

從二千年版《羅馬彌撒經書總論》的新篇章

看教會禮儀的本地化

潘家駿 神父

前言

1969年4月3日，教宗保祿六世簽署了梵二《羅馬彌撒經書》的頒佈法令，伴隨這法令而來的便是《羅馬彌撒經書總論》（以下簡稱《總論》）。在這《總論》裡，介紹了彌撒的新結構。次年（1970年），《羅馬彌撒經書》標準版正式出版。1975年，此經書的《總論》又作了一些修訂，是為第二標準版，此次的頒佈特別加上了一個「前言」。廿五年過去了，禮儀革新運動因著《羅馬彌撒經書》第三標準版（*editio typical tertia*）於二千年四月廿日的頒佈，而向我們證明了它已臻於成熟，並且也具備了相當的穩定性，因為這部新版的彌撒經書與上一版的彌撒經書中間已經相隔了二十五年之久，而這也充分地證明了這部彌撒經書需要修訂的幅度其實並不大。

在經過了一連串의半公開有關彌撒經書的出版日期之後，聖禮部和聖事部決定先行出版經書的總論部分，也就是所謂的《羅馬彌撒經書總論》（*Institutio generalis missalis romani*），並在二千年七月以單行本印行，且發送到各地方教會的主教團。不過按照2000年10月31日聖事及聖禮部秘書長給美國主教團團長的信函，這新版《總論》在新版《羅馬彌撒經書》標準版出版後才生效。各地區教會也會在此時，才予以執行。

新版的《總論》對舊版中原有的八個章節，做了一些修訂和改變，特別是針對彌撒各部分的含義、禮儀人員各自的職務和職務的執行，作了一些澄清和補充。而在這篇小論文中，主要的目的僅是要指出在新版《總論》中所增訂的第九章，其本質、意義和主要特徵，並且從當中反省教會禮儀的適應和本地化。

壹《總論》第九章的本質、意義和主要特徵¹

一、關於第九章

第九章這一新的篇章，提供了迄今彌撒經書仍然缺如的一個重要部分，其實這個部分在梵二之後的其他羅馬禮儀書當中，都已經以 *De Adaptationibus quae Conferentiis Episcopalibus competunt* 或 *De Adaptationibus Conferentiarum Episcoporum cura parandis* 或 *De Adaptationibus ad varias regiones et adiuncta* 等標題，增訂在各禮書的「導言」（*praenotanda*）中了，其中主要的是討論有關各地方教會主教團以及主教們所能做出的適應範圍。

第九章的一開始就提醒我們一個事實，那就是在梵二之後，一個適切且徹底的彌撒經書牧靈改革已經著手在進行；同時，也強調了某些牧靈適應的可能性。言外之意，禮儀革新還有許多的可能性等待開發，尚待更進一步的適應和修改，以其更能符應牧靈的需要。

我們可以清楚地看到，這一開宗明義的段落是與總論的第一章第22-25號有一密切的聯繫的。在第22-25號中，首先提到了教區主教在禮儀當中，特別是在感恩禮當中的特殊及突出的角色。他不僅是教區整個禮儀生活的管理人、推動者和保管人，同時「在他主持的慶典中，尤其在他親自主持，並由他的聖職班、執事和信友一起參與的感恩禮中，彰明較著。因此，這類隆重的彌撒聖祭，理應成為教區上下的典範。」緊接著，便以三個範疇來談論有關禮儀適應的問題。

二、第一章和第九章的三個適應範疇

第一個適應範疇（第23-24號）是針對司祭所能執行的適應而提出的。這範疇指出了司祭有權按照禮儀慶祝團體的具體情況，而「在一些儀式或經文作選擇，包括歌詠、讀經、禱文、講解和舉止動作，好能更配合參禮者的需要、準備程度和特性（第24號）。」不過，第24號的最後仍然強調：司祭「也該謹記，自己只是神聖禮儀的服務者，是不許自作增刪，或更改彌撒慶典的任何部分」，來回應梵二《禮儀憲章》第22號第3項所提出的適應範圍。

1 這個部分的反省主要是根據：*Institutio Generalis Missalis Romani*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.（中文翻譯初稿：香港教區禮儀委員會）以及Ward, A., “Features and Significance of the New Chapter of the *Institutio Generalis Missalis Romani*,” in *Ephemerides Liturgicae*, 5- 6 (2000) 481-510.

適應的第二個範疇（第25號）則是指出了教區主教或主教團，在他的轄區範圍內，所能做出有關彌撒經書的可能性適應。

適應的第三個範疇（第26號）所涉及的是更根本的適應問題。雖然這範疇的適應在1970年版的《羅馬彌撒經書》中並沒有清楚地被預見到，但是在《禮儀憲章》第40號已經清楚地提到了。這個範疇的適應一方面要遵照《羅馬禮儀及本地化訓令》，另一方面要依照《羅馬彌撒經書總論》第395- 399號的指引而進行。

整個第九章就是按照以上三個層次的適應範疇而提出來，特別在第二個範疇和第三的範疇上更是做了清楚的討論。在此，我們可以瞭解到《羅馬經書總論》的編輯者或許已經看到了，如果把適應的第一個範疇緊密地與第二和第三個範疇連接在一起的話，會產生一些危機。

