

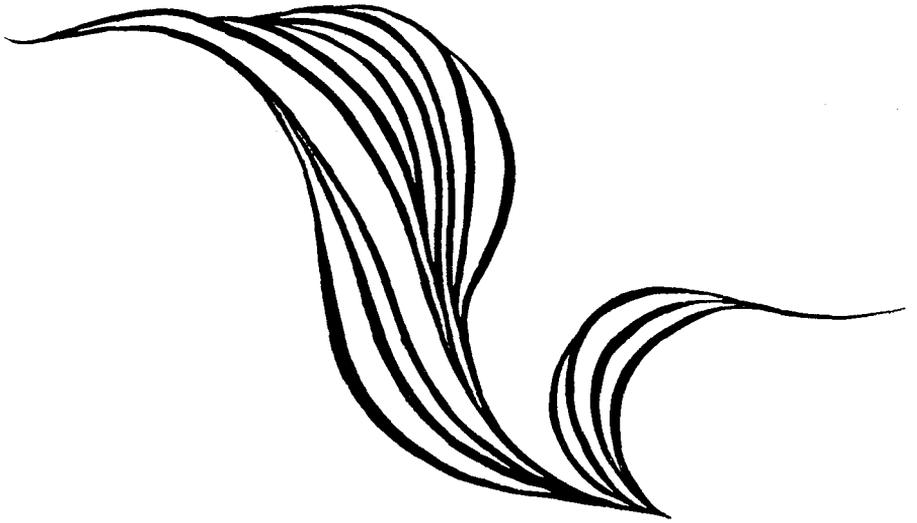


神思

主題：

聖人

49



神思

主題：

聖人

49

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No.49—MAY 2001.

神思 第四十九期

二零零一年五月

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，鄭麗娟修女，
蘇貝蒂女士，黃國華神父。

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：「靈異與迷信」

目 錄

前言	編者	
宣聖神學	Paul Molinari, S.J.著 郭春慶譯	1
冊封聖人的歷史發展	蘇國怡著 陳子建譯	8
不要忘記手足 聖人敬禮：信仰的見證者	羅國輝	17
道德經中的聖人	周景勳	45
從瑪利亞方濟各傳教修會創會人的列 品案看教會的列聖程序	劉淑珍	64
懷念我的神師——可敬者雷永明神父	彭保祿	75
門外「看」與聖者的相遇	李耀強	81
從電影「第三個奇蹟」看封聖	關國欣	91

作者簡介

- Paul Molinari S.J. 耶穌會士，額我略大學榮譽教授，負責會士列品程序及會內禮儀事宜。
- 蘇國怡 慈幼會士，於香港聖神修院神哲學院教授教會歷史。
- 羅國輝 香港教區司鐸，教區禮儀委員會主任，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學，著有《逾越》、《禮者、履也》等書。
- 周景勳 香港教區司鐸，香港聖神修院神哲學院哲學部主任，教授中國哲學史及哲學論題。
- 劉淑珍 瑪利亞方濟各傳教會修女，澳門教區青年牧民中心主任，亦從事培育工作。
- 彭保祿 方濟會士，羅馬萬民福音部海外華人牧靈主任。
- 李耀強 基督教聖公會會吏，就讀於香港聖神修院神哲學院。
- 關國欣 香港教友，就讀於香港聖神修院神哲學院宗教學部。

前言

早期教會對於那些為主殉道的人已有敬禮的習慣，到他們的墓地祈禱，亦請他們代禱，尊稱他們為聖人。發展到後來，聖人的範圍超出了殉道者而及於精修聖人，他們同樣是基督徒信仰的模範。本期《神思》以「聖人」為主題，請專人從不同角度探討教會聖人的傳統。

Paul Molinari 神父是一位處理封聖問題的專家，他的文章是講宣聖的神學。基督降生成人，願意通傳生命，而每個時代都有人順服聖神的恩寵，穿上基督。基督的救贖工作，就在那些願意領受聖神的人身上延續。他們不光是在教難時為主作証的殉道者，他們也是在每日的生活中把自己無條件交付給基督的人。教會自覺有責任向教友介紹這些人，因為基督神聖的影像反映在他們身上。聖人的芳表、他們的代禱、對他們的敬禮，都能帶領人尋覓天主。

蘇國怡神父是教會史的專家，他的文章研究封聖的歷史發展。教會在最初的五個世紀並沒有特別的封聖程序，本地主教便有權去確認對殉道者的敬禮。由第五至第十世紀有所謂「精修聖人」的出現，移葬或舉揚聖人遺體成為允許敬禮的開始。到了十二世紀，列品的權力慢慢保留給教宗，而冊封真福品往往成為封聖前的階段。當今教宗更簡化封聖的程序，甚至引進新例，在羅馬以外的地方慶祝列品儀式。

羅國輝神父的文章提醒我們，所有聖人都是信仰的見證者；他們的敬禮顯出基督救恩的徹底性，因為人人皆可能成聖人。成聖並非靠人本身的能力，而是靠聖神的德能。聖人的敬禮體現基督徒間的肢體關係，聖者、生者、死者間彼此能通功。此外，聖人的敬禮使在世上的我們預嚐與天主及聖人們的共融，也指出整個人類的歸宿所在。

中國文化傳統亦崇尚聖人，周景勳神父一文研究老子道德經中的聖人。道德經提到聖人有三十二次之多，老子的聖人具抱一的智慧，即內聖外王的生命智慧，順自然而體悟「無為而無不為」，以自然的德化用於人生中。簡言之，聖人一方面摒去私心，遵道

而行，不故意有所爲；另一方面，秉要執本，以簡御繁，不多事紛擾。這種聖人思念，頗能助人處理欲望、挫折、災禍等問題。

劉淑珍修女以瑪利亞方濟各傳教修會會士的身份看自己會祖的列品案，從中體會教會列品程序及其意義。列品程序梵二前後也有不同，作者會祖的列品案剛好橫跨新舊兩制，而且還在進行中。這個漫長的過程，一方面見證了教會近百年的轉變，另一方面讓人注視聖神在人類歷史中的運作。會祖聖人的光環來得遲或早不是一個問題，讓人看到天主藉她所行的一切，從而引發人感受天主愛人的深意才是重要的。

方濟會士可敬者雷永明神父的列品程序在進行中，彭保祿神父以神子的身份，寫文章懷念這位恩師。雷神父不但率領方濟會士完成翻譯《思高聖經》這艱鉅的工作，使無數人獲得天主聖言的滋養，他本人的謙誠、神貧、真摯、克苦、認真，與及對天主、對聖言、對聖母、對教會、和對中國的愛，感動不少靈魂皈依天主。

李耀強先生以基督新教信徒的身份看「聖徒相通」及「敬禮聖人」的意義。文章承認有些新教徒對請求聖人轉禱會很不自然，但如果明白聖徒相通的意義，使聖三、在世信徒與及聖人融和在一起，頗能強化信徒靈性的生命。聖人的生活典範，使在世信徒從他們身上看到上主的形象，越發更新自己，激起愛慕上主的心情。

關國欣先生一文就「第三個奇蹟」這部電影看到信仰的挑戰。人一方面相信理性而抗拒奇蹟，但同時又渴求聖人。作者認為相信奇蹟及相信聖人並不一定是非理性的，而敬禮聖人也不一定是迷信。片中的主角藉對封聖事件的調查使自己動搖的信仰堅定起來，這也是封聖能帶來的正面意義。

本期承蒙郭春慶神父及陳子建先生幫忙翻譯，我們致以衷心的感謝。

CONTENTS

FOREWORD

Editorial Board

The Theology of Canonization	1
<i>Paul Molinari S.J.</i>	
<i>Translated by Gregory Koay S.J.</i>	
The Historical Development of the Canonization of Saints	8
<i>Carlo Socol S.D.B.</i>	
<i>Translated by Caesar Chan</i>	
Lest we forget: The veneration of the Saints as Witnesses to Faith	17
<i>Thomas Law</i>	
The Saint in the Tao Te Ching	45
<i>Edward Chau</i>	
The Church's Canonization Process Illustrated by the Cause of the Foundress of the Franciscan Missionaries of Mary	64
<i>Victoria Lau F.M.M</i>	
In Memory of my Spiritual Mentor – The Venerable Gabriel M. Allegra O.F.M.	75
<i>Paul Pang O.F.M</i>	
An Outsider looks at the Communion of Saints	81
<i>Lee Yiu-keung</i>	
“The Third Miracle” and the Canonization of Saints	91
<i>Kwan Kwok-yan</i>	

FOREWORD

The early Church quickly developed the practice of venerating the memory of those who had suffered martyrdom for the sake of the Lord. This veneration came to include pilgrimage to their tombs to pray, asking for their intercession, calling the “Saints”. In time, the category of “Saints” extended to include more than the martyrs. Confessors were also called “Saints” for they were models of Christian lives of faith. We have chosen “Saints” as the topic for this issue of *SHENSI/SPIRIT* and have asked various qualified writers to treat different aspects of the Church’s tradition of canonizing holy men and women.

Fr. Paul Molinari S.J. is an expert in the causes for canonization and writes for us on the theology of canonization. In the Incarnation, Christ lived the fullness of a human life, and in every age there have been men and women who have followed the grace of the Holy Spirit and “put on Christ”. Christ’s work of redemption continues through the lives of those who yield to the grace of the Spirit. These people have not only given their lives in martyrdom for the Lord in times of persecution. In their daily lives they have unconditionally surrendered themselves to Christ. The Church feels the responsibility of making these holy people known to the faithful at large, for the holiness of the countenance of Christ can be seen in them. The example of the Saints, their intercession, their veneration, can all lead us in our search for God.

Fr. Carlo Socol S.D.B. is a Church historian. His article traces for us the historical development of the canonization of Saints. In the first five centuries, the Church had no special procedures for canonization. The local Bishop had the authority of permitting the veneration of martyrs. From the fifth to the tenth centuries, there appeared the phenomenon of the “Confessors”. The exhumation, translation and exaltation of the bodies of these holy people became the starting point for their legitimate veneration. By the twelfth century, the authority for canonization was restricted to the Pope and beatification came to be part of the process of canonization. Nowadays, the Pope has simplified the process, so

that the actual rite of canonization may be celebrated outside of Rome.

Fr. Thomas Law urges us to see the Saints as witnesses to a life of faith and fidelity. Our veneration of the Saints affirms the radical nature of the grace of Christ, whereby anyone of us is capable of sanctity. For sanctification depends, not on ourselves, but on the power of the Holy Spirit. The veneration of the Saints reveals the relationship of the members of the Mystical Body of Christ with each other and with the Mystical Body itself. The Saints, the living and the dead are united in the Communion of the Saints. The veneration of the saints allows us even in this life to have a foretaste of our heavenly communion with them and with God, reminding us of where we truly belong.

Chinese culture has also traditionally revered the “Saint”. Fr. Edward Chau investigates the notion of “Saint” in Lao Tsz’s *Tao Te Ching*. This classic speaks about the “Saint” some thirty-two times. The “Saint” is one who possesses the wisdom of knowing the Tao, that is the wisdom of interior sanctity and of external governance, not apparently doing anything yet doing everything, leading a life guided by the virtue which flows naturally from the Tao, allowing “to care and not to care”, realizing virtue in life. The “Saint” eschews all selfishness and walks in the way of Tao, acting without appearing to act. On the other hand, he is a man who grasps that which is most essential. He uses simplicity to overcome complexity, and is not embroiled in many affairs. This concept of sanctity helps one to deal with such problems as desire, affliction and disaster.

As a member of the Franciscan Missionaries of Mary, Sr. Victoria Lau F.M.M. uses the cause of the foundress of her community to explain the Church’s process of canonization and its significance. This process has changed somewhat since Vatican II. The cause of the F.M.M. foundress began with the older process and now continues in the time of the newer process. This slow process on the one hand illustrates some of the changes that have occurred in the Church over the last hundred years and on the other helps to highlight the working of the Holy Spirit in human history. Whether the glorification of a foundress comes early or late, it

allows us to see all that God does through her. The ensuing sense of gratitude for the deep significance of God's love for us is what matters most.

The cause of the Venerable Gabriel M. Allegra O.F.M. has been introduced. As a spiritual son, Fr. Paul Pang O.F.M. speaks about Fr. Allegra, his spiritual master. Father Allegra led his Franciscan confreres in translating the Bible into Chinese. Named in Chinese as "The Scotus Translation" after Duns Scotus, the patron of the Studium Biblicum Franciscanum O.F.M. in Hong Kong, this translation has been of inestimable importance in cultivating a taste for the Word of God in our Catholic faithful. In addition, many were led to God through Fr. Allegra's humility, poverty, sincerity, self-abnegation and fidelity, his devotion to God, to Scripture, to Our Lady, to the Church, and his love for China.

Mr. Lee Yiu-keung looks at the significance of the Communion of Saints and of the veneration of Saints from the perspective of a Protestant. He acknowledges the discomfort of many Protestants in praying to Saints for their intercession. But an understanding of the meaning of the Communion of Saints can strengthen the spiritual life of believers by drawing them into closer union with the Saint. The exemplary lives of the Saints allow us to see in them the image of God. This leads to self-renewal and a deeper love for the Lord.

Mr. Kwan Kwok-yan reflects on the film "The Third Miracle" to look at some of the challenges of religion. People believe in reason and reject the notion of the miraculous and yet at the same time wish for saints. The author suggests that belief in the miraculous or in saints is not necessarily irrational, and the veneration of the Saints need not be dismissed as superstition. In the film, the protagonist carries out an investigation into the canonization process and, as a result, his wavering faith is strengthened, thus bringing about a positive appreciation of holiness.

We are grateful to the help given us by our translators for this issue, Fr. Gregory Koay S.J., and Mr. Caesar Chan.

宣聖神學

Paul Molinari S.J.著

郭春慶譯

奧斯定以震撼人心的句子開始他的自傳——《懺悔錄》：「主，我們是造來為你的；我們的心得不到你，就搖擺不安。」這份動人的情懷掙開時空的枷鎖，把深藏各種男女意識中，神性生命的火花煽風點焰，即使為時片刻，證明人類是按照天主的肖像和形像所形成，這是一項啓示的歷史真理。因此，自覺或不自覺地，衆手必然伸向神性的美善，表達對更圓滿生命的渴望。

這種渴慕天主、首次答覆信友呼求聖神充滿他們，不管多麼脆弱、善變，在一首新感恩祭經文裡找到最滿意的禮儀表達：

「你按照你的肖像造生了人類，……人雖然違背了你的命令，失去了你的恩寵，你並沒有棄置不顧，任其喪亡，反而使所有尋求你的人都能找到你。並且多次與人訂立盟約，藉著先知施以教導，以期待救恩的來臨。你愛世人如此之深，時期一滿，你就派遣你的唯一聖子，作我們的救主：他因聖神降孕，由童貞瑪利亞誕生，除了罪過，度著和我們一樣的生活。」

故此，天主曾經出現於人類當中：耶穌基督平常往還本國鄉鎮間，致力行善，以他恩寵的臨在贏得和他共處者的歡心和愛戴。每當我們在祈禱中思索福音故事，或停下來專注反省他和衆人會面時，我們瞥見他喜愛憐憫人的特質，和他對坦誠者之間的穩固友誼，而我們察覺內心是炙熱的。

瑪爾大、瑪利亞、匝凱、西滿伯多祿和其餘衆人：這類福音人物使我們了解那些親眼看見、親手觸摸耶穌的人認識他是誰。伯多祿的「主，唯你有永生的話，我們去投奔誰呢？」(若 6:68)；多默的「我主！我天主！」(若 20:28)；瑪利亞的「辣步尼——師傅！」(若 20:16)。這些詞句充份流俐表露人心渴望與生活的天主相遇、共處，一位終於親臨人間、寄居我們中間的天主。

正如奧斯定所講，渴望在天主內找到自己的安息所會加深和更熱烈，因為天主聖子「生於女人、法律之下，為把在法律下的人贖出來，使我們能夠成為祂確實的子女。」而我們真的是祂的子女，「就證實在天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：阿爸，父啊！這項事實。」(迦 4:4-6) 因此，首先受造物藉著渴望從天主找到平安，來認識那位塑造他的造物主；而這同一受造物和降生成人的天主相遇時，體驗到生活在祂內的需要，然後，當他知道天主已把他贖回，渴求從肉身解脫，並與基督一起生活。(斐 1:23) 最後在天父內和聖子結合。耶穌正為此祈禱：「父啊，你所賜給我的人，我願我在那裡，他們也同我在一起，使他們享見你所賜給我的光榮，因為你在創世之前，就愛了我。」(若 17:24)

但是，基督，身為衆多兄弟姊妹的首生者，為了我們的得救，死而復活，現已升到天父，他不再行走於我們的街道上，我們再也不能用肉眼看見他，即使他的聖體臨在於我們當中。同時，他已賜予我們他的聖神——由天父派遣——所以我們不再為自己，但為他而生活。我們既然是他的身體、教會的成員，我們與他結合為一。因為他以自己的聖神激勵我們，我們才能分享他的生命。即是，他不單再在人性內活著，也是天父永恆的聖子，而且藉著通傳聖神給所有願意接受自己的人，和自由地把他們交付給他，他能夠並的確住在奧體的成員內。換句話說，人性生命可以用不同的方式活出來。很多人性的可能和經驗，正

因爲個人這事實而封閉。雖然基督是天主的永恆聖言，他爲愛我們「空虛自己」，他接受這對個人可能的基本限制。不過，「他雖然由於軟弱而被釘在十字架上，卻由於天主的德能仍然活著。」（格後 13:4）所以他能夠並確實傳達自己身爲聖子的生命，使那些自由地回應他，而成爲他的工作伙伴，能夠活出他因爲接納去過有限的人性生活，而自願放棄的那些人性經驗和精神潛能。

所以保祿描述基督徒生活和召叫的崇高，在於自我實現的醒覺當中：

「我已同基督被釘在十字架上了，所以，我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉身內的生活，是生活在對天主子的信仰內，他愛了我，且爲我捨棄了自己。」（迦 2:20）

保祿宗徒並非單獨的，每個時代、每種環境曾目睹，而且依然看見，無數的基督徒像他一樣「穿上了基督」（迦 3:27；弗 4:24），無條件地把自己順服於聖神的恩寵，並自動地回應神聖的邀請。這些人正確地被稱爲「聖人」，就如大公會議提及：

「他們和我們同有一樣人性，卻依照基督的榜樣改變得更完善，在他們的生活中，天主把自己的親在與肖像，生動地顯示給人們。天主在他們身上向我們講話，給我們透露天國的眞像。」（《教會憲章》50）

這些有關基督和門徒結合的簡短反省，可能幫助我們明白基督的救贖工作，如何延續和完成在那些願意領受聖神所賦予生命和指引的人身上。他們的確分享他的生命。他的救贖，在他們特有的環境、和他們生活、行動的世界中，呈現可見和具體的形像。他們使基督可以在他們內活他的生命，並在他們有限但獨特的性格中，按照天主賦予的恩賜和特質，顯示祂自己。因此，每個接受祂的生命和

仁慈，按照自己獨特的情況，彰顯祂的仁慈和魅力。

我們並非談論駭人聽聞的施行奇蹟者，即使天主在他們內運作而產生奇蹟，也不用大驚小怪。我們亦非想到各種表達神秘學的奇特現象，雖然在天主無限力量底下，這些亦祇是「平常」而矣，甚至那些訂立詳細的倫理實用法則，即使在他們心中寫上深奧的內在法律。我們祇是談及已克服世界者，或更好說，基督在他們身上已戰勝的人，現時世界的主人，他們的勞苦概括受苦的全人類。(羅 8:22-23) 他們滿身光暗戰爭的疤痕，不過，在一切窮困中，他們生活於平安、滿足內，他們結合於那位飽受凌辱、咒罵、釘死，但仍復活，賜給世界生命，他們充滿喜樂，因為「徒弟能如他的師傅一樣，也就夠了。」(瑪 10:25) 他們謙遜地在軟弱、困苦中找到安全，「因為我的德能在軟弱中全顯出來。」(格後 12:9) 他們把自己宗全委順於耶穌，他勸勉他們不要思慮怎樣說或如何申辯，「因為在適當的時刻，聖神必要教給你們應說的話。」(路 12:12) 因為他們所有的擔保就在祂內，他們能夠時刻生活，明認「仰賴加強他們力量的那位，能應付一切。」(斐 4:13) 耶穌描述的事實：「那住在我內，我也住在他內」(若 15:5) 是他體驗到的整體生活，就像保祿一樣。

教會歷史訓誨我們：每個時代、地區、行業，出現這些男女，不單教難時期提供他們機會以愛德作殉道的至高見證。基督的友誼和與他結合的無盡寶庫當然在殉教者身上光芒四射，將來必定這樣，因為「教會從不或缺的被逼害。」(《教會》42) 同時，很多人體驗無條件地把自己交付於基督，和他密切結合，雖然不是那麼戲劇性的形式，但仍然是千真萬確的，這事實可以在每日愛的奉獻中找到。往往肉眼看不見，與天父的聖子親切連繫，為近人的好處。

基督和這些聖人內生活和工作，不但祇為建立親切的

關係，這使他十分喜悅，也爲了在他們身上延續他的使命、勞碌、和他充沛的賞賜。他已經自由地接受死亡來戰勝世界，使世人得到生命。現在他正住在門徒內，葡萄樹和樞枝一起被天父修剪，好能生機蓬勃，結實纍纍。他的苦難在他們內完成，爲他的身體——教會，帶來好處。（哥 1:24）因此，依照十字架所表彰那愛的奧秘，他繼續拯救世界。

從聖人的經驗裡，他把自己告訴我們，他們有些在危難時期出現，在教會內履行獨特的使命，就像他揀選的工具。他顯示自己於謙卑的工作和情況中。「每天可怕的單調」當中，似乎沒有發生任何稀奇的事。除了那份徹底奉獻自我的、難以形容的堅持。不過，教會正從這裡汲取活力。她無數子女的卓越神聖，答覆他的邀請：完全委順自己於他聖神的造化中。

接著，教會需要更覺察這方面的救恩工程，她必須盡責：在適當的時機，向信友介紹那些在天主計劃中，爲現代人具備特殊意義的男女。從神學的觀點看，我們可以由已反省過，有關耶穌親自影響信服他的人，他們在他內見到神聖的映像——「誰看見了我，就是看見了父。」（若 14:9）人們尋找他、轉向他，因爲他的溫良、謙遜，毫無保留的愛；而他們愛他當中，自己亦成長於良善內。「跟我學罷，因爲我是良善心謙的」。（瑪 11:29）

