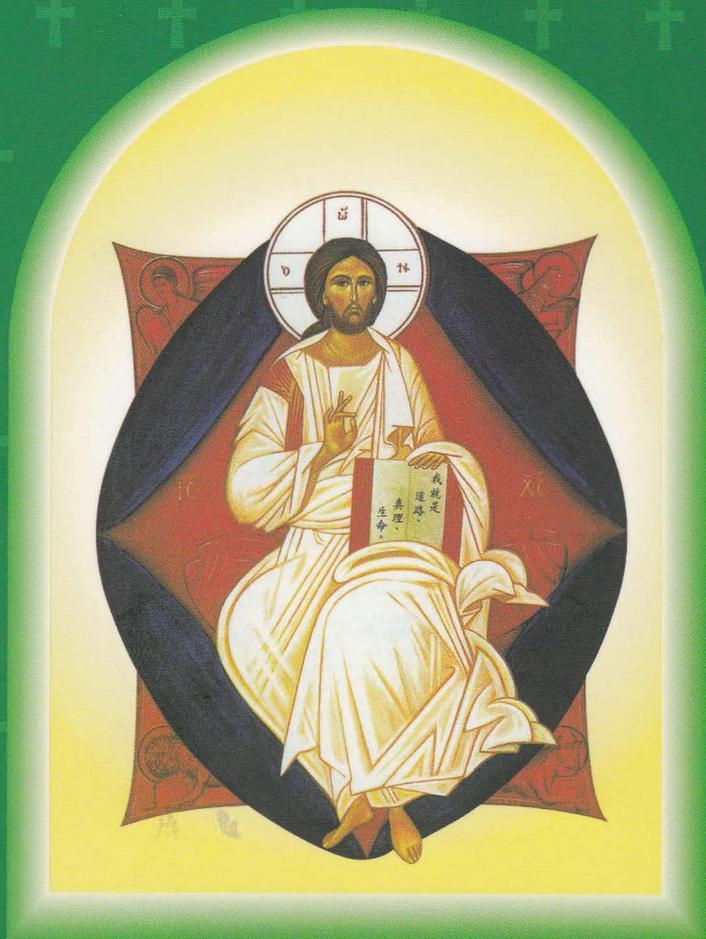


《聖域門檻》

洗禮



生生不息的恩寵與抉擇

馬若瑟教授原著

劉國清譯

香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版

《聖域門檻》

洗禮

生生不息的恩寵與抉擇

譯者序

《聖域門檻》系列是著名聖事及禮儀學者馬若瑟教授 JOSEPH MARTOS 所著 *Doors to The Sacred*, (expanded edition), Triumph Books, Liguori, Missouri, 1991 的中譯本。原書 468 頁；但為方便讀者閱讀，遂把中譯本分冊出版——「洗禮：生生不息的恩寵與抉擇」（禮儀及神學沿革）就是《聖域門檻》系列的第一冊。

本書承蒙一直居住在大陸、不斷為主作證的劉國清兄弟翻譯。

當編譯這本書時，我們懸念著中華教會的福傳使命，故把香港教會的一些經驗，用作附錄，作為共勉。

本書的出版尤其要感謝天主，並感謝劉國清兄弟的翻譯，作者馬若瑟教授給予我們版權和鼓勵。還要感謝校正譯稿的羅國輝神父，陳愛潔姊妹；執行編輯：孫蘭孝姊妹；打稿排版：黃譚國瑜姊妹；校閱的曾鈿姊妹、高雁儀姊妹，及呂秉堅兄弟；美術編輯：袁淑玲姊妹；以及聖母領報堂、聖文德堂，及葛達二聖堂，慨允轉載他們傳道員和慕道者的心聲及慕道計劃。還有許多協助本書出版的人士，特別是提供照片的堂區及李子忠兄弟，我們謹此一一致謝，並在主前代禱。

希望這本書有助中華教會的弟兄姊妹了解洗禮確是生生不息的恩寵與抉擇。

香港教區禮儀委員會辦事處
一九九七年復活節

原著序

(撮譯)

自從梵二大公會議以來，各聖事禮典先後修訂出版，且在不同程度上在各地實施。事實上，聖事的神學闡釋往往就是參與禮儀後體驗的反省，故此神學家和神學教育者必須親身參與這些聖事禮儀，然後再藉聖經的啓示，教會的訓導，人文科學的反省，以及歷代基督徒的經驗，來加以分析、整理和綜合，以收富有生命動力的了解，作為牧靈的前瞻。這本《聖域門檻》就是以此方法寫成。

這本書自 1981 年出版後，收到各方讀者的意見，加上這十多年來全球的聖事牧靈經驗豐富了，而有關聖事神學的書籍也汗牛充棟，故在各人的鼓勵和協助下，再行出版這「增訂版」；主要是加上了精選的參考書目，使讀者可以自行翻閱進修，並在各章中，充實了今天的聖事經驗反省。

謹此也向所有協助此書出版的人致謝，並求主祝福所有讀者。

馬若瑟
Allentown University of
St. Francis de Sales
1991.1.

作者簡介

馬若瑟（ JOSEPH MARTOS ）教授，現任教於美國 Spalding University （ Louisville, Kentucky ）。他曾任教於 Allentown College （ Pennsylvania ），在那裏他完成了他的傑作——《聖域門檻》（ *Doors to the Sacred* ），且於 1991 年重新以「增訂版」（ expanded edition ）再版（原書於 1981 年初版）。馬教授把七件聖事在歷史的牧靈發展和神學闡釋，以深入淺出的手法，條理分明地介紹出來，使讀者知所「先後」，而「近道」矣。馬教授是享譽的聖事禮儀教育者。

目 錄

一 · 洗禮	1
二 · 基督徒洗禮的前身	3
三 · 新約的洗禮與基督徒入門（教）禮	5
四 · 一至五世紀初基督徒入門（教）禮	10
五 · 一至五世紀初教父們對入門（教）禮的闡釋	17
六 · 中世紀（約 5-15 世紀）基督徒入門（教）禮	26
七 · 中世紀（約 5-15 世紀）洗禮神學	34
八 · 宗教改革時代（約 16 世紀） 及特利騰大公會議（1545-1563） 的洗禮神學及其影響	46
九 · 十七世紀至梵二會議天主教會對洗禮的反省	56
十 · 梵二（1962-1965）後天主教會的入門（教）禮	61
十一 · 今日洗禮神學的展望	65

附 錄

一 · 天主教香港教區成人入門聖事更新簡介	71
二 · 香港堂區慕道班參考資料： 聖文德堂慕道班課程概覽	75
荃灣葛達二聖堂成人慕道班計劃書	78
三 · 香港堂區慕道者和傳道員心聲	93
四 · 入門聖事圖片	107
原著書目	119
中文基本參考書目	121

一·洗禮

我們的主耶穌基督的天主父已經從罪惡中將你們拯救出來，並藉水和聖神賜給你們新生。現在他已使你們成爲基督徒，接納你們加入他神聖子民的行列。正如基督被傅油成爲司祭、先知和君王，願你們也常能生活出作爲他肢體的身分，分享他永恆的生命。

——洗禮後傅油經文

從教會初期，基督徒就施行洗禮，但基督徒並不是最早施行洗禮的人。若翰在約旦河爲人施洗，皈依猶太教的外族信徒有時也通過浸禮（潔淨禮）入教。但是對耶穌的信徒來說，洗禮是具有特殊意義的。對於他們，洗禮是得救的標記：通過洗禮，他們「進入」主耶穌啓示給他們的奧秘。這「進入」具有社會性，因爲經過受洗他們加入了一個接納主耶穌作爲救贖泉源的宗教團體；這「進入」又是心靈性的，因爲藉著對洗禮儀式的反思，他們深入到禮儀所標誌的奧蹟之中。

自基督以來的歷史過程中，洗禮儀式曾有所變更。有全身浸水式、倒（注）水式和灑（點）水式的洗禮。有信主以前受洗，也有信主以後受洗。正如洗禮的施行方式有

所不同，基督徒對洗禮的理解也有不同。但從整體來看，基督徒對洗禮的理解卻有某種「一貫性」，而這「一貫性」又是大於其「差異性」的。洗禮神學好比一首以救贖為主題的變奏曲，在不同的時代，以不同的調式，不同的音階演奏著。

二· 基督徒洗禮的前身

水在自然界中富有象徵意義。這不僅是因為水存在於自然界之中，也因為水很自然地被用來象徵許多事情和意義。水能洗淨；在很多宗教中，人們用水洗淨自己，作為希望得到或者已經得到肉體和心靈潔淨的標記。水能爽身提神；一些宗教認為在河裏沐浴，可以使人體驗到精力的恢復，感受到與這精力的泉源的聯繫。水能帶來生命，因此標誌著新生命的開始，於是一些入教儀式就有水洗或浸洗的禮節。然而水也帶來死亡，所以在某些宗教神話中，水象徵生命開始前的混沌狀態；另一些則把水視作死亡，有若汪洋大海，一旦跨入，就無法回來。

洗潔禮和沐浴禮盛行於古埃及和美索不大米亞的宗教。古代以色列人視性交或接觸屍體為不潔，這種人只有經過潔淨禮之後，才配舉行宗教敬禮。在耶穌時代的巴勒斯坦，異教人想成為猶太人，就必須經過割損禮、洗禮和祭獻等入教儀式。男子經過割損禮就帶有上主和亞巴郎結盟的印記；經過浸禮，就象徵他加入那曾渡過紅海的以色列人當中；通過祭獻，則表示他接受上主在西乃山所授予的律法。在同一時期，有一個名為厄色尼（Essenes）的猶太教派，也奉行一種經常性的淋浴儀式以洗淨和聖化自己。

聖經又提到一位名叫若翰的猶太人宣講皈依和悔罪的訊息，並且給那些聽從他的召喚而洗心革面的人施行洗禮。希臘語 *bapto* 一詞就有「進入水中」或「沒入水中」之意。很可能早期基督徒的洗禮及若翰的施洗都是全身沒入水中的。耶穌在公開傳教之前，也接受了若翰的施洗，但是耶穌所宣講的內容和訊息遠比若翰的深刻；耶穌的死亡，也為他門徒所奉行的洗禮，增添了新的含義。

三·新約的洗禮¹與基督徒入門(教)禮

據我們所知，沒有任何記錄證明耶穌的宗徒（十二人）曾接受過基督宗教的洗禮，即使受過洗，也極可能只是若翰所施行的洗禮。聖經提及宗徒們在耶穌生前也給人施洗，這可能只是「品行上悔改」的表示，跟洗者若翰所

¹ 編者按：福音中有關耶穌受洗的記載，以象徵和標記來闡釋耶穌「綜合了舊約中天主創造和救贖的工作」：耶穌從水中上來，天開了，聖神如同鴿子降來，停在他頭上，顯示出他就是天主新的創造和救贖行動；而且天上的聲音也指出他就是「天主的愛子」，要傳告天主的旨意（詠 2:7），是「天主所喜悅的」、傳告真道的受苦僕人（依 42:1）。這可說是耶穌展開他使命的就職禮（參閱：路 4:1, 14-21）。然而耶穌卻把自己的洗禮比作他為完成父的旨意而接受的犧牲和死亡（谷 10:38; 路 12:50），他也問他的門徒說：你能飲我飲的爵，能受我受的洗嗎？他自言他有一個洗禮，多麼渴望它的完成。耶穌在十字架上「完成了」父的旨意；交出了他的靈魂（氣息），流出了水和血（若 19:30, 34）。以舊約的術語來說：他就是除免世罪的天主羔羊（若 19:36; 1:36）；而且真是天主子（瑪 27:54 谷 15:39），為人類帶來湧到永生的江河（若 7:37-39），即帶來了在聖神內的新生命和新生活。耶穌基督升天前就吩咐門徒說：「你們要去使萬民成為門徒，因父、及子、及聖神之名，給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」（瑪 28:19-20）；另一福音則說：「信而受洗必要得救」（谷 16:16）。宗徒大事錄則記載耶穌應許聖神降臨，於是在五旬節那天伯多祿代表充滿聖神的團體對群眾說：「你們悔改罷！你們每人要以耶穌的名受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」（宗 1:8; 2:38）。

施行的洗禮相似。至於耶穌本人是否施行過洗禮則無從肯定（若 3:22-23; 4:1-3）。然而耶穌的門徒在開始宣講耶穌復活的福音之後不久，就開始為那些接受福音的人施洗。宗徒大事錄的作者甚至把施行洗禮的最早記錄，追溯到十二宗徒開始傳教的第一天，即五旬節那天（宗 2:37-41）。

雖然新約記載的洗禮，情況各有不同，但是每次的受洗者都是成年人，且都先表示了對耶穌的信仰（宗 8-10）。也有全家一起受洗的例子，但是無法證實是否也包括小孩在內（宗 16:29-33）。總之，在正常情況下，受洗者都是成年的信徒。受洗的人通常還接受覆手禮，但並非次次如此（宗 19:1-6, 8:9-24）。浸禮與赦罪相聯繫，而覆手禮則是接受天主聖神。不過聖經的記載並沒有常常明確界定這些行動的分別及其意義。

那麼，洗禮的意義是甚麼？明確的一點是洗禮劃出了新與舊的分別；是等待默西亞或已尋獲默西亞的分別；是生活於罪惡或生活於罪赦的分別；是屬於律法的宗教團體或屬於愛情的團體的分別。對一些人來說，這變化是突然的、無法理喻的，尤其當他們得到說預言、講方言的神恩時；而對另一些人，這變化卻是預期的，可理喻的：是「末世」的開始，是「最後時期」的來臨，因為上主將在這時期建立他普世的國度。對於所有的人，這變化都是實際的：受洗帶來了無可否認的「人生的真實變化」。

塔爾索的掃祿——皈依後的保祿宗徒（ Paul of Tarsus ）既是這新宗教運動（基督信仰）的首要傳教士和使徒，同時又是它的首要神學家。他比其他任何一位猶太基督徒更有效地把基督的福音傳給了外邦人。他在寫給各地新興的基督教會的書信中，清楚闡明了福音的意義，因此他的書信最終被輯錄在聖經中。他在反思他個人回頭受洗的經歷（宗 9:1-18；迦 1:11-24 ），以及洗禮對他人的影響時，他竭力把受洗對於那些接受「基督為主」、為「救贖者」的人，所具有的意義，以概念和形象去剖析得明明白白。

保祿對於基督的理解，其重心集中在基督死亡與復活的奧蹟，因為保祿在自己的經驗中體嘗到這奧蹟；他致死一切他曾心愛的事物，然後才能享受到復活一樣的新生命，生活於一個嶄新的團體中。他在某種意義上參與了基督死而復活的奧蹟，而他也領悟到：凡是受了洗的人都同樣經歷了這同一奧蹟。他說：因耶穌的名受洗的人實際上是通過洗禮進入基督的生命裏，進入他的死亡與復活。浸入水中是死於罪惡而與基督結合；從水中出來則是復活，進入一個改造了的、被救贖的生命。罪惡和死亡的權勢被粉碎了，基督徒從而不僅體驗到天主在他們生命中的力量，而且可以期待跟基督一同復活進入光榮（羅 6:1-11 ）。

如此，洗禮與猶太人（教）的割損禮相似，藉此使皈依者離開肉慾的道路而進入神（靈性）的道路（哥 2:11-

13; 弗 2:1-6)。受洗的人獲得了基督的靈(聖神)，受到這同一聖神的激勵，使他們結合成為一體(格前 12:12-13; 弗 4:4-6)。正如他們浸洗前脫去衣服，就是脫去惡行和分裂，並穿上基督；這樣他們結合於基督而又互相結合(迦 3:27-28)。他們結合成為一個被聖化的、成義的，並滌除了罪惡的團體。他們像昔日的以色列人一樣，渡過了紅海，從奴隸走向了自由(格前 6:9-11; 10:1-4)。

然而保祿也完全明白這種自由會被濫用，而洗禮也不是立即見效地治癒人類的敗壞。他提醒讀者他們如今享受的自由並不是犯罪的藉口，而該是行善的力量(羅 6:12-19)。他們在洗禮中獲得的恩典並不是自己勞力所應得的，而是上主白白的恩賜，為要他們善用去結果實的(格後 5:16-6:2; 弗 4:17-5:20)。上主既寬恕了他們的過去，並從罪惡的道路上拯救了他們，他們現在便獲得了恩寵，去寬恕別人，且不要再犯罪(哥 3:1-4:6)。

保祿的洗禮神學是最早的偉大嘗試，闡述這死於過去而重新振作、充滿活力和自由的那種前所未有的經歷。洗禮是通向新生的大門，藉著信仰「耶穌就是基督」而開啓，通往天主恩寵的精神國度。晚於保祿書信而編輯成書的其他新約經文，重申了這些已見於保祿書信的若干思想。例如在兩部福音書中，耶穌談到他的死亡就是洗禮(谷 10:38;

路 12:50)；在另一部福音書中，他談到了藉水和聖神而重生(若 3:5)。基督徒繼續視「聖洗帶來救贖」(伯前 3:18-22)，這救贖不僅是帶給猶太人，而且是帶給全世界的(瑪 28:18-20)。再者，因受洗獲得的救贖並不是必然的，洗禮必須配合對基督的信仰和對人的善行(谷 16:15-16; 雅 2:14-26)。

四·一至五世紀初基督徒 入門（教）禮

以水施行洗禮從一開始就是基督徒入門（教）儀式的重要組成部分；當這新宗教（基督宗教）傳入羅馬帝國時，已如此施行洗禮。寫於首世紀末或二世紀初葉，沿自敘利亞傳統的《十二宗徒訓誨錄（*Didache*, 7）》，和殉道者聖猶斯定於公元 150 年前後寫成的《第一護教書》（*St. Justin, Apologia I, 61, 65*）都提到了洗禮及其準備功夫。然而從這些記錄中可以看出洗禮的實施和對它的理解都正在發展當中。除了向受洗者宣講福音以外，還教導他們如何度基督徒的生活。有時洗禮是給受洗者全身倒水和沒入水中，這儀式被理解為滌除罪惡和重生、死亡與復活，最後，這基督徒入門（教）禮以祈禱和分享主的聖餐而完成。

有關基督徒入門（教）禮的描述在稍後的教父文獻中一再出現，而且隨著歷史的發展，有關的儀式和做法越來越詳盡。雖然當時在不同的基督徒集中地，由各地方教會發展出來的模式都稍有不同，不過若把教父時期（初世紀至七世紀），各地方教會的做法及其主要方式併湊起來，可以構成一幅當時基督徒入門（教）禮的典型圖像。

首先，對於接受洗禮所要求的，已經不止是對基督信仰的單純表白。以往最早聽從基督福音的人，是按照梅瑟法律生活、期待默西亞來臨的人，而現在聽從福音的人則是來自不同哲學思想、不同宗教信念的非猶太人，有的來自體面世家，或是低下階層的，他們都有著不同的個人和文化背景。如果他們傾心於所見到的基督徒生活方式，首先就要在基督徒團體中尋找一個信徒，作為他們的「保證人」，與「導師」一起負責培育他們的信仰生活，且在二至三年的慕道和準備後，推薦他們領受洗禮。對於賣淫或開妓院的人，對於製造偶像的人和藝人、演員、鬥士、兵丁，必須先轉換新的職業，才被考慮可否成為教會成員。要求領洗的慕道者必須躲避謀殺、暴力、奸淫及亂倫的罪行，還要能經受考驗。正如戴都良（Tertullian）說的：「我們不是為了不再犯罪而進入水中受洗，而是自從心靈潔淨以後就不再犯罪，才能接受洗禮」（論懺悔 *On repentance*, VI, 17）。

這為期兩三年的漫長準備期稱為慕道期，其名稱源自希臘語「指導」一詞，然而這是基督徒生活品德的指導而非純教義的指導和培育。在公元 313 年以前，基督宗教在羅馬帝國是非法的，教會的存在只是被容忍而已。因為隨時有教難的危險，故此，給新的慕道者透露基督宗教的神聖奧義，和基督徒團體聚會的地點，是相當保留的；偶然要等到臨近洗禮之時，才給他們講解基督信仰最神聖的奧

