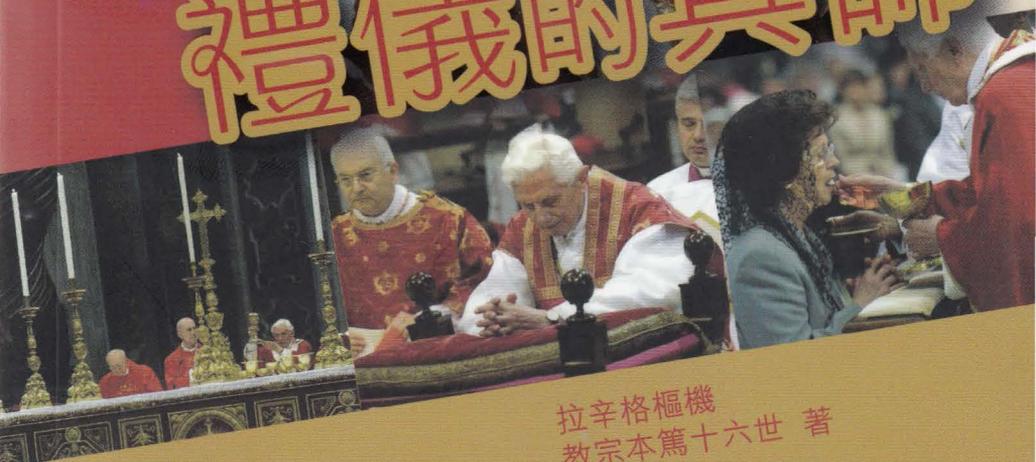




禮儀的真諦



拉辛格樞機
教宗本篤十六世 著

禮儀的真諦

拉辛格樞機 著

禮儀的真諦

李子忠 譯



良友之聲出版社
VOX AMICA PRESS

寫在前面

本書原文的題目是 Der Geist der Liturgie. Ein Einführung。須知 Einführung 這個西方概念並不可輕率地約化為「簡介」或「引子」。Einführung（帶領、導入）並非純粹是一種初階讀物，而是作者站在論題的中心，經深刻反思後，引導讀者進入題旨核心的工夫。此類經典往往都是匠心獨運之作。

本人深感不配為本書中譯本寫序，但又禁不住要推介本書的內心衝動，只好寄語「寫在前面」，鼓勵讀者享受本書的內容。

本書在千禧年出版，作者是當時信理部部長拉辛格樞機。1946 年他讀到郭迪尼（Romano Guardini）所著的《禮儀精神》（Vom Geist der Liturgie 1918 年面世），大為受用，54 年後，他以幾乎同樣的德語題目寫了本書，旨在帶領讀者欣賞禮儀的「美、富饒和宏偉」。

美是顯而易見的，往往帶來欣悅、舒適、治療和解放。一物之美並不指向其自身以外的東西，而是指向物自身。事實上，凡與禮儀有關的事物，諸如聖堂、祭台、圖象、服飾、音樂、言詞、體態、儀式等都能多元地和綜合地散發禮儀之美。

至於禮儀的富饒卻是深藏不露的，原因也很簡單，因為禮儀的內蘊是天主的臨在和祂的愛情、智慧、榮耀、大能和化工，然而那是非常謙遜的臨在，就如聖子降生成人一般，絕不顯眼。祂「完全和我們相似，除了罪過以外」。

可是，禮儀宏偉之處，卻連時間也不能將之鎖住。禮儀雖在時間中進行，卻能大步跨出時間。作者喜歡說，信友參與禮儀時，會被納入基督的祈禱中，成為與基督「同時共活」的人，而所活的就是基督在逾越中對天主所作的崇拜。

自從拉辛格樞機被選為教宗以來，教友的禮儀生活似乎享受著陣陣的微風，令人感到清新。教宗迄今頒布了兩份關乎教會禮儀的文件，有助我們理解本書的思維脈絡。

在二零零七年的《愛德的聖事》(Sacramentum Caritatis) 宗座勸諭中，教宗以「共融」為基礎，重申教會禮儀的重要，尤其是「積極參與」感恩祭。此文件提到禮儀之美，不下五十多次，同時亦列舉慶祝禮儀時當守的細節，不失其實際應用的功能。

同一年，教宗頒布了《歷任教宗》(Summorum Pontificum) 宗座牧函，進一步容許嚮往古老拉丁禮儀傳統的教友及神職，可以按指引自由地選擇舉行「羅馬禮特殊形式」(forma extraordinaria)。此舉縱然惹來不少評議，但是，誠如陳日君樞機在去年出版的《彌撒聖祭圖解》一書序中明言，「教宗的愛心與牧靈智慧於此表露無遺」，因為很明顯他有意讓曾經因禮儀分歧而偏離了教會懷抱的人士重新回歸由宗徒守護的羊棧。

另外，在教廷 Vox Clara (清晰的聲音) 委員會的勉力下，羅馬彌撒經書的英語新譯本得以出版，這譯文更為貼近拉丁原文的意義。此舉為教友的理解甚為重要，因為「藉神聖經文，與及相隨的動作，基督親臨活現在祂的子民當中。」(教宗向 Vox Clara 委員會致謝講話，二零一

零年四月廿八日)。教宗的訓導確實擴闊了禮儀的涵義，並跳出儀式主義和自由詮釋兩個極端的框框。

然而，早在十多年前，拉辛格樞機在本書中巧妙地提示，梵蒂岡第二屆大公會議提倡禮儀的更新；於此，教會上下人人有責，而且須恆心地持守禮儀慶典的規則，及忠誠地發揮禮儀運動的精神，使天主子民能從聖言和聖事中汲取天主聖三生命的滋養，臻至愛德的滿全。

本書就像藝術品，作者猶如藝術家，通過流暢的敘述，一筆一筆地塗繪一幅朝向「日出東方」（基督）的神聖壁畫，其中具有很多美妙的細節，讀者們皆可開懷地欣賞。

這個作品引起不少人的注意和甚至批評，而作者也執筆回應，使書中的意念更具澄清的作用，大概是這緣故，本書中譯本命名為《禮儀的真諦》吧！

本書中文版得以面世，我甚為欣悅，也感謝譯者李子忠先生，和幾位有心人士所付出心血和努力。

韓大輝總主教
聖座萬民福音傳播部擔任秘書長
2013年聖若望鮑思高瞻禮

德文原著：

Der Geist der Liturgie. Ein Einführung

除特別聲明外，書上所有聖經援引，全取自思高聖經。承蒙香港思高聖經學會
慨允本書採用思高聖經譯本，謹此鳴謝。

策劃：慈幼會會士張心銳

翻譯：李子忠

准印：天主教香港教區主教湯漢樞機

日期：2013年1月11日

贊助：香港教區特倫多禮儀團體

網址：www.tridentine.catholic.org.hk

出版及發行：良友之聲出版社

地址：九龍天光道十六號

電話：(852) 2568 1617

傳真：(852) 2568 4161

電郵：enquiry@vap.org.hk

網址：www.vaphk.org

承印：康和印刷製作有限公司

地址：香港柴灣康民街2號康民工業中心2006室

版次：2013年1月初版

2013年3月第二版

國際書號：978-988-16595-7-6

版權所有 不可翻印

目 錄

寫在前面	v
序言	5

卷一

禮儀的本質

第一章	
禮儀與生活：禮儀的真實地位.....	9
第二章	
禮儀—宇宙—歷史.....	18
第三章	
由舊約至新約：根據聖經信仰規定的基督宗教禮儀基本形式 ..	27

卷二

禮儀中的時間與空間

第一章	
有關禮儀與時空關係的一些初步問題	43
第二章	
神聖空間 — 教堂建築物的意義	50
第三章	
祭台及禮儀祈禱的定向	59
第四章	
保存聖體	67
第五章	
神聖時間	72

卷三

藝術與禮儀

第一章	
聖像問題	89
第二章	
音樂與禮儀	105

卷四

禮儀形式

第一章	
禮式	125
第二章	
身體與禮儀	134
1. 「積極參與」	134
2. 十字聖號	139
3. 姿態	145
下跪/俯伏	145
站立及坐下 — 禮儀與文化	153
4. 動作	160
5. 人聲	163
6. 禮儀服飾	170
7. 物質	174

附錄

索引	179
參考書目	197

序言

1946年初剛開始攻讀神學時，我最早翻閱的一本書，就是郭迪尼（Romano Guardini）所著的第一本小書《禮儀精神》（Vom Geist der Liturgie）。該書於1918年復活節出版，是希爾韋根院長（Abt Ildefons Herwegen）主編的「祈禱的教會」（Ecclesia Orans）叢書的創刊號，該冊一直要重印至1957年。這本小冊子真可謂德國禮儀運動的發軔之始，實在舉足輕重，助人重新發現禮儀之美，其深藏的富饒，和跨越時間限制的宏偉，視禮儀為推動教會的中心和信友生活的中心。它驅使人致力慶祝「更充實的」（“wesentlicher” 這是郭迪尼最愛用的詞彙之一）禮儀。它讓人樂意視禮儀——按其固有要求和形式——為教會的祈禱，一個由聖神親自潛移默化的祈禱，一個由基督主導的祈禱，藉此祂不斷地與我們同時共活祂的祈禱，並進入我們的生命中。

在此，我有意作一比喻。誠如任何比喻一樣，它在多方面都有不足之處，卻不失助人理解的功能。我們可以說，在1918年郭迪尼小冊子出版的時候，禮儀就好像一幅壁畫那樣。它被保護免受損害，卻因後人多年來加以粉白，被弄至模糊不清。在神父舉行聖祭用的彌撒經書裡，不難發現禮儀的形式從起初便逐漸成長，但對一般信友而言，這一切全被當中的私人祈禱的指示和形式所蒙蔽。這壁畫被禮儀運動，及最終被梵二徹底揭露。剎那間，我們見到它的色彩和圖像，不其然為之著迷。可是，自那時起，

基於氣候環境、修葺和重整，這壁畫處於消失於無形的高危中。的確，若不及早阻止這些摧毀性的影響，它便要面臨滅絕的威脅。當然，我們再不能加以粉白而將之掩蓋，而當務之急，就是要對這壁畫，再次心存敬意，並對其信息和本質的理解予以更新，好使這壁畫的重新發現，不致踏上無法挽回而漸趨毀滅的初階。

我寫這本小冊子的目的，誠如我現在的公布，是要協助大家重新理解禮儀。本書的基本用意，與郭迪尼當年寫《禮儀精神》一書時所要達到的目標相符。為了這緣故，我故意選了一個令人立即想起這部禮儀神學經典的（德語）書名（*Der Geist der Liturgie. Ein Einführung* 按：原文即「禮儀精神：一個引言」，今譯作「禮儀的真諦」），唯一不同之處是，我要把郭迪尼在第一次世界大戰結束時所寫的，搬到一個完全不同的歷史環境中，放在我們今日所面對的問題、希望和危險的背景中。就如郭迪尼昔日一般，我無意涉足學術討論和研究的範疇。我僅願在此提供一個理解信仰的輔助，助人走上正途，使信仰按其固有的核心形式，在禮儀中得以表達。本書以新的方式，鼓勵人們推行與「禮儀運動」相仿的更新，即一個朝向禮儀，更好說，朝向正確地慶祝禮儀的運動、內外兼備的更新，若能達成此事，那麼，那啟發本文成書的意向可說大幅度地得以實現。

拉辛格樞機

1999年8月28日

聖奧思定瞻禮日寫於羅馬

卷一

禮儀的本質

第一章

禮儀與生活：禮儀的真實地位

禮儀是什麼？舉行禮儀時有什麼發生？我們在這裏遇到些什麼事實？在 1920 年，有人提出要按照「遊戲」來理解禮儀。這類比的要點在於遊戲有它的規則，建立起自己的世界，遊戲一開始便生效，遊戲一結束便被中止。另一個類似的地方是，遊戲雖有其意義，卻沒有一個意圖，正因這緣故，它能有治療，甚至解放的作用。遊戲讓我們能擺脫每日目標的世界及壓力，進入一個無須意圖和成就的境界，暫時釋除我們在每日工作的世界中所肩負的擔子。遊戲是一種另類世界，一個自由的綠洲，可以暫且讓生命隨意漂流。若要令日常生活的負荷成為可承擔的，便要有這樣的機會從這生活壓力中得到喘息。這種想法固然有其可取之處，但是有所欠缺。這全要看我們玩的是什麼遊戲。我們所說的一切，都可以用於任何遊戲上，問題在於要嚴守遊戲規則時，便會產生它的負擔，帶來新的意圖。我們若細看現代的體育運動或棋藝比賽，甚或任何比賽，不難發覺：遊戲即便不淪為純為消磨時間而作，它很快也會由另一個世界，一個反現實世界或非世界，變成類似一個有自己法則的正常世界。

我們還要提到這遊戲理論的另一特性，一些能令我們更接近禮儀本質的事物：兒童遊戲多是一種模擬生活，一種日後生活的預習，卻沒有後者的壓力和嚴肅態度。禮儀提醒我們，就所期盼的真生活而言，大家都是孩子，或

要成為孩子般。禮儀就好像未來生命——永生的另類永生的另類預嘗、預習、序曲。相對於現世的生活而言，聖奧思定曾形容永生就像一幅不是用迫切和需要來編織，而是用施予和恩賜的自由織成的布匹。這樣看來，禮儀便是重新發現在我們內在的童真，向一個偉大的未來開放，這偉大在成年生命中仍未完全實現過來。我們在世上所有的，是個具體的希望，預嘗那來世唯一真實的生命，這生命導引我們度一個真正的生活——自由的、與主契合的，及對近人純然開放的生活。這會在日常看似實在的生活上，留下未來自由的印記，衝破樊籠，讓高天照耀大地。

這個遊戲理論的喻意，把禮儀的本質由一般的遊戲區別出來：禮儀常期待那實在的「遊戲」，期待一個不同的世界，那裏秩序和自由合而為一。禮儀的遊戲理論，與一般遊戲的膚淺、功利，或人性空泛的特性不同，它突顯出聖經所說的智慧「遊戲」的獨特與不同，這遊戲正好與禮儀相比照。但這模式仍欠缺一些具體內容，因為在這模式中，來世的生命僅是個渺茫的假定，而且「來世生命」沒有了祂便形同子虛的那位天主，在此只是約略提及。為此，我想提出另一個新試圖，這回要由實在的聖經經文開始。

《出谷紀》講述以色列人離開埃及前的事蹟和出埃及的經過時，展露出兩個不同的目的。一個是我們所熟悉的，即前往應許之地，在那裏以色列人終能生活在自己的領土上，擁有確定的疆界，像一個有自己的自由和獨立的民族。但在這目的以外，還有另一個多次重複提到的目的。天主最初命令法郎是：「你應放我的百姓到曠野中

去崇拜我」(出 7:16)。「放我的百姓……去崇拜我」這句話，曾以稍微不同的方式重複了四次，即在法郎與梅瑟和亞郎全部四次的會面中(參看出 8:26；9:1；9:13；10:3)。在他們與法郎談判的過程中，這目的越來越明確。法郎表示願意妥協。對他來說，問題關乎以色列人的崇拜自由，而他最初用以下的話應允說：「你們去，在此地祭獻你們的天主！」(出 8:21)。但梅瑟卻堅持，按照天主的命令他們必須到外面去崇拜，而那地點就是曠野：「我們要走三天的路程，到曠野裏給上主我們的天主獻祭，全照他吩咐我們的」(出 8:23)。接着的災難過去後，法郎放寬了他的妥協。他如今准許他們按天主的意願在曠野舉行崇拜，但他只准男人前去，女人和孩子連同牲畜卻要留在埃及。他假定當時一個普遍的宗教習例，即只有男人才積極參與崇拜。但梅瑟不能與一位外邦統治者商議舉行禮儀的方式，更不能把崇拜置於任何政治妥協之下。應以什麼方式崇拜天主，這並非政治所能左右的。崇拜自有其準則，這是說，它是按來自啟示的標準而制訂，即全由天主定奪。正因這緣故，這位世上統治者所作的第三個及更寬鬆的妥協——讓女人和孩子與男人一起前往：「只把牛羊留下」(出 10:24)——同樣被拒絕了。梅瑟提出反對，要一切牲畜同往：「因為未到那裏之前，我們還不知道要用什麼崇拜上主」(出 10:26)。這一切都不涉及那應許之地；出谷紀的唯一目的就只有崇拜，而且只能按照天主的準則，因此政治妥協的遊戲規則，這裏是用不着的。

以色列人離開埃及，不是要成為一個民族，像其他的民族那樣；它離開，為的是要崇拜天主。而出埃及要去的目的地，仍是個未知的天主聖山。也許人們會提出

反對說，把跟法郎談判集中在崇拜上，那純屬策略手段。真正出埃及的唯一最終目的，並非為了崇拜，而是為了土地——畢竟這才真正構成天主向亞巴郎許諾的內容。但我認為這講法對經文一貫所持的認真態度，有欠公允。基本來說，把土地和崇拜對立起來，那是沒有意義的。這土地之所以賜予這人民，是要成為崇拜真天主的國度。單是擁有領土，純粹獲得民族自主，只會令以色列淪為與所有民族相同。追求這樣一個目標，便是低估了這份召選與眾不同之處。《民長紀》和《列王紀》所記載的，及在《編年紀》中所重溫和重新詮釋的整個歷史，正是為了指出這一點：土地就本身而言，是個未定性的好處。只有當這地成了天主統治的地方時，才是一份真福、一項真實的恩賜、一個已兌現的許諾；不獨是要這片土地成為一個獨立的國家，而是首先要它成為一個服從天主的國度，在那裏，天主的旨意就得以承行，而且正確的人類生活方式得以發展。細看聖經文本，能讓我們更準確明白到，出埃及的這兩個目的之間的關係。以色列人在流浪中發現了天主所要的那種祭獻，但不是三天後（一如與法郎講話中所提示的），而是三個月後，即他們「來到了西乃曠野」的那一天（出 19:1）。到了第三天，天主駕臨山頂上（出 19:16, 20）。那時天主對人民說話，祂以十句神聖的話告訴人民祂自己的旨意（出 20:1-17），並藉梅瑟與他們立約（出 24），這盟約以仔細規範的崇拜方式來體現。這樣，流浪曠野的目的，就正如向法郎所解釋的實現了。以色列人認識到天主自己所想要的崇拜方式。膜拜是崇拜的一部分，正確的說亦即禮儀，但按天主的旨意而生活，也屬於這崇拜的內容；這樣的生活是真崇拜所不能少的。聖依勒內（St. Irenaeus）曾說：「天主的光榮就是活生生的人，而人的

生命在於享見天主」（《駁斥異論》*Adversus Haereses* IV, 20, 7），人在曠野山上與天主相遇時所發生的正是這樣：最終就是人的生活，即人自己按正義而度的生活，才是真正崇拜天主，但生命只有從瞻仰天主而來，那才算是真的生命。膜拜之所以存在，就是要讓人瞻仰天主，並透過光榮天主的方式，賦予人生命。

有三點對我們所討論的問題十分重要：第一點是，選民在西乃山不僅接受了崇拜的訓示，還有包羅一切的法律和生活秩序。只有這樣，以色列才成為一個民族。一個沒有法治社會秩序的人民，是無法生活的。它會毀於無政府狀態，那是對自由的諷刺：標榜自由以致無人守法，最終大家只會失去自由。第二點是，在西乃盟約的安排上，崇拜、法律和道德三方面難以分解地交織在一起：這正是它的偉大之處，但也是它的局限，這點可在以色列過渡至外邦人的教會上看到，這交織要被拆散，讓位給不同的法律形式和政治架構。在現今的時代，這三方面必然的分拆，最終導致法律的徹底世俗化，並在制訂法律時完全排除一切與天主有關的看法。然而我們不可忘記，這三個秩序間的基本關連：沒有道德基礎的法律，只會淪為不義。當道德與法律不再從天主的觀點出發，便會貶低人性，因為它們令人失去其最高標準和最高能力，奪去人對無限和永恆的願景。這看似的解放，令人受到掌權的大多數所支配，屈就於變動的人性標準，最終難免遭到強暴的對待。第三點，我們再回到最初的討論，即崇拜和禮儀的本質問題上。當人間世事如此安排，以致不再明認天主時，人就會被貶低。為了這緣故，歸根究底崇拜和法律是不能完全彼此分離的。天主有權利得到人的回應，祂對人本身有權

利，當天主這權利完全消失時，人間的法律秩序便瓦解，因為沒有了維繫整個架構的根基。

這對我們所考慮的問題有什麼意義？我們正討論出埃及的兩個目的，而我們發覺問題最終涉及禮儀的本質。現在我們明白到，流浪曠野至歇息西乃，在那裏所發生的事，正是令佔領那地有其理由。西乃不是中途站，好像前往真正目的地的歇息所。西乃可說給人一片內心的土地，沒有這內心的，那外表的便不成樂土。正因以色列透過盟約及當中的天主法律而成為一個民族，並接受了一個共同的正直生活方式，這地才真正成為一個恩賜。西乃仍存於那地；當西乃的事實消失時，這地也從內心消失，直至選民被棄充軍為止。每當選民離棄正確的天主敬禮，背棄真主而轉向邪神——即現世的勢力和價值時，自由也隨之而喪失。雖然選民仍能住在自己的土地上，卻儼如生活在埃及般。純粹擁有自己的土地和國家，並不予人自由，甚至可成為最惡劣的奴役。當法律完全消失時，土地最終也喪失殆盡。在整部梅瑟五書中，「敬拜天主」——正確崇奉天主的自由，正是面對法郎時所提出離開埃及之唯一目的。這真正的「正典中的正典」、以色列聖經的核心，是完全在聖地以外制訂。它是以曠野的邊緣作完結，即「在約但河以東」，梅瑟在那裏再一次扼要重述西乃山的信息。這樣我們便可看到在那地生活的基礎是什麼，在團體和在自由中生活的必須條件是怎樣的：即恪守天主法律，令人間世事能有條不紊，把它們視為來自天主，並要回歸天主那裏的事物般組織起來。

我們再一次問：這對我們所討論的問題有什麼意義？

首先，我們可以清楚看到，從「崇拜」的真正深度和幅度來理解，它不止於禮儀行動。最終說來，它涵蓋依勒內所說的整個人類生活的安排：人若瞻仰天主而生活，便成了天主的光榮，亦即彰顯天主的光榮（而這正就是崇拜）。另一方面，同樣肯定的是，法律和道德若不以禮儀為中心，並由它獲得啟發，不能連繫在一起。那麼我們在禮儀中找到怎麼樣的事實呢？我們首先可以回答說：那不把天主視為實有的人，只是個表面的現實主義者。這樣的人把自己抽離「我們生活、行動、存在，都在祂內」的那位（宗 17:28）。這即是說：只有當人與天主保持正確的關係時，人的其他關係——人與人之間的關係及與其餘萬物的關係——才能有條不紊。我們已看過，法律是自由和團體所必需的；崇拜——即與天主保持正確關係的方式——就本身而言，是法律所必需的。我們現在可再進一步擴闊這理解：崇拜——正確敬禮及與天主關係的方式，是人在世正確生活所必需的。崇拜之所以是如此，正因為它超越了日常生活，讓我們分享到「天上」、在天主世界裏的生活方式，讓那神聖世界的光芒照臨現世。在這意義下，崇拜——正如我們在分析「遊戲」時所提到的——具有預習的特性。它預先把握到一個更完美的生命，令我們目前的生命帶來了應有的準則。一個沒有這種預嘗，一個不再向天上開放的生命，便會變得沉悶和空虛。為此，根本沒有一個社會是沒有崇拜的。即使最堅決的無神唯物社會體制，也創造出它們新的崇拜方式，當然它們只會無濟於事，徒然藉誇大的吹噓去掩飾自己的虛無。

這樣我們到了最後一個反省。人自己不能簡單地「做出」崇拜。如果天主不自我啟示，人只有抓個空。

梅瑟對法郎說：「我們還不知道要用什麼崇拜上主」（出 10:26）。這些話展示出一切禮儀的一個基本法律。當天主尚未啟示自己時，人當然可以憑自己心中對天主的意識，「給未識之神」建立祭壇（參看宗 17:23）。人可以靠自己的思想向天主伸手，設法摸索到祂那裏。但真正的禮儀意味天主作出了回應，並啟示我們可如何崇拜祂。任何一種禮儀都包括某些「制度」。它不來自我們的想像、我們的舉措——否則那只會是在黑暗中的呼喊，或純粹一個自我肯定。禮儀意味與「另一位」的真關係，祂啟示了自己，並使我們的生命有一個新的方向。

舊約聖經內，有許多令人印象深刻的例子，見證了禮儀並非一件「悉隨尊便」的事。沒有比拜金牛（更準確說是公牛犢）的事蹟更戲劇性的例子。大司祭亞郎所主持的崇拜行動，並沒有侍奉外邦邪神的意思。這背信行為要複雜得多。這並非明顯的背棄天主，去侍奉邪神。外表看來，人民仍完全依附同一的天主。他們願意光榮那領以色列出埃及的天主，更相信自己以公牛犢的形像，確能代表祂的威能。一切都看似十分妥當。大概連儀式也完全符合了禮規。然而這卻是背離了天主，犯了偶像崇拜。這外表極難察覺到的叛逆，帶來了兩個後果。首先，這是違犯了偶像的禁令。人民不能接納一位看不見、遙不可及和奧妙的天主。他們要把祂帶到自己的世界來，成為他們可以看見和洞悉的。崇拜遂變成了不再是上達天主，而是要把祂拉下來到他們自己的世界上。祂要成為隨叫隨到的，祂要成為人所需要的那種神。人想利用天主，而且雖然表面看不出來，其實他們是把自己置於天主之上。這讓我們看到第二個後果：那是人的自把自為。正當梅瑟離開太久了，

而又無法接觸天主時，人民便索性把天主帶回來。崇拜遂成了團體為自己制訂的慶典，一個自我肯定的慶典。這非但不是崇拜天主，還成了一個自我關閉的圈子：吃、喝、玩樂。繞着金牛犢跳的舞蹈，正好成了這追求私利崇拜的寫照，這是一種庸俗的自我滿足。拜金牛的故事，是對所有自創和追求私利的崇拜的一個警告。最終這已不是關乎天主，而是給予自己一小片自由選擇的舒適世界，那是全憑己力製造出來的，於是禮儀實在成了空泛的胡鬧行動。更糟的是，它更成了背叛生活的天主，卻以神聖的模樣來作掩飾。最終留下來的只有沮喪和空虛感。人與生活的天主相遇而常感到的解放經驗，在這種崇拜中絕對感受不到。

第二章

禮儀—宇宙—歷史

現代神學上一個普遍為大家接納的意見是，在所謂的自然宗教和非神論的高等宗教裏，崇拜是以宇宙為焦點，而在舊約和基督宗教裏，崇拜卻是指向歷史的。伊斯蘭教一如後聖經時代的猶太教，只奉行聖道禮；它是由發生於歷史中的啟示所形成和制定的，雖然按照那啟示的普遍傾向，這崇拜最終對整個世界是有意義的。崇拜這概念不論是宇宙性還是歷史性，都並非毫無根據，但若把二者絕對對立起來，這概念便是虛假不實。這種想法，低估了即使在自然宗教內，也具有的歷史意義，更令基督宗教崇拜天主的意義變得狹隘，忘記了對救贖的信仰，是不能脫離對造物主的信仰。本書將探討這問題如何重要，即使對看似是禮儀慶典的非本質特性而言，也是同樣重要。

我會按部就班解釋我所說的。世上的宗教，往往把崇拜和宇宙，彼此緊密連結在一起。神明崇拜從來不純是群體的社交行動，即透過象徵來肯定他們的社會凝聚。大部分人都認為，崇拜是個循環授受的行動。神明保存世界，而人類藉祭品供應神明飲食。這循環有兩部分：神明的力量支持世界，人利用世界的資源來供奉神明，從而支持世界。這令人想到，人類的受造是為了供奉神明，並成為這宇宙循環鏈的基本一環。這思想雖然有點幼稚，卻揭示了一個對人類存在意義的深切洞悉。人類為神而存在，才能對整體有利。當然人心也潛藏着扭曲和濫用的危機：人對神明總有點能力；在他與神明關係的某些小事上，人

穩操勝券。神明需要他，當然他也需要神明。假使他妄用自己的能力，他便會損害神明，但他同時也自趨滅亡。

在舊約的創世記載中（創 1:1-2:4），這些思想固然有跡可尋，卻同時被轉化了。創造朝着安息日邁進，直至人與整個受造界都參與天主的休息，分享祂的自由。這記載沒有直接提到崇拜，更毋庸說造物主需要人的獻禮。安息日是一個自由的願景。在這一天，奴隸與主人一視同仁。「遵守」安息日正是這個意思：一切從屬關係都要停止，暫時釋除一切工作的負累。可是有些人卻由這點結論說，舊約並沒有把創造與崇拜結合在一起，它只道出一個社會解放的明確願景，作為人類歷史朝向的目標，可見舊約從一開始就以人類和社會為方向，的確很革命性。可惜這是對安息日的徹底誤解。創造的記載和有關安息日的西乃規條，都源自同一原始資料。要正確明瞭創世的記載，就必須細閱法律書有關安息日的法令，一切才會變得明確。安息日是天主與人立約的標記；它歸納了盟約內涵的本質。若然如此，我們便可以這樣界定《創世紀》記載的用意：萬物之所以受造，是為了成為天主與人立約的地方。創造的目的就是盟約，即天主與人類的愛情故事。安息日所要實現的人間自由平等，並不僅是人類學和社會學上的一個願景；這自由平等只可以從「神」學的觀點來理解。人只有與天主建立盟約，才能享有真正的自由。只有這樣，一切人的平等和尊嚴才能彰顯出來。既然一切事物都是為導至盟約，我們就應視盟約為一種關係：天主把自己賜予人，同時也是人的回應。愛就是人對善待他的天主所作的回應，而愛天主就等於崇拜祂。若萬物的受造是要成為盟約的空間，一個天主與人相遇的地方，那麼它便應

被視為一個崇拜空間。但崇拜究竟是什麼意思？它與標誌着前基督徒時代的授受循環崇拜觀念，又有何分別？

討論這關鍵問題前，我想重溫《出谷紀》內總結頒賜禮儀法的經文。這段文字的結構與創造的記載，緊密平行相應。「如上主向梅瑟所吩咐的」這一句話，共重複了七次，這些話暗示會幕是用七天造成，仿效創世的七天。建造會幕的記載，以一個安息日的願景作結。「這樣梅瑟完成了所有的工程。那時雲彩遮蓋了會幕，上主的光榮充滿了帳棚」（出 40:33-34）。會幕製造完成，意味着創世工程的結束：天主以世界為祂的居所，天地遂結合為一。論到這結合，我們應補充說，在舊約中，“*bara*”（創造）這一動詞有兩個意思，而且只有這兩個意思。首先，它指世界受造的過程：分開各元素，讓宇宙由混沌中浮現出來。其次，它指救恩史的基礎過程，即選拔及分開潔與不潔，從而展開了天主與人交往的歷史。於是開始了屬靈的創造，即創造盟約：沒有這盟約，受造的宇宙僅是個空殼。創造與歷史，創造、歷史與崇拜，是彼此關連的。創造準備盟約，盟約卻完成創造，而不僅是與它並存。正確說來，崇拜是盟約的靈魂，那麼它不但令人類得救，而且還把一切事物都帶進與天主的共融中。

我們再一次遇到這問題：崇拜是什麼？我們崇拜時有什麼發生？在所有宗教裏，祭獻犧牲是崇拜的核心。不過這觀念已被沒完沒了的誤解所掩蓋。人們普遍認為祭獻與毀滅有關。這即是說，人把一些他們認為寶貴的東西呈獻給天主。這奉獻假定了人不能再取用它，而這只可以實現在獻禮遭到毀滅的一刻，即它決定性地由人的手中被撤

去的時候。但這隨即引起以下的問題：這東西的毀滅究竟如何能取悅天主？是否有些東西真的經過毀滅而被送到天主那裏？有答案認為，毀滅必然隱含着承認天主是萬有的主宰。但這樣一個機械式行動，是否真能光榮天主？顯然不是。真正服屬於天主，似乎並非如此。按照教父們忠於聖經的思想，這服屬在於人和受造之物與天主的共融合一。服屬於天主，更好說是一種存在方式，與毀滅或不存在完全無關。即要走出分離、表面獨立自主，及為自我和在自我內生活的狀態。那亦即是說：捨棄自我就是唯一找到自己的方法（參看谷 8:35；瑪 10:39）。正為了這緣故聖奧思定才能說，真的「祭獻」就是「天主之城」（*civitas Dei*），即那被愛所轉化的人類，受造之物的神化，並把一切萬物呈奉給天主：讓天主在一切內成為一切（參看格前 15:28）。這就是世界的終向。那就是祭獻和崇拜的本質。

因此，我們現在可以說，崇拜和創造的目的是一而二、二而一的，即要達到神化，及一個自由和愛的世界。但這也表示，崇拜的歷史意義也出現在其宇宙意義上。宇宙並不是一個封閉式的建築，一個固定的集裝箱，讓歷史在其中偶然發生。其實宇宙本身在運行：由它開始存在的一刻，直至它的終結。在某意義下，創造就是歷史。

這點可有多個理解方式。舉例說，德日進（Teilhard de Chardin）在現代的進化世界觀框架下，把宇宙描繪成一個不斷進化的進程，一連串接續的結合。這進程由極簡單的開端，發展至多個更大和更複雜的結合體，其間的多元性並沒有被抑制，卻融合成一個不斷擴張的總匯，直至

成為一個「智力圈」(noosphere)：在這圈中，精神及智力涵蓋了整體，融成一個生活的有機體。德日進引用厄弗所書和哥羅森書的話，視基督為那趨向人類智力活動總和的力量，最後把一切融入其「圓滿」中。德日進以此為出發點，給予基督徒崇拜一個新意義：那實體轉變的麵餅 (transubstantiated Host，亦即聖體)，正是物質轉化和神化成基督的「圓滿」的提早實現。按他的觀點，感恩(聖體)聖事為宇宙的進程提供了方向；提早實現其目標，同時催迫它朝這目標前進。

舊有的傳統卻從另一概念模式着手。它的象徵並不是一個向上的箭咀，而是一個循環動作，包括稱為「生發」(exitus) 和「回歸」(reditus) 的兩個基本方向。這「模式」常見於普通宗教史，以及古典和中世紀的基督信仰。對基督思想家來說，循環被視為宇宙的重要運作。自然宗教和許多非基督徒哲學，把這運行視為永無止息的重複動作。細心觀察下，這兩個觀點並不如驟看下那麼互不相容。因為在基督徒的世界觀中，個體生活的眾多循環，其實被歷史那唯一的大循環所包圍，而歷史也不停在生發與回歸之間運行。小循環本身帶着整體的大節奏，為整體不斷提供新的具體形式，提供運作的動力。在那大循環中，也有許多不同的文化生活和人類歷史的社群，開端、發展和終結的歷程在其中不斷發生。在這些循環裏，開端的奧秘不斷重複，但它們也是終止和最後瓦解的地方，從而可為另一新開端鋪路。小循環的總體反映出那大循環。此二者——大循環和眾小循環——彼此關連和互相依存。崇拜就這樣與那循環動作的三個幅度連在一起：個人、社會和宇宙。

在進一步闡釋前，我們必須注意那隱藏在「生發」和「回歸」模式下的另一個、且在多方面更為重要的可能模式。首先是那曾被古代晚期哲學大師柏羅丁（Plotinus）很巧妙地以有系統的方式闡述過的思想，這思想亦見於大部分非基督徒崇拜和宗教中，雖然它們各有不同的表達方式。非神體的生發被視為一種隕落，而不是出發，是由神聖的高處下墜，且按下墜的規律，越跌越深，遠離天主。這就是說，非神體本身就是一種墮落的存有。有限性已是一種罪愆，一個負性，需要被領回無限去，從而得救。當這墮落在遠方的深處停了下來後，歸程（*reditus*）遂展開，箭咀於是轉而向上。最後，有限體亦即那非神體的「罪愆」便消失，而天主就是在這意義下成為「萬物之中的萬有。」歸程意味着救贖，救贖亦即由我們生活上的真正重擔——有限性中獲得解放，所以崇拜與返回的動作有關。這是對自身墮落的一種頓悟，一如浪子回顧自己原來身世而感到懊悔的一刻。根據許多這類哲學，認識和存在其實是彼此相符的，所以憧憬這新開始已是朝着它升回去。視崇拜為瞻仰那在萬有以前及在萬有之上的存有，本身就是一種認識，而這認識就是一個動作、回歸和救贖。崇拜的哲學，各家各說。更有學說認為，只有哲學家，只有那些通曉高深哲理的人，才能認識有關此「道」的知識。只有他們才能被提升，達致全面的神化，亦即由有限中獲得救贖和解放。至於其他人等，那些未能徹底仰首高瞻的凡夫俗子，雖然不能提升他們達至高超的神性，仍有些讓他們得到救贖的禮儀。靈魂轉生說（*transmigration*）常為這不公平作出補救。它讓人期望在這流徙的生命中，終有一天能遇上脫離有限和痛苦的機會。「知識」（*gnosis*）才是現世令人得救的真力量，因而也是自我提升的最高形式——與神

契合。為了這緣故，這種思想和宗教體系，雖然彼此之間各有不同，都被稱為「諾斯底派」(Gnosticism)。初期基督信仰與諾斯底派的衝突，成了它肯定自己身分的決定性鬥爭。這種思想確有其引人入勝之處；它們看來與基督徒的信息似乎很易認同。舉例說，難於理解的原罪，被確認為掉進有限性的墮落，這正好解釋，原罪為何常與一切卡在有限性旋渦中的事物糾纏不休。還有，救贖被視為由有限性的負累中得到解放，這一概念也頗易於理解……等等。時至今日，諾斯底派仍以不同方式吸引着人們。遠東的宗教也有着同一的基本模式。正是為了這緣故，這些宗教對救贖所提出的不同教導，看來十分合理。放鬆肉體和清心寡欲的操練，遂被當作救贖的途徑。這些工夫旨在擺脫有限性的羈絆，它們實在能令人暫時預嘗這解放，因而有救贖的作用。

如上所述，基督徒思想固然帶有「生發」和「回歸」的模式，話雖如此說，它卻分辨清楚這兩個動作。「生發」並不等於由無限的境界墮落，存有的破損，因而造成世上一切的痛苦。絕非如此！「生發」首先是絕對積極的事情。它是造物主自由的創造行為。是祂的積極意志令受造界存在，作為與祂有關的美好事物；它們能向祂作出自由與愛的回應。為此，非神體本身並不是負面的東西，而是出自天主旨意絕對正面的事物。它並非源自墮落，而是出自天主良善和行善的決意。正是天主存在的行動，帶來受造的存有，那是祂的一個自由行動。就這點而論，自由的原則已臨現存有本身，而且一開始就是上向的。「生發」——或更好說，天主自由創造的行動——實在是為了「回歸」而作的，但這裏並非撤回受造的存有的意思，而是如上所

述的：一個自主的受造之物，以自由回應天主的愛，從而回到自己內。它由天主獲得受造，作為祂愛的恩賜，這樣確立了一個愛的對話，那是只有愛才能建立的全新契合。對方的存有並沒有被吸納或破壞，反而在自我施與中得到成全。這契合遠比那不可再分的基本分子間的結合更為深厚。這「回歸」(*reditus*)是「歸家」，卻不銷毀受造之物，反而令它獲得圓滿和最後的完美。這正是基督徒所理解的：天主是如此成為「萬物之中的萬有。」但一切都與自由相關，受造之物有自由，故能把原來受造時正面的「生發」顛倒過來，令它因墮落而受破壞：這即拒絕依附天主，對「回歸」說不。愛被它視為一種從屬，因而加以拒絕。取而代之的，就是自我作主和自把自為：靠自己 and 為自己而存在，自充為天主。由「生發」至「回歸」的橋樑已遭拆毀。回歸已非它所要，自力提升已是不可能。若「祭獻」的本質就是重投愛情，並獲得神化的話，那麼崇拜便有治療受損的自由、贖過、淨化、擺脫疏離等特性。崇拜、祭獻的本質——同化過程、愛的增長，從而邁向自由——並沒有改變。但崇拜現有了治療的特性，即藉痛苦的賠補過程，以愛轉化受損傷的自由。崇拜原是以那位自我存在和自我富足者為對象的，如今更是針對那為我釋開無法自解鬱結的那位。救贖如今需有一位救贖者：教父們認為在亡羊的比喻中，這已表露無遺。他們認為那被纏於荊棘叢中不知歸家的亡羊，正是一般人的隱喻，他不能靠自己逃出荊棘叢中，回到天主那裏。那位救他和領他回家的牧人，就是聖言自己，那永恆的天主聖言，那存在於聖子內萬有的永恆意義。是祂親自來到我們中間，把羊放在自己肩上——那即祂所攝取的人性——以人而天主的身分，把受造的人領回家中。這樣「回歸」便成了可能的事，人類獲

賜歸家之恩。如今祭獻採用了基督十字架的方式，即那藉死亡而自我奉獻的愛，這與毀滅完全無關，而是個新創造的行動，把受造之物恢復到原有的地位去。所有崇拜於是都成了參與基督的「巴斯卦」，即祂由神性「逾越」至人性，由死亡到生命，達至天人合一。為此，基督徒崇拜就是實踐和應驗耶穌在聖週第一天，即聖枝主日上，在耶路撒冷聖殿中所說的話：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若 12:32）。

宇宙和歷史的循環如今已分明。自由之恩乃一切神體和受造之物的核心，歷史元素因而有其固有而不可撤銷的意義，但它並不因此而與宇宙元素分離。這兩個循環雖有分別，最終卻繼續構成存有的那個循環：基督信仰那具歷史特性的禮儀且常是宇宙性的，二者既不分離又不混淆，而且只有這樣才永垂不朽。基督宗教獨有新穎，但它並不輕視宗教史的努力尋覓，反而在自身內具備世界各宗教所關心的事，並因此與它們保持着連繫。