這種同樣的吸引繼續藉著聖人運作：天主的良善在他們內歷歷可見，而他們與耶穌密切的關係，激發活出更真實的、基督徒生命的動力。我們各人體驗我們中的真正善人：他們的榜樣如何簡單、直接地向我們講述天主，並從我們的自私、平庸喚醒衆生，因而推動我們，以不同的方式去模倣他們的行爲，並且真心尋求他們的忠告和幫助。我們生命旅途上遇到的衆多善人裡，有些也曾給同時代的人，留下持久的印象；不單指那些偶然遇見和個人認識他

們的人，亦有其他間接聽聞他們行善的力量，因為他們明顯地肖似基督的品性，別人對他們的興趣和尊敬亦增加。故此，環繞他們的神聖聲譽遞昇，人們亦尋求他們祈禱的助佑。

用神學的術語來表達這些事實：天主啓示自己如何運作於某位子女的性格和榜樣。我們再進一步了解天主更清晰地指示：這個人現時享受天朝神聖的直觀，繼續分享神聖的恩賜，有些信友在恩寵的推動下，特別受那人生命中的德行和英勇吸引。而且，在他們的敬禮中，體驗熱切渴望去追隨某種成聖的獨特方式，直至他們感到應該請求他或她幫忙，走上同樣的途徑。假設這種推動証實是真的，人必須說：毫無疑問，天主的旨意內，藉著祂的恩寵，聖人在信友的生命中，繼續實踐這功能。同時需要注意的是：當信友被推動，去尋求認識天主特別賦予天分的，並體驗他們轉禱的益處時，絕對不是出於好奇，更不是迷信，我們正談及一種知識，類似那種涉及信仰基督的生活行動。因為，正如基督一樣，聖人不是屬於過去的歷史人物：當我們用信、望、愛所賦予我們的內在視覺默觀時，從字面嚴格來說，他或她親臨我們面前。就如其他趨向基督「聖父在他內」的推動，是被他聖神推動的問題，而這推動的標記，是那真實領悟聖人帶領人去尋覓他們的吸引力。再次，我們可能觀察到信仰在運作中，祇因信友認為聖人是他們真正、活著的朋友，是理所當然的：而且實在大過他們的有死生命，正如會議說過：

「我們紀念天上的神聖，並不僅是爲了他們的模範，而是要藉著兄弟友愛的實行，益發加強整個教會在聖神之內的團結。(弗 4:1-6) 一如旅途中的基督徒的共融使我們更接近基督，同樣的，和聖人們的相通，使我們和基督相連，基督才是一切聖寵以及天主子民的生命來源與首領。因此我們極應愛慕基督的這些朋友與同嗣者，他們也是我們的弟兄與卓越的恩人，並且當爲他們感謝天主，向他們

懇切祈禱，投奔於他們的轉禱與助佑，為能靠著主耶穌基督，我們唯一的贖罪者與救主……衆聖人的榮冠。」（《教會》50）

當教會，尤其她的聖統制，替一種敬禮作見證時，她不能袖手旁觀，這敬禮源於天主在人內心的推動，並表達於信友確實的明悟上。她必須提供需要的方法，去辨別那外表上流傳極廣的「神聖的聲譽」，是否有堅固的基礎，而那位信友中備受推崇者，究竟真的為基督的愛捨生殉道，或以英勇的生命彰顯聖人的風範。

冊封聖品的歷史發展

蘇國怡著

陳子建譯

於 2001 年 10 月 1 日冊封了一百廿位中國殉道聖人後，教宗若望保祿二世（John Paul II）締造了一個紀錄——總共冊封了 996 位真福及 446 位聖人。當教廷聖儀部（它曾擁有列品的權限）自 1558 年成立以來，教宗們正式冊封了共 1799 位真福及 782 位聖人。這代表若望保祿二世在任教宗 22 年期間，共冊封了教會歷來所冊封的 60%，證明現任教宗希望強調聖人在教會內的重要性。大部份他冊封的聖人都是殉道者。為基督犧牲性命的見證者，不論男女，都是教會延續的永恆特徵，並不局限於世紀初期。若望保祿二世亦同時指出冊封聖人是包括所有階層的人，一切在教會內的，無分老幼。聖善是放於整個教會的美德，因此，他曾在 1984 年冊封了 103 位韓國殉道者，1987 年冊封了 16 位日本殉道者，1988 年冊封了 117 位越南殉道者及 2000 年的 120 位中國殉道者。

作為一位曾批准一次重大重組教會藉以冊封聖人的傳統的教宗，若望保祿二世將會被人憶起。當聖善之德和祝聖聖人成為教會恆常的特徵時，冊封聖品所需的方法、合法權威及調查方法透過時間平穩地演進。

1. 冊封聖品的最初五個世紀

當一位聖者逝世和他美德的名聲廣揚，與及經常隨著一些極可相信是因他代禱而得到的神益，本地主教可以建立一個最終可令人被教宗冊封為聖品的程序。冊封聖品是一個行為或者確切的決定，透過它，教宗正式宣佈一位天

主的僕人、天主教會的成員，已被宣認為真福的，他的名字被寫入聖人冊內及他會被普世教會所敬禮，如同對所有聖人的敬禮一樣。

册封聖品的案卷是植根於初期教會的生活。從教會最初期，為基督捐軀的殉道者受到光榮：殉道被認為是表達愛的極致，而且殉道者被看作為在天主前的朋友及有力的代禱者。信眾為那些在被處決時為信仰作英勇見證的感到光榮，因而對殉道者高度崇敬的敬禮自然地發展。它最初是由信眾發起，教會權威只是同意這些敬禮。但是主教們小心地看著事態發展，令那些持錯謬信理及攪分裂的殉道者不會受到光榮。早於公元 411 年加答琪會議頒布法規說明了何時信眾可以敬禮一位殉道者。

各地方教會均保留她們各自登記了的殉道者名單，名單內記錄了他們的姓名、殉道日期及葬身之地。這樣便引發殉道錄(martyrologia)和建立起慶祝殉道周年的年曆。通常教會會交換這些名單，因此聖人敬禮便超越一個地方教會的範圍，而殉道錄和年曆的內容漸漸成為普世性的。

在君士坦丁（公元 313 年）的和平時期後，殉道者敬禮推至高峰。信眾與神職人員莊嚴肅穆地慶祝殉道周年紀念日：在教會內宣讀殉道者的苦難（*passione martyrum*）、或殉道者英勇就義的事蹟；組織朝聖團前往墓地；為榮耀殉道者舉行感恩祭。一些較為傑出的殉道者會被整個教會所敬禮，還有在一些個別案件中殉道者教堂會建於其墓地之上，當中最著名的是在梵蒂岡山上的聖伯多祿大殿和在 Ostiense 路（*via Ostiense*）上的聖保祿大殿。

在此時期並沒有建立「册封聖品程序」，但驗證殉道是透過「殉道行實」的嚴謹查考及本地主教的決定去確定的，本地主教有權批准殉道者的敬禮。嚴明的驗證研究可追溯至教宗格肋孟（Clement 公元 88-97 年）。

「殉道行實」是一組關於本地殉道者的報告書，熱心地保存和熱情地公開宣讀。及後爲了決定殉道的原因和殉道者的行爲，這「行實」受到法律上的審核。換句話說，教會希望確定裁判是出自對信仰的憎恨（*odium fidei*）和殉道者是爲了愛基督的緣故自願接受死亡；根據聖奧思定所說：「殉道不是由承受懲罰而產生的，卻是由原因」。只因如此，冊封聖品程序才會進行。我們在聖奧思定（+430），額我略（*Gregory of Nyssa*）（+395），及蘇素民（*Sozomen*）（第五世紀初期）得到證明。

2. 第五至十世紀的冊封聖品事宜

教難既畢，信衆亦開始回到那些爲了護教而作出非常尋常的見證，所謂的「精修聖人」，即是那些爲承認信仰忍受了磨難而仍然生存的人。及後，不單止這些狹義的精修聖人加入聖人年曆內，還加入一些在宗徒事業上、在寫作上或在品德上有超凡表現的。因著與世隔絕或隱修生活中的恆久的聖德操練及苦修，他們也被看作成不流血的殉道者。最早期爲精修聖人建立的敬禮可追溯到第五世紀的敘利亞人。

殉道通常是廣爲人知悉的單獨和公開的行動。相反，精修聖人的聖德及他們數十年堅貞的生活多數不爲人知，因而在斷定真偽時很困難。因此，從第六世紀開始，在「移葬」或「舉揚」一位聖者的遺體（例如一間聖堂或一個修會的創辦人、或者一些傑出的信仰護衛者）前，他的生平和經由他所發生的奇蹟會在主教、教區或省區代表會議前讀出。這個並不是對其聖德或奇蹟予以司法審核，好能對其確實性作嚴格的決定，卻是爲了看一看是否有奇蹟支持聖人名聲。人民的聲音、往墳墓的朝聖者、與及天主的人所作的奇蹟的名聲足以允許「移葬」或「舉揚」他的遺體。這種由主教或一個主教代表會議宣佈的「移葬」

或「舉揚」是允許敬禮的開始。

鄰近教區的主教們是這些嚴肅的舉動，與及聖者的遺體被運往一間特別奉獻的聖堂或置於祭台下的見證人。後來爲了隆重其事，一封邀請函會寄給教宗。一個瞻禮日會在逝世周年或列品的日期中頒布。教宗的出現並不是作爲列品的權威，只是平添隆重色彩罷了。在 845 年梅斯（Mainz）大公會議（主教代表會議）中定明了本地主教是列品的勝任權威。

3. 教宗保留列品的權力

進入十二世紀初葉，經常邀請教宗册封聖品和尋求給予敬禮的允許之傳統非常普遍，因此在教會法學家心目中普遍認爲只有教宗才可以册封聖人。亞歷山大三世（1159-1181）也認爲應當如此，在 1171 年，他停止册封一位在醉意中被殺害的瑞典貴族時寫道：「就算透過他的代禱發顯很多奇蹟，沒有教宗的允許，他不能被宣認爲聖人」。這封書信，和其他引用其內容的引述，成爲教宗依諾森四世在 1243 年頒布的一份普世法律的基礎，它包括册封聖品的第一個定義：册封聖品是「一位聖者在合法和法典的基礎上可被尊敬爲聖人」的行爲。因著每位聖人是爲全體信衆所敬禮的，及只有教宗享有對全體信衆的權力，這個行爲是保留給教宗的。

縱使如此，很多主教繼續册封聖品，但這些聖品實際上只爲本地人所接受。

4. 由十二世紀至烏爾朋八世

從十二世紀開始，教宗介入册封聖品事宜開始普遍，羅馬教廷開始要求更嚴謹和廣泛的諮詢，就算是皇帝們

(聖亨利, d.1024, c.1046) 或是毫無疑問的聖善者, 如聖方濟各亞西西 (d. 1266, c. 1228)、或柏都亞的聖安多尼等案件也不例外。從此教宗採納了激烈「程序」的傳統, 額我略九世 (1227-1241) 也曾用於他的好友聖方濟各身上。在冊封聖品前, 權力機構透過激烈的審核和傳召宣誓證人, 必須滿意這位天主僕人的信仰、超凡的生活和奇蹟。這些行實會藉一位樞機主教的指導由宗座職員考核。在 1588 年西斯多五世 (1585-1590) 重組教會中央政府和建立教廷聖禮部 (Congregation of Sacred Rites), 它其中的一項責任是冊封聖品。通過這聖部所立的傳統, 冊封聖品的條件被統一及方法被改善了, 特別是在烏爾朋八世的時期。

5. 由烏爾朋八世至 1917 年的教會法典

烏爾朋八世 (1623-1644) 對冊封真福品和聖品的案卷引入徹底改變的新法則。在其頗長的教宗職位中, 他頒佈了數項法令, 是他在 1642 年收錄在一本厚 63 頁的小冊子內。他是那位負責終止對敬禮一位未被列品的天主僕人的爭論: 在他的法則中, 那些不能追本溯源的敬禮是冊封聖品的障礙。從此, 列品案卷必須決定是否沒有信眾給予非法的敬禮, 或者這個敬禮已超過一百年的歷史。由烏爾朋八世及其繼位者收集或制定的法則, 特別是本篤十五世 (1740-1758), 成為被 1917 年教會法典中撮要、制定、接受的立法基礎。

6. 冊封真福品

直至十五世紀末也沒有冊封像我們現有的真福品的。移葬或舉揚遺體實際上與允許敬禮一位天主的僕人是一樣的。冊封真福品是從十五世紀開始, 在現在的法律觀

點來看是，授予准許讓僅限於一個教區或一個修會團體敬禮一位天主的僕人。最初的授予是暫時性的權利：即在有限制的敬禮進行的同時册封聖品的過程是在進行中。這權利是比較容易獲取的，但逐漸地，特別在十七世紀開始，册封真福品變成爲册封聖品的先決條件。只有一些特殊案件可得豁免，例如在 1610 年册封聖嘉祿·鮑榮茂聖品。

册封真福品——作爲册封聖品的一項重要程序，是在這位天主僕人所屬的本地或國家教會內莊嚴地慶祝的。第一位在梵諦岡大殿以莊嚴的儀式册封的真福品是於 1662 年 1 月 8 日册封的聖方濟各撒助爵。從此所有册封真福品均在聖伯多祿大殿舉行。1981 年，教宗若望保祿二世首先打破傳統在馬尼拉册封 14 位日本籍的殉道者。

在十七世紀，册封真福品就是程序的終點，教會並不一定爲一位真福進行列聖品過程。不論怎樣，在册封真福品後必須發顯兩個奇蹟才會册封爲聖品。這也解釋了爲何比較少真正能册封爲聖品。

7. 1917 年的教會法典

根據 1917 年的法典，在册封聖品過程進行前，必須完成一個由教區權力機構（教區程序）和教廷聖禮部（宗座程序）進行的初步而深入的調查。本地主教必須審核這位天主僕人的著作及建構兩個程序：第一個是根據案件本身作的「聖德名聲」或者「殉道名聲」，另一個是未被允許的敬禮並不存在。這兩個程序都需要傳召證人在宣誓下作證，教區程序的行實便會送交聖禮部審核。由這時開始正式引入案卷並開始宗座程序。

但是，程序拖延，尋找活證人在宗座程序中作證便變得困難，因此需要接觸更多的歷史文件。這成爲逝世很久的天主僕人們的普遍情況。教宗庇護十一世（1922-1939）

在教廷聖禮部內加入一個特別的「歷史部門」，其功能是為根據歷史標準作研究及印製文件，用以支援個別案卷。因此在這些「古老案卷」中，歷史部門所作的代替了宗座程序。

1948 年，庇護十二世（1939-1958）在教廷聖禮部建立一個醫學委員會專責審核由天主僕人們發顯的奇蹟。因此，神學家及醫生的角色得以區分。

8. 《聖德的光輝》的「特別動議」

透過在 1969 年發表的《聖德的光輝》中的「特別動議」(The “*motu proprio*”*Sanctitatis Clarior*)，教宗保祿六世（1963-1978）簡化程序，將教區和宗座程序統一為單一的資料性程序。但這改動只是初步的部分重組，在同年（1969）保祿六世將教廷聖禮部一分為二：神聖敬禮部和聖人案卷部。

9. 若望保祿二世，現今立法和慣例

由聖人案卷部發行的《神聖完美導師》宗座憲章（*Divinus Perfectionis Magister*）（1983 年 1 月 23 日）與在其短時間後印製的「法則」，整個慣例被革新了，教宗若望保祿二世主要革新了的事項是：一、統一教區和宗座程序為單一的法律諮詢；二、分別在冊封真福品及聖品前顯一個奇蹟已足夠，不像以前分別需要兩個；三、引入一個新而關鍵的角色，就是「動議者」(Relator)，或稱作「建議者」，負責解釋案卷的陳述（*Positio*）(案卷重要資料的印刷品)。

冊封聖品的機制並非只從正式文件中演化，但也是從個別教宗（通常是為了牧民的緣故）引入而成的傳統。一

項由教宗若望保祿二世引入的新傳統是在真福及聖人們已往居住的地點舉行慶祝列品儀式。因此，有 50 位真福及 10 位聖人在其任內在羅馬以外的地方慶祝列品儀式。再說，册封聖品在神學上的爭論仍在，例如在「殉道」的概念上，有一些不再只是認知為字義上的「憎恨信仰導致的死亡」，但可引申至新形式的殉道，例如「愛德上的殉道」，或者是為挽救別人而捐軀。現在這概念正在試驗，或許會在這一個範疇上將有突破。

從若望保祿二世册封了高數字的真福及聖人以來，有一些認為現任教宗因權宜理由經常在執行册封真福品及聖品時離開慣例。這想法不對：這個教宗縮短了不同階段之間的所需時間，但並沒有跳過任何必需的階段。

參考書籍

Della Cioppa G., *Come si fanno i Santi*, Roma, Francesco Ferrari, 1934, 108pp.

Molinari P., *I Santi e il loro culto*, Roma, Università Gregoriana, 1962, 204pp.

Molinari P., "Cannoization of Saints (History and procedure)", in *Catholic Encyclopaedia*, III, 55-59.

Giove R., *Note sulle discussioni intorno alla validità dei processi*, Roma, Univ. Gregoriana, 1940, 104pp..

Leone Di Maria, *Come si fanno I Santi*, Ed. Sussidi, Erba, 1953, 16pp.

Leone F., *La prova documentale degli scritti nei processi di beatificazione e canonizzazione*, Istituto De Santa, Sessa A. 1989, 283pp.

Woodward K.L., *Making Saints. How the Catholic Church*

determines who becomes a saint, who doesn't, and why, Simon & Schuster, New York 1990, 488pp. (Italian ed.).

Veraja F., *La beatificazione: storia, problemi, prospettive*, S. Congregazione per le cause dei santi, Roma, 1983, 206pp.

Rodrigo R., *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, Roma, 1991, 388pp.

Sviluppo storico della procedura, in CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, Index ac Status causarum, Città del Vaticano, 1999, vi-xi.

Loew G., "Canonizzazione," in *Enciclopedia Cattolica*, III, coll. 571-607.

不要忘記手足

聖人敬禮：信仰的見證者

羅國輝

有關聖人的紀念和敬禮，使我想起一個真實的故事。在十二年前，當我到內地修院授課時，有一位經歷了文化大革命的修生告訴我：他聖召的來源，始於當他的伯父司鐸被殺時。他說：「當我的伯父司鐸被誣告後，被槍斃時，我看到子彈射進我伯父司鐸胸膛，鮮血四射，我立即覺得有一股力量，進入我的五內，要我去當司鐸，跟隨我伯父的足跡，繼續他牧養天主子民的工作。」我聽後，也十分感動，驚訝天主如何召叫軟弱的人，來顯出他的大能。

事實上，捨身取義的感染力，確是驚人，尤其在宗教信仰的事上，正如教會作家戴都良 (Tertullian,+220) 所言：「殉道者的血是信友的種子」(《護教書》50,12)¹。

殉道者：基督的見證人

基督信仰的第一位殉道者和最大的見證者，就是耶穌基督(默 1:5; 3:14); 他為父作證，甚至捨身受死(若 1:18; 3:31-36); 而父也為他作證(若 5:31-40)。聖斯德望是第一位殉道的基督徒，他繼承了耶穌基督對父的見證(宗 7:54-60)，而當時在場的掃祿，即日後的保祿，也因他所迫害的耶穌，而由迫害者，成為見證者，最後捨身殉道(宗 9:1-25; 22:1-22; 26:2-23)。

¹ William A. Jurgens (selector and translator), *The Faith of the Early Fathers*, Volume One, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1970, 117 頁。

早期基督徒明知跟隨基督，也就要隨時準備跟他一起捨生成仁，成爲忠實的見證者，以獲得光榮（瑪 10:1-42; 19:27-30；谷 8:34-38; 10:28-31；若 12:23-28；默 2:13），因爲，他們相信自己的生命在洗禮時，已藏在天主內（羅 6:4-23），只等待著在末日，與基督一起顯露在光榮中（羅 8:18-39；格後 5:1-10）。而事實上，他們在世時，已得到永生的保證，因爲他們已是基督的肢體，聖徒的同胞，天主的家人（弗 2:18-22）；爲他們來說，生命已全屬於基督，能與基督同死同生，也就是所有基督聖徒的光榮。正如基督所許諾的，殉道者既捨身爲基督作了見證，現今必在天上與最大的見證者（殉道者）耶穌基督（默 1:5; 3:14），永享光榮（默 7:9-17）。故此，早期教會對殉道者不單懷有敬佩之意，更因在他們身上，藉他們的見證，體驗到基督愛的力量，並因他們在基督內的光榮，而獲得鼓勵，從事人生的奮鬥，以邁向天上同一的歸宿²。於是，基督徒請殉道者代禱，和效法他們的榜樣，以感染他們的德表。基督徒因此也感到與殉道者更親近和相通，並與他們一起，在基督內結成一體（希 12:22-24）。以上各點除見於聖經外，也反映在教會歷代的聖人敬禮。

殉道者敬禮的發展

早期教會在教難中，留傳給我們不少殉道者的見證和各式記錄。例如安提約基主教依納爵(St. Ignatius of Antioch, +107)，在面臨殉道時，致書給羅馬人，勉勵他們說：「我甘心情願爲天主犧牲性命，希望你們不要阻擋我。你們不要向我表示不合需要的恩情，請你們讓我去給猛獸吞嚼，好使我因此到達天主的懷抱中。我是天主的麥粒，要用猛獸的牙床當作石磨將我磨成麵粉，作成基督聖

² 見歷代《羅馬彌撒經書》紀念聖人的各式頌謝詞。

潔的麵餅。猛獸將我的身體完全吞下……當我的身體完全消滅，蹤影不見於人間的時候，我便成為耶穌基督的真實門徒了（《聖依納爵致羅馬人書》4:1）³。

殉道者感人的事蹟，也見於一些「殉道錄」裏。這些不同類型的「殉道錄」，記載了許多殉道者殉難時的事蹟，其中大部分早期的記述都比較可靠，例如，約寫於公元二世紀後葉的《聖坡里加·斯米納（Polycarp of Smyrna+155）殉道錄（*Martyrium Polycarpi*）》，但較後期的，即約公元四世紀後的，卻往往添上許多杜撰的演義式故事，可稱為「殉道傳」。