首先在我們看到的是，因為第一個適應範疇是針對那向司祭所開放的選擇範圍，而這些選擇範圍是已經存在於「標準版」（*editio typica*）當中的一些可供選擇的要素裡，因此，司祭能做的選擇是有很大的限制的。換句話說，司祭的選擇權力是必須按照禮書的規定去做選擇的，他不能逾越了禮書的規矩。因此之故，這個適應範疇與另兩個層次的適應範疇是有所不同的，這兩個適應範疇具有超越「標準版」所規定範疇的可能性。事實上，在《羅馬彌撒經書總論》中也以 *accommodationes* 和 *aptationes* 這兩個詞來作為兩者的區分。前者是指第一個範疇的適應，而後者則是指第二和第三範疇的適應。

其次，我們也看到了，之所以把第一範疇和其他兩個範疇分開的理由乃是因為前者是屬於司祭的適應範圍，後者則是屬於主教的適應範圍，並且藉此強調出主教在教會中的特殊角色。在這新的篇章當中，有很大的篇幅是在界定主教的禮儀角色。

三、教區主教及主教團在適應和本地化中的角色

在一段簡短的引言（第386號）之後，便直接進入主題當中。主題一開始就是強調出主教的形象。他是羊群的最高司牧，是教區的禮儀推動者、管理者和監督者，他同時也是司鐸、執事和信友禮儀精神的促進者。

「被尊為群羊最高司牧的教區主教，務須推動、管理和監督自己教區內的禮儀生活，因為在某種意義下，他是信友們在基督內生活的泉源與聯繫。在本總論中，指定由教區主教訂定舉行共祭彌撒的規則，制定在祭台上協助司祭的輔祭員守則，指定分送聖體兼送聖血的方式，以及批核教堂的興建與佈置。然而，他的首要任務乃促進司鐸、執事和信友的禮儀精神（第387號）。」

事實上，這個概念的是根源自梵二《禮儀憲章》中的不同章節的：

「主教應被視為其所屬羊群的大司祭，信友們在基督內的生活，在某種意義下，是由他而來，係屬於他（第41號）。」

這個有關教區主教的形象描述，可以說是再一次強調了我們前面已經提及的《總論》第22號。

接著，這一章從個別的主教角色談到了主教團的角色、特別職責和這些職責的本質。在主教團的職責中，首先提到的是有關翻譯《羅馬彌撒經書》成為本地語的問題。接著是一系列針對《總論》及《彌撒程序》（*Ordo Missae*）所列出的一些項目做出適應。這些項目包括：信友的舉止姿態；對祭台及福音書致敬的舉止姿態；進堂詠、奉獻詠和領主詠的文字內容、特殊情況用的聖經選讀；行平安禮的方式；領聖體的方式；祭台及禮儀用品，尤其是祭器的質料、形式和色調。最後，我們發現《總論》在這裡開放了一個空間，那就是如果主教團認為有用的「牧靈指引」，在獲得宗座批准後，也可放入《羅馬彌撒經書》內適宜的地方。

四、禮儀本地化的基石：彌撒經書的翻譯

毫無疑問地，本地話在禮儀當中的使用正是梵二禮儀革新的新里程碑，同時也是禮儀本地化的基石，因為禮書從拉丁文翻譯成地方教會的語言，正是意味著禮儀在文化上的適應。在1969年1月25日，教會為實踐梵二禮儀革新的理想，於是頒佈了一份有關禮儀經文的翻譯，名之為 *Comme le prévoit* 的指導文件。這份文件分成三個部分：第一個部分主要的是提出禮儀翻譯的一些原則。這些原則的目的是要去「向信友們宣告救恩的訊息，以及向上主表達教會的祈禱。」這些原則提醒翻譯者應該使翻譯口語化，並且要清楚地認識到「由於一闕禮儀經文就是一個禮儀的記號，就是口頭溝通的媒介。」另外，第二個部分提出一些特殊的考量；第三部分則是建議應該有計畫地陶成翻譯人才，並成立翻譯委員會。基本上，就有關翻譯的論點上，新版《總論》乃是依循了這份文件的脈絡，以及承續了它的精神。

《總論》第391-392號為《羅馬彌撒經書》的翻譯，提出了適應的範圍和原則。這論題的進路首先是從聖經經文翻譯的立場來著手。從這立場做為經文翻譯的出發點，其原因不單單只是因為讀經在禮儀的結構中佔有一舉足輕重的位置，同時也是因為聖經的經文遍及整個禮儀慶祝當中，甚至禮儀的行動和記號也是由聖經的脈絡取意而來的（參考：《禮儀憲章》第24號）。

至於對聖經譯文的特別要求，則是規定語言的使用應符合信友的領悟能力，又要適於公開宣讀，然而也要保存聖經各書原來採用的不同表達（參考：Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, Instruction, Comme le prévoit, 第30號）。

雖然這份文件沒有清楚地指出，但是對於其他彌撒經文的翻譯，它似乎仍然意有所指地指出基本聖經材料在這些彌撒經文中的重要性（同上，第15, 17-19號）。這些經文的翻譯，一方面要顧及每一種當代語文的本質，同時也要把拉丁原文的意思忠實地翻譯出來。另外，在翻譯時，也必須顧及彌撒經文的各種文體，如主禮禱詞、對經、歡呼詞、應句、禱文等（同上，第28號）。這項指導原則在1969年有關禮書翻譯的指導文件中也出現過。

