

神學論集

于斌



68
69

輔仁大學神學論集

第六十八、六十九雙號

一九八六年夏、秋

總目錄見

③⑤

⑤⑥

輔大神學院第十三屆神學研習會

聖教禮儀與傳揚福音

目錄

前言

第一天（一九八六年元月廿八日，週二）：禮儀在時空中

- | | | |
|----------------------------|------------|-----|
| 1 歷代社會變遷對禮儀的影響..... | 吳新豪神父..... | 一六七 |
| 2 禮儀——在現代世界中的救恩記號..... | 谷寒松神父..... | 一七五 |
| 3 禮儀革新在台灣——回顧與前瞻..... | 趙一舟神父..... | 一九三 |
| 第二天（元月廿九日，週三）：禮儀的真諦與表達 | | |
| 4 以真理與心神朝拜父——天主啟示中的禮儀..... | 夏偉神父..... | 二二三 |

5. 中國語文的象徵與禮儀	房志榮神父	二四三
6. 認識與適應台灣民間信仰與禮儀	侯倉龍神父	二七一
附：聖樂介紹與演唱	陳美津修女與佳播歌詠團	二九九
第三天（元月三十日，週四）：禮儀與傳福音		
7. 禮儀與教理講授	王愈榮主教	三〇三
8. 婚喪禮俗今昔談	龔士榮神父	三一三
9. 教會入門聖事與傳揚福音	雷蕙琅小姐	三四九
附：小組分享綜合報告	黃麗玲整理	一七四
第四天（元月卅一日，週五）：人在禮儀中		
10. 禮儀與倫理生活	詹德隆神父	三五九
11. 平信徒在禮儀及傳福音上的角色	郭彬生、盧心懋先生	三七七
12. 聖事禮儀的教會團體幅度	胡國楨神父	三九九

前言

房志榮

每屆神學研習會，從構想到完成，都是在誠惶誠恐的緊張狀態中。所擔心的是要選什麼主題？今日中國教會有什麼需要？請誰來主講？會有哪些人來參加？本年度的神學研習會也不例外。但是，十三這個數字成了一個吉祥的徵兆，因為這第十三屆神學研習會一切都進行得十分順利，使人不得不由衷地感謝天主。

首先，主題是由神學院教授的討論中得到的。在各種可能的題材中很明顯地突出兩個：傳福音與禮儀。把二者合併為一，就成了本屆神研會的研討和學習對象：聖教禮儀與傳揚福音。下一步是由這主題中分出一些子題來，以安排在四整天的研習日程中。於是走訪數位禮儀及神學、牧靈專家，請他們提供重要的、有趣的、實用的題目。蒙諸位受訪者的慷慨合作，終於得到十九題。再請專家及神學院教授由十九題中圈出十二題，同時提供、推荐主講人。結果題定好了，講員也有了：其中一半是神學院教授，一半是院外的主教、神父、先生、小姐。讀者可於本期目錄中看到他們的姓名。

「聖教禮儀與傳揚福音」這一主題似乎很切合我國教會的目前需要。前來參加者的踴躍可以看作一個記號。根據最後神研會的學員名單，參加者有副主教一位，神父二十七位，修女四十九位，小姐八位，先生五位，合計九十名（請參閱本期刊首的彩色團體照）。這次招收學員的方式也有所改變：我們只給每教區的主教發信，請他們鼓勵神父前來參加。至於男女會士及教友，只透過一般的傳播工具——教友生活週刊，善報導，一心通訊，公教報，海星報——公布研習會的內容及講員。

說到內容，要說得誇大一點的話，本期可說是篇篇精彩，美不勝收，因此也無法在此一一介紹。因爲材料過多，無法在一期登完，這次首創一期雙號的辦法，把全部神研會資料蒐集在一起，成爲一特大號。所有關心禮儀及福音的人都可把這兩期的合訂本看作一本專書，其中，無論是理論，實用，神學，聖經，牧靈等，都有相當豐富的資源，以供參考與反省。

有人認爲，如果在十年前辦一個禮儀講習會，大概不會引起很多人的興趣。到了今年——一九八六——情況就不同了。參加的人踴躍而積極，主講的人興奮而暢所欲言。整個研習會的氣氛都顯示我國教會成熟多了。在這樣一個既主內——禮儀，又主外——福音的研習會中，能看出其間的聯繫有了具體可見的成果，而對來年的全國福傳大會，該是一個適時的準備。誠於中，形於外，我們誠敬地朝拜天主，與弟兄姊妹慶祝分享我們的信仰與新生命，就不怕這個生活的見證與喜樂不能傳揚。

在最後一天的檢討會中曾提出三個問題：①：下屆神研會的主題，②：神父、修女、教友參加的人數比例，③：演講的次數：十二次太多、太少、適中？對最後問題的答案是很清楚的，太多太少無人舉手。爲「適中」舉手的佔絕大多數。尚請讀者繼續提供寶貴意見！

歷代社會變遷對禮儀的影響

吳新豪

前言

禮儀憲章稱禮儀爲我們得救的工程（禮憲 2）；是耶穌基督施行他的祭司職務：一方面聖化衆人，一方面由整個奧體舉行敬禮（7）。禮儀既是基督及其身體、教會的工程，故在教會所有活動中是最卓越的（7）：是教會行動的頂峰，同時也是一切力量的泉源（10）。

另一方面，禮儀既是教會的工程，就會有可變的成份，可以隨時代改變。而且如有不符合禮儀本質的成份，或者不能適應時代，則更必需修改（21）。教會全盤整頓禮儀即以此爲理論基礎，而整頓的目的是爲使信衆在禮儀中確能獲得豐富的恩寵（21）。

整頓禮儀的第一階段由一九六四年即成立的「禮儀憲章執行議會」[*Consilium ad Exsequendum C. de S. L.*] 推行。大會後十年間已把主要的禮儀修訂，並出版拉丁文標準本。同時各地方教會翻譯成方言試驗使用。

第二個階段則是禮儀適應地方文化的問題。這由敬禮聖部於一九七八年二月廿一、廿二日開會時指出：「目前要格外留意禮儀適應各地文化的問題。因爲禮典經已出版，翻譯亦差不多完成，主教團該注意禮儀適應的問題。」（*Notitiae* 14(1978)n.139 p.74）

本文嘗試介紹聖教的禮儀對四周環境的適應和調整。從二千年的歷史中只選第一個階段，即起源

於猶太文化的基督宗教移植到希臘羅馬文化中至第七世紀紮根成長為止。應算得是個完整的適應過程，可為今日禮儀適應的借鏡。

基督與宗徒的教會

基督在世上，並無意思廢除猶太法律，而是來成全，這當然包括宗教禮規。他出生後雙親依時替他行割損禮，並把他獻於聖殿（路二21~22）；年稍長即每年往耶路撒冷朝聖參禮（路二41）。公開傳道前於若翰手中接受洗禮（路三21；瑪三13~14；谷一9~10）；他曾在會堂中宣講（谷一21；瑪四23；路四14）；並經常參加會堂的敬禮（路四17~21）。基督常常祈禱，有時會徹夜不眠（路六12）；他又教門徒祈禱（路十一1~4）；猶太人的早禱「以色列，側耳傾聽」，及「讚美詞」他都隨口耳熟能詳能出（谷十二29；六41；八7；十四22~23；十一25~27）。他也參加各項慶節；逾越慶典的晚餐便成為他訂定門徒日後紀念他犧牲的感恩禮（瑪二十六17~30；谷十四12~26；路二十二7~20；若十三1）。

另一方面基督極力維護敬禮的純潔和真誠。他曾驅逐在聖殿內買賣的商人（谷十一15）；同時道出安息日是為人而立，而他更是安息日之主（谷二18~28）；他要門徒奉獻及祈禱時意向正直（瑪五23；六5；路十八13）；最後指出真正朝拜的人，將以心神、以真理朝拜父（若四23）。

基督把建立天國的使命交由門徒繼承，却未製定一套禮規，只要他們使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗（瑪二十八19）；並要他們舉行逾越晚餐，以紀念祂（路二十二19）。

基督離世後，宗徒即開始宣講救恩的喜訊：基督復活的奧蹟，罪過的赦免及聖神的賜予（宗二

38 ~ 40)，他們給相信皈依主的人行洗禮。而信徒們就經常聽宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅、祈禱（宗二41 ~ 42）。另一方面則繼續參與聖殿的敬禮（宗三1）。只是信友的祈禱均常以基督為中心，在一切事上以主基督之名感謝天父（哥三16 ~ 17）。聚會也在主復活，顯示給門徒以及遣發聖神的日子舉行，而若望稱這一天為「主日」（默一10）。同時慶祝的方法也有改變；不只依照規矩條文舉行，基督徒慶節的「實體」是基督（迦三8 ~ 11；哥二16）。

可見基督和宗徒的祈禱及敬禮均「就地取材」，並不需發明新的方式。因為洗禮、逾越晚餐的感謝，都是猶太宗教的禮習；每天依時祈禱亦是舊的聖殿敬禮和耶穌時代會堂的規定。所不同的只是以基督奧蹟作為敬禮的泉源和中心，強調的是敬禮的真誠。

稍後，外邦人開始進教，並不習慣部份的猶太習俗，教會便需作調整，經過一番的溝通和宗徒大會的議決，才肯定了信徒並不須受猶太習俗絕對的約束（宗十五7 ~ 11）。

宗徒後教難時期

對研究初期教會來說十九世紀發現的歷史文獻極為可觀。其中最重要的有：「十二宗徒訓誨錄」（Didaché）。這部書是第二世紀教會的倫理手冊和教規。有洗禮、齋戒、祈禱、感恩禮的規程。並有整篇的主禱文（天主經）及兩篇「感恩經」。第二世紀末，羅馬教會司鐸希玻理以「傳統衛士」自居，他不滿羅馬主教的作風，而編著了「宗徒傳承」（Traditio Apostolica）以衛護傳統之羅馬禮儀和習俗。書中有整篇感恩經——是現時第二式感恩經的前身。

基本上這時期教會依然遵從猶太傳統，抗拒其它宗教。「格來孟一書」及「訓誨錄」之「讚美詞」

仍保存猶太風格：以稱頌上主之名開始；然後道出讚頌上主之原因——上主之奇工；再以讚頌結束。德道良 (Tertullian) 經常以舊約之預象解釋新約的聖事。「宗徒傳承」的禱文也大量引用舊約人物。此時之「教堂」和羅馬地下墳一直以聖經故事作裝飾的題材。原祖父母、達味與哥利亞、洪水、約納與大魚、癩子、伯鐸自水中被救、善牧、增餅奇蹟、天上筵席等。可見是救恩史、尤其基督救贖奧蹟成爲信友敬禮之骨幹及內容。

教會初興再加上教難重重，在信友家中聚會行禮是形勢所使然。米索不達米亞之杜拉、歐羅伯士 (Dovra-Europos) 一所由住家改成之「教堂」可追溯至公元二百年左右，而羅馬一地亦至少有四十多所。

然而教會並非完全向猶太禮習認同。「訓誨錄」刻意把每週之齋戒日由每週之一、四，改爲三、五，爲了要信友不與「僞君子」(應是猶太信友) 一起守齋。另一方面信友不再每天三次唸「十八端讚頌詞」，而改念主禱文(天主經)。不過，大體上禮儀依然保留著猶太的傳統：洗禮還是與「厄色尼」團體的差不多，更未有日後加入之擦油禮及棄絕禮等。

教會受到迫害亦加強了自衛心理及與異教的對立。德道良把教會之洗禮與太陽教的比較：他認爲前者簡明而有效，而後者却只虛有其表。猶定 (St. Justin) 也指出異教徒在入門禮儀中分享餅與水其實是抄襲基督徒的領主禮。話雖如此，教會仍採納了若干非宗教性的成分。從以下的例子可見一斑：德道良引用法律上的字眼「解約」(eirutio) 來表達入教者棄絕罪惡的魔鬼。而信友許諾跟隨基督則比作羅馬士兵之「誓忠」皇上 (testatio sacramenti)。希波里的入教禮中新教友除了領主體血外還喝些許奶與蜜。理由是主在他們身上實現了對聖祖的許諾：進入流奶和蜜的福地。湊巧的

是早在教會成立以前羅馬人已讓新生嬰孩吃奶和蜜，表示家人對他的歡迎。很可能是教會沿用了這習俗，然後再給予宗教上的意義。

當時禮儀的一大特色是沒有硬性規定的禱文。主禮依教會的信仰及一定的規格即與祈禱或編寫。「訓誨錄」說：先知們可以隨意作時間較長的感恩禮；猶定也寫道：主禮可以按自己的能力祈禱和感恩；希玻理則更強調說：不應好像背書般依照他所寫的禱文感恩。

君士坦丁時代

君士坦丁大帝即位，給予教會在帝國內自由發展的機會，禮儀生活當然起很大的變化。大致第四至第七世紀之間各種禮儀就圍繞著耶路撒冷、羅馬、亞歷山大、安提約基亞、北非（迦太基）等政治或宗教中心形成。每個地方都用自己的方言舉行禮儀，禱文和儀式亦不盡同，可惜有時因各自堅持而致道理上亦彼此分歧。畢竟這些東西方的禮儀就像各地方的土壤產生出來的鮮花，色彩各異，互相輝映。

羅馬教會在教宗達瑪蘇斯任期內放棄希臘文而改用拉丁文。聚會亦由住家改在羅馬殿堂式的建築內舉行。同時編寫了大量的經文並編輯起來，產生了一定格式的「聖事禱文集」、「聖經宣讀集」、感恩祭及日課用的「聖歌集」和更進一步的「禮規」等禮書。羅馬主教節日上會由多位執事伴從到座堂由司鐸團立於兩側穿著與帝國官員相若的華麗禮服行禮。禮儀遂由初期的簡潔變為隆重了。

不過傳統的核心並沒有改變。聖經及救贖史仍是禮儀的骨幹以及禱文的來源。教會常常因主奇妙創造及基督完成救贖而感恩讚頌。殿堂式的建築並沒有把教友聚會之家改成神之居所：仍然是天主子

民聽聖言和獻感恩祭的地方，內部的陳設是主教及司鐸席，宜講聖言和行祭的兩張桌子，然後正堂是信友參禮的地方。

教會可以自由活動後對其他宗教敬禮的抗拒性也相對減少，同時教會也不像從前一樣刻意地只採納那些沒有宗教意味的禮俗。這時期的文件聖安博、金口若望及濟利祿經典的要理講授外於上世紀亦有重大的發現：其中有「謝拉彼安主教禱文集」(Euchologion of Serapion)是第四世紀的作品，有卅篇團體禱文，其中也有感恩經。「艾則利亞朝聖見聞」(Peregrinatio Aethiopiae)是位熱心婦女於公元四百年左右往巴勒斯坦朝聖的紀錄，對當地的平日禮儀及日課、主日禮儀、尤其對聖週禮儀有非常細膩的記載。莫蘇埃士弟亞地方的德奧多主教之「要理講授」(Catecheses of Theodore, Bishop of Mopsuestia)是給剛領洗的信友講教會生活，對洗禮、感恩禮有非常詳盡的解釋。最後「我等主耶穌基督遺訓」(Testamentum Domini Nostri Jesu Christi)是第五世紀的著作，亦有重要的禮儀經文。

到了那時，爲了講解洗禮前的付油禮，聖安博反而要引用運動員上沙場比賽前擦油作比較；金口若望也要用奴僕向主人作的誓約來比作領洗前的宣誓。大概這時的信友已忘記這些儀式的來源。

另一件很有代表性的事件是一次聖安博抗議羅馬主教干預他米蘭教區的禮儀，禁止他們在禮儀中給新教友洗腳，以表示歡迎他們。這事一方面講出當時地方禮儀的很大的獨立性；另一方面聖安博自己講出羅馬不贊成的理由，是因爲有人以爲給客人洗腳很有意思，但在重生的儀式洗禮中進行却不適宜。可見趨向定型的羅馬禮儀亦變得「神聖」起來，漸漸不屑採納「俗」禮。

教會在帝國內獲得法定的地位後，入教的人數劇增，且絕大多數來自其他宗教背景。要使大量的

新教友完全革除過去的宗教習慣和思想，並不是件易事。不過此時異教已不構成信仰的威脅，教會也解除了以往嚴厲的警戒與防範。故此不乏採用外教禮俗的例子。如謝拉彼安禱文集就有帶希臘風格的禱文。如對神明隆重而繁複的稱謂，尤其喜用「無」限、「不可」言喻等反面形容詞；又借用的呼求如：「上主、拯救！」，「上主、求你垂允！」等，儀式則有洗禮後的穿白衣禮及授燭禮，以及沿自太陽教的領洗中面朝東方以表示皈依基督。這與以往採用猶太禮儀以及其他非宗教禮俗有異曲同工之趣：即採用某項相近之儀式而用來表達基督救贖奧蹟。只是現時採用之儀式大都用以解釋或增強已有之聖經或宗徒之傳統禮儀。

與這同時進行的另一種方式，可稱為取代法。是教會以相近之儀式取代外教原有之儀式。最為人熟知的例子是用耶穌誕生日來取代當時很盛行而新教友還很難忘懷的無敵太陽節。教會又立了二月廿二日為伯鐸宗（寶）座日，以抵消那時以亡者之座位來紀念祖先的習慣等。

羅馬禮和其他禮儀一樣到了第七世紀已具規模；基本的聖事儀式和禱文經已編訂；殉道者、宗徒、聖母等的敬禮已流傳；主日、基督奧蹟週年的慶祝、及早晚的日課亦有一定的次序。主教禮儀隆重且近乎誇張，但基本結構及核心部份却簡潔明確。創作和編纂的階段雖告一段落，但却不斷地與四周環境及與其他禮儀互相影響著。而另一方面各禮儀宗派彼此尊重，信仰的一致並不扼殺禮儀的多元化。

當羅馬禮於第八世紀傳入日爾曼、法蘭克各民族中，又掀起一次與當地文化融合的浪潮，這是進入禮儀演變的另一階段了。

小組分享綜合報告

黃麗玲 整理

本屆神學研習會的主題是探討教會禮儀的本地化，除了四天的十二個專題演講外，在第二天晚上，還有一個小組討論時間，在短短兩小時內，各小組都很熱烈地分享。我們將各組豐富的報告內容綜合分成下列三部分：

(一)目前所面臨的困難：

(1)禮儀無法生活化：

禮儀原是天人之間的橋樑，藉着參與禮儀，表達出信仰的核心。然而，今天教會的禮儀却使人感到僵硬，各種禮儀不夠生活化，幾乎與信友的生活脫節，無法表達出我們該如何在實際生活中答覆所遇到的具體問題。譬如彌撒，這是信友最常接觸的禮儀，可是絕大部分的信友仍不明白每個禮節的意義。有時神父的道理講得很長，而教友却把握不到重點，不知道讀經、福音究竟要告訴我們什麼。在禮儀中不能滿足真正的需要，久而久之，就會覺得浪費時間，禮儀也就自然變得毫無意義了！

(2)神父與教友的溝通：

「莊稼多，工人少」，也正因此，現在很多神父每主日都要舉行好幾台彌撒，自然沒有太多時間與教友溝通，不能了解教友們有什麼需要，甚至有些神父每次主日的道理常是指責、批評多於鼓勵、

(下轉二四二頁)

禮儀——在現代世界中的救恩記號

谷塞松

導言

第十三屆神學研習會的主題是：「教會禮儀與傳揚福音」。此主題本身是很廣泛的，所以，在四天的研習過程中，我們該選擇一些，與此時此地的教會較有關係的層面來研討。第一天的主題是「禮儀在時空中」；第一篇演講中，吳新豪神父領導我們縱覽歷史（時間）中的禮儀；第二和第三篇演講中，我們開始注意禮儀的「空間」層面，換言之，我們要研討在現代世界中，及在台灣地方教會內的禮儀的意義和情況。

本演講在於研究現代世界中的禮儀。「現代世界中的禮儀」這一說法會引起許多不同的反應：梵二禮儀憲章第2號說「……禮儀能把教會顯示給教外的人，好像樹立於各國之間的旗幟（依十一、12），將散居的天主兒女齊集麾下（若十一、52），直到同屬一個羊羣，一個牧人（若十16）」此一理想很是高遠，即使教會內的人，想把禮儀和具體的日常生活整合在一起，多多少少都會感到困難。

譬如，布奧諾博士（Anthony M. Buono）^①——一位平信徒禮儀專家——在發揮「聖體聖事與日常生活」的主題時說：「聖體聖事雖然是其他聖事的中心，但是對很多教友來說，聖體聖事很明顯地

禮儀——在現代世界中的救恩記號

並不占有優先的地位，它和他們實際的生活很少發生關係，聖體聖事是他們生活之外的東西，其價值留在東西本身內，啓發許多宗教性的活動，但是這些宗教性的活動，很少成為教友生活的酵母，而把救恩帶給天下萬民。聖體聖事好像停留在一種人為的儀式世界裏，和教友們的具體生活毫無關係」。^② 布氏有關聖體聖事所講的話，也可以應用在其他禮儀活動上。

這樣的話不是悲觀，只是說梵二雖然推動禮儀改革的目標尚未達到，在普世教會中是值得注意的一個現象：很多教友走向「小型教會」；特別是在非洲和拉丁美洲。事實上，其他的教會也是大同小異，台灣基督教長老會至少間接地也承認他們的禮拜有改善的餘地：「我們的教會也當努力去充實禮拜的內容，普遍且深入地教導信徒有關禮拜的意義和應有的態度，並且經常尋求新穎的禮拜方式，使每一位信徒更能參與禮拜，使禮拜更有生命與活力，讓所有參加禮拜的人，真正得著真理的造就與愛的激勵，而且兄弟姐妹之間有更深入的團契，共同結連在耶穌基督共同體上」。^③

輔仁大學天主教同學，對天主的認識與體驗方面，本神學院一個研究小組發現，本校的天主教同學對於在禮儀中體驗到生活的天主，感到有些困難。^④

根據上述資料，禮儀真是現代世界中救恩的記號嗎？我們以四個步驟來答覆此一問題：

I 現代世界的情況如何？

II 現代世界需要怎樣的救恩？

III 教會是現代世界中的救恩記號

VI 禮儀是教會——救恩的記號——在現代世界中的特別行動。

第一和第二點是為準備第三和第四點，了解了世界的情況和需要之後，我們的討論才不至於「閉門造

車」或只是「空中樓閣」。

I、現代世界的情況如何？

這個主題相當廣泛，在這裏，我想用教會裏所講的一些話，扼要地總述現代世界——包括世界，亞洲，中國及台灣——這四方面的情況：

1. 世界：

(a) 梵二牧職憲章，4—10號，說明現代人類的處境：

第4號：人類的希望和焦慮。

第5號：現代局勢的深刻演變。

第6號：社會生活的演變。

第7號：心理、道德及宗教的演變。

第8號：現代世界的不平衡：第一、第三世界的不平衡。

第9號：人類的普遍願望：和平、自由。

第10號：人類最深奧的疑難。

(b) 教宗若望保祿二世在通諭、宣言及演講中不斷地描繪現代世界的狀況：

(1) 人類救主通諭（羅馬，民國68年三月四日）第三章，特別是15—17號：

第15號：現代人所害怕的：人害怕他所出產的能徹底地轉而反擊他自己。

第16號：是進步，還是威脅？

禮儀——在現代世界中的感恩記號

第17號：人權是「文字」還是「精神」？

(2) 富於仁慈的天主通諭（羅馬，民六十九年十一月卅日，第六章，10-12號）指出人心的基本不平等，錯誤的價值觀等問題。

(3) 論人的工作通諭（羅馬，民70年九月十四日，第二章）述說工作與人的關係，面對現代世界的經濟主義與唯物主義，他肯定說：「工作的價值，其主要基礎是人自己，他是工作的主體……工作是「為人」，不是人「為工作」（6號）」。

(c) 世界主教會議也多次講解今日人類社會上的問題，例如：家庭問題，在現時代教理講授，司鐸與世界的關係等。

2. 亞洲：

(a) 亞洲主教團協會（FABC），近十幾年以來一直在提醒亞洲各地方教會，多注意亞洲本位文化及宗教傳統；同時也多關心今日亞洲的迫切問題。在讚美亞洲地方教會各方面的努力後，主教們說：「我們亞洲的各地方教會都應該了解我們自己的使命，也就是了解目前教會是生活在一個各民族都處於暴亂現實的當代歷史中，這個歷史充滿著暴力的政治事件，且被急速的社會變遷所影響；換句話說，在這些民族的當代歷史裏，基要派基督徒的宗教力量，及軍國主義的政治意識型態等社會結構，都再度抬頭；而這些宗教力量和政治意識，使得亞洲地區的貧窮和不正義，不斷地增加。」⑤

(b) 亞洲的修會會議，也表示了他們對本洲目前迫切問題的關懷，舉例來說：亞洲修女會議（AMRO）已經七次開會，在她們的聲明中，不斷地指出亞洲今日的情況，當然也特別注意到亞洲婦女的生活。

(c) 亞洲的平信徒已經在起步以提昇亞洲社會生活，譬如家庭、教育、人權、參與教會使命等範圍。

3. 中國：

我們都生活在今日的中國社會裏，所以無須特別說明今日中國的情況，而只以下述論點來綜合今日中國的現狀：

中國是在很深的演變中的國家及民族：

中國在人生的各層面上（參閱第二章的價值表）有變化，有的變化是進步，有的變化是退步，沒有一個中國人敢說，今日的中國經過怎樣深的演變過程，而明日的中國又將會是怎樣的光景；但我們都希望明日的中國有兩個特色：（一）是在多元中有「一」的中國；無論吸收或創造多少新的因素，大部份的中國人都肯定那「一」，「一體」、「一整體」的和諧體系。（二）是在「一」中有多元的中國；過去中國較趨向「一中有一元」的正統，但是，「一元」不一定能很豐富地表達中國「一」的特色。

大中國的情況實在太複雜；事實上，現在的中國已經相當的多元了，我們可以以台灣為例：

4. 台灣：

(a) 台灣是在發展中的中華民國台灣省：

我們都相當清楚地體驗到，我們寶島的具體生活⑥及思想情況⑦。

聯合報一九八六年一月二十四日的社論，在「正視居住環境品質惡化的問題」的標題下，說：根據本報於日前的一項電話抽樣民意調查顯示，……大台北地區居住環境景象真無異於一個「現代大難院」。

(b) 台灣社會與信心危機：由於江南案、十信案，還有一連串災變的發生，使台灣人民的信心大為動搖，在信心動搖之際，許多人因此愈加走避美洲，不然就是更加醉生夢死。⑧

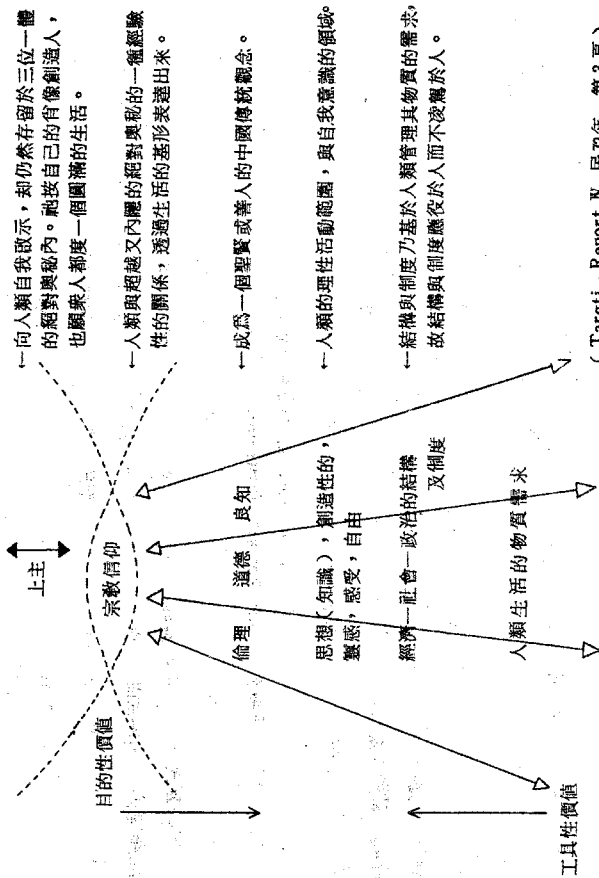
證據——在現代世界中的教恩記錄

(c) 在臺灣的一千九百多萬人口都不得不關心台灣未來的問題。在此不必多說，大家都注意台灣的未來，這和我們下面要研討的第二點「現代世界需要怎樣的救恩？」也有很大的關係。

II、現代世界需要怎樣的救恩？

第二點也是準備第三和第四點的題目，就是說，我們在禮儀中舉行怎樣的救恩？我們在此把現代世界所需要的救恩綜合為六項（只指出現代世界的特殊救恩層面，當然，人類常常需要在耶穌基督內的基本救恩）：

- (1) 促進人類——世界安全及和平。⑨
- (2) 保護個人的權利，尊嚴及自由。⑩
- (3) 建立一個合理的價值體系：經濟發展、科技進步是為人，不是人為經濟發展或科技進步。以下的圖表是基督信仰中一個整體系的價值體系，由圖中我們可以看出這個價值體系的基本架構及應有的次序：⑪附圖在下一頁
- (4) 在基層團體中交往共融：往往聽到有人說：「現代的社會愈來愈缺乏「人情味」，或說：人類好像慢慢變成「機器人」了，在這樣的現代社會氛圍中，人人都渴望建立一個較深刻、實在的人際關係。⑫
- (5) 保護環境：大家要保存合乎人生的大自然及社會環境，在今日國際及國內社會中，人們一天比一天更發現人類生存環境的重要性。
- (6) 許多人——特別是年輕人——渴望在具體生活中體驗到生活的天主的奧蹟。



(Targti, Report N, 民72年, 第3頁)

第三屆，亞洲主教團協會，把以上六點綜合，用來說明現代世界所需要的特殊救恩：

我們採用亞洲教會一九七九年十二月，在馬尼拉召開的「第一屆國際傳教大會」中的一些話：

(a) 今日的人們對祈禱和默觀生活，都有著不可否認的渴望，我們知道，這事實環繞著我們，特別是環繞在平信徒（尤其是年輕人）身邊；當然，這是由天主聖神臨現與引導的記號。

(b) 渴望聆聽及反響天主聖言，特別是渴望與別人一齊做團體祈禱。

(c) 愈來愈多的人透過生活中團體舉行的感恩祭真正地經驗到基督徒旅途的奧蹟。

(d) 許多人愈來愈深切地渴望度簡單的生活，甚至願意經驗到如同耶穌門徒般的貧窮，這貧窮使得他們能和受壓迫者和沒有權力的人站在一起。

(e) 愈來愈多的人，願意獻身為人類的發展而工作，努力促進正義和爭取人權。

(f) 有些國家中，基層的教會團體急速成長，早期基督徒團體的活力與熱忱不斷湧現，在這些團體中，真正跟隨基督的愛情經驗，常常被發現，這樣的愛情經驗，促使不同的神恩和使徒工作，一再產生。

(g) 不但在以前所謂的「傳教區」中，或者在司鐸和修會會士中，尤其在教友中，都不斷有新的傳教動力出現。⁽¹³⁾

III、教會是現代世界中的救恩記號

接下來我們要問：教會是否真是現代世界中的救恩記號？無論教會是多麼有限——因她也是罪人的團體——我們仍十分肯定地答覆：教會是現代世界中的救恩記號。

首先我們要提出梵二和第三屆亞洲主教團協會，所發表的有關教會的話，然後再較詳細的分析記

號的意義：

(一)有關教會的話：

(1)梵二教會憲章第1號說：「教會在基督內好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具……。」

(2)亞洲主教團協會第三屆全體大會發表的談話：「亞洲主教團協會的希望之一，是亞洲的教會可以成為一個用一些小小的方法，使亞洲各民族結合為一的聖事——記號和工具（梵二教會憲章，1號）。我們相信，在上主的計劃中，過去的十年，並不是沒有出現一些徵兆，促使這個希望實現」。

「教會在最深的幅度上是一個植根於天主聖三內生活的團體（*koinonia*），因此，本質上教會是天主愛情的自我通傳，也是得救的人類，在信、望、愛之恩寵光照中，答覆天主的聖事」⑭。

「教會是一個受信仰聖事所滋養的生活團體，教會生活肇始於聖洗聖事中的重生，並且不斷在聖體聖事中成長，因為聖體聖事是基督徒團體的「基礎和中心」⑮，同時也是「信友團體的中心」⑯。

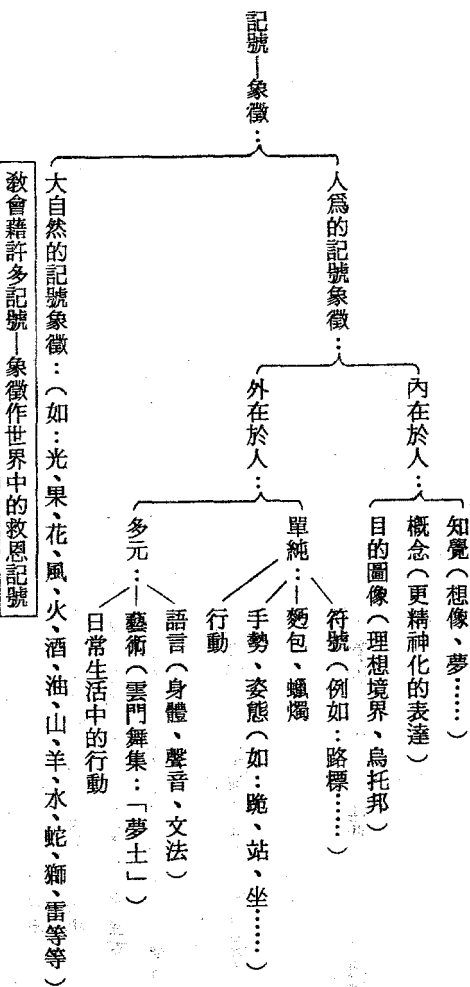
在肯定教會——普世教會也好、地方教會也好——是現代世界的救恩記號的基礎上我們現在更詳細地分析記號的意義。

(二)記號——象徵：

記號，亦即標記及象徵，雖然不完全一樣，但是在教會的語言中，往往通用。在此我們將研討記號、象徵的分類、作用及神學意義。

甲、記號——象徵的分類：

禮儀——在現代世界中的救恩記號



乙、記號—象徵的作用

(1) 象徵含有兩個意義：(A) 當作象徵的事務，本身的意義，(B) 被象徵的事務的意義。

(2) (A) 的意義往往是立即可被了解的，而(B) 的意義則有些隱晦不明，常常帶有神秘性，不能夠立即被了解。

(3) (A) 和(B) 之間有一真實的關係，這關係可能有不同的來源，譬如：(A) 和(B) 二者本身的相似性，我們的經驗，也許是歷史上或記憶中曾有過的，甚至是我們一向認定的事。

(4) 這象徵基本有多元的解釋的可能性，需要人們以文化、社會或宗教的幅度來作一定的解釋。有同樣解釋的人，通常是活在有相同經驗的世界中，他們對同一象徵的理解和意義有相同的看法。

(5) 信仰使得有基本相同經驗的人，彼此接受同一象徵的意義。

(6) 所有跟天主、生命、終極真理等奧秘有關的象徵，根本上都不相稱，因此有時要以其他的象徵取代之。

(7) 所有象徵都來自完整結構的象徵領域，在這領域中所有象徵都彼此有關。

(8) 所有新的象徵——無論是文化上或歷史上，或先知性的——都可以使人們對奧秘開放，也能夠使信友的宗教生活更爲豐富。⑰

這些新記號——象徵的來源，大體上說，是在現代世界所需要的救恩中，換言之，人在具體的需求和體驗中，會創造新的記號——象徵。反過來說，任何地方教會，如果很久沒有創造新的記號——象徵，那就該問：這個地方教會是否真實地表達了現世代人類的需要？或者，這個地方教會是否活生生地體驗到今日世界中的救恩？

丙、記號——象徵的神學意義：

在這次演講中，無法詳細發揮很多神學思想，不過，以下兩點可以幫助我們更深入地了解記號——象徵的神學意義：

(一) 從神學的人學來講：

現代的士林神哲學喜歡把人當作「在世界中的精神」(spirit in world)，就是說，精神性的自由主體只能在物質及有機生命幅度上的表達層面存在，結果呢？人是在自我表達中而存在的，這就

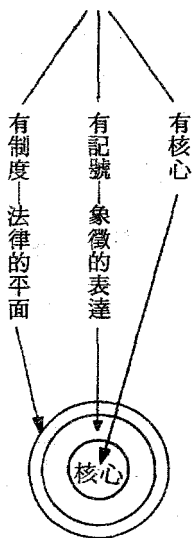
禮儀——在現代世界中的感恩記號

是說，人存在於記號—象徵表達中，以基督與蹟來講，耶穌的人性也是天主第二位在人間具體的、有效的記號—象徵。

更整體性的神學人學喜歡把人當作「五個關係界的整體」，就是「物質—有機生命—精神—死亡—復活界—天主三位一體—五方面的關係界，這五個關係是彼此相互影響、交融、溝通、參與、滲透的，這種種都是記號—象徵的根源；在具體的宗教信仰生活中，我們以某一平面上的因素（例如一朵玫瑰花），表達另一平面上的意義（例如愛情）。

三位一體的天主—在類比的方式下（in analogical ways）—在「參與」人類及個人的歷史時，也藉著記號—象徵來行動並表達自己那深切而無可測量的愛的計劃：耶穌基督就是記號—象徵：祂是天主聖父的肖像，「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9）；祂是「原始聖事」。教會「在基督內好像一件聖事……」（梵二教會1號）教會是「基本聖事」。七件聖事是「原始聖事」和「基本聖事」七種具體的表達。⑩

(二)從宗教生活的三個層面來看：



與教友生活核心，即三位一體的天主及與他人的生活來往，要求在象徵平面上有所表達，表達的愈真實，核心就愈有活力。這生活的表達行動應該是在教會的制度和法律範圍內；制度——法律一方面表達核心和象徵的意義，另一方面也保護記號——象徵和核心。

禮儀是記號——象徵性的行動，如果不包括教友們實在的生活因素、體驗和問題，怎能真正地表達並啓發教友們的信仰生活呢？怎能作救恩的記號呢？

從這方面看來，教友們在具體的生活中也非常需要禮儀生活，但不一定是彌撒。彌撒是高峯，要求神職人員充當主禮，可能教會在歷史過程中漸漸地把教友們禮儀生活太「彌撒化」了。今日教會的教友已開始起步，因此也應該多發揮教友的禮儀行動。

VI、禮儀是教會——救恩的記號——在現代世界中的特別行動

(1) 原則：梵二禮儀憲章10號說：「禮儀是教會行動所趨向的頂峯，同時也是教會一切力量的泉源」。

(2) 一方面禮儀（特別是聖事性禮儀）有它由耶穌基督和初期教會傳下來的因素和準則，譬如：

(a) 地方教會與普世教會的關係。

(b) 團體及個人平等重要的關係。

(c) 教會團體的向外力和向內力，向內的意思是：慶祝在基督內的救恩及培養信仰生活；向外是提昇使命感和投入世界的精神（即傳揚福音）。

(d) 在天主內愛人，在人身上愛天主。

這四個因素包含一種永久的、不會消失的張力，活潑的禮儀是在這種張力中舉行的，這樣的禮儀才真

禮儀——在現代世界中的救恩記號

正關切教會團體生活中的基本因素。

(3)另一方面，禮儀不但應該表示教會團體生活的基本因素，同時也要表達現代人類所需求的救恩，如：

- (a)安全及和平
- (b)個人的權利、尊嚴及自由
- (c)一種有根基的價值體系
- (d)在基層團體中的交往與共融
- (e)人生的環境
- (f)啓示中天主的同在

(4)亞洲主教團協會第三次全體大會，爲上述兩方面的禮儀，指出一條道路：「教會不是一個只關心自己的事，封閉在自己的世界中的團體，也應該和其他信仰團體有頻繁的聯繫（具體來說，就是附近的堂區），並且應該和唯一的，天主聖神所引導的普世教會相結合。

教會之所以作爲基督的門徒，不僅是因爲它不斷地在弟兄們之間促進和好，更因爲它應該是整個人類團體和好的許諾記號，所以教會在面對世界時，應該滿全福音所要求的傳教使命；也就是用思、言、行爲來宣講天主聖言，透過各種交談的方法與他人來往，以福音精神爲他人服務，藉著這一切，以忠實和愉悅的態度將天主聖言和天主聖神分施給那些在我們周圍的弟兄姐妹。

總而言之，我們亞洲的各基督徒團體必須聆聽天主聖神在許多其他信仰團體中的聲音——這些人在他們自己的生活 and 經驗中肯定信仰；同樣，他們也用他們自己的社會、文化、宗教、歷史等背景因素

結語

舉行他們的宗教儀式。我們亞洲的教會（作為傳揚福音的團體來說），應該伴隨著這些信者，跟他們「在一個共同朝聖旅程上，走向信仰的最終目的，同時，心平氣和地幫助他們尋找這絕對的實體」，亦即在亞洲的基督徒團體應該有相當高的敏感性以調和「聖神在亞洲社會中所做的彼此和好的工作。」⁽¹⁹⁾

總結以上所談的，我們可以說：

- (1) 禮儀是在一種有傳統性和創造性的張力中的行動。
- (2) 禮儀是「慶祝」，現代人已經因為工作緊張、生活忙碌、未來的憂慮，而漸漸不會「慶祝」了。
- (3) 因此「主日」是非常重要的日子，可能現代人類比以往人類更該把「主日」的精神重拾回來，（創造 273）「到第七天，天主創造萬物的工程完成了，就在第七天休息（別忘了，祂六天在工作!!），停止了所作的一切工程，天主祝福了第七天，定為聖日，因為在這一天天主停止了祂所做的一切創造工作」。在這裏可為人類工作和休息提出一個絕對的標準：天主的行動和休息。

我們盼望本屆神學研習會能更進一步走向我們的理想：我們所舉行的禮儀真正地成為「現代世界中的救恩記號」。

註釋：

- ① 布奧諾博士是美國紐約佛爾頓(Fordham)大學神學研究生。他已經把他生命的大部份貢獻在教會禮儀的工作上：他出版了不少有關禮儀的作品，也設計了不少禮儀的儀式，同時也給很多人講授有關禮儀的道理。目前是他堂區禮儀委員會的主任。他和他太太及三個小孩一齊住在紐約州雅邁加市的聖尼古拉老堂區(St. Nicholas Parish, Jamaica, New York)
- ② Anthony M. Buono, Liturgy-Our school of Faith, Alba House, New York, 1982 p.3
- ③ 台灣教會公報，民七十五年一月五日，第一版，社論。
- ④ 輔仁大學附設神學院研究小組(谷寒松神父指導)，「知天與合天」，台北，民七十二年九月，頁45~69。
- ⑤ 亞洲主教團協會，第三次全體會議，於一九八二年十月二十~二十八日在曼谷舉行，主題為「作為亞洲信仰團體的教會」，所發表的英文譯文刊在 *East Asian Pastoral Review*，本文中譯文乃暫譯。
- ⑥ 參閱，台灣地區神學問題研究小組(Targti)，台灣經濟發展與生活品質——反省與實踐，民七十二年，十月，台南。
- ⑦ 谷寒松，從神學的觀點看台灣今日的一些意識型態，神學論集，四十五期，三五五~三八四頁。
- ⑧ 參閱③。

- ⑨ 參閱近代幾位教宗在元旦向整個人類的「和平宣言」。
- ⑩ 詹德隆，基本人權，神學論集，六十五期，四一一～四三四頁。
- ⑪ 參閱⑥，3頁。
- ⑫ Bro. Willy Oilevier, CICM, The Hwai Jen Basic Community Project, Berkeley, California, June, 1985.
- ⑬ 參閱⑤。
- ⑭ 參閱⑤。
- ⑮ 參閱：梵二「司鐸職務及生活法令」第六節。
- ⑯ 同上，第五節。
- ⑰ Adolfo Nicolas, SJ, Culture, Symbols and Theology, In: EAPR, 1981, 3, p. 256-261.
- ⑱ 劉賽眉編著，聖事神學，光啓出版社，一九七七年，台中，今日的聖事神學，頁24～28。
- ⑲ 參閱⑤。

藉天主的代表——主教的派遣，使我有毅力，肯犧牲的承擔這一神聖的使命。求天主助祐我完成我的志願。阿門！

4. 主禮降福團員

慈愛的天父，求祢仁慈垂顧這些團員，降福十他們，賜給他們對禮儀的熱愛，慷慨為祭台、為教友服務的精神；也求聖神賜給他們豐富的聖寵，堅強他們的信仰，使他們的言行都能引導人走向祢的祭台，從彌撒聖祭的活泉中汲取永生之水。以上所求是靠我們的主基督。

答：阿門！

5. 主禮分給每位團員一本彌撒經書及團徽

×××願這個團徽作為你為禮儀服務的標幟，這本「感恩祭典」幫助你認識教會的禮儀，加深你的禮儀生活，善盡你所接受的職務。願天主降福你的服務工作，也降福你的一生。

團員：阿門！感謝天。

英漢信理神學詞彙

• 廿五開本，五二八頁巨冊。• 每冊定價三〇〇元，

一次訂購二十本以上七折優待。

本書為系統信理神學有關字詞術語較完備之輯錄，包括其他語文之重要語彙，並附中文索引。便利從事神學研究之學生、教師、譯者及傳道人員使用！重視合一為本書一大特色。基督教與天主教慣用語彙並列！

輔仁大學神學著作編譯會 啓

(下轉三九八頁)

禮儀革新在台灣——回顧與前瞻

趙一舟

教宗保祿六世於一九六三年十二月四日頒布了「禮儀憲章」——禮儀革新的藍圖。到今年已有二十一年了。爲了紀念這項劃時代之文件的公佈，並爲了評估與檢討二十年來禮儀革新的成果與缺失，教廷禮儀部曾於前年（一九八四年）十一月在羅馬召開了一次全球性的禮儀大會，召請各國及地區的主教團禮儀委員會負責人、各地的禮儀專家與學者，偕同教廷聖禮部的各位職員，共同做了爲時五天的研討與交談，使人對禮儀革新在全球各地實施的情形有一概括的了解。大會檢討了五項主要議題：①禮儀語言與禮書的翻譯；②禮儀對各地方文化的適應；③禮儀與牧靈工作的配合；④平信徒在禮儀中的角色；⑤各地方所特有的其他禮儀問題。最後附加一項涉及聖禮部的問題：各地方教會對聖禮部的期待。從各地主教團所做的簡報中得知，二十年來，禮儀憲章的實施的成果有正面的、也有負面的；但大致說來，對於禮儀革新的方向都予以肯定。在實施的過程中，所有的偏差，應予以糾正；所發現的缺失，應予以補充，尚有未完成的部份，應繼續進行。革新的工作不可能在短時間內完成，也永遠不會全部完成，因爲科技文明日新月異，時時在變，社會生活也隨着在變……而且一切都變得很快。禮儀是爲人的需要、爲人的利益而制訂的（註），自當時時隨時代的變遷與需要做相當的適應。這也是羅馬禮儀大會大多數主教團代表對禮儀革新所強調的重點之一。

從普世教會，現在讓我們回到我們的地方教會，對禮儀革新二十一年以來在本地實施的情形做一
次回顧、一次反省、一次評估，以便對禮儀革新尚未完成的工作，作更有效的對策，使禮儀革新更迅

速地達到其理想的目標。

註：教宗保祿六世：「禮儀是爲人類而制訂，而非人類爲禮儀」（在梵二會議期間講話，一九六二，十月廿二日。）

一、梵二與禮儀革新

爲了使我們了解禮儀革新的意義與重要性，不得不從梵二大公會議談起，在此只簡要地提出幾個重點。

(一) 重估禮儀在教會與信友生活中的地位

梵二大公會議的召開，首先研討的問題就是禮儀的問題，可見大公會議對禮儀的重視。大公會對禮儀的意義（本質）和其對整個教會的重要性，作了深度的研討，重要的決定與聲明，讓我們對禮儀有正確的認識並且予以重視。

禮儀不僅是純粹表面的、外在的禮儀，而是生活，是具有生命力的活動。教會透過禮儀活動（生活）繼續實行主基督的救世工程（禮6），使基督在教會中、在教友身上的臨在具體化（禮7）。禮儀是基督大祭司與教會結合執行其祭司的職務，因此是最卓越的神聖行爲，教會的任何其他行爲，都不能以同等的名義與禮儀的效用相比（禮7）。

禮儀雖非教會的唯一行動——因爲除禮儀外，仍有傳教、牧靈等工作——但「禮儀却是教會行動所趨向的頂峯，同時也是教會一切力量的泉源」（禮9、10）。禮儀憲章中對禮儀的重要性這種肯定

與聲明，爲整個教會生活非常重要；教會的各種活動密切相關，而禮儀生活佔有關鍵地位，它是頂峯、是中心、是一切力量的泉源，是人之聖化的主要泉源。以前教會（包括神學）似乎過份強調禮儀（聖事禮儀）的事效：是否有效地成爲聖事、領受了聖事，而經常忽視各種禮儀標記（經文、禮節等）所具有的潛能，不知去發揮、運用；因而導致禮儀與其他教會活動的脫節，禮儀生活與靈修生活的不諧調（參閱「禮儀革新與靈修」，神學論集④頁二二七—二四三）；有不少人通常只把禮儀，如彌撒：看做是許多神修課業的一種，與玫瑰經、苦路經等列於同等地位，或至少彼此毫無關連，甚至有人把一些對聖人聖女的九日敬禮看得比主日彌撒更爲重要。禮儀憲章促使我們對教會的整個生活，作一徹底檢討，使各種活動（傳教、靈修、牧靈……）歸到其應有的位置，恢復禮儀應有的崇高與重要地位。

（二）梵二禮儀改革的理想與方向

禮儀既然如此重要，不應該使禮儀只掌握在聖職人員手中，成爲聖職人員的「專利品」（平信徒只能「望」或「聽」），而應該使所有信衆「在禮儀中確能獲得豐富的恩寵」（禮21），這是大公會議進行禮儀革新的主要目的；可以看出來，這目的主要是牧靈性的。爲達到此目的，大公會議決定對教會禮儀進行多方面的整頓和革新：

甲、經文方面

1. 經文內容豐富的禮儀：舊禮中許多經文（如集禱經、頌謝經、感恩經等）在內容與神學等方面是貧乏的、乾枯的。因此有經文的重編與充實，尤其聖經選讀。

2. 使基督子民易於理解的禮儀：舊禮具有一層濃厚的神秘色彩，禮節與經文為一般信衆多屬奧秘，不易理解。因此有禮儀語言規定的放寬，全部禮儀可用本地語言舉行。

乙、禮節方面

1. 樸素而高貴、簡短而明瞭的禮節：無疑的，舊禮過於繁複，除非專攻禮儀學的，不易了解，因此梵二大公會規定，禮節宜適合信友的理解能力，通常不應需要許多解釋（禮34）。

2. 具有多種適應的可能性的禮節：舊禮對所舉行儀式的細節均有嚴格的規定，要求到處一致，不得任意變更。新禮爲了適應具體情況與牧靈需要，而有變通的可能；甚至在不同文化地區可對禮儀做更深度的適應（禮35、37、40），即禮儀亦有適應本地文化的可能。

丙、執行禮儀者方面

1. 表現出團體性的禮儀：舊禮無論就主禮或參禮者方面來講，均帶有濃厚的個人主義色彩，而禮儀本質是上下有序的團體性的行爲，因此，新禮強調團體舉行禮儀的理想。（禮26、27）

2. 大家依個別角色主動參與的禮儀：舊禮通常均由主禮者一人「唱獨腳戲」，一般教友均是被動的，很少參與感。爲了表達禮儀的本質，也爲了使教友從禮儀中獲取最大的益處，新禮特別強調禮儀中的分工合作，要教友完整地、有意識地、主動地參與。（禮14、28、29、31）平信徒也有其固定的角色。

爲了配合禮儀整體革新理想，大公會議也爲舉行禮儀的時間（禮儀年度）、空間（聖堂建築等）以及與舉行禮儀密切相關的聖樂、用品，均制定了修訂或革新的原則及指示。（禮102、130）。

(三) 梵二禮儀革新的實施

甲、實施革新的機構

禮儀憲章頒佈後，立刻成立了一個中心機構，稱為「禮儀憲章實施委員會」，由一位樞機作主席，邀請了教會各地的禮儀學者、專家、以及一些牧靈工作者，分組研究禮儀各部分的革新工作。直到一九六九年，聖禮部改組，禮儀的重整工作才由聖禮部接管，前述委員會則變為聖禮部的一個特殊委員會，專司革新禮儀的工作。

