

清初“礼仪之争”中的文化沟通

“The Rites Controversy” and Cultural Communication

安希孟 山西大学

An Ximeng Shanxi University

[英文提要]

The history of Catholicism in China has been marked by confrontation and debate over traditional Chinese feudal customs and Christian doctrine. This conflict, as embodied in the Rites Controversy, has great cultural and religious significance. It represents China's early reflections on the cultural disparity between East and West, and a challenge to old customs of questionable value.

If Christian missionaries and Chinese converts had openly debated the issues, the Rites Controversy could have promoted Sino - Western cultural dialogue and stirred the stagnant waters of China's feudalistic traditionalism. Always, the Chinese emperor chose a simplistic approach towards all things foreign, theological and controversial, and ordered a total ban on religion. The imperial edict reflected a general ignorance and disdain towards religion and the value of open debate on matters of doctrine.

This paper aims to critique contemporary criticisms of the old controversy. Modern day criticisms once again reflect the lack of intellectual objectivity, and the failure to appreciate the importance of free discussion in academia. Many people still look to the established authority for the final word on controversial issues, thus continuing the stranglehold on healthy

academic or religious debate.

In this 21st century, we should be able to revisit the Rite Controversy with an enlightened attitude. We ought not accept the uncritical, populist view. Instead, we should take a fresh look at the issues from the perspective of religious freedom, individual human rights, and the dignity of the academic enterprise.

As china evolves historically, we have abolished old customs and superstitions that stand in the way of progress, e. g. the worship of heaven, ancestral worship, and the veneration of Confucius. However, recent trends suggest that superstition is on the rise again. The academic community must take note and issue warning.

康熙执政时期,天主教在华的耶稣会士、多明我会及方济各会的传教士,由于对中国传统礼仪的态度不同而发生争执,导致康熙皇帝与罗马教廷之间的冲突,史称“礼仪之争”,在法国被称为“中国事件”。

自十七世纪中叶开始,这一思想之争发展为传教方法之争,前后近一百年。这一争论包括三部分:(1)“创造主”译名问题;(2)祭孔祀祖问题;(3)康熙与罗马教皇的关系问题。

这一宗教争论本来应当由传教士及教徒自己争论解决,但耶稣会依附于中国皇帝,多次向中国皇帝上进谗言,打小报告,反使皇帝得以以行政手段粗暴干预,使这一争论循不正常途径,给中国文化的可悲“胜利”创造了条件。因而这也是一个文化冲突问题。中国传统文化第一次遭到正式的严肃质疑。对于理论争论,中国皇帝还不太适应。他们感兴趣的是唯我独尊,一言九鼎,“礼乐征伐自天子出”。吵吵嚷嚷,成何体统?

一种古老文化自身缺乏生命力,也难以治愈自己的痼疾,需要

外界力量冲击(如人患病,体内缺乏抵抗力,要外药治疗一样)。宗教上的愚顽还要靠宗教医治。对于中国的迷信、个人崇拜和人身依附,基督教实不啻为一破坏性因素。

宗教是人类生活中不可或缺的一个向量,基督教对尊孔拜皇帝、祭天祀祖宗等中国儒家等级制度的非难,有利于我们对中国文化的反思、重构,然而却遇到强大的皇权和腐朽文化势力的阻挠。基督教神学对中国旧礼俗的这一次发难,比“五四”要早几个世纪。这一争论的不幸结局充分表现了中国封建文化堡垒的坚固性及中国人排外自大的民族情绪。

康熙皇帝的介入表明“天朝上国”、“中国文化世界之最”的狭隘、保守、封闭观念。中国皇帝禁断天主教,并非由于“礼仪之争”。康熙及雍正禁止传教,自有中国社会的内在原因。即使无此“礼仪之争”,封建皇帝也会发布锁国令(如1757年乾隆)。认为教皇的干预是禁教锁国的原因,从历史上找不到任何根据。例如,明朝不与外国通商,并非教皇干预引起的。1616年的“南京教案”与1664年杨光先掀起的“历狱”,均不是由于外人“干预”引起的。晚清知识分子及“拳匪之乱”也不是由于什么外力的产物。反之,“礼仪之争”如果继续正常进行下去,对中国文化会是一次小型“启蒙运动”,至少可以使中国人习惯于理论教义之辩论,而不再习惯于“家长制”、“一言堂”,自己不辨是非,由长官代替自己思考。

“礼仪之争”不仅在当时旷日持久,引起轩然大波,而且时至今日仍是一个聚讼纷纭的问题。根本原因在于,基督教与中国固有文化的差别没有消失,对外来文化的锢闭心态没有完全克服。古老的神鬼祭祀、法术迷信、扶乩算命、家族伦理有越来越炽烈的趋势。

恩格斯说:“基督教没有造成隔绝的仪式,甚至没有古代世界的祭祀和巡礼。它这样否定一切民族宗教及其共有仪式,毫无差

别地对待一切民族,它本身就成为了第一个可行的世界宗教。”^①

恩格斯认为,在旧的经济、政治、智力和道德总解体时期,基督教和以前的一切宗教发生了尖锐的矛盾。他并且指出,基督教是在教派的相互斗争中,在同多神世界的斗争中,通过自然淘汰成为世界宗教,取得胜利的。

早期基督教与异教世界神祇斗争的情形同康熙时代中国“礼仪之争”颇为相近。如果我们从宗教文化研究的角度不偏不倚地观察这一争论,则会有深刻的洞见。

值得一提的是,与中国“礼仪之争”同时,印度的特殊礼节(Malabar)也遭到禁止,印度的种姓制度也受到天主教抨击。基督教的一神也曾同日本神道教的八百万神灵(比人还多)进行过斗争。这说明,基督教作为跨越种族、阶级、性别、家庭、肤色的世界性宗教,势必同民族宗教和迷信崇拜发生冲突。民间宗教永远无法走向世界,成为万国的信仰。基督教的固有信仰决定了它对这种有害迷信要进行斗争。这和它在罗马帝国时期艰难地向四处传播具有共同之处,不必疑为有什么其他因素。

汉斯·孔在谈在中国民间宗教包围中的基督教的两难境地时说:“要么基督教责难民间宗教,那它就只能始终是外来宗教;要么它容纳民间宗教,那它就会失去其本身的特征。”^②“礼仪之争”就是这两种倾向的一次激烈的冲突。从维护基督教信仰的特质出发,那么,每年三次由政府官员和学者举行向孔子行礼的跪拜、烧香、贡献祭品,以及向祖宗祈福、民间的祓除凶灾的魔法,都是应当加以反对的迷信。如果传教士过分妥协,那就会成为机会主义和调和主义。如果不强调天主教教义的纯洁性,调和的结果就会使基督教变质。

^① 恩格斯:《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》,载《马克思恩格斯全集》第十九卷。

^② 《中国宗教与西方神学》,第49页。(台湾)联经出版事业公司1989年出版。

罗博瑟姆(Rowbotham)指出:耶稣会的反对者表示“在这一点上妥协将会导致信仰的死亡。”“如果耶稣会士的主张被全盘接受,中国天主教迟早会失去它自身的特点。”^①

著名教会史权威、新教学者赖德烈指出:

“应当肯定,教皇的通谕有助于教会免于失去其特殊的使命和活力。教会如果同中国一些现存习俗和平共处,随之而来的肯定是教会的蜕变。不管少数有教养的人如何,对于广大群众来说,他们奉行的礼仪大部分是万物有灵论。马上把一个民族全体从泛神论引导到纯洁的基督教信仰是不切实际的,但是,有意地与那些明显的低层次的和不完美的事物妥协则是危险的。……如果教会使命的特殊性及其对真理的忠诚被放弃,那么教会的生命力也就完结了,教皇的决定使发展名义上的信徒更加困难,但是他们可以保持教会的高标准。人数减少了,教会的活力却增强了。”^②

这是站在基督教的信仰立场上所能说出的最恰当贴切的意见,也是一种真诚的看法。它代表了一种冷静和深思熟虑的见解。

祖先崇拜(manism)原来也曾深深扎根于希腊人和罗马人之中,这与中国的情形极其相似。基督教从一出生就不得不同这种习俗进行斗争。基督教是父亲的宗教,但和中国古代宗教不同。严格说来,它不是崇拜祖先的宗教(ancestral religion)。

