

「敬天祭祖」的歷史與神、哲學反思

陳開華¹

本文由歷史觀點出發，審視「中國禮儀之爭」的東西文化思想脈絡。作者分析「敬天、祭祖、尊孔」議題，如何由傳教士之間，到教廷與北京之間的爭論，再到 1939 年的解禁後，台灣地區的中國神哲學家，如何整合哲學的「體」與「用」，提倡本地化禮儀，為教會發展開創新契機。

一、兩則「敬天祭祖」的實例

（一）巴黎中華聖母堂的農曆新春祭天敬祖禮

筆者有幸於 2006~2008 年參加巴黎華人堂區於農曆新春舉行的「祭天敬祖禮」。禮儀在大年初一早晨的「農曆新春感恩祭」之後舉行，主祭的是中國神父，共祭的還有越南神父。此外，鄰近堂區的法國本堂也來恭與其盛，有時主教代表也來參加，表示巴黎總主教對華、越等國教友過春節的祝賀。參禮者，除了巴黎的華人教友外，還有中南半島如越南、柬埔寨等國的華裔教友。因此，巴黎「祭天敬祖」的牌位上，同時書有中文和越語。此外，還有一些對中國或中國文化有興趣的法國人參

¹ 本文作者：陳開華神父，天主教昆明教區神父，巴黎耶穌會神學院信理神學碩士，現任教於四川天主教神哲學院，並就讀於輔仁聖博敏神學院信理神學博士班。

與其間。採用的禮書，是臺灣天主教已使用多年的禮儀程序²。

(二) 臺灣輔仁大學在清明節的祭天敬祖禮

2011年3~5月，筆者受臺灣天主教輔仁大學天主教學術研究院之邀，赴台作「士林哲學」課程的進修。期間，適逢清明節，於是在輔大參加了由使命副校長郭維夏神父在「中美堂」主祭的「祭天敬祖禮」。其實，臺灣天主教的「祭天敬祖禮」自1971年春節，于斌校長假臺北師大附中大禮堂首祭以來，一直沒有間斷過。那時，首次的祭禮，主旨在於「祭祖」。

「祭祖典禮是在鞭炮以及雅樂聲中開始。首先設燎『上香』，主祭者率領全體陪祭人士向黃帝、堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子、孟子，暨諸遠祖行三鞠躬禮。跟著又上香、初獻、亞獻、三獻，與受福諸禮。祭堂懸掛中國全圖與黃河萬里圖。案上置有海參、雞、肉、筍湯，尚有蘋果、桂圓、柳橙、長生果及麵粉做成的『神盅』、『聖盅』，兩盤蓮花、兩盤五福以象徵十全十美，再加上鮮花。」由於獲得各界的熱烈支持³，次年春節的「祭祖」禮則移至

² 參：許詩莉、戴台馨，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》（臺北：輔仁大學，1995；輔仁大學神學院禮儀研究中心網站：http://www.catholic.org.tw/theology/public/liyi/topics_ancestor.html

³ 參：于斌，〈我為什麼提倡祭天敬祖〉《于斌樞機最近言論集》147頁。由於于斌樞機在朝野的巨大影響力，和「中國文化復興運動」的發展，所以那年的「祭祖禮」受到了臺灣媒體全面的讚揚和肯定。見：周長耀，《敬天探源》（臺北：自印，1980），431~432頁。

臺北民生西路主教座堂舉行，並且加上「敬天」之禮⁴。

在輔大，歷任校長都會在每年清明節這天，親自主持「祭天敬祖禮」。與巴黎略有不同的是：（一）為方便不同系別的學生參加，輔大「祭天敬祖」禮儀在清明節這天，分上午和下午兩場舉行；（二）臺北的禮儀在追思先人的清明節舉行，巴黎的禮儀在春節進行。

為研究基督徒的「中國禮儀」，其實還應從社會變遷及移民角度等，來探討上述兩個案例。但限於本文研究範圍，以下將僅限於教律和神、哲學的角度，來審視、反省「敬天祭祖」的神學意涵。

二、「敬祖尊孔」作為一個教律性問題

（一）禁止「敬祖尊孔」作為一個教律問題

1611年，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）在北京去世後，「敬祖尊孔」伴隨著「譯名問題」就作為中國天主教傳教史上的難題登上了歷史舞臺。一開始，是傳教士之間傳教學方法之爭，隨著爭論的白熱化，最終導致這一問題成為教廷方面教律上的硬性規定，和清朝皇帝方面的禁止傳習天主教的禁令發佈。

1. 從傳教士之間的爭論，到教廷與北京之間的爭論

先是 1621 年耶穌會視察員 Jeronimo Ruiz 在澳門召開會

⁴ 周長耀，《敬天探源》，428~432 頁；董芳苑，〈基督徒的天父與中國人的祖先〉《神學論集》30 期（1976 年），501 頁。

議，審議利瑪竇在《天主實義》中的一些作法：一方面是使用「天」、「天主」來翻譯 *Deus* 的「譯名」問題；另一方面，是強調不應廢除中國古禮中的敬祖尊孔的禮俗。審議結果，視察員批准繼續使用利氏做法。

但是，利氏的接任人龍華民 (Nicolo Longobardi) 心存異議，一直著力反對，導致 1627 年由在華耶穌會及中國基督徒共同與會的「嘉定會議」重新審議相關問題。此次會議中涉及的議題共有 38 項，大部分是關於「譯名」和「敬祖尊孔」的問題。審議結果是：對於敬祖尊孔的問題，贊成利瑪竇的意見，不以為之為宗教上的迷信；至於譯名問題，接受龍華民的主張：不再使用「天」和「上帝」一詞，只使用「天主」來譯稱 *Deus*。

但爭論並未因而一勞永逸地得到解決。1643 年 2 月，最早入華的道明會會士黎玉範 (Juan Bautista Morales) 將在中國傳教期間遇到的疑問，總結成 17 項問題面呈傳信部 (「萬民福音部」的前身)，其中核心的問題，即是敬祖尊孔是否當被視為迷信的問題。部議之後，將回復意見呈報教宗。1645 年 9 月 12 日，教宗英諾森十世 (Innocentius X, 1644~1655) 批准了傳信部的決議：「凡是敬城隍、敬孔子、敬祖先的祭祀，都加以禁止，除非聖座以後另有規定」⁵。

1654 年，受在華耶穌會會士所託，衛匡國 (Martino Martini) 神父遠涉教廷，以在華耶穌會士們的立場回應教宗指示的意

⁵ 羅光，《教廷與中國使節史》(「羅光全書」第廿七冊；臺北：學生書局，1996)，92 頁。

見。衛氏上呈聖職部（「信理部」的前身）4項意見，力陳中國禮儀僅係社會禮儀，絕無宗教迷信色彩。於是，1656年3月23日，聖職部將已得到教宗亞歷山大七世（Alexander VII, 1655~1667）批准的「審議」公佈如下：「如敬禮和敬祖的禮儀，真是像衛匡國所說，屬於社會禮儀，聖座准許中國信友可以舉行」⁶。三年後的11月20日，聖職部再次重申：1645年傳信部及1656年聖職部的「兩項部令均屬有效，各應按照所陳的意義遵守」⁷。

1668年，在華傳教的19位耶穌會士、3位道明會士、1位方濟會士參加「廣州會議」，議得決議41款，將解決中國禮儀問題限於1656年教宗亞歷山大七世有關中國禮儀的指示上⁸。