義，及讓他們知道信友恆常聚會的地點。保證人就是慕道者可靠的擔保人，保證慕道者即使在危難時期也不會出賣該教會團體。即使 313 年之後，教會的存在已得到合法承認，保證人仍然具有重要作用，他們要準備慕道者領受入門（教）聖事，擔保慕道者的忠誠，見證他們的生活。一般來說，任何基督徒都可以為任何人作保證人，然而通常是父母推薦他們的子女，奴隸主人推薦他們的奴隸去領受聖洗。

基督徒的受洗時間，經過最初三個世紀的演變，從皈依時立刻受洗，逐漸改在任何一個主日，在舉行主的聖餐之前受洗，又因為有系統的慕道期的發展，再改在復活主日前夕或在五旬節前夕。從禮儀的角度來說，在這些慶祝基督死而復活的日子，舉行洗禮——死而復活、由聖神而重生的奧蹟，是非常有意義的，可是，卻引起了一些問題：如果按照聖經和教父們的體驗，洗禮為得救是必要的，那麼未能等到每年洗禮的舉行而先去世的人，他們的結果又怎樣呢？希坡里（Hippolytus + 235 年）向羅馬的教友保證：因信仰而殉道的人可以不必擔心，他們已在自己所傾流的血中受洗，已經得救了；同樣，有明確受洗意願的人，雖因自然原因去世，而未及受洗，也能得救。然而也有人對這一點持有更為嚴格的看法。無論如何，在公元 200 年前後，兒童也和成人一起受洗。不過，因地區或家庭習慣的不同，也有不同的做法。

每年，在授洗之前幾週，挑選出來預備接受入門(教)禮的慕道者(候洗者)，開始了一個更為嚴謹的準備期。他們由保證人推薦給主教或其代理人，證實他們合資格接受洗禮，並要給他們清楚交待今後必須承擔的責任：作為慕道者固然可稱為基督徒，但是只有經過洗禮，才能正式成為信友的一員；對於受洗後不忠於天主、背棄了基督徒生活方式的人，並沒有第二次受洗的可能。當他們被接納作候洗者時，他們便開始接受嚴格的教義指導，聆聽聖經的教導和解釋，同時聆聽有關教會傳統的其他教導。每個主日，要給他們驅魔，因為他們曾受過邪魔的控制，而將來也會再受到邪魔的誘惑。驅魔程序是：為他們覆手祈禱、祝福、傅油、在身體不同部位劃十字聖號，由主教向他們噓氣：領受聖神。這樣的驅魔儀式，連續每週都要舉行，使候洗者更深入領會作基督徒的意義，知道即將發生在他們身上的是甚麼事。這樣已算是開始了入門(教)禮，還將逐步走向高峰。

隨著受洗日期的臨近，入門(教)禮的緊張程度增加了。最後一個星期，候洗者每天都要聆聽訓誨，要反覆檢查他們的生活，接受進一步的驅魔，誓許棄絕邪魔，教會再教他們天主經和宗徒信經，要他們學習和背誦。有時還要他們品嚐食鹽，提示他們要作世上之鹽。舉行入門(教)聖事禮儀之前兩天，他們還要禁食守齋，以體驗對天主的完全依賴，和進一步死於塵世事物。

復活節前夕，開始了隆重的守夜禮儀，主教親自主持，在場的還有全體會眾，代表著候洗者即將加入的教會團體；這是基督徒的逾越節守夜禮，是基督從死亡逾越到復活的慶典。在黑夜中，他們將看見點燃起的逾越節蠟燭——基督是世界之光的象徵；他們要聽見讚美詩的詠唱，和感謝基督帶來救贖的祈禱。他們聆聽聖經的選讀：上主的神在創世時運行在水面上（創 1），洪水淨世：諾厄因主獲救（創 6-8），以色列人逃出埃及安渡紅海（出 14-15），厄則克耳先知見到異象：枯骨因上主的神而復生（則 37）。守夜禮通宵達旦，準備迎接即將來臨的黎明。

在熹微晨光中，候洗者隨著主教及輔禮者來到就近的水池或洗禮池。先祝福水，再給候洗者傅油，即最後一次驅魔。候洗者決絕地聲明棄絕邪魔及其行徑，於是一個一個地脫下衣服，男的由男執事，女的由女執事，攙扶走進水池。他們在水中站定以後，就向他們發問：「你信全能天主聖父造成天地萬物嗎？」他們回答說：「我信」之後，就把他們沒入水中。然後又問：「你信耶穌基督、天主聖子、我們的主，他藉聖神生於瑪利亞，而成為人，他在比拉多執政時，為人受難至死，第三日自死者中復活，他升了天，坐在聖父右邊，他將降來，審判生死者嗎？」當他們再次回答「我信」之後，又再一次把他們沒入水中。第三次問：「你信聖神、聖而公教會、肉身的復活和永恆的生命嗎？」在最後一次回答「我信」之後，就最後一次把他們沒入水中。

從水中出來，就以基督(受傅者)之名給他們傅油，給他們穿上白衣，然後回到會眾裏。他們通過這些禮儀標記和象徵行動，拋棄了罪惡的道路，進入救恩的活泉，再從水中出來，穿上基督。他們逐個走到主教面前，主教給他們一一覆手，並最後一次給他們擦聖油，同時祈求天主聖神降臨、充滿他們。最後，他們與全體會眾一起舉行紀念主復活的聖餐(這是他們現在才有資格參與的)，並領受共融聖事(聖體聖血)；他們在這首次參與的感恩祭宴中，聯同整個教會感謝天主所賜的救恩。

上述入門(教)禮的儀式是教父時代的典型例子，然而城市與城市之間，上一個世紀與下一個世紀之間，都有一些差異，但是，在每一個例子中，其入門(教)禮的聖事程序基本上是一致的，即：聖言的宣講與接受福音，從而皈依，宣認信仰，接受洗禮，獲受聖神的傾注(傅油)和領受共融(聖體)聖事。〔編者按：《天主教教理》(1992) 1229-1233 條；以上資料也可見於希坡里，《宗徒傳統》(*Apostolic Tradition*)，15-21。〕洗禮是一項詳盡的儀式，是一項延續若干時日的象徵行動。一方面，它是一種嚴肅的個人行為，標誌著與過去的一切完全決裂，開始一個嶄新的宗教信仰和生活實踐；另一方面，它又是印象深刻的團體行為，有保證人(代父母)的扶持，並有信友群眾的贊同，和領導者的莊嚴認可。領受者通過

入門（教）禮的象徵行動，對死而復活的奧蹟，有了親身的參與和體驗。他們被宣告：罪惡的過去已經結束，他們已得到仁慈上主的寬恕，他們已充滿聖神的力量，善度天主子女的自由生活。他們親耳聽到了，也親眼看到了週遭的人的證實。他們相信了，感受了，並深受感動。聖洗聖事實在是一件有實際效果的聖事。

五·一至五世紀初教父們對 入門（教）禮的闡釋

當教父們論及洗禮時，他們的思想淵源於聖經，也淵源於自身的經歷。他們論證洗禮為得救是必要的，不僅因為是聖經這樣肯定了，而且也是因為他們親身經歷了，還有他們親眼看到在他人生活中實現了。很多教父本身就是主教，他們一年又一年的主持過聖洗禮儀；他們有的還留下給慕道者的講道詞，以及論及洗禮的精闢著作。在這些文獻中，可以見到其多樣化，反映出多種多樣的個人經歷和哲學背景；然而，這些文獻都一致反映出這時期有關洗禮教義的基本共識。他們一致認為：聖洗帶來罪赦，分施天主的聖寵，賜與天主聖神，以及聖洗只能領受一次；除此以外，他們便各師各法地談論洗禮，以致各有不同闡釋。

例如，安提約基亞的依納爵（Ignatius of Antioch，於107年在圖拉真皇帝（Trajan）時殉道），他精簡地把洗禮理解為「同基督結合的開始，這結合由領受共融（聖體）聖事而日益密切，通過殉道而達到完美境地（即已完全與基督的死而復活合而為一了）」。¹里昂的依勒內（Irenaeus of Lyons + 202）在190年前後的著作中，認為聖洗是一切受造物在基督內的新生，而領受聖神則是人類「天主

化」的開始。大約是同一時期，亞歷山大的克萊孟（Clement of Alexandria + 214）評述說：「我們領受聖洗，滌除罪惡；這罪惡好像迷霧，遮掩了天主聖神，堵塞了他的道路。現在我們心靈的眼目運用自如了，無遮無礙、炯炯有神了。靠這內在的眼目，在天主聖神從天上降臨在我們身上時，我們看見了天主」（導師 *The Tutor*, I, 6, 28）。第三世紀，奧力振（Origen + 254）描繪聖洗是痛苦地燒毀一切世俗事物、煉淨靈魂的烈火，但同時又承認聖事禮儀並不總是有此神效：「因為如果一個人仍然犯罪而去領受聖洗，便不可能獲得罪赦」（路加福音講道 *Homily on Luke*, 21）。戴都良（Tertullian + 220）總結了聖洗禮儀的意義，說：「肉身受洗是爲了靈魂得以潔淨，肉身傅油是使靈魂聖化，肉身接受十字聖號的標記是使靈魂得到堅強，肉身接受覆手禮是使靈魂得到聖神的光照，肉身領受主耶穌的體血，是使靈魂得到天主的滋養」（論肉身復活 *On the Resurrection of the Body* 8）。

四世紀時，教父們有關洗禮的神學更加「保祿」化。耶路撒冷的濟利祿（Cyril of Jerusalem + 386）由保祿的書信結論出：「你受了洗，歸於了基督，並穿上了基督，你就相似天主聖子，因爲天主預定我們作他的義子，使我們也能相似基督榮耀的身體」（釋奧教理 *Mystagogical Catechesis* III）。濟利祿也是一位以新柏拉圖方式來理解「參與聖事」的哲學家：正如進入我們眼簾的事物在頭腦

中是不完美地參與了完美的實體；同樣，基督徒也是通過領受洗禮參與了基督完美的救贖事工。金口若望（John Chrysostom + 407）和莫蘇底亞的德奧多羅（Theodore of Mopsuestia + 428）都說洗禮是參與基督的死亡與復活。金口若望進一步發展了這觀點，用了「類比」的說法：正如一個污垢的鑄像在洗禮的熔爐裏熔冶，藉著聖神的火淨化，再鑄成了基督的肖像。按照德奧多羅的說法：「當我受洗，頭部被浸入水中時，我參與了主的死亡，我希望與主同葬；於是我宣示我信主的復活，因為我認為當我從水中出來時，我可以說是象徵了我的復活」（講道集 *Homilies* 14, 5）。在整個第四世紀，教父們相繼以創新的精神，使用譬喻來論述洗禮及其功效。在發揮他們對洗禮的神學理解時，他們不斷使用柏拉圖和新柏拉圖主義者的形上概念，來解釋在洗禮裏發生的一切事實。

在第四世紀，洗禮的施行方式也發生了變化。自君士坦丁的詔書在 313 年發布之後，信仰基督和參與教會禮儀，不需再保密了，慕道者也被允許參加主日禮儀直到讀經和講道以後。對於基督徒從事某些職業的若干限制已開始放寬。洗禮、聖餐禮都在公共建築物內舉行，很少在私人住宅中舉行了。基督宗教受到了羅馬皇帝的保護和優待，最終在 380 年被宣布為國教。於是，當時入教的人究竟是出於真正的信服而皈依呢？還是出於隨俗？就很難說了。面對不斷增加的皈依人數，雖然慕道期名義上仍然

保留著，但是，慕道的時間和直接準備洗禮的時期都縮短了，因為人們以為新教友生活在基督徒的社會中，便自然會在領洗後不斷加深了解自己的宗教信仰。

那時候，教父們常是逐字引用聖經詞句，又以「形上」的解釋來註釋這些聖經章節。於是，人數不斷增加的基督徒，也開始逐字逐句地接受關於洗禮的傳統教導，並相應地如此實行。例如：一直以來都這樣教導說：洗禮帶來罪的赦免，所以，凡願意加入基督徒行列的人都被嚴格要求度著無瑕可指的生活。既然沒有第二次洗禮的可能，而且當時教會對於洗禮後再失足墮落的人，要求十分嚴厲的補贖，於是便產生了好像戴都良（Tertullian）所說的：「凡是意識到聖洗聖事的重要意義的人，對於領洗總是遲疑不決，寧可推遲受洗」（論聖洗 *On Baptism*, 18）。因此有些皈依者，例如君士坦丁大帝，總是寧願一直作慕道者，到臨終時方領洗，因為臨終受洗可以更方便和有效果地洗去更多的罪過和一生的罪污。他們正如教父們所教導的，也相信，即使臨死之前未能領洗，也可以因為有受洗的願望而獲得永生。沿著同樣思路，有些教友父母也常常把孩子的領洗推遲到他們長大成人之後，因為到時孩子的青春情慾消滅後，便不易受誘惑犯罪。這種習慣在四世紀中葉並非少見，如聖安博（Ambrose + 397）、聖奧思定（Augustine + 430）、聖巴西略（Basil + 379）、聖金口若望（John Chrysostom）、聖額我略納齊盎（Gregory

of Nazianzus + 390) 等著名的主教，都是長大成人後才領洗的。

另一極端是人過份地按字面去解釋領洗的必要性，認為沒有領洗的孩子將永遠喪亡而不能獲得永生；加上當時孩子的死亡率很高，更促使父母讓孩子出生後就立即領洗，甚至等不到一年一度的聖洗禮儀。在北非，第三世紀時，嬰兒出生後一個星期就領洗，似乎已成了普遍的做法。有些主教鑒於過份隨意延長慕道期所帶來的危險，也竭力主張慕道者早日領洗。於是，提早為嬰兒授洗的主張就逐步被廣泛接受，雖然仍非普遍地在整個教會實行。

但是為甚麼要給嬰兒施洗呢？這又是給嬰孩授洗的習慣，所引起的神學問題。亞力山大的奧力振（Origen of Alexandria）早在第三世紀初葉，就注意到了這個神學難題，他指出洗禮本來應該是為了赦罪，然而有些兒童在未達到會犯罪的年齡之前，就被授洗了；他們會犯有甚麼罪需要赦免呢？從迦太基的西彼廉（Cyprian of Carthage + 258）得到了答案：亞當的罪。西彼廉從羅馬書 5:12-21 的記載和教會的實踐中引證，主張聖洗洗去人類因亞當的墮落而獲得的罪，並說這就是教會鼓勵父母帶領嬰兒去領洗的原因。這似乎是一個令人滿意的答案，但也進一步留下了一個問題：亞當的罪又如何會被他的子孫承繼下來？這問題直到一百五十年之後的聖奧思定（Augustine）才得到了解決。

聖奧思定（Augustine）在反駁多納圖派（Donatists）關於「再次洗禮」的論戰中，就發展了這樣一個見解：人領洗時獲得一個神印，這神印就是基督的肖像。這論點在西方教會引起的問題比在東方教會更為劇烈，因為在西方，賦予聖神通常被理解是在聖洗禮儀的結束時，通過主教在受洗者頭上的覆手。然而在東方，大多數教父認為聖神的賦予是通過施洗的水；按照東方教父們的理解，根據他們施洗禮儀的禱詞，主教祈求聖神降臨，充滿施洗的水，這樣聖神就直接通過水而工作：當人在外表受洗時，也在內心得到了洗潔。但是聖奧思定對這問題卻有不同的解答：洗禮效果與施洗人並不相干，不單因為是聖神通過水來工作，且是因為洗禮和它的印記都是基督的，而非施洗人的；受洗者在洗禮中得到的不只是聖神，且是聖神的印記：使人在靈性上肖似基督。正是這個神印給他們屬於基督的標記，使他們有資格接受天主的聖寵。

這個看法遭到了一位愛爾蘭隱修士貝拉基（Pelagius + 418）的挑戰，他覺得聖奧思定（Augustine）走得太遠了，因為聖奧思定在他晚期到達了這樣的地步，認為沒有天主的聖寵——就是從洗禮及其他聖事獲得的聖寵，人們無法避免犯罪。貝拉基認為這似乎做成了道德敗壞的藉口，甚至是把人們的犯罪歸咎於天主沒有給未領洗者賦予聖寵的藉口。在貝拉基看來，顯然有些未曾領過洗的人，的確能夠度正直的道德生活。因此，貝拉基相信人們

出生時都處於一種「原始聖寵」的狀態中，這就是他們能有自然美德的原因。貝拉基相信因亞當而失去的並非這「原始恩寵」，而是進一步的聖寵，即罪過蒙「赦免的恩寵」，這是靠基督而取得的。有罪的成年人受洗時就是獲得了這「赦免的恩寵」。因此，既然嬰孩生來是無罪的，故此不需要受洗。

然而聖奧思定 (Augustine) 覺得貝拉基 (Pelagius) 的主張似乎跟「聖洗為得救是必要的」這見解有所抵觸，因為如果人們可以不經領洗而避免重罪，他們就絕不需要寬赦，也就可以靠自身的努力而獲救了。再者貝拉基的學說也跟教會習慣給嬰孩施洗的做法相抵觸。如果教會是受聖神引導的，那麼，在為嬰兒授洗這事上，教會又如何能錯呢？

在對貝拉基 (Pelagius) 的答辯中，聖奧思定 (Augustine) 大大利用了聖西彼廉 (Cyrian) 有關眾人生來就在靈魂上帶有亞當的罪這主張，而且有了進一步的發展。聖奧思定教導說，這「原罪」從生來就在靈魂上；因此，所有人都必須讓這原始缺憾靠接受洗禮的神印來重新塑造，而成為基督的肖像。「如果嬰孩不是受到蛇咬而中毒，又何必要經過洗禮來把他們塑造成為死而復活的基督的肖像？」(論罪的獲得與赦免 *On the Acquisition and Remission of Sins* I 32, 61)

關於「原罪」是怎樣傳下來的，聖奧思定（Augustine）借用了那個時代的一套哲學理論。在古人看來，顯然，兒子的肉體來源於父親，那麼，他的靈魂來自那裏？有的哲學家主張那是一個前身存在再生（即投胎）的，有的主張是受孕或誕生時受造的，有的主張是從父親得來的。聖奧思定認為最後一種理論解釋了亞當的罪如何傳流到所有後代子孫身上：如果在人類的繁衍中，父親把他靈魂上或肉體上某些東西傳流給他的後代，那麼，子孫就一定會遺傳了父親的負罪狀態，就像遺傳他的人體結構一樣。至於未領洗而死去的嬰兒，其命運如何？聖奧思定得出了一個邏輯的結論：他們會受罰，只不過他相信這懲罰會輕一些，因為嬰孩本人並未犯過足以遭致懲罰的罪。這樣，由於聖奧思定的影響，聖西彼廉（Cyprian）有關嬰孩洗禮的理解，便成了天主教洗禮神學中的重要部分。

聖奧思定（Augustine）是在五世紀初駁斥貝拉基（Pelagius）學說的，但到五世紀末，嬰兒洗禮已經普遍化了。大多數孩童是在每年復活節慶典時受洗的，但也有些地方，是出生後就領洗。領洗的正常年齡的改變使傳統施行洗禮的習慣也發生了變化，這樣又導致了對洗禮的理解也有了變化。嬰孩洗禮普遍化所帶來的影響，明顯的是慕道期不存在了，因為嬰兒還不到學習道德和信仰生活的年紀。同樣洗禮前的要理講授也逐漸淡化了，只是在洗禮儀式中加入了一些有關洗禮意義的講解。不過驅魔禮和傳

油禮還保存了下來，因為儘管孩子並不明白這些儀式，人們相信這並不影響這些儀式的實效。

可是又產生了另一個問題。新約和早期教父都一致認為，不單洗禮是必要的，信德為得救也是必要的。成人受洗時，可以問他們相信甚麼。而實際上，每次成年人受洗，都要詢問他們有關信德的問題。可是嬰兒顯然不能由自己作出有關信仰的答覆。於是便由擔保人（代父母）以孩子的名義來回答有關棄絕魔鬼和是否相信信經中各端道理的詢問。結果，領洗時須有「信德」的這個問題，就由洗禮的儀式來解決，即由擔保人表示和補充（承擔）洗禮所必須的信德，至少直到孩子能自己表白信德的年齡。如此，擔保人（代父母）的職責有了變化，不再是擔保候洗人受洗前的信仰，而是監督兒童在受洗後的信仰成長；他們有責任保證孩子長大後能夠得到信仰培育，及當一名好教友。

