

黃德蘭譯

基督之律

卷二
一
2

天主教神學著作編譯會
光啓出版社
聯合出版

黃德蘭
譯

基
督
之
律

卷二
2

天主教神學著作編譯會
聯合出版
光啓出版社

THE LAW OF CHRIST

IIb

by Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Theresa Huang

Dedicace

*To: Rev. Mother & Sisters
St. John's Convent
Willowdale, Toronto
Canada.*

*by Translator
Theresa Huang
Jan 1976.*

基督之律 卷二

海霖原著 黃德蘭譯

目錄

第七章：違反崇敬本質的罪	二〇五
壹、大不敬 (Irreligion) … 直接觸犯天主的尊榮	二〇五
一、咒神	二〇五
二、試探天主	二〇八
三、褻聖 (Sacrilege) … 受祝聖者的「退聖」 (Desecration of the sacred)	二一〇
甲、褻瀆受祝聖之人	二一一
乙、褻瀆聖地	二一二
丙、褻瀆聖物	二一四
丁、鬻聖之罪：以聖物或聖職作買賣	二一五
貳、虛偽的敬禮	二一八
一、對真神 (天主) 的假崇敬	二一八

二、崇拜邪神……………二二一

三、迷信的虛偽崇拜……………二二四

甲、占卜……………二二六

(1) 與亡者通靈……………二二八

(2) 星相術……………二三〇

(3) 紙牌占卜術……………二三三

(4) 掌紋術……………二三三

(5) 卜棒、卜擺……………二三四

(6) 解夢……………二三五

(7) 流行的幾種迷信方式……………二三六

乙、魔術(妖術)……………二三七

第八章 崇敬天主的特殊方式……………二四二

壹、祈禱……………二四二

一、祈禱在師法基督中的地位……………二四二

二、祈禱的要素……………二四四

三、祈禱與向天主之德與倫理之德的關係……………二四七

四、祈禱的類型……………二四九

甲、禮儀的、使徒的（先知的）、神秘的祈禱	二四九
乙、主動的與被動的祈禱	二五〇
丙、心禱與口禱	二五一
丁、公祈禱與私祈禱	二五一
戊、即席祈禱、朗誦祈禱、祈禱的經文	二五二
己、讚頌、感恩、求恩祈禱	二五五
五、祈禱——「法律規定的善工」	二五八
六、好祈禱的性質	二六〇
七、違反祈禱的罪	二六五
貳、尊敬天主聖名	二七〇
一、天主聖名的宗教意義	二七〇
二、尊敬聖名的幾種特殊方式	二七五
甲、呼求聖名	二七五
乙、誓言	二七六
三、妄用聖名	二七七
參、發善願以崇敬天主	二八三
一、善願的意義	二八三
二、發願之有效條件與合法條件	二八六

三、善願的宗教與道德價值·····	二八九
四、還願·····	二九一
五、善願的解除·····	二九二
甲、善願的宣佈無效·····	二九三
乙、善願的寬免·····	二九六
肆、主日·····	二九九
一、主日的來源與意義·····	三〇一
二、以基督與教會的聖祭來聖化主日·····	三〇五
甲、十字架的聖祭與基督徒生活的祭獻·····	三〇五
乙、在彌撒聖祭與師法基督中重行加爾瓦略山的祭獻·····	三〇九
丙、主日——分領神糧的友誼日·····	三一三
丁、主日彌撒的特殊義務·····	三一七
三、為敬禮所聖化的工作與神聖的休憩·····	三二四
甲、主乎？奴乎？·····	三二五
乙、工作——是苦工呢？還是基督的甘飴之軛？·····	三二九
丙、工作——是罪的惡果？或是有豐酬的追隨背十字架的基督？·····	三三二
丁、神律與教會法對敬禮日休息的界定·····	三三六
(1) 今日教會法定慶節·····	三三八

(3) (2) 主日與慶日禁止工作的範圍……………三三八
不在被禁之列的體力工作……………三四〇

目
錄

第七章 違反崇敬本質的罪

在此補充解釋崇敬的本質與必要的條件，讓我們先研討與此宗教德操相反的罪的定義。崇敬有本身特殊的活動方式 *modes of activity* (祈禱、呼籲聖名、許願、安魂，以及慶祝神聖的奧蹟)，有些罪是違反這些特殊活動的。在我們研討這些活動之後，再來討論：那些違反崇敬本質，與其基本要求的罪。

壹、大不敬 (*Irreligion*) 直接觸犯天主的尊榮

一、咒神 (*Blasphemy*)

咒神是以言語或標記來觸犯天主。最嚴重的方式是故意侮辱，咒罵神聖的尊嚴與聖德。例：(惡魔似的詛咒 *diabological blasphemy*)。咒神是直接觸犯天主，或祂的受造物，尤其是天主的友人，以及與天主有關的一切。含有詛咒意味的語句，表情，行動都是屬這一類的罪，只要犯者明知其中侮辱的意義而故意採取行動，即使他並沒有存心要詛咒。咒神通常是在言語，或某些動作姿態上。舉例說明：緊握拳頭向天或聖像做出咒罵的語態，或以其他方式侮辱聖物。咒神也可能純然是內在的。

咒神也可能爲了跟聖愛的奧蹟(十字架，聖事，基督寶血)的關係而採取咒別人遭厄運的方式。例如：有人呼求正義的天主，施行不公正的懲罰，或求至聖的奧蹟克勝魔鬼等，這些都是褻瀆的咒詛

。咒神也可能是異端邪說（例如：人說一些觸犯天主本性，或違反某些信德道理的話等。）常有人咒說：那些傢伙註定是要下地獄的；天主沒有給所有的人同樣的聖寵；如果上天有眼，無辜的孩子們就不會受罪等。

尤其是關於那內心的詛咒，神師必須以最高度的警惕來處理。有時候只是一種誘惑，或想像力的騷擾或甚至是思緒的衝動。一個度虔誠生活的人不會輕易犯此罪。衝動的思想與想像不必強烈地加以壓制，更好是鎮靜地淡然處之，間或做純樸的心禱，讚美天主。

咒神的整個兒本質 *ex toto genere suo* 是可怖的死罪。不論當時的動機，是出於惱怒，發脾氣，或憤恨天主。經常的咒神是地獄的語言，反叛的標記^⑩。

生活的沉重負擔，使精神沮喪，人被壓得透不過氣來的時候，會用咒罵來發洩。但是，我們不應該隨便指責人犯這重罪。因為那人當時情緒激動，沖昏了他的頭腦，他自己不清楚在說什麼。在這種情形之下，咒神的惡劣情緒，與神志是否清明，都值得懷疑。（例如：「那兒還有天主呢？」「不要跟我談天主的正義！」「天主怎麼能這樣殘忍呢？」）

神師應該以比較輕鬆的解釋，來處理表面上是咒語的個案。犯錯的人，應該遵循更安全、穩當的意見，儘量避免這樣的語態^⑪。那麼他在別人面前，客觀上冒侮辱天主、觸犯神聖尊嚴的危險。

情緒激動時，用神聖的語彙來發洩氣憤，這本身不是咒神。唯因動用這種語言涉及重罪的邊緣，

註 110 參閱第二篇第 11。

註 111 實施審慎的原則，比個人良知的權利更重要。我們必須注意到天主的榮耀。

如果激情的爆發，是直接反叛天主，那邪惡的意願就是咒神。這種激怒的爆發就犯咒神之罪。

在言談間，隨便濫用聖名，通常是被視為侮辱天主。將神聖的語彙當作通俗的來用，這種態度裡含着咒褻的心理與意願。未有良好教養的人，可能並不理解會其中的涵義。聽告解的神師雖然不應該指責他每次都犯了咒神的罪，但應指正他，跟他解釋這類粗話與基督徒是非常不配的。神師應諄諄教誨，糾正這種錯誤。

如上所述，直接侮辱天主的友人，諸聖人，尤其是天主之母，當然是咒神。身為天主的友人，生活在跟天主密切的關係下，他們反映天主的尊榮，對他們失敬與侮辱，就是間接不尊重天主。咒罵天主的其他自由的受造物，咒他們厄運（不單是這麼說，而是實際的願望），那也是嚴重的罪過！違反對鄰人的愛德、不符祈禱的精神、以及應為鄰人祈禱的義務。在這一層意義上，是違反虔敬的德操的，也可能成為間接的褻瀆天主，如果那侮辱是跟天主或某些聖職有關的話。

酗酒後說出的咒語是犯罪的行為，除非那人在他正常狀態時明知在醉酒後會用這樣的語言，而他仍不努力去避免酗酒。如果他明知飲酒的後果，卻沒有誠意去節制、或至少加以控制，以避免發生咒神的罪行，這樣證明他確實沒有誠意棄絕酗酒時所犯的罪⁽¹²⁾。

在舊約裡，按照梅瑟的法律，以死刑懲罰咒神的罪：那不避諱「雅威」之名的，應處死刑，全體會應用石頭砸死他；不論外方人或本地人，若不避諱「雅威」的名，應處死刑。（*Lev* 24：16）耶穌驅魔被法利塞人當作仗賴魔王貝耳則步 Beelzebub 的魔力，耶穌就明說那是咒詛聖神的罪，今世及

註 112 St. Alphonse Ligouri, *Homoe Apostolicus*, tr 8, n.8.

永世都不可赦免的。(瑪十二24)。

上古的異教人民都規定不可咒神而且閃避咒神，儒斯定 Justinian 在他的法典裡規定這罪的懲罰是死刑^②。

二、試探天主

試探天主的罪近似咒神或直接觸犯天主。試探天主的人是呼求天主顯奇跡，或傑出地顯耀祂的權能，那是超出上主一般的許諾或安排的。誰故意不敬地試探天主，呼求天主來干涉。理由可能是不信或疑惑神性(異端的試探天主)，而他想藉試驗來證明。或者他過份事先假定要天主解決他的困難，或以某種特殊的標記顯示祂的聖意。試探天主是對虔敬的一種諷刺。它是對至尊天主的傲慢挑戰。

基督責斥惡魔，批判試探天主的罪。撒旦 Satan 誘惑祂走上歧途，想煽動祂呼籲天主展示無比的威力來保護祂，勸祂從高峰上跳下去，以資證明。耶穌答說：「你不應該試探上主，你的天主」(瑪四7)。

公開試探天主在整個本質上是個重罪 *ex toto genere suo*。隱伏在言語，動態中的試探天主，如果事態是嚴重的話，也是個重罪。在某種情形下，只是小罪。實際上不是爲了試探天主，而是爲了一些其他的事物，惟其中或多或少含有試探天主的意味。舉個例子：一個司鐸不准備他的講道，滿以

註 113 埃司·紐門 Edwin S. Newman: 著 The Law of Civil Rights and Civil Liberties, Legal

Almanac Series no. 13. Oceana Publications, N.Y. 1949. 論述在某些宗教範疇內，具有言論自由的一些限制。

爲天主會臨時給他靈感啓發他的思想與措辭。他想：「如果天主真切關心祂的神國的發展」。（這通常不是試探天主，只是懈怠與自滿的托辭）。

向天主要求特殊的恩惠，不一定是試探天主。全心謙誠，在急需或特殊的需求下，爲了天主的尊榮，及人靈的得救，而向天主要求特殊的標記，這絕對不是試探天主。却是對天主的寬洪，慈愛，表示高度的信心。在另外一方面，拒絕醫療，而求重病的奇効痊癒，那可說是試探天主。最後，疏忽通常，簡易的工作——那是促進天主神國所要求我們實踐的——却滿懷希望等待上主採取特殊的協助，那種想法是沒有根據的，祇或憑私人的啓示，這倒不是什麼試探天主，乃是疏忽失職。

中世紀所謂的「天主的審判」(Judgments of God (嚴刑 ordeals))，就是試探天主，雖然當時的人們並未意識到此。那是他們以爲天主在任何情況下會神妙地庇護他們，只要人們去尋求它。受控的人須經酷刑的考驗；或叫他用手去拿燒紅的鐵棍，或赤腳在燒紅的煤炭上走；或迫他將手伸入鼎沸的滾水。如果那人證驗無辜，就算赴湯蹈火而凱旋。

在這些艱苦的考驗中，天主的慈愛可能來援救這些無辜的犧牲者。但決不是由於判官的無恥。即使我們或會諒解這種嚴刑考驗，那是因爲當時人們心目中流行的謬誤觀念，但客觀地說，這種嚴刑考驗，終究是試探天主的罪。猶如控訴某人犯重罪，其實沒有一點證據，這已是觸犯不公正的重罪，如果再要求他們冒生命的危險去證明他們的無辜，豈不是加倍的不公正嗎？當然，那些冤枉無辜的人，不能說那是因爲當時流傳的錯誤觀念所造成，而脫逃罪咎。

教會只能艱難地、慢慢地取消這些觸犯虔敬與人間公義的野蠻現象。教宗尼古拉 Pope Nicholas 一世，禁止酷刑決鬥法 *judiciary duel*；斯德望五世禁止沸水的酷刑。依諾森三世嚴格禁止神職人

員出席與協助這些所謂天主的審判。^⑭

三、褻聖 (Sacrilege) 受祝聖者的「退聖」 (Desecration of the sacred)

咒神是抨擊至聖的上主本身；褻聖是損毀天主的尊榮、或受天主祝聖過的。褻聖及鬻聖 (simony) 都是觸犯神聖的罪；它們都是褻瀆神聖的。(神聖一詞，在這兒不是指倫理學上的意義，而是指受天主祝聖過的，特別獻給天主的)。鬻聖是褻聖的一種特殊型式；它是將神聖與世物作交易。

唯有天主在實質上是神聖的 substantial holiness (「只有祢是至聖的！」)。祂的光榮普照祂所創造的一切，大自然反映祂的神聖。但是我們不說每一個存在都同樣地分享天主的神聖性，神聖本身並不是超越的 transcendental。神聖是準對絕對的異口性 absolute otherness.；是超出一切受造物，而屬於天主。天主神聖的榮光，促進受造物曲膝下跪，喜躍地承認唯有天主是值得尊敬的。凡天主為恭敬祂自己所直接選擇的，那是說，教會以祂神聖使命，所選擇出來的，事物與處所，就特別地沾受到天主神聖光輝。所以，依照它們受祝聖的程度，應受特殊的尊敬。

註 114 違反宗教的罪，除了出言褻瀆，試探天主外，也包括違反誓言，尤其是所許的誓約，及發的願。以上屬特別的宗教行爲，容後論析。

人，地，事物都得受祝聖而獻給天主，成爲神聖的。（時代，季節，也可以稱爲聖的，那是按照詞義的演繹說法，是指特別保留供特殊敬禮用的）。瀆聖分三種：①褻瀆受祝聖之人 *sacrilegium personae*；②褻瀆聖地 *sacrilegium locale*；③褻瀆聖物 *sacrilegium reale*。

以下，我們將更詳盡的析論褻聖的日期，及季節。以今日的道德學家的觀點，這些褻瀆通常不把它們看作是褻聖的。誰拒絕在某些特定日子奉獻敬禮或騷擾神聖的禮儀，是觸犯聖的季節或日子的規則。古老傳統的道德學主張觸犯特別祝聖的日子，這行爲本身是有罪的，更甚於觸犯安息日的誠命。⑬今日，純樸的教友們有類似的反應，尤其是關於在救贖的大瞻禮日所犯的重罪。

依嚴格的批判來說，我們補充、強調，上述三種褻聖罪本身都是死罪，但並非就其整個本質而論是死罪 *ex toto genere suo*。在輕微的事物上，褻聖可能只是小罪而已。

甲、褻瀆受祝聖之人 *Personal Sacrilege*

人受祝聖之方式有數種：受聖事祝聖或受教會祝福或由於公開許願。由教會所主持或經教會公認的祝聖，有下列數個等級：①經神品聖事所祝聖的；②一般神職界；③修會的成員。以上這些人士都是與教會的其他信友分開的，祇要他們被教會賦與神品聖事或被允許進入神職界，甚或祇要教會接受他們公開的誓願 *public vows*，這樣他們就被分開來專爲天主的光榮而服務。外在的祝聖大禮，本質上是由教會施行的，都尚須經個人一己的獻身行爲而內在化，才堪稱完美。最適當的獻身行爲就是許

註 115 參閱第二篇第 I。

愿 a. vow。會士們的公開許願，或大品(五品)的公開許愿，都由教會來主持(其儀式又分為隆重的與非隆重的兩種)。教會藉此堅強獻身者的虔敬行爲，使他們專爲神聖的光榮與弟兄的服務而生活。至於私人的許願 private vow，不是按照這名詞的同樣充份意義而獻給天主。因此，有些神學家認爲，觸犯私人的貞潔願，雖然是一種違反宗教德操的罪，但嚴格地說並不算「褻聖的罪」sacrilege。這項意見可認爲有蓋然性。

褻瀆被祝聖者的罪如下：1. 聖職人自己觸犯貞操的願 vow of chastity，或觸犯聖職的人，甚至包括思想上的罪；2. 向獻身給天主的人，施行軀體上的抨擊，折磨 physical violence (這是觸犯「神職特免權」privilegium immunitatis，所謂神職特免權是讓神職人特免一切或多或少不適合神職的服役與受僱)。從教會法典的觀點來說，觸犯「法庭的特免權」privilegium fori 是一種褻聖罪(例如：在普通法庭上，控訴一位神職人)。但這只是從教會的法典觀點來說才是褻聖的罪，事實上，很明顯的，教會並不太注意此特免權，也並不到處堅持這一點。

基督徒們也受過祝聖(聖洗，堅振)，素質上也屬於崇敬天主的，每一個違反基督徒尊嚴的罪，尤其是褻瀆他的軀體，引誘，破壞鄰人，爲非作歹，廣義的來說，都確實是褻聖罪。雖然這方面的差別，爲告解沒有什麼實際的重要性，但總應該從一般宗教道德的觀點，來認真地衡量基督徒的罪。因爲身爲基督徒，他的整個兒道德生活必須完全投入崇敬天主的服務，在這層意義上，他是神聖的。由於犯罪，他是在拒絕圓美的虔敬；這拒絕到了某種程度，就變成褻聖了。

7、褻瀆聖地 Local Sacrilege

按照教會的法典，某些地點經禮儀祝聖過了，是專為虔敬天主或安葬已亡教友用的。^⑭直接或明顯地違反這些地點的神聖用途，必然是褻聖的。下列行為是褻聖的：(1)觸犯這些地點的神聖特性，客觀上都是嚴重的罪；尤其是兇殺、自殺、毆打流血，外在觸犯貞潔的罪。(2)利用教堂作褻瀆活動或目的，那是明顯違反這地點的神聖特性的。當然，將神聖的場所，用作純世俗的娛樂，例如：舞會、宴席，或商業用途，諸如：買賣，拍賣，或在神聖場所吵架等。耶穌嚴厲責斥聖殿裡做買賣活動，(瑪十一15)足證至聖天主因此而激怒了。

在特殊緊急的需求下，例如：自然界的天災，將神聖的地方供作難民營等，並不算褻瀆聖地。却是動用現成的地方，做基督的善事。(3)按照教會法典，用暴力侵佔教堂是觸犯聖所的權利，褻瀆祝聖給天主的地方。^⑮

將聖堂作不虔敬的用途：凶殺，流血，埋葬反教者，或埋葬被教庭判為驅逐出教者，等都不僅屬褻聖罪，而且違反教會法典中保障聖所的條令。^⑯這些觸犯法典的行為，震駭視聽，所以必須先對聖地的失敬舉行補償的禮儀，才能恢復神聖的用途。^⑰如果褻聖的行為是醜惡不堪的，發生在教堂或聖所內，那麼補償是必須的。

註 116 C/C, canon 1154

註 117 C/C, canon 1179.

註 118 C/C, canon 1173.

註 119 C/C, canon 1173.

丙、褻瀆聖物

專供崇敬天主的物件是聖物；也包括聖事在內，因為聖事的內容與聖事的外型：往往是實際的事物（雖然有時候只是一種動作），此外也包括聖人的紀念品（聖髑）；與聖經上的話。這一切本質上都是聖物。其他的東西，經過祝聖後，專供崇敬天主用的，也變成聖物。首先，我們要提的是：聖杯，祭衣，祭台。一件東西愈是主要地為崇敬天主用的，則愈神聖。褻瀆了它，則褻聖罪愈重。

褻聖的最嚴重罪狀是不適當地舉行聖事，尤其是彌撒聖祭及聖體聖事。「為此，無論誰，若不相稱地吃主的餅，或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人。」（格前十一27）。將神聖與俗物，不加區別，混為一談，就是褻聖之罪的因素；我們有着「最最神聖的」Holy par excellence，因為麵酒的外形，就是基督最聖的人性親臨的標誌。

褻聖的行為雖然是嚴重的，我們並不說它是絕對最重大的罪。直接反叛天主的罪——相反信、望、愛的罪，比褻聖的罪更直接相反天主，僅是主觀上，他們通常已犯反叛天主的決意。除了人性的偏差，幾乎到低能的程度，所謂「不妥當領聖體」unworthy communions的主因，在許多情況下，只是信仰的脆弱與膚淺而已。

褻聖最糟的是故意糟塌聖物，其中含有反宗教的毒素，蔑視基督在祂篤愛的聖事中。犯這種罪的人，將遭驅逐出教的處分，唯有教廷 Holy See (specialissimo modo) 能頒佈特赦。⑫

註 120 C/C, canon 2320.

不敬聖像、聖物的行爲多少屬於褻聖，對具有神聖色彩的藝術作品，以及聖經上的話，表示蔑視或輕率的態度，也屬褻聖。採取的方式諸如：嘲諷、譏評聖經的語句，爲了誇耀自己的學識。或甚至引用來諛媚、侮辱、誹謗，及迷信的活動。^⑫在此也包括對教堂、祭品、祭衣等物的褻瀆。^⑬僅是對聖物不表示尊敬，不算褻瀆，雖然是出於同一根源，即對神聖與俗物不表示區別。

從神學觀點（教會法典的分類法不在此例）來說，用不正當的方法取得教會普通的資產不算褻聖，只是嚴重的不正當行動。它損毀教會的隆重虔敬，或牧靈的服務範疇。這條罪名將因此受教會當局的嚴厲處分。^⑭

丁、鬻聖之罪：以聖物或聖職作買賣

販賣聖物 *Simony* ^⑮是一種特殊嚴重的褻聖罪。源自宗徒大事錄上紀載的故事〔參閱八18〕。一名西滿術士用罪犯行爲販賣聖物（一件純粹宗教性的物件，例如：祝聖權、或一件平常的東西，它的價值只是因爲具有宗教意味、或職權）。將這類東西出售以賺錢。其中的罪名是：不但在頭腦裡，內心的願望，甚至牽聯到自私的營利。換句話說，以暫世的利益與神聖之物件作交易。販賣聖物之徒利

註 121 特利騰第四屆會議頒佈聖書的出版條例。

註 122 C/C, canon 1150.

註 123 C/C, canon 2345, 2346.

註 124 T. McDonell, "Stipends and Simony". *IFR*, 53 (June 1939), 593-612; 54 (July-Aug, 1939), 35-57, 159-175.

用人們對神聖的尊敬心理，謀取利潤。最糟的手段是用賄賂篡取神職。

跟這類罪近似的是偏袒親戚關係 nepotism 而推薦、錄用不適當的人，以充任神職。如果我們引用所謂「傳統的偏親作風 Classical nepotism，就是偏袒親屬，將他們按插在名利雙收的職位。或爲了家族的虛榮，不顧精神的實益。爭取神權，只是爲了物質的利益。諸如此類的罪，使教會史蒙受嚴重的玷污，印下悲劇的一頁，其間有許多名不實實的人被列入高級的神職，不限於主教，甚至一些教宗，這一類的罪往往破壞神聖的意味，且影響及宗教本身。

按照教會法紀，明確申明教會對這類罪的處分是必須的。我們得明辯清楚，什麼是絕對的販賣聖物罪，什麼不是。我們按照教會的法典，將什麼是販賣聖物罪劃分清楚，並說明教會禁止這些企圖。這些條例必須弄清楚並牢記在心。⁽²⁵⁾

我們的道德神學 moral theology，是追隨基督的教義，專門研討分析販賣聖物罪的心理背景與態度，以及控制的方法：至於爲了教會職務的需要，教會決不讓精神的，神聖的被世俗所利用。神職人員應適得其反，必須將他自身的生計，及宗徒事業，完全遵從教廷的指示，爲天主的神國而効勞。

誰若是以世俗的想法而進修會（司鐸或任何牧靈的職位）或爲了世俗的原因而接受神職，可能自視清白，不染販聖物的罪行，但是他將常受自私動機的激勵，這基本上與販聖物罪是一致的。因爲他常會將教會的利益，崇敬天主，拯救靈魂放在他個人的得失，或野心之下。將靈性的放在暫世之下

註 125 C/C, canon 727

，這種意識形態是有罪的。

誰爲了要獲利或因世俗的意識形態而嚮往一種神職，那牠已越出了不辨神聖與褻聖的界疇了。雅威 Yahweh 對梅瑟的話適用於任何要參加鐸職或接受其他神職的人：「你所站的是個聖地」（出三 5）。沒有比牧靈的神職人，獻醜去追尋名利，更令教友們正義地詫異。

觸犯教會法典的販聖物罪，在各種情況和條件下 *ex toto genere suo* 都是死罪。不僅是實際販售聖物行爲是嚴重的罪過，每一次想要獲取暫世的價值，每一個公開或潛伏的企圖要去販售、或篡謀神職或特權（職權、機能等）都是有罪的。教會法典的目標，要絕對排除任何涉嫌販聖物罪的危機，都是深深地銘刻在良知上的。違反這條法令的 *ex genere suo* 一般地是死罪。痛苦的經驗透露這些法典是多麼必要，不論過去現在，都是如此。

自願的或依照捐獻的規定捐贈這些禮物不犯販聖物的罪。捐獻的目的是爲了支持神職，或教堂牧靈與慈善工作的經費。爲了某些神工而捐獻或接受，當然不算販售聖物。唯即使沒有一點販聖物罪的嫌疑，錯誤的見解與表現仍是應該加以避免的。無論如何，不可容忍下列的問法：「一台彌撒值多少錢？」反之，我們應堅持這樣的問法：「通常一台彌撒的獻儀是多少？」或者說：「需要多少獻金（*Stipend*）？」。

關於彌撒獻儀 *stipends*，施聖事獻儀 (*Stolae*) 及其他規費 (*Taxae*) 教區的規定完全無涉於販聖物的罪。教會在對她神職輩生活經費的關懷，此外的特殊目的，是儘量避免任何販售聖物的嫌疑。教會不准個人在這事態上作抉擇，深恐作抉擇的私人懷有卑劣的私心。管理聖殿的神職人，如果太膠着於暫世的物資，雖然他在外表行動上可能沒有錯，而且絕對遵守教會的規定，但是他很容易沾染到

販聖物的罪污。如果我們從外在的情況和條件來判斷行爲的話，拒絕教會或習俗所規定的獻金，或不理會崇敬天主的儀式及牧靈工作物質上的需要，那麼不是犯褻聖罪。惟其內涵的吝嗇通常是。褻聖之罪同根連生的。換句話說，兩者皆由於缺乏對宗教的重要性及其價值的認識。

貳、虛偽的敬禮

違反宗教的德操，在虔敬全能天主的實施上可能有下列罪狀：1. 襲用敬禮的外型，虛假地崇拜真神，那是觸犯真神（天主）的；2. 反宗教的敬禮；專獻給邪神妖魔、或其他受造物的偽禮。3. 對不具人格的能力或權力，以下筮、迷信及巫術等方式而舉行的類似宗教的崇拜。

一、對真神（天主）的假崇敬

虔敬天主必須符合祂絕對的超越與神聖，所以必須具有純基督徒信仰的徽號，必須反映祂親自啓示的無可倫比的燦爛。如果降低這崇高的水準，就難免陷於人性的懦弱。有些崇敬天主的禮儀，簡直是不合理的⁽²⁶⁾，事實上是直接違反宗教的本質與意義的。被迷信沾污的虔敬措施有下列幾種現象：1. 偏僻祈禱禮儀的形式與次數，作為靈驗的標記，不是因為信賴天主的慈愛，而是因為拘泥於人事的規定，基於類似魔術式的敬禮。舉個實例：「連環式祈禱」“chain prayers”，常用此語威脅那些不照它做的人，還有其他古怪的流傳。什麼「額我略彌撒」Gregorian Mass（規定要替死者一連三〇天

註 126 R. Egenter, *Kitsch und Christentum* (Ettal, 1950)

獻彌撒，據說是聖額我略的許諾），這可能帶有迷信的說法，所以並不加以鼓勵。

特利騰大公會議敬戒主教團注意教友們勿沾染迷信的色彩，那是違反真誠的虔敬的。特利騰會議規定完全取消一定的日子和蠟燭的數目，因為那幾乎是迷信的創作，不是真實的崇奉天主。⁽²⁷⁾

公教科學家提倡的「信心治療法」*Faith-healing* 已經發展成靈驗的敬禮。這並非只限於愛迪夫人的子弟。它是一種簡樸的重複禱詞。有些細節十分特別，例如：必須重複唸許多遍，才能靈驗治好一些病症（止流血，治瘡痛，消毒蛇咬傷等）。這種方法並要求保持祕密，作為一般靈驗的條件。

這種祈禱的方式，是直截受上主批判的：「當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱；你的父在暗中看見，必要報答你」（瑪六6）。至於祈禱治病 *prayer-healing*，每一種情況必須加以嚴格審查，治病的神恩來自方法本身呢？還是由於真實的治病奇恩呢？*a real charism* (*Gratia curatonum* 格前十二28)。

虔誠遵守禮儀，跟迷信式的運用祈禱方式是迥然不同的，在遵行禮儀時，並非將禱詞、動作當作一種魅力，只是本着服從教會，以及跟教會其他成員精誠團結，共同舉行崇敬禮儀而已。司鐸若只關注禮儀的外表，而疏忽傳達這些祈禱禮儀的意義給教友們，而致形成許多非公教的謬誤觀念。他們是應該負起職任的。如果教外人經常對公教的敬禮表示懷疑，把它看作魔術之類，那麼司鐸就應對此負責。

這型迷信式的規定，拘泥於形式，純然將宗教物件當作機械用途（諸如：掛聖像，佩帶聖物，用聖物祝福教友等），我們批判這些是不妥當的，因為重點不是對聖物的尊敬，而是完全憑藉物件本身

註 127 H.J. Schoeder, *Canons and Decrees of the Council of Trent* (St. Louis: B. Herder, 1941) 423.