然而，一方面，與會的道明會士Domingo Navarrete隨後在馬德里出版了《中國歷史及宗教風俗概觀》（二冊，1667~1670年），適逢歐洲人正著力對付法國的「楊森主義」（Jansenism）⁹，因此，

⁶ 同上。

⁷ 穆啓蒙著，侯景文譯，《中國天主教傳教史》（臺北：光啓文化，1971），87~88頁。

⁸ 參：劉國鵬，《剛恆毅與中國天主教的當地語系化》（北京：社會科學文獻，2011），124~125頁。

⁹ 此乃十七世紀歸名於Jansenius的思想派別，強調原罪徹底破壞了人的本性，人已經沒有內在的、真正的自由意志，而被自身的貪欲或基督恩寵這兩種力量主導，因此，特別重視恩寵與預定論。這種主張，與強調人的真實自由的耶穌會神學家發生激烈的衝突，長達百餘年。十八世紀中葉，它幾乎破壞了法國天主教的合一。教宗克來孟十一世（Clemens XI）以《天主的獨生子》（*Unigenitus Dei Filius*）憲章譴責之。參：谷寒松，《基督宗教外語漢語神學詞語彙編》（上海：光啓社，2007）。

該著被譯成法文後，遂將中國禮儀問題引入國際視野，巴黎教區主教和巴黎大學的神學教授多次開會研究中國禮儀問題。許多人認為中國禮儀有著楊森主義的傾向，理應禁止。

另一方面，福建宗座代牧顏璫（Charles Maignon）卻於 1693 年 3 月 26 日下令，嚴禁代牧區內的傳教士使用「天」和「上帝」來稱呼 *Deus*，同時禁止教友敬祖尊孔。被耶穌會神父拒絕之後，嚴氏將問題呈至教廷：相應地，北京的耶穌會神父卻將問題呈至康熙御前。

1700 年 11 月 30 日，康熙皇帝回應北京耶穌會士的疑問，批示如下：「敬祖尊孔純為敬愛先人和先師之表示，並非宗教的迷信」。中國皇帝的敬祖尊孔意見，也到達了教廷，故自 1700 年 11 月新任教宗克來孟十一世（Clemens XI, 1700~1721）當選教宗後，即責成由聖職部領銜的專門樞機主教委員會，審議中國禮儀案，並多次召開御前會議審議之。期間，陸續到達教廷的相關意見文件，除了前述耶穌會、道明會及中國皇帝的文件外，還有在華方濟會士、巴黎外方傳教會傳教士，及大量的北京、福建、湖廣教友及一些外教人的意見書。經過長達四年左右的反覆研究，1704 年 11 月 20 日，聖職部的樞機們針對中國禮儀投票得到「決議」的當天，即得到教宗的批准：嚴厲禁止中國教友敬祖尊孔，並禁止教友參加祠堂裡的任何活動，同時也不得在家中設立牌位¹⁰，並決定不在歐洲公開決議內容，交由已

¹⁰ 參：羅光，《教廷與中國使節史》，99~100 頁。

經遣使中國的多羅使節在中國宣佈。

至此，中國禮儀問題進入了北京與教廷之間更高層次「面對面」的視域。

2. 作為教廷與北京間，不同法律取向的敬祖尊孔問題

1702年7月4日，握有指揮教務和解決教務問題的「中國、印度及附近各國巡閱使」的多羅主教（Carlo Tommaso Maillard de Tournon，去世前升任樞機主教），由克來孟教宗派遣從教廷起程，經印度、馬尼拉來到中國，於1705年4月5日抵達廣州。隨後，在北京多次面謁康熙皇帝。然而，多羅始終沒有陳明皇帝所關注的教廷對於中國禮儀的態度。期間，於1706年3月，多羅收到前述聖職部關於中國禮儀的決議，但沒有宣佈。同年8月20日請辭離京。康熙對於多羅一行的回應頗有意思，先是恩待有加，隨後限規留居，最後驅逐出境。

1706年8月初，皇帝在熱河行宮召見多羅的中文翻譯顏瑄時，由於語言不暢，惹得龍顏易色。月底，多羅離京，於12月抵達南京時，皇帝下令驅逐顏瑄等「愚不認字，擅敢妄論中國之道」的數位西洋傳教士出境。同時，命令在中國的傳教士須向朝廷申領按千字文編排的「傳教票」，並宣誓遵守「利瑪竇規矩」者，方可在中國留居。

也許認為時機成熟，或是對於中國皇帝新政策的激烈回應，於次年（1707年）正月25日，宗座巡閱使多羅從南京向在中國的傳教士發出公函，宣佈1704年的聖部決議主要內容。多羅清楚地說：天主教人不宜參加算卜、祭天地、祭鬼神、祭孔

祭天、供祖宗靈牌諸項活動，原因是：「這些禮節和恭敬惟一的天主的教禮不合，羅馬聖座因此加以禁止」¹¹。

多羅的「南京公函」導致在華傳教士間的分裂，同時，南京的教友背教者不在少數。然而，多羅一再拒絕向求索者出示教宗於 1704 年批准的聖職部禁令原文。這導致在華耶穌會士懷疑聖部諭令的真實性。與此同時，1715 年 3 月 15 日，克來孟教宗發表《自登極之日》（*Ex illa die*）詔書，再次申明 1704 年聖職部決議的有效性。「教宗下詔的用意，為杜絕中國教會的兩種危險：第一，在教禮內攙雜其他宗教的禮儀；第二，中國傳教士繼續爭持」¹²。

為了處理中國禮儀的善後事宜，傳信部於 1719 年向教宗建議再次遣使清廷。於是，同年 9 月 18 日，克來孟教宗在御前會議中，任命嘉樂主教（Carlo Mezzabarba）為出使中國及附近國家特使，特權與多羅相同。次年 3 月 25 日，嘉樂使節團由里斯本出發。《嘉樂來華日記》¹³為我們留下了使節團在中國出使的詳情，其中，有十三次面謁康熙。皇帝的歷次接見，均禮遇甚隆。不過，對於敬祖尊孔的問題，康熙不願多言，也不許嘉樂請准在華傳教士遵行《自登極之日》詔書肯定的禁約。

其實，如同此前的多羅使節一樣，嘉樂此行，也給在中國

¹¹ 同上，126 頁。

¹² 同上，146 頁。

¹³ 見：陳垣，《康熙與羅馬使節關係文書影印本》，臺北：學生書局，1973 年。

的傳教士留下了一些具體的指示：「八件准許事項」，不過不同於前者的是，嘉樂指示共有兩份，前一份寬，後一份嚴。

1720年12月25日，使節團到達北京。29日，在京傳教士合作將《自登極之日》通諭及嘉樂的「八件准許事項」一齊譯出，進呈御覽。這八件准許事項是：

1. 准許教友家中供奉祖宗牌位。牌位上只許寫先考先妣姓名，兩旁加註天主教孝敬父母的道理。
2. 准許中國對於亡者的禮節；但是這些禮節應是非宗教性質的社會禮節。
3. 准許非宗教性質的敬孔典禮。孔子牌位若不書靈位等字，也可供奉，且准上香致敬。
4. 准許在改正的牌位前或亡人棺材前叩頭。
5. 准許在喪禮中焚香點燭，但應聲明不從流俗迷信。
6. 准許在改正的牌位前或亡人棺材前供陳果蔬；但應聲明只行社會禮節，不從流俗迷信。
7. 准許新年和其他節日，在改正的牌位前叩頭。
8. 准許在改正的牌位前，焚香點燭，在墓前供陳果蔬；但俱應聲明不從流俗迷信。

