

神學論集

于斌



100

輔仁大學神學論集

第100號 1994年夏 總目錄見(50)(100)

目 錄

輔大神學院第20屆神學研習會

新〈公教要理〉介紹與研討

1994年元月24日至28日彰化靜山

前 言 編 輯 室 157

前夕導論

教宗若望保祿二世的人格與作風 (5,700字)

..... 尤雅士代辦 165

整體介紹

《天主教教理》的背景及產生過程 (14,700字)

..... 韓 大 輝 175

新要理的結構及其神學特徵 (10,000字)

..... 溫 保 祿 195

《天主教教理》如何採用聖經、禮儀、教父、聖人著作

和訓導文件 (19,500字)	朱 修 德	209
三部要理書的比較 (6,600字)	房 志 榮	237

卷 二

基督奧跡的慶祝 (12,000字)	雷 蕙 琅	249
禮儀與聖事 (10,400字)	張 春 申	267

卷 三

在基督內生活 (4,500字)	章 薇	285
建立“傳統天主教倫理觀”與“現代位格論”之關係 (7,500字)	艾 立 勤	293

卷 四

基督徒的新禱 (10,600字)	谷 寒 松	305
------------------------	-------	-----

新要理的應用

如何應用新編《天主教教要理》卷一 (18,000字)	鄭 寶 蓮	319
新教理卷四，基督徒的新禱教學示範 (4,600字)	彭 育 申	341

資料室

台灣地區「新教理編譯小組」組織及工作程序 籌備會議紀錄		174,194,248
整體性教理傳授的五個步驟	彭育申	284,340

The Twentieth Theological Workshop
"The Catechism of the Catholic Church"
Changhua, January 24-28, 1994

PREFACE	157
The Human Personality of Pope John Paul II <i>Msg. Julius Janusz</i>	165
Background and Genetic Process of the CCC <i>Xavier Han, S.D.B.</i>	175
The Structure and Characteristics of the CCC <i>Paul Welte, O.P.</i>	195
The Use of Scripture, Liturgy, Church Fathers, Magisterium, and Spiritual Writers in the CCC <i>Jose de Diego, S.J.</i>	209
A Comparison of Three Catechetical Books <i>Mark Fang, S.J.</i>	237
Part II of the CCC The Celebration of the Christian Mystery <i>Miss Helene Reichl</i>	249
Liturgy and Sacraments <i>Aloysius B. Chang S.J.</i>	267
Part III of the CCC The life in Christ <i>Stephana Wei, M.M.B.</i>	285
Establishing the Link Between Traditional Catholic Morality and Contemporary personalism	

Louis Aldrich, S.J. 293

Part IV of the CCC
The Prayer of the Christians
Louis Gutheinz, S.J. 305

Practical Use of the CCC
How to Use Part I of the CCC
Miss Pauline Cheng 319

A Sample of Teaching A Christian Prayer
Elaine Peng, S.D.S.H. 341

ARCHIVES 174,194,248,284,340

* * * * *

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN is a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of Theology, Fu-jen University, Taipei, Taiwan, R.O.C. It is jointly published and distributed by KUANGCHI PRESS and CATHOLIC TRUTH SOCIETY.

Annual Subscription (by ordinary mail)
Taiwan: NT\$360.00 (Asia, US & Europe: US\$26.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)
Taiwan: NT\$100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

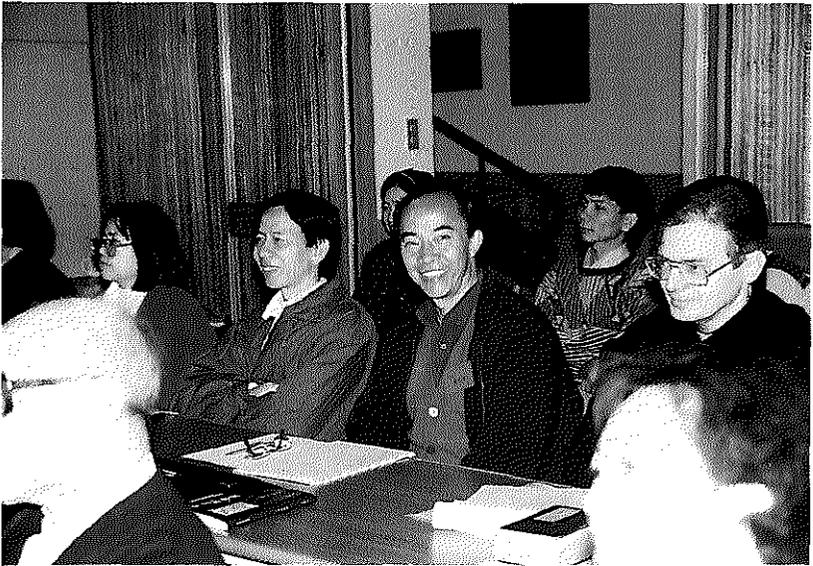
Registered Mail (Please add per year):
Taiwan: NT\$36.00 (Asia, US & Europe: US\$4.00)

Editor's Office (and exchange):
Collectanea Theologica
Faculty of Theology
Fu Jen Catholic University
24205 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R.O.C.

Co-publishers (Subscription and administration):
CATHOLIC TRUTH SOCIETY KUANGCHI PRESS
Grand Building Hsin Hai Rd., Sec. 1, No.24,
15-18 Connaught Road, C, 10718 Taipei,
Hong Kong Taiwan, R.O.C.
(for Hong Kong and Macau (for all other countries)
only



小堂共祭



教室聽講

輔大神學院第廿屆神學研習會全體畢業生合影



前 言

本屆神學研習會是以1992年年底所出版的新《公教要理》為介紹和研討的對象。中文譯本尚未完成，主講人所根據的主要是法文原版，其他已有的譯文，如意文、德文、西班牙文，也為主講人所採用。本期呈現在讀者眼前的12篇演講詞對這本新書的稱呼並不一致，有「公教要理」，「天主教教理」，「天主教要理」等不同的稱呼，但所指的是同一本書。在西文毫無問題的，譯成中文就有這些出入了。將來為台港澳大陸海外如何統一這本新要理的名稱，有待各地教會負責人聚會商討，以達到共識。

開辦研習會的第一個晚上，即元月24日晚飯後，先由神學院院長詹德隆神父給百來位參與者作研習會的全程介紹。然後教廷代辦尤雅士蒙席用英文講述教宗若望保祿二世的人品，他講一段，詹神父翻譯一段。目前的文稿則是詹神父整理出來的英文稿，經過代辦的審閱和修訂，再由許惠芳小姐譯成中文。我們非常感謝尤蒙席把他對教宗的長年相識的經驗及私人友誼那樣自然無私地給我們分享。誰略知教宗對新要理的貢獻和關懷，不難體會出這樣一個前夕導論是這次神研會的恰當開始。

元月25日，星期二，早晨第一次演講是從香港請來的韓大輝神父主講《天主教教理》的背景及產生過程。雖然韓神父開始時，說他聽了詹院長的流利國語而感到自己的廣東國語望塵莫及，但他演講中笑話連篇，對新要理的來龍去脈很有把握，使聽眾毫無倦意。現在這篇文稿是韓神父用特快專遞郵件由香港寄來的，其中大部分

PREFACE

The twelve talks of the Twentieth Theological Workshop held in Changhua, January 24-28, 1994, collected here, deal with the new *Catechism of the Catholic Church*. There is not yet a Chinese translation of this catechism so all the speakers based their dissertations on the original French edition or on versions in Italian, German, or Spanish. We hope to have a unified Chinese translation for use in Taiwan, Hong Kong, Macao, Mainland China, and overseas. But ecclesiastical authorities for all these regions will first have to meet and decide on a text that will achieve a consensus.

On the eve of the workshop, January 24th, the dean of the theologate, Fr. Louis Gendron, presented an overview of the workshop to an audience of about one hundred participants. Msg. Julius Janusz, the representative of the Holy See to the Republic of China, spoke about the human personality of Pope John Paul II. The Monsignor spoke in English while Fr. Gendron translated paragraph by paragraph into Chinese. The text here was made by Miss Grace Hsu.

We are grateful to Msgr. Janusz for his friendly sharing with us about his personal relationship with the Pope over many years. Those who know of the contribution the Pope has made to the new catechism will appreciate the speech as an opportune beginning of the workshop on the new catechism.

Fr. Xavier Han, S.D.B., from Hong Kong, gave the first talk on the background and genetic process of the CCC. He sorted out the desires of the post-modern age and the challenges of the new evangelism. The period from 1975-1992 was a genetic process of different working groups with discussion, writing, and revision. These groups showed a high degree of knowledge on the topics, affection for each other, and unity amidst pluralism in their search for expression of truth. This paper at the assembly's opening was especially thought provoking.

Fr. Paul Welte's two lectures on the structure and characteristics of the CCC brought out the mutual connection

教宗若望保祿二世的 人格與作風

尤雅士蒙席

1992年12月7日，教宗正式介紹新編的《天主教教理》時，在場的有幾位羅馬聖部的首長、各國的外交官員和各主教團教義委員會的代表。當時他表示：「新編《天主教教理》的出版，可以算是近代教會歷史上一件重要的大事。這是一個寶貴的禮物，因為它忠實的重申各時代的天主教信仰；這也是一個豐富的禮物，因為有許多主題都仔細且深入的研究過；這是一個適時的禮物，因為它答覆現時代的要求和需要；而最重要的，這是一個真實的禮物，它介紹天主在基督內所啓示的真理，把這個真理交付給我們的教會。教理解釋這個真理，是在梵蒂岡第二次大公會議的光照下來解釋的，這個真理是我們所相信的，所慶祝的，是我們活出來的，是我們在祈禱中表達的，而且我們這樣做，是爲了表達我們對耶穌基督非常忠信的依賴。」

教宗希望這個歷史性的文件是爲我們生活在廿世紀末的人所給的，也是爲未來要在這個世界上生活的人而給的。這個真理是我們所相信的，所慶祝的，所生活出來的，也是我們所祈禱的。意思是我們對這個教理的內容不只是要有知識性的認識，也要有個人信仰的投入。我們也要努力培養自己的靈修生活，這樣才能真正接受這個教理。“catechesis”源於希臘文，意思是「製造一個回音」。所以每次我們閱讀教理時，也應當在我們的生活和態度上有一個回

應。

我們對天主的信仰是在歷史和文化的環境中實現的。去年，拉辛格（Ratzinger）樞機在香港參加大會時曾說：「世上沒有赤裸單純的宗教，信仰是在文化裡面的，信仰創造文化，信仰本身也是個文化。」

這個教理已經是對現在教會生活的一個回應。因為在1985年的世界主教會議中，主教們已經表示希望有一個新編的教理書。

既然教理的主要作者是教宗，所以我們今天藉此機會了解教宗是怎麼樣的一個人是很有意思的，因為他也是一位歷史和文化所培養的人。他的信仰是在波蘭的環境下培養出來的。他願意將他的信仰和教會的信仰傳遞給今日世界的人。當然，這不是基於他個人的說服力，而是基於他所信服的教會信仰。

大家可能知道，教宗的演講和通諭大部分都是他親自寫成的。當然，他還有一組人員在協助他，但是，第一手原稿通常都是出自他的手筆。新教理可以說透露教宗的獨到看法。我說他有一組人員在幫助他，因為歷代教宗都是如此。一位教宗不可能處理所有待寫的專題。有一次教宗若望廿三世面對一萬名教師演講，他愈唸愈覺得這篇講稿不適合當日的聽眾，於是他將講稿收進口袋，並且說：「今天我的助手似乎工作得不夠好，所以我現在要發自內心的對你們說話。」

在新編的教理第三部分「在基督內的生活」，可以清楚的看到教宗的精神。在讀第三部分時，你幾乎像是在讀「真理的光輝」勸諭的精選部分。「真理的光輝」是一篇關於神律和自然道德律、良心、自由和真理、人性尊嚴、恩寵、仁愛等等的倫理勸諭。教理在其他部分也多次引用別的勸諭，例如「人類救主」通諭、「一百週年」通諭、「家庭團體」勸諭、「救主的使命」通諭等等。但特別

是教宗最近出版的這道「真理的光輝」通諭，在教理書中出現最多。我由第一手消息知道「真理的光輝」幾乎全是教宗親自寫的，這也就是為什麼在教理書中可以看到許多教宗的看法。教宗的個人信仰和對教義的知識也可以直接從教理書或引文（引用自教宗的作品）中看到。

在「真理的光輝」通諭的序文中，教宗指出此通諭與新教理的關係：「這本通諭遲至今日才出版，是因為應該先出版新編的《天主教教理》，再出版此通諭。因為新教理對天主教的倫理知識有比較完整及系統性的介紹。而通諭只發揮某幾個倫理教導的基本問題而已。」

教宗於1978年10月16日當選。他在第一次演講時形容自己是從很遠的地方來的，這話並不誇大。「波蘭位於歐洲大陸的中央，但自從第二次世界大戰結束被共產政權統治以後，我們被孤立了四十五年之久。我們在波蘭對於西方世界還有一些了解，因為我們努力的從收音機或私下傳遞的文章中得到一些消息，但西方世界對我們的情況所知有限。我記得1970年我到德國參加一個德語課程時，有一位從歐洲國家來的學生，我在此不提他的姓名，他不知道波蘭瀕臨波羅的海，且我們有五百公里的海岸線。我們自己對蘇俄所知不多，她也是一個共產國家。」這就是為什麼教宗說他是從一個很遠的地方來的。

當他被選為教宗的消息傳出以後，許多人很驚訝，自問這些樞機為什麼要選這位不出名的克拉考（Cracow）教區的總主教做教宗呢？但是事實上，大部分的樞機都相當認識他。當然，他不像與他同一國家的華沙樞機主教魏辛斯基（Wyszynski）那麼出名。但是在樞機主教當中，他已是相當著名的一位。

他參加梵蒂岡第二屆大公會議時還是克拉考（Cracow）教區

的年輕輔理主教。他是1958年被選為主教的，當時他只有38歲。大公會議開始時，他正值41歲。他幾乎參與了全部的討論會議，除了一部分因故未能參加。當時共產政府爲了分化波蘭的主教團，只允許某幾位主教去羅馬，而另外幾位則被留在國內。最後主教們決定那一次大家都不去羅馬。總之，他差不多參與了全部的梵二過程，並且大家知道他對「教會憲章」和「論教會在現代世界牧職憲章」這兩份文件有相當明顯的貢獻。

大公會議之後，他於1967年被選爲樞機主教，此後，他更積極的參加教會的大型會議，特別是幾次的世界主教會議使得他被許多人賞識。他曾擔任1964年世界主教會議的主席。他是唯一前後三次連任世界主教會議常務委員的主教。每次主教會議之後，都有幾位主教被選爲主教會議的常務委員，他們的任務是執行前一次會議的決定並籌備下一屆的世界主教會議。他連續被選三次，意味這些樞機和主教都認識他且欣賞他。也許他們沒有料到他當教宗的這種表現，但是他們認識他，並且我希望他們沒有後悔選了他。當然，我們相信天主聖神也在領導主教們做這樣的選擇。

教宗從前在他的教區時就是一位很好的牧者。他對世界各地也有許多認識，因爲當時波蘭的首席主教魏辛斯基樞機曾好幾次邀請他去拜訪散佈在世界各地的波蘭人團體。因此他到過許多地方，亞洲、新幾內亞、紐西蘭、澳洲等。

因爲我與教宗有些私交，因此我想介紹幾件他的生活插曲給大家。我於1961年進入克拉考教區的大修院，當時他是輔理主教並且教授倫理學和倫理神學。聽說他是一位仁慈但要求很高的教授，所以我很高興在我進入修院時他正好離開修院的教職，而只在Lublin的天主教大學教書。我們就由另一位老師教我們倫理神學。

他擔任輔理主教時，曾到整個教區做牧靈探訪，同時還在大學

教書。他是一位非常努力工作，而工作量又很大、很忙的人。我聽說有時候他到學校教書時，會先要求學生到教室外面等幾分鐘，他說：「我需要在上課之前喘一口氣。」因為牧靈訪問使他非常疲勞。

他最喜歡訪視的地方之一就是大修院。他特別喜歡參加我們的節慶表演會，大約一年二、三次，像是四旬期前的嘉年華晚會。他喜歡聽我們做的詩，編寫的戲劇等等，因為我們會在當中對我們的長上開一些玩笑。他喜歡這些因為他年輕時非常熱中戲劇，他喜歡創作。當然，他也會在其他正式的場合到我們修院來。當時我們一共約有四百位修生，他為了認識我們，每天早上邀請兩位修生做輔祭，然後與他們共進早餐。就這樣，他能叫得出每位修生的名字。後來，我們教區共有約一千五百位神父，而他都認識他們。

我比較認識教宗是因為我曾擔任兩年的慶典禮儀團的團長。我可以隨時去請教他。那個時期波蘭有許多的慶典，我們正在慶祝波蘭建教一千週年。我們有一個九年的準備過程，類似九日敬禮。主教們決定用Czestochowa的聖母像（非常出名的黑面聖母）遊行每個教區和堂區，以便於教友們朝聖。但是政府禁止這樣的遊行。他們說：「你們不可以這樣做，因為會擾亂公眾的生活。」政府決定：「不可以用聖像！」主教們因此決定只用空的像框和象徵基督的蠟燭遊行每一個教區。聖母將基督帶給世上每個人。由於無法看到聖母像，只看到象徵性的像框，波蘭人民更可以發揮他們的想像力。而且這樣敬禮聖母也很適當，因為它引導我們歸向基督。我還記得當時有些其他國家的人取笑波蘭人民，認為我們對聖母的敬禮太誇張了。他們還開玩笑說：教宗保祿六世計劃訪問波蘭，特別是要查看他們在聖體櫃內供的是耶穌還是聖母！

有時我也陪同主教（現在的教宗）去參加慶典，有時也去某些

本堂。我記得有一次復活節，我們去全波蘭最大的本堂（當時也是全歐洲最大的），有十二萬教友。這個堂區在Nowa Huta，是共黨建立的一個象徵社會主義的新城市，城裡沒有一間教堂。廿年來，當地人民就在露天廣場舉行慶典。只有祭台有些遮蓋。你們可以想像冬天零下20或30度或在下雨的時候的情形是如何！那個復活主日的早晨我們有遊行。大約早上五點鐘，成千上萬的人在寒冷的泥地上祈禱、等待。教宗就是這樣參與著人民的生活，而波蘭人民在如此艱困的環境下，信仰一天比一天更堅強。

由於我負責慶典的職務關係，常常有機會更認識他。我很欣賞他在行為和生活中都過著簡樸的生活。照顧他起居生活的一位女士一直勸他換掉破舊的鞋子，但他不願意，並且說舊鞋子穿起來比較舒服。當他去主教座堂舉行禮儀時，他必須穿上禮儀的特殊鞋子，有一次在上祭台前他告訴我說：「我真想放棄這樣的配備，這雙豪華的鞋讓我覺得很不舒服。」在他擔任總主教（1964年）多年以後，他仍留在他擔任輔理主教時住的房子裡。他真的為神父和主教們留下簡樸的良好榜樣。

他非常堅持神父們該有良好的神學培育，而當時在波蘭是不可能成立獨立的神學院。他發現在克拉考有一所拉特朗大學（Lateran）的附屬學院，於是要求羅馬同意將他們的修院附屬在此學院之內，神父們就可以得到較高的知識和學位。他也要求神父們要妥善準備要理講授。由於我們不准在學校教授要理，所以我們教區就在本堂組織要理班。事實上這樣更好，共黨就無法控制來上要理課程的人。我記得我在本堂工作時，除了例行的聽告解時間和探訪病人等工作之外，每週還要上卅個小時的要理講授課程。他要求這樣的宗教教育，要我們妥善準備要理，提供給教友們。

因為那時波蘭所提供的教育有許多缺陷。教宗就提供許多週末

營，讓年輕人在假日一起上山，到山上學習宗教及歷史課程，讓他們研讀波蘭真正的歷史，而不是學校所教的那一套。除了歷史課，也有文學課。他真的在促進教友們的宗教文化發展。

教宗也是一位常常祈禱的人。我記得幾次陪同他去一些本堂時，他在到達時與人寒暄過後，就開始唸玫瑰經，或閱讀聖書。他常常喜歡在聖堂工作，有一個好處是在那裡沒有人會來打擾他，但主要理由是因為可以隨時祈禱。有一次，我們出去滑雪三天。他說：「現在就好比是工作的日子。如果我們一天工作八個小時，我們滑雪也該一天滑八個小時。」然後他又說：「你們年青人去玩你們的，我要玩我的滑雪。」每次他滑下斜坡後，就拿起聖書或玫瑰念珠，站幾分鐘，在下一滑坡之前先祈禱一下。每一個與他親近而認識他的人都感受到他有很深的靈修生活。

雖然他在靈修生活上，用上面敘述的方式表達，不過與他交往的人並不覺得他這樣的態度太過分或是不自然。當他被指派為主教的時候，大家找不到他，因為他和一群年青人在波蘭境內的一個大湖度假，當時他正在划船。魏辛斯基樞機很不容易找他以便問他是否接受這樣的任命。過了幾天，他們找到他以後，他答應了，然後繼續他的度假活動。

教宗也是一個非常謙遜的人。共產政府裡有幾個人想要製造波蘭兩位樞機主教之間的緊張。他的態度是常常謙遜的在華沙的樞機後面。在他當選教宗一個月以前，他和魏辛斯基樞機及其他幾位主教共同組成的代表團一起到德國與當地教會和好。他參加了全部的會議。一個月之後，他被選為教宗，其他人想從當次會議的照片中找他，但沒有找到一張合適的，因為他總是很謙遜的站在一個角落。整個會議的過程中，他都設法讓魏樞機站在前面。

上主給了這位教宗許多恩寵、能力，特別是過人的記憶力。去

年我回羅馬述職時，他突然提起我在書面報告中的一些問題。我覺得有些不好意思，因為在報告中的事情他記得比我還要清楚。有些人名和事情我已經幾乎記不得了。

在教宗的行動和靈修中可以看出他非常重視人的尊嚴、人的超越的幅度和人的幸福。當他在共產黨統治的環境下做神父，做主教的時候，他一直渴望讓老百姓不至於失望，維護他們的尊嚴，並渴望他們能在耶穌基督、在信仰中找到人生的意義。他最基本的信念就是「人類的救主」通諭裡的中心思想。他堅信人類用自己的理智和才幹，經由痛苦和罪惡等，都無法真正了解自己，唯有接近基督，人類的救主，才有可能做到。

基於對人的強烈重視，促使他到處進行牧靈性的訪視。他請求政治家為和平努力，他邀請有權勢的商界老闆與窮人團結一致，他也鼓勵教內人士努力謙遜、聖化自己並獻身於愛。

凡是他所宣講的，他都照樣生活出來，為給今日世界的人們一個福音的見證。

我認為教宗身上也帶有某種先知性的能力。我記得教宗若望保望一世去世以後，現在的教宗在克拉考為他舉行追思彌撒。他說道：「我們很快就可以明白天主的計劃，為什麼祂在波蘭聖母的瞻禮日（八月廿六日）選了這位教宗，卻又讓他這麼突然的過世了。」兩週以後，他被選為教宗，一位來自波蘭的教宗。所以我認為這是一個先知性的講道。

教宗非常敬禮聖母，他常常用「我完全屬於妳」這句話來表達。他對聖母的敬禮也是他願意表達對降生成人的奧蹟的肯定，他願意將教會的信仰分享給全人類。我們常稱譽教宗碧岳十二世為天使般的牧者，同理我們也可稱當今教宗為和平的牧者，因為他確實非常致力於人與人之間的了解與和平。

在教理書的序文裡，教宗向聖母祈禱說：「切願信仰的真光解救人類脫免無知和罪惡的奴役，獲得真正的自由，就是耶穌基督在聖神領導之下所給我們的那種自由。」

在此，我也祝福神學研習會在聖神的領導下，能夠順利成功！

《天主教教理》的背景 及產生過程

韓大輝

前 言

有一次小明參加主日學的教理班回家。

媽媽就問他說：「今天修女說了甚麼？」

小明回答說：「她說了梅瑟帶領猶太人出埃及的故事，非常精采！」

「那麼你再講給我聽吧！」媽媽說。

小明稍為躊躇一下，定睛望著媽媽，眼睛眨了幾下，便說：

「當梅瑟帶著猶太人剛離開不久，埃及人便追上來，而且還出動了十部坦克車，梅瑟帶領的只是步兵，走得不快，於是便用無線電通知總部來支援。不久果然來了兩架戰鬥機，就截停了那十部坦克車。」

媽媽一臉驚訝，便說：「真是這樣的嗎？」

小明說：「不，不是兩架，是五架戰鬥機！」

這回媽媽就很認真地說道：「修女確實這樣講嗎？」

小明回答說：「你現在已不相信我，假如我將她所說的原原本本講出來，你又怎會相信？」

神在世上行了奇蹟，人們感受到事情後面有一位大能的神，祂不但拯救了人們，而且祂還是一切萬物的創造者，歷史的主宰，他

們相信祂的垂青、選拔、陪同……祂就是幸福的根源。可是要將這些很奇妙的信仰經驗轉告別人，他們的言詞雖受制於個人的品性和生活的文化，卻要忠於對神的體驗，同時也要忠於聽者，要顧及他們的心態，使他們聽了也能夠相信。

本文的題目是94年一月底輔大舉辦的神學研討會所設定的。我首先會淺談在「後現代」的討論中所冒起的呼聲，然後再看教會的回應，就是在一種信仰分化的危機中，教會如何在教理方面作出信仰訊息統一的勉力：「福音新傳」，並簡介在這氛圍中（1985—1992）產生《天主教教理》的過程，以及陪伴著這書的爭論和寄望。

本文部分資料也在香港聖神修院學院93年的《神學年刊》，和《神思》刊登，在那裡也特別提到貫通全書的脈絡，有關這點由於題目的規範沒有登在本刊。

一、「後現代」的呼喊

人類文明的歷史有自己的演進過程，總不能按世紀的數目來劃分，反而須按世紀的數目只說明這些過程的時期。一般學者對西方神學思想發展史：教父時代，中世紀和現代，都有粗略的認同。至於「後現代」就像一條魚，隨著近代文化的潮流，進入了神學的領域，神學家們徒手追捕，以為捉到了，它卻又從他們手中滑走。人們不得不承認它的存在，因為整個時代幾乎都充滿「後」的氣息：後啓蒙，後自由，後工業，後基督宗教，後批判，後共產，後文明，後解放，後歷史，後人文等的說法。

「後現代主義」（postmodernism）一詞的源頭，最早可追溯到奧尼思（F. Onis）在1934年出版的詩選中。其後費茲（D. Fitts）在其1942年的詩選中也應用過。在這年代中，這詞多在藝

評文字中出現，成爲一種「反」現代主義的意義，後來在建築和藝術中漸漸通行。姑勿論如何，這詞擁有一定的魔力。到了60年代中後期，後現代主義已成爲一個和現代主義精英意識背道而馳的陣勢，標榜反傳統、反知性的風格。在70年代前期，誕生了一種存在主義式的後現代思潮。80年代，後現代變得更爲多元和包容，其中的論說不但南北相異，經常也有相反和對立的，成爲多元主義（pluralism）的總稱。

後現代主義套上詮釋學的外衣，也漸漸進入神、哲學的領域中。它並非是現代主義的衍生或延續，而是一種新文化氣候，對「現代」啓蒙運動（Enlightenment）和浪漫主義（Romanticism）進行再反思。馬克思（Marx）以政治經濟理論揭發中產階級的不義。弗洛特（Freud）以意識植根本能還擊道學之士的禁制。海森伯（Heisenberg）以量子論的不確定原理打破科技通天曉的美夢。達爾文（Darwin）以進化論威脅人有更高層次精神的理論。海德格（Heidegger）以「在此存有」（Dasein）強調本文（text）對解釋主體產生的本體臨現與缺席的張力。伽達默（Gadamer）以「認知經驗」將主體追尋客觀真理的活動視爲人的基本存在方式，任何概念和普遍論證都不會徹底確定和終結所發生的事，因爲當事情發生時，處身在變化中的人受處境所限，未能吸納所有資料，事後又是另一個處境。故此，歷史常常可在一個新的現在重寫。語言和實相大可分家。

「現代」主義企圖追求普遍的統一語言、古典高雅的藝術、確鑿至高的真理，在這氛圍下，最能預先活出後現代精神的就是尼采（Nietzsche）。與其說他是系統思想家，不如說他是位先知，他以語文學點出啓蒙神話的沒落和浪漫懷舊的不實，人生只是約定俗成的遊戲規則，一切形而上的價值觀都要瓦解。他甚至宣告「上帝

的死亡」徹底地擯棄一切傳統的價值，而導致相對主義、虛無主義能獨領風騷。

只有通過瓦解才可作嶄新重組的念頭，在藝術評論中領先出現。在現代主義追求古典完美的金科玉律下，製造藝術品的功夫已提昇到高不可攀的地步，鑑賞藝術的人亦在尋求新的品味。通俗藝術的「普普」(Pop)文化，乘著二次大戰後的迴轉，應運而生。普普先源於英國，卻在美國走紅。藝術的表現脫離古典、高級、認真、堂皇、經得歷史考驗而立下千古垂名的形式，卻標榜噱頭機智、信口開河的無厘頭、性感有味、迷人媚惑、「不求天長地久，只要曾經擁有」的消費能耐。

普普和達達(Dada)藝術相輔相成。1916年在蘇黎世，集結一班反戰的文人、藝術家，在伏爾泰酒店，參與波爾的表演節目來紓解抑鬱的心情：反對政治領導以民族主義作藉口製造戰爭，反對社會的固有制度，反對理論家冷硬的形式主義。很快地達達就流行起來，它不是一種主義，卻是一種反邏輯、反制度、反傳統、反現在、反未來、反高調的張力，以譁眾取寵的手法刺激群眾喜怒笑罵，宣洩種種抑鬱。因此它的表現採用怪誕驚人的招數，挑釁、粗俗的言詞，強調疏離、不協調的效果，諷古說今，構想荒謬的未來，以「折衷」選用的態度(eclecticism)，兼容並蓄，甚至包羅一切相反的意念。

後現代的文化，不肯定任何壓倒性的模式，其主義亦不代表任何思想的主流，更談不上有全盤的計劃，或目標一致的運動。後現代的藝術家不必對自己的作品負起詮釋的權威責任，創作時可不拘泥形式規範。在作品中盡量包羅萬象：古典的神話，現代的寓言，個人的幻象，符號的聯想，以及對社會、政治的反諷。作者將詮釋的權威交給觀賞者，作品是兩者對談的媒介，而不是單向的訊息傳

遞。

將後現代主義推進哲學圈內，作為一套綜合當代思潮的描寫源於幾位代表人物伽達默（H.G.Gadamer），德里達（J.Derrida），福科（M.Foucault），巴爾特（R.Barthes），貝爾（D.Bell），哈貝馬斯（J.Habermas），杰姆遜（F.Jameson），斯潘諾斯（W.Spanos），伯斯頓（H.Bertens），哈桑（I.Hassan），李奧達（J.F.Lyotard）等人。從他們應用的新名詞可看到這種潮流，就是「反」和「瓦解」，然後不經意地（by chance）組合錯亂、非邏輯的符號和語句。這些新詞藻正意味著尋求新意的努力。他們的思想很快地就在歐美各國引起很多迴響和流傳在不同層次的討論中。

在這些討論中，後現代主義並沒有壟斷一般人的思想，但吾人若仔細地分析時下的生活方式，就不難發覺這「主義」並非只是哲學家們的發明，而是他們企圖用來針對時下的生活，而作出的反省。後現代主義與其說是一種既定的思想主流，毋寧說是一種關懷、一種突破現代主義框框的嘗試，旨在超越或拾回在權威下不許苟延的風格，加強吾人的寬容力，不讓專家們壟斷，卻為發明家創造空間。

這種「後現代」的關懷引發多元的表達，這對相信絕對真理的宗教人來說，當然也會帶來不可逃避的挑戰：就是理性與自由的折騰，科技與俗化的霸權，根源與傳統的失調，人文與宗教的蔽塞。

後現代的人並不追求對理性再重新界定，而是直截了當地瓦解所有為理性帶來統一意義的可能性。否則，人又會尋求所謂的客觀的律法，去合法化（legitimation）某些行為和作風。如果合法化只導致生活硬化，倒不如解合法化了。於是，理性與存有分割，語言與形上實相不符，自由選擇並不需要具有任何道德目的，解合法

化就是順從個人的本能和自我的擴張，無須介懷甚麼系統和「典範」，社會生活不以某種秩序為先，而應以容忍性（permissiveness）為主。工業征服自然卻又蹂躪自然，破壞生態。科技使人们生活舒適，但物慾薰心。商業使資源和產品快速地交流，卻斷將個人的經驗視為「消費品」。經驗越強烈就越具快感，越具快感就越偏向激情，越偏向激情就越拋離理性，越使官能感受尖銳化，以至人面對生活理想都不能反應，成為癱瘓的。要瓦解，就要抗衡一切權威、獨裁和禁制，要否定傳統認定的價值根源，因而傳統本身也失去維繫力。馬克思的預言經不起考驗，解放的神話沒落。新紀元（New Age）的迷信隨之崛起。一切的人文關懷收縮在橫面的地平，排除或忽略縱面，不談超越，不顧來生，剝奪一切超然的宗教真理的可信性。宗教本身的信仰與生活文化的脫節，致使宗教在多元化的衍生和蔓延中漸失去原有的身分。

二、福音新傳（New Evangelization）

不論世界有何種文化氣候，天主聖言要繼續在世上迴響。教理（catechism）源於希臘文（kata + echein），意即迴響。這是主耶穌在離世升天前的諭令：「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。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結。」（瑪廿八：19~20）。

梵二之後，教宗保祿六世請聖職部編訂《教理講授指南》，並於1971年批准。後來它又成立了國際教理講授委員會。1974年世界主教會議討論福音傳播，隨後教宗1975年寫了宗座勸諭《新世界中傳福音》，強調教理講授的重要性，呼籲1977年的第四屆世界主教會議以此為主題。是次會議當今教宗若望保祿二世也以主教的身分參加了。保祿六世於1978年駕崩，新選的繼承人若望保祿一世，又

忽然被天主召回。繼任的教宗若望保祿二世於1979年寫了宗座勸諭《現時代的教理講授》，說明教理講授是兒童、青年及成人的信仰教育，其中包括以有組織的及系統的方式教授基督的道理（參閱《現時代的教理講授》18）。1985年12月7日在特別世界主教會議中，與會者在最後的議案中提出要整理一套教理或綜合摘要（*catechismus seu compendium*），其後在1992年完成，其中細節容後說明。1990年為紀念梵二《教友傳教法令》廿五週年，教宗若望保祿二世在《救主使命》通諭中，更刻意提醒天主子民「福音新傳」這個重任說：

「天主正在為教會的前路開啟人類的地平，在那裡人們更圓滿地準備好散播福音的種子。我感到時機已至，要動員整個教會的力量，從事福音新傳，向萬民（*ad gentes*）傳教。任何基督信徒，任何教會機構都不能逃避這責任。」（n.3）

在談到後現代多元化的文化氣候，我們不得不提多元的神學，但同時也應注意神學不應分化信仰，因為福音只有一個。神學就該協助福音在不同的文化氣候中傳播。新的文化氣候，就須有新的福音傳播。

「福音新傳」在最近的教會文獻中經常出現，1990年教宗若望保祿二世在《救主使命》（*Missio Redemptoris*）通諭中，為紀念梵蒂岡第二次大公會議《教友傳教法令》（*Ad Gentes*）廿五週年，更刻意提醒天主子民這個重任說：

「天主正在為教會的前路開啟人類的地平，在那裡人們更圓滿地準備好散播福音的種子。我感到時機已至，要動員整個教會的力量，從事福音新傳，向萬民（*ad gentes*）傳教。任何基督信徒，任何教會機構都不能逃避這責任。」（n3）

這裡我們只是提綱挈領地陳述福音新傳的神學原則，而不進入具體

的解釋。

福音只有一個，就是基督所宣講、見證和實現的那一個。

它一直在人類歷史中不斷臨場。新傳不是指另一個新的福音，而是避免用不合時宜的方式去「重傳」，但要用「新」的方式。新是指一系列的新處境。新的交談，就是說：福音令人得到自由、釋放和愛，這要求教會不斷陪伴人和福音作交談。新的現實，就是說：福音點亮人的自我明瞭，因為人的自我明瞭是接受基督的前奏，為此，教會不斷學習人的各種特性。新的途徑，就是說：福音建立人類合一的路，這要求教會簡易、自如、真誠的溝通，並以新的熱忱作見證；也就是說：福音既能發揮人的潛能，教會就要不斷學習聆聽和相信。

救主只有一個，就是基督。

整個福音新傳建基在耶穌的救恩和使命基礎上。祂展示了救恩奧跡的神性幅度，就是：天父的愛、基督的啓示和聖神的降臨。祂又實現救恩奧跡的人性幅度，就是：人的奧秘在基督內得到解釋，人的成長在基督內得到動力，人的缺陷在基督內得到補足，人的極限在基督內得到超越。

傳道者只有一個，就是基督。

教會只是參與和延續祂的使命。基督的使命是實現聖父拯救眾生的意願和行動，並從聖父那裡為我們賺得聖神的動力。教會以聖神為繼續基督使命的靈魂，領受宣講和付洗的諭令，成為天人相遇的標記與途徑，使天國擴展到世界的園地。

後現代的關懷是「多元化」，而它的挑戰是「分化」，「相對化」和「虛無化」。我們想要強調的是：在照顧人類多元的需要之餘，基督藉著教會使人類合而為一，就如「父在子內，子在父內」一般。福音新傳在教會的整體使命中是產生統一力量重要的一環。

三、1985—1992年間《天主教教理》產生的過程

1985年12月7日在特別世界主教會議中，與會者在最後的議案中提出：

「極多的人 (valde comuniter) 表白這個渴望，就是整理一套教理或綜合摘要 (catechismus seu compendium)，論述一切有關信理和倫理的事宜，作為每一個地區製作本地教理或教理摘要的參考。這本書在教理表達方面應以聖經和禮儀為主，同時又須寫出一套健康的教理，適用於現代人的生活。」

1986年7月10日教宗成立專責委員會，以J. 'Ratzinger樞機為主席，共12位成員，都是樞機和主教：

樞機：W.Wakefield Baum, B.F.Law, S.D.Lourdusamy, J.