正如同聖經經文的翻譯，本文件強調了這些教會經文的譯文乃是為公開使用的，是在感恩禮慶祝的特別脈絡中宣讀或誦唱用的。翻譯同時也要考慮到要適合當地信友的慣用語，但又要注意到高雅和文學的特質。不過這原則仍有其不及之處，因此這份文件同時也強調了，教理講授為某些聖經和基督徒字彙、用語或表達是需要的。

有關翻譯的處理問題，最後則是談到，若是多個地區使用同一語言，宜盡量採用同一譯文，尤其是讀經及「彌撒程序」的經文。很明顯地，這個原則並非新意，因為在梵二之後，在許多地區都已經如此做，並且行之有年了。

總之，禮儀經文的翻譯涉及文化適應的問題，因此翻譯者應該是既精通拉丁文，同時也精通自己語言的人。不僅如此，經文的翻譯有其一套自成系統的科學方法，因此，翻譯者也該當具備這項知識與能力。此外，在一些文化當中，例如我們的原住民文化，口語的溝通常常會伴隨著身體語言，包括搖擺、舞蹈等動作的表達，而在慶典當中更是如此。因此之故，翻譯的標準就不能只是滿足和侷限在書寫的語言當中，翻譯者必須考慮到口語的傳達方式。如此，每當這些話語被說或被唱出來的時候，文化要素自然而然地就在其中運作著。因此，禮儀經文不單單只是以書寫的文字，更是以口語溝通的藝術來通傳訊息。可以說，這溝通的藝術正是由文化要素所構成；反過來說，文化要素則是能夠伴隨及修飾這口語的溝通。然而更進一步說，禮儀經文的翻譯不僅止於本地化的動態翻譯就夠了，這樣的翻譯並非是地方教會禮儀本地化實現過程中的最後一步。在 *Comme le prévoit* 這份禮儀經文翻譯指導文件中，清楚地如此肯定：

「從其他語言所翻譯過來的經文，並不足以作為一個完全更新的禮儀慶祝之用。新經文的創造乃是必須的（第40號）。」

禮儀經文的翻譯工作確實是一項為教會和人類文化服務的工作；教會的使命就是去向人宣報信德的奧蹟，而人類文化的極致就是去表達和通傳天主的實在性。

五、音樂和禮儀年曆

接著翻譯的適應原則，文件提出來的是音樂和禮儀年曆的適應原則。主教團應該核准合適為「彌撒程序」經文、信友的答唱和歡呼詞，以及禮儀年中所舉行的特殊禮節的音樂。同時也必須決定怎樣的音樂形式、怎樣的曲調、怎樣的樂器准予在禮儀當中使用。這正是符應了《禮儀憲章》的期待：

「民眾化的宗教歌曲，亦應加以推行，以便在熱心善工內，甚至在禮儀行為內，根據禮規的原則與法律，能夠聽到信友的歌聲（第118號）在若干地區，尤其在傳教區，某些民族有其固有的音樂傳統，在他們的宗教與社會生活中，佔有很重要的位置，就要予以應有的尊重及適當的地位，……使敬禮適應其民族性（第119號）。……在地區主教主管當局的審斷與同意下，也可以在神聖敬禮中，准用其他樂器，惟必須適合或可以使之適合神聖用途，符合教堂的尊嚴，又確能使信友獲得益處（第120號）。」

從禮儀音樂的歷史發展當中，不論是初期基督徒所承自猶太傳統，用以服務天主聖言（讀經及聖詠）或禱詞為主的音樂，或是君士坦丁大帝時代，因著禮儀空間由家庭式的聚會所變成了壯麗的巴西里卡（basilica），而使得禮儀音樂也由吟誦的形式也隨之變成了裝飾繁重，且深具莊嚴、壯麗和藝術特質的音樂，總之，我們不難發現，這些禮儀音樂都與信仰和文化有著細針密縫的深切關係。這些音樂一方面反應了各不同時代的信仰和文化實況，一方面也成了信仰和文化的形式。因此之故，新版《總論》並沒有替地方教會決定該以怎樣的音樂形式、曲調和樂器來使用於教會禮儀當中，而將這決定權交還那處在文化脈絡中的地方主教團來做決定。

繼提出禮儀音樂的適應範圍之後，《總論》很直接地就進入禮儀曆書的適應及本地化問題裡。它首先簡短地提到每一個教區都需要有自己的禮儀曆書，和專用彌撒。主教團該為自己本國訂定專用曆書，或與其他主教團合作，訂定較廣泛地區的曆書，呈予宗座批准（參考：聖禮部於1970年6月24日所頒布的 *Calendaria particularia*, nn. 4, 8, 13）。這文件再一次地重複了《禮儀憲章》第106號對主日優越性的強調，並且呼籲要悉心加以保存和維護，視之為主要的慶節。同時也強調應該維護革新了的禮儀年，不要被一些次要成分弄至面目全非。在本國的禮儀年曆上，要制訂本國的祈求（豐收）日和四季齋期，以及舉行的形式和經文。全國或全地區的專有慶節應該加插在彌撒經書中正確的位置上，而地區性或教區性的專有慶節，則是置於附錄當中。

