

清末福建祭祖纠纷中的中西法律文化冲突

范正义

(华侨大学宗教文化研究所副教授,362021 全州,福建,中国)

提要:在清末基督徒与地方民众之间的祭祖纠纷的相关研究中,国内外学界对祭祖纠纷中蕴藏着的中西法律文化上的分歧,缺乏应有的关注。从纠纷的起因来看,中国法律认为祭祖义务与祖产继承权密不可分,由此限制不祭祖的教民的祖产分享权;西方法律则强调财产继承权的不可剥夺性。因此,财产继承权与祭祖义务合与分的分歧,是祭祖纠纷的重要起因。从纠纷的诉讼过程来看,中西法律制度对“情理”与“条文”的着重点的不同,是教会在进入诉讼程序后居于有利地位的重要原因。

关键词:福建、祭祖纠纷、法律文化、冲突

作者:范正义,男,1974年生,历史学博士,华侨大学宗教文化研究所副教授,泉州市,福建省,中国。电话:13960235090;电子邮件:13960235090@163.com

自明末天主教传入以来,祭祖就成为一个影响到传教士、基督徒、乡土民众以及中国社会的大问题。对此,已经有不少学者从帝国主义的侵略、中西宗教文化观念的歧异等角度进行了大量的研究。但是,祭祖牵涉到中国人社会生活的多个面向,解读祭祖纠纷也有不同的路径。例如,祭祖纠纷涉及的中西法律文化观念的冲突,也应该引起注意。^[1]福建是我国各省区中家族聚居最为典型的地区,同时也是明末以来基督教进入中国内地传教的中转站和重点传教区,祭祖纠纷在福建表现得极为突出。本文中,笔者即拟在描述清末福建祭祖纠纷案例的基础上,考察祭祖纠纷中的中西法律文化冲突。

一、清末福建祭祖纠纷典型案例介绍

(一)岩兜教案

岩兜距福清县60里,为陈氏家族聚居地。陈氏家族有陈季金、陈季享、陈季银三兄弟,其中,陈季金娶妻时,妻子携来前夫之子益猴,改名陈玉德。陈氏三兄弟亡后,只余陈玉德一子,所以三兄弟的遗产都由陈玉德继承。

光绪五年(1880年),岩兜陈氏家族进主时,族人们公议将陈季银名下的七分二厘园地卖给陈季

[1] 目前从法律文化的角度考察清末教案的只有乔飞 Qiao Fei,《从清代教案看中西法律文化冲突》*Cong qingdai jiaoran kan zhongxi falv wenhua chongtu* [The Legal Cultural Conflicts Of Religious cases in The Late Qing],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press], 2012)一书。

才,所得银两作为陈季银等人的进主之费。陈玉德闻知,以自己已经奉教,“无祖先木主”为由,到县衙控告族人陈季才霸占其财产。不久,当地教会的头目陈荣瑞又出面替陈玉德到县衙申诉。岩兜的陈氏族人以教头陈荣瑞是古田人,事不关己,“不应主唆帮讼续呈”,积蓄了对他的怒火。该年十月间,教民何信善到县衙控诉族长陈尔赠带领众多族人拥入教堂,掳走陈荣瑞,“抢去大桌经书等件,并将各教民山场地瓜五谷剿灭”。与此同时,传教士通过英国领事星查理和英国公使威妥玛发来函文,要求清政府彻查此事。陈氏族人见教民到县衙上诉,赶紧将陈荣瑞押送到县衙,并为私押陈荣瑞一事进行开脱:“陈荣瑞率教党陈其章、陈汝椿等将乡内大王庙神像摔毁。是夜主令陈玉德暗伏祠内开门,引陈荣瑞等进祠,图毁木主。陈昌必见以擒获陈荣瑞一人,呈请解案”。〔2〕陈氏族人指出是陈玉德带领教会头目陈荣瑞等乘夜到陈氏祖祠,想要摔毁祖先木主,他们才不得已私押陈荣瑞的。