Tomko, A.Innocenti. J.Sánchez

主教：J.P.Schotte, J.Stroba, F.S.Benítez Avalos, G. P.

Noujeim, I.De Souza, H.S.D'Souza.

編輯小組：7位主教

J.E.Esteba Llaurens, J.Honoré, A.Maggiolini, J. Medina Estevez, D.Konstant, E.E.Karlich, W.Levada.

書記部工作人員：

A.Bovone, C.von Schönborn, R.Martinelli, Ana Fernández.

經歷九個初稿：

1. 1987.2 adumbratio schematis 《概括大綱》
2. 1987.12 avant-projet 《計劃初稿》
3. 1989.2 projet 《計劃》
4. 1989.11 progetto revisto (projet révisé) 《修訂計劃》

5. 1991.3 textus emendatus 《修訂版》
6. 1991.5 testo predefinitivo 《確定前版》
7. 1991.8 testo predefinitivo — versione corretta 《確定前版之修定》
8. 1991.12 progetto definitivo 《確定計劃》
9. 1992.2 testo definitivo 《確定版》

三段主要的工作期：

第一段是由1987年1月到1988年10月，主要是委員會按1985年特殊世界主教會議的決定，寫出計劃，再經編輯小組正式編寫為《修訂計劃》。

從委員會第一次會議1986年11月，就提出這教理分三卷：信理、聖事和誡命。行文須賦予聖經、教父、禮儀和教會訓導的佐證，要顧及現代文化和教會傳統的語言，並附加一個教會詞彙（glossary）為解釋一些常用的基本概念。讀者主要是主教——作為信仰的導師——及其他書寫或批准地方教區教理書的人士。目的是為地方教會寫一本「參照本」，方便不同的教會按讀者的需要編纂教理課本。

編輯小組的主教們便開始工作，後來為協調整本書的風格和監察工作的進度，便請了道明會會士 von Schönborn 來負責，他後來成為維也納教區助理主教。

第二段是由1988年10月到1990年9月，主要是將整項計劃呈交給各地的教會以作諮詢，收集意見後，便輯成《修訂版》（textus emendatus）。

在1989年11月，以《修訂計劃》作為藍本，賦予英、法、意、德、西的譯文，諮詢所有的天主教主教和主要的大學、學院和修院。收到的回應共有938個，16個來自宗座部門，797個來自個別主

教，28個來自主教團，23個來自295個不同的主教組別（1092位），12個來自神學學院，62個來自其他的組別。這些回應大體上贊成這個《修訂計劃》，26.8%認為非常好，51.1%好，12.1%滿意但有些保留，約有10%不贊成。提供要修訂的條文共有24,000份（modi）。

從地理分佈來說，這些回應有40%來自南、北美，31%來自歐洲，3%來自非洲，15%來自亞洲，11%來自大洋洲和澳洲。

審閱的工作也相當繁複，請很多神父和神學生幫忙。他們將意見分為：1) 總體性的，2) 結構裡有關每個部分的，3) 特殊的主題。過程中先作一個客觀的分析為報導主教們的意見，其後辨別意見的分量，最後衡量其他變換的可能性。然後針對下列四項而改善教理的工作：

1. 有關聖經的運用，要徵詢多些聖經學者的意見，但陳述時要以「啓示憲章」為原則，即以聖經為靈魂，避免過分學術的風格。

2. 有關倫理的部分，因意見特別多，故此首先要注意人在德行和恩寵下的成長。為特殊倫理部分，則要避免形式化，可按照十誡的次序陳述，但應將之視為愛主愛人的雙重誡命，著重福音真福精神，並要符合現代的處境。

3. 有關「天主經」部分，除了作解釋外，也須推演出基督徒祈禱的特色，成為本書的第四部分。

4. 原罪及成義的問題也要多作考慮。

第三段是由1990年9月到1992年12月，主要是將收集的意見，按部就班地編輯成《天主教教理》。

編輯小組將原先的三卷伸至四卷，即信理、禮儀聖事、倫理和祈禱。這分法也與脫理騰的羅馬教理本相同。卷一、卷二和卷四都先後完成。聖經的引用也由學者們再重讀和調整。卷三的倫理部

分，還須注意一些特殊的地方，如：死刑、和平、戰爭、社會正義的問題等。最後，在每段的道理加上「撮要」，方便人們記誦。

1991年5月的《確定前版》（testo predefinito）及1992年2月的《確定版》（testo definitivo）就是按以上原則寫成，並在委員會及編輯小組來回數次，經幾番的修改，顧及編輯和印刷的問題等。最後在1992年2月14日委員會投票並一致通過，稿件命名為《天主教教理》，並在1992年4月30日將最後的稿件呈交教宗審閱，1992年6月25日教宗批准，並在1992年10月11日（梵二開幕三十週年紀念）寫宗座憲令《信仰寶庫》（Fidei Depositum = FD），推薦這書，1992年12月8日教宗隆重地頒布。

顯而易見，透過這本《教理》，教宗要行使伯多祿繼承人的「一項特殊服務，提供給神聖而至公的教會、所有與宗座和平共融的個別教會」，就是「支持及肯定所有基督徒的信德（路廿二：32），甚至加強立足於同樣宗徒信仰上的合一的聯繫。」（FD4）教宗沒有說「提供給神聖而至公的教會『及』所有與宗座和平共融的個別教會」，是為表明普世教會並非是個別教會數量上的總和，而是一個以基督為首的奧體。兩者之間具有密切的「相互性」，後者具體地按前者的肖像而活現，前者則因後者的團結、集合而成（參閱《教會憲章》18.23）。當然這種相互性是建基在伯多祿的繼承人（教宗）和宗徒的繼承人（主教們）的密切關係上，亦即主教們團結一致的本質。那麼，在信仰的訓導上，他們要共同負起責任。事實上，可從兩方面看出，這本《教理》書「正反映出主教們團結一致的本質，也顯示教會是至公的。」（FD3），一方面在成書以前，曾廣泛地徵詢各地的教會，另一方面，書成以後，教宗也要求主教們將之視為一個「確定和真正的參照本」（FD4）。

四、過程中的爭論

1 知性及感性的問題

忠於天主、忠於是教理講授的大原則。

忠於天主，教會就要懂得謙遜地聆聽祂的話，忠實地傳播祂的福音，務使其教理講授是完整、正統、確定和有系統的。我稱之為知性的取向（即以理念為主）。

忠於人，教會就要懂得謙遜地進入人們的處境，忠實地應用人的語言，那麼這過程牽涉心理、社會、教育、人文科學的貢獻，使其教理講授是以受惠人為依歸，著重漸進、創新、經驗、探索、實踐的原則。我稱之為感性的取向（即以經驗為主）。

雖然這兩個取向並不互相排除，但為寫一本教理書總有一種張力。在新教理的結構與編排中亦可見到這種張力。

在最初的計劃，已提出全書結構的問題，當時的委員會提議《教理》是分三卷：信理、聖事和誠命，後來在諮詢各主教後才分四卷。其實，多瑪斯曾編過一個教理講授，其結構有三：信經、十誡和主禱文。這分法也存留在基督教的傳統中。1566年《羅馬教理》也是依循這分法編寫的。但在信經部分論到：「我信諸聖相通功」時，就介入聖事的項目。由於那時代的聖事課題是相當廣闊，甚至超過信經本身的篇幅，因此《羅馬教理》便開另一新卷，專門討論聖事。1992年《教理》的結構是仿效《羅馬教理》的：信經、聖事、誠命和主禱文分成四卷，即：信理、聖事、倫理和祈禱。

我們可比較兩本教理的篇幅：

《羅馬教理》1566	《教理》1992
信經 22%	信經 39%
聖事 37%	聖事 23%

誠命	21%	誠命	27%
主禱文	20%	祈禱	11%

在這兩者之前，我們還可比較多瑪斯和馬丁路德的教理：

多瑪斯的教理	路德的大教理	路德的小教理
信經	誠命	誠命
誠命	信條	信條
主禱文	主禱文	主禱文
	聖洗與悔罪	聖洗與悔罪
	祭台的聖事	祭台的聖事
	告罪的勸勉	告罪的勸勉
		祈禱文

由此可見，教理分為三卷或四卷，乃按所處理的課題的篇幅而定，而課題的篇幅又有其歷史因素，例如在1566年聖事的篇幅是最長的，在1992年則以信經為最長。其實，不論是多瑪斯的教理，《羅馬教理》或92年的《教理》，它們的分法都是基於一個雙重的信念：第一是相信天主聖三對人的愛，第二是相信天主使人有能力回應。按此看法，這兩點是一個銀元的兩面，表達天人最終的關係。新編教理的四卷也是如此：天主的愛分別在信德中（卷一）宣認，在聖事中（卷二）慶祝，然而人的回應在生活上守誠命（卷三）和作祈禱（卷四）表達對天主的依從和讚頌。

路德的教理先寫誠命後寫信條是基於他的神學，因為誠命使人了解到自身的不義和不足，因而更需要相信天主，信條是陳述天主的慈愛，然後透過祈禱投奔於祂。他標榜：人基本上欠缺回應天主的能力，天主的慈愛將接受他的投奔。雖是將次序倒過來，但仍然是肯定同一個銀元的兩面。路德的立場和《羅馬教理》在這方面是一致的，但在成義及聖事的道理卻不同。

路德的大教理寫給學識水平較高的人，而小教理則是寫給一般百姓，且盡量採用他們簡單的語言，相當感性和生活化，故此非常成功。《羅馬教理》則是以拉丁文寫，對象是本堂神父，再由他們講解給百姓，故文體方面偏向知性的。至於92年的《教理》連Ratzinger樞機也承認是一種特別的體裁，雖不至於是超級的信理神學書，但按其繁瑣的結構、論述的語言和內容的長度，肯定是偏向一種知性的神學摘要的「大型」教理。

2 一體多元化的問題

生活在我們歷史和文化中的天主是信徒委身的對象和依附，這就是信仰。教理就是一種信仰的外衣，藉此外衣，信徒將天主所賜的信仰活於文化。為使那源於天主的信仰，活於信徒的文化中，今人越來越意識人的明瞭是他基本的存在方式，而這方式又不能脫離其文化背景，既是文化產物，又是文化的動力；那麼，信仰無論當作生活委身（*fides qua*）或訊息（*fides quae*），都該要與信徒的文化揉合為一，「信仰要求文化」（*fides quaerens culturam*）就成為第二次梵蒂岡大公會議所肯定的事實。

教理雖非是信仰唯一的外衣，但信仰卻需要它才可登上世界的文化舞台，與其他套上不同外衣的人文精神和宗教信仰交流，辨認彼此的異同、發生互補作用和對世界文明與歷史有所貢獻。教理既然是外衣，就不能完全和信仰等同。傳道者本身該肯定信仰不變的成分和文化對信仰的承接力，然後度身裁剪一套外衣，使人見到這外衣會感到熟悉和自然，接觸到信仰的真諦，也樂於穿上這外衣，活出信仰，美化自己的文化。

信仰的中心就是若望所說降生的聖言（*logos*），文化的承接力是猶斯定（Justin）所說的「散播在文化中的聖言」（*logos spermatikos*）。前者是顯性的啓示，後者則是隱性的，教理具有

自身的原則和方法來建立和指明兩者的匯點，使能互認互通。現代主義的文化本來以歐洲為中心，後來轉移到北美，最近又東移到亞太區，其過程必混雜著不同類型的文化。所有在神、哲學中的新思維都與地區的人類學拉上一定的關係。教理的走勢必是多元化的。

傳道者為天主聖言服役，點燃信仰，但他也深知聖經和聖傳組成天主聖言的信仰寶庫，委託給教會保管。為此，教會在信仰上具有訓導權，這權力並非超越天主聖言，而是天主聖神的工具；使傳遞同一的信仰時，善加護守，不致誤傳。當然，訓導當局不是做教理的機構，亦不取代傳道者的任務，反而要密切和他們合作，因為他們也是在不同的層面上，跟隨聖神的。最終，教會的權威訓導是教理講授中不可缺少的信仰尺度（*regula fidei*）。這是傳道者基本的態度，承先啓後，為天主子民能明瞭聖言而服務，為信仰的統一而效忠，至於傳道者如何應用這個信仰尺度，尤其在後現代的沖擊下，更須不斷地適應和改進。

教理講授不但不能與教會的整體牧民行動和傳教事業分開，還是福音新傳中重要的一環。福音只有一個，而地方文化又是多元的，那麼教理講授必注定是多元化而又統一的。誰來說出甚麼是多元的和甚麼是統一的？理論上是教會本身。換言之，教理講授就地方教會而論是多元的，但所講授的教理就普世教會而論則是統一的。這問題又牽涉到地方教會和普世教會的實際關係。1966年荷蘭年荷蘭率先推出新的教理，當時舉世嘩然，因為可爭論的地方實在太多。其他國家也先後編訂新的教理，但爭論並沒有終止。這些爭論指出教理講授的多元化已遇到信仰分化的危機。在荷蘭文化中所宣認的信仰，在中國也被認同嗎？在宗徒時代所宣認的信仰，在90年代也認同嗎？1993年3月教廷成立「天主教教理」部際委員會專門審閱各地的翻譯和預備拉丁文的標準本（*editio typica lati-*

na)，恐怕也是為避免教理在翻譯為本地文字時，造成過分的分化。

3 真理等級的問題

1989年間委員會將《修訂計劃》呈交給全世界的主教作諮詢時，其中一項批評是真理等級的問題，主要是來自北美的神學家。梵二在UR11大公主義法令提出真理的等級，作為與其他基督徒交談的一個原則，追求彼此更大的認同和對奧跡更深入的了解。故此要分清楚那些真理是經平常訓導，那些是經隆重訓導而建立的。至於在《教理》是否要提及這點，委員會很慎重地考慮過。

在1990年10月27日世界主教會議中，委員會主席Ratzinger向大家解釋，因為真理的等級並不在於確鑿性的程度，故此，在新編的教理中，無須亦不希望在每條道理之後加上：欽定信理（*de fide definita*），信理（*de fide*），一般意見（*sententia communis*）等的註明。每條教理確鑿性的程度是由鋪陳的結構、方式、及所引用的權威而浮現出來的。

其實，問題的背後在於卷三倫理的部分。教會的倫理訓導自1967年的《人類生命》始，都是反潮流，比一般社會釐定的標準嚴謹得多。一些神學家、信友，甚至牧者卻以這些訓導不是隆重地欽定的信理為由，而另設較寬鬆的標準或理論，或者期待教會將來會更放寬。

五、小結

後現代主義的興起，使社會變得多元，而且也使宗教走向分化的危機。教會不得不關注，並要及時重建基督的文化。所以教會要重新宣告基督的福音作為人類彼此合一的動力。為配合福音新傳，教會出版了新的《天主教教理》，為使每個個別教會在針對自己的

文化，而製定一套本地的教理時，大家都有統一的訊息，不但不致使信仰分化，反而能推行福音新傳，引領人類走上融合在聖三生活的道路上。

《教理》出版後在歐洲有相當熱烈的反應，法、意、西、德、葡等幾個主要文字已先後出版，而且在短短一年中已出售的數目，數以萬計。英文版尚未問世，大概在翻譯上還有相當大的困難，但訂戶已超過25萬。這本書雖是暢銷，但為一般信友恐怕不易消化，因為這本書要求讀者有相當高的文化或受過一些神學訓練。這點也引起一些人的質疑。1985年主教會議的意願是為普世教會編訂一本教理，但所寫出來的內容仍偏向西方神學，具有很濃的士林神學手冊風味，這似乎與原來的意願有距離。另一方面，《教理》引用很多資料：聖經、教會訓導、教父、禮儀、聖人等，可是也會導致一些缺點，如：令人迷失在知性的論證，卻把握不著福音的靈氣；所作的引據往往又缺乏歷史詮釋的空間。那麼這將是一本多人買、少人讀的書嗎？

法文版的封面刊印了一幅小畫，是取自一塊墓石的雕刻，這墓石大概是第三世紀末的作品，在羅馬基督徒地下墓穴中（Catacombes de Domitilla）找到的。圖中意境是來自外教人的田園詩，基督徒用來作為安息和真福的象徵，表達亡者的靈魂已獲享永生。這圖像亦使人聯想到教理的意義：基督善牧以其權威（棍杖）帶領和保護信徒（綿羊），用真理和諧的旋律（牧童笛）吸引他們，並使他們在「生命樹」的蔭底下休息。那樹就是救贖的十字架，因為它開啓了天堂之門。那麼類比地來說，最重要的不是《教理》直接所書寫出來的東西，而是它沒有寫出來的，就是那字裡行間所隱藏的是基督宣講的迴響，有了祂才有書寫出來的文字，有了祂教會才可宣講整全的真理，使信德的「交響曲」得以迴響。

爲此，我們需要認識這本書，並將之實現在生活中。在最近的未來各地教會，勢必多次應用這本書。更好說配合教會在這本書內所提出的教理，使之成爲福音新傳的特殊工具，尤其要面對後現代那種分化性的文化。我認爲這本書爲神學生、接受教理講授培訓的學員、想加深教理認識的人，確實提供有系統和相當充分的資料。在最近的四年，我有機會在大陸的神學院教書，很多修士們在將來晉鐸後，都要在本鄉直接從事教理講授，我更感到這本書爲他們是相當適合的教材。

新要理的結構及其神學特徵

溫保祿主講

陳麗文筆錄

引言

本題分三部分來講：壹、新要理的結構。貳、新要理的神學特徵——弱點，指出其神學架構上的弱點後，我會作一些建設性的評論。參、結論：本要理為有價值的參考書。雖然從神學角度來看，本書連貫信仰、詮釋信仰真理做得不太好，不過有些部分和段落也確實令人激賞。因此，我要用一個積極的方式結束這次演講，並提出一些討論問題，讓我們一起來反省。

壹、新要理的結構

一、新要理的主要部分

可參考香港真理學會出版的「天主教教理(-)大綱與撮要試譯本」。本書很清楚的分四卷：

A、四個主要部分

卷一：信仰的宣認，卷二：基督徒奧跡的慶祝，卷三：在基督內的生活，卷四：基督徒的祈禱。

B、其內在的合一

「宗座憲令」裡，教宗若望保祿二世肯定新要理是合一的、有系統、有生機的Organique，關乎信仰與倫理教導的一本書。按編著者的看法，其內在的連貫是：基督徒的奧跡是信仰的對象（卷

一)；我們在禮儀行動中慶祝這奧跡，而奧跡又藉此而恩臨人間(卷二)；奧跡的臨現是為闡明天主子女的操守，並從中扶持他們(卷三)；奧跡成爲我們祈禱的基礎，祈禱最優良的表現是「天主經」；此外奧跡又成爲我們祈求、讚頌和轉求的對象(卷四)。

拉辛格(Retzinger)樞機在Communion雜誌裡有一篇文章亦指出此合一，並說新要理係根據羅馬教理——特利騰大公會議以後的羅馬教理；有一樣的結構和四個部分。這結構表達了內在的合一，即(一)基督徒所信的；(二)祈禱的部分——天主經的解釋，說出基督徒所盼望的；(三)天主十誡——基督徒要做的；(四)基督徒生活的範圍——教會及其聖事生活和禮儀。

C、本要理與路德和羅馬教理的相似處

新要理亦很相似馬丁路德的教理。此教理比羅馬教理早卅年，是一本很好的教理書。一本較大的專爲本堂神父(牧師)使用；一本較小的爲教友和小孩。天主教一直到特利騰大公會議以後，才出了一本爲本堂神父使用的新教理問答，此即羅馬教理。新要理與以上兩教理書相似，是很有意義的。這等於說新要理合乎一個重要的，不分天主教、基督教的傳統，即涵蓋整個基督宗教信仰的傳統。我們所信仰的；我們的聖事；我們的誡命；我們的祈禱，屬於基督徒型態本身。在新要理13號特別指出，這本教理的設計是從教理的偉大傳統取得靈感。它是教理講授的四條「支柱」。

雖然新要理合乎教會傳統，但從另一方面來說，它卻顯得較保守而不具突破性。在結構上它沒有什麼突破，只屬於一個一般性的、曾經有過的結構。

D、本要理要強調的是恩寵 ✓

拉辛格樞機和蕭伯仁主教(V. Schönborn)認爲新要理並非墨守成規而有其重要的教訓，即恩寵的優先角色。它要強調，信仰

不是我們走第一步，而是天主；不是我們做了什麼，而是天主主動向人示愛。因此，基督徒的倫理生活與祈禱生活便是我們對天主的答覆。蕭伯仁認為可以把四個部分分成兩大部分，第一部分：信仰、禮儀和聖事；第二部分：天主的誠命，我們的行為與祈禱。這也表明天主行動的優先性。他還說，從頁數上來看，第一部分佔了62%，幾乎是整本教理的三分之二，可見天主恩寵的優先角色是新要理強調的內容。

二、新要理結構與羅馬教理的分別

A、新要理每卷分兩部分

蕭伯仁認為新要理與羅馬教理有些不同。羅馬教理解釋信經、七件聖事、十誡與天主經。而新要理卻在信經之前加上「我信、我們信」，一個好像基本神學的東西；即天主的啓示、信仰的意義、傳承、教會的訓導等等。同樣的在第二部分基督奧跡的慶祝前也加了聖事、救恩史，表達出每一件聖事均屬於一個更廣的、天主與人來往的歷史。同時亦說明聖事不是一個手段，而是整個天主與人來往的歷史。第三部分也不是即刻解釋天主十誡，以之為基礎解釋倫理生活。而是先探討基本倫理神學，如恩寵、法律、良心等倫理神學上的基本問題。第四部分在解釋天主經以前，先廣泛的說明祈禱的意義。

B、此一做法的理由

雖然蕭伯仁和拉辛格樞機沒有告訴我（衆笑），不過我相信這一作法有以下兩個理由：突破羅馬教理的格式和表達今日教會基本的看法。這樣在每卷開始加上基本神學、基本聖事論、基本倫理神學，和基本祈禱神學等，我覺得立意頗佳。另外（只是臆測），新要理似乎要指出一個方向，使今後解釋基本倫理學、神學、信仰問題、聖經問題時，有個根據。

三、反省

A、本要理的著重點與中國教會

我認為整個結構對中國人（台灣或大陸）而言，可說非常重要。按我個人經驗，無論在台灣或大陸，大多數人對宗教的看法仍是「勸人爲善」的教化功能。常聽到的說法是：宗教都是一樣，全都教人做好人。不管你怎麼解釋，他們仍不改初衷。基督宗教絕不只是一個做好人的方法或一個倫理制度、倫理生活的方式而已。而是先相信天主愛我們，是祂先展開行動，我們才做答覆。這點非常重要，應牢牢記住。我在大陸講授恩寵論、救恩論時，學生也常有這類問題。基督宗教最大的不同就在於我們先相信天主對我們的計劃，先經驗並深信天主對我們的愛以後，倫理生活、祈禱生活才是我們對祂的回應。所以，我覺得拉辛格樞機和蕭伯仁主教指出的這一重點，對中國教會是一個重要的教導。

如前所述，新要理突破了羅馬教理的格式，在每一卷開始加上一些基本概念。這對我們實際的牧靈工作很有幫助。我們不應該只是膚淺的把一些聖事說得像變魔術；彷彿是一個手段；一個換取天主恩寵的途徑；而應更深入的了解是天主與我們來往的一個歷史。

B、本結構無必然性

新要理雖然確實有上述的優點和價值，也合乎教會的傳承，但並不表示所有的教理都要效法它。比如，荷蘭教理、義大利新教理、比利時、法國等教理就未按此秩序編寫。所以，未來台灣、香港、大陸要編寫一本屬於本地的教理時，應仔細考慮是否要照新要理的格式。

C、本結構的問題

我覺得新要理有些地方實在很牽強（按照我的德文版）。由於要把所有的道理都寫進去，於是不管合適與否都拼命往裡擠，這是

本書顯而易見的問題。

貳、新要理的神學特徵——弱點

我說它的弱點，因為我實在看不出什麼優點（衆笑）。不過，有些我認為非常好的地方，容後再述。

就整體而言，新要理在表達信仰的內在合一和信仰的分量上，我覺得不佳。嚴格地說，新要理也有很多令人稱許的部分。這個我最後再講，現在只講它的神學部分。雖然新要理不是一本神學書，但它還是有一個神學的背景和架構。內容很好，架構不佳。好像在一個破破爛爛的盤子上擺了一些看起來不錯的菜。東西也許好吃，但仍不改變它是個破爛的、差勁的、有缺陷的盤子的外貌。我今天只是要批評其神學架構（盤子），所以不對其內容多費唇舌。雖然我對它的原罪解釋不滿意，對有關感恩聖事的角度和救恩論也有意見。也許我會用一些比較強烈的措辭，反對某些人的立場，但我不會把惡意歸給他們。

一、基本的弱點

A、本性與恩寵的關係

新要理對本性與恩寵的關係的看法，可說有著太舊的思想背景。換言之，它把人的本性與恩寵、理性與信仰、理性與啓示分得一清二楚，使二者之間好像沒有關聯。一有這個立場和觀念，對恩寵與本性之間的關係就會出現以下的毛病：

1.一旦把信仰的真理和理性的真理這樣分開，那就等於宣告信仰和我們的生活經驗無關。於是信仰成了生活以外的一件事。把信仰說得再好聽，也吸引不了人。德國一位神學家Fries說：「新要理答覆一個沒有人問的問題。」就是這個意思。

2.特別令我反感的是它常常肯定卻不說明，就如把真理擺在你

面前卻不告訴你是什麼，不管是不是人的知識所能明瞭的。我認爲其原因也來自恩寵和本性二分法的思想背景。比如，2205號說家庭生活成了三位一體生活的肖像。這使得一位在耶穌會Innsbruck的院長也批評道：「這種說法和家庭生活沒什麼關係，離人的經驗太遠了。」如此看來，整個的教理講授成了說教，亦即把一套教條灌輸給人，而不是引人進入基督信仰的生活中（initiation）。這是新要理中的一個典型毛病，令人覺得不舒服的主因。

B、不合適的途徑

1.新要理爲了要含蓋教會所有的道理，或爲了避免任何遺漏，於是不論什麼細微末節的事都不忘一提。如教會在某個時代作了怎樣的一個申明等等。這好比說一粒安眠藥是好的，那麼20粒就更好一樣。怎麼好？根本是不想活嘛！我認爲這是不對的做法，尤其在教理講授上更當專注於中心思想是什麼，而不要做「歧路亡羊」。

2.新要理實現了世界主教會議所說的：一切道理應引用聖經。想法不錯，只是做法不當。原因是它只是引用卻不解釋。這對大部分的教友、傳道員和神父都是件難事。編著者似乎忘了大公會議的教導，聖經應是教理講授和神學的靈魂。對，但靈魂是看不見的，不像在新要理裡到處可見。大公會議也說：基督徒的靈修生活應以聖經爲食糧。也對，不過食糧要先經過消化才給我們生命。所以，我認爲新要理有一個很高、很好的理想，但它實現理想的方法與途徑不妥。

二、與信仰和神學歷史的不良關係

A、帶有歷史創傷的痕跡

新要理帶有許多歷史創傷的痕跡，尙未超越信仰歷史中的鬥爭。

1.亞略派：

亞略派否認基督的天主性。在信仰歷史中和信理神學上的天主論、基督論是一個重要的異說，它使教會傷了很久的腦筋。看的出來，新要理的神學家仍未癒合這樣的創傷。為了避免任何亞略派的說法，常常在不需要的地方刻意提出基督的天主性。這造成如拉內所說的，現天主教最流行的異說——性論，也就是只提基督的天主性而忽略其人性。我們很容易在新要理裡發現這創傷的痕跡，也就是當論及耶穌的歷史性（耶穌所做所為及其痛苦等）時，彷彿祂的天主性不見了。而很多教友在講耶穌是真人又是真天主時，好像也有意無意地忽略了耶穌的人性。

2. 白拉奇主義：

上述在基督論方面最大的打擊是亞略派，而在恩寵論上最大的打擊卻是白拉奇主義。聖奧斯定認為白拉奇摧毀了基督信仰的根基，給教會一個很深的創傷，造成長久以來天主教的神學拚命地避免任何接近白拉奇主義的思想。因此新要理每論及信仰時，即補上信仰是一個恩惠、恩寵；並引用奧倫居（Orange）會議、特利騰大公會議等等，充分顯露出創傷的痕跡。

3. 唯理主義：

唯理主義是十八、十九世紀教會受到的另一個打擊。在當時有一學說認為，一切無法用理性證實的都不存在、都沒有價值。教會帶著這樣的傷痕而有了「奧跡說」。也就是對一切無法解釋的都歸諸奧跡。於是這也是奧跡，那也是奧跡等等，卻不思努力從人的經驗找到一些因素來講明其重要性。

4. 主觀主義：

為了應付和抵抗此危害信仰的學說，又出現了另一個偏差的作法，即拚命地、鉅細靡遺地講出每一端道理。譬如，有一次教會斷定了怎樣的一個信理，又有一次教會在某次會議中申明……等等。

B、大公會議以前神學的影響

新要理常常讓人嗅出有大公會議以前的，士林神學的味道。在此順便引用開幕時教廷代辦的話，他說：「信仰不能是赤裸裸的」。我承認。不過穿上士林神學的衣服不僅不合適，也令人感到不舒服。以這樣的思想背景，難怪在解釋恩寵和本性時，總不忘強調這是超性、超性、德性……我的天！究竟誰能懂？大部分的教友、傳道員和神父懂多少？這很明顯的是受到大公會議以前神學的影響。在描寫修會生活時，916號說：「這是全獻給天主的生活」。我認爲這是歧視一般生活的說法，好似只有會士（神父、修女）才是全心、全靈、全意、全力愛天主；其他人則是半心、半靈、半意……。這種二分法正是士林神學的一個說法。

C、不完整的反應梵二的革新

我也認爲新要理不完整的反應了梵二的革新。這點要較仔細地看才看得出來。比如，關於詮釋聖經，它只是簡短地說到字義、作者的原義，卻常常將教會的訓導當局的想法、奧跡的意義等，長篇大論的寫出。在引用聖多瑪斯的時候，它也漏掉了一個很重要的地方，就是把大公會議所肯定的，對作者原義的重視收回。O.H. Pesch說：「整本要理幾乎都有此色彩。」亦即，不管誰（假定是保祿）說什麼，重要的是教會的教導。還有，我認爲新要理也有美化教會之嫌。是的，教會是我的母親。可是她也有老邁的時候，醜陋的現象和缺陷。連大公會議有時尚會承認教會不當之處，會說「我罪、我罪、告我大罪」。然而，新要理卻「不小心」地漏掉了這一態度。

比如，我最關心的「原罪」。還有，牧職憲章第19號說到無神論的理由：「無神論產生的理由係因對教義所做虛妄的詮解」。新要理29號雖提及大公會議的這個部分，但卻沒碰到這一點。換言

之，不承認有的時候我們解釋信仰的方法和內容，是使人不信仰的原因。有位專家說得好：「現今的無神論是對傳統救恩論……的一個回應」。在論及信仰自由時，大公會議亦坦承：雖然原則上我們肯定宗教自由，不過有的時候我們並未確實去做，甚至還做出相反的行爲……云云。然而，我們在新要理中卻看不到類似的反省。O. H. Pesch相信新要理對新的神學大概覺得有問題、有疑惑，所以有保留的態度。我們看不到它引用任何一個已經廣泛被採納的說法。我甚至懷疑會有一個不好的影響，讓教友們以為這才是天主教的道理，神學院講的也許是異說。

三、缺乏敏感度

新要理在許多地方不敏感，換言之，即麻木。它雖然有創傷過敏症，如逃避亞略派、白拉奇主義。不過對有些問題即顯得麻木。

A、對現代人的意識型態不敏感

好像尚未體驗到我們生活在一個多元化的世界中，有不同的宗教，佛教、回教、基督教、天主教等等，有不同的文化等等。但是它好像充耳不聞，視若無睹。當然，它不能做本位化的工作（這是各個本地教會的責任），但應該敏於現今全世界所關注、所發生的問題。它也好像不明白目前科技對人的意識所造成的影響。當討論天主創造的工程，討論原罪的問題時，它彷彿從未聽過進化論，從未聽過多偶論似的。只是一直以特利騰大公會議的文件來答覆上述問題。我認為在這方面它不應略而不談，至少該表達一下意見，而不是根本不理會。這種態度在現今的世界是行不通的。

另外，它也不明白對大部分的現代人而言，宗教與文化脫節。我們所說的宗教概念，往往離人們的生活經驗很遠，猶如外國話一般。即使說的是母語，仍是外國話；一個來自另一個世界的語言。我們說得口沫橫飛，聽者卻如「鴨子聽雷」。不曉得你們有沒有這

種經驗，假若你們從未學過電腦，或只是像我一樣把它當打字機用。讓你們聽兩位電腦專家對話，你們必定「攏聽嘸」（衆笑）。新要理在這方面的表達常是如此，輕易地就把大部分的人阻隔在外。

我覺得新要理對啓蒙運動給現代人造成的影響也不敏感。啓蒙運動要求誠實的思想態度，要求說明理由（不只是啓蒙運動，也是聖經的要求，伯前三15：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」）；要知道你們信仰的理由；你們爲什麼如此肯定等等。

B、對其他基督教會不敏感

我發現尚未有人爲我指出這一點，也就是新要理一次也未引用一位基督教的作者。而所引用的東方教會的作者，除一位外，其餘全是1054年以前的。換言之，似乎在宣告：分裂以後，你們沒什麼價值；對基督信仰沒什麼真正的體驗。還有就是，根本不討論七件聖事的問題；即使是與基督交談時的一個重要的問題也不討論。又如聖母爲教會之母的名稱也縮爲只是一個大標題而已。我認爲這也是對基督教的兄弟姊妹不敏感的態度。

在進入第參部分之前，我提出兩個相關的問題，讓我們一同反省：

A、在盡量「吹毛求疵」以後，有沒有發現其他的弱點？

B、一個本地教會的教理，如何能夠彌補新要理的限度？

參、結論：本教理是一部有價值的參考書

如前所述，新要理中也有許多好東西，只是架構與思想背景不理想，好像在一個破破爛爛，難看的盤子裡裝了許多東西。有的可能不好看，有的也太肥了。但我們仍可以用筷子在裡面挑肥揀瘦一

番。原本我想用「海底撈針」形容，然又發現裡面好的東西也不少，所以「海底撈針」可能形容不當。

一、本教理為有價值的參考書

A、我們把本教理當作參考書，適合編輯者的目的

也許有人不苟同，但是，假定我們仔細讀宗座憲令（見天主教教理(一)大綱與撮要試譯本頁3，香港公教真理學會出版）：「在是次會議中，與會的主教們發出共同的願望，『要編一本教理（Catechisme）或一套綜合全部天主教信理和倫理訓導的摘要，使之成為各地教理或綜合摘要的參照版本。』」在另一處頁8它也說：「這本教理書並非取代那些曾經以適當的教會權威、教區主教、地方主教團，尤其經宗座批准的地方教理書。」所以，它不取代或取消地方教會已有的教理書。頁16，24號：「由於它內在的目標，這本教理並不打算提供在教理陳述和方法上的適應，但這些適應因教理講授對象的文化、年齡、神修生活及社會和教會環境的不同是必須作的。這項任務留待那些專用的教理課本，尤其留給那些教導信友的人士去執行。」

B、對宗座憲令的註解

假定我們了解宗座憲令中的這番話；假定教宗和編著者的話是真的，亦即它不要取代任何地方性的教理書；也不命令出一本新的教理（鼓勵而非命令），那麼我們可以如此作結說：按宗座憲令，本教理並非是在某一個情況中的某一個教材。它不要我們照抄而只是採用而已。

C、按宗座憲令，本要理並非是……

如拉辛格樞機在其文章中（Communion 頁479）所說的，新要理不是一個「超級教義」。換言之，這個包羅萬象的，表達信仰的方式，是天主教的一般教義，而非一個新的超級教義。所以應相

信他們所說的，新要理只是一本參考書，如一本百科全書一樣，當有需要時，它可以提供資料，是一本百科全書型的參考書。由於它努力地，絕對不要遺漏任何一個有關信仰問題的細節，所以我們也可稱它為一本教義大全。不過，應小心！不要在不知不覺中拿它當作一本超級教義。

D、小心

我特別提醒大家「小心」，因為有些人可能沒有自己的思想，缺乏想像力、創造力而奉之為一本超級教義，「照單全收」。另外，聖職委員會主席Sanchez也說，不要把它當作一個嚴格的準繩，亦即勉強它要完全融入本地教會的教理中。也許有些人因為過分的聽從教宗或拉辛格樞機的話，以致不敢表達其他思想，這點尤其要小心。我們的教會是至聖的，也是有罪的教會。

E、用本教理為參考書的方法

按宗座憲令，我們可將此教理當作一本真正有用的、有價值的參考書。我們怎樣使用一本參考書，就怎樣使用這本《新教理》。如我們參考聖經神學辭典，卻絕對不會完全照抄，而只是從中擷取靈感，獲得幫助。

二、本教理所包含的有用資料

我要為大家指出新要理中確實有用，也有價值的東西。當然不是全部，而只是概括性的；較偏重前兩個部分信理神學的方面。

A、糾正了普遍的錯誤看法

比如非基督徒能得救的教導1260號、1283號。許多老教友都很掛心（在德國也一樣）：未領洗即夭折的嬰兒的命運怎樣？新要理中清楚地表達：我們由於對天主愛的信仰，使我們對其永久的命運可以放心：1261號、1283號。另一點是對感恩祭的表達，我非常高興新要理在這一方面能清楚地說這不是一個新的祭獻。此思想本來

早在特利騰大公會議中說過，每一個教友都該知道的。不過今天仍有不少神父說，基督再一次在彌撒中死。新要理1104號用重現 Representation 這個概念來說明彌撒的祭獻性：在禮儀中，在感恩祭中，不是重複基督的祭獻，而是重現（Representation），重新變成現在；不是重演。在這一方面，我想未來翻譯的人有極大的責任把這個概念表達清楚。1162號說得很清楚，一切禮儀中的聖像，甚至於聖母像等，都應該與基督有關。「小心」，很多本位化的聖母像是否看得出與基督有關呢？

