

逾越

羅國輝著



四旬期·聖週禮儀

沿革及意義

踰越

四旬期·聖週禮儀

沿革及意義

羅國輝著

公教真理學會出版

敬獻給

教我認識和體驗天主慈愛——

我親愛的家人，特別是我的父母，和幫助我、
指導我明白逾越奧蹟及回應司鐸召叫的外祖母。

並獻給

所有為教會禮儀本地化而勞心勞力的老師、同
道和各兄弟姊妹。

目 錄

序	v
自序	1
導言	2
四旬期	3
基督苦難（聖枝）主日	23
聖週星期四	37
聖週星期五	68
逾越節守夜慶典	109
附錄一：四旬期與農曆新年春節的牧民問題	138
附錄二：如何在堂區籌劃聖週禮儀	144
附錄三：在聖神內生活——祝福洗禮用水及 堅振覆手禱文的註釋	162
附錄四：與基督完全結合的生活——聖體聖事乃 入教聖事的高峯和完成	167
參考書目	170

序

有些教友對四旬期或聖週也許有些誤會，以為四旬期是一個消極的時間，單純為守齋和補贖而設，甚至把聖週誤為黯然神傷的一週，而忽略了這是基督逾越復活的光榮紀念。

梵二後，教會重申四旬期及聖週的目的，是為積極悔改、皈依基督，準備洗禮，和實現主的逾越奧蹟；同時也重整了四旬期的候洗者禮儀，和逾越節三日慶典，包括「入教聖事」，為使所有基督徒更深入體驗和領略洗禮的恩寵及天主子女的身份。

然而今日教會不單需要修訂禮儀的經文和儀式，更需要培育整個天主子民的團體經驗、和正確的禮儀觀念，並以心神和真理來崇拜上主。況且四旬期和聖週不應變成重演二千年前耶路撒冷事件的戲劇，而是基督的逾越奧蹟在今日世界，在每個信仰團體中的實現。

在「踰越」這本書中，羅國輝神父把四旬期及聖週禮儀在歷史中的來龍去脈，和在今日的意義，作徹底的探索，且精要地提供給讀者，作為禮儀更新和本地化的基礎。

本書為中國教會禮儀的更新和本地化是非常需要的；司鐸們可藉它來協助天主子民了解四旬期和聖週禮儀，使他們透過參與禮儀而與死而復活的主相遇。為堂區禮儀服務的兄弟姐妹，無論是讀經員、禮儀小組成員等，可參考這本「工具書」，來協助團體安排和準備禮儀，並在禮儀中切實祈禱和更新他們的信仰生活。最重要的是，這本書為所有願意認識上主的

人，提供了參與四旬期和聖週禮儀的資料。透過羅神父對四旬期和聖週的禱文及儀式的講解與反省，加上大家的祈禱和默想，這本書一定可以幫助大家更積極，更明白和更深入地參與四旬期和聖週禮儀。

事實上，禮儀的革新，無論在靈修或實踐上，首要的是協助天主子民在教會內，更深入認清和體驗洗禮的恩寵；每年的四旬期和聖週禮儀，就是不斷指引我們邁向洗禮恩寵的完成。羅神父的作品，確能幫助我們更有意識地參與四旬期和聖週禮儀。

正如羅神父指出，本書是教會禮儀本地化過程的一步。我們知道禮儀經文和儀式，都只是工具，為使天主子民接受主的恩寵，和回應及崇拜上主。希望藉着這本書，我們可以了解和明白在歷史中天主子民的禮儀和祈禱經驗，從而奠下中國教會禮儀經文及儀式發展和創作的基礎；這基礎要求主的教會在香港和中國人民當中切實生活和祈禱，為普世教會開創一個祈禱的新紀元。

希望這本書對中國教會的成長和發展有所貢獻，並使衆人都能認識我們的主耶穌基督；光榮歸於祂，起初如何，今日亦然，直到永遠。

楊正義神父

一九八七年三月五日

自序

動機

為光榮天主，並願意為中國天主子民提供一本探索四旬期及聖週禮儀的禮儀學書籍。

願望

藉此提供本地化四旬期和聖週禮儀的基礎，拋磚引玉，期待着讀者的指正，和彼此攜手繼續深入發展本地化的四旬及聖週的信仰生活。

感謝

給我指正、支持、鼓勵的各位兄弟姊妹，寶血初學院的姊妹，特別是游勵明修女的謄寫，鄧鎮昌兄弟，陳惠瑜姊妹，許文博兄弟，關婉莉姊妹的編輯修改，楊正義神父的「序言」，真理學會同仁的協助，並致謝香港教區禮儀委員會辦事處允准轉載其供稿作本書附錄，和所有協助本書出版的兄弟姊妹。

本書是教會肢體彼此建樹的成果；讓我們繼續攜手耕耘，祝禱着基督的逾越奧蹟臨格中華。

光榮歸於父、及子、及聖神，

起初如何，今日亦然，直到永遠。亞孟。

一九八七年二月十八日
眞福張大鵬殉道紀念

導 言

一、方法

本書根據禮儀發展的歷史和教會禮儀的選經及禱文，探索四旬期及聖週禮儀在我們生活中的意義和力量。按「歷史和神學」方法來註釋禮儀事實，給我們提供禮儀的客觀認識，和「推古知今」，「知所先後」的禮儀神學基礎，去為四旬期及聖週禮儀的本地化做好準備，和作為起點。

二、注意

本書根據現存可尋各時代的羅馬禮禮儀經本（見書目），盡可能作忠實的分析，故此「註腳」是本書的骨幹，非常重要，雖因排印問題而放在每章之後，請讀者不要輕易放過，卻要細心探索。*

三、糾正

筆者盡能力按現存的資料為讀者作忠實的分析，但掛一漏萬，在所難免，希望讀者時加指正，並按着已有的資料，繼續尋求、反省和建樹本地化的四旬期和聖週禮儀。

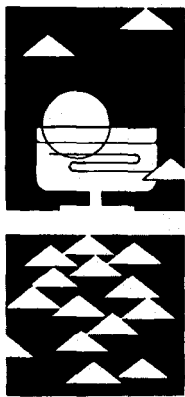
四、祈禱

禮儀不是理論，而是「天主藉聖言和聖事在教會的服務和祈禱當中，實現基督的救世工程」。故此，請讀者不單以客觀的態度尋求教會禮儀的意義，更要設身處地在信德的生活和祈禱當中與基督一起逾越，這才是禮儀本地化的基礎。

* 為忠於原文，拉丁古抄本的白字也照實轉錄。

四旬期

藉着禮儀年曆的慶祝，上主在時空中親臨人間，把人類的歷史推進救恩的終向。而四旬期的舉行正是個好印証，因為四旬期是為準備慶祝那使我們死而復活的逾越節而設立的（禮儀年曆指示·廿七號）。然而要明白四旬期的內容，則要從其歷史演變中去了解。



四旬期的原本精神

首先，我們要知道從宗徒時代開始，基督徒的唯一慶節是主基督的死而復活——主日及每年的逾越節^①，任何後加的慶節都是指向這「獨一無二」的逾越節奧蹟。

早自第二世紀，每年逾越節慶祝主死而復活的時候，同時就是教會舉行入教（入門）聖事——洗禮、覆手/傅油及聖體的日子^②，因為入教聖事就是逾越奧蹟的實現——是天主藉聖事的施行，使我們與死而復活的基督一起出死入生（羅 6：3-14）^③。故此，當我們談及準備逾越節的時候，就是同時相關地論及入教聖事的準備。

其實，早在初世紀末，已有用齋戒來準備洗禮的習慣。來自敘利亞傳統的十二宗徒訓誨錄這樣說：「在洗禮前，受洗者和施洗者都需要守齋，其他人如果可能，也應與他們一起齋戒；應命令受洗者在洗禮前守齋一天或兩天。」（第七章）^④。羅馬教會的傳統也是一樣，公元一五〇年聖猶斯定的第一護教書也這樣說：「凡願意皈依並生活真道的人，都應予以教導，訓練他們祈禱，並以齋戒來懇求天主，好使他們以前所犯的罪過獲得赦免，而我們自己也要和他們一起祈禱守齋；然後帶他們到水泉，使他們獲得重生，好像我們以前獲得重生一樣。」（六十一章）

事實上，第二世紀，不同地方的教會，也以一天、兩天或四十小時的齋戒來準備逾越節^⑤。第三世紀初，羅馬教會已於逾越節前一週，加緊以祈禱、覆

手、驅魔等準備候洗者，並命令他們於星期五及星期六守齋，直至守夜到雞鳴時接受入教聖事⑥。

第三世紀末期，北非及北敘利亞教會已把逾越節齋期延長為一星期⑦。大概不久之後，羅馬教會也隨着伸延一個星期的齋期來準備逾越節。（傳統上，這個星期選讀耶穌受難的福音章節。）隨着教難時期的過去，逾越節前的準備更是方興未艾。

第四世紀初期，羅馬教會可能⑧已將當時一星期的準備，加多三週，即共四週，而以整數稱之為「三旬期」（Trigesima 三十天），而候洗者（被選者）的考核禮（覆手驅魔）亦分佈於這「三旬期」內。這期間（聖週前三星期），傳統上選讀若望福音可供佐證。可見直到此時，逾越節的準備，基本上是慕道性的；為候洗者，固然應加緊皈依及靈修的操練，而為已受洗的基督徒也是不斷再慕道和皈依的時期；故此，這時期是整個教會互相代禱、以祈禱守齋來歸向上主的機會，正如聖猶斯定等所強調的——我們（已受洗的）要和他們（候洗的）一起祈禱守齋，好在逾越節的日子，候洗者獲得逾越重生，我們也再獲重生的效果。

另一方面，在第四世紀初，東方教會便首先採用四旬期（Quadragesima 四十天）的齋期來準備逾越節⑨，並把這時期比作梅瑟在西乃山（出34：28）、厄里亞往曷勒布山（列上19：8）和耶穌在曠野（瑪4：2；路4：1-2）的時期⑩。並且為這時期的慕道性加上了齋戒抗誘的含義，例如早在公元三〇六年亞歷山大利亞的聖伯鐸便說罪人該仿效主耶穌在曠野，以四十天的齋期來抵抗魔誘⑪；而這裡所指的「

罪人」，就是指當時公開做補贖的悔罪者¹²。自初世紀，基督徒受洗後，公開背離信仰者，基本上是指犯奸淫、兇殺、背教及拜偶像的罪，便被拒於團體以外，包括不許領聖體(excommunication)及其他聖事；願意悔改自新的，要向主教告明並接受輕重長短相稱的補贖，並公開地在團體禮儀中，承認己罪，接受主教公開給予的教訓和補贖，然後被引離團體，不得參與聖事，但整個團體會不斷的為贖罪者祈禱，並有專人負責協助贖罪者重新歸向上主，如同協助慕道者一樣；於是，在贖罪者痛改前非，並以齋戒、祈禱、聽道、行愛德等方式抗拒魔誘；完成補贖之後，主教便在團體禮儀中，公開地為他們覆手赦罪，重新接納他們進入團體，重行領受聖事¹³。非常明顯，公開悔罪者之所以被要求在逾越節前的四旬期來仿效耶穌在曠野以齋戒來抗拒魔誘，補贖罪過，是因為他們被視為特別需要再慕道及再皈依的人，故此，他們如同慕道者，不能參與聖事，並接受專人的輔導和團體的祈禱¹⁴，好使他們重新歸向上主，藉着赦罪(修好聖事)重獲洗禮時的逾越效果；可見當時的修好聖事是洗禮後的重新慕道和皈依。故此，在逾越節的準備期中，正如慕道者一樣，悔罪者應勵行補贖抗誘，重新皈依，而整個團體也要為他們祈禱，一起祈求上主的寬恕。到此，逾越節的準備期(四旬期)，遂包括悔罪者作補贖、齋戒和拒誘的角度了。

始自東方的四旬期，在四世紀末葉，漸漸進入了西方教會，亦在這時候，羅馬教會也採用了以四旬期(四十天)包括六個星期的時間來準備逾越節。當時的四旬期是包含着慕道(為候洗者準備洗禮)和悔

罪抗誘（為公開的悔罪者準備修好聖事）¹⁵的基本要素¹⁶。

同時，五至六世紀之間，可謂是四旬期的內容發展得最為齊備的時候。其間羅馬教會的基本四旬期禮儀可簡括如下：

四旬期首主日 福音：耶穌受誘
甄選候洗者¹⁷

第一週星期一 開始齋戒並公開收錄悔罪者¹⁸

四旬期二主日 福音：「撒瑪黎雅婦人」（若 4：6-42）（基督賜予永生之水泉——真信德）為候洗者行考核禮（代禱、覆手、驅魔）

四旬期三主日 福音：論亞巴郎（若 8：12-59）（天主子使你們自由）第二次候洗者考核禮

四旬期四主日 福音：治好胎生瞎子（若 9：1-8）（瞎子洗了，便看見；基督是世界的光）第三次候洗者考核禮

四旬期五主日 福音：復活拉匝祿（若 11：1-45）（基督是生命，是復活）授予候洗者信經¹⁹

四旬期六主日 主苦難主日（當時還未有所謂聖枝主日），讀主受難始末。

聖週四 公開赦免悔罪者（修好聖事）。有晚間彌撒。

逾越節：

聖週五

守齋祈禱

聖週六

守齋祈禱，為候洗者祈禱、覆手、驅魔等^①。守夜，天亮時舉行入教聖事——洗禮、覆手/傅油（堅振）及聖體祭餐。

復活主日

總括以上當時四旬期禮儀的安排，我們可發現是整個教會一起的準備，為邁向逾越節的慶祝，其中包括為候洗者準備入教聖事，並為悔罪者準備修好聖事；然而彼此共同的原則，就是以上主的聖道為生活的依歸。例如開宗明義、第一主日選讀耶穌受誘的福音，就是指向以上主的話來粉碎罪惡的誘惑，正如約公元六〇〇年，古西班牙禮書^②在這主日的釋義說：「四旬期內該效法者有三：一是梅瑟在西乃山上四十日夜不吃不喝，為取得天主的聖訓；二是厄里亞先知，徒步四十天往天主聖山，為取得拯救以色列的綸音；三是我們的主在曠野四十天嚴齋，以上主的話粉碎魔誘。我們該以此為鑒，不單以言，更該以行為生活，在這四旬期內，革除內在的邪惡酵母，好能自獻作為純潔真誠的無酵餅（格前 5：7-8，逾越節的祭餅）」^③。同時第二、三、四、五主日的福音，一方面是明顯地為候洗者深入體驗基督的救恩，準備領受入教聖事；另一方面，亦為整個教會共同反省對主的信德，（這些福音選讀也見於當時其他西方禮儀，如米蘭及西班牙禮書。）所以，當時四旬期禮儀的安排好比一個四十天的週年慕道期，不單為候洗者和悔罪者，也為全教會，作為獲得逾越實效的準備。

另一方面，值得注意的是當時所說的四旬期是指逾越節前的六個星期，而逾越節是指紀念「耶穌被釘十字架，埋葬及復活」的聖週五、六、日三天²³。故此，連主日在內，從四旬期首主日開始，直到聖週四剛好是四十天。然而，按羅馬傳統主日是不守齋的，所以四旬期內真正在食物上守齋的，即使包括聖週五、六，最多也只有三十六天²⁴。故此，當時四旬期的重點，決不拘泥字面上的四十天齋戒，而是着重聽從上主的聖言，重新皈依；齋戒只是一種操練，目的為痛改前非，徹底的整個人重新歸向上主，正如古西班牙禮書所說：「上主洪仁，允賜齋期，使我們能致力修和（和平的工作），勉力行善，不斷祈禱，律己自省（嚴於律己）；唯願藉此等齋戒，求主因基督守齋聽命之功，而開恩允賜我們重獲因亞當不律己聽命而失之天國福地……」²⁵，所以明顯地當時所謂齋戒的目的，就是自省、律己、聽從主的聖道，與神、人修和，履行正義及愛德，並且不斷禱告，抵抗魔誘，好能死於自我，活於基督。²⁶

四旬期精神的衰落

可惜，因歷史的衝擊（中古歐洲的黑暗期），漸漸湮沒了四旬期的原本精神。羅馬禮在第五世紀末，在四旬期第一週的星期三、五、六加上了「四季齋期」，故取消了四旬期第二主日原有的彌撒及候洗者考核禮（因星期六守夜已舉行了彌撒，故主日日間沒有彌撒），而四旬期第二主日的福音（撒瑪黎雅婦人）順移至第三主日，第三主日的福音（論亞巴郎）

則改在第四週星期六，候洗者考核禮則在三、四、五主日舉行。

六世紀開始，因為成人入教已減少，故成人慕道程序已漸漸式微，繼而起之的是嬰孩洗禮，所以在六世紀初，四旬期首主日的甄選禮已消失了，而本來收錄成人慕道者的禮儀，現用於嬰孩，並與第三主日的考核禮一併舉行。到了六世紀中葉，因為一般都是嬰兒領洗，故將全部嬰兒候洗者的禮儀改在平日舉行²⁷，並加上授福音及天主經等禮節。

到了六世紀下半葉，為使嬰兒洗禮的父母多受輔導，故把嬰兒候洗者的禮儀增加至七次，可惜也只是在平日半私人性的舉行²⁸。其後的發展更是越來越糟，嬰兒洗禮越來越提早及頻密且隨時隨地舉行，而不再以逾越節為入教聖事的首要日子，故此昔日的嬰兒候洗者禮儀（本來是為輔導父母的，且在四旬期平日舉行），已失去了作用，便形同虛設。

自九世紀後，洗禮已漸漸離開了逾越節，且出現了新的形式，就是一次過將昔日原是成人慕道過程的收錄禮、考核驅魔、授經禮等一併跟洗禮施行於嬰孩身上²⁹。到此，往日的慕道過程及其禮儀已全部崩潰，而四旬期已不再是為準備入教聖事³⁰。本來與洗禮有關的主日讀經已全部解體，並四散於平日之中³¹。四旬期的慕道性已徹底消失，徒有準備逾越節的虛名而已。

與此同時，齋戒的觀念漸漸地離開了本來的意義。昔日四旬期是使人皈依上主的準備期，齋戒只是一種抗誘、慕道的方法。但自五世紀，齋戒漸漸地被視為一種德行及目的（可能受當時隱修院僧侶的影

響)，並追求字面上四十天的齋期，於是早在四世紀末，耶路撒冷已開始逾越節前八週的齋期，即加上五旬期及六旬期來滿足四十天齋戒的數字³²。因耶路撒冷習慣星期日及六都不守齋，故八乘五等於四十天。

羅馬教會在教宗額我略一世（590-604年）的時代雖然未追逐數字上四十天的齋戒³³，但漸漸卻因隆巴底族人的入侵，為求天主保佑而引進那源自東方（耶路撒冷及君士坦丁堡）的五旬期及六旬期，作為羅馬城求福免禍的補贖。隨着在七世紀初也引進七旬主日（七旬主日源起於東方，因東方把聖週也不計入四十天齋戒的數字，故要另加七旬主日，為補足四十之數）。到此，羅馬教會也跟着追逐四十天齋戒之數，故把四旬期的開始提早至四旬期首主日前星期三（六乘六加四等於四十天），並在這天開始四十天齋戒的第一天³⁴，同時也舉行收錄悔罪者的禮儀（本來是四旬期首主日後星期一舉行的³⁵）。按當時習慣，悔罪者為表示懺悔補贖便在頭上撒上灰土；可是這只是為公開悔罪者（犯了公開罪過者）而設，而不是為其他教友的。後來，公開悔罪的傳統漸為私下告解的方式所取代³⁶（私下告解的方式是受隱修院僧侶尋求神修指導的方式影響的），且公開悔罪的方式漸漸亦不限於犯了公開嚴重過犯者，而變成一種謙遜、做補贖的神修方式和個人德行的表現。

更甚的是一〇九一年，教宗吳爾班二世把原本只為收錄公開悔罪者的「撒灰禮」推廣至為全體信友舉行，於是人人都於四旬期首主日前星期三撒上灰土如同公開悔罪者（這是聖灰禮儀星期三的由來）。至此，原本是修好聖事過程一部份的悔罪者收錄禮和聖

週四的公開寬免悔罪者（修好聖事），已失去原本的內容和意義，且變為一種神修方式或熱心神功；四旬期於是徹底地失去原來為全教會準備逾越節及其聖事（入教聖事與修好聖事）的本意，並變為強調熱心神功，以齋戒、克己補贖為尚的衰落時期。故在梵二之前的庇護五世彌撒書所載四旬期（封齋期）的禮儀經文，都只是祈求藉齋戒、補贖而免除罪罰和獲得永福而已³⁷。同時，一六七〇年的中文《彌撒經典》也把這時期稱作「封齋期」，顧名思義，反映了當時對四旬期的誤解，這名稱一直沿用至梵二之後；又因為四旬期常與中國新年同期³⁸，而在十七世紀中葉發生了「應否要求中國教友在新年也守齋」的爭論。³⁹

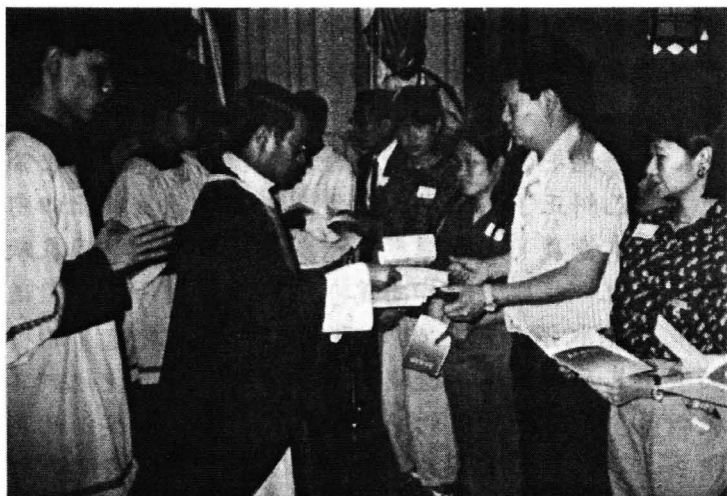
四旬期精神的復興

歷盡滄桑之後，四旬期變得面目全非，於是梵二會議便議決，要重新「顯示四旬期的雙面內容，就是藉着紀念和準備洗禮，並藉着『補贖』（*paenitentiam* ⁴⁰，讓信友更熱切地聽取天主聖言，並誠懇地祈禱，以準備慶祝逾越奧蹟」（禮儀憲章109）。這樣，非常清楚，今日教會要求恢復四旬期的本來面目。首先，四旬期的目的是為準備在逾越節慶祝逾越奧蹟，因此，這時期的禮儀基本內容有：一、是為候洗者準備在逾越節舉行入教聖事，同時也為教友重溫洗禮的經歷；二、是藉着悔改補贖（這裡當然是包括施行修好聖事，齋戒抗誘，行愛德等等），以獲得真正皈依的效果；但歸根結柢，就是以天主聖言為生活基礎，在祈禱的動力之中，不斷死於罪惡，而具體的活於基

督。換句話說，四旬期是整個教會，包括候洗者和教友在逾越節前的慕道期，為使我們再一次在基督內逾越。

在一九七〇年出版的新羅馬彌撒書（保祿六世彌撒書）已糾正了四旬期的禮儀，使其可以反映出四旬期的基本意義，例如雖然「聖灰禮儀星期三」因在歐洲及其他一些地方（如南美）已根深柢固，積習難返^⑪，不能取消，但已改寫了原本「祝福灰燼」的禱文，使其反映出準備逾越節的意義：「……使他們善度四旬期，準備聖潔的身心，歡慶基督死而復活的奧蹟。」（祝福灰燼禱文之一）^⑫及「…求你賞賜我們因切實奉行祈禱和仁愛的工作，而獲得罪赦，更新生活，肖似你復活的聖子。」（祝福灰燼禱文之二）。同時授予「聖灰」也加上新的、且是首選的經文：「你要悔改，信從福音」（谷 1：15），而傳統那句經文：「人啊！你要記住，你原是塵土，將來還要歸於塵土」（創 3：19），已改為次選^⑬。可見開宗明義，四旬期就是慕道、悔改、準備與基督一起逾越的時期，正如四旬期頌謝詞第一式及其他經文所示。

不單如此，最重要的還是徹底更新了成人入教禮儀。一九七二年出版的「成人入教禮典」重整了入教聖事的階段和過程^⑭，並清楚註明成人洗禮的正常日子是逾越節（守夜慶典），而候洗者甄選禮應在四旬首主日，然後其他準備候洗者的禮儀（如考核禮等）則在其他四旬主日舉行^⑮，於是再一次，四旬期真正成為整個教會（候洗者及全體教友）重溫及準備洗禮的時期。同時一九七〇年的保祿六世彌撒書中的四旬期主日甲年讀經，重新採用了傳統上與洗禮有關的章



甄選禮

候洗者遞上洗禮申請書。



考核禮

香港教會自一九八零年開始，每年四旬期三、四、五主日，主教為候洗者舉行「考核傅油禮」。

節④，而乙年及丙年的新選讀經也刻意安排，使整個教會重溫救恩的歷程④。

爲清楚起見，現把今日四旬期的基本禮儀表列如下：

聖灰禮儀星期三——開始四旬期：（你要悔改，信從福音） 當日守齋。④

四旬首主日——候洗者甄選禮
福音：耶穌受誘（三年如是）

第二主日——
福音：耶穌榮顯聖容（三年如是）

第三主日——候洗者考核禮
福音：耶穌與撒瑪黎雅婦人談道
（甲年）

第四主日——候洗者考核禮
福音：耶穌治愈胎生瞎子（甲年）

第五主日——候洗者考核禮
福音：耶穌復活拉匝祿（甲年）

第六主日——聖枝主日（開始聖週）

逾越節：

聖週五——主受難日（以聖週四黃昏彌撒開始
逾越節三日慶典） 當日守齋

聖週六——最後準備候洗者（守齋、祈禱、唸
信經或舉行其他有關的禮儀）

逾越節守夜慶典（復活慶典的夜間禮儀）——施
行洗禮、堅振④、聖體——入教聖事

復活主日——開始新領洗者的釋奧期⑤。

這樣，非常清楚，四旬期是整個教會的慕道皈依期。藉着四旬期的禮儀，上主以祂的聖言親臨我們當

中，邀請我們洗心革面，好迎接逾越節的奧蹟，並使我們奉行祈禱及仁愛的工作，參與重生的聖事而到達天主子女的恩寵境界。⑤①

牧民結語

以上的歷史探索，幫助我們更明白四旬期的原本精神及其間的衰落，希望藉此使我們反省今日四旬期在中國、香港的具體意義；慕道皈依、悔改補贖，並非空洞的言詞術語，也非只為候洗者，更非是一些外表儀節。唯願四旬期的歷史好像一面鏡子，使我們每個人、每個團體或⑤②堂區，都能作出具體的反省與實踐。願四旬期的選經、禱文，再次督促我們生活的改變，好使我們在逾越的時日，能在基督內成為新人。

註：

- ①：見「逾越節守夜慶典」一文（第109頁）。
- ②：戴都良《論洗禮》19。
- ③：教會傳統唯一的逾越節，一直以來，都是入教聖事及其「守夜禮儀」。奧斯定更認為逾越節是唯一有聖事性的慶節，因為這慶節與入教聖事是不能分割的同一個奧蹟《講道集五十五》。
- ④：第八章也記錄了當時基督徒已有在星期三及星期五守齋祈禱的習慣。
- ⑤：Eusebius 教會史 5·24 記錄 Irenaeus 的說話。
- ⑥：Hippolytus 希坡律之《宗徒傳承》（公元215年）15-20。這記載非常重要，藉此我們知道當時羅馬的慕道過程相當有系統：澄清意向後，有志向道者要慕道三年，參加聖道禮，不得行平安禮和參與聖餐，而團體要為他們祈禱；經審查他們在生活上已踐行信仰，皈依基督後，錄為「被選者」（候洗者）；經多次覆手驅魔，及星期五、六的齋戒，遂於守夜鷄鳴時領受浸洗，覆手傅油和首次參與聖餐。這慕道過程影響日後的四旬期和今日的「成人入教」過程非常深遠。
- ⑦：Dionysius of Alexandria, Ep. ad Basilidem, P.G. 10:1273; Didascalia, 21。
- ⑧：這「可能性」在禮儀史的研究上意見紛紜，但大概一般禮儀學者都同意這個「可能」。見 M. Righetti, *Storia Liturgica*, Vol. 2, pp. 93—95。
- ⑨：四十天的齋期，並不是說這四十天每天都守齋，而是按各地不同的習慣，在這時期內的一些日子守齋祈禱；例如在東方，星期六、日是不守齋的，而在羅馬，星期日也是不守齋的；但所謂守齋，當時是指當天日落後才吃一餐。今日所謂「小齋」是後來制定的。
- ⑩：在東方記載有四旬期的有 S. Atanasio 的《慶節書信集》（公元330-347年）；耶路撒冷濟利祿的 Protocat. 4；

Catech. 4 · 3; Eusebio (+ 340) 的 *De Solemnitate Paschali* 則以四旬期比作梅瑟及厄里亞的時期。M. Righetti, *Storia Liturgica*, Vol. 2, p.96.

- ⑪ : M.Righetti, *Storia Liturgica*, Vol. 2, p. 97, Note 45
- ⑫ : 因為當時並沒有今日私下告解的方式。私下告解的方式是沿自七世紀，受修道院僧侶渴求神修指導的影響而借用的。
- ⑬ : 當時因為教難、異端，會出現可否赦免某類罪人，或是一生只可一次赦免的爭論，而補贖的輕重和過程也每地各異。這裏的描述是按第三世紀的 *Didascalia* 第二章的記錄。Poschmann, *Penance* , London, 1964 。
- ⑭ : 當時罪人公開的被拒於團體和聖事，是一種治療的方法，同時補贖、齋戒本身也是協助悔罪者痛改前非的一種治療。
- ⑮ : 根據教宗依諾森一世 (401-417年) 所說，當時羅馬教會是在聖週四早上公開赦免悔罪者的 (*Ep.ad Decent.* 1.7) ，為使他們可以參與從聖週五開始的逾越節慶典。這聖週四公開赦免悔罪者的禮儀一直存留在教會的傳統。雖然自脫利騰公會議後，私下告解取代了這傳統，但在禮書上仍可見到這禮儀。香港總堂所存十九世紀的主教禮書中也發現有公開授予補贖，和公開赦免悔罪者的禮儀，但相信總沒有使用過吧！
- ⑯ : 教宗良一世 (440-461年) 清楚地指明四旬期的雙面要素——慕道及悔罪抗誘，見講詞四十五、，四十九。Poschmann, *Penance* , p. 96 。
- ⑰ : 此禮已見於二一五年希玻律《宗徒傳承》15-20，也載於教宗 St. Siricius (384-399年) 給 Irnerio Tarraconense 的書信，及教宗良一世 (440-461年) 《講道集四十四》。A. Nocent, *Iniziazione Cristiana*, Roma, 1981, pp. 64—65 。
- ⑱ : 羅馬習慣星期日不守齋，故星期一開始四旬齋期的第一次守齋，所以收錄悔罪者可能就是在這天 (始自依諾森一世

之後)。參閱良一世《講道集四十二》。Jungmann, *Pastoral Liturgy*, London, 1965. pp. 246—247 (當時仍未有所謂「聖灰星期三」)。

- ⑮：以上主日的禮儀及讀經是按 *Sac. Gelasianum* 及比較其他古老西方禮書而重組，見 A. Nocent, *Iniziazione Cristiana*, pp. 64—68。
- ⑯：參閱希玻律《宗徒傳承》20-21，及約五〇〇年羅馬一位名叫若望執事的記錄 P L 59.401。
- ⑰：大概於五至六世紀的羅馬禮書 *Sac. Veronense* 因殘失了四旬期部份，故當時的羅馬禱文不得而知，而後來的都已非真相，唯一現存最早西方的四旬期禱文之一，要算是約公元六〇〇年的西班牙禮書 *Sac. Mozarabicus* (LMS)。
- ⑱：LMS 318。
- ⑳：聖奧斯定講道集五十五、廿四。
- ㉑：在大額我略教宗（590-604年）時代仍是如此，《福音講道集十六》。
- ㉒：LMS 322。
- ㉓：參閱教父們的四旬期講道，如奧斯定講道集二〇五，二〇六，二〇七等；教宗良一世講道集三十九、四十等。
- ㉔：入教聖事逐漸脫離主日的大團體，而變成半私人的事。第三主日的福音、考核禮、收錄禮等改在第三週的星期五，而第四週的福音及考核禮改在第四週的星期三，第五主日的福音及考核禮卻改在第四週的星期五。上述這些演變可參閱於羅馬禮書 *Sac. Gelasianum*, 和 A. Nocent, *Iniziazione Cristiana*, pp. 56—82 的分析。以上讀經的改變亦見於梵二前的彌撒書，查看《每日彌撒經書》、真理學會、香港、一九五六，便可領略一二。
- ㉕：見於 Ordo XI。
- ㉖：見 *Sac. Gregorianum Supplementum*, no. 1065—1089; 十世紀受德國影響的羅馬主教禮書 *Pontificale Romano-Germanico* (PRG), Vol. 2, CVII, 1—42; 這樣的禮儀一直沿用至梵二改革。

- ⑩：事實上，當時逾越節已很少有「成人入教聖事」，且守夜慶典已移至星期六日間舉行，直至一九五一年。
- ⑪：這些讀經及禱文早已因候洗者禮儀改在平日舉行，而消失於主日，讀者仍可在梵二前的彌撒禮書看到，且是雜亂無章的。
- ⑫：見 Egeria 遊記。
- ⑬：在此時期，額我略一世仍為當時羅馬在四旬期實在只有三十六天齋戒作辯護，並解釋這數字是三百六十五日的十分之一。見福音講道集十六；M. Righetti, *Storia Liturgica*, Vol. 2, p. 101。
- ⑭：但米蘭禮則保存原本的古老傳統，從來不把四旬齋期提前至首主日前星期三。
- ⑮：後加的七、六、五旬主日及首主日前星期三行收錄悔罪者禮儀已見於 *Sac. Gelasianum*。
- ⑯：無可否認，在教難和異端時期過去之後，需要公開悔罪的重罪者也相應減少，加上中古時代歐洲的黑暗時期，私下告解遂應運發展，且曾具體地平衡了當時的社會秩序。可參閱 J. Martos, *Doors to the Sacred*, London, 1981, pp. 309—363。
- ⑰：1570年的彌撒書，從聖灰禮儀至聖週，超過一百廿多個禱文內，只有首主日領聖體後經及第二週星期六集禱經，尚有提及逾越奧蹟而已。
- ⑱：從一九四〇年至一九九九年的六十年間，便有卅年是聖灰禮儀日在農曆新年期內。
- ⑲：利瑪竇及其會士順應中國民情而予以免齋，但當時十七世紀中葉的方濟會士及道明會士則反對免齋。最後，一六五六年傳信部決議說：「該解釋理應守齋，但傳教士可按情況而給予豁免守齋」。這「免齋」的折衷辦法沿用至今，而禮儀上的具體不協調，至今還沒有解決。J. Jenness, *中國教理講授史*，華明，台灣一九七六，十九、四十九頁；Coll. S.C.P.F. no. 114, 126。

- ：台灣一九八一年版梵蒂岡第二屆大公會議文獻，第一八五頁，把這詞譯作「苦行」，其實原文 Paenitentiam（補贖）不一定是苦行，也可以是善功，如行愛德等。實際上 Paenitentiam（補贖）在這裏是指四旬期原是為準備和施行修好聖事的。
- ：聖灰原本只為公開悔罪者的，在十一世紀時才推行至全體教友；米蘭禮就從來沒有這「星期三」。
- ：非常可惜，一九八〇年九月台灣版「感恩祭典」第十五頁把原文 Quadragesimalem Observantiam 即善度或遵行四旬期，改譯為「遵守嚴齋」，重覆梵二之前對四旬期（封齋期）的誤會；四旬期的遵行，不單是守齋，還有其他善工呢！
- ：非常可惜，在一九八二年台灣出版的「感恩祭典」，第一冊，第廿頁，竟取消了拉丁本首選的谷 1：15，而只保留了原是次選的創 3：19。
- ：基本上是「慕道者收錄禮」→慕道期→「候洗者甄選禮」（四旬首主日）→光照淨化期→「考核禮」（四旬三、四、五主日）→「入教聖事」（洗禮、堅振、聖體）於復活守夜慶典→釋奧期。
- ：成人入教禮典，四十九至五十七。
- ：甲年讀經，可在有候洗者的禮儀中每年重複使用。見一九八一年，選經導論，九十七。
- ：甲年有關洗禮的福音選讀已見於第五至六世紀——四旬期的全盛時期；乙年福音選自若望有關耶穌將藉其十字架及復活而達至光榮的章節；丙年福音選自路加有關悔改的章節。然而，所有舊約讀經都選自救恩史的重要事件，直到新約的實現，這安排是為適合四旬期慕道的意義。見一九八一年，選經導論，九十七。
- ：在中國，四旬期的開始有一半機會是與新年慶期相同，只是免齋，是不能解決這禮儀年曆與民間生活的衝突，故此，我們實在需要一個適合中國民情的四旬期禮儀，或者

