

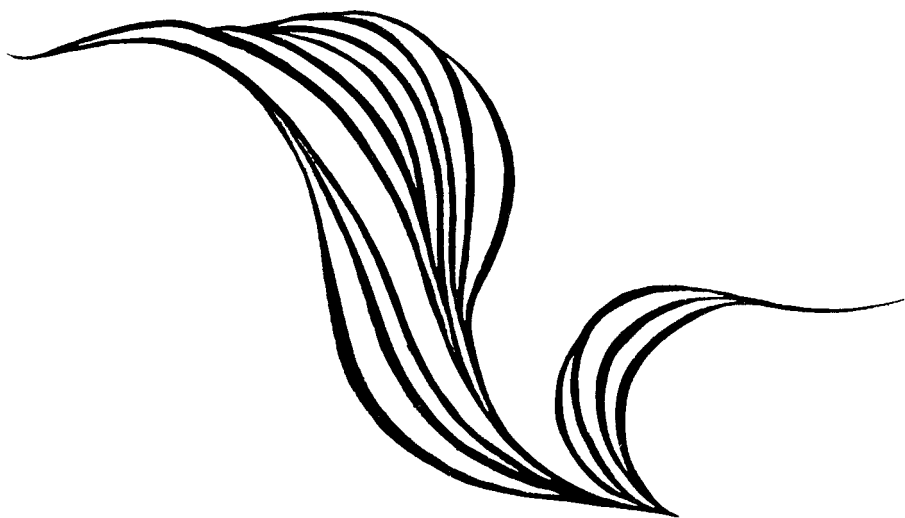


# 神思

主題：

教會傳統

45



# 神思

主題：

教會傳統

45

# SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No.45—MAY 2000.

## 神思 第四十五期

二零零零年五月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，  
蔡惠民神父，黃鳳儀修女，蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：梁仙靈女士

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：「十誡」

# 目 錄

前言	編者
從梵二《啓示憲章》看中文聖經的發展	房志榮 1
禧年的傳統	麥健泰著 16 陳子建譯
基督新教與東正教的傳統	何文康 35
聖體敬禮	吳惠鳴 44
聖母敬禮	左漢忠 51
方濟第三會的傳統	朱鈿棣 71
耶穌會的靈修	郭年士著 83 袁志雄譯
教會禮儀的傳統	羅國輝 90

## 作者簡介

- 房志榮 耶穌會會士，當代著名聖經學家，於輔仁大學神學院教授舊約聖經，有《舊約導讀》、《以經解經》等多種著作。
- 麥健泰 耶穌會會士，從事神修指導等牧靈工作。
- 何文康 香港教友，任職香港公教婚姻輔導會，教區基督徒合一委員會委員。
- 吳惠鳴 香港女教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，任職銀行。
- 左漢忠 香港教友，基督生活團團員，任職公務員。
- 朱鈿棣 瑪利亞方濟各傳教修會修女，從事培育工作。
- 郭年士 耶穌會會士，前香港聖神修院神哲學院倫理神學教授，現任神師及牧靈工作。
- 羅國輝 香港教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀聖事，香港禮儀委員會主任，著有《禮者、履也》、《踰越》等書。

# 前言

天主教素來重視傳統，但傳統兩字含義非常豐富，也包括了許多東西。本期《神思》就以「教會傳統」為主題，並邀請專人從不同的角度討論教會內不同的傳統。

房志榮神父的文章研究中文聖經的發展。他首先介紹基督新教對中文聖經的努力與成就，繼而敘述天主教中文聖經在翻譯和注釋上如何艱苦的趕上。在文章的第三部份，作者就特倫多大公會議對聖經的措施和梵二對聖經的指示，指出它們使天主教會有了新的信仰生活體驗，而教友的日常生活也因中文聖經的普及受到聖言的光照。最後，作者認為天主聖言與中國文化之間仍可作進一步的接觸。

教會的「禧年」有悠久的傳統。麥健泰神父一文先從新舊約中找到「禧年」的根據，並指出法定的禧年是到 1300 年才正式開始，2000 年是第 26 個。文章敘述在這些禧年中教會經歷了甚麼轉變，最後結論出禧年有一特別角色要扮演。一方面它讓人看出屬靈生命應在社會、經濟、政治價值之上；另一方面，它提醒人耶穌基督才是歷史的主宰。

何文康先生的文章分析基督新教及東正教對教會傳統不同的理解，前者認為傳統不能與聖經享有同等的權威，後者認為傳統與聖經雖不相同，但卻是合一的；聖經的默感性及正典是由傳統所確認，而傳統的權威性則建於聖經真理的基礎上。在大公主義精神推動下，基督的各教會對傳統的問題進行多方討論，彼此了解對方立場的價值，這是個可喜的趨勢。

吳惠鳴女士的文章說明聖體敬禮的傳統，源自教會相信耶穌基督真實地臨在於餅酒形象之下。聖體敬禮的意義，必須從感恩祭伸延出來。使人更積極參與感恩祭，並在生活上發揮愛德精神。這種靜默的敬禮，刺激我們的感受力，使我們與基

督相遇，更有效地領悟聖體與我們的密切關係

左漢忠先生一文確認敬禮聖母是天主教由來已久的傳統，並分別討論敬禮聖母的本質及基礎，介紹有關聖母的信理，述說敬禮聖母的方式，特別是玫瑰經及聖母聖衣，指導如何辨別真假的敬禮。最後，他還談及聖母的顯現及對這些顯現該有的態度。

朱鈿棣修女的文章追尋自己修會的特質，發現聖方濟給予第三會一份神貧補贖的靈修。這份神貧和微末的悔改靈修，加上為貧窮弱小者服務，便成為方濟正規第三會的優良傳統。梵二後，正規第三會的男女會士紛紛回到方濟的神恩，重寫會規，把這份富饒的補贖神修成為自己生活的指標。

郭年士神父一文從自己兒時的經驗談起，承認自己最初對耶穌會的認識是耶穌會士的服從；但自經梵二的洗禮，耶穌會士如其他修會一樣，返回本源並盡力將修會現代化。作者把耶穌會的靈修總括為三：即在萬物中尋找天主，成為行動中的默觀者，因着服從準備隨時接受派遣。

羅國輝神父的文章認為人類文化的互動和繼承是富有生命力的，成為生活的文化傳統。教會同樣有其生活的禮儀傳統，其傳衍是既「一體」，又是「多元」。「一體」是「聖經」和「宗徒的生活傳統」，「多元」是歷代不同地方的生活傳統。教會的禮儀傳統，在歷史上協助了信仰條文的表達，但亦能繼續發展成為將來教會援引作為她信仰的佐證。這種祈禱律、生活律、信仰律互動的傳衍過程，亦構成本地教會的具體文化，同時貢獻和豐富了普世教會的信仰生活和禮儀傳衍。

本期得到陳子建及袁志雄兩位先生協助翻譯，我們感謝他們的慷慨。

## CONTENTS

### FOREWORD

*Editorial Board*

The Development of the Chinese Bible seen from the Perspective of Vatican II's Constitution on Divine Revelation.	1
<i>Mark Fang S.J.</i>	
The Tradition of the Jubilee	16
<i>Thomas McIntyre S.J.</i>	
<i>Translated by Caesar Chan</i>	
Tradition in the Protestant and Orthodox Churches	35
<i>Ho Man-hong</i>	
Veneration of the Eucharist	44
<i>Ng Wai-ming</i>	
Veneration of the Blessed Virgin	51
<i>Joseph Chor Hon-chung</i>	
Tradition in the Franciscan Third Orders	71
<i>Grace Chu, F.M.M.</i>	
Jesuit Spirituality	83
<i>Edward Collins S.J.</i>	
<i>Translated by Maurice Yuen</i>	
The Liturgical Tradition of the Church	90
<i>Thomas Law Kwok-fai</i>	



## FOREWORD

The Catholic has always given special importance to tradition. The word “tradition” is a rich one, denoting many different things. This issue of *SHENSI/SPIRIT* looks at the topic “Tradition in the Church”. We have invited writers with special competence to write on different aspects of the Church’s Tradition.

Fr. Mark Fang S.J. investigates the history of the Chinese translation of the Bible. He first of all looks at the work of the Protestant Churches and their success in this field. Then he turns to the Catholic Church’s labour in translating and commenting on the Bible. In the third part of his article, the author deals with the doctrine of Trent and Vatican II on Scripture, showing how both Councils led to a renewal of the life of faith in the Church. Similarly he shows how the popularization of the Chinese Bible had led to an illumination of the life of the Faithful by the Word of God.

The celebration of the Jubilee is a long-standing tradition in the Church. Fr. Thomas McIntyre’s article explores the foundations of the Jubilee in the Old and New Testaments. Historically, the celebration of the Jubilee in the Church began in 1300 C.E., and so the Jubilee of the year 2000 is the twenty sixth such celebration. He goes on to examine the changes that have occurred in the Church throughout the times of these Jubilees, and concludes that the Jubilee has a special role to play in the life of the Church. On the one hand, the Jubilee reminds us that spiritual values must be given a higher place than social, economic and political value. On the other hand, the Jubilee serves to remind us that Jesus Christ is the Lord of history.

Mr. Ho Man-hong's article examines the different understandings of tradition in the Protestant and Orthodox Churches. The former refuses to accord to tradition an equal status with Scripture. The latter concedes the dissimilarity between them but sees them as united. The inspiration and canonicity of scripture is affirmed by tradition, while the authority of tradition is grounded in the truth of Scripture. In accordance with the spirit of Vatican II, the Christian Churches have come to recognize the value in each other's position, and this is a cause for rejoicing.

Ms Ng Wai-ming explain that the veneration of the Eucharist derives from the Church's belief in the real presence of Jesus Christ under the appearances of bread and wine. This significance of this veneration must flow from the celebration of the Eucharist. Veneration of the Eucharist enables one to participate more positively in the celebration of the Eucharist and enables one to develop a greater spirit of charity in daily life. This silent veneration increases our sensitivity, brings us into contact with Jesus, and more effectively helps us to understand the intimate relation between ourselves and the Eucharist.

Mr. Joseph Chor speaks of the long tradition of the Catholic Church's devotion to Mary. He analyzes the nature and the basis of this veneration, adding an introduction to the Church's doctrine concerning Mary. The article introduces to different ways of venerating Our Lady, especially the Rosary and the Scapular, point to ways in which to distinguish true and false devotion. Finally, the author discusses the appearances of Our Lady and the attitude we should have towards such appearances.

Delving into the traditions of her own religious order, Sr. Grace Chu , F.M.M. discovers that St. Francis bequeathed to the Third Order a spirituality of poverty and reparation. This spirituality

of conversion rooted in poverty and littleness, added to a spirit of service of the poor and weak, constitutes the preferential spirituality of Franciscan Regular Third Orders. Following Vatican II, the Franciscan Regular Third Orders of both men and women returned to the original Franciscan charism to rewrite their constitutions, making this spirituality of reparation the criterion of their life-style.

Fr. Edward Collins S.J. begins from his first childhood impressions of the Jesuits as obedient men. Following the “baptism” of Vatican II, the Society of Jesus, like every other religious order, returned to its origins and vigorously updated itself. Fr. Collins summarizes Jesuit spirituality under three headings: finding God in all things, contemplation in action, readiness at any time to undertake a mission in response to obedience.

Fr. Thomas Law Kwok-fai looks at the vitality which he finds inherent in the reciprocity and continuance of human culture to discover a cultural tradition of life. The Church likewise has its liturgical tradition which is marked by both unity and diversity. The unity is Scripture and the living Apostolic tradition. The diversity is the living tradition of different times and places. The Church’s liturgical tradition has historically been a help towards the formulation of tenets of the faith, and can continue to be a guide to the Church in bearing witness to her faith. This new process of tradition, consisting of an interaction between the law of prayer, the law of life and the law of faith, establishes the concrete culture of the local Church and makes an enriching contribution to the life and faith and liturgical tradition of the universal Church.

For this issue we have received the help of two translators, Mr. Caesar Chan and Mr. Maurice Yuen. We are grateful to both for their help.

# 從梵二《啓示憲章》 看中文聖經的發展

房志榮

## 前言

在談教會傳統的這一期《神思》裡也談聖經，不無啓發性。若說傳統重要，聖經也很重要。天主教與基督新教四、五百年以來關於聖經與傳統孰先孰後的問題，在梵二《啓示憲章》裡總算有所澄清。「聖經、聖傳及教會訓導權，按天主極明智的計劃，彼此相輔相成，三者缺一不可。三者各按自己的方式，在同一聖神的推動下，同時有效地促進人靈的救援。」（《啓示憲章》10號末段）

看中文聖經的發展就不能不先看看基督新教弟兄在這方面的多番努力和卓越成就（本文一）。然後才稍提天主教傳教士在過去，特別是二十世紀的後半葉，如何痛下決心，想迎頭趕上（本文二）。最後特別指出梵二有關聖經或天主啓示的訓導，其實與特倫多大公會議（1545-1563）的建議和會後措施連成一氣，這樣突現出天主教運用聖經的特色（本文三），結論中略談中文聖經與中國文化傳統的某些關係。

## 1. 基督新教的中文聖經

暫不談七世紀的景教及十三世紀的孟高維諾所譯的部份聖經，基督新教中譯聖經的歷史一般是從1807年寫起。這一年，基督教第一位來中國的宣教士馬禮遜（Robert Morrison）從英國到了廣洲，後移居澳門，在此開始譯經。新約於1813年譯成，翌年在廣洲出版。聖經全書於1823年在馬六甲出版。從馬禮遜到施約瑟於1902年出版的《新

舊約全書》，中文聖經由文理到淺文理，再到 1919 年的《官話和合譯本》，好像陪伴着中國語文由文到白的演變。<sup>1</sup>

《和合譯本》又是怎樣完成的呢？這就得回顧 1890 年的宣教大會，會中熱烈討論中文聖經譯本問題，最後建議翻譯文理、淺文理和官話（國語）三種譯本，以應付不同教育程度讀者的需要，喊出「聖經唯一，譯本則三」的口號（one Bible in three versions）。到了 1907 年紀念馬禮遜來華百週年時，會議代表們又建議把文理與淺文理兩組合併為一組，因為當時中國社會受西方影響，一般寫作已趨向淺白文體。至於國語組於 1891 年舉行第一次會議，1906 年完成新約，主要的譯員是狄考文（C. W. Mateer）。以後，1907 年始，主要由富善（C. Goodrich）及鮑康寧（F. W. Baller）譯舊約，而於 1919 年二月出版了《新舊約全書》。<sup>2</sup>

「新譯本出版後不到十年即流行南北各省，銷售量遠超過其他各種譯本。二十年後再次修訂，並改名為《國語和合譯本》，那時候，這個譯本實際上已取代了所有其他譯本的地位，成為全中國教會採用的唯一譯本……這種成功連譯委會的譯員們也料想不到...譯委會發表了一篇談話，大意是：（一）中國教會的譯經工作一向由西方宣教士擔負，相信和合譯本將成為宣教士對中國譯經工作最後一次的貢獻；（二）這部譯本雖是宣教士盡了最大努力的產品，但決不能說是中國讀者的理想譯本，尤其在中文文體方面，恐怕難以滿足中國讀者的願望。希望將來中國信徒學者肩負起譯經的責任，譯出一部更適合中國讀者研讀的聖經」。<sup>3</sup>

宣教士們所表達的這一願望終於在二十世紀的七十年

---

<sup>1</sup> 參閱許牧世著，「從馬禮遜到施約瑟的譯經簡史」，《經與譯經》香港，基督教文藝出版社，1983 年，頁 130-136。

<sup>2</sup> 參閱上書頁 137-143：「白話譯經的開始，兼論《和合譯本》」。

<sup>3</sup> 見上書頁 142-143。

代得以實現：1970年7月4日至31日在台中東海大學，開了一次大型的譯經講習會後，翌年十月便由許牧世把《現代英文譯本》(Today's English Version)譯成中文，再由駱維仁、周聯華、房志榮等人將中譯文與原文對照審閱，而於1975年出版《現代中文譯本新約全書》(也有天主教版)。再過四年舊約也譯完，而於1979年付印出版。這部《現代中文譯本新舊約全書》距《國語和合譯本》的出版恰好相隔一甲子(六十年)。<sup>4</sup>至於所謂合一聖經(現在改稱為「共同譯本」)雖然已由基督新教及天主教學者由八十年代初共同翻譯新約，九十年代並有大陸學者加入，譯經的地點包括台北、香港、上海、南京、但沒有人專門從事此一計劃，因此至今只出版了《約翰福音》和《路加福音》兩冊單行本。<sup>5</sup>

## 2. 天主教的中文聖經

雖然自十六世紀末天主教在華人間的臨在就沒有中斷過，但直至1953年才有全部聖經譯成中文的舊約八冊，新約三冊(都有長篇的引論和註解)，直至1968年才有一大冊中文聖經合訂本，這是爲了什麼？鍾鳴旦神父在一篇近作中嘗試答覆這一問題。<sup>6</sup>首先他提及巴黎外方傳教士巴設(Jean Basset)曾把四福音、宗徒大事錄及保祿書信譯成中文。1707年他在譯希伯來書信第一章時溘然長逝。雖

<sup>4</sup> 參閱趙維本著《譯經溯源》，香港中國神學研究院出版，1993年，頁96-118「現代中文譯本」。

<sup>5</sup> 約翰福音於1990年由中華民國聖經公會出版，路加福音於2000年由聯合聖經公會出版。

<sup>6</sup> Cf. Nicolas Standaert, "The Bible in early seventeenth-century China", *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact* Edited By Irene Eber, Szeka Wan, and Knut Walf in collaboration with Roman Malek. Monumenta serica monograph series 43. Sankt Augustin, Germany 1999, pp. 31-54

然這些譯文從未印行出版，但對一個世紀後抵華的馬禮遜譯經工作卻成了重要的參考。

其次耶穌會士賀清泰（Louis de Poirot）於 1770 年抵達中國，曾把新約及部分舊約譯成中文，約於 1803 年完工，起名《古新聖經》，共 34 冊，但從未出版。在北京的北堂圖書館保存了一分譯本原稿。以上兩種譯文都是私人的行動結晶，不是教會所決定的集體行動，並且沒有印行出版，不曾有過廣大的讀者群。可見十六世紀後的一百多年，中國教會尚未有翻譯全部聖經的打算。

這一事實並不可怪，因為來華的傳教士反映着當時十六、十七世紀的歐洲情況，那時的歐洲在宣講福音上不像今天這樣重用聖經。來華的傳教士並不是人手一冊聖經。就像留在歐洲的天主教也並不是每人有一本聖經。神父和會士是透過禮儀本，如彌撒經本，而接觸到聖經。

關於譯經的事，教宗比約五世曾於 1615 年許可禮儀用典雅的中文，同時也准許把聖經譯成中文，不是譯成俚語，而是譯成文人用的典雅語文。可惜當時的耶穌會上司覺得這是一件艱難、危險及會拖延很久的工作而沒有批准從事譯經工作。連利瑪竇本人，雖然很多中國人請求他翻譯聖經，他卻一直以工作繁忙，譯經艱鉅等理由推辭掉。

十七世紀末歐洲也在變化，中譯聖經的事已不僅是傳教士的優次問題，還受到在 1622 年建立的羅馬傳信部的整個傳教政策的牽制。這一負責所有傳教地區的聖部由第十七世紀始制定了一些較嚴格的規定。比方 1634 年就曾指示，主教們應該讓孩子學習聖教要理，大家都應聽取知悉救靈魂的重要，特別是在主日的彌撒中。因此聖經翻譯不是急迫的。教會重視教理講授及聖事參與高過讀經是顯而易見的。

1655 年 12 月 6 日的一道傳信部指令不許任何傳教士

在未得許可前印行書刊。這使聖經譯文的出版幾乎成了不可能。事實上，當 1670 年巴黎外方傳教士申請將彌撒經、日課及聖經譯成中文時，1673 年所給的回答是否定的。賀清泰的申請也遭到封殺。他 1803 年向傳信部報告已將新約及大部分舊約譯成滿文和漢文時，聖部稱讚他的熱忱，卻不許他出版譯完的聖經。

雖然沒有整本聖經的翻譯和出版，但以福音書為基礎的耶穌言行敘述和圖解印出了多種。如艾儒略於有 1635 出版的《天主降生言行記略》，《萬日略經說》（萬日略是 *Evangelium* 的音譯），其中艾氏描述舊約（古經）和新約（新經），也簡述四福音的存在，福音的內容，每位聖史的特點，及由希臘文譯成拉丁文的事實。圖解方面有 1637 年出版的《天主降生楮像解》，共有五十幅 1593 年於 *Antwerp* 印製的耶穌生活圖像。耶穌會傳教士認為圖文兼顧才能把聖經的訊息活生生地刻在中國人的腦海裡。

聖經詮釋方面有：《聖經直解》（1636-1642 由 Manuel Dias 1574-1659 撰寫），是一套十四卷（八冊）的大書，把每主日的福音譯成中文，加以解釋。由主將臨期至第二十四主日（梵二前的常年期）及天主教禮儀年的較大慶節福音段落都有譯文和解釋。第一冊有序言和目次（據說這是中文書有目次的著作）。第一卷之始用七張紙解釋《聖經》二字的意義，把 *Evangelium* 解釋為好消息，《福音》，然後指出古教和新教的區別，把十七世紀的一個普遍懂法說明，即啓示是逐步實現的：先有性教（自然或本性的教導，一如《中庸》的第一句話所說：「天命之謂性」），然後是書教（成文的教導），最後是恩教（恩寵的教導，即天主在耶穌基督身上成了人的親自教導）。因此四福音不僅是一部書，或聖經的一部分，還包含著全部聖經的精華。

傳教士用《經》字譯天主啓示的書很適合中國的文化傳統，中國文化除了儒家的古老經典外，還有佛經、道經、



甚至山海經等。除了聖經以外，傳教士們也把一些祈禱文稱為天主經、聖母經、信經等，無非是要人看重這些文字的價值，好像說中國重視他們的經典，基督信仰也有它的正典聖經及其各種為禮儀用的經文。《彌撒經典》的出版就是把許多聖經段落和教會的經文印在一起的一本書，這種傳統一直延伸到今天。

最後，用聖經祈禱、默想，以促進靈修生活，聖依納爵在其《神操》書的開始（第 2 號）所說的「博學周知，不能使人滿意，唯有深切地玩味體驗方能令人心足」。這種內在化經句的傳統在中國也有其相對稱的表達。例如朱熹就曾舉出讀經的三個重點：少看熟讀（看的不多，讀的熟練，自然會心領神會），反覆玩味（像擠檸檬，盡力吸收經句的汁液），不必想像計獲（暫時不要計較成果或收穫，要緊的是心靈和態度的改造）。

十八世紀中文聖經傳統留下空白，十九世紀當基督教熱烈討論翻譯聖經並採取行動時，天主教仍沒有動靜。直至 1907 年才有李問漁所譯的《新經釋義》，在上海土山灣慈母堂出版。<sup>7</sup>然後有蕭靜山譯的《新經全集》，1922 先在直隸東南耶穌會出版，後來 1948，1956 等年在台中光啓社多次重印，成為五十年代和六十年代天主教在台宣揚福音、信徒激增的重要工具。馬相伯於 1937 年完成的《救世福音》，要到 1949 年才由上海商務印書館出版。吳經熊譯述，羅光集註的《新經全集》則由香港真理學會出版，1949 年初版，1960 年再版。其他非全集的譯本這裡從略。不能不提的是吳經熊的《聖詠譯義初稿》（1946 初版，1975

---

<sup>7</sup> Cf. Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* Monumenta serica monograph series 45. Sankt Augustin, Germany 1999, pp. 418-422 "Catholic Chinese Bible Translations; Published Attempts".