第三章

由舊約至新約： 根據聖經信仰規定的基督宗教禮儀基本形式

按我們至今所討論過的，世界宗教舉行崇拜的基本用意，是透過與天主和平而達致萬有的和平，亦即上天和下地的合一。但這個對崇拜行動的基本定義，卻被人類自覺墮落和疏離的意識所渲染，罪惡感重壓着人類，以致崇拜必須好像是為了贖罪、求恕和修好才舉行。歷代以來，崇拜常是企圖克勝罪過，好把世界和自己的生活重新納入正確秩序中。可是一切卻被沉重的幻得幻失感所籠罩，這正是宗教崇拜史上令人感慨的一面：人怎樣才能令世界重投天主的懷抱？人應怎樣有效補贖己罪呢？人應獻給天主的真正禮品，莫過於他自己。人的宗教意識越高度發展，他越明白到任何獻禮都微不足道，甚至是矛盾的。這個自知不足的感覺，在歷史上曾一度衍生出一些荒誕和駭人的崇拜形式，其中最極端的就是人祭。表面看來，這是把最好的東西獻給神明，但看深一層，卻是最可怖，也是最應擯棄的崇拜方式，因為這無疑是人逃避作真正自我的奉獻的表現。因此，當宗教越加發展時，人祭這種可怖的尋求贖罪方式便越被廢棄，但這也更清楚顯示，在一切崇拜中所呈奉的，並非那真正的獻禮，只是個替代品 (*Ersatz*) 而已。世界宗教的祭祀特性，包括以色列在內，都是根據一個代表 (*Vertretung*) 的觀念——畢竟牲祭和素祭如何能代表人，替他贖罪呢？這些都非真正的代表，而是代替；以代替品作崇拜，結果

就成了替代性崇拜，崇拜便虛有其名。

那麼以色列的禮儀究竟還有何獨特之處？首先當然就是它的崇拜對象。其他宗教經常把一些次級力量作為它們崇拜的對象。正因它們明白到，唯一真神不能以牲祭來侍奉，它們便索性不去崇拜祂。祭獻是針對人類每日要應付的那些「率領者和掌權者」而作的。他們都是人必須怕懼、取悅和祈求息怒的。以色列不僅否認這些「神明」的存在，更多次視之為邪魔，因為他們不斷使人與自己和天主疏離。朝拜只可屬於天主：這是第一條誡命。如今這唯一真主，要按明確的祭祀制度來崇奉，為此而制訂一絲不苟的禮規，都一一載於法律書上。不過，我們若細察以色列的祭祀發展史，便會遇到另一個特性，即其內在邏輯最終會引領我們來到耶穌基督，來到新約那裏。從祭祀神學的角度來看，新約與舊約正是以一個深厚的一致性緊密連繫着。新約與舊約故事的內在發展同出一轍：初時彼此衝突的兩個元素，在內部協調，以耶穌基督的方式，即其十字架和復活，合而為一。初時看似斷層的地方，看深一層，卻是一個真正的「應驗」，從前各自走的路，都出乎意料地殊途同歸。

任何人只要看看《肋未紀》一書——警告充軍和應許新祝福的第廿六章除外——不難結論到該書訂定了一個永遠有效的崇拜形式。在這裏，一切看來是個永恆的世界秩序，不會有進一步的歷史出現，因為年中不停舉行新的贖罪祭、取潔禮及和平祭。這似乎是個靜態的，或可以說，一個周而復始的世界秩序。它常是一樣，因為當中包含着重量和砝碼間的絕對平衡。但第廿六章在某程度上，

卻破壞了這表象。更重要的是，《肋未紀》一書要從整部梅瑟法律書，甚至應從全部聖經的上下文語境來閱讀。依我看來，頗重要的是在這祭祀史的開始，《創世紀》和《出谷紀》內載有兩個清楚交代代表性祭獻問題的事件。首先就是亞巴郎獻祭的故事。亞巴郎為了聽命，相反天主給他的使命：祭獻自己的獨生子，即應許的繼承人依撒格。他這樣做便會喪失一切，因為沒有了子嗣，應許給其後裔的土地便形同虛設。天主在千鈞一髮之際制止了亞巴郎作此祭獻。他取得一隻公綿羊——一隻羔羊，來代替他的兒子作了祭品。如此，代表性祭獻在天主令下訂定下來，天主賞了亞巴郎一隻羔羊，而他把羊又獻回給天主。誠如羅馬禮正典所說的，我們是「從祢的恩物中」(*de tuis donis ac datis*) 作祭獻。畢竟這故事總令人有點刺激，期待那來自天主的真正「羔羊」。正為了這緣故，牠並非我們的替代品，而是一個真正代表，我們更在牠內被領到天主那裏。基督宗教的祭祀神學——始自洗者若翰——在基督身上看到天主所賜的「羔羊」。《默示錄》描寫這被祭殺的羔羊，既被宰殺卻仍活着，更成了天庭禮儀的中心，這禮儀藉基督的祭獻，現臨於世界，令那替代性的禮儀成為不必要的（參看默 5）。

我接着要討論《出谷紀》12章有關建立逾越節禮儀一事。這裏訂定的是祭獻逾越節羔羊的法規，這祭獻是禮儀年和以色列信仰紀念的核心，這同時也是一個永恆的信仰基礎。這羔羊明顯是以色列首生子免於死亡的贖價。這贖價也有一個提醒作用：說到最後，歸屬天主的就是首生子本身：「以色列子民中，無論是人是牲畜，凡是開胎首生的，都應祝聖於我，屬於我」（出 13:2）。被祭獻的

羔羊指出，人和整個受造都必須保持聖潔。牠所指的超越了牠本身：逾越節犧牲可謂不止於自身，牠把一個義務放在首生者身上，並透過他們也放在全民族和整個受造界身上。由此我們可以明白到聖路加在他所載的童年史中，為何要強調耶穌是「頭胎男兒」（參看路 2:7）。這也讓我們明白，為何新約獄函描寫基督為「一切受造物的首生者」，在祂內所有首生者都被祝聖，這也包括我們眾人在內。

我們仍在討論舊約。它的祭祀制度，常受到先知的憂慮和質疑所針對。在撒 15:22 我們看到一句重要的先知話，它在整部舊約中，以多種形式流傳着，直至它在基督口中重現出來：「聽命勝於祭獻，服從勝過綿羊的肥油脂！」在歐瑟亞口中，這話變成了：「因為我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭」（歐 6:6）。在耶穌口中，這話卻變得簡單和扼要：「我喜歡仁愛勝過祭獻」（瑪 9:13; 12:7）。因此，聖殿崇拜常帶有一個強烈的不足感。「如果我飢餓，我不必向你告訴，因宇宙和其中的一切盡屬我有。難道我吃牛犢的肉塊，或者我喝山羊的鮮血？為此你該向天主奉獻頌謝祭，你又該向至高者還你的願誓」（詠 50:12-14）。按宗 7 所載，斯德望在一篇措詞激烈的講話中，對聖殿所作的極端批評，固然非比尋常，充滿着基督信仰的新熱情，但它在以色列的歷史中是有迹可尋的。結束時，斯德望用了亞毛斯先知的話作他批評的重點句：「我痛恨厭惡你們的慶節；你們的盛會，我也不喜悅；即使你們給我奉獻全燔祭和素祭，我仍不悅納；即使你們獻上肥牲作和平祭，我也不垂顧。讓你們喧嚷的歌聲遠離我；你們的琴聲，我也不願再聽」（亞 5:21-23；參看宗 7:42-43 所引述的亞 5:25-27）。

整篇斯德望講話的起因，是人們指控他說了以下的话：「這個納匝肋人耶穌要毀滅這個地方（指聖殿而言），並要改革梅瑟給我們傳下的常例」（宗 6:14）。斯德望只間接回應這指控，引用了一連串舊約對聖殿和祭獻的批評。他引用了亞 5:25-27 對聖殿和祭獻所作的富爭議的批評，其原來意思是難以詮釋的。斯德望採用了希臘聖經譯本的經文，其中把四十年曠野中的所有崇拜，與崇拜金牛犢一事相提並論。這使以色列敬禮在這整個基礎時期，顯得像是首次叛逆的延續。「以色列家，你們四十年在曠野中，何嘗向我奉獻過犧牲和祭品？你們抬着摩肋客的帳幕和楞番神的星辰，為朝拜你們所製造的偶像。為此，我要把你們遷徙到巴比倫那邊去」（宗 7:42-43；參看亞 5:25-27）。這裏提到的牲祭，看來扭曲了唯一真主的崇拜。斯德望以亞歷山大里亞的譯本所引述的先知話，對他的聽眾來說，必然是個晴天霹靂。其實他本可加上耶肋米亞先知那句駭人聽聞的話：「關於全燔祭和獻祭的事情，我在領你們祖先出離埃及那一天，並沒有對他們談及或吩咐甚麼」（耶 7:22）。斯德望並沒有用上這句話，此話反映出以色列在充軍前的激烈內部爭議。相反，他卻加插了其他三個思想，繼續去闡釋基督的信息。

他指出梅瑟奉天主之命建成了會幕，全照他在山上所看見的式樣（參看宗 7:44；出 25:40）。這表示地上的聖殿只是一個仿製品，不是真正的聖殿。它僅指示自身以外某事物的肖像和模樣而已。達味深得天主的歡心，曾祈求讓他為雅各伯的天主建造一個帳幕。「撒羅滿卻為天主建築了殿宇」（宗 7:47）。由非永久的帳幕，轉而想把天主置於一座石造的建築物內，這被視為一種偏差，因為「至

高者本不住在人手所建造的殿宇中」(宗 7:48)。最後，斯德望再詳細解釋這暫時性的真諦，這點在帳幕中彰顯著，卻被殿宇所蒙蔽。他指出了舊約歷史的內在動力，要努力跨越這暫時性。他引述一段默西亞的預言，就某方面而言，那確實構成《申命紀》的高峰(參看申 18:15)，而對斯德望而言，更提供了解釋整部梅瑟五書的鑰匙：「天主要從你們弟兄們中間，給你們興起一位像我似的先知」(宗 7:37)。梅瑟的基本工作是建立會幕和制訂崇拜，這更是法律秩序和倫理教導的核心所在。若是這樣，那位新的先知、那位最後要來的先知，顯然要帶領人民脫離會幕及其暫時性的時代，脫離牲祭的一切不足之處。他要「毀滅」這聖殿，且要「改革梅瑟傳下的常例。」在梅瑟以後來的眾先知，正是這一切常例的暫時性的見證。他們大聲疾呼，把歷史推至那位新梅瑟。這一連串先知，以那十字架上的義人為終點(參看宗 7:51-52)。

斯德望並不反駁人們指他曾說過的話。相反，他設法給他們證明，這話對舊約的信息及對梅瑟的話，有着更深層次的一致性。我們也應注意到，對教會首位殉道者的指控，差不多逐字逐句與耶穌受審時的指控相同，有着極重要的作用。因為耶穌被人控告他曾說過：「我要拆毀這座用手建造的聖殿，三天內要另建一座不用手建造的」(谷 14:58)。當然，那些証人無法同意耶穌這預言的正確意思是什麼(參看谷 14:59)，但可以肯定的是，這句話在有關耶穌的爭議中，有極關鍵的作用。我們在這點上，觸及基督論問題的核心，即耶穌究竟是誰，同時我們也觸及什麼才是真正崇拜天主。耶穌被指控曾作有關毀滅聖殿的那個預言，所指的不僅所預言之事，更指四位聖史

共載的事件：潔淨聖殿。這事不應只當作面對發生在各聖所內的弊端而義憤填胸，歸根究底這卻是對聖殿崇拜的抨擊，其中也包括在那裏的牲祭和所收集的聖殿專用錢幣。誠然沒有一部對觀福音在這背景中記述了耶穌的這番話，但聖若望卻把這些話，當作耶穌用來解釋他的行動而作的預言：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來」（若 2:19）。耶穌並沒有說他要毀滅聖殿——那是假見證誣告他說的。他確預言了他的控訴者要這樣做。這是十字架的預言；他指出：他在世的身體毀滅之時，同時就是聖殿結束之日。他復活時，新的聖殿便會啟用：耶穌基督生活的身體，如今將立於天主前，成為一切崇拜的地方。他把人類納入這身體內。他就是那非人手所造的會幕，那真正崇拜天主的地方；他移除影像，代之以真實的事物。看深一層，復活的預言也是感恩（聖體）聖事的預言。基督的身體作了犧牲，正因作了犧牲而仍然活着。這就是彌撒中所宣布的奧蹟。基督與我們相通，從而讓我們與生活的天主建立真實的連繫。在這語境下，我們應謹記三部對觀福音都記述的另一個細節。他們都報道了，耶穌死時，聖殿的帷幔從上而下裂開（參看谷 15:38；瑪 27:51；路 23:45）。他們所要說的是：耶穌去世的一刻，舊有聖殿的功能便告終。它「失效」了。它不再是天主臨在的地方，不再是祂的「腳凳」，即祂曾使其榮耀降臨的地方。就神學而論，聖殿可見的毀滅數十年後才發生，但如今已提早實現了。當真正的崇拜出現時，以模型和影像舉行的崇拜，以替代品作的祭祀，便要告終：那就是聖子的自我奉獻，祂成了人和「羔羊」，祂就是那「首生者」，把一切天主的崇拜匯聚到自己身上，把以模型和影像舉行的崇拜，轉化成人與生活的天主結合的事實。潔淨

聖殿、革新天主的崇拜和準備它採用新的形式，這些先知性行動，已達到了目的。與這有關的預言已應驗了：「我對你殿宇所懷的熱忱把我耗盡」（詠 69:10；若 2:17）。最後，耶穌為了正確崇拜的「熱忱」而被送到十字架上。這正是通往天主真殿宇的途徑，那即「不用手建造的」殿宇，基督復活的身體。對觀福音對耶穌以行動所作預言的解釋，也都應驗了：「我的殿宇將稱為萬民的祈禱之所」（谷 11:17）。聖殿被廢止，遂開啟了崇拜的新普世性，即耶穌與撒瑪黎雅婦人談話時所預告的方式：「以心神和真理」（若 4:23），但「以心神和真理」這話，絕不應按啟蒙運動的主觀意思來解釋，而是要跟從那位能對人說：「我是真理」（若 14:6）來解釋。

簡述過舊約聖經中有關崇拜思想的內在動力，並指出當中對聖殿祭獻暫時性的強烈意識，以及對一些更偉大和難以形容新穎事物的期待後，在我們把一切歸納起來，設法下點結論前，我們先要聽一些對那未來新事早已有所預感的聲音，即那些很明顯地傾向從前崇拜方式抱着極度批判態度。以色列充軍前，已常聽到有聲音警告人們祭祀制度的僵化，淪為形式主義和宗教混合主義。充軍於是成了一個挑戰時間，要人清楚構想出肯定和未來的事物。聖殿已不復在，已再沒有法律所規定的公開和團體的天主崇拜。沒有了崇拜，以色列自然感到極度困乏和可憐：她空手站在天主前。贖罪祭已不再，「全燔祭」的讚頌也不再升到天主台前。在這危機中人們越發感到，以色列因天主和為天主所受的苦，她心靈破碎的呼喊，她向緘默的天主所作的懇禱，在祂前應被視為「肥牲」和馨香的祭獻。以色列空空的手和沉重的心，才是她應作的崇拜，在精神

上等同聖殿不復在的祭獻。安提約古四世 (Antiochus IV Epiphanes 175-163) 壓抑猶太敬禮期間，這些思想——如在《達尼爾先知書》可找到的——有了一股新力量和深度。瑪加伯修復聖殿後，這些思想仍然活躍，在谷木蘭團體形成一股反對瑪加伯司祭王朝的力量，他們不承認新的聖殿，而視自己為奉行「精神崇拜」者。在亞歷山大里亞，猶太人終於接觸到希臘人對崇拜的批判，自此「合（乎）理（性）的敬禮」（*logike latreia [thysia]*）這思想變得越發重要；我們在《羅馬書》中也找到它的蹤影（參看羅 12:1），成了基督徒對整個古代世界的崇拜危機的回應：「言」——祈禱內的說話——就是祭獻，它由人發出，連同人的整個存在，一起上升到天主那裏，讓他自己成為「言」（*logos*）。當人使自己與「言」相符，並透過信仰而成為「言」（*logos*）後，他就成了祭品：天主在世上的真榮耀。當以色列充軍和希臘時期的受苦經驗，開始令祈禱之言提升至等同於外在祭獻的崇高地位時，透過「言」（*logos*）一詞，希臘世界整套「言」的哲學，也隨之滲入了這觀念內。結果希臘思想把它提升至與「羅格斯」（*Logos*）——即一切事物的意義——神秘結合的概念。

教父們承接了這屬靈思想的發展。他們視感恩祭基本上是「祈禱」（*oratio*），即以言舉行的祭獻，他們更以這方式說明，基督徒崇拜秉承了古代的屬靈努力，尋求人與天主相遇的真正途徑。教父直稱感恩祭為「祈禱」，即以言作的祭獻，但這樣做的同時，他們更超越了以「言」（*logos*）作祭獻的希臘思想，並為舊約神學把祈禱等同祭獻所遺留下來的問題，提供了一個答案。在舊約走向以言作崇拜的艱巨歷程上，顯然遇過激烈的爭議。一方面，

人們接受一種新的、積極的天主崇拜，但另一方面，這方式仍有不足之處。只有「言」是不夠的。人們更期待聖殿以一個淨化的方式復興過來。這點正好解釋，為何詠 51 出現了表面的矛盾。一方面，該聖詠以動人的方式展現出對崇拜的新看法：「因為你既然不喜悅祭獻……天主，我的祭獻就是這痛悔的精神」（詠 51:18-19）。另一方面，整篇聖詠卻以一件未來事情應驗的動人願景作結：「那時，你必悅納合法之祭，犧牲和全燔祭獻；那時人們也必把牛犢奉獻於你的祭壇」（詠 51:21）。翻過來說，希臘思想有關「言」的神秘主義，即使如何偉大和美妙，卻令肉體失去了內涵，這思想只是按諾斯底模式對精神提升和萬物歸一的期望而已。尚欠一些東西。以「言」作祭獻的思想，只有在「聖言成了血肉」（*Logos incarnatus*）中圓滿實現，祂更把一切「血肉」之人引進天主的榮耀中。這時「聖言」不僅是萬有背後及其上的「意義」，祂更進入了血肉，有了一個身體。祂把我們的痛苦和希望，以及一切受造物的渴望，都肩負在自己身上，帶到天主那裏。詠 51 未能協調的兩個思潮，在整個舊約內互相衝擊着，無法結合一起，如今真正結合為一了。「聖言」不再是代表着某物質的東西。在耶穌於架上的自我交付中，「聖言」與人類生命的整個事實和痛苦結合在一起。現在已不再是替代性的祭獻，耶穌代表人類所作的祭獻，提升我們去肖似天主，讓我們化身成愛，那才是真正的崇拜。因了耶穌的十字架和復活，感恩祭成了來自舊盟約的一切思潮、甚至是整個宗教史的匯聚點：正確的崇拜終於出現，那是人們久盼且超越人們力量，亦即那「以心神及真理」作的崇拜。聖殿中裂開的帳幔，即那世界與天主慈顏間的帳幔。被釘十字架上者的心被刺開時，天主的心便敞開——我們在那裏可

以看到天主是誰，祂又相似什麼。天堂不再深鎖——天主走出了祂的隱秘。這就是為何聖若望要引用匝加利亞先知神秘的許諾（參看匝 12:10），把十字架的意義與天主新崇拜的本質結合起來：「他們要瞻望他們所刺透的」（若 19:37）。我們會在默 1:7 再遇到這段經文，但帶着新的理解。現在我們要從上述所討論過的作點結論。

1. 基督徒崇拜，或更好說基督信仰內的禮儀，不可只看作猶太會堂敬禮的基督化形式，雖然基督徒崇拜的許多實在發展是源自會堂。會堂一向以聖殿為依歸，即使聖殿毀滅後也是如此。會堂的聖道禮雖然極其隆重地舉行，仍自視為不完整，正因此故，它與伊斯蘭的聖道禮很不同，後者與朝聖和齋戒一起，構成古蘭經所制訂的真主崇拜。對比之下，會堂崇拜是在沒有聖殿的情況下才舉行，且期待聖殿的重建。至於基督徒崇拜，視耶路撒冷聖殿毀滅是終極和神學上必需發生的事。它的地位已被復活基督的普世聖殿取代，祂在架上伸開雙手擁抱世界，為把所有人吸引到永遠愛情的懷抱中。新聖殿業已存在，新而決定性的祭獻也隨之而來：即那在十字架和復活中開展的基督人性。耶穌這人的祈禱現已與聖三內永恆愛情的對話結合為一。耶穌藉着感恩祭集合眾人在祂的祈禱中，而感恩祭就是一道常開的崇拜之門、真正的祭獻、新約的祭獻、「合理的敬禮。」在近代神學的討論中頗糟糕的是，有人認為新約禮儀只應以會堂禮儀的圖樣來理解——它與聖殿絕對對立，後者被視為法律的表現，因此是個絕對過了時的「宗教」階段。如此，司祭職和祭獻便無法再被理解；前基督徒救恩史的完全「應驗」，以及兩約的內在一致性，便不再顯明。看深一層必能認識到，無論是聖殿還是會

堂，都與基督徒禮儀相關。

2. 這表示普世性是基督徒崇拜的要素。它是個天門大開的崇拜。它從不只屬於某地、某個團體生活的事。絕非如此！舉行感恩祭就是進入一個光榮天主的坦然境界，擁抱着上天和大地，是由十字架和復活帶來的坦然開放。基督徒禮儀從不只是某群人、某類人或甚至某地方教會所組織的事件，而是人類走向唯一基督的行動，與基督走向人類的行動相遇。祂想聯合人類，組成一個教會，一個由所有人組成的神聖會眾。橫向與垂直的特性、天主的獨一無二與人類的一體、一切以精神和真理崇拜者的共融，都匯聚在一起。

3. 為此，我們必須把聖保祿對「合理的敬禮」(*logike latreia*) 的觀念，即與「言」相符的天主崇拜，作為最恰當表達出基督徒禮儀的基本形式。這觀念融匯了舊約的屬靈歷程、宗教史上的內在淨化進程、人類的追尋和天主的回應。受造物的「言」(*logos*)、人內的「言」，以及那真實降生成人的永恆「聖言」——聖子，彼此相遇。其他一切的定義都不適用。人若按禮儀現象，形容感恩祭為一個「聚會」，或從耶穌在最後晚餐建立感恩聖事，而稱之為一個「宴會」，這都只把握了個別要素，忽略了重大的歷史和神學關係。相反「感恩」(*Eucharistie*) 一詞卻指出了那發生在基督的降生、十字架和復活中的普世性崇拜，因此它可用作「合理的敬禮」(*logike latreia*) 這觀念的簡式，並可用作基督徒崇拜的恰當名稱。

4. 最後，這一切見解都釋放出基督徒崇拜的一個基

本特性，這將在下一章內更詳盡的探討：基督徒禮儀——如上所述——是一個應許實現的禮儀，一個宗教史上尋到目標的尋覓旅程的禮儀，但它仍是個希望的禮儀。它本身也帶有暫時性的標記。那不為人手所造的新聖殿確已存在，但它仍在繼續興建中。被釘十字架者的偉大擁抱動作，仍未達到它的目標，只僅僅開始。基督徒禮儀是個旅途上的禮儀，是朝着一個被改造世界的逆旅禮儀，這改造只在天主成了「萬物之中的萬有」時才會發生。

卷二

禮儀中的時間與空間

第一章

有關禮儀與時空關係的一些初步問題

在基督徒的信仰世界中，能否還有特殊的神聖空間和神聖時間？基督徒崇拜固然是一個宇宙性的禮儀，包攬高天和大地。《希伯來書》強調基督是「在城門外受了苦難」，並隨即加上一句勸勉的話說：「所以我們應離開營幕，到祂那裏去，去分受祂的凌辱」（希 13:12-13）。難道整個世界如今不就是祂的聖所嗎？難道聖德不是在於真正的生活嗎？我們對天主的敬禮不是在於每日愛人的生活，好能更肖似祂，更趨近真正的祭獻嗎？難道除了以平日從容不迫的忍耐去效法基督外，還能有別的聖德存在？或者除了在隨時隨地去愛近人外，還能有別的神聖時刻嗎？

問這些問題的人，觸及基督信仰對崇拜的關鍵觀念，卻忽略了人生在世常是有限的基本事實，忘卻了構成基督徒生活的「尚未」特性，以為新天新地業已來臨。基督事件及教會由萬民中興起，由聖殿祭禮過渡至「以心神及真理」的普世崇拜，就是跨出藩籬的重要第一步，是踏入舊約許諾實現的一步。但這希望顯然尚未完全達到目標。那新的耶路撒冷不再需要聖殿，因為全能者天主和羔羊就是它的聖殿；這城也不需要太陽和月亮光照，因為有天主的光榮照耀，而羔羊就是它的明燈（默 21:22-23）——但這城市尚未出現。為此教父們不僅提到新舊兩約的對比，更描述不同的完成階段，包括影子、象徵和事實。在新約的教會裏，影子已被象徵所驅散：「黑夜深了，白日已近」

（羅 13:12）。但誠如聖大額我略所說的，現仍是黑暗與光明混合的黎明時分。太陽正升起，但仍不是白日當空。因此新約是個奇特的「中介時分」，混合着「業已與尚未」的特性。現世生命的實際限制仍發揮着作用，但它們已被綻開，而且要繼續不斷被綻開，去迎接那已被基督啟動了的最後實現。

新約作為中介時間，作為影子與事實間的象徵，令禮儀神學有了一個獨特的形式。我們若謹記構成基督徒崇拜的三個層面，這點便會越來越清晰。那中間層面，亦即我們所熟悉的狹義禮儀層面，是以耶穌在最後晚餐中的說話和動作來表達的。這些說話和動作構成基督徒禮儀慶典的核心，而這慶典又是由猶太會堂和聖殿禮儀綜合發展而來的；在這禮儀中，聖殿祭禮已被感恩禮所取代，即耶穌在最後晚餐所做及分送聖體的行動。但這狹義的禮儀層面並不獨自存在，它只與某件實在發生的事情相關，與某實質臨現的事實相關，才有意義。否則它便缺乏真正的內容，一如無法兌現的銀行鈔票。主之所以能說祂的身體被交付了，只因祂實在曾交付了自己的身體；祂之所以能以新的爵杯，把獻上祂為眾人而傾流的血獻上，只因祂實在曾傾流了自己的血。那身體並非一個亡者永遠死去的遺體，而那血也非成了全無生氣的生命元素。絕非這樣！犧牲已成了禮品，因為那以愛所交付的身體，以及那以愛所傾流的血，藉着復活已進入了愛的永恆，這愛是猛於死亡。沒有了十字架和復活，基督徒崇拜是虛無和空洞；一個忽略了它們的禮儀神學，實在只是空談無意義的遊戲。

論及那承托着基督徒禮儀的基礎事實時，我們還要考慮另一件重要的事。基督的被釘和死於架上，以及祂以另一方式從墓中復活的行動，令可腐朽的成為不會腐朽的，這些都是只發生一次的歷史事實，因而是屬於過去的事。《希伯來書》大力強調的「一次而為永遠」(L. *semel* - Gr. *ephapax*) 一語，是與舊盟約中多次重複的祭獻對立而說的，正好不折不扣地用來指這些事實。假使它們只不過是些過去的事實，就如我們在歷史書見到的日子一樣，它們便沒有什麼並時可言。最終它們仍是我們不可觸及的。然而那被釘架上的外在行動，是有一個捨棄的行動（「為你們而捨棄的」身體）伴隨着的。「誰也不能奪去我的性命」——主在若望福音這樣說——「而是我甘心情願捨掉它」（若 10:18）。這捨棄行為絕不僅是靈性的事。這是個屬靈的行為，但當中包括了肉體的行動在內，涉及整個人；實在，這同時也是聖子的行動。精修者聖瑪西摩（St. Maximus the Confessor）說得好，耶穌人性意志的服從，涵蓋在聖子向父說的永恆的「是」之內。主所作的「捨棄」行動，在祂被動的釘於架上時，把人性生命的苦難帶進愛的行動中，因而涵蓋了這事實的一切層面：身體、靈魂、精神和聖言在內。就如身體的痛苦進入了心靈的情感，轉化成表達服從的「是」，同樣，時間也變成了超越時間的東西。雖然那實在的內在行動，沒有了外在的便不能存在，但它卻超越了時間，它既然由時間而來，所以時間能不斷被帶回它那裏。這是我們能與過去的救恩事件並時的理由。當聖伯爾納鐸（St. Bernard of Clairvaux）說，真正「只一次」(*semel*) 的本身已包含「永遠」(*semper*) 在內時，也是這個意思。永恆的事情，發生在只一次的事上。聖經上，最刻意強調「一次而為永遠」的就是《希伯

來書》，讀者只要細心閱讀，便會看出聖伯爾納鐸所說的，正表達了這話的真確含義。「一次而為永遠」(*ephapax*)與「永恆」(*aionios*)有關。「今日」涵蓋了教會的整個時間。因此在基督徒禮儀裏，我們不僅領受一些過去的東西，而是與作為這禮儀根基的事物並時。這正是感恩禮的真正核心和實在偉大之處，比它只是一頓晚餐還要偉大得多。在感恩禮中，我們被帶進了基督的逾越奧蹟中，且與之並時，由過渡的帳棚，來到天主的聖顏前。

讓我們回到我們開始的地方。我們說過，首先有了建立感恩聖事的事實層面，其次就是以禮儀方式使之臨現，即那正式的禮儀層面。我也設法指出這兩個層面是彼此相關連的。假若過去和現在是如此互相滲透，而且過去的本質不僅是件過去的事，卻兼有延至現在的深遠能力，那麼在禮儀中所行的，也包含未來在內：因此，就其本質而論，它應被視為未來的預嘗。但我們不能操之過急。我們隨即想到基督再來的「末世」(*eschaton*)觀念，這是無可厚非的。然而我們還須考慮到另一個特點。誠如我們已說過的，禮儀並非在於替代，而是代表，即耶穌代表人類作祭獻(*Stellvertretung*)。我們如今可以明白這分別有什麼意思。禮儀不在於獻上牲祭——那些與人完全無關的「東西」。禮儀建基於一個飽受苦難的人，他親自以「子」的身分，進入了天主自己的奧秘中。因此，那絕不僅是個「禮儀行為」(*actio liturgica*)。它的開始已蘊含着其未來，就是說，代表別人作犧牲之舉，已把所要代表的蘊含其中；它並非人以外的事，而是他們實在所是。在教會禮儀中與基督的逾越事件並時，實在也是一件人類學的事實。這慶典不僅是個儀式，或僅是個禮儀「遊戲」。這確

是個「合理的敬禮」(*logike latreia*)，使我的存在、我內在與基督奉獻的並時，變得合情合理。基督的奉獻成了我的奉獻，因而達致並時和肖似天主。為此，初期教會視殉道為一個真正的感恩祭禮，是與基督並時的最具體實現，達致與祂結合為一。禮儀的確能影響日常生活，影響我的個人生命。正如我們引述保祿的話指出，禮儀的目的是要使我們的「身體」(即我們在世上有肉體的生活)成為「生活的祭品，」與基督的祭獻結合(參看羅 12:1)。這點正是一切基督徒禮儀熱切祈求收納的唯一解釋。一個看不到上述關係的神學，只會視它為矛盾，或重墮入前基督徒的方式，因為正如有些人說的，基督的祭獻早已蒙悅納了。說得沒錯，但以代表方式而作的祭獻卻還未完結。那「一次」(*semel*)切望成為「永遠」(*semper*)的。只有在世界成了愛的地方時，這祭獻才會達至圓滿，正如聖奧思定在他所著的《天主之城》一書裏所看到的。一如我們從開始時已說過的，只有在那時才有完美的崇拜，那時哥耳哥達上的祭獻才得以圓滿。為了這緣故，我們在祈求悅納的經文中，懇求這代表行動成為事實，並把我們牢牢的把握着。為了這緣故，在傳統的羅馬正典(感恩經第一式)中，我們與人類歷史初曾獻祭的偉大人物聯合起來：亞伯爾、默基瑟德及亞巴郎。他們為將要出現的基督鋪路。他們先基督而來，或如教父所說的，他們是基督的「預像」(*typoi*)。祂的先人也能與祂並時，就如我們為自己所求的一樣。

禮儀的這第三個層面，介乎基督的十字架和我們在上生活上與祂結合之間——祂代表我們受了苦，並願意與我們結合為「一」(參看迦 3:13, 28)——似乎是帶有倫理要

求的。毫無疑問，基督徒的崇拜是確有其倫理要求的，但它比一種純道德主義更為深遠。主走在我們前面。祂已作了我們應做之事。祂為我們打開了一條坦途，那是我們自己開創不到的，因為我們的力量未能建造到天主那裏的橋樑。祂卻親自成了這道橋樑。如今我們面對的挑戰，就是讓自己被納入祂「為了」人類的存在，讓祂展開的雙臂擁抱我們，把我們吸引到祂那裏。這位聖者以我們無法給予自己的聖德，聖化了我們。我們被納入歷史的偉大進程，世界藉此朝着天主「在一切內成為一切」的方向邁進。在這意義下，那些初時看似倫理層面的事物，同時也成了禮儀的末世動力。保祿在他的獄函中所說的基督的圓滿，便成了事實，只有這樣，逾越事件才透過歷史得以完成。基督的「今天」一直延續到最後（參看希 4:7-9）。

我們重溫本章至此的反省，便會發現——在不同的語境下——我們兩次遇到一個三階段的進程。我們看見禮儀的特點，在於耶穌歷史性的逾越（祂的十字架和復活）而來的張力，作為其事實的基礎。禮儀的基礎、來源和支柱，就是耶穌歷史性的逾越——祂的十字架和復活。這個一次而為永遠的事件，成了禮儀歷久不變的形式。在第一階段中，永恆體現於那一次而為永遠的事件中。第二階段就是在禮儀行動中，永恆進入了我們此刻。第三階段，就是這個永恆切願把握着崇拜者的生活，最終就是把握着一切歷史事實。這目前事件——禮儀——之所以具有意義，而且令我們的生活有意義，只因為它具備了其餘兩階段。過去、現在和未來互相滲透，並觸及永恆。更早之前，我們已認識了救恩史的三階段，這歷史一如教父們所說的，由影子到象徵，進而達致事實。我們認識到我們的時代，

亦即教會的時代，是在歷史進程的中段。聖殿的帳幔已裂開。由於耶穌這人——亦即全人類——與生活的天主的結合，天遂開了。但這新的敞開，只是透過救恩標記而達成。我們需要媒介之助。目前我們仍未能看見主「實在怎樣」。現在，我們若把這兩個三階段進程——歷史和禮儀——放在一起，便會發現禮儀能準確表達出這個歷史處境。它表達出象徵時代的「中間性」，這正是我們身處的時代。禮儀神學是一個特別的「象徵神學」，把我們聯繫到那臨在而隱藏的事實。

如此，我們便為初時的問題找到答案。當聖殿的帳幔被撕破，基督的心在十字架上被刺透，從而令天主的心敞開後，我們是否仍需要一個神聖空間、一個神聖時間、一些作中介的象徵呢？是的，我們仍需要它們，因為我們要透過「象徵」、透過標記，學會看到天開了。我們需要它們，讓我們能從十字架上基督被刺開的心中，認識到天主的奧秘。基督徒禮儀不再是替代性的崇拜，而是那代表我們的救主來到我們中間，進入祂以代表的身分所做的一切，亦即進入事實本身內。我們確實參與天上的禮儀，但這參與是透過世上的象徵而達成的，救主給我們說明，在這些標記中可找到祂的事實。禮儀慶典是一種由「生發」(*exitus*) 轉變成「回歸」(*reditus*)，是天主的下降使我們上升。禮儀是把世上的時間嵌入耶穌基督的時間，並進入其現今的方法。這是救贖進程的轉捩點。牧人把亡羊背在肩上帶回家去。

第二章

神聖空間——教堂建築的意義

連最堅決反對神聖事物的人——這裏涉及的是神聖空間——也會承認基督徒團體需要一個聚會的地方，他們更根據這點來介定教堂建築的目的：一個非神聖而絕對功能的性質。他們認為教堂建築，應讓人能聚集來舉行禮儀。這無疑是教堂建築的一個基本功能，這點有別於大部分宗教的傳統廟宇。舊約的大司祭，在至聖所內舉行贖罪節儀式。除他一人外，無人獲准進入，而且他只能每年一次進去。同樣，所有其他宗教的廟宇，通常都不是崇拜者聚會的地方，而只是供奉神明之所。基督徒聚會的建築很快便被冠以「會眾之所」(*domus ecclesiae*，即天主子民的聚會所)之名，繼而被稱為「教會」(*ecclesia*，實為前者的縮略)，這詞不僅指那生活的團體，也指他們所在的處所。這演變跟另一個思想同時發展：基督侍立父前親自作崇拜。當祂的信徒跟祂來到並聚在祂身邊時，祂便成了他們的崇拜。當然，基督徒崇拜地點基本有別於其他宗教廟宇這一點，不應過份強調，以致成為一個不符事實的對立。我們不應想到一個人類宗教史內在連貫性的斷層，這連貫性是新舊約聖經沒有廢除的。耶路撒冷的聖濟利祿(St. Cyril of Jerusalem)在他的十八篇教理講授中(23-25)，對「會眾」(*convocatio / synagoge-ekklesia*，即天主召集其子民的聚會)一詞有很值得注意的論述。他正確地指出，「會眾」這詞在梅瑟五書論及亞郎的委任時首次出現，這會眾是為了崇拜而召集的。濟利祿指出，在梅

瑟五書後來的一切經文中，甚至來到新約裏，這詞的應用仍同樣不變。這召集，這會眾，有一個目的，就是崇拜。這召集源自崇拜，亦以崇拜為依歸。崇拜把召集而來的人結合起來，令他們的聚集有了意義和價值：他們結合在那「平安」內，這是世界所不能給予的。這點在新舊約那典型大會眾 (*ekklesia*)，即西乃山下的那個會眾，更清晰可見。他們齊集來聽天主的話，並以祭獻訂立一切。這正是天人間訂立「盟約」的方式。

我們不要停留在理論性的思考上，要更仔細看看教堂建築的形成過程。布耶 (Louis Bouyer) 根據蘇肯尼克 (E. L. Sukenik) 的研究，說明了基督宗教建築與猶太會堂一脈相承，雖具備了獨特的基督徒特色，與被釘死和復活的主耶穌基督相關，卻沒有與會堂截然斷層。這個與猶太會堂在建築學上和禮儀形式上的密切關係，並沒有牴觸上述所說基督徒禮儀不但延續了會堂，更包含了聖殿在內的講法。因為猶太人視會堂與聖殿相關連。會堂從來不只是個講學的地方，或一個宗教教室，正如布耶所說的。絕非這樣，會堂常以天主的臨在為中心。猶太人一直以來視天主的臨在與聖殿息息相關。因此之故，會堂常突顯出兩個焦點。首先是「梅瑟講座」，主耶穌在福音中也有提及 (瑪 23:2)。辣彼們並不以自己的權威發言。他並非一位教授，以理性的方式去分析和反省天主的話。不！他使天主昔日和今天對以色列人說的話臨現。天主今天仍藉梅瑟說話。梅瑟的講座要告訴我們的是：西乃山並不僅是過去的事。這裏所發生的不只是人的話語，而是天主在說話。

所以，梅瑟講座並非代表本身或獨自存在，亦非只

面向人民。不！辣彼一如會堂中的所有人一樣，面向着約櫃，更準確的說是朝着經櫃，它代表消失了的約櫃。直至充軍前，約櫃是唯一可安置在至聖所內的「物件」。正因這原故，至聖所才備受尊崇。約櫃被視為一個空置的御座，雲彩代表天主的臨在（*Shekinah*）降臨其上。那代表世界元素的革魯賓，就是「御前侍從」。他們並非自立的神明，只象徵那些朝拜唯一真神的受造力量。天主被稱為那「坐於革魯賓之上者」。高天雖不能容下祂，祂卻選了約櫃作祂臨在的「腳凳」。在這意義下，約櫃具有天主在祂子民中間真實臨在的含義。與此同時，它也是舊約禮儀中不可有肖像的一個獨特標記，維護了天主的無上權威，堅持這只可視為祂御座的腳凳。充軍期間，約櫃已遺失，自此至聖所內空空如也。這正是龐培（Pompeius）擅闖聖殿，拉開帳幔時所發現的。他好奇地闖進至聖所內，面對這空空如也的地方，發現了這聖經宗教的獨特處。這個空置的至聖所，如今成了一個期待、希望之所，企盼天主有朝一日會復興祂的御座。

會堂內的經櫃蘊含着約櫃的意義，是某種「真實臨在」的所在地。這裏保存着法律經卷，生活的天主聖言，天主藉這些經卷在祂子民中間安坐為王。因此，經櫃四周有令人對天主神秘臨在肅然起敬的標記。經櫃用垂簾蓋着，前面放有七燭燈台（Menorah）。安放着「約櫃」的會堂，並不因此表示當地團體獨立存在。並非這樣，這裏是當地團體走出自我，邁向聖殿，與唯一真神所選定的子民融成一體的地方。法律經書（Torah）在各處都是一樣。所以，這經櫃代表着那超越經櫃本身的、天主為自己臨在所選定的那唯一地方——耶路撒冷聖殿內的至聖所。

就如布耶所說的，這至聖所仍是「會堂崇拜的終極核心」（21 頁）。「耶穌時代及自此以後的各會堂，其座向都是這樣。」辣彼和會眾望着「約櫃」，這樣一來便面朝耶路撒冷，朝着聖殿的至聖所，即天主親臨祂的子民的地方。這情況在聖殿毀滅後仍繼續下去。昔日空置的至聖所曾是希望的象徵，如今被摧毀的聖殿也是一樣，期待着天主榮耀 (*shekinah*) 的重臨，等候默西亞來臨時，把它重建起來。

