

天主教禮儀發展史

吳新豪神父編譯

天主教禮儀發展史

吳新豪神父編譯

目前有關禮儀的中文書籍奇缺，這是本人編寫這小冊子的主要原因。本人更希望讀者能透過這本小冊子，對禮儀的演變有更全面的認識，因而更能瞭解梵蒂岡第二次大公會議所推動的禮儀改革和更新的意義。

禮儀所牽涉的範圍和問題實在很廣很多，要在千頭萬緒的歷史事件中，找出因果與承傳，是跡近冒險之舉。本小冊子如有任何不當之處，望有識之士多多指正。

本小冊子得以完成，實蒙好友們抽空翻閱和提供寶貴意見，更有青年朋友做了不少抄寫工夫，在此一併向他們致謝。

編者的話

一九八〇年十月廿一日

目錄

引言	1
第一章 起源：充滿生氣的禮儀	3
第二章 中世紀的敬禮：從「奧蹟」演變成「宗教戲劇」	18
第三章 特利騰大公會議（一五四五—一五六三年）革新和統一	28
第四章 巴洛克的凱旋主義——禮儀之衰落	32
第五章 禮儀運動	34
第六章 梵蒂岡第二屆大公會議與禮儀	43
第七章 禮儀問題新觀	57

引言

「時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神、以真理朝拜父。」（若四：23）。基督總括了歷代先知的思想，道出了敬禮的真義：「我喜歡仁愛勝過祭獻。」（瑪九：13；歐六：6）。基督的一生就是一個服從的祭獻：「基督一進入世界便說：『犧牲與素祭已非你所要，卻給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來為承行你的旨意。』」（希十：5-7）

基督的門徒也深明這道理，保祿致書羅馬人時寫道：「我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品。」（十二：1）斯德望的控罪是反對「聖地」和法律，說耶穌要毀滅這地方（宗六：14）。他死前堅持同一的信念，責斥當時徒有外表的敬禮：「撒羅滿便為天主建築了殿宇。但至高者本不住在人手所建造的殿宇中，正如先知說：『天是我的寶座，地是我的腳凳。你們要為我建築甚麼樣的殿宇？——上主說——或者我安息的地方是怎樣的呢？這一切不是我的手所造的吗？』」（宗七：47-50）

另一方面，基督也立了一個教會，並委任宗徒去管理。要他們「去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗。」（瑪廿八：19）又立定了盟約的聖筵，要他們「行此禮，為紀念我。」（路廿二：19）這教會該是「與天主結合，以及全

人類彼此團結的記號和工具。」（教會憲章，1）爲此基督徒的特徵就是「專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。」（宗二：42）信徒們在最初幾個世紀，一直受到迫害，其中一個原因，就是舉行「秘密」的聚會。殉道者的答辯，可以反映出信徒的教會生活和禮儀精神：「我們不能沒有感恩聚會」。

故此，基督徒會定時聚集、紀念並感謝基督的救贖，在主內團結一起，也會爲新成員的獲得救恩，或離棄基督、教會的舊成員重獲新生，以及爲其他的事件而慶祝。教會漸漸擴展，每個地方就依自己的方式慶祝同一的奧蹟——基督的救贖，向天父獻上同一的崇敬。而教會也不斷在這敬禮的「形」與「靈」之間保持平衡。這兩者的一消一長，以及這「形」的不斷演變，便形成了新約教會兩千年的禮儀歷史。

第一章

起源：充滿生氣的禮儀

一、簡單的原始禮儀

翻閱早期教會的文件：如十二宗徒訓誨錄 (Didache) (註一)，與猶定 (Justin) (註二)，戴道良 (Tertullian) (註三)，希普理 (Hippolytus) (註四) 等的記載，我們很容易發覺一點：就是聖教初期的禮儀是極簡單的，禮儀用的「標記」也很清楚和富表達力。

譬如戴道良對當時的洗禮很表讚嘆，他這樣寫道：「那些神工做起來這麼簡單，而產生的效果卻那麼宏大，實在沒有比這更難懂的事了。就以受洗者進入水中，看起來是這麼自然，沒有做作和排場，也沒有長篇的經文，從水裡出來時，並不見得怎麼特別清潔：真使人難以相信，人就這樣獲得永生。」

稍後，非洲教會的代表人聖思定 (奧斯定) 主教 (Augustine) 寫信給雅拿略時，也有同感。他說：「當時聖事不多 (註五)，舉行起來很簡單，但內容卻極豐富。」 (聖思定信集 54 號)

感恩禮 (彌撒) 的結構很清楚、簡潔。聖猶定 (猶思定) 這位巡迴講道者、教理大師和雄辯家，是最早 (約在公元第二世紀) 給後人留下感恩禮資料的人。他是

平信徒（教友），爲此他的資料有特別的價值，因爲他從平信徒（教友）的觀點和角度看感恩禮。

猶定的護教文上篇第六十七章這樣記載：

「在那叫日曜日（即星期日）一天，大家從市鎮、鄉間起來集會慶祝。依照時間的多少，讀宗徒和先知的記述。讀完後，主禮人講話，勉勵聽衆依照這些嘉言生活。然後大家起立祈禱，就如上面寫的一樣。接着把餅和已加了水的酒帶上，主禮按自己的力量獻上祈禱和感謝。大家應答『亞孟』。以後是把這些祝謝過的物品分給在場的人，一部份由執事帶給不在場的。同時那些生活充裕的，作自由獻捐，收集到的，交由主禮處置，以救助孤兒和寡婦。」

照猶定（猶思定）的描述，感恩祭之前有聖道禮儀，這顯然是受着猶太會堂儀式的影響。聖道禮儀的各部清楚分明：宣讀宗徒和先知書，接着是主禮宣道、公禱禮；同時很可能有聖詠和聖歌。

感恩祭以和平親吻開始，接着是供奉祝謝用的餅和酒，祝謝文（即感恩經）由主祭朗誦。祝謝過後，把餅分開，然後將餅和酒一起（即主的體血）分給信衆。

洗禮的舉行亦不例外。

宗徒大事錄記載斐理伯從耶京到迦薩，在路上替厄提約丕雅太監付洗。過程是：斐理伯簡短的傳揚基督，太監宣認耶穌基督爲天主子，最後便是在水中行浸禮。

十二宗徒訓誨錄在原版中，對洗禮有以下的規定：「至於洗禮要這樣施行：用活水，因父及子及聖神之名。」（七，1）

後來由於崇尚規條，在禮儀中加多了許多細節，破壞了原來的簡潔，例如：「沒有活水，就用別的水；沒有涼水，就用熱水。若涼熱水都沒有，就用別的水。因父及子及聖神的名字，三次傾流在領洗人的頭上。」[AUDET, J.P., Instructions des Apôtres, Paris, 1958, pp. 104-120, 257-267]

猶定（猶思定）記述的洗禮也很簡單：「那些真正信服了，並相信我們所傳授，又許下能實踐的，就教他們禱告和守齋，求主赦免以往的罪過。我們也一同禱告和守齋。之後，就把他們領到有水的地方，以同樣的方法使他們重生。」（護教文上，61）

看過這些描述後，誰也不該想當時洗禮有甚麼「洗禮間」等特別的地方。洗禮在有水的地方施行：不論是水泉、河或海，在室內、室外都行。一切都看當時的情形而定。棄絕罪惡、護佑經（驅魔禮）、傅油和覆手等，都是日後漸漸加入的。

初期教會的**年曆**也沒有今日的那麼繁複。

一直到第四世紀禮儀年還只有一個慶日，即逾越節。逾越節和慶日兩字是互換的。每週的星期日——主日，就是每週的逾越節，玄奧地在感恩禮儀中表現出其意義：主的死亡和復活，使人脫離罪惡，重獲新生。（MASSI, P., La domenica nella

而每年的逾越節亦慶祝這奧蹟，不過較為隆重和深刻而已。

逾越慶典是週六與主日間的守夜，接着的七個星期（五十天）是喜慶的時期。第四世紀開始有逾越三日敬禮（慶典），即星期五、六、日三天，分別紀念基督的死亡、埋葬和復活。

逾越節既有五十天的慶祝，自然有若干準備工夫。四旬期（四十天）是從最初的一天、兩天、一週、三週（四世紀時羅馬）等齋戒日演變而成。主要工夫是不斷皈依，加強信仰生活，守齋是其中一項特出的工夫。到了第七世紀，因為主日不守齋，故四旬期為湊足四十天，本來是主日開始的四旬期，便提前於星期三——聖灰日開始了。

聖週禮儀特別為追念基督受難過程而立：進耶路撒冷（聖枝主日），猶達斯預謀賣主（週三），最後晚餐（週四），耶穌受難被釘（週五）——敬禮十字架等。這些習俗沿自耶路撒冷——耶穌的祖家巴勒斯坦的首府——並於第五世紀以後傳到西方。

對復活晚新入教的信友，復活後八天是喜慶的一週，他們每天舉行禮儀，第八天結束，除去洗禮時穿上的白衣。這是逾越八日慶典的起源。

整個逾越慶期到了第四世紀有一項發展：即結束第五十天的五旬節（*Pentecost*）聖神降臨。降臨前十天的耶穌升天，為表示基督逾越過程：由因聖神成孕居我人間，於升天歸回天父，告一段落；並再遣發聖神，開始教會——基督奧體的逾越。

聖誕期的形成則較晚，是教會紀念基督教主顯現人世的日子。大約於四世紀開始，羅馬將十二月廿五日取代了外教的「長勝太陽神」節；而東方則在一月六日。稍後，也像逾越節一樣形成一段準備期。大約在第六世紀以後，羅馬才有「將臨期」，等候和預備主的再來。

初期教會最主要的團體禮儀是每主日的感恩祭和洗禮，此外，有覆手禮、冊立團體的領導人、病人傅油禮，以外就很少有其他宗教儀式了。

十二宗徒訓誨錄規定週三和週五要守齋，每天早、午、晚唸三次主禱文（天主經）（七，1）。

數世紀後，早晚的集會祈禱才漸漸定型，再演變成以後的「日課」。
(SALMON, P., "La Prière des Heures" in MARTIMORT, A.G. (ed.), L'Église en Prière, Paris 1961)

由此可見第六世紀以前，尤其是最初三世紀，教會的禮儀是非常簡潔的。禮儀的標記也很清楚，沒有不必要的細節，禮儀充滿生氣，直扣人心。

洗禮是整個人浸入水中，再冒出來，象徵在基督內的新生。感恩祭用的，是日用的餅和酒，全體參禮者分享以表示在基督內合而為一。而信仰生活藉此得到滋養。

二、先知性的靈感和即興祈禱

以往不少教理書把教會的儀式和習俗追溯到耶穌時代，清楚劃一，不能更改分

毫。其實這是沒有根據的。今日我們知道禮儀是由初期的多元演變成以後的劃一。
(A. BAUMSTARK, Comparative Liturgy, A.R. MowBray & Co. Limited, London 1958, P.15)

聖教初期的信仰和禮儀，主體上是統一的；但在第四世紀以前，從未有劃一的
官式禱文，宣讀經文和歌詠取自聖經，而祈禱則由主禮的主教或司鐸「即興」作出
，當然祈禱的質素就在乎主禮的宗教和神修程度了。