修訂版) 甚具文學價值。<sup>8</sup>

到了二十世紀的下半葉，我們終於有了全部聖經的中譯，先是八大冊舊約（由 1946 的《聖詠集》開始，後有《智慧書》，《梅瑟五書》，《舊約史書》上下二冊，《先知書》上中下三冊），後於 1957 年出《福音》一大冊，及《宗徒經書》上下二大冊（1959，1961）。接下來是修訂和出版合訂本，而用了七年時間於 1968 年出版了合訂本《思高聖經》。自始至終主其事的雷永明神父這樣圓了他的美夢：給全體中國教會一部譯自原文的聖經。這將是天主子民的力量；有了它，將開始天主教會史的新紀元（雷神父回憶錄）。

一語中的。雷永明神父於 1961 年表達其要出合訂本聖經這一願竟成了一句先知話。「《思高聖經》合訂本自從 1968 年問世以來，給中國所作的貢獻是無法估計的。不但所有的禮儀書都以《思高聖經》為藍本，就是神學院或其他教學中心的聖經課，也以《思高聖經》為出發點而從事聖經詮釋。」<sup>9</sup>有趣的是雷永明神父本想把這部合訂本中文聖經稱為《白冷譯本》，為紀念它是 1968 年聖誕節出版問世的，另一方面也可與當年出版的法文聖經合訂本《耶路撒冷聖經》相呼應。但輔大神學院的老師不約而同的稱這中文合訂本為《思高聖經》，這一稱呼就不脛而走，被大眾所接受了。<sup>10</sup>這些年來，有關《思高聖經》的文章，除了註 9 和註 10 引徵的以外，還有其他多篇，請按照註 11

<sup>8</sup> Cf. Francis K. H. So, "Wu Ching-Hsiung's Chinese Translation of Images of the Most High in the Psalms", in *Bible in Modern China*, pp. 321-349.

<sup>9</sup> 見房志榮：「信仰旅程的終點站——為思高聖經學會成立四十週年而作」，《聖經雙月刊》，第九卷第四期，1985，頁 9。

<sup>10</sup> 參閱陳維統，「《思高譯本》對中國教會的影響」，《聖經雙月刊》，1985，7，頁 7。

的線索去翻閱、參考。<sup>11</sup>

### 3. 梵二及特倫多對聖經的措施

特倫多大公會議（1545-1563）所作的安排是十六世紀後半及十七世紀初期天主教讀經及出版聖經的指標。大會不僅討論了聖經與傳統之間的關係這類信理問題，也受到基督新教重視聖經的刺激，而以自己固有的方式重新發現聖經的重要性。<sup>12</sup>這一點不只反映在有關聖經正典及拉丁通行本譯文的權威等問題的討論上，也反映在一系列的法令上，以求在教導，培育及宣講各方面，聖經得到應該有的重視和整合。至於將聖經譯成各國語言，大會是兩可的：既不命令，也不禁止。<sup>13</sup>

大會的措施造成十六世紀末許多新書的出版。首先是《西斯多~克肋孟拉丁文通行本聖經》（1592）。這是一批專家把不同修會團體所保存的許多手抄本加以比較和選擇而完成的。<sup>14</sup>其次是《羅馬日課》（1568）。據十六世紀中

---

<sup>11</sup> 除了 9.10. 二註中所引用的兩篇外，尚可參考：

雷永明著，韓承良譯，《雷永明神父回憶錄》香港，思高 1987。

雷永明著，劉俊餘譯，「思高聖經學會」，《新鐸聲》第三期，1953，1。

李士漁，「聖經學會三十年的沿革與工作梗概」，《鐸聲》第 13 卷第 8 期，1975，8。

陳維統，「思高聖經學會回顧」，同上。

李少峰，「重譯聖詠集的甘苦談」，同上。

翟煦，「譯經的特殊困難」，同上。

房志榮，「中國天主教會腳前的明燈」，《聖經雙月刊》，第 13 卷第 1 期，1989，1。

劉緒堂，「天主教中文聖經未來修訂的展望」，同上。

<sup>12</sup> 這部分材料取自註 6 N. Standaert 一文的頁 33-35。

<sup>13</sup> 這一方面梵二將有重大的突破，參閱《啓示憲章》22 號。

<sup>14</sup> 關於梵二後拉丁文通行本聖經的修訂，請參閱輔大神學院的《神學辭典》，「拉丁文通行本聖經」條。

期的評斷，當時的一些日課經本用故事代替了福音，把聖人傳奇寫成粗俗的樣子。新的日課經則有教育的目的，由新約和舊約中選出適當的段落，讓誦日課的人透過每天的接觸加以增加對聖經的認識。《彌撒經本》（1570）是另一個重要出版物。在大會中聖體神學曾徹底討論，結果決定把不同的感恩(eucharistic)禮規加以統一，撰寫成彌撒經書，按照禮儀年的次序選讀相關的聖經段落。大會鼓勵把彌撒讀經多加解釋。只可惜沒有推動用各地方言慶祝感恩祭。<sup>15</sup>最後是教理書，尤其是由特倫多大會法令所編的《致本堂司鐸的教理》（1566）已反映對聖經的重視。至於聖經詮釋方面，這一時期也出版了大部頭著作，尤其受到教父論著的影響。印刷術的進步使這些書得以快速出版並傳播開來。

特倫多大公會的多方面改革深深影響了西方天主教會的生活，也將此影響延伸到傳教區，中國是一個明顯的例子。十六世紀末及十七世紀初到中國來的傳教士都受到特倫多大會的深刻影響。在他們受培育的時期，大會的決定已使他們看到天主教會因了基督新教的批評而重新重視聖經所結的初菓。

由特倫多（1545-1563）到梵二（1962-1965）這四百年，天主教在聖經方面與新教相比可說是處於弱勢。在中國傳教區的情勢可由新教比天主教早一個多世紀出版中文聖經看得出來（新約 1814 廣州，聖經全書 1823 馬六甲）。其間 1893 年教宗良十三世的《上智天主》及 1943 年教宗比約十二世的《聖神啓迪》通諭給天主教學界和信徒很多研究和運用聖經的鼓舞。<sup>16</sup>下一步重要事件是梵二所公佈

<sup>15</sup> 這也有待梵二的突破。《禮儀憲章》雖未推動用各地方言舉行聖祭（見 SC 36 號），但所定原則及其態度是開放的。

<sup>16</sup> 1993 年紀念二通諭百週年和五十週年時，《聖經雙月刊》曾刊登多篇探討天主教聖經傳統的文章，可參閱。

的《天主的啓示教義憲章》(1965 年 11 月 18 日公佈)及大會後，一批聖經及禮儀專家用了六年時間所編成的禮儀年主日、慶節及平日彌撒讀經，及每日誦禱(日課經)的重新安排。筆者於梵二前晉鐸，用拉丁文舉行特倫多大會所訂的彌撒及所安排的日課經，十多年之久。七十年代用中文禮儀書代替拉丁文，如是開始了一個新的信仰生活經驗。

梵二的四道憲章中，《教會憲章》(1964, 11 月 21 日公佈)與《論教會在現代世界牧職憲章》(1965, 12 月 7 日公佈)分不開。同樣，《禮儀憲章》(1963, 12 月 4 日公佈)與《啓示憲章》(1965, 11 月 18 日公佈)也分不開。這顯示在天主教裡，聖經與禮儀生活和聖事生活密不可分。這也就突顯出中文聖經的重要性。幸虧《思高聖經》有如即時雨，正好在梵二以後趕上澆灌這一塊肥沃的天主家園。上文所說的新的信仰生活經驗就是梵二的禮儀改革(包括准許以方言舉祭，行禮儀)及台港的中文禮儀書(其中聖經佔特殊的地位)所帶來的恩寵。

梵二對於禮儀年的安排繼承了特倫多大會的傳統。其實這也是教會極古老的傳統，以耶穌誕生和逾越節為兩大主軸，其他禮儀都圍繞著這降生和復活的兩大奧蹟運轉。東西方教父所留下的講道詞是很好的証據和參考。不同的是梵二後為彌撒讀經及日課頌禱所作的新設計。彌撒讀經不像從前把應讀的資料擠在一年裡，造成消化不良，而是分成甲、乙、丙三年，每年以一部對觀福音為嚮導，帶領我們認識救主基督，前後配以舊約的預報及宗徒書信的作証。這樣三年一梯次，逐步提昇，增加信友對奧蹟的體驗。至於日課經從前每週要誦完 150 首聖詠，現在卻分佈到四週，晨禱及晚禱各誦三篇聖詠，不像從前須誦五篇。

香港教區的禮儀委員會及台灣的主教團秘書處，因了梵二的開放，把中文聖經應用在牧民工作上，成果豐碩。

香港的在此從略，台灣方面，筆者本人就是深受其惠者。三大本《感恩祭典》及三大本《每日誦禱》（日課經）爲我們提供了每日舉行感恩祭及讚頌天主的珍貴資料。聖經方面，編印諸公下了一番苦工把每篇讀經都修改過，潤色過，使之更易讀、更流暢（只有少數幾處也許與原意有些出入）。日課經裡許多新寫的讚美詩可說篇篇精彩，而聖詠及新舊約的詩歌（26首採自舊約，12首採自新約），<sup>17</sup>都是鏗鏘有聲，郎郎上口的。這些年的經驗使我們體味出，天主的啓示用漢語的音調和豐富的象徵表達出來是多麼的豐富而具吸引力。<sup>18</sup>

禮儀和聖事生活並不包含信仰生活的全部，信友的日常生活更應受到天主聖言的光照，這裡中文聖經又有其不可取代的角色。於是各種查經小組，聖經分享的祈禱，及各善會的讀經運動普遍地展開。這一方面基督新教弟兄和姊妹教會給我們很大的啓發。梵二以後，天主教各地成立的聖經協會正朝著這個方向推動教友勤於讀經，把天主啓示的智慧應用在每天的生活上。外國也出一種多語言的雜誌，名《天主之言》(Dei Verbum)行銷各地。漢語世界則成立了「天主教華語聖經協會聯合會」，從九十年代起出版了一份雙月刊《融》，供給口頭的分享外，也有一個書面分享讀經心得的園地。有了中文聖經才有這種廣泛參與的可能。

也是梵二以後，許多歐洲念書回國的拉丁美洲青年學者，開始寫書，並在民間推動解放神學的思想。因爲拉丁美洲全是天主教國家，而在政治、經濟、社會各方面都遠遠落後於北美及西歐和北歐，雖然後者也都是信仰基督宗

<sup>17</sup> 見中國主教團禮儀委員會出版的《讚歌——聖詠及聖歌集》，台灣，1982。

<sup>18</sup> 參閱房志榮，「中國語文的象徵與禮儀」，《神學論集》68-69，1986，頁243-269（尤其256-262）。

教的國家。因此這些拉美的解放神學家們，將這現象歸給老天主教國家，像西班牙、葡萄牙，未能像基督新教那樣尊重聖經，把聖經教導實現於民生和社會，造成拉美及菲律賓普遍的貧窮，或更好說貧富懸殊。解放神學就是要以出埃及的奴役為範本，把貧苦的百姓由在權和富有的法老手中救出來。然後在先知及耶穌自己的宣講裡也能找到很多的例証。

整個教會不一定走解放神學的路線，但信仰的內含確實要求人走出教堂，進入社會，與貧苦的大眾站在一起，實現「窮人優先」的真義（option for the poor）。七十年代初的一次世界主教代表會議表達了做「窮人教會」的決心，1974-75 的耶穌會第 32 屆大會以「服務信仰，促進正義」為其重要的法令之一。直至今日，這種有聖經為根據的以窮人為優先的信仰取向還是二十世紀末的教會思想和行動的主流，相信下一個世紀還該繼續推進。

在此可略談《牧靈聖經》這本中文聖經。在 1999 年的二、三月《公教報》上已有李子忠等人的評述。這裡只加上一點有關該聖經出版者于賀神父的背景知識。1989 年元月中旬他曾到輔大神學院跟筆者討論新譯一本中文聖經的可能性。談的好像不很投機，結果是不歡而散。想不到幾天後他寫來一封信，向我道歉。這封英文信的大意是：「我的神經緊張，及我們由北美聖經公會所受的迫害，使我變得激進無禮，竟在好幾件事上向你提出粗糙的問題。事實上我想說服你的是，除了你們所從事的大公譯經計劃以外，教會還有其他的許多需要，我希望為此得到一些幫助和建議。如果我冒犯了你，我現在愧悔並請你寬恕。」

接下去的故事是李子忠文中所說的：1990 年于賀神父去見他，他「堅持譯本應由有資格的聖經學者一起，由聖經原文翻譯。但于賀神父認為只須由現存的《牧靈聖經》外語版（英、法、西）翻譯過來，以達到事半功倍的效果。

由於彼此原則上分歧，最後沒有進一步合作」。<sup>19</sup>1997年初湯漢主教委託李子忠審閱已譯完的《牧靈聖經》。李用了四個多月批閱完畢，寫了客觀中肯的〈紀實〉。從這篇評述可以看出，譯本錯誤很多，缺陷不少，但真涉及信仰和倫理的錯誤似乎也不易找到（至少李所指出的誤譯如此）。反之在1999年3月7日的紀實之續篇中，我們讀到，「《牧靈聖經》中的新舊約要點、引言和聖經歷史概要，是非常充實和有水準的導論。」最後李也恰當地指出《牧靈聖經》在目的、對象、格調各方面都與《思高聖經》不同，並不取替後者的重要地位。

有時聽到教友問：可以用《牧靈聖經》嗎？答案是：可以，但應學習看用不同的聖經版本，取其有用的地方，不必太管其缺陷。其實，沒有任何譯本可以代替原文聖經，任何譯本都有改進的可能。連原文聖經也有許多不同的古手抄本，可以由其中選擇較合適的一種。《牧靈聖經》確有很多有用的材料，特別是註腳和每段的主旨方面。于賀神父的那股衝勁也真令人佩服。他能使南京愛德印刷廠爲他印刷裝訂精美的聖經數萬冊而行銷大陸各地，做到了我們至今未能做的事。<sup>20</sup>湯漢主教以牧者的身份准印《牧靈聖經》良有以也。

## 結論：《中文》《聖經》的未來

以《中文》代表中國文化，以《聖經》代表天主啓示，那麼未來的中文聖經發展又將如何呢？本文至今只講了台

<sup>19</sup> 李子忠，「《牧靈聖經》紀實」，《公教報》：1999年2月28日C1版。

<sup>20</sup> 大陸安徽省一位同鄉修女3月15日來信說，有40多位修女2月21日至27日在宣州水東鎮舉行避靜。結束後，每人贈送一本《牧靈聖經》。她說：「我們都愛不釋手，決心回到堂區後，好好閱讀，以增強自己的靈修和情誼，爲教會服務。」



港的中文聖經。若把海外（尤其是星島和北美）和中國大陸說進去，那就有無限廣闊的視野了。在此結論中筆者僅就最近幾年教書的經驗略談中文聖經與儒家經典的一些接觸點，以看出中國人文傳統的可貴及天主啓示能帶來的滿全。

用中文講聖經確有一種特別的滋味。最近香港出版了一本舊約導論的書，書名《恩怨情仇論舊約》，<sup>21</sup>十足的中國味，且把舊約的內容概括的十分恰當。該書十講的第一講是「經史子集：正典與題旨」正和筆者於十多年前講的「在華人中談釋經學」所見相同<sup>22</sup>。香港還出了一本新約導論，書名《談情說理話新約》也是十足中國味。<sup>23</sup>該書十章中第二章講符類福音（對觀福音）的縱橫二字，原指戰國時蘇秦與張儀在外交上運用手段進行聯合或分化的策略，現在用來指謂西文的 diachronic（縱）和 synchronic（橫），倒頗具風味。

在筆者所授的「論語與聖經」及「四書與四福音」兩門課中，最普遍的現象是我國古人點出生命的一些關鍵主題，而在聖經的啓示中得到進一步的發揮，並給以圓滿的答案——當然常假定人對天主啓示的信仰。今只略舉數例，以類其他。

《論語》爲政第二 11，子曰：「溫故而知新，可以爲師矣。」那麼簡單的兩句話卻道盡了孔子自己的爲學之道，及他所以能爲人師之路。作爲基督徒，我們將這兩句話用在禮儀讀經或讀經分享上，便覺其真實確切，說出了我們品嘗天主聖言的經驗和心得。以下二例就是溫故而知新，與人分享就是互爲人師的體驗。

<sup>21</sup> 李思敬講，姚志華編，香港天道書樓，1998（二版）。

<sup>22</sup> 見《神學論集》40，1979，頁 245。

<sup>23</sup> 吳慧儀著，香港更新資源（台北校園書房）1999 年第二版。

我國古代很有名的十六字訣：「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中。」<sup>24</sup>在溫故而知新的讀經體驗中，我們發現每句話都能在聖經中找到旁註。「人心唯危」：「人心最狡猾欺詐，已不可以救藥；誰能透識？」（耶 17:9）。「道心唯微」：「啊，天主的富饒、上智和知識，是多麼高深！他的決斷是多麼不可測量！他的道路是多麼不可探察！有誰曾知道上主的心意？」（羅 11:33-34）。「唯精唯一」：「專心愛好上主法律，晝夜默想上主誠命的人，真是有福」（詠 1:2）。「允執厥中」：「上主是正義的天主，凡仰賴他的人是有福的……你的教師再不躲藏，你的眼睛必能常見到你的教師。當你偏左或偏右時，你必會親耳聽到你後面有聲音說：『這是正路，你們要在這上面行走！』」（依 30:19-21）。

另一個例子是《論語》述而第七 29，子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」這很容易使我們想起申 30:11-14：「其實，我今天吩咐你的這誠命，爲你並不太難，也不是達不到的。這誠命不在天上，以致你能說：『誰能爲我們上到天上，給我們取下，使我們聽了好能遵行呢？』也不在海外，以致你能說：『誰能爲我們渡到海外，給我們取來使我們聽了好能遵行呢？』其實，這話離你很近，就在你口裡，就在你心裡，使你遵行。」聖保祿在羅 10:8 又作另一種解釋。

諸如此類的相通處實在不勝枚舉。這只限於儒家的一小部分經典。聖經方面也只觸及少數的一些引徵。若把雙方浩瀚的經典，及綿延數千年的釋經傳統，以華夏各方衆多的人材加以研究，互相支持合作，中文聖經的發展前途真是不可限量的。新的世紀及新的千年一定會見到極大的豐收。

<sup>24</sup> 這四句話的解釋請參閱拙文「分辨神類的神學」《神學論集》45，1980，頁 385-412。

# 禧年的傳統

麥健泰著  
陳子建譯

## 禧年的聖經根據

### 舊約時代

在聖經中每個第七日稱為聖日，每個第七年稱為聖年；在十誡中安息日的建立被以下深刻的文字所刻劃：緊記守安息日為聖日。這兩項定立在早期以色列歷史中已經出現，及至充軍巴比倫後，被稱為「禧年」的才形成。

禧年是一個特別神聖的時期，源於第七個安息年，意即第四十九年（七乘七）——在肋 25:10 中稱之為第五十年。在這年的七月初十是為贖罪節日，應在「全國」吹號角，「（你們）向全國居民宣佈自由；為你們是一喜年，人各歸其祖業，人各返其家庭。」（肋 25:10）在這禧年欠債的及為奴的可得自由，它讓人取回祖業及回歸其親族；回到人以往的生活，這原是上主屬意以色列民所為的。它是由辛勞的耕作歲月、紀念進入福地初期及從巴比倫充軍後回歸耶路撒冷而來的一個極喜樂的時刻。

它加深天主所揀選的子民的希望，並不是不可能發生的夢想，而是上主期待的計劃臨現的應許。依撒意亞先知書末經常宣講一個相似的信息：「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中

的囚徒，宣佈上主恩慈的喜年……。」(依 61:1-2)

## 新約時代

當耶穌基督開始其公開講道生涯中，在納匝肋會堂高聲宣讀依撒意亞先知書中的這段經文時，早期教會看見耶穌開始建立「上主恩慈之年」，跟著耶穌說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」(路 4:14-21)

從俗世的角度觀看這上主恩慈之「年」，人可能認為它的結果不太好。正對！最初原是好的，這是由於群眾跟隨祂及當時被社會上弱小的一群得到祂的接納。但是十字架的影子很快在祂的公開生活中出現。在祂最後的日子中，宗教勢力圖謀殺害祂，政府權力也參與箇中陰謀；祂的一個門徒出賣祂，其他在恐懼中離棄祂；群眾趨炎附勢地同樣喧嚷釘死祂。所有一切皆因為罪，將這個帶給他們**平安**的義人推向死亡。祂帶給人的平安是語言上最廣義的人與人之間的**和諧**關係——與天主的和諧、與鄰人的和諧、人內心的和諧和享用世上美好事物的和諧。這是世界所不能賜予的平安，但是，它好像因耶穌被釘十字架而告終。

相反，天主藉十字架進入了世界。罪惡及死亡在世界之初並不存在；現在它們亦沒法得勝，因為天主從死亡中復活了祂，使祂成為人類的主。

復活後的耶穌派遣門徒因主耶穌基督之名向萬邦宣講罪之赦(路 24:47)。「罪之赦」包含的意思是天主願意在耶穌基督內為人類做一切事，這是新紀元的開始——教會的紀元。

## 重開聖年

法定的第一個聖年是到 1300 年 2 月 22 日才開始。羅馬公民及其鄰近地區的人民則提前數星期於 12 月 24 至 25 日的黃昏開始，這是根據宗座羅馬教廷認為該日為舊年度的終結及新世紀的開始。該黃昏，群眾聚集在聖伯多祿大殿，因為這紀元的轉接代表一個獲得各種大赦的好時機與及一與天主修和的好機會。

到了 1300 年 1 月 1 日之後，群眾繼續聚集，開始民間的新年。相信罪過蒙赦免和與主更親密接觸的人不斷增加，來朝聖的人也不斷增加，特別是在 2 月 4 日當印有基督面容的韋羅尼加聖臉布放置於信眾面前。

群眾的舉動令教宗波尼法爵 (Boniface) (公元 1294-1303) 印象深刻。在 2 月 22 日伯多祿宗座慶日上，他頒佈教宗詔令確立每一百年為一禧年，罪過的赦免及大赦可以從「探訪羅馬及宗徒們繼任人的可敬大殿」而獲得。究其內容，他對那些真正痛悔己罪、在三十日內每日最少探訪聖伯多祿及聖保祿 (St Paul in Rome) 大殿一次的本地居民，或十五日內每日最少探訪一次的外地人，頒布一個「對他們的罪完全而豐富的赦免」。而領受聖體卻並不是外在說明的條件之一。