我們要從慕道更新的主題入手吧！這是未來中國教會要努力的。可參閱本書附錄（一）：「四旬期與農曆新年春節的牧民問題」（香港教區禮儀委員會辦公室供稿）一九八六年。

- ⑩：在舉行成人入教聖事時，按禮規，主禮神父可立即施行堅振聖事，又除非有重大理由的妨礙，否則，如果領洗者不能立即領受堅振聖事，就不應該給他受洗。成人入教禮典，卅四、教律：八六六。
- ⑪：一九八五年香港版的「四旬期禮書」包括了「四旬期內候洗者禮儀」，這實在是禮書編譯的一大進步，可喜可賀。四旬期的禮儀要包括候洗者的準備才是圓滿的，四旬期的精神原本就是慕道皈依，整個教會（教友和候洗者一起）準備逾越節的奧蹟。這種安排也見於七五〇年的 *Sac. Gelasianum* 羅馬禮書。
- ⑫：見四旬期頌謝詞之（一）；這頌謝詞是取自七五〇年的羅馬禮書 *Sac. Gelasianum* 513 號。
- ⑬：特別為仍未遵守成人入教禮典和四旬期指示的團體，更值得反省。

基督苦難（聖枝）主日

歷史發展（五至八世紀）

「聖枝主日」並非是羅馬教會的傳統禮儀。它起源於東方的耶路撒冷，經高盧（法國）等地，漸漸於中世紀時傳入羅馬。

最早記載在復活節前七天紀念耶穌進入耶路撒冷的是約公元四百年代的 Egeria 遊記。復活節前一個主日的星期六，會眾先在伯大尼慶祝和紀念「耶穌在逾越前六天到了伯大尼……」^①，然後在主日開始「偉大的一週」。在復活大殿舉行了一般的主日禮儀之後，在第七時辰（約下午一時）於橄欖山耶穌講道的山洞（Eleona）集合，主教和會眾一起詠唱適合此時此地的聖詩、對經和聖經；然後在第九時辰（下午三時）去耶穌升天處（Imbomon）舉行適合此時此地的聖經誦讀和祈禱。在第十一時辰（下午五時），誦讀「兒童們揮動樹枝，迎接救主，高唱『奉主命而來的，當受讚美』的福音（大概是瑪21：9）。主教與會眾隨即起立，會眾走在主教前面，並詠唱聖詩、對經和答以「奉主名而來的，當受讚美」，附近的兒童也由父母抱來，揮動樹枝與主教同行，如同昔日與救主同行一樣。然後一起步行下山，進入耶路撒冷，到達復活大殿，當時已經很晚，遂即燃燈舉行晚禱（lucernare），之後遣散羣眾。（Egeria 遊記 5：1-2）

當時，耶路撒冷的慶祝是非常地方化的，富有話

劇性和朝聖的色彩，但沒有所謂「祝聖樹枝」，也不把基督死而復活的整個逾越奧蹟分割慶祝，因為遊行終歸都以復活大殿（聖墓大殿）的晚禱為其圓滿。

至於羅馬教會，在第五世紀良一世時仍沒有手持樹枝紀念「基督榮進耶路撒冷」的慶祝遊行，而且羅馬教會一直都以逾越節前的主日為「苦難主日」，而福音也必然是「苦難敘述」（瑪26：2—27：66），直到今日也是如此^②。而良一世教宗（440-461年）的十九篇「苦難講道詞」，其中七篇便是在「苦難主日」講的^③。

大概五至六世紀初的西方教會仍沒有祝聖樹枝和遊行，只是在逾越節前的主日為候洗者舉行「開啓禮」（厄弗達）或「授與信經禮」等，作洗禮前的準備。例如約公元六百年的西班牙禮書（*Liber Sacramentarium Mozarabicus*），雖然已有稱為「樹枝的彌撒」（*Missa de ramos palmarum dicenda*），但其內容經文根本是有關肯定「聖三信理」的；這明顯表示本來這主日就是為候洗者授信經的。同樣米蘭禮這主日的福音（若11：55-12：11耶穌在伯大尼受傅油）傳統上也是為準備候洗者的^④。甚至高盧禮較晚期的禮書（*Missale Gallicum*）仍保留這主日稱為「授信經彌撒」（*Missa in Traditione Symboli*）^⑤；雖然福音是若12：1-16，包括了耶穌在伯大尼受傅油和榮進耶路撒冷^⑥。

到了七世紀後半期，始於東方教會的樹枝遊行漸漸進入了羅馬禮以外的其他西方教會，首見於西班牙，為S. Isidoro di Siviglia（+636年）所記載^⑦。事實上較後期的西班牙禮書（*Missale Mixtum*）已稱這主日為「樹枝主日，祝福花或樹枝」（*in dominico ramis palmarum*

ed benedicendos flores vel ramos)，而福音則是若 11：55-12：13，包括耶穌榮進耶路撒冷的一段^⑧。高盧也在七世紀後期引進了「樹枝」的慶祝，且非常清楚地在八世紀後已有樹枝遊行。Orleans 的主教 Teodolfo（760—821年）^⑨作了遊行用的聖詩（Gloria Laus et Honor），而 Amalario（+853年）也証實在他的時代樹枝遊行已於歐洲北部流行^⑩。

儘管如此，羅馬禮卻仍然保留了「苦難主日」的傳統，沒有引進樹枝的慶祝。七五〇年的羅馬禮書（*Sac. Gelasianum*）雖然已稱這主日為「上主苦難聖枝主日」（*Dominica in Palmas de Passione Domini*），但是經文內容全部都是傳統的有關耶穌苦難救世及修好^⑪。事實上羅馬禮一直以來的傳統（包括一五七〇年和今天的禮書），當天的彌撒經文，特別是福音，都是有關耶穌苦難，而沒有提及樹枝。

中世紀的改變

到了中世紀，羅馬以外的其他地方教會，樹枝的慶祝和遊行漸漸變得五花八門，可能因為是比較大眾化，會眾更易領會和參與。根據當時的一些禮典所載^⑫，「樹枝」的慶祝和遊行方式大同小異，都是仿效耶路撒冷的傳統，會眾與主教於城外的一座小堂或小丘集合，喻作耶京的橄欖山，祝聖水和鹽，歡唱「賀三納」，聆聽出谷紀 15：27；16：1-10，瑪竇或馬爾谷所載耶穌榮進耶路撒冷的福音，然後從多篇禱文中選取其一來祝福樹枝^⑬，灑上聖水後加唸一篇禱文，就分發聖枝給羣眾，開始遊行；遊行時，往往以福音

書或十字架以樹枝裝飾代表榮進耶路撒冷的基督¹⁴，途中詠唱對經，到達矗立了十字架的地方或城門口，兒童把衣服鋪在地上，衆人俯首至地朝拜十字架，唱「希伯來兒童把衣服鋪在地上……賀三納……奉主名而來的，當受讚美」的對經，兒童則答唱「上主求祢垂憐」，且把樹枝投向十字架，唱出「我們來光榮、讚頌、敬拜萬世的君主……」¹⁵，每次對唱都向十字架俯首致敬，或朝拜福音書，主教也與衆人一起俯首至地朝拜十字架，誦唸一篇禱文之後繼續遊行到城門口或聖堂門口，敲打城門或聖堂門，高唱「當上主進入聖城耶路撒冷……」和「上主垂憐」的對經，進入城內或聖堂內，詠唱其他聖詩，在「奉主名而來的，當受讚美……」之後，主教以禱文結束遊行，開始當日彌撒，衆人都手持樹枝一起參與¹⁶。

聖枝遊行的禮節，基本上是讀經、遊行入城或入聖堂，詠唱聖詠、聖詩和在城外或聖堂外朝拜十字架或福音書，同時也大眾化而戲劇性地以兒童鋪衣服於地，羣衆手持樹枝，敲打城門或聖堂門，來表達耶穌榮進耶路撒冷去完成逾越奧蹟，然後進入聖堂舉行當日彌撒。但可惜是混雜了當時人們對棕櫚樹等樹枝的驅魔或吉祥能力的迷信，而產生了祝福樹枝的習慣。不過教會的經文已多次盡量把這迷信昇華了，以這些樹枝曾在歡迎基督的行列中使用過，而有驅魔致福的效果。例如：「無始無終全能『罷德肋』（聖父），聖主，天主，吾等祈求爾，此受造之物，由木質所生，昔鴿子歸舟，口啣阿理瓦（橄欖枝）。允降福，而祝聖，使凡領之者，得神形護庇，望主爾聖寵之奧義，俾為吾等之痊，為爾子耶穌」¹⁷及「天主。爾俾凡分

散者聚，而聚者存。昔爾降福于手持樹枝，迎耶穌者之民。……望爾又降福於此巴爾瑪（棕櫚枝）及阿理瓦（橄欖枝）……使所歷之處，凡居其所者即獲爾福，逆境悉除。幸爾右手護庇……」¹⁸。又如：「主耶穌基督……我們為光榮祢，手執這些樹枝，謳歌了盛大而莊嚴的讚頌；求祢惠賜祢的福祐之恩、降臨於置有此聖枝的一切處所；並望祢的右手驅除魔鬼的一切邪惡或迷惑，而保佑祢所救贖了的人們……」¹⁹。結果一般人把祝福了的樹枝誤為驅魔致福之物，而歪曲了聖枝為紀念基督榮進耶路撒冷之本意。當時其實也有一些經文完全沒有迷信樹枝的成份，而非常重視整個逾越奧蹟的，例如：「天主爾為救我等，遣爾子耶穌契利斯督我等主，降此世者，以其謙，使我等歸爾，厥符經書。往日路撒冷時，教友甚眾，或解披衣鋪地，或樹上折枝墊路，今懇祈爾，俾我等治修信德之路。罪石已去，使吾以義枝，暢茂爾台前，得踐主跡。其偕爾，偕斯彼利多三多（聖神），乃生乃王，天主世世，亞孟。」²⁰及「望天主……允降我等。斯巴爾瑪（棕櫚枝）或阿理瓦枝（橄欖枝）見聖。昔爾聖教會，使諾厄出舟，及每瑟出厄日多（埃及）偕義撒厄義（以色列）子孫生育多眾，今吾輩持巴爾瑪及阿理瓦枝望爾，以善德歡迎契利斯督，而因彼入永福……。」²¹。可見祝福樹枝其實是祈求天主賜我們因紀念基督榮進耶京而步武基督，獲得逾越救贖之效，絕非視樹枝為致祥避災之物。

以上的樹枝遊行和祝福大概到了第十世紀才由德國傳入了羅馬²²，而本來純樸的羅馬禮也流行了聖枝儀式，但是羅馬的教宗禮儀仍保持了簡樸的本質。按

十二世紀的羅馬主教禮書的記載²³，當日教宗先在自己的官邸分發樹枝給樞機神職及羣衆，然後來到拉特朗大殿門前（門原先關上），唱出「我們來光榮、讚頌、敬拜萬世的君主……願兒童唱出賀三納……」（Gloria Laus），然後打開殿門，教宗偕同衆人進入殿內，唱出「救主來到了耶路撒冷」（Ingrediente Domino），隨即舉行當日的苦難主日彌撒。從這個簡潔的羅馬教宗禮儀，可見當日慶典的主要結構是遊行進堂舉行彌撒（逾越聖祭）。故重點不是一個聖枝的會景巡遊，而是以遊行進堂舉行聖祭來紀念和參與基督榮進耶路撒冷以完成十字架的救世工程。這遊行是基督和我們一起的步伐，為走向真正的逾越奧蹟。這才是羅馬禮「聖枝及苦難主日」的原本意義。

聖枝禮儀自中世紀傳入羅馬後，漸漸改變了羅馬禮的傳統，到了一五七〇年，羅馬禮彌撒經書²⁴把原來七五〇年「主苦難聖枝主日」²⁵的稱呼改為「聖枝主日」（Dominica in Palmis），失去了基督榮進耶路撒冷實現逾越奧蹟的本意，而只強調聖枝的慶祝。

一五七〇年羅馬彌撒經書的「聖枝主日」，是在聖堂內祭台前祝聖樹枝，其中包括誦讀出谷紀、瑪竇福音，及八個祝聖樹枝的經文，然後分發聖枝，手持聖枝遊行，重回聖堂時，堂門關閉，對唱「我們來光榮、讚頌……」（Gloria Laus……）後，以十字架敲打堂門，門開，進堂舉行當日彌撒（內容仍是苦難主日），且手持樹枝至主苦難福音讀畢。

今日重整後的基督苦難（聖枝）主日

一九五一年重整聖週禮儀時，改稱這主日為「苦難第二主日或聖枝主日」(Dominica II Passionis seu in Palmis) ②⑤。聖枝禮儀已簡化為首先以一篇經文祝福樹枝，分發樹枝，然後誦讀耶穌榮進耶京的福音(瑪 21:1-9)，遊行，詠唱「我們來光榮……」(Gloria Laus)，聖詠一四七首，和「讚美基督君王得勝」的歌曲②⑦，重回聖堂，然後以一個非羅馬傳統的經文來結束②⑧，跟着舉行當日的苦難彌撒，而不再手持樹枝。

一九七〇年羅馬彌撒書，恢復了羅馬禮於七五〇年(Sac. Gelasianum)對這主日的稱呼：「主苦難聖枝主日」(Dominica in Palmis de Passione Domini)。這改變並非為復古，而是把這主日的意義重新正確地表達出來，即基督榮進耶路撒冷的事蹟不是、也不能單獨存在，而是與祂的救世苦難和復活構成一體，絕對不能分割。在這「主日」我們慶祝的是基督的整個逾越奧蹟，祂是為完成這個奧蹟才榮進耶路撒冷②⑨；這也正是羅馬禮傳統在這天慶祝「主的苦難」和後來加上「聖枝遊行進堂」來舉行苦難彌撒的意義。事實上這意義也簡潔地在一九七〇年重整的羅馬禮「主苦難聖枝主日」禮儀表現出來。因為無論是第一式③⑩、第二式③⑪或第三式③⑫的遊行基本上都是「主苦難主日」彌撒的進堂禮，只是隆重程度和方式不同而已。(一九八六年香港版聖週禮儀，補充了這主日的三式進堂禮，使它們更適合香港堂區應用)③⑬。

今日祝聖樹枝的經文已經全部取消了「驅魔致

福」的觀念，而正確地強調樹枝是紀念「主榮進耶路撒冷」的記號，並指出「與基督同行進入天上耶路撒冷」的末世意義。例如第一篇禱文說：「全能永生的天主，求祢降福我們用來歡迎基督君王的樹枝，也求祢使我們能追隨祂進入永恆的耶路撒冷」。而第二篇禱文，根本就沒有提及祝聖樹枝，而是祈求「賜我們今天既手拿樹枝，歡迎凱旋的基督，也同樣能在基督內結出美善的果實。」

遊行進堂之後，立即舉行「苦難主日」的聖祭。羅馬禮本主日的傳統讀經是斐2：5-11（基督貶抑了自己，因此天主舉揚了祂），和瑪26：2-27：66（包括最後晚餐的基督受難始末）³⁴。梵二後的選經仍保持了這傳統。而瑪26：14-27：66用於甲年，另外加上了乙、丙年的福音，分別是谷14：1-15：47；路22：14-23：56³⁵。梵二選經集除了保持以往的傳統選經外，也選讀了依50：4-7的「受苦僕人之歌」作為第一篇讀經，顯示基督完全聽命，以苦難救世。

至於「主受難始末」的福音，本來是由一位執事誦讀，然而因為太冗長，難以集中精神，故在公元一千年左右，歐洲北方的教會便開始把「受難始末」分為三組——即：耶穌、羣衆和敘述——戲劇化地詠唱出來；然而羅馬禮在十四世紀，仍然是由一位執事唱出，直到十五世紀才仿照三組分唱的方式；自十五世紀之後連羣衆部份也被歌詠團所代替。至於唸到「耶穌交付了靈魂」，全體下跪的習慣則始自十三世紀的一些本篤會院，其他教會也漸漸取用，而羅馬教會則到十四世紀才慢慢接受這個習慣³⁶。其實誦唱這冗長

的受難福音本來是莊嚴的，但若因詠唱而聽不清楚，特別是用中文，就不如清楚地誦讀出來。為信眾容易投入起見，「羣眾」部份應該由「會眾」應答，而不必由專人代替。不過值得嘗試，把「主受難福音」分成若干重要段落，在每段落後都靜思片刻，並提供一些反省的講道，使整個冗長的「主受苦難」福音都能在祈禱默想中進行，必然有一定的益處，或可選用短式試行以上的建議。

今日「主苦難聖枝主日」的集禱經，沿用七五〇年羅馬禮書（*Sac. Gelasianum*）329號³⁷，內容明顯地是取材於羅馬當日的傳統選經：斐2：5-11。故此，理所當然要以這選經的角度來了解其中含意；它所祈求的固然不是一般字面上所翻譯：「祢為使人取法謙遜的榜樣，令我們的救主取了人性，接受十字架的苦刑，求祢使我們服膺基督堅忍的教訓，分享祂復活的恩惠」³⁸。這字面直譯顯然是太強調倫理、德行和教訓的層面，而忽略了選經所表達的、基督空虛自己和聽命至死、所帶給我們的救恩效果。事實上這禱文可意譯為「全能永生的天主，祢的聖子，承行祢的旨意，屈尊就卑，降生成人，服從至死，死在十字架上，求祢助佑我們，步武謙抑自下的基督，承行祢的旨意，俾能分享祂的復活」³⁹。當然這經文也如上文所述，同時反映了羅馬禮原本是在今日紀念主苦難的用意。

獻禮經是取自五至六世紀的羅馬禮書（*Sac. Veronense*）628號，內容指出因唯一聖子的苦難，我們蒙受聖父的愛憐，雖然我們無功可恃，但仰賴聖子的唯一祭獻，仍能獲得聖父的寬恕，而與祂修好⁴⁰。這裏

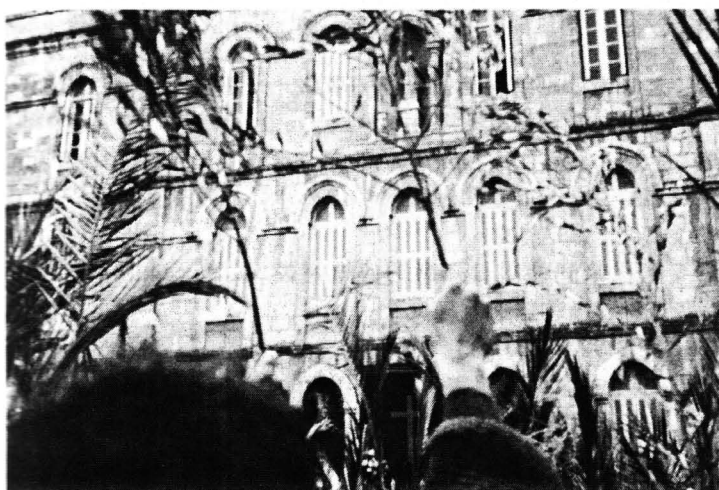
所講「聖子的唯一祭獻」是指加爾瓦略山上十字架的犧牲，但同時是指在聖祭中所舉行的事實；藉着聖事的舉行，那一次而永久的十字架祭獻臨現於此時此地，且在我們參與者身上實現基督的救恩。

頌謝詞是梵二後新編寫的，內容取材自依五十三章「上主受苦僕人之歌」，指出無罪的基督，承擔了我們的罪累，祂的死亡除去了我們的罪過，祂的復活救贖了我們，使我們成義。

領主後經內容改編自七五〇年羅馬禮書 (*Sac. Gelasianum*) 330號①和332號②。這新改編的禱文指出我們既因基督的聖死而充滿希望，也祈求天主因祂聖子的復活，使我們得以到達祂台前。故此，這經文一方面指出基督聖死之救恩和末世意義，也同時顯示出基督聖死和復活的完整事實；我們慶祝的是整個的逾越奧蹟，絕對不可分割。禮儀中的紀念不是歷史戲劇，而是整個逾越的具體臨在。

牧民結語

- (1) 要清楚明白「主苦難聖枝主日」是「神聖的一週」的開始，為紀念主死而復活的逾越奧蹟；故此千萬不要在禮節上喧賓奪主，玩弄樹枝的繁文褥節和花樣。最重要的是簡單地舉行聖枝進堂，然後專心聆聽主苦難聖死的福音和舉行主的逾越聖祭。
- (2) 應按實際環境選用聖枝進堂的方式，使信眾容易明白這是「耶穌為完成祂的逾越奧蹟而榮進耶路撒冷」的紀念。



今日耶路撒冷的聖枝遊行； 進入耶路撒冷後的歡呼。

- (3) 應積極糾正對聖枝驅魔致福的迷信；樹枝是禮儀上的記號，紀念主榮進耶京的事件。
- (4) 「主受難始末」後應該簡短講道和默想，闡明基督承行聖父的旨意，以聖死來救贖世人。寧可省去一些不必要的儀節，（或選用「受難始末」的短式），也不可放過在這個重要日子的講道。
- (5) 要緊握逾越奧蹟的完整性，不可太強調聖枝的部份，而忽視了基督死而復活之逾越意義。
- (6) 「主苦難聖枝主日」既是開始聖週的日子，應藉今日的慶典（即主榮進耶路撒冷為完成逾越奧蹟），來幫助信眾進入這聖週的「奧蹟」當中，好能步武基督，棄暗投明，承行主旨，並與基督一起逾越，進入生命。

註：

- ①：若12有關耶穌復活拉匝祿的事蹟——基督賜人（拉匝祿）生命，而自己交付了生命。
- ②：A. Nocent, *The Liturgical Year*, Vol. 2, Minnesota, 1977, pp. 222—227 的重整和表例。
- ③：CCL, 138A:322。
- ④：歷代米蘭禮該日彌撒的傳統選經 A. Nocent, op. cit, pp. 228—229 的重整及經文。
- ⑤：P L 72。
- ⑥：另外一本高盧禮書也稱這主日為「Missa in symboli traditione」授信經彌撒。
- ⑦：De off. eccles., I, 28; Etymologiae, VI, 18, no. 13; M. Righetti, *Storia Liturgica*, Vol. 2, p. 134。
- ⑧：Liber Ordinum, ed. Fèrotin, Paris, 1904，如此記載了祝福樹枝和聖枝遊行。
- ⑨：P L 105, 308。
- ⑩：De Eccles. I. 11
- ⑪：Sac. Gelasianum, no. 329—333。
- ⑫：這主日也稱為「赦罪主日」(Dominica Indulgentiae)，因為聖週四舉行赦罪修和禮；又稱為「洗頭主日」(Capitularium)，因在西班牙此日候洗者洗頭預備洗禮；又稱為「候洗者準備復活主日」Pascha Competentium，因為高盧禮傳統上是在此日授信經與候洗者；PRG, Vol. 2, XCIX, 162; M. Righetti, op. cit., Vol. 2, p. 183。
- ⑬：這些祝福經文最早記載於高盧禮八世紀後期的禮書 *Bobbio Sacramentary*, Franz, 1:487, no. 5。
- ⑭：在德國曾以木塑耶穌騎驢像 M. Righetti, op. cit., Vol. 2, pp. 136—137。
- ⑮：Gloria Laus 是Theodulf of Orleans (760—821年) 的作品。
- ⑯：M. Righetti, op. cit., Vol. 2, pp. 135—137, PRG, Vol. 2, pp. 40—54。

- ：PRG, Vol. 2, XCIX, 172; M 818; 一六七〇年彌撒經典譯文
- ：PR 12, p. 212, no. 10; M 325; 一六七〇年彌撒經典譯文。
- ：一九五一年重整聖週後，於聖枝遊行結束時誦念，到一九七〇年取消。見每日彌撒經書，香港真理學會，1956年譯文。
- ：PRG, Vol. 2, XCIX, 179; M 343; 一六七〇年彌撒經典譯文。
- ：PRG, Vol. 2, XCIX, 173; M 61; 1670年彌撒經典譯文。
- ：PRG, Vol. 2, XCIX。
- ：PR 12, XXIX, no. 18。
- ：這彌撒經書統一了未夠二百年的西方教會地方禮儀。
- ：Sac. Gelesianum, XXXVII。
- ：自八至九世紀的 *Sacramentarium Gregorianum* 禮典 (ed. J. Deshusses, Fribourg, 1979, p. 160) 已改稱四旬第五主日為苦難主日，因其間開始專默想耶穌的苦難奧蹟 P. Bruylants, *Les Orasions du Missel Romain* Vol. 1, Louvain, 1952, p. 74; A. Adam, *The Liturgical Year*, New York, 1981, pp. 105—106。
- ：可能受了一九二五年設立君王節的影響。
- ：這個結束聖枝遊行的經文反映了樹枝驅魔致福的思想。
- ：一九七〇年彌撒書「主苦難聖枝主日」導言。
- ：在主要彌撒前舉行的遊行禮：包括祝福樹枝，讀榮進耶京的福音，遊行歡呼進堂，舉行主苦難主日彌撒。
- ：可重覆在多人參與的彌撒前舉行的隆重進堂禮；它與第一式的分別只在第二式的隆重進堂禮是因為不能在堂外舉行，而迫不得已在堂內舉行，內容卻與第一式遊行禮一樣。
- ：可在每台彌撒前舉行簡單的進堂式。其實這個進堂式與平常的進堂式，除了詠唱有關「主榮進耶路撒冷」的主題聖歌外，便毫無分別。
- ：請參閱一九八六年香港版聖週禮儀，1-10頁，及本書附

錄146-147頁。

- ③4：見 A. Nocent, op. cit., Vol. 2, p. 226 的整理。
- ③5：若望所載的主受難始末則按傳統是在聖週五宣讀。
- ③6：M. Righetti, op. cit., Vol. 2, pp. 139; L. Eisenhofer, J. Lechner, *The Liturgy of The Roman Rite*, New York, 1961, pp. 188-189.
- ③7：這經文可追溯到六至七世紀，一直沿用到今天。
- ③8：一九八二年台灣版感恩祭典譯文。英、義譯本也犯同樣毛病，但英譯本加上了一個新作的祈禱文。
- ③9：英文版新作的經文，也類似的以亞當的背命和基督的聽命來反映十字架的救恩。
- ④0：一九八二年台灣版的意譯也很好。
- ④1：這是一五七〇年彌撒書，聖枝主日第一篇禱文，M 243。
- ④2：在 *Sac. Gelasianum*，這經文是領主後經，但一五七〇年彌撒書把這經文用於幾位殉道聖人的彌撒，4月14日／6月2日／8月10日，而沒有用於聖枝主日；事實上這經文始見於五至六世紀羅馬禮書 (*Sac. Veronense*) 793號，即八月聖希玻律和加西盎殉道彌撒領主後經。

聖週星期四

歷史發展（四至七世紀）

聖週星期四的禮儀歷史非常複雜，可以說是從「無」到「有」，又由「有」到「繁」，直到今日仍未溯本歸源。

根據聖奧斯定（354-430年）所說，所謂的逾越節慶典就是以聖週五、六、日來紀念基督的死亡、埋葬和復活^①，而聖安波羅削（340-397年）在米蘭也這樣說^②。可見當時聖週四根本就不列入這三日慶典當中。不過，聖奧斯定也曾提及當時在他的北非教會，在聖週星期四的早上和晚上都可為結束逾越節前齋期的信眾舉行感恩祭；然而早上的感恩祭是為那些提早結束齋期的信眾而設的^③。事實上，聖週四開齋及洗澡（洗澡視為開齋的一部份）早已見於二一五年希波律（Hippolytus）在羅馬的記載：他吩咐候洗者當天要洗澡來準備在聖週六晚上守夜中領受入教聖事（即領洗、領堅振和聖體）^④。

在四世紀末的耶路撒冷教會，按 Egeria 遊記第卅五節所載，在聖週四第八時辰，信眾於殉道大堂（Martyrium 復活大殿發現十字之處）集合舉行祈禱，在獻祭之後^⑤，大約在第十時辰散會前，執事宣佈將在晚間第一時辰（約今之晚上七時）於耶穌講道之山洞（Eleona）集合。散會後再到加爾瓦略山祈禱，主教也舉行祭獻^⑥，全體領了主……如常在復活大殿為慕道者和信眾祈禱祝福……晚飯後信眾到了耶穌講道之山

洞（谷14：26），詠唱適合此時此地的聖詩、對經，選讀聖經和祈禱，直到晚上第五時辰（約晚上十一時）則誦讀耶穌在這山洞教訓門徒的福音⑦。然後大概午夜，他們到耶穌升天處（Imbomon），也照樣詠唱適合此時此地的聖詠，讀經和祈禱。當雞鳴時，他們一同到耶穌祈禱的山園（路22：41）祈禱、唱詩，並誦讀「醒寤吧！免陷入誘惑」的福音（瑪26：31-56），然後再到革責瑪尼園，這時早已有很多信眾在那裏集合了，隨後便祈禱並誦讀耶穌被捕的福音；再行進城，此時已是黎明；他們經過城中，到達「加爾瓦略山」時，已是天亮，遂讀出比拉多審問耶穌的福音（若18：28-19：16）……⑧。由此可見，四世紀末耶路撒冷的聖週四雖然記載有兩次感恩祭的舉行，但卻沒有明顯提及紀念主的最後晚餐或所謂建立聖體。相反的，晚間的朝聖守夜禮儀卻是紀念耶穌的最後教訓、山園祈禱和被捕受審⑨。當然，我們要明白耶路撒冷的禮節是朝聖性質的；雖然這些禮節表面好像是把逾越奧蹟的事蹟按時地來紀念，但事實上卻沒有忘記這些事件在整個死而復活的逾越奧蹟中的一體性，故此每次都回到聖墓復活大殿。

與此同時，在西方，其中最早提及聖週四紀念主晚餐（Coena Domini）的，要算是三九七年北非的迦太基（Carthage）主教會議。該會議指出當天是紀念主的晚餐，故無須守感恩祭前聖體齋⑩。

在羅馬一直到第五世紀，仍沒有任何文件記載在聖週四舉行彌撒，只從教宗依諾森一世（401-417年）的信件中，我們知道羅馬教會在聖週四公開舉行悔罪者的修和禮，好使懺悔者與教會和好，獲得寬

怒，與整個教會一起參與聖週五、六、日之「逾越節」慶典。（悔罪者獲赦罪後，在逾越節慶典中第一次再領聖體）¹¹。耶諾尼莫（347-420年）也曾提及羅馬聖週四為公開悔罪者的修好禮¹²。當時的公開悔罪者經過了很長很重的悔罪過程，在教會的祈禱和幫助下，重新慕道皈依，返回教會的懷抱，在聖週四接受修好（赦罪）聖事，重新歡渡逾越佳節，過一個新的逾越生活。

第五世紀末期，從一份偽托的教宗 *Silvester* 傳記，我們知道當時羅馬在聖週四已有三樣禮儀，就是悔罪者的修和聖事（公開赦罪禮）、祝聖聖油及基督聖體寶血的祭獻¹³。事實上，根據現存最早的羅馬禮聖週四禮儀經文（記載於七五〇年羅馬禮書 *Sac. Gelasianum*, XXXVIII—XL）¹⁴，六至七世紀的羅馬共有三次感恩祭，即公開悔罪者的修好（赦罪）禮、祝聖聖油和傍晚的聖祭（與五世紀末偽 *Silvester* 傳記所載相同），但標題卻完全沒有提及主的晚餐¹⁵。

聖週四的赦免悔罪者的禮儀一直載於羅馬禮的主教禮書，直到梵二會議後的改革，因為公開悔罪的紀律今日實在已不復存在，故再沒有記載在聖週四的禮書裏¹⁶。

聖週四祝聖聖油，是準備在逾越節復活守夜慶典中，為候洗者舉行入教聖事（聖洗、堅振及聖體）時傳油之用。事實上，羅馬禮原本是在使用時才祝聖聖油的，即在復活守夜慶典中需要傳油時才祝聖；例如：二一五年希玻律的《宗徒傳承》所載：施洗時，當場祝聖感恩聖油和驅魔聖油（慕道者聖油）¹⁷，而祝福其他油（例如：病人聖油）則隨時隨地在奉獻油的

日子，於祝聖聖體（感恩經）之後舉行¹⁸。到了五世紀末期，羅馬教會把祝聖聖油放在聖週四，為逾越節的入教聖事作好準備。但也有在其他地方，例如 Caesarius of Arles（+542年）所載，在第六世紀仍保持傳統，在復活節守夜施洗時才祝聖聖油，而不是在聖週四。

七五〇年羅馬禮書中聖週四的三次感恩祭，雖然標題上仍沒有提及主的晚餐，但其中一些經文卻談及紀念主的晚餐，特別在感恩經的插句（Hanc igitur）：「上主，我們懇求祢惠然收納祢的全家在主晚餐齋戒的日子，所呈奉給祢的禮品，（因為）在這天我們的主耶穌基督把祂的（聖）體（寶）血的奧蹟託付給祂的門徒，使他們慶祝（舉行同樣的奧蹟）」¹⁹。另一插句（Communicantes）也說「我們聯合（整個教會）慶祝這至聖之日，當我們的主耶穌基督已被交付出來（出賣）……」²⁰。同時一些經文也表達了相當深入的禮儀和聖事神學：昔日的救世奧蹟透過禮儀的慶祝和紀念，實現於此時此地，例如在感恩經中聖餐敘述的部份，便將平常所說的「在祂受難的前夕」改為「就在今天，祂被賣之前，拿起麵餅……」²¹。不過，另外有一些經文卻完全沒有提及紀念「主晚餐」的事件²²。這是否意味着，聖週四的感恩祭，原本如同聖奧斯定所說，只是為結束逾越節前齋期的人所舉行之聖祭，但後來為了更具體準備逾越節，遂加上為公開悔罪者舉行赦罪（修好）禮，並祝聖聖油，最後才加上紀念耶穌苦難前一天的事蹟，即主晚餐事件？

聖週四的感恩祭又是否本來就沒有聖道禮的呢？這是仍未能解決的問題²³。不過，按羅馬禮習慣，聖

週三本來就已經是舉行禮儀的日子，例如良一世（440-461年）有聖週三的講道詞，而沒有聖週四的；況且按一九五一年以前，庇護五世彌撒書所遵循的傳統，宣讀最後晚餐的事件是連同耶穌整個受難始末（瑪：26：1-75；27：1-66；路22：1-71；23：1-53）在聖枝主日及聖週星期三誦讀的，而聖週四晚上卻宣讀耶穌洗腳的福音（若13：1-15），但讀經一則選用進食主餐應有的態度及主晚餐的記述（格前11：20-32）²⁴，這又是否意味着，聖週三的選經極有可能是比聖週四的早，而聖週四的選經可能是後來補充的呢？若如此推論，則第五世紀初羅馬禮本來就是在聖週三紀念整個主受難的事蹟，包括主的晚餐了。

從以上的歷史發展，清楚可見在五世紀末聖週四在羅馬本來就是逾越節前之四旬期的最後一天，是結束四旬齋期的一日，故此，以開齋沐浴、赦免公開悔罪者，及祝聖聖油來準備慶祝逾越節，到後來才加上紀念受難前夕的其他事件。

演變過程（八至十三世紀）

八世紀末，額我略禮書²⁵的記載卻只有祝聖聖油的感恩祭，不過標題卻清楚說明是「主晚餐的彌撒經文」（Oratio in Cena Domini ad Missam）²⁶。該聖祭的感恩經插句（Infra）也是紀念今天「耶穌把祂體血的奧蹟託付於祂的門徒……」（這些插句今日仍然使用）²⁷。獻禮經也這樣說：「全能永生的天父……，我們在此所奉上的祭獻，就是當時的今日、祢的子……所傳授給宗徒，並命他們為紀念祂而當照行的……」²⁸；這