福清知县黄崇惺在处理此案时,将之分解为两个部分进行判决。第一个部分是陈玉德与陈季才争产案,黄崇惺将争控的七分二厘园地,“断令仍照原价钱七千六百文由陈尔赠赎回,归还陈玉德掌管。而陈玉德既因奉教,不为其父母进主,其故伯叔父母既遗有产业,自应约贴一半为进祠之费,计钱三千八百文”。这一判决,涉案双方均欣然接受,“遵依具结”。第二个部分是互控毁抢案,黄崇惺经过多方调查取证,发现陈氏族人毆掳陈荣瑞一事属实,“因陈尔赠等以陈荣瑞干预讼事,拉往评理,事实有之”。陈氏族人拆毁教堂与损毁九户教民的花生、瓜果、桌椅等事,则为教民想要乘火打劫而伪造。至于陈氏族人控诉教民毁神灭祀一事,黄崇惺的禀文中未再提及,但是,从黄崇惺“所有彼此互控各情均有不实”〔3〕的评论中,可以推知应该是陈氏族人捏造的。最后,黄崇惺做出判决:族长陈尔赠因年老不实用刑,罚其“出洋三十元,“作赔贴陈人(荣)瑞失物医伤之资”;族人陈汝宝等“重责枷号两个月”。但是,陈荣瑞拒不接受这个判决。陈尔赠等为避免留下后患,将来族人间挟嫌滋事,向黄崇惺提出“情愿在外延请公亲调处和息”〔4〕的解决办法。随后,陈尔赠请来公亲生员陈清、武生陈安邦等人调解,黄崇惺与县衙役吏则从旁开导。最后,“由陈尔赠等共鸠钱二百八十一千文,赔还教堂内毁坏经书铺盖,并各教民盐斤、地瓜、花生等物”,教头陈荣瑞“允悦收领”,〔5〕此案遂告完结。

(二) 诏安教案

诏安县四都西张乡林平,为林水河之螟蛉子。林平信教后,“弃毁祖先木牌,年节不肯祭祀”。林平已经出嫁的妹妹胡林氏,梦见祖先“无祀苦楚”,回娘家劝林平祭祖。林平不但不听,反而辱骂胡林氏。胡林氏被迫无奈,“将小牛一只、猪一只、粟一担、屋一间收下,交伊房亲相轮祭祀”。光绪七年(1882年)闰七月十一日,林平携妻子在林头乡礼拜回来时,族长林长泰率领族人一百多人,将林平一家团团围住,“声称尔现不拜祖先神像,当离我乡”。〔6〕林平之妻请求族人允许她带些粮食再走,不料族人反将她家的粮食、牛、猪、鸡等通通夺走。其妻还想进屋取些衣物,也被族人断然拒绝。林平见族人包围,恐遭不测,随即逃往别处,不久被族人追及,双手背缚带返村里,至日落始行释放。

林平逃脱后,于同年八月二十一日到诏安县衙控告族长林长泰等强占产业和驱逐家眷,并开出一张损失二百余件器物的失单,请县衙代为追回。诏安县知县杨卓廉经取证,发现林平家仅有牛一只、猪一只、粟一担与屋一间确实是胡林氏留给族人相轮祭祀的,林平报案时开出的失单,大部分都是“混

〔2〕 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》Jiaowu jiaoran dang [Archives of Religious Affairs and Religious cases]第四辑(二), (台北 Taibei:“中央研究院”近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo [Modern History Institute of Academia Sinica], 1976), 1097-1098。

〔3〕 同上书 *Ibid.*, 第 1132 页。

〔4〕 同上书 *Ibid.*, 第 1098 页。

〔5〕 同上书 *Ibid.*, 第 1132 页。

〔6〕 同上书 *Ibid.*, 第 1298-1300 页。

开图赖”。在传讯林平和林长泰等林氏族入时,杨知县也发现林长泰等人的供词与事实吻合,而林平“自知情虚,无可置喙”。据此,杨卓廉作出判决:“林平向善入教,并非出家归洋,辄即藉教弃毁祖宗神牌,不与拜祭,未免悖礼灭伦。本当查照律例,治以不孝之罪。姑念乡愚无知,从宽断令。林平如肯照旧祭祖,即饬其妹胡林氏将所留屋、粟、牛、猪送还”。〔7〕对于杨卓廉的判决,林长泰等族人均表示遵从。林平不服,被斥出公堂。教民陈树铨事不关己,却在此案中帮助林平出头,林氏族人大为不满,趁知县退堂之时,将其围殴。