在地方教會中，依照禮儀憲章的指示，管理禮儀事項的機構是各地區的主教團（禮22），此主教團最好特設一禮儀委員會，研究與實施禮儀的革新、以及推動禮儀本地化的工作（禮44）。同樣，在每一個教區應設有教區禮儀委員會，在主教指導下，推行禮儀活動（禮45）。

乙、聖禮部的幾項主要工作

1. 新禮書的編訂：這是一項耗時費力的龐大的工作，因此各種禮書的出版都是陸續的，禮儀憲章的公佈到今天已經有二十二年了，仍有部分禮書沒有完成。聖禮部所修訂的新禮書仍以拉丁文為禮儀用語。茲將聖禮部二十年來所出版的主要拉丁文禮書臚列如下：

○彌撒禮書：

① *Missale Romanum*（彌撒經書）：不包含聖經選讀。

② *Lectioarium*（聖經選讀）：包含彌撒用的所有讀經、答唱詠、福音前歡呼詞。本書共分三冊。

③ Missale Parvum (小型彌撒經書)：爲旅行用。

④ Preces Eucharisticae Pro Missis cum Pueris et de Reconciliatione (兒童彌撒及修好彌撒感恩經)

⑤ Graduale Simplex (彌撒歌詠集)：爲歌唱彌撒用。

⑥ Missale Romanum cum Lectionibus (信友用彌撒經書)：彌撒經文與聖經選讀編排在一起。本書共分四冊。

① 聖事禮書

每件聖事禮書均以單行本方式出版，洗禮則分二冊：一爲嬰兒洗禮，一爲成人洗禮。因此聖事禮書共有九本(包括殯葬儀式)。

② 聖儀禮書

① Ordo Professionis Religiosae (會士發願禮典)。

② Ordo Consecrationis Virginum (貞女奉獻禮典)。

③ Ordo Benedictionis Abbatissae et Abbatissae (隱院院長祝福禮典)

④ Ordo Benedicendi Oleum ... (祝福聖油儀式)

⑤ Ordo Dedications Ecclesiae et Altaris (教堂與祭台奉獻禮典)。

⑥ Rituale de Benedictionibus (各種祝福禮典)。

④ 其他

① Liturgia Horarum (日課)。

② Caeremoniale Episcoporum (主教行禮規則)。

仍有一些次要禮書，共計四十餘冊。(詳細名單請參閱「主教團月誌」^⑧；禮儀革新在台灣)。

2. 監督新禮實施情形：審查與批准新禮書的各種語言的譯本，以及所進行的禮儀本地化工作。頒布與禮儀革新有關的指示……自禮儀憲章公佈後，聖禮部陸續發佈了不少有關禮儀的文件，通常刊登在聖禮部每月出版的「月誌」(Notitiae)中。

二、禮儀革新在台灣——回顧

梵二大公會議的禮儀革新與特里騰大公會議的禮儀革新在實施方面有兩個顯著的不同點：後者所出版的禮書(彌撒經書、日課、聖教禮典、主教專用禮書)不需要翻譯，因所有禮儀均用拉丁文舉行；同時，該次禮儀革新的主要目的之一是謀求禮儀的一致化，因而沒有所謂適應的問題或禮儀本地化的問題。而梵二後的新禮書在質在量上均較豐富得多，而由於禮儀語言的本地化，這些禮書均需譯成各地方語言，這為很多國家或地區是一項艱苦的工作。同時，禮儀適應本地文化的問題，在每個地區也需要去研究與推行。這是梵二禮儀革新的實施所面臨的一些前所未有的問題。因為梵二禮儀的革新，不僅是把拉丁文換為本地語言的問題。

禮儀革新在台灣二十年來的經驗給我們不少啓示與教訓。我不想把主教團禮委會這些年來所做的工作再做流水賬式的報告(大家可參閱「主教團月誌」^⑨)，只願提出幾個重點與大家共同做一次回顧與反省，好使我們的禮儀革新工作能穩妥地向前邁進。

(一) 翻譯與編印禮書的工作

甲、所完成的工作

拉丁文禮書陸續出版後，每地區的教會首要的工作就是儘速將其譯成本地語文。拉丁文是大家公認的一種難的語言，中文也不簡單，翻譯的工作是非常艱苦的。禮書非比一般書籍，譯文不僅要忠信，而且要適於朗誦。譯稿完成後，打字、排版、編印等工作，也與一般書籍不同，需要花費更多的精力。感謝不少聖職弟兄以及其他人士的合作，我們已將重要的禮書譯成國語：

彌撒經書：所譯經文經過多年的試用，又經多人合作修訂，蒙主教團批准和聖禮部認可後，終於出版了全部彌撒經文，分三冊出版（第一冊：主日彌撒；第二、三冊：平日及聖人慶節彌撒）。此三冊又分大型本，為主祭用；小型本，為信友用。

聖事與聖儀禮書：聖洗、堅振、告解、婚姻、聖秩、病人傅油等聖事禮書均於最近十餘年內前後出版。「聖體敬禮」、「與主相契」是最近出版的有關聖體聖事的禮書。此外也出版了「殯葬儀式」、「袖珍聖事禮典」、「祝福聖油儀式」等聖儀禮書。因此，目前所有重要禮儀均能以國語舉行。

日課經：是教會的祈禱手冊，它不再是聖職人員的專利，教會也鼓勵教友誦唸，因此，先為教友，修士、修女出版了一冊縮本日課「每日禮讚」；為聖職人員則出版了「每日頌禱」，分為三冊。仍有幾本拉丁文禮書尚未曾翻譯，或正在翻譯中，還要假以時日才能出版。

乙、對編譯工作的反省

翻譯的困難：上面已略為提及困難的主要原因。通常一本拉丁文禮書出版後，就邀請幾位聖職弟

兄分工合作，分擔一部分的翻譯，全部譯完後，主編仍須校對並加以整理，作為初稿，再打字油印，分給各主教及禮委會各委員校訂和指正。然後編譯組再加整理，認為無大問題後，再交主教團批准。批准後，付印以前，譯稿仍須先呈羅馬聖體部取得「認可」。這雖是一條很怪的法律，但聖體部似乎仍然堅持。翻譯的主要困難不在此繁複的程序，而在於拉丁文本身的難懂，或譯者語言能力的不足。

翻譯人才難求：老一輩的聖職弟兄雖然都學過拉丁文，但多未曾受過翻譯的訓練。同時，除通曉拉丁文外，對本國語文也應具有相當的造詣。這類人才的缺乏是編譯工作上的最大困難。教會長上是否會想到培養這樣的人才呢？

在種種困難下，禮委會完成了以上所說的主要禮書，但我個人並不滿意，相信有不少的人對禮書的譯文也有不少的批評。禮儀用的語言應該是美的，我們禮委會編譯組曾在譯文的信、達方面，盡了最大的努力。當然仍有許多缺點或錯誤，還需要各位方家指正。禮儀是大家的事，人人有責，使我們的禮儀語言更相稱對天主的敬禮。

(二)對本國文化習俗的適應工作

禮儀憲章(37-38)聲明，只要不涉及信仰及全體公益，教會在禮儀上無意嚴格地要求一致化；只要保全羅馬禮儀的基本統一性，在修訂禮書時，應為不同的地區或民族留下合法的差異和適應的餘地。

禮儀憲章這段聲明給禮儀的本地化工作提供了廣闊的園地。世界各地教會，尤其在傳教區，都在進行此種適應工作。從各地的報告中，可窺知這種工作所遭遇的困難，但多少也有些許的成果。就我

國方面來講，由於將大部分精力投入了翻譯與編印禮書的工作，而對禮儀的適應問題並沒有給予應有的注意力。十年前，主教團曾經指定了四個實驗與研究中心，進行禮儀本地化的工作，但由於缺少適當的領導人才，這些中心仍未發揮顯著的功能。四年前主教團禮儀委員會又成立了一個研究小組，特別研究禮儀適應本地文化的問題，希望藉此小組推動禮儀的本地化。

甲、正在進行或已完成的一些適應

1. 彌撒：關於彌撒禮儀的適應，研究小組曾決定了三種研究對象，使彌撒禮儀具有我國文化色彩：①有多人參加的隆重慶典彌撒；②堂區主日彌撒；③小團體彌撒。

適應的基本原則是儘量保持現行彌撒的基本結構及經文，只對某些不合本地文化或表達方式的禮規或儀式予以修訂，如祭台、禮書的親吻禮改為深鞠躬，聖祭禮的舉行改為背向信友……。

關於這三種模式的彌撒已經擬定了初稿，但仍在試驗與研究階段，需要再做深度的研究。

此外，為基督化某些民間慶節，禮委會曾編印了專用彌撒經文，如春節彌撒、拜拜日彌撒、重陽節彌撒等，但仍未獲得聖禮部的批准！

2. 聖事及聖儀：聖事禮書，只有婚姻禮典及殯葬禮儀在翻譯時做了一些適應，可能需要做進一步的適應，尤其殯葬儀式。不過需要先做深度的研究。針對本地掃墓的習慣，禮委會曾出版過一本「掃墓禮」小冊子，可在清明節或其他適當的日子採用。

3. 聖樂：「聖樂是隆重禮儀的必需或組成要素」（禮112），因此教會非常重視聖樂，雖然禮儀憲章仍強調「頌我略」曲在禮儀中的優先地位，但已經容許在禮儀中使用其他類型的聖樂，不過必須符合禮儀的精神（禮116）。禮委會聖樂組曾經出版了為彌撒、聖事以及日課用的數本歌集，全部由國內

作曲家譜曲，但作品仍嫌太少。因而目前禮儀中所採用的歌曲品質不一，情形非常混亂。

4. 聖藝：「慈母聖教會經常是藝術的愛護者，並經常要求藝術崇高的服務，特別爲了使有關敬禮（禮儀）的事物真正表現高雅、相稱、美觀，成爲天上事物的記號與象徵」（禮122），但教會從來沒有把某一種藝術風格看作是本有的……現代的、各民族各地區的藝術亦可在教會內自由發展，只要對聖堂和神聖典禮保持應有的尊重與敬意即可」（禮123）。因此教會爲舉行禮儀的場所（聖堂）以及用具、裝飾等也鼓勵本地藝術的服務。在這一方面還沒有顯著的表現。二十多年以來，全省僅有少數稍具中國風格的聖堂出現；祭服、祭器等本地化也還在設計研究階段，目前各地舉行禮儀的禮服仍是西方式的；爲祭台和聖堂內的裝飾等也有人在嘗試賦與中國色彩，但爲數仍然甚少。

乙、對適應工作的反應

由以上所述，在有關禮儀的事物上，能做的適應，範圍相當廣闊。爲達到真正中國化的禮儀，需要多方面的配合，也需要首先對禮儀的歷史、神學，並且對中國文化有深度與廣泛的研究。否則，所做的適應只是皮毛的，甚至會不倫不類。如，有人主張舉行殯葬彌撒時宜穿白色祭衣，這說明他了解司鐸在禮儀中的本有角色。同樣，婚禮彌撒時，主祭用紅色祭衣似乎也有角色不明之嫌；傳統上，新娘行婚禮時是應穿紅衣的，主禮司鐸只是證人身份！

由此也引發另一個問題，在今天多元化的社會中有一種走向大同的趨勢，同時在我們這一世代中，受到西化的影響非常深遠，因而在禮儀本位化的過程中必然遭遇到不少的困擾，這也是多數國家或地區所面臨的共同困難。不過爲了使信仰在我國人民中深深紮根，將禮儀適度的本位化仍是需要的。

教會各種禮儀，無論是西方的或東方的，都不是一天形成的，是經過日積月累的長期經驗和演變，而發展成禮儀傳統。要形成真正具有中國色彩、風格的禮儀，需要走一段很長的路程。但是現在是應該起步走的時刻，深願主教團指定的四個試驗中心、研究小組能帶動禮儀本位化的工作。最重要的一點，希望主教們重視人材的培育，以及對現有人才的妥善利用。

(三) 禮儀牧靈工作

上面已提及梵二革新禮儀的主要目的是牧靈性的，強調教友在禮儀中的參與，好能從禮儀中獲取最大的神益，在基督內得到聖化，使天主受光榮（禮10）。

「但是，為獲得圓滿的實效，信友必須以純正的心靈準備，去接近禮儀，又要心口如一……：所以牧靈者應該注意，在舉行禮儀時，不僅要遵守為有效與合法行禮而製訂的法律（禮規），也要使信友有意識地、積極地、實惠地參與禮儀」（禮11）。

憲章這一條給予牧靈工作者兩個責任：知與行。首先要知道禮儀革新的意義與精神，也應該讓自己的教友去了解。其次要按照新禮的精神去實行，使教友真正的參與，不僅是外表的，而且也是內心的參與。因為禮儀不僅是外在的儀式，而是生活。這種生活需要在教區內、在堂區內的禮儀加以培養（禮41~42）。梵二大公會議並且規定要在每一國家、地區、以及教區內成立禮儀委員會，推行禮儀牧靈活動，好對禮儀的革新做有效的實施（禮43~46）。

甲、已做的一些工作

自從新禮書出版後，曾經透過文章、書刊、以及講習會等，講解禮儀革新、新禮的精神及實施等

問題。不過，這些牧靈活動所觸及的層面仍然很少，大多數教友，甚至不少司鐸，對禮儀革新的知識也似乎只是表面的：只知依照新禮書死板的行禮而已。因此禮儀牧靈工作仍要繼續和加強。

乙、對禮儀牧靈工作的反省

無疑的，在禮儀革新的實施的過程中，禮儀牧靈活動的推行工作，我們仍做得不夠。主要原因：大多數的牧靈工作者似乎對禮儀生活的重要性沒有很深的體認，依照禮儀憲章（44）成立了主教團禮儀委員會，但每一教區也應成立在其主教指導下的禮儀委員會（禮45），來推行禮儀活動。實際上，有些教區仍未設立禮儀委員會，說明教區當局沒有把禮儀看做是「教會行動所趨向的頂峯和教會一切力量的泉源」（禮10）。

四年前主教團會議會決定為教區聖職人員及修女舉辦以教區為單位的「禮儀研討會」，但除一個教區外，其他教區並未熱烈的響應。當然可能很多人以為這種研討會並不需要，因為每種新禮書都有一篇牧靈性的前言，指示主持禮儀者應如何進行，如：「彌撒經書總論」（感恩祭典的前言），「日課總論」（每日頌禱前言）以及每件聖事禮書的前言，但又有多少人曾經詳細研讀過這些書，而遵照實行呢？

（四）新訂禮儀在堂區的實施

禮儀憲章（42）特別強調堂區禮儀生活的重要，因為「在某種意識下，堂區代表着散布在普世的教會。因此，應該在信友及聖職人員的精神上與實行上，培養堂區的禮儀生活……又該努力使堂區的團體意識、特別在團體舉行彌撒時，發揮出來。」這是禮儀革新所欲達到的主要目標之一。禮儀是生

活，是團體生活的表現，是堂區一切活動的中心與力量的源泉。因此在堂區舉行的禮儀極為重要。

甲、新禮在各堂區實施情形

四年前禮委會曾就禮儀革新在本省實施情形，作了一次問卷式的調查，問卷的答覆率雖不算太高，但從各地寄回的一百四十幾個答覆中，也可以略知新禮的實施情形和一些對新禮以及禮儀本位化的反應。

1. 新禮書的採用情形：新禮書（包括彌撒經書及聖事禮書）出版後，絕大多數堂區都按照新禮舉行禮儀；但也仍有少數堂區或團體仍未完全照新禮書舉行禮儀，這只限於某些聖事禮儀方面，如告解、成人入教禮儀等。

2. 對新禮實施的反應：有一半以上的答覆表示「滿意」，有十分之一的答覆則表示「不滿意」，約有十分之二的人表示「不完全滿意」。從不滿意者所給予的種種理由中，可知大多數人士仍未充分了解新禮的精神。有人指出，不少堂區舉行禮儀的方式只是機械式的照禮書誦讀經文、禱詞，而並沒有把生命注入禮儀中。

3. 教友的參與情形：從問卷的答覆中，得知大多數的教友對禮儀的意義並沒有充分的了解，因而也不易達到禮儀憲章（14）所期待的「完整的、有意識的、主動的參與」。所以，在問卷的答覆中，只有少數團體（6）以為達到了真正參與的境界，而大多數團體只是機械式地、被動地參加禮儀的舉行。答覆中也有不少人士指出導致這種情形的主要原因：一方面是由於牧靈者未曾積極教導與推動，甚至尚有主禮者也不夠了解真正參與的意義。另一方面，也是由於多數教友對教義認識不夠，信仰生活也不夠深入，以為到教堂望彌撒只是盡教友本分而已。

4. 教友（平信徒）在禮儀中之角色：梵二新禮的一項主要特色：是將一些原屬神職人員的職務委任教友去執行，如：送聖體、讀經、釋義等職務。新訂聖教法典230條指出：固定性的讀經及輔祭職可由男性平信徒擔任，教會也制定了委任這些職務的儀式。目前大約許多堂區只有臨時性讀經員與輔祭，據所知，只有台北市古亭堂區已經嘗試把這些職務固定化。法典又指出：「所有平信徒皆得擔任釋經員、唱歌及其他依法律規定能盡的職務。」每本新禮書對平信徒能執行的職務都有清楚的指示。此外，法典又特別指出，在沒有司鐸駐守的堂區，如果需要，「平信徒雖非讀經員或輔祭員亦可舉行聖道禮、主持禮儀祈禱、施行聖洗並分送聖體。」

這最後一點為我們非常重要。目前台灣許多堂區沒有神父駐守，主日，大慶節在這些堂區的禮儀，包括聖道禮儀、送聖體等，已有不少地方委任修女或傳道員負責主禮的職務。就目前司鐸聖召的情形來看，沒有神父駐守的堂區可能愈來愈多。訓練傳道員或修女來主持堂區的工作與禮儀似乎是當務之急。主教團禮委會去年準備了一本禮儀手冊「與主相契」，包括送聖體、聖道禮儀的常用經文及一些牧靈指示。這本書正是為負責堂區工作的傳教員、修女所準備的。

乙、對堂區禮儀的幾點反省

從問卷的答案中，以及多年以來從各地所看到的所聽到的新禮實施情形，我們可以肯定地講，對於新禮的有效實施，牧靈工作者，尤其是堂區主任（本堂神父）負有大部分的責任。我們可以把主持堂區禮儀的神父分為三大類型，由此而可以分辨他所舉行的禮儀具有何種特色。

1. 保守型：舉行儀式時，仍不能擺脫梵二以前的行禮方式與習慣；特別注意禮儀（聖事）的「事效」，而忽視禮儀的「人效」，因而所舉行的禮儀顯得死板、機械化，誦讀聖經、禱詞像小學生背

書，與參禮的教友毫無溝通。新禮規雖給予行禮者很大的自由，通常他們也不願或者不會加以利用，因而禮儀對他們來講，越少變化、越簡單易行越好。這種思想是與梵二新禮的精神不相符合的。主持禮儀者不應隨從自己的喜好，而要以牧靈利益為優先。

2. 自由型：以為新禮雖然在多方面給予適應的自由，無論經文或禮節方面，仍是過於死板，因而在舉行禮儀時，多有創新的行動，有時似乎藐視教會法律的尊嚴。這樣的做法對牧靈方面不一定會使參禮者受益，却很容易在教友之間製造混亂。因而導致禮儀部在一九八〇年發佈一項訓令：「無價之寶」。在此訓令中，特別指出一些不合禮儀精神或法規的偏差，如讓教友一齊唸感恩經。我國各教區主教也於同年八月十五日聯合發出「致全國司鐸書」，指出舉行禮儀時應予糾正的一些偏差，並要求神父們多研究禮儀、並向教友解釋禮儀革新的意義。因為禮儀革新過程中所發生的偏差多是由於人們對禮儀沒有充分的了解。

3. 中庸型：在每一種革新運動中，發生偏差的情形是不可避免的。重要的是保持必要的平衡（參閱「無價之寶」24）。

① 古代傳統與現代習慣的平衡：有人主張一切過時的東西應革除，禮儀中的一切成分應予以現代化。這是太急進的主張，傳統的東西不一定都不適於現代需要，現代的也不一定都適合神聖的禮儀。禮儀革新不是「文化大革命」。

② 中西文化的平衡：有人主張禮儀中凡是西方的成分應予以中國化，這種主張也不符合現代國際間所存在的國際化、大同化的趨勢。禮儀中來自西方的一些好成分應予保留。

③ 法規與創新的平衡：新禮規在禮儀中給予創新或適應的餘地，但應依照所訂定的原則與法律進

行，否則會在牧靈方面造成傷害，而非利益。

④奧跡 (Transcendence) 與現實生活 (Immanence) 的平衡：禮儀具有兩個幅度，一是屬神的，因為它所舉行的是神聖的奧跡；一是屬人的，因為奧跡的舉行也是爲了使人生活，聖化人的現世生活。兩種成份密切相關，猶如聖子降生成人的奧跡。禮儀革新前，強調禮儀奧跡的幅度，因而導致與實際生活的脫節；禮儀革新後，有人過份強調禮儀生活化，因而導致神聖禮儀的俗化。這是在禮儀革新過程中，不少地方所產生的偏差現象。如，著日常服裝、用普通茶杯、在普通餐桌舉行彌撒聖祭。新禮的精神要求舉行禮儀時應保持各種幅度的平衡。如何做到這種平衡，就需要主持禮儀者去研究、去體會了。

三、邁向理想的新禮——前瞻與期望

特里騰大公會議的禮儀改革——將過份多元化的禮儀一元化——百年之後才逐漸完成。梵二大公會議的禮儀改革——將嚴格一元化的禮儀作多元化的適應——自然更不容易。要完全達到梵二禮儀革新的理想，恐怕也需要一兩個世紀或許更長的時間。但是，相信我們已經起步，如果大家、尤其是主教、神父們了解禮儀革新的重要，並努力配合實施的過程、身體力行，便會早一些達到理想的禮儀。兩年前，「感恩祭典」出版後，有不少人士認爲，目前中文彌撒書、聖事禮書等均已出版，禮儀委員會似乎大功告成，無事可做了。其實，仔細分析起來，真正的工作可能只做了一半，目前所完成的一些工作只是建基與鋪路的工作，距離理想仍有很長的一段路程。以下指出仍待完成或仍應繼續的工作。

(一) 編譯工作

主要禮書：彌撒經書、聖事禮書、以及日課（每日禮讚、每日頌禱）等雖然已經譯好出版，並在禮儀中普遍被採用；但仍有數冊拉丁文新訂禮書需要翻譯。此外，已出版的一些聖事禮書，經過多年的試用，需要整理或重新修訂。目前各聖事禮典均根據拉丁文原版以單行本方式出版，也計劃以後出合訂本。

自從禮儀憲章公佈後，教宗與聖禮部也陸續地公佈了與禮儀革新有關的文件。爲了完全了解禮儀革新的意義、爲了做禮儀方面的研究，這些文件也應全部譯好、裝訂成冊。

此外，從四年前所做問卷的答覆中，有不少人要求一本全國統一、合乎禮儀精神的「聖歌集」，以及「祈禱手冊」。聖樂組已經著手做「聖歌集」的工作。「祈禱手冊」，據說聖禮部早有計劃編訂一本 *Liber Precum*，目前尚無完成的消息。

(二) 禮儀本地化的工作

禮儀委員會於三年前成立了一個研究小組，目的就在進行禮儀本地化的研究，到現在只是擬定了研究的方向，仍無具體的成果。去年主教團全體大會又重新指定四個禮儀實驗中心，推一位主教爲協調人，目前尚未起步工作。

爲了禮儀藝術的本地化，正在積極籌備聖藝組的成立。聖樂方面也有專人在負責進行編寫與整理已有的優良禮儀用歌曲。禮儀本地化不是一蹴可及的，需要專門人材去領導，需要時間去做深度而廣

泛的研究。

(三) 牧靈性的工作

二十年來在新禮實施的過程中，禮儀牧靈工作在各堂區團體仍然做的不夠，大部分教友對禮儀的意義與新禮的實施仍無正確與充分的認識，因而更談不到真正的禮儀生活。因此禮儀教育、禮儀生活的培養為堂區團體是非常需要的。

禮儀本身原有教育的功能（禮 33、35），但在舉行禮儀時各種角色都能做到盡善盡美，才能發揮其功能。為達這種目的，禮儀憲章（14）要求「牧靈者本身先受到禮儀精神與活力的薰陶，並成為禮儀教師」。「牧靈者應以熱誠與耐心推動信友的禮儀訓練」（禮 19）。禮儀憲章的這些話的意義很清楚：為培養信友的禮儀生活，牧靈者負有極重大的責任。基於過去十數年的經驗，禮儀教育在牧靈工作方面似乎仍是最弱的一環，我們只能在此向所有負責牧靈工作者呼籲，一如禮儀憲章所要求的，要利用各種方法、各種機會，在禮儀方面，努力進修。同時也盡可能讓堂區的信友學習禮儀的知識，實際參與堂區禮儀的準備與舉行。禮儀已非梵二以前的情形，不再是聖職人員的「專利」，是全體分工合作的行為。為了培養堂區的禮儀生活，深信每個教區，依照禮儀憲章的指示（45），指定專人或組成教區禮儀委員會負責禮儀教育與督導新禮的實施。在每一堂區也最好成立禮儀小組或禮儀團，與堂區主任共同策劃堂區的禮儀。這樣才能「發揮堂區的團體意識」。主教團禮儀委員會對教區與堂區的種種禮儀牧靈活動應盡可能予以必要的協助。

結語

「莊稼多，而工人少」(瑪九37)，禮儀革新的工作，培養教友禮儀生活的工作，一如上述，仍然很多，但是完全投入這些工作的人實在太少。因此，我們首先懇求莊稼的主人——代表基督的主教們——指派更多的工人。禮儀革新實施以來，似乎並沒有受到主教們的重視，因而也從未積極地培養禮儀方面的人材。因此，雖曾多次向主教團呼籲加強禮委會的工作人手，也從未得到肯定的答覆、積極的考慮。為達到禮儀革新與禮儀本地化的理想，需要多方面的人材。倘若我地方教會不重視禮儀人材的培養，我們禮儀本地化的理想將永久留於口號階段。禮儀憲章(16、17)曾指示，修院的修生、以及修會中陶成階段的成員都應接受禮儀的訓練，並特別指出，禮儀學科在神學院內應列為主科。希望這些指示都能切實執行。

我們也願向負責牧靈工作者的同道呼籲，要依照禮儀憲章(18)所指示的，用各種方法(自修或團體進修)日益加深對禮儀的了解，並要虔誠度禮儀的生活。如此才能有效地培養堂區教友的禮儀生活。

最後，我們也希望教友們知道：參與禮儀是每位教友的權利，但是，他也有義務與大家合作使堂區的禮儀舉行的更美好、更合乎教友們的需要。教友對禮儀的參與不是一「幫忙」性質，而是禮儀本質的要求。這些思想如果不能進入教友的意識中，則禮儀的革新必然徒勞無功。禮儀(Liturgia)一詞原指：大家的工程。願我們大家為禮儀的革新共同努力。

以真理與心神朝拜父

夏偉

——天主啓示中的禮儀

(1)關於禮儀的詞彙

所謂禮儀就是以言語和行爲敬拜神，它在聖經中扮演很重要的角色。雖然古經和新經時常討論敬禮的事，但是——說也奇怪——不論古經希伯來文，或是新經希臘文都沒有專有名詞用來表達禮儀、敬禮、崇拜等意義。所用的名詞都是指普通的服務或工作。

1. 古經希伯來文

主要的名詞有兩個，即 *sharet* 和 *'abodah*，*sharet* 以及它的動詞 *sharat*，本來意指「服事人」。例如埃及人普提法爾叫他的奴隸若瑟「……服事自己，託他管理自己的家務……」（創卅九4）。還有厄里叟「……起身跟隨厄里亞，作了他的侍從。」（列上十九21）。

'abodah 和它的動詞 *'abad*，本義是「工作」。例如肋廿三7：「第一日，應召集聖會，任何勞工都不可做。」還有關於守安息日的誠命所規定的：「六天應該勞作，作你一切的事。」（出廿9；見申五13）。在若蘇厄書廿四章中，*'abad* 總共出現十六次，在此該動詞的意思是「事奉上主」，我們也可譯爲：信從上主。在別處，特別在申命紀中，作者常警告讀者不要「事奉」（*'abad*）別的神，只要事奉雅威（例如：申四19；五9等處）。

在有關禮儀、聖所、司祭的任務等經文的上下文中，*sharet* 和 *'abodah* 的意思時常很相似，甚

至於含混，兩個名詞似乎是異字同義。翻譯時以類似的字眼譯出其原意。故此思高聖經也沒有是一致的用法：例如論及逾越節的建立，把 'abodah' 譯為「禮」(出十二 25)；論及肋未人的職務，又把同樣的希伯來字 'abodah' 譯為「任務」(戶四 4)，「服務」(戶四 23)，「服役」(戶四 26) 等字眼。

至於 sharet 或 sharat，思高聖經有時把它譯為「禮」(出卅 20)，有時譯為「服務」(戶 11 50)，「供職」(申十七 12) 等字眼。

2 新經希臘文

新經希臘文中可以表達出禮儀、敬拜神等含義的有三個字：一是 *threskeia*，意即宗教敬拜、虔誠；此字只在新經中出現三次。另外兩個字比較重要：*leitourgein* (它的名詞是 *leitourgia*) 和 *latreuein* (它的名詞是 *latreia*)。 *latreuein* 的原意指「為人服務」，「受人奴役」。 *leitourgein* 的原意指「人為社會國家服務，而不領取酬勞的志願服役」。以上所說的是新經之外希臘文學的用法。但是在古典希臘文中， *leitourgein* 和 *latreuein* 有時也有事奉神的意思。

在新經的用法上 *leitourgein* 與 *latreuein* 似乎是同義字，指朝拜上主(見瑪四 10；路四 8)，事奉天主(見路一 74-75；宗廿四 14)。 *latreia* 與 *leitourgia* 兩個名詞，指敬拜天主的禮儀(見羅九 4；若十六 2；希九 1, 6, 21 等處)。

總之，聖經無論是古經或新經，在談論禮儀時沒有專用的辭彙。聖經所採用的辭彙的本義是工作或服務。由此可見，按照聖經的看法，禮儀就是一種工作，是為天主服務。

(2) 禮儀的歷史及演變

一、舊約

舊約時代共有數百年，從聖祖亞巴郎（約在公元前第十八或第十七世紀）直到耶穌的誕生爲止。在這長久歷史的過程中，選民的信仰和敬拜神的方式有了很多變化。本段要概略敘述舊約以色列禮儀的歷史及其演變。

1. 族長時代的禮儀

有關族長時代的禮儀，聖經以內或以外的資料都不多，而且聖經的記載顯示不同的看法。按照雅威典的記載，族長們敬拜雅威、上主。但是厄羅亭典和司祭典則認爲，以色列在梅瑟時代才開始朝拜雅威。按照創卅五 1-7 和蘇廿四 2, 14-15 的記載，以色列的族長們也曾事奉過別的神。

大部分的學者認爲，族長史（見創十二-五十）的宗教是家族的宗教。最早每一個家族崇拜自己的神，神顯現給家長並承諾要賜給他土地和後裔。家長和全體家族以及他們的後裔事奉這個神。因此聖經中常有「我父親的天主」，「亞巴郎的天主」，「安撒格的天主」，「雅各伯的天主」等說法。家長代表全體家族舉行禮儀，例如祭獻動物。最主要的禮節是遊牧時代的逾越節。此外，聖石和聖樹也扮演很重要的角色。

2. 定居迦南時的禮儀

征服福地是一個長而又複雜的過程。遊牧民族以色列，從沙漠來到了農業和都市文明的迦南地區，逐漸定居下來，開始務農從商。定居的生活帶來新的生活體驗，進而產生不同的宗教態度。

族長們雖然在不同的地方敬拜他們的神，但是這位神基本上還是一位「不定居」的神。祂與祂的子民同行，一路保護他們。如今以色列人在迦南定居，他們的神也同樣在此地定居。

以色列人到迦南人的聖所去朝拜自己的神，並且把本地人的聖所與族長們的敬禮相混合。貝爾舍巴雖然是迦南人的聖所，但是以色列人也去那裏朝拜祖先的神，因為亞巴郎（見創廿一33），依撒格（見創二六23~25）和雅各伯（見創四六1~6）都曾在那個地方敬拜過他們的神。其他迦南的聖所也同樣與族長們的敬禮混合起來了；如瑪默勒（見創十三18；十四13；十八1~16；卅五27），貝特耳（見創廿八10~22；卅五1~15；四八3），舍根（見創十二6~7；卅三18~20）等聖所。

在定居的過程中，以色列的宗教經過了另一個重要的改變，即以以色列人認為本地諸神中最高的神「厄爾」（*el*）就是族長們曾經朝拜過的神。因此創廿一33的編輯者解釋亞巴郎在貝爾舍巴呼求「永恆天主（*el olam*）的名」。同樣，創卅五7解釋「雅各伯稱呼那地方為貝特耳（*el beyit-el*。貝特耳的厄爾）」，舍根（見創卅三20）等聖所也都被視為 *el* 即祖先之神的神聖所。

3. 敬拜唯一的神雅威

按照出三6，15~16所載，聖祖們的家族神就是雅威，上主。第一誠雖然很強調應排斥別的神，只事奉雅威，但是以色列人慢慢地才學會了把古老的家族神和雅威視為同樣的神。至於對迦南神「厄爾」（*el*）的崇拜，在我們的聖經中似乎看不到它的痕跡。在希伯來文中厄爾或厄羅亨通常表示「神」，無論指以色列的神（天主）或異教的神。

敬拜雅威有兩個特徵：一是不可崇拜別的神，二是雅威的禮儀沒有神像。這兩點和異教完全不同。以色列的鄰國是泛神主義者，他們所事奉的神包括男神和女神。每一位神祇掌管自己的範圍：這

個神的領域是身體的健康，那個神的專長是戰爭的勝利，另外一個神特別關心土地的富饒。然而，雅威的宗教却不一樣：一個神包括男女在內，掌管一切。所以以色列人不必也不應該拜別的神祇，因為所有一切都在雅威的手中。

第一誡的主題不是一神論，也不是神，而是人與雅威的關係：雅威掌管一切，祂也要整個的人屬於祂，「全心、全靈、全力愛上主」（申六5）。在異教中敬拜別的神是理所當然的，在雅威的宗教中除了雅威之外，崇拜其他的神便表示不完全信靠雅威。因此我們可以明白，聖經爲什麼時常說：雅威是「忌邪的神」（見出廿5；卅四14；申六14；15等處）。

雅威的禮儀沒有神像，這一點與其他宗教非常不同。我們有不少古代非猶太人的文件指出，以色列的宗教沒有神像，這不但使異教人感到奇怪，甚至令他們討厭。

以色列人爲什麼不能用神像來朝拜雅威？專家們的意見不一致。可能是爲了預防敬拜邪神的危機。另一種解釋指出魔術性的危機：經過神像，人會企圖利用神祇來得到某種利益；透過神像，神的威力臨在。但是雅威的臨在不靠神像，因爲祂處處都在。所以以色列人到處都可以找到「上主的儀容」，特別在耶路撒冷的聖殿。這也是很多聖詠和先知的主題（例如詠廿四6；廿七8；耶廿九13；14；歐五15等處）。

4. 君主政體對雅威宗教的影響

以色列的君王把雅威的宗教當作國教，以便促進國家的統一；所有國民，無論是以色列人或迦南人，都要朝拜同樣的神。朝拜雅威的中心是位於王宮隔壁的聖殿（這兩座建築物在希伯來文中具有同樣的辭彙，因此有時不能確定原文指的是聖殿，還是指宮殿）。君王監督聖殿的禮儀，有時也親自履

行司祭職（例如列下十六12、13）。信友們相信，個人與國家的幸福全靠他們與雅威的共融。在耶路撒冷聖殿的禮儀中就可以接近雅威。因此，上耶路撒冷去朝拜，參與聖殿的大慶節，並在那裏奉獻祭品，是當時禮儀很重要的表達方式。

但是以色列人同時也到很多其他聖所去敬拜雅威（或別的神）。這些聖所是史羅、舍根、貝爾舍巴等。自從約史雅王在公元前六二二年舉行宗教改革以後，耶路撒冷的聖殿才逐漸被公認為朝拜雅威的唯一聖所（見列下廿二至廿三）。

5. 充軍時及充軍後的禮儀

公元前五八七年巴比倫的軍隊完全毀滅了耶路撒冷城和聖殿。一般的聖經讀者難以想像，這一災禍如何震撼了雅威的信徒。公元前七二一年亞述帝國雖然也曾征服了北國以色列和南國猶大地區，並圍困了耶路撒冷很久，但是在七〇一年亞述突然倉皇離去。這就加強了雅威信徒的信念，即雅威的聖城是攻不破的。五八七年的事件打破了這一信念，動搖了雅威信仰的基礎；因為聖殿、達味王朝和福地都不復存在。上主好像收回了祂的許諾。

但是被虜到異國的猶太人在先知和司祭的領導下，保持對雅威的信仰。爲了強調他們是雅威的信徒；而特別遵守安息日和割損禮。安息日他們聚在一起以慶祝來朝拜雅威。由此會堂禮儀逐漸發展開來。

會堂禮儀沒有祭獻，祇是聖道禮儀。主要的結構可分爲五部分：(一)誦讀一段梅瑟五書，(二)答唱詠，百姓用聖詠回答，(三)誦讀二，多半是先知書，(四)講道部分，每一個男人都可以講道，(五)信友禱詞和祝福辭。這種會堂禮儀是猶太僑民的禮儀。

公元前五三八年猶太俘虜得到自由，這是復國的開始。五一六年回國的猶太人重建聖殿。這座所謂的第二聖殿一直到公元七十年（羅馬軍隊毀壞耶路撒冷聖殿）是所有猶太人的宗教中心，不論他們是僑民或住在巴勒斯坦。

會堂的禮拜是無祭獻的聖道禮儀，而耶路撒冷聖殿的禮拜則是無聖道禮儀的聖祭禮儀。每天早晨和晚上司祭與信徒團體到聖殿去舉行所謂的 *shemin*（戶廿八 6：「日常全燔祭」，達八 11：「日常祭」）；此祭獻包括羔羊、素祭、奠祭和香祭。在猶太教會的慶節中，司祭也替信徒舉行祭獻；主要的慶節有三個：即無酵節、收成節和收藏節（見出廿三 14-17；卅四 18-23；申十六 1-17）。為過這三大慶節，很多僑民和居住在巴勒斯坦的猶太人都前往耶路撒冷去朝聖。

再者，聖職人員（包括大司祭、司祭、肋未人、門丁等）只顧忙著舉行禮儀，以致逐漸疏忽了對信徒的教導。因此才有「經師」的出現，他們屬於非聖職人員，其職務是專門研究天主的啓示並教導百姓。

二 新約

舊約時期的禮儀史很長，共有數百年之久。它的材料也很繁多。新約的禮儀不同，時間很短，不到一百年，材料也不多。新約最後一本書完成之後，教會的禮儀繼續發展，直到今天。本段只限於描寫公元第一世紀的禮儀史。

1. 敬拜耶穌基督如同敬拜天主

在新經中和在古經中一樣，天主是朝拜的對象。耶穌將天主啓示給人，讓世人信從天主並敬拜祂。耶穌不但將天主啓示給人，他自己也是唯一通往天主的道路：「我是道路、真理、生命，除非經

過我，誰也不能到父那裏去。」（若十四 6）。因此，耶穌的目標就是使人認識天主，信從祂並朝拜祂。

新約時代的基督徒不但朝拜天主，也朝拜耶穌像朝拜天主一樣，這是一個具有革命性的發展。舊約時期，朝拜一個「人」是褻瀆天主的行爲。如今基督徒怎敢敬拜納匝肋人耶穌呢？基督徒敢於敬拜耶穌而不認爲是褻瀆天主的行爲，是因爲他們相信耶穌和天主同樣是神。新經有各種說法解釋這一事實，例如：耶穌是天主子；祂是天主的愛子；復活的基督坐在天主的右邊等字句。最深奧的說法可能是所謂的「我是」的格式。這格式在三部對觀福音中都有記載（如瑪十四 27；谷六 50；耶穌步行水面，門徒都害怕，但耶穌對他們說：「是我」），但在若望福音中出現的最多。可是在禮儀的用法上，「主」才是最重要的名稱。「主」在猶太教會中具有很特殊的含義，即它取代了雅威、上主之名，因爲猶太人不敢把這神聖的名字讀出來。如今基督徒朝拜耶穌爲「主」像他們朝拜天主爲主一樣。這表示他們承認耶穌是神，如同天主是神一樣。

斐理伯書是很好的例子。這封書信大概是公元五十七年寫的，但是它也取用更早的材料。斐二 6 11 就是保祿採用初期教會禮儀的詩歌。這首詩歌讚揚耶穌基督的天主性、先存性，和祂的降生成人，苦難與死亡，復活與升天。天主舉揚了基督

「致使上天、地上和地下的一切，

一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；

一切唇舌無不明認

耶穌基督是主，

以光榮天主聖父。」（斐二 10-11）

上述兩節經句來自第二依撒意亞中的一首詩（依四 5 14-25），不過在重要的地方稍加更改。依四五 23 說：「……人人都將向我（即雅威）屈膝，衆舌都要指著我起誓」，保祿則說：「……一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認……」，依四五 24 說：「人人都要說：唯有在上主前有仁義和力量……」，保祿則說：「耶穌基督是主。」由此可見，這裏把對於天主的信賴和朝拜歸於基督。希伯來書同樣把天使對天主的朝拜指向耶穌基督。希一 6 引用詠九七 7（見申卅二 43）的七十賢士譯本（此處和希伯來文的瑪索辣經文不同）便是一個例子。按照七十賢士譯本詠九七 7 是：「祂的衆天使都要崇拜祂」（即天主），而希一 6 改爲：「天主的衆天使都要崇拜祂」（即基督）。如此希伯來書強調復活升天的基督坐在天主的右邊（見希一 13），分享天主性並得到同樣的敬拜。不僅坐在聖父之右的主受朝拜，復活的基督也受崇拜（見瑪廿八 9，17；路廿四 52；若廿 28），甚至歷史上的耶穌也會被朝拜過（見瑪二 2，8，11；八 2；九 18 等處）。

由此可知，新經的作者都證明基督信徒的信仰：耶穌基督不僅是人，也是神。所以祂也應該被朝拜如同天主受欽崇一樣。

2. 斯德望殉道前初期教會的禮儀

執事斯德望的殉道（見宗六至七）在初期教會的歷史中是很重要的轉捩點。斯德望逝世以後，基督徒開始與猶太教會斷絕關係，因此在斯德望的死前和死後，基督徒的禮儀有它的差異。

猶太教會的五旬節是基督教會的開始，那一天聖神降臨，驅使伯多祿勇敢地宣講福音。第一批基督徒是猶太人，他們雖然常圍繞著宗徒們「專心聽取宗徒們的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。」（宗

以真理與心神朝拜父——天主啟示中的禮儀

二42)，但是他們也很自然的繼續生活在猶太教會的氛圍中。耶路撒冷的聖殿是基督徒的禮儀中心，如同是猶太教的禮儀中心一樣。宗徒大事錄從第二章直到第五章屢次記載（二46；三1~10；五12~13；五20~21；五42），基督徒特別熱心的參加聖殿的禮儀，他們「每天成羣結隊前往聖殿。」（二46；見三1），聖殿的禮儀主要的是所謂的「日常祭」（tamid），即每天早晨和晚間的祭獻和司祭的祝福。聖殿也是宗徒們優先講福音的地點（見三11~26；五20~21；五42）。在聖殿中宗徒們也爲人治病（見三1~10；五12~16）。

除了聖殿之外，初期教會也在基督徒私人的家中聚會：「每天都成羣結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主。」（二46~47；見二42）。「他們每天不斷在聖殿內，或挨戶施教，宣講基督耶穌的福音。」（五42）。

家中的禮儀是基督徒特有的禮儀：包括「擘餅」、「讚頌天主」和「施教」。

因此，我們可以說，在斯德望逝世前，初期教會的禮儀中心是耶路撒冷的聖殿，他們參加官方的祭獻和祈禱，並在聖殿宣講福音和爲人治病。除了聖殿的公開禮儀之外，基督徒也在自己的家中舉行私人的禮儀：包括感恩禮、祈禱和講道。

3. 斯德望殉道後初期教會的禮儀

新興教會曾跟猶太教會當局發生多次衝突（見宗四1~10；五17~41），最嚴重的一次導致斯德望的殉道（見宗七）。此一衝突的結果是：「就在那一日，發生了嚴厲迫害耶路撒冷教會的事；除宗徒外，衆人都逃散到猶太和撒瑪黎雅鄉間。」（八1b）。雖然宗徒們留在耶路撒冷，暗示被迫害的大概只是希臘化的基督徒，但是宗徒大事錄從此不再視聖殿爲基督徒的禮儀中心；相反的，它似乎是

「不幸之地」，因為此後宗徒大事錄只在有關保祿被捕的上下文中才提及聖殿（見廿一 26 ~ 30；廿四 6, 12；廿五 8；廿六 21）。

聖殿之外，猶太教會還有一個禮儀中心，即各地方的會堂。宗徒大事錄雖然暗示，在保祿歸化之前，大馬士革的會堂能有基督徒出沒（見九 2；廿六 11），但他們是否參加會堂的禮拜，路加並未加以說明。保祿歸化後「照常例」（十七 2）在各地方的會堂或猶太人的祈禱所（見十六 13, 16）宣講耶穌的福音（見九 20；十三 5 等處）。保祿也參加會堂禮儀，但這些事情為宗徒大事錄的作者並不重要；他要強調的是，保祿在會堂裏給猶太人宣講福音。

因此，我們可以說，自從斯德望逝世以後，基督徒在教友的家中學行禮儀。從宗徒大事錄和保祿的著作中，我們得知家庭禮儀的面貌。福音和其他著作也給我們提供材料。

基督徒沒有一座神聖的建築物（像聖殿、寺廟、聖堂等）可以舉行禮儀。他們在普通人的家中聚會，他們最重要的禮儀看起來是普通的進餐，也稱為「擘餅」（見宗二 42, 46；廿 7, 11；格前十 16），「主的晚餐」（見格前十 20）或「愛宴」（見猶達書 12），在聖經以外的文件中也稱為「感恩禮」。按照初期教會的理想，一起用飯和同時紀念耶穌最後的晚餐，二者應該是一個整體，不得分開，但是格前十 11 ~ 20 及 34 所提的困難暗示，這兩部分的統一不易維持。

聚會的日子是一週的第一天（見宗廿 7），因為這是基督復活的日子。基督徒相信，復活的基督在他們的聚會中臨在。因此聚餐的內容是慶祝基督的逾越奧蹟，即祂的死亡與復活，並期待主的再度來臨（見格前十 16 ~ 22；十一 20 ~ 26）。聚會的氣氛充滿喜樂（見宗二 46）。他們「以聖詠、詩詞和屬神的歌曲……，懷著感恩之情歌頌天主。」（哥三 16 b；見弗五 19）。由此可見，基督徒的聖歌包

括古經的聖詠和新編的歌曲（新經記載很多例子，如默十一 17-18；十五 1-4 等處；保祿書信，如弗一 3-14；斐二 6-11 等處；甚至福音也記載些詩歌，如路一 46-55；一 68-79 等處）。講道也是擘餅禮的一部分，包括「宗徒的訓誨」（宗二 42；見宗十五 35）和信徒們「彼此教導規勸」（哥三 16）。

初期教會的另一種禮儀是洗禮。主的晚餐是教會團體的禮儀，洗禮則是個人的禮節，但是它仍然和團體有關，因為藉著洗禮，個人才進入教會（見格前十二 13；弗四 4-5）。有關洗禮的儀式，我們知道的很少。傳教士將慕道者浸入水中（見宗八 36-39；羅六 3-4；哥二 12；弗五 26 等處），同時說出授洗的格式（見瑪廿八 19；弗五 26；羅十 9 等處），受洗的慕道者也要表達他的信仰（見宗八 37；廿二 16 等處）。

除了擘餅和洗禮之外，初期教會還有別的禮節，像覆手禮（治病：宗五 12；廿八 8 等處；授職：宗六 6；弟前四 14 等處），病人傅油禮（見雅五 14）等。

總而言之，初期教會禮儀的真諦可從聖經最後一本書看出來，因為按照大部分學者的看法，默示錄所描寫的：天上禮儀反映出地上的禮儀。換言之，如同天使與聖人在天上朝拜天主，初期教會也在地上朝拜天主：「阿們。願讚頌、光榮、智慧、稱謝、尊威、權能和勇毅，全歸於我們的天主，至於無窮之世。阿們。」（默七 12）。

(3) 禮儀的本質

聖經各書雖然在很多章節中提到禮儀，但是沒有一個地方專門講禮儀的本質。如今我嚐試著把古

經、新經有關禮儀的記載加以系統化，當然，不周到的地方是在所難免的。本章分爲七段：一、禮儀的雙重功能：紀念和效果，二、盟約的框架，三、作出決定：只事奉上主，四、服從天主的旨意，五、等待主的來臨，六、與天主共融，七、在天主面前喜樂。

一、禮儀的雙重功能：紀念和效果

每一種禮儀都同時具有紀念和效果兩種幅度，這是藉著言語和行動所達成的。言語陪伴著行動，敘述禮儀的理由並解釋其意義。言語也會產生效果，例如神父說：「我赦免你的罪」，你的罪就被赦免了。陪伴著言語的象徵性行動也同樣會達成效果，同時也有紀念和解釋的作用。舉例來說：舊約時代最主要的禮節是逾越節。猶太人吃羔羊、無酵餅和苦菜。這些行動除了紀念出離埃及的事件之外，同時也解釋它的意義：苦菜象徵苦工；無酵餅象徵潔淨；羔羊象徵上主贖回了以色列，並且給他們自由。同時他們也用言語來紀念並解釋逾越節的意義：「將來你們的子孫若問你們這禮有什麼意思，你們應回答說：這是獻於上主的逾越節祭；當上主擊殺埃及人的時候，越過了在埃及的以色列子民的房屋，救了我們各家。」（出十二26-27；見十三8；申六20-25）。由此可見，以色列人用言語和行動紀念逾越節並得到其效果，即上主繼續保證他們的自由。

新約時代，主的最後晚餐也是很好的例子。藉著吃餅喝酒的行動並說出建立聖體聖事的話，參禮的人就是在紀念耶穌的死亡與復活並得到其效果，即救恩。

總之，禮儀應該包括雙重功能：紀念過去的事，爲了現在得到其效果。

二、盟約的框架

出谷紀廿四章記載，上主在西乃山和以色列人訂立盟約；接著又記載很多有關禮儀的規定（出廿

五至卅一），這是爲了強調：以色列的禮儀與盟約是分不開的。上主與以色列民立約，表示祂特別選了他們，祂要特別照顧他們。以色列的禮儀就是對這種選擇的答覆。換言之，以色列的慶節就是紀念盟約的天主，過去如何拯救了他們的祖先，並表達他們的信仰：天主會遵守祂的盟約，祂現在與將來也會保護祂的選民。

新約的禮儀也應該放在「盟約」的框架內。耶穌和祂的門徒立了新的盟約（路廿二20；格前十一25）。我們的答覆就是忠實地舉行這禮儀直到主的第二次來臨。

三 作出決定：只事奉天主

以色列的禮儀直接或間接提出挑戰：你是要朝拜天主？還是要朝拜別的神？若蘇厄書第廿四章是很好的例子。若蘇厄對以色列人說：「所以你們應該敬畏上主，誠心敬意地事奉祂，拋棄你們祖先在大河那邊和埃及所事奉的神，惟獨事奉上主。若是你們不樂意事奉上主，那麼，今天就選擇你們所願事奉的；或是你們祖先在大河那邊事奉的神，或是你們現在地的阿摩黎人的神。」（蘇廿四14、15）。接著，「事奉上主」是這樣解釋的：(1)全體民衆宣佈：「上主是我們的神，是祂領我們和我們的祖先出離埃及」（17節）。(2)全體民衆確定：「我們必要事奉上主」（18節）。(3)全體民衆保證：「我們要除掉我們中間外邦的神，一心歸向上主。」（20、24節）。以上三點合在一起才是事奉上主。