禱文一直沿用到一九七〇年改革後取消。不過集禱經卻是本來用於七五〇年羅馬禮書聖週五的第一個禱文，內容完全沒有提及主的晚餐²⁹：「天主，依照祢公義的裁定，茹達斯受了他犯罪的懲罰，右盜卻得了他認罪的賞報；望我們的主耶穌基督就如祂在受難時，按他們兩人的行為而施以不同的報應，同樣的也除去我們的舊惡，而賜以祂復活的恩惠……」；這禱文一直用於聖週四晚間感恩祭和聖週五的禮儀³⁰，直到一九七〇年改革後取消。領主後經本來是用於五至六世紀羅馬禮書 (*Sac. Veronense*) 十二月的四季齋期星期五³¹，在法國於八世紀也曾用於聖週五及聖誕前第三日³²，後來一直用於羅馬禮的聖週四晚間感恩祭，直到一九七〇年改革後取消；這禱文的內容也完全沒有提及紀念「主的晚餐」。

從以上禱文的分析，可見一九七〇年前羅馬禮聖週四聖祭的大部份禱文，都只是採用其他日子的禱文湊集而成，顯露了羅馬禮聖週四感恩祭本來就不是基本的聖週慶典，但後來漸漸在本來只是為結束齋期的聖祭加上了紀念「主的晚餐」而已。

到了十世紀，從德國重回羅馬的主教禮書，聖週四禮儀包括有：（一）按古例舉行一般的時辰禮讚，並在晨禱唱「匝加利亞讚主頌」時，熄滅蠟燭（初為實用，因為日出後不再需要燈火，後來十世紀時解作天地黑暗、眾叛親離，我主聖死），然後清洗聖堂、聖器和祭台等，並燃點和祝福準備逾越節守夜所用的火種並收藏起來³³。（二）為公開悔罪者舉行赦罪（修和）禮³⁴。（三）約第三時辰舉行祝聖聖油的聖祭，集禱經、獻禮經、領主後經和感恩經插句等都是

根據八世紀的額我略禮書（與一九七〇年改革前之聖週四聖祭的禱文一樣），而選經也同樣是格前11：20-32；若13：1-15³⁵。（四）傍晚的黃昏禱，黃昏禱結束後除去祭台布等（這本來就是不舉祭時祭台的樣子）。然後到主教府，在進餐前或後重讀耶穌洗腳的福音及唱「愛德新命令」的對經，主教則仿此為其神職行洗腳禮，稱之為「主的誠命」（Mandatum）³⁶。

十二世紀的羅馬主教禮書，清楚記載了當日要舉行的是：（一）為公開悔罪者舉行赦罪禮³⁷。（二）祝聖聖油的聖祭，禱文與額我略禮典相同，並說明為聖週五而保存聖體，聖血則全部領去；但絕對沒有任何所謂儲藏聖體的儀式。（三）聖祭之後，羅馬主教到他自己的私人小堂，為十二位五品行洗腳禮。（四）黃昏禱後除掉祭台布，且清楚說明這是為了清洗聖堂。³⁸

十三世紀，羅馬主教府的禮書也如十二世紀羅馬主教禮書所記載的，聖週四在拉特朗聖殿舉行悔罪者赦罪禮和祝聖聖油聖祭，並有簡單儀式，以十字架，蠟燭及華傘前導，收藏聖體到預備好的地方³⁹。洗腳禮也是在主教府私下舉行⁴⁰。

十三世紀的德國主教禮書（PGD）也清楚記載了聖週四的禮儀（一）約第三時辰，主教為十三位窮人洗腳並給他們膳食和捐助⁴¹。（二）第六時辰為公開悔罪者舉行赦罪禮⁴²。（三）然後是祝聖聖油彌撒。在領主後將聖週五所領的聖體（聖血盡領完）用華傘或祭巾覆蓋，由蠟燭陪同，在聖詠聲中送到祭衣房或適合供人朝拜的地方。跟着完成聖祭；註明雖然不是為清潔祭台，但仍除去祭台上的一切⁴³。（四）在黃昏

禱時，誦讀耶穌給門徒洗腳的福音（若13：1—14：31），主教為神職行洗腳禮，隨後到飯廳飲一杯酒，繼續誦讀若望福音到17章完④。

從以上中世紀的主教禮書中所見，當時聖週四的禮儀仍保持了準備逾越節慶典的特色，即赦免悔罪者和祝聖聖油。祝聖聖油的聖祭也就是當日唯一的聖祭，約於午後近黃昏時舉行。但聖週四已漸漸被視為主晚餐的紀念日，到了十三世紀，德國的主教禮書(PGD)更正式採用了「瞻禮五：主的晚餐，在這天，我們的主耶穌基督在這晚餐中建立聖體聖血聖事」的說法⑤。於是，本來是逾越節過程一部份的「主的晚餐」事件，已被教義化和神學化了；影響所及，聖週四也漸漸變為純「建立聖體聖事的歷史和教義」的「追念日」，把「主的晚餐」從慶祝整個逾越奧蹟的過程中孤立起來。

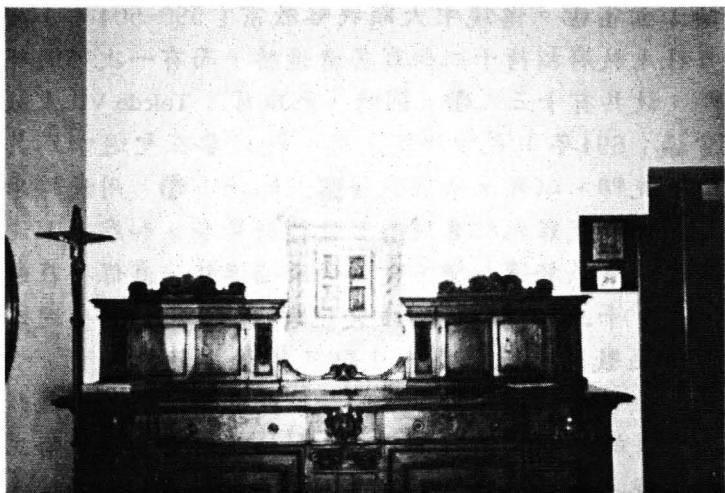
中世紀儀式的影響

這時期的一些儀式影響了後來和今天的聖週四禮儀，其中有：

一、洗腳 洗腳禮已見於聖安波羅削的米蘭教會。聖安波羅削提及洗腳禮是洗禮中的釋義禮⑥。這洗禮中的洗腳禮也曾用於高盧，後來漸漸式微並消失⑦。按聖奧斯定所載，在聖週四以洗腳禮來仿效基督已是他們的習慣⑧。事實上，以洗腳來款待客人，是非常實用和流行的，且早已成為基督徒的一種德行。例如聖經中弟前5：10曾說過款待旅客，以洗腳接待聖徒。五至六世紀的本篤會規也說明以洗腳接待客人並

給予食宿⁴⁹。傳說中大額我略教宗（590-604年）每日在主教府招待十二位窮苦者進膳，而有一次巧遇耶穌，故共有十三人⁵⁰。同時，西班牙 Toledo VII 主教會議（694年）也曾提及主教、神父要在聖週四為其屬下洗腳，以表示仿效基督僕人的謙下⁵¹。用洗腳來款待客人或窮人以實踐基督愛德新命令，和為屬下洗腳來仿效基督僕人謙下愛人的兩個傳統一直保存在教會內。十三世紀的德國主教禮書（PDG）記載，聖週四早上主教為十三位窮人洗腳及給予捐助和膳食，唱出「基督為門徒洗腳；我們該彼此洗腳」及「愛德新命令」的對經，特別是若13：34—35。黃昏晚飯時主教也在主教府為其屬下洗腳，亦唱出「基督為門徒洗腳」及「愛德新命令」的對經。不過直到十三世紀，任何洗腳禮仍是半公開的團體內部行動，且只是在主教府內或主教府的私人小堂舉行，而不在主教座堂的聖祭中公開舉行。洗腳時所唱的著名聖詩：「何處有仁，何處有愛」，也是寫於約第九世紀⁵²。

二、儲藏聖體 儲藏聖體聖血的本意，當然是為了在聖祭之外領用，正如第三世紀的《宗徒傳承》⁵³和八世紀聖伯達所提及的⁵⁴。故此聖週四在聖祭後儲藏聖體聖血也是為了後來領受之用。事實上七五〇年的羅馬禮書⁵⁵，已記載羅馬的本堂區在聖週五領受聖週四所祝聖和留下的聖體聖血。然而到了第十世紀，從禮書的記載，已知只存放聖體而不再存放聖血⁵⁶。直到十三世紀，羅馬和其他一些地方的習慣，通常都是把聖體存放於祭衣房，後來因聖體敬禮的興起，才漸漸把聖體存放於聖堂內祭台上⁵⁷。一直以來，把聖體放回祭衣房都是自然而然的，沒有任何儀式。到



在羅馬葛達二聖堂祭衣房內的十二世紀聖體櫃。

了十三世紀的主教禮書，才有以十字架、華傘、祭巾、蠟燭等陪送聖體到祭衣房或其他準備好的地方，但羅馬禮的儀式仍是比較簡單的⁵⁸。不過在 Rouen，早在十一世紀已有記載，以遊行方式來儲藏聖體於刻意用蠟燭等裝飾的祭台上⁵⁹。

三、清潔及除去祭台裝飾 按照古老的習慣，祭台布等是為舉祭時鋪在枱上的，用後當然要清除；然而也有為準備過逾越節而清洗祭台的習慣，故此在聖週四黃昏禱後除去枱布清理，也是理所當然的，這已見於十世紀的主教禮書 (PRG)，同時十二世紀羅馬主教禮書也有清楚說明⁶⁰；故此除去祭台裝飾根本是為實用，並非是一個獨立的禮儀。但十三世紀的德國主教禮書⁶¹，卻說聖週四在聖祭之後，雖然未必清洗祭台，仍應空置祭台，除去枱布。

脫利騰公會議後的聖週四

十六世紀脫利騰會議之後，一五九五年羅馬主教禮書的聖週四禮儀仍有：（一）悔罪者的公開赦罪（修好）禮，（二）祝聖聖油聖祭。

一五七〇年的彌撒經書則把聖週四主的晚餐紀念列入逾越節三日慶典，（即聖週四、五、六是逾越節三日慶典）而把星期日（主日）摒離於這逾越節三日慶典之外。這正違背了聖奧斯定所說的：逾越節慶典是紀念基督的死亡（聖週五）、埋葬（聖週六）和復活（主日）的原意⁶²。同時，直到十三世紀，本來是領主後把聖體放回儲藏地方的簡單行動，一五七〇年彌撒書已改為在聖祭結束後以遊行方式一面詠唱「信友請來讚美上主」的聖詩，把聖體送到預先以燭光、帳幔刻意裝飾的祭台或小堂。隨着聖體敬禮的盛行，在一般的民間熱心敬禮中，這為儲藏聖週五領用之聖體的祭台，象徵了基督的墳墓，專供人朝拜。這種附會的热心敬禮雖始於九世紀的德國，但到了十六世紀才普遍流行起來，並傳入羅馬。於是「聖體」再不是「生命之糧」供人領受，而是「基督臨在的聖物」供人膜拜，加上僵化和脫離羣衆的禮儀，更助長在禮儀外信友自發的聖體敬禮，故此聖週四聖祭後的聖體遊行、朝拜聖體於聖墓祭台等熱心神功反成了當日的高潮⁶³。一五七〇年的彌撒書，在聖體遊行和儲藏聖體後，把本來為實用或為清潔而除掉祭台布及飾物的行動，與晚禱連結一起：司鐸穿上聖帶祭衣，一面誦唸聖詠21首「我的天主……你為什麼捨棄了我」，特

別是19節「他們瓜分了我的衣服，為我的長衣拈鬮」的對經，一面拆卸祭台飾物，於是把這行動儀式化了，並作戲劇性的解釋為「基督被剝去衣服」，於是整間聖堂佈置得天愁地慘。這感人的戲劇性儀式也為信眾樂於接受，作為哀悼基督的苦難死亡，於是又一次把逾越奧蹟的整體紀念分割為歷史事件的「追念」。⁶⁴

本來是主教或長上為屬下或窮人的洗腳禮，在一五七〇年彌撒書中，仍然是在聖祭之外，於所謂拆卸祭台之後舉行，但彌撒書上卻沒有註明是為屬下或窮人洗腳，也沒有註明在何處舉行，可見實際上這已不再是一項實用的半公開團體行動，而是變成了戲劇性的儀式，且被洗腳者也往往是由輔祭兒童扮演而已⁶⁵。

一九五一年修訂的聖週四禮儀

中世紀之後，聖週五、六、日的主要禮儀改在早上舉行；本於聖週五下午舉行的主苦難禮儀，改在早上舉行；本來是在晚上舉行的逾越節守夜禮儀、洗禮及聖祭，居然放在聖週六早上舉行；聖週四的一切禮儀，也改在早上舉行了。這現象一直到一九五一年聖週禮儀改革才糾正過來（1951年先是試行，1955年永久執行）。一九五一年所修訂的聖週禮儀這樣規定：祝聖聖油彌撒於聖週四早上九時後舉行，主晚餐聖祭則在黃昏五時後、八時前舉行；聖週五的主苦難聖死禮儀在午後約三時舉行，或因牧民需要可延遲，但要在六時之前。逾越節守夜慶典在聖週六入黑後、天明

前舉行，最好能在午夜左右舉行聖祭⁶⁶。雖然以上的時間更改已經是一項大進步，但可惜仍舊以聖週四、五、六為逾越節三日慶典，而未能把逾越節三日慶典還其本來面目（苦難聖死、埋葬、復活）。

在一九五一年所修訂的聖週禮儀當中，聖週四黃昏聖祭的禱文與選經基本上均與《額我略禮典》及一五七〇年彌撒經書一樣，唯獨把洗腳禮放入聖祭中，在福音講道之後舉行。所謂洗腳禮仍然是戲劇化的儀式而已，因為禮規註明是主禮為十二位男士洗腳，而並非如同當初所強調的，主教／神父為其團體成員／屬員或窮人洗腳。聖祭後不但保留了聖體遊行到儲藏祭台的習慣，且神職人員跟着換上紫色祭衣、拆卸祭台，不再誦唸黃昏禱而只誦唸聖詠21首及19節的對經「他們瓜分了我的衣裳……」。這樣的改革因着附會解釋，把本來不是當晚禮儀一部份的所謂聖體遊行和拆卸祭台，變成聖週四禮儀的一個禮節，成為聖週四晚祭的一條尾巴，且稱為「隆重遷移聖體及拆卸祭台」(De solemnī translatione ac repositione sacramenti et de altarium denudatione)。

一九七〇年梵二改革後的聖週四

一九七〇年梵二禮儀革新後的彌撒經書，聖週四的禮儀包括了：（一）早上主教與其司鐸團共同舉行聖祭，祝聖聖油並重宣司祭聖職服務的許諾。（二）晚上舉行主晚餐聖祭，開始逾越節三日慶典。於是一直載於羅馬禮書中的悔罪者公開赦罪禮已徹底絕跡了。

祝聖聖油彌撒

祝聖聖油本來是爲了準備逾越節施行入教聖事（聖洗、堅振、聖體）之用。事實上當主教與其司祭團一起舉行聖祭，祝聖那分發到各堂區使用的聖油，確是整個教區的天主子民在主教與其司祭團的服務下彼此團結，合成一個基督妙身的標記。故此，雖然原本聖週四（結束四旬期的日子）早上祝聖聖油是最理想的，但是爲了讓更多信衆和神職人員參與，禮規上也註明可以將祝聖聖油的聖祭改在一個適合的時間，接近逾越節慶典的日子舉行（比如聖週星期三晚上等……）⁶⁷。

聖週四早上所祝聖的油，特別是施行堅振聖事的聖油，確能成爲在主教的領導下、地方教會彼此團結相通的標記。故此堂區在晚上舉行主晚餐聖祭來開始逾越節三日慶典之時，若能在進堂禮中，簡單而隆重地把主教偕其司祭團所祝聖的聖油恭捧進堂，放在適當的位置，也是一個很好的標記，一方面是對施行聖事所用的聖油的尊重，另一方面也強調並顯示每個堂區在教區裏的相通共融。所以一九八六年香港版的聖週禮儀書也爲此加上了這個禮節。

在這祝聖聖油的聖祭中，重宣司祭聖職的許諾卻是前所未有的，而且以聖週四作爲「主將祂的司祭職頒授給宗徒和我們（司祭人員）」⁶⁸的紀念日也是禮儀上破天荒之舉。⁶⁹其實此舉首先把整個逾越奧蹟斬件分拆成個別事件，跟着把每個事件解釋爲建立某件聖事。四至五世紀聖奧斯定的時候，聖週四本來只是

為結束四旬齋期而舉行聖祭，漸漸到了八世紀《額我略禮典》，已習慣稱為「主晚餐的聖週四」；到了十三世紀卻因聖體敬禮流行，「主晚餐的聖週四」也被解作「建立聖體聖事的紀念」⁷⁰；到了一九七〇年，「主晚餐的聖週四」不單解作「建立聖體聖事」，還更進一步加以拆釋，解作「建立司祭聖職」，並加上「重申司祭聖職的許諾」於聖油聖祭中。這是否意味着又一次狹隘地「神職化」了「建立聖體聖事」的意義，着意於舉行聖體聖祭是司祭神權的專利，而又一次忽略聖體聖祭是整個團體——身體與頭，教友與為他們服務的司祭共同的慶典和祭獻呢？特別是背離了《禮儀憲章》26節的精神、及所有感恩經都是用「我們」的名義而獻上的意義。我們又是否在將來，繼續找出更多慶日來紀念其他聖事，如婚配、病人傅油……執事聖職的建立呢？（附補充見67頁）

今天聖油聖祭的集禱經是新作的，內容強調了基督為受傳者的使命，及我們在基督內同受祝聖，為救恩作証。獻禮經還是以往的，內容反映了除去舊我，革新生活的四旬期精神。領後經亦是新作的，祈求藉聖體聖事分享基督的芬芳，比喻聖油的馨香作用（聖化）。這三篇經文，反映了祝聖聖油聖祭的一些意義，特別是重申基督是受傳者和我們在祂內同受祝聖的意義。新的頌謝詞首先強調基督是受傳者，是新而永久的大司祭，再引伸到天主子民的普遍司祭職和司祭人員的公務司祭職，同樣分享了基督的司祭職；但可惜下半部卻全是強調公務司祭職的作用，而根本沒有說及整個天主子民的普遍司祭職的使命。這是太強調當天建立聖體聖事及司祭聖職的關係，致忽略了教

友普遍司祭職在聖祭中的主動作用和在教會內外的運作。特別是一九七〇年聖職部 *Sacra Congregatio Pro Clericis* 有關新頌謝詞的解釋更是與《教會憲章》no. 10, 11, 34, 37 不相符，且忽視了教友的普遍司祭職。這反映了神職化教會及聖禮的危險觀念仍然存在。可見這本來只是為準備於逾越節慶典在各堂區施行聖事而祝聖聖油的聖祭，到了今日已離開了其原來意義，而附加上似是而非的「建立（神權式）司祭聖職」的解說。

今日聖週四日間的禮儀，已完全沒有了公開悔罪者的赦免（修好）禮，這是悔罪（修好）聖事紀律消失的另一個證明。

主晚餐黃昏聖祭

今日聖週四的晚間聖祭，稱為「主晚餐黃昏聖祭」（*Missa Vespertina in Cena Domini*），而一九六九年的《禮儀年曆總論》no.18和一九七〇年的彌撒經書則以此作為逾越節三日慶典的開始。禮規也說明這聖祭要在黃昏後舉行；但按傳統這聖祭舉行時，其實已開始了聖週五（如猶太傳統從日落開始計新的一日，又教會在星期六黃昏後也是誦唸主日的第一黃昏禱），不過按東西方教會的傳統，聖週五是不舉行聖祭的，因為這是守齋紀念主苦難聖死的一天。在四至五世紀聖奧斯定時代，根本就不把這下午的聖祭算作逾越節三日慶典的一部份，而只是用為結束四旬齋期。到八世紀《額我略禮書》已習慣了稱為「主晚餐的聖週四」。一五七〇年的彌撒書把聖週四列入逾越節三日慶典之內，而一九七〇年的彌撒書積習難返，除了所謂「建

立聖體聖事」，更加上「建立司祭聖職」的解釋，終於以聖週四黃昏的主晚餐聖祭作為今日逾越節三日慶典的開始。

今日聖週四禮規所說的「按教會古老傳統，本日禁止舉行無教友參與的聖祭」，及「不得為了私人利益而舉行（額外）聖祭」，反映了教會根本就沒有所謂「私人聖祭」或「沒有教友參與的聖祭」，而且無論怎樣解釋，聖祭本身就一定是團體的慶典，是擘餅的聚會，所以今日的禮規只是重申這個古老的傳統和聖祭的團體本質而已。

今日聖週四禮規亦說明當天只可送病人聖體，而不得在聖祭外送聖體給信眾。此舉反映了在感恩聖祭中領受聖體是理所當然的，是具體參與聖祭的行動。病人因不能前來相聚，故教會把聖體送到他們家中^①，使他們也藉領受聖體而參與基督的祭獻，並與教會一起在基督內共融擔待。故此，沒有特別原因而在聖祭之外領聖體是不合理的。同時也清楚可見，在聖祭之外保留聖體的主要原因是為送臨終和病人聖體。正因為保留了為臨終和病人的聖體，再加上聖體敬禮的興起，才發展了朝拜聖體、在聖體前祈禱的習慣。但無論如何，保留聖體的基本目的是為臨終或病人分送這個「生命之糧」^②，而聖週四的禮規是這古老傳統的證明。

今日聖週四禮規也規定「聖體櫃要空着，本日及次日所領用的聖體要在聖週四聖祭中祝聖」，這也是基於舉行感恩聖祭和領受聖體的內在關係^③。舉行聖祭本身就是舉行紀念基督自我犧牲的擘餅禮，理所當然包括共同領受當場所擘開的餅，否則為什麼要擘餅

呢？故此每次舉行擘餅聖祭禮，除了為當場足夠領用和留給「臨終者」和「病人」而擘開的餅（聖體）外，便沒有必要祝聖太多的聖體。每次舉行擘餅聖祭之前，聖體櫃本來就應該是空的，或者只存有非常少量的聖體，故此每次感恩聖祭中所領受的聖體，本來應該是當場所祝聖的。聖週四的禮規保留了珍貴的傳統，並提醒我們舉行聖祭（擘餅禮）和領受（擘餅）「生命之糧」的內在動態關係——擘餅和共同分享。

同時，正如聖經中格前10：16-17所說「我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享同一個餅。」及按古老的傳統「一個天主子民，一個感恩聖祭，一個基督的身體，一杯使眾人共融一體的血，一個祭台，一個主教及其長老團（司祭團）和執事們」⁷⁴，今日聖週四禮規也規定每個團體或堂區只可舉行一次「主晚餐黃昏聖祭」，且要眾人各司其職；除非是為信眾真正的需要，並要得到主教的准許，方可舉行另一次聖祭。這禮規再一次保證感恩祭是整個團體的慶典。⁷⁵

今日聖週四黃昏後的「主晚餐聖祭」的基本禮儀，其實就只是感恩聖祭而已。事實上，我們每次舉行這聖祭，也就是遵守「主的聖餐」，在逾越祭宴中，宣告主基督的死亡，慶祝祂的復活，期待祂光榮的再來⁷⁶。

至於在歷史中產生的次要或附會的禮節，現已被取消或酌量糾正了：

一、濯足禮 禮規上說明如果認為為教友有

益，可在講道後為男士（沒有數目）行「濯足禮」。明顯地這只是福音後的釋義禮，失去了它本來是為窮人或屬員濯足的愛德行爲、和為首的該謙下服務的實際作用；或更好說它現在只是戲劇性地扮演福音行動而已；故禮規上也說可做可不做。實際上，如果按習慣舉行濯足禮，也可以用不同的方式來使教友更容易得益，例如一九八六年香港版聖週禮儀所提議的方法：可在誦讀福音時舉行，即一方面聆聽福音，一方面眼見主禮者仿效基督為眾人洗腳，同時也在默想祈禱中對唱「愛德新誡命」的對經。另一個可行辦法，是在講道後舉行真實的「濯足禮」，主教（本堂神父）為堂區信眾代表（並非輔祭小童）或堂區議會成員濯足，而信眾代表也互相濯足，以表達「彼此洗腳」（若 13：14-15），「互相謙下服務，彼此相愛」的含義。雖然傳統上一般是為十二人濯足，然而在埃塞俄比亞禮，則完全沒有限制，且是神職和信眾互相洗腳；東敘利亞禮也由「被洗者」為「洗者」濯足，並唱出「彼此洗腳」的福音。又或者可以取消「濯足禮」，而由信眾具體地獻上送給窮人或有需要者的禮品，並且為他們祈禱，正如禮規上所提示的。

二、「可獻上為窮人和有需要者的禮品」 這是一九七〇年彌撒書聖週四的新禮規。其實無論是否舉行「濯足禮」，在今晚舉行這方式的獻禮是非常合適的，因為這更能顯出「愛德新命令」的實際行動。事實上，每次聖祭中的獻禮就包括了「生活的奉獻」、為窮人和有需要者及為教會經費的捐獻；這是教會參與基督犧牲的具體標記，更是基督徒活出「在基督內成為生活的祭品」（第四式感恩經）的實際行



今日敘利亞禮在聖週四所舉行的洗腳禮，主教為人洗腳。



洗腳後，被洗者亦為主教洗腳，然後抬起主教；主教唱出「若我為主子，為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳。」（若13：14），作為整個禮儀的高峯和結束。

動⑦。可惜這行動往往被「錢」所掩蓋，為窮人和為有需要者捐獻的本意也被忘記了；於是獻禮再不能表達我們在生活中參與基督救世犧牲的內涵。故此，聖週四「主晚餐聖祭」的愛德奉獻，實在是個很好的提示。

三、遷供聖體 一九七〇年彌撒經書仍有在聖週四「主晚餐聖祭」後，以遊行方式把聖體恭移到適當裝飾的地方之禮節。幸好禮節非常簡單，朝拜聖體也限於午夜前而矣。在聖祭後把聖體收藏起來，本來就是非常簡單的，故此舉行這禮節時可適當地盡量避免任何錯誤的誇張，例如遊堂等……，但該在祈禱中恭移聖體到適合的地方或平日的聖體小堂，並按着良好的習慣，不斷祈禱，在安靜中進入逾越節三日慶典。又或者如一九八六年香港版聖週禮儀所提供的其中一個選擇：按聖堂的實際環境，例如沒有小堂，根本就不需要立即恭移聖體，而是把聖體放在祭台上或聖體櫃裏，讓教友安靜地祈禱，進入逾越節三日慶典。在午夜後，（或在適當的時候），神父才私下把聖體收藏在適當地方，務求在聖週五聖堂內不供奉聖體。

四、所謂「拆卸祭台」 這禮節已完全取消了。祭台在不使用時根本是應該空無一物的，因此禮規上只是說「然後撤去祭台上的裝飾」。當然，這是指在騷擾教友祈禱的時候，或是在教友已經離開聖堂之後。

今天聖週四黃昏主晚餐的聖祭，讀經方面選用了原本傳統上⑧聖週五的讀經二 出12：1-11 有關吃逾越節羔羊、上主救以色列民出離埃及的章節作為讀經一（出12：1-8，11-14）。傳統上（1970年改革前）

在聖週五誦讀這篇聖經，是為配合若望福音所載基督的受難始末，因為按若望傳統，基督的死亡剛好是在聖殿宰殺逾越節羔羊的時刻，即基督耶穌才是真正的逾越節羔羊；這樣，真正的逾越節就是基督的死而復活，祂的回到天父那裏。這是以聖週五作為逾越節的傳統，正如聖奧斯定說逾越節三日慶典是基督的死亡、埋葬和復活。然而現在於聖週四主晚餐聖祭中選讀出谷記12章吃逾越節羔羊的章節，明顯是以本夜為吃逾越節羔羊的晚上，如同對觀福音所載，基督受難前夕吃的是逾越節晚餐，即當天是宰殺逾越節羔羊的一天，也引伸作為祂建立聖體聖事的晚餐，正如《彌撒總論》no. 48（禮儀憲章47）所說：「在最後晚餐的時候，基督制定了逾越節的祭獻和聖筵，因而十字架上的祭獻，由於司祭代表主基督，舉行基督所親自舉行的，和傳授給宗徒們為紀念祂而舉行的祭獻，在教會內得繼續不斷地呈現在我們眼前……」。

第二篇讀經也正如一五七〇年彌撒書所根據的傳統，選讀格前11章，不過一五七〇年彌撒書所選的是格前11：20-32有關主晚餐的記述和吃主晚餐的態度問題，而今日一九七〇年彌撒書所選讀的只是主晚餐的一段格前11：23-26；這明顯是因為今日已把這晚上作為紀念「主的晚餐」、「建立聖體聖事」的晚上了^⑩。

福音是選讀傳統的若望13：1-15耶穌為門徒洗腳的一段；重點在說出耶穌離世歸父的時辰已經到了，這是逾越的光榮時刻，「耶穌知道父已把一切交給了祂，也知道祂從天主而來，又要回到天主那裏去……既然祂愛了在世上屬於祂的人，就愛他們到

底，於是在晚餐當中，他脫下外衣……。」這「脫下」意味着耶穌首先空虛了自己，降生成人，取了奴僕的形體，而現在更捨棄自己的生命，為使大眾獲得生命；故此「人若為朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。你們若實行我所命令的，你們就是我的朋友。」（若15：13-14）所以教會很早就特別注意到福音中「彼此洗腳」和「愛德新誡命」的教訓，而引伸有稱為新誡命 (Mandatum) 的「濯足禮」；事實上福音選讀也這樣說過：「我為你們立了榜樣，是要你們也照着去做」（若13：15）。故此一九八六年香港版聖週禮儀的聖週四主晚餐黃昏聖祭，加讀了若13：34-35「我給你們一條新命令，你們要彼此相愛如同我愛了你們一樣，如果你們彼此相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒」，為使福音選讀有關彼此洗腳、彼此服務、彼此相愛的重點更顯露出來⁸⁰。

按禮規，讀經後該在講道中闡明今夜紀念的所謂「建立聖體」、「建立司祭聖秩」及「主留下兄弟友愛的誡命」⁸¹。這三個所謂紀念會很容易把主晚餐拆釋為一些教義或倫理教訓，而失去了主晚餐跟整個逾越奧蹟的整體關係；因此講道者應小心，不要分割主晚餐與基督死而復活之整個逾越奧蹟的整體關係，而應把整個逾越奧蹟中「主晚餐」的標記特點說明，幫助信友藉紀念主的晚餐進入基督的逾越奧蹟，參與基督的救世犧牲，成為生活的祭品，使萬民在基督內合而為一，逾越到父的懷抱⁸²。

聖週四黃昏聖祭的禱文，在紀念「主晚餐」的大前題下，都反映出「主晚餐與感恩祭（宴）」的關係，而且可說是代表了極佳的「感恩祭（宴）」神

學」。集禱經開宗明義的指出了今晚我們所參與的就是耶穌甘願捨身受死的晚餐，是昔日的奧蹟透過聖禮的舉行而臨現於此時此地，成為目前現實的事件。同時這禱文也說「在這晚餐中，基督把萬古常新的祭獻，同時也是愛的筵筵，交給教會」；這平衡地肯定了「感恩禮（祭宴）」是「基督的祭獻」，也同時是「新約的筵席」，也把舉行祭獻和領聖體的一個事實之兩面融匯後，正確地表達出來³³。同時這集禱經亦祈求天主「使我們藉着參與這偉大的聖事（奧蹟）（基督的祭獻和新約的筵席），獲取完美的愛德和豐富的生命」。

同樣，聖週四黃昏聖祭所用的「聖體頌謝詞第一式」，也平衡地表達了感恩禮中「基督的祭獻」和「新約的筵席」的兩方面，它一方面強調「祭獻」的精神：「基督是真實永恆的司祭，制定了長存的祭禮；首先將自己奉獻於祢，作為救世的祭品，又命令我們為紀念祂而舉行同一祭獻。」而另一方面也強調了「新約筵席」的效果：「我們領了祂為人犧牲的聖體，就獲得力量；喝了祂為人傾流的寶血，就滌除罪過。」

聖週四黃昏聖祭的獻禮經是來自約五至六世紀的 *Sac. Veronense*, no. 93（本來用於聖神降臨後第九主日）。這獻禮經肯定了當「我們每次舉行這個救主犧牲的紀念時，就是實行³⁴天主救贖我們的工程」。這是標準的聖事及聖禮（禮儀）神學，也是我們該牢記於心的信念，即天主在聖禮中施行祂拯救世人的工程，而我們需要的是「相稱地參與這神聖的奧蹟」。這獻禮經的內容完整地包括了「天主施行救恩」和「

人回應天主」的因素。

領聖體後經來自七世紀的《高盧禮書》(GO 214)，內容把聖事的末世觀念表達出來，祈求天主使我們今天參與了聖子的晚餐，將來能飽飫祂永恆的聖筵。

牧民結語

從以上的分析，我們可見「主晚餐」禮儀的發展和其中的真正事實和含意。我們在舉行這禮儀時，務要清楚表達「主晚餐」與逾越奧蹟的整體關係，千萬不要陷入純教義或倫理感性的慶祝。故此禮節上務求簡單而莊重，以舉行感恩祭(宴)為主，而輔以有意義和實際的愛德獻禮，或名實相符的(互相)濯足禮，盡量把一切繁文縟節減去，而讓主的聖餐祭清楚地顯露其內容和意義，並協助信眾藉着參予基督的救世祭獻，而與基督同行，進入逾越節三日慶典的信仰經驗當中。



羅馬聖格來孟聖堂九至十世紀的壁畫，描寫感恩祭宴。

註：

- ①：Ep. 55, 24 (PL 33: 215), *De Consensu Evangeliorum* III, 66 (PL 34:1199)
- ②：Ep. 23, 12—13 (PL 16:1030)
- ③：Ep. 54, 5 (PL 33:202)
- ④：宗徒傳承 *La Tradition Apostolique De Saint Hippolyte*, Ed. B. Botte, Münster Westfalen, 1963. p. 42, no. 42。
- ⑤：根據亞美尼亞禮古讀經集 (A.L.) 是宣讀格前11：23-32；瑪26：17-30。A.L. 可見於 J. Wilkinson, *Egeria's Travels To The Holy Land*, Jerusalem, 1981, pp. 262-277。
- ⑥：A.L. 是宣讀格前11：23-32；谷14：1-26；全年只有今天是在「加山」獻祭。
- ⑦：A.L. no. 39 是若13：16-18：1。
- ⑧：英譯本 J. Wilkinson, *Egeria's Travels to The Holy Land*, Jerusalem, 1981.
- ⑨：比 Egeria 遊記可能早了一些的亞美尼亞禮選經集則列出了聖週四兩次感恩祭的選經。早上感恩祭選經讀創22：1-18（亞巴郎獻子）；依61：1-6（上主的神臨於我）；宗1：15-26（猶達斯自殺及選立瑪弟亞使徒）和答唱詠55首，可見是追述猶達斯賣主。而晚間感恩祭，則選讀格前11：23-32（主的晚餐）；瑪26：17-30（猶達斯賣主，及主的晚餐）（見 J. Wilkinson, *o.p. cit.*, pp. 266—267 的整理，J. D. Crichton, *The Liturgy of Holy Week*, Dublin, 1983, pp. 37-38），故亞美尼亞禮可能有紀念主最後晚餐的傳統。
- ⑩：Can. 29, 見於 M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, p. 145。
- ⑪：Ep. 25: *Ad Decentium*, 7. 10 (PL 20:559)。
- ⑫：Ep. 77 (P L 22:692—93)。
- ⑬：J.D. Crichton, *op. cit.*, p. 34, pp. 36—38。
- ⑭： *Sacramentarium Gelasianum* ed. L.C. Mohlberg, Roma,