事后,传教士施饶理认为林平是因信教而受苦的,诏安知县的做法违反了《天津条约》第八款“耶稣教原系为善之道,待人如己,自后凡有传授学习者,一体保护”的内容。他通过汕头领事,多次发函福建地方政府,敦促他们重新审理此案。福建通商局司道只好让诏安知县再查此案。诏安知县杨卓廉经查阅《天津条约》,发现其第十六款有“中国人欺凌扰害英民,皆由中国地方官自行惩办”的规定。杨卓廉认为,中国人欺凌扰害英国人,尚且由中国地方官裁断,而“林平虽然从教,究系华民,其因人教忘亲毁祖,至与族长互控,自应照约听凭由县自行讯断”。由此,杨卓廉拒绝了传教士再审的要求,“案已秉公断结,毋庸再传覆讯”。

次年八月,杨卓廉离任,朱葆熙续任诏安知县,汕头领事也由费领事接任,此案又旧事重提。费领事在直接与福建当局交涉无效后,提请英国公使格维讷出面照会总理衙门,要求重审此案。但是,继任知县朱葆熙经过调查取证,维持了杨卓廉的原判。朱葆熙称,“卑职伏查此案两造控诉各情,经杨前令差查传集讯明,照约公断,案已完结。先奉本道宪饬知照复费领事毋听林平瞞耸,以清案牍,自可照录请咨,毋庸再传复讯,致启讼端,而滋株累”。杨、朱先后两任知县的审理意见经福建通商局司道上达总理衙门后,也得到后者的支持。在光绪九年(1884年)四月二十九日总理衙门发给英国公使格维讷的结案公文中明确指出,“本衙门查此案诏安县原断各节,尚属平允,相应据咨函复贵署大臣查照可也,此覆”。〔8〕

(三)其他纠纷

除了上述的发生在福清和诏安的两起因祭祖引发的教案之外,祭祖纠纷在福建的其他地方也频繁发生。1876年4月,传教士胡约翰信中写到:“因为不肯在祖坟前祭拜,古田的信徒被严重殴打,部分信徒还被剥夺了祖产”。1880年,福州南郊的U-Yong也发生了因教民不祭祖而导致的迫害事件。一个刚受洗的信徒“由于拒绝参与祭祖,正在遭受迫害。他田园里的部分庄稼被人偷割,他和妻子儿女被认为是被驱逐的人,异教徒切断与他们的任何联系”。〔9〕长期在闽南一带传教的英国伦敦会传教士麦嘉湖(John Macgowan)对信徒因不祭祖而招致的迫害也深有体会:“放弃了祭祖习俗的教民不仅仅是一个背节者,还是整个家族的叛徒,对待这种人并不需表示任何的怜悯和丝毫的同情。他的处境极其悲惨,遭到所有邻居的痛恨与歧视。我经常看到教民的妻子对丈夫的信仰转变感到义愤填膺,拒绝与之一起生活。由于他的信仰,他不再受法律的保护;庄稼被族人乘夜偷割;马铃薯被莫名其妙地连根拔起;牛群被人偷窃。当他要求族里的长老做出赔偿时,长老们以极度蔑视的口吻拒绝了他的控诉,并告诉他,自他成为基督教徒起,其作为族员所享有一切权力都将收回”。〔10〕

〔7〕 同上书 *Ibid.*,第1299页。

〔8〕 同上书 *Ibid.*,第1301-1305页。

〔9〕 Eugene Stock, *The Story of the Fuh-kien Mission of the Church Missionary Society.* (London: Seeley, Jackson, & Halliday, 1882), 188-189, 198, 249-250.

〔10〕 John Macgowan, *Christ or Confucious, Which? Or, The Story of the Amoy Mission,* (London: London Missionary Society, 1895), 188-189.

二、清末福建祭祖纠纷中的中西法律文化冲突

在已有研究中,学者们大多将祭祖行为与中国民众的族籍认同乃至国家认同联系起来,程歊即指出,“传统中国人国籍的前提是族籍,人们是固定在某种由血缘和地缘关系构成的基本社群中的一分子,并以该社群为依托,产生了对国家(王朝)的归属感”。^[11] 拒绝祭祖的基督徒,在失去族籍的同时,也失去了中国人的身份认同,从而遭到乡土民众的集体抵制。但是,通过上面我们描述的发生于福建的这些祭祖纠纷来看,民教双方争执不休的不是基督徒的族籍、国籍问题,而是财产问题。为什么财产问题在祭祖纠纷中表现得如此抢眼?这其实和传统中国财产继承的法律观念之间有着密切的关系。