六·中世紀（約 5-15 世紀）基督徒 入門（教）禮

嬰兒洗禮還引起了洗禮儀式的變化。在一至五世紀中葉教父的鼎盛時期，洗禮儀式通常是領受洗禮的人站在水池中，然後在他頭上及全身倒水，但有時也使用全身沒入水中的洗禮方式。東方教會把全身浸（沒）入水中的洗禮方式沿用下來。西方教會卻漸漸以在嬰兒頭上倒（注）水三次的洗禮方式取代了全身浸（沒）入水中的方式¹。後來東方和西方教會都採用取材於瑪竇福音 28:19 的洗禮經文來施洗：在拉丁教會是「我因父、及子、及聖神的名給你施洗」；東方希臘教會是「天主的僕人（某某）因父、及子、及聖神之名受洗」。

最後，嬰兒洗禮，及主教不方便常常到教友村莊主持入門（教）儀式，也引起了傳統入門（教）儀式分拆成爲幾個不同的進程。在教父時代，復活節禮儀之前的整個儀式都統稱爲洗禮，它包括慕道期內各次的驅魔、祈禱及爲

¹ 西班牙教會在第六世紀爲反對亞略派，和強調只有一個天主，而以浸洗一次或注洗一次的方式來施洗；而米蘭教會則把受洗者頭部浸入水中三次來施洗。

慕道者傅油，並在復活節守夜時下到水池中受洗，然後再一次由主教覆手傅油，入教者就立即首次領受共融（聖體）聖事。東方教會，保留了這「一體性」的入門（教）儀式，就在今天，甚至兒童加入東方教會時，他們也在同一次禮儀中領受聖洗、傅油，以及首次的共融（聖體）聖事。而西方教會卻把水洗的儀式與施洗後再一次由主教覆手傅油的儀式分開了，且連首次領受共融（聖體）聖事也從入門（教）儀式中分離出來。在羅馬教會，施洗後再一次由主教給新領洗者覆手傅油的禮儀，就是所謂堅振聖事。這樣，中世紀的神學家在發展他們的洗禮神學時，所根據的只是當時為嬰孩授洗的做法罷了，而這嬰孩洗禮的儀式卻是從以往基督徒成人入門（教）禮儀中分化出來的一部分而已。

一至五世紀初的教父曾以豐富的創造力發展出一套細緻實惠的入門（教）儀式，同時，他們也以富有創造力的方法來講解洗禮的意義：他們引用新約聖經來說明他們的見解，又從舊約聖經中發掘出入門（教）儀式的預象，他們推敲出一些譬喻和類比的說法來描述領洗所帶來的靈性變化，他們利用希臘哲學來說明天主如何使這些神效發生。毫無疑義，並非每個人都能同樣深切地體驗到皈依和重生的效果，例如嬰兒領洗時，就感覺不到任何變化。然而教父們常相信聖經的話是真理，所以既然聖經說聖洗能赦罪，那麼，不管人們是否能體驗出來，事實就一定是

這樣：聖洗能赦罪。對於他們來說，領洗時所發生的是客觀事實，既是客觀事實，就是事實，不管它是否被主觀體驗到的，或體驗不到的。由於加入教會日益容易了，嬰兒領洗已是常事，洗禮的切身體驗也就越來越淡了。到了教父時代末期（第七世紀），富創造性的神學時代結束了；五世紀後的作者，只是重覆過去教父們的教導，並以此作為客觀真理，就算滿足了。

五世紀時，羅馬城陷入日爾曼部落手中，日爾曼人向南推進，深入羅馬帝國，掠奪美土良田，搜刮各種戰利品。入侵者中有的是早期傳教士歸化了的基督徒，但也有很多是仍未歸化的，所以修道院委派了不少隱修士去勸化這些新殖民者，並把基督宗教帶去他們的故鄉。同大多數部落文化一樣，在整個部族中，任何事情都是由酋長作主；他的話就是法律，他做甚麼，整個部族就跟著做甚麼。於是基督徒傳教士常體會到最恰當的就是直接向這些酋長去介紹羅馬的基督宗教。酋長們對羅馬這古老帝國的所見所聞，印象頗深。羅馬帝國即使在衰敗中，它的文明也遠勝於他們的。出於仿效羅馬人的願望，他們有時也樂於採納更加文明的宗教：基督宗教。這樣，酋長們領洗了，全部族成百上千的人也跟著領洗了。他們所用的入門（教）儀式，也就是當時傳教的隱修士唯一熟知的嬰孩洗禮方式，是沒有培育道德和信仰生活的慕道期的。只有個別皈依的人，情況才會稍好一些。

大多數接受這新宗教（基督宗教）的人並未實際體驗到入門（教）禮儀的效果，很多人甚至並不明白洗禮的含義，但傳教修士們仍以最大的傳教熱情辛勤工作著，他們關心的是：每一次洗禮，就有一個靈魂洗去了原罪，打上了基督的印記，充滿了聖神。聖經上這樣說，過去教父們也這樣說，因此，這一定是真實無誤的。傳教士們獻出了一生歲月，甚至獻出了生命，目的是使人得救，然而得救的意義卻轉移了：洗禮的意義不再是使人從犯罪的生活中被拯救出來，而是從原罪中獲救，從其他罪過所招致的懲罰中獲救；聖洗帶給人的希望只是死後的永生，因為它已不再標誌著新道德生活的開始。如此，在救贖和永生的名義下，傳教的隱修士們繼續施行這入門（教）禮儀：水洗、傅油、送聖體；然而所有這一切儀式，都使用拉丁語——皈依者不明白的語言。

這樣，過了一段時間，這沿自早期教會的入門（教）儀式，結果漸漸分裂形成不同的個別聖事儀式。在意大利各省，入門（教）聖事（聖洗、堅振、聖體）是一年一次或兩次（逾越節／五旬節）由當地主教主持，然而其餘大多數在農村的洗禮皆由神父施行，而主教則在適當時候才到農村為那些新領洗者施行傅油禮，肯定他們加入教會，即所謂「堅振禮」。住在城內或城週的人可以帶孩子到主教座堂來領受入門（教）聖事（聖洗、堅振、聖體），然後回家；而住在偏遠區域的人就在本地聖堂領受洗禮，等

到主教到訪，才為往年復活節或五旬節領洗的人施行堅振禮。這樣，「水洗」就開始跟「傅油禮」分開，即「聖洗」聖事與「堅振」聖事分開了。

大約在八世紀末葉，法蘭克王查理曼大帝（Charlemagne）統一了他的帝國，佔有今日法、德兩國大部分地區；他派人到羅馬，索取羅馬教會的聖事禮儀書，力圖把國內的宗教儀式統一起來。在羅馬，過去為期頗長的入門（教）儀式現已濃縮成為數星期的簡短儀式；孩子在復活節前幾週先接受數次驅魔禮，然後在聖週六，在祝福洗禮用水和洗禮池後，把孩子三次浸入水中施洗，同時宣認對天主聖三的信仰（三次問信）。司鐸在他們頭上傅油，主教給他們覆手，再用聖油在新受洗者前額劃十字聖號（傅油禮），隨後受洗者立即在該復活節守夜慶典中領受共融（聖體）聖事。查理曼頒布諭令，強行要所有臣民都遵行這種入門（教）儀式。然而，由於在羅馬禮儀書中，領洗後的第二次傅油禮只限於由主教施行，他們也只好採納這羅馬慣例，授洗後，由司鐸傅油，再等主教造訪時為已受洗的人覆手並施行那第二次傅油禮，即「堅振」。可是許多在西班牙的地方教會，這第二次傅油禮（堅振）仍由付洗的司鐸施行；到十三世紀末，其中一些西班牙地方教會才漸漸遵照羅馬的做法。後來，在西方，就只有米蘭仍然保持洗禮後的兩次「傅油禮」都由司鐸施行。米蘭在保持自己的禮儀習慣上當仁不讓，認為他們的習慣可以上溯到四世紀的聖安博（Ambrose）時代，因此，跟羅馬

禮儀一樣古遠。

在歐洲其他地方，強行採用羅馬習慣導致「洗禮」和「堅振」越來越大的分離。傳統訓導視「洗禮」為得救所必須的，而如今「洗禮」的意思是指司鐸所施行的那部分禮儀而已。因此，人們很少感到有需要讓孩子再由主教傅油（領「堅振」）。當然，住在主教座堂所在城鎮的父母，仍習慣讓孩子在舉行週年入門（教）禮儀時，領受「堅振」。然而，住在鄉間的人由於交通不便，便往往要等好幾年後，等到主教終於到訪時，才領堅振。

由於洗禮（入門聖事）通常每年施行一次，所以為有死亡危險的嬰孩，禮儀書也提供了一種簡短的洗禮方式。自十一世紀起，有的主教和地方教會會議注意到嬰孩往往有突然夭折的危險，於是開始敦促父母親不要等待一年一度的復活節施行入門聖事時才為嬰孩施洗。十二世紀時，甚至提倡嬰孩在出生後立即受洗。到了十三世紀，很多教區已允許嬰孩可在年中任何時候受洗。最後在十四世紀，這新習慣有了法律效力，歐洲大部分地區的主教和地方教會會議的法令，都要求嬰孩得在出生後一週內在 anywhere 受洗；因為只有這樣，才可以避免「嬰孩在靈魂上負有原罪的情況下去世」的危險。這樣一來，洗禮就完全從復活節夜間（守夜）禮儀中消失了。不過當晚禮儀仍然要祝福水和洗禮池，以備一年之用。至於本來是慕道期的禮節和

儀式，也被壓縮成爲施洗時在聖堂門口舉行的一些簡短禮節；同時，「洗禮」亦只要求代父母和親友到場見證，不再在全體教友前舉行。這樣，把「洗禮」當作一種緊急措施的最終影響，就是以危急時施洗用的「注水式」取代了傳統中通用的「浸水式」施洗；同時施洗時三次的宣認信仰（三次問信）也被瑪竇福音二十八章十九節耶穌基督的話所取代，並從那時起，「我因父、及子、及聖神給你授洗」這句話便成爲西方教會洗禮的標準經文。

在整個一至七世紀的教父時代，新領洗者立即領受共融（聖體）聖事，才算完滿地加入了教會，也是「入門（教）禮儀」的完成。當嬰兒洗禮成爲常規以後，這慣例仍延續著，即使洗禮脫離了復活節的夜間（守夜）禮儀，還讓新受洗的嬰孩立即領受共融（聖體）聖事，直到中世紀末葉，這習慣才在西方教會逐漸消失。其主要原因是對於感恩禮中的餅酒（聖體聖血）日漸有了所謂「真實化」（realistic）的解釋。831年，一位叫帕斯蓋·拉貝（Paschase Radbert）的隱修士發表了一篇神學著作，指出餅和酒在祝聖時變成了基督的「真實」體血。有關「聖體」的這種物理化解釋到了十一世紀已經贏得廣泛的認同，以致圖爾的貝倫加（Berengar of Tours）由於否認它而受到定罪。有些主教由於嬰兒不會把聖體吞嚥下去，而開始懷疑給嬰兒領受聖體是否恰當，因此只允許嬰兒領受祝聖的酒（聖血）。有些神父又擔心免不了會有一兩滴聖血滴落地面而

遭受褻瀆，就開始給嬰兒領受沒有祝聖的酒作為代替；結果十二世紀的神學家，如威廉·香波（ William of Champeaux ）就極力反對這種以「酒」代替「聖血」的做法，並引證若望福音 6:53-56 說：為得永生必須領受主基督的體和血。到了十三世紀，參與彌撒的平信徒已很少領受共融（聖體）聖事，偶然只領受祝聖的麵餅（聖體），因為酒（聖血）有被潑瀉的危險。加上當時對聖體的敬畏日益強烈，很多人進而迴避，不敢領受共融（聖體）聖事，這樣給新領洗嬰兒送聖體就越來越少了；一直到了 1562 年，特利騰大公會議（ the Council of Trent ）宣布幼童沒有義務領受共融（聖體）聖事，於是，嬰孩領受共融（聖體）聖事的習慣才在西方教會完全消失。

在中世紀，基督徒入門（教）禮簡化成為在嬰兒出生後不久施行的「水洗」，和附屬的驅魔禮、傅油禮（水洗之前和之後），並沒有主教的「堅振」和領受共融（聖體）聖事。到了十一世紀，當基督宗教成為歐洲的唯一宗教後，成人受洗就更加罕見了。只有在成年的猶太教徒或伊斯蘭教徒要求皈依基督宗教的少數情況下，施洗禮儀才不得不為此作出適當的調整，例如免除禮規中「受洗者要由代父（母）抱挽著」等的規定，但基本上整個儀式都是當時的嬰孩洗禮儀式，用在成人身上而已。

七·中世紀（約 5-15 世紀）

洗禮神學

當中世紀的神學家著書論述洗禮，並致力於理解洗禮的神學意義時，他們所想到的禮儀就是上述中世紀的樣子。雖然聖經和教父都明確指出洗禮具有個人靈性上的效果，但中世紀的施洗情況所給予的直接效果，並不是「自身體驗」的效果，而只是社會性的效果，即成為教會的成員而已。教父們常把新約所描寫的洗禮效果理解為「形上」的記述，而他們也以「形上」的方式來解釋洗禮如何產生他們所經驗到的效果，並為此作證。中世紀的學者仍然繼續教父的傳統，不過他們使用的哲學詞匯更多取自「亞里斯多德」而非「柏拉圖」。其中尤為敏銳的如多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas + 1274）等人，都極力把「形上」的理解和「經驗」聯繫起來，但是對其中不少人來說，聖事的「形上」的解釋，跟宗教的「經驗」是沒有聯繫的；他們認為聖事神學更多是邏輯的演繹和推理。

從中世紀有關靈簿獄（limbo）的道理可以看出邏輯推理如何導致「形上」的結論。聖奧思定（Augustine）和其他一些教父曾主張，嬰孩未經領洗而去世會陷於永罰。早期的經院（士林）學者，如坎特伯雷的聖安瑟莫

（Anselm of Canterbury + 1109）則認為，這主張與「聖洗為得救是必要的」這信念在邏輯上是吻合的，但與「天主是無限仁慈的」這信仰就似乎相抵觸了：因為慈愛的天主又怎能讓無辜的人去為自己所未犯過的罪而受痛苦折磨呢？合理的答案當然是「天主不會這樣作」，但為求與「未領洗嬰孩不可能升天堂」的觀念吻合和合邏輯，聖安瑟莫提出了一個能夠協調這兩種觀點的說法：沒有領洗的嬰孩不能升天堂，但也不會下地獄受痛苦，他們唯一的懲罰是永遠不能享見天主，除此之外，他們處於自然的幸福之中；對這些幾乎無罪的嬰孩來說，最合邏輯的去處就是天堂外、靠近天堂邊緣之處（拉丁語就是 *in limbo*，靈簿獄因此得名）。這跟「原罪」的概念一樣，是以一個「可以」的答案去解答一個棘手的問題而已。

中世紀雛形的學派和大學在歐洲創建之時，研究聖事的聖職人員和學者在處理有關問題時尚欠系統，往往論題是單一的，論著是短小的。直到十二世紀初葉，才由伯多祿·亞培拉（Peter Abelard + 1142）較有系統地把哲學問題和神學問題整理出來，同時把聖經和教父的引文排列在每個專題的兩旁。由這一方法產生出彼得·龍巴弟（Peter Lombard + 1160）的《論題集成 *Sentences*》這類的書籍，士林學者們得以用更合邏輯和更有條理的方式去探索神學問題。例如，在聖事部分，他們就不能不處理以下的問題：聖事是甚麼？聖事有多少？聖事有甚麼效果？誰是適

宜的（職務）施行人和領受人等等。對這些問題，不是所有士林學者都有相同的答案，不過重要的是：他們找到了研究這些問題的方法，而且在十二世紀中期和十三世紀初葉，推出了一些勝過前人和更有成效的理論和答案。這些方法、理論和答案被更多的思想家採納以後，形成了一個哲學總體架構；士林神學家們探討聖事和其他問題時，都離不開這個架構。

舉例來說，用「質」和「形」來給聖事下定義已成了慣例；「質」和「形」即是禮儀中使用的物質或姿勢，以及規定的經文用語和它們的含義。十二世紀的彼得·龍巴弟（Peter Lombard）給洗禮下的定義是：「把身體浸入水中或外表的洗浴，並配合規定的經文」（論題集成 *Sentences* IV, 3）。又如十三世紀的休格·聖維克多（Hugh of St. Victor + 1141）的定義是：「經天主的話祝聖的水，用以洗除罪惡」（論聖事 *On the Sacraments* II. 6. 2）。這定義說明了洗禮的象徵行動（中世紀的洗禮方式是「水洗」而已），如何影響了洗禮神學的思維：洗禮是洗淨靈魂上的罪污。

可是，外表的洗淨如何能產生內在的效果呢？這要從「聖事與實物」（*Sacramentum et res*）得出答案。「聖事與實物」首先是為了說明基督在感恩（聖體）聖事內的真實臨在而提出的，其後由巴黎大學兩位教授——奧克塞

的威廉（ William of Auxerre ）和奧維紐的威廉（ William of Auvergne ）——應用於洗禮和其他聖事上。到了十三世紀中葉，當多瑪斯·亞奎納（ Thomas Aquinas ）就讀於巴黎大學時，有關洗禮所應研討的神學問題，已經擬定；而有關這些問題的主要「形上概念」，也已經設定了。雖然，多瑪斯·亞奎納的著作在多方面都是傑出的，但他處理這些問題的方式、使用的概念，仍只是當時的典型。多瑪斯·亞奎納跟大多數中世紀的人一樣，在嬰兒時代受洗，因此，他神學思想背後的經驗是來自他的社會經驗，亦即是他成年後的宗教體驗，和他在基督徒社會中生活的經驗。跟當代的其他思想家一樣，多瑪斯·亞奎納是運用亞里斯多德的形上學來發表他對「經驗」、「聖經」和「教父傳統」的真知灼見。

多瑪斯·亞奎納（ Thomas Aquinas ）把聖事理解為基督傳給教會的一些象徵行動；天主通過這些象徵行動分施給眾人（無論個人或團體）所有為成聖和得救所必須的一切。為此，聖事是恩寵的工具因（ *instrumental causes* ），天主藉此為個人或為整個教會的益處而行動。聖洗、堅振、共融（聖體）、懺悔和終傅（病人傅油）是「個人加入教會」、「得神力堅定」、「與教會共融」、「獲得領洗後所犯諸罪的赦免」，並「準備與天主見面」的「途徑」。聖秩和婚姻聖事則是天主保證其他聖事得以「繼續施行」，以及保證將來能有人「領受聖事」而採用的「途徑」。

多瑪斯·亞奎納聖事神學的基本綱要，是一個簡單的體系，密切地配合教會的七件聖事在中世紀基督徒社會中所發揮的效用（或理想中該發揮的效用）。

洗禮既是進入基督徒人生的第一步，通常是為嬰孩舉行的一項禮儀行爲；然而，多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）也從新約得知這基督宗教的入門（教）禮，也可為成年人施行。他認為這聖事必要的「質」是「注水」或「沒入水裏」；必要的「形」是誦念：「我因父、及子、及聖神之名給你付洗」。如果欠缺「質」或「形」其中一項，便是欠缺部分必要的聖事標記，因而不能成為有效的洗禮。通常洗禮還包括驅魔和傅油，以及其他象徵行動，不過它們並非洗禮的必要部分，因為給一個有死亡危險的人施洗時，是可以省去這些部分的。司祭（鐸）通常是洗禮的施行人，但由於洗禮是基督的，而不是施行人的（無論誰施洗，都是基督親自施洗），所以在危急情況下，有領洗的需要時，就算平信徒也可以給人施洗（非信友也可按基督或教會的意願為人施洗）。