1981, no. 349—394; 約五至六世紀的 *Sacramentarium Veronense*，因失去了四月份以前的經文，故當時的聖週禮儀我們便無從知曉。

- ⑮：當日的薄暮彌撒也只不過稱爲「瞻禮五的黃昏彌撒」(Item in feria V Missa ad Vesperum)；但「主苦難聖枝主日」之標題則已見於此禮典。
- ⑯：梵二後的修好聖事禮書載有改頭換面的團體修好禮，但已沒有昔日先告明，再補贖，後修好的嚴格悔罪紀律。有關赦罪（修好）聖事的歷史和新的禮書，可參考 A. Nocent, *Il Sacramento della Penitenza e della Riconciliazione, Anàmnensis*, 3/1, Genova, 1986, pp. 135—203。
- ⑰：ed. B. Botte, *op. cit.*, pp. 46—49。
- ⑱：ed. B. Botte, *op. cit.*, p. 18。
- ⑲：*Sac. Gelasianum* no. 371; 以上的經文與 no. 380 大同小異；no. 380 的內容一直沿用到今天；這些經文所說「體、血的奧蹟」，也可以了解爲整體性的「基督自我犧牲的奧蹟」，正如保祿也說過：「直到主再來，你們每次吃這餅，飲這杯，就是宣告主的死亡」（格前11：26）。
- ⑳：no. 370，其內容一直沿用到今天。
- ㉑：no. 372，強調「今天」的內容沿用到今日。
- ㉒：如 no. 349—351 等。
- ㉓：A. Nocent *o.p cit.*, Vol. 2, p. 31; J.D. Crichton, *op. cit.*, pp. 38-39; M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 144-145.
- ㉔：如同 *Comes Würzburg*, ed. D.G. Morin, *Revue Bénédictine*, 27 (1910), p. 54 所載；而聖週三的讀經一是依 62：11-63：7（救主的凱旋歌）；又見 A. Nocent, *op. cit.*, Vol. 2, p. 226 的整理。
- ㉕：內容可能是七至八世紀，*Sacramentarium Gregorianum*, (ed. J. Duchusses), Fribourg, 1979.
- ㉖：額我略禮書 no. 328—337.
- ㉗：*Sac. Greg.* no. 330, 331, 332，一直沿用到今日，且與 Gel

370, 371, 372, 379, 380 內容相同。

- 28 : *Sac. Greg.* no. 329.
- 29 : *Sac. GEL.* no. 396; *Sac. Greg.* no. 328.
- 30 : *M* 200.
- 31 : *Ve.* 1323; *Gel.* no. 1167.
- 32 : *M* 964.
- 33 : *PRG*, Vol. 2, XCIX, 212—221; M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 141-144。
- 34 : *PRG*, Vol. 2, XCIX, 224—251。
- 35 : *PRG*, Vol. 2, XCIX, 252—283; *PRG*. Vol. 2, XCIX, 335 的聖週五禮儀有領聖體和用未祝聖的酒代替聖血。
- 36 : *PRG*, Vol. 2, XCIX, 284-293; M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 153—154。
- 37 : *PR 12*, XXXA, 1-26。
- 38 : *PR 12*, pp. XXXA, B, C。
- 39 : *PR 13*, XLII, 29。
- 40 : *PR 13*, XLII。
- 41 : *PGD*, pp. 557—559。
- 42 : *PGD*, pp. 559—569。
- 43 : *PGD*, pp. 569—581。
- 44 : *PGD*, pp. 581—582。
- 45 : *PGD*, p. 557 比較 *PR 12*, p. 228; *PR 13*, p. 455。
- 46 : *De Sacramentis* 3, 5。
- 47 : L. Duchesne, *Christian Worship*, London, 1923, pp. 322, 332。
- 48 : Ep. 55, 18—24; A. Nocent, *op. cit.*, Vol. 3, p. 48。
- 49 : 本篤會規53章。
- 50 : M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, p. 155。
- 51 : M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, p. 155; A. Nocent, *op. cit.*, Vol. 3, p. 49。
- 52 : M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, p. 156。

- ④⑩ : no. 37, B. Botte, *op. cit.*, p. 84。
- ④⑪ : *Historia Ecclesiastica* IV, 24, PL, 95:214 CD。
- ④⑫ : *Sac. Gelasianum*, no. 418; 不過當時的教宗禮儀，仍沒有在聖週五禮儀中領聖體聖血的習慣，*Ordo XXIII*。
- ④⑬ : *PRG*, Vol. 2, XCIX, 335。
- ④⑭ : M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, p. 52; 見 *Sac. Gelasianum*, no. 418; *PGD*, p. 580。
- ④⑮ : *PR 13*, XLII, 29; *PGD*, p. 580 的記載則比較複雜了。
- ④⑯ : P.L. 147, 50; M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, p. 152。
- ④⑰ : *PR 12*, XXXc, 27。
- ④⑱ : *PGD*, p. 581。
- ④⑲ : 聖奧斯定書信 55. 24。
- ④㉑ : A. Nocent., *op. cit.*, Vol. 3, pp. 62—63; J.D. Crichton, *op. cit.*, pp. 40—41; M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 152—153。
- ④㉒ : A. Nocent, *op. cit.*, Vol. 3, pp. 63-64; M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 153—154。
- ④㉓ : M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 155—156。
- ④㉔ : 1955，11月16日聖禮部訓令。
- ④㉕ : 《祝聖聖油禮書》no. 12。
- ④㉖ : 1970彌撒經書 p. 239。
- ④㉗ : 雖然早自七至八世紀的 *Gelasianum* 禮典 no. 371 也提及「主把祂的體血的奧蹟交給門徒，使他們舉行」，但這是以整個逾越奧蹟和整個天主子民而言。
- ④㉘ : *PGD*, p. 557。
- ④㉙ : 猶斯定，〈第一護教書〉67。
- ④㉚ : *Eucharisticum, Mysterium*, 1967, no. 49。
- ④㉛ : 禮儀憲章 no. 55; *Eucharisticum Mysterium* no. 3，〈彌撒總論〉no. 48, 56h。
- ④㉜ : *Ignatius of Antioch, to Philadelphians*, 4; 也可參看 *Didache* 9.1。
- ④㉝ : 這也是歷史中，把主教擘餅的一份放入司鐸舉祭的聖爵的

用意；今日在聖祭中，仍有把擘餅的一份放入聖爵的禮節
A. Nocent, *Anamnesis*, 3/2, pp. 265—268。

- 76：禮儀憲章 no. 47; *Mysterium Fidei* 1965 no. 4。
- 77：《彌撒總論》no. 49；《猶斯定第一護教書》67 已有這具體的行動；而格前 16：1-2 也記載了宗徒時代主日的愛德奉獻。
- 78：根據六至八世紀的選經集 *Comes de Würzburg*, ed. D.G. Morin, *Revue Bénédictine*, 1910; 且一直用於一五七〇彌撒書；可參閱下一章註 14。
- 79：正如上面曾說過的，可能在最初時，根本今天的聖祭是沒有聖道禮的，或只是為開齋而舉祭而已。
- 80：這兩節經文在拉丁本上，原來已用作洗腳禮的對經。
- 81：本來羅馬禮是在聖枝主日及聖週三誦讀苦難始末並包括主晚餐的，後來才有「主晚餐的聖週四」之稱呼，*Sac. Gregorian* p. 171; 到十三世紀主晚餐之聖週四才再狹義地被單獨註釋為紀念建立聖體聖事，而分割了主晚餐與基督死而復活之整個逾越奧蹟的整體性 *PGD* p. 557。後來更因為着意於「成聖體」的神權，而變成了今天所謂「建立司祭聖秩」的紀念日；再者，所謂 *Mandatum* 的濯足禮本來是在聖祭外，於主教府舉行的，直到一九五一年才被放入聖祭講道後，作為「友愛誠命」的釋義劇。
- 82：三篇讀經的重點和註釋，特別是有關不能以建立聖體的章節簡化當作建立司祭職的解釋，可參閱 R. Fuller, *Preaching The New Lectionary*, Minnesota. 1979, pp. 16—18; 166—168, 325—354。有關聖油彌撒中重申司祭職誓詞的評語見 *Focus*, June, 1986。
- 83：一反脫利騰公會議時把彌撒祭獻 (D.S. 1738-1760) 和聖體聖事 (D.S. 1635-1661) 分題討論的說法；要理問答也曾分題問答聖體聖事和彌撒祭獻；致使有聖體聖事獨立於彌撒聖祭之外，或有彌撒聖祭（舉行祭獻和基督真實臨在）和實際領受聖事（聖體聖事）彼此分割的說法。

●：Exercetur, 用於 Sac. *Gelasianum* 及今日的彌撒書；本來在 Sac. *Veronsense* 則用「實現」(exeritur)

補充51頁

自「踰越」於一九八七年四月出版後，承蒙張春申神父賜教，遂補充如下：

「重宣司祭聖職許諾」或者在今日的環境會有一些具體的牧民作用和價值，不過有幾點可注意：

- (1)不一定需要狹意地把「建立聖體聖事」作為「建立司祭聖職」的解釋。
- (2)可以強調基督以上主的「受傅者」身份，終其一生，特別以其死而復活的逾越奧蹟造就了全體基督徒的「普遍司祭職」和神職人員的「公務司祭職」；同時基督在祂逾越的時刻來到時，為門徒濯足，並囑咐他們要彼此濯足……若 13：14-15……於是
- (3)在聖油彌撒中，主教偕同神職團，在信眾的參與中，祝聖油和舉行聖祭，可說是具體表達和實現了這兩項「司祭職」的獨特性和彼此的關係，同時也表現了在基督唯一的司祭職中，這兩項司祭職的團結合一，共同組成唯一的基督團體繼續基督的救世工程，在彼此的服務中，為主作證。
- (4)故此可作以下禮儀上的適應：
 - (i)在「重宣司祭聖職許諾」後，即在主教邀請大家為他祈禱後；加上兩句祈禱意向：一特別為信眾善盡他們的「普遍司祭職」祈禱；二為神職信眾的精誠團結，共成一身祈禱。（重點在於不忽視信眾的司祭職務）
 - (ii)強調由信眾獻上「油」和「餅酒」；由神職接過，放在祭台上，重點在於顯示信眾和神職的不同職務，然而彼此相關合一，共同呈獻上主所欣悅的聖祭。
 - (iii)又或者把「重宣司祭聖職許諾」放在領主後，即在「領主後經」之後，全體司鐸重宣司祭聖職許諾，然後本堂神父上前由主教手中領取聖油，好能帶回堂區使用；此舉乃表示神職的團結共融，共為主的子民服務，並與主的子民一起在生活中實現基督的唯一司祭職。

聖週星期五

名稱

聖週星期五的禮儀非常古典，雖然經過在歷史中的演變，但仍保持古老簡樸的方式。

最早載有聖週五禮儀的七五〇年羅馬禮書 (*Sac. Gel.*) 稱該日為「主苦難的瞻禮六」 (*Feria VI Passione Domini*)，而十世紀受德國影響的禮書^①卻稱之為「瞻禮六預備日」 (*Feria VI IN Paraceve*)，直到一九五一年的改革，則改稱為「主苦難及死亡的瞻禮六」 (*Feria VI in Passione et Morte Domini*)。事實上稱為「瞻禮六預備日」頗能反映福音所載耶穌苦難的事件，當天「正是安息日的預備日……」 (若19:31; 谷15:42)，而一九七〇年後的羅馬禮書則重新採用七五〇年羅馬禮書的名稱「主苦難的瞻禮六」。

聖週五的逾越意義

在第二世紀的「逾越節日子之爭」中，東方教會，特別是「厄弗所」教會，以猶太傳統的「尼散月十四日」作為逾越節 (他們據理力說是按若望宗徒的傳統)，來慶祝主苦難逾越的紀念。他們特別強調的是基督的救世犧牲，即真正逾越節羔羊的被宰殺。

「逾越節日子之爭」在三二五年的尼賽亞大公會議已基本上解決了，大家都同意採用春分月圓之後的首主日，即尼散月十四日後之主日為逾越復活的慶

節。其後，聖奧斯定（354-430年）清楚地說明教會慶祝逾越節就是紀念「基督的苦難聖死（聖週五），被埋葬（聖週六）和從死者中復活（復活主日）」^②。換句話說，逾越節三日慶典就是在時間內慶祝整個基督逾越奧蹟的不同重點，而聖週五實在就是這個週年逾越節三日慶典的第一天，紀念逾越奧蹟中主的苦難聖死。但這絕不是把逾越節斬件分割，而是強調其整體性中的不同重點。

聖週五的禮儀發展

在第一至三世紀還未有任何聖週五的成文禮儀之前，復活節（慕道者受洗日）前的兩天已經是齋戒、祈禱的日子，紀念救主的苦難聖死、埋葬，並預備在基督內的復活（洗禮）^③。聖週五齋戒、祈禱的傳統，不分東西方，都在整個教會中奉行。故此，直到今日，聖週星期五、六兩天，在東西方教會的傳統中，都絕對不可舉行聖祭。東方教會，除了敘利亞禮外，直到今天，聖週五的成文禮儀中也不許送聖體，（除了拜占庭禮聖週五遇到三月廿五日預報救主降生節，便可舉行聖祭）；而西方禮中的米蘭禮，直到今日，仍保持最古的傳統，在聖週五禮儀中不送聖體^④。事實上在聖週五禮儀中送聖體是後來的附加品，甚至教宗依諾森一世（440-417年），也清楚表明在他的時代，羅馬的聖週五、六是嚴齋祈禱的日子，不舉行聖祭，更說不上送聖體了^⑤。

教宗良一世（440-461年）時，羅馬仍沒有聖週五禮儀的記錄，至少良一世的講道集中有關苦難的講

道詞是在聖週一、三及聖週六夜間，卻沒有在聖週五的。然而在西方教會，聖奧斯定卻已提及北非教會於聖週五有誦讀瑪竇所載耶穌受難始末的習慣。其實傳統上在守齋集會而不舉行聖祭的日子，最原始和最基本的禮儀，就只包括聖經誦讀及祈禱的聖道禮^⑥。故此，理所當然，聖週五的基本禮儀就是聖道禮。當羅馬漸漸也於聖週五集會時，遂也沿用基本的聖道禮方式^⑦。

聖道禮的基本結構源於猶太會堂的禮儀^⑧。會堂禮儀沒有祭獻，只是聖道禮。一般來說，會堂禮儀包括誦讀法律書、先知書、唱聖詠、講道、祈禱及祝福^⑨。非常明顯的，一五〇年聖猶斯定第一護教書六十七章描述主日集會時，擘餅禮前的讀經部份便反映了猶太會堂禮儀的結構：「誦讀衆使徒的記錄或先知的著作，讀畢，主禮宣講並勉勵仿行這些善行，於是全體起立祈禱……」。

雖然隨着時代進展，聖週五的禮儀在聖道禮外加上了其他儀節，例如：朝拜十字和領聖體等，然而在聖週五舉行聖道禮儀仍是東西方教會共有的傳統。

現存的第八世紀西方禮儀資料中，有關聖週五禮儀的記錄已開始定型，現舉其突出的例子表列說明：

七五〇羅馬禮書

Sac. Gelasianum no. 395 — 418

(經文可追溯至五至七世紀)

主苦難星期五

第九時辰

將聖十字架放祭台前，主禮(司鐸)靜默進堂，俯伏祭台前致敬。祈禱(禱文)。

讀經(一)

聖詠

祈禱

讀經(二)，聖詠

祈禱

受難始末

公祈禱

執事將聖體聖血送上祭台，
主禮(司鐸)親吻主的十字，
上祭台，唸天主經；
信眾親聖十字並同時領聖體。

額我略禮典

Sac. Gelasianum no. 338 — 355

(經文可追溯六至八世紀教宗禮儀)

大星期五(聖週五)於耶路撒冷(大堂)

公祈禱

Ordo XVI

(約八世紀受法國及隱修院影響)

主苦難星期五

第九時辰

(主禮：長老—司鐸)

讀經和聖詠

按若望所載受難始末

公祈禱

天主經

全體領聖體聖血

(主晚餐留下的)

Ordo XVII

(約八世紀，受羅馬及隱修院影響)

預備日，主苦難星期五

第九時辰

(主禮：長老—司鐸)

兩篇讀經和聖詠

若望的受難始末

公祈禱

天主經

全體領聖體聖血

(主晚餐留下的)

Ordo XXIII

(明顯是八世紀羅馬主教禮) 星期五

約第八時辰

從拉特朗宗座寓所迎送十字聖木到耶路撒冷堂，主教(教宗)親持香爐，於持十字聖木寶盒的執事之前，唱詠118首。

到達耶路撒冷堂，放十字聖木寶盒於祭台，打開寶盒。主禮俯伏祭台前祈禱(沒有禱文)，親十字就座，同樣，其他主教、長老(司鐸)、執事、副執事皆親十字聖木，移十字聖木於適當位置，由眾人親吻。

然後讀經(一)，歐瑟亞先知書，聖詠。

讀經(二)，申命紀，聖詠。讀若望福音之受難始末(用福音書)

公祈禱

然後送十字聖木回拉特朗
唱詠118首

全部沒有領聖體聖血禮

如果要領星期四晚留下的祭品，可到其他本堂。

Ordo XXIV

(約八世紀末，羅馬教區的禮儀，可能受了法國影響)

星期五

約第三時辰

全市會眾、司鐸於主要聖堂恭候主教，主教於靜默中進堂。

兩篇讀經及聖詠

若望所載受難始末
公祈禱

晚禱時候(約第九時辰)主教祈禱後，兩輔祭持十字於祭台前，主教、聖職班及會眾依次親十字，唱「請看十字……」及詠118首。

把昨天祝聖的聖體和未祝聖的酒放在祭台上。

天主經

把一份聖體放入酒中，全體靜默中領聖體及酒。

Ordo XXXB

(約八世紀羅馬教區內的禮儀)

預備日星期五

第五時辰

眾司鐸聚集，持蠟燭者陪同主教進堂親吻祭台。

第一篇讀經及聖詠

第二篇讀經及聖詠

若望福音所載受難始末
公祈禱

各自回本堂

第九時辰

照樣舉行聖道禮

然後朝拜聖十字

全體領聖體(聖血)。

聖道禮及公祈禱

從以上的文件，我們可以清楚見到聖道禮（包括公祈禱）是所有禮典所共有的，反而「朝拜十字及領主體」則是可有可無。由此可見，聖週五的傳統及基本禮儀就是聖道禮；特別是《額我略禮典》只有聖道禮後的公祈禱而已。

聖週五的聖道禮維持了不少古老傳統，例如在靜默中進堂，隨即誦讀聖經，聖言宣讀後，有公祈禱。這簡潔的程序與一五〇年聖猶斯定第一護教書六十七章所描寫的聖道禮一樣^⑩。公祈禱也一直維持羅馬禮的傳統方式，即在提出祈禱意向後，全體下跪默禱片刻，然後起立，主禮誦唸禱文^⑪；如是者為每一個意向祈禱^⑫。

至於讀經內容，基本上是除福音外，另有兩篇讀經和每篇讀經後的答唱詠。*Ordo XXIII* 載有歐瑟亞先知書^⑬和申命紀；不過申命紀的章節則無從得知，也不在其他禮書選用。福音常是若望所載的受難始末，且一直沿用到現在，可以說是羅馬禮的特色之一。

根據五至八世紀的選經集^⑭，第一篇讀經是歐瑟亞先知書 6：1-6 有關「上主打傷了，必要包紮，第三天必使他興起……我喜愛仁愛勝於祭獻，我喜歡人認識天主，勝過全燔祭」的一段。第二篇則是出谷紀 12：1-11 有關訂立逾越節，宰殺逾越節羔羊的一段；這篇選經反映出八世紀時，羅馬禮在聖週五紀念基督的苦難聖死，作為主的逾越節重點之一，有如若望以十字架上耶穌的聖死，作為聖殿中逾越節羔羊同日同

時的被祭殺。可惜這傳統漸漸被淡忘了，這兩篇讀經雖然一直沿用到梵二，但一九七〇年的彌撒經書，取消了歐瑟亞先知書6：1-6，而出谷紀12：1-11則改在聖週四晚上的「主的晚餐」聖祭中誦讀，作為紀念「主之逾越節晚餐」之用。

今日梵二後一九七〇年的羅馬彌撒書，聖週五的讀經仍保持了傳統的若望所載耶穌基督的受難始末，不過第一篇聖經卻改用了依撒意亞先知書52：13-53：12上主受苦僕人的詩歌，來指出基督承擔了我們的罪累，祂之受傷受死是為我們得到平安和痊癒，天主要藉祂的僕人來使人成義得救。第二篇聖經則取自希伯來書4：14-16；5：7-9，指出基督大司祭承擔了我們的軟弱，為罪人自作犧牲，並因祂的服從而使服從祂的人獲救；這篇讀經頗能為聖週五提供對主聖死犧牲的適當默想和註釋；但卻失去了原來在聖週五誦讀出谷紀12：1-11，以當天基督的死亡作為逾越節犧牲被宰殺的豐富意義。

一九七〇年的聖週五進堂式保留了原本在靜默中進堂的最古老方式，不過卻在伏地致敬後，好像七五〇年的羅馬禮書所載¹⁵，在讀經前，先有集禱經。這改變了公祈禱為聖道禮第一個祈禱的古老傳統¹⁶。

一九七〇年彌撒書的聖週五讀經結構放棄了每篇讀經後唱聖詠和祈禱的方式¹⁷，而改用今日一般的讀經方式，即讀經一，聖詠，讀經二，然後讀福音的習慣。至於不讀經題（「恭讀…」）的習慣¹⁸已經取消了。

公祈禱的次序和內容從記載於七五〇的羅馬禮書開始，按次序是①為教會，②為教宗，③為教會內各

種職務的人和教友，包括貞女和精修者 (Confessor) ④為基督徒帝王 (Christianissimo Imperatore)，⑤為慕道者，⑥為一切有需要者，⑦為異端裂教者，⑧為猶太人和⑨為教外人。

這些禱文的內容一直沿用到一九五一年的聖週改革；但為「基督徒帝王」的一段則改為「為政府官員」，且把原來的內容：

意向：請為基督徒帝王祈求天主、我們的主，使他們轄下所有野蠻民族，歸順於我們的永久和平。

禱文：全能永生的天主，一切能力和王權都握在祢手中，求祢惠顧羅馬帝國¹⁹，使倔強野性的民族，都被祢大能右手所制服。因我們的主……。²⁰

改為一意向：請大家為一般執政者並為他們的職務和權力祈禱。望天主、我們的主指揮他們的思想 and 心靈，依遵祂的旨意趨向我們永久的和平。

禱文：全能永生的天主，一切人民的權力和權利都屬於祢的掌握；求祢惠顧負有治理我們之權的人們：務使全球各地在祢大能的庇護之下，時時保持着信仰的完整和國家的安全。因我們的主……。

其餘的意向和祈禱內容皆如同七五〇年禮書所載，一直沿用到一九七〇年。

一九七〇年的彌撒書把這些公祈禱的不同意向調整了次序，且增為十個意向：①為聖教會，②為教宗，③為各級神職及信友²¹，④為候洗者，⑤為基督徒合一（其中語句基本上改善了；一九五一年稱為「為教會合一」），⑥為猶太人（其中語句也基本上改善了；一九五一年稱為「為猶太人歸化」），⑦為尚未信仰基督的人（這是新的意向，完全改變了原來舊

禮書的第九意向；一九五一稱為「為不信者的歸化」），⑧為不信天主的人（這是新的意向，完全改變了原來舊禮書的第九意向），⑨為政府人員（再改善了一九五一年內容），⑩為遭受苦難的人（一九五一年稱為「為信友的各項需要」）。今日禮書把舊禮書中為教外人的意向一分為二，即「為尚未信仰基督的人」和「為不信神的人」祈禱，故共有十個意向。

顯著地改善了的語句是：

一、在為基督徒合一的意向和禱文中，把原來的內容—意向：為聖教會統一 請大家為異端者和裂教人祈禱。望主、我們的天主救援他們脫離各種的謬理，並使他們歸回於至公而從宗徒傳下來的慈母聖教會。

禱文：全能永生的天主，祢既拯救一總的人，而不願一人喪亡，求祢垂視所有被魔計迷惑的靈魂，使那迷誤者放棄一切離經叛道的異端，並回心轉意的歸依祢至一的真理。因我們的主……。

改為—意向：為基督徒合一 請為所有信仰基督的兄弟姊妹們祈禱，求天主領導他們常隨從真理，團聚在祂唯一的教會內，並永遠保持合一。

禱文：全能永生的天主，祢使分散的人重新團聚，使團聚一起的人保持合一；求祢垂顧祢聖子的羊羣，使所有接受同一洗禮的人們，藉着完整的信德，和堅強的愛德，永遠團結在一起。以上……。

二、為猶太人的意向和祈禱，也改善了沿用有控訴猶太人之嫌的句子，把

意向：為猶太人的歸化 請大家為辜負信德的猶太人祈禱。望主、我們的天主，揭去他們心中的蒙布，使

他們也得承認我們的主耶穌基督。

禱文：全能永生的天主，祢不願擯棄辜負信德的猶太人於祢的仁慈之外；我們現在為這個民族的瞽盲所行的祈禱，求祢俯聽，務使他們看出祢的真光——即是基督，而脫離自己的黑暗。因我們的主……。(23)

改為一意向：為猶太人 請為猶太人祈禱，是他們首先聽到了我們的主、天主的聖言；求天主賜他們日益敬愛祢的聖名、忠實遵守祢的盟約。

禱文：全能永生的天主，祢曾將救恩許給亞巴郎和他的後代子孫，請俯聽祢教會的祈禱，使首先被選的子民，獲得圓滿的救恩。以上……。

三、改善原來為教外人歸化的內容，把

意向：為外教人歸化 請大家為外教人祈禱。望全能的天主，除去他們心中的罪惡，使他們離棄自己的邪神，歸向生活而真實的天主，和祢的唯一聖子、我們的主耶穌基督。

禱文：全能永生的天主，祢是不願罪人死亡，卻是要他們生存的，求祢俯聽我們的祈禱，把他們從敬拜邪神的錯舉上拯救出來，並收納他們於祢的聖教會之內，為讚頌光榮祢的聖名。因我們的主……。(24)

改為一意向：為尚未信仰基督的人 請為尚未信仰基督的人們祈禱，求天主以聖神的真光照耀他們，領導他們走上救恩的道路。

禱文：全能永生的天主，求祢使那些不承認基督，卻按照良心生活的人們，找到真理；也求祢增進我們彼此間的友愛，使我們更充份地認清祢是生命之源，在此塵世作為祢仁愛的見證。以上……。

意向：為不相信神的人 請為所有不相信神的人祈禱。求天主幫助他們隨從個人良心的指引，找到宇宙的真主。

禱文：全能永生的天主，祢創造了整個人類，使我們渴望地尋找祢，並在找到祢以後，得到安息。求祢使所有的人，能排除萬難，在生活中體認到祢的慈愛，並因祢信徒們善行的見證，欣然承認祢是唯一的真天主，和人類的慈父。以上……。

四、為更配合今日的情況，將一九五一年為政府人員祈禱的意向和禱文改為-

意向：為政府官員 請為政府的一切官員祈禱，求天主按照祂的聖意，指引他們的思想 and 心神，使他們能為人民謀求真正的平安和自由。

禱文：全能永生的天主，祢知道人心的渴望，也保護人民的權利；求祢仁慈地眷顧所有身負公職的人們，使世界各地，依賴祢的助祐，都能獲享持久的平安、幸福的生活，以及信仰的自由。以上……。

若比較以往和今日的意向次序和內容，則可見

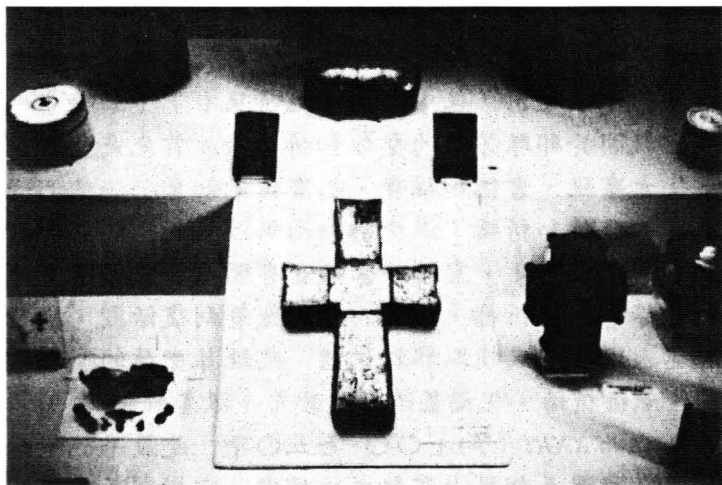
①以往把「基督徒帝王」的意向排在「為教會、為教宗、全體神職及教友」之後，在「為慕道者」之前，且按其內容，也反映了當時着重「基督徒帝國」勝利的思想。

②以往在「為一切有需要者」之後，才特別為一連串人仕，即「異端、裂教者」、「猶太人」和「外教人」祈禱，且按其內容，也反映出當時對這些人仕的控訴、不滿或輕視的態度。

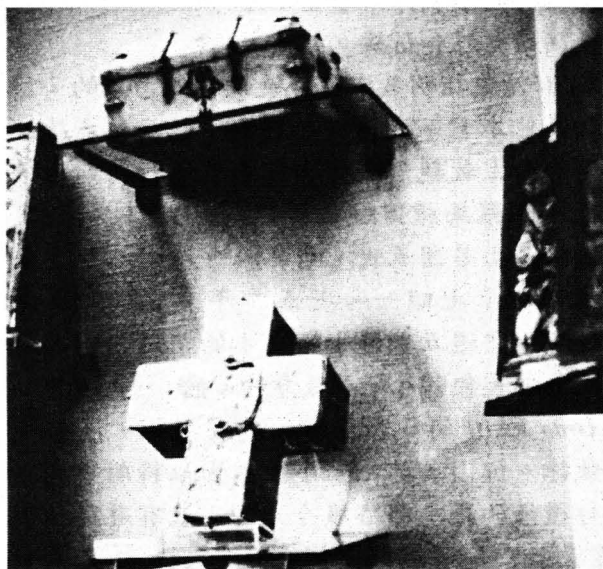
朝拜十字架

聖週五的基本禮儀除了有最古老和傳統的聖道禮及公祈禱外，第八世紀的羅馬禮已加上朝拜十字的儀式。當時所謂的十字是聖木遺髑。十字聖木自從傳說被聖海倫於聖墓附近發現後，已被分割送到不同的地方和聖堂，三四八年聖濟利祿已如此記載了。羅馬也於這時候曾擁有聖木遺髑，且建有「耶路撒冷十字架堂」來珍藏（傳說是聖海倫所建），而教宗喜拉利（Ilario 四六一—四六八年）把這聖木遺髑移放於拉特朗主教府小堂珍藏，但後來遺失了。另一份聖木遺髑則傳說曾由教宗西馬谷（Symmachus 四九八—五一四年）珍藏於聖伯多祿大殿旁的小堂，但又遺失了；後來在教宗碩基（Sergius 六八七—七〇一年）時重新發現十字聖木遺髑於拉特朗主教府小堂²⁵。

對十字聖木的朝拜，最早是盛行於耶路撒冷。四世紀末的 Egeria 遊記已有記載：信眾大約於第二時辰（八時）到中午瞻仰十字聖木；這有益於他們的得救。然後從中午到日落則聆聽聖言和祈禱。約在第二時辰（八時），主教設座於加爾瓦略山後的「哥耳哥達」。在主教前放一張鋪上枱布的枱子，執事環立，然後拿出裝着十字聖木的銀盒，把盒打開，拿出十字聖木及罪狀牌，放在枱上。當信眾、慕道者等前來親吻聖木時，主教和執事一直監視着聖木，因為曾有一次有人用口咬走了一片聖木。羣眾首先用頭輕叩聖木，以眼和口親吻聖木，但沒有人用手去觸摸。有執事手持撒羅滿的戒指及為君王傅油的角，信眾也親吻



梵帝崗博物館所藏，裝載十字架遺木的盒。
(中)屬於教宗巴斯噶一世(817-824年)。
(右)約11-12世紀，埃及的木盒。



九世紀裝載十字架遺木的銀盒。

這些聖物。在中午（第六時辰），信眾集合於十字（加爾瓦略山）前，即通往復活殿的露天庭院。主教也設座於十字之前。從中午到第九時辰（下午三時）一直宣讀關於耶穌苦難的聖經和祈禱²⁵。首先是聖詠、宗徒大事錄、書信和福音，也宣讀先知書……他們一直專心聆聽和祈禱，深受感動而啜泣。到了約第九時辰（下午三時），宣讀若望福音有關基督交付了靈魂的章節，然後祈禱，散會。他們隨着到復活殿，誦讀若瑟求比拉多為領取耶穌遺體，及埋葬聖屍的聖經章節，然後祈禱，祝福慕道者及教友，跟着散會。²⁷

Ordo XXIII（約七〇〇-七五〇年）是最早記載羅馬禮在聖週五朝拜十字聖木的禮書，它描寫教宗在羅馬耶路撒冷大堂的聖週五禮儀，程序上非常類似 *Egeria* 所記耶路撒冷的聖週五禮儀，兩者都是：

- ①首先在靜默中朝拜十字聖木；
- ②然後誦讀聖經和祈禱。

Ordo XXIII 清楚指明教宗禮儀是沒有領主禮的，誰要領主可到其他本堂。這禮書也引進了一些東方教會的習慣，例如由主教親自手持香爐走在遊行行列中，這習慣是從未在羅馬禮傳統出現過的。與 *Ordo XXIII* 同時期的教宗，由若望五世（六八五—八六八年）直到匝加利亞一世（七四一—七五二年），都出自東方傳統；故此，聖週五朝拜十字聖木的禮儀相信也是在這時期從東方教會引入羅馬教會的。²⁸

Ordo XXIII 朝拜和親吻十字聖木時，沒有特別儀式或歌詠。但因為要把十字聖木由拉特朗宗座寓所送到舉行禮儀的羅馬耶路撒冷大堂，故有遊行、唱聖詠 118 首及教宗提香爐等，但也是簡潔地把聖木盒放在

祭台上，打開，衆人在靜默中口親聖木而已。

可見原本的「朝拜十字」禮節非常簡單。正如四世紀末 Egeria 遊記所載，在顯供十字時沒有什麼儀式，只是簡潔地把十字聖木放在祭台前，在朝拜時也沒有歌詠，衆人口親聖木而已。

七五〇年羅馬禮書所載的聖週五禮儀也是首先顯供十字，然後讀經和公祈禱，但因為不是主教主禮，又可能是本堂的禮儀，故有領主。不過朝拜和親吻聖十字時也沒有歌詠，且信衆亦是在領主時先親聖十字；可以說朝拜十字和領主是同一個儀式的。

八世紀末、九世紀開始，「朝拜十字」的禮節漸漸由簡變繁，不同的歌詠及儀式相繼產生，例如 *Ordo XXIV*，首先在朝拜十字時，對唱「請看這十字聖木，教主曾懸於其上」的對經及詠一一八首。而 *Ordo XXXI*（八五〇-九〇〇年），受法國影響²⁹，引進更多儀式、對經及聖詩：朝拜十字時，把用布蓋着的十字，分三次帶近祭台，伴以三次對唱希臘和拉丁文的「三聖頌」，並且在揭開幪布時唱「請看這十字聖木……」和詠一一八首等；又在朝拜十字時，詠唱「*Cruc Fidelis*」的對經，和「*Pange Lingua*」的聖詩。

十世紀受德國影響的羅馬主教禮書 (*PRG*) 開始有在前去口親十字時，神職、教友三次下跪，且神職每次下跪時皆誦唸禱文。

十二世紀的羅馬主教禮書 (*PR 12*)，開始有主教赤足三次拜十字，然後舉起十字，三次揭開十字幪布，全體三次下跪，並以那本來在 *Ordo XXIV* 朝拜十字時唱的對經「請看這十字……」來配合這禮節，而省去了詠一一八首。

十三世紀的德國主教禮書 (PGD) 寫明由祭台右邊分三次揭十字幃布行到祭台中央，然後，神職才赤足拜三次十字（也載於一四七四年彌撒書）。這方式一直沿用於一五七〇年的羅馬彌撒書。一九五一年禮書則改為神職赤足三次下跪，信友一次下跪。

