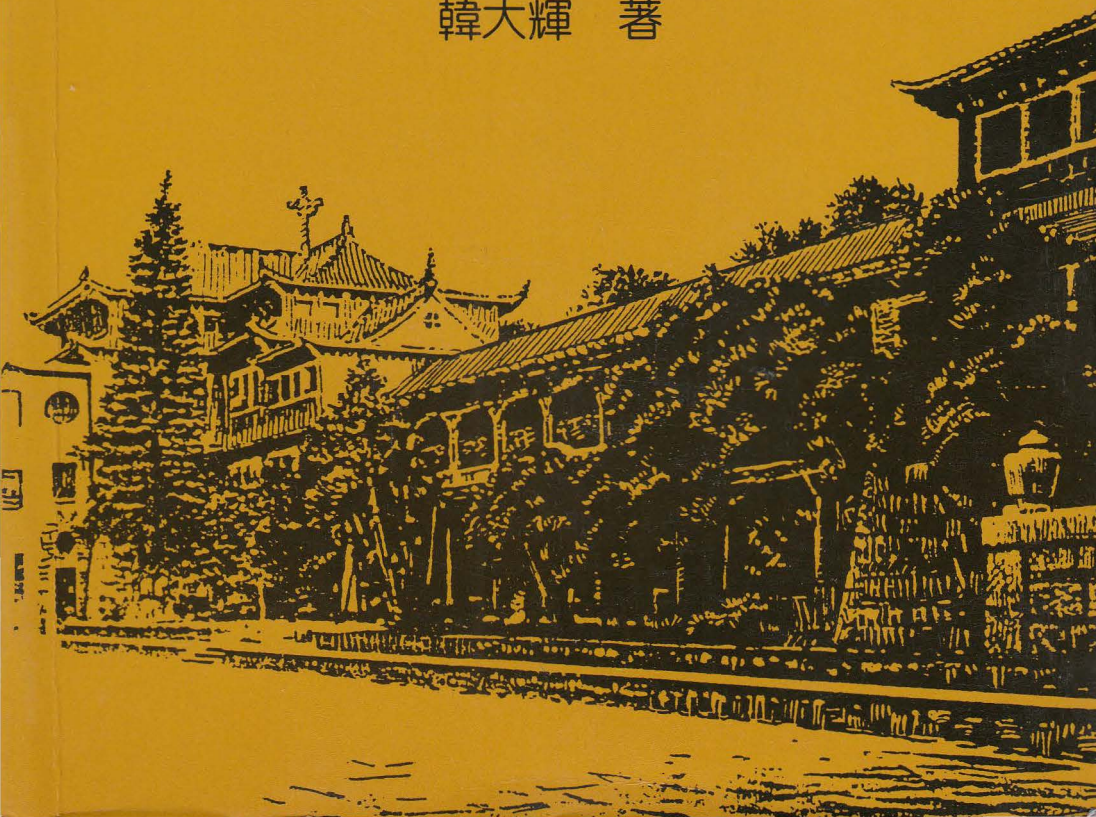


聖神修院神哲學院——神學教材 ③ 韓大輝主編

與基督有約

從慶典到奧跡

韓大輝 著



聖神修院神哲學院 —— 神學教材 ③

韓大輝主編

與基督有約

從慶典到奧跡

韓大輝 著

1995 香港

敬獻給我的母親
並賀她八十壽辰

縮略語

- AA *Apostolicam Actuositatem*
梵二《教友傳教工作法令》
- CCC *Catechism of the Catholic Church*
《天主教教理》
- CCCM *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*
《基督徒著作集——中世紀系列》
- CIC *Codex Iuris Canonici*
《天主教法典》
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
《教會拉丁著作集》
- DS Denzinger H. - Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionem et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*
鄧辛格（施安堂譯），《天主教會訓導文獻選集》
- DV *Dei Verbum*
梵二《天主的啓示教義憲章》
- GS *Gaudium et Spes*
梵二《論教會在現代世界牧職憲章》
- LG *Lumen Gentium*
梵二《教會憲章》
- NDL *Nuovo Dizionario di Liturgia*
《新編禮儀辭典》
- NJBC *The New Jerome Biblical Commentary*
《新編熱羅尼莫聖經注釋》
- OBP *Ordo Baptismi Parvulorum*
《兒童聖洗禮典》
- OC *Ordo Confirmationis*
《堅振禮典》

PG	<i>Patrologia Graeca</i> 《希臘教父學》
PL	<i>Patrologia Latina</i> 《拉丁教父學》
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> 梵二《禮儀憲章》
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> 《基督徒原始資料系列》
STh	Thomas Aquinas, <i>Summa Theologiae</i> 多瑪斯·亞奎納，《神學大全》
TDNT	<i>Theological Dictionary of New Testament</i> 《新約神學辭典》

胡振中樞機序

基督是人的道路、真理、生命（若 14:6），祂來，陪伴人走上信仰的旅程，使能得到自由（若 8:32）和豐盛的人生。

基督徒在跟隨基督，宣揚基督時，對心中所懷希望的理由，要時常準備答覆（伯前 3:15）。研究神學的人一直以這種心態，在啟示的光照下，嘗試對人生經驗，作理性的探索，以回應天主的計劃，「祂願意所有的人得救、並得以認識真理」（弟前 2:4）。

隨著時代的改變和梵二的更新，神學在教會內，不再是象牙塔內的學問，給人深不可測的感覺。各地信友對神學知識，需求日益殷切，非常值得慶幸。

近年香港亦不例外，為回應這需要，教會開辦了不同的課程，多由聖神修院神哲學院教授們負責。學院也設立了一個「神學教材編寫委員會」，為鼓勵教授們整理他們的教學資料，編寫成書，以饗讀者。

編寫神學不是容易的工作，讓我們以祈禱支持他們，並希望他們的辛勞結出豐碩的果實。天主在他們身上開始了好的工作，願天主完成它（斐 1:6）。

羅國輝神父序

人與人的交往，貴乎真情誠意，切忌「物」化，利用人滿足自己，同樣，神人交往也如是。然而，把神人的交往「物化」，卻是教會聖事培育和實踐中，最顯著的毛病，例如：有「聖體」而沒有「共融」，也沒有「感恩」。所問的聖事效果，也只不過是對我有何利益？

然而，韓大輝神父的《與基督有約》卻從聖經、教父傳統、教會訓導等，展示建基於基督奧跡的神人交往，綿延不絕地通過祂應許的教會聖事慶典，體現人間。

韓神父尤其在「慶典」篇闡述神人共融的慶祝，在「結論」中提出教會慶典的靈修、牧者心、天地心，以及陪同世人創建歷史的態度；這是建立當今聖事神學，特別在培育今日中國信友和神職人員的重要的一步。