的價值，甚至完全疏忽了內心對天主的虔敬。祈禱的靈驗端賴物質、機械的觀念，跟此觀念近似的是那些吞食小件聖物（畫像、布、線等），這種現象在某些國家裡流傳相當廣。如果我們將這種現象截然當作迷信，也不免過份——因為其中不是沒有虔敬聖人的情愫——任何諸如此類的措施，在形式上是不適宜的。不僅有陷入迷信的危險，而且不免招致許多誤解，導致對教會敬禮的嚴厲批評。所以這類措施不應加以鼓勵。

由衷的虔敬聖物，並滿懷對祝聖它的教會祈禱的信任，這樣運用聖物，就不是迷信。

不合適而值得反對的敬禮，不是因為它的外型不配，就是因為個人內在的迷信態度；無端的將彷彿聖事與聖事相比，祇因為聖事含有、並滋生寵恩。這就認為那些隨便由人擬定的彷彿聖事的儀式、經文與物件，同樣地孕育着必然的効力，這種想法，無異以人的作為來強迫天主施恩。

無疑的，迷信的虔敬對真正的虔敬是有害的。它是不合邏輯的，魚目混珠的，而且導致一連串引人犯罪的機緣，在一般情形之下 *ex genere suo mortale* 它定是重罪。誰若明知迷信的虔敬對缺乏信德與虔誠的人，帶來可駭的後果，而仍然去推行，那必然是嚴重的罪過。但是在許多情形之下，當事人並不理會到此罪的性質，由於他的無知，至少不算犯死罪。

賢明的神師，不會只是以消極的態度處理它，因為他洞察即使是迷信，也在人心坎裡涵有某種深度的宗教及精神意味。神師應竭智啓發那些羈絆於錯誤方式的人，使他們的心靈開放到正大光明的宗教活動，擺脫流行的、膚淺的迷信型式；明智的神師將理會到：與其摧毀一切表面上無甚意義的宗教活動的盤根錯節，不如只揚棄不屬於真宗教的因素而重整、昇華那些尚可修正的，至於那些等於是虛偽的禮儀形式，或甚至是拜邪神，無神論的作風，當然必須澈底根除。

二、崇拜邪神

一切迷信都是違反真正的崇敬。迷信是假的崇敬。最極端的假崇敬（絕對違反神聖崇敬的）是以神聖的崇敬去膜拜受造物，偶像，邪神，甚或天主的仇敵，魔鬼。我們當注意吾主第三次受誘這一幕的深厚意義。魔鬼對耶穌說：「你若是朝拜我，這一切都是你的」（路四7）。

要詳盡闡析這主題，可將崇拜邪神之罪分爲五種：(1)拜邪神，可能源自故意違背天主的異端，它是或多或少屬於魔鬼的奴役，魔鬼也是有他的膜拜儀式的。一切宗教的本能與傾向可以歸到給魔鬼及罪的奴役上。請看聖經的訓言（申卅二17；格前十20），以及教會中教父們的指示：邪神都是指魔鬼而言。

(2)拜邪神可能毫無崇敬的對象。崇拜虛無 nothing，顯然地也屬魔鬼的圈套，那外型的動作，只是爲了人事上的尊敬，和一些物質上的利益，並沒有實際上對迷信信與不信的態度。但是無論如何，「拜邪神」一詞的狹義，是確實否認眞信仰，尤其是內心堅持要將真正的敬禮獻給那些偶像，其罪更重。

聖經再三強調，巫神都是虛無的，拜邪神而沒有眞實的對象，膜拜的還不是虛無嗎？^②理性使人覺察，一般地人們不得不承認巫神並不實際存在；所以，拜邪神本身是否認眞天主。邪神的奴僕往往却也不肯委曲自己親自去膜拜天主的仇敵——魔鬼的。

註 128 DTC VII, 603.

(3) 拜邪神可能基於世俗的二元論 dualistic concept。除了善神——天主 good god 爲一切美善的根源以外，還有一個惡神 an evil spirit，跟天主相反，是一種獨立的黑勢力。這種二元論與信仰的教訓，並不符，一邊歸光榮於天主，一邊却又討好惡神，企圖獲取利益^②。研究比較宗教學的人們發現，在初民的部落裡，文化水準不高，膜拜專事邪惡的妖神。那善神，就因爲他是純善的，却被疏忽，不獻給他什麼祭品，或任何祝禱；而那歹神却受到豐富的供奉，因爲畏懼他們的邪惡。這種現象使我們了解以色列的假崇敬。在天主的選民中，流傳着對邪神的崇拜；可是，在相當程度上，他們仍然信奉盟約中的天主 God of the Covenant——雅威 Yahweh，然而在地方性的部落團體中，仍舊保留一些危害他們的黑勢力的巫神。

以上這一切對邪神的膜拜，都是觸犯至尊的天主（出二十二2）。在先知們的見解中，認爲拜邪神好比淫亂不貞 adultery，因爲以色列是上主所選的淨配與上主訂過愛與崇敬的盟約，她竟遺棄了上主，而去崇敬可怖的巫神。凡屬膜拜邪神之類的一切迷信，使那個人經常跟神祕的魔力混戰格鬥，將天主攔在一邊（到了今天，索性將天主置之不理了）。這種黑勢力，的確令人憂慮；甚至在今日許多的文明國家裡，這種恐懼深深地印在迷信人的腦海裡。即使是基督徒，也常畏懼着魔鬼，眼看黑勢力蔓延，不禁對魔鬼懷着深深的恐懼感，好像魔鬼不再受天主的控制下似的。雖然我們決不可低估魔鬼的邪惡勢力，但我們可不必怕他或把他看作完全不受天主的控制似的。

(4) 另外有一種膜拜，或者可以說歷史上曾經有這種膜拜，其實很可以稱之爲出自純潔的內心與精

註 129 如果是爲了制服邪魔，不是崇拜他，那情形就不同了。

神，渴望着眞神。聖保祿在雅典民族 Athenians 發現這種跡象，他們特別建立一座祭壇供奉「不知名的神」To the Unknown God (宗十七23)。眞實虔誠的外教人，尤其他們實際上不是多神論者，只是崇敬一位至尊的存在 one supreme being (henotheists)，他們對一些神的看法，只是名字，象徵而已，從這些名字，象徵，他們意識到眞天主的良善與偉大，即使這位眞天主是隱形，緘默的。⁽¹⁰⁾

客觀地說，每一種膜拜邪神都是死罪。(ex toto genere suo)。但是，上述第(4)種，主觀上並非有罪，雖然一般的說，是由於人類犯罪的後果所致。

(5)依廣義來說，聖經視膜拜邪神爲膠着或附屬於受造物權下，而奉之爲最高與最終之善的惡行。聖保祿稱犯邪淫的，行不潔的，或貪婪的即「崇拜偶像的」idolaters (厄五5)。犯驕傲罪的人，是自命不凡，侮辱他自己。「因爲其背命無異行卜，其頑抗猶如敬拜偶像。」(撒十五23)。每一型在重罪裡過的生活，都是叛離活天主的異端，建立一座偶像，供人狂熱膜拜，是暗示一種宗教態度——或者，我們說得更準確些，一種偽宗教的意識形態 a pseudo-religious attitude of mind & heart.

當宗教腐化時，迷信與邪教盛行。人們的宗教性衝動拼命在膜拜邪神式的活動中去尋找發洩，諸如：運動大會，對電影明星、歌星的狂熱崇拜等。甚至於對人的愛也首要地濃縮在生理的需求上。崇拜的程度也以物質的繁榮享受爲標準。正統的資本主義作風，就是無限制的攫取財富，將一切「苦修」

註 130 Thomas Ohm, O. S. B.: Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen (Krallring vor Muenchen, 1950).

精神，全部用之於賺錢上。狂熱的大量生產，剝取勞工階層高度的犧牲，僱主們則浪費精力。雖然表面上看來似乎不明顯，其實西方世界的文明，已經在崇拜財富爲偶像的形態下，走在降低基督化 *de-christianized* 的下坡。當人完全沉浸在物質與軀體的慾流裡，他就離棄宗教的虔敬，背叛良善的目標。有這樣的說法：人是絕對不可避免宗教的。宗教性這樣根深蒂固在人心內，即使他否認天主的偉大，拼命反抗崇敬天主，也仍然不能掩飾人性內宗教的傾向。

在我們今日世界工業發展的潮流中，「更高的生活水準」成了危險的偶像，甚至最崇高的價值，也都歸到這目標之下。

三、迷信的虛偽崇拜

廣義的來說，迷信也包括非理性化的崇敬天主，並對私人的啓示與神視 *private revelations and visions* 過份關心。崇拜偶像與巫術也都是根據迷信（邪教或僞信仰），以及愚蠢的觀念而來的，其實它們基本上是反宗教的，骨子裡，反崇敬天主，更甚於迷信。「迷信」一詞的狹義解釋，是對幻想的及不具人格的威力的一種，混淆的、不合理的態度，這種態度處在宗教邊緣，却反對宗教。

迷信的根源是人性內在的衝動，要想悟透生命的奧秘，潛思將來，企圖掌握大自然的神祕力量，以解決人的生存問題。一部份是由於受迷信文藝的影響，它的目標是感染藝術化的迷信（跟純樸的老百姓的迷信不同源）。我們不可疏忽魔鬼在其中的作用。總而言之，迷信的主因是真宗教的衰落與腐化，留下心靈的真空狀態，釀成了迷信的溫牀。作爲宗教的代替品 *an Ersatz for religion*（也可說是科學的代替品，迷信阿諛人們，使人誤信掌握了神祕的知識，甚至祕密的威能，得控制人類的命運

、健康、愛情、和人際關係)，所以，迷信是人性內不可磨滅的宗教傾向的不正常發展。因此，我們將迷信列入謬誤或不正確的崇拜。

人類必須應付許多埋伏着的陷阱。迷信危害人的健康，破壞心靈的和諧、損毀道德與信仰。不顧醫學與事實，而妄用巫術，企圖挽轉事實或影響，結果往往疏忽了正當的醫學治療。就似那些迷信不正當治療法的人。某些團體裡的人，對健康懷着不關心的錯誤觀念，曲解聖經的意義，連自己的兒女也不給他們必要的醫治與照顧。

依賴迷信，使人處在很不現實的世界裡；何必辛辛苦苦為未來而工作，因為未來既然已有定論，或者既然可以用迷信的方法獲得所要的，何必化費那麼大的精力呢？迷信者往往作某些固執的觀念的犧牲品，他不能面對生活的現實。他的抉擇是根據完全錯誤的觀念，即使很明確的事理步驟，也會因各式各樣迷信的恐懼而癱瘓。故此迷信會嚴重地威脅基督教的樂觀精神——望德。

道德生命也因迷信而損毀；危及自由及責任感。輕信迷信的星相術 horoscopes，可能導致不道德的行為。許多報章刊載煽惑性的文字：「下一星期，出生於白羊座 Aries 的，適宜做愛與熱情浪漫活動……」。凡在冬至 Capricorn 出生的婦女，邂逅於天秤座 Libra 出生的男子，她的婚姻會破裂」。「愛情會成功，事業則失敗」。等等。

迷信經常削弱信仰。尤其是所謂精靈崇拜 Spiritism，及其他型式的崇拜，聲稱與另一世界互通靈訊。如果，故意將迷信當作偽宗教（例如：精靈崇拜 spiritism，招魂學 theosophy）等，那麼對全能的天主，對祂的無微不至的照顧，對人的自由，對聖事與祈禱的效能，以及對來世的情況等種種信念都會弱化或甚至毀滅。有些教徒受迷信組織的引誘，脫離了教會，參加異端集團，惡魔的勢力

非常重大。聖經的警句，依然有効：「若你們中出現了一位先知或作夢的人，給你提供一種神蹟或奇事你們不要聽從他」（申十三2）。

我們可根據知識與行動，來劃分迷信：①卜卦 divination，那是知識的範疇，②巫術 magic 是關於行動的。

甲、卜卦 (Divination)

卜卦是用某些符號，推測未來，預告尚未發生的，甚至全由人意志自由決定的事情。如果向邪神求助，那是崇拜偶像與敬拜魔鬼的行爲，不祇是單純的迷信。時至今日，通常占卜是不呼求魔鬼的。但這並不能肯定說惡魔與之並無深切的關係，或者對之並不感興趣；話雖如此說，一種跟撒旦有約在先的占卜與一種純是普通的迷信的占卜，素質上，是根本不同的。後者不一定包括對魔鬼的信從，甚至可以與魔鬼截然無關。

已往的倫理學家，以簡單的邏輯，證明卜卦是來自與魔鬼聯擊的後果，而普通的迷信基本上也一樣與魔力有關，所以兩者同樣是有罪的，他們不曾考慮到迷信是不合乎邏輯的“illogicality”。他們的論據是：本性不能解釋關於未來的啓示，那麼此種解釋，若不是來自天主，就是來自魔力。（這論據適用於任何特殊的效果）。無論如何，在真實的卜知情況下，沒有辦法作本性的解釋，也不是由於天主的干涉（因為天主不會採取特殊方式，來協助任何用邪惡的手段，來達到他貪婪的目的的人，再者這也可能引他犯重罪）。所以，只有魔鬼在活躍，不論人曾否求他。這推理本身是合乎邏輯的，它也證明占卜的客觀性的罪惡。但是，明目張膽地與魔鬼聯繫的活動跟在世俗中受隱秘智識的扇惑而

採取的占卜行爲，其間在心理上有着極大的差異。這一點，我們必須牢記在心頭，因爲今日有許多迷信的人們，只要一聽到有任何魔鬼的影響，就會大吃一驚。在他們迷信的範疇裡，天主與魔鬼，爲他們是同樣的陌生。

根據純自然的理由，推測未來，不應該截然當作迷信論。試舉一個例子：細察人的掌紋，不難偶而言中一個人的性格，和他發展的方向。同樣的，高度敏感者的性情、脾氣，體魄，可能受月球的位置，和大氣的影響。環境的條件可能使人心曠神怡或憂鬱不樂。

若要預測某一件明確的事實，我們可以循着下列路線，調查事實的真相：是不是神聖啓示的真實預言？如果情況是反宗教的，或預言人是貪婪的，那就無此可能了。是不是由於先見之明 *clair voyance* 呢？關於此點，預測必須限於近在眼前的事項，即發生在週圍的地點，並且在不久的將來。如果超出了本性的範疇，我們可以問：有沒有明確的跡象證明其是由於魔鬼的影響所致？不管魔鬼的本性是多麼狡黠，對人類自由的抉擇，魔鬼只能對未來作出機智的臆測，或者，整個兒事件是捏造的，那是一般對未來預測的最簡單的解答（算命 *for-tune telling*）。迷信的人，是巧妙地被騙了。當然，算命先生本人有時也可能執迷不悟的。

求卜問卦是不易掃除的。它違反宗教的精神，但卻又說是真正預言的膺品，也可以說是信仰真理的歪曲報導；就如同魔術與巫術是真正的奇跡的仿造與聖事實效的走樣一般。明知故犯的求卜是個反虔誠的重罪。它是澈頭澈尾，不拘任何程度與式樣的死罪（*ex toto genere suo*）不但行卜者犯罪，就是其他有關人等，包括求卜者、以及那命運被人卜卦的人，同樣犯罪。縱令卜者祇是意圖撞騙，使人迷信其爲真，而絕不向黑暗勢力求助，却也已犯下了迷信與違反兄弟友愛之罪。

聖經以同樣嚴厲的態度批判求卜，與巫術（申十八 9—14；出二十二 17；肋十九 31；撒二十八 37；依二 6；四十四 25；耶廿七 9；匝十 2；瑪三 5；宗八 9；十九 19；迦五 20；宗廿一 8），教會從一開始就堅持糾察並禁止求卜及巫術，⁽¹⁹⁾。君士坦丁王 Emperor Constantine 甚至以死刑懲罰他們。

往往因主觀上的理由，諸如：愚昧無知，缺乏反省，可使罪過減輕。表演占卜及巫術，目的爲了娛樂大眾，只要不駭人視聽，誤以爲表演人有什麼魅力，就沒有罪。事實上，替人占卜、算命的人自己有着不可告人的厄運。

占卜最流行的有：(1)與亡者通靈 necromancy；(2)星相術 astrology；(3)算命；(4)掌紋；(5)看相，算運氣；(6)解夢 interpretation of dreams，將下列個別情況加以討論之後，再分析流行的迷信。

(1) 與亡者通靈 (Necromancy)

通靈就是用魔術招致亡者的靈魂，以詢知未來的秘密，或其他隱密的事。梅瑟的法律 Mosaic law 以死刑禁戒以色列人民不可招喚亡者的靈魂，這事在當時以色列的鄰族們中頗爲流行（肋十九 31；廿 6；申十八 11）。撒烏耳王請求女巫 witch of Endor 招請撒慕耳的靈魂這一插曲（撒上廿八）成爲詮釋家的一大難題。唯可確定的是撒烏耳王明知他自己的行動不合法，竟敢冒犯天主的聖意，因

註 131 C/G, canon 2325.

爲上主當時曾拒絕他想知道戰爭結果的合法要求。是撒慕耳應天主的命命，向撒烏耳王宣佈他應得的懲罰呢？或者是機智的女巫要借機會威嚇撒烏耳王，因爲他曾嚴禁占卜而且處死了那些占卜者呢？關於這一點，聖經的記載，並不明確，詮釋家的意見，也不一致。經文上並沒有表示，當時撒烏耳王有否看到撒慕耳的靈魂（撒廿八13）。

今日我們舉行的靈魂學家協會 *spiritualistic seances*，就是將上古與亡者通靈的方式現代化。靈魂學家認爲通過某些具特殊天賦的人士的媒介（即今日對上古女神 *pythesses* or *sybils* 的現身說法）可以跟已亡人的靈魂接觸，發掘隱秘的事實，包括未來的情形。相信正統靈魂學家的解說，幽魂的顯現是實際上由有關的亡人親臨所致，那是迷信。以天主全知的亭毒萬物，決不致允許亡者的靈魂，受這種一般地聲譽欠佳的巫師的呼喚而被迫出現在我們面前。這些媒介人往往是走江湖者中之敗類，再者他們對這種深具重要性的事的施行的手法也是爲眞神所難於應允的，所以，企圖用這種方法跟亡者聯絡乃是輕浮的不智之舉。

就其對信仰與道德的損害來看認爲整個的靈魂學，與魔鬼不無關係的說法，那可並非迷信，更好說，魔鬼脫不了關係。唯大部份的現象可解釋爲詭計多端者的玩弄戲法。其次，零星片段的現象，有待準心理學 (*parapsychology*) 往往是偽科學 (*pseudo-science*) 的發掘研究。（按準心理學以傳心術、千里眼與超自然現象爲研究對象。）

教庭聖職部 *Holy office* 不准積極參加靈魂學家協會的活動^⑬因爲參加這型活動，會對信仰，

註 132 Decree of April 1, 1898, ASS 30 (1897-98), 701; of April 27, 1917, AAS. 9 (1917), 268

造成道德、健康等的影響。但是對這些現象作科學性的研究，由明智的公教學人去慎重進行，當然是不在禁止之列。

如果認為亡者的靈魂，得因天主的准許，而出現在人間，或托活人代為祈禱，那倒毫無迷信的色彩。但是對亡者出現的傳說，却不該輕易置信。

(2) 星相術 (Astrology)

星相術是一種迷信，它以觀察星相來推測世事的演變及人的命運。那是一種很古老的迷信，流傳在許多民族之間，根深蒂固了，甚至在今日高度文明的國家裡還保留着。或者可以說，大地上發生的事物與星球的移動之間可能有着二種關係。一種是因果關係：星球的移轉人類的命運可能發生一種因果關係，這種關係顯然地直接否認人類意志的自由。而引伸出一種嚴格的宿命論 (Determinism)。另一種可能的關係是和諧、平行的關係：天體星球的運行，對人的生命與命運不是因果關係而是一種互相象徵或描摹的關係，(某種程度的「事先奠定的和諧」)。

第二種說法的根據，源出於「天動宇宙」論 Ptolemaean cosmology，它認為一切星球環繞地球，最後環繞着人類運轉。照理說，這種學說，應該隨着舊式的天文學說被淘汰了才對。至於星相術的「互相描摹」學說，其星球與星座之分類，終不能符合完整的個人之個性及其千變萬化的人生歷程。我們必須注意：人的命運，抉擇的關鍵是在乎人類自由的原則，不可能跟星球的移動一模一樣，(不論是因果說或描摹說)。因為今日的科學絕對主張星球是受必然的法則 law of necessity 所控制

的。⁽¹³⁾

不論星相術或崇拜占卜者（他們都按照出生或婚姻的日期，依照星座的位置而占卜算命，從不仔細地思考一下：星座位置與人的命運，是如何地連結在一塊呢？！他們祇是不加思索的「迷信星宿」而已。雖然算卜未來的占星家，也可能是個騙子，不過一切迷信，都不需要任何「理由」作為信仰的基礎。迷信的人追隨的祇是「非理性」irrational而已。

星相術是偽科學 pseudo-science 與宗教情懷的混合，繼承一部份天文學，與失効的祭祀，由於它否定人性的自由與天主的慈愛照顧，對崇拜者的一生為害很大。因為它根本是邪惡的，並製造有毒素的氣氛，很容易摧殘基督徒的信仰與道德生活。所以，星相術的各種實施，例如：替人占算星座、跟占星者商談，尤其是宣傳它的無稽祭祀，都是重罪。如果只是把它當作消遣的玩意兒，那就無關重要，只要不製造駭人的新聞。這型光怪陸離的標牌，帶着天體運轉的色彩，提供不可勝數的謬誤觀念，實在不值得稱之為星相術，應該用另一種名稱才對。

今日的天文學絕對放棄流行的星相術，它被認為是洩氣的偽科學。好在我們已經注意到，邏輯跟迷信是格格不入的。

科學不認承七座星球 seven planets，與十二座星球 Zodiac 的體系，那是占星術士們運用已久了的。一則除了古老的七星座外，我們已發現了其他的許多星座，再則所謂十二星座的星球也並非天體的單位，也根本不是真實的有效單位。從天文學的觀點看，它們只是相距極遼遠的星簇。同樣地，

註 133 見第二篇

十二座星球的位置，是按照古老天文學的觀察所得的，其實它們是與季候的變化關係，經常在演變。在公元一五〇年期間，十二星座的位置跟一年十二月份配合得相當好。但是，隨着悠久的年代，沿至今天，相差不可以道里計，舉例說：所謂在白羊宮星座 Ram 出生者，事實上却是南魚星座 Pisces，已經不是白羊宮星座了。但是，按照占星術士的計算法，還是以白羊宮星座為標準呢！⁽¹³⁴⁾

我們反對占星術的迷信，却並不否認星球對人的健康，心理生活及活動有某些影響。但這種影響，猶似氣候，與氣象的條件，並非是絕對性的，也不註定人意志的抉擇。聖多瑪斯 St. Thomas 雖然對一切占星術預測人類的自由行動加以極端的批判，却承認占星術士可能做出一些高度驚人的預言 in multis vera preuniant，不純藉魔力，也可能是用大自然的方法。他所說的預測，在今日我們可以稱之為統計 in communibus eventibus qui dependent ex multitudine。這型預測是準確的，因為一般人通常不運用他們的自由，却讓他們的衝動與情感，隨波逐流，結果是為宇宙天體的影響力 cosmic influences 所左右。⁽¹³⁵⁾這是這位天神博士 Angelic Doctor 的卓見。

即使我們承認宇宙天體的影響力，可以波及人類的心靈生活，占星術仍然需要解答的關鍵問題是：怎樣計算千萬星球經常變動的距離呢？更進一步的疑問是：占星術士憑什麼標準來說某種星座對整個人生的歷程有某種決定性的影響？

祇是月亮，對某些高度敏感的人或患月夜徬徨症的人（moonstruck）產生很明顯的影響，但

註 134 P. Schmidt, Daemon Aberglaube (Saarbruecken, 1938), 27.

註 135 見第二篇

是今日的占星術士堅持星座不強制、却影響人的活動到細節的程度，當然，這些細節活動都由人的自由意志所決定，如果我們假定他們的說法有時正確，則一般正常的人都將變爲「星球夢遊症」的病患了，那可完全違反人性的尊嚴。任何正常的人，看到當代占星術士繪描他的命運，都會氣憤激怒，這種占星算命的概念，認爲人的行爲，都是自由的，却又同時在星象上註定了的，豈不是違背人的理智、觸犯人性的尊嚴嗎？

(3) 紙牌占卜術 (Cartomancy)

紙牌卜卦術就是用紙牌卜卦⁽³⁶⁾（這種卜術流傳入歐洲，只是近代的事）。那是一種最通俗的占卜術。往往是由一個婦女來表演，她們祇傳播一些幼稚的迷信，並不真相信有什麼神秘的力量。占星術與卜卦術士對於顧客們的身世、背景及性格有相當的認識，往往掌有它們的資料。他們猶如各行專家，會猜測出一個人生命的各種遭遇，用神秘隱晦的語彙來描述，活像曖昧之神 Delphic oracles 的預言。

(4) 掌紋術 Palm Reading (Chiromancy)

手相術 Chiromancy 是一種古老的「藝術」。人的本質是軀體與靈性的揉合，人的生理動作，

註 136 D. Feuling, "Das Kartenlesen psychologisch, philosophisch und theologisch Benediktine Monastsschrift 17 (1935) 389-397.

透示內在的自我，尤其是他的手和臉。名畫家杜雷 Dürer 的傑作：祈禱的雙手 Praying Hands 引人遐思。所以，看人的掌紋，以推測性格並非是迷信，但應具有相當的知識。掌紋與字體對於性格學 characterology 具有密切的關係。但是，這二者反映人的性格，更甚於推測他的未來。一個人的性格特徵會限制他未來發展的可能性。但並無絕對性的決定作用，因為人的性格具有自由的餘地。何況，尚有其他主要因素會影響人未來的抉擇。除了性格外，還有環境的影響力，直接、間接影響着我們的一切作為。

(5) 卜棒 (Divine Rod) · 卜擺 (Magic Pendulum)

用卜棒去探測水源或礦脈，或寶藏，或隱秘的事（例如：失蹤的人是否還活着？在那裡？），或試探藥方的靈效等，不能貿然當作迷信論。（唯這種行為是可質疑的，它的可靠性也值得置疑^(註 137)）。用科學或本性的方法來解釋這些現象（因為這種東西有磁性作用，或是某些個人在心靈感應上很敏銳如遠覺 (telepathy) 與透視 (clairvoyance) 等，可能有別於迷信。但是，想推測亡者靈魂的情況，或某個人的品性道德，尤其是未知的將來，那端賴人的自由抉擇，如果不是直截的迷信，至少難免涉及迷信之嫌。

聖職部爲了保障宗教的尊嚴與純正的虔敬，^(註 138)訓令教會各階層神長們禁止神職人員運用 radiæsthesia 測量儀器（包括動用或不動用卜棒或卜擺之類的用具），去卜測私人隱秘及未來的事實真相

註 137 Schmidt, op. cit. 66. ff.

註 138 AAS 34 (1942), 148; Cf. ORM, 31 (1942), 279-285.

ad personarum circumstantias et eventus divinandos。但，教會無意批判測量儀器在科學上的功效。無論如何，明確的法律或規則，清晰的理智和對上主照顧的信仰，都禁止我們認為用這種方法，可以卜測人類未來的自由抉擇。

(6) 解夢 Interpretation of Dreams

聖經上屢次記載天主用夢境跟我們說話。如果夢境來自天主，那麼它的涵義與實現對有關的人是很明顯的。有些夢是從神志清明的下意識，以所謂「第二視覺」second-sight或透視力clairvoyance準對最近的未來而產生的。尤其是那些具有天賦健康而堅實的本能的人們，夢境可能是一種真實的預感與合情合理的恐懼或希望的表现。也許這就是下意識的正常作用。

在中古時期，虔誠的基督徒，甚至聖人，都尋求解夢的標準，將夢境區別為無意義的與有意義的，再加以解析。事實上，按照今日的深度心理學（參閱卡·容恩 Carl Jung 的著作），解夢是一種認真的科學性研究，只要不冒昧地用夢來解釋未來，而僅用以尋查心理的創傷，憂鬱，及治療法。至於精神分析學家是否太偏重於解夢，那是另一個問題。

對今日高度文明的人來說，他們的下意識已經受到離奇的騷擾，他們許許多多的夢，並沒有鑑別未來的價值。所以，明智教導我們，對未來的徵兆不要太信任。舊約的作者已經警告我們要慎防「作夢的人」dreamers 和「解夢的人」dream interpreters。這種型式的迷信，如同其他企圖達到對未來的推測型式，通常都是謊言與謬誤的混合物，致使他們原來具有的些微真理，也變為無法為宗教所接受。「所以你們不要聽從你們的先知、占卦師、卜夢者、巫士或術士的話：因為他們給你們預言

的，祇是謊言」（耶廿七9並參閱耶廿三25—32）。

(7) 流行的幾種迷信方式

在世界的許多地區，迷信及迷信的活動，幾乎是民衆生活裡的第二本性。（往往是外教人流傳下來的古老習俗）。用最簡單的方法去識辨未來。首先，廣泛流傳在古羅馬民族之間的是所謂「第一次接觸」first contact 的迷信。（以首先接觸到的東西作爲預兆）。例如：清晨或工作開始時，如果沒有遇見恰好的動物或人，就會把大事弄糟。史學家達西多士 Tacitus 告訴我們，古代的德意志民族，非常注意凶兆或吉兆。旅行或重要工作開始之前，都特別關注這一點。有趣的是，在一個地區的凶兆，在另一地區却可能變成了吉兆（例如：一隻黑貓、一種預感、烏鴉、喜鵲、狼等）。有的迷信竟把遇見老婦人當作一種惡兆，我們覺得尤其可耻。在許多地區，鄉間老百姓將聖誕節與三王來朝之間的十二個聖的夜晚，當作是翌年整年吉凶與氣候好壞的徵兆。又某些瞻禮日的天氣被視爲接着幾個星期下雨、結冰或下雪的預兆。

非常通俗的是對數目迷信的恐懼，例如：十三。也有歧視星期五的迷信觀念。對「十三」的禁忌非常廣泛，有些旅館不用「十三」這號碼，免得那號碼的房間沒人肯要而常空着。許多人認爲十三與星期五的湊合尤其不吉利。

顯而易見的，這些偏見或多或少有損及神聖信仰的尊嚴。這些恐懼症狀及活動在許多虔誠的基督徒中也屢見不鮮，一般地說，並非重罪。比較準確的說，通常是由於不合理智的畏怯感，無法克服已經盛行的愚昧活動，這更好說是一種懦弱的「隨俗」心所致。人們往往信疑參半，在虔誠人的眼中，

某些徵兆被認為是來自天主或存於自然界的「記號」。有些氣候的預告，也屬於這一類的，儘管許多人有的純樸、穩健的信仰，這些型式的迷信依然流行，實令人驚駭。真信仰的重振於此尤覺需要。更有甚者：爲了迷信的徵兆而疏忽嚴重的責任，或爲遵守空洞的迷信習慣，而忽視天主的誠命與聖事，那就不能再認爲祇是小罪而已了。

2、魔術 Magic (妖術 sorcery)

占卜是用天主所不准的方法去求知，魔術是用天主所禁止的方法去攫取權力 power，古代有「黑魔術」與「白魔術」的區分。「白魔術」是企圖用神秘而古怪的方法獲得不能解釋的效果。「白魔術」最典型的例子是煉金術 alchemy。「黑魔術」或「黑藝術」是企圖造成損害（損害魔術），或者由魔鬼的幫助爲自己爭取利益、榮耀與財富。女巫常被控以賣弄「黑魔術」。黑魔術是很嚴重的罪，舊約與羅馬法律都判以死刑。（古代這嚴峻的懲罰，導致後期對女巫們的酷刑。）

此罪的嚴重性完全是因爲它乞助魔鬼施展魔法，即使魔鬼未曾親臨作法，惡性並不因此減輕。實際上比黑魔術更廣佈的是對它的效果的輕信的或迷信的畏懼，甚至動搖了對全能天主照顧週到的信心。教會本身的驅魔禮儀，一面充份意識到惡魔與他爪牙狼狽爲奸的畏力，一面也顯示她對天主的愛心與全能的信賴之情。

爲此，沒有天主的准許，惡魔是絕對不能害人的，如果將咒語、咒符、妖術當作百發百中的法寶，認爲其本身有能力害人（參閱箴廿六2）也是迷信。只有人將自己交給魔鬼，魔鬼才能施展力量。惟有天主的許可，（爲了考驗那個人的德操，在那種情形之下，必然供應特殊拒絕誘惑的聖寵，除非

是已經積惡成習），魔鬼才能滲透。神師應警惕教友們勿妄忌「黑魔術」與「黑藝術」，就如同不必過份恐懼惡魔的力量一般。明顯的是當仇恨、敵意、不平、勾引、咒罵、褻瀆的現象氾濫時。敬畏天主，與警惕魔鬼應二者兼施；誰呼吸污穢的罪惡氣氛，就是魔鬼的奴隸。