面朝聖殿的動作，以及會堂的聖道禮儀與聖殿祭牲禮儀的連繫，可從其禱文格式看得到。展開經卷和讀經時誦念的禱文，是由聖殿祭牲儀式相關的禱文衍生而來，按照聖殿毀滅後的傳統，這好比聖殿內的祭獻。會堂禮儀最重要的兩個祈禱，第一個高潮出現在會眾齊聲誦念的「祝禱」(*Kiddush*)，當中包括了依 6 的色辣芬 (*Seraphim*) 的讚歌和則 3 的革魯賓 (*Cherubim*) 的讚歌。布耶解釋道：「人在聖殿崇拜中參與這些天上讚歌，很可能是每天早晚獻香的一個核心特色」（27 頁）。大家很容易聯想到基督徒禮儀中的三聖頌 (*Trishagion*)，即彌撒正典 (感恩經) 開始時唱的「聖聖聖」。會眾此刻並非唱出自己的禱文或詩歌，而是在神魂超拔中，得以參與色辣芬和革魯賓的宇宙讚歌。另一個會堂重要祈禱高潮，是「誦念重建聖殿經 (*Avodah*)，按辣彼的教導，這是昔日聖殿內奉獻每日全燔祭時的祝聖經文」（27 頁）。附加在這禱文後的祈求，是有關默西亞來臨及以色列的最終復興，據布耶的解釋，這可視為「代表性祭敬禮的本質」（28 頁）。在這點上，我們應記得由牲祭到「合(乎)理(性)的敬禮」，正是由舊約過渡至新約的特徵。最後，我們必須提到的是，會堂並沒有什麼特定的建築形式。會堂採用的是「希臘典型的

公共聚會建築：長方形柱廊大廳（basilica）」（23 頁），側廳以柱列分隔出來，讓進入屋內的人能繞行其中。

我詳加討論會堂的描述，因為它已展現了基督徒崇拜場所的基本和持久不變的特性。我們再一次清楚看到兩約的基本一致性。怪不得在非希臘語的閃系基督教會中，教堂建築的原本形式，一般都保持着教堂與會堂的密切聯繫，顯出一種宗教連貫性和創新性兼備的模式。我所指的是近東的基督一性論和聶斯多略派教會，她們於五世紀的基督論爭議中，脫離了拜占廷帝國內的教會。

基督信仰在上述的會堂形式上作了三項革新。這令基督徒禮儀有了一個嶄新而專有的特色。首先，參與崇拜者不再面朝耶路撒冷。摧毀了的聖殿，不再被視為天主在世上臨在的地點。石頭建造的聖殿不再表達出基督徒的希望；它的帳幔永久被撕破了。基督徒朝向東方，向着那升起的旭日。這並不表示基督徒崇拜太陽，而是宇宙萬物要把基督表達出來。詠 19（18）中的太陽之歌，被理解為對基督的論述，因為它說：「太陽活像新郎一樣走出了洞房，……由天這邊出現，往天那邊旋轉」（19:6-7）。這聖詠以讚嘆受造世界開始，繼而歌頌天主的法律。如今它被理解為基督、生活的聖言、永恆的羅格斯（*Logos*），亦即歷史的真光：祂在白冷由童貞聖母的洞房出來，向全世界放射祂的光芒。東方取代了耶路撒冷聖殿，成了更好的象徵。太陽代表基督，祂是天主榮耀臨在之所（*shekinah*），永生天主的真實御座。在聖言降生的奧蹟中，人性真的成了天主的御座，使祂永遠與大地相通，好接納我們的禱告。在初期教會中，朝着東方祈禱，

被視為一個宗徒傳統。我們不能準確知道，這面朝東方的動作，把注意力由聖殿轉移過來，究竟是從何時開始的。但可以肯定的是，這源流極古，而且一直被視為基督徒禮儀的一個基本特性（私人祈禱也是一樣）。基督徒的「朝向東方」祈禱（按：漢語「東」字，由「日、木」合成，正好與歐洲語系的“orientation”不謀而合，即朝着太陽升起“oriens”的方向，而“orientation”意即朝向東方），具有多重意義。朝向東方，首先簡單代表注視基督，祂就是天人合一之所。朝向東方表達我們祈禱的基本基督論方式。在旭日東升中看到基督的象徵，就是從末世論的角度來看基督論。朝向東方祈禱，意即前去與前來的基督相遇。面朝東方舉行禮儀，就是走進邁向未來的歷史，到那新天新地，那是我們在基督身上所找到的。這是充滿希望的祈禱，是朝聖者在基督的生命、苦難和復活所指示的方向上行走時作的祈禱。因此，遠自古時，在一些基督信徒當中，朝向東方，加上向着十字架祈禱，成了意義深長的方式。此舉很可能是信友視默 1:7 與瑪 24:30 密切相關的緣故。第一段《默示錄》的經文說：「看，他乘著雲彩降來，眾目都要瞻望祂，連那些刺透了祂的人，也要瞻望祂，地上的各種族都要哀悼祂。的確這樣。阿們。」《默示錄》中的神視者，依據若 19:37 的記載，在敘述完十字架的事跡後，引用了匝 12:10 的神秘話語，令這段經文頓時有了一個全新的意義：「他們要瞻望他們所刺透的。」最後在瑪 24:30 我們讀到主耶穌說的這句話：「那時（在末日），人子的記號要出現天上；地上所有的種族，都要哀號（匝 12:10），要看見人子帶著威能和大光榮，乘着天上的雲彩降來（達 7:13）。」那被釘的人子的記號，就是十字架，如今已成了復活基督的凱旋標記，因此，十字架的象徵

與朝向東方的象徵融合為一。二者都是同一信仰的表達，藉着它們，耶穌的逾越奧蹟臨現，帶給人希望，讓人前去迎接那要來臨的一位。這面朝東方的動作，最後也表達出宇宙萬物和救恩歷史彼此相屬。宇宙萬物也與我們一起祈禱。它們也期待獲得救贖。這宇宙層面正是基督徒禮儀的精髓。禮儀總不能局限在人自我製造的世界中進行。它常是一個宇宙萬物的禮儀。創造的主題是根深柢固於基督徒祈禱之中。祈禱忽略了這連繫，便會失去它的高貴。正為了這緣故，我們應重拾這宗徒傳統的做法，盡可能使教堂建築及在舉行禮儀時朝向東方。我們稍後論及禮儀祈禱的安排時，會再討論這一點。

教堂有別於會堂的第二項革新，是會堂本身不能有的一个新元素：在教堂東端的拱壁處建起一座祭台，在上面舉行感恩禮。上文已提及感恩禮導人進入天上的禮儀，我們藉此與耶穌基督自己的崇拜行動並時。在這行動中，祂以自己的身體進入了現世的時間，直接使這時間超越自身，使它脫離自己的境界，融入永恆愛情的共融中。所以，祭台代表身為東方旭日的那一位，進入了聚會的團體內，使這團體通過已被基督撕破的帳幔，超脫自身的現世樊牢，參與逾越奧蹟，由這世界「逾越」到天主那裏。拱壁內的祭台明顯朝向東方，同時又位於教堂的東端。猶太會堂內的參禮者，目光超越那代表「約櫃」的經櫃，直指耶路撒冷。如今，基督徒祭台的存在，帶來了一個新的焦點。我們要重申：昔日聖殿所預示的，如今在祭台上以一個嶄新的方式實現了。沒錯，祭台讓我們與聖言 (*Logos*) 的祭獻並時。這樣，祭台把天上帶進世上聚會的團體內，更好說，它把這團體帶到一切時空的諸聖共融去。我們也

可以這樣說：祭台是天開的地方。它不把教堂封閉起來，反而使它開放——帶它到永恆的禮儀去。我們會再詳論基督徒祭台意義的實際後果，因為祭台的正確位置，是梵二後爭論的焦點之一。

但我們先要總結有關基督信仰如何以不同方式改變了會堂的討論。第三點要注意的是，經櫃在教堂內的地位仍保持不變。當然這裏必須作一個基本的革新。梅瑟法律書 (*Torah*) 被福音書取代了，只有它才能解釋法律書的意義。基督說：「梅瑟是指着我而寫的」(若 5:46)。代表「約櫃」的經櫃，如今成了福音的寶座。福音當然不廢除「經書」或把它們棄置一旁，而是解釋它們，使之從此永遠成為基督徒的經書，福音沒有了它們便失去了基礎。會堂習慣用垂簾蓋着經櫃，以示天主聖言的神聖，這做法仍保留不變。很自然地，那新的、第二個神聖地點——祭台，被人用垂簾圍了起來；東方教會的聖像屏便是由這垂簾發展而來的。兩個神聖地點同時存在，這對禮儀的進行有特別意義。聖道禮時，會眾圍繞在讀經台或與它相關的座位四周，很自然便由梅瑟講座變成了主教座。正如辣彼並非以自己的權威發言，同樣主教是以基督的名義，並奉祂的命而說話。如此，昔日寫下來的話，便再次成為原來的話，即天主此時此地對我們說的話。聖道禮後，站在主教座四周的信眾，隨着主教走往祭台去，然後在一聲「請轉身向主！」(*Conversi ad Dominum*) 的號令下，大家跟主教一起轉身朝向東方，全按《希伯來書》上的意思：「要雙目常注視着信德的創始者和完成者耶穌」(希 12:2)。聖祭禮舉行時眾人齊注目耶穌，仰望着他。所以，初期教堂中的禮儀，有兩個地點。首先在教堂中央舉行聖道禮。信

友圍繞着「高座」(*bema*)，即安置福音書、主教座和讀經台的高台四周。而感恩禮則在教堂拱壁的祭台上舉行，信友「站在周圍」。大家與主祭一起朝向東方，向着那將要到來的一位。

最後，我們還要提到會堂與初期教堂的最後一項分別。在以色列，只有男性才有本份參與崇拜。出 19 所描寫的普通司祭職，只屬男性。因此，婦女只准到會堂的廂座去。至於基督的教會內，宗徒和耶穌卻沒有作這樣的區別。雖然婦女不被委任在公共的聖道禮中讀經，她們在整個禮儀中與男性完全一樣。她們在神聖空間中於是有了一個位置——雖然與男性分開——圍繞在讀經台和祭台四周。

第三章

祭台與禮儀祈禱的方向

從上述有關改動猶太會堂，以配合基督徒崇拜的討論，清楚顯示出：就建築而言，舊新兩約間的關係，連貫與創新二者兼具。所以空間的表達應符合基督徒的崇拜行為，包括感恩禮的舉行，以及為感恩禮所安排的聖道禮。明顯地，進一步的發展不僅是可能，且是必需的。施行洗禮的地方應運而生，悔罪聖事也經歷了悠長的發展，這都令教堂建築形式有所變動。不同形式的民間敬禮，無可避免地滲入了崇拜地方，聖像問題有待解決，教會音樂也要佔空間結構一席位。我們明白到，針對聖道禮和聖事的建築準則，並非一成不變的，但每個新發展和重整都先要問：什麼才是符合禮儀的本質，什麼又是偏離了這本質？就我們剛討論過的崇拜場所形式而言，基督宗教按閃系思維和表達方式，對解決這些問題曾訂下了原則。雖然在實踐上出現過許多變化，但兩千多年來，基督宗教整體上有一點是清楚不變的：朝向東方祈禱是一個自古以來的傳統。再者，這是基督信仰的基本表達，既整合着宇宙和歷史，同時又持守着那一次而為永遠的救恩史事件，好前去迎接那要再來的主。教會一方面固守着所得的恩賜，另一方面亦表現出進展的活力，二者都能兼顧並存。

現代人對這種「面朝東方」的認識很薄弱。自古至今，猶太教和伊斯蘭教對面朝啟示的中心地方，向着那位自我啟示的真神，按祂親自啟示的方式和地方來祈禱，

認為是理所當然的事。對比之下，在某程度上受基督文化影響的西方世界，卻以抽象思維所主導。天主是神體，而且天主無所不在：難道那不是說，祈禱不應受制於某指定地點和方向嗎？我們確可以在任何地方祈禱，而且我們可以在任何地方接觸到天主。天主普遍存在的思想，是基督徒的普世觀及認為天主超越一切神明的結果，這天主懷抱宇宙，比我們對自己更親近我們。然而我們對這普世觀的認識是從啟示而來的：天主向我們自我啟示了。我們之所以認識祂，全因這緣故；只因這緣故，我們才有信心在任何地方向祂禱告。也正為了這緣故，今日一如往昔，我們作基督徒祈禱時，恰當地轉向那位曾向我們自我啟示的天主。正因天主攝取了一個身體，進入了這個世界時空，所以我們祈禱時——至少在公共的禮儀祈禱時——應以「有身體」的方式，及以基督為中心的方式向祂說話，即透過降生成人的聖言，而轉向三位一體的天主。旭日東升的宇宙象徵，表示天主超越普世大地，卻又保持了天主啟示的具體性。所以我們祈禱，就是加入萬民趨赴天主的行列。

但祭台又如何？在感恩禮儀中，我們應面朝哪方向祈禱呢？在拜占庭教堂建築中，上述的式樣一般都被保留，但在羅馬卻發展出些微不同的佈局。主教座位被移至拱壁的中央，因而祭台被搬到中殿去。這似乎就是九世紀時拉特朗大殿(Lateran)和聖母大殿(Mary Major)的情況。至於聖伯多祿大殿(St. Peter)，在聖大額我略教宗期間(St. Gregory the Great 590-604)，祭台被移至接近主教座位的地方。這似乎是為了一個簡單的原因，即盡量讓主教更多時間站在聖伯多祿的陵墓上。這是個外在和可見的表達，說明我們是在諸聖共融中舉行主的祭獻，這諸聖

共融是遍及古今各世代。在殉道者墓上建立祭台的習慣，源流極古，也是基於同一理由。殉道者在歷史中延續着基督的自我奉獻，他們可謂教會的活祭台——非以石頭而是以人造成；他們成了基督身體的肢體，體現一種新的崇拜：這祭品就是與基督一起成仁的人。

聖伯多祿大殿的佈局，似乎也被許多羅馬的公禱站教堂（Stational churches）做效。本書目的所限，我們不會討論這富爭議性的過程細節。本世紀（譯按：二十世紀）的爭議，卻因另一改動而引起。由於地勢環境所限，聖伯多祿大殿是朝向西方的。因此，如果主祭願意——按基督徒傳統要求——朝向東方，他便要站在信眾後面，看着信眾：這是邏輯的結論。不論這做法的理由何在，在一系列受到聖伯多祿大殿直接影響的教堂中，我們可看到這樣的佈局。本世紀的禮儀改革，卻採納了這有疑問的模式，並按它發展出一套禮儀形式的新思維來。感恩禮——據他們說——應「朝向信友」（*versus populum*）舉行。祭台——按聖伯多祿大殿的標準模式——應如此安置，好讓司祭與信眾彼此看着對方，形成一個舉行禮儀的團體圈子。只有這樣做——他們認為——才能符合基督徒禮儀的意義，做到積極參與的要求。這樣做才符合最後晚餐的原始模式。這些論證最後如此令人信服，以至梵二會議後（會議中從未提過要「朝向信眾」），各處紛紛建起新祭台來，今日「朝向信眾」舉行感恩禮，仿忽是梵二禮儀改革的成果特徵。事實上，這是最顯眼的重新佈局結果，這不僅是禮儀場所外表上的一種新安排，更衍生出一套有關感恩禮儀本質的新思維——感恩禮儀被視作一個團體餐宴。

當然，這是誤解了羅馬大殿及其祭台位置的意義，至少這種最後晚餐的象徵也不大正確。布耶論及這議題時曾這樣說：「以為朝向信眾舉行禮儀應是最原始方式，且是最後晚餐的原始方式，這想法是全無根據的，那只是對古代餐宴的一個誤解；不論那是基督徒餐宴與否。沒有一個基督徒初期餐宴，會眾主席會面向着參禮者的。」他們全坐在或斜倚在 C 形或約呈馬蹄形的餐桌的凸面。另一面常是空置的，方便上菜。在古代基督徒團體中，從沒有主禮在餐宴中要面向信眾的觀念。餐宴的團體特性，是靠與此相反的做法來強調：即所有參禮者都坐在餐桌的同一面」（54-55 頁）。

在有關「餐宴座位形狀」的討論上，我們還要補充一點：基督徒舉行的感恩禮，實在不能以「餐宴」一詞恰當地表述。主耶穌確曾以一個猶太（逾越節）餐宴的模式，建立了基督徒崇拜的新事實，但他命我們重複舉行的，正是這新事實，而不是那餐宴本身。這新事實很快便脫離了它原來的背景，產生了一個自己固有和適用的形式。這形式之所以早被預定，皆因感恩禮源自十字架祭獻，而這又與聖殿祭獻已由「合理的敬禮」所取代有關。這樣一來，會堂的聖道禮，以基督徒方式更新和深化後，與基督死而復活的紀念結合，如此形成了「感恩禮」（Eucharist），正確滿全了「你們要這樣做」的命令。這個新且包羅一切的敬禮，不能只由一個餐宴引伸而來，而應以聖殿與會堂、聖言與聖事、宇宙與歷史的互相連繫訂定而成。這敬禮所採用的形式，跟我們在初期閃系基督教會內所找到的禮儀結構一樣。這形式當然也與羅馬的基本形式相同。讓我再引用布耶的話：「此前（譯按：十六世紀前），從

來沒有人在任何地方關注或提到：司祭是向着或背着信眾舉行禮儀。正如福格爾教授（Professor Cyrille Vogel）解釋的：「唯一被堅持和提及的是：司祭應朝向東方誦念感恩經，就如誦念其他經文一樣。……即使教堂的坐向能讓司祭面向着信眾誦念感恩經，我們也不要忘記，在祭台那裏，不僅司祭一人，且是全體信眾，應和他一起朝向東方」（56 頁）。

無可否認，在現代教堂建築和禮儀實踐上，這些連繫已被弄得模糊，甚或完全被遺忘了。這點正好解釋，為何司祭與信眾祈禱的共同方向，竟被標籤為「面壁」或「背着信眾舉行」，因而被視為荒謬和完全不能接受。這也解釋了，為何餐宴——就連現代圖畫在內——竟成了基督徒禮儀慶典的正常觀念。其實是一種前所未見的神職主義作祟。如今，司祭——亦即他們現在更喜歡稱的「主席」——已成了整個禮儀的真正重點。一切都以他為依歸。人們要看見他，向他作出回應，有分於他所做的一切。他的一舉一動支撐着整個禮儀。無怪乎，人們要設法減輕這新創的角色，把各式各樣的禮儀職能，分派給不同的人，又指派多人負起禮儀的「創新」大計，這些人喜歡「作出他們的貢獻」，或設想要這樣作。天主越來越少出現在畫面中。在此處聚會的人所做的，變得越來越重要，他們都不喜歡受制於「預定的模式」。司祭轉面向着信眾，把團體變成一個自我關閉的圈子。從外表來看，這團體已不再向前面及上面的事物開放，卻自我關閉起來。共同轉向東方，並不是「面壁舉行禮儀」；這不等於主祭「背着信眾」：司祭本身不應視為如此重要。因為正如會堂內的會眾一起望向耶路撒冷，同樣在基督徒禮儀中，會眾一起望「向

主」。有分草擬梵二《禮儀憲章》的教長榮格曼（J.A. Jungmann）認為，這更是司祭與信眾共同望着一個方向，意識到他們一起朝着主邁進。他們不自我封閉成一個圈子；他們並不彼此對望；卻像旅途中的天主子民一樣，朝着東升的旭日走去，去迎接那位前來與我們相遇的基督。

難道這不只是個浪漫的懷舊思潮？原始的基督徒祈禱形式，今日仍能有什麼告訴我們呢？還是我們應自行找出一個為我們現時代的形式？我們固然不能純粹復古。每一世代都應重新發掘和表達出禮儀的本質。問題在於要在一切變幻的外表中尋到這本質。把本世紀的禮儀改革全數推翻，這肯定是錯誤的做法。當祭台離信眾太遙遠時，把它移近信眾，那固然是件好事。在主教座堂這是可以辦到的事，只要把十字架祭台（Kreuzaltar）按傳統復原至中殿（nave）和司祭席（presbyterium）的交匯點上便可。清楚區分聖道禮的地方和聖祭禮的地方，也是重要的事。因為聖道禮涉及說話與回應，所以宣讀者與聽眾間作面對面的交流，那是合乎情理的。在答唱詠中，聽眾把所聽到的深化，帶到自己心內，再轉化成祈禱，以作回應。另一方面，在感恩經時一起轉向東方，仍是重要的。這並非偶有的事，而是本質上的事。看不看見司祭並不那麼重要。重要的是大家一起看着主。那與正發生的事實相符的，並不是那關閉的圈子，而是那以祈禱的方向表達出來的共同前進動作。

霍斯林（A. Ha ü ssling）對我之前曾論述的思想，提出了幾個反對意見，當中第一個正是我剛才論及的。這些思想被指為懷舊的浪漫主義，一種被誤導的緬懷過去。對於我只講論基督宗教的古代，而掠過其後的世紀，他表

示十分詫異。這些反對意見既來自一位禮儀學者，那是值得關注的。依我看來，現代禮儀學的大部分問題，在於它只傾向認同古代原始資料，視之具有規範性，而把一切後期發展，包括自中世紀至特倫多大公會議的在內，都視為衰落。結果重構出一些令人存疑的古老實踐，一些飄忽的準則，以及沒完沒了的改革建議，最終只會把由生活演變出來的禮儀崩潰淨盡。另一方面，重要且必需的是，我們不能讓古代本身來規範我們，也不能不分青紅皂白去抹煞一切後來發展，視之為與原來禮儀形式不相容。由一粒原始的種子發展至成熟的果實，這樣一個徹頭徹尾的生活發展，是有可能的事實。我們稍後會再討論這點。但目前一如我們說過的，問題不是在於藏身古代的浪漫主義，而是要重新發現基督徒禮儀，藉此表達其持久方向的基本事實。當然，霍斯林認為轉向東方，朝向東升的旭日——這是我們今日無法帶回禮儀中的。事實果真如此嗎？難道我們不再對宇宙感到興趣？我們今日是否真的無望地在小圈子中打作一團？難道與整個萬物一起祈禱，尤其在今日，不是很重要的嗎？為了禮儀的未來特性及期待主再來，而拓展空間，重新認識並活出新天地的動力，視之為禮儀的基本形式；特別在今日，果真不重要嗎？

另一個反對意見是：我們根本無須望向東方或十字架，因為司祭與信眾彼此相望，便會看到在他人身上的天主肖像；所以彼此相望，是祈禱的正確方向。我難以相信有名的評論家，竟會認為這是個認真的論證，因為我們並不這樣過份簡單地在他人身上看到天主的肖像。在他人身上的「天主肖像」，當然並非可用照相機拍下來，或以一種純影像來理解的東西。我們能看到這肖像，只是用信德

的新視覺。我們能像看見人心內的美善、誠實、內在真理、謙遜、愛情，同樣也能看見一切令他肖似天主的東西。但我們若要這樣做，就得學會一種新的視覺，而這正是感恩禮之所以存在的理由。

還有一個來自實際方面的更嚴重的反對意見。我們難道真的要從頭再安排一切？對禮儀的傷害莫大於不斷的改動，即使那是為了真正的革新而作。我在彼得森（Erik Peterson）提出的獨到建議中，看到一個解決辦法。我們知道，朝向東方與那宣告吾主第二次來臨的「人子的記號」——十字架有關。因此，自古以來，東方常與十字記號連在一起。當人們無法全體直接轉向東方時，十字記號便可充當心中信德的「東方」。它必須立在祭台中央，成為司祭與正在祈禱的信眾的共同焦點。這樣我們便可以遵從那邀請人祈禱的古老號令：「請轉身向主！」（*Conversi ad Dominum*）。這樣，我們便一起望着那死時令聖殿帳幔撕破的一位——祂為我們站在父前，以雙臂把我們聚攏起來，使我們成為一座新的和生活的聖殿。對我而言，把祭台上的十字架移到旁邊，好讓信眾直視主祭的做法，是近數十年來真正最荒謬的現象。難道十字架妨礙了彌撒進行嗎？主祭難道比主耶穌更重要嗎？這錯誤應從速改正過來；無須改動建築而做得到的。主耶穌是中心點。祂是歷史中的東升旭日。正為了這緣故，我們能有一個苦難十字架，以代表那為了我們而讓自己肋膀被刺開，以傾流血和水（感恩禮和聖洗）的主，同時又可以有一個凱旋十字架，表達出主的第二次來臨，並引我們注目期待。因為那是同一的主：基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣（希 13:8）。

第四章

保存聖體

教會在第一個千年並沒有聖體櫃。相反，首先以經櫃，繼而尤其以祭台，充當那神聖的「會幕」。這祭台立於石階上，備受保護，還有一個大理石建造的「華蓋」（*ciborium*）突顯出它的神聖，上面還懸着油燈。華蓋的柱與柱之間掛着垂簾（Bouyer, 48-50 頁）。聖體櫃當作神聖會幕、天主榮耀的臨在（*Shekinah*）、永生上主的鑒臨，是第二個千年才發展出來。這是神學多番熱烈爭論，及經多次澄清而得來的結果，令基督永臨於被祝聖的麵形內的道理，變得更清晰明確。禮儀衰落的理論，那些年的典範化，以及對初世紀的浪漫情懷，都是我們現在要面對的。餅酒實體轉變（*Transsubstantiation*）、朝拜聖體、以聖體皓光和遊行方式舉行的聖體敬禮——這一切全被指為中世紀的錯誤，我們應徹底剷除。「聖體之恩賜是為領受，非為觀賞」——這些類似的口號此起彼落。人們說這些話不假思索的態度，與十九至二十世紀上半葉的信理、神學和大公主義的激烈辯論相比，實在令人感到詫異。一切似乎已被忘記得一乾二淨。

本小冊子無意探討這些神學辯論的詳情。顯而易見的是，聖保祿認為餅酒變成了基督的體血，是復活的主親自臨在，並把自己交給我們吃。《若望福音》第六章強調這真實臨在所用的力度，是無人可超越的。教父們亦是一樣，自最初的著作開始——就如殉道聖猶思定（St.

Justin Martyr) 或安提約基雅的聖依納爵 (St. Ignatius of Antioch) ——對主所賜的祂臨在的偉大奧蹟，以及在感恩經中祭品所起的變化，都深信不疑。即使一位像聖奧思定般喜愛屬靈釋經的神學家，也從來沒有懷疑過這事。的確，在他身上我們看到，聖言降生和復活的宣信，如何改變了柏拉圖主義；這宣信與相信復活主身體臨在感恩聖事內，有着很密切的關係。「血和肉」得到了一個新的尊嚴，有分於基督徒對永生的期待。德呂巴克 (Henri de Lubac) 的一個重要發現，常被人誤解。大家一直清楚知道，感恩聖事的目的是要轉化我們，使我們與基督成為「一心一體」(參看格前 6:17)。感恩聖事是為了轉化我們，使人變成天主生活的殿宇，成為基督的身體——這些互相關連的思想，直至中世紀初期是以兩個併連的觀念來表達：基督的「奧體」(*corpus mysticum*) 和「真實身體」(*corpus verum*)。在教父的詞彙中，「奧」(*mysticum*) 並不同今日的「奧秘」(*mystical*)，而是「屬於奧蹟的，即與聖事有關的」。所以「奧體」(*corpus mysticum*) 一詞，是指在聖事中的基督身體，即基督在聖事中的身體臨在。按教父的思想，我們領聖體，好能成為基督的「真實身體」(*corpus verum*)。語言和思維方式的改變，令詞義倒轉過來。如今感恩聖事被稱為基督的「真實身體」(*corpus verum*)，而教會則被稱為基督的「奧體」(*corpus mysticum*)：這裏的「奧」是「奧秘」而不是「聖事」之意。許多人從德呂巴克仔細描述的語言學上的改變，竟結論出一個前所未聞的現實主義，更好說是一個自然主義，把它強加於感恩聖事神學內，而教父們的偉大觀點，則要讓路給一個無活力的和片面的真實臨在思想。

這語言學上的改變固然也代表着一個屬靈的發展，但我們不應以上述那種傾側的方式來描述它。無可否認，感恩聖事信仰中某些末世動力和身體的特性（「我們」的含義）已消失，或至少已被減弱下來。如上所見，聖體具有一種動力，要把人類和世界轉化成新天新地，與復活主的身體結合為一。這真理已不及從前那麼鮮明。再者，感恩聖事不再以個人為主。感恩聖事的人格觀，驅使人走向結合為一，克服天主與人之間的屏障，在諸聖共融的新「我們」中，打破「我」和「你」的阻隔。人們並非真的忘記了這些真理，只是現在較從前沒有那麼清楚意識到。因此，基督徒意識上確有所減損，我們必須在當代加以補救，但總體上仍有所得着。感恩聖事中的基督身體，的確是為了把我們結合一起，好使我們成為祂的「真實身體」。但感恩聖事的恩賜之所以能達成，正因為主在這聖事中把自己的「真實身體」交給了我們。只有聖事中的真實身體，才能建立起天主新城中的真實身體。這個體會連結起（按：初世紀及中世紀）兩個階段，我們應以它為討論的起點。初期教會早已意識到，餅一旦轉變便是變了。所以人們把它保存下來給病人，並因此對它表示尊敬，在今日的東方教會中仍這樣做。但在中世紀時，這意識更深化：這恩賜改變了。主耶穌肯定把這物質和自己拉在一起。為此，在它內的不只是個物質的禮物。不！是主耶穌親自臨在：即那不可分割的一位，那復活的主，那有血有肉、有靈魂有肉身、有天主性和有人性的一位。整個基督都在那裏。在禮儀運動之初，有些人主張要分辨出教父時期對感恩聖事的「物質觀」，與後中世紀時期的「位格觀」。他們認為感恩聖事中的臨在，不應當作一個位格的臨在，而是一個異於位格的禮物的臨在。這實在荒謬絕倫！所有讀到這段

話的人，都看得出這些思想是毫無根據。基督聖體怎會變成了一個「物件」？那唯一的臨在就是整個基督的臨在。領感恩聖事，並不等於吃一個「物質性的」禮物（體和血？）。不！這是一個位格與另一個位格的交流，是一位進入了另一位內。生活的主把自己賜給我，祂進入我內，邀請我把自己交給祂，好實現聖保祿宗徒的話：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦 2:20）。只有這樣，領聖體才是能提升人和轉化人的真正人性行為。

「祂在這裏，祂整個自己都在這裏，祂仍留在這裏。」這事實的領會，以一個新的強度，出現在中世紀的基督信仰，部分來自更深入的神學反省，但更大部分來自聖人們的新體驗，尤其在方濟運動和道明會展開的新福傳中。這並非中世紀不正確思想所產生的誤解，而是透過聖人的經驗——獲得神學家反省的支持和啟發——而體會到的基督信仰新境界，這完全秉承着至今一貫的信仰。我們要重複再說一次：這信仰意識的深化，是受到知識的驅使：祂存在且繼續存在於祝聖的餅酒形下。當人全心全意全知地感受到這經驗，後果便是無可避免的：「我們必須為這臨在預備一個合宜的地方。」於是聖體櫃便應運而生，而且自然地逐步佔有那業已消失「約櫃」的原來位置。聖體櫃的確完全滿全了約櫃所代表的事實。它就是「至聖所」的所在。它是天主的會幕，祂的御座。祂在這裏住在我們中間。祂榮耀的臨在(*Shekinah*)的確停留在我們中間——不論是在簡陋的堂區聖堂中，還是在輝煌的主教座堂裏。雖然最後的聖殿要待世界變成了新耶路撒冷後才出現，耶路撒冷聖殿所預示的，卻以一個超卓的方式活現此處。新耶路撒冷在這片不顯要的麵餅中已提早出現。

所以無人可以說：「聖體只為領受，非為觀賞。」這並非一片「平常的餅」，最古老的傳統一直這樣強調說：領聖體——就如我們剛才說過的——是個屬靈過程，涉及整個人。「領」聖體就是崇拜這聖事。領受它就是讓這聖事進入我內，好使這個「我」被轉化，向更大的「我們」開放，使我們在祂內合而為「一」（迦 3:16）。因此，朝拜聖體並非與領聖體相違，也非與它平行並存。不！領聖體只有在朝拜行動的支持和圍繞下，才能有真正的深度。感恩聖事臨於聖體櫃內，並不牴觸對感恩聖事的另一個觀點，甚或與舉行感恩禮相違，而是表達其圓滿實現。因為這臨在能有效地把感恩聖事長留教堂內。教堂總不會是個沒有生命的空間，卻時常充滿主的臨在。這臨在由舉行感恩禮而產生，領我們進入它內，讓我們時常參與全宇宙的感恩禮。那一個有信仰的人，不體驗到這事呢？一座沒有感恩聖事臨在的教堂，即使它邀請人進內祈禱，可說是死的。但聖體櫃前長明燈常燃的教堂卻常是有生命的，它不僅是一座石頭造成的建築物。主耶穌時常在這裏等候我，呼喚我，希望把我變成一個「感恩禮」。祂以這方式準備我去參與感恩禮，推動我期待祂的再來。

中世紀的變動引致損失，但它們也帶來一個奇妙的屬靈深化。它們揭示了在最後晚餐中建立的奧蹟的偉大浩瀚，讓我們體驗到一個新的圓滿。不知有多少聖人——包括那些關愛近人的聖人在內——由這經驗獲得滋養，並被帶到主那裏！我們不應失去這豐盛。若想主的臨在實在觸動我們，聖體櫃就必須在教堂建築中找到一個合宜的地方。

第五章

神聖時間

我們開始討論基督徒禮儀結構中的神聖時間之際，要謹記本書第二部分第一章中所說過的，有關基督徒崇拜中時空的意義。一切時間都是天主的時間。當永恆的聖言在降生奧蹟中攝取人性生命時，祂也攝取了時間性。祂把時間帶進永恆的境界。基督自己就是時間與永恆間的橋樑。首先，驟眼看來，在永恆之「常常」和時間之「流逝」間，似乎並沒有什麼連繫可言。但如今那永恆者親自把時間放在自己身上。在聖子身上，時間與永恆並存。天主的永恆不是指沒有時間或否定時間，而是與時間並存，及在時間內駕馭時間。在那位降生成人並永為人者身上，永恆與時間在有軀殼和具體的方式下並存。

一切時間都是天主的時間。另一方面，如上所述，教會的時間是一個在影子與事實之間的「中間」時間；為此，這個特殊結構需有一個標記，一個特選和安排的時間，好把整個時間拉到天主手中。這當然是聖經普世觀的特色之一：這並非基於人類某些普遍、崇高的特性，而是透過一個選拔，努力達至整體。現在我們必須回答以下的問題：時間是什麼？不用說！這裏不是深入探索這問題的地方，這問題已令歷史上許多偉大思想家絞盡腦汁。畢竟也需有些問題答案的提示，才能恰當地明白禮儀與時間的關係。首先要說的是，時間是一個宇宙事實。地球繞着太陽轉（或如古人所想的太陽繞着地球轉），使存在有了一

個我們稱為時間的節奏——一小時又一小時、早晚日夜、寒暑春秋。除了與太陽有關的節奏外，還有與月亮有關的較短節奏——圓缺朔望，新月新開始。兩個節奏造成兩種度量，以不同組合出現在文化歷史中。二者都顯出人類如何與宇宙的構造交織一起。時間首先是個宇宙現象。人與星宿一起生活。日月的運行深深影響着人生。

但在這事實之外及之下仍有其他節奏，在不同的存在層次中，各有自己的量度準則。舉例說，樹幹的年輪展示出樹自身內的時間，當然它與宇宙的時間也無法分離地互相交織着。至於人，由成長至衰老，都有他的時間。我們可以說，他的心跳好比他自己時間的內在節奏。在人的時間裏，不同的生命層次——有機生命與靈性——理性的生命——形成一個奧妙的整合，加入宇宙的浩瀚無際中，同時也加入了一個共同歷史中。我們稱為歷史的人類歷程，是一個特殊形式的時間。這一切都臨現禮儀中，在禮儀與時間的獨特關係中。基督徒舉行崇拜的神聖空間，本身已是對時間的開放。朝向東方表示人祈禱時，是面向東升的旭日，現已成了一個具有歷史意義的元素。它指向耶穌基督的逾越奧蹟，祂的死亡和新的升起。它指向世界的未來，及在救主最後來臨時的一切歷史的總結。所以時間與空間，在基督徒祈禱中，互相連繫。空間成了時間，而時間亦可說有了空間的特性，進入了空間。正如時空交織，歷史與宇宙亦然。按太陽訂定的宇宙時間，成了人類時間和歷史時間的代表，朝着天主與萬物、歷史與宇宙、物質與精神的結合而邁進——換言之，就是朝着以天主作照明的新城邁進。這樣，時間遂成了永恆，而永恆也被安排在時間內。

在舊約的敬禮中，我們看到雙重的時間劃分：其一按一週的節奏而定，朝着安息日移動，其二按慶節而定，這些慶節一方面按大自然的主題而定——播種及收割，還有游牧傳統的慶節；另一方面則按紀念天主在歷史中的行動而定。這兩個標準多次互相結合。這基本安排仍用於基督宗教。在時間的安排上，基督宗教仍與它的猶太傳統維持着深厚和內在的連貫性，這傳統又加入了世界宗教的元素，經天主的淨化和啟發，而用於敬禮唯一真主上。

讓我們先看看一週的節奏。如前所述，安息日把盟約的標記帶進時間，把萬物與盟約牢固在一起。這基本安排事物的方式，也被列入十誡內，基督宗教視之為理所當然。這盟約如今透過聖言降生、十字架和復活的事蹟，被提升至一個新的層面上，以致我們稱之為一個「新盟約」。天主再以新的方式採取行動，把這盟約推廣至普世，並使它獲得一個最終形式。但天主這行動與一週節奏有關。一切以它為依歸的高峰，就是耶穌「在第三天」的復活。我們反省最後晚餐時，明白到晚餐、十字架和復活是連在一起。耶穌在死亡中的自我交付，令祂在晚餐中所說的話成為事實。反過來說，如果死亡是最後一句話，那麼祂的自我犧牲便沒有意義了。所以，只有透過復活，這盟約才能圓滿建立。如今人類永遠與天主結合，而且兩者真的結合得牢不可分。所以復活日便成了新的安息日。在這一天，主耶穌親臨祂的信徒中間，邀請他們進入祂的「禮儀」中，加入祂光榮天主的行動，祂更把自己通傳給信徒。「第三天」的清晨，成了基督徒敬拜天主的時間。聖奧思定在有關晚餐、十字架和復活的關係上指出，這晚餐如何藉着三者間的內在一致性，順理成章地成了早晨的祭獻，宗徒們

在最後晚餐中被委託的任務，才得以完成。由舊約過渡至新約這一事實，可清楚見於由安息日過渡至復活日上，後者成了盟約的新標記，這也見於星期日取代安息日意義的過程。這個日子有三個不同的名稱：由被釘十字架算起，這是第三天——舊約中的第三天，是天主顯現的日子，經過等待的時間，天主進入世界；從一週的先後來看，這是一週的第一天；最後，教父們加入了另一個計算法：從過去的一週算起，這是第八天。

這三個象徵遂互相連結起來，而三者中最重要，就是一週的第一天。在基督宗教發源地的地中海世界裏，一週的第一天被視為太陽日，其它日子則分別屬於當時已知的不同行星。基督徒的禮拜日，是為紀念天主的行動而訂定，即紀念耶穌復活的日子。但現在這日子有了同一的宇宙象徵，同時也確立了基督徒祈禱的方向。太陽宣布基督，宇宙與歷史也一起講論祂。在這之上，還加入了第三個因素：第一天是創造的開始。新的創造取代了舊的創造。基督徒的星期日也是慶祝創造的日子：感謝創造之恩，感謝天主說的「有……」以建立世界。感謝天主，因為祂沒有任由這世界毀滅，反而在人千方百計要毀滅它後，把它重振起來。「第一天」也含有聖保祿所說：受造物期待天主子女的顯揚的意義（羅 8:19）。正如罪惡破壞受造物（這是有目共睹的！），同樣當「天主子女」被顯揚時，受造物便被復興過來。為此星期日解釋了人在創造記載中所接受的使命：「治理（大地）！」（創 1:28）。這並不表示：制服它！濫用它！任意處置它！相反，這話的意思是：要承認它是天主的禮物！保管它和照顧它，就像子女打理父親留下的遺產一樣。要照顧它，使它成為

真正的天主花園，成全它的意義，好使天主為它也成為「在一切內的一切」。教父願意稱復活日為「第八天」，以表達出這個方向。星期日不但回顧過去，而且向前看。望向復活就是望向萬物歸宗的日子。復活日既是跟在安息日後，基督可說是跨越了時間，並把它提升至高於時間本身。教父們在這觀念上連結起另一個思想，認為世界歷史就整體而論，相對於人類生命的年代，可視為一個七天的的大星期。於是第八天便代表由復活帶來的新時間。這時間可謂與歷史並存。在禮儀中我們已把握着它，但它同時在我們前面。它是天主的終極世界的標記，在這世界裏，影子與象徵被天主與受造物彼此間的最終寓居所取代。正是為了反映這象徵意義，人們才興建八角形的洗禮堂，為表明洗禮讓人重生於第八天，重生於基督的復活和這復活所展開的新時間。

於是星期日成了基督徒的特有計時標準，他生命的時間度量。它並非根據可隨意替換的習例，卻以獨特的方式整合了歷史紀念、創造回顧和希望神學。對基督徒來說，它是每週一次重複慶祝復活節，但不會令每年特定紀念基督逾越的慶日變得多餘。從閱讀新約中我們清楚看到，耶穌是很有意識地趨近他的「時刻」。《若望福音》所強調「耶穌的時刻」，確具有多重意義，但它首先指向一個日子：耶穌不願意死在任何不定的一天。祂的死亡對歷史、人類和世界，具有重大意義。為此，祂的死亡必須與一個很特別的宇宙和歷史時刻連結起來。這日子與猶太人的逾越節相銜合，這節日已詳列在《出谷紀》十二章，並有所規定。《若望福音》和《希伯來書》更以獨特的方式，說明祂的死與其他慶節，尤其是贖罪節有關，但確實日期就是逾越

節。主耶穌的死並不是偶然的事。它是一個「慶節」，結束了以象徵方式所開始的逾越節。祂把這節日——如我們從前所說過的——由「替代」帶到了事實去，帶到祂以「代表」的身分所作的自我奉獻。