### 赦免之年

「禧年」一詞並沒有在教宗詔書中提及，但作家們稱這一年為「喜樂之年」(annus jubileus)，從此一直沿用至今。究竟舊約中天主的子民慶祝禧年跟天主的新子民 (基督徒) 有什麼關連？為何要經歷約一千五百年後才有新的禧年出現？

## 舊約禧年的靈修

### 天主的承諾及土地

舊約不斷談及**天主**、祂的**人民**及天主賜予的**土地**，但沒有明確說明死後的生命。繼續在福地生活是天主對其忠信應許的一個重要憑證，這說明了為何安息禧年是重要的。

新約談論天主（聖父、聖子及聖神）及基督耶穌的**教會**（現在開放給全人類），但土地不見了，取而代之的，耶穌宣講天國。這說明了我們在此沒有最後歸宿；基督徒的國度是在天堂；永生是認識天父及其派遣的耶穌基督。祖先的土地再不能令人想起天主的應許（詠 37:11；瑪 5:5）。

而且，成為天主的新子民不是由於出生於某家庭並生活在自己的土地上（繼承），而是因著洗禮滌除罪惡（耶穌的功勞），及個人的獻身在天主新子民內去度一個新生活。

### 赦免我們的債

在天主經中基督徒懇求天主「寬恕我們的債，如同我們寬恕別人一樣」，這裡所說的「債」是肋 25 章的禧年和聖年的接觸點。「債」是罪的另一個名稱，死罪是背棄天主；小罪是失足離開祂；重罪同時對社會構成嚴重傷害。

領洗後若犯了諸如背教、謀殺及姦淫等令基督徒離開天主的罪惡，而在罪人回頭前死亡到來，他們便不能承受天國而要永遠留在地獄。要避免這命運便要辦**修和聖事**——敏於聖神的召喚重新歸向天主（=悔改）、向神父告明自己所犯的一切死罪（=告明）、履行神父所訓誨

的為與人修和及增進自己靈性健康（=補贖）。當痛悔者接受神父的補贖要求，因著神父所說的話（=赦罪）才可與天主修和。

要注意的是這修和聖事的方式要等大約一千年的演化才出現，在公元 1215 年拉特朗第四屆大公會議教會才要求所有成年的基督徒，不論男女，需要至少每年一次辦修和聖事，直到公元 1300 年這習慣才得以建立——這是第一個禧年。

### 建立修和但依戀仍舊

雖然死罪得赦免、與主友誼得恢復，但依戀世物令罪人離開天主的情況不斷。類似的依戀也同樣植根於「好」基督徒的很多日常缺失中——「不斷搬弄是非、不當的笑聲、過份關心自己的遺產」（摘錄自大額我略）。歸化了的罪人在面見天主前，這些依戀必須捨棄。這些淨化工作在此生或來世必定要完成。

### 現世生命的淨化

在埃及沙漠生活的隱修士及那些在別的地方隱修的人，由古代開始便一直與天主的恩寵合作去淨化對世物的依戀。經歷數個世紀他們嘗試透過祈禱、禁食及施捨去攀登完美的梯階（多 12:8；瑪 6:1-18），表示與天主（祈禱）、自己（禁食）及別人（施捨）關係上的轉化。若果他們能夠到達梯階的頂級且能保持謙遜，他們死後直升天堂，他們在世上已還清他們欠的「債」。他們在生活上作了超過修和聖事中所要求的「補贖」。

### 來世生命的淨化

那些不能到達頂級及在俗世選擇婚姻生活的，當死亡將至時必有很多需要淨化的地方，他們是「債」台高

築呢！修和聖事讓他們恢復與主的友誼，但他們「補贖」的表現往往不足夠去切斷一切天主以外的事物不健康的依戀。死亡來臨時什麼會發生在他們身上？他們只能在死後以火淨化（格前 3:13）。

在歐洲中古世紀初期，什麼時間淨化、在什麼地方淨化及怎樣淨化辯論得頗深入。

十三世紀中期（公元 1254 年），在拉丁教會宗座訓導中出現了一個介乎天堂與地獄的境界及地方，稱為煉獄，在那裡死後的靈魂因著小罪及小過犯而要經驗痛苦的淨化，教會可透過「通功代禱」（＝代禱）幫助煉獄裡的靈魂。後期的教義（例如在 1274 年的里昂第二屆大公會議），沒有提及煉獄是一個地方或是一堆火，但兩者皆為一般人對「煉獄」的了解。

## 大赦進入

天主新子民中的主教及牧者們時常警覺到需要給予那些埋首世物的人一些幫助和鼓勵。長久以來，改善靈性健康的祈禱、禁食及慷慨善行在歷史試驗中依然屹立不倒，如果人能夠被吸引去多作這些善工為他們更好，而頒布大赦提供了這方面的吸引力。

大赦跟祈禱、禁食、施捨與及去聖地及聖伯多祿墳墓朝聖等善工在教會內由來已久。這等善行幫助人潔淨內心離開世物依戀，與天主子民團結一致一起歸向天主。現代作家稱這些好善工的團體意識為「群體本性」（herd instinct）。

這樣，大赦是教會運用其權力從她的寶庫中那些（因告明所有死罪）回頭歸向上主但仍為世物所束縛的個人賜予功勞。大赦不是由修和聖事所施予，但它與修和聖事中的補贖有密切的關連。



從虔敬的善工所獲得的大赦可以獻給煉獄中的靈魂令大赦變得更加吸引，為亡者所作的補贖令在生的及已死的緊密地團結一起。這些補贖同樣也幫助在生的反省自己的未來。

獻給亡者的大赦是對天主真正至誠的請求，為能迅速淨化亡魂。天主聆聽這些祈禱就如祂聆聽我們所有的祈禱一樣，但怎樣及甚麼時間作淨化便全在祂的手中。

獻給煉靈的大赦只能夠在清楚明白甚麼是煉獄和天主子民內的諸聖相通及彼此代禱的情況下方才有意思。

## 天主子民

描述了以上靈修化的過程後，隨之而來的是說明教會的本質及在生的或已死的天主子民的合一。思想家在過往數個世紀不斷反省瑪竇福音廿五章所述的公審判，基督的審判分開了綿羊及山羊（他們不想成為天主子民），但在明白罪惡及死後淨化中的發展後，另一類天主子民——那些在淨化中的——必須顧及。對教宗依諾森三世（Innocent III）（1198-1216）來說，天主子民分為在天堂中凱旋的教會、在煉獄中受苦的教會及在世界上奮戰的教會。三者緊密結合，互相幫助。尤為重要的是在禧年中所行的善工讓在生的親人及朋友可以祈禱和善行幫助煉獄中熟悉的靈魂。

值得注意的是生者以祈禱及犧牲幫助亡者的觀念並不新鮮，我們可從瑪加伯下（12:38-45）及早期教會著作如《伯爾伯都亞及斐利其大之苦難》（*Passion of Perpetua and Felicitas*）——她們是公元 203 年在北非殉道的兩位基督徒——中發現出來。在十一世紀的上半期，葛魯尼隱修會（monastery of Cluny）開始在 11 月 2 日紀念亡者（諸聖節之後一日），從此這習俗傳遍整個基督宗教。

及至十三世紀末，天主子民獲得了為慶祝禧年所必須的元素：

- 神學家經過努力後完全明白耶穌派遣門徒向萬邦宣講「罪之赦」的意思；
- 赦罪的所需已被確立；
- 提供了幫助予所有世務纏身的人，讓其消除今生的「債」；
- 獻給亡者的大赦迅速使親友們為在煉獄中的靈魂多作補贖；
- 新世紀的開始標誌著希望的開始，人開始走到耶穌授予天國鑰匙的聖伯多祿宗徒的墳墓前；
- 人發自心靈深處對運用天國鑰匙的深切渴望；
- 教宗波尼法爵八世在此刻回應了信眾的要求。

從此，新的禧年建立了，這是一個天主子民在過往七百年的壓力及張力下孕育出來的。今年——公元 2000 年——它在新禧千年中體現人的希望。

## 由公元 1300 至 1650 年

### 最初的十四個聖年

教宗波尼法爵八世頒布了每一百年為一禧年的法令，即是第二個禧年會在 1400 年出現；但在這年出現的禧年卻是第四個。因為在此時期教宗克萊孟六世（Urban VI）（1342-1352）頒布了每五十年為一禧年的法令及後教宗烏爾班六世（1378-1389）則定立了每卅三年。這樣的決定令十四世紀出現了兩次禧年：一次在 1350 年（第二個禧年），另一次在 1390 年（第三個）。教宗烏爾班六世

還增加了另外兩個前往朝聖的大殿：聖若望拉特朗（St John Lateran）及聖母大殿（Mary Major）。

在 1400 年的第四個禧年並不是以教宗詔書形式頒布的，而是人民覺得新世紀的開始適宜慶祝聖年。當群眾聚集在羅馬時，教宗波尼法爵九世（1389-1404）為他們頒布禧年大赦。

最後於 1470 年由教宗保祿二世決定每廿五年舉行一次聖年前，分隔廿五年的第五個及第六個聖年分別由瑪爾定五世（Martin V）（1417-1431）及尼各老五世（Nicholas V）（1447-1455）所頒布；理由是人生命短促。這個傳統便一直沿用至今；教宗保祿二世同時決定了聖年由聖誕前夕開始及結束。因此，第七個禧年由西斯篤四世（Sixtus IV）（1471-1484）於 1475 年舉行，他應用了當時新發明的印刷技術去籌辦此禧年。

1500 年亞歷山大六世（Alexander VI）（1492-1503）為第八個禧年制定了開幕禮的禮儀及祈禱經文，今年 2000 年的禧年也完全採納了這些禮儀及祈禱經文：正如教宗在聖誕前夕開啓了聖伯多祿大殿的聖門與及樞機主教們在另外三間大殿開啓聖門一樣。聖年結束時聖門會重新被封閉。

不管當時德國的馬丁路德（Martin Luther）的行動，克萊孟七世（Clement VII）（1523-1534）於 1525 年宣布了第九個聖年；當年預想到由德國來的朝聖者會減少。之後百多年直到 1648 年的威法利亞和約（Peace of Westphalia），第九至十四個聖年均基督教革命的陰影下舉行。

## 西方基督宗教的轉變

在這十四個聖年中，朝聖者看著羅馬一代接一代的大轉變，例如：文藝復興對城市建築的深遠影響；圓拱頂形教堂替代鐘樓式教堂，儀式及威儀及禮節也改變了，但最深遠的轉變還是西方基督宗教。在第一個聖年，正如早期教宗們所行使的權力一樣，波尼法爵八世堅持了其凌駕諸王子的權力；在教會的權利及資產上，他與法國皇帝意見不和，引致教宗被殘酷襲擊而去世。在慶祝第十四個聖年的前兩年，在威法利亞和約（1648）上，西歐國家重繪宗教版圖時竟沒徵詢擁有土地主權的教宗。此時期教宗的威望徹底改變，但同時，天主教會在靈修上日趨完備，以下是天主子民歷史上的一些轉捩點：

### 居於亞維農（Avignon）的教宗

波尼法爵八世死後兩年，法國籍克萊孟五世（1305-1314）被選立為教宗，繼後 73 年教宗一直由法國人擔任，他們均住在法國亞維農內管治教會。真福烏爾班五世（1362-1370），本篤會會士，為第六位居住在亞維農的教宗，他於 1367 年 10 月回到羅馬。1370 年 9 月羅馬城法制及秩序遭破壞，烏爾班回到亞維農，同年 12 月死在此地。額我略十一世（Gregory XI）繼任教宗，最後因聖女加大利肋·西恩那（St Catherine of Siena）的催促而決定離開亞維農，於 1377 年 1 月遷居羅馬。

### 黑死病

1348 年初，一種稱為黑死病的淋巴腺鼠疫蹂躪歐洲，估計少於兩年內死於此疫症的人數達到四千萬。神職人員受害尤甚，神父們經常被沒有受過訓練的或不合適的人替換；不難想像往後的一段長時期教會處於低潮，這

件事令教會的靈修至今仍留下傷痕。

## 大分裂 (1378-1417)

在選舉繼任額我略十一世的教宗會議上(1378 年 4 月 8 日)，一群羅馬滋事群眾在梵蒂岡周圍怒吼：「選意大利人或者你找死。」樞機們選立了烏爾班六世 (1378-1389)。不幸地他性情激烈；甚至聖女加大利肋·西恩那寫信要求他收斂脾氣。同年 9 月樞機們選立了另一位教宗，他稱自己為克萊孟七世。基督宗教在此時期有兩位敵對的「教宗」——烏爾班為合法教宗，居住在羅馬，克萊孟為反教宗，居住在亞維農。此事對基督宗教的傷害異常巨大。這種醜陋的情況拖延至 1417 年 11 月選立了瑪爾定五世後才結束。

在此時期舉行了兩個聖年，第一個是由烏爾班六世於 1389 年 10 月臨死前頒布在 1390 年舉行的聖年；波尼法爵九世 (1389-1404) 於 11 月繼任並慶祝此聖年。另一個聖年由波尼法爵透過在新世紀開始時因著前往羅馬的朝聖者的意願而頒布的。

## 文藝復興

選立瑪爾定五世平息了教會一連串的問題，但另外還有很多問題。從第八世紀中葉開始，教宗們在意大利宗座領土作為統治者，使教宗們離開作為主教們及伯多祿繼任者的職務。他們如同世俗的王子們一樣參與王子們每天的社交禮儀；他們參與外交；他們是文學與藝術的愛好者。他們投身於十五世紀中葉西歐國家酷愛的古希臘及羅馬文學的復興，這運動稱為「文藝復興」。它雖然對當時社會產生正面影響，但遺忘天主而只重視一切世物漸漸損害了基督徒的靈性生命。教會經歷了困苦的掙扎才復元。教宗保祿四世 (1555-1559) 以他剛烈的性

格才制止了這種世俗精神，使它不致在樞機主教們的生活中，成為理所當然的事。

## 基督教革命

亞歷山大六世在一份關於 1500 年聖年的教宗詔書中，說明了無論誰為興建新的聖伯多祿大殿而捐獻錢財，將會為煉靈獲得特別的大赦。而誤用大赦的結果導致馬丁路德（於 1517 年 10 月 31 日）撰寫了 95 個條文與天主教和基督教在西方基督宗教中長期分裂。一個細小的彌補行動是天主教會及路德宗世界聯會於 1999 年 10 月 31 日為成義教條簽署了一份聯合聲明。

## 反宗教改革

基督教革命通常被稱為宗教改革（Reformation）。天主教的復興因而更好稱為反宗教改革。復興的高峰是由特倫多大公會議於 1545 年開始為期 18 年之久，它可分為三個階段：第一個階段由 1545 年 12 月至 1549 年 9 月；第二個由 1551 年 5 月至 1552 年 4 月；第三個由 1562 年 1 月至 1563 年 12 月。

天主教訓導從基督教批評的觀點上從新自我檢討。所有被攻擊的觀點加以謹慎而清晰的處理，致使整個天主教生活得到多方面的革新。四個世紀之後，世界各地的主教們在梵蒂岡第二屆大公會議中遞交天主教教理作類似的審閱。

除了帶領特倫多大公會議，天主教在天主子民中以不同方式不斷工作。特倫多大公會議關切信理及規誡，但聖神同時忙碌地更新教會的靈性生命。很多人注意到這時期祝聖為聖人的人數，道明會和方濟會的會士不斷地作勤奮工作；特別是嘉布遷會會士在意大利、法國及德國抵銷不少宗教改革的影響。加爾默羅修會出了兩位偉

大的西班牙籍神秘家，聖女大德蘭（Teresa of Avila）（1515-1582）及聖十字架若望（John of the Cross）（1542-1591）。聖依納爵勞耀拉（Ignatius of Loyola）（1491-1556）建立耶穌會，願意受教宗差遣；作為聽告解的神父、退省指導者、教育家、講道者、辯論學者；耶穌會士將依納爵神操（Spiritual Exercises）的果實帶給不同階級的人，依納爵派遣聖方濟各沙勿略（Francis Xavier）前往印度、馬來西亞及日本傳教，最後在上川島期待進入中國時離世。

弗羅倫斯的神父聖斐理伯黎乃（Philip Neri）帶給教廷神修指導。透過他的啓發，聖三小兄弟修會（Confraternity of the Holy Trinity）在 1550 年聖年時期照顧了大約七萬名朝聖者。

所有的這些革新很自然地影響聖年，它為羅馬帶來數以百萬計的朝聖者。克萊孟八世（1592-1605）在宣佈第十二個聖年（1600）中，召叫那些離開教會大家庭的人歸來。在 1599 年 12 月 31 日，八萬人見證了聖門開啓的時刻，教宗本人在聖伯多祿大殿中聽了數小時告解更推動了整個聖年痛悔的氛圍。

## 及後的聖年

一個缺乏反省的人可能認為從特倫多大公會議帶來的革新結果會是——之後教會至少在天主教王子治理的國度下愉快地生活——但事實並不如此！特倫多大公會議雖命令設立修院培訓神父，但並不可能設立類似的教育機構去培育天主教的王子關於公共倫理及諄諄善導他們關於公益的理念。而且皇家法院並不會顧及靈修，它只會熱衷於把宗教看作為國家的一個部門及以此來達成其目的而已。

## 第十八世紀

聖年的慶祝持續，在十八世紀便有四個聖年：1700年（第16個），1725年（第17個），1750年（第18個）和1775年（第19個）。這是一個教宗們在面對專權的天主教元首時嘗試抓緊他們權力的世紀，當克萊孟十四世（1769-1774）在1775年聖年的兩年前屈服於來自幾位天主教王子莫大的壓力而簽署一份敕書解散耶穌會時，明顯地教會屈服了。到此世紀末，法國大革命開始，巴士底監獄（Bastille）淪陷（1789年7月14日）；宗座權力陷入最低潮。1798年1月，法國佔領羅馬並擄走年已八十的比約六世（1775-1799）。這個「平民教宗」先在意大利被遷移多次，跟著橫越亞爾卑斯山脈（其時經陸路的地方充滿冰雪）到達布林康（Briançon），最後回到法國華倫斯（Valence）並於1799年8月29日在為敵人求寬恕的祈禱聲中去世（但應否給予教宗們的敵人大赦或禧年卻是天主的決定）。無論如何，比約六世的繼任者，比約七世（1800-1823）沒有在1800年頒布聖年，他是於1800年3月14日在威尼斯舉行的一次教宗選舉會議中才被選立的，到7月才到達羅馬。他受的苦同樣為教會賺得了大赦；他於1808年7月被拿破崙拘禁直到1814年1月才獲釋。這兩位默默承受痛苦的聖伯多祿代表為天主子民所得的裨益比失去了聖年的所得尤甚。

## 第十九世紀

在十九世紀只有兩個聖年：一個由教宗良十二世（1823-1829）頒布，另一個於五十年（1875）後由比約九世（1846-1878）頒布。1870年意大利統一並設首都於羅馬；比約九世思慮到在梵蒂岡內他如同階下囚；因而為1875年的禧年賦予特別意義，縱使這個聖年沒有開啓聖門儀仗式的朝聖旅程。來自各方的朝聖者都到來表示



認同教宗，這個聖年把禧年大赦擴展至為整個世界。這是第 21 個聖年。

由於比約九世在任年期長，因而能設定一些令聖年的意義更豐富的環節：

### 失去現世的權力

比約九世是歷史上任期最長的教宗，他在被選立後的首兩年引進了教宗國的一切社會變革，「興建鐵路、削減關稅、限制專利、重整法庭、廢除新聞審查、與鄰國建立商業協議、設立地方議會和大赦政治犯」（引自 Philip Hughes 著 1967 年出版的《天主教會簡史》第 214 頁）。但教宗國的時日無多了，1860 年意大利統一，只剩下受奧地利人管轄的威尼斯與及受教宗管轄的羅馬和稱為聖伯多祿遺產的鄰近地區不受意大利政府所控制。一隊法國駐軍確保教宗的獨立和安全。由於法國與普魯士之戰突然而至，法國駐軍撤離羅馬，1870 年 9 月 20 日意大利軍隊進境——教宗現世的權力便變為歷史陳跡。

### 梵蒂岡第一屆大公會議

大公會議從 1869 年 12 月 8 日召開，討論一系列議題。特倫多大公會議在十六世紀曾重整受基督教批評的天主教教義。梵一面對十八世紀對基督啓示的離軌和拒絕**理性主義 (rationalism)** (相信理性本身足以尋找天主)、**泛神論 (pantheism)** (相信天主可在物裡尋而非物外) 及**自然主義 (naturalism)** (否認無感官證實之物的存在)。梵一同時要面對及處理法國加利剛主義 (Gallicanism) (法國教會認為自己在教宗權力之外差不多有完全自由)。

兩個被討論及投票的題目是：(一)、基督啓示的超

自然特質和(二)、教宗的不能錯性。梵二擴大不能錯的教義：「幾時主教團與伯多祿的繼承人共同執行這種最高訓導職權，教會本有的不能錯誤的特恩，便也存在於他們之中。」(《教會憲章》25)

### 無玷始胎

1849年初比約九世寫信致主教們，要求為欽定榮福童貞瑪利亞無玷始胎為教義祈禱和徵詢他們的意見，在多數贊成下主教們被召到羅馬為宣佈此為教義。1854年12月8日在聖伯多祿大殿宣佈了此教義作為慶祝傳統無玷始胎節日。這端真理和慶祝這節日不斷提醒我們，除了榮福童貞瑪利亞外，人類皆在肉性上背離天主，因而必須跟隨偉大的人類救贖者——耶穌基督——的腳步。

## 第二十世紀

雖然發生世界第一次(1914-1918)及第二次大戰(1939年9月-1945年8月15日)，在廿世紀還是舉行了四次普通聖年。這個世紀見證了人類史無前例的大屠殺及令人震驚的殘暴行為、原子彈的發明及集中營的暴增。同一時間物理學、化學、生物學和醫學知識迅速增長，並與其他的發明一起改變我們的日常生活習慣。

良十三世(1787-1903)頒布1900年為聖年(第22個)，為獻給基督及祂救贖的能力。不理會當時在新意大利之內吞併了教宗國的環境轉變，聖門照往常一樣重開。但反神職的團體抗議，共濟會(Masons)提議四個平信徒大殿的名字讓朝聖者拜訪。

歷史上第廿三個聖年於1925年由比約十一世(1922年2月-1939年2月)頒布，比約十一世以「在基督國度內基督的平安」為他的座右銘。在1925年12月23日，

聖年剛結束前，他確立了基督君王節日（the feast of Christ the King）作為紀念此禧年，而為紀念基督的王權並基於被釘十字架上的救贖工程，他宣布從 1933 年 4 月 2 日（基督苦難主日）至 1934 年 4 月 2 日（復活節星期一）為一個特別的禧年。

第廿四個普通聖年在 1950 年由教宗比約十二世（1939-1958）於 1949 年 5 月頒布，它是一個互相寬恕和修和的邀請，為的是認知人類的手足之情及聖經中提到的世界平安。在這聖年中有三百五十萬人到訪羅馬，全年的高峰在於 1950 年 11 月 1 日頒布了聖母瑪利亞蒙召升天的信理，兼且他宣佈 1954 年為聖母年。