謹此序言，推介韓神父的大作，祈願上主藉這書，造就祂的教會，尤其是幫助身為炎黃子孫的我們，更能了解神人共融和不斷慶祝這天人一體的生命。

羅國輝

1995年8月3日

聖依玻里殉道紀念

編者的話

「有一個兵士用槍刺透了他（基督）的肋膀，立刻流出了血和水。」（若 19:34）這句話將整個新約聖事的底蘊一語道破。福音作者透過那位在十字架旁看見此事的見證者，將基督的逾越以此圖像固定下來，讓人從這標記深入其中的奧秘，就如先知所預言：「他們要瞻望他們所刺透的。」（匝 12:10；若 19:37）

基督早已交付了靈魂而死了（若 19:30），但祂在十字架上的身軀仍存有天主性，致使祂的肋膀被洞開時，流出浩蕩的天恩。這幅圖像成為古代教父作教理講授的經典題材。基督是「新亞當」，十字架是「生命樹」，教會是「新厄娃」。就如昔日天主在亞當睡著的時候，從他的肋膀造了厄娃，同樣當基督安眠在十字架上時，天主使教會從基督洞開的肋膀出世。那血是締結天人新盟約之血，是在感恩和祝頌之中完成的祭獻，那水象徵賦予新生命之神的洗禮，兩者各自成為所有聖事的高峰和起點。那位見證者代表所有默觀基督苦難的人。

「一語天然萬古新，豪華落盡見真淳。」福音的話語就是這般有力，足以革新人的心思念慮。本書作者亦嘗試重複那見證者的話，解釋新約聖事的意義，藉此邀請讀者加入「瞻望者」的行列。全書共分十八章，除了首章和末章是導言和結論外，其餘十六章分成五篇論述。每篇既可獨立地成為一個單元，亦彼此相輔相成。由於本書的性質是神學教材，其中所輯錄的資料都盡量輔以原文，以作參考，又因篇幅所限，不將所有注釋及書目的中譯印出來。此外本書徵引外文時，以不同字體作識別，拉丁文用斜體字，英文用正

楷，至於聖經的希伯來文和希臘文，則採用羅馬拼音法，字體亦不同，希望有助不諳原文的讀者。

本院神學教材分聖經、教義、禮儀、倫理和其他學科，教材編號是按照出版先後順序而編。封面設計以聖神修院為主題，顏色則方便讀者辨別書中內容的性質，第一冊是教義科，用藍色；第二冊是聖經科，用橙色；這一冊是禮儀科，用黃色。

～鳴謝～

本書是作者多年教學收集的資料，在編寫成書的過程中，特別請了幾位學員閱讀和給予意見，其中有香港聖神修院神哲學院的黃淑珍、何梅珍、張慧儀、張麗娟，上海佘山修院的刑文之、藍曉鵬、高超鵬和呂康強。

此外，陳愛潔編寫主題與作者索引，校對以及負責全書的編輯和排版事宜；龔廣權訂正錯別字；陳有海及區海晏是電腦及印刷顧問。

聖神修院學院的教義教授劉賽眉和禮儀教授羅國輝用了他們寶貴的時間審閱此書。

最後，要感謝慈幼會中華會省各位會士在各方面的支持和鼓勵，缺少了他們的援助，本書便不能面世。

韓大輝

1995年9月8日

聖母誕辰慶日

靜山小室

目錄

縮略語	v
胡振中樞機序	vii
羅國輝神父序	ix
編者的話	x
目錄	xii
導言	
第一章 信德的奧跡	3
聖經篇	
第二章 許諾與基督	27
第三章 基督與奧跡	46
第四章 奧跡與慶典	67
第五章 慶典與聖事	93
教父篇	
第六章 希臘和拉丁教父的反省	123
第七章 慶祝奧跡的意義	152
釋義篇	
第八章 聖事慶典的形上演繹	181
第九章 聖事慶典的危機與現代思潮	208

總論篇

第十章	聖事的形質論	235
第十一章	聖事的建立	252
第十二章	聖事的數目與優次	271
第十三章	聖事的效能	287
第十四章	聖事的效果	314
第十五章	聖事的施行人與領受人	342

慶典篇

第十六章	從禮儀運動看慶典神學	363
第十七章	聖事慶典的意義	402

結論

第十八章	救恩在希望中	441
------	--------------	-----

附錄

參考書目	469
作者索引	481
主題索引	491

導言

第一章

信德的奧跡

「信德的奧跡」，這是彌撒中主禮者所用的邀請句，激勵參禮的團體，對當前所紀念的奧跡作歡呼。本書以此為首章標題，目的是邀請讀者從日常的禮儀慶典為出發點，深入研究奧跡的意義，藉此加增自己的信德。

本書的題目《與基督有約》，可說一語相關，因為「約」在此有兩解。一是「盟約」之約，二是「約會」之約。「盟約」是指在基督身上，天主和我們訂立了的新盟約，為奠立此盟約，基督一次而為永遠地灑上自己的熱血，為救贖人的罪過而作了祭司和祭品。當人領受新約的聖事，就是與基督有約，在天主面前必得蒙寵幸。「約會」是指在基督身上，天主與我們的相遇。本來人在受造之初，就很自然地投向天主，因為祂是人至高的幸福所在。可是，罪卻使人的自然本性受到重創，無法自行回歸天主那裡，基督正要來解救我們。當我們參與聖事的慶典，就是與基督有約，和祂一起進入天主的生命。

副題《從慶典到奧跡》，說明與基督有約是一個過程，更好說是和基督交往的故事。天主因著愛給予每個人生命，並使這生命的進程成為愛的故事，以生命慶祝這分愛，就是故事中不可或缺的一元。慶典是喜慶的事，聖事的慶典是聆聽基督的喜訊，並將之實現在我們的生命中，使生命從平淡進入永恆。

1. 一個故事

聖經告訴我們，人性本來享有一種原始義德，卻受不起誘惑而跌倒，故此，罪惡藉著一人進入了世界。可是，這犯了罪的第一個人亞當，原來是那未來亞當的預象；這未來的亞當，就是基

督，因祂一人的服從，大眾都成了義人（羅 5:12-21）。人性因著罪惡而受到種種的撕裂，將由基督來補救。祂首先在逾越奧跡中，為我們賺得永遠的救恩，又將此救恩工程交託給教會，讓教會藉著宣講和聖事延續祂的工程。

很多教父，甚至後期的多瑪斯（Thomas Aquinas），都在耶穌所說的善心撒瑪黎雅人的比喻中，看到聖事在天主救恩計劃中所包含的意義。¹

有一個人從耶路撒冷下來，到耶里哥去，遭遇了強盜；他們剝去他的衣服，並加以擊傷，將他半死半活的丟下走了。正巧有一個司祭在那條路上下來，看了看他，便從旁邊走過去。又有一個肋未人也是一樣；他到了那裡，看了看，也從旁邊走過去。但有一個撒瑪黎雅人，路過他那裡，一看見就動了憐憫的心，遂上前，在他的傷處注上油和酒，包紮好了，又扶他騎上自己的牲口，把他帶到客店裡，小心照料他。第二天，取出兩個銀錢交給店主說：請你小心看護他！不論餘外花費多少，等我回來時，必要補還你。（路 10:30-35）

