國，種種原因促使教廷對全球的傳教策略做一個劃時代的改變。教宗本篤十五世（Benedict XV, 1914-1922 在位）身邊人士扮演著決定性角色：國務卿嘉斯巴利(Pietro Gasparri, 1852-1934)和 1918 年 3 月起擔任傳信部部長的王老松(Willem van Rossum, 1854-1932)均是理念相近，努力拓展國際關係，提昇教廷國際地位之人。<sup>48</sup>這些教廷高層受到在華的比利時籍傳教士雷鳴遠(Vincent Lebbe, 1877-1940)和湯作霖(Antoine Cotta, 1872-1957)<sup>49</sup>很大的影響，因而本篤十五世於 1919 年 11 月 30 日發布的

<sup>44</sup> *Kiao-ou Ki-li (Résumé des affaires religieuses)*, trans. Jérôme Tobar, S.J., p. 239.

<sup>45</sup> Marianne Bastid-Bruguère (巴斯蒂)，〈中國天主教會與新文化運動〉，收入歐陽哲生等主編，《五四運動與二十世紀的中國——北京大學紀念五四運動 80 周年國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2001），上冊，頁 642。

<sup>46</sup> 天主教中較活躍的人士有雷鳴遠、馬相伯、英斂之等等。查時傑，〈民初的政教關係（1911-1919）〉，收入氏著，《民國基督教史論文集》（台北：宇宙光出版社，1993），頁 387；Léopold Levaux, *Le Père Lebbe. Apôtre de la Chine moderne (1877-1940)* (Bruxelles: Editions Universitaires, 1948), p. 149.

<sup>47</sup> 在 1923 年頒布的憲法中（俗稱《曹錕憲法》）第 12 條規定：「中華民國人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由，非依法律不受限制。」吳宗慈編，《中華民國憲法史前編》，收入《近代中國史料叢刊三編》（台北：文海出版社，1988），輯 38，頁 3。

<sup>48</sup> Claude Soetens, « Pie XI et les missions—influences et circonstances majeures (1922-1926) », dans Philippe Levillain, dir., *Achille Ratti Pape Pie XI* (Rome: Ecole française de Rome, 1996)[Collection de l'Ecole française de Rome], pp. 720-721.

<sup>49</sup> 1891 年在法國進入遣使會，於 1906 年被派至中國北方傳教，因與當地教會長上意見不合，故

《夫至大》(*Maximum illud*)通諭中，後世學者咸認為完全反應了當時中國教會的核心問題，<sup>50</sup>應是專為中國教會所發。<sup>51</sup>而這一篇重要的通諭草稿應該就是出自王老松之手。<sup>52</sup>

不久，新教宗庇護十一世(Pius XI, 1922-1939 在位)上任。他沿用了嘉斯巴利和王老松等前朝重臣，顯示延續以往的政策，並進一步加強海外傳教活動，中國依舊是關切重點。1922年7月31日，教廷傳信部開會討論中國教務，並參考曾擔任教務巡閱使(*visiteur apostolique*)的廣東代牧光若翰主教(Jean-Baptiste Budes de Guébriant, M.E.P., 1860-1935)<sup>53</sup>的意見。與會人員認為此時正值中國崛起，中國教會絕不能落後於國家社會發展之後，尚需更為超前進步，以免錯失傳教契機，陷入如同在日本，人民對宗教不感興趣的後果一般。是以，為了落實各種計畫，決定派遣一名教宗代表駐華，而這名人選，教宗早已屬意剛恆毅。<sup>54</sup>

教廷持續朝著協助建立屬於中國人教會的目標前進。<sup>55</sup>庇護十一世於1926年發布《教會事務》(*Rerum Ecclesiae*)通諭，除了延續《夫至大》的精神之外，還指出需成立本地修院與培養本地主教，以成立一個根深於當地的聖統制教

---

於1919年離開中國。Claude Soetens, « Introduction », dans *RAVLEC, tome I. La visite apostolique des missions de Chine 1919-1920*, p. II.

<sup>50</sup> 兩大重點：培育本地神職人員以及傳教士應忘卻本國的國家利益。Pape Benoît XV, « Lettre apostolique “*Maximum illud*”(30 novembre 1919) », *Documentation catholique(DC)* 47 (27 décembre 1919), p. 804.

<sup>51</sup> « Le mémoire du Père Cotta au Cardinal Serafini (29 décembre 1916) », dans Claude Soetens, ed., *RAVLE, tome I. La visite apostolique des missions de Chine 1919-1920*, pp. 22-70; Claude Soetens, « Introduction », dans *RAVLEC, tome III. L'Encyclique Maximum illud* (Belgique: PFTLLN, 1982), pp. I-XXIV.

<sup>52</sup> Claude Soetens, « Introduction », dans *RAVLEC, tome III. L'Encyclique Maximum illud*, pp. VII-VIII.

<sup>53</sup> Claude Soetens, « Introduction », dans *RAVLEC, tome I. La visite apostolique des missions de Chine 1919-1920*, pp. XII-XIII.

<sup>54</sup> Claude Soetens, *L'Eglise catholique en Chine au XXe siècle* (Paris: Editions Beauchesne, 1997), pp. 104-105.

<sup>55</sup> 此一目標在今日可以「本地化」或「本色化」(*inculturation/indigenization*)一語代之，但此一語彙至1960年代才在天主教教會中開始使用，故本文避免之。

會，<sup>56</sup>他專注於海外傳教事務和成立在地教會，使他贏得了「傳教的教宗」(Le Pape des Missions)之美稱。<sup>57</sup>該通諭事實上可反映剛恆毅當時在中國的工作內容與方向和來自教廷的支持，也意味著教廷為往後中國禮儀儀式的革新鋪路。

## 二、剛恆毅駐華期間的體驗與思考

剛恆毅在出發赴任前，為了解中國教會史，曾在梵蒂岡圖書館與文獻館博覽群書。他瞭解到，中國教會的問題，與當時法國在華保教權及天主教仍被視為西方的宗教這兩個問題，有很大的關係。<sup>58</sup>在回憶錄中他寫道，初抵中國時，曾詢問一位傳教士對中國人皈依天主教的阻礙為何，對方答稱的理由之一，是因為「禮儀之爭」緣故，禁止教徒祭祖，所以被視為違反中國孝道而遭非難。<sup>59</sup>

另有一名中國教友向他反應，稱以往向傳教士行叩頭禮是正常的事情，但因民國成立後，社會變遷，行此種大禮只在鄉村中較常見，為免教外朋友嘲笑與鄙視，希望能取消此一禮節。<sup>60</sup>此一禮節其來有自，可見於 1899 年清廷頒布的《奏定地方官接見教士章程》，其中規定，主教的地位等同總督和巡撫，一般神父也得以直接與府廳州縣各官員交涉事務，<sup>61</sup>所以一般教徒應對傳教士行叩頭禮，是基於社會地位不同。剛氏對此一大禮也深感厭惡，認為傳教士和教友的關係應是平等、友愛的，不能因政治上的因素而有地位高低之分。他進一步說，教會之所以禁止對死者行叩頭禮，是因教會認為此習俗仍摻有宗教意涵，而希望教徒保有純粹、不受外教影響的基督教信仰，但這卻造成中國人在皈依天主教時的一大阻礙。矛盾的是，教會禁止對死者行叩頭禮，對生者行叩

<sup>56</sup> Pape Pie XI, « Lettre apostolique “*Rerum Ecclesiae*”(28 février 1926) », DC 338 (5 juin 1926), pp. 1414-1422.

<sup>57</sup> Yves Chiron, *Pie XI* (Paris: Editions Perrin, 2004), p. 152.

<sup>58</sup> Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, traduit et adapté de l'italien par Jean Bruls (Paris: Editions Casterman, 1960), pp. 58-59.

<sup>59</sup> 日期為 1923 年 7 月 20 日。Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, p. 35.

<sup>60</sup> 日期為 1923 年 7 月 25 日。Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, pp. 36-37.

<sup>61</sup> 〔清〕李剛已編，《教務紀略》，收入《近代中國史料叢刊三編》，輯 45，頁 197。

頭禮卻是可行的，且被視為只具有社會性的習俗，沒有宗教意涵。針對此一陋習，剛氏決意取消。<sup>62</sup>

召開全國教務會議是剛恆毅來華的首要任務之一，會議於 1924 年 5 月 14 日至 6 月 12 日在上海舉行，是第一屆的中國教務會議(Primum Concilium Sinense)。<sup>63</sup>在會前，剛氏曾針對傳教士與教徒發出一問卷，詢問他們對祭孔和祭拜亡者之教會傳統做法的觀點與因應之道，但從目前現有的相關研究成果來看，他並沒有公布結果，原因不明。<sup>64</sup>為了避免問題的複雜化，大會決定在儀式、禮儀和中國傳統習俗方面的議題不予討論。<sup>65</sup>大致上，會議中重申在 1715 年的教廷頒布的《自登極之日》和 1742 年的《自從上主聖意》通令中的規定，但是明令廢除叩頭禮。<sup>66</sup>

之後，剛恆毅把問題焦點轉至是否可向死者遺像行鞠躬禮。他於 1928 年表示：「至於在孫逸仙的遺像前致鞠躬禮一事，不應拿來困擾基督徒學生。鞠躬禮以其本質來說，並不具備任何宗教意義。在〔中國〕政府的想法中，這種規定不過是對偉大的 國父所表示的純粹世俗上的尊敬。」<sup>67</sup>

剛氏對中國儀式採包容性的態度，對被派駐在東亞的同僚而言，並非特例。1928 年 8 月駐日本的教宗代表賈狄尼(Mario Giardini)到北平訪問，在華期間，剛氏與賈氏針對許多傳教問題交換過意見，他們一致認為，對於日本向天皇敬禮的一些儀式，以及中國的祭祖與祭孔，天主教會的態度有必要檢討，並做一些修正。賈氏說他到羅馬時，將會面見教宗庇護十一世商討此事。<sup>68</sup>

<sup>62</sup> 日期為 1924 年 8 月 30 日。Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, pp. 93-94.

<sup>63</sup> 一般學者基於與會成員與議題均與中國傳教區相關，故習慣上稱為中國教務會議。

<sup>64</sup> Claude Soetens, *L'Eglise catholique en Chine au XXe siècle*, p. 145.

<sup>65</sup> Carlo van Melckebeke, C.I.C.M., « Tentatives d'adaptations liturgiques en Chine », *Rythmes du monde*, IX:1, p. 18.

<sup>66</sup> « De abolitione prostrationum coram sacerdotibus », in *Primum Concilium Sinense* (Taipei: Kuangchi Press, 1961), Titulus XII, Liber I, p. 43.

<sup>67</sup> 獲邀在義籍漢學家德禮賢以法文翻譯之《三民主義》中寫的拉丁文序文，文末日期署為 1928 年 12 月 13 日。Celso Costantini, « Introduction », dans Pasquale M. D'Elia, S.J., *Le triple démisme de Suen Wen* (Shanghai: Editions Tou-Sè-Wè, 1929), p. 3.