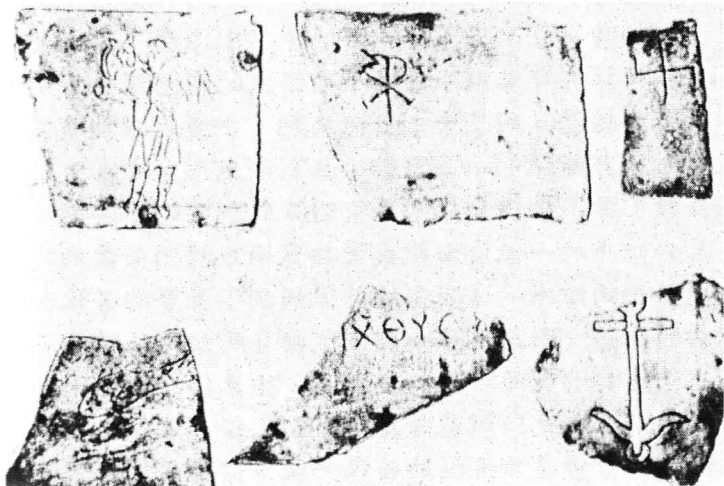
一九七〇年彌撒書將「朝拜十字」的禮節綜合為兩式：第一式保持三次揭開十字幃布的方式，但取消了從祭台右邊揭十字幃布，分三次行到祭台中央的禮規，不過仍然習慣三次對唱「請看這十字……」，三次下跪。第二式是從聖堂門口把十字以遊行方式送入聖堂，在堂口、堂中和聖所前，三次對唱「請看這十字……」，全體三次下跪，但取消了神職赤足拜十字的禮規。第二式是明顯的保留了七五〇年羅馬禮書和 Ordo XXIII 的簡潔方式，把十字迎入堂中，開始讓教友朝拜，不過也保留了三次對唱「請看這十字……」和三次下跪的習慣。

至於朝拜十字，一九七〇年彌撒書清楚說明只可用一個十字架，這是保持一個救主、一個救恩、一個十字的含義；不過如果教友眾多，也可把十字舉起，讓大家共同朝拜片刻，而避免因人數太多而過份延長禮儀時間。當然，如果教友需要，也可把十字放在聖所前，待禮儀完畢後，教友可以自由個別向十字致敬。

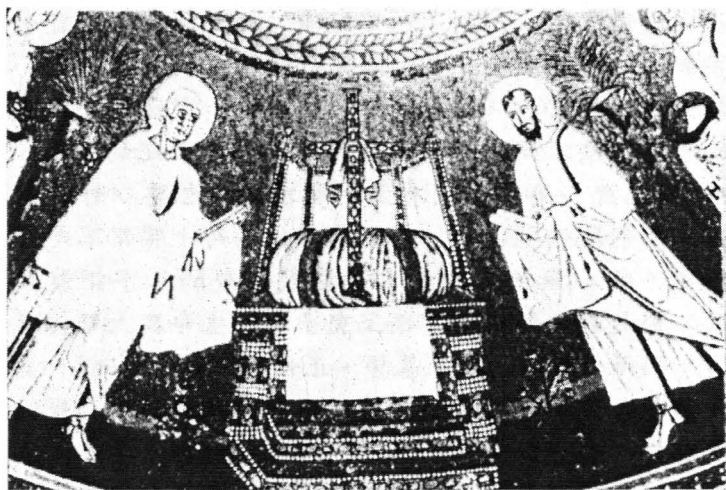
至於是否以一次下跪，口親方式來朝拜十字？這是屬於各地文化習慣的問題。一九七〇年彌撒書也註明可用各地合適的方式來對十字架致敬；故此中國教會也可按習慣以鞠躬或其他方式來向十字致敬。

朝拜十字起源於朝拜十字聖木遺骸，沒有聖木則

沒有這儀式³⁰。但到了八世紀末、九世紀初，沒有十字聖木遺體的聖堂，也以十字代表基督的十字聖架，例如九世紀初的 Amalarius 說「仿照主十字聖架而製造的十字，決不缺少聖架的力量」；約十世紀的 Pseudo-Alcuin 也說「為那些沒有主的聖木的，也要以好的信德來朝拜他們所有的」³¹。基督徒朝拜十字架不是拜偶像，所以無論是向聖木遺體或仿製的十字記號致敬，都是朝拜那在十字架上交出自己生命為大眾作贖價、而獲得勝利的救主基督，正如 Pseudo-Alcuin 說「當我們朝拜這十字時，我們整個身體俯伏於地；而我們所朝拜的那一位，就在我們的默想中懸於十字上。我們所朝拜的，是天主子的德能」³²。於是在聖週五所朝拜的，漸漸不限於十字聖體，而是任何十字架，因為我們真正朝拜的是那為我們在十字架上犧牲逾越的基督，而朝拜十字架是讓我們以聖禮的方式去經驗祂的逾越救恩，投身在祂的十字架前。³³

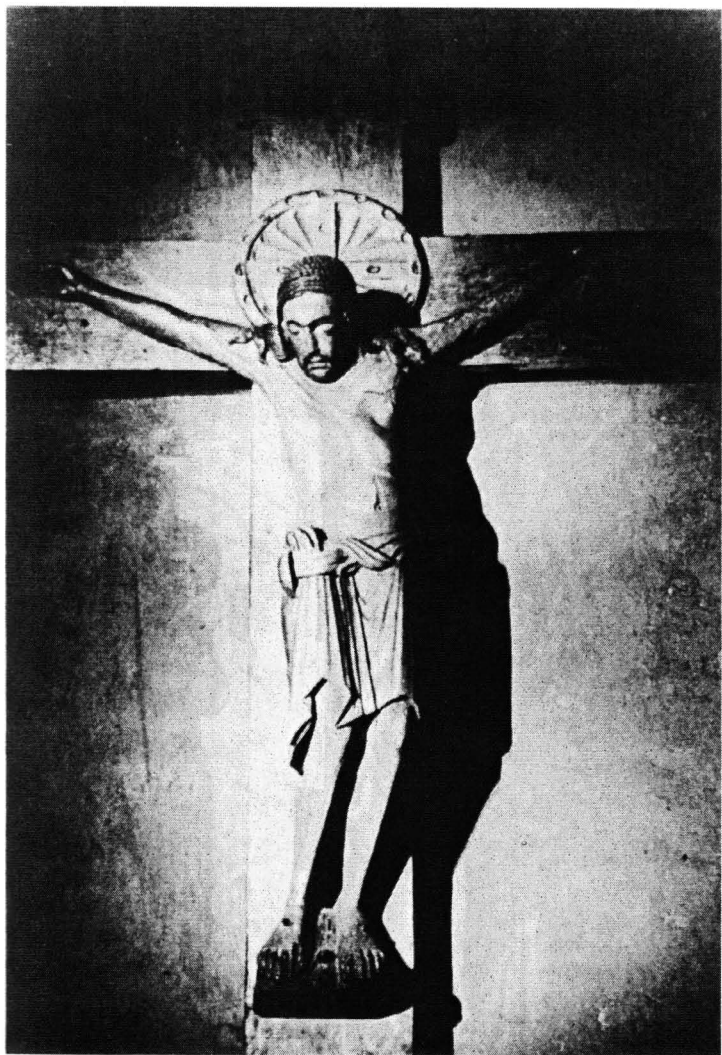


羅馬初期教會地窟的十字，是希望和信德的標記。

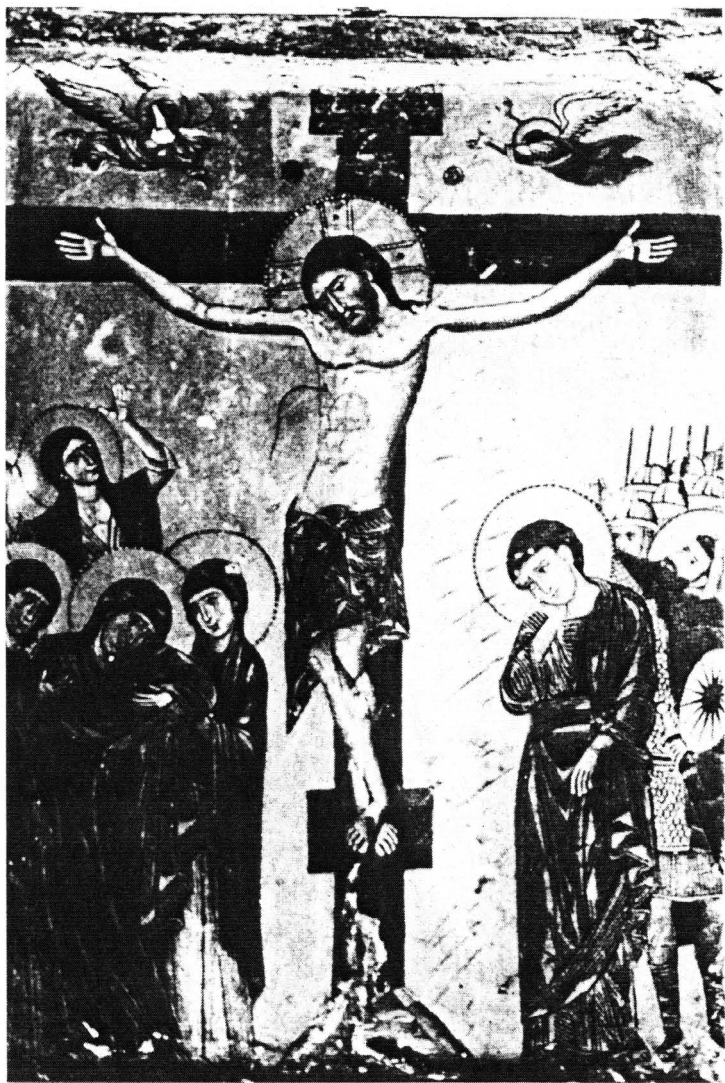


RAVENNA，五世紀的亞略洗禮池壁畫，十字架是基督的標記，而空槨是基督再來的記號。

同時，從 Pseudo-Alcuin 的話，我們可以知道，大約十世紀時，在聖週五所朝拜的十字架未必一定有耶穌像；就算有耶穌像，當時十字架上的基督像也常是光榮勝利的³⁴。到了十二世紀後期，才盛行強調痛苦、死亡的耶穌像——苦像³⁵，且漸漸應用富有真實感的立體苦像，來代替原來於聖週五所朝拜的十字架。一三六四年的一個法國禮典便描寫順序揭開苦像的腳、頭和面的幪布。這類型的苦像強調了基督的苦難和死亡的痛苦，而忽視了如同若望福音所說的：這是基督光榮勝利的逾越時刻；事實上，原來伴着朝拜十字架的歌詞，也是強調基督藉十字聖架勝利逾越、拯救普世的。可惜這淒慘型的苦像一直習慣沿用到今天。其



德國高隆主教座堂所藏，Archbp. Gero（963-976年）的十字架，是現存其中一個最早真人大小的「苦像」，十字架上的基督不再是死而復活的，而是以「死屍」的方式出現。



十二世紀西乃山聖嘉德琳隱修院的十字聖像，雖然耶穌在十字架上是犧牲了，但兩位天使卻暗示着祂死而復活的奧蹟。

實羅馬禮書註明是朝拜十字聖架，而非苦像，故此我們該重新考慮，是否應恢復使用傳統的、充滿逾越精神的十字聖架，而非用苦像呢？無論如何，要切記迦 6：14 的勸言：「我只以我們的主耶穌基督的十字架來誇耀，因為藉基督，世界於我已被釘在十字架上，我於世界也被釘在十字架上」³⁵，這才是朝拜十字架的重點啊！

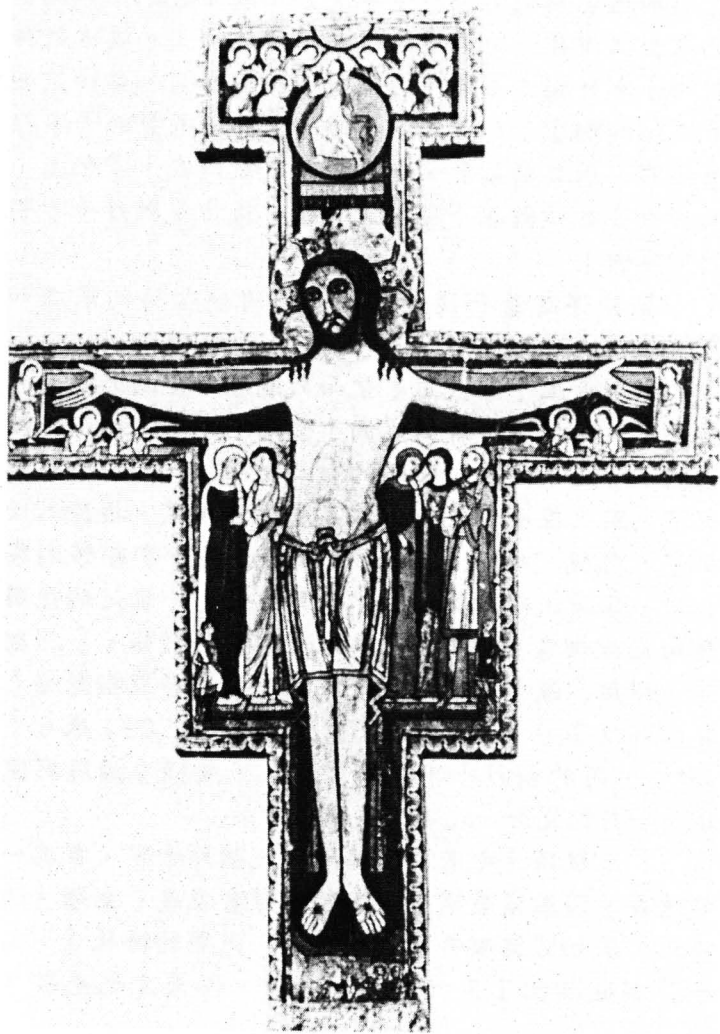
至於伴隨着朝拜十字的基本對經聖詩的來源如下：

「聖天主！聖天主！聖而大能者！聖而大能者！聖而不死不滅者，矜憐我們！聖而不死不滅者，矜憐我們！」是東方教會著明的「三聖頌」，始用於第五世紀，然後在七世紀時傳入高盧地方禮儀，再於八世紀末、九世紀初，在 Ordo XXXI 用於將十字架移到祭台時，分三次以希臘和拉丁文對唱³⁷。十世紀的德國羅馬主教禮書 (PRG) 沒有移動十字架的禮節，「三聖頌」卻與「基督譴責」連合成為一首聖詩互相對唱（其中引用了申 8：2；依 5：4；詠 68：22；米 6：3-4），用於朝拜十字架時；這「三聖頌」沿用到現在，今日仍見於一九七〇年彌撒書。

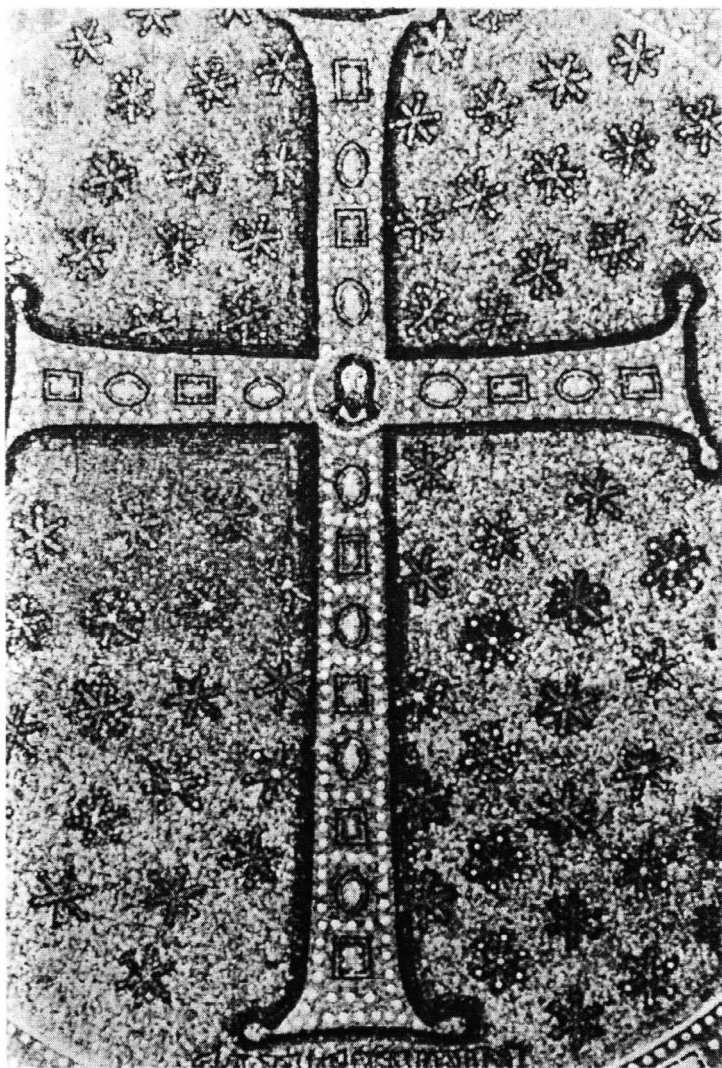
「三聖頌」之用於顯供十字或朝拜十字，有其一定意義，因為這表明了十字架事件實在是「主顯」的時刻，正如若望福音所說，這是「光榮的時辰」，聖子圓滿地顯露了天父的愛和光榮，而天主也光榮了子。

但「基督譴責」的內容是否有反猶太意味，則見仁見智³⁸，而一九七〇年彌撒書亦提議自由選用。

「Crux Fidelis」和「Pange Lingua」對經：十字聖



亞西西聖達彌盎小堂，約十二世紀的十字架，俗稱方濟的十字；十字架上的基督是光榮地死而復活的，十字架是救恩的工具（見「愛火」54期的解釋）。

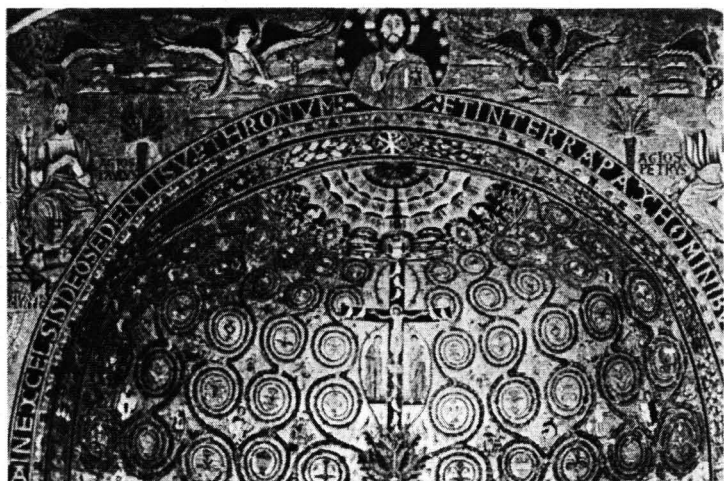


RAVENNA, S. APPOLINARE IN CLASSE 六世紀的壁畫，
十字架是基督光榮的標記，「主顯」的事件，救恩的訊號，新
的生命樹。

架啊，我們信仰的標幟！萬木之中、惟獨你是最尊榮的：論你的葉、論你的花、論你的果，沒有一處森林能產生如此的樹木。可愛的木、可愛的釘、負着可愛的擔荷。

詩節：我的唇舌啊！你應讚揚基督光榮的戰鬥，你應稱頌謳歌、祂在十字架上高尚的戰勳與卓越的勝利：你應慶祝救世者正在此木上、以犧牲自己的奇妙方式大奏了凱旋」。這是第六世紀 Venantius Fortunatus（十六〇〇年）在高盧所作，為迎接送給 Radegunde 皇后的十字聖木遺骸。後來傳入 Ordo XXXI，在全體朝拜十字和領主時詠唱³⁹，也見於十世紀受德國影響的羅馬主教禮書 PRG，但只用於朝拜十字時；這聖詩一直沿用到今日一九七〇年的彌撒書。

十世紀受德國影響的羅馬主教禮書 PRG 載有對經：Crucem Tuam「主，我們敬拜你的十字，我們讚頌



羅馬聖格來孟聖堂十二世紀的壁畫，十字架是生命樹，是真葡萄樹（基督）；這葡萄樹的果實，是基督徒。

你的聖復活。看啊！藉着這聖架，歡樂才充滿了普世！」。這是東方拜占庭禮的作品；Amalarius（約八〇〇年）已有提及⁴⁰。這對經的內容非常週全和有意義；它把基督死而復活的整個逾越奧蹟連合一起，並高歌歡呼這救恩的實現。這對經和詠66：2用於朝拜十字時，沿用到今日一九七〇年的彌撒書。

至於其他聖詩，時有增多（見本章附錄的禮典），但留用到今日，見於一九七〇年彌撒書的，仍有上述的「Crucem Tuam」，「三聖頌」，「基督譴責」，「Crux Fidelis」和「Pange Lingua」。這些聖詩也是一五七〇年彌撒書所沿用的。這些都是優美的詩歌，很適合於朝拜十字時詠唱，但每個地方教會亦應繼續在這方面貢獻自己的作品。當然要注意保持這些傳統的長處，持守十字聖架是逾越勝利的標記，是死而復活的光榮工具，而不是追悼死亡的刑具⁴¹。



羅馬拉特朗大殿可追溯到十三世紀的壁畫，十字架是救恩的標記，湧出天堂的四條河流，喻為新創造的開端（創2:10-14；默22:1）。

領主禮

傳統上聖週五和六是祈禱守齋的日子，當然不舉行聖祭，也不會公開送聖體；甚至在教宗依諾森一世（Innocent I 四〇一—四一七年）的時候，羅馬仍保持這嚴齋不舉行聖祭的傳統。⑫六至八世紀羅馬教宗禮書（*Sac. Gregorianum, Hadrianum Ex Authentico*）之聖週五禮儀只有公祈禱的記載，意味着最原本的羅馬禮聖週五禮儀只有聖道禮及公禱禮而已。甚至到了 Ordo XXIII（七〇〇-七五〇年）的教宗禮儀也清楚說明沒有領主的部份；不過誰要領受聖週四留下來的聖體聖血，則可到其他本堂，即是說當時教宗禮儀仍保持不領聖主的傳統，不過在一些不是教宗禮儀的本堂則已經有領主的習慣了，例如七五〇年羅馬（*Sac. Gelasianum*）禮書所載的聖週五禮儀，在領主同時朝拜聖十字，但禮節非常簡單，在唸天主經後，便送聖週四晚留下的聖體聖血。

那麼聖週五領聖體又源自何處呢？羅馬禮在不舉行聖祭而公開送聖體，直到大額我略教宗（五九〇-六〇四年）仍一無所知。當然，在聖祭之後，把聖體送給病人或其他有需要人仕，甚或帶回家裡自己領用，早在一五〇年聖猶斯定《第一護教書》六十七章和二一五年希玻律《宗徒傳承》⑬已有記載，但不是以公眾禮儀舉行的。

東方拜占庭教會一直持守着 Laodicea 會議（三六五年）和 Trullo 會議（六九二年）的規定，在四旬期內除了星期六和日外，不舉行聖祭，不過在平日黃昏

禱之後分領留下來的聖體聖血。然而他們絕對持守聖週五、六的齋戒（除非遇上了三月廿五日預報救主降生節），絕不領主（直到今日也是如此）。但是，可能是藉着僑居羅馬的拜占庭教友團體，這個平日不舉行聖祭而公開領主的習慣，漸漸在七世紀末八世紀初，傳入了羅馬非教宗禮儀的本堂禮儀，可惜羅馬本堂漸漸不再持守聖週五嚴齋不領主的傳統，卻於聖週五聖道禮後公開領主了。⁴⁴

按八世紀的禮規，聖週五的領主禮非常簡潔，把聖週四留下來的聖體聖血送上祭台，唸天主經，便全體領主⁴⁴。但到了八世紀末，受法國影響的 Ordo XXIV 開始了一個新奇的做法，就是送上聖週四留下的聖體和一杯未經祝聖的酒，而同樣受法國影響的 Ordo XXXI（八五〇-九〇〇年）則寫明天主經後，把一片聖體在靜默中放入酒裏，而做成主的聖血，主教單獨領聖體和那杯酒後舉行朝拜十字架禮，然後全體朝拜十字和領主。十世紀受德國影響的羅馬主教禮書 (PRG) 也在教宗禮儀用這方式祝聖酒和領主，且註明以聖體祝聖未聖之酒⁴⁵。事實上，把聖血保留確是不太方便，於是在八〇〇年左右，在法國開始在聖週四只保留聖體而在聖週五把聖體放入酒裏來祝聖聖血⁴⁶。這種以聖體接觸酒來祝聖聖血的習慣和註明一直寫在十至十二世紀的主教禮書中 (PRG, PR 12)。

到了十二世紀末，受到神學家，特別是 Peter Cantor（十一一九七年）的非議和反對（當然這種以聖體祝聖酒的理論，只會把聖事淪為純「臨在」的「魔術」，而失去舉行聖事的意義）⁴⁷，故此到了十三世紀的羅馬主教禮書 (PR 13)，便把「放聖體入酒做成聖

血」的一句刪去，但仍保持把聖體放入未聖之酒的做法，不過只有主教領主，其他參禮者則不再領主了。

本來只是把聖體聖血從儲藏的地方捧回祭台，為領主之用，但因為也要準備未聖之酒，於是在十二世紀，這部份的禮節遂發展成為好像是聖祭中獻禮的儀式，有奉香及主禮唸「*In Spiritu Humilitatis*」的經文：「主，望祢因我們謙卑的精神和懺悔的心靈，收納我們。主、天主，望今日我們所呈的祭獻，能夠在祢台前，如此承行，竟使祢欣悅」⁴⁸。十三世紀的羅馬主教禮書 (*PR 13*) 更包括了「弟兄們，請你們祈禱，望全能的天主收納我和你們共同奉獻的聖祭」等其他聖祭用的經文，及加水入酒，和奉香的禮節。除了感恩經、祝平安和羔羊頌外，整個禮節真好像聖祭一樣，但只有主禮領主。這方式的領主禮過而無不及地仿照聖祭，且在十五世紀的禮典中 (*Pietro Amelio + 1401*) 在天主經後加上舉揚聖體的禮節，類似聖祭時一樣⁴⁹。這種「先祝聖的彌撒」 (*Missa Praesantificationum*) 方式的領主禮，一直沿用於一五七〇年彌撒書 (只有主禮一人領主)。這方式不單違背了原本聖週五嚴齋不領主的古老傳統，且處處仿似聖祭舉行，越來越離開了聖週五的精神。

直到一九五一年的改革，才刪除所有類似聖祭的經文和禮節，包括取消了放聖體入酒的禮節，回復了當初簡潔的方式，把聖體送上祭台，唸天主經後，主禮和信眾一起領主。(信眾領主前唸悔罪經，如當時所習慣的一樣)。一九七〇年彌撒書，聖週五的領主禮也是如此簡潔，天主經後，全體領主，然後以禱文結束。

其實我們應該考慮刪去聖週五禮儀中的領主禮，因為這與以嚴齋、讀經、祈禱來紀念主逾越聖死的古老傳統背道而馳（東方教會的禮儀及西方的米蘭禮，直到今日，仍保持這古老傳統）。可惜積習難返，唯有留待將來的革新或由地方教會取捨吧！但無論如何，應保持這領主禮的簡潔，而不要成爲一條長尾巴！

牧民結語

從以上的探索中，我們可以明白聖週五禮儀的重點，不在乎於舉行什麼禮節，而是在嚴齋、讀經、祈禱當中，經驗基督在十字架上的逾越。這決不是週年的「追悼」，而是如同一九七〇年彌撒書所說的「慶祝」主苦難逾越的奧蹟，因爲基督確實已經過苦難死亡而復活了，祂已經藉死亡戰勝了死亡，故此聖週五是救恩史在禮儀年曆中的運作，即在時間和空間當中，基督藉聖言和祈禱繼續在我們身上施行祂藉十字架所實現的救贖，正如今日一九七〇年彌撒書在聖週五讀經前的第一個禱文所祈求的：「上主，祢的聖子耶穌爲我們傾流聖血，建立逾越奧蹟，求祢記念祢的仁慈，常常護佑我們，聖化我們」⁵⁰。這「護佑」和「聖化」正如以民在出離埃及越過曠野，奔向自由福地的過程中，所承受天主的恩佑和召選；同樣，基督以自己的聖血所展開了的新出谷（逾越），今天也要應驗在我們身上。另外一個任選集禱經⁵¹也祈求：「天父，祢以聖子基督的苦難，使人類免遭原罪的遺害，解除死亡的羈絆，雖然我們本性像似原祖（

凡塵），求祢助佑我們，賴恩寵的聖化，肖似基督（獲得天上的肖像）」。這禱文明顯地反映出羅馬書 5：12-21 及格前 15：21-22，因着亞當的過犯（背命），眾人都成了罪惡和死亡的奴隸，因基督的正義（聽命至死），眾人都獲得成義和生命；現在基督的恩寵和正義正要豐富地洋溢在大眾身上，因此，經文祈求同樣的恩寵聖化我們，使我們脫除舊我，與基督一起成義（肖似基督）。這就是聖週五慶祝救主苦難的真正逾越意義。

同時，聖週五與整個逾越慶典（聖週六基督被埋葬，主日基督復活）是同一個逾越奧蹟在時空中的實現，故此，聖週五的慶典要反映出整個逾越的事實，而不能斷章取義，今日聖週五禮儀的結束禱文正確地祈求說：「全能永生的天主，祢藉基督的聖死和復活，恢復了我們的生命，求祢不斷對我們廣施仁慈，使我們因參與這個奧蹟，而能夠在生活中虔誠地侍奉祢。」⁵²

因此，在聖週五的禮儀中應該注意：

- ①不是哀悼，而是以嚴齋、讀經、祈禱來慶祝基督在十字架上的逾越。
- ②不是追念，而是藉聖禮的紀念（聖言和祈禱），十字架上的救恩重新施展在我們身上。
- ③不是死亡，而是基督的死而復活的整個逾越奧蹟活在時空當中，實現在我們身上。

切記聖週五的禮儀，基本上是在嚴齋中讀經和祈禱。附加的朝拜十字聖架，可以幫助我們投身於基督在十字架上的逾越救恩，但千萬不要過份戲劇化了這禮節，因而錯失了聖道禮的豐富內容，或忽視了最重

要的是在十字架前祈禱和默想。其實，也可將朝拜十字聖架放在講道後，作為投身基督救贖的標記、行動和默想，然後以靈活而深入的公祈禱，作為在十字架前回應聖言的禱告。若恢復古老的傳統，在嚴齋祈禱中不舉行領主禮，則更有意義呢！

附錄中古時代聖週五之禮典

Ordo XXXI (八五〇-九〇〇年) (受法國影響，但 M. Andrieu 說可能從未用過)

星期五預備日

第九時辰，神職、會眾集合等待主教。

主教唸集禱經。

讀經一，聖詠，禱文。

讀經二，聖詠，禱文。

若望福音受難始末。

公祈禱。

司鐸把聖體及未祝聖的酒送到祭台，也把主的十字連盒放在祭台上，用九摺布蓋着。主教單獨朝拜十字後唸天主經，把聖體放入酒來祝聖聖血，且註明酒因此而被祝聖。

主教單獨領主。

然後從祭台後取下用布蓋着的十字，分三次帶近祭台，由輔祭扶着，兩個唱經員用希臘文唱出「聖哉，天主……」，歌詠團以拉丁文回唱。

跟着把十字移近祭台一些，又唱希臘文的「聖哉，天

主……」，又用拉丁文回唱；最後把十字放到祭台，又唱第三次，主教立即揭開十字上的布，唱「請看這十字聖木，吾主曾懸於其上」，把十字舉起，帶到預定朝拜的地方，眾人瞻仰十字並唱出對經「請看……」和聖詠一一八首。司鐸、執事朝拜十字，按次第朝拜十字後也領主。當其他神職和教友朝拜十字架和領主時，唱「Crux Fidelis」的對經，及「……Pange Lingua」的聖詩。全體領主，然後以降福結束。

十世紀德國羅馬主教禮書

PRG XCIX, 304-335

聖週五預備日

第五時辰

主教主禮

聖道禮 歐瑟亞先知書 6：1-6，聖詠，禱文。

出谷紀 12：1-11，聖詠，禱文。

若望福音受難始末（用福音書）。

公祈禱。

黃昏禱時份（第九時辰？）

主教祈禱後，

預備十字，由輔祭在祭台前持着；

對唱「三聖頌」加「基督譴責」（即一句答「聖哉天主」一句「基督譴責」），Vadis Propitiator 對經，「Venite Et Videte」，「請看十字聖木……」和詠一一八首。

主教、神職和全體朝拜十字。三次下跪且有長禱文
③。一直詠唱「請看十字聖木……」、詠一一八首、
Crucem Tuam（主，我們現在朝拜祢的十字架，我們讚
頌祢的聖復活，看啊，藉着這聖架，歡樂才充滿了普
世！）、詠六六首……、「Crux Fidelis」對經和 Pange
Lingua 的聖詩，朝拜及口親十字。

五品及司鐸把聖體及未祝聖的酒放在祭台上。

天主經

放聖體入未聖之酒，註明酒因此而被祝聖了。

靜默中全體領主。完。

十二世紀羅馬主教禮書

PR 12 XXXI

星期五預備日

第六時辰

從拉特朗主教府，教宗及樞機赤足遊行，唱
聖詠到耶路撒冷大堂，其他司鐸攜帶已祝聖
的聖體。

祭台空置，放有福音書。

讀經一 不讀經題，內容是歐6：1-6，聖
詠，禱文。

讀經二 不讀經題，內容是出12：1-11，聖
詠，禱文。

不用香燭，不致候，讀若望福音受難始末。

公祈禱。

祭台腳前置用布蓋着的十字。

首先教宗單獨三次赤足跪伏朝拜，第三次全身伏地，親吻十字，然後舉起十字。執事領唱「請看這十字……」，歌詠團回應，共三次，同時也分三次揭開幃布，最後全體三次下跪朝拜。神職按次第上前朝拜十字；對唱「三聖頌」和「基督譴責」。全體伏地，唱 *Crucem Tuam* 詩節和聖詩，*Pange Lingua* 和 *Crux Fidelis*，並全體朝拜十字。

放聖體及未聖之酒於祭台，奉香，並唸「*In Spiritu Humilitatis*」。

天主經

放一份聖體入酒而聖之，清楚註明酒因此被祝聖。全體領主。

十三世紀羅馬主教禮書

PR 13 XLIII

星期五預備日

如同 PR12 C，在第六時辰教宗等把聖體從拉特朗宮帶到耶路撒冷堂。

先把聖體放在祭衣房，唸畢第九時辰經，不用香燭，帶備十字，聖經書及聖體，靜禱中進堂。

祈禱，不用「悔罪經 *confessio*」，親吻祭台後就座。

讀經一 不讀經題，歐 1：1-6，聖詠，禱文。

讀經二 不讀經題，出12：1-11，聖詠。
不求降福，執事用福音書讀若望所載的受難始末。
公祈禱。

主教赤足上祭台接十字顯示給信眾，唱「請看這十字聖木……」對經。
眾人朝拜十字，唱聖詩對經如經本所示。

預備聖體和未祝聖的酒在祭台上，加水入酒。奉香，唸經文，又向信友唸「請大家祈禱，望全能天主收納我和你們的奉獻」。
天主經。放聖體入酒，只有主教領主。完。

十三世紀德國主教禮書

PGD pp. 582 — 587

星期五預備日

唸完第九時辰經，主教等携備福音書進堂，
伏地默禱。

讀經一 不讀經題，聖詠，禱文。

讀經二 不讀經題，聖詠。

講道。

不用香燭，執事用福音書讀若望所載受難始末。

公祈禱。

主教到祭台後右邊接十字，顯露十字上方，面向信眾唱「請看這十字聖木……」，歌詠團回應，信眾跪下朝拜。再到祭台前右角，顯露更多十字，提高聲唱「請看……」，歌詠團答，眾跪下朝拜。到祭台中央，顯露整個十字，最高聲唱「請看……」，答唱及朝拜，放十字於適當處。

神職赤足依次朝拜十字，三次跪拜。

信眾朝拜，有一連串的詠唱，包括「基督譴責」、「三聖頌」等。

恭迎聖體到祭台，也送上未聖之酒。

主教洗手，不唸其他經文。

天主經。分開一份聖體放入酒。

主教領主。完。

註：

- ①：Ordo XXXB 及 PRG.
- ②：Ep. 55. 24.
- ③：《十二宗徒訓誨錄》7；戴都良《論祈禱》14：直接稱這天為「逾越」；Eusebius《教會史》5. 24；希玻律《宗徒傳承》15-20等。
- ④：M. Righetti, op cit., Vol. 2, p. 163.
- ⑤：Ep. 25, 4: 7.
- ⑥：《十二宗徒訓誨錄》8，已有在星期三、五守齋的記錄；《何馬牧人傳》，Sec. 88 已有守齋祈禱的傳統 (Statio); Tertuloronalian *De Orat.* 19; *De Corona* 71, 也已有 statio 的記錄；Socrate, *Hist, Eccl.* 5. 22 記載五世紀東方在每星期三及五有聖道禮。
- ⑦：M. Righetti, op. cit., Vol. 2, pp. 156 — 158; A. Nocent, op. cit., Vol. 3, pp. 64 — 67; S. Marsili, *Anno Liturgico*, pp. 37 — 45, 50.
- ⑧：猶太人在安息日及其他聖日集會，但也有在週一和週四集會。
- ⑨：韓承良，《聖經中的制度和習俗》，台灣，一九八二，pp. 214-217.
- ⑩：在聖奧斯定（354-430年）時代仍未有用進堂詠，光榮頌和集禱經。《天主之城》：22.8, CCL 48, 826.
- ⑪：見 *Sac. Gelasianum*. no. 400-417; *Sac. Gregorianum*, no. 338-355.
- ⑫：在教宗則拉西一世（Gelasius, 492-46年）時代，這公祈禱方式在聖祭裡已由東方式禱文 (Litany) 所代替，而在大額我略教宗時代，又由讀經後改在讀經前，甚至與進堂禮合併。Deprecatio Gelasii, P L 101, 560; *Liber Pontificalis*, I, 255.; 《大額我略書信》，Ep. 9, 12, PL 77, 956, A. Nocent, op. cit., Vol. 3, pp. 66-69.