聖洗為得救是必要的，因為這是基督的旨意，也因為不領洗就不能領受其他聖事。多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）接受「兒童應盡早領受洗禮以滌除原罪」的主張，但他也相信成年人應先接受信仰培育，等到復活節才受洗；這些慕道者即使未能領洗而死亡，也可以因為有領

洗的意願而獲救，而且他們既接受了主基督的喜訊，就經驗了一種心靈的洗禮、內心的懺悔，而這樣的皈依只能是來自天主的。多瑪斯·亞奎納跟教父們一樣，把殉道也視為一種洗禮，而且是「最卓越」的洗禮，因為殉道者真正地效法了基督的死亡與復活。

多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）大量借用了聖奧思定（Augustine）的聖事神學理論（大多數士林學者均如此），包括「原罪」的主張和「聖事神印」的概念。然而，他注意到聖奧思定使用「聖事」（Sacrament）一詞時，可作多種解釋，既可指聖事禮儀本身，又可指聖事的神印，即該聖事禮儀的首項神效。早期的士林學者已經作出了區分，在講論聖事禮儀時，用「純聖事標記」（sacramentum tantum）的說法；在講論神印時，用「聖事（標記）與實物（恩寵）」（sacramentum et res）的說法；在講論領受的恩寵時，則用「純實物（恩寵）」（res tantum）的說法。正如多瑪斯·亞奎納所見，人體驗到洗禮的恩寵，是由於獲得了神印，而人獲得神印，是由於接受了聖事禮儀的施行。換句話說，聖事禮儀是神印的因由，而神印是恩寵的因由，天主則是一切效果的最終因由。

多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）的看法，跟聖奧思定（Augustine）的看法一樣，洗禮有雙重效果。聖洗禮儀在領受者的靈魂產生了一個聖事實物

（ sacramental reality ），就是神印（ Sacramental character ）或基督的「肖像」（ image of Christ ），通常稱之為「聖事神印」。這是內在「肖似基督」（ configuration to Christ ），消除了原罪和其他罪惡（如領洗者為成人的話）所帶來的扭曲。但是「肖像」（ image ）、「神印」（ character ）或「肖似」（ configuration ）一類的隱喻，都應該理解為精神上的，而非物質上的，也就是說應該理解為人靈魂上或心靈上所起的變化。有關人的「心靈」（靈魂），多瑪斯·亞奎納的看法，跟亞里斯多德的看法一樣，人的心靈（靈魂）基本上是「人」內在能力的泉源：如生活的能力、思想的能力、感覺的能力等等，都是每個人具有的力量或能力。因此，聖洗賦予人的，是一組新的心靈（靈性）能力，而聖洗的「神印」就是基督徒從天主獲得的一組「典範」的「能力」，使人超越其本性的能力之上。這是基督藉「降生成人」而為人類掙來的能力。

這些「能力」是甚麼呢？第一種是抵抗誘惑、避免犯罪的「能力」，即由亞當失去的，而基督再以無罪的生活所恢復的「能力」。聖人們的生活也顯示他們有這種能力。另一種是向唯一真天主奉獻完美崇拜的「能力」，即按照天主的旨意而生活，並在禮儀中把自己奉獻給天主。多瑪斯·亞奎納（ Thomas Aquinas ）推論說，以色列人也有過近似的「能力」，因為他們遵照梅瑟法律而生活，並在聖殿中向天主獻祭；然而，基督是

首位和唯一完全按照天父旨意生活的人，只有基督一人，通過他的受苦和死於十字架上，向天父奉獻了完美的祭獻，在這奉獻中，他同時是司祭又是祭品；同樣，基督徒也有「能力」去遵循基督完美的愛的法律而生活，也有「能力」在感恩禮中把自己跟基督完美無缺的祭獻結合為一。

但以上所說的並非僅有的「能力」。最基本的「能力」，是信、望、愛的能力（士林學派稱為「德行」）。即「相信」天主的啓示、「寄望」於他的許諾、「愛」他在萬有之上。另外還有一些特別的「能力」（傳統稱為聖神七恩），就是上智、聰敏、超見、剛毅、明達、孝愛和敬畏上主。還有其他的「能力」，而多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）認為，每當人做出常人做不到的事，做超出自己本性力量或能力的事時，他們就顯然具有這些特殊的「能力」。他又如何知道基督徒具有以上這些能力呢？答案是：基督徒在運用這些「能力」時；「使用」就說明「具有」。同樣，基督徒為何不能領受第二次洗禮呢？因為一經領洗，獲得了洗禮的神印，就具有以上這些「能力」，再領洗也不會帶來新的或不同的「能力」。

不過，具有以上這些「能力」是一回事，運用這些「能力」又是另一回事。因此，多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）區分了洗禮的第一效果，即洗禮神印——基督徒

的「一組超性能力」（德行），和第二效果，即這些「能力」（德行）的運用（修練），一般稱為「聖寵」。天主的「工作」是賜給人這些「能力」，但為了運用這些「能力」，人必須「合作」，使用人本性的「能力」去配合主賜的「能力」（正如士林學者所說，恩寵建立在本性之上）。多瑪斯·亞奎納從經驗和觀察深知：領洗並未消除誘惑，只是賜人抵禦誘惑的「能力」（力量）；領洗也未曾根除犯罪的傾向，只是給人超於本性的行善「能力」（力量）。因此，人必須準備好與天主的恩寵合作，盡自己的力量去度正直的，而最終成聖的生活。人越能合作，越獲得更多聖寵；越獲得更多聖寵，就越構成願意進一步合作。人的得救是人和天主合作的事業，是成義和成聖的歷程。在這歷程中，天主不斷賜給人「能力」去度正義的生活，然後是成聖的生活，最終是死後與主永遠結合。就多瑪斯·亞奎納所見，這一歷程的開始就是領受「聖洗」，眾人莫不相同。

有關「信德」又如何呢？信德在這歷程中，以及在受洗時有何作用呢？多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）通常所稱的「信德」，就是那傾注在人身上的能力或德行，使人誠心相信天主所啓示的一切。既然信德的恩典是在領洗時獲得的，受洗者預先並沒有。這對嬰兒來說自然是如此，但對於要求領洗的成年人呢？多瑪斯·亞奎納推論說：他們對天主有本性的信仰或信任，這是本性的能力（德行），超性的能力（德行）建基於其上，而只有受洗時／

後，才能有超性的信德。但是「信德」一詞，多瑪斯·亞奎納有時也用來指基督徒的信仰，而嬰兒在領洗時，是不可能具有的。但是他說領洗的成年人，則必須先有正確的信仰。爲此，成年人必須先接受信仰培育，也正因此，聖經和教父都談到成人領洗前必須宣認信仰，或者背誦信經。至於嬰兒洗禮，有關所必須的信仰和基督宗教的真理培育，就由代父母來補充（承擔），並最終也由孩子所要加入的教會團體來補充（承擔）。因此，洗禮從兩方面來說都是「信德的聖事」：在接受洗禮神印的同時，領受了天主所賜「信德」的恩典；另一方面，洗禮又宣示代父母和教會共有的信德——相信救恩透過洗禮而從基督獲得。

對於多瑪斯·亞奎納（ Thomas Aquinas ）來說，洗禮是靈性的重生，是與基督的結合。這「重生」是隱而不見，發生在受洗嬰兒靈魂上的事，只有在日後的生活才逐漸顯露出來。「與基督的結合」也是「形上」的，通過接受統稱爲「洗禮神印」的「靈性能力」而實現。誠如保祿所說，受洗是「參與主的死亡與復活」；這「參與」也是「形上」的，靠天主在人靈魂上的行動而成就的。洗禮使基督徒藉領受其他聖事所分施的恩寵，度得救的生活而不斷參與基督的救贖。

多瑪斯·亞奎納（ Thomas Aquinas ）的聖事神學在

很多方面都是廣泛而精深的綜合。它深入到基督徒生活的本質，客觀合理地歸納了當時教會的做法、聖經和教父的教導，以及亞里斯多德的細膩哲學。但它也不是一個十全十美的綜合，故此，許多晚於多瑪斯·亞奎納的其他神學家，也寧願建立自己的體系。

例如在隨後的十三世紀，若翰·董·思高（John Duns Scotus + 1308）發展了另一個綜合，不再把聖事解釋為聖寵的工具因，而是教會施行的「象徵行動」，天主藉此機緣把「恩寵」直接賜予領受聖事的人。這「行動」與「恩寵」之間的聯繫是基於天主的「許諾」：當教會施行這些「行動」時，天主就會賦予「恩寵」。他不接受多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）的見解：聖事的神印就是一組超性能力，這些能力在以後的生活中活躍出來。反之，他按字義來採納教父的主張，認為神印是天主在人靈魂上所作的印記，給受洗的人蓋上基督的標誌，表示他已成為教會的一員。這印記的存在不可能從聖經上得到推論和證實，卻符合很多教父的教導，故此，他因為尊重天主教會聖傳的權威，遂接受「聖事神印」的教導。

十四世紀的威廉·奧卡姆（William of Ockham）接納了若翰·董·思高（John Duns Scotus）的主張：「聖事」最好理解為分施恩寵的標記。但他堅持聖洗的所有效果，包括罪赦在內，都不可用哲學論證。洗禮代表的只是「用水施

洗」的儀式，其「真實發生的事情」只有透過教會的權威教導而得知。

在十三世紀文藝復興時代，多瑪斯·亞奎納（ Thomas Aquinas ）所建立的聖事神學，雖然在理智上是頗有生命力的，但也是脆弱的。隨著中世紀文化的衰微，對洗禮的「形上理解」趨勢也衰退了，代之而興起的是一種「法術性」的理解傾向。從神學上來說，這是不可取的，然而在一般大眾的心目中，事情確是如此，而且，神學家也只是眾人中的一群而已。於是，嬰兒洗禮也越來越被看作一種在嬰兒靈魂上發生的神秘事件；既是聖經、教父和教會的教導，人也必須予以相信。雖然洗禮仍然具有社會效果（例如使人成為教會的一員），和法律效果（例如使人可以領受其他聖事），但它的神效卻是絕對超性的，不再具有任何「經驗上」的效果。今日，無論是基督教或天主教的基督徒，都承認這是當時的既成事實。

八· 宗教改革時代（約 16 世紀） 及特利騰大公會議（1545-1563） 的洗禮神學及其影響

基督教徒（改革宗）並不排斥洗禮，但卻不接受按他們所理解的天主教的洗禮神學。隨著早期改革者的出現，基於他們對基督宗教的意義和教會本質的不同理解，遂興起了各種各樣有關洗禮的不同主張。並且，正如前面指出的，他們都引用聖經來證明自己的觀點，恰如天主教會其後在特利騰大公會議裏的做法一樣。

馬丁路德（Martin Luther + 1546）在嬰兒時期已領洗，他雖然曾十分努力去度聖德的生活，但總認為自己在天主眼中仍舊是個罪人。天主教的聖洗和懺悔聖事似乎在他身上沒有產生應有的效果；本來是赦罪的，但不知如何卻未曾除去他的罪惡感。直到他在 1513 年得到內心的皈依以後，馬丁路德終於感受到天主真實寬赦了他；這次體驗播下了他聖事神學的種子。

馬丁路德（Martin Luther）跟士林神學的第一個爭論集中在大赦和懺悔聖事上；就在他被羅馬天主教會絕罰

以後，他便極力重新反思整套基督徒神學，包括聖事神學在內。馬丁路德認為，能夠說明基督徒生活意義的核心概念是「恩寵」和「信德」。天主因基督的聖死，仁慈地寬恕了人類的罪，人靠堅定的「信德」，就能確認這種寬恕，且能體驗到天主救贖的「恩寵」，從而信賴天主在人死後所給予的憐憫。聖事因而是天主「恩寵」的「標記」，但並非有「實效」的（至少在生活變化方面來說），除非人因「信德」而自覺地、有意地接受這「恩寵」。換言之，「信德」是開啓聖事所賜「恩寵」的鑰匙。但馬丁路德的「信德」和「恩寵」的含義跟後期的士林學者不同。為馬丁路德來說，「信德」並非理智上的信服，也非一系列具體的信條，而是「全心相信天主和他的愛」。「恩寵」並非一股注入靈魂的形上洪流，而是「主愛的超凡體現」，甚至可感受到天主的臨在，他的力量和他的憐憫。

人可否擁有天主的「恩寵」而不察覺？馬丁路德（Martin Luther）認為這是可能的，而且他的生活也證實了這一點。馬丁路德在嬰孩時就接受了「恩寵」，但只有當他默想保祿致羅馬人書時，他的信德才被喚醒，而意識到自己的「信德」。嬰孩領洗無異於領受共融（聖體）聖事而不知道是主的體血：人可以接受標記所代表的事物，就算人沒有確認這事物所須要的「信德」。

馬丁路德（Martin Luther）藉助於聖奧思定

(Augustine) 的一段言論來闡明聖洗如何發生效用：使洗禮有效的並不單是水洗的行動，而是水與上主的話結合使之生效。聖奧思定說過：「如果拿掉了上主的話，水只不過是水而已。只有水與上主的話結合時，才能成為聖事……如果不是藉助上主的話的作用，水怎能得到這種洗滌肉體和潔淨靈魂的崇高能力？而且並不是單靠誦念上主的話，而是要相信上主的話」(論若望福音 *On the Gospel of John* 80, 3)。因此，使洗禮成為「施恩的聖事」是上主的話，不能只理解為施行洗禮的經文，而應理解為基督的許諾，即：「信而受洗的人必能得救」。既然上主許下了「洗禮」可以帶來救恩，那一定就是真的。要使洗禮在人生活中起到效用，就一定要相信上主的話。

士林學者的教導是洗禮除去靈魂上的一切罪污，馬丁路德 (Martin Luther) 卻認為這說法，無論是對照經驗或對照聖經都不真實。人似乎並不因為領了洗而少了罪過，且保祿致格林多人的書信可證實初期教會也有同樣的看法。還有，聖經說的洗禮並非除掉罪過而是赦免罪過。洗禮帶給基督徒的並非「無罪的靈魂」，而是「天主的寬恕」。一經領洗，人就得到了天主寬恕他們的保證，儘管他們仍未能避免犯罪。他們在自己眼中是罪人，但是洗禮向他們保證了在天主眼中，他們已得到了寬恕。當他們因「信德」而接受天主赦罪的「恩寵」時，他們心中自知在天主眼中已經成義了。

重洗派（Anabaptists）將馬丁路德（Martin Luther）的「成義論」推向極端。基於新約聖經只提到成人洗禮，而且每次施洗前都要求宣認信仰，故此，他們認為嬰兒洗禮只是羅馬教會的發明，根本不是洗禮。按照他們的意見，教會並非受命作「罪人的教會」，而是作「得救者的教會」；人並不是生來就進入「得救者的教會」，而是靠信仰的抉擇而進入這「得救者的教會」。而且按照他們所看到的聖經依據，這抉擇是要在領洗之前而非領洗之後作出的。另外，倒（注）水式的洗禮也沒有聖經依據，因此，只有完全沒入水中的施洗，他們才承認是有效的洗禮。

馬丁路德（Martin Luther）接受洗禮應該是浸洗式的主張，但他並不附和嬰兒洗禮無價值的論調。他在《重要要理》（*Large Catechism* IV, 53）一書中寫道：「洗禮雖然未有「信德」，也屬有效，因為我的信德並不構成洗禮，而是接受洗禮。」但是他在某些其他著作中，也承認了兩難的困境：如果「信德」為得救確是必要的，那麼，倘若已受洗的嬰兒在尚未懂得宣認「信德」時死去，便不能得救了嗎？馬丁路德最終得出結論：「信德」跟「恩寵」一樣，都是受洗時由天主賜予的，然而潛伏著的，在以後的生活中才逐漸顯露出來。

約翰·加爾文（John Calvin + 1564）以完全不同的方法來設想洗禮的功用，來避開了這個難題。他理解保祿

有關「預定」（羅 8: 28-34）的言論，是說天主拯救他所預先揀選的人，於是結論說：救恩是聖神的直接工作，給人「信德」，使人「成義」。所以，如果一個兒童屬於預選者之中，不管他是否領洗，也已得救；反之，如果他未列入預選者之中，則洗禮也無法拯救他。

但是那些人是預選者呢？除了天主之外，畢竟無人知曉，因為外表上公義正直的人，私下裏可能是罪人。不過，聖經說得很清楚，人除非靠聖神的力量，否則不能宣認耶穌是主（參閱格前 12:3），因而公開宣認信德可看作是「被揀選」的良好「指示」；還有另外的有力指示，就是：善度道德生活，和真心畏懼天主公義的審判。因此約翰·加爾文（John Calvin）的神學使他不能容忍在羅馬教會中所見到那種道德敗壞的現象。道德敗壞是遭受永罰的徵兆，不管他領過洗沒有。

洗禮並不是得救的因由，而是得救的標記。對於領洗的成年人，及對於讓孩子領洗的父母，那是他們信德的標記，相信天主已經賜給了他們憐憫和恩寵；洗禮是見證這個恩賜的方法，也是接納兒童加入教會，加強他們信仰的途徑，且是使這些孩子有別於非信徒的孩子的標誌。

因此，洗禮在人身上確有實效，但只是標記的效用。洗禮標誌著領了洗的人已在預選者之列，儘管洗禮並非一個不

能錯的標記。洗禮又標誌著他們渴望事奉天主，並希望靠他的恩寵而獲救。洗禮作為標記，因而是「信德」的因由，因為對於那些目睹洗禮的人，或是對於回憶自己受洗經歷的人，洗禮都可以作為一種經常的提示，提醒他們在天主眼中已經洗去了一切的罪咎。用約翰·加爾文（John Calvin）的說法：「天主賜給我們洗禮，作為淨化我們的象徵和證據……它像一張已經簽名作實的法律文件，天主藉它向我們保證我們的罪咎已全部清除、抹掉了，不會在他眼中再出現；他不再記憶我們的罪咎，也不會給我們定罪」（基督教原理 *Institutes of the Christian Religion* IV, 15, 1）。

吳利希·慈運理（Ulrich Zwingli + 1531）贊同洗禮並不是救贖的不能錯的標記，因為他實在見得太多生活上沒有得救表現的人了。但他並不贊同洗禮對受過洗的人會有甚麼功效。洗禮只是信德的標記，標誌著領受聖事的人有了信仰，但洗禮並不是以後產生「信德」的因由。在吳利希·慈運理看來，「信德」和「恩寵」都是天主隨意施捨給人的，聖神可以在人心中、在思想裏直接行動，而不需要藉任何儀式作為工具。然而，吳利希·慈運理認為洗禮，即使是嬰兒洗禮，都是完全准許的，因為洗禮象徵天主如何洗除了罪咎，也表明「基督徒追隨耶穌的死亡和復活」的信仰。

天主教會對這些改革派（基督教）的理論，沒有即時

作出反應，但一旦作出，就是決定性的。1545年開始了特利騰大公會議，主教們首先研究了聖經的問題，因為改革派常是依靠聖經的權威來抗衡教會聖統的權威。然後，在直接討論聖事和洗禮之前，他們發表了天主教會對「原罪」和「成義」的正式立場。由於這些典章（法令）已經陳述了天主教有關洗禮神學的許多內容，所以主教們就沒有單獨發布有關洗禮的聲明，而只是列舉和譴責了他們認為屬於異端的馬丁路德（Martin Luthor）、約翰·加爾文（John Calvin）等人的主張。

以下都是其中被判為異端的思想：1.羅馬教會沒有訓導有關的洗禮的正確信理；2.洗禮為得救不是必要的；3.異端者所施行的洗禮均屬無效；4.受過洗的人並不因犯罪而失去天主的恩寵，而是由於缺乏信德而失去；5.領了洗的人更應該聽從自己的良心，而不是教會的法律；6.洗禮的恩寵能遮掩領洗後所犯的罪，故只要重申洗禮的信德，便可獲得天主的寬恕；7.凡否認了信仰的人，都必須重新領洗；8.嬰孩不該領洗；9.不應強制兒童過基督徒生活等（請參閱《天主教會訓導文獻選集》DS, no. 1614-1627）。