<sup>68</sup> Celso Costantini, *Con i missionari in Cina 1922-1933: memorie di fatti e di idee* (Unione



由此看來，剛氏對一般中國人向遺像鞠躬致禮，以及祭祖與祭孔的習俗已有定見，認為原帶有宗教意涵的儀式(rites)已經世俗化，也已成爲民間非宗教性的習俗(civil customs)，目的在於對亡者表示孝心與敬意；如果教會將此類禮節訂在禁止之列，教徒們的立場勢必極爲尷尬，也會造成教外人輕視一個對亡者不敬的宗教。<sup>69</sup>

北伐完成之後，國民政府（以下簡稱國府）決定將孫中山的靈柩從北京香山的碧雲寺移至國府所在地南京安葬，該國葬具有強化國府國內威望，與對國際視聽傳達中國統一的訊息。奉安大典訂於 1929 年 6 月 1 日舉行。國府與教廷近來的互動密切且友好，<sup>70</sup>所以也擬邀請教廷代表，將剛恆毅列入重要外交使節的名單內。對於是否要出席這場深具政治色彩的葬禮，剛氏比較關心的，反而是該葬禮是否具有宗教意味，因爲教廷有關中國儀式的禁令並未廢除，而他的身分正是代表教廷的立場；是以，他的出席與否以及如何應對，攸關這禮儀之爭數百年來一個關鍵性的轉折。對於此一關鍵性的時刻，教廷與他本人極爲謹慎。剛恆毅事後爲文記述他當時的立場與考量：

如果該葬禮以宗教儀式進行的話，我就無法參加；同時，我的出席很清楚地並不意謂著與我個人是否支持孫中山博士的三民主義學說有任何關聯。我們當然會欣賞該學說中與基督宗教精神相契合的部份；但我們也無法同意與吾人信仰的純粹性本質相悖離的任何一種理論或詮釋方式。我認爲為了表達這種屬於社會功能之真心誠意的致敬，與避免任何可能發生的模稜兩可的問題，明確指出此觀點是適當的。<sup>71</sup>

---

Missionaria del Clero in Italia, 1946), vol. 2, p. 34.

<sup>69</sup> Celso Costantini, *Con i missionari in Cina 1922-1933: memorie di fatti e di idee*, vol. 2, p. 34.

<sup>70</sup> 1928 年 8 月 1 日教廷發布一封致全中國人民的信函，對中國政府與人民表達支持與關心；同時，中梵傳出要簽訂「政教協定」，雙方關係升溫。有關此部份之研究，參閱：陳聰銘，〈1920 年代末梵、法在華保教權之爭——以教宗駐華代表剛恆毅爲中心的討論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 65（2009 年 9 月），頁 61-63。

<sup>71</sup> 該文發表於 *Bulletin Catholique de Pékin*，期數與日期不詳，資料引述自法國駐北京代辦。Lettre de M. Henry Cosme à MAEF, Lettre N° 326, a.s. « Le Délégué Apostolique aux funérailles de Sun Yat-Sen », Pékin, 9 juillet 1929, vol. Rome St-Siège (RSS), N° 1153, Chine, Ministère des Affaires Etrangères (MAEF), p.2

國府也明白教廷方面的考量，外長王正廷向剛氏表示中國政府不能以其他宗教的儀式舉辦葬禮，因為孫中山生前為基督徒。然而，國葬卻也無法以基督教儀式進行，因為中國並不是基督教國家。所以，就決定以社會性儀式舉行，<sup>72</sup>籌備工作一開始，就宣布奉安大典將完全以非宗教性的儀式進行。

教廷指定剛恆毅擔任特使參與葬禮。在他的回憶錄中描述了這個歷史性國葬的細節：靈柩由一輛黑色柩車載送，兩旁有外國使節和政府高級官員護送，孫中山的家屬親故跟隨在後，整個參與奉安大典行列約有十萬人，沿路兩旁簇擁著民眾夾道目送移靈隊伍前進。以剛氏的眼光來看，中山陵建築本身的設計與一般宗教性建築確有不同，是嶄新、排除任何宗教色彩的設計風格。<sup>73</sup>儀式本身也絕對排除任何宗教色彩，感覺是一場隆重的典禮。所有人員穿著也明顯與一般喪禮的喪家不同。典禮中既不見和尚與喇嘛，也無焚燒紙錢、燒香或牲禮祭拜；更重要的是，無中國人慣用的寫有「某某靈位在此」之牌位。<sup>74</sup>在蔣介石檔案文獻的《事略稿本》中也曾詳細記載該典禮的細節，其中描述祭堂內佈置：「至陵墓祭堂正中之『民生』、『民族』、『民權』三門，均懸白藍綢質彩球。祭堂內鋪以藍底白邊毛氈，墓門交懸黨國旗，祭堂正中恭立 總理遺像，旁置花圈四，為孫夫人宋慶齡等所敬獻。」<sup>75</sup>奉安人員進入祭堂後，依次並列，十八國專使也在其中。司儀宣讀典禮程序：一、就位，二、肅立，三、奏哀樂，四、行三鞠躬禮，五、獻花圈，六、讀誄文，七、總理家屬等迎櫬專員恭迎靈櫬進墓門，八、奏哀樂，九、全體默哀，十、主祭獻花圈，宣讀誄文，所有奉安人員扶櫬奉安於墓穴中，最後，鳴禮炮 101 響，全國民眾默哀三分鐘，禮畢。<sup>76</sup>

典禮進行中，對剛恆毅重要的一刻來臨了，所有受邀使節都向靈柩前敬三

<sup>72</sup> 此宣告資料來自剛氏回憶錄：Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, p. 181.

<sup>73</sup> Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, p. 183.

<sup>74</sup> Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, p. 184.

<sup>75</sup> 吳淑鳳編註，《蔣中正總統檔案：事略稿本(6)，民國 18 年 6 月至 10 月》（台北：國史館，2003），頁 6。

<sup>76</sup> 吳淑鳳編註，《蔣中正總統檔案：事略稿本(6)，民國 18 年 6 月至 10 月》，頁 9、10。

鞠躬禮。剛恆毅思索著：「我鞠躬敬禮絕對符合世俗性的敬意」，於是他當機立斷，打破教會數百年來禁止中國教徒對死者行禮的傳統，向靈柩前行鞠躬禮。<sup>77</sup>這一動作也反應了他一貫對鞠躬禮的立場。他認為在這樣一個社會思想與國家建設正進行一項大革新時，既然已有政府最高機關針對一些與以前看來沒有不同的禮節行爲，正式宣告屬於純粹非宗教的儀式，傳教士們和教會就不應再以傳統宗教的觀點堅持己見。剛氏事後向教廷報告當天的情形，國務卿嘉斯巴利不僅同意他的做法，也對他完成此一堪稱敏感的任務表示感謝之意。<sup>78</sup>

雖說剛恆毅在孫中山奉安大典中，已爲中國教會的禮儀問題做出極具彈性的解決之道與詮釋方法，但這並非由教宗或教廷方面發出的正式公告，無法成爲合法的制度，充其量只能算是剛氏當時的權宜之計與個案處理。國民政府完成中國統一後，於 1929 年 3 月 30 日在國民黨第三次全國代表大會中，正式通過「各級學校三民主義之教學應與全體課程及課外作業相貫連」，<sup>79</sup>教育部通令全國所有公私立學校一律在校內懸掛國父遺像，並規定師生向遺像行三鞠躬禮。面對此一問題，教廷依然不改前衷，於 1930 年 6 月 18 日回應，稱仍舊維持 1710 年 9 月所發出的有關教徒不可向偶像物品或遺照敬禮的禁令，教宗則於 26 日確認此一決定。<sup>80</sup>由此看來，孫中山的奉安大典可能在當時僅被教廷視爲單一事件，影響層面有限，不構成重大的理由或動機，修訂之前針對中國禮儀所發出的禁令。

剛恆毅於 1933 年 2 月 1 日因病回羅馬，結束了 11 年代表的任務。他隨後在回憶錄中表示，此時他認爲中國教會的革新路上，有三個重要問題正在發

<sup>77</sup> Celso Costantini, *Réforme des missions au Xxe siècle*, p. 184.

<sup>78</sup> Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, pp. 184, 185.

<sup>79</sup> 行政院呈國民政府文，「呈據教育部呈教育宗旨與其實施方針案擬請由政府明令公布以昭鄭重轉呈鑒核實施」（1929 年 4 月 23 日），〈中國國民黨第三次全國代表大會議決確定教育宗旨及其實施方針辦理情形〉，國史館藏，原件，卷名：國民政府，001-090001-0002，收文府字第 5204 號。

<sup>80</sup> « Decretum de Ritibus Sinensibus », *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22 (August 1930), p. 344 ; 另可見於法國外交部檔案：Lettre de M. Gentil (Chargé d'Affaires Fr. près le St-Siège) à MAEF, Lettre N° 234, a.s. « Décret du St-Office sur les rites chinois », Rome, 9 août 1930, vol. RSS, N° 1153, Chine, MAEF, p. 2.

展，除了保教權和建立本土聖統制(ecclesial hierarchy)之外，就是每個民族的傳統受到尊重，並對良善的民族文化資產，都予以基督教化。<sup>81</sup>事實上，這三個任務可以視為剛氏對中國教會所投注最大的努力，以第三點來說，就包含了中國儀式問題。雖然在他駐華期間，此一問題尚未解決，但是他所經歷的一切，塑造了他對此一問題的認識，也為儀式問題的解決方式確立了方向。

剛恆毅經過兩年的休養，期間並擔任教廷的東方教會部、聖職部與傳信部的顧問，<sup>82</sup>而後再獲教宗重用，1935年12月10日被任命為教廷傳信部的秘書長，<sup>83</sup>持續對中國教會以及東亞地區教會的發展投注關心，並發揮關鍵性的影響力。

### 三、以國際視野觀察東亞的典禮儀式問題： 教會史角度與日本神社參拜事件

十九世紀以後西方學界中，以初期教會在羅馬帝國時期發展史的角度，對中國天主教會的禮儀之爭做批判反省的研究，筆者目前可掌握的資料中，有歷史學者密許(Alexander Michie)於1892年出版的《中國與基督宗教》(*China and Christianity*)一書。書中指出中國教徒拜祖先的習俗，與西方初期基督徒不祭拜亡者，而被指為是不信神祇（相對於羅馬人傳統的宗教而言）的情形相同。<sup>84</sup>但是短短數行文字並無法喚起廣大國際學術界對此研究方向的注意，更何況羅馬教廷的禁令仍然有效。本節先敘述儀式問題再成為討論焦點之緣由，然後扼要說明先被凸顯的日本神道與政治關係之問題，再探討日本教會與教廷面對神社參拜的問題所持立場與因應之道。

---

<sup>81</sup> Celso Costantini, *Va e annunzia il Regno di Dio* (Italia: Ed. Morcelliana, 1943), vol. 2, p. 25.