以色列人从未把父亲神化,而中国古代商朝的神显然就是祖先的灵魂。犹太-基督教崇拜唯一的,超越一切的神。唯一真神不允许身边有任何假神来享受祈祷和祭奠。基督教神学不允许向死者祈祷。它不允许祖先崇拜。

中国家庭是构成中国社会的基石。丧葬礼仪和祭祖仪式是支持封建家族制度的社会原则。中国家庭不仅是活人的集合体,而

^① 普菲斯特:第61页,Notices Bilographiques,1932年上海出版。

^② Latourette K.S. a History of Christian Missions in China New York,1929年,第154页。

且也是活人、死人与未出生的人同处于一个永恒社团中的联合体。孝道正是维系这种宗族家庭制度的伦理信条。“孝”不仅是指无条件地服从父母之命,而且指孝于祖宗。祖宗之法不可变。不仅在父母活着的时候不敢稍微违逆父母之命,而且父母死后还要披麻戴孝、扬幡招魂、厚礼致祭、守孝三年。这些伦理和信仰同基督教信仰难以调和。在某种意义上,中国的风俗习惯同基督教不可避免地要发生冲突。

中国“礼仪之争”并不是传教士们的“狂傲”或“妒嫉”有以致之。正如我们看到的,尽管利玛窦采取明智的机会主义传教方法,对中国哲学和习俗给予足够的宽容,但中国保守的官吏还是攻击天主教“无父无君”,“不祭祖宗”,“邪说惑众”。而且,鸦片战争以后来华的传教士们,虽说谨慎地避开对中国习俗的批评,也还是招致种种非难。可见,反对基督教的中国文化人首先就看到基督教与中国文化二者不可调和。

法国遣使会传教士樊国梁(Favier Pierre Marie Alphonse, 1837 - 1905)在《燕京开教略》(Pekin: histoere et description)中对所谓“礼仪问题”叙述如下:

“溯自利玛窦开教来华,中国之仪文节礼,不免有碍《圣经》正道之条,奉教者遽难一一断绝。传教士初尚宽容一二,以为此等礼仪,不尽涉于异端。其后传教者日众,始有讨论礼仪之争。”^①

可见,争论的起因纯粹是出于对宗教信仰的不同理解。

从西方文化背景下出来的传教士,随着传教区域的扩大、奉教人数的增加,感到基督教与中国传统仪礼之间的冲突难以调和。他们对中国敬祖、祭孔、祀天之礼,另有一种看法,是十分自然的。

樊国梁在谈到敬祖时说:

^① 《燕京开教略》中篇,第44页。

“中国人士，或于私宅，或当广众，无不敬奉先祖者，故建有祠堂家庙，内设供台，台上列有名牌，牌上书曰先祖某公之神位。每逢忌日，或春秋二季，皆祀先祖。族长率阖族人等，于数日前，备办牺牲，或猪或羊，前夕试牲，以酒灌牲耳，其摇首者，即为歆飨之品。次日大集族众，在牌前叩首杀牲，以酒沥毛血中，与牲同奠。此外尚奉瓜果币帛之类。又于庙门前，焚烧金银纸锭，以抒孝忱。”^①

在谈到祭孔典礼时，樊国梁写道：

“中国人最崇孔子，故府、州、县、镇，处处俱建文庙，庙内或塑孔子坐象，或立木牌，牌上书曰先师孔子之神位。春秋二分，本处官府，率其僚属士子，往祭孔子，备办牲口，与祀先祖无异……”^②

对这种风俗和信仰，中国人浸润已久，习焉不察。但自外人观之，却感到莫名惊诧。就是受过民主洗礼的现代中国人，也不愿意恢复这种迷信活动。在某种意义上，可以说，历史的实际已经为“礼仪之争”作了定论，因为耶稣会士所迁就而其他修会所反对的封建习俗，早已为历次革命所荡涤。当今中国的天主教会和基督教会也不再容许教徒杀牲献祭、立祖宗牌位、参与效社祭天之礼。中国近代民主革命的内容当然也包含这一革故鼎新之举。尽管1939年罗马教廷表示允许中国教徒保留中国风俗，但今天，有谁——包括天主教徒——还会向孔子顶礼膜拜呢？难道我们还应当视这些被革除的赘疣为“精华”吗？

应当看到，“礼仪之争”只涉及受洗奉教的中国天主教徒如何对待传统礼俗，并不干预中国非基督徒的社会生活与信念。它既不约束普通中国民众生活，也不干预政府官员的行为，更不直接针对中国社会上层建筑。从这一点来看，这一争论纯属教徒宗教生活规范之争，纯属传教方法之争，即，只涉及如何在中国争取信徒，

① 《燕京开教略》中篇，第44页。

② 《燕京开教略》中篇，第44页。

使基督教立定脚跟,并无别的动因。

如果说“礼仪之争”有超出宗教内容的话,那就是历百年之久的礼仪之争,使欧洲人士注意到中国民间宗教与基督教神学之异同。欧洲知识界,包括宗教家、思想家、哲学家、政治家、经济学家、历史学家,都转而注意中国问题。

戈尔狄在《中国学书目》中开列的关于此次争论的书目多达262种,未出版的日记、文书有几百种。许多反对耶稣会士的西方学者都十分珍爱中国哲学思想(但中国礼仪是例外)。朱谦之说,这“实即中国思想输入欧洲之一良好的时机”,“给欧洲思想界以一大刺激。”^①

与之形成对照的是,中国学者对“礼仪之争”却缺乏有力的著作和文章。另一个显著对比是,中国哲学传入欧洲,是西方学者主动引进的,而西学初传中国,则是传教士输入的,中国人多加拒斥。

对于“礼仪之争”这一重大历史事件,学术界(包括宗教界)大致有以下几种观点,虽有殊议,但多为谴责与批评,鲜有肯定:

一、争夺势力范围论:持这种观点的人认为,“礼仪之争”纯粹是由于多明我会、方济各会与耶稣会各怀宿怨、互相嫉恨、互相倾轧、勾心斗角、争权夺利引起的,其背景又是西班牙与葡萄牙争夺远东“保教权”。

这种看法并非完全没有根据,但它没有揭示“礼仪之争”的真正原因和实质。事实是,这些修会各有不同历史背景和社会成因,本来就存在着宗教分歧,在信仰上各有偏重。耶稣会在欧洲的宫廷、大学有着很深远的关系,同知识界接触较多,不脱离社会。耶稣会是新兴修会,传教方法力求革新、从俗、宽大。而多明我会与方济各会是历史悠久的修会,其传统作风趋于保守。巴黎外方传

^① 朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,第128页,1983年福建人民出版社。

教会是新兴的传教团体,受冉森派影响。法国的冉森派(Jansenists)崇尚虔诚,严格恪守教会法规,反对耶稣会主张的“或然论”,一切从严,因此反对耶稣会的传教方法。

可见,他们在传教方法上的分歧,有着深刻的历史与神学背景,并非来到中国之后才为着“争夺势力范围”才发生的。他们并不是为争论而争论,并非为了拆对方的台,不是为了有意毁坏在华传教事业,而倒是为了更好地传教。他们对中国礼仪的不同态度,主要出自各人或各个教派对基督教的不同认识及不同的哲学、文化观念,秉着个人的良心自由。由于具有不同宗教倾向,各个修会都力图阐明自己的主张,因而在争论中,彼此不够冷静,甚至出现妒嫉、怀恨、互相指责、诋过于人等违背传教初衷和精神的行为。但争论的双方都深信灵魂的永恒幸福是至关重要的。

还应当了解,当时的欧洲还停留在宗教不宽容阶段,传教士也未能高出同时代人多少。在争论过程中不够冷静、公正、客观,在所难免。但我们决不能把争论的起因归结为妒嫉、怨恨和勾心斗角。同传教士在中国的牺牲精神相比,他们的缺点也许显得微不足道。他们在中国辛勤开拓、长途跋涉,生活条件和气候条件都很艰苦,有时还要冒生命的危险。他们孜孜不倦地学习中国文化,建立各种社会联系,有的至死未能回到欧洲故乡,永远没能再见到亲朋故旧。由于条件十分苛刻,他们不得不以百折不挠的顽强毅力坚守自己的信念,勤奋地工作,激烈地排斥“异端”。这些都是可以理解的。