禮儀的進行和格調，往往不相同，但各地方教會通常都遵循一種基本的結構，
這現象可以由以下的例子得見一斑。

禮儀「比較學」收集了很多篇感恩經，這是教會最有價值的傳寶。(HANGGI, A.
— PAHL, I., Prex Eucharistica (Spicilegium Friburgense V. 12), Editions Universitaires,
Fribourg Switzerland 1968) 這些感恩經內容多姿多采，由此我們發現一件不可否認
的事實：就是當時各主禮（主教）可以自由創作編寫經文。

當然感恩經是要根據一定的結構和內容的，例如：開端的讚頌、感謝救贖大恩
、紀述最後晚餐、奉獻、求遣發聖神、轉求、大光榮頌。

假如教會中沒有「即興」的自由和若干「分權」的作風，這現象是沒法解釋的
。不過，這些禱文既以書寫方式遺傳下來，表示禮儀經文到了一定時候，已開始定
型和規律化了。(VOGEL, C., Introduction aux Sources de L'histoire du Culte Chretien
au Moyen - Age, Spoleto 1966, PP. 20-42)

還有其他更直接和明顯的證據證明這「即興」的現象。

十二宗徒訓誨錄寫道：「先知們可以隨意舉行時間較長的感恩禮。」（十，7）不過這並不是先知們的專利，而是誰主持感恩祭就享有這權。

猶定（猶思定）又說：「照上面所說，祈禱過後，把餅、酒和水帶上，團體之主持人按自己能力，照樣祈禱和感恩，而會眾應答：亞孟。」（護教文，上67）

「按己力量」一詞顯然不是指那屬於司鐸行聖事，而是指主禮感恩時創作的權力，故此這句話可以解釋為：感恩主禮人按自己的力量去作感恩經，即是說：依照個人的宗教感、文學上的修養和信仰的深度去做。

希普理的宗徒傳承 (*Apostolic Tradition*) 中有一則更加確鑿的證據，是不容置疑的，更可以佐證猶定（猶思定）的話。他這樣寫道：「獻油時，也要像獻酒和餅一樣，不要依同一的字眼感恩，而要依同一的意義。」（*BOTTE, B., La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, LQF 39, Munster 1963, PP. 18-19*）在這一段文字前是一則感恩經，是希普理寫下給人作標準的，可見這裡所指的是感恩經。

至於主禮者誦讀感恩經：「主教要照剛才說的那樣感恩，不一定要用那些現成的字眼，就好像把感恩經背出來一樣，相反，每個人得按照自己的能力祈禱：假如能用優美的辭藻最好不過，但是，若用簡單的字眼來祈禱，也不要阻止他，只要他合於正道便可。」（*BOTTE, B., op. cit., PP. 28-29*）

「能力」這兩字的前後文，很清楚看得出不是指法規和聖事性的權力，而是主觀和神恩性的。實際上是指主禮人或大或小的創作「能力」。(MALDONDO, L., *La Plegaria Eucaristica*, Madrid, BAC 1967, P. 593)

不過到了第四世紀這書在埃及流傳時，卻少了一個「不」字，變成：「要用現成的字句」。另一件很有趣的事是宗徒憲令 (*The Apostolic Constitutions*) (註六)第七卷，是十二宗徒訓誨錄的另一版本，把剛才的一段文字改寫成這樣：「讓長老們(司鐸)行感恩禮」(七，廿六，六)——這裡已不是先知(導師)了。同時也取消了「即興」的自由。要記得這宗徒憲令該屬第四至五世紀。另一方面，這裡的語氣是肯定的，使原來的意義大大的改變。這兩點證實了先前所講的：即那時已開始把經文訂定和官式化，初期的「自然」也漸漸消失了。

官式的禱文載於「聖事經本」(*Sacramentary*)。而這類書的出現，在禮儀歷史上是一個轉捩點，是「即興」和編寫祈禱經文的正式結束時期。教宗里奧聖事經本(*The Leonine Sacramentary*) (註七)把各種經文收集起來，這是禱文定型的第一步。到了中古世紀便有羅馬禮規 (*Ordines Romani*)，詳細記載儀式的進行，成為禮儀法規的濫觴。

這裡不能詳細討論這現象的意義。無論如何教會開始即不斷地適應時代，有時甚至有前後相反的作風，但主要的是教會常忠於自己拯救世界的使命。相信這可助我們接受經文及禮規定型化的現象。

可惜到了近代，禱文的定型到達了近乎硬化的程度，很易扼殺信友祈禱的精神。

三、禮儀語言與生活脫節

初時基督的訊息是用日常的說話傳揚的，因為對象是小商人、船夫、戰俘、釋奴、流徙者、東方僑民等。這些人來自亞洲，散居在羅馬帝國，他們講的是「普通話」（希臘文）。

這是宣揚基督福音用的話，是宗徒用來寫信的文字，也是主教或他的代理於感恩分餅時用的語言。

最早期的禮儀文件都是用這類文字寫的：像十二宗徒訓誨錄（一世紀），聖猶定（猶思定）的護教文（二世紀），宗徒傳承（三世紀），宗徒訓誨（*Didascalia Apostolorum*）（三世紀）便是。

其後，拉丁文在西方漸漸流行。用拉丁文的人越來越多，於是教會開始覺得需要採用這新的文字。拉丁文在教會內也不是一朝一夕通用起來的。最先用拉丁文字的經典是聖經，成於二世紀下半葉，是所謂聖經「拉丁古本」（*Vetus Latina*）。差不多同時，也有其他典籍出現，如：克來孟致羅馬人書等。不過一直到第三世紀希臘文仍是教會的官方文字，而於禮儀中更沿用到第四世紀。

故此教會初期已有禮儀語言與日常語言脫節的現象，教會用希臘文作為祈禱語言，而外間早已改用拉丁文。有些學者認為這是個合理的現象，他們解釋說禮儀要

有若干神秘性。

這理論與當時的思想並不符合，因為當時教會並沒有容許這現象長久繼續下去，反而鼓起莫大的勇氣，「犧牲」了宗徒與殉道者所用過的語言。(MOHRMANN, CH., Le Latin Langue de la Chrétienté Occidentale, in Etudes sur le Latin des Chrétiens, I, Roma 1961, Pp. 51-58)

安博羅夏士特 (Ambrosiaster) 是第四世紀的羅馬神學家，他不贊成在禮儀中用信友聽不懂的語言（拉丁教父，十七、二六九）。他解釋格林多前書第十四章 15 - 19 節，把這現象歸入保祿宗徒所「禁制」的語言神恩中。保祿這樣寫道：

「那麼怎樣纔行呢？我要以神魂祈禱，也要以理智祈禱；我要以神魂歌詠，也要以理智歌詠；不然，假使你以神魂讚頌，那在場不通語言的人，既不明白你說什麼，對你的祝謝辭，怎能答應『亞孟』呢？你固然祝謝的很好，可是不能建立別人。我感謝天主，我說語言勝過你們衆人；可是在集會中，我寧願以我的理智說五句訓誨人的話，而不願以語言之恩說一萬句話。」

可見教會認爲在禮儀中改用拉丁文是忠於保祿訂下的原則。保祿要人防範所謂「受靈感者」，而覺得教友應該懂得所唸的禱文，而能有意識地答應「亞孟」。這是個極顯明和有意義的事件。使人看得出教會體制在歷史中的演變，有起伏，有時產生一種很大的矛盾，一時不能解決，但這也正是充滿活力的表現。

四、教會團體的擴大和制度化

教難結束和君士坦丁大帝帶來一片昇平，教會歷史和教會的組織起了很大的變化。基督徒團體開始擴大，由最初社會上的少數變成「多數份子」。第四世紀末，基督徒已佔全帝國人口之一半。教會在外教的社會中紮根，這有它好的一面，產生許多意想不到的結果。譬如有「慕道團」的成立，以頗有系統的方式培育願意加入教會的人士，肯定了信友團體的傳福音使命。不過，稍後基督主義以一個新的形態出現。信仰和宗教生活開始由一代傳給下一代。給嬰孩付洗是個討論得很熱烈的問題，也是這過渡期的一個標記。於是原始基本福音的宣述，大大的失去其感染力和清新的氣息；教會不少的人力、物力都用在維繫新的組織上。

無疑君士坦丁大帝帶來的和平，使基督教會成爲羅馬帝國的國教，產生了這大型制度化的現象。教徒在帝國內的特權和地位，導致不少人加入慕道團，而內心卻未曾皈依基督。稍後，父母要子女洗禮，並不一定保證能培育子女的信仰。

這「大型化」產生的效果在敬禮中尤其見到。當聖堂裡人山人海之時，團體的活力反而大大的減少，個人很難有表達的機會。初期的先知特恩也消滅，同時不能再保留家庭式的會所，而要建築雄偉的大堂（*Basilica* 原意爲宮殿）來容納信友，禮儀的親切和單純氣氛減弱；另一方面卻產生了濃厚的神聖氣氛，給羅馬禮儀帶來超然和「神秘」的色彩。羅馬禮規（註八）卷一所載是最好的例子：「教宗從拉特朗宗主教宮邸騎馬出來，由輔祭、護衛——即教會財產經管人，七位區執事——也騎

着馬，和一大隊的官紳護送着。禮儀於一種鋪張奢華的氣氛中開始和進行。」和聖猶定（猶思定）所描寫的感受祭實在有很大的差別。

實在，君士坦丁的「凱旋主義」直接的影響了當時及後來的教會禮儀。

皇帝把帝國顯貴的權位賜給主教：譬如三一八年給主教處理信徒間或信徒與非信徒間的訴訟權。稍後，承認主教在場作證，解放信友奴隸的有效性。同時，亦給主教（也包括司鐸和執事）相稱的地位和名銜，以及有關的一切：如衣着、禮節、稱呼等。（SALMON, P., Etude sur les insignes du Pontife dans le Rite Romain, Roma 1955）

主教被稱爲「顯貴的」，而教宗則爲「至光榮的父」，與帝國的皇子並列。羅馬主教——教宗，自第五世紀開始用的禮帳（*pallium*），原來是帝國大官所用的，後來也爲主教所採用；司鐸的領帶亦由禮帳演變而來；執事的短衣（*dalmatic*）、祭衣的來歷是議員的（*colobium*）和（*paenula*）；主教的禮鞋（*sandals*）也是一種地位的記號。

其實，教會很多儀式都是從宮廷儀式演變出來的。如向主教叩跪，又主教由兩位唱經司鐸攙扶，本來都是俗禮，連彌撒中的香爐和蠟燭都不例外。

後來，專家們用了一些幻想力替每件事物加上神聖的意義。

五、結論

禮儀以另一個新的型態出現，從初期的自然和簡單，漸漸側重敬禮的「神聖」和莊嚴。不過雖然慶祝的方法和格調，有了這麼大的變動，所慶祝的奧蹟始終是一樣的——即天主派遣基督在聖神引導下，建立教會，並不斷透過教會救贖、聖化世人——逾越奧蹟。

(註一) 十二宗徒訓誨錄 (Didaché)：早期教會的倫理及教會生活手冊。第一至六章講「生死二路」，曾引用「山中聖訓」。第七至十五章講洗禮，齋戒，祈禱，感恩禮，款待先知、主教和執事。第十七章講「假基督」與主的再來。