(一)财产继承权与祭祖义务的合与分

按照中国的习俗,财产的继承与祭祀的义务紧密地联系在一起,子孙在继承父祖的财产的同时,必须担负起祭祀父祖的义务。清宣统三年(1911年)完成的《大清民律草案》指出:“夫继承云者,不惟承接其产业,实即继续其宗祧”。即财产继承和祭祖义务是不可分的。民国十四年(1925年)的第二次民法草案仍然维持这一看法。直到民国十七年(1928年)南京国民政府在编纂法典时,才决定了“不需要规定宗祧继承”和“遗产继承禁止以宗祧继承为前提”的基本方针。^[12] 一般来说,一个家庭分家析产时,会留出一定数量的田产给长房,以供祭祀之用。而在“户绝”的情况下,“承祀之人可能成为全部家产的唯一领受人”。^[13] 长房之所以能够领受更多的田产,在于他要继承家庭的祭祀。可见,财产的继承与祭祖的义务是不可分的。

家庭私产的继承与祭祀义务不可分,家族公产的分配也不例外。福建家族大多拥有公产,陈盛韶《问俗录》记载诏安县一些大族的公产极为丰厚,“原于乃祖分产之始,留田若干为子孙轮流取租供祀,曰蒸尝田……其租多盈千石或数百石,少亦数十石”。^[14] 因为家族公产的分配与祭祀义务不可分,所以福建的家族大多选择祭祖的场合来进行公产的分配。祭祖仪式结束后的聚餐,即为家族公产分配的一种重要形式,家族中的男丁在参与祭祖后,即可以共同享用丰盛的祭品。例如,武平县家族“之丰于尝业者,连日一祭一筵宴,为盛典焉”。^[15] 此外,祭祖后一般都给参与祭祀的男丁“颁胙”,即将牲肉等祭品分发给族人。颁胙仪式,或是按照年龄、地位颁分,或是按照男丁人数平均分给。南靖县麟野林氏家族在祭祖之后,“族人七十岁以上及执事、陪祭等各分胙肉一、二斤。八十五岁以上老人,任其力所能及,尽量提取十数斤或数十斤,寓有敬老之意”。^[16] 这是按照族员的年龄来分配家族公产。武平县则是按照族员地位的高低来分配家族公产:“祭毕享余,族长、绅衿从优,大年生监毕业则次优,余

[11] 程歊 Chen Xiao:《文化、社会网络与集体行动:以晚清教案和义和团为中心》*Wenhua, shehui wangluo yu jiti xingdong: yi wanqing jiaoran he yihetuan wei zhongxin* [Cultural, Social Networks and the Collective action: centered on Religious Cases and The Boxers in Late Qing Dynasty], (成都 Chengdu: 巴蜀书社 Bashu shushe [Bashu press], 2010), 198。

[12] 滋贺秀三 Zihexiusan:《中国家族法原理》*Zhongguo jiazufa yuanli* [The Principle of Chinese Family Law], (北京 Beijing: 法律出版社 Falv chubanshe [Law press], 2003), 102。

[13] 梁治平 Liang Zhiping:《清代习惯法:社会与国家》*Qingdai xiguanfa: shehui yu guojia* [Common Law in the Qing Dynasty: Society and Country], (北京 Beijing: 中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press], 2012), 77。

[14] 邓传安 Deng Chuanan, 陈盛韶 Chen Shengshao:《蠡测汇钞 问俗录》*Lice huichao wen su lu* [Lice huichao wen su lu], (北京 Beijing: 书目文献出版社 Shumu wenxian chubanshe [bibliography and document press], 1983), 95。

[15] 民国 Minguo [the Republic of China]《武平县志》卷十九《礼俗志》*Wuping xianzhi jianshiju lisuzhi* [County Annals of Wuping, Volume 19 etiquette and custom], (武平 Wuping: 武平县志编纂委员会 Wuping xianzhi bianzuan weiyuanhui, [the Compilation Committee of County Annals of Wuping], 1986), 420。

[16] 漳州市氏族渊源研究会 Zhangzhoushi shizu yuanyuan yanjiuhui, 地方志编纂委员会 Difangzhi bianzuan weiyuanhui 编:《漳州氏族源流汇编》*Zhangzhou shizu yuanliu huibian* [The Clan Origin Assembly of Zhangzhou], 漳州 Zhangzhou, 1992), 163。