<sup>82</sup> Anonyme, « Evènements et informations », *DC* 1293 (21 décembre 1958), pp. 1656-1657.

<sup>83</sup> Henri Bernard-Maitre, S.J., « Un grand tournant des Missions catholiques au Xxe siècle », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 17:4 (1961), p. 254.

<sup>84</sup> Alexander Michie, *China and Christianity*, p. 64.

### (一) 初期基督教會之禮儀儀式演變

第一次世界大戰結束後，日本海軍上校山本信次郎(Yamamoto Shinjiro)於1919年代表日本政府參與巴黎和會，山本本人是一名虔誠的天主教徒。<sup>85</sup>在會中，他認識了在羅馬教廷工作、與教廷高層關係極佳的法籍教士狄貝爾吉安(Mgrs. Tiberghien)。<sup>86</sup>在言談中，山本抱怨身為高級軍官，有許多機會與場合須到神社參拜，但因受到教廷對中國儀式禁令之影響，使得身為教徒的他深感尷尬與困惑，一般日本教徒亦然。後來山本閱讀了有關古羅馬帝國的宗教與禮儀的書籍時，突然發覺日本神道(Shintō)與羅馬帝國傳統宗教之間的特徵有許多相似之處。<sup>87</sup>但是基督教初期教會不僅可以接納部份傳統宗教之儀式，也成功地將整個古羅馬帝國基督教化了。在瞭解了山本的疑惑和發現後，狄氏就央請一位教會史專家柏赫葉(Louis Bréhier)神父做此一議題的深入研究與考證，柏氏再尋求另一位學者巴提佛(Pierre Battifol)的協助，兩人終於把研究成果：《羅馬帝國典禮儀式的遺緒》(*Les survivances du culte impérial romain*)於1920年付梓出版，<sup>88</sup>在當時歐洲學界引起不少的討論。

該書的要點，先描繪羅馬傳統宗教多神教的特色，再論述基督教會與該宗教的互動關係，最後，再論及東亞的儀式問題。羅馬傳統宗教是自然宗教與祖先崇拜，沒有組織與信條。凱撒(Julius Caesar, 100B.C.-44B.C.)死後，經屋大維(Octavius, 後稱「奧古斯都」(Augustus), 63B.C.-14A.D)支持，再由元老院的同意後，凱撒也就被神格化了。自此而後，依據元老院的認可，一位逝世的皇帝就會被尊為神(divi)，成為帝國的守護神，皇后也就跟著被神格化而稱為

<sup>85</sup> 山本就讀於東京天主教教會學校，1913年時擔任海軍中校，1917年晉升上校，1922年擢升為少將，隨後擔任尚年幼的天皇私人教師。George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66 (1980), p. 214.

<sup>86</sup> Henri Bernard-Maitre, S.J., "De la mission apostolique à la mission moderne," dans Monseigneur Simon Delacroix dir., *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions des origines au XVIe siècle* (Monaco: Editions de l'Acanthe, 1956), p. 333.

<sup>87</sup> George H. Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985), pp. 130-131.

<sup>88</sup> 該書為：Pierre Battifol et Louis Bréhier, *Les survivances du culte impérial romain* (Paris: Editions August Picard, 1920). 筆者無法尋得此書，只能從其他的資料中轉述書中觀點。

女神(*divae*)。這位去世、神格化的皇帝就成為當前、在世皇帝的守護神(*genius*)，所以也就須以該守護神為對象進行崇拜儀式。這個「皇帝崇拜」(*le culte d'Auguste*)儀式象徵著羅馬帝國威權的抽象意涵，由在位君主主持，所以在位君主也就成為崇拜的對象。<sup>89</sup>

在該宗教中，初期並無專職的神職人員（如同初期基督教一般），所以在典禮進行之前，須從平民中選出代表主祭，通常是由當地富有的士紳擔任，然而，選出的代表也可能是一名基督徒。<sup>90</sup>在初期教會中，之所以有來自帝國的迫害，主要原因之一在於基督徒拒絕向他們認為是唯一的真神——三位一體的耶穌基督——之外其他宗教的神祇祭拜；但是在典禮中擔任主祭，卻往往是無法避免的義務。為了解決此一重要的神學與教義上的根本問題，306年教會召開艾勒維爾會議(*Concile d'Elvire*)，會中決議基督徒主祭者只要佩戴經認可的徽章(*corona*)、不獻祭、不購買祭品，就可免除遭開除教籍的絕罰。此外，對於羅馬傳統宗教所使用的字彙，教會也逐漸放寬，如前述提及「守護神」(*genius*)的字眼，被教會視為「惡魔」(*démon*)而禁止使用，但是稱皇帝為「主，主人」(*domini, dominus*)之用法卻可以被接受。<sup>91</sup>在大迫害時期，「焚香」是絕不被基督徒接受的禮儀行為；但自第四世紀後，就開始在禮儀中使用。隨著皇帝都皈依基督教後，對皇帝人身的儀式典禮與敬拜，更是成為一種表示順從的社會性的儀式。<sup>92</sup>

在《羅馬帝國典禮儀式的遺緒》一書中，作者認為基督教規誡與偶像崇拜

---

<sup>89</sup> Henri Bernard-Maitre, S.J., "De la mission apostolique à la mission moderne," dans *Histoire universelle des missions catholiques*, p. 334. 近年來有學者對此有新的研究成果並稍做修正。唯有逝世的皇帝和家屬才有可能被尊為神，生前並不會被當做神祇般崇拜。參閱 Mary Beard, John North and Simon Price, *Religions of Rome. Volume I. A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 206-210.

<sup>90</sup> 引自 Henri Bernard-Maitre, S.J., « De la mission apostolique à la mission moderne », dans *Histoire universelle des missions catholiques*, p. 336.

<sup>91</sup> Henri Bernard-Maitre, S.J., « De la mission apostolique à la mission moderne », dans *Histoire universelle des missions catholiques*, p. 335.

<sup>92</sup> Henri Bernard-Maitre, S.J., « De la mission apostolique à la mission moderne », dans *Histoire universelle des missions catholiques*, p. 337.

的分界線，可能因偶像崇拜的事實演變而有所推移。依據初期教會的經驗，異教的禮儀儀式與廟宇、聖職人員、節慶等意涵均可以保留，但條件是排除屬偶像崇拜的行為，所留存的部份只是純粹非宗教性與政治性的意涵。<sup>93</sup>

該書作者將上述所謂的羅馬帝國宗教「偶像崇拜的世俗化」(laïcisation de l'idolâtrie)之歷史研究角度，轉換至中國的禮儀之爭和日本神道的情況中。書中表示 1715 年教宗克雷芒十一世針對中國禮儀之爭發出的一段通令中，宣布「並不禁止教徒奉祀亡者，如果該祭祀的行為不進入『迷信』<sup>94</sup>的範圍內，或並不具有『迷信』的外貌；但都侷限在非宗教與政治的範疇內。」但是與狄奧多西 (Theodosius, 378-395 在位) 和查士丁尼 (Justinian, 527-565 在位) 大帝時期的教會相較之下，十八世紀的教會立場顯得極為嚴厲，因為所謂的羅馬帝國時期的「世俗化」尚披著一層異教的外衣；同時，初期教會尚依據下列事實來決定：一旦公共法律的規定，或社會思想潮流的演變，逐漸將原屬於宗教意涵的儀式世俗化，在這些儀式變得非宗教化或無重要性的情況下，教會得同意包容這些已因時代的變遷，而成爲純粹民間、非宗教與政治性的儀式。<sup>95</sup>

## (二) 日本神道與神社參拜之歷史演變與意涵

神道原是日本本土宗教，具有古老的儀式，所敬拜的對象被稱爲「神」(kami)，最高的稱爲「天照大神」(Ama-terasu-ō-mikami)、神格化的天皇、歷史上的英雄人物、自然界的神祇與地方性的保護神(Guardian Kami)。<sup>96</sup>在所有神社中，有三個較爲重要：伊勢神宮(The Grand Shrine of Ise)是全國所有神社地位中最重要者，祭祀伊勢神祇；明治神宮(Meiji Shrine)則是供奉明治天皇與皇后；靖國神社(Yasukuni Jinja)則以戰時爲國捐軀者爲主。從膜拜對象可以包

<sup>93</sup> Henri Bernard-Maitre, S.J., « De la mission apostolique à la mission moderne », dans *Histoire universelle des missions catholiques*, pp. 336-337.

<sup>94</sup> 原文使用 *superstitio* 一字，以今日用字之習慣與含意而言，或可用「其他宗教」一詞替換之。

<sup>95</sup> Henri Bernard, « L'attitude du Père Matthieu Ricci en face des coutumes rites chinois », *Recherches de science religieuse*, tome 28 (1938), p. 46.

<sup>96</sup> Sokyō Ono, *Shinto: The Kami Way* (Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1962), pp. 2-11.

含去世的親人來看，神道也可視為含有祭拜祖先的儀式祭典。

1868 年一場政變推翻幕府統治後，明治天皇意欲加速形成日本全國人民對國家的凝聚力，於是統一崇拜儀式，頒布神佛分離令，政府開始擬定教義與神道神官的體制。<sup>97</sup>隨著日本極力在東亞擴張軍事霸權，國內軍國主義隨著軍隊在海外的軍事行動而高漲，神道的國家化傾向也愈來愈高，將陣亡的將士入祀神社逐漸成為神社日趨重要的活動，這些所謂的「光榮戰死者」隨即入祀靖國神社和縣級的神社分社護國神社。天皇、政治人物、軍人和民眾同時在靖國神社和各地神社舉行祭典，天皇為首祭，將所有入祀者尊為國家神祇。<sup>98</sup>

由於神道神官基於本身的地位與儀禮的威嚴著想，主張應提供「國家的祭典和信仰」，因此不同於其他普通的宗教，是唯一有資格執行國家祭禮的團體，所以他們認為神道應是一個超越宗教的實體。<sup>99</sup>政府以政治的考量，希望民眾都參與神社的參拜，如將神道視為國家儀式，非屬於某宗教的典禮，則所有國民均有義務參與；不參與者，為非法行為。從 1920 年代開始，政府對於民眾到神社參拜開始採取半強迫的方式；1930 年後，神社行政權大為擴張，其他宗教的活動空間明顯受到擠壓。<sup>100</sup>

從上述分析中，如將羅馬帝國的傳統宗教與日本神道，在本研究的範圍內做一個比較，其相似點在於：

1. 政府基於政治的目的，透過外在禮儀形式的呈現，以集體的方式表達對國家與元首的忠誠度，壓抑個人不滿情緒，達到促進國內人民對國家領導中心向心力的目的。
2. 羅馬帝國的皇帝崇拜起於對凱撒個人功績的仰慕與紀念，人民透過將已死的偉大領袖神格化，期望他們能保佑帝國，這原是宗教情感之投

---

<sup>97</sup> Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shinto Thought*, trans. Delmer M. Brown and James T. Araki (Tokyo: Ministry of Education of Japan, 1964), pp. 203-204.