這是禮儀極珍貴的文件，因為有：整篇「主禱文」（天主經）；「洗禮」通常用浸式，不然則用三重倒水式；規定週三和週五「守齋」；有兩篇「感恩經」。教會組織規模簡單，除了「執事」和「主教」外，還有「巡迴先知」，他們扮演重要角色，且主持感恩禮。

寫作人、地、年代均不詳，大約成於一、二世紀間。作者認識瑪竇、路加和若望等福音。描寫的教會，大概是敘利亞境內的基督徒團體。

(註二) 聖猶定（猶思定）(Justin) 護教文上篇：成於公元一五五年，為作者試寫信仰與理性協調之理論。同時亦為教會申駁，向安東尼奴及其兩義子馬谷和路肖表白教會的生活並非不道德。其中包括當時的禮儀生活：即洗禮和感恩祭。

(註三) 戴道良 (Tertullian, 160-225)：北菲迦太基拉丁教父。是作家和演說家，曾任職法律界。三十九歲皈主入教，可能是聖職人員。後期因道德思想之嚴格，而改投蒙塔奴 (Montanus) 派。一生著作很多，包括護教、神學、辯論和神修各方面。是教會最早用拉丁文寫作的神學家之一。

(註四) 希普理 (Hippolytus, 170-236)：羅馬教會之司鐸，也是作家和博學士。因不滿教宗霍斐林 (Zephyrinus) 和繼承者賈理斯督 (Callistus 或 Calixtus) 而成裂教領袖。然臨終前與教會和好。著有：駁斥異端，古經註釋，宇宙論和宗徒傳承。後者是研究古代教會生活極珍貴和重要的文獻，介紹第三世紀羅馬教會的禮儀和習俗。

(註五) 聖事是教會禮儀中最核心和必然部份，是基督訂立的祈禱和儀式：人藉着有形的標記，接受基督帶來的救恩，加入教會團體，並在不同的層面生活這救恩。不過教會並非一下子能替這核心劃定清楚的界綫。故此歷來聖事的數目不一致。「七件」聖事是到十二世紀才全部肯定的，且常有主次的分別。

(註六) 宗徒憲令 (The Apostolic Constitutions)：四世紀後期的教會「法典」。源自敘利亞，全名為聖宗徒授於克來孟的憲令。全書分十卷：卷一至卷六是訓導；卷七轉載十二宗徒訓誨錄和其他禮儀；卷八論神恩、安提約禮儀、法典和後來加上的宗徒法典。這書是古代教會習俗和信仰的寶貴文件。

(註七) 教宗里昂聖事經本 (The Leonine Sacramentary)：羅馬主教在四旬期和年中指定的日子，依次到「本堂」主持禮儀。自第五世紀開始，這些禮儀用的禱文會事前寫好：

如感恩祭的「集禱經」、「禮品經」和「領主後經」，並每次會編成小冊子。一年內的小冊子又合訂成本，遂稱爲「聖事經本」(Sacramentary)。以後通常不變的感恩經和其他彌撒常典經文，也漸次包括在內。後來連其他祝聖禮、祝福等主禮用的禱文都編入其中。成爲主禮(主教、司鐸)用的禱文集。

至於爲讀經員，則編有「聖經選讀本」、「福音經」；爲詠唱員則有「台階詠集」等。到十世紀以後，司鐸「獨自」開彌撒(沒有教會團體在場)風氣開始形成，便將禱文和聖經選讀、聖詠都合訂一起，遂有所謂「彌撒經本」(Missal)和「主教禮儀經本」(Pontifical)(不包括彌撒)的出現。

(註八)羅馬禮規(Ordines Romani)：由「聖事禱文集」(Sacramentary)演變而成。羅馬的聖事禱文集沒有禮規說明，法蘭克和日耳曼人採用時頗感不便，遂編訂了「羅馬禮規」，包括感恩祭、其他聖事和禮儀的規程。這是第九世紀以後的事。學者把禮規分成五十卷。

第二章

中世紀（註一）的敬禮：

從「奧蹟」演變成「宗教戲劇」

一、由「基督奧蹟」演變成行實

虔敬基督的人性是這時期新的敬禮特徵。

教會最初並不替基督畫肖像，而只有他的「象徵」：如魚、孔雀、羔羊等。第三世紀畫的是福音中「動態」的基督：復活拉匝祿、基督與撒瑪黎雅婦人、癱子、平息風浪等，指出基督為救主。以後有基督的「個人」像：善牧、哲人、導師，所表達的是基督與信徒的關係。

君士坦丁時期已開始趨向寫實：牧童及三王朝拜聖嬰、青年耶穌立於宗徒之間，但仍以基督為萬世救主這觀念為中心：教堂正面高處畫着莊嚴的壯年基督——「全能者」。基督的教會當時戰勝了強權和不少異端，基督畫像帶有世上君王的意味，大概是受當時「政教合一」的影響。

到了中世紀，沿襲教父的傳統，以基督為天父與人間的「反照」：聖子取人性，居我人間，側重基督行實的描繪，尤其其他的苦難和死亡。基督的使命和奧蹟的一

體性由是減弱。 (DUMOUTET, E., *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen-âge*, Paris 1912; MALATESTA, E. (ed), *Jesus in Christian Devotion and Contemplation*, Hertfordshire-indiana 1974)

另一項影響教會禮儀的因素是亞略學說的沖擊。亞略(二五〇——三三六)否認聖子的天主性，引致教會激烈的辯論和反省。禱文中的光榮頌，強調聖子與聖父同性同體：「願聖父偕聖子及聖神同受光榮」。首先是東方，接着是西方開始有直接向基督的禱文，打破了從前藉着聖子向聖父祈禱的慣例。救主基督唯一中保的意識漸漸減弱，信友更感到與天主之間無限的距離，自慚形穢之情油然而生。本來立着祈禱是天主子民被召和感恩祈禱的姿態，但都爾會議(八一三年)通過了一種祈禱新姿態：下跪——「這樣可求得上主的仁慈和罪過的赦免」。另一個結果是信友覺得需要援助，除了天主以外，聖母、天使、聖人便成了他們祈求的對象，這情形見於「民間」的敬禮，是祈禱生活一項鉅大的改變。在團體的公開禮儀中，聖教會常保存着向天父祈禱的一貫傳統。

基督開創了新的紀元，建立了人神間新的關係，以心神以真理朝拜父。初期教會深明敬禮的精神：「天主的殿」首先不是石砌的教堂，而是信友組成的教會，教堂當時稱為「教會之家」。聖殿的中心不是祭台，而是主禮席——主教職權的所在，因為信友祭獻的正是信仰團體同心同德的讚頌。彌撒最初的稱呼，為「分餅禮」(The breaking of the bread; Eucharist)。

不過，正因極力保衛物質世界的本身價值，教會也就強調祭獻物質的一面。教會獻給天主的常常是內心的誠意，但世界也是天父所造，基督所救贖，也是值得「獻」給天主的物品。這並非天主有所需要，而是信友知恩報德的「表示」。第二世紀末已開始有「奉獻遊行」：信友獻上餅、酒和其他禮品，同時唱「奉獻詠」。禱文也改用較具體的字眼：「你藉着他賜給世界一切美善」，「從你賜給我們的恩物中，把純潔的犧牲、神聖的犧牲」，「聖潔的祭品，無玷的犧牲」等（參閱感恩經第一式）。

這觀念也影響教堂的陳設。米奴肖 (MINUCIUS)（第三世紀初）曾對教外長官說：「我們沒有祭台！」因為當時只是用普通的桌子。第四世紀開始，祭台已從普通的材料改為較堅實的，且鑲以貴重的裝飾——金、銀、珠寶等，更成為大殿的正式部份，成為團體注意和敬禮的中心，而與主禮席「抗衡」。側重點由過往團體的精神祭獻，轉移到「物質」的祭獻了。日後整座教堂的建築也由教會之家成為天主之殿；「實用」為次，而以莊嚴瑰麗為主了。(JUNGMANN, J.A., The Early

Liturgy to the Time of Gregory the Great, Darton, Longman & Todd, London 1960)

由於基督性、體道理的研究，降生與蹟漸漸受到注意，於是耶穌的生母瑪利亞的敬禮，亦漸漸流行。

聖母敬禮的發展值得注意的有：亞勒 (Alcuin) 編的聖事禱文本中，週六有聖母

彌撒；那時已有每天誦唸聖母小日課的習慣。克呂尼 (Cluny) 修院每天日課經結束時，唸聖母禱文。(SCHEFFCZYK, L., Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und

Lehre der Karolingenzzeit, Leipzig 1959)

二、苦難新觀

最初基督的苦難和復活一起慶祝，為基督降世拯救世界、回歸天父的整個逾越奧蹟的高峯。中世紀則開始把兩者分開：產生一種很感情化的默想耶穌苦難。敬禮的奧蹟意義漸漸減弱，連在神職人士中亦不例外。由一種苦難的「奧蹟觀」變為「事件觀」。五世紀西班牙女士 (Eseria) 往聖地朝聖，是這轉變的証人，她親眼見到「在耶路撒冷慶祝的逾越節：一週內在苦難現場舉行紀念祈禱儀式。藝術史也給我們證明這一點：起初在十字架上的基督就像坐在寶座上一樣，是君王和凱旋者；第九世紀以後，尤其到了第十世紀末期，則把基督改繪成一位受刑、痛苦垂死的基督了。」

對吾主事蹟的敬禮，情感成份很重，如：對救主被鞭打、釘十字架、自十字架卸下聖屍、十字苦路等，作刻意的描寫和默想。

禱文中有很強烈的自謙心情，這類禱文漸漸滲入彌撒中，尤其於領主前。在團體的祈禱中，這些私人的成份多了，就形成一種不協調的情形。

三、大眾敬禮與禮儀的脫節

神職與平信徒的分隔。神職人員在社會上形成一個特殊的階級。這種分隔漸漸

差不多成爲一種對立。教會就像一個世上極有權力的組織。神職人員和信友「對立」和「隔離」的成因，主要有以下兩個：(1)是新民族皈依基督，加入教會的爲數極多，因文化和信仰水準的差距，凡事依重神職人員，神職人員遂成爲一種頗「特殊」的階級。再加上社會、國家中的地位，逐漸由神職人員「包辦」教會事務。(2)當時西方「天下」都加入教會後，教會向外傳揚基督的形勢消失。教會與外教人的對立形勢，轉移到教會內神職人員與信友的「對立」：神職人員的主動，與信友的被動是最顯明的一點。(LECLERCQ, JEAN, "The Priesthood in the Patristic and

Medieval Church" in LASH, NICHOLAS — RHYMER, JOSEPH (ed.), The Christian Priesthood Darton, Longman & Todd, London — Dimension Books Inc., New Jersey 1970, pp. 53-75)

這現象也可見於禮儀中：

聖殿：神職的唱經間和祭台由一個樞壁與信友所在分開，信友沒有特別的地方，只能站在正殿的兩旁。

祭台就在聖所的盡頭，只有神職人員能夠看到，或放在聖所中央，但由樞壁隔離，有時甚至在堂中另立一個信友看得到的祭台，稱爲「教友祭台」。

信友已不懂拉丁文，爲此中世紀的禮儀就是完全屬於「神職」的。信友甚麼也不懂，故此就只能專心於默想和唸熱心的禱文（主禱文，聖母經等）。

儀式無規則地增加。這可從威廉·杜蘭涂士 (William Durandus) 爲自己編寫的

主教經本中見到。(ANDRIEU, M., *Le Pontifical Romain au Moyen Age*, Tome III; *Le Pontifical de Guillaume Durand (= Studi e Tesi, 88)*, Città del Vaticano 1959) (Power, DAVID N., *Ministers of Christ and His Church. The Theology of the Priesthood* Geoffrey Chapman, London – Dublin – Melbourne 1969, pp. 93n)