耶路撒冷是以色列民的聖城，在山巔之上，可比作天主的居處或天堂；耶里哥地勢低於海拔，喻意凡間。那從耶路撒冷下來的人代表亞當或整個人類，他來自天主；強盜是嫉妒人類的魔鬼。人受到襲擊，被強盜（魔鬼）剝去衣服和打得半死半活，這喻意「原罪」的傷害。人的本性受到重創，其原貌已不成人形。

正巧一個司祭走過，又有一個肋未人走過，他們代表舊約的敬禮和法律。他們雖然經過那裡，卻無濟於事。不過，舊約展示天主預許那要來的一位。結果，善心的撒瑪黎雅人來了，這代表

1 參閱 Irenaeus of Lyons, *Adv. Haer.* 3,17; Thomas Aquinas, *STh I-II* q85 a1, *sed contra*. 此處引自 B.Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (London 1956) xxxi-xxxvi.

基督的來臨。他是異鄉客，意思是說，就其天主性而論，他來自另一個世界，路過那裡，一見那人，就動了憐憫的心，那是天主的慈悲，他主動上前來接近受傷的人。

他用油和酒為傷者包紮傷口，油可以止痛，酒可以消毒，這代表基督本人藉聖事所施予的治療之恩。

他把傷者放在自己的牲口上，這牲口代表基督的人性，牲口是卑下的，基督的人性相對於其天主性也是卑下的，在此人性上，他背負所有的人。客店則代表教會，那裡要延續基督的照顧。他離開時，將兩個銀元交給店主，就是福音宣講和聖事慶典，直到他再來，教會可將之盡量應用。

從這個故事的寓意解釋法，我們可作如下的肯定：

- 一、聖事是為一切受過原罪創傷的人而設。
- 二、舊約已開始天主的救援，其重點是預備要來的那一位。
- 三、基督來了，祂藉自己的人性將天主的恩寵傳給人，聖事主要是祂的行動。
- 四、教會受託延續基督的救援工程，直到祂再來。
- 五、福音宣講和聖事慶典相輔相成，都是教會最主要的行動。

2. 這一代的困惑

基督來了，並以聖事來治療我們，在復原期間，人性依然受到私慾偏情的影響。時至今日，仍有很多人不容易向基督開放。

現代的人渴求由衷地表達自己，也許因為生活上太多顧慮和禁制，結果心中渴想的，不能盡情流露。日常行為所用的語言、動作和象徵等，往往只是一種包裝，成為掩飾自己的面具。所謂真切 (authentic)，就是要擯棄這個面具，確立自己原有的面貌。

存在主義者祈克果 (Kierkegaard) 曾諷刺當代基督徒敬禮的被

動和呆滯。他把敬禮比作一齣舞台劇，可悲的是，一般人將牧者當作演員，神是導演，會眾是觀眾，但其實會眾該是演員，牧者是導演，神才是觀眾。¹ 儘管這舞台劇的比喻尚須加以解釋和補充，但事實上，缺乏積極的參與、足夠的認識和內心的信德，聖事慶典往往只成爲一個「騷」、「表演」而已。近年「後現代主義」² 所帶動的分裂、相對和虛無的大氣候，使聖事隱藏的玄機漸趨明顯，甚至一個不留神，聖事可以成爲「撕裂」我們生活的因素。

撕裂成長

「入門」基本上是不斷皈依的過程，從初步的信德到深切的

1 參閱 S.Kierkegaard, *Purity of Heart Is To Will One Thing* (New York 1956) 180-181.

2 「現代主義」追求完美和統一，而「後現代主義」的吶喊卻是寧願在迷失中享有自由，而不願在完美中受到禁制。後現代的人並不追求重新界定理性，而是直截了當地瓦解所有爲理性帶來統一意義的可能性。否則，人又會尋求所謂客觀的律法，去使某些行爲和作風合法化。如果合法化只導至生活硬化，倒不如解合法化 (de-legitimation) 了。於是，理性與存有分割，語言與形上實相不相符，自由選擇並不需要具有任何道德目的，解合法化就是順從個人的本能和自我的擴張，無須介懷甚麼系統和「典範」，社會生活不以某種秩序爲先，而應以容忍性 (permissiveness) 爲主……。新紀元 (New Age) 的迷信隨之崛起。一切的人文關懷收縮在橫面的地平上，排除或忽略縱面，不談超越，不顧來生，剝奪一切超然的宗教真理的可信性。宗教本身的信仰與生活文化的脫節，致使宗教在多元化的衍生和蔓延中漸失去原有的身分。

後現代主義套上詮釋學的外衣，也漸漸進入神、哲學的領域中。它並非是現代主義的衍生或延續，而是一種新文化氣候，對「現代」啓蒙運動 (Enlightenment) 和浪漫主義 (Romanticism) 進行再反思。馬克思 (Marx) 以政治經濟理論揭發中產階級的不義。弗洛伊特 (Freud) 以意識植根本能還擊道學之士的禁制。海森堡 (Heisenberg) 以量子論的不確定原理打破科技通天曉的美夢。達爾文 (Darwin) 以進化論威脅人有更高層次精神的理論。海德格 (Heidegger) 以「在此存有」(Dasein) 強調文本 (text) 對解釋主體所產生的本體臨現與缺席的張力。伽達默 (Gadamer) 以「認知經驗」將主體追尋客觀真理的活動視爲人的基本存在方式，任何概念和普遍論證都不會徹底確定和總結所發生的事，因爲當事情發生時，處身在變化中的人受處境所限，未能吸納所有資料，事後又是另一個處境。故此，歷史常常可在一個新的現在重寫。語言和實相再找不到相符合之處。

參閱韓大輝，「後現代和新編教理」，《神學年刊》n14 (1993) 36-54.