以上在《總論》當中陳列出來的適應要素，為主教團指出了有關音樂和禮儀年曆的適應方向，同時也為牧靈上的需要提供了一個可供選擇的空間和架構。

六、更深度的適應和本地化

接著，《總論》轉入一個更多樣性與更深度的適應問題當中，這樣的適應，為那些新近獲得福傳的民族，更是有其必要。特別是「若為了有助信友參與彌撒和獲得神益，彌撒經書要做出修改和較大的適應，去迎合不同民族的特性和習例時，主教團可依照《禮儀憲章》第140號的規定請示宗座，待獲得宗座認可後，把這些修改和適應加入經書內（《總論》第395號）。」這些需要的提出正是回應了《禮儀憲章》第40號的盼望和期待，而使得禮儀慶祝更符應不同種族的天然和傳統。不過在這點上，《總論》並沒有進一步作細節的討論，而只是再一次強調了在《羅馬禮本位化訓令》（*Varietates legitimae*）（1994年頒佈）當中，對為應用《禮儀憲章》第40號所應遵從的一些程序。也就是主教團在進行任何禮儀實驗之前，應把其建議呈送聖座，所提建議經過主教團及聖座進行考量之後，宗座將授權主教團進行實驗，而且規定在一定的期限內完成這項實驗。待實驗期限結束之後，主教團要確定此實驗的結論，並且將此實驗的全部資訊告知聖座。在文件查驗之後，聖座才能發佈訓令，予以同意，並可能附加某些限制，如此則可將所要做的某些改革引進到主教團所管轄的地區。

總之，凡是超越彌撒經書所規定的適應範圍，《總論》在態度以及所用的文字表達上，都顯得特別地慎重。此外，這整個適應的過程並非是水到渠成，其結果也並非是一蹴即成的，而是必須在開始實施適應項目之前，在真正的禮儀慶祝精神中，給予聖職人員和信友們做必要和適當的陶成，好使關乎彌撒聖祭精神的牧靈規則，得以全面實施。。

而就是在此一觀點之下，《總論》接下來做出了一系列的肯定。這個部分是以一個有關地方教會的禮儀、宗徒傳統，以及普世教會的習例三者之間的互動關係的陳述作為開始：

「此外，還須堅守原則，務使地方教會與普世教會，不但在教義和聖事標記上，而且在承自延續不斷的宗徒傳統的公認習例上，保持一致。堅持這原則，不僅是為了避免謬誤，尤其是為了承傳完整的信仰，因為教會的『祈禱法則』與其『信仰的法則』相符（《總論》第397號）。」

事實上，這個陳述是從《羅馬禮本位化訓令》第26- 27號中引用出來的：

「基督的教會在一定的地方、一定的時間，藉各個地方或個別教會呈現出來，並深具意義，地方教會是透過禮儀將教會的本質啟示出來。這是個別教會應該與普世教會團結與合一的理由，不只在信仰與聖事方面要合一，並且有些透過教會所接受的習慣，而這些習慣被視為未曾中斷之宗徒傳統的部分，在這些習慣上也要合一。這習慣包括：例如每日祈禱，主日的聖化及一週的節拍，逾越節的慶祝和禮儀年內對基督奧蹟的揭示，作補贖及守齋、入門聖事、主的紀念慶典、聖道禮儀及聖祭禮儀之間的關係、罪的寬赦、聖秩、婚姻以及病人傅油。」

「教會的信仰在禮儀中是以象徵及團體的方式表達：這一點說明，為神聖敬禮之組織、經文的準備以及所舉行的禮儀都需要一個立法架構。在歷史的過程中，直到今天，這種立法具有命令式特點，其理由是為保證敬禮的正統性，就是說，不僅要免除錯誤，而且要完整地傳遞信仰，好使教會的『祈禱法則』符合『信仰法則』。」

新的篇章把這兩段敘述濃縮起來，而提出了一個禮儀的核心問題，亦即上面所提到的，在教義和聖事標記上應保持一致，同時在承自延續不斷的宗徒傳統的習例上，也應保持一致。就形式而言，《總論》在這一點上，並沒有比1994年頒佈的《羅馬禮本位化訓令》走得更遠。

緊接著，《總論》繼續這樣談論到羅馬禮：

「羅馬禮構成天主教禮儀寶庫和嗣業的一個可觀和優秀部分，其富饒使普世教會都得蒙裨益，以致一旦喪失了，便會導致教會的莫大損失（《總論》第397號）。」

這論點可以說是對羅馬禮肯定有加，但除了這項對羅馬禮的明確觀點之外，我們還應注意到東方教會的傳統，以及這傳統對整個教會的重要性。梵二《東方公教會法令》中如此肯定到：

「歷史、傳統和許多的教會制度，都清楚地證明東方教會對整個教會的偉大貢獻。因此，神聖公議會不僅對這項教會的精神祖產，寄以應有的重視與合理的讚賞，而且堅決視為整個基督教會的祖產（第5號）。」

梵二《教會憲章》明白地表述了這祖產的組成部分，其中包括了不同的禮儀習例：

「天主上智的安排，使宗徒們及其繼承者，在各地建立了不同的教會，這些教會許多世紀以來，各自有系統地連結在若干集團中，它們除了保持信仰的統一，及整個教會天定的唯一制度之外，享有其特有的紀律、特有的禮儀習慣、特有的禮儀習慣、特有的神學與神修遺產（第23號）。」