B、有些值得提出的地方

按我很主觀的選擇：在第一部分所提到的，對聖母的信仰；強調出她和我們一樣走信仰的道路（有時候我們講的聖母好像已經把她神化了）。在487號有一個關於聖母論很重要且豐富的原則：天主教的信仰有關瑪利亞所說的，都是根據對基督的信仰，也解釋對基督的信仰。這是一個很重要的原則。

C、引用

1. 禮儀：

我非常地欣賞它常常引用禮儀中的東西。我認為這部分非常有價值。在具體的牧靈工作上，假若能將教會核心的道理（如感恩祭、復活等），用禮儀中教友們耳熟能詳的話來綜合或以之為基礎，使教友在日後每次參加彌撒時憶起，對他們很有幫助。

2. 東方教父：

新要理也採用了希臘教父及東方禮儀。如此亦表明出我們在禮儀生活中和東正教慶祝一樣的奧跡，此奧跡乃是我們精神的食糧。

3. 梵二的文獻：

新要理作為一本參考書是有價值的。它把梵二文獻中重要的教導都放在一起，幫助我們方便引用。

4.神學家的著作：

新要理也引用一些重要的神學家，如聖奧斯定、聖多瑪斯和其他聖人的話。以上對我們的講道也很有助益。

D、收集可引用的

1.聖經的章節：

新要理收集許多聖經的章節，方便我們在需要時引用，但宜先了解上下文。

2.訓導當局的文獻：

新要理也引用以前的大公會議的文件，如梵一有關知識與科學；信仰與科學等一些相當不錯的說法。

E、提供講道和教理講授的綱要

這部分大概是你們最關心的。新要理提供不少講道和教理講授的綱要。如691~701號是聖神的象徵、聖神不同的名號。我們可以按需要挑選所喜歡的部分。782號是天主子民的教會特徵，也很不錯。821號是推行基督徒合一的方法。852~856號是有關福傳工作的階段，不同的方面（aspects）。897~913號是教友的身分和使命。

另外，在第二卷，我很高興它在解釋很多聖事之前，先介紹每件聖事的不同名稱。比方說，講聖體聖事，你可以從中找到在東方教會或在教會的某個階段中，聖體聖事其他的名字；由此著手可講出感恩聖事的豐富性。這只是其中一例，其他可利用的地方還很多。

最後，我提出一些建議供大家參考：

A、請採用新要理引用的禮儀經文、聖人的話等等。

B、收集新要理所提供的講道和教理講授的綱要。

我覺得這是一個有價值的、長久的工作。它當然不是一個現成的講道綱要，但是卻提供你許多資料，對講道工作很有幫助。

《天主教教理》如何引用 聖經，禮儀，教父，聖人著作 和訓導文件？

朱修德

導言：問題的提出和探討問題的角度

最近，America雜誌的社論提及教宗若望保祿Ⅱ世關於倫理問題的通諭（“真理的光輝”）時，非常喜樂地發現並盛讚教會在倫理上的教導時，應用聖經言語的努力。在通諭的第一部分即已看出這項努力，在後來主要的論題上也都有強調。這一切顯示出，在教會的氛圍內，有一種以更動態性地與根源一致的方式來介紹信仰的需要。

產生《天主教教理》的特別主教會議也強調相同的論點。與會教長們希望這要理摘要具有三項特徵：

- a) 成為將來編寫教理書的摘要性參考
- b) 以聖經和禮儀的言語來表達
- c) 其道理能適應今日的生活（註1）

在編輯委員會的原則中又再度提及這主題，其原則是：

「在聖經、禮儀和教父傳承的光照下，在合一、交談、福傳精神的激勵下，以簡明、容易、完整的方式表達整合的道理，答覆目前的需要和要求，並具普世性，得為所有文化都有價值，

雖然尚須一些後來的改寫。」(註2)

這裡也同樣提到聖經和傳承，只是從不同的角度而已。

在《天主教教理》前言中也出現了我們所提出的問題：

「這本教理的目標，是依照梵二大公會議和教會的整個傳統，把有關信仰和倫理的公教教義的主要和基本內容，以綜合和有系統的方式陳述出來。它的主要泉源是聖經、教父著作、禮儀及教會的訓導，專被用作『要編一本教理或一套綜合全部天主教信理和倫理訓導的摘要』。」(教理11)

關於聖經和傳統，好像希望保留三個幅度：即言語表達的幅度、靈感啓發的幅度和泉源的幅度。希望言語表達是聖經性的，希望陳述是在傳統和聖經的靈感光照下，因為這些是其教義的泉源。

我們這次演講的主題即是在此平面上。從標題看來，好像只是與內容有關，屬於較實用主義和較靜態的問題：好像只是關於《天主教教理》如何應用聖經、傳統和訓導文件。換句話說：《天主教教理》如何運用那些被稱爲是基督信仰泉源的材料，即聖經、禮儀、教父，教會作者、聖人的著作，在教會大傳統中的不朽名作？在那上下文中，教會訓導權所確認的不同文件扮演什麼角色？

初看這些問題，好像只是對於應用材料的審查，或至多只是企圖發現，編輯者如何在信仰的傳統富藏背景中，應用材料來支持其肯定的藝術。然而，我們認爲，上述的問題有更大的重要性，需要更有條理的分析。上述所提出的問題不僅只涉及方法論，或如何能更幹練地實際使用傳統的豐富寶藏。這些問題事實上碰觸到這教理的本質。因此，我們願意在這演講中，先注意到這問題，看出這使用聖經——傳統言語的必要性是屬於教理的本質。換句話說，使用這種言語表達和進行方式是一種理所當然的事，這「應該」不是基於外在的權威或實用價值，而是出於信仰的傳遞本身。這樣，我們

把此問題放在一個更寬廣的平面，而不只是爲了後來實用的目的而已。

我們已經提過，從籌備委員會和編輯委員會的初期會議中已逐漸清楚《天主教教理》的需要，即廣泛地使用道理的泉源，以聖經和傳統的言語表達，發掘禮儀的豐富寶藏，並注意到訓導權的教導，這一切都是“CATECHISMUS MAIOR”的具體要求。這次神學研討的前面幾講已清楚提出這一點。從一方面來看，這種呈現方式亦是今日的需要。本世紀神學的復興，配合世界上文化的發展，現代之歷史—批判—演變的精神，都要求教理的呈現必須更富動態性和過程性。事實上，這種表達方式更符合所宣告的信仰本質。我們不只承認，並肯定這一切，它建構了一種需要，即我們稱爲「教理」的需要。

我們不從技術性方面討論教理是什麼，僅單純地認定，教理有一基本角度和首要任務，即以有生命力的教導方式把信仰傳遞給天主子民的生活。一切教理主要是爲在目前這一刻教導，將所接受的信仰傳遞給人。教理是通傳同一信仰之教育的時刻（如同在初傳時期的宣講和十二宗徒訓誨錄時對信仰的了解和深入）。因此，教理基本上是一個傳遞行爲（acto），意即將所領受的信仰傳遞，目的是爲激發信友度圓滿的基督徒生活。我們從這裡看到有四個不同的幅度。

構成這被傳授之教導的本質（或內涵）是如何建立的：

究竟啓示——即這被傳授的教導的起源——是如何建立的。在此最卓越的見證是聖經這本書，宗徒傳統所生活的就是這本書，天主亦透過聖經作者用人的言語向我們說祂自己的話，信仰團體也是在此書中看到其信仰的反映，視爲天主帶領他們的聖言。

教會團體是如何在時間中生活這信仰；如何使這信仰越來越豐

富，越精確，越有深度，獲致新的視野，和更好的直觀：

在此最佳的見證是傳統在不同方面所保存的不朽名著：禮儀是敬禮生活在教會內實踐的見證，教父和教會作者們的著作則是教會反省的見證，聖人們的作品則以直接的方式見證不可言喻的聖神生活在團體中。傳統是教會團體如何在時間中度信仰生活的活見證。

對於在啟示中接受，並在時間中生活的信仰，教會團體是否忠信？如何努力保持信仰的完整，提煉其精華，在清晰中明確表達，並以權威來確立和認可：

在此，最好的見證——雖然並不是唯一的——則是被賦予權威的教會訓導權，透過訓導的權威，信仰團體得以對於主賜給團體猶如恩惠的信仰有了忠信的保證。

如何使這教導團體的道理為今日處於各種渴望和困難的人而言仍是重要的？

上述三個幅度都必須在這幅度內深入，（即委員會提及有必要採用適於今日的言語，同時又深度表達道理），此處的見證將是《天主教教理》本身。而在實現這要求時，又不得除去前述所講的三個幅度。公教教理必須注意到其教導的起源（這是信仰的奧秘——對救恩天主之啟示的答覆），亦注意到團體在時間中如何生活出信仰的方式，以及這團體的忠信，將天主託付給教會的信仰真理忠信地傳遞到今日。

這四個幅度是構成我們這主題的本質，也是這篇演講之標題所蘊含的深刻意義：《天主教教理》這本書是否是真實的見證，把信仰傳遞給天主子民的生活，一方面忠信於所接受的救恩訊息，一方面又以聖經、傳統的言語確實表達？這本書是否知道運用豐富的傳統，不僅只視為必須保存的內容，或必須表達的尖刻道理；而視之為猶如一種言語表達而必須加以革新；猶如一種動力而必須加以推

動，猶如一種生活而必須加以發展？究竟《天主教教理》所採用的是學術性或是聖經性的言語表達（啓示，傳統）？是按照啓示原有的風格，或純理性邏輯式的了解？

這即是此演講標題意義之所在，這也是我們面對此問題的角度。由於不純是一個單純想知道「HOW」的實用性問題，我們也尋找一個本質之所在，即「WHAT」，因為在如何應用之前，必須先有「所是」存在。我們所尋求的不只是簡單的實際應用，而是願意深入其意義，對於我們所信仰的內涵有一理性上更廣、更深、更好的了解。這種角度並不企圖建立任何宗教法庭式之相反《天主教教理》的訴訟，指出其未能抵達某些法定的理想，或未能以更有動力的幅度解決信仰的危機。我們也不試圖指出某些脫漏或不是，或其他令人失望之不完美之處。《天主教教理》是一部人的作品，有其不可置疑的價值，而我們須學習如何使用。

一位對《天主教教理》提出評論的人士，在指出本書之傾向於教會的統一性勝於教會的多元性之後，寫了下述的看法：

「適合好好看這本書，融會貫通，討論並改善它，把它生活出來，且填滿其空缺。這是一本成人的著作，亦是為了成人而寫。因此，必須在不斷尋求生活的天主中接受它，並在天主的教會內投身並生活出來，猶如負責的人。」（註3）

我們以為這態度比較公平，並努力在答覆這問題時，保持這態度。這答覆包括以下三個部分：

第一部分：物質和外在型式，實用和非本質性的答覆，可是已隱含包括我們後來要提出的問題。

第二部分：從《天主教教理》本身去探討它領會和解釋這些事實的方式，這亦即是我們的問題：《天主教教理》對於聖經、傳統和訓導權很明顯地提出其立場。我們將試圖忠實地介紹這些立場，

並讓它們向我們質問，同時亦提出我們認為相關和必須的問題，這將是我們說明的核心部分。

第三部分：將上述說明以批判性的評估作為結論，作為我們尋求某些改善的可能性的基礎，為能更深的了解，和在牧靈幅度上的實際應用。

第一部分：關於《天主教教理》引用信仰泉源的資料面，和繼之而有的問題

從材料方面而言，教理書對所謂道理之泉源是極為大規模地引用，無論在量和種類方面都非常豐富。評論家們都同意下述幾點：

—公教要理大量引用。

—其引用的平面也擴大了，不僅如往常限於古典作品，雖然古典作品仍居支配性地位。

—（聖經——禮儀——傳統）泉源的作品許多次明顯地在正文中出現，而不只是以綜合的形式表達，或只附註作為參考的資料，（雖然參考資料也的確非常豐富）。

最近有一評論公正地指出，大量採用傳統的作品有其非凡的重要性，因為「能在手邊擁有一本含有教會明顯及多元之文件背景的書籍，是一份重要的教會富藏」（註4）。若能慢慢持續品嚐研讀，毫無疑問地將使人珍視教會過去的豐富傳統，這亦會同時影響到目前的信仰。我們今日的生活，有時會幾乎不知不覺地過於專注於此時此刻而迷失其中，忽略了於時間過程中，在過去所蘊含的豐富內涵。這顯然不完全是正確的。

聖經在《天主教教理》的每一頁都被引用。雖然統計的數字有不少出入（有一份雜誌說是引用聖經71,000次，我想是印刷的錯誤，也許是7,100次），不過引用次數確定超過2,500次。新約中毫

無例外，每一本書都被引用，（費肋孟書在提及財產和人之位格尊嚴的關係被引用一次；若望貳書和參書以及猶達書亦在不同的上下文中被引用）。福音在這些引文中佔最重要的部分，其中以若望福音被引用的次數最多，接下來是瑪竇福音。在保祿書信中，以羅馬書拔得頭籌。至於希伯來書則在非保祿著作中最多引用，超過100次。舊約中有40本書被引用，按照引用的次數排列，依次是創世紀、聖詠、依撒意亞先知書、出谷紀。從這秩序看來，已多少指出歷史，救恩幅度的重要性。在歷史書中，瑪加伯上未被引用，敘述史書中的盧德傳，以及先知書中的亞北底亞、納鴻、哈巴谷和哈蓋都未被引用。教理書的引文有兩種方式：或是直接把引文表達在正文中，或是把參閱的章節寫出，而未直接寫在正文上。後者可提出更豐富的參考資料，我認爲這兩種方式的差別非常小。

面對此豐富而大量的引文，可以提出一些問題。若僅從引文的次數來看，不得否認聖經的確佔有支配性地位。不過，這在量方面的事實，即是已藉此肯定一種思想或存在著聖經性言語表達的理由？《天主教教理》的確已達到今日世界所期待和要求的言語表達？教理在大量引用聖經時，方法論上的原則爲何？究竟教理對此大量的引證的確切角色何在：是否是爲其多項肯定論點的一種證明或辯護，提供其肯定論點一種潛在推理性的說明，或作爲一種後來反省的基礎？

編輯委員會在面對《天主教教理》的製作過程中所呈現的一些問題，尤其是在聖經的應用方面，委員會的一位成員曾努力提出一些原則，指引委員會在正文上的編寫。這位成員表達，教理對聖經的應用非常嚴謹，注意到組織性和整體性。編輯的成員也承認，他們努力儘可能尊重每一部書的文學類型和其年代的順序，以及所引用之經文的獨特重要性。他們也坦承，這項努力事實上也都不可能完

全適用在所有和每一引文上，因為教理有自己先已決定好的結構。在編輯時，他們的確努力注意到每一引文的文學意義，引文的上下文和它所表達的深層意義。編輯者不意圖使用一系列的經文來證明一個主題，或從某系統性原則來詮釋；而是願意讓聖經帶領和引導，因為是聖經本身才能幾乎本能地把啓示帶向圓滿（註5）。

我們在第三部分的反省中，將面對這問題：上述方法論原則的良好意向是否已實踐？由於教理在表達信仰時所採用的結構，上述那不能犯錯的原則能應用在此書中嗎？由於我們相信，採取這方向是正確的一步，它以什麼方式達成？面對未來，我們在表達信仰時，聖經的迴響好似非常迫切，有那些重要的方針應予以注意？

聖經的應用不能脫離其教會生活傳統的脈絡，必須在「傳統」的氛圍下閱讀。我們在起初已看到，《天主教教理》願意拓展昔日教理的視野，在「傳統」的帶領下，更明顯地把信仰的道理安置在生活的空間裡。為此，新教理同時豐富並適當地使用教會傳統之不同和多元化的泉源。這是本書受到好評的另一點。在教理中編入了另一豐富的隱藏寶藏，稱為教會作者。如同聖經中的引文一樣，有關這方面的大部分引文亦是呈現作品本身。編入其中的有西方和東方教父時代的一流作品。引用最多的是聖奧斯定（大約九十次）。在其他的教會作者中也包括神學家（以聖多瑪斯為最多，有64次）和其他聖人的作品，極為多元。創新部分是在於加上了聖人的著作，他們是教會在不同時代中最好的證人，這部分非常令人滿意（註6）。他們可以說是聖神生活的專家。教理特別注意到這些歷史性的典範，聖人們以其生活和事業足為全教會的楷模。在提到古代和現代聖人時，有一項頗引人注目：當提到自然律猶如人之位格尊嚴的表達時，西塞羅（Cicero）被視為教會作家而引用。紐曼和聖嬰耶穌德蘭是兩位最現代的作者，同時引用他們兩位可能是為

把神學和聖德的見證緊密相連。此外，不同傳統和源流的禮儀性經文，包括拉丁禮和東方的不同禮儀傳統，也充分呈現。多位評論家認定這具有極高的價值，因為教理內容不能只是教理式的邏輯目錄，或是一堆命令規誡式的義務性文集，或只有組織條理的紅字禮規。教理的高峰在於神聖的服務與祈禱。《天主教教理》尚編入了合一的大公會議文件（前面三次的拉特朗大公會議除外）。當然，引用最多的是梵蒂岡第二屆大公會議的文獻，（其次是特利騰大公會議）。梵二不同文件被引用超過500次。有些人認為新《天主教教理》將來在歷史中可以稱為是梵二大公會議的教理。在這本教理書中還出現一些在不同道理的發展上有重要性的特殊主教會議（13）；此外，尚引用了20位以上的教宗言論。其中最多的是現任教宗，若望保祿二世，引用超過100次（註7）。

上述的一切顯示，《天主教教理》在編輯時對於教會豐富傳統的重視。以上只是一些統計資料，其豐富的內容將是本週後來演講的重點。至於應用材料的方式，有兩項很不錯：

1) 努力提供給讀者文學作品的原文，而不只是思想的撮要或肯定，以及

2) 援引聖人們的著作成為教會聖德的見證。我個人以為這部分可以更豐富一些。

當然，關於這些材料的應用，前述關於引用聖經所提出的問題亦都能適用。綜合而論，可提出三類的問題：

a) 引文的深度意義：道理性的辯護，主題式的說明，後來反省的基礎；

b) 在選擇引文時方法論的原則；

c) 與作品一同創造，成為更寬廣之傳遞信仰的言語表達，而非僅只是理性或系統性的組織（無論是由於內容本身，或是在教學

上的需要)。這些問題將在第三部分討論。

爲了探討上述問題，首先必須先問：是否《天主教教理》本身給我們解釋，它是怎樣面對這些問題。幸運的是，教理並非沒有答覆。我們知道，教理書四卷中的每一卷都分兩大部分：第一部分試圖解釋後來的發揮所奠基的基礎與原則。第二部分則是在某些傳統的結構上的具體發揮：信經的十二條目，七件聖事，十誡，主的禱文。在卷一關於信仰內容的部分，《天主教教理》是在梵二的啓示憲章的基礎上，說明其信仰道理的基礎與原則。

第二部分：《天主教教理》的形式和其詮釋的含意

我們現在要探討的是教理書的教義泉源。究竟《天主教教理》首先是從那裡獲得靈感，又是從那裡獲得所肯定的內容，而又爲什麼必須如此做呢？在教理的前言（第11號）提出其意向的聲明，肯定二件事：

——在教理書中首要的教義方面試圖注意到教學法和方法論的因素（註8）。

——提出教理書之教義內容的主要泉源，即聖經、教父著作、禮儀及教會訓導（註9）。

我們有必要決定那些泉源，深入了解其使用的模式，在其呈現教理結構和其教義的發展中，澄清其使用上述泉源的視野。這一切必須從教理書自己的角度來看，爲了後來能作一神學•牧靈上的評估。

教理書把此教義泉源的問題安置在信仰本身的動力和歷史性中。人類不斷地在追尋生命的終極意義，天主將自我啓示給人，在更深邃的奧秘內交付自我，那是人類所渴望的深層意義。天主奧秘

的啓示在此自我通傳中亦給人的理性了解帶來新的光照。人類在啓示新光的照耀下，藉著信德，接受天主在基督內所提出之救恩性共融的邀請，所有在時空中生活的人都得接觸到，並了解這邀請。不可避免的問題是：天主救恩性的啓示如何能抵達每一個人呢？在歷史過程中生活的人沒有直接的管道接觸歷史的核心，即天主在基督身上彰顯其啓示的時刻。若啓示要能達到每一個人，它必須在時間中傳遞：如何傳遞呢？教理書回答說：透過在宗徒傳統內的教會，這傳統表達在聖經和不同時代的歷史生活中（禮儀，教父著作和聖人作品），經由宗徒繼任者的權威加以保存，並藉著聖人們持續的存在性見證，加上神學家們在信仰團體內的不斷反省而日益深入和豐富。

在卷一的這一部分分三章來闡述：

——從人出發，人內在的結構擁有一股持續超越的力量，渴望尋求生活的意義。（參閱卷一，第一部分，第一章，人「歸向」天主）

——解釋天主在救恩啓示中自我通傳的邀請，猶如對人所提出的問題的答覆：啓示在基督內獲致圓滿，並藉著已被拯救的團體〔即教會〕而傳遞〔在教會的宗徒傳統中形成了聖經、禮儀和信仰生活〕。（參閱第二章，天主與人的相遇）

——在這動態的觀點中表達了信仰的意義和信仰的事實。（參閱第三章，人對天主的回應）

教理書所稱之信仰的泉源在這神聖答覆的觀點下找到了解釋，即啓示藉著在歷史中通傳，答覆人類對於意義的追尋。信仰則是人對啓示的答覆，那啓示是天主在人類歷史中自我通傳，並在教會內藉著宗徒傳統而傳遞的。這種陳述方式是基於梵二的啓示憲章，故教理書卷一第一部分的這三章無非是從不同的角度闡述梵二啓示憲

章對於啓示的觀點（註10），並未提出更前進的看法或新解釋。教理書的陳述方式只是更系統化，由於是爲了另一目標，其組織架構的重點亦有所不同。有人認爲教理書似有倒轉或減低梵二教導的意圖。我以爲，也許教理書未充分採取在梵二時期詮釋方面極爲開放的態度，這在陳述教義時更應注意。教理書在其陳述上似乎較膽怯些，但我並不認爲它將內容過分包裝或擅改梵二的角度。它雖未開啓新的路，但也未封閉可能性。由於時代的需要，也許應該要求教理書更大膽創新，但不能斷言它背棄梵二的教導，或假定它倒轉梵二的闡述。

究竟天主教教理如何提出這些問題？從一指導性的原則出發：啓示即是歷史性的，它有一發展過程，有開始，有成長，在歷史特殊的時刻有其圓滿（51～65號）。如果啓示必須在不同時代中抵達所有的人，它需要被傳遞：啓示是在一時間中被給予，爲了所有人類的得救，因此天主安排它能常保持完整，並忠信地被傳遞（74號）。由此看出，教理書立即進入教會的本質，教會在她持續的宗徒傳統內成爲啓示的傳遞者，亦注意到此生活的傳遞是以兩種方式進行（即口傳傳統和文字傳統）。這生活的傳遞是藉著主的聖神在全教會團體內而實現。訓導權只是被聖神所授權的保證者，確保在傳遞時的忠信。

我們摘要性地指出教理書中三項主要的肯定：

關於傳統（75～83號）：

它是一個有活力的、生活的傳遞，在聖神內實現，並在教會團體，即指在時間中生活其信仰的教會團體內紮根。傳統與聖經密切聯繫，雖然與聖經有區別。教會透過傳統，得以將被託付的救恩福音，即信仰的遺產，在時間中呈現出來。傳統將天主救恩的話帶給在歷史中生活的人們。教父們是這傳統有活力臨現的卓越證人。傳

統的功能是攜帶天主聖言，完整地傳遞聖言，加以保存、闡述、發展；教會在其傳統中不僅只傳遞一個死的事實，亦非一個冷漠的教義目錄，而是一個不斷在成長和發展中的生命（81~82，84，94號）。這傳遞行動的主體是整個教會，因為宗徒們把信仰的神聖產業託付給教會（84，85）（註11）。至於傳統和聖經的關係，新教理只是陳述梵二的看法：傳統和聖經在教會內彼此密切聯繫：兩者屬同一泉源，同一目的，是基督救恩奧蹟在教會內的同一臨在和有成效的行動。然而，其區別在於兩種不同的傳遞方式：聖經是被聖神靈感而寫成的天主的話，傳統則是在聖神的默佑下攜帶天主聖言（80~82）。有必要知道區別宗徒傳統和教會的許多不同傳統（83）。

關於聖經：

教理書對於聖經的肯定如下：

- 藉著聖神的默感，天主父是聖經的真正作者（105號），祂藉著聖經中許多的話，告訴我們祂唯一的話：基督，即祂的唯一聖言，在聖言內祂說出一切（102，426~439號都提及基督是一切教理的核心）。教會在聖經中找到其滋養和力量，支柱與活力（104，131號）。因此，聖經應該是所有神學反省和一切基督徒指示的靈魂（132號）。凡忽略聖經，亦即是單純地忽略基督，唯藉著常常閱讀聖經方能了解耶穌基督卓越的心靈（133）。聖經不僅只是人的話，也真正是天主真實的話。教會恭敬聖經，猶如恭敬基督的身體，並不斷地將生命的食糧，即天主的聖言和基督的聖體，放在筵席上與信友們分享。聖經教導我們真理（107，702=先知之言）。

- 然而，我們的信仰並非是書籍的宗教，亦不是按照寫成之死板文字規範，而是藉著聖神在其教會內降生並生活的聖言的宗教：

聖經必須在團體內再次被閱讀和闡釋（108號）。新教理提及闡釋的原則時，依靠梵二的文件（啓示憲章第12號），強調聖經必須在聖神的光照下閱讀和闡釋（111號）——因為唯有聖神的行動才能圓滿了解聖神所做的事（137號），而且在產生聖經的團體中閱讀，但並不因此而放棄歷史——批判研究的努力，以及對過去寫成書籍之文學研究的必要性（109~110）（註12）。在這雙重觀點下，新教理提出詮釋的三項原則：考慮到整部聖經的統一內容（112，128=強調整部聖經的統一性）。在教會的生活傳統內用心閱讀（113），不斷注意到與其他信仰真理彼此間的聯繫（114）（註13）。

• 第三個重點是舊約與新約的關係，兩者都包括在聖經的唯一正典中（120）。教理書推動對舊約的了解，稱舊約為聖經不可或缺的一部分，舊約諸書有永恆的價值，因為舊的盟約從未被撤銷（121號引用啓示憲章14號）。雖然書中確有不少不完美和暫時性的記載，但不因此便不是天主真正的话，而是更清楚見證出天主救恩之愛的教學法。至於新約，它將永不會過時或失效（112~123）。從其決定性的觀點（124），新約使人更深並更完整地了解舊約，雖然舊約本身有其價值（128號）。此外，新約本身亦必須在舊約的光照下閱讀，才能對於神聖啓示的起源和漸進的發展有一整體性的視野，這是啓示的重要因素（註14）。

《天主教教理》以一個很美的句子綜合說出：「新約和舊約一體性源於天主計劃及其啓示的一體性；舊約準備新約，新約則完成舊約；兩者相得益彰，兩者都是真正的天主聖言」（140號）。

關於教會的訓導權：

訓導權亦可說是《天主教教理》的泉源，不過並不被視為教義的泉源，過去不是，今日亦不是；而只被視為有權威的保證，確保

教義傳遞時的忠信。新教理在三處解釋對於訓導權的立場（註15）。我們可以綜合地說：訓導權的主體是教宗和主教團，其主要功能是權威性地保證忠信地傳遞信仰真理。這可以從三個幅度來解釋：

- 服務的基本幅度：為所接受的聖言服務，因此必須服從聖言，教會訓導權所教導的，僅是由傳授而來的（註16）。
- 教導的牧靈幅度：向所有的人宣講福音，並要警醒，務使天主子民住在使其自由的真理內。
- 權威的聖統幅度：在聖神神恩的默佑下，因為聖統的使命與天主在基督內與其子民所建立之盟約的決定性特質相聯繫。

在此闡述中所強調的因素如下：

- 訓導權的基本使命是為天主聖言服務；
- 聖神以其特殊的神恩助佑，使在真理上忠信，其最高的操練是在於不可錯誤權（在某些條件下）。
- 訓導權是在整個教會內整合，並為了教會服務，因為信仰的遺產是由宗徒們託付給教會全體。

訓導權的權威被珍視，因為是為天主的聖言服務，並為了其子民的好處。信仰的神聖遺產被宗徒們託付給教會全體（84）。信友全體在信仰中不會被受騙，基於這被天主聖神所激發的意識，並在訓導權的引領下，天主子民擁護這被傳遞的真理，深入加以領悟和詮釋，並在生活中化為實際的行動（92~93）。

這種介紹教義的方式，其隱含的原則何在？其可能呈現的問題又是什麼？我們知道，所有的解釋或闡述都有其預設。而那些先前的看法和預設隱含在表達方式內。新教理書並沒有提出新的原則，也未多加解釋，我們可以從書中許多不同的肯定來綜合其導引一切教義解釋的原則和預設。在此，不擬作詳盡的解釋與分析，只是指

出一般反省的方針，有助於我們面對後來所提出的問題。

a) 整體性地說明信仰的道理：

我們相信這是首要的預設。天主教教理的原始目的正是在於以整體方式介紹信仰的道理。這原則在闡述時重覆，在籌備的文件中也明顯看到。尋找整體性的方式呈現教會的道理是最基本的事。然而，這卻很容易與尋求整體主義混淆。它的重點放在傳統中已經獲得和已往被接受的，卻忽略了重新面對問題的必要性。在尋求整體性方面，教理書無疑已做到，只是好像傾向於擴大對信理的解释，對於教理的核心部分似稍嫌簡略了些。

b) 以講解式的方法平穩說明，避免一些爭論性的問題，尋求信仰上肯定的定斷：

這也是編輯者清楚的抉擇之一。他們的確避免了一些目前熱烈爭論的，這點我們稍後再深入。

c) 尋找教理的真實性：

教宗申明這本書是「一個傳揚信仰的確定準則」（信仰的寶庫 # 4），為牧者們在教導天主教道理時，是一個真正確定的參考。關於信仰的道理，希望創造一種確定的視野。究竟此確定性（security）是在表達什麼？這個字有兩種解釋：一般性的用法指使人免於危險；神學性的專門用法指天主教教理所教導的道理是真實的。它的內容經由訓導權的權威所確認與肯定，是真實的，且不含任何教理上的危險。這原則立即引發一個問題：《天主教教理》書的教理權威是什麼？以什麼原則來決定（註17）？我們後來將簡短地探討這問題。

d) 與過去的聯繫：

豐富的傳統引文顯示了這意圖，未來的幅度，進一步的反省，以及當前的問題則放在次要平面。但我們並不據此而認為教理書有

復古的傾向。爲了陳述完整、真實、確定的信仰道理，必然會與過去有所聯繫，不過有因思古幽情而忽略此時此刻的危險。故有必要加以澄清，維護傳統，但避免成爲傳統主義。

上述教理書中的原則帶來了一些問題，這在第三部分討論。

第三部分：《天主教教理》的問題層面和必要的角度

1) 簡單的引言：第三部分如何與前兩部分相連

我們全部的解釋是在探討教理書大量引用信仰泉源的這幅度。這些泉源的應用是在一個有系統的、經過精心制訂的架構內。可以討論這個架構，看看是否可以有更好的。在此研習會的前一演講中已探討這問題。雖然任何架構有其限度，我個人以爲教理書的架構有其價值，其所提出的是基督徒生活最基本的四個幅度。教理書分成四卷，每一卷有兩部分：第一部分解釋具體的基礎，第二部分則闡述其內容。包括宣認信仰的十二條目，七件聖事表達基督徒生活中的慶祝，十誡則闡述基督徒的精神生活，主的禱文則表達祈禱的一面，這四幅度都非常確切。

然而，這種編排也產生一些問題：對於泉源的引用，是否對引文的原文有足夠的尊重？對於言語的表達，是否同時更接近聖經的表達，亦注意到今日世界的說法？天主教教理是否接受現代在神學方面的進展？或是相反的，只是提出過去的思想，意圖復古，回到梵二之前的老舊思維？總之，是否這是教會在今日世界中的一種努力，以福音中比喻的「家主」的方式（瑪十三47~52），知道如何從舊的寶庫中提出新的素材，並重新與舊的放在一起？是否是將梵二思想現代化的一種努力，或意圖復古，回到從前的情況，或是邁步走向未來的成長？目前有許多不同的評論，我們願意具體提出他

們消極的看法，使我們後來能更真實且批判性地評估。

2) 關於《天主教教理》在信仰泉源和其應用方面的困難

現在，我們希望從下述不同的角度，概觀教會各界對於教理書在應用信仰泉源這方面所提出的問題。

a) 在言語表達方面：

對於教理書最首要的抱怨在於它缺乏一般性、循序漸進、具體的言語表達。雖然綜合性的表達方式也是需要的，但這種選擇卻阻礙了另一種言語表達的存在。系統性表達重於教理來源的表達，然而歷史性之來源的表達卻是聖經言語的基本表達方式。為此，一位評論家提到：「近廿年來的教理常堅持把天主聖言重新放回其上下文中，為能明白其真正涵意，並與今日的問題相對照，可以了解天主在我們今日的情況中如何質問我們。這點在新教理中好像被忽略了。」（註18）

第二項抱怨則是認為新教理無論在聖經或傳統方面的引文，均未充分注意到原文的上下文，雖然主教會議在一開始即聲明此重點，後來的編輯委員會在答覆關於這方面的批評時，亦以此作答。我們先前提到之大量的引文，無論從質、量或引用的方式而言，都實在給人深刻的印象，然而並非邀請我們走向天主自己的話去汲取泉源，卻好似被規範式和證明式的用法壓制住了。教理書之思想結構進路傾向邏輯和演繹思維，尋找的更是聖經的肯定，而較不是與聖言的對照。聖經不像是思考的泉源，而像是一個採石場，從裡面掘取建築的材料。

第三項抱怨則認為教理書缺乏更具批判性的分析，或更精確的詮釋表達。在許多處（例如在陳述主的復活與升天，原罪等等問題），給人一種不確定的附注或試驗性質的印象（猶如前面所提到的批評）。

b) 關於應用信仰泉源的神學態度方面（即隱含的神學概念）：

評論家在這方面有不少爭辯，我們僅努力綜合提出他們的看法：

首先，有人認為教理書傾向於系統、演繹性的神學背景和心態，忽略了更過程性和持續性的神學思考方式。應用信仰泉源的方式亦受到這種想法的影響。

另有些人指出教理書未注意到詮釋的問題，或使用的詮釋原則已屬過時；現代神學工作在這方面有不可置疑的影響力，不過教理書在教義的表達上卻未適當地注意到詮釋，對於引文的應用亦太過於無差別化，對於不同的真理缺少神學的品評。卷一的第一部分首先在這方面試圖作小步的嚐試，但並不足夠（註19）。

另外，有不少人感覺到教理書中明顯缺少目前具白熱化爭論性的問題，而這些是現代成人世界和基督徒團體更為關切的問題。或是當書中提及這類問題時，太過於急速，不夠注意到問題的複雜性，或太過於確定，而不留下詢問的空間（註20）。事實上，《天主教教理》亦受到我們這時代的衝擊，其目標是爲了提出教義的真實性（或安全性）。因此，較缺少梵二那股衝勁和創造力。教理的風格較平靜緩慢，好似河流到了舒緩下游，其寬廣平穩的河道已適於航行一般。它沒有論戰的意識，一切都好似平靜和安全。這也都反映在應用聖經和傳統的方式上。

信仰真理的層次和其不同價值的等級未清楚標明：在新教理書中，好像所有的真理有相同的教義價值，未區別核心和邊緣的道理。然而，真理的等級爲教義和天主教的倫理教導是一個必須的存在性事實。教理中的陳述方式好似有一同質性的單一安全音調（註21）。此外，教理書亦缺乏對不同主張的神學品評，而當信理和教

會教導，確定道理與意見的區別不清楚時，這能引起某些紊亂（註22）。

c) 在牧靈方面：

我們只提出簡單綜合：

希望教理書能更積極注意到今日的環境和其具體多元的問題，並對此世界有基本的信任；而不那麼尋找安全感，不少人感覺到教理書有復古的意味。

此外，亦希望教理書之陳述的言語表達能更接近今日所使用的表達。我們在前面已提過這一點。

3) 個人的閱讀經驗

我們不擬以直接或個別的方式反駁上述的評論，這次演講主要是尋找如何在未來應用天主教教理的角度。我們的功能並非是要保護教理，而是要真正地理解它。若我們真誠地面對上述的批判，有的是真的希望改善，有的則太過分懷疑，另有的則從較封閉的角度錯誤的分析。這其實很正常。有的評論合理且中肯，有的則似稍嫌過分，但還不致於太不合理。上述的批判只是作為我們反省的題材，為豐富我們的思考，並求改善。一般而言，雖然《天主教教理》並未能以新的言語精確表達，不過在材料的介紹方面，的確改善了很多。在研讀時，須多少有一種內在的寧靜和深度的公正態度。我願表達我閱讀此書，默想並個人化以後的經驗，它在兩方面影響了我：

a) 對於《天主教教理》固有之言語表達的了解上：

緩慢地，以靈修性的接納態度閱讀《天主教教理》每一段落與不同的問題，幫助我改變不少對此書的看法。我起初的深刻反應是非常批判性的，發現到它的匱乏，注意到它缺少神學方面已獲致的成果。這一切是出於我身為專業神學家的身分所必然有的批判性態