第廿五個普通聖年在 1975 年由教宗保祿六世（1963-1978）於 1974 年 5 月頒布。「教宗簡介其目的為：在個人及整個教會中獲得更新與修和。這將會是對現代人關於自由、公義、合一及和平之渴求的具體回應。」（引自 Virgilio Card. Noe 著，1999 年 ATS - Libreria Editrice Vaticana 出版的《聖門》。）

在 1999 年 12 月 24-25 日聖誕子夜時刻，千禧年——第 26 個聖年——當教宗若望保祿二世（選立於 1978 年 10 月 16 日）開啓聖門時開始。教宗若望保祿二世從他的教宗職位開始便致力強調人權、人比物重要及成爲比擁有重要；他同時呼籲一種新經濟秩序，它不是馬克思主義，也不是資本主義，而是建基於工人的權利和勞動者的尊嚴。

在二十世紀，教會的生命及訓導有著深遠的轉變：

### 社會政治問題

良十三世在數封通諭中處理社會政治問題，在教會眼中任何形式的政府均有合法的權力去保障公共利益，

他最出名的通諭——《新事物》通諭——於 1891 年 5 月 15 日頒布，擁護私有產權、家庭收入、工人權利及工會合法性。在舊約時代肋 25 章中嘗試的禧年立法，良十三世卻嘗試在現代實踐。

為了紀念《新事物》通諭第四十、七十及一百週年，比約十一世、若望廿三世及若望保祿二世分別對社會事務頒布他們的通諭，它們分別是，《四十週年》、《慈母與導師》及《百年》通諭。肋 25 章說明土地屬於雅威（23 節）。現代教會的社會訓導可以精簡撮要為：土地是雅威的，所有家庭均有權利享用地上一切。

良十三世直言無諱地面對社會中的結構性罪惡，這是在教會意識中的新事物，關係到修和聖事中的四種元素：**痛悔**、**告明**、**補贖**和**赦罪**。

### 梵蒂岡第二屆大公會議

本世紀的重要教會事項莫過於由 1962 年 10 月 11 日至 1965 年 12 月 8 日舉行的梵蒂岡第二屆大公會議。會議的中心思想是《教會憲章》，它產生的深遠結果是讓我們更明白教會。它觀看教會在人類歷史中為一神聖實在（一件「奧蹟」）；它是由男人和女人（天主子民）組成的一個團體，他們被召選參與天主聖三的生命。每一個人都是聖的，作為天主之母和人類之母的榮福童貞瑪利亞是「旅途中的天主子民明確之希望和憂苦之慰的記號」（#68）。

大公會議認可跟全世界的基督徒及非基督徒作合一對話，它同時也捍衛了宗教自由的權利。

## 結論

從十五世紀後，差不多一致地每廿五年舉行一次禧年的事實上看，教宗及天主子民皆認為慶祝禧年在他們敬拜天主的過程中扮演著一個特別的角色。一方面它恆常地提醒人生命應置靈修於社會、經濟和政治事物的上面。更深的層面是它每廿五年對每一代重新宣揚耶穌在加利肋亞親自宣講的天主的福音：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷 1:15），它亦同時貫徹耶穌給予宗徒對萬邦宣講罪過赦免的使命（路 24:47）。

它亦同時無分彼此地提醒所有天主教和非天主教徒，耶穌基督是歷史的主宰，我們可以以梵二的一段文字作結：「現代世界好似大有作為，又好似柔弱無能；可能行至大的善，亦可能做最壞的惡。在現代人類面前，擺著走向自由或奴役的途徑、進步或墮落的途徑、友愛或仇恨的途徑。此外，人類亦意識到自己所有的智能，可能貽害於人，亦可能為人服務，全看自己是否善於運用。……教會深信為人受死並復活的基督，曾藉其聖神提供人類以光明及神力，以幫助人們滿全自身的崇高使命。同樣，教會深信人類整個歷史的鎖鑰、中心及宗旨，便是基督天主及導師。」（《教會在現代世界牧職憲章》9-10）

# 基督新教與東正教的傳統

何文康

## 1. 前言

關於聖經與非聖經的教會傳統的討論，不同的基督宗派均持有不同甚至對峙的立場。天主教與東正教對傳統的觀點的確相近，但也不盡相同；而基於歷史的種種因素，天主教與基督新教的意見則相當對立，好像毫無商榷的餘地。幸好近幾十年在大公主義精神的推動下及加上聖經學的新近發現，宗派之間的對談及意見交流多了，以致彼此間的立場開始走近，不像以前那樣尖銳地對峙着。

基督各宗派對傳統的理解可以歸納為三種意義。第一，傳統被理解為「聖傳」(Tradition)，即整個的基督徒信仰及實踐，是源自基督並藉使徒在教會內傳下來的。它不單指教義，也包括崇拜禮儀、基督徒生活規範及經驗；在此意義下，聖經與聖傳並非對立，聖經根本存立於聖傳內。

第二，傳統被視為未明顯地記載於聖經內的「口傳」(Oral Tradition)，但也是從起初在教會內傳下來的教理及信仰實踐；它與聖經組成兩個互相補足的源流，同是天主的啓示。

第三，傳統被界定為「人為的習俗」(human traditions)，這定義含有相當的貶意。這些習尚是後人加入教會的生活內的，並非源自基督或使徒。

宗派之間有關傳統的討論及對談的困難地方，往往由於根本上對傳統的意義具有不同的理解。我

們需要弄清楚：我們討論的對象，究竟是 Tradition 還是 traditions。

## 2. 基督新教的傳統

基督新教是一個籠統的名稱，因為自十六世紀宗教改革運動以來，新教其實是由許多不同的教派所組成，它們在信條、教會組織及禮儀生活方面各有不同的發展及重點。雖然如此，所有的新教宗派都有一共通點，就是強調「聖經的傳統」——即聖經的明顯教訓是教義、神學及信徒生活的唯一及至高的標準，具有「沒有準則的準則」(not normed norm) 的獨特地位。故此，「唯獨聖經」(sola scriptura) 成爲基督新教的基本立場，強調人只有靠着聖經才能認識天主的啓示，而教會傳統、公會議及教會訓導對信徒並沒有約束的權柄。

不過我們需要明白，新教的主流教會(Mainline Churches)並不是完全抹煞聖傳在教會生活中的地位。他們認爲聖傳——特別是「古代教會傳統」，如使徒信經——固有它的權威性(authoritative)，但並非是不能錯(infallible)；唯有聖經才是不能錯及絕對可靠，並且它更是鑑別所有教會傳統的至高準則。換言之，倘若某一傳統違反聖經的教導或缺乏聖經基礎，那麼它對信仰生活便沒約束的權力了。

因此，信義宗並沒有反對一切的教會傳統。《奧斯堡信條》(1530)及《協和信經》(1576) 接受使徒信經、尼西亞信經、亞大納削信經及古代教會大公會議的若干重要議決，理由是它們能純正地闡釋天主的聖言。長老宗的《韋斯敏特信條》(1646) 也明言有關人得救所需知的事已全部記錄在聖經內，但

尼西亞信經及加采東信理也被接受為正統信仰的標準宣言。聖公會的《三十九條目》(1562) 承認聖經包含一切得救的道理，但也尊重那些合乎聖經教導的傳統，因為它們是教會的智慧及經驗的表達，這包括三大信經、各種聖禮（聖事）及三級聖秩制。不過傳統不能被絕對化，它會受人及時代的影響而作出改變，重要的是它居於聖經的權威之下。

由此可見，主流的新教教會否認聖經與傳統是天主啓示的「兩種源頭」的說法；聖經高於傳統，也不需要後者來補充或說明，反而聖經能斷定一切，指導信友心靈應否遵循某種教會傳統或制度。

至於會眾派(congregationist)、福音派(evangelicals)及基要派(fundamentalist)的教會卻更徹底地脫離傳統，否認在聖經以外找到可靠並且無誤的宗徒傳統。筆者曾看過某教會在廣告中表達的信仰立場：「若聖經開口，我們便開口；若聖經緘默，我們也緘默。」(If the Bible speaks, we speak; If the Bible remains silent, we remain silent.) 她們更極端地高舉「唯獨聖經」的原則，認為很多教會傳統都是可疑甚至是違反聖經真理的。為她們來說，基督信徒必須謹記耶穌責斥法利塞人及經師的一席話：人不應拘守先人的傳授而離棄天主的誠命(谷 7:5-13)或保祿給哥羅森人的告誡：「你們要小心，免得有人以哲學，以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引了去。」(哥 2:8)為此，這類教會強調教會組織及制度上的自主性、平等、信友司祭職及神恩的發揮。相反，禮儀、聖事、節期及聖秩等傳統皆被忽略甚至揚棄了。

最後五旬宗(Pentecostal Churches)或靈恩派教會(Charismatic Churches)對教會傳統也有其獨特的看



法。除了接受「唯獨聖經」的主張外，她們也強調聖神在教會及個別信徒身上的直接工作；為正確地認識聖經中的真理，信徒必須仰仗聖神的光照及帶領，因為聖經是在聖神的默感下而寫成的(伯後 1：21)。至於傳統，它並不成為信仰生活的權威；五旬主義運動的教會對什麼形成基督徒基本信仰的內容有一廣泛的普遍性認同，但她們並沒有覺得有需要把這些一致的觀點寫成信條，為怕這會形成人的傳統，損害福音的至高權威。無可否認，她們承認在歷史脈絡中五旬宗或靈恩運動也發展出一套固有的傳統（如富有活力的敬拜、方言祈禱、醫治及聖神權能的彰顯），但若因強調這些傳統而離開聖經教導，他們認為這些傳統便喪失了任何權威。

總括而言，基督新教一直以來把聖經與傳統對立起來，認為若傳統享有與聖經同等的權威只會破壞了聖經在教會中擁有的獨特及中心的位置，為基督徒的信仰及倫理生活而言，聖經的信息是足夠（sufficient）、最終（final）及明晰（perspicuous）的。正統的信仰應該建基於以經解經（Scripture interprets Scripture）的準則，而不是以傳統或教會訓導來補足聖經未曾明顯教訓的地方。

### 3. 東正教的傳統

關於聖經與傳統之間關係的爭論，東正教認為是不必要的。把兩者對立起來只會同時削弱它們在基督信仰中的應有價值，弄致兩者真貌模糊不清。為東正教來說，聖經與傳統同屬於教會的生命——這生命是由聖神所賜與及推動的。聖經固然有別於傳統（not identical），但兩者卻是合一的（united），因

爲它們都發自同一的根源，就是聖神在教會內的生命。

爲此，東正教並不贊同以「唯獨聖經」的原則來保衛聖經作爲天主聖言的最高權威。她肯定聖經是「不受規範的規範」、獨特、不可取代而又高於其他任何形式的傳統。可是爲正確地從聖經中聆聽到天主的說話，人必須參與並分享教會的共融生活。爲什麼呢？理由是：聖經既是教會的書，是聖神在教會內默感而寫成的，那麼基督徒唯有在教會內才能正確地認識聖經真理。與天主教一樣，東正教主張「在教會中的聖經」的講法。

依據東正教的觀點，聖經與傳統是互相依存的：聖經的默感性及正典 (Canon) 是由傳統所確認 (confirm)，而傳統的權威性則建於聖經真理的基礎上。換言之，傳統並不會違反聖經；相反它是聖經的正確詮釋及在歷史中對聖經的不斷演繹。

相對於天主教而言，東正教比較強調傳統（聖傳）是聖神在教會歷代生活中整個動態的臨在及行動。天主教注重主教在使徒傳承中所擔當保管及傳遞正統信仰的角色，這也是東正教所肯定的。不過後者認爲使徒傳承不單只是教義及倫理教導 (faith and morals) 的傳遞，更包括聖德及神契生活的傳授。因此，基督奧體的每個肢體都藉着洗禮被召叫去積極參與保守及傳授教會的聖善及神契的生命——當然教會中的殉道者、精修者及聖人聖女更明顯地將兩者顯示出來。簡而言之，東正教視傳統（聖傳）爲教會生命力的外在表現；傳統關乎信德及教義，更包括實踐及虔敬生活。所以傳統（聖傳）的權威及正統性是經由信友的聖德所確認的。

## 4. 近代有關傳統問題討論之新趨勢

在大公主義精神的推動下，近數十年來，基督宗教內不同宗派傳統的問題交換了許多意見及進行多方討論，以致大家對這個非常富爭議性的問題達致較接近的共識。以下幾項重要的事件均產生深遠的影響。

一九六三年普世基督教協進會在滿地可舉行的第四屆信仰與教制會議（Conference on Faith and Order）所探討的議題是「聖經、傳統（Tradition）和各種傳統(tradition)」。大會的聲明指出，傳統就是福音本身及其藉聖神在教會內所保守的傳授。在此意義下，傳統在聖言的宣講、聖禮（聖事）的施行、基督徒的教導／神學與信友為基督作見證及傳教工作中顯示出來。因此，新約經書是在傳統之中出現的；可是當正典被確定後，它也反過來成為真傳統（Tradition）的一項標準。但問題來了，就是不同宗派傳統有不同的釋經學取向。大會於是提出下列的問題：為正確地解釋聖經，不同宗派應否努力尋求一個統一的釋經傳統？那些傳統只是人的習俗，或是與「真傳統」(Tradition) 聯結在一起呢？大會的貢獻，就是敦促各宗派該認真地審視各自特殊的教會傳統，察看它是否與那獨一無二的真傳統是一致的。

另外，聖公會及東正教的聯合教義委員會於一九七六年發表有關傳統的共識聲明，也是重要的里程碑。兩個宗派均承認傳統的定義就是教會在聖神內的整個生命。一方面它否定啓示的「兩種根源」的說法，另一方面也指出聖經與傳統相輔相成的密切關係：傳統確保了聖經信息的完整性，而聖經作為最高的權威是教會審查各種傳統的最主要——但不

是唯一——的原則。這份聲明的貢獻，就是突破了將聖經與傳統對立起來的局面，強調兩者的密切關係，是基於兩者都來自同一神聖的根源。此外，它也表達出近代神學對傳統的重點看法：傳統不是靜態的考古學對象；它是動態的教會生命，所以也是不斷發展着的。但它也不會脫離基督的真理及道路，因為聖神以祂的德能帶領着傳統的發展。

至於天主教方面，梵蒂岡第二次大公會議對於傳統的討論也有極重要的發展。首先，《天主的啓示教義憲章》避免用聖經與傳統「二源」的講法，宣稱「聖傳與聖經組成天主聖言的同一寶庫」（第十節），強調兩者內在的密切關係。其次，梵二提出新觀念的可能性，容許神學家繼續探討，那就是在某種意義下，天主教也可以接受「唯獨聖經」的講法。《啓示憲章》雖然沒有明言，但卻指出這可能性：聖經與傳統在形式上固然迥異，但在內容上卻是一致的，兩者都是「寫成或所傳授的天主聖言」（第十節）。天主的言語——聖經——高於一切，但必須倚賴教會訓導權由傳授而來的教導，才能使聖經成為判斷一切的確切標準。第三，梵二談論「傳統」這名詞時是採用單數，不像特倫多大公會時用作複數。這樣的用法與滿地可信仰與教制會議所提出的「真傳統」有相近之處。最後，在《大公主義法令》裏，梵二的神長提出「真理層次」的概念，為有關傳統的神學探討開闢了嶄新的道路。在此概念下，傳統不是單一不變的東西；在傳統內，某些元素會比其他元素更接近福音的中心信息，「因為這些真理與基督信仰的基礎有其不同的關連。」（十一節）因此，教會需要分辨那些是與聖經緊密相連的傳統，那些是比較次要的傳統。這為基督徒合一的交談，就有關傳統的討論開拓了寬闊的空間。

## 5. 結論

縱使天主教對傳統有其獨特的觀點，與基督新教與東正教的立場並不一致，但樂觀的是彼此的看法比以前走近了許多。梵二扭轉了以往過份強調傳統及以信理神學為重心的教會訓導功能，再次肯定聖經是神學的靈魂及在教會生活裏的中心地位。天主教多了一份對各種傳統抱有一份以聖經為本的批判精神，這是基督新教樂於見到的。另一方面，基督新教重新發掘到傳統在信仰傳遞及實踐方面的正確與不可或缺的價值；真傳統並不是教會在歷史中因循累積而成的習俗（儘管有些的確是人為的傳授），而是受洗皈依基督的人在教會內共融生活的表現，是具有生命及創造力的，以天主聖言作為其推動本源。

東正教也提醒天主教，傳統不只是有關訓導權對信理、教義及倫理生活所發出的指示而已；它更是整個基督奧體的生命或聖神在教會內的工作。梵二後的天主教重申天主子民信仰意識（*sensus fidelium*）在傳統中的重要性，正反映出這方面的轉向。不過東正教方面會否重新考慮天主教的立場，看到聖經、聖傳及訓導彼此相輔相成，「按各自的方式，在同一聖神的推動下，同時有效地促進人靈的救援」（《啓示》10）呢？在大公主義的精神下，東西方教會應以怎樣的方式，去重新認識「伯多祿職務」（*Petrine Ministry*）的功能，好能使它更有效地服務全體的天主子民，並成為普世教會合一的標記呢？

無論是天主教、東正教或基督新教，在進入基督降生新三個千禧之際，都應懷着希望與勇氣，肩負起新世界新福傳的使命，一起把天主的聖言忠實地保存、陳述及傳揚開去，讓救恩臨於世界每一角

落，使各民各族都成爲天主的子女。

## 參考書目

Bulgakov, S. (1988), *The Orthodox Church*. New York: St. Vladimir Seminary Press.

Geisler, N.L. & MacKenzie, R.E. (1995), *Roman Catholics and Evangelicals — Agreements and Differences*. Grand Rapids: Baker Books.

Lossky, N. et al (Ed.) (1991), *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.

Rusch, W. G. & Gros, J. (1998), *Deepening Communion—International Ecumenical Documents with Roman Catholic Participation*. New York: Paulist Press.

中國主教團秘書處編譯。(1975)，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》。台北：天主教教務協進會出版社。

香港公教真理學會翻譯。(1982)，《合一教理》(卷五)。香港：香港公教真理學會。

## 聖體敬禮

吳惠鳴

「聖體敬禮」是西方教會優良的熱心敬禮，它可以說是一切敬禮中最尊貴，因為它敬禮的對象是天主。它又稱為「天堂的敬禮」，因為它乃是天使和天朝聖人也擁有的。

聖教會的傳統道理和信仰是：在神父於彌撒中念成聖體經後，耶穌基督便真實地親臨在餅酒形象之下。耶穌的這種親臨並不只是精神上的或者象徵性的，而是完全真實的；在餅酒形象下的，確是有血有肉的耶穌基督，這就是教會所持的「質變」信仰。成聖體後的餅酒直到恭領後或形象消失後都有救主耶穌的親在。所以聖教會一向所宣講的，「不只在彌撒中應當欽崇聖體聖事，即在舉行彌撒以外也是一樣，教會對保存聖體極其慎重，也使教友們隆重地敬禮聖體。」（《信德的奧跡通諭》）

聖體內的耶穌乃是真正的厄瑪奴耳，「天主與我們同在」（瑪 1:23）。祂為我們祭祀了自己，而把祂賞給了我們，作我們永生的食糧，藉著人的領受，與人相合為一，又以無限的謙虛和愛情，將自己隱藏在餅酒形下，好能永遠居住在我們中間：聖體櫃中，聖體聖事實是一件「常存的聖事」。

天主教會對於聖體奧跡的信仰，自始至終是堅定的，一致的；只是在不同的時代，對聖體奧跡有不同的體驗，因而有不同的強調和表達方式。教宗保祿六世用「信德的奧跡」，來作論聖體通諭的標題，純粹是因為：天主實體的「真理與確信」的來源，沒有比神學上的信德更高

的，所以它自然要求前來領受和朝拜祂的人，必須有一份「熱誠和信仰」，否則人不易懂悟，不易接受，餅酒如何變成血肉？這豈不是迷信或魔術嗎？這困難不是今天才發生，由教會初期開始人已感覺到，因此有魚的暗號，有瑪 7:6 的借意解釋，不許望道者參與聖體禮儀等等。

聖體既是基督所建立，又命令宗徒們舉行此禮來紀念祂(路 22:19)，就是想把這個祭獻恒久地重演，而置身於現世的旅途中的教會，亦真的視聖體和彌撒慶祝為整個基督徒的生活中心，每個深明此意的基督信徒，除了積極滿全基督徒本份，熱心參與感恩祭外，都應該身體力行的多實行「彌撒以外對聖體的敬禮」。教宗若望保祿二世在《人類救主》通諭曾說：「誠然，聖體聖事是一件不可以言喻的聖事」，仍勸勉大家在生活的基本承諾中努力「堅持及不停推動聖體生活及聖體敬禮，在神修上發揮聖體的氣氛。」因為所有任何其他的敬禮，最後都得以敬禮聖體為中心。他號召教會中每一份子，「要警惕使這聖愛的聖事成為天主子民的生活的中心，這樣藉著聖體應得的朝拜的表現，基督會被世人以愛還愛，真正地成為我們靈魂的生命。」

二千年來，教會內盛行的各種聖體敬禮，是對我們的信仰耶穌真實臨在聖體聖事內真正見證。對於今天生活在虛偽淺薄世代的人們，又怎樣表達了自己這份信德呢？

## 2. 信徒在領聖體外敬禮聖體的歷史

現在，我們的聖堂在感恩祭外，經常都在聖堂內保存聖體，以便為需要的人分送聖體，並為供人朝拜；但為古代教會舉行分餅禮——感恩祭，雖然他們深信在分餅時認出復活的主，也在基督聖體聖血內我們成為一體，



但並不保存祝聖過的麵餅作為敬禮。最初保存聖體原是為了給病人送聖體的方便，不過在教會的信仰意識中，自然而然地演變為流行至今的聖體敬禮。

當時的聖體主要是保存在家裏，聖體敬禮也就是主要在彌撒中，也在送病人聖體時，甚至在家裏以謹慎保存的方式來尊敬聖體。（猶斯定《第一護教書》67 章，希坡里《宗徒傳承》#37）。313 年教會獲得昇平後，教堂林立，聖體不再保存在家裏，而是保存在聖堂的聖物間（祭衣間），如同小堂。約六世紀左右，主禮進堂，途經小堂時，向保留該處的聖體致敬。（Ordo Romanus Primus）

到了八世紀之後，教友因罪惡感加重等原因，很少領聖體，而且十一世紀之後，因抵抗「否認基督親臨聖體聖事」的偏見，而興起在彌撒後的聖體敬禮，甚至聖體遊行。加上當時信友大都不懂拉丁文，致使這一敬禮逐漸變得獨立，漸漸與彌撒禮儀脫節，重點不在於領受共融（聖體）聖事，而是朝拜聖體和彌撒後的聖體敬禮。這做法在特倫多公會議後，更因抵抗「改革宗」而更形鞏固和流行，聖體櫃也放在聖堂正中祭台上。這時的聖體敬禮因為失去了聖祭禮儀的密切聯繫，而遭到批評。