以丁匀胙”。^[17] 此外,轮值管理族产和祭祖事务的族员也享有分得更多家族公产的待遇。例如,诏安的家族公产——蒸尝田,采取派下子孙轮值管理的办法,“有数年轮及者,有十余年始轮及,更有数十年始轮及者。……供祭以外,即为轮值者取赢焉”。^[18] 诏安的一些大族,蒸尝田甚多,田租甚是丰厚,因此,轮值的族员从中获得的经济利益是极为可观的。

既然财产继承权与祭祀义务之间有着密切的关系,福建基督徒不参与祭祖,当然也就无法享有祖产的继承权与公产的分享权。所以,我们看到,无论是岩兜教案、诏安教案,还是其他的任何一起祭祖纠纷,家族在对待不参加祭祖的族员时,无一例外地采取了剥夺基督徒财产继承权的办法。在诏安教案中,族长林长泰的态度就极具代表性意义,“询据(林长泰)认称,因林平等不从俗例祭拜祖先神明,所以实有驱逐出乡之事。……凡有不遵旧俗之人,俱不准其在乡居住”。^[19] 可见,在林长泰的观念中,林平不祭祖,也就失去了林氏家族成员的身份认同,所以要驱逐出乡。至于剥夺林平财产一事,林长泰“堂供亦认过牛一只、猪一只、粟一担为众所取,系伊主令不讳”。林长泰在堂供中虽然承认剥夺了林平的财产,但他认为这样做又是合情合理的,因为林平房屋“并非平之己分,乃系祖业”。林平不祭祖,也就无权继承祖业。当然,林长泰反过来也强调,“如果林平等肯为从俗,则准其回乡,复还乡业”。可见,在林长泰眼里,祭祖义务与继承祖产的权力是不可分的。而在岩兜教案中,陈玉德作为陈季金、陈季银、陈季享三兄弟亡后的唯一继承人,他要继承全部财产的话,就必须负起宗祧祭祀的责任。陈玉德入教后不能祭祖,按照传统风俗,其养父遗产中用作祭祀的那部分田产,他当然也就无权继承。因此,陈氏族房将其部分田产出卖,作为其养父三兄弟的进主之费,是合情合理的。

按照梁治平的看法,中国家族处理财产纠纷的惯例虽然不具有正式法律的效力,但官府在判决时,“却常常将其决定建立在民间既存的规约、惯例和约定上面,当这些规约、惯例和约定并非明显与国家法上相应原则相悖时尤其如此”。^[20] 在上述这些教案中,审案的县官作为熟稔中国文化的人,也采取了坚决维护家族之做法的立场。在岩兜教案中,福清知县黄崇惺虽然在英国人的压力下,决定让族长陈尔端将园地归还不祭祖的教民陈玉德。但是他也判定陈玉德必须将园地的一半作为其伯叔父母的进祠之费。在诏安教案中,诏安县前后两任知县杨卓廉和朱葆熙,他们在判决上则完全支持林氏家族的做法。而且,在案件资料上报给福建通商局司道和总理各国事务衙门时,后者也都认为诏安知县的判决“尚属平允”。

在官民双方都认可财产继承权和祭祖义务不可分的前提下,为什么清末福建教民仍然执着于祖产呢? 首先,教民绝大多数都是出身低微的下层民众,能否继承祖产和分享公产,将在很大程度上影响他们的日常生活。传教士慕雅德(A. E. Moule)以他所认识的两人为例,对此进行了说明:“其一因着拥有祖产的缘故,而不能成为基督徒,其一(瞎眼老人)则因为皈信而放弃了祖产,却失去了生活

[17] 民国 Minguo[the Republic of China]《武平县志》卷十九《礼俗志》Wuping xianzhi jianshijiu lisuzhi [County Annals of Wuping, Volume 19 etiquette and custom],(武平 Wuping:武平县志编纂委员会 Wuping xianzhi bianzuan weiyuanhui, [the Compilation Committee of County Annals of Wuping],1986),420。

[18] 邓传安 Deng Chuanan,陈盛韶 Chen Shengshao:《蠡测汇钞 问俗录》Lice huichao wen su lu [Lice huichao wen su lu],(北京 Beijing:书目文献出版社 Shumu wenxian chubanshe[bibliography and document press],1983),95。