度，也許亦可說是我的職業病使然。我開始時，是用一般方式準備。然而，幫助我最大的，並不是對照的註解，不斷的比較，和批判性的眼光；而是在晚上寧靜的閱讀，在平靜中品嚐其每一章節，擷取個人神益。我發現《天主教教理》有其固有的言語表達，有必要加以尊重。它不單純是聖經性的言語表達，也不單純是禮儀式的，也非純神學性的，而我也認為它亦不是單純教義性的表達，雖然它是以教理的方式呈現。從它自己的言語表達中，可以發現新教理的豐富性和其限度。我們在導言中，提到教理的意義：《天主教教理》亦是我們這時代的信仰的見證，在檢視其見證性特質的同時，亦要求人不斷地追尋。我們在探討時，必須注意到教理書在我們這時代願意成為見證的這項特質。因此，它在使用傳統寶藏時，較整合性地應用。故批評是有意義的，希望它能更好，而在接受新教理的同時，亦不否認它的限度。從這角度來看，《天主教教理》在救恩的歷史中有其階段性的意義：它有限度（如同聖經中的著作：雖然是天主的話，但亦深受地方文化的影響；《天主教教理》亦同樣受到這時代的影響），它亦有不足（天主的屈辱就卑降生成人，以及人類言語表達在寫作上的限度），它亦有一些未達到的渴望和意向。下述引用的這段話可以作為我們看教理這本書之個人經驗的摘要：

「《天主教教理》豐富地應用聖經，教會之大公會文獻，（東方與拉丁）教父的著作，禮儀，訓導權的教導，（西方與東方）教會法典，聖人的生活和其作品。這傲人的全景等待我們重新巡禮，這令人激賞的工作邀請那尋找某種“神學摘要”以建構其信仰的人加以諮詢和默想。為渴望在教會之確定主張上找到意義的人而言，這常是參考的重點。」（註23）

b) 神學意識的擴大：

我起初視《天主教教理》為一研究的材料，解析的對象，是外在於我的客體。我前面提到的那種緩慢品嚐式的閱讀使我比較與教理書認同，猶如不同的音樂，在我內引發不同的迴響，音域也擴大了。這並不是說上述那種閱讀方式使我失去批判的能力，以致看不到教理書的缺失與匱乏。不過我可以說，這種緩慢的思考性的閱讀幫助我神學家的信仰。它並不使我封閉於前進的思考，不過無論在時間或空間上，卻給我提供更廣闊的視野。有時候我們容易因為專業的緣故，自我設限，窄化了自己的視野，把全部的信仰放在我們所熱切討論的問題上，不知不覺地有把自己的專業知識等同於信仰的危機。

天主教教理這本書是一本人的著作，不免有匱乏和不足。雖然它在教義的命題上不很前進，不過有它自己的風格，自己的方式，和不可輕忽的貢獻。我們不宜僅把它視為模仿的典範，而應視為後來發揮的堅實基礎。在閱讀、研究及吸收本書的內容時，我們要採取什麼角度會有助於充分領會並通傳教理呢？

4) 結論式的反省

在此僅提出幾個重要的角度作為參考：

a) 主觀的態度：

帶著某些好感來接近天主教教理，這會幫助我們較容易了解它。雖不除去批判的精神，但也注意到造成外在較消極氛圍的幾個原因：本書的成因是在危機的時刻，有某些安全的需要；羅馬聖部制定本書亦使人懷疑它帶有某些復古的色彩；出版界立即反應本書較鬆散，較具爭論性、或較負面的因素。

b) 客觀上宜澄清《天主教教理》的目的、環境和內容：

在此要區別三件事：

《天主教教理》並不是一本教理書的詮釋，或教理書的歷史，

也不是一本聖經性的教理。它願意肯定教會整體而真實的信仰，顯示其根源和與過去的聯繫，但並不因此而努力去解釋教理的來源，或探討其過程的演變，或宣稱回到過去（即復古）的需要。它也不意圖成爲介紹信仰的典範模式。它最大的野心只是成爲一本在今日世界教導信仰上有權威和價值的工具書，有益於其他教理書作參考。它的價值正是在於提供一個平穩安全的背景（也許稍多了些）。舉例而言，它並不是在教導我們如何應用信仰的泉源，只是藉此應用讓我們了解，信仰的根源是深藏在信仰本身之上的，有一個超越的事實存在，它肯定那被給予的、救恩的事實，而不只是在肯定教理的起源或教理直接與今日的關聯。

它是一本一般性和普世性的書，不可能，也不能擁有一切必須的適應。在它制訂時即保留一種儲藏室或採石場的味道。它不是被視爲模仿的典範，而只是常用的參考。因此，重新精心制定是有必要的。一位評論家正確地指出：這本教理書的價值不在被視爲是完美的，或是有決定性的；而在於被視爲教會在歷史過程中的里程碑。它要求一種後來更具體化的改寫。它的功能是在於協助所有後來必須的改編的教理，無論在時間和空間上，都能置身於信仰的寬闊視野上。它之所以大量引用過去傳統的引文正是爲了提供這幅度。

它基本上是一本教會的書，亦是對於信仰提出基本肯定的書。它是爲了已有信仰的人，爲那些基本上喜愛自己信仰的人所寫。它選擇較肯定性的陳述，而較不是去針對問題。這是要了解本書的另一特點。在應用信仰泉源時，它亦是站在已肯定的信仰全景下應用，給人某種系統性和較不具批判精神的印象。

《天主教教理》的言語表達雖不如許多人所期待的，但它並非完全不努力；雖未盡如人意，但也確實做了不少。現在，輪到我們

較積極地評估其成果，並學習如何在後來的改寫中加以應用。在此提出最後兩點反省：

不以本書為抵達的終點，而視為應用的起點，使後來本地化的改編教理更為豐富。

善用本書所提供的豐富背景資料，並改善其言語表達，注意到雙重的要求：即聖經性言語表達和今日言語表達的要求。

結論

根據公佈《天主教教理》的文件所言：

「一部教理應該忠實地、有系統地作出全面的訓導，其來源包括聖經，教會活潑的傳統，和真正的訓導權，同樣地也採納教父和教會聖人聖女們的遺訓，以便妥善地明瞭基督徒的奧蹟，再度振興天主子民的信德。當然，要重視天主聖神在各時代提示給教會的解釋，同樣亦須賴信德的光照協助我們透視新的境況及一些從未發生過的問題。」（註24）

一本好的教理應協助信友對於信仰的言語表達有更好的認識，不僅使他自己相信，亦能把所相信的加以闡述，以禮儀和生活的風格彰顯出來。這種言語表達必須在信仰泉源本身的言語中被塑造：即聖經和傳統，因為在其中含有教理的本質。但這工作不能像似考古學一般重覆過去已陳述的，而必須發現在今日世界所蘊含的動力。因此，常有一條更遠的路要走：即是把傳統的話與人們今日的生活相聯繫。這是所有教理的功能。

我們相信，在今日文化轉型接續的時代，《天主教教理》在一般性的方針下已開啓了這項工作。它的努力成果為我們指出新的教理言語表達的基本方向。猶如我們前面已經解釋過的，我們並不認為《天主教教理》已經完全達到此目的，（其實也並不需要）。只

是它的貢獻為我們指出某條有價值的道路，而現在則需要地方的教理和每一位教理講授者的參與。《天主教教理》是信仰的傳統言語之有系統的介紹，它要求有人後來再精心編訂教理，按照各地生活的景況加以本地化。與其說它是一個典範，不如說它在信仰的題材和直觀上，提供一個相當可靠的貢獻，接下來則是我們開始工作的時刻。

謝謝大家！

註：

- ① 關於《天主教教理》之制定的相關問題，是參考Rafaello Martirelli, Le fasi di elaborazione del Catechismo, 在Il Catechismo del Vaticano II, Edizioni Paoline : Milano 1993.pp 11~34.
- ② Sandro Maggiolini, Criteri per la stesura en : Il Catechismo del Vaticano II Edizioni Paoline : Milano 1993 p.35.
- ③ M.Alcala, Nuevo Catecismo Catolico, Razon y Fe 227 (1993) p.169.
- ④ Ibid.p.167.
- ⑤ Sandro Maggiolini, Criteri per la stesura, en : Il Catechismo del Vaticano II, Edizioni Paoline : Milano 1993, p.43.
- ⑥ 《Si potrebbero dire molte cose sulle nova et vetera di questo Catechismo, nello stesso tempo molto innovative e molto tradizionale. Un fatto, a mio avviso, merita particolare attenzione : la presenza inusuale in questo tipo di testi, di numerose testimonianze di santie di sante. Questo testo non puo offrire indicazioni concreti per gli adattamenti necessari a situazioni diverse non solo per cultura maanche per eta spirituale, e cosi via. Solo i santi sono cosi universali, cattolici, da poter comprensibilmente esprimere a tutti, con parole che sgorgano da esperienze di vita, le verita della fede. Come si potrebbe dubitare che le parole di santa Caterina, di santa Teresa d'Avila o disante Teresa di Gesu Bambino abbiano la forza

di superare tutte le barriere culturali e umane per proclamare universalmente, in un linguaggio infiammato dall'amore di Cristo, le verità antiche e sempre nuove della «buona novella» del Cristo?》Christoph von Schonborn, Il mistero Trinitario come filo conduttore en: Il Catechismo del Vaticano II, Edizioni Paoline: Milano 1993 p.63.

- ⑦ 《天主教教理》極為重視教會的社會訓導，其可能的理由是跟隨現任教宗，他在這些主題上無疑是本世紀最為前進的一位。有些評論家認為這是教理書積極的貢獻之一。參閱M.Alcala art. cit., p.167.
- ⑧ 參閱《天主教教理》第23和24號：這兩項解釋如何重點應放在道理的內容，而不是陳述時所要求的方法上。
- ⑨ 這裡關於教義泉源的列舉並沒有排他的意味，只是指示性地陳述出主要的信仰泉源。因此，並不是限定，而僅在引用基本泉源上指出一個統一內涵。不同文件雖有不同的表達，但都指出同一事實。例如在梵二的《主教在教會內牧靈職務法令》第14號提到「要理堂建立在聖經、傳統、禮儀及教會的訓導與教會的生活上」。在義大利的教理法令中，除了提及傳統的泉源之外，亦提到人類團體中的價值；法國主教團則跟隨梵二，提到教會的生活。總之，這些泉源的列舉沒有排他的用意，只是對於那唯一的基本泉源——即天主的話或啓示——的不同說明。
- ⑩ 教理書卷一的前三章引用梵二文件達77次，其中63次是明顯引用在正文內，14次則只寫出參閱文件。共計《信仰自由宣言》2次，《大公主義法令》2次；《教會憲章》8次；《論教會在現代世界牧職憲章》5次；啓示憲章60次。
- ⑪ 在教理書第91號指出所有的信友都受到聖神傅油的教導，引入一切真理，對啓示真理的了解和傳遞都有一份參與。（參閱若壹二20，27；若十六13）。
- ⑫ Bouyen 神父（Parole, Eglise et Sacrements, Cerf, Paris 1960, pp63-64）極為正確地指出：「聖經並非因著傳統而得以被澄清或被補充，好似傳統是一個外在附加的東西。必須加以肯定的是當聖經活在天主子民之生活的傳統內，（聖經是在此傳統內產生），聖經才能找到其真實而圓滿的意義。天主的話的確是藉著聖經而授予教會，可是聖經與傳統

密切相關，在傳統內得以了解聖經是天主聖言的寶庫，它持續是生活的聖言，而此聖言不能在這創造及維護聖言的同一生活傳統之外被保存。」

- ⑬ 《天主教教理》簡單探討了聖經的不同意義：字面的、精神上的、倫理的 and 神秘層面的意義〈115~118〉。以較小字體印出的是與教理無直接重要性者。在119號提出關於解釋聖經的結論，突顯釋經學家的工作與教會看法的關係，前者的批判可視為教會確定看法的一種準備。
- ⑭ 教理書在129號引用聖奧斯定的名言，Hept.2,73，（參閱《啓示憲章》16號），指出「新約隱藏於舊約裡，舊約顯露於新約中」。
- ⑮ 在85~87號是根據基本神學的角度，並按照啓示憲章的指示。在888~892號提及主教團之教導的功能時，則按照教會憲章的講法（主要是第25號），至於2032~2040號關於倫理生活方面，則擴大參考其他的泉源。
- ⑯ 教理書引用啓示憲章第10號，值得將整段寫出：「教會的訓導權並不在天主的言語之上，而是為天主的言語服務。教會訓導權所教導的，僅是由傳授而來的；原來它（訓導權）是謹遵主命，並藉聖神的默佑，虔敬地聽取、善加護守、並忠實地陳述天主的言語。凡它（訓導權）因天主的啓示所公佈為當信的一切，都是由一個信德的寶庫所汲取的」。
- ⑰ 《天主教教理》的重要主編之一J.Honoré曾在一篇文章中闡明這一點，請參閱L'enjeu doctrinal du Catechisme de l'Eglise Catholique, Nrth 115 (1993) 870~876.
- ⑱ B. Livio, Choisir, Juin / 1993, p.15.
- ⑲ 我們並不直接關切這問題，只是指出它反映出一種心態，而這心態影響了泉源的應用。
- ⑳ 在這些問題中提到：與教會之功能有關的問題，和其不同的典型與模型；主教職務和教會不同職務的出現，婦女在教會和其職務中的地位，等等。
- ㉑ 在向所有天主教的主教們提出有關《天主教教理》的諮詢中，北美為數為不少的一群神學家認為教理書不夠尊重真理的等級（Thomas J. Rease s.j. San Francisco 1990）。委員會的主席Ratzinger樞機提出下述的答覆：《天主教教理》自己的結構即是真理等級的表達。此外，必須注

意，當提及真理的秩序或等級這問題時，問題不在於確定的程度如何，而在於陳述的組織性。因此必須好好區別一項主張之確定的程度以及真理的等級。這是兩件頗不相同的事。《天主教教理》不應該給人一種印象，好似所有的真理都有相同之確定的程度。然而，若不斷地去區分確定的程度也不見得有益。確定的程度應該在上下文中，在其陳述的方式，和在一項主張之教理權威性中浮現出來。（參閱Ch.von Schoborn, Il mistero Trinitario come filo conduttore, en: Il Catechismo del Vaticano II, Edizioni Paoline: Milano 1993, 56~57.59）

- ②② J.Honoré最近針對此問題的相關評論作答覆，認為我們在《天主教教理》中可以找到足夠的指示，為看出書中的不同肯定其實有某種等級。由於他是主編之一，他的文章頗有價值，可以多少明白編輯教理時的心態。他肯定教理書的一般語調是對於已擁有的信仰一種詳和寧靜的肯定。當提及信仰之基本信理的陳述時，則會提到教會的權威（234,237,250；496,512；638,648）。而為了證明一項已確定的真理時，最常用的表達是教會承認（或宣告）（confess）（467,468,471,475,490,495）。教理書有時以「教會肯定」這句子來明顯地宣佈某項真理，或以其他相似的表達，例如：信仰的真理，信仰的肯定，信仰的道理（328,403,1031）。按照Honoré所言，以「教會教導……」這句話所引導的陳述內容，其分級應屬於公共教理（common doctrine）或狹義的神學結論（theological conclusion）（366,375,2265）。其他較模糊的表達，如神修傳統，基督徒傳統，信仰的眼光，堅定的信念，等等，那些都表達那共同的信仰。Honoré的澄清雖有良好的意向，但我們認為教理書似乎傾向於擴大對信理的解釋。參閱Honoré, J., L' enjeu doctrinal du Catechisme de l' Eglise Catholique, NRTb（1993）870~876.

②③ Jean Bernard Livio, sj., Geneve: CHOISIR / juin 93, p.17.

②④ M.Alcala, art, cit, p.167.

三部要理書的比較

要理問答、天主教的信仰、公教要理

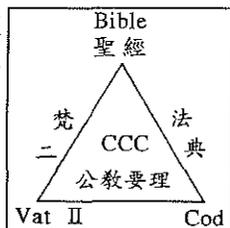
房志榮

前 言

特倫多大公會議的《羅馬要理》（1566）公佈以來，四百多年在教會生活裡發生了極普遍、極深刻的作用。中國教會年老的一代所學的《要理問答》基本的內容是《羅馬要理》所規劃的四部分：信經、聖事、十誡、祈禱。因此這裡首先要介紹《要理問答》。

梵二以後，台灣的天主教會採取行動，著手編一部適合本世紀這一劃時代的大會精神的要理書。先印《天主教教理新編》試行本，分給教會各階層以蒐集各方意見。終於在1970年6月經由中國主教團批准為天主教教理的正式版本而名為《天主教的信仰》，由當時中國主教團教義委員會主任委員鄭天祥主教寫序言發表。此書到今年（1994）已印了十二版，由保祿孝女會印刷推銷，達十萬冊左右。

1968年思高聖經合訂本問世，從此中國天主教會有了中文聖經。1975年梵蒂岡第二屆大公會議文獻出版，我們有了適應時代和地區需要的準則。1985年天主教法典、拉丁文~中文版取代了1917年以來的老聖教法典；今天連教會的法律也



充滿了福音和梵二精神。現在公教要理法文版首先於1992年年底出現，其他文字的各種譯本很快跟進，中文版正在趕工中，可預見這本新要理書影響會很深遠。

一、《要理問答》及其前身（註一）

要理問答是傳授信仰的有效方式，在此意義下，它的根源可以追溯到舊約的申命紀：「應將這些話教給你們的子孫，不論住在家裡，或在路上行走，或臥或立，不斷地講述；還應刻在你房屋的門框和門扇上。」（申十一19~20）。新約裡路加和保祿已用講要理（catechesis）這一說法（見路一4 宗十八25 廿一21 羅二18 格前十四19 迦六6）。第一世紀末在敘利亞已編寫了《十二宗徒訓誨》（Didache），給求領洗者一個信仰的綱要（註二）。以後教父們的講道和書信都是與要理相近的傳授信仰資料，如奧利振（185~253）的聖經講道；聖亞大納屑的（295~373）書信；耶京齊利祿（315~381）的傳授奧秘的要理（mystagogic catechesis）；尼撒額我略（335~394）的要理演講；聖安博（340~397）的講道，及金口若望的（340~407）聖洗要理。

聖奧斯定（354~430）除了約有500篇的講道，清晰解釋聖經、禮儀、倫理等信仰問題以外，還應人的要求（在公元400年）寫了27章要理，以加深那些對基督信仰略知皮毛的基督徒對天主及教會的認識和投入。他稱這本書為《給識淺者所講的要理》（Decatechizandis rudibus）。

至於以問答的方式給孩童講解要理是第九世紀的事：略談聖經歷史以後，即刻講聖事、宗徒信經、及天主經的道理。到了12世紀發明了一種用〈七〉字講要理的方法，以幫助人們的記憶，如天主經七祈求、七罪宗、聖神七恩、七德性（三超德和四樞德），七真

福，七件聖事等等。

十三世紀中葉，聖多瑪斯在給人民講道時，力求簡明易懂。1273年他以拿玻利土話所作的四旬期要理講道成了日後要理著作的模範。他指出人要得救的基本因素，即認識該信的對象：信經；該渴望的是什麼：天主經的祈求；向信者所要求的是什麼：愛德的二命令或十誡。他把要理講授放在三超德就是信、望、愛的脈絡裡。

14、15世紀才有正式的要理本出現。約爾克的總主教在1375年出版了一本《平信徒要理本》（Lay folks Catechism）而首次以英文和拉丁文用〈要理本〉這個詞彙。16世紀終於成了編寫各種要理本的偉大世紀。在法國一位耶穌會宣道家E. Auger（1530～1591）首先於1563出版了一本用法文寫的《基督信仰的要理或綱要》，以問答方式教導青年，抵制當時誓反教的傳播。1566年因了特倫多大會的刺激出版了《羅馬要理》，原來是為本堂司鐸們而寫，以協助他們給人民講解信仰道理。

在《羅馬要理》之前，聖伯鐸加尼屑（1521～1597）曾由1555年起在德國出版了三種要理，即大本（1555名《基督信仰大綱》）；小本（1559名《天主教信友小要理本》），和極小本（1556名《最小要理》）。加尼屑的努力不是徒然的：他的要理書連續印了400版，翻譯成50種不同的語言。

16世紀結束以前在意大利出版了第一部要理書，即聖羅伯敏樞機（1542～1621）所寫的《基督信仰短篇》（1597），他用96個容易記憶的問答寫成此書。翌年（1598）他又出版了一本為教孩童及平民的《基督信仰解釋》，共有273個問題和答案。《短篇》的傳播十分廣泛，共印了500版，譯成將近60種語言。

基督新教一方面，16世紀也是一個要理書的世紀。馬丁路德於

1529年用他宣講的材料寫了一本（大）要理書，以領導宣講者從事他所發起的宗教改革。以後他又為兒童們寫了一本要理。二者都重印了多次，在傳揚新教上發生了很大作用。其他的改革家，像加爾文等，也都用這一有效的方法教導人民他們所傳的新道理。

由16世紀到19世紀，各地教會都出版了自己所需要的要理書。傳教士們也把這種作法帶到各傳教區，而以要理方式培養已領洗的教友，教導要領洗的慕道者。到了1912年，教宗比約十世出版了《天主教要理》。其內容應用到世界各國，直至梵二的召開及完畢後20年，即1985年，世界主教會議才提出編寫一部新要理的要求。

我們所熟悉的《要理問答》在述說過它的前身後，就不難知道它的內容和結構了。原來它就是1566年特倫多大公會議所擬定的《羅馬要理》的中文版，即卷一：當信的道理；卷二：當守的規誡；卷三：七件聖事；卷四：祈禱。這本小書印了多少版，多少本已無法估計。可以肯定的是中國天主教信友都由它學習了認識天主教的信仰。功耶？過耶？無人能答。但大家都感到一本新要理的需要。

二、《天主教的信仰》及其後代（註三）

梵二以後，各國都覺得須有一本新要理書應付牧靈或傳教的需要。台灣教會也不例外。參加這次要理研習會的人中，有幾位（如趙一舟神父，溫保祿神父，雷蕙琅小姐及本人）曾參與這本要理書的編寫。當初是劉順德神父任總編輯，應該說他功不可沒。其他關於編寫的過程這裡就不必多說。欲知其詳者請參閱註三所引的趙一舟神父的報告。

倒是這本書的結構值得我們注意，因為在新《公教要理》問世後，《天主教的信仰》一書仍不失其價值，甚至該說是新要理的一個補充。理由在於新要理回到老的編寫方式，但材料更豐富、更周

到，說法更新穎，更合乎今日的需要。《信仰》一書卻注意到我國社會（尤其知識界）的需要，並按照救恩史的次序具體地、有步驟地給國人介紹天主教的信仰。

《信仰》一書的結構分緒論及正文兩大部分。緒論有20節，是為講授信仰要理鋪路，即所謂的pre-catechesis。正文分二編：上篇是〈基督將天父啓示給我們〉；下篇是〈基督領導我們回歸天父之家〉。這種上下篇的架構其實就是若望福音的構想：上者由上而下：聖言從天降下，給人講述天上的事（君自故鄉來，應知故鄉事，來日綺窗前，寒梅著花未～孟郊詩751～814）。下者由下而上：耶穌完成救贖大業後回到天上去，不是單獨回去，而是帶領著祂所救贖的整個人類（祂帶領俘虜，升上高天，且把恩惠賜與人。說祂上升了，豈不是說祂曾下降到地下嗎？那下降的，正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位～厄弗所書四8—10）。由上而下是所謂的〈記號之書〉（若一～十二），由下而上是所謂的〈光榮之書〉（若十三～廿一）。

繼續分析下去，上篇共有兩章：第一章，天父與人類關係的起源與演變（舊約），共分九節；第二章，天父與人類關係的重整（新約），由第10節到21節，共12節。下篇共有四章，即第三章（由22至28節）：基督召集新的選民——教會；第四章（由29至38節）：基督藉教會分施生命——聖事；第五章（由39至48節）：基督指示給我們愛的道路：山中聖訓，誠命；第六章（由49至52節）：基督將一切獻給天父：四末，基督再來，新天新地。

第一部分緒論的20節講人生與宗教，是講授天主教信仰很好的前導。有些問題是普遍性的，適於世界所有的人，如前四節所討論的：人的無限欲望，人心趨向絕對的價值，人靈不死，神的存在；有些論題是專對我國實際情況而發，如「天主」名稱釋義（第5

節），中國文化與天主教（第9節），中國的天道觀與天主教（第10節），中國倫理與天主教（第11節）。16~19四節也講到天主教與社會問題，天主教的經濟觀，天主教與國家，天主教的家庭觀。可見《信仰》這本要理書盡了很大的努力，要適應台灣當時的實際需要。但一世紀的四分之一已過去，台灣社會在這期間的變動是異乎尋常的，尤其是經濟和政治上的變化更是當時編寫《信仰》一書時所難以預料的。今後若再寫緒論，教友的政治參與，為弱勢團體的關懷，環保問題等，勢必加以關注不可。

《信仰》一書除1970年初版，到1994年出了12版以外，其間還出了《天主教信仰簡介》（1978年），和《天主教信仰問答》（1985年已出第五版），二者均為中國主教團教義委員會所編輯和出版。前者既稱《簡介》，可見是將《信仰》一書加以簡化和普及化。緒論部分縮減為兩頁的〈小引〉，略敘人生的目的，不死的靈魂，人需要宗教，及有一個天主。正文的上下篇、六章、52節則保持《信仰》的原貌，但不僅上下篇的開始各有五行的引論，並且每章都先有一個全章的鳥瞰，然後才逐節陳述（第五章例外地沒有寫鳥瞰）。至於每節的結構已完全翻新，《簡介》毫無例外地把52節的每一節分成五個小單元，即提要、聖經、道理、問題、祈禱。這許多安排在很多方面已預先做到了新《公教要理》的佈局，例如七件聖事的次序，第四章鳥瞰以生命為關鍵詞來解釋每件聖事帶來新生命的意義等。因此《簡介》一書仍有很高的適用價值。

《天主教信仰問答》是《信仰》一書進一步的簡化，其特徵就在《問答》二字。此書的前言把該書的內容和編法交代的十分清楚：兩編、六章，保持了《信仰》和《簡介》前二書的基本架構，「每一編前均簡略介紹這一編內所含各章的內容及其間的連貫性……每一章前均提出一篇綱要，扼要鉤劃本章內問答的輪廓。」

由上面所引前言中的最後一句話可知章後不是節，而是問答。該書把《信仰》的52節編成了309個問答，又用△記號指出67題最重要的條目（引言2題，第一章9題，第二章14題，第三章9題，第四章13題，第五章14題，第六章6題），再用□記號指出11項最基本的信條：聖言降生，耶穌是天主又是人，耶穌苦難，耶穌復活，聖神降臨，天主聖三，聖母瑪利亞，洗禮，聖體，傅油，天鄉。《問答》所根據的全是聖經和梵二文獻，附錄裡的常用經上下分列新舊二式。可見《天主教信仰問答》這本小書還是一本非常適用的要理書。

三、《公教要理》的新和舊

1985年的世界主教會議表達了一個意願，就是像特倫多大公會會議後有《羅馬要理》的編寫，現在梵二20年後也有一本新要理書，一方面可將梵二的新精神、新態度納入書內，另一方面也可糾正20多年來各路人馬給梵二的許多不恰當的解釋。教宗將編寫新要理的任務託給了教廷的教義部部長拉辛格樞機。拉辛格於1986年12月4日通電話給法國中西部杜爾城的主教何諾萊（Jean Honoré），大意是說教會決定編寫一本為普世用的要理書，問他是否願意合作。

何主教是法國的要理專家，那時已66歲，他也是個有擔當的人，1984年6月24日巴黎的百萬人大遊行中，他便是組織人之一，那次遊行是為維護學校自由。接到拉辛格樞機的電話後，何主教要求考慮一段時間再作回答。翌年，即1987年元月二日，他的肯定答覆終於到達了羅馬。下一步就是徵求執筆人了。意大利的A.馬角利維主教和西班牙的J.E.勞倫斯主教答應撰寫〈信經〉釋義，智利和阿根廷的主教願意撰寫禮儀部分。只有第三部分（倫理道德）最難、最棘手，一時找不到人。終於有一位英國主教D.柯斯坦同意尋

找一個小組來撰寫。以上這些撰稿人多少都懂法文，因此決定以法語為溝通和撰寫的工具。一年後，即1987年年底，他們將初稿送到梵蒂岡，所得的回應卻是：「太抽象，重寫！」

原來教義部在受命之初即已成立了一個審查委員會，由十二人組成，拉辛格樞機本人擔任主委。十二委員一半出自羅馬教廷，另一半散居世界各地：印度一位，非洲一位（黑人），敘利亞一位（東方禮），美國波斯頓一位……。重寫的稿子寄到各方徵求意見，在數不清的來去信函和傳真中，才於1989年寫出一份較滿意的初稿。將此初稿寄給全球三千多位主教審閱，問他們對初稿有何意見。結果三分之一的主教很認真地審閱初稿之後，寄回二萬五千個修改建議，這些意見大部分都是關於倫理道德的問題，即要理的第三部分。一位美國主教J.Myers打破紀錄：一個人就提了一千二百個修改案！

這許多意見如何去處理？教廷早已預為籌劃，成立了一個四人小組的編寫秘書處，主任秘書是奧國貴族出身的維也納輔理主教蕭伯仁（C. Von Schönborn）。他的主要任務是各處周旋，請〈作者們〉及提供意見的人甘願讓步，接受一些〈犧牲〉。另一個很吃力的任務是把堆積如山的意見作資訊處理，不得有所遺漏。幸虧蕭主教在瑞士找到了兩位電腦專家協助他處理意見的輸入、綜合，及應用。最後，1992年4月30日，教宗若望保祿二世在送入他自己的修正案以後予以批准，10月11日予以公佈，12月8日法文版首先問世，初版15萬冊，即刻銷售一空，意文版和西班牙文版也十分暢銷（註四）。

由上述可見，《公教要理》的「新」首先是它的寫作過程：各國的專家寫稿，修改，定稿。送到教廷審閱，再度修改，寫成初稿。寄給全世界主教徵求意見，一千多位主教予以積極的回應，寄

回許多修改的意見。將各方意見綜合寫成最後定稿後才呈送教宗。教宗一字不漏地批閱過，加上自己的意見後才正式公佈。世上大概沒有一本書是用這種方式寫成的。（韓大輝神父的演講有更精確更豐富的報告）。

另外一個「新」在於內容的選擇和安排。雖然按照特倫多大公會會議以來的四個主題來分四卷發揮，即信德，聖事，十誡，天主經，但每卷都分二部分，第一部分是準備，是導論。卷一的導論分三點：人可以遇到天主，天主來找人，人回應天主；卷二的導論標為〈聖事的秩序〉，分兩點敘述：教會時期的逾越奧跡，藉禮儀和聖事慶祝逾越奧跡；卷三的導論標為〈人的召叫：生活在聖神內〉，分三點來說，人性的尊嚴（個人的重要），人的團體（社會的重要），天主的救恩：法律和恩寵；卷四的導論也分三點：啓示中的祈禱（舊約、耶穌、教會），傳承中的祈禱（泉源、途徑、指導），祈禱生活，多種方式，為祈禱而戰（註五）。

最後一點很容易見到的「新」是材料的豐富，不但廣泛地引用了聖經（索引就佔了31頁）和教會訓導文件（索引也有17頁），還引了歷代教父、聖師，及聖人聖女的著作（索引有11頁，其中以聖奧思定和聖多瑪斯最多：前者佔索引一頁多，後者約佔一頁）。連一個非基督徒西塞羅（Cicero 106~43BC）也在1956號被引用了，因為他在《共和國》一書裡關於自然律所寫的一段話實在太好了（註六）。由此可見，新要理這本大書不是為一般學習要理用的，而是提供一些豐富的參考資料。

說新要理裝的貨是舊的，不但不降低它的價值，反而予以提高，因為這正表示我們所信、所慶祝、所生活、所祈禱的就是天主開天闢地時所啓示的；也就是主耶穌約在兩千年前所完成的啓示。今後還是這一啓示的真理和信仰給世代的人帶來天主的救恩。

結論

由以上三部要理書的比較可以得到以下的結論：

1. 用了好幾個世紀的《要理問答》因新要理的出版可以退休了，因為新要理採取了同樣的架構發揮了萬古常新的老道理，但所用的資料和表達是合乎今日需要的，要編新的要理問答也得善用這些資料。

2. 《天主教的信仰》一書卻不然，它還保有現實價值，仍很適用，因為它採用了救恩史的架構，尤其它隨了若望福音的布局，分為兩編，一上一下；表達出聖子的一來一往，給人啓示天父，帶人回歸天父，非常合乎中國文化中天人交往的觀點和表達方式。該書受到廣大歡迎是事實。

3. 在某些方面，台灣的中國教會比新要理的出版先走了一步。今後要用《公教要理》的豐富資料，加上自己已有的資料，編寫各階層所需要的要理相信不是難事。《天主教信仰簡介》及《天主教信仰問答》二書的編寫是寶貴的經驗，也可視為未來成功的保證（註七）。

附註

- ① 以下歷史方面的材料，可參閱下列意大利文資料：Tommaso Stenico, "Il Catechismo della Chiesa Cattolica 'memoria della fede' nella grande tradizione dei catechismi", Un dono per oggi il Catechismo della Chiesa Cattolica, Riflessioni per l'accoglienza, cura di Tommaso Stenico. Evangelizzazione oggi 5. Edizioni Paoline 1992, pp. 53-69.
- ② 參閱呂穆迪譯：《宗徒時代的教父》，頁5-18：〈十二宗徒訓誨錄〉，

香港真理學會1957年初版。

- ③ 見趙一舟，〈教理新編～向國人傳報福音的一個嘗試〉，《神學論集》⑥，1970，557-570。①1969，32；118-124。
- ④ 以上有關新要理編寫的過程是根據一份法文雜誌中一位新聞記者的訪問報導。關於新要理最初的銷路，羅馬的《公教文明》半月刊中有更詳細的資料，即法文初版印了四十六萬三千本，而在1992年12月3日即銷售了25萬本。西班牙文初版四十一萬冊不久就銷罄，意大利文的十一萬冊也如此。參閱Giovanni Caprile, "Vita della Chiesa, Giovanni Paolo II e il 'Catechismo della Chiesa Cattolica'" . La Civiltà Cattolica 1993 I, P. 381 nota 5.
- ⑤ 溫保祿神父在講新要理的結構時，稱每一卷的第一部分為〈基本神學〉，並說這一作法突破了特倫多《羅馬要理》的傳統格式，與他本人的觀點不約而同。
- ⑥ 將來用新要理材料編各種中文要理書時，自然也可採用中國文化因素，如以〈禮義廉恥〉講四樞德等。參閱房志榮〈禮義廉恥今註〉《書生論政》5-6頁，益世評論社1992。
- ⑦ 問答式的許多好處仍值得注意和保存，意大利已有一本小書把新要理綜合成434條問答，值得參考：Sintesi del Nuovo Catechismo, Domande e Risposte. Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993.