從中古後期到十八世紀，爲了畏懼女巫的勾引，法律對女巫的酷刑，是基督教歷史的最可恥紀錄。無可置疑的，在受烤刑或其他死刑的女巫中，的確曾有騷擾和平，派系主義者，罪犯，或用妖術以邪惡的手段爲非作歹者。但是，迷信的狂熱想像，製造了最悲慘的刑罰世界，爲的是替殘暴的仇教運動作正義的報復。（當時有魔女宴會、魔女遊行、化裝獸形、跟魔鬼作性的商業買賣，等），最可怖的是執行嚴刑，將無辜的人（他們的最大罪名是離奇怪癖 *eccentricity*，例：年老的男女、外型古怪或相貌奇特），綁在火柱上燒。如果那些涉嫌黑魔術的人，不受到極刑的處分，至少也會受到令人毛骨悚然的酷刑。這一切只有火上加油，徒增對妖術的敵意與恐懼感。於是，禁忌迷信與妖術的立法本身演變成最可恥的迷信。

基督教從早期（尤其是希臘神話）就對來自東方的妖術恐懼感採取防禦的態度。到了中世紀的末期，迷信的狂潮勢如破竹，甚至主教及教宗們也受狂飆的沖擊。它最糟的後果是在審訊時批准用酷刑迫招——那是公元一二五二年教宗依諾森 *Innocent* 第四的時期——雖然首先這不是準對女巫而施行的，到了依諾森第八，頒佈禁絕妖術的勅令（公元一四八四年的最高訓諭 *Summis Desiderantes*）那是出於二位審訊官英斯多 *Institoris* 與司龐祺 *Sprenger* 的堅持要求。仇教運動首先在瑞士，法國南部掀起。在德國，由於神職與教友們的堅拒，總算有一段時期控制了凶險的高潮。但是馬丁路德的一部論著（魔鬼論 *Daemonologie*）產生極大的貢獻，消除了這些隔閡，以及迷信的疫病在德國的

狂熱現象。事實上，近代倒向誓反教主義的一些國家，對女巫的集體折磨已經到了瘋狂的狀態。在公教國家裡，也盛行類似的活動，直到教會當局嚴厲的加以阻止。教宗額我略第十五世由一位德國耶穌會士法特里·雪貝 Friedrich Spee 呼籲而頒佈的勅令，和羅馬審訊法 Roman Inquisition (公元一六五四)，終於止息了虐待與酷刑的巨浪。

在宗教史上，白魔術也表演了相當的角色：圖騰制度 totemism，各種禁忌 taboos，以後許多複式的禮儀支配着整個部落的社交生活（諸如：大洋洲中部島民 Melanesians 的崇拜瑪拿 manacult，某些北美洲印第安人的神魔 Orendo 與 manitou）。許多原始民族迷信的偶像，護身符、咒符，製成巫魔、妖術的複性迷藥酒，組成部落民族生活的重要因素，一直流傳迄今。富於幻想的傳奇、神話裡，充滿着魔術家的照妖鏡、魔杖之類的法寶。這一切並不招惹魔鬼來干涉，但是魔鬼的勢力，尤其是他的玩意兒是不能完全去除去的，因為白魔術表演人性的荒唐太多了，對宗教造成重大的損失。

有些作者從魔術及其他迷信活動中追溯宗教的起源。但，宗教史指示出魔術是宗教的變態產物，仇視純正的宗教。在上古初民的部落裡，存在着根深蒂固的宗教觀念，却並沒有魔術的證據。而是到了後來，在父系社會的獵人們（尤其是圖騰制度裡），和母系社會的農夫們中間廣泛地流行着。

白魔術主要是用完全不恰當的方法或工具（例如：禮儀式的模仿，一定的數字包含繁複的公式，等），設法影響自然的力量，和歷史的潮流。信服神秘的、非人性的權威與動力，引人去信服其他相反性的權威與動力；同樣的神秘、隱伏，那是人或至少某些人才能加以控制及利用的。往往只有極端的愚昧，或對它們這些力量的恐懼，才會引起最天真的想法，企圖輕易地去控制它們。唯有當人想壓制天主的權能，或是當這些控制的方法表現出是天主的敵手（魔鬼）時，魔術的惡作劇才變得明

顯。

倫理神學對現行的魔術的批判可以總結如下：一切虛幻的方法（迷魂、符咒、護身符、或任何魔術藥方製法）都嚴厲禁止，即使不必當作太認真，或至少不是爲了真正反抗天主，也在被禁之例。但如上述，我們不能完全同意某些作者，基於邏輯上的進退維谷 *Logical dilemma* 而主張嚴峻的批判：如果所用的方法或效果是自然的，那麼就不算是魔術或迷信，所以客觀上不犯罪，否則就是魔力的作用，當判作重罪。二者沒有中間路線，非此即彼。按照這種推理法，所謂白魔術與黑魔術，二者之間並無區別（都是與魔鬼聯繫的。）二者被列入同等的邪惡。當然我們指導教友的時候，可以依據這條嚴明的邏輯。除了完全沒有本性的方法，鑑於技巧的方式也不可能有神力的影響，那麼唯有魔力得逞。所以，不僅是爲了宗教的德操，也爲了正當的理由，譴忌邪惡，而禁止這一切迷信活動。（參閱上述以邏輯觀點論占卦的迷信）

在這種活動上，它的道德罪過，不很在乎跟魔鬼的聯繫，通常並不這麼批判它。倒是這些活動的 irrationality 及愚蠢，明晰地暴露了宗教思想與生活上的弱點。錯在人不全心傾向天主，依賴祂的照顧，却企圖（即使只是信疑參半的態度）以愚蠢的方法去追求財富。理性及具有宗教素養的人是駕凌一般人及荒謬者之上的。

教會勸戒我們信賴天主，加強祈禱，以克服迷信。她督促我們運用她所祝聖過的物件，以發揮她的祈禱與祝福的力量。教會懇請我們向特定的主保聖人祈求。當我們有需求與憂患時，應趨向教會指示給我們的神聖途徑。雖然任何物質或標記，即使是最神聖的，也會衰退到機械化與徒具形式，我們終不可爲了要壓制一個機構的妄施濫用，而企圖去消滅它。因爲後果可能變成更糟的迷信方式。但是

，我們不可採取適得其反的態度：對這一切迷信的魅力與愚頑，當作是人性的脆弱與愚昧，而付以同情的微笑，因為這些活動確實會替代真的宗教。它們跟真宗教爭相佔領人心及影響人生。迷信的每一種型式都是反宗教的。不是它所崇拜的權能與天主為敵，就是——至少也是——拒絕切實地侍奉天主。

誓反教派抨擊公教的聖事敬禮，為一種迷信的型式，與巫術相似，那是因為他們不明巫術某種範圍的實際本質，或是明顯地暴露他們對聖事及其真實意義的誤解。我們上面已經很透澈地討論過了，魔術是潛用自然，甚或妄用魔力，企圖影響天主的亭毒萬物，甚至或想做到輕易而獨裁地控制世界，或者竟敢直接與天主對抗。聖事則完全相反。聖事是由天主而人 God-man 的耶穌基督所親自建立的豐富而有意義的象徵，給有信德、謙順，向天主坦誠的人帶來祂的恩寵。天主通過聖事在我們內工作。在教會的聖事中，我們謙誠地祈求天主的庇護，將我們自己忠誠地與聖教會的祈禱聯合在一起，俾我們在塵世的生活各方面享有天主的福佑。

聖事與聖事的禮儀都是宗教及聖寵的德操的具體標記，也是最謙順的孝愛天主，欽崇天主的標記。魔術恰恰相反，它厭棄親切的天主，而轉向非人性的力量，甚或自甘婢顏奴膝地隸屬於魔鬼——天主的仇敵權下：所以，它是偽敬禮，反敬禮的 false cult, and counter-cult。

第八章 崇敬天主的特殊方式

壹、祈禱

一、祈禱在師法基督中的地位

基督以愛的祈禱，踏進人世：「看，我已來到！……天主，我來為承行祢的旨意」（希十七）。

四十天的長禱，是祂公開生活的序幕。福音告訴我們，祂一生全部重要的事項，都以祈禱來作為準備。祂的受難，最後，為救贖人世而祭獻祂的生命，猶似祈禱儀式一般的展開，在大客廳舉行最後晚餐時，是以大司祭的祈禱開始，到了山園，更有淚水與血汗俱下的哀禱，直到在十字架斷氣時的祈求：「父啊！我把我的靈魂交托在祢手中」（路廿三46）。祂在獨處的寂靜中祈禱，也在跟祂的宗徒們在一塊兒時祈禱。令人喜悅的禱詞從祂的心坎深處溢出，這是人世間從來沒有聽聞過的。但是祂並不鄙棄祂自己子民祝聖的祈禱模式。祂如任何一個熱忱的以色列人一般襲用它們，並因此而引伸出純善的涵義。

與眾不同的是基督教導、示範給我們怎樣祈禱；因為祂是至尊神師與祈禱的典範。祂的門徒們傾慕祂祈禱的內在深度的崇高，有一天他們哀求祂道：「主，請教我們祈禱（路十一1）。祂不但教了我們最優美的祈禱，這祈禱包羅了天國與心靈一切志趣與需求；祂更教導我們如何接近天主的準確態

度；通過祂的話和示範而跟天主真摯地親近起來。祂教我們天主經，是心靈相對的祈禱，是人與天主傾慕的對白，由聖神親自供給語彙。

沒有比祈禱更是祂所要諄諄教誨祂的門徒的。沒有比祈禱更是祂要他們注意而關懷的：堅毅有恒、謙順、懇切，滲透了感激與喜悅的精神。祂的偉大宗徒們：伯多祿、保祿、若望、雅各伯在他們書信中追效祂而運用祈禱，並且殷切地強調祈禱。接下來，偉大的聖人們也教誨同樣的課題。事實上，在教會的評價與心目中，要成聖，等於要成爲祈禱的偉人：堅持有恒，篤志做個祈禱人。在基督救世界裡，沒有比祈禱擔任更重要的角色。事實上，在整個世界史上，沒有比祈禱在全體眞宗教人中擔任更重要的角色。聖金口若望 Chrysostom 的話是教會思想與堅定信念的典型說法：「沒有比祈禱更有力量，它是無可倫比的」。⁽¹⁹⁾

人能跟天主說話，那是他肖似天主的最高貴證據，在聖寵的程序上，是最可敬的奧蹟。基督徒的祈禱不僅是外型上慕倣救主的祈禱。而且是內心愛慕基督，經常煥然更新，連綿不斷深深地滲入心靈內。祈禱實在是天主聖言和聖父在聖神內的永恆聚談。在我們心坎裡，還不是聖神親自以無可言喻的歎息，代我們轉求嗎？（羅馬書八26）。

身爲基督徒，我們只能通過心靈內的基督的聖神，或至少藉聖神所賜的聖寵而好好祈禱。我們的祈禱，應該具信心地參與祂的祈禱和功德；不然，就不能產生眞實的價值與尊嚴，也沒有充份轉求的力量。這就是所謂「因耶穌的名」而祈禱（若十五16）。

註 139 St. John Chrysostom, *Contra Anomoeos VII* (Pg 48, 766)

這般模仿基督，是以聖寵、愛心、順從，來眷戀基督。也是指操習祂的各般德行來篤愛祂。同樣地，基督徒的祈禱必須不僅放射他對基督本身的愛與信託，同時也參與基督自己對天父的祈禱。按照基督的教訓與示範，我們不僅向基督祈禱，也跟基督一起向天父祈禱。

我們整個兒對基督的模仿，端賴我們在祈禱中跟祂的結合。與基督永恒的合一（在愛中堅毅永恒的保持聖寵），這只有通過祈禱才能獲致。（尤其是聖亞爾豐斯 St. Alphonse 所不斷強調的真理）。成年人終不能獲致永存的幸福，除非是恒心不斷的祈禱。事實上，這已經是享見天主的開端與準備，在天國，享見天主的前奏。

二、祈禱的要素

祈禱使人曲膝下跪，是最深厚敬意的姿態。祈禱時，在無限偉大，神聖的天主面前，人意識到自身的渺小。但，同時，祈禱也將人高舉起來，超凌於整個受造的物質界，而將他們與此無限神性面面相對。祈禱時，人跟天主說話。那是他所能做的最偉大的行為。聖達瑪斯谷的若望 St. John Damascene 說：「祈禱是使人心舉向天主」^④，他確實申訴了偉大的事實，但不是整個兒事實。關於祈禱最偉大的、最屬於自己的現實，不是單單沉思天主，也不是一個人的心靈思緒完全擺脫一切受造物，更不是神志的孤燈獨照下思念受造者，關於祈禱最神奇的事實是：祈禱，是跟天主懇摯的會談，不僅是我們的思想跟天主在一起，而是我們自己切實與祂相對，因為天主真切地蒞臨，祂跟我們交談

註 140 St. John Damascene, De fide orthodoxa 3, 24 (PG 94, 1089).

，答覆我們的問話。祈禱最佳的定義是聖奧斯丁所說的：「你祈禱是你在跟天主說話，閱讀聖書，是天主向你說話；祈禱時，是你向天主說話」⁽⁴⁾。

祈禱不是一種單程交通，而是雙程的：有天主的話及人的話。這是天主與人，有問有答的對話；問話充滿了愛，答話也充滿了愛；是在天主聖寵的激勵與人的合作之下的約會。祈禱是傾訴、是交談。

所以，思考天主並不是真正的祈禱，除非我們所思念的神聖真理，引我們體味出天主對我們說了一些話。凝思天主，必須使我們澈悟到神聖的真理已經披露給我們了，而我們不單應該將思緒傾向天主，也應全心全意地，動員整個的自我歸向祂（表現出順從、傾慕、懇求、悔過與感激）。

研究神學，閱讀聖書，恭聽聖言，默觀大自然的美；宛若天主親臨其間，這一切都成了祈禱。當這一切，藉聖神而具活力地向我們說話，而我們讓自己傾聽，而感動到嚮往天主，那麼這一切就成了祈禱。閱讀聖書，講（或聽）道理，研讀神學，只有在祈禱的氣氛中才能恰當地進行。

揭開祈禱的會話的不是人，而是天主。除非天主先親自降尊就卑，以愛的語氣囑人響應天主，人怎能擅自作主接近天主呢？他怎會向祂伸出雙手呢？這在彌撒的天主經前：「由神聖的教訓所指導，我們才敢放膽說：在天吾等父者，等」。這一點是值得我們注意的。如果那個祈禱的人，並不全心誠服天主會聆聽他的祈禱，而他準備好去響應祂（意思是指樂於接納他的崇敬，感恩，和哀禱），那麼就不能專心向天主傾訴或對談。祈禱是植根於天主的聖言，從天主的聖言汲取生命，在它的生長與發

註 141 St. Augustine, *Enarratio in Psalmum 85* (Pl. 37, 1086).

展過程中，經常朝向天主的聖言。

在聖事中，基督徒的祈禱會話，猶似鮮花盛開，一塵不染。在信德裡我們迅速體驗到天主的話和愛降臨入我們。我們的祈禱是對天主在聖事中所給我們的無比偉大禮物的反應。但這種反應是聖事本身，通過賜給我們的神能，才能產生的。不僅是一切愛都在基督內表達給世界了，而且因現行賦給我們的諸聖事中，那最基本、最原始的唯一聖事，也通過這些神聖的符號，將我們放入基督自身的反應體系：敬愛、感激、崇拜、贖罪，那是祂作為人類的首領在十字架上獻給天父了的。我們的祈禱，通過聖神，聖事化的祝聖，被攝入神秘而真實的結合 *mystico-real union*，參與聖三一 *Trinity* 內在的、永愛的對話。

祈禱的對話特徵，在所謂被動或神秘祈禱 *passive or mystical prayer* 中最充沛地體味出來，其間神聖的動力是在意識的前線，神聖的愛使心靈起感應，天主的可愛尊嚴在潛思中透露逞現。雖然稱這種祈禱為被動的，人在其中，却不是純然消極的。相反的，當天主以神秘祈禱的聖寵激動人時，他再也沒有比這更澈底積極了。但是在這神秘體驗中，主角將是會話的神聖分享者 *divine partner in the dialog*，而不是人性的反應。在神秘祈禱中，心靈體驗聖寵裡的生命，並由聖寵而帶來神愛的恩惠。這是信仰的最高深的體驗。

在主動的祈禱中，我們的自我更明顯，我們個人參加的對話達致最尖銳焦點；唯聖寵的衝動力尚未直接被體驗到。但它的本質已精確地如神秘祈禱般在心靈內甦醒了。它如神秘祈禱般，依賴着神聖的動力，和號召，以及神聖反應的保證。我們對跟我們講的聖言愈敏感，愈確定神聖的反應，那麼我們的祈禱便愈佳，愈純。那是說，若祈禱愈純善，那麼我們的信德也愈活躍，是信德將我們放在天主

面前，向他祈禱。當我們的言語，思想，滙聚在自我的獨白與個人的興趣（無論怎樣靈性化）上，而不是專注於天主，那麼就不再是祈禱了。

祈禱的先決條件——或者我們應該說，祈禱的主要因素——首先是對天主的信仰，信賴一位神聖的祢；第二，信祂的親臨，祂跟我們的親近。這遠勝於天主無所不在的臨在。這是因祂的愛意，信仰祂的親在，信仰祂是我們的雅威 *Yahweh* 自有的天主，我們的天主。這意思是說，祂惠然肯來，親臨在我們的祈禱中。最後的因素是跟天主暢敘，天主因此和人結合，人也得和天主結合。⑭

三、祈禱與向天主之德與倫理之德的關係

祈禱是宗教德操的優越行爲。事實上，祈禱在宗教德操中，其特出與重要的地位，僅次於犧牲；再者，祈禱與犧牲聯合一起，我們才能恰當地崇敬天主。沒有祈禱，宗教就無法生存，因為沒有了祈禱，一切敬禮將變成無意義的、空洞的姿態。一切祈禱是敬禮或神聖的崇敬，尤其是讚頌、崇拜、感恩、求宥或求恩的祈禱。我們可以說，崇敬、讚美、頌揚的祈禱，直接集中於天主的光榮，作爲永生圓滿的祈禱。所以，它本身比求恩，補償更純善，即使在塵世旅程中，也必須加以操習，因爲我們在此渴念，奮勉，就爲了最後的大功告成。我們必須思慕最純善的頌揚祈禱。然而，我們仍是朝聖者，還沒有達到至善的目標，在人世間最適合我們的是求恩與求宥的祈禱。

求恩祈禱的價值，須視我們所祈求的是什麼。目的是爲了激發望德。只要我們專注對天主的絕對

註 142 F. Heiler, *Das Gebet*, (4 aufl. Muenchen, 1922) 489.

需要，完全依靠祂，求恩祈禱是宗教不可或缺的因素，跟我們此生在人間的現實有聯帶關係。爲了我們的需要而作的祈禱，可能比讚頌的祈禱更懇切。爲聖愛，爲天國來臨而祈求，是準對崇高目標的祈禱，猶勝歌頌天主對我們物質上的慷慨。在這般情形之下，求恩的祈禱比歌頌的祈禱往往做得更好。

單以宗教德操的觀點研討祈禱，會限制它完整的意義與重要性。祈禱是宗教全面、最豐富、最圓滿意義的表達。祈禱是神修人明確地自我高舉朝向天主，在祂眼前的自我表達。它是在神聖的親臨下有效地操練一切宗教德操。它們在天主面前由祈禱而完全揭露出來。^⑭這些宗教德操尤其是指信、望、愛這三種向天主之德。^⑭

祈禱從信、望、愛三德汲取生命，而這三大德是憑祈禱而維持的。沒有祈禱，信德最多不過是概念或哲思上的信仰。祈禱而沒有信德，就變爲虛幻、空洞。望德而沒有祈禱會變成空幻的臆測，祈禱而沒有望德，無異是嘲諷。愛德沒有祈禱，就無從表達，因爲喪失了一切原動力，或動機，以及跟天主的一切親切感或對祂的順從。愛德而沒有祈禱，就根本不是愛德。祈禱給信、望、愛三大德行表達的方法，而它們因祈禱而成爲崇敬天主，或操練宗教的德行：它們崇敬天主的無限真理，祂的忠實許諾，和祂的慈愛。它們承認人對天主的依賴，在正義而慈悲的天主面前惡貫滿盈。最後，祈禱是宗教的活動，猶似教會及宗教團體的祈禱一般。宗教確實是神聖的社團，基督的一家人，它在崇敬、讚頌，爲全人類的需求而共同祈禱中，團結一致。在祈禱與祭獻中，信衆以最密切的聯合，表達它對上主

註 143 J.B. Hirscher, *Die christliche Moral* (Tuebingen, 1835) III, 85 f.

註 144 St. Augustine, *Enchiridion sive de fide, spe et caritate* 1,7 (PL 40,234.)

的信、望、愛與虔敬之情。

祈禱同時還表達其他的德行。罪人在懺悔祈禱時，想起天主的親在，又轉向他犯罪所破壞的道德價值。在懇求祈禱時，他奮力爭取純善的愛，那是爲了順從天主的愛意而實踐天主的誠命。⁽⁴⁶⁾也爲了順從鍛練一切德操的聖寵。祈禱的價值，是決心或至少是竭願在各方面實踐天主的意志。那個人做祈禱，而同時在重要事物上有意觸犯天主的誠命，表面上似乎是在轉向天主，其實只是巧言令色而已，他的心願却遠離天主。所以，爲那仍然受死罪羈絆的人，最逼切而唯一恰當的祈禱是：「主啊，請祢的聖容轉向我吧！主，賜我的臉朝向祢！主啊，救我解脫我的罪吧！」。

四、祈禱的類型

甲、禮儀的、使徒的（先知的）、神秘的祈禱

禮儀的祈禱所特別注重的是天主的光榮。它的職志在崇揚天主的神聖。天主經中「願爾名受頌揚」是它的基本和音，故此它是崇敬之德的表式，同時也是一切祈禱的基礎。

至於使徒的，即先知的祈禱，是發自對上主的光榮，尤其是對它王國在人世間之擴展的熱忱：「願祢的國降臨！」。爲了「願你的國來臨」是它的口號，他同時吶喊着要使天主的聖意在人世間風行無阻：「願你的旨意奉行在人間，如同在天上！」。

神秘的祈禱 *Mystical Prayer*（此處「神秘的」，我們採用比較廣的涵義：指沉浸於天主的祈禱

註 145 "Pac nos amare quod praecipis" (Oration, 13th Sunday after Pentecost).

self-absorption in god) 是懋息於天主的愛裡，是因天主的親近而神魂顛倒，是面對祂的聖德而起敬起畏、誠惶誠恐。其與「我們的父」（父字流露出神愛的密切），和「在天大父」（「在天」透露出天主的神聖與超越性）二詞所表達的敬愛之情，相去並不太遠。

很明顯的，虔敬的祈禱（禮儀中所用的整套祈禱）包羅一切事物，一切需要，一切志趣，唯基本上是以太主的光榮為大前提。宗徒的（預言式的）祈禱也是這樣，它的最強烈特徵是對天主神國的熱忱。神秘祈禱，按照它純真的程度，一如禮儀的祈禱與宗徒的祈禱，包羅一切事物，但是它集中的焦點是天主對心靈的親密接觸（Deus et anima, 上主與人靈）單獨相晤。在這神秘祈禱中，心靈深切體驗到天主救贖世人的愛心。他深深地體驗出救贖是在天主內，通過天主。心靈在祂面前敬畏顫抖，哀求救贖。但是，心靈既已被神愛觸動了，為了證明他的誠摯，寧願丟下自我小圈子的需求，甚至精神的需求於不顧，而以成熟的愛，與寬大的心胸來祈待天主與祂神國的需求與志趣。

乙、主動的與被動的祈禱 Active and passive prayer

「神秘祈禱」一詞的準確意義跟主動的祈禱不同，（主動的祈禱果然也能有我們上述三種祈禱的數種特徵），神秘祈禱實際上是被動的祈禱或默觀祈禱 prayer of contemplation，它才真正是宗教德操的實習。它確實是心靈悅服天主的凱歌，對天主的光榮最深刻的體驗。人這般體驗天主的愛漸移漸近，是他作夢也想不到的，因此熾燃起榮耀天主，傳播祂的神國的熱忱。主動的內心祈禱，稱為默想（meditatio），包括推理的祈禱（discursive prayer）和感情的祈禱（prayer of affection）。至於被動的祈禱則稱為默觀 contemplatio。

丙、心禱與口禱 (Interior prayer and Vocal prayer)

從表達方式的觀點，我們在此討論內心的祈禱與外在的祈禱。內在的祈禱是祇在心靈的精神部份體驗到與天主的會聚。當然，如果這朝向天主的行爲真正是人性的，它必須循某種方式跟思想語彙與意象有聯繫。外在的祈禱是用動作與言語表達出來的祈禱，因此也稱爲口禱。如果口禱是純正的，必須有內心祈禱的支持，或至少有激發內在祈禱的願望。

有時，內在的祈禱比外在的祈禱更優秀：如果外在的祈禱徒具形式，而沒有內心的虔誠，或心口不完全合一的話。但是，按照整個兒人的本性來說，最完善的並非純內在的祈禱，而是發自內心的祈禱，却也不時地、多多少少地，誠於中形於外地發爲口禱的祈禱：這樣的口禱，也會使心禱受到新的激發而更熱忱。

藉口說內在祈禱比較深刻、崇高，因而主張放棄外在的祈禱，這是對人性的誤解。「口禱是內在虔敬的自然表現，它也激發內心的虔誠」。⁽¹⁴⁵⁾聖奧斯丁說：「祈禱的言語會使祈禱的心靈，更加燃熾起來」。⁽¹⁴⁷⁾

丁、公祈禱與私祈禱 Common prayer and private prayer

註 146 J. Zahn, *Einfuehrung in die christliche Mystik* (Paderborn, 1908), 188. cf. II-II, q. 83, a. 12.

註 147 St. Augustine, *Epistola* 129, 9) PL 33, 501).

在聖事中，我們有最親切的個人的經驗，就是當你的名字被呼喚時 (Kethoi)。但是這個別的稱呼，是基督對聖教會集體的愛的呼喚，也是親自向個別的召喚。唯有在基督及祂的教會內，我們才能在天主面前具有個性 individuality 和人權。後果是個性與友愛互不分離，猶似互相吸引的二極，存在於我們和天主之間的祈禱生命中：公共祈禱，和私自祈禱必須互相補充，相輔相成。就如同一方面個人不能為加入團體而完全消失他的個性，另一方面，人又不能離開團體，而孤立。這必須在他心坎深處及寢室中舉行（意思是說，這必須配合個人的特性、需要、志趣，係完全私人的祈禱）。並經常獲得那些祈禱人的團體的支持。這思想在救主的話裡表達無遺：「當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱，你的父在暗中看見，必要報答你」（瑪六6），又「那裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八20）。如果共同祈禱沒有私自祈禱的充實、富裕，它會很快就機械化、形式化，甚至枯寂，沒有生氣。沒有公共祈禱的支持，個人的祈禱會變成狹隘、自私與例行公式，循至完全脫離祈禱的準確規範。是以我們必須時常參加教會的集體祈禱來重振私人祈禱的精神。

戊、即席祈禱 Informal prayer, 朗誦祈禱 Formal

Prayer, 祈禱的經文 prayer Formulas

即席祈禱或稱自由祈禱 (freies Gebet)，是像即席演說，又像臨時想到什麼就說什麼。這經自

由的、不拘形式的祈禱，應該早在兒童時期，就作為祈禱教育的目標與理想。¹⁴⁸當然，在神枯的時候，我們須時時乞助成文的禱詞。再則，成文的禱詞，可以作我們禱詞的模範，振刷我們的祈禱精神，但是成文禱詞切不可完全取替或取消自由祈禱，而是應該激勵、指導自由祈禱。

在教會的早期，我們注意到有心靈自發而自由的向天主傾吐祈禱，甚至在集體祈禱時，也佔顯著的地位。在教會的初期，主持集會的人，有權自由、自發地領導祈禱，不受禱詞的限制，得按照當時的情形，和他自己的靈感而做。這種自由的祈禱，在今日仍然表演有意義的角色，尤其是在動人的講道中，必須經常升達靈感祈禱的巔峯。更進一步說，既然教會法典並不反對在某些情況下自發的祈禱，當司鐸領導祈禱時是絕對應推薦的。我們不應該低估這種自由式祈禱的重要性，尤其是當訓練，教育信友們的祈禱精神時，它是在心靈中燃起愛天主之火的最直接有效的方法。所以，也是專為激勵我們對拜苦路，玫瑰經，尤其是默想的興趣。但是，由於神聖禮儀的尊嚴以及規定範本的必要，所以教會不得不在正式禮儀中，運用她審慎編制的經文，而不採取主持人——司鐸或主教的即席祈禱。公共的祈禱，必須有某些定型的祈禱，否則就難維持它持久的尊嚴。

成文祈禱，即用定型的表達方式，不僅為光榮天主的祈禱集會是必要的，為個人虔誠的練習也是必要的。基督在人世間的生命最高潮的時候，也用祂選民的傳統而隆重的祈禱型式。在最後晚餐，及其他儀式中，基督也親自朗誦以色列的儀式禱文。祂在十字架上的話，一部份即源自聖詠。

註 148 J.P. Haas, "Gebetsformel und formelfreies Beten in der seelischen Entwicklung Jugendlicher", ZAM 9 (1934), 363-367.

基督雖然親自教祂的宗徒及我們唸天主經，但禱詞並非是爲了替祈禱訂下一個型式。它遠勝呆板的型式。它是理想祈禱的典型與模範，是教我們準確祈禱的方法。它教基督的子弟怎樣祈禱，以及掌握祈禱的主題。現在，基督的子弟，應知道祈禱的類型，祈禱的方式，祈禱的目標，怎樣配合做効上主。如果祂教的天主經只是祈禱的一種型式，那麼瑪竇（六9-13）怎會留下給我們比聖路加（十一2-4）更不同而詳盡的天主經譯文呢？

教會特別保留欽定祈禱經文的權利⁽⁴⁹⁾，但是心不在焉的朗誦，即使是準確的經文，却也嚴重地違反新約的精神（瑪六5）。

梵二大公會議在日課經與彌撒禮儀經文中，給本國語言大開方便之門，固然將「朗誦不懂的經文」的危險，幾乎一掃而盡；但是，這種外來的危機，並非唯一的危機。不可忽視的是：朗誦本國語言的經文，同樣地會淪到徒具形式的地步。比如說：男女修會把規定的經文，往往易於被過度地重視，也就易於徒具形式，使人難於口誦心維地朗誦着祈禱，因為它們是傳自一個與現代人的想法格格不入的時代背景，不易打動現代人的心。他如：強迫亞洲或非洲人的修會團體朗誦歐洲式的成文禱詞——祇爲了其所誤解的，實則祇是外表的統一而已。另外，各修會會裡所遺下的禱詞，固然當視爲神聖，但却不可不顧時過境遷而讓它成爲真正祈禱的阻碍。

至於日課經文，不論個人私禱或公共朗誦，雖然用的是本國語言，仍然須注意勿使它成爲徒具形式或有口無心的誦詞。務必人人自勉，使日課之朗誦形式與時間，都有妥善的安排，好使它爲修會團

體與個人，都成爲「虔誠之泉源與個人祈禱之養料」^{⑤④}。修會團體有能力，且有責任向在俗教友大力推行日課經之朗誦，使之在他們百忙生活中，也佔一席之地^{⑤⑤}。故此，如果修會團體本身該朗誦日課經都漫不經心，那豈不是給盡力振作、革新日課經祈禱的教會，當頭澆了一盆冷水嗎？再則，對那些有志進會的男女青年們，我人必須再三警告他們：當你們選擇修會的時候，首先務必看看那團體的祈禱情形；因爲：團體的祈禱情形如何，團體亦如何！^{⑤⑥}

但是，最可怕的莫過於使基督教會祈禱的核心——聖體與聖祭之慶祝大典——淪爲一連串有口無心的、毫無意義的誦禱。請千萬不要說：彌撒聖祭用本國語言，已無此種危險！司鐸們在研究或訓導教友時，尤其在舉行禮儀時，切切要注意及此才好！

己、讚頌、感恩、求恩祈禱

按照祈禱的內容，我們將祈禱分：讚頌、或崇敬祈禱，感恩祈禱與求恩祈禱^{⑤⑦}。讚頌的祈禱是一個人被天主的神奇、慈善所攝住，而透露出來的驚奇、欽佩。跟讚頌聯在一起的是崇敬，那是用言語

註 150 L. Rutland, *Foundations of Morality* adapted into English by T.A. Rattler, ed. N. Thompson (Pastoral Theology, V. II; St. Louis: B. Herder, 1936), 192, 203.