信德。可是，對有些人來說，從慕道到領洗很容易成爲「到站」、然後「下車」的過程，不再進一步改善基督徒的生活：愛德、靈修、祈禱、道德。在選擇重要的生命委身，如：結婚，他們可完全不理會在聖洗和堅振所得到的召叫，就好像過婚姻生活與自己和對方的成全完全無關。甚至有時候很快就「換車」（失信德）。這就是說入門聖事與個人成長是分裂的。

撕裂天主

聖事是有形的標記賦予無形的恩寵，不但保障來生，亦有助解決現世之需。對有些人來說，聖事就像角子售貨機，只要將足夠的錢幣放進去，選擇喜歡的物品，然後按紐，就可得心應手。倘若機器稍遲出貨，說不定揮之以拳，助長其速。「當世界杯賽事舉行得如火如荼之際，兩隊將要對壘。在雙方的球迷中，都有人求獻彌撒，爲使自己的球隊贏得比賽，究竟天主要幫助哪一方？」類似的例子，多不勝數。天主在聖事裡面，人們在外面不停地這裡按、那裡按，不自覺地利用聖事「控制」天主，甚至要將祂「撕裂」。

撕裂共融

有些人在教會內領受聖秩職務（主教、司鐸、執事），可是他們在教會內所享有的權力會使他們的視野迷糊，過分維護個人利益，漸漸忘記屬神的公職，造成「神職主義」，利用既有地位壓迫平信徒，或者不知不覺忽略平信徒的權利。另一方面，有些平信徒也會走向另一個極端，在教會內爭權奪利，舉起「民主牌」，反對教會的領導，甚至將聖秩的「神權」視爲所有平信徒的權利，而不是天主的選拔。試想本來大家都是參與同一個基督的司祭職，卻因著權力慾的問題，使兩個以不同的聖事方式分受此職的人，彼此分裂。在祭壇上，擘開的祭餅竟成爲擁有聖秩鐸職者與平信徒之間的分裂。

撕裂公義

基督為照顧那些領洗後跌倒的人，讓他們透過懺悔聖事而再起來。教會明白人的軟弱，要求人不斷皈依和悔罪，尤其在施行此聖事時，要求這些罪人做悔罪的補贖。在早期的教會，這些補贖都是很嚴厲的，且不容易重複再做，後來則漸漸放寬，以個人告罪的方式來施行此聖事。可是不願悔罪、做補贖而行此聖事的人，很容易在犯罪後再犯罪，犯罪後又告罪，這類的告解只是妄用天主的仁慈，撕裂人間公義。

撕裂情誼

福音呼籲人們改善彼此的關係。基督甚至將婚姻提昇為聖事，教會要求信友成親時領受此聖事。可是，今天卻有些信友不在教會內結婚，為使將來萬一要離婚和再婚時，更加容易。又或是：有些人在教會內領婚姻聖事純粹為充撐場面，根本沒有將夫妻之間的關係視為神聖的情誼。

撕裂健康

教會為患病的人傅油，主要是給予他們牧民照顧，使他們得到安慰、平安和鼓勵的恩寵，為克服重病或年老體弱時所面對的種種困難，並能結合於基督的苦難，甚至參與祂的救世工程。此聖事幫助病重垂危的人，在塵世生命作最後的裝備，步入人生旅途的最後階段作最後奮鬥。可是，在牧民行動中，牧者往往忽略作有系統的組織，探訪年長者和病人，給予適當的教理講授，讓他們明白，恢復或保持健康固然重要，但即使在缺乏身體健康的時候，其實也是處於生命中一個特殊的時刻，以身體的病痛，與基督緊密結合，在教會內聖化這個世界。就其靈性而言，他們是擁有聖神所賜的「健康」。但很多人在領受病傅聖事時，沒有意識到這個屬神的「健康」。

3. 本書的目標和方法

那麼，為何要有聖事的慶典？這問題的答案可長可短；短則可一言而蔽之，長則可達至萬卷書。這是基督吩咐我們的事，至於圓滿與否，則視乎批閱答案者的心態。一個最愚蠢的人可提出一個連最聰明的人也回答不到的問題。然而，在此提出這問題，是讓它幫助我們去探索。雖然不是所有的問題都要有現成的答案，卻能促使人去明白問題之所在，因而激起提問者理性的好奇而加以思考。換言之，提出問題，是要走進問題看問題，看清問題後，便要抽身而出，站在自己的立場看問題，選擇適當的方法對問題提供答案。

上文所提的困惑，並非否定聖事慶典的價值，而是迫使我們面對新的挑戰，作進一步的更新。這牽涉到整個教會團體的意識喚醒和再教育的問題。本書無意給予全面的答案，只想針對聖事慶典提供一個神學反省，以加強更新的意願和方向感。

3.1 目標

論述聖事慶典的中文書籍不多，而方法和內容都各有特色。¹

每位作者都有自己的寫作目標和對象，其陳述的風格和內容，相應地受到影響和限制，本書亦不例外。首先，本書的目標是編撰一本教材，以神學生為主要對象。內容大部分是我自己的教學資料，其中有些已發表過。

在教學時，我曾著眼於傳統的聖事總論 (*De sacramentis in*

¹ 參閱奧脫 (L.Ott)，《天主教信理神學》下冊 (台北 1969) 519-736；劉賽眉，〈聖事神學〉 (台北 1977)；趙一舟，〈我們的聖事〉 (台北 1980)；羅國輝，〈踰越〉 (香港 1987)；〈禮者，履也〉 (台北 1988) 95-164；陳介夫，〈聖事論新編——從天主教法典看聖事〉，碧岳學社思想叢書 (台南 1992)；空中神學，余山修院改編，〈聖事總論〉 = 神學叢書之二十一 (上海 1993)；薛邁思 (M.Schmaus)，〈信理神學〉卷五 (香港 1995)。

genere)。它可視為聖事分論 (*De sacramentis in specie*) 的導論，即對每件個別的聖事作神學反省前，先系統地說明聖事的共同定義、建立、數目和優次、效果、施行人和領受人。這類總論源於士林學派，多瑪斯的《神學大全》就有一個短小精悍的總論篇。¹

這類神學固然有它的重要性，可幫助神學生深入每件聖事的意義，但另一方面，所謂聖事的共同意義，很多時是從每件個別的聖事「標記」尋找相通之處，從它們的外在標記和所產生的恩寵，辨別聖事的本質。

這樣的推想會容易忽略聖事源於基督的奧跡，而任何聖事須從基督本身才得到意義，並在教會內成為祂獨特的臨在和行動。保祿告訴我們，在基督身上展示天主對人的愛，是那般的偉大和出人意料，他只能驚歎這是偉大的奧跡、慈愛的救恩計劃。聖事作為奧跡的慶祝，使我們聯想到救恩計劃本身是聖事性的。

為此，本書的神學反省正從這信念開始。這並非否定聖事總論在教學上的價值，但為更全面地肯定此價值，須先擴大聖事總論的課題，以補過往的不足。本書的目標是提供資料，作為神學生反省的材料。事實上，本書所載的資料，一般中文書是不易找到的，也為這緣故，在內文或注釋中，往往徵引原文。同時，亦希望這些資料的內容及編排方式，有助他們加強神學的構思能力。最後，本書嘗試綜合陳述一個聖事慶典的神學，加深讀者對聖事慶典的認識，讓「從慶典到奧跡」的故事發生在自己身上。

事實上，從禮儀的歷史沿革來看，基督徒的慶典必然會追溯到基督的事件；此事件已因聖神的默感，由舊約的法律、先知和聖卷預示出來，並在新約作者的反思下，稱為「奧跡」。在神學上，要鑑定此事，我們可訴諸溯源法和推理法。²

1 參閱 *STh* III q60-65.