基督奧蹟的慶祝

《天主教教理》卷二簡介

雷蕙琅

引 言

「禮儀」一詞指什麼？有些人會想到人與人來往時該遵守的一些規則、禮貌的表現；有些人會想到宗教儀式。在天主教教徒當中也有不同的想法，比方：

1. 「禮儀」對個人來說，可有可無。
2. 「禮儀」中要守很多規則，沒有自由。
3. 「禮儀」與生活無關，彼此是兩回事。
4. 自己祈禱就夠了，何必舉行什麼禮儀？
5. 「禮儀」像表演，群眾沒有參與感。
6. 「禮儀」像老古董，已經過時，不適用於現代人。

在《天主教教理》卷二中，可以得知禮儀真正及豐富的意義！牧靈工作人員應先行研究、默想、討論和分享，以及實踐此教理書的內容，好能充分地應用它，因為「自己沒有的，不能給別人」。

基督奧蹟的慶典第一部分卷二的內容如下：

爲什麼有禮儀？—禮儀一詞意指什麼？—禮儀是生活的泉源—祈禱與禮儀—教理講授與禮儀—（1066—1075）

第一部分 聖事救恩史（1076—1209）

第一章 逾越奧蹟在教會的時期中（1077—1134）

- 第一條 禮儀—天主聖三的工程（1077—1112）
- 第二條 逾越奧蹟在教會的聖事中（1113—1134）

第二章 逾越奧蹟的聖事慶祝（1135—1209）

- 第一條 慶祝教會的禮儀（1136—1199）
- 第二條 禮儀的多元性和奧蹟的唯一性（1200—1209）

※我願意分享我對第一部分的思想與歸納；接著我要介紹第二部分。我不說明如何具體應用卷二為編寫教理書或寫一節教理示範課，因為在講授教理的過程中，常應指出該項目如何在禮儀中慶祝、參與、表達；但我從講道者和牧靈工作人員的角度來談《天主教教理》卷二。

壹、在教會的禮儀中慶祝我們的信仰

在原文（法文）的天主教教理書中第二卷的開端有一幅壁畫：患血漏的婦女因為以信心觸摸主的衣邊而得痊癒，因為有一種能力從耶穌身上出來。教會的聖事現在繼續基督在世時所做的工程（參1115—1116）。聖事如同從基督身上出來的能力，治癒我們因罪所受的創傷，並帶給我們基督的新生命。這幅畫象徵天主子的天主性及救援性的能力，為經過聖事生活而拯救整個的人：靈魂和肉身。「教理書的第二卷講述由耶穌基督和聖神，一次而為永遠所實踐的天主的救恩，如何在教會禮儀的神聖行動中實現（第一部分），尤其在七件聖事中（第二部分）。」（15）

天主教教理書照禮儀憲章發揮：1.禮儀為新生活的泉源（1071—1072），照致厄弗所人書第二章第4節及第六章18節指出：2.禮儀與祈禱的關係（1073），並應用教宗若望保祿二世在「教理傳授

」文件中(23)的話提出：3.禮儀與教理講授的關係(1074—1075)「教理講授蘊含在禮儀與聖事的舉行中……因為在聖事中、尤其在聖體聖事中，基督耶穌以完整的方式改變人們。……禮儀教理要引入基督的奧蹟，它是“mystagogie”=『解釋奧蹟』的教理。它從可見的引入看不見的，從『聖事』引入『奧蹟』。」

貳、禮儀慶典有群體性、隆重性、系統性

一、禮儀的群體性

1.我們參與天上的禮儀(1136—1137)

禮儀憲章(8)寫著：「在人間的禮儀中，我們預嘗那天上的、參與那在聖城耶路撒冷所舉行的禮儀，我們以旅客的身分向那裡奔跑，那裡有基督坐於天主的右邊，作為聖所及真會幕的職司。」——在感恩祭中多次提到這種意思，但多少參與者領悟到他們參與天上的禮儀，因而充滿希望、喜樂和渴望？

2.在人間的、旅途中教會的禮儀中有不同的職務

(一)有群體的職務。禮儀憲章多次提到「……教會切望信友參與感恩祭時……有意識地、虔誠地、主動地參與。」(例如48)這方面我們還有不少工作要做！例如：有些地方，教友還不知道什麼時候前往領聖體；若不報告，沒有人去。

(二)有不同的職務和參與。禮儀憲章28號寫著：「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，只做自己的一份，且要做得齊全。」有些地方一個人全部包辦！有些地方現在教友「講道」、神父「證道」，其實應該正好相反；又有些地方神父經常不在主日感恩祭中講道，全部託給教友講；還有些地方神父邀請全體教友念感恩經，因為沒有意識到集禱經、獻禮經和領聖體後經是主禮的專用經文，而感恩經更是如此！

禮儀憲章29號提到：「連輔祭員、讀經員、釋經員以及歌詠團，都是在履行真正的禮儀職務……。所以他們每人應按自己的程度，用心吸收禮儀精神，並學習按禮規秩序盡自己分內的任務。」——現在有些地方，釋經員比主禮顯得重要……；輔祭員和讀經員是望教友甚至非教友……；歌詠團代替全體唱歌……。這類現象雖然出於好心，但表示還沒有了解禮儀中不同職務的意義和重要性。我們就以中國傳統的祭孔大典為例，難道在此禮儀中，大家都做同樣的事，不分角色和職務嗎？

二、禮儀的隆重性

為達到這個目的，禮儀採用：

1. 象徵和標記（1145—1152）

人有肉身和精神，他經過象徵和標記接受並表達精神境域的事。人和人之間需要語言、姿式和行動為彼此的來往；天主和人，人與天主之間的來往也是一樣。

天主藉著可見的受造物向人說話：白晝、黑夜、風、火、水、土、樹木和它的果實，都表達天主的偉大和祂的臨在。這些受造物能成為天主聖化人的行動的表達，也能表達人對上主的崇欽。在人類生活中的象徵和標記有：洗滌、傅油、擘餅、同杯共飲等。教會應用並聖化受造物 and 人類文化中的因素，提升它們作恩寵的標記，為能表達出在基督內新受造的境界。

在舊約中有盟約的標記：割損禮、君王和司祭的傅油及祝聖禮、覆手禮、祭獻，尤其逾越節。

基督用受造物的標記為宣講天國的奧秘：「天國的奧秘……用比喻給人知道。」（路八10）祂用實際的標記或象徵性的動作治好病人，加強祂的宣講。（參閱若九6——耶穌治好胎生的瞎子。）祂給舊約中的標記和事蹟一個新的意義，尤其給「出谷」和「逾越

節」以新意義（參閱路九31——耶穌顯聖容時，「梅瑟和厄里亞出現在光耀中，談論耶穌的去世，即祂在耶路撒冷必完成的事。」——路廿二7~20——「無酵節日到了……」）在禮儀中有很多象徵及標記，可惜它們被忽略而未能表達出真正的意義，只流於形式，例如：洗禮中的水看得到嗎？新領洗者真的「穿上白衣」嗎？新領洗者的蠟燭美觀嗎？誰由復活蠟——美麗的、象徵復活主耶穌的復活蠟——把這些蠟燭點著？復活前夕，這一年一度最隆重的禮儀中舉行洗禮嗎？或「怕太長」？在這禮儀中進入聖堂時，大家得到從復活蠟傳來的光嗎？或因等不及，用打火機「幫忙傳快一點」？候洗聖油、聖化聖油、病人聖油抹上後，立刻把它擦掉，不讓它滲入，表示生效？有說不完的例子……

2. 言語和動作（1153—1155）

象徵原來是一種言語，但仍需要天主的聖言及信仰中的響應，來伴隨並將生命賦予象徵性的行動。

(一)所有的聖事必須包含聖道禮儀！我們發現了這重要的因素嗎？和好聖事也不例外，連個人領和好聖事時，教會的禮儀中也有一段簡短、適合的讀經部分。若聽告解的神父不採用此方式，我建議至少要領受此聖事的教友自己先看一段適合的聖經。任何的禮儀中，教會都運用聖經，但許多人和團體還沒有領悟；自己的祈禱也該配合這原則。例如：神父降福教友的新居、車子時；教友到剛去世的信友家共同祈禱時，都有教會準備好的聖道禮……多少地方這樣做？在明供聖禮時，該宣讀聖言……大家這樣做嗎？

(二)天主聖言的標記要更明顯地表達出來：

- 天主聖言的書：聖經或福音書或讀經書本身，該是莊嚴美觀的。
- 對天主聖言的書要表示尊敬：進堂、福音前的遊行，隆重

地恭捧這本書……對它表示敬意；在隆重的彌撒中，由蠟燭陪伴並由主禮向福音上香……在新望教友的收錄禮中已採用這種方式，為讓他們體驗到天主聖言的重要性。

- 讀經台（一個！不是兩個）佈置的美觀大方，也顯出對聖經的尊敬。
- 聖經的宣讀方式：清楚、表達出每段的意義；大家不看經本而敬聽，都是恭敬聖言的方式！
- 講道延續聖言的宣報，所以一定要和所宣讀的聖經有關係！
- 會眾對聖言的答覆和歡呼：如答唱詠、福音前後的歡呼、信經的宣認，都是對天主的話所作的反應；但多少慶祝中福音前的歡呼有「歡呼」的氣氛？
- ◎有一個重要的原則：禮儀的行動實現它們所表達的，而聖神實現藉聖言所宣報的「天主的美妙化工」；感恩經中有一處說：「因此，我們懇求祢，派遣聖神，聖化這些禮品……」

3. 歌唱和音樂（1156—1158）

(一)教理書提到禮儀憲章（112）「……配合著言語的聖歌，更變成了隆重禮儀的必須或組成要素。」

- 舊約中已經如此；教會繼續並發揮這種「光榮天主，聖化信友」的精神及方式。致厄弗所人書中聖保祿寫著：「要充滿聖神，以聖詠詩詞及屬神的歌曲互相對談，在你們心中歌頌主，時時感謝天父。」（弗五18、19）聖思定也說過：「誰唱的好，他作雙倍的祈禱。」當然，他所說的「歌唱」不是隨便唱什麼歌。歌詞該合乎天主教的道理，最好取自聖經或禮儀。

- 歌唱及音樂要和禮儀密切配合，才算盡它們的職務；不能隨便在禮儀不同的時刻唱任何歌，包括聖歌，比方說：「進入主門，感恩並還愛，我衆趨赴主殿，歡樂歌詠。」這詩節不適用於結束曲，聖母歌不適用於當作領主詠或謝聖體歌來唱。

(二)禮儀中的歌唱和音樂有三種特徵：

- a. 要發揮祈禱的韻味，培養和諧的情調；
- b. 使全體會衆在適合的時刻都能參與；
- c. 增加禮儀的莊嚴性。

4. 聖像 (1159—1162)

(一)因爲天主聖子降生成人了，我們可以有聖像。如同聖經用語傳達福音的訊息，教會的聖像以藝術、圖畫的方式傳報同一訊息。

(二)禮儀中的一切標記與基督有關：在聖母、聖人、天使身上，基督受光榮。

(三)這裡還可加上「佈置」，因爲如果做得美、做得好、有意義，佈置與聖像有類似的效果，只是佈置應按禮儀季節變化：將臨期的四支蠟燭；聖誕期的馬槽和聖誕樹；對聯；讀經台前的布；花。

三、禮儀的系統性

1. 逾越奧蹟三日慶典是整個禮儀年度的高峰和中心 (1168—1169)

我們可以反省：在教友的心目中真是如此嗎？聖誕節爲許多教友不是更大的慶典嗎？爲代子女領洗的日子，代父母自然選擇聖誕節子時彌撒或復活前夕的禮儀？

2. 主日是逾越奧蹟每週的慶祝 (1166—1167)

所以天主的子民在主日上聚會，參與感恩祭是重要的行動，這是「基督復活的日子」，「一週的第一天」，「創造工程的頭一天」，同時是「第八天」，「上主所安排的一天」，「主日」。主的筵席是這個日子的中心，信徒在那裡與邀請他們來赴筵的復活的主相遇。—為什麼許多教友不因主日而喜樂，反而覺得是重擔？—這是禮儀培育的缺乏，也可能是慶祝禮儀方式的不足所造成。

3. 禮儀年度發揮逾越奧蹟（1168—1171）

（一）逾越奧蹟的慶典，如同光明的泉源，照耀全部禮儀年度，整年受禮儀的影響，使每年都成為「上主恩慈之年」（路四19）。

（二）天主的救恩在歷史中進行，但從主耶穌在祂的逾越奧蹟中完成了這救恩計劃以及聖神的降臨以來，歷史的完成已提前了，而天國已經進入了我們的時代。

（三）逾越節不是在其他節日當中的一個，而是「所有節日的節日」。（為此東方和西方教會，今日設法再度於同一日慶祝主的復活節。）禮儀年把同一個逾越奧蹟從不同的角度加以發揮，尤其降生成人的奧蹟的慶典（如預報「救主降生節」、「聖誕節」、「主顯節」。）這些都紀念我們救恩的開端。

4. 禮儀年中聖人聖女的專用部分，也實現逾越奧蹟

尤其在聖母身上。聖母與她聖子的救恩工程是分不開的。

5. 日課經

我們該「不斷地祈禱」（得後五17），在感恩祭，尤其主日信徒聚會的感恩祭中所慶祝的基督奧蹟（從降生到祂的逾越節），藉著日課的慶祝深入每天的時辰。白天和黑夜的運轉，由於對天主的讚頌而得以聖化。這是教會公開的祈禱：所有信徒（聖職人員，會士和平信徒）執行受洗者的王家祭司職務。這種祈禱是新娘（教會）向她的新郎（基督）傾訴心曲的聲音，甚至是基督和祂的奧體

一起向天父做的祈禱！（參閱禮儀憲章84）

日課經應該是天主全體子民的祈禱！—我們鼓勵教友學習念日課嗎？至少晨禱和 / 或晚禱？—在我們舉辦幾天的講習會中，我們多少次採用日課的一部分？這些問題讓我們反省自己對日課經了解並重視的程度。

6.天主子民的不同敬禮，尤其對聖體的敬禮，有它們的價值

有時這些敬禮好像被忽略，例如：拜苦路、玫瑰經、朝聖（不是觀光旅行！）、九日敬禮等；聖體降福、守聖時、聖體遊行等。

參、禮儀中包含福傳的因素

天主教禮儀的莊嚴常吸引著非基督徒；另外按教會禮儀舉行的婚喪喜慶中，常有很多家人、親友參禮；這些都是傳福音的好機會。在殯葬禮中特別有機會指出：基督的復活如何照耀基督徒死亡的奧秘。

無論舉行婚禮或喪禮，都該以基督為中心，並宣講基督而不是宣揚人。

肆、禮儀中包含教理講授的因素

1.天主教教理書第6節，有下面的一段話：「教理講授以教會牧民使命的一些要素為基礎，雖然本身與它們有區別；這些要素有講授教理的成分，因為它們或準備教理講授或由後者延伸出來：福音的首次宣講為引起信仰；尋求信仰的理由；基督徒生活的體驗；聖事的慶典；歸屬於教會團體；使徒的信仰見證。」這樣，教理書發揮禮儀憲章所提過的：「禮儀是教會一切力量的泉源和教會行動所趨向的頂峰。」（10）「雖然禮儀主要目的是為敬禮至尊的天主，可是也包括著訓導信眾的偉大作用。」（33）

天主教教理書很清楚地指出：「教理講授與禮儀和聖事有密切的關係……」「禮儀性的教理講授引人進入基督的奧蹟，它也解釋奧蹟。」（1074—1075）

2.中文方面關於禮儀中的教理培育資料有Maranatha～主請來釋經員的手冊，為甲、乙、丙年的主日和慶節之用，包括復活前夕中舉行的入門聖事（此書由中國主教團禮儀委員會批准）。

3.中文方面關於教理講授中培育禮儀意識和參與感的教材有：

(一)專題性的教材：

- 在主台前（感恩祭禮儀）
- 我們的神糧（初領聖體）
- 回到天父那裡（初辦告解）
- 為主作證（堅振聖事）

以上的教材有幻燈片和錄音帶配合，用以複習和加深。

(二)永泉教理叢書為兒童按學年設計的教材，一律注重培養兒童對禮儀年、聖事及其他禮儀的認識及參與感。

以上書籍皆由中國主教團教義委員會批准。

伍、禮儀適應各民族及文化的原則：禮儀的多元性和奧蹟的唯一性

1.教理書1204—1209號發揮禮儀憲章（30—40）所說的：「……教會培養發展各民族的精神優長與天賦；在各民族的風格中，只要不是和迷信錯誤無法分解者，教會都惠予衡量，並且盡可能保存其完整無損，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.中國教會的一些例子有：

(一)春節彌撒，祭祖禮，婚禮彌撒後的拜謝禮和用印，清明節，殯葬彌撒後的告別禮，做七的聖道禮和經文，祖先的紀念牌位，豐年節……等。

(二)歌唱方面有很多例子，如「全地都要向上主踴躍」，「你們應當稱謝天主」，「上主是我的牧者」，「那裡有仁愛」……等等。

第二部分 教會的七件聖事（1210—1666）

陸、

天主教教理書指出，七件聖事都是由基督所建立的，而它們伴隨著基督徒信仰生活的誕生、成長、治癒和使命；正如自然的生命有不同的階段，信仰生活有類似的階段。

A、第一章：教會入門聖事（1212—1419）

基督徒領受了這三件入門聖事後，才算是教內「成熟」的成員。

1. 聖洗聖事（1213—1284）

2. 堅振聖事（1285—1324）

3. 聖體聖事（1322—1419）

在此列出書中關於聖事的大綱，當作例子：

1. 第一條：聖洗聖事

(一)怎樣稱這件聖事？（1214—1216）主要的禮儀是「浸水禮」（或在候洗者的頭上注水），也稱為「重生的洗禮及在聖神內的更新」，「光照之聖事」等。

(二)聖洗聖事在救恩史中（1217—1228）

• 在舊約中有洗禮的預象，在復活前夕禮儀中祝聖洗禮用的水

的經文中都提到：

—從創世以來，水是生命的泉源，聖神運行在水面上賦予生命。

—諾厄的方舟：少數的人經過水而得救。

—海水也象徵死亡：因此指人藉洗禮參與基督的死亡。

—經過紅海：洗禮帶來釋放和自由。

—經過約旦河：往福地的路，象徵永生。

• 在新約中基督受洗

—受洗後祂開始公開傳福音的生活；復活後祂派遣宗徒們去宣講福音、給人授洗（瑪廿八19—20）。

—耶穌受洗時空虛自己；聖神降到祂身上，預報新的創造工程；天父顯示耶穌為祂所喜悅的兒子。

—耶穌把祂要受的苦難比喻為一種洗禮，祂藉復活給眾人開了洗禮的泉源。從祂的肋旁流出的水和血，指洗禮和聖體聖事，從此人可以「由水和聖神重生」（若三5）。

• 在教會內的洗禮

—從聖神降臨節起，教會執行洗禮。

—所有的宗徒給有信德的人授洗。

—聖保祿指出：「……我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡。我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了，為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。」（羅六3—4）

—聖思定寫過：「由於言語連合物質的因素，因此成為一件聖事。」

(三)如何慶祝聖洗聖事？（1229—1245）

—基督徒的入門儀式：為嬰兒先舉行洗禮，以後接受教理講授

和培育。為成年人（包括有聽道能力的兒童、青年）中文方面有新出版的禮典。

在這些禮儀中有儀式和言語為表達出聖事帶來的恩寵，所以要專心地舉行並參與；比方：畫十字、宣讀聖經，驅除魔鬼和洗禮前的傅油禮；信仰的宣誓；祝聖付洗用的水；洗禮；聖化聖油；授白衣、授蠟燭；在彌撒中新領洗者以天父子女的新身分念天主經；領聖體聖血。

(四)誰可以領洗？（1246—1225）成人，孩童都可以領洗。

—信德與洗禮：聖洗聖事是信德的聖事，望教友所求的信德要不斷地成長。

—教會團體要支持望教友和新領洗者：代父母，父母，教友團體都有責任。

(五)誰可以施洗？（1256）

有經常的施行者，但在緊急時誰都可以施洗，但要按教會的意向和方式去做。

(六)洗禮的需要（1257—1261）

天主安排經過洗禮施予救恩，但天主自己不必經過聖事才施救恩。

(七)洗禮的恩寵（1262—1274）

洗禮帶來「罪過的赦免」，使人成為「新受造物」，「成為教會的一員，基督奧體的肢體」，「給一種不可磨滅的神印」。

最後有「撮要」（1275—1284）

如果教友們多認識洗禮的教理，他們會喜樂地度基督徒豐富的生活！

我們簡短地看了天主教教理書如何發揮、分析、介紹洗禮方面的教理；其他聖事也以同樣有意義的方式做介紹，以上所提是一些

經常容易被忽略的事項。

2. 第二條：堅振聖事

堅振聖事方面的教理中，提到傅油的不同機會，如為候洗者、為病人。洗禮後的傅油禮，即堅振聖事及聖秩聖事中以聖化聖油所施行的傅油禮，是被祝聖的標記；使領受者進一步地參與基督的使命並充滿聖神。聖神的印記不但給領堅振者為基督服務的使命，而且也是天主特別衛護的保障。

- 堅振聖事禮前的主要準備中，不但提到重發聖洗誓願及共同的覆手禮，而且也指出祝聖聖油彌撒與此聖事的關係，因為主教只在一年一度的這台彌撒中，祝聖聖化聖油！
- 堅振聖事完成聖洗聖事；為此，在死亡危險中，領過洗的兒童應該領堅振聖事。

3. 第三條：聖體聖事

- 名稱方面列出「感恩禮」，「主的筵席」，「擘餅禮」，「感恩聚會」，「主受難和復活的紀念」，「聖祭」，「神聖的禮儀」，「彌撒」；每個都富有意義！我們的信友理會這些嗎？我們牧靈工作人員想到這些意思嗎？
- 領聖體的效果列出：基督把所有的信友在祂的奧體中連合起來；領聖體的人要關懷窮苦的人；聖體是合一的聖事，所以要為基督徒的合一祈禱；是未來光榮的保障，使我們期待要光榮來臨的基督並呼求「Maranatha！主請來！」是常生之劑，使我們在耶穌基督內永遠生活。

B、第二章：教會靠聖神的德能繼續主耶穌的治癒和救援工程（1420—1532）

第四條：懺悔與和好聖事（1422—1498）

- 在1434—1439 提出基督徒生活中的多種補贖方式，如：守

齋、祈禱、施捨；日常生活中和好及寬恕人的態度；領聖體為防嚴重的罪；讀聖經；念日課；念天主經；還有特別的做補贖日期：四旬期、每個星期五！

- 聖告解神父可以給予怎樣的補贖的例子也很實際，信友們不妨自己也運用，如：補贖該配合所犯的罪；有服事別人的行哀矜、克己的行動，尤其耐心地接受每天的十字架。
- 罪人在懺悔聖事中，把自己交托給天主仁慈的審判，如此他在某個角度下，提前死後的審判，「他不受審判，而已出死入生。」（若五24）
- 1471—1479 講到大赦。

第五條：病人傅油聖事（1499—1532）

- 在此再次提到與聖體聖事的關係，因為聖體聖事是治癒聖事。
- 這段教理幫助人認識病苦奧秘的意義。
- 人生旅途中的最後一件聖事，並不是如同許多信友認為的傅油聖事（「終傅」！）而是「臨終聖體」。

C、第三章：服務團體共融的聖事（1533—1666）

第六條：聖秩聖事（1536—1666）

- 分為執事、司鐸、主教三等聖秩。
- 若信友們多明瞭、領受聖秩者也多生活出天主教教理書所說的，會有更多新的司鐸聖召。

第七條：婚姻聖事（1661—1666）

- 強調家庭，尤其是基督徒家庭的重要性。「家庭猶如一個小教會」，如同教會憲章（11）已提過的，父母和子女共同藉著領聖事、祈禱、作證、犧牲和愛德，執行因聖洗而領受的普通司祭職。

- 在這段教理中講到為天國而守貞的生活，因為婚姻和守貞都是來自基督。另外也關心因社會環境不能結婚的男女：教友家庭應該給他們溫馨，而他們在堂區和教會該能體驗到：教會是一個大家庭，他們絕對不是孤獨的。

D、第四章：禮儀的其他慶典（1667—1690）

第一條：聖儀（1667—1679）

- 這些指為人或事物的祝福，有常期或短期的，比方祝福發願的會士，祝福讀經員，輔祭者，傳道員，望教友等；祝福教堂，祭台，聖油，聖器等。
- 禮儀其他慶典也包括熱心善工，如已提過的朝聖，遊行，玫瑰經，聖牌等。這些延續教會的禮儀生活，但不能代替禮儀！

第二條：基督徒的殯葬禮（1680—1690）

- 所有聖事，尤其教會入門聖事，以天主子女的最後逾越為目的：經過死亡進入永恆的天國。
- 殯葬彌撒前後對亡者的祝福，有聖儀的價值。在教會內不同的文化中有不同的儀式，但它們都表達出基督徒死亡的逾越特徵。

柒、天主教教理第二卷中一些有趣的事項

1. 禮儀為天主聖三的工程：聖父的（1097…等）、聖子的（1084…等）、聖神的（1091…等）。
2. 常提到教會內其他禮儀傳統（1203），東方教會的不同禮儀；和教父們的講道詞；提到猶太教的禮儀（1096）。
3. 復活節慶典的問題（1170）。
4. 為準備領堅振者的教理教授的重點（1309）。

5. 感恩祭的不同名稱（1328—1332），對聖體聖事敬禮的重要性（1378—1381）；尚未與羅馬聯合的東方禮儀中的聖事的真實性（1399）；與基督教的關係（1400—1401）。

6. 和好聖事的不同名稱（1423—1424），懺悔的不同方式（1434—1439）；和好聖事在教會歷史中的演變（1447）；省察的方式（1454）；兒童在領聖體前該領和好聖事（1457）。

7. 就像有入門聖事，也類似地有「完成基督徒旅程的聖事」，即和好、病人傅油、聖體三件聖事（1525）。

8. 「為天國而守貞的生活」在講婚姻聖事的範圍內提到（1618—1620）；婚姻生活的基本準備（1632）。

9. 聖儀的不同種類（1671—1673；1677—1678）。

捌、如何充分使用天主教教理的第二部分

我們已提過：首先要研讀、默想、討論、實踐教理書的內容。

要避免的事項	要注意的事項
把天主教教理書當作全世界唯一的教材。	要配合對象的年齡和程度講授教理。
「禮儀完全不能改變」的思想和作風。	禮儀要適應不同的文化（1204）。
「禮儀可以隨意改變，才算適應當地的文化」的思想和作風。 「還是以前的禮儀比較好」的想法。	要保持禮儀基本的統一性（1205—1206）——也要充分運用現在的禮規和禮規中給的自由。要了解並說明禮儀改革的理由和好處；不要為了變而變。

結 論

天主教教理的第二部分講禮儀，此禮儀慶祝我們所相信的道理（信理）（在第一大部分所講的信經）；禮儀給我們精神的力量；為善度在基督內及在聖神內的新生活（第三大部分）；基督徒祈禱生活的泉源與目標都蘊含於禮儀中，禮儀本身是祈禱，是公開、團體性的祈禱，而信友與天主的來往和關係，在個人的日常生活中以祈禱表達出來（第四大部分）。在天主教教理書中，四大部分彼此有密切的關係，成爲一個不可分的整體，參閱（2558）。在這時代講授教理時，牧靈工作人員要把自己的生活與天主教教理書的內容整合，並在講授教理時，常顯示天主的大愛。（參閱25）但願我們每一位都成爲這樣有福的現代見證人。

禮儀與聖事

《天主教要理》第二部分之簡介與反省

張春申

《天主教要理》第二部分，原題是〈基督宗教信仰奧跡之慶祝〉或〈基督宗教的奧跡之慶祝〉，我們的題名爲了簡便起見，是〈禮儀與聖事〉。根據這部分資料的內容，的確可以如此簡稱。

所有宗教除了在道理中表達信仰，同時也在禮儀中慶祝信仰所表達的神聖事跡。古代中國的祭天禮儀實是慶祝上帝的好生之德。以色列民族的逾越慶典紀念與表達的是雅威的救援事件。而且禮儀不只表達信仰，同時體驗天恩浩蕩，亦可視爲「聖事」經驗。

我們分二大段來研討：第一段是簡介，第二段是反省。第一段簡介共有四節：

一、天主聖三的救恩奧跡實現於教會的禮儀

在教會的信仰中，救恩一創造與救援淵源於天主聖三。禮儀中的慶祝可說是回應救恩奧跡，所以首先是天主聖三的工程，教會的禮儀隨而慶祝救恩奧跡。下面三節是在這樣的結構中，簡介《要理》有關天主聖三的工程，以及教會禮儀的對應。

1. 天父一禮儀的淵源與終向（1077—1083）

自起初直到世末，天主的一切工程是「祝福」。自起初天主祝福所有生物，特別人類。此後是與諾厄的訂約，重新祝福。萬民則

因亞巴郎而蒙祝福。

整個舊約歷史：出谷、福地、達味王朝、聖殿、甚至淨化以色列民族的充軍……無非天主的祝福。到了末期，祂在降生成人的聖言、生活與行動中，祂的死亡與復活中，使我們滿渥祂的祝福（弗一3~6）。因著耶穌基督，教會充滿聖神、包含所有恩典的最大恩典。

至於教會禮儀，實是對天父祝福的回應；在她的標記與象徵內，充分顯示與實現了天主的祝福。因此可見教會禮儀的兩個方向：

一是教會結合於主基督，在聖神的感動下，「祝福（慶祝）」天父：朝拜、歌頌、感恩。

另一是直到世末，教會向天父祭獻，奉獻祂所恩賜的一切；同時為自己、人類、世界祈禱。

這便是我們一言以蔽之的慶祝，教會禮儀是這樣慶祝的。

2. 禮儀中基督的工程（1085~1090）

在教會禮儀中，主要是基督逾越奧跡。藉著標記與象徵實現於此世。耶穌在世的宣講及行動，都是朝向逾越時辰。這個死亡、埋葬與復活、坐在天父右邊的「時辰」永遠常存。

歷史過去，逾越時辰不會過去，因為祂的死亡摧毀一切死亡。因此基督為人類所做、所受的苦，分享神聖的永恆，超越所有時間，同時又臨在於所有時間。

基督臨在於教會，特別在教會的禮儀中：在彌撒聖祭中，在主禮者身上，藉著標記與象徵，同一十字架的祭獻實現於世。

教會在此的禮儀誠是天上耶路撒冷禮儀的預像與先聲。

3. 禮儀中的聖神與教會（1091~1109）

禮儀中，聖神是天主子民的信仰啓蒙師，也是（禮儀的）工程

師。(禮儀是教會的偉大工程)爲此,禮儀是聖神與教會共同的工程。祂準備教會與主相遇;祂使會衆信友回憶與發現基督;祂因自己的化工德能,使基督的奧跡實現與臨在;最後,天主聖神使教會結合於基督的生命與使命。

(1)聖神準備教會接納基督:

聖神在救恩史中完成舊約的預像,也可說基督的教會是經過舊約以色列歷史的準備而誕生的。因此教會的禮儀中不可缺少、無從替代的一部分是來自舊約崇拜的因素。這便是讀經用的舊約資料、聖詠禱詞,以及救恩事件(許諾與盟約,出谷與逾越,王國與聖殿,充軍與回鄉)與其在基督奧跡中的完成。

教會在禮儀年的將臨期、四旬期與復活前夕,再三重讀與實現的舊約救恩事件,是由天主聖神準備而完成的。但是教會慶祝新約的救恩事件時,與基督相遇於禮儀,也是藉著聖神的結合力量。禮儀會衆準備自己與基督相遇;這個心靈的準備是聖神與會衆以及由禮儀服務員合作而成的。

(2)聖神提醒教會回憶基督奧跡:

天主聖神與教會一同顯示基督的救援工程於禮儀中;禮儀是紀念救恩奧跡,是聖神與教會的記憶力量。

A 天主聖言:聖神首先使禮儀會衆記起聖言報告的救恩事件,賦與生命。透過慶祝的言語、行動與象徵,祂使信友以及禮儀服務員與生活的基督相遇。

B 記念:禮儀慶祝常是與救恩事件連繫。在聖道禮儀中,聖神使會衆想起基督爲人類所做的一切。這是教會禮儀與儀式的本質,慶祝是不同程度的記念天主的偉大工程,聖神鼓動教會讚美與光榮天主。

C 聖神實現基督奧跡:教會禮儀不只記起救恩事件,而且實

現、使之臨在。基督的奧跡並不重覆，重覆的是慶祝。每次慶祝，天主聖神來臨實現唯一的禮儀。

「呼籲」(Epiclesis)是在禮儀中，教會向天父祈求派遣聖化之神，使標記與象徵成爲真實的、含有救恩現實的，例如：餅酒成爲基督的體血即是。

「呼籲」與「記念」是每次慶祝的中心。由此，聖神聖化的能力降下，使禮儀成爲天國業已來臨、救恩圓滿完成的先聲。

(3) 聖神與共融：

天主聖神在教會的禮儀行動中，與基督共融，同時與教會合作，於是形成「一體」。聖神在教會中是永不改變的共融力量，教會因此成爲共融的標記：人與人、人與天的共融標記。此之謂教會是基本聖事。

禮儀是什麼？它是慶祝天主聖三的救恩奧跡。它的實現是由於聖父、聖子與聖神的工程。教會禮儀的標記與象徵是救恩奧跡促成的；也在禮儀的標記與象徵中，教會慶祝天主的救恩奧跡。因此，禮儀是教會的工程。

二、在教會聖事中經驗天主聖三的救恩奧跡

教會的禮儀生活包含在感恩祭與聖事中(1113)。但是聖事自有固定意義，《要理》將之大幅講解，這是我們第二節的內容。

這第二節簡介聖事，如果我們要嚴謹表達，幾乎可以將第一節的資料，根據聖事的特點重說一遍，因爲禮儀與聖事基本上是一體兩面。一是慶祝救恩，一是經驗救恩；一是發現天主的救恩而舉心向上慶祝（歌頌、讚揚、奉獻、祈求），一是體驗與見到救恩的聖化，已在教會生命之中。不過，重說一定不必，只須簡單的點出要點。第二節主要是引用《教理》，闡明聖事自身的意義。主要是總

論聖事；其次是指示七件聖事。

1. 聖事與天主聖三的救恩

聖父的祝福是生命，是生命的根源（1078）。復活的基督坐在天父右邊，並賜聖神與教會，祂由自己建立的聖事，賦與恩寵（1084）。

聖神在禮儀中，是「天主傑作」的工程師；傑作即是新約的聖事（1116）。

「記念」與「呼籲」是每次舉行聖事的中心，特別在聖體聖事中，聖神將禮品變化為基督的體血（1105，1106）。可見，天主聖三是禮儀的實現者，也是聖事中救恩經驗的賦與者。

2. 聖事與救恩經驗（1113）

聖事是教會在禮儀慶祝中，經驗天主聖三的救恩奧跡，它含有恩寵與生命。

(1) 基督的聖事（1114~1116）：

基督隱居生活與公開露面時的言行都具救恩價值；這一切提前流溢逾越奧跡的拯救力量，為此也在傳報與準備救恩計劃完成之後，教會將要領受的恩典。

聖事既是恩寵的標記與象徵，那麼基督的奧跡該是聖事的基礎。聖事是從基督身上流出的力量。這是基督建立七件聖事的真諦。

(2) 教會的聖事（1117~1121）：

教會在己生命，尤其禮儀生命的過程中，發現與承認聖事。所以聖事是教會的，一則因為聖事來自教會：基督的救恩奧跡經由聖神，是在教會內產生聖化的力量。二則因為聖事為了教會；藉著聖事，特別聖體聖事，賦與並彰顯天人之間的教會共融。奧斯定說：「聖事造成教會」。

(3) 信仰的聖事 (1122 ~ 1126) :

「信而受洗的必要得救」(谷十六16) , 可見聖事需要信仰來準備。不但如此, 聖事的目的是聖化與建立基督的身體, 因此也加強與滋養信仰。

但是教會的信仰先於教友的信仰, 當教會舉行聖事時, 祂宣告來自宗徒的信仰, 因此聖事是信仰的標記與象徵。

所以聖事的儀式不是由會眾或服務員所定。唯有教會一本對信仰的服膺與對奧跡的尊敬態度, 而處置聖事的標記與象徵。對於禮儀, 教會並不隨意處理。

(4) 救恩的聖事 (1127 ~ 1129) :

七件聖事象徵並賦與救恩, 本身具有效能, 是因為:

第一、基督的奧跡, 亦即基督自己在聖事中臨在與行動。是祂授洗、是祂在聖事的標記與象徵的施行中, 表達與賦與救恩的意義和效果。

第二、因天父常常垂聽祂聖子的教會, 它在每件聖事舉行時, 在信仰中, 「呼籲」打發能力之神降下。

第三、因為聖神的能力變化祂在聖事中接觸的一切, 使之成為生命與恩寵。

由此可見, 聖事的成效並非由於人的聖德, 而是出於基督與聖神的能力, 以及教會的信仰與祈禱。因此, 救恩聖事的完成要求符合教會的意向。至於救恩效果的落實, 當然與領受人的態度和準備有關。

(5) 永遠生命與聖事 (1130) :

教會在基督的聖事中, 預先經驗永遠生命的保證: 「期待所希望的幸福, 和我們偉大的天主及救主基督光榮的顯現。」(鐸二13) 。

3. 七件聖事在教會生活中的救恩經驗（1210～1666）

我們的簡介無法一一處理七件聖事，但是仍舊稍作指示。

《天主教要理》第二部分前插進一張第四世紀的壁畫，上面是馬爾谷福音第五章第24、25節記載的一個奇跡；患血漏婦女由於觸摸耶穌的衣裳而治癒。耶穌覺得有一種能力從自己身上出去。這幅壁畫象徵來自基督聖事的力量。

我們認為若望福音第十九章第34節：「有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，立刻流出了血和水」，以及默示錄第二十二章第一節：「一條生命之水的河流，光亮有如水晶，從天主和羔羊的寶座那裡湧出，流在城的街道中央」。對於聖事生活更具意義。

古代教父早已從若望福音看出教會自耶穌心中誕生。因此基督降生成人的聖言誠為原始聖事，是天父救恩的標記。

至於默示錄的描繪，我們認為可稱教會是基本聖事，教會是城，自羔羊基督而來的一條生命之水的河，流在七條街道中央。於是教會是基本聖事，基督的救恩奧跡在它的禮儀和七件聖事中實現與產生效果。

(1) 七件聖事、七個救恩奧跡的經驗：

《要理》將七件聖事按照教會的精神生活，歸為三類：一、誕生、成長與共融的入門聖事（洗禮、堅振、聖體）；二、治療與克勝死亡的和好與病人傅油聖事；三、賦與職務與使命的聖秩和婚姻聖事（1210，1211）。七件聖事也是七個不同的禮儀。每件聖事都與基督的救恩奧跡相連。

洗禮與耶穌的受洗（1223～1223）；堅振與耶穌受洗時的聖神降下（1286）；聖體聖事紀念耶穌的逾越奧跡（1329）；和好與懺悔連結於耶穌的赦罪與招呼悔改（1425～1429）；病人傅油與耶穌「醫師」（1503～1505）；聖秩分享基督、奧體之頭的服務（1548

~1551)；婚姻蒙受基督出席喜宴的祝福(1613, 1612~1627)。

七件聖事指示基督公開生活中不同性質的言語與行動；同時也象徵祂多面的救恩奧跡，臨在於教會的聖事團體。

(2)「一件」聖事、「一個」救恩奧跡的經驗：

《要理》論到聖體聖事時說：它是「神聖的禮儀，因為教會所有一切的禮儀，在聖體聖事的舉行中，以它為中心，以它的表達為高峰。也由於這個緣故，稱它為一切神聖奧跡的慶祝，又稱它為至聖聖事，因為它是聖事中的聖事」(1330)。其實，這只是表示耶穌在世所言所行的一切，朝向祂的死亡與復活而具有意義與價值。

基督的一切奧跡，都含在逾越奧跡中。聖體聖事紀念逾越奧跡，所以是聖事中的聖事；其他聖事各自象徵基督的不同救恩奧跡，但都分享逾越奧跡的光輝。

三、禮儀和聖事的標記與象徵(1135~1199)

《要理》講解禮儀與聖事的精義之後，即繼續將二者之舉行自四方面來講解：(1)誰在舉行？(2)怎樣舉行？(3)何時舉行？(4)何處舉行？為我們的簡介，毋須詳細說明。

但是詳細讀了《要理》的這些資料，我們認為，這四面都各具象徵性。這並不難懂，而且是理所當然的，因為禮儀和聖事的團體是教會；教會自身即是基本聖事，它的整體都具象徵意義。然而更使我們深思默想的，乃是這四面都與基督的奧跡密切有關。

1.誰在舉行？

天上永恆禮儀的舉行者是基督以及整合於基督內的萬有(1137~1138)；但是聖事性禮儀的舉行者是結合於首領基督的奧體。所有入門的信徒；不過主禮者代表基督首領，《要理》甚至稱他們為「基督大司祭的圖像(Icône)」。至於其他服務員，是襄助主禮

者；他們服務基督的禮儀團體（1140～1144）。

2. 怎樣舉行？

禮儀與聖事藉著標記與象徵；言語與行動；歌唱與音樂，並包括神聖的圖像在內。但這一切又無不直接與間接地表達耶穌基督。禮儀與聖事的標記與象徵不在話下；藉著有形可見的，實現與經驗無形的、光榮復活基督的臨在、與祂救恩奧跡的功能（1145～1152）。

言語與行動是互相補充的，言語說明行動，行動表示言語。但在禮儀與聖事中，天主的話是整合要素，信仰以各種崇拜姿態來回應。由於天主的話凝結在耶穌基督的奧跡上，於是禮儀與聖事的言行也指向基督（1153～1155）。