在同一的脈絡當中，梵二《禮儀憲章》做了同樣的肯定：

「神聖公會議，謹遵傳統，鄭重說明，慈母聖教會以同等的權利和地位，看待所有合法認可的禮儀，願其保存於後世，從各方面得以發展……（第4號）。」

對羅馬禮做了肯定之後，在面對同為「教會精神祖產」的東方禮時，《總論》第九章接著話鋒一轉，提到了羅馬禮在歷史洪流當中的文化適應：

「羅馬禮在歲月洪流中，不但保存了來自羅馬的禮儀習例，也以深入、有系統與和諧的方式，結合了其他禮儀傳統。這些禮儀源自不同民族的習尚和特性，以及東西方不同的地方教會，因此羅馬禮具備一種『跨區』的特質。（第397號）。」

在這個論述中，提到了「一種『跨區』的特質」（*indolem quondam supraregionalem*）。而這正說明了羅馬禮一方面有其開放的特性，但是一方面也有其嚴格的一致特性。因此，《總論》接著這樣說：

「今日，羅馬禮的特性和一致的表達方式，見於以歷代教宗權力所頒佈的禮書印刷品，以及與此相應的，並由各主教團批准和宗座認可的禮書（同上）。」

因此之故，羅馬禮的發展並非是虛無縹緲，毫無頭緒的發展；它在任何時代的任何地方教會所採取的禮儀形式，也並非就是等同於定獻的形式。最後定獻的標準是在教宗的權力上。這個觀點在1988年，教宗若望保祿二世所頒佈的宗座牧函《二十五年宗座牧函》（*Vicesimus quintus annus*）就已經表達過了。

最後，這個新篇章帶領我們進入禮儀適應和本地化的結論當中。在此一結論中，它再一次提出梵二《禮儀憲章》第23號，來提醒禮儀改革必須保持謹慎的必要性：「除非教會的真正確實利益有所要求，並且保證新的形式，是由現存的形式中，有系統的發展而來，否則在禮儀改革中不得作任何革新。」《總論》還特別強調：「此一規定也適用於羅馬禮的任何本地化行動。此外，禮儀本地化需要相當時間來完成，否則真正的禮儀傳統，便會因倉促和魯莽而蒙害。最後，禮儀本地化並不在於創造新的禮統，而是要針對某文化的需要，使加入彌撒經書內的適應，或與其他禮書協調的適應，不會減損羅馬禮的特性（第398號）。」事實上，這個原則非常接近《羅馬禮本位化訓令》中所揭示的原則：

「進行本地化時應維持羅馬禮的基本統一性。這種統一性通常表現在以教宗權威公佈之禮書的標準本中，以及在由主教團為本區域批准並由宗座認可的禮書中。本地化的工作並不預期會有新禮儀族系的創始；本地化是為回應某一個別文化的需要，而導致某些適應，此種適應仍然屬於羅馬禮的一部分（第36號）。……在這一方面（羅馬禮的本地化工作），所做的改變應是漸進的，並須給予適當的說明，以避免被駁回的危險，或只是成為先前形式的一種不自然的移植而已（第46號）。」

在以上的禮儀本地化原則當中，《總論》特別提到了禮儀本地化是要針對某文化的需要，使加入彌撒經書內的適應，或與其他禮書協調的適應，不會「減損」（*noxiae*）羅馬禮的特性。這讓我們想起了這新篇章前面所提到的，關於羅馬禮在歷史歲月中所建立起來的一致性，以及如果要發展新的形式，就必須按照既有的形式繼續加以發展。

這新篇章最後是以強調《羅馬彌撒經書》的特殊功能，和其所呈現出的不同層次的牧靈適應目標，來作為總結：

「因此，《羅馬彌撒經書》雖然以不同語言和習尚面世，仍要在未來繼續成為維持羅馬禮完整統一的工具和卓越標誌。」

這段話乃是從《羅馬禮本位化訓令》第54號中所引伸出來的：

「為舉行感恩禮，《羅馬彌撒經書》依照梵諦岡第二屆大公會議的規定，許可合法的差異與適應，但是在不同語言的羅馬禮中，仍應保持其作為合一的工具與記號。」

事實上，這「合一的工具與記號」所表達的就是一種在差異當中的基本統一性，而這正是符應了梵二禮儀革新的期待：

「只要保全了羅馬禮儀的基本統一性，連在修訂禮書時，也要為不同的團體、地區和民族，尤其是在傳教區，留下合法的差異與適應的餘地；這在裝飾禮節與制訂禮規時，更好也注意到（《禮儀憲章》第37號）。」

在《羅馬彌撒經書宗座憲令》（1969年頒佈）裡，教宗保祿六世也表達了同樣深切的盼望：

「對我們關於新羅馬彌撒經書所闡明的許多事項，我們願特別強調一點。當我們的先教宗聖比約五世公布了第一版羅馬彌撒經書時，他將此書提供給基督子民，作為禮儀統一的工具，和教會中純潔敬禮的見證。雖然我們在新的彌撒經書中，納入了梵二所規定的『為不同的團體、地區和民族，留下合法與適應的餘地』，我們也一樣地希望，這本經書為信友所接受，有助於彼此作證並加強全體子民的共同信仰；這樣以不同語言所表達的一個同樣的祈禱，能在聖神內藉著我們的大司祭耶穌基督，上升到天父台前，這個祈禱比任何馨香還要馥郁。」