到了二十世紀中葉，梵二大公會議後，革新彌撒禮儀，用本地語言舉行禮儀，鼓勵信友在彌撒中領受共融（聖體）聖事，和在生活中實踐共融和奉獻的精神。可惜聖體敬禮也因此過而不及地不夠重視。於是教會在一九七三年清楚頒告《聖體敬禮》的文件，訂出原則和方法，鼓勵信友以彌撒中實領聖體為中心，伸延其精神於「聖體敬禮」當中，讓人在聖體前祈禱，繼續共融和奉獻的精神。（參看《聖體敬禮》的內容）

這就教會敬禮聖體的簡單歷史，為你為我都非常重要。

### 3. 敬禮聖體的方式

論到敬禮聖體的方式，其實與它的歷史發展有著密切的關係，正如上文提到，古代教會並沒有保存聖體的習慣，信徒只是在彌撒中間朝拜聖體內的救主。自從第四世紀開始，在保存聖體的聖體櫃常置有一盞明燈。它的作用是提醒我們：「耶穌在此，請屈膝朝拜」。

在第十二世紀時為相反當時否認聖體的謬論，聖教會乃提倡在彌撒以外敬拜聖體，但是聖體櫃始終是關閉的。公元一二六四年教宗烏爾巴諾四世建立了聖體瞻禮，並為敬禮聖體規定在堂外舉行聖體遊行。從第十四世紀漸漸地又興起了今日所說的聖體「降福」：起初只是明供聖體，而沒有降福，因為這敬禮的主要目的是教我們朝拜、瞻仰、默想聖體內的耶穌。

在聖寵的默示下，在教會中又產生了特別敬禮聖體的修會，會士們日以繼夜輪流朝拜聖體內的耶穌。最後又有聖體大會的舉行，為對全國，或全世界表現教會對聖體的信仰和崇敬。

總之，每種敬禮聖體的方式，都是基於耶穌實際臨在於聖體內的信德，他們都可以說是感恩祭精神的延長。我們借著聖體，時常可以與救主耶穌密切交談，享受祂親切的友誼，並為親友及全人類祈禱。

當然最好的聖體敬禮是以純潔的心靈勤領聖體，藉著聖體聖事，與天主聯合在一起。從天主獲取戰勝肉慾的力量，洗淨心靈的罪污。在每天的過程中，如果可能，教友要到聖堂裏去朝拜聖體，表示我們對救主的感激，對救主的熱愛和知恩之情，我們會感到在這世界沒有比跟耶穌在一起更甜密了。

## 4. 敬禮聖體的精神和意義

聖體敬禮的精神和意義，是應該從感恩聖祭的真精神伸延出來，使人更深入默思及了解感恩祭的意義，和更積極參與感恩聖祭，領受主的體血，在生活上發揮通過基督奉獻自己與天父和眾人融合為一的愛德精神。所以一位信徒若要健康地敬禮聖體，就要明白感恩聖祭的意義，若要知道自己是否有走向偏差，就可以看看敬禮聖體有否令自己更積極地參與感恩聖祭，領受主的體血。當然更重要的，還要反省一下聖體敬禮有否幫助自己更加愛主愛人，因為聖體所要表達的就是「愛」。耶穌基督藉著親臨在聖體聖事中，奧妙地留在我們中間，祂就是曾經愛了我們，並為我們捨棄了自己的那一位。祂現在存留在這標記內，以這標記給我們表達並通傳了它這份愛情。（《天主教教理》1380）

聖體象徵耶穌真實的臨在，但其臨在方式是聖事性的，也即藉著祝聖的麵餅而臨在人間。因此人們必須透過祝聖的麵餅而認識、了解和會晤耶穌的臨在。麵餅是大地和人類勞苦的果實，是彌撒中的祭品，是共融的食糧。所以指是信者，臨在的耶穌就是宇宙和人類期待的默西亞——基督，是十字架上釘死而自作祭品的大司祭，是從天降下結合人類為一體的生命之糧，因此也是復活升天坐在天父右邊的聖子。總之，感恩祭中的無形司祭聖事性地藉著祝聖的麵餅，繼續臨在教會中。根據以上的解釋，聖體敬禮必須密切地與感恩祭聯繫，始能經驗聖事的豐富象徵。從這點看，中文的「朝拜聖體」一詞使人聯想跪伏皇帝之前，不如西方應用「拜訪」、「探訪」聖體來得動態與親切。感恩祭中的基督繼續藉此與拜訪和探望祂的信者相遇相通，傳給他們晚餐廳中的愛情糧食，十字架上的犧牲精神。於是濃縮在信者心中的回應，一方面推動他們以基督信徒的身份走出聖堂，跑在人生

的旅途上，另一方面卻又使他們念念不忘十字架上的祭獻。聖體敬禮又是動中帶靜，默默無語地存在祂的愛內。教會要求領聖體後靜默，正是給與這樣的時刻，但終究還需要感謝聖體和敬禮聖體來滿足深入奧跡的渴望。

## 結論

也許有人要問，慈母教會為何特別強調對聖體的虔敬呢？

因為虔敬是信仰的一種自然流露的表示。一個人若沒有信仰，絕不會在聖體前屈膝叩拜，只有信耶穌在聖體內的人，方能有這種虔誠的敬禮。面對今天的緊張生活，很多人都犯了比約十二所說的行動異端(*haeresis actions*)的通病，沒有時間祈禱了。在現代生活環境裏，若沒有靜默的時間讓我們反省和祈禱，聖體聖事所啓示我們的生活意義是不會在我們的日常生活裏出現的。使我們的生活痛苦，本應該是我們參與聖體之祭的祭品，往往成了我們對生活的埋怨，甚至消沈的機會，聖體的敬禮是幫助我們反省和祈禱的最好方法。因為聖體聖事內的不只是基督的體和血，而是基督自己，也就是降凡的聖子耶穌基督，所以每次我們舉行聖體敬禮，就是與基督相遇。它能刺激我們的感受力，使我們更有效地領悟聖體聖事與我們的存在之密切關係。

有求於禮儀專家的，只是希望他們能革新聖體的敬禮，如聖體降福、朝拜聖體、神領聖體等，務使這些敬禮能收到牧靈的效果，增強我們的神修生活。聖體敬禮不但不能取消，反而應以革新，配合著聖體聖事，期能收到更豐富的聖事實效。

總結來說聖體聖事實在完成古經先知的預言，天主將永與自己的子民相偕的預言。我們承認這朝拜聖體的

敬禮，在教會初期沒有，而是在聖神鼓勵下，漸漸在教會中盛行。以後我們在歷史中看出，對於這敬禮的低落，往往影響了整個教會的宗教生活。

願吾主至聖之體，常受讚美稱謝！



# 聖母敬禮

左漢忠

敬禮聖母在教會的傳統中，由來已久。在納匝肋相傳為聖母宅址遺蹟裏，發現一些約二至三世紀的石刻，上面寫着：「萬福瑪利亞」。另外三世紀的一份埃及紙卷上寫有讚美聖母的聖詩：「天主之母，我們投靠妳仁慈的蔭庇，當我們陷入誘惑時，請勿拒絕我們的呼求，但救拔我們脫離危險，無玷者！萬福者。」一直以來，聖母在教會，在信徒心目中，佔有一個相當重要的位置。一年中有關聖母的瞻禮有十五個（梵二大公會議禮儀改革前的數目更多）。教會內，有不少男女修會是奉獻給聖母的。在平信徒方面與聖母有關的團體與組織也非常多，例如聖母軍、藍軍、始胎無原罪軍旅及聖母司鐸運動等。這些團體組織的總人數估計可能達數千萬。世界各地以聖母為主保的教區、堂區及學校也多不勝數。例如，香港教區及主教座堂都是以無原罪聖母為主保。有關聖母的書籍、定期刊物也是多如繁星。每年到法國露德朝聖的人數達幾百萬，加上葡萄牙的花地瑪，墨西哥的瓜達露北，比利時的巴諾等地朝聖的人，總數可達千萬。近一世紀以來，各地有關聖母顯現的報告也比以往為多。這些現象都顯示出聖母敬禮正深深地影響着現今教會。

## 1. 敬禮的本質及基礎

《教會憲章》第 66 條對敬禮聖母有以下的解釋：「瑪利亞，因為是天主的母親，參與了基督的奧蹟，由於天主聖寵的舉拔，她只在聖子以下，高出一切天

神世人之上，所以理當受到教會特別的崇敬。從很古老的時代，榮福童貞已被尊為『天主之母』的榮銜。信友們在一切危難急需中，都呼求投奔她的護佑。尤其自厄弗所會議以來，天主的子民對瑪利亞的敬禮，在敬愛、呼求及效法方面，有了驚人的發展，恰如她的預言：『從今以後萬世萬代要稱我有福』（路 1:48）。這項在教會內經常存在的敬禮，雖具有絕無僅有的特徵，但對降生的聖言，對聖父及聖神的欽崇禮，仍然有本質上的區別，而且特別能促進這項欽崇禮。原來教會在健全而正統的教義範圍內，根據時代和地區的情況，根據信友們的習尚，批准了對天主之母的若干敬禮形式，其目的是為教人在敬禮聖母之際，也更認識、愛慕、光榮基督，並遵行其誠命，因為一切都是為祂而存在（參閱哥 1:15-16）。」

聖母是受造物，不能與天主的地位等同，因此在聖教法典中，有三種不同層次的敬禮：對天主須致以朝拜的敬禮(Latria)；對聖母，須致以敬拜的敬禮(Hyperdulia)；對諸聖，須致以崇拜的敬禮(Dulia)。即是說，聖母的地位應在天主之下，一切聖人之上，教友須對聖母具有子女般的虔誠。

基本上，對聖母的敬禮應包括以下的實質行動：

- (一) 對聖母的孝愛
- (二) 效法聖母的德行
- (三) 依恃聖母
- (四) 奉獻給聖母

### 1.1 孝愛聖母

聖母是我們超性的母親。在納匝肋，她對天使加俾額爾說了：「願照你的話成就於我吧！」在她同意

給本性的生命於耶穌的同時，也同意了給超性的生命於我們。

在加爾瓦畧山上，她生育了我們。耶穌藉着死亡，完成了救贖工程，使我們重獲生命。聖母之懷孕耶穌，是為祭獻祂。到了最後，她為人類的救贖而把祂獻給了聖父；她在歡樂中產生了她的「長子」，卻在痛苦中產生了我們。在十字架上，耶穌對若望說：「請看，你的母親。」若望是我們的代表，耶穌的說話是確定及宣佈她的母親地位。

在領洗時，我們實際得到超性的生命。聖洗聖事給予我們聖化的聖寵，這聖寵是聖母為我們獲得的。領洗以後，我們加入了教會這大家庭，我們以天主為父親，聖母為我們的母親。

聖母在愛德方面，已達到完美，所以她對我們的母愛，必定比世上任何的母親為大。

我們作為她的子女，應存有孝愛之心。這種孝愛，不是象徵的或借義的，而是一種真實的孝愛，要比對世上的母親所表現的孝愛更為真實，更為成全。在這方面，我們應默想耶穌，是如何孝愛祂的母親，從而努力效法耶穌。我們不用害怕愛聖母太多，只怕愛她不夠，因為愛聖母只會取悅她的聖子，而且沒有人能愛聖母多過耶穌愛聖母。

## 1.2 效法聖母

聖母是受造物之中最完美的中的一個。我們可從聖經、神修書籍，祈禱和默想中認識她的德行，然後加以效法。例如，她的純潔無罪，她在天使領報時表現的信德，她自稱為「主之婢女」的謙遜服從，她「默存心中，反覆思量」的靜默與祈禱精神，她在一切事上承行主旨的精神，她在加納婚宴中所表現對別人需



要的敏感，她往訪表姊的愛德，她在十字架下的堅忍等。默觀或默想聖母對她聖子的心情，使人更能瞭解耶穌，會產生獨特的恩寵及轉化的力量。例如默想聖母怎樣參與耶穌的苦難，感受為母親的眼見耶穌受眾人離棄，受鞭打，戴刺冠，受人侮辱，被釘在十字架等的痛苦心情，更能使人加深對聖子耶穌的愛。最需要效法聖母的，是她對耶穌的愛。作為聖子的母親，又是受造物中最完美的一個，她對耶穌的愛超越世上任何一個人。

在教會歷史中，可見到不少聖母敬禮只流於外表，甚至乎迷信，而缺乏內涵，皆因信徒缺少默觀聖母，效法聖母的精神。

### 1.3 依恃聖母

在教父時代，教會普遍以神學的角度來看聖母。公元 431 年，教會為了針對奈斯多略異端，在厄弗所召開了大公會議，當時宣佈了聖母為天主之母，成為教會當信的道理。這時代的文藝藝術所見聖母的形象是威嚴、莊重、高高在上面而久缺了「人性」的一面。

雖然如前述三世紀的聖詩已有信徒呼求聖母及對她的信賴，但這只是一篇私人禱文而已。在聖奧斯定的年代（四至五世紀），向聖母祈求這種思想並不普遍。教會到八世紀初期，特別是在東方教會，才確立聖母轉禱及與我們救恩有關的地位。此後，教友對聖母的稱號越來越多，如「上天之門」、「曉明之星」、「罪人之托」、「病人之痊」、「進教之佑」。許多人視聖母為基督與教會和人之間的中保，雖然始終天主與人之間的中保只得一個——耶穌基督。到十二世紀，聖伯爾納多稱聖母為「導水管」一天主的聖寵透過聖母賜給人。他認為既然基督是經過聖母來到我們中間，因

此一切聖寵都是經由同一渠道賜給我們，因為天主的聖意是要一切都經過聖母。聖伯爾納多在他的講道「讚美童貞母親」中說：「當誘惑興風作浪時，若你在磨難中觸礁，望向這顆星，呼求瑪利亞.....。若你因你的罪大惡極而感不安.....若你為憂愁和失望所吞噬，想着瑪利亞！在危難中，在焦慮中，在疑惑中，想着聖母，呼求她.....。若她扶持你，你不會跌倒；若她保護你，你不用畏懼。」

聖伯爾納多對後世甚至今日聖母敬禮的影響深遠。聖伯爾納多稱聖母為「導水管」，一些人也有相似的思想，稱聖母為「頸」，基於聖保祿比喻基督為首，教會為身體，而頸便是兩者之間的相連。典型的中世紀敬禮聖母人士將聖母稱為「海星」，為表達他們對聖母的無限依恃，視她為帶領旅者進入天堂的港口的一顆星，「光耀海星」的經文便是其中一例子。其他如「又聖母經」所描寫的聖母是慈悲的母親，我們的生命、甘飴與希望，都表達出這份對母親的絕對信賴。「聖母經」的下半部是教會呼求聖母，這位天主之母的轉禱和臨終時的助佑。此外，自中世紀以來，也有不少人認為聖母最能平息天主的義怒。

聖母是耶穌的母親，是最有力的代禱者，是人類中最完美的一個，最了解她子女需要的母親，是最愛自己兒女的母親。既然有聖母作我們的母親，我們應深信，我們透過聖母所發的禱告必獲上主俯允。如果我們所獲得的不是所求的話，那麼這一定是比我們所求的更加好的。正如聖母在墨西哥瓜達露北顯現時對Juan 所說的一番話：

「我兒，聽着我現在要對你說的話。不要因任何事心煩意亂。不要恐懼疾病、危難及痛苦。我不是你的母親嗎？我不是你的生命及健康嗎？我没有將你放

在我的膝上並使你成爲我的責任嗎？你還需要什么？」

#### 1.4 奉獻給聖母

敬禮聖母的人，當對聖母的孝愛越來越強烈時，便會對聖母作出不同程度的奉獻。最完美的奉獻大致上有以下元素：

1. 將自己整個人完全奉獻給聖母，爲光榮侍奉天主；
2. (透過聖母) 專爲天主使用；
3. 永遠爲天主服務；
4. 以一種神聖的禮節，以成全這奉獻。

聖蒙福的自獻爲聖母的奴僕是其中的一種方法。下文會作進一步的介紹。

## 2. 四個有關聖母的信理

信理是教會訓導當局對全體信徒提出有關蘊藏在天主啓示內的真理，並要求基督子民以堅定不移的信德同意予以接納。信理是我們信仰道路上的明燈，這明燈照着的道路是最安全的道路。敬禮聖母的人，必定要認識這些信理，以便對聖母有正確的認識並明瞭聖母在天主的救恩計劃中所擔任的角色。有關聖母的信理共有四條：

### 2.1 天主之母

天主之母的信仰，已有很長久的歷史，在公元一至四世紀，教會內的信徒普遍已相信了這篇道理。當聖母領報時，天使對聖母說：「妳所生的，要稱爲天主的兒子。」聖經中雖沒有「天主之母」的名稱，但

這事實，卻已隱含在聖經啓示中。三世紀的依玻理和奧利振都稱聖母爲「生育天主者」(Theotokos)。公元431年，教會在厄弗所召開了大公會議；爲駁斥異端對基督降生奧蹟的曲解，宣佈了聖母爲天主之母，成爲教會當信的道理。其中強調的是耶穌基督是真天主也是真人，由瑪利亞因聖神而降生成人，救贖人類。

聖母全心委順天主，完全迎合主旨而自甘願地接受了「天主之母」的使命與地位，使她與天主降生成人的奧蹟發生了不可分割的關係。這條信理是瑪利亞論的基本原則，引申到聖母的其他稱號，例如「第二厄娃」、「萬民之母」、「基督奧體之母」、「諸寵中保」、「協同救世者」等。這信理與其他有關聖母的信理，以至教會全部信仰都有着密切的關係。

## 2.2 聖母終身童貞

「童貞生子」爲一般人來說，是不可信、無稽、不科學的事，也成爲反對天主教的人的攻擊武器，但教會沒有改變態度來遷就，反而在時機成熟時，將它宣佈爲信理。

依撒意亞先知書預言默西亞的誕生說：「一位童貞女將懷孕生子，人將稱他爲厄瑪奴耳。」(依 7:14)瑪竇在描寫基督降生時也說：「這一切事的發生，是爲應驗上主藉先知所說的話：看，一位貞女將懷孕生子，人將稱他的名字爲厄瑪奴耳，意思是天主與我們同在。」(瑪 1:22-23)

公元649年，拉特朗大公會議爲斥「一性論」，肯定聖母產前、產時、產後童貞。

聖母的卒世童貞，正表明她的愛，她的心，她整個的存在，都不屬於世上任何人，全屬於天主。另一方面，基督生於童貞女，說明救援工程雖然是人與天

主合作中進行，但天主在救援的各方面都是創始者，並說明救援工程的性質是純粹超自然的。

### 2.3 無染原罪（無玷始胎）

由早期教會開始，聖母都被認為是聖德圓滿無缺，潔淨無瑕，完全充滿恩寵。但她是否無染原罪這問題，卻有不同的意見。直至 1854 年 12 月 8 日，教宗庇護九世發表「無可言喻的天主」詔書，隆重宣佈聖母無染原罪為啓示性的真理。

這信理說明，聖母在其母親腹中成胎之初，因天主特殊的恩寵，憑着救主耶穌的功績，得以免受原罪的污染。這個「先贖」概念就是說，聖母也需要救贖，但天主將基督救贖的效果提前在聖母在母胎成孕之初給了她，使她不受原罪的污染。這特恩，是天主給聖母作天主之母的預備，使她能夠相稱地負起在基督工程中的使命。

### 2.4 蒙召升天

在三、四世紀時，教會內的信徒便相信聖母身靈升天。到了第六世紀已有聖母蒙召升天瞻禮；在第七世紀時，慶祝聖母蒙召升天瞻禮逐漸普遍。1950 年教宗庇護十二世宣佈聖母蒙召升天為信理時說：「無玷卒世童貞瑪利亞，天主的母親，結束了塵世生活，她的肉身靈魂便一同被提升天國的榮耀裏去。」

這信理顯示出一個得救的人的美麗，不染纖塵，光華奪目。天主創造人，本來就願意人達到這美麗的境界。

### 3. 聖母瞻禮

1970 年羅馬彌撒書所保留的聖母慶節共有十五個：天主之母節、獻主節、露德聖母、預報救主降生節（聖母領報）、聖母訪親、聖母聖心、加爾默羅聖母、聖母雪地殿、聖母蒙召升天、聖母元后、聖母誕辰、痛苦聖母、玫瑰聖母、獻聖母於聖殿、聖母無玷始胎。其中獻主節及預報救主降生節基本上是基督的節日，但由於與聖母有密切的關係，故包括在內。

### 4. 敬禮聖母方式

敬禮聖母的方式有許多種類，除了各聖母瞻禮外，有各種經文，佩帶聖牌，聖衣等。現在介紹一下比較普遍的敬禮方式——玫瑰經、聖母聖衣、聖蒙福的敬禮聖母。

### 5. 玫瑰經

關於玫瑰經的起源有相當的爭論。早期有許多人相信玫瑰經是聖母顯現給聖道明時傳授給他，以利用玫瑰經作為戰勝異端的武器。但這傳說受不少人所質疑及攻擊。無論如何，一直以來，道明會士對推動及守護玫瑰經的敬禮可算不遺餘力，相信或多或少都與這傳說有關。

其實早在九世紀的愛爾蘭修院，已有每天頌念或頌唱 150 首聖詠的習慣。大約與此同時，有一修道士教人念 150 首天主經，因為一般教友不大認識 150 首聖詠。為方便計算，早期的人將 150 粒石子放入一個袋，念完一首便放入另一個袋，其後漸漸流行用結繩

法，以至後來用念珠。內容方面，起初有人念天主經、漸漸有人念聖母經。1568 年教宗庇護五世制定了玫瑰經的形式。可見玫瑰經是經過長時間以來，才發展成現在的方式，即包括加入信經、奧蹟的默想，每端奧蹟後念天主經、十首聖母經及光榮頌。

### 5.1 玫瑰經的價值

歷代的教宗對玫瑰經都推崇備至，稱它為「全部福音大綱」的熱心神工。有不少人認為玫瑰經是除了彌撒外，最佳的祈禱。無論如何，它的內容是非常豐富，包括：

- (一) 信經——基督徒信仰的總結。
- (二) 天主經——耶穌親自教導的經文，具有無限價值，是教友祈禱的基礎，是最完美的禱文。
- (三) 聖母經——由天使加俾額爾致候童貞瑪利亞的話（路 1:28）依撒伯爾致候聖母的話（路 1:42）及教會的祈求「天主聖母瑪利亞……」所組成。聖母經可使我們透過對聖母讚頌，不停讚美基督，並求天主之母代禱。
- (四) 光榮頌——是我們向天主聖三的欽崇與朝拜。
- (五) 奧蹟默想——分為歡喜、痛苦及榮福三種奧蹟。這是玫瑰經最重要的元素，是與聖母一起默想或默觀耶穌降生、受難、死亡及復活的整個救世奧蹟。各項奧蹟都是來自福音，因此玫瑰經實在可稱為「福音祈禱」。

無論你的知識多或少，無論是老或少，玫瑰經可適合任何人。沒有比玫瑰經更簡單有效的方法，能使人集中精神，以二十五至三十分鐘的時間，作一個這樣豐富的祈禱。玫瑰經可在任何環境中唸，在聖堂中、