歌唱與音樂別無其他的目的，除了將禮儀與聖事中的言與行提昇到淋漓盡致；這是神聖經驗不能自禁的流露（1156～1158）。同樣的，神聖圖也是將無形可見的奧跡，描繪在有形可見的色彩中。禮儀圖像主要是以基督與其奧跡為對象；至於聖母與其他神聖的圖像，反映基督的光輝（1159～1162）。

為此上述四面應該構成整體，彼此相連成為禮儀與聖事團體、實現與經驗天主聖三奧跡的媒介。

3. 何時舉行？

基督的死亡與復活是祂的「時辰」，是進入永恆的「時辰」，它超越所有時間之上，是所有時間的「今天」。

禮儀和聖事常是在「今天」、基督的「時辰」中舉行；因此按照禮儀和聖事的慶祝和經驗的「一個」奧跡與「多個」奧跡，時間區分為「主日」、「禮儀年」的周期、以及周期中「一切慶節的慶節」的聖週三日（1163～1171）。

至於禮儀年中，紀念聖母瑪利亞和殉道真福以及其他聖人，無

非也是宣告逾越奧跡在他們身上的光輝（1172~1173）。

4.何處舉行？

如果我爲了綜合得突出的緣故而回答說：基督是教會的禮儀與聖事舉行的「處所」或「地方」，大概不會與《要理》所表達的思想很遠。

《要理》首先引用了耶穌的話：「那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父」（若四25）。據我所知，早有註釋家指出聖神與基督爲心神與真理。

其次，《要理》也說禮儀會衆是屬神的聖殿，以及復活的基督是聖殿，所以，歷史中陸續開始建築的殿堂實是教會團體的象徵。

最後，《要理》指出了祭台、聖龕等等的意義（1179~1186）。我們在此不必一一介紹。

禮儀和聖事藉著標記和象徵，慶祝與經驗天主聖三的救恩奧跡。經過以上四面的簡介，我認爲可以把象徵和標記的意義與信友會衆整合起來。整合的結果是會衆成爲「禮儀人」或「聖事人」。他們自己是司祭團體（基本司祭職與聖統司祭職）。他們舉行禮儀和聖事的時間與處所、或「時辰」與「心神和真理」，並非外在的時空，而是內在於他們的神聖境遇（*Milieu divin*）。他們以標記與象徵的言語和行動，在慶祝中表達救恩奧跡，在經驗中體味救恩生命。

四、禮儀（聖事）的本地化（1200~1209）

第二段最後一節處理的本身是個大問題，即禮儀本地化；但只能提供幾個講解原則。

第一：基督宗教的信仰奧跡，屬於一個主、一個基督；至於實現與經驗的教會禮儀，是多元的，因此教會中存有不同的禮儀傳

承，如拉丁禮儀與東方禮的不同。在這兩大禮儀傳承之下，尚有不同的派別。

第二：禮儀的多元傳承，出於降生神學的原則。因為它採用的媒介是大地（自然）與人類勞苦（文化）的產物。文化的差異是禮儀多元的緣由。不過禮儀的形成是在教會生活傳承的演變中，它含有內在的結構，具有核心、周圍以及邊緣的層面。

第三：禮儀既是信仰奧跡與媒介的結合，於是有了本地化的問題。禮儀本地化具有二個向度：

一是禮儀中信仰降入文化，產生淨化與提昇的功能，使所有文化在基督的身體內整合，成為多采多姿的優美圖案。

禮儀本地化的第二向度是信仰奧跡適應文化。文化是動態的，禮儀的標記與象徵是否也有改變的可能呢？原則上是可能的，甚至是必須的，但實行上是困難的。困難不只是在於地方教會與整體教會，在禮儀上保存一體與多元的和諧問題，同時也由於地方教會當中，對於禮儀本地化的不同傾向。我們只要回想一下台灣天主教中本地化的簡短歷史便夠了。

第一段對新《要理》的第二部分：〈禮儀與聖事〉的簡介到此為止。既稱簡介，有不少的資料並未提出，比如「時辰禮儀」（1174~1178），我們未講隻字，恐怕尚有別人認為重要的資料也漏掉，這是難免的事。

下面將針對新《要理》第二部分提出一些反省。第二段反省共有三節：

禮儀和聖事是一體兩面，所以在第二段中，我們不再分開來講。我們的反省基本上是指向講解《要理》；亦即提出講解《要理》的禮儀（聖事）部分，應有的注意點。反省並不純屬個人的想

法，而是出於《要理》的資料。

一、禮儀（聖事）一體兩面的要理

禮儀與聖事理念上不同；事實上是一體。爲此講解禮儀（聖事）必須兩者兼顧。一般而論，對感恩祭的這兩面比較不會忽略。不過，往往也會將聖體聖事一面限定在禮儀的某部分，如祝聖餅酒、或領聖體。其實整個禮儀是聖事性的。

當然禮儀（聖事）是一個過程，過程中能有始末，也有高峰、準備與尾聲之別。此在感恩祭中是顯而易見的。但所有禮儀（聖事）的一體兩面必須同樣強調。過去「型質論」與「事效」的觀念，容易導致分割。

一般而論，講解其他六件聖事，往往忽略它們的禮儀性，因此慶祝（朝拜、歌頌、感恩）的一面沒有顧到。其實，聖事是禮儀性的；比如，講解和好聖事應該同時顧及《要理》所指出的天主寬恕與和好的救恩工程，而作爲禮儀慶祝的對象（1441~1445）。

總之，禮儀是聖事性的，聖事是禮儀性的。

二、禮儀（聖事）與救恩計劃的整體

禮儀（聖事）慶祝天主聖三的救恩奧跡，但救恩奧跡自有計劃。舊約歷史中的救恩事件準備耶穌基督，祂的宣講、行動與生平事跡，以及在死亡與復活時辰中的完成。所以講解救恩奧跡，必須指出天主的計劃，顯出它的豐富意義。

比如《要理》有關洗禮的救恩計劃，根據聖周六祝聖水的禮儀，陸續紀念：「天主的神在水面上」（創一2）；諾厄方舟經過水而得救，「這水所預表的聖洗」（伯前三21）；水象徵死亡也象徵復活，因此預表基督死亡與復活。亞巴郎後裔的走過紅海更是預

報洗禮所賜的自由；最後穿越約旦河踏上福地，同樣象徵洗禮（1217~1222）。舊約的海與水的救恩事件，都在基督奧跡中見出意義。

至於耶穌空虛自己、在若翰手中受洗，曾在水面運行的聖神降在祂身上，天父顯出祂是自己的愛子（瑪三16~17）；十字架上刺透的肋膀流出血水（若十九34），象徵聖洗聖事，這在耶穌自許受洗時（谷十38）早有預言。從此，「除非由水和聖神而生，不能進天主的國」（若三5）（1223~1225）。

洗禮實現與經驗的救恩計劃，便在《要理》的講解中，充分發揮。這豐富的信仰內涵，教會藉著祝聖水，以及洗禮的標記與象徵（1234~1244），召喚會眾慶祝與經驗。

聖洗聖事是一例，為其他聖事，《要理》都有類似的佈局。我們信仰培育（Catechesis）中的禮儀（聖事）部分，都該以此為標準來講解。

三、禮儀（聖事）接觸信仰奧跡的方式

《天主教要理》的四大部分誠是為接觸基督宗教的信仰奧跡，提供四個互相補足而滿全的方法。第一部分是以道理與信條說明信仰奧跡；第二部分是藉禮儀（聖事），講解如何慶祝與經驗信仰奧跡；第三部分則是指出信仰奧跡要求的倫理道德；至於第四部分基督信徒的祈禱，乃是在天人交往的密切關係中，生活信仰奧跡。

所以講解第二部分，必須抓緊禮儀（聖事）方式中的慶祝、與經驗信仰奧跡。它的特點在於講解如何藉著禮儀、接觸信仰奧跡，此異於其他三部分的方式。這假定很多，我們冒失地指出一些重點，作為參考。

1. 禮儀（聖事）人

第一段第三節之末，我們已經提出「禮儀人」或「聖事人」的觀念。基本上，我們要想說的是，禮儀中的信者，在聆聽，也在行動；他們不只思想，且想像、聯想與感覺，而且表態與行動；他們或者吸收與接納，或者表達和給與。

他們的時間與處所成爲內在於自己的境遇。換句話說，他們的信仰便在以上一切中流露出來。這是禮讓入。

2. 信仰的標記與象徵

兩者主要是由言語與行動構成：每件個別聖事具有獨特的言語與行動。

(1) 來源：

禮儀（聖事）的標記與象徵是在教會傳承中，逐漸出自它的信仰經驗而形成的，並且含有自身的結構。

標記與象徵經過歷史中的演變，其核心與周圍及邊緣也因此可以見出。信仰對象是豐富的奧跡，道理與條文無能說清，標記與象徵是最爲適宜的媒介。

(2) 功能：

禮儀（聖事）的標記與象徵出於教會的信仰經驗；也藉此召喚教友會衆，以慶祝與經驗表達自己的信仰。

因此，禮儀人主要是藉標記與象徵接觸信仰奧跡。他們的身體與精神一同參與；他們的思想、想像、聯想、感覺無不因而發動。他的肌膚、肢體、面容、聲音也都因而回應。禮儀人的身心因此處於高峰狀況。

每件聖事以自身特有的標記與象徵，使禮儀人充分地慶祝與經驗。

(3) 效果：

禮儀（聖事）人「有意識地、虔誠地、主動地」參與，其效果

是以禮儀（聖事）的方式，接觸基督宗教的信仰奧跡。《要理》用教會語言指出每件聖事的恩寵或效果。

然而如果應用慶祝與經驗的語言來說，至少可從意識、認知、意願、情緒與軀體五個層面看出禮儀（聖事）的效果。

a 意識：在禮儀人的最深處，他們的神聖意識萌動，感受自己與「另一」世界相遇，投入非凡的境界。禮儀是傳授奧秘（Mystagogic），即是此意。

b 認知：禮儀人的認知，並非藉著概念與條文；而是在標記與象徵的媒介中，直覺奧跡。他們因此開闊視野，在信仰中凝視天主聖三救恩奧跡的意義與價值，而此又是內在於自己生命。

每件聖事各具固定的意義與價值：所有聖事導向深不可測的神聖天主耶穌。此也是傳授奧秘。

c 意願：禮儀人的整個存在受到標記與象徵的吸引，因而一心向上而慶祝（歌頌、感謝……）。同時他內心深處經驗神聖的臨在，而投向祂。

d 情緒：禮儀人感覺到的是多采多姿，因為標記與象徵是多樣的。是投入愛中、是歸屬和迫切向人分享、是與神與人與一切的一體感、是懺悔與皈依、是再次被愛而蒙治療、是面對黑暗與死亡的勇敢與堅強、是獻身服務之情、是男女結合中的神聖感。

e 軀體：禮儀人誠於中、形於外，其在軀體方面所有的果效，自然不言而喻，不必多加描繪；但此為構成禮儀團體極為重要，因為會眾是基督的身體。

3. 禮儀（聖事）的標記與象徵的擴充

這僅是對歌唱與音樂以及神聖圖像，附帶的想法。

藝術性的聲音、歌唱、光線、色彩、圖畫、態像，在禮儀中充分發揮標記與象徵的功能，加強對來自基督救恩的慶祝與經驗。

4. 禮儀（聖事）的團體

禮儀基本上是團體性的，然而團體的構成是以基督為頭，以會眾為身體。

身體上的肢體由代表基督的主禮者帶領，由其他禮儀服務員協助維持秩序，藉著標記與象徵，一同慶祝與經驗聖三的救恩奧跡。

由於禮儀團體中角色的差異，以及個人自由參與之程度有別，因此分享救恩效果也具多元。這毋須多加討論。

這節主要是在講解禮儀（聖事）接觸信仰奧跡的方式，它異於道理、倫理行為以及祈禱的方式。為此講解禮儀（聖事）必須強調它的特點。

當然禮儀（聖事）的舉行，也各有不同：平日與慶節的不同，隆重與簡單的不同，時機與需要的不同，人數多寡的不同。為此我們提供的資料，事實上並非作為接觸信仰奧跡的刻板方式，而是隨機應變的。

第二段對於《要理》第二部分：〈禮儀與聖事〉的反省到此為止。反省是為這部分的講解提出一些意見，目的是使禮儀與聖事生活更加豐富地接觸基督宗教的信仰奧跡。

結 論

我們在對禮儀與聖事簡介與反省之後，願意應用《要理》中的一個思想作為結論，即禮儀（聖事）與信仰生活的整合：

禮儀（聖事）與其他三種方式：認識道理、倫理行為，以及祈禱，一起整合地接觸基督宗教的信仰奧跡。它屬於整體的一部分。另一方面《要理》第1069, 1070兩號，如此整合信仰生活說：

「Liturgie」一字原本意為「公共工程」，「為民眾服務」。在基督宗教的傳承中，此字意謂天主子民對「天主工程」的參與。

藉著禮儀（Liturgie）、基督，我們的救贖主與大司祭，在教會中，偕同她、藉著她，繼續我們的救贖工程。

Liturgie一字在新約中，用來不只指敬神的慶祝，而且也指傳播福音與愛德行為。所指的一切都與奉事天主及服務人群有關，在舉行Liturgie中，教會是僕人，肖似她的主，唯一的Liturge，並分享祂的司祭職（禮拜），先知職（傳播）與君王職（愛德服務）。

可見禮儀與聖事，應該整合於基督宗教的信仰生活中。

在基督內生活

自教理講授立場看基督徒倫理生活的培育

韋 薇

在一九七七年世界主教會議所發表的「天主子民」的文告提到「所謂教理講授就是用活而有效的方法使天主的聖言不斷傳播的行動，使人深切認識我主耶穌基督本身以及祂的救恩訊息。藉有規律的和逐步的信仰培養，引人在信仰上繼續不斷的成熟」（1號）。因此，我們的教理講授是一過程、是旅途，是動態的，使人對基督的認識不斷增長、成熟。而卷三的部分指引出天主子女的客觀外貌，以及按天主肖像而造的人的最後終向：真福及達到真福的旅程，主要著重於教理內容，並沒有指陳「活而有效」的方法，不過，這樣也就留下很大的空間，讓我們自由創造、運用適宜於對象及文化的種種方式以發揮教理講授的功效，及陪伴、協助人在信仰上成長。

我們嘗試把梵二後教理講授所注重的幾項重要準則，用以評量卷三，以協助大家恰當地培育基督徒的倫理生活。

一、以聖言為基礎，以基督為中心的準則

這部分充分地引用豐富的聖經經文，以表達各倫理觀念的來源和意義，同時，在許多地方都引出舊約及新約就同一觀念的延續及發展，也注意到把焦點集中於耶穌基督，例：安息日、十誡。看得

出來，新教理十分努力地重視聖言。

但是誠如新教理，只引經據典用聖經仍不能發揮教理講授的動力，尚需要講授者多研讀、反省有關的聖經神學、及一些詮釋導引，才不致停留於字面意義、基要主義。教理講授者要能掌握住所引用經文的相關倫理觀念核心訊息來講解，對一些相當牽強附會的經文可略而不用，更重要是能夠引導、教導聽道者自己花時間品味、體會經文在現時代中對他的啓示、感動、順從聖經來改變他、吸引他。通常聖經含意非常富有救恩意義，不只是倫理教化作用，因此，在運用此部分（卷三）聖經訊息時，應注意到天主寬恕我們、光照我們，以仁慈厚待我們，使我們自由、得釋放。

二、重視傳統及教會訓導

在每端倫理教理都上溯教父思想，以及中古世紀以來的種種教導，或解釋淵源，例如：二〇六六號中述及「十誡在歷史過程中有種種改變，現有的十誡劃分肇始於聖奧斯定，漸而成爲天主教傳統，也是路德派所宣示的，而希臘教父則稍有不同的劃分法，可見於東正教及改革團體」。由於詳加引用許多教父、聖人的思想、解釋，對於生長在非基督宗教傳統的我們，是很有幫助的參考資料，使我們透過前人的思想，體會到教會傳統的豐富精神資源，並感受到同來於古老根源的「薪傳」經驗，很值得在教理講授時，適當運用。

一般來說，卷三大部分倫理思想承襲傳統，只是換用現代語言表達，而一些傳統字彙，諸如：靈魂、三超德、四樞德、超性生命、成義、功績……等等仍然延用，只是較詳細的解釋，以助人了解其意義。有關這些字彙及其所要表達的思想，對今日台灣的人，需要再作本土化的解釋，因爲現代人聽了所了解的意思很可能與新教理願傳達的，有些差距，甚至有誤會。

卷三部分特別強調了教會權威及其訓導對倫理生活的重要地位，一七九二號提到否定（拒絕）教會權威及其教導是倫理行為的錯誤判斷來源，二〇三五、二〇五一號述及「牧者的訓導權具有不能錯的特色，而且遍佈所有的教義元素裡，其中也包括道德的訓導」。當我們面對現代或後現代社會背景中的人講授倫理教導時，應解釋教會權威之所以如此肯定其權威的背景，以及應努力創造較大的與人交談的空間，而不是吝於同情他人的判斷、排斥。

三、注重聖事、祈禱及禮儀生活

此部分注意到教理與聖事、祈禱及禮儀生活的配合，表達出整體性的教理講授，新教理多次提到赦罪、聖化、滋養基督徒的生活與作為（見二〇一九、二〇二〇、二〇四七、二〇四八）都是藉聖事及禮儀而得恩寵。

「論現時代的教理講授」提到「聖事生活如果沒有建立在鄭重的通曉聖事的意義上，這種生活會貧乏，並將很快地成為空洞的形式主義。而教理講授如果得不到聖事的滋養，將會理智化」（二三號）。因此，我們建議施行那些直接與倫理悔改、革新有關的聖事：聖洗、聖體、和好聖事，應輔之以教理講授，使人明白這些聖事的意義；並且在施行聖事或禮儀時，使聖事及禮儀成為一種教理講授的體驗，使人經歷皈依的過程及經驗。

四、在基督徒團體中成長

按現代教理講授趨向及主要的教理講授的文獻都強調教理講授需要信仰的、在基督內生活的團體中培育慕道者，而新教理較注重在堂區團體（二一七九號），以及基督徒家庭團體中培養信仰。

而現代教育學、倫理教學法中，有關提升倫理動機、認識客觀

社會事件、培養價值觀及倫理習慣……等方面，都強調善用各種小型團體，而在新教理中並未提到在基督徒團體中，發揮這些有助於倫理生活成長的途徑和方法。從事教理講授者在培育基督徒倫理生活時，應多善用各型基督徒團體，有助於學習倫理及強化倫理生活。

五、經驗與理性認知應當並重

新教理重視客觀的、理性上認識倫理準則及倫理行為，不重視個人經驗、主觀條件及感受。但是在現代教理講授工作上，應當注重經驗及理性認知的平衡發展，而在台灣應注意培養內在化態度，以及知行合一，能夠具體實踐所認識的倫理準則。

六、具有社會及世界使命

卷三很強調人類的團體，在許多地方詳述個人及社會的使命與人類團體息息相關，對於社會責任、公共利益、權威職責、社會公義、負責任地參與公共生活以及團結的必需……等都清楚說明。新教理有系統地綜合了教會近百年的社會思想重要文件的訊息，在羅馬官方教理書中，新教理是一個大突破，不只是停留於過去注重行哀矜、慈善服務。

尤其卷三第一部分提到共犯性的罪和責任，見一八六八號，以及一八六九號中「種種罪引起社會情境、機構相反神聖的善」、「『罪的結構』……導致無辜受害者又以惡相報，……形成『社會性的罪』」，這些喚起我們注意到罪的整體影響，以及社會性的罪的可怕、彼此應承擔的責任。不過，一八六八及一八六九號所指明的結構性、制度性的罪，並沒有整合在第二部分十誡的相關部分。

七、應按年齡培育倫理觀念和良知

現代教理講授注重按生命成長階段逐步培育信仰，在倫理觀念和良知的培育也應當按年齡及其領悟力、情緒能力，作重點培育，才不致揠苗助長或徒勞無功。但是，新教理只提到良知應受培育（一七八三號），而新教理有關倫理部分都似乎是以成人為模式或是提到需不斷培養良心判斷、習性，卻未細談培育方式。

此處提供資料，協助我們按不同年齡培育倫理的重心各有不同。（見附表）

在我們實際培育基督徒倫理生活的過程中，應注意幾個重要因素：理性、情緒、意志力及行為的培育。卷三提到自由、良知、倫理選擇、罪、倫理的要素、自然法等，大都強調理性的認識、理由、判斷、無知……這些理智層面的概念；在一七六二到一七七五號提到情緒、情操、情欲也是倫理生活的構成部分，一七七三號述及情欲本身沒有道德的善或惡可言，全憑理智和意志決定了善或惡；而抉擇的對象確定意志取向；卷三也很注重行動、行為。

新教理只是靜態陳述理性、情欲、意志力及行為在基督徒倫理上的作用，但沒有納入現代心理學、教育學及行為科學所發現上述倫理要素的內在互動情形、及內在複雜性，也沒有提到人主體的內在狀況及限度，只是提到自由是有限的。至於運用什麼有效方式培育，也未提及。

我們從樂觀角度看，在培育基督徒倫理生活方面，我們具有很大的空間可自由發揮。此處，建議一些培育健康的基督徒倫理生活的方法：

× 避免把倫理規條化，或自外在判斷人，避免成為法利塞人的模式。

× 在培育倫理觀念和良知判斷時，注重先看天主的仁慈和寬

恕，懷著一六九七號所表達的基督內的新生命，強調聖神、恩寵、真福、罪與寬恕。

※ 培養心懷學習天父的憐憫，體會自己過來人的心路，而了解、同情那些同是天涯淪落人的罪人，能夠陪伴別人成長。

※ 自不同角度培育倫理生活逐漸成長—

(1) 建立於福音的價值體系：

新教理強調理性的認識，根據理由、神聖法律作正確判斷。因此建基於福音的價值觀應是理性認識的對象，並且應當加以消化、吸收，諸如：天主至高至上優於一切、真福中的各種價值、愛天主及愛人如己的誠命、內在、精神性的價值優於物質性、本能性的價值、基本人權（人性尊嚴）、公共利益、社會正義……等價值的認識、消化、應用於生活中，並培養承擔所付出的代價、後果的能力。

(2) 提昇倫理動機的層次：

通常我們做同樣的行為但是具有不同層次的倫理動機，低層次的倫理動機是尋求快樂、避免懲罰、為獲取他人的讚賞。較高的倫理動機是為遵守法規，為大家平安，甚至公共利益，最高動機是為天主、為同是同一天父的子女的好處。因此，在培育過程中，應注意行為的內在動機，以便協助發展及強化較高、最高層次的動機。

(3) 覺察自己行為的內在動力基礎，學習依靠福音價值為動力：

一七三五號提到無知、外力、害怕、習性、不適宜的情感、心理及社會因素。

一七三九號提到自由有限、會沈淪。

我們行為的內在動力有可能來自各方面，例如：助人的行為可能是出於喜歡這麼做，或是為追求快樂，或是會得到好名聲，別人

也會幫助自己，或是因為他是天主的子女。因此，很需要協助聽道者先覺察行為動力是來自於自我中心的需求？情緒？善的吸引？福音？繼而，協助聽道者依靠天主及自己的努力得到釋放（自由），能尋求、實踐客觀的善。

現代人文、心理及行為科學的發現可以提供我們許多幫助。

(4)經常參與聖事及禮儀生活：

聖事可以加強善情以及決心、意志力，促成倫理觀念內在化，產生實際行為，聖事能發揮改變我們的心思、意念，以歸向主的皈依力量。藉聖事的恩寵，能主動調整自己與主、與他人的關係和態度，逐漸使倫理觀念與態度、行為整合一致，這才是基督徒的有效見證。我們從事教理講授時，不只是使聽道者認識倫理標準、善行，更需要常以聖事和禮儀使聽道者在天主恩寵內，得到皈依、革新的動力，並使理性、情緒、行為在信仰的倫理生活中得到整合。

至於有關十誡的內容，如何在本土文化脈絡中適當解釋，由於篇幅有限，我們留待未來再作探討。

附表（取自 Department of Education, Green Bay Diocese, Green Bay, Wisconsin）

年 齡	倫 理 良 知
0 ~ 4	—倫理觀念不真正存在
5 ~ 6	—自我中心 —出於恐懼的、利己的倫理觀 —權威取向
7 ~ 8	—尙未達倫理良知 —理想的自我情況投射於權威 —漸覺察自己行動的品質
9 ~ 11	—社會性的互惠意向對外在的倫理行動 危險： —小團體法規至上 —法律主義
12 ~ 13	—建立倫理習慣 —尋求自由及愛 危險： —主觀主義
14 ~ 16	—個人自主獨立 危險： —盲從主義
17 ~ 19	—各範疇各有自己的倫理標準
20 ~ 29	—負責的倫理，並已穩定
30以上	—已有個人倫理價值系統

建立「傳統天主教倫理觀」 與「現代位格論」之關係

艾立勤

I、導 論

這次講題為「建立「傳統天主教倫理觀」與「現代位格論」之關係」。我之所以選擇這個題目的原因是，我相信它正是《天主教教理》在「人的聖召」及「十誡」兩大部分中所想辦法要建立的。對於新要理，不論是支持者或反對者都同意它再一次強調了天主教傳統道德的內容，尤其是近代幾位教宗的通諭中所提到的。新要理同時反對某些現代倫理神學的理論，尤其是相稱主義、基本抉擇及對教會的倫理訓導權表示所謂的善意的不同意。但這並不表示所有現代倫理神學的學說都不被接受。舉例來說，現代倫理神學中強調的位格及人格尊嚴在新要理中便佔有很重要的地位。事實上，對支持新要理看法的人來說，最大的挑戰就是說明傳統天主教倫理觀不但不違反現代位格及人格尊嚴的觀念，反而能促成他的實現。所以，今天的演講內容包括三部分：第一，新要理如何維持傳統天主教倫理觀；第二，為什麼新要理反對某些現代的倫理神學；第三，可接受的現代倫理思想，特別是要試著將教會的倫理傳統建立在現代位格論的基礎上。

我將用教宗若望保祿二世最近的通諭「真理的光輝」裡的倫理立場來解釋新要理。因為教宗明確指出這個通諭與新要理的倫理觀

念息息相關。這篇教宗通諭為新要理也建立了明確的哲學及神學上的基礎。

II、維持傳統

我曾提到，不論新要理的支持或反對者都同意它再次強調了天主教的傳統倫理觀念。這個作法不僅可以從它所一再肯定的某些個別倫理規範，也可以從新要理對倫理生活的基本要素的說法中看出來。例如新要理對良心的定義；對倫理生活中以行為為中心的看法；對倫理三來源的解釋；對大罪及小罪的判別方法；對於該如何解釋自然道德律和啓示性的道德律的客觀性；對於教會訓導權有能力可以正確的表達倫理規律的內容等。關於這些，新要理所表達的方式跟梵二以前的方式幾乎一樣。最後，新要理也一再強調倫理生活需要經由禮儀、祈禱、聖事、克己修身等等來獲得恩寵。

除了以上所提到的倫理生活的基本要素以外，新要理對於某些特定的道德規範，譬如人工避孕、墮胎、結紮、婚外性行為、人工受孕、試管嬰兒等的態度也是傳統的。他們完全跟隨幾位近代教宗的教導。此外，新要理在一章名叫「十誡」的長篇內容裡，也以傳統的方式來解釋罪過的種類，也就是將罪過按照各誡條的德性的要求加以分類。譬如，不能實踐信、望、愛三德就是違反第一誡：懷疑天主就違背了信德，絕望就違反了望德，冷漠及忘恩負義就違反愛德。迷信等罪過就不符合宗教的德行。所以，要理講授者必須對美德的意義，及實踐美德的方式非常了解。為達到倫理生活的完美境界，新要理按照傳統「真福八端」的說法來解釋。例如：靈魂的純淨，為真理受苦難，愛自己的敵人等，才是真正做基督徒的喜樂及完美的境界。限於時間的關係，我不能完全說明要理為肯定天主教傳統倫理所做的努力。

不過值得注意的是新要理的「十誡」這一章對台灣的要理講授者帶來極大的挑戰。比方說：「第一誡」的部分引出了兩個老問題：一個是，如何區分宗教和文化敬禮。另一個是天主教徒如何面對某些迷信所帶來的誘惑。「第三誡」會使我們自己問自己如何在繁忙的日子中，抽空參加主日彌撒。「第四誡」就會提出這樣的問題：在什麼情況下可以反對不道德的法律？怎麼使「老有所終、幼有所養」？「第五誡」就顯露出教會在面對墮胎問題時，不但對社會，甚至對教友也沒有有效的影響。「第六誡」是我們必須面對台灣日漸升高的離婚率、通姦及婚前性行為等問題。「第七誡」提出的是賄賂及貪污問題。這些都顯示教會需要要理講授者能針對台灣的具體情況，解釋並應用教會的道德規條。此外，幫助人們辨別他的行為是否違反道德規範也非常重要，例如，爲了得到一個住院的床位，紅包算是「賄賂」還是「逼不得已」的「花費」呢？然而，最重要的是，就算是我們知道要達到道德規範的要求在目前台灣社會也非常困難，要理講授者仍必須讓人們了解：爲了能盡量符合客觀的倫理秩序，每一個人都有必要發展本身的靈修及克苦的生活。如果不常在祈禱和聖事中與基督相結合，人幾乎不可能在今日世界中實踐福音的倫理要求。

總之，要理講授者在台灣還有許多特別的工作：首先自己要先了解新要理的內涵，然後把要理的基本精神和台灣社會的文化相配合。不過這任務必定會因爲許多有名的倫理神學家有反對的意見而變得更加困難。事實上，早在教宗保祿六世重申教會反對人工避孕的立場後，就有許多反對教會倫理訓導的人一直不斷地提出反對意見，所以教宗若望保祿二世很清楚地否定了某些現代流行的倫理思想。而新要理也間接的對現代一些倫理思想抱著反對的態度。這就是我下面要討論的內容。

Ⅲ、現代不被接納的一些理論

教宗最近在關於倫理生活的通諭中，明確地否定了兩個著名的現代倫理學說：第一是相稱主義，第二是基本抉擇。新要理也含蓄地在倫理來源和大、小罪部分中否定了這兩個學說。如果我們用傳統所了解的倫理三來源為出發點，我們就可以了解教宗和要理為什麼要否定相稱主義。

現代倫理神學最主要的爭論問題是關於傳統三個倫理來源之相互關係。這爭論跟另外兩個問題又有直接的關係。其一為人的良心跟客觀秩序法規的關係，其二為傳統對內在倫理惡的定義。傳統天主教倫理認為有三個主要來源以確定人類行為的倫理特質。這三個來源就是人類行為的對象、情況和意向。（假定我們都知道人的行為最低限度應該具有自由意志跟知識，才有倫理性質）基本上，對象是具體所做的行為。例如：男人的婚外性行為。情況是所有內在或外在跟行動有倫理方面關係的情形。如：太太已病了十幾年，無法與丈夫同房，使得丈夫變得非常容易發怒，甚至對太太孩子們使用暴力。意向是人本身經過他的行動所要達到的目的。如：為了減少內在的易怒，用婚外性行為來挽救婚姻生活。根據要理，最主要的倫理來源是人類行為的對象。就是由於這種主張，引起了現代的倫理神學家強烈地批評新要理。所以了解要理所說的對象的意義是非常重要的。作一個倫理性質的判斷，按照要理首先應該確定對象（也就是具體所做的行為）是否是善的、不善不惡的或是惡的。如果對象是惡的，情況和意向也無法改變它為善的。而如果對象是善的或不善不惡的，情況和意向就有可能改變它成為惡的，或是改變它成為善的或更善的。我們先從「情況」來說明，例如：為了自己的愛好而唱歌是好的，但在不當的場合或環境（比方上課或夜深人

靜時)則是惡的。不過,如果為需要安慰的老人或孤兒而唱,那就變得更好更善了。又比方說:敬拜天主是一個極有價值的行為,可是如果一個太太或母親,她的先生或孩子病重需要她的照顧,她就不該不盡她的責任而丟下家人,只顧上教堂。再從「意向」來說明:惡的意向會使善的行動失去價值。譬如救濟窮人只是為了得到讚美。至於善的意向則能使行動增加價值或功勞。例如:幫助別人不但為了愛他,也為了愛天主。所以意向會改變善或惡的程度。

上面所談的,看起來好像很淺顯很容易,但是有關這三個倫理來源相互關係的爭論,對倫理學說和它的實踐行為卻有非常重要的影響。現代一些有不同看法的倫理學家認為,只靠對象絕不能判斷行為的善惡,情況和意向也必須列入考慮。所以從前面所說的例子裡,教會傳統教導我們的是,通姦是內在的倫理惡,不論情況或意向是什麼,都會被禁止的。不過相稱主義可能認為如果因為情況所逼或丈夫的意向是善的(比方為了減少內在的易怒,以婚外性行為來挽救婚姻生活),那麼他的具體行為就不是倫理惡而是倫理前惡。按照這種看法,為了一些倫理前的善(如維持和諧的家庭生活),那麼倫理前的惡就可獲得諒解或寬容了。因為客觀環境的困難,倫理前的惡好處比較多的話,按照相稱主義的原則,在我們不知道情況跟意向以前,是不能判斷婚外性行為是惡的。那麼通姦是不是就可能變成是可行的?(實際上,多半的相稱主義學家,也不會同意這樣的行為,不過按照他們的原則卻不是絕對的否定)如果因為堅決反對通姦而反對相稱主義的話,請注意,有關人工避孕的難題,是不是很多人還會按照相稱主義的原則,找合理或善的藉口來行人工避孕或支持它?