新經除了強調事奉天主之外，也強調敬拜基督。洗禮聖事是很好的例子。慕道者作出一個決定，承認「耶穌基督就是天主子」（宗八37，按照某些手抄本；見羅十9；格前一13等處），授洗者「因父，及子，及聖神之名」（瑪廿八19）給慕道者授洗。

主的晚餐是另一個例子。保祿勸勉格林多人在參與主的晚餐之前，首先要省察自己，不要冒領聖

體聖事：「的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。爲此，無論誰，若不相稱地吃主的餅或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人。所以人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯。爲那吃喝的人，若不分辨主的身體，就是吃喝自己的罪案。」（格前十一 26-29）。

因此，禮儀都有作出決意的作用：我要事奉天主（或基督）。

四 服從天主的旨意

事奉天主的方式並不限於禮儀，也包括整個個人和他的家庭生活、社會生活、工作等，因爲禮儀和倫理生活是分不開的。聖詠第十五篇的作者問：誰能參加聖殿的禮儀呢？他的答覆是：「只有那行爲正直，作事公平，從自己心裏說誠實話的人，他不信口非議，危害兄弟，更不會對鄰里恃勢誣欺，對作惡犯罪的人睥睨，對敬畏天主的人重視；宣誓雖損己，亦不作廢，從不放債，貪取重利，從不受賄，傷害無罪：這樣行事，永定不移。」（詠十五 2-5；見詠二四；依卅三 15-16）。

以上第二段（三盟約的框架）所講過的，仍需有所補充：按照出谷紀的安排，在和以色列人立約之前，天主先頒佈十誡（廿一-廿九）和其他倫理準則（廿一-廿三）。出谷紀第廿四章記載立約的儀式；接著第廿五至卅一章就記載了很多有關行禮儀的規定。由此可知，在倫理生活的層面上實行天主的旨意，才是盟約的準備和禮儀的基礎。

新經的作者也很強調禮儀和倫理的關係。保祿的書信便是很好的例子。例如，保祿以倫理觀點對洗禮聖事的禮節作一結論，即慕道者浸入水中，又從水中出來，象徵埋葬和復活。保祿說：「難道你們不知道：你們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡，與他同葬了，爲的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生……因爲他

死，是死於罪惡，僅僅一次，他活，是活於天主。你們也要這樣看自己是死於罪惡，在基督耶穌內活於天主。所以不要讓罪惡在你們必死的身體上爲王……。」（羅六3~4；10~12；見哥二12~13等處）。

由此可見，聖經視禮儀和倫理生活爲一個整體。關於這個問題不必多講，因爲詹德陸神父的演講「禮儀與倫理生活」將專門發揮這一主題。

兵等待主的來臨

以色列的禮儀不但是紀念過去的事，不但求現在的祝福，也相信天主將來一定會保護他們，因爲祂是忠實的天主。友弟德的哀禱是很好的例子，她說：「是你作了這些過去、將來以及現在的事；是你計劃了現在和將來的事。那現在所發生的事，也是你所計劃的。」（友九5）。

以色列的先知特別發揮了禮儀的未來幅度：「到末日，上主的聖殿山必要矗立在羣山之上，超乎一切山岳，萬民都要向它湧來。將有許多民族前去，說：『來！我們攀登上主的聖山，往雅各伯天主的聖殿裏去！他必指示我們他的道路，教給我們循行的途徑。因爲法律將出自熙雍，上主的話將出自耶路撒冷。』祂將統治萬邦，治理衆民。致使衆人都把自己的刀劍鑄成鋤頭，將自己的槍矛製成鐮刀；民族與民族不再持刀相向，人也不再學習戰鬥。雅各伯家！來讓我們在上主的光明中行走罷！」（依二2~5）。

以色列期待新天新地的出現；那時，異民都要朝拜真神：「實在，我行將創造的新天新地怎樣在我面前存在，你們的後裔與你們的名字也要怎樣存在：上主的斷語。將來每逢月朔，每逢安息日，凡屬於血肉的，都要來我面前跪拜，上主說。」（依六六22~23）。

新約的禮儀，一方面表達主在教會中臨在；另一方面也期待主的再度來臨。譬如在舉行主的晚餐時，信友們就是在分享主的體和血，並宣告主的死亡「直到主再來」（格前十一26；見瑪廿六29；谷十四25；路廿二16-18）。在主第二次來臨時，天主的國，天主的王權將要出現，天主也要顯示祂的神聖性，並要完成祂救人的計劃。因此，基督徒祈禱：「在天我等父者，我等願爾名見聖，爾國臨格，爾旨承行於地，如於天焉。」初期教會常重複的呼號：「Maranatha！主耶穌，你來罷！」（默廿二20）。

六與天主共融

在禮儀中，信徒尋找神，人要接近神，要跟祂合一。以色列人相信，人是天主的肖像（見創一26-27），從人出生開始，便已經與天主融合在一起了：「你造成了我的五臟六腑，你在我母胎中締結了我。我讚美你，因為我被造，驚奇神奧……」（詠一三九13-14）。

在禮儀中，人歸根，與自己的創造者共融，面對面地談話，如同梅瑟面對面跟天主談話一樣（見出卅三11；戶十二8；申卅四10等處）。

聖經也用別的圖像來表達神與人的共融，例如：「尋求天主的儀容」（詠廿七8），「得見上主的儀容」（詠十一7），「在上主的慈顏之光中行走」（詠八九16），「居住在至高者的護佑之下」（詠九一1），「喜愛上主所住的殿堂」（詠廿六8），「居留在上主的庭院裏」（詠六五5）。

另一種表示共融的圖像是友誼。「上主親近敬畏自己的人民」（詠廿五14；見箴三32），現代中文譯本翻譯的更恰當：「上主跟敬畏他的人做朋友。」編年紀的作者和雅各伯書都稱亞巴郎是「天主的朋友」（編下廿七；雅二23）。聖西略所作的感恩經（感恩經第四式）也表達同樣的思想：「人雖

然違背了祢的命令，失去了祢的友誼……」，中文的翻譯把「友誼」改為「恩寵」，真令人感到遺憾！

舉行最後晚餐時，耶穌稱祂的門徒為「朋友」（若十五 13 15）。聖餐最深刻的意義就是藉著基督而與天主共融；同時教友也彼此共融。洗禮聖事也是一樣，保祿用穿衣服的圖像來解釋受洗者與基督的密切關係：「因為你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們衆人在基督耶穌內已成了一個。」（迦三 27 28）。

保祿也很喜歡採用身體的比喻來說明，信友藉著洗禮和主的聖餐達到彼此共融，同時也與基督結合在一起（見格前 16 17；十二 12 27；弗四 1 16 等處）。因此基督徒的禮儀特別是共同的祈禱，都能達到與天主共融的目標：「我實在告訴你們：若你們中二人，在地上同心合意，無論爲什麼事祈禱，我在天之父必要給他們成就，因爲那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間。」（瑪十八 19 20）。

七 在天主面前喜樂

所有禮儀的目的是天主。跟天主共融會產生喜樂：「你賜給我心中的歡躍，遠勝過麥和酒的富饒。」（詠四 8）。所以五穀豐登，身體健康，社會安寧……等都是天主的恩賜，但最大的恩惠就是在天主前歡樂。

以色列的慶節，像逾越節（見編下卅 21 25；厄上六 22），五旬節（見申十六 10），帳棚節（見厄下八 17），月朔（見詠八一 2 4）等節日都充滿了喜樂的氣氛。

古經申命紀特別視祭獻和慶節爲喜樂的機會，例如第十二章規定，耶路撒冷將是唯一可朝拜上主

的地方：「上主你們的天主將由你們各支派中選擇一個地方，爲立自己的名號，爲做自己的住所，你們只可到那裏去尋求他，在那裏奉獻你們的全燔祭，祭獻，什一之物，獻儀，選願祭……；在那裏你們和你們的家屬，應在上主，你們的天主面前宴會歡樂，因爲上主你們的天主祝福了你們的一切事業。」（申十二5~7；見廿七7）。這份喜樂也應該包括僕婢和肋未人在內（見申十二12，18），甚至住在以色列中間的外方人，孤兒和寡婦也都要分享這份快樂（見申十六11，14）。

但是這世界的喜樂是短暫的，所以以色列期待末世性的圓滿喜樂。依撒意亞先知預言這未來的喜樂：「萬軍的上主在這座山上要爲萬民擺設肥甘的盛宴，美酒的盛宴；肥甘的是精選的，美酒是醇清的。在這座山上，你要撤除那封在萬民上的封面，那蓋在各國上的帷幔。……到那天，人要說：看！這是我們所依賴拯救我們的天主；這是我們所依賴的上主，我們要因祂的救援鼓舞喜樂，因爲上主的手停留在這山上。」（依廿五6~10）。

以色列期待默西亞的來臨；祂將傳報喜訊，因爲，「上主的神臨在我身上，因爲上主給我傳了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚徒，宣佈上主恩慈的喜年……」（依六一1~2）。

耶穌來傳報喜信，因此新經前四部書稱爲「福音」。按照路加福音的安排，耶穌公開生活的開始是在會堂中舉行禮儀時，祂誦讀依撒意亞書第六十一章，並解釋說：依撒意亞所提的傳報喜訊者就是祂（見路四14~21）。按照若望福音的安排，耶穌以參加喜樂的婚宴開始祂的傳教使命（見若二1~12）。

復活的基督是信徒的喜樂。伯多祿前書說：「你們雖然沒有見過祂，却愛慕祂；雖然你們如今仍

看不見祂，還是相信祂；並且以不可言傳，和充滿光榮的喜樂而歡躍。」（一八）。初期教會的信徒都「挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。」（宗二46）。保祿在監獄中給獄卒授洗，獄卒就領保祿「到自己的家裏，擺了宴席；他和全家因信了天主，都滿心喜歡。」（宗十六34；見宗八39）。

從保祿的書信我們得知，喜樂在初期教會扮演很重要的角色：「你們在主內應當常常喜樂，我再說：你們應當喜樂！」（斐四4）

「願賜望德的天主，因著你們的信心，使你們充滿各種喜樂和平安，使你們因著聖神的德能，富於望德。」（羅十五13）。

「我一起起你們，就感謝我們的天主；我每次祈禱，總懷著喜悅為你們眾位祈禱。」（斐一3~4）。初期教會的禮儀，就像天上的禮儀一樣，充滿了喜樂。默示錄這樣寫道：「阿肋路亞！因為我們全能的天主、上主爲王了！讓我們歡樂鼓舞，將光榮歸於祂罷！因為羔羊的婚期來近了，祂的新娘也準備好了。」（默十九6~7）。

由此可見，舊約和新約天主子民的朝拜，無論是個人的祈禱或團體的禮儀，都在喜樂中達到圓滿。

(4) 對禮儀的批評

我們上面已經看過，聖經中禮儀和生活應該是一個整體。聖詠十五和廿四篇就說明了誰能參加禮儀：「是那手潔心清，不慕虛幻的人，是那不發假誓，不行欺騙的人。」（詠廿四4）。然後司祭要解釋天主的 *corps*（思高譯爲「法律」），包括兩點：(1) 什麼是潔淨的？什麼是不潔的？(2) 倫理生活

的規則。但是禮儀和人的生活常常脫離了關係。

對這樣的隔絕，聖經時常提出批評。在舊約是智者和先知；在新約則是耶穌和初期教會的作者。

一、智慧文學

智慧文學很少專門討論禮儀，德訓篇則是例外，因為它的作者很喜歡禮儀，尤其是聖殿的禮儀。他寫道：「遵守法律，便等於獻的祭獻多。」但是他立即加上一個警告：「堅守誠命，遠離一切邪惡，便是奉獻和平祭。……感恩等於奉獻上等麵粉，施捨等於讚美祭。遠離邪惡，就是悅樂上主；逃避不義，便是贖罪祭。……義人的獻儀使祭壇豐盈，它的馨香上升到至高者面前，義人的祭品，必蒙悅納……。」（德卅五1-9）

箴言有一句話將惡人的祭獻與正直人的祈禱對立：「上主厭惡惡人的祭獻，却喜悅正直人的祈禱。」（十五8）。

另一處說：「秉公行義，比獻祭獻更悅上主。」（廿一3）

還有：「惡人的祭獻，已是可憎；若懷惡而獻，而將如何？」（廿一27）

有的智慧文學作品（像箴言）比先知更早批評禮儀。但是他們所批評的不是禮儀本身，而是批評人的行為：惡人不能奉獻禮品。

二、先知

先知對禮儀的態度，是聖經學界最熱烈討論的主題之一。有兩個極端的立場：一個主張先知推行內心的信仰，而反對外在的禮儀；另一個主張：先知不要除掉禮儀，只是批評禮儀的濫用。照我所

知，學者的研究慢慢找到中庸之道：先知不批評禮儀而批評人，因為人的心和他的行為時常不一致。先知的批評可以歸納為兩點：(1)是批評以色列人拜偶像；(2)是批評人的行為不配合禮儀的含義。

歐瑟亞先知批評北國以色列在撒瑪黎雅的神所內朝拜牛犢：「撒瑪黎雅！我必要除掉你的牛犢，我的怒火必要對牠燃起。以色列子民不能自新要到幾時呢？牛犢是工匠製造的，牠並不是天主。撒瑪黎雅的牛犢必定被粉碎！」（八5-6）。

以色列人怕外教人的神，因為如果不拜邪神，牠們也許會加害於人。

耶肋米亞面對這個問題說：「上主這樣說：你們不要學走異民的道路；不要畏懼天上的異兆；這是異民所畏懼的。因為這些民族所敬畏的是『虛無』，是由森林砍來的樹木，……你們不要害怕，因為它不能害人，也不能施救。」（十二2-5）。

先知也批評只有外表而缺乏誠心的禮儀，奉獻禮品而虐待自己的近人。依撒意亞一10-17便是很好的例子：「索多瑪的統治者，請聽上主的話！哈摩辣의百姓，請聽天主的訓示：『你們為什麼向我奉獻那麼多的犧牲？——上主說：我已飽鑿了公羊的燔祭和肥犢的脂膏；牛犢、羔羊和山羊的血我已不喜歡；你們來見我的面時，誰向你們要求了這些東西？這簡直是蹂躪我的殿院。不要再奉獻無謂的祭品！馨香已為我所憎惡；月朔、安息日、集會、齋戒和盛大的宴會，我已都不能容受。我的心痛恨你們的月朔和你們的慶節，它們為我是種累贅，使我忍無可忍。你們伸出手時，我必掩目不看；你們行大祈禱時，我決不俯聽，因為你們的手染滿了血！你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行，停止作孽，學習行善，尋求正義，責斥壓迫人的人，為孤兒伸冤，為寡婦辯護。』」

三 耶穌

耶穌繼續先知對禮儀的批評。祂雖然稱讚窮寡婦爲聖殿所奉獻的小小的錢（見谷十二41~44；路廿一1~4），但是祂也呼籲，在奉獻禮品之前，首先要跟自己的兄弟和好（見瑪五23~24）。

耶穌雖然在安息日常常參加會堂的禮拜，也在聖殿教導人，但是祂有時也違反安息日並要除掉聖殿。

耶穌爲什麼這樣作？爲猶太人來說，安息日是神聖的日子，可以分享天主的安寧。耶穌在安息日治病，不是因爲祂認爲愛德的誠命比所有的事情更重要（見瑪十二9~13；谷三1~5；路六6~10），而是因爲祂是立法者：「人子是安息日的主。」（瑪十二8；谷二28；路六5）。耶穌要求與天主同等的地位和權威，所以祂才宣佈安息日真正的意義何在：「安息日是爲人立的，並不是人爲了安息日。」（谷二27）。

至於聖殿，它是天主的住所，天主住在耶路撒冷的聖殿裏，住在祂的選民中間。但耶穌來臨之後，天主便藉著復活的基督住在新選民中間，不限於任何地方或建築物。因此耶穌潔淨聖殿（見瑪廿一12~13；谷十一15~17；路十九45~46；若二13~22），是具有象徵性的行爲，如同先知們也常喜歡採用象徵性的行爲來傳達他們的訊息一樣（見耶十三1~14；十八1~17等處）。

至於其他敬拜天主的方式（像施捨、祈禱、禁食），耶穌並不批評它們本身，祂所批評的是這三種行爲不應形式化、外在化，或只爲受別人稱讚而做。所以耶穌要求基督徒的施捨、祈禱和禁食應該有誠懇的精神（見瑪六1~18；路十一2~4）。

四 初期教會

爲早期的基督徒而言，舊約禮儀和祭獻被耶穌的死亡與復活所取代，這是希伯來書信的主題，也是保祿書信和伯多祿書信的看法。

新約作者解釋逾越奧蹟說：耶穌的死亡與復活是末世性的事件，表示天國的圓滿已經開始了，過去的禮儀不足；未來的情況，現在已經開始發生了。

希伯來書的解釋是：「因爲基督並非進入了一座人手所造的聖殿，……而是進入了上天本境，今後出現在天主面前，爲我們轉求。祂無須再三奉獻自己，好像大司祭每年應帶著不是自己的血進入聖殿一樣。否則，從創世以來，祂必須多次受苦受難了；可是現今，在今世的末期，只出現了一次，以自己作犧牲，除滅了罪過。」（九24-26）。

復活的主在信徒的禮儀中臨在，祂現在已經把末世性的救恩賜給他們。羅馬書（三25-26）寫道：「這耶穌即是天主公開立定，使祂以自己的血（十字架），爲信仰他的人作贖罪祭的；如此天主顯示自己的正義，因爲以前祂因寬容放過了人的罪，爲的是在今時顯示自己的正義，……。」

基督徒不需要聖殿來舉自己的禮儀，因爲他們自己就是天主的宮殿：「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？誰若毀壞天主的宮殿，天主必要毀壞他，因爲天主的宮殿是聖的，這宮殿就是你們。」（格前三16-17）。

保祿批評格林多人，因爲他們的行爲違反他們的蒙召：「你們不知道，你們的身體是基督的肢體嗎？我豈可拿基督的肢體作爲娼妓的肢體？斷乎不可！……難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，……。」（格前六15，19）。

信主的人不可朝拜偶像：「你們不要與不信的人共負一轡，因為正義與不法之間，那能有什麼相通？……信者與不信者，哪能有什麼股份？天主的殿與偶像，那能有什麼相合？的確，我們就是生活的天主的殿，……」（格後六 14 及 16）。

保祿也批評基督徒的禮儀：「……我聽說你們聚會時，你們中間有分裂的事，我也有幾分相信。……你們聚集在一處，並不是為吃主的晚餐，因為你們吃的時候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的飢餓，有的却醉飽。」（格前十一 18 及 21）。

總之，舊約新約的禮儀都有可批評的地方，主要的原因是人心軟弱，離開天主，行不正義的事。

(5) 真正的禮儀何在？

「以真理與心神朝拜父」

我們現在回頭再看看天主啓示中的禮儀。前面已經描寫了天主的啓示和對天主的敬拜，是經過很長久的歷史和複雜的演變：從族長時期的家族宗教到充軍後的聖殿和會堂的禮拜；從耶穌到最後一位宗徒。禮儀的本質越來愈清楚。但是無論舊約或新約，每一個時代都有人批評禮儀。我們現在的人也是一樣。不少人對禮儀感到不滿，參加禮儀的人數也越來越少。到底用什麼方式朝拜天主才對呢？其實這不是方法的問題，而是信仰的問題。

若望福音第四章給我們一個很好的答覆。撒瑪黎雅婦人向耶穌說：「我們的祖先一向在這座山上朝拜天主，你們却說：應該朝拜的地方是在耶路撒冷。」（四 20）。

對古人來說，聖所是神住的地方。藉聖所神就臨在人間。但是耶穌把那婦人的問題放在另一個層

面上。耶穌的答覆是：地點並不重要，最重要的却是向父祈禱。「到了時候，你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父，……然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父。」(四21, 23)在這裏我們要注意兩點：(1)耶穌所說的「時候」，(2)向父祈禱。

若望福音常在兩個不同的層面上講話，把歷史上的耶穌和復活的主常混在一起；例如五25：「我實實在在告訴你們：時候要到，且現在就是，死者要聽見天主子的聲音，凡聽從的，就必生存。」事實上，只有復活的基督才能把天主的生命賜給信從祂的人。但是為福音的讀者而言，耶穌已經復活

了。所以，現在就是主的時候。現在除非通過光榮的基督，便無法朝拜父。復活的主才是敬拜天父的「地方」，而不是聖殿。因此，我們可以了解耶穌在潔淨聖殿之後為何說：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來。」(若二19)。聖史解釋這句話說：「耶穌所提的聖所，是指祂自己的身體。」(若二21)。而這句話在耶穌的死亡和復活上得以應驗。耶穌復活後，耶路撒冷的聖殿不再有用，它已被光榮的主所代替。

由以上所述，我們也可以領悟第二點：即向父祈禱。若望福音很強調，耶穌來到世上的目的就是把天父啓示給人。我們對耶穌所啓示的天父應該有甚麼態度呢？如何向天父祈禱？聖史的答覆是：「以心神以真理朝拜父」。這話有何意義？思高聖經所譯的「心神」原文的希臘文是 *paumea*，意即「風」、「神」，但是有人誤解了，以為我們應當在精神上，在心靈上，從內心朝拜天父，不要在任何聖所也不要任何外在的禮儀行動。其實，耶穌所強調的是對父的朝拜，不管用外在的禮節或者內心的默禱；不管是個人的祈禱或者團體的祈禱。

若望用「心神」一詞指出禮儀的出發點是天主而不是人。朝拜天主是靠著天主的力量而不是靠人的力量。真正的朝拜來自天主的神，而不是來自人的神。這點可從四24看出：「天主是神」(pneuma)，朝拜他的人，應當以心神 (pneuma) 以真理去朝拜祂。」，「天主是神」這句並不是一個定義，而且表示天主屬於神的範圍，而不屬於人的範圍，天主是神聖的，而不是世俗的。人本性是「血肉」(sarx)，而天主本性是神；人靠著血肉無法到達神的範疇，他必須重生。耶穌向尼苛德摩講論新生命時，就發揮此「由上而生」，「由水和聖神 (pneuma) 而生」的主題 (見若三3, 5)。人藉著洗禮聖事便成爲新的受造物，分享天主的神，「成爲天主的子女」(若一12)，堪稱天主爲父 (見若壹三一)。在人與天主的這種新的關係上祈禱，這就是「以心神」朝拜父。

爲了更深入的了解，向父祈禱是什麼意思，我們還必須研究「以真理朝拜父」的含義。有人把「真理」(altheia)一詞誤解爲不要用假的，虛偽的敬禮朝拜父。假如我們如此懂「真理」，耶穌的啓示就沒有超過舊約的先知，因爲他們也曾警告過人，應該從內心朝拜天主，不要用虛偽的禮儀敬拜祂。事實上，「真理」在若望的著作中是指耶穌的啓示 (見若一17；八32；十六13；十八37等處)。此啓示並不增加我們的知識，却邀請我們接受啓示者。換句話說，信從耶穌、跟隨祂，因爲祂是通往天父的道路：「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去。」(若十四6)。耶穌所啓示的「真理」不是一套道理，而是生命，並賜給接受真理者自由：「你們如果固守我的話，就確是我的門徒，也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由。」(若八31；32；見十七2；3, 17)。「真理」在若望的著作中如同在古經中一樣，不是抽象的概念，而是具體的倫理行爲。信者不是按真理行事，而是「履行真理」(若三21；見若壹一6)。愛的行動就是履行真理 (見若壹三18；19)。

總而言之，「心神」和「真理」這兩種說法雖然所強調的有所不同，但它們是一體的兩面。真正的禮儀何在？真正的禮儀便是對天父的朝拜。人靠本性無法朝拜天主，因此必須再生，得享天主的禮儀。真正的禮儀來自天主；更具體地說：以天父為出發點，經由耶穌而又回到天父那裏去。所以，應該接受耶穌的啓示，信從耶穌並通過耶穌才能到達天父那裏。由此可知，朝拜天父的地方不是聖殿而是耶穌基督。耶穌基督是新的聖殿，在這座聖殿中我們時時處處可以朝拜父。

所以禮儀的問題不是方法的問題，而是信仰的問題：我們要不要信從耶穌？要不要讓祂作我們的導師，引領我們到父那裏去？

參考書

聖經辭典·思高聖經學會編著（香港：思高聖經學會，一九七五年），第二〇五一號（敬禮），第一七五七號（祭祀），第二二〇七號（聖殿、殿宇），第二〇五六號（會堂），第二四四五號（祈禱，禱告），第一八九六號（朝拜，叩拜）

聖經神學辭典·房志榮等編譯（台中：光啓出版社，民國六十四、六十七年），第二七二號（聖殿，殿宇），第二九六號（祭祀），第二九七號（祈禱），第二九九號（崇拜）

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. E. Jenni, C. Westermann, editors (München, Zürich: Chr. Kaiser Verlag, Theologischer Verlag, 1971-1976), aebaed, vol. II, col. 182-200; sharat, vol. II, col. 1019-1022.

Theological Dictionary of the New Testament, edited by G. Kittel, trans-

lated and edited by G.W. Bromley (Grand Rapids: Erdmans, 1964-1976) kyrrios, vol. III, p. 1039-1098; latreuō, vol. IV, p.58-65; leitourgeo, vol. IV, p.215-231 proskyneō, vol. VI, p.758-766.

R. Schnackenburg, Anbetung in Geist und Wahrheit, in: R. Schnackenburg, Christliche Existenz nach dem Neuen Testament (München: Kösel, 1968), p.75-96.

(上接一七四頁)

讚美，使很多教友感到來參加彌撒真是「受罪」，還不如待在家裏看歌仔戲！

(3) 各種不同的需要：

很多堂區面臨一個共同的困難，就是不同階層的人有不同的需要。堂區中有老年人、小孩子、家庭主婦、知識分子、平地山胞……等，不同的人就有不同的需要，而我們的禮儀却是一致的。這樣，對很多從事堂區服務的神父、修女、教友便產生了很大的困難。

(二) 各組提出的建議：

(1) 重視民間的禮俗：

中國是一個民俗風情相當多的民族，而民俗習慣對人們的影響也是看得見的。因此在民間禮儀中，有些優良的部分，應該加以採用。譬如：敬天祭祖中上香的禮儀，中秋賞月或其他節日的特殊禮儀，到信友家中舉行婚喪禮儀，出殯前夕的告別式，七七禮儀，中元普渡禮儀。甚至可將聖經章節印在黃色紙上，以供信友用來壓在墳墓上。此外，教堂的佈置、裝飾的氣氛等等，只要是好的、適合的，教會禮儀中都可以嘗試接受。只是在舉行這些禮儀之前，必須先向信友說明這些禮儀的意義，便能達到提昇和淨化的目的。

(2) 培養禮儀人才：

需要整體地、有計劃地栽培禮儀人才。教會在這方面的栽培訓練相當缺乏。培養可分兩方面：一是專職的，如講道員、司儀；二是教友禮儀的教育。

彌撒分為聖道禮儀和聖祭禮儀，因此可以嘗試訓練堂區的講道員負責聖道禮儀部分。或是由講道

(下轉三五八頁)

中國語文的象徵與禮儀

房志榮

導言

今天是本屆神學研習會的第二天，今天的子題是「禮儀的真諦與表達」，我要講「中國語文的象徵與禮儀」，就是要研究一下如何用中國語文來表達聖教禮儀。不必用多少氣力即刻可以發現，中國語文是十分象徵化的，就是說充滿了各式各樣的象徵。

另一方面，禮儀也是充滿着象徵的。教會的聖事及聖儀都藉着象徵來表達，用來當象徵的可能是水、油、餅、酒，但更重要的是人的動作，及人在當場所說的話。話永遠是人際關係的重要關鍵。因此在目前用中國語文施行所有禮儀的這個新時代裏，探討一下中國語文與禮儀的關係，實是一件重要而有趣的事。

本演講分三部分。先講象徵是什麼，在本世紀各種學科突飛猛進的情況下，象徵有何決定性的意義，為何今日象徵再度受到學界的重視，象徵的功用在哪裏，宗教象徵的特點何在，象徵有哪些特色等等。

其次講中國語文的特質：象與徵。日月山川，龍鳳魚鶴，大至山嶽，小至風水，以至石榴，珠玉，花燈，及數目字，都在其表象下另有含義。中國傳統宗教及民間宗教都大量運用這些象徵，那

麼，我們的聖教禮儀呢？

最後用一些例證說明中國語文在禮儀中能發揮的作用：我國五經之一的禮記將禮樂祭喪作過詳盡細膩的描寫與釋義，中文日課「每日頌禱」的早晚禱讚美詩是頗具中國色彩的信仰告白，中文對聯能精簡地表達我教的信仰與信理。

一、象徵的界說與功用

何謂象徵？把象徵兩字拆開來看，能有一個初步的解答：一個圖象，圖象下面有一個表徵。換句話說，我們看到一個象，却懂得、領悟另一個東西，即那個象所傳遞的另一個東西，或意義，或關係。希臘原文 symbolon 一詞本來是指一塊陶版（如圖章、商號），或一只戒指的兩半，放在一起（Sym-balle in），吻合無間，表示雙方彼此相關，互有責任（註一）。由此原始意義發展成今日的所謂象徵，而保存了其基本指謂的兩點：一是二者的存在，否則不會有象徵；另一點是二者「彼此間」的關係，這一層關係以人的天性為規範，而關係的互相作用則在人的歷史存在中的生理、認知及情緒的各種範圍中（註二）。

人的天性有一大特點，就是他是一個靈肉共同的存在，人能把他的生理生活的各種情況推到一個精神生活的層次。生老病死，攝取營養以維持生命，結婚生子以傳宗接代，都是一些肉體的事，但同時涉及到整個的人。在以上各事件上人在「自身」同時體驗到他是向着無限開放的，又是交織在宇宙和社會的時空裏而受到實際上的限制。就是由銜接這種精神與肉體的一些「節」或交叉點湧出象徵來，由之人的開放性及他的指向一個尚不知名的超越得以說出來，甚至實現出來。

人的靈肉共存特點所造出的一些基本象徵，還是歧義的，能有多種解釋，各文化使用進一步的象徵來加以界定，把人生的意義指向一個固定的方向去找解答。人類有很多共同的基本象徵，每個文化也有一些固有的特殊象徵（註三）。因此研究一國的文化史和研究它的象徵歷史是密切相關的。各種圖象，古老的典型和象徵都有不同的生命和評價，它們所產生的許多果實便形成各種文化的特色（註四）。雖然任何文化都有其限度，因為都是在歷史中形成的，但文化所塑造的圖像會永遠存活下去，並有着普遍性和永恆的價值。例如米羅島上的愛神彫像，為四分之三的人類來說——即為非歐洲人來說——其精神價值不在於它彫刻的形態完美，而在於它是一個女子的彫像。可見圖像與象徵使文化向外開放，不僅向其他文化，也向超越的幅度開放（註五）。

本世紀各種學科的進步也再度發現象徵在人生生命中的決定性意義。例如精神分析學指出，潛意識的心理現象，只有藉着象徵方式，如夢或其他的代替品或補償行為才能接觸到，並得到某種表達（S. Freud, C.G. Jung）。語言哲學發現，象徵是人類認知、思想，及說話的一個固有方式，沒有象徵，有些內容及對象就無法思考，無法表達（E. Cassirer, P. Ricoeur）。此外人種學及文化人類學，對人的羣居及團體生活作過多方的研究，終於發現典禮及儀式是人與人相處的一些不可或缺的形象行為和表達（M. Douglas）。最後社會學及社會心理學，仔細觀察人類行為的象徵結構，而能說出「象徵的互動或互相作用」，在個人與集體的自我形成中，所擔任的建設性角色（G.H. Mead; Berger/Th. Luckmann, H.J. Helle）。目前對於象徵的興趣及研究特別在社會科學及行為科學上表現得濃厚（註六），也就是說，相互作用及傳達行為的象徵學，要比祇限於自然或個人人學的形象研究更受到重視（註七）。

當然，本世紀——特別是將進入第二十一世紀的時期——也有另一股思想潮流和生活習慣是和象徵的懂法及說法背道而馳的，那就是目前佔絕大優勢的科技與功能世界。許多人認為，現代的人面對象徵的特性已無能為力，體會不出象徵的意義與功效，這從理性主義及經驗主義對象徵的看法與評價可見一斑。理性主義認為，一切象徵的說法有欠清晰，有欠明確，因此象徵只是走向清楚概念的一個階段，一個過程。反之，經驗主義覺得，象徵是不容易體驗到的，又與具體的生活現象距離頗遠，因此不具備表達真實世界的的能力（註八）。

幸虧在科技，理性主義及經驗主義之外，還有其他的學科，如人文與宗教等，看出並肯定象徵的角色及重要性。正是因了自十九世紀以來西方過分側重於理性主義·實證主義，及科學主義，本世紀下半葉才重新發現象徵的價值。這並不是什麼新發現，歐洲直到第十八世紀一向是重視象徵的工具功能的。至於其他的文化，無論是亞洲的或南美的，是古代的或原始的，都以象徵為自然的認知及表達方式。從近代史的角度來看，西歐普遍高談象徵的時候，正是亞洲進入世界歷史的一刻。國父孫中山先生的國民革命是導火線，從那時起，亞洲各國家各文化日益進入世界舞台，而在第二次世界大戰後，非洲及大洋洲各民族也先後跟進。在這各種文化的接觸中，一件非常有趣的事揭露出來，就是在整個現代歐洲的靈修當中，只有兩道信息真實實地為歐洲以外的世界所關注：一個是基督信仰，另一個是共產主義。二者彼此雖然很不相同，甚至互相水火，但都是救世論，都是關於得救的道理，因此二者都大量運用「象徵」，「神話」，其用法及數量只有在歐洲以外的人類傳統和文化裏才找得到對手（註九）。

這樣一來，歐洲學界就不得不注意其他許多認知的途徑與價值觀：潛意識的、理性以外的、象徵

的、詩詞的、甚至各種奇特藝術的。到了今天，大家已經公認，象徵、神話、圖像是人精神或靈性生活的一部分。暫時可以將它們掩飾、損壞、降級，但終不能把它們除盡（註十）。原來象徵是人心（*psyché*）的創造，其功用在於啓示一個事實的整體，這是其他任何認知方式都做不到的。例如在象徵中常常很簡單地表達出「對立者的彼此和諧」，這在宇宙中是不存在的，也不是人的直接經驗或推理方法所能發現的。象徵的另一功用是給每一件物體，每一個行動一個新的價值，同時並不妨礙它們原有的及直接的價值。這樣，象徵使物體及行動敞開，而為象徵來說，整個宇宙都是敞開的，沒有一件物體關閉在自己的存在中：一切互通而共存，或是彼此對稱，或是互相吸收。當然，還得進一步研討的是，這種敞開或開放是否只是一些逃避事實的藉口，或者真是走向真實世界的唯一途徑（註十一）。

經過上面的一些解釋，我們可以再提出開始的那個問題：什麼是象徵？象徵是記號、是表達，是用感官可以領悟的記號來表達人對超越事件的體驗。如果把這超越事件具體化而說成「神（聖）」，那時便是宗教象徵。象徵用來表達天主，才算達到它的崇高和完美的意義，因為用一般的概念所無法表達的有關天主的種種，每每可以用超概念的象徵來予以指點、暗示。這樣可以從不同的觀點，把象徵說成自然的或人為的、心理的、形上的或宗教的（註十二）。象徵的一些特色則是：可見的、超概念的，單義的或多義的，不一定完全恰當的，對稱或不對稱的，有其獨特的威力（不能任意更換），與團體有所聯繫（註十三）。

二、中國語文的特質：象與徵

教會初期的教父們有時會指出天主教信仰中的一些象徵與人類固有的一些象徵之間的對稱或關

聯。比如安提約基的德奧非祿曾對那些否認復活的人說，天主在大自然節奏中佈置於他們眼前的記號——春夏秋冬，白天，黑夜——不是一些復活的現象嗎？種籽落地而死，然後結出果實來，不是復活嗎？羅馬的克勉也寫過：白天與黑夜的循環給我們顯示復活；黑夜盡，白日臨；白天去，黑夜來。

初期基督信仰的護教學家們認為大自然的象徵裏充滿着信息，宇宙的旋律中有其神聖的一面。我們藉着信仰所接受的天主啓示並不摧毀這些基督信仰以前就有的象徵及其意義，而只是加上一個新價值。不錯，爲信友來說，這一新意義使過去的許多意義黯然無光，因爲只有這新意義使象徵身價百倍，使象徵變成啓示。說得更明白些，真正有意義的是基督的復活，不是那些能在宇宙生活中所讀出的復活記號。但我們仍然要注意，新價值的評價多少仍爲象徵的結構所界定。這怎麼說呢？下面我們略作解釋。

基督信仰全靠歷史中的啓示。按照基督徒的看法，是天主在歷史中、在時空中的降生成人，保證了象徵的有效，但這一歷史幅度並不廢除從前已有的各種象徵。舉例來說，基督信仰給予洗禮象徵的解釋，並不使自古就有的水的普遍象徵作廢。換句話說，歷史不能使一個古老的象徵，徹底地改變其結構。歷史不斷地加上新意義，但不破壞象徵的結構。爲什麼這樣呢？因爲有宗教性的人，在這有形的世界上常看到一種超性的價值，就是說，世界啓示出某一種神聖性。宇宙的每一片段，每一碎塊好像都是透明的，它的存在方式顯示出存有的一種特殊結構，因此顯示出一種神聖性。原來爲有宗教性的人看來，神聖不是別的，就是存有的完美顯露。在這種意義下來說，揭發宇宙神聖的各種啓示可視爲一些原始啓示，它們出自人類的遠古時期，出自人的宗教特性。以後歷史中的新因素無力把那些宇宙的啓示取消（註十四）。

由初期教會的教父及護教學家，及由人的宗教性觀點得知宇宙間的許多象徵及其可能性以後，便可把這廣大的宇宙縮小到中國文化的這個空間裏來。中國文化的一個基本事實——不僅是特色，也是含括一切的事實，是它的語言和文字。中國語言的四聲、平上去入，這裏不多說，中國文字的古老，壽命，及其沿用至今的廣泛深遠，確實是世界文化中的一個特殊現象。古代的中國，八歲進小學，先要學習的就是六書。六書是什麼呢？辭海給我們一個很好的撮要答覆：「六書者，文字聲音義理之總匯也」（註十五）。六書是一指事；視而可識，察而見意，如上、下；二象形；畫成其物，隨體問答，如日、月、山、川；三形聲；以事爲名，取譬相成，如江、河；四會意；比類合誼，以見所指，如武、信；五轉注；建類一首，同意相受，如考、老；六假借；本無其字，依聲託事，如令、長（註十六）。

因了中國語文的這種無所不包的特質，它所表達的是整個有形的世界，人的心靈境界，及人的各種理想，特別是對生命的追求。用語文來表達事實界已經是一種象徵化的過程。由有形世界到心靈世界是另一步象徵化，最後由本性到超性，由今世到末世是象徵化的最後昇華和超越，其間每一層次的千變萬化與多形多姿，形成各時代研究象徵的無限資源。這裏只由大自然、動物界、植物界、礦物界、手工藝，及數目字中，選幾樣來看看中國語文的象徵（註十七）。

對大自然的感興在中國語文中是無窮盡的。只以山爲例，山象徵安全、穩妥、屹立不搖；穩如泰山；靠山；福如東海，壽比南山。山也象徵厚道忠信；仁者樂山，智者樂水；「海誓山盟」是誓盟的最強表達。山是道家與佛家的勝地；有遍佈中國東西南北中的五嶽，有四川的峨嵋，安徽的九華山等等。正像聖經傳統一樣，山常是比較接近天主的地方。梅瑟如此，厄利亞如此，主耶穌還是如此。中

國古傳統則認為太一住在崑崙山上，誰到達崑崙山，就可以不死。但那裏只有西王母可以迎接客人，這就和陰陽互動而生萬物的看法有所關聯了。

動物界可以不提龍鳳魚鶴，只說說喜鵲。爲什麼喜鵲象徵喜樂、好運，和客到呢？就是因爲一則「牛郎織女」的民間神話道出了人間陰錯陽差的生活體驗中，不缺喜樂，好運，及賓主的情誼。一個小放牛（牛郎）一天看到一羣仙女在河裏洗澡，羽毛衣放在河岸上。頑皮的牛郎偷走了一襲羽毛衣，害得那位赤身的天女飛不成，只得留下來與牛郎結婚。他們生下一個男孩，男耕女織，自是發育得健康有力。一天，孩子在外玩耍，在一藏匿處找到了那襲羽毛衣。取回來給媽媽，媽媽穿上飛回天上去。牛郎失去愛侶，終日悶悶不樂。那頭善心的母牛給他出個主意：將牠殺了，用牛皮爲翅飛飛到天上去尋妻子。牛郎雖不忍心，終於照做了，果然在天上找到了織女。二人相見甚歡，樂而忘憂，同時也忘了他們的工作。玉皇大帝派喜鵲去告訴他們，這樣不行，以後二人只許一個月見一次面。喜鵲在途中忘了準確的期限，把一個月說成了一年。這一年一次會面的日子是陰曆七月初七的夜晚。這夜所有的喜鵲都飛到天上去，搭一座橋，讓牛郎走過銀河去會見織女。

植物界可用石榴爲例。結婚禮品：一幅「石榴半開」的畫，配上「榴開百子」的題字，象徵多子多孫。也象徵高興、幸福，因爲也是石榴開笑口。「拜倒石榴裙下」，因爲石榴與十六同音，女孩子到了十六歲，像一朵含苞待放的花，開始有她的魅力。礦物界珠寶象徵純潔珍貴。古人把一顆珍珠或一塊玉石放在死人口裏，相信可以防止屍體腐爛。大陸十多年前發現的金縷玉衣竟是全身被玉所包嵌。

手工藝品中有兩千多年歷史的花燈最令人興致勃勃。點亮的燈象徵添丁。添丁二字與點燈音諧。

因此在雲南有「兒孫燈」，也有「夫妻燈」，一邊一盞，表示共點共熄，白頭偕老。花燈也象徵引路者：客棧掛着燈可以引客人進棧休息過夜。燈也引亡靈走路。元月十五是花燈燦爛的元宵節。這一夜祖先的靈魂回到另一世界，因為年已經過完。總之，一盞燈能激起中國人的許多聯想。

數目字在中國語文中，也像在希伯來文一樣，有許多妙用：可以用來作詩：「一去二三里，烟村四五家，樓台六七座，八九十枝花。」可以用來形容時空的久長：「留芳百世」，「遺臭萬年」，「十萬八千里」。可以用來指點最常見的一些因素，現象，或人事。如五色，五味，五聲，五金，五星，五倫，五常，五苦，五戒，五經，五福，五更。七星是五行星外加上日月，或指大熊星的七顆星。做七是每七天為亡者獻祭行禮，直到七個七天後，亡者才離開親人，進入另一個世界。

中國語文充滿了許許多多的象。大自然的日月山川，神話的動物或實存的動物，五色繽紛的植物，發亮的明珠，柔和的碧玉，以及巧匠所製的花燈，都是一些象進入了語言，再經過語言溝通人意，而達到思想理念的領域。因此中國語文是具體的，是不喜歡概念化的。這為表達生活經驗及宗教信仰並無妨礙，但為講哲學，為說明抽象事理，就不容易，就不能不用六書中（見上文）的轉注或假借，或仿效西洋哲學鑄造新名詞，新說法。禮儀所表達的是宗教信仰的生活體驗，不必像哲學那樣需要概念化。我們本可盡量運用中國語文的指事、象形、會意來施行禮儀。只是我們至今尚未足夠地將禮儀配合中國語文的特質罷了。要如何配合呢？下一段我們要嘗試作一初步的答覆。

三、中國語文與禮儀

禮儀之爭在中國傳教史裏所造成的後果是家喻戶曉的。大家也知道教宗碧岳十二世於一九三九年

Summi Pontificatus

- a. Iesu Christi Ecclesia... ad unitatem contendit...; non vero ad unam assequendam rerum omnium aequabilitatem, externam tantummodo atque insitas vires debilitantem.
- b. Et curas omnes ac normas... quae quidem ex occultis cuiusque stirpis latebris oriuntur, Ecclesia approbat maternisque votis prosequitur.
- c. Quidquid in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole nullo non tempore perpenditur ac, si potest sartum tectumque servatur.

SC 37

- a. Ecclesia, in iis quae fidem aut bonum totius communitatis non tangunt, rigidam unius tenoris formam ne in liturgia quidem imponere cupit.
- b. Quinimo, variarum gentium populorumque animi ornamenta ac dotes colit et provehit.
- c. Quidquid vero in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole perpendit ac, si potest, sartum tectumque servat.