逾越節就是耶穌的「時刻」。正因為與這日子的連繫，我們看到耶穌的死，對人類歷史的普及意義。逾越節最初是個游牧民族的節日。由亞伯爾到《默示錄》，羔羊犧牲是救主的預像，預示着祂崇高的自我交付。我們無須詳細論述游牧文化對聖經宗教起源的重要性，但唯一神敬禮（monotheism）並不發展自大城市和肥沃地域，這一點卻具有重大意義。只有在荒野不毛之地，在天與地孤寂相對的地方，唯一神宗教才能生長——在那裏，居無定所的遊民，不會把地方神化，卻要不斷信賴那位跟他一起漫遊的天主。最近更有人指出，逾越節的日期與白羊星座（Aries）——羔羊——的日期相脗合，但這對訂定復活節日期只屬次要。更重要的是，這節日與耶穌死而復活的日子相關；就其性質而言，這是連繫着猶太人的禮儀年曆。這連繫關乎新舊約的關係和基督信仰的新穎性，具有爆炸性力量。在公元二世紀，這事曾引起過復活節爭議——至少為西方教會而言——直至尼西亞會議（Council of Nicaea 325）為止，很久得不到解決。一方面，在小亞細亞有傳統按照猶太年曆，常在尼散月（Nissan）十四日猶太人的逾越節日上，舉行基督徒的復活節。但另一方面，也有傳統——尤其在羅馬——視星期日、主復活的日子，為決定因素：基督徒的復活節，應在春分後第一個月圓後的星期日舉行。尼西亞會議頒布了這項決定。透過這法令，陽曆和陰曆便互相結合，這兩大宇宙計時方式，因

與以色列歷史和耶穌生平的關連，彼此連結。讓我們回到羔羊（公羊）象徵的討論。五世紀時，羅馬與亞歷山大里亞發生了爭議：究竟復活節最遲可在何時舉行？按亞歷山大里亞的傳統，是在四月二十五日。教宗大良一世（Leo the Great 440-461）批評這日期太遲，他指出，根據聖經復活節應在第一個月，而這第一個月並非指四月，而是指太陽經過黃道帶第一部分——白羊座的時候。天上的星座好像預先和時間講論着天主的羔羊，那除免世罪者（若 1:29）；祂在自己身上結合了一總無辜者的犧牲，使之具有意義。雙角被灌木纏着的公羊，替代依撒格成了天主親自命令的祭獻：這神秘故事現被視為基督的預像。那纏着公羊的樹丫，被視為白羊星座符號的複製；倒過來說，這星座是被釘基督的天上預示。我們也應指出，猶太傳統把三月二十五日當作亞巴郎作祭獻的日子。如今這日子——我們即將要看到——也被視為創造之日，即天主命令說：「有光！」的一日。很早時也有人視這是基督死亡的日子，後來更視之為祂降孕的日子。我們可以在《伯多祿前書》找到這些關連的反映，信中描寫基督是出 12:5 所要求的「無玷無瑕的」羔羊，即那「在創世以前就被預定了的」（伯前 1:20）。默 13:8 有關那「從創造之初被宰殺的羔羊」（按：德文 - Lamm, das geschlachtet ist seit Anbeginn der Welt，思高版譯作：「（凡名字）從創造之初（沒有記錄在）被宰殺的羔羊（生命冊中的人）」）的神秘話語，也許可作這樣的解釋——雖然可有別的譯文，迴避這矛盾。這些宇宙象徵，讓基督徒以一個前所未聞的方式，看見基督總攬全世界的意義，從而明白銘刻於基督信仰中的希望是何等偉大。這是極有啟發性的！我認為必須重溫這個宇宙觀，才能再次明白和圓滿地活出基督信仰。

我想再提出兩點有關復活慶典的意見。我們討論至今，看見基督信仰以太陽的象徵為特點。在尼西亞會議所訂定的復活節日期，把該慶節放進了陽曆，但並沒有中斷它與陰曆的連繫。在宗教世界中，具有階段變化的月亮常被當作女性的象徵，但尤其象徵着無常性。因此，月亮的宇宙象徵，很符合死而復活的奧蹟，這正是基督徒逾越節所慶祝的。當春分後第一個月圓後的星期日，成了復活節日期時，日與月的象徵便連結在一起。無常性被永不消逝的特性所取代，死亡成了復活，並進入永生。

最後，我們要補充說，逾越節對以色列來說，並非單純是個宇宙節慶，而是基本上一個歷史紀念。它是出埃及的慶節，慶祝以色列的解放，自此展開它以天主子民身分所作的歷史進程。以色列的逾越節，是為紀念天主解放並建立選民團體的行動。慶節的這個元素也進入了基督信仰中，有助它更深入領略基督復活的意義。耶穌刻意把自己的最後旅程，與以色列的逾越節連結起來。祂更稱之為祂的「時刻」。所以，在以色列的紀念與基督宗教新的神聖三日慶典間，必然存在着一個內在連繫。人的最後敵人就是死亡。人只有在擺脫死亡後，才徹底獲得解放。以色列人在埃及所受的迫害，的確是一種死亡，所有男嬰被下令殺掉，威脅着且有意毀滅這個民族。但在逾越節晚上，死亡的天使越過埃及全境，擊殺了它的首生子。這個解放是為得生命而來的解放。基督作為死者中的首生者，親自承受死亡，並藉自己的復活，摧毀死亡的勢力。死亡失去了說最後一句話的能力，聖子的愛証實強於死亡，因為它使人與天主的愛結合，這愛即天主本身。因此，基督的復活並非純粹涉及一個人的命運。祂如今時刻臨在，因為

祂生活，並把我們集合起來，好使我們生活：「因為我生活，你們也要生活」（若 14:19）。在復活節的光照下，基督徒視自己為一個真正生活的人。他們找到一條出路，離開一個死亡多於生命的存在。他們發現了真正的生命：「永生就是認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（若 17:3）。從死亡獲得解放，同時也是從個人主義的束縛中、從自我的樊牢中、從沒有愛和作自我奉獻的能力中，得到解放。因此，復活節成了洗禮的大節日，在洗禮中，人可說上演了過紅海的一幕，由自己的生命中出來，進入與基督的共融中，加入了其他屬於基督者的共融中。復活建立共融。它創造了天主的新子民。獨自死去的麥子並不孤單，卻生出許多子粒來。復活的主並不是孤獨一個，祂把全人類吸引到自己這裏，如此創造出一個新的普世人類共融。猶太逾越節的完整意義，出現在基督徒的復活節中。與此同時，這並非追念一件過去且不能再重複發生的事，但正如我們已說過的，那「一次而為永遠」的在這裏變成了「永恆」。復活的主活着並賜與生命。祂生活並帶來共融。祂生活並打開未來。祂生活並指示道路。但我們也不應忘記，這個面向未來、向面前開放的救恩歷史紀念，是扎根於一個宇宙慶典，這根是不會鬆脫的。月亮的圓缺成了死亡和復活的宇宙標記。一週第一天的太陽，成了基督的使者，這位基督「活像新郎一樣走出了洞房，又像壯士一樣欣然就道奔放」（詠 19:6），直至跑到時空的盡頭。正是為了這緣故，不應隨便改動基督徒的慶節年曆。耶穌的「時刻」在歷史時間與宇宙時間的一致中，一次又一次的重新出現。透過這慶節，我們進入了受造物的節奏，及進入了天主為人類歷史的計劃中。

這裏有一個問題，我想在討論聖誕節之前，先略加討論。我至今所描述的宇宙象徵，出自地中海和近東地區背景，那裏是猶太和基督宗教的發源地。這象徵大致可應用於北半球。然而在南半球，一切都倒轉過來。基督徒的復活節並不在春天，而是秋天。聖誕節並不與冬至重疊，而是在炎夏。這引起了迫切的禮儀「本地化」問題。宇宙象徵既如此重要，我們是否應為南半球修正禮儀年曆？福斯（G. Voß）答得好，他指出如果我們真的這樣做，就會把基督的奧蹟貶低至一個純宇宙宗教；那我們便會把歷史降格於宇宙之下。可是歷史並非為宇宙服務，絕非這樣，而是宇宙為歷史服務。只有在歷史中，宇宙才找到它的重心和目的。降生奧蹟也含有與其發源地相依的意義，包括它的特點——從人性的角度而言——也包括其偶然性。這保證我們不是跟着神話走，天主的確在我們的歷史中行動，並把我們的時間掌握在祂手中。只有通過這「只有一次」的橋樑，我們才能進入天主仁慈的「永恆」中。但與此同時，我們也要徹底顧及象徵的意義，以及天主在歷史中的行動。福斯很巧妙地道出了復活奧蹟的「秋天」特性，讓我們加深和擴濶對這慶節的領會，為南半球找到一個固有特徵。聖經和禮儀不經意地提供了一個象徵轉移的看法。我之前已提過，《若望福音》和《希伯來書》在解釋耶穌苦難時，不單只提到逾越節——那就日期而言，即主的「時刻」，他們更從贖罪節儀式的意義，解釋耶穌苦難，而那節是在七月十日（即今日的九至十月間）舉行的。在耶穌的逾越奧蹟中，復活節（春天）與贖罪節（秋天）可說是重疊在一起。基督把世界的春天和秋天結合一起。日照漸短的秋天成了新的開始，而耶穌死亡的春天，指向時間的終結，指着世界之秋，按教父的講法，這是基督來臨我們中

間的時候。梵二改革前的禮儀年曆裏，有一個很奇怪的季节轉移，這做法很久以來令許多人摸不着頭腦，而且所得的解釋也很膚淺。按復活節期有多早或多遲，主顯節後的時期便要加長或縮短。主顯節後餘下的星期日，要移至教會年曆的結尾。我們若細心看看當時所用的讀經，便會發覺這些章節大部分與播種的主題有關，這是福音種子要播遍世界的隱喻。然而這些經文及與它們相關的星期日，可恰當地安排在春天或在秋天。兩個季節都是播種的時期。春天農夫為秋收播種，冬天則為來年。播種常指着未來。它屬於暮春，也屬於深秋，因為深秋指向一個新開始。在這兩個不同季節中，希望的奧秘都在運作，並在深秋達至其深度，由衰落延至一個新的開始。發揮這思想，並把它引進南北兩半球的基督徒意識中，可以是一項重大的本地化貢獻。南半球可幫助北半球去發現這奧蹟的新深廣度，因而讓我們從它的豐盛中吸取清新的思想。

讓我們看看教會年曆的另一個焦點——聖誕期，它較那環繞着復活節的週期略遲發展出來。星期日一如基督徒的朝東祈禱，是基督信仰的一個原始要素。它自始已有一個固定地位，而且影響基督徒生活如此之深，以致安提約基雅的聖依納爵說，我們「不再遵守安息日而生活，卻遵守主日」（《致瑪乃息雅人書》9, 1）。但新約中的基督徒，已由復活奧蹟回顧基督生於童貞瑪利亞一事。在綜合新約信仰而作總結的《若望福音》裏，聖言降生的神學與復活節的神學相提並論。更好說，聖言降生的神學與復活節的神學，並非簡單的並排而立，而是對耶穌基督同一信仰的兩個不可分離的焦點，祂是降生成人的天主子，也是救主。十字架和復活須先有降生奧蹟。正因為子——及天

主在子內——「從天降下，由童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人，」所以耶穌的死而復活，是與我們眾人並時及觸及我們眾人的事件，把我們從死亡標誌着的過去拯救出來，走向現在和未來。另一方面，降生奧蹟的目的，是要以「肉身」，以世上可朽壞的生命，達致一個不朽的形體，換句話說，就是進入逾越的變化。降生奧蹟被認定為基督信仰的一個重點後，也表現在禮儀慶典上，並在神聖時間中佔有一席位。我們無法肯定聖誕節最早是何時開始，但它在第三世紀已有一個固定形式。在同一時期內，主顯節也出現在東方，以一月六日為節期，但西方則以十二月二十五日為聖誕節。兩個節日因其發源地的宗教和文化背景不同，而各有所着重，但它們的基本意義卻相同：慶祝基督的誕生，他是歷史新光的黎明，是那真正的太陽。我們無須在這小冊子內，詳細討論這兩個節日發展的複雜和頗具爭議的細節。我在這裏只想提出那些我認為有助明白這兩個日子的事。頗令人感到詫異的是，訂定基督誕生的起始點，竟是三月二十五日。據我所知，最早提到這事的是非洲教會權威戴都良（Tertullian ca.150 - ca.207）的著作，他顯然是根據一個大家認識的傳統，指基督是在三月二十五日受難至死的。在高盧，直至六世紀時，這日期被保持作不移動的復活節日期。在一份來自非洲寫於公元二四三年，有關復活節日期計算的著作中，我們看到三月二十五日被解釋作創世的日子，而與此關連的，是一個訂定基督誕生日的特別計算法。按《創世紀》第一章的創世記載，太陽是在第四天被造，即三月二十八日。所以這天應被視為基督誕生的日子，因為祂是歷史中真正東升的旭日。這思想在第三世紀時改變過來，使基督受難日和祂降孕母胎之日，落在同一日期上。教會在三月二十五日，

同時紀念天使報喜及主基督因聖神降孕於童貞聖母胎中。十二月二十五日的基督聖誕節——三月二十五日後九個月——是三世紀時在西方發展出來的，但在東方——可能因採用另一個曆法之故——首先以一月六日來慶祝基督的誕生。這也可能是為回應亞歷山大里亞在那天所慶祝的神誕。過往人們常聲稱十二月二十五日是針對米特辣（Mithras）神話發展而來，或說，這是基督徒為回應不敗太陽神敬禮而制定，這敬禮由三世紀的羅馬皇帝大力推廣，以建立一個新的帝國宗教。可是這些理論已不能存立！那決定性因素，在於創造與十字架，以及創造與基督的概念間的連繫。在「耶穌的時刻」啟發下，這些日子把宇宙也帶上場。宇宙如今被視為一切受造物的首生者——基督的預告（哥 1:15）。受造的萬物都講論祂，藉着祂，萬物無聲的信息被詮釋出來。宇宙在那位進入歷史的萬物的首生者身上，找到了自己的真正意義。在祂身上我們可以肯定，受造物的前途及那不同於天主而存在的世界，是不會幻滅於矛盾和悲劇中，在經歷一切災難和劇變後，仍具有希望。天主祝福了第七天，這事確實被肯定了。主耶穌的降孕及誕生，原來具有宇宙意義，這正好指出基督徒可以挑戰太陽崇拜，從積極的角度把它納入聖誕節的神學中。教父許多卓越的著作，表達出這個綜合思想。舉個例說，聖熱羅尼莫在他一篇聖誕節講道中說：「連受造之物也認同我們的講道。宇宙本身為我們所說的真理作証。在這日子前，夜長日短，但在其後，漸漸夜短日長，光明逐漸出現，黑夜退卻。」希波的聖奧思定，在聖誕節同樣向他的信友講道說：「弟兄們，讓我喜樂吧！異教徒也可以繼續歡樂，因為這一天為我們所祝聖的，不是那可見的太陽，而是這太陽的不可見的造物主。」教父們一再重

複我們引自詠 19 論太陽所說的話。對初期教會來說，這成了真正的聖誕節專用聖詠：基督——那真正的太陽，「像新郎一樣走出了洞房。」這聖詠也迴響着瑪利亞的奧蹟，被視為論及基督的預言。在三月二十五日與十二月二十五日之間的夏至，還有六月二十四日的前驅若翰洗者的瞻禮。這些日子的關係，正好視為若翰洗者一句話的禮儀性和宇宙性表達：「祂（基督）應該興盛，我卻應該衰微」（若 3:30）。若翰洗者的誕辰，正落在開始夜長日短之時，就如基督的誕辰落在開始日長夜短之際。這瞻禮的結構全屬基督徒特色，在舊約中全無前例可援。畢竟它是貫徹宇宙與歷史、紀念與期望的綜合，這原是舊約慶節的特色，在基督徒年曆中披上了一個新形式。降生與復活密切交織，正因它們各自和共同地，與太陽的節奏和象徵有關。

我想也略提一月六日舉行的主顯節，與聖誕節密切關連。我們先放下所有歷史細節，以及教父關於這節日的許多美麗論述。讓我們僅就今日西方傳統所有的方式，設法簡單的理解一下。這節日借用「神明顯現」的古老禮裁，來解釋聖言降生的意義，即天主的自我啟示，就是天主向其受造物顯示自己。從這角度看，這節日與多個不同的顯示相連：賢士來朝表示外邦人教會的開始，亦即萬民奔赴以色列的天主（依 60）；耶穌在約但河受洗，其間有聲音自天宣布耶穌是天主子；加納婚宴，祂在那裏顯示了自己的光榮。賢士來朝的記載，對基督徒思想很重要，因為它說明了外邦人的智慧，與聖經所應許的聖言之關係；因為它指出了宇宙的言語和人類尋求真理的思想，如何帶領人到基督那裏。那顆異星可象徵着這些關連，並再一次強調：宇宙的言語與人心的言語，都源自父的聖言，即那在白冷

出自天主的靜默，並收集了人類零碎的知識，形成一個圓滿整體的聖言。

那些構成信仰年曆的大節日，都是基督的慶節，因此是導向那唯一天主，即那曾在燃燒的荊棘中向梅瑟啟示了自己，並選了以色列作其獨特的宣信者的天主。除那象徵基督的太陽外，還有那沒有自己的光，但靠來自太陽的光而照耀的月亮。這是給與我們的標記，指出人類常常需要「一點」光亮，它那隱藏的光，幫助我們認識和愛慕三位一體造物主的光。為了這緣故，初期聖人的瞻禮日，也成了組成基督徒年曆的部分。我們已討論過瑪利亞，她與基督的奧蹟如此密切交織着，以致聖誕週期的發展，無可避免地在教會年曆裏加入了聖母的特色。基督節日的聖母特色顯而易見。此外，還有宗徒和殉道者的紀念，最後還有每個世紀的聖人。我們甚至可以說，這些聖人猶如基督徒的新星座，他們反映出天主豐厚的仁慈。他們那來自天主的光，讓我們更加認識天主燦爛光輝的內在豐盛，那是我們從其光榮的反映中無法體會的。

卷三

藝術與禮儀

第一章

聖像問題

天主十誡的第一誡，強調天主的唯一性，以及只可崇拜天主：「不可為你製造任何彷彿天上、或地上、或地下水中之物的雕像」（出 20:4；參看申 5:8）。在舊約的核心部分，對肖像的禁令有一個明顯的例外，這是有關最神聖的地方——約櫃上用金造的贖罪蓋。「我要在那裏與你會晤，」天主對梅瑟說，「將我命令以色列子民的一切事，都告訴你。」（出 25:2）有關贖罪蓋的式樣，天主又訓示梅瑟說：「在贖罪蓋的兩端用鎚工造一對金革魯賓，革魯賓的翅膀應伸開遮住贖罪蓋；他們的臉彼此相對，面朝贖罪蓋。」（出 25:18-20）天主准許那遮蓋和保護着啟示地點的神秘物體造像，正是為了隱藏天主自己臨在的奧秘。我們已經見過，聖保祿視被釘的基督為真實和生活的「贖罪祭」，那個自充軍起便遺失了的「贖罪蓋」（希伯來文：*kapporeth*）僅是其預像而已。如今天主在基督身上，可說是展現了自己的容貌。東方教會的基督復活畫像，展示基督站在疊成交叉狀的板上，它象徵墳墓，也暗示着舊約的「贖罪蓋」，這樣，約櫃和基督逾越奧蹟的關係，便表露無遺。基督有革魯賓作護翼，婦女向祂走來，準備到墳墓敷抹祂。畫像保留了舊約的基本象徵，但以復活重新塑造出來，並有一個新焦點：一個不再完全隱藏自己，卻在聖子身上自我顯示的天主。由講述約櫃轉變成復活畫像，正正顯示出由舊約發展至新約的核心。但我們若要正確地明瞭整個過程，我們還要更仔細的隨着其主要

發展路線看。

伊斯蘭教和猶太教對畫像的禁令，自第三、四世紀開始，便帶有極端的解釋，以致在神聖場所內，只准採用非肖像性的幾何圖案作裝飾。可是，在耶穌時代及至三世紀的猶太教中，對畫像問題卻有一個較寬鬆的解釋。說起來頗似荒謬的是，我們在救恩的畫像方面，看到先前討論禮儀空間時所遇見的：猶太會堂與基督徒教堂的連貫性。透過考古學研究的結果，我們如今知道古代的會堂，是繪有許多聖經情景畫像的。它們絕非純被視為描繪往事的畫像，即一種圖畫歷史教學，而是當作一種傳述（希伯來文：*haggadah*），即透過紀念某事蹟，而使之臨現。天主過往的行動，在禮儀慶典中再度臨現。慶典是參與天主在時間中的行動，而畫像則是視覺形式的紀念，令事蹟在禮儀中再次呈現出來。我們在地下墓地所見的基督徒畫像，只是採用和發展了猶太會堂訂定的圖像法則，同時加上一些新穎的應用模式。如今各個別事蹟，都是為了基督徒的聖事和基督本身而設。諾厄方舟和過紅海的事蹟，如今是指向洗禮。亞巴郎祭獻依撒格，以及他與三位天使進餐，現被用作講論基督的祭獻和感恩禮。三聖童在火窯獲救，和達尼爾在獅子圈免難中，我們看到基督和我們自己的復活。但較之於會堂，畫像的存在不僅是講述過去的故事，它們更令這些歷史事件體現在聖事當中。藉着過去的故事，基督和祂的聖事經歷各時代，繼續向前邁進。我們被帶進這些事蹟中，而事蹟本身超越了時間的流逝，藉着教會的聖事行動，在我們當中臨現。把一切歷史集中在基督身上，就是以禮儀的方式傳遞這歷史，也表達出一種對時間的新經驗，即過去、現在和未來的互相接觸，因為它們

已被納入復活基督的現在裏。正如我們之前所見，如今再一次肯定：禮儀的現在包含着末世的期待。沒有例外地，一切畫像在某意義下，都是復活的圖像，是在復活的光照下看的歷史，為此它們都是希望的圖像，給我們保證來世和基督最後的來臨。初期畫像的藝術質素並不算高，但它們卻經歷了一個很獨特的靈性歷程，雖然與會堂神聖畫藝仍有密切而深入的連繫。復活給歷史一個新啟發，令它成為一個希望之途，聖像畫把我們帶到這路途上。因此，初期教會的聖像畫，具有一種全然神秘，亦即聖事的意義，超越了它講聖經事蹟的教化功能。

沒有任何早期聖像畫，有意給我們一個寫實的基督肖像。它們寧要以「象徵性」的圖像，向我們道出基督的意義；祂像一位真正的哲學家，告訴我們生命與死亡的藝術；祂相似一位偉大的老師，但尤其相似一位牧者。這個來自聖經的圖像，對初期基督信仰之所以如此珍貴，皆因牧者被視為聖言的象徵。那位萬物藉着祂而受造的聖言，本身可說是萬物的原型，是受造之物的守護者。在降生與蹟中，祂把那亡羊——人性、整個人類——背在肩上，把祂帶回家中。這樣，牧者的圖像便總結起整個救恩史：天主進入了世界、降生成人、尋找亡羊、回歸猶太人和外邦人的教會之途。在宗教畫像歷史上，具有深遠發展意義的事件之一，就是首次出現名為「非人手所造」(*acheiropoietos*)的畫像，畫中繪的是基督的肖像。約在六世紀中葉，在東方同時出現了兩幅「非人手所造」的畫像。其中之一名為「加穆里亞」(*camulianium*)，是印在一件女性長衣上的基督肖像。另一個是稍後被稱為「曼蒂里雍」(*Mandylion*)的，被人從敘利亞的厄德撒

(Edessa) 送到君士坦丁堡，今日許多學者認為它即都靈的聖殮布。包括都靈聖殮布在內，兩者都涉及一個真正神秘的畫像，是非人類藝術所能製造的。這畫像以無法解釋的方式印在布料上，所展示的更被聲稱是基督的真實容貌，即那被釘死和復活的主基督。這畫像首次出現，肯定哄動一時。如今這一直隱藏着的基督真容貌，終能被人目睹。「誰看見了我，就是看見了父」(若 14:9)，這許諾終於得以實現。得見人而天主者，並藉着祂看見天主自己，這似乎已是可能的事。希臘人切願看見永生者，這似乎已經實現了。聖像畫確有了一個聖事的地位。它被視為能有共融聖事的功效，甚至不少於感恩聖事。人們開始想到在聖像畫中，實在有被繪者的一種真實臨在。就以這幅非人手所造的畫像而論，它是一個真正的肖像，是有關事實的一部分，是讓自己被繪於畫像中那位的輝映，亦即他的臨在。我們很容易明白，為何所有仿效這幅「非人手所造」的畫像，成了整個聖像畫法則的核心。與此同時，聖像畫有所發展，人們對其意義也有更深的領會。

明顯的，這裏暗藏着一個危險：聖像畫的偽聖事化，即跨過聖事本身和它們的隱藏性，而直接享見天主的臨在。這新發展顯然引起了激烈的反對運動，以致出現徹底抗拒一切聖像畫的情況，我們稱之為「搗毀聖像運動」(iconoclasm)。搗毀聖像運動的激烈情緒，部分來自一些真正的宗教理由，來自一種無可否認的崇拜偶像的危險，但也涉及些政治因素在內。拜占庭皇帝必須盡量避免，不必要地激怒穆斯林和猶太人。壓制畫像能有利帝國的統一，並有利與帝國的穆斯林鄰邦保持睦鄰關係。於是，不應以肖像來代表基督的理論，不脛而走。只有(沒

有肖像的)十字架，才可當作基督的標誌。十字架或肖像——就是應作的選擇。就在這鬥爭過程中，真正的聖像畫神學逐漸成熟過來，給我們至今針對西方聖像畫危機，仍極切實的信息。

基督的畫像——連同一切我們認識它的含義——即復活者的聖像畫。復活主的肖像並不存在：門徒最初認不出祂來。他們必須被帶進一種新的視覺，使他們的心目逐漸打開，直至從新認識祂，並喊叫說：「是主！」也許厄瑪烏門徒的故事最能表露無遺：他們的心先被轉化，以致能從聖經的外在事蹟，認識到它們的內在核心，一切都以此為出發和依歸：耶穌基督的十字架和復活。他們於是設法挽留這位神秘旅伴，款待祂，且在擘餅時，以一個逆轉的方式，經歷了亞當和厄娃吃了知善惡樹果子後所發生的：他們的眼開了。但他們所見的不僅是外在的事，而是他們的感官看不到的事實，如今出現在眼前：這是主，祂以一種嶄新的方式活着。聖像畫中的容貌特徵並不重要（雖然聖像畫基本依照「非人手所造」畫像的外貌），重要的是一種新的看見。聖像畫應由開啟內在感官出發，出自一種超越表徵感官的視覺，一如後來聖像畫神學所說的，在大博爾山的光照下體會基督。聖像畫透過它所具有的內在視野，讓那凝視它的人，從感官所看見的，透視到那在感官以上，卻進入了感官境界的。歐多基莫夫（Evdokimov）說得好，聖像畫需要「眼目的齋戒」。他指出，聖像畫師要學會眼目的齋戒，以悠長的祈禱作靈修準備。這是由藝術過渡至聖藝的特徵（161頁）。聖像畫來自祈禱，並帶領人進入祈禱。它使人擺脫感官的封閉範疇，不再只看見外在，只見事物的物質表面，無視靈性的

清澈、聖言的通透。說到底，我們現正探討的，無非就是信仰的超越性，整個現代的知識問題就在這裏：人若不能開啟內心，看見那可測量以外的事物，在受造物中體會天主光榮的反映，那麼天主便被拒於我們視野之外。正確理解聖像畫，能讓我們擺脫不實地追尋感官所能明瞭的肖像，這樣，我們才能辨認出基督的容貌，並在祂內看見父。所以我們在聖像畫中，找到同一的屬靈方向，一如我們之前強調禮儀面向東方時所發現的。聖像畫志在把我們引至一條心路歷程上，朝向東方，向着那要再來的基督。聖像畫的動力，如整體禮儀的動力一樣。它的基督論是以聖三為基礎的：是聖神使我們有能力看見，祂的任務常是領我們到基督那裏。聖亞大納修 (Athanasius) 說：「我們陶醉於聖神，飽飲基督。」 (Evdokimov, 176 頁) 這種視覺教我們不「按人的看法」來看基督，而是按聖神 (格後 5:16)，更讓我們能窺見父本身。

只有明瞭聖像畫的內在方向後，人才能正確理解到，為何尼西亞第二屆公會，以及其後一切有關聖像畫的公會，視聖像畫是對聖言降生奧蹟的宣信，而搗毀聖像運動則被視為否認聖言降生，是一切異端的總合。聖言降生首先表示不可見的天主進入了可見的世界，好使不離物質的人能認識祂。在這意義下，天主為了人的得救，而在歷史中的所言所行，已早為聖言降生鋪路了。但天主的紆尊降貴，目的是要推動我們的提升。聖言降生是為使人藉十字架而被轉化，進入復活的新形體內。天主前來尋找我們，為的不是叫我們停留原處，而是要我們超越自己，來到祂那裏。所以若把基督的可見形貌，縮減至屬於過去的「歷史的耶穌」，便是誤解了祂的可見形貌，誤解了降

生奧蹟。不是要我們拋棄感官，而是要盡量擴展它們的能力。只有在我們跟多默一起說：「我主，我天主！」我們才能確切地看見基督。

我們剛才肯定了聖像畫的聖三特性，現在我們必須理解它的形上學層面。天主子只可以降生成人，因為人是預先按照祂而設計的，即按照祂的肖像，而祂自己又是天主的肖像。正如歐多基莫夫在另一處說的，第一天的光與第八天的光，在聖像畫中相遇了。那早已存在於受造物之內的光，在主於第八天復活時，以及在新世界中，燦爛地照耀，這光讓我們看到天主的光輝。只有在創造、歷史和新世界的廣大背景下看，人才能正確明瞭降生奧蹟。只有這樣才可清楚看到，感官屬於信仰，新的視覺並不把它們廢除，反而讓它們達到其原有目的。搗毀聖像主義最終是基於一個片面的否定論神學，只承認天主的完全不同性，超越一切圖像和言語，這樣的神學最終把啟示當作：人對永不能領會的事所作的完善反省。可是，若然如此，信仰便要崩潰。我們現在的感官，不再領略靈性在感官上的透晰，極大可能引致人逃避到一個純「否定」(apophatic)的神學去。天主是超越一切思想的，所以一切有關祂的命題，跟各種天主的圖像，都同樣有效或無效。那看似是對天主最大的謙遜，其實只是驕傲，即不容許天主有話說，也不讓祂真正進入歷史中。但另一方面，物質卻被人絕對化，視為完全與天主絕緣，是純粹物質，因而也失去它的尊嚴。但正如歐多基莫夫說的，不僅有一個否定的「不」，也有一個否定的「是」，否認一切相像性。他跟隨帕拉瑪的額我略(Gregory of Palamas)，強調天主就祂的本質而論，是徹底超越的，但就祂的存有而論，祂願意、且能

夠以生活者的方式顯示自己。天主是絕對不同的，但祂是如此大能，以致可以顯示自己。祂更這樣創造了祂的受造物，好使它們可以「看見」和愛慕祂。

反省過這幾點後，我們重新回到現時代，回到禮儀、藝術和信仰在西方世界的發展上：究竟東方所發展的聖像神學是否真實？它為我們是否一樣有效？抑或它只是東方基督徒的特點而已？讓我們以歷史事實開始。在早期基督徒藝術中，自羅馬風格時代結束時開始，換句話說，直至十三世紀開始之前，在聖像問題上，東方和西方並沒有基本上的分別。在聖奧思定或聖大額我略時代，西方差不多完全強調聖像的教化功能。那稱為《查理曼書》(*Libri Carolini*)的文獻，以及法蘭克福會議(794年)和巴黎會議(824年)，都異口同聲反對那很少被人真正明白的第七屆公會議，亦即尼西亞第二屆會議，這會議肯定搗毀聖像主義的失敗，並確認聖像畫的降生奧蹟基礎。相對地，西方的會議堅持聖像的純教化角色，它們說：「基督不是用圖畫來拯救我們。」(Evdokimov, 144頁)

但聖像畫的主題和基本方向依然不變，雖然這時以羅馬風格發展出雕塑藝術，這藝術在東方是從來沒有立足之地。信眾所望的常是復活的基督，即使祂是在十字架上，作為真正的東方(Oriens)。聖藝常以創造、基督學和末世論的總合為特徵：第一天正向着第八天進行，後者又重回到第一天去。藝術依然是為了表達那臨現於禮儀中的奧蹟。它仍指向天上的禮儀：羅馬風格藝術中的天使形像，基本上與拜占庭畫藝沒有分別。他們顯示出，我們是與革魯賓和色辣芬，與天上的異能者一起，歌頌羔羊。在禮儀

中，天地間的帳幔被扯破，我們參與一個遍布整個宇宙的禮儀。

哥德式風格出現後，漸漸起了一個變化。許多事物依然一樣，尤其是舊約與新約間的基本內在一致性，這一致性是關乎那將要來臨的。但教堂中央的畫像改變了，所描繪的不再是全能者基督 (*Pantocrator*)，萬物的主宰，那帶領我們到第八天，如今被十字架上受苦及受死的主所取代。所描繪的是苦難的歷史事蹟，但復活事蹟卻不被展示。藝術的歷史和敘事特性變得顯著起來。有人說，講論奧蹟的畫像，被熱心敬禮的畫像取代了。這視野的改變牽涉到許多因素。歐多基莫夫認為，十三世紀柏拉圖思想讓位給亞里士多德思想，是成因之一。柏拉圖主義視可感知的事物，為永恆原型的影子：透過可感知的事物，我們可以並應該認識到那原型，並由前者提升達至後者。亞里士多德主義不接受這套理念論 (*idealism*)。由質與形組成的事物，是自立而存在的；我們藉抽象過程能認識它所屬的類別。那超越感官的藉可感知的而成了可見的，如今抽象進而取代了視覺。靈與物的關係已改變了，連帶人對他所見事物的態度，也起了變化。對柏拉圖來說，美是終極的範疇：美與善，以及美與神，最終亦相符。美的出現令我們在內心深處受了創傷，這傷抓住我們，使我們出離自己；它令我們產生渴望，意欲高飛，趨赴那真美，趨赴那善本身。某些柏拉圖思想的基礎，繼續存留在聖像畫神學中，雖然柏拉圖對美和視學的意念，已被大博爾山的光所轉化。再者，柏拉圖的意念，已被受造物、基督學和末世論間的相互連繫，徹底重塑過來，而且物界本身已獲得一種新尊嚴和新價值。這種經降生奧蹟轉化的柏拉圖主義，

十三世紀後便逐漸從西方消失，以致畫藝如今首要是致力描繪已發生的事蹟。救恩史被人視為時間中展現的故事，多於是一件聖事。這樣一來，救恩史與禮儀的關係也改變了：禮儀被視為以象徵方式，重複十字架事件。熱心敬禮對此作出回應，轉而以默想耶穌的生平奧蹟為主。藝術從民間熱心敬禮尋找靈感，多於在禮儀中尋找。翻過來說，民間熱心敬禮藉歷史圖像得到滋養，從中沉思那走向基督的路，即耶穌自己走過和諸聖所延續的路。東西方聖像畫藝的分家，最遲約發生於十三世紀，各自分道揚鑣，越走越遠：很不同的主題，不同的屬靈途徑，於是陸續產生。偏重史實性的十字架敬禮，現取代了面朝東方（Oriens），朝向那走在我們前面的復活主。

然而，我們不應誇大那些發展而來的分別。描繪基督死在十字架上的苦狀，這是前所未有的，但卻說出了祂所背負的是我們的疾苦，因祂受了創傷，我們便得了痊癒。這極度的痛苦，反映出天主為救贖我們的大愛。雖然格呂內瓦爾德（Grünewald）的祭台板畫，把苦難的寫實發揮至最極端，但這確是一幅予人安慰的畫像。這幅畫讓安多尼會士所照顧的瘟疫病人，知道天主也分擔他們的遭遇，看見祂降臨他們的痛苦裏，而他們的痛苦也隱藏在祂的苦難中。基督身上的人性和歷史表現，開始受人注意，但人同時意識到，這些人性痛苦屬於奧秘。這些畫像予人安慰，因為它們讓人看到，降生成人的天主分擔我們的痛苦，從而克服我們的憂慮，所以它們也帶着復活的信息。這些畫像也是出自祈禱，來自心中默想基督走過的路。它們是與基督的認同，而這本身也是基於天主在基督內與我們的認同。它們為奧蹟打開了一條寫實之路，卻沒有偏

離了奧蹟。至於彌撒方面，這些畫像作為十字架的描述，能否讓我們更生動地明白這奧蹟呢？這奧蹟以極端逼真的方式展現出來，讓民間熱心敬禮能以新的方式，進入禮儀的核心。這些畫像並不展示「膚淺」、外在官感的世界；它們志在帶領我們穿越純外表，打開我們的眼去看天主的心。

我們論及十字架畫像所說的，都可適用於所有其他哥德式風格的「敘述」藝術。天主之母的畫像，蘊藏着何等靈修的力量！它們展示出信仰中的新人類本性。這些畫像邀請人祈禱，因為它們從裏面滲透出祈禱。它們展示給我們看，按造物主計劃所造，並被基督更新人類的真肖像。它們引導我們進入人的真正存在。最後，我們不要忘記漂亮的哥德式玻璃彩繪！哥德式大教堂的玻璃窗，濾去外面過於耀眼的光線，集中運用這光線，透射出天主與人關係的整個歷史——由創世至基督第二次來臨。教堂的牆壁與陽光產生相互作用，形成一種圖像，一個西方聖像屏，令這地方產生一種神聖氣氛，甚至可觸動不可知論者。

文藝復興作了一件極新的事。它「解放」了人。如今「審美觀」有了現代的語意，一物之美不再指其身外之物，而是指其本身之美，即出現眼前之物的美。人經驗自身的獨立性，自身的偉大。藝術講論人的偉大，實在為之感到驚訝不已；它無須尋覓其他的美。描繪外教神話或基督徒歷史，好像已沒有多大分別。古代的悲情包袱已被忘記得一乾二淨；所見的只有神明的美。人們開始緬懷諸眾神明、神話故事、一個無懼犯罪的世界、一個沒有十字架苦難的世界，後者在中世紀的畫像中，似乎過於令人透不

過氣來。基督宗教的主題固然仍被繪畫出來，但此等「宗教藝術」已不再是一種正式的聖藝。它不隸屬於聖事的謙遜和超越時間的動力。這藝術想享受今天，透過美本身帶來救贖。宗教改革運動中的搗毀聖像現象，也許應在這樣的背景下來理解，雖然它的根由是頗繁多的。

巴羅克風格藝術在文藝復興後接踵而來，有帶着各種特色和表達方式。其最完美的形式，來自特倫多會議所推動的改革。該會議秉承西方傳統，仍強調藝術的教化和教學特性，但它作為走向內在革新的新開始，再次帶來一個新視覺，由內而外，又回歸於內。祭台板畫好像一扇窗，天主的世界經這扇窗出來，到我們這裏。時間的帷幔被提起，我們可以窺探到天主世界的內在生活。這藝術作品是為讓我們再次進入天上的禮儀。我們屢次經驗到，每座巴羅克教堂就仿如一篇獨有的歡樂插曲，一首視像式的亞肋路亞。「喜樂於上主，就是你們的力量」（厄下 8:10）。舊約這句話最能表達啟發這種聖像畫藝的基調。啟蒙運動卻把信仰推進一個理性和社會「隔都」（ghetto，亦即是封閉隔絕的領域）。當代文化轉離了信仰，走了另一條路，於是信仰逃避至復古主義，模仿過去，或嘗試作出妥協，甚或故步自封，斷絕與文化接觸。這些最後的態度，引致了新一輪的搗毀聖像運動，這多次被人認為實際上與梵二下令進行的相同。搗毀聖像行動的跡象，最早要追溯至一九二零年代：許多庸俗和拙劣的藝術被除去，但最終卻留下一個真空，我們今天仍很嚴重地感受到這團糟。

我們究竟要往哪裏走？今日我們所經歷的不只是聖藝危機，而是一個前所未有的藝術總體大危機。藝術的危

機就本身而論，是人類自身存在危機的一個癥狀。人對物質世界的操控大大增長，使他看不清生命意義的問題，這問題超越物質世界。我們差不多可稱之為靈性的盲目。我們應如何生活？我們如何能克服死亡？生存是否有一個目的，這目的究竟是什麼？對這一切問題已不再有一個共同答案。以嚴格科學為名而構思出來的實證主義，把視野收窄至一切是可證實的，一切是可藉實驗證明的；這思想令世界變得陰暗無光。當然數學仍存在，但其理性基礎（*logos*），及這數學的假定和實用性，已不再明顯。這樣，我們的圖像世界，已不再超越感官的界限和表徵，而我們四周氾濫着的圖像，正表示圖像的終結。若有什麼不能被拍攝下來的，它便不會被人看見。在這情況下，不僅那依靠更廣濶的視覺的聖像畫藝術、聖藝，成了沒有可能的，連藝術本身也變得沒了對象；而那探索感官可能極限的印象派和表現派藝術，更不需多說。藝術仿如閉門做實驗一樣，是一種空泛的「創造力」，無法再感受到那「造物之神」（*Creator Spiritus*）。它企圖僭奪這聖神的地位，但這樣做只會造出任意和空泛的東西，讓人陷於矛盾之中，以為自己就是造物主。

我們再一次要問：我們究竟要往哪裏去？讓我們綜合一下至今所討論過的，設法找出敬禮天主的藝術的基本原則是什麼。

1. 完全取消畫像，對天主降生的信仰來說，是不相符的。天主藉祂在歷史中的行動，已進入了我們感官的世界，致使這世界對祂清晰明透。美的圖像是基督徒崇拜的一個基本部分，透過它，不可見的天主成了可見的。聖像

畫必然有起伏盛衰之時，它亦有薄弱的時候，但它們始終不能完全缺乏。搗毀聖像主義決非一個基督徒應作的選擇。

2. 聖藝取材自救恩史的象徵，由創造開始，由第一天直到第八天，即復活之日和基督再來之日，那時歷史的路線便完成首尾相接。聖經故事的畫像，在聖藝中獨佔鰲頭，其次是聖人的事蹟，是耶穌基督故事的延展，是那落地死了的麥子歷代所結的果實。聖若望達瑪森對支持搗毀聖像的良三世皇帝 (Leo III) 說：「你不只是跟聖像畫作對，而是跟聖人們作對。」在同一時期，有同一理念的教宗聖額我略三世 (St. Gregory III)，在羅馬建立了諸聖節 (Evdokimov, 141 頁)。