註 151 D. 956. (特利滕會議：彌撒祭獻)

註 152 D. 946.

註 153 K. Rahner, *Happiness Through Prayer*, trans. J. Henning and M. Carroll (Westminster, Md.: Newman, 1958.)

及符號宣稱我們是完全依賴天主的，並承認祂的絕對神聖與可愛的偉大。

聖多瑪斯 St. Thomas 用「崇拜」adoration 一詞的精確意義，是指尊敬天主的偉大，而用外型動作或姿態，例如：曲膝或鞠躬，來表示。現代對這一詞的流行用法，具有更廣泛的意義。

純正的虔誠是感恩祈禱的特徵。一切求恩基本上缺乏虔誠與孝愛的精神，也可能沒有對所獲的恩惠，聖寵呈現感激的奉獻。

聖多瑪斯的評語是完全準確的，我們不應該將讚頌祈禱、感恩祈禱、求恩祈禱看作只是祈禱的分門別類¹⁵⁴，而應該當作一個純善祈禱的不同角度或組成份子。唯有將這一切因素滙聚融合才是純善健全的祈禱。如果缺少了感激，那麼讚頌也是虛假的、矯揉造作的，因為言不由衷的祈禱，是將天主視同一個陌生人。例如悔罪的人不爲了獲赦而感激雀躍，那懺悔、贖罪的祈禱算得了什麼？如果違抗天主的誠命，不肯以謙遜懇求的祈禱承認自己對天主的崇高慈善的依賴性，那麼感恩與讚頌的祈禱有什麼益處呢？

求恩祈禱的意義與重要性，在論聖寵的篇章中有較詳盡的解釋。既然現行救贖的程序，是一種聖寵的程序，它也如同求恩祈禱的程序，只有通過豐沛的聖寵神恩才有可能¹⁵⁵。每一個成人是接受聖寵而祈禱。如果他要遵守誠命，尤其是爲獲得恒毅的厚恩，這種祈禱爲他是絕對必要的¹⁵⁶。既然教會一

註 154 II-II, q. 83, a. 17.

註 155 D 176.

註 156 D 183. D 472. D 806

方面清楚指出恒毅的寵恩，是不能因功而獲得的¹⁵⁷，另外一方面，天主要人類全體都得救，那末，恒毅的聖寵，主要是憑藉祈禱而獲的。這是公教教義與實踐的堅定信念。聖亞爾方斯 St. Alphonse 的名著論祈禱為聖寵的捷徑中有條神修原則：誰祈禱，必然得救；誰不祈禱，必然滅亡¹⁵⁸。

如果祈求是獲致永生得救的必要方法，那麼很明顯的，應勤於運用這方法而祈求。我們的救主孜孜不倦的教誨這一點：「誰不恒心、信託、堅定、謙順地祈禱，不覺得自己有特殊的道德上的需求，無意朝向天主，嚮往神聖，也不想跟天主聖寵合作，不把自己在人世間的存在，一切美善，一切希望交託在他創造者的手裡，誰就不是天主的子女¹⁵⁹」。

我們的祈求必須包括吾主所教導我們全體的：求祢寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣」。然而，悔罪的祈禱，求赦罪與求免罪罰的祈禱必須伴着求恩的祈禱¹⁶⁰；任何輕視悔罪的祈禱，不然，我們整個的祈禱，都將顯得不够謙虛與違背真理！

我們求恩祈禱，必須包括望德的一切對象；首先是永生的福利，然後為永生有用的現世的福利¹⁶¹，自己本身的永福及鄰人的永福，團體的祈求，與團體中各成員的彼此代禱，是我們希望之團體性的

註 157 D 183.

註 158 參閱 St. Alphonse 論祈禱。第一篇，第一章。

註 159 Hirscher, Die christliche Moral III. 94.

註 160 K. Rahner, "Das Gebet der Schuld," in Geistleben, 22 (1949), 90-100.

註 161

表現。

諸聖相通功的道理，認為團體中的個別成員能够互相為他人祈求。愛的偉大誠命，將這可能性演化成一種義務。在天的聖人們能够為我們塵世的朝聖者轉禱（當然，若我們忽於請他們轉求，則其轉求的一切程度與效率都不無問題）。另一方面，我們自己也能為塵世全體朝聖者，及在煉獄的靈魂們祈禱。假如有人完全不為那極需援助甚或在死罪狀態下的親人或最近亡故的至親祈求，就違犯缺少愛德與不孝的罪。

五、祈禱「法律規定的善工」

唯理派 Rationalists 與自然神教的信徒們 deists 都罷黜祈禱，認為是浪費時間，疏忽責任，而偽神秘主義 false mysticism（無為主義 Quietism），甚至有許多誓反教徒對任何規定祈禱的建議表示氣憤。他們猛烈抗擊制定祈禱為必要任務的觀念，尤其是將祈禱作為聖事式的補贖，或視祈禱為有功之善工的論調。

教會確實教導祈禱是有功的，並且主張它更有贖罪的價值^②，但這端教義的目的或重點，不是以獲大赦為個人祈禱的主要或甚至唯一目標。若說：我們在祈禱時，要將功勳在我們的腦海裡列為首要，而以天主為次要，那也與教會的意思相左。教會所要諄諄教誨的，首先，簡樸的事實是祈禱為眼前，也為永生，具有最崇高的價值，第二，祈禱常是艱鉅的，須要勉力跟脆弱的人性博鬥。結論是它有

這等三價值，並且是最這台奉獻作失職的賠償，並減輕我們罪過的暫世懲罰 temporal punishment。最後，如果祈禱確實是在喜悅中作的，一點兒不覺得艱苦——這是很令人欣羨的，但却非我們能力之所能及——祈禱的功績並不因此而遜色，它的贖罪價值反而有增無減。

至於必須用法令來規定祈禱，那是由於墮落的人性之慘狀。唯祈禱本身這般崇高，尤其適合天主的兒女，因此使規定祈禱的條令合理而適合墮落了的人類。規定一種特殊而至少程度的祈禱，並不違反祈禱的性質或人性的尊嚴。更進一步的說，既然司鐸及修士修女的生活方式都是自願選擇的祈禱生活方式，那麼對司鐸、修士、修女，要求比一般教友水準更好的祈禱，不能算是違反祈禱的尊嚴和基督徒的真正自由（例如：法令要求每天按教會規定的時間唸經）。但，原則上視祈禱純為例行公事，或只以祈禱的功用與贖罪的價值來看祈禱，那就更糟了。

祈禱應該是兒女對天父天真爛漫、摯愛的言談，亦似心腹子弟與導師，寄旅塵世的教會份子跟他們已經享受榮耀的兄弟們，尤其是在天聖母之間的敘談。祈禱不應該出自祈禱的次要目標或需要，應是出於愛的精神。

同樣地，將祈禱看作情緒作用，而必須等待到適當的心情或靈感時才祈禱，那是一種謬誤，令人遺憾。祈禱的精神不必是情操與情緒的奴才。基督徒決不可因他的心情不恰當而離棄祈禱。如果必要的話，他甚至必須念及教會法律的壓力即他務須注意到責任感及懲罰的可怖而祈禱，而且以祈禱來克服因原罪的創傷而起的脆弱。

六、好祈禱的性質

(甲) 虔誠：教會建議我們應隆重、專注、虔敬，*digne, attente ac devote* 地祈禱。一般簡明的條件是我們必須虔誠地祈禱 (*with devotion*)。虔誠是意志準對天主，願意敏捷而欣然地爲天主効勞¹⁶³。「虔誠」的英文的詞義，跟單純專注不同，那當然是祈禱的要素，也跟拉丁文的 *devotio* 並不絕對相等。依據一般通常的用法，這詞的意思是由默想神聖的真理而掀起心坎的熱忱。然而根據嚴格的神學上的釋義，虔誠不必要包括或要求感覺性的因素或虔誠的感情 *feelings of devotion*。祈禱是內在地奉獻意志本身。所以，虔誠被看作是一種神修態度，對神枯有調劑作用。然而，人的本性內在的心態和意志的奉獻，有以情緒的強度來表現的傾向；相反的，真摯的感情或情愛。慣常的反應是加深奉獻的精神，尤其當情愴的奉獻已經持續了一段相當長的時期之後。

(乙) 專心：「集中注意力」包括將心靈的活動即刻朝向天主神聖的親臨或一些特殊的神聖真理，或禱詞中的語言。在朗誦或口禱時，不必使一字一句都攝住注意力。只要我們的注意力一般地凝聚在天主本身就是了。口禱而不注意詞句的意義，無關宏旨，並非完全空洞，因爲它常刺激內心可能衰退的祈禱。口禱也可能用來鼓勵別人，尤其是加強崇敬的隆重氣氛，及團結的精神。

這一切引起嚴重的質疑：完全分心走意的祈禱，值得稱爲祈禱嗎？關於這一點希賢 Hirscher ¹⁶⁴

註 163

註 164 Hirscher, *Die christliche Moral*, III 88.

說：「每一個祈禱若純屬外表，就不值得稱為祈禱！天主是神，朝拜祂的人，應當以心神以真理去朝拜祂。（若四24；瑪十五8）。當一個人完全不注意祈禱時，顯然對任何懂得祈禱本質的人明知那時的心禱已經不存在了，然而，僅僅外表的祈禱，口舌的祈禱，沒有內心祈禱的精神，就不是真實的祈禱。誰若既不虔誠，又不專注於祈禱，就根本不在祈禱；最多是有口無心的朗誦禱詞而已。下面的話正指着他：「祈禱時，不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣，因為他們以為只要多言，便可獲得垂允。」（瑪六7）。不是那禱詞製成祈禱，而是心思舉向天主。一句至誠的禱語，猶勝幾小時心猿意馬的祈禱。我們是指故意的分心走意。因為非故意的分心，並不就破壞祈禱的價值。誰不是故意的分枝注意力，仍然保持他恭敬天主的意志：那就並非完全沒有虔誠。

下列是虔誠、專注祈禱的效果：⑥(1)通過跟天主實際的對話，心靈上產生活躍的後果；心曠神怡。分心走意的祈禱絕對沒有這種心靈的神效，因為分心的祈禱對天主心不在焉。誰分心走意地祈禱，就根本不在天主跟前。(2)求恩的祈禱具有被聆聽的效用。當然，天主還是能聽取在分心走意時所獻的祈禱，只要求恩的人持有懇切的意願。雖然故意的分心走意確實沖淡真摯的心情，但天主仍然會惠顧這樣的善意。(3)在天主眼中，祈禱本身的價值是一種有功的善工，它補贖罪過，光榮天主。在分心走意的祈禱中，也可發現這第(3)種價值，或多或少，則全憑善意及渴願做好祈禱的誠意。

祈禱時，注意力與虔誠不能完全與每一種工作配合。做純機械的工作時，是可以口禱的。但不能唸職責的祈禱（例如：日課經 *breviary*，因為在做一件工作時，是要求我們大部份的精神貫注的。

註 165 Deneffe, "Die dreifache Wirkung des Bittgebetes", in *Stimmenzeit*, 102(1921/22) 179. ff.

另一方面，我們必須儘力使我們的一切工作變為祈禱，在工作歷程中，心思常嚮往天主。原則上，沒有一樣工作（祇要它不違反道義）不能跟我們祈禱的心思聯合。所以不需要限制，人常能在工作時同時祈禱。但若沒有紀律就不能說一邊工作一邊祈禱（具體的說，就是指當祈禱的本份正在進行時）。

（丙）信賴：純正的祈禱，不可缺少對天主的慈善和祂忠於諾言的信賴，因為求恩的祈禱確實是望德的一種行動。誰以不信任的心祈禱，就是觸犯天主，休想受到惠顧（雅一6）。當我們祈禱時，我們應「因耶穌的聖名」而祈禱，將我們的希望，寄託在耶穌的救贖愛，以及祂功德的權能中。在禮儀的禱文中，表達了這種信任，即在一切禱文的結束用「因我們的天主基督」一語。我們個人的祈禱也應該受這種啓示，經常傾愛耶穌而煥然刷新，當我們受啓迪而祈求說：請祢因基督的緣故，因祢最摯愛的聖子」，這樣我們得感動天父的心腸，隆重地求祂聆聽我們。信任耶穌，實際上就是我們內在的一種力量，只要我們藉祂摯愛的聖寵而在基督內，因為惟有當我們活在恩寵的境界，賦有神愛的活力時，我們才能真實無愧地「因耶穌的聖名」而祈禱。

（丁）交出自己：對於這信賴，我們必須將自我絕對棄絕，託付於那愛我們的祂的照顧，我們不應該以我們的祈禱來堅持天主必須先優待我們。由於我們依賴天主，完全託付於祂慈愛的照顧，所以，我們自己必須將自我變得能够接受祂的愛和恩賜。所以，我們求恩的祈禱，必須包括表示願意順從天主的聖意。

假如我們所求的恩是為得救所必需的，為了最卓越的聖寵，恒心的恩寵，我們知道只要信賴天主，祂是會答允我們的要求的。所以我們的祈禱是不停的努力，自我揚棄，交托給天主慈愛的聖意。這是向天主的一種呼籲，哀求祂清除在我們內的障礙，使一切配合祂聖意的設計。

假如我們求的是物質，我們可以懷着期待的信心去祈求，如果實在對我們得救是有益的，天主必然惠允。信賴天主的照顧，不求跟天主的光榮與我們得救沒有關係的一切。

在祈禱中，自我揚棄交付給天主，順從祂的聖意，這是我們虔敬獻給天主的必要條件。這是虔敬之德的唯一核心。

(戊) 敬畏：祈禱需要敬畏，猶如虔敬之德本身需要敬畏一樣。敬畏要求我們罪人內心滋生謙遜與懺悔之情（注意福音裡的稅吏）。一個可憐的罪人，怎能趨近超然神聖的天主而不驚惶於自己的滿身罪污呢？一顆懺悔、謙虛的心是天主所喜悅的（詠五十九）。

祈禱也要求一種外在敬畏的態度。就連在人際的交往上，在一般人的眼中，發而皆中節的敬畏之心的表情，是一種賞心悅目的美！

(己) 聖善的心情：祈禱是和天主對話，最真摯的懇求天主最大的厚禮——恒久的愛，特別要求我們聖化內在的心情，消除一切憎恨與缺少愛心的遺毒（谷十一25；瑪五23）。這不是說罪人就不能祈禱，不必唸教會法令制定的禱文。而是說：他能够，也必須實踐關於祈禱的這些義務。但是他的祈禱必須表示他奮勉皈正、痛改前非，才有完整的價值。純正的祈禱是天主友人的祈禱，或悔罪者尋求跟天主言歸於好。誰想隱匿重罪，就是轉移他的視線，使他心靈深處的核心離棄天主。他又怎能同時凝神祈禱，一心對向天主呢？「誰若罔聞於天主的誠命，天主也將厭惡他的祈禱」（箴廿八9；六3；十12）。

(庚) 恒心：祈禱必須有恒心。「你們必須常常祈禱，不可間斷」（路十八1；十一5；廿一36）。「一個正義人的不停祈禱，是有極大的功效的」（若五16）。這恒心的祈禱不應跟僅是冗長的祈禱

混淆。恒心祈禱也不是指長篇的口禱，或化在祈禱上的時間。常作簡短而懇摯的祈禱，更勝於有口無心的冗長祈禱。聖多瑪斯定下祈禱的規則，應持久到必要或有益的程度，俾燃起內心祈禱的熱忱¹⁶⁶。

上主說我們必須時常祈禱，這不是說一會兒也不間斷，那意思是首先我們終勿以為不需要再祈禱，已經做夠了。似乎我們的得救已有了保障¹⁶⁷，一直到死亡的最後一刻，也不准鬆懈我們恒心的愛的祈禱。如果得不到我們的需要或志趣，我們也不可喪失信心，而疏忽於祈禱。最後，經常祈禱，依聖奧斯丁優美的詞藻是：「我們時常以繼續不斷、真實的堅毅的願望，在信、望、愛中祈禱。在特殊的時節，也用天主的言語祈求，這樣我得因這些具體的標記而警惕自我，而加強內在的願望，掀起更大的虔誠」¹⁶⁸。

西拉克 Sirach 的警告說：「在你的祈禱中，不要言詞重複」（智 Sir 七 15），吾主也忠告我們不要嘮叨不休（瑪六 7；廿三 14）。可見陳腔濫調，囁嚅繁複的言詞及禱文是要不得的。他們並非禁絕，殷切的懇求，必須用再三迫切的禱語來表達。事實上，聖經裡的祈禱常似聖詠一三五篇係一系列重疊的韻詞、組成優美的禱文，歌頌天主。

（申）大公的胸懷：我們的祈禱必須是大公的（catholic），它應包括天主神國的普遍需求，並且是天主的大家庭之家庭生活之表現，它應包括在天的諸聖在內。我們毋須如誓反教徒般恐懼，跟聖

註 166 見第二篇第 II

註 167 D 825. 特利騰會議論正義

註 168 St. Augustine, Epistola ad Prodam (PL 33, 501)

人們對談會剝奪天主的權利¹⁶⁹。我們的祈禱必須以大聖大公的教會為準則；我們的禱詞，應與教會的祈禱禮儀符合，也與諸偉大聖人的華麗禱詞相配！

七、違反祈禱的罪

與我們上述好祈禱的性質相反的，就是祈禱的缺失或違反祈禱的罪。此外，我們必須補述一種展覽式的祈禱 exhibitionist 是吾主嚴厲批判的一種偽裝祈禱的特殊型式：「當你祈禱時，不要如同假善人一樣，愛在會堂及十字街頭站着祈禱，為做給人們看」（瑪六5）。跟這偽裝祈禱相對的是關在房裡隱藏起來祈禱或深居向「你在暗中的天父」祈禱（瑪六6）。這實在是出自純樸心田的祈禱，隨處可行，是直接對準天主的祈禱。這才是吾主向我們所要求的祈禱。它根本不含一絲反對團體祈禱的意味，也不降低它的價值。跟偽裝祈禱緊密相聯的是機械化的祈禱，那是有口無心的朗誦，我們已再三說過：這也是一樣反祈禱的罪。

一般地說：不虔敬的祈禱 (das unandächtige Gebet)，通常稱為「祈禱分心」，祇是小罪，因為很少有人出於故意要得罪天主的惡意而行祈禱。祇是經常作不虔敬的祈禱，不無變為原則性的輕視祈禱，甚或對天主完全漠不關心，因而顯示出一種罪惡深重的態度之可能。

一種有缺憾的祈禱是純形式化的祈禱，純然「有口無心」的朗誦經文。這首要地不是有罪與無罪的問題，而是祈禱教育施行不當的問題，應以虔誠的心默思奧蹟、認真研讀聖經來糾正。跟純外型的

註 169 跟直接崇敬天主比較起來，跟聖人們的祈禱會話，只是迴光返照而已。

祈禱相似的，是對一切規定的祈禱，取「奉命行事」的態度。這種態度，暴露出祈禱精神的缺憾。例如：一位司鐸之所以唸大日課經，純然是爲了不犯不唸日課經的罪，絲毫不努力從中汲取神益；他如此却已違反祈禱的基本法則。這種違反祈禱本意的誦讀大日課經，其危險所及，是不將日課經的部份按照一日的時辰有意義的予以妥善的分配，或者由於誤解法律而發生恐懼，以爲絕對不會有不唸日課的正當理由。其實，就是唸日課，我們首先應該注意的不是罪的問題，而是祈禱的快樂與做好祈禱。

大日課經全部，無疑的，不唸是有大罪的。但若疏忽一個大日課經的鐘點，也作一個大罪論，那可未免過甚其詞。鑑於人性的能力有限，執法過嚴，也會招致不幸的後果：不是一個人的心力全部受到機械式的唸經的阻礙，折損祈禱的樂趣與內心的對天主聖寵召叫的開放性；就是漸漸地由於神經太緊張，反而因此對此任務索性置之不理，束諸高閣了。

當然，在原則上，任何時候，司鐸有祈禱，尤其是誦讀日課經的祈禱之嚴重責任，在他每天的時間表上應列爲首要。全體作者都堅決主張，司鐸得因故免唸日課經的某些部份。但他總是有無條件的責任作自我檢討他對祈禱的整個兒態度：他是否經常作必要的努力，虔敬而有韌性地去實踐唸日課經的神聖任務？

堅持要教區神職動口誦讀日課禱詞及日課經文目前已不合適，因爲慈母教會已寬免了發大願的會士們必須動唇誦讀日課經的規定。至於公共詠唱或朗誦日課，固然要求隆重動聽，但私自默念日課經的要點，却祇在於專心、熱心的祈禱。在有教友參與的公共彌撒禮儀中，如果司鐸在他們身邊劍拔弩張地唸他的日課，諒必會給教友們留下不良的印象。如果他再也找不到別的時間來唸日課，倒不如虔

誠地、欣然地參與聖祭禮儀，反正他外表上已在參與了呢！在此光景大可以以禮儀代替日課：反正兩者都是對天主的敬禮。

如果一位司鐸在主日必須做兩臺彌撒甚或做三臺彌撒，他需要安靜反省的時間，才能好好地執行崇貴的禮儀，唸出聖體祭獻的金玉之言。鑑於我們有限的精力，在許多情形之下，司鐸最好不要勉強於唸全部日課。因為我們沒有理由觸犯福音的指示：「祈禱時，不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣」（瑪六7）。如果硬認為教會規定唸日課的積極法律，應解釋為反對「當以心靈與真理祈禱」的大原則，那豈非曲解教會立法的本意？是故，我們所應首先專心致志的，是須常努力做好有意義的祈禱。教會並不要機械化的、沒頭沒腦的服從，而是要一種像子女似的，充滿信任的順從，那種深體立法者的深意的服從⑦。

基督徒的完善與完善的祈禱，戚戚相關，故此基督徒既然有義務力求己身的完善，也就有義務力求完善的祈禱。

何者為祈禱份量的最低限度，低於此即有罪，實不易斷言。聖亞爾方斯 St. Alphonse 和許多作者主張，完全疏忽祈禱達一個月，甚至二個月之久，則必為大罪。不說別的特殊理由，單從疏忽虔敬之德，或從疏忽三個向天主之德方面看，已足夠構成大罪⑧。在許多情況中，即使一較短時期的疏

註 170 Haering, "Ehrluerchthige Auslegung Roemischer Erlasse", Klerusblatt, (Munich) 38 (1958), 402-404; "Jugend der Epikie", Klerusblatt, 39 (1959), 406-408.

註 171 Alphonse Liguori, Instit. catech., part one. cap. one & 聖亞爾方斯，要理詮解第一篇第一章第四節

怠祈禱，也可能使人惹來重罪，簡明的理由是疏忽祈禱，缺少祈禱的力量，容易導致無法對嚴重的道德責任盡忠的危險。

祈禱的最低要求，依據法令特殊的規定，對一般教友，是在主日及罷工瞻禮日虔誠地參與彌撒，否則就犯大罪，對於司鐸是每天定時唸日課。司鐸此外尚有其他大大小小的祈禱職責⁽⁷⁾。

基督徒的道德精神已經在教友們中間建立了祈禱的習俗，例如：早課經、晚課經、飯前經、飯後經等祈禱。雖非明文規定，這些禱詞密切編織着基督徒的生活概念，和天主子女對在天父的自然態度，這是基督徒認為理所當然，不言可喻的。若經歷一段相當的時期完全疏忽或漠視祈禱，難免會催殘內心生活，而陷於罪的下場⁽⁸⁾。

既然這些祈禱並無明文規定，那末不唸就無罪了？不，這是錯誤的想法；因為它的義務不是來自任何特定的法令，而是由於做天主子女跟天父的關係。雖然沒有命令要這樣做，一個好兒女會充份了解，接連着數天或甚至數星期不跟自己的父母說話，不感謝他們什麼，也不理睬他們，那是很不像話的。同樣的，虔誠的基督徒不需要明文規定的法令，使他信服，他不該拒絕晨昏向天主致敬，感謝祂日常的恩賜，否則得罪天主，難免自疚。

關於這一點，希賢 Hirscher 的話一針見血：「疏忽祈禱不僅是有失虔敬的職責，也顯出多多少少有厭棄天主的心理，心靈墮落於罪或已經成了罪的犧牲品的一種徵兆⁽⁹⁾。偶而的遺忘所致的衰退不

註 172 C/C canons 125, 126.

註 173 F. Tillmann, Die katholische Sittenlehre IV,1, 215.

註 174 Hirscher, Die christliche Moral, III 102.

是罪過，但是誰若不再唸晨禱或晚禱，不論是內心與天主的對談，或藉某些記憶的經文，那是走上很險惡的歧途。經驗證明，這型人是在心靈衰敗的狀態。他的熱忱正在迅速的消逝，因為內心生活的最基本要素也沒有了。當靈性生活不再在祈禱上表達出來，它已完全喪失了它的活力。同樣的，如果一個家庭失去了吃飯時共同祈禱的聯繫，或一切共同祈禱的形式，一家人團聚的精神，將逐漸愈來愈遠離天主，愈來愈俗不可耐。

虔敬之德要求基督徒，盡力聖化他整個兒的生活，及他所參加的社團，他生命的開始與終結。然而，並沒有規定這些祈禱的長度，或必須用什麼禱詞。至於每天的祈禱工作，不容易規定一定的時間或長度。我們所採取的是天主兒女的新法律，聖寵與愛的法律。結論是個人按照他自己的時間與地點，每天祈禱與天主會談，這不是有罪無罪的問題。假如一個人的日常生活，不甚允許他調整晨昏的祈禱，或通常沒有清靜的場合，個人得取出一部份時間或找到一個適合他特殊需求的地方，但通常或例常的一點，必須在特定的時間舉行祈禱，因為沒有這樣的計劃，人很快就完全淡忘祈禱。

聖詠的作者（詠一一八164）說一天祈禱七次。早期的宗徒著作迪達 *Didache* 記載遠在宗徒的日子，要求基督徒一天裡至少獻給天主三次祈禱^①。虔誠的甘地 *Mahatma Gandhi*，雖身為外教，却說得甚好：祈禱必須是清晨的鎖鑰，與夜晚的門門」。

註 175 *Didache* 8, 2f. as found in *Ancient Christian Writers* (Westminster, Md: Newman, 1948) V. VI, 19.

貳、尊敬天主聖名

一、天主聖名的宗教意義

(a) 名字是素質的表達，或較注目的特徵的表達。上古的人民，尤其是以色列族，敏銳地感觸到名字不應該是反覆無常的，而是表達一些核心思想。荷馬 Homer 看到人性的有限，賦有的名字並不充份表達個性。所以，在群神中比人間有更多不同的名字。柏拉圖指出：唯有群神自己知道他們的正確名字，因為只有他們自己才知道他們的本質。「群神的真名，是群神自己所命名的。我們人類既然無法知道這些真名，就應該滿足於使用在祈禱中所呼求的」⁽¹⁶⁾。當天主降尊，親自將祂的名字給人類知道，祂啓示給我們的是祂的真名，那是祂本質，品性的特徵。⁽¹⁷⁾

聖名——雅威 Yahweh 的啓示，是救贖史上最莊嚴的一幕（出三13）。通過這名字，「你們祖先的天主……」，天主將自己啓示給梅瑟，祂是無與倫比的，確實是神聖歷史的主宰，時代的主宰。以此崇高的名字——雅威，天主啓示祂本身是「大能的支援者」Mighty-Helper。默西亞先知的名字（厄瑪奴耳 Emmanuel 依七14，瑪一23：「神奇的謀士」Wonder, Counsellor，「强有力的天主」God-Hero，「永遠之父」Father-Forever，「和平之王」Prince of Peace 閱依九5；耶穌（閱瑪

^註 176 Plato, *Kratillos* 400 d.

^註 177 Bietenhard, "Onoma," *In Thw*, 5, 242-283.