接任之初，就把幾百年的禁令解除，用長達四十頁的一道通牒（註十八）解釋教會如何尊重各民族的高尚傳統和習俗。但是並沒有很多人知道，該通牒裏的一段話，在二十多年之後成了禮儀憲章討論禮儀適應各民族天性与傳統的第一個重要原則。這由上面的對比可以看出（註十九）：

禮儀憲章第37號說明禮儀適應的第一個重要原則，其靈感主要來自碧岳十二世一九三九年的通牒：

a 只要不涉及信仰及全體的公益，連在禮儀內，教會也無意強加嚴格一致的格式；

b 反之，教會培養並推動各民族的精神文明與天賦；

c 在各民族的風俗中，只要不是與迷信錯誤無法分離者，教會都惠予衡量，並且儘可能保存其完整無損。

禮儀憲章第37號的最後一句話是：「甚至如果符合真正禮儀精神的條件，教會有時也予以採納（各民族的風俗）在禮儀中」。然後在38及39號說明：在羅馬禮的基本統一或禮書的梵蒂岡標準版本的範圍內，主教團要為不同的團體、地區或民族，尤其是在傳教區，保留合法的差異與適應的餘地。最後第40號說出超乎禮書標準版本的禮儀適應可能，那是更深切和更徹底的。須由主教團向宗座提出建議，須先作實驗，須有專家負責。

由梵二的這些指導原則，禮儀專家們進一步研究具體的禮儀適應之道（註二十）。首先那些革新禮儀的一般規則，普遍可以運用，如禮儀憲章21，34，50，59號所說都是貼切而有用的。禮儀憲章籌備會曾解釋說：這幾個號碼所指有其消極的一面，就是須將由第八世紀以來所吸收的德、法文化的因素，由拉丁禮中除去。這不是復古，也不是爲了考古，而是爲了禮儀的牧靈性質，一如33、36號所言；也是爲了使禮儀適應各文化及民間傳統，一如上文37、40所言。

更進一步說到禮儀的語言與記號，不僅是字句，連各種象徵也該譯成人民能懂、易懂的一些表達方式。至於民間信仰，可以當做參考，不能讓它與禮儀混淆。爲能作到這一切，人材的培養是不可或缺的。不但神學、歷史、牧靈等教會科目，連其他科目和專家也須共同合作，像文化的人學、社會學、語言學、音樂、美術等。最後也得注意方法，這個本位化的方法是雙向的：加入一些符合羅馬禮的文化因素，作爲代替品或光照；將一些宗教或社會禮節基督化，或賦以基督信仰的意義，但不改變其基本結構。

講到這裏，我們便可把碧岳第十二及禮儀憲章37號的話作一反省：中華民族的精神文明（*Ordo mentalis animi*），天賦及風俗，有哪些符合禮儀精神的條件，使教會採納在禮儀中？下面嘗試從中國

語文方面答覆這個問題：禮書所表達的中華精神文明；新中文日課所啓示的中國語文天賦；各種對聯所保存的民間風俗。

1. 禮書所表達的中華精神文明

我國十三經中有三傳，三禮。按時代先後排列，西漢講「儀禮」，東漢兼講「周禮」，三國以後才講「禮記」（註廿一）。儀禮、周禮所載是上古的禮俗儀式和一套理想的建國制度，多已不見於後代人的日常生活，漸不爲人所了解。獨有禮記，後來居上，自北宋時代便列爲禮經的唯一要籍，而清代的經學家直認，儀禮、周禮二書的「會通」在於禮記。鄭玄編輯並注解的禮記，經歷三國、兩晉、南北朝，逐漸受到學者們的重視，而繼續爲之作講疏的人亦逐漸增多。直到孔穎達等人，把鄭注以下的許多講疏做了一番釐訂的工作，編成所謂「禮記正義」。禮記正義和鄭注禮記，大約在南宋初年合成一部書。適逢當時印刷術發達，得以在各地刊印流傳。鄭注十分簡鍊，他的注語僅比本文（約十萬字）多出千餘字。孔穎達等人則相反，很詳盡地爲鄭注作說明。這樣極簡與極繁的「注」和「疏」，自古以來被認爲「雙絕」（註廿二）。

若將十三經注疏的禮記翻閱一遍（註廿三），我們便會發現禮記所講的禮包羅萬象，不但範圍廣泛，並且精緻細膩，繪出了一個高度文化和文明的本色。從數不清的例子裏，只提出下面幾種有代表性的敘述，以作示範，那就是：廣義的禮，狹義的禮，禮與民俗，禮的功用，禮的適中，適當的人材，祭品的取材。

(1) 廣義的禮，如十三經注疏禮記0014曲禮第一：道德仁義非禮不成，教訓正俗非禮不備，分爭辯訟非禮不決，君臣上下、父子兄弟非禮不定，宦學事師非禮不親，班朝治軍，涖官行法非禮威嚴

不行，禱祠祭祀供給鬼神非禮不誠不莊。

(2)狹義的禮，檀弓上0133子路曰：「吾聞諸夫子，喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也；祭禮與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。」0830祭統第二十五：凡治人之道，莫急於禮。禮有五經（鄭注：爲吉、凶、賓、軍、嘉五禮，祭屬於吉禮，居首），莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也；心悅而奉之以禮。是故，唯賢者能盡祭之義。

(3)禮與民俗，曾子問第七0365孔子曰：嫁女之家三夜不息燭，患相離也；娶婦之家三日不舉樂，思嗣親也。檀弓上0131孔子之喪，門人疑所服。子貢曰：「昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服；喪子路亦然。請喪夫子，若喪父而無服。」

(4)有描述禮樂之功用的，如文王世子第八0397：凡三王教世子必以禮樂，樂所以修內也，禮所以修外也，禮樂交錯於中，發形於外，是故其成也懌（如怡），恭敬而溫文。又如0471：是先王之制禮也以節事，修樂以道志。故觀其禮樂而治亂可知也。再如樂記第十九0665：凡音者生於人心者也，樂者通倫理者也。是故知聲而不知音者禽獸是也，知音而不知樂者衆庶是也，唯君子爲能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂，知樂則幾於禮矣。禮樂皆得謂之德，德者得也。

(5)有講禮的多少大小須適中，如禮器第十0456：是故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也，及同上0459：禮也者猶體也，不備，君子謂之不成人；設之不當，猶不備也。禮有大，有小，有顯有微。大者不可損，小者不可益，顯者不可掩，微者不可大也。故經禮（指公共秩序）三百，曲禮（指個人行爲規則）三千，其致一也。未有入室不由戶者。

(6) 有講禮須有適當的人才，如禮器第十0474：君子曰，甘受和，白受采，忠信之人可以學禮。苟無忠信之人，則禮不虛道，是以得其人之爲貴也。

(7) 最後講祭品之取材及盡敬之道，祭統第二十五0831：凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。是故天子親耕於南郊，以共齊盛；王后蠶於北郊，以共純服；諸侯耕於東郊，亦以共齊盛，夫人蠶於北郊，以共冕服。天子諸侯非莫耕也，王后夫人非莫蠶也，身致其誠信，誠信之謂盡，盡之爲敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。

2 「每日頌禱」？中文日課／所啓示的中國文字天賦

梵二以前日課經都是用拉丁文，雖然也能欣賞其詩歌之美，說理之明，但自從用中文誦日課經以來，總覺得多了一份親切感和輕鬆的滋味。晨禱誦「旭日從高天向我們照耀」的讚主曲，晚禱誦「我的靈魂頌揚上主」的謝主曲，常覺其味無窮，百誦不厭。這是什麼理由呢？是因為中國語文有一種內在的美，不但有美的象——如同我們在第二大段中講過的——也有美的音，這是目前要略微指出的。因此如果用字遣詞得當，把生活的象與優美的音配合起來，一定會提拔人心，幫助人熱心祈禱。

禮儀用語應該是大家能懂，同時又高尚，並富藝術風味（註廿四）。「每日頌禱」的中文基本上符合這些條件，尤其那些有禮儀聖部許可（註廿五），代替拉丁詩的自編讚美詩（Hymni），可說是中國風味十足，而又真能道出我們所信仰的造物主、救世主、及天主聖三，以及聖三所完成的造世贖世工程。也許是因為中國文學離大自然很近，有無數佳作描寫創造界的形形色色，因此「每日頌禱」中的晚禱與晨禱讚美詩靈感特別豐富。比如聖詠集第一週第一晚禱的讚美詩（見后），共有六個詩節，每詩節有六個長短不齊的句子。在這六六三十六個句子中有多少象？自然界的有：萬有，宇宙，

聖詠集第一週

第一晚禱

讚美詩

一、上主，

祢創造萬有，

統治宇宙，

祢使白晝燦爛光輝，

黑夜適於安歇，

讓勞作者安眠無憂。

二、當體力恢復時，

再負起工作的擔子，

繼續向前走。

仁慈的上主，

減輕我心靈的疲勞，

解除焦慮和憂愁。

三、日光流逝，

又近黃昏，

我們舉心向上，

歌唱頌禱，

求祢大發慈悲，

接引罪人回頭。

四、我們全心歌頌，

我們同聲呼求，

獻出聖潔的愛心，

獻出赤子的思慕，

在上主面前，

敬拜叩首。

五、白日盡，夜將臨，

信德無所懼，

信德無所憂；

上主的光明，

照耀不分晝夜，

溫暖在心頭。

六、至仁至慈的天父，

俯聽我們的哀求，

偕聖子及聖神，

掌管天地萬物，

同享福樂，

永無盡頭。 阿們

白晝，黑夜，日光，黃昏，白日盡，夜將臨等等。有關人生的有：安歇，勞作，安眠，工作，擔子，疲勞，焦慮，憂愁，愛心，赤子，思慕，溫暖等等。有關天主的有：創造，統治，減輕，解除，大發慈悲，接引，照耀，仁慈，俯聽，掌管等等。至於音一方面，並不覺刻意的追求，却有自然流露出來的諧音。前四個詩節裏有八個字諧音：有、宙、憂、走、愁、頭、求、首（一3；二2；三1；四2）。第五、六詩節各重複兩個諧音的字：憂、頭、求、頭。

再看看晨禱的讚美詩（見后），在七個詩節中，音一方面有十個不同的字是諧音的：主、苦、出、夫、除、途、復、哭、顧、福。其中除字又重複兩次，途字重複一次，主字重複一次。一首讚美詩中有十四次的諧音，平均每詩節兩次，誦讀起來，自然韻味十足。象一方面，晨禱、旭日、更夫、夜行人、航海者：都是十分生動的。更妙的是把鷄鳴與伯鐸的懺悔痛哭相連，繪影繪聲地把我們領入福音的敘事和氛圍中，而滿腔信賴地向教主耶穌作出五六七詩節中的懇禱。中國語文的音和象極富傳達福音訊息的能力由此可見一斑。以上只是兩個例子，「每日頌禱」中還有很多可探索的資料，讓我們在祈禱生活中發掘中國語文的富源吧！

有關中國語文的天賦本來可以講到這裏為止，但又覺得言猶未盡，那就是我國根深蒂固的孝道與家庭生活，在禮儀中表達出來，也別具風格，這在「每日頌禱」的聖家節三首讚美詩中表達得特別淋漓盡致。第一晚禱的讚美詩（見后）以光、望、洋、蕩、旁、羊、腸、香、詳、範、芳、樣為韻，一步一步地描述耶穌（第一詩節），瑪利亞（第二詩節），若瑟（第三詩節），聖家（第四、五詩節），最後再回到教主耶穌（第六詩節）而結束：

晨禱

讚美詩

一、永恒的造物主

祢使晝夜運轉，

季節常變遷，

多采多姿少痛苦。

二、晨鷄報曉，

旭日東方出，

給夜行人一綫光亮，

宛如守夜的更夫。

三、晨星初現，

黑暗即將消除，

流浪的人羣，

不再誤入迷途。

四、鷄鳴再起時，

航海者重新振作，

風浪逐漸平復；

教會的磐石聖伯鐸，懺悔痛哭。

五、耶穌，垂憐我罪人，

救我出迷途；

只要祢一回顧，

罪惡即將解除。

六、祢是我的光明，

照耀我心神，

將惡夢驅除；

我要詠詩讚頌上主。

七、基督，

大慈大悲的君王，

與聖父聖神

世世代代，

同享榮福。阿們。

聖家節 慶日

第一晚禱

讚美詩

一 耶穌，天上的眞光，

人類的希望；

降福教友家庭，

相親相愛，

喜氣洋洋。

二 瑪利亞，主恩浩蕩，

心胸聖潔無比，

懷抱小耶穌，

親吻又撫育，

人間大榮光。

三 若瑟，古聖的後裔，

貞女的護衛，

天主聖子依身旁，

義父美名，

萬世稱揚。

四 聖家三口，葉瑟後裔，

救人救世，

不棄我衆亡羊，

俯聽哀禱，

大顯慈腸。

五 可愛聖家，

充滿聖德的芳香，

和睦又安詳，

家庭有規範，

萬世流芳。

六 救主耶穌，

服從榜樣，

孝愛父母，

與聖父聖神，

常享光榮。阿們。

讚美詩（誦讀前用）

一 童年的回憶，

甜蜜無比，

想當年，

納匝肋隱居，

甘貧樂道，

令人讚嘆不已。

二 若瑟一木匠，

操心聖家的生計，

家有良母賢妻，

耶穌有照顧，

互敬又相愛，

一團和氣。

至於頌讀的讚美詩回憶耶穌的童年及隱居生活，字裏行間透露出家庭生活的溫馨與甜蜜，那種甘貧樂道，勞力維生的風範正是大部分中國傳統家庭的縮影。此外也提到窮人，提到推行社會主義，而向聖家三聖作出懇切的祈求，十分貼合時代的需求。以「憶」字開始的九個諧音字已用黑體字印出，讀者可以自己加以玩味。

最後，晨禱的讚美詩（見后）也是十分精彩。這裏除了輝、衛、萃、惠等十五個字的主韻以外，

三 聖家三聖，

在世不怕勞苦，

了解勞工的辛酸，

不忍見窮人悲泣；

請伸援手開慈顏，

助我社會推行正義。

四 教主耶穌，

祇是生活的典範，

光芒萬里；

願祇借聖父及聖神，

永享光榮。阿們。

還有三個副韻夾在詩中，增加了全詩的韻味：就是第一詩節的「聖母瑪利亞，母儀天下」，及第六詩節的「祈求聖家三聖，降福信衆家庭」；「追隨你們的芳踪，相親相愛樂無窮」。以上三首讚美詩所描繪的聖三像的確是任何畫家的筆所難以描摹的（廿五a）。

晨禱

讚美詩

一、基督，

聖父的光輝；

聖母瑪利亞，

母儀天下；

若瑟聖德出衆，

子妻二聖有護衛。

二、似百花芬芳，

聖家諸德，

出類拔萃；

耶穌是甘泉，

涓涓長流，

上主降恩惠。

三、聖子降人間，

偎依聖母懷，

與奴僕相類，

天使更驚訝，

主人甘作奴僕，

救主多謙卑！

四、大聖若瑟，

謙謙君子，

身爲聖家之長，

常自覺不配。

爲二聖服務，

從來不後退。

五、聖家雖貧陋，

超越豪華王宮，

天上恩寵，

勝過人間富貴，

基督隱居三十年，

初現救贖光輝。

六、祈求聖家三聖，

降福信衆家庭，

追隨你們的芳蹤，

相親相愛樂無窮，

勞苦不覺累，

天恩永垂。

七、基督，

我們的希望，

永受讚美；

看雙親的代禱，

賜我得救的恩惠，

天鄉得回歸。阿們。

3. 用對聯表達信仰的民間風俗

對聯是所有的中國殿堂所不可缺的，特別是寺廟，有十分豐富的對聯表達人民的心聲。我們教會也開始用對聯了。關於聖母的有竹東、彰化、泰山的三幅為例：

至潔至貞天上母

（竹東天主堂聖體祭台）

（玷無胎始）

可敬可愛世人親

海內海外同是中華兒女

（彰化靜山聖母亭）

中華母后

余山靜山盡為慈母家園

母皇尊榮超越古今諸聖

（泰山道明會院聖母亭）

慈皇慈親

慈親恩澤普及天下萬民

第一幅聖母的對聯用兩句簡單的話把我們每天誦念的聖母經精義表達出來。橫念是母親，是天上母，是世人親，等於說耶穌天主之母，也是我們的母親。第二幅在彰化靜山聖母亭內，這幅對聯給中

華教會最後三十多年的歷史作了一個初步的肯定。靜山聖母的創始人徐可之神父，三十多年前在上海讀書時曾認識余山聖母。這一朝聖地經過無情的打擊和摧殘後，近五六年以來又慢慢復甦過來。靜山聖母正是要與之響應，用對聯予以表達。好像說：大陸、台灣、海外都是中國人，何必彼此仇視？上海的余山，彰化的靜山都是一個母親的家室園圃，總有一天我們會在一個母愛下合而為一（註廿六）。最後第三幅對聯是侯倉龍神父為泰山道明會院聖母亭所撰寫的。寬敞的亭內繪有玫瑰經十五端奧跡的彩色畫，對聯則把天主母后與萬民慈親的尊榮與恩澤襯托出來。

關於救主耶穌的有香港、竹東及台北耶穌會省會長辦事處的為例：

苦中聖表垂千古

生於憂患

出於父懷是真主

（竹東）

（香港）

（台北）

架上豐功救萬民

死於安逸

空虛自己取人形

第一幅有關竹東天主堂的對聯曾在別處解釋過（註廿七），在此不贅。香港的那一幅是在九龍亞皆老街的迷你小堂裏掛在竹子圖像的兩邊。把我國這兩句深具意識的話用在耶穌身上，其意義就變得十分飽滿而深邃。耶穌的憂慮意識表現在祂的舉止言行上，特別是祂的警世之言及末世之論中。祂的安，祂的逸是由祂的死開始。最後台北的那一幅是本人編寫的，也掛在苦架的兩邊。上聯是若望神學的撮要，下聯是保祿神學的大綱。

當然最精彩的是康熙皇帝的那幅對聯。加上大陸聖堂隨處可見的匾額：「萬有真原」（也為康熙所贈），就把我們的信仰恰當地表達出來了：

萬 無始無終先作形聲真主宰

原真有

宣仁宣義聿昭拯濟大權衡

這幅對聯把聖經啓示的重要道理指出來：首先天主與世界不同，祂是無始無終的，是祂創造了（先作）有聲有色的大千世界（形聲），祂是真主，祂宰制一切，這是上聯給舊約所作的一個撮要。下聯更巧妙地把舊約已開始的救恩特別針對新約說出：天主的仁和義向人類宣揚（見鐸二11），把拯救和濟助敘述（聿讀育）昭示於世，同時也要求人的答覆和回應，因為天主不僅拯濟人，也要審判人（大權衡）。西方神學家多次在尋找簡短精鍊的信仰告白，中文的對聯就能擔負起這一任務。相信善於利用，便會給人潛移默化的功效，也可以根據對聯的內涵每次給人講解一項有字為據的信仰道理。

結語

本文第一部分將西方近半個多世紀以來對象徵的意義及其不同的功用所作的反省及所經歷的演變作了一個簡要的介紹。由之可見，西方文化與東方深入接觸時，再度發現象徵的重要，及其不可取代的地位。基督信仰影響下的西方原來一向是重表象徵，並廣泛運用象徵的。

本文第二部分指出，中國語文本來就是由象、徵合組而成的，象徵是中國語文的特質。這種語文用來講希臘的抽象哲學的確有其困難，但用來表達宗教信仰，用來施行禮儀，却是十分恰當的。

本文第三部分就略述教宗碧岳第十二及梵二禮儀憲章所開啓的禮儀適應之門。中華民族的精神文

明，中國語文的天賦，及民間的一些善良風俗都是可考慮的對象。這些年來，在教會本位化浪潮的激盪下，已經有些成果，但翻開中國古書禮記，心口如一地誦念「每日頌禱」，再注意民間的一些習俗，如對聯等，深覺可做及應做的還很多。下面提出前文尚未觸及的一點，即禮儀的末世幅度。

基督信仰的禮儀都不能缺少一個末世的幅度，而以逾越節禮儀最為突出；舊約的逾越節羔羊指向末世的除免世罪的天主羔羊；新約的逾越奧跡——聖體聖事與祭祀指向基督第二次光榮的來臨。聖洗聖事亦然，它給人一個新生命，這生命在今世開始，却將永垂弗替，即若望所說的永生。

禮記第九禮運所描寫的大同與小康，其實就是末世與今世的對比。舊約聖經藉動物界的和平相處，描述末世的盛況：「豺狼與羔羊共處，虎豹與小羊同宿。小牛和幼獅一起吃奶；小孩子將看管牠們。母牛和母熊一起吃奶；小牛和小熊一起躺臥；獅子要像牛一樣吃草」（依十一 67）。舊約也用戰爭與和平說出今世與末世的不同（依二 4）：

上主要解決國際間的糾紛，

排解民族間的爭端。

他們要把刀劍鑄成犁頭，

把槍矛打成鐮刀。

國際間不再有戰爭，

也不要整軍備戰。

這和大同與小康所說的十分接近：「大道之行也，天下為公；是故，謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及

以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀：故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公：此六君子者，未有不謹於禮者也：是謂小康」。

當然舊約的末世與新約的末世所指不同，而禮運的末世又與舊約的不同，舊約指未來，禮運指過去。但基本上都指人心的理想，而禮記一書有此末世理想的表達是一個很有意義的事實。

附註：

- (1) Cf. Arno Schilson: "Symbol und Sakrament" in *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft*, Bd. 28, S. 124 Herder 1982.
- (2) Cf. *ibid.* S. 94.
- (3) Cf. *ibid.* S. 134-135.
- (4) Cf. Mircea Eliade: *Images et Symboles*, p. 227. Editions Gallimard 1952.
- (5) Cf. *ibid.* p.228-229.
- (6) Cf. Daniel G. Ross, S.J.: *Chinese and Western Religious Symbols as used in Taiwan. A Sociological Study.* Fujen University, College of Law 1980.
- (7) Cf. Arno Schilson: "Das Sakrament als Symbol" in *Christl. Glaube in Modern. Gesellschaft*, Bd. 28, S. 123, Herder 1982.
- (8) Cf. *ibid.* S. 122-123.
- (9) Cf. Mircea Eliade: *Images et Symboles*, p.9-11.
- (10) Cf. *ibid.* p. 11-12.
- (11) Cf. *ibid.* p. 233-235.
- (12) Cf. Stephan Wisse: *Das Religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung.*

- Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Bonn 1963, S. 24, 25, 27, 57.
- (13) Cf. *ibid.*, p. VIII.
- (14) Cf. Mircea Eliade: *The sacred and the profane. The Nature of Religion.* Harper & Row, Publishers, New York, 1961, p. 136-138.
- (15) 見最新增訂本辭海上冊，頁五四三，中華書局出版
見說文解字敘
- (16) Cf. Eberhard, wolfram: *Lexikon chinesischer Symbole.* 1, Aufl.-Köln: Diederichs, 1983.
- (18) 見施森道：「徜徉於吾主山水之間」。善導週刊一五六四、一五六五期。民七十五年二月九日及三月二日
Cf. Pius XII: "Summi Pontificatus" In *Acta Apostolicae Sedis* 31 (1939) 413-453.
- (19) Anscar J. Chupungo, O.S.B: *Cultural Adaptation of the Liturgy.* Paulist Press 1982, p. 45.
- (20) Id. "Adaptation de la Liturgie à la culture et aux Traditions de Peuples". *La Maison-Dieu* 162, 1985, 23-30.
- (21) 見王夢麟註譯，頁一，台灣商務印書館，民七十年
- (22) 見全上，頁二一七
- (23) 見十三經注疏(全八冊)，(五)禮記，新文豐出版公司印行
- (24) Cf. Aimé-Georges Matrimort: "Langues et livres liturgiques". *La Maison-Dieu* 162, 1985, p. 20.
- (25) Cf. *Institutio generalis de Liturgia H orarum* 1976.

(26) a 在三月十九聖若瑟慶日，新編的晨禱讚美詩也清新可喜，簡樸易讀（見「每日頌禱」二，頁九四

四：

一、可愛的聖家，

寧靜的聖家，

耶穌童年的居處，

隱藏著天上的光華。

二、父子辛勤勞動，

不避艱苦，

聖母操作家事，

三口和睦融洽。

三、不求人間福樂，

但求承行主旨，

上主的手，

時時引導聖家。

四、樸實又聖潔，

芳芬滿天下，

賜世界平安，

福佑我中華。

五、基督，

光榮歸於你，

及父及聖神，

無邊無涯。

阿們。

(27) 見徐可之：誰言寸草心，報得三春暉？靜山籌建中華聖母亭玫瑰月頌謝玫瑰之后雨露恩。教友生

活週刊，民七十一年十月廿八日第四版。由此文中可知徐神父一九五二年春由上海步行到佘山，

走了三十多公里的路去朝拜聖母，許下心願要修道。文中作者兩次提及靜山聖母與佘山聖母「遙

遙相應」。

(28) 見拙著「生活與聖經」，光啓出版社，民七十三年，頁二二二—二二四。

宗教、神話、文學

——專家艾利阿得已逝

資料室

舉世聞名的宗教哲學家 Mircea Eliade 已於前不久去世。學界都知道這位羅馬尼亞出生的學者（一九〇七），是宗教研究的權威，他對神話的現象也作了深湛的研究。但很少人知道他的文學作品也很豐富，大概因為他是用羅馬尼亞語言寫這些有趣的故事，而外界讀不到、或讀不懂的緣故罷。不僅是國外，連在他自己的本國，他的作品也被牢牢扣住，不准出籠，直至一九六九年才在羅京 Bucarest 給他出了一本故事選集。這也難怪，因為他的故事和小說含有不少歷史因素，他刻意地予以諷刺或嘲笑。比方他用來諷刺使自己及世界疏遠的官僚政權的一部小說，一九八三年由一位捷克作家編成劇本，在巴塞爾盛大演出。

艾氏的最好一部文學作品也許是他的「吉普塞女人之家」。這裡他盡情描寫的是，「神聖」如何在「凡俗」的偽裝下繼續存活下去。另一部作品「十九朵玫瑰花」也很有名，它所描寫的是第二次世界大戰後，一位劇作家遇到一位年青人認他為父。這一突然的遭遇激起他一連串的回憶和反省：如何一九三八年他所編的一劇戲中途被禁，使他從此失業。如何與女演員戀愛結婚；下面介紹艾氏所寫的第一篇故事：「我如何發現智者的石頭」：

（下接四一六頁）

認識與適應台灣民間信仰與禮儀（註一）

侯倉龍

前言

今年神學講習的主題是禮儀。前幾節我們從幾位神長所講述的題材中，對禮儀的意義及其重要性，已有了概括的認識。本節所要介紹的是「認識與適應台灣民間信仰與禮儀」。遵照基督和宗徒的訓示，以及梵二文獻和中國主教團在民國六十七年所倡導的「建設地方教會」文件的訓示（參閱本文壹（三）），基督的福音及其教會，要想在當地落實生根與發展，需要我們教會各級成員去認識與適應當地的文化、宗教及禮俗，才能建立起名副其實的地方教會。然而，我們教會自一八五九年第二次來台開教到現在，雖然已有一百二十七年的歷史，但至今仍未建立起真正的本地化教會、也尚未被在同胞們所認同，例如信仰觀念、禮儀表達、以及習俗適應等。時至今日，教會尚被同胞們視為洋教。因此，希望研討台灣民間信仰與禮儀，有助於我們落實在此時此地的教會本地化，也希望有助於「福傳」的推動。以下分三部分介紹和講解：

壹、認識與適應的意義及基礎

貳、認識與適應台灣民間宗教信仰

參、認識與適應台灣民間宗教禮儀

壹、認識與適應的意義及基礎

在介紹台灣民間信仰與禮儀之前，我們先根據民族文化及福音，略述「認識與適應」的意義。然後提出有關本題的聖經、梵二文獻、及中國主教團的文件，作為認識與適應台灣民間信仰與禮儀的基礎。

(一)「認識與適應」的意義：為民族文化而言，認識與適應，就是對當地民族文化的了解與接受。下列引釋 國父孫中山先生，在民族主義第一章中對「民族」與「國家」的解釋：民族是由內在自然力和王道文化力所形成，而國家則以武力、霸道及外力所構成。由自然力和王道文化力所形成的民族文化要素，包括利害與共的民族意識及客觀多元的血統倫理、生活方式、語言文字、宗教信仰、風俗習慣等。而由武力、霸道及外力所構成的國家要素，包括領土、人民及主權的佔有。認識與適應民族文化，便是要以內在的自然力、王道文化力，去了解與接受當地的民族意識、倫理、宗教、語言、習俗和生活方式。而不是以武力霸道及外力，去征服、佔有領土、人民及主權。「內在的自然力和王道文化力」，不但是中華民族的形成基礎，也是形成中國大陸及台灣民間信仰的基礎，也是我們傳揚福音給同胞的基礎及主要的方法。

(二)「認識與適應」為傳福音的意義：為傳福音而言，上述的認識與適應，只是傳福音的基本方法或精神，而非目的，因為傳福音的目的在於提昇。基督在傳福音的過程中，對人類及猶太文化的認識與適應，可歸納為以下三點：降生，過廬，與提昇。

1. 降生：天主聖言成了血肉，寄居人間（若一 14）；祂雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主

同等，爲應當把持不捨的，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似（斐二5-8）；祂以三十年的時間（路三23），體驗人類及猶太人的家庭、工人的生活，祂有猶太人的民族意識，並把猶太人的倫理、宗教、語言、習俗、生活方式視爲己有；在傳福音時，也認識並適應經師、法利塞人及民間各行業的需要，最後祂在當代東西文化的形勢下，完成了逾越奧蹟的救世使命。降生，就是能屈尊就卑，實際參與當地人的生活，並以當地人的文化傳福音。

2 過澆：天主耶穌不是一位不能同情我們弱點的大祭司，而是在各方面與我們相似，受過試探，只是沒有罪（希四15，若十九4，感恩經第四式）。過澆，就是在降生與適應當地文化的傳福音過程中，要把「罪」過澆掉，簡言之，除了罪不能降生與適應外，其它任何文化都可適應。

3 提昇：救主耶穌降生在猶太民族，是要把自己的民族，從罪惡中拯救出來（瑪一21）；祂來到自己的地方：爲給那些信祂的人權利，使他們成爲天主的子女（若一11-12）；使他們獲得更豐富的生命（若十10）；「我來不是爲了廢除法律和先知，而是來成全……你們一向聽過古人說……我却對你們說……」我們一向聽過孔子、老子或佛祖說，主却要我們以祂的聖言去提昇古人所說的，包括傳統、倫理、信仰、禮儀及實踐等（瑪五-七）。可見提昇才是傳福音的目的。然而回顧新舊約的救恩史實，若不先降生、認識與適應當地文化，就無從過澆和提昇。可見降生、認識與適應當地文化的重要。

從上述(一)(二)兩項，我們得知「認識與適應」的意義、方法、原則及目的。下面要舉出有關本題的聖經、梵二文獻、及中國主教團等文件當作參考。

(三) 認識、適應與提昇的依據：

1. 聖經：(1) 若一 9 } 18；斐二 5 } 8。(2) 宗十；十一 1 } 18。(3) 格前 9 19 } 23。

2. 梵二文獻：(1) 現代牧憲 53、58；基督福音與人類文化間之各種聯繫。

(2) 禮儀憲章 37 } 40；適應各民族天性及傳統的原則。

(3) 教會傳教法令 22；統一中有變化——適應當地文化。

3. 中國主教團文件：建設地方教會。

4. 「天主教信仰」緒論第九節：中國文化與天主教。

5. 主保彙編（各行業的教會主保）。

貳、認識與適應台灣民間宗教信仰

一、台灣地區宗教概況統計報告

二、台灣民間信仰的背景簡介

三、認識與適應台灣民間信仰的基礎

(一) 台灣地區宗教概況統計報告

本節引述台灣地區宗教概況統計報告，目的是使我們對台灣地區各宗教的概況有所認識，作為我們建設地方教會及傳播福音的借鏡。所引述的兩項資料是：

1. 行政院秘書處七十年專題研究報告

(1) 台灣地區宗教信徒、寺廟及教堂統計

排位	教別	信徒人數	人口比率%	寺廟、教堂
1	道教	二、八三七、三六八	一五·七	五、四二二
2	天主教	二八六、〇八八	一·五九	一、〇〇八
3	基督教40教派	二六三、三三五	一·四六	二、二八三
4	佛教	二六二、八〇二	一·四六	一、二七〇
5	軒轅教	三〇、一九〇	〇·一六	
6	回教	一七、〇〇〇	〇·〇九	三
7	其它	六、六四二	〇·〇三	一二
	合計	三、六四六、二六五	二〇·四九	九、九九八

——依據上列統計，全省信徒僅佔台灣人口一千八百萬的百分之廿。爲什麼還有百分之八十的同胞未信教？他們是怎樣的人？他們不需宗教？

——道教和佛教佔全省人口一千八百萬的百分之十七，爲什麼道教和佛教被認同爲中國宗教，而他

們又很少用外力傳教，怎能有百分之十七的信徒？

——天主教和基督教佔全省人口一千八百萬的百分之三，爲什麼天主教和基督教還被視爲外來的宗教，我們幾乎慣用外力傳教，怎麼只有百分之三的信徒？

(2) 台灣地區寺廟主祀神像統計

全省宇廟主祀神像共有一九五種，其中五〇〇尊以上的主祀神排列如下：

(一)福德正神七六二尊。(二)觀世音六七六尊。(三)媽祖六五二尊。(四)關公五六七尊。(五)釋迦佛五三六尊。(六)玄天上帝五三一尊。

上列資料告示我們：台灣民間宗教信仰偏向什麼神？與教會東西方民間教友信仰有何異同？教會本地化如何調整信仰與禮儀生活表達的方向？是否對民間宗教生活的需要先作適應，再作提昇和聖化？

2 宗教在台灣省現社會的角色（注二）

這是一篇由社會民族宗教學家——台大教授李亦園先生應邀在台北總主教公署，為神父們月會所作的演講。演講中，李教授提出許多有關天主教、基督教及民間宗教在台灣地區的統計資料。下面摘錄整理其要點，以作我們傳福音的反省與適應。

(1) 台灣民間宗教與天主教、基督教的教堂統計

民國七年：民間寺廟有三四八四座，天主教、基督教教堂有一八八座，寺廟與教堂約二十比一。
民國六十九年：民間寺廟有六二四四座，天主教、基督教教堂有三一〇九座，寺廟與教堂已成二比一。

(2) 台灣民間信徒與天主教信徒統計

天主教：民國卅四年，信徒約有一八〇〇〇人，民國五十九年，信徒約有三十萬五千人，這期間天主教的信徒成長率高達百分之八百七十六，可說是突飛猛進。

民間宗教與天主教信徒成長之比較：民國四十二年至五十二年間，民間宗教信徒的成長率為百分之卅六，民國五十二年及五十八年間，民間宗教仍然持續成長百分之卅九；而天主教在這期間的成長

率却急轉直下，祇有百分之卅二，民國六十年後，天主教信徒不但沒有增加，反而逐年減少。

李教授在上述(一)(二)兩項的統計報告顯示，台灣民間宗教在穩定中持續成長。甚至今日在台灣高度的特質生活，普遍的娛樂（電視、電影），普及的教育，安定的社會及進步的工商漁農業的環境中，民間宗教並未受其影響，反而日趨興旺。再從民間宗教的成長過程中看，很少看到他們向外傳教。為何他們却能在穩定中成長與旺呢？反觀我們天主教或基督教，在成長過程中却起伏不定，甚至停頓或負成長。難道我們不努力傳教嗎？不是，我們在牧靈上，自兒童道理班，至主日學、寒暑假中小學要理班、大專同學會、主日道理、各種講習會、訓練班及避靜等，都下了不少功夫；對外傳教也推動一人一友，慕道班、佈道會等，為何我們如此的努力，却不成長？是受外在環境的影響嗎？不是！因為民間宗教也與我們生活在同樣的環境裏，這些事實該引發我們在對同胞們牧靈與傳教上作更深入的反省，同時也說明認識民間宗教的重要，正如孫子兵法所說的：「知己知彼，百戰百勝」。接下來我們要介紹台灣的民間宗教，先介紹其背景。

(一)台灣民間信仰背景簡介

1. 從台灣社會與宗教淵源看：台灣先後曾受中國文化及荷蘭人、西班牙人、法國人、英國人、美國人以及日本人的影響。其中以中國文化影響最大，其次是日本人。

2. 從台灣主要居民的來源看：依照民國十五年，日本人對台灣居民的祖籍調查，台灣漢族人口中，來自福建省的佔百分之八十八·五；來自廣東省的佔百分之十·五；來自其它省份的佔百分之○·九，由此可知，台灣民間宗教及禮俗，主要源自福建，其次是廣東。

3. 從台灣近三百年來的變遷看：台灣民間信仰沿革可分下列五個階段：

(1) 開拓階段：從大陸來台之初的台灣居民，大體上面臨三個問題：航海、瘟疫及番害。從大陸航海來台，為求航行順安，特別求拜海神媽祖。來台後，因水土不服或瘴癘瘟疫等肆虐，且又缺少醫藥，因此特別求拜瘟疫神王爺和醫藥神保生大帝。在台灣定居後，便從事開墾，却常與當地土著爭執土地，因而經常與土著發生武力衝突，因此特別求拜武神關公及厄公諸神。

(2) 結羣階段：移民來台定居，同一祖地的移民逐漸增多，同鄉為聯結鄉親而集羣結社，也在結社地建立了自己鄉土的神廟，以鄉神作為維持鄉親的情感及共同的守護神。例如漳州人信拜開漳聖王，泉州人信拜廣澤尊王，客家人信拜三山國王等。

(3) 統一階段：鄉親結社安定後，在地方官的領導下，逐漸向外發展農商業，因此便與外地人士日相聯結，而融合了不同鄉土的禮俗及信仰，也在各地擴建不同鄉土的神廟，慢慢也把原來神明的職能改變其功能，例如把關公由戰神轉變為商神、社會關係神，把媽祖由海神轉變為一般多種功能的神。

(4) 迫害階段：第二次世界大戰末期，佔據台灣的日本人，為實現其皇民化政策，在台極力推廣日本的神道教，禁止台灣民間對中國各種神明的歲時祭典，甚至拆廟焚燒神像，致使台灣民間宗教信仰遭受到全面性的迫害。

(5) 復興階段：台灣光復後，台灣民間信仰隨之再獲自由及復興，各地大小寺廟逐漸翻新、擴建，在這美麗的寶島上，呈現出一幅神氣興旺的美景。

(三) 認識與適應台灣民間信仰的基礎

由前述的背景可知，台灣民間信仰及禮俗是來自中國大陸的移民，因此，在信仰的基礎上，台灣民間信仰是承襲中國大陸所信奉的，其中最主要的信仰對象是承襲國人對遠古泛靈的信仰，以及儒釋

道的信仰與混合。今分述如后：

1. 對遠古泛靈的信仰：民間對遠古泛靈的信仰，主要包括亡靈祭拜、自然崇拜及庶物崇拜。亡靈崇拜包括：信拜已故偉人、祖先及幽魂。自然崇拜包括：信拜天神（天公及天界諸神）、信拜地祇（土地公、城隍爺、山嶽大帝及四海龍王等）、信拜物神（器物神、植物神及動物神）。信拜庶物神（房舍神、畜稱神、道橋神）。從上述民間對遠古泛靈的信仰及崇拜，可知民間信仰不但把天地人融合在生活中，也把陽間與陰間相連，且在神人相接中生活。雖然他們沒有高深的信仰知識，却能生根落實在信仰中生活，也因此能夠世代相傳，持續不斷。

教會如何適應台灣民間信仰所崇拜的祖先幽魂、及天地神祇？是否能配合民間祭祀祖先及幽魂的歲時？如推動家庭在春節、清明節、中秋節祭祖掃墓；在農曆七月特別獻祭追思煉靈；配合民間所信靠的天神地祇，特別以教會民間傳統，列舉某些天使、聖人，作為家庭和地區的保護者。

2. 承襲儒道佛三教的信仰與混合：民間信仰除以遠古亡靈為基礎，也承襲儒道佛三教的信仰，成爲一種綜合性的宗教。今略述儒道佛三教的信仰，及其對民間信仰的影響。

(1) 儒教的信仰：儒家被稱爲儒教，是因爲儒家以天道、天理、天命，作爲現世人際倫理的基礎：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」（中庸），儒家影響民間的信仰主要包括：信天、孝親及祭祖。羅光總主教說：「儒家有一位獨尊的神，稱爲上帝，或稱爲皇天上帝……上帝是無形無像，至尊至上，造生人物，掌管宇宙，選擇君王以代天行道。上帝又是大公無私，賞善罰惡，而且無所不知，無所不能，永遠常存」；「儒家的人生觀和倫理，在基礎上是建在宗教對天的信仰，在實行上則不直接和天發生關係」；「儒家的人生觀是一種現世的人生觀，孔子說過：『未知生，焉知死？』」

未能事人，焉能事鬼？」；「儒家的宗教生活爲祭祀：祭天地、祖先」（註三）。從上面的引述，我們知道儒教有天的觀念——獨尊的上帝，且相信上帝是全能、全知及至公、至義，但在日常生活上並不與天發生關係。儒家信天及對天的觀念，被民間信仰所接受。儒家把信天與生活分隔，民間信仰也只在正月初九拜天公，平日生活却不與天公交往；天高皇帝遠。儒家以道統人物：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子爲倫理道德生活規範，民間信仰則以古聖先賢作爲生活的信靠。儒家以父母、祖先爲天的代表，著重以「百善孝爲先」孝親，教訓對父母應「生事之以禮，死葬之以禮、祭之以禮」，在祭祖時要以「事死如事生，事亡如事存」及「慎終追遠」、「流芳祖德」。民間宗教除承襲儒家所相信的天及祭禮外，也承襲儒家對代表天的父母、祖先，奉行孝親及祭祖。

儒家與民間宗教對天的祭祀、孝親及祭祖的信仰，值得我們去適應，而把天與現世生活分隔，則需要我們去提昇。

(2) 道教的信仰：道教是由東漢西蜀張道陵所創，魏晉葛洪和魏伯陽加以擴充，唐朝皇帝尊奉老子李聃爲祖師，崇奉道教，因而使道教加速普及大陸各地。台灣民間信仰也以道教爲主流。下面我們依次介紹道教的信仰、教派及其對民間信仰的影響。

○道教的信仰：依照道教要義問答大全所示：「道教主要信仰的神明有先天真聖、後天仙真及地方神靈。第一先天真聖：道教最高之神，爲無極界三清：玉清元始天尊，上清靈寶天尊，太清道德天尊；次爲太極界至尊之神：斗姥天尊，玉皇上帝，及四極大帝，三官大帝；暨南辰北斗及諸星宿之星君等。上述無極及太極界諸神，因出於天地未分之前，故曰先天真聖。第二後天仙真與地方神靈：凡天地開闢之後，在現世界得道的神仙，略如：軒轅黃帝，太上李老君，鬼谷先師，張天師，葛仙翁，

許真君，呂純陽，關帝，岳王，陳搏老祖，天上聖母，延平君王，福德正神；以及歷代忠臣孝子，貞節義烈，堪爲後世效法者；與有功社稷，佑國救民，而爲人民所欽崇之神明等，是爲後天仙真或地方神靈（註四）。上列道教神明幾乎全部都是民間信仰所信奉及崇拜的對象。

教會如何適應台灣民間所信仰的道教神明？道教開天闢地前的無極先天真聖的三清，可否以天主教三作適應？後天的地方神，可否以成聖得道的諸聖人、聖女及中華真福們作適應？

◎道教的教派：由漢末西蜀張道陵所創的道教，先後吸取了中國古代神仙鬼魂、命運命理及道家、儒家、佛教等信仰，形成一個綜合性多神崇拜的宗教。道教在承中取佛過程中，形成下列五大教派：（一）積善派：道教與儒家倫理生活結合；（二）經典派：道家與道教思想結合；（三）丹鼎派：道教與古代神仙、煉丹攝生結合；（四）符籙派：道教與古代鬼魂及佛教輪迴結合；（五）占驗派：道教與傳承命運命理結合。依照道教自釋（註五）道教五大教派其修養與目的如下：「積善派：主要修養爲：積功累德，佈善行仁，以安己利人爲目的。經典派：主要修養爲：研考經籍典奧，推究哲理玄學，以窮研真理爲目的。丹鼎派：主要修養爲：習靜服氣，修性攝生，以出神入化爲目的。占驗派：主要修養爲：推研五行術數，占卜星相讖緯，以趨吉避凶爲目的」。道教這五大教派影響民間信仰最普遍的有四大教派，依次如下：第一符籙派：民間百姓如遭遇不幸、病苦或死人時，就請道士法師或乩童前來禳災，以真言詛咒除妖捉鬼，以符籙治病避邪，以法術超渡鬼魂。第二占驗派：民間普信吉凶的命運命理，風水地理，因此每逢婚喪喜慶或家庭、事業不順利時，便請教占驗派的算命師、看日師或地理師，以求化凶爲吉。第三丹鼎派：民間普遍迎合丹鼎派的神仙道聖，以及修性攝身，以求出神入化。第四積善派：民間普信善惡有報，因而奉承積善派的教訓，注重行善避惡，施仁積功德，以安己利

人。

教會如何適應台灣民間道家的五大教派？對經典派，可否加強推動讀經？對積善派，可否加強佈仁積善？對丹鼎派，注重可獲長生的生命之糧？對符籙派，注重聖儀及祈禱？對占驗派，以天主預定的好命運，去適應及提昇？

從上述道教的信仰，及其對民間信仰的普遍影響，可歸納為三點作為我們牧靈與福傳的參考：第一道教能吸取國人原有的信仰、倫理及祭禮等思想和表達，因此容易被民間所了解、接納及生活；第二道教能認知且適應民間的心理及生活所需，能滿足民間的心靈所要。因此道教信仰普遍為人民嚮往、接受；第三道教能吸取佛教來世及因果觀念，並善於應用。以因果及來世的信仰彌補儒家只顧現世，不講來世的欠缺，滿全人民的心願。

(3) 佛教的信仰：由印度釋迦牟尼所創立的佛教，在漢末傳入中國之後，經過南北朝到隋唐，傳遍了中國各地。在台灣民間信仰中，也普遍融合佛教的信仰。佛教之所以能普及中國大陸及台灣各地，主要是因佛教信仰能彌補儒家不講來世的缺陷，以及佛教能認知與適應民間的需求。今略述佛教的基本信仰，及其對民間信仰的主要影響。

○佛教的信仰：佛教是一個宗教信仰與哲學融合的宗教，也是一個歷史悠久的宗教。因此佛教經典及宗派繁多，此處無法一一介紹。下面只略述佛教最基本的教義，及其對民間信仰影響最大的：四諦、因緣及輪迴。在淺述四諦中附釋因緣及輪迴。

四諦：「諦」解為實或真實不虛，四諦就是為解答人生問題的四種真道。佛教以人生為痛苦，痛苦由因緣所結集，因此該滅除痛苦因緣，以求解脫之道。今分別簡述四諦與因緣輪迴。

①苦諦：苦是果——人生身心之苦：生、老、病、死及怨憎、恩愛別離、所求不得等悲痛與煩惱之苦。苦諦就是從人生經驗中告示人：人生確實有上述的身心之苦。苦是果，有果必有因。集諦便是要告示人身心之苦的原因。

②集諦：集諦是因——人身心之苦的原因。集諦以人因有先天的「無明」及後天的「貪欲執」才造成人有身心之苦。「無明」就是愚昧無知；錯信宇宙萬物及自我為實有，其實萬物與我原來就是虛空，而人却以「貪欲執」去追求原本就是虛空的自我及萬物，自然就產生苦諦中的身心之苦。先天的無明，加上後天的貪欲執，便是因緣的和合，若因緣不失，人生不但要受身心之苦，死後還得輪迴托生於六道：天道、地獄道、阿修羅道、人道、餓鬼道、畜牲道。直到斷除因緣，才無因果輪迴。集諦便是要告示人：人因無明及貪欲執，才有現生身心之苦惱，也因現生因緣未了，還在在來生輪迴。因此，由因緣和合的無明及貪欲執，都被佛教視為萬惡及萬苦的根源。人要解脫現世身心之苦，及來世的輪迴，必須把無明及貪欲執除滅。

③滅諦：無因果、無輪迴、無痛苦、無煩惱的境界。滅與涅槃同義。涅槃即是滅度、寂滅、解脫、無為、滅煩惱、出生死、離繫縛、得寂靜之境界。涅槃有二：有餘依涅槃——煩惱滅盡，但壽命猶存，身心相續，故名有餘依；無餘依涅槃——煩惱盡，壽命已滅，身心不復相續，故名無餘依。滅諦涅槃是佛教信仰的最高理想。要達到滅諦的涅槃境界，必須應用道諦的方法。

④道諦：除滅痛苦煩惱及因果輪迴的方法和途徑。道諦的方法和途徑有八種，即八正道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。這八道都屬於心，在於正。修成八正道便能滅心相、滅無明、滅貪欲執，而解脫痛苦、煩惱及因果輪迴，達到有餘依或無餘依的涅槃境界。

上述佛教的信仰，其哲理很深奧，只有智者、覺者才易領悟。但從苦、集、道三諦所引伸發展的佛教信仰，在傳入中國大陸及台灣民間時，產生了普遍的影響。今摘其影響要點簡述如下：

○佛教對民間信仰的影響：佛教對民間信仰最主要的影響，包括在現世信仰佛祖、菩薩，及對來世輪迴的信仰。

①民間信仰佛祖及菩薩：民間信仰佛祖，主要在求慈悲以解脫身心之苦。因為佛祖不但自己能從人生中解脫身心之苦，且以慈悲設教普渡衆生。民間信仰菩薩與佛祖略同，菩薩是佛教的得道聖人，例如觀世音菩薩和阿彌陀佛等，他們已修成利己、利他之道，本可入涅槃享受常久的清淨快樂，但他們却自願留在天界——西方極樂世界，為救拔世人，因此特別受到民間的信仰。

②民間對來世輪迴的信仰：佛教以因緣論而講輪迴，由輪迴而講地獄，由地獄而講超渡。這種來世輪迴的佛教信仰，在傳入中國大陸及台灣之後，便很快滲入民間信仰中，因為這種來世輪迴的信仰，不但融合了中國原有祭祖先、祭鬼魂的傳統，彌補了儒家不講來世的欠缺，同時也融合了善惡有報的傳統倫理道德；此外，善於適應的道教，也把佛教這種來世輪迴的信仰納入道教信仰，且把它推廣到民間各地。民間對來世輪迴的信仰，除了表現在超渡已亡父母、祖先及鬼魂之外，同時也以陰間地獄的刑罰，作為現世生活的警戒。

教會如何適應台灣民間佛教，對佛祖、菩薩的慈悲及輪迴的信仰？可否多加善解救主及諸聖的慈悲、諸聖相通功及萬民四末？

從本節所介紹的儒道佛三教的信仰與混合，及其對民間信仰的影響，我們看出適應民間信仰的重要，也可從介紹中吸取適應的方法。如今繼續介紹台灣民間宗教禮儀。

叁、認識與適應台灣民間宗教禮儀

前面介紹過台灣民間宗教信仰，接下來要介紹的是台灣民間宗教禮儀。禮儀、祭祀及祈禱是實踐信仰的表現，信仰與禮儀生活，常是分不開的。台灣民間宗教禮儀的背景、基礎及其特性，也與前述的台灣民間信仰相同，都承襲了中國遠古的泛靈信仰祭祀，也混合了儒道佛三教的信仰祭儀。在台灣民間信仰中，特別注重禮儀生活化、生活禮儀化，即把信仰、生活及習俗都融合在禮儀中，也在禮儀中把人界的現實生活與天界、陰界相接，形成一個多彩多姿的台灣民間宗教的禮儀生活。今將台灣民間宗教禮儀，分五點簡述：

- 一、台灣民間宗教禮儀與人生
- 二、台灣民間宗教禮儀年簡介
- 三、台灣民間宗教禮儀與祭祀
- 四、台灣民間宗教禮儀與巫術
- 五、台灣民間宗教禮儀與佈置

(一)台灣民間宗教禮儀與人生

台灣民間宗教信仰因承受中國傳統「天命及命運」的影響，相信人的生死禍福都由命中註定；相信人是由「南斗」註生而始，由「北斗」註死而終，相信在人生的過程中，有各種神靈在操作人的禍福命運。因此，在台灣民間信仰中，便把一生的命運：生命、生活及死亡都交托在上述的神靈手中，特別在人生重要的階段，為求安生祥福，消災解厄，便向上述的神靈舉行一連串的禮儀、祭祀和祈

禱。下面摘要引述台灣民間宗教將禮儀與人生配合的概況：

—懷孕：一般孕婦相信，懷孕是因註生娘娘的庇佑，也信有胎神附在胎兒身上，因此不敢移動房物或釘釘子，以免沖犯胎神，若沖犯胎神，就要請紅頭司公來安胎。

—生產：孕婦若生產不順利，就要請道士來催生，並畫催生符，以祈安產。

—命名：孕婦生產後，旬日內，要先請算命師以五行配合嬰兒的出生年、月、日、時之後，才為嬰兒命名，以期一生的幸運。

—入學：孩童入學前，每月初一、十五晚上要拜床母神（孩童保護神）；入學時，要以牲禮香燭拜謝註生娘娘；入學後，第一天要拜孔子公、或文昌帝君。

—求偶：婚前求偶要先到寺廟祈求好姻緣；男求月老公，女求七娘媽，然後由媒人把雙方的八字壓在神案上，三天後如無事故發生，則表示緣合，即可訂婚。

—訂婚：男到女方廳堂，在神明祖先前行訂婚禮：佩戴指及交接訂婚禮品。然後向神明祖先祭拜，而完成訂婚禮。

—完聘：男方以十六種象徵吉祥的禮品贈送給女方，女方家長受禮後，便向神明祖先上香稟告，再由女兒上香拜祖。

—迎親：男方迎親前，先由父親領引向祖先祭告，再到女方家迎親。迎親時男女雙方再向女方祖先行告別禮。

—完婚：迎親到家後，新郎新娘先要舉行拜堂禮：一拜天地諸神、二拜祖先靈位、三拜在生父母、最後新郎新娘對拜，然後送入洞房。

—立業：成家後，繼而立業，在各種行業中，分別祭拜各行業的祖師爺，以求工作、事業安順發展。

—死亡：民間相信活人有三魂七魄，人死七魄歸地消失，三魂分駐墳墓、靈位及陰間三處。因此家人去世後，要請道士或和尚來為死者作法超渡，引其魂能安順到達陰間；出殯前要設臨時靈位，以納亡魂；出殯日再請道士或和尚帶引亡魂到墳墓。墓旁另立土地公（后土），以保護亡魂安危。安葬後要做旬孝王；從頭七到七七，先後七次要祭拜亡魂，並分別祭拜陰間十殿閻羅王，祈求閻王能善待亡魂，以免亡魂因受苦而返回陽間擾亂家人。此外，每逢週年忌日或年節，也要祭拜祖先亡魂，以求陰陽兩間都相安太平。

從上述可知，台灣民間宗教信仰與禮儀對其人生有多大的影響。教會如何適應與提昇？請參閱主保彙編。

(二) 台灣民間宗教禮儀年簡介

提供台灣民間宗教禮儀年（見附表）之目的，是為使我們了解台灣民間宗教在一年中，每月都有繁多的禮儀，這種禮儀生活習慣，不但能保持自己的信仰，也能持續地影響到下一代。在這禮儀年表中，一至十二月共有一一四尊神明，其中九尊是佛教神，一〇五尊是儒道兩教神。儒道佛三教諸神，同為民間宗教所信仰。在此希望教會也能重視，並適應台灣民間教友的禮儀需求及表達。

附表（下一頁）

(三) 台灣民間宗教禮儀與祭祀

祭祀在宗教中，不但是禮儀的高峯，也最能表現信仰的內涵。台灣民間宗教禮儀與祭祀，除了承襲中國古代禮記及儒道兩教的影響，對亡者的祭祀，也受佛教輪迴的影響。下面分別簡述祭祀的意

在神如神敬 表秋千辰誕佛神諸曆農 感靈則誠虔

令月三		令月二		令月正					
四四四	三三三三三三三三三三三	-----	-----	正正正	正正正正正正正正正				
月月月	月月月月月月月月月月月	月月月月月月月月月月月	月月月月月月月月月月月	月月月月月月月月月月月	月月月月月月月月月月月				
初初初	廿廿廿二十十十十初初初	廿十十十十十十十初初初	廿十十十十十十十初初初	廿十十十十十十十初初初	廿十十十十十十十初初初				
八四一	八七六三十九六五五八三一	一九八六五五五五八三二二一	一九八六五五五五八三二二一	四五五五三九八六四一一	四五五五三九八六四一一				
日日日	日日日日日日日日日日日	日日日日日日日日日日日	日日日日日日日日日日日	日日日日日日日日日日日	日日日日日日日日日日日				
釋文八	東七鬼天註太華中侯六玄五	普觀四開三精太九三文福濟一	天殿昌德殿	雷臨上門關玉五清深彌元	雷臨上門關玉五清深彌元				
迦殊都	抵穀谷上生陽提財大下楚	賢世殿濶山忠上玄宋神正香	都夫入殿廣	元神聖皇殿水龍始	元神聖皇殿水龍始				
佛菩市	大山聖娘星神吳下上	善善官聖網岳老女帝神慶王	廣大廟清大帝聖子	開關龍佛	開關龍佛				
祖塵王	帝王師母娘君薩元真王帝王	薩王王王君娘王君千佛千	大帝聖子	帝王佛	帝王佛				
佛千壽	聖千先聖千聖佛千萬千	佛佛千千千萬聖千聖千佛千	聖千聖千佛千	聖千佛千	聖千佛千				
辰辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋				
令月七		令月六		令月五		令月四			
八月初三日	七月初三日	六月初三日	五月初三日	四月初三日	四月初三日	四月初三日	四月初三日		
地龍法諸值王中開大七	年母元基成星	南雷西關觀南王田華	張暹關天巧清南	神南武李華北十呂九	神南武李華北十呂九	神南武李華北十呂九	神南武李華北十呂九		
藏延主葛太	聖武歲娘地恩魁娘	極祖秦聖豐都狀	府府平下聖水長	巖巖安托陀羅殿純殿	巖巖安托陀羅殿純殿	巖巖安托陀羅殿純殿	巖巖安托陀羅殿純殿		
星善郡君侯星娘官主星娘	帝帝爺君聖聖千聖千	大大王帝香池天元尊	天王帝城先祖生帝	先先李王先帝王師王	先先李王先帝王師王	先先李王先帝王師王	先先李王先帝王師王		
佛千千	聖千聖千佛千	帝帝爺君聖聖千聖千	師爺君得道千	帝王爺千聖千	帝王爺千聖千	帝王爺千聖千	帝王爺千聖千		
辰辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋		
令月二十		令月一十		令月十		令月九		令月八	
十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日	十一月廿九日
南天送福	董張九太安	應周青下齊水遠	觀倉南朱孟九斗鄧中臨南	至丹廣然南太臨瑞雷九	至丹廣然南太臨瑞雷九	至丹廣然南太臨瑞雷九	至丹廣然南太臨瑞雷九	至丹廣然南太臨瑞雷九	至丹廣然南太臨瑞雷九
斗德正神	公仙蓮乙南	天倉山元天摩羅	世聖婆皇母都瓊夫	聖天海燈佛朱星	聖天海燈佛朱星	聖天海燈佛朱星	聖天海燈佛朱星	聖天海燈佛朱星	聖天海燈佛朱星
北斗星君下	真大善善尊	大將豐水大尊祖	善先吳夫尊大星大人	先王古四君	先王古四君	先王古四君	先王古四君	先王古四君	先王古四君
降降神秋	仙聖佛聖千	尊大爺王帝佛千佛	師王爺千聖千	孔爾王佛千	孔爾王佛千	孔爾王佛千	孔爾王佛千	孔爾王佛千	孔爾王佛千
辰辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋	辰辰秋辰秋辰辰秋辰秋