在十三次的接見中，「嘉樂主教因有了多羅樞機的经历，遇事謹慎。看到事情不能轉圜時，乃奏請回羅馬」¹⁴。1721年3月1日，嘉樂辭出。11月4日，在澳門向在華傳教士發表公

¹⁴ 同上，164~165頁。

函。在公函中，教宗使節說：教宗克來孟第十一世禁止中國禮儀的諭令，「他本人不能更動教宗禁約上的一字一文。也不能暫時停止禁約在中國效力：僅僅在一些實際的問題上，他可以予以解釋。他所准予的解釋有八項」¹⁵。

嘉樂使節的「澳門公函」引致在華傳教士之間更大的分歧。於是，在接到大量來自中國傳教士們的信函之後，1735年9月26日，教宗克來孟十二世（Clemens XII, 1730~1740）下詔，請教廷聖部調查嘉樂「八件准許事項」的來由。最終的調查結果公佈在教宗本篤十四世（Benedictus XIV, 1740~1758）的《自上主聖意》（*Ex quo Singulari*）詔書裡。該詔書「廢除嘉樂特使的八項准許：嚴詞訓令一切傳教士遵守無違（《自登極之日》裡的指令），且令當時及後來的中國傳教士，不分中外，一律在傳教以前，宣誓遵守教宗的禁令；又嚴格禁止教內人士，討論中國禮儀問題」¹⁶。

值其時，雍正皇帝已於登基元年（1723年），即開始禁傳天主教。因此，隨後進入中國的西洋傳教士是越來越少，執行《自上主聖意》的，只是一些隱匿鄉間的年長歐洲傳教士和一些國籍司鐸（尤其是巴黎外方傳教會培育了許多相當出色的國籍司鐸，其中最著名的密敷李安德）。

¹⁵ 同上，180頁。

¹⁶ 參：顧衛民譯文。顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店，2003），286~307頁。

(二) 解除禁止敬祖尊孔的教律¹⁷

二十世紀初期，公教在華事業賴中外傳教士的努力，得到了長足的發展。這時的公教生活，由傳教事業擴展到更豐富的空間：慈善事業、學術研究、高等教育等等。教會生活也較諸以往，愈形健康。一句話，這時代的教會更大程度地參與到整個中華民族的歷史命運中來了。

同時，巨變中的二十世紀上半葉的中國社會，在傳統觀念、宗教觀念及涉外觀念方面，已發生了翻天覆地的變化。在五四運動及辛亥革命以後，人們對待孔子、祖宗及皇權的態度，呈現為一股開放的、去神性色彩的態勢。乃至於鼓蕩著激情的新中國，不但廢除了世襲皇權，且自 1911 年開始，廢除了在天壇祭祀「上帝」的國家祭祀。

不過，面對「中國禮儀」問題，二十世紀的中、外傳教士依然遵守著《自登極之日》(*Ex illa die*) 和《自上主聖意》(*Ex quo Singulari*) 兩部詔書的指示。1924 年，在上海召開的「首屆中國公會談」(*Concilium Sinense Primum*) 以地方教會法規的方式再次明確上述詔書的指示：「應該駁斥儒釋道崇拜偶像等迷信，並應毫不猶豫地，絕對加以否定。至於孔子、孟子等人，則不可

¹⁷ 對於解除禁止敬禮尊孔的研究，最近陳聰銘先生用法、意、英及中文文獻作了相當深入的研究，本文的這一部分酌量採用陳先生的研究成果。並於此感謝作者慨贈佳作。參：陳聰銘，〈1930 年代羅馬教廷結束「禮儀之爭」的研究〉，見《中央研究院近代史研究所集刊》(民國 99 年 12 月)，第 70 期，97~143 頁。

輕視。不應該把他們視同神明，而應把他們看作生於基督之前的哲人。他們固然主張一些優良的倫理原理，卻混有許多錯誤」
(*Concilium Sinense Primum*, 709)¹⁸。

不過，事隔十五年後，人們對於中國禮儀之爭的認識，卻發生了翻天覆地的變化。1939年12月4日，傳信部召開會議，討論中國禮儀問題，並於12月8日頒發了教宗庇護十二世(Pius XII, 1939~1958)「同意並完全批准」的「傳信部關於中國禮儀的有關儀式與宣誓的指令」。指令的核心內容有四點¹⁹：

1. 「天主教徒可以在孔子的肖像和牌位前，為敬奉他而造成的建築物裡或學校裡，出席尊孔的儀式」。

指令申明，原因是當時的民國政府沒有將宗教問題視為國家法律問題，因此，「公共當局任何表演的或規定的尊孔儀式的履行，都不含有宗教崇拜的性質」。指令表示，理解中國人如此履行尊孔儀式的理由，是為了「培養和表達對一位著名的偉大人物的適當崇敬，以及對祖先的傳統應有的尊重」。

2. 「在當局要這麼做的情況下，天主教學校懸掛孔子肖像，甚至樹立刻有他名字的牌位，或鞠躬致敬，都不應禁止。」
3. 「如果信天主教的教師和學生被命令出席曾帶有迷信表徵的公共禮儀，根據法典 1258 條款的指示，只要他們保持消極的態度，就可以參加。他們所做出的尊崇，應被視為

¹⁸ 引自：《剛恆毅公家訓》（臺北：主徒會發行，1994），170 頁。

¹⁹ 顧衛民，《中國天主教編年史》，507~508 頁。

僅僅是民間性的。」

4. 「在亡者或其畫像，甚至在刻有亡者姓名而別無其他內容牌位前，鞠躬或行其他民間性的敬禮，都應該被認為允許的和適當的。」

解決教律方面存在的問題，需要相應的時間和合適的機緣，並且從羅馬開始。其實，這四點指令的出現，有著一個相當重要的傳教學方面的國際背景。

1932年5月5日，在日本東京耶穌會辦的上智大學裡讀書的公教學生，反對向神道像（Shinto Shrine）叩拜。這導致日本政府為了國家統一起見，宣佈這種敬拜只是一種民間的習俗，並不具備宗教內涵。於是，日本教會方面就宣佈許可信友參與這種禮儀²⁰。同樣的情況，在日據時代的「滿洲國」也發生過。於是，經過在日本及滿洲傳教的教長、教會史家及神學長達三、四年的反覆研究成果，教廷方面再審慎斟酌，最終，根據1917年的《天主教法典》第1258-2條的精神，於1935年5月6日正式同意日本教友可應國家、社會的需要到神社參拜，1936年7月2日正式同意「滿洲國」教會可以舉行敬祖尊孔禮。

接下來，1939年12月4日，傳信部的樞機們召開大會重新審議教宗本篤十四世發佈於1742年的《自上主聖意》（*Ex quo Singulari*）詔書的時代局限性問題。最終樞機們認為：