一21)集中注意力在基督最獨特的素質與活動，即「受敷油的一位」Anointed One 呼求主的名字，就似向親臨的祂打招呼。

(b)起名字奠定一種新的關係：附屬與保護按照創二19，亞當給在他面前出現的各種野獸起名。這意思是：首先他準確地區別東西的性質；再則，表示他是為天主所委任的「萬物之靈」的人。將土地或城市改用新名字，往往表示他們征服或接受保護它(撒下十二28)。在災難的時期，每個婦女都拚命找一個丈夫，哀求着要屬於他，接受他的姓名(依四1)。

雅威稱呼以色列的名字，用以奠定他對她的權利：他應以愛心與忠誠對待祂(依四十三1)。雅威的名字在以色列民族之間被稱呼着，表示這民族屬於祂且受祂的保護(依六十三19；二箴七14)。雅威的聖名被連用到聖殿上(耶七10)盟約之櫃上(撒下六2)，並傳遍耶路撒冷(耶廿五29；達九18)㉞。他們因此變成「聖物」，奉獻給上主之物，屬於上主之物。呼求聖名是信天主特別保佑的資源(耶十四9：「我們呼求祢的聖名」；*nomen sanctum tuum invocatum est super nos*「你的聖名被呼求到我們身上」這是教會晚禱的歌詞)。「無論誰呼求上主的名」，那是說，無論誰將自己置於天主的權下與庇佑之下，「將要得救」(宗二21；羅十13)。

由於新的造化，勝利者將接受一個「新的名字」，「他們將看到祂的聖容，祂的名字將印在他們的額上」(宗三12；十四1；廿二4)。這是指一種新的世界程序的開始。向天主接受一個新名字包括整個兒新的隸屬關係、神聖的庇佑和內在的同化。這就是在領洗，及宗教誓願時之所以取一個新名

字的理由，作為表達新的聯盟的效忠。但是，領洗的聖名在宗教許誓大禮時並不放棄，因為宗教所實踐的福音聖訓，是一種特殊的方式，俾更充份地實踐在聖洗時與基督建立了的關係。

(c) 天主啓示祂的名字，顯示祂對我們的愛，以及祂願和我們聯合起來。

舊約裡的全部聖名，都指出天主對人類的照顧與愛。聖名的啓示達到高潮，是在稱呼天主為聖父，那是由基督帶給我們的：「聖父……我給祢所引領脫離世俗的人們顯示了祢的名」（若十七1-6）。事實上，天主親自給我們啓示了祂的聖名，邀請我們呼求它；如此，給我們的祈禱一個絕對可靠的保證。

知道一個人的名，並且用名字叫他，那是信任與熟悉的標記。善牧耶穌以名字叫祂的羊群（若十3）。同樣的，這是我們與天主親密的標記，通過聖寵，我們得用「名字」稱呼祂。祂的名字是聖父，其中蘊着無限的信賴：我們得獲准參與三位一體的天主神聖的生活內蘊。

(d) 舊約裡，天主聖名經常代表天主的本性，或天主本身。祂的名字是祂親臨和祂支援的保證。「看，我在你面前派遣我的使者，為在路上保護你，……在他身上有我的名號」（出廿三20）。

(e) 天主的聖名表示天主的尊榮，「我的名（意思是尊榮）在諸民族之間是偉大的（拉一11）。天主經上的話也有此意：「願爾名見聖」。這兒，「名」字特別準對尊榮，但含義更深，最重要是天主的愛意。瑪拉基亞 Malachias 的話：「到處有人為我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭品」。明白地揭示了天主的名字和神聖敬禮之間的聯繫。這是符合「天主的尊榮」與「崇敬天主」二個概念之間的密切聯繫。

德謨克里脫 (Democritus 譯註：希臘哲學家) 懷疑論者將諸神的名詞列為「會說話的敬禮偶像

1 (Rotende Kultbilder) ①。天主親自啓示的聖名，確是一種具有其鋒不可當的力量與雄辯的敬禮的對象。聖名是天主所啓示關於祂的本質與活動的縮影，也是歌頌天主慈善、親臨、權能與尊嚴的聖詩。所以，聖名的準確用法，是讚美、崇敬天主的重要的一環。

「因天主的名」 beshem Yahweh 這一詞通常用在隆重的祈求行爲上，尤其是呼求天主的名，表示這行爲是爲光榮天主，奉天主的命及受天主庇佑的。因某某人的名而做的行動，表示代表那個人的身份。宗徒們「因天主的名」，「和因基督的名」而傳佈聖道，治療病人，是那位派遣他們者的代表或專使，握有那位派遣者的權柄。

天主的名，素質上跟天主對全民的愛，天主聖意邀請全民參加祂的團體是聯帶在一起的，而且也指出天主的榮耀 doxa，這在若望福音裡特別明顯②。「父啊，光榮祢的名罷！」，「我已光榮了我的名，我還要光榮」 doxasein (若十一28)。天父通過祂在基督內的愛，尤其是基督的苦難與復活，最能光榮祂的聖名。祂溫順和藹地透露祂的光榮，證明祂真是我們的父。所以，準確地運用天主的名，包含對天主尊嚴的敬服。如果天主聖名的啓示，就是爲了昭示天主是我們的父，那麼，每一次恰當地說出，並真實地光榮這聖名，也必須內在具有對天父適當的敬意。在天主的每一個名字上，我們必須尊敬祂是我們的天父；那意思是說，敬愛地呼叫祂的聖名。我們每次提起聖名時，包括天主尊榮的其他名字（尤其如「十字架」、「聖事」），應該懷着敬愛之意。

註 179 全十

註 180 全十

天主的聖名、天主的尊榮與崇敬天主之間的密切關係，在受啓示的文字裡，講到天主聖名在聖殿裡時栩栩如生：「我的聖名將會在那邊出現」（加下八16），當天主在天享有不可言喻的榮耀、莊敬，祂仍允許祂的聖名居留在聖殿，表示聖殿為敬禮的中心。這意思是指祂確實親臨着，祇是為了配合崇敬天主的光榮，其方式跟祂在天親臨的方式迥異而已。天主藉祂的聖寵而親臨在這裡，是為了受崇敬，受讚頌與讓人們來求恩。在此，祂親切地垂聽人們的懇求。天主聖名居住在聖殿，藉着聖祭，以及祭台上所供的聖體，實踐得最完滿。

我們因耶穌的名而祈禱，因為聖父在降生的聖子內顯示祂全部的愛的寶庫（*Liebesherrlichkeit*）。通過跟耶穌的聯合，祂賦給我們配合祂愛的反應力量。我們惟有居留在耶穌的愛內，深信祂來自聖父，是天主的聖言，摯愛地跟我們說話。如果我們要因耶穌的名而祈禱，將我們的祈禱跟耶穌的祈禱聯合，我們必須相信聖父定會垂聽我們的祈禱，祂愛着我們，如同祂愛祂自己的聖子一般（若十六23）。以耶穌的名祈禱，就是被耶穌的光榮所攝住。這就是復活與蹟的榮耀，耶穌由此而給天父以榮耀，即祂由天父所接受的榮耀，而使祂被高舉到凌駕於一切受造物之上。最後，是指分享天主聖三的愛與榮耀，在天主懷裡享有永愛的無限行列。我們由此而參與永愛的敬禮，因為天主的聖名已永不磨滅地銘刻在我們心內了。

二、尊敬聖名的幾種特殊方式

甲、呼求聖名

在解析聖名的意義時，已指出一些尊敬它的方式。我們應該爲了委托給我們的任務，而呼求天主的聖名。我們應宣誓效忠天主的聖名，懷着忠誠的標誌，公開在大衆面前宣佈。我們被稱爲基督徒，就是帶着基督的名字。我們接受聖名，就是承認神聖對我們的支配及愛。最重要的，我們必須在祈禱中呼求天主，因爲這是天主啓示聖名最主要的原因，祂允許我們呼求它。在真實的崇敬天主聖名中，應該特別強調心靈的祈禱，因爲聖名的啓示，制定了我們應以與日俱增的敬愛，傾慕天主的責任。這種敬愛的基礎是天主跟人「祢對你」*thou-to-thou*的關係。每一種接近天主的方式，每一次摯愛地提到祂的聖名，就是最完美的敬禮。

尤須特別強調的，是隆重的呼求儀式：「許誓」*adjuration*。我們以祂的聖名發誓，是因祂聖名的緣故。因爲天主的聖名顯示祂的偉大，祂願援助我們，隆重的許誓儀式，稱天主爲父（或以任何其他名義表示祂的愛來呼求祂）是一種最有效的祈禱。因耶穌的名而祈禱，是一種滲入在天慈父心腸的誓言，以祂聖名裡的愛的力量來求祂。

最溫順，信任的方式祈求天主，同時又是隆重而崇高的，是用聖名，呼求天主降福。如此呼天主聖名而許誓，跟妖魔的符咒是截然不同的，因爲那祝福最強烈地表達個人與天主的關係。這是對聖名滿腔敬愛的正當用法。直接違反呼天主聖名以祝福的是咒罵天主仇敵的咒語，那是教會，藉天主的愛與權威用以驅魔的。

2. 誓言 The Oath

天主以祂的聖名保證祂的諾言與祂的警告。(依四十七4；五十一15；五十四5；耶四十六18；四十八15)。同樣地，在某種意義上來說，天主聖名是天主的話的簽名，是個隆重的「阿們」，故此人在處理重要事件時，也可以隆重地呼喚天主的聖名以加強他的話或許諾的效力。當人誓言時，是以天主的誠實與忠信，來保證他自己的話的誠意，這樣的誓言，對天主的誠實與忠信，是一種敬禮。

說明性的宣誓 (declaratory oath) 是要求天主來證明我們的誠意，說出實話來 (我宣誓說出實話，說出整個事實，等)。許諾誓言 (promissory oath)，是請求天主做所許的諾言的保證人 (例：我發誓要還債等)，在上述情形裡，天主的聖名附帶着真理與忠實的特徵，並實際上受到呼籲；否則，不是發真誓。某些法律性文件裡的正式宣言，採取誓言的方式，那是個明確的證據，具有相當的重要性，但它不算誓言，因為它並無意成爲一個崇敬天主的行爲。

誓言的真實意義，已如上述，它是宗教性的優越行爲，所以，它顯然是一種很嚴肅的舉動，決不可將它當作家常便飯，動不動就發誓。只有在確實知道事情的真相，對實況下了審慎的判斷後，才可發誓 (如果是一種許誓的性質，對實踐的可能性具備誠實與慎重的判斷)。『你要發誓，務必誠實、明智、公正』 (耶四2)。

一個誓言祇能爲了團體的公益或者個人的必需，或較大的利益。如果是這樣，才可以當作宗教性的一種行爲，以光榮天主。但誓言本身の意味並不好 (vorn tibel)，好像基督徒的話，本身尚不足以採信。照說基督徒的言語，應審慎地權衡輕重，按照天主真理及忠實的標準，若果如此，誓言並非必

要。從某一種意義上來說，基督徒的話應該是可接受而又可靠的，不遜於誓言才是。（瑪五33）。

聖經上提示天主誓言的隆重保證，並將它們跟普通人的誓言作比較（路一73；宗二30）。致希伯來人的書信裡（希六13-18），將人的誓言跟天主的誓言比較。「人都是指着比自己更偉大的起誓，以起誓作擔保了結一切爭端。」（希六16）。這證明發誓是宗教性行爲，也是一種社會性行爲。耶穌以最隆重的誓言，證明祂天主聖子的身份，那是在大司祭審問祂是否是天主的眞聖子時，耶穌才親自肯定的（瑪廿六63）。

假的宣誓（發虛誓 *perjury*），以及無誠意實踐的誓言，都是違反崇敬之德的嚴重罪過。在一切形式及程度上，都是重罪（*ex toto genere suo*）。疏忽或無用的誓言，通常只是小罪。就以褻瀆聖名。誓言的內容並非虛假，而是用作犯罪的工具（例如：爲了證明誹謗），則是重罪。發誓許諾一些罪惡的事物，也是嚴重的罪過，但這種誓言無效。如果，事態嚴重，發誓而不實行，則是重罪。如果，只是小事情，那末只是小罪，並且不可損害到天主的尊嚴。只要所許的誓言不是壞的即使不誠懇，不鄭重地發誓，也必須加以實踐，因爲此事有關天主聖名的光榮。如果一個誓言是出自明顯的謊話，不正當的詭計，或在強迫之下而發的，則通常不必遵守。

三、妄用聖名

除了對敬愛天主聖名在程度上的不足外，還有不敬天主聖名的不同階段與程度；從褻聖的言語（無故引用聖名），到惡魔式的咀咒。

當人談論天主及祂的聖名，像談論世俗事務一般也是違逆敬愛天主聖名的。輕易用「他」或「它

「來指天主，是不尊敬的。有時候，我們注意到以「那神」the deity 一詞來稱呼，似乎天主只是一件渺茫的東西。我們不僅應在祈禱中向天主說話，但也應該談論天主時，即一提到祂的聖名時，就該是一種光榮天主的行爲。我們的言談必須洋溢着敬愛。每次稱天主爲「祢」Thou 時，必須具有聖善的喜悅，謙和，尊敬的親密與愛心。」

在這種情況裡，神學家本身必須面對一種危機。由於神學家對這些已經很熟悉，他可能運用聖名，討論神聖奧蹟時，如同哲人或研究工作討論他們本行的現象似的，習以爲常。神學家應保存內心向天主的親密會話，才能家常便飯似的講解這門神聖的學科。因爲人只能在崇敬的氣氛裡，懷着深摯孝愛天主的態度，才能適當地提到天主的聖名。雖然神學家以「祂」來稱呼天主，但總須具有尊稱敬愛的語氣。

如果漫不經心，冷漠地動用聖名，是觸犯天主的神聖與莊嚴，那麼發脾氣或洩氣時，濫用聖名，更是應該禁絕。聖名往往被用來強調或感嘆，表達驚奇、恐懼、憤怒等情緒，這事本身是無辜的，跟天主的任何尊嚴，並無直接的關係。嚴格的說，這般動用聖名是浪費的，那是第二誠所禁止的（當然比這更糟的情形，也在禁止之列）。即使動用天主聖名，是在正義、合理的憤怒上，也須認爲是浪費的用法，因爲帶着激怒的語氣，就表示對聖名的用法不够尊敬。

妄用天主聖名，通常被稱爲褻瀆的語言，在一般情形之下，是犯小罪 *ex genere suo veniale*。神學家們鑑於人性的脆弱，所以對這類妄用聖名之褻瀆，採取寬容的態度，但這並不是說不必克服這種惡劣的習性。內心真摯的虔敬天主，以心靈，以真誠完善地崇敬天主，與妄用天主聖名是絕對勢不兩立的。妄用天主聖名來表達混亂的情緒，例如：煩惱、不耐煩，發脾氣等，却更糟。但，我們必須區別

：將有罪色彩的情緒，不加思索，或習慣地破口罵出來，這是一種情況。另一種情況是故意爲了發洩卑鄙的情緒，或給卑鄙的情感套上偽善或神聖的面具。

在個別的情形裡，激情勃發，衝口而說出聖名的一霎那，只是犯小罪而已。一般地說，在激動犯罪時，故意呼出聖名，只要不是用聖名直接表達犯罪的思想則又當別論。注意聖亞爾方斯 St. Alphonse 的判斷吧：這是特殊嚴重的小罪 *inter venialia grave* ⑧。但，他又補充說：「由於這有陷入褻瀆罪的危險，常引起人們的驚駭，聽聞的人覺得天主及神聖的事物受到侮辱，所以很少有理由作這樣的表達」。從上述可見他認爲很少得免重罪的。最後，他建議：「信友應警惕勿犯這種罪過，要提高警惕畏避它」。尤其值得注意的危機是，家長們不應該在子女面前濫發脾氣，脫口說出褻瀆的語言，或以其他方式妄用聖名 ⑨。

客觀上，在有罪的激怒中，經常妄用聖名，深重地觸犯天主的光榮，是應歸於重罪的，但是在許多情形之下，應以寬大的眼光來批判個別的行爲，因爲其中可能缺少完全故意的因素。著名的倫理神學家安東柯嚇 Anton Koch 說，這種過失是「以傲慢的口氣，說出天主或其他的聖名，來發洩激怒。既是犯憤怒的罪，同時那不尊敬的本身是個嚴重的過失」⑩。安東柯嚇的結論是不應予以駁斥的。他說每個人必須儘量努力抑制這種習慣的產生。林森曼 Franz Xavier Linsenmann 的見解跟柯嚇的

註 181 St. Alphonse Liguori, *Theologia Moralis*, hb. III, cap.1,n. 128.

註 182 O. Schilling, *Lehrbuch der Moralthologie* (München, 1927), II. 234.

註 183 A. Koch, *A Handbook of Moral Theology* adapted and ed. by A. Preuss, V. IV (2nd rev ed. St. Louis B. Herder, 1921), 187.

相差無幾：「妄用天主的聖名，往往是出於無心，不假思索的感嘆，是習慣性的，沒有特殊壞的用意。在這種情形之下，它的罪過當然是減輕了。但，至少這種行為透露出內心的粗魯。罪過也不能因出於習性而予原諒，因為這習性的開始與生長，必須當作是一個嚴重的罪」(184)。

當一個人由激怒，煩惱而沾染了妄用聖名的惡習，表示他同意這惡劣的行為，故意未加以更正，並經常舊病重發（即使他明知駭人視聽），這樣個別的行為，已不得再算為非故意的習慣。它們乃屬於預謀性的觸犯天主的罪過。那個人也不得聲稱他的行動不是出於自主的，因為在這種情況裡，犯大罪必須具備的自由條件，基本上存在在這「原因」"in cause"裡，所以他對惡習的開端與繼續是責無旁貸的。事實上，不奮勉克服一個有意識的惡習，徵示「疏忽之惡習」的存在與蔓延，並缺失對神聖事物的尊敬。這種態度指出嚴重有罪的情態，在一般情況裡，那惡習本身，跟克服惡習的責任，都足以昭示個人的良知。如果那人積極憎惡這習性，至少有某種程度的奮勉去克服它，如此我們就不該假定那些個別行為是重罪。

有些善意的基督徒，深自惋惜，時常用聖名來發洩怒氣，與煩惱。不是由於他們沾染了不幸的習慣，或是由於他們週圍的環境，彌漫着妄用聖名或聖人的名字的氣氛，所以他們也隨波逐流地脫口而出。為這些基督徒的健全神修法，是勿避免屢常的領聖體，即使他們事先未去告解，常應假定他們的壞脾氣或激情本身並非重罪。在這種情況下，妄用聖名，雖令人遺憾，但却不可當作重罪論。

如果有人妄用聖名，是爲了故意要這樣來發洩他的有罪的激情，那麼這行為的惡性更大。它距離褻

瀆的罪僅一步之差。如果有罪的激情，抓緊了聖名來抨擊神聖；那是說，抨擊天主本身那是褻瀆的罪，經常妄用天主的聖名，製造出一種氣氛，很容易陷人於褻瀆，不僅是客觀上那言語是褻瀆，並且在思想，意願上也是如此。所以，誰經常妄用聖名，會變成了褻瀆者。衝動的、急性的褻瀆語，都是更嚴重罪過的時候，所以事實肯定我們的理論，必須負起慎重的職責，去克服怒氣沖沖妄用天主聖名的惡習。

神學對咒罵 *cursing*，咀咒 *swearing* 的準確批判（一切妄用聖名），必須先明瞭它們的心理基礎，那是十分重要的。往往人用這些名字，是出於要肯定、強調他的見解，而不是爲了要侮辱或褻瀆神聖。對於青年，可能是由於狂妄自大，基於自卑感，或不能高攀感 *sense of inequality*。「這習性的基本上，存着褻瀆的一種因素，或至少是與神性有關的一種觀念，那是異端，冒瀆天主的。我們發覺文化較低級的異端民族，他們不僅膜拜他們的神祇 *gods*，也祈求他們的援助，但如果他們的祈求不獲允准，他們就詆誹，抨擊這些神祇。在這種低級的頭腦裡，潛伏着一種本能，只要他們的工作或願望受到了阻擾就以聖名來發洩他們的憤怒……一旦妄用聖名成了習性，那個人的咒詛就變成完全不受抑制的，事實上，幾乎是無意識的行爲 *unconscious* 但是，這習慣本身是有罪的，它的產生、形成，是有罪的，對這習慣的整個存在，採取容忍的冷漠態度，也是有罪的」⁽⁹⁵⁾。

在這些複雜的事態裡，要鑑別罪名，使許多作者初步很難達成協議。唯進一步的審察透露出，有許多作者批判在怒氣激動時妄用聖名，只不過是小罪而已，這一點的批判，其實比神學家的慎密鑑定

註 185 Ruland, *Foundations of Morality*, 224f.

更嚴厲。有許多溫和派的作者將妄用聖名看作是實際上的褻瀆 actual blasphemy，是直接準對天主的一種侮辱。但是，我們必須認承，故意用聖名來表達凡俗的情緒，雖然它跟神聖的事物毫無關係，這樣在心理方面却敞開了褻瀆之路。人性是脆弱的，多瑕疵的，很易激怒。妄用聖名往往出於衝動，偶而也會導致可怖的極端，竟敢藐視，侮辱天主本身。

利用聖名來發洩對別人的憎恨，這是最違反聖名的原意的。呼求天主聖名或其他聖名，來咒罵某人，以發洩憎恨、希望那人遭受一些暫世或永遠的苦難，這樣說起來，就是呼籲天主來實踐我們的壞意；要全聖的天主，變成人性仇恨的工具。所以，用天主聖名或天主的仇敵——惡魔，來咒罵別人，是違反愛鄰人及崇敬天主的一個重罪。要求全聖的天主向某人施行不義的懲罰，這種要求，本身是犯褻瀆的罪。咒罵是極端相反求恩的祈禱。即使咒罵天主無理性的受造物 irrational creatures，如果用意惡毒，本身也是重罪。但，嚴格的批判，也多少應予斟酌，由於並非故意或惡毒的意願，所以偶然有這些行爲，人的良心得免重罪的責難。但必須認真更正這壞習慣，故意疏忽不改，是有嚴重的罪過的。

「在某些地區，一種似乎幼稚的宗教觀念，對祈禱效率的看法，形成一種思想態度；將咒罵（至少在實踐上），跟求恩祈禱，列爲同等價值……在這種思想態度的底層，有一種假定 assumption 認爲天主必會垂聽咒詛，一如祂傾聽祈禱一般，因爲他們認爲受重重壓迫，無助的犧牲者，就有咒詛的權利，作爲反抗壓迫的武器^⑧」。這種簡陋的想法，顯然是違反天主的全善，因爲我們不能說：天主

會垂聽咒詛，或實踐所咒詛的事，一如祂垂聽求恩或實踐所祈求的善事。唯受殘暴壓迫的犧牲者的哀號、如做父母的目睹兒女挨受不義的煎熬，而發出的悲鳴，總不會不蒙天聽的。當他們在祈禱中，向天主哀訴，呼籲正義時，罪人會戰慄，因為他們的罪惡本身會向上天呼求報復。

任何型式的咒罵，都違反基督徒的仁愛精神。即使出自友愛的心腸，最高的道德動機，希望別人遭受一些暫世的（不是永遠的）厄運，也不准做到咒罵的地步。只有邪惡本身、人性內的邪惡，及永遠註定邪惡的魔鬼，才能被咒詛。至於可憐的罪人却千萬不可詛咒。

叁、發善願（Vow）以崇敬天主

一、善願的意義

甲、不僅在舊約 Old Testament，而且在各宗教的全部歷史中，我們發現誓願往往是求恩與感恩最有力的祈禱。求恩時，嚴格保證要奉獻或祭獻的諾言，會加強求恩的力量，也會使感恩的心情更結實，穩固。雅各伯 Jacob（創廿八20），和亞納 Anna（撒上一10）的誓願都是恰當的例子。祈禱本身是一種崇敬行爲，它宣佈我們完全仰賴天主。祈禱的宗教特性，在發誓願時更明顯。誰許一個誓願，就是以特別方式感激天主垂聽他的祈求；換言之，他答應獻給天主祭獻的禮物或感恩。聖詠作者也講起許誓，並獻出歌頌的聖詩。總之，這些誓願加上求恩的祈禱，是向天主許諾一切歌頌與感恩，一切榮耀，以期報答祂的慈愛，並保證實踐諾言，歌頌，感激天主。

「誓願」附帶求恩的祈禱，稱爲有條件的誓願 conditional vow，如果所要求的不獲滿意的答覆

，就無實踐的義務。但這並非暗示，人以他不純善的心態，得與天主討價還價。相反的，求恩者對天主充滿着信心，在沒有實現之前，他已感激到誓願去做善工。但，那應諾仍然是有條件的，因為它是根據特殊的恩惠才產生的。

誓願而不附帶條件，就跟求恩的祈禱不發生關係，或至少不依賴祈禱的應驗。它的意義是宗教的一種自發性的形式，源自承受了天主厚恩而滋生的深沉感激，或由於內心的願望，要奉獻自我，及個人的才華給天主。唯有無條件的誓願 *unconditional vow* 揭露基督化誓願的真切與美，因為它才是植根於完全無條件的敬愛天主。

乙、人用誓願來表達他個體最深切的存在，是將天主給他的恩惠或他的自我，祭獻給天主的光榮。在這一層意義上，誓願分享祭獻的意味，也只有從祭獻的觀點，才能瞭解它最深厚的意義。誓願跟祭獻一般，必須象徵自我奉獻，為天主効勞。它必須代表個人自我奉獻給天主，保證他向天主的許諾，並且一般地從事神聖的服務工作。

自願的神貧、貞潔、服從、三大誓願，將人的最深切，最屬於自己的禮物，獻給天主，這三大誓願超凌一切其他誓願，因為普通的誓願只奉獻一種特別的禮物，並不奉獻自我，此三大誓願是整個自我奉獻給天主的象徵。

單從法學的觀點來批判誓願，是膚淺的，只不過是自我約制實踐某些義務，或奉獻某種才華給天主。這種觀點完全忽視司祭的尊嚴，基督徒的祝聖，以及他對崇敬的聖召。在這崇敬聖召的基本上，具有基督徒藉他的誓願光榮天主的可能性。所以，在一切誓願的巔峯是領洗的誓願。當人新領洗，敷上信仰與祭獻的聖油。他的隆重的聖洗誓願就產生一種新的深刻的意義：這些誓願是被敷油者爲了神

聖的崇敬而獻的許諾。基督徒，這名詞本身，使我們意識到我們是基督、那位被敷聖油者 the Anointed One 的追慕人，必須實踐聖洗時的諾言，以及大司祭基督委任的宇宙性司祭的任務。因此，經常強調聖洗誓願和其他誓願的合一，必然更引起我們對天主所許諾的實際體味。每一種誓願，在深度、廣度上，都是重新接受聖洗的許諾，重整聖洗聖事的特質——完善地崇敬天主。

聖洗聖事的祭獻祝聖，以及內心自願的棄絕，是建立在人性的三大權益上（處理個人物質的自由權，建立家庭的權利，與個人的自由權），這三大權益通過個人的三大誓願：神貧、貞潔、服從，成爲真實的祭獻，敬獻給天主。它們是自願的附加在領洗後的一般責任上的。也是完成聖洗誓願的最準確、最穩健的捷徑。這三大誓願的制訂，是精確地本着祭獻的宗旨，將榮耀歸於天主，滿懷着信心，藉聖洗的聖油表達出這願望，冀天主樂於接納此祝聖的禮物。我們從基督的司祭性，汲取這般偉大的信心，並藉聖洗與堅振而加強鞏固，還有比這些更龐大的資源嗎？就是靠這司祭的身份，使我們一切的禮物，真實地變成基督的禮物，具有不可衡量的崇敬價值，俾蒙天主欣然領納。

以司祭性的觀點看獨身制在神品中的含義，它的伸展與豐富作用，遠遠超凌領洗的許諾之上。貞潔誓願跟神品配合，滲入個人最深切的自我奉獻，作爲與基督大司祭密切聯合的崇高祭獻的準備。這誓願清楚指出：司祭不僅主持祭獻，也奉獻了他自己、他最內在的人性；他一身兼作二者：他是司祭，也是祭品。誰若服膺此神聖的境界，必須服從聖靈的召喚，恒心地做到守身如玉的祭獻。然後，因他跟十字架上的祭獻聯合起來，經常鞏固更深切的聯合，展開祭獻的歌頌，配合天國的禮儀。

雖然私人發願，跟公開的許願不同，但無論如何是一種超凌個人的行爲，升達司祭的階層。至於公開的許願，它的外型及法規，是全憑教會制定的。由她（教會）委任、接納、承認那公開的許願。

崇敬的意義，不僅是從許願人憑他受洗後的權益產生，也由教會，作為正式的崇敬機構而認可。教會的許可，使誓願在神聖敬禮上的效果產生影響力。

發願的概念，並不只強調自願接受的義務，也重視發願人的司祭品質（也強調獻給天主的禮物或人的祝聖 consecration。這概念對現行神學家們的一般實際主張有相當的啓迪，即發願的目標，不是僅限於分外的事物 supererogatory。按照這一端教義，本來已經規定的責任，由於發了誓願，得成為附加的責任^①。從新的觀點，及跟光榮天主的整個關係來看，他得獨特地更充份體驗那德操。根據他受洗，及崇敬天主的名義，他得自我祝聖去實踐這些義務，並具有更大的虔誠與體驗。

在婚姻的誓願 marriage vows 裡，含蓄着豐富的意義，按照古老的基督徒習俗，必須在祭台前，由婚姻男女互相許諾。這種許諾遠勝一件簡單的契約。這是交代在教會手裡的神聖盟誓，是一種宗教性的行爲，雙方互相順從天主制定的婚配聖事，為基督及祂的教會而効勞。配偶志願負起責任來，向他（她）們自己及週圍的人們作證；證明信仰真理、生命、與愛的天主。

二、發願之有效條件與合法條件

甲、發願人方面：他的行動必須出於自由，明知故意的，因為天主不歡迎受造物出自勉強而獻出來的禮物。許願必須是最自由的禮物，任何誓願受外在強力的引誘而發的，不能生效；但這並非指因內心畏罪，怕天主懲罰而發的誓願。

許願必須經過深思熟慮而後作的決定（箴二十5）。誰若缺乏明智，應尋求明智、審慎的指導。一般的規則，沒有神師的指示，不該許願。一個顯然是不審慎的誓願（例如：許願要做一些顯然是超出個人能力的事，或要做一些阻礙更高級的善事，或甚至損毀別人），都是無效的。對這種事態起疑時，最好是解除誓願，或減輕到更審慎的程度，並獲正式的批准（通常是神師）。

許願的要素是堅定的抉擇。沒有不經抉擇的誓願；因為誓願跟普通的抉擇不同，抉擇有程度上的差異，在良心上不產生約束作用，而誓願包括對天主誓志許諾，在良心上有約束作用。既然自由是發願的必要條件，所以等到發了願後，就有絕對約束的義務。「你一向天主許願，就不可拖延償還，因為祂不喜歡人家怠慢；你許了願，就應速還；許而不還不如不許的好」。（訓53）。「幾時你向上主、你的天主許願，不要遲延還願，因為上主你的天主必向你追討，你就不免有罪了。如果你不許願，你就沒有罪。凡你口中說出來的，你應遵守；凡你親口說出向上主你的天主所許的願，你就應執行」（申廿三22）

如果有人確實懷疑他所許的是否是誓願，還是一個普通的決心，那麼，他是自由的；因為自由在他手裡。如果確實疑惑誓願的生效性，因為在發願時可能沒有絕對的自由，在這種情形，當然可尋求解除責任。蓋然論者 Probabilists 認為這樣根本就沒有責任。至於公開的許願，當以教會的判決為定論。

至於誓願的責任後果：既然誓願出自個人自願地約束自己，違犯後的嚴重性須視他許願時的意向 intention，如果他當初有意承擔一種嚴重的責任或義務，那誓願是以死罪為條件的。一般來說，一件小事，不可能配上死罪的條件。

乙、對象方面：所許的物質，必須是可能的及比反面更好的¹⁰⁰。這意思是說，它本身必須是好的，跟完善的法律在理論上，或一般協議上沒有抵觸。在實際情況裡，必須確實是促進基督化的成全。如果一個人預見他大概不能做到，或自知經常有觸犯誓願的危機，那麼嚴格的說，那誓願是不合法的 *not legitimate*。只要當所許的願在天主眼中顯得那人不如不許願更好，那所許的願就截止生效了。無論如何，凡是要公開發願，必須聽憑教會的職權來作最後的決定。

丙、教會的任務：既然教會是神聖崇敬的團體，基督徒們參與司祭的尊嚴，及基督的活動，所以每一個誓願必須與教會的本質與意志協調。誓願就是參與教會的使命，換句話說，教會在某些方面，參與誓願的兌現。她甚至也經常在主持的聖祭中擔任私人的誓願見證。公開的誓願必須正式交付在她手裡，由她接納、批准。因此，教會完全有權制定參與及合作的必要條件。於是，誓願在教會法令中的效果，是完全憑教會的意志（而不是靠仲裁）。唯有她才有權決定那些誓願得被承認為公開的誓願，以及它們在法律上的效果。（注意簡單誓願 *simple vows* 與隆重誓願 *solemn vows* 的區別。這區別主要是在它們的效果上。後者使婚姻失效，前者只是使婚姻不合法；後者撤消財產權，前者使某些所有權或運用權不合法）。

對許願的人（司鐸、修士、修女），在有關於許願的問題上，教會享有考驗、調整、裁判的權力。由於她的牧靈的職權，教會應明智、審慎地輔導許願，以及它們的實踐與完成。根據教會司祭的職權，許的願在某層意義上是屬教會的，如此許願人得從教會（最初源自基督）獲取誓願的價值與功勳。

註 188 C/C canon 1307.

教會因天主聖名的委託，有職權詮釋、約束及解除誓願。她有權解除人受誓願的約束，或在個案的情況下，強制人遵行誓願。

三、善願的宗教與道德價值

誓願的價值首要地是宗教性的。許願，與還願，都是崇敬天主的特殊行爲。「發願是將那些事物許誓給神的敬禮。所以，許願確是崇敬天主的行爲」(Latria) ⑧。因爲發願是出於自願不是出於法律的約束，所以它有自願祭獻的特殊價值，唯有響應天主賦給我們的愛，才會產生這樣的意願。

在許願的情況下，所實踐的善工，價值更大。當然人也可以按照福音的勸告，不發願而實修貞潔、神貧與服從之德。但是，將誓願加在人性而努力上，使德行在特殊崇敬天主方面更增加其價值，這樣他的行爲也就成爲崇敬天主的特殊行爲。建立在誓願上的虔敬之德，分沾祭獻天主的禮物的馨香，它自身也成了祭獻的禮物。

聖多瑪斯 Thomas 極端強調以隆重典禮所發的獨身大願 (consecratio) 即使教宗也不能解除。⑨他認爲教宗所能解除的獨身願，只是指領大品時所發的貞潔願，因爲那隆重的祝聖大典直接是爲了大品的神品聖事，間接才是爲了獨身制，故此在領大品時所發的貞潔願，本身並不隆重，祇是被神品典禮隆重化 (solemnizatum) 而已，因而可以讓教會自由處理。今日，我們承認教會也得解除隆重

註 189 第二篇第 11

註 190 全上

大典所許的獨身大願。但這並不削弱聖多瑪斯對公開大願的祭獻 (consecration) 的定義。以此公開許願的行爲，將整個自我永久奉獻，爲天主効勞，是掌握了誓願的本質。任何人的一生，通過宗教性的公開行爲，經教會當局批准、委任而祭獻獨身生活 (絕色)，那麼他是充份發揮了「獨身」一詞的意義：「受祝聖而祭獻給天主了」(consecrated to God: ein Gottgeweihter)。

誓願的宗教及道德價值，就是從這對天主的堅貞許諾而產生的。這種堅貞性是治療不穩定的人性之消毒劑，尤其是關於不屬於任何自然法律的抉擇。誓願是爲了防禦整個法律的觀點，因爲它不樂意承認或接納任何超出自然律之外的標準。誓願不太牽涉到一般法律，它只注重中悅天主的聖意。

因爲誓願有罪的約束，所以由此產生怕觸犯天主的畏懼，以警惕我們的意志、保衛我們，勿疏忽、拋棄神聖的任務。聖奧斯定 St. Augustine 已經發揮過這一點：「所以不要後悔你所許的願，却該慶幸，因爲那可能傷害你的自由，已無能爲力了。英勇地前進吧，以行動來實踐諾言：接受你誓願的上主會援助你的！會督促你往高處爬的：這實在是一種幸福呀」。¹⁹¹ 準確地許願，而又圓滿地實現，那要靠聖寵的。聖寵給許願者很大的信心。「所以，不要怕許願，因爲不是憑你自己的力量來實踐所許的願！」¹⁹²。「邀請你許願的祂，會給你實踐的恩寵」¹⁹³。

聖多瑪斯強調誓願特殊價值的三大資源。第一，每一個實踐誓願的行爲，成爲宗教性的行爲。第

¹⁹¹ St. Augustine, Epistula 127 (PL 33, 489).