在鬧市中，在等候或乘坐公共交通工具時都唸。亦可分開唸，故此也不受時間限制。玫瑰經確是天主給我們的寶庫。

## 5.2 唸玫瑰經的要訣

唸玫瑰經要注意以下數點：

- (一) 唸玫瑰經的大忌，亦是不少人容易犯的錯是唸得太快。有些人視玫瑰經為一種責任，往往會變成草草了事。
- (二) 第二忌是只是口禱，沒有心禱，就如一個發出響聲的鑼。這就是耶穌所說的嘮嘮叨叨。
- (三) 第三忌是姿勢不正確。有些人在臨睡前坐在床上唸，結果是必然的——進入夢鄉。最理想是跪着唸，身子要直，現今教宗若望保祿二世雖然以七十九歲高齡，又患病，他經常都是跪着唸玫瑰經。唸經時要表現恭敬，最好雙掌合十。
- (四) 開始時要祈求聖神的幫助，使我們能好好的，專心地唸這遍玫瑰經以光榮、讚美天主。
- (五) 每次應該求一些自己需要的恩寵，例如克服自己的弱點，增加某些德行，也可為一些意向祈求，例如自己或家人、朋友的需要。
- (六) 有些人會覺得唸玫瑰經很難唸，又枯燥無味，又容易分心，最後便放棄。唸經時有誘惑或分心走意是正常的。但只要我們不斷努力克勝誘惑，失敗了繼續努力，天主一定會幫助我們。另一方面，困難越大，恩寵越多，功勞越大。
- (七) 唸經時，由始至終，將自己放在天主及聖母面前，意識到他們的臨在，這是祈禱的要訣。



(八) 唸每端奧蹟時，嘗試在腦海中以這奧蹟的內容構成一幅圖像。

(九) 可默想奧蹟中耶穌及聖母的各種德行，然後在平日生活中加以模倣學習。

根據不少聖人例如聖蒙福的經驗，玫瑰經有轉化罪人的力量，使罪人歸向天主，德行日進。

### 5.3 家庭玫瑰經

庇護十二世說：「對抗威脅人類社會的邪惡，其最有效的良藥就是祈禱，尤其是公唸禱文……還有什麼公誦禱文能比家庭玫瑰經更簡明，更有效呢？父母子女集合在一起，透過他們最敬愛的母親，默想着神聖信德的奧義，祈求着永恒的天父，祈求天主降福家庭，賜家庭以平安和快樂，再沒有比誦唸家庭玫瑰經更好的方法了。」

1942 年培通神父(Fr. Peyton)發起家庭玫瑰十字軍，透過電台、電視、報章及集會推廣家庭玫瑰。在孟買的大公園的一次集會，便有二十萬人一起唸玫瑰經，參加者包括非教友及其他宗教人士。透過他的努力，他成功地使超過一千萬戶家庭頌唸家庭玫瑰。他說：「凡是一起祈禱的家庭就能團結一起。」

## 6. 聖母聖衣

據嘉爾默羅會歷史記載，聖母於 1251 年 7 月 16 日顯現給聖西滿，親自授給他所謂「棕色聖衣」，並許諾說：「無論誰，在臨終時虔誠地穿着聖衣，將不會墜入永火之中。這聖衣將成為得救的標誌，危險中的護佑。它是和平的承諾和永恒的盟約。」相傳 1332 年聖母顯現給教宗若望二十二世，賞給棕色聖衣有名

的「週六特恩」。就是：聖母許給教宗，凡虔誠佩戴聖衣而去世的信友，聖母要因她慈心的激發，於亡者去世後的第一個星期六，救他出煉獄，帶他進入永生永福的天鄉。但亦有人質疑這個「周六特恩」的真實性。

## 6.1 聖衣的意義

聖衣是聖母給在世途中的子女們的制服，是奉獻給聖母的記號。虔誠並恒常地佩戴聖衣，表示我們以兒女的心孝愛聖母、投靠她、依恃她。凡穿着聖衣的人，都要善用透過聖母所得的恩寵，使自己的精神、心靈、肉體和生活，完全與聖母同化，屬於聖母，因而以一種特殊的方式屬於基督，且以聖母的精神與基督同為榮主救靈而慷慨效命。

人們可在精神上加入嘉爾默羅聖母聖衣會，在生前或死後都能分享全世界嘉爾默羅聖母聖衣會的祈禱，工作和其他一切神恩。條件如下：

- (一) 由神父手中領受聖衣，並頌念經文；
- (二) 日夜佩戴聖衣；
- (三) 誦念玫瑰經或按授聖衣神父所規定的祈禱及行善功；
- (四) 守潔德。

聖母聖衣是「聖儀」的一種，是可激勵信眾的虔誠和增進他們熱心的聖物。聖母聖衣的各種特恩，只有虔誠恒常佩戴聖衣而努力效法聖母度活潑的信仰生活的信友才能獲得。若只靠帶聖衣而度一個冷淡放蕩的罪惡生活，我們無法想像他會得到聖母所許諾的恩祐。

## 7. 聖蒙福的敬禮聖母

聖蒙福（1673-1716）的著作，包括《敬禮聖母的眞諦》、《聖母的秘密》、《玫瑰經的秘密》都可算是敬禮聖母的經典之作。多位教宗包括庇護九世、良十三世、庇護十世等都認為聖蒙福的敬禮是最好的聖母敬禮方式。現今教宗若望保祿二世說：「讀這書（《敬禮聖母的眞諦》）是我的一生的轉捩點。我說「轉捩點」，其實是一段很長的內心歷程……這完美的敬禮對任何一個完全奉獻給基督及其救贖工程的人是不可缺少的……我從聖蒙福那裏取來的座右銘是：『我全屬於你』（Totus Tuus）。」

聖蒙福在《敬禮聖母的眞諦》中預言他這本書會使魔鬼極之憤怒，至少會不被人發現。果然被他言中，由於被異端徒迫害及法國大革命的關係，直至 1842 年才被一位他的修會神父在舊書箱中所發現。

### 7.1 一條容易、安全、完美的捷徑

聖蒙福認為信徒應該成聖，而最容易、最短、最安全和最成全的路是經過聖母，也是最謙遜的方法。既然耶穌來到世界是經由聖母，基督徒要到達基督也要透過聖母。他認為藉着聖母，天主會在末世塑造許多偉大的聖人聖女。好像一個彫塑家，他可以慢慢以工具鑿出一個塑像，但這個要用很多時間，同時也可能用力過猛或錯手造成損壞。最快，最理想的方法是用一個模子。聖母就是天主的模子，一個使人變成基督的模子，因為聖母與聖子耶穌非常緊密的結合，因此敬禮聖母可以建立對耶穌的完美敬禮。如果我們說：「聖母」，她會答：「天主」。

## 7.2 假的敬禮

聖蒙福痛恨那些「假」的敬禮，包括那些不是以基督為最終目標的敬禮。那些假敬禮的人包括一些驕傲的學者，他們不斷批評所有他不參與的敬禮，又否定所有神蹟。也有些人時常恐怕給聖母太多榮耀、讚美，以為有損對耶穌的恭敬。有些人只得外表敬禮，但從不改變自己的生活，以效法聖母。有些更以為由於他們的敬禮，就算他們如何壞，聖母在他們臨死前都必定會救他們。有些卻忽冷忽熱，或只以聖母為幫助他們求己益的工具。

## 7.3 真正敬禮的特徵

聖蒙福以為真正的敬禮有以下特徵：

- (一) 溫柔地仰賴聖母；
- (二) 聖潔的——導人離開罪惡，效法聖母的德行；
- (三) 持久不變的；
- (四) 不求己益，只尋求天主；
- (五) 有內涵的。

聖蒙福所謂的內涵，就是說整個人，包括一切思、言、行為都要透過聖母，與聖母一起，在聖母內，並且一切都是為她，其實最終是為耶穌。所以要經常默想，如果聖母是我，她會怎樣做。日常會經常想起聖母，聽從她的指引，與她結合。

## 7.4 愛的奴僕

奴僕 (Slave) 與僕人 (Servant) 有以下的分別：

- (一) 奴僕所有的東西都要給主人，僕人可以擁有一些屬於自己的東西。

- (二) 奴僕沒有酬勞，僕人有工資。
- (三) 奴僕不可以離開主人，僕人可以。
- (四) 奴僕的生與死在主人的手中，僕人卻不同。
- (五) 奴僕永遠屬於主人，僕人只為僱主工作一段時間。

聖蒙福認為真正的聖母敬禮是要完全自由而甘願地，由於愛，選擇成為聖母的奴僕，其實正確說是透過聖母成為基督的奴僕。就算說是聖母的奴僕也是應該的，因為既然聖母是皇后，也應該有自己的奴僕。

要成為聖母與耶穌的奴僕，便要完全的自我棄絕，將自己的善工、犧牲、祈禱及所有功勞，無論是以往、現在及將來的，都交給聖母，由她保管。那些可以運用的，任由她的意思，給予那些需要的人。這就是教宗若望保祿二世所說的：「我全屬於妳的，我所有的全屬於妳。」

聖蒙福提議用三十三日的時間作祈禱及靈修操練，以預備作透過聖母奉獻給耶穌的儀式。這個操練分為二個時期：第一個時期是十二天，為使自己擺脫世俗精神；第二個時期分三週，為使自己認識自我，認識聖母及認識基督。

## 8. 聖母顯現

研究聖母敬禮而不理會聖母顯現，會是一個疏忽，因為聖母顯現為聖母敬禮有着重大而深遠的影響。每年到有關聖母顯現的地方朝聖的人以百萬計，這一個現象是不容忽視的。

以下列舉一些較重要的聖母顯現給大家參考：

## 8.1 瓜達露北 (Guadalupe)

1531年12月聖母在墨西哥四次顯現給一位印第安農夫名叫儒望·伯納定 (Juan Bernardino)，並叫牠請求主教在顯現的地方建一聖堂。聖母爲使主教相信，便應他的要求行了一個大奇蹟。首先聖母叫儒望到山上去採摘玫瑰花。果然，在已結了霜的土地上長出了美麗又芳香撲鼻的加斯底里玫瑰花，這品種的玫瑰是西班牙的特產，在這裏是不可能生長的。更奇怪的是，儒望以自己那件粗衣包裹着玫瑰花，當他在主教面打開衣服時，主教與在場所有的人一齊跪下，因爲他們見到儒望的衣服出現了一幅美麗的聖母畫像。這幅聖母像還有很多地方是科學不能解釋的，例如聖母的眼竟然有儒望及主教等人的反映。這聖母像雖然經歷炸彈爆炸，至今依然完整無缺。

當時，西班牙人征服墨西哥已有十多年，雖然作了不少努力，但始終在傳教方面，沒有多大成效。當地的人信奉多神教，每年有幾萬人被生剷將心臟取出以祭邪神。奇蹟地，這些土人在聖母顯現後便陸續領洗入教。在短短數年間，有九百萬墨西哥人皈依。教會在歐洲由於宗教改革運動失去了五百萬教徒，在墨西哥新增的教徒數目比這還多。

## 8.2 顯靈聖牌

1830年聖母在巴黎顯現給聖女佳琳，並要求造一個聖牌，聖母將這聖牌顯示給她，上面有些字句寫着「噢！瑪利亞，無原罪受孕者，我們投奔到妳台前，求妳爲我們轉達。」聖牌背面有耶穌聖心和聖母聖心。當時教會還未將聖母無原罪定爲信理。由於許多人藉着聖母的轉求得到很多恩典，因此後來這聖牌被稱爲「顯靈聖牌」。

### 8.3 露德聖母

1858 年，聖母在法國露德十九次顯現給聖女伯爾納德。在起初的顯現，聖母不作聲，與伯爾納德一起念玫瑰經。後來聖母要求人做補贖，為眾人的皈依而祈禱。聖母又吩咐伯爾納德在地上掘一個洞，漸漸有大量泉水湧出，這泉水治愈了不少人身體及心靈的疾病，成為著名的「露德聖泉」。聖母又要求建一座聖堂。當地神父並不相信顯現，便叫伯爾納德問她的名字。聖母終於說出她的名字——「我就是始胎無原罪」。由於伯爾納德是一名目不識丁的窮家女，更不懂得教會四年前（1854 年）宣佈了「聖母始胎無原罪」這信理，她要沿途口中一直念着這名字，以防自己忘了這個她不明白的稱號。

### 8.4 花地瑪聖母

1917 年，聖母在葡萄牙花地瑪顯現給三個小牧童，並答應在 12 月 13 日行一個奇蹟。當天，共七萬人見證太陽奇蹟，就是太陽變了色，並不停旋轉，七彩繽紛。突然，太陽像一個火球向人們衝來，許多人以為是世界末日。不久，太陽回復原狀。很奇怪，各人濕透的衣服及地上的泥濘，一瞬間全乾了。聖母藉着太陽奇跡警告人類如果不回頭悔改，便會面臨使她痛心的災難。她的訊息是勤念玫瑰經，佩帶聖母聖衣，奉獻給她的無玷聖心等。她提醒我們罪人墜入地獄，是由於沒有人為他們祈禱及做補贖。她還預言第一次世界大戰的結束，俄國的赤化，第二次世界大戰的發生，及一個並未公開的秘密，並要求教宗聯同所有主教，將蘇聯奉獻給她的無玷聖心，好使蘇聯能轉化，以及她的無玷聖心的得勝。

### 8.5 對聖母顯現的正確態度

其實，就算是教會承認的聖母顯現，教友有自由信或不信，因為聖母顯現並非信仰啓示的一部份。教會只會說顯現的可信性，但不保證其真實性。另外，在教會承認的顯現中，教會認為顯現的訊息並沒有違反教會有關信仰及道德的訓導。

聖母顯現有時會帶來爭議。有些人認為聖母顯現是非科學化，是無稽之迷信與幻覺，甚至是宗教狂熱的後果。其實，否定所有聖母顯現也非正確的態度。有些人會認為聖母顯現是不需要的，因為她的訊息沒有新意。也有些認為聖母就算真的顯現，也與他們沒有關係。天主的計劃往往出人意表。天主知道人的缺點和軟弱，有時神父講道一千次未必能打動教友的心。但透過聖母顯現，對教友來說，好像當頭棒喝。

不少人（包括筆者在內）因為聖母顯現，眼見慈母為子女的罪而流淚傷痛，因而深受感動，才認識到自己靈魂的狀況，從而回頭悔改，使冰冷的心燃點起愛主之火，並漸漸渴求各種聖事如修和聖事，聖體聖事。

另一方面，那些只追求神怪異像，或終日恐懼大懲罰來臨的人，也是走向另一個危險。

## 結論

對聖母敬禮要小心兩個極端。一方面，有些人對聖母冷淡，驕傲地認為不需要聖母，甚至認為她會妨礙與基督的關係，或視她為障礙物，不利基督徒合一，或只視她如同其他聖人，只要效法她的德行就夠了，而忽略了她母親的地位，或視一切神蹟如聖母顯現為迷信而大肆攻擊。另一方面，有些人自己為熱愛聖母，但其實只用口，不用心，或重外表，或只追求奇蹟，



或流於迷信，或以念滿多少端經文，帶齊所有聖母聖牌，而不用皈依轉化，便會直升天堂，或敬禮行為誇大、過激，或只是一時間的狂熱。這兩個極端，教友都應小心提防。

正確的聖母敬禮是帶領我們歸於基督的最安全、最成全的方法，以往許多聖人聖女已給了我們不少榜樣。我們應記着聖母在加納婚宴時所說的一句話：「照他所吩咐的去做吧！」要測試自己所行的聖母敬禮是否正確，最佳的方法是：看看它的果實，反省自己與基督的關係，省察自己是否越來越肖似基督，在各種德行上，有沒有進步。無論如何，所有基督徒都應學習聖若望宗徒——「把聖母接到自己的家裏」（若 19:27）。天國是屬於小孩子的，讓我們以赤子的心，一手拖着聖母媽媽，一手拖着耶穌，活潑地走上天國的道路。

# 方濟第三會的傳統

朱鈿棣

方濟的傳統植根於中世紀的教會傳統。天主聖神奇妙地賜給方濟獨特的神恩，帶領他從十三世紀的在俗福音生活運動中，脫穎而出，創立了方濟會的三大支派，方濟第一會、第二會、即嘉辣隱修會，和第三會。身為方濟正規三會修女，我曾反躬自問，甚麼是方濟三會修女的聖召？每當念到某些經文，稱方濟為「父」時，心裡有無限的疑問。因為我認識我修會的會祖，而方濟怎樣成為我的「父」呢？是精神體系的附屬嗎？是修會組織上的掛鉤嗎？是名副其實嗎？亦或是名稱上的殊榮呢？

## 1. 中世紀的在俗福音生活運動

從十一世紀末到十三世紀初，教會內興起了大小的宗教運動。無論是神職人員，隱修士或在俗的平信徒，正統的或非正統的，都追本溯源，渴求回復宗徒時代的福音生活。這種宗教情懷的產生，出自許多的因素。首要的是教會內虔敬熱心的信徒，非常不滿當時教會組織的腐敗。藉著政教合一，政府勢力侵入教會的組織，對她施加壓力和控制。為了爭奪權力、金錢和土地，雙方進行聖職買賣。於是一些賦有先知使命感的司鐸、隱修士和信徒，便大聲疾呼，要求重回到宗徒時代的教會模式。事實上，其時教會也曾努力自我革新，例如教宗額我略七世(1073-1086)所推動的教會改革運動，和拉特朗第一屆大公會議(1123)。雖時勢不允許教會獲得預期的

改革效果，但卻助長了福音生活運動的誕生，因為額我略的改革，著重信徒模倣宗徒們生活的德表，推翻過往的觀念，以為只有神職人士才配稱度宗徒的福音生活。

於是，熱衷於教會改革的司鐸和隱修士，離開堂區和修院，像宗徒們一樣甘願貧窮，沿途施教，勸人悔改。他們的熱誠和善表，吸引了許多平信徒。他們自願離開一切，跟隨宣道者，加入度福音生活，形成教會內的一種新團體，也就是十二和十三世紀補贖者和補贖團體的胚胎。中世紀補贖者和補贖團體的發展，非常錯綜複雜，可能缺乏了教會方面的回應和領導，致使一些宣道者和團體流落於異端，並與教會對抗。方濟出生於這年代，自然接受時代的薰陶和教會的傳統。他並沒有創新地建立貧窮和補贖的團體，卻隨從聖神的指引，先接受悔改，體驗其中的奧秘，然後宣講，使它發揚光大。

## 2. 方濟——補贖者

方濟於 1206 年歸化後，常順從天主聖神的感召。有一天，他如常往 Foligno 城售賣布疋，回亞西西城途中，路經破舊的聖達米盎聖堂。進堂後，找到了一位貧窮的司鐸，把所帶的錢全奉送給他，並將自己內心的意願告訴他，懇求他為了天主的原故，讓他住在那裡。<sup>1</sup> Pazzelli 認為方濟當時的行動，是要求聖達米盎的司鐸接納他成為補贖者。當方濟父親無法改變自己兒子的心意時，便惱羞成怒，拉他往主教面前控告他，要他歸還所有的財產。Pazzelli 解釋方濟父親須在主教前控告兒子而不在市政府前，實因那時方濟已被教會接納成為補贖者，享有

---

<sup>1</sup> Celano, Thomas 《聖方濟傳上》8。韓山城譯，安道社會學社出版，1977。

神職人員的特權，不受國家法律的審判。<sup>2</sup>方濟修補聖堂時，他穿著隱修士的服裝，腰間束著皮帶，手裡拿著棍杖，足上穿著鞋，如其他補贖者的一樣。而且，初期他與弟兄出外宣道時，自稱為亞西西的補贖者。<sup>3</sup>多方面證明他曾是補贖者或過補贖者的生活，為了解方濟第三會的根源，這是非常重要的。

### 3. 方濟的補贖靈修

1226年，靠近臨終前的日子，方濟回顧天主在他身上的作為時，在遺囑上綜合了他補贖的經驗：「看，主如何賞了我方濟兄弟開始做補贖的恩典。當我生活在罪惡中時，最厭惡見到癩病人；但主親自將我領到他們中間，而我就慈愛地照顧了他們。在離開他們的時候，以前對我好像是可憎惡的，此刻對我的心身都成了甘美的。不久我便離開了世俗。」<sup>4</sup>這裡方濟描述他親身經歷過的兩套相對的價值觀，一套是一般人所渴求的，而另一套是耶穌在福音裡教導的。被天主感化的他，選擇了福音的價值觀。從此他走上補贖的道路，棄絕一切榮華富貴，從自我為中心，改變以天主為中心。正因他所選擇的，不為亞西西人，甚至他的父親所接納，他慘遭家族和社會的排斥。不久，他離開了世俗，成為一位補贖者。他的補贖含義取自福音，一如耶穌開始宣道時說：<sup>5</sup>「時期已滿，天主的國已臨近了，信從福音吧。」為方濟，補贖是 *metanoia*，洗心革面，回歸天主，並全心、全靈、

---

<sup>2</sup> Pazzelli, Raffaele, *St. Francis and the Third Order*, Franciscan Herald Press, 1989, 87-90.

<sup>3</sup> *Legend of the Three Companions*, St. Francis of Assisi, Omnibus of Sources, Franciscan Herald Press, 1973, 926.

<sup>4</sup> *The Testament of St. Francis*, Omnibus of Sources, 67.

<sup>5</sup> 谷 1:15。

全意、全力愛祂在萬有之上。

從初期的傳記中，我們很難確知方濟的補贖經驗如何影響他聖召的發展，但很可能透過個人的體驗，他漸漸意識到平信徒、神職人員和隱修士，都迫切需要悔改。他必然看到當時教會的腐敗，和聽到異端補贖團體批評教會的聲音。他觀察一般補贖者和團體，只著重外表和肉體上的苦行，已脫離福音補贖的意義。為方濟，補贖不只是善工，而是一種靈修的旅程，要求人不斷悔改，去回應天主愛的召喚，如保祿宗徒所說的變成「新人」。

在瑪竇宗徒瞻禮的彌撒中，主祭恭讀主基督遣發弟子出外講道的福音。方濟一聽到基督弟子不應有金、銀、銅錢，路上不要帶口袋、鞋及棍杖時，便喜不自勝，大聲喊說：「這正是我所願意的，這正是我所追求的，這正是我全心希望實行的。」<sup>6</sup> Desbonnets 認為他這戲劇性的反應，因為他早已有這傾向，但思想仍未成熟，卻在心裡醞釀著，直到恭讀這段瑪竇福音時，內心頓時豁然開朗，能清晰地領悟聖神在他內的啓迪。<sup>7</sup>許多初期傳記都依據 Celano 記載這事件，證明它的真實性和重要性。不過，假若方濟沒有歸化和補贖的信仰經驗，他能領悟天主藉著這段福音召叫他嗎？從那時起，他奮不顧身，不害怕別人的嘲笑和戲弄，像宗徒一樣，過著貧窮流浪的生活，往各地宣講悔改和補贖的福音。這樣，他從補贖者變成爲宣講補贖者。聖文德說：「他付諸實行，並使其生活一律以福音給宗徒所訂的規律爲準則。」<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Celano 《聖方濟傳上》22

<sup>7</sup> Desbonnets, Theophile, *From Intuition to Institution*, Franciscan Herald Press, 1988, 5-7.