貳、綜合反省²

根據以上對《總論》第九章的本質、意義和主要特徵所做的反省，我們現在可以提出禮儀本地化的綜合反省。

一、本地化的三個原則

從上面的反省中，我們清楚地看到三個禮儀本地化的原則不斷地交替出現，這三個原則就是教義原則、文化原則和牧靈原則。

1. 教義原則

禮儀，不論是聖事禮儀或聖儀都是由教會所制定，它們都是神聖的記號，並以禮儀的儀節來慶祝及完成之，且在信友身上獲致超性的效果。禮儀之所以具備此一能力，因為它是從基督的逾越奧蹟中汲取了這一超性的能力。因此之故，禮儀包含以及宣報耶穌的死亡與復活。禮儀的制定，是為使那從同一逾越奧蹟所流溢出來的天主恩寵，在信友生命的不同階段和時刻裡，達到聖化的目的。就如《禮儀憲章》所教導的：「聖事及聖儀的禮儀，就是使信友盡心準備，靠著由基督受難、死亡、復活的逾越奧蹟所湧出的恩寵，聖化各種生活遭遇，而所有聖事與聖儀的效能，也都是由這逾越奧蹟而來（第61號）。」

這些教義原則將會深深地影響到任何禮儀本地化的計畫和想法。

2. 文化原則

梵二《禮儀憲章》就已經特別注意到了，文化在禮儀成形過程當中所扮演的角色。這種文化對禮儀的影響，有時候是積極正面的，但有時候卻是負面的。《禮儀憲章》第62號將此一影響具體地表達在禮儀適應和本地化當中：「因為歷代在聖事及聖儀的儀節內，摻雜了某些成分，致使我們現代人看不清聖事及聖儀的本質和目的；為此必須針對我們現代的需要，加以某種適應。」

因為文化和禮儀之間有一內在的聯繫，所以《禮儀憲章》在此指出了禮儀在歷史洪流中，因著文化的影響而產生的改變。雖然這改變並非全然都是合乎禮儀的本質和目的的，但在此，《禮儀憲章》並沒有因此而告訴我們，為了不再陷入過去的錯誤中，所以要避免與文化做更多的聯繫；相反地，《禮儀憲章》第62號發出了禮儀必須針對現時代需要加以適應的

2 這部分的反省主要是根據：Chupungco, A. J., *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*, Collegeville, MN.: The Liturgical Press, 1992.

積極呼籲。而這針對現時代需要的適應，指的就是適應當代的文化。

以感恩禮為例。從感恩禮的新約探源中，我們將會看到及了解到感恩禮所具有的永續要素。而在人類的歷史長河當中，感恩禮經歷了不同的民族、不同的語言，以及不同的文明。這些不同時空中的人們把他們自己的虔誠、文化，甚至他們的軟弱帶進了感恩禮慶祝。在沒有損害感恩禮的基本結構下，人們按照各自不同時間和空間的需要，賦予了感恩禮不同的可見形式。從感恩禮的歷史研究中，我們將會發現到感恩禮的形式並非代代相傳，一貫到底，但是教會從主那裡所接受的感恩禮奧蹟，卻是不斷地通傳在不同的時代和文化當中，並且也把不同時代和文化的特質帶進感恩禮慶祝裡。

總之，禮儀的革新不能置文化要素於度外，而禮儀適應也只能被放在本地化（*inculturation*）的架構當中才能夠被理解。而事實上，面對文化對禮儀所可能帶來的消極影響，我們現在已經有足夠的禮儀原則和標準來確保基督徒敬拜的完整面貌了。

3. 牧靈原則

《禮儀憲章》第14號為我們提出了禮儀本地化的牧靈原則：「教會切願教導所有信友，完整地、有意識地、主動地參與禮儀，因為這是禮儀本身的要求，也是基督信眾藉洗禮而獲得的權利和義務……。這種全體民眾完整而主動的參與，在整頓培養禮儀時，是必須極端注意的，因為禮儀是信友汲取真正基督精神的首要泉源。」

「主動參與」可說是貫穿整個梵二禮儀革新的一項重要牧靈原則，這項原則構成了梵二禮儀及其經文修訂的基礎。舉凡感恩禮、其他的聖事和聖禮、時辰祈禱、禮儀年，以及禮書經文的翻譯、音樂、藝術、佈置，甚至是禮儀空間的設計等，都是必須在「主動參與」的基礎下，來修訂或重新審視的。因此，《禮儀憲章》第63號b項也應該是要放在這同一的脈絡中，來加以瞭解的：「應按照新訂羅馬禮書，盡快預備適應當地需要，包括適用語言的專用禮書。」

在第72號中，《禮儀憲章》除了再次重申「主動參與」的原則之外，它針對聖儀而更進一步指出：「修訂聖儀，要根據主要原則，就是使信友有意識地、主動地、容易地參與，同時要顧及到我們現代的需要。按照第63號修訂時，也可以按需要增添新的聖儀。」它甚至在同一號中指出：「要計畫讓有適當資格的教友，至少在特殊情況下，經過當權者的審斷，施行若干聖儀。」如此，《禮儀憲章》不僅僅是陳述了信友們有積極主動參與禮儀的權利與義務之外，他們還被賦予了施行某些聖儀的權力。