2 參閱 R.Latourelle, *Theology: Science of Salvation*, tr. M.Dominic (New York 1969).

3.2 溯源法

此法首先將聖事慶典視為一般現象，提出一系列的問題。今天，人們在教會裡用「聖事慶典」一詞指甚麼？他們為甚麼舉行這慶典？如何慶祝？對這些問題我們都有現成的答案，只要翻閱每件聖事的禮儀書 (*ordo*)、教會訓導和人們對聖事慶典所作的神學反省。然後，我們再推前一百年，提出同樣的問題，翻閱當時的禮儀典籍、教會訓導和神學書。如此，我們可追溯到新約教會和基督本人。由於基督本人是源於猶太人的傳統，而且按新約教會的宣講，這傳統中很多人、事、物，都指著基督而說的，那麼，這些人、事、物，尤其天主在這民族所行的奇妙化工，都成為與基督有關的預象。這種由現在的慶典推到起源事件，將重要的訊息貫穿起來，稱之為「貫時法」(*diachronic method*)。不過，代代相傳，時隔數千年，在某些階段中一定出現幾個不同的傳統，有不同的慶祝方式和神學觀，故此，在研究某一個階段時，必須同時接觸幾個不同的傳統，例如：天主教、東方教和新教（基督教）各有特色，將同一時期中，鑑定不同的傳統，互相比較，從而掌握其中的要素，稱之為「同時法」(*synchronic method*)。

徹底的溯源法並未列入本書的範圍之內，這是基於兩個理由：一、很多古舊的文獻，迄今尚未經過適當的鑑定，或仍在追尋之中。二、這樣的工作適宜分開來做，並作專題研究，例如：單是研究一個教父，或論述十二世紀中某作者的聖事神學，或詮釋一本禮儀典籍，足可獨立成書了。本書雖無此宏圖作徹底的溯源法，但仍不會忽略溯源的重要性，為學員提供簡要的說明。幸好，近年很多人做了不少古代文獻的批判輯錄和專題研究，已有相當豐富的資料，給我們描寫整個聖事慶典發展的脈絡，並有助我們反省。

3.3 推理法

與溯源法同時進行的，還有推理法。「信仰追求明瞭」¹，一向是研究神學的金句。既然信仰是奧跡，那麼，只要相信就夠了，何必談明瞭？奧思定 (Augustine) 曾說：「我相信為能理解，我理解為能相信。」² 然而，信仰不能缺少言詞的表達，而這種表達就觸及理性。多瑪斯說：「信仰的行動並非只為達到宣認的言詞，而是言詞背後的事實。」³ 推理法幫助我們尋找適當的原理和模式，去解釋信仰的事實，更明白其內涵。禮儀運動以後，有關聖事神學的反省可說更多采多姿，因為不論在方法和內容上，神學反省都豐富了聖事的意義。在方法上，神學有賴其他學科的貢獻，如：哲學、詮釋學、宗教現象學、釋經學、歷史研究、教父學、教義發展史、語意學等，令人更深切了解基督、教會和自身的聖事。在內容上，一些關鍵性的範疇或模式，如：救恩史、奧跡、臨現、崇拜、榮耀、紀念、宣告、象徵、相遇、救援等，通過神學的反省成為普遍性的原理，可加強神學對聖事慶典的解釋力。⁴

聖事本身是超越現象 (epiphenomenon)，因為就禮儀典籍而論，聖事是固定的慶典，有固定的人舉行，有固定的舉行時間和地方，但就奧跡而論，它卻超越這些人物、地方和時間，因為它是進入天主奧跡的通道，而且滲透從今生到永生的整個人生歷程。為此，神學嘗試以範疇解釋聖事，藉以加增理性的明瞭，但不忽略聖事的奧秘性，更不願意將天主神妙莫測的行徑壓縮在理性的框框裡。就如其他教科書一樣，本書不得不作出一些選擇，將聖事固定在某個範疇去解釋。這範疇就是慶典，並不排除其他

1 Anselm, *Proslogion*, *proem.*: PL153,225A: "*fides quaerens intellectum*".

2 Augustine, *Sermones* 43,7,9: PL38,258: "*Credo ut intelligam, intelligo ut credam*".

3 *STh* II-II q1 a2 ad2: "*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*."

4 參閱下文第十六章。

範疇亦具同樣或更好的解釋力。¹

選擇慶典的原因有三個：一、教會從起初至今就有不同的慶典，以慶祝基督所啓示的奧跡；二、教會一開始就意識到，衆多的慶典雖不是享有同等的重要性，卻彼此相關，形成一個連貫的系統，反映教會的面貌；三、教會隨著時代而改變慶典的做法，但一直意識到，這些改變絕不能扭曲基督的意願。爲此，本書選定的路線，是從奧跡論述慶典。然後，在基督徒不斷的慶祝中，聖事的意義漸趨明朗。此外，本書深信從慶典角度去描寫聖事，會有助於基督徒的靈修和教會牧民行動。

4. 三個預設

本書的中心是解釋聖事慶典。但爲了更容易把握本書的起點，我們不妨將之描寫如下：

聖事慶典是教會的團體行動，用來敬禮天主，並使人得到救恩。慶典是人透過恭聽聖言、一些標記、禱文和儀式，「紀念」基督大司祭，而祂則按其建立聖事的意願在慶典中臨現和聖化。參與慶典的人首先賴天主的感召而產生信德，在教會內並藉著教會，聯同基督在聖神內光榮天父，並因此而分沾天主的聖德和特殊的恩寵，按照基督逾越奧跡的模式，得以提昇到超性的生命，並賴聖神的助佑，在世界的旅途上預嘗並邁向天國的圓融。

我們將在下文慶典篇有更詳盡的解釋。

1 以下幾本書收集了很好的教學材料，本書亦常引用的有：B.Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (London 1956), 以下簡稱 Leeming; M.Nicolau, *Teologia del segno sacramentale* (Rome 1971), 以下簡稱 Nicolau; J.Saraiva Martins, *I sacramenti della nuova alleanza* (Rome 1987), 以下簡稱 Saraiva Martins; C.Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale. Dal "Mysterion" al "Sacramentum"* = Corso di Teologia Sistemática 8 (Bologna 1989), 以下簡稱 Rocchetta; A.Piotanti, *I Sacramenti* (Vaticano 31990), 以下簡稱 Piolanti.