義、過程及祭品和用物。

1. 祭祀的意義：祭與祀，二字皆附有「示」，示與神同義。「神」在中國傳統與台灣民間信仰中，除那位最高神——天（上帝或天公）外，也泛指天神、地祇、祖先和亡靈。因此，祭祀的對象和種類就包括祭天、祭天神、祭地祇、祭祖先和祭亡靈。在祭祀上述之神時，都表示著人與神相通：「祭者，際也，神人相接」；「祀者，似也，神人相臨」，因此，在祭祀時當「敬神如神在」、「事死如事生、事亡如事存」。在祭天或祭天神地祇時，除了表敬，也向天或天神地祇謝恩、祈禱。在祭祖先時，除了表敬及追養繼孝，也向祖先謝恩祈禱。在祭亡靈時，除以慈悲表示四海之內皆兄弟的同胞愛，也向亡靈祈禱求安寧。

上述的中國傳統及台灣民間所表達的祭祀意義，除了對亡魂祈求安寧外，其它都可做教會祭祀的適應，再以彌撒感恩祭作提昇：只對天父祭獻。對祭天神及地祇、祖先及亡魂，則以舉揚聖體後的大祈禱——諸聖相通功，作為提昇。

2. 祭祀的過程：一般台灣民間祭祀過程包括：(一)擺設供品(二)點燃神案燭(三)上香迎神(四)獻祭品(五)敬拜、謝恩、祈禱(六)燒紙錢(七)放鞭炮——送神。

上述台灣民間祭祀過程，除燒紙錢外都可適應。

3. 祭品：祭品有葷與素二種。葷祭祭品：(一)大三牲：牛、豬、羊(二)三牲：豬肉、雞、魚(三)小三牲：豬肉（代豬）、雞蛋（代雞）、魷魚（代魚）(四)五牲：雞一隻、鴨一隻、豬肉一大塊、魚一尾、豬肝一副、素祭祭品：香、花、果、菜飯、粿、茶酒。

上述祭品，教會已對素祭祭品作適應，對葷祭祭品，須以基督——除免世界的羔羊祭品作為提昇。

4. 祭品用物：包括香、燭、金銀紙、鞭炮。(一)香：點香象徵神人相接。對天公或玉皇用盤香；以示長久不斷；對一般神明用三支香，對祖先用二支香，對亡靈用一支香。(二)燭：燃燭表示神明或祖先光臨。對亡靈不用燃燭，而用油燈，以示照明。(三)金銀紙：金銀紙象徵天界、陰界貨幣。燒金紙為天界神明；對天公、玉皇或三官，燒盆金、天金；對其它諸神燒壽金、福金。燒銀紙為陰界祖先或亡靈；對祖先燒大銀；對亡靈燒小銀。(四)放鞭炮：沿自古代燒爆竹，原來表示驅邪，後來用在祭祀後，放鞭炮，象徵神明或祖先、或亡魂，已悅納祭品，以示慶賀之意。

上述祭祀用物，除燒金銀紙外，都可以適應。

(四)台灣民間宗教禮儀與巫術

巫術在台灣民間宗教中扮演著相當重要的角色。台灣民間宗教以巫術作為連接人界、天界與陰界的中介，除了承受古代命運、命理及遠古泛靈的影響，也受到道佛二教的影響。其中以古代的命運、命理，以及道教的占驗派和符籙派影響最大。下面要介紹的巫術，包括兩種：巫覡的術士及命運的術士。先介紹命理與術士，再介紹巫覡與法術。

1. 命理與術士

信命運是求助命理術士的基礎。命運是指天生，人不能抗拒之事，包括：生死、貧富、貴賤、禍福、吉凶、成敗、姻緣、壽夭等，信命運不僅流傳在台灣民間，也普及古今的國人。中國傳統把天命與人的命運相接：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，「死生有命，富貴在天」，「五十知天命」，「君子畏天命」，「謀事在人，成事在天」，「人算不如天算」，「順天者昌，逆天者亡」；台灣民間深信天命命運：「命運天註定，恨命莫怨天，半點不由人」，「人在做，天在操；千算萬

算，不及天一劃」。由此可見台灣民間及古今國人對命運的信從。命運既定，而去求助命理術士，是因相信命理術士能以命理代天告示人命運的吉凶，也希望藉命理術士指點，或求神明助佑，以期能化凶爲吉。下面簡述台灣民間主要的六種命理術士及其法術。

(1) 地理師：又稱風水先生、堪輿師或陰陽師，以五行命理爲生者擇地建房、爲死者擇地立墓，以保生死者幸福。

(2) 看日時：俗稱看日先生，以精通的曆書命理爲民間擇婚嫁、喪葬及其它喜慶吉日。

(3) 算命師：以陰陽五行命理，配人的生辰八字，告示人的命運之吉凶，並指點人，化凶爲吉的方法。

(4) 相命師：以人的體相、面貌、五官、手掌等的高低長短好壞，告示人的命運，並指點人，化凶爲吉的方法。

(5) 卜卦師：以米卦、龜卦、錢卦、鳥卦，或抽籤等法，爲人預測將來的凶吉禍福，並指點人，化凶爲吉的方法。

(6) 杯茭與籤詩：民間百姓爲求事業、功名、婚姻、爲治疾病等，到寺廟向神明求助，以杯茭、籤詩作爲與神明相通的工具，從中獲悉神明的旨意。籤詩一般以中等最多，上吉次之，下籤最少，因此籤詩常有滿足、安慰民心的功能。

從上述台灣民間及國人信命運，及求助命理術士的事實，可知教會必須去適應和提昇：以至善天主對人所安排的都是好命運（瑪廿五 34，弗一 3-14）。

2 巫覡與法術

巫指女術士，覡指男術士。巫覡是人與神靈的媒介，在神靈附身下，以各種法術及祝禱，爲生者延生，爲死者度死。下列簡介台灣民間主要的六種巫覡：鸞乩、乩童、法師、符法師、紅姨、司公。

(1) 鸞乩：鸞乩是以法術召請神靈降附己身，代爲神靈傳示意旨並預言吉凶；也用法術爲病人出藥方或指示名醫，或指點病人到某神廟取香灰治病。

(2) 乩童：乩童是以法術使自己進入精神恍惚狀態，而直接附身於神靈，以傳述神靈旨意。在傳達神示時，都配合桌頭法師作翻譯，以解神示，平時乩童爲人治病消災，在廟神誕辰時，以各種特技作法，跳童、過火等，以示神靈附身，令觀衆信服，也增加慶儀的神異氣氛。

(3) 法師：俗稱桌頭，精於符咒並悉民間草藥；常與乩童搭配，爲人驅邪治病，消災解厄。

(4) 符法師：精於畫符唸咒，以平安符、治病符、鎮宅符、驅邪符等，爲人治病驅邪。

(5) 紅姨：又稱疍姨，是女巫，以法術召引死靈附身，再引牽亡魂回陽間與生人對話。平時也以法術爲婦女「換斗」改胎。有時也以神明自居，爲病人指示藥方。

(6) 司公：俗稱道士祭司，分烏頭司公和紅頭司公，前者主持度死法術，後者主持延生法術。

從上述的巫覡與法術可知，台灣民間宗教爲了延生渡死而信奉巫覡作法，以求生死兼安。爲此，教會須多注重聖儀的實行，以適應民間宗教及民間教會的需求。

(五) 台灣民間宗教禮儀與佈置

禮儀與佈置的目的是爲引人虔誠、聖化人靈、光榮天主（禮憲）。可見禮儀與佈置之適當與否，不但影響宗教氣氛，也影響信仰的虔誠，因此禮儀與佈置不該以各人的好惡爲主，而應以參禮者的需

要爲重。台灣民間信徒特別重視「直覺與感官」的佈置。下面簡述台灣民間信徒，在家庭或廟宇的禮儀佈置，作爲我們教會禮儀佈置的參考：

1. 神像：台灣民間的神像以「一目了然」、富有真實感的雕刻或繪畫製成，而不以抽象或線條繪製。此外，台灣民間的神像，也都以「大中至正」供奉主祀神在正中央的神案，作爲信仰及禮儀的中心；在主祀神的左右配供其它副神。我們教會要本地化，也當把苦像、聖體、祭台供奉在聖堂的正中央，作爲信仰與禮儀的中心，以富有真實感的其它聖像作配供。此外最好也把讀經台放置在正中央，讓天主在正中央發言；代表天主的主禮者及其講道，也儘可能在正中央主禮、講道。

2. 對聯：台灣民間家庭或廟宇在主祀神的兩傍都配有對聯，值得教會效法，如能依照教會各種慶節，如將臨期——聖誕節、四旬期——復活節等，而隨之更換對聯則更好。

3. 花燭：台灣民間宗教，都在神像兩傍配有鮮花、蠟燭，也都是「以雙、以對」配置花燭，值得我們教會效法。

4. 香爐：台灣民間宗教在神像正中前都放有香爐，以便經常向神明上香叩拜，也值得我們教會效法。

教會禮儀佈置要本地化，可到臨近家庭或廟宇看看，或到佛光山觀摩，便可一目了然。

結 論

分別介紹台灣民間信仰與禮儀之後，最後把台灣民間信仰與禮儀綜合歸納在下列的七大特性上，

作爲本演講的結論，也以這七大特性作爲研討教會本地化與福傳的參考。

1. 融合性：中華民族傳統文化的特徵表顯在博大、和諧及融合。源自中華民族文化的台灣民間宗教，便富有這博大、和諧及融合的民族特性。前文已述：在台的民間宗教，不但能在和諧中，以博大的胸懷，融合了中國遠古的信仰、祭祀、及禮俗，也在和諧中融合了儒家的倫理教化、及道教和佛教的信仰祭拜；而且也包容了由歐美傳入的教會。因此可說：「博大融合」是民間宗教的特性，也是民間宗教能普及各地，又能長久持續成長的主因之一。

我們至公博愛的教會，能比民間宗教更有融合性？能在和諧中包容本地文化及宗教禮俗的表達？遵照「教會傳教工作法令第10至12號」的教導，我們能以民間宗教的「融合性」作爲教會本地化與福傳的特性及主要方法之一？

2. 傳統性：台灣社會隨着時代在進步，在變革換新，而台灣的民間宗教，却幾乎很少有變革，她一直持續不斷把傳統的歷史與文化，在生活中通傳給後代子孫。前文已述：在台灣社會各機構或團體中，只有民間宗教最能延續傳統和祖先的信仰與祭祀，及家族、鄉親的倫理親情、方言、習俗、以及傳統的建築、雕刻、美術、音樂和器具。因此可說：「延續傳統」是民間宗教的特性，也是民間宗教能普及各地，又能長久持續成長的主因之二。

我們在台灣的家庭或堂區，延續了多少中華傳統及祖先的信仰與文化？遵照禮憲第37號對「適應各民族天性及傳統」的教導，我們在台的教會，也重視並善用本地化的信仰與禮儀表達？也把方言、習俗、倫理親情、以及傳統的藝術、雕刻、音樂、建築和佈置等，應用在教友家庭及堂區？我們能以民間宗教的「傳統性」作爲教會本地化及福傳的特性及主要方法之一？

3. 適應性：台灣民間宗教雖然保持傳統，也不善於組織、領導，但其信仰與禮儀，却能適應民心與民情、民俗及民需。前文已述：在台灣民間宗教中，對神明的信仰，禮儀祭祀的表達，以及民俗慶節的配合等，都能適應百姓的信仰心理及現實生活所需。因此民間宗教能擴散到社會各層面、普及家庭、社區及各行業中。因此可說：「適應民心」是民間宗教的特性，也是民間宗教能普及各地，又能長久持續成長的主因之三。

我們台灣教會在信仰與禮儀的表達上，能普遍為教友及同胞們所認同和接受？教會在進行牧職策劃與推動時，能認識並適應民心及民情、民俗及民需？遵照「教會傳教工作法令第22號」的教導，我們能以民間宗教的「適應性」，作為教會本地化與福傳的特性及主要方法之一？

4. 習慣性：台灣民間宗教不但在日常生活中，會經常保持其習慣性的信仰與禮儀生活，在其禮儀年中、以及信徒的一生過程中，也都有其特定的宗教生活禮俗。前文已述：在台灣民間宗教禮儀年中，有一一四位神誕節日，每逢某神誕節日時，要向該神明祭拜；在人生過程中，從懷孕、出生、入學、成年、結婚、立業、至死亡，都有其習慣性的宗教禮儀習俗與祈禱生活；在民俗慶節或發生特殊生活事故時，也都會表現出其宗教信仰。因此可說：「習慣性」的祈禱，及「定期性」的宗教信仰生活，是民間宗教的特性，也是民間信徒能保持信仰，及其能長久持續成長的主因之四。

我們在台灣教會，也重視所有天主子民在日常生活中，養成有習慣性的祈禱生活？在教會禮儀年中、在基督徒的人生過程中，以及每逢民俗慶節或發生特殊生活事故時，也能將這些事件導入於信仰及祈禱生活？遵照「禮憲第1、2號」的教導，我們能以民間宗教的「習慣性」作為教會本地化與

福傳的特性及主要方法之一？

5. 自發性：台灣民間宗教，不但會在習慣性的宗教生活中，主動自行祈禱，也會在日常生活中，把信仰及禮儀習俗通傳給下一代。對寺廟的修建及維護，也會主動參與自治和自養；對宗教慶節及民俗活動，也能自動參與推行。因此可說：「自發性」是民間宗教的特性，也是民間信徒能長久持續成長的主要原因之五。

我們在台的天主子民，能在日常生活中，主動把信仰與禮儀生活通傳給下一代？能普遍自動自發地參與教會的自治與自養？教會各級牧人，能專務於「聖職」而把「俗職」與「俗務」，交由在俗的平信徒去負責？遵照「教憲第三、第四章」的教導，聖職人員與平信徒應如何負起各自的職責與使命？我們能以民間宗教的「自發性」，作為教會本地化與福傳的特性及主要方法之一？

6. 開放性：台灣民間宗教，不但能以融合性包容傳統文化、信仰及外來的宗教，且能以大公精神，開放其寺廟為所有的人使用。前文已述：民間寺廟日夜常開，不只給當地信徒作祈禱、獻祭之用，提供寺廟作為聯絡鄉親及民俗活動的場所；規模較大的寺廟，也成立慈善機構，以博愛的精神，救助貧病的同胞。對外也開放寺廟，供給各地前來進香朝聖或許願、還願的信徒使用；廟司也隨時歡迎各地人士或遊客到寺廟參觀，同時也親切回答問題。因此可說：「開放為公」是民間宗教的特性，及其能普及各地、又能持續成長的主因之六。

我們至公博愛的教會，可經常為所有的人開放天主的殿堂？我們也歡迎非基督徒及各地人士到天主堂朝聖或參觀、或回答問題？遵照「教會對非基督徒宗教態度宣言第1、2號」的教導，我們能以民間宗教的「開放性」，作為教會本地化與福傳的特性及主要方法之一？

7. 神人一體性：台灣民間宗教，不但把我國傳統的倫理，從現世引伸到來世，使人界與天界、陰界相接，也以人界的觀念和生活用物，表現在神人一體性的宗教生活中。前文已述：在民間宗教生活中，以家族和國族的傳統觀念，稱天界神爲某公、爺、祖、帝、王、君、后、婆、母、媽、娘等，稱陰界亡魂爲好兄弟。也以人界的食品用物，去祭拜天神、地祇及祖先、亡魂。形成神人一體性的家族社會。因此可說：「神人一體性」是民間宗教的特性，也是民間宗教能長久持續成長的主因之七。

我們教會也能重視以國人的倫理及信仰觀念，作爲天人合一及生死一家的信仰、倫理及禮儀的表達？我們可用諸聖相通功的信仰，以及彌撒感恩祭中的通功大祈禱，去適應及提昇民間宗教的神人一體性？遵照教憲第七章「論旅途教會的末世特質、及其與天上教會的聯繫」之教導，我們能以民間的宗教的「神人一體性」，作爲教會本地化與福傳的特性及主要方法之一？

研討上述本地化宗教的七大特性之後，希望我們也能循行主耶穌和宗徒們的表率，以及梵二文獻的教導，先在當地民族文化、信仰及禮俗上降生，再以福音去聖化及提昇當地的民族生活文化、信仰及禮俗，因而建立富有本地化特性的教會，使福音不但能爲在台的同胞所認同和接受，將來也能以此本地化的教會特性，去向大陸同胞傳福音，以建立全中國的地方教會。

註一：本文曾在神學講習會介紹過，今略作整理及補充後在此發表。

註二：教友生活週刊第一版，民國七十一年九月十三日。

註三：神學論集第六號：五三〇—五三三頁。

註四：李叔選編撰：道教要義問答大全 三—四頁。

註五：同

右 五—六頁。

(上接三〇二頁)

乾坤揚主祭 二、天眞(詠十九；一三一)

121 充滿基督精神的音樂家，應得知個人負有研究聖樂，並增加其寶藏的任務。他們應該編寫具有真正聖樂特色的曲調。

——能讓大小歌詠團和信友來唱——

這是目前最迫切的工作，過去我們曾寫了也編了現代中國人的本位化音樂(不循傳統曲調)這只是一種拋磚引玉的工夫——因為當初的作者都不是音樂家

例：太陽歌 一、我是真葡萄樹 二、生活為我原是基督

在台灣有些修會用中文歌唱日課。

例：主日詠讚：是一種靈感中的寫曲——吟詠祈禱

① 第二主日聖歌，達尼爾三聖童讀主曲。 ② 平日詠讚 308 頁。

晚禱：巡夜的人呀！什麼時刻了？ 聖詠。 讀經：哥三 16，四 2-4 默想 祈禱(說祈禱意向)

聖母謝主曲。 主日詠讚 172 頁。

眾唱：願我的手高舉如同晚間的祭獻。 願我的祈禱上達於祢，有如馨香。

結束禱詞

聖樂介紹與演唱

「醒來吧！我心」——回顧與響應

陳美津修女
佳播歌詠團

梵二禮儀憲章中的禮儀與音樂

禮儀憲章

2 | 藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中——「履行我們得救的工程」

因此，禮儀最足以使信友的生活表達基督的奧跡和教會純正的本質

7. 基督常與教會同在，尤其臨於禮儀中！

「那裏有兩三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們當中。」（瑪十八20）

因此，聖保祿在給哥羅森教會的信中鼓勵信友的聚會，信友的生活要努力趨向成爲一個讚頌上主的團體。

「所以你們該懷有感恩之心，要讓基督的話充分地存在你們內，以各種智慧彼此教導、規勸，以聖詠，詩詞和屬神的歌曲在你們心內懷感恩之情——歌頌天主」（哥三16）

這樣：

8. 在人間的禮儀中，我們預嘗那天上的參與：在那耶路撒冷所舉行的禮儀——我們偕同天朝全體軍旅向上主——「歡唱光榮之曲」（默十四153）（詠唱）——（聖詠團）

阿肋路亞，救恩光榮和權能歸於天主，

阿肋路亞，祂統治普世萬民。 阿肋路亞……（默十六6-9）

9. 禮儀並非教會唯一的行動。

但：

10. 禮儀是教會生活的頂峰和泉源。

——因為傳教工作所指向的目的

就是——使所有的人藉信德及洗禮成爲天主的兒女。

集合起來在教會中——讚美天主

——參與祭獻

——共饗主的晚餐

（詠唱）

——我看見活水

——主，在你的慈愛中。

根據禮儀教育和牧靈性質應有的守則

33. ……鼓勵「在禮儀中——民衆以歌唱、祈禱、來回答天主」

有它的重要性——即有了：天主的召叫

子民的回答 是最好的禮儀讚頌。

如此：

歡呼

在教會祈禱、歌唱或行動時，都能培養參禮者的信德：

——向天主舉高心靈。

——向祂奉獻靈性的崇敬。

——並豐厚的蒙受祂的恩光。

因此它要求

34. 禮儀中禮節的和諧

故此，美的音樂，屬靈的歌曲，在禮儀中，常佔有相當重要的位置。

在禮儀憲章中——第六章特別談到「聖樂」，給了這「聖樂」的角色以最美的形容「崇高」——
「聖樂的崇高」

112 並指出

它超越其他藝術表現的無價之寶。

尤其配合著言語的聖歌，更變成隆重禮儀的必需或組成要素。

所以，聖樂越和禮儀密切結合，便越神聖。

它能發揮——祈禱韻味。

——培養和諧情調。

——增加禮儀莊嚴性。

因此，梵二再提醒教會

114. 聖樂寶藏應以極大的關心去保存和培養：

——歌詠團，尤其在主教座堂者，要加以提倡。

——主教及其牧靈人員要按照(2)(3)節，設法使在以歌唱進行的任何禮儀行為中，信友大眾都能主動參與。

聖經樂章的歌詞，發掘了聖經章節中最美的部分，它的歌曲也帶有東方味，一直使人喜愛吟詠，能幫

助人喜歡看聖經，用聖經歌詞來祈禱。

(詠唱)例一：雖着不見祿，

伯前一 8

二：我們曾是外方人

厄弗所書二 12 ~ 16

三：房子建在磐石上

瑪竇福音七 24 28

四：每時每刻

取自舊約訓道篇三 2 ~ 8

五：黎明曙光

默示錄廿一 1 ~ 5 ; 廿二 20

六：主，祢是我天主

121 用作聖歌的詞句，必須符合教會的道理：

——最好由聖經及禮儀資料中取材

119 某些民族有其固有的音樂傳統，在他們的宗教與社會生活中，佔有很重要的位置，要予以應有的尊重及適當的地位。……使其敬禮適應其民族性。

這裏談到了推動本位化音樂文化。

這是佳播歌詠團努力嘗試著達成的目標。

我們欣賞江文也的歌，我們也唱了他的歌。

(詠唱)例二：阿肋路亞，萬物萬民要讚美上主 (詠 150)

(下轉二九八頁)

禮儀與教理講授

王愈榮

前言

「教理講授在本質上是與一切禮儀及聖事行為相聯的，因為耶穌基督在聖事內，特別在聖體聖事內，為了改變人而充分地行動。在初期教會，慕道及準備聖洗和聖體聖事是視為同一事件。雖然在信仰基督的古老國家內，教會在這方面改變作法，但始終沒有取消慕道制，相反地，反而予以革新，而在年青的傳教區教會却大量施行。無論如何，教理講授始終保持着與聖事的關係。一方面，最好的教理講授，就是準備領受聖事的教理講授，而所有的教理講授都要引人領受信仰的聖事。此外，真正的施行聖事必然地有教理講授的一面。」（論現代教理講授 23）「換言之，聖事生活如果沒有建立在嚴正的通曉聖事的意義上，這種生活會貧乏而很快成為空洞的形式主義。而教理講授如果得不到聖事的滋養，將成為知性化的。」（同上）

以教會生活的工作來說，教理講授和禮儀都得依其作爲者的行爲而定：有很多教理老師也有很多舉行禮儀者，往往由於同一個人既作教理講授又舉行禮儀，因此這兩個工作之間的接觸機會頻繁。一位激勵培植一羣教理老師的司鐸，他也爲他們舉行聖祭禮儀，也是這些老師參與此聖祭。宣講者向聽衆傳授教理，教理老師準備禮儀的舉行。

可是教理講授工作與禮儀工作，有其不同的層面，研究問題的方法和理念。其不同處：

(一)依時間、歷史看：禮儀是循禮儀年，週而復始的。而教理講授却是依多年的計劃進行，多次談同一問題。

教理對時代比較敏感，常注意所處時代的環境，以及問題的文化、政治和社會等背景。禮儀由於不斷重複，它必須證明是忠於原始的。

(二)依天主聖言看：禮儀與教理講授都以聖言為準則和基礎，這是毫無問題的。

禮儀宣報聖言，一方面重申聖言的重要和迫切性，另一方面由於宣報而使聖道成爲真實的。禮儀使聖言的「昨日」成爲聖言宣報的「今日」，使非現實的語言成爲現實的。

教理講授注意此宣報的環境。一方面它是釋經、有時是分析，另一方面它是教育性的。

教理講授與禮儀這一題目很大，我們只能從二者之間的關聯上發揮，同時符合本次神學研習會的主題「聖教禮儀與傳揚福音」來談談。請多指教。

一、禮儀的定義和內涵

禮儀是「耶穌司祭職的施行，施行時藉有形的記號表達出來，每一個標記依其本有方式達成人的聖化，同時由基督奧體（頭與肢體）施行完整的公開敬禮。」（禮儀憲章7）

禮儀的「舉行」是以言語和舉動，將天主在其子耶穌基督內，藉聖神的德能所實現的救恩，再度實現。

所謂「舉行」（或慶祝 Celebration），依聖經的字義是表示「紀念」，紀念耶穌的聖死和復

活，同時死而復活的基督因禮儀行爲而臨在。

舉行是天主聖言，不是因爲在禮儀中宣報聖道，而是因爲以語言和舉動所進行的禮儀本身啓示主的奧蹟。

真正了解並有效舉行禮儀，必須以聖經爲出發點和依據（教宗一九八四年給意國禮儀活動中心委員會）。

基督常在祂的教會內，尤其在教會禮儀的舉行中。基督臨在祂的聖言中，當在教會內誦讀聖經時，是基督自己在說話。因爲教會願意人們多接近天主聖言的富裕，每一件聖事舉行時，都以聖道禮儀開始。

禮儀除了讀經外，也包括靜默片刻，默想並祈禱，在聽了講道後，默想片刻而親密地與主契合，沒有祈禱的禮節不是禮儀。

宗教的核心是尋找天主（詠廿七 4），個人的尋找天主特別集中於祈禱，個人祈禱擴大而與別人一齊做團體的祈禱。當團體的祈禱是生活的教會本身的祈禱，以新的方式聚集教民在一起時，就成了禮儀。

禮儀常是真正的祈禱，教宗說，是祈求的交談，自天主開始，因此我們先開始聆聽，繼而默觀、讚頌，然後結出教友生活的芬芳果實。禮儀而無祈禱會陷於形式主義，虛偽的禮儀的個人主義，或社會主義型態，與真正的禮儀相距甚遠。

教宗對意國禮儀中心的人說：「禮儀要深切得到認識並熱切地去生活出來。」
禮儀憲章又說：「聖事及聖儀的禮儀，是使信友盡心準備，靠着由基督受難、死亡、復活的逾越

奧蹟所湧出的恩寵，聖化各種生活遭遇。」（61）

二、教理講授的定義與內涵

教理講授是「兒童、青年及成人的信仰教育，其中包括以有組織的和有系統的方式，教授基督的道理，以便他們充分進入基督徒生活中。」（現代教理講授 18）

教理講授「就傳播福音的整個過程來說，是教誨和成熟的階段，就是基督徒經過信仰接受基督為唯一的主，並且由內心真誠的皈依，徹底歸順祂，設法更深一步認識祂的時段；也就是認識祂的奧秘，祂所宣佈的天國，祂在福音中的要求和許諾，以及祂為那些願意隨從祂的人所規劃的路線。」（同上 20）

真正的教理講授應該以基督為中心（同上 5）。教理講授的首要目標是「基督的奧秘」。

信仰本是對真理的信服。基督徒的信仰不是單純的信，而是對真理的表白（*confession*），它有其內涵，即接受天主在歷史中的啟示。因此，信仰的教育必須有對啟示真理的提出。

但是基督教義不是一種信者應信服的教義，而是「那一位——降生成人的天主」。救恩的喜訊（福音），就是基督自己——天人之間的唯一中保。信就是對我們揭示真天主的真理的信服，此信服該是接受天主自己。接受就是歸依，是與生活的天主相遇，為信的人的存在刻劃出了新的方向。

為此，教理講授並不是傳授自己的或是一位老師的道理，而是傳耶穌的教訓，傳基督——降生的天主子。（現代教理 6）

教理講授決定性的目標是「不但使人與耶穌基督接觸，也與祂相通而親密交往，唯有祂能引導人

在聖神內愛聖父，並使我們分享聖三的生活。」（同上5）

因此，信仰教育是加深「經由子在聖神內與天父的關係」。教育者沒有什麼力量，內心的老師是聖神。但此教育需要在信仰中生活的教育者本身的見證，以及靠基督徒生活團體的見證，他們慶祝、祈禱、表白信仰。

「人靈的牧者其固有而嚴重的職務是照顧教民的教理教學，使信徒的信德，藉教義的訓練和基督徒生活的經驗，成爲活潑的、明顯的而有所作爲的。」（教會法典773條）

教理講授始終是從傳承和聖經而傳授下來的天主聖言的活泉中汲取其內涵。教會的教誨、禮儀及生活從這泉源產生，而且也在牧人，特別是天主託給他們的訓誨當局領導之下，返回泉源。（現代教理27）

三、禮儀與教理講授之關係

禮儀和教理講授雖然研究和進行的方式不同，可是二者都關切同一件事，就是傳福音，使人獲得生命更豐富的生命，使世界生活。

一九七七年世界主教會議討論教理講授時，東方教會宗主教馬西模五世說：「當回教徒統治的幾個世紀中，教友之能保持信仰，是由于聖禮儀之舉行。」東德一位主教說：「共黨政權不但限制講授教理，而且創設取代聖事的社會主義禮節。在此情況下，禮儀的舉行是教會唯一滋潤並加深教友信仰的場合。」

高非主教（R. Coffy）說：「禮儀是今日信仰教育的好場合，禮儀舉行的本身就是教理講授不

可缺的構成因素。」

達而梅神父（P. Dalmais）指出禮儀為東方禮教友，在傳統上是認知和了解信仰的模式。

在教會內，禮儀一直是滋養信仰認知的最良場合。

所謂場合（Lieu, Place）是指行動中的信仰（Faith in action），是天主的話向接受祂的團體（會衆）的宣報，是天主與人的會面；是新約子民的信仰宣言，是見證。信仰的教育成了信仰的行為，信仰的生活。

在禮儀中，特別是在感恩禮中的教理講授更適宜：講道一方面尊重它的特性及本有的週期，又重新循行由教理講授所提供的信仰歷程，而且使它走向自然的結局，又使主的門徒們每天在真理、崇拜及感恩中，重度他們精神的歷程。因此教理講授的根源及終點是在整個禮儀年週期中的感恩禮中。（現代教理48）

真正有條理的教理講授湧向積極主動參與禮儀。

教理講授有助於積極參與禮儀，它不但說明禮儀的意義，也培養信友祈禱、感恩、懺悔、增加信心和團體感，正確把握象徵意義，這一切對真正的禮儀生活是必要的（教理指南25）。

一九八五年世界主教會議結論報告中說：「積極（主動）參與不僅是外在的行動，而更是內在的和屬靈的參與，活潑而有效地參與耶穌基督的逾越奧蹟。」

「教理講授應該再次成為導向禮儀生活的途徑（古希臘Mystagogical Catechesis 導引與奧蹟的教理講授），有如在初期教會。」

教理講授包括三個幅度：它是語言、紀念和見證，它宣報聖道引人宣信，然後慶祝——紀念主而獻

祭，於是作生活的承諾——追隨主耶穌基督（現代教理47）。

四、禮儀中的教理講授

我們大部分的教友由於工作和生活的環境，往往只有在主日望彌撒時聽到一些道理，因此可以說禮儀中的講道是他們唯一的信仰教育的機會和場合。

我們的青少年，因社會經濟情況對他們的影響，學校的升學壓力，刊物電視等資訊的感染，以及面對父母獨立心的增強，往往也毫無教理教學的機會，主日的彌撒也成了他們唯一的了解信仰的機會。因此有許多神父建議整年的主日彌撒講道有系統地教授基本教義。

教友們的婚喪喜慶，由於我們教友屬於少數，在這些機會中，實在是我們講授教理和宣傳福音的大好機會。

因此禮儀的妥善準備，尤其是講道，更顯其重要性。

教會法典中說：「牧入和其他信徒，依各人在教會內的職務，有義務使求領聖事的人，對所要領的聖事，以相宜的福音宣講及教理講授為之作準備。」（八四三條二項）

有關聖洗、堅振、聖體及婚姻等聖事，法典中都定下要妥善準備的規定。尤其是婚姻聖事，教會規定整個團體要幫助要結婚的教友，藉教理講授、婚前輔導、豐富的婚禮等幫助他們。（一〇六三條）

教理指南中也指出禮儀是一種聖道職務，在禮儀的舉行中，尤其是在感恩祭的講道時，盡聖道之職。（17）

除了禮儀中的講道是教理講授的好機會以外，禮儀中的讀經，尤其是讀經後的分享，特別是參禮者的證道——生活見證——更是教理講授的好方法。

在青年人來說，真理要看宣講真理者的行為來定。教宗保祿六世在「新世界中傳福音」中說，本世紀所渴望的是坦誠。特別是青年，他們厭惡虛偽或假冒，他們特別追求真理及誠實。(76)

另外禮儀本身的妥善舉行，是一項重要的信仰教育。「禮儀使教內的人，每日建設成以吾主為基礎的聖殿……又能把教會顯示給教外人，有如樹立在各國之間的旌旗，將散居的天主兒女，齊集麾下，直到同屬一棧一枚。」(禮儀憲章?)

五、禮儀舉行者和教理講師之間的合作

梵二大公會議以前能有兩種情況，一是禮儀舉行者——司鐸——和教理教師是同一個人，神父為望教者講道後，為他付洗，往往是在彌撒以外舉行，參禮的人也很少，這種情況沒有什麼合作可言。另一種是由修女或是傳道員講授教理，後由神父為望教者授洗，由於應用拉丁文而且大都用兒童授洗儀式，禮儀的精神和深切意義無法表達。

當時的彌撒和聖事禮都用拉丁文，教友們除了聽神父的講道外，其他讀經和禮節都無法積極參與，教友不是念玫瑰經，就是念彌撒規程，很難達到信仰培育的好處。

梵二禮儀改革後，情形完全改變，應用本國語言舉行禮儀，於是主禮、司儀、讀經員、歌詠團、輔祭等都必須更有準備更有默契，才能使參禮的人從聆聽、默觀、讚頌、領聖事而結出教友生活的芬芳果實。

可惜我們好多的堂區未能把禮儀和教理講授配合好，工作的人也不能真誠合作。這當然是由於不少的堂區神父一個人，無法獨撐大廈，感到孤掌難鳴，但是可以訓練教友，組織禮儀團。同時有如某一位神父所提，希望修女走出會院幫助堂區神父。不過在神父這方面在觀念上也應該有所改變。禮儀的舉行都需要充分的準備，彼此的溝通，也應該彼此尊重，勿在舉行禮儀時即興而作，使其他的人措手不及。這樣才能使禮儀成爲信仰教育的場合，使教友藉禮儀而依戀基督，而從基督汲取取恩寵和生命。那麼修女們抱怨神父隨意改變禮儀程序的事也得以避免了。

一九七七年世界主教會議給天主子民的文告中指出：教理講授正常的場所是基督徒團體。它不是一件個人的工作，是在團體中完成的工作。除了人們受教育的第一個團體——家庭和基督徒聚會的通常場所——堂區，以及教育的團體——學校以外，其他新型的團體也正在發展。它們能成爲社會羣體中的酵母，顯示教會的多采多姿和團結合一。教理講授在這些團體中找到新的場合，其成員能彼此宣報基督的奧秘。而禮儀，尤其是感恩禮，更是團體成員和天主以及他們彼此融爲一體的方法和媒介。

結 論

我們的教理講授往往沒有與禮儀配合，只要看大部分堂區爲望教者講道和準備洗禮，很少運用禮儀規定的三個階段。兒童教理及青少年的教理大致上也是限於知識的傳授，如果這一切都能配以禮儀，便會更生活化，所信的和生活能配合一起。

有關禮儀中的教理講授，也有待我們加強，我們往往失去了好多良好的機會作傳福音的工作。彌

撒和聖事禮儀中的講道，或是因為準備不夠，或是因為語言障礙，使我們的教友或是來參禮的教外朋友失去了聽道的機會，很是可惜。

希望這次的神學講習會使我們更喜愛禮儀，注重禮儀並在堂區和各團體中推動禮儀工作，藉禮儀行動而傳福音，藉聖道禮儀和聖祭，教友的生活結出芬芳的果實。

參考資料

梵二大公會議禮儀憲章

天主教法典

教宗保祿六世「在新世界中傳福音」勸諭（聞道出版社）

教宗若望保祿二世「論現時代的教理講授」勸諭（主教團秘書處出版）

禮儀牧靈季刊 *La Maison-Dieu*（一四〇期）

一九七七年世界主教會議給天主子民的文告

教廷聖職部「教理講授指南」（一九七二年宗座公報 64）

一九八五年世界主教會議最後報告

教理教學基本概念：谷德饒著、高旭東譯（華明書局）

婚喪禮俗今昔談

龔士榮

壹、漫談禮俗

一、儒家的禮

講儒家的禮，因為這是長久以來，通行於海內外中華民間的禮的主流。此外，當然還有各地區、各宗教的禮俗。

(1) 禮的意義：「禮也者，理也……君子無理不動。」①禮是行動的道理。

(2) 禮的功用：禮所以「講信修睦，養生送死，事鬼神……使天下為一家，中國為一人。」②「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也……行修言道，禮之質也……是故聖人作，為禮以教人……人有禮則安，無禮則危。故曰：禮不可不學也。」③「壞國、喪家、亡人，必先去其禮。」④孟子告子有「人無禮不生，事無禮不成」的話。禮的功用之大可以想見。

老莊對禮則抱著鄙視排斥的態度。⑤

「禮」這個字，幾乎等於中國文化：舉凡政令制度，民風禮儀，無一不可稱為禮；不論是精神的、物質的，人與人與物與神等的合理關係，無一不屬於禮的範圍，所以中國是禮教禮治的民族。⑥外國語文中很難找到相當於中國的「禮」的對譯字，中國禮學，也是中國最重要的「獨具的文

化」。不了解「禮」，便不能明瞭中國人的思想，也無法認識中國人的精神⑦。當年部分傳教士，把「祭祖尊孔」的禮限止在純宗教的範疇內，是誤解了中國的禮；在傳教史上出了「中國禮儀」問題的大亂子⑧。

(3)「禮」與「儀」。「禮」是人的一切行動的道理，包括立身、處世、教化、治國等道理。而「儀」是踐履這些道理所形成的節文。禮記坊記：「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。」說文：「禮者履也，所以事神致福也。」徐灝箋：「禮之言履，爲履而行之也。禮之名起於事神，引申爲凡禮之稱」。所以廣義的「禮」也包括「儀」在內。

(4)禮的沿革 尚書舜典說「修五禮」，夏商不詳，唯尙質；周代尙文，周公制禮；孔子是一個重視禮的人。當年的禮制，詳見禮記、周禮、儀禮，成爲後世制禮的依據。歷代都有官方或私人修禮的記述。國民政府以內政部爲國民禮儀的主管機構。民國五十九年十月，公佈「國民禮儀範例」（以下簡稱範例），民國六十八年修訂；內分總則、婚禮、喪禮、祭禮、相見禮、一般禮節、附則等七章。

⑩ 二、人類學家、民俗學家的禮俗

(1)禮俗的意義 禮俗是人們在渡過生命中的關口時的儀式或象徵。荷蘭學者 Arnold Van Gennep 稱之爲「通過禮儀」Rites de passage ⑪。

(2)禮俗的功用 禮俗能助人由生命的舊階段易於進入生命的新階段，也使社會易於接受。如行婚禮後，社會便承認兩當事男女爲正式夫妻⑫。

生命禮俗有象徵分離的，如喪葬；有象徵過渡的，如成年；有象徵結合的，如婚姻等⑬。

除生命禮俗外，尚有歲月禮俗，如過年過節等等^⑭。

(3)「禮」與「俗」 凡由理性所制定，為全民所遵守，以收教化之用的，稱為大傳統的「禮」。凡由民間，在不同時地，於大傳統外所增益，以趨吉避凶的，稱為小傳統的「俗」^⑮。

三、天主教的禮儀

(1)禮儀的意義 除兼有上述的意義外，主要是著重於聖化人類，故稱「聖禮」。(基督新教以「聖禮」譯作我教的「聖事」)。

按：民間是以「吉」「凶」，教會則以「聖」「俗」作為關鍵語 Key Terms^⑯。

(2)禮儀的功用 光榮天主、建設教會、聖化人類^⑰。

(3)聖事與聖儀

聖事 *Sacramenta*：由於聖禮的言語和事物的記號，使善領的人獲得聖寵^⑱。

聖儀 *Sacramentalia*：仿照聖事而制定的儀式，使人因教會的轉禱，獲致各種生活環境的聖化

⑱。

四、禮俗的變遷

由於時代和觀念的改變，禮俗的變遷是勢所必然的；其趨勢是愈變愈簡。在教會方面並不盡然；這或為表示更豐富的神學涵義所致。

社會學家在分析「儀式」時指出，儀式的象徵涵義，可以整合家庭，強化結構，以及解決問題。儀式愈繁多，禮節愈隆重，團結意識的結構也愈堅強，夫婦關係也愈和睦，離婚率也便愈減低^⑳。

五、天主教對民間禮俗的態度

「只要不涉及信仰及全體公益，連禮儀在內，教會也無意強加嚴格一致的格式；反之，教會培養發展各民族的精神優點與天賦；在各民族的風俗中，只要不是和迷信錯誤無法分解者，教會都欣予衡量，並且盡可能保存其完整與無損，甚至如果符合真正禮儀精神的條件，教會有時也採納在禮儀中」^②。

六、中國文化與婚喪禮俗

中國文化以仁爲主，以孝爲本^①：

(1)「不孝有三，無後爲大」^②故特重視婚姻禮制。

(2)「孝……生事之以禮，死葬之以禮、祭之以禮」^③，故於喪葬之禮尤爲鄭重。

本文即就我國與教會，有關婚喪禮俗的今昔異同，作一簡略的陳述，並就婚喪禮俗與在我國傳教的關係，提出一些粗淺的看法，以就正於讀者。

貳、婚姻禮俗今昔談

甲、中國的婚姻禮俗

一、婚姻的意義

「婚禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世，故君子重之」^④。

所以婚姻不只是男女雙方個人的事，更是家族中的大事。因此可以了解何以舊時必須奉「父母之

命」來成婚了。

二、婚禮的制定

「是以昏禮納彩（男方請媒氏去女家求小年庚即八字的儀式，納雁以爲彩擇）、問名（歸卜吉，請媒氏去問大年庚，即女當事人的名字、排行、年歲、籍貫、三代來歷即嫡庶所出等的儀式），納吉（歸卜吉，請媒氏通知女家的儀式；女家也把男方的大小年庚卜吉後，乃行下一步驟）納徵（即由媒氏致送聘金，訂婚約的儀式）請期（男家決定婚期，詢問女家有無不合的儀式；如同意了，屆時舉行親迎），皆主人筮几於廟（家廟），而拜迎於門外，入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重，正昏禮也」²⁶。

這便是民間結婚時，常在門上貼「六禮告成」紅紙的由來。

這是婚姻的「正禮」，天子與庶人所共同遵守的；不遵六禮成婚者稱爲「奔」²⁷。尙有其它爲特殊階級所制定的特殊儀式²⁸。

三、婚禮的功用

「男女非有行媒，不相知名；非受禮，不交不親；故日月以告君（即定了婚期當告知地方長官），齋戒以告鬼神，爲酒食以召鄉黨僚友，以厚其別也」²⁹。又「男女無別，則父子不親」³⁰。舊時十分注意此「別」字，即公佈此一男此一女，已各別有所屬，同時立定了他們的名分。

「明媒正娶」，向爲歷代婚姻所重視，戰國策燕策有「處女無媒，老且不嫁」之句。現代雖講自由戀愛，然在婚禮中，「介紹人」即所謂「現成媒人」仍不可缺。

四、婚禮的演變

1. 周代的六禮，到宋朝朱熹約簡爲三禮，即「采擇」（包含以前的納采、問名）、「納幣」（包含納吉、納徵、請期）和「親迎」，民間遵行迄今。其最主要諸點是：

a、由「媒妁之言、父母之命」而成婚。大清律有「主婚之人，得以專制主婚，卑幼不得不從」的條文。一般而言，父母都先徵求男女的同意，非不得已，不輕用專制權力的。

b、「訂婚」儀式爲不可缺，否則視同「野合」，不見容於社會。

c、婚禮須拜天地、祭祖先，行合巹禮，見高堂等。

2. 民國以後，民法九二七條規定「婚姻應有男女當事人自行決定」，廢除了「父母之命、媒妁之言」的習俗；不提「訂婚」，所以訂婚已無必要。結婚採「儀式主義」，即「結婚者，應有公開儀式及二人以上之證人。」而證人的資格也沒有限定，只要成年並有意思能力即可。因此，只到有關機關，在公簿上登記而不舉行儀式的「法律婚」，是不被民法所承認的。

民法亦強調一夫一妻制，以前也是一夫一妻制，但除妻以外，尙可納妾；民國後，廢除了納妾制度。此外尙有血姻親等及年齡等各種限制。

3. 民間習俗，自民國後，大都舉行所謂文明結婚³¹；目前的成婚過程爲「議婚」（相親、交友…）、「訂婚」（十分重視，但亦漸有不舉行的趨勢）和「結婚」。

4. 範例分訂婚、結婚兩項，但「雙方同意時，得未經訂婚而逕行結婚。」³²

5. 自古迄今，結婚有祭拜祖先之禮，即所謂「廟見」；範例於民國五十九年公佈時刪除此禮，但在六十八年修訂後，重又列入，足見民間對此禮的重視³³。

6. 目前結婚行古禮的已少見，主要儀式大都依範例規定，或在餐廳，或舉行公證，或集團結婚，或在教堂依宗教儀式結婚；尚有其他各式各樣的婚禮，如游泳結婚、跳傘結婚等等；民法規定只要有公開儀式及二人以上之證人」即可，所以有花樣百出的結婚儀式，至被譏為「不新不舊，不中不西，非牛非馬，形同兒戲。」^{③4}

7. 學者專家，針對目前婚禮的流弊，要求改革；其原則不外：

- a、應莊嚴隆重，以革除目前婚禮的不倫不類。
- b、應節約簡單，以革除聘金、粧奩、婚宴等的奢靡。
- c、勿違背主要傳統文化，恢復祭拜天地祖先等儀式^{③5}。

乙、教會的婚姻聖事禮儀

(參閱趙一舟：我們的聖事，頁一六七—一八五)。

一、婚姻聖事的意義

象徵並參與基督與教會的結合及篤愛的奧跡^{③6}。

二、婚姻聖事的功用

使新婚夫婦增強信德，了解責任，和睦相處，生養教育聖化自己和子女，增多天主的義子，造福人羣，發揚聖教^{③7}。

三、婚禮的規定

1. 訂婚非必要，各國主教團可就當地習俗及法律來規定訂婚儀式^{③8}。

2. 婚前輔導及準備³⁹。

3. 婚姻儀式：在教會及二證人前，男女當事人，依照規定，表明合意，並由教會接受⁴⁰。

4. 婚禮儀式：主教會可制訂適用於當地的儀式，但先須經教廷批准⁴¹。

四、婚禮的演變

1. 教會初期無特殊儀式，一切按照民間習俗舉行，只除去其迷信部份，並強調婚姻的不可分離性。

2. 第四世紀，在彌撒中天主經後，始為罩頭紗的新郎新娘，唸祝福禱詞。

3. 第九世紀，由家庭式改為社會式，即在教堂門口舉行婚禮。

4. 特里騰大公會議後，始於一六一四年出版第一本正式禮書，但不強使各地遵行。

5. 梵蒂岡第二屆大公會議後，修訂禮書，在一九六九年出版現行的婚姻禮典；內分彌撒中、彌撒

外、教徒與非教徒結婚等三種儀式。

五、社會對教會婚禮的看法

一般人士，對我教的婚禮相當重視

1. 莊嚴肅穆，氣氛神聖，咸認為「此種精神，必須採納，藉以認知婚禮的重要性，但其為西方禮節，不足效法」⁴²。

2. 彌撒中行婚禮，為非教徒的親友，都感單調冗長；需有優美的音樂或其他成份相配合，始能引人入勝。

六、婚禮與傳教

(1) 消極方面 因教會不准離婚，不准人工節育，青年們感染時代的影響，不敢舉行教會婚禮，因而離開教會者日多，尤以對方為非教徒的更甚。

(2) 積極方面

a、以前在訂婚時，除審核其會否領洗、堅振外，尚需填男女當事人的五代單，以考查是否有血姻親關係；此外婚前尚有對教義要點考試；結婚前一日必須行告解，神父亦詳詢當事人（尤其女方）是否完全同意。至於與非本教人結婚，如教外人係女方，尚可請得特准；如教外人係男方，除非男方接受洗禮，幾乎無法獲得特准。以後所生子女，當然必須受洗，並接受我教教育。舊時因婚嫁而增加的教友為數不少。

b、目前教法規定婚前輔導及準備，如能適切執行，相信其效果是十分遠大的，因正可乘機促使二當事人在成立新家庭時，有意識地負責地同時組成所謂「家庭教會」的理想⁽⁴⁾。

c、本人的習慣是：如一方係非教徒，必先請他前來談話，十分禮貌的問他是否知道他的對方是天主教徒？是否願他（她）做好教徒？是否願幫助他（她）做好教徒？答案大都是肯定的。於是進一步要求非教徒來了解一些天主教的主要信仰和規誡，使不致因了誤會造成不必要的家庭糾紛。同時說明並不要求他信教，這是他自己的事，如聽了道有所感悟，要求信教，還需經過考核後才能接受；結果幾百分之九十五以上同意前來聽道，聽了一二次後，有了興趣，他會繼續來聽的；在開始時，教友方面必須熱心地陪伴，回去後雙方討論；一般說來，效果相當良好；因而領洗者不在少數，且發現新領洗者或較原來的教徒更虔誠；而教徒方面也因以對信仰，獲得溫故而知新的功效。為此，從訂

婚到結婚這段時期，可以說是傳福音最好的機會，即使教外一方沒有受洗，但他對信仰的印象是不會消失的，他會督促教徒方面注意宗教生活，並同意子女受洗，做好教徒。

d、婚姻禮典後附加的那篇訓詞，原由筆者譯自英文，略為增加若干認為有用的字句；某教堂為了節省時間，限於一小時內結束婚禮，把它刪減成現在的樣子，也刪去了一些原來很有力量的片段。以前有觀禮的非天主教徒來賓，曾不止一次向本人索取講詞，說要在他們結婚紀念日誦讀，足見該訓詞的吸引力。

e、婚姻禮典中，不再列入習用的結婚宣誓殊為遺憾。以前本人必請兩位新人先仔細地閱讀誓詞，在行禮時，跟着神父，一句一句高聲宣讀，屢見新人熱淚盈眶，觀禮親友也兩眼濕濕的；這是最好的傳教機會；幸而不少教堂仍要求新人作這種宣誓。

七、對婚禮的建議

1 因為社會對現行婚禮的不滿，正激勵我們研製一種配合時代、民俗和信仰的婚禮，使大家樂於接受；事實上已有非教徒要求在教堂行婚禮。

2 婚姻禮書方面有些問句，如「你自願來的麼？」聽來怪異，似可刪除，有些語句，如「天主所結合的，人不可拆散」，似可改為「天主所結合的，要永遠結合」或「天作之合，白首偕老」較為順耳。又有一些如「齊肩偕老」等費解的字句，似可改得淺近通俗一些；在訓詞和頌謝詞中，增加一些含有為家庭傳宗接代意義的字句，而不只是為教會為天主增添子女；又在拜謝禮中，似可列入向列祖列宗拜告的一項，而在拜謝父母時，似可明白說出感謝父母「養育之恩」的語句。

3 為應民間的需要，擬請主教團編製合乎民俗及信仰的「訂婚禮儀」，祝福洞房、粧奩等的禱

詞。

4. 擬請主教團編製非教徒申請在聖堂舉行婚禮的禮儀（此已有人因仰慕我教婚禮的莊嚴神聖前來申請，且經當地主教核准；當時要求了申請人明白表示三點：信神，婚姻的不可分離性，和妥善教育子女的責任。這也是引人接受信仰的一種橋梁。

5. 至於如何佈置聖堂配合聖樂，使婚禮彌撒非但不感沉悶更更洋溢着神聖的喜氣，以吸引觀禮親友的愛好讚賞，則有待各教堂負責神父的安排，這或需他堂的支持了；如何實現，各總鐸區或可加以商討（舉辦典禮，同樣有此需要）。