「眾所周知，東方國家的一些禮儀，儘管在早期與異

²⁰ 鄒保祿，〈中國禮儀之爭始末〉《神學論集》82期（1989年），86-87頁。

教的禮儀有關，但歲月流逝，隨著風俗和思想的變遷，應被僅僅視為對先人、對愛國主義，或者對其同胞的尊敬的一種民間性敬奉的表示。」

於是，以教會法為依據，以樞機們的集體智慧為動因，以日本、滿洲教會解決類似「禮儀之爭」的方案為參照，教宗庇護十二世於 1939 年 12 月 8 日「同意並批准」由傳信部部長畢翁弟樞機 (Card. Pietro Fumasoni Biondi) 及在出任宗座駐華代表長達十一年 (1922~1933) 的剛恆毅樞機 (Card. Celso Costantini) 簽署的「傳信部關於中國禮儀的有關儀式與宣誓的指令」。「指令」在作出上述四點指點之後，總結說：

「根據 1742 年 7 月憲章做出有關中國禮儀的宣誓，曾經對所有在中華帝國以及接壤的或鄰近王國或者省份的傳教士都有約束，已不再適用於傳信部最近做出的決定。他們看到，宣誓作為一種紀律的工具，已經不再需要了。所有的人明白從前關於中國禮儀的爭論已經結束了。²¹」

至此，長達三百餘年的「中國禮儀之爭」終於拉下了帷幕。顯然，接下來，就是如何實施的問題了。

三、「祭天敬祖」作為一個學術探討問題

解禁後，對於中國禮儀中的「敬祖尊孔」的問題，其實不僅是如何實施的問題，更須在曠日持久的「爭論」中，針對禁令及解禁作出學術上的回應。下文將會從前人在神學及哲學兩

²¹ 顧衛民，《中國天主教編年史》，508 頁。

方面，針對中國基督徒的禮儀的論述作一些梳理。

(一) 「祭天敬祖」的神學意義

1941年10月18日，剛恆毅任傳信部秘書長時曾言²²：

「我在參觀北平的天壇時，深為那座建築物的偉大表徵所感動；祇是那個表徵，卻又被其他迷信的思想所掩蓋。從那敬天之禮，不難把中國人『敬拜而不認識的那位元首』告訴他們；即向他們講論唯一的真天主，創造天地萬物的大主宰。」

「從雅典的那位無名之神，可以推知有一真天主；從敬天之禮，可以推知應有真的敬禮，以敬拜真天主、創造天地萬物的大主宰；從孔子的那些本性善良的倫理原則，可以推知天主的誡令；從一位受人尊敬的非常人物這種模糊的印象，可以推知那位既是道路，又是真理和生命的耶穌基督真救主。」

我們不要忘記，前述這位1939年推動、簽署「傳信部關於中國禮儀的有關儀式與宣誓的指令」的傳信部秘書長，也曾於1924年出任索座駐華代表時，與中國天主教的教長們一起審議通過「首屆中國公會」中的第709款，以地方教會法規的口吻「絕對否定」中國的敬天禮，並指出孔、孟思想中存在著諸多的錯誤。

確實，1939年的解禁令，開啓了中、外學者重新審視「中

²² 剛恆毅，《剛恆毅公家訓》，170、173頁。

國禮儀」的門徑。在臺灣，有于斌、成世光等諸位主教從儒家敬天、孝道等角度出發，來重新釐定「祭天敬祖」的神學意義。

在 1971 年元月 23 日的「祭祖」邀請函中，于斌說：預期中的祭祖可以「敦篤道德倫常之操持，足以使後代子孫體會慎終追遠之真諦」²³。1972 年春節那天，假《聯合報》副刊，于樞機撰文〈我為什麼提倡敬天祭祖禮〉表明自己的立場。于樞機稱「敬天祭祖」是中國的傳統文化，提倡之，可以「敦教化、厚風俗」於今日社會，這是宗教家所追求的理想之一。他強調，「敬天」是對天主的崇拜，相等於獻「彌撒」；至於「祭祖」，那是對祖先的追念²⁴。一位親臨于樞機 1972 年暑假高雄演講現場的人說：于樞機認為「天主十誡第一誡就是要我們信奉天主，就是『信』天，而中國人歷代祖先都有『敬天祭祖』的文化活動，他說，『敬天祭祖就是信天』」²⁵。此外，于樞機還寫有一首「敬天贊」，那是「放置於于斌案頭的詩句，是其敬天祭祖思想最好的代表」²⁶：

「明明在上，垂象下土。無競惟人，受天之祐。作善降祥，上帝臨汝。依仁為規，蹈義為矩。耕耘心田，遨遊靈府，靖恭爾位，祇念其主。」

²³ 周長耀，《敬天探源》，429 頁。

²⁴ 于斌，〈我為什麼提倡祭天敬祖〉，前引書，147 頁。

²⁵ 潘明富，〈一代偉人于斌樞機〉《中國天主教文化協進會季刊》（臺北，2001 年 2 月號），37 頁。

²⁶ 陳方中，《于斌樞機傳》（臺北：臺灣商務印書館，2001），293 頁。

其實，早在 1968 年于斌就撰文〈復興中華文化與敬天〉²⁷，向朝野建議蔣介石於 1966 年發起的「復興中華文化運動」方案，落實在「祭天」的實際行動中，於是有了 1971 年在臺北師大附中的首次「祭祖」禮，及次年在臺北主教座堂的「敬天祭祖禮」。隨後，在于樞機的推動下，全台各地天主堂均在每年春節舉行「敬天祭祖禮」；1974 年，「中國主教團」且發出「天主教祭祖暫行禮規（臺灣）」引導之，規範之。1981 年，臺灣當局亦在全台各地組織、舉行了「各界祭祖大典」²⁸。於此可見于斌首倡之「祭祖禮」的影響。

至於成世光主教，在《天人之際》、《太初有道》及《止於至善》²⁹三本著作中，對於天主教徒「祭天敬祖禮」作了相當有建設性的申述。成主教以「梵二會議」的精神為基礎，對「禮儀之爭」及「敬天祭祖」進行了細緻的反省。

首先，成主教引證教會的最新教導，來支持中華天主教徒的敬天祭祖禮。他說，參加梵二的教長們在《教會對非基督宗教態度的宣言》（*Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones Non-christianas*）中合議：世界各地的人們都對「至高神明」或「天父」有一個基本的認識，並以最深的宗教情感貫徹到他們的生活中，因此「世界各地其他宗教，也提供教理、生活規誡，以及敬神禮儀，作為方法，從各方面努力彌補人心之不平」。故

²⁷ 見：于斌，《于斌樞機最近言論集》，33~35 頁。

²⁸ 詳見：周長耀，《敬天探源》，427~446，447~514 頁。

²⁹ 此三書均由台南：闢道，1974~1982 年初版，並相繼再版多次。

教會的態度是：

「絕不摒棄這些宗教所揭示的真的、聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的做事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光。」（非基，2）

教宗保祿六世接著在 *Ecclesiam Suam* 訓令中說：「在所有的宗教裡，都有光明的照耀，我們不應當摒棄它們，撲滅它們」。

成主教對教會在梵二後對非基督宗教所持開放態度的評論是：「根據這些指示，我們應該借用教外人的一切優良習慣，發揚天主的道理，充實教友的生活。我們當記住：凡是真、善、美的，都來自天主」。因此，對於中國基督徒而言，他主張：

「中國人的祭祖，原不是宗教敬禮，但能說明人認識造生天地萬物的天主父，因為孝親和敬主是一個系統的行爲。中國人老早就知道這個道理，所以才將『天地君親師』合在一處，教訓子孫去孝敬呢。³⁰」