有人说:“多明我会、方济各会是为了争夺教权,才视尊孔祭天为异端,不能容忍。”这种说法恰恰是倒因为果。事实是,多明我会与方济各会认为尊孔祭天是异端,不能容忍,因而才反对耶稣会。他们不是为了反对耶稣会而反对耶稣会,而是秉着信仰的热忱与纯正。

有黑衣修士之称的多明我会士和有灰衣修士之称的方济各会士于1632年才迟迟进入中国,加入“礼仪之争”。这主要是因为他们认为“耶稣会士的掺和中国传统思想为一妥协行为”。他们认为,汉语的“天”是指“苍天”。“上帝”又是偶像的称呼,不宜用以指称基督教的“创造主”。当然,这两个修会也可能“嫉视耶稣会士在中国的成功”,但主要的原因是不满意于利玛窦的妥协路线,对其容纳传统旧俗(如祭祀)等不满。^①

1664年,杨光先发起“教难”后,各省传教士被押送到广州,其中,耶稣会士19人,多明我会5人,方济各会1人。他们曾开会讨论过传教问题,最后通过共42条决议,其中一条是遵守1656年教皇亚历山大七世的通谕。与会的传教士一一签字,只有多明我会一名传教士闵明我不同意,回到欧洲攻击耶稣会。耶稣会在欧洲本来名声不好,这一来更招致批评。这说明各传教修会本来还是愿意达成谅解与妥协的。

“所有的方济各会、奥斯定会的人大都附和耶稣会,那站在反对地位的多明我会中也有替利玛窦当时的处境辩护的人。”^②而耶稣会中的法国人,既有赞成利玛窦的,也有反对利玛窦的。如果说,传教士“代表自己背后的国家的图谋”,那么,为什么受法王派遣的法国耶稣会士却拥护利玛窦(葡国派遣),而有些法国人(外邦传教会)却反对利玛窦呢?

在康熙下旨“传教士只有领取传教印票才能居留在中国”的命令之后,领取印票的,既有耶稣会士,也有北京方济各会主教和江西奥斯定会主教。拒绝领取印票的有巴黎外方传教会士、大部分多明我会士和少部分方济各会士。可见,同一修会中,人们的意见也不尽一致。

① 杨森富:《中国基督教史》第130-131页。

② 王治心:《中国基督教史纲》第139页。

把“礼仪之争”说成是“传教士所代表的各自国家利益的冲突”，与事实不符。西方各个修会的传教士来自不同国度；传教士并不代表各自的国家。欧洲国家在礼仪文化问题上也并没有什么“国家利益”。

耶稣会介绍孔子学说至西欧，在宗教方面招致一片反对声，可是这些反对孔子宗教思想的人，却接受了孔子的哲学文化。赖赫淮恩在《中国与欧洲》中说：“耶稣会把四书五经翻译出来，叫人学习，却不料书中的道理恰好与基督教义相反，尤其出人意料的是：他们不但介绍了中国哲学，而且介绍了中国的实际政情。中国成了欧洲人心目中的‘理想国’。”^① 法国先进启蒙思想家虽反对耶稣会士，却欣赏中国的学术。这表明他们并没有什么“殖民利益”可维护。如果说是“维护本国利益”的话，那也是维护早期资产阶级革命理想。他们反对的是耶稣会士，一点也不仇视中国。法国思想家较之中国学者视野还要开阔，气度更加恢宏

总之，在“礼仪之争”中，既有不同修会之间的矛盾，也有同一修会内不同国籍的会士之间的矛盾，还有同一国籍而隶属不同修会的传教士的矛盾。这些矛盾，有的不是由“礼仪之争”引起的，而是原来就存在着，更不是酿成“礼仪之争”的根本原因。把“礼仪之争”的不同意见说成是“无不从属于西方殖民地国家（原文如此，应为‘殖民主义国家’——引者）争夺远东利益和罗马教廷与殖民主义世俗国家争夺东方教权两大主要矛盾”，是“为了各自的利益，他们彼此勾心斗角”，^②是不符合事实的。

有些论文过分渲染传教士之间的“矛盾”，而漠视他们在艰难中相濡以沫的手足之情。1688年从广州逃回欧洲的那位闵明我即 Navarette（那瓦莱托）本来是反对耶稣会的，后来作了圣多明我

^① 赖赫淮恩(Adolf Reichwein, 汉学家):《中国与欧洲》,第88页,1923年,柏林。

^② 林金水:《明清之际士大夫与中西礼仪之争》(此命题有文法错误——注引者)

会的总主教,非常信任耶稣会士,邀请他们去他的教、区工作。

穆启蒙正确地揭示了争论的实质:

“双方所对立的,其实是传教的两种方式”,“也就是教会内两种自由争辩的神学观点在对立:拥护者是强调圣宠不消灭本性的原则,反对派则是偏重圣奥斯定的理论,强调圣宠的效能”。^①

同时,我们还应看到,礼仪问题的争执,最初并非起源于不同修会之间。“礼仪之争”首先发生在耶稣会内部。最早挑起“礼仪之争”的,不是与耶稣会对立的修会,而恰恰就是与利玛窦同属耶稣会,同属意大利的龙华民。

龙华民是利玛窦的朋友、同工和继承人。继利玛窦之后,他任全国耶稣会总会长。早在利玛窦担任总会长之时,他对利玛窦的思想和传教方法就有不同看法,但为尊敬利玛窦起见,他没有把自己的看法发表出来。

利玛窦去世后,他受良心驱使,深入进行研究。不久,同会会士之间就产生两种截然不同的意见。一派主张以利玛窦为依归,一派追随龙华民。龙华民之所以反对采用“上帝”与“天”两个名词,主要原因在于利玛窦的《天主实义》一书传入日本后,日本耶稣会士依照朱熹的解释,认为这两个名词不足以表达“天主是万物主宰”的意义。龙华民由此得到启发,进而认为,应当将“天主”、“灵魂”等词一律废除,代之以拉丁原名的音译,如“陡斯”、“亚尼玛”。龙华民认为,“孔子及其弟子的学说受唯物论和无神论影响。中国人不承认神性而只承认上天。上天全面影响着宇宙中的芸芸众生。”在龙华民看来,中国风俗是一种偶像崇拜,与基督教水火不容。他认为应划清异教和基督教的界限。

追随龙华民的还有巴范济、史维贞等耶稣会士。明朝天启元

^① 穆启蒙:《中国天主教史》,第87页。(台湾)光启出版社,中华民国七十七年。

年(1621年),双方在澳门召开会议。崇祯元年(1628年),双方又在嘉定召开会议。会议的结论是,敬孔祭祖不算迷信,而译名则应采取龙华民的意见。第二年,耶稣会视察员下令禁止用“上帝”与“天”。可见,用欧洲不同国家“争夺势力范围”、“内哄”来解释“礼仪之争”这样的神学学术问题,是不恰当的。

“礼仪之争”是传教士内部传教手段与方法之争,双方均秉着满腔的宗教热忱,目的在于弘扬天主教,探索真理,并非为了国别或面子而争意气。尽管难免感情用事,但双方基本上仍是以理性与逻辑的方式进行争论。争论中不免有争夺传教区的因素,但这一争论本质上不是“殖民者”争权夺利,划分势力范围的“内哄”。

二、禁教祸首论:持这种观点的,有些是教会内学者。他们认为,“礼仪之争”是不智之举,是小题大做。他们更进而认为,由于传教士的鲁莽,因小失大,激怒了康熙皇帝,结果才有“百年禁教”。他们抱怨“礼仪问题”的争论使天主教的顺利发展中断。有不少人甚至天真地认为,如果不是礼仪问题上的无端争执和斗争,那么,中国在18、19世纪就会成为罗马“天主教国家”。有的人认为,如果不去干涉耶稣会士,耶稣会便会继续赢得中国朝廷的好感。他们就会在不牺牲基督教信仰的前提下建立中国教会。

这种看法也欠妥。因为关于中国礼俗问题的激烈争论,是一次深刻的文化争论,它揭示了中西宗教文化的根本差异,因而不仅无害,而且有益。中国皇帝之禁教,乃是封闭顽梗僵化的封建王朝的必然措施。设想他们不禁教,反倒是非理性的。