在整個神學的工作中，解釋的功能是不可或缺的。解釋就是找出事物的因由和目的，有些事物需要自身之外的事物來解釋，另一些事物可作自我解釋。任何解釋，都需要有被解釋的事情或要素，解釋的目的和解釋的原理。¹

假如我們想解釋下雨的現象，目的是想知道甚麼情況會下雨，從而可預告甚至製造或躲避下雨的情況，以滿全日常生活的需要。首先，設法羅列被牽涉在解釋中的事情或要素，這裡有雲、水分、溫差、氣壓，所需的原理是冷縮熱脹和地心引力的原理。假如雲層的水分密度大，又遇上冷空氣，水分便凝結成水滴，受地心引力而下墜，眾多的水滴就產生下雨的現象。所引用的物理學原理，本身亦需要從別的途徑來建立和解釋，但一經建立後就可用來解釋其他的物理現象。這種解釋可作驗證的，可重複地應用，也在某程度上滿足我們理性的探求。

上述的例子基本上是一個物理學解釋，可以闡明得更細緻和詳盡，輔以一些數據（如溫度、密度、雲層的體積等）。可是，這不是解釋下雨現象的唯一途徑。天主作為萬有的根源，當然也可解釋下雨的現象，不過解釋的目的就很不同了，這種解釋可有助構成神學的理由，為甚麼在禮儀上我們可以求風調雨順，為甚麼在風雨中可以讚頌天主，為甚麼風雨成為人接觸和聆聽天主的媒介。這種解釋可滿全宗教生活的需要。神學家在解釋信仰的意義時，往往為自己定下一些神學原理，把它們說清楚，然後將之應用在要解釋的事情上。例如，奧思定以天主聖三的道理來解釋救恩史的進程（因由和目的），多瑪斯以降生聖言的奧跡來解釋教會的聖事（因由和目的）。雖然解釋是以滿全理性為主，但亦不要忘記解釋者個人的心態、品味和對事物的敏銳性，這也會影響他們所作的解釋。

1 有關神學解釋，可參閱韓大輝，「淺談今日神學」，《神學年刊》n15 (1994)101-118.

從神學的解釋功能，我們嘗試描寫三個神學原理，簡稱之為「律」即：心物同向律，生活希望律和天人交換律。它們源自人生中重要的經驗，包括平常心、憂患意識和「道成人身」。雖然神學的原理不單是這三個，但它們多次成為神學家反省的角度。

4.1 心物同向律

世界有心也有物，前者看不見，後者看得見。心乃指人之心性及其活動：思維、情感、渴求。物是指人物、物品、境況、事件。它們的形態和性質雖不同，但都有相同的方向。心有「探索追求的能力」，追求真善美之價值，透過思維，探索這些價值之所在。物有「意指的能力」，只要它在時空場所出現，就可指向自身之外的東西，就此而言，我們可說此物是那東西的象徵。「相同的方向」是指心最終所探求的價值，剛好是物最終所象徵的價值。

其實，這律例往往出現在我們的平常心中，例如，男友在女友的生日，送上一束美麗的玫瑰花。作為「物」，花本身擁有芬芳的氣味、艷麗的顏色、絢爛的生命，象徵高貴美麗的情懷，就是男友的愛。女友由於心裡嚮慕愛情，從玫瑰的芬芳、艷麗、絢爛，可進入愛情之中。同樣，聖經雅歌一書也是描寫相似的情況。天主創造了萬物，也創造了人。萬物既源於祂，「最終」也能指向祂。天主賦予人心靈，是為能尋求祂，故此，人仰觀寰宇就會漸漸覺察天主的臨在，「最終」能體驗祂的愛。當然，未到最終一刻，心與物只是「相對地」同向，但由那心與物最終共同趨向的天主所陪伴。簡言之，凡物必有所指，心必有所思，兩者最終匯合於絕對的存有——天主。

此律有助我們了解天主的啓示。在宗徒時代，啓示已告結束，但對啓示的明瞭仍有深化的餘地。整個啓示由基督交託給教會，其深化過程也主要由教會繼續。由於啓示是為使人獲得救

恩，啓示的深化也以人的得救為依歸。人活在時空的場所中，基於文化和傳統的差異，具有不同的問題，但總不能離開其終極關懷，即人最終的幸福在那裡。教會陪伴人們去尋求，留意並嘗試指出人們心內的追求，並說明在不同的文化中，有哪些事物，按人的心靈追求來說，是指向天主的愛。

此律可應用在解釋聖事慶典上。教會在誕生時也從基督接受了聖事，亦即那些使奧跡臨現的標記。那麼，她一方面保留這些標記，另一方面盡力按人內心不同的追求，而組合這些標記。既然凡物必有所指，聖事作為物質標記乃象徵基督的奧跡。當然，聖事又稱為真實的象徵 (real symbol)，因為它們既蘊含且通傳恩寵。既然人心必有所思，教會就順應基督的意願和人的追求，組合這些標記，成為聖事慶典。為此，就聖事慶典的形式來說，教會制定過很多不同的儀式，甚至給予不同的名字，但最終是要聖事慶典成為天人相向、相知、相遇的地方。

4.2 生活希望律

「生活」是指整個人生，它既是天主的召叫，也是人的回應。這回應在於活在神愛的氛圍中，為承行主的旨意。基督徒相信自己的生命是一個賞賜，因為是按天主的肖象而造生，將來要活出天主的模樣。「希望」是指人對將來的期待。基督徒最終的希望就是基督第二次的來臨，那時將有一個新天新地。其實，基督第一次來臨時已奠定了天主對人的救恩，是絕不反悔的，正如保祿所說的：「我們的得救，還是在於希望。」(羅 8:24)

一個路牌只是指標，並非終點，卻指向終點。在人生旅途中發生很多事情，例如：一次疾病，一個挫敗，一段刻骨銘心的邂逅……這些經驗雖然會過去，但都可以成為終點的指標，至於人要不要走向終點，就取決於走路的人是否已確立自己的終點。

無論如何，人在生活上經常有一種**憂患意識**，即在經驗到不

如意的事情時，便對前景感到憂慮。戰爭使我們憂國憂民，疾病告訴我們肉身難免一死。的確，死亡是人生最大的挫敗和局限。既有生又何必死？除非死是另一條生路。「我可以希望甚麼？」宗教信仰往往幫助我們把現世生活視為指標或象徵，以此建立這個「除非」，有了它，一切就有希望。

如果在現世中，我能夠愛，並渴求自己和所愛的人得到永遠的福樂，但我又不能單憑自己達成這心願，那麼我會寄望於具有大能的神。我信賴祂，因為祂愛我，祂能衝破我的局限。當然，祂無須按照我的心願行事。可是，如果我得知，我之所以能愛，能有永遠福樂的心願，乃因祂的安排，那麼我對祂的寄望並非沒有基礎了。既然在生活上，我可確定自己能愛，甚至渴求永遠的福樂，又既然基督來了，昭示我這分愛和渴求乃天主的安排，那麼在一切為達成心願而衝不破的局限上，我都可寄望於天主。

希望既指向將來要發生的事，那麼今天發生在我身上的事和我所期待明天發生的事，會有一個相互照明的關連。有時前者有助我們更明瞭後者，有時是後者昭示前者的意義。所有今天發生的事都可以是祂末世來臨的指標。

簡言之，生活希望律可這樣表達：**基督徒面對人生的局限，就寄望那將從彼而來的基督，祂既在復活中衝破死亡的大限，亦必衝破眾人的局限。那麼，人現世的生活可成為那終點的指標。**