在這個意義上，成主教反省禮儀之爭。他說：

「不許祭奠祖先，是一件很悲痛的事。康熙年間，傳教士對敬孔祭祖的事發生了爭執，有的主張教友可以敬孔祭祖，有的反對教友敬孔祭祖，彼此意氣用事，糾纏不清，結果，敬孔祭祖的事被教會當局禁止了，而基督的福音也

³⁰ 成世光，〈中國人的祭祖〉《天人之際》（台南：闢道，1974），320頁。

就因此站在中國文化的門口，不能打入中國人的生活。³¹」

教會當局的禁止令在於外來的傳教士「不明瞭中國人祭祖的真諦，在他們的傳統思想和生活裡，沒有祭祖的這種說法，所以不能接受」³²。成主教指出，中國人的敬孔只是社會敬禮，不是宗教敬禮；中國人的祭祖，也並非宗教敬禮，那正是符合天主十誡裡天主要求人孝敬父母、尊敬祖先的「孝道」精神：祭祖不是迷信，被祭祀的物件從來沒有被當作神來對待，因為那是曾經生活於世的、祭祀者自己的父母、祖先；由此，卻證明中國人相信靈魂的永存性。還有，祭祖還可以激勵兒孫們自強不息。因此，中國人的祭奠祖先，「原是極好的事，並且有助於福音的傳行」。理由是：「第一，祭祖是孝道的表現，是滿全天主主要人孝敬父母的誡命；第二，祭祖是承認人的靈魂不死不滅的」³³。

於是，最後，他建議中國基督徒這樣來祭祀祖先：

1. 親人亡故後，應遵照地方習俗，設立牌位及敬陳遺照。供一段時間之後，焚化牌位，將遺照移入神軸中。
2. 神軸是一張宗廟的平面圖，可供，可藏。
3. 可供奉一些食用的東西。
4. 可叩頭、上香。教友還要緊為亡者祈禱，求天主賞他的靈魂早日升天。

³¹ 同上，294 頁。

³² 同上，296 頁。

³³ 同上，297 頁。

5. 清明節掃墓，應當在基督徒中推行，但不可燒化冥錢。這一點，在那時已經得到臺、港、澳主教會議的肯定，因此，成主教說：「教友們春秋二季（清明節和追思已亡日）為亡者祈禱，正合乎中國原有的風俗」³⁴。

這種「合乎中國原有風俗」的祭祖禮，還有一個更重要的節日不宜被教友所忽略，那就是闔家歡聚的春節。為此，成主教為教友們開出一份「春節祭祖祝辭」：

「祖考在上，下跪兒孫，春節祭典，必敬必誠。天德生我，托庇祖蔭，父母養教，茹苦含辛。我實不肖，愧對親恩，而今而後，矢志革新。全力向善，克儉克勤，奉公守法，敬天愛人。良師益友，遠親近鄰，進德修業，實我典型。姑嫂妯娌，相助相親，長幼有序，兄友弟恭。兒等兄妹，一德一心，下教子女，上慰祖靈。兢兢業業，克己修身，門風謹護，聖化家庭。³⁵」

因此，在一年一度的團圓喜慶之際，各種人倫關係、社會責任及敬天愛人的道理，在這簡單的「祝辭」裡再次激勵活生生的家庭成員，在感念祖先、珍視手足情誼的喜悅中，歸光榮於上主，實踐生命價值於社會。

教律的規定，通常來自嚴肅的神學反省。故就神學反省之實際運用而言，成主教在發表了他上述宏論的當年年底，臺灣「中國主教團」便頒佈了《天主教祭祖暫行禮規》（1974.12.29）。

³⁴ 同上，316~319頁。

³⁵ 成世光，《太初有道》（台南：聞道，1980），161~162頁。

在禮規中，教長們確定了基督徒「祭天敬祖」的實質性意義：

1. 為重申天主誡命「孝敬父母」的基本精神，激發教友孝親之情，從而增進其孝愛天主之德。
2. 為澄清國人對我教會「信天主而忘祖宗」的誤會，並使教外人士，對我聖教會有正確觀感。
3. 為復興中華文化，崇尚孝道與「慎終追遠」的美德，使天主的福音得與我國的傳統文化融合。
4. 為規正教友「祭祖」的正常發展，破除其迷信色彩。

地方教會的法規，呈現的是福音與文化相遇後，一系列激烈的神學反省成果。顯然，1974年中國主教團的禮規，一方面是對於1939年解禁令中所說的中國禮儀能夠「培養和表達對一位著名的偉大人物的適當的崇敬以及對祖先的傳統應有的尊重」的具體實踐；另一方面，則是神學反省的成果體現。

實則，無論是上述成主教的「建議」，還是主教團的「禮規」，其中有不少論點與「嘉樂八點指示」有不少相通之處。不過，嘉樂指示的動機在於變通：1970年代的神學反省及教會規則，則在於落實1939年「解禁指令」和「梵二會議」的精神。

因此，如此產生的「禮規」，已在三百年「中國禮儀之爭」的基礎上，作了更深入、更細緻的神學反省。「禮規」不但規範了禮儀的舉行；還呈現了傳教神學、信理神學反省意義上的考量，而出現了數量豐富的「禮儀當地語系化」的神學作品³⁶。

³⁶ 如：周長耀，《敬天探源》；徐錦堯，〈中國天主教當地語系化的理論實際〉《公教報》（1986.12.5）；羅國輝，《禮者，履也》

然而，針對「敬天祭祖禮」，還有其他面向的基督徒反省嗎？

(二)「祭天敬祖」的哲學意義

其實，從一開始在臺灣天主教中實施祭祀禮儀之時，即已經表達出了教長們的新意：不是「敬祖尊孔禮」，而是「祭天敬祖禮」。現在，每一年在輔仁大學所舉行的禮儀同樣被表述為「祭天敬祖」。輔大雖是公教大學，但禮儀的參與者，絕大多數卻是非基督徒。因此，「天」這一概念，在禮儀當中，一方面表達哲學意義上的上天，那是宇宙間生生不已的「創生力」，故學校要求全體師生都參加；另一方面，「天」尚有歷代臺灣的中華新士林哲學家羅光、李震、張振東等基督徒所致力彌合的東、西方哲學意義上的上天，和聖經啓示意義中的 *Deus* 之間的關係。

羅光於 1991 年 4 月 10 日在輔仁大學「祭天敬祖禮」上，有一篇講道稿，題為「祭天敬祖彌撒證道—生命的可貴」。在這篇講稿中，身為臺灣新士林哲學重鎮的羅光主教道出了「祭天敬祖禮儀」的哲學意義：

「可愛的同學們，好好看重自己的生命，你們的心時刻在跳，血時刻在流，你們要自強不息。你們的心靈可向

(臺北：光啓文化，1988)：《神學論集》68-69 合期(1986 年)、134 期(2002 年)；許詩莉、戴台馨，前引書；胡國楨主編，《天人相遇：聖事神學論文集》(臺北：光啓文化，2003)等。相關論文還有：董芳苑，前引文；羅國輝，〈基督徒禮儀節令與本地文化的互融〉《神學論集》110 期(1996 年)等。

各處飛，把你們的生命，帶到全國、全世界。你們的祖先，雖然過去了，他們的生命，則在你們內發揚。生命來源的造物主—天主，則繼續維持你們的生命，給你們的生命賦予創生力，這是我們今日祭天敬祖的意義。³⁷」