- ⑬：這篇選經也見於後來的禮典，直到梵二之後。
- ⑭：Comes de Würzburg, ed. D.G. Morin, *Revue Bénédictine*, 1910, 可對照 *Sac. Gelasianum; Le Lectionnaire D'Alcuin*, ed. A. Wilmart, *Ephemerides Liturgicae* 1937), 可對照 *Sac. Gregorianum*.
- ⑮：*Sac. Gelasianum* no. 395-396.
- ⑯：按猶斯定《第一護教書》67, 及聖奧斯定《天主之城》22, 8 的記錄；也見於 *Ordo XXIII, XVI, XVII, XXIV* 及 *XXXB* 和 *SAC. GREG.*。直到一九五一年聖週改革時，除了七五〇年的羅馬禮書外，其他重要禮書的聖週五禮儀，仍保持向祭台俯伏致敬後，立即開始讀經的古老習慣。
- ⑰：*Ordo XXXI, PRG, PR 12*。有時第二篇讀經和聖詠後是沒有禱文的，*Sac. Gelasianum* no. 397-399, *PR 13, PGD*, 1570, 1951.
- ⑱：*PR 12, PR13, PGD*, 1570, 1951.
- ⑲：有版本作「羅馬或法國帝國」、「法國帝國」、「基督的羅馬法國帝國」、「基督徒帝國」，見 *Sac. Gregorianum*, pp. 177-178.
- ⑳：*Sac. Gel.* 406, 407;這意向和禱文在一六七〇年的中文彌撒經典刻意地沒有譯出而省略了。
- ㉑：把五品、輔祭、驅魔者、讀經員、守門者、精修者、貞女及寡婦簡括改稱為「教會的各級人員」。事實上，一九七二年羅馬教會已取消了五品、驅魔及守門的小品職務。
- ㉒：*Sac. Gel.* 412, 413
- ㉓：*Sac. Gel.* 414, 415
- ㉔：*Sac. Gel.* 416, 417
- ㉕：M. Righetti, *op. cit.*, Vol. 2. pp. 160, 161.
- ㉖：按亞美尼亞禮讀經集共有八篇聖詠、八篇先知書、八篇宗徒書信、四篇福音，包括若19：17-37，見 J. Wilkinson, *op cit.*, pp. 269.
- ㉗：J. Wilkinson, *Egeria's Travels To The Holy Land*, Jerusalem,

1981, pp. 136-138.

- ④⑤：在西方，七世紀的西班牙禮書也曾由耶路撒冷引入朝拜十字的禮儀 (M. Ferotin ed.) *Le Liber Ordinum En Usage Das L'Eglise Wisogothique Et Mozarabe D'Espagne 5 C — 10 C*, Paris, 1904, pp. 193 ff. (有關十字架敬禮的來源，可參閱 B. Capelle, *Aux Origines de Culte De La Croix, Travaux Liturgiques*, III, pp. 215-220)
- ④⑥：但 M. Andrieu 則說 Ordo XXXI 可能是未曾用過，若真如此，十二世紀羅馬主教禮書 (PR 12) 則是最早記載揭十字幪布的文件了。
- ④⑦：Ordo XVI, XVII.
- ④⑧：PL 101, 1210.
- ④⑨：PL 101, 1210.
- ④⑩：最好的分析可見 P. Regan, *Veneration Of The Cross, Worship*, 52(1978), pp. 2-13; 也見「三聖頌」表達了十字是「主顯」的標記，也可參閱其他聖詩所表達朝拜十字架的逾越意義。
- ④⑪：現在知道只有西乃山聖嘉德琳隱修院的一張約六世紀 icon 是例外。
- ④⑫：雖然已知十世紀末，在德國已有十字架上死了的耶穌像，例如 Archbp. Gero (963-976年) 的十字架 (存於 Cologne 總堂)，OTTO III 的十字架 (約990年) (存於 Aachen 總堂)，但十二世紀，所謂向方濟說話的亞西西 S. Damiano 十字，仍繪有光榮的耶穌像，不過現存於方濟大殿博物館的十三世紀亞西西十字架，則已繪上死去的耶穌像；在十二世紀所繪製的十字已漸漸盛行有死去的耶穌苦像，例如羅馬 S. Clemente 十二世紀的磚畫。
- ④⑬：也可參閱格前1：17-25
- ④⑭：A. Nocent, op cit., Vol. 3, p. 71; J.D. Crichton, op cit., p. 58.
- ④⑮：P. Regan, op. cit *Worship*, 52 (1978) pp. 155-158.

- ⑨：A. Nocent, op cit., Vol. 3, p. 71.
- ⑩：A. Nocent, op cit., Vol. 3, p. 71.
- ⑪：見 *Crucem Tuam* 的內容。
- ⑫：早已見於《十二宗徒訓誨錄》，7；希彼律的《宗徒傳承》，15-20等（見本章註3）；又依諾森一世（410-417年）也有這樣的記載，Ep. 25: 4, 7.
- ⑬：L. Duchesne, op cit., pp. 248-249, A. Nocent, op cit, Vol. 3, pp. 72 — 74; M. Righetti, op cit., Vol. 2, pp. 162 — 163.
- ⑭：如 *Sac. Gelasianum; Ordo XVI; XVII; XXXB* 等。
- ⑮：PRG, Vol. 2, XCIX, 335.
- ⑯：Amalarius 已有記載，A. Nocent, op. cit., Vol. 3, p. 73; PRG 也是如此了。
- ⑰：A. Nocent, op cit, Vol. 3, P. 74.
- ⑱：PR 12.
- ⑲：M. Righetti, *op cit.*, Vol. 2, p. 164.
- ⑳：這集禱經本來出自 *Sac. Gelasianum* 聖週一 334，曾用於一九五一年聖週五作為結束禱文之三。
- ㉑：這也出自 *Sac. Gel.* 聖週五第一篇讀經後的禱文，曾用於一九五一年聖週五作為第一個禱文。
- ㉒：這經文出自 *Sac. Gel.* 344，也用於一九五一年聖週五作為結束禱文之二，但一九七〇年的版本，刻意地在「聖死」後加上「復活」，明顯地表明基督死而復活的一體性。
- ㉓：相傳 S. Pierre Damien 作；C. Vogel, PRG, Vol. 2, XCIX, 331 — 333.

逾越節守夜慶典

(復活慶典的夜間禮儀)

基督徒之所以是基督徒，是因為我們已參與了基督死而復活的逾越奧蹟，與基督一起出死入生（羅6：3-11；弗1-2章；哥2：12-14）。故此，基督徒的唯一慶典是基督的逾越節，而任何其他慶節都是指向這唯一的逾越節，並分享這逾越節的意義，否則它們便沒有存在價值。同時，藉逾越奧蹟的舉行，上主親臨於祂的子民中，使我們的生活不斷與死而復活的基督同化。

逾越節守夜慶典的發展及精神

從新約時期開始，基督徒為慶祝基督死而復活的逾越奧蹟，便於每週的第一天——主日——相聚（若20章；宗20：6-7；格前6：2；默1：10），按基督的命令，以擘餅、分酒來紀念及宣告主的死亡，直到祂的再來（格前11：26）。可見這每週一次的逾越奧蹟紀念，就是以感恩聖餐祭為中心。這每週舉行的逾越節到了一世紀末，已確定成為基督徒生活的高峯，並清楚記錄下來了（《十二宗徒訓誨錄》14章）。當時的基督徒是否也如同猶太人習慣於每年猶太陰曆元月（尼散月）十四日舉行週年逾越節呢？答案是肯定的，因為基督自己也曾遵守了這日子，並以自己的體血取代了舊約的逾越節犧牲，確立了新而永久的盟

約，且建立感恩聖餐祭作為新約天主子民唯一的逾越節祭餐^①。故此，基督徒雖仍習慣於每年尼散月十四日（以民逾越節的日子）舉行週年的逾越節，不過他們慶祝的已不再是舊約以民的逾越節，而是基督死而復活的真正的逾越奧蹟。他們不再需要羔羊，因為基督自己就是真正的逾越節羔羊：「你們應把舊酵母除淨，好使你們成為新和的麵團，正如你們原是無酵餅一樣，因為我們的逾越節羔羊——基督——已被祭殺作了犧牲。所以我們過節不可用舊酵母，也不可用奸詐和邪惡的酵母，而只可用純潔和真誠的無酵餅」（格前 5：7-8）。基督徒過逾越節，也就是再一次舉行基督所吩咐的，以擘餅分酒來作為逾越奧蹟的紀念，並以生活作為奉獻，同化於這奧蹟之中。換句話說，當時基督徒的週年逾越節禮儀就是舉行感恩聖餐祭。

到了第二世紀，在猶太及小亞細亞一帶，以厄弗所為首的基督徒，仍循着初世紀的傳統（他們自稱是按若望的傳統），以基督在十字架上的犧牲作為真正新約逾越節羔羊的祭獻，故堅守着以尼散月十四日（與猶太人逾越節日子相同）作為基督逾越的紀念。其他地方，以羅馬為首的教會，則強調基督從死者中的復活，並為脫離猶太傳統，遂將慶祝基督逾越的日子改在尼散月十四日後的第一個主日，即春分月圓後第一個主日舉行。非常可惜，這本來是不同地方教會的文化習慣和傳統，卻發展成一場爭執激烈的「逾越節日子之爭」，險些弄至東、西方教會分裂。羅馬主教味多（Victor 189-199年）約於一九五年警告要把堅守尼散月十四日為基督逾越節的中亞細亞教會拒絕通

功，幸得里昂主教聖依勒內的規勸而收回成命^②。這爭論一直至三二五年尼賽亞大公會議才平息，決定從此以每年春分月圓後的首主日，作為週年慶祝基督死而復活的逾越奧蹟紀念^③。

至於第二至第三世紀的逾越節禮儀，則需要從現存的四篇基本資料中整理出來。

第一篇是現存最早的一篇逾越節講道詞，大概於一六六年，在東方 Lydia, Sardis 城麥利來 (Meltio) 主教於逾越節（按東方傳統可能是尼散月十四日）寫成。首先麥利來主教以出谷紀為題，比喻以色列人出離埃及為奴之地實為逾越的預像，然後再作精采的比對，指出基督的死而復活才是真正的逾越。現撮譯其中重要的一段：

「那從死中復活的呼號說：『誰能與我爭辯？是我釋放了囚徒，是我把生命賜予死者，是我復活了被埋葬者……來吧，罪惡滿盈的各民族，前來接受罪赦吧！因為我就是寬恕，我是施救的逾越節，我是為你們而被祭殺的羔羊，我是洗禮，我是生命，我是復活，我是光明，我是救恩……是我帶領你們上達高天，是我將要在地上復興你們；我要把永生之父顯示給你們，親自以右手拯救你們……』」。由此可見，出谷紀必是當時的讀經，同時舉行入教聖事（洗禮和感恩聖餐祭）也是當時慶典的主要成份。

第二篇記錄是北非的 Tetullian 於大概二〇〇至二〇六年所寫《論洗禮》的一段：「逾越節是施行洗禮的首要日子，因為這完成基督的聖死；我們的洗禮就是受洗於祂的死亡……」（19節）

另外兩篇則來自羅馬教會的傳統。一篇是於一五

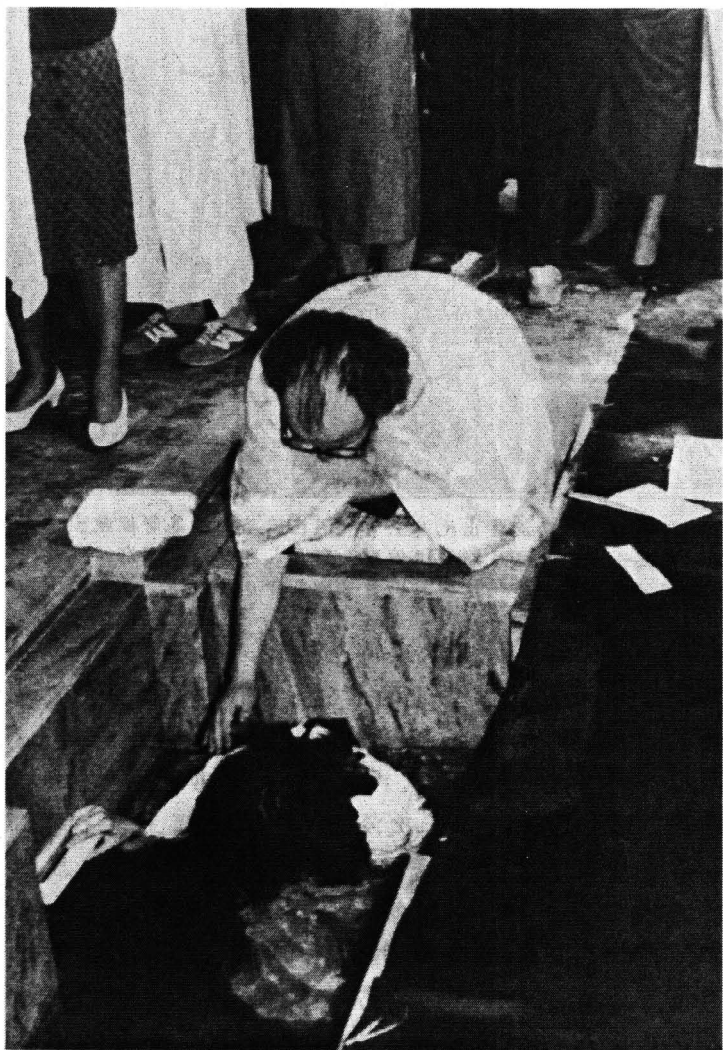
○年聖猶斯定寫的《第一護教書》61-66節。他這樣描寫當時羅馬教會對慕道者的培育，和在特定的日子為他們施行洗禮：「首先那些相信我們所傳聖道的人，要許諾生活這道，然後該指導他們祈禱守齋，求上主赦免他們以前所犯的罪過。而我們也該與他們一起守齋祈禱，然後帶他們到水泉受洗。他們被重生如同我們在他們之前已被重生一樣……我們洗淨他們後，便帶領他們參與兄弟們的聚會，我們為眾人獻上祈禱，為他們——新蒙啟迪的，也為所有人……然後彼此親吻；獻上餅和加了水的酒，主禮者為餅酒獻上祈禱，因基督和聖神之名，光榮感謝聖父……」。

另一篇比較詳細，是聖希玻律大概在二一五年寫的《宗徒傳承》20-23章：「在星期四（當時羅馬禮已 在主日慶祝逾越節）候洗者要洗澡，然後在星期五和六要守齋……星期六主教要召集他們，教導他們跪下祈禱，為他們覆手驅魔……他們要守夜，讀經。候洗者要帶備獻禮，因為他們即將有資格獻上祭品。當雞啼時，首先為水獻上祈禱，水應是活水；這盡可能是活水，若不能，任何水均可；候洗者脫去衣服，並盡可能親自回答各項詢問，若不能，則由其父母代答。在洗禮的時刻，主教為感恩聖油感謝天主，也為驅魔聖油驅魔……司鐸命令候洗者轉向西方，並許諾說：『我棄絕魔鬼、魔鬼的工具和它的作為』，然後司鐸為他們傅上驅魔聖油說：『願所有惡神從你身上遁去。』……然後執事帶領候洗者下到水中，主持者詢問說：『你信全能天主聖父嗎？』候洗者回答『我信』，於是第一次浸洗，用手把他的頭浸下；然後再問他：『你信天主聖子、耶穌基督，因聖神生於童貞瑪



經過浸洗，受洗者出死入生，如同在墳墓中被基督拯救出來。
圖為十三世紀威尼斯聖瑪爾谷大殿，「耶穌逾越冥府，拯救原
祖父母」的壁畫，這題材出自早期教會。

利亞，在般雀比拉多執政時，被釘，第三日自死者中復活，升天，坐在聖父的右邊，將回來審判生死者嗎？」他回答『我信』，然後第二次浸洗；於是再問：『你信聖神，聖教會，及肉身的復活嗎？』，他回答說：『我信，』然後第三次浸洗。他從水裏上來，司鐸以感恩聖油擦他並祈禱：『我因耶穌基督之名，為你傅上這聖油』，之後抹乾身體，穿上衣服，進入聖堂。主教為他們覆手並祈求說：『主、天主，祢使他們堪當藉水和聖神擺脫罪惡，重獲新生，求祢使他們堪當領受聖神，並賜給他們祢的聖寵，使他們事奉祢，承行祢的旨意。願光榮歸於祢，聖父、聖子、聖神，在聖教會內，自現今直到永遠。亞孟。』^④。然後主教把感恩聖油傾注在他們頭上說：『我因全能天



今日韓國拜占庭禮教會仍然施行浸洗；浸洗更具體地講出了與基督一起出生入死（羅6:3-11；哥2:12-14）的事實。

主聖父、耶穌基督及聖神，為你傅油。』然後在他們額上劃上印號，並親吻他們說：『願主與你同在』……從此他們可和全體子民一起祈禱；在領受洗禮傅油前，他們是不可與信眾一起祈禱的。祈禱後他們彼此交換平安之吻。執事帶上獻禮，主教為餅獻上感恩，作為基督的身體，也為酒獻上感恩，作為基督為信眾所傾流的寶血；再為混和蜜糖的奶獻上感恩，因主曾應許要把流奶和蜜的福地賜給我們的先祖，而這應許，已完成在基督身上。基督把自己的身體交出來，滋養信眾……最後為水獻上感恩，把水奉獻作為洗淨的記號……在把餅擘開之後，主禮分餅給眾人說：『天上的食糧，主耶穌基督。』領受者答『亞孟』，如果不夠司鐸，執事協助遞杯，按次序：首先是水，然後是奶，最後是酒。在領受時，遞杯者說：『因全能天主聖父』，領受者答：『亞孟』，『因主耶穌』，『亞孟』；『因聖神及聖教會』，『亞孟』……」

綜觀以上的資料，可見逾越節的基本禮儀已清楚確定，就是舉行入教聖事——洗禮、覆手/傅油和感恩聖餐祭。事實上，入教聖事就是基督的逾越奧蹟在我們身上的實現（羅 5：3、6：1-14；哥 2：6-17；伯前 3：18-22）。故此聖奧斯定認為逾越節之所以有聖事效果，就是因為舉行入教聖事——逾越奧蹟^⑤。換句話說，不是日子本身是逾越節，而是因為舉行入教聖事——逾越奧蹟，使這日子成為教會的逾越節——為受洗者，是在基督內死而復活的事實；為已受洗者，也藉着參與入教聖事的施行，重新經歷在基督內的逾越，更與逾越奧蹟同化。故從這時期開始，直到今天，教會逾越節的唯一禮儀就是入教聖

事；縱使在沒有人受洗的時候，也要舉行全部如洗禮的禮儀，包括祝福水，重宣聖洗誓願及灑聖水^⑥。可見入教聖事和逾越節是不可分割的同一事實的實現。（爲那些仍未遵照教會指示以逾越節爲施洗的正常時期的堂區，值得反省洗禮和逾越節的意義，及教會的傳統和指示。）

當時具體的逾越節禮儀非常簡潔：

一、星期五、六是守齋祈禱，沒有特別禮儀；在星期六，主教爲候洗者作洗禮最後準備、驅魔等。這兩天就在靜默的禱告和守齋中紀念基督的苦難聖死和埋葬。

二、逾越節晚上（星期六晚到星期日早晨）的禮儀可分成三個主要部份：

1. 守夜——祈禱和讀經，出谷紀12-14章必然是其中一篇讀經。當時還沒有所謂「光的典禮」的記載，但可能如一般晚上的祈禱一樣，簡單的以一篇簡短的祈禱文來祝福守夜所用的燈作爲開始，類似猶太的傳統^⑦。

2. 洗禮、覆手傅油——三次問信和浸洗，並立刻施行堅振聖事的覆手和傅油；沒有後來附加的白衣、燭光等次要儀節。

3. 信友禱文、平安禮、供奉禮品、感恩聖餐祭——當時在感恩經後便立即擘餅分酒。至於混和蜜的奶是當時羅馬人給嬰兒的食品，可說是教會應用當地風俗的一個例子。

由此可見，當時的逾越節禮儀非常簡潔，而且重點清楚，與今日的入教聖事禮儀實是大同小異，只是今日的逾越節禮儀經過歷代的加減，使人眼花撩亂，

本末不清吧了。

根據三世紀初敘利亞傳統的 Didascalia，當地教會在逾越節前勵行嚴齋，然後「整晚守夜祈禱，懇求，並誦讀先知書、福音、聖詠，直到早上三時…開齋（舉行聖祭）」⁸。

從四世紀末的 Egeria 遊記我們知道當時的耶路撒冷教會，充滿着朝聖者；他們開始在逾越節前的一週內（「偉大的一週」），按着不同的聖經片段，在耶路撒冷的不同角落，紀念耶穌在逾越前一週在耶路撒冷所發生的事件。在聖枝主日第十一時辰有聖枝遊行，隨着是在復活大殿的晚課。星期四在第八時辰舉行彌撒，然後晚間在山園祈禱。星期五早課讀耶穌被審的福音，休息後，自由在「哥耳哥達」朝拜和親吻十字架聖木，然後在第六時辰舉行聖道禮儀，誦讀聖詠、宗徒行傳、書信和福音中有關耶穌苦難的記載，一直到第九時辰。在這三個時辰內，羣衆聽聖經、祈禱和主教講道等。在第九時辰，誦讀若望福音有關耶穌交付了靈魂的片段。接着便是祈禱和遣散。晚課則在聖墓大殿誦讀有關耶穌被埋葬的片段。以上每日的禮儀，當遣散時，都提及特別為慕道者的祈禱和祝福，可見當時對慕道者的重視和培育。逾越晚上的禮儀，按 Egeria 說：「與當時她的家鄉（可能是西班牙）所舉行的沒有兩樣」。她描寫信衆在聖墓復活大殿內較大的 Martyrium 堂舉行守夜祈禱；然後在殿外為慕道者舉行洗禮；新教友由主教帶領進入復活大殿，再到信衆守夜的大堂，以感恩聖餐祭完成全部守夜慶典，隨後還有另一次在復活小堂的感恩祭並誦讀復活的福音。可見當時的耶路撒冷教會首先開創在聖週內



今日耶路撒冷基督的聖墓（1985年復活守夜慶典）。

的不同時刻，以聖道和祈禱，來紀念基督逾越奧蹟中的不同事件，但一切都非常簡潔^⑨；而逾越節的守夜禮儀，也以洗禮為中心，以感恩聖餐祭來完成。雖然 Egeria 沒有提到「光的典禮」，但在更早時，她已提及每日晚課時已有猶太風俗的燃燈習慣，且從聖墓上的長明燈引火燃點其他燈火。她之所以沒有在逾越節提及，可能這是當時非常普通的禮節，毫無特別，因此就不需提及。

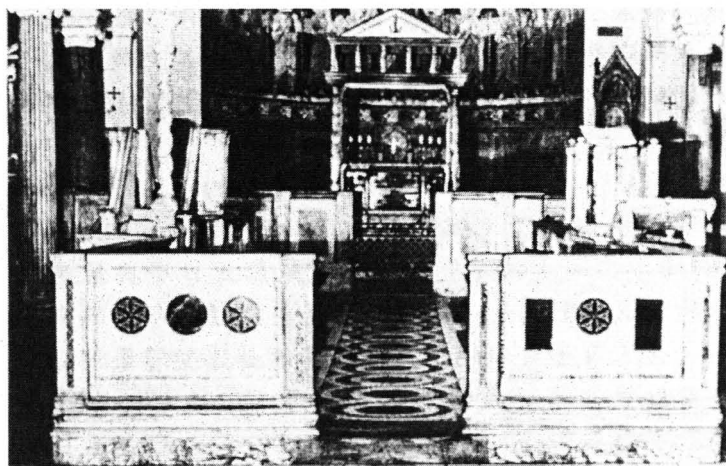
當時對逾越節慶典的意識是非常清晰的。雖然耶路撒冷教會於四世紀中已把基督的死亡、埋葬和復活，在時間裏分別於星期五到主日早晨來紀念和慶祝，但並沒有把逾越節——基督的死而復活——的一體性分割。正如聖奧斯定（+430年）所說，逾越節就是慶祝基督的死亡，埋葬和復活^⑩。事實上，當時除耶路撒冷外，其他教會在星期五、六都沒有什麼特別的禮儀，而只以嚴齋和祈禱來度過這兩天^⑪，直到逾越節守夜慶典以洗禮和聖餐祭完成。甚至教宗良一世的時候，羅馬教會在星期五還沒有什麼特別禮儀^⑫。

雖然後來經歷史的加減，逾越節的重點顯得肢離破碎，模糊不清，但是梵二後的《禮儀年曆總論》（18-19）再一次清楚的說：「逾越節三日慶典就是紀念和慶祝基督的聖死和復活，是整個禮儀年曆的高峯……這三日慶典以紀念最後晚餐的黃昏聖餐祭開始（按傳統這黃昏是星期五的開始），以逾越節守夜慶典（主要是舉行入教聖事）為高峯，而以復活主日的黃昏禱完成。」

在第四世紀時，教會昇平，禮儀也逐漸發展。大

概這時候便出現了著名的「逾越節報導」禱文——Exsultet；這禱文可能是米蘭教會的作品，但漸漸卻以不同版本流行於意大利北部的教會¹³。這篇禱文融滙了當時各大聖師，特別是安玻羅削，在逾越節的講道而寫成，作為當地教會對逾越節守夜的反省和頌謝，是一篇難得的佳作¹⁴。

其實這篇「逾越節報導」是一篇開始守夜時的頌謝詞，有如猶太傳統或聖希玻律所載的，在晚禱開始時，燃燈的祈禱，又如今日米蘭教會在每日晚禱時所有燃燈的頌禱。可見當時意北的教會，在逾越節守夜開始燃燈或燃點蠟燭時（這是實用而非裝飾禮節），已用比較隆重和內容豐富的頌謝詞來提示信眾逾越節守夜的意義，並因此而頌謝上主，獻上這守夜的禱告。然而這篇「逾越節報導」，遲至十世紀才被受德國影響的羅馬教宗禮儀採用¹⁵。



羅馬聖格來孟聖堂十二世紀的讀經台及復活蠟燭台。

羅馬禮逾越守夜慶典的全盛時期

羅馬教會的逾越節守夜禮儀，到了六至七世紀已發展圓滿，現按七五〇年禮書 (Sac. Gelasianum) 簡介如下：

一. 燃點燭光、守夜開始：一方面燃燭是實用照明，另一方面是為顯示守夜的開始。羅馬當時可能並非在完全沒有燭光中開始禮儀，事實上可能是在禮儀過程中漸漸加強光線以襯托重點。

燃點燭光的儀式非常簡單：在頌唱禱文聲中，主禮等就位，執事在祭台前接過聖週五留下的火種，向大蠟燭劃十字，點燃蠟燭¹⁶。然後誦唸一篇祝福蠟燭的禱文，內容並非物質化的祝福蠟燭，而是為開始這神聖的逾越節守夜而頌讚上主，以光明為題向信眾指出基督的復活將戰勝黑暗，並以蠟燭為喻，獻上這晚的禮儀¹⁷。隨後沒有其他任何禮節，便坐下讀經。

約與此同時（八世紀）的羅馬教宗禮儀比較保守簡單，與本堂舉行的禮儀不同，執事用聖週五留下的火種，點燃祭台左右的兩枝大蠟燭，然後便開始讀經，沒有任何祝福蠟燭的禱文¹⁸。

二. 讀經：這是守夜的方式。基本上是聖言誦讀，每篇讀經後都有禱文回應，也偶然插有聖經聖歌。七五〇年禮書 (Sac. Gelasianum) 有十篇讀經，八世紀的禮書 (Sac. Gregorianum) 則只有四篇；可能曾經有六篇，其後也有增至十二篇¹⁹。基本上讀經是選自創世紀 一、出谷紀 十四、依撒意亞先知書 四、七等)²⁰。

三. 入教聖事：讀經後，候洗者與施洗者到洗禮堂，



Shivta 四五〇年的十字形洗禮池，向我們清楚闡示洗禮就是歸於基督的死亡和復活：

「我們的舊人已與祂同釘在十字架上了，

……如果我們與基督同死，我們相信也要與祂同生。」

（羅6: 3-11；哥2: 12-14）

跟着是水的祝福，三次問信和三次浸洗，司鐸傳油，然後主教覆手傳油（堅振聖事）。當時教會仍保持傳統的浸洗方式，且與堅振同時施行。禮節非常簡單，還沒有所謂白衣、蠟燭等附加儀節；只有在洗禮進行和施禮人員進出聖堂時，信眾詠唱禱文而已。

四. 感恩聖餐祭。

從以上所述，可見當時羅馬教會的逾越節守夜禮儀基本上與第三世紀的相同，也與今日的一樣。禮儀十分簡潔，重點就是舉行入教聖事；藉此聖事，逾越奧蹟再一次實現在教會中，及在我們身上。

逾越節守夜慶典的沒落和復興

可惜八世紀之後，羅馬禮被查理曼大帝強行於日爾曼（德國）及高盧（法國）等地方，並受德、法民間風俗影響而變得繁複。究其原因，首先羅馬禮是羅馬文化的結晶，與德、法民族性格不同，加上拉丁文在德、法只是學術文字，而非日常民間用語，故信眾無法完全明白禮儀中的聖經和禱文，唯有加上很多戲劇化的動作來解釋和演繹，希望藉此讓信眾領會，可惜只有越來越多繁文褥節。同時入教聖事因成人入教減少，而嬰兒洗禮愈來愈濫又不定時^①，逾越節守夜慶典也不再以入教聖事為高峯，於是變成了空洞的紀念儀式，很難使信眾明白這是逾越奧蹟的實現。更甚的是連逾越節守夜慶典也不再守夜，而漸漸提前於聖週六日間舉行。第八世紀時，在第九時辰（下午三時）開始禮儀^②。到了第十世紀，在聖週六午間（第六時辰）舉行^③。到一五六六年，午間和黃昏彌撒被

禁止了²⁴，於是一五七〇年的庇護五世彌撒書的逾越節慶典，便自然於星期六早上舉行。到此，逾越節守夜慶典已面目全非，直到一九五一年重整聖週禮儀時，才恢復在夜間舉行，而梵二後的《禮儀年曆總論》(29)則說明這守夜慶典一定要在入黑後舉行，並在日出前完成。

以下是一些歷史形成的禮節背景及今日的取捨：

一、新火：用火石打出新火，源於愛爾蘭的異教風俗，傳入德、法，於八世紀傳入羅馬禮²⁵，今已取消。

至於所謂「祝聖新火」的禱文，最早見於羅馬禮的是十世紀受德影響的羅馬主教禮書²⁶。從十二世紀到一九五一年，羅馬禮書有三個沿自十二世紀的祝福新火禱文²⁷。一九五一年保留一個禱文²⁸，一九七〇年再把這禱文簡化和保留。

到了十三世紀，不單只用香來祝聖火，而且還灑聖水²⁹。這是個非常矛盾的儀式，因為水火根本是不相容的，而且未祝福洗禮用水又何來聖水，可見當時的禮儀已脫離了簡潔的本質。幸好，梵二之後已取消了這水火不容的儀式。今日如要祝福火焰，則只用一個非常簡單的禱文而已。

二、香釘：是來自「非羅馬文化」對羅馬的「祝福蠟燭禱文」最後一段³⁰拉丁字 *incensum* 應用的誤解。原本的法是「燃點着」(的蠟燭)，可惜受德、法影響，自十二世紀便被誤作「乳香」，故把乳香製成釘子，把這段禱文用來祝福乳香釘，並於「逾越節報導」唱到「於此聖夜，求聖父收納這馨香晚祭」時，插「香釘」在蠟燭上³¹。經過了一九五一年和一九七

○年的改革，今日的「插釘」禱文，是一九五一年時的新作，這「插釘」禮節可自由按當地習慣予以取消或保留。

三、蠟燭：在蠟燭上描劃十字，A、Ω（始、末）和年份是十二世紀才出現的習俗³²，但還沒有經文；今日的經文是一九五一年的新作。梵二後，這項儀式可自由按當地習慣沿用或取消。

禮儀牧民上的記號應當是真的，如果用復活蠟燭，就應是真的、能夠燃燒的蠟燭，而不可用膠筒偽裝，因為每年在膠筒上劃十字是沒有意義的虛偽儀式。另外，既然要用，就應該每年誠意地獻上一枝能燃燒的蠟燭，而無需為「舊蠟燭腳駁新蠟燭頭」。何況年中多種情況也得使用這復活燭（例如：洗禮，為亡者祈禱獻祭等），當然可以用完；否則也可把蠟燭分割，於平日使用，不會浪費。如果真的沒有新蠟燭，倒不如取消這儀節，如同古禮一樣莊重地點上火光已足夠了；禮規上是容許這樣做的。況且，「光的典禮」的真正重點，不在這蠟燭，而在於以光為喻來獻上這守夜的虔敬呢！

四、點傳燭光：在十二世紀時，羅馬禮出現用三叉燭點燃新火進堂，然後用來燃點復活燭的習慣³³，這可能是來自耶路撒冷的傳統，但一九五一年後已取消這儀式，而代以燃點教友手中的蠟燭。燭光遊行時三次唱「基督的光」和回應「感謝天主」，也是十二世紀開始的習慣³⁴。

五、祝福洗禮用水的手勢及儀式：羅馬傳統祝福洗禮用水是一篇簡單的頌謝經文，但七世紀後加入了高盧（法國）風俗的分水、拋水、噓氣等伴着禱文的手

勢，為不明白禱文的信眾作演繹³⁵。第八世紀後，還加上另一個矛盾的儀式，就是將慕道者聖油和（堅振）聖油倒入水中³⁶（「水和油」是永不相合的）。後來到了第十世紀，又從德國傳入另一種儀式：把復活蠟燭三次插入水中，來象徵水充滿生育能力³⁷。這明顯是異教遺風，可謂把整個祝福洗禮用水的頌謝禱文弄得肢離破碎，手勢儀式花樣百出。梵二之後，把這禱文重新整理。一九七〇年彌撒書簡化了那源自五至六世紀羅馬禮祝福洗禮用水的禱文³⁸，也同時取消了其他不明不白的儀式，只留下「把蠟燭插入水中」的儀節供自由選擇。但一九七二年「成人入教禮典」中的祝福洗禮用水，已把這「插蠟燭」的儀式取消，而代之為覆手於水上（no. 215），因為覆手是呼求聖神的基本手勢，用於所有聖事。一九八四年羅馬教宗在逾越節夜間慶典中，就是用覆手方式來祝福洗禮用水。可見今日祝福洗禮用水的禮儀已回復當初的簡潔，而禱文的內容充滿逾越的明顯意義，值得用作祈禱和反省（見附錄三）。