<sup>98</sup> Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 32-33.

<sup>99</sup> Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988*, p. 35.

<sup>100</sup> Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988*, pp. 34-35.



射，且民間亦有祭祀祖先的習俗。<sup>101</sup>但羅馬帝國的皇帝崇拜與日本神道經過關鍵性的時代背景與人為因素的改造，已逐漸脫去宗教色彩，而成爲社會性功能較強的儀式。

《羅馬帝國典禮儀式的遺緒》一書將兩個時間與距離上相隔遙遠的宗教與政治文化，做一個極具創意的比較，此一研究方法是以兩個文化現象的特徵，做一橫向比對。雖然每個文化背景與脈絡彼此不同，問題呈現的方式與結果也互相迥異，做如此比較似有可議之處，但是作者所欲表達的重點，在於兩個文化的交集點皆在凸顯政治環境可能對宗教習俗的性質產生影響。作者並提出質疑，爲何初期教會面對羅馬帝國時，可做出彈性的決定；但在近現代，對於東亞教會卻又極端保守與嚴苛？筆者並無文獻證明剛恆毅和教廷駐日代表是否贊同該論點；但可確定的是，對教廷高層人士在處理往後的東亞儀式問題時，有某種程度的影響。

### （三）神社參拜事件始末

1931年9月18日日本關東軍進軍中國東北，釀成「九一八事變」，翌年並成立滿洲國，神社參拜在日本國內軍國主義逐漸加溫下，成爲學校教職員與學生必要的活動。1932年5月5日，耶穌會在東京創辦的上智大學(Sophia University)中有一個人數約六十人的班級要進行行軍操練，預定目的地是到一個軍事博物館參觀，但帶領的「配屬將校」<sup>102</sup>北原(Kitahara Hitomi)大佐臨時決定順道往鄰近的靖國神社參拜。該校爲耶穌會所創辦，有不少的天主教徒學生，因受到教會明令禁止「偶像膜拜」，所以學生詢問恰巧經過的校長霍夫曼(Herman Hoffman)神父，他則回答，稱應可隨學生意願決定參拜與否。眾人到神社後，當北原大佐喊口令要向所有陣亡將士敬禮時，有兩名學生拒絕行禮。氣憤之餘，該名軍官逕自向國防部報告此事件，而未直接向校方尋求解釋。<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Yves Lehmann, *La religion romaine des origines au Bas-Empire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981), pp. 41-44, 78-82.

<sup>102</sup> 日文拼音爲 Haizoku shōkō, 該編制性質類似台灣的「軍訓教官」。

<sup>103</sup> 有關該事件的文獻資料，是依據該研究作者在上智大學找到一份尚未公開的文件，名爲「庫原

6月14日校方接到一通來自教育部來電，稱上智大學的辦學精神不符合日本教育的原則，可能影響政府對該校的承認。廣島主教羅斯(John Ross, 1875-1969)<sup>104</sup>同樣為神社參拜的問題困擾著，經一番思考，他認為教會法第1258-2條規定應可解決此一問題。<sup>105</sup>該規定的內容是：

被動往來：基於純粹的禮節，或為了向對方表達敬意的因素，教徒被動出席或純粹以物品的形式，出現在葬禮、婚禮或其他非天主教的隆重典禮時，可以嚴正的理由被容許，如此，是為了不違反人情常理和遭人非議；一旦對於參與此類典禮動機的嚴重性有任何疑問之處，須請當地主教同意之。<sup>106</sup>

幾位教會領導人和教廷代表慕尼(Edward Mooney)討論之後，認為可以口頭上諭知所有神職人員，謂日本教徒可以到神社祭拜亡者。為求根本解決問題，應進一步取得日本官方正式的聲明，確定靖國神社或明治神宮等神社參拜並非宗教儀式，而是基於忠君愛國之心；而類似聲明最好是白紙黑字載明，不僅可以有所本，證明此情況符合教會法的規定，同時也可以用來向信徒們解釋教會立場何以轉變，避免任何爭議。隨後，為了一紙官方聲明，一來一往的交涉過程中，前述提及、此時已晉升少將的山本信次郎扮演著折衝協調的關鍵性角色。<sup>107</sup>同年9月30日東京總主教就收到了教育部的正式回函，稱「到神社參拜是對高等教育學校與中小學學生的要求，是與教育課程相關連的。要求這些學生行

---

柏格報告」(Küenburg Report)，庫原柏格是事件當時的耶穌會院院長，撰寫日期為1933年1月4日。George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66, pp. 209-210.

<sup>104</sup> Catholic Hierarchy 網站條目：“John Peter Francis Ross”：<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/brossj.html> (2010/7/23)。在日本傳教士的中文譯名均為筆者自行音譯。

<sup>105</sup> George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66, p. 212.

<sup>106</sup> 此教會法於1917年頒布。Adrien Cance, *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, tome 3, pp. 86-87.

<sup>107</sup> George H. Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, p. 142; George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66, pp. 213-214, 217.

禮，其目的不外乎表達愛國與忠心的情操。」<sup>108</sup>

1933 年 1 月，慕尼代表發出聲明，同意教徒赴神社參拜。<sup>109</sup>此聲明以拉丁文寫就，起首的字為「可以被容許」(tolerari potest)，<sup>110</sup>與教會法 1258-2 條的條文一致，或可看出羅斯主教的想法已被接受。這是天主教會方面針對日本神道參拜問題所發表的第一個官方聲明。至此，神道問題暫時獲得解決。9 月 18 日，時逢「九一八事變」週年紀念日，官方舉辦了活動，到靖國神社為在中國東北陣亡的將士參拜，東京各級學校各派學生代表出席，其中以上智大學的 100 名學生最多。<sup>111</sup>事件至此暫告一段落，此時中國東北新成立的滿洲國發生了祭孔問題，使教廷得以參考日本神道參拜問題的處理方式，找出徹底解決之道，從而結束了延宕數世紀之久的中國禮儀儀式問題。

#### 四、民初祭孔問題與滿洲國「王道」

當禮儀問題又繞回到中國東北的滿洲國時，中國儒教傳統的發展已歷經了一個巨大的變遷，此一演變也與政治環境緊緊相扣。雖然儒學在民國建立以後已逐漸失去其學術主流的地位，民初新潮知識分子的反儒者將儒家思想一概否定，帝制派和保皇派人士又主張恢復帝制和祭孔，儒教發展至此，儼然已成為一個與中國故舊傳統與封建帝制相結合，徒具象徵性意義的禮法與理論。隨著民初上演數次帝制復辟失敗之後，1932 年 3 月滿洲國成立，儒教思想與祭孔又再度成為政治意識形態的工具。滿洲國以中國傳統倫理綱常作為擁護統治的思想基礎，宣揚以「實行王道主義」為立國大綱，並特意解釋為這是來自孔孟

---

<sup>108</sup> George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66, p. 216.

<sup>109</sup> George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66, p. 220.

<sup>110</sup> George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66, p. 220.

<sup>111</sup> George H. Minamiki, S.J., "The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy," *The Catholic Historical Review* 66, pp. 213-214.

的「先王之道」，「滿洲國是遵從孔孟之道，通過誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，來實現『王道樂土』的理想。」<sup>112</sup>從文宣的字裡行間中，可發覺滿洲國欲恢復封建帝王制，試圖將儒家思想中政治社會倫常關係運用於國家體制。另有大陸學者認為滿洲國之所以提出「王道樂土」的主張，在於它與日本意欲以此意識形態對抗南京政府的「三民主義」。<sup>113</sup>

1932年在「振興孔教」、「祀孔參政」的旗幟下，滿洲國當局將一年春秋兩次祭孔制定為國家法定祭日。<sup>114</sup>1933年8月溥儀更是於秋季祭孔親臨祭祀。<sup>115</sup>在滿洲國當局強制推行祭孔的政策之下，對當地的天主教神職人員和教徒產生困擾。此時，日本神社參拜問題又尚在發展中，所以滿洲國祭孔與日本神社參拜兩問題同時成為天主教會關注的焦點。

於是，羅馬教廷於1934年12月3日請吉林代牧主教高德惠(Mgrs. Auguste-Ernest Gaspais)針對滿洲國祭孔的問題做一個全盤性的研究與討論，再請他將討論的結果彙報給教廷傳信部。<sup>116</sup>為了使報告內容更為具體並有所憑據，高德惠在1935年2月27日決定修書一封，直接向滿洲國外交部文化部門的主管詢問，求證向孔子雕像、牌位或畫像敬禮，是否為宗教性的敬意。<sup>117</sup>3月5日，文教部禮教司回信，稱：

向孔子致禮的典禮只是於外在行為對他表達敬意，然而這些典禮絕無任何宗教意涵。孔子集古代哲人的教誨於大成，啟示吾人「王道」的道理。他的教誨是個人、家庭道德，乃至於統治國家的基礎；對承擔統治萬民

<sup>112</sup> 〈日滿之不可分離〉，滿洲國文教部通信演講資料，《中等滿洲文教科書》，卷1，頁53-54，轉引自劉晶輝，《民族、性別與階層——偽滿時期的「王道政治」》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁15。

<sup>113</sup> 此為學者俞辛焯在日本NHK電視節目所辦的座談會「王道樂土之夢」中所說。日本NHK廣播協會編，李洪杰、馬金森譯，《皇帝的密約：滿洲國最高的隱密》（北京：中國文史出版社，1989），頁137-138。

<sup>114</sup> 呂元明，〈鼓吹「神道」為殖民統治服務〉，收入孫邦主編，《偽滿文化》（吉林：吉林人民出版社，1993），頁374。

<sup>115</sup> 王國琪，〈偽滿的祀孔〉，收入孫邦主編，《偽滿文化》，頁376。

<sup>116</sup> Anonyme, « L'Eglise et les Rites chinois », DC 909 (5-20 février 1940), p. 176.

<sup>117</sup> Anonyme, « L'Eglise et les Rites chinois », DC 909, p. 176.