這一系列提綱挈領的典章法令所譴責的一些主張，肯定正是各改革派的主張，但是這些信理規條和作為序言的法令，並沒有擊中改革派攻擊聖事的要害，即中世紀的禮儀在大多數人身上，已不再具有「經驗上」的效力。嬰孩洗

禮對孩子將來的生活方式影響甚微；跟改革派心目中所承認的，從罪惡中獲得真正的救贖毫不沾邊；即使不在理論上，至少在實行上，洗禮變成了聖事法術。本來應該是洗除無形的、遺傳下來的罪，但是從基督徒有時的所作所為看來，洗禮並沒有除掉任何罪過。的確，洗禮是基督所建立的；這一點，改革者無不公認。然而，基督建立洗禮的用意何在呢？改革派的種種禮儀革新和闡釋，都是企圖以一種對自己和對他們時代都有意義的解釋，來回答這問題。

對於聚集在特利騰大公會議的主教們來說，這是另外一條完全陌生的神學思路，對於改革派所持結論後面的真正推理過程，他們一概不知。他們所見到的是改革派的許多論調，明顯地跟以往大公會議和神學家們的教導相抵觸，因此不能不把改革派的許多論調定為異端邪說。改革派在一些問題上所持有的論調，例如：領洗和成為教會一員的意義何在？洗除原罪、接受主基督的印記有何作用？成義和步入成聖的道路意味著甚麼？都跟整個中世紀天主教會的理解完全背道而馳。既然如此，這些新思潮就只能是錯誤的，必須加以駁斥。

但是，具有改革思想的主教們，也老實承認改革派也不是毫無道理的。雖然天主教神學不能更改，但教會本身卻需要變革。在天主教人士中，包括聖職人員在內，太多人的生活似乎並沒有受到洗禮的影響。為此，大公會議著手進行一

連串的改革。可是大公會議的實際改革，大部分都不涉及聖洗聖事。改革的大部分內容是主教們責令聖職人員厲行革新，希望有一個好的領導層以促成一個更好的教會。他們堅持中世紀的做法：強調要在領洗後進行基督徒培育，而沒有強調要在領洗以前進行；他們並且寄望聖職人員能給信徒進行信仰培育。爲了保證天主教徒能夠獲得天主教最基本的教義知識，大公會議頒布了自己的教理書：《羅馬教理》，提出了所有天主教徒必須堅守的信條綱要。

這種基督徒的培育方法，先後在歐洲及北美洲的殖民地都行之有效，至少可以媲美改革派。但是當羅馬教會派出傳教士到其他洲陸去傳教時，它的成效就值得懷疑了。正如羅馬帝國衰亡以後，隱修士們紛紛走出隱修院湧向北歐去宣傳福音那樣，特利騰大公會議後天主教傳教士們也冒著生命危險把信仰帶給新發現的教外人。所謂「帶來信仰」，就是首先帶來洗禮，因爲在那時代，人們相信聖洗聖事「按其本身的運作產生功效」（*ex opere operato*）而帶來救恩，所以，首要的目標是盡力從地獄的烈火中多拯救靈魂。在中美和南美洲，即在西班牙和葡萄牙等天主教國家所佔據的地區，成千上萬的土著幾乎或完全未經培育就領洗，同樣，大批大批未經培育的人也先後在亞洲和非洲領洗。當時在印度傳教的耶穌會士方濟·沙勿略（Francis Xavier）曾經報道，他僅在1543年的十二月就爲一萬人授洗。他這種不遺餘力的作風，受到了人們爭相

仿效。這樣的洗禮跟早期教會洗禮必經慕道期培育的做法，實在是大相逕庭。但在當時還有誰會記起慕道期呢？傳教士關心的只是人們聽到基督的福音，並透過洗禮而得救；至於領洗的人對基督的認識有多少，和他們的皈依是否真確或只是一時的熱情，他們後來的生活模樣又是否相稱於基督徒的身分等問題，則甚少加以反省。

九·十七世紀至梵二會議

天主教會對洗禮的反省

特利騰會議後的天主教會採用了中世紀的洗禮形式作為標準模式，把中世紀的洗禮神學當作定論。在反改革的時期過後，天主教會的洗禮神學並無重要發展，只有一項次要的發展。這項次要的發展是有關「願洗」方面。教父和士林學者都曾提及「願洗」，用來表示對領洗的渴望。但是，當時一些天主教神學家發現世界之廣，遠非「基督徒的歐洲」可比之後，便開始從廣義角度來理解這「願洗」。人們反省到人只因為沒有聽過基督的福音而要遭受永罰，這似乎有所不公。尤其是當人們知道，非基督徒並不都是野蠻的偶像崇拜者，而他們的宗教操守有時和基督宗教的道德標準是不相伯仲的，人們就覺得仁慈的天主決不可能對他們施加這樣可怕的懲罰。

這樣，「願洗」逐漸地有了新的含義，開始指「度善良正直生活」的願望，或者更好說，「像基督徒一樣生活」的願望。這種願望之所以未能實現，不是由於個人的過失，而是由於教會未能把福音和聖事傳到它尚未知曉的地方。有些神學家假定：這種人不可能被拒於天堂門外，因為如果他們有機會領洗的話，他們一定會領了洗。有的甚

至提出：天主會在他們死後提供一個機會，使他們能接受基督的福音。這對於中世紀以「洗禮」為至上的做法（習慣）和概念（洗禮為得救是必要的），無異於在其保護外殼上，戳出了第一條裂縫。

在二十世紀多元化的發展中，天主教徒對其他基督教徒（改革宗）有更多的了解。當他們聽說浸信會不給嬰兒施行洗禮，他們會感到驚奇。由於「大公運動」聲勢日益高漲，天主教神學家們開始研究他們的基督教（改革宗）對手，目的不是在於駁倒他們，而是為了聽取他們的言論。天主教神學家發現尚有其他洗禮神學，雖然其結論未必能得到天主教會的贊同，但也有其聖經和哲學基礎。

廿世紀五十和六十年代，學者們關於洗禮神學的爭論，使得天主教和改革宗兩方的神學家更加細心地覆查了聖經和歷史資料，天主教學者不得不承認，新約明確提到的只是成人洗禮，而傾向於成人洗禮的基督教（改革宗），也不得不承認嬰兒洗禮的有力依據，至少可以上溯到公元二世紀。天主教神學復興了聖經研究，除了給嬰兒洗禮的爭論火上加油外，還有其他影響。天主教神學家突然地體會了不少問題，如：最早的基督徒團體的洗禮習慣，跟現時天主教會的做法有很大的差別；早期基督徒洗禮跟當時猶太洗禮習慣有著密切的聯繫；基督吩咐去給各民族授洗的話也許並不是基督親口說的，儘管聖經是這樣記載。他

們還發現新約中的洗禮神學有別於士林學派的洗禮神學，以及保祿對洗禮的理解，比天主教會慣常的理解更要豐富和複雜得多。

歷史研究也同樣產生了驚人的成就。天主教學者發現在教父時代，基督徒洗禮是寓意豐富的個人和團體經驗，又發現當時洗禮的施行人施洗時並沒有誦念洗禮經文，而是以三次問信的方式來浸洗，而且當時的成年基督徒須慕道多年才獲准領洗，而慕道期是嚴格的品德和信仰訓練期。學者們又承認，在教父時代，嬰兒洗禮並沒有標準的慣例，並且只是在聖奧思定（Augustine）的原罪論被接納為信條後，嬰兒洗禮才成了常規；同時，甚至到了中世紀初期，天主教嬰兒在入門（教）禮中領洗的同時，領堅振，和領受共融（聖體）聖事；這入門（教）禮通常是一年才舉行一次或兩次（逾越節、五旬節）。至於出生後就立即受洗，是相對晚近的發展。學者們看到了一些過去從未發現的問題，例如像靈簿獄這類的思想並非形上的實體，而只是一種神學解釋；甚至多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）的洗禮神學，有時候竟然把中世紀的做法，過份地推崇到了永恆真理的地步。

到廿世紀六十年代中期，大部分研究工作已經完成。學者們在梵蒂岡第二屆大公會議上向主教們提出了建議，力勸主教們降低以士林神學的方式來解釋洗禮，而改

用聖經的措詞來講解洗禮聖事。主教們採納了這建議，引用保祿的說法寫道：經過洗禮，人們「投身於基督的逾越奧蹟，跟他同死、跟他同葬、跟他一同復活」（禮儀憲章 SC 6），他們穿上新人，成為新的受造物，藉水和聖神重生，成為天父的兒女，死於罪惡而活於基督。主教們又寫道：在聖事內，付洗的是基督（這是聖奧思定的觀點），天主教信徒通過洗禮的神印，被祝聖成為聖潔的司祭，在禮儀中朝拜天主（這是多瑪斯·亞奎納的觀點）。他們重新肯定了特利騰大公會議的教導：「羅馬教會以外的洗禮仍屬有效」，只是他們還超越了特利騰大公會議，宣稱「洗禮在那些藉聖洗而重生的人之間，形成了「聖事性」的合一聯繫」（大公主義法令 UR 22）。

經研究「教父」的學者和研究「早期教會聖洗禮儀歷史」的學者建議，主教們訓示要修訂「嬰兒聖洗儀式」，重新編訂「成人聖洗儀式」。且要在四旬期禮儀中突出洗禮和悔罪的主題，強調復活慶典夜間（守夜）禮儀是舉行入門（教）聖事的正常時刻。主教們恢復了成人慕道期：成人在受洗之前，應該先參加為培育信仰和基督徒品德的慕道期。

這樣，梵二大公會議回到更符合聖經和教父思想的態度來處理「洗禮」聖事的整體精神，並且還作出了史無前例修訂「洗禮聖事禮典」的行動，並在有關「領洗為得救

是必要的」的道理上，邁出了以下一大步。梵二會議的主教們在鼓勵傳教士在非基督徒國家工作時，重申傳統的教導：天主希望眾人得救，並認識基督的真理；「眾人既因教會的宣講而認識基督，就必須皈依基督。眾人應藉著聖洗而與他合而為一，亦與教會——他的身體——合而為一」（教會傳教工作法令 AG 7），但對於非基督徒，主教們則說：「那些非因自身的過失，而不認識基督的福音及其教會的人，只要真心誠意尋求天主，在天主恩寵的感召下，按照良心的指示，努力承行天主的旨意，也能獲得永遠的救恩。還有一些人，非因自己的過失而尚未明顯認識天主，他們也不會缺少天主的恩寵，助佑他們勉力度美好和正直的生活；上智的天主不會使他們缺少為得救必須的助佑。在他們當中任何真善的成分，教會都視之為接受福音的準備，是天主光照眾人，使人得到生命而賜予的（教會憲章 LG 16）。這樣，天主教會便更進一步引申了「願洗」的概念，且在開放的態度中也肯定了「洗禮為加入『教會』是必要的」，但「洗禮為獲得救恩是必要的」這句話，則只是針對「那些聆聽到福音，且可以要求聖洗的人」來說而已¹。

¹ 編者按：有關「洗禮的必要性」請參閱《天主教教理》（1992），1257-1261 條；有關「教會之外無救恩」的概念，請參閱《天主教教理》（1992）846-856 條；也請參閱《門》（聖洗及堅振聖事法典條文註釋），香港教區禮儀委員會編譯及出版（威廉奧士孟原著），1996 年，54-56 頁。

十· 梵二 (1962-1965) 後天主教會 的入門 (教) 禮¹

1969 年頒佈的《嬰孩聖洗禮典》修訂本，引入了很多幾經天主教神學家篩選而終於受到大公會議公認的主張。無論是序言、禱詞或是禮儀的象徵意義，已很少強調「洗除原罪」，而更多強調「與基督合為一體，獲得新的生命，藉信德的光照而生活」。以往天主教的嬰孩洗禮通常是在出生後數天施行，儀式大都不是公開的，只有代父母，或只有直系的親人參加。現在為了突出這聖事的教會性，洗禮經常在主日彌撒中舉行，有教會團體的眾多成員參與。新禮典還強調了父母培育孩子信仰的角色和責任。在洗禮正式舉行之前，父母應參加培訓課程，藉著靈修反省而準備自己，然後安排洗禮事宜。在禮儀過程中，父母要正式要求信友團體接納他們的子女加入教會，並許諾培育孩子的信仰，同時也要棄絕罪惡，宣認信仰，還要親自抱著孩子走到洗禮池。雖然洗禮正常應該在孩子出生後數

¹ 有關梵二後洗禮聖事的實行和教導，請參閱：「基督徒入門聖事總論」（1969）；「基督徒成人入門聖事禮典導言」（1972）；「嬰孩聖洗禮典導言」（1969）；《嬰孩洗禮訓令》（1980）；《天主教法典》（1983）849-878 條；見《門》183-261；51-114 頁；《天主教教理》（1992），香港公教真理學會出版，1996 年，1213-1284 條。

週內施行，但為盡量使父母能夠出席，洗禮可以延至他們能出席的最早日子。1980年信理部頒布「嬰孩洗禮訓令」，指示倘若父母雙方都未能保證在天主教信仰中把孩子撫育成人，就可無限期延遲該嬰孩的洗禮。

不過，聖洗聖事的一項更重要革新，是在1972年頒布了新訂的《基督徒成人入門聖事禮典》（RCIA）後，才正式展開²。

《基督徒成人入門聖事禮典》受到教父時代慕道期的啓發，與其說這禮典是一套儀式，不如說是一項循序漸進，導入教會團體生活的四個階段進程，且在每一階段的進程中，配合禮儀慶典。第一階段是「慕道前期」（問道期），邀請有興趣的人詢問天主教信仰的意義，並進行對

² 香港教區自1980年已全面執行了「基督徒成人入門聖事禮典」；期間過程，請參閱本書72-73頁。

在美國，《基督徒成人入門聖事禮典》於1974年翻譯成英語，直到1988年才在各地區執行。基督徒成人入門禮儀在美國和加拿大的改進和實施，主要得力於北美慕道論壇（North American Forum on the Catechumenate）的貢獻。該論壇是詹姆士·唐寧神父（Rev. James Dunning）於1982年組織的，當中包括禮儀工作者、傳道員和其他神職人員。該論壇從設在維珍尼亞州（Virginia）阿靈頓（Arlington）的辦事處，派出了牧職團到美洲各地，舉辦為期一週的講習班，以訓練當地的牧靈隊員如何準備和實行這個相當新穎的教區和堂區慕道計劃。

話。如果他們對耶穌基督有了初步信仰，並有意繼續追尋基督徒的信仰生活，就通過一項公開的禮儀：「慕道者收錄禮」，收錄他們正式成為教會的慕道者，加入穩定而為期頗長的「慕道期」(求道期)，在此期間(一年至兩年)，他們不單以福音為主學習教理，也要求生活和心靈的皈依，並參與堂區的生活和祈禱，與教會的成員，神職和教友熟悉和互相鼓勵，甚至找到「保證人」(代父母)。當他們對基督徒生活的理解相當成熟時，在四旬期的首主日，公開接受「候洗者甄選禮」，成為「候洗者」，進入「淨化光照期」(明道期)，以更深入的祈禱，藉良心的反省和福音的光照，加緊心靈準備。在以後的各個主日，候洗者要按照禮儀接受「考核禮」(懇禱禮)，堂區團體要為他們祈禱。一直到復活慶典夜間(守夜)禮儀，這是整個入門(教)程序的高潮：領受「入門(教)聖事」；候洗者要在堂區信友前，宣發洗禮的誓願(棄絕罪惡和宣認信仰)，然後領受聖洗、堅振，並初次領受共融(聖體)聖事，成為一個新的基督徒。隨後是成為基督徒的最後階段，稱為「釋奧期」(習道期、Mystagogy)，新教友要進一步學習和了解他們剛開始的聖事生活，並實踐作為教會一分子的使命。他們繼續定期聚會，更深入地投入團體的見證生活，參與為教會服務或為他人服務的工作³。

³ 有關香港堂區慕道班的概覽和計劃，請參閱本書 75-92 頁。

雖然《基督徒成人入門聖事禮典》作為普世教會的入門（教）禮儀，其設計首先是為非基督徒地區使用，但也適合為那些已經在別的教會中領過洗的人採用。這些人士並非再領洗，而是經過同樣的入門（教）培育，在復活慶典夜間（守夜）禮儀中，跟所有剛領洗的人一起領受堅振和共融（聖體）聖事。這入門（教）程序也適合為那些開了明悟的兒童採用，不論是否領過洗，只要到達適當的年齡，便可以參加教理和信仰生活學習（慕道班），並在復活慶典夜間（守夜）禮儀中領受（洗禮）、堅振和共融聖事。

由於「基督徒入門聖事」的主要目的不是信理訓導，而是皈依的歷程，或用神學術語來講，是靈性的死亡和再生，所以，禮典建議，如有可能，候洗者應該以全身沒入水中的方式來領洗，這樣更能象徵死於舊我而復活於基督，及重獲新生。事實上，很多堂區在復活慶典夜間（守夜）禮儀，已開始使用輕便的活水洗禮池，深度至少可以為領洗者施行浸洗。正在修建的新聖堂則應設有浸洗的洗禮池，以取代習慣的洗禮盤。由此可知，《基督徒成人入門聖事禮典》，從基督徒的培育、禮儀的舉行，到聖堂的建築，似乎將對天主教堂區生活留下深遠的影響⁴。

⁴ 有關歷代洗禮池式樣和意義，請參閱《門》157-180頁，及本書107-108頁。

十一·今日洗禮神學的展望

在今日的天主教會，中世紀的洗禮神學正在衰退，而代之而來的是一種更源於聖經和教父的理解。今日的神學和宗教教育論及洗禮時，較強調「洗禮使人分享基督在教會中延續著的生命」，而較少消極地了解為「赦除原罪」。由於有的教友所學習的是舊式教理，在他們心目中還殘存著洗禮的法術觀念，宗教教育者已作出相當努力去加以克服。神學家也認同洗禮不單帶來恩寵，更是一項寓意豐富的標記。但是如果這樣，那麼，洗禮作為標記的意義是甚麼呢？

答案似乎是：洗禮作為標記有很多方面的意義，而且，在這多元文化和神學多元化的時代，這些不同的意義都是可以兼收並蓄的。天主教會當然不會放棄新約作者們有關洗禮的「肯定意義」；教父時代以及中世紀，洗禮發展帶來的多層意義，其中若干至今仍然具有價值。今天，大多數天主教信友帶領孩子去領洗時，不管他們對此如何理解，至少是把洗禮看作加入教會的入門（教）標記，以此表明他們信仰基督，宣告他們決意把孩子培養成為基督徒。至於受洗的成人，洗禮作為標記，表明他們個人對基督的委身，及對基督啓示給他們的生活方式的承諾。對於核准慕道者接受洗禮，及施行洗禮的教會領袖，施洗表達

了他們對「生活的基督」的體認，以及對「皈依和加入基督徒團體——教會自身的福傳使命」的理解¹。

與此同時，天主教神學家們還不斷提示那些耳聞目睹的人，在他們參加聖洗禮儀時所應該領悟的「基督徒身分」的意義，也提示那些在嬰孩時期已領洗的人，回顧洗禮對他們生活的意義。神學家們常以傳統天主教洗禮神學的主題，賦以更符合今日精神的解釋，來闡釋「洗禮」。新約論及洗禮時，用的是「死亡」與「復活」等字眼，而現在呢？就舉伯爾納·庫克（Bernard Cooke）為例，他覺得洗禮是一種「割捨」——割捨以自我為中心的態度；又是一種「接受」——接受「愛」和「為他人服務」的價值觀，用這種價值觀去改變人生的意義。在教父時期，洗禮意味著個人的承諾和委身，這承諾和委身由基督徒團體來見證和認可；而伯爾納·庫克則認為：洗禮的基本聖事行動更好說是「宣認信仰」而不單是「水洗」。中世紀時期，聖事被理解為恩寵的「因由」和「標記」；伯爾納·庫克則發展這說法而認為：洗禮是進入基督徒人生體驗的「標記」和「因由」，嬰兒洗禮尤其如此，因為他們整個的人生觀、世界觀，都要靠接納和撫育他們的團體來陶成。這樣，今日天主教神學中的洗禮意義依然是「救恩」，不過救恩的意義更傾向於「經驗性」而減少了抽象的「形上性」。