他隨意增加各類儀式，有時可說毫無意義和準則，只要看降品典禮便可知道。他在覆手禮中加上經文，傅油時唱「來造物神」聖詩，還加上主教加冠禮、穿手套禮，且先要一一祝聖，新主教就座禮、第二次覆手禮、祭衣漸開禮，及其他經文等。因此，信友要明白禮儀，真是難而又難了。

誇大聖事的「事效性」(ex opere operato)：有不少人以爲信友只要行禮時在場，即使看不明，聽不懂，沒有意識的參與，也能得到效果。爲此，不必太掛心指導信友積極參與禮儀，因爲聖事因着「事效性」必會產生若干聖寵。

四、感恩（聖體）聖事的新側重點

那時，信友漸漸不在彌撒中領主。因爲只要在場似乎已足夠了。同時，信友中流行一種觀念：仰瞻聖體是與主接觸，也是獲得恩佑的好方法。(DUMOUTET, E., *Le desir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint – Sacrement*, Paris 1926)

他們望彌撒，每每只爲看舉揚聖體。因此，會從一間聖堂跑到第二間聖堂去。在這時開始有搖鈴的習慣，告知教友成聖體、聖血的時刻；彌撒中信友也開始在這時下跪。

感恩禮變成差不多只是對基督臨在麵形中的敬禮。

「臨在」的意義固然重要，但却不是一切，亦不是最主要的意義。正如一九六五年保祿六世於「信德奧蹟」通諭中說，不該疏忽敬禮主耶穌真的臨在感恩（聖體）聖事中。但基本上感恩聖事是個團聚、紀念、感恩、祭獻和盟約的聖筵。

以上的那一類發展，許多時會導致極端的情況。譬如會對彌撒中的感恩成爲「無動於衷」的旁觀，而對「聖體敬禮」則「熱情奔放」和「大事鋪張」；又或將這「教會團體」共融的聖事，變成純粹「個人」的熱心神工等。諸如此類的不平衡表現，受到教會內不少人士的批評，古撒的尼古拉樞機 (Nicholas of Cusa) 就是其中之一。新教徒反教時，當然也極力攻擊教會對聖體不平衡的敬禮；可惜却矯枉過正，連帶否認不少重要的道理，包括基督常臨於祝聖的餅酒形下。故此教會內那些最能標榜基督臨在的敬禮，就成了忠於教會的標記和表現，受到熱心人士的愛戴。日後楊森派對聖體臨在敬禮，採取保留的態度；而他們的勁敵，耶穌會士就更把這類敬禮廣揚開去。

建立聖體聖血節（十三世紀中葉）聖體凱旋巡遊，供奉聖體，讓信友朝拜，都是對基督臨在的刻意表示。

還有些例子可助人明白當時的觀念：除了司祭外，沒有人可以觸摸主的身體，也不可給人送聖體，就連有死亡危險時，亦不例外。觸摸聖爵要得到教宗的特許；洗九摺布時，要唸很多的禱文等。

這時開始產生所謂「私人神工」，形成所謂「大眾敬禮」和「禮儀」的區分。信友們在禮儀中找不到需要的精神糧食，故此很自然的找別的方法來滿足。

一九六七年五月二十五日的「感恩奧蹟」通諭把這聖事的不同意義澄清，並將它們依主次排列出來。文件指出：彌撒——主的晚宴——同時是「祭獻」——十字架祭獻之延續，和「紀念」主之死亡與復活；也是「聖餐」——信徒領主體血，分享救贖的生活。

爲此「祭獻」與「聖餐」是同一奧蹟的兩面；彌撒是基督也是教會的奉獻；彌撒是教會團體的敬禮，也是一切其他對主敬禮的高峯和泉源；其他對聖體的敬禮應顯出與彌撒的關係。（感恩奧蹟通諭，3）

私人彌撒逐漸加增，在修院中尤甚。

促成這現象大約有以下三個原因：

(1) 牧民上的需要。因爲教民多了，一間聖堂只舉行一台彌撒實在不夠。

(2) 教友要求爲個別的意向舉行彌撒。

(3) 司鐸方面有時不只是熱心所驅使，而是想得到彌撒獻金（特利騰大公會議的七人小組檢討禮儀時，提出的七十八項缺失之一）。（BOTTE, B., Note "Historique

Sur la concélébration dans l'Église ancienne", La Maison — Dieu, 35 (1953) 9-23)

當然，不該忘記保祿六世在「信德奧蹟」通諭中講及「私人」彌撒的意義，故此不該輕視。但無論如何，中世紀的一些作風是不能贊同的，譬如在比利士羅

(Breslau) 一地有兩座教堂，裏面就有二百六十三位「祭台司鐸」，即每天只做彌撒和唱經的司鐸。

五、喻意(Allegorical)式的解釋

這時期的最後一個特點是對感恩祭喻意式的詮解。譬如：神父在祭台右邊讀完書信後，到左邊讀福音，就被解作基督受審時，從一個衙門被解到第二個衙門；又供奉禮品後，神父洗手，就是比拉多洗手等。

其實中世紀並不是完全黑暗一片，反之可稱為虔誠的時代：信友勤讀聖經，對救主有無限的敬意；但因社會環境的不斷轉變，對禮儀自有不同的認識和實踐。敬禮的核心常在聖神的指引下脈脈相傳，但因時、地的不同而起變化，有的「精采絕倫」，但也有以上所引述的平庸和偏差。

流傳的過程可謂曲折坎坷。八世紀中葉羅馬的禮儀禱文本流入法蘭克——日耳曼帝國——由丕平及查理曼大帝要求教宗應用之際，摻入了不少當地的成份：求恩和亡者彌撒、祝福。更因亟欲抄襲羅馬的禮儀，因而需把「做法」記錄下，而在禱文本外，有所謂「羅馬禮規」的出現；當然一路不斷加入本地的安排和格調。進一步是禱文與禮儀的合併而產生了革命性的禮儀典籍：「羅馬、日耳曼主教禮典」。與羅馬禮典比較起來顯得較冗長、戲劇化和個人化、情感化（參閱上文）。

到了十世紀鄂圖大帝整頓帝國時，就把這混合的禮儀帶返羅馬。這是經由修院保存多時的禮儀（教廷和主教堂的禮儀衰落），較為簡潔，但傾向內心和溫情化，

相對上不注重理論的準確；同時提倡救主誕生、基督的人性、五傷、聖母的敬禮等。到十一世紀教宗親自改革和要保存「純粹的」羅馬禮儀，手上有的就是幾經曲折「改頭換面」返回本土的禮儀。改革的結果是制定了較簡潔的「羅馬禮規」。

十二世紀有「羅馬主教禮典」。當時已慣例性的把感恩祭的禱文、讀經和禮規合而為一，產生了「所謂彌撒全集」(Missal)，這習慣一直流傳到梵二——這項轉變都沒有官方——教宗或主教的正式文件和決定。日課經也把「修院版」和「教區版」合編為一，而流行開去。

傳播的工夫由當時傳教活躍的方濟各會士自然的擔任了，因為是種便利的經本，也把這禮儀變為最流行的禮儀；但其他團體、地方仍有不同的禮儀。

教會所產生的弊端，固然導致新教徒的反感，而教會方面，特利騰大公會議所推行的改革，雖然能把許多陋習和偏差掃除，並統一禮規經文，以防範將來故轍重蹈，但沒有深入把問題解決，故此一直拖延到二十世紀。

(註一) 中世紀：可由教宗額我略一世起算(即五九〇年，當時日耳曼民族的崛起，由四世紀末開始，在東歐、北歐進佔羅馬帝國)，而至成立強大的法蘭克人帝國。

整個時期的特點是從第四世紀羅馬帝國允准宗教自由起，入教的人數大增；新的語言形成，拉丁文在日常生活中被淘汰；禱文與禮儀開始規定；而新入教的民族於羅馬禮儀加上地方民族色彩——熱情、活潑與象徵及主觀成份。

第三章

特利騰大公會議（一五四五——一五六三年）

革新和統一

一、大會對禮儀神學的貢獻

特利騰是個推行革新的大公會議。當時主教和司鐸很多已不盡牧者的職責，亦沒有受到一定水準的訓練，教會生活低落和混亂，這一切都在禮儀上顯露出來；新教徒引起的爭辯也是大會要解決的問題，也爲了這個緣故，大會討論問題時，每帶辯論自衛的口吻，如：「並沒有神律規定信友與不行祭的神職人員領主時，應兼領體和血。」（第廿一節會議，第一章）。「未開明悟之小孩領主，爲得救並不需要」，不過也能給禮儀神學作多方面的澄清。

大會討論了：聖事、洗禮和堅振（第七節會議）；「聖體」：臨在，建立，變質，敬禮等（第十三節會議）；懺悔聖事和終傳聖事（第十四節會議）；領主體血和小孩領主（第廿一節會議）；神品聖事（第廿三節會議）；婚姻聖事（第廿四節會議）；敬禮聖人、聖髑、聖像（第廿五節會議）。

第二十二節議案（一五六二年九月十七日）列出大會對感恩祭的理論，有下列數點：

- (1) 彌撒是一個真的祭獻、紀念和不流血地重演基督的苦難。（第一章）
- (2) 大會推崇羅馬正典（即今日感恩經第一式）：「絕無錯誤，且能引獻祭者之明悟趨向天主，導人至聖潔之境界。」（第四章）
- (3) 認可教會沿用的感恩儀式。（第五章）
- (4) 大會囑咐：「教友不單心神參與彌撒，也於感恩筵席中領主……」（第六章）。這些話在當時實有特殊的意義，因為那時參禮者已很少領主了。
- (5) 雖則大會還以為不適宜於感恩祭中用地方言語，但却要司鐸或代表，藉講道解釋天主聖言或彌撒奧蹟：「致使基督的羊不會挨飢抵餓，又或當他們求麵包時，竟然找不到人給他們擘分。」（第八章）

二、大公會議與編訂禮儀經本

大會沒有直接出版書籍，但却於最後一節（即第二十五節）會議中（一五六三年十二月三至四日）委任教宗，並由有資格之教長協助籌備出版禁書目錄、要理、日課經和彌撒經。

於是在一五六八年出版了「羅馬日課經」。

而於一五七〇年出版「羅馬彌撒全集」。

大會出版禮儀書也先訂定了若干原則，重要的有以下四項：

甲、忠於傳統

要尋本追源。碧岳（庇護）五世指出曾搜集梵蒂岡圖書館所有版本，和參考初期有權威的作家，彌撒經本是依照古法和聖師修改的。修訂者的用意是恢復羅馬古禮。在修訂羅馬彌撒經本時，所用的藍本是「羅馬教廷習用彌撒經本」，禮規則以私人彌撒為標準。