有人说,只是由于“礼仪之争”,才引起康熙禁教。这不符合史实。中国之采取闭关政策和限教政策,不自康熙始。康熙以后诸帝禁教,也并非由于“礼仪之争”触犯了他们的尊严(即使如此,也不应当取消宗教自由)。早在礼仪之争以前,中国就有对传教士和教徒的迫害。“礼仪之争”之后的几百年间也有连续不断的迫害。

赖德烈正确地指出,如果没有“礼仪之争”,大多数教难仍将发生。“千百万传教士的灾难日子的原因,大多数几乎同礼仪没有联系。”^①他并且指出,“礼仪之争”以后,基督教传教士都不能在中国工作和居住,不管他们对“上帝”这一术语和祭祖敬孔仪式的态度如何,因为他们被疑为是外国“间谍”。即使是拥护利玛窦传教方式的耶稣会士,也不能在中国畅行其教。

康熙帝逝世不久,其尸骨未寒,闽浙总督满保便密令福建福安知县傅植,对外籍教士,无论有无康熙颁给的传教信票,一概驱逐,不准传教。自此中国的天主教被禁止达一百余年,史称“百年禁教”。

百年来中国社会的急剧变革和思想发展史已经对封建礼仪做出结论。然而不少文化人却出于对罗马教廷的成见,出于对所谓中国宗教的先入为主的观念,刻意维护本土文化,美化康熙、雍正诸帝横蛮无礼的禁教行为。中国丧葬祭祖祀天等礼仪究竟是一种宗教,还是一种社会习俗,这并不重要,因为礼节与宗教互相包含,断难一分为二。问题在于,即使是社会生活,也可能同纯正的基督教信仰存在矛盾(例如多妻制)。社会生活难道不也处在不断变革之中吗?

这一争论开天辟地第一次由西方人对中国宗教礼俗与天主教的异同进行比较,具有深远的文化意义。如果说,传教士们触动了封建纲常名教与陈规陋习,那么,这不是他们的过错,对中国也没有什么危害。

由此而引起的“百年禁教”,也不应归咎于传教士。禁教毁堂、驱逐教士,是清王朝闭关锁国政策有以致之,是中国封建社会排外拒外既定方针。

^① A History of Christian Missions in China, 第153页。

我觉得咱们古老的散发酱缸气息的文化压根儿本身就喜欢“封闭”。这不应当迁怒于外国人。雍正皇帝对自己的禁教政策十分满意：

“教友惟认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从，虽实在不必顾虑及此，然，苟千万艘战舰来我海岸，则祸患大矣！”^①

我感到奇怪的是，这哪儿跟哪儿呀！虽说皇帝的担心并非全无道理，但仅就礼仪问题而言，它不会导致如此后果。

直到 20 世纪 60 年代，中国仍发生了以排外拒外为特征的“文化革命”。“严夷夏之防”、“内外有别”、反对“里通外国”、“汉贼不两立”的正统与异端之辨演化为路线之争。凡此，并非“礼仪之争”带来的。

“礼仪之争”本来是宗教信仰者内部的争论，但依附于中国皇帝的耶稣会士擅自上诉中国皇帝，企图以皇帝为“后台”，借助政治力量和政治权威的粗暴干涉，循不正常、非法制、不合理的途径压制不同意见，以皇帝意志来裁断个人良心问题。

三、不合国情论：还有一些人认为，那些批评中国风俗的传教士犯了不了解中国“国情”的错误，即不尊重中国风俗文化，不能有效地把基督教同中国习俗结合起来。以“国情”为由拒绝外国文化，保留封建迷信，维护封建特权，这可以说是一道严密“防火墙”。

如前所说，中国旧俗与基督教教义的内在矛盾是显而易见的，其冲突在所难免。所谓“国情”二字，对不同的人有不同的含义。“适合中国国情”是指结合中国具体情况制定相应的政策，但这并不意味着向落后的、迷信的、腐朽的礼仪让步。它恰恰意味着向旧制度、旧思想宣战，要革除弊端，推动社会前进。舍此，便没有革命和进步。把祭孔、敬天、祀祖当作传统文化的“精华”，视为中国不

^① 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第 255 - 256 页。

可触犯的天条,实际上是以“国情”为借口,维护落后。这显然是一种“国粹论”,而不仅是“国情论”。如果这样,则留辫子、缠小脚、守孝三年、讨小老婆、养童养媳、“吾皇万岁,万万岁”、“垂帘听政”、立皇储、三从四德、三纲五常便都是应当尊重的“国情”了。不错,这是中国的国情,但它正是我们依据中国国情所应当加以革除的弊端,而不是迁就保护的對象。

中国封建习俗延续几千年,为害甚烈,它对科学的阻碍作用在近代日益明显。直到19世纪80年代,封建顽固派仍以“震动皇陵”为由反对火车通行。清朝内阁学士张家骥提出禁止反对修筑铁路的理由之一是“修铁路要毁坏祖坟”。有的顽固派认为修铁路会惊动山川之神、龙王之宫、河神之宝。“山川之神不安,则旱涝之灾易招”。从这一点来看,“礼仪之争”包含着对中国宗法社会中某些礼俗的挑战,也未尝不可。

某些神学家把基督教的福音在世界各地传扬的历史说成是用各民族的哲学思想和风俗习惯来“改造”基督教的历史。这一看法忘记了,基督教传播所到之处,有些民族还是没有哲学思维的民族;这一看法也忘记了,基督教是世界性宗教。如果各民族都有自己的基督教,那岂不是有无数个基督教吗?基督教传到北欧的时候,那里还是未开化的野蛮民族。16世纪的中南美洲印第安人及菲律宾人也是如此。对中国这样一个古老文明的国家来说,基督教既要同它的某些文化相适应,但也无可否认,基督教应当禁止自己的教徒敬奉多神,禁止崇拜祖先灵魂等迷信事端。

有些学者认为,西方传教士“妄自干涉中国传统的礼仪”,“无视中国的礼俗和社会特点”。“妄图干预处于科举制度下中国知识分子的社会生活”。^①这似乎是说,传教士断了中国文人的晋升之

^① 沈福伟:《中西文化交流史》,第385页,上海人民出版社1985年。

路。然而,我们知道,断了某些人经科举晋升之路,这并不算“万恶”之首。既入教,就应当有放弃科举仕途的精神准备。你一面作教徒,一面心里想当官,当然不是好教徒。你不是基督徒,大可飞黄腾达,平步青云。无论是教皇的禁令,还是嘉乐八项,都只是针对中国天主教徒,而不是针对中国封建官吏,一般知识分子和普通民众的。科举制度这宝物,早已被中国人送进历史博物馆了。既入教作信徒,就应当放弃入朝为宦、光耀门楣的“仕途”。既入教,就要遵守教规。你也许热衷于入朝为官,自可不必奉教。

有人认为,“礼仪之争”是对中国传统文化不够尊重的表现。然而,尊重民族文化,绝不是迁就一切风俗。本世纪初,以《东方杂志》为首的改良派就力主“国情论”,认为中国国情不同,不能学西方,甚至将社会种种丑恶现象都归咎于西方文化的输入。他们认为传播西学将使国桎亡。“用夷变夏,罪莫大焉”。以陈独秀为代表的新文化派则嘲笑此种“国情论”是闭关锁国论的谬种流传,认为强调“特别国情之质”,拒绝外来文化,是锁国时代的遗风,“而无世界知识”之表现。

中国是一个古老的文明国家,有着丰富的哲学、科学、史学、政治学、文学、法学遗产。这是优秀的文化瑰宝。传教士的“礼仪之争”,并不贬低中国文化对人类的贡献。我们应当把祖先的文化结晶同仅仅与一定历史阶段相联系的社会风俗区别开来。这些风俗是可以改变的,尽管它们具有很强的惰性。对中国郑重的文化典籍轻率加以否定,是不可取的。即使是一个基督徒,也可以在中国文学的泱泱大国中优游自如。如果传教士禁止中国信徒阅读中国经籍,那自然是鲁莽的。但是,在我们讨论的“礼仪之争”中,不存在这个问题。我们中华民族足以夸示于人前的,是坚忍不拔、勤劳节俭、团结一致的精神和气概,而不是迎神赛会、设坛扶乩、请神降魔等迷信习俗。