¹ 有關香港堂區慕道者和傳道員的心聲，請參閱本書 93-103 頁。

至少我們可以說，對於大多數天主教信友而言，聖洗是臻於聖域的門檻，因為他們通過洗禮，進入那堅持「生命的神聖意義」的宗教團體。無論為兒童、青少年，或成人，洗禮為他們開辟了一條邁向「神聖經驗」的道路。對參加洗禮的父母和其他人士來說，禮儀還可以揭示他們信仰中一些有時變得模糊的層面，並使他們在參與禮儀時發現這信仰，及委身其中。對於思考和尋求「洗禮」意義的人，像塔爾索的保祿宗徒（ Paul of Tarsus ）一樣，洗禮是揭示「基督宗教核心奧蹟」的「象徵」和「表達」。

附錄

天主教香港教區成人入門聖事更新簡介

香港教區入門（教）聖事的更新始於一九六三年。首先成立了「教區教理中心」，負責籌劃和慕道培訓事宜。「教區教理中心」其中一項重大貢獻就是培訓堂區全職、兼職或義務的傳道員。傳道員經過兩年（每週四小時）的培訓，在教理內容、傳道方法、教理教授法等都有一定的素質；從此每年均有百餘名學員畢業。「教區教理中心」也定期舉辦教理進修和靈修培育，協助傳道員的靈性發展。同時「教區教理中心」也不斷提供培育兒童及成人慕道者的教材，可謂直接充實了教理教授的內容，也方便傳道員取材運用。與此同時，一九六四年香港教區也成立了「教區禮儀委員會」，除提供禮儀用書外，也不斷舉辦為禮儀服務人員、讀經員，和神職人員的禮儀培訓。而且，「教區禮儀委員會」與「教區教理中心」也緊密合作，同時也協助傳道員在禮儀聖事方面的培訓。一九六九年《嬰孩聖洗禮典》和一九七二年《基督徒成人入門聖事禮典》的拉丁本出版後，香港「教區禮儀委員會」便著手按香港堂區情況，編譯有關的禮儀用書，同時「教區教理中心」也配合用來培育傳道員。當時最有牧靈效果的書籍有：《苗》（嬰孩聖洗釋義），香港示編輯委員會出版，1973年（初版）；香港教區禮儀委員會及公教報編譯（R. FALSINI 原著），《靈之漣》（堅振釋義），香港示編輯

委員會出版，1973年（初版）；《與基督邁進》，香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1979年（初版）；《嬰孩聖洗禮儀》，香港公教真理學會及香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1973年（初版）；《堅振禮儀》，香港公教真理學會及香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1974年（初版）；（與此同時，台灣中國主教團禮儀委員會也在1974年編譯了《成人入教禮典》（試用本），由台灣天主教教務協進會出版）。事實上到了七十年代末、八十年代，各堂區已先後成立了「傳道組」，成員包括全職、兼職、義務的傳道員，由堂區司鐸指導，統籌堂區的傳道和慕道工作；慕道班也發展為小組教授，為期年半至兩年，使慕道者能互相分享信仰經驗，也從不同傳道員的分享，領悟信仰的不同幅度。許多新教友在領洗後也會協助下一屆的慕道者，或參加教理培訓班，培育自己也成為傳道員。

一九八〇年，香港教區胡振中主教在「教區教理中心」和「教區禮儀委員會」聯合推動下，訓令各堂區開始實施《基督徒成人入門聖事禮典》的各項慕道階段和禮儀，而且胡主教也在四旬期親自主持香港、九龍、新界三區的「候洗者考核傅油禮」，並於五旬節在主教座堂為「新教友」主持彌撒；至於「慕道者收錄禮」、「候洗者甄選禮」和「入門聖事」（聖洗、堅振和共融聖事）均在堂區舉行。這樣，傳道、慕道、皈依和入門聖事的精神都漸漸

地滲透堂區的牧靈工作結構，直接影響教友的素質和福傳心火。期間，「教區禮儀委員會」在一九八〇年重新編譯及出版了新的《成人入教禮典》，且在一九八五及八六年出版的新編《四旬期主日感恩祭》經文及《聖週禮儀》，包含了「候洗者甄選禮」、「候洗者考核禮」和「入門聖事」的禮儀，此舉不單是爲了推廣成人入門聖事各階段禮儀，而且是把成人入門聖事各階段禮儀納入堂區每年的正常牧靈運作裏。同時，「香港教區教友總會」首創了「101福傳布道會」，出版慕道者及教友的慕道函授資料。各堂區和團體也爭相舉辦各式布道會，如「天梯布道會」……「生命的音符布道會」等，並按各堂區實況，編訂慕道教材。「教區教理中心」也不斷提供新的「成人慕道課程」及「主日學資料」，供堂區參考應用。

一九九二年新編《天主教教理》在羅馬頒布後，香港「教區教理中心」隨即聯同「示編輯委員會」，參照新編《天主教教理》出版了一本家庭教理《道在家中》（1994年初版）。一九九六年新編《天主教教理》中文版面世後，「教區教理中心」立即編訂一套傳道員手冊供傳道員試用，現正修訂爲一本成人慕道教理手冊，將在一九九七年內出版。此外，「教區教理中心」亦配合一九九七年——基督年，以「偕同基督」爲主題，根據新編《天主教教理》有關基督的部分，編寫了一份研習本，由香港公教真理學會出版，幫助教友以團體或個人方式研讀或再慕道之用。

除此以外，「教區教理中心」亦依據新編《天主教教理》的精神和脈絡，為堂區六至九歲的兒童道理班，編寫了三本教理小冊，分別是《天父愛我》（1996）；《愛主愛人》（1996）及《愛的力量》（1997）；並為十歲以上的兒童編寫一本兒童教理書《喜樂新生命》（1996）；以上四本教理書籍均由香港公教真理學會出版。「教區教理中心」現正著手為成人及青少年慕道者，編寫新的教理書。

近年來香港教區新建或重修的聖堂均設備了可供浸洗的洗禮池，如：顯容堂、聖母領報堂、葛達二聖堂、聖斯德望堂，和馬鞍山聖方濟堂等；這都是施行入門聖事之需要，和落實這聖事的具體標記¹（每主日教友進堂時都可在此蘸聖水以紀念洗禮之恩）。

目前香港教區，每年在復活節夜間（守夜）慶典接受入門聖事的成年人，便約有一千八百人。《成人入門聖事禮典》可謂基本上已在香港各堂區落實了，且帶動了香港教區的福傳活力；當然百尺竿頭，更進一步，仍需不斷深化其精神和內容，尤其是「代父母」跟進慕道者和新教友的信仰發展，和堂區善會團體支援慕道者培育的工作，更需改善。

¹ 有關香港堂區洗禮池圖片可參閱：《建》——香港聖堂建築淺談，香港教區禮儀委員會出版，1991年；《門》176-180頁；羅國輝編，《東西方教會入門禮圖片及歷代洗禮池式樣含意》，香港教區禮儀委員會出版，1996年。

香港堂區慕道班參考資料

聖文德堂慕道班課程概覽

對象：任何對天主教信仰有興趣的人士

(主要是未有信仰的人士，但也歡迎欲加深信仰的教友來再慕道)

目標：讓慕道者在充分了解及自由抉擇下：

1. 覓得人生真義
2. 認清信仰
3. 皈依基督
4. 加入教會

過程：先由思考人生開始，引入宗教信仰，特別詳述信仰的核心——耶穌基督；再追溯信仰的根源——舊約；進而明瞭天主在人生不同歷程所賜的恩寵——聖事；跟著也須知道人應在倫理生活上作出回應——十誡；最後成為基督奧體——教會的一分子。

安排：根據天主教香港教區教理中心所建議的成人慕道課程為藍本，並因應本堂實際環境及慕道對象而作彈性調節，概括如下：

單元	期間 (不計假期)	內容課題舉例
信仰的前導 ——人生問題	3 個月	一生何求；苦痛懸謎；富貴浮雲；誰主浮沉；人死如燈滅；科學與宗教；各大宗教殊途同歸；天主教與基督教之異同
信仰的核心 ——基督生平	6 個月	聖誕意義；受洗受試；召選門徒；奇蹟真義；天國比喻；山中聖訓；仁愛教誨；末世言論；衝突迫害；逾越奧蹟——苦難復活
信仰的根源 ——舊約	3 個月	創世造人；原罪氛圍；亞巴郎蒙召；梅瑟領以民出谷逾越；民長至建國；達味聖王；撒羅滿智王；南北分裂；先知
信仰的恩寵 ——聖事	2 個月	入門——聖洗、堅振、聖體；服務共融——婚配、神品；治療——和好、病人傅油
信仰的要求 ——十誡	3 個月	誠命的舊約基礎；耶穌滿全新法律；誠命的積極意義；今日世界倫理問題；第一至三誡——愛主；第四至十誡——愛人

信仰的團體 ——教會	3 個月	初期教會——宗徒大事錄；教會圖像——天主子民，基督奧體，僕人；教會標記——唯一、至聖、至公、從宗徒傳下；梵二新精神；中國教會；香港教區；教會與社會；堂區是我家；信仰小團體
信仰的多元 ——其他	2 個月	禮儀及靈修；萬民四末；立德修行……

備註：天主教信仰博大廣闊，以年半至兩年的有限時間來慕道，課程必須作出取捨，以涉獵有關皈依的重要部分，所以慕道之旅只是人生信仰歷程的一段，慕道者領洗後還當不斷學習，更新向前，直至抵達天鄉。

香港堂區慕道班參考資料

葛達二聖堂成人慕道班計劃書

陳婉如修女
1996年4月17日

一、人力資源及職務分配

牧職修女（由張翠蘭修女負責平日及主日成人和年長者）
慕道班共 13 班，人數由 1 位至 5 位不等。

星期(日)	下午 5:00-6:00	6:00-7:00	
(一)	下午 3:00-4:00	4:00-5:00	
(二)	下午 2:00-3:00	3:00-4:00	4:00-5:00
(四)	上午 9:00-10:00	10:00-11:00	下午 2:00-3:00
(六)	下午 2:00-3:00	3:00-4:00	4:00-5:00

統籌員（由陳婉如修女作統籌員）

	星期六下午 5:30-7:00	星期日上午 9:15-10:45	星期日上午 11:00-12:30
	(信組)	(望組)	(愛組)
1	陳婉如修女(已修讀牧理班)	陳婉如修女	陳婉如修女
2	黃文傑 (已修讀牧理班)	衛懿莊 (正修讀 95-97)	吳如琴修女 (已修讀)
3	鄧妙娟 (已修讀牧理班)	蕭浩樑 (正修讀 95-97)	余茵儀 (已修讀)
4	黃婉儀 (已修讀牧理班)	陳美賢 (正修讀 95-97)	黃德貞 (已修讀)

5	何淑曼 (正修讀 95-97)	趙崇威 (未修讀)	林淑玲 (未修讀)
6	麥頌強 (未修讀)	關詠卿 (未修讀)	歐陽啓明 (未修讀)
7	黃恥強 (未修讀)	鍾熾均 (未修讀)	趙崇威 (未修讀)
8	袁靄慈 (陪談員未修讀)	吳秀英 (陪談員未修讀)	

統籌員職責：

1. 對內聯絡
 - 1.1 接觸個別導師及慕道者，了解個人生活狀況、背境及信仰生活的成長，利用上課前後時間及晚上電話聯絡，或用書信及便條往來。
 - 1.2 召集備課會議、檢討會，和其他特別會議，例如：籌備旅行或候洗者避靜。
 - 1.3 關注導師的培訓——鼓勵導師修讀教理班，參與教理中心舉辦之學習營、靈修營、禮儀營；教區主辦的「神學縱橫談」等。
 - 1.4 關注導師的靈修生活——舉行每月一次的導師團聚會，及週年退省。
 - 1.5 鼓勵導師與慕道者共同參與堂區或教區的活動，例如：天梯布道會、明愛賣物會、101 聚會及其他有關教義、倫理或禮儀的講座。

- 1.6 關顧慕道室內各種設施及所需物品，並整理圖書。
- 1.7 與本堂神父聯絡；讓他了解慕道班情況及進度，並商討如何協助慕道者婚姻上遇到的難題。
- 1.8 安排慕道者在領洗前會見本堂神父。
- 1.9 與本堂秘書聯絡——有關慕道者填寫領洗表格，繳交慕道者的出生證明書副本、結婚證書副本及代父母的領洗證明書副本。
- 1.10 聯絡本堂禮儀小組成員，共同籌劃及綵排收錄禮、甄選禮、考核禮及入門聖事。
- 1.11 聯絡各善會組長，邀請他們出席慕道班，簡介各組織宗旨及活動，讓新領洗者認識，從而可選擇加入某個善會。
- 1.12 與牧職修女聯絡，了解慕道者或候洗者人數，好能安排他們參與各項禮儀及活動。
2. 對外聯絡
 - 2.1 邀請客席講者作專題演講，例如：邀請神父主講聖秩聖事及和好聖事；「婚前講座」的導師夫婦主講婚配聖事；「明愛機構」主任簡介明愛組織架構、運作及

服務等等；「教友培育委員會」的幹事介紹信仰小團體；「傷健人士」作生活與信仰分享；「協青社」成員介紹他們的服務。

- 2.2 聯絡導師出席慕道者親人的葬禮，致送花圈或帛金；出席導師或慕道者婚禮及致送賀禮；探訪因患病入住醫院或生育子女的導師及慕道者，致送慰問咭或賀咭。
- 2.3 書信往來——與已移民的前慕道者、往外國進修的導師或因事故退出的導師、已調任的神父，繼續保持聯絡，在聖誕節和新年寄送賀咭。
- 2.4 填寫回條給教理中心及禮儀委員會，報告參與考核禮及教友迎新日（新教友感恩祭）人數。
- 2.5 接待來視察導師實習的教理中心老師，並交流有關導師學習情況。
- 2.6 接待來訪的其他堂區的導師及慕道班。

導師職責：

1. 與統籌員商量編排課程表。輪流負責主持內容，在備課會議前提交教案，積極參與上述 1.2, 1.3, 1.4, 1.5 項活動。

2. 上課前與慕道者交談，建立友誼，了解他們的生活狀況、背境等，遇有特別問題時可與統籌員聯絡或請示神父。
3. 「信組」導師負責設計慕道室的壁報板。
「望組」導師負責事前清潔慕道室及洗手間。
「愛組」導師負責事後清理慕道室。

備課會議每月舉行一次：

- 「信組」在星期六下午 4:00-5:30
 - 「望組」在星期日下午 2:00-3:30
 - 「愛組」在星期日下午 2:00-3:30
4. 導師團聚會：單月第二個星期六下午 3:00-5:00
雙月第二個星期日下午 2:00-4:00
由導師輪流負責主持及擬定主題，
並邀請本堂神父及副本堂神父參與。
 5. 聯誼：每月舉行一次導師生日會。
 6. 週年避靜：9 月底舉行。

二、招募慕道者途徑：

1. 每台彌撒後宣布新慕道班開課日期、時間及地點（聯絡禮儀組）。

2. 聖堂門外派發宣傳單張（邀請聖母軍協助）。
3. 在堂區通訊刊登（與編輯組聯絡）。
4. 聖堂門外派發報名表（邀請聖母軍協助）。
5. 壁報板張貼海報（聯絡堂區秘書）。
6. 與堂區議會和其他團體（聖詠團、慕道班、聖母孝女會、聖母軍、七苦會、禮儀組等）合辦「天梯布道大會」，派發和收集問卷，然後按問卷個別聯絡有興趣慕道的人士。

三、地方及物資應用：

1. 四樓慕道室：慕道班上課及導師開會地點。
2. 會議室（1）：可舉行聯歡會、茶會或導師聚會。
3. 會議室（2）：可舉行茶會，有電話、冷熱水機、冰箱及洗手間，可供信仰小團體聚會。

慕道室現有設備：

1. 冷氣機兩部。
2. 坐墊 40 個供慕道者作椅子用。
3. 白板一塊、水筆。
4. 壁報板一塊。
5. 多層書架兩個。
6. 長型櫃一個。
7. 小型圖書館——可供導師及慕道者借閱。

8. 常用書籍：《聖經》、《頌恩》、《心頌》、《詠讚》、《基督》、《天主教的信仰》、《慕道再慕道》、《與基督邁進》，歌單及其他禮儀和祈禱書籍。
9. 視聽器材：擴音器、錄音機、錄影機、幻燈機、錄音帶、錄影帶（可向視聽中心或教友總會租借）。
10. 各式文具、紙張。
11. 舉行茶會時用的各款食具。
12. 清潔用具或用品：吸塵機、洗潔精、洗地黏劑、梘液、廁紙、抹手紙。

慕道室應存放的文件：

1. 慕道者出席簿。
2. 慕道者名牌（每次上課時用）。
3. 慕道者地址電話記錄簿。
4. 慕道者收錄禮登記簿。
5. 歷年領洗者記錄簿。
6. 慕道者申請領洗的信件。
7. 各項會議記錄及檢討報告。
8. 圖書目錄冊。
9. 借書登記簿。
10. 課程進度表。
11. 課程教案。
12. 賬簿及賬單。

四、財政

向堂區財務小組申請撥款添置設備及用品

項 目	費 用
1. 參考書	\$ 2500.00
2. 收錄禮用聖經（送贈慕道者）	\$ 1500.00
3. 日用品	\$ 2000.00
4. 文具	\$ 1500.00
5. 慶典（元旦、聖誕、復活）聚會	\$ 2000.00
6. 雜項	\$ 1000.00
7. 領洗紀念品	\$ 1500.00
* 合共	\$ 12000.00

* 另有部分開支由導師自費支付。

五、課程編排及時間分配

慕道課程為期兩年由 1996 年 10 月至 1998 年 10 月

慕道前期	1. 彼此認識，建設團體
	2. 人生的渴求
	3. 真、善的天主
	4. 天主啓示的宗教
	5. 天主啓示的傳遞——聖經及聖傳

	6. 耶穌基督，你是誰？ a.福音使命
	7. b.卓越教訓／將臨期意義
	8. c.超然神蹟
	9. d.身分揭秘
	10. 死而復活
	11. 聖誕節的意義／聯歡會
	12. 教會團體的祈禱／主顯節的意義
	13. 我信……我們信：準備收錄禮
	慕道者收錄禮
慕道期	1. 新春聖經誦禱／團拜
(一年)	2. 感恩祭
	3. 解釋四旬期意義及禮儀
	4. 我信全能者天主聖父創造天地
	5. 原罪及其後果
	6. 人類敗壞與天主許諾
	7. 天主救恩的計劃：選民始祖亞巴郎及其後裔(一)
	8. 天主救恩的計劃：選民始祖亞巴郎及其後裔(二)
	9. 聖枝主日意義及禮儀
	10. 聖週意義及禮儀
	11. 復活節的意義／聖經誦禱／聯歡會
	12. 天主救恩的計劃——以民出谷及梅瑟(一)
	13. 天主救恩的計劃——以民出谷及梅瑟(二)
	14. 天主救恩的計劃——進入福地及民長時代
	15. 君王時期

16.	南北國分裂
17.	先知
18.	期待默西亞的以色列遺民
19.	救恩的實現，耶穌基督天主子、全人類的救主
20.	耶穌公開生活的開始
21.	耶穌的祈禱生活
22.	耶穌宣講天國的喜訊（一）
23.	耶穌宣講天國的喜訊（二）
24.	耶穌的言論——教訓與比喻（一）
25.	耶穌的言論——教訓與比喻（二）
26.	耶穌的奇蹟：福音的徵兆
27.	耶穌的苦難（一）+復活、升天
28.	耶穌的苦難（二）+復活、升天
29.	耶穌的苦難（三）+復活、升天
30.	聖神降臨與初期教會
31.	宗徒的宣講：死而復活的基督／作復活事件的見證
32.	天主聖三
33.	教會是接受福音及宣講福音的團體
34.	聖神與教會，聖神引導教會
35.	聖母與教會，聖母在教會中的地位
36.	禮儀與聖事／聖事總論
37.	基督徒入門聖事（一）聖洗
38.	基督徒入門聖事（二）堅振
39.	基督徒入門聖事（三）聖體