從四世紀起，各地方教會又各自編排適用於本地的「殉道冊」，列明當地每日所紀念的殉道者（後來也包括其他聖人），包括他們的行實、殉道的日子和埋葬的地方。選擇這些殉道者作為紀念，往往是因為他們的墓地或聖髑就在當地，又或他們是在本地殉道的。至於舉行敬禮的日子，往往就是他們殉道（在天上出生 *natalis*）的日子，或是發現其聖髑⁴，或是遷葬其聖髑的日子。其中最早的「殉道冊」是 354 年羅馬的 *Depositio Martyrum*。

這些「殉道冊」後來收集的聖人行實，又往往富於「傳奇色彩」，相當吸引。這些「殉道冊」本來是私用的，有時亦在隱修士吃飯，或工作時誦讀，大家靜聽。到了九世紀，卻漸漸在隱修院的第一時辰祈禱中，公開誦讀，以紀念當天聖人；到了第十世紀，也在主教座堂的日課裏誦讀出來。於是，「殉道冊」便成為教會日課誦讀的一部分。

³ 譯文見呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》，香港公教真理學會，1957年，194頁。

⁴ 其中一項著名傳說，莫如聖安博受天主啓示，於 386 年 6 月 19 日，發現殉道者聖熱爾瓦削及聖博羅大削（*St. Gervase and Protase*）聖髑的故事（《每日彌撒經書》，香港公教真理學會，1956年，854頁）。

到了這時候，聖人敬禮便成為教會平日禮儀中重要一環⁵。

在中世紀，有些地方教會日曆，每天都有眾多聖人紀念。十六世紀特利騰會議後，教會整頓禮儀年曆，去蕪存菁，在公共日曆中只保留約 130 位聖人紀念，又盡量重整「殉道冊」，使所載的聖人行實無誤。但到了梵二前，平日的聖人敬禮，已增添超過兩倍，差不多每天都有聖人紀念的彌撒。故此，梵二《禮儀憲章》(111 號)提示：「為避免讓聖人慶節凌駕於敬禮救援奧蹟的慶節之上，許多聖人慶節應保留給個別的教會、國家、或修會團體去舉行；只將那些具有普遍價值的聖人紀念日推廣到普世教會。」事實上，1969-70 年推行的梵二《羅馬彌撒經書》，實現了梵二的指引。2000 年頒布的新版《羅馬彌撒經書總論》的 394 號，也有同樣的提示。

從《聖玻里加殉道錄》，我們可以窺見早期人們對殉道者的敬重：「當時，許多人謀求分取聖人的遺骸，當作聖物珍存，以求與聖人連合如一。惡黨於是暗中唆使黑落德的父親尼拆塔，即亞而哲的兄長，要求刑官，不許人領取遺骸。他們又散布傳言說：『免得眾人敬禮玻里加，拿他去代替釘死在十字架上的那一位。』尤其是猶太人唆使不遺餘力。我們去火刑處搬移聖人遺骸時，卻被他們圍守阻擋。殊不知我們決不會因敬禮玻里加而棄捨基督。基督願使全世得救之人，實得救恩。因此，甘心受了苦難，自己聖潔無罪，但犧牲了自己，拯救所有罪人，我們不能棄掉他而敬禮任何其他。基督是天主之子，因此，我們欽

⁵ 以下書目包括許多聖人敬禮的資料：Peter E. Fink (editor), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1990, 1137-1143 頁；S. Marsili (editor), *Anàmnesis: 2*, Marietti Editori, Torino, 1978, 171-172 頁；Anscar J. Chupungco (editor), *Anàmnesis: 6*, Casa Editrice Marietti S.p.A., Genova, 1988, 51-55; 223-259 頁；及 Cheslyn Jones and others, *The Study of Liturgy*, William Clowes (Beccles) Ltd., London, 1980, 421-428 頁。

崇拜拜他，對於殉道聖人，我們只是加以敬愛，不是濫行欽崇。敬愛聖人的理由是因為他們是吾主的門徒。他們效法吾主，愛慕他，奉他為君王，為宗師，誠切無可復加。我們敬愛他們，不過是巴不得和他們團結一致，共作吾主真徒而已。

「百夫長眼見猶太人掀起了爭端，於是令將玻里加的遺骸留置刑場，並依照習慣加火焚燒。燒後，我們揀拾了灰中尚餘的碎骨，視為珍寶，勝於寶石黃金，供放在適宜處所，敬為聖髑。在那個處所，可能時，吾主賞賜我們在歡欣喜悅中，聚眾開會，慶祝殉道聖人（新生命）的誕辰，追念逝去的勇士；同時，對於未來的勇士，加以訓練和準備。」（《聖玻里加殉道錄》，17-18 章）⁶

從以上記載中，我們見到最早的聖人敬禮，也就是敬禮殉道者；舉行殉道者敬禮的地點，往往就是保存殉道者聖髑之處，包括墓地。以致後來，在教會昇平後，殉道者的墓地，便成為敬禮他們的朝聖地，尤其第四世紀君士坦丁大帝在耶路撒冷聖地和羅馬，蓋建了不少這樣的聖殿，例如耶路撒冷的聖墓大殿、羅馬的聖伯多祿大殿等。後來的城外聖保祿大殿，和其他墓窟⁷，都是最好的佐證。與此同時，他們的遺物，甚至接觸過他們遺髑或墓地的物件⁸，如布料、燈油等，也成為與殉道諸聖聯繫的紀念品，予以珍藏，或環繞著這些「聖髑」，舉行敬禮。殉道者的

⁶ 譯文見呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》，香港公教真理學會，1957年，246頁。

⁷ 教宗聖達馬蘇（St. Damasus, 366-384）等，曾刻意裝飾墓窟，以敬禮聖人。（香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，《羅馬朝聖指南》，2000年，129頁。）

⁸ 見：保祿墓地四至五世紀的大理石板，上面有三個洞，其中兩個，是讓朝聖者伸入布塊，以作聖髑，留為紀念。這地板現存羅馬城外聖保祿大殿。（參閱香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，《羅馬朝聖指南》，2000年，48頁。）

敬禮，最高峰是在殉道者墓地舉行彌撒，既表明殉道者跟隨基督，參與基督的祭獻，與基督結合，奉獻自己，為主作證的犧牲精神，也體現基督徒在日常生活中，承先啓後，與殉道者一起，參與基督的犧牲奉獻，以獲得逾越的生命⁹。聖經默示錄 6:9-11 也記載殉道者在祭壇下喊冤，並期待著圓滿時刻的來臨¹⁰。

六世紀，當所謂蠻人入侵時，為免殉道者的遺骸受辱，便把墓窟裏的聖人聖髑遷入城中聖堂，尤其存於萬神廟（改稱殉道者聖母堂）。後來，發展成為在聖堂祭台下，埋藏一些殉道者聖髑的習慣和傳統，最後，也可把非殉道的聖人聖髑，埋在祭台下。甚至各城鎮均以擁有某些聖人的聖髑為榮¹¹。

在中世紀，盛行搜集任何聖髑的狂熱，甚至有買賣聖髑，真偽不分的流弊¹²，以致各地教會多次予以糾正（DS818）。同時，也興起把聖髑展示於祭台上的熱潮¹³，也有把聖髑藏於祭台桌面的習慣¹⁴。梵二之後，教會在《羅馬彌撒經書總論》（1969）266 號作出清楚糾正：「將聖髑（包括非殉道者的聖髑在內）放於祝聖的祭台內，或置於祭台下的習俗，應予適當的保留。但應審慎確定，這類聖

⁹ 見：今日羅馬聖保祿大殿，及聖伯多祿大殿。

¹⁰ 見：香港教區慶祝「中華殉道宣聖」在彌撒中，亦同樣安排，把殉道者的聖髑置於祭台下。

¹¹ 見：德國高隆(Cologne)傳說擁有三賢士之聖髑。

¹² 見：Perugia 主教座堂的聖母戒指。

¹³ 見：各地聖髑架和聖髑盒，又見本港所存聖髑架和聖髑盒。

¹⁴ 見：梵二前放在祭台桌面的「聖石」，即藏有聖髑的小石板（小祭台）。

髑的真實性¹⁵。」其實把聖髑藏於舉祭的祭台下的目的，就是與聖人相通共融，參與基督之生活祭獻。

聖母敬禮的歷史發展

殉道者敬禮漸漸形成的同時，基督徒也漸漸把聖經中的聖賢，特別是聖母瑪利亞，奉為楷模，予以敬禮，尤其在聖地：耶穌及聖母生活過的地方¹⁶。到了第四世紀，教會昇平後，源於聖地的聖母瞻禮，更廣傳各地，加上厄弗所大公會議（431年）宣認：「天主之母」信道，更有助聖母的敬禮在各地發展。如八月十五日：原是五世紀在橄欖山附近，相傳聖母墓地¹⁷，舉行的「聖母安眠瞻禮」，後來在西方稱為「聖母蒙召升天瞻禮」。又第四世紀以十二月廿五日（太陽神誕）為「耶穌聖誕」，遂以三月廿五日為預報救主降生節，亦稱「聖母領報」瞻禮，後來又在二月二日（耶穌聖誕後四十天）舉行「獻耶穌於聖殿」瞻禮，又稱為「聖母取潔瞻禮」。甚至在聖地，聖母聖堂祝聖的紀念日，也在各地教會以聖母瞻禮來慶祝，如九月八日：聖母聖誕，原是五世紀祝聖近「羊門」的聖母堂¹⁸；這裏相傳是聖母父母的住宅，相傳聖母在此誕生；十一月廿一

¹⁵ 新版《羅馬彌撒經書總論》(2000)302號刪去了上文斜體字部分。另請見：存放於香港主教座堂祭台下的聖髑，分別屬於十位聖人，包括：聖多默宗徒；殉道者：聖藍月旺、聖董文學、聖文主顯、聖吳學聖、聖盧廷美、聖林昭；傳教主保：聖方濟各沙勿略、聖師小德蘭；及聖瑪大肋納嘉諾撒。

¹⁶ 見：納匝肋相傳聖母領報洞穴遺址，一幅二至三世紀的牆上希臘文刻字：XE MAPIA（萬福瑪利亞）（聖地，思高聖經學會，第八期，1999年，6-7頁）。又見：相傳聖母與若瑟赴白冷登記途中歇息處「坐石」（Kathisma）上興建的聖堂，被重新發現（聖地，思高聖經學會，第四期，1998年，7頁。）

¹⁷ 見：耶路撒冷橄欖山相傳聖母墓地。

¹⁸ 見：羊門附近，相傳聖母出生地的聖堂。

日：「獻聖母於聖殿」，原是六世紀祝聖近聖殿原址入口的聖母堂；按《偽雅各伯福音》說聖母被獻於聖殿；又在八世紀，再推算十二月八日為亞納懷孕聖母的紀念，後來西方教會更將之發展為「聖母始胎無玷瞻禮」。而八月五日：祝聖羅馬聖母大殿紀念日；羅馬聖母大殿，是教宗聖西斯篤三世（St. Sixtus III, 432-440 年）為紀念厄弗所大公會議（431 年）宣認「天主之母」信道（DS251）而擴建，奉獻給聖母；聖誕子夜彌撒也源於此殿內仿白冷山洞的小堂；七世紀時又加建地窟，因藏有耶穌誕生時的馬槽而著名¹⁹；十三世紀時，更有所謂八月五日聖母以雪地為證，囑建聖殿的傳說，故此聖殿又名「聖母雪地殿」。

當然，聖母瑪利亞在聖人敬禮中，無論在東方或西方教會，都佔有首要的地位，因為教會在她身上，看到天主救世計劃的完美實現，也看到自己得救的完美典範²⁰。

修道者、貞女、宣信者、牧者 和其他聖人的敬禮

在教會昇平後，以流血殉道的方式作見證，已不常見，於是，其他聖德之士，尤其那些捨棄俗世的隱修者，他們奉獻自己，跟隨基督，以不流血的方式，以聖德生活作祭獻和見證，都被尊為聖人，得到信友的敬禮和請之代禱。其中最早的，有聖保祿首先獨修者（St. Paul, the First Hermit, +342），他臨終時，聖安當（St. Anthony, Abbot, +356）院長拜訪他，並埋葬了他的遺體。當然，聖安當院長也是其中著名的隱修先驅，他開了隱修修會的雛形，又

¹⁹ 見：聖母雪地殿所藏，相傳耶穌誕生時的馬槽木塊。

²⁰ 見：羅馬九世紀聖瑪利堂（濟貧所）的聖母圖；Torcello 主教座堂的聖母像；君士坦丁堡（依斯坦堡）聖智大教堂拱壁，九世紀的聖母抱聖子像。有關聖母敬禮，請參閱香港教區聖母年籌備委員會及香港教區禮儀委員會合編，《敬禮聖母彙編》，1987 年。

改「獨善其身」為「修己淑人」；聖亞大納修（St. Athanasius, +373）曾為他作傳²¹。後來還有眾多的隱修者，包括聖本篤（St. Benedict, +46）等，他們一心追求天國的義德，被尊為聖人，作信友的模範。其他修道者，包括貞女等，他們終身奮鬥，為福音和天國作證，還有寡婦，她們堅守潔德，以信德為教會和窮人服務，都被視作不流血的殉道，同尊為聖人，他們正體現了金口聖若望（St. John Chrysostom, +407）所說的：「致死你肉體（私欲偏情），把它釘在十字架上，你也必會領受殉道的榮冠」（Ep.ad Hebr. Homil II, 3）²²。

其實，早期教會教難時期，主教們都經歷過種種迫害，大部分作了殉道者，但也有一些沒有死去，繼續在世上艱苦作證。這些主教，連同一些受過迫害的信友，就被尊為「宣信者」（Confessor）²³，其中，有些也被尊為聖人，堪受敬禮。當中，頗著名的有聖額我略行奇蹟者（St. Gregory Thaumaturgus, +270）。

及後，作羊群司牧的聖善主教，如米蘭主教聖安博（St. Ambrose, +397）、Hippo 主教聖奧斯定（St. Augustine, +430）、亞歷山大利亞主教聖亞大納修（St. Athanasius, +373）、君士坦丁堡主教金口聖若望（St. John Chrysostom, +407）等，雖然沒有流血殉道，但他們以身作則，作了信仰的美好見證，也被奉為聖人，予以敬禮。

於是，漸漸發展，其他在俗世生活的男女信友，雖非

²¹ 有關聖安當院長及聖保祿首先獨修者的行傳譯文，見伍達義譯，《曠野聖祖的生活》，香港大嶼山聖母神樂院出版，1983年，1-52頁。該書封面古老聖堂的拱壁壁畫，也表達聖人敬禮的基本意義：為基督作證和為我們代禱。

²² *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1990, 1140頁。

²³ 舊譯「精修」。

殉道，但因他們的聖德生活和見證，也被尊敬為聖人。

聖人的鑑別及其敬禮的去蕪存菁

這樣，教會歷史越綿長，教會信仰生活越興旺，聖人越增多。最初，聖人的鑑別，主要是由本地教會所公認而已。同時，敬禮方式的輕重，也因各地教會而有所不同。甚至有時難免有點過份。於是，787 年尼西亞第二屆大公會議已清楚界定崇拜天主（包括基督）與敬禮聖人的分別（DS 601），且在第十世紀開始發展所謂宣聖的程序，教宗亞歷山大三世（1159-1181）於 1171 年規定要有羅馬認可，才可宣聖。又 1234 年教宗額我略九世（1227-1241），把「宣聖」權保留給宗座。²⁴

教宗額我略九世（Gregory IX，1227-1241）曾在 1228 年，親自在亞西西（Assisi）宣布聖方濟（St. Francis of Assisi，1182-1226）為聖人。而事實上，聖方濟在那崇尚虛榮的時代，以簡約的精神，及熱愛萬物的情操，善度貧窮謙卑、貞潔和服從的生活，為基督作出了歷久常新的見證。²⁵

可惜，十三世紀後，西方教會人士，對聖人敬禮過分狂熱，甚至把聖人當作崇拜和求恩的直接對象。例如，原

²⁴ 以下書目包括許多聖人敬禮的資料：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，光啓出版社，1996 年，547-549 條；*The New Dictionary of Sacramental Worship*，The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1990, 1140-1141 頁；趙一舟，《我們的慶節》，見證月刊社，民國 78 年，283-292 頁。

²⁵ 見：亞西西聖方濟大殿（十三世紀），描繪聖方濟謙遜作證的壁畫，及該大殿底層祭台頂壁畫：聖方濟的靈修生活，以及在天上的光榮，都環繞著基督，且以基督為中心，和為基督作證。

來古代大殿拱壁的形格²⁶，是基督在中央，聖人環立於兩旁，但後來漸漸演變，在祭台背屏中央，卻直接是聖人的聖像，好像彌撒和祈禱都是向這聖人所作的²⁷。雖然屢經糾正，例如 1215 拉特朗第四屆大公會議（DS 818）等，仍毛病叢生，有「靠善功自救」來替代基督的救恩，甚至有以聖人代替基督之嫌。結果引起許多人士的不滿，甚至後來的馬丁路德和其他宗教改革者，都對聖人敬禮有所垢病和反對，並且否定聖人的代禱。於是，十六世紀的特利騰大公會議，澄清了聖人敬禮的事項（DS 1821-1824），包括聖人的代禱、聖髑和聖像的敬禮等。教宗西斯篤五世（1585-1590）於 1588 年，把宣聖事宜交聖禮部處理。1634 年，教宗烏爾邦八世（Urban VIII, 1623-44）制訂宣聖前列入「真福品」各程序。《聖教法典》（1917）1999-2141 條列有宣聖過程條例。1969 年，教宗保祿六世（1963-1978）成立獨立的「宣聖部」，並簡化宣聖程序；簡化的程序大概是：先要經過各項審查，和有奇蹟佐證，才可列入「真福品」，許可在本地區或修院予以敬禮，再經奇蹟佐證，才可「宣聖」²⁸。《天主教法典》（1983）1186-1190 條說明有關「聖人、聖像、聖髑敬禮」的規例，並附有教宗若望保祿二世「冊封案進行方式之訓令及冊封聖部之新條例」宗座憲令（1983）²⁹。

梵二大公會議重申教會聖人敬禮的傳統：即是為彰顯基督的救恩、聖神的化工、諸聖的相通、代禱和作證（《教

²⁶ 見羅國輝編著，《在地若天》，教區禮儀委員會出版，香港，2000 年二版。

²⁷ 見：聖伯多祿大殿，Giotto 所繪舊祭台背屏。這種祭台形式流行至梵二，見香港主教座堂祭台、玫瑰堂祭台。

²⁸ 《神學辭典》，548-549 條；趙一舟，《我們的慶節》，見證月刊社，民國 78 年，276-278 頁。

²⁹ 《天主教法典》（1983），中國主教團秘書處出版，台灣，民國 74 年，678-709 頁。

會憲章》50-51)。之後，禮儀更新本來要撥亂反正，在禮儀年曆禮儀和敬禮方面，都要以基督為核心，可是，有些人士又矯枉過正，甚至貶抑聖人敬禮，致使把基督的福音和救恩，變得太抽象、太理論和學說化，好像不涉及人的血肉和生活。

其實，改革宗人士在宗教改革期間，極力反對的，是當時「聖人崇拜」和「靠善功自救」的偏差，而非直接反對「聖人」。在二千禧年五月七日，教宗與基督徒各宗派人士，在羅馬鬥獸場，舉行合一祈禱會，共同紀念廿世紀的信仰見證者³⁰，正好說明，在基督救恩之內，聖徒的相通、代禱和作證，俾能彼此感染基督的芬芳。

其實，《禮儀憲章》正好為聖人敬禮作了美好的說明：「在每年周期循環紀念基督的奧蹟時，聖教會以特殊的孝愛，敬禮天主之母榮福瑪利亞，因為她和她兒子的救世大業，有其不可分解的關係。教會在瑪利亞身上，仰慕稱揚救贖的卓越成果，就像在一幅清晰的影像上，教會欣然瞻仰著它自己所期望完全達成的境界。」（《禮儀憲章》103）「再者，教會在週年期內，插入殉道者及其他聖人的紀念，因為這些人藉著天主的各式恩寵，達到了成全境界，已經得到永遠的救恩，在天堂向天主詠唱完美的讚歌，並為我們轉求。在聖人們的永生之日，教會在這些與基督同受苦難、同受光榮的人身上，宣揚逾越奧蹟；教會向信友提供他們的模範，吸引大家，通過基督，歸向天父，並藉他們的功績，邀得天主的恩惠。」（《禮儀憲章》104）

聖人的代禱和諸聖相通功

事實上，聖人敬禮中，請聖人代禱，是非常自然的事，

³⁰ 羅馬觀察報，N.19(1642)-2000年5月10日，頭版。

且極為古老。因為基督徒在生之時，已不斷為人代禱（弟前 2:1-6），那麼，聖人在天上，在天主前，怎會不為人代禱呢？問題是有些人誤會了聖人代禱的含意，甚或把聖人誤作天主。

遠自第四世紀，已有解釋聖人代禱的意義，例如：耶路撒冷的聖濟利祿（St. Cyril of Jerusalem, +386）便這樣說：「然後，我們紀念那些在安息主懷的前輩，首先是聖祖、先知、宗徒和殉道者，因他們的祈禱和幫助，天主必會俯聽我們的祈求。」（《釋奧期的教理講授》（Catecheses Mystagogicae）V.9）

羅馬教會在彌撒中沿用的感恩經³¹，更是聖人代禱的最佳註腳：

聖人通用頌謝詞之二：「主、聖父、全能永生的天主，我們藉著主耶穌基督，時時處處感謝你，實在是理所當然的，並有助於我們的得救。你藉著諸聖令人驚奇的信仰，使你的教會不斷革新和成長，並給我們提供了你深愛世人的佐證。你藉著他們傑出的榜樣，激勵我們追隨基督；你因他們熱誠的轉求，幫助我們作你救恩的生活見證。為此……」³²

感恩經第一式：「……我們聯合一起，首先紀念終身童貞榮福瑪利亞——我們的主耶穌基督天主之母，（並紀念聖母的淨配聖若瑟）³³，及你的聖宗徒和殉道者：伯多

³¹ 即今日的感恩經第一式。這感恩經成形於第四世紀末至第七世紀，自教宗大額我略（+604），便沒有實質的改變過。（E.Mazza, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, Pueblo, New York, 1986, 49-87 頁。）