基督應許直至世代的終結，仍不斷陪同教會、臨現於現世。每次的臨現，尤其在聖事慶典中，都使人生成為末世圓滿境況的指標和實現，而且處處點燃希望。厄瑪烏路上的經驗是一個典型的例子：兩位門徒失望地離開，路上有主的陪同，聆聽主的話：梅瑟、先知及全部經書論及基督，但尚未認出主。到了擘餅（聖事慶典）的時候，門徒開眼，耶穌卻隱沒了，他們便返回耶京（教會），內心點燃希望。

此律可照明聖事慶典的意義。由於那從彼而來的基督，亦即是今天我們在聖事慶典中邂逅的基督，那麼聖事慶典就是人生一個優越的時刻，它既是指標，又是終點。作為指標，因為它「尚未是」那圓滿的境況；作為終點，因為它「已經是」那位同樣的基督的臨現。「我們現在藉著鏡子觀看，……那時就要面對面的觀看了。」（格前 13:12）聖事作為指標也會過去，但作為終點，它直到世代的終結仍然是常新的慶典。

4.3 天人交換律

「天」是指三位一體的天主，有個慈愛的計劃要實現於世。「人」是指每個人和全人類，有被創造之目的和終向。「交換」一詞源於聖誕子夜彌撒獻禮經「奇妙的交換」（*commercium admirabile*），此詞正指出「道成人身」的奧妙之處，意思是聖言變成人，為使人變成聖言。

道成人身是指天主第二位以「子」的身分取了人性，但沒有失去或混淆其天主性，真正地成為人，除了罪過以外和我們人完全一樣，就在祂的人性上活出了天主性。聖史若望就給我們留下一個寶貴的見證。一次，有一個人對若望說：「來，看看吧！」。若望跟隨了祂，親眼看見過，親手摸過，那人竟是生命的聖言。因著這個刻骨銘心的經驗，若望就為整個人類歷史寫下了一個不可或缺的注腳：「聖言成了血肉，寄居在我們中間。」（若 1:14）

人性是可朽壞的，天主性是無限的愛，人性要面對死亡，但天主性卻是永遠的生命。降生的聖言不但經歷人的死亡，而是一個悲慘不義、絕不令人甘心的死亡，可是，祂復活了，並不是要再死一次，卻因聖神的大能，這復活的身體可承受永生。這就是祂留給我們的逾越奧跡。「人變成聖言」是指眾人既與降生的聖言共享同一的人性，那麼就有機會通過基督的人性而「分受天主的性體」（伯後 1:4）。

由於聖言是不斷「投向」天主（若 1:2），那麼聖言的降生，使天主已不可迴轉地投向人、分享人的一切，只要人跟隨聖言，也不可迴轉地投向天主、分受天主的性體，可與祂緊密結合。簡言之，此律的要義是，只要人能同基督結合一起，其所活的、所作的，即使盡屬人性的本質，都可通過基督的人性而分沾天主永恆的生命。

此律正好解釋整個救恩計劃，因著「道成人身」的事實，成爲一個聖事性的救恩計劃。基督的人性具聖事的特質，教會亦然；教會作爲在世邁向新天新地的團體，成爲基督救贖工程的延續。正如基督昔日以言以行建立天主的王國，同樣祂今日以宣講和聖事作爲天人交換之處。正如降生的聖言是人類唯一的救主，同樣教會享有這唯一性，即是基督延續救恩的唯一基石。爲此，基督應許聖神護衛教會，地獄的門不能戰勝她，以至她的宣講常能忠於基督，在她內施行的聖事恩寵，絕不落空。

這三個預設當然可在人學、基督學和教會學上，作更詳細的論述，但我們在此只作簡述，並用來解釋聖事慶典的意義。在下文五個部分中，這三個預設都會在不同的神學反省中出現，只是神學家們不運用這裡所給予的名稱而已。

5. 本書的結構和應用

本書分爲五個部分，共有十八章。在進入各部分之前，先有第一章，其作用是爲下列各章作一導言，嘗試協助讀者了解本書的緣起、課題、目標和方法。

第一部分是聖經篇，計有第二至五章。此篇嘗試返本歸源，從聖經看天主的救恩計劃，以基督爲核心。在基督來臨以前，舊約的經典已記載，天主以不同的形式預許基督的來臨。基督來了並實現天主救恩的許諾，又將其救世工程託給教會，並在教會內、藉著教會將之延續下去，直到世代的終結。此篇描寫從許諾

到基督、從基督到奧跡、從奧跡到慶典、從慶典到聖事，整個過程都聚焦在天主的救恩計劃實現在人類歷史中，而慶典是實現過程中不可缺少的一環。

第二部分是教父篇，計有第六、七章。此篇首先論述教會在傳統上對救恩史的反省，並簡介教父時代的聖事觀。我們先選一些有代表性的教父，從中看到基督徒的慶典是奧跡的臨現：新生命的開始、陪同和邁向末世的轉化。然後再從他們的用語，看到這是一個奧跡禮儀化、慶典化的大時代。

第三部分是釋義篇，計有第八、九章。此篇描寫聖事神學化的發展。我們從中世紀開始，因為聖事 (*sacramentum*) 和神學 (*theology*) 這兩個詞，都在這時期漸漸定型為固有的術語。這裡所謂的聖事既是標記又是聖寵的產生恩，共有七件，由基督所建立，為賦予特殊的恩寵。我們分兩條路線來描寫：一、從第七世紀奧思定的遺產到十三世紀多瑪斯的大綜合，其中描寫聖事慶典從標記到產生恩的反省過程；二、從十五世紀現代思維的崛起到十九世紀禮儀運動的前夕，其中描寫聖事慶典的危機。

第四部分是總論篇，計有第十至十五章。此篇按傳統所述的聖事總論課題作系統的說明。此說明以聖事慶典為主幹，分六個課題討論：形質論、建立、數目和優次、效能、效果、施行人和領受人。陳述方式是以聖經為基礎，包括教父的確認、教會的訓導、傳統的釋義和現代神學的反思。

第五部分是慶典篇，計有第十六、十七章。第十六章說明禮儀運動激發了神學的再反思，它們從不同的角度，豐富了聖事作為慶典的意念，同時也介紹一些當代神學的書目，有助初讀神學者開闊視野，認識一些重要的作者。第十七章說明慶典一詞在歷代的禮儀典籍中，經常用來描寫聖事的舉行。這固然有聖經和傳統的基礎，即使在中國的民族信仰中，也有提到慶典與人生的關係。最後，此章綜合陳述聖事作為慶典的神學意義。