〔附〕有關「神婚」問題

一、修會法令1引用默廿一2，教法六〇四、六〇七條都驗貞女們「奧妙地許配於基督」：「……彰顯天主在教會內制定的奇妙婚姻……」等文字，即所謂「神婚」。

這為猶太民族和西方文化似可津津樂道，在「神學」上也不能說沒有根據；甚至有人以為有很多理由，必需強調。

二、對中國人而言，這是不能不慎為考慮的問題。中國是講「有為有守」文化的民族。「有為」，所以當敬愛基督，為之奉獻犧牲；「有守」，但當保持倫常的範圍，否則便是越軌的亂倫。耶穌是我們的長兄，我們只能以最崇高最聖潔的「手足之情」來敬愛祂。耶穌自稱為「師」為「主」，我們只能以「弟子」「女弟子」或「僕」「婢」的身份，來忠誠地追隨祂，為祂服務；在精神上必需守住這個界限。瑪十二50基督說：「不拘誰進行了我在天之父的旨意，他就是我的兄弟、姊妹和母親」，根本沒有所謂「淨配」的痕跡！

戰國時魏國鄴令西門豹取締了「河伯娶婦」的陋俗④，清初江蘇巡撫湯斌投五通神像於太湖或惑子毀壞⑤。因為凡涉及神人通婚之嫌的神明，都被視為邪神；這種教派，都被視為旁門左道的邪教。我教不擬在中國傳教則已，否則，所謂「神婚」，雖含義全然不同，且極為神聖，似不能不注意可能引起的反效果——對基督的誣讒，對我教的鄙視。

我們談天人合一，與基督合而為一，男女教友，修士修女，都抱着同一理想，走向同一目標：「因為你們凡是領了洗歸於基督的……也不再分男人和女人；你們衆人在耶穌基督內，已是一個了。」（迦三2728）「就如父在我內，我在你內，使他們也在我們內合而為一」（若十七21）。這是多麼深刻而神聖的！「神婚」似無再談的必要了。

叁、喪葬禮俗今昔談

甲、中國的喪葬禮俗

一、喪葬禮俗的意義

論語學而：「曾子曰，慎終追遠，民德歸厚矣。」朱熹註：「慎終者，喪盡其禮；追遠者，祭盡其誠；民德歸厚者，謂下民化之，其德亦歸於厚。蓋終者，人之所忽也，而能謹之；遠者，人之易忘也，而能追之，厚之道也。故以此自為，則己之德厚；下民化之，則其德亦歸於厚矣。」管東貴教授更補充說：「下一代感念上一代養育之恩，而使將來上一代的人，願意為下一代的人犧牲；人人皆如此，則民德歸厚矣而生生不息」④。

二、喪葬禮俗的原則

論語爲政：「死葬之以禮，祭之以禮。」又子張「祭思敬，喪思哀。」所以節終之典，喪葬之禮，向爲我國朝野所重視。

三、喪葬的禮與俗

我國原有的喪禮，所以致哀；祭禮，所以致敬，並有「不忘」「報德」的涵義。後滲入了佛教果報、道教鬼神等的來世觀念，乃有追薦超度等宗教行爲，與原有「不忘」「報德」的思想融合，形成了中國以孝爲中心的喪葬禮俗。

四、喪葬禮（慎終的）

1. 有關古代葬禮，僅易繫辭說：「古之葬者，厚衣之於薪，薪之中野，不封不樹，喪期無數；後之聖人，易之以棺槨。」意即用厚厚的木材堆在屍體上面，埋在荒野中，無墳墓，不植樹，居喪也沒有定期，到了後來，才用兩層的内棺外槨來殯葬。禮記檀弓上：「有虞氏瓦棺（始不衣薪）夏后氏墜周（即以土爲磚而四周於棺之坎）殷人棺槨，周人牆置鬻」飾棺之具，更講究了。

2. 周公制喪禮，稱人死「在床曰尸，在棺曰柩」④；對死者有五事，即「復」（招魂）、「楔齒」（開齒）、「綴足」（束足使直）、「飯」（口內實飯）、「設飾」（小殮）；繼之以「帷堂」（堂上設帷），俟期行殯禮（入棺大殮），定期行葬，葬後當日設「虞祭」，「虞」是安的意思，就是變喪奠爲吉祭。次日立神主牌位，奉入祖廟，附祀父祖之旁，喪禮乃告完畢⑤。

3. 以後歷代雖有更易，總不出其窠臼。範例於喪禮有治喪、奠弔、出殯、安葬、喪期、喪服等各節，儀文較爲簡單。

4. 服制④：禮記檀弓上對於服喪有：親爲制喪、君爲方喪（註：比方於親喪而以義並恩）師爲心喪（註：心有哀戚之情而無服）以三年爲定制。孟子萬章上：大孝終身慕父母。朱子謂「三年禮數也，非人情也。」禮記三年問「孔子曰：子生三年，然後免於父母之懷；夫三年之喪，天下之達喪也」（參閱論語陽貨）。

至於服色、喪期，則視親疏的不同而各異。（可參閱「台灣地區現行喪葬禮俗研究報告」第二章中華民國台灣史蹟研究中心印行）。

歷史上又有「守制」⑤的規定，範例所定，較爲合乎時宜。守制期間停止嫁娶，謝絕宴樂，爲子在書函的名字上加「制」字，表示居喪。

喪服沿用白色，既葬改用素色；亦可如西式臂纏黑紗或佩黑布。

5. 民間（台灣）葬禮習俗如附錄一⑥；近來出殯時，爲表示子女的孝心，亡者的哀榮，極事鋪張，迹近荒唐⑦。

6. 此外，漸漸盛行火葬、海葬……，又有拾骨遷葬等等。

五、喪祭禮（追遠的）

(1) 祭祀的意義：「祭者際也，人神相接，故曰際也。祀者似也，謂祀者似將見先人也」⑧，按說文：「祭，祀也」又「祀，祭無已也。」段註「統言則祭祀不別也。」所以祭祀可通用，目的在和亡者相接。因此必須恭敬：未祭之前，先齋三日，齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意；祭之日：周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；是故先王之孝也……心志嗜欲不忘乎心，致愛則存，致愆則著，著存不忘乎心，夫安得不敬乎？」⑨

「祭所以報本也」⁵⁵，「君子反本復始，不忘其所由生也；是以致其敬，發其情，竭力從事以報其親，不敢弗盡也」⁵⁶。故祭祀的另一目的爲「報本」。

祭義又說：「一舉足不敢忘父母，一出言不敢忘父母，君子跬步不敢忘孝也」。「君子生則敬養，死者敬享，思終身弗辱也；君子有終身之喪，忌日之謂也。」祭祀也以表示對祖先「不敢忘」的孝心。禮記祭統：「賢者之祭也，必受其福，非世所謂福也。福者備也；備者百順之名也。無所不順者之謂備，言內盡於己，外順於道也。」

可見祭的意義至少有下面三種：

a、表示孝思，所以說「不忘乎心」，「不忘」，「不敢忘」。

b、表示報恩，所以說「報（謝其恩）本返（歸其功）始，不忘其所由生」。

c、表示祈福，所以說「賢者之祭，必受其福」（盡己順道之福）。

至於祖先是不是來歆享，那不去問了；孝子只知道不敢不盡心去「事死如事生，事亡如事存」（祭義），王充在論衡祀義篇說：「緣先事死，不敢忘先；五帝三王，郊宗之祭，不敢忘德，未必有鬼神能歆享之也。」

(2) 喪祭沿革

a、古代貴族行廟祭（天子有七廟，即祭其父之父以上六代及其始祖；其他祖先附於始祖），庶人「祭於寢」即祭於家，及祭墓⁵⁷等；又有虞祭（葬後當日行之，見上文）、練祭（週年）大祥（二週年）禫祭（大祥後一月除服祭⁵⁸）等。

b、佛教傳入，道教附會，乃有做「七」做「旬」及中元節等法事⁵⁹。

c、古代立尸 「凡祭，容貌顏色，如見所祭者」^{⑥⑥}當時沒有照相、畫像等，或因孫子的容貌大都很像他的祖父，所以有「立尸」的制度，即以子扮祖狀，高堂上，式飲式食，父行禮如儀，真似「活祖宗」^{⑥⑦}。白虎通有一段說明：「祭所以有尸者，鬼神聽之無聲，視之無形；思慕哀傷，無所寫洩，故座尸以食之，毀損其饌，欣然若親之飽，尸醉若神之醉矣」^{⑥⑧}。按立尸制度，在秦漢時已廢除，但在唐朝的夷狄之間，尚有取一個狀貌相類似或美貌人去充當^{⑥⑨}。

d、神主牌 立尸制度雖廢，却用木主來替代。史記有「周武王爲文王木主，載以伐紂」^{⑦①}。沿襲迄今；目前始有以香袋及遺像而不立神主牌的^{⑦②}。

e、祭品 焚香之俗，唐朝始有記載，得之於佛圖澄，而「澄遣弟子向西域市香」，則此俗大概自基督教流傳到印度，再間接地介紹到中國的^{⑦③}。紙錢也起自唐朝^{⑦④}燃燭則因古代祭祀，大概在天未明時舉行之故，至宋南渡後，白日設祭也用燭了^{⑦⑤}。至於酒菜餚（大都要殺牲）自古已然，現在都用鮮花水果，較爲簡單。

f、祠堂 永久供奉祖先神位的廟堂，每逢年、節、生辰、忌日，對三代以內祖先在家行祭，三代以上則送神主入祠堂，重陽必須祭祖。

g、宗祠 台灣目前宗祠各處林立，大型稱大宗祠或宗祠，中型稱家廟，小型稱祖廳或公廳。現因居處空間狹小，大都送神主入宗祠；家廟、祖廳或公廳漸形消失了。

宗祠的功用甚多：可供始祖誕辰祭祀及春秋兩祭之用；族人送入神位奉祀，廟見時登記新婦姓氏，團結親族的情感；在歲朝讀祖訓，子孫賢能者來祠告祭，不肖者族長向列祖列宗自訟自咎，責罰不肖，甚或予以開除出族的處分，更足以發生很大的教育作用^{⑦⑥}。

h 敬天祭祖 民國六十年新正月初一，于故樞機野聲（斌）發起元旦敬天祭祖大典，各界響應，現已成爲風氣；惜當時敬天儀式即用彌撒聖祭，不能迎合民衆要求，未獲接受。

六、學者對現行喪葬禮俗的意見

1. 祭禮因有「親睦九族」，團結民族的價值，而其目的爲報本反始，表示孝思虔敬的禮俗，並沒有嚴厲批評反對的。

2. 喪葬禮俗的極事鋪張弊端百出，生不極養，死乃崇喪，甚爲識者所詬病，力呼改革⁽⁷⁰⁾。

乙、教會的喪葬禮儀

（參閱趙一舟：我們的聖事頁一八七—二三一）

一、喪葬禮儀的意義：表達基督徒的逾越特徵⁽⁷¹⁾

二、喪葬禮儀制訂的原則

除表達逾越特徵外，「也能適合各地的環境與習俗」⁽⁷²⁾。主教團有權決定，並可採用本地傳統中的良好習俗，但須經教廷認可⁽⁷³⁾。

三、喪葬禮儀的沿革

(1) 慎終禮儀 表示教會陪伴教徒渡過死亡的關口，送往天鄉⁽⁷⁴⁾。

a、終前：助善終禮⁽⁷⁵⁾

梵二前：（告解）懺悔，領臨終聖體，終傅被視爲最後聖事，臨終大赦，唸助善終經。

梵二後：（告解）懺悔，補行堅振，傅油，領臨終聖體視爲最後聖事、大赦，唸助善終經。

b、終後：殯葬禮

第七、八世紀的禮書，流露復活的希望與信心，喜樂與平安。

第十四、五世紀的禮書，着眼於審判和升天的憂慮，爲亡者多祈禱，獻彌撒，行追思禮……

梵二後的禮書：托亡者於天主，加強生者的望德，爲信仰作證：即使在悲痛中仍有喜悅，唱

阿肋路亞，並以告別式代追思禮。

禮書中列三種殯葬儀式，主教團可任選一種或予以改編。

中國主教團准許在殯儀館舉行彌撒；如無違反信仰因素，准予火葬……

(2) 追遠禮儀

a、梵二前，有第三、七、三十日及週年彌撒。

b、梵二後，廢除上述彌撒及追思禮，僅有「日常追思彌撒」。

c、自古在彌撒中，有追念亡者的禱詞，我國主教團在感恩經中加「和我們的祖先」六個字，以

示追遠。

d、約在第十世紀起，制定「追思亡者節」；我國主教團又在民族掃墓節（清明節）舉行追思彌撒⁽⁷⁾。

四、喪葬禮儀與傳教

1. 助善終：大陸常有虔誠的教友，爲病重同道報請神父前往送聖體行終傳聖事等，神父離去後，留在病家，誦經守終，使臨終者減去許多孤獨無奈，有溫暖的友情，能安心去見天主的感覺，此種良習，似該鼓勵⁽⁷⁾。

2. 時有熱心教徒爲其病重教外親友，來請神父前往探望，希能使他信教領洗。如有輔導此類病患的適當手冊或方式，爲病患及其家屬，都能發生良好的影響。

3. 葬禮向爲國人重視，在大陸時，每逢殯葬，教堂的裝飾充滿喪事氣氛，有追思怡追思對聯（非輓聯），禮節莊嚴肅穆，喪眷親友因此有「對得起」亡者的感覺。現因人手不夠，教堂裝飾簡陋或全無裝飾，除少數教堂外，禮儀不夠隆重，亦少有同道教友參加，此因平時彌撒後各自東西，少有往來之故。殯葬後，除「日常追思彌撒」外，更無其他追悼儀式以替代追思禮，致造成教外人對我教有不甚關心亡者的錯誤印象。

五、對喪葬禮儀的建議

1. 國人重視「喪盡其哀」。論語八佾說「臨喪不哀，吾何以觀之哉！」禮記檀弓有：「喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。」檀弓也講節哀：「故喪事雖遽，不陵節。」現在的殯葬彌撒中，唱表示喜悅的阿肋路亞，似非其時；因和弔喪親友的情懷太不協調。莊子妻死，鼓盆而歌（至樂篇），當然有他的哲理，但難爲惠王所同意，更不爲國人所接受。印度賤民，因死了可獲得解脫而慶祝，我人對世界並沒有如此悲觀。基督在拉匝祿死亡後雖明知即將使他復活，但仍傷心的哭泣，而是真「感傷」「難過」，真的「流淚」，因爲祂是和哀傷的人同感哀傷的（若十一 33-34）。爲此建議把阿肋路亞改爲較有哀傷氣氛的歌詞，似更適合國情。

2. 在殯儀館舉行彌撒，似非其所，且面對親友，背向靈柩，更不合國情。愚見以爲在該處行宗教入殯禮、告別禮，有一篇簡潔的講道詞，已足使教內外親友獲得較深刻的印象。爲何不使教友喪眷來聖堂更虔誠地爲亡者獻彌撒呢？！

3. 送喪時，以前大家都有一小冊經本，沿途唸「天上諸聖人濟佑，天上諸天神接導，收其靈魂，供獻於天主台前」，然後一呼一應唸着指定的聖詠，文言經雖不易瞭解，然較佛經淺顯得多，且能琅琅上口，爲當年識字不多的教友所喜愛，大家同聲同氣，高聲誦唸，相當動人。現在送葬者大都在行程中談笑風生，毫無哀戚的氣氛，好像出外郊遊。茲建議製印送殯誦經小冊，內容能有使教內外親友對人生作較深刻反省的聖經章節。這不是很好的傳教機會麼？

4. 追遠的祭，「祭」表示不忘、報恩如前述。民間做「七」做「旬」，含有「追薦」「超度」的意義，實有「不忘」「報恩」的精神。梵二後刪除了第三、七、卅日等彌撒，除將已亡親友托於天主外，似已別無「報恩」的表示了，殊屬遺憾。茲建議主教團，採用社會做「七」的習俗予以聖化（如以聖誕節聖化了羅馬人十二月廿五日的太陽誕辰）；或另制定三日（紀念耶穌復活日）七日（安息日）四十日（升天日）等以取代。也似應制定替代「追思禮」的儀式，爲民衆十分需要。

5. 祭也有祈求祖先福佑的意義。我教似只勸人請求不相識的古代遠處的聖人聖女轉禱，根本不提自己的祖先，好像我們的祖先沒有一位上了天堂似的；假如教會能教我們投入天主的懷抱時，同時也投入自己在天祖先的懷抱，則天國不是更爲親切，更是我們要去的老家而不是外國了麼？茲建議在彌撒感恩經「以及歷代聖人聖女」後加「和我們在天的列祖列宗共享永生」，一如非洲 Saire 教會所加的那樣，我想這是更會使國人樂於聽到的。

6. 現因火葬、拾骨、遷葬等日形普遍，特建議主教團制定適合於不同情況的儀式，以應需要，民間對此甚爲重視。

六、煉獄、升天、復活的省思

1. 梵二後的葬禮強調「表現出逾越奧跡」；「新葬禮經文中，對地獄煉獄一字不提，這或以表現出近代神學思想的趨勢？但爲亡者舉行彌撒，至少暗示了對煉獄道理的承認。但是煉獄的道理，在今日的神學中又有新的解釋^⑧。又教友生活週刊（75、1、2）報導：教廷聖職部已著手撰寫一本新教義綱要……強調教會對原罪、靈魂、地獄和懲罰的傳統訓導」，而未提及煉獄。對神學的看法，見仁見智，愚見始終抱著「愛其所同，敬其所異」的立場；人的理智所追求的是真理，學說僅供參考而已。不過特里騰大公會議對煉獄的法令教導^⑨是很清楚的，爲國人更易接受，且更有利於傳教。我們講崇德報恩，因爲有煉獄的信仰，後輩對先人便有了報恩之道了；新教徒們，無論父母生前生活得如何不理想，既不忍心斷定他們下地獄，又不敢想像，只需信主，任何人死了便能隨便上天堂；爲此，只有不去想他們，托給上主算了^⑩。這爲中國對祖先的「不敢忘」「報恩」的傳統文化是難以協調的。至於佛教的做「七」做「旬」，以爲能有助亡者輪迴轉生，此雖滿足了「不忘」「報恩」的情，但輪迴轉生的結果是什麼？一無把握。我教爲鼓勵教友多爲亡者祈禱獻祭，使能早脫煉苦，獲升天堂，不是在民族對先人報恩的要求上，有更良好的滿足，更能被接受，更易爲國人認同麼？此外，強調將來的復活來安慰生者，其效果也值得考慮的，因爲最重要的是亡者能否早登天國；升了天堂，理想的復活，不必耽心，遲早必然會有的，現在就教人等待復活，則必須等到世界末日；根據科學家的推測，世界末日至少也該是六十億年後的事；爲生活在時間中的人們而言，這個希望究能給以多大的安慰，真是值得懷疑的。不如教他們多多幫助亡者早升天堂所得的安慰爲大。且說保祿宗徒當年用復活來安慰喪眷，是否因當時大家都以爲世界末日或主基督的再度來臨，已爲時不遠了呢？所以有「我

們這些活着存留到主來臨的人，決不會在已死的人前……然後我們這些還活着的人，要同時與他們被提到雲彩上，到空中迎接主，這樣，我們就時常同主在一起。爲此你們要常用這些話，彼此安慰。」^②

最近有神學家以爲：人的靈魂是生而爲與肉身結合的；人死後，原來的肉身腐壞了，乃進入基督復活的肉身內，和所有的聖人聖女，在基督內合成一體^③，以實現保祿所說：「我們多人在基督內是一個身體」（羅十二5），並等待自己身體的復活。這是十分美的一種學說，但只是一種學說而已；即便如此，我們也得幫助亡者靈魂能早日進到基督復活了的身體內，才能安心呀！

七、喪禮在中國宗教文化史上的重要性

1. 中國文化講「不忘本」，講「報恩」。但古人對先賢死了，就說：「魂氣歸於天，形魄歸於地」（禮記，郊特牲）。死者有知無知，則不去深究的。說苑辯物論：「子貢問孔子曰：死人有知無知也？孔子曰：吾欲言死者有知也，恐孝子順孫，妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫不葬祀也。賜欲知死人有知無知，死徐自知之，未爲晚也。」論語先進：「季路問事鬼神？子曰：未能事人，焉能事鬼？敢問死？曰：未知生，焉知死？」孔子在論語八佾講「祭神如神在」，着重「如」字，盡其在我而已。無怪墨子非儒黨要譏儒者爲「無鬼而學祭禮」了。

所以儒家對死後的世界是一片空白。道教爲本國本土宗教，對來世也一無所悉。

佛教來華，提供了死後六道輪迴，托生轉世的觀念，以及與宗教有關的追薦、超度、過王、地獄、轉生、升天等說法和行事；道教卽予以吸收附會，踵事增華，於是填補了死後世界的空白，滿足了一般人民的要求，包括士大夫和民衆的接受。

2 所以儒佛雖有爭執，但在討論之間，儒佛却融合了一個與喪禮極有關的觀念，即是「孝道」；儒家提出了對亡故祖先「應盡孝道」的原則，佛道提出了「如何盡孝」的辦法，真是一拍即合；如此，佛道影響了祖先崇拜，祖先崇拜也影響了佛道，使僧道儀式在喪俗中更形重要^④，也因此影響了中國人的一般人生觀。人們說：中國人在得意時人人是儒家，失意時人人是道家，去世時則人人是佛家，正因為對身後事已認同了佛說。人們又說在中國是儒釋道三教合一，而這合一的可能，也可說是由這「孝」字所促成的^⑤。

肆、結論

1 講中國文化，了解中國的「禮」是十分重要的。因為哲學思想所講的，都是些抽象的觀念，而這些抽象的觀念須要透過「禮」後，才能為大家實踐起來，才成為具體的文化。所以朱熹論語集註說：「禮者仁之著」。

我們教會的教義也是抽象的；也要透過禮儀來具體地實踐，並以適當的禮儀來充實、提升、聖化某一地區的文化。

2 中國講孝道，我們教會也講孝，是天主十誡中之一。這是和中國的孝道相會合之處。中國講「生事之以禮」，教會講孝是內心的愛和外貌的敬，也是相融合的。

中國講「死葬之以禮」，教會也有喪葬禮儀。至於「祭之以禮」，則在取消三、七、卅日等彌撒後，似缺少了一些很重要的，足以表示「不敢忘」「報本」精神的禮儀。

3. 再說：在現行婚喪禮儀中，有多少是信仰必需要求的成分？又多少是西方歷史文化的因素？這些因素是否適合於我們的需要和人情？能否用以表達國人在婚喪方面的感情？而我們的這些感情又是合乎情理？而不是講合乎西方人的習俗和脾胃。

4. 如由西方文化在禮儀中的因素比信仰的要求為多，如這些因素不足以表達我國人民在婚喪方面的合理感情，甚至違反了我們內心的合理感情，那麼修正或重編這些禮儀是必需的了。

5. 是否有鑑於此，教會方才要求各國主教團自己來規定適合於本地文化的禮儀；那末，我們所做的夠了麼？抑或只似蜻蜓點水似的聊備一格而已？

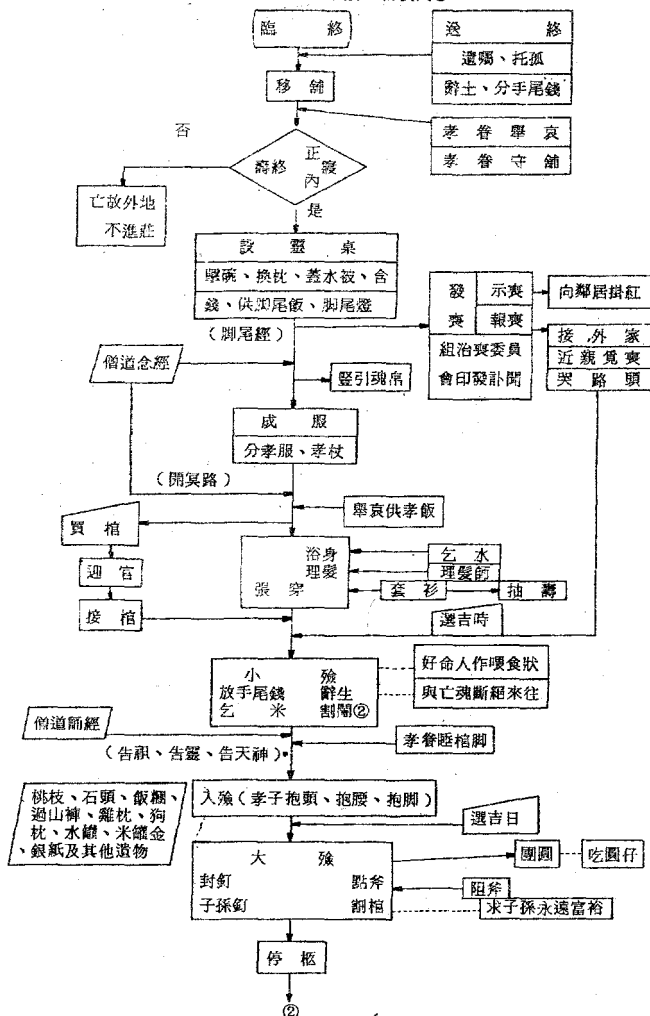
6. 基督教在大陸時期的一次全國大會宣言中有：「我們面對西方的古傳儀式……倘若不事批評，專做大體的抄襲，卑鄙的模仿，實在不利於中國基督教永久實在的建設」(86)。

7. 此次世界主教特別會議(一九八五年，十一，九、十二，八)的報導中，亞非兩洲代表們強調需要有更多的彈性，讓各地主教能透過教義和做法的本位化，將我們的信仰表達得更能適應各地文化習俗而求得其認同(87)。

日本主教團的提案中有：「有關禮儀改革問題，梵二後，禮儀文字已譯成日文，使全部禮儀得用日語舉行；為此問題不在語言，而在禮儀的本身；即可否在禮儀中取用適合於日本和日本人民的象徵形態和儀式？」(88)

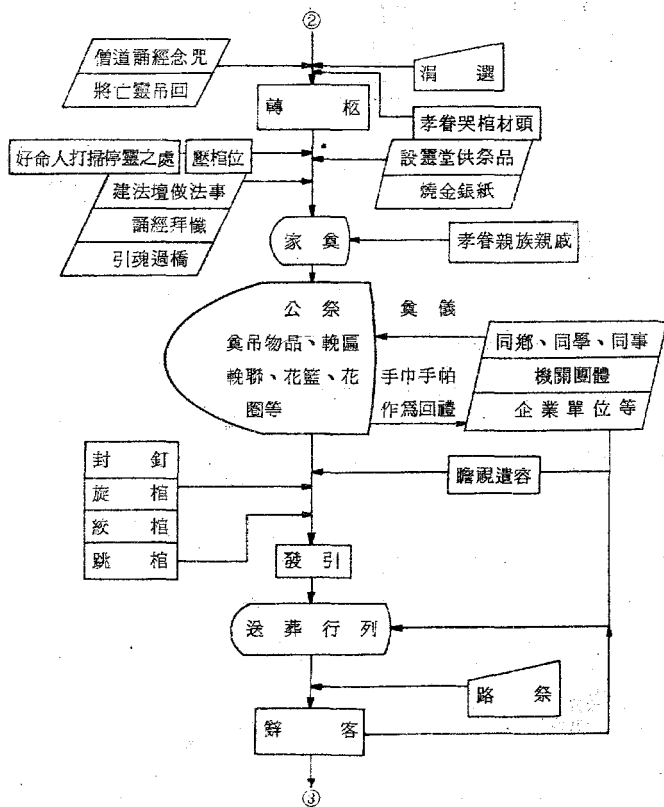
上引兩項資料，或足為關心禮儀本位化的人士們的參考。

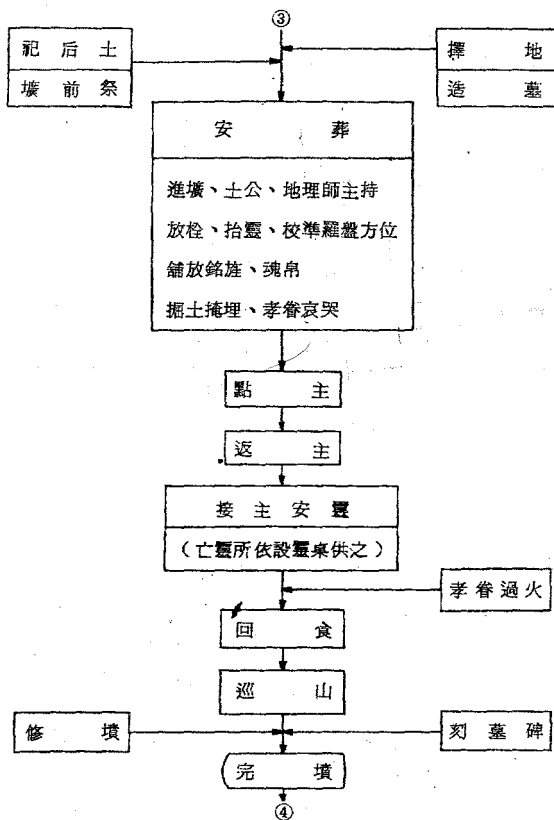
附錄 1 民間喪葬禮俗模式①

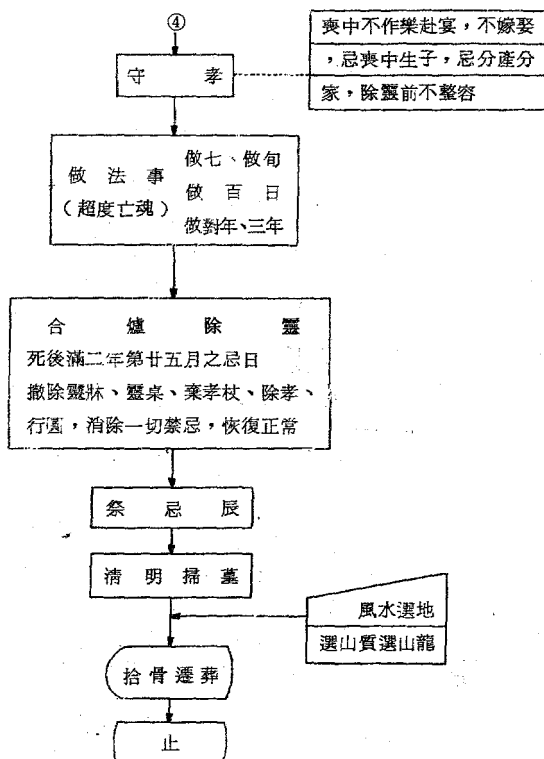


①本模式可參考「台灣地區現行喪葬禮俗研究報告」，以求了解各項細節。

②上引喪葬禮俗研究報告頁21作割鬚，闕誤。







註釋：

- ① 禮記，仲尼燕居。
- ② 禮記，禮運。
- ③ 禮記，曲禮上。
- ④ 禮記，禮運。
- ⑤ 老子道德經卅八章：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首」。莊子知北遊：「仁可爲也，義可虧也，禮相僞也。故曰失道而後德，失仁而後義，失義而後禮，禮者道之華而亂之首也」。
- ⑥ 參閱潘重規，儒家禮學之精義，人生256期，頁2、35。
- ⑦ 同右，頁2。
- ⑧ 對此問題，可參閱方豪著中國天主教史人物傳第二冊（香港公教真理學會）多羅傳。康熙帝一再有「此等人譬如言於大門之外，論人屋內之事」的諭示。頁323，324。及德禮賢中國天主教傳教史，十一，注四（商務）。
- ⑨ 禮是人生道理的根本；儀是一些小儀小節，可從左傳昭公五年，昭公訪晉國事，昭公二十五年子大叔見趙簡子事，和論語述而，孔子以爲昭公知禮爲陳司敗糾正等事例中有「是儀也，非禮也」，「君而知禮，孰不知禮」的話可以爲證。
- ⑩ 國民禮儀範例初版（教育部文化局印，已絕版）修訂本（中央文物供應社印）。

- ⑪ 參閱生命禮俗研討會論文集頁20，73年中華文化復興運動推行委員會編印，下簡稱論文集。
- ⑫ 參閱同右頁34。
- ⑬ 參閱同右頁2、3。
- ⑭ 參閱同右頁1。
- ⑮ 參閱同右頁123。
- ⑯ 林衡道，台灣的生命禮俗引法國社會學家徐爾幹的話。參閱同右頁207。
- ⑰ 參閱禮儀憲章10。
- ⑱ 參閱同右59。
- ⑲ 參閱同右60。
- ⑳ 范珍暉，婚俗之演變及其問題，論文集頁96。
- ㉑ 禮儀憲章37。
- ㉒ 參閱論語學而。
- ㉓ 孟子，離婁。
- ㉔ 論語，爲政。
- ㉕ 禮記，婚禮。
- ㉖ 同右。
- ㉗ 「奔」（不同於「私奔」）爲凶荒之年，或家有災禍，爲免錯過婚姻的時機，爲庶民所設定的例外，不適用於士大夫階級。周禮地官媒氏有「仲者之月，令會男女，於是時也，奔者不禁」。

- ②8 參閱陳顧遠，中國古代婚姻史（商務）頁76～83。
- ②9 禮記，曲禮。
- ③0 禮記，禮運。
- ③1 所謂「文明結婚」，乃上海文明書局，為推銷所印製的結婚證書，特附一張較簡單的婚禮儀式，為大家所樂用而得名，絕無暗示以前的婚禮為「野蠻結婚」的意思。
- ③2 見範例第五條。
- ③3 同右第十條「婚禮後，新郎偕新娘祭拜祖先及拜見直系尊親」。
- ③4 丁龍壇：「新舊婚姻禮俗淺談」，見春秋雜誌第七卷，頁34。
- ③5 范珍暉，論文集頁96～97；黃得時，論文集頁111等。
- ③6 教會憲章11。
- ③7 參閱婚禮彌撒頌謝詞。
- ③8 天主教會法典（一，簡稱教法）一〇六二條。
- ③9 教法一〇六三～一〇七二條。
- ④0 教法一一〇八～一一三三條。
- ④1 禮儀憲章77，婚姻禮典17。
- ④2 如馬之驢教授，見論文集107。
- ④3 參閱教會憲章11。
- ④4 參辭源「河伯娶婦」條，褚少孫補史記西門豹傳，為家曉戶喻的故事。

- 45 同右「五通神」條。
- 46 論文集頁 170。
- 47 禮記，曲禮下。
- 48 禮記，檀弓上；參潘仁霖「喪禮之演變」見禮儀規範釋論（內政部 46 年版）。
- 49 辭海「制」條，居喪曰制。
- 50 參閱辭海「守制」條，內有各種規定。
- 51 取自論文集頁 152 ~ 154。
- 52 因今日孝眷「生不極養，死乃崇喪」，冥幣明器（紙屋、紙車……），昂貴驚人，以治喪委員會虛張聲勢，尚有樂隊奏「風流寡婦」……唸經以錄音帶擴聲廣播製造噪音；參論文集頁 158 ~ 174。
- 53 孝經「然後能保其祿位而守其祭祀，蓋士之孝也」疏。
- 54 禮記，祭義。
- 55 禮記，郊特牲：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也，郊之祭也，大報本反始也」。
- 56 禮記，祭義。
- 57 孟子，離婁有「播間之祭」，歷代奉行，成爲後世清明掃墓祭典。
- 58 禫祭係二年後加一個月，即第二十五個月，已到達第三個年頭，即除服，不必等滿了三年才除服。禮記，三年問「三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘；然而服以是斷之者，豈不送死有已，復生有節也哉？」

1. 做「七」的由來，佛教講因果律，因果報應，種什麼，收什麼；人死，業隨他同去。死人如何得超度？這是佛死後的三百年，「有部派」佛教，採用了印度教原有的「細身說」，以為人死後，亡靈變了很小的細身而去天國等等。「有部」便因以謂人死後，至進入輪迴投胎前，有四十九天的中陰期，靜候過關。「有部」是否曾主張超度儀式，無可稽考；但現今中國和日本佛教界，每逢七天，請僧侶舉行佛事，稱為「中陰法會」，這習慣已成爲不可破的民俗。（參閱龔天民「答妙貞十問」頁33～39）。至於道教的附會，可參閱辭海「七七」「中陰」條。

2. 做「旬」。滿「七」後，有頭旬、二旬、三旬、四旬、本和做「七」不同，因需過不同的王關，即所謂「過王」。現在做「七」也稱爲做「旬」，不加分別，且過三天五天便可當七天，稱爲「拔日」。首七（旬）、三七、五七、七七最重要。首七是孝男七，二七孝侄七，三七，四七是孝女七；目前孝侄七已不見，只留一次給孝女做，其餘都由孝男做。（參閱林衡道「台灣的生命禮俗」論文集頁197～200）。

「做七」上層社會請和尚，中下層諸道士唸經，這叫「做法事」或「做功德」。有時道士還會表演「奈河橋」，形同演戲。近來若干喪家，用錄音機加擴音機播放唸經音帶，佛教人士很不以為然，認爲不虔誠，也不會產生法力效果（參林衡道，論文集頁199～200）。

有關做七做旬，所謂過王，即過○○王的審判關，請參閱台灣地區喪葬禮俗研究報告頁93（中華民國，台灣史蹟研究中心出版）。

3. 中元節，俗於陰曆七月十五日，具饌享先禮祖，即古代嘗祭之餘。道士則日夜誦經，餓鬼囚徒，得以解脫（參辭海中元條）。

- ⑥0 禮記，玉藻。
- ⑥1 禮記，祭統，曾子問。
- ⑥2 白虎通卷十二，宗廟條。
- ⑥3 杜佑通典卷四十，八種禮典吉七。
- ⑥4 史記，周本記。
- ⑥5 這都是對祖先或民族偉人尊敬的表示。較之西方或分死者屍體（如西班牙聖女大德蘭被分屍）或陳列死者的骸骨供人瞻仰（如義大利米蘭陳列聖盎博的骸骨等）的方式是截然不同的。
- ⑥6 或以爲「好像那個佛圖澄不是佛教徒而是基督徒了」參閱王心治：中國宗教思想史大綱（中華書局）頁 58。
- ⑥7 同右頁 59。
- ⑥8 同右頁 57 ~ 58。
- ⑥9 朱正明，論文集頁 173。
- ⑦0 席汝揖「變遷社會中的喪葬禮俗」，論文集頁 141 ~ 145，及其後各評論者的意見。
- ⑦1 禮儀憲章 81。
- ⑦2 同右。
- ⑦3 趙一舟，我們的聖事，頁 212 ~ 219。
- ⑦4 同右頁 202。
- ⑦5 民間的「善終」是指享高壽，病死家中（所謂壽終正寢）有兒孫隨侍在側者。現今患病入醫院，

病危送入加護病房，少有病死在家中的了，尤以都市中的病患爲然。

⑦⑥ 參閱趙一舟我們的聖事頁 205 ~ 231。

⑦⑦ 台北縣三峽有佛教淨業寺，是供老年佛徒自費養老修行之處。內特設四壁畫有西天美景的大廳，某一佛徒臨終前，移至該廳，其他佛徒伴誦佛經，把他送往西天。

⑦⑧ 論語爲政「非其鬼而祭之，詔也。」鄭注「人神曰鬼，非其鬼而祭之者，是詔求福」。因爲祭的不是自己的祖先，而是他人的祖考，自然是邪媚求福的不肖子孫。如果不尊重自己民族的先聖先賢，而一味尊重外族的偶像，自然也不是有骨氣的民族。所以左傳記平王東遷，辛有見伊川有披髮祭於野的，他感慨的說：不及百年，其爲戎乎？其禮先亡矣！這也可以看出國人重視本國禮俗，尤其追念先祖，是含有民族意識的。」（潘重規「儒家禮學之精義，人生 256 期頁 4）我都常只提亞巴郎、依撒格、雅各伯……作我們的祖先……將來投入亞巴郎的懷抱，去天上耶路撒冷等等……當然是就信仰的象徵方面說的，這爲猶太人，或以舊約爲他們古文化的西方人來說，也許是合情合理，順理成章的事。但在傳教區，對未接受基督信仰的國人來說，必然會產生極大的反感；你愈給他們解釋，他們將愈視我教爲洋教，我們教徒爲「忘本」，忘了自己的祖先，却把外國人的祖先作爲自己的祖先。耶穌在比喻中說過乞丐去亞巴郎的懷抱（路十六 22）等等。因是給猶太人講道，但也說過：現在有比亞巴郎更大的來了（瑪八 53 58）洗者約翰說「天主能從石頭中給亞巴郎興起子孫來」（瑪三 9）保祿說：「他們是亞巴郎的苗裔，我也是」（格後十一 22）。我們究竟不能像保祿這麼說呀！在中國傳教，似應避免這類不必要的誤會和授人誣蔑的口實！

⑦⑨ 趙一舟，我們的聖事頁 216 ~ 218。

- 80 Denzinger Bannwart, *Enchiridion Symbolorum* 983.。
- 81 這是本人數年前和一位虔誠的基督徒，談到煉獄的信仰時他所做的很感慨的結論。
格前七 29 ~ 31，得前四 13 ~ 18。
- 82 Th. Rey-Mermet, *CSSR, Croire, Droguet & Ardent*, Paris, 1976.
- 83 席西揖「變遷社會中的喪葬禮俗」，論文集頁 141 引 Baker 的話。
- 84 這「孝」在中國文化中佔極重要的地位，且在喪葬中促成了儒佛的融合；但這「孝」字，不能隨便使用，「祭稱孝子孝孫」所以只在訃文墓碑上有「孝男」「孝女」的稱呼。目前所謂耶穌「孝」女會，保祿「孝」女會等名稱，殊能引起怪異之感。
- 85 周聯華，基督信仰與中國頁 168（浸信會文字傳道中五）。
- 86 參閱 *Witness*, Dec. 8, 1985, Dubuque, U.S.A.
- 87 信德通訊社一九八五 11 5。
- 88

教會入門聖事與傳揚福音

雷蕙瑛

引言

因有傳揚福音者，才有領受教會入門聖事者（參閱禮儀憲章，第9號）。

每個人自母胎中形成時，就有天主給與的自然生命；但都還是教外人。人必須經過入門聖事，才能進入上主的庭院，成爲天主家裏的人。雖然每個人進入這庭院的經驗都不相同，但一定是經過他人。經過傳揚福音者，我們才想認識教會，願意加入教會；沒有傳揚福音者，也就沒有人加入教會。所以，因有傳揚福音者，才有領受教會入門聖事者。

每個人接受信仰的歷程不同，但最先一定是有一個印象：這印象得自神父、修女、教會學校、教友朋友、書籍、電視節目、或電影等；經由這些傳播福音者，而願意更進一步去認識教會。聖保祿宗徒說：「人若不信祂，又怎能呼求祂呢？從未聽到祂，又怎能信祂呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？若沒有奉派遣，人又怎能去宣講呢？」（羅十14-15）。

若我們細心閱讀教會禮儀憲章第9、10兩節的內容，一方面我們會發現禮儀與傳揚福音者的密切關係；另一方面，會認出禮儀是教會行動所趨向的頂峰。

入門聖事：

「未有入室不由戶者」（禮記禮器），這句話可以幫助我們了解入門聖事：若要領導人進入教會，就必須經過門，這就是教會所謂的入門聖事。入門聖事指洗禮、堅振和聖體三件聖事。

成人入門聖事的過程：

這裏所要提的成人入門聖事的過程，是指在經常的情況下，教會所行的成人洗禮。為什麼特別強調「經常的情況」呢？因為教會所安排的正常情況中的成人洗禮分為四個時期、三個階段。但目前在台灣為成年人授洗時所採用的洗禮却大多是「特殊情形」下的禮儀。這是因為不少神父怕麻煩，認為一次完成洗禮是最方便的，於是選擇「成人入教禮典」中的第二章——「成人入教禮儀簡式」。事實上，教會安排這些時期和階段，是有其意義的。因為信仰生活的成長，需要一步步培養，需要時間，不是一蹴而就的；正如一個剛出生的嬰兒，要細心照顧，使他慢慢長大；剛開始聽道理的人也是如此。

為在經常情況之下的成人，教會安排四個時期，三個階段的過程：

(一) 慕道期：

一個人剛開始希望接觸耶穌基督和教會，願意聽道理的時期，按「成人入教禮典」的名稱，就是慕道期。這個時期，依教會的指示是：培養對教主耶穌的初步信仰期。

我們要一步步地引導慕道者，讓他們對教主耶穌有初步的認識。在這時期內多用交談的方式，將耶穌基督最主要的事蹟介紹給他們，並且培養他們初步的信仰。培養時間的長短，完全因個人背景的差异而有不同。有的人本來就有一神的信仰觀，早已具備了某部份基本的信仰；有的人原本信仰多

神，那麼培養期可能就須較長。無論如何，當人有了初步的信仰時，教會爲這一階段規定了專用的禮儀：

進入望教期儀式

教會安排一個特別的儀式來歡迎慕道者，並不是所有一起聽道者都可參與這儀式，而只是爲那些達到了慕道期目標的人。

這個儀式要在團體中，例如一個堂區或一個總鐸區中一齊舉行。進入望教期儀式包括：棄絕教外禮或首次表示歸主；在慕道者的五官上畫十字聖號；授與十字架（十字架，可以按照個人需要，或是戴在身上，或是掛在家裏。舉行「進入望教期儀式」的前後，應將家中其他的偶像除掉，換上教會的聖像）。第一階段的儀式還包括：進入教堂，象徵進入了教會的禮節，參加聖道禮以及接受聖經禮。

準備並參加這些禮儀的過程，是宣揚福音的良機，因爲這當中的每一步驟都有其意義，必須經過解釋，讓接受者了解這些禮節與日常生活的關係。這個階段對慕道者非常重要，因爲這是他第一次公開宣佈信仰，並具有在教會內的身分：成爲望教友。

(二)望教期：

第二個時期是望教期，稱爲基督徒生活學習期。在這時期內，主要的目的是學習度基督徒的生活：不但聽道理，也實際參與禮儀生活並學習愛德的生活。

望教期的時間至少一年。在這培養時期內，要看信仰生活怎樣影響望教友的日常生活。譬如，若是一個愛賭博的人，或是愛喝酒的人，或是跟鄰居不睦的人，在這時期內，應該有一個生活上的改變。我們「考」望教友的要理，不只是考理性上懂不懂要理，更要看他的生活有沒有力求合乎福音的

精神。

教會在望教期內，安排了一些禮儀來陪伴教友走這段路程。

除了主日彌撒的聖道禮儀以外，還可以爲他們舉行一些特別的聖道禮儀。這些禮儀要配合他們聽道理的階段。

也可以爲望教友們舉行「覆手禮」，實際上就是「驅魔禮」，往往我們不敢直說「驅魔」，其實這是很需要的。我們不能否認的確有惡勢力存在；不僅是一個籠統的惡勢力，而是有位格的：就是所謂的撒旦、魔鬼、惡神等。這並不是說，這位望教友是附魔的，而是說我們活在這個現世的環境裏，包括我們自己，都常受到反對天主的那一位的困擾。所以，教會以它將近二千年的經驗，充滿智慧地安排了一些經文，在聖道禮儀以前或以後，以很簡單的方式，按每個人不同的需要念驅魔的禱詞。

除了驅魔禮以外，另外有「降福禮」。在教會內，每一次有消極的行動，例如驅魔，緊接着就有積極的降福，使望教友充滿恩寵，得到力量，好能繼續望教期的路程。

還有望教友的「傅油禮」。在聖週四祝聖聖油的彌撒中，主教祝聖三種聖油。其中有聖洗聖油，更好說是「望教聖油」。這聖油幫助望教友在領洗前做更好的準備，增強他的力量和心靈的健康。通常爲望教友解釋這個傅油禮時，我用一個很普通的例子：我們現在常用萬金油、綠油精；我們什麼時候用這些東西呢？是在不舒服的時候，需要藉這些來恢復身體的健康，得到新的活力。同樣，望教期內的這種傅油禮，在精神上便有這樣的作用。

舉行這些禮儀時，應該都有教友團體在場，因爲這樣才能使望教友真正體驗到，在這個團體內，他是被接受的。不然，我們說：「教會是耶穌的奧體，我們都是肢體」，或「教會是一個大家庭」，

可是當舉行禮儀時，却只有神父和兩、三位朋友在場，望教友當然就不會有在團體內被接受的經驗。代父母是一種值得注意的角色：從加入望教期的儀式開始，代父母就應該在場。代父母的責任是作代子女的保證人，並向代子女宣揚福音，培養代子女的信仰生活。在禮儀中代父母有特別的角色。從前的看法是：代父母只要比領受聖事者進一步就可以。現在已規定：代父母必須都領受過入門聖事；但如果我們希望，望教友得到更完善的照顧，那麼代父母的培養和訓練是值得重視的一件事。

望教期的時間不怕長，只怕太短。原則上正式的望教期至少一年，並不算太長。到了四旬期第一主日或領洗前適當的一段時間，從望教友團體裏，特別選出願意直接準備領洗的人，並為他們舉行專有的禮儀，就是入門聖事禮的第二階段：

甄選禮

此禮儀該於四旬期第一主日或領洗前一、兩個月，在彌撒聖道禮中舉行。

事先將準備領洗的望教友名單寫好，在禮節中請他們蓋章或簽名。在我們的習慣裏，用印、簽名都是很重要的事，表示我們的決心。教父們解釋這種禮節說：「當你們用印、簽名的時候，就是把你們的名字給了教會；同時你們的名字也已被記錄在天上的生命冊上了。」

按照禮規，甄選禮如果和彌撒連在一起舉行時，有為望教友的遣散禮。有些教友覺得不好意思請望教友離開聖堂，其實望教友應該會很高興的，因為現在他們已經成爲「被選者」，加入另一個新的階段，但還沒有資格參與彌撒。他們所能做的只是「望」彌撒，不能參與奉獻和領聖體。在聖祭禮儀時，教友繼續參加感恩祭，而望教友被遣散離開聖堂。這時該有一個教友小團體陪着他們在一

個合適的地方，一起分享，一起祈禱，談談對當天禮儀的感受，以及個人信仰歷程和經驗。按我的經驗，爲望教友舉行遣散禮後，做這樣的聚會效果很好，望教友們都很高興。

(三) 洗禮準備期：

事實上，「四旬期」爲望教友而言，特別是淨化和光照的時期，好預備領受教會入門聖事。

四旬期的第三、四、五主日，有三次「考核禮」爲讓望教友認識福音中的耶穌基督，並與自己的信仰生活作一個對照。在第三主日福音中耶穌對撒瑪黎雅婦人顯示自己爲活水的泉源。第四主日的福音提出耶穌治好胎生的瞎子，證明耶穌是世界的光。第五主日宣讀耶穌復活拉匝祿的福音，證明耶穌是復活和生命。考核禮是在讀完福音，主祭講完道理後舉行；包括爲望教友的特別祈禱驅魔禮和祝福禮。要注意的是：爲望教友舉行考核禮，無論是在丙年或乙年，一律要採用甲年的福音，因爲這樣才能與考核禮配合。

成人入教禮典中，還有幾項禮儀可以在四旬期中舉行或者更好在望教期內提前舉行。例如授予經文禮：一個是指信經，另一個是天主經；還有開啓禮，選聖名禮等。

入門聖事

洗禮

望教友領洗的最好時刻是在復活前夕的禮儀。這是一年一度慶祝主耶穌從死者中復活的奧蹟，並讓望教友在洗禮中參與這奧蹟最隆重的禮儀。這時一切都準備好了，用來付洗的水也祝聖了；然後望教友就要領受第一件入門聖事：洗禮。

無論什麼時候舉行隆重的洗禮，聖洗聖事應該是從「讚美天主聖三爲所賜與的水」開始，而不是

從倒水禮。以後候洗者棄絕魔鬼，宣布信仰。接着主禮以倒水的方式因天主聖三的名給望教友授洗。

洗禮後有釋義禮：這些禮節把洗禮的意義更進一步地表達出來。

洗禮後的傅油禮：主禮用堅振聖油敷在新領洗者的額上（若隨即付堅振聖事，則省略洗禮後的傅油禮）。

授白衣：每個人應該有一件白衣，而不是用一塊白布替代；也不要請即將領洗的人穿着白衣服來。穿上白衣表達出穿上基督，這樣一個莊嚴的時刻，不該草率或簡略。

授燭禮：這蠟燭該是新的，漂亮的；蠟燭代表信德之光，是由代父母從復活蠟點燃，再傳給剛受洗的代子女。

堅振

堅振聖事是入門聖事的第二件。在三件入門聖事中，堅振聖事可以說是最容易被忽視的。一九八五年十二月祈禱宗會的意向，教宗指定「使信友們重視堅振聖事」的祈禱意向，我們也要為這樣的意向祈禱，並付諸行動！