³² 這頌謝詞雖然是 1969 年時才見於《羅馬彌撒經書》429 頁，但其前身和內容，可追溯到五世紀良一世禮書（Notitiae 252-253-254, 834-839 頁）。

³³ 由教宗若望廿三世在 1962 年加入這感恩經。

祿和保祿、安德肋、雅各伯、若望、多默、雅各伯、斐理伯、巴爾多祿茂、瑪竇、西滿和達陡；理諾、格來多、格來孟多、西斯多、高爾乃略、西彼廉、老楞佐、克利叟高尼、若望和保祿、葛斯默和達彌盎，以及所有聖人；**藉他們的功勞和祈禱，求你賜我們在一一切境遇中，蒙受你的護佑……。**」³⁴「……至於你的僕役、我們罪人，依恃你無限的仁慈，**求你恩賜我們加入你的聖宗徒及殉道者的團體**：就是偕同若翰、斯德望、瑪弟亞、巴爾納伯、依納爵、亞力山、瑪爾柴利諾、伯多祿、斐利慈大、伯爾伯都阿、亞加大、路濟亞、依搦斯、則濟利亞、亞納斯大西亞，以及你的全體聖人；**求你不要看我們的功過，但按你的寬容好施，恩准我們加入諸聖的行列。因我們的主基督……。**」³⁵

東方拜占庭禮教會，在感恩經中，於祝聖聖體聖血後，祈求獲得聖祭實效之時，也紀念諸聖：「我們再次為信仰中安息的祖先、聖祖、宗主教、先知、宗徒、傳道者、聖史、殉道者、宣信者、苦行者和所有在信德中離去的正

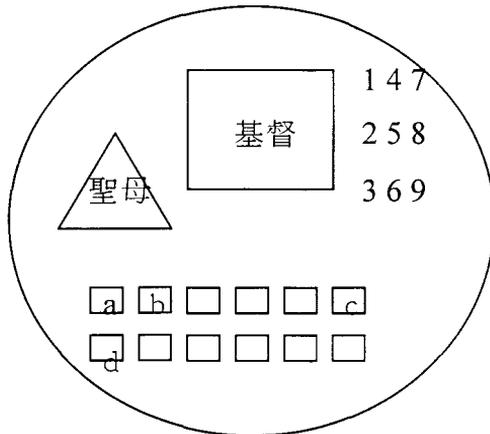
³⁴ 這部分表達教會諸聖相通功，聯合一起，獻上聖祭。這裏所紀念的聖者，首先是聖母及 12 位宗徒，然後是 12 位殉道者：首 5 位是羅馬主教，第六位是迦太基主教西彼廉（他與「高爾乃略」同年代，又在同日紀念），跟著 2 位神職人員，最後 4 位是教友。（Joseph A. Jungmann (author), Francis A. Brunner (translator), *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, Volume 2, Benziger Brothers, Inc., New York, 1955, 170-179 頁。）

³⁵ 這部分在祈求獲得聖祭實效之時，求列入諸聖的行列。這 14 位聖者，7 位是男性，另 7 位是女性。那 7 位男性殉道者，以聖若翰洗者為首，跟著是聖經中的人物斯德望，以及被列作使徒的瑪弟亞和巴爾納伯。（Joseph A. Jungmann (author), Francis A. Brunner (translator), *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, Volume 2, Benziger Brothers, Inc., New York, 1955, 248-259 頁。）

羅馬感恩經這兩段紀念諸聖的經文，各以瑪利亞，和若翰洗者為首，指向基督，類似許多聖相所描寫的。見：拉特朗大殿拱壁和聖智大教堂壁畫。

義者，把這讚頌之祭呈獻於你；特別為至聖無玷榮福天主之母，卒世童貞瑪利亞，也為前驅和先知洗者聖若翰、諸位榮福聖宗徒、今天所特別紀念的（某某）和你的全體聖徒；藉他們的祈禱，天主，請你憐視我們。」³⁶

不單如此，禮儀開始，在準備祭餅，把祭餅切開，排列於聖體碟上的時刻，已在祈禱中，按序紀念諸聖³⁷：



1 天使	a 主教及各級聖職人員
2 聖若翰洗者及先知們	b 特別紀念者（奉獻聖祭者）
3 聖伯多祿、聖保祿及宗徒們	c 舉祭者自己
4 聖巴西略及聖主教們	d 亡者
5 聖斯德望及殉道諸聖	
6 聖安當及諸隱修聖祖	

³⁶ *The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom*, Holy Cross Orthodox Press, Massachusetts, 1985, 22-23 頁。

³⁷ Casimir Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: Its Origin and Evolution*, Alleluia Press, Combermere, Ontario, Canada, 1971, 273-308 頁。

7 聖葛斯默、達彌亞及諸異能者	
8 聖亞納、若亞敬及聖祖們	
9 當日聖人(.....藉他們的祈禱，天主，請保護我們)	

如此，聖者的奉獻和代禱，並非過去的事，而是歷久常新的，今日仍與生者和亡者一起，奉獻於天主前，有益於生者和亡者的得救。於是，無論聖者、生者、死者的祭獻，都共治一爐，在基督萬古常新的聖祭中，被天主聖神所改變，成為基督的祭獻和聖體，體現出基督徒的祭獻與基督的祭獻的一體關係，又體現出諸聖相通功，共成一個基督身體（格前 10:16-17）的意義。

教宗若望保祿二世於 1978 年 11 月 5 日向聖方濟的祈禱，也可幫助我們了解請聖人代禱的今日意義：

向方濟祈禱

亞西西聖方濟：

請幫助我們把基督帶給今日的教會和社會。

你會深深感受到有需要者的需要，請幫助我們與救主心連心。

請幫助我們面對我們這時代的種種問題：社會、經濟和政治問題。

請幫助我們面對今日的文化與文明，並了解今日人類的痛苦：我們的疑慮、抗拒、壓力、混亂與困擾。

請幫助我們了解福音簡單而充滿效果的話，並付諸實行，好使基督確實成為今日世界的道路、真理和生命。

禮儀空間中聖者的作證和臨在

事實上，《聖玻里加殉道錄》所描寫的聖人敬禮，是基督徒在救恩生活中，互相支持，走向基督的生活寫照，這圖像早見於初期教會教堂的拱壁壁畫³⁸。

現藉 Cefalú 主教座堂拱壁彩石嵌畫，說明聖者的德表和代禱，正是地上教會所景仰者，且要引領我們邁向救恩的唯一泉源——耶穌基督，到達天上的國度。事實上，完整的禮儀行動，就是在地若天，在天人共融中，共慶基督的救贖。要記得，在禮儀中，聖像的作用，正是把天國展示人間（《羅馬彌撒經書總論》(2000)318 號）³⁹。

Cefalú 位於西西里島的一個美麗海灣。這地方在公元前九世紀已有人定居，且建有戴安娜神廟；在歷史洪流中，曾由北非人、希臘人、羅馬人輾轉統治；第九世紀後由阿拉伯人統治、第十一世紀時由洛曼弟人（Normans）佔領。洛曼弟王 Roger II 把它作為他的消閒行宮之一。該地的主教座堂於 1131 年動工，1257 年祝聖，再經過三百多年不斷修建，才建成今日的樣子。其中包括了洛曼弟，阿拉伯，回教等形格。拱壁及其兩旁的彩石鑲嵌畫，是由拜占廷工匠於 1140 年至 1170 年間所造；拱壁的彩石鑲嵌畫，比其兩旁的，更為精細。

拱壁上層是全能者基督像，右手以希臘方式降福：姆指，無名指和尾指合在一起，宣示天主是三位一體的，食指和中指，交叉構成十字形和希臘文基督 **Χριστός** 的第一個字母（X），宣示基督是二性（天主性和人性）一位的；意指真人真天主的耶穌基督，使我們認識三位一體的天

³⁸ 見：羅馬聖老楞佐堂拱壁、聖保祿大殿拱壁。

³⁹ 除 318 號有關聖像外，該總論 218 號也以兼領聖體聖血，來闡釋彌撒的末世幅度。

主，這正是上主所賜給我們的真福。基督左手拿著書卷，上面以希臘文和拉丁文寫著：「我是世界的光；跟隨我的，決不在黑暗中行走，必有生命的光。」（若 8:12）

拱壁「全能者基督」像下一層，是舉起雙手祈禱的聖母瑪利亞：她身穿藍色長袍，棕色披肩；她是人，卻曾懷孕天主子，故她是天主之母；她既代表著教會，在天上代禱，同時，也站在正在舉行禮儀的會眾前，帶領著世上的教會祈禱。在她右旁，站著彌額爾總領天使和辣法額耳天使，左旁站著加俾額爾天使，和烏黎耳（Uriel）



天使⁴⁰，他們都穿上執事的服飾。

再下的兩層，站著宗徒和聖史，即：

馬爾谷	瑪竇	伯多祿		保祿	若望	路加
斐理伯	雅各伯	安德肋		西滿	巴爾多祿茂	多默

（欠缺了大雅各伯和達陡）他們在天上，仍向人間，尤其向會眾，傳布福音。

這拱壁展示了教會的奧蹟。一方面，教會在聖神內，以基督為首，以聖母作典範，建基於宗徒和先知身上（弗 2:18-22），為向人間傳福音。另一方面，基督臨在教會當中，光照世人，使人以聖母作典範，舉心向上，在「諸聖相通功」之中，接受藉先知和宗徒所傳布的福音。

最有興趣的，是聖所拱壁兩旁的壁畫。面對拱壁聖所左邊是皇帝的座位，右邊是主教的座位。故此左右兩邊所排列的聖者圖像都各有作用：左邊的是給坐在右邊的主教所瞻仰的，右邊的則是給左邊的皇帝所瞻仰的。

左邊的最高處是大司祭默基瑟德的圖像，他是主教以基督的名義，在天主子民之中執行大司祭職務的表率⁴¹。然後右邊是梅瑟拿著書卷，寫著創 1:1-2a（創造），左邊是歐瑟亞先知拿著書卷，寫著歐 6:3a（再創造），下一層右邊是亞北底亞先知拿著書卷，寫著北 1:17（默西亞的勝利），左邊是亞毛斯先知拿著書卷，寫著亞 9:13a（預許默西亞時代），然後最左邊是岳厄爾先知書，寫著岳 3:1

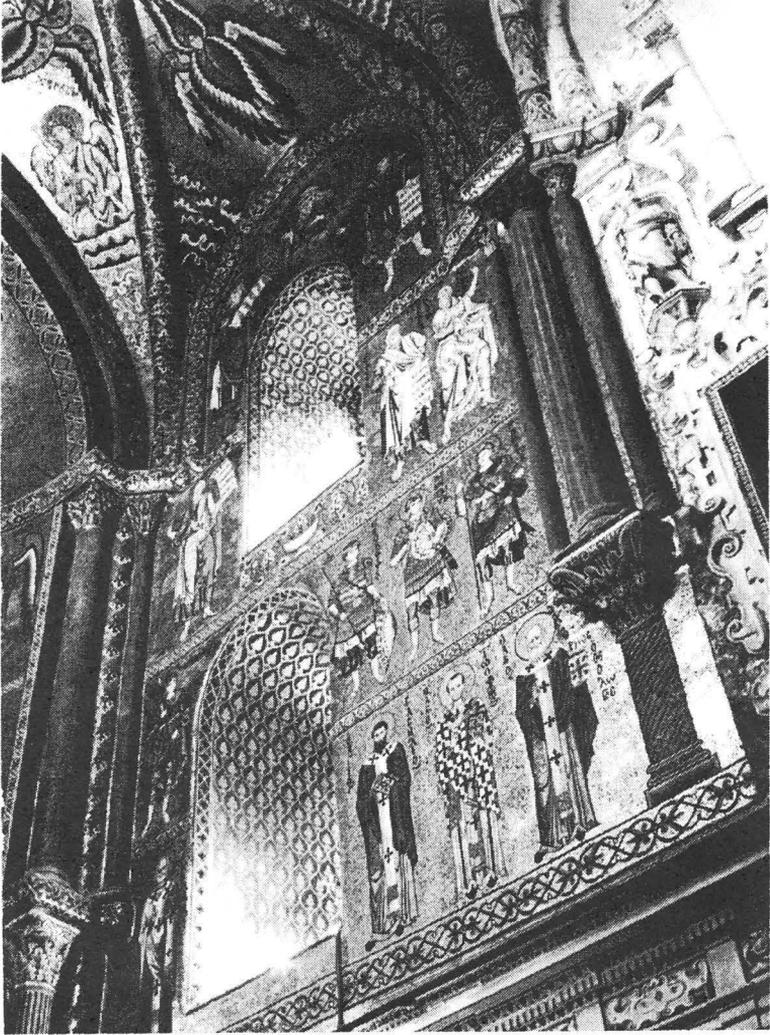
⁴⁰ 編上 15:5, 11-15, 25-29; 6:9，是人名，意即「天主是我的光明」。在回教傳統，亦作為天使長之一。

⁴¹ 以默基瑟德作為主教的表率，也用在《羅馬彌撒經書》精修主教聖人紀念彌撒（自聖三瞻禮到七旬主日）的默思歌詠（《每日彌撒經書》，香港公教真理學會，1956年，577頁），且譜成美妙的聖歌，在精修主教聖人的第二晚禱中詠唱。

(五旬節——聖神降福——的預告)。



下一層是四位執事，右邊是聖斯德望，左邊是聖老楞佐執事、聖文生執事，和聖伯鐸執事。再下一層是主教們，



右邊，是 Dionysius⁴²，左邊是 Sylvester⁴³、奧斯定和大額我略。他們是西方教會宗徒傳承的代表。

以上的圖像和書卷中的話，都顯示出聖神在教會時代，尤其在禮儀中的運作。

拱壁右邊，最高處是聖祖亞巴郎的畫像，他是天主選民的族長，帶領人民跟隨天主的召喚；這正是坐在左邊的皇帝，所要效法的榜樣。聖祖亞巴郎的兩旁，左邊站著達味聖王，拿著書卷，寫著詠 45:11a，右邊站著撒羅滿王，拿著書卷，寫著箴言 1:8; 6:20b。他們都是皇帝所應瞻仰的典範。下一層左邊是約納先知，拿著書卷寫著約 1:1，右邊是米該亞先知拿著書卷，寫著米 1:2a，最右邊是納鴻先知拿著書卷，寫著鴻 1:4b。以上書卷中的話，提醒當時奉獻這彩石鑲嵌畫的威廉一世，要承繼先王的教導。

下一層是四位聖勇士，左邊是聖 Theodores⁴⁴，右邊是聖額我略，聖 Demetrius 和聖 Nestor。最下一層是東方四大主教，左邊是聖尼各老，右邊是聖巴西略，聖金口若望，和聖額我略·尼撒，他們是東方教會宗徒傳承的代表。

這樣，在特殊的社會環境下，Cefalú 主教座堂聖所的畫像，巧妙地把教會各肢體的作用串連起來，教會以基督為主、為首，以聖母為典範，建基於使徒和先知身上，主教以大司祭的身分，皇帝以民族領袖的身分，一起合作，傳布福音，在世上建立主的國。

在這主教座堂，最突出的另一項傳統，是原來的讀經台和洗禮池。這讀經台原來由七根石柱所支撐，如同聖經中的「智慧之所」(箴 9:1)。三面環抱，第四面是登上讀

⁴² 聖雕尼削，可能是巴黎的第一任主教。

⁴³ 可能是教宗聖亞物斯特一世 (St. Sylvester I, 314-335)。

⁴⁴ 聖刁多祿，約 304 年在小亞細亞殉道的士兵。

經台的梯階，正面有聖史若望的標記：鷹，因為在這裏宣告的，就是成為血肉的聖言——耶穌基督，同時在這裏，聖言也要不斷降生我們內，成為我們的血肉。在讀經台下朝右，原有用整塊大石鑿成的洗禮池。這設計用心良苦，因為讀經台如同是基督復活的墳墓，在那裏天使宣告復活的喜訊，而受洗歸於基督，也就是與他同死、同埋，和一起復活，故這裏也是基督徒重生的地方（羅 6:3-11）。

藉 Cefalú 主教座堂的聖者圖像，我們再次明白，禮儀傳統所示，聖像不是遺像，而是天國裏基督與聖人們，在人間的倒影，為體現基督和聖人們，與會眾的共融相通。如果，有人要問你：天國是怎樣的？請你把他帶來參加我們的禮儀吧！當他看見聖者環立，在基督愛的光芒內，天人相通，共成一體，他已預先體嚐了天國聖域。真的，能在天國裏一起吃飯的人，是有福的（路 14:15）。

結語

總括以上的探討，我們了解到聖人敬禮是基督信仰的構成部分，因為：

（一）聖人敬禮突顯出基督救恩的徹底性，因為在基督的救贖當中，人人皆可「成聖」。故此，所有基督徒在新約聖經中都被稱為聖徒（羅 1:7；格前 1:2；弗 2:19；斐 1:1）。「成聖」就是蒙召與「基督」結合為一，在「聖神」內生活，徹底成為「父」的子女，因為「天主的旨意，就是要你們成聖」（得前 4:3）。「你們當是成全的，如同你們的父是成全的一樣。」（瑪 5:48）故此，在教會的生活當中，代代都應是聖人，代代都應出聖人。這也是聖人敬禮及「諸聖節」（十一月一日）的意義。（《教會憲章》39-42號）

（二）聖人敬禮，不單指出基督徒在基督內生活的「成

聖」目標和可能，也舉一反三地指出一體多元的「成聖方式」：一體者，指衆人都走在同一的路上，到達同一歸宿，因為耶穌基督就是「道路、真理和生命」。除非經過他，誰也不能到父那裏去（參閱若 14:6）。多元者，指每位基督徒的生活方式不同，他們的「成聖」方式也有所不同。

教會歷代都有不同的聖人，況且最早被尊為聖人的「殉道者」，原意既是「見證」，他們的犧牲作證，並不是要製造更多犧牲者，反之，他們的作證是希望基督的救恩體現人間。故此，隨著他們見證的效果，應當出現非流血的「見證」，即以聖德生活，在平安中，作出不同的「見證」。

所有「見證」的重點和核心，並不是他們的工作（doing），而是他們在基督內的生活，和肖似基督的生活（being），亦即「我生活不是我生活，而是基督在我內生活」（迦 2:20）。

可以說，基督徒已被基督的神所點燃；這點燃了的生命就自然發光、發熱，也自然「成己成人」，也自然「聖化別人」和「聖化自己」，二者合一，先後不分，裏外一致。因為他們的見證「工作」，也就是「光」和「熱」（doing），但「光」和「熱」都來自那被點燃的生命（being），這生命也來自生命之源的天主。

故此，「成聖」並不是追求殉道，或轟轟烈烈的事工，也不是靠自己的能力，而是靠著聖神的德能，完全在基督內生活；成為基督徒（be a Christian），就是「作證」，及邁向成聖。

（三）聖人敬禮體現出基督徒手足情深的肢體關係。無論我們紀念聖人，或請聖人代禱，甚至為亡者祈求，都是基於基督徒的相通功：一個肢體受光榮，就是整個肢體受光榮；一個肢體受痛苦，就是整個肢體受痛苦（格前

12:26)。在奉獻基督萬古常新的聖祭，和分享這感恩祭宴時，就是聯合整個教會，偕同生者、亡者、聖者一起奉獻，彼此代禱，尤其在領受基督聖體聖血（共融聖事）時，我們體驗到，天上人間，在基督內已成為一體。「因為我們雖多，卻只是一個身體（格前 10:17）。」故此，做基督徒不可能是孤單的，基督徒所作證的，也就是眾人在基督內都是父的子女，彼此手足情深，且不管生時、死後，在基督的愛內，我們都可以互相支持和代禱，聖人們仍以他們的芳表支持我們，為我們代禱。事實上，沒有任何事物可使我們分離，教會尤其以代禱來表達這關係，特別在誦唱「聖人禱文」時。

（四）聖人敬禮突顯在地若天，我們在上已預嚐在天國與天主和聖者們的共融，也指出整個人類的歸宿。聖人敬禮，使我們不會忘記手足，也不會忘記我們的歸宿，因為我們的元首基督在那裏，我們也會在那裏（參閱若 14:4）。

基本參考書目介紹

ADAM, Adolf, *The Liturgical Year: Its History and Its Meaning After the Reform of the Liturgy*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1992。

CHUPUNGO Anscar J. (editor), *Anàmnesis: 6*, Casa Editrice Marietti S.p.A., Genova, 1988, 51-55; 223-259 頁。

The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, Holy Cross Orthodox Press, Massachusetts, 1985, 22-23 頁。

FINK Peter E. (editor), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1990。

GIUBELLI Giorgio (testo), *Cefalù*, Co.graf Editrice, Milano, 年份不詳。

JONES Cheslyn and others (editors), *The Study of Liturgy*, William Clowes (Beccles) Ltd., London, 1980, 421-428 頁。

JURGENS William A. (selector and translator), *The Faith of the Early Fathers*, Volumes 1-3, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1970。

JUNGMANN Joseph A. (author), Francis A. Brunner (translator), *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, Volume 2, Benziger Brothers, Inc., New York, 1955, 170-179 頁; 248-259 頁。

KUCHAREK Casimir, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: Its Origin and Evolution*, Alleluia Press, Canada, 1971。

MARTIMORT A.G., (editor) *The Church At Prayer*, Volume 4, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1985.