重任者，提供切實的規則。因滿洲國採取「王道」做為治國原則，所有人民均一律參與祭孔的典禮，以表現一份忠誠的愛國心。<sup>118</sup>

高主教收到這紙官方聲明之後，於 12 日召集所有滿洲國境內主教到新京（長春，該國首都）開會討論，並且參考了教廷傳信部祕密轉交日本神道參拜事件的相關文件，包括建議可參酌教會法 1258-2 條規定之文件。新京會議的決議內容以問答的方式表示建議與看法，最後仍須教廷裁奪，其重要議題與決議如下：

1. 教會學校可准許陳列孔子的圖像，並擺放祭拜祖先的牌位，學生可向孔子像敬禮。但是不可在祭臺上放置蠟燭、蠟燭臺或香。
2. 因公必須參加或主持祭孔典禮的教徒可獲准出席。如果單純地只是表達愛國心或讚頌孔子，不含宗教的因素，不在禁止的範圍內。此外，嚴禁使用牲禮。
3. 准許教徒以金錢贊助建造孔廟或其他紀念孔子的建物。但如是專門用於其他祭祀用途的廟宇，則需視情況而定。
4. 現代人認為鞠躬禮是對亡者的一種非宗教性的致意，在西方也同樣行此禮。是以，思想的轉變與許多前例似可供參考，建議往後准許行此禮。<sup>119</sup>

教廷於 5 月 16 日徵詢了當時擔任傳信部顧問的剛恆毅個人看法之後，傳信部終於同意滿洲國主教們的結論與建議。<sup>120</sup>至此，中國儀式問題終於得到了關鍵性的進展。該指令雖僅行於滿洲國境內的教會，其法律效力並不及於日本和中國教會，但卻具有指標性的作用。就在一年後的 5 月 26 日，傳信部對日

<sup>118</sup> S. C. de la Propagande, « Participation des catholiques du Mandchoukou aux cérémonies en l'honneur de Confucius », *DC* 835 (27 mars 1937), p. 800.

<sup>119</sup> 信函發出日期為 1935 年 3 月 25 日。« Délibération de la Conférence des Ordinaires (Hsinking, 12.3.35). Lettre de Mgr Gaspais au cardinal préfet de la Propagande (25.3.35) », dans Anonyme, « L'Eglise et les Rites chinois », *DC* 909, pp. 177-179.

<sup>120</sup> « Lettre de S.Em. le cardinal Fumasoni-Biondi (Préfet de la Propagande) à S. Exc. Mgr Gaspais (28 mai 1935) », dans S. C. de la Propagande, « Participation des catholiques du Mandchoukou aux cérémonies en l'honneur de Confucius », *DC* 835, p. 797.

本教會發布了指令，正式同意教徒可應國家、社會的需要到神社參拜，但是在日本的神職人員仍須依以往的規定宣誓，此一規則仍然有效。<sup>121</sup>

自 1932 年日本神社參拜事件直接觸發東亞天主教禮儀大改革開始，到 1936 年為止，短短四年，滿洲國和日本教會的教徒都已獲羅馬教廷同意，可以參與一般社會性的儀式，至此，兩國的相關儀式問題終於落幕。和教廷傳統上對於修改海外傳教方針、涉及神學上的討論或國際政治的敏感性等重大議題，均以極其謹慎的態度處理相較，面對影響東亞「祭祀文化圈」相關國家民族中的天主教會命運長達數百年的「禮儀之爭」，教廷的處置顯然效率極為驚人。何以如此？在此，可以從兩個層面探究原因，1. 歷史角度的探討；2. 以教廷相關人事的角度觀察，將可瞭解教廷在這一時期應對東亞禮儀問題的高效率，除可發現其考慮面向更為廣闊之外，尚可查覺其態度與立場有一致性與連貫性。

自歷史角度言之：1936 年 7 月 2 日教廷的官方報紙《羅馬觀察家報》(*L'Osservatore Romano*)就准許滿洲國教會行祭孔典禮一事，發表一篇論述，回應了《羅馬帝國典禮儀式的遺緒》一書的論點，表示教會在君士坦丁大帝時代，也曾考量保留某些羅馬傳統宗教中對教會有用的元素，如致力於將基督教禮儀的節慶取代該宗教的節慶，使其意涵符合基督教。如教宗格利高里一世 (Gregory the Great, 590-604) 指示派至英國的傳教士奧古斯丁 (Augustine)，不要破壞當地的外教廟宇，但可以將外教的宗教偶像以十字架取代，需廢止外教宗教儀式，但不需廢除宗教節慶的宴會，而是將外教的盛宴方式挪用在基督教節慶中舉辦。<sup>122</sup>

就教廷人事方面論之：教宗庇護十一世任內正值中國教會內部興起一股民

<sup>121</sup> « Instructio ad Excmum D. Paulum Marella, Archiepiscopum Tit. Docleensem, Delegatum Apostolicum in Iaponia, circa Catholicorum officia erga patriam », *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 28, (15 Octobris 1936), p. 408.

<sup>122</sup> « A besoins nouveaux, dispositions nouvelles », *L'Osservatore Romano*, 2 juillet 1936. 轉引自 Union missionnaire du clergé, *Le Siège apostolique et les missions. Textes et documents pontificaux*, (Paris: Union missionnaire du clergé, 1956), fascicule I, pp. 115-116.

族主義浪潮，重要人士鼓吹教會中國化；同時，以教宗為首的決策者也意識到法國保教權日益衰微，正是大力推動教會中國化措施的大好時機，如決定召開中國教務會議，標示出中國教會往後的發展方向、任命國籍主教、培育國籍教士等等，禮儀的中國化則是其中的一環。庇護十一世及時掌握這段中國與其他東亞教會重要的發展契機（如日本和滿州國的教會禮儀問題），推動關鍵性的措施，為往後的禮儀改革確立方向，奠定基礎。

第二位重要人物為帕切里(Eugenio Pacelli, 1876-1958)，1930 年 1 月繼嘉斯巴利後接任庇護十一世的國務卿。帕切里原為一名出色的外交官，他對國際局勢的演變與列強間之利害關係自是瞭若指掌，對東亞的儀式問題的過程發展也全程參與；對於庇護十一世所擬定的中國政策，以及相對應的人事佈局均全力配合。庇護十一世於 1939 年 2 月 10 日崩逝，帕切里於是年 3 月 2 日繼任，是為庇護十二世（Pius XII, 1939-1958 在位）。帕切里樞機主教和他在接任大位後，延續此一政策，也是中國禮儀改革得以在 1939 年底獲致突破性進展，並得以持續之不可忽略的因素。

第三位關鍵性人物是傳信部長富馬索尼·畢翁狄(Pietro Fumasoni-Biondi, 1872-1960)。在 1919 年巴黎和會後，教廷認為有必要建立教會與日本政府的直接溝通管道，加強聯繫，於是富馬索尼·畢翁狄被任命為第一任駐日的教宗代表(1919-1921)。<sup>123</sup>回到羅馬後，1933 年他被教宗任命為傳信部部長，直到他於 1960 年逝世為止。<sup>124</sup>在他擔任部長期間，與他的秘書長剛恆毅——第四位關鍵人物——合作無間，<sup>125</sup>解決了世界上許多地方教會的典禮儀式問題。

這四位在現代教會史佔有重要地位的人物之中，應以剛恆毅對東亞的社會與文化有最深刻瞭解。他回歐洲後，不僅發表與出版許多著作，還在多次演講

<sup>123</sup> George H. Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, pp. 134-135.

<sup>124</sup> 他曾於 1916 年被任命為駐印度之教宗代表。<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bfuma.html>

<sup>125</sup> 剛恆毅於 1952 年 11 月 30 日被擢升為樞機主教，他擔任秘書長至 1953 年 11 月 30 日，之後任教廷掌璽大臣。Celso Costantini, *Ultime Foglie. Ricordi e Pensieri* (Roma: Unione Missionaria del Clero in Italia, 1954), p. 446.

與訪問的場合中，談論他在中國的見聞與對傳教活動的看法，見解精闢，剖析教會問題也一針見血，對當代教會思潮產生極大的影響。就在庇護十一世、帕切里、富馬索尼·畢翁狄和剛恆毅等人持續對中國儀式問題的關注之下，傳信部終於在 1939 年發出一個具劃時代重要性的指令，宣布中國教徒可祭孔與祭祖。因此，懸宕三個世紀之久的「中國禮儀之爭」終於塵埃落定。

## 五、「禮儀之爭」的結束對中國教會的時代意義

日本神社參拜事件提供了重要案例，做法也有一定的程序與模式可依循，那就是向政府最高機關要求正式的書面聲明。接續剛恆毅任教廷駐華代表的蔡寧（Mario Zanin, 1934-1946 駐華）上任後，於 1934 年 5 月首次拜會南京政府主席林森時，向外長汪精衛詢問祭孔一事。在翌日的新聞稿中，外交部正式宣布，稱儒教並無神學基礎，是一個屬於哲學領域的思想，而非宗教；吾人對偉大的孔子抱持的是尊敬之心，並非崇拜之情。<sup>126</sup>

以滿洲國和日本例子來看，教廷收到政府正式聲明之後，就同意撤銷禁令。但既然有南京政府的官方聲明，何以未能立即處理，問題遲至 1939 年方才獲得解決？就目前筆者所掌握的文獻資料，尚無法對此問題提出一個答案，但有一點應是較為肯定的：中國幅員廣大，各地風俗民情不盡相同，教廷可能因而較為謹慎。此外，或許可從當時的時代背景中探究出些許蛛絲馬跡。

1934 年到 1940 年間，中國陷入內憂外患，1934 年 3 月 1 日滿洲國的溥儀稱帝；1935 年 8 月以後日本有計畫策動「華北自治」，企圖將華北從中國中央政府的統治權中脫離出來；日軍逐漸南侵，1937 年 7 月 7 日更發生了「盧溝橋事變」，隨後幾年，將中國大部份領土捲入戰爭狀態中。中國內部則有共產黨與國民政府軍隊的軍事衝突。國民政府更因對日抗戰陷入最艱難的時刻，於 1937 年 11 月遷都重慶。而歐洲的和平自 1930 年代中開始逐漸受到德國納

---

<sup>126</sup> Anonyme, « L'Eglise et les Rites chinois », *DC* 909, p. 173.



粹興起的威脅，面對世界局勢愈趨險峻，教廷暫時把中國儀式問題放在一邊，應該是有可能的。

1939 年 12 月，就在歐戰爆發後不久，事情有了變化。教廷傳信部於 12 月 4 日召開全體大會，最後終於決定於 12 月 8 日發布通令解禁，並根據之前日本和滿洲國教會的指令為基礎，所陳述的理由就是因時代與思想的變遷，原為宗教祭祀活動的行為已成為風俗習慣，其意義在於敬祖、愛國或表示一種人際關係的禮貌。<sup>127</sup>此外，尚有四項重點：

1. 中國政府多次宣告人民享有宗教自由，而敬孔的公開儀式，目的不在於進行一項宗教性儀式，單純為向一位偉人致敬；同時，類似的儀式則是依據傳統，提倡敬拜先祖。自此，不論在圖像前、牌位前、孔廟中或學校中，教徒皆可向孔子致禮。在教會學校中，亦可為之。
2. 可向亡者、亡者像和載明其姓名牌位鞠躬致禮，或以其他民間、非宗教性表達致敬的方式行之。
3. 廢除 1742 年 7 月 11 日《自從上主聖意》通諭中要求神職人員宣誓之令，因該通令已無法符合當前傳信部發布的規則；「中國禮儀之爭」已成過往，如今不需再以宣誓的方式強制傳教士表達對教廷的遵從，這種具規誡式的宣誓顯得很表面化。
4. 在此通令中沒被提及的規定，依舊保留。意指禁止再討論「中國禮儀」的問題。<sup>128</sup>

此一指令對中國教會而言，可說化解了數百年來信徒夾在教廷禁令和維繫風土民情之間的尷尬立場，具有劃時代的重要性。在此，可就該通令的時代意義做一剖析。

---

<sup>127</sup> S. C. de la Propagande, « Instruction de la S. Congrégation de la Propagande visant certaines cérémonies et le sement au sujet des rites chinois (8.12.39) », dans Anonyme, « L'Eglise et les Rites chinois », *DC* 909, p. 182.