乙、簡化

特別是把很多「敬禮彌撒」刪去，即個人為特別意向而獻的彌撒，其相對者為團體依年曆慶節而行的感恩祭。又把年曆簡化，因為當時太多聖人慶日；又刪去不少繼攄詠 (Sequence)，尤其在中古末期加入者。

丙、統一

教會的禮儀一直是多元化的，每一間教堂或教區都有自己的禮儀。但當時的情形頗為混亂，特利騰大公會議極力將之統一。為此，新日課經和彌撒經的序言都寫着：「日課總則」，「彌撒總則」；統一後便可以阻止再混亂。而印刷術對這種統一的工作極有幫助。

丁、約束性

是統一的自然要求。禮規若沒有約束性，就不會劃一化。

三、大公會議後的工作

因爲日課經和彌撒經出版後，反應良好，以後的教宗便陸續出版其他禮儀經本，計有：克來孟八世出版的羅馬主教經本（一五九五年），主教禮規（一六〇〇年）。這兩經本完全取代所有以往沿用的經本，大家要一律採用。

保祿五世出版了羅馬禮規（一六一四年），勉勵各地採用。

爲了執行大會的改革，教宗西斯督五世於一五八八年成立了教廷禮儀聖部，由樞機擔任，他們有絕對權力解釋禮儀，審核禮儀書等，這一決定對禮儀觀念和生活，影響非常大。整個羅馬公教的禮儀（有小部份例外）都來自羅馬教廷，地方教會遇有疑難或特殊需要或更改，都要向禮儀聖部請示；甚至極微細的事也不例外：譬如聖爵的設計，祭衣的款式等。

第四章

巴洛克的凱旋主義——禮儀之衰落

一、這時期的禮儀觀

特利騰大公會議並沒有面對信友瞭解、參與禮儀的問題，信友依然與禮儀脫節，在一般人的心目中，禮儀是純外表的儀式，與生活和內心的經驗無直接的關係，禮儀的定義是：「教會官式的外表敬禮」。

禮儀變成一連串敬禮的規矩和禱文。這時期是「禮規家時期」，只要儀式依次舉行，即按規舉行，雖然沒有內心的參與，也算達到了目的。禮儀的內涵——救贖的奧蹟，已模糊不清，取而代之是附會的解釋；但是既由教會最高層制定，且要求絕對的服從，自有其價值和神聖性。

二、巴洛克文化對禮儀的影響

凱旋主義

那是皇朝強盛的時代：有輝煌的宮殿，地理上的新發現又帶來大量的財富，宮廷的生活極度奢華。這些因素大大影響教會的禮儀，使禮儀亦變得很鋪張，就像宮廷禮儀一樣。神職人員穿着繡金的禮服在聖所中，穿來插去，點頭鞠躬；祭台上和四壁的雕刻、畫像、燈火，使人有目不暇給之感。

教會正積極清除禮儀中「俗氣」的音樂，而複音音樂應運被迎於禮儀中，連窮鄉僻壤的小堂，也要擁有一座管風琴，奏出喜慶、雄偉、凱旋的音樂，是教會戰勝異端的一種標記。古雅的額我略音樂已不受人歡迎。

新外教主義

這時期古代希臘、羅馬神話復興，教堂的點綴圖畫和聖像受到影響，神話幾乎取代了聖經。聖經是救恩史的記述，而禮儀是天主子民對這歷史的認同、慶祝、延續，聖經若被遺忘棄置，禮儀便變成空洞的道理，說教和規條了。

保守主義

這並不是指忠於教會傳統精神，而是一種組織上和禮儀生活的硬化：不准改革和更新——成爲禮儀至高原則。當時的禮儀就像神聖不可侵犯的神像、沉睡的軀體。這傾向與剛才講的禮儀觀念，緊緊相連。

學者申斥這現象爲禮儀的「一性主義」（借用基督學的一性主義）：即把所有禮節混爲一談，都以爲是基督親自訂立的，完全神聖不可侵犯，不可更改，完全否定了人的成份。（BOUYER, L., *Le Rite et l'homme*, Paris 1962, pp. 15-16）

當時的禮儀已變得很難瞭解，只見他們却把禮規經文一成不變地保留了下來。這就是日後興起的「禮儀運動」的歷史背景。

第五章

禮儀運動

一、禮儀運動之濫觴——祁朗緒 (D. Guéranger) 一八〇五——一八七五年

祁朗緒之貢獻

本篤會在法國復興，接着伸展到德國的波隆 (Beuron) 和比利時的瑪力蘇 (Marcdous) 和蒙凱撒 (Mont-César)。在這些修院中，禮儀是神修和修道生活的泉源和中心。當時一般的風氣，是以禮儀作爲一種規定的功課，而真正培養神修的是退省、朝拜聖體等，熱心神工是默想、看聖書、省察。

祁朗緒最重要的著作是十五冊的禮儀年 (L'année liturgique)，內容講述慶節和聖人紀念日的歷史與神修；另一本是禮儀制度 (Les institutions liturgique)，這些著作重開基督徒神修的泉源。

祁朗緒問本追源，他的思想和今日的頗爲吻合：研究禮儀之根源和教父的思想，使人能認識禮儀的真正精神。

祁朗緒之短處

今人對祁朗緒之毀譽參半。批評者指責他更新的觀點不大正確 (BOUYER, L., *La vie de la liturgie*, Paris 1956, Pp. 23-30)。主要的有下列數點……

甲、盲目的復古主義

他想恢復古時的禮儀衣飾、佈置、音樂、姿態、儀式等，其實已不適合當日的情况，而在他的革新工作中，摻雜了許多主觀，沒有歷史根據的成份。他創立了一個充滿「浪漫」成份和不自然的修道團體梭冷 (Solesmes)。在祁朗楮的運動中，缺乏牧民的意識，影響所及只是教會的特殊份子。

乙、極強調主真臨於彌撒中

對他來說，這臨在比祭獻更加重要（禮儀制度）。依他說：主臨在是為給人朝拜，故此在他早期的修院生活中，聖體降福比「聖餐」更重要。

丙、缺乏學術基礎和科學研究精神

祁朗楮缺乏歷史觀。他以羅馬禮為基督徒敬禮最佳和最高的表現，而極力排斥其他禮儀。

二、第二階段：牧民趨勢

甲、比利時

比利時禮儀運動的主腦是一位蒙·凱撒的本篤會士坡度恩 (L. Beauduin, Dom Lambert, 1873-1960)，禮儀運動由是踏上一條新的路綫，即以牧民為大前題的禮儀更新。一九〇九年九月於馬林 (Mairnes) 舉行的全國大會中，坡度恩說了一句頗具歷史性的話：「要把禮儀大眾化」 (Il faudrait démocratiser la liturgie)。原來他進入修院作會士之前，曾被教宗良十三世指派為「工人」指導司鐸。

波度恩着眼的不是恢復過去，而是建立今日的禮儀。他學識淵博，平易近人。他忠於教會的決策，而致力於使教民在教會當局許可的範圍內，瞭解禮儀，舉行禮儀，從而堅強教會的生活，這就是他最大的貢獻。「禮儀和堂區問題期刊」(Les questions liturgiques et parossiales) 是牧民工作的美果。

乙、德意志

德國禮儀更新着重於研究禮儀歷史和神學。幾個本篤會修院變成這革新的中心，最主要的是瑪利亞·拉克 (Maria-Laach)，中堅人物是希威勤 (I. Herwegen) 院長和賈西爾 (Odo Casel)。雖然以學術研究和神學為主，牧民意識並不缺乏。

若要對德國作個批評，可說也嫌犯了一「復古」的毛病。祁朗緒以中古時代的禮儀為禮儀的黃金時代，而瑪利亞·拉克則以教父時期為準則，作為當日禮儀仿效的對象，這觀念也可見於美術的革新中。

該修院出版的「禮儀學術錄」(Archiv für liturgiewissenschaft) 是一份值得推崇的期刊。

丙、奧地利

領導人物是奧思定會士柏殊 (P. Parsch, 1884-1954)。

這裏的禮儀革新亦以牧民為重點，柏殊有很多著作，最主要的是討論禮儀年的作品。

三、第三階段：「官方」的介入

甲、教宗碧岳（庇護）十世（一九〇三——一九一四）

碧岳（庇護）十世上任後，便正式發動禮儀革新。在他任期內革新的工作已找到了清楚的路向，真正的禮儀運動由此開始，一直演變到梵蒂岡第二屆大公會議的禮儀改革。教宗所訂定和完成的工作如下：

(1) 一九〇三年十一月二十日「關注的事件中」(Tral sollicitudini) 論音樂手諭：

這文件指出禮儀音樂革新的準則，其中有很著名的一段話，為日後梵二禮儀憲章所引用：「我們渴望基督的眞精神在每位信友心中燃起。故此第一件事，就是注意聖殿的莊重和神聖，因為信友們在聖殿裏，接觸到這精神的最主要和不可缺的泉源：即是在教會內作公開和隆重的祈禱，參與神聖的奧蹟。」（9，13，42，46號）

不過教宗仍未准許用地方語言來詠唱禮儀歌曲：「禁止在禮儀中，用地方語言來唱歌；尤其不可唱彌撒和日課經通用和變換部份。」

(2) 一九〇五年十二月二十二日「特利騰大公會議」(Sacra Tridentina Synodus) 勤領聖體法令：

大公會議勸勉教友在彌撒中領主，教宗引大會的話來支持自己的決定；教宗更引用了主的話：「誰吃這食糧，必要生活到永遠。」（若六：59）

(3) 一九一〇年八月八日「何其獨特」(Quam Singulari) 聖事及初領聖體法令：

教宗引述初期教會的習慣，准許小孩子只要到了運用理智年齡，及曉得教會初步道理，已可以領聖體。

(4) 一九一一年十一月一日「聖神默啟」(Divino Afflatu) 新聖詠及日課宗座諭令：

聖碧岳(庇護)十世首先指出聖詠的崇高，接着訂立了日課經誦唸聖詠的新規則：主日及平日的晨禱聖詠由十八、十二篇減至九篇。教會牧者生活與修會會士不同，當前牧者數目減少，工作負擔相對加重促使教會作這些明智的決策。普通聖人慶節唸平日的聖詠。一百五十首聖詠依次在一週內唸完。

(5) 一九一三年十月二十三日「兩年前」(Abhinc duos annos) 改革日課手諭：

在這文件中，碧岳(庇護)十世全面改革日課經，需時甚久，一時不能完成，因為包括以下幾項工作：

- ① 重新訂定一年的瞻禮。
- ② 經過考證後，揀選聖經、教父和聖師的誦讀。
- ③ 依據歷史學術的考證，重訂聖人傳記讀本。
- ④ 重訂新禮典，把多餘的成份除去。

乙、教宗碧岳(庇護)十二世(一九三九——一九五八)