MARSILI S., (editor), *Anàmnesis: 2*, Marietti Editori, Torino, 1978, 171-172 頁。

MASSENGILL Peter-Damian(translator),*Assisi – History – Art – Spirituality*, Casa Editrice Francescana, Assisi, 年份不詳。

MAZZA Enrico (author), O'CONNELL Matthew J. (translator), *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, Pueblo, New York, 1986, 49-87 頁。

Missale Romanum: Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Editio Undecima Juxta Typicam Vaticanam, Turonibus, 1927。

Missale Romanum: Ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II, Editio Typica Altera, Libreria Editrice Vaticana, 1975。

Notitiae, 252-253-254, Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Città del Vaticano, 834-839 頁。

《天主教法典——拉丁文中文本》，天主教教務協進會出版社出版，台北，民國 74 年，678-709 頁。

《天主教教理》(1992)，香港公教真理學會出版，1996 年。

伍達義譯，《曠野聖祖的生活》，香港大嶼山聖母神樂院出版，1983 年。

呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》，香港公教真理學會，1957 年。

《每日彌撒經書》，香港公教真理學會出版，1956 年。

施安堂譯，《希臘丁教父神學選集》，台北，1972 年。

施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》，台北，1975 年。

香港教區聖母年籌備委員會及香港教區禮儀委員會合編，《敬禮聖母彙編》，1987 年。

香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，《羅馬朝聖指南》，2000 年。

鄒保祿，《歷代教宗簡史》，聞道出版社，台南，民國 72 年。

趙一舟，《我們的慶節》，見證月刊社，民國 78 年。

聖地，思高聖經學會，第四期，1998 年，7 頁。

聖地，思高聖經學會，第八期，1999 年，6-7 頁。

輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，光啓出版社，1996 年。

《羅馬彌撒經書總論》(2000)，中文譯稿見香港教區禮儀委員會辦事處網頁：<http://liturgy.catholic.org.hk>。

羅馬觀察報，N.19(1642)–2000 年 5 月 10 日。

羅國輝編著，《在地若天》，教區禮儀委員會出版，香港，2000 年二版。

尚有一本介紹 Cefalú 主教座堂神學的重要參考書，由 Crispino Valenziano 所寫，可惜在本文完成後散失了，無法把原書書名錄下，這書可在 Cefalú 主教座堂購買。

道德經中的聖人

周景勳

1. 緒言

老子道德經五千言，文字簡約，義蘊深邃，吾人一氣呵成慎閱之，其精微之處實不易把握，無怪乎孔子曾比之「猶龍」，莊子天下篇盛稱他為「博大」真人，太史公更謂之「微妙難識」。倘若泛泛求解，一定有仰高鑽堅之感；是故吾人深思細閱，找出道德經五千言承先啓後的韻味，以發揚老子宏志：倡大道於世，救世匡民，盼平治天下。此舉實與孔子之志相契合。周紹賢教授曾詳述：「禮運大同章所講『大道之行也』之大道，與老子第十八章『大道廢，有仁義』之大道相同。大同章鄭注『同猶和也、平也』。引申其義，『大』即天下統一，『同』為利害均等，亦即天下道同風一而無分裂，社會生活衡而無紛爭；政治達此境地，則人心渾厚，世風淳樸，無物我之介，無利害之爭，即成為『安其居、樂其俗』，『盜竊亂賊而不作』之大同世界。」¹

老子深切大道能倡行於世，故著道德經以訓世人。然而當時社會非人人有機會受教育，只有在位者的侯王官員才有機會；加上平治天下，救世匡民非一般老百姓之所能為，也不能領略，老子曾說：下士聞其道而大笑之，「不笑不足以為道」²。「井蛙不可以語海，夏蟲不可以語冰，下士不可以語道，下士不離俗流，至道妙義，豈下士所能

¹ 周紹賢，〈老子要義自序〉，台灣 中華書局。

² 道德經第四十一章。

領略哉？」³ 可見，老子寫道德經的目的在於啓發在位者的侯王，當以「百姓心爲心」⁴，更當抱道終身，「得一以爲天下正」⁵，如是者，便能使天下自然無事，萬民自然無爲。老子爲使自己所言不流於空言無實，每引古書之言以明其所述之理，舉古書之語以明己之道⁶。在道德經中，老子思想精深，每以聖人作爲其思想的證實，告之當時的侯王：古之聖人，更好說古之聖王皆能順自然無爲而無所不爲的政策，天下太平能治。在老子道德經中，凡稱道聖人者三十二次⁷，可見老子對古之聖人特別推崇，且強調聖人常與「道」不分離：「是以聖人抱一爲天下式」⁸；聖

³ 周紹賢，《老子要義自序》，台灣 中華書局。

⁴ 道德經第四十九章。

⁵ 道德經第三十九章：「昔之得一者：天得一以清……侯王得一爲天下正，其致之一也。」

一爲道之別稱，道能統一萬有，故稱曰一。見道德經第十章「載營魄抱一，能無離乎？……」又道德經二十二章謂：「是以聖人抱一爲天下式。」

爲天下正：河上及景龍碑等本皆作「爲天下正」，王弼傅奕等本皆作「爲天下貞」。新書通術篇云「言行抱一，謂之貞」。又禮記文王世子「萬國以貞」，注「貞、正也」；貞正古通用，正其不正，曰正。又官長曰正，左傳隱公六年「五正」，注「五正，五官之長」，故有里正，縣正等名稱。「爲天下正」，即爲天下之首長也。

周紹賢，《老子要義》，台灣 中華書局，125 頁。

⁶ 周紹賢，《老子要義自序》，台灣 中華書局。

例如：道德經第六章「谷神不死，是謂玄物」一節，列子天篇引爲黃帝書中之語。卅六章「將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之」；韓非子說林上謂：周書曰「將欲敗之，必固轉輔之；將欲取之，必姑予之」。卅八章「故曰失道而後德，失德而後仁」一節，及五十六章「知者不言，言者不知」，莊子知北遊，皆引爲黃帝之語。

又見嚴靈峰著，《老子達解》，華正書局，439-448 頁。

⁷ 周紹賢，《道家與神仙》，台灣 中華書局，29 頁。

⁸ 道德經二十二章。

人能掌握大道之精，以治世化民⁹。

聖人在老子的思想中，總是有一個「平治天下」，「與道合一」，「順自然，無爲而無不爲」的模式。周紹賢釋之：「聖人：達乎天德，君臨天下，替天行道者也。」¹⁰ 又有言：「聖人：是道家最高的理想人物，他與道同體，純任自然。虛靜不爭，無爲無欲。張起鈞先生以爲老子書中的聖人，皆指古代的聖王如堯舜等。亦有獨見。」¹¹ 吾人細閱道德經所言聖人的形像，及聖人的表現，加上老子當時的時代背境，願取納周紹賢及張起鈞先生之解釋。

2. 老子道德經中的聖人

老子道德經五千言，分章共八十一，卻稱道聖人者有三十二次之多，遍及的章數共二十七章之廣，其內容包含了老子思想整個體系——本體論中的道和「道之動」：指方向言之，如進、退、往、返皆方向也；及「道之用」：指狀態言之，即剛、柔、強、弱皆狀態也。老子意若曰：「吾道之方向，則返而不進；吾道之狀態，則弱而不強」也——此皆出於自然。故有：復命、崇儉、知止、棄智、去欲、主靜、希言、廢法、忘術、同塵、破迷、守柔、戒矜、慎事、非戰。¹² 現分別以抱道與聖人無爲而無所不爲將道德經中所言聖人作分述於下：

1. 抱道

——「是以聖人抱一爲天下式。」(22章)

⁹ 周紹賢，〈道家與神仙〉，台灣 中華書局，35頁。

¹⁰ 周紹賢，〈老子要義：道德經釋義〉，8頁。

¹¹ 余培林註譯，〈新譯老子讀本〉，三民書局，19頁。

¹² 王協，〈老子研究〉，第一章總論，商務人人文庫，656。

2. 無爲而無所不爲

2.1 復命：乃言復歸於古及復歸於嬰兒，以視天道爲之。

——「……樸散則爲器，聖人用之，則爲官長。故大制不割。」(28 章)

——「聖人在天下，歛歛爲天下渾其心。百姓皆注其耳目；聖人孩之。」(49 章)

2.2 崇儉

——「聖人不積，既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。天之道，利而不害。」(81 章)

——「是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」(12 章)

——「是以聖人去甚、去奢、去泰。」(29 章)

2.3 知止棄智

——「聖人無常心，以百姓心爲心。」(49 章)

——「知、不知、上；不知、知、病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」(71 章)

——「是以聖人……學不學，復衆人之所過。」(64 章)

——「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也。爲無爲，則無不治。」(3 章)

——「是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成。」(47 章)

2.4 去欲

——「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。」(64 章)

——「不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治：虛其

心，實其腹；弱其志，強其骨，常使民無知無欲。」(3章)

——「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」(57章)

——「是以聖人終不爲大，故能成其大。」(34章)

2.5 主靜希言

——「重爲輕根，靜爲躁君；是以聖人終日行，不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。」(26章)

——「故聖人云：……我好靜而民自正……。」(57章)

——「是以聖人處無爲之事，行不言之教。」(2章)

2.6 廢法忘術

——「聖人無常心，以百姓心爲心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛爲天下渾其心。百姓皆注其耳目；聖人皆孩之。」(49章)

——「……是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。」(27章)

——「重爲輕根，靜爲躁君。是以聖人終日行，不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下，輕則失本，躁則失君。」(26章)

——「是以聖人無爲故無敗，無執故無失。民之從事，常幾於成而敗之；慎終如始，則無敗事。」(64章)

2.7 同塵破迷

——「是以聖人被褐懷玉。」(70章)

——「聖人無常心，以百姓心爲心。」(49 章)

——「是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。」(58 章)

——「聖人不仁，以百姓爲芻狗。」(5 章)

——「治大國，若烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人。非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。」(60 章)

2.8 守柔非戰

——「天下莫柔弱於水；而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。」(78 章)

——「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」(7 章)

——「聖人之道，爲而不爭。」(81 章)

——「勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利、或害，天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，禪然而善謀，天網恢恢，疏而不失。」(73 章)

——「是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。故天下莫能與之爭。」(66 章)

——「是以聖人無爲故無敗，無執故無失。」(64 章)

2.9 戒矜

——「是以聖人自知不自見，自愛不自貴。」(72 章)

——「是以聖人處無爲之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，

是以不去。」(2章)

——「是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。」(77章)

2.10 慎事

——「……天下大事，必作於細。是聖人終不爲大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難。是以聖人猶難之，故終無難矣。其安易持；其未兆易謀；其脆易泮；其微易散。爲之於未有，治之於未亂……。」(63-64章)

——「和大怨，必有餘怨，安可以爲善？是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹。天道無親，常與善人。」(79章)

吾人從道德經找出「聖人」之詞共三十二次後，發覺老子很喜歡用：「是以」這個連接詞，即三十二次聖人中有二十二次乃：「是以聖人……」言之。究竟「是以」二字用於「聖人」之前，有什麼意義呢？抑或只是一般的連接詞，沒有特別的意義呢？爲何老子常用之於聖人之前呢？吾人認爲，「是以」乃有三個可能性的解釋：

1. 承上啓後

這是一個因果關係的肯定。龍淵子宋常星註解的道德經講義釋：「是以二字，乃是承上起下之辭。」¹³ 因此其含有「故」的意思：「小篆故：從支、古聲，本義作『使爲之也』解（見說文段注），即使其致此之由，俗稱原故；凡原故必有迫其出此之因，故從支。又以古謂舊事陳跡；原故承舊事陳跡之因，而致別有施爲之果，故故從古聲。」

¹³ 金蓮正宗龍門法派龍淵子宋常星註解，《道德經講義》，4頁，三民書局 民59年六月初版。

¹⁴ 而「以」字本身也有理由、緣故之意，以及下接上之意¹⁵。陳柱選註的老子中有此意¹⁶。

2. 寄意的比喻

道德經中，老子最常用的意象，即是他最喜歡採取形象化語言中的顯喻與隱喻¹⁷。「是以聖人……」實在也是用顯喻法，比喻古之聖者，有道者¹⁸的所作所為；例如道德經廿六章：「重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日行，不離輜重……」，其意乃說：「此喻聖人終日行事，不輕離其靜重之道也。」¹⁹

3. 強化作用

既然老子引喻古之聖者，有道者之所行所為，實乃加強其思想的說服力，及藉聖人的言行作為模範規勸，而證實所言非空言，非空想，乃救世匡民之道也。

以上所言，目的在於說明「聖人」在老子道德經中確是一個很重要的角色，因聖人能抱道以治人化民，救民於亂世且平治天下。然則老子道德經中的聖人有何所指？其意義何說？吾人留待下一節說明之。

3. 老子道德經中：「聖人」的意指

莊子天下篇直接給「聖人」作解釋：「以天為實，以

¹⁴ 高樹藩編纂，《正中形音義綜合大字典》，正中書局。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 陳柱選註，《老子》，三頁，商務印書館 民國 53 年台一版，學生國學叢書（第二集）。

¹⁷ 王煜著，《老莊思想論集》，聯經出版事業，283 頁。

¹⁸ 嚴靈峰著，《老子達解》（上篇），華正書局，15 頁。

¹⁹ 同上（上篇），132-133 頁。

德爲本，以道爲門，兆於變化；謂之聖人。」老子道德經卻沒有直接給聖人作解釋。因此，後世學者都嘗試去解釋，而出現了不同的意指；例如緒言中所指：「聖人：達乎天德，君臨天下，替天行道者也。」又「聖人：是道家最高的理想人物，他與道同體，純任自然，虛靜不爭，無爲無欲。」又「老子書中的聖人，皆指古代的聖王如堯舜等。」又「聖人者指有道之人言。」²⁰又有以現代人的用語：「理想人格」來說明傳統所說的「聖人」——「在老莊言論中用『聖人』一詞頗多，但其意義與儒家不盡同。老子所講的『聖人』，是修身治世的聖人，惟其修治之道，則與儒家有別。……老莊所言之『聖人』，皆爲『內聖外王』的理想人格，以道的超然精神處世。」²¹

吾人認爲先查考老子的時代背境，政治背境，再根據道德經所言，才給「聖人」作一個意指。

老子的時代問題，誠然是有些煩絮，司馬遷的老子傳，既未註明老子的生卒年代，只記載他曾任周室之史官，及孔子曾問禮於老子兩事²²。由於老子任周藏書室之史官達三十餘年之久，見周室衰敗，政治綱紀廢弛，天下混亂²³，遂隱遯歸居於沛，莊子寓言篇言：「老聃西遊於秦」，即離沛西遊至秦，其後「莫知其所終」²⁴。

吾人亦可從道德經中看出老子對當時亂世的憂患：「爲道日損」²⁵；又嘆曰：「大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，

²⁰ 嚴靈峰著，〈老子達解〉（上篇），華正書局，15頁。

²¹ 黃維濶撰，〈老莊理想人格的探討〉，輔仁大學哲學研究所碩士論文，指導教授：周紹賢教授，緒論第3-6頁。

²² 胡哲敷著，〈老莊哲學〉，第二章，17頁，台灣中華書局。

²³ 周紹賢，〈老子要義〉，7頁。

²⁴ 嚴靈峰著，〈老子達解附錄〉，433, 464-465頁。

²⁵ 道德經 48章。

是謂盜夸，非道也哉！」²⁶ 在位者未能以正治國，政治腐敗，不但沒有以身率民，反而恃威勢，享奢侈，聚貨財，殘民以自肥，上行下效，賊由是興而亂由是起，是自取滅亡之道也²⁷。由周室的衰敗及孔子問禮於老子的事蹟，可見老子生當春秋時代。

在春秋時代，所言「聖人」往往指古之聖人，即堯、舜、禹、湯、文、武、周公等在位而有德有道的聖王。論語憲問篇記載：「子路問君子，子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓，堯舜其猶病諸！』」孔子以聖王堯舜都怕不能完全做到修己安人為實例，說出了其對聖人的指意乃博施濟眾的君子，誰能做到修己又博施濟眾呢？當然只有德的在位者。在論語雍也篇有很清楚的說明：「子貢曰：『如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！』」朱熹注：「仁以理言，通乎上下，聖以地言，則造其極之名也。」即仁德乃上達於天，聖乃博厚廣大，不但上達於天，且必須下達於民。堯舜能德化民，亦能安民故亦博也，然「堯舜其猶病諸！」乃指其安民之程度之博厚廣大猶未足，實已盡心歇力而為，故能安心也。故孔子稱讚堯舜禹之偉大：「大哉，堯之為君也！巍巍乎，其有成功也！煥乎，其有文章！」又「巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不與焉。」²⁸ 無怪乎孔子不敢自稱為聖：「若聖與仁，則吾豈敢？」²⁹ 不但如此，孔子更嘆息曰：「聖人，吾不得而見之矣！」³⁰

到戰國時，孟子所言之聖人已經有所改變，只重視德

²⁶ 道德經 53 章。

²⁷ 周紹賢，《老子要義》，163 頁。

²⁸ 論語泰伯篇。

²⁹ 論語述而篇。

³⁰ 同上。

行而不言在位與否，故孟子曰：「聖人，人倫之至也。」³¹更說人人皆可以為堯舜³²，使「聖人」成為人人修德追求的理想人格。

在老子時代，社會的戰亂，人民生活在水深火熱中。因現實的社會已與周朝推崇仁義，提倡孝慈，尊尚忠臣已有很大的出入：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」³³而在上位者的生活卻又極盡奢靡：「朝甚除，田甚蕪，食甚虛，服文采，帶利劍，厭飲食，財貨有餘。」³⁴使人民的生活顯得飢困，乃至於輕死：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚所以輕死。」³⁵於是，老子乃本著「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」之心³⁶，呼喚上位者學習古之聖王無為而無所不為之治國方法，抱道救民，返回「道」根，才能解決亂世所加予民心的痛苦³⁷。老子強調抱道始能救世，而抱道者實指古之聖王，他們實際可以替天行道而天下太平，也可以德化民。故此，老子道德經中所指的聖人顯然以先聖王之德化治平的榜樣，訓示當時的王侯。如道德經中所指可見一斑：

——「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」(3章)此乃聖王治民之法。

³¹ 孟子離婁上篇。

³² 孟子告子下篇：「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』」

³³ 老子道德經 57 章。

³⁴ 老子道德經 53 章。

³⁵ 老子道德經 75 章。

³⁶ 老子道德經 27 章。

³⁷ 張家焯著，《老子道德經之超越觀》，輔仁大學哲學論集(15)。

——「聖人無常心，以百姓心爲心。……聖人在天下，歛歛爲天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」（49 章）聖王以百姓之心意爲治國之本，爲民謀福。

——「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（57 章）聖王之德能感化萬民；聖王之無爲無欲，使萬民生活安定。

——「是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國之不祥，是謂天下王。」（78 章）聖王願意而且能夠承擔起國家的污辱和災禍，而不願百姓受其害。

4. 老子道德經中聖人的終向 —— 內聖外王之道

「內聖外王」一詞乃出自莊子天下篇：「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闕而不明，鬱而不發，天下之人各爲其所欲焉以自爲方，悲夫……。」

「內」指自身而言，就人格修養言則成爲聖人；「外」指對人而言，就經世致用言則能爲王者，此之謂內聖外王。³⁸ 簡言之，「內聖」乃指個人內心道德學問而言，「外王」乃指由內聖之學之修所得拖行於外之功能而言。

總觀老子道德經五千言，其要旨乃：體天理，順自然，守常道，通變化，清靜自持，以明真我而已³⁹。老子以

³⁸ 周紹賢，「內聖外王」，《莊子要義》，台灣 中華書局，49 頁。

³⁹ 周紹賢，「老子考證」，《老子要義》，11 頁。

聖人爲具體的實例，將其要旨落實於民間，望能感化當時之王侯學習聖王之治世化民，復歸於「道」根，以大道一統天下。

1. 內聖之道

老子道德經所言聖人之所以爲聖人者乃：「是以聖人抱一爲天下式，不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」（道德經 22 章）此強調「抱一」——即「抱道」。聖人抱一，惟道是從，凡事必明其全理，求其的當，以爲天下治事之法則⁴⁰。故抱一乃守真之道也⁴¹。原則上如何抱一呢？道德經 10 章云：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無爲乎？天門開闔，能爲雌乎？明白四達，能無知乎？生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」分析道德經 10 章則可清楚把握老子內聖之道及外王之道的擴展。因「專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？」乃講治身之道；「愛民治國，能無爲乎？天門開闔，能爲雌乎？明白四達，能無知乎？」乃講治世之道⁴²。能兼兼內聖外王之道者，只有古之聖王也，故老子強調：「是以聖人抱一爲天下式」實乃此意也。

老子內聖之道有二個步驟：

1.1 專氣致柔，能嬰兒乎？

專氣：河上公曰：「專守精神使不亂。」專者，專一不散，即統攝其氣，不使之耗散，故必順自然。致柔：致、使也，柔、和也，順也。寵辱不驚，喜怒不形，即能守氣養氣，不動氣，不向外用力，則能使心情柔和，不因外物

⁴⁰ 同上，「道德經釋義」，71-72 頁。

⁴¹ 周紹賢，〈道家與神仙〉，35 頁。

⁴² 周紹賢，「道德經釋義」，〈老子要義〉，29-33 頁。

之刺激而興衝突之念，免得引起憂煩。嬰兒，心無外務，不強有所求，與有道之人，專氣致柔之態度相似⁴³。王弼注曰：「專、仁也；致、極也，言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎，則物全而性得矣。」

老子常以嬰兒比喻渾沌純樸的境界。如道德經 20 章曰：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」28 章：「常德不離，復歸於嬰兒。」55 章曰：「含德之厚，比於赤子。」渾沌純樸的境界乃必須順自然，「致虛極，守靜篤」（道德經 16 章），才能獲得。所謂「致虛極」，即徹底空虛自我，達到無所執著，回復嬰孩之純樸無欲無私無偽，故老子言：「見素抱樸，少私寡欲」（道德經 19 章）。即外表顯現純真，內心保守質樸，便不為物欲所束縛勞役，方能靜心思道，故：「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。」（道德經 3 章）

聖人有見於抱道化民，故不私有為，好靜致虛而不妄為，清心寡欲：「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（道德經 57 章）

所以，「致虛極」不僅為肅清物欲，亦為淨化心境，掃除私念，以到達「無欲以靜」（道德經 37 章）的「守靜篤」。

所謂「守靜篤」，是言形神完全持守寧靜，以寧靜而克服躁動之行動，故曰：「重為輕根，靜為躁君；是以聖人終日行，不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。」（道德經 26 章），失君則六神無主也。所以，唯有形神處於寧靜之中，一切內心混亂的情欲，才能逐漸由濁而清；亦唯有寧靜自處，對外在的變亂方能處之不驚，而靜觀其變，處之泰然

⁴³ 同上。

無爲⁴⁴。

1.2 滌除玄覽，能無疵乎？

當人心不被物欲所役，而純樸無欲無偽時，心便能廣大深邃且清淨透明。「玄覽」：王弼注：「玄，物之極也。言能滌除邪飾，至於極覽。」周紹賢釋：玄覽：玄爲廣大深遠；覽、鑒、鑑，古通用。莊子天地篇：「聖人之心，靜乎天地。」大乘起信論：「衆生心者，猶如於鏡，鏡若有垢，色象不現。」玄覽即心鏡，心如明鏡，能照萬象，故曰心鏡。止觀一上「今人意鈍，玄覽則難」；止觀輔行：「以慧內照，故去玄覽」，玄覽即深見真理也⁴⁵。