江文汉说,多明我会与方济各会原来在南美洲和菲律宾传教,对象是文化落后的民族,存在着偶像崇拜,与中国不同。到中国这个“文明古国”,就得尊重中国习俗。这很显示一种“民族优越感”。江先生很有些“文明古帝国”、“上下五千年”的情怀。

天主教传教士曾经改变了美洲、非洲、菲律宾落后的社会习俗,提高了当地居民的文化水平。然而,中国虽是一个先进的文明古国,但并不是没有不良的社会习俗。近代传教士在中国办报纸、开医院、兴学校、禁鸦片、禁缠足、禁纳妾、反对童养媳习俗、提倡女子教育,无疑对社会改良起到好作用。尊重民族文化,绝不是迁就容忍其一切风俗制度。古罗马也有过辉煌文化,但罗马贵族喜欢看残酷的竞技表演。基督徒则对此痛加非难。罗马城一位传教士冲进竞技场,阻止决斗,结果被愤怒的观众扑杀。可见,对传统文化也要分析。

四、国家主权论:有些人认为,“礼仪之争”是传教士对中国国家权力和内部“行政”的干涉;康熙皇帝禁止传教和禁止中国人信教是“保卫中国主权”。在关于礼仪之争的所有观点中,“国家主权论”是最晚提出的,也是最生硬、最牵强,然而也是最贫乏无力、最苍白的一种观点。一下子把普通的宗教纠纷上升到维护国家主权的高度,认为这是关系到民族危亡、国家命运的大事,显然过于武断和简单化。

仔细想一下,这种观点是站不住脚的。什么是国家主权?什么是内政?国家主权通常同司法权、立法权、行政权(外交权)以及领土完整等联系在一起。宗教典礼、仪文不是国家主权的一部分。宗教是信仰者的一种个人选择,属于人们的良心。我国是一个具有多种宗教构成的国家。人们信仰哪一种宗教,或佛或道或伊斯兰教,只要不做违法的事,便不会侵扰社会的安宁,危及国家稳定。

“礼仪之争”起源于传教士内部,并非起源于传教士与中国皇

朝统治者之间。这是了解“礼仪之争”的关键。因此，“礼仪之争”并不涉及中国主权问题，也不存在“内政”的问题。而且，宗教信仰、民间习俗，从根本上来说难以提升到国家权力范围之内。个人凭良心做出决断。

罗马教廷不是一个世俗国家，没有什么世俗利益可图。清朝皇帝把教皇误认为是“法王”，以为他们享有世俗权力，其实，教皇只关注神学、信仰的事。罗马教廷从来不是殖民势力。这是基本历史常识。

世界三大宗教先后传入中国，凡入教者都接受有关宗教的戒律规条，服从一定的约束。佛教传入中国、日本，并不涉及国家主权问题。宗教信仰不是由政府规定和强制推行的，因而宗教信仰、仪式、礼规不是一个国家政府的内政，直到今天，都是如此。因此，所谓“维护国家主权”就无从谈起。

另一方面，由皇帝对宗教事务进行裁断，并不意味着主权的完整。一个主权国家，不因为宗教信仰的多元化而被削弱，不因为公民信奉了外来宗教（如佛、耶、伊教）而不完整。美国、加拿大、法国等国的天主教徒承认罗马教廷的权威，这丝毫不意味着他们不是美、加、法国的公民。因为罗马教廷不是一个世俗的国家。一个佛教徒、伊斯兰教徒、天主教徒，只要奉公守法，便不会因为他在宗教仪式上遵守什么派别的规定而被认为触犯国法。作好教徒与作好公民并不矛盾。

更重要的是，“礼仪之争”是一批宗教家们围绕自己的信仰与民间的习俗之间的关系，在教会内部进行的。它并没有要求中国政府和普通民众也这样做。文化人激扬文宇、指点江山、评品人物，对各地奇风异俗发表见解（例如，对某些伊斯兰教国家的女孩行割礼，妇女贞节等加以评论），是合乎常规的。哲学家、神学家、文学家对文化比较发表意见，并不顾虑对方政府会不会出面干预。

因为这不是主权分内的事。

从根本上说,“礼仪之争”是传教士内部传教之争,并非中、西文化两大集团之争。如果说是文化之争的话,那也是一种文化对比,并不争“文化霸权”。早在耶稣会士初入东土时,即已产生礼仪问题的分歧。^①就是说,在耶稣会内部,一开始就对中国礼仪有不同看法。那时候,多明我会及方济各会还没有进入中国。1610年,龙华民接替利玛窦接管中国教务,联合熊三拔反对“天”的称呼,而罗马一些著名神学家却赞成利玛窦所用的名称,耶稣会视察员与耶稣会总长也不同意龙华民的主张。1621年,“澳门会议”做出有利于利玛窦的决议。1628年的嘉定会议对敬孔祭祖问题决定沿用利玛窦的办法,对于译名,则采用龙华民的意见。1633年的一次会议又决定采用“天”和“上帝”的名称。^②传教士内部的这种众说纷纭,显然是个人或教派的宗教歧见。

那么,康熙、雍正帝禁断天主教的实质是什么呢?在我们看来,实质就是维护封建君道臣节、三纲五常、对外部文化采取深闭固拒的态度。闭关政策是清政府的既定政策,是由封建经济必然决定的,其主要目的是限制对外贸易。这与小农自足经济相适应。康熙于1683年东南各省疆吏请开海禁后,实行开关,但对外商活动极为防范。随着海上贸易的发展,清廷进一步闭关自守。突出的是乾隆、嘉庆两朝。所以,对禁断天主教的考察不应离开当时的经济发展状况。

1939年12月8日教皇庇护十二世通过“传信部”发布指示,收回1742年的禁令,撤销以往关于尊孔祀祖的成命。对此,不少文化人和神学理论家往往欣喜不已,以为这是罗马教廷“承认失败”,

^① 王治心:《中国基督教史纲》,第135页。另杨森富《中国基督教史》第127-130页有详细记载。

^② 罗光:《教廷与中国使节史》第88-97页。

是中国“胜利”的一个证明。这个指示其实只是允许公教人员可以参加在孔子像前或牌位前举行的“敬礼”。关于丧葬礼仪,该指示说:“在亡人前,或在亡人像前,或只写姓名的牌位前,鞠躬或行其他社会敬礼,乃属善举。”^①

和中国的情形相仿,20世纪30年代,日本军国主义政府也要求信奉天主教的学生在神社前行跪拜礼,遭拒绝。日本政府说,在神社前行跪拜礼有社会政治意义,不具有宗教意义。不料罗马教皇竟同意了这种解释。这是一种不能容忍的妥协。我们不必为此惊喜万分。

罗马教廷是一个宗教中央机构,负有任何世俗政府或政党所没有的定夺教义是非曲直的责任。当耶稣会士内部出现分歧并且与其他修会发生争执时,上诉教廷乃是势所必至,理所当然。将信仰曲直是非上诉中国皇帝,令人“倒胃口”。

罗马教皇不敢擅断神学是非,而是交由神学家讨论,以期公正解决。1643年黎玉范(多明我会士)到罗马,对耶稣会提出17项控告,经教廷神学家审议后才于1645年由教皇英诺森十世颁谕,作为正式答复。可见态度诚恳认真,不像中国皇帝那样心血来潮,大笔一挥,武断专行。不管怎样,宗教信仰由宗教团体解决,这才正确。

1650年耶稣会卫匡国到罗马申诉,先是由宗教裁判所讨论,然后由教皇亚历山大七世于1656年发布通谕。^②罗马的神学家意见也并非铁板一块。“礼仪问题”在罗马是一场严肃、认真、平等、持久的学术讨论,并非由个人意志和心血来潮拍案定夺。这里显示出民主与自由争论的精神。而在中国方面,完全是由皇帝个人

^① 杨森富《中国基督教史》第141页。

^② George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, p. 29 - 34. Loyola Univ. press, Chicago, 1985.