¹⁹² St. Augustine, In Psalmum 75 (PL 36, 997).

¹⁹³ St. Augustine, In Psalmum 131 (PL 37, 1717).

二，誓願堅定意志，去實踐它。⁹⁴第三，由於所許的願，不僅是個別的行爲，甚至是機能，「不單是果實，而是整棵樹及它的果實」都奉獻給天主。（第三點並不包括每一個願，而是指大會的三大願）。

這大會的三大願，正好連根拔除聖德的三大障礙：神貧願克服視覺的貪慾，貞潔願克服肉體的淫慾，服從願克服生活的傲慢。

聖熱羅尼莫 St. Jerome 聖伯爾納多 St. Bernard 聖多瑪斯 St. Thomas 等，稱發聖願是「第二聖洗」second baptism，消除以往一切的懲罰與罪過。⁹⁵這個觀點是從發聖願的本質產生的。發聖願的一天，是恩寵的偉大機緣，許願人很容易昇華到對天主「鞠躬盡粹」(vollkommene Hingabe) 的巔峯。聖願的誓言本身，就是將整個自我直接獻給天主的表示。在這機緣裏，聖洗的恩寵與誓願，都因此而重整，煥然一新。可以說，在那神聖的氛圍中，發聖願的人完全清除了一切的罪與罰。

誓願，尤其是大會的大願，對教會有很大的價值。他們給教會帶來基本性的穩定，以及會士們服務的忠心與隨時聽候差遣的勤快 (Einsatzbereitschaft)！

四、還願

所發的願必須按發願時所訂下的時間與方式加以實踐。不准延期，以免危害實踐或降低價值。例

註 194 第二篇第 3

註 195 F. Vandenbroucke, Le moine dans l'Église du Christ, Louvain 1947.

如，故意延緩入修會的年限，可能嚴重地違反當初要入會的誓願，除非入修會的時間是出自個人自由的選擇。

真實的誓願，或許諾給天主的實物，跟許願人的所有權是聯在一起的。如果個人本身在此生不能償願，那麼他資產方面的償願的責任將傳到他的後裔¹⁹⁶。但首先應顧慮正義之德與孝順的義務。救主尖銳地指責猶太教的領袖逃避供養父母的責任，因為他們將供養父母的錢財作了獻儀。（瑪爾谷七11）。我們是按照法律的規則與標準，（那是明智的準則）來批判誓願所產生的責任，因為誓願是發願者經教會的准許，給自已定的義務的「法規」。¹⁹⁷

五、善願的解除

如果實際的情況有了改變，所許的工作成爲不可能或不再是「較好」的工作，那麼許了的願就不再有約束性。例如在某些情況裡，實踐誓願明確地有礙成全，那麼實際上就應被禁止。

在公開的誓願的情況下（大會的大願，或五品的貞潔願），由不得個人，只有教會才有判決權。因爲這種誓願不僅與個人的裨益有關，其影響及於教會。進一步說，我們無權假定天主會拒絕垂聽謙誠者的呼求而不賜給他以還願所必需的聖寵。只要他遵循神師的輔導、獲神長及教會當局的允准、而虔誠地抉擇了這條道路，天主當然會協助他繼續在真福路上前進。但是，即使經教會抉擇，確仍有嚴重地不正常的情況，那就得要求解除誓願。

註 196 C/C canon 13 10.

註 197 J. Aertnys and C. Damen, *Theologia Moralis* (18th ed. Romae: Marietti, 1951 I. n. 486.

誰若沉淪到這般地步，他已不復能實踐他許的願，或正當地完成它（例如：疏忽所許諾的工作），那麼，根據誓願本身的責任，必須為他的罪過做補贖。這是聖多瑪斯發表的教訓：「如果人故意使所許的願成爲不可能，那麼，他有特殊的責任、替他所犯的罪做補贖。舉例：如果一個女子發了終身守貞的願，後來她犯罪、違反了此願，她不僅須繼續保持她仍能保持的，即繼續度獨身的生活，並須爲她所犯的罪而做補贖」¹⁹⁸。這條原則爲解除誓願仍然有效——即爲了已違犯誓願的罪先做補贖，然後獲得解除的理由。¹⁹⁹

不單是由於情況的改變方面，誓願得獲解除，由於運用合法的職權，誓願也能被解除，意即：合法的職權能撤消（宣佈發的願無效）寬免（不必再還願）或改變願的內容變換許誓的善工。

甲、善願的宣佈無效 (Irritatio)

「誰若合法地執行支配的權力，使許願人的意志順從」猶似父母支配兒女，神長在職權範疇內主使屬下發願」，這樣的許願可作有効論，但爲了正當的理由，神長也得撤消屬下的誓願，使責任永不恢復」²⁰⁰。當然這權力不得超出神長支配屬下意志的合法範疇。這條法規的有効性是超出任何教會成文法之外的。這是被公認的，父母有權指導七歲以下的兒女（甚至直到兒女的成年年齡爲止），當引

註 198 第二篇第 1

註 199 C/C canons 1307-1315.

註 200 C/C canon 1312.

起許願的問題時，對於宗教性與道德性的抉擇，父母可以作主。在這些事態上，他們有權指導他們的兒女，他們的輔導有效。

根據上述的教會法典（第一三二條），並不是說神長賦有支配的神權，得直接宣佈屬下神職員的誓願無效。做丈夫的對妻子沒有這項權利，做父母對已長成的子女也無此權。至少根據他們的地位那種權利不是屬於他們的。

在神學家中，對這課題具有最明確的立場者是聖多瑪斯²⁰¹。他主張神長得廢除屬下所許的願，是根據下列原則——許願不得超出許願人的能力之外，並須在有能力者的職權內。²⁰²「人到了成年……對屬於他個人的事物，有權支配他自己的行動；例如，他得自我決定：以大會的聖願抑或婚約來約束自己？。但是他無權處理家務（*quantum ad dispositionem domesticam*）。所以他不得對這些事作最後的決定，除非他獲得父親的允准²⁰³。」屬員無權選擇屬於別人的事物，他須遵循所屬者的意志。所以，未獲他的神長的同意，他不能絕對以許願約束自我來處理那些事物，因為他的身份只是個「屬員」。²⁰⁴

聖多瑪斯的明確指示，瓦解了「丈夫得廢除妻子在結婚時所許的誓願」之說的基礎。²⁰⁵其說並非

註 201 第二篇第一

註 202 全上

註 203 全上

註 204 全上

註 205 Aertny's *Damen, Theologia moralis* I n. 492.

建立在神學原則上，而是源自古代家長對子女婚姻專制的概念，這概念已經不適合時代了。妻子有內在的主權，跟丈夫的權力是完全分開的。只有在一般性婚姻生活上，配偶有權廢除婚約，因為對方阻礙了他（或她）的權利。父母對心智已成熟的子女也是這樣。所以，十八歲的青年，他志願入修會，向天主保證，發終生的獨身願，並不需要父母的同意或允准，是完全有效的，如果要解除，也不在父母的能力範疇內，必須向教廷 *Holy See* 申請。②⑥所以，父母或監護人要廢除已屆成年的下一代的誓願，是完全無法辯護的，尤其是他們的誓願根本不干擾家族的生活。②⑦

當然戶籍紀（三十二）17，不足以證明：丈夫或父母得廢除妻子或兒女純然以內心的行為為對象的誓願。再者這段記載部份是特別為以色列民族而訂的積極法律。但聖經明白地否定父親及丈夫有權廢除妻子或兒女曾為其所默認或明准的誓願。根據這段記載的觀點很難看出：何以在新約裡，修會的長上或家長有合法的權力，來廢除其本人曾經依照法律而核定的誓約。因為這兒明文指出，長上若採取這樣的行動，就應負屬下的罪債」（戶卅16）。

如果任何神長採取這樣的行動，我們不承認他的行為發生効力“*validly*”。因為他實際上並無此

註 206 C/ C canon 1309.

註 207 我們覺察到，今日有些教會法律專家主張現行的教會法典，父母得解脫兒女的誓約。我們不願意拒絕他們的意見。其中有它的可能性，因為做父母的最能評斷他們的兒女所許的願是否生効，抑或是否有能力去實踐所許的誓約，或是當初缺乏準確的瞭解。當然我們假定做父母的瞭解誓約，以及兒女的權利與義務。參閱：

A. Vermeersch and J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici II 6th ed. Mechliniae: Dessain, 1940*, n. 643.

權力。但是，屬下在家務範疇內服從是合理的。誓約的効力、若受不正當的阻擾，可能被截止，但誓約本身並不停止存在。雖然，天主並不希冀因實踐誓約而騷擾內部的和諧，但如果丈夫或父親或修會會長採取仲裁的行動，去干涉他所批准而仍生效的誓約的執行，那麼他必須負起全部責任來。如果、丈夫、父親或會長的干涉是出於明智的抉擇，證明那誓約對所許的人，對他的家族或別人有危害，那麼情形顯然大不相同了。在此種情形之下，誓願的處境既已改變，它雖仍然有效，但已不再是「較好的」即「較爲更中悅天主的」了。

乙、善願的寬免 Dispensation From Vows

無可置疑的，教會有權寬免誓願。但是，她不是以教會本身的名義而執行的。她在這事態上的司法權是受委任的，即天主親自接納的誓願，唯有天主才是立法者 *Lawgiver*，所以教會只能以天主的名義而行寬免。如果誓願的每一個寬免、未曾根據充份的理由，則其寬免不僅不合法，而且無効，即使是由教宗親自批准也是如此。

寬免的正當理由：爲了許願人的心靈安全與進步。（例如：要解脫焦慮或多疑病 *scrupulosity*），由於生理及道德的脆弱，常有違犯誓願的危機）；誓願時的思慮未周以及爲了教會的利益。

至於會士的誓願 *religious profession*，從許願人個人的方面看來，有時會缺乏特免的正當理由。但教會當局方面，却別有充足的理由來寬免他，因爲教會須慎重願及教會及修會團體的利益。那位求寬免的許願人，可能失去了靈修生活的志趣；他牢騷滿腹，鬱鬱不樂，並屢次騷擾其他會士及世人。這些對那位神職人來說，爲求寬免是不成爲理由，因爲他本該悔改、祈禱、做補贖，以求恢復初衷。

。但如果他的動機不良，相反地要求天主及教會寬免當初隆重地在祭台上所獻的誓願，那麼他確實已破戒干犯了誓願。但教會神長，爲了維護修會團體的紀律及榮譽，得頒佈特免。再者，如果那位不幸的神職已無改正的希望，教會神長就不得不頒佈特免了。

毋庸贅述，神長必須儘量設法挽救，確實不行，才准特免。如果一切改善的希望消失了，他必須認定天主已不再欣賞這種誓願，因爲誓願的最佳遵守是在具體的意義上，在經常督察之下，作道德上的約束。⁽²⁰⁸⁾

那獲特免的人，確實是解脫了宗教誓願的約束，他從此卸却神職——那是誓願的目標與動機。⁽²⁰⁹⁾但是，那爲了教會、及修會的利益而被解除者，不得豁免不忠的罪，以及特殊的補贖，因爲他收回了當初獻給天主的祭品。現在，他不必再遵守誓約，但他必須爲他所許下而不再清償的誓願，做補贖，做長期的補贖，他的補贖，應該與他的誓願相稱——兩者皆爲終生的。⁽²¹⁰⁾

這補贖代替了那從祭台上奪回去的誓願，它是專爲犯過出會而仍要繼續盡司鐸（舉祭、施聖事、講道理）之職的會士司鐸而定的。如果他願行贖罪的神工，那他不如索性放棄神職。這樣爲他與教會都更好。至於那因正當的理由，而申請特免者，自然當作別論。

至於一些不被保留的許願，若有良好而正當的理由，教區的首長得特免他的屬員；不屬於教區的

註 208 Aetius-Damen, *Theologia moralis*, I. n. 493.

註 209 對已經向修會發了大願的人，通常不是豁免，而是當他悔改後重新入會。由於那發願的力量，使他有義務努力改進而重獲准許。

註 210 參閱 S. th. II - II. 988 a3 ad 2.

(exempt clerical religions) 神職修會會長得解除他屬下(指廣義的解 (iustae) 釋) 的神職²¹⁰。但，不得妨礙第三者的權益。²¹¹教區的首長他們也有豁免誓願 (beschworene Gelübde)。²¹²與許誓 (versprechenseide) 的特權。大修會的聽告會士神父享有與主教同等的寬免許願的特權：他可在聖事形式的內外寬免任何信友的許願。

在修會終身大願之前所發的願，得根據教會法令按照許願人在修會內生活的期限而加以停止。它的理由是基於所許的願，以及其他的職任，對許願人的壓力太重，或影響到他的修會生活。

通常是由教廷所委定的或修會的最高級神長，才得頒佈豁免會士的終身大願，如果有已滿十八歲，許願要進一個發隆重大願的修會(通常稱為「大會」)，或私自無條件地許下了終身貞潔願，那麼要豁免這些誓願、必須由教廷批准。²¹³如果對法令中規定的條件，有適當理由的質疑，或是這些條件未經確定，那許願就不被認為成立。

在私願中所許的善工，得由許願人以更好或相等的善工來代替。唯具有特免誓願權者，才得將善工減輕，²¹⁴因為這樣的減輕，就等於誓願的部份特免。如果有相當的理由對誓願作部份而非全部的豁免，但不得因而就豁免誓願，應將所許諾的善工、更換為另一些善工。在任何更改善工的情況下，必須審慎地為當事人作最大的神益的打算！

註 211 Canon 514.

註 212 C/C canon 1313.

註 213 C/C, canon 1320.

註 214 C/C, canon 1309, canon 81

註 215 C/C canon 1413.

向神師的實際建議是：勿准有疑心病者許任何誓願。至於入修會的動議，神師應非常謹慎，採取保守的態度，除非有理由相信，這型個性的弱點可以治愈。告罪者如果常有要許願的衝動，不論他實際上許了願沒有，或只有企圖許願的心思，都必須明確地告訴他們，他們的所謂願原本是烏有、不生效。除非有明確屬天主聖意的徵兆，勿准年青人發終生或長時期的獨身願，必須經歷長期、嚴厲的考驗才可。在這點上，如果家長提出反對理由，神師不可不注意及之。

肆、廿四 The Lord's Day

我們的整個兒生活：工作、休憩、私生活、社交生活，凡屬人性的活動，都應該像身為司祭的公開生活一樣，都化成爲服事天主與崇敬天主的禮拜。這任務將永遠不盡止。唯有在未來的純善境界、才能圓滿實現。我們在此時此地所建立的新耶路撒冷 New Jerusalem，只有在天國才能圓滿地完工而成爲所謂「聖城」“the holy city”，那時候，不再需要聖殿了；因爲「全能的上主與羔羊就是聖殿」。「那個城不需要日月的光照，因爲天主的羔羊就是他們的照明」（默廿一 2、22）。這是到了圓滿、完善的境界，一切成了永生聖殿的典禮，成了典雅得體的聖詩，成了愛的純潔晶瑩的反映。「在那裡、再也沒有黑夜」（默廿一 26；廿二 4）。再也沒有說謊的人，沒有作奸犯科的人，再也見不到任何可咒罵的事」（默廿一 27；廿二 3）。

在這世俗的時代潮流裡，存在着卑鄙與罪惡。基督徒也將難免淪於塵俗（即不隸屬於敬禮或不關於崇敬之德的言行）而漸陷於罪惡的深淵，如果他不將聖時與聖瞻禮日編入他生活的韻律的話。基督

徒的一切活動與工作，都應該是崇敬天主的舉動。如果他不遵守神聖時期，慶祝瞻禮日，恪守爲崇敬而定的安息日，就很容易背棄這崇高的理想。環目四顧，今日世界，根本尚未聖化。也未全部專注於天主的光榮（這本來是造化的最終目標）。首先必須受「聖地」*holy places*、教堂（*houses of God*）的吸引而去參與神聖的敬禮，那不僅是「避靜、隱退的場所」，而是中心，在某一種意義上來說，是爲天主的光榮，分道揚鑣去征服世俗的起點。鄉村、市鎮、城市，若沒有教堂作中心，又不組織成堂區，就形成沒有一個神聖的核心，很快會陷作鄙俗的犧牲品。聳入雲霄的教堂鐘樓，猶如高翔的飛鳥，率領它翼下的屋宇，歌頌天主的偉大 *sursum corda*。

這世界的整個時間表，是由神聖開始的，因爲天主親自使它產生了；自從基督出現後，世界就成爲歷史的神聖核心。它必須向前看，直到時代的盡頭，因爲基督吸引現世的一切皈依祂。影響時間巨流的樞紐是主日及教曆的禮儀週年 *the Church year*。在此，我們特別稱主的日子似巴斯卦奧蹟的延續、紀念吾主的苦難、死亡與復活。只要每一個主日，爲我們是這奧蹟的重演，我們在塵世的整個兒存在就變成充滿着喜樂的期待：期待着基督的第二次降來。

核心地點是加爾瓦略山巔的十字架，祭台經常重演十字架的史實。崇敬天主的高潮是聖化全球，即十字架的祭獻，並由聖體聖事而繼續不斷的煥然刷新。由此：每一個時刻與每一個團體，都須聖化，都須衆口一詞地同聲歌頌天主。教會的聖事，及禮儀，（禮儀藉虔誠的習俗而擴展聖事的影響力）都放射出十字架祭獻（彌撒）的光輝：它聖化每一個人、每一個社團，甚至每一個受造之物。通過主日及彌撒聖祭，基督徒的一切考驗與奮勉，都浸入基督的痛苦與死亡之中。主日是休止一切工作，以慶祝復活，我們分享它，有一天，按照我們的工作與辛勞，復活也會在我們身上實現！

一、主日的來源與意義

「主日」本質上跟猶太教的安息日 Sabbath 是不同的，主日具有基督教的特徵，同時亦是安息日的圓滿兌現。主日上我們得免做一切勞力的工作，但它首要的目的不僅是為了要休憩一天，其實它比古代的安息日涵意更深長。主日使我們從罪惡、世俗的魔爪中解放出來，讓我們以更穩健的信心，展望將來得永遠分享吾主的幸福，安憩於榮耀。使星期日成爲主日的是耶穌聖體 the Eucharist，是復活後的救主。祂親自跟我們在一起。紀念祂的死亡。主日從此因基督的復活而聖化了（谷十六9；瑪廿八1）。

從宗徒的時代開始，基督徒在一星期的第一天聚會在一起，分麵包吃（宗廿7），在愛的集團，與愛的宴席上，共同慶祝這一天（格前十六2）。早期的基督徒集團，確實是在主日——「上主的日子」以聖餐的慶典紀念主的死亡；因爲以聖體慶祝祂的聖死，復活後的基督就在我們中間。「只要你吃這餅，飲這杯爵，你宣佈上主的死，直到祂再來」（格前十一26）。聖體是主的晚餐 Lord's Supper（格前十一20）。注意保祿每提及上主，他總是想起那榮耀復活的、坐在聖父之右的一位。

宗徒們惦念曾經跟從死亡中復活起來的祂，一起吃、一起喝（宗十41；一4；谷十六14；路廿四42）。宗徒們對主的晚餐，與復活後的主的顯現，都深感激動，他們在一週的第一天紀念祂的奧蹟和復活。那福音作者若望特別強調耶穌在復活的第一天——「一週的第一天、顯現給宗徒們」（若廿19）。「八天之後」（若廿26），在同一天祂又顯現給他們，這一天有多默 Thomas 在小組裡。這一切似乎顯示出：是耶穌親自抉擇了主日的韻律，來慶祝祂的復活，或至少是祂使這日子變爲這般親

切。

聖神也是在主日被派遣的。我們是否該說聖瞻禮五（晚餐中）Maundy Thursday 的許諾，是在聖神降臨日實現的：「我不會離棄你們做孤兒；我會再來。但，過一會兒，世人將不再見到我，然而你們却見到了……但那倡導的聖神 Holy Spirit，祂是聖父因我名而派遣的，祂會教你們一切」（若十四 18-26）。在聖神降臨日 Pentecost，宗徒們「茅塞頓開」地，領悟了上主復活在世界史中的涵義，祂如何在復活與第二次降來的遼闊期間親臨在我們中間。現在，他們回憶起上主在聖餐時所說的話：「如果你們看到人子昇到他先前所在的地方去，又將怎樣呢？真正賦與生命的是神，肉體一無所用」（若六 63）。

當聖若望寫默示錄 Apocalypse 時，「主日」的概念已經成立。他寫道：「在一個主日上，我在神魂超拔中」（默一 10）。復活後的上主，在祂榮耀的照射下，顯現給他說：「我曾死過，看吧，我永遠的活下去」（默一 18）。復活的榮耀顯現，使宗徒們選擇了主日：我們將永遠在那一天慶祝基督的死亡祭獻、與復活的勝利。我們以最深切的渴望呼籲：「一直到祂的重來：主耶穌來吧！」（默廿二 20；格前十六 22）

在早期的基督教會，主日的特徵是復活，那是很明顯的。德多良 Tertulian 索性稱這一天為「復活的主日」dies dominica resurrectionis ②。希臘教父們也以類似的名詞稱復活節及週年的每一個主日，為「復活日」anastasimos。熱羅尼莫 Jerome 以尖銳的語氣說明連綿不斷的宗徒傳統道：

註 216 Tertulian, De oratione 23 (PL I. 1191).

「上主創造了一切日子，其他的日子，可能屬於猶大族，異端派，甚至教外人。但，主日，復活的日子却是我們的。它稱爲主日，因爲在這一天主凱旋地回到祂的天父那裡去」^⑳。聖奧斯定的思想也頗類似：「主日並沒有宣示給猶太人，而是通過基督的復活，宣佈給基督徒。所以，我們慶祝這一天」^㉑。

自從主日本質上是慶祝基督的復活，我們因聖洗而參加這根本上是一個欣喜的節日。「我們歡樂地來到吾主從死亡中復活的第八天」^㉒。「誰若在這一天憂鬱，是有罪的」^㉓。早期的教會，爲了強調主日的喜慶，不准在這一天跪着祈禱。「我們慶祝這主的日子，爲歡樂的日子，因爲基督在這一天的死亡中復活過來；所以，我們按照傳統而不下跪」^㉔。

希臘教父們對星期日的一般名稱規定是「復活日」或「主日」，拉丁教父們則只有「主日」。（這名稱在拉丁語系裡仍舊普遍流行着）。唯教父們也曾運用教外人習用的名稱——太陽日（Day of the Sun Sunday），爲的是跟復活節的意義聯繫起來。猶如馬克西磨士 Maximus of Turin 說的：「主的日子是值得尊敬的，因爲在這一天主升起，如旭日普照，驅逐了地獄的黑暗，在榮耀燦爛中復活起來。所以，世界的子民，稱這一天爲太陽日，因爲復活起來的救主，基督，正義的太陽，

註 217 St. Jerome, De die dominica Paschae (Analecta Maredsauts, III, 418).

註 218 St. Augustine, Epistola ad Januarium (PL 33, 215).

註 219 Epistola Barnabae, 15, 9 (PG 2, 771).

註 220 Didascalia 21.

註 221 Peter of Alexandria, Epistola canonica (PG 18, 508).

照了這一天」²²²。從教父時代開始，這傳統的詮釋由聖多瑪斯總結如下：「教會選擇這日子，爲了要我們切記基督的復活，以肯定我們的生活」²²³。所以，他已強調這一天紀念吾主的復活。

基督徒聖化地度主日，不僅是爲了紀念救贖史上過去的史實，也是爲重演聖死，復活的永生奧蹟。藉基督奧體 *the Mystical Body* 的團結一致，復活後的基督確實親臨，爲我們而祭獻。基督的奧體跟他一起奉獻，共同趨達天上耶路撒冷的光榮大會合。這一天團結一致的表現特別光榮祂。在宗徒大事錄上（廿七）記載基督徒們在一星期的第一天集合在一起分食麵包。從若望宗徒的門徒依納爵 Ignatius 開始，教父們經常勸勉基督徒們保持這團結與聚餐的習慣。迪達該 Didache 說：「在主日集合，等你們先告罪，俾使你們的祭獻是純潔的，然後分食麵包，謝恩」。²²⁴ 迪達斯卡里亞 Didascalia 作同樣的強調：「命令並勸勉大家忠實地集合起來，這樣沒有人削弱教會的團結，也沒有人缺席，致使基督奧體缺少一個肢體」。²²⁵

棄絕罪惡，共同紀念基督的死亡，我們欣喜地參加復活後的基督，在信德中等待：「我信亡者的復活，我信常生」（信經 *Credo*）。

除了集體慶祝復活、團結與愛的奧蹟之外，主日的傳統也總是以人生四末爲軸心。聖奧斯定的古

註 222 Maximus of Turin, *Homilia prima Pentecost* (PL 57, 371.)

註 223 St. Thomas III Sent., d 37. q. 1, a. 5. sol. 3 and 3.

註 224 Didache 14, I.R. de Journal, *Enchiridion Patristicum*, n. 8. *Ancient Christian Writers* (Westminster, Md: Newman 1948), V.VI. 23.

註 225 Didascalia 13.

典文藝的筆下透露出優美的思想：「在那第七天，天主休憩了，我們跟祂一齊休憩，因為我們就是那第七天……這第七天是我們的安息日 *Sabbath*。它的結束不是黃昏而是主日，那永生的一週，被基督的復活聖化了，永遠的安息不僅是心靈的，也是軀體的。那時我們將獲得自由而看得清清楚楚；我們看清楚了，就愛；我們愛了，就歌頌。我們的歌頌永無盡止；我們沒有其他的目標，只是永生的神國」。⁽²⁶⁾

二、以基督與教會的聖祭來聖化主日

甲、十字架的聖祭與基督徒生活的祭獻

祭獻是崇敬之德的最完善的表達。我們沒有比承認祂是我們的主宰更好的了。誰若意識到他奉獻的行動，就是發現了他生命的最終意義。猶似閃電的光芒照耀了他，以他所有的一切，所做的一切，他所是的一切，心悅誠服地崇敬天主，因為是祂賜給他一切。可感覺的祭獻物的意義與價值，在於它象徵內心的祭獻精神，整個自我的真誠奉獻。在全部原始人民的團體中，都是將初菓（菓實或頭胎等）最美好的動物奉獻給天主，用以表示其他一切都來自天主，所以，一切必須由祂的受造物奉還給祂，不論是以祭品或感恩或實用的方式來表示。

在各民族中間，尤其是以色列民族的祭獻形式具有贖罪、和解的意義：人在罪債的呻吟下，意識

註 226 St. Augustine, *De civitate Dei* 22, 30. 5 (PL 41, 804).