聖人能滌除雜念而修得清淨純澄之心，便能透明如明境，覽觀道之妙（道德經 1 章），而知常（道德經 16 章）。故說文釋覽言：「觀也。」由觀道之妙而至知常，實有一個過程，道德經十六章很清楚地引導吾人尋找這光明的心境，使人心能明照萬物：「致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。知常曰明；不知常，妄作凶。」其過程：

觀復 → 歸根 → 復命 → 知常 → 明

「觀復」：王弼注：「觀其反復。」易復卦云：「反復其道，七日來復，天行也」，又云：「復其見天地之心乎！」若以道德經第一章：「道可道，非常道；名可名，非常名……故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」配合觀復言之，即明道之人或聖人，常處心於無，窮本溯源，欲以察形而上微妙之原理。常處心於有，據實求真，欲以察悉人間萬事之結果⁴⁶。觀復乃觀大自然中萬物生成變化之

⁴⁴ 黃維潤撰，《老莊理想人格的探討》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，指導教授：周紹賢教授，內聖之道第 27 頁。

⁴⁵ 周紹賢，「道德經釋義」，《老子要義》，29-33 頁。

⁴⁶ 周紹賢，「道德經釋義」，《老子要義》，5 頁。

道：「反者道之動，弱者道之用，天下萬物生於有，有生於無」(道德經 40 章)，而「有生無，無生有」乃歸根：天下萬物由有而來，有由無而來，即由觀「物之生生」歷程，「變化生成」歷程，此實質乃道由靜而動的生化歷程，而萬物皆本然地返還其本真，此返還本真的歷程乃「歸根」——回歸道之本源：有生於無——即有而無的「靜」。至於復命：「歸根者，由動復歸於靜，而稱之為復命；謂回復其性命之本真也。」⁴⁷此乃宇宙萬物生化不易之自然常道，故曰：「復命曰常。」而「知常」是萬物（特別是人）皆知自己的生命根源為道，故回復性命之本真不離乎道而明道，順天理，故「知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」(道德經 16 章)這是由觀復到明道的一個蛻變，其境界的開展為：

容（大知）→公（無私）→全（德全）→天（與天合德）→道（與道冥合）→久⁴⁸。

在此二個步驟中，老子內聖之道乃說明了聖人能與道合體；人的精神亦能在虛靜中尋找光明的心境，然必須由觀復以至明道，再由蛻變中與道同。故老子曰：「同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之。」(道德經 23 章)

2. 外王之道

老子所提出的外王之道，乃針對當時亂世的情況，給在位者的侯王而說的，冀望侯王能學習古之聖王「取天下和治國」的大道而行。故由「抱一」，即「抱道」開顯出來：「載營魄抱一，能無離乎？……愛民治國，能無為乎？天門開闢，能為雌乎？明白四達，能無知乎？」(道德經

⁴⁷ 嚴靈峰著，〈老子達解上篇〉，49 頁。

⁴⁸ 張家煥著，〈老子道德經之超越觀〉，輔仁大學哲學論集(15)。

10 章)

老子外王之道有三個步驟：

2.1 愛民治國，能無爲乎？

聖人不但能夠與道合體，而無欲守靜，更能抱道化民，故「聖人曰：我無爲而民自化」(道德經 57 章)此乃聖人愛民治國之現也，亦即「道之用」於民——無爲而無所不爲之功也。聖人能無爲便能守自然之道，不多事紛擾，老子言：「是以聖人處無爲之事，行不言之教」(道德經 2 章)，「是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢」(道德經 77 章)，「爲無爲，則無不治」(道德經 3 章)。聖人能大公無私地愛護百姓，固能守柔不爭，因其心清儉慈惠而爲天然之靈機。

2.2 天門開闔，能爲雌乎？

周紹賢釋天門開闔乃天然之靈機，即天機；亦言天門、人也，故爲心之出入應用或天機之應用也⁴⁹。雌者乃守柔不爭也。

故聖人由無爲而能守柔不爭，老子曰：「天之道，利而不害；聖人之道，爲而不爭。」(道德經 81 章)不爭則柔弱如水，卑下而不自呈，猶如聖人之不爲己，只爲國爲民而忍受一切：「天下莫柔弱於水；而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。」(道德經 78 章)

聖人更爲愛民治國而不爭，以體天道、法天德之無私，故「是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」(道德經

⁴⁹ 周紹賢，「道德經釋義」，《老子要義》，29-33 頁。

66 章)「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」(道德經 7 章)「是以聖人終不為大，故能成其大。」(道德經 34 章)

2.3 明白四達，能無知乎？

聖人守柔不爭，民必從之，故其德政能廣達四方，而四方清平能治，更能通達明察萬民之需；虛懷若谷，納民之意見，故無為而知也。故老子曰：「不出戶，知天下，不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人，不行而知，不見而名，不為而成。」(道德經 47 篇)因聖人能以身觀天下，以道治天下；以身觀民，以道治民。

由上三個步驟看來，吾人能見老子講治世之道，其主要對象為王侯，故以古之聖王作喻為「無為而無不為」之方，以順自然之德——「玄德」於天下，故老子曰：「生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂『玄德』。」(道德經 10 章)作為內聖之道與外王之道的綜合總結。

5. 結論 —— 抱一的智慧

老子思想深邃廣達，上至與道同體而生畜萬物，下至自我生命在無為不欲不爭的虛靜中化育萬物；他的思想動機與目的：「並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，可以說是老子人生哲學的副產物⁵⁰。」這裡我們不是說老子不注重本體論的道，以及道之生化萬物：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強名之曰大」(道德經 25 章)等。而是說老子以抱一的智慧體認道的精一微妙，這微妙之處由聖

⁵⁰ 徐復觀著，《中國人性論史》，325 頁。

人的生命中開顯出來，因聖人抱一守真而悟道、得道，而順自然，由此而再體悟「無爲而無不爲」之理，這也是聖人內聖外王的生命智慧，將道本身之自然，爲無欲，以達無私——「天無私覆，地無私載，日月無私照，四時無私行」的自然之德化用於人生的命脈中，故無爲之涵義，簡言之爲：(一)屏除私心，遵道而行，不故意有作爲；(二)秉要執本，以簡御繁，不多事紛擾。⁵¹

吾人由老子所言的聖人抱一智慧中，可以擴展心靈的突破，改變自我慾性的傾向，更新自我理性的意念，返樸歸真，在面對社會中種種災害、苦難和挫折時，仍能以開創的泰然力量應變之，保持道在人心的柔靜，更以「大智若愚、上善若水」的智慧，走上抱一的聖人之道。

⁵¹ 周紹賢著，「老子哲學」，〈老子要義〉，21頁。

從瑪利亞方濟各傳教修會創會人的列品案看教會的列聖程序

劉淑珍

前言

教會冊封聖人的問題，近期曾引起許多的討論。冊封的對象、其過程、目的，甚至過程中所採用的法律詞彙等，均被受質疑。在作任何討論之前，回歸到根源，追查歷史的演變過程，從一個具體實例去指出真實程序，均可讓人更瞭解整體事件。本文無意作任何批判性的討論，只從一個實例：瑪利亞方濟各傳教修會的創會人——苦難瑪利亞修女——的列品案進程，去瞭解教會宣示一位信徒為聖者的程序。這程序可以道出教會列聖的意義，其在歷史中的演變，也可呈現出教會在尋求聖德路上的迂迴曲折。

何者為聖

「你們應是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」（瑪 5: 48）耶穌基督如此要求，將人生的目標提升到與神相通的層面。聖保祿更加具體地指出：「天主的旨意，就是要你們成聖！」要達到此目標，耶穌基督是指引也是典範：中悅天主，尊重自己，愛護別人；與在我們內的聖神配合，提升自己及人類整體的生命。（參閱得前 4: 1-8）所以成為聖者的召叫是普遍性的，但亦不只是一項個體的修行；「因為天主並不願意人個別地成聖，而要人組成一個民族，在真理及聖德中侍奉祂。」（《教會憲章》9）團體的共融與溝通才顯示出天主聖三的特性，也只有在團體

內，個體才能實際活出真正神聖的生命。所以教會這天主子民的團體常意識到：不但她那分佈世界各地的成員彼此同屬一體，而且她現世的與離世的成員，也是彼此共融及相通的。因此，信友團體常在聚會中紀念亡者，特別是那些爲了信仰的緣故而灑下鮮血的宗徒及殉道者。他們爲信仰而犧牲，具體地以生命宣示對基督的信賴與追隨。亦由於他們與在世的信友相通，因此在成聖的路上，成了在世信友的榜樣及支持者。

對聖者的敬禮，就是始於教會初期對殉道者的尊崇。當時仍生活在苦難中的信徒，向這些先行的聖者祈求，祈望他們能在主前代禱，讓旅途中的教會也能有他們一樣的信德及勇氣。所以信友團體對這些殉道者的葬禮及紀念，與對一般亡者的追悼有所區別：在殉道者的葬禮或紀念日，少了親友的追悼，卻多了信友團體的感恩；對一般亡者是哀悼，但紀念那些殉道者時卻是喜樂與慶祝；大家會爲一般亡者祈求上主賜予永恆的安息，但卻請求殉道者爲仍活在此世的人代禱，祈求上主的恩典。

到了第三世紀，由於教難停止，這種對殉道者的崇敬，遂延伸到那些熱誠追隨耶穌基督，信仰生活超卓，如宗徒承繼者、教導者(教父)、隱修士等人身上。到第六至第十世紀，在各地的信友團體內，興起了許多對聖者的敬禮，同時坊間也出現了大量的聖人行實和傳說。因此，教會開始覺得需要引入一種公開的查核程序，以識辨那些被稱爲聖者的真實生活，是否足以作爲信徒的典範。第十世紀起，教會將這確認的工作委託給各地的主教。其時審查的依據還是以「民衆的聲音」爲主。一位信友去世後，若其生前種種，盡顯對主的忠誠，備受人們尊崇，那麼，信友們若要公開對此人舉行敬禮，便需要將此人的生平：他如何按基督的教導聖善地度其一生，他對人的影響，人們到他墳前朝聖祈禱的情況，以及藉他的轉求而獲得上主的恩寵等等，呈交主教，讓當地主教公開宣認，並訂定一個

日期作為紀念這聖者的慶日。

第十一世紀，教會逐漸認為確認聖者的事宜，因事關教會整體，所以不但要當地主教，更需要得到羅馬主教，即教宗的確認。審核的方式也越來越形式化。至 1234 年，此確認的方式更演變成爲一項法律程序，有更嚴格的步驟及辨識性。1588 年，教會將此程序委托給聖禮部負責。十八世紀，教宗本篤十四世將此程序再加以修訂，使審核時法律與神學並重。1914 年，教宗比約十世將原來之聖禮部分爲兩個部門。1930 年，比約十一世在聖部內成立了歷史審查組。教宗比約十二世，在紀念教宗本篤十四修訂列聖程序百週年時，曾提出一些簡化這些程序的想法，但由於他的離世，故未能將之落實。梵二後，1969 年 3 月 19 日，教宗保祿六世頒佈了一份名爲“*Sanctitus Clarior*”的文獻，簡化了列聖的程序，並將聖禮部分割爲兩個聖部，其中一個稱爲冊封聖人聖部，負責列聖程序一切事宜。二十世紀末，由於新的科技及文學批判方式的發展，1983 年，冊封聖人聖部頒佈了一份名爲“*Nuova Legislazione Per Le Cause Dei Santi*”的文件，主要從三方面修訂列聖程序：1.簡化程序；2.加強地方主教的責任；3.採用新的文學及歷史批判方式。

從上述教會對聖者敬禮的起源及確認過程的演變，可以發現，要宣示一位信徒爲聖者，是整個信友團體所共同關注的。因爲：1.聖者們爲在世及後世的信友起典範的作用；2.因爲教會相信與他們的共融和相通，他們的聖德會使整個團體在聖神內更爲強壯；藉他們的轉求，信友們得到上主的扶助；3.天主透過這些聖者的生活向人發出訊息，推使在世的信友不斷追求天國。教會在宣認聖者的程序上，由簡到繁，又由繁到簡，無非是要防止狂熱盲目的偶像式崇拜，亦爲確保能夠樹立起真正的聖德典範，讓世代的基督徒得到鼓勵及有所追隨。

苦難瑪利亞修女

苦難瑪利亞修女是瑪利亞方濟各傳教修會，首個以普世福傳為宗旨的女修會的創會人。她生於 1839 年 5 月 21 日，於 1904 年逝世，六十五年的在世生涯，可算是頗為曲折顛簸。她生於一個傳統信仰深厚的法國家庭，與眾多的表兄弟姊妹一起成長，接受良好的教育。十七歲那年，在一個避靜中，如聖保祿一樣，天主賜給了她一個靈性的經驗，向她啓示了天主愛人的深意；自此她生活在上主愛的氛圍內，也為上主愛人的計劃所吸引。1860 年，由於嚮往默觀的生活，遂加入了嘉辣隱修會，雖然她後來因健康問題，只留在嘉辣會個多月，但其間她又得到一次天主的感召：要求她獻出自己的生命，參與天主愛的救恩計劃。這神秘的經驗遂成了她一生的印記。四年後，她在神師的轉介下，加入了一個當時新成立的修會——補辱會。1864 年 5 月 17 日進入初學，取名為苦難瑪利亞，在她仍是初學生時，即被派往印度馬杜蘭 (Madure) 代牧區傳教。在 1866 年她矢發初願，同年即被委任為該會杜底哥林 (Tuticorin) 修院院長。1867 年更被委任為負責三所會院的印度地區省會長。1871 年她矢發終身聖願。這位年輕的省會長卻面對不少的困難。1876 年由於傳教區內發生了許多的矛盾與衝突，加上當時傳教區與羅馬間的溝通需時，衝突深化，致使當時補辱會在印度的三分之二，共二十位修女決定離開該會；她們按當時古巴度 (Coimbatour) 宗座代牧區巴度主教 (Bardour) 的建議，推舉了苦難瑪利亞修女與其他兩位修女，前往羅馬尋求教廷的意見。終於在 1877 年 1 月 6 日，教宗比約九世批准了她們在巴度主教權下，成立一個以傳教為宗旨的修會——即瑪利亞傳教修會 (後該會加入了方濟會，遂改名為瑪利亞方濟各傳教修會)，並准許她們在歐洲成立初學院。同年的 4 月 25 日，苦難瑪利亞修女被選為此新修會的總會長。1882 年，苦

難瑪利亞修女在羅馬得遇當時方濟兄弟會的總會長神父，被接納加入了方濟第三會。同年她撰寫了修會會規。但於 1883 年 3 月 16 日，她卻因受到某些指控，而被教廷罷免了總會長的職務；在這屈辱下，她仍無任何怨言，謙遜地接受了教會的決定。直至翌年，教宗查明那些指控實無根據，於是於 1884 年 4 月 28 日撤消對苦難瑪利亞修女的指控，同年的 7 月 26 日，她再被修女們一致推舉為總會長。她撰寫的會規亦於 1896 年得到正式批准。自此她全心投入為會祖的召喚，將她領自聖神的特恩傳遞出去。

聖神帶領著苦難瑪利亞修女度過十分傳奇的一生；她的動力無疑是源自對天主的愛、對天主意願的完全承服；這份對上主的激情，來自她恆常對天主聖三的默觀。她有著一種如神秘經驗者的神修觀，這深邃與主的相交將她拋向人類宇宙，毫無保留地成為天主意願的工具。她內心慧眼常注視的，是空虛自己以回應聖父的降生聖言及那位完全委身上主意願的新厄娃瑪利亞；這種在直觀中悟得的奧義，化成一種關注普世人類的宏觀視野，也讓她體會到上主對她修會的召喚：如同聖母一樣毫無保留地投身，隨著天主的意願，參與天主的普世救恩計劃，並按教會的需要，走向天涯海角，朝拜上主，如同祭台上基督祭餅，犧牲自己以讓人能得到天主更豐盛的生命。持守著這種信念，在苦難瑪利亞修女去世之前，已有 2000 多位瑪利亞方濟各傳教修女，分佈世界各地，甚至遠至中國（1886 年，該會在山東煙台建立了在中國第一所會院），在八十六個跨越種族的團體內，回應天主對人展現愛的計劃。在她生前，她亦得見七位她所派遣的修女在中國為信仰而犧牲（該七位修女於 1900 年在山西致命，1946 年被教宗比約十二世冊封為真福，2000 年被教宗若望保祿二世冊封為聖者）；而且她也親自培訓及派遣了那位日後被教會冊封為真福的亞松達修女（意大利人，被派往中國傳教，1905 年 4 月 7 日逝世，1954 年由教宗比約十二世冊封為真福）。

苦難瑪利亞修女一生寫下了大量的文字，有她寫給修女們的會憲、會規、日記、公函、默想、避靜資料、信件，也有自己的神修筆記，亦有為教會團體撰寫的聖人傳記等。透過這些文字，她將這來自天主的感召，傳遞給她的修女。百多年後的今天，她的精神仍吸引著數百名女性，在分佈世界各地的四十多所初學院內，學習她那樣默觀上主，回應上主的召喚，準備與全球八千多位分佈在七十多個地區的瑪利亞方濟各傳教修女一起，獻身參與上主的普世救恩計劃。苦難瑪利亞修女對上主及其使命的激情，不但吸引了千萬的跟隨者，也吸引了無數來自不同背景的人：有教會聖職人員、修會人士、社會學者、皇室貴族、也有受歧視的婦女及勞工領袖，有平信徒，也有非基督徒。因此，在她逝世後不久，即有人上書教廷請求教會公開宣示苦難瑪利亞修女的聖德。於是，1918 年在她去世時所在的維提閩教區(Vintimille)開始了苦難瑪利亞修女的列聖案入稟程序。

列聖程序

如前所述，列聖程序在教會二千年的歷史中演變不斷，但由於本文所學的實例——苦難瑪利亞修女的列品案——橫跨梵二前後九十多年，因此，下面簡介的將是二十世紀初的列聖程序及梵二後的轉變。這樣在對照苦難瑪利亞修女的立品案進程時，即可清楚看到這些轉變的重點及其意義。

1. 教區程序或稱資料收集程序 (Ordinary Process or Informative Process)

這是列聖程序的開始，將之稱為「教區程序」，是因為列聖程序是要在那位案主逝世時所在的教區內開始：設立裁判庭，聆訊証人，按法律程序搜集資料，以證明此人

確具爲人稱許的聖德，或此人真的是爲了信德而犧牲。但爲了方便証人或搜集資料的工作，裁判庭可以在多個教區內展開。一切証據均須存於教區檔案內，並另具確認文本呈送聖部。與此同時，聖部亦開始審查案主的一切寫作，查核其中內容是否有違教義。主教並須證明，從未對此人舉行過任何公開敬禮。

2. 案卷入稟程序 (Introduction of The Cause)

聖部在收到有關証據資料後，即展開立品案訴訟庭，請求的一方需委任一位請求者 (Postulator)，他在律師的協助下預備証供文件 (Postio)，以供聖部委派的檢察員 (Promotor) 研究及質疑，經由三輪雙方的質詢答辯，最後在一個聖部樞機主教及大主教組成的訴訟團中作出審查，若然審查結果是肯定的，則將討論結果呈教宗認可，宣佈此列品程序可以正式進行。

3. 宗座程序 (Apostolic Process)

當聖部宣佈此列聖程序可以正式進行後，宗座即委派檢察員再提詢証人，或詢問新的証人。若此個案已有相當長的歷史，証人均已去世，則需要收集各種歷史文件，由聖部之歷史組審查。請求者再重組証供，檢察員再三質疑，這種質詢答辯程序，是要查核案主一生是否確實活出基督徒的德行，其完美之處又是否足以作爲信友的榜樣。最後的一次討論須在教宗在場的會議中舉行，若是討論結果是肯定的，聖部則頒發法令，宣佈此人確實具有崇高的聖德。

4. 聖蹟的鑑定及冊封爲真福

教會雖然已經肯定了此人的聖德崇高，然而仍十分謹慎地要求一個神聖的標記，那就是聖蹟。聖蹟乃天主神聖力量的標誌，教會相信若人們因這位可敬者的轉求而獲上主的特殊恩典，則可證明此人不但分享到天主的生命，並

且在主前有轉求的力量。對神蹟的審查再不單是神學的工作，而是涉及醫學及科學的鑑定。若這些鑑証是肯定的，則再需經聖部的樞機主教及大主教會議審核確認後，結論呈交教宗，由教宗宣佈此位基督徒是一位真福者，宣稱他是信友的模範，准許在特定的教區或團體內，對此真福者舉行敬禮。若其後，信友藉此真福者的轉求而再有新的聖蹟出現，則經同樣的程序審核後，教宗將以教會之首的名義，隆重地宣稱他為聖者，普世教會可以對此位聖者舉行敬禮。

梵二後的演變

自 1969 年，教宗保祿六世將列聖程序簡化後，冊封聖人聖部再於 1983 年以法規的方式把簡化程序予以落實。主要是取消了案卷入稟及宗座程序，將整個過程修訂如下：1. 列聖程序仍然由教區程序開始，收集証人証供，有關文件等。2. 一切資料呈交聖部審查，同時請求者，要在專家的協助下，預備一份從歷史批判的角度看案主聖德生活的文件，連同聖蹟所需的醫療證明(因大部份的聖蹟均涉及病患的)，及專家意見等呈交聖部。3. 聖部在收到所有資料後，即舉行歷史學者的研究討論，醫學專家的鑑定，結果再交由神學家審議，他們的意見將交聖部的樞機主教及主教們審核，後將意見呈交教宗認可，即由教宗宣認此人為真福者。當再有新的聖蹟時，經同樣的審查程序，教宗即隆重宣佈此人為聖者。

長達千多年列聖程序的轉變，肯定不會就此停止。從歷史的潮流中審視這個過程不難看到教會對聖德生活的追尋與珍惜。她曾以權威及法律去防止人們對聖德的輕薄，也謹慎地去驗證及保護教會的信理，不斷的質疑及思索天主的話語，到頭來讓她更領悟到，原來所有的聖德，都是聖神隨意的恩賜，是天主在每個世代歷史中的話語。