凭一时之好恶和感情冲动,随口发布“旨示”,不假思索,也不讲语法、逻辑,用词极不严格,且态度十分倨傲无礼,独断专行。皇帝甚至当着多罗的面训斥颜当“愚不识字,擅敢妄议中国之道。”似乎对“中国之道”,他人不得置喙。这是要显示皇帝大权。

在罗马教廷方面,外交策略非常灵活,善于变通。而且1645年英诺森十世与1656年亚历山大七世的两个通谕还不一致,都是审时度势的结果。1720年,克莱门特十一世派嘉乐特使来华,表现出极大的灵活性,对中国礼仪做出最大妥协与让步。而清朝皇帝却反而得寸进尺。雍正继位,全面禁教。为求缓和关系,罗马教廷还派出使者前来祝贺雍正即位,并进贡方物。^①

罗马教廷使节多罗来华,清朝皇帝不顾外交礼节,将他驱逐到澳门并加以囚禁。此等行为,状如非洲酋长所为。就是这位遭遇非礼的主教,在囹圄之中仍不忘与中国朝廷修好,还向中国政府推荐了三位随员,“乞赐简用”:潘如(通天文历算)、德里格(通音律之学)、马国贤(通绘画)。三人遵多罗之命,进京并领取印票。^②可见,教廷使者始终与人为善。

中国皇帝是以什么方式维护皇帝主权呢?康熙四十四年(1704年)皇帝下谕“凡今年来,明年去的人,不得在内地居住……以后,自西洋来者,再不回去的人许他内地居住。若今年来,明年去的人,不可叫他许住。”剥夺了外国人来去自由的权利。1706年,康熙对外国传教士“指示”,外国人领取传教印票后,即永远不得回西方:“教化王(即教皇——引者)若说你们有罪,必定叫你们回去,朕带信与他说,徐日升(外国传教士——引者)等在中国,服朕水土,出力年久,你(如果)必定(即‘一定’)叫他们回去,朕断不肯将他活打发回去,将西洋人等头割回去……尔教化王万一再说

① 《清实录》,第七册,第548-549页。

② 萧若瑟:《天主教传行中国考》,第337页。

尔等得罪主,杀了罢,朕就将中国所有西洋人等都查出来,尽行杀了,将头带与西洋。”^①

如此粗鲁野蛮,信口开河使人怀疑这样的政府是否懂得平等待人和必要的外交礼仪。

“礼仪之争”在中国国内由皇帝一人拍案定夺。相反,在欧洲,这一争论绝非毫无意义。它演变为一场学术争论。欧洲文化人由此开展了一次学术讨论。这里,没有“西、东”、“欧、中”之分,只有文化兴趣。

“礼仪之争”在欧洲叫“中国问题”。达百年之久的争论使欧洲知识界注意到中国古代信仰与基督教神学之异同。不少欧洲宗教学家、思想家、政治家、经济学家都集中注意力研究“中国问题”。在宗教研究方面,除耶稣会士外,其他神学家都着眼于儒学与基督教的异同。

哲学家们也认为孔子的学说与基督教不同,不过他们不是以此为出发点去否定孔子的学说,而是以孔学作为启蒙运动的旗帜,实行“全盘东化”。因此,在宗教活动家方面,大多数人反对耶稣会士,而在哲学家方面(如莱布尼茨、伏尔泰),大都为耶稣会士辩护。

“礼仪之争”因而成了中国思想输入欧洲的一个极好机会。览此一段历史,今天有爱国热情的中国士子,可以过一回“自大瘾”了,可以借外国人之口,大大地夸奖一下自己祖先的“文明”。然而令人百思不得其解的是,当时(以及现在)大量向西方译介中国经书的,恰恰是西方人,而不是中国人。正像当时向中国大量译介西方著作的,不是中国学者,而是西方学者一样。个中奥妙,雍正皇帝一语道破。他对西方传教士下“逐客令”时说:“试思苟我遣和尚喇嘛到贵国宣传彼等之教,尔等将何谓乎?”雍正对宗教文化之交

^① 陈垣编,《康熙朝与罗马教皇使节关系文书》(影印本)。

流感到茫然。他误以为叫西方传教士是国王、皇帝、政府派出的。他不了解传教士的自我献身精神。他不知道,如果东方佛教徒到西方弘扬佛法,那也是会受到欢迎的。雍正的意思是,我们不去,你们也别来。宗教也好,哲学也好,足以成为“敌人”危害中国王朝的工具。大家最好相安无事,老死不相往来。

耶稣会士李明 1696 年在巴黎出版了《中国现状新志》,1701 年又出版了《中国礼仪论》,激发起欧洲学界“中国儒家思想研究风潮”,进而扩展为对中国诸子百家学说的探讨。与此同时,自 1702 年起,法国耶稣会士连续 70 余年陆续出版耶稣会通讯集,成为传播中国思想的工具。在英国发行的《学术提要》(The Works of the Learned),连续刊登主教们的争论。中国文化大大越出了耶稣会的范围,吸引着普通民众,而不仅仅是神学界的知识分子。关于中国的书籍,一时风起云涌,如雨后春笋,在此,恕不一一罗列。

试看当时康熙皇帝是如何禁止关于“礼仪”的学术讨论的:

“只说得西洋人等小人,如何言得中国之大理。况西洋人等,无一人通汉书者,言说议论,令人可笑者多。……以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”^① 这倒省事。他以为“西洋小人”对中国之“大理”碰不得。

甚至在教皇特使嘉乐提出妥协性的“八项准许”之后,这位中国最高皇帝仍固执己见,专断跋扈地说:“中国道理无穷,文义深奥,非尔等西洋人所可妄论”,根本听不进反对的意见。

在中国皇帝管辖范围之外的欧洲,不通汉书的洋人津津乐道中国文化。他们不通汉书,却努力学习中国文化。一大批汉学家出现了。与此相反,对“礼仪之争”,中国的文化人却出奇地冷静,讳莫如深。这是因为,一切都由皇帝解决了。康熙皇帝早就决定

^① 陈垣编,《康熙朝与罗马教皇使节关系文书》(影印本)。

了理论是非,中国士人无须动脑筋争论。康熙帝甚至“渝西洋人”:
“汝若有言,汝当应奏皇上。”“尔等不可各出己见,妄自应答,又致
紊乱是非。”^①

在中国皇帝看来,学术上的“百家争鸣”与自由探讨只能带来
“混乱”,一人决断乃是正常的。“各抒己见”只能导致“天下大乱”。

康熙说,他之所以宽容天主教,乃因“朕因軫念远人,俯垂矜
恤,以示中华帝王不分内外,使尔等各献其长,出入禁廷,曲赐优容
致意。”^②

佛教传入中国之初,也曾被视为“异端邪说”,因为佛教徒出家
要改姓氏,不得结婚,不得敬拜父母国君,因此被认为是“无父无
君”、“大逆不道”。基督教也一样,它用至高无上的上帝取代皇帝
权威,这自然不能见容于皇权。

雍正帝说:“尔等欲我中国人为教徒……试思一旦如此,我等
为如何之人?不尽为尔教皇之百姓乎?”在雍正及其他人看来,一
旦成为天主教徒,就等于是“教皇国”的公民。诚所谓“多一个基督
徒,就少一个中国人”。似乎这样,禁止天主教就有了理由。然而
我们今天知道,教皇并不与中国皇帝争夺皇权。教皇为是“皇”加
入天主教的中国人,仍是大清“子民”。我们今天的人,大可不必像
皇帝一样担心失去“臣民”。

康熙皇帝在教皇特使的公告上信手涂鸦,进而囚禁驱逐外交
公使,蛮横指责教皇使节“愚不识字”(指不识汉字),污辱人格,出
言不逊。在我们今天的人看来,他干涉宗教内部争论,是一种越
权。萧若瑟说:“定断某事为异端,某事非异端,某事有罪不可行,
某事无罪可行,系神权一边事,应归教皇主持,国君掌管国政,只能
治大外行,可能及人良心。故此次康熙所为,未免越教皇神权。葡

^① 陈垣编,《康熙朝与罗马教皇使节关系文书》(影印本),第11页。

^② 陈垣编,《康熙朝与罗马教皇使节关系文书》(影印本),第11页。

廷抗违教宗,拘其钦使,尤属无理取闹。”^①

痛快斯言!今天,不仅天主教徒如此看,一般明法治的人也如此看。政治与宗教、国家与教会应当分离。天主教徒在宗教事务上服从罗马教廷,乃天经地义。因此,在“礼仪之争”中,皇帝介入而武断禁教,是不尊重宗教自由的表示。