羅光藉此呈現了他整個士林哲學的核心話題—生命哲學中的「創生力」於宇宙萬物及人性中的實存，及其具體實踐。他在〈我的生命哲學〉（1989年）一文中表明：中國古代哲學，儒釋道三家都很明顯地指示人的生命應超越人世的有限界限。因此，中國哲學都提及人的精神生活，發展到無限的永恆境界。但人的生命，來自絕對的生命。所以，人和宇宙萬物的生命相合，能夠「仁民而愛物」，將生命貫通到宇宙萬物裡，這就有了孟子所說的「浩然之氣」的境界。最終，人要超越宇宙，面對絕對的生活。「慎終追始」，始自絕對的生命，終於絕對的生命。羅光說：「我的天主信仰告訴我，我生命的歸宿，是回到造物主天主。天主是絕對的完全生命，是絕對的真善美」。因此，回歸天主，即是回歸生命的本源，這是生命所追求的享受及目的。最終，就是那超越的、圓融的愛。因為，天主是愛，絕對生命就是愛。他總結說：「在愛中，圓融為一……超越生命是生命本體的體認生命，生命的根由和受造生命的結合，人乃以整個心靈喊叫天主為『天父』」³⁸。

³⁷ 羅光，〈祭天敬祖彌撒證道—生命的可貴〉《羅光全書》第37冊（臺北：學生書局），215~217頁。

³⁸ 羅光，〈我的生命哲學〉《哲學與文化》185期（1989年）。

顯然，在〈祭天敬祖彌撒證道—生命的可貴〉（1991年）這篇講稿中，他意欲引導參禮者感念祖先的生命得以在自己內傳遞的同時，讓人致力回歸「生命哲學」中呈現出來的創生力—造物主、天主—那是絕對的生命本體，是超越的、圓融的愛。

另一位著名的哲學家—李震神父，輔仁大學羅光校長的繼任人—在〈祭天敬祖的時代意義：寫給輔大的學生〉³⁹一文中說：在中國悠久的文化傳統中，我們的祖先與自然環境、大地和季節的變化，有著一份濃厚的情感，因為這些現實與人的生命息息相關，讓我們體會到生命是在自然的規律、季節及時間的變動與川流不息中成長、發展及消逝。因此，中國人眾多的節日，其實就是對於自然及生命的關懷，而這種關懷與時空緊密地結合在一起。「特別是清明節掃墓、祭拜祖先等活動，更啟發我們活著的人，要常常透過過去、現在及將來時光的三個向度，去發掘個人生命的豐富意義及無可取代的價值」。

「祭天敬祖禮」，一方面讓人心存感激，感念祖先而致「慎終追遠」；另一方面可以讓人在「孝道」及「感念」的基礎上追尋生命的根源：「上達於全人類的天父，宇宙萬物的創造者，即中國人自三代以來所敬事的上天或上帝」。因為，祖先給我們的只是血肉之軀，至於人的精神主體—靈魂—那是父母沒法給我們的，那是上帝依照自己的形像所創造的。為此，「每一個生命是在上天與父母的合作之下所完成的傑作」。

³⁹ 收錄於《擁抱人性：向黑暗說不》，臺北：輔仁大學，1997。以下李震神父之引文，見該書 79 頁。

「祭天敬祖禮」的目的在於緬懷過去、展望將來的情境中，催人惜福：人只能把握當下的時光。這種生命態度能幫助人效法上天的仁愛之心，滋養自己的靈性生命，並力行上天仁愛於社會人生之中。李神父說：

「上天是愛，上天造生萬物，特別是有靈性和自由的人，無非是為了發現祂無限的大愛。為此，萬物及人的本質也莫不是本善、向善的，而人的最基本道德規範便是效法上主之大愛，並將此愛落實到自己、別人、家庭、社會、國家及人類大家庭上去。」

李神父立論的基礎，來自他那厚實的中、西哲學學養：《中外形上學比較研究》⁴⁰及《人與上帝》⁴¹中，一以貫之的理念：從啓示的來源看，自然啓示也好，超自然啓示也好；直接啓示也好，或上帝透過先知、聖賢人物的啓示也好，他們所通傳的話，其最後的根源皆是上帝。因此，李神父發現：「中國古代經典的記載與傳說，以及哲學家的看法，與基督宗教新舊約聖經有關啓示這一事實的解說，都十分接近」⁴²。

進一步，李震在〈我為什麼做基督徒呢？〉一文中說，其實中國上古文化中，「愛人」之道與「敬天」之道是分不開的，佛教、道教提升人性品質的道德戒律和救人濟世的精神，「天

⁴⁰ 共二冊，臺北：中央文物供應社，1989。

⁴¹ 共九冊，臺北：輔仁大學出版社，1986~2008。

⁴² 李震，〈我為什麼做基督徒呢？〉《人與上帝，卷七：普遍人文主義與中國社會的現代化》（臺北：輔仁大學，2003），250頁。

主教不但尊重，並且盡力使之與自己的戒律及精神交流及融通」。因為「中華文化的卓越是上帝賜予我民族的一種自然啓示」，所以啓示宗教的責任是「使之淨化、聖化，提升到更完善的境界」。最終，以生命實踐為基礎，他說：「天主教信仰能幫助我做一個真正的中國人，而中國文化的偉大特質也能幫助我做一個更開放、更寬容的基督徒」⁴³。

顯然，個體生命與人類整體性的、共通的經驗在李氏的人生實踐與形上體驗中，奇妙地交融在一起了。

四、綜合反省

本文的核心目的在於試以歷史進程作為一條基本線索，在這漫長的進程中，反省中、西方，古代人、現代人如何對待「中國禮儀」的認識差異問題。故以下的綜合反省，同樣聚焦這兩方面：一是如何看待這段歷史；二是如何看待 1939 年解禁後，中國基督徒的神、哲學反省之意義。

（一）歷史上「中國禮儀之爭」問題的反思

通常談到「中國禮儀之爭」這段歷史的人，無不為之惋惜，並申言，設若沒有教宗的兩次禁行「敬祖尊孔令」及中國皇帝的「禁教令」，今日中國天主教勢必更大程度地融入中國文化。

其實，這是一個最基本的對於歷史的誤識。因為，面對今天的歷史因果，作為源頭的歷史敘事不容假設。持上述觀念者，

⁴³ 同上，259、261 頁。

通常是以「傳教史」為切入點。殊不知，研究「傳教史」正是一個正本清源的工作。如此曠日持久的「中國禮儀之爭」，存在著其「中西初遇」之際必然的「誤讀」問題。這一點，成世光主教看得相當清楚：在西洋傳教士的認知體系中，根本沒有同類的問題可以作為參照體系。是不是也像保祿在厄弗所所做的那樣，讓歸化了的外邦基督徒將此前信仰的介質，即那些價值不斐的書籍統統視為「巫術」，「當著眾人的面燒毀了」（宗十九19）？還是如同與范禮安（Alessandro Valignano, 1539~1606）和利瑪竇同一時代在墨西哥的傳教士那樣，將彼地的悠長傳統視為落後的、理應廢棄的迷信，只需將基督信仰「移植」過去就好了⁴⁴？

顯然，在中國，傳教士們遇到了強勁的對手，這對手既是政治上的，也是遠較羅馬公教古老得多的文化上的強勁對手。我們認為，必須正視這一點，才是審視這場開始只是發生於在華傳教士之間的如何對待「祭祖敬孔」之爭，後來演變成爲皇權與教權對同一問題僵持不下，而各行禁令的關鍵切入點。