洗禮後可先唱一首聖神歌，以後舉行堅振聖事的儀式。在洗禮和堅振聖事的過程中可加以說明，使大家更有意識地參與。堅振結束時可唱一首適合的聖歌（目前這類適合的歌曲在賀三納聖歌本中可以找到）。

聖體聖事

新領洗者將禮品、餅、酒一起奉獻到祭台上。這是他們第一次真正「參與」彌撒的時刻。在念或唱天主經時，新領洗者首次以天主子女的新身分向天上的父親祈禱。以後，他們先領聖體聖血；給他

們講道理的人，他們的代父母、配偶等也可以一齊先領聖體聖血。彌撒後，可以其他方式慶祝入門聖事的完成。

（四）釋奧期：

這是洗禮後的訓練期，也就是新領洗者信友團體生活的培養期。新領洗者至少在復活期內（或洗禮後三個月之久）繼續聽道理；除了主日彌撒外，也學習參加教會和堂區的善會和活動。代父母要陪伴代子女在信徒生活上成長。

在整個教會入門聖事的過程中，傳揚福音者包括信友、講道師、代父母、神父、教友團體，還有禮儀本身——雖然禮儀本身是為敬禮至尊的天主，可是也包括訓導信眾的偉大作用」（禮儀憲章第33號）。

慕道者從不同的背景、年齡、職業、以及不同的路而來，共同走上願意認識基督的道路。聽道理的人經過了慕道期，進入了望教期；在這個時期，一方面接受，一方面已經開始給予。領洗後，成爲一個傳揚福音者：向教外朋友、同事、以及周圍的人宣講福音。

以上所談的是成人在正常的情況下加入教會的過程，雖然所需的時間相當長，却是真正培養成熟的基督徒的好工作！

兒童入門聖事的過程：

兒童該如同成年人度慕道期和望教期，並參加爲兒童專有的「加入望教期儀式」，甄選禮等禮儀，在復活節前夕，領受洗禮和聖體兩件入門聖事。若兒童年齡比較大，並有宗教生活的良好環境，可同時領堅振聖事；不然便要等幾年後再準備領第三件入門聖事，即堅振聖事。

嬰兒入門聖事的過程：

洗禮：嬰兒先受洗，之後，在家中接受宗教教育。

聖體：上小學時，聽一、兩年的基本道理後，先特別預備領和好聖事，以後準備領第二件入門聖事。兒童初領聖體後，該成為勤領聖體的教友。

堅振：兒童或青年領第三件入門聖事之前，應參加專有預備領堅振聖事的「長期」課程，好能實際地作耶穌的見證人和門徒。

結 論

——領受教會入門聖事者該成為傳揚福音者。

——入門聖事與教友生活有密切的關係：

1. 入門聖事影響基督徒的一生，而不是過去的事。
2. 在教會內我們要常利用機會培養或加深各時期應有的效果：例如教友退省的題材，或教友及使徒訓練班，常可以發揮入門聖事禮儀的意義，並幫助他們反省這些聖事在日常生活中產生了什麼果實。
3. 在這基礎上，教友們可以繼續建立信仰生活，也就是傳揚福音生活的加深和發展：學習在教會內擔任各種服務角色；不斷地在信仰生活，包括祈禱生活方面進步；利用機會向教內或教外的人宣講主耶穌。

(上接二四二頁)

員證道，或是邀請其他教友作生活見證；而神父則可專心準備聖祭禮儀，使參與彌撒的教友能真正體驗到與基督奧體合一。此外，好司儀也需要培養，任何禮儀中，好的司儀會幫助整個禮儀氣氛更為圓滿，使禮儀真正達到共融的目標。

再者，信友禮儀的教育也很重要。要讓教友充分了解禮儀結構及各部分的意義，這樣才能使禮儀成為信仰核心的表達。這種訓練最好能以教友家庭為單位，除了培養家庭的宗教氣氛外，也可以每個家庭為單位，負責彌撒禮儀中的各種職務。這樣不但可以使教友積極參與，也使彌撒禮儀更加活潑。

(3) 注重教友靈修生活：

有信仰基礎來參加禮儀，和沒有信仰參加——無論禮儀怎樣美，所得的效果迥然不同。參與禮儀，信德很重要，而這信德是來自教友平日靈修生活的培養。在教會中，有各種教友組織的善會，如聖母軍、青年會、基督活力運動，聖神同禱會等，都可以鼓勵教友視各人適合的情況前去參加。

還有，可以藉堂區讀經班一起查經、研讀聖經。配合着主日彌撒的讀經，相同層面的人合成小組，分享福音中與自己生活有關的經驗。這樣的分享可彌補神父的講道不能滿足每個人需要的遺憾，同時也可幫助教友度一個更有意義的信仰生活。

(4) 神職人員的進修：

神父或禮儀的主禮者若真正關心他們的教友，對目前的社會現況有深刻的敏感度和關懷，並且在舉行禮儀前妥善準備，則他們所主持的禮儀會更有生命，也能使參禮者投入其中，產生共鳴。因為感動人心的不是講者的口才，而是天主的言語。

但是，無可否認的，目前很多神長，都是以「一套道理」用於任何對象、任何時間。這樣的道

禮儀與倫理生活

詹德隆

梵二大公會議對禮儀生活及倫理生活的貢獻很大。大公會議召開以前，禮儀方面的研究和實驗做得很多，是以早在一九六三年就通過了「禮儀憲章」。但是，與倫理生活最有關的「教會在現代世界牧職憲章」却是在一九六五年十二月，大公會議結束時才通過的；而且主教們把原來所謂的「第十三號草案」重審多次終於通過。大公會議幾年期間，主教們的倫理意識有了顯著的進展。大公會議結束時，無論是在禮儀方面或倫理方面都有了重大的成就。大公會議以後，積極展開禮儀改革。然而在倫理上，由於劇烈的改變，顯得相當不穩定，無法立刻達到新的統合。例如十年之久無人敢提筆編寫新倫理神學教科書。此外，「司鐸培養法令」（一九六五年十月通過）說：「應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命結美菓的責任」（十六號）。到了一九七五年左右，倫理神學的情況才逐漸穩定下來，新的嘗試於是開始問世。

大公會議期間及結束後十年，雖然相當注意禮儀和倫理兩方面的問題，但似乎很少直接注意到雙方之間的關係①。這需要等到禮儀改革完成，倫理神學恢復常態之後，方始有人逐漸注意禮儀和倫理的關係。一九八一年在法國露德舉行的聖體大會主題「分享食糧」，意即強調聖體聖事和社會正義的關係。一九八四年美國各基督教會的禮儀專家聚會，也以禮儀和倫理的關係作為他們的主題。可見此

時已廣泛地注意這問題了。

第一節 禮儀生活不確定有助於倫理生活

有人發現：參加禮儀的人不確定會成爲行爲更合乎福音精神的人。一些具有強烈社會意識和正義感的教友與神職人員，很多時候不太注意禮儀生活，甚至可能對禮儀有些反感。他們比一般人更投入社會工作，更具有正義感，却不熱衷於禮儀的參與。他們覺得許多熱心教友或勤於祈禱的人常在逃避社會責任。但是近幾年來又有人發現：真實的禮儀生活根本不應該使人脫離倫理責任；相反的，禮儀生活更加強道德意識，增進福音化、基督化的倫理責任感。

1. 格林多教會的經驗（格前十一17-34）

首先我們不得不承認：禮儀的參與不一定有助於倫理生活。在新約時代初期教會生活中就發生過這樣的問題，引起聖保祿對格林多教會的指摘（格前十一17-34）。他們聚會，舉行感恩祭；他們相信主基督臨在於餅酒形內。但是保祿認爲他們參與禮儀不但沒有「得益」，反而「受害」（17節）。他們的團體中「有許多有疾病和軟弱的人，死的也不少」（30節）；保祿認爲這是因爲他們「吃這餅、喝這杯」的時候並「沒有分辨主的身體」（29節），意即他們沒有了解「聖體」對他們的團體生活有怎樣的要求。他們聚會的時候有分裂，有小集團，反映出他們不同的社會地位、家庭背景、經濟能力；他們聚會的時候並沒有分享一切；結果，他們「吃的時候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的飢餓，有的却醉飽」（21節）。保祿痛斥這是「輕視天主的教會」，也是「叫那些沒有的人羞慚」（22節）。

至此我們可以看出，耶穌體血要求參禮者合而爲一，成爲一個不分階級的團體。領受同一個聖體的人，必須共享他們所有的，成爲一個合一的團體，否則，他們不但沒有受益，反而互相傷害。保祿的語氣嚴厲，大概是因爲他深信復活的耶穌不但臨在於聖體聖血中，也真實地臨在於信仰團體中。如果團體根本不像一個合一的團體，團體中的人怎能接近聖體聖血呢？這道理爲聖保祿是很清楚的，但爲格林多的信徒却不然，他們似乎沒有發現他們有問題。這大概也顯示一個事實：禮儀生活和倫理生活很容易互不相干。

2 一些消極的現象

去教堂「盡本分」。主日上了教堂，良心就平安、好過；主日朝拜天主，平日過自己的生活。在這種情形下，一週中的工作、人際關係、家庭生活……，可能會脫離天主而供奉一些偶像：諸如金錢、物質或自我②。

另外一種常見的現象是把倫理知識當作倫理行爲：在教堂裏不斷地充實自己的倫理知識；神父的道理可能是講一些倫理知識，教友也努力吸收，但實際生活中，不論是神父或教友可能都令人看不出相稱的表現。這現象不只是道德理想和道德行爲中間有自然存有的差距，更是因爲作得少，所以要說得多一點，以知識彌補行爲的缺陷。或者可以說，無法把倫理知識和原則實現於具體的生活態度上。

還有一種現象是禮儀形式化。例如彌撒中的平安禮空洞無意義；拉長臉或點個頭；好一點的就扮一個千遍一律的「標準」微笑；這禮節總令人覺得多餘。結果，禮儀改革後新加的很有意義的象徵行爲流於形式，發生不了作用。聖事中的聖言亦復如此：快速唸一遍，既沒有預先準備，也沒有去發現這聖言今日的意義，因此對自身、對生活都沒有什麼作用可言。至於彌撒常用經文，如感恩經，更不

用說了；雖然口中唸唸有詞，心神却馳騁萬里之外。在這種情況下，形式化的禮儀接觸不到自我，也不影響我的生活、我們的團體，然而表面上泰然，認為已經遵行了一切。

上述三種現象：「盡本分」，停留在概念上的倫理知識及形式化，可能都在顯示一種心理上的自我防衛。自我防衛有很多種，如壓抑、投射……合理化……、退化、幻想等等。個人常用，團體也用。③。自我防衛的作用往往是減輕焦慮和生活負擔，但常是盲目的，不但對人沒有幫助，反而使人無法成長。自我防衛最奇妙的一點就是不是出於故意的，而是無意中使用這個辦法。它的力量就在於此：我們不容易發現它的存在，因此也不容易加以反省，而放棄它。實際上，有些自我防衛我們根本不需要，但在不知不覺間仍然採用它，而且繼續受它的控制。此外，有些問題是真的問題，但是由於自我防衛，我們看不出問題的存在。其實在信仰生活中，我們應該面對這些問題，因為信仰就是面對生活的種種。現在我們更具體地來看看。

有一種自我防衛叫做「分格化」(compartmentalization)，這就是在無意中把自己的生活領域分成幾個地區，每一個地區似乎是各自獨立的，像一所房子有許多隔間，每一間是一個不同的小生活圈子，各有不同的表現，不同的標準；在修會是一個樣子，回家是另一個樣子，到教友團體中又是一個樣子，可能跟朋友在一起時，還有別的樣子。但是自己並沒有注意到這些現象，仍然在不同的領域中間來回穿梭。這種現象有一個好處：就是我到處都感到自由，能適應；在聖堂讓天主高興，在工作崗位上讓別人愉快，也能滿足自己的心理需要，良心平安。然而，這樣的生活沒有深入統合，天長日久便會覺得空虛；更重要的是無法讓福音進到自己的生活環境中，影響生活，因此也談不上真正聽到耶穌的召喚，自己是既聾又啞，形同聾啞人。

但是耶穌基督來是爲了治療聾子和啞吧。如果放棄了「人格化」的生活就會體驗自我的軟弱，可能喊出一聲「救命！」正巧有一位教主等着我！如果禮儀生活和倫理生活不人格化，可能會感到生活的擔子更重，但也會在基督的救恩中發現，祂使擔子輕省了④。

第二節 推動倫理生活的主要因素

在直接談到禮儀對倫理的影響之前，必須先指出推動倫理生活的主要因素。明瞭這些因素以後，我們便較爲容易看出甚麼樣的禮儀能幫助我們準備這些因素。

推動倫理生活的因素很多，在這裏只提出三點。第一，同理心的能力；第二，團體意識；第三，深層的悔改經驗。第一、二點與道德敏感度息息相關，是研究倫理生活的心理學家所強調的；第三點是倫理哲學家 and 神學家所強調的。三點都是必要的。

1. 道德敏感度

一個成熟的道德生活應具備高度的道德敏感性，意即能夠覺察倫理問題的存在，並且認爲這些問題與我相關，我不能不管，我有責任。例如父母容易感到有責任養育子女。如果一個父親或母親不顧家，我們會覺得這是很不應該的。反過來說，一般子女有孝順父母的責任感和相稱的行爲，設若有爲人子女的不理會此種責任，我們會責以不孝。

上述道德敏感度與同理心密切相關。要能真正感到自己對人有責任，必須對別人具有某種程度的同理心，意思是，多少能夠感覺到別人的感覺，多少能夠體會到別人所體會的，這樣才能夠愛他人如同愛自己一樣。如果完全無法進到對方的感受中，大概就不會發現對方的需要或權利；如果發現他的

需要，自己却不動心，即沒有與此人認同，則大概也不會覺得自己有義務協助他（或改變自己的態度）。

同理心的能力雖然是與生俱來的，但其範圍有大有小；這種能力需要培養。有些成長環境和生活環境會幫助或阻礙此種能力的發展。我們可以安排環境，使之適於培養更好的、更廣泛的同理心。禮儀生活就是良好的環境。

現代人很注意社會正義，國際正義，國際人權，人人平等……。但是為實現這些理想，要求極高的道德敏感度，很強的同理心能力，來認同一些距離遙遠，素不相識的陌生久。一般而論，人不會欺騙自己的好友，因此，與朋友作生意守信用；然而對自己工廠製造的外銷產品是否有危險性並不在意，不覺得有責任改善品質，這表示道德敏感度範圍極為狹窄！

道德敏感度的另一個基礎是團體意識。研究倫理發展的心理學家發現，倫理發展的第一個轉捩點是孩子開始與自己的家庭認同。他原來只為自己着想；為他個人沒有帶來具體利益的事他不作，除非有人威脅要懲罰他；但是到了某一個時候，他開始重視自己的家，甚至願為這個家作很大的犧牲，即使得不到任何物質上的利益；他唯一珍惜的榮譽是作一個「好孩子」，得到精神上的鼓勵。然而家庭意識只是初步的團體意識，尚須擴及學校、社區、教會團體、民族、國家，以至全人類才是。當團體意識發展到國家層面時，就會重視社會秩序和國家法律；發展到全人類時，就會重視國際問題、世界和平、國際人權等。然而許多人無法把團體意識擴及國家或人類，只停留在自己家人，親戚朋友和小型社團。面對這樣的限度，我們要問：禮儀生活會不會培養教友擴大團體意識呢？稍後我們要討論這問題。

倫理生活所要求的，不但是道德敏感度，如「同理心」的能力和「團體意識」；除此之外，還需要一種意願，也就是說，需要有強烈的動機活出倫理價值來。這種意願雖然是人性自然會有的，但在實際的生活經驗中，人性的軟弱常常使我們抗拒倫理責任。我們知道該做什麼，但偏偏不去做：這是直接的抗拒。經常我們採用的是間接的抗拒，是比較不明顯的抗拒，隱藏在自我防衛底下的抗拒，如「分格化」；因此不是完全故意的抗拒。這樣，我們會感覺不到不安，看不出自己對價值或對天主的拒絕。當然，這不是真實的生活方式，故此需要悔改。推動倫理生活的要素就是悔改的經驗。

2 深層的悔改經驗

我們可以列舉三種基本的悔改經驗，一個比一個深入：知識上的悔改，特別是在自我認識方面，為了正確的認識自己，往往需要經歷相當深的悔改。道德上的悔改，這已經進到行為範疇，可能是抗拒最利害的地方。信仰上的悔改，是最基本的自我坦誠，承認自己根本無能為力，却在天主內找到力量，得以維持在認知上和倫理上不斷的悔改。以下我們簡單地描寫這三種悔改。

(1) 認識上的悔改：理性上的悔改是一種態度。具有悔改態度的人，不斷地願意追求客觀的真理。為了認識真理，他願意常常接觸一些新的問題，重新調整自己的觀念。他也保持高度批判的態度。

具有上述態度的人，經常省察自己的行為是否和自我的觀念一致，因為他不要自我欺騙。他也省察自己的理想是否和實際的自我距離太遠，因為他不要誤以為已達到理想，他不要以崇高的理想逃避實際自我的問題。這人在求知識時，常願意深入問題，因為他知道「常識」能是「成見」。

(2) 倫理上的悔改：時時處處（包括在自我認識方面）求真理已經是很深的悔改。理性上的悔改也需倫理上的配合。這是決定要根據價值的判斷生活，而不以自我心理需求的滿足為生活標準。這就是

行動上的悔改。當價值和喜好彼此衝突時，這樣的人選擇價值。

此種悔改態度應維持一生。正確的倫理知識不斷地增加，常需要作具體的倫理判斷。生活經驗和自省使人逐漸認出自己的成見，也發現深層的複雜動機。因此必須長期努力，藉以養成良好的習慣。我們在此使用「悔改」一詞，有其特殊的意義。在真實的倫理生活中，人不可能十全十美，不免會有一些自私的行為；不免會傷害他人（雖是無意的）；不免有偏見等等。但是如果他認真的做人，就會不斷地發現自己所犯的錯誤，而有「悔改」的心意，此心意不一定立刻化為行動，畢竟他是有限的人，救不了自己。

(3) 宗教上的悔改：這是願意無條件地把自己託付給絕對的天主，愛祂。這自我交付或基本抉擇不是一天可以作到的，爲了要無條件地自獻於天主，人需要一生的時間。宗教上的悔改（皈依）應逐漸滲透整個人格：我的思想，我的行動，我的喜好，我的情緒。人的生命結束時，皈依的工作仍未完成。在面對面看見天主以前還需要受淨化！

第二節 禮儀生活對倫理生活的影響

綜合以上的討論，我們可以說：推動倫理生活的主要因素不只是倫理的知識；純粹的倫理知識不會促使道德生活成熟。更重要的是道德敏感性，如同理心和團體意識，以及深度的悔改經驗。雖然這些要素並不排斥道德知識的成分，但却比知識更爲基本。這些因素假定一些經驗，而這些經驗牽涉到的範圍包括人際關係、團體感、深入的情緒反應、內心掙扎、自我交付。能夠設身處地的體會別人（甚至陌生人）的感受，能夠拋棄自我的利益而負起團體的責任，同時體會到這是最真實的生活，且在

其中感到喜樂。這些經驗絕對不只是一些思想概念；其實「概念」不能適當的表達經驗，除非已經有所體會；概念更不能傳給人經驗，雖然別人非常需要獲得道德能力和體驗。但是，我們相信，良好的禮儀生活很有可能幫助人在道德生活方面成長。這不是因為禮儀生活傳達倫理知識，而是因為禮儀生活能夠產生道德生活所需要的經驗。因為禮儀生活重用「象徵」作為傳達的媒介，並且能夠導致很好的團體經驗。此外，且是更為重要的是，禮儀生活使我們實在地接觸到造物主和救世主，引發深層的海改；尤其是在聖事中，我們與生活的基督結成一體，接受祂的道德意識。現在我們進一步加以解釋，並舉例說明⑤。

1. 禮儀象徵的力量

象徵的力量在於它能夠表達出一般概念或普通行為無法表達的事情。象徵性的表達並不是一個完美的表達，却是較好的，或在可能範圍中是最好的表達方法。象徵所表達的是我們不很清楚知道或了解的事物，同時，是較深的經驗和價值。象徵性的表達使我們碰到那深層的事物，使它奇妙地出現我們的意識中，重新感動我們，因而重整我們的行為⑥。我們舉例說明。

在某修會的發願典禮中，發願修女跪下，向左右兩邊伸開雙手，同時唱出願文。願文的內容是一些概念的表達，例如誓許終身度三願生活。但此時外在的行為富於象徵性，此願文更能表達現在所發生的事情。這位修女多年來的靈修經驗，以及她愈來愈深的自我交付，有力地出現在她的象徵行為中。參禮的人依個人人生體驗的多寡，特別是對基督信仰的了解和投入程度的高低，會依其情況而有所不同了解、有所感觸。修女的跪姿象徵她的微小，天主的偉大及朝拜全能者的心態。她向左右伸手的姿勢使其身軀形成了一個十字形，與救世主基督的十字架相似。此時此地，這象徵姿態在這位修女和在

場觀禮者的內心引發了豐富而有力的體驗，各種心願隨之而生，例如「我要跟隨我主」，「我要為祂生活」，「我甘心情願與祂一同受苦」，「祂完全接納我、愛我」，「祂允許我完全成為祂的」，「凡受苦的人都是我的朋友」等，難以盡書的感受。修女在下跪伸手發願時，過去無數的背十字架的象徵性經驗排山倒海般的湧向腦際。同時，參禮的人在耳聽願文，眼觀這位作十字形姿態的修女，一時之間，千頭萬緒，過去的許多經驗，深厚的感情，都浮現出來。這是非常充實而動人的一刻，在倫理生活上具有很大的推動力，實在是十字架的象徵所造成的效果。

此外，參禮者中有些人是發願修女的親戚，他們並不是教友，為他們而言，十字架不是一個象徵，他們沒有上述的感受；十字架為他們至多只是一個記號而已，在他們身上沒有什麼作用。但是修女的「跪下」，他們却相當的了解，因為他們的宗教也用這象徵。在同一禮儀中，修女還有戴戒指的儀式，這可能使他們突然領悟到：原來修道是一個愛情行爲。也因此而了解爲什麼這位姐妹多年修道！

2 團體經驗的力量

團體意識也是倫理生活所需要的。團體意識有深度和廣度兩面，團體意識越深或越廣，倫理生活也越成熟。

我們回到剛才的例子發願典禮。這位修女的家人之所以能夠了解修道意義，是因為他們參加了禮儀，是因為他們看到修女的象徵行爲。也因為他們感覺到信友的虔誠，他們更了解信仰生活的真實性。其他的參禮者，諸如神父、修女、修士和平信徒重新體會自我奉獻的價值；感到奉獻的嚴肅與喜樂，是很值得選擇的生活方式。而且由於這是大家一起，同時有的體驗，因此也學習珍惜這個團體。

今天，這位姐妹透過禮儀啓示我們信仰生活的意義和實現信仰的方式；我們在團體中得到力量。修女獨唱頌文時，她的聲音可能很小，音調不準，但是聲音却傳達着她的感情，她的意志，她最深的自我，以及天主的恩典；這微妙的歌聲也是天主聖神的聲音。聖堂裏面這細小的聲音也代表着我們衆人的願望；我們是一體，全屬於天主，一起背負十字架。雖然我們來自不同的修會、不同的團體，而且很少相聚在一起，但我們全都屬於基督；我們願意經常保持這合一的精神；爲此在日常生活中，我們要盡量合作、交談。發願修女的親戚雖然不是教友，但是我們誠心接納他們，尊重他們的看法。總而言之，從這典禮出來時，我們不僅心懷喜悅，而且煥然一新，我們更能夠做人、做基督徒。

在禮儀生活中，團體經驗能夠加深也能夠擴大。例如當教宗到各國做牧靈訪問時，每次有極衆多的人參加大禮彌撒，有時甚至達到一百萬人。這樣的禮儀常會增強四海一家的意識，許多久已脫離信仰的教友突然在其中發現天父的慈愛和他人的尊貴；在行平安禮時，身旁的陌生人，不管他的年齡、膚色、長像如何，現在變成了一個親愛的兄弟或姐妹。當然此種機會是鮮有的，它的具體效果不一定持久。但仍是一個真實的經驗，使人在內心深處體驗到別人的尊嚴，自己在天主內的可愛，以及人類是天主大家庭的成員。這種意識不可能不影響生活，雖然這影響不顯著。牧靈人員的責任之一是繼續培養那美好的經驗。在台灣最近幾次的聖體大會，好像多少也能夠產生類似的效果。明年將舉行福傳大會，同樣也該擴大我們的團體意識和普世責任感。

但是我們參與最多的禮儀還是主日彌撒和平日彌撒；爲許多修道人，每天尚有一、三次共同祈禱。如果以修道人的平日彌撒爲例，平常參與的人不多，而且每天差不多是同一時間、同一地點及同樣的人參與。無論是神父或修女、修士、教友，可以自問：怎樣的參與會加深團體經驗？以神父做彌

撒爲例，我是神父，本來可以在我較爲方便的時間一個人單獨作彌撒；在一些男修會的聖堂中，這是很普遍的現象，雖然教會法令禁止神父一個人作彌撒。如果我們到一個團體作彌撒，可能有些不方便，團體彌撒的時間並不一定合我意；如果到另一個團體去，則需要多花時間找材料，準備道理，因爲我是主祭。如果參加共祭，我就得聽別人講道，而且彌撒時間比較長；許多道理我聽膩了，或我不能接受。如果是讀經分享，我怕那些講不完的話，或總是同樣的人在重複同樣的話。如果是別的神父作彌撒，可能我也不太喜歡；可能作得太快或太慢，太隨便或過於嚴肅，太死板或不守規矩；不過，如果我能面對這許多困難，接受個人的不方便，努力與別人合作，改善情況，同時接受限度，這樣，我的團體意識會大大的增加，因此道德生活水準也會提高，同時會有一些意想不到的收穫。例如偶爾會聽到一些富有啓發性的道理；對聖言有新的領會；在別人的道理或分享中發現他們的美德或困難，促使我多關懷他們。

從以上幾個例子可以看出來，禮儀生活是一種很真實的團體經驗，有其深度和廣度，能促進倫理生活。但禮儀生活也可能不產生團體經驗，不幫助團體生活，甚至入藉以退縮，自我封閉。

3. 接觸造物主的效果

禮儀生活使我們成爲更有道德的人，因爲在禮儀中我們接觸到造物主。我在此假定禮儀所運用的象徵和禮儀所產生的團體意識都不錯。在禮儀中，我們與天主、造物主結合，因此，我們全部的能力，不論是創造或是計劃或是工作都有其方向。此時，我們不會因自己的工作破壞天主的工程。而且既然體會到我們每一個人是由同一天父所創造的，也就不敢傷害任何一位兄弟姐妹；比較能夠克服他們有時帶給我們的恐懼；更能忍受來自別人的壓力。換句話說，如果能在禮儀中真實地認識造物主，

我們就能謀求人類的和平，抵制各種分裂的力量⑦。現代人類科學進步所帶來的極大創造力，是爲了完成天主的工程，而不是貶低天主和別人的成就⑧。但是我們內在的毀滅傾向是非常可觀的，不是任何禮儀可以克服的，因此禮儀的品質很重要。

實際上，隱藏在我們內心深處及團體中的惡勢力是無窮的。我們的正義永遠比不上天主的正義。我們無法完全地與造物主合作。在禮儀中我們也不斷地發現自己的不正義。因此渴望一位救主，只有祂是正義的；我們從祂那裏領受正義，得到寬恕。當造物主如此地成爲我們自己和所屬團體的救主時，我們就能稱呼祂爲救主，亦即我們承認自己跟別人一樣，是無法自拔的罪人。那時我們才能對人表達愛心，努力和好，以配合救主的行動。

4. 依賴救世主的效果

經過禮儀而學習在倫理生活上依賴救主，這自然不只是因爲主持禮儀的神父說了，我們就能實行。如同前面所說的，必須有適宜的象徵幫助我們，必須真實地在禮儀團體中經驗到自己的無能、對救主的渴望及救主的答覆。能夠承認自己絕對需要救主，便是很大的悔改。

某些團體性和好聖事幫助產生上述經驗。譬如在禮儀中，我注意到一位德高望重的教友公然地懺悔，他的舉動使我明白，我們都是罪人。進而他的懺悔詞，他的虔誠下跪，他的急於與人行平安禮，他告明後的欣喜表情，在在攝入我眼底，使我不禁自問：我也是個罪人吧？！罪人是有福的，因爲他有救主！

或者，我覺察到另一位不會作人的教友，平常說話給人「自以爲是」的印象，但今天却出奇的難過，這使我們恍然大悟：我們日常看到的是他的面具，現在他流露真情；他自知不是義人，不會與人

來往；然而他很軟弱，個性似乎偏差很大，平日想以偽裝的態度保持最起碼的自尊。現在置身於仁慈的天主台前，因為救主基督的臨在，他終於能正視自己。此刻我發現我平常沒有了解他，根本沒有懷着仁慈的心腸和寬恕的態度與他往來，因此他必須繼續戴着面具。所以對我來說，這和好聖事使我更清楚自己的罪過，而更渴望救主的來臨，同時，我也對這位教友改觀了；並且願意接納他；藉此懺悔禮儀改變了我，也改變了他，因為我們一起在聖事中遇見了救主。

5. 認同生活的耶穌

禮儀生活藉着象徵和團體經驗，使我們接觸到造物主和救主，而產生生活上的道德效果。現在我們進一步說：在禮儀中我們與生活的耶穌合而為一，直到我們的行為與祂的行為相似。有些倫理神學家認為⑨基督徒倫理判斷和倫理決定的基礎在於耶穌基督的意識。意思是說，耶穌具有自我意識和道德意識，基督徒能夠分享祂的意識。具有深度靈修的基督徒，生活於恩寵中的基督徒，能夠通達耶穌的道德意識。禮儀即是使我們與生活的耶穌合一的場合，這位耶穌具體地為天父、為別人而生活。

最重要及最標準的禮儀行為是感恩祭。禮儀年的高峰是逾越節的三日慶典。聖週四紀念主的晚餐，可以說是一年當中最重要、最彌撒，所以在那天各團體只能舉行一台彌撒。這台彌撒的福音，若望福音第十三章一—十八節，描寫耶穌為門徒洗腳的情景。這段信息非常清楚：主的聖餐，彌撒、禮儀生活與日常生活的倫理行為不可分。在禮儀最神聖的時刻，耶穌以身作則，告訴門徒應為別人服務。為了強調這信息，禮儀中也安排濯足禮，主教與主禮神父脫去祭披，彎腰屈身來洗滌教友的腳，並以毛巾擦乾。成聖體經文「這是我身體」，就是等於耶穌在說：「這是我自己」，「為你們而犧牲」，「你們也要這樣做」⑩。最後，我們大家恭頌耶穌聖體：耶穌成了我們的食糧，使我們也能夠活出祂的

行爲。

彌撒是紀念耶穌的最後晚餐。但耶穌的最後晚餐也廣義地涵蓋耶穌的其他重要聚餐：耶穌與瑪利亞、瑪利亞及拉匝祿共餐，耶穌與稅吏和罪人聚餐，耶穌爲飢餓的羣衆增餅野餐，耶穌在迦納吃喜酒，耶穌復活後爲門徒們烤魚等等。這些不同場合的聚餐含有豐富的倫理幅度：耶穌對同桌客人或對別人體貼入微的服務，耶穌所造成的氣氛……好的禮儀會使參禮的人渴望仿效耶穌的行爲。

事實上，聖事禮儀不只是紀念最後晚餐，也紀念耶穌所參與的其他聚餐，更是紀念耶穌的全部生活。禮儀根源是耶穌的生活，祂藉着禮儀生活在我們中間，參與我們的生活，使之基督化。

最後，我覺得還應該說，除了禮儀生活，尚需個人的默觀生活^①。依照福音記載，耶穌經常獨自祈禱。默想使人更有效地參與禮儀，發現禮儀對日常生活的要求。默觀和默想幫助人時時分辨天主的旨意，平衡禮儀行爲和一般行爲的分量。聖依納爵神操傳統下的省察，特別能作爲禮儀生活和倫理生活的橋樑。但這已是題外的話了！

註釋：

- ① R. Kevin Seasoltz, "Justice and the Eucharist," Worship 58 (1984): 508.
- ② Cf. Unda McDonagh, Invitation and Response (New York: Sheed and Ward, 1972), 104-105.
- ③ R. Kevin Seasoltz, "Justice and the Eucharist," 513.
- ④ Cf. Walter J. Burghardt, "Preaching the Just Word," in Liturgy and Social Justice, ed. Mark Searle (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1980),

p. 45.

- ⑤ Cf. Walter J. Burghardt, "Preaching the Just Word," p.51 and p.44; John T. Pawlikowski, "Worship after the Holocaust: An Ethician's Reflections," Worship 58 (1984): 323.
- ⑥ Cf. Laurence A. Hoffman, "Response: Holocaust as Holocaust, Holocaust as Symbol," Worship 58 (1984): 337.
- ⑦ Cf. Jeffrey Bullock and John T. Pawlikowski, "Forum: The Ethical Implications in Liturgy," Worship 59 (1985): 273.
- ⑧ Cf. John T. Pawlikowski, "Worship after the Holocaust: An Ethician's Reflections," p.320.
- ⑨ Cf. Klaus Demmer, "Elementi base di un'antropologia cristiana," in Problemi e prospettive di teologia morale, ed. T. Goffi (Brescia: Queriniana, 1976), p.31-74.
- ⑩ Cf. R. Kevin Seasoltz, "Justice and the Eucharist," p.518.
- ⑪ Cf. Ibid., p.512.
- 參考書..
- Bowley, Allan. "Response: Liturgy and Moral Sensitivity. Between the Holocausts." Worship 58 (1984): 330-332.
- Bullock, Jeffrey and Pawlikowski, John T. "Forum: The Ethical Implications in Liturgy." Worship 59 (1985): 266-273.
- Burghardt, Walter J. "Preaching the Just Word." In Liturgy and Social Justice

(Ed. by Mark Searle). Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1980.
P.36-52.

Hoffman, Laurence A. "Response: Holocaust as Holocaust, Holocaust as Symbol." Worship 58 (1984): 333-341.

Kilmartin, Edward. "The Sacrifice of Thanksgiving and Social Justice." In Liturgy and Social Justice (Ed. by Mark Searle). Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1980. P.53-71.

Mahony, Roger. "The Eucharist and Social Justice." Worship 57 (1983): 52-60.
McDonagh, Enda. Invitation and Response: Essays in Christian Moral Theology.

New York: Sheed and Ward, 1972. P.96-108.

Pawlikowski, John T. "Worship after the Holocaust: An Ethician's Reflections." Worship 58 (1984): 315-329.

Seasoltz, R. Kevin. "Justice and the Eucharist." Worship 58 (1984): 507-525.
Léon-Dufour, Xavier. "Faites cela en mémoire de moi." Etudes 354 (1981): 831-842.

(上接三五八頁)

理，實難觸及信友內心的需要。教友每天要不斷面對社會中新的衝擊，如果信仰爲他而言，只是一個理想的桃花源，將他與現實生活相隔離；或者，當他帶着疲憊的身體回到父的家時，只聽到神父責罵說：「縱然你賺得了全世界，却賠上了自己的靈魂，爲你又有什麼好處呢」，這樣的彌撒實在是教友的負擔。

由此，建議由主教們來推動神職人員進修的計劃，五年或十年進修一次。其實，這間隔已嫌過長，但希望藉助這樣的進修，使神職人員的道理不再是大鍋菜，而是精心配製的佳餚。而且神長們也可多拜訪教友家庭，常與堂區團體接觸，透過這些活動，實際去了解教友們的需要，真正在彌撒中傳達天國的喜訊，使信友們體驗到基督愛的奉獻是可在生活中具體活現出來的。

(三) 結 論

禮儀問題涉及整個教會，並與我們每個人對信仰的態度、甚至與我們每個人的內修都有極大的關係。禮儀不限於感恩祭，還包括行聖事、各種形式的祈禱等。

在禮儀的改革中，除了找出地方教會所需要的象徵表達外，也不可忽略普世教會由宗徒傳下來的感恩記號。不能只停留在外在形式的改進，更要進入內在深湛的意義中，藉着禮儀把人帶向天主，也使天主的恩寵在禮儀中傾注於人靈，這樣，禮儀才真正是現代世界的感恩記號，也才能表達出「基督是生命之糧！」

平信徒在禮儀及傳福音上的角色

郭彥生

導言

幾年前基督教在「基督教女青年會」召開了一項「基督教祭祖問題探討會」。在該次探討會中周聯華牧師的講題是「符號」。演講中，他講了一段經驗談，他說：「我晉牧已二十九年，在這二十九年中，我別的不敢跟人比，比喪事禮拜在同樣二十九年中，我敢說，我是最多的。每逢喪事禮拜就遇到同樣的問題……能否擺蠟燭？能否掛像片？能否向亡者行鞠躬禮？……有一次大喪禮時，我知道有一大羣人在前面，非要去鞠躬不行，我就去站在門口，我知道會有不少人問我：周牧師，我們可不可以鞠躬？我說：不知道。讓他們自己去作。……這是讓我擺在最衝突、難過的時候。讓我想一想，是不是可以，沒有到那危急的時候，我是沒有答案的，那太輕鬆了，一定要站在那門口，一動也不動，每一個人都問我：可不可以鞠躬。我就打我一記耳光，每問一次，我就打一次，我有一些答案，就是這樣出來的。……。」他又說：「……最大的遺憾就是在大陸，即我父母的那一代，我小時候去弔孝叩頭之時，我們基督教尚未提倡行三鞠躬禮，如果當年提倡此禮，現在我們是開風氣之先，人家跟隨我們。像我們現在就非常尷尬，像那一次大喪禮，我就在想，這一羣人進去不鞠躬怎麼辦？不鞠躬，他們要作什麼？就沒有什麼好作。一般而言，當樂隊一吹，鞠躬者就被吹到中間行禮如儀，而我們這

一羣不鞠躬者呢？當樂隊一吹，只有躲在一邊。如果是熟悉的朋友，我們可以早點去幫忙，並安慰喪家。但爲一般人怎麼辦？我們不鞠躬實在是很難。依我所知，某些教會鞠躬，某些教會不鞠躬，我們說不鞠躬，其實還是在鞠躬，我認爲說謊者還不如鞠躬者更糟糕……如全家是基督徒，我有我的一套，……當樂隊一響，我就堂而皇之的到中間一站，當司儀唱：「鞠躬，……我就是不動。現在殯儀館的司儀知道了，當我一進殯儀館，司儀不再叫了，而喊：『請靜默』，待頭微微仰起，司儀便喊：『默畢』……」。

在同一次探討會林治平教授在演講中曾舉了一個例子，他說：「在一次大車禍中，不少人喪生，在現場有許多不同信仰的人，有佛教徒、基督徒……因此，各有不同信仰者均邀請各教會人士，舉行追悼儀式。佛教和尚，尼姑誦經，鑼鼓喧天好不熱鬧。而基督教的牧師。則無儀式可作，引起現場不少人的不滿，認爲你們基督教在搞什麼嗎？這值得我們深思……」。

直到現在仍在非基督徒的世界裏，流傳着：「信耶穌，死了沒人哭」。

某教友說：「本堂的各项禮儀死板而沒有活力，我恥於帶我那些非基督徒的朋友到堂裏來，我寧可捨近求遠，帶他們到××堂去」。

去年聖誕節前夕，內子問她的朋友說：「聖誕夜你要去那兒參與彌撒？」她欣然回答說：「我先生不是教友，我要帶他和孩子到古亭耶穌聖心堂去參與彌撒。」內子問：「爲什麼去那麼遠？」她說：「我和先生，孩子都喜歡那裏，因爲到了那裏，好像到了天堂一樣，令人舒暢、平安……教堂氣氛好、禮儀有活力、神父講道簡單而動人、服務週到、教友祈禱虔誠、唱詩班的歌聲像天使一般……」。

基督教學行「祭祖問題探討會」及周牧師的經驗談，告訴我們禮儀的重要，而基督教也正在努力

尋求禮儀的價值，這是可喜的現象。

林治平教授的例子及「信耶穌死了沒人哭。」說明了，沒有禮儀，或不合禮俗的行動成爲人信仰耶穌的阻碍。

最後兩個例子說明，有禮儀，但未顯出禮儀的活力，這是多麼的遺憾，而有活力的禮儀却引人入勝。

禮儀是天人之間的橋梁。禮儀是基督奧蹟的延續。基督的奧蹟藉着外在的標記而延續，其目的在完成「天人合一」。

「禮儀既能使教內的人，每日建設成以吾主爲基礎的聖殿，成爲在聖神內的天主的住所，而達到基督圓滿年齡的程度，奇妙地鼓勵他們宣揚基督；禮儀又能把教會顯示給教外的人，好像樹立於各國之間的旌旗，將散居的天主兒女齊集麾下，直到同屬一棧一枚。」——參閱禮儀憲章第二號。

禮儀生活

去年七月五日，香港徐錦堯神父在公教報第六版，「天地人」專欄，發表了一篇以「禮和儀的分別」爲題的文章，發人深省。茲錄於后：

據說在春秋戰國時代，當魯國的君臣成了晉國的階下囚之後，晉國仍然准許魯國君臣在晉國境內行其君臣之禮，而魯國君臣的「表演」也確實十分精彩，一切朝儀簡直和未亡國之前沒有什麼分別。晉國的大臣女叔齊看到魯國君臣所行的這些隆重儀式，不禁嘆爲觀止，於是對晉侯說：「魯侯不亦善於禮乎？」但晉侯却對女叔齊說：「魯侯馬知禮？是『儀』也，不可謂『禮』。禮所以守其國，行其

平信徒在禮儀及傳福音上的角色

政令，無失其民者也。」換句話說，在晉侯心目中，禮是和安邦定國，和人民的生活息息相關的。晉侯君臣為階下囚，雖然擺脫不了作為囚犯的事實。這樣的禮並不是真的禮，只不過是一種遊戲，一種外表的做作，晉侯稱之為「儀」。

我們的「禮儀」將「禮」和「儀」兩字並用，顯然包含有「儀式」和「生活」的雙重意義。

尼古拉神父進一步認為，天國的首要範圍，或信仰的首要對象是生活，是現實的世界；次要的對象才是禮儀。先有生活才有禮儀；先要努力轉化世界，然後才用禮儀去表達我們對生命的慶祝、對上帝的依靠，對世界前途的厚望。

尼古拉神父認為教會在過往的發展中，事實上已把「改變世界」的任務交給了其他人（如國家、政治家等），自己却過分地發展了禮儀，致使那原本應由生活而來又與生活有關的「禮儀」變成了純粹的「儀」——外在的禮節和儀式，教會的生活也就由現實世界的舞台而搬進了祭衣房之內。他指出基督在舉行的第一個流血的祭獻時，是在聖殿外、在聖城外；這個十字架的祭獻完全沒有祭衣、蠟燭、輔祭，沒有美妙的聖樂，現場也毫不肅穆；只有沸騰的人聲、喧囂的吵鬧聲、怨毒的咒罵聲和無情的譏笑。

尼古拉神父還認為，禮儀脫離了生活，是教友在禮儀改革中不能產生任何貢獻的重要原因。其實，就連我們這些讀過神哲學，却非禮儀「專家」的人，對禮儀的改革也很難置喙，又何況是一個普通的教友？教會不是應該重新肯定禮儀與生活的關係，甚至強調「先有生活，後有禮儀」這個大原則嗎？

是的，禮儀與我們的教友生活有最密切的關係。我們可以說，禮儀從教友生活伊始，就一直經常伴隨着教友，直至他們脫離此世，回到天父之家。

教宗比約十世曾說過：「禮儀生活乃真正基督徒精神首要而不可或缺的淵源。」

教宗比約十二世說：「天主的恩寵寶庫由吾主耶穌傳給宗徒們，而由教會禮儀分施給人類。」所以我們參與教會的禮儀生活，就是「履行我們得救的工程」——禮儀憲章第二號。

教宗比約十二世又說：「今日的禮儀不論在整個教會的生活上，或個人的宗教行為上，都佔着顯著的重要地位。」

教宗保祿六世說：「聖教禮儀是給我們傳播天主生命的第一個泉源；是我們精神生活的第一座學府……」。他又說：「教會禮儀始終是信友們信仰的標準，和愛主愛人的動力。」

禮儀憲章第十四號：「禮儀是信友汲取真正基督精神的首要泉源。」

但是，禮儀憲章第九號、十號說：「神聖禮儀並不涵蓋教會的全部行動……禮儀却是教會行動所趨向的頂峯，同時也是教會一切力量的泉源。」換言之，教友既為教會的一分子，所以這兩句話為教友而言是說禮儀並不包括教友的全部生活，可是禮儀實是教友生活所指向的高峯。事實上，教友除了光榮天主，聖化自己和別人以外，還能有更高遠的目標嗎？而禮儀生活正可以幫助我們去完成此「光榮天主」與「聖化自己和別人」的偉大使命。

在此，我願表達的是：第一，在教會內稱信徒為「教友」，不過，這「教友」所包含的是：他是基督徒。他是教會的人。他也應成為禮儀人，因為他要藉禮儀生活來聖化他的教友生活。他並在現代世界中作基督的見證人或基督的傳人。第二，一個禮儀人，如果完全不明白聖教禮儀的真諦，不了解

教會禮儀的作用，不清楚教會禮儀的目標，他又怎能從中汲取真正基督精神的泉源，獲得心靈的滋養和禮儀生活的裨益與喜樂並傳給人呢？他必須積極地、有意識地去參與教會的禮儀，以及基督的奧蹟，然後方能汲取真正的基督徒精神，從而產生真正的基督徒生活與行動。第三，禮儀生活既然為我們是那麼重要，我們就應努力促使聖教禮儀，發揮它應有的生動活潑及豐富的功能，使其本地化、現代化及生活化。

在禮儀中及傳福音上平信徒（教友）的角色

禮儀既是整個基督奧體對天主的公開敬禮，「禮儀行為屬於教會全體，表達教會全體，並涉及教會全體；……」——禮儀憲章第26條。因此，禮儀並不只是主教、神父們的事，相反的，每一位平信徒，教會的每一分子，都應該在主教、神父們的領導之下，積極參與禮儀，有意識地去善盡自己的一份責任。

為此，禮儀憲章第28號說：「在舉行禮儀時，無論是司祭或信友，每人按照事體的性質和禮規，盡自己的任務，只作自己的一份，且要作得齊全。」在14號說：「慈母教會切願教導所有信友，完整地、有意識地、主動地參與禮儀……。」

說真的，禮儀既然是天主的子民，通過教會、通過基督，一齊敬拜事奉天父，那末禮儀就是大家的事，應該大家一起來，參與禮儀的每一位天主子民，人人有分，人人有責，都應是生活的肢體，是呈獻敬禮的活動分子，藉着所參與的禮儀，表裏一致地敬禮天父。

所以我們每次參與禮儀時，都應有所表示，有所行動。我們應偕同教會、偕同基督，「心甘情願

的」、「自由自在的」、「行動一致的」、「同心同口的」、「各盡己職的」、「細心觀察的」……以虔誠的姿態、由衷的熱誠，以天主兒女的心腸，滿懷着依恃、信賴、熾愛、希望、奉獻……的善情，「向天主高舉心靈，向祂奉獻靈性的崇敬，並豐厚蒙受祂的恩寵。」——禮儀憲章第33號。

禮儀憲章第29號說：「連輔祭員、宣讀員、解釋員，以及屬於歌咏團的團員，都是在履行真正的禮儀職務。……。」

禮儀憲章第30號說：「爲促進主動參與，應該推行羣衆的歡呼、回答、咏頌、對經、歌唱、以及身體的動作、姿態……。」

實例：

1. 前幾天晚上七時半我和內子到××堂參加鄰居嫁女的婚姻彌撒，新郎是非教友，那天正好是「使徒聖保祿歸化慶日」，本堂神父白天未舉行慶日彌撒，因此，當我們進堂時，教堂沒有特別佈置，本堂神父首先催促新娘及新娘父母等進入告解亭「辦告解」，然後宣佈：「今天是『使徒聖保祿歸化慶日』，我不能舉行婚姻彌撒，只能作慶日彌撒，……現在彌撒就開始。」整個禮儀約半小時完成（沒有講道），除讀經一有一位教友誦讀外，其餘角色，均由主禮神父一個人包辦。彌撒後，我問新郎、新娘：「剛才爲你們舉行的禮節，你們懂嗎？」新郎、新娘異口同聲的說：「除了結婚儀式時，神父問我們的部分懂外，其餘部分，我們什麼都不懂，在神父給我們的婚姻彌撒經本裏，我們什麼都找不到，只知道神父叫我們到前面去，我們就去，神父叫我們回座，我們就回座……。」

2. ××堂多年來無論是主日彌撒或是特別慶典彌撒，常出現一位「釋經員」或「讀經員」，均很稱職，但她却是一位非基督徒，按理她是聽過不少教理，對教會印象良好，常參與教會的活動，我曾問過她：「妳有沒有考慮領洗奉教的事？」她毅然決然的回答：「沒有」。「妳懂妳所作的嗎？」

「我不懂。」

3. X×堂神父正在舉行主日彌撒時，麥克風好像出了問題，神父三度進出更衣所，修理麥克風，教友在觀望，好似愛莫能助。

4. 有一天，一位熱心的教友青年告訴我：「昨天在我們堂裏，有一台婚禮彌撒，把我給忙得昏頭轉向，因為我一個人扮演了：釋經員、輔祭、讀經員、唱經員……。」

5. 我曾到X×堂參加主日彌撒，禮儀中有一位青年擔任釋經員，也有人輔祭，但在整個禮儀中却出現一個怪現象：釋經員尚未來得及報告經文頁數，或起立坐下，居然在教友席，先後出現兩位熱心教友搶報經文頁數或喊起立、坐下。舉揚聖體時，教友席也出現一位教友到祭台側，輔祭處拿起磬把猛敲磬，狀似「敲磬行家」。

6. 許多堂區裏常在彌撒開始時，臨時「抓人」作司儀、讀經、司琴、奉獻禮品……。

7. X位熱心的教友每主日都擔任司琴的角色，連三台彌撒之多；但她常有一種感覺，這三台彌撒她都沒有專心參與，所以必須參與第四台彌撒；在這台彌撒中，什麼角色也不擔任，以便專心參與。

8. X×堂多年來，每逢彌撒禮儀，均由一位熱心的婦女擔任司琴。有一次，修女請了另一位教友司琴，這位教友爲此而痛哭流涕。

9. 幾年前，台北總教區在光仁中學禮堂舉行教區聖化家庭日，大會將彌撒交由青年們負責，青年們在輔導修女、老師指導下，全心參與設計、安排，頗費心思，彌撒禮儀隆重，多采多姿，但禮儀長達一小時又二十分鐘。彌撒後，有位神長和另一位年長的神父說：「你看，他們常說，我們安排的彌撒太長，現在他們安排一台一小時又二十分鐘的彌撒却不嫌長，你說奇不奇怪？」

10. 許多教友寧願越區，走遠路到聖家堂、古亭聖心堂參加彌撒，其中主要原因是這兩個堂禮儀安排得好，禮儀中無論是聖職人員或是信友，都將屬於自己分內的職務完全盡好了，……當然吸引信友參禮。

由以上的實例顯示，許多堂區對平信徒在禮儀中應扮演的角色束手無策，使堂區的禮儀不夠隆重、生動、有活力，也使參禮的信友缺乏參與感。相反的，禮儀若有活力，參加的信友則非常踴躍，具有吸引人歸向天主的神力。

現在以彌撒聖祭為例，試看平信徒的角色：

依據主教團禮儀委員會編譯的「彌撒經書總論」第三章「彌撒聖祭中的職務」指示：

58號：在集合一起舉行彌撒的團體中，每人都有權利和義務，各按其位，各盡其職，積極地參禮。所以，無論是聖職人員或是信友，都應將屬於自己分內的職務完全盡好。如此，建立在各種聖秩與聖職上的教會，因彌撒聖祭的舉行而得表現出來。

聖職人員的職務

59號：論「主教」之職務。（略）

60號：論「司鐸」之職務。（略）

61號：論「執事」之職務。（略）

天主子民的職務

62號：信友：在舉行彌撒時，信友們是神聖的會衆特選的種族、王者的司祭，受祝聖的邦國，為感謝天主，不但由司祭之手，而且與司祭一起奉獻無玷的祭品，並學習自我奉獻（禮儀憲章四十八