<sup>8</sup> Bonaventure, *Major Life, Omnibus of Sources*, 647.

## 4. 方濟——第三會始創人

當時，許多教會和社會人士反對方濟的生活方式和宣講。但是他對天主的熱愛和他的誠樸生活卻吸引了幾位追隨者。1210年，方濟與12位弟兄同往羅馬謁見教宗依諾森三世，請求批准他們簡短的生活章程。他喜出望外，教宗不但口頭上允許，而且委派他們去宣講悔改的福音，歸化人心。從此，方濟與弟兄便放心大膽地往各處宣講，不受任何的干擾。

在衆多聽者中，當然有些是補贖者，也有來自社會各階層人士，其中許多渴望常受他訓導。Celano 上傳有這樣的記載：「到處聽到感謝與頌揚天主之聲，使到許多人擯棄了俗務，並由聖父方濟的生活及訓言，學習認識自己而追求敬愛造物主的策略。許多出身貴族及家世微賤者，神職及非神職人員因了天主的默示，開始來到聖方濟那裡，希望永久接受他的紀律及訓導。……他是一位傑出的技師，教會因了推崇並因了一依他的計劃，規章及言論行事而使其男女信友煥然一新，同時三個行將得救者的軍團亦因而凱旋。」<sup>9</sup>另外《三友拾遺》的作者寫道：「至於渴望入會的已婚男女教友，因為有婚配聖事的約束，都遵照弟兄的指導，在各自的家中獻身，潛度贖罪的靈修生活。」<sup>10</sup>同樣，Anonymous of Perugia 傳記中記載：「許多女人、貞女和失去丈夫的婦人，聽了弟兄的講道後，非常激動。『我們可做甚麼？我們不能加入你們的行列。請告訴我們如何救自己的靈魂。』為回應這要求，弟兄盡可能在各市鎮建立團體，讓這些婦女們度補贖的生活，同時委派一位弟兄做她們的視察者和規

<sup>9</sup> Celano 〈聖方濟傳上〉37。

<sup>10</sup> 《三友拾遺》60。張俊哲摘譯自 Omnibus of Sources，思高聖經學會出版社，1985。

勸者。」<sup>11</sup>

由此可見，初期的傳記一律公認方濟是第三會的始創人。Schmucki 研究初期傳記裡有關三會的記載，指出軍團意思為天主服務的團體，或神職人士生活的條件。事實上，Julian of Speyer 的方濟傳，和聖文德的方濟大傳，都以同樣的意思採用軍團的字彙來形容方濟所創的三個會。並且，三友記提到三個會先後在適當的時候，得到教會最高領袖的核准和欽定。<sup>12</sup>

使人感到遺憾的，是初期傳記沒有提及方濟甚麼時候創立第三會。一般研究方濟的學者，同意大約在 1215 年至 1219 年之間成立，因為歷史記載，1215 年後，在教會內補贖性質的團體大量增加。所以，不是我們想像的，方濟按步就班地創立第一、第二、第三會。方濟雖是創會人，但他與第三會的關係比較疏遠。他是始創人和導師，而不是策劃者或管理者。Schmucki 說得好，方濟在第三會中播下福音生活的種子，然後隱退，讓它自然地生長。<sup>13</sup>

## 5. 第三會的靈修

第三會，The Third Order，是後期的名稱。在初期的傳記中，它被稱為補贖會或補贖兄弟姐妹會。顧名思義，方濟給第三會的精神，是他初期所經歷的補贖靈修。在不同的生活處境中，度圓滿的基督徒生活，棄絕罪惡，重新歸向天主，捨棄俗世的依戀，全心愛主愛人，成為

---

<sup>11</sup>*The Anonymous of Perugia*, 41, *Omnibus of Sources*.

<sup>12</sup> Schmucki, Octavian, "The Third Order in the Biographies of St. Francis" *Greyfriars Review*, Vol.6, No.1.1992. (The Franciscan Institute N.Y.) 82-98.

<sup>13</sup> Schmucki, "The Third Order in the Biographies of St. Francis", 101.

在基督內的「新人」。Celano 上傳，就是最早寫的方濟傳。其後參照它而寫的傳記，直到聖文德受修會大會之託而寫的正規方濟傳，都提及他為補贖弟兄寫了簡短的生活章程。可惜這章程早已失傳了。我們無法確知他給第三會的靈修指導。

幸然，近代研究方濟學的學者，在他遺留下來的書信中，對第三會的靈修有新的發現。首先於 1990 年，Paul Sabatier 發掘出方濟給補贖兄弟姊妹一封書信。後來 Kajetan Esser，一位方濟學的學者，強調方濟的致信友書並非為一般信友，而是為第三會的補贖兄弟姊妹寫的。因此，Sabatier 所發掘的給補贖兄弟姊妹的書信是一書，而現今在舊出版的方濟言論集中的致信友書，是給補贖兄弟姊妹的第二書。<sup>14</sup>所有方濟學的學者都同意 Esser 的學說。最新編寫全套三本的亞西西方濟初期文件，已將這兩封書信改名為給補贖兄弟姊妹的初期勸告書和後期勸告書。<sup>15</sup>

Esser 的研究結果，無疑把早已遺失了的補贖兄弟姊妹初期生活章程，重劃出一點輪廓，對第三會的傳統，和它今日的靈修，有極大的貢獻。將近八百年的方濟會歷史，沉重的包袱使第三會的精神有點僵化。為能捉摸到第三會的靈修，我們值得嘗試分析給補贖兄弟的初期勸告書。

全封書信分為兩章，題名是那些做補贖的，和那些不肯做補贖的。為方濟誰才算是做補贖的人呢？書信中列出；那些全心、全靈、全意、全力愛天主和愛近人，惱怒自己的罪惡，領受主耶穌基督的體和血，並生活上結出悔改果實的人。Pazzelli 認為方濟是熟悉聖經的人，他很清楚除非

---

<sup>14</sup> Pazzelli, *St. Francis and the Third Order*, 110

<sup>15</sup> *Francis of Assisi: Early Documents Vol. 1*, New City Press, New York, 1999.



人能不斷馴服易於犯罪的脆弱人性，克服自我中心和自大，人絕不能愛天主和愛近人。<sup>16</sup>其後信中方濟激動地讚誦上主，因為凡堅持這樣做補贖的人，上主的神臨於他們的心中，使他們成為天父的子女，基督的淨配，弟兄和母親。多麼美麗的聖三靈修！補贖的特質是悔改，而悔改能領人進入天主聖三的氛圍內。方濟雖則沒有參與組織第三會的事宜，卻把自己的補贖靈修經驗，傳遞給願意在俗追隨他的人。相反，我們今日的觀念，以為補贖就是克己、守齋、祈禱和其它的苦行。不錯，方濟歸化後過著非常克苦的生活，甚至過份地虐待自己的肉體。可是這些只不過是工具，他愛主越熱切，便越渴望能完全歸化。他的目標卻是聖三生活的奧蹟，在聖神內，成為天父的子女，基督的淨配，弟兄和母親。

## 6. 第三會的發展

如果我們將方濟寫給補贖兄弟姊妹的前勸告書和後勸告書對看，我們會發覺後期的勸告書是前期的延續。這證明方濟對第三會的關懷，在他有生之日，他仍不斷給他們指導補贖的道路。事實上，當入會的人數劇增，問題也隨著接踵而來。方濟再一次給他們解釋補贖的意義，而且對不肯做補贖的勸告，變本加厲，甚至以死亡的比喻來警告。歸根結底，兄弟姊妹補贖會缺乏基層的組織，而初期的方濟小弟兄們，大多數過著流浪式的宣講生活，不可能給他們有系統的指導。於是它們各自發展，生活模式和持守的精神各不相同。除此之外，Pazzelli 提到一個外在的原因。為協助各補贖團體能忠於教會，不受異端的在俗福音團體，如 Cathari 和 Waldensians 所影響，設立組織確是當時燃眉之急。<sup>17</sup>相信方濟亦意識問

---

<sup>16</sup> Pazzelli, *St. Francis and the Third Order*, 111.

<sup>17</sup> Pazzelli, *St. Francis and the Third Order*, 129.

題所在，可是其時的小兄弟會，何嘗不是內部產生矛盾？1221年，方濟會的監護人，Cardinal Ugolino，要求方濟重寫會規。同年他協助方濟寫補贖兄弟姊妹的規章，*Memoriale Propositi*。可惜，條文式的紀律，把方濟給補贖者和團體的福音理想僵硬了。現今這文件的手抄本仍存在，只是看起來，接觸不到他的靈感和心聲。組織和架構往往是神恩的致命傷，但只有神恩而沒有組織和架構，同樣也會使神恩趨向滅亡。

*Memoriale Propositi* 的內容簡潔，針對當時的弊病而定下應守的規條：如神貧，捨棄世俗，衣著簡樸，禁止參加舞會和在俗的娛樂，祈禱和參與聖事，每日誦念日課和作私省察等。組織方面，要求兄弟姊妹的補贖團體，無論同居或居住家中，每月集會一次，並須邀請一位熟悉聖經的神職人員來講道。而教區主教應委派視察員，定期往各團體巡視和指導。入了會的，應為貧窮、病患的人、特別臨終者服務。

從1221年到1289年，多位教宗的文告要求地方主教接納方濟的補贖團體，保護他們不受政府的迫害。教會對第三會看重和欣賞，為自己卻獲得好處。因為藉著方濟第三會，福音生活得以廣揚，直接實踐額我略的教會革新運動。另一方面，方濟要求他的兄弟姊妹忠於教會，不像其它的福音運動團體，批評教會，高唱獨立，和爭取訓導權。教會借用方濟第三會的正統精神，樹立福音團體的模範來排除異端。

1289年，教宗尼各老四世，曾任方濟第一會總會長，登位後不久，義大利各地的方濟補贖團體請求教宗給他們一個正式的會規。他採納了方濟會士Caro修改*Memoriale Propositi*而編寫的會規，並鄭重聲明，補贖生活方式源於方濟，團體每月集會的指導者和團體的視察者，皆由方濟小兄弟會會士擔任。尼各老的會規，首

次統一屬於方濟會的補贖團體。也是從那時開始，他們改稱為方濟第三會。這會規卻陪伴了第三會無數男女會士多個世紀，而為在俗第三會，直到 1883 年為止。

## 7. 方濟第三會在俗和正規之分

方濟第三會有近八百年歷史。現今，全球有三萬多自稱為方濟第三會修會的修女，和數目也不少的第三會男修會會士。許多時，我們會反躬自問，到底是從那裡來的呢？我們是來自方濟第一會嗎？是我們的修會會祖，因羨慕方濟的神修，請求掛鉤在這古老的樹幹上嗎？無論怎樣，今日正規第三會的修女修士們，很難意識到我們是來自方濟所創的第三會。甚麼是方濟正規第三會的特質？我們更不知如何回答。

自從上世紀，方濟學的學者，不斷做尋根的研究，幫助我們重回方濟的懷抱，了解同一神恩分施於三個不同的召叫。最早的 Celano 方濟傳上，論及方濟創立第三會時，沒有在俗和非在俗之分。入會者中，有神職人員，即司鐸和隱修修士，貞女和獨修女士，已婚的男女和寡婦，也有當時福音運動的補贖者。1221 年後，他們自然地按不同的身份成立團體。除了司鐸外，大致分為兩種：獨修和隱修團體，而教會公認他們是獻身修道者，和在俗在家修道或共同一起生活的團體。由此可見，方濟在世時，度修會生活方式的三會團體已存在。Pazzelli 認為方濟和弟兄熱愛團體生活，無形中鼓勵了補贖的兄弟姐妹趨向團體的發展。所以不久，有些團體向地方主教申請宣發修道聖願。1323 年，教宗若望二十二世登位後，才正式批准方濟第三會分為兩大支派：方濟在俗三會和方濟正規(regular)三會。跟著下來的幾個世紀，許多修會，特別傳教女修會，加入方濟正規三會。她們都繼承第三會的優良傳統，就是悔改和歸化的靈修，和為弱小貧窮

的人服務。<sup>18</sup>

## 8. 方濟靈修的復興

「主將弟兄們委託與我之後，並無人指示我應做何事。但至高者親自啓示了我：遵照福音而生活；遂令人用簡單的語言寫出，而為教宗所批准。」<sup>19</sup>方濟這幾句在遺囑裡的話，表達他努力將上主賜給他的神恩，傳遞給下一代的弟兄。但在修會急速發展過程中，神恩與組織不能彼此協調時，弟兄們便有所抱怨。方濟迫不得已重寫會規，將上主啓示給他的福音生活，費盡心血寫下第一會規和獲得宗座批准的第二會規。他給人的印像，是一位要畢生竭力把神恩和個人的理念傳遞給弟兄姊妹的創會人。

可是，除傳記裡提及的簡單生活章程外，方濟卻沒有給第三會會規。1221 年的 *Memoriale Propositi* 是出自 Ugolino 紅衣主教的手筆。1289 年的三會會規是修改 *Memoriale Propositi* 而編寫的。然而，它卻帶領了方濟在俗三會六個世紀之多，到了 1883 年才修改。同樣，它也為方濟正規三會所採用，因為直到 1521 年，正規三會才有自己的會規。世代相傳，經歷過許多人事的變遷，組織的更改，難怪到了二十世紀，我們質疑三會會規究竟能傳遞多少方濟的神恩。雖屬於方濟大家庭，而把握不到他精神的核心，確是我們的最大遺憾。

梵二聖神的風吹拂後，每個修會都回到創會人的神恩，重寫會規。1973 年，男正規三會聯會開始商討重寫會規的可能性。那時許多正規三會的男女修士修女才如夢初醒，開始認識方濟遺留給他們補贖神修的富饒。方

<sup>18</sup> Pazzelli, *St. Francis and the Third Order*, 152-154.

<sup>19</sup> *The Testament of St. Francis*, Omnibus of Sources, 68.

濟正規三會新會規終於 1982 年面世，並同年獲得教宗若望保祿二世的核准。新會規以嶄新的面貌出現，它採用方濟的話共 86 次，和聖經章節 59 次。它的特色是予人靈感，引人接近三會的泉源——方濟。它的中心思想是補贖，用方濟寫給補贖兄弟姊妹的勸告前書作為會規的引言，回復他創三會時的理想。方濟的神貧和微末是模倣福音中降生成人的耶穌基督，是福音生活的核心。然而，福音生活卻不能脫離補贖，悔改，*metanoia*。不過為方濟來說，沒有神貧和微末的悔改也是虛偽的。今日，新舊正規三會會規對比之下，真有天淵之別。我們要珍惜它，善用它，使它成為我們生活的指標。

方濟三會走過了漫長而崎嶇的道路。路程上，教會設法保存它的特質，所以保護它和掌管它，小心地把它安放在一些架構裡，至使它不能自然愉快地生長。但上主之神並沒有離開它，而組織和架構也沒有窒息它。它的特質，來自方濟的神恩，仍然存在它內。在適當的時日，它突然衝破柵欄，開花結果，放射出福音精神的光芒。

# 耶穌會的靈修

郭年士著  
袁志雄譯

## 1. 在萬物中尋找天主

幾星期前，當我被邀請寫一篇關於耶穌會靈修的文章時，我反覆思量應怎樣回應這個邀請。結果，我決定先同大家分享我與耶穌會士為鄰和在我準備申請入會時所得的印象。我已經與耶穌會士一起生活以及成爲一名耶穌會士超過六十年的光景。這豐富多采的經驗給予我對聖依納爵靈修一定程度上的了解。

我家住在首都市外一座耶穌會神學院(Milltown Park)的附近。由我家步行至神學院只需少於十分鐘的時間。該處是一個甚受教友歡迎的告解好去處。在我還是小孩的時候，我的父親便是其中一個十分敬重耶穌會士的悔罪者。他的敬重主要並非來自他們被公認爲有識之士而是由於他們的服從。因此，我的父親便常說，小孩子應當服從父母，猶如耶穌會士服從長上一樣。事實上，當時我家孩子的數目正迅速增長。爲了維持家庭的秩序與和諧，我的父母便經常以耶穌會士的服從作爲我家成員學習的模範。那時，我們還不大成熟，未能分辨未成年的人對父母的服從與修會內會士的服從有何區別。但是，至少我還是小孩的時候，我已把耶穌會與服從聯繫在一起，並把這視爲耶穌會的特徵。再者，在這年幼的時期，我便意識到耶穌會最終的服務對象就是作爲基督代表的教宗。事實上，耶穌會便是爲了隨時讓教宗派遣而創立的。自聖依納爵的年代起，每當有總會長去世，新任總

會長便會按傳統謁見教宗，並以耶穌會之首的身份向教宗重申該會的忠心服從。

在我的少年時期，我對耶穌會士有了另一階段的認識。在我接近完成中學階段的時候，一位耶穌會神父成了我的神師。經過幾年來與他的接觸（當中包括很多討論與祈禱），我覺得天主正在要求我放棄俗世的生活而加入耶穌會。結果，我便在祖家愛爾蘭入了耶穌會。我在初學時，開始明白透過信德而維繫的修會服從與父母子女間因生育而形成的天然聯繫的分別。

聖依納爵在羅馬寫了一封很著名的有關服從的信給葡萄牙的會士。這仍然是他對耶穌會的服從概念最典型的解釋。我們在初學時都必須於祈禱氣氛下學習該文獻。在該文獻中，他闡釋了漸達完美服從的三個層次：行為上的服從，意志上的的服從和判斷上的服從。他認為這第三個層次便是最完美的服從。可是，一些後來的耶穌會士大概由於未能明白這方面的教導而覺得難以接受這點。聖依納爵在他的教導中從未要求人違反理智。那些不能接受聖依納爵對理智服從的解釋的人卻視此為違反理智之事。當代 Hugo Rahner 認為：「理智的服從不應只被視為一件埋藏塵埃中過去的遺物，而應是現今社會的活生生的精神。」(H. Rahner: *Obedience* C.I.S.1965)

在很多民主社會中，二十世紀中期都是一個進化的年代，政府均傾向於以一種較少獨裁的形式出現。在耶穌會也有類似的進化情況發生。我們現今強調的是「使命」，而我們對被派遣的回應便是「服從」。在聖依納爵的心目中一向存在着長上在重要的事情上和有需要的情況下選擇是否向聽令者解釋和與其討論的自由。另一方面，他又容許聽命者在他認為其長上的命令為不智或有害的時候提出請求。有些時候，耶穌會與教宗之間也會發生誤會。耶穌會希望以提出請求去弄清問題，但仍準備於

問題清晰後服從命令。可是，在某些事例中，一些教宗卻認為我們是違抗命令。事實上，對於耶穌會來說，使命與服從一向被視作人性的交匯。提出請求為耶穌會的服從是可接受的，而不應被混淆為一種反對或違抗。

自一九六二年至一九六五年間，我們見證了劃時代的梵蒂岡第二次大公會議。此會議為天主教會注入了新的生命。耶穌會也透過四次大會（一九六五年至一九九四年）試圖將梵二的訓導加以運用並溶入於其生活的主流。梵二為修會帶來了兩大原則：「歸源」(resourcement) 和「現代化」(aggiornamento)。正如其他修會一樣，耶穌會也要面對如何平衡研究耶穌會的精神及引入新方法以求更新。前者於耶穌會的四百五十年歷史中一直產生着推動的作用，而這個精神在耶穌會的所有事務上更起着越來越明顯的啓迪。後者則指向與現代人的溝通和吸引他們歸向基督。耶穌會在三十四年之內（一九六六年的耶穌會第卅一屆大會，一九七二年的第卅二屆大會，一九八三年的第卅三屆大會和一九九五年的第卅四屆大會）花了很大努力以應付這問題。

研究依納爵神操和聖依納爵當年帶領神操的方式更新了對神操的興趣。這甚至在神操以外的屬靈辨別（為了一些重要的實際問題上尋求解決方法）也帶來了很大的裨益。

在耶穌會的聖年二千年鑑中，Fr. Ignacio Iglesias 寫了一篇有關「二十世紀的耶穌會神修」的文章。作者在文章的總結中形容二十世紀為發現的年代。這正配合了我們耶穌會的神修的情況。這世紀中，我們重新掌握了耶穌會神修基礎中的兩大特點。第一便是「逐漸地浸淫於天主的奧秘當中——這天主便是那既是超越萬有又同時在最小的創造中可尋到踪跡的那一位」。由此而產生出第二個特點便是「渴望在各種情況下都可使人感受到天主



的臨在，並透過本地化的傳教事業滿全天主對祂的受造物計劃」。我嘗試以一簡短的標題總結依納爵（或耶穌會）靈修的中心，因而把這部份命名為「在萬物中尋找天主」。

## 2. 成爲行動中的默觀者

沒有人是一個孤島，因此我們彼此影響着對方。教會宣佈一些人成爲聖人，目的在鼓勵人們效法他們。有聖德的人在未被冊封爲聖人以前總能吸引很多追隨者。他們當中有些爲其追隨者闡述了一條生活的法則並將之提請教會批核。教會當局的核准也意味着新修會的誕生。

被預定成爲修會創立者的人總會有一些與其他靈修領袖不同的恩賜、才能或德行。而這些獨特之處就正正是他吸引那些預定成爲他追隨者的地方。這些特質最終都會溶入成爲新修會的會規或會憲的一部份。這個方向或精神將會被稱作該修會的精神或靈修。

沒有一位聖人是真正獨一無二的。每一位聖人也是傳播同一的福音。不同的靈修的共通之處均多於他們的分別之處。同樣地，要談到一個聖人的獨特之處有時也相等於談論他們的前人的共通之處，又或是相等於要求他針對他們當代的需要和問題而作出回應。因此，我們也相信聖依納爵於早年便深受聖方濟對貧窮的愛慕和聖道明對宣講的獻身所影響。

自依納爵在勞耀拉城堡養傷時的皈依開始，他的重生及其被塑造成基督肖像的漫長過程便由此展開。那漫長的過程由勞耀拉開始，並在他往聖地途上停留的茫萊撒奠定基礎。當依納爵離開他停留的一年的茫萊撒的時候，天主已經親自帶領他通過一連串的訓練。他把這些經驗記錄下來，並透過反省將這些個人經驗整理成一

套靈修操練的程序。後來，這套靈修便被稱為他的神操。依納爵隨身攜帶這套神操的筆記超過二十年之久。其間，他把筆記從新編排、修飾並加上附錄。直至他被選為新成立的耶穌會的會長，他方才同意首度將筆記公開並以西班牙文及拉丁文印刷。神操中的大部份內容都是來自聖依納爵在勞耀拉城和茫萊撒的靈修經驗。一些附加的元素則應是在他於巴黎讀書時加插的。而最少有一篇附錄「與教會共同思考的規則」是他最後在羅馬因察覺到一些當地神父的講道已被馬丁路德影響而寫成的。