第十八章是結論，交待本書的反思和對將來教會的展望，藉此引伸到慶典和神學、本位化、靈修、牧者心的關係。

本書提供教學上的資料，也想建議其應用的方式。全書大綱、導論和結論當然是必讀的。總論篇是按課題作系統說明，為神學初階者必須精讀。但此篇限於其手冊式神學的框框，欠缺宏觀的幅度，這點可由聖經篇和慶典篇補足。聖經篇較為詳細地交待，在初期教會從奧跡到慶典的過程。慶典篇則著重現代神學的反省，其中第十七章是本書的中心思想。教父篇和釋義篇描述其歷史沿革，即教會在慶祝奧跡時所遇到的問題和所作的神學反思。這兩篇概括地給予讀者一個鳥瞰。此外，本書間歇地附加一些「小結」，以便初學者把握要旨。

為稍有涉獵神學的人士，不論是牧民工作者與否，本書一方面可幫助他們溫故知新，另一方面，在理論上提供一些路向和基本概念，為能在自己的工作園地上，建立慶祝的團體，改善地方教會團體的慶典。本書附錄設有課題及作者索引，有助讀者在本書尋找資料。

聖經篇

聖經記載了天主對人的救恩，以基督為中心，因為在祂身上所發生的整個基督事件，是人類歷史最偉大和最後的啓示，尤其祂的逾越奧跡，更是人最後終局 (eschaton) 的驗證、典範和先兆。在基督身上，啓示成為天主和人之間最決定性的對話，一方面，在人面前祂代表了天主對人的呼召；另一方面，在天主面前祂代表了人的回應。

為預備基督的來臨，天主揀選了以色列子民。我們追溯到以民的傳統，為看天主和選民之間，用甚麼行動和標記來表達「呼召」和「回應」。然後在基督的事件中，這「呼召」和「回應」又被提昇到更高的層次，亦即達至決定性的救援。基督升天後，早期教會以新的慶典追念和延續祂的救世大業。

從信仰角度看，教會稱人的歷史為聖事性的救恩史 (sacramental economy)，它源於基督本身「二性一位」的奧跡。從救恩史角度看，天主對人所作的救恩預許（創 3:15），在耶穌基督身上有最偉大、最圓滿及空前絕後的實現。聖言進入了人的氛圍，成了真正的人，不但沒有失去原有的天主性，更使人的氛圍多了一股向上的衝力，稱之為「福音」，「德能」和「救恩」（羅 1:16）。

主耶穌是第一個人，乘著這股衝力突破了人的極限——死亡，建立了祂的逾越，領受了復活的神性生命。耶穌的人性就成了天主之愛的承載和外溢，我們通過祂的人性，也可獲得這分愛。從此人能按著主的逾越典範，經歷死亡而進入神性生命。

由此可見，耶穌基督的逾越，就是整個人類最後終局的典範和保證，同時本來是在世代終結時才發生的終局提前發生在耶穌身上。簡單來說，我們死後要等到末日才復活，但耶穌死後三天就復活了，我們將來的復活與耶穌的復活，除了在時空上不同外，其實質也是一樣，故此，我們又稱耶穌的逾越為基督的末世事件 (eschaton of Christ)，具有「繼往開來」的特色。

所謂「繼往」，是指聖言降生前，天主在歷史中，尤其在選民——以色列——的歷史中，逐步實現祂的許諾，這實現是藉祂所說的話 (words) 和所行的事 (deeds) 彰顯出來，且透過聖神的默感 (inspiration)，記錄在舊約中。但這彰顯卻具有一種「預象」的特性。「預象」(figure) 與「實相」(reality) 相輔相成，前者是指法律、先知、聖卷，代表天主所說的話、所行的事，預先鋪陳、準備基督的來臨 (路 24:44)；後者是指基督本人，祂才是救恩預許的圓滿實現和「真理」(若 14:6)。

所謂「開來」，是指人的美滿終局在基督身上提前發生，那麼基督的事件就具有末世的幅度，它救恩的效力尚要延續下去，普及衆生。基督的事件具體地在時空的場所中、在納匝肋人耶穌身上發生：祂在白冷誕生，在納匝肋隱居，在巴肋斯坦傳福音，在耶路撒冷被釘死，繼而復活和升天。但當祂升天後，基督的事件要在教會中「延續」和「普及」，成為「聖事性」的事件。事實上，耶穌將此使命交託給宗徒，又使他們成為磐石的教會。祂升天後更派遣聖神，充盈教會，使教會成為基督的身體；教會所言所行，就是基督本人所言所行，藉此，救恩得以延續和普及，直到世代終結，基督第二次在榮耀中來臨。聖事的意義，就是指教會藉舉行一些儀式、標記、象徵，使耶穌的言行，尤其祂的逾越奧跡及其所涵概的神性生命，再恩臨人間。

第二章

許諾與基督

整個舊約都集中在以色列子民所經驗的天主上。祂的「恩臨」和「威能」活現在他們的生命和歷史中，絕非是人們沉溺在思考中便可想出來的。祂的慈愛與祝福並非抽象的觀念，而是具體的救援行動，發生在一個具有特殊文化和道德的社會裡。天主特殊的救援行動先指向選民，但隨之而擴展到萬民的歷史。基本上，這是以民信仰的經驗，他們深深感到天主「潛存、伴同、貫穿」人類的歷史。

可是我們在閱讀舊約時，不可忘記它和新約一貫性的關係。奧思定說得好：

新約隱於舊約中，而舊約則顯於新約中。¹

對舊約的基本明瞭，須從新約作者的角度去看，方能圓滿，因為後者是經歷過基督的事件，才體會到天主如何在以色列民的歷史中，逐漸實現祂救恩的許諾。

1. 許諾的含意

許諾是預告並保證一種恩惠的實現，許諾者天主對自己的話賦予一種自我束縛，聲明對將來和自身有完全的把握，同時也喚起受許諾者以民衷心的依附和開懷的信賴。雅威的許諾是以誓言的方式出現，絕不會反悔（戶 23:19；羅 11:29；希 6:13ff;7:28）。整個以色列所經驗的救恩史的關鍵，就繫於天主許諾的實現（創 22:16ff；詠 110:4；路 1:73）。

1 Quæst. Heptateuchum 2,73: PL34, 625: "In vetere novum lateat, in novo vetus pateat."

希伯來文並沒有專用詞指稱天主的許諾，卻以「話語」、「誓言」、「祝福」、「嗣業」和「福地」，甚至以「亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主」及「亞巴郎的後裔」等詞來表達。天主作為許諾者，其所發之言 (*dabar*) 可指稱祂的自身。 *dabar* 原指「推前」、「擠在前頭」。天主的話發生在事件之前，並使之完成，就如創世紀的敘述一樣，天主先發言，事情隨後發生（創 1）。

遵守法律是人獲得天主恩許的嗣業的表現（厄下 9:6-32）。這正強調天主的許諾是白白的恩寵，而且主要是為賞賜給有信德的人。保祿宗徒力圖說明，天主早在法律未有以前，已向亞巴郎及其後裔作出恩許，其後經梅瑟而來的法律並不取