3. 天主與人類關係歷史的畫像，不單只描述過去事件的始末，更展現天主行動的內在一致性。這樣，它們便連繫到聖事，尤其聖洗和感恩聖事，而且指向聖事的同時，它們也包含在聖事內。因此，畫像指向一個臨在；它們基本上與禮儀中所發生的事相關連。歷史遂成了在基督內的聖事，祂是一切聖事之源。為此，基督的畫像是聖像畫藝的中心。基督畫像的核心是逾越奧蹟：基督被描繪成那被釘死和復活的主，那要再來臨、且此時此地以隱藏的方式統治一切。每一幅基督畫像，都必須包括基督奧蹟的這三個基本特徵，換句話說，它必須是復活節的畫像。與此同時，當然不需說，它也可有不同的強調。這畫像可以着重十字架、苦難，而在苦難中着重我們今日生活上的困苦，或者突顯復活或第二次來臨。無論如何，總不可把任何一點完全孤立，卻要在各不同強調中，把整體逾越奧蹟

表達出來。一個完全不能透示出復活的十字架苦像，與一個忽略了五傷，而忘記現今的苦難的復活畫像，二者都同樣沒有作用。基督的畫像常集中在逾越奧蹟上，因此常是一幅感恩聖事的畫像，意思是說，它指向復活奧蹟中的聖事性臨在。

4. 基督畫像和聖人的畫像並非相片。它們的用意是領人超越純物質所能表達的，以喚醒人內心的新感知，教他一種新的視覺：在可見的事物中看見那不可見者。聖相之神聖，皆因出自一個內在的視覺，且領人達到這內在的視覺。它必須是默觀的結果，是在信德內與復活基督的新事實相遇的結果。因此，它領我們進入一種內在的凝視，在祈禱中與主相遇。聖相是為禮儀服務。這些畫像是在祈禱和默觀中繪成，因此，這祈禱與視覺，應與教會的視覺信仰共融進行。教會特性是聖藝必須有的，因此它與信仰的歷史、聖經和聖傳有着基本連繫。

5. 西方教會無須放棄自十三世紀以來所跟隨的固有途徑。但她必須真正接納第七屆公會議，即尼西亞第二屆公會議，這會議肯定了聖像在教堂內的基本重要性和神學地位。西方教會無須跟從所有東方教會會議有關聖像的規定，它們在一五五一年的莫斯科會議上，才達致某個結論，這會議又被稱為百條教規會議。可是她必須承認，教堂內聖像的神學要旨，對她同樣有約束力。當然這並非一成不變。新近而來的洞悉，和層出不窮的熱心敬禮，在教會內應有一席位。畢竟在聖藝（與禮儀有關和屬教會領域者）和一般的宗教藝術之間，是有分別的。在聖藝上是沒有完全自由的表達。那些否認事物的理，和把人局限於

感官所及的藝術形式，與教會所理解的聖相不相符。沒有聖藝可來自一個孤立的主體。它必須是一個內裏經教會塑造，且向「我們」開放的主體。只有這樣，藝術才能使人看見教會的共同信仰，並再次向信者的心說話。藝術自由在聖藝指定的較細範圍內，也是必需的，但它並不等於任意妄為。它循着這總結反省的上述四點而發展，這反省設法綜合聖像畫傳統信仰中的常例。沒有信仰，就沒有與禮儀相符的藝術。聖藝服膺《格林多後書》的指示：我們瞻仰着主，「都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的」（格後 3:18）。

但這一切有什麼實際意義？藝術不能像訂製科技產品般「製造」出來。這常是一個恩賜。靈感並不是人為自己選擇得來的。它必須是獲授而來，否則便不存在。無人能藉金錢或贊助，去革新信仰內的藝術。在一切之先，必須獲賜一個新視覺。所以我們值得費點時間，去重獲一個視覺的信仰。有了這樣的信仰，藝術才能正確表達自己。

第二章

音樂與禮儀

音樂在聖經宗教中的重要性，由「歌唱」這一動詞（連同「歌曲」等相關詞）竟是聖經中最多用的字之一，可見一斑。它在舊約中出現了三百零九次，在新約中共出現三十六次。當人與天主接觸時，純言詞不敷應用。他生命的某些部分被喚醒過來，自然地譜成歌曲。的確，人自身不足以表達他的心聲，他遂邀請普天率土與他一起成為一首歌曲：「我的靈魂，你要醒起來，七絃和豎琴，要奏起來，我還要把曙光喚起來。上主，我要在萬民中讚美你，上主我要在列邦中歌頌你。因為你的大愛高越諸天，你的忠信直達霄漢。」（詠 57:9-11）聖經第一次提到歌唱，是在過紅海後。以色列現已完全脫離了奴役，它曾在絕望中，體驗了天主勢不可當的拯救大能。。正如梅瑟嬰兒時被人從尼羅河中救出，得賞生命之恩，同樣以色列此時也感到仿如由水中被救出，得到解放，由天主手中重獲自己。聖經的記載這樣描寫以民對這基本救恩事件的反應：「百姓都信了上主和他的僕人梅瑟。」（出 14:31）但第二個反應接着而來，比第一個來得更自然而強烈：「那時梅瑟和以色列子民唱了這篇詩歌，歌頌上主。」（出 15:1）年復一年，在逾越節夜間禮儀中，基督信友都加入詠唱這首詩歌。他們以新的方式把它當作自己的歌來唱，因為他們知道自己已被天主的大能「拯救出離大水」，被天主解放，去度真正的生活。聖若望的《默示錄》把弓拉得更盡。天主子民的最後敵人，已踏進歷史的舞台：撒殫

的三合體，即那獸、獸像及其名字的數值。在如此勢不可當的敵人面前，天主的聖者以色列似乎已危在旦夕，此時神視者看到得勝的人「站在玻璃海上，拿著天主的琴，歌唱天主的僕人梅瑟的歌曲和羔羊的歌曲。」（默 15:2-3）如今那看似矛盾的事更變本加厲：得勝的竟不是那操控着傳媒及其科技力量的巨獸，而是那被宰殺的羔羊。再一次，天主僕人梅瑟之歌決定性地再度響起，但卻成了羔羊之歌。

禮儀歌曲是在這巨大歷史張力下確立。對以色列來說，在紅海獲救一事，常是歌頌天主的主因，是它在天主前詠唱的基本主題。對基督徒來說，基督復活才是真正的出谷。基督走過死亡的「紅海」，下降陰府，打碎了牢獄的大門。這出谷事蹟不斷在洗禮中重現：受洗就是與基督並時，有分於祂的下降陰府及從那裏上來，藉着洗禮祂把我們領出來，分享新生命。出谷喜慶後翌日，以色列人必須接納，他們將要面對曠野及其恐怖，即使進入預許地後，他們的生命仍不停受到威脅，但天主偉大的行動仍然繼續，且日新又新。這些都是重新詠唱梅瑟之歌的理由，証明了天主並不屬於過去，而是今日和未來的天主。他們唱這首歌時，當然也知道到它只屬暫時性質，他們還期待一首終極的新歌，在獲救後不會再有困苦的時間，那只會是一首讚頌之歌。相信基督復活的人，固然知道什麼是最後的救恩。他明白到屬於「新盟約」的基督徒，如今唱的是一首完全新穎的歌，這首歌——由於基督復活所發生的全然新事——是真正且絕對新的。我們在全書第一部分，已知道基督徒事實屬「中介時分」，既不再是影子，又未是完全的事實，只是個「象徵」：這點在目前仍然是一樣。

那首終極新歌已被啟唱，然而人仍要承受歷史上的痛苦，但一切痛苦會被集合起來，加入讚頌之祭內，好能在這祭獻中轉化成一首讚歌。

這就是禮儀歌曲的神學基礎，我們現在要細看它的具體事實。除了聖經有關個人和團體歌唱和聖殿音樂的記載外，《聖詠集》便是我們討論所依據的固有資料。由於《聖詠集》內缺少音符，我們無法重構出以色列的「聖樂」，但它仍能讓我們認識到，以色列所採用的樂器和各種詠唱形式，是何等豐富。在他們的詩歌祈禱中，聖詠展示出人類各種不同的經驗，它們在天主面前都轉化成祈禱和歌曲。哀歌、訴苦、伸訴、恐懼、希望、信賴、感恩、喜樂——整个人生都在人與天主的對話中反映出來。頗突出的是，即使在危急窘迫中的訴苦，差不多都以充滿信賴的話作結束，就像預知天主必定會拯救一樣。在某意義下，我們可以說這一切「新歌」，都是梅瑟之歌的變奏。人在天主前歌唱，一方面是因為世上沒有能拯救他脫離這窘境的力量，只有天主才是他的避難所。但這同時是出於人的信賴，深知即使在絕對黑暗中，跨越紅海的許諾，將是人生和歷史的最後結局。最後，我們必須指出，聖詠多次是出自很個人的受苦和祈禱獲垂允的經驗，而它們常滲入以色列的公共祈禱中。它們更從天主的過往拯救行動的集體記憶中，吸取靈感。

論及教會的歌詠，我們注意到同一的連貫性和創新模式，正如我們在整體禮儀的性質、教堂的建築和聖像方面所見：《聖詠集》很自然地成了初生教會的祈禱書，而這教會也自然地成了一個以歌唱來祈禱的教會。這首先針

對《聖詠集》一書而言，當然基督信友現在是與基督一起以聖詠祈禱。在以色列的聖經正典中，大部分聖詠都歸達味王名下，並且給予它們一個固定的神學和救恩史解釋。對基督徒來說，基督顯然就是真正的達味，而達味在聖神內，是透過並連同那位要成為他的兒子、同時又是天主唯一聖子者一起祈禱。基督徒以這新理解，加入以色列的祈禱中，並且明白，是他們使這祈禱成為那首新歌。我們因此注意到，聖詠具有一個與聖三有關的特性：聖神曾啟迪達味唱歌和祈禱，也讓他講論基督，更使他成為基督的口舌，因而我們也以聖詠，藉着基督，在聖神內，向父說話。這種以聖神及基督對聖詠作的解釋，不僅是有關經文，也涉及其音樂成分。是聖神教我們唱歌——先是達味，然後透過達味，也是以色列和教會。的確，歌唱比普通的說話更勝一籌，是一項與聖神有關的事件。教會音樂以「恩賜」(*charisma*)的形式存在，它是聖神的恩賜。它是真正的「語言之恩」(*glossolalia*)，由聖神而來的新「舌頭」。尤其是教會音樂，能產生一種對信德「清醒的陶醉」，這陶醉超越一切純理性的可能性。但這種陶醉是令人清醒的，因為基督與聖神同屬一起，而且在這種陶醉中說的話，完全留在聖言的教誨內，以一個超越一切言詞的新理性，為那太初已有的聖言服務，祂是一切理性的基礎。我們稍後還會再討論這一點。

我們已看到對基督的宣信，如何擴大了《默示錄》的境界：得勝者之歌被描寫為上主僕人梅瑟之歌和羔羊之歌。這為人在天主前歌唱，開拓了一個更廣濶的領域。在以色列的聖經中，我們至今發現了歌頌天主的兩個主

要動機：困苦與喜樂、困境與拯救。人與天主的關係，固然被敬畏那永遠大能的造物主之情所標誌，以致很難讓人想到這些為天主而唱的歌曲，是一些愛情之歌。雖然愛確存在於這些經文特有的信賴中——這愛仍是膽怯和隱藏的。愛與歌的結合，在舊約中來得頗特別，竟是透過《雅歌》這部純人性愛情的歌集而來，但相當肯定的是，這部書之所以被納入聖經正典，是出於一個對它更深入的詮釋。這些動人的以色列愛情詩歌，能被視為受默感的聖經經文，是由於一個信念，認為這些唱出人類愛情的詩歌，反映出天主與以色列的愛的奧秘。先知描寫崇拜邪神為淫亂（這並非言過其實，因為生殖儀式和廟妓，是生育崇拜中的一環）。相反，以色列的選拔，如今卻被視為天主與選民的愛情故事。盟約被喻為訂婚與婚禮，是天主對人類的愛，以及人類對天主的愛。因此，人間的愛能用作真切的比喻，講出天主在以色列中的行動。耶穌秉承以色列傳統的這個思想，在祂早期一個比喻中，把自己比作新郎。當祂被問到為何祂的門徒不禁食，如同若翰的門徒和法利塞人那樣時，祂答覆說：「伴郎豈能在新郎還與他們在一起的時候禁食？他們與新郎在一起的時候，決不能禁食。但日子將要來到：當新郎從他們中被劫去時，在那一天，他們就要禁食了」（谷 2:19-20）。這是個有關受難的預言，但同時也是婚禮的宣佈，這婚禮經常出現在耶穌的婚宴比喻中，更成了聖經最後一部書《默示錄》的中心主題：一切都通過受難，走向羔羊的婚宴。由於在天上禮儀的各神視中，那婚宴常予人已經預早開始的感覺，基督信友便視感恩聖事為新郎的臨在，從而預嘗天國的盛宴。在感恩禮中領受共融聖事，與男女在婚姻中結合相呼應：就如他們

二人成為「一體」，同樣在共融聖事中，我們眾人也與基督成了「一心一德」。舊約所宣佈的婚姻奧蹟——天主與人的密切結合，在基督聖體聖血的聖事中實現了，這正是透過基督的苦難，而且是以一個真實的方式去實現（參看弗 5:29-32；格前 6:17；迦 3:28）。教會的歌唱最終是出自愛：是愛之深而發之於歌曲。聖奧思定說得好：「歌唱是愛者的事」（*Cantare amantis est*）。這樣說着，我們又回到教會音樂的聖三意義去：聖神是愛，是祂引起歌唱。祂是基督的聖神，牽引我們去愛基督，如此把我們領到父那裏。

我們由禮儀音樂的內在推動力，轉去討論更實際的問題。《聖詠集》用來表達「歌詠」的詞彙，其字根來自古代東方的共同語系，具有以樂器（很可能是用弦樂器）伴奏唱歌之含義。歌唱顯然是結合文字，且常與當中某一句子有關。這似乎是一種說唱式的誦調（*Sprechgesang*），只在曲首和曲尾能有音調的改變。希臘文聖經把希伯來文“*zamir*”一詞譯作“*psallein*”，希臘文意即「彈、撥」（尤其指撥弦），此處用來指猶太教崇拜上的特定奏樂，後來用作描寫基督徒的歌唱。此外，尚有些意義已不大清楚的詞彙，但無論如何是關乎某種有條理的藝術歌唱。聖經信仰在音樂上創造出自己的文化形式，一種符合其內在本質的表達，為日後所有形式的本地化提供了一個標準。

究竟本地化可以走多遠這個問題，尤其在音樂方面，很快便成了早期基督徒一個很實際的問題。尤其在音樂方面。基督徒團體產生自猶太會堂，也承襲了會堂的歌詠方

式，並對《聖詠集》作基督論的解釋。不久出現了新的基督徒讚美詩和聖歌：首先是全以舊約為基礎的「匝加利亞聖歌」(*Benedictus*)和「聖母讚主曲」(*Magnificat*)，繼有集中在基督上的詩句，當中最卓越的有《若望福音》的序言(1:1-18)，《斐理伯書》中的基督讚美詩(2:6-11)，及《弟茂德前書》中的基督聖歌(3:16)。聖保祿在他的《格林多前書》中，給了我們有關早期基督徒禮儀程序中很值得注意的資料：「當你們聚會的時候，每人不論有什麼神恩，或有歌詠(*psalmón*)，或有訓誨，或有啟示，或有語言，或有解釋之恩：一切都應為建立而行。」(14:26)羅馬作家普林尼(Pliny)告訴皇帝有關基督徒的宗教敬禮，我們由他得知二世紀初，歌頌基督天主性的光榮，是基督徒禮儀的核心。我們可以想像到，有了這些新的基督徒經文，採用歌詠的方式也多起來，且創作出新的曲調。似乎杜撰歌曲正是基督信仰發展的新方式之一，這出現在當時教會中，仿如「聖神的恩賜」。這事既帶來希望，同時也有隱憂。當教會脫離閃系的根源，來到希臘世界中，一個自然而深遠的融合遂展開，揉合了希臘理性的神秘主義，連同其詩歌與音樂，最終威脅把基督信仰融化成一種含糊不清的神秘主義。諾斯底派正是利用詩歌及其音樂作切入點，藉這致命誘惑開始從內部來腐蝕基督信仰。教會當局為力挽信仰的一致，並扎根於耶穌基督的歷史形像，因而採取很果斷的決定，這做法是可以理解的。勞狄刻雅教會會議第五十九條法規，禁止在神聖禮儀中，採用私自杜撰的聖詠和非正典的經外文本。第十五條法規限定由聖樂團歌唱聖詠，而「教堂內其他人等不得詠唱。」這就是為何後聖經時代的讚美詩，從此完全消失的理由。由會堂承襲而來的較收斂和清唱式格調，大力復興過來。我們或會感

慨因此而來的文化耗失，但為了保持大局那是必需的。重回到表面上的文化貧瘠，卻挽回了聖經信仰的一致。拒絕虛假的本地化，這為基督宗教的未來，開展了文化幅度。

我們察看禮儀音樂的歷史，便會見到許多類似聖像問題演變的例子。東方教會——至少是在拜占庭世界中——維持用純聲樂。雖然在斯拉夫地區——大概由於受到西方的影響——也發展出複調音樂，他們的男聲聖樂團，透過其神聖莊嚴和收放自如的力量，觸動人心，使感恩禮成為一個真正的信仰盛宴。在西方，承襲下來的額我略詠嘆調式「聖詠吟唱」，發展至一個新的高峰和醇厚，為教會禮儀的聖樂 (*musica sacra*) 建立了一個永久的標準。複調音樂發展於中世紀晚期，繼而樂器也重現神聖禮儀中——這也是頗合情理，因為正如我們所見，教會不但延續會堂，更在基督的逾越奧蹟光照下，承襲了聖殿所代表的事實。此刻有兩個新元素在教會音樂中運作。藝術自由不斷伸張自己存在的權利，包括在禮儀中的存在。教會音樂和俗樂，互相影響對方。這情況尤其出現在所謂的「模仿彌撒」(parody Masses)，即把彌撒經文配以俗樂作音樂背景，用的可以是一個主旋律或一首歌曲。結果是一聽到這些音樂，便使人以為正聽着最新的「流行曲」。這些展示藝術創意的機會，以及採用俗樂的做法，顯然具有危險性。音樂不再由祈禱而產生，而是隨着藝術自主的新要求，逐步離禮儀而去；它成了自己的目的，開展出新而很不同的感受和經驗世界的方式。音樂疏離了禮儀，脫離了自己的真正本質。此時，特倫多會議插手干預剛爆發的文化鬥爭，它規定禮儀音樂必須為聖言服務，大量減少採用樂器，並清楚界定俗樂和聖樂的分別。二十世紀初

葉，教宗聖比約十世（St. Pius X）作了另一次類似的干預。巴羅克風格時代（儘管天主教和基督教世界中各有不同方式）達致一個俗樂和禮儀音樂的驚人合一，它成功把在這文化史時期達致登峰造極的音樂的整個輝煌力量，用來光榮天主。不論我們在教堂聽到的是巴哈（Bach）還是莫扎特（Mozart），我們都能感受到「天主的光榮」（*gloria Dei*）究竟有什麼意思。無限美麗的奧秘就在那裏，且比許多講道，更能讓我們實在和生動地經驗到天主的臨在。但這裏已潛藏着危險：主觀經驗和強烈情感，仍受到音樂世界的秩序所抑制，這秩序反映出天主的創造本身。這裏已受到藝術鑑賞家心態，及科技自大心入侵的威脅，它們已不再為大體服務，而想把自己置於一切之上。十九世紀期間，即那自我解放的主觀世代期間，這心態在許多地方令聖樂被歌劇音樂弄得模糊不清。那些曾迫使特倫多會議作出干預的危險，又再度出現。教宗比約十世以類似的方式，設法把歌劇元素，由禮儀中剔除，宣佈額我略歌詠和天主教改革運動的壯麗複聲音樂（帕萊斯特里納 Palestrina 即當中傑出的代表），為禮儀音樂的標準。禮儀音樂和一般宗教音樂被清楚分辨開來，這正如禮儀中的視覺藝術所要符合的標準，應與一般宗教藝術的有所不同一樣。禮儀中的藝術有很特別的使命，正因如此它才能成為文化的泉源，這文化說到底也是因崇拜而存在。

近數十年的（世界）文化革命後，我們正面對一個挑戰，它不小於我們歷史大綱中所列的三個危機階段：諾斯底的誘惑，中世紀末和現代初期的危機，以及二十世紀初的危機，它是今日更極端問題的前奏。近代有三個發展，標誌着教會考慮禮儀音樂時所要面對的問題。首先就是文

化的普世化，教會若真要跨越歐洲的思想界限，便要做到這普世化。這涉及應如何達致聖樂範圍內的本地化問題：一方面要保持基督信仰的一致性，同時又能以本地方式表達出其普世性。其次還有兩個音樂本身的發展，它們主要來自西方，但透過形成中的世界文化，長期影響着全人類。那被稱為現代「古典」——除少數例外——身陷一個優越隔都，只讓專家進入，而且他們多次也帶着一種混合的情緒而為。群眾的音樂擺脫了這類音樂，走了另一條很不同的路。「流行音樂」(Pop)所指的，肯定不再是這詞的古義：「人民」所支持的音樂(popular-people)，而是針對群眾現象而來，以工業形式製造，最終應稱之為一個庸俗的狂熱崇拜。至於「搖滾音樂」(Rock)，那是一種原始激情的表達，在搖滾音樂節上，它甚至出現一個崇拜特性，一個與基督徒崇拜相對立的崇拜形式。人們因經驗到自己身處群眾，成為當中一分子，受到節奏、噪音和特別光效的影響，因而可謂自我釋放。可是在解除一切自衛機制而達致出神後，參加者便沉落到宇宙原始勢力之下。當人自己成了牢獄，心靈成了枷鎖時，聖神的清醒陶醉便很難有機會存在，衝出這二者，看來真是個救贖的許諾，這至少可以短暫感受一下。

我們應做些什麼？理論性的解決辦法，在這裏似乎幫助不大，必須從內裏更新過來。畢竟作為結論，我想設法總結出一些原則，那是我們在察看基督徒聖樂的基礎時所看到的。

基督徒崇拜所採用的音樂，與言詞(logos)在三方面有關：

1. 它與聖經所見証的天主拯救行動，和禮儀使之臨現的各事件有關。天主的行動在教會延續着，但它以耶穌基督的逾越奧蹟——十字架、復活和升天——為其不可動搖的中心。這奧蹟論及解釋和滿全舊約中的救恩史，以及人類宗教史中對得救的希望和經驗。禮儀音樂既以聖經信仰為基礎，因此明顯受到聖言的支配；這音樂是一種更高層次的宣講聖言方式。說到底，這音樂是愛的流露，以回應天主在基督內成了血肉的愛，那為了我們至死的愛。有了復活後，十字架不再是過去的事，因此這愛常以天主隱藏而引致的痛苦，以發自悲傷幽谷的呼喊——「上主，求你垂憐」（Kyrie, eleison），以希望和懇禱為標誌。但這愛也優先以預嘗的方式，經驗復活的事實，因此它也帶着被愛的喜樂，這種內心的喜樂正是海頓（Haydn）所說，在他為禮儀經文譜出音樂時心中所湧現的。因此，禮儀音樂與言詞（*logos*）的關係，首先是簡單的指它與文字的關係。這就是為何禮儀內的歌唱優先於器樂的理由（雖不至於把後者排除在禮儀外）。不用說，聖經和禮儀經文，是禮儀音樂應用來衡量的規範文字。這並不排除「新歌」的延續創作，相反給人靈感，並肯定它們是建基於天主對人類的愛和祂的救贖工程。

2. 聖保祿告訴我們，我們靠自己不知道應如何祈禱，但聖神卻「以無可言喻的歎息，代我們轉求」（羅 8:26）。祈禱是聖神的恩賜，包括一般的祈禱，以及那超越說話，在天主前歌唱和彈奏的特別祈禱，全都是聖神的恩賜。這聖神是愛，祂在我們內燃起愛，從而推動我們唱歌。聖神既是基督的聖神，「由祂（基督）而領受一切」（參看若 16:14），所以由聖神而來的恩賜，那不可言喻的恩

賜，是與那聖言——基督有關的，祂就是一切的意義，生命也賴祂而造成、而存在。一切言語被超越，但那聖言 (Logos) 卻不然。這就是禮儀音樂與言詞相關的第二和更深的意義。教會傳統論及聖神在我們內造成的清醒陶醉，正是這個意思。常有一個終極的清醒，一個更深的理性，防止墮入無理性和放縱中。只要我們看看音樂的歷史，便會明白這實際有什麼意思。柏拉圖和亞里士多德論音樂所寫的，顯示他們當代的希臘人，要在兩種崇拜及兩種神和人的象徵中作選擇。實際而言，這選擇就是對兩種基本類別的音樂作選擇。一方有柏拉圖根據神話的講法，形容是屬於光明與理性之神阿波羅 (Apollo) 的音樂。這是引導感官至精神的音樂，從而把人領至整全的況態。它並不廢除感官，卻把感官放在人這受造之物的一致內。它提升精神，正因為它把精神與感官結合起來，也把感官與精神結合，從而把感官提升。所以這種音樂表達出：人在一般生命結構中的特殊地位。但另一方還有柏拉圖形容為屬於馬西雅斯 (Marsyas) 的音樂，在崇拜史上可稱之為狄奧尼索斯 (Dionysus) 的音樂，它使人墮入感官的昏醉中，粉碎理性，使精神屈服在感官下。柏拉圖 (或較溫和的亞里士多德) 描寫這兩種音樂所用的樂器和曲調，可能令人摸不着頭腦，甚至感到詫異。但阿波羅與狄奧尼索斯之間的選擇，伸展至整個宗教史，今日仍挑戰着我們。並非所有種類的音樂，都在基督徒崇拜中有一席位。基督徒崇拜有其標準，而這標準就是聖言 (Logos)。若想知道我們究竟是跟誰接觸：是聖神還是惡神？那我們就應緊記，那推動我們說「耶穌是主」的，就是聖神 (格前 12:3)。聖神引領我們到聖言去，祂領我們用音樂來侍奉聖言，作為高舉人靈 (*sursum corda*) 的標記。音樂令

人整合而嚮往天上，還是令人瓦解至雜亂的昏醉或純縱慾——這正是音樂是否符合理性的標準，即我們在本書第一部分論及的「合理的敬禮」（*logike latreia* 相稱於理性的崇拜）。

3. 降生在基督身上的聖言 (Logos)，不但是那使個人有意義的力量，也不僅是那令歷史有意義的力量，而是那創造的意義本身，萬物由祂而來，萬物——宇宙 (kosmos)——也反映着祂。為此這聖言領我們走出個人主義，進入跨越時空的諸聖共融中。這就是主基督安置我們所在的「廣闊之處」（詠 31:9），即那救贖的廣闊幅度。但這幅度是更廣闊的。正如我們所見過的，基督徒禮儀常是個宇宙的禮儀。這對我們的問題有什麼意思？頌謝詞——感恩經的第一部分——常結束說，我們是與革魯賓和色辣芬，以及一切天朝神聖，同聲歌唱說：「聖！聖！聖！」這禮儀因此是反映着《依撒意亞先知書》第六章所載的神視。先知在聖殿的至聖所裏，看見天主的寶座由色辣芬左右護翼，他們彼此高呼說：「聖！聖！聖！萬軍的上主！他的光榮充滿大地！」（依 6:1-3）。舉行彌撒聖祭時，我們參與那常走在我們面前的禮儀。我們的歌唱，就是參與那包羅整個創造的大禮儀歌詠和祈禱。

在芸芸眾教父中，聖奧思定尤其設法拿基督徒禮儀的這個特有觀點，跟古代希羅的世界觀放在一起作比較。在他早期論音樂的著作中，他仍完全依據畢達哥拉斯 (Pythagoras) 的音樂理論。按畢氏宇宙是按數學建立的，仿如一座偉大的數字建築。現代物理學，自開普勒 (Kepler)、伽里略 (Galileo) 和牛頓 (Newton) 開始，已

回到這觀點上去，他們更借助宇宙的數學解釋，使人能透過科技利用它的力量。對畢達哥拉斯學派來說，萬物的數學秩序（「宇宙」kosmos 一詞意即「秩序」！）等同於「美」的本質：美來自有意義的內在秩序。對他們來說，這美不僅是視覺上，也是音樂上。歌德（Goethe）也提到這觀念，用相關語法講論星球聯誼會的歌唱比賽：行星的數學秩序和它們的運行，包含着一個秘密的音質，那就是音樂的原始形式。星球運行的軌迹好比旋律，星球的數序是節奏，各別軌迹的交匯便是和聲。按這觀點，人類所造的音樂，應取自宇宙內在的音樂和秩序，參與「星球聯誼會」，加入它的「會歌」大合唱。音樂之美妙取決於能否符合這宇宙的節奏律及和聲律。人類音樂越能配合宇宙的音樂律，便越美妙。

聖奧思定提到這理論後，再把它加以深入反省。這思想用於信仰的世界觀，必然在歷史的過程中產生一個雙重的人格化。就連畢達哥拉斯學派，亦非完全抽象地理解宇宙的數學性。古人認為，智慧的行動，需來自一個智慧的主體。因此，對天體的智慧 and 數學式的運行，不能只作機械化的解釋；它們只可以從假定這些天體是被賦有生命力，即它們是「有智慧的」，來作解釋。對基督徒來說，在這點上很自然會從星宿神祇，轉移到侍立天主左右和照耀普世的天使樂隊。由察覺「宇宙的音樂」，成了聆聽天使的歌聲，自然會想到《依撒意亞先知書》第六章的記載。但借助對天主聖三——聖父、聖言（*Logos*）和聖神（*Pneuma*）——的信仰，仍可向前多走一步。宇宙的數學性並不自己存在，也不能——如眾所周知——以星宿神祇來解釋。它有一個更深的基礎：造物主的思想。它來自

聖言，在這聖言內有世界秩序的所謂原型，祂藉聖神按這些原型造了這物質世界。因聖言在創世所有的角色，人稱祂為「天主的藝術」(*Ars Dei*) (*ars* 藝術 = *techne* 技巧)。聖言本身是位偉大的藝術家，一切藝術傑作——宇宙的美妙——都以祂為根源。和宇宙一起合唱，就是依循聖言的路線，而趨近祂。人類的一切真藝術，就是要肖似這位藝術家，肖似基督，與造物主的思想同化。提到宇宙的音樂、參與天使的合唱，使我們回到藝術與言詞 (*logos*) 的關係上，但在宇宙的背景下，這關係已變得更廣闊和更深入。正因這宇宙背景，令禮儀藝術有了自己的標準和範圍。一個純粹主觀的「創意」，並不符合這宇宙的浩繁，及其美的要旨。人符合宇宙的標準時，他的自由並未因此而減少，反而擴展至一個新境界。

還有一個要點。音樂的宇宙解釋，除有少許變化外，一直延續至近代初期。及至十九世紀初，這理論才遭到捨棄，因為「形上學」看來已過時。黑格爾 (Hegel) 設法解釋音樂只是一個主體的表達，是主觀的表達。黑格爾雖然仍跟隨這個基本觀念，視理性為一切的出發點和終向，叔本華 (Schopenhauer) 卻開始改變了方向，但這只有短暫的影響。對他來說，世界不再以理性為基礎，而是以「意志與表象」(*Wille und Vorstellung*)。意志先於理智。音樂是人之所以為人的原始表達，是純意志的表達——是這先於理智的意志創造了世界。因此，音樂不應服屬於言詞之下，只有在很例外的情況下，音樂才可以與言詞有些關係。由於音樂是純意志，它的起源先於理智，它領我回到理智背後，來到事實的基礎。這使我們想起歌德 (Goethe) 所重寫的《若望福音》序言：不再是「在

起初，已有聖言」，而是「在起初，已有行為。」今天這思想仍繼續着，企圖以「正統行為」(orthopraxy)去取代「正統信仰」(orthodoxy)——不再有共同信仰(因為真理是不可達的)，只有共同行為。相對來說，正如郭迪尼(Guardini)在他早期的傑作《禮儀的精神》(*Vom Geist der Liturgie*)一書中很敏銳地指出，在基督信仰中，言詞(logos)是先於普遍特質(ethos)。這若翻了過來，基督信仰便會本末倒置。禮儀音樂的宇宙特性，與我們剛描寫的兩種現代傾向——音樂是純主觀性，音樂是純意志的表達——恰好相反。我們是與天使一起歌唱。但這個宇宙特性，最終是基於整個基督徒崇拜是以言詞(logos)為依歸的事實。讓我們稍看我們這個時代。與我們今日所見的各种極端形式主觀主義同時並存的「主體消失」，引致了「解構主義」——一種藝術的無政府主義理論。或許這會有助我們遏制那無限膨脹的主觀主義，再次承認一個與從起初就有的聖言的關係，能為主體個人帶來救恩。這同時讓我們建立一個真正共融的關係，這關係最終是建基於聖三的愛。

正如我們在本書第三部分的兩章中所見的，今日的問題肯定對教會及禮儀文化，造成一個重大的挑戰。但我們絕對沒有理由感到沮喪。信仰的大文化傳統，具有很大的力量。在博物館內只當作過去的紀念，一個純緬懷過去的機會，但在禮儀中，卻恆常是個簇新的臨在。就信仰而言，今日的藝術也並非注定要沉默下來。只要我們細心觀察，便會見到即使在我們的時代，也有些信仰啟發而來的重要藝術作品——包括視覺藝術和音樂(以及文學)方面，而且仍會陸續有來。在主內喜樂，並在禮儀中與祂接觸，

今日依然帶來用之不竭的靈感力量。負起這使命的藝術家，不必視自己為文化的後衛。他們已對從前身處的空泛自由，感到厭倦。虛心服膺先我們而有的，能釋出真正的自由，領我們登上人類召叫的真高峰。

卷四

禮儀形式

第一章

禮式

對今日許多人來說，「禮儀形式/禮式」一詞，並沒有什麼好感。「禮式」令人想到一成不變、局限於規定形式。它被對立於創意和本地化的活力，靠着這活力，我們才能有真正生活的禮儀，讓各團體表達自己。在開始討論上述問題前，我們首先要看禮式在教會內有什麼意思？有什麼禮式存在？它們彼此又有何關係？第二世紀，羅馬（非基督徒）法學家旁波尼費斯托（Pomponius Festus）給「儀式」（*ritus*）下了定義說：儀式即「獲認可的舉行祭祀形式」（*mos comprobatus in administrandis sacrificiis*）。他以一個精確的表述，總結宗教史上一個重要事實。人常尋找崇拜神的正確方法，一個中悅神的祈禱方式和公共敬禮，同時又要符合自己的本性。在這語境下，我們必須緊記，“orthodoxy”一詞的原義，非我們今天一般以為的「正統教義」。希臘文“*doxa*”一詞，解作「意見」或「光輝」。但在基督徒用語中，意指某些屬於「真光輝」之類的事物，亦即天主的光榮。“Orthodoxy”於是便解作光榮天主的正確途徑，朝拜天主的正確方式。在這意義下，“orthodoxy”是指內心的“orthopraxy”（正確實踐）。我們若回到這字的起源，現代的對立便會消失。這並非關於天主的理論，而是有關與天主相遇的正確方法。這被視為基督信仰的一大恩賜：我們知道什麼是正確的崇拜。我們知道應如何沿着十字架的路，真正地光榮天主——藉着祈禱和生活，參與耶穌基督的逾越旅程，與祂

一起完成祂的「感恩祭」(eucharistia)，在這祭獻中，降生奧蹟導引至復活奧蹟。我們借用康德(Kant)的一句話，略加修改說：禮儀「涵蓋一切」，從降生到復活，但這必須是沿着十字架的路。對基督徒來說，「禮式」即團體在信仰中從天主得來的基本崇拜方式，在時間與空間上所作的實際安排。當然，正如我們在本書卷一所見，崇拜常包括個人生活的全部行為。所以禮式首先是在禮儀中，但不單只在禮儀中。它也表現在研究和處理神學課題上，在屬靈生活上，及在教會生活的紀律上。

如上所述，我們在這裏要設法概括描述一下，所有影響着教會的重要禮式。有什麼禮式存在？它們從何而來？我們這裏不會討論這些問題的許多細節。我們若要有一個全面的概覽，第一屆尼西亞會議的第六法令可作一個起點。這會議提到三個首席主教座：羅馬，亞歷山大里亞和安提約基雅。這三個主教座都與伯多祿傳統有關，這點我們無須在此詳述。不管怎樣，它們三個都是形成禮儀傳統的地點。我們也應明白到，自四世紀(尼西亞會議後不久)拜占庭成了另一個教會管理中心，因而也成了禮儀生活的中心。當帝國權力移到博斯普魯斯地區後，拜占庭便自命「新羅馬」，僭取了羅馬的職能。另一方面，它趁安提約基雅的失勢，加增了許多影響力。的確安提約基雅的大部分功能，都轉移到拜占庭去，因此我們可以說有四個大禮儀傳統地區。開始時，羅馬和亞歷山大里亞的關係相當密切，拜占庭則更接近安提約基雅。

在本書細節範圍以內，我們可作更專注一些的討

論。安提約基雅必然是禮儀傳統的中心。這裏是外邦基督徒教會的發源地，而且「基督徒」的名字也源於此地（宗 11:26）。它曾是敘利亞的首邑，因此與天主啟示之地的文化和語言同屬一系。敘利亞也是有關如何正確宣認基督信仰的神學辯論地點，無怪乎這個文化活躍地區，成為獨特禮儀傳統的發源地。這裏一則有西方敘利亞禮，當中較為人知的就是敘利亞瑪蘭卡拉禮（Syro-Malankar），今日仍盛行於印度，可追溯至聖雅各伯宗徒。馬龍禮（Maronite）也應屬西亞敘利亞系。另一側有所謂加色丁禮（Chaldean，又稱東敘利亞禮或「亞述禮」Assyrian）。它們起家於尼西比（Nisibis）和厄德撒（Edessa）的神學派。此禮的教會以傳教熱忱見稱，傳至印度、中亞及中國。中世紀初期，在這禮式傳統的信友約有七千萬，但教會在伊斯蘭和蒙古人入侵期間損失慘重，一蹶不振。無論怎樣，敘利亞瑪拉巴教會仍繼續存在於印度。加色丁禮式傳統可追溯至聖多默宗徒，及其弟子亞岱（Addai）和瑪黎（Mari）。無可疑問，這禮式保存着很古老的傳統，至於多默宗徒曾在印度傳教這一講法，更應視之具有實在歷史性。

亞歷山大里亞這重要教會地區，包括所有科普特禮（Coptic）和埃塞俄比亞禮（Ethiopian）。在亞歷山大里亞發展而成的聖馬爾谷禮儀傳統，深受拜占庭禮（Byzantine）影響，我們稍後會再加以討論。自成一系且頗重要的是亞美尼亞禮（Armenian），其禮儀傳統追溯至巴爾多祿茂和達陡兩位宗徒，而光照者聖額我略（St. Gregory the Illuminator 260-323）就是他們特別的教父。在形式上，這禮式大部分跟隨拜占庭禮儀。

最後，我們要討論兩個最大的禮儀傳統，即拜占庭禮和羅馬禮。如上所述，拜占庭最先採用安提約基雅的傳統。金口聖若望（St. John Chrysostom）禮儀，把安提約基雅的禮儀傳統帶至拜占庭去，但與此同時也加入了小亞細亞和耶路撒冷的影響，因此這禮儀傳統融合了宗徒曾傳福音之各地的豐富遺產。大部分斯拉夫地區採用了拜占庭禮儀，這即是說，即他們融合了宗徒和教父們的祈禱。在西方，首先可分辨三個禮式組別。羅馬禮儀極相似非洲的拉丁禮儀，與這羅馬禮並存的，有古老的高盧禮（Gaulish 或「法國禮」Gallican），而凱爾特禮（Celtic）與此密切有關，另外還有西班牙禮（Spanish 或「莫扎勒布禮」Mozarabic）。這三個禮式起初十分相近，但西班牙和高盧，與羅馬的保守主義不同，前者對東方禮儀開放，各以自己的方式吸納東方的影響，但後者在禮儀事上，卻相當因循守舊，但適度有節。與羅馬禮的嚴格精簡相比，法國禮儀可謂詩意洋溢。約在第一個千年結束前，羅馬開始攝取法國傳統為己用，一些寶貴元素仍存留於羅馬禮中，漸漸這個華麗見稱的法國禮便開始消失。及至梵二後的禮儀改革，致力復興純正羅馬傳統，法國禮的傳統便差不多完全消失。一個徹底的禮儀標準化，才首次真正進行，雖然各地尚存的特有禮式和宗教規例，早已在數世那原先要統一一一切的進程，現在卻來到完全相反的極端：一個到處可見的禮式解構，認為應以團體的「創意」所取代之。

探討那再次浮現的基本問題前——禮式的意義和效用——我們必須對現有禮式實況所作的頗沉悶概略，作一點結論。首先，各個別禮式必須與基督信仰發源地和宗徒曾宣講之地有關：它們必須牢固於天主啟示的時空上。

在這點，「只一次」與「永遠」再次同屬一起。基督信仰不能與神聖事件發生之地分離，即不能脫離天主所作的選擇，因祂願意在某特定地點與時間，與我們說話，降生成人和死而復活。「永遠」僅能由「只一次」而來。教會並不是像某種神話般可隨時隨地祈禱。她不能放棄自己的根。她之所以辨認出天主真實的說話，正因這話的具體歷史性，在時空之內：天主把我們與這時空連在一起，我們也被這時空連結在一起。這種與教父和宗徒一起祈禱的歷時特性，就是我們所說禮式的一部分，但這也包含一個當地的特性，包括由耶路撒冷至安提約基雅、羅馬、亞歷山大里亞和君士坦丁堡。因此，姑勿論它們把多少不同文化的元素加入其中，禮式不單是本地化的產物。它們是宗徒承傳的形式，以及這傳統在這些重要地方的發展。