平信徒在禮儀及傳福音上的角色

條)。他們應該致力將此意義，藉着深刻的宗教意識，和對參與聖祭者的弟兄之愛表達出來。

所以，應避免一切分離與個人主義的形迹，並應將我們共有一位天父，大家都是兄弟的道理置於眼前。

信友在聆聽天主的聖言上，在祈禱和歌唱中，特別在共同奉獻祭品，和分享主的聖筵上，應表示出一個團體。這種合一在信友們舉止態度的共同一致上，完美地表現出現。

信友若被邀請在典禮中執行某種任務時，切勿拒絕，而應欣然為天主的子民服務。

63號：歌詠團：歌詠團在信友中擔任特殊的禮儀職務，就是將所屬的部分，依照歌詠的種類，適當而完美地歌唱，並領導信友團體的歌詠（聖樂訓令十九條）。

上述有關歌詠團的事項，除了必要的限制外，亦同樣適用於其他執行音樂角色的人，尤其適用於奏風琴者。

64號：應有一位歌詠團的指揮，或歌詠員，在場領導並支持信友的歌唱。特別在沒有歌詠團的地方，歌詠員更應領導不同的歌曲，使信友參與歌唱（聖樂訓令二十一條）。

特殊職務

65號：輔祭員：是正式任命服務祭台、輔助司祭與執事的職位。其職務是預備祭台、祭器；並在某些情形下，以非常職員的身分給信友分送聖體。

66號：讀經員：讀經員是正式任命擔任讀經（福音例外）的職位。他也可提示信友禱詞中的祈禱意向。唱聖詠者缺席時，亦可領念讀經間的聖詠。

讀經員在彌撒聖祭中，有其固定的職務，雖有高級輔祭人員在場，仍應由其本人執行。

爲使信友由恭聽天主聖訓，而對聖經產生甘飴生動的心聲（禮儀憲章二十四條），執行這職務者雖未領受此職位，亦必須由確能稱職者擔任，並應盡力準備。

主教團可以准許女性，恭讀（福音前的）聖經，提示信友禱詞的祈禱意向。主教團也要清楚地規定在禮儀聚會中，女性恭聽天主聖訓的合適位置（禮儀憲章二十四條 a）。

67號：唱聖詠者：唱聖詠者的職務，是在讀經之間，唱聖詠和讀經詩歌。爲能善盡其職，唱聖詠者應發音正確，並諳於吟唱聖詠的技能。

68號：其他職務；其他輔禮人員，有的在聖所內，有的在聖所外，執行着各種職務。

首先在聖所內的：是那些手持彌撒經書、十字架（苦像）、蠟燭、餅、酒、水和香爐的輔禮人員。

其他在聖所外的：

①釋經員：是爲信友提供說明與介紹，以引導他們更深刻地明瞭禮節的意義。所以，釋經者的說明應善爲準備，要簡單明瞭。

爲能善盡其職，釋經員應面向信友，站在合適的處所，但不得站在讀經台前。

②有些地區，有人在聖堂門口作招待員，接待並引導信友走至堂內合適的位置，並維持遊行秩序。

③在聖堂內收集捐獻的。

69號：特別在大聖堂和大團體內，最好委派專人管理並協調聖禮的進行，使輔禮人員的行動具有虔誠、秩序、和威儀。

平信徒在禮儀及傳福音上的角色

70號：執事以下所有的職務，皆可由男性信友擔任，無論是正式委任或未受委任的。在聖所外所行職務，依照堂區主任的明智裁定，亦可由女性擔任，但應注意第66號，有關讀經的位置。

71號：若有多位輔禮可以執行同一職務時，不妨由他們分別執行這同一職務的各個部分，例如：一位執事可司歌唱部分，另一位執事可任祭台上的職務；若有多位讀經員，亦分別執行其職務。餘可類推。

72號：在信友們參與的彌撒中，只有一位輔祭時，他可執行各種職務。

73號：爲任何禮儀慶典，凡有關禮節、牧靈、音樂方面的安排……，都必須在堂區主任的督導下，聽取各直接有關信友的意見，同心協力去準備，方能奏效。

從「彌撒經書總論」的指示看來，在禮儀中每一位天主教民都有其應扮演的角色，尤其在特別職務中。綜觀我們的堂區，說什麼都沒有做，這是不公平的；但如依據「禮儀憲章」及「彌撒經書總論」的指示來說，則值得我們深思、檢討，至少是做得不夠；不夠深入、不夠認真、不夠徹底……。

平信徒亦可在婚禮、喪禮、洗禮、傅油禮中扮演重要的角色，亦可主持聖道禮儀及分送聖體的工
作。

爲使我們聖教禮儀發揮其活力的功能；爲使每一位天主教民扮演好自己在禮儀中應有的角色，必須組織「禮儀團」，推動、培養、訓練，以促進天主教民的禮儀生活。「請參閱禮儀憲章第16條、19條。這一部分特請台北市古亭天主堂聖心禮儀團團長盧心懋先生，現身說法，以具體實例來闡明「禮儀團」的重要。

我的見證

我從小隨父母領洗奉教，已三十五年，以平信徒身分，參與教會牧職，迄今已屆二十三年。自初一開始已在禮儀中扮演輔祭、領經等角色，我非常喜愛這些角色，不僅引以為榮，更珍視這些角色，因為它使我更參與禮儀的奧蹟，更虔誠的與天主接近。在這數年中，特別是參與牧職以來，在教會各種場合的禮儀中，不知扮演了多少次釋經員、讀經員、輔祭、歌詠團、歌詠員、收獻儀等等角色，從未受過特殊的訓練，只是在「教會禮儀生活的大學府裏」，不斷的實習，不斷的觀察、揣摩、看書、研究、請教、改進，努力作一個「禮儀人」。使自己和別人充分享受「自禮儀寶庫中汲取真正基督精神」的權利，但必須付出代價，那就是勇敢的、積極的、主動的善盡禮儀人在禮儀中應盡的義務——為禮儀服務。以下是我的一點心得，願與大家共享：

1. 參與禮儀服務並非作秀，而是使命：因為我珍視禮儀服務的價值，認為是一項神聖的使命，一有機會，我很少拒絕，但常有人對我說（可能是開玩笑）：「你又來作秀了」、「你成了職業司儀」。我聽了常是一笑置之。不過常捫心自問：「是嗎？」、「是否自己的態度作得不好，給人這種印象？如是，必須反省改進」。另一方面，我也常呼籲教會人士，少對「禮儀服務的人」作如是觀或開玩笑，這為他們是一種傷害、侮辱。

2. 無論在禮儀中扮演何種角色，每一回必須認真、妥為準備，沒有時間準備不要輕易接受這項使命，不要以為自己是老經驗，就可馬虎應付，這是不對的。禮儀服務是不能取巧、偷工減料、隨便應付的。我常勉勵自己：「沒有準備好，絕不上台」，直到現在，接受「禮儀服務的工作」或大或小，

爲我而言，都是「大」的，都小心翼翼的、慎重其事、全心投入準備，盡量能與禮儀配合，作到盡善盡美。

3. 禮儀服務不只是去完成一件工作而已，它要求的是「禮儀人」在作「禮儀的事」，因此，禮儀服務不是任何平信徒都能擔當的，他必須意識到，他的一舉一動，一言一行都是一個神聖的「標記」，他應從內心準備好，使自己相稱地去扮演應扮演的角色。事前要祈禱，求天主寬恕我們的罪過，以清潔的心靈，神聖的儀態，虔誠的在聖所裏或聖堂內作好禮儀的服務；彌撒後要感謝天主的恩賜。因爲我們是「特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族」(伯前二9)。我常勉勵自己：「不要帶着罪去作神聖禮儀的服務或參與禮儀」。藉着禮儀服務，要求自己的靈修生活要日益進步，唯有如此，才能真正相稱地扮演禮儀服務的角色。

4. 要有謙卑的態度，不恥下問。擔任禮儀服務的過程中，不要自作主張，不懂的地方要謙卑的向神父或專家請教，這樣才能進步。宋之鈞蒙席和趙一舟神父常是我請教的對象，一有疑問，即刻請教，以免犯錯，貽笑大方。

5. 要勇於面對問題、接受挑戰，不要怕麻煩。許多機會來臨，我們常錯失機會，輕易取消禮儀行動，或是簡化禮儀行動，阻碍禮儀發揮其功能。記得兩年前聯合報的名記者劉復興先生因車禍喪生，他的妻子歐陽元美也是該報名記者，他們都是教友，於是家屬在台北第一殯儀館舉行天主教追思大典，我亦參與了此次禮儀的服務，過去有許多人不主張在殯儀館舉行追思彌撒，我和被請的主禮者韓德力神父(因爲韓是歐陽元美在台中中學時代天主教中等同學會的輔導司鐸，我也是當時的會員)都認爲追思彌撒是我天主教公開對天主的神聖敬禮，在那兒舉行禮儀，是最好的傳教機會，當時參禮

的人至少一千人，當然其中有不少教友，我們事前作了妥善的準備，禮儀的佈置、主禮、司儀、輔祭的衣著、主禮的講道、誦經、司儀的釋義、教友的唱歌等絕不馬虎、打折扣，一切按天主教禮儀進行。當時的禮堂裏鴉雀無聲，莊嚴肅穆，猶如一座大聖堂，事後許多人向家屬反應，天主教的追思禮實在隆重感人，令人嚮往。其實我們只去了五個人：主禮神父、司儀、輔祭、領唱員。在我的經驗中，只要我們敢接受挑戰，面對問題，認真去做，從沒有失敗過。如果有不理想的地方，一定是人為的因素。爲了天主的榮耀，我們一定得正視每一個機會。

6. 幾年前李郁文先生與李親美小姐在嘉義民權路天主堂舉行婚禮，狄總主教主禮，我擔任司儀，新郎新娘都是中學教師，熱心教友，參禮的人除了教友以外，都是輔仁、嘉女的老師約二百餘人，當然大部分是非教友。新郎與新娘可說是教友的典範，在他們準備結婚的過程中，把婚姻聖事列爲第一，他們會囑主禮多講道，囑咐我作必要的釋義，因爲這是大好的傳教機會。彼時婚禮彌撒長達一小時又三十分鐘，事後有人說：「這真是一次最成功的婚禮及佈道大會」，因爲參禮的人無不感動，豎大姆指向新郎新娘說：「今天的婚禮令人難忘，讚！」這次禮儀的成功，主要的是扮演禮儀服務的人盡心盡力，配合得宜所致。這次的婚禮再次實現了禮儀憲章所說的「禮儀傳教運動」的號召，不要忘記，每次禮儀行動，天主都在工作。

7. 不要怕批評，請多鼓勵，多讚美。許多人不敢參加禮儀服務，是有原因的，我們常聽到人批評主禮、司儀、讀經員……却很少人給他們鼓勵，請大家多給「服務禮儀」的神父或教友讚美！鼓勵！及建設性的批評，而擔任禮儀服務的人，也要有接受批評的雅量，因爲只有這樣的胸襟下，我們才能成長、進步。

8. 要扮演好禮儀服務的角色，要主動、實事求是、充滿信心、耐心、愛心、希望之心，要能創新、重視每一個禮儀行爲，要有應變的能力、開放學習的態度……我們的禮儀必有活力。也能實現禮儀憲章第二條的願望（參見禮儀憲章2條）。

平信徒在禮儀及傳播福音上的角色

——組織禮儀團的經驗談

盧心懋

前言

在聖心禮儀團成立之前，古亭聖心堂其實已有禮儀團擔任禮儀服務的工作，因為在該堂參與彌撒的教友，有許多都是大專學生，非常適合擔任各項禮儀服務工作。於是在神父、修女的鼓勵下，漸漸地每一台彌撒都安排有固定的人員輪流服務。而在神父、修女的指導，以及工作人員的自我要求下，水準也日漸提高，但是整體說來，仍然有許多需要改進的地方，例如在新進人員的吸收方面，往往僅是由神父、修女主動的尋找，或是由已擔任服務的人員介紹加入，有時水準並不很一致；此外，就團員而言，也並不每一位團員都能深入體認本身所擔任工作的重要性及其意義；換言之，僅是為服務而服務。因此表面上看起來，服務品質相當不錯，但仔細檢討，則仍未達到盡善盡美的境界，而我們由禮儀憲章第七、八、十、十四條條文中可以了解，在教友的信仰生活中，禮儀實具有相當重要的地位，因此如何能使禮儀工作一方面令教友們能感受到天主臨在的氣氛；另一方面，也能促使教友主動進堂，敬禮天主；這些功能便不是原有的禮儀團所能作到的，而必須有所更張，以因應更多的需要，擔負更大的責任，於是在本堂教育才神父的推動和指導下，乃有革新禮儀團的構想。

平信徒在禮儀及傳播福音上的角色

禮儀團革新的經過

由於新的禮儀團是以原有的團員為基礎再加以擴大，因此在進行革新之前，先由原有的團員中選擇新團長，再由新任團長遴選幹部，從事各項工作。在討論工作應如何進行時，雖然每個人的意見不盡相同，但綜合歸納，可以發現大家所特別注重的部分共有兩點：一是加強對禮儀知識的了解，希望能從以往一知半解的「知其然」的地步提昇至「知其所以然」的境界；其次團員的吸收亦應有一定的程序及儀式，以加強團員的團隊意識，並能尊重本身的責任。為了兼顧此二原則，大家一致決議，團員的入團須經過一定次數的講習訓練；講習之後，還需要與本堂神父面談，以確定其服務的意願；而後再在主日彌撒中舉行公開的入團儀式。在儀式中並有宣誓奉獻、主禮派遣等程序，其目的是為了提高團員的服務熱誠。這儀式在所有參與的教友面前舉行；一方面可以告訴教友，禮儀服務是一件重要而神聖的事，可以使教友參與彌撒的態度更加敬慎虔誠，並更注意各種儀節的進行，從而深入體認其內涵；其次，在主日彌撒中舉行公開儀式，也有宣傳的作用，希望藉此能吸收更多的教友加入禮儀服務的行列。為了達成上述的目的，我們並且特別請牧靈中心為我們設計團徽，使團員在服務時有所識別。

聖心禮儀團迄今已舉行過兩次入團講習暨兩次入團儀式，現有團員共計二十六人，在此特別要感謝中國主教團禮儀委員會的趙一舟神父，牧靈中心的郭彬生先生，無論是團員的講習訓練，或其他禮儀團各項工作的規劃，他們都提供了許多寶貴的意見，可以說因着他們的幫助，才使得禮儀團能日漸成長。

禮儀團革新前後的異同

禮儀團經過革新之後，其不同處可分下列數點：

(1) 禮儀服務的水準日漸提高

在此之前，團員們讀經、領經，只求讀得完完整整、清清楚楚，就覺得很好了，沒有辦法再進一步了。但是現在則意識到這份工作有其神聖性，所以每個人都較為重視自己所擔負的職務；在這樣的心情下，就會感到永遠不會有完美的一天。有了這樣的自我要求後，可以感到每個人對自己的工作都加倍努力；同時也察覺到每個人都一天天地進步；這不僅是主日彌撒，在婚禮彌撒中更可以看出來，很多在教堂參加過婚禮的教友或非教友，都會告訴我，那種氣氛真好，以後也一定要在教堂結婚。所以說，團員在認識了自己工作神聖的性質後，就會一再地要求自己，也給自己一種推助的力量，因此，自然而然地提昇了禮儀服務的水準。

(2) 禮儀團在堂區中所扮演的角色日益重要

禮儀團成立之後，神父、修女就慢慢賦予我們一些比較重要的責任，除了禮儀年中的各項大瞻禮和慶典外，中秋節、端午節或民間的大節日，也都請禮儀團負責設計一些隆重的簡單的儀式和茶會，使教友們在過民間傳統習俗的節日時，也配合我們天主教主的禮節。

(3) 吸引更多的教友加入禮儀服務的行列

自從禮儀團給教友有不同的觀感之後，大家都對禮儀團感到好奇，而從禮儀團的立場，也是希望一台彌撒，除了祭台上神父的工作教友不能代替以外，其他工作能有更多的人參與，所以目前我們都

盡量把教友能做的部分劃分出來，交由更多人去做；譬如信友禱詞部分，希望能由教友們主動提出，而不是領經者在上面照本宣讀，這樣更能達到共融的氣氛。

(4) 團員更願意主動學習

團員意識到教會禮儀的豐富內涵，對自己的要求也更加嚴格，進而發覺自己應該多加學習，多作事前的準備，於是，輔祭在彌撒開始前會問：「這樣一台大彌撒，位置應該怎麼樣？提香爐時是什麼姿勢？主要的工作是什麼？」；司儀也會想：「某時應該講什麼話？講出的話是否適合這項禮儀？有那些沒有注意到的地方？」關於這些，大家都會主動的加以探索充實，使自己能將指定的角色扮演得恰如其分。

(5) 彼此的協調

任何問題牽涉到人以後，就會有麻煩，當然大家都是為天主服務，為天主工作，不過，由於人的個別差異，自然會發生一些問題。

a 惟恐劃地自限：

當初禮儀團在舉辦講習的時候，曾經規定，正式團員必須參加一定次數的講習，跟神父面談，完成奉獻禮。就因為這些規定，無形中就縮小了禮儀團的範圍，譬如有些很虔誠的教友，工作態度也很好，但是因為確實無法參加講習，結果就不能奉獻、不能成為正式的團員；如果因為這樣限制了他的服務，就太可惜了。所以我們確立了一個共識：禮儀團團員的服務工作是根本，是基礎，對於團員可以有比較特殊、比別人多的要求，但是來聖堂參與禮儀工作的人不應該只限於這些團員；換句話說，我們在請人做事時，不能先問「你是不是團員？」而是問「你可不可以做？」

b 認清自己的角色

在禮儀團裏，一直盡量要求團員要認清自己所扮演的角色，尤其是擔任司儀者，講話太多怕逾越權限，使人有喧賓奪主的感覺，此外，也會破壞天主聖神在每人心中的特別帶領。然而，解釋得太少，又怕有些教友不能認識彌撒每一部分禮儀的含義，不能藉參加禮儀而使信仰更爲深入；所以如何扮演好釋經員的角色，是很重要的學習課題。

禮儀團未來的展望

展望禮儀團未來努力的方向，也可分爲數點說明：

1. 盡力使堂區的各项禮儀工作都克臻完美：

一個團不能僵化，必須隨時保持新陳代謝，有時候神父、修女會對某些人感到特別放心，所以就會對他會多要求一點；但以禮儀團的觀點，這是不正常的現象，我們應該時時尋求新人，這樣不但使更多人參與禮儀工作，減輕每個人的工作負擔，同時也可以使整個團體維持長久而有活力。

2. 健全本身的組織，使能永保活力，隨時準備應付各種需求：這也是爲達到禮儀團最基本的功能：「藉着敬儀氣氛，使教友們都能夠體認到信仰，認識各種禮儀的含義。」

3. 成爲教友和堂區的橋樑，增進教友的靈修生活，引領教友們在堂區內結合成一個主內的大家庭。

(上接一九二頁)

禮儀團員入團儀式

入團儀式在福音與講道後舉行，主日用當日彌撒指定的讀經及經文，其他自由日可選擇比較適合的讀經。講道時說明禮儀團的服務性質及範圍。

1. 司儀一一唱名，團員應聲到祭台前，橫排在祭台前，本堂神父或團長將他們推荐給主禮說：

敬愛的主教（神父），現在站在祭台前的兄弟姐妹，都已經具有禮儀服務的經驗，並經過一段時期的陶成。我們認為他們無論是在犧牲奉獻的精神上，或是禮儀服務的程度，都已經達到相當的水準，現在我很慎重的請求主教（神父）接納他們成為聖心禮儀團的正式團員。

2. 主禮為團員祈禱

請大家為即將入團的準團員祈禱：

慈愛的天父，祢召選了我們作祢的子女，使我們居住在這個堂區，祢今天召喚了一些願意獻身者，為本堂區的禮儀服務。我們感謝祢、讚美祢，求祢悅納他們獻身的意願和服務的熱誠，使他們善盡所接受的職務。以上所求是靠我們的主基督。

答：阿們！

3. 團員奉獻詞

全能永生的天主，我今甘心情願的獻上祢所賞賜的才能，參與聖心堂禮儀團之服務，不但盡我所能的遵照禮儀團的規定，獻出我的時間能力，並求耶穌聖心不斷淨化我的心靈，激勵我的熱誠，使凡來聖心堂參與禮儀的教友能更進一步的感受到祢慈愛的臨在，而助長教會團體的成長。懇求聖神降臨，

聖事禮儀的教會團體幅度

胡國楨

上一講「平信徒在禮儀及傳福音上的角色」，其討論的基礎在梵二教會憲章所提示的「普通教友也都有其普通司祭的職分」（參閱：教會憲章10），而且「普通司祭的職責也應在聖事禮儀中有所實踐」（參閱：教會憲章11）。郭、盧兩位先生以普通教友的身分，不只從理論上，而且在實際做法上，也指出了應行及可行的方向。本講題要順着這個方向，更廣泛地反省一下聖事禮儀的教會團體幅度。

可能有人以為：「聖事禮儀是教會團體性的活動」，這一主張是梵二禮儀憲章才開始鼓吹提倡的（參閱：禮儀憲章27 26 41 42等）。其實不然，按龔格神父（Yves Congar）的研究，這只是教會相當古老的一個傳統的復甦而已^①。不過，歷史的演變使得教會聖事禮儀的實施，在現象上愈來愈傾向「個人」的施放和領受。這是教會神學過分強調「位際性」的結果。在聖事禮儀行動中，神父（或聖事的施行人）代表耶穌基督，念一些經，做一些行動，讓信友（領受聖事的個人）得到某種救援的恩寵。聖事行為似乎只是位際性的個人式恩寵授受，有沒有團體在，是次要的問題。

例如一位慕道者要領洗，大家重視的是神父（付洗者）是否用水洗了他，同時是否說了「我洗你，因父、及子、及聖神之名」；假如是這樣，天主藉基督所賜的恩寵就臨到了這位受洗者的生命中。再如告解聖事（本講以後稱此聖事為「和好聖事」），似乎是神父代表耶穌基督或基督所建立的

教會，聽了懺悔者的告罪，然後告訴他：「我因父、及子、及聖神之名，赦免你的一切罪過。」如此，這位懺悔者就得到了赦罪的恩寵了。就連最富團體意義的感恩（聖體）聖事禮儀，也有很強的個人主義傾向：神父似乎以個人的身分代表耶穌基督在「做」彌撒、「成」聖體，教友是來「望」彌撒並「領」聖體的。教友領了聖體，天主及基督的生命恩寵就來到了他的生活中，至於這同「望」一台彌撒的教友彼此間的關係，似乎沒有什麼人重視。

現象是如此，是很容易引起人誤解的現象。人們若不深一層推究，看多了這個現象，真的就會認定：天主教的聖事行動只是爲了個人得恩寵而設立的。可嘆的是，不僅現象如此，就連神學理論也是如此。劉賽眉修女在所寫〈聖事神學〉一書中說：「當過去談及聖事時，往往把重點放在個人身上，特別是關於信仰的問題，似乎領受聖事祇是個人的事；雖然我們並沒有否認聖事的團體幅度，但總是個人主義較強。」②

大公會議的作用之一，也在於反省教會的所言所行在歷史中曾有過的偏差。梵二禮儀憲章給我們提出一個更妥善的禮儀神學及實踐方向。禮儀憲章是一九六三年十二月四日由教宗保祿六世所頒布的，迄今已經二十二年，教會各地的禮儀革新已有了相當的成效。張春申神父近二十年來，一直負責我們神學院聖事神學的課程，以一個中國神學家的身分在這方面做過深入的反省，也有相當獨到的心得，我想藉這次神學研習會的機會介紹給大家。他本來已經準備好了，不料，臨時有要事，出國公幹，不克出席親自講述，囑咐我代表他把他的思想向各位做一個鳥瞰式的描繪。

「先生有事，弟子服其勞。」做爲他的學生，對這一託付我只有勉力以赴。雖然多次當面請益，與張神父共擬講題大綱，內容舉例也多所溝通，只是學徒的思想及視野尚無法與老師相比，口才及表

達也無法達到老師的圓熟，這種種都使我惶恐不安。因此請在座各位先有一個共識：這次演講如有好的內容，應歸功於張神父；至於缺失及不周全的地方，責任是我的。

(一) 泛論宗教禮儀

首先我們從人之所以爲人的現象說起。人是一個有生命的存在，這個生命有各種不同的幅度：有生理的幅度、心理的幅度、認知的幅度、情感的幅度、人際交往的幅度等等；其中有一個很重要的幅度，就是宗教信仰的幅度。就人的經驗來說，在普通情況中，人所經驗到的是普通的各個幅度；只有當人觸及生命存在的極終問題時，才會體驗到自己生命存在的根源和基礎，渴望與這生命的根源和基礎有深度的合一，由這根源吸取更多的生命活力，由這基礎奠定更穩妥的生命意義。有人稱這種經驗是人終極關懷的邊際經驗；也有人說是人生命中的高峯經驗。這種經驗就是來自人的宗教信仰這一幅度。舉例來說：爲什麼人在病弱或苦難的時刻較易接受宗教信仰？因爲這時他是處在生命存在與否的邊際情況之中，人的宗教信仰幅度在這情況中顯得最爲強烈；天主此時在他的認知、情感等功能上較易被接受。用較爲學術性的話來說：此時的他，較容易體會到自己存在的根源和基礎，並渴望與它結合爲一。

這屬於生命層次的宗教信仰經驗，若不具體的表達出來，人的心靈就不容易取得平衡及安寧。因爲這經驗是抽象的，必須經由一些象徵的行爲來表達，才會在生命現象上產生真實的意義，於是有了祈禱、感恩、感恩、讚頌、欽崇等禮拜的言行出現。

人是社會性的動物，除了需要個人性的表達自己生命中的宗教信仰經驗之外，還需以社會團體的

形式來表達整個團體的宗教信仰經驗。就拿台灣民間宗教的一些社區性的拜拜來說，不管是媽祖生日的遊行，或是新竹桃園客家鄉鎮的義民廟的定期祭典，或是屏東東港區的燒王船祭典，都是藉着一套有社會組織結構的行動、言語，有次序地一步一步把該地區民衆共同的信仰經驗的內涵具體地表達出來。整個禮儀活動的過程中，除了擔任祭典主持人的祭司（或祭司團）之外，所有參與者都有其一定的角色及職分。就個人而言，禮儀中每個人所扮演的角色及所從事的職務，在個人宗教信仰經驗上獲得了生命上的活力，穩固了生命的意義，在信仰歷程上有了成長；就整個社區團體而言，禮儀的舉行也因表達了這一團體性的宗教經驗，而使整個社區生命充滿活力、和諧、欣欣向榮。

上述台灣民間宗教的禮儀活動常是由緬懷祖先、偉人等的歷史事跡，而深入生命中的宗教信仰幅度所表達出來的象徵行爲。古代希臘文化地區，還有一種利用神話來象徵表達信仰內容的所謂神話宗教，他們的禮儀常是上演一齣神話戲劇，藉着這齣戲的演出把生命中的信仰表達出來。至於我們基督教，既不是靠神話，也不是靠緬懷普通的祖先或偉人的事蹟，來象徵表達信仰經驗，而是因着人類整體及我們個人自己確實在歷史上某個時刻，曾經和生活永在的天主有過直接的遇合，由這遇合使我們獲得救恩和新生命。基督宗教的禮儀行動是教會團體爲紀念這個遇合事件的象徵行爲，象徵性地把基督徒團體及個人與主基督相遇的宗教經驗表達出來，並使這信仰經驗再一次地在此時此地實現出來；如此，整個基督徒團體的信仰生命也能獲得更充沛的活力，更有效的成長。

廣泛說來，基督宗教的禮儀有祭獻、禮讚（日課）、各種特殊的敬禮、以及各項聖事。本演講把討論的範圍局限在聖事禮儀上。

(二) 聖事禮儀是基督徒團體結構性的象徵行動

按天主教的傳承，聖事共有七件，每件聖事都是一種結構性的宗教禮儀象徵行動。

象徵不是純自然的標記。純自然的標記與其所表達的事物間有內在的直接關聯。例如看到了煙，就知道必定有火。煙是火的純自然標記。象徵與其所表達的事物間並沒有那麼完全的內在直接關聯。

象徵也不是純約定的標記。純約定的標記與其所表達的事物間完全不必有任何內在的直接關聯。像紅綠燈交通號誌，紅色表示危險，綠色表示安全，這是純人爲的共同約定。象徵與其所表達的事物間也不是那麼地完全沒有內在的關聯。

我們喜歡用梅花代表堅忍奮發、不屈不撓的中華民國；我們也喜歡用竹子代表節操高亮、謙沖有禮的正人君子。梅花之於堅忍不屈，竹子之於節高謙下，並不只是人們的共同約定而已，而是有某種程度的內在關聯的。寒冬百花凋零，就連梅樹本身的葉子都萎縮地不肯吐芽，惟獨朵朵梅花競相開放；竹子有節，愈長得高，愈向下彎。二者在某種程度上與我們所要表達的內涵——堅忍不屈、節高謙下——有所關聯；可是這關聯又不是那麼完全必然，例如在歐美就沒有人發現梅花在寒冬獨放的意義。

象徵就是這樣：用來表達的東西（事物、語言、行動等）跟它所表達的內涵之間，沒有完全內在的關聯，但也不只是共同的約定，而有某種程度的類比關係存在。譬如在聖洗聖事的禮儀中，我們用水施洗，水可以使人潔淨，「用水施洗」表達出「使受洗者心靈獲得潔淨而重生了」的內涵。但是，我們倒水（有的教派把人完全浸入水中）的行動是否一定表示在潔淨人呢？那也未必。可能有人會解

釋成「用水來淹死他」。所以象徵也多少需要用象徵的人有共同的認定。

禮儀的象徵總是動態的，有其過程。首先應該「有東西（內涵事實）要表達」的需求，這需求促使人產生利用象徵來表達「某一內涵事實」的意願；有了意願人才會開始行動，隨着這象徵行動的進行，「所要表達的內涵事實」就一步一步地逐漸實現了；當這象徵行動表達完成時，也就是「所要表達的內涵事實」完滿實現的時刻了。所以，在宗教禮儀中，「所要表達的內涵事實」是臨在於「表達出來的象徵行動」之中的。

宗教禮儀是有其過程的。每一件宗教禮儀都會有一連串的象徵行動順序進行。這一連串的象徵行動裏，有些是屬於核心的象徵行動，有些是這核心的附屬象徵行動，有了這些附屬的象徵行動，可使核心的象徵行動更爲突顯，能更清楚地表達出其內涵事實的意義來。所以，任何一個宗教禮儀主要的就是把核心的象徵行動表達出來，但在不同時機、不同場合，也應搭配一些不同的附屬象徵行動，搭配得好，才能使禮儀更完滿地實現其所以爲宗教禮儀的功能。

聖事禮儀是基督宗教中有結構的象徵行動，所要表達的內涵事實是耶穌基督在基督徒團體中所行的救恩事實。這救恩事實是我們基督徒（團體及個人）所共有的宗教信仰經驗。耶穌基督在教會團體所面臨的七個時機場合中，會以七種不同的面貌來表達祂所行的救恩事實；亦即教會團體用七種不同的禮儀象徵行動，在不同場合中表達基督救恩事實；這就是七件聖事。

每件聖事在其象徵的禮儀行動中，有其核心性的語言及動作，透過這核心的象徵行動，耶穌基督的救恩事實實實在在地被參禮的基督徒（團體及個人）經驗到了；換句話說，基督的救恩確確實實地臨現在教會團體之中了。

(三) 聖事禮儀的舉行就是教會團體動態的具體臨現

今天許多神學家喜歡強調：教會是基本的聖事。這是由靜態的角度來說：教會是天主藉基督喜訊所給救恩的現世標記。這個觀念是把奧斯定一句名言——「除了基督以外，沒有其他聖事」——加以引伸。既然基督是原始的聖事，亦即基督是天主在人類歷史中的自我表達（象徵），則作為基督奧體的教會便是耶穌基督在世界中的表達（救恩性的標記）③。

我們當然可以靜態橫截面的角度來探討教會及聖事的奧蹟，但是教會終究不只是一個靜態的實體，而是一個有生命、會成長、需要活力的有機體。按照本世紀新士林神哲學大師羅訥根神父（Bernard J. F. Lonergan, S. J.）的說法，教會是一個「集合性的主體」（Collective Subject）④。「集合性的主體」是什麼意思？這應從「人的主題性」（human subjectivity）說起。

羅氏認為人之所以有其位格，乃是因為整個的人不斷地在四個不同的意識層面上活動，以尋求自我的意義，並向外表達這自我的意義。第一個意識層面屬「經驗的主體」（experiential subject），在此人的感官、想像力、知覺力等發生作用。這些發生的功能促使人去問「這是什麼？」「為什麼？」，「多久？」等問題：於是進到了第二個意識層面，即「懂悟的主體」（intelligent subject），在此人不會問問題，還能了解事實，並把所了解的表達出來。只是了解還不夠，人還願意追求事實真象，因而人還會進入第三個意識層面，即「推理的主體」（rational subject），在此人能反省並判斷，開始問「是這樣嗎？」「是真的嗎？」此外，人還願追求善及價值，這是第四個意識層面「負責的主體」（responsible subject），在此人會細心思量「值得嗎？」「我應該做些什麼？」

至此，人經過上述過程，有了整體性的答案，才根據這個答案做出決定，開始行動；具體整個的「我的主體」出現了。上述整個過程是一個追求自我意識，並使之外在化以至藉解釋讓別人也能了解的一個過程。最後所做的決定、所有的行動，其實已是一個能向外表達主體意向的有意義行動了。所以，「我」這個主體的產生，是在一連串的決定和行動的過程中逐漸形成、逐漸成長的。這個過程也可稱作「創造自我的過程」，是不斷進行的，總也不是靜態的。

集合性的主體也是一樣，是在過程中逐漸成形、逐漸成長的。一羣人在一起彼此分享經驗，經過溝通彼此了解，而有了共同的信念、共同的價值觀，而能一起做決定、一起獻身。在不斷溝通、不斷共同決定、不斷共同獻身的過程中，集合性的主體實現了。這集合性的主體是逐漸形成、逐漸成長的，是一個在成長中的動態性的「我們」，絕不是一個靜態的實體。

教會是一個集合性的主體，可以說是一個擁有天主愛的恩賜（祂的聖神及恩寵），並擁有基督喜訊救恩的信仰團體。上述天主愛的恩賜不只是一般性的恩寵，因為這種恩寵非基督徒也有。教會還擁有天主藉基督喜訊而通傳給我們的救恩。這是基督徒團體生命中所有的信仰經驗，他們的使命也就是把這喜訊宣報出去。所以教會除非不斷地經驗到這一基督喜訊，並宣揚出去，就不能自稱基督徒團體，因為它已失去其所以為教會的集合性主體的身分。

基督徒團體的信仰經驗，就是經驗到天主父藉耶穌基督降生在世的生活、言行及其死亡復活的末世性與贖，而通傳給我們的救恩。這經驗是歷史性的，不只耶穌基督自己在歷史生命中行過了救恩事蹟，宗徒們也以親身的經歷為這個團體性的信仰經驗做了見證。由宗徒時代開始，迄今近二千年來，教會團體不斷地在各種場合中舉行宗教禮儀，透過象徵行動來紀念基督在歷史中所行過的救恩事件；

使這團體的信仰不斷再現。

誠如人類學家杜訥（Victor Turner）所說，禮儀可以懂為一種象徵性的社會化過程^⑤。這過程有溝通及創造意義的能力。基督徒個人生命中的信仰經驗來自禮儀中的分享，他們同時也把自己私有的信仰經驗分享給團體，透過象徵的言語和行動，團體中的基督徒之間的信仰生命有了進一步的溝通、了解，彼此間有了進一步的共識，能一起做更進一步的決定，更進一步的獻身，整個團體的信仰生命也因而更進一步的成長。如此，教會——經驗到天主父藉基督喜訊而通傳給我們救恩的團體——的集合性主體就更進一步地加強實現，更進一步地有了成長。這集合性主體的再次實現、成長，不但能使團體有更深的基督喜訊的救恩信仰經驗，也使團體有更深的獻身活力，出來宣報這基督的救恩喜訊。這是教會團體動態性的臨現。

兩千年來，教會在各種場合中舉行宗教禮儀，使教會在歷史中不斷再現並成長，基督的救恩也因而在教會中不斷地被體驗到。救恩原本是整體性的一個，但在不同的場合會以不同的面貌被人體（經）驗到。

聖神在教會歷史中與教會團體一起生活，祂帶領教會，使教會團體逐漸看出：在許多舉行宗教禮儀的場合中，有七個是與教會的團體信仰生命休戚相關的，這七個場合所舉行的禮儀對教會之所以為教會來說，是不可缺少的。換句話說，以這七種面貌出現的基督救恩，教會團體必須世代都體（經）驗到，否則教會團體的信仰生命將在某一面會有嚴重性地缺乏。因此，教會欽定了這七個禮儀行為是聖事行為，這七個聖事禮儀比教會團體所行的其他宗教禮儀，更能具體地表現教會團體的臨現，是教會團體官方性質的正式禮儀行為。

所以教會之所以為教會，不是靜態的實體，而是一個藉聖事禮儀不斷自我實現、不斷自我成長的集合性主體。缺少聖事禮儀，甚至說缺少某一場合所需舉行的某一聖事禮儀，教會團體就不可能完整地再現，更無法正常的成長了；因為信仰經驗無從完整地分享，團體意識無法完整地產生，甚至根本無法產生，集合性主體的實現將有所缺陷，甚至要整個消失。總之，聖事禮儀的舉行就是教會團體動態性的具體臨現，是不可或缺。

也許有人會問：按最近幾個世紀的聖事實施現象來說，有些聖事（最清楚的就是所謂的「告解」的和好聖事）只有神父及領聖事者私下舉行，這種情形也是教會團體動態的具體臨現嗎？答案是肯定的。因為整個教會團體的信仰經驗——經驗到基督喜訊的救恩——在此透過象徵行動在分享、加深；整個教會團體的信仰生命此時此地再現、再成長，這就是整個教會團體動態的臨現。因此，宗座一九七三年頒布「新訂告解禮規」時，除了「集體舉行聖事」的兩種情形的禮規之外，仍然保存「個人告解禮規」。

（四）聖事禮儀與天主救恩

聖事禮儀是基督徒團體結構性的象徵行動，基督徒團體藉着這些象徵行動來表達他們團體生命中的信仰經驗。換句話說，教會團體有需要來表達他們經驗到天主藉基督喜訊通傳給他們的救恩，於是他們舉行聖事禮儀，隨着禮儀象徵行動的進行，「天主藉基督喜訊所通傳給他們的救恩」逐步在他們團體中實現。

教會團體會在什麼場合感到有需要舉行宗教禮儀，來表達他們的救恩信仰經驗呢？場合很多，所

以在教會中舉行的宗教禮儀形形色色，樣式很多。但是在天主聖神的指引下，教會逐漸體會到有七個場合的宗教禮儀在教會團體生命中是不可缺少的，於是教會制度性的決定：這七個場合所舉行的是正式的「聖事禮儀」。在這七種聖事禮儀的象徵行動中，天主的救恩必定動態地實現於教會團體中。

天主藉基督通傳給我們的救恩原本是整體性的一個，但是在不同場合會以不同面貌被我們體經。驗到。基督在世時事實上他在不同場合，行了不同事蹟，藉以表達救恩的各種不同面貌。所以，具體來說，天主教的聖事禮儀因不同場合的需要而有七種，每種聖事禮儀都是以象徵行動來紀念耶穌基督在世界上時面對同樣場合所行過的事蹟，所表達過的救恩面貌，而使天主救恩以這一面貌再次在教會團體的信仰經驗中實現出來。

譬如教會這集合性的主體（團體）的整個生命，在量上需要成長，換句話說，教會團體需要不斷地吸收新進成員加入自己的行列，於是有了入門三聖事：聖洗聖事紀念初期門徒與耶穌基督的相遇，決定跟隨祂；堅振聖事紀念耶穌基督把聖神賜給了初期門徒團體；感恩（聖體）聖事紀念耶穌基督把自己的生命分賜給他人享用。教會團體對信友的罪惡，需要表達耶穌基督克勝罪惡的救恩事實，因而有和好聖事。面對病痛和死亡，教會需要表達耶穌基督克勝了病痛和死亡的救恩事實，於是有了傅油聖事。教會團體需要組織化，需要從事各種職務的專職服務人員，於是以紀念耶穌基督召選宗徒的救恩事實，而有了聖秩聖事。最後，面對男女結合的場合，有了婚姻聖事。

事實上，在教會團體生命的救恩信仰經驗中，本來就已經包含了這七個層面，只是在這七個具體場合上，以七種不同的聖事禮儀表達了救恩事實的這七個面貌。

至此，我們知道，每當教會團體舉行聖事禮儀時，基督的救恩確實整個臨在於教會團體之中，是

動態地被整個教會團體所體（經）驗到，分享到，教會生命因這信仰經驗而動態地再臨現、再成長。那麼對於最近若干世紀教會內所流行採用的神學教科書所說「聖事恩寵只賦予『聖事領受人』而已」⑥，我們有什麼看法呢？

首先，我們必須肯定：聖事禮儀是教會團體結構性的象徵行動。既然是結構性的團體活動，就會有各種不同身分的人來參加，他們在活動中扮演不同的角色。具體而言，在天主教的教會團體中，成員可分為被指派從事公務司祭職的聖職人員，及一般只擁有普通司祭職的天主子民。這具有兩種身分的人都來參與聖事禮儀，每一聖事禮儀的舉行至少應有下列三種不同的角色：

其一為這次聖事禮儀的「主禮者」。他在聖事禮儀中代表教會團體施予救恩事實的一面，代表臨在於此教會團體中的耶穌基督。一般而言，主禮者的代表身分，是由於曾在聖秩聖事禮儀中被指派，取得了公務司祭職而有的。這個角色在聖事神學中稱為「施行人」。

其次是這次聖事禮儀中的「主角」。每個聖事禮儀都是以象徵行動來紀念主基督所行過的某些救恩性事蹟，藉以表達出天主教恩事實的某一面貌。這一面貌的救恩事實會具體實現於某些人生命中。例如：行聖洗聖事時，出現在新加入教會的慕道者生命中；行傅油聖事時，出現在病人或老人生命中。救恩事實要出現在他們生命中的那些人，就是這次聖事禮儀的主角。這次聖事禮儀的舉行就是因為教會面對他們的具體情況，感覺有需要表達自己（這方面的宗教經驗。他們在這次聖事禮儀中，是代表教會團體接受救恩事實的一面，他們是被教會團體（代表耶穌基督）所接受的人，教會團體使基督喜訊帶來的救恩具體地在他們生命出現。聖事神學稱他們為「領受人」。

其三是其他來參禮的天主子民。這些也可說代表教會團體施予救恩事實的一面，不過他們不是以

公務司祭職的身分來代表教會，而是以天主子民的普通司祭身分來參與這次禮儀，是一般性的代表教會團體接受這次禮儀中的「主角」——領受人。

三種角色的人共同舉行一項聖事禮儀，他們同時經驗到天主藉基督喜訊而傳的救恩在他們的團體中問臨在着。當然，作為這次聖事禮儀主角的領受人，直接經驗到這方面的恩寵，這是毫無疑問的。其他的人難道在這聖事禮儀中，就經驗不到任何救恩嗎？相信這是聖事神學迄今尚未找到較理想解釋的問題之一。

譬如舉行一次入門聖事禮儀。難道在這禮儀中只有受洗者經驗到蒙罪赦、獲得重生生命等的恩寵嗎？其他付洗的主禮人及所有參禮的天主子民都經驗不到任何天主救恩的臨在嗎？事實若是如此，就不可思議了。至少今天我們可以肯定：主禮人在禮儀的進行中可以體驗到自己在代表教會團體及耶穌基督，把救恩的信仰生命給予受洗者。人能給予別人信仰的生命，這是一個絕大的恩寵啊！至於其他的參禮人，會體驗到自己以普通司祭的身分代表教會團體及耶穌基督，誠心誠意地在接納這些受洗者，把自己的信仰經驗分享給他們，因這分享教會團體生命增長了，教會團體的集合性主體的事實更加實現了。這因分享而擴展教會的信仰生命，也是救恩的一種表現啊！

再如，現今教會提倡舉行團體的和好聖事禮儀。整個教會團體用象徵行動來表達天主藉基督喜訊所傳的赦罪恩寵的面貌。由於赦罪是整個教會團體的權柄，所以團體懺悔的象徵行動所表達的是：整個教會團體本身同時赦罪，同時也蒙赦免。當然，團體中有一些主角人物（領受人）蒙恩赦的經驗特別深刻。但是主禮者及其餘參禮者也應體（經）驗到不同程度的「同時赦人罪、同時蒙赦免」的恩寵事實才對。所以，主禮者（施行人）在這團體和好聖事禮儀中，以主禮者的身分經驗到主禮者的救

恩的幅度；其餘參禮者也以其參禮者的身分，經驗到參禮者的救恩幅度。這些救恩幅度究竟是什麼？此處無法詳加發揮，但我們知道：寬恕、諒解……都是救恩經驗的一些具體表現。

是的，七件聖事禮儀的舉行，教會團體都整體性地經驗到某一幅度的救恩，領受人、施行人及其他的參禮者均分享到同一救恩的不同幅度。正因如此，聖事禮儀才是教會團體動態的具體臨現，教會團體集合性的主體才繼續實現、成長，不斷充滿獻身的活力，向外宣報基督的喜訊。

(五) 結論：牧靈及靈修上的應用

牧靈工作的目的應是雙重的：激發尚無信仰者的信仰及培養增強信友的信仰生活。二者應是一體的。聖事禮儀既然是「教會團體動態的具體臨現」，那麼，所有聖事禮儀都應該達到其牧靈性的功能才是。

以往太個人主義的聖事禮儀很難在這方面顧慮周全。比如聖洗聖事，以往我們說洗禮只是受洗者得到赦罪和重生、分享基督天主子民的生命、進入教會等恩寵，別的親友參加，似乎只是「觀禮」——看別人得恩寵。如此，聖洗聖事的牧靈功用就薄弱了，激不起親友及其他信友的參與興趣和意願，因為好像與他們毫不相關。反之，如果我們告訴教友：「聖洗聖事能使整個教會的信仰生命獲得更充沛的活力，並更有效的成長；個人也因參加洗禮（雖不是禮儀中的主角）而獲得信仰生命的恩寵。」如此，相信聖洗聖事的面貌必將大為改觀，會有更多的教友積極地參與慕道者及望教友的信仰培育過程，並更主動的參與入門禮儀各階段的過程。這樣，聖洗聖事的參與對信友靈修生活的增長也會有所助益。

再如和好聖事。以往信友每隔一段時間（兩週或一個月）去見神父一次，目的在告罪和求救，但不能藉此聖事的舉行達成較全面的牧靈目的。現在我們說：「和好聖事不只是為赦罪而存在的。我們在和好聖事禮儀（團體禮儀）中，要和兄弟姊妹一起體驗天主藉基督賜給我們寬恕的恩寵。我們不只以感恩的心情來『懺悔、求救罪』，更應帶著寬大的心情來接受別人的懺悔，向他們表示同情，並願真實地寬恕得罪自己的人，祈求天主祝福整個教會的和諧。」那麼，和好聖事的牧靈功用必大為增強。當然，以這個方式來舉行的和好聖事最好是團體禮儀。

在靈修幅度方面，以「教會團體的信仰增長」來解釋聖事禮儀，不只對一般信友的參禮，可以從聖事靈修的角度，完成其牧靈目的，即使對主禮神父或在禮節中從事特殊服務的信友也有助益。

比如，以往神父請一位教友在彌撒中彈琴，有些教友會認為彈琴的工作使人分心，他不能全心投入，好像沒有參與這一台彌撒一樣；因此想參與另一台不必服務的彌撒，如此才覺獲得神益。其實，所有教友（尤其是常在彌撒中從事各種服務的教友），不論在禮儀中扮演什麼角色，都能獲得特殊的信仰恩寵，彈琴的只要盡心盡力彈好琴，已在靈修上獲益。他該學習在禮儀中一面彈琴，一面體驗滿被恩寵的喜樂。

此外，神父們聽告解，如果和好聖事所給的恩寵只是赦罪，他所花的很多時間就沒有獲得任何恩寵嗎？不是的，按本講解釋的聖事與恩寵關係來看，神父花時間聽告解也獲致恩寵神益、在靈修上成長，因為藉着聖事禮儀的舉行，神父的信仰生活跟整個教會的信仰生活在廣度和深度上都在成長，因為他把別人的生活融到自己的信仰生活中來了。

總之，假如我們真的開始重視聖事禮儀的團體幅度，不只我們在聖事上的牧靈工作更會紮實，而

且我們個人的靈修也會在聖事性的團體靈修中不斷成長。

註釋：

- ① Yves M. J. Congar, "L'Église ou communauté chrétienne, sujet inégal de l'action liturgique," in La Liturgie après Vatican II, ed. J. P. Jossua and Y. Congar (Paris: Cerf 1967) 241.
- ② 劉養眉··〔聖事神學〕(台北光啓出版社·民六六年初版)·頁十一。
- ③ 同上·頁二六。
- ④ 見 Margaret M. Kelleher, "Liturgy: An Ecclesial Act of Meaning," Worship, 59 (1985) 482-497; esp. in pp. 486-488.
- ⑤ 見同上·頁四八八。該文所引用的杜訥氏的作品包括下列各書及文章··
The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual (Ithaca: Cornell University Press 1967); The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (Chicago: Aldine 1969); "Forms of Symbolic Action: Introduction," in Forms of Symbolic Action: Proceedings of 1969 Annual Meeting, American Ethnological Society (Seattle: University of Washington Press) 3-25.
- ⑥ 參閱·奧脫著·王維賢譯·〔天主教信理神學〕·下冊·(台北光啓出版社·民五八年初版)·頁五一五。

參考資料：

- ① 張春申：「另一個有關聖事神學的基本概念——一體性」，（中國靈修叢議）（台北光啓，民六七年初版），頁一六二～一七〇。
- ② 胡國楨：「堅振是獨立聖事的神學意義」，（神學論集）②（民六六年冬），頁五四七～五六八。
- ③ 胡國楨：「和好聖事新詮——以『自覺』為倫理基礎所做的初次嘗試」，（神學論集）①（民七三年秋），頁三三一～三四八。
- ④ Margaret Mary Kelleher, "Liturgy: An Ecclesial Act of Meaning", Worship, 59 (1985) 482-497.

(上接二七〇頁)

「我在一所化學實驗室裡，不知不覺地睡着了。忽然眼前出現一個古怪的人，開始跟我大談智者的石頭。他給我保證說：這不是無稽之談，隨着固定的格式的確能煉出寶石來。他繼續給我描述許多有名的煉丹家作過的實驗，說我也不妨跟他一起來試試。我雖然並沒有被說服，但仍答應試他一下。這時那個怪人把許多元素和在一起，倒在罐裡，放在火上，然後向罐子撒了一把灰，喊說：「瞧，現在仔細看，注意！……」果然罐裡的元素在我眼前變成了亮閃閃的黃金。由於激動，我用力一推，把罐子推倒，落在地上，琮瑤有聲，我也就這樣醒過來了。四顧無人，只有我一人在實驗室。好一會兒，我認為那不是夢，而是一回真實的事。而事實上，地上的罐子旁有一條黃金在那裡。只不過，我去把它拿在手裡時，才知道，那是一塊黃鐵鑛，閃閃發光，很像金子。」

人間文氏為何他只用羅馬尼亞語寫小說和故事，他答說「文學是人性的整體表達，不僅表達意識界，也表達潛意識。人是藉著母語做夢、想像、幻想、及思考。我們都知道，所有的文學創作都有賴於孩提期及少年期的憧憬。我們創造力的根就在這裡」。

自從第二次世界大戰以來，艾氏就和他的根，祖國羅馬尼亞，失去了直接的連繫。因此他的文學創作是一種嘗試，要在被放逐的異鄉與他的本家本國保持交往。不管他是否發現了那塊寶石，有一點是確定的：艾氏不僅是一位名聞遐邇的宗教哲學家，在幻想小說的創作上，他在本世紀的大作家中也佔有一席之地。本資料採自：

Albert von Brunn, Zürich: "Mircea Eliade: "Wie ich den Stein der Weisen entdeckte" Orientierung 50(1986)103-104.