苦難瑪利亞修女的立品案

苦難瑪利亞修女一生經歷崎嶇，想不到其立品案(即冊立聖品個案)進程也是迂迴曲折，歷時九十多年，橫跨新舊兩制，歷經各種演變；漫漫進程，恰好讓人瞭解天主子民追尋聖德的成長路。

1904 年 11 月 15 日，苦難瑪利亞修女在意大利維提閩教區逝世。這位卓越的女性，結束了她在世極精彩的生活。由於她那會牽動許多人心的精神信念，及那廣泛的影響力，因此，在她逝世後不久，隨即有人要求教會宣示她的聖德。人們相信她在生時對人對教會的關懷，定必轉化為在主前的代禱。1914 年瑪利亞方濟各傳教修會出版了苦難瑪利亞修女的傳記。1918 年意大利維提閩教區主教同意為苦難瑪利亞修女的立品案展開「教區及資料搜集程序」。

由於苦難瑪利亞修女一生，曾在許多地方度過，因此「教區程序」除在維提閩教區展開外，更為方便聆訊証人，1918 至 1927 年間相繼在羅馬、印度、巴黎等其它六個教區內舉行。此時修女們開始從世界各地收集及整理苦難瑪利亞修女的寫作及信件。共整理出六十七巨冊文集及十多本已出版的書籍。數量相當龐大，所需的審閱者就有二十二人之眾。由於當時傳遞及資訊整理技術沒有現時的先進，又正值大戰期間，因此這文書審查的過程為時甚長。直到 1941 年，聖部才頒發了審查寫作法令；1940 年至 1941 年，聖部的歷史審查組研究及審查「離會事件」，結果是肯定苦難瑪利亞修女的抉擇。其後，歷經第二次世界大戰及梵蒂岡第二次大公會議，此期間請求者及其助手預備了案卷入稟的供詞文稿，幾經質疑答辯，終於在 1979 年 1 月 19 日聖部發出了案卷入稟法令。其後，1983 年教會修訂了列聖程序，請求者又需要按教會的新要求，重新

整理苦難瑪利亞修女的案卷。

新修訂的列聖程序，強調歷史批判在審視聖德時的重要性，於是請求者需要在歷史及社會批判學者的協助下，重新整理一份：「從歷史批判角度看苦難瑪利亞修女的聖德」的供詞文件，此文件要到 1991 年 7 月才呈交聖部。1998 年 3 月 24 日，六位歷史學者組成的審查團討論苦難瑪利亞修女的案卷，大家都認為此個案對新的紀元，會有十分積極的影響。同年的 10 月 13 日，舉行神學審查會議。在 1999 年 6 月 1 日，聖部舉行了樞機主教及主教的審核會議，結果經教宗認可。6 月 28 日，教宗發出法令宣稱：苦難瑪利亞修女確是聖德超卓。接著就是聖蹟的審查鑑定工作，一組由聖部委派的醫生就提交的聖蹟案件作出鑑定討論，一致認為此病患確是因苦難瑪利亞修女的轉求，而獲得天主治癒的恩典，現在仍有待神學家及聖部主教的審核。若審核獲得通過，則經教宗認可後，才會宣告：苦難瑪利亞修女為真福。

後記

好一個漫長的過程，見證了教會近百年的轉變。由著重法理的辯證，到重新注視聖神在人類歷史中的作為，聚光燈遲遲未照射，掌聲並未公開響起，但誰說這列品過程本身不就是一種天主給予的訊息？就在上一個世紀，正當教會及她建立的修會，面對更新的挑戰而顛簸前行時，人們因列品案而收集、整理、出版、研究及討論苦難瑪利亞修女的文稿，正好為找尋重新定位的修會團體，及為面對修道生活被受質疑的個人，提供了一種凝聚的力量及前路指標。當現今人們進入了第三個千年，苦難瑪利亞修女逝世已近百年，她所創立的修會亦進入了第 125 週年的時候，教會仍在討論她的聖德，是來遲了的榮譽，還是聖神別具意義的作為呢？這位常自稱為上主婢女的人，透過文

字及生活的表述，強調上主為生命的歸依，從而獻身於祂愛人的救恩計劃，並以自己的生命去滋養他人。她那種跨越國界、民族的情懷，不正好為現今那充斥暴力、分裂、物化、歧見、追逐名利而不擇手段，到處充滿困境的社會，見證了跨越差異建立共融的可能性，喊出了天主愛人的深意，也喚起基督徒在逆流中塑造愛的文化的使命？那麼，光環來得遲或早，不也是天主的話語？

懷念我的神師—— 可敬者雷永明神父

彭保祿

廿五年前的一月廿六日，因為一次比較上頗為單純的手術，一位在中國教會史上劃時代的功臣、方濟會士嘉俾厄爾·瑪利亞·雷永明神父竟撒手塵寰，息勞歸主。惡耗傳出，修會、教會及文化界震驚不已。可敬者雷神父一九零七年十二月廿六日生於義大利，一九七六年一月廿六日逝於香港，享年僅六十八，真可謂英年早逝，令人深感痛失英才。

可敬者雷神父逝世後會有多人執筆為文，敘其生平，讚其偉業。將於今年稍後受親屬、教會、政府及文化界隆重追思百年冥誕的另一中國教會史偉人于斌樞機主教會謂，中華方濟會——亦即可敬者雷神父——將全部聖經譯成中文，為中國教會作出了劃時代的貢獻。筆者相信在這紀念可敬者雷神父逝世廿五周年期間同樣會有很多人執筆為文，故筆者不擬多贅，謹願以孝思之情，對自己這位修會及鐸職生活上的恩師深致謝意，藉表懷念。

× × × × ×

想想自己的神師竟能在逝世廿五周年的短暫歲月中，由一般尊崇他的同會會士及鐸友、信友普遍尊敬為「活聖人」開始，到教會官方尊之為「天主的忠僕」、「可敬者」，並在短期內（但願如此！），歸功於可敬者雷神父轉禱的多項奇蹟若能順利通過認可，而獲得宗座正式封為「真福雷永明神父」，那將是多大的喜樂，而為我們這些曾有幸得到他神修輔導的人又是多大的恩寵！我們大家都拭目以待。

可敬者雷神父真可謂一個得天獨厚的靈魂。他天真純樸、敬主愛人的童年已預示了他一生的使命——引領人靈歸向天主。他利用「終生與聖言同行」的課餘之暇，不知輔導了多少人靈（包括主教、司鐸、修士、修女及平信徒在內），指給他／她們愛天主、愛聖言、愛聖母、愛教會的正確道路。

下面的一點小插曲可以證明可敬者雷神父的天生純樸和直率。他童年時，家鄉來了一位方濟會士主持佈道會。佈道神父當然受人尊敬愛戴，接待者當然也與有榮焉。當時他和哥哥及家人在佈道神父面前歡聚閒聊，言談間有人問兩位小孩是否他們也願意當神父，當哥哥仍在猶豫不決，不知如何作答時，小若望（雷神父洗名）毫不遲疑地說：在那裡？什麼時候去？當時小孩的肯定作答，他自己明白嗎？他知道什麼叫做「當神父」嗎？從可敬者雷神父一生的歲月中那種獻身事主、勇往直前的生活態度看，他明不明白似乎不是最重要，最重要的是他那種從善如流、隨時隨地順從天主旨意的心態。他常常準備自己做天主最喜悅的事。是這種心態將他帶進了修會，是這種心態幫助他完成了陶成，是這種心態燃起他的傳教心火，是這種心態促使他翻譯聖經，也是這種心態陪伴著他完成了修德成聖的漫長歲月。

× × × × ×

筆者第一次與可敬者雷神父碰面應該是一九四九年或五零年的事。當時在九龍新界西貢聖神修院就讀的我們一群小修生準備歡迎一批來訪的會士。說實在的，當時也不太了解、也不注意訪客是誰，只知道他們是一些專門做翻譯聖經工作的修會人士。至一九五三年秋季進入了香港仔（鴨巴甸）華南總修院以後，筆者才開始知道這批聖善會士的神聖工作，但也沒有什麼交往。

這樣一年過一年，直至一九五七年秋，筆者才真正與

可敬者所屬修會建立了愈來愈密切的關係。記得當時筆者的神修讀物正是荷人約根遜名著《聖方濟各行實》一書。事因當時筆者曾與神師談論日後的鐸職生涯，表示自己對未來回返大陸教區（當時所有來自大陸的修士都認為那是必然的事！）後獨處傳教的畏懼，並希望過一種較有團體性的司鐸生活，於是神師介紹了這本聖書。既然那是方濟會的創會聖者，神師便鼓勵多去接觸該會會士，以更進一步尋找認識該修會。在神師的催促下，終於與當時設在香港堅尼地道七十號的思高聖經學會取得聯絡。當時的奢求也不外是找一位會士，略談自己聖召的轉變，請求輔導，卻也不敢夢想竟得到了大名鼎鼎而又日理萬機的思高聖經學會創始人雷永明神父親自接見，並一口答允盡量帶領求見者分辨自己的聖召。那種喜出望外的激動在遠隔四十多年後的今天仍是真切如昔的。

說也奇怪，在蒙可敬者雷神父答允輔導後的兩年，修院週年退省都在最後時刻更換主講神師。與其是慣例的耶穌會神父，連續兩年都邀請了方濟會神父，一是比籍龔神父，另一是國籍張俊哲神父。這樣一來，這位蒙恩的修士便無形中得到額外的輔導。在這「決定性」的兩年中有幸多次到聖經學會去探訪自己的特別神師，接受寶貴的訓導及指引。其實，除神父神修輔導外，更令受惠人五體投地的是這位神師的克苦、神貧、真摯、超脫、謙誠、認真以及他對天主、對聖言、對聖母、對教會、對修會和對中國的爱。他在這些美德和知識上真令人佩服感動。

可敬者雷神父的克苦耐勞和謙誠神貧精神是他會內弟兄中眾所周知的。雷神父雖是聖經專家，但他的房間中找不到幾本書，真可謂四壁蕭然。有時在夏秋之間到訪，神父房間烘熱如爐，令人汗流如注，但雷神父甘之如飴，處之泰焉。他的克苦和神貧比任何高超的道理更能使人心悅誠服。他「右手收、左手送」的爱貧生活更是有口皆碑。他謙讓他人，甘居人下。有一次，他仍是新加坡方濟會社

會學院創始人兼院長時，因歸程班機誤時，他返抵會院時，全部會士已熄燈就寢，又因大鐵閘離會院有段距離，非大嘈大鬧便無法引起會士弟兄們注意，雷院長便選擇在大鐵閘外安坐，直等至次日看門修士開門外，才毫無怨言，反而面帶笑容地進入自己的會院，令所有弟兄們既難過又感動。這是雷神父神貧謙虛的一貫作風。日後筆者入會後，有時會與神父碰在一起散心，與眾弟兄同樂。很多時雷神父談笑風生，說些挖苦自己的笑話，使人捧腹。

雷神父即將登上天主的祭台，所以他愛天主、愛聖母、愛教會的超凡美德自不在話下。筆者忝為天主忠僕的神子，自覺有權利談談他對聖經的崇敬、對中國的偏愛和對真福董思高的特敬。雷神父崇敬聖經，因為他想生活在天主聖言的庇蔭下。他在中國開始獨自一人翻譯聖經（聖詠），是要實行自己十八歲時向聖母所作的許諾。說也奇怪，年青的雷修士正在閱讀聖女小德蘭的《靈心小史》，他日後在《回憶錄》中說，小聖女——日後的傳教主保兼聖師——的言行肯定了他「傳教聖召：到中國以中文翻譯聖經！」一九二八年，正在羅馬方濟會安道大學就讀的雷神父正在和同學高思謙神父數次交談，並在「紀念真福孟高維諾研討會」中聽到一篇演講後，他到中國翻譯中文聖經的決心更加堅定。這個青年學子的夢想（聖召）在此後可敬者雷神父的全部歲月中一步一步地完成了。誰能懷疑雷神父的一生是在天主聖言的氣息中度過了。

可敬者雷神父對中國情有獨鍾，不僅是因為他知道這個國家曾給了教會及方濟會不少的殉道烈士，更因為他深知這國家所擁有的古老文化和高尚的倫理道德傳統。在筆者與可敬者交往的短短數年中的確體會到他對中國人，每一位中國人的尊敬和真摯友誼。但他也嚮往中國文化的高深。他不但對孔孟的儒家思想及其他諸子百家的哲理研究精湛，他為了證明自己的中文閱讀能力，竟把一般中國文人學士都退避三舍的屈原《離騷》譯成西文，在多項歐洲

文學雜誌裡發表，並翻譯了屈原的多項其他著作，在一九三八至五五年間發表，深獲好評。終於他把握了翻譯聖經必需的中文造詣，因而能順利地領導同會弟兄完成了這項漫長艱巨的神聖使命——從原文中把全部聖經翻譯成優雅暢通的中文聖經。可敬者雷神父的早年願望不但變成了事實，更給我們中國教會作出了不可測量的貢獻。

思高聖經學會的創辦人就是因為對這位中世紀偉大哲學家兼神學家的真福若望董思高有特別的敬愛。雷神父日後對無玷聖母的認識和孝愛便是建基在真福若望董思高對聖母無原罪的信條所作出的神學解釋：天主因預見聖子的救恩而保護瑪利亞破例地免受原罪污染。真福董思高的名言是：（為使聖母免受原罪玷污）天主既可這樣做，這樣做又合理，所以這樣做了。（POTUIT, DECUIT, ERGO FECIT）真福董思高另一主要神學也變成可敬者雷神父的神學基礎，那就是基督的至高王權、人類的首生子。一九四一年四月他在日本神戶遇見了大名鼎鼎的耶穌會士德日進神父，並與德神父進行了一次非常重要的神學交談，暢論有關創世紀的前三章。這也促成了雷神父日後發表《與德日進神父一夕談》一書，詳論基督的宇宙首席地位。一九六六年他竟能受邀在牛津大學一次「董思高國際研討會」中作主題演講，足見他對董思高神學思想的高深造詣以及他的國際地位。真福董思高為可敬者雷神父提供了他對基督王權及無玷聖母信條的最穩健基礎

× × × × ×

神師與神子：這是個很溫馨的用詞。恭讀著自己神師的《回憶錄》時，（其實不只是今天恭讀，早在十七年前自己已在羅馬為這《回憶錄》的編輯做過校對工作！）竟也發現到這位神師與神子曾有過不少的巧合。可敬者雷神師述說自己在十八歲時因閱讀聖女小德蘭《靈心小史》而加強肯定了自己的「傳教聖召及到中國翻譯聖經」的決

心，而這個忝為神子的也同樣在香港華南總修院時因閱讀《靈心小史》而在多種困惑中堅定了自己的修道聖召，且因此多次探訪了赤柱聖衣會隱院。神師述說自己曾因巴都亞聖安多尼的轉禱而獲得一次奇蹟性的治愈；這位神子也曾在晉鐸後從二哥來信中首次獲知，自己出生後四十天之久哭叫不停，父母見小生命岌岌可危，便把他抱到家中所敬奉的聖安多尼像前祈禱，大意是若這小生命能活下去，就把他獻給天主。這小生命竟也真的活了下去。不僅神師與神子在相隔六十年的前後，大家都就讀屬於自己修會的羅馬聖安道宗座大學，更奇妙的是大家都曾在羅馬猶斯定道十二號的瑪利亞方濟傳教修女會總院聖海倫小堂舉行了首祭。羅馬有一百三十多間大小教堂，而與方濟會有關的聖堂也不下廿間，而神師與神子竟會在同一小堂舉行首祭，真是何其巧合！

我香港教會大家長胡樞機主教已撰就了一首禱詞，求天主將祭台的榮光加給這位忠信的僕人，他曾經帶領了不知多少的靈魂接近天主。他更用那本與同會弟兄合作而完成的《思高聖經》幫助了更多的信友（及教外人士），分施了天主聖言的充沛恩寵，今天將是天主光榮祂忠僕的時刻了。但願如此！

可敬者雷永明神父，請為我們祈禱！

主曆二零零一年三月十七日途次美國洛杉磯

門外「看」與聖者的相遇¹

李耀強

前言

公元二千年三月十日，羅馬大公教會於梵諦岡宣佈將册封一百二十位於十七世紀至二十世紀在中國殉道的烈士，並擇訂於同年十月一日宣聖。這一個信仰的決定卻引來震撼性的討論。撇開政治上的爭辯，作為基督宗教信徒²的一份子，又擁著中國人的身分，能夠在有生之年，得以見證一群滿有信德的信徒之生命被肯定、列為聖者，實是可喜之事。但這個喜訊卻在基督新教³中沒有甚麼提論，像是別人的事或是政治層面的爭拗，一點關心也沒有似的。因為我們是分離的教會？這是真的？誰把基督的身體——教會分割？這個四百多年的決裂和爭議，實在不宜在此談論。可是，這卻令筆者像個門外的窺探者，遠遠站在外圍看著一個有切身關係的慶典進行，百般滋味在心頭。

這個不是味道的感覺，令筆者作了另一個反省，基督新教對册封「聖人」這個從十世紀開始的教會傳統是如何理解？今天我們瞻禮聖人，在紀念日對聖人的敬禮和禱

¹ 筆者是一位基督新教的信徒，是次以分享形式撰寫此文，故用字和語句均不甚嚴謹，並且以基督新教的常用語為主；另對於「聖人」的理解只是一名門外漢，希能多方賜教。

² 基督宗教信徒泛指羅馬大公教會(Roman Catholic Church)信徒，正教(Orthodox Church)信徒，十六世紀宗教改革後的宗派教會信徒，如聖公宗、信義宗、改革宗、浸禮宗等，而此等信徒筆者統稱為基督新教的信徒；另一些與羅馬大公教會聯繫的教會，如安提阿大公教會、敘利亞大公教會等，都列在基督宗教信徒中。

³ 參註 1。

告，對信仰內涵有甚麼相關？⁴在信經中提及「聖徒相通」⁵，對理解「敬禮聖人」有甚麼關係？筆者嘗試以一個中國基督新教信徒的感受來回應。

1. 諸聖相通

對於部分基督新教教會來說，紀念聖人並不常見，也不重視；基於一視同仁，彼此都是信徒的觀念下，聖彼得使徒、聖約翰使徒一般信徒沒有甚麼分別，除他們是耶穌基督選立的十二門徒外，所以一般的福音派或自由教會(Evangelical or Free Church)沒有甚麼聖人紀念日，也不要妄想有甚麼代轉代求。但一些保留及承繼著教會傳統的教會，在教會年曆中仍有紀念聖人的聖日，在該日表達對先哲聖賢的敬禮。

若探索聖人瞻禮對信仰內涵的相關意義，在云云聖日中，很困難抽出某一個聖日來分享，故此，筆者選取以「諸聖日」來作一個籠統的表達，從羅馬大公教會和聖公會的「諸聖日禱文」來思想，敬禮聖人的內涵。

A. 聖日來源⁶

「初期教會的公共敬禮，大抵以殉道聖人為對象。公元八三五年，教宗額我略四世欽定十一月一日為諸聖瞻禮，以慶祝和紀念在天的全體聖人。在這一天，我們應當感謝和讚美天主，賞賜天國得了勝利和完成成聖任務之恩，獲得永生的真福，我們求天國諸聖代我們轉禱。」

⁴ 筆者在此不以「價值」、「益處」來形容，是不希望把對瞻禮聖人看為有利益衝突的行為。

⁵ 在使徒信經(Apostles' Creed)中「……我信聖靈，我信聖而公之教會，我信聖徒相通……」

⁶ 節錄自天主教教區禮儀委員會網頁。

B. 諸聖日禱文（羅馬大公教會）⁷

「全能永生的天主，你恩賜我們今天以這慶典，慶祝你所有聖人的功德和光榮；求你藉各位聖人的代禱，豐富地賞賜我們所殷切期待的恩寵。因你的聖子、我們的主耶穌基督，他和你及聖神，是唯一天主，永生永王。亞孟。」

C. 諸聖日祝文（聖公會）⁸

「全能之上帝，主將被選之人，在聖子我主基督之奧妙身體中，結成一體，彼此相通；求主施恩，使我等能效法蒙恩之諸聖，行各善德，虔敬度日，可得主特為真誠愛主之人所預備難名之喜樂；此賴我主耶穌基督而求。阿們。」

1.2 禱文（祝文）動力

從兩篇禱文的內容，我們可以看到兩個重點，一是聖者對在世信眾的代禱功效，其中還涉及一個神學課題——聖徒相通的信仰基礎；二是在世信眾以聖者作為信仰生活追尋的模範。

1.2.1 代禱功效

當談論到聖人的代禱功效時，部分基督新教信徒會很不自然，因為要求一位已去世的信徒為自己代禱，實是一件匪夷所思的事，也是一件「迷信」的事，不合乎「真理」的行動。聖經不是記載著耶穌基督的話語，說道：「你們奉我的名求甚麼，我必成就。」（約翰福音十四章 14 節），為甚麼要那麼轉接，求一位已死的人為自己代禱。但有趣的是，很多信徒都要求其他信徒為他們有需要或緊急的事

⁷ 同註 4。

⁸ 節錄自聖公會《公禱書》，頁三五八（聖公會港澳教區編訂：《公禱書》，香港：聖公會港澳教區，1992，三版）。

情代禱的，甚至現代詩歌中有一首的內容就是以禱告來搖動上主的手來完成信徒的祈求。可能信眾「真的」相信在世的人奉耶穌的名祈求可以改變或完滿一些事情，卻不相信在上主身旁的聖者可以為我們轉求。

要接受「代轉代求」的功效，必先瞭解一個神學課題——聖徒相通。在使徒信經中聖徒相通(The Communion of Saints)是認信的一部分，如何去理解這片語，直接影響了對「代轉代求」的觀點，也影響了對「聖人」的看法。我們試從三個信仰群體——羅馬大公教會、盎克魯撒克遜教會和基督新教來理解，並作整合。

1.2.1.1 羅馬大公教會(The Roman Catholic Church)的觀點⁹

羅馬大公教會認為聖徒相通是一個屬靈的締結，所包含的信眾除了在世者，還有在煉獄中的靈魂，和在天上與上主同在的聖者，組成以基督為首的身體和神秘團契。在整個旅途生活中，彼此是互通相依的，禱告的效力也適用於彼此的代求中。

1.2.1.2 盎克魯撒克遜教會(The Anglo-Saxon Church)的觀點¹⁰

盎克魯撒克遜教會對聖徒相通的理解是從靈性生活出發，實踐敬禮聖者是信仰入門的基礎一部分，在公共崇拜中慶祝不同聖者的紀念日，並在個別靈修中向聖者請代轉禱。他們對地域性或功能性的守護聖者禱告，以愛和信心來表達普世性和超越現實的聖徒相通觀念。

⁹ 參考自 J.F. Sollier, “The Communion of Saints”, William G. Bilton trans. *The Catholic Encyclopedia*, vol. IV, Online Edition, by Kevin Knight, 1999.