我們還要加上第二點。禮式並不是死板的互相抗拒。它們之間有交流和互相影響。一個明顯例子可見於禮式發展的兩大集中地：拜占庭和羅馬。大部分東方禮式的現時形式，都帶有拜占庭的深刻影響。至於羅馬方面，它也透過普及的羅馬禮，逐漸連結起不同的西方禮式。拜占庭為大部分斯拉夫地區，提供了它們特有的敬拜天主模式，羅馬也在日耳曼及拉丁民族中，留下了它的印記，這還包括一部分的斯拉夫民族。在第一個千年中，東西方之間仍有禮儀交流。之後當然各禮式凝固成它們的最後形式，很難再有彼此得益的交流。但重要的是，這些大禮式包攬着許多不同文化。它們不但加入了歷時 (diachronic) 特性，更達成不同文化和語言的融合。它們不受任何個人、本地團體或地區教會的操控。非出於自然而然，此乃它們的特質。在這些禮式中，我發覺有些不是我自己造出來的東西

向我走來，我正進入些比我更偉大的東西，那最終是來自啟示。無怪乎東方基督徒稱禮儀為「神聖禮儀」，這名稱表示它是不受人為操控的。相反，西方卻越來越感到禮儀的歷史元素，為此榮格曼（Jungmann）以一句「那形成中的禮儀」（die gewordene Liturgie）來綜合西方的觀念。他想指出這形成仍然繼續——那是個有機的生長，而不是個專橫強制的產物。禮儀不可比作一件科技器材或製成品，而是相似一棵植物，即一件生長中的有機體，按生長定律而決定其未來發展的可能性。當然禮儀在西方仍有其他成因。教宗以他繼承自伯多祿的權威，越來越明顯地負起制定禮儀的職能，從而為禮儀的持續形成奠定了一個法律權威。教宗越大力發揮其首席權，就越掀起有關這權力範圍和限度的問題，這是從來沒有人想過的。梵二後令人感到，教宗在有關禮儀方面確可作任何事情，尤其當他是受命於大公會議。最終禮儀的規定性，即人不能隨意為所欲為這觀念，竟從西方的公眾意識中消失。其實梵一從沒有表明教宗是一位絕對的君主，反而表明他是服從啟示聖言的保證：教宗的權力受到信仰傳統的約束——也適用於禮儀上。禮儀並非由當局「製造」出來。即使教宗也只能作它謙遜的僕役，為禮儀的合法發展，及其持久不變的完整性和同一性服務。一如在有關聖像和聖樂的問題上，我們又遇上西方不同於東方所走的特殊路徑。這特殊路徑找到了自由和歷史發展的空間，固然不可不加區別地予以排斥。可是，若放棄了東方對禮儀的基本洞悉——這亦即初期教會的基本洞悉——就會摧毀基督徒身分的基礎。教宗的權力並非無限制的；它是為聖傳服務。再者，絕對沒有任何凡事也可以製造的「自由」存在，這只會淪為一種自發的即興行為，與信仰和禮儀的本質相違。禮儀的偉大之

處——這點我們稍後要再作討論——在於它的非即興特性 (*Unbeliebigkeit*)。

我們若然再問：「在基督徒禮儀的語境下，禮式有什麼意思？」答案是：「這是一個有了定式的表達，顯出教會性和教會一致性，作為超越歷史的共同禮儀祈禱和行動。」禮式加強禮儀與教會生活主體的連繫，而這教會又以依附宗徒傳統發展而來的信仰形式為特徵。這個與生活主體教會的連繫，一方面容許不同模式的禮儀存在，包括生活的發展，但同時也抗拒自發性的即興做法。這對個人及團體，對聖職人員和平信徒，一樣如是。由於天主行動的歷史特性，（東方所稱的）「神聖禮儀」也相似聖經那樣，同是透過人類及其能力形成。但它具有一個聖經傳統的基本展現，超越個別禮式的界限，因而分享着教會信仰基本形式所享有的權威。這些禮式的重要性，確可與初期教會的偉大宣信相比。正如這些宣信一樣，禮式也是在聖神的引導下發展而來（若 16:13）。路德為改革所付出的努力，適逢禮儀的基本形式已大部分模糊不清，且為人所誤解，實在生不逢時。然而路德雖轉到「唯獨聖經」（*sola scriptura*）的極端原則上，卻沒有質疑古代基督徒信經的有效性，因而留下了一個內在緊張，造成宗教改革史上的基本問題。假若路德能看出，偉大禮儀傳統具有類似的約束力，這傳統對基督臨在祭獻中的理解，以及人參與聖言以代表的身分作祭獻的行動，那麼這宗教改革必然會走上另一條路。歷史批判釋經法所走的極端，今天給我們清楚說明：「唯獨聖經」的原則，不能為教會及其信仰的共同性提供一個基礎。聖經之是聖經，只因它是活在教會這生活的主體內。今日更矛盾的是，竟有不少人設法以「唯

獨聖經」作基礎上，重新建構出禮儀來。更何況這些人在重新建構禮儀時，竟以一些流行的釋經意見，當作聖經看待，因而混淆了信仰與意見。這樣「製造」出來的禮儀，是以人的話和意見為基礎。這是建在沙上的房屋，即使是用上許多人類藝術來裝飾它，仍只是空泛虛浮。只有尊重禮儀基本的非即興性及先有特徵，才能獲得我們所期望的慶典：在這慶典中，偉大的事實臨現我們當中，那並非我們所製造，而是我們所領受的恩賜。

這表示「創意」不可能是禮儀事上的真正類別。說到底，「創意」一詞原是由馬克思主義的世界觀發展而來。對他們來說，創意的意思是，在一個本身沒有意義，卻經盲目演進而出現的宇宙，人可以有創意地營造出新的和更好的世界。這種現代藝術理論，是按虛無主義的想法來看創意。藝術並不在於複製什麼。藝術創作全在人的自由操控下，不受任何法則或宗旨規限，也無須追問任何意義。也許在這樣的觀念中，會聽到自由的呼喚；但在這樣一個完全由科技操控的世界裏，這呼喚只會變成求助的呼聲。這樣看來，藝術似乎是自由的最後避難所。沒錯，藝術與自由確有些關係，但上述所描寫的自由，是空泛不實的。它沒有救贖作用之餘，更使「失望」二字顯得像人類生活的遺言。這種創意在禮儀中全無位置。禮儀的生命並不來自個人和策劃小組的腦袋。相反，天主降臨人間，才是真正的解放。只有祂才能打開自由的大門。越多司鐸和信友虛心服膺天主的降臨，禮儀就越能「日新又新」，並變得更真切和更個人。的確是這樣，禮儀變得個人、真切和常新，並不是靠平庸的陳腔濫調或巧妙的小玩意，而是靠勇敢進入偉大的

事實，這事實透過禮式常走在我們面前，且總不會被超越。

我們還需要聲明這一切與刻板僵化全無關係嗎？正當穆斯林認為古蘭經是真神的說話，純淨而簡單，全無借助人類的介入，基督徒卻知道天主是藉着人而說話，因此人性和歷史因素，全都是天主行動的方法。這也是為何聖經的說話，只有在我們稱為聖傳的教會回應的話中，才得以圓滿之理由。這就是為何聖經中最後晚餐的記載，只有在教會把它們取來舉行慶典時，才能成為具體的事實的理由。這是為何「神聖禮儀」能有發展的理由，雖然這發展的進行是不急躁的，也沒有激進的干預，就如那麥粒在地裏「自然」生長一樣（參看谷 4:28）。我們在上面已看過，每個不同禮式系屬，都產生自「宗徒座區」，即各宗徒傳統的中心地區，而這個與宗徒起源的連繫，在介定這些禮式上是必不可少的。由此推斷到，根本不可能製造完全新的禮式。不過在每個禮式系屬中，可有些變化。尤其西方教會直至現代，常有這樣的變化發生於某基本禮式的總體框架內。這類發展的好例子，可見於適用於扎伊爾（剛果）的彌撒經書上。那是個「扎伊爾式」的羅馬禮。它仍屬那建基於宗徒的羅馬禮大共融中，但這禮式如今可謂披上了剛果的服飾，還加上了一點東方基督徒的元素，這對我來說是完美不過。舉個例說，為配合瑪 5:23-25 所說的，平安禮是在奉獻禮品前進行，而不是在領共融聖事前，這是整個羅馬禮可以接受，因平安禮是我們都希望保留的事。

第二章

身體與禮儀

1. 「積極參與」

梵二為表達出它對安排禮儀的主要思想之一，採用了「積極參與」(*participatio actuosa*)這短語，指的是各人在神聖禮儀(*opus Dei*——按：字面意義是「天主的工程」)中的真正參與，這是理所當然。《天主教教理》指出「禮儀」一詞原指「公共的工作」，因此指涉天主的整個神聖子民(1069條)。但這積極參與實際指些什麼？它表示我們應做什麼？可惜這句話很快便被人誤解作外在的事，需要全體動員，好像能看到越多人和越多次行動，便似乎是越好的。可是「參與」(或「有份」)一詞，是指一個各人有「份」的重要行動而言。所以我們若想知道這積極參與指的是要做些什麼，我們首先便要確定，所有團體成員都要參與的這個核心行動(*actio*)究竟是什麼。研究禮儀文獻所得的答案，驟眼看來頗令人感到詫異，雖然在本書卷一所討論過的聖經基礎光照下，這是相當顯而易見。文獻指出禮儀中的「行動」(*actio*)是指感恩經而言。真正的禮儀行動，那實在的禮儀行為，就是「禱詞」(*oratio*)，即那構成感恩禮核心的大禱詞，因這禱詞的緣故，教父們稱整個感恩禮為「禱詞」(*oratio*)。首先，簡單就禮儀的形式而言，這是十分正確的，因為基督徒禮儀的特質，可在這篇「禱詞」中找到，它正是感恩禮的核心和基本形式。稱感恩禮為「禱詞」，是對異教徒和一般

提出疑問的知識分子，作一個相當標準的回覆。教父們所說的意思是：這些祭性和你們過去及現在所有的東西，即那些始終不能滿足任何人的東西，如今已被廢除。取而代之的是言詞的祭獻。我們有的是一個屬靈的宗教，當中所舉行的是在真理中以言詞為基礎的崇拜，不再宰殺牛羊，而是向天主講出結合我們生活的言詞，這言詞與那聖言——天主的聖言——是一致的，即是祂引領我們進入真正的崇拜。也許在此值得一提的是，“*oratio*”一詞，原不是指「禱文」（指禱文的是“*prex*”），而是指隆重的公眾發言。這言詞因它是向天主說的，遂達致其崇高地位，深明它是來自天主，且因祂而成就。

但這只是核心問題的一個提示。這個「禱詞」（*oratio*）——感恩經或彌撒「正典」——其實不只是言詞，而是最高深意義的「行動」（*actio*）。因為在它內所發生的，是人的「行動」（*actio*）（如世上不同宗教的司祭所做的）退後，讓路給「天主的行動」（*actio divina*）。在這「禱詞」中，司祭以主耶穌的「我」自稱——「這是我的身體」，「這是我的血」——他知道自己並非以本身的能力說話，而是藉他所領受的聖事，他成了另一位的声音，是那位在說話和行動。這個藉人的說話而進行的天主行動，即那所有受造之物所期待的真實「行動」。地上的元素從實體上改變了過來，可以說是從它們的受造物性的根基被抽了出來，由它們最深的存有基礎上攫取過來，轉化成主的體血。新天新地已提早出現了。我們眾人應在禮儀中參與的真正「行動」，就是天主親自的行動。這是基督徒禮儀的新穎和獨特之處：天主親自行動，並做那必需的。祂開始了新創造，讓我們能找到祂，讓我們能透過世上的

事物和我們的獻禮，以個人方式與祂交往。但我們是怎樣參與或有份於這行動呢？難道天主與人之間，不是處於完全不同層次嗎？有限和有罪的人，能否與無限和神聖的天主合作呢？說得對，人真能夠這樣做，全是因為天主親自成了人，成了血肉之軀，如今在感恩禮中，祂一次又一次的藉着祂的身體，來到我們這些生活在身體內的人那裏。降生、十字架、復活和第二次來臨的事件整個臨現，作為天主吸引人與祂合作的途徑。我們已說過，在禮儀中，祈求悅納的經文，可算是這「禱詞」的一部分，正好說明這一點。沒錯！聖言（*Logos*）的祭獻固然已經、且永遠蒙悅納。但我們仍須祈求，使之也成為我們的祭獻——正如我們已說過——使我們被轉化成言詞（*logisiert*），肖似聖言，好能成為真正的基督身體。這才是問題核心之所在，亦是我們祈求的目的。這祈求是進入降生和復活奧蹟的途徑，是我們旅途生命所要走的路。在這真正「行動」及應以祈禱來參與一事上，是沒有司鐸和平信徒之分。實在，以教會名義向天主呈上這「禱詞」，在它的核心部分，以耶穌基督的「我」自稱來說話——那只能是透過由（聖秩）聖事得來的能力。參與那不是由人所做，而是主耶穌自己，且只有祂能做的「行動」——在這一點，任何人都是一樣。按聖保祿所說，這是關乎「與主結合」而「與他成為一神」（格前 6:17）。「基督的行動」（*actio Christi*）與我們的行動間的分別，最終會消失，這是關鍵所在。只有一個行動，既是祂的也是我們的行動——是我們的行動，因為我們已與祂成了「一體一神」。感恩禮儀的獨特之處，正在於天主親自行動，而我們被引到天主這行動中。因此，其它一切東西，都成了次要的。

當然外在的行動——讀經、歌唱、呈上禮品——可以合理地分配給不同的人。同理，參與聖道禮（讀經、歌唱）應有別於正式舉行聖事。我們應清楚明白到，外面的行動是相當次要的。當我們來到行動核心——「禱詞」時，就應停止所有活動。應讓人看得出，這「禱詞」是行動的核心，但這之所以重要，是因為它能让位給天主的「行動」。理解這點的人，很容易明白到，現在不是看不看見或向不向着主祭的問題，而是要一起看着主基督，前去與祂相遇。那仿似不同角色在禮儀中戲劇般出場的做法，是今天頗常見的，尤其是在預備禮品部分，簡直是誤解了這事。如果不同的外在行動（事實上，它們已不算太多，只是人們硬要加增它們的數目），竟成了禮儀中的要素，又如果禮儀淪為全體總動員，那末我們便根本誤解了它，那原是「天主戲劇」（Theo-Drama）的禮儀，差不多淪為一齣拙劣的模仿劇。真正的禮儀培育，不能只在於學習和嘗試外表的活動，卻應帶領人走到那使禮儀之成為禮儀的基本「行動」，到天主的轉化力量去，祂願意藉着禮儀中所發生的事，來轉化我們及世界。就這方面而論，今日的司鐸與平和信徒的禮儀培育，是令人感到相當遺憾不足。在這方面仍有許多事情要做。

至此，讀者或許要問：「身體又如何？這個以言詞作基礎的祭獻觀念（*oratio*），豈不是把一切都變成了屬靈的事情嗎？」這指控可以應用於基督徒以前的理性禮儀觀念上，卻不能用於那降生聖言的禮儀上，祂以自己的體血，就是以身體的方式，把自己賜給了我們。這當然是復活全新的身體，但仍是真實的身體，我們以餅酒的物質標記所領受的，就是這個身體。這是說，我們在自己的身體內，

在我們每日的肉體生命中，被聖言和為聖言所把持。那真正的禮儀行動，是天主的工作，為了這緣故，信仰的禮儀常超越崇拜的行為，進入每日的生活，使之成為「禮儀」生活，為改變這世界。對身體的要求固然很多，但不只限於拿着東西四處跑，或其他類似的事。在日常生活的各種有關處境中，對身體都有一種要求。身體必須成為「有復活能力的」（*aufstehungsfähig*），把自己對着復活的方向，朝着天主的國，一言以蔽之：「願祢的旨意奉行在人間，如同在天上。」天主的旨意若被奉行，那裏便是天，地在那裏變成了天。把自己服膺於天主的行動下，好讓我們能接着與天主合作——這就是在禮儀中所開始的，且要在禮儀外繼續延展。降生奧蹟常應靠十字架（把我們的意願轉化成與天主的旨意融成一體）伸延直至復活——直至愛的統治，那即天主的國。可以說，肉身要為了復活而接受鍛鍊。順帶一提：「刻苦」（*askesis*）這個不太受歡迎的詞語，其實可以簡單的譯作「鍛鍊」。今日人們充滿興致、耐力和大克制去鍛鍊身體，為的是許多不同的目的——我們為何不能為了天主和祂的國而鍛鍊自己呢？聖保祿說：「我鍛鍊（思高版譯作：痛擊）我身，使它為奴。」（格前 9:27）他更用運動員克制肉身，來比喻人生上的鍛鍊。這種鍛鍊是日常生活的重要部分，但它必須在禮儀中找到內在的支持，即是在禮儀中「朝向」復活的基督。讓我再說一遍：這樣做能讓我們學習接納他人的不同，這是一個愛的鍛鍊，鍛鍊我們去接納那位全然不同的天主，讓祂來塑造我們，讓祂來運用我們。在降生聖言的神聖崇拜中，身體也有它的角色，作為禮儀中的表達，如遵守某些身體的規律，一些因禮儀內在需要發展而來的姿態，藉此使禮儀的本質透過身體成為可見的。這些姿態的細節可以

因應文化的分別，而有所不同，但就其基本形式而論，它們是基督徒崇拜所產生的信仰文化的一部分。所以它們構成一個共同語言，跨越不同文化的界限。讓我們再仔細察看它們。

2. 十字聖號

基督徒最基本的祈禱動作就是、且應常是十字聖號。這是以我們的身體，遵照聖保祿提綱挈領的話，宣認基督被釘在架上的方式，他說：「我們所宣講的，是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為那些蒙召的，不拘是猶太人或希臘人，基督卻是天主的德能和天主的智慧。」（格前 1:23-24）他還繼續說：「我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督。」（2:2）在自己身上劃十字聖號，是以可見和公開的方式，承認那為了我們而受苦的一位；承認那位以自己的身體，顯示天主的愛到了極點者；承認那不以毀滅，而以謙遜的苦難和愛來統治的天主，這愛比世上一切權力還強，比一切人的籌算還明智。十字聖號是一個宣信：我相信那為我受苦並復活起來的一位；我相信那把恥辱的記號，化為希望的標記，使之成為天主臨於我們中間之愛的標記者。宣信也就是宣認希望：我相信那位在軟弱中的，就是全能者天主；我相信那看似不臨在或無能為力的，就是那能救我的一位。我們在自己身上劃十字聖號，就是把自己置於十字架的保護之下，把它好像盾牌般拿在我們前面，讓它在日常生活的困苦中保護我們，使我們能勇往直前。我們把它當作路標般跟着走：「誰

若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架，跟隨我」
(谷 8:34)。十字架指示我們生命的途徑——步武基督。

我們把十字架連結到宣認天主聖三——聖父、聖子、聖神——的信仰上。特別當我們用聖水劃十字聖號時，它成了洗禮的紀念。十字架是苦難的標記，但它同時也是復活的標記。它可以說是天主遞給我們的救命木棒，是越過死亡深淵，到達天主那裏的橋樑，脫離邪惡者的一切恐嚇。它在洗禮中出現，我們藉此與基督的十字架和復活共時(羅 6:1-14)。我們每次劃十字聖號，就是重新接受洗禮；基督由十字架上吸引我們到祂那裏去(若 12:32)，從而與生活的天主共融生活。洗禮和那被視為總結及重新接納洗禮的十字聖號，首先是一項神聖事件：聖神領我們到基督那裏，而基督為我們打開通往父的大門。天主不再是那「不知之神」；祂有一個名字。我們可以呼號祂，而祂也召喚我們。

所以我們可以說：劃十字聖號，並呼號聖三的名字，綜合了整個基督信仰的特質；它展現出基督徒的獨特性。也許是由於這緣故，它打開了一條大路，通往更廣闊的宗教歷史及創造的神聖信息。一八七三年，在橄欖山上發現了些耶穌時代刻有希臘文和希伯來文的墳墓，上面刻有十字符號。考古發掘者難免假定它們屬最早期的基督徒。約在一九四五年，刻有十字符號的猶太墳墓不斷被發現，大概屬於基督後一世紀。這些發現令人無法再以為它們是屬於第一代的基督徒，相反應視十字符號已進入了猶太文化環境中。這怎說得來？關鍵就在於厄則完爾先知書 9:4。在這書記載的神視中，天主對穿着細麻

衣、腰間帶着墨盒的使者說：「你要走遍此城，即走遍耶路撒冷，凡因城中發生的醜惡之事而悲痛哀號的人，要在他們額上劃一個十字記號（Tav）。」在可怖的災難來到以前，那些不與此世的罪惡同流合污，卻為了天主而受苦的人，無助地忍受着痛苦，卻遠離罪惡，被蓋上希伯來字母最後一個字“Tav”，形狀如同十字（“T”或“X”）。那呈十字形的“Tav”字母，成了天主所有之物的印記。這記號相應於人對天主的期盼，他為天主的緣故受苦，因而這記號也把他置於天主的特別保護下。丁格雷爾（Dinkler）成功指出，在手上或額上作崇拜性質的印記，偶爾也見於舊約中，而且這習俗也為新約所熟悉。新約在默7:1-8中提到厄則克耳神視的基本思想。這些墳墓的發現，加上同時代的經文，可證明在某些猶太教圈子裏，“Tav”這符號是個盛行的神聖記號——對以色列的天主的宣信符號，同時也是期望得到祂保護的標記。丁基爾總結他的發現說：在這個十字形的“Tav”符號中，「結合了整個宣信於一個記號裏。」他繼續指出，「所相信和所期待的事實，都注進一個可見的象徵內。然而那象徵不僅是個反映，它的確是個具有拯救能力的象徵，是人寄以希望的象徵」（24頁）。據知基督徒並沒有立即取用這個十字形的猶太象徵，卻由自己的信仰中找到十字記號，並在它內看到他們整個信仰的總合。但厄則克耳有關這使人得救的“Tav”的神視，連同在其上建立起來的傳統，為其後的基督信徒，難道不會讓他們窺探到那要來的一位嗎？這神秘符號的意義，難道不是現已「揭開」了嗎（參看格下3:18）？難道現在這符號誰屬，由誰得到其力量，不是很明顯了嗎？他們怎會看不出這是耶穌基督十字架的預言，而祂已把這“Tav”化為救恩的力量呢？

希臘文化世界的教父，更直接受到另一發現的影響。在柏拉圖的著作中，他們找到一個很值得注意的思想：一個銘刻於宇宙間的十字符號（*Timaeus* 34ab & 36bc）。柏拉圖這思想是取自畢達哥拉斯的傳統，後者又與古代東方的多個傳統有關。先是一個星象學的命題，有關兩個古代星象學熟悉的重要星宿運行——黃道（太陽看似在空中繞行的大圈）和地球的軌迹——這兩軌迹相交，一起形成希臘字母“*Chi*”，形狀相似十字（即像“X”）。這十字符號銘刻於整個宇宙中。柏拉圖——根據多個古老傳統——把它與神祇的象徵連結起來：（那遜於至高神的）造物主（*Demiurge*）「在整個宇宙間伸展」世界的靈魂。生於巴力斯坦的首位教父哲學家殉道者聖猶思定（*St. Justin the Martyr* †165）遇到柏拉圖的這段文字，遂毫不猶豫把它連結到天主聖三的道理，及天主於救恩史中，在耶穌基督身上所作的行動。他在「造物主」和世界靈魂的思想中，看到一個需要更正，且可更正的聖父與聖子奧秘的預示。柏拉圖論世界靈魂所說的，在他看來似是有關那要來臨的聖言（*Logos*），天主的聖子。因此，他現在可以說，這十字形狀是聖言統治的最大象徵，沒有聖言，萬物就不能存立（*I Apol.* 55）。哥耳哥達的十字架，已在宇宙本身的結構中預示。主耶穌苦難的刑具，已刻畫在宇宙的結構中。宇宙給我們講論十字架，而十字架為我們解開宇宙之謎。這是開解一切事情的真正鑰匙。歷史與宇宙同屬一起。只要我打開眼，便會在宇宙的語言中，見到基督的信息，翻過來亦然，基督幫助我們理解萬物的信息。

由猶思定開始，柏拉圖思想中的「十字架的預言」，連同這預言所揭示的宇宙與歷史的關係，成了教父神學的

一個重要思想。為教父們這該是哄動一時的發現：這位總結和解釋古老傳統的哲學家曾說：十字架是銘刻在宇宙上的標誌。名符其實的公教系統神學創立人里昂的聖依勒內（St. Irenaeus of Lyons †200），在他的護教學著作《宗徒論証》（*Demonstratio praedicationis apostolicae*）中說，那位被釘死架上的，「就是全能天主的聖言，祂以不可見的臨在滲透我們的宇宙。為此，祂統攬整個世界的廣闊高深，因為藉着天主的聖言，萬物被引導各就各位。天主子在它們中被釘死，因為祂以十字架的形狀，在萬物留下了印記。」（1, 3）這位偉大教父的一段話，隱藏着一句聖經引文，對十字架的聖經神學極為重要。《厄弗所書》勸勉我們要扎根和穩立於愛上，好使我們「能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、闊、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，」好使我們「充滿天主的一切富裕。」（3:18-19）我們差不多可以肯定，這封出自聖保祿學派的書信所講論的，就是這個宇宙十字架，並提到有關世界那棵使萬物各得其所的十字形樹的傳統——這宗教思想也見稱於印度。聖奧思定對保祿書信這段重要的話，有一個很美妙的解釋。他認為這段話表示人類生命的特點，並提到被釘的基督的形狀，祂以雙臂擁抱世界，祂的途徑下至深淵和陰府，並上達高天上的天主（*De doctrina Christiana* 2, 41, 62; *Corpus Christianorum* 32, 75f）。雨果拉納（Hugo Rahner）收集了有關十字架宇宙奧秘的最美麗教父作品。我只想再補充兩個著作。拉克坦爵（Lactantius †325）說：「天主在受難時伸開雙手擁抱世界，象徵一個未來的人民，要由日出至日落之地來，聚集到祂的翼蔭下」（81）。一位四世紀不知名的希臘作者，把十字架與太陽崇拜對立起來，他指出太陽（*Helios*）已

被十字架征服了：「請看，天空中受造的太陽所不能教導的人，如今輝映着來自十字架的陽光，並（在洗禮中）獲得光照。」這位不知名的作者繼續引用安提約基雅的聖依納爵（St. Ignatius of Antioch †110）的話——依納爵曾把十字架形容為升天用的宇宙吊貨機（*mechane*）——說：「啊！這是何等真實的天主智慧！十字架啊！你吊升到高天上！十字架被插在地上——看！偶像崇拜隨即被摧毀。這並非一般的木頭，是天主用來得勝的樹木」（87-88）。

耶穌在祂的末世言論中，宣佈了在時間終結時，「人的記號要出現天上」（瑪 24:30）。信仰的目光現在能認出，這記號自始已銘刻在宇宙上，並看見宇宙肯定了對被釘救主的信仰。與此同時，基督徒明白到，各宗教歷史的殊途，都同歸到基督身上，而且它們以各種象徵所表達的期待，全都導人到祂那裏。反過來說，這正好表示哲學和宗教為信仰提供了象徵和觀念，只有在這些象徵和觀念中，信仰才能完全明白自己。

「你將成為一個福源，」天主在救恩史開始時，這樣對亞巴郎說（創 12:2）。在亞巴郎之子基督身上，這些話已完全應驗。祂是一個福源，是給整個創造及一切人類的祝福。為此那作為祂在天上和地下記號的十字架，注定要成為祝福基督信友的特有動作。我們在自己身上劃十字聖號，從而進入耶穌基督的祝福力量中。我們在願意祝福的人身上劃十字聖號；也在與我們生活有關的事物上劃十字聖號，而且我們願意再一次由耶穌手上得到祝福。藉着十字架，我們可以彼此成為別人的福源。我總不會忘記父母以何等虔誠和細心，在我們離開家門時，更特別是要較長

時間離別家時，在自己孩子的額上、口上和胸前劃上十字聖號。這祝福宛如一位認識的同行者，在路上引領我們。它讓我們看見父母的祈禱隨着我們，並給我們保證這祈禱有救主的祝福作支持。這祝福也給我們的一項挑戰，是叫我們不要走出這祝福的範圍以外。這祝福宛如一位認識的同行者，在路上引領我們。它讓我們看見父母的祈禱隨着我們，並給我們保證這祈禱有救主的祝福作支持。這祝福也是給我們的一項挑戰，是叫我們不要走出這祝福的範圍以外。祝福是一個司祭動作，因此我們在這十字聖號中，感受到父母的司祭職，以及這身分的特殊尊嚴和能力。我認為這個祝福，是信友普通司祭職的最完美表達，應以更有力的方式，把它重新帶回我們的日常生活中，使這生活滲透着由主而來的愛的力量。

3. 姿態

下跪 / 俯伏

有些舉足輕重的團體，設法說服我們取消下跪。他們說：「這不合我們的文化！」（究竟是指哪一個文化？）。「為一個成人，這樣做是不對的——他應站着面對天主。」又或者說：「為已被救贖的人，這是不太適宜的——他已被基督解放了，不需要再下跪。」若我們翻翻歷史看，可見到希臘人和羅馬人都抗拒下跪。有鑑於神話描寫的那些爭吵不休和私心偏頗的神明，這態度固然是完全合理。實在太明顯不過的，諸神根本就不是神，即使你有賴他們那變化無常的能力，又或要肯定盡可能享用到他們的恩惠。所以他們說，下跪對一個自由人是不相宜的，不合希臘的文化，那只是野蠻人才做的。普盧塔克 (Plutarch) 和泰奧

弗拉斯托斯 (Theophrastus) 視下跪為迷信行為。亞里士多德稱之為野蠻形式的行為 (*Rhetorica* 1361 a 36)。聖奧思定在某程度上贊成他的講法：邪神只是惡魔的掩飾，他們迫使人崇拜金錢和追逐私利，因而使他們成為「卑躬屈膝」和迷信的。他認為基督的謙遜和仁愛，甚至死於十字架上，已把我們由這些惡勢力中解放出來。我們面對這樣的謙遜，屈膝下跪。基督徒的下跪並非對一種現存的習慣所作的本地化。剛好相反，它是基督徒文化的表現，以一個對天主新而深入的認識和經驗，去轉化現存的文化。

下跪非來自任何一個文化——它來自聖經及聖傳對天主的認識。下跪在聖經中的核心重要性，可以很具體的看出來。在新約中，“*proskynein*”一詞共出現五十九次，當中二十四次出現在《默示錄》中，這是一部記載天上禮儀的書，為教會的禮儀標準。細看之下，它包括三種非常接近的身體姿態。首先是「俯伏」(*prostratio*)——在天主無可抵禦的力量前，面向着地伏下；第二尤其在新約中，是在某人前雙膝下跪；第三就是跪着。在語言表達上，三種姿態有時不太明顯區分。它們可以結合或混合一起。

為了簡略之故，我只想用一個舊約和一個新約的例子。舊約記載若蘇厄在攻取耶里哥前，天主顯現給他。作者故意把這事，描寫成類似天主在焚燒中的荊棘自我啟示給梅瑟那樣。若蘇厄見到「上主軍旅的元帥。」當他知道見了誰後，若蘇厄便俯伏至地。此時他聽見有聲音對他說：「將你腳上的鞋脫下，因為你站的地方是聖地」(蘇 5:15)。隱藏着的天主，以「上主軍旅的元帥」形狀，對

若蘇厄說話，若蘇厄便在祂前俯伏至地。奧利振(Origen)很巧妙的解釋這段經文說：「除了主耶穌基督外，還能有誰可以是上主軍旅的元帥？」按他的看法，若蘇厄正朝拜着那要來的一位——那要來臨的基督。在新約方面，自教父時代開始，耶穌在橄欖山園祈禱一事，被視為特別重要的。根據《瑪竇福音》(26:39)和《馬爾谷福音》(14:35)，耶穌俯首至地；祂的確是俯伏在地(按瑪原文)。然而，聖路加在他的全部著作中(包括福音和《宗徒大事錄》在內)，特別是個跪着祈禱的神學家；他告訴我們，耶穌是跪着祈禱的。這是耶穌進入祂受苦受難的祈禱，對我們來說，這是有關祈禱的動作和內容的好例子。在動作上：耶穌採取的是跌下去的動作，祂讓自己墜落地上，在人性最低落的被遺棄和極度痛苦狀態中，向父祈求。祂把自己的意願放在父的意願中，說：「不要照我，而要照你所願意的。」祂把人性的意志，置於天主的意志中。祂收起了人性意志的所有疑慮，堅忍下去。正是祂以自己人性的意志，配合天主的意志，遂成了救贖的關鍵。人類的墮落全出於意志的矛盾，是人的意志相反了天主的旨意，試探者令人以為那是自己自由的必要條件，他想：當人自主的意志，不服屬於任何意志時，那才算是自由。「不要照我，而要照你」——那才是真理之言，因為天主的意志，並不與我們的作對，而是善用這意志的基礎和條件。只有當我們的意志，安於天主的意志時，它才真正是個意願和真正的自由。革責瑪尼山園的痛苦和掙扎，就是為了這救贖性的真理，為了把割裂了的結合起來，為了與天主共融的結合而作的奮鬥。現在我們才明白，為何子向父的親切呼喚「阿爸！」會在此處出現(谷 14:36)。聖保祿視這祈禱的呼喊，是聖神放在我們唇上的祈禱(羅 8:15；迦 4:6)，

如此把我們那充滿聖神的祈禱，結合於主在革責瑪尼山園的祈禱。

在今日教會禮儀中，俯伏出現在兩個機會上：在聖周五和聖秩上。在聖周五主受難日，我們為了自己有分致死基督的罪，在這令人震驚的事前，我們俯伏在地上，這動作是十分恰當的表現。我們俯伏在地，分擔祂的震驚，與祂同陷落痛苦的深淵。我們俯伏在地，承認我們是在何處，及我們是誰：我們是墮落的受造之物，只有祂才能使我們再站起來。面對天主顯示他能力的奧秘，我們效法耶穌俯伏在地，深明十字架就是那真正的燃燒中的荊棘，是天主愛情烈焰燃燒的地方，它燃燒卻不毀滅。在聖秩中的俯伏動作，是出於我們明認靠自己的力量，我們是絕對無能為力，去負起耶穌基督的司祭使命，以祂的第一身「我」來說話。當領受聖秩者俯伏在地上時，全體會眾詠唱諸聖禱文。我絕對不會忘記自己在領受司鐸和主教聖職時俯伏在地的時候。當我被擢升為主教時，面對沉重的職責，我強烈的感到不堪當和無助，這比我領受司鐸聖職時更甚。然而想到整個教會在祈禱，呼喚着所有的聖人，我感到這教會的祈禱真的環抱着我，實在令我感到很大的安慰。我的無功無德，表現在俯伏的身體姿態上；但這祈禱，諸聖的臨在，生者與死者，這確是一個很奇妙的力量——這是當時唯一可以扶我起來的。只有諸聖的臨在，與我在一起，令我可以走前面的路。

其次，我們要提到在另一人前下跪的動作，這在福音中共出現過四次（谷 1:40; 10:17；瑪 17:14; 27:29），用的是“*gonypetein*”一詞。讓我們選看谷 1:40。一個癩

病人前來求耶穌幫助。他在耶穌前跪下說：「你若願意，就能潔淨我。」我們很難評估這動作的意義。我們這裏看到的，必定不是真正的朝拜行為，而是一個以身體方式，表達出來的熱切懇求，顯出對耶穌的超乎常人力量充滿信心。但用傳統指跪下朝拜的“*proskynein*”一詞，情況就很不同了。我要用兩個例子來澄清有關翻譯上的問題。首先，在增餅奇蹟後，有記載耶穌如何留在山上向父祈禱，而門徒則在湖中努力與風浪作無助的搏鬥。耶穌橫過水面向他們走去。伯多祿急促走向耶穌，差點下沉卻被主救起。耶穌上船後，風就停了。這記載（瑪 14:33）繼續說：「船上的人便跪在耶穌跟前說：『你真是天主子』。」另一些譯文（思高）卻說：門徒「在船上朝拜他說：『你真是天主子』。」兩種譯法都正確，各強調所發生的其中一個特點。前者突顯出身體的表現，後者則注重內心的現象。從本敘述的結構可以清楚看到，承認耶穌是天主子的動作，是個崇拜行動。我們在《若望福音》內遇到類似的問題，那是有關耶穌治好胎生瞎子的記載。這敘述的結構是個真正的「天主戲劇」（*Theo-drama*），以耶穌和那被治好的人的對話作結束。這是個典型的回頭對話，因為全個敘述應被視為對洗禮的一個存在和神學意義的深入闡釋。耶穌在對話中問那人是否相信人子。那胎生瞎眼的人回答說：「主，是誰，好使我去信他呢？」當耶穌告訴他說：「你已看見他了，和你講話的就是」時，那人就宣認自己的信仰說：「『主，我信。』遂俯伏朝拜了耶穌」（若 9:35-38）。有些早期的翻譯說：「他遂朝拜了祂。」的確，整個情景是走向這宣信，及隨之而來朝拜耶穌的行為。如今心靈的眼目和肉體的眼目都開了。那人真的看見了。對這段經文的詮釋極重要的，是留意到“*proskynein*”

一詞在《若望福音》中共出現了十一次，當中九次出現在雅各伯井旁耶穌與撒瑪黎雅婦人的對話中（若 4:19-24）。這對話全是有關朝拜的主題，而且毫無疑問，一如在《若望福音》其他地方一樣，這詞常有「朝拜」之義。順帶提一句，這對話——一如治好胎生瞎子的一樣——都以耶穌自我啟示作結：「同你談話的我就是。」（若 4:26）

我待在這些經文上良久，因為它們突顯出一些重要的事。我們較詳盡討論的那兩段記載中，“*proskynein*”一詞的屬靈和身體意義實在分不開。身體動作本身帶着屬靈意義，而那正是朝拜的意思。沒有了朝拜，這身體的動作便沒有了意義，而那屬靈行動因其本質，因人類身心的一致性，是要用身體動作表達出來。這兩個特點用一個詞結合起來，因為它們根本以很深刻的方式彼此相屬。當跪着成了純外在行動，一個純身體行動時，它便失去了意義。另一方面，若有人想把朝拜帶到純屬靈領域，拒絕給它體現的形式，朝拜行動便會蒸發迨盡，因為純屬靈的事，於人的本性並不適合。朝拜是影響全人的基本行為之一。這是為何我們不能放棄，在生活天主的臨在面前屈膝的理由。

這樣說着，我們來到了典型的單膝或雙膝下跪動作。在舊約的希伯來文中，動詞“*barak*”「下跪」的衍生詞是“*berek*”「膝蓋」。希伯來人視膝蓋是力量的象徵；屈膝因此就是在生活的天主前屈折自己的力量，承認我們所是的一切皆來自祂。在舊約的重要經文中，這動作是朝拜的表示。在祝聖聖殿時，撒羅滿「當著以色列全會眾的面，屈膝跪拜。」（編下 6:13）充軍回國後仍未有聖殿，回國

的以色列人心情悲憤，厄斯德拉在獻晚祭時重複這動作說：「我雙膝跪下，伸手向上主我的天主。」（厄上 9:5）論耶穌苦難的重要聖詠 22：2（「我的天主，我的天主，祢為什麼捨棄了我？」）以一個應許作結束說：「整個大地將醒覺而歸順上主，天下萬民將在他前屈膝叩首。」

（詠 22：28）與此有關的依 45:23 我們會在新約的背景下來討論。《宗徒大事錄》告訴我們，聖伯多祿（宗 9:40）、聖保祿（宗 20:36），並全體基督信徒（宗 21:5），都跪着祈禱。聖斯德望殉道的記載，對我們的問題尤其重要。這首位為基督作流血見證者的受難，被描寫成基督的完美象徵，基督的苦難在這見證人的殉道中重現出來，甚至出現在細節上。其中一個細節是斯德望跪着，向被釘基督的祈求說：「主，不要向他們算這罪債！」（宗 7:60）。我們應記得，路加不同於瑪竇和馬爾谷，他說主在革責瑪尼山園是跪着祈禱的；路加想第一位殉道者被人看見跪着進入耶穌的祈禱中。跪着不僅是基督徒的動作，更是一個具有基督學含義的動作。對我而言，有關下跪的神學最重要的聖經經文，就是斐 2:6-11 對基督的偉大讚美詩。在這首前保祿的讚美詩當中，我們聽見及看見宗徒時代的教會的祈禱，並看出她對基督的宣信。但我們也聽到保祿宗徒的聲音，他進入這祈禱中，並把它傳授給我們。我們終於在這讚美詩中，體會到新舊約間的內在深層連繫，以及基督信仰的宇宙幅度。這讚美詩把基督形容為第一個亞當的原型（antitype）。正當那個亞當企圖專橫地自作相似天主之際，基督卻不以自己與天主同等——雖然這原是祂的本性所然——「為應當把持不捨的」，卻謙遜至死，甚至死在十字架上。正為了這出於愛的謙遜——此乃真正的天主事實——為祂帶來了「一個名字，超越其他所有的名字，

致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜。」宗徒時代的教會在讚美詩的這句話中，提到依 45:23 的應許：「我指着我自己起誓：真理一出我口，那話決不返回；人人都將向我屈膝，眾舌都要指着我起誓。」在新舊約的互相交織中，可以清楚看到：耶穌即使在被釘時，也帶着那個「超越一切名字的名字」——至高者的名字——他按自己的本性仍是天主。透過祂，透過那被釘者，舊約那信心十足的應許得以應驗：眾人都要在那位下降的耶穌前屈膝，正因祂是那位超越眾神的唯一真天主，眾人都要向祂致敬。十字架成了擁抱世界的天主臨在的標記，而我們從前聽到有關歷史和宇宙的基督的一切，在讀到這段經文時，都回到我們的思想中。基督徒禮儀是個宇宙的禮儀，正因為它在那被釘和被舉揚的主前屈膝叩拜。這裏才是真正的文化——真理的文化——的核心。我們跪在主前的這個謙遜動作，將我們放進宇宙生命的真正途徑上。