以此立論，著名的中國基督教歷史學家賴德烈（Kenneth S. Latourette, 1884~1968）的觀點就相當公允了。他表示：假使沒有諸如「禮儀之爭」的歷史問題，康熙晚年和雍正朝開始的教難依然會發生。理由是，「如果有一個比較大的傳教士團體在當時的華夏生活和工作，他們必然會引起堅決的反對，無論他們對

⁴⁴ 參：（法）裴化行著，蕭濬華譯，《天主教十六世紀在華傳教志》（北平：商務印書館，1936），82~85頁。

於上帝的名稱、敬孔子和敬祖先持有什麼態度。他們必然被懷疑是歐洲強國的特務 (agents of European powers)，他們必然會禁止皈依者參加一些傳統的社會活動，而公教的一些基本制度，譬如和好聖事，必然會引起華人的懷疑。」

此外，賴氏說，其實從十八世紀末和 1800~1820 年間，不僅在中國，且在整個羅馬公教的傳教區域，傳教事業均大幅遽降。其原因是耶穌會的被解散 (1773.7.21~1844.8.7)，以及在西班牙、葡萄牙、法國都存在著大規模的由政治力量發起的宗教迫害運動 (其中以法國大革命對教會的衝擊為甚)，其直接成果同樣導致傳教區公教事業的迅速式微。毫無疑問，這些區域，均無類似「中國禮儀之爭」的困難。因此，賴氏說：「如果在十八、十九世紀繼續利瑪竇的策略，基督宗教團體會不會有更大的增長，這至少是令人懷疑的。當別的力量協助了基督宗教消除華夏文化的阻力，對傳統習俗的比較寬容態度也許是一個好處，但這也是一個疑問」⁴⁵。

另一方面，教廷的禁令也存在著問題嗎？賴氏認為，其實教廷的決定是相當正確的。「因為它說明了教會不失去它的特殊資訊和它的生命力」。如果教會有意識地調整自我，去適應「那些顯然是低級和不完善的東西」，那是相當危險的。其實，在處理中國禮儀的問題上，康熙面對的也同樣是一個不知妥協的強勁對手。他強制性地要求傳教士申領「傳教票」，以表忠

⁴⁵ 賴德烈著，雷立柏、靜也等譯，《基督教在華傳教史》（香港：道風書社，2009），131 頁。

誠，就是一個想馴化對手、為我所用的明顯動機。

還有一個問題，值得我們深思，就是前文提到的，十八世紀末和十九世紀初，因為歐洲的宗教迫害和中國皇帝的禁教令，導致在中國傳教的歐洲傳教士日漸減少。因此，那個時代隱匿鄉間的、為數不多的、學術修養大不如前的中外傳教士，如果再降低教會原則，或者如果當時再回過頭去允許實行利瑪竇的適應策略，那麼，中國教友的信仰生活基本上將會跌回一種接近原來的外教生活狀態。相反，賴氏認為，教會能在一個社會中找到一個長期的位置，就是取決於它提供的信念和在別的地方找不到的價值感；如果，基督宗教資訊的特殊性或它對它所看到的真理的忠誠被調和了，那麼，基督宗教的生命力必然遭受損失。因此，「教廷的決定導致那些名義上的皈依會更難真正歸於基督宗教信仰。但那些決定，保持了教會的崇高標準。這就意味著犧牲數量確保品質和生命力」⁴⁶。

（二）1939 年解禁後中國基督徒的神、哲學反省之意義

看待此一議題，不是重新審視其所反省的內容，切入點更在於審視其方法論，方能從其間理會涉案者在思想史上的承接或開風氣之先的品質。

1. 歷史的準備過程

教廷對於中國天主教的「重新評估」，其實遠遠早於 1939

⁴⁶ 同上，132 頁。

年。早在 1917 年，教宗本篤十五世即向傳教區發佈了一個重要的通諭《夫至大》（*Maximum Illud*），通諭雖然面向全部傳教區，但中國便是當時最大的傳教區。通諭中明言：「奉任命傳教於東方，歐洲之東，非亞細亞乎？」通諭的基本精神來自於宗座巡閱使光若翰（Jean-Baptiste-Marie de Guébriant）上半年在中國各地的調查意見，故立足於傳教區重新思考耶穌往訓萬民的使命。通諭要求歐洲傳教士不可將母國利益置於傳教事業之上，鼓勵各代牧「當施圓滿之功」，培植國籍司鐸：「凡本籍鐸普治理頗敷，學術頗優，而於本位聖召亦足以相稱，然後人謂其地傳教之功業，已慶告成，教會之根基已然確定，是乃理所至當」。通諭敦勸傳教士「研求之必然，首屈一指者，當屬異地之言辭」。對於傳教區的語言禮俗，教宗似建一公學於羅馬，用於支持「俾願獻身修宗徒之業勸東方之人者，於東方語言禮俗，得以融會貫通，其餘應有之修能，就得朝薰夕慕以邁往焉」⁴⁷。

於是，1922 年出任宗座駐華代表的剛恆毅，甫一開始，即著手落實《夫至大》通諭的精神：召開「首屆中國公會議」、設立本籍教區、遴選中國神父推薦教宗批准並祝聖為國籍主教。此外，在華十一年期間，剛公還設創立國籍修會、推動東方聖藝，並且派遣大量的、優秀的中國修士到上述通諭中計畫創立、已然成就的「傳信大學」（Pontifical Urbaniana University）去學習東、西方語言、禮俗，以及神、哲學的融會貫通之道。

⁴⁷ 《夫至大：職分四，當精熟傳教處國語國文》，見朱維鈺主編，《馬相伯全集》（上海：復旦大學，1996）。

無獨有偶，前述宏議中國禮儀的羅光、于斌及李震等人，即是傳信大學或歐洲其他公教大學的畢業生，他們無一不是學貫中西的大學問家，同時，也都生活在 1939 年解禁時期的中國天主教時代裡，他們還都是「梵二會議」的親身參與者或直接見證人，他們都是不餘力地實踐「梵二精神」的地方教會牧首。如此厚重的歷史身分，讓論者其人針對「敬天祭祖」的論述，浸淫著無比的學術份量及具備開風氣之先的學術品質。

2. 學術意義

在 1972 年春節發表的〈我為什麼提倡敬天祭祖〉一文中，于樞機將「敬天」比做「彌撒」。這一點得到了成世光主教的肯定，在前述三本著作中，成主教均建議如何將「敬天」思想融入彌撒聖祭之中。在《太初有道》中，作者以和、美、悅等傳統敬天思想，來強調彌撒祭祀應有的精神。他並開出了一個「彌撒規程」，想以傳統敬天思想來配合彌撒禮進程中應有的莊敬，亦建議增加可能的「敬天禮」⁴⁸。隨後，在不同時代裡都有積極的回應者：根據出版物計，先後有周克勤神父、潘家駿神父等⁴⁹。

⁴⁸ 成世光，《太初有道》（臺南：聞道，1985 再版），250~256 頁。

⁴⁹ 周克勤，〈從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵〉《神學論集》70 頁（1987）；潘家駿，〈教會禮儀當地語系化：從《羅馬彌撒經書總論》新篇章看起〉《神學論集》134 期（2002 冬）；徐錦堯，〈禮儀與生活：教研中心的主日禮儀〉、〈生活的禮儀〉，載《走出路來》（香港：教研中心，1997）；羅國輝，〈禮儀當地語系化〉《禮者，履也》等。