六、倒水式：直到八世紀，羅馬禮的正常洗禮方式是三次問信及三次浸洗³⁹。這浸洗禮儀最能表示死於罪惡，活於基督（羅 6：3-11；哥 2：12-14），藉水和聖神而重生（若 3：5-6；成人入教禮典：32）。「我因父、及子、及聖神之名給你授洗」這簡式要遲到八世紀才用於羅馬禮⁴⁰，為那些不能回答問信的人如嬰兒和病人所用。浸洗的方式一直都存在於歷代的羅馬禮書，且常是首選，而倒水式則為副選⁴¹。不過在中世紀禮儀沒落的時期，問信式浸洗已普遍不執行，而只用簡式代之，於是以倒水作洗禮便成為一般的習



現存於 Bardo 的六世紀的浸洗池，十字形顯示受洗就是歸於基督的死亡和復活（羅6：3-11）；而圓形是象徵胎，表示重生（若 3:3-8）。



Tekoa 六世紀的浸洗池，八角形代表「新的世代」、「新的創造」和「復活新生」，因為第八天（一週的第一天）是基督復活的一天；而洗禮就是參與基督的死而復活，成為新人。

慣。今日梵二後的成人入教禮典，重新清楚說明洗禮的意義和「浸洗」的可行性（no. 32），而且以「浸洗」作為洗禮的首選方式（no. 220）。我們應積極反省如何能於本地施行浸洗，而不是消極的不理會浸洗的可能性及其意義。其他地區如馬來西亞等的經驗，值得我們借鏡。

七、白衣、蠟燭：白衣的來源是為實用，而非禮儀標記，因為浸洗之後，當然要穿上乾淨的衣服^⑫。八世紀時的羅馬習慣是教宗在施洗之後，會送給新受洗的嬰兒一些禮物，包括一件外衣^⑬。自第十世紀後，這給予外衣（禮物）已有簡短的訓話，內容如今日的一樣^⑭。在十二世紀，除給予外衣和訓話外，又加上授予蠟燭和訓話，內容與今日的亦大同小異^⑮，於是外（白）衣和蠟燭便因這訓話而變成解釋洗禮的禮節。其實當洗禮慣以倒水方式進行後，過程變得太簡陋，故要填補一些其他禮節以作釋義。今日梵二後的成人入教禮書註明可自由沿用或取消「授衣」（no. 264）。

（我們可明白「白衣」在中國人心目中代表什麼呢？我們能否強姦人意？今日這儀式對我們還有意義嗎？如果要做，那麼應是一件像樣的真正衣服，而非一塊白手帕，也不是將白手帕虛偽地放一放在肩膀上，否則不如免了。若代以贈送一個有紀念性的十字架，是否更可以表示出追隨基督及加入了教會的意義呢？）

今日的「授燭禮」是施禮者交予代父母，再由代父母交給新教友，為強調代父母的責任，也提醒新教友的使命。然而這做法是非常簡潔的，故切勿過份誇張。

牧民結語

從以上所述，我們可從逾越節守夜慶典的歷史沿革，把握到這慶典的精神，並能透視逾越節守夜禮儀的重點所在，而自行反省和祈禱，並與這逾越奧蹟同化和生活。現特表列今日逾越節守夜慶典的重點，以作總結。（一九八六年香港版聖週禮儀稱這慶典為「復活慶典夜間禮儀」）。

一. 光的典禮——實在是以燃點燭光作守夜的開始，是簡單地燃點燭光，以「逾越節報導」來祝福和開始這守夜禮儀。

二. 讀經——該按實際情況取捨篇數，貴精不貴多。

三. 施行洗禮和堅振——是逾越奧蹟的實現，藉着參與這聖事，整個教會重新逾越；重點是「水的祝福」、「認信和施洗」（也向全體灑聖水）、「堅振的覆手禱文」和「傅油」。其餘次要的儀節決不能喧賓奪主，故應按實際情況取捨。

四. 聖餐祭——是逾越節的事實，是入教聖事的高峯；在聖體聖事中基督徒與復活的主完全合而為一，具體地參與基督的新生命（參閱附錄四）。該讓新教友唸出「信友禱文」，並親自送上「祭品」。這是他們首次執行身為教友的義務和使命。

切記禮儀的舉行，該是簡潔清晰，而非貧乏簡陋；應是莊重和富有人情味，而非輕率冷漠。最重要是要明白逾越節是入教聖事——與基督一起死而復活——的事實和聖事性的紀念。無論那位基督徒，無論是何日何時領洗，逾越節都是我們洗禮重生的紀念



今日東方禮天主教會嬰兒浸洗的情況



日。在這一夜，我們都要重新經歷這逾越的恩賜；死而復活的基督要親自把我們的生命推進逾越的終向。就讓我們以一份坦誠開放的心懷，藉聖言和聖事不斷重生，與基督的逾越奧蹟同化，且以逾越的精神耕耘整個大地，使萬有在基督內獲享復活的圓滿。亞孟。



香港露德聖母堂的洗禮池，
它表達了活水，重生的聖洗意義。

今日韓國東方禮教會仍保存傳統的浸洗。

補充

在時空當中，入教聖事具體地在我們身上實現了基督的逾越奧蹟，也構成了禮儀年曆中逾越節的內容。然而逾越是基督徒日常生活的事實和方向；藉着每個主日（基督從死者中復活的日子）的慶典——聖言的宣告，逾越（聖體）聖事的舉行，復活的主不斷把我們推向永恆的逾越。每年的逾越節慶祝也不止於一天，而是整個復活期：從施行「入教聖事」的復活慶典夜間禮儀，到五旬節主日（聖神降臨），是一個「大主日」。^{④⑥}。這七個第八日^{④⑦}是逾越節的五十日慶期，也是新受洗基督徒的「釋奧期」^{④⑧}，為協助他們在基督的肢體內，生活出他們所領受的奧蹟。事實上，我們整個人生都是廣義的「釋奧期」，展望着逾越奧蹟的具體實現和完成。

結語

以上的分析是闡釋四旬期和聖週禮儀的真實意義。目的是使我們更有意識地參與其中，而與基督的逾越奧蹟同化，這才是本地化禮儀的基礎。請讀者在祈禱中彼此同勉。至於具體地舉行本地的四旬期和聖週禮儀，請參閱本書的附錄（二）。

註：解

- ①：對觀福音以最後晚餐為逾越節晚餐，而基督以自己的體血取而代之，建立了新約的逾越節，開創和實現了新約的出谷。若望福音則以基督為真正的逾越節羔羊，祂在十字架的捨生，正是真正逾越節羔羊的被宰祭。故此，福音及其他新約的筆者都以不同方式和角度強調基督一次而永久地完成了所有犧牲，祂的死亡和復活是新而永久的逾越，把全人類從罪過和死亡中解救出來，使我們重新在祂內成為天主的義子。換句話說，祂以自己的犧牲，建立了天主與人類間，新而永恒的盟約（可默想希伯來書）。
- ②：Eusebius（+340年）的《教會史》V 23-25。
- ③：梵二會議也曾重新討論並同意如果所有其他教會同意的話，羅馬教會也不反對把逾越節主日固定於年中一個主日（見禮儀憲章附錄）。
- ④：這禱文是今日堅振聖事覆手禱文的前身；今日的禱文只不過是在約七世紀時，把「奉行祢的旨意」的一句，以依11：2-3來闡釋，表示領聖事者領受了基督（受傳者）同樣的使命和神恩，見 *Sac. Gelasianum*, no. 451。
- ⑤：聖奧斯定書信集55號，（PL33）。
- ⑥：見一九五一年的聖週禮儀及一九七〇年彌撒書，也見於十世紀隱修院逾越節禮規，*PRG*, Vol. 2, XCIX, 398。
- ⑦：《宗徒傳承》25節記載在一般晚上的祈禱：執事帶來了燈，主教站在信眾當中，獻上頌謝禱詞……「天主，藉着祢的聖子，我們的主耶穌基督，我們感謝祢，因祢光照了我們，為我們顯示了那永不熄滅的真光。祢創造了白日的光芒讓我們享用，在這日暮時分，又賜予我們這晚上的燈光，我們讚美、光榮祢，因祢的聖子、我們的主耶穌基督…」
- ⑧：*Didascalia*, Ch. 21, V, 18; A Nocent, op. cit., Vol. 3, p.100, note 103; 聖熱羅尼莫（+420年）曾解釋守夜乃猶太傳統，因為他們認為默西亞會在逾越節晚上來臨，但為基督

徒則是期待基督第二次來臨以完成這逾越奧蹟（論瑪 4：25，PL 26:192）。

- ⑨：這是有關今日聖週內各項禮儀的最早記錄。
- ⑩：書信55：24 (PL 33, 215)
- ⑪：聖奧斯定的教會在星期五有誦讀瑪竇所載基督受難始末的習慣。
- ⑫：教宗良一世在逾越節前主日，即後來的聖枝主日，和聖週星期三有基督苦難的講道，但不在星期五；而其中一篇復活節講道卻暗示受難始末也在逾越節守夜慶典中誦讀。另外羅馬禮的傳統是在聖枝主日誦讀受難始末的。
- ⑬：一說是源自法國高盧禮，但現在一般學者都認為是米蘭，見 J. Pinell, *La Benedicatio Del Ciri Pasqual*, Montserrat, 1958.
- ⑭：雖有多種版本，但基本內容與今日「聖週禮儀」的譯文大同小異，值得用來反省祈禱。香港一九七三版聖週禮儀，48頁的歌詠是香港教會自己的作品，雖不及原文豐富，但也是禮儀本地化的佳作和嘗試，值得推介欣賞！
- ⑮：PRG Vol. 2, XCIX, 347; 而羅馬禮本堂禮儀的祝福蠟燭禱文 *Sac. Gel. no 426* 也包括在 PRG Vol. 2, XCIX, 343.
- ⑯：古人用火不像今日之方便，常要把火種留下，如 *Ordo XVII, XXIII* 便說是用星期四或五留下的火種，而且當時羅馬還未採用異教習慣用火石打新火。受法影響的 *Ordo XVII* 說：「執事在祭台前請大家為他祈禱，向蠟燭劃十字後，接過聖週五留下的火種，點燃蠟燭，然後說『願主與你們同在』……（頌唱「逾越節報導」）。羅馬當時並非一定用一枝大蠟燭，可能有時是兩枝大或多枝，如 *Ordo XVI, XXIII, XXIV*。
- ⑰：這禱文 (*Sac. Gel. no. 426*) 一直沿用到十世紀後才漸漸於十二世紀被「逾越節報導」代替，而剩下最後一段被誤用為祝福香釘的禱文（比較 PRG, Vol. 2, XCIX, 342-350 和 PR 12, XXX11, 1-10。這祝福蠟燭的禱文，實與意北的「逾越節報導」有異曲同工之妙，同為燃燈開始守夜的禱文。

- ⑮：如 *Ordo XXIII, XXIV*；直到十世紀受德國影響後之羅馬主教禮書，教宗禮儀才正式有祝福蠟燭、新火之禱文，點燃祭台前七燈及其他燈光，和頌唱新引進的「逾越節報導」等禮節。*PRG Vol. 2, XCIX, 342-350.*
- ⑯：*PR12 XXX11, 11-12*，記載用拉丁及希臘文讀出十二篇聖經，也見 *Ordo XXIII no. 26* 的註明。
- ⑰：*Sac. Gelasianum no. 362-372; Sac. Gregorianum, no. 431-442.*
- ⑱：六至七世紀期間羅馬的嬰兒洗禮仍在逾越節守夜慶典中舉行，並以四旬期來培育父母。見 *Sac. Gelasianum*；但 *Sac. Greg. Ex Authentico* 已沒有正式的考核禮，而 *Supplementum Anianense, no. 1065-1089* 已有一次過為嬰兒做收錄禮，驅魔，洗禮等。也見於 *PRG, Vol. 2, CVII, pp. 155-164.*
- ⑲：*Ordo XVI, XVII* 在第九時辰，*Ordo XXIII* 在第七時辰。
- ⑳：*PRG* 在第七時辰，*PR12* 在第五或第六時辰，*PR13* 及 *PGD* 在第六時辰。
- ㉑：*Bull: Sanctissimus.*
- ㉒：*Ordo XXVI*，在聖週四用火石打火，保留為聖週六晚上用。到 *PR12* 則在聖週六禮儀開始前在聖堂門外用火石打火，這沿用至一九七〇年。
- ㉓：*PRG Vol. 2, XCIX, 344.*
- ㉔：*PR12, XXXII, 2, 3, 4.*
- ㉕：*PR12, XXXII, 2.*
- ㉖：*PR13, XVIV, 6.*
- ㉗：*Sac. Gelasianum, no. 429.*
- ㉘：*PR12, XXXII, 1 — 10*，記載在聖堂外，禮儀前，用火石打新火，有三個祝福新火禱文，然後用 *Sac. Gel. no. 429* 的禱文祝福乳香釘，以三叉燭點火，遊行進堂，在堂門，堂中，經架，三次唱「基督的光」，答「感謝天主」；於經架點燃復活蠟燭後唱「逾越節報導」，在「求聖父收納這馨香晚祭」時，以十字形插香釘於復活燭，於「此光雖分

多份，但其光不至稍減」時，從復活燭引火點燃祭台前七燈，和兩枝大蠟燭。一五七〇年彌撒書，則在「此光雖分多份」時才點燃復活蠟燭，而於「啊、真正有福之夜，你剝奪埃及人，富裕以色列民」後點燃堂中燈火，這方式沿用到一九五一年的改革。一九五一年改革後的逾越節守夜慶典用 *PR12 XXXII, 2* 的禱文祝聖新火後，不再用禱文祝福乳香釘，卻以一個新的禱文祝福復活蠟燭和插上香釘，然後點燃復活燭，和誦唸昔日誤用為祝福香釘禱文的 *Sac. Gel. no. 429*，遊行進堂，三次唱「基督的光」，第一次在堂門，點燃主祭蠟燭，第二次在堂中，點燃聖職班蠟燭，第三次在祭台前，點燃眾教友及聖堂蠟燭，唱「逾越節報導」。一九七〇年彌撒書進一步改革了，用簡化了的 *PR12, XXXII, 2* 禱文祝福火焰；可取消或照用1951年的禱文刻劃復活燭和插上香釘，點燃復活燭，遊行進堂，完全取消了 *Sac. Gel. no. 429* 禱文，遊行開始時第一次唱「基督的光」，第二次於入門後唱「基督的光」，立即點燃全體信友蠟燭，第三次於祭台前唱「基督的光」，然後便唱「逾越節報導」。

- ②： *PR12, XXXII, 10*.
- ③： *PR12, XXXII, 7 — 8*.
- ④：見註31。
- ⑤：已見於 *Sac. Gelasianum, no. 445 — 448; Sac. Greg. no. 374*
- ⑥： *Ordo XI, no. 94*.
- ⑦： *PRG, Vol, 2, XCIX, no. 367*
- ⑧： *Ve no. 1331; Sac. Gel, no. 444, 445*.
- ⑨： *Sac. Gel. no. 449*.
- ⑩： *Sac. Gregorianum, no. 982, 1085*; 聖經中有關洗禮的描述、用語和方式很多，例如：宗2：38；10：48；而瑪28：29確是禮儀傳統，但不能說一定是方程式般的禮儀禱文。其實任何方式的基督徒洗禮，都是受洗進入天主聖三救贖我們的奧蹟，見聖猶斯定〈第一護教書〉61。

- ⑪：一七五二年教宗本篤十四世修正的羅馬主教禮書 (*Pontificale Romanum*) 仍以浸洗為成人和嬰兒首選的洗禮方式，這禮書沿用到梵二後的禮典。
- ⑫：見希玻律的《宗徒傳承》，21，和 *Egeria* 遊記逾越節守夜的記述。
- ⑬：Ordo XI, 99.
- ⑭：PRG, Vol, 2, XCIX, 380.
- ⑮：PR12, XXXII, 27 — 28.
- ⑯：亞大納削書信，Ep. Fest. 1, PG 26, 1366; 《梵二禮儀年曆總論》no. 22。
- ⑰： $7 \times 7 + 1 = 50$ 。「七」在聖經中有「圓滿」的含義；基督在一週的第一天，即第八日，由死者中復活，故「八」；有「新創造」、「永恆的救贖」、「新的世代」、「復活新生」的含義，參閱伯3：18-22。Focus, 3/1980.
- ⑱：成人入教禮典，no. 37 — 40, 57, 235 — 239.

四旬期與農曆新年春節的牧民問題

近來常蒙垂詢有關四旬期適逢中國新春期間的牧民問題。而這些問題當中，一部份是認為農曆新春慶節與傳統「封齋期」有所衝突；另一方面，又產生了「是否需要分放聖灰」的實際問題？同時也問及如何善度四旬期的具體方法？

四旬期並不是所謂的「封齋期」

梵二聖教年曆第廿七節清楚說明：「四旬期」是為準備逾越節。四旬期準備慕道者和信友一起慶祝主的逾越奧蹟。為慕道者，他們在四旬期內，透過甄選禮、考核傅油禮，準備入教聖事（聖洗、堅振、聖體），而信友則在這時期重溫他們的洗禮，並以悔改、補贖、修和來重新經歷主的逾越奧蹟。

換言之，四旬期是整個教會「慕道」、「更新」準備逾越的歡欣時期（見第一式頌謝詞）；因為「慕道者」加緊準備迎接洗禮，全體信友也切實奉行祈禱和仁愛的工作，洗心革面，與主和人修好，重獲天主鍾愛子女的恩寵。故此，正確的「四旬期」精神是歡欣的準備，積極的慕道、更新，彼此修好，去迎接主和我們的逾越節。

當然，四旬期的精神亦包括歸向上主、悔改更新而做的積極補贖，即是履行仁愛的工作，和祈禱克

己；而克己的方法也包括以齋戒祈禱來清除私慾，律己培德。

「四旬期」已不再是梵二以前，中世紀式的所謂「封齋期」^①了。當時的「封齋期」是因為第九世紀之後慕道期的全部崩潰^②，公開悔罪的紀律式微，「德」「法」民間不諳拉丁禮儀而盛行克己補贖，修德升天堂的熱心神功，於是在一〇九一年，教宗吳爾班二世把昔日只為「公開贖罪者」而施行的撒灰禮，推廣到為其他信友舉行；本來只為「公開贖罪者」的「聖灰星期三」遂失去了本來的目的，因而推廣為眾人。從此，本來是為整個教會「慕道、皈依」準備逾越節的四旬期積極精神便隱沒了^③。反之，却消極地強調個人嚴厲「守齋」，克己做補贖為免除罪罰、躲避地獄，得升天堂（見梵二前禮儀經文）。於是，第一本中文彌撒經典，也只好顧名思義地把這時期翻譯為「封齋期」，而不是「四旬期」。

「封齋期」在中國有超過一半的機會與「新年春節」同期，而「封齋期」為補贖罪罰而強調的「守齋」，事實上也是與中國新年春節的歡慶互相衝突。

雖然一直以來都以「免齋」作為折衷辦法^④，但實際上，禮儀內容和經文仍是與農曆新年春節的傳統互相矛盾。例如撒灰禮，用灰土擦頭並說：「你原來是土，仍要歸於塵土」，便與中國的新年春節互相恭賀祝福，善頌善禱的民情相反。幸好當時是以拉丁文行禮，不明不白，不了了之。

相信如果「四旬期」在中國演變，一定不會在新年春節期間發展成為「封齋期」，也不會擦灰土等。

時至今日，既然梵二之後已清楚更正「四旬期」

不再是「封齋期」，而四旬期也恢復了本來的「慕道、修好」為迎接逾越節的意義，並具體地重整了構成四旬期核心的候洗者禮儀，即首主日的候洗者甄選禮，四旬三、四、五主日的考核禮等，四旬期的積極精神再顯露無遺。事實上，四旬期主日所有選經和禱文也是為慕道、更新、修好而設。甚至積習難返的聖灰禮儀也因此改善了分放聖灰的經文，而以「你要悔改、信從福音」作為首選。

故此在「四旬期」，我們要強調的是：

- ① 「整個教會應積極準備，與基督一起逾越。」
- ② 方法是積極慕道，與慕道者一起反省上主的聖言而更新，與主與人修好。
- ③ 為達到「更新」，積極履行仁愛，彼此修好，守齋祈禱，律己補贖，都是歸向天主的好練習。

如果我們把持着四旬期的真正精神，縱然「四旬期」遇到了新年春節，也不會直接引起大問題，因為新年春節的「團圓」、「迎新」、「納福」及所謂「一年之計在於春」的精神，也正適用於迎向逾越奧蹟、慕道、更新、與天主和人修好等的「四旬期精神」（例如「四旬頌謝詞第一式」等）。當然這也要求主禮或負責禮儀者的適當準備和選擇。

當然，另一方面我們也要承認今日從羅馬拉丁彌撒書翻譯的四旬期首二週的選經和禱文，事實上有一些未必適合新年春節的氣氛，然而這正是下一步我們要做的事情，即重新編寫適合於中國新年春節期內的四旬期經文，也使新年春節成為中國教會禮儀節曆的一部份，為我們展示上主的救恩。

至於原本為罪人開始「公開贖罪」的「聖灰禮

儀」^⑤，本來就不是「主日」的禮儀；歷史上從來沒有一個教會的傳統會在主日舉行這儀式（羅馬禮於第七世紀時便於四旬首主日前星期三舉行，米蘭禮則始終保持於四旬首主日後星期一舉行），因為「撒灰禮」是罪人贖罪的標記，意味着要同時守齋（至今聖灰禮儀日仍保持「守齋」的傳統，雖然本港每逢新年春節都例行免齋）；但主日是慶祝主復活的日子，傳統上是不守齋的；況且四旬首主日本來就是教會甄選候洗者，並與他們一起準備逾越的首要日子；事實上四旬期也正為此而設。所以雖然一〇九一年後拉丁教會把撒灰推行於各人，但始終不在主日舉行。

今日的聖灰禮儀也不太適合於新年春節的主日舉行，因為在新年春節為人撒灰是不太適合一般民情的，但另一方面，我們也要明白「領聖灰」已變成一些教友的熱心方式。故此牧民上也要作出多元化的適應，例如為習慣了領聖灰者，可以保持於平日或聖灰星期三舉行「聖灰禮儀」，即「祝聖聖灰」和「分撒聖灰」；而為那些習慣了領聖灰而又不能在平日到聖堂的教友，也可在主日聖祭之外，當然最好是聖祭禮成之後，單單舉行「撒灰禮」（不必重行祝聖聖灰的儀式）；即誰喜歡領聖灰的，可自由在離去前，適當地用「你要悔改、信從福音」的話，簡單的撒上聖灰。

如果要問四旬期的禮儀牧民方法的話，我們可以提供一個基本的原則，就是：

既然四旬期是整個教會為迎向逾越奧蹟的慕道期，故此首要是須有着實的慕道者培育和禮儀，包括四旬期首主日的甄選禮，及其他主日的考核禮（見

1985年新訂四旬期主日感恩祭)，同時要清楚「慕道」也是教會全體的需要，即每個基督徒都要在這個預備逾越節的四旬期內再慕道，並重新與主與人修好，好能因重溫洗禮而再次皈依，與慕道者一起，重獲天主子女的恩寵。

記着，沒有慕道者和我們已領洗者的慕道皈依，便沒有「四旬期」；沒有候洗者洗禮和我們已領洗者的更新和與主與人的修好，便沒有逾越節慶典⑥。

為慕道皈依、律己培德，我們都要讀經默想，履行仁愛，與主與人修好，守齋祈禱，舉行修好聖事，這些都是積極的方法。

「四旬期內該效法者有三：一是梅瑟在西乃山上四十日夜不吃不喝，為取得天主的聖訓；二是厄里亞先知，徒步四十天往天主聖山，為取得拯救以色列的綸音；三是我們的主在曠野四十天嚴齋，以上主的話粉碎魔誘。我們該以此為鑒；不單以言，更該以行為生活，在這四旬期內，革除我們內在的邪惡酵母，好能自獻作為純潔真誠的無酵餅（逾越節的祭餅）。」

（公元600年西班牙禮書四旬首主日釋義）

香港教區禮儀委員會辦公室供稿

一九八六年三月

註：

- ❶：1670年第一本中文彌撒經典所譯，反映出當時所了解的「四旬期」只是狹義的「封齋」而已。
- ❷：因為歐洲成人洗禮絕跡，再加上社會環境觀念的影響，兒童洗禮隨時隨地施行，慕道紀律已經消失。
- ❸：逾越節本來是為洗禮的，但這時也變成了沒有逾越聖事（洗禮）的逾越節。
- ❹：1650年傳信部議決。
- ❺：在四旬期守齋的日子收納罪人公開做補贖，也是要他們「再慕道」而皈依，好在逾越節前獲得罪赦。
- ❻：沒有候洗者洗禮的逾越節，我們仍要祝福聖水，重宣聖洗誓願和灑上聖水。

如何在堂區籌劃聖週禮儀

前 言

經過了七個多月的時間，集合了各方人士的努力，新修訂的香港版「聖週禮儀」終於出版了。這新版的「聖週禮儀」，除經文方面有所修訂外，禮規方面也因香港的牧民實況而有所簡化和作出適應。然而這一切的努力，目的是在於更清晰地呈現主的逾越奧蹟，好讓香港的天主子民藉着參與這逾越慶典，而生活出這死而復活的喜訊。

我們要明白籌劃聖週禮儀，絕對不是安排一些繁文褥節，而是上主透過聖言的宣講，聖事的施行，教會的服務及祈禱，親自帶領祂的子民重新逾越的具體行動。事實上，聖週逾越節三日慶典就是整個教會禮儀生活和行動的高峯，因為「基督以祂的逾越奧蹟拯救了我們；祂以自己的死亡消滅了我們的死亡，並以復活恢復了我們的生命」（禮儀年曆總論18）。為慕道者，這就是藉着領受入教（入門）聖事（聖洗、堅振、聖體）而死於罪惡，重生於基督，加入天主子女的行列；為教友也是重新棄絕舊我，切實地活於基督的新時機。故此聖週禮儀一方面是要指正我們的生活，另一方面是要隆重地慶祝我們不斷逾越的生活內涵：實現上主在我們身上的救恩。

聖週內每日慶典的重點和意義

聖週中各個慶典並非千篇一律，而是不同的慶典各有不同的重點和作用，目的為顯露逾越奧蹟的不同角度，使信友藉着參與禮儀，而與這逾越奧蹟同化。故此，在籌劃各項聖週禮儀時，要注意不同慶典所表達的重點，應簡則簡，應強調者當強調，切勿本末倒置。

基督苦難（聖枝）主日，是聖週的開始，紀念主榮進耶路撒冷，為完成祂的逾越奧蹟，即祂的聖死和復活；故此，這是為開始默想和參與基督的救世苦難而作的簡單前導而已。

逾越節三日慶典，不單是聖週，更是整個禮儀年的高峯。它以主的晚餐作為開始（按教會傳統，聖週四黃昏後，其實已算作聖週五的開始；而這晚餐紀念是逾越節三日慶典的前導），指向以守齋祈禱來參與基督的（被捕）、受難、聖死（星期五）和埋葬（星期六）；而復活慶典的夜間禮儀實在是逾越節三日慶典的高峯，同時是復活主日的首要禮儀（既然是在星期六入黑後舉行，按教會傳統這已經是主日開始，而不是復活前夕），因為復活的主通過入教聖事（聖洗、堅振、聖體）在我們及候洗者身上實現祂的逾越奧蹟；直到復活主日的第二晚禱，才結束整個逾越節的三日慶典。當然，復活主日也同時開始了禮儀年的復活期（參閱禮儀年曆總論19）。總括來說：

基督苦難主日 （聖枝主日）

 導向默想基督的逾越奧蹟

逾越節三日慶典

一、主的晚餐——逾越節三日慶典的開始。

救主受難紀念（星期五）——齋戒祈禱。

二、基督的埋葬（星期六）——沒有禮儀，靜靜地默想基督的逾越奧蹟，及準備候洗者。

三、基督復活主日——

①復活慶典的夜間禮儀，舉行入教聖事，是逾越節三日慶典的高峯。

②復活主日日間感恩祭。

聖週禮儀的運用

基督苦難主日（聖枝主日）

一、禮儀的中心意義

教會今天紀念基督榮進耶路撒冷為完成祂的逾越奧蹟。

祝福樹枝及遊行只是該主日聖祭的一個較為隆重的進堂禮，重點仍然是苦難主日的感恩祭。

二、禮儀的表達方式

新的「聖週禮儀」為方便不同環境的堂區團體，提供了三種紀念耶穌榮進耶京的進堂式，給予各有關人員在每次舉行感恩祭時選用（今天每次感恩祭都可舉行這三式中任何一式的進堂禮，包括祝福樹枝，這可方便不同時間來參與聖祭的信友，以不同方式來參與這紀念）。

第一式適合可在戶外舉行遊行的堂區使用；其中的「敲門禮」或可表達教會團體實是主的聖域，不過要具體地因聖堂的建築結構而取捨。

第二式適合只能在聖堂內舉行進堂禮的堂區，但要注意，最好至少有一部份教友可以加入進堂的行列。

第三式適合每次感恩祭前舉行；其實這一式是把「基督榮進耶京」的福音併入了導言，而用一個非常簡單的方式祝福樹枝，作為進堂禮而已。

無論選用那一方式，進堂後隨即以集禱經結束進堂禮，開始今日基督苦難主日的感恩祭。

今天福音宣讀耶穌基督的受難始末，是羅馬禮歷代的傳統；顧名思義，今天是基督苦難主日。宣讀受難始末的方法可有多種，通常是「耶穌」由司鐸負責，「羣衆」由教友代表或全體信衆一起宣讀，「敘述」則由執事或讀經員宣讀，當然若沒有足夠人手時可全部由司鐸讀出。誦讀受難始末時，無需致候詞，由負責宣讀「敘述」的執事或讀經員讀出題目：「恭讀瑪竇所載……」。今天所宣讀之對觀福音的受難始末，有長式和短式可供選擇。一般來說宣讀福音是站立聆聽，但若因受難始末篇幅太長，為免教友太累，也可以坐下聆聽其中一部份。以丙年為例：可以坐下聆聽由「耶穌照常往橄欖山去」（37頁）……「同耶穌一起處死」（42頁）。當然，領經員需要清楚指示坐立，以免不知所措。唸到「耶穌呼出最後一口氣」時可按習慣跪下默禱片刻。誦讀完「受難始末」，主禮應作簡短講道。

逾越節三日慶典

主的晚餐（聖週五的開始）

一、禮儀的中心意義

這慶典的中心是以一台簡潔的感恩祭來開始逾越節三日慶典，並幫助信友跟隨基督，亦步亦趨進入祂的逾越奧蹟。

二、禮儀的表達方式

① 聖祭禮儀：

這聖祭保存了教會最古老的傳統，例如一個團體，一個感恩祭，且在聖祭前不保留聖體於聖體櫃內，而教友要領受新祝聖的聖體（聖血）；盡可能分送聖體聖血。領受聖血對於已經有「送聖體員」的堂區就更容易實行了。

新「聖週禮儀」也提供了在進堂禮中，把主教偕同全港司鐸團，為各堂區在逾越節施行入教聖事所祝聖的聖油，送入聖堂，作為教區團結的標記；但這方式應簡單而易見，把聖油莊嚴地拿入聖堂就夠了，而不需要特別的儀式。

② 濯足禮：

如果確實能夠表達出堂區團體內各成員的彼此服務，及效法基督的榜樣，也可舉行濯足禮，但這濯足禮不應是流於外在的儀式，而應是互相服務的具體標記。事實上，神職人員也可聯同堂區議會的教友代表等，一起到聖堂中間，為教友行濯足禮。但切忌做作複雜，以致大家不知所措，或太強調這部份，使感恩祭變成次要的部份。

濯足禮可在宣讀福音時舉行，但要注意濯足時，琴聲或歌詠的輔助，及與「伯多祿」對答時的音響等問題；但千萬記着，這應當是默想性的，並非表演戲劇。當然濯足禮也可在講道後舉行。若因牧民不便或不能表達其中意義，也可取消。

③愛德的獻禮：

新「聖週禮儀」提供另一種方式來表達並實踐基督給予我們相愛的命令，就是舉行愛德的獻禮，即在供奉禮品的時候，每位信友都可把為幫助有需要者的物品帶到祭台前，放在附近，餅酒則放在祭台上。這自由而主動的獻禮可以具體地表明基督的犧牲和我們生活祭獻間的關係。

④恭移聖體：

至於所謂「恭移聖體」，其實和每次聖祭後把聖體放回貯藏聖體的小堂或其他地方的意義一樣，並不是特別的儀式。所以這部份應該簡單，目的是讓教友可以在寧靜的環境中，自由朝拜聖體，默想基督的苦難，及祂的最後贈言（若望福音十三至十七章）。新的「聖週禮儀」提供了兩個方式：

第一式適合於沒有聖體小堂的堂區使用。方式非常簡單：「領聖體後經」後，保留聖體於祭台或聖體櫃內，奉香致敬，然後便靜靜離去，讓教友自由朝拜聖體。

第二式也是簡潔地把聖體恭移到聖體小堂，教友應當隨行；同樣，主禮等奉香致敬，也是靜默地離去，讓教友自由朝拜祈禱。

總之，無論選用那種方式，都應注意其實用性及達到幫助信友祈禱默想的目的。所以恭移聖體不應該

太誇張，而變成所謂「聖體遊行」。

畢竟感恩祭後，朝拜聖體是個好習慣，但這是自然的、寧靜的、個別祈禱默想的時刻；如果能有一些安排幫助信友，這是有用的，但千萬不該弄成尾大不掉，又舉行一些隆重的儀式，失去應有的寧靜祈禱氣氛。

注意：梵二改革後，這晚根本沒有所謂「拆卸祭台」的儀式，故千萬不要騷擾教友在寧靜中朝拜聖體。應在其他適當時間，清除祭台的裝飾，而聖堂內顯眼處的十字架，應移走或用布遮蓋。

⑤其他：

至於是否在「光榮頌」後停止用琴，則要視乎當地習慣。若果沒有琴音，信眾便不能詠唱禮儀所需的歌詠的話，也不妨繼續用琴。尤其在默想的時候，柔和的琴聲可幫助教友寧靜下來，沉思祈禱，故此，不必執着用琴或不用琴，而是應想如何使整個逾越節慶典的祈禱，在信友心中結出生活的果實。

救主苦難紀念

一、禮儀的中心意義

教會今天以齋戒祈禱，紀念和參與救主的逾越奧蹟中之苦難聖死。雖然這是寧靜肅穆的慶典，但絕對不是「追悼會」，因為基督確實已經從死裏復活了，我們現在是在整個死而復活的信仰當中去參與基督的救世犧牲，領受祂救贖我們的逾越恩惠（見今日集禱經和領聖體後經）。正如傳統的朝拜十字聖架的聖詩所說：「主！我們現在敬拜祢的聖架，我們讚頌光榮

祢的復活，看啊！藉着這個聖架，歡樂才充滿了普世，望天主憐憫我們，降福我們……」（又見傳統「皇旗飛舞」的聖詩內容），所以我們應當以肅穆的祈禱來慶祝基督在十字架上的逾越勝利，和帶給我們的救贖。

二、禮儀的表達方式

今天的禮儀包括聖道禮、信友禱文、朝拜十字架及領聖體。禮儀可因牧民需要選擇在午間或晚上舉行。至於程序方面，可在講道後，先舉行朝拜十字架，作為朝拜和參與基督救世苦難的標記，然後才舉行信友禱文，作為聖道禮的回應和結束；又或者先舉行信友禱文，再朝拜十字聖架。兩種方式各有好處，但最重要的是按實際可能性和習慣，並需要有妥善的準備。