我們還可以作些補充，例如歐瑟比 (Eusebius) 在他的教會史中告訴我們的動人故事，這可追溯自二世紀的黑格斯普 (Hegesippus) 的傳統。顯然，「主的兄弟」聖雅各伯，耶路撒冷的首位主教及猶太基督徒教會的「領袖」，在兩膝上長滿了繭，因為他時常跪着朝拜天主，為他的人民祈求寬恕 (2, 23, 6)。還有一個來自沙漠教父的故事，話說天主迫使魔鬼顯現給某位阿波羅院長 (Abba Apollo)。這魔鬼的外貌黝黑醜惡，四肢顫抖，但最驚人的是牠竟沒有膝蓋。無法下跪正是魔鬼的本質。

但我不想再詳細講下去，只想再提出一點。聖路加

用來描寫基督徒跪着的用語（theis ta gonata），是古典希臘文沒有的。我們有的是個基督徒專用詞。這話讓我們重回到先前的討論中。跪着可能不屬現代文化——正因這是個文化，且是個遠離了信仰的文化，不再認識那位我們在祂前跪着，是極正確且是本質上需要的動作。一個學會相信的人，也學會跪下；一個不認識下跪的信仰或禮儀，是病入膏肓的。下跪已失傳的，要再把它尋回，好讓我們祈禱時，可聯同宗徒和殉道者一起，聯同整個宇宙，與耶穌基督結合一起。

站立及坐下 — 禮儀與文化

我們可以頗短促的談談這兩個姿態，因為它們今日並不引起太多爭議，而且二者的重要性也不難看得出。在舊約裏，站立是傳統的祈禱姿態。我們只需看一個例子便足夠——不育的亞納祈禱獲得俯允後，成了撒慕爾的母親。在新約中，路加描繪若翰的母親依撒伯爾時，用了令人想起亞納的色彩。亞納待小撒慕爾斷乳後，高興地來到聖所，為把獲應允得來的孩子獻於上主。她向厄里大司祭提到昔日的事說：「我就是曾在你旁邊站着（按：思高版沒有「站着」）祈求上主的那個婦人」（撒上 1:26）。一系列的新約經文告訴我們，在耶穌時代，站立是猶太人平常的祈禱姿態（瑪 6:5；谷 11:25；路 18:11-13）。在基督徒中，站立主要是復活期的祈禱形式。尼西亞會議第二十條法令規定，信友在復活期應站着，而不是跪着祈禱。這是紀念耶穌基督勝利的時期、高興的時期，我們要展示主的逾越奧蹟的勝利，連我們祈禱的姿態也要這樣。這再次讓我們記得聖斯德望的受難。他面對怒火中燒的迫害者，舉目向天，看見耶穌站在父的右邊。站立是勝利者的姿態。耶穌

站在天主面前——祂站着，因為祂已把死亡和惡魔的權力踏在腳下。在這搏鬥結束時，祂是直立的那位，仍站着的那位。站立也表示準備就緒：基督站在天主右邊，準備迎接我們。祂沒有退後。祂是為我們而站起來，在急難中我們可以肯定祂會前來幫助我們，就如同祂曾由父出發，在風浪大作打進船來時，祂橫過水面到祂的門徒那裏一樣。當我們站着時，我們知道我們與基督的勝利結合；當我們站着聆聽福音時，那卻是尊敬的表示。當我們聽到聖言時，我們不能繼續坐着；聖言把我們拉起來。當祂召喚我們，派我們向新的方向出發時，我們要有尊敬和勇氣，去實踐祂的旨意，把它帶到我們的生活和世界中。

另一個提點在這裏對我們可有幫助。從地下墓穴的壁畫，我們已熟悉那「祈禱者」(orante)的形象——那站着伸展雙手祈禱的婦人。根據最近的研究，「祈禱者」通常代表那進入了天上光榮的靈魂，在天主前站着參與崇拜，而不是代表祈禱的教會。這圖像有兩個特點。首先靈魂差不多常以女性來代表，因為人類生活上與天主特別的關係，是以女性形像表達出來：她代表與那永恆婚禮有關的新娘元素，以及樂意接納那賜與我們的恩寵。第二點是：這裏要表達的，不是世上的禮儀，旅途中的禮儀，而是在光榮狀態中的祈禱。所以，這裏再一次清楚顯示——這次是在「祈禱者」的光照下——站着祈禱是未來的預賞，是日後光榮的預賞；這姿態是要我們朝向未來。禮儀祈禱既是預賞所應許的，站立便是最正確的姿態。但由於禮儀祈禱屬我們所生活的「中介時間」，跪着仍是我們「現在」生活必不可少的表達。

最後，禮儀准許在讀經、講道和靜思吸收聖言時坐着（如答唱詠等）。至於在預備禮品時坐着是否適合，那仍是個未有定案的問題。近期由於對神聖禮儀的這部分有特別的理解，遂在這裏引入了坐下的姿態。有些人否認此部分的神聖性質，只當它是個純粹實際的環節。我不會在這裏討論這問題。新研究——包括對不同禮式的神學比較——是需要的。坐下有助我們作靈修默想。我們的身體應放鬆，以免妨礙我們聆聽和明白。

今天我們注意到（在過去肯定也能以不同方式看得出），不同姿態正進行着奇怪的混合或配搭。在多處有人以類似印度宗教的坐蓮姿勢就座，視之為默想的正確姿態。我雖無意絕對排除基督徒使用坐蓮姿勢，而這正被一些基督徒以多種方式使用着。但我卻認為它在禮儀中沒有任何位置。如果我們設法明白身體姿態的內在語言，我們便能開始明白它們的起源和屬靈目的。當人跪下時，他降低自己，但他的眼仍向前和向上望着面向他的那位，就如他站着時一樣。跪下就是朝着那俯視我們的一位，並且設法向祂望去，正如《希伯來書》所說的：「雙日常注視着信德的創始者和完成者耶穌」（希 12:2；參看希 3:1）。「雙目注視耶穌」——這是教父有關祈禱道理的格言，重用了舊約裏「尋求天主的面」的主題。祈禱的人超越自己，朝着在他上面並接近他的那位看去。而他藉着注視和祈禱，設法接近主，並努力進入與主結合的婚禮。但在東方沉思的坐姿中，事情卻很不同。人往自己內心看，他並不離開自己到那一位去，卻設法沉入內心，進入那虛無之中，亦是其一切之中。沒錯，基督徒傳統也認為，天主在我們內心深處，比我們之於自己更深入。我們要放棄在外面

世界漫無目標地尋尋覓覓，要回到內心深處。就在那裏，在我們自己內，我們會找到自己，找到我們生命的最深境界。在這意義下，在這兩種態度之間，確有橋樑相接。面對今日一切的實證主義和實用主義，以及因此而來的心靈迷失，我們實有理由再向亞洲學習。但無論基督信仰對亞洲的智慧有多開放，或須有多開放，對於神的位格性和非位格性理解的分別，依然存在。因此我們要結論說，跪着和站着祈禱是獨特和不可替代的方式，是基督徒祈禱的姿態——基督徒使自己朝着天主，朝着耶穌基督的面：看見祂，我們便能看見父（若 14:9）。

舞蹈並非基督徒禮儀的表達方式。約在三世紀時，在某些諾斯底—幻身論派（Gnostic-Docetic）的圈子裏，曾企圖在禮儀中引入舞蹈。對這些人來說，釘十字架只是表徵。基督在受難前，已拋棄了祂根本未曾真正有過的肉身。舞蹈可取代十字架的禮儀，因為十字架畢竟只是個表徵。不同宗教的崇拜舞蹈，各有不同的目的——巫術、模仿魔法、神秘經驗中的出神——無一可與作為「合理祭獻」的禮儀基本目的相符。為了要令禮儀變得具有「吸引力」而引入示意舞蹈（盡量由職業舞蹈團來表演），而且通常（從職業舞蹈者的觀點看，是該有的）以鼓掌結束，這是荒謬絕倫的事。幾時禮儀中因一些人的成就而聽到掌聲，這是禮儀本質完全消失殆盡的肯定標記，取而代之的是某類宗教娛樂節目。這種吸引力很快便會消失——它不能與市場上的娛樂追尋相比，後者不斷在節目中加入不同形式的宗教逗引。我曾親身經驗過以舞蹈表演替代懺悔禮的情況，不用說，最後引來一輪掌聲。還能有什麼比這更遠離了真正的懺悔呢？禮儀只有在它不注視自己，而注視

天主，讓祂進入並行動時，才會吸引人。那時一些真正獨特的事情便要發生，無可比擬，人們感到一些更甚於消閒活動的事情發生了。沒有任何基督徒禮式是包含舞蹈的。人們在埃塞俄比亞禮或扎伊爾式羅馬禮中稱為舞蹈的，其實是個有節奏安排的遊行而已，十分符合禮儀的莊重。它為禮儀各階段，提供一個內在紀律和秩序，使它們變得優雅，尤其是與天主相宜。我們再一次遇到這樣的問題：我們這裏有的是什麼？是禮儀還是民間敬禮？多次這些不能直接加入禮儀內的古老宗教表達形式，被強加進了信仰的世界中。民間敬禮具有特殊重要性，成了信仰與個別文化的橋樑。就其性質而論，它直接受惠於自己的文化。它擴闊了信仰的領域，在不同的生活處境中為信仰帶來活力。它不及禮儀的普世性，因為後者連結着廣大地區，使它們彼此關連，更包攬不同的文化。因此，不同形式的民間敬禮，比起不同禮儀更彼此相遠，但它們卻體現我們的人性，即使文化各異，這人性卻在多方面依然類同。歐洲最明顯的例子，就是埃克特納赫（Echtenarch）的春節遊行。¹一次，我在智利北部沙漠中一個小規模的朝聖中心，參加聖母敬禮，隨後有一個慶祝聖母的露天舞蹈，卻用上一些猙獰的面具。在這舞蹈的背後，無疑有些非常古老和前哥倫布時代的傳統。鑑於諸神明的力量，一些從前是恐怖嚴肅的事物，如今已被解放出來，轉化成向那位謙遜的婦人致敬的行為，她就是那位被稱為天主之母，且是我們信賴的基礎。若在禮儀後，人們仍興趣盎然，把來自禮儀的喜樂，發揮成「俗世」慶典，表現在共同宴飲和歌舞上，卻不忘這喜樂的緣由，或是什麼給它訂定出目的和標準，這樣的慶祝又應作別論。禮儀與人間歡樂的關係（所謂 *Kirche und Wirtshaus*：教會與客店），一向被視為天

主教的特色，今日也亦然。

這裏宜略述一下有關禮儀與本地化的主題。不需多說，我們這裏無法作詳盡討論，但同樣不希望忽略了這問題。近期到處都見到以禮儀作本地化實驗。幾時人們談論到本地化，差不多時常只會想到禮儀，令它時常受到相當可憐的曲解。參與崇拜的人時常為此抱怨，雖然這一切都是為了他們而發生。若本地化實際只是作點外在形式的改變，那並不算是真的本地化，而是對本地化的誤解。再者，人們有時十分膚淺和表面地，從某些文化和宗教團體那裏，套用些禮儀形式，因而令它們感到受冒犯。本地化的首要方式，就是發揮基督徒文化的各不同幅度：一個合作、社會關懷、尊重窮人、克服階級差異、照顧受苦及垂死者的文化；一個教育思想和心靈如何合作的文化；一個政治文化和法律文化；一個對話、尊重生命的文化……等等。這種基督信仰的真正本地化，名符其實地締造出文化，即是說，它能誘發出藝術作品，從天主的角度去重新詮釋世界。希臘人說得對，文化首要在於教育，而教育的最深意義，就是啟發人的內在潛能，讓他的外有能力可以配合他的才華而發展。在宗教領域上，文化尤其表現在真實民間敬禮的成長上。姑勿論基督徒傳教工作在拉丁美洲做得有多不恰當，不管還有多少方面尚有欠缺的地方，基督信仰在人心靈上卻深深扎了根。這點可見於基督的奧蹟如何透過民間敬禮深入民間，使基督實在成了他們中間的一位。舉個例說，我們可以想想，基督苦難敬禮在這些飽受歷代神明殘暴對待的人民當中，能讓他們滿懷感恩之情，瞻仰那位與他們一起受苦的天主，解答了他們深刻的期待。又再想想在那聖母敬禮中，整個降生奧蹟、天主的

仁愛、人類分享天主的本性，以及天主拯救行動的本質等等，能以何等深度讓人感受得到。民間敬禮是不可少的土壤，讓禮儀可以茁壯成長。可惜在部分禮儀運動中，及在梵二後改革的機會上，民間敬禮往往遭到唾棄甚至輕慢。相反，我們應該喜愛它，並在需要時淨化它和引導它，但必須常懷着敬意接納它，即使它有時看似異己或令人有疏離感，應視它為人民心中的信仰碉堡。它是信仰穩固的內在扎根地，根子一旦枯萎，理性主義和宗派主義便會乘虛而入。經過測試和考驗的民間敬禮元素，可以應用於禮儀慶典上，但切忌過分干預和粗製濫造，要讓它耐性地慢慢成長。順帶一提，在禮式上未受干預的禮儀，常會自然透過其舉行方式，附上當地文化的特色。上巴伐利亞一條小村的禮儀，與法國大教堂內的大禮彌撒，彼此看似很不同，但它們與意大利南部堂區的彌撒也看似不一樣，與你在安第斯山上鄉村看到的也看似有異，如此類推。祭台和聖堂內部的裝飾和佈置，歌唱和祈禱風格——這一切都令禮儀有自己的特色，使人倍感親切。可是在任何地方，我們都能經驗到它是同一的禮儀，這樣一來我們也體驗到信仰的大共融。禮式的一致讓我們真正感受到「共融」(communio)。當各禮式受到尊重，並有內在的活力時，一致與差異便不會對立起來。

1 埃克特納赫 Echternach 位於盧森堡公園，每年都會舉行舞蹈遊行 (Springprozession, procession dansante)，以慶祝荷蘭宗徒聖威利布洛德 (St. Willibrord)，他於 739 年在他所創立的埃克特納赫修院逝世。這遊行遠溯自中世紀的傳統，每年在五旬節後星期二舉行。數以千計的朝聖者，在聖人的墓繞行一周後，走遍各大街小巷，跟着古老的旋律載歌載舞，分開左右單腳各跳兩下。同時呼求聖人以得保護，祛除癲癇症和舞蹈病。

4. 動作

基督宗教的最古老祈禱動作，就是展開雙臂來祈禱，即所謂「祈禱者(*orante*)姿態」，我們已在上面約略提過。這是人呼號天主時最原始的動作之一，實際上可見於整個宗教世界。這首先是個非暴力表示，一個和平的動作。展開雙臂就是向對方開放自己。它也是尋找和希望的動作。人尋找那隱藏的天主，全力以赴走向祂。伸展雙臂有如展翼：人望高處，他希望用祈禱的雙翼，升到天主那裏。但對基督徒來說，雙臂伸展還有一個基督論的意義：使我們記得十字架上的基督。被釘的主對人類這個原始的祈禱動作，賦予一個全新的深層意義。我們伸展雙臂，就是決意與被釘的基督一起祈禱，使自己結合於祂的「心情」(斐 2:5)。在架上的基督伸展着的雙臂中，基督信徒看到一個雙重意義。對基督徒來說，且尤其就他一方而言，是絕對的崇拜動作，即他人性的意志結合於父的意志；但這雙臂同時也是向我們伸展——這是基督用來吸引我們到祂那裏的寬大懷抱(若 12:32)。崇拜天主和愛我們的近人——最大誠命的內容，法律和先知的總綱——都結合在這動作裏。向天主開放自己，把自己完全交付在祂手中，同時也就是為近人貢獻自己——這兩者是分不開的。把愛的這兩個方向，以身體和可見的方式，結合於基督在十字架上的姿態，揭示了基督徒祈禱的新深度，從而表達出我們祈禱的內在定律。

較晚才發展出兩手合十的祈禱動作。這動作來自封建世界。承受封地者在接受封地權時，雙手合着置於其主子手中——好一個美妙的象徵行為。我把雙手放在你手

中，讓你的手包着我的手。這是個信任和忠貞的表示。這動作仍用於司鐸聖秩禮中。新鐸領受他的司鐸職務，如同獲授一個封邑。他非因自己的能力而成為司鐸。他並非藉自己的才能和能力而成為司鐸，而是因了主的恩賜；鐸職始終是個恩賜，永不會成為他的所有物或屬於他的權力。新鐸領受鐸職的恩賜和任務，當作一個外來的及來自基督的恩賜，明認自己從此可以及獲准作一位「天主奧秘的管理人」（格前 4:1），「天主各種恩寵的好管理員」（伯前 4:10）。若這是他要成為的，他就要完全投身這使命，而這只能在「天主的家」（希 3:2-6）內完成，即在教會內，而主教在這教會內，以基督的名義，接納個別的人加入司鐸聖職，進入忠於基督的關係內。當接受祝聖的人，把合着的手放在主教手中，應承對他尊敬和服從時，他其實是向教會奉獻出自己的服務；這教會既是基督生活的身體，他就是把手放在基督的手中，把自己託付給祂，把自己的手給了基督，使之成為祂的手。這些在封建制度中有問題的事——其實所有人的權力都有問題，只有當這權力是代表和忠於那真正的主時，才是合法的——在信徒與主基督的關係中，卻找到了它的真正意義。這就是我們合手祈禱的意義：我們把自己的手放在祂的手中，而且連同我們的手，我們也交上了自己的命運。我們信賴祂的信實不欺，向祂承諾我們的忠貞。

我們曾說過跪着是祈禱的動作。我想在這裏也講一下「俯身」的動作。羅馬彌撒正典（感恩經第一式）其中的一個祈求悅納禱文，以「我們（俯身）懇求祢」（*supplices*）一語開始。我們在這裏再一次看到，身體動作和屬靈行動是不可分離的，彼此交匯。這是那稅吏的

動作，他知道自己無法承受天主的凝視，於是在祂的凝視下俯首躬身。如今這禱文求使我們的祭獻，能來到天主的面前，在祂的凝視下，為我們帶來祝福。我們從自己的不足的深淵中呼求天主，望祂使我們能直立起來，讓我們能瞻仰祂，並使我們當得起祂的鑒察。這篇“*supplices*”禱文——我們「俯身」——可說是聖經所稱「謙遜」的身體表示（斐 2:8「祂貶抑自己」）。對希臘人來說，「謙遜」是奴隸的態度，因而抗拒這樣做。基督信仰對它帶來了價值的改變，謙遜遂成了很不同的事。謙遜如今成了關乎存在的態度，一個符合人性事實的態度，因而也成了基督徒生活的基本態度。聖奧思定把他整個基督論——我要說，甚至是他為基督信仰的整個護教學——建立在「謙遜」（*humilitas*）的觀念上。他秉承古希臘和羅馬的教導，認為自我炫耀的驕傲（*hybris*），是一切罪惡之魁首，正如我們在亞當墮落的典型例子上所見的。高傲這個關乎存在的謊言，叫人自比作天主，最終卻被天主的謙遜所克服：天主使自己成了奴僕，在我們面前俯首躬身。所以那想接近天主的人，應學會瞻仰祂——這是最基本的。人也要學俯身，因為天主俯下自身。在謙遜的愛的動作裏，在祂屈膝為我們洗腳的行動中——我們找到了祂。為此，這篇“*supplices*”禱文，是個意義深長的動作。它是以身體動作，來提醒信仰基礎的屬靈態度。令人驚訝的是，不少羅馬彌撒正典的現代譯文，索性把“*supplices*”刪除。也許他們認為，這個身體表達是無關重要，而事實上今日亦不再復用，也許他們認為它不適合現代人的做法。在人前俯首躬身，乞求恩惠，這做法固然不適合，但在天主前謙恭俯首，是永遠不會過時的，因為它符合我們存在的事實。如果現代人忘記了這端真理，那麼我們基督信徒，就更需

要在現代世界中，重新發現它，並把它教給我們的同類。

由剛才提到的法利塞人和稅吏的故事（路 18:9-14）而來的，還有另一個動作：搥胸。顯然在聖奧思定所處的北非，是非常盛行，而且常做得有點過份和膚淺，以致這位希頗的主教要提醒他的群羊，並以語帶溫柔的諷刺，緩和他們的「打罪」動作。但這個我們用來指自己，而非指他人的認罪動作，仍是一個很有意義的祈禱動作。這正是我們屢次要做的：細察和承認我們的罪，並祈求寬恕。當我們說：「我罪、我罪」（*mea culpa*）時，我們可說是回到自己那裏，來到自己的門前，好能向天主、諸聖和聚集在我們身邊、曾被我們冒犯的人，祈求寬恕。在「羔羊頌」（*Agnus Dei*）中，我們瞻仰那位為我們而成了羔羊的牧人，祂以羔羊的身分，免除了我們的罪過。此時此刻，正宜我們搥胸，提醒自己——甚至以身體的方式——祂肩負了我們的過犯，「因他受了創傷，我們便得了痊癒。」（依 53:5）

5. 人聲

在那永恆聖言的禮儀中，言詞——也包括人的聲音——顯然扮演着一個重要角色。本小冊子無意訓示人有關禮儀實踐，只想提出一些對禮儀精神的洞悉，因此我們無須討論用於禮儀的人聲細節方式。我們在以上篇章，特別是與聖樂有關的那一章已看過不少。首先，有屬於司祭形式的「禱詞」（*oratio*），他在這禱詞中，以整個團體的名義，藉着基督，在聖神內，向父說話。跟着來的是不同

方式的宣布：讀經（如初期教會喜稱的「先知和宗徒」，當中的「先知」意指全部舊約）、福音（在大禮彌撒中隆重唱出來）和講道，後者原先只屬主教，後也包括司鐸與執事。然後便是對聖言的回應（*Ant-Wort*），會眾以此找到並接納聖言。這種說話與回應的結構，是禮儀的要素，從模仿天主啟示過程的基本結構而來；在這結構中，說話與回應，天主發言與新娘教會樂意接納的聆聽，走在一起。

在禮儀中作的回應，可有不同形式。舉例說，當中有「歡呼」，這在舊約世界中有重大意義。以歡呼作的回應，肯定聖言的來臨，令啟示的進程——天主在聖言中的自我交付——最後得以完成。「亞孟」（*Amen*）、「亞肋路亞」（*Halleluja*）、「也與你的心靈同在」（*Et cum spiritu tuo*）等等，都屬這一部分。禮儀改革的重要成果之一，就是會眾真的再次以歡呼作回應，不需再由輔祭員代表作答。這是修復禮儀真結構的唯一方法，這結構——如我們剛才見過的——令天主行動的基本結構，在神聖禮儀中得以體現。啟示者天主不想只有「唯獨天主」（*solus Deus*）、「唯獨基督」（*solus Christus*），相反，祂要為自己造一個身體，要找一個新娘——祂尋找一個回應。聖言出來正是為了這事。伴着這些回應，還有以不同形式對聖言作默想式的吸收，尤其是藉唱聖詠（但也可唱讚美詩），其進行方式（啟應式及對經式），無須在此贅述。之後尚有「新歌」，即教會出發走向新天新地的音樂途中所唱的偉大歌曲。這正好解釋基督徒禮儀，為何在全體詠唱之餘，按其本質還能容下聖樂團和器樂，這不容集體歌唱的純粹主義來挑戰。可能做法當然因應各地而有所不同。

同，但教會整體而言，應為天主之故設法做到最好，要按禮儀本質的固有需要，締造出一個文化，作為一切世俗文化的標準。

我們越來越清楚體會到，靜默是禮儀的一部分。我們以歌唱和祈禱，來回應那位向我們說話的天主，但那超越一切言語的更大奧秘，卻要求我們要靜默。這當然是個有內容的靜默，不只是沒有言詞和行動。我們期望禮儀能為我們提供積極的靜止，好能恢復我們——這種靜止不應只是暫停，期間還要受到千思萬念的襲擊，而是一個收斂心神的時間，讓我們得到內心的平安，讓我們透透氣，好能發現那遺忘了的唯一必需的事。這是為何靜默不能純粹「營造」出來，像是眾活動之一般安排。人們今日四處尋覓靜思的技巧，找尋一個清空心靈的靈修，這並非偶然的事。人最深層的需要之一已溢於言表，而我們現有的禮儀，顯然未能滿足這需要。

若要靜默能有結果——如我們在上面已說過的——它不能只是暫停禮儀行動，而應是禮儀事件的一個固有部分。這怎能做到呢？近期有人曾嘗試在禮儀內，加插兩個短暫靜默時間，以解決問題：在講道後稍頓作反省，和在領聖體後的默靜祈禱。講道後的短暫靜默，效果並不太理想：它好像是特別營造出來，主祭想要多久，會眾便要呆待多久。尤有甚者，講道往往在人們心中留下問題和矛盾，多於邀請他們與主相遇。講道應照常例，以勉勵人祈禱作結束，讓這短暫靜止有了內容。但即使這樣，它仍是禮儀中間的稍頓，並非一個可以發揮靜默禮儀的機會。更有幫助和適合靈性的，就是領聖體後的靜默，這實在是與

那位自我交付給我們的主密談的時間，是進行那重要「共融」的時間，即開始那互相交流的過程，沒有了這過程，外表去領受聖事，只是個純儀式罷了，因此沒有成果。可惜的是，常有些障礙破壞了這寶貴時間。送聖體期間，人們來回走動發出響聲。與其餘的禮儀行動相比，送聖體經常要花較長時間，即是說，主祭感到需要禮儀快些進行，不要出現空等的時間，或出現人們顯得焦躁，準備離開的時候。無論如何，應盡量利用領聖體後的靜默時間，要提示信友在心中作祈禱。有些地方用預備禮品作靜默的時間。這做法很合情理，而且有效，只要我們不當預備禮品只是實際的外表行動，而視之為一個重要的內心過程。我們必須藉着參與耶穌基督自獻於父的行為，視自己成了或應成為那「以聖言為中心的祭獻」的真禮品（即我們在本書卷一所討論過的）。如此，這靜默便不只是個等候的時間，或純屬外表的事。這樣，我們在心內便會發生一些與外表行動相符的事實——我們正做着心靈的準備，預備途徑，把自己置於主面前，請祂使我們準備好接受轉化。參與靜默成了參與祈禱，也是參與行動，由我們每日的生活出發，朝着主走去，把我們的時間與祂的融合。禮儀培育應視之為己任，去促進這種內在過程，好透過共同的靜默經驗，使這內心過程，成為真正的禮儀事件，並使靜默充滿內容。

禮儀結構本身提供了其它靜默的時間。首先是祝聖餅酒後，舉揚聖體和聖血時的靜默。這是邀請我們把目光望向基督，從心內凝視着祂，那凝視同時是感恩、朝拜，及祈求祂把我們轉化。有些流行的反對意見，要我們放棄成聖體聖血時的靜默。他們認為展示禮品是個中世紀開始

的錯誤，擾亂了感恩經的結構，表達出一個錯誤和過於庸俗物質化的熱心敬禮。他們認為舉揚聖體聖血，偏離了感恩禮的基本方向。他們主張此刻不應朝拜基督——整個彌撒正典以父為祈禱的對象，我們是藉着基督向父祈禱。我們無須詳論這些批評。對這些異議的基本答覆，我們已在本書卷二論敬禮聖體，及中世紀發展的合法性時，經已討論過。中世紀的發展，其實只是發揮自教會開始時的信仰。認為彌撒正典有一個聖三結構，完全正確！因此彌撒整體移動的方向，是「藉着基督，在聖神內，直達於父。」但禮儀在這事上，並沒有出現古板僵化。一九七零年的彌撒經書修訂版，仍叫我們用這樣一句話，向主的致敬說：「主，我們傳報祢的聖死，我們宣認祢的復活，直到祢（光榮）來臨！」當主降臨，轉化餅酒成為祂的體血之際，那些以信德和祈禱參與這感恩禮的人，必然感到很震撼，直至他們生命的深處，當這樣的情況發生時，我們不期然屈膝跪下，向祂致敬。成聖體聖血，是天主為我們在世上做最大「行動」（*actio*）的一刻。它把我們的眼目和心靈，吸引到天上。世界為之靜默了一刻，萬物肅靜，而我們在這靜默中，接觸到永恆——在一下心跳之間，我們踏出了時間，進入了天主與我們同在中。

另一個對這充滿爭議的靜默問題的處理方法，是來自禮儀本身。一個屬於禮儀行動中的靜默，不是個中斷行動。我所指的是主祭的默禱。那些以社會學或行動主義的角度，看主祭在彌撒中職能的人，對這些禱文嗤之以鼻，一旦可以的話，便把它們刪除。他們以狹隘的社會學和功能主義角度，形容主祭是舉行禮儀中的「主席」（*Vorsteher*），而禮儀便是一種聚會。如果主祭真是這樣的話，為了聚會順利進行，他必須事事親為。可是主祭

在彌撒中的職能，是大於一個主持會議的人。主祭主持的是與生活天主的會晤，而且是以一個前往天主者的身分而為。主祭的默禱，邀請他以真正個人的方式去做他的任務，好能把自己整個獻於主。這些禱文突顯出我們所有人，各以個人的方式，但同時與各人一起，趨近天主。禮儀改革已大量減少了這類類主祭禱文的數目，但值得感謝天主的是，它們仍然存在——它們應該存在，而且今昔一樣。最先是一篇準備宣讀福音前的短禱。主祭應以真正收斂的心神和誠懇態度誦念，意識到自己有準確宣讀福音的責任，以及這責任所要求口舌和心靈的淨化。當主祭這樣做了，他便讓會眾看見福音的尊嚴和偉大，幫助他們明白，天主聖言來到我們當中，是何等驚人的事。主祭的禱文能令人產生敬意，及一個聆聽聖言的空間。若要主祭禱文被人理解，及信友不獨是身體站起來，而且心靈也被提高，打開他們的心耳聆聽福音，那麼禮儀培育是不可或缺的。我們已講論過預備禮品，其意義在新禮中並不完全清晰。主祭領聖體前，有兩篇很美妙和深入的禱文，但為了使靜默不被拖得太長，必須二中選一。但願日後我們再有足夠時間兩篇全念，但即使只唸其中一篇，主祭便有更好的理由，實在以收斂的靜默來誦念，作為領主前的個人準備。這能令所有人在聖體面前進入靜默狀態，然後前去領聖體時，便不會淪為純外表的事。這點特別是需要，因為今日彌撒的安排，平安禮往往在會眾當中造成許多喧鬧忙亂，然後要突然插入「請看天主的羔羊」這邀請句來繼續。如果這裏有一息間的靜默，眾人的心目便望着羔羊，這可成為美妙寧靜的一刻。主祭領聖體後，另一篇（從前也是兩篇）默禱幫助他謝恩，同樣信友也可以、且應該採用它。我在這裏想一提昔日舊祈禱書，它們除載有些比較

造作的語句外，大部分是很有價值的祈禱寶庫，許多是出自深厚的內心經驗，今日仍可教導我們祈禱。聖保祿在《羅馬書》所說的——我們不知道應如何祈禱（8:26）——今日對我們來說，更是真切。我們屢次與主相遇時無言以對。聖神的確教我們祈禱；祂真的為我們提供言詞，一如聖保祿說的；但聖神也利用人作媒介。在聖神領導下，那些發自信徒心中的祈禱，確是一所聖神為我們提供的祈禱學校；它要慢慢打開我們不會說話的口，幫助我們學習如何祈禱，並填滿我們的沉默。

一九七八年，我曾令許多禮儀學家感到不悅，因為我說全部彌撒正典決不應時常大聲念出來。考慮多時後，我想在此重複、並強調這一點，希望二十年後的今天，這論點能更清晰地被人明白過來。正當德國禮儀學者們，努力改革彌撒經書之際，他們卻明言指出，沒想到彌撒的高峰——感恩經，竟處於危機中。自禮儀改革開始，曾有人為解決這危機，不斷撰寫新的感恩經，但在這過程當中，我們泥足深陷於平庸的陳腔濫調，而且越陷越深。禮儀專家提出各種補救辦法，當中肯定不乏可取的元素。可是於我所見，今日一如往昔，他們都不想考慮：靜默——且尤其是靜默——也可以在天主前締造出共融。這並非巧合，在耶路撒冷，遠自很早的時候，一些彌撒正典部分是在靜默中念的。至於西方，那「靜默彌撒正典」——部分堆砌着許多默想歌曲——成了常規。若把這一切當作誤解的結果，而不加以理會，那就太容易了。為讓各人能參與彌撒核心行動，把整個感恩經由頭至尾，不稍加停頓，大聲念出來，是必要的條件：這絕非是真的！我在一九七八年作的建議是這樣的：首先，禮儀培育應針對使信友熟習彌撒

正典的重要意義和基本方向。其次，各篇禱文的起始應大聲讀出，作為某種為會眾的提示，好使各人在默禱中，能跟隨那起始短句。這樣便可把個人的祈禱帶進公共的去，又把公共的祈禱帶進個人的來。任何人若曾體驗過，整間聖堂的信友，在低聲默念的彌撒正典中聯合一起，便會知道什麼是一個真正充實的靜默。這既是一個對天主的響亮和貫穿的呼號，同時又是一個充滿聖神的祈禱行為。這裏各人的確一起念着彌撒正典，儘管是透過與司祭職的特別任務聯合而作。這裏，眾人都聯合一起，被基督所把持，由聖神引導着，進入向父作的共同祈禱中；這祈禱是真實的祭獻——是那令天主與世界和好並聯合一起的愛。

6. 禮儀服飾

主祭舉行彌撒時所穿的禮儀服飾，首先應清楚讓人看出，他非以私人，或某甲某乙的身分，出現在那裏，而是代表着那「另一位」——基督。一切有關他純私人或純個人的東西，都應消失，好讓位予基督。「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦 2:20）聖保祿的這些話，是出於他自己與基督的非常個人經驗，原來形容受洗者的新生命，如今以特別的方式，也可應於在舉行彌撒的司祭。重要的並不是他自己，而是基督。他與別人所分享的並非他自己，而是基督。他使自己成為基督的工具，不以自己的名義，而是以「另一位」的使者的名義，更好說是以這「另一位」的臨在——或如禮儀傳統所說的「以基督的名義」（*in persona Christi*）行事。禮儀服飾是一個直接提示，讓人想起聖保祿所講有關穿上基督的話：

「因為你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。」（迦 3:27）在《羅馬書》中，這象徵是有關兩種相反的生活。保祿對那些狂妄豪飲和淫亂放蕩的人，指出基督徒的生活方式：「但該穿上主耶穌基督；不應只掛念肉性的事，以滿足私慾。」（羅 13:14）在《厄弗所書》和《哥羅森書》中，同一思想以更徹底的方式，講論那新人的人學：「穿上新人，就是按照天主的肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人。」（弗 4:24）「（你們）穿上了新人，這新人即是照創造他者的肖像而更新，為獲得知識的；在這一點上，已沒有希臘人或猶太人，受割損的或未受割損的，野蠻人、叔提雅人、奴隸、自由人的分別，而只有是一切，並在一切內的基督。」（哥 3:10-11）有人認為穿上基督這一個圖像，是以類比方式，發展自神秘宗教的入教儀式，在儀式中人要戴上神祇的面具。對聖保祿來說，這絕不涉及面具或儀式問題，而是一個靈性轉化的過程，目的是人內心的革新，他真正被天主同化並與祂結合，克服一切人類罪惡歷史上現有的、及將來仍會有的障礙。因此，穿上基督的這個圖像，是一個富有動力的象徵，影響着人與世界的轉化，新的人類。服飾提示這一切，包括在基督內的轉化，及由這轉化而產生的新團體。禮儀服飾是對方主祭的要求，要他把自己交付給那闖出自我框架的動力，被基督及為了基督而重新塑造。禮儀服飾也提醒前來參與彌撒的人，那由洗禮時開始，並以感恩聖事繼續着的新生活路徑，它領我們到未來的世界，我們日常生活中所領受的聖事，已讓我們看見這世界的端倪。

聖保祿在寫給格林多人的兩封書信中，進一步以末世的角度來發展這個穿衣的象徵。他在《格林多前書》這樣說：「因為這可朽壞的，必須穿上不可朽壞的；這可死

的，必須穿上不可死的」（格前 15:53）。聖保祿在《格林多後書》第五章告訴我們，他對自己的希望和奮鬥一個更深的體會。他形容這世上的身體是個將被拆毀的「地上帳棚」，並期望着一座非人手所造的「天上的住所」。他為那將被拆毀的帳棚而感到憂慮，擔心以後自己變成「裸體」。他所希望的是自己不須「脫去衣服」，而是「再穿上衣服」，獲得那「天上的住所」——最後的身體——作為那新的衣服。保祿宗徒不想放棄他的身體，他不願意沒有身體。他對靈魂逃出「身體樊牢」之說，全不感興趣，那是柏拉圖根據畢達哥拉斯學派想像出來的。他不想逃離，而要轉化。他期待復活。於是，衣服神學便成了身體神學。身體不只是人的外表衣冠——它是人存在的一部分，屬於他的基本構造。可是人的身體難逃腐朽，它只是個帳棚。它是暫時的。但它同時預示着那最後的身體，人類存在的最後和圓滿方式。禮儀服飾帶着這些信息。這服飾是「再穿上衣服」，不是「脫去衣服」。禮儀帶領我們直至「再穿上衣服」，朝着耶穌基督已復活的身體邁進，在那裏我們找到肉身的得救，即那新的「非人手所造，而永遠在天上的寓所」（格後 5:1）。我們在感恩聖事中所領受的基督身體，即我們在領聖體時所結合的（「與祂成為一體」，參看格前 6:12-20），它能救我們免於「裸體」，免於那令我們不能立於天主面前的「赤身露體」。在聖保祿這番教導的語境下，我很喜歡送聖體用的舊經文：「主耶穌基督的聖體，護佑你的靈魂，直達永生。」這些話把格後 5:1-10 的思想，轉化成禱文。靈魂孑然孤立，十分可憐，但在全人類復活前，它進入了基督的身體，在某意義下，這也是我們的身體，就如我們也要成為祂的身體一樣。（基督的）身體救我們的靈魂得到永生——對希臘

思想來說，這是荒謬的矛盾，但因了復活的基督，這是生活的希望。禮儀服飾含有超越外表衣冠的意義。它是穿上新衣的預告，那即耶穌基督復活後的身體，這新事實正在等候我們，當這地上的「帳棚」被拆毀後，我們便會有一個「住處」（參看若 14:2：「在我父的家裡，有許多住處」，突顯出這居所的最後性及有居所之恩）。

教父們想到衣服的神學時，兩篇聖經經文便浮現在他們腦海裏，我想把它們加插在這反省中，好讓我們更明白禮儀服飾的意義。首先是蕩子的故事，那父親擁抱了歸家的兒子後，命令人「快拿出上等的袍子來……」（路 15:22）。在希臘文聖經中，用了「第一件袍子」一語，這亦是教父們所讀和所理解。對他們來說第一件袍子，就是亞當受造後所穿的，但在他企圖成為與天主同等後，便失去了它。人其後所穿的一切衣服，只是人心出來的天主之光的差劣替代品，這光就是亞當的真「袍子」。這樣，當教父讀到蕩子和他歸家的故事時，他們便聽到亞當墮落的事蹟，亦即人類的墮落（參看創 2:7），於是他們把耶穌的比喻，解釋作全體人類歸家和修好的信息。那懷着信德歸家的人，再獲他的第一件「袍子」，再次披上天主的慈愛，這才是他的真美麗。受洗時領受的白衣，要提醒我們救恩史中的這些關連，同時它也指向《默示錄》所講論永生的白衣（默 19:8）——這代表復活後身體的純潔和美麗。一個大石拱連結着亞當的受造和墮落，以及那永生的白衣，這都包含在禮儀服飾的象徵內，而那支撐着整個石拱的角石，就是基督：「穿上基督」——現在就要與祂結合，現在就要成為祂身體的肢體。

7. 物質

天主教禮儀是聖言降生的禮儀——祂取了肉身是為了復活。這也是宇宙的禮儀，一如我們之前已說過。所以，不但人的身體和來自宇宙的標記，在禮儀中扮演着重要角色，而且這世界的物質也有分於禮儀。物質進入禮儀內可有兩個方式：首先是以多種不同的象徵——復活夜間的聖火，蠟燭及燃在上面的火焰，各種不同的禮儀用品，如搖鈴、祭台布等。二十世紀時，郭迪尼（Roman Guardini）曾以一種新方式，在他一本小冊子《神聖標記》（*Heilige Zeichen*）中，為我們打開了對象徵世界的認識。近日，克拉根福（Klagenfurt）的嘉培拉里主教（Kapellari）給了我一本滿載圖畫的新書，它把郭迪尼的敏銳洞悉加以發揮、加深和應用到我們今日的情況，所以我們無須在此討論這問題。

其次，世界的物質有更重要的方式進入禮儀內，那即是在聖事中：它們是回到基督自己的神聖行動，狹義來說，這些行動構成了禮儀——正因為它們並非由人構想出來，而是主親自把它們實體地賜給了我們。七件聖事中有三件，是直接關乎人在其生命中某些特別情況的，因此為了這些情況而建立的聖事，不需要其他「物質」，只需處於這特別情況的人本身。最先就是悔罪聖事，我們在這聖事中以罪人的身分，祈求獲得那句寬恕和革新的話。其次是聖秩聖事，在這聖事中，主藉着主教的覆手，授予人使命和職能，去延續宗徒的職務。最後是婚姻聖事，在這聖事中（男女）雙方互相交付，終身結合，為基督與教會間的盟約，成為一個真實的、生活的和可觸摸的象徵（參看

弗 5:27-32)。

但其後還有四件聖事——洗禮、堅振、聖體和病人傅油——在這些聖事中，物質東西成了天主在我們身上行動的媒介。本小冊子不足以發揮一個聖事神學。我只想略提一下那些進入禮儀中，用作天主行動媒介的元素。因為主親自選用的元素，都是富有意義的。若要更好地明白禮儀的真義，我們便必須就其本身來加以默想。它們就是：水、（橄欖）油、（麥麵）餅和酒。我們順帶一提，古人指的宇宙四大元素——水、氣、火、土——首三個都是聖神的象徵，而土代表人，他出自土，他日仍歸於土。火和呼吸形式的氣，在禮儀中以多種象徵形式出現，但只有那來自高天，而又屬大地的水，以生命原始元素的方式，成了狹義上的聖事物質。教會傳統分辨出水的雙重象徵。海中的鹹水是死亡的象徵，是威脅又是危險；它使我們想到紅海，它致死埃及人，卻拯救了以色列人。洗禮是一種過紅海的形式。當中涉及一個死亡。它不是沐浴或清洗——它觸及生命的深處，直至死亡為止。它與基督同被釘在十字架上。這正是紅海所表示的，一個生命與死亡的象徵（參看羅 6:1-11）。相反，活水泉源是一切生命之源的象徵，是那生命象徵。因此之故，早期教會規定要以「活水」、泉水來施洗，好讓人在洗禮中，體驗新生命的開始。在這語境下，教父的思維背後，常想着《若望福音》苦難記載的結束：血和水由耶穌被刺開的肋膀流出；聖洗與聖體兩件聖事，由耶穌被敞開的心湧流而出。祂成了使我們生活的活水泉源（若 19:34-35；若一 5:6）。耶穌在帳棚節日，預言將有活水的江河，由來到祂那裏暢飲的人流出來：「他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神。」（若 7:39）