碧岳(庇護)十二世在位時，禮儀運動受到大力的支持。可以說這時期給日後梵二的改革作好了準備。以下是整個過程中，較為重要的幾點：

(1) 一九四三年六月二十九日「奧體」(Mystici Corporis) 通諭，講教會為基督的奧體；也討論了不少禮儀的問題。

(2) 一九四三年九月三十日「聖神默感」(Divino Afflante Spiritu) 有關聖經的通諭中，也提到禮儀，因為禮儀顯出聖經之精神。

(3) 一九四五年三月二十五日「每天的禱告」(In cotidianis precibus) 手諭：

日課經聖詠的拉丁新譯。一九四六年七月二十七日成立「禮儀改革小組」負責修改禮儀曆和日課禮儀，但旋即發覺牽一髮而動全身的形勢，全面性的禮儀重整已是必然的事。

(4) 一九四七年十一月二十日「天人中保」(Mediator Dei) 通諭：

是大公會議前最重要，也是宗座第一次直接全面討論禮儀的文件。從字裏行間可覺察到世界各地，尤其在德、法兩國醞釀着的禮儀運動。教宗指出和糾正不少的錯誤，替以後的工作打好了神學基礎，使禮儀運動能有今日的成果。

通諭有一序言：指出西方醞釀着的禮儀運動，而加入讚揚與支持，同時指出改革的太過與不及，故願給以明確之指示：

第一部分是禮儀的性質、泉源與演變：禮儀是團體的敬禮，由內心與外表兩部份組成。另一方面，教會既由聖職人員領導，禮儀亦應表達這種關係。禮儀有不斷的變化和適應，但不應由個別成員，而是教會訓導方面，在聖神的引導下推動執行。

第二部講「聖體」敬禮：「聖體」之重心是感恩祭獻，信友應學習積極參與：偕同司鐸奉獻聖祭，同時也奉獻自己。接着通諭推薦一些積極參禮的方法，又鼓勵信友於彌撒中領主，以能圓滿地與祭獻的基督結合；同時，也勸勉信友繼續在彌撒外敬禮麵形下的基督。

第三部份講「日課」和禮儀年：是聖子來到世上領導世人，與他一起讚頌聖父；不斷祈禱是教會之責。通諭勸勉信友藉着日課經——聖詠，善盡這職責。禮儀年是一年中藉紀念基督的事蹟，在信友的生活中，慶祝基督的奧蹟。禮儀年中的聖人是信友聖德的表樣，效法基督的途徑。

第四部份是牧民指示：提倡其他「非禮儀」的熱心神工。推廣禮儀時，應具備的條件為：聖德、美感及大公性。禮儀的「形式」包括：地方、衣服、用具、儀式、音樂、雕繪，而這一切由一種內心的真誠而得到生命。修生的培育亦為重要，尤其是青年信友，當然也不能疏忽。

(5) 一九四七年十一月二十八日：法國啟用地方語言的「聖教禮規」(Rituale)。

(6) 一九五〇年三月二十一日：德國啟用地方語言的聖教禮規。

(7) 一九五一年二月九日：試用復活守夜新禮。

(8) 一九五三年一月六日「基督」(Christus Dominus) 宗座憲令及教廷裁判所(Sanctum Officium) (一九六六年改稱「教義部」)之訓令：放寬守聖體齋規限，又准許於下午舉行彌撒。

(9) 一九五五年十一月十六日「偉大的救贖奧蹟」(Maxima Redemptionis) 禮儀聖部法令：使用聖週的新禮規。

(10) 一九五五年十二月二十五日「聖樂」(Musicae Sacrae Disciplina) 通諭：從歷史、神學及實踐方面討論聖樂問題。

(11) 一九五七年三月十九日「領主」(Sacram Communion) 手諭：擴大五三年「主基督」宗座憲令聖體齋及下午彌撒之准許。

丙、若望二十三世（一九五八——一九六三）

一九六〇年七月二十六日「新禮典」(Novum Codex Rubricarum) 手諭：把重要的問題交給大公會議討論，由此大公會議有機會作出有決定性之介入。

丁、這階段之回顧

在各教宗的決策中，可見以下之要點：

(1) 積極參與

由碧岳（庇護）十世開始，便不斷強調信友積極參與彌撒是獲得禮儀效果不可少的條件。文件有碧岳（庇護）十世的「關注的事件中」及碧岳（庇護）十二世的「奧體」和「天人中保」。

(2) 領主

這點可於以下文件中見到：碧岳（庇護）十世的「特利騰大公會議」和「何其獨特」，又碧岳（庇護）十二世的「主基督」和「領主」。

(3) 參加聖言之宴

許多文件都提這點，尤其那些准許用地方語言的。

(4) 分輕重

如聖週新禮典、復活守夜新禮典是全部禮儀和整個禮儀年慶祝的中心，是由於那神聖之夜的逾越奧蹟是整個基督徒生活的中心，而整個禮儀，無論聖事、聖教年、日課經等，都是基督救贖奧蹟的重新臨現和慶祝。

第六章

梵蒂岡第二屆大公會議與禮儀

一、禮儀與大公會議

大公會議開始時，議程是這樣的：

1. 啓示的泉源
2. 維護正統的信仰
3. 基督徒倫理
4. 潔德、婚姻、家庭、貞潔
5. 禮儀

前四項由神學組起草，後者則由禮儀組起草。

到了大會第二節（一九六二年十月十六日），與會者得到通知，首先討論之題目爲禮儀。這改變必有其理由。禮儀變成大會「優先」討論，我們正想研究一下其意義。

二、優先討論禮儀的原因

事件分析

若分析一下事件，可以見到一個很實際的理由，可以說沒有什麼特別意義。因為前四個草案不能依時起好，有不少很棘手問題，直接由大會討論可能永無了期。

其實禮儀運動到了五〇年代已到了如火如荼的階段：從一九五〇年起差不多每年都有國際性的禮儀大會，學者與牧者能交換學術和牧民心得，革新的工作已露端倪。五二年以後更與宗座禮儀改革小組取得聯絡，翌年並邀得組員參加每年的大會，更替大公會議的工作。

不過若看得比較深入些，就可以發覺到真正和有決定性的理由：大公會議一開始就指出要走**牧民**的路向。

若望二十三世在開幕時所說的話有着深長的意思：「大會主要的目的，並非討論道理上的問題……反之大會想依照目前的環境，來研討和解釋這些真實且不變的道理。」

教宗的話顯然想摒除所謂「道理主義」。有些大公會議只是訂定了不少的信條和斥責了不少的異端，這並不是梵二的目標，反之梵二想解決的是實際牧民問題，以加強教會生活，當然也先要有一定的神學基礎。另一方面，與會的主教大部份是牧者，在牧民與神學問題之間，較為喜歡前類。「普世宗教協進會」對梵二有同樣的期望。

這就是大公會議，即教宗與各主教樂意優先討論禮儀的理由。這是禮儀憲章於第一、二節清楚指出的。

大公會議的文件

大公會議定出以下四項目標：

- 甲、加強信友的基督化生活。
 - 乙、使可以改變的制度更適應現代的需要。
 - 丙、促進一切有利於信仰基督人士的合一。
 - 丁、鞏固一切召叫衆人加入教會的途徑。
- 爲達到這些目標，禮儀革新是極有幫助的。禮儀憲章第二節就予以指出。

甲、加強信友的基督化生活

信友透過禮儀能投入基督與教會奧蹟，也能把這奧蹟生活顯示出來。因爲禮儀，尤其感恩禮是「履行我們得救的工程」，每次舉行感恩禮，就是舉行和重新我們得救的工程，所有的行禮者，投入基督的奧蹟，又與他一起經過死亡和犧牲，達到復活。故此大會有理由稱禮儀爲教友生活的泉源，因爲藉着禮儀，我們與基督結合。

生活基督的奧蹟，也等於生活教會的奧蹟，因爲教會是基督奧蹟的延續，在世界和歷史上的延續，參與禮儀越深入，教友生活也越真誠。

乙、適應現代的需要

教會有所屬靈和不可見的成份，但也有其屬物和有形的成份，故此必需適應環境和時代的變遷；教會不應與人類的演進脫節。禮儀革新促使教會就合今日人的實際環境和不同的文化，而敬禮天主，成聖自己——這是教會核心的工作。

禮儀革新一方面不能忘記過去，要忠於傳統；一方面要注意今日的情況，以求適應。

丙、推行合一

禮儀革新要求人尊重基督教會內之基本價值，不應因門戶之見而予以忽略。

爲此大會勅令改革感恩禮：加強聚餐的意義（領聖體聖血）；祭獻和司祭職的唯一性該於共祭中顯出。

這對於與東方教會弟兄共融是一種幫助。

宣讀天主聖言比從前更受重視。這樣天主教與基督教建立了一重要的共同點和一項新的關係，因爲基督教一向極注重宣讀天主聖言，至少在實行上如是。

此外大會強調信友的司祭職責和意義。參與基督的司祭職是每一位信徒的名份和職責。

丁、傳教精神

傳教工作和禮儀的關係並不那麼直接。首先該有人宣道，引人皈主入教，才有

禮儀的舉行。故此，宣道的工作是為帶入禮儀的慶祝。就如禮儀憲章第九、十號說的一樣。不過文件的緒言寫道，因為教會在禮儀中活現，故此「禮儀能把教會顯示給教外的人，好像豎立於各國之間的旌旗，將散居的天主兒女，齊集麾下，直到同屬一棧一牧」。另一方面，禮儀革新的動向是設法適應各民族的不同文化和處境，故應有助傳教工作的進行。

禮儀憲章

禮儀憲章的完成，乃由一九五九年的會前諮詢起草，至一九六二年底由大公會議教長討論與修訂，至一九六三年十二月四日才正式批准。最後之總投票（即第一百卅二次）於二千一百五十一票中，有二千一百四十七票贊成。教宗保祿六世即以其宗座權威，並聯同大會教長批准禮儀憲章，並勒令公諸於世。

禮儀憲章被當代禮儀歷史泰斗格曼 (A.J. JUNGMAN) 稱為：「大會的傑作、教會的新春、天主給教會的大恩！」憲章並沒有定出繁瑣的禮規，只以教會最高的權威，指出基本的理論和原則，給教會今日和未來的敬禮，劃出一個輪廓，給革新的工作指示了路向。主要的思想有以下幾點：

壹、禮儀並非恆久不變的

當憲章再三提到「重整」禮儀時 (INSTAURARE — REFORM)，不少人為之大吃一驚。理由是四百年來，羅馬禮儀一直沒有改變過，至少沒有正式的整頓過。特

利騰大會議對禮儀有很合時宜的決議，因為當時禮儀一片混亂，而新教人士更連同改革教會，一起否認不少重要的信道，如：「特殊司祭職」（神職）、彌撒的祭獻性，又把祭台與信友的距離除去。故大會得把規矩劃一，把神職人員與信友之範圍清楚劃分，堅持禮儀中用拉丁文等，並勅令不准改變。但時過境遷，梵二決心打破這四百年的僵局：使天主子民能從禮儀的活泉裡汲取神恩——依教會的傳統（不只四百年！）和時代的需要「重整」禮儀。

貳、分權、多元化

大家都知道教會內，譬如天主教內的東方禮儀式：彌撒、日課等，和我們平常所行的不同。對這現象心裡總是覺得怪異，並以為是一種「特殊」、「不正常」的現象，因為意識中禮儀該是劃一不變的。其實嚴格講起來，教會從未有劃一的禮儀。另一方面按聖教法典（一九一七年）一二五七條，聖座是唯一治理禮儀的權威。這種「中央集權」和「絕對劃一」的禮儀，是特利騰以來漸漸形成的思想和規例。梵二把這治理禮儀的部份權力交還地方教會的首長——主教和主教團（禮儀憲章，32、36、40）因為地方教會：教區和以下較小的團體是每位信友具體表達生活信仰的地方。這「地方教會」今日重新受到重視。而禮儀首先不是普世教會，而是每個地方的天主子民聚集一起，各依其民族和地方的特性，在神職人員領導下，表達其公教的信仰（禮儀憲章，26）。大會展望着多姿多采和活潑的地方禮儀。