<sup>128</sup> S. C. de la Propagande, « Instruction de la S. Congrégation de la Propagande visant certaines cérémonies et le sement au sujet des rites chinois (8.12.39) », dans Anonyme, « L'Eglise et les Rites chinois », *DC* 909, pp. 182-183.

首先，就時代背景來說，不論是中國、日本和滿洲國的政治、社會的脈絡，抑或普世教會的神學思潮，均醞釀了一些有利於此歷史難題解套的因素。在中國，自廢除科舉考試後，祭孔的義務從學堂與新式學校中逐漸消失，一般人民也不認為祭孔與敬祖是宗教或迷信行為，孔子的地位更是超越宗教的教主，而且祭禮乃是尊重傳統的習俗。進入共和後，宗教自由與政教分離的原則逐漸確立，國教運動也因人民與宗教團體的抵抗而失敗。剛恆毅也看到了這股祭孔敬祖的世俗化趨勢，於是，在社會世俗化潮流的帶動下，為教廷解除中國儀式的禁令鋪路。滿洲國和日本同樣在近代經歷政治巨大的變動，都是基於政治上的因素，迫使人民前往廟宇祭拜，克盡國民的義務。

剛恆毅駐華期間和幾位曾駐在東亞國家的同僚親身體驗，眼見耳聞東亞教徒對禮儀儀式的看法，之後回到羅馬教廷服務時，進而影響教廷高層的想法。庇護十二世繼位後，於 1939 年 10 月 20 日發布的第一篇通諭《教宗》(*Summi Pontificatus*)更具指標性作用，預示著他往後任期中著重的議題與行事風格。他表示在世界的文明中，所有的風俗習慣不見得與宗教性質相關，故應當以善意的態度加以審視，並儘可能地予以保護與鼓勵；同時，他也肯定出於愛國心而參與的社會性儀式。<sup>129</sup>

在此一通諭中，可察覺出教廷對異國文化的風俗習慣抱持的態度有極大的改變：十八世紀中葉以前，教廷因顧忌到如在神學或禮儀領域給予地方教會和傳教士過多的自由空間，可能終至演變成異端學說，教廷的謹慎就如同之前所發生的「禮儀之爭」時，一直憂心教義和禮儀聖事遭曲解。之後，教廷受限於「梵蒂岡之囚」的問題，亟欲靠傳教修會依據教廷標準，培育當地神職人員以建立當地教會，並擴大教廷在普世教會的影響力。<sup>130</sup>到了庇護十一世與十二世以後，教廷逐漸調整看法，認為透過與非基督宗教文化交流，瞭解其他民族的

---

<sup>129</sup> Pape Pie XII, « Lettre encyclique "*Summi Pontificatus*" (20 octobre 1939) », DC 907 (5-20 décembre 1939), pp. 1261-1262.

<sup>130</sup> Claude Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels* (Rome: Ecole française de Rome, 1994), pp. 203-204, 217.

宗教經驗，將他們的祭祀習俗融入天主教禮儀之後，將使天主教神學思想更爲豐富與普世化；同時，也有助於該文化的民族易於了解天主教的訊息，不必因接受天主教，而與本國文化和身邊親友做切割。此種包容性的態度，爲往後的教會開啓了一扇宗教交流的窗口。是以，1939 年 12 月 8 日中國儀式禁令的廢除，也標誌著教會史上一個重要的神學與禮儀研究與革新的里程碑。

此外，當時中國政治與社會的變動，對人民和教會人士在思想上產生刺激作用之因素也不可忽略。1919 年後民族主義益加高漲，北伐完成後，國民政府加速建設中國，共產主義在社會中影響逐漸擴大，也與國民黨格格不入。剛恆毅觀察到國民政府反對共產主義，與教廷一貫的立場一致。<sup>131</sup>當時的法國使節也觀察到一個現象：中國教會之所以興起一股將教會中國化的運動，在某種程度上也是要趕上當時從外國引進的西方思想；天主教會與國民政府主張的「中國人的中國」(la Chine aux Chinois)不謀而合，這是讓教內外人士瞭解到教會也朝「進步」的方向努力，避免中國人對教會的期待得不到滿足，反而使共產主義思想更受許多年輕知識分子的青睞。<sup>132</sup>而且，中國教會最好儘早適應新情勢，免得在這新時代中，逐漸被局勢所淘汰。<sup>133</sup>1936 年 7 月 2 日的《羅馬觀察家報》認爲，在中國和日本等東亞國家中，一股傳統禮儀世俗化的潮流進展快速，兩國憲法中也明確宣示宗教自由，但是教廷卻對與這股潮流同在東方發展迅速的唯物論表示憂慮。爲了預防這潮流轉向共產主義，教廷決定儘快著手翻閱舊案，研究解決東亞的禮儀問題。<sup>134</sup>

在思想界中，「九一八事變」使中國知識分子驚見國族瀕臨存亡之秋，激

<sup>131</sup> Celso Costantini, *Réforme des missions au XXe siècle*, pp. 174, 179.

<sup>132</sup> Lettre de M. de Martel (Plénipotentiaire Fr.) à MAEF, Lettre N°152, Pékin, 30 avril 1925, « Protectorat des Missions en Chine. Entretien avec le Délégué apostolique », vol. RSS, N° 1007, Chine, MAEF, p. 3.

<sup>133</sup> Lettre de M. de Fontenay (Am. Fr. près le St-Siège) à MAEF, Lettre N° 133, a.s. « Le Vatican et la Chine », Rome, 10 août 1928, vol. RSS, N° 1152, Chine, MAEF, p. 2.

<sup>134</sup> « A besoins nouveaux, dispositions nouvelles », *L'Osservatore Romano*, 2 juillet 1936. 轉引自 Union missionnaire du clergé, *Le Siège apostolique et les missions. Textes et documents pontificaux*, fascicule I, p. 115.

發了民族主義，儒家傳統獲得重振的機會，張君勱和傅斯年均為文倡言復興傳統文化精神。國民政府也提倡發揚民族精神，恢復固有道德，故於 1934 年 2 月推動「新生活運動」。眼見日本也在國內推動祭孔，並邀請孔德成主持孔廟，國府就在振興傳統倫理的風氣與不願落日本之後的因素下，<sup>135</sup>於同年恢復了紀念孔子誕辰典禮。<sup>136</sup>讓天主教徒參與祭祖敬孔，回應了當時以儒家思想和「三民主義」為理論基礎的「新生活運動」中，所揭櫫的「復興民族與道德」之目標。是以，在中國當時的時代背景裡，天主教禮儀的中國化實具有時代性的實質意義。

與 1935 年教廷針對滿洲國教會和 1936 年針對日本教會發布的通令相較，教廷於 1939 年對中國教會發布的通令尚有一點特殊之處：前兩者均是在官方發出聲明之後，教廷才據以發布通令；但是對於後一個通令的發布則較為迂迴。在此，可就兩方面來探討：1. 通令中指出中國政府多次宣告人民享有宗教自由之事實，此點可說明教廷充分理解中國在建立共和後，政府不強迫人民信奉任何宗教；在學校中，校方的態度亦是如此。同時，政府也沒有計畫針對宗教事務立法，政府並無干涉宗教事務之舉動。<sup>137</sup>是以，如果學生可以配合祭孔，校方更無理由干涉學生的宗教信仰。2. 雖然教宗代表蔡寧於 1934 年拜訪過國民政府，國府新聞稿中也正式做出宣告，唯中國處於戰亂中，國府政權不穩，國家仍處於分裂狀態。<sup>138</sup>是以，教廷似乎傾向先觀察中國政情之發展，待解決滿洲國與日本的禮儀問題之後，再做定奪。

再者，該指令雖然廢止 1742 年的部份規定，但並不表示不贊同過去教廷

---

<sup>135</sup> 依陳果夫的說法，這是他給蔣介石的建議。參閱陳果夫先生獎學金管理委員會，《陳果夫先生生活回憶遺著選輯》（台北：陳果夫先生獎學金管理委員會，1979），頁 196。

<sup>136</sup> 韋政通，〈現代中國儒家的挫折與復興——中心思想的批判〉，收入氏著，《儒家與現代中國》（台北：東大圖書公司，1984），頁 123-124。

<sup>137</sup> George H. Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, p. 198.

<sup>138</sup> 學者 Minamiki 認為只有滿洲國與日本以正式文書回應教會問題，全書中並無提及蔡寧一事，可能是當時國府陷於混亂政爭中，易為人所遺忘。George H. Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, p. 200。

的決定；它只是因應現階段中國的實情所產生的合理結果。<sup>139</sup>此一說法可與教廷於 1870 年於梵蒂岡第一屆大公會議確立的「教宗永無謬誤」之原則(Papal infallibility)相呼應。爲了修改與廢除舊的指令，教廷尚援引了教會法第 22 條，說明在新的客觀環境所做新決定之合法性。此一謹慎的做法，事實上也是爲了要調整以往數任教宗的決定。

最後，教廷並無解除禁止教內人士再討論中國禮儀問題的命令，意義與 1742 年的通令涵義是相通的，其目的在亟於推行教廷的決議，在教廷主導下，長期或永久性地停止紛爭，不希望往後有心人再啓爭端，重新把舊問題炒作一番，再造成教會內部的分裂。

該通令頒發後，在中國教會中引發不同的聲音，甚至於感到困惑，因爲許多教士們認爲通令內容太過廣泛，如有一個目錄清楚標明禁止與許可的行爲，應較理想。<sup>140</sup>於是傳信部收到傳教士的反應後，於 1941 年 2 月 28 日發一連件函給蔡寧，指出：1. 絕對避免編寫一本獲准或禁止儀式的目錄，這是爲了防止再以不同的形式點燃老議題的論戰；2. 在必要的情況下，主教得以發布行爲規則與一般性原則，但鑑於仍屬過渡時期，主教發出的規則不應太詳細；3. 主教應儘量讓神職人員和虔誠的教徒，在特定的情況中，隨他們認知而行。<sup>141</sup>

此時，傳信部也考量到全世界除了歐洲以外的傳教區中，需要推廣祈禱用的經文以促進教徒的信仰生活，於是在 1939 年 5 月 25 日同意把已在歐洲國家中准用本國語的《羅馬禮典》(*Rituale Romanum*)，經過翻譯之後，也推廣到世界其他傳教區的教會，1941 年 5 月 9 日教廷正式公布這項法令。<sup>142</sup>如果教徒對該禮典的使用更加熟悉，採用天主教傳統的爲亡者祈禱的方式，也就是教會

<sup>139</sup> Anonyme, « L'Eglise et les Rites chinois », *DC* 909, p. 185.