受了洗的人自己變成一個泉源。當我們想到歷史上的偉大聖人，看到信望愛三德的溪流實在由他們流出，我們便明白到這些話的意義，明白到洗禮，及它所包含的應許與召叫。

當我們察看教會禮儀中其他三個元素——橄欖油、麥麵餅和酒，我們會因它們有別於水的恩賜的特徵，而感到詫異。水是整個大地生命的共同元素，因此也適宜在世界各地，成為通往與基督共融的大門。但在其他三個元素的情況中，我們是面對着一些典型的地中海文化特點。它們三個連在一起清晰地出現在那篇壯麗的造物聖詠內。詠104的作者感謝天主賜人大地的美食，和「美酒，人飲了舒暢心神；膏油，人用來塗面潤身；麵餅，人吃了增強心神」（15節）。這三個地中海生活的元素，表達出造物的美好，我們由它們身上，接受了造物主的恩賜。如今，它們變成了一個更高層次美善的恩賜，這美善使我們再次容光煥發，肖似天主的「受傅者」，祂的聖子耶穌基督。這美善使大地的酒和餅，變成了救世主的體和血，好使我們藉着降生成人的子，能與天主聖三自己共融合一。

說到這裏，有人會反對指出，這些恩賜只在地中海地區，才能發揮其象徵力，在其他農產地應以適合當地的元素來替代。這與我們討論在南半球，逆轉季節的宇宙象徵時，已經遇到的問題一樣。我們在那裏所提出的解答，在這裏一樣有效：在文化與歷史的相互關係上，歷史要優先受到考慮。天主曾在歷史中，並藉歷史行動，使大地的恩賜，各有其意義。物質元素透過它們與天主在耶穌基督內與人關係的獨特歷史性，而成了聖事。降

生奧蹟——我們再說一遍——並不等於任意妄為，相反，它把我們連接到某特定時間的歷史上。表面上，那歷史看似偶然，但這形式的歷史正是天主所要的，而對我們來說，這正是祂留在地上的可靠印記，保證我們沒有為自己構思出任何事物，而是真正被天主所接觸，從而讓我們可以接觸到祂。正是透過那特別和「一次而為永遠」，今時今地，我們才能走出神話中含糊的「永遠和總不」。基督是以這特定的容貌，這特定的人性形狀，來到我們中間，而且正因為是這樣，祂使我們成為兄弟，超越一切疆界。正因是這樣，我們才認出祂來說：「是主！」（若 21:7）。

索引

(一至五畫)	
一次而為永遠 semel - semper	45-47, 80, 129
丁格雷爾	141
人祭	27
人祭 (見祭獻)	
人聲 (亦見禮儀歌詠 / 歌曲 / 禮儀與音樂)	163-170
十字架 (亦見十字聖號)	
十字架, 耶穌死於 (亦見基督的降孕及十字架 / 耶穌苦難 / 創造與十字架)	26, 28, 32-34, 36-39, 44, 47-49, 55, 62, 66, 73-80, 82-84, 93-94, 96-99, 102-103, 115, 125-126, 129, 136, 138-144, 146-148, 151-152, 156, 160, 167, 175
十字架: 天主臨在的標記	152
十字架: 代替聖像	92-93
十字架: 希望的標記	139
十字架: 凱旋標記	55, 65-66
十字架: 翕合主旨	138, 160
十字架祭台 (Kreuzaltar)	64
十字架祭台 (見祭台 / 祭台, 十字架)	
十字記號: 宇宙象徵	142-144, 152
十字記號: 猶太文化中的保護標記	140-141, 152
十字聖號 (亦見十字架)	139-145
十誠	74, 89
十誠	12, 74, 89
三聖頌 (見感恩經 / 聖聖聖)	
小亞細亞	77, 128
中亞	127
中國	127
厄里大司祭	153
厄娃 (見亞當及厄娃)	
厄斯德拉	151

厄德撒	91-92, 127
天上禮儀 (見禮儀, 天上的)	
天主之母 (亦見瑪利亞)	99
天主的行動 actio divina (亦見感恩經 / oratio)	135-138, 167
天主的臨在 shekinah (亦見真實臨在)	33, 51-54, 67, 70
天主羔羊 (亦見逾越節羔羊 / 基督的逾越節犧牲)	29-30, 33, 43, 77-78, 106, 108-109, 163, 168
天主聖父	45, 50, 66, 85, 92, 94, 108, 110, 118, 140, 142, 147-149, 154, 156, 160, 163, 166-167, 170, 173
天主聖意 / 命令 / 定斷	11-13, 138, 147, 160
太陽作為宗教象徵 (亦見東方)	54-55, 59-60, 65-66, 72-73, 75, 78-79, 83-86
巴哈	113
巴爾多祿茂	127
巴黎會議	96
扎伊爾 (見羅馬禮 / 扎伊爾形式)	
方濟運動	70
日耳曼禮式	129
月亮：宗教象徵	73-74, 86
比約十世	113
水：禮儀元素	175
火作為禮儀象徵 (亦見聖神)	174
牛頓	117
世界宗教 (亦見遠東宗教 / 自然宗教)	18, 20, 26-27, 74
主教	57, 60, 161, 164, 174
主教座 (在教堂建築中)	57-58, 60
主顯節	82-83, 85
代表 (祭獻)	27-29, 36, 46-49, 77, 131
以色列民	10-14, 16, 27-31, 34-35, 51, 53, 78-79, 85-86, 89, 105-109, 141, 150-151, 175
充軍 (流徙) 巴比倫	14, 31, 34-35, 52, 89, 151
出谷紀 / 出埃及 (亦見紅海)	10-12, 14, 16, 20, 29, 31, 76, 79, 106-107

加納婚宴	85
北非	163
匝加利亞聖歌 (亦見禮儀與音樂)	111
古羅馬	84, 117, 145, 162
召選	12, 20
司祭 / 主祭 / 神父 / 司鐸	5, 38, 58, 61, 63-66, 132, 135-137, 161, 164-168, 170-171
尼西比	127
尼西亞第一屆大公會議	77-79, 126, 153
尼西亞第一屆大公會議	77, 79, 126, 153
尼西亞第二屆大公會議	94, 96, 103
尼西亞第二屆大公會議	94, 96, 103
布耶	51, 53, 62, 67
平安禮	133, 168
平信徒，在禮儀中 (信友 / 會眾)	5, 57-58, 61-66, 131-132, 136-137, 164-166, 168-170
本地化 (亦見禮儀與本地化)	81-82, 110, 112, 114, 125, 129, 146
民間敬禮	59, 98-99, 157-159
生育崇拜	109
生發和回歸 (exitus & reditus) (亦見禮儀與創造 / 創造與盟約)	22-25, 49
白冷 (亦見降生奧蹟 / 聖言降生 / 聖言成了血肉)	54, 85
(六至十畫)	
伊斯蘭教 (穆斯林)	18, 37, 59, 90, 92, 127, 133
光榮天主 (亦見崇拜 / 敬拜天主 / 奉獻 / 祭獻)	11-17, 20-21, 32-36, 38, 73-74, 113, 125, 154
光榮天主，眾神	18, 125
光榮基督的天主性	111
共融 (亦見教會作為共融)	
共融，人與人之間的	13, 15, 38, 80-81, 120, 171
共融，天主與人的	15, 20-21, 38, 49, 56, 76, 80, 106, 109-110, 120, 140, 167, 170
印度	127, 143
合理的敬禮 (見與「言」相符的崇拜)	

回歸（見生發和回歸 exitus & reditus）	
地下墓穴	90, 154
多默宗徒	95, 127
安息日	19-20, 74-76, 82
安提約古	35
安提約基雅	126-129
自然宗教（亦見世界宗教）	18, 22
至聖所	50, 52-53, 70, 117
色辣芬（亦見天上歌詠 / 天上禮儀）	53, 96, 117
西乃山（亦見建立西乃盟約）	13-14
西乃盟約（舊盟約）（亦見新盟約 / 創造與盟約）	12-14, 19-20, 51, 74-75, 89, 109, 152
西方教會	83-85, 93, 96-100, 103, 112, 129-130, 133, 169
伯多祿	60-61, 126, 149, 151
伯多祿大殿（見羅馬教堂建築）	
伯爾納德	45-46
伽里略	117
君士坦丁堡（亦見拜占庭）	92, 129
希爾韋根院長	5
希臘 / 希臘人 / 希臘文	35, 59, 92, 111, 116, 117-118, 142, 145-146, 158, 162, 172-173
良一世，大，教宗	78
良三世，皇帝	102
言（羅格斯）是希臘思想的基礎	35-36, 111, 138,
言詞（亦見祭獻 / 祈禱作為祭獻）	35, 38, 114-115
谷木蘭團體	35
亞大納修	94
亞巴郎	47, 90
亞巴郎的祭獻	29, 78
亞巴郎的許諾	12, 29, 144
亞肋路亞	164
亞伯爾	47, 77
亞里士多德	97, 116, 146
亞孟	164

亞岱，宗徒弟子	127
亞郎	11, 16, 50
亞納，撒慕爾之母親	153
亞當	151, 162, 173
亞當及厄娃	93
亞歷山大里亞	31, 35, 78, 84, 126-129
依納爵，安提約基雅的	68, 82, 144
依勒內，里昂的	12, 15, 143
依撒伯爾	153
依撒格的祭獻	29, 78, 90
依撒意亞	117-118
叔本華	119
奉獻 / 交付（亦見崇拜 / 敬拜天主 / 祭獻 / 光榮天主）	33, 36, 44, 47, 61, 74, 77
宗徒（傳統來源）（見宗徒延續 / 宗徒傳統）	
宗徒承傳	174
宗徒傳統（亦見宗徒承傳）	55-56, 58-59, 127-129, 131, 133
宗教改革	100, 131
宗教舞蹈	156-157
帕萊斯特里納	113
彼得森	66
拉丁美洲	158
拉丁禮儀改革	129-130
拉克坦爵	143
拉納	143
服從天主	12, 29-30, 45
東方（亦見祈禱方向 / 太陽作為宗教象徵）	54-61, 63-66, 73, 83, 94, 96, 98
東方教會	57, 69, 83-84, 89, 96, 103, 112, 129-131
油：禮儀元素	175-176
法律秩序	13, 15, 32
法郎	10-12, 14, 16
法蘭克福會議	96
知識（諾斯底）	23-24, 36, 111, 113, 156
近東	54, 81

金口聖若望禮儀	128
金牛犢	16-17, 31
阿波羅院長	152
非洲	83, 128
保祿	38, 47-48, 67, 70, 75, 89, 111, 115, 136, 138-139, 143, 147, 151, 169-172
拜占庭 (亦見拜占庭教堂建築 / 君士坦丁堡 / 禮儀中的拜占庭藝術)	92, 126-129
拱壁 (亦見朝向東方)	56, 58, 60
柏拉圖	
柏羅丁	23
柱廊大廳	54
洗腳	162
洗禮	59, 66, 76, 80, 90, 102, 106, 140, 144, 149, 171, 173, 175-176
洗禮堂	76
牲祭	27-28, 31-33, 53, 135
牲祭 (見祭獻)	
祈求 (見祈禱)	
祈求悅納禱文 (見感恩經 / 祈求悅納經文)	
祈禱 (祈求) (亦見祭獻 / 祈禱作為祭獻)	59-60, 93, 98-99, 103, 107-108, 112, 115, 139, 147-148, 155, 159-161, 165-167-169
祈禱方向 (亦見朝向東方)	59-66, 75
祈禱作為祭獻 (亦見感恩祭作為言詞的祭獻 / 感恩經 / 禱詞 oratio)	35-36
祈禱者的形像 (亦見禮儀中的姿態)	154
約但 (河)	14, 85
約櫃 (亦見經櫃)	52, 70, 89
紅海 (亦見出谷紀)	80, 90, 105-107, 175
耶路撒冷 (亦見聖殿)	37, 52-54, 63, 70, 128-129, 152, 169

耶路撒冷，天上的	43, 70, 73
耶路撒冷：橄欖山（革責瑪尼園）	140, 147-148, 151
耶穌（亦見基督）	26, 28, 30-34, 36-38, 44-46, 48-49, 51, 53, 55-58, 62, 66, 69, 71, 73-85, 90, 93-94, 98, 102, 109, 111, 115-116, 125, 135-136, 139-142, 144, 147-156, 166, 171-173, 175-176
耶穌受洗	85
若望達瑪森	102
若翰洗者	29, 85, 109, 153
若蘇厄	146-147
苦難，耶穌（亦見耶穌死於十字架）	45-46, 55, 66, 81, 97-98, 102-103, 110, 139, 147, 151, 156, 158, 175
降孕，基督的	78, 83-84
降孕及十字架，基督的（亦見十字架，耶穌死於）	78, 83-84
降生的聖言（亦見降生成人 / 聖言降生 / 降生奧蹟）	25, 36, 38, 45, 54, 56, 72, 85-86, 91, 117, 131
革魯賓（亦見天上歌曲 / 天上禮儀）	52-53, 89, 96, 117
音樂，禮儀中的（見禮儀與音樂）	
首生子（亦見基督 / 出埃及）	29-30, 33, 79, 84
(十一至十五畫)	
修好（見禮儀作為修好）	
埃克特納赫舞蹈遊行	157
宴飲（感恩祭禮儀後的聚餐） （亦見感恩祭作為宴會）	157
悔罪（作為禮儀行為）	59, 156, 174
旁波尼費斯托	125
晉秩（見聖秩聖事）	
格呂內瓦爾德	98
殉道	47
殉道者墓	61
氣：禮儀象徵（亦見聖神）	175
泰奧弗拉斯托斯	145-146

泰奧弗拉斯托斯	145-146
海頓	115
特倫多大公會議	65, 100, 112-113
特倫多大公會議	65, 100, 112-113
病人傅油	175
真實臨在：天主以言詞（亦見天主的臨在 shekinah）	52-53, 57, 168
真實臨在：基督在聖事內（亦見基督祭獻與今日的並時 / 共時性）	67-71, 90, 96, 99, 103, 115, 131-132, 136, 168
祝聖餅酒（亦見餅酒作為禮儀元素 / 聖體 / 感恩禮品 / 麵餅）	67-70, 135, 166-167, 176
祝福	144-145
神秘宗教	171
神聖禮儀	130-131, 133
羔羊頌（Agnus Dei）（亦見天主的羔羊）	163
酒：禮儀元素（見餅酒作為禮儀元素）	
馬克思	132
馬爾谷禮儀（亦見亞歷山大里亞）	127
高座	58
高盧	83, 128
偶像（邪神）崇拜	14, 16, 143-144
啟蒙運動	100
執事	164
基督（亦見耶穌）	5, 22, 26, 28-33, 37-38, 43-49, 51, 54-57, 60-62, 64, 66, 67-70, 72-73, 75-76, 78-86, 89-96, 98-99, 102-103, 106, 108, 110-112, 115-117, 119, 125, 136-148, 151-154, 156, 158, 160-164, 166-167, 170-177
基督的第二次來臨	59, 65-66, 71, 94, 99, 102, 136, 167
基督徒團體 / 會眾 / 信眾（亦見共融 / 教會作為共融）	50, 53, 63, 96, 125, 128-131, 148, 151, 163-164, 168, 170

基督祭獻與今日的並時（共時）性（亦見基督在聖事中的真實臨在）	5, 44-48, 56, 83, 106, 140, 166
堅振	174
婚姻聖事	174
婦女，在禮儀中	58
崇拜（見禮儀）	
康德	126
救贖	23-25, 49, 56, 82, 100, 114-115, 117, 132, 145, 147
敘利亞	91, 127
教宗作為禮儀法律權威	130-131
教堂（亦見教堂建築 / 正殿 / 禮儀與空間）	50-59, 71, 90, 103, 107, 111
教堂建築（亦見教堂 / 正殿 / 禮儀與空間）	
教堂建築：中殿	60, 64
教堂建築：伯多祿大殿	60-62
教堂建築：拉特朗教堂	60
教堂建築：拜占庭教堂	60
教堂建築：現代教堂	63
教堂建築：聖母大殿	60
教堂建築：羅馬教堂	60-61
教會：天主子民	50-51, 64, 79-80, 105, 143
教會：共融（亦見基督徒團體 / 共融 / 東方教會 / 西方教會）	38, 50-52, 56, 58, 72, 80, 85, 90-91, 103, 108, 110-112, 114-115, 120, 126, 131-134, 136, 147-148, 159, 164, 170, 175
教會：基督的身體（亦見基督身體是新的聖殿）	61, 66, 68-69, 71, 136, 161, 164
教會：基督的淨配（亦見感恩祭作為預嘗天主設的婚宴）	164-165, 174
教會傳統	71, 83, 103, 116, 127-128, 130, 133, 155, 175
梅瑟	11-12, 14, 16, 20, 29, 31-32, 50-51, 57, 86, 89, 105, 146

梅瑟之歌	106-108
梅瑟之歌	106-108
梅瑟講座	51, 57
梵蒂岡第一屆大公會議	130
梵蒂岡第一屆大公會議	130
梵蒂岡第二屆大公會議	5, 57, 61, 64, 82, 100, 128, 130, 134, 159, 167-169
梵蒂岡第二屆大公會議	5, 57, 61, 64, 82, 100, 128, 130, 134, 159, 167-169
畢達哥拉斯	117-118, 142, 172
祭台	56-58, 59-64, 66, 67, 159
祭台版畫，格呂內瓦爾德的	98
祭獻（亦見崇拜 / 敬拜天主 / 崇奉天主 / 朝拜 / 敬禮 / 奉獻 / 光榮天主）	11-12, 20-21, 25-31, 34-37, 43, 45-47, 51, 53, 61-62, 78, 90, 107, 125, 136, 150, 162, 170
莫扎特	113
莫斯科會議	103
莫斯科會議	103
郭迪尼	5-6, 120, 174, 179
都靈聖殮布	92
創造與十字架（亦見耶穌死於十字架）	78, 84
創造與盟約（亦見建立西乃盟約 / 生發與回歸 exitus & reditus / 禮儀與創造）	19-21, 74
勞狄刻雅會議	111
勞狄刻雅會議	111
復活，基督	28, 33-34, 36-38, 44-45, 48, 51, 55, 62, 67-69, 74-77, 79, 80, 82-83, 85, 89, 90-98, 102-103, 106, 115, 126, 129, 136-140, 167, 172-173, 174
復活，眾人	76, 90, 94, 172-173
復活即天國的臨在	138
復活夜間禮儀	105, 174
復活期（亦見復活節）	153

復活節（亦見復活節日期 / 復活節爭議 / 復活期）	80-82, 102
復活節日期（亦見復活節爭議）	77, 79, 81-83
復活節爭議（亦見復活節日期）	77
斯拉夫禮儀改革	112, 128-129
斯德望	30, 151, 153
普通司祭職，	58, 145
普遍特質（ethos）	120
普盧塔克	145
最後晚餐	38, 44, 61-62, 71, 74-75, 133
朝拜（亦見敬拜天主 / 崇奉天主 / 崇拜 / 敬禮 / 祭獻 / 奉獻 / 光榮天主）	11-13, 15-17, 18-23, 25-26, 27-28, 31-38, 43-44, 47-49, 50-51, 53-54, 56, 58, 59, 61-62, 71, 72-73, 89, 101, 110, 113-114, 116-117, 120, 125-126, 135, 138-139, 141, 149, 154, 158, 160
朝拜，以心神及真理	34, 36, 43
猶太教，聖經時代後的	18, 59, 90, 92, 110, 141
猶思定，殉道者	67, 142
華蓋	67
象徵（見禮儀的象徵特性）	
象徵特性，禮儀的（見禮儀的象徵特性）	
開普勒	117
雅各伯，主的兄弟	152
雅各伯宗徒	127
雅歌（亦見歌詠 / 禮儀與音樂）	109
黑格斯普	152
黑格爾	119
奧利振	147
奧思定	10, 21, 47, 68, 74, 84, 96, 110, 117, 118, 143, 146, 162, 163
感恩經（彌撒正典 / 禱文）（亦見合理的敬禮 / 禱文 / 羅馬禮正典）	44, 53, 63, 64, 68, 117, 134-135, 167, 169

感恩經：祈求悅納禱文	47, 136, 161
感恩經：聖聖聖（三聖頌）	53, 117
感恩禮	
感恩禮的祝聖（轉化）（亦見見與「言」相符的崇拜）	68-70, 136-137, 166
感恩禮品（聖體）（亦見餅酒作為禮儀元素 / 聖體 / 麵餅 / 餅酒轉變）	44, 67-68, 135-138, 166-167, 176
感恩禮是天主的婚宴（亦見教會是共融 / 教會是基督淨配）	109-110
感恩禮是言詞的祭獻（亦見感恩經 / 合理的敬禮 / 禱詞）	35-36, 135, 137, 156, 163-164, 166, 170
感恩禮是團體餐宴（亦見感恩祭後的宴飲）	38, 61-62
感恩禮是聚會	38, 167
感恩禮提早實現 / 預嘗（亦見禮儀是提早實現）	22, 46, 70, 135
搗毀聖像	92, 94-96, 100-102
搗毀聖像運動	92, 94-96, 100-102
新盟約（亦見建立西乃盟約〔舊盟約〕）	37, 74-75, 89, 106, 174
新聖殿，基督身體作為（亦見以色列的聖殿）	32-34, 37, 39, 43
新歌（亦見歌詠 / 歌曲 / 天上禮儀 / 禮儀與音樂）	106-108, 115, 164
會堂建築	51-54, 56-59, 63, 90-91
會堂團體	51, 110, 112
會堂禮儀	37-38, 44, 53, 62, 111
經櫃（亦見約櫃）	52, 56-57, 67
聖人瞻禮（亦見諸聖節 / 諸聖禱文 / 諸聖相通）	86
聖三	37, 60, 86, 94-95, 108, 110, 118, 120, 140, 142, 167, 176
聖母讚主曲（亦見禮儀與音樂）	111
聖言：基督徒思想的基礎（亦見降生的聖言 / 與「言」相符的崇拜）	38, 93, 101, 103, 108, 116-121, 135-136, 142-143, 163
聖言成了血肉（亦見聖言降生 / 降生的聖言）	36, 82-83, 115, 138, 174

聖言降生（亦見降生的聖言 / 降生成人 / 降生奧蹟）	33, 38, 54, 60, 72, 74, 82-83, 85, 91, 98, 101, 117, 129, 136, 158, 176
聖言降生（亦見聖言成了血肉 / 降生的聖言）	68, 81-83, 85, 94-97, 126, 136, 176-177
聖言降生：作為基督信友與基督結合為一	137
聖事	62, 68-69, 90-92, 98, 100, 102-103, 174-176
聖周五	148
聖神	5, 84, 94, 101, 108, 110-111, 114-116, 118-119, 131, 140, 148, 163, 167, 169-170, 175
聖秩聖事	135-136, 148, 161, 174-175
聖詠（亦見禮儀與音樂）	107-108, 110, 164
聖詠，私自杜撰的	111
聖殿，以色列（亦見基督的身體是新聖殿）	19-20, 30-35, 37, 43-44, 51-56, 62, 70, 107, 112, 117, 150-151, 153
聖聖聖（見感恩經）	
聖道禮	18, 37, 53, 57-59, 62, 64, 137, 155, 163-164, 168
聖像屏	57
聖像畫（亦見禮儀與肖像畫）	89, 92-98, 101-102, 130
聖樂團，禮儀中的（亦見禮儀與音樂）	111-113, 115, 164
聖誕節	81, 83-85
聖體（亦見餅酒作為禮儀元素 / 感恩禮品 / 麵餅 / 餅酒轉變）	67-71, 172
聖體咭光	67
聖體櫃	67, 70-71
萬民奔赴天主（亦見禮儀與歷史）	60, 85
路加聖史	30, 147, 151, 153
路德	131
逾越（巴斯卦）事件，基督的（亦見天主羔羊）	26, 46-48, 55-56, 73, 76, 79, 81, 89, 102-103, 112, 115, 126
逾越節	76-77, 79-81

逾越節羔羊（亦見天主羔羊）	29-30, 77
遊行（亦見萬民奔赴天主）	67
道明會	70
道德 / 倫理	13, 15, 32
達味	31, 108
達陡	127
頌謝詞（見感恩經 / 聖聖聖）	
預備禮品（亦見感恩禮品）	137, 155, 166, 168
嘉培拉里主教	174
實體轉變（見餅酒轉變）	
榮格曼	64, 130
歌曲（亦見雅歌 / 新歌）	
歌詠（見額我略歌詠）	
歌詠，天上的（亦見天上禮儀 / 禮儀及宇宙 / 禮儀及音樂 / 禮儀與創造）	53, 118-119
歌德	118, 119
瑪加伯	35
瑪西摩，精修者	45
瑪利亞（亦見天主之母 / 聖母）	82-83, 85-86, 157-158
瑪黎	127
福斯	81
與「言」相符 / 合理的崇拜（亦見感恩經 / 聖言是基督徒思想的基礎 / 感恩禮中的轉變）	35, 37-38, 47, 53, 62, 116, 136-138, 156, 163-164, 166
遠東宗教（亦見世界宗教）	24, 155-156
領共融聖事（聖體）（亦見感恩祭 / 感恩祭品 / 聖體）	69-70, 109, 133, 165-166, 168
餅酒作為禮儀元素（亦見聖體 / 感恩禮品 / 餅酒轉變）	175-176
廟宇	50
德日進	21
德呂巴克	68
撒慕爾	167
撒殫（試探者 / 魔鬼）	106, 147, 152
撒羅滿	31, 150
歐多基莫夫	93-96, 102
歐瑟比，凱撒勒雅的	152

熱羅尼莫	84
諸聖相通（亦見諸聖節 / 諸聖禱文）	56, 60-61, 69, 117
諸聖節（亦見諸聖禱文 / 諸聖共融 / 聖人瞻禮）	102
諸聖禱文（亦見諸聖節 / 諸聖共融 / 聖人瞻禮）	148
(十六畫以上)	
橄欖山（見耶路撒冷橄欖山）	
諾厄方舟	90
雕像禁令（亦見禮儀與肖像）	16, 89-90
霍斯林	64-65
靜默，禮儀中的	165-170
默基瑟德	47
默想，基督徒的	98, 155, 164, 169
默禱，主祭的	166-167
彌撒正典（見感恩經 / 羅馬正典）	
應許之地	10-11, 14-15, 106
戴都良	83
濟利祿，耶路撒冷的	50
臨在，天主的（見天主教在聖言中的真實臨在 / 天主的臨在 Shekinah）	
臨在，基督的（見基督祭獻與今日的並時（共時）性 / 基督在聖事中的真實臨在 / 天主的臨在 Shekinah）	
禮式 / 禮儀形式	125-133, 157, 159
禮式：扎伊爾禮	133, 157
禮式：古西班牙禮（莫扎勒布禮）	128
禮式：古高盧禮（法國禮）	128
禮式：西方敘利亞禮	127
禮式：亞美尼亞禮	127
禮式：亞歷山大里亞禮	127
禮式：東方敘利亞禮（加色丁禮）	127
禮式：非洲拉丁禮	128
禮式：拜占庭禮	127-129
禮式：科普特禮	127

禮式：埃塞俄比亞禮	127, 157
禮式：特有禮式	128
禮式：馬龍禮	127
禮式：凱爾特禮	128
禮式：瑪拉巴禮	127
禮式：瑪蘭卡禮	127
禮式：羅馬禮	128-129, 133
禮儀，天上的（亦見天上的歌詠 / 禮儀與宇宙 / 禮儀與音樂 / 禮儀 與創造）	29, 38, 43, 49, 56-57, 71, 96-97, 100, 109, 117-118, 146
禮儀：比喻作遊戲	9-11, 15, 46
禮儀：回應天主的啟示	164-165
禮儀：修好	25, 27-28, 170
禮儀：預嘗（亦見感恩祭是預嘗）	15, 154, 173
禮儀：贖罪	25, 27-28, 50
禮儀中的姿態（亦見宗教舞蹈）	145-159
禮儀中的姿態：下跪	145-147, 150-156
禮儀中的姿態：坐下	154-155
禮儀中的姿態：俯伏	146-148
禮儀中的姿態：站立	153-156
禮儀中的姿態：跌跪下去	147-151
禮儀中的動作	160-163
禮儀中的動作：下跪（見禮儀中 的姿態：下跪）	
禮儀中的動作：兩手合十	160
禮儀中的動作：祈禱者姿態（亦 見祈禱者形像）	160-161
禮儀中的動作：俯身	161-162
禮儀中的動作：搥胸	163
禮儀中的器樂（亦見禮儀與音樂）	107, 110, 112, 115-116, 164
禮儀服飾	170-173
禮儀的象徵特性	48-49, 174-177
禮儀空間（見禮儀與空間）	
禮儀時間（見禮儀與時間）	
禮儀教育 / 培育	137, 166, 168-169
禮儀傳統	126-127, 131, 170
禮儀運動	5-6, 69, 159

禮儀歌詠（亦見禮儀與音樂）	105-111, 115-116, 117-119, 137, 159, 164-165
禮儀歌詠（亦見禮儀與音樂）	106-107, 111, 164-165
禮儀與本地化（亦見本地化）	158
禮儀與宇宙（亦見天上的歌詠 / 天上的禮儀 / 禮儀與創造）	18-26, 56, 59, 62, 73, 84-85, 97, 117, 119-120, 174
禮儀與自由	10, 13-14, 17, 79, 106
禮儀與希望	10, 39, 43, 56, 65, 76, 85, 91, 160
禮儀與肖像（亦見雕像禁令）	59, 89-104, 107, 112-113, 115, 119, 120, 130, 154
禮儀與身體	134-177
禮儀與物質	174-177
禮儀與空間（亦見以色列的聖殿）	43-71, 90, 126, 160
禮儀與音樂	59, 105-121, 130, 164-165
禮儀與時間	43-49, 56, 72-86, 90-91, 100, 126, 129-130, 167
禮儀與啟示	11, 18, 59-60, 89, 127-130, 164
禮儀與創造（亦見天上的歌詠 / 天上的禮儀 / 禮儀與宇宙 / 創造與盟約）	18-21, 56, 65, 75, 117, 135
禮儀與歷史（亦見民族發展）	18-26, 48-49, 55, 59, 61, 62-63, 72-74, 76-77, 85, 90-91, 107, 130-131
禮儀藝術（亦見禮儀與肖像畫 / 禮儀與音樂）	
禮儀藝術：巴羅克	100, 113
禮儀藝術：文藝復興	99-100
禮儀藝術：拜占庭	96, 112
禮儀藝術：哥特	97-99
禮儀藝術：雕塑	96
禮儀藝術：羅馬	96-97
舊盟約（見西乃盟約）	
額我略，大，教宗	44, 60, 96
額我略，光照者	127
額我略，帕拉瑪	95
額我略三世，教宗	102
額我略歌詠（亦見大額我略）	112-113

禱詞 oratio (亦見感恩經)	35-36, 134-137, 163
羅馬	77, 84, 102, 126-128
羅馬彌撒正典 (亦見感恩經)	29, 47, 162
龐培	52
蘇肯尼克	51
麵餅 (亦見餅酒作為禮儀元素 / 感恩禮品 / 聖體 / 餅酒轉變)	22, 70
魔鬼 (見撒殫)	
歡呼	164
贖罪 (見禮儀作為贖罪)	
讚美詩 (亦見禮儀與音樂)	111, 151-152
讚頌 (亦見歌詠 / 歌曲 / 禮儀與音樂)	105, 106

參考書目

General Works on the Liturgy

The presentation of the theology of the liturgy in the *Catechism of the Catholic Church* (CCC) is fundamental (cf. nn.1077-1112).

Adam, A. and R. Berger. *Pastoralliturgisches Handlexikon*. Freiburg: Herder, 1980.

Corbon, J. *Liturgie de source*. Paris: Cerf, 1980. English translation: *The Wellspring of Worship*. Translated by Matthew J. O'Connell. New York: Paulist Press, 1988.

Kunzler, M. *Die Liturgie der Kirche*. AMATECA: Lehrbücher zur katholischen Theologie. Vol. 10. Paderborn: Bonifatius, 1995.

—. *Porta orientalis: Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*. Paderborn: Bonifatius, 1993.

Lang, B. *Heiliges Spiel: Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. Munich: Beck, 1998.

Martimort, G., ed. *L'Église en prière: Introduction à la liturgie*. New ed., 4 vols. Paris: Desclée, 1983-1984. English translation: *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*. Translated by Matthew O'Connell. New ed. 4 vols. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1986-1988.

Meyer, H.B., H. Auf der Maur, B. Fischer, A. A. Häussling, B. Kleinheyer, eds. *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Regensburg: Pustet, 1984ff. The parts to appear so far are: 3 (*Gestalt des*

- Gottesdienstes*), 4 (*Eucharistie*), 5 and 6/1 (*Feiern im Rhythmus der Zeit*), 7/1 (*Sakramentliche Feiern I*), 7/2 (*Sakramentliche Feiern I/2*), 8 (*Sakramentliche Feiern*).
- Nichols, O.P., A. *Looking at the Liturgy: A Critical View of Its Contemporary Form*. San Francisco: Ignatius Press, 1996.
- Ratzinger, J. *Das Fest des Glaubens*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981. English translation: *The Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1986.
- . *Ein neues Lied für den Herrn: Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*. Freiburg: Herder, 1995. English translation: *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*. Translated by Martha M. Matesich. New York: Crossroad Pub., 1996.
- Sartore, D. and A. Triacca, eds. *Nuovo dizionario di liturgia*. Rome: Edizioni Paoline, 1983.

PART ONE

Chapter 1

Particularly important for the theme of play is j. Huizinga, *Homo ludens* (Amsterdam, 1939 [English translation: New York: J. and J. Harper, 1970]) as well as the precious little book of Hugo Rahner, drawn entirely from the Fathers: *Der spielende Mensch* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1952); English translation: *Man at Play*, translated by Brian Battershaw and Edward Quinn (New York: Herder and Herder, 1967).

In *The Spirit of the Liturgy* Romano Guardini to a large

extent unfolded the special nature of the liturgy with the help of the concept of play. However, in the fourth and fifth printing (1920), he inserted a chapter “On the Seriousness of the Liturgy”, which clearly limits the concept of play.

Chapter 2

On the *exitus-reditus* theme:

Ratzinger, J. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. Munich & Zurich, 1959. 2d ed., St. Ottilien, 1992. English translation: *The Theology of History in St. Bonaventure*. Translated by Zachary Hayes. Chicago, Ill.: Franciscan Herald Press, 1971.

Seckler, M. *Das Heil in der Geschichte: Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. Munich: Kösel, 1954.

Torrell, J. P. *Initiation à St. Thomas d'Aquin*. Fribourg: Éditions universitaires, 1993. English translation: *Saint Thomas Aquinas*. Vol. 1. Translated by Robert Royal. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1996.

Chapter 3

The view set out here, of the path from the Old Testament to the New and of the nature of the liturgy in general, is one I have developed over the course of many years through my acquaintance with the Scriptures and the liturgy. Preliminary sketches for it, together with references to the literature, can be found in the two works of mine mentioned above. *The Feast of Faith* and *A New Song for the Lord* as well as in the

article “Eucharistie und Mission” (*Forum katholische Theologie* 14 [1998], 81-9 8), which has been published in several different languages.

PART TWO

Chapter 1

On the “Church between the Testaments”, see:

Ratzinger, J. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. 2d ed. Pp. 304-8. St. Ottilien, 1992.

On *semel quia semper*, see:

St. Bernard of Clairvaux, *Sermo 5 de diversis* 1. In Bernhard von Clairvaux. *Sämtliche Werke*. Latin/German. Edited by G. Winkler. Vol. 9, p. 218. Innsbruck, 1998.

Chapter 2

My presentation here takes its bearings from L. Bouyer, *Architecture et liturgie* (Paris: Cerf, 1991). The page numbers given refer to the English edition: *Liturgy and Architecture* (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1967).

From the abundant literature on this matter, I should like to mention only the following:

Norman, E. *The House of God*. New York: Thames and Hudson, 1990

White, L. M. *Building God's House in the Roman World*. Baltimore and London: Johns Hopkins Univ. Press, 1990.

Chapter 3

Here once again I refer to Bouyer and my own *Feast of Faith*. More of the literature can be found in the latter.

Chapter 4

On faith in the Real Presence and its unfolding in theology, see:

Betz, J. *Eucharistie in der Schrift und Patristik: Handbuch der Dogmengeschichte*, ed. Schmaus, Grillmeier, Scheffczyk, and Seybold. Vol. 4/4a. Freiburg: Herder, 1979.

—. *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Vol. 2/1. Freiburg: Herder, 1961.

Gerken, A. *Theologie der Eucharistie*. Munich: Kösel, 1973.

Lubac, H. de. *Corpus mysticum: L'Eucharistie et L'Eglise au Moyen âge*. 26. ed. Paris: Aubier, 1949.

Sayes, J.A. *La presencia real de Cristo en la Eucaristia*. BAC. Madrid: EDICA, 1976.

Chapter 5

As ever, the handbooks of liturgiology mentioned above should be consulted. On the question of Sunday, see also my own book, *A New Song for the Lord*.

In addition, see:

Fedalto, G. *Quando festeggiare il 2000? Problemi di cronologia cristiana*. Edizioni San Paolo, 1998.

Rahner, H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Darmstadt, 1957. English translation: *Greek Myths and Christian Mystery*. Translated by Brian Battershaw.

- New York: Harper and Row, 1963. My references to the Fathers are taken from this book.
- Schade, H. *Lamm Gottes und Zeichen des Widders: Zur kosmologisch-psycho-logischen Hermeneutik der Ikonographie des "Lammes Gottes"*. Edited by V.H. Elbern. Freiburg: Herder, 1998.
- Voss, G. "Christen auf der Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum", parts 1 and 2, especially 2. In KNA. *Ökumenische Information* 24 (June 9, 1998): 5-10.
- Weigl, E. "Die Oration *Gratiam tuam, quaesumus, Domine*: Zur Geschichte des 25 März in der Liturgie". (Unfortunately, I have this important article as an offprint without any indication of where it was published.)

PART THREE

Chapter 1

- Evdokimov, P. *L'Art de l'icône: Théologie de la beauté*. Paris: Desclée, 1970. The page numbers given refer to the English edition of this book: *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*. Translated by Steven Bigham. Redondo Beach, Calif: Oakwood Pub., 1990.
- Onasch, K. *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. Vienna: H. Böhlau, 1981
- van der Meer, F. *Die Ursprünge christlicher Kunst*. Freiburg: Herder, 1982.
- Various authors. *Arte e liturgia: L'arte sacra a trent'anni dal Concilio*. Milan: Edizioni San Paolo, 1983.

Chapter 2

Fellerer, K. G., ed. *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*. 2 vols. Bärenreiter, 1972-1976. English translation: *The History of Catholic Church Music*. Translated by Francis A. Brunner. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979.

Forte, B. *La porta della bellezza: Per un'estetica teologica*. Especially pp. 85-108. Morcelliana, 1999.

Jaschinski, E. *Musica sacra oder Musik im Gottesdienst?* Regensburg: Pustet, 1990.

Ravasi, G. *Il canto della rana: Musica e teologia nella Bibbia*. Regensburg: Piemme, 1990.

I should also like to refer especially to the relevant chapters in *Feast of Faith and A New Song for the Lord*.

PART FOUR

Chapter 1

A good survey of the Eastern rites can be found in:

Bux, N. *Il quinto sigillo*. Libreria editrice Vaticana, 1997.

Vazheeparampil, Prasanna. *The Making and Unmaking of Tradition*. Especially the diagram of the rites on p. 57. Rome, 1998.

For information about the large world of the non-Byzantine Eastern Churches, the great work by M. Zibawi is very important: *Orienti cristiani*. Milan: Jaca Book, 1995.

I should also like to refer to the article "Liturgien" in *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3d ed. Vol. 6, pp. 972-87.

Chapter 2

Cordes, P.J. *Actuosa participatio—tätige Teilnahme*. Paderborn: Bonifatius, 1995.

Dinkier, E. *Signum crucis: Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*. Especially pp. 1-76. Tübingen: Mohr, 1967.

Rahner, H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Darmstadt, 1957. English translation: *Greek Myths and Christian Mystery*. Translated by Brian Battershaw. New York: Harper and Row, 1963.

A helpful synthesis of the patristic testimonies is provided by V. Pfnür, “Das Kreuz: Lebensbaum in der Mitte des Paradiesgartens”, in M.-B. von Stritzky and Christian Uhrig, eds. *Garten des Lebens: Festschrift für Winfrid Cramer*. Pp. 203-22. Altenberge: Oros, 1999.

The section on kneeling is to a large extent dependent on: Sinoir, P. *La Prière à genoux dans l'Écriture Sainte*. Paris: Téqui, 1997.

Many references relevant to the various sections of this chapter can be found in the book mentioned above (part 3, chapter 1), *Arte e liturgia*, especially pp. 139-209.

Kapellari, E. *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*. Graz: Styria, 1997.

我寫這本小冊子的目的，誠如我現在所宣布的，是要協助大家重新理解禮儀。本書的基本用意，與郭迪尼當年寫《禮儀的精神》一書時所要達到的相同。為了這緣故，我故意選了一個令人立即想起這部禮儀神學經典的書名，唯一不同之處是，我要把郭迪尼在第一次世界大戰結束時所寫的，搬到一個完全不同的歷史環境中，放在我們今日所面對的問題、希望和危險的背景下。我不會像郭迪尼昔日般，企圖涉足學術討論和研究中。我僅願在此提供一個理解信仰的輔助，助人找到以禮儀正確表達這信仰的核心形式。

——拉辛格樞機 序言



9 789881 659576