不論傳統或相稱主義對三來源互有關係的主張是否贊同,都會對良心內在倫理或絕對禁止的倫理行為的看法有所影響。傳統的說

法是人並不會常常面對絕對禁止的行為，比方說，一個父親，當他在選擇加班或回家時，面對的不是絕對禁止的行為，因為只有他自己最明白自己的本分、立場、以及家庭跟公司的實際狀況與需要。所以只有靠他自己的良心才能作正確的判斷。不過在傳統說法中，卻也有特別情況出現，使良心必須面對絕對禁止的道德行為。例如：要理說，不論情況和意向是什麼，直接墮胎是絕對被禁止的。因此，良知所面對的選擇是簡單清楚的。但是對相稱主義來說，這種情況卻幾乎不會發生，因為相稱主義對任何對象（行為），都必須把情況與意向列入考慮後才做判斷。換句話說，受到這個原則影響的教友，就根本不會面對客觀的絕對禁止的道德行為。根據這樣的推論，相稱主義的說法是，人只能按照他的良知來作道德上的判斷，也只有個人本身才最清楚他行為的內、外因素或情況，以及他真正的動機。所以自然而然的許多受相稱主義訓練的神父，必須告訴教友們要按照自己的良知來處理或判斷困難的道德問題，而沒有辦法客觀地告訴教友應該怎麼做。但是如果跟隨傳統觀念的神父，當教友面對絕對禁止的道德行為時，會要求他們盡量使良心跟客觀的道德規範一致。而不是只有按照個人的良知來作判斷。因為相稱主義不論在理論上或實際上都破壞了傳統的「絕對禁止的道德行為」，所以教宗和要理反對相稱主義。

根據要理的看法，如果相稱主義誤解了客觀道德秩序，那麼基本抉擇就誤解了罪的主觀條件，尤其是應該如何判斷人跟天主的關係是否已經完全中斷了。新要理和基本抉擇都贊同人對天主都有基本的向心力，那就是接受天主或是否定祂。但是兩者爭論的關鍵是一個人對天主的向心力怎麼從肯定變成否定？或是一個人怎麼會放棄天主的恩寵來否定天主？一般來說，基本抉擇學家認為肯定的選擇就是對天主的一種很深的、潛意識的愛。這種愛非常強烈，甚至

傳統上認為的大罪行爲，也不一定能改變他肯定天主的基本抉擇。就如前面所舉的通姦的例子，也不一定能改變個人對天主肯定的向心力。問題是按照基本抉擇的原則，就不能支持傳統對大罪、小罪所下的定義。按照要理，有些行爲的對象是關係重大的，譬如殺無辜者、通姦、手淫等等。這些重大的罪行，如果在有完全自由意志和足夠知識的情況下，根據傳統原則，一定算是大罪，一定把我們跟天主的關係中斷了。

請注意，要理並不認為每個關係重大的行爲都一定會改變一個人的基本抉擇。每一個個別的行爲，應該在深思熟慮後，故意地去做才算是大罪。所以，從某個角度來看，傳統跟基本抉擇都贊同：雖然一個個別行爲是重大的，但它不一定把個人跟天主的關係中斷。不過，要理跟基本抉擇解釋這事實的方法卻是不同的。根據要理，減輕罪行是因為他缺乏足夠的知識和自由意志。根據基本抉擇的原則，則並非缺乏什麼就可以減輕罪行，而是因為人有潛意識，有對天主的向心力。因此，人就不能憑意識的判斷就肯定一個個別重罪而把人跟天主的關係中斷了。而且如果人經過深思熟慮後，故意的去犯通姦或墮胎等罪行的話，根據基本抉擇的原則，也並不能清楚地說明是否一定中斷人跟天主的關係。所以教宗在最近的通諭中，很清楚地否定基本抉擇在這方面的說法。

事實上，由於教宗最近對於基本抉擇理論的責斥是如此強烈和清楚，使得很有名的海霖神父在英國雜誌“*The Tablet*”上刊登一篇相當不友善的文章，他質問那些建議教宗拒絕基本抉擇理論的人到底有沒有理智能力與基督徒的愛德。在這種爭論產生對立的情況下，誰是對的呢？答案在於我們的態度，也就是在於我們面對訓導權在倫理方面的權威和能力的態度。在這方面，新要理再一次清楚地跟隨了天主教的傳統。

新要理在第三章第三項，「教會：慈母和教育者」中，說明了教友有權利接受神聖救恩的道理，這些道理的內涵可以淨化他們的判斷並藉著恩寵可以治癒受傷的人性。在教宗最近的通諭中，他特別有力地宣稱，神學家和要理講授者有嚴正的義務尊重教友這項權利，按照教會的意思來教導。很明顯地，教宗和新要理都希望對於倫理訓導方面公開的表示不同意應該減到最低限度。他們認為這種公開的反對給天主教的信友帶來很大的傷害，違反他們接受適當指導的權利，並且在信友當中引發目前的倫理危機。有領導地位的倫理神學家如海霖、McCormick和Curran拒絕這種立場，並主張面對訓導權可以有忠誠的不同意的理論。我們可以明顯地看出來，只要這些著名的倫理神學家繼續公開地不同意訓導權，一般的教友將會繼續忽視他們本來就覺得很困難的倫理觀念。至於地方的主教、神父和要理講授者也會發現不可能清楚地傳達救恩性的真理，因為這種不同的理論使人不斷地質問究竟什麼才是真理？也就是說我們該看訓導權是擁有獨特能力的有權威的聲音，它可以宣布救恩所必須的倫理真理，還是它只是許多不同聲音中的一個傳統或保守的聲音，並且它需要前進的倫理神學家的聲音來加以平衡？

IV、可接受的現代倫理思想

接下來我要介紹第三個主題，那就是新要理中所接受的現代倫理思想。雖然新要理不接受某些當代的倫理神學思想，但也不能武斷的說它反對一切的現代倫理思想。新要理採用新的形式表達傳統的內涵，它至少採用了三個方式來配合最傑出的現代神學發展。第一，由於梵二以前的倫理神學太傾向法律主義，新要理和教宗最近的通諭都強調，倫理生活基本上並不是遵守某些規矩而已，而是依據使人自由的倫理真理而生活。第二、新要理中大量應用福音章句

來表達這些倫理真理，連對新要理和教宗通諭最嚴苛的一些批判者都承認新要理在引用福音章句上有很大的進步。第三，新要理強調位格和人的尊嚴是這些倫理真理的基礎。由於時間的關係，我在這裡只討論新要理中的位格精神。

梵二以前的倫理神學和訓導文件，除了按照聖經和傳統的觀點外，也非常重視自然道德律。新要理和若望保祿二世，雖然仍沿用自然道德律的一些論點，但更強調以人的尊嚴和使命為基礎來解釋倫理生活。新要理和某些當代倫理神學家不同，新要理的倫理學說認為人的位格並不與人的自然本質相對抗，更清楚地說，人的位格本來就符合他的自然本性，因此，對人類來說，自然道德律會使他注意本性中最崇高的一面，他是「人」而不是東西。因此，雖然新要理沒有否認自然道德律對倫理推理的重要性（參閱要理第三章，第一條）但與過去的要理比較起來，自然道德律已經比較少應用了。進一步說，新要理談到倫理部分的開頭第一章就是「人性的尊嚴」。要理清楚的要求要理講授者從人性尊嚴的角度來解釋倫理生活。人性尊嚴的來源是因為每一個人都是按天主的肖像造成的，是被基督救贖的，而且是得到天主特殊的召叫。還有倫理部分的第一句就用現在位格論的說法：「天主創造了有理性的人，使他具有人性尊嚴並對自己的行為有主動權和控制權」。我一開始所提到的倫理神學的基礎如：以行為為中心的倫理，良心的定義，罪，社會正義等等，也都是從人有尊嚴的這個角度來解釋的。

新要理用位格論來解釋傳統的倫理的努力，也許比我們起初所想的更重要也更困難。原因是許多思想家，不管在教會內或教會外，他們的論點與這些教導有所衝突，比如說人工避孕方式或試管嬰兒等，他們聲稱自己的論點是具有位格性的。所以我們有必要了解教會的位格論是指什麼？並且教會和其他型式的位格論有什麼區

別？再說，每條倫理原則和人格尊嚴之間的關連不只需要聲明就可以了，有時還需要具有說服力的宣導證明。例如：新要理明確地說明試管嬰兒違反了每個人都有經過父母的位格行為而受孕的權利，我接受這個真理，但位格論跟試管嬰兒的關連對許多人來說並不那麼明顯。爲了幫助這些人，神學家跟要理講授者應該更深入地研究這個真理。下面我就用試管嬰兒這個問題來作詳細的說明。

如果我們更深入的研究試管嬰兒的問題，我們就會從位格的角度引申出重要的神學反省。我們要反省身體是有位格性的意義，夫妻的性愛行為如何幫助丈夫和妻子成爲準備好懷孕並養育他們的子女的人？生育是夫妻性愛行為的目的之一，爲什麼從位格的角度來看，夫妻性愛行為中的合一和生育是不能分開的？爲什麼將受精卵看成沒有位格的一種器官或只是一件東西是錯誤的？上面的這些問題需要神學家們加以整合，才能證明試管嬰兒違反了人類的人格尊嚴。而一個只依賴自然道德律的倫理觀點會跟位格論的看法有很大的區別。它可能只是簡單的說：夫妻性行為的合一跟生育是不可分的，試管嬰兒把這兩方面的行動分開了。所以試管嬰兒違反自然道德律，因此應該被禁止。新要理並不駁斥這個自然道德律的說法，只是這不是新要理所欣賞的表達方式。

我們值得用幾個例子來說明新要理如何用更位格化的方式表達傳統的教導。關於墮胎，新要理2270號說：「生命必須在受孕的時刻起受到絕對的尊重和保護。從生命存在的那一刻起就必須承認他的人權，因此所有無辜的生命都有生存的權利，此權利是不可受到侵犯的。」關於科學研究，新要理2259號說：「沒有一種違反人性尊嚴的研究或實驗是正當合理的。」關於娼妓問題，第2355號說：「娼妓行為傷害女子的人性尊嚴，將他人貶爲性娛樂的工具。」關於一夫多妻，第2387號說：「違反男性和女性在人格尊嚴上的平

等。」關於第八誡，2479號說：「誹謗和中傷摧毀鄰人的名聲和榮譽。」而榮譽就是人性的尊嚴。

除了上述一般所說的個人的倫理的例子外，新要理中也用位格論來解釋社會倫理。有關社會倫理的關鍵論點，例如共善、合法的權力和社會正義等，一方面用自然道德律來解釋，另一方面盡量用位格論來表達。例如：達到共善的三個要素，其中第一條是：「尊重並促進人的基本權利」（1925號）。關於社會正義，唯有「尊重人的超越的尊嚴」（1929號）才能達成。人與人之間的平等「基本上根源於人的人格尊嚴和此尊嚴所包括的多種權利」（1935號）。關於討論宗教自由的方式也有了改變。在過去，一想到宗教自由就聯想到「謬論（錯誤）沒有任何的權利」，不過新要理說：在良心自由的人格權利光照下，政府無權阻止人民選擇信仰的自由。我們必須注意這是一個政治的權利，也就是社會倫理的一部分。因此爲了公共利益的緣故而可以受到某些限制。再說，這種權利也不適用在教會的公開的反對意見上，因爲教會基本上並不是一個政治團體。新要理指出所有的基督徒有義務保護並幫助窮人。這樣的要求並不只是由於基督徒的慷慨，而是由於「人性尊嚴的平等要求人們努力減低社會和經濟上的過度不平等。」（1947號）

V、結 論

前面我所提到的三個主題，希望能幫助我們多了解新的天主教要理，特別是按照訓導權所要求我們了解的方式，那就是應該根據教宗的通諭「真理的光輝」來了解新要理。爲了了解新要理，第一，我們首先要意識到新要理主要維持了天主教一向的倫理傳統，這傳統也包含現代幾位教宗所頒佈的許多沒有廣受歡迎的教導在內。第二，我們要意識到新要理跟教宗的通諭，清楚的反對某些現

代的倫理理論，包括相稱主義、基本抉擇和對倫理訓導權表示所謂的善意的不同意。第三，新要理認為用位格論是表達教會傳統倫理觀念的理想方式。因此我認為神學家的最大挑戰似乎是，如何能從聖經和傳統，教義神學和神秘神學當中得到啓示，並可進一步的發展倫理神學上更豐富更適用的位格論。要理講授者的最大挑戰將是如何能超越一般世俗位格論的了解進而明瞭天主教位格論的深刻含意，同時經由這種了解來吸引人，並使他們更易於接受。

最後，我希望我們在台灣，應該在教會的位格論跟台灣的本地文化，包括原住民的文化之間，找到共同的概念以達到共識。

《公教要理》卷四

基督徒的祈禱

谷寒松

在福音中處處可見主耶穌的祈禱精神，祂為我們留下了最好的祈禱榜樣。因此天主教會新編的《公教要理》一書第四卷即是「祈禱」（以下簡稱本卷）。本文分前言、內容大綱、反省三部分。

甲、前言

《公教要理》在第2558號中已提出本卷與其他三卷之間的關係：

「信仰的奧秘」真大。信仰的奧秘，在使徒信經中，教會宣講它（卷一）；在聖事禮儀中，教會慶祝它（卷二）；使信友的生活，在聖神內符合於基督，以光榮天主聖父（卷三）。所以信仰的奧秘，要求信友生活在信仰和慶祝之中，而與生活的天主締結有生命力的位際關係。我人與天主的關係就是祈禱。」（註1）

這樣說好像是認為祈禱並不重要，因此之故才放在全書的最後一卷。事實上並非如此，這可從兩方面來說明：一方面，祈禱的精神應從慕道期就開始培養，所以祈禱並不是在慕道後期才加以灌輸的知識；另一面，從《公教要理》的結構來說，它系統性的從整個基督徒的信仰及生活中說明教會的重要道理。因此，在說明祈禱之前，應先介紹信仰本身——即我們所信的是什麼；其次，它也說明

人如何在禮儀中來慶祝此一信仰；再次，它也表達出基督徒應如何活出信仰的精神。在這些背景說明完畢之後，它才以祈禱做為全文完美的句點。為此，慕道者實應注意，祈禱絕不應該列在聆聽教會道理的最後面。

整體以觀，很多人認為本卷應是「最好的」，它也是本要理書中最不具爭議性的一卷。究其原因可能是：

1. 祈禱的歷史傳統比信經的歷史傳統還早。每一個宗教團體都有祈禱的經驗，人類就是在這個經驗中與神來往。因此，《公教要理》的作者在此祈禱氛圍中寫出本卷。

2. 祈禱是人與神交往的體驗，在人與神彼此心心相印、相互寓居中發散出祈禱的光芒，因此祈禱不是信理或倫理等神學層面的事。大體而言，人較能接受人、神交會的祈禱，而不太容易進入某一種意識型態的神、哲學等學派的內涵之中。不過，天主教會也有某些靈修的傳統延續下來，但這種靈修傳統和神、哲學等學派的辯論並不一樣。

我們由前面的演講中已多次肯定《公教要理》並非今日的神學性著作，亦非一種本位化了的要理書。可以說這本要理書如同一個充滿各種食物的倉庫，裡面有許多的配料，就看「廚師」們如何來調配自己的拿手菜。因此本要理書應是今日編寫地方性要理書的資料寶庫，這才是作者們的本意。所以，它並非一道中國菜，它需要生活在中國的「廚師」們善用這倉庫中的各種配料，以烹調出適合中國人口味的「中國菜」。

此外，本卷除了說明祈禱的歷史過程，也為讀者們列出具體且模範性的祈禱。例如：

2658號：聖維亞納神父的禱詞

2676～2679號：聖母經

2746~2751號：耶穌時辰的祈禱

2777~2865號：天主經

至於本卷的成文是由黎巴嫩的高爾邦（Corbon）神父擬稿，經維也納輔理主教克里斯多夫·蕭伯仁（Christoph von Schönborn）所召集的四人小組予以編審，並由克里斯多夫輔理主教執筆修改，因此本卷也隱含著克里斯多夫主教的靈修精神（註2）。有關本卷的編寫過程，本文不再多予敘述，請參看韓大輝神父〈《天主教教理》是怎麼產生的？〉一文。

乙、內容大綱

本卷共分兩部分，第一部分：教友生活中的祈禱；第二部分：天主經（主禱文）。以下分別說明：

第一部分：教友生活中的祈禱（2558—2758）

在此該問：祈禱是什麼：

「對我來說：祈禱是內心的奮發之情，向著天投以淳樸的一瞥；是困苦中的哀號聲，歡樂中感恩報愛的頌謝聲。」（聖女嬰孩耶穌德蘭自傳手筆C25n）

（2558）

此外，祈禱是天主的恩惠

（2559~2561）

祈禱是盟約

（2562~2564）

祈禱是共融

（2565）

第一部分共分三章，以下分章列出大綱及其提要：

第一章：祈禱的啓示

（2566~2649）

普及的召喚：衆人應當祈禱

（2566~2567）

第一節：舊約時代

（2568）

一、創造—祈禱的根源

（2569）

二、許諾與信仰的祈禱

（2570~2573）

- 三、梅瑟與中保的祈禱 (2574~2577)
- 四、達味與君王的祈禱 (2578~2580)
- 五、厄里亞、先知們與內心的轉變 (2581~2584)
- 六、聖詠—聚會的祈禱 (2585~2589)

簡而言之：2590~2597

- 第二節：圓滿時期 (2598)
 - 一、耶穌祈禱 (2599~2606)
 - 二、耶穌教導(我們)祈禱 (2607~2615)
 - 三、耶穌俯允(我們的)祈禱 (2616)
 - 四、童貞瑪利亞的祈禱 (2617~2619)

簡而言之：2620~2622

- 第三節：教會初期 (2623~2625)
 - 一、祝福與朝拜 (2626~2628)
 - 二、祈求 (2629~2633)
 - 三、代禱 (2634~2636)
 - 四、感恩 (2637~2638)
 - 五、讚頌 (2639~2643)

簡而言之：2644~2649

〔提要〕

第一節列出舊約時代的祈禱歷史，很能幫助我們願意打開聖經，找出其中的祈禱文。這裡尤其是指聖詠而言，它可說是我們取之不竭的祈禱泉源。

第二節應為本卷的高峰，它描寫耶穌是祈禱者，祂是一切祈禱者的楷模。耶穌祈禱的啟蒙師就是聖母，所以本節中第四部分就是童貞瑪利亞的祈禱，由此可見這的確是天主教的要理。

第三節裡所應注意的是：各種祈禱的形式都很強調感恩、讚

頌，這是基督宗教的祈禱高峰，也是其他宗教中少見的現象。因為祈禱的最高峰就是面對天主而讚美祂，不為什麼，只因祂就是祂。此外，在第2643號中也指出教會的感恩禮綜合了一切祈禱形式，它說：

「感恩禮集合所有祈禱形式而以禮儀表達出來。感恩禮是祭獻，是基督全身的潔淨之祭；獻給祂光榮祂的聖名。（拉一11）東西方教會的傳統都稱之為『讚頌之祭』。」

第二章：祈禱的傳承 (2650~2696)

「……實行祈禱必須有祈禱的意願。除了知道聖經論及祈禱的啟示外，還必須學習祈禱。在『信仰中和祈禱中的教會內』，天主聖神教導天主子民祈禱的途徑……」（2650）

「基督信友的祈禱傳承，是信德成長的方式之一：基督信友把救恩史的言論事物，銘記在心而瞻仰之……」（2651）

第一節：祈禱的泉源 (2652~2662)

一、天主的聖言 (2653~2654)

二、教會的禮儀 (2655)

三、三超德 (2656~2658)

四、「今日」 (2659~2660)

簡而言之：2661~2662

第二節：祈禱的帶路人 (2663~2682)

「帶路人（因著歷史、社會文化環境）可能有所不同，但牧者和要理講授者負責解釋各種途徑的意義——此意義都指向基督。」（2663）

一、向父祈禱 (2664)

二、向耶穌祈禱 (2665~2669)

三、伏求聖神降臨 (2670~2672)

四、與天主聖母共融中祈禱 (2673~2679)

簡而言之：2680~2682

第三節：祈禱的導師 (2683~2696)

一、「衆多如雲的證人」 (2683~2684)

二、祈禱的服務者 (2685~2690)

〈一〉基督信友家庭 (2685)

〈二〉聖職人員 (2686)

〈三〉許多修會會士都獻身於祈禱生活
(2687)

〈四〉兒童、青年、成年要理講授 (2688)

〈五〉祈禱小組 (2689)

〈六〉神師 (2690)

〈七〉祈禱的好場所 (2691)

簡而言之：2692~2696

〔提要〕

第一節所提到的祈禱泉源，即是第2652號中所論及的聖神。此外，本節也特別教導：爲現今的時代所發生的任何事情都可以是祈禱的來源。這可由第2659及2660中看出：

「聆聽聖言而學習祈禱，參加巴斯卦奧跡都有定時。然而已傾注于我心的聖神，無時無刻不在激起我祈禱的心潮。耶穌論祈禱和論上智運籌萬物的教導，二者同一線路同一走向；時間操在天父手中，我們是在『現在』的時刻同天主相遇，同天主相遇不在昨天也不在明天，就在今日，在現在。『今天該聽從祂的聲音，不要再硬心腸』（詠九五7-8）。」（2659）

「啟示給『小孩』，給基督的僕人，給真福八端中的窮苦人的天國的秘密，就是在每日每時發生的事件中祈禱。祈求正義和

平的天國早日來臨，影響歷史的進行，固然應該有益；但是，以祈禱攙和在日常平凡生活的麵團中，也有同等的重要性。耶穌以酵母比擬天國，任何祈禱都能成為酵母，起發酵作用。」（2660）

第二節中表達出，在教會內一直存在著一個有關「祈禱對象」的問題，因為那三位一體的天主是一個天主，但有三位，實在的有其區別。由於耶穌基督的祈禱對象是天父，所以我們學習祂也向天父祈禱；有時我們也直接向耶穌基督祈禱；在特殊情況中我們也向聖神祈禱，祈求祂的降臨。為此時至今日，基督徒猶未解決祈禱的對象問題。不過，我們願隨聖神的引導，向著不同的對象祈禱。事實上，人在靈修經驗中，也會因著實際的情況而有不同的祈禱對象。但人不應該判斷祈禱對象的優先性，更不應該使我們自己受到無謂的局限，因為在教會的禮儀中，是「藉著基督，偕同基督，在基督內，並聯合聖神」，一起向天父表達崇敬和榮耀。

此節也在第2676～2678號中詳細描述了聖母經。

第三節則提出很多的祈禱帶路人，但對教會歷史中發展出來的靈修傳統，如：本篤會、道明會、方濟會、耶穌會、聖衣會等靈修方式卻未加以發揮，這些靈修傳統都是很具體的祈禱帶路人。此外，第2696號則說明了祈禱的場所：

「最有利祈禱的場所，有為個人或家庭祈禱的場所：隱修院、朝聖地聖堂，特別是堂區聖堂為堂區信友團體舉行禮儀祈禱的場所，也是朝拜聖體優異的地方。」（2696）

此處的表達頗具傳統神職人員的修道氣氛，然而為一般信友卻很少有此祈禱方式。因此這種祈禱精神與本章第一節所指出的「今日」祈禱精神頗不一致。

第三章：祈禱的生活

（2697～2758）

本章在一開始就提醒我們下列幾點：

祈禱是「新心」的生活，無論何時常宜激發我們，要常「紀念天主」，也要喚醒記憶「想念天主」（2697）；同時，教會傳統向信友提供許多培育祈禱生活的方式（2698），特別是「口禱、默想、心禱」（2699）。

第一節：祈禱的方式（2700～2724）

- 一、口禱（2700～2704）
- 二、默想（2705～2708）
- 三、心禱（2709～2719）

簡而言之：2720～2724

第二節：祈禱的奮鬥（2725～2758）

「祈禱一方面是天主的恩惠，另一方面是我們毅然決然的響應，始終以努力為前提。」（2725）

- 一、反對祈禱的論點（2726～2728）
 - 〈一〉對祈禱的錯誤概念（2726）
 - 〈二〉今日之世流行思想意識型態（2727）
 - 〈三〉祈禱失敗感（2728）
- 二、謙虛謹慎的心態（2729～2733）
 - 〈一〉面對祈禱的困難（2729～2731）
 - 1. 分心（2729）
 - 2. 自私（2730）
 - 3. 神枯（2731）
 - 〈二〉面對祈禱中的誘惑（2732～2733）
 - 1. 信仰的缺乏（2732）
 - 2. 厭煩—放鬆（2733）
- 三、兒女信賴之心（2734）

〈一〉我們求而未得，為何生怨？（2735～2737）

〈二〉我們祈禱的實效從何而來？（2738～2741）

四、恆心留在愛內（2742～2751）

〈一〉不斷祈禱（2742）

〈二〉我們常常能祈禱（2743）

〈三〉祈禱是生存的必須（2744）

〈四〉基督信友生活與祈禱二者不能分離
（2745）

〈五〉「耶穌時辰」的祈禱（2746～2751）

簡而言之：2752～2758

〔提要〕

在第一節中，首先應注意的是，口禱有兩種：一種是有固定的經文，如：聖詠、天主經、聖母經、光榮頌等；另一種則是以發自內心的言語將信仰的感受表達出來。事實上，大部分的口禱屬於第一種，就如耶穌在極度的痛苦中也誦念著聖詠。

由本節的表達可以見出作者本身具有極豐富的祈禱經驗；他也引用了一些靈修傳統（默想）的作者們有關祈禱的言論，提供信友們做參考。

第二節為一般信友面對祈禱中的困難頗具實效，例如：

「在祈禱的戰鬥中，我們要正視我們自己及我們周圍，都存在著對祈禱的錯誤概念。有的人以為祈禱只是心理作用；有的以為祈禱是達到斂神致虛的境界；有的以為祈禱在於禮儀規定的言語和身體的姿態。許多基督信友不知不覺中，以為祈禱同他們的日常事務兩不相容；他們沒有祈禱的時間。尋求天主的人，在祈禱中有時很容易失去勇氣，原因是因為他們不知道祈禱也是天主聖神的恩惠，不僅僅由於人們自己的努

力。」(2726)

「今日之世流行其他思想意識型態，必須予以正視。我們若放鬆警惕，勢必受其侵蝕。舉幾個例子：理性知識和自然科學是檢驗真理的唯一標準；而祈禱是超越我們有意識和無意識心境之外的奧秘。價值在於生產和生產率；而祈禱則不沾其邊。檢驗真善美的標準是情慾與舒適；而祈禱是讚揚天主之美、歌頌天主之榮、仰慕天主之真。反對今日世界的紛亂多動，有人就以祈禱為遁世；而祈禱並非脫離人類歷史，也不背棄生活。」

(2727)

至於第2733號所說的「厭煩—放鬆」，主要是提醒那些在努力尋求祈禱之路的人，不應讓太多的雜事來擾亂他們的心，「醒寤祈禱吧！免陷於誘惑；心神固然切願，但肉體卻軟弱。」(瑪廿六41)

在第2746號「耶穌時辰」的祈禱中，包含著整個的救恩事件，這是天主愛的計劃中的大事，正如天主經前半部的三大意向一般，為宏觀的祈禱。

第二部分：天主經（主禱文） (2759~2865)

教會禮儀傳統採用瑪竇福音的形式（瑪六9~13）（2759）。初期教會的禮儀則以讚頌詞來結束天主經（Didache 8, 2）（2760）

第二部分亦分三章，以下分章列出大綱及提要：

第一章：全部福音的撮要（Tertullian）（2761）

一、屬於聖經的中心 (2762~2764)

二、「天主經」 (2765~2766)

三、教會的禱文 (2767~2772)

簡而言之：2773~2776

〔提要〕

在前三卷中已提出來本要理書沒有採用現今的釋經學及詮釋學，因此本章只簡單地提到路加福音的五祈求及瑪竇福音的七祈求的兩種形式。教會的禮儀傳統選用了瑪竇福音的形式，可惜本章卻未幫助信友們了解路加福音與瑪竇福音不同的教會背景及不同的思想，形成其各自不同的福音形式。這也可以使人了解天主經的形成歷史，並分享初期教會的祈禱成長過程。烏果凡尼神父亦曾指出，此章全文很美，但未指出初期教會的祈禱成長過程（註2）。初期教會一方面靠著全部福音的啓示，忠信於耶穌基督的傳統；另一方面也面對時代的挑戰，所以今日的教會也應在祈禱層面繼續成長，多發展祈禱的新方式。

事實上，天主經大概是全世界最常用的經文，所以它也有培育信友保有正確的信仰生活及態度的作用。

第二章：「我們的天父」（我們在天的父）（2777~2802）

一、我們以滿懷信賴之心敢走向在天之父身邊去

（2777~2778）

二、「父」

（2779~2785）

三、「我們的天父」（「我們」在天之父）

（2786~2793）

四、我們的「天」父（我們「在天」之父）

（2794~2796）

簡而言之：2797~2802

〔提要〕

此章很詳細的發揮了天主經的第一個稱呼—「我們的天父」，使人直接可以觸摸到耶穌祈禱的核心，亦即祂與天父的親密關係。

第三章：（天主經）七求

（2803~2865）

前三求指向天主，導引我們嚮往天主聖父的光榮；後四求猶如四條導往聖父的道路，把我們的悲慘境遇呈獻在祂的慈悲前。

一、「願你的名受顯揚」（被尊為聖）（2807~2815）

二、「願你的國來臨」（2816~2821）

三、「願你的旨意奉行在人間如同在天上」（2822~2827）

四、「今天賞給我們日用的食糧」（2828~2837）

五、「寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣」（2838~2845）

六、「不要讓我們陷於誘惑」（2846~2849）

七、「但救我們免於凶惡」（2850~2854）

結束頌讚詞（2855~2856）

簡而言之：2857~2865

〔提要〕

祈禱完畢，你說：『阿們』，以呼聲在全篇天主經結束後簽名，承擔經文中所說的一切。『阿們』的意思是：願全篇經文變成現實（耶路撒冷主教聖啓廉）。」（2856）

「『阿們』終結天主經，希望七求的實現，FIAT。」(2865)

卷一第1061~1065號曾描寫了「阿們」的意思。新約聖經的默示錄廿二22及教會傳統的信經都用「阿們」做為結束。可以看出教會習慣在每一個祈禱結束的時候，以「阿們」為答覆。默示錄三14亦指出，耶穌本身就是一個「阿們」，祂肯定了天主父對我們的愛，同時祂也代表我們答覆了天主對我們愛的召喚。

「結束頌讚詞」就是在彌撒中信友所回答的「因為天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於你」。

丙、研究反省

在介紹完本卷的內容大綱之後，本人願對編寫本地教會的要理書提出三點建言，以供參考：

- 一、西方的「你—我」關係；東方的一體範疇。
- 二、應多發揮祈禱的方式。
- 三、將「靜坐」與禮儀之「動」予以整合。

一、西方的「你—我」關係；東方的一體範疇。

西方的宗教思想具有相當清楚的位格概念，有對象，有「你—我」的關係。這種思想方式有其根源，例如：聖經中的召喚、天主對人說話、希臘的理性思考、羅馬的法律等等。但這些思想方式和東方的思考模式有些不同，因此本人建議在編寫中國本地的要理書時，應發揮中國本有的一體範疇的思想（註3）。即應指出人和天主的來往，不僅是有外在對象性的，也是相互寓居的內在關係性的。換言之：祈禱不只是人和天主的「對話」，祈禱也是人在內心體驗著天主的「臨在」。

二、應多發揮祈禱的方式

中國地方教會是個較年輕的教會，願意學習在基督徒信仰團體的歷史中，所發揮出來的祈禱方式。天主教會從本篤會以來，就漸漸的產生了許多不同的靈修傳統，如：道明會、方濟會、聖衣會、耶穌會等修會團體，另外尚有東方禮的祈禱傳統。這些靈修傳統都各自有其祈禱特色，這些特色都可以在要理書中各以十五到二十行的篇幅加以介紹。此外，也可以擴大教會的祈禱模式，在要理書中加上伊斯蘭教、印度教……等等的祈禱方式，如此則可使地方教會有學習的機會。

三、將「靜坐」與禮儀之「動」予以整合

編寫要理書的本意是在強化基督徒的信仰生活，因此應詳細而具體的說明中國的靜坐方式如何進行，也應將此靜坐精神與教會的禮儀予以整合。換句話說：如何將「靜」的態度帶入本地教會的禮儀中，也將教會團體禮儀慶典的精神融入個人的靜坐裡，使耶穌基督圓滿的臨在與靜坐者合而為一。此外，台灣現今面臨著多元而複雜的社會現象，我們如何藉著要理培養現代基督徒，使他們能在忙碌而繁雜的生活中，時時與那無限奧跡的天主來往，以保有內心的寧靜。否則將如同卡爾拉內神父所說，在今日和未來的基督徒中會有兩種可能性：一是變成神秘家；另一則是被世界吞蝕。所以，如何藉此要理書培養基督徒內蘊返璞歸真的祈禱精神，使他們同時具有宏觀（深入特殊神秘）及微觀（平日一般事物中）的祈禱經驗，應是教會的當務之急。在此期盼並祝福本地教會的要理書在天主聖神的帶領下能夠早日順利的完成。

註釋

- ① 本譯文係由上海耶穌會士陳雲棠神父自法文本直接譯出，作者曾按台灣的語文習慣加以修改。
- ② UGO VANNI, 《IL PADRE NOSTRO》，
 1. La Civiltà Cattolica 144 (1993, III, 3438) : 345-358。
 2. La Civiltà Cattolica 144 (1993, III, 3438) : 477-490。
- ③ 張春申，《中國靈修芻議》，（台中：光啓出版社，1978）。
張春申，《修會的三願與團體生活》，（台北：光啓出版社，1988）。

如何應用新編 《天主教教理》卷一

鄭寶蓮

前言：《天主教教理》與福音新傳

當今教宗若望保祿二世在其宗座憲令「信仰的寶庫」中這樣說：「我要求教會所有的牧者，要求全體信徒，在共融的精神中，接受這教理，要小心謹慎地善用它，以完成我們宣揚信仰，召喚人皈依福音的使命。我把這教理交給他們作為一個可靠和正確的參照本，作為天主教教義的訓導，尤其是為編寫各地的教理書。」同時，也可說是落實他在1990年提及「福音新傳」的願望。

因此，這教理書的頒佈，可以說是教理講授工作者的莫大喜訊。在滿懷喜悅中，更熱切地期望能將之充分應用。

1. 教理講授的目標

教理講授乃是為幫助人認識天主愛的啟示，滿足他們對天主的渴求，並回應天主的召叫，達致與天主共融。教理講授是給人陳述基督的喜訊，使人明瞭人生的最高價值。因此，教理講授的目標，是栽培信仰；使人的信仰經過教理的講授更為活潑、明顯及有活力。（參閱《教理講授指南》17、23）

從事教理講授的人，就要具有一種催化的作用，首先要吸引聽道者追求真理，繼而啟發他內心知、情、意、行的轉變，最後協助他決意選取以基督為中心的生活方式。

2. 教理講授應顧及人的現況

教理講授既要忠於天主，亦要顧及人的理性；要針對人的處境，採用新的方式去表達，使用聽眾能夠理解的生活語言；適應人的不同年齡、不同社會狀況，以及不同的文化背景等。（參閱《教理講授指南》34，《天主教教理》24）

後現代主義帶來的多元文化，不免使教會失去了自己的身分特色；而目前的時代徵兆，促使教會感到時機已至，要動員整個教會的力量去從事福音新傳。肯定「降生原則」，採用現代人的語言，將天主的道理陳述。

「由於愛，天主將自己啓示和賞賜給人。」（《天主教教理》68）

人是天主「所喜愛」的，是天主自永恆所召選的。故教理講授的對象是人，是每一個生活在現時代最具體而真實的人。（參閱《人類救主》通諭13、14）

（一）、《天主教教理》與成人慕道課程

《天主教教理》綜合了全部天主教信理和倫理訓導的摘要。它有組織和有系統地，依據聖經和禮儀，展示確鑿的教義，同時又適應現代基督徒生活。（參閱「信仰的寶庫」導言）

我們可以嘗試將《天主教教理》豐富的內容，配合「成人入教禮典」而編排一套慕道課程。

甲、兩項基本的原則

1. 漸進原則：

慕道者的入教過程是在信友團體中逐步完成，分為三個階段，用三種禮儀來慶祝：即收錄禮、甄選禮及入門聖事慶典（「成人入教禮典」4-6）。同時也藉著四個連續的時期：即初聽福音的「慕道前期」（問道階段）；為學習完整教理的「慕道期」（學道階

段)：為加強靈修準備的「淨化和光照期」(明道階段)；為獲得對聖事和團體生活的新經驗的「釋奧期」(顯道階段)；協助慕道者對信仰加深認識而漸趨成熟。(「成人入教禮典」7-8)

2.完備原則：

一部教理書應該是忠實地、有系統地全面傳遞天主的啓示……。(「信仰的寶庫」三)

教理講授應是有系統的教導，並依照固定的課程表，好能達到確定的目標；教理講授的內容應是基本、扼要、而又完備的。(參閱《現時代教理講授》21)

其實《天主教教理》的內容，是基於天主聖三的奧跡：藉著基督，在聖神內，到達天父。

乙、課程編排

1.《天主教教理》卷一：

信仰的宣認，分兩大部分。(包括天主教信仰的主要教義)

第一部分 「我信」——「我們信」

第一章 人歸向天主

第二章 天主與人相遇

第三章 人對天主的回應

第二部分 基督徒信仰的宣認

第一章 我信天主聖父

第二章 我信耶穌基督、天主的獨生子

第三章 我信聖神

我信聖而公教會

我信罪之赦

我信肉身之復活

我信永遠的生命

可見卷一的內容是：

- 以「信經」作為陳述教會信仰的架構和基礎
- 以天主聖三的道理為內容
- 耶穌基督是天主聖三奧跡的核心

這樣，在神學上有很好的基礎（信經）：由「我信」到「救恩」，由個人至整個團體向天主回應。但是為一般首次接受信仰培育的慕道者則比較深奧，如果以救恩史為出發點，有歷史的連貫性，則比較更具體落實。

2.課程表：

現在嘗試應用《天主教教理》卷一，編訂一成人慕道課程。

I、慕道前期（問道階段）

成人慕道課程大綱——初稿
（香港教區教理中心供稿）

課題

- (一)彼此認識、參加慕道班動機
- (二)人的奧秘、人生的意義
- (三)幸福、痛苦、死亡
- (四)宗教、信仰
- (五)天主教的信仰
- (六)聖經、聖傳
- (七)耶穌基督
- (八)信徒的團體：教會
- (九)「慕道前期」總結
- (十)收錄禮——意義及禮儀

《天主教教理》卷一

《天主教教理》

- (一)第一章：人「歸向」天主
 - (二)第二章：天主與人相遇
 - (三)第三章：人對天主的回應
- 傳道員細心研讀及瞭解以上三章的內容之後，可以深入淺出地與慕道者談論天主；以分享交流的方式，探索一些人生問題、天主與人的關係等。
- 「由於愛，天主將自己啓示和賞賜給人」（68）。
- 傳道員可以用以下的「撮要」作為參考教材：

人的宗教感 44

人的幸福 45

天主的存在 46

教會教導人認識天主 47

天主啓示的傳遞 96~100

聖經 134~141

至於介紹耶穌基督的部分（課題七），可以直接採用福音，使問道者認識基督的言行和生活，從而愛慕和追隨基督，啓發初步的信仰。

—— 收 錄 禮 ——

II、慕道期（學道階段）

慕道期（學道階段）是培育信仰的主要階段，傳道員應向慕道者有系統地講授救恩史和教義。

成人慕道課程大綱——初稿
（香港教區教理中心供稿）

《天主教教理》卷一

《天主教教理》卷一第二部分的內容——基督徒信仰的宣認，差不多全部都可以參考應用，只是編排的系統要稍加適應，且要用較簡明淺易的語言去講解。試參考「撮要」部分作基本教材：

課題

(一)神人關係的開始：創造

《天主教教理》

(一)全能天主聖父及他的創造：

(二)神人關係的決裂：

- (1)原罪及其後果
- (2)天主的許諾——原始福音
- (3)人類繼續敗壞——罪的蔓延
及其後果

(三)神人關係的重建——天主拯救人類計劃的準備

(1)選民的始祖：

亞巴郎及其後裔

(2)以民出谷史及偉大的領袖
梅瑟

(3)進入福地至民長時代

(4)君王時期

(5)南北國的分裂及天主的代
言人：先知

(6)期待默西亞來臨的以色列遺
民

(四)救恩的實現：耶穌基督：天主
子、全人類的救
主

全能者 275~278

創造者 315~324

天和地 350~354

人 380~384

(二)原罪及其後果 413~421

(三)天主拯救人類計劃的準備：

天主啓示其「慈愛的計劃」

及啓示的步驟68~73

天主與諾厄的盟約

選立亞巴郎

立定以色列爲其子民

天主許下救恩

(四)耶穌基督降生的奧跡：

—耶穌基督的降生：

+天主子降生成人

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| (1)降生奧跡 | 479~483 |
| | + 因聖神降孕生於童貞瑪利亞 508~511 |
| (2)耶穌公開生活的開始 | - 耶穌基督生平的奧跡 |
| (3)耶穌的祈禱生活 | 561~570 |
| (4)耶穌宣講天國的喜訊 | |
| (5)耶穌的言論——教訓及比喻 | |
| (6)耶穌的奇跡：福音的徵兆 | |
| (7)耶穌基督以祂的苦難、聖死、復活，完成救世的大業 | - 耶穌基督的受難、被釘、受死而被埋葬 592~594 |
| | + 耶穌死在十字架上 619~623 |
| | + 耶穌基督被埋葬 629~630 |
| | + 基督的復活： |
| | 耶穌下降地獄 636~637 |
| | 耶穌第三日自死者中復活 656~658 |
| | - 耶穌升天 665~667 |
| | - 耶穌將會光榮地再來 680~682 |
| (五)聖神降臨： | (五)聖神 742~747 |
| (1)聖神降臨與初期教會 | |
| (2)宗徒的宣講：死而復活的基督及作復活事件的見證人 | |
| (六)天主聖三 | (六)天主聖三 |

《天主教教理》中有關天主三位一體的啓示(237~267)，爲初期的慕道者實在太深奧，因爲以他們的信仰程度，這端道理是很難明白及未能接受的。故在教理安排方面，通常可留待慕道者認識了「天父慈愛的計劃」、聖子捨生的救贖、聖神「護慰者」的降臨後，才適當的講授。有關天主聖三的道理，可以參考撮要261~267。)