①聖道禮：

聆聽聖言，特別是基督的受難始末，是今天慶典的重點。受難始末的讀法，請參閱「基督苦難（聖枝）主日」。

②朝拜十字架：

朝拜十字聖架，應該在祈禱默想的氣氛下進行，所以無論選擇那種方式顯供十字架，都應保持簡潔，最重要是讓信友面對救世的聖架，體驗基督的逾越奧蹟。基督十字架是戰勝罪惡，光榮勝利及逾越的標記，故此十字架不一定是血淋淋的十字架。同時十字架的大小，應當是信友清楚可見的，以供瞻仰。供人朝拜的十字架，只可用一個。如果因為人數太多，而引致個別朝拜十字架的時間太長，可全體一起跪下面對十字聖架，默想、朝拜片刻，然後同唱一首聖詩（

如74頁-75頁或79頁)。當然，可把十字架留在祭台前，讓教友在禮儀後，自由朝拜和祈禱。至於個別朝拜十字架的方式，可按每個堂區教友個人的習慣，如口親、鞠躬或跪拜叩首等。

③信友禱文(舊稱「公禱禮」)：

在禮書裡「信友禱文」是按羅馬的傳統方式，但為方便信友，可以全部保持站立或跪下。舉行的方式是先說出意向，然後保持簡短的靜默，讓信眾祈禱，再詠唱一句短誦來祈求，最後主禮以祈禱總結每個意向。新禮書註明每個堂區不一定要將全部意向宣讀，而是可以選用其中合適的禱文，甚至可以加添特別的意向。但應注意不可太多和太累贅，以致沉悶和失去重心。此外，如果為牧民需要，也可以用一般聖祭中常用的方式，來舉行信友禱文。要記得「信友禱文」常是對聖道禮的回應，即天主聖言使我們放眼世界，為有不同需要的人祈禱和服務。

④領聖體：

領聖體是今日禮儀的第三部份和結束方式，應該非常簡單。首先將聖體放在祭台上，然後唸天主經，接着分送聖體、祈禱。祝福後，在靜默中禮成，信友可自由在十字架前祈禱。

聖週六

今天是寧靜祈禱的日子，為默想基督的埋葬。今天日課誦讀二的講道選讀，實在是個非常好的默想題材(參閱本書封面的解釋，見封底)。如果我們能夠繼續以齋戒來善度今天，直到復活慶典夜間禮儀，也

是個非常好的古老習慣（見禮儀年曆總論二十）。今天各堂區應該為候洗者舉行退省或其它活動，以幫助他們作好準備，接受入教聖事（例如為他們舉行「祈禱覆手禮」、「傅油禮」……等）。

基督復活主日

復活慶典的夜間禮儀

一、禮儀的中心意義

這夜間禮儀，實在是復活主日的首要慶典，也是整個逾越節三日慶典的核心和高峯，因為在這慶典中，死而復活的基督要通過教會，藉入教聖事，在候洗者身上，實現祂的逾越奧蹟；故此今晚慶典的高峯和本質，就是施行「入教聖事」。不單候洗者藉領受「入教聖事」死而復活，教友也要藉重宣聖洗誓願及灑聖水而再次逾越更新。整個教會也一同在聖體奧蹟中與復活的主結合，所以若沒有「入教聖事」，根本就沒有逾越節。即使因為非常嚴重的理由沒有洗禮，也要祝福聖水，重宣聖洗誓願和灑聖水；入教聖事本身便是復活逾越的內容。

二、禮儀的表達方式

在籌劃今晚的慶典時，要注意每個部份的優次和彼此的關係：

①燭光禮：

這是夜間慶典的簡單序幕。內容包括在寧靜的黑夜中（不需要在禮儀前唱歌，只要靜默的祈禱等待），祝福火焰，點燃復活蠟燭，然後進堂，並詠

唱「逾越頌」來開始今夜的慶典。

(a)在靜默及黑暗中祝福火焰——主禮到放置好火盤的位置，以簡單導言邀請大家參與這逾越慶典，然後以一篇禱文祝福火焰，不用灑聖水，因為還未祝福水。

(b)祝福火焰後，接着是主禮點燃復活蠟燭及遊行；點燃復活蠟燭有兩種方式，供堂區選擇：—

第一式：非常簡單，只需以一個簡單的祈禱，點燃預先刻劃好的復活蠟燭，便開始遊行進堂。

第二式：比較複雜，是依照「法」「德」的傳統：首先在蠟燭上刻劃傳統的符號，年份；是否將乳香釘插入蠟燭，則由各堂區自行取捨。然後燃起復活蠟燭，便遊行進堂。

無論選擇第一式或第二式，都要注意這只是個簡單的動作，主要是點燃火光進堂；況且在漆黑中，絕不需要複雜的禮節，卻需要有清晰的和誠切的祈禱。

遊行進堂後，視乎環境，把復活蠟燭放在祭台中央或讀經台旁，然後詠唱「逾越頌」。

(c)「逾越頌」是一首讚美詩，作為今晚慶典的開始，向上主奉上歌頌及讚美，因為主賜予了我們這個神聖的逾越夜。「逾越頌」的內容值得我們反覆思考默想。在整個燭光禮中，包括「逾越頌」，全體教友都可手持燃點着的蠟燭，在「逾越頌」的讚美詩後，才亮燈，跟着便進入今夜慶典的第二部份——聖道禮。

②聖道禮：

這是今夜慶典的第二部份。本來是守夜時，團體一面重溫救恩史，一面等待天明時的入教（逾越）聖

事，即逾越奧蹟再一次的實現，故此原本是有七篇舊約，兩篇新約，包括福音；不過按今日牧民的實況，大多數堂區都不便整晚守夜了，所以新「聖週禮儀」雖然刊載了全部聖經選讀，不過也提供不同的選擇。通常應選讀不少於三篇舊約，但必要時，也可只讀兩篇，但出谷紀十四章有關以色列民過紅海而獲救的一篇是必讀的，因為這篇是新約逾越洗禮的預像；當然新約書信和福音亦是必讀的。其實在牧民上，今夜舊約選讀除了出谷紀十四章外，每年未必需要選擇相同的讀經，每個堂區可按情況，每年選擇不同的舊約讀經，配合出谷紀十四章。但是無論選擇什麼讀經，最重要還是按信友的能力，幫助他們深切明白上主昔日給予以色列民的救恩，今日在基督內實現在我們身上；所以我們不必計較讀經的數量，而是按着信友的能力，清晰而有效地宣讀就好了。在每篇讀經後，需要有片刻的靜默，讓教友去消化、默想該篇讀經，其實答唱詠和禱文也是爲此而設。如果牧民需要也可以靜默來代替答唱詠，即讀經後，默想片刻，然後才以禱文把讀經化爲生活和禱告。在靜默時，若有琴音來協助信友默想也是好方法，不過若能把答唱詠唱得好，也是非常理想的默想和祈禱。

從舊約讀經轉入新約讀經時，按習慣詠唱「光榮頌」，然而以往因爲是天明時洗禮後，才開始復活聖祭，故會鳴鐘奏樂來唱光榮頌，但今日已非如此；舊約和新約同時構成了今日復活慶典的聖道禮，而入教聖事也在福音後舉行，故此現在「光榮頌」只需以詠唱，將信友導入新約讀經便足夠了，而鳴鐘奏樂可留到詠唱「亞肋路亞」時。同時也不必要有裝飾祭台的儀

式；祭台在禮儀開始時可預先裝飾妥當，以免此時太複雜和騷擾讀經的進行，當然按習慣此時也可點亮更多的燭光來襯托氣氛，但千萬不要騷擾教友聆聽聖言的心神。

宣讀基督復活的福音，乃整個聖道禮的高峯，應當隆重而莊嚴。在詠唱福音前歡呼時，全體信友一起歡呼「亞肋路亞」迎接福音，同時可鳴鐘奏樂，而執事或襄禮司祭，莊重地將祭台上的福音書捧起，行到讀經台，宣告主復活的喜訊；福音後也可以「亞肋路亞」來歡呼，之後的講道應闡明基督的死而復活與入教聖事及基督徒生活的關係。

③入教聖事：

第三部份是施行聖洗及堅振聖事，第四部份是聖祭禮儀及新教友領受聖體聖事，這兩部份共同構成整個逾越節慶典的內容和高峯。

應注意，禮儀應務求簡單而隆重，最重要的是能表現出聖事本質的行動。千萬不可太複雜或累贅。

(a)聖洗聖事：洗禮的基本和主要行動，包括表示棄絕罪惡，宣認信仰和施行洗禮。

施洗的方式：教會傳統的洗禮方式是浸洗，亦是首選方式（成人入教經典：22），因為它正表達出受洗者參與基督的死亡，和與祂一起復活（羅 6：3-14；哥 2，12-14）。雖然香港目前還未有浸洗用的洗禮池設備，惟望將來可以改進和施行；不過無論是否用浸洗或注水式授洗，宣認信仰和水洗是必要的記號。

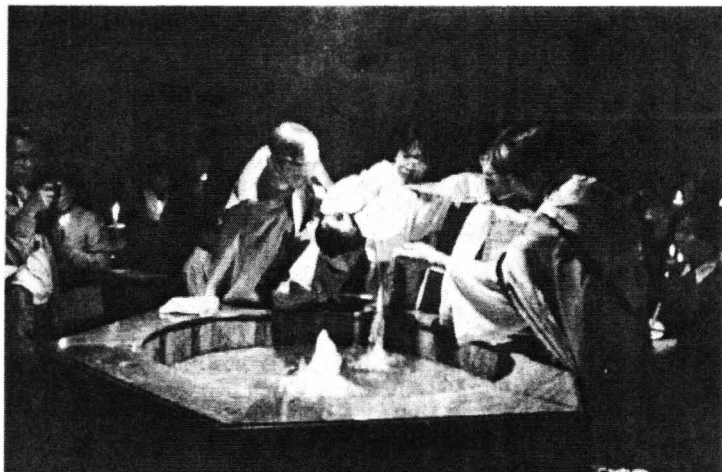
應該以莊重尊敬的器皿盛載洗禮用水，同時應該注意只可用一個水泉，來祝聖清水，為表達一主、一

信、一洗的意義。授洗時亦應有充足的水流過額頭，顯露這個重要的聖事標記。進行洗禮時，也可以清晰讀出最初的三、四篇施洗經文，讓大家聽到洗禮的進行，然後可伴以音樂或共同詠唱一首與洗禮有關的歌詠。同時如果真的人數太多，多位裏禮也可從同一水泉取水，然後分別為候洗者施洗。

至於施洗的地方，如果是浸洗，就應該在浸洗小堂舉行；浸洗未必要在衆目睽睽之下舉行，傳統上浸洗在浸禮堂內舉行，然後新教友在主教帶領下進入聖堂，在衆人前接受堅振的覆手和傅油。如果要安裝固定的洗禮池，最好是保留聖洗聖事乃入教聖事的意義，就是把洗禮池裝在入門處，一方面是因為洗禮池原則上不應與祭台間相連，另一方面也方便教友進堂時可見到洗禮池，而重憶洗禮的經驗，並可供點聖水用，如果洗禮池固定於聖堂入口處，施洗時也可請衆信友轉身面向施洗處。如果沒有固定洗禮池的設備，而又用注水式授洗，施洗和祝聖清水的器皿，可以按實況放在信衆之前，並應加以裝飾。

表明棄絕罪惡和宣認信仰，一方面為候洗者是構成洗禮的重要成份，同時也是全體信友在當晚所要重新許諾的，所以新「聖週禮儀」提供候洗者和信友一同表明棄絕罪惡，和宣認信仰，不過也有特別為候洗者而發的問題，為顯明他們追隨基督，接受洗禮和加入教會的決心。

諸聖禱文本來是為候洗者和授洗者前往施洗小堂，舉行洗禮時，信友在聖堂為他們祈禱所用的禱文，故此可按實際情況和習慣，而應用、簡化、甚至取消。詠唱諸聖禱文時，全體站立，因為這是復活期



藉水和聖神而重生。
(香港聖老楞佐堂逾越節洗禮)



在復活慶典的夜間禮儀中，候洗者領洗後，教友前來親點聖水，重新體驗洗禮的恩寵。(香港老楞佐堂)

傳統的祈禱姿態。諸聖禱文結束時，應立即祝福洗禮用水。無論是否有施洗，今晚一定要祝聖清水，重宣聖洗誓願和灑聖水。

祝聖清水的經文非常優美，值得我們反覆默想；它述說上主的救世工程，今天也藉着聖洗聖事而實現於我們中。祝福清水是一個非常簡單的祈禱，伴以伏求聖神的覆手禮（如在祝聖聖體前一樣）。以往因「法」、「德」的影響而加入的繁複儀式，包括把蠟燭插入水中等，現已取消。

完成洗禮後，應立即向全體信友灑聖水，來紀念我們自己的洗禮。新「聖週禮儀」提供了三個選擇方式：

第一式——可按實際情況，邀請教友前往聖洗池，以聖水劃十字。

第二式——由主禮或襄禮，向全堂教友灑聖水。

第三式——在新教友從領洗的地方返回聖堂時，主禮或襄禮向全堂教友灑聖水。

釋義禮：一方面是為實用，一方面是為把洗禮的意義象徵化，故此不應太誇張和做作，因為若果洗禮方式已經安排得清楚顯明，團體已明白其意義，釋義禮的作用便不太大了。須知道，如果浸洗，新教友當然需要換上乾的衣服，但如果是注水式則未必需要，不過如果習慣舉行，則應用真的衣服，而不是白布帶等等，同時要注意千萬不可和一般喪服色樣相似。

授予燭光是非常簡單，在個別候洗者受洗後，代父或代母可立即從復活燭上點火準備，在全部洗禮完成後，主禮提示時，全體代父母立即把燭光交給他們的代子女，而不必到時才點火，以免耽誤時間和弄得

複雜。

(b)堅振聖事：成人受洗後，應該立即領受堅振聖事；除非有嚴重理由，如果未適合領受堅振聖事，就不得授予洗禮（參閱「成人入教禮典」34）。

堅振禮儀非常簡單，洗禮後，新教友在全體信友面前，領受堅振覆手和傅油禮。如果可能的話，主禮和襄禮司鐸可為領堅振者逐一覆手，作為伏求聖神的標記，但無論是否個別覆手，主禮和襄禮司鐸都必須伸手向全體領堅振者行覆手禮，好像成聖體前伏求聖神的覆手，同時主禮以一篇禱文祈求聖神降臨，然後為領堅振者個別傅油；當然可邀請襄禮司鐸從主禮接過聖油，來協助傅油。傅油時，可清晰讀出三、四篇傅油經文，然後伴以音樂聖詠等。

堅振聖事後，可按每個堂區習慣歡迎新教友，如鼓掌、握手等。

隨即應由新教友第一次執行他們的使命：宣讀信友禱文，和獻上聖祭用的餅酒和禮品。信友禱文應該簡潔，若因為當晚禮儀太長，也可省略，但絕不應省略新教友獻上禮品的部份，因為這是表達他們是天主子女的身份和參與基督祭獻的標記。

④聖祭禮儀：

新教友可圍於祭台四週，參與今晚復活慶典的聖祭。在聖祭中，全體天主子民，在聖體聖事內與復活的主合而為一，成為一個身體，同享一個新生命，共同獻上新的生活作為祭獻。故此今晚該簡單而隆重地舉行復活節的聖祭，應採用感恩經中特有的頌謝詞，及為新教友的禱文和其他特有禱文（見感恩祭常用經文），並且在邀請信友領聖體時，要刻意提醒信友，

特別是新教友，有關聖體奧蹟是入教聖事的最高峯（見「聖週禮儀」124頁），同時應當盡可能領受聖體聖血。

結 論

以上的講解，只是一個提示，當然每個堂區仍應按實況予以適應和籌劃，不過要記得：禮儀是聖言和聖事的運作，而不是一套繁文褥節；所以希望透過以上的解釋，一方面可幫助籌劃禮儀的有關人員得到更大的方便，也希望藉此幫助大家能夠明白聖週禮儀的重點和意義，好能更有意識地參與逾越節的禮儀，並與死而復活的主合成一體，獻上我們的實際生活，作為天主悅納的祭獻。「你們既是無酵餅，就應把舊的酵母清除，好讓你們成為新搓的麵團。因為我們的逾越節羔羊基督，已為我們被祭殺，作了犧牲，所以我們過節，不可用舊酵母，也不可用奸詐和邪惡的酵母，而要用純潔和真誠的無酵餅。」（見「聖週禮儀」128頁；格前 5：7-8）

香港教區禮儀委員會，辦事處供稿
一九八六年三月二十一日

在聖神內生活： 祝福洗禮用水及 堅振覆手禱文的註釋

「你們既因聖洗與他一同埋葬了，也就因聖洗，藉着信德，即信使他由死者中復活的天主的能力，與他一同復活了。你們從前因了你們的過犯和未受到割損的肉身，原是死的；但天主却使你們與基督同一起生活，赦免了我們的一切過犯：塗抹了那相反我們，告發我們對誠命負債的債券，把它從中除去，將它釘在十字架上」（哥 2：12—14）。洗禮的生活內涵，就是不斷的死於自我，活於基督。我們就試從入教聖事，祝福洗禮用水的經文和堅振聖事覆手祈禱，來探討入教聖事的聖寵運作。

早自第二世紀，教會已有為洗禮用水向上主獻上讚頌和祝福的習慣^①。今日梵二後，經過重整和簡化了的祝福洗禮用水禱文，也早已用於七至八世紀的羅馬教會^②。這經文清晰地闡示，洗禮的舉行構成了救恩史的一部份。

祝福洗禮用水

天主，聖事的標記藉着祢能力的運作，產生驚人的功效。祢創造了水，賦予它多種功能，使人在洗禮中獲得聖寵。

天主，祢的聖神在創世之初已運行在大水之上，

使大水富有聖化的德能。

天主，祢曾使滅世的洪水，預示了聖洗聖事；祢同樣用水，消滅人的罪惡，恢復人的聖潔。

天主，祢藉紅海的水，使以色列子民擺脫了奴隸生涯，越過紅海而不濕雙足，成爲新選民受洗的預兆。

天主，祢的聖子在約旦河裏，接受約翰的洗禮和聖神的傅油；當祂懸在十字架上時，水和血從祂的肋膀一齊流出；祂復活後，吩咐門徒說：「你們要去訓導萬民，因父及子及聖神之名，給他們洗禮。」

天主，求祢垂視祢的教會，使這洗禮的水泉藉着聖神，充滿祢聖子的恩寵。使按照祢肖像造的人類，能由水及聖神，滌除罪污，獲得新生。（主禮覆手水上繼續念：）

天主，願聖神的能德，藉祢的聖子，充滿這個水泉。使所有藉洗禮與基督同死同葬的人，也與祂一起復活，獲得新生。因主基督之名，求祢俯聽我們的祈禱！亞孟。

這篇經文首先指出水在聖事中的標記作用，闡示上主的救贖工程藉洗禮而實現於此時此地；然後記敘上主拯救人類的歷史：在創世之初，上主的神運行水面，指出今日上主也在洗禮當中，藉水和聖神展開祂創造新人類的工作；於是又再一次提到上主的救恩藉水而表現出來，正如洪水滅世，上主也要藉洗禮的水消滅我們的罪惡；正如以色列人在出離埃及時，經過紅海的水而得到自由，同樣今日洗禮的水也要使我們從罪過中被解放出來；耶穌基督甘願承擔天主子的救世使命時，祂就在約旦河的水裏受洗，並接受聖神的

派遣（傳油）；而當祂在十字架上高呼「完成了」的時候，付出了祂的神魂，肋膀流出血和水。而事實上，當復活的基督派遣門徒去施洗的時候，這施洗的事實，就實現在此時此地；所以洗禮的水，就是天主創造天地的水，今日創造了我們，就是紅海的水，因為今日天主解救了我們，也就是約旦河的水，因為我們藉此而參與了基督的死亡和復活，更是耶穌肋膀流出的血和水，因為我們實在藉聖神和水而重生。正如經文的高峯所說：當我們去接受這洗禮時，就是我們與基督同死同葬，一同復活的時候；洗禮使我們參與了救恩的洪流，藉着水和聖神而重生，從今以後，我們不再生活在自我當中，而是生活在基督之內④。

正因如此，這生活在基督內的事實就要透過聖神的印證（堅振聖事）闡示出來；好像基督從約旦河走出來時聖神便降臨在祂身上，天空有聲音印證說：「這是我的愛子，我所喜悅的」。同樣，當基督徒由洗禮的水走出來時，聖神也要降到他們身上，印證他們從今以後就是天父的子女；正如基督怎樣生活在父內，他們也要怎樣生活的基督內。事實上，早在二一五年希玻律的《宗徒傳承》就這樣記載：當新教友由水中走出來之後，他們便由主教帶領進入基督徒聚會的地方，在眾人前藉領受覆手和傳油，接受聖神的印證。而當時主教在新教友頭上覆手的祈禱內容，一直沿用到今天。

二一五年的經文

主、天主，祢使他們堪當藉水和聖神擺脫罪惡，重獲新生，求祢使他們堪當領受聖神，並賜給他們祢

的聖寵，使他們事奉祢，承行祢的旨意。

今日的經文

全能的天主，我們的主耶穌基督的父！祢以水和聖神使這些子女擺脫罪惡，重獲新生。求祢派遣施惠者聖神到他們心中，賜予他們智慧和聰敏之神，超見和剛毅之神，明達孝愛和敬畏之神。①

今日的經文把原本「事奉祢，承行祢的旨意」這一句話解釋了，且引用依撒意亞先知書第十一章第二節有關默西亞（基督）的預言：「上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在他內」來指出：這些新教友，此時此刻所接受的，就是昔日「耶穌基督」所領受一樣；即他們所領受的聖神，就是昔日基督在約旦河受洗後所接受的聖神，也就是基督在十字架上呼出的（聖神）氣息，且是整個教會在五旬節所領受的聖神的恩寵和使命。而事實上，覆手後的傅油，便更明顯地指出他們在基督內成爲基督的傳人，承担着同一的使命和身份，即天主子（女）的身份和救世使命，因爲「基督」，就是解說受傅者（默西亞）——主所派遣的。故此堅振聖事的覆手和傅油禮就同時標誌着，這些新教友從今以後要與基督一起成爲父所喜悅的子女，承擔基督同樣的生活和使命，在聖神內參與救恩的洪流和計劃，指向着與基督完全合一的生活（也即聖體聖事的生活）。

當我們大家默想堅振聖事的經文時，該問問自己，我已由水和聖神而重生，且領受了堅振聖事，我本來就成了基督的傳人，天主的子女，承擔了基督的

救世使命，那麼我的生活是否履行了我所領受的呢？
上主的神是否不斷督促和指正了我的生活方式和使命
呢？

今天我們已看清洗禮和堅振聖事是入教聖事的兩
個行動，因為在基督內的死而復活，接受聖神的印證
和在基督內度天主子女的生活，是不可分割的。事實
上成人入教禮典已清楚規定：照教會傳統若非有嚴重
理由，成人不能接受堅振聖事的，就不該為他施行洗
禮（成：34）但是這重要的教會訓導又是否落實執行
呢？它又是否充實了我們的慕道內容呢？

羅國輝

一九八六年四月廿五日

註：

- ①：戴都良，《論洗禮》4·4。
- ②：Sac. Gelasianum, no. 445-448.
- ③：Anamnesis 3/1, pp. 52-55.
- ④：已早見於七五〇年 Sac. Gelasianum no. 451



與基督完全結合的生活：

聖體聖事乃入教

聖事的高峯和完成

基督徒入教聖事的高峯，就是領受主基督的體血。事實上「領主」是基督徒和基督完全結合，成爲基督肢體的聖事標記。正如聖保祿所說：「我們所祝福之杯，豈不是共結合於基督的身體嗎？我們人雖多，但只是一個身體；因爲我們衆人都共享這一個餅。」（格前10：16—17）因此我們同領主體血的，就在基督內成爲手足，成爲一個基督的身體。然而我們怎樣才算是成爲基督的身體呢？按聖奧斯定的了解，成爲基督的身體，不僅是藉領受主體血的儀式，而是因爲我們整個的生活，都在基督之內成了祭獻。意思就是：基督怎樣生活，我也怎樣生活（參閱若6：55—57；及羅6：11；聖奧斯定《天主之城》第十卷），即是說：藉水和聖神而重生，並領受了聖神印證的我們，在領聖體的時候就具體地成爲了基督的身體，且同時標誌着「我們要將身體獻於天主，作爲正義的武器」（羅6：13）參與並作爲祂救世工程的延續者。

其實，餅和酒的作爲食物，已經反映了犧牲的奧秘。正如獻禮時的禱文所說：這是大地的出產，人力勞苦耕耘的成果；食物本身已經讓我們體驗到這是上主的賞賜和恩德，但同時是我們在祂計劃之內努力生

活的成果。即是說：在這食物本身就已看到天主的愛，但同時也要看到我們勞苦生活的情況，正如父母教導子女所講「你們擘開這些食物來，就看見是有血有汗的。」故此，放在祭台上的餅和酒，代表着我們自己，要成爲祭品。事實上，這些食物本來爲我們就已經是犧牲了，因爲它要被咬碎、吞嚥、和消化，且徹底地毀滅，才能化成養份，支持我們的生命，供給我們活力。現在這些餅和酒，同時是食物又是祭品，標誌着基督自己的犧牲；祂這樣說：

「這是我身體，將爲你們而犧牲；這一杯就是我的血……，爲赦免你們和衆人的罪過而傾流的。」

事實上，聖體聖事就是基督在十字架上的祭獻，「我們每次吃這餅，喝這杯，就是宣告主的死亡，直到祂的再來。」（格前11：26）；更同時是我們大家的祭獻：「你們當照樣去做，是爲紀念我」。（格前11：24—25）。既然這代表着我們生活的餅酒已經祝聖爲基督的聖體聖血，所以基督也藉此與我們合而爲一，使我們的生活也能在祂內成爲天父悅納的祭獻。正如保祿所說：「你們要成爲新和的麵團，正如你們是無酵餅，因爲我們的逾越羔羊基督已被祭殺而作了犧牲，所以我們過節……要用真誠和純潔的無酵餅。」（格前5：7—8）

「所以，兄弟們，我們以天主的仁慈請求你們，要獻上你們的身體，當作生活和悅樂天主的祭品，這才是合理的敬禮。」（羅12：1；也見於第一式感恩經）。既然我們的新生命要在基督內成爲祭獻，那麼透過聖體聖事，這生活的祭獻便具體地呈現出來；此

時此地基督真實的生活在我內，我也生活在基督內，成爲救世工程的延續和實現。所以聖體聖事便是入教聖事的高峯，因基督與我同時成爲了祭獻，我與死而復活的基督完全合而爲一。故此，應由新教友親自呈上餅和酒，作爲他們新生活的標記，指示出他們生活中要有的犧牲精神。

我們既因洗禮和堅振聖事，成爲了基督的傳人，天父的子女，且在領主體血時與基督合而爲一，那麼我的生活是否反映出這個事實呢？即是說，我是否在基督內，把我的生活和使命奉獻爲救世的祭獻呢？當我們每主日領主時，又是否意識到因爲我們共領聖體，我們在聖神之內已彼此成爲手足，要彼此共患難，共承擔，共同去耕耘上主的國度呢？

羅國輝 一九八六年五月二日

參考書目：

(一) 羅馬禮歷代禮書(按年代排列)：

1. *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*, (ed. Botte B.), Münster Westfalen, 1963.
2. *Sacramentarium Veronense*, (ed. Mohlberg L.C. etc.), Roma, 1978.
3. *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Annis Circuli* (Sacramentarium Gelasianum), (ed. Mohlberg L.C. etc.), Roma, 1981.
4. *Le sacramentaire gregorien*, (ed. Deshusses J.), 3 Vols., Fribourg Suisse, 1979-1982.
5. "Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'église romaine", (Codex de Würzburg), (ed. Morin D.G.) *Revue Bénédictine*, 1910, pp.41-74.
6. "Le lectionnaire d'Alcuin", (ed. Wilmart A.), *Ephemerides Liturgicae*, Roma, 1937, pp.136-197.
7. *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 Vols., (ed. Vogel C.), Vatican, 1963-1972. (PRG)
8. *Le Pontifical romain au moyen-âge*, 4 Vols., (ed. Andrieu M.), Vatican, 1938-1940: Le Pontifical romain du XII siècle, (PR 12); Le Pontifical de la Curie romaine au XIII Siècle, (PRG); Le Pontifical de Guillaume Durand, (PRD).
9. *Les Ordines romani du haut moyen âge*, (ed. Andrieu M.), 5 Vols., Louvain, 1960-65.
10. *Missale Romanum*, (Ex Decreto SS Concilii Tridentine Restitutum Summorum Pontificum Cura Recognitum) Editio Juxta Typicam, Ratisbone, Sumptibus et Typis Friderici Pustet, S.Sedis Apostolicae et S. Ritum Congregationis Typographi, 1926.

11. *Pontificale Romanum*, (Summorum Pontificum Jussu Editum et Benedicto XIV Pont. Max. Recognitum et Castigatum), 3 Vols., Roma, 1848.
12. *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, Editio Traurinis Juxta Typicam, Casali, 1956.
13. *Missale Romanum*, (Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli Pp VI Promulgatum), Editio Typica, Vatican, 1970.
14. *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Editio Typica, Vatican, 1972.

(二) 中文禮書：

1. 《彌撒經典》，利類思，北京，一六七〇年版。
(Borgia Cinese 352 / 409, Biblioteca Vaticano).
2. 《每日彌撒經書》，香港公教真理學會，一九五六年版。
3. 《主日聖祭禮儀》，香港公教真理學會，一九七三年至七四年版。
4. 《感恩祭典》，台灣天主教教務協進會出版社，一九八二年版。
5. 《主日感恩祭》，香港公教真理學會，一九五六年版。
《四旬期》 同上 一九八五年版。
《聖週禮儀》 同上 一九八六年版。

(三) 非羅馬禮禮書：

1. *La Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrite mozarabes.* (ed. Férotin M.), Paris, 1912.
2. *Le Liber ordinum en usage dans l' Eglis wisigothique et mozarabe d' Espagne du cinquieme au onzieme siecle,* (ed. Férotin M.), Paris, 1904.

3. *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes*, (ed. Lesley A., Roma, 1775), PL 85.
4. *Missale Ambrosianum*, editio quinta post typicam, Mediolani, 1946.

(四) 早期教會文件：

鑒於本港藏書所限，主要參考書籍是：

1. *Corpus Christianorum*, Series Latina, Turnhout., (CCL).
2. Diess L., *Springtime of The Liturgy*, Collegeville, Minnesota, 1979.
3. Etheria, *Itinerarium Egeriae*, (ed. Franceschini A, & Weber R.), CCL 157; 英譯本爲：
Wilkinson, J., *Egerias Travels to The Holy Land*, Jerusalem, 1981.
4. *The Faith of The Early Fathers*, (ed. Jurgens W.A.),
3 Vols., Collegeville, Minnesota, 1970-1979.
5. *Patrologia Graeca* (ed. Migne J.P.) Paris. (PG)
6. *Patrologia Latina* (ed. Migne J.P.) Paris. (PL)
7. 《宗徒時代的教父》，呂穆迪譯，香港公教真理學會，一九五七年版。
8. 《基督教早期文獻選集》（基督教歷代名著集成第一部第一卷），謝扶雅譯，
東南亞神學教育基金會，基督教文藝出版社，一九七六年版。

(五) 教會文獻

1. *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (ed. Denzinger H. & Schonmetzer A.) Roma, 1963.

2. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, 2 Vols., Roma, 1907.
3. *Documents on The Liturgy 1963-1979*, (ed. International Commission on English in the Liturgy), Collegeville, Minnesota, 1982.

參考書

1. Adam, A.
The Liturgical Year, New York, 1981.
2. Bruylants, B.
Les Orasions du missel romain, 2 Vols., Louvain, 1952.
3. Chavasse, A.
“Le Carême romain et les Scrutins prebaptismaux avant la IX siècle,”
Recherches de science religieuse, 35 (1948), pp.325-381.
4. Critchton, J.D.
The Liturgy of Holy Week, Dublin, 1983.
5. Duchesne, L.
Christian Worship, London, 1923.
6. Eisenhofer, L. & Lechner, J.
The Liturgy of The Roman Rite, New York, 1961.
7. *Focus*, (NewYork), 3 / 1980.
8. Jennes, J.
《中國教理講授史》，台灣，華明，一九七六年版。
9. Jungmann, J.A.
Pastoral Liturgy, London, 1965.
10. Marsili, S.
Anno Liturgico, (pro manuscripto), Roma, 1981.

11. *The liturgy and Time, The Church at Prayer*, (ed. Martimort A.G.) vol.4, new edition, Collegeville, Minnesota, 1986.
(註：這本書的參考書目非常豐富)
12. Martos, J.
Doors to The Scared, London, 1981.
13. Nocent, A.
“II Scaramento della penitenza e della riconciliazione,” *Anàmnesis*, 3/1, Genova, 1986.
14. Nocent, A.
Iniziazione Cristiana, (pro manuscripto), Roma, 1981.
15. Nocent, A.
“Storia della celebrazione dell’ eucharistia,” *Anàmnesis*, 3 / 1, Casale, 1983.
16. Nocent, A.
The Liturgical Year, vol.2,3., Minnesota, 1977.
17. Pinell, J.
La Benedicio del Ciri Pasqual, Montserrat, 1958.
18. Poschmann, B.
Penance and The Anointing of The Sick, London, 1964.
19. Regan, P.
“Veneration of The Cross”, *Worship*, 52 (1978), pp.3-13.
20. Righetti, M.
Storia Liturgica, vol.2, Milano, 1946.
21. Talley, T.J.
The Origins of The Liturgical Year, New York, 1986.
22. 《禮儀革新後的禮儀年度》(伍至捌), 趙一舟, 台灣, 鐸聲, 一四九至一五二期。

踰越——四旬期·聖週禮儀
沿革及意義

作者：羅國輝
編輯及出版：公教真理學會
發行：公教進行社
香港中環干諾道中 15-18 號
大昌大廈 17 樓
電話：2525-7063
傳真：2521-7969
電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk
網址：http://www.catholiccentre.org.hk

承印：明愛印刷訓練中心
版次：1987 年 4 月初版
2008 年 4 月五版(印 200 本)

ISBN-13：978-962-7096-32-0

ISBN-10：962-7096-32-6

【版權所有】

封面解釋：十五世紀東方禮「基督逾越冥府」的聖像；
這題材已見於初期教會的畫像和宣講——

「我信其降地獄、第三日自死者中復活。」

它一方面闡示出對逾越奧蹟的信德，同時也是對基督戰勝死亡的頌詞，當然也反映出我們進入洗禮池，接受逾越聖事的一份掙扎：主親自進入墳墓，打破死亡的枷鎖，把我們從死亡的幽谷中，拯救出來。現謹撮錄聖週六日課經中一篇佚名的古老講道詞：

《主下降陰府》

發生了什麼事？今日大地一片寂靜，萬籟無聲，一片荒涼。萬籟無聲，因為君王睡着了；大地寂靜顫慄，因為天主在肉軀內安眠，而喊醒了從古以來的長眠者。是的，天主在肉軀內死了，而使『陰府』震驚。

的確，主基督去找尋元祖父，好像找尋亡羊一般。祂願意去訪問那處於黑暗之中，坐於死影中的人們。是的，天主及祂的子，去把被俘的亞當，和同時被俘的厄娃，從痛苦中解救出來。

主帶着十字架的勝利武器，到他們那裏去。原祖亞當一見了祂，立即驚恐搥胸，向眾人高呼說：『願我主與我們眾人同在』。耶穌聞聲答說：『也與你的心靈同在』。就握住他的手催醒他說：你這長眠者，醒來吧！從死者中復活起來吧！基督將光照你。

我要命令你：你這睡眠者，醒來吧！因為我之所以造生你，不是要你久居陰府。從死者中復活起來吧！我是死者的生命。我親手

ISBN 962-7096-32-6 所創造的，起來吧！按照我的肖像所創造的，起來吧！快醒來，從這裏出去吧！因為你在我內，我也在你內，我們是不可分的一位。