其次，成世光主教的研究成果，有一不容忽視的神學反省背景，即臺灣地區「中國主教團」於 1972 年推動下所做的「神學本位化」工作。因此，在「以中國人文介紹神學」作為方法論的前提下，成主教「將信理神學、倫理神學、基督論與修養論融合在一起」⁵⁰，他的〈中國人的祭祖〉一文，實有相當重要的開風氣之先的作用。六、七年後，張春申神父評論：「成主教跳出西文案白，擺脫西文格調，寫出膾炙人口的《天人之際》。我想這倒是中國神學不可忽略的方法」⁵¹。

吳智勳神父在《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本化地探索》⁵²一書中，表達了與成氏類似、但更穩重的方法論：「中國神學的本地化必須由中國人來做，其他人士可從旁協助、激勵、挑戰本地神學家」。然而，神學有其普世性及當地語系化的幅度，「二者不應處於對抗的地位，而是互相調和，普世性應寓居於當地語系化中」：

「本地神學並不脫離大公教會而獨立，它嘗試創新，但同時尊重基於啓示的傳統價值，訓導當局應給本地神學家嘗試的空間；本地神學必須解答現實環境中人的切身問題，中國人普遍具有憂患意識，本地神學應使他們產生共鳴；本地神學必須重視中國人倫理道德的傳統，人倫道德明顯地是基督信仰與中國文化交匯的地方。」

⁵⁰ 成世光，《天人之際》（臺南：聞道，1991 五版）。

⁵¹ 張春申，《教會神學本位化之探討》（臺北：光啓，1981），10 頁。

⁵² 臺北：光啓文化，2008 初版。以下引文見該書，26-27 頁。

不過，成主教在 1991 年《天人之際》第五版序言中坦言，他在著作中呈現的方法論，受到了谷寒松神父的強烈質疑⁵³。房志榮神父也表達了類似的關切，他說有一位大陸的學者問說：你們在舊紙堆裡搞神學本位化，究竟為國計民生有多大益處呢？房神父說：「這是值得我們反省的。講到最後，不得不承認，我們都是有限的。吳德生（吳經熊）這個偉大的本位神學前驅仍須有社會、經濟、教育、傳媒等界的共謀，才能顧及到人民的整體福利」⁵⁴。將來的發展方向如何？我們拭目以待。

至於內容方面，成主教的神學反省，在於從啓示的角度接受中國文化及禮儀中所揭示「真的、聖的因素」。他的反省既關照了歷史的層面，又顧及文化及神學的層面。最終落腳點，是梵二文獻、教宗的話與個人反省有機地融合在一起。成主教認為，《教會對非基督宗教態度的宣言》及教宗保祿六世在 *Ecclesiam Suam* 中所肯定的其他宗教裡的真理與神聖性，實在地發揚著天主的道理。因此，中國人的祭祖，可以說明人認識造生天地萬物的天主父。循此而上，自然啓示就在基督徒的敬天祭祖禮儀中，進入了啓示之域：「我們當記住：凡是『真、善、美』的，都來自天主」。

⁵³ 關於谷寒松神父的神學本位化方法論，參：趙英珠，〈谷寒松神父的神學思想與貢獻〉《神學論集》153 期（2007 秋）；谷寒松，〈從實體形上學到關係形上學〉，出處同前；胡國楨，〈谷寒松神父關心的中國神學議題〉《神學論集》154 期（2007 冬）。

⁵⁴ 房志榮，〈神學在地化的前驅：吳德生博士〉，載郭果七，〈吳經熊：中國人亦基督徒〉（上海：光啓社，2010）。

最後，針對「敬天祭祖禮」，羅光主教和李震神父的哲學進路，更從各自精深的哲學體系中，由理性探討開始，引導參禮者輕鬆進入形上學的領域。在中、西形上學的互通中，身為聖職人員的哲學家羅光主教將宇宙中那生生不已的「創生力」視作基督徒的天主，李震神父將哲學裡的「存有 (Being)」明確視爲啓示宗教裡的天主。

羅光以「形上的生命哲學」爲核心來構建哲學體系，成爲臺灣的中華新士林哲學家的代表性人物。他如此描述自己的體系取向：「以中國傳統的生命觀作哲學系統的骨幹，用士林哲學的形上思想和倫理思想，以及宗教思想予以發揮，結成一個系統，其能連結中國的儒家傳統，解釋舊觀念，加以新的意義，和現代科學應合，成爲現代的儒家哲學」；以此，能「融會中西的效能，使儒家哲學進入現代國際哲學的境界」⁵⁵。若再配合前引〈我的生命哲學〉(1989)中呈現的生命哲學之集結點：愛，圓融無礙的天生之愛：那麼，羅光在〈祭天敬祖彌撒證道—生命的可貴〉中所表白的意義，就開顯出他哲學體系的依歸：透過禮儀，讓人感念祖先給予我們生命的同時，也感念真正的生命來源，那是維持人類生命的創生力—大愛、造物主、天主。

李震認爲，哲學所探討的宇宙論和人生論中，最基本的問題只有兩個：「一個是存有本身的問題，另一個是上帝存在的問題」⁵⁶。有論者指出：「李震幾乎所有的著述，都是圍繞這

⁵⁵ 羅光，《生命哲學》再續篇（臺北：學生書局，1990），108~109頁。

⁵⁶ 李震，《基本哲學探討》（臺北：輔仁大學，1991），1頁。

兩個問題而展開的。對『存有的突顯』是其學術研究的定向所在⁵⁷。因此，〈祭天敬祖的時代意義：寫給輔大的學生〉一文，也就成了由彌合哲學研究與信仰體驗所呈現出來的合一的「意義」了：即由形上學之「道」指向具體實踐之「器」。

這樣，參加「敬天祭祖禮」便成了一個生命實踐的基本活動。其內在的方法論路線是：首先，將東、西方之相遇納入士林哲學的視域中來審視，這是從知識論（epistemology）入手的起步；然後，從相遇雙方的思想資源中，抽離出彼此可以「融會貫通」的形上學（metaphysics）基點；最終，以「敬天祭祖禮」作為契合點，將形上原則落實、還原至日常人倫的倫理學（moral philosophy）實踐裡。至此，哲學研究的「體」與「用」，均有機地顧及到了。這應和著整體士林哲學系統的基本路線：「整個哲學的體系，配合一些知識論、形上學、道德哲學和宗教哲學的話，整個完善的人性，是從本性生活的人，直到到達追求完善，直到人性走上神性的境界」⁵⁸。

於此，透過這些神學家、哲學家的研究，中國基督徒的「祭天敬祖禮」分別被引入了超自然啓示及形上學的視域。這一論點是三百年「中國禮儀之爭」漫長的過程中，誰也始料未及的。

⁵⁷ 樊志輝，《臺灣新士林哲學研究》（哈爾濱：黑龍江人民，2001），346頁。此外，大陸學者綜合研究臺灣中華新士林哲學的專著還有：耿開君，《中國文化的「外在超越」之路：論臺灣新士林哲學》（北京：當代中國，1999）。

⁵⁸ 鄒昆如，《哲學概論》（臺北：五南圖書，2007五版），404頁。