[19] 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》Jiaowu jiaowan dang [Archives of Religious Affairs and Religious cases]第四辑(二),(台北 Taipei:“中央研究院”近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo[Modern History Institute of Academia Sinica],1976),1298-1300。

[20] 梁治平 Liang Zhiping:《清代习惯法:社会与国家》Qingdai xiguanfa: shehui yu guojia [Common Law in the Qing Dynasty: Society and Country],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press],2012),19 页。

的保障,濒临赤贫的边缘”。^[21] 其次,传教士对中国法律观念的无知,以及教会在乡土社会中的强势地位,使得教民们敢于觊觎那些从传统观念来说并不属于自己的财产。

清末民初,基督教是在西方列强的武力护卫下在中国传播的。在这一背景下,绝大多数传教士把自身视为西方先进文化的代表,不愿意深入了解与学习中国文化。即使有部分传教士对中国文化进行了了解,但在他们的主观意识上,仍然是把中国文化看成一种落后的、需要改造的文化来对待的。清末民初,西方传教士以及驻华公使、领事等人,很自然地将西方私有财产神圣不可侵犯的法律观念搬到中国,认为将教民驱逐出去、剥夺其财产的族人们都是暴徒、恶棍,而教民则是受害者。例如,光绪七年(1882年)福安坑源教案中,法国布领事在给清政府的函文中,将不许教民在公共祖厅中念经的李氏族人李应端称为匪棍。布领事的理由是,“此事本与李应端无干,彼为何围打肇事,显系匪棍”。^[22] 既然执行家族制裁措施的族人都是“匪棍”,教民都是“受害者”,帮助教民维护他们的财产继承权,就成为传教士们义不容辞的责任。所以,在福建发生的祭祖教案中,传教士们无不紧紧抓住不平等条约中的保教权,为涉案教民奔走呼号,甚至诉诸于本国领事与驻京公使来给清政府施压,以求得胜诉。

对于教民来说,他们是在中国的社会文化环境中出生长大的,他们对祭祖习俗十分熟悉,对不祭祖可能导致的后果也了然于胸。既然教民熟悉中国祭祖习俗,那么他们为什么敢于挑起祭祖纠纷,和族亲们对簿公堂呢?这与基督教传入后,福建乡土社会的权力和利益秩序出现新变化,教会成为乡土社会中新的权威中心的背景有密切的关系。教会在乡土社会中的强势地位,使得那些因不参加祭祖而被剥夺财产继承权的教民们,有了坚强后盾。前面提到,教民们入教后,虽然在教会的约束下不能参与祭祖,但他们却迫切希望分享祖产。在教会成为乡土社会中新的权力中心的背景下,教民们得以利用传教士对中国祭祖习俗的误解或是歧视,来获取他们的同情,并在他们的帮助下,争取祖产的权益,维护自身的经济利益。例如,诏安教案不关陈树铨的事,但陈树铨以教会会友的身份,对林平受害之事极为关心,并帮助林平出头。岩兜教案中,教头陈荣瑞也极力为陈玉德提供帮助。按照诏安知县的说法,“教民陈荣瑞事不关己,出头插讼,是彼恃教欺压平民,并非平民欺凌教民,亦属显而易见”。^[23] 此外,教会作为乡土社会中新出现的人群组织,其强势地位不仅表现在教会内部的团结与互助,还表现在这个组织有着发达的对外关系网络,能够带来大量的外部援助。按照中国人的话来说,教会“上面有人”。例如,上述两个教案中,当地教会都利用了传教士的关系,发动英国领事和驻京公使施压于总理衙门和福建地方当局。教会的关系网可以直达清政府的权力终端,教会很自然地成为乡民眼中“神通广大的人”。此外,一些传教士也试图通过介入乡土社会的纠纷,来树立基督教会权威形象,以吸引更多的民众入教。在这样的情况下,乡土社会中的祭祖纠纷也就难以避免了。

(二)“情理”与条文的不同侧重

在重大的祭祖纠纷中,一旦进入诉讼层面后,中国传统家族组织处于明显的不利位置。首先,教会可以借助西方国家的外交干涉来赢取胜利。这一点,已经有很多学者作过论述,此处从略。其次,这些重大的祭祖纠纷一旦进入正式的法律程序后,缺乏法律意识的中国家族组织明显处于劣弱。关