<sup>140</sup> Claude Soetens, *L'Eglise catholique en Chine au XXe siècle*, p. 150.

<sup>141</sup> Ray R. Noll, ed., *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, trans. Donald F. St. Sure, S.J., pp. 88-89.

<sup>142</sup> 1942 年 7 月 8 日也推廣至非洲地區。Celso Costantini, *Ultime Foglie. Ricordi e Pensieri*, pp. 228-229.

傳統的「諸聖相通功」(communion sanctorum, communion of saints)<sup>143</sup>祈禱原理，將更有助於引導教徒透過此方式，融入本國傳統的祖先祭祀習俗，這對中國教徒而言有極大助益。事實上，《羅馬禮典》只是集結了禮儀中眾多典禮的一部份，屬於聖事禮儀，如聖洗、聖體、殯葬等等。<sup>144</sup>禮典由教廷擬訂，統一禮儀的形式，再由地方教會加以翻譯與實施。以中國教會而言，可自行加入教會認可的中國傳統儀式在典禮中，如向死者遺像致三鞠躬禮等等。

教廷最後同意祭祖敬孔和推廣「諸聖相通功」的祈禱，正式將「中國禮儀問題」劃下句點。往後禮儀革新的執行和演變之問題，如可以持香祭拜，則是後話了。

## 結 論

「中國禮儀之爭」在十七與十八世紀初時進入衝突高峰狀態，當時的事件關係人與團體，有羅馬教廷、歐洲神學家、中國皇帝（朝廷）、歐洲殖民列強、在中國贊成耶穌會士做法之傳教士、反對者與中國教徒。在歐洲，不僅教廷內教士互相抨擊，在神學界也引起極大爭議；在中國，傳教士們彼此鬥爭，耶穌會士內部也有不同的聲音。假設當時有一位屬耶穌會傳教區的教徒遷徙到一個道明會或方濟各會傳教區居住，在面對親友葬禮時，應會無所適從。同時應也會質疑，為何同屬一個教會，做法卻南轅北轍？中國儀式問題引發的衝突之所以激烈，除了此議題本身極為複雜之外，討論是開放性的，各家可就各自的思維方式、立場與領域發表意見與批評，同時也受限於地理因素，聯絡不易，造成溝通不良，衝突的結果就反應在幾位前後任教宗發布了互為相左的決定。最

<sup>143</sup> 「諸聖相通功」是指教會所有成員，包括正在光榮中的聖人、在煉獄的亡靈和在世的教會成員，同在三合一體的天主中相互依賴與援助。其方法是在世教徒透過祈禱，請聖人轉求天主聖三保佑自己、生者或亡者；如是為亡者祈禱，則是期望亡者早日脫離煉獄，升至天堂，與天主共享永生。參閱輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓出版社，1998，修訂初版），頁655-656；Émilien Lamirande, *The Communion of Saints*, trans. A. Manson (New York: Hawthorn Books, 1963), pp. 19-22。

<sup>144</sup> 參閱台港澳主教會議，《聖教禮典》(*Rituale Romanum*)（台中：光啓出版社，1965）。

後，還是 1742 年教廷發出禁令時，明確禁止再討論「中國禮儀」的議題後，紛爭才暫時落幕。

從 1742 年到 1930 年這段期間，雖然還有零星針對中國傳統習俗所做的研究面世，但不足以促使教廷再重新審查此舊案。可以說，1742 年禁止再議的命令，使教廷在 1930 年代重啓此案時，完全握有主導權，有效地將雜音排除在外，並委託專人，如剛恆毅、高德惠與在日本之教會高階教士，研究相關問題，是以，提供教廷意見的人數已經大為簡化與高度專責化了。

教廷重新考量中國儀式的問題時，所思考的層面也有所轉移。在東亞一些國家中，也行類似的禮節儀式，是以教廷需從國際性的視野觀察「中國儀式」；再加上 1930 年代，日本在東亞，乃至於全球的國際關係中，政治比重愈形重要，對中國的軍事擴張行動使這個問題串聯起來，而 1932 年的日本神社參拜事件因有時間的緊迫性，於是就迫使教廷再重新檢視舊案。教廷在這個過程中，必須多一份對國際政治的敏感度，以避免地方教會成爲中、日兩國衝突下的犧牲品。

如果對三個通令的內容加以審視，可發覺兩個共同點：1. 均基於教會法第 1258-2 條規定，強調是教徒被動參與祭典儀式；2. 認定這些儀式活動原屬於宗教祭拜活動，因時代的變遷，逐漸成爲社會性禮儀，且此說法均有官方的認可與支持；這些政府都是因各別國家處於特殊情況，以政治的理由向人民推動這些社會性禮儀。這原因可回應部份周馥所謂的祭孔是政治義務之說，以及 1920 年代《羅馬帝國典禮儀式的遺緒》一書的論點，也可看出此論點在東亞禮儀的問題上，爲教廷所接受與運用。

1939 年教廷准許祭祖敬孔的通令是否對中國教徒的信仰生活發生影響？針對此問題，可分兩方面討論：一、通令對信仰傳承數代的教徒影響不大，因爲家族中本就無祭祖習慣，但教廷解除禁令對於改變天主教在中國的社會觀感和吸收新教徒方面，應仍有影響。二：從通令頒布後政治局勢的發展觀察之，1939 年至 1945 年間是中日戰爭最艱苦、也是最後的階段。日本戰敗後，中國

國內百廢待舉，可想而知，神職人員與教徒應無餘暇在戰亂時，研究如何落實教廷的通令。也有些許研究，如 1949 年有關中國式婚禮、葬禮和舊曆新年慶典的研究等等，但都只屬於個人初步規劃與實驗階段。<sup>145</sup>

台灣在該時期相對穩定，當地的天主教團體是否受到通令的影響？以當時的情況而言，台灣在日治時期，聖統制為日本主教所轄，適用的為 1936 年針對日本神道的教廷通令；但是神道對台灣人民的影響不大，雖然 1941 年全台共有 18 座神社，但是也僅限於日本移民所使用。<sup>146</sup>1939 年的通令雖然對其他所有遠東地區行使祭祀活動的民族有效，但是在台的西班牙籍道明會傳教士，自 1941 年太平洋戰爭爆發以後，外籍神父均遭到時間或長或短的拘禁，活動因而受到限制，<sup>147</sup>從目前所掌握的文獻資料中，看不出日本主教和傳教士對教廷新的通令有所反應或研究如何實施。

1946 年田耕莘被擢升為樞機主教，中國教會的聖統制終於成立，但是中國隨即進入另一個戰亂：國共內戰。直到 1949 年為止，全中國共計 146 個主教、總主教，包含一位樞機主教，但其中只有 35 名中國籍主教（含樞機）。<sup>148</sup>研究如何將中國傳統敬拜習俗融入天主教禮儀中，需要本國籍教士主持進行，但是以一個方才成立的聖統制，可參與的人力有限，更何況中國境內內戰煙硝四起，各教區主教與神職已無暇他顧。尚需等到 1949 年以後，輾轉到台灣的幾位教會領袖，如于斌總主教和羅光主教等人，以及中國與外籍教士，才得共同推動以中國思想與典籍為依據的「中國式神學」研究，並嘗試推行中國傳統儀式。1971 年 1 月 26 日舊曆新年，于斌樞機主教在台北市師大附中大禮堂舉行首次的「敬天祭祖」的天主教儀式，所有的神職與教徒都獲准持香祭拜，並

---

<sup>145</sup> Carlo van Melckebeke, C.I.C.M., « Tentatives d'adaptations liturgiques en Chine », *Rythmes du monde* IX:1, p. 23.

<sup>146</sup> Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988*, p. 95.

<sup>147</sup> Pablo Fernandez, O.P. 著，黃德寬譯，《天主教在台開教記——道明會士的百年耕耘》（台北：光啓出版社，1991），頁 199-202。

<sup>148</sup> Louis Wei Tsing-sing, *Le Saint-Siège et la Chine de Pie XI à nos jours* (Paris: Editions A. Allais, 1971), p. 178.



向刻有「中華民族列祖列宗」字樣的牌位行三鞠躬禮，<sup>149</sup>此一典禮在往後幾年持續舉行，並逐次修改調整。中國禮儀問題紛擾了一個世紀，隨後凍結了兩個世紀，卻在日本獲得突破性的進展，並在中國解禁，最後，天主教中國禮儀的革新終於在台灣開花結果。

---

<sup>149</sup> Fides, « Les catholiques de Formose vénèrent leurs ancêtres », *DC* 1658 (21 juillet 1974), p. 697.

## 徵引書目

### 一、檔案、史料

#### 國史館藏

行政院呈國民政府文，「呈據教育部呈教育宗旨與其實施方針案擬請由政府明令公布以昭鄭重轉呈鑒核實施」(1929年4月23日)，〈中國國民黨第三次全國代表大會議決確定教育宗旨及其實施方針辦理情形〉，卷名：國民政府，001-090001-0002，收文府字第5204號。

#### 法國外交部檔

Archives du Ministère des Affaires Etrangères (MAEF), Nantes:  
vol. Rome St-Siège (RSS), N°1007, 1152, 1153.

#### 教廷公報

« Decretum de Ritibus Sinensibus », *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22, August 1930, p. 344.

« Instructio ad Excmum D. Paulum Marella, Archiepiscopum Tit. Docleensem, Delegatum Apostolicum in Iaponia, circa Catholicorum officia erga patriam », *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 28, 15 Octobris 1936, pp. 406-409.