(七)教會

(1)教會是接受福音及宣講福音的團體

(2)聖神與教會：聖神引導教會

(3)聖母與教會：聖母在教會中的地位

(七)在天主計劃中的教會

777~780

+教會——天主的子民、基督奧體、聖神的宮殿

802~810

+教會是至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的

866~870

+基督的信徒——聖統制、平信徒、獻身生活

934~945

+諸聖相通功 960~962

+瑪利亞基督之母、教會之母 973~975

(八)禮儀與聖事

(九)福音的回應：基督徒靈修、倫理生活實踐

(一〇)基督徒合一運動

(一一)新天新地：救恩的完滿

III、淨化光照期（明道階段）

主要是候洗者在四旬期中的靈修培育。

VI、釋奧期（顯道階段）

這是新教友領洗後的培育期。

(八)基督徒奧跡的慶典（卷二）

(九)在基督內的生活（卷三）、
基督徒的祈禱（卷四）
都可簡略扼要地應用。

(一〇)在《天主教教理》中的
「教會是至一的」813~822
可以作這課題的參考。

(一一)信經中最後的兩句：

+「我信肉身的復活」

988~1019

+「我信永遠的生命」

1020~1060

這是關乎人類命運最終的結局，內容包括：肉身的復活、私審判、天堂、煉獄、地獄、最後審判、新天新地的希望。通常都編排在教理課程最後的部分，表示救恩的完滿實現。

通常可與候洗者分享主日感恩禮的讀經，特別是福音的部分。

—— 入門聖事慶典 ——

主要是協助他們對聖事和教會團體生活獲得具體而真實的體驗。

(二)、信仰培育的聚會

慕道者接受信仰培育，應在教會團體中進行。有關教理內容的講解，應該採用符合教育學的教授法，並按照聽道者的年齡、社會狀況及心理成熟程度的差別而施教。（參閱《教理講授指南》70）

甲、兩項主要原則

1. 參與原則：

傳道員以啓發的作用，採取主動方式的教學。在學習過程中，讓慕道者可以主動而積極的參與，啓發慕道者的反省和創作力，幫助他們將信仰落實於日常生活行動之中。（參閱《教理講授指南》74、75、76）

因此，教理講授很著重人的生活經驗，將那些從生活經驗中發生的問題，在福音的光照下加以解釋；藉此轉化他們的生活方式，使之更符合基督徒的人生觀。教理講授也很重視小組學習，無論是活動或研究，學習者分成小組，個人參與學習的機會更多，又能鼓勵更積極的分享，培養基督徒共負責任的團體感和歸屬感。

2. 學習原則：

慕道期是一段相當長時期的訓練，目的是讓慕道者的信仰和心靈質素達到成熟的地步。故每次聚會對他們都應具有吸引力而又有有效，都能啓發他們的知、情、意、行。

知：透過教理講解，喚醒他們對天主的意識。

情：透過禮儀和祈禱的學習，激發他們對天主的孺慕之情。

意：透過基督徒倫理生活的實踐，幫助他們決意在思想行爲上，逐漸改變並發揮愛心，服務社會。

行：透過生活的見證，推動他們宣揚福音，建設教會。（參閱「成人入教禮典」前言19）

其實這也是整個慕道期中（學道階段）應有的培育。

乙、聚會方式

1. 課題選擇：

每次聚會必須有一個課題，通常是按照課程表順序選出，有時則要配合教會年節；而聖經是每個課題的主要喜訊。

2. 語言表達：

每課題必有其教理內容，傳遞天主的啓示，而傳道員則應配合聽道者的年齡、文化、及社會環境，用適當的生活語言去表達，使他們領悟、接納，並付諸實行。

3. 教學活動：

傳道員應設計各種活動，例如：詢問他們如何明瞭基督的喜訊；鼓勵他們用小組方式討論及分享；用他們已有的人生經歷去體驗天主的慈愛，並以福音的訊息加以光照。也可以適當地運用視聽傳媒的教材。

4. 教學步驟：

有組織的教學程序，可使學習更收效。

教理講授的目的是培育信仰生活。通常可以用人的生活經驗開始，帶出喜訊，啓發慕道者學習該課的教理，然後協助他們把認知的喜訊帶進生活中，使知識與實踐同步前進。

5. 團體氣氛：

教理講授最好能夠在一個團體中進行。慕道團中友誼的氣氛，有助於互助、關懷、提供分享及實踐的機會。也是投入教會團體生活的最好訓練，並可使之發展為一成熟的信仰小團體。

「慕道聚會」示例（香港教區教理中心供稿）：

課 題：天主聖三

對 象：成人（18歲以上）

教育程度：中學或以上程度

慕道階段：慕道期中段

已有知識：已有初步的信仰知識及曾有系統的了解救恩史（包括舊約）、基督降生與言行、逾越奧蹟及聖神。

時間：一個至一個半小時

教材：聖經：若十四1~25；若壹四7~21

《天主教教理》：撮要261~267

教具：白紙、顏色筆、工作紙、講義（包括課堂問題及祈禱經文）

- 教學目的：
- 1.使慕道者認識「三位一體」天主的內在生命。
 - 2.讓慕道者從經驗天主的愛，體察到天主聖三內在共融的愛。
 - 3.鼓勵慕道者在生活中回應天主的邀請，參與天主聖三的共融、在基督內、藉著聖神、邁向永生的天主聖父。
 - 4.鼓勵慕道者與人修和、在互愛和團結中，實踐與別人共融。

教學程序：

開始祈禱：（5~10分鐘）

請慕道者想一想，在過去的一個星期中，覺得有些什麼事情是應該讚美或感謝天主，然後輪流以祈禱的方式說出來。

大家一起答唱：「讚美主、讚美主、讚美主在早晨、讚美主在中午。讚美主、讚美主、讚美主在黃昏時。」

甲、引起動機：（10~15分鐘）

- 1.導師提問：每當我們祈禱的時候，都劃十字聖號，這有什麼意

義呢？我們是向誰祈禱呢？

2.請慕道者每人選擇顏色筆及一張白紙，用圖畫或標記畫出他們心目中天主聖父、聖子及聖神的圖像。

3.請他們分享：

—在救恩史中，你認為聖父是誰？

聖子是誰？

聖神是誰？

—天主聖父、聖子、聖神與你的生活有什麼關係呢？

（參考以下的聖經章節：申三十二6；若一1；哥一15）

這一課程我們是講「天主聖三」，作為我們以前講的舊約的救恩史、基督救贖的奧蹟和天主聖神三個主題的總結，並且要探討一下「天主聖三」的內在生命，「三位一體」這個奧跡；「天主聖三」的奧跡和我們的信仰生活的關係。

乙、教理內容：（45~50分鐘）

（一）救恩奧跡中的「天主聖三」

（1）導言：

從剛才的分享中，大家都明白到，人憑自己有限的智慧，是沒法理解天主三位一體的奧理。（參閱瑪十一26~27）

除非藉著耶穌基督給我們的啓示和聖言的光照，否則沒有人能認識天主聖三這個奧跡。（導師可以講聖奧斯定看見一個小朋友在沙灘上，挖洞載水的故事）

（2）活動：

①分兩組查經：若十四1~25；若壹四7~21

②填寫工作紙

1.聖經上清楚指出天主聖三是那三位？

2.可否用一個字講出天主聖三共同的特質？

3. 找出在救恩史中天主聖三的角色及工作 (認為對的✓)

—天主聖父：

- | | | |
|--------------------------------|---------------------------------|----------------------------------|
| <input type="checkbox"/> 萬有的根源 | <input type="checkbox"/> 卓越的權威 | <input type="checkbox"/> 富於仁慈者 |
| <input type="checkbox"/> 全能者 | <input type="checkbox"/> 創造者 | <input type="checkbox"/> 與選民訂立盟約 |
| <input type="checkbox"/> 生聖子 | <input type="checkbox"/> 顯示一切予子 | <input type="checkbox"/> 交託所有給子 |

—天主聖子：

- | | | |
|---------------------------------|-------------------------------|--------------------------------|
| <input type="checkbox"/> 受生者 | <input type="checkbox"/> 救贖者 | <input type="checkbox"/> 孝愛父者 |
| <input type="checkbox"/> 承行父的旨意 | <input type="checkbox"/> 降生成人 | <input type="checkbox"/> 回歸天父 |
| <input type="checkbox"/> 人類的救主 | <input type="checkbox"/> 顯示父者 | <input type="checkbox"/> 派遣聖神者 |

—天主聖神：

- | | | |
|--------------------------------|--------------------------------|---------------------------------|
| <input type="checkbox"/> 來自父及子 | <input type="checkbox"/> 天主第三位 | <input type="checkbox"/> 賦予生命者 |
| <input type="checkbox"/> 護慰者 | <input type="checkbox"/> 真理的導師 | <input type="checkbox"/> 聖化者 |
| <input type="checkbox"/> 天主的恩賜 | <input type="checkbox"/> 啓示父及子 | <input type="checkbox"/> 藉著先知發言 |

(3) 匯報：

(4) 導師綜合：

從天主在救恩計劃的行動中，揭示了天主是「愛」。我們稱天主聖父、聖子及聖神為「天主聖三」。「天主聖三」在救恩計劃中，雖然擔任不同的角色和有不同使命，但是卻一同行動，有同一的神性，是同一個愛的天主。

(二) 天主內在的生命——三位一體

(1) 反省：

1. 若望福音所講的「我在父內、父也在我內」有什麼意思呢？
2. 天主聖父和聖子之間的關係是怎樣的呢？
3. 祂們和聖神之間的關係又是怎樣的呢？

(2) 導師解釋：

1. 天主聖三的奧秘

「天主聖三」是一個「隱藏於天主內的奧秘，除非由天主啓示，是不能被人認識的」。聖三的內在本質，是一個只憑理智所無法瞭解的奧秘，但它是我們信仰和基督徒生活的主要奧跡。

2. 聖父是聖子的「父」

「除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」（瑪十一27）。耶穌啓示了天主是「父親」：並不是因為祂是「造物主」而被稱為父，而是因為祂是「子」的「父」，是耶穌基督的父。

3. 聖父與聖子同性同體

宗徒們承認耶穌是天主，「起初就與天主同在的聖言」，「聖言就是天主」（若一1）；耶穌也是天主「不可見的天主的肖像」（哥一15），是天主光榮的反映，是天主本體的眞像」（希一3）。（參閱《天主教教理》241）

教會遵循宗徒的聖傳在325年尼西亞大公會議中，承認聖子與聖父「同體」，就是與祂同是一個天主。（參閱《天主教教理》242）

「父」深深地愛了「子」，並以「父」的身分，將自己毫無保留地，整個贈予給「子」。

「子」是來自「父」，祂接受「父」的愛，也是深深地愛著「父」和孝愛「父」，將自己毫無保留地，整個交付給「父」，並且不斷的歸向「父」。



4. 聖父聖子共發聖神

就在「父」和「子」之間，這不斷地贈予、交付和愛的交流中，產生了愛情的結晶品—「聖神」，祂是「天主聖三」共融的愛和動力。聖神的產生也促使「父」和「子」在無限圓滿及和諧中，彼此啓示、交付及交流。

耶穌在受難之前，宣佈要派遣聖神（護慰者）。聖神就被啓示為與耶穌和聖父相關的另一位。聖神是由父子共同遣發與派遣的，這事件顯示給我們：聖神和聖父聖子，祂和祂們同是唯一的天主。祂和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮。（《天主教教理》263）

(3) 小結：

天主聖三是同性同體，共為神性，共是一體，是一個天主，有同一的實體但有三個位格。聖三在實體上既不可分，在行動上也是如此，都是無先無後，無大無小，無始無終的。同樣，在救恩史中，創造、降生及被派遣都是天主的同一行動，每個位格顯示其特有的使命。（《天主教教理》267）

因此，我們宣認：「我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於祂；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有；也只有一個聖神，萬物都在祂內生存」，整個天主救恩的計劃是天主三位的共同工程。（《天主教教理》258）

(三) 我們奉召參與「天主聖三」的生活

整個天主救恩計劃的最終目的，就是要所有受造物都能進入天主聖三的圓滿團結中。（《天主教教理》260）。因此，當我們真正悔改皈依，領受入門聖事的時候，藉著「因父、及子、及聖神之名」的洗禮，所賦予的恩寵，我們是被天主召選參與「天主聖三」

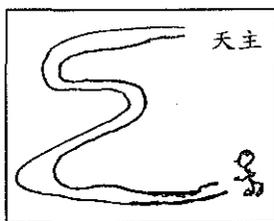
共融的生活（《天主教教理》265）。

十字聖號可以說是基督徒的標記，當我們劃十字聖號，或是唸聖三光榮經的時候，就是提醒我們「天主聖三」這個重要的奧跡，以及基督徒生活的兩個幅度；與天主共融；與別人共融。

(1)活動：

一分兩個人一組，每人一張白紙，一支鉛筆及兩支不同的顏色筆。

—每人用鉛筆在白紙的右下角畫一個人，在上角寫上「天主」，然後在人和「天主」之間，畫一條彎曲的小路。（如圖）



—各人閉上眼睛，用顏色筆沿著小路，走向「天主」。

—各人換另一支顏色筆，再閉上眼睛，像剛才一樣，不過，這一次由同伴口講教他怎樣走；之後對換再試一次。

(2)分享他們在這個活動中的感受。

(3)反省：—這個人代表什麼呢？

—那條小路又代表什麼呢？

—這個活動給我們什麼啓發呢？

—跟著中國儒家思想「明明德、親民、止於至善」的路線，是否可以到達天主那裡？為什麼？

(4)導師解釋：

1.與天主共融

耶穌說：「我是道路、真理、生命。除非經過我，誰也不能到父那裡去」（若十四6）。我們中國儒家思想為學做人之道是在「明明德、親民、止於至善」，可以說是找到了正確的目標，不過，它只找到真理的一部分。像剛才活動中，閉著眼睛走，也有可能走到天主那裡。但經驗告訴我們，很多時候我們都感到自己很軟弱，

心有餘而力不足，雖然有理想，但是在實踐上有很多困難，甚至會走錯路或中途放棄。

從天主的啓示，福音的光照，我們知道在我們領受了入門聖事的時候，我們可以在基督內成爲天主的子女，能夠分享「子」的身分，並且可以參與「天主聖三」內在的共融和愛。正如若望福音告訴我們的：「我在我父內，你們在我內、我也在你們內」（若十四20）。

像在剛才活動中，我們就是在基督內，真理的道路中，而且還藉著聖神的引導和助佑，歸向天主聖父。我們也是被召叫，要成爲至聖聖三的寓所，「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裡去，並要在他那裡作我們的住所」（若十四23）。

2. 與人共融

剛才活動中的圖畫裡的那個人，是不是只代表一個人？

其實，它是代表整個人類，因爲天主救恩的計劃，是要所有得救的人，在基督內，藉著聖神，歸向聖父。只有因著天主啓示的這個「天主聖三」共融和愛的奧跡，人與人之間，才有可能在基督內，達至真正的相愛和真正的共融。因此，基督徒的生活是要以基督爲中心，要不斷的逾越和自我提升，不斷的死於舊我、活於基督，成爲基督的肖像，反映天主的美善。此外，我們也要成爲地上的鹽和酵母，讓聖神從我們開始，變化我們，進而變化整個人類，更新這個世界，並引領萬物歸向那位至真、至善、至美的天主聖父。

丙、反省或討論：（參閱若十五12~14；若壹四19~21）

1. 我們怎樣在生活中實踐「天主聖三」的共融、和諧及愛呢？

2. 我如何在家庭中、在工作上和在社會上，實踐與別人共融？

丁、總結：（可以參考《天主教教理》撮要261~267）

1. 天主聖三的奧跡是信仰和基督徒生活的主要奧跡。只有天主能使我們認識祂，把自己，即父、子、聖神啓示出來。(261)
2. 天主聖子的降生給我們啓示：天主是永遠的聖父而聖子與聖父同性同體，就是在祂內及同祂一起，同是唯一的天主。(262)
3. 聖神的遣發是由聖父因子之名，及聖子從「聖父那裡」(若十五26)所派遣的，這事件顯示給我們：聖神和聖父聖子，祂和祂們同是唯一的天主。「祂和聖父聖子同受欽崇，同享光榮」。(263)
4. 「聖神首要地發自父，由於聖父給予聖子的永遠恩賜，聖神發自共融的聖父和聖子。」(264)
5. 藉著「因父、及子、及聖神之名」而領受洗禮的恩寵，我們奉召參與天主聖三的生活，此世固處於信德而感到模糊不清，但死後卻處於永遠的光輝中。(265)
6. 「至公教會的信仰在乎在聖三內欽崇唯一的天主，在唯一天主內欽崇聖三，既無位格的混淆，亦無實體的分離：事實上，聖父、聖子、及聖神的位格各不相同，但聖父、聖子、聖神的天主性卻是同一的，光榮也相等，威嚴也同是永遠的。」(266)
7. 聖三在實體上既不可分離，在行動上也是如此。但在天主的同一行動中，每個位格顯示其在聖三中的特有行動，尤其是在聖子降生及聖神降臨這兩個天主的派遣上。

戊、生活實踐：

1. 將(丙)討論的結果付諸實行。
2. 立志每天的生活，都是因耶穌基督之名去做，祈求聖神指引，並且時常記著讚美感謝天主。
3. 成爲「和平的使者」，從自己的家庭開始，在工作的環境中，

消除宿怨及仇恨，努力「至中和」，建設共融、團結和友愛的社會。

己、結束祈禱：

宣認信仰：唸信經。

（三）、反省

1. 積極的態度

遵照梵二大公會議後的取向，回應教宗「福音新傳」的呼召，接受《天主教教理》作為信仰培育的有效工具。在這混亂的社會中，帶出信仰的喜樂和希望，與世界同行，向萬民傳播福音，引領眾人歸向天主。傳道員實在任重道遠，所以，應以亞巴郎的信德為榜樣，也不斷為人轉求天主的慈悲憐憫。此外，亦要學習梅瑟帶領天主的子民出谷的勇氣及祈禱精神，「好像看見那看不見的天主」。這種積極的態度，當有助於與聽道者開放地接觸和溝通。

2. 深度的信仰

「人受造是為過一種與天主共融的生活」。（《天主教教理》45）

人的生命是要認識和愛慕天主。天主本身是無限慈愛的，是祂自由自願地召喚人及協助人去尋求祂；認識祂和愛慕祂。因此，傳道員自應滿懷信心和愛心地傳授信仰。

傳道員也要深信，無論將教理內容如何編排、或採用何種方法，始終都是天主自己作主導；無論人做些什麼，怎樣付出，都是由於天主所賦與的恩寵，而對天主所作出的回應。為此，傳道員自己必須首先對天主完全依附，無條件地信靠，按照天主的旨意，傳授基督的道理。尤應不斷地虛心受教，加深自己和基督的密切關係，度一個祈禱的生活，恆心地作祈禱的操練。

3. 關注社會問題

梵二大公會議，教會重新發現教會在社會的使命，現代人們，尤其是貧苦遭難者的欣慰、希望、哀痛、憂愁等，都是教會所應關心的。（參閱《教會在現代世界牧職憲章》1。）

今日教會更意識到「人是教會的道路」。當今教宗屢次呼籲信徒們要關心世界的需要，尤其首先要關心窮人。因此，負責向這新世界傳福音的人士，特別是傳道員，必須認識教會對社會問題方面的訓導，因為「教會的社會訓導本身，實在是傳揚福音工作的有效工具。它向普世人類宣揚天主與其救恩奧跡，並向人揭示其本來的面目。」（《百年通諭》54）。

4. 目前教理講授工作的欠缺

- 過分著重知識的傳授，未能幫助慕道者與主與人建立真正的人際關係，所以，信仰與生活脫節。
- 目前教會的團體感很弱，慕道者及新教友對堂區欠缺歸屬感和凝聚力。

新教理卷四——基督徒的祈禱

——教學示範

彭育申

宗旨：幫助學員認識祈禱不是許多活動之一，而是信友的整個生活；是信友在信仰宣誓中、在禮儀敬拜中、在口禱、默禱、心禱以及在生活見證中與上主的聯繫。

對象：成人（已有信仰基礎的信友或求道者）

時間：60分鐘

課前準備：標題海報、蠟燭、祈禱卡片、聖歌：「禱」

設計人：彭育申修女

引起興趣

我們的修會有一位很具音樂稟賦的修女，她是我們合唱時的指揮，彈得一手好吉他，也編寫了許多聖歌；她的會名是Sister Catherine Marie，一個相當長的名字。入會前這位修女的名字是Catherine，但是當她入會時，修會已有一位名叫Catherine的修女，爲了區別她們兩位，我們叫這位後入會的修女爲Sister Catherine Marie。

初學時，Sister Catherine Marie是一位容易緊張的修女；後來她向我們解釋，每當我們叫她名字時，她都感到緊張，因爲從小大家都叫她Kati，偶爾，她的父母會叫她Catherine，那是當她父母親生氣時，而當她的父母把她聖洗與堅振的聖名—Catherine

Marie一併叫出時，她知道挨打的時候到了。

別人對我們的稱呼多會隨他們與我們關係的不同而異。在兩個人開始相識時，多半是以對方的姓稱呼彼此，如李小姐，王先生。當成了朋友之後，就開始叫名字了。而當成爲知己時，兩人更會以親密的小名彼此稱呼。當一位深愛我的人呼叫我時，他呼喚的那分親切，只有那與他有密切關係的我能深深地體會。

從小，我的母親就叫我「妹妹」(ㄇㄟˋㄇㄟˋ)。做了修女後，我的母親仍叫我「妹妹」。我母親去世後一年，我再度被修會派回台灣從事福傳的工作。當我第一次聽到我嫂嫂叫我「妹妹」時，我真忍不住想哭呢！那呼喚聽起來真像我母親的呼喚，是那麼直接地觸及了我的深處，一個我心深愛的呼喚，一個我心立即響應的呼喚，那個體會讓我瞭解什麼是祈禱。

發揮主題

什麼是祈禱

祈禱是天主對我們的呼喚，以及我們對天主呼喚的回應。從起初，天主以呼喚的方式，從無有中，將人帶入這世界。因此從開始，天主的呼喚就爲人所知，也是人心靈深處所體會的最親切的呼喚。即使當人犯了罪，辨別不出呼喚的天主時，人的心仍嚮往、仍尋求時時呼喚人的上主。

所有的宗教都爲人這種響應與追求的心作證：嚮往造物主是人性上的需求。所以，祈禱的起點是天主對我們的呼喚；聽到上主的呼喚，我們的內心發出直覺的響應。天主對我們的渴望因而與我們內心對祂的渴望起了共鳴。猶如這根蠟燭（把一支六角形的蠟燭舉起），雖然是一根蠟燭，卻有許多面。祈禱也是多面的。祈禱是我們口中信仰的表達與宣誓、是我們默想時對上主的思念、是我們

心禱時對上主的愛慕、是我們崇敬上主時禮儀的慶祝，也是我們在生活中為上主作證的言行。所以，任何與上主結合的活動都是祈禱。簡單的說，祈禱是人與天主的聯繫。又如這根蠟燭的光是由蠟燭中央發射出的，祈禱發自人的內心。祈禱是天主在人心中的呼喚，以及人在內心對天主呼喚的響應；這呼喚與響應使人與天主結合。

要更確切地了解什麼是祈禱和如何祈禱，讓我們來看看舊約裡幾位祈禱的人，他們是如何密切地與天主結合。然後，我們也要看看當天父的唯一子，耶穌，來到我們中時，耶穌是如何以祂與天父的聯繫教導我們祈禱。最後，我們要看新約教會的祈禱生活。

舊約中的祈禱人

舊約裡第一位我們要看的祈禱的人是亞巴郎，我們的信仰之父。亞巴郎一聽到天主的召喚，就遵照天主的吩咐，立刻動身。這是祈禱：聆聽天主，當聽到天主的召喚時，立刻把天主的吩咐付諸於行動。創世紀又告訴我們，亞巴郎的信德遭受過嚴厲的考驗。天主在亞巴郎年老時，賜給了他一個兒子，可是天主卻又要亞巴郎把他唯一的獨生子獻出。亞巴郎聽從上主，願意獻出獨子。因他的信德，亞巴郎成了天父為救贖衆人不惜犧牲唯一聖子的寫照（參羅八32）。人在犯罪後，不再肖似天主了；可是聽從上主，使亞巴郎成了天父的寫照。祈禱使失去天主肖像的我們重新肖似天主。

第二位我們要看的是雅各伯。雅各伯為了準備與起紛爭的哥哥——厄撒烏會晤，整夜與不肯透露自己名字的一位搏鬥，直到天明得到了祝福才作罷。我們可以把祈禱看作搏鬥，要有恆心，在得不到上主的祝福前決不罷休。

第三位我們要看的是梅瑟。梅瑟在與上主密切的交往中，知道上主的心事。梅瑟知道上主渴望救贖人類。梅瑟因此與上主合作，

參與上主救世的工程。梅瑟上山聆聽上主的聖言，下山給子民傳述上主的聖言並領導子民。祈禱使梅瑟忠心執行天主賦予他的使命。在與上主密切的交往中，梅瑟認識了天主，知道上主是慈愛、是正義、是忠誠；因此，梅瑟敢在天主前為子民求情、為子民代禱。祈禱讓我們認識上主、知道上主賦予我們的使命、讓我們能忠心執行上主的使命。

第四位我們要看的是達味。達味的一生都以歌頌上主回應上主對他的召喚。當犯罪時，達味痛悔、誠心地請求上主的寬恕。

第五位我們要看的是撒羅滿。撒羅滿不但為自己祈禱，也為全體人民和後代子孫祈禱；祈求罪過的赦免、祈求上主賜予子民每日的需求、也為全世界祈禱，願天下萬邦都承認上主是唯一的真天主。

最後我們要看的是厄里亞和先知們。厄里亞和先知們一再地教誨人民說，祈禱不能只是一種外在的形式或表現；祈禱必須是內心的皈依；祈禱必須達到信德培育的功效。

耶穌教導我們祈禱

人和天主的聯繫，在天主聖子耶穌基督降生成人上達到完滿的境界。出自父，並且認識父的聖子，親自教導了我們如何祈禱。耶穌看見聖母為響應聖父救世的意願，將自己完全奉獻出來，與聖父合作。因此，成為童貞女之子的天主子，從祂母親那裡學習如何以祂的人性祈禱。耶穌在12歲時就表明祂與天父的關係超過祂與人的關係：「你們為什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路二49）每當執行天父使命的決定性時刻來到時，耶穌都祈禱（谷一12~13 路六12~16 路廿三46）。耶穌常在夜晚、在偏僻處獨自祈禱；祂為眾人的得救祈禱。耶穌的祈禱常以感恩開始（瑪十一25~27 若十一41~42），也就是當所求的恩惠還沒有實現時，

祂的心已接受了天父的旨意。耶穌深知天父是慷慨的；天父才是人真正要尋求的寶藏；天主賜予了人的恩惠只是附加的贈品。從耶穌完成救贖人類使命最後時刻中的祈禱與奉獻，我們看見耶穌祈禱的深度——耶穌的祈禱與奉獻是合一的。「父啊！照你的意願成就罷！」（路廿二42）；又「父啊！我把我的靈魂交托在你手中。」（路廿三46）。

耶穌教導我們，祈禱與內心的悔改是不可分的。只有當我們願意與他人和好、願意愛我們的敵人，並為迫害我們的人祈禱時，我們才真正地能與天父結合。耶穌教導我們，祈禱時首先要求的是天國、是信德，不只是在口裡說：「主呀，主呀。」而是從內心尋求天父的旨意、願意與天父合作、在生活中承行天父的旨意，以實現天父救世的願望。當我們面對天主時，我們要有子女的心情和膽量；不論求什麼，都要相信我們已經得到了，因為對信者來說，一切都是可能的。因此，我們要像福音中那恬不知恥的朋友一樣地求（路十一5~8），要像那求情於不義判官的寡婦那樣地求（路十八1~5），也要像那稅吏般謙遜地求（路十八9~14）。我們要醒悟祈禱，才不至陷入誘惑。

最後，在回父家之前，耶穌告訴我們要因祂的名而向父求。我們若因祂的名而求，耶穌必垂允我們，為的是叫父在子身上獲得光榮（若十四13）；而且祂會把最好的賜給我們——天主聖神（路十一13）。

新約教會的祈禱生活

在耶穌復活後的第五十天，也就是五旬節那天，聖神降臨在等待的門徒身上。聖神幫助門徒回憶耶穌所說的一切，並培育教會的祈禱生活。在聖神的帶領中，教會學習祝福並崇敬天主；教會學習如何祈求：先祈求天主寬恕我們的罪過，接著祈求天國的來臨，以

複習與結論

以「禱」這首歌向上主獻上我們的身心，結束今天的聚會。

（教理傳授人可參考新教理第四部分——基督徒的祈禱，以「主的禱文」、「聖母經」或「口禱」、「默禱」、「心禱」……等為主題設計一系列的祈禱個案，藉教理傳授，幫助學員進一步更認識什麼是祈禱，過更充實的基督徒的祈禱生活。）

台灣地區「新教理編譯小組」 組織及工作程序籌備會議紀錄

本會議奉中國主教團教義委員會吳代主任委員終源署理指示召開。

時間：1944. 5. 25. 下午三時至五時十五分

地點：台北市光復南路主教團秘書處會議室

主席：趙一舟神父

出席：房志榮、雷蕙琅、李鴻皋、羅國輝

記錄：胡國楨

一、新教理編譯工作，教廷希望中文方面能出一本全體中國人都適用的版本，因此，需要把目前已譯好的「台灣版」及「香港版」兩譯本綜合並評審。香港方面提出了一個工作進度計劃，我們評估台灣方面人力後，在組織上做下述建議：

整個編譯過程應分三個階段：(1)翻譯 (2)綜合評審 (3)核准。

(1)翻譯：台、港兩地的初稿都已完成，台灣方面謝謝羅星塔及黃澤偉兩位神父的貢獻。

(2)綜合評審：目前應盡速組成各卷的「綜合評審小組」，與香港方面各小組合作，完成兩地的「綜合版草案」。

(3)最後評審：成立一個「最後評審小組」，對各「綜合評審小組」修訂完成的「綜合版草案」，再次加以審閱、調合各卷間的差異，做最後的定稿工作。

(以上各階段和工作人選由主教團教義委員會〔吳代主任委員〕肯定並委任。)

(最後呈交羅馬批准事宜，見下列第五點。)

二、建議台灣方面各小組名單如下：

(若蒙批准，請盡速寄發正式聘函，通知各位工作程序及原則。)

(下述港方人員已由香港主教胡樞機委任。)

(1)各卷「綜合評審小組」：

卷一(信理 40%)：張春申、谷寒松、趙榮珠(港方：韓大輝、劉

(下轉194頁)

(上接174頁)

賽眉、蔡惠民)

卷二(聖事禮儀 23%)：趙一舟、胡國楨(港方：羅國輝、陳滿鴻)

卷三(倫理 27%)：詹德隆(港方：吳智勳、關俊棠)

卷四(祈禱 11%)：徐可之(港方：姚崇傑、凌惠彤)

(2)「最後評審小組」：由趙一舟、房志榮兩位神父擔任並作為協調人。

(港方的「最後評審小組」為韓大輝神父、鄭寶蓮女士。)

三、綜合評審工作原則如下：

(1)本書的讀者對象不是「接受教理講授的學生」，也不是一般教友；而是主教、神父、及講授教理的老師們的參考書，因此，不必以普通教友的理解程度為審核標準。亦即不是在編譯一本教理課本，而可視之為「初級神學課本」。

(2)由於是「初級神學課本」，要多注意學術性，對於引用的外文專門術語最好在括號中附上外文，例如：感恩禮(Eucharist)。

(3)對於「引文」的原則：教會文件(梵二、DS、教父及神學家作品等)以及禮儀經文的引用，參考現有譯就的版本，但不要受現有的譯文束縛，需要按原意重譯或適應時，可放心去做。

(4)對於專有名詞譯名的採用原則：以「思高聖經」及「約定俗成」的為主。

(5)以開放態度面對民間或教會中通用的「一般用語」、「慣用語」，若需要可以重譯，例如：「領聖體」的共融意義如何譯出？……

(6)可以創造「新詞」，但不要太多，而且要立即加以註釋說明，如以「配當」譯dispensatio(過去譯「分施」)……

四、「綜合評審小組」工作過程中注意事項：

(1)希望定稿時間在1994年九月底以前，各小組能夠解決的問題盡量在各組中解決，超越本卷的問題才提交「最後評審小組」通盤考量。

(2)工作過程中，請列出需要討論的問題、說法等，呈交「最後評審小組」考量。

(3)工作過程中，請同時做中外文詞字對照表(glossary)，以方便日後出版時的編輯。

(下轉248頁)

(上接194頁)

(4)在綜合評審過程中，多蒐集意見，並徵詢有經驗人士的看法。

五、建議台灣的中國主教團，與香港教區、澳門教區正式共同組成超越地區的「中文教理聯合編譯小組」，由中國主教團主席單主教與香港胡樞機（偕同澳門林主教），共同委任台港兩地各組工作人員為本小組成員，將來也以本小組名義呈交定稿給中國主教團及胡樞機、林主教核准，轉呈聖部批准。

整體性教理傳授的五個步驟

彭育申

傳授教理時，教理傳授人若能精心地運用今天要向大家介紹的「整體性教理傳授」的五個步驟，不但能使成人學員或主日學的孩子有興趣學習教理，並能幫助學員在信仰上成長。要明瞭「整體性教理傳授」五個步驟的功能，我們要從廣告的功能著手。

廣告在這個資訊的時代裡，佔有重要的角色，而它的功能可由廣告費的支付而知。以報紙來看，一則報頭下的結婚啓事即要上萬元的廣告費；半張報面的廣告至少也要十萬元。以電台廣播來講，一天八次，每次三十秒，一個月也要三萬元以上。看看電視廣告，若不計製作費，每十秒鐘就要三萬元以上，若廣告是以電影手法製作，廣告片的製作費則需百萬元以上。廠家願意拿出這麼多經費來做廣告，因為他們知道只要廣告打得好，產品就會暢銷，廠家不但能收回製作廣告的費用，還可以賺得很高的利潤。

好！我們來看看廣告的效果：到雜貨店買米，你選擇什麼廠牌？你要把頭皮屑的問題交給誰？知不知道那個牌子的軟片抓得住我？好廣告讓我們能叫出這些廠名，熟悉廠名，我們也會信任廠家的產品。

台灣有幾個電視廣告作得滿有水準。想必大家都看過這個廣告——一位滿臉紅潤，長滿鬍鬚的紳士跨開腳步，來到一間大廳，廳裡有一大夥兒年輕人正彈奏著和諧的樂曲。這位紳士一進門就配合著音樂，開懷地唱出「MR. BROWN!」這廣告給人一種美感，使人覺得喝伯朗咖啡的，都是滿有水準的人。你喝伯朗咖啡，你也很有水準。

我們再看另外一個成功的廣告。一對六、七十歲的夫婦，衣著整齊、面容慈祥、手牽著手，在清晨的公園裡散步。公園的另一角，有一位英俊的年輕人正在做運動。身旁蹲著一隻可愛的小狗。一陣風來，吹跑了老先生的帽子。那隻小狗就追過去，把帽子銜回給主人。做運動的青年人就友善地把帽子交給老先生。接著背景換了；這對老夫婦來到一家航空公司的櫃台前劃票。又緊接著，在第三幕裡，我們看見這對夫婦已安坐在機艙內。老先生把帽子摘下，就在這個時候，一位遇到的空中少爺接過老先生的帽子；當他們四目相接時，都歡喜地笑開來，原來這位遇到的空中少爺就是在公園裡選帽子給老先生的運動員。就在此時，幕後有聲音說——相逢自

(下轉340頁)

(上接284頁)

是有緣，華航以客為尊。

這個廣告成功的地方在那裡？開始時這對老夫婦手牽著手在公園散步。我們知道這不是電影，而是個廣告。他們在推銷什麼呢？人壽保險？健康食品？房地產？看他們笑得那麼開心，或許他們戴著好的假牙？這廣告抓住了我們的「想像」，吸引了我們的興趣，我們不會離開電視機了，我們要繼續看他們到底在推銷什麼？然後藉著風吹、狗追、遮帽和在機艙中的相逢，讓我們「理解」，華航的工作人員是以服務為優先。這理解激發我們的「情感」，濃厚的人情味觸動我們的心。很可能地，我們立下一個「意志」：搭飛機時會選華航。華航仍不放過我們，在結束時以「相逢自是有緣，華航以客為尊」，來加深我們的「記憶」。

耶穌在路加福音第十六章裡告訴我們一個關於不忠信管家的故事：一個富翁的管家，他揮霍了主人的財物。在被撤職之前，寬待了主人的債戶，希望這些債戶能在他被撤職後收容他。經上告訴我們：主人遂稱讚這個不義管家辦事精明——這些今世之子應付自己的世代比光明之子更為精明。這個故事告訴我們要以今世之子的精明，來爭取耶穌為我們贏得的永生。

大規模的廠家不惜資本，精心設計廣告，為推銷可損壞的產品；那麼介紹世人認識恩賜永恆生命的天主，我們要如何努力呢？不妨向精明的廣告家學習，有效地運用五個步驟，那就是在傳授教理時，我們要先引起學員的興趣，從他們的門進入他們的心，也就是說從他們已體驗過、有興趣的事物中進入他們的心。抓住學員的注意時，我們發揮主題，解釋教理。這教會的教導必須和今天的生活是相連的，我們必須讓教理融入生活，激發學員喜好我們的信仰，能主動地決定把信仰生活出來，也就是信仰的實踐。最後幫助學員複習，與他們一起作結論，加強他們對信仰認識上的記憶。

這是耶穌心會的會祖，Sister Ida Peterfy（愛德彼德非修女）設計的「整體性教理傳授」的五個步驟。不像二十年前只偏重死背（記憶）或知識（理解）增進的教學，此教學法觸及整個人的五大學習機能：想像、理解、感情、意志和記憶。Sister Ida把這有效的教學法傳授給她的修女們。耶穌聖心會的修女鼓勵教理傳授人在設計個案、傳授教理時，運用這五個步驟，使學員有興趣認識天主教的信仰，進而與上主建立關係。