[21] 邢福增 Xing Fuzeng、梁家麟 Liang Jialin:《中国祭祖问题》*Zhongguo jizu wenti* [The Problem of Chinese Ancestral Worship],(香港 Hongkong:建道神学院 Jiandao shenxueyuan [Jiandao Seminary]、基督教与中国文化研究中心 [Christianity and Chinese Culture Research Center],1997),13。

[22] 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》*Jiaowu jiaowan dang* [Archives of Religious Affairs and Religious cases]第四辑(二),(台北 Taipei:“中央研究院”近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo [Modern History Institute of Academia Sinica],1976),1224。

[23] 同上书,第1099页。

于这一点,下面作详细论述。

传统中国社会中,王朝的行政权力下放只到县一级。为了节省行政资源,县以下的乡村地区,则利用士绅乡老们进行间接控制。士绅乡老们本身并无行政权力,他们能够实现对基层社会的控制,很大程度上是通过他们的表率作用来达到的。正因为如此,士绅乡老们在调解纠纷时很少用到王朝律令,而主要依靠他们对儒家知识的了解与对传统惯习的遵循。而士绅乡老们的表率作用能否起到控制作用,“其有效性全赖于整个社会关于价值和观念的牢固共识”。^[24]中国社会长久以来都是儒家独尊的局面,整个社会也普遍存在“崇古”心态,这使得士绅乡老建立在对儒家知识的了解与对传统惯习的遵循的基础上的表率作用,可以很好地达到劝导乡民、和睦乡族的目的。当然,也正因为如此,^[25]中国人不太注重法律,遇到诉讼案件时,往往是结合法律和道德,“根据每一具体事件的特殊性,以合乎‘情理’为最终的解决”。中国人不注重法律,导致法律的条文内容相对简单、薄弱。例如,在《大清律例》和《大清民律草案》中,虽然提到了祭祖与财产继承的不可分,但却未对违反者制订出任何制裁措施。因为平时这类案件都是按照儒家伦理与传统惯习的“情理”来处理的,基本上用不到法律条文。但是,一旦进入正式的法律程序,在“情理”方面占据优势的家族组织就会在法律程序上处于不利位置,因为他们的做法没有相关法律条文的支持。

相反,西方人的法律意识是极强的。西方历史进程中,苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、洛克、孟德斯鸠、卢梭等人对自由平等思想的鼓吹,使西方社会形成了以人本主义、正义、平等、民主为特征的法律氛围。人本主义方面,西方人强调“个人利益为主,注重个体自由和个体利益的保障”。正义方面,西方人强调法律“是以正义为基础、核心和价值取向”的。平等方面,西方人强调“人们不分民族、种族、财产、信仰、职业、家庭、身份等的差别,一律平等地享有权利,承担义务”。民主方面,西方人强调“参与机制,竞争机制,制衡机制,法治机制”。^[26]在这种强烈的法律意识的支配下,西方几乎所有事情都靠法律来约束,导致西方法律非常健全,条文非常详细。

在清末福建祭祖纠纷中,传教士不是从中国的文化习俗入手,而是按照西方的法律文化观念来处理。这一点,从1886年古梁(Ku-liang)福建省教士大会中的备忘录中,可以看得很明显。1896年在古梁(Ku-liang)召开的全省教士大会上,来自不同差会的传教士共同签署了一份致福建全省信徒的备忘录。这份备忘录中有关祭祖与祖产问题的声明中,传教士完全试图从西方的财产观念与法律意识出发去解决祭祖纠纷:“关于族人每年轮值的祖产,我们建议几个府的信徒,或者是全省大部分地区的信徒,联合起来向官员们反映,即当信徒们出于道德的原因无法祭祖时,他原来拥有的祖产份额被剥夺,是非常不公正的。我们建议由轮值祖产的人将当年祭祖与宴会的花销平均分摊到每个族员。或者在每年维修祖坟的花销之外,剩余的钱由当年轮值者收管。或者将祖产平均分配给每个族员。在所有的族员都信教时,最后一个办法显得特别实用。通过向官员们提出祖产的要求,告诉他们,我们信徒虽不祭祖,但也很遵守孝道”。^[27]声明中,传教士没有认识到中国人的财产继承与祭祖义务之间的不可分,他们提出的解决方法,无非是按照西方的财产与法律原则,将祖产平均分配给每个族人而已。