¹⁰ 同上註。

1.2.1.3 基督新教(Protestant Church)的觀點¹¹

基督新教為要抗拒羅馬大公教會的影響，對聖徒相通的解釋則重於人與人的關係，從而締結與上主的深層關係。加爾文(J. Calvin)認為信經的表達是以教會群體中個別信眾作為中心，展示信徒間的互惠關係對上主的敬畏和虔敬；慈運理(Zwingli)則承認信徒彼此的代禱，反對為死人禱告或轉求；馬丁路德(M. Luther)引伸到教會與耶穌基督的關係，排除人與人的私下聯繫而產生的互勉關係。大體而言，聖徒相通對基督新教來說是一個在現世的處境下，以耶穌基督為橋樑，人與人在其基礎上建立虔敬上主的生活，也帶動人與人的內在靈性交流。

1.2.1.4 聖徒相通之意義

上述的陳述，可以體會到教會雖持有不同的理解，或許是有排斥性的，但彼此的趨向都是建立一個滿全的信徒生活和神人關係。若以信德為基礎，敬禮聖人則是一項信心的功課，因為「信德」讓信徒的關係不只停留在現世時空中，也超越現實走進共融的屬靈境界；如果在世信徒以信德來接觸離世聖者，並動他們心中渴慕上主的動力，並實踐在現世中，這樣的行動則可能滿全了聖徒相通的需要，和實現了它的內涵。

小結

透過對聖徒相通的理解，可以知悉敬禮聖人中的代轉代求，並不是一個越過基督耶穌的行為，反之是深化整個信仰的結連性，把聖三、在世信徒和聖人融和在一起，實踐了天國臨現人間的信理；在世信徒不會是獨自在旅途中行走，更有聖者的相伴與代禱，強化信徒的靈性生命。

¹¹ 同註 8。

1.2.2 生命典範

聖人，無論是殉道或是因聖潔生活而冊封，在教會中都成爲一個信仰生活的指標，我們可以從兩範例中領略到當中契機。

範例一

梵諦岡第二次大公會議文獻¹²中《禮儀憲章》和《教會憲章》均提及教衆如何面對和實行對聖人的敬禮，並且此信仰行爲是建立一個朝向天主的生命動力。

「再者，教會在週年期內，插入殉道者及其他聖人的紀念，因爲這些人藉著天主的各式恩寵，達到了成全境界，已經得到永遠的救恩，在天堂向天主高唱完美的讚歌，並爲我們轉求。**在聖人們的永生之日，教會在這些與基督同受苦難、同受光榮的人身上，宣揚逾越奧蹟；教會向信友提供他們的模範，吸引大家，通過基督，歸向天父，並藉他們的功績，邀得天主的恩惠。**」(《禮儀憲章》104)

「根據傳統，在教會中有對聖人的敬禮，並尊敬他們的真正遺物與聖像。**聖人們的慶節，實乃宣揚基督在其忠僕身上所行的奇功，並爲信友提供應倣效的適當模範。**爲免使聖人慶節，凌駕於敬禮救援奧蹟的慶節之上，許多聖人慶節應保留給每一教會、國家或修會去舉行，而僅將具有普遍價值的聖人紀念日，推廣到普世教會。」(《禮儀憲章》111)

「……所以要使教友們明白，對聖人們的純正敬禮，不在外表行動的繁多，而在見諸實踐的熱烈愛情；以此愛情，爲了我們自己及教會的更大利益，**我們「與**

¹² 資料節錄自梵諦岡第二次大公會議文獻(中國主教團秘書處編譯：《梵諦岡第二次大公會議文獻》，台北：光啓，1999，七版)

聖人們交往時，追求模範，與他們在共範中，追求同一歸宿，在他們的轉禱之下追求助佑」。另一方面，要使教友們明白，我們和天朝聖人們的關係，只要是從完整的信仰之光發出的，決不會減損因基督在聖神內向天父所行的欽崇之禮，反而益發予以增強……」（《禮儀憲章》51）

上述的文獻清楚指示「瞻禮聖人」不單單是為了個人的心理及生活上的實質需要，如為亡魂轉求、心願達成、事情的進展等，反之，針對著上主與個人的關係。因著向聖人敬禮，重覆讀入聖者的生平和超性經驗，體會他／她在上主面前的貞潔和神人契合，進一步發朝聖者的心靈，開啓追隨聖者生活的動力，達至與上主深層靈交的融會。正如聖保羅在致哥林多人書十一章1節的教導「你們該效法我，像我效法基督一樣。」。

範例二¹³

面對千禧盛年，在英國愛爾蘭的教會朝著三個重點來回應，就是「如何在禱告、崇拜和工作中建立與上主的關係？」「如何可以在信眾中彼此建立深化的屬靈關係？」「如何回應自身社群和世界的需要？」，這三個焦點清楚地導引教會信眾未來的生活方向。

為著培育信眾的靈性生活，故推動朝聖之旅，對他們的守護聖者，愛爾蘭十二使徒之一 Saint Cainneach (Canice, or Kenneth in Scotland)的靈修生活再次學習和操練，這充滿本土氣色的屬靈操練——Celtic Christian Spirituality，以愛和欣賞來回應生命中不同的遭遇和人際關係；此操練是以純潔和坦誠為基礎，接觸靈魂的深處，經驗每一刻與上主契合的整體生活體驗；朝聖者在旅程從身體、思想和靈

¹³ 資料節錄自 *Pilgrimage 2000* (Blair, John, "Irish Pilgrims: St. Canice", *Pilgrimage 2000*, London: Anglican World, 2000, p.7)

性中尋找生命的聖所，於此與上主相會。

以上的範例，讓我們領會到聖人作為生活的典範，能給信眾更深入地瞭解作為在世旅途中的教會的一分子，在先哲先賢的身上看到上主的形象；正如上主以自己的形象和樣式造男造女（創一 27），我們本可在別人的身上看到上主的形象和樣式，但人的罪性掩蓋了榮耀的形象，現在因耶穌的救贖使人回復和展露上主的榮光，在歷代聖者的言行生活中不斷啟發出來。故此，敬禮聖人的過程和自省，給在世者生命的更新，更是越發愛慕上主、肖似上主。

2. 聖人與我

身繫教會傳統承傳的基督新教信徒，對聖人的執著不單是注意當日的崇拜是否用上紀念聖者的紅色系列陳設、敬禮聖者的當日祝文、經課等，還有一些東西理應更為重要的，這些東西不是儀節或工具，乃是**與聖人同在的醒覺**。

恆常的教會年曆不會缺乏對聖者的備註和提示，但是該日或早一天需要換陳設時才察覺到紀念日的來臨，還是早有預備，這實在要三思的內容。正如教會傳統的守護聖者，大大小小的名目有壹仟貳佰壹拾玖個，共有貳仟貳佰伍拾伍個守護聖者，如電訊工作的守護聖者是加百列(Gabriel)，已婚婦人的守護聖者是夢妮坦(Monica)，生態學者的守護聖者是亞西西的方濟各(Francis of Assisi)，貧窮者的守護聖者是柏都亞的安東尼(Antony of Padua)等。這些守護聖者尤如中國各行業敬拜的祖師或神靈¹⁴，如三行業的魯班、漁民的瑪祖、金屬業的尉遲敬德等，但不同的是基督宗教的守護聖者是引導當中的信徒朝向崇拜上

¹⁴李喬著：《中國行業神崇拜》，北京：中國華僑，1990，初版。

主的生命。不論如何，聖人或守護聖者於今天的教會生活，可以產生甚麼化學作用，使信眾可以更愛慕天主，持守虔敬的生活？

我們已漸漸失去了對紀念聖人的醒覺，我們可以背唸某聖人的日子、某地區或行業的守護聖者，但這純粹是知識儲存或是明白和實踐當中的意義？

結語

現代的生活常被喻為繁忙、急速，資訊科技迅速發展，昔日的 286 或 386，甚至奔騰處理器 II 也成了落後、速度不夠快的電腦器材，人類愈是要求快捷、節省時間、縮短時空地域，人與人的心靈距離愈是遙遠，也沒法停下來領會身邊的人與事物。

敬禮聖人正好給予空間，讓我們靜下來，體會到聖人對上主的忠誠和能等候的心靈，效法他們的耐性和毅力，願意離開人群走近上主的榮光。聖人紀念日在慣常的年曆中泛起了一陣陣漣漪，使信眾可以在平實的生活中加添色彩，激動渴慕上主的心靈。

參考書目

Blair, John, "Irish Pilgrims: St. Canice", *Pilgrimage 2000*, London: Anglican World, 2000.

J.F. Sollier, "The Communion of Saints", William G. Bilton trans. *The Catholic Encyclopedia*, vol. IV, Online Edition, by Kevin Knight, 1999.

聖公會港澳教區編訂：《公禱書》，香港：聖公會港澳教區，1992，三版。

中國主教團秘書處編譯：《梵諦岡第二次大公會議文獻》，台北：光啓，1999，七版。

李喬著：《中國行業神崇拜》，北京：中國華僑，1990，初版。

從電影「第三個奇蹟」看封聖

關國欣

偶然在影視會發現了一套叫做「第三個奇蹟」的電影的數碼影碟，此乃一九九九年的製作，卡士不算太吸引，只懂得男主角是著名性格演員艾夏理斯，其他的則不太熟識。拿起影碟封套細看，背面寫著的簡單的介紹：法蘭神父被委任調查聖母石像流血淚事件，及與此有關的虔誠婦人海倫，當地的團體希望教會能夠為海倫封聖。有「奇蹟殺手」之稱的法蘭神父，自身感受到否定奇蹟所帶來對信仰的衝擊；在調查的過程中重拾信德，面對「魔鬼代言人」的挑戰，成功地說服梵諦岡考慮海倫封聖的申請。

單看簡介，已經好像是既懸疑又奇情、主角與建制的角力、真相的尋求和揭露，似乎值得一看。加上幾個月前中國就梵諦岡的中華殉道者列品一事的爭議，更加值得先睹為快，便立即租了帶回家欣賞，看完之後更覺得應該分諸同好。剛巧《神思》徵求與聖人有關的稿件，所以嘗試撰文投稿，希望更多人藉著這套「第三個奇蹟」的電影，能對封聖一事作基本的理解。這套戲頗具娛樂性，顯然是以普羅大眾為對像的。所以本文也是從普羅大眾的角度，而非從教律或神學的角度作技術性的分析，只是嘗試從本片的脈絡看出一些民間對封聖事件的一般了解。

劇情

故事開始於第二次大戰中的斯洛法克，戰機正在一小鎮上空作大規模轟炸，一名小女孩和她的家人聽到戰機可怖的聲浪迫近，連忙跑到街上逃生。小女孩手中拿著聖母像，跟著家人拼命地走，突然間，小女孩停了下來，轉身

往反方向跑，朝著正在被轟炸的廣場走，到了教堂前跪下來，不停的祈禱。廣場上的人眼見炸彈像雨一般正在降下，突然電影的音響中斷，一片靜寂，畫面也由彩色變得黑白；眼見似乎沒有人能倖免，滿天的炸彈竟然連一顆也沒有掉下來！廣場上小女孩的父親、教堂的神父、受傷的軍人等均露出驚訝的神色……

鏡頭轉到了八十年代的芝加哥，面臨信仰危機的法蘭神父，被主教委任負責調查一宗聖母像流血淚的案件，當地人深信聖母像流出的血淚多年前曾治好了一名叫瑪利亞身患重病的女孩，這是與在那裏工作並去世的虔誠婦人海倫有關，並聲稱海倫是聖人。

法蘭神父隨即展開對海倫的深入調查，過程中發現當年被治好身患重病的女孩長大成人，過著賣肉為生的生活；調查期間勾起了法蘭神父的回憶，他以往曾多次被委任負責調查及鑒證一些奇蹟的真實性，但每次都砸碎了人們對奇蹟的希望，多番否定奇蹟不但給他賺得「奇蹟殺手」之稱號，也為自己帶來信仰的衝擊！藉著這次調查，法蘭神父再次墮入信仰危機 - 他是否能夠相信奇蹟？是否能夠相信神的存在？

初步調查沒能給法蘭神父足夠把握確認奇蹟及推薦海倫為聖人，當年被治好身患重病的女孩長大過著賣肉為生的生活、海倫為信仰獻身而對女兒疏於照顧 - 女兒長大後沒有信德，這些都成為不利的因素。法蘭神父從海倫女兒的口中，終於掌握了有利的線索：當年奇蹟地沒有被炸毀的斯洛法克的小鎮，是因為小女孩的祈禱，而這小女孩正是去世了的海倫！法蘭神父重拾信心，無奈找不到小鎮沒有被炸毀的證人，但還是決定向梵諦岡提交封聖的建議。梵諦岡派了教會的「魔鬼代言人」華納樞機到美國親自聽取法蘭神父的證供，繼而展開了一場正反兩方激烈的辯論。法蘭神父懷著希望，替海倫爭取聖人列品，而華納

樞機則抱著懷疑的態度，處處挑戰法蘭神父所提出的證據，而正當法蘭神父要瑪利亞作供時，她竟遭遇意外，不幸地死去；看來列品的機會幻滅時，她又神奇地復活！既然戲名是「第三個奇蹟」，當然觀眾期待著第三個奇蹟的出現，驅使華納樞機接受法蘭神父！而這也就是吊詭之處：華納樞機竟然是當年在斯洛法克的受傷的軍人，也就是這奇蹟的目擊者！結果自然是大團圓收場；法蘭神父重拾失去的信德、海倫封聖個案順利地被梵諦岡接受考慮……

有興趣的讀者不妨找來一看，這始終是有關信仰的電影，看畢如果能夠作出一些反省就更好！封聖究竟是什麼一回事？從封聖一詞的字面，得注意「封」是指什麼，「聖」又是指什麼？要知道前者，就要先搞清楚後者。本文嘗試從這電影裏找出一些值得大家注意有關「封」和「聖」的問題：首先，電影中的聖人究竟是具備一些什麼條件？於信仰上又有什麼意義？其次，電影中聖人列品又是什麼一回事？大概是如何進行的呢？最後看看一些本片藉著封聖一事帶出的問題：奇蹟在封聖過程中扮演了不可或缺的角色；奇蹟有可能嗎？相信奇蹟是迷信嗎？敬禮聖人又是否迷信？問完了這一連串的問題後，觀眾不難發覺「第三個奇蹟」其實是一套互動性十分高的電影，這些疑問不單是直接指向戲中人的信德，更間接指向觀眾的信德。

「聖人」究竟是具備一些什麼條件？

沒有信仰的人也可以知道「聖人」是指有德行的人，行了偉大的事蹟，對社會、國家或民族有貢獻，並被人尊崇的人。但對信仰基督宗教的人來說，這些表面的條件是不足夠的，因為不是任何有德行的人都是「聖人」，或是任何行了偉大的事蹟、和有貢獻的人都是「聖人」。中國人稱孔子為聖人，相信沒有人會反對，這是因為孔子的思

想的確對中國文化作了很大的貢獻，而基督宗教信仰所指的「聖人」是有著特殊的意義。一般教友大概只會察覺到教堂內有聖人像，及教會對聖人有特別的敬禮，反而未能深入掌握到聖人在基督宗教信仰的意義。

片中對列品候選人海倫沒有正面和詳盡的描寫，只是間接地從她遺留下來的錄影帶中，看到她慈祥的笑臉，及透過幾位證人的作證：當地神父的供詞指海倫的信德超卓，熱心祈禱，深受當地信仰團體愛戴，患重病女孩的作證也道出海倫對孩子們的關懷，及海倫的女兒對自己母親的評價，整體上信仰團體視海倫為過著肖似耶穌基督的生活，可以作為天主恩寵的見證及基督化生活的模範。在世的生活既然肖似基督，死後也應是在天國與基督一起，這點是教會一直以來堅信的。此外，教會也認為在天國的聖人是光榮的教會，可以為地上的教會向天主代禱，亦即是傳統的諸聖相通功，所以這也是構成聖人的重要因素。片中看到法蘭神父和當地的信仰團體皆認為發生了的奇蹟，是由於海倫已經抵達天國，她的禱聲應比地上的禱聲更能直達天主，故聖人的祈求也更有效。一如片中所見，教會其實比誰都更重視聖人的列品，一經證實為聖人，就享有教會頒給的榮譽，可以接受教友的公開敬禮。片中的海倫雖然未完成列品的最後階段，但當地教友已經非正式地向她敬禮。

還有一點需要留意的是，聖人不等如完人，教會冊封聖人時表揚了他們身上的德行，這並非否定他們可能也有一些缺失，如片中的海倫為追隨基督，甘願奉獻自己，被女兒指為未能克盡母職，也為華納樞機反對海倫列品的理據之一。當然，本片的例子是屬於精修聖人，而非殉道聖人，就後者而言，重要的不是他們有沒有缺失，而是聖人在殉道那一刻為信仰甘願交付生命。

聖人列品的過程又是怎樣進行的呢？

過程確是像片中所描述的，法蘭神父按照指定的司法程序，藉地方主教賦與的權力，對已經過出的列品候選人的生平作詳細的搜證，目的是確定候選人的聲譽、聖潔和奇蹟，待搜集足夠證據後才正式的提出申請。這些資料會經過進一步的審斷，再將結果呈册封聖人部。其間當然有一些專案小組和神學家的參與研判，最後由教宗做裁決。真實的程序比起以上的描述繁複得多，牽涉到大量的調查和審斷工作，涉及的時間也很長。從片中可見由列品申請人至審斷申請的檢察員，教會上下對聖人列品一事比任何人都更重視。一如上文所說，這裏不是從教律或神學的角度作技術性的分析，而是作簡單的敘述，好讓讀者感受一下這些繁複的司法程序。片中没有清楚說明聖人列品的確實過程，也沒有交待一些列品的步驟：例如要經過「真福品」的階段才可進入「聖品」的第二階段，二者之間還需要被列入真福品的候選聖人行奇蹟，故片名所指的「第三個奇蹟」是否指海倫是藉此被列入聖品也沒有交待清楚。

普世教會對聖人的敬禮

被列入「真福」後，教會准許地方團體或教區對其進行公開敬禮，而被列入「聖品」後，教會硬性規定已列品的聖人應受到普世教會的敬禮。兩者的分別是在於准許教友敬禮和命令教友敬禮，彼此都是爲了鼓勵真誠正確的公開敬禮。這些敬禮不是教會首創，東西方其實很早已有敬禮的文化：上文提及孔子不但被中國人尊爲聖人，更被儒家傳統推廣爲敬禮的對象；古希臘以至羅馬也有把人尊崇爲神的做法，但主要是爲表揚皇室成員而鮮有顧及德行或其他成就。早期教會受到迫害，故有對殉道者的敬禮，但比較起希臘羅馬把皇室尊崇爲神的敬禮大大不同。早期教

會對殉道者的敬禮只限於那些有英勇的德行、為基督信仰犧牲性命的人，更需要為信仰團體公認為聖德超卓及有理據的支持。教會根本沒有造神的意圖，只是肯定聖人是天主的僕人和朋友，所以得到天主特別的寵愛；作為恩寵的賜與者，天主的光榮在聖人身上得以彰顯，這就是基督宗教敬禮和其他宗教的敬禮的主要分別。

敬禮聖人是迷信嗎？

信友對聖人的熱愛經常蒙上了迷信之嫌，尤其是在中世紀時，人們趨向將聖人當作崇拜的直接對象，本來對聖人的敬禮精神變得物化而被聖像、聖人遺物等取代。故敬禮聖人時要注意只有天主才是基督徒崇拜的唯一對象，而聖人的敬禮只是因為相信聖人的禱聲更能上達於天，所以，信友應有正確的敬禮態度是希望和聖人一起祈禱，而非向聖人祈禱。平日在教堂內不難看見一些教友在聖人像前跪下禱告，唸唸有詞，觸摸或親吻聖人像，且不要妄下判斷說他們迷信，因為他們可能是向著天主祈禱。此外，在教堂或家中擺放聖像是否也有拜偶像之嫌呢？一般人或會喜歡把至愛親朋的相片放在家中或銀包內，原因通常是那些相片使他們聯想到自己與所愛的人時常在一起，相信攜帶聖相也是基於同樣的原理。值得一提的是聖人列品是需要奇蹟的支持，那麼現實中奇蹟有可能嗎？片中一再強調法蘭神父以往的調查中，曾經否定了一些奇蹟，令希望見到奇蹟的信仰團體感到失望，同時也為自己的信仰帶來了衝擊！這些被否定的個案正是道出了人們對奇蹟，以及對聖人的渴求；其實法蘭神父自己也有這一份渴求，希望奇蹟是真實的，是天主真實臨在的標記。而法蘭神父的信仰危機就是：不能相信奇蹟，以致無法確定天主的臨在。

結語

「第三個奇蹟」這電影不是爲了介紹教會封聖而拍的，對象也不單是限於基督徒，相信一般人也可以感覺到片中封聖事件背後的張力：現今的教友一方面相信理性而抗拒奇蹟，但另一方面信仰上卻渴求聖人，不單是信仰團體的矛盾，身爲神職的主角也要面對這挑戰！從華納樞機和法蘭神父的辯論中，這情形某程度上也可以見到就連教會自身也處於這張力當中。

綜合來說，本片也帶出一些藉得教友思考的地方：相信奇蹟、相信聖人不一定非理性的，同樣，敬禮聖人也並非一定是迷信，教會處理封聖事件是十分注重客觀證據及經過嚴格的審斷。本片是大團圓結局的，法蘭神父和華納樞機最終能再次接受聖人及奇蹟，這可以說是兩人的一次皈依。「第三個奇蹟」這電影沒有對候選聖人及列品的程序作深入描寫，反而把重心放在信德的失而復得，就是要讓觀眾能跨越封聖事件背後的意義！

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