八十年前的“五四”运动,其锋芒所向,是包括全部文化要素在内的传统社会体系。陈独秀将孔教、国粹、礼法、旧伦理(忠、孝、节)、旧政治(特权)、人治、旧宗教(鬼、神)、旧文学、旧艺术(中国戏)都包举在内。

陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅等首先抨击封建专制主义,其次反对禁锢人们意志封建道德,视封建道德为封建制度的思想基础。陈独秀猛烈抨击“儒者三纲之说”,批判忠、孝、节。对封建道德和迷信的批判启发了民智,使个性得到张扬。

然而,这一反封建任务,早在康熙年代西方传教士所掀起的“礼仪之争”中,就已经得到昭示。传教士碰了一下一向被认为“神圣”的纲常名教。传教士的批评所指,主要是中国文化中落后的东西,是“肿毒”和“老病”,而不是中国文化“精粹”。传教士对中国尊孔、祭天、祀祖的旧礼法的触动,虽不带有反封建的性质,但毕竟敢于藐视它,“太岁头上动土”,使封建文化得到触动。

梁启超先生说过一段发人深思的话:“现在弥漫中国的下等宗教……邪教,什么同善社咧、悟善社咧、五教道院咧……实在没有颜面和基督徒争是非。”^②

梁启超的这段话,对我们认识“礼仪之争”具有启发的作用。

自从达尔文主义出来之后,研究宗教的人便接受了进化论,用

^① 萧若瑟:《天主教传行中国考》,第340页。

^② 梁启超:《评非宗教同盟》(1922年4月16日),《梁启超选集》第790页,上海人民出版社,1984年。

历史的眼光、发展的眼光、进化论的眼光考察宗教。许多人认为宗教不是一成不变或生来即如此,而是在时间中不断进化的。这样,宗教的确就有低级与高级之分,落后与先进之分。如果我们接受这种科学的宗教理论的话,那我们就没有必要因为中国民间宗教是较低级阶段的宗教而感到赧颜和惭愧,那我们也就得承认,作为寻求宗教慰藉的群众,他们接受了基督教并从而摆脱了陈旧落后迷信思想,便是一件好事。那就不应当把民间迷信与基督教混同起来。

又是梁启超说得对:“要而言之,信仰是神圣,信仰在一个人为一个人的元气,在一个社会为一个社会的元气。中国人现在最大的痛恨,就是没有信仰……所以和尚庙里头会供关帝、供财神、吕祖、济公的乩坛,日日有释迦牟尼、耶稣基督来降乩说法。象这样的国民,说可以在世界上站得住,我实在不能不怀疑。”^①

的确,对于没有宗教归属的我们,上述宗教混合与混乱是不存在的。但有宗教归属的人们,切不可没有固定纯洁的信仰,切不可把这神混同于那神。在近代思想家中,梁启超是以温和态度反对基督教的,但他肯定传教士的功绩。他认为基督教不合理性,基督论与救赎论终必破产,但他肯定基督教高于中国宗教并反对在基督教中掺杂不纯的成分,其见识有高人之处。

恩格斯说,原始基督教有着“正在进行一场对全世界的斗争以及这一斗争必将胜利的感觉,有斗争的欢悦和胜利的信心。”^②初传华夏的基督教同古老中国祭祖敬天的文化相比,的确有原始基督教的革命精神。恩斯还说:“传到外邦的基督教抛弃了民族宗教及其礼仪,向一切人开放,不加限制地成为第一个世界宗教。”中国的“礼仪之争”实质上是世界宗教同中国的原始民族宗教的斗争。

^① 梁启超:《评非宗教同盟》(1922年4月16日),《梁启超选集》第790页,上海人民出版社,1984年。

^② 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯列宁斯大林论宗教》第509页。中国社会科学出版社,1979年。

这似乎是对中国“礼仪之争”的结论。

恩格斯谈到早期基督教谴责祭偶像和行奸淫(中国男人纳妾,实即奸淫,更不用说嫖娼了),备极赞扬盛情。这同传教士禁止纳妾、禁拜祖宗牌位,有相似之处。

仿佛有意触动“礼仪之争”这个敏感话题一样,恩格斯还说,基督教的最初一个革命观念是:一切人的罪恶都可以通过一个人(基督)的一次伟大的自愿牺牲来赎掉。这样,许许多多其他的宗教礼仪也就失去了根据。“而摆脱这些妨碍或禁止与异教徒交往的礼仪,则是世界宗教的首要条件。”^①他并且指出,“供献牺牲的习俗在各民族的习俗中毕竟是根深蒂固的。”基督的一次性牺牲使自己成为为世人赎罪的“羔羊”。在恩格斯看来,这是使基督教成为世界宗教的根本观念。恩格斯仿佛比今中国神学学者更洞悉问题的底蕴。

今天,传统旧文化仍旧散发霉气,与现代化格格不入。宝岛台湾重塑孔夫子的金身、大陆神州加固至圣先师的庙宇,而“五四”时期“打倒孔家店”的口号却受到海峡两岸名流的嘲弄。血脉同宗、文化同源的海内外学者在“仁者爱人”上很能说到一块。

除了复兴儒学以外,值得注意的复古现象还有:一、神化领袖。据报载,毛泽东“神像”进入寻常百姓家,与祖宗牌位并列,同享香烛祭品,被认为可以驱鬼压邪,保佑平安,据说比关公、菩萨、土地、雷公还灵。有的农民用毛泽东像代替尉迟恭和秦叔宝作门神。一座桥头堡上写着:“毛主席在此!”,意思是“小鬼莫来”。从基督教的观点看,这恰恰是迷信;而从迷信角度看,基督教又是邪教。

二、祖宗崇拜、鬼神崇拜又死灰复燃。丧事大办,纸人、纸马、纸彩电、纸冰箱、纸空调、纸汽车、纸洋楼招摇过市。冥钱、冥美元、

^① 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯列宁斯大林论宗教》第507页。中国社会科学出版社,1979年。

冥美女、吹喇叭、作道场,超度亡灵等陋习愈演愈烈。四川鬼城丰都闹鬼节,靠鬼吃鬼,大发鬼财,牛头、马面、无常鬼、崔判官、夜游神、日游神等“六曹文武”、“四大判官”、“十大阴帅”同党政官员一道按序就座。这事发生在1988年农历三月三。从现实来看“礼仪之争”,我们将会有的新的感受和心得。

在基督教史研究中,有一种“帝国主义文化与封建文化反动同盟”的说法,认为基督教(帝国主义文化)与孔子学说(封建主义文化)结成“反动同盟”。

看来,外国传教士注定永远立于“犯错误”的境地,以至动辄得咎。反对尊孔即“反对”中国,不禁止尊孔又是与封建文化“合流”。

事实上,基督教文化作为西方亿万信众千百年来的精神支柱和创造结晶,不应被等同于“帝国主义”。尊重别人的文化,同时意味着自己的文化受尊重。另一方面,基督教文化并没有同中国封建文化结成联盟。他们的矛盾和交锋更是重要的一面。教会史研究中轻易罗列罪名和使用“大帽子”的办法,应当抛弃。

德礼贤称“礼仪之争”为“最不幸的礼仪上的争执”。^①持这种看法的人,大都站在基督教传教立场上,以功利主义的态度看待“礼仪之争”。由于对“礼仪之争”的结果感到惋惜,因而迁怒于传教修会。但从历史的宏观视野来看,“礼仪之争”就是非同小可,并且绝不是鲁莽的无谓举措。

哈佛神学院教授菲茨帕特里克于1946年评述“礼仪之争”时,称其为“中国社会和天主教制度的比较研究”。他认为天主教传教史上这个“文化冲突中动人心弦的插曲”应当引起社会学家的兴趣。卷入冲突的,不只是传教修会,而且是东西方两种文化。

今天,中西两种文化再度在更大规模和更大范围内相遇,它将

^① 德礼贤:《中国天主教传教史》,第80页。

决定世界的未来。重要的在于,中国人应当从这种有关“礼仪”的争论中获得什么好处。我们如果不停留在几百年前封建王朝的水平上,我们如果可以超越民族主义壁垒,则会把“礼仪之争”放到一个更开阔的视野中加以考察,看到它对中国并无什么不好。传教士认为中国文化渗透着迷信和偶像崇拜。在某种意义上,处在宗教地位较高阶段上的基督教,对于落后的封建制度下的旧的礼俗,构成一种革命性因素。