	40.	和好聖事（一）
	41.	聖秩聖事
	42.	病人傅油聖事
	43.	聖誕節聖經誦禱／聯歡會
	44.	婚姻聖事
	45.	誠命總論一、二、三誠
	46.	誠命四、五、八誠
	47.	誠命六、九、七、十誠
	48.	基督徒合一運動
	49.	新天新地
	50.	總溫習
	51.	甄選禮的意義與禮儀／四旬期意義
	52.	候洗者甄選禮（四旬期首主日）
淨化光照期	1.	四旬期靈修操練／研討主日福音
	2.	考核禮的意義與禮儀／研討主日福音
考核禮	3.	四旬期的善工／研討主日福音
考核禮	4.	聖週意義及禮儀／研討主日福音
考核禮	5.	聖週禮儀（重溫「信經」／研討主日福音）
	6.	入門聖事（重溫「天主經」）
	7.	復活節夜間（守夜）慶典： 領受入門聖事
釋奧期	1.	分享入門聖事感受／聯歡會
（半年）	2.	聖事重溫
	3.	介紹教區組織及堂區架構
	4.	邀請善會會員介紹善會

5.	邀請明愛主任介紹明愛服務
6.	教會其他敬禮：朝拜聖體，敬禮聖人
7.	宗徒書信（一）
8.	宗徒書信（二）
9.	介紹信仰小團體
10.	讀經七步法
11.	研經實習（一）
12.	和好聖事（二）
13.	介紹泰澤祈禱方式及實習
14.	朝聖／參觀聖堂
15.	錄影帶欣賞及討論／聖經分享
16.	小組查經／介紹靈修書籍、刊物及培育課程
17.	初期教友生活／查經／分享
18.	教友傳教使命
19.	大公會議文憲／傳教法令
20.	研經實習（二）
21.	團體悔改禮儀
22.	旅行
23.	結業

六、慕道班上課程序（每班約十五位慕道者）

1. 天氣報告（分享上週生活體驗和互相問好）
2. 唱歌
3. 祈禱

4. 引起動機／活動
5. 主題內容介紹
6. 小組討論
7. 生活回應、信仰實踐
8. 總結
9. 結束祈禱

每次聚會由導師輪流負責程序中每個部分；讓慕道者積極參與及有發問機會，留意聚會氣氛，注意內容是否過於深奧或沉悶。祈禱部分可由慕道者主持。本堂神父或副本堂神父經常出席一段時間，並補充當日主題的內容。

聚會前後，導師多與慕道者接觸，建立友誼並關懷他們。現時導師每人負責數位慕道者，負責聯絡溝通和輔導。

每個慕道班組織各自的班會，選出班長，負責聯絡慕道者，或籌劃活動如：旅行、聯歡會等。

七、定期總結：（每兩月一次）

1. 統籌員與神父間之聯繫，及與牧職修女的聯絡；
2. 統籌員與導師及陪談員的聯繫、合作、默契、溝通；
3. 導師之間的共融、溝通、合作、接納，以及教學技巧之交流；
4. 導師與慕道者的關係，彼此的信任，以及互相開放的態度；

5. 神父對導師及慕道者的認識；
6. 導師備課的困難：教材的應用，教學技巧；
7. 人力、物質資源有否盡量運用；
8. 導師心聲、感受，及得失的分享；
9. 反省是否達到慕道班預期的目標；
10. 反省與禮儀小組的合作與協調。

注意事項：

1. 預先印製禮儀時間表，使慕道者事前有足夠的身心準備，並可通知代父母出席參與。

例如：慕道者收錄禮

候洗者甄選禮綵排——甄選禮當日

候洗者考核禮

入門聖事綵排——入門聖事當日

候洗者避靜

新教友日

團體悔罪禮儀

聖域門檻：洗禮

2. 慕道者如準備領洗應繳交證件
 - a. 慕道者出生證明書副本
 - b. 慕道者結婚證書副本（已婚者）
 - c. 代父或代母的領洗及堅振證明書副本
 - d. 代父或代母的結婚證書副本

〔如果「慕道者的配偶」與「慕道者」結婚前，已經是天主教徒的話，結婚證書應是由堂區神父在聖堂簽發的（即已獲得教會承認），否則需要補禮；代父或代母如有雷同的情況，亦要同樣處理。〕

慕道者心聲

聖母領報堂
九六年復活節

親愛的王神父：

生長在基督教家庭的我，小時候已經認識了耶穌基督的救恩，但是到了中學階段，環境變遷了，漸漸地，我與基督疏離了。這期間我失落、生活不愉快、十分憂愁，像迷失路途一樣，幸好後來認識了我的丈夫，他是一個天主教徒。婚後，我們常常一起到教堂參與彌撒，從此我便慢慢地重新跟隨基督的步履。

想參加慕道班的計劃已久，但總是給內心的魔鬼阻撓著，替自己找出無數的藉口：沒恆心、沒時間等等……但見到每年領洗的新教友，都能克服那些困難，於是下定決心，參加慕道，成爲一個完全的教徒，享受和體驗基督徒的生活。

慕道後，我的生活比前快樂多了，每次上畢慕道班回家時，孩子們一定問我學了些甚麼，我們全家人一起談談我所學到的課題，發表大家的見解，十分開心。在工作上，

我比以前容忍了許多，諒解別人和不多計較，因為我知道：「上主是我的牧者，我實在一無所缺」（詠 23 :1 ）。我已決意在一生的歲月裏，永遠跟隨天主。

我最喜歡的一段聖經，載於格林多前書第十三章：「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」每個基督徒都應以此為座右銘，發揚「天主是愛」的精神。這世界充滿著愛，是最美好的，我們也要以愛德向世人介紹基督的救恩。

我天天都會感謝天主，他賜給了我所有的一切，也帶領了我每天所做的事情，多謝他也眷顧著我的家人。如聖母讚頌天主所說：「我的靈魂頌揚上主，我的心神歡躍於天主，我的救主」（路 1: 46-47 ）。為此，我請求神父准許我領洗，加入教會團體，成為天主的子民。主佑。

ANNIE THEODORA

12.2.96

慕道者心聲

聖文德堂
九七年復活節

我是一個完美主義者，對每件事物包括身邊的人都要求很高，這本是一件好事，可是每當自己力不從心的時候，往往就變成痛苦的來源。我一直在尋找，看誰能把我從黑暗的日子中拯救出來。

其實我自己也是在天主教學校中長大，早就認識耶穌基督，可惜自己總是為讀書而讀書，就是沒有把他的說話記在心上，沒有對他的召喚作出回應。直到自己的女兒也開始上學，在她的學校刊物中，又再接再觸到天主，在家長會裏，神父修女的宣講，深深打動了我的心，在購買回來的一盒公教錄影帶——「道在家中」，我獲得了一些啓發，這就像一點火種，開始在我心內燃燒，使我渴望追求天主的真理，也使我有勇氣邁開踏入聖堂的第一步。

在過去年多的慕道生涯，得到彭修女指引，導師們的悉心教導，聽到了更多關於耶穌的事蹟，學習聖經的道理，明白耶穌的降生原為救贖我們而來，知道寬恕和愛的重要，也開始把耶穌的教訓實踐在日常生活中。每當遇到

困難，我懂得祈禱，遇到開心的事情又會感謝天主的恩寵，把充滿物慾、名利、自私、憎恨的思想改變過來。我明白物質帶來的滿足感是短暫的，只有愛才使我感到充實而永恆。我會緊記耶穌的教訓：「神貧的人是有福的，因為天國是他們的。」學習聖經道理後，意外地竟然多了一條和女兒溝通的橋樑。有時我們會一起探討人是從何而來的？耶穌是誰？他為甚麼被釘十字架等問題，她也接受天主的說話：「人單獨不好」，開始改變害羞的習慣，多結交朋友，就連三歲的小兒也懂得祈禱，背誦聖母經時朗朗上口。我感到選擇一所天主教學校給他們就讀是沒有錯的，因為他們不但給兒女灌輸書本的知識，也灌輸他們做人處事的態度，可能這是他們和天主的緣份吧！我已經準備好自己，懷著一份喜樂與平安的心情，帶領我的兒女一起接受聖洗聖事，把這份最好最完美的禮物送給他們，成為天主的兒女。天父，願你日後繼續引領我們行走這漫長的信仰之路，做個真正的基督徒，把基督的福音傳揚給身邊的人。

何淑芬

傳道員心聲

王保誠神父致新教友書

聖母領報堂
九六年復活節

復活節是堂區「收穫」的日子，因為耶穌基督的復活帶給我們新的生命。願天主的聖名永受讚美！

和往年一樣，候洗者向我呈交申請領受入門聖事、加入教會的信；他們透露的心路歷程確實是感人肺腑，我再一次肯定：天主的工程是多麼偉大。天主在他受造物身上所做的一切，真是神妙莫測；他為爭取我們成為他的子女是無所不用其極的。

從他們的信件中，我看出了天主吸引人的方法可以說是多姿多采的：

一、通過有信仰氛圍的場所及各種公教組織：

使人感到寧靜安和的聖堂、天主教——甚或基督教學校、主日學、童軍……都是孕育教友幼苗的好地方。

二、通過自己的至親、友好或陌生人：

父母、丈夫、妻子、同事或鄰居，甚至是車上的同路人都是傳送福音的媒體，他們用行動用說話做天主得心應手的工具；由孩子去影響父母親近天主的，竟然不是少數！

三、通過慕道晚會、聖堂發出的邀請函件、神職人員及傳道員的福傳工作，效果當然不能抹煞；但從人生命中所受的苦楚折騰裏產生信靠天主的決心，卻更令人感動。原來天主的恩寵隨時會在諸般困境中，沛然地降來；耶穌肋旁所流出的血和水能默默地滋潤信仰的苗圃，救恩就在坎坷人生遭遇上不動聲息地施予，讓我們去領悟、去品嚐……天主的造化確實令人嘖嘖稱奇呢！

四、通過黑暗孤寂的煎熬和考驗：

天主經常出現於「黑暗」中。但是「黑暗」並非黑暗！由於許多人一直似乎苦無援手，生活的迷惘、俗務的纏身，以及人性的軟弱皆足以造成信仰路上的絆腳石；但考驗過去，曙光展現時的喜悅，我們又怎樣去計算，怎樣去感恩呢？原來他是永不令人失望的天主！

五、最後，天主吸引人最美麗的方法我深信是這個——投奔聖母。他們之中有人十幾年、幾十年和天主視如陌路，總沒提得起勁去誠服於天主，但依然每天未忘聖子的

母親聖瑪利亞，曾不斷向她交託身心，我衷心讚美她。我也確知天主不會放棄孝愛聖母的一切人，因為她充滿聖神！在追隨主的路上有聖神的寵佑，聖母的代禱，誰也會見到光明——耶穌基督，誰都會得到聖子耶穌的救恩！

本年四月六日他們成爲天主的子女了，我再一次恭賀他們，願他們珍惜這份信仰，並加以廣傳！

主任司鐸

王保誠神父謹上

一九九六年四月廿八日

傳道員心聲

成為光榮天主的工具

聖文德堂
九七年復活節

小時候住在郊區，時時可看到和接觸到大海、天空、花草樹木、雀鳥、禽畜、小動物、昆蟲、四季循環、早晚雨晴、天色變化、農耕出產等，體會到大自然的偉大、包容、無私和對人的恩情。但又喜歡胡思亂想，當夜看遼闊的星際時，不期然感覺到自己的渺小和生命的短暫，對死亡產生了不可磨滅的恐懼和焦慮，怕自己不知最終到那裏，怕永遠孤獨隔離。我究竟是誰？我從那裏來？往那裏去？人生是場夢還是有它的意義？童年就被這些陰影騰折，一直至一九八六年因一件有關死亡的事件引發我參加慕道班，成為該屆慕道班的插班生。

一九八八年復活節領洗後，由於「不足月」的緣故，覺得信仰有所不足，為了「補一補」，隨即以「再慕道者」的身分參加新慕道班，卻反而被「邀請」加入了傳道組。作為傳道組組員，要肩負宣講及分享信仰的責任。信仰膚淺、不善表達又兼怯懦的我，對這份差使並沒有信心，擔

心自己的不善辭令會錯說「異端」。但藉著這個身分，我卻可以多聽道理，在準備宣講時多閱讀多學習，信仰「划」深了。

領洗可說是我生命中另一個起點，我開始探索及實踐，除了傳道組外，我還參加過堂區醫院探訪組和送聖體員組、教區的教理班、個人成長小組、醫院牧靈課程、家庭重塑及人格與靈修整合課程等。對我來說，信仰初期有拘束及壓迫的感覺，對自己不夠信心、對天主不敢交托，信仰疑問及危機不時出現，覺得自己內在有些問題不能以信仰去解決，之後慢慢體會到原來在兜兜轉轉之下，基督已包容所有，他確實在引導著我，只是我需要以另類形式及角度才發現。領洗後天主賜我很多困難、試鍊及痛苦（經歷它們時，很是無奈、不甘心、沮喪，並且埋怨天主），在過程中我學會積極面對，交托天主，使我更獨立堅強，對生命更熱愛和充滿希望，後來才懂得感謝主，感謝他給予我最好和最適合的機會去學習；這都是爲了我的成長及圓滿的好處！我總覺得信仰天主不是選擇，而是發現，發現一直無私地給予和看顧我們的天父的存在，而且他永不離棄我。還有，藉著聖神醫治的祈禱，我更親身體驗聖神的力量，使我深深感受到「我在聖神內，聖神在我內」。

今年即將領洗重生的新生命中，其中六位可以說是我有份「撫育成人」的：

楊惠民是班長，除了出席率最高和不喜歡斤斤計較外，他還很有潛質做導師，事緣孫修女初到這班作介紹時，以為「阿民」才是導師呢！

邱太程德雲是個活潑可愛的太太，有一位同樣活潑可愛的小女兒（將隨她一同領洗）、疼愛她的丈夫、開朗開通的奶奶。她於領洗後即移居澳洲，在此送上殷切的祝福，願天主護佑她們一家平安常喜樂！

黃國明 Eddie 和他兩位精靈的寶貝兒子一同於復活節重生，意義重大。黃太 Gigi 亦很想慕道，可惜分身不暇，希望她可以早日加入教會，一家成為天父的兒女。

曾太徐蘭娟比較害羞，但她對天主信仰很深，或許與她的家人已相信天主有關；她的兩名兒子也將一同領洗，她還希望丈夫也能認識及皈依天主，願主垂鑒她的意願！

王泉華既活潑佻皮，又幽默風趣，但其實他深藏不露，答問題時往往最快最準，我想是由於他專心又勤力的緣故。

陳琦茵 Stephanie 與她的另一半 Dicky 都是樂於分享，而且性格開朗健談，希望他倆藉著天賦的才能，將福音傳揚開去。

感謝彭碧雲修女、孫燕雲修女、官德儀修女和李傑偉導師的分擔、分享和給予，同行的還有再慕道的 Dicky、鍾伯、阿詩、淑霞、敏儀、Florence、歐陽、阿山等，在慕道期內，大家相處融洽，分享時真情流露，每人的分享豐富了他人的生命和團體的經驗，很欣賞他們對堂區活動的支持、熱誠與投入。最後還感謝一些教友，爽快答應擔任代父母，希望天主降福，使你們恩寵滿溢！

今年領洗重生的兄弟姐妹，希望你們繼續不斷探索和實踐基督的訓誨，我們既接受天主恩寵的福澤，當成為光榮天主的工具，使他人認出我們是基督徒！努力加油！願一切光榮和榮耀歸於天主！亞孟！

彭淑燕

入門聖事圖片



基督復活慶典夜間(守夜)禮儀——舉行入門聖事的正常時刻。
這真是有福的一夜，天地共融，天主和人類和好如初。(逾越頌)

照片提供：

Dura Europus, Al-Salhieh, Editor and Publisher P.O.Box : 6573

· Damascus-Syria, pp.50 & 58 (107 頁)

李子忠兄弟 (108 頁)

葛達二聖堂 (109 頁)

聖伯多祿堂 (110,111,114,115,116,117 頁)

九龍玫瑰堂 (110 頁)

聖本篤堂 (105,111,112,114,116,117 頁)

聖斯德望堂 (113 頁)

聖文德堂 (114 頁)

聖母無原罪主教座堂 (116 頁)

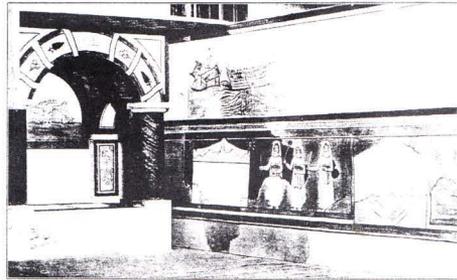
羅馬耶穌聖誕堂 (113 頁)

香港浸信教會 (118 頁)

謹此鳴謝

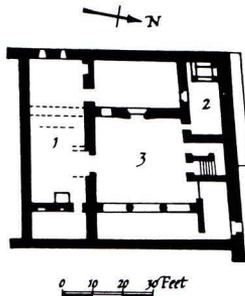
「你們要去使萬民成為門徒，因父、及子、及聖神之名，給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」(瑪28:19-20)。

早期教會以言以行實現基督的教導，不忘福傳使命，並構思各項措施，為培育慕道者和施行重生的洗禮。



232年敘利亞
Dura Europus 洗禮池

約公元二二二二年間，在敘利亞 Dura Europus 基督徒將民間大宅改建成基督徒的聚會場所；他們把兩個房間合併為大廳，以容納基督徒聚會和舉行擘餅祭宴。另一房間則設有如同墓穴的坑形洗禮池，為施行洗禮之用；且在牆壁上繪著原祖背命、善牧耶穌基督尋找亡羊的圖畫，闡明洗禮乃重獲新生。



Dura Europus 的家庭式聖堂

1. 舉行感恩祭宴的房間
2. 洗禮池
3. 庭院

聖域門檻：洗禮



Seljuk (今日土耳其境內) 聖若望堂的十字坑洗禮池(約五至六世紀), 十字旁的小方洞可能是盛水作澆淋施洗之用。

「我們藉著洗禮已歸於死亡與基督同葬了……因為我們的舊人已與祂同釘在十字架上了，使那屬罪惡的自我消逝，好叫我們不再作罪惡的奴隸……」(羅 6:4-6)



厄瑪烏 (以色列Imwas) 五至六世紀拜占庭禮聖堂之十字坑洗禮池 (旁邊的小洞，可能是盛水作澆淋施洗之用)。

Meryemana (今土耳其境內) 相信是胎 (子宮) 形洗禮池遺址 (靠近厄弗所有更多這樣的洗禮池)。胎形的洗禮池強調了「重生」之意：「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國，由肉生的屬於肉，由神生的屬於神。」(若 3:5-6)



(還有其他洗禮池式樣含義，請參閱《門》166-180頁。)

葛達二聖堂慕道班

慕道班不是一個課室，而是一個生活的團體——生活的天主、生活的人；我們在慕道班學習與天主建立關係，彼此分享及祈禱，並藉團體的鼓勵及支持，在信仰中成長。



慕道者收錄禮

主禮給慕道者授予福音書，以示「道」之所在。
請接受天主子、耶穌基督的福音



候洗者甄選禮 (四旬期首主日)

候洗者向主禮呈遞入門聖事申請書。主禮給候洗者說：「你已被錄取
在復活之夜領受入門聖事」。(代父母在旁支持他們)



候洗者考核禮 (懇禱禮) (四旬期三、四、五主日)

代父母按手在候洗者身上祈禱。

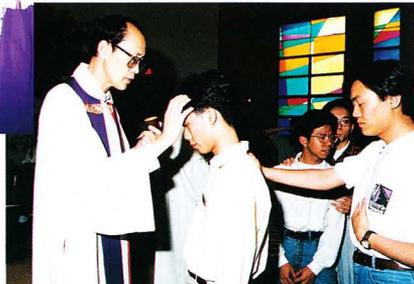
主禮：全能永生的天主，祢派遣祢的聖子來拯救我們，今天在祢面前的候洗者，如同當日撒瑪黎亞婦人一樣，渴求永生的活水，求祢以聖言改造他們的生命，幫助他們脫離束縛人心的罪惡，不要讓他們因自恃自傲而受惡勢力控制；更求祢使他們脫免世俗的誘惑，常能醒寤祈禱，得到內心的淨化，走上救恩的道路。因主耶穌基督之名，求祢俯聽我們的祈禱。亞孟。