叁、積極參與

禮儀既是天主子民對天父的敬禮，故他們不可以只是「熱心」地「望」或「聽」彌撒，而當禮儀是神職人員的事。其實每項禮儀都有多種職務或「工作」，天主的子民——包括主教、司鐸、執事、輔禮、讀經、唱經等，每人按不同的身份，負責不同的部份和職務，在禮儀中表現出教會——基督奧體對天父的敬禮（禮儀憲章，26、28、29）：天主子民是身體，服務者是頭——那為世人服務、捨命的基督的標記。故信友不應抱着只來「觀」禮的態度，而應該如憲章第十四及四十八號所說的：都在「圓滿地、主動地參與禮儀」，「有意識地、虔誠地、主動地參與」。

信友多方面的培育固然重要，禮節方面，憲章也作了「驚人」的決定：放棄那西方教會沿用了一千五百多年的拉丁文，改用地方語言（禮儀憲章，36、54、63、101）；同時指出要重訂每一項禮規（禮儀憲章，21、25、50、62及其他），使人更易明瞭。大會又敦促各地方教會「發展培養民族的精神與天賦」，能「留下合法的差異與適應的餘地」，並編訂地方性的禮規（禮儀憲章，38、63、65、77、79、81、107、119、123）。肆、牧民為大前題的禮儀改革

四百年前特利騰的禮儀改革是護教性、歷史性和紀律性的：並沒有深切意識到天主子民的需要，只是排除謬誤，以免教會受害。

梵二禮儀憲章一方面忠於傳統（第50號），另一方面，着實以信友的利益為前題，以穩固的理論作基礎，同時推出一連串的改革，以達到教會祈禱生活的更新。

大公會議結束後的最初幾年間的改革，主要是集中於禮規局部的修訂，闡釋道理，推行禮儀培育，建立中央和地方性的組織，以推行禮儀改革和更新。主要的改革文件有：

甲、一九六四年一月廿五日——「神聖」禮儀 (Sacram Liturgiam) 手諭。開始推行禮儀憲章所指定的禮儀改革、修院禮儀培育、教區性禮儀委員會等，同時成立「禮儀憲章執行委員會」。

乙、一九六四年九月廿六日——「大會初果」(Inter Oecumenici) 訓令。執行禮儀憲章：在編訂標準版前，作彌撒、其他聖事、聖儀、日課經的初步改革、禮儀教育、禮儀職權和擴大採用地方語言。

丙、一九六五年九月三日——「信德奧蹟」(Mysterium Fidei) 通諭。糾正一些不大正確的學說，並重申教會的立場及對聖體的敬禮。

丁、一九六五年十一月廿三日——「制訂準則」(In Edicendis Normis) 訓令。修院公誦日課及修院彌撒開始用地方語言。

戊、一九六七年三月五日——「聖禮部「聖樂」(Musicam Sacram) 訓令。指出音樂應與禮儀成一整體，主日及慶日最理想是有歌唱彌撒，音樂是各種禮儀不可少的成份。

己、一九六七年五月四日——「聖禮部「三年前」(Tres Abhinc Annos) 訓令。進一步執行禮儀憲章：主要針對彌撒、日課經。彌撒主禮可選擇經文，減去不少重複

和意義不明的十字聖號、下跪等。最主要的是經過差不多十個世紀，主禮可再
次（用本地語言）朗誦或唱感恩經。

庚、一九六七年五月廿五日——聖禮部「感恩奧蹟」(Eucharistic Mysterium)訓
令。講「聖體」神學和敬禮，是改革過程的反省和理論部份。

辛、一九六九年五月八日——「禮儀聖部」(Sacra Rituum Congregatio)宗座令。「
禮儀聖部」分成「敬禮聖部」及「聖人列品聖部」。使每部門能較獨立和更明
確的執行任務。

至於全面修訂聖事經本、每日禮讚（日課經）及聖教年曆，以及出版「標準本
」，則由六八年中開始，至七三年底可稱全部完成。計有：

（一）洗禮

1、「嬰孩聖洗禮典」於一九六九年五月十五日耶穌升天節頒佈。典禮着重父母培
育子女信仰的職責。又依禮儀的基本要求：聖道之宣讀顯出一切敬禮——包括
洗禮是對主的回應，團體的慶祝，經文和禮節可作適度的選擇和適應。

2、「成人入教禮典」於一九七二年一月六日主顯節頒佈。是個皈主入教的「過程」
——恢復了全面性的入教準備——慕道期：道理、團體生活、祈禱禮儀、愛德
與作證成爲不可少的成份。入教者透過洗禮、堅振、感恩聖事加入教會，成爲
教會之一員，在團體中因聖神之指引，過基督徒之生活。禮節和經文之選擇和
適應，亦爲新禮典特色之一。

(二) 堅振

禮典於一九七一年八月廿二日頒佈。是為在孩提時領洗或因故未能舉行全部入門聖事的人用的。典禮強調入門聖事之一致：重發聖洗誓辭，以及盡量與感恩祭銜接，使成爲一整體之入門。傅油經文「請藉此印記，領受天恩聖神」有更完整的神學思想。

(三) 感恩祭

經過多次局部的修改後，彌撒禮典終於一九六九年四月三日，由保祿六世頒佈；四月六日出標準版的法令；七〇年三月廿六日出包括禮規、禱文的標準版「彌撒禮典」。新禮重新側重其團體性：有教友團體「在場」的彌撒爲標準。故教友的參與是理所當然的：歌唱、祈禱、領主、服務（讀經、輔禮、送聖體等）是其表現。指出基督的各種臨在，尤其在聖言與聖祭中，故有聖道禮儀與聖祭禮儀兩大部份。彌撒是主的晚筵，是主的子民團聚，紀念基督的救恩而讚頌天父；也是在主內的共融，期待救恩的完成。

至於經文方面「彌撒聖經宣讀本」於一九六九年頒佈，七〇年九月卅日出版。主日讀經三年一週期，使信友對聖經有更全面的接觸（平日的讀經則爲兩年一週期）。古經選讀比過往多，且與福音「協調」，使人體察到救贖的一貫性，新約滿全舊約的預許。讀經可作合適的增減或調動，常以信友的需要爲前題。

「彌撒歌曲集」於一九七二年出版。是標準額我略歌曲。又指出依新禮規彌撒每首歌曲的唱法。

一九六五年的法令正式批准和推行共祭：爲祭獻、司祭職、教會團體統一的最高表現，成爲彌撒經本正式的一部份。信友能漸漸多機會領主體血，亦是改革的一大特色，更完美的顯示參與基督以血訂立的新盟約。

「兒童彌撒指南」於一九七三年面世。是改革牧民性的強烈表現。一九六九年已有對「特殊團體」舉行禮儀的指示。

（四）懺悔聖事

禮規於一九七三年十二月二日出版。名稱指出聖事的重點已不是一向的「告」與「解」罪，而是內心的「懺悔」。文件中常用的字眼是「修和」：個人與主及教會的修和。禮規最大的特式爲除了個人的告解外，還有兩式團體的修和禮，更清楚表示出所有禮儀的團體性。聖言佔有主要的地位，個人告解時亦不例外，顯出聖事是「接受」主的救恩，是救恩的臨現。禮規附錄部份是非聖事性的「團體懺悔禮儀」，是天主子民，聆聽聖言，懺悔和皈依天主的一種表示方式。最後的一個特點是整個禮規的每一部份，除了解罪的經文外，都可按實際的需要而選用合適的經文。是以前出的禮規所比不上的。赦罪經亦重新編寫：講出聖父派遣聖子拯救世界，聖神赦免罪過，透過教會使人與主修和。

（五）病人傅油聖事

就是從前的終傅聖事。於一九七二年十二月七日出生。新禮典的全名為「病人傅油及照顧病人禮典」。是病人在生病過程中，得到信友團體的照顧和祈禱。禮典包括慰問病人及送聖體、傅油儀式（可舉行彌撒）、臨終聖體、堅振、扶助臨終者禱文。

故從整個禮典及名稱可見這聖事已恢復本來面目，不再只是臨終者的聖事。無論病人情況如何，這聖事的作用是給予慰藉和力量，使病人得以痊癒或善終。

除了聖經誦讀和可以團體舉行外，新禮亦簡化了傅油部份：可以只在頭和手部；覆手禮亦再被重視，這是基督施恩治病的慣用手勢。

（六）神品聖事

是大會後最早全面改革的聖事。禮典於一九六八年八月十五日，聖母升天節出版。訂定了「執事、司鐸、主教聖秩授予儀式」。

領品前的工作身份稱為「職務」，計有「讀經」及「輔禮」兩種。可由教友擔任。這措施肯定了信友在禮儀和其他方面服務的意義和價值，如唱經、傳道、行政等。取代了已不合時的一至五品（一九七二年）：看門品、驅魔品等。十二月三日出版之禮規，除授予讀經及輔禮職務儀式外，包括「執事及司鐸候選人收錄禮，和獨身誓願禮」，意義與從一品前之剪髮禮有相似之處，是領受聖秩聖事的初階。

聖秩聖事恢復了傳統沿自宗徒的三「品位」，藉覆手禮授予，目的是為天主的

子民服務。其他如擦油、加禮服、授祭器、授經書等，都清楚與覆手禮分開，歸屬「釋義、輔助禮」的部份。

（七）婚姻聖事

禮典於一九六九年三月十九日聖母淨配聖若瑟節日批准和出版。新禮比舊禮更隆重和多元化；可配合感恩祭或獨立舉行，也有為教友與教外人的禮典。聖言宣讀有多項選擇；其他禱文及婚姻祝福也不例外。過程中新人對答許諾、交換戒指時亦表達心願、呈奉禮品、領主體血等，更顯出他們男女兩人才是婚禮的中心人物，而可鐸只是代表整個基督徒團體的見證人。新禮儀也更清楚超越了婚姻的倫理性，聖事不只是教人做好的方法，是天主愛人、基督愛教會的標記。

（八）每日禮讚（日課經）

一九七〇年十一月一日由聖座頒佈，一九七一年四月十一日出版標準拉丁本。

因生活節奏的不配合和語言的隔閡，一般信友已和日課經絕緣，日課經漸漸變成了修院團體、主教座堂和個別神職人員的祈禱。現在重新成為天主子民偕同基督向天父的頌讚（文件總論中，有一整章講公唸時應遵守的禮節：包括各種職務如主禮、執事、讀經員等，以及禮節和歌唱），且該在一天內，按一定的時辰舉行，以能「不斷祈禱」。每天以早、晚二時辰為主，日中有三個次要時辰，另有一無時間性的「讀經日課」（包括聖經和教父選讀），最後是一天結束的「夜禱」。禮讚以誦聖詠為主，聖詠是四星期一週期，且補以「舊約和新約聖歌」，與唸的時辰和日