[24] 梁治平 Liang Zhiping:《清代习惯法:社会与国家》*Qingdai xiguanfa: shehui yu guojia* [Common Law in the Qing Dynasty: Society and Country],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press], 2012),4页。

[25] 同上书 Ibid,第18页。

[26] 黄春歌 Huang Chungge:“论西方法律文化对我国法律意识现代化的意义 Lun xifang falv wenhua dui woguo falv yishi xiandaihua de yiyi” [The Meaning of The Legal Consciousness of Western Legal Culture for Modernization of of Our Country's],《甘肃农业》*Gansu nongye* [Agricultural of Gansu], No. 3, (2006),172-173。

[27] Charles Hartwell, etc, *Pastoral Letter to the Christians in the Fuhkien Province*, The Chinese Recorder and Missionary Journal, Vol27, (October, 1896), 482.

在这样的情况下,中国法律的不健全,使其在面对严格遵守法律程序的西方人时,处于极为不利的地位。在正式的法律诉讼程序中,传统家族势力很难敌得过“神通广大”的教会。由此,一些家族组织不得不做出退让。例如,岩兜教案中,陈氏族人在教会咄咄逼人的攻势面前为免“后来挟嫌滋事”,主动提出庭外和解的办法。而庭外和解是在“族房等不愿终讼,情愿稍认吃亏”的前提下进行的,陈氏族人对官审中认定为陈荣瑞“图赖浮开”的项目都给予了补偿。^[28]

家族组织在正式诉讼中的失利,提升了教会的声望,同时也使得教民成为乡土社会中的一个特殊群体。狄德满在研究义和团运动前夕的山东社会时指出,“传教士成为有效能的地方保护者,……于是在一些地方出现了新型的‘特权阶层’”。^[29] 福建的情况也一样,教会作为嵌入乡土社会的一个强势组织,改变了传统乡土社会的权力与利益秩序。在教会的庇护下,教民成为了新型的“特权阶层”,即乡土社会中不付出(祭祖)只享成(祖产)的人。

不过,我们也要看到,在乡土社会中,入教的民众毕竟只是少数,且大多属于边缘群体。这些教民尽管在诉讼中取得了胜利,但乡民们对他们的看法仍然是很鄙薄的。中国几千年的传统文化的力量极其强大,在人数占绝对优势的情况下,中国民众仍然力图维护传统文化的完整性以及旧有权力格局的有效性。例如,诏安教案中,诏安县前后两任知县以及福建通商司道局和总理衙门,都坚定地维护了林氏家族对不祭祖的族人林平的处罚方式。正是在这种双方互不相让的情况下,基督教与传统家族势力的敌对也就成为了晚清乡土社会中民众生活的常态。

[28] 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》*Jiaowu jiaowan dang* [Archives of Religious Affairs and Religious cases] 第四辑(二),(台北 Taipei:“中央研究院”近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo [Modern History Institute of Academia Sinica], 1976),1132。

[29] 狄德满 R. G. Tiedemann:《华北的暴力和恐慌:义和团运动前夕基督教传播和社会冲突》*Huabei de baoli he konghuang* [Violence and Fear in North China: Christian Missions and Social Conflict on the Eve of the Boxer Uprising],(南京 Nanjing:江苏人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe [Jiangsu people's press], 2011),200-201。

English Title:

The Legal Cultural Conflicts Of Fujian Ancestor Worship Disputes In The Late Qing Dynasty

FAN Zhengyi

Religious Cultural Institute of Overseas Chinese University, Associate Professor. Quanzhou City, Fujian Province, P. R. China.
Tel. 13960235090. Email: 13960235090@163.com

Abstract: In the related studies of ancestor worship disputes between Christians and the local people in the late Qing dynasty, neither the domestic nor foreign academic circles have placed sufficient attention on Chinese and Western legal cultural differences. From the perspective of the causes of disputes, the Chinese legal thought on property inheritance was closely connected with their obligation for ancestor worship. The Western legal tradition emphasizes that the right of inheritance couldn't be deprived. Therefore, differences of the combining or dividing of the right of property inheritance and the obligation of ancestor worship, were the important causes of the disputes of ancestor worship. From the perspective of the litigation process, the Chinese legal system focused on "reason", while the Western legal system focused on "provision". This difference is the important reason why Christians were in a good position while entering the proceedings of litigation.

Key terms: Fujian, Ancestor Worship, Legal Culture, Conflict