總之，從梵二文件中，我們可以清楚地看到今日地方教會禮儀適應和本地化的牧靈原則包括了：信友積極主動地參與、按新的需要制訂新的聖儀、平信徒積極參與禮儀的職務。

二、本地化的雙輝

從《總論》第九章的反省中，我們還看到了禮儀本地化過程的兩個基本要素。這兩個要素就如同兩頭燃燒的燭光，同時照耀著禮儀本地化過程的這條道路。這兩個基本要素就是梵二禮書的標準版（*editio typica*）和文化的模式。在禮儀本地化的過程當中，透過這兩個要素的相互遇合及相互作用，一個地方教會的禮儀才有可能產生。

1. 標準版（*editio typica*）

禮儀本地化是一種適應的形式，因此它所據之以本地化的基本材料便是那些既存的禮儀經文和儀節。因此整體而言，本地化與創造（*creativity*）二者之間是有所區別的，創造是可以超越既存的羅馬禮材料的。事實上，古典的羅馬禮也經歷了創造的時期（第四至第八世紀），在此一時期，各種慶祝的結構要素才慢慢地發展起來。因此，同樣的情況也有可能在我們今日發生。不過無論如何，梵二之後所強調的是，凡屬於羅馬禮傳統的地方教會，其本地化該當從既存的模式出發，而這既存的模式通常指的就是梵二之後所出版的禮書標準版。在《禮儀憲章》第38, 39, 63b號當中，都很清楚地表達了這項本地化的基本要素。

如果從標準版的複雜本質來看，那麼我們便可以清楚地瞭解到，為何禮儀本地化的過程不是一蹴即成的，因為在本地化的過程中，標準版的一些主要因素是需要經過徹底檢驗的：儀節的歷史背景是什麼？禮儀經文、儀節和象徵所要表達的神學是什麼？禮儀儀節包含了怎樣的牧靈關懷和靈修幅度？這禮儀所面對的本地化的可能性又是什麼？所有的這些問題都要經過檢驗，一如《禮儀憲章》第23號所說的：「為保持優良傳統，並同時開放合法進展的門戶，對應修訂的禮儀個部分，時常需要先作神學、歷史及牧靈方面的詳細研究。」

《禮儀憲章》第23號在此所提到的「詳細研究」，應該包括了對拉丁原文經文的注釋，以及對使用在禮儀中的姿態和象徵的研究。而在詮釋這些經文、姿態和象徵時，我們也不應忽略了記號語言學（*semiotics*）的應用，因為這門學問可以幫助我們去檢驗它們的意義、功能，以及禮儀經文和禮規所提到的各種不同的人 and 物彼此間的關係等。舉例來說，《羅馬彌撒經書》禮規第1號這樣寫著：「信友集合後，主祭與輔禮人員進堂，同時唱『進堂詠』。」如果這條禮規是被放

在本地化過程的脈絡中來看，那麼就必須去考慮三件能吸引讀者注意力的事，這三件事就是信友的集合、主祭與輔禮人員的行動，以及「進堂詠」。若不把這三件事放在記號語言學之下來仔細檢驗它們之所以為什麼這樣做、什麼時候做、如何做、在哪裡做，它們就無法進入本地化的過程當中。

另外，「注釋」在拉丁祈禱經文的翻譯和本地化中，也扮演了一個舉足輕重的角色。例如，由教宗大良（440- 461）所作的聖誕節集禱經 *Deus, qui humanae substantiae dignitatem*（天主，禱奇妙地創造了高貴的人性）。這闕禱詞創作的目的原是為了反對摩尼教對人性淪落的主張，因而在經文中，教宗大良高舉人性，並且主張這人性擁有天主自己所創造，以及所救贖的尊嚴，而降生成人的奧跡就是最好的明證。這闕禱詞的歷史背景自然地會影響我們對它做正確的注釋，而正確的注釋才能把我們導入適當的禮儀本地化裡。

2. 文化模式

在本地化的過程中，文化模式與標準版二者是並肩而行的，它也同樣地扮演了一個重要的角色。在禮儀本地化的脈絡中，文化模式是一個透過儀節、象徵和藝術的形式，去思考、說話，和表達自我的典型模式。單就文化模式來說，它會影響社會的價值和觀念、社會和家庭的傳統、社會經濟生活，以及政治體系。可以說，文化模式貫穿那構成整個社會生活的一切事物，它同時也是每一個社會文化群體與生俱來的特質。最後，這群體的特質會把群體的價值觀、傳統和生活經驗，以言語或儀節表達出來。

因此，在禮儀本地化的過程中，文化模式扮演了一個決定性的角色。當一個地方教會活生生地意識到它自己文化模式時，它必定會消極地回應外來的文化模式。因此之故，如果一個禮儀的文化模式與地方教會的文化模式在本質上具有相異性時，那麼就要展開適應及本地化的過程。