到全燔之祭，整個祭品被消耗了，尤其是那流血的祭犧（在有些異教人集團中，在某些情況下，甚至祭獻一條人命），由於人犯的罪，他活該死亡。但天主慈祥地接納他祭獻中的認罪與弱點，作為天人和解、寬赦的條件。

超凌人性概念之上的是古代人們的一切祭獻，在十字架的基督聖祭中圓滿完成。在此加爾瓦略山巔，最高貴，最純善的人類之花，作了祭獻。那豐富的聖餐 *divine agnè* 使人性對祭獻給天主最深切的需求與渴望得圓滿完成。天主最高貴的愛的禮物（被愛的聖子）奉獻給天父作為祭品。基督代表人類自我祭獻給天父，作為感恩，歌頌，也為全人類贖罪。祂自我奉獻，並用以懇求一切神恩，使祂的造物主與在天大父，終於為全人類的得救聽到一聲悅耳的讚頌！

十字架上的祭獻，賦給我們對天父及鄰人無比的愛心，天主給我們愛的厚禮，要求我們對天主及衆人甚至罪人也以愛還愛！基督在十字架上的祭獻，顯示愛的新誠命，那完全是出於天主的偉大，也是人類對天父的反應。「愛的新誠命」*New law of love* 是以無限的寬大，將人性的有限性，跟神聖的正義分開來。這新誠命的完成是愛與服從的大融合。十字架上的聖祭，是基督大司祭為愛的祭品的頂點，並為了天父的榮耀及全人類的得救而服從。

十字架上的聖祭，使最深切而圓滿地追慕基督成為可能。它將人類從魔鬼的奴役中解放出來，而獲得救贖之恩，並以天主兒女的尊嚴跟天父和解。十字架是上主吸引全體心靈，歸向祂的愛底能力的最高表現。祂以愛吸引每一顆心，祂也以激動的語氣跟人們談祂的一生，那是導師對全體門徒的典範。加爾瓦略山是追隨基督力量與價值的泉源。通過十字架的祭獻，整個師法上主的生活，成為歌頌天父的詩篇。

十字架的祭獻教導我們什麼是師法基督的精神與標準：基督徒的生活是對「被釘者」的仿效；在考驗、艱苦、謙順中追隨祂的典範。「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我」（瑪十六24；十38）。基督徒的倫理學是以誓死的忠誠，跟那位被釘者合作，站立在十字架下。由於基督徒的生活根源是加爾瓦略山的祭獻，它也反映司祭性的燦爛與尊嚴。跟那位被釘者結合，是指跟祂的司祭性聯合一致，在十字架上作出最崇高的祭獻行爲。在背十字架的路上，追效基督，完成祂的祭獻，跟祂密切合作，我們必須通過聖洗而銘刻祂的祭獻權能與尊嚴。領了洗禮的基督徒，謙沖，忠實地接受每天的十字架，自然而然地將他的情操，與耶穌基督大司祭的奉獻情操融合。尤其是通過聖洗，堅振，神品聖事，跟加爾瓦略山上的大司祭結合，來實踐司祭的任務，那是源淵於跟祂的同化而來的。

參加基督十字架上的聖祭，是指絕對的棄絕罪惡。既然基督爲罪惡而死亡，一勞永逸，所以領了聖洗的人們，滲入基督的偉大現實裡，自由地生長，也必須棄絕罪惡，誓死忠誠，與罪惡決裂（羅六）。基督甘願承擔了我們的累贅，引領我們跟天主的愛相依爲命。身爲祂的真實徒弟，得分享基督的生命，破除自私的鎖鍊，與滅亡的桎梏（羅八1）。他們共同聯合一致，從內心，到週圍向罪惡決鬥。

以加爾瓦略山的觀點來看，跟隨基督就是準備好天天去忍受十字架，爲自己及弟兄們的罪惡做補贖（格前一24）。十字架使宗徒們認清罪惡的嚴重性，及世俗的黑勢力，唯有跟基督的死亡與復活聯合起來，才能克服。只要人跟上主的司祭作用聯合，受神愛的提拔，他就會毅然決然悔罪，浸沐在神聖正義的淨水中，在愛裡滋長、結菓。

我們所跟從的導師，是大司祭，祂以無限的慈愛在十字架上作了自我祭獻。祂是「被釘的愛的化身」*Love crucified*。所以，仿效的是基督的司祭性 *priesthood*；司祭的路線，即十字架的苦路，全愛的型式。這是說，我們與基督的聯繫，是崇敬天父的聯繫。這包括參加奉獻，跟大司祭，耶穌基督，除免世罪的羔羊一起奉獻。它要求我們準備好作自我奉獻，也願意被奉獻，一如基督作了自我奉獻，也願意被奉獻一般，向祂的弟兄們表達天主的偉大與可愛。

加爾瓦略山的聖祭是基督生命的高潮，也是仿效基督的聖寵泉源。因此，基督徒的整個生命，必須從加爾瓦略山巔的觀點來看，並汲取豐富的恩寵。基督是以十字架上的聖祭開始祂的生涯：「基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要，却給我預備了一個身體』」（希十五）。祂的一生，直到祂在加爾瓦略山上奄奄一息，都懷着祭獻的誠意。所以祂的子弟們也必須依導師為標準，經常甘願作自我奉獻，完全為天主及弟兄們而生活。

基督倫理學的根基是加爾瓦略山，以及源自它的寵恩，它不是求自我成全 *self-perfection*，而是自我奉獻，崇敬天主，跟弟兄們團結一致。聖祭的象徵，根本不允許私人的利益。在祭獻的禮儀中，一切的啓迪都歸向天主，完全專注於祂，在祂面前崇敬着、快樂地下跪。甚至在聖祭中的呼求，是一種對神聖生命的渴望，跟復活後的基督結合，為神聖的光榮而生活。

為了光榮天父而祭獻生命以至於死，也給基督本身帶來了榮耀。所以基督徒除自我否定與順從外，別無其他希望之途，雙目注視基督的死亡，却滿腔懷着堅定的希望，因為這希望正是建在基督的死亡與復活。

乙、在彌撒聖祭與師法基督中重行加爾瓦略山的祭獻

十字架聖祭不僅是基督徒的典範，也是追隨上主源源不絕的恩寵之源流。在彌撒、聖事中，加爾瓦略山的聖寵，湧入人們的心靈。它們是基督聖化整個兒倫理學的焦點，並號召世人參加神聖而光榮的服務。彌撒是跟基督同化的無盡噴泉。唯有通過聖體聖事——一切聖事的核心，以及參與偉大的劇情（奉獻生命的氣氛），基督徒們才能滲入基督最內在的生命、死亡與復活。

慶祝主日，紀念基督祭獻的愛與復活的奧蹟。經常自我奉獻，代表我們——塵世的朝聖者，克奏凱旋。我們的注視，從復活擴展到第二次降來，但是，我們永勿淡忘對死亡的紀念。我們的敬禮包括受難節 Good Friday 的祭獻與復活節的喜悅。我們從這敬禮中，汲取祭獻的自動性，以及對任務的信心；那就是聖化生命的一切範疇，共同集合起來，歌頌天主。我們在基督的勝利中建立起來，如同我們滲入祂的死亡，浸融新約的聖血，向我們所註定的祭獻，虔誠地說：「是」。

我們都是在基督的死亡、復活歡躍地期待主的再來中受了洗禮。但是，我們距離幸福的安息還是杳然。基督的復活，我們的洗禮，主日的慶祝，為我們還只是一個開端與保證：一個又一個主日，我們宣佈上主的死亡（格前十一 26），憑着祂死亡與復活的力量，我們每天死於舊我，宣揚天主及羔羊為宇宙的主宰。

聖體是聖事化虔誠的活泉。它是培養聖事化人、及整個精神實體的核心，因為其他聖事及超性效率都依此為軸心。我們在其中會找到救贖奧蹟的無盡寶藏，那是在教曆一週年期間的慶典中向我們展示的。通過基督而紀念我們得救的聖瞻禮日，都是慶祝基督的祭獻，引導我們到最後的復活及上主第

二次的降來。聖體的祭獻，本身就具有切瞻禮日（哀傷或喜樂）的豐富意義。一切瞻禮日的奧蹟，都源淵於基督的大司祭的忠誠，那是發軔於降生的奧蹟：「看，我已來到，為承行你的旨意」（希十9），然後匯集一切事物，最後交付天父手裡，天主成爲一切的一切（格前十五28）。

舊約裡的安息日 *Sabbath* 透露這一點：它展示人類歷史的浩瀚，從造化的原始，懸延到幸福地安息在主內。如果舊約裡的安息日是對這神聖休息的一種保證，那麼，一個又一個主日，非常奧妙而又實際地滲入基督及教會的神聖救贖工程，並帶領我們赴向天主的一切啓示及奉獻。

應該以主日的觀點來看整個一週的意義。甚至一週中的工作日，也應該加以聖化成爲聖的日子 *feria*。基督徒的生活方式是藉望彌撒，領聖體而聖化工作日，如同主日一般。整個一週須以主日的精神來聖化。如果不可能的話，至少主日上的聖祭供應整個一週工作的潛力。總之，整個一星期，必須受主日聖化。

我們在上面已再三強調在基督內生活的新律 *New Law*，聖寵及聖事的恩澤與條件都是由加爾瓦略山及彌撒而來的。現在，我們必須總結：整個兒靈性生活是由聖事跟聖體的關係而培養起來的。

主日的慶典，反映受洗人的復活性喜悅，以基督凱旋的希望，期待着世界末日，一切事物的終局。它也是通過這救贖的奧蹟，表示天主委派的使命，以及對基督教文化的認同。聖體是羔羊的愛 *The agnè* 的禮物及宴慶，爲我們而傾流的寶血，也是我們密切參與基督自我奉獻的情愛。這意思是指我們自動而密切地跟基督的死亡聯合，並不停地自我奉獻給受基督的感化，於是聖體的偉大力量實現了：「我生活已不是我生活，而是基督活在我內」（迦二20）²⁷。

註 227 C. Feckes, *Christliches Vollkommenheitsstreben* (2. Aufl., Fre. 1953) 228.

基督創立彌撒祭獻，祂的祭獻成了我們及全體教會的祭獻。彌撒是我們的聖餐（我們的歌頌，祈求，感恩，贖罪），因為祂生活在我們內。祂以聖洗，使我們分享祂的生命，也銘刻祂的司祭性；堅振是加強聖洗、更富裕、增強司祭的印號，並賦予宗徒的使命。聖餐的祭獻，滋養我的超性生命，並分配基督本身的祭獻精神。聖體的寵恩使我們最深摯而活躍地跟基督的祭獻生活契合，其間我們一方面是祭品，另一方面又是奉獻祭品的司祭。

雖然只有司祭才能以基督的名義主持祭獻，將禮物（人們奉獻的）祝聖為聖體聖血 *transubstantiation*，這樣人們得真實地參與。基督徒的整個司祭性，所謂「你們也就成了活石，成為一班聖潔的司祭，以奉獻中悅天主的祭品（伯前二5、9），不僅實際上奉獻禮物，並也共同奉獻天主的羔羊，這樣使一切其他的事物，都如同精神的祭獻，因耶穌基督而蒙天主接納（伯前二5）。唯因受了洗禮，尤其是堅振，才使他們能真實地奉獻新約之血的聖爵，同時他們的一切善工也成了「精神的祭獻」*spiritual sacrifice* ②。使「受洗人」跟「奉獻聖血」的聯貫作用，也使他們的一切工作成為可祭獻的。

唯有當彌撒實際上成為基督徒生活的中心時②，聖洗、堅振、神品才能功德圓滿；聖體才獲適當的尊敬，結出豐滿的莫實來；而我們得從低級的本性中昇華起來。唯有以彌撒聖祭為心靈的核心，我們的一生才能超越小我，隨教會的祭獻及禱頌而提升為在教會中為教會（兄弟）而奉獻的讚頌與犧牲

註 228 *Mediator Dei*

註 229 *J. Eger, C.S.S.R. Messe als Mitte (2 aufl.; Stuttgart 1963).*

之祭。

受聖神的敷油，病痛，死亡都可化成基督的力量與光榮；因為終傳聖事使病痛、死亡全部反映基督的苦難、死亡，及復活的榮耀。

不僅是「祝聖性的」聖事 *consecratory* 具有崇敬與祭獻的效用。誰若不以彌撒、十字架的觀點去看「補贖」*penance*，就不能掌握它深厚的意味及崇敬的幸福。補贖是聖血的和解功能，使善意領受的人，跟基督一般徹底向罪惡說：「不」。它使受赦的罪人，從一切「反神聖的」*unholy* 解救出來，自由地滲入聖的祭獻，將整個一生朝向天主。

婚姻與家庭（最小型而最重要的社會）受特定的婚配聖事所祝聖，因此而成爲基督及教會內的神聖小組（家庭是教會的縮型）。婚姻的力量與神聖源自加爾瓦略山的祭獻，所以家庭應以聖體爲中心，培養婚姻生活，爲教會而服務，通過基督而光榮天主。

慶祝聖體是聯繫教會與基督的愛。婚配聖事是奠基於這同樣的盟愛，家庭也是一個救贖集團，受聖體的滋養。家庭對後裔供給聖體的教育 *Eucharistic education*，那是準備初領聖體的前奏。兒童領聖體時，應有父母在一起，共同分享聖餐 *Sacred Banquet*。

彌撒使基督徒的生活染上「十字架神學」*theology of the Cross* 的色彩²⁰，堅定不移地跟罪惡格鬥。它衝破時間的隔閡帶給我們永生禮儀的詩歌，加爾瓦略山的祭獻，是一切祭獻的原動力，懸延不斷的策勵我們向前，將我們帶領到天壇。

註 230 J. Pascher, *Theologie des Kreuzes* (Muenster 1948).

丙、主日——分領神糧的友誼日

以「彌撒爲中心」Mass as center 意思是說跟教會一起生活，因爲教會活躍的中心是聖體的祭獻 Eucharistic Sacrifice。這是基督跟祂的淨配——教會的整個兒祭獻。跟教會抱同樣的感覺與意見 *sentire cum ecclesia*。

參加聖體的慶典，跟領聖事，永遠不是只爲私人的聖化（當然不只是單純的「自我聖化作用」*self-sanctification*）。事實上，它永遠是藉天主，爲天主，爲教會的成員，爲在俗的使徒 *Lay apostle*，爲主持禮儀的神職人的聖化。彌撒是教會的祭獻，聖事是教會的職責，專爲人群的得救與幸福而服務。

慶祝吾主的祭獻，象徵教友們的生命與團結。基督在十字架上自我奉獻，爲了集合天主漂泊在異鄉的子女（若十一52）。祂是爲了贖罪而奉獻，因爲祂是爲了我們的罪的解救而被捕。祂的復活是爲了補償我們的罪愆（羅四25）。祂的祭獻，是爲了使我們跟天父和解，在一個大家庭內團結一致，「廢除了由規條命令所組成的法律，爲把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平」（厄二15）。這團結的精神是由復活後的救主藉聖神而在我們內塑成的（厄二18、22）；它的素質是復活後救主的聖體。所以說，主日是大家團結的日子，共同分享神糧的日子（宗二42；廿7）。

教會是一個社團，其基本象徵是彌撒及聖餐。「彌撒是基督徒集團的特徵，它發軔、完成，並繼續促進基督所指望的團結」²³¹「我們所分開的餅，不就是上主的身體嗎？因爲餅只是一個，我們雖

註 231 *Directoire pour la pastorale de la Messe a l'usage des dioceses de France* (2 me ed. Coutances: Editions Notre Dame, 1960.) n.20.

多，只是一個身體」（格前十16）。既然舊約是建立在聖血的祭獻上（希九18），那麼「新約」及「聖的集團」的聯盟是寶血及聖餐，即聖體 the Eucharist。

教父們及神學家們，終不倦於強調聖體慶典的恩寵及任務。所以領聖體有「契合」Communion 的意味（那就是團結、「結合」）。信仰的經驗，在禮儀中透露出來，猶如聖奧斯定 Augustine 說的：「虔敬的神秘性啊！團結的象徵！愛的盟約！」²³²。聖多瑪斯深沉的語氣更不平淡：「聖事直接的象徵及效果，是與體 Mystical Body 的團結……就是愛」²³³。

聖事象徵它的功效，功效就是實踐聖事的象徵。聖體聖事的首要目標是基督與體的團結一致。聖事的象徵也是這樣，或採用某些作家的話，它是天主子民，信友們團結的表示。所以彌撒在後果上應該獲致這目標，將這恩澤帶給天主的子民，實踐使命到圓滿的地步。誰若想確實做到基督的愛與團結的精神，必須滲透、掌握彌撒的意義，才能參加宗徒的集體努力，抵制邪惡的狂瀾，深入體驗聖寵的潛力。他應對主日彌撒貢獻一切的能力與才華，作為集體虔敬天主的表示，並且共同慶祝分享神糧²³⁴。

註 232 St. Augustine, Tractatus in Joannem 26,13 (PL 35, 612f).

註 233

註 234

B. Haering, "Die gemeinschaftstiftende Kraft der Liturgie. Liturgiesoziologische Beobachtungen und Probleme", Liturgisches Jahrbuch 7.(1957), 205-214 and "Religion als Gemeinschaft und als gemeinschaftsstiftende [Macht]", Macht und Ohnmachts der Religion (Salzburg 1956)31-50.

如果主日望彌撒只是爲了遵守教規，那是神修生活最大的悲劇。要避免使聖體的慶典成爲呆板的形式。它不是專爲個人主義，或私人欣賞拉丁文歌咏。主日應該是集體分享神糧與喜悅的經驗。

無可置疑的，每一台彌撒，即使只有司祭一個人，依然具有集體的素質與特徵。它是基督跟教友與教友跟教友的大集合。聖體的本質是「教會團結一致，偉大的、活生生的標記」，教友們在求恩與祈禱聲中跟司祭與在場教友，大家聯合在一塊。²³⁵

梵二廣泛地准許拉丁教會的神父們共祭，在共祭中，更顯出鐸品的一統性。一群以愛德與團體性聯在一起的司鐸，更易於吸引教友在基督內，合而爲一，而使大家共同來慶祝彌撒聖祭。當然，在司鐸方面，共祭一事，已假定共祭者有團結的精神與努力使聖祭成爲合一與團結的象徵。²³⁶

在慶祝聖餐時，教會向人們發出基督的邀請：「你們拿去吃吧」（瑪廿六26），「爲紀念我而這樣做吧」（格前十一24）。所以，特利騰公會議 Council of Trent 竭誠呼籲教友們參加彌撒時，不僅要神領聖體，更好是實際去領聖體²³⁷。

跟隨教宗本篤第十四世與教宗庇護第十二世之後，梵二建議：『教友們在參與的彌撒中在神父領聖體之後，從同一的祭禮中也領聖體』²³⁸。雖然，『若沒有相當的理由須在彌撒外分送聖體，千萬勿輕視這在彌撒中大家同領聖體的禮儀，使奧體的活生生的團結在祭台上更明確地表現出來。因爲，教

註 235 Pius XII, *Mystici Corporis AAS* 35(1943), 233.

註 236 Pius XII *Mediator Dei AAS* 39 (1947), 594. D 944.

註 237 Pius XII. *loc. cit.*

註 238 Pius XII *idid*, 566.

友們的這個行動，最清楚地宣佈「與體」的一致性」²³⁸。

我們既已強調了教會的職權，必須重申基督徒集團的神聖權利，明文規定，慶祝聖餐時，不但要將大麵餅分為兩半，並且分送給教友們。主日上，如果本堂司鐸或負責牧靈的司祭，嫌麻煩不肯送聖體，那麼怎麼辦呢？如果教友們不明瞭他們是有權利如此要求，那麼牽涉到另一個權利問題，就是他們有權利獲取友善而耐性的解釋。

不僅是聖體麵形，連聖言的神糧²³⁹，也應該分送給主日上聚會的教友們（宗廿七）。天主第二位，天父的聖言，將二種糧食都給了我們。祂說的，人靠聖體的麵餅（若六51）而生活，也靠天主口中的每一句話而生活（瑪四4）。集體接受天主的話，產生集體的精神。這是參加聖祭的準確準備，那是集體誓志信仰的最有力表現，所以必須參加禮儀的本質與外型²⁴⁰。信德是整個靈修生活的基礎，除非經常受天主聖言的滋養：因為信仰是在乎聽，否則會衰枯」（羅十17）。聖體是「信仰的奧蹟」²⁴¹ *mysterium fidei* 意思是說，天主的聖言是傳給我們的，而信仰的反應是由信奉的團體表示的。「因為心裡相信，可使人成義；口裡承認，可使人獲得救恩」（羅十10）。

主日的一整天，應具有共同分神糧的氣氛，使這一天成為友愛的日子。聖保祿 Paul 勸格林多 Corinth 的教友們，在「一週的第一天」，放下一些禮物，送給需要的人們，所謂一週的第一天，就是指集體慶祝聖體的日子（格前十六2）。在早期的教會，分食麵餅的日子，即聖餐日 *day of agape*

註 238 梵二：禮儀憲章55節

註 238a 梵二：禮儀憲章51節

註 239 A. Troidl, *Mess- und Feiertagegestaltung* (Augsburg, 1958).

是愛的節日，窮人與富人得共享友愛。在基督化友愛的日子，寂寞孤苦與貧病者，受到基督徒們的撫慰。

丁、主日彌撒的特殊義務

已如上述，教會的法律不僅是規定星期日必須休假。主日須望彌撒也不只是根據教會的法典 *ecclesiastical law*。它是比自然法更高的要求——規定某時間必須從事崇敬天主。在此，我們所關心的是基督化生活的核心，必須與我們的大司祭耶穌基督及教會團結起來，這團結必須經常加強、鞏固，並向全人類宣佈。主日彌撒是一種邀請——當然沒有比這更崇高的邀請了。我們被要求參加天上的敬禮。「誰若屬於天主，會聽天主的話」（若八47；若一、四6），也會接受愛的語言。只拘守教會法律的基本要求，那是有些「不願意聽」。

這種消極的態度，引起司鐸嚴重的責任感。有些司鐸一方面竭力強調主日望彌撒是重要的職責，另一方面却很少加強送聖體的服務。事實上，他們公開抵制別人在這方面的努力。這類司鐸更惹致冷淡教友根本不接受主日須望彌撒的規定——或嫌去教堂的麻煩！他們反問爲什麼天主會要他們參加他們所聽不懂的彌撒，而且本堂神父對他們又並不熱忱。他們獲得的印象是眼看司鐸在做彌撒，就像例行公事一般。無論如何，教友不准忽視教會這條法令。在此，我們必須澄清主日必須參加彌撒的基本條件：

- (1) 每一個滿七歲以上的教友，都必須在主日及「罷工瞻禮日」，參加全台彌撒^④。

註 240 C/C canons 12 49, 1248, canon 12.

這規定是嚴重的 *ex genere suo gravis*。誰若故意無故不參加彌撒，或缺失彌撒的主要部份，當作犯大罪論。所謂彌撒的主要部份，是指大部份時間（尤其是彌撒的第三階段），或是跟聖祭的主要部份有關的（「祝聖聖體」或準備領聖體前的禱文）。至於缺少彌撒開始的部份——從讀聖經到唸完聖經，它的罪過的嚴重程度有紛歧的意見。這顯然是觸犯失敬之罪。但是遲到若出於疏忽或懈怠，當然比故意的罪過輕，不可輕易地認為是犯了大罪。

教友應參加彌撒的全部，不准以片段湊合算一台彌撒。但如果他參加了「成聖體」及「領聖體」，而以另一台彌撒來補充，那麼他的良心不必感到不安，尤其當這情形不是故意造成時。

主持彌撒的個別司祭並不影響彌撒的作用。每位教友得參加任何一間東方教會的禮儀，並領聖體及聖血^④。

一位本堂司鐸若拒絕給滿七歲的兒童領聖體，而同時又堅持不望主日彌撒有大罪，那麼這位司鐸本身有犯大罪的危機。教會法令規定滿七歲的兒童必須在主日及大瞻禮日望彌撒，同時也規定兒童在適當的時間應初領聖體 *First Holy Communion*。在這些事態上產生紛歧的意見，是由於有許多基督徒從早期對望彌撒看作是一種教會法規，是一種負擔。再者，如果小孩未滿七歲已開明悟，可以有意義地參與彌撒聖祭，也就應該讓他提早初領聖體。不可將望彌撒與領聖體無故地分開。再者，若神父不盡其在我地使教友能望彌撒，比如，添一台晚間彌撒，又如何能使教友相信主日不望彌撒有大罪呢？

註 241 C/C canons 1249, 866.

(2) 參加彌撒是指人在場。以收音機或電視參與彌撒，在某種程度上可算是代替不能實際參加彌撒的「聊勝於無」的安慰。但不能當作履行參加在祭台前有形群體聚會的職任。主日的講道，從收音機及電視，也許可聽的更清晰，比心不在焉地坐在教堂裡更佳。雖然教會法典並未明文規定主日彌撒中必須講道，但是主日的慶典包括集體參加禮儀及宣講聖言。

有些教友，當彌撒在教堂內舉行時，滯留在教堂門口，公開談笑或竊竊私語，這樣心不在焉，但不能算是望彌撒，而且犯失敬的罪。如果因教堂滿座而沒有位置，祇好虔誠地站在門外，則又當別論；他們可說是身心都參加了。

彌撒是天主子民集體崇敬天主，應該是司祭、教民們與大司祭耶穌基督最高度的表示一致性。諸如祈禱，歌唱，對答經文，站與坐的舉止。更基本的是虔誠的情懷，洋溢整個教堂與參加者。「您們應該同心協力，口唱聖歌，因耶穌基督而頌揚天主聖父」²⁴²。

被教會驅逐出教者 *Excommunicates*，沒有權利參加慶祝偉大的愛的奧蹟²⁴³，只能聽召喚他們做補贖的天主聖言。但除絕罰當避者 *vitandi* 以外，尤其是並未受教會法庭正式判決的由於行為自動被驅逐出教者，其參與彌撒聖祭，實際上都是被容忍的。根據這條法令，絕罰者雖沒有參加神聖奧蹟的權利，但並非說，他們就沒有參加彌撒的職責。相反地，由崇敬之德而產生的職責尤其迫切，換句話說，他們應儘速努力挽回絕罰的處分，俾能重新有效地參加。

註 242 St. Ignatius of Antioch, *Ad Ephesios* 4 (PG 5, 735).

註 243 C/C canon 2259.

(3) 主日必須參加彌撒的規定，是根據教會法典而產生的，以及身為受過洗禮的基督徒，如果不真摯地努力參加彌撒，就不能實踐崇敬的理想。作家們一致同意，誰若不努力表示專心參加彌撒（例如：避免任何使注意力紛歧的外型活動；讀書、看小說、聊天、瞌睡），就不能履行參加彌撒的正式規定。

神學家們認為純屬外表的注意，已足夠實踐教會法典的條文，但他們並非說只是身體在，而心不在，就算是「以心神，以眞理去朝拜祂」（若四24），那是聖洗及天國的訓言。精確詮釋教會法典的條例，目的是澄清倫理神學更基本的職責。教會的牧靈立場，以心靈與眞理來崇敬列爲基本的職責。「不是在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14）而生活的基督徒，意識到陷入罪惡的危機，因爲生硬的法律條例，威脅人只求外表遵從教會的牧靈規則。憑聖寵生活的人，體認教會要貫徹神律的決心，猶似愛的呼聲，因爲他內心明辨這是聖神的呼聲，是「新律」*New Law*。他至少應以這種精神去掌握教會法典的涵義，虔誠地去求實踐，即使功效小，或完全無功，也不計較。

在彌撒進行時，故意的分心，原則是小罪 *ex genere suo veniale*。（除非整台彌撒或主要部份都故意分心）。誰若參加彌撒猶似觀光的旅客，只爲欣賞音樂或藝術，無心祈禱，就不能算實踐「受過洗禮的司祭的任務」。也不算如教會所定的響應上主崇敬的邀請。

分擔彌撒隆重禮儀的某一部份，並不違反參加彌撒的職責，例如：擔任教堂音樂組的工作；奏風琴，唱聖歌，打鐘，收集獻金，等，都得當作遵守主日彌撒的職責，雖然這些任務，會影響收斂心神，但依然算實踐了本份。在彌撒中，辦告解聖事，是不合理的。若是對彌撒的主要部份加以注意，那麼在彌撒的開始悔罪經後，去辦告解，表示歌頌天主的仁慈與正義，都是適宜的，尤其是爲那些平

時不能或不便告解的教友。唯本堂司鐸爲了便民應提供其他時機。

(4) 「以心神、以真理」崇敬天主，爲世俗的罪惡做祭獻，那是只有處在聖寵境界的人才能做到。罪人若欲真正實踐他的職責，必須在彌撒前、或在彌撒中，與天主重新和好。

真心而有效地參加彌撒，不僅是集中注意力唸彌撒經文，更重要的是滲入大司祭，無玷羔羊耶穌基督的精神，祂在祭台上奉獻及自我奉獻。通過加爾瓦略山的聖祭，我們跟聖體的奉獻融合在一起。積極參加集體敬禮，並領聖體，就是響應愛的誠命。是吾主最後晚餐宣佈的愛與和諧的偉大誠命。

(5) 至於望彌撒的地點，已經不再限定在所屬的堂口。雖然更好是參加工作及寓所附近的教堂，但在其他教堂也無不可。理由很明顯：我們的聖化源自祭台，我們環繞着它而共同崇敬。由本堂司鐸舉行的堂口彌撒，應有優先權。

現行的教會法典，規定我們必須在主日、大瞻禮日，參加彌撒，不限地點，任何一間公開或半公開的聖堂④，或墳場的聖堂，至於私人的小聖堂，若有教會當局的特准也可以④。教會的主旨是主日的慶典，應表現天主的聖民的大團結。若有足夠的理由，可以合法，有效地在一間私人聖堂參加彌撒。

(6) 個人得免主日彌撒：

甲、跟現行的其他條例一般，如果參加彌撒有重大的困難或不利。所謂「重大的困難」是指不平

註 244 C/C, canon 1188.

註 245 C/C canon 1249.

常的困難。由於偶而的情形，得免主日彌撒，並非說得常常或幾乎習慣性的不參加。理由是：教會的條例，具有聖訓及崇敬的職責。我們心坎裏必須保持與聖祭堅強的聯繫，不惜付出重大的代價來參加彌撒。

患病不能參加彌撒，是允許的。如果有疑問；自然法要我們照顧自己的健康，應比教會條例更有優先權。如果不參加彌撒，會使信仰陷於險境，或至少威脅到我人與教會的關係，那麼應避免更大的患害：健康事小，信仰事大。

誰若住在離教堂相當遠的地方，得免經常參加主日彌撒，但不是完全不必參加。按倫理神學家的意見，超過一小時路程的（大約一小時十五分鐘），得作為充足理由，有時可免望彌撒。但仍考慮一些因素，諸如：年齡，健康，體力，氣候，交通工具，甚至衣服蔽體的問題。有時候，因為沒有交通工具，即使短距離也感困難重重呢！

現代的交通條件，使住得很遠的教友要望彌撒，也並不困難，所以不能以今日的距離計算法，去衡量過去的標準。但，今日的窮人，當然不必每主日有車費的負擔。他們不必例常地參加彌撒。有時候，他必須出門不得延期，或需探訪患病的親戚。在某種情形下，甚至因缺乏端正或適當的服裝，也得免望彌撒。

乙、爲了迫切的理由——照顧鄰友，也得免望主日彌撒。例如：照顧病人，有緊急需要，爲了阻止駭人視聽的罪惡行爲及騷擾虔敬氣氛的擾亂現象。其他情形也得獲准的理由：屢常或延時的咳嗽，哮喘，體臭難聞，凡類似的理由，都得被寬免。但不可因此認爲可以經常不望彌撒。

丙、如果工作與參加彌撒的時間發生衝突，得免望彌撒。例如：辦公或上班時間，如醫生。或工

作的性質不允許延期的，例如，輪到主日值班或其他方面的工作；因職工或家務，有時被僱主委派不能去望彌撒，則良心上不必過慮，殊當寬免。如果，這衝突的情形經常產生，那麼，僱員應利用適當的機會，另找工作。農夫因不可預見的災殃，必須留在家裡，可免望彌撒。

若有幾台彌撒的時間表，工作人員可免疏忽工作，也不必缺望彌撒。父母及負責人應妥當安排，使僱員或屬下得去參加彌撒，而不影響任何嚴重的責任。

丁、即使不參加彌撒的理由不够充足，但因為是當地的習俗，也得獲寬免。例如：某些地區的婦女，在生產前後雖能出門，却通常是留在家裡的。

戊、上述的理由，我們認為都得免望彌撒 *excusatio*，如果理由不足，可向神長要求寬免。要求寬免的條件，跟主日休息的條例一般。舉例：倦於擁擠的都市生活，偶而想去郊外渡假。只要不是屢常的，得申請寬免。那些具責任感的教友，通常不缺彌撒，覺得有理由參加偶然性的郊遊，却不獲允准，在這種情形下，我們不應該作太嚴厲的批判。但勿忘記，偶而一次二次可算作是相當的理由，但並非得屢常不參加神聖的奧蹟。更好是，獲寬免者，在平日去望彌撒以補償主日所缺失的部份。

己、今日教會已不再以刑罰附於主日休息的規定，早期是十分嚴格的條例。厄爾未拉會議 *The Council of Elvira* (約在公元三〇五年)，警告任何人若一連三星期缺掉主日彌撒，將予暫時驅逐出教的處分 *temporary excommunicat*。

聽告解的司鐸對告罪人經再三警告，仍然繼續違犯此規，會對告罪人的誠意感到可疑。在這一類比較嚴重的個案裡，不如暫緩赦罪，一直等到告罪人在改過的決心上有更堅定的表現為止。但，神師延緩赦免，必須經過深思熟慮，不應該機械化行事，應對告罪人的心靈情況，深切瞭解，有理由相信

，延緩赦免、會使他改善時，才可這樣做。

三、為敬禮所聖化的工作與神聖的休憩

大部份基督徒的生活，都給辛勤的工作給填滿了。所以對工作的概念，必須由宗教與倫理道德準確地提出。基督徒瞭解工作的最佳方法，是以主日神聖的休憩的觀點（這一天是造物主建定的，作為崇敬與休憩的日子），以及在主日彌撒中慶祝基督的苦難、死亡與復活的觀點來研討。如果沒有這些宗教性的基本事實，就不可能以基督的觀點對工作下評。

從這些事實的觀點來看，可以判別出兩者有黑夜與白晝的不同：一邊是為崇敬天主而休息的禮儀精神與觀點所聖化了的工作，另一邊却是世俗的工作，不經禮儀精神聖化，也不是為服事天主而做的工作，而是表裡一致地完完全全地沉浸於現世的工作！我們在下文將簡要地說明主日怎樣是聖化工作的決定性因素：有了它，工作的價值可以提高；沒有了它，工作的身價就一落千丈，而且還要拖人跌落於深淵。我們這樣解釋主日的意義時，包括一切使那一天聖化的東西，意思是說：使工作聖化的一切，正如聖本篤的格言所說的：「祈禱！工作！」：舉行彌撒聖祭，敬禮所規定的休憩（*cuital repore*）拉丁文稱為：（*vacare Deo*），禮儀週年，節慶日，聖事與衍聖事等一切使我們的生活有宗教性的軸心與動機。當我們提到「主日」兩字，就意指以主日為中心的這一切。

我們的星期日，決定：(1)我們是自己工作的主人，以崇拜參加天主造化的偉大呢？還是拒絕崇敬天主而貶為工作與技術的奴隸呢？(2)平日的工作是像奴役之軛般壓着我們呢？還是像基督的甘飴之軛變為輕而易舉呢？*sweet burden of Christ*。(3)工作是成了罪惡的懲罰，毫無酬勞的永久的苦刑呢