候洗者傅油禮

主教或司鐸：我們以救主基督之名給你傅油，願基督的德能護佑你，
堅強你的信心。

候 洗 者：亞孟。



香港主教胡振中樞機自1980年，每年均聯同堂區司鐸，親自為候洗者主持考核禮，並給他們傅以「候洗聖油」。

復活慶典夜間（守夜）禮儀中祝福洗禮用水

教會呼求天主，藉祂的聖子，使聖神的德能降臨在這水上，好使接受洗禮的人，能「由水和聖神而生」（若 3:5）。（《天主教教理》1238條）

天主，祢的德能透過聖事的標記和行動，產生驚人的功效。祢創造了水，賦予它多種功能，又使人在洗禮中獲得聖寵。

天主，祢的聖神在創世之初已運行在大水之上，使大水富有聖化的德能。

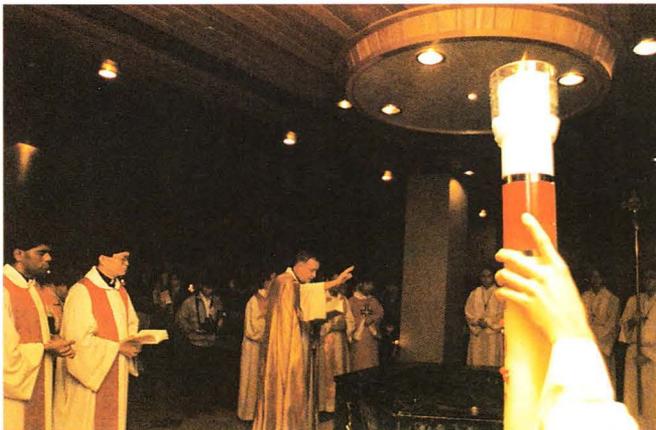
天主，祢曾使滅世的洪水，預示了聖洗聖事；祢用同樣的水，消滅人的罪惡，恢復人的聖潔。

天主，祢藉紅海的水，使以色列子民擺脫了奴隸生涯，越過紅海而不濕雙足，成為新選民受洗的預兆。

天主，祢的聖子在約旦河裏接受若翰的洗禮和聖神的傅油；當祂懸在十字架上時，水和血從祂的肋膀一齊流出；祂復活後吩咐門徒說：「你們要去教導萬民，因父及子及聖神之名，給他們付洗。」

天主，求祢垂視祢的教會，使這洗禮的水泉藉著聖神，充滿祢聖子的恩寵；使按照祢肖像而被造的人類，能由水及聖神，滌除罪污，獲得新生。

天主，願聖神的德能，藉祢的聖子，充滿這個水泉；使所有藉洗禮與基督同死同葬的人，也與祂一起復活，獲得新生。因主耶穌基督之名，求祢俯聽我們的祈禱。亞孟。



洗禮

在棄絕罪惡，宣認信仰後，施行洗禮：「我因父、及子、及聖神之名給你付洗」



洗禮透過與基督的逾越奧蹟結合，象徵並實現受洗者死於罪惡，進入至聖聖三的生命。洗禮以意味深長的方式——三次浸入水中——來完成。但自古以來，教會也可在候洗者頭上三次倒水來施洗。（《天主教教理》1239條）

聖域門檻：洗禮



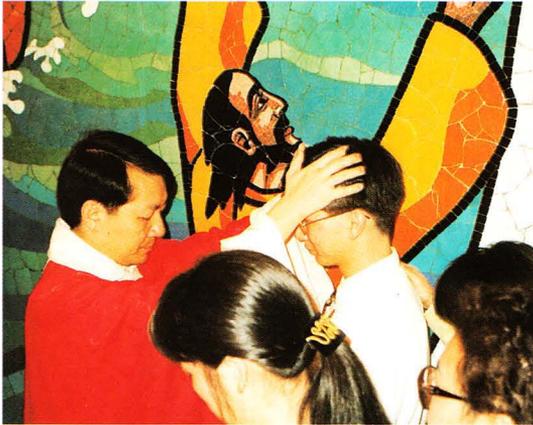
香港教區自1980年，每年在復活慶典夜間(守夜)禮儀領受入門聖事的弟兄姊妹，約近二千人。

(其他有關浸洗的圖片請參閱《門》157-165頁。)

堅振

洗禮後，給領堅振者覆手，象徵恩賜聖神：

全能的天主，我們的主耶穌基督之父，請祢垂顧這些已受洗者：藉著洗禮，祢已從罪惡中拯救了他們，祢以水及聖神使他們重獲新生。就如祢曾許諾的，如今求祢傾注祢的聖神於他們身上；圓滿地賜給他們那曾停留在祢聖子耶穌身上的聖神，也就是智慧和聰敏之神、超見和剛毅之神、明達和孝愛之神；使他們充滿敬畏天主之神。以上所求是因我們的主耶穌基督。亞孟。（《天主教教理》1299條有關覆手祈禱的譯文）



然後在領堅振者額上傳以聖化聖油（同時覆手），說：「請藉此印記，領受天恩聖神。」





「上主的神臨於我身，因為他給我傳了油，派遣我向窮人傳報喜訊，向俘擄宣告釋放……。」
(路 4:17-21)





共融 (聖體) 聖事 完成

基督徒入門過程：
因聖洗而重生，藉堅振領受
聖神而肖似基督，透過感恩
祭與整個教會一起參與主的
祭獻，並領受共融聖事而與
主合成一體。



基督聖體、基督聖血



復活主日日間彌撒——
兒童洗禮



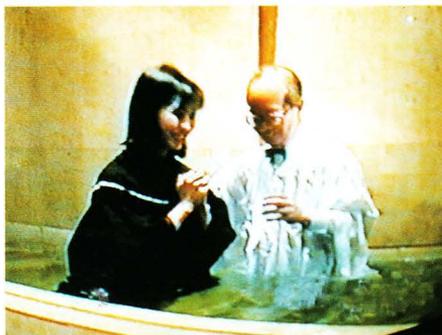
聖域門檻：洗禮

浸信會的洗禮

主 禮：你是否願意接受耶穌基督做你個人的救主？

浸洗者：我願意。

主 禮：我奉聖父、聖子、聖靈之名為你施浸。



(圖片從電視畫面拍攝)

原著書目

Scripture and History

- Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament* (SCM Press, 1950) gives a technical but clear treatment of various topics by a Protestant scripture scholar.
- A. George and others, *Baptism in the New Testament* (Geoffrey Chapman, 1964) is a collection of articles by Catholic liturgical and biblical scholars.
- Aidan Kavanagh, *The Shape of Baptism* (Pueblo, 1978) summarizes the history of Christian initiation and discusses the reforms of Vatican II, emphasizing the norm of adult baptism.
- Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (Westminster Press, 1962) examines the evidence that children were baptized in early Christianity.
- Burkhard Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (Herder and Herder, 1964) is a thorough study of Christian initiation from apostolic through modern times.
- Lorna Brockett, *The Theology of Baptism* (Fides Publishers, 1971) offers a brief and readable history of baptismal theology.
- Michael Dujarier, *A History of the Catechumenate* (Sadlier, 1979) recounts the development and decline of adult baptism during the first six centuries of Christianity.
- J. D. C. Fischer, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West* (SPCK, 1965) documents the dissolution of Christian initiation into separate rites of baptism and confirmation.
- E. C. Whitaker, ed., *Documents of the Baptismal Liturgy* (SPCK, 1960) contains rites, sermons, and other works on baptism up to the ninth century.
- Raymond Burnish, *The Meaning of Baptism* (SPCK, 1985) examines early and later practices and theologies in an ecumenical spirit.

Theology and Liturgy

- Thomas Marsh, *Gift of Community* (Michael Glazier, 1984) presents a scriptural and theological explanation of Christian initiation.
- Kenan Osborne, *The Christian Sacraments of Initiation* (Paulist Press, 1987) gives scriptural, historical, and doctrinal sources for baptism, confirmation, and eucharist.
- Liam Walsh, *The Sacraments of Initiation* (Geoffrey Chapman, 1988) offers a traditional Catholic understanding of baptism, confirmation, and eucharist.
- Alexander Schmemmann, *Of Water and the Spirit* (St. Vladimir's Seminary Press, 1974) develops an Orthodox theology of baptism by reflecting on the eastern rites.
- Gabe Huck, *Infant Baptism in the Parish* (Liturgy Training Publications, 1980) explains the meaning and implementation of the Rite of Baptism for Children.

原著書目

- Mark Searle, *Christening: The Making of Christians* (Liturgical Press, 1980) explains the meaning, purpose, and dynamics of the revised rites of infant baptism and adolescent confirmation.
- Henri Bourgeois, *On Becoming Christian* (Twenty-Third Publications, 1982) pleads that baptism and confirmation not be taken as automatically effective.
- A. Theodore Eastman, *The Baptizing Community* (Seabury Press, 1982) examines the role of the congregation in the process of Christian initiation for children and adults.
- Mark Searle, ed., *Alternative Futures for Worship, Volume 2: Baptism and Confirmation* (Liturgical Press, 1987) proposes that baptism be celebrated in stages, in the manner of the RCIA process, even for children.

Rite of Christian Initiation of Adults

- Michael Dujarier, *The Rites of Christian Initiation* (Sadlier, 1979) discusses each of the ceremonies in the RCIA in terms of historical origin and religious meaning.
- Mary Pierre Ellenbracht, *The Easter Passage* (Winston Press, 1983) draws on the scriptures to explain the experience of participating in the RCIA.
- Sandra DiGuido, *RCIA: The Rites Revisited* (Winston Press, 1984) gives an honest appraisal of what happens and fails to happen in RCIA programs.
- Robert Duggan, ed., *Conversion and the Catechumenate* (Paulist Press, 1984) contains articles that work out the personal and social implications of the theology behind the RCIA.
- Regis Duffy, *On Becoming a Catholic* (Harper & Row, 1984) walks the reader through the complexity of doctrinal and praxis issues surrounding the RCIA.
- J. Michael McMahon, *The Rite of Christian Initiation of Adults* (Federation of Diocesan Liturgical Commissions, 1986) offers historical background, documentation, and pastoral reflection on the various parts of the RCIA.
- James Wilde, ed., *Commentaries on the Rite of Christian Initiation of Adults* (Liturgical Training Publications, 1988) contains explanations of each of the individual rites in the RCIA.
- Lawrence Mick, *RCIA: Renewing the Church as an Initiating Assembly* (Liturgical Press, 1989) is a compact introduction to the history, purpose, and process of the RCIA.
- Thomas Morris, *The RCIA: Transforming the Church* (Paulist Press, 1989) is a more detailed introduction to the RCIA and its implementation in the parish.
- Barbara Hixon, *RCIA Ministry* (Resource Publications, 1989) relates working in the RCIA to aspects of the ministry of Jesus in reflections on the rituals for each of the five stages.
- Julia Upton, *A Church for the Next Generation* (Liturgical Press, 1990) explores the implications of taking the RCIA process as a model for sacraments in the future.

中文基本參考書目

(按年份)

一. 文件

梵二禮儀文件

***Ordo baptismi parvulorum*, ed. typica altera, Vatican City, Typis polyglottis vaticanis, 1973.**

《嬰孩聖洗禮典》

中文的嬰孩聖洗禮儀見：

《嬰孩聖洗禮儀》，香港公教真理學會及香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1973年（初版）。

《袖珍聖事禮典》，（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1980年（初版），7-28頁。

《幼兒洗禮》，（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1989年（修訂版）。

《教會聖事簡編》，香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1990年（初版），64-99頁。

***Ordo initiationis christianæ adultorum*, ed. typica, Vatican City, Typis polyglottis vaticanis, 1972 (Reimpressio emendata, 1974).**

《基督徒成人入門聖事禮典》

中文的基督徒成人入門聖事禮儀見：

《成人入教禮典》（試用本），（台灣）中國主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1974年。

《成人入教禮典》，香港教區禮儀委員會編譯及出版，1980年。

《袖珍聖事禮典》，（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1980年（初版），29-54頁。

《教會聖事簡編》，香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1990年（初版），5-63頁。

《成人入門聖事禮典》（共三冊），（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1993-94年（初版）。

在四旬期（淨化光照期／明道期）舉行的禮儀和復活慶典夜間（守夜）禮儀的入門聖事儀式，也載於：

《主日感恩祭—四旬期》，香港教區禮儀經文修訂小組編譯，香港公教真理學會出版，1993年（三版）。

《聖週禮儀》，香港教區禮儀經文修訂小組編譯，香港公教真理學會出版，1994年（五版）。

《甲年主日彌撒經文》，上海教區出版1995；

《乙年主日彌撒經文》，上海教區出版1994；

《丙年主日彌撒經文》，上海教區出版1994。

其他教會文件

***Sacrosanctum Concilium* (= SC), Vatican Council II: Constitution on the Sacred Liturgy, 4 Dec. 1963, in *AAS*, 56 (1964), pp. 5-12.**

「禮儀憲章」《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），141-194頁。

***Lumen gentium* (=LG), Vatican Council II: Dogmatic Constitution on the Church, 21 Nov. 1964, in *AAS*, 57 (1965), pp. 5-71.**

「教會憲章」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），3-111頁。

***Unitatis redintegratio* (= UR), Vatican Council II: Decree on Ecumenism, 21 Nov. 1964, in *AAS*, 57 (1965), pp. 90-112.**

「大公主義法令」《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），561-586頁。

***Ad gentes divinitus* (= AG), Vatican Council II: Decree on the Church's Missionary Activity, 7 Dec. 1965, in *AAS*, 58 (1966), pp. 947-990.**

「教會傳教工作法令」《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），499-558頁。

Henricus DENZINGER and Adolfus SCHÖNMETZER, S.I., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum* (= DS), 36th ed., Barcelona, Herder, 1976.

《天主教會訓導文獻選集》，鄧辛疾，蕭默治編纂，（台北）施安堂譯及出版，1975年（初版）。

二. 有關聖洗聖事

《苗》（嬰孩聖洗釋義），香港示編輯委員會出版，1973年（初版）。

趙一舟著，《我們的聖事》，台灣牧靈中心、見証月刊社出版，1983年（再版）。

《輔仁大學神學論集》98號（成人入教與信仰培育），輔仁大學附設神學院編，光啓出版社／香港公教真理學會出版，1993年。

《慕道之旅》——「慕道者牧民資料調查」報告，香港天主教教友總會／香港教區教理中心出版，1995年。

威廉奧士孟著，《門》（聖洗及堅振聖事法典條文註釋），香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，1996年。

三. 其他有關禮儀及聖事

劉賽眉編著，《聖事神學》，台北光啓社出版，1977年。

羅國輝著，《禮者，履也》，台北光啓社出版，1989年（再版）。

韓大輝著，《與基督有約》（從慶典到奧蹟），香港公教真理學會出版，1995年（初版）。

薛邁思（M. SCHMAUS）著，宋蘭友譯，《信理神學》卷五，香港生命意義出版社，1995年（初版）。

四. 有關教理教授

教會文件

《教理講授指南》（教庭聖職部 1971），馬千里譯，台中？出版，1972年（初版）。

《在新世界中傳福音》文告（教宗保祿六世 1975），劉鴻蔭譯，聞道出版，1976年（初版）。

《論現時代的教理講授》勸諭（教宗若望保祿二世 1979），（台灣）中國主教團秘書處翻譯及出版，1979年（初版）。

《天主教教理》（梵蒂岡 1992），香港公教真理學會出版，1996年（初版）。

教理講授歷史

劉順德著，《要理簡史》，台北光啓社出版，1967年（初版）。

燕彞思（J. JENNES）著，田永正譯，《中國教理講授史》（十六世紀至一九四〇年），台北華明書局出版，1976年（初版）。

現行常用教理講授參考書

《合一教理》，（共四卷），香港公教真理學會翻譯出版，1978-81年（初版）。

《與基督邁進》，香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1983年（二版）。

中文基本參考書目

《生活·信仰·教理》，香港公教真理學會翻譯出版，1985年（初版）。

《基督的教導》，香港生命意義出版社翻譯出版，1990年（再版）。

《天主教教理新編》（天主教的信仰），（台灣）中國主教團教義委員會編撰，香港公教真理學會出版，1969年（初版），香港生命意義出版社，1993年（再版）。

徐錦堯著，《正視人生的信仰》，香港公教教研中心出版，1993年（修訂版）。

杜逸文神父註解，沈寶儀筆錄，《馬爾谷福音》（慕道手冊），天主教香港聖經協會，1994年（再版）。

《道在家中》（家庭教理），香港教區教理中心及示編輯委員會聯合編著，示編輯委員會出版，1994年（三版）。

《耶穌，你是誰？》，石家庄信德編輯室出版，1994年。

胡月暖著，《化育新天地》，石家庄信德編輯室出版，1995年（初版）。

《喜樂新生命》（兒童教理），上、下冊及教師手冊，香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年（初版）。（此書亦於1994年由石家庄信德編輯室出版，名為《仁慈的天父》。）

秦格平編校，《即食快餐》（天主教教義探討），天主教太原教區出版，1996年（初版）。

《天父愛我》（6-7歲兒童教理），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年（初版）。

《愛主愛人》（7-8 歲兒童教理），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996 年（初版）。（另一冊專為 8-9 歲兒童而編的《愛的力量》也將於一九九七年內出版。）

《偕同基督》——新編《天主教教理》教友研習本（一），香港教區教理中心編訂，香港公教真理學會出版，1997 年（初版）。

五. 有關洗禮池的參考書

Walter M. BEDARD, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1951.

S. Anita STAUFFER, *On Baptismal Fonts: Ancient and Modern*, Grove Books Ltd., Nottingham, 1994.

六. 有關禮儀年曆及入門聖事

趙一舟著，《我們的慶節》，台灣牧靈中心、見證月刊社出版，1989 年（初版）。

羅國輝著，《踰越》（四旬期、聖週禮儀沿革及意義），香港公教真理學會出版，1996 年（三版）。

《聖域門檻：洗禮》——生生不息的恩寵與抉擇

(禮儀及神學沿革)

原 著 : *Doors To The Sacred*, (expanded edition),
Triumph Books, Liguori, Missouri, 1991,
pp.143-178

原 作 者 : Joseph Martos

翻 譯 : 劉國清

編 輯 : 香港教區禮儀委員會辦事處
香港堅道十六號教區中心十樓

電 話 : (852) 2522 7577

圖 文 傳 真 : (852) 2521 8034

電 子 郵 箱 : hkedlc@catholic-dlc.org.hk

網 址 : <http://liturgy.catholic.org.hk/>
<http://catholic-dlc.org.hk/>

出版、發行 : 香港教區禮儀委員會辦事處

准 印 : 香港教區主教胡振中樞機

一九九七年四月

出版日期 : 一九九七年四月(初版)

二零零一年一月(二版)

版權所有・不得翻印

ISBN 962-7618-25-x



封面東方禮聖像(當代)由 Rafaela D'Este (Bose 隱修院) 所繪

主耶穌基督，死而復活者、救世主、世人的導師、宇宙的主宰

白衣：復活光榮之意

衣飾：王者的司祭

坐姿：主、導師和仁慈的審判者

光環內希臘字母：我是自有者(出3:14)=我就是(若18:5.6.8)

ICXC：耶穌基督(希臘文簡寫)

四角的活物：象徵四福音聖史(默4:7)：人(瑪竇)、獅子(馬爾谷)、
牛犢(路加)、飛鷹(若望)

手勢和構圖：右手降福並教導信仰的核心：三位一體(天主)

二性一位(耶穌基督)

左手持書：他就是聖言、被宰的羔羊(默5:1-14)；只有經過他，才能
到父那裏去(若14:5-7)

此聖像用於本書封面表明入門聖事的指向——耶穌基督