我花了一些時間敘述依納爵神操的起源是由於它與耶穌會的靈修有着十分密切的關係。依納爵全部八個最初的小伙伴都是他在巴黎大學的同窗。他們都被聖依納爵個別地指導進行神操，並因而各自找到天主在他身上的旨意。他們約在十年後成為耶穌會的共同創辦人。耶穌會發展得甚為迅速，但是每個新入會者在發初願之前都必須花上近一個月的時間進行整套神操。在漫長的修道時期甚或在發永願以後，每個耶穌會士都要每年參與一次八日退省。這八日退省是神操的概要或至少是神操一部份。這在聖依納爵的時代已有此規定。此外，每個會士都必須在修道完成後並在發永願前，再次進行為期一個月的全套神操。這顯示依納爵認為神操對耶穌會精神的保存有多重要。我被邀請寫的是耶穌會的靈修。然而，近期耶穌會靈修與依納爵靈修已被有效地區分了。讓我暫且岔開話題，先解釋一下我對這個區分的理解。

依納爵（首個進行者）當初是以平信徒的身份進行神操。此後，他亦以平信徒身份投入幫助別人的信仰生活。當他遇到一些十分大方的人（不論是平信徒或神職人員）並與其結成好友後，他都會提議陪伴他們進行同樣的神操。在他成為神父以前，他以平信徒身份作此事近二十年之久。近年（尤其是在梵二之後），平信徒（包括天主教和其他教會）對於運用聖依納爵神操嘗試尋找

天主對其個人的旨意有很濃厚的興趣。這些便是被依納爵靈修培養的人。那麼，耶穌會靈修又是甚麼呢？

要解釋耶穌會靈修是甚麼或是它出現的地方的最佳方法便是回到一五四零年代耶穌會在羅馬的起源。當依納爵和他的同伴開始實行他們的計劃的時候，在他們離開巴黎以前，他們相約在威尼斯會合後再出發前往聖地朝聖。可是，當時由於爆發戰事，朝聖者都不能前往聖地。於是，他們又決定假如在威尼斯滯留了一年，他們便會前往羅馬為需要大學畢業生幫助的教宗服務。結果，他們便去了羅馬並被教宗派遣到不同的地方傳道。於是，他們便各散東西了。當他們再次在羅馬聚集的時候，他們問了一個問題：「這是否我們作為夥伴的終結？」經過祈禱和討論以後，他們其中一人在瑪竇福音第十九章中找到個答案：「凡天主所結合的，人不可拆散。」於是，他們草擬了共五篇文章描述他們的生活方式，並將之呈請教宗批准。教宗授予口頭批准及吩咐依納爵與其同伴闡釋文章的內容，然後將結果呈交他批准。於是，該五篇文章便發展成依納爵親手所寫（因他的同伴全都沒空）的耶穌會會憲。聖依納爵運用神操的信條為耶穌會闡述成更詳細的生活方式。這套耶穌會的靈修於是被放入其會憲中。此靈修的詳細應用只適合耶穌會士，卻不適用於其他按聖依納爵靈修生活的人（如平信徒）。

### 3. 耶穌會靈修的三個要點

正如我在這篇文章的第一部所說的，耶穌會神修中首要及最重的特點便是服從一向作為基督現世代表的教宗信仰上的服從。這個信仰上的服從在現今的術語中通常被說成對使命的忠信。

與此相連的便是耶穌會士的內在自由或是對受造物

的超然性。因此，他就像是一個隨時起步準備被派往世界任何一個角落的人。

耶穌會靈修的另一特點就是認為天主存在於祂所創造的世界之中，並且永不與它分離。我們可在萬物中尋到天主。

繼依納爵在茫萊撒領受的啓示後，耶穌會士嘗試與天主聖三建立特殊的關係，並對基督的人性和聖事中的耶穌作出特別的虔敬。奉獻於天主聖三的聖年二千對所有耶穌會士來說應有特別的意義。

下一個要談及的依納爵靈修的特點就是由於他認為天主從不與世界分離以及由於他有如聖保祿般助人的熱誠，依納爵與其同伴比所有前人都更徹底地把信仰生活溶入於世界之中。正如 Nadal 所說，他們並沒有固定的居所：「我們最主要和最典型的居所並非在會院中而是在路途上。」因此，又有了一些特別用於耶穌會靈修但又不只限於耶穌會的諺語如：「在萬物中尋找天主」或「成爲行動中的默觀者」。可是，總的來說，耶穌會靈修大體上都是基於神操而成的。這是天主賜予依納爵及其追隨者的道路，爲給他們尋找天主在每人身上的旨意。要通過這個有條理的過程，我們先要依賴天主的幫助達致一定程度的自由。這爲分清天主的意願和自己的意願是必須的。其次，爲要進一步認清天主在我身上的旨意（我的聖召？）我必須能夠辨別在我身上的不同力量的影響。我正是在聖依納爵神操之中學會了辨別神類的技巧。

# 「教會禮儀生活傳統」的傳衍

羅國輝

## 生活的文化傳統

「傳統」與「文化」有著密切的關係。首先「文化」按不同理論，有不同的定義。不過，參考《辭海》（辭海編輯委員會編，上海辭書出版社出版，1979年），「文化」可描寫為：人類社會歷史實踐過程中，所發展而來的物質財富，和精神財富的總和。換句話說，也可了解為：人類在求生的歷史過程中，所發展出來的經濟、政治、社會體制、教育、倫理、宗教和哲學思維等體系，也包括表達和體現這體系的節日慶典、歌舞、音樂、運動娛樂藝術等活動。

在某特定地域的族群所發展出來的，是某特定地域的族群文化，與其他族群的文化可有不同的特殊之處；但除了其「特殊」之處外，也有與其他地域的族群文化相通之處，這可稱為普遍的人類文化（普世的文化）。論具體的文化，則是先有「個別」，才有「普遍」的；正如「人」寓於「衆」。

個別族群文化和個別族群文化之間也可互動，包括認同／不認同、繼承／不繼承、突破和發展的互相影響和推動。這「互動」以「時間年代」作「縱線」，又以「空間地域」作「橫線」，視乎其接觸層面，而有「縱」「橫」交錯的互動。如果某一時空文化的某些特質被「認可」，以達致欣賞、接受和「同化」，便可產生「繼承」，如一代傳一代，或一地傳一地；同時也因適應不同時空的不同需要，而有不同的配合和新的發展和突破。不過，這

些新的發展和突破，可以是積極的去蕪存菁，也可以是消極的物以類聚地積存惡習，視乎此時此地該族群的靈性發展。無論如何，人類文化的互動和繼承是富有生命力的，有如人類的繁衍，能衍生出同宗不同「房」的「一體多元」文化，即既有著某些相通的「核心成分」，又有著獨特的自我一面；當然，如果連「核心成分」都已沒有一點相通之處，只在「裝扮」上類似，那麼便很難界定是否「同宗」了。

不過，今日人類族群交往密切，資訊發達，互動頻繁，正是「天涯若比鄰」(地球村)，故此人類文化也正漸漸走向「全球化」。這是大勢所趨。

以上的文化「互動」、繼承、突破和發展，皆保存一脈相承的「文化核心」者，稱為文化「傳衍」，而非單單機械性的「傳承」。這「文化傳衍」是富有生命力的，即所謂「生活的文化傳統」。

「生活的文化傳統」在歷史和地域環境中的傳衍工具，包括「成文」的和「不成文」的。「成文」者是記錄下的一切，包括經書、文獻、禮典、法律、組織典章、詩歌、戲劇、藝術舞蹈、節日等，「不成文」者包括生活習慣、倫理態度、人格修養等。

## 生活的教會禮儀傳統

在這文化傳衍的觀點下，基督的教會作為宗教社團和族群，也有其特有的「文化」，和它在時空中傳衍的生活傳統。教會生活傳統的傳衍工具也包括成文的和不成文的。成文者包括聖經、禮儀慶典、訓導文獻、組織典章、法典、神學、節日、音樂、藝術等；不成文者，也有倫理觀點態度、靈修操練、生活見證等。其中，作為基督宗教，把在基督內神人交往的事實，活生生地保存、

通傳，體現和宣示出來的，則以「聖經」、「禮儀祈禱」、「教義陳述」和「倫理生活」作為核心（《天主教教理》（1992）74-100 條）。又其中，「聖經」及「宗徒時代的生活傳統」，包括其禮儀祈禱、教義陳述、宣講和倫理生活等，保存了從基督而來，由宗徒所傳授的不變之信仰核心（類同「文化核心」）。至於宗徒以後，不同地方和時代，歷來所產生的神學表達、紀律、禮儀祈禱等「傳統」，雖提供了具體的模式，適當地在不同地方和時代，保存、體現、表達和通傳了基督宗教，但比對其由宗徒傳下來的不變核心，即在「忠於聖經和宗徒傳統」（即從宗徒傳下來的共同信仰、聖事和聖統的共融）的條件下，是可以不斷保存、修改、放棄和發展的，亦即可以活生生地傳衍的。這「教會生活傳統」的傳衍，包括「禮儀生活傳統」，便既是「一體」又是「多元」的；「一體」者是「聖經」和「由宗徒傳下來的生活傳統（包括禮儀傳統，尤其是聖事）」；「多元」者是歷代不同地方的生活傳統，包括禮儀慶典在內（《天主教教理》（1992）813-822, 857-865, 1200-1209 條）。

在天主教會的宗教體系中，「禮儀」從「外觀」而言，是其文化傳衍的組成部分；從「內」而言，是教會活力的來源，和生活的終向（禮儀憲章 9-10 條），因為教會在其「禮儀慶典」中，通傳並體驗父、子、聖神主動地與教會肢體不斷交往、共融、相通，以達成其救贖的目的，並賦予教會肢體充沛的活力，和神人合一的豐富生命；同時，教會也藉此具體地體現自己作為基督身體的本質（《天主教教理》（1992）1077-1112, 1118 條）。可以說，教會的「禮儀慶典」是天主與教會的合作，給教會成員保存、保障、提供和傳衍基督宗教神人交往的特質，換句話說，是表達和體現基督宗教的事實。事實上，教會之所以擁有活生生地在基督內神人交往的體驗和信仰，正是基於不斷在從宗徒傳下來的「禮儀傳統」中舉

行禮儀慶典；也就是說，不同地方和時代的教會，舉行那一脈相承地保存下來的一體而多元的「禮儀」時，所得到的共同體驗和信仰（Tradition and traditions），可以說是「祈禱律制定信仰律」的最佳佐證（《天主教教理》（1992）1124 條）。

事實上，今天教會仍引用「祈禱律」（歷代禮儀所保存的宗徒傳統）來表達和說明教會信仰條文，這樣的例子不勝枚舉：如以宗徒時代以來的「宗徒信經」及洗禮格式來說明「天主聖三」乃所有基督徒信仰的基礎（R.M. Woolley, *Coptic Offices*, The Macmillan, 1930, pp. vi-vii；《天主教教理》（1992）167, 168, 170-197, 232-267 條等）；以共融（聖體）聖事來說明和體現教會和基督的關係：教會猶如一個身體、與基督一起成爲活祭，以及在主內永遠共融（格前 10; 11; 12; 5:6-8；羅 12:1-8；若 6:51-57；《天主教教理》（1992）1322-1419 條）；甚至在二十世紀，教會宣布「聖母蒙召升天」的信理時，也引用東西方教會傳統中有關該慶典的經文來說明（《天主教教理》（1992）966 條）。甚至《天主教教理》（1992）683-747, 1091-1109 條等，也多次援引祈禱律來發揮聖神論。這就是「教會禮儀生活傳統」在基督信仰體系中的角色之一。

## 「教會禮儀生活傳統」的傳衍

然而，教會禮儀生活傳統是否仍在傳衍當中呢？如何傳衍呢？又是否會繼續發展，以致將來被教會援引成爲信仰的佐證呢？答案是可能的，因爲教會的禮儀慶典既體現神人在基督內活生生的交往，基督的信仰也是活生生的，故此當教會，以從宗徒傳下來的禮儀傳統和信仰爲基礎和核心，在今日和明日的生活中，繼續回應不同的需要，以及舉行禮儀慶典時，教會禮儀的生活傳統，也不斷傳衍。例如在二千禧年的四旬期首主日，教宗若



望保祿二世就破天荒地，在聖伯多祿大殿，為教會子女以往的過失而舉行悔罪的儀式，其中的內容和禱文，是前所未有的，也正好為今日和將來各地教會的自省作為借鏡。香港教區在二千禧年一月一日，於政府大球場所舉行的禮儀，也不失是本地教會在此時此地對天主，對人民和歷史的信仰回應。其實，香港教會在六四事件前後的祈禱和禮儀、九七回歸的祈福聖祭<sup>1</sup>（包括當時東正教聶基道主教在禮儀中的祝福）<sup>2</sup>，既基於禮儀和信仰的

---

<sup>1</sup>九七回歸祈福聖祭

集禱經：天主，歷史的主宰，你願意人按照你的誠命促進公益，獲享幸福的生活，求你在這個歷史時刻，幫助香港市民與祖國人民團結一，共同建樹一個合乎你聖意，和符合人性尊嚴的社會，並使國民的靈性生命日益茁壯。因我們的主耶穌基督，你的聖子，祂和你及聖神，是唯一天主，永生永王。亞孟。

頌謝詞：主、聖父、全能永生的天主，我們時時處處感謝你，實在是理所當然的，並能使人得救。

你藉聖子耶穌救贖我們，並賜下聖神作你愛的保證，使我們無論何時何處都能體會你救恩的來臨。

你恩賜香港的歷史問題能以和平方式，順利解決，使國人重新團聚共融。我們讚美你。

你是歷史的主宰，一直照顧著香港市民和祖國同胞；你永恆不變的慈愛使我們更有信心，去面對困難和挑戰，並攜手建樹一個合乎你聖意的社會。我們讚美你。

你聖子曾應許締造和平的人是有福的，為此，在這歷史時刻，願普世人類都能見證這和平的意願；我們亦隨同天使，總領天使，以及全體聖人，歌頌你的光榮，同聲歡呼……

<sup>2</sup>東正教會聶基道主教祝福詞：

上主，宇宙的主宰，你是堪受讚美的；你造生了萬物，也選立了世上不同的民族，使我們的心神充滿智慧，發展出不同的文化、語言、傳統。今日是你安排的，為使你所祝福的香港市民與神州同胞團圓。你因古聖若瑟與他的父親雅各伯和兄弟們團圓而欣慰，請以同一圍繞以色列家的喜樂之神降臨香港。求你使我們未來的歲月得享平安，並在真理中，充滿互相諒解及修和的精神，藉此讓你的國度在人間建立起來，如同在天上，使組成香

傳統（弟前 2:1-3；羅馬禮聖週五的代禱文；拜占廷禮感恩禮的代禱文），又是本地教會於此時此刻的信仰體現。至於能否成爲「祈禱律」，又發展成「生活律」，進而成爲「信仰律」，以影響後世子孫，則有待本地教會在其中時空中如何不斷回應天主的恩召了。事實上，這是「教會禮儀生活傳統」，在本地教會中「傳衍」的必然過程，即「祈禱律」、「生活律」和「信仰律」的互動，同時也構成了「本地教會」的具體文化。只有這樣，本地教會才真正成爲具有本地生活特色的個別教會。當然，這具有本地特色的個別教會，包括其禮儀生活的傳衍，也不是「孤立」的，尤其在今日全球化資訊和交往頻繁的時代，肯定會與其他地方教會產生互動，而貢獻和豐富普世教會的信仰生活和禮儀傳衍。不過目前來說，還要打破的，是客觀的「語言」困難，或「固步自封」的「唯我獨尊」主義，以體現並建立富有生命力和健康的信仰互動。

今日「教會禮儀生活傳統」的傳衍仍有許多空間。首先是各地方教會，尤其是亞洲教會，不僅要站穩本有的「羅馬禮儀傳統」，也要參考其他教會的禮儀傳統，尤其是東方教會的禮儀傳統，並結合本地天主教會今日生活的需要，去「繁衍」本地禮儀生活的傳統。其次，是當今世界和社會文化的訴求，尤其是青年、少年、兒童成長所面對的問題日新月異，「教會禮儀生活傳統」能否幫助他們，並在他們身上傳衍，這是「禮儀傳統」在牧

---

港的各階層人士能和諧共處，善度合乎人性尊嚴的生活。求你賜予我們力量，面對未來的種種挑戰，使我們謙卑地走你的道路，不怕犧牲。求你幫助我們勇敢地爲主基督作證，在人前樹立善表，也求你福佑我們的執政者，使他們穩健地治理香港。求你也助佑胡振中樞機，以及本港教區的聖職人員和教友，使我們大家共同爲你賜予的信仰作證。

你是我們的主、萬物的創造者、義德的太陽和真理之神。願光榮歸於你：聖父、聖子、聖神。亞孟。

靈生活上的挑戰。目前最重要的，還是積極協助各年齡層的天主子民，按其文化發展其祈禱生活。（請參閱黃克鏞著，《心靈流溢——禮儀以外的祈禱》，香港教區禮儀委員會辦事處出版，2000 年）我們爲此祈禱吧！

### 參考書目：

- CHAUVET L., *Symbol and Sacrament – A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, The Liturgical Press, Minnesota, 1995
- CONGAR Y., *Tradition & traditions*, Burns & Oates, London, 1966
- DUES G., *Catholic Customs & Traditions – A Popular Guide*, Twenty-third Publications, Connecticut, 1992
- FISCH T. (ed.), *Liturgy and Tradition – Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1990
- IRWIN K.W., *Liturgical Theology – A Primer*, The Liturgical Press, Minnesota, 1990
- JONES C., WAINWRIGHT G. & YARNOLD E. (eds), *The Study of Liturgy*, SPCK, London, 1980
- MARTIMORT A.G. and others (eds), *The Church at Prayer*, Volume 1: Principles of the Liturgy, The Liturgical Press, Minnesota, 1987
- MCGONIGLE T.D. & QUIGLEY J.F., *A History of the Christian Tradition*, Paulist Press, New Jersey, 1988
- SCHMEMMANN A., *Introduction to Liturgical Theology*, 2nd edition, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1975

SCHMEMANN A., *Liturgy & Life: lectures and essays on Christian development through liturgical experience*, Department of Religious Education, Orthodox Church in America, New York, 1993

VAGGAGINI C., *Theological Dimensions of the Liturgy*, The Liturgical Press, Minnesota, 1976

《神學辭典》，光啓出版社，台北，1996

韓大輝，〈與基督有約——從慶典到奧蹟〉，香港公教真理學會，香港，1995

羅國輝，〈在地若天——五至十三世紀羅馬聖堂彩石鑲嵌畫釋義〉，香港教區禮儀委員會，香港，1999

# 和平綸音

粵語主日道理錄音帶製作

本社完成一個為三年的禮儀周期講道製作。這三輯錄音帶輯錄了甲、乙、丙年間各主日及重要節日的粵語讀經及講道，負責講道的是耶穌會會士吳智勳神父。

《和平綸音》適合個人靜思，小團體聚會分享素材或家庭祈禱時反省之用。那些行動不便或身居海外的華人教友，更能聽聞以粵語講解的福音訊息，豐富自己的信仰生命。

訂購辦法：可直接寄劃線支票抬頭「思維出版社有限公司」  
「Xavier Publishing Association Co. Ltd.」

本社地址：香港薄扶林道 93 號 D 座  
Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong.  
本社電話：2858-2223 圖文傳真：2858-2223

每輯訂價：	港澳區	港幣 250 元（連掛號郵費）
	其他地區	美金 45 元（平郵）

如用港幣為海外親友訂購，訂價為港幣 300 元（平郵）

訂購：第一輯（甲年）、第二輯（乙年）、第三輯（丙年）

收件人姓名： \_\_\_\_\_  
地址： \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## 〈神思〉 十一年來的主題

- |       |           |        |             |
|-------|-----------|--------|-------------|
| 第一期：  | 基督徒的培育    | 第廿三期：  | 《真理的光輝》     |
| 第二期：  | 基督徒團體     | 第廿四期：  | 婦女在教會及社會的地位 |
| 第三期：  | 中國化靈修     | 第廿五期：  | 四福音         |
| 第四期：  | 跟隨基督      | 第廿六期：  | 青年牧民        |
| 第五期：  | 基督徒婚姻     | 第廿七期：  | 宗教交談        |
| 第六期：  | 聖依納爵神操    | 第廿八期：  | 福傳          |
| 第七期：  | 道成肉身      | 第廿九期：  | 宗教與文化       |
| 第八期：  | 痛苦與希望     | 第三十期：  | 教會內的聖召      |
| 第九期：  | 基督徒與社會參與  | 第卅一期：  | 認識耶穌基督      |
| 第十期：  | 祈禱        | 第卅二期：  | 人的性愛        |
| 第十一期： | 天國        | 第卅三期：  | 再談《天主教教理》   |
| 第十二期： | 聖體聖事      | 第卅四期：  | 邁向三千年       |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞     | 第卅五期：  | 退省          |
| 第十四期： | 戰爭與和平     | 第卅六期：  | 聖神          |
| 第十五期： | 神恩        | 第卅七期：  | 聖洗、堅振聖事     |
| 第十六期： | 修和與病人傅油聖事 | 第卅八期：  | 生命倫理        |
| 第十七期： | 創造與治理大地   | 第卅九期：  | 聖父          |
| 第十八期： | 教會職務      | 第四十期：  | 亞洲主教會議      |
| 第十九期： | 末世        | 第四十一期： | 現代天主教神學動向   |
| 第二十期： | 神修指導      | 第四十二期： | 多媒體福傳       |
| 第廿一期： | 《天主教教理》簡介 | 第四十三期： | 科學與信仰       |
| 第廿二期： | 基督徒家庭     | 第四十四期： | 大禧年         |
| 第廿三期： | 《真理的光輝》   | 第四十五期： | 教會傳統        |



## 《和平》訂閱單

新訂戶       續訂戶 (由 2000 年 月 起訂閱)

訂戶姓名：\_\_\_\_\_

地 址：\_\_\_\_\_

電 話：\_\_\_\_\_

按期寄至：\_\_\_\_\_ (姓名)

地 址：\_\_\_\_\_

訂購辦法：請填妥表格，連同劃線支票寄本社收

支票抬頭：思維出版社有限公司

或：Xavier Publishing Association Co. Ltd.

社 址：香港薄扶林道 93 號 D 座

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong.

電話／傳真：2858 2223

澳門訂戶：可存款到以下中國銀行(澳門分行)戶口，

號碼：03-01-10-039714

戶名：Lei lam Sun

請把入賬後之存款單副本，連同本表格寄本社收

訂 價：全年十二期，連郵費

港澳 港幣 96 元／葡幣 100 元

亞洲 港幣 180 元／美金 25 元(空郵)

歐美 港幣 200 元／美金 30 元(空郵)

加拿大 港幣 200 元／美金 30 元／加幣 40 元(空郵)



編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價港幣：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲 全年美金 25 元 (平郵)  
(日本除外) 全年美金 32 元 (空郵)  
其他地區 全年美金 28 元 (平郵)  
全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160 元 (平郵)  
(日本除外) 全年港幣 200 元 (空郵)  
其他地區 全年港幣 170 元 (平郵)  
全年港幣 240 元 (空郵)

印刷者：天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