#### 其他

〔清〕李剛已編，《教務紀略》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊三編》，輯45。台北：文海出版社，1988。

中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1。北京：中華書局，2003。  
吳宗慈編，《中華民國憲法史前編》，收入《近代中國史料叢刊三編》，輯38。台北：文海出版社，1988。

吳淑鳳編註，《蔣中正總統檔案：事略稿本(6)，民國18年6月至10月》。台北：國史館，2003。

### 二、專書

日本NHK廣播協會編，李洪杰、馬金森譯，《皇帝的密約：滿洲國最高的隱密》。北京：中國文史出版社，1989。

台港澳主教會議，《聖教禮典》(Rituale Romanum)。台中：光啓出版社，1965。

宋仲福、趙吉惠、裴大洋，《儒學在現代中國》。鄭州：中州古籍出版社，1991。

邵台新訪問，林宜欣記錄，《龔士榮神父訪問紀錄》。台北：輔仁大學出版社，2000。

韋政通，《儒家與現代中國》。台北：東大圖書公司，1984。

康志傑，《上主的葡萄園——鄂西北磨盤山天主教社區研究》。台北：輔仁大學出版社，2006。

- 陳果夫先生獎學金管理委員會，《陳果夫先生生活回憶遺著選輯》。台北：陳果夫先生獎學金管理委員會，1979。
- 黃彰健，《戊戌變法史研究》。台北：中央研究院歷史語言研究所，1970。
- 劉晶輝，《民族、性別與階層——偽滿時期的「王道政治」》。北京：社會科學文獻出版社，2004。
- 顧衛民，《中國天主教編年史》。上海：上海書店出版社，2003。
- Pablo Fernandez, O.P. 著，黃德寬譯，《天主教在台開教記——道明會士的百年耕耘》。台北：光啓出版社，1991。
- Beard, Mary, John North, and Simon Price. *Religions of Rome, Volume I. A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Chiron, Yves. *Pie XI*. Paris: Editions Perrin, 2004.
- Costantini, Celso. *Con i missionari in Cina 1922-1933: memorie di fatti e di idee*, vol. 2. Roma: Unione Missionaria del Clero in Italia, 1946.
- Costantini, Celso. *Ultime Foglie. Ricordi e Pensieri*. Roma: Unione Missionaria del Clero in Italia, 1954.
- Costantini, Celso. *Réforme des missions au XXe siècle*. Traduit et adapté de l'italien par Jean Bruls. Paris: Editions Casterman, 1960.
- Cummins, James Sylvester. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot, Hants, UK : Scholar Press, 1993.
- D'Elia, Pasquale M., S.J. *Le triple déisme de Suen Wen*. Shanghai: Editions Tou-Sè-Wè, 1929.
- Dunne, George, H., S.J. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.
- Hardacre, Helen. *Shintō and the State, 1868-1988*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Lamirande, Émilien. *The Communion of Saints*. Translated by A. Manson. New York: Hawthorn Books, 1963.
- Lehmann, Yves. *La religion romaine des origines au Bas-Empire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- Levaux, Léopold. *Le Père Lebbe. Apôtre de la Chine moderne (1877-1940)*. Bruxelles: Editions Universitaires, 1948.
- Michie, Alexander. *China and Christianity*. Tianjin: The Tientsin Press, 1892.
- Minamiki, George H., S.J. *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- Ono, Sokyō. *Shinto: The Kami Way*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1962.
- Prudhomme, Claude. *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*. Rome: Ecole française de Rome, 1994).
- Noll, Ray R., ed. *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*. Translated by Donald F. St. Sure, S.J. San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western

Cultural History, 1992.

Soetens, Claude, ed. *Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'Eglise chinoise, tome I. La visite apostolique des missions de Chine 1919-1920*. Belgique: Publications de la Faculté de Théologie Louvain-la-Neuve, 1982.

Soetens, Claude, ed. *Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'Eglise chinoise, tome III. L'Encyclique Maximum illud*. Belgique: Publications de la Faculté de Théologie Louvain-la-Neuve, 1982.

Soetens, Claude. *L'Eglise catholique en Chine au XXe siècle*. Paris: Editions Beauchesne, 1997.

Standaert, Nicolas, S.J., ed. *Handbook of Christianity in China, Volume I: 635-1800*. Leiden: Brill, 2001.

*Kiao-ou Ki-li (Résumé des affaires religieuses) (教務紀略)*. Translated by Jérôme Tobar, S.J. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique à l'orphelinat de T'ou-Sè-Wè, 1917. [série de Variétés sinologiques, N° 47]

Tsunetsugu, Muraoka. *Studies in Shinto Thought*. Translated by Delmer M. Brown and James T. Araki. Tokyo: Ministry of Education of Japan, 1964.

Union missionnaire du clergé. *Le Siège apostolique et les missions. Textes et documents pontificaux*, fascicule I. Paris: Union missionnaire du clergé, 1956.

Wei, Louis Tsing-sing. *Le Saint-Siège et la Chine de Pie XI à nos jours*. Paris: Editions A. Allais, 1971.

### 三、論文及專文

Marianne Bastid-Bruguière (巴斯蒂) 著，張廣達譯，〈梁啟超與宗教問題〉，《東方學報 京都》，1998 年第 70 冊，頁 329-373。

Marianne Bastid-Bruguière (巴斯蒂)，〈中國天主教會與新文化運動〉，收入歐陽哲生等主編，《五四運動與二十世紀的中國——北京大學紀念五四運動 80 周年國際學術研討會論文集》，上冊。北京：社會科學文獻出版社，2001。

王國琪，〈偽滿的祀孔〉，收入孫邦主編，《偽滿文化》。吉林：吉林人民出版社，1993。

呂元明，〈鼓吹「神道」為殖民統治服務〉，收入孫邦主編，《偽滿文化》。吉林：吉林人民出版社，1993。

林金水，〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉，《歷史研究》，1993 年第 2 期，頁 20-37。

查時傑，〈民初的政教關係(1911-1919)〉，收入氏著，《民國基督教史論文集》。台北：宇宙光出版社，1993。

陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，卷 13 期 4，2002 年 12 月，頁 37-65。

陳聰銘，〈1920 年代末梵、法在華保教權之爭——以教宗駐華代表剛恆毅為中心的討論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 65，2009 年 9 月，頁 51-79。

Anonyme. « L'Eglise et les Rites chinois ». *Documentation catholique* 909, 5-20 février, 1940, pp. 169-185.

- Anonyme. « Evènements et informations ». *Documentation catholique* 1293, 21 décembre 1958, pp. 1656-1657.
- Bastid-Bruguière, Marianne. « La campagne antireligieuse de 1922 ». *Extrême-Orient Extrême-Occident* 24, 2002, pp. 77-93.
- Bernard, Henri. « L'attitude du Père Matthieu Ricci en face des coutumes rites chinois ». *Recherches de science religieuse*, tome 28, 1938, pp. 31-47.
- Bernard-Maître, Henri, S.J. “De la mission apostolique à la mission moderne.” Dans Monseigneur Simon Delacroix dir., *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions des origines au XVIe siècle*. Monaco: Editions de l’Acanthe, 1956.
- Bernard-Maître, Henri, S.J. « Un grand tournant des Missions catholiques au Xxe siècle ». *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 17:4, 1961, pp. 241-256.
- Brou, Alexandre, S.J. « L’Eglise de Chine en 1937 ». *Revue d’histoire des missions*, décembre 1938, pp. 523-540.
- Dehergne, Joesph, S.J. « La mission du Kiang-nan (Chine) pendant les deux premiers siècles de l’époque moderne (1599-1800) ». *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 27:4, 1971, pp. 253-272.
- Fides. « Les catholiques de Formose vénèrent leurs ancêtres ». *Documentation catholique* 1658, 21 juillet 1974, p. 697.
- Goossaert, Vincent. “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *The Journal of Asian Studies* 65, May 2006, pp. 307-336.
- Huang, Chin-shing (黃進興). “The Confucian Temple as a Ritual System: Manifestations of Power, Belief and Legitimacy in Traditional China.” 《清華學報》, 新卷 25 期 2, 1995 年 6 月, 頁 115-135。
- Le Roux, R., M.E. « La situation légale du christianisme en Chine avant les traités ». *Revue d’histoire des missions*, juin 1933, pp. 207-237.
- Minamiki, George H., S.J. “The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy.” *The Catholic Historical Review* 66, 1980, pp. 205-229.
- Sebes, Joseph, S.J. “The Precursors of Ricci.” In Charles E. Ronan, S.J. and Bonnie B.C. Oh, eds., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago: Loyola University Press, 1988.
- Soetens, Claude. « Pie XI et les missions—influences et circonstances majeures (1922-1926) ». Dans Philippe Levillain, dir., *Achille Ratti Pape Pie XI*. Rome : Ecole française de Rome, 1996. [Collection de l’Ecole française de Rome]
- van Melckebeke, Carlo, C.I.C.M. « Tentatives d’adaptations liturgiques en Chine ». *Rythmes du monde*, IX :1, 1961, pp. 16-25.

#### 四、工具書與教會法規

輔仁神學著作編譯會，〈神學辭典〉。台北：光啓出版社，1998，修訂初版。

Cance, Adrien. *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, tome 3. Paris: Librairie Lecoffre, 1929.

*Primum Concilium Sinense*. Taipei: Kuangchi Press, 1961.

## 五、教宗通諭與教會公告

Pape Benoît XV. « Lettre apostolique “*Maximum illud*”(30 novembre 1919) ». *Documentation catholique* 47, 27 décembre 1919, pp. 802-807.

Pape Pie XI. « Lettre apostolique “*Rerum Ecclesiae*”(28 février 1926) ». *Documentation catholique* 338, 5 juin 1926, pp. 1411-1426.

Pape Pie XII. « Lettre encyclique “*Summi Pontificatus*”(20 octobre 1939) ». *Documentation catholique* 907, 5-20 décembre 1939, pp. 1251-1275.

S. C. de la Propagande. « Instruction de la S. Congrégation de la Propagande visant certaines cérémonies et le sement au sujet des rites chinois (8.12.39) », dans Anonyme, « L’Eglise et les Rites chinois ». *Documentation catholique* 909, 5-20 février 1940, pp. 182-186.

S. C. de la Propagande. « Participation des catholiques du Mandchoukouo aux cérémonies en l’honneur de Confucius ». *Documentation catholique* 835, 27 mars 1937, pp. 797-803.

## 六、網路資料

〈周馥〉，維基百科：<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%91%A8%E9%A6%A5> (2010/7/12)。

〈廩生〉，互動百科：<http://www.hudong.com/wiki/%E5%BB%AA%E7%94%9F> (2010/7/23)。

台灣道明會網站：<http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/index.htm> (2010/7/23)。

Catholic Hierarchy 網站：<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bfuma.html> (2010/7/23)。

## **Notes on the Holy See's Solution to the Chinese Rites Controversy in the 1930s**

Chen Tsung-ming<sup>\*</sup>

### **Abstract**

After the Holy See's decree of 1742 that prohibited the rites of homage to ancestors and Confucius (and any discussion on this issue), the problem of the Chinese rites was suspended. The suspension not only impeded the development of the Chinese Church, but also affected neighboring countries where similar rites existed. This article reexamines how the Holy See reversed its decision, putting the issue of the Chinese rites in the framework of the history of the Primitive Church and the new situation in international politics. In the 1930s, the Holy See took only seven years to resolve the problems of the traditional rites practiced in Japan, Manchuria and China.

This article begins with a description of the background of the secular tendency of the cult of Confucius and ancestors in late Qing society, which helps explain how the issue of the Chinese rites regained importance during Celso Costantini's mission in the 1920s. Developments in Japan stimulated the Holy See to find a new solution, leading on to Manchuria, and, at the end of 1939, to the reversal of the abolition of the previous prohibitions on Chinese rites in the Chinese Church. The 1939 decree was critical for the development of the Catholic Church of the Chinese people.

**Keywords: Celso Costantini, Chinese Rites Controversy, Chinese Catholic rites, worship in Shinto shrines, wangdao in Manchuria**

---

<sup>\*</sup> Academia Catholica, Fu Jen Catholic University