子（如星期五苦難、星期日復活）配合。爲與聖詠讚頌相呼應，每天早晚加上祈求「禱詞」（也是四星期一週期），因爲祈求與讚頌是基督徒祈禱的兩個主要成份。改革當然不會少了經文的選擇和對調，以及語言：從一向的拉丁改爲可以用地方語言詠唱或唸了。

（九）聖教曆

一九六九年三月廿一日禮儀聖部依教宗批准的原則，編訂了新的羅馬曆。指出是基督奧蹟在時間上之臨現，而以復活爲高峯，以誕生爲起點。這兩核心各有準備期（四旬期和將臨期），和慶祝期；其他聖人等的慶祝亦因其能表達救贖的光輝，成爲救恩的標記，而與基督的奧蹟在年中融成一體。

主日是每週的復活——得救與教會生活的中心，故亦恢復其重要地位：不應輕易爲其他瞻禮取代，因爲主日是「主」的日子，列爲首要的瞻禮。

禮典都修訂過後，或許有人會說，禮儀改革的工夫該算功德圓滿了吧！另一些人會說：希望從今以後，不需再改什麼了！

第七章

禮儀問題新觀

但是，大公會議並不是禮儀改革的終點，而是一個里程碑，一個新的起點。會議結束後，大會的改革禮儀文件陸續推出，一連串的問題便出現了，改革和更新的工作並非預期那麼「簡單」，不少問題是從前所意料不到的。

一直以來，學者差不多只把禮儀當作一件客觀、獨立的事來處理，而沒有深入處理舉行禮儀的主角之一——人。他們花了不少心血去研究和書寫禮儀的歷史、結構等，却未曾作過多大的努力去研究人方面的問題：如心理、社會背景等。而今日的禮儀學者面對着各方面的挑戰：神學、比較宗教學、人類學、心理學和社會學等 (GISTELINCK, F., 'Approche actuelle de la liturgie', QLP 50 (1969) Pp. 187-206)。

。禮儀學已進入了新的境界。

甲、新神學的要求

今日神學的傾向是「現世化」，且極強調人的成份，抗拒形上學和遁世的神修和宗教生活，着重存在感受，於是對禮儀的徹底質疑是：對一個俗化的世界禮儀還有作用和意義嗎？神學提倡沒有宗教（包括制度，規條和敬禮等）和俗化的基督主

義，因而發出這類問題。參閱 AUBRY, A., Le temps de la liturgie est-il passé? —

L'Eglise aux cent visages, VOL. 30, Paris 1968; SCHILLEBECKX, E., "Culto Profano e celebrazione liturgica," Rivista di pastorale liturgica 34 (1969).

另一方面，宗教現象學，近代哲學和心理學，却肯定了現代人生活不能沒有敬禮或宗教。儀式是必須的，但這儀式該是怎樣的？禮儀並非純人性的事，只慶祝人生，增加生命上的情趣。基督徒的禮儀一定不止於此，它還有超然的一面。基本上，禮儀是承認生命是主的一項恩賜。而天主的介入人間，於禮儀中實現。在天主的救恩前，人應該採取開放和接納的態度。

當然不該偏重一面，兩者該融和於敬禮中，使之成爲天主介入人間和人生本身的記號，兩者不該有所抵觸。今日人所需的，不是以人生代替禮儀，而是使人生變成禮儀。

無論如何，最重要的是不能忘記禮儀是基督逾越奧跡的客觀「紀念」。

來自新神學的另一要求，是對權威的一種新的看法，從「金字塔」的看法，變爲較「平面性」的看法。教會之重心是天主子民，神職人員由天主子民中選出來，爲弟兄服務。「地方教會」的觀念，亦重新得到估計，禮儀的舉行繫於天主子民，而其基本單位是地方教會。地方教會在主教的領導下（當然通常該有聖座的認可），負起組織舉行推動禮儀的責任。

最後要一提的，敬禮的「生活化」也越來越受到注意。禮儀該和生活打成一片，不能再把禮儀當作「升天堂的入場券」。每天的信仰生活是禮儀的內涵，而禮儀是這信仰和救恩生活的具體標記和表達。

乙、宗教現象學

今日越來越覺得要把基督徒的敬禮與其他宗教比較，對他們絕不可漠視，甚至視爲洪水猛獸。理由有以下幾點：

- (1) 今日世界的人際關係，世界性的接觸和傳達增加，當然要人把各種宗教作一比較。
- (2) 教會對其他宗教的意識漸漸加強，尤其於大公會議之後。
- (3) 天主教神學已逐漸注意到基督徒敬禮，有其人類學的基礎，是與其他宗教相同的。
- (4) 傳教上的經驗，使人體會到該使基督主義滲入其他文化之中。

這使人把視綫放長，徹底研究一些基本的價值和觀念如「神聖」、「禮節」、「敬禮」「語言」和「象徵」。要比較深入認識其他宗教中的「超然性」，何謂「世外」？如何與另一個「境界」接觸？人如何回應「絕對者」的要求等。而在救世計劃中，這些宗教擔任甚麼角色？他們是否亦受到若干啟示？如何向他們傳福音？他們如何回應福音——「地方」禮儀如何形成？這一連串的問題，要宗教現象學作深入的探討研究。

丙、人類學的价值

假如禮儀是人與天主的交往，那麼研究禮儀總不能疏忽人的問題。

(1) 儀式：天主救人的途徑並非只經內心的啟示和感召，而是透過人性，肉軀——聖子降生成人，繼而創立教會。今日，透過儀式，人與天主交往，也表達彼此的共融。儀式由說話、動作等構成：是「爲人」的，也是「人爲」的。是人做成的「空間」讓天主的救恩介入。人於舉行儀式時，向天主開放，當然這並不表示人能夠藉着儀式，控制天主，強他施恩。

(2) 標記：儀式是標記的一種，好比送給朋友的鮮花或禮物，並非一種指示不在的事體，而是「包含」着主體的記號。如當日透過人——耶穌基督，如今透過象徵天主臨於人間，救恩能綿延下去，爲此象徵是「神現」，而不是一些「隨便」選擇給人誦唸或做的說話和儀式。

另一方面，敬禮標記主要不是用來舒發情感。標記是「他人」即天主的臨在和顯現。順帶一提的，在人與天主的交往中，天主常是主動者。

(3) 語言：是一種神聖的語言，因爲是一位超越我們者的語言，是他介入歷史，介入每個人的生命：召叫、光照、強固、安慰……。不是一種講解的語言，而是充滿動力和有效的語言。語言和標記，一樣有一種顯示神聖的力量。這語言總不會全合適於人，因爲是萬古常新的。

敬禮基本上是基督自己每次透過禮儀，而臨現人間，帶來救恩；而基督的臨在，

就在敬禮標記中具體化，爲此可以說敬禮是一項神聖的活動，當然也是信友團體的活動。

丁、心理學和社會學的新要求

(1) 心理學家對禮儀也有特殊的貢獻。人生活於各式各樣的儀式和象徵中，人與人之間的關係就在這層面上建成；故此必須瞭解心理上的原則和規律，使儀式和敬禮上的標記，能發揮其功效。參閱 VERGOTE, A., "Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique," *La Maison - Dieu*, 91 (1967) Pp. 129-151.

(2) 社會學使我們發現到：都市生活對現代人的宗教影響至巨。

無疑人與人之間接觸的方式，和以前的有很大的差別；因而產生了一種新的團體觀，比以前的較多伸縮性。在公教農村制度中，鄉里就是本堂團體，是個實在的團體，因人數不多，彼此能建立若干關係，和彼此認識。在都市裏，却不是這樣。都市人口繁多，關係複雜，人們彼此間關係易流於膚淺，不常是真正的團體。不能否認今日社會的傾向是組織較小的團體，以能建立較深入的人際關係。這傾向顯然是想逃避今日一種大型、科技化和超級組織化的社會。

因爲團體單位——堂區已變得太大，堂區的禮儀也很難「製造」團體感，在這環境中，教會內也醞釀着建立小團體的趨勢，和在一種家庭式的禮儀中，表現信德和透過團體與天主接觸。爲了這個緣故，禮儀有助於溝通和建立共融的關係，並在

建設今日的社會中，擔當着非常重要的任務。(REMY, J., "Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voie d'urbanisation", La Maison - Dieu 91 (1967) PP. 76-104; HOUTART, F., "Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans la vie ecclésiale: Communication, socialisation, appartenance." La Maison - Dieu 91 (1967) PP. 105-128)

以上是公教國家在都市化和世俗化沖擊下所引起的問題。在傳教區裏，基督徒在社會中佔極小數，建立信仰團體更是一個重要的課題，因為禮儀是「教會祈禱」，沒有教會團體，也不能有真正的禮儀。

結語

假如梵蒂岡第二屆大公會議花了兩年多時間，動員二千以上的主教和顧問開會，接着廿年裏動員二百多各國的專家討論編纂，只為訂定新的經文和禮規，給信友誦唸和遵守，那麼真可說小題大做。不過大會之結晶品——禮儀憲章推出的，不只是儀式和經文的改革；而是禮儀生活的重整和革新。它向每個地方教會和每一位信友發起一項挑戰：基督徒生活的更新和強化。這項工作誰都不可袖手旁觀。

「中央」的專家們，已把新的禮典一一編好，由教會當局批准和頒佈，但並沒有替每個地方教會把禮儀改革的工夫作完，反而着着要求地方教會領導人作適應的工夫、編纂地方性的禮規（註）。因為假如沒有一種沿自地方生活的「翻譯」（不只是目前的直譯經文），足以反映出團體的價值體系生活模式，充份利用生活上的辭

句，比方，寫照、儀式、用品、佈置、裝飾等，禮儀始終停留在用外國「語言」舉行的地步。雖然信友聽的是本地的「說話」和「文字」，可是却無法領略這外地的「語言」，參與程度便大大的打了折扣。故此透過組織、研究和嘗試去建立一個地方禮儀，是每個地方教會急不容緩的工作。

禮儀憲章和新的禮規也沒有代替信友做革新的工作：完整地、有意識地和主動地參與禮儀。今後對禮儀的態度不該只是：「該作甚麼？唸甚麼經文？」而是要更深一層問：「爲甚麼作這個？唸這經文？該怎樣把它做好？和我的信仰有甚麼關係？」有編好的禮規和經文固然重要，但更重要的是有真正的團體，好好的祈禱——生活於祈禱中。

構成整個聖教會禮儀的，並非禮規和經文，而是每一時代，每一地方的祈禱生活，成天人交往璀璨的史冊。天主聖神藉着大公會議給教會指示了路向，要達到一個的目標就是：「達成以吾主爲基礎的聖殿，成爲在聖神內的天主的住所，而達到圓滿年齡的程度」（禮儀憲章，2）。二十世紀的教會該替這歷史寫下光輝的一頁。

註：成人入教禮典：前言，4；

嬰孩聖洗禮儀：序，5；

堅振禮典：序，4；

彌撒總論：6；

告解禮典：前言，4；

病人傅油禮典：導言，4；

婚姻禮典：前言，12 17。

編譯：吳新豪神父

出版：香港教區禮儀委員會
香港公教真理學會

發行：公教進行社
香港中環干諾道中15-18號大昌大廈17樓
電話：525-7063

准印：香港主教胡振中樞機
一九八三年三月初版
一九九四年二版

◀版權所有▶

0908132

特價 **HK\$8.00**