有一個問題也一直困擾著我們地方教會的禮儀工作者，那就是在我們這個多文化族群的教會裡，我們要如何去從事教會禮儀的本位化？我們實在不必努力硬要去尋找一個萬民通用、萬流歸宗的文化模式來進行教會禮儀的本地化，事實上，這也是見不到效果的努力。本位化是要在每一個特殊的族群裡的具體生活實況中、在他們集體的思考模式和說話方式中，以及透過儀節、象徵和藝術形式來表達他們自己當中，來尋找適應和本地化要素的。一個本地化的禮儀就是一個在形式、語言、儀節、象徵和藝術表達等各方面，都能反應地方教會文化模式的禮儀。不過，要特別注意的一點是本地化的態度問題，除非不斷地以「好客」的態度面對不同的文化族群，以及以「開放」的態度面對文化的各種可能性，否則本地化只會流於求小、求僵、求玄、求偏的本位主義而已，而忽略了本地化所蘊含的開創特質。

三、從適應到創新

在此，我們為教會禮儀的本地化提出一個可能性，那就是從「適應」到「創新」。

1. 適應與本地化

在《總論》第九章的反省中，我們反覆地經驗到兩個專用詞彙，一個是「適應」（*aptatio*），另一個則是「本地化」（或「文化互融」*inculturatio*）。《禮儀憲章》在一開始就以這個字眼來陳述，大公會議的目的之一就是「使可以改變的制度更適應我們現代的需要（第1號）」。從這脈絡中，我們可以知道「適應」一詞涉及教會的一切革新和更新。而就禮儀方面來說，《禮儀憲章》則是提出了兩個獲致「適應」目的的方法：一個是修訂既有的儀節，另一個則是適應時代的需要。

「適應」一詞與文化的適應是有著密切的關係的，因而，當《禮儀憲章》在談到文化適應的問題時，它便是以「適應各民族天性與傳統的原則」（第37- 40號）來作為標題的。一般說來，「適應」一詞所呈獻的意義比「本地化」一詞更具有彈性，這也是為什麼禮書標準版偏好使用「適應」甚於「本地化」一詞。但是有許多禮儀專家常常將此二者交替使用，或乾脆將二者合併，而成為一個混合用語：「文化適應」。不過，雖然這兩者都指向教會的更新和革新，但是我們仍然可以給二者做一嚴格的劃分，那就是「適應」表達了教會更新的整體概念，而「本地化」則是指出了達到「適應」目的的方法之一。

2. 從本地化到創新

我們從以上通篇的論述中，確定了禮儀必須適應時代的需要，也因此，它必須與文化共融（本地化）。然而那些在文化上與羅馬文化差異甚遠的地方教會裡，如我們的地方教會，「本地化」可能沒有辦法達到地方教會對禮儀慶祝全然更新的期待，它可能還必須著手進行禮儀的創新。

這裡的禮儀創新當然不是自立門戶，創造新的禮統（參：《總論》第398號），而是針對禮儀經文的傳統結構來說的。在羅馬禮傳統的架構中，通常包含了一個對天主的呼求，之後是對創造工程和救恩歷史的紀念，然後是以這紀念為基礎的祈求，最後是以基督論作為基礎的聖三頌作為結束。經文的創造就是意謂一闕新形式或新格式的經文能夠超越這傳統架構，而與人們的語言模式和修辭特性更相配合。事實上，一如在前面有關彌撒經書翻譯的論題中，我們就已經看到了

Comme le prévoit 這份禮儀經文翻譯指導文件中的肯定：「從其他語言所翻譯過來的經文，並不足以作為一個完全更新的禮儀慶祝之用。新經文的創造乃是必須的（第40號）。」的確，這種創新的經文在我們地方教會的婚禮和喪禮中尤感迫切需要。

結論

相較於《總論》中的其他篇章，這一章的篇幅顯得相當精簡，不過卻提出了相當重要的有關禮儀的適應範圍和本地化的原則。雖然其中的論調並非全然創新，但是面對新版《羅馬彌撒經書》，這新篇章卻是顯得特別耀眼和特別重要，因為它提出了一個禮儀的重要層面，即適應與本地化的層面，這層面涉及了牧靈的幅度，而這幅度在舊版的《羅馬彌撒經書總論》當中是完全缺如的。此外，在禮儀適應和本地化的論述當中，也幫助我們反省到，羅馬禮作為普世教會所共有的傳統和寶藏，其所具有的特殊面貌和普世價值。

這篇文章只是初生的苗芽，我們期待在未來的時日裡，會有更多針對《總論》此一新強調的迴響。

參考書目

一、原典

天主教中國主教團秘書處 編譯，《梵諦岡第二屆大公會議文獻》，台北：天主教教務協進會出版社，1988。

禮儀及聖事部，趙一舟 譯，《羅馬禮儀與文化互融》，台北：天主教中國主教團秘書處，1994。

Institutio Generalis Missalis Romani, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. (中文翻譯初稿：香港教區禮儀委員會)

二、專論

Chupungco, A. J., Toward a Filipino Liturgy, Malina: Benedictine Abbey, 1976.

Chupungco, A. J., Liturgie del futuro, Genova: Casa Editrice Marietti, 1991.

Chupungco, A. J., Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis, Collegeville, MN.: The Liturgical Press, 1992.

Ratzinger, J., A New Song for the Lord, New York: The Crossroad Publishing Company, 1996.

三、期刊

Braga, C. “L’ 《Editio Typica Tertia》 della 《Institutio Generalis Missalis Romani》,” in Ephemerides Liturgicae, 5-6 (2000) 481- 497.

Ward, A., “Features and Significance of the New Chapter of the 《Institutio Generalis Missalis Romani》,” in Ephemerides Liturgicae, 5- 6 (2000) 481- 510.