？還是幸福地追效辛勤工作與被釘的基督呢。

甲、主乎？奴乎？

天主造人為萬物之靈要人侍奉天主。人以工作支配世界，表示他肖似天主：「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚，天空的飛鳥，牲畜，各種野獸，在地上爬行的各種爬蟲。』」創一26「上主天主將人安置在伊甸的樂園內，叫他耕種，看守樂園。」（創二15）。這些記載清楚地指出，在人未墮落之前，已經是個工人。栽培樂園，意思是克服及控制大地，特別是肖似天主的表現。

天主，宇宙的最高主宰，在所造的人世間透露祂的絕對主權。祂說了話，世界就產生了。雖然人跟天主比較起來有無限的差距，但人也該這樣；積極地建設世界。人性的精神力量，人工作的創造性，都繼續反映天主在人間的作用。

工作是「自主地做有目的的活動」²⁸人不但以工作維持生活；也以工作發展他身心的智能。若沒有條有理地工作，人永遠不會成爲「自我的主人」*master of himself*。人通過勞心與勞力，才能激發自我，使他自己的存在更肖似神性。誰用物質勞動的（農、工、技、藝），就是表示人性支配物質。人的精神支配一切物質，就是按照他的造物主的典型。

工作是獲取資產最原始，最高貴的方法。合理的所有權，是我們肖似天主的另一徵兆。唯有將工

註246 E. Welty, *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit* (Heidelberg 1946) 28

作有意識地貢獻給天主，最尊貴的上主，才能表現出在我們內的天主的真正原像。所以，必須要有「工作」與「祈禱」的神聖韻律；因為這些是支配現實事物的連貫的力量。工作跟聖化的休憩配合，才能崇敬，頌揚天主的支配權。

人的精力也需要工作與休憩的調劑，一星期輪流到主日才休憩。這般的韻律是聖化的，只要休憩日是聖化地安憩了（聖化地過一天），結果，整個生活的韻律也聖化了。人在這安憩日的虔敬，跟一星期的工作日一般，那麼生活也成了神聖的任務。在安憩日，人崇敬天主，這樣他不僅將他的工作奉獻給唯一最崇高，統治一切的造物主；而且也獲得天主的新肖像，那是遠遠超凌普通工作本身的神聖性。他分享天主幸福的安憩。

天主最偉大的不是祂在世上的創造行動，而是祂自己絕對的超越一切。天主具有完全是屬祂自己的超越存在，祂是完全幸福的，即使沒有造化，也是一樣。祂是純粹的行動 *actus purus*，祂在幸福的安憩裡有着最完善的「生命」*Life*。因為天主沒有限制性，或潛伏性，永遠不必從「可能性」*possible* 發展到現實性，因為祂不是在追尋更強烈的生命，祂只是無限的活着，無限的「有」，無限的享有一切完善的生命，祂的永生生命的洪流，就是祂的永遠無限的安樂。即使沒有造化，天主從永遠到永遠，慶祝祂自己在神聖內的「愛底現實」*Love-reality*。造化只是天主自由行動的後果與回聲，這回聲永遠神往於安憩在圓滿的生命與愛裡，其圓滿無以復加，永不衰退。

聖經的作者，雖將主日休憩的規定，與人必須工作的誡命（創一2）列在一起，但是他認為人的休假日的來源是天主的休假日，即以天主造化的觀點來看人類的工作。我們注意到聖經作者怎樣強調造化的六天工程，每次幾乎用同樣的語氣：「過了晚上，過了早晨，這是第六天」（創一31）（或第

一，第二天等），但是到了第七天，記載着：「到了第七天，天主造物的工程已完成，就在第七天休息」，（創二2）指出天主的工作，是按照「黃昏又清晨」的時間表進行的。但是祂的安息是無始、無終的，所謂沒有晨、昏的日子。²⁴⁰這樣聖經的作者提供了天主的概念，完全跟圍繞人類的神祕造化是隔閡的。根據巴比倫的神話說法，世界與人類的產生，是經歷群神們的互相混戰，廝殺而產生的，那意思是說，它們是人世間的一部份；緊張、折騰與騷擾不安。它們沒有晨昏的安息日，完全浮沉在造化裡。它們是大自然的群神，當我們將它們跟創世紀裡的天主比較起來，我們不禁感嘆：「人就像他的神一般！」

爲崇敬而休憩，本來應該跟工作的日子聯合起來，將人從工作的負擔中解脫出來，但是失去了這種意識的人，就完全沉淪入世俗的濁浪中。他完全被現世與俗世所佔領。他承繼的不是創世紀的天主的意象——在幸福的安息裡創造，而是巴比倫的邪神，地瑪脫 Thiamat 啦，瑪杜克 Marduk 啦！誰遵守主日，就是接受天主賜給他在世工作的幸福。誰在崇敬中找到超脫工作的安息，肅穆地升起來，超脫於世俗的勞苦和操心。他確實尚未滲入天主般的安息——永遠的主日。但是，只要他本質上已經踏上正路，他分享神聖的安息已經開始。「誰這樣做是幸福的……他使安息日（主日）免於褻瀆」（依五十六2）

安息日，尤其是基督徒的主日，象徵人生四末 *eschatological*。如果主日不是在現世預期人生最後的判決，至少引人嚮往最後的目標：工作本身不是最終目標（終站）；它只是考驗（過站）。要維

註 247 J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg, 1950) 112ff. 138ff. 240f.

持人的尊嚴，必須指望超脫塵世，去參與主日永遠的喜樂，活在復活後基督的榮耀裡，祂在人間已完成了祂的工作，進入永生安憩的圓滿中。

只要人意識到支配受造物的權利，是向天主借來的，只要他敬獻在天主足下，他就是更神妙地分享天主的偉大力量。參加祈禱瞻禮，工作的人就駕凌於物質的受造之上。任他忽視這使他的工作超凡入聖的「第七天」吧，它會向他報復的；像那巴比倫神話中的神般一敗塗地，受盡世俗痛苦的折磨。沒有聖化的安憩與虔敬，人就變成工作的大隸了。

我們這一個電腦時代，認為祈禱與禮儀慶祝日是不可容忍的迷信，在發展文化與統治世界的歷程中算作是浪費時間。人全部專注於技術，發掘了元素的潛力。發掘大自然的資源，不再使人向造物主下跪膜拜。然後，今日的人們都是滿腹牢騷，就因為無止無休的工作，封鎖了他更肖似天主的捷徑。他將工作當偶像似地崇拜，埋沒了他內在的神性。在崇拜偶像的骨子裡，人將自己塑造成「技術的肖像」image of technique 變成沒有靈魂的機械。人，像起他的機械神來了。

集體奴役的高潮，把人從寓所，農莊驅逐出來，共同建設勞工階層的樂園，使人群沒有一個主日，即使工作的鐘點減少，工作的條件改善，却變成沒有休憩的一群。面對這樣的情況，我們或許要問：「這比工作的心靈有什麼更大的差異呢？它可以成爲參加天主的安憩日的途徑。在今世已開始預期待味天主永遠安寧的幸福。但是在另一方面，也可以說是大規模奴役的工具，企圖支配世界，而否定那爲崇敬天主所聖化的安憩。」

乙、工作——是苦工呢？還是基督的甘飴之軛？

即使在人類墮落以後，以虔敬的精神而做的工作，仍然具有神性的特徵。但因天主曾對原祖說：「因為你聽了你妻子的話，吃了我禁止你吃的果子，爲了你的緣故，大地成爲可咒罵的」（創三17）。在我們現實的情況裡，必須爲每天的吃飯問題而耕耘大地。許許多多的人必須精疲力竭地工作，才能養活一家人。人人都須遵守工作的律令。必須用雙手來操作，那是整個人類的命運，勞工法律是準對每一個男女的。除非因疾病或年老，這一條律令是全體所必須遵從的。⁽²⁴⁸⁾

有些人可能沒有必要爲養活自己及家人而工作。但從德操，贖罪的觀點，人也有工作的義務。「誰若不願意工作，就不應當吃飯」（得後三10）。這條普遍性的工作義務，不論是用手或用腦，是對全民規定的，即使是會士或修女，也不例外。這不僅是根據自然律 law of nature（創一15；三17），也是爲了贖罪的責任（創三17）。更進一步的說，工作能避免墮落，提拔我們的心靈到更崇高的事物。工作能使我們互助友愛在本性及超性階層跟天主的計劃合作。⁽²⁴⁹⁾

工作是墮落了的人性的苛刻督工。沒有工作的紀律，墮落了的人不能維持生活的規律與尊嚴，這頹廢的現象從失業人群裡很易觀察到。失業的人必須明智地運用閒暇來渡過這考驗的階段。擁有大量

註 248 F. Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre, IV, 2, 153.

註 249 Pius XII, Constitutio Sponsa Christi, AAS 43 (1953), 13. 工作從崇敬天主中獲得聖化，即使爲潛修生活者也是必要的。

財富者，應提供工作機會給廣泛的失業者。尤其是執政當局不應該漠視這惡劣的情況。

雖然工作是神律規定的操作，但天主的聖意並非要用勞役來壓迫人。亞當 Adam 的兒女繼承了罪惡的重荷，在勞役的壓迫下呻吟，主日的另一作用，是使工作的負擔變得可忍的。教會法律規定主日休憩，成爲天主對社會的法律，以減輕勞工的工作及辛勞。天主願意，一星期中至少有一天，解除人肩頭上的重荷。供人喘一口氣，舉目瞻望雲霄。當體力在休息中施行恢復時，精神應通過崇敬的禮儀向天主汲取活力，準備重新挑起工作的重荷。

舊約對勞工的態度，跟希臘的觀念完全不同——注意古代這句話：「不要憎恨勞苦的工作，也不要厭惡農耕，這些是至尊天主所規定的」（參照智七 16）。但其中深深地意味着工作的艱苦性，而人必須屈服。其實是天主親自規定這有益的負擔，這不單是一種負擔，天主也同時賞賜承擔的力量。這對於社會勞苦階層尤其恰當。記得，要保持主日的聖化。您工作了六天，做完您的全部工作，第七天是您的天主，上主的安息日，「第七天是爲恭敬上主你的天主當守的安息日；你自己，連你的兒女，你的僕婢，你的牲口，以及在你中間居住的外方人，都不可作任何工作」（出廿八~10）。

這兒特別強調，安瑟日的社會法律的觀點：「六天內你應工作，第七天要停止，使你的牛驢休息，使你婢女的兒子和外僑，都獲喘息」（出廿三 12）。這一段紀載，精巧地重複了，「第七天是上主你天主的安息日，你和你的子女，僕婢，牛驢，你所有的牲畜，以及住在你城內的外方人，都不應做任何工作，好使你的僕婢和你一樣獲得安息」（申五 14）。主日安瑟的社會意義，是紀念從埃及的奴役統治中釋放出來。教會禁止在這一天做勞役，是有它的歷史意義。工作本身不應該是對任何人的壓力。尤其不應該阻礙任何人歡樂地慶祝「上主的節日」（肋廿三 2）。

誰讓上主在一星期中解除一天的工作負擔，就表示他從天主那兒接受下一個星期的工作。每一個星期，他重溫祭台上的祭獻，作為分享基督的任務，那是輕鬆而甜蜜的（瑪十一29）。人以愛基督的心，靠着祂的寵恩，承擔起上主的任務，那是由於祂的苦難，死亡而聖化了艱苦的工作。

在我們今日的時代裡，聖化安慰與相反的後果，其社會性都很顯著。人將他的安慰日，都用在情慾的氾濫，或爭取財富的貪婪上。瘋狂似的增加生產，及可怖武器的競爭，將人及他的神聖時間變成犧牲品。（特別顯著的是主日加班的二倍薪酬）。

在神聖的社會法下，「工作」與「聖化的休息」具有同等的義務。社會史指出工作製造了階級鬥爭，而不是人跟人的團結。作為基督化的任務，人們應將工作看作是神聖的委託，以集體友愛的精神，共策互勉。希望將工作成為基督的任務，人間的團結，那麼人們必須學習承擔自身及鄰人的工作，並誠意尋求減輕大眾工作的壓力。掌有權勢的人，應停止將工作的壓力推在社會地位較低的人。有工作能力的人，必須承擔工作的一部份（作為基督的軛），以支持不能工作的人²⁵¹。唯有這樣，人才能因他的工作，實踐他支配世界的使命，而不致淪亡或惹出大禍來。唯有實踐這些理想，工作才能使人團結一致。²⁵¹

在舊約裡，觸犯安慰日的法令，會惹上咀咒天主。這咒咀必然是輪到那壓迫弱小者，在他們生活在²⁵⁰ 今日的社會現實裡，有許多婦女們不甚願意對子女表現犧牲的精神。大家庭制度的崩潰，小家庭制在社會上較受重視。隨着時代的潮流，顯示年老退休的一代，跟忙碌工作的青年，距離愈來愈遠。

註 251 *Didache* 4, 6ff; 12, 3ff; *Letter of Barnabas* 10, 4 (PG 2, 753, ff).

裡，甚至連主日的安憩也沒有，那一天我們是應該全體共同慶祝基督的聖祭。

基督教義對工作與休息的社會觀，必須以天主為最後的目標，安憩日的敬禮是用來聖化工作的事實的，這樣才能結出美好的菓實來。

丙、工作——是罪惡的惡果？或是有豐酬的追隨背十字架的

基督？

由於人性的墮落，工作成了艱苦，委屈的負擔；加上人類不肯祈禱，工作也成了咀咒。對工作的憤懣依然存在：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的；你一生日日勞苦才能得到食物（創三17）。無疑的，基督從祂的辛勤，祂的苦難、死亡，將咒詛從大地與工作中解除了。但，個人與國家依然面對抉擇：聖化工作呢？抑或在詛咒之下工作呢？跟基督一起忍受十字架的痛苦，工作會成爲神聖的，永生的菓實。應該咒罵的是自私的工作，只圖一己的利益或自我擴展 *self-abandonment*，將工作的壓力橫蠻地堆在別人頭上。

勞役，苦工，沒有星期日的休假，是該咒罵的，因爲那是暗無天日，只有自私自利。唯有有意義的遵守主日，才能使人從小我中解脫出來，徹頭徹尾工作的人常有一種危機：因爲自私使人對週圍的人冷酷，心靈枯瘠。在主日上參加彌撒的工人，用手帶着他辛勞工作得來的麵餅與酒，他獻給天主的禮物，不含任何自私的企圖。（從工作得來的利潤，作爲崇敬天主的祭品）。誰不肯將他工作的第一菓實，一星期的第一天，獻給天主，將不可避免地成爲鄙俗，咒罵的犧牲品，惹致異端，人間的衝突

，將工作本身變成酷刑。

最糟的工作的咒罵，使人隔離天主。誰若疏忽主日的安憩，迅速變成工作的奴才，沒有聖化的安息，甚至沒有嚮往在天主內安息的機會。雖然有些必須長時間的做笨重的奴役，但是他們的呻吟，還不如今日受資本主義奴役的犧牲來得沉重。以貪婪為動機的信條——所謂「進步」progress，只是無節制的爭取財富，崇拜科技，使人淪為愚頑，蔑視了神聖敬禮與工人的人性價值。教宗庇護十一世，以慈父的心腸悲悼這邪惡的時潮說：「天父規定人必須雙手操勞，這是有益於人的身心的，事實恰得其反：死的物質離開工廠時被塑造造成可觀的出品，可是人們却腐化而墮落了」²⁵²

「人對他的工作，祇有兩種選擇性：他可以為天主而工作，或者只是為了物質 Matter 的利益而工作。如果工作只是為了物質，那麼人是被排黜的。如果是為了天主，那麼包括人在內。工作完全以物質為中心（這是資本主義的工作定義），那麼工作的素質是非宗教性 non-religious 非社會性的 non-social……如果人只是追求物質，工作的魔力也會以同樣的程度佔領他²⁵³。」

在本世紀裡，發生了一連串像默示錄所預見的世界末日的可怕事件：這些事件，顯示出，人類的的工作，不但徒勞無功，而且招來詛咒，因為人不再以崇敬與其所規定的安息於主為其生活與工作的心。破壞與毀滅的動力，已經催殘了人們不經禮儀聖化的工作：通貨膨脹，大批的失業，瘋狂的破壞戰爭、嚴重的經濟危機等等不一而足。但是，最嚴重的，却是人們心田的荒蕪，因為人們不去崇拜真

註 252 Pius XI, quadragesimo Anno, AAS 23 (1931), 221f.

註 253 J. Dreissen, "Die christliche Wertung der Arbeit", Die Kirche in der Welt 2 (1949), 27.

神以珍重其貴爲萬物之靈與天主義子的身份。「虛而又虛」「萬事到頭皆成空」，這話對不守安息日的工作來說，真是再正確也沒有了。

將全部工作的重任，化在自私自利的目標上（工作成了他的神），只有在死亡的陰霾裡才暴露出來。上主在富農的比喻裡曾透露（路十二15）。「人縱然賺得了全世界，却賠上了自己的靈魂爲他有什麼益處」（瑪十六26）。吾主抨擊那些貪婪財富及沉迷於工作的人，結果弄得祈禱與聖化的安憩都沒有時間了。

基督徒在今日的世界裡，深深地受到嚴重的折磨，在工作的重擔下呻吟叫苦。但是他知道，在人世間的失敗之後，尚有永生的保證。基督徒在艱苦中，經常跟「被釘者」the Crucified 契合，重溫基督的保證，主日上參加彌撒聖祭將咒罵消除，把工作放在十字架的祝福下。工作是爲贖罪，這樣他一天天演變成基督的肖像。「紀律」discipline 與「訓導」instruction 一點兒不使他受工作的羈絆。

唯有崇敬式的安息，所謂「天主的假日」vacare Deo（專務上主之事），使我們得自由嚮往天主，主日對我們的工作才有價值。純然是放縱的懶散（把虔敬當作枯燥乏味，干擾個人自由），並不能消除對工作的詛咒，也不能減輕工作的負擔，只是導致另一種方式的奴役。有一位醫生剖析「星期日的神經病 Sunday-neurosis」是一種逃避天主及自我的方式，鑽到自我放縱的繭裡。這樣的星期日，可能恢復體力，但無助於維持心靈的平衡與健康。⁽²⁵⁴⁾

準確地慶祝主日，使工作在宗教的意味上，成爲一種聖召 vocation：我們會晤天主本身，從祂

註 254 F. Decurtins, "Medizinische Aspekte der Sonntagsheilung und-enthelligung Anima, 4 (1949), 343 ff.

那兒接受工作，表示追慕被釘的基督，光榮在天大父。於是我們的工作滲入救贖的奧蹟。換言之，工作被聖化了，成爲天國的菓實，以拯救心靈。猶似基督不只是爲祂自己而接受艱苦，也爲了弟兄們，所以「工作」是一種（追効基督）「聖召」，必須有它的社會觀。這一切涵義都含蓄在「聖召」一詞裡。每一種純正的職業（munus, officium, office, charge 職任）都是根據神聖使命的委託，對團體大眾的服務。(25)

否定超級聖召 superior vocation 的神學，始自馬丁路得 Martin Luther。賈爾文主義 Calvinism 對這一點推動重大的演變，在資本主義經濟史上產生深鉅的影響。(26) 公教的思想是重視每一種型式的工作，俾服務社會，光榮天主。事實上，對高級聖召的更大重視，並不能使世俗職業準確化地調整它的地位。響應福音的號召，是因爲意識到人生的四末，爲了得救，必須強調將今日世界的技術，臣服於上主之事及神國的聖愛：這才是主日的宗旨。（格前七 30）

因爲基督徒的工作，是一種聖召，不是普通的操作。它是天主委任的使命，跟每一個人有關係，因爲它可能表現在我們內的天主的肖像，也表示我們師法基督，爲我們受苦而死的偉大工人。基督徒把工作看作是一種聖召，因爲透過社會的需求與天賦的才華，受了天主的委託。

慶祝一週的第七天，主要是爲紀念天主給勞苦大眾，在星期的週末，及人生的黃昏，分享永遠的安憩與天堂上的崇敬大典。在另一方面，將星期日作爲一週的第一天來慶祝，是強調崇敬天主，比任

註 255 第一篇第 1

註 256 M. Weber, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tuebingen, 1934).

何工作更重要。因為那第一天是上帝的復活日。從這觀點，使我們嚮往自身的光榮復活。由於彌撒聖祭中以先而紀念耶穌苦難、聖死，繼而慶祝耶穌復活，升天，所以工作的艱鉅性也是跟主日的欣喜分不開的。主日舉行彌撒聖祭，是表示跟基督一起，接納生活的勞苦，共同跋涉到永生的榮耀。

把主日當作是第八天“eighth day”以結束一個星期，準備迎接第二次降來的曙光。同時，又是第一天，宣佈基督克服罪惡、死亡、痛苦的偉大凱旋。這樣，基督徒整個的「星期週」：主日及週日，甚至一輩子，都與基督結合了。基督徒通過聖洗聖事，銘刻了死亡與復活的印號。所以，領了洗的，必須經常作證與基督聯合，繼續不斷的加強聯繫。否則，世俗的濁浪，會把我們捲走，使我們沉淪於權勢與自私的慾海中。基督徒通過主日的慶典，經常蒙受上帝的苦難與復活的恩寵，使厭煩的工作，變成愛的服務，如幸福的朝聖者，目光瞻仰着天上的盛典。

丁、神律與教會法對敬禮日休息的界定

由於人的本性，以及他跟天主的超性關係，必須安排一段時間，專為神聖的安憩及崇敬天主。舊約根據具體的觀點，特別選定了第七天。初期的基督徒團體遵守這第七天為安息日。但是遠在宗徒時代已在一週的第一天舉行崇敬的慶典，為紀念基督的死亡與復活，這是「主的日子」Lord's day（宗一10），選作「擘餅分食」與宣道的日子，（宗廿7）。保祿稱安憩日的法令已不再約束基督徒的良好（哥二16）。至於在一星期的第一天舉行敬禮，我們確定是由宗徒，甚至是天主命定的。宗徒們制訂規則，是跟基督聯合，順從祂而成為啓示的工具。⑤當然尚待澄清的是，我們要問，宗徒們制訂的

註 257 P. Morant, "Der Tag des Herrn in der Heiligen Schrift," *Anima*, 4(1949), 297

條令，可當作是永久性的神律之意義何在。但不應該認為如果假定爲八天一週的第一天，是會跟宗徒的律令有所衝突。(etwa einer achttägigen Woche)

制訂大瞻禮的節日，崇敬的禮儀細節，及安憩，是根據教會法典，及神律的廣泛原則而產生的。解釋這些教會法規，必須以維護神律的積極價值爲原則，決不可歧視神律，及崇敬的價值。我們必須從主日觀念的整個範疇，加以詮釋，使良知從教會法典的約束下解放出來。至於施行「特免」dispensation 的普遍原則，是唯有源自天主的崇敬法典的本質不受到影響時，才得實踐。神律對於神聖的安憩與崇敬，具有更詳明的條件，所以特免的理由，必須比普通放寬教會法規的理由更嚴重，更迫切。雖然，特免有時候並不直接跟神律發生關係，所以施行特免的理由，不必像那些需要相當時間的規定那般嚴重。

主日的規定，在早期的教會，不如今日這般明確。初期受折磨的一個小教會團體，沒有權力，也沒有機會，向她的教友們強制規定這條基本上跟社會、經濟條件有密切關係的條令。安憩的主要需求是從工作撥出時間來，專爲參加祈禱禮儀。既然主日上舉行崇敬的禮儀，所以必須停止工作，於是星期日休假的措施就或多或少自動地發展開來。從君士坦丁 Constantine 時代起，主日已經是全國性的休假日。^{註 258}

教會在她的發展史中，已建定了一些瞻禮節日。它的規律跟主日一般：必須參加彌撒，不做勞力

註 258 J. Barbel, "Der christliche Sonntag in der Verkündigung," TrThZ, 60 (1951) 17-30.
(Extensive bibliography.)

的工作。今日的瞻禮節日跟過去的比較起來，已有相當多的更改，所存的已屬寥寥無幾。

神聖安慰的規定，本質上是嚴重的 (*ex genere suo gravis*) 根據可靠的專家的說法；做勞力的工作，不超過一小時（或可能是二小時），不過是一個小罪，只要不干擾公眾的神聖安慰，及崇敬的禮儀，而所做的工作不致於駭人視聽的話。但是用定時鐘來計算，却不是滋味，工作的繁重輕易，比工作時間之長短更為重要。

(1) 今日法典對法定休憩節日之規定

主日以外的休憩慶日，共計九個：五個主的慶日：耶穌聖誕，耶穌受割損，主顯節（即三王來朝）（耶穌升天，耶穌聖體瞻禮，兩個聖母瞻禮，聖母無染原罪（十二月八日），聖母榮召升天（八月十五日），三個聖人瞻禮：大聖若瑟聖母淨配，聖伯鐸與聖保祿（六月廿九日）以及諸聖瞻禮（十一月一日）。聖教法典一二四七條第三節，並未改變一九一八年前的特定法，故法國源自拿破崙時代的關於休憩日的規定，比現規定的節日少得頗多，在西德的某些地區生效，另一方面，在德國却又添了別的三个休憩節日：即復活副瞻禮，聖神降臨副瞻禮及聖斯德望瞻禮（即耶穌聖誕副瞻禮）。

(2) 主日與慶日禁止工作的範圍

教會法典禁止在主日及罷工瞻禮日做任何勞力的工作，法庭不准開審，及做各種買賣，包括市場

、商店、貿易、拍賣、等。某些地區的習俗允准某些買賣活動。㉔

教會的成文法只禁止勞役的工作，而非文藝活動。但是從法律的觀點，很難確定什麼是勞役的工作 *servile work*。這事態必須在下列觀點加以研討：1. 從歷史，社會觀點來看，這型工作古時候都是由奴僕們幹的。所謂勞役的工作，主要是雙手操勞的工作。2. 工資的觀點，我們得問，哪工作是爲了工資呢？還是生計？這一點必須加以考慮，但它本身不是決定性的因素。3. 從立法的目標的觀點看，是否影響崇敬天主或發生衝突。這一點尤其重要而有決定性。哪種工作干擾公眾聖化的安憩嗎？阻礙公開的敬禮？發生衝突嗎？凡工作或活動干擾崇敬天主，或神聖與蹟的慶典，都遭主日安息法令所禁止。

教會成文法不禁止的文藝活動，包括一切智力活動，它主要的目標是促進智能，培植精神文化，而不是爲了製造物質的價值。藝術工作，只要不需雙手努力操作，或劇烈運動等活動，它的主要目標是休暇康樂，那是不受禁止的。雖然智能及藝術、康樂，一般體育活動不在禁止之例，但不得阻礙主日安憩的目標——使人得有閒暇安憩在天主內 *vacare Deo*，及崇敬天主。因此，雖然教會法典沒有明文表示禁止，但若展開運動，或其他型式的康樂活動，掀起人潮洶湧，直接影響到正在舉行的聖祭，那是違反立法的宗旨與精神的，尤其是引誘青年們疏遠崇敬的禮儀，阻撓他們去參加彌撒。

解釋禁止操勞工作的條令，必須避免任何嚴酷的作風。上主的話是我們的座右銘：「安息日是爲人立的，並不是人爲了安息日」（谷二27）。立法的目標不止於此，而是要保障，並輔導人跟神聖敬禮的基本關係。因此，教會自身接受當地習俗，教友們以良知，來詮釋教會的明文條例。所以並非說一成不變的解答可以適用於任何地點及情況。基督本身對主日的態度，以及法利塞人矯枉過正的解釋

，使我們警惕，任何關於安瑟日的詭辯是不適宜的。這樣的態度只會導致良心上的不安與紛歧。

例如有些倫理神學的作者，認為刺繡是藝術的一種，是被允許的工作，而對簡便的編織却視作勞役。這樣的區別，並不影響習俗的有效性。一些良善的婦女，在平日或瞻禮日，往往會乘聚合在一起聊天時，拿出絨線來織，並不覺得觸犯教會法規。事實上，普通的教友對於某些作者的區別法感到大惑不解。必須牢記的要點是這條教會法規的基本目的與最終的意義。準確地掌握平日安息的意義，用以對正我們心靈的態度，會幫助我們不致於混淆許多法令文字表面雖未禁止的事物。

(3) 不在被禁之列的勞力工作

① 凡屬家務或所屬團體的必要工作，是准做的。這包括：馬棚、穀倉、車房、煮飯、洗衣、補衣、縫紉工作，如果在平時不使做，在平日也准做。寓所裡的雜務都是准許的。整個星期出外工作，在平日上得整理他小小的園子。但在平日早晨割草，堆積草秣，或餵養，幾乎不能當作是一種合法的習俗，而不受法令的限制。

② 在緊急情況下，有嚴重損失的威脅時，當然可以免守安息。窮人爲了養活一家人，不得不在平日上工作，那是法規應予原諒的。同樣地，企業或工廠等不能在平日停工，否則損失重大（例如：鐵路、高溫爐，等）農人等得爲了應付氣候不測的風暴，進行保護農作物的工作。或在暴風雨來臨前就採取行動，甚至運用大型機器。如果損失輕微，只是偶然的情形，那就在所不准了。但是正當敬禮在進行時，應絕對避免動用吵鬧的機械。

③ 不僅是個人的需求或重大損失，得獲免守平日安息的條例。如果別人在平日上急需我們的幫

助，也得獲准；事實上，有時候甚或有義務去幫他們工作。醫生，護士，或配藥者，在平日須照常提供必要的務服。挽救在危急中的人，甚至是動物，也是義不容辭的，法利塞人強詞奪理，矯枉過正（瑪十二11）。爲了必須的旅行或在旅途上，修理機械或車輛，或應衣著的急需而做準備工作，爲個人自己或爲別人都是普遍合法的。但廠方或店主不可故意接收過多的訂單，使其迫不得已祇好在主日上加班！

④合法的習俗使市場或公開買賣活動變爲合法。但是這型活動不應該將宗教活動的時間擠掉。我們有責任保留聖善的安憩與崇敬的時間。任何工作不得侵佔事奉天主的自由時間 *vacare Deo*。

如果有人疑慮主日或節日是否准許做某種工作，或獲准的理由是否有效，那麼他最好是申請寬免。但應注意：若明知是跟教會法規抵觸然而合法的習俗，或者有做那工作的必要，或者否則會發生嚴重的損失，那就不必申請寬免了。如果疑惑免守的理由是否充足，那麼教會當局得予批准。這一點均適用於主日安息及參加彌撒的責任。但須注意，愈是常常申請豁免，申請的理由應該愈重要。人不該對教規取冒險的態度。

當地神長或本堂司鐸有權批准所屬教友，個人或家庭的申請，即使在地區職權範圍之外的，也得施行。⑤修會神長跟本堂司鐸一般對屬下有同等的職權。⑥但上述的任何一人無權豁免整個團體，堂區或教區。

註 260 C/C canon 1245.

註 261 C/C canon 1 4e.

如果影響及整個堂區的緊急情況，那麼對教規的豁免是自動的。在這般情況下，無需教會當局的豁免，只是簡明的向教友們宣佈免守這條教規就是了。宣佈的目標就是解除教友們良心上的混淆與不安。當然，如果豁免這條教規的情況是明確的，本堂司鐸就不該以豁免為出於他個人的決定。他也沒有權利召集堂區每一位成員，到他面前聽他宣佈豁免。成年基督徒的良知，為個已在特殊情況裡，得下抉擇，尤其關於個人自己的日常問題。農人對氣候的變化，田莊裡的需要，當然比本堂司鐸更熟悉。所以本堂司鐸應跟明智的人們作事先的商討，然後決擇宣佈豁免與否的因素。

基督之律 卷二²

中華民國六十六年九月初版
中華民國七十九年二月再版

◀版權所有·翻印必究▶

著者：海霖

譯者：黃德蘭

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市10718辛亥路一段24號

電話：(02)3414922·3211750

FAX: 3932050

門市電話：3416024

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局版台業字第0084號

發行者：袁國慰

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號三樓之3

電話：(02)3960350·3213627

定價：**80**元

10751_{b2}