这里,我还想对中国朝廷与罗马教廷的议事处事方式谈一点看法。纵观“礼仪之争”,可以看到教廷一方表现出一定程度的善意诚心及政策上的灵活应变能力。在中国皇帝一方,则是顽固僵化、不容妥协。在教廷方面,有一定程度的理性考量,而在中国方面,却是皇帝一人凭一时激动做出辞不达意、含糊模棱的“批示”。皇帝一言九鼎,言出法随,心血来潮时的谈话就是口含天宪。这种情况,到晚清及民初便不复存在。

在罗马教廷一方,“礼仪问题”常经由一定讨论和议事程序,如经由主教会议讨论,听取汇报。在中国方面,则是皇帝一人凭一时之心血来潮作决断,没有什么议事程序,当然也谈不到听取汇报,派人调查,集体讨论之说。试看中国皇帝的批语,语意粗俗,全系大白话,不讲逻辑、修辞、语法,多为病句,甚至还有错字,类似于“不要招急”,语辞多含糊,带有歧义。我们中国人见惯了批示和信口讲话,不以为非,有时还觉得蛮“风趣”。这种“批示”之风一直保留到今天。

然而指示者皆信口开河,朝令夕改,故尔在执行中带有任意性。皇帝因而也常常容易抓住下级的“小辫子”,今天收拾一批人,明天又收拾另一批人。由此我想,在文章、决议等问题上,还是应该讲点“礼仪”,不要把即兴讲话与批示视为法规。“嘉乐八条”毕竟是集体议决,以正式书面形式提出的,不带有强烈的主观随意性。

从“礼仪之争”可以看出西方传教士追求真理的热忱。他们为了一个名词,多次召开会议(嘉定会议、澳门会议)。这种不徇私情,执着的探讨精神何等刚烈可贵!

附录一:中国“礼仪之争”大事记

1601年:利玛窦进北京。首批来华耶稣会士习汉语、穿儒服、允许敬祖祀郊天。利氏以“天主”、“天”、“上帝”三个称呼并用。凡此,皆为权宜之计。

1610年:利玛窦死。龙华民接替利玛窦为会长。在此之前,已有不少耶稣会士对利玛窦的做法不满意。龙华民接任后即禁止祭祖、敬孔之礼。

1631年:多明我会士高支入福建传教。

1633年:方济各会士利安当来华,多明我会士黎玉范也来华。

1635年:马尼拉主教根据西班牙多明我会士和利安当的报告,向教皇乌尔班八世报告说,耶稣会士对中国偶像崇拜和迷信行为过分宽容。

1638年:马尼拉主教查明真相后,撤回1635年之诉状。

1643年:在华西班牙多明我会士黎玉范又向罗马教皇乌尔班八世控告耶稣会。

1645年:经教廷神学家审议,英诺森十世批准多明我会的报告,禁止中国信徒祀孔祭祖。

1654年:耶稣会士卫匡国到罗马申诉,解释祀孔祭祖是“社会习俗”,不具宗教性质。宗教裁判所同意卫匡国的看法。

1656年:亚历山大七世重新裁决同意耶稣会传教方针,批准卫匡国四点建议。西班牙多明我会不服,要求教廷答复1645年禁令是否有效。

1665年:杨光先难为天主教,23名传教士被押解广州(耶稣会19人,多明我会3人,方济各会1人)。各派在广州开会,历时40天,于1668年1月26日做出决议,计42条,决定服从亚历山大七世的通谕。多明我会士闵明我不服,回到马德里(1676)发表文章,反对耶稣会。

1669年:克莱门特九世批准圣职部发出第三个指示:宣布1645与1656两次决定均有效,由传教士根据具体情况自行决定。

1676年:在华传教士(西班牙人)多明我会会士闵明我在马德里出版《中国历史政治宗教论集》,抨击耶稣会传教方针,使“礼仪之争”激化。

1684年:汉国巴黎外方传教会陆方济以福建宗座代牧和总理中国教务的身份进入福建。

1687年:法王路易十四派遣的法国耶稣会士白晋等五人以修订历法的名义来华,在京建立法国耶稣会。

1692年:法国耶稣会士李明(Le Comte)回国撰写《中国现状新志》、《论中国礼仪书》,介绍儒家思想,并批评西方商人对东方文化无知。中国礼仪问题遂在法国教会内引起大规模争论。耶稣会及李明遭到谴责。

1693年:巴黎外方传教会陆方济的继承人阎当(Maigrot)在福建发表牧函,禁止使用“天”和“上帝”两个称谓,不准信徒祀孔祭祖。

1700年:康熙应耶稣会之请御批“敬天及事君亲,敬师长者,系天下通义,这就是无可改处。”

1701年:教皇克莱门特十一世任命多罗为特使解决争端。

1704年:克莱门特十一世批准圣职部的第四个决定,禁止采用“天”与“上帝”名称,禁止教徒奉行中国礼仪,并令教堂摘除康熙的亲题“敬天”匾额。多罗在华期间,康熙斥责阎当“妄论中国之

道”，“自今以后，若不遵守利玛窦规矩，断不准在中国住，必逐回去。”凡遵守中国法度的，可领取内务府准予传教的印票，在中国合法居住。

1706年：多罗离京南下。

1707年2月：多罗公布致在华传教士公函，不许祀孔祭祖，不许使用“天”和“上帝”的称谓，违者受绝罚。多罗公函发表后，在巴黎外方传教会会士，大部分多明我会士，少数方济各会士服从禁令，拒领传教印票，因而离华。耶稣会士和部分方济各会、奥斯丁会士接受传教印票。

1710年：克莱门特十一世重申多罗禁令。是年，多罗死于澳门。

1715年：克莱门特十一世颁布“自登基之日起”通谕，宣布教士不得重提中国礼仪问题，并命在华传教士必须遵守。

1717年：康熙命礼部禁止天主教。

1720年：克莱门特十一世遣嘉乐特使来华，企图说服康熙并表现出极大的外交灵活性，但康熙禁止天主教传播。

1721年：嘉乐离京，提出“八项准许”的妥协方案。

1722年：为改善关系，罗马教廷派特使第三次来华，祝贺雍正即位并进贡方物。

1742年：教皇本笃十四废除八项准许，重申克莱门特十一世禁令(1704)，清廷则针锋相对，禁止传教(乾隆)。

1757年：乾隆皇帝颁布闭关政策。

1773年：教皇下令解散耶稣会。

1939年12月8日：罗马教皇庇护十二世批准传信部关于“中国礼仪”的训令，宣布收回1742年本笃十四关于祭孔祀祖的禁令，“认为它在现代已完全失去其约束力”。自1742年最后一道禁令，其间已达200年。训令说：“尊重本国文化，公教人员可以在孔子

像前或牌位前举行敬礼。”提出公教学校可悬挂孔子像或设孔子牌位,公教人员可行鞠躬礼。在亡人前或像前或只写姓名的牌位前鞠躬或行其他社会敬礼,乃属善举。

至此,中国迷信封建文化似乎可以奏凯而还。罗马教廷甚至比清朝皇帝还表现出弹性。传统势力可以弹冠庆贺“胜利”了。

附录二:“礼仪之争”期间罗马教皇帝年表

| | |
|-----------|------------|
| 1623—1644 | 教皇乌尔班八世 |
| 1644—1655 | 教皇英诺森十世 |
| 1655—1667 | 教皇亚历山大七世 |
| 1667—1669 | 教皇克莱门特九世 |
| 1670—1676 | 教皇克莱门特十世 |
| 1676—1689 | 教皇英诺森十一世 |
| 1689—1691 | 教皇亚历山大八世 |
| 1691—1700 | 教皇英诺森十二世 |
| 1700—1721 | 教皇克莱门特十一世 |
| 1721—1724 | 教皇英诺森十三世 |
| 1724—1730 | 教皇本尼迪克特十三世 |
| 1730—1740 | 教皇克莱门特十二世 |
| 1740—1758 | 教皇本尼迪克特十四世 |
| 1644—1662 | 顺治皇帝 |
| 1662—1723 | 康熙皇帝 |
| 1723—1736 | 雍正皇帝 |
| 1736—1796 | 乾隆皇帝 |
| 1796—1821 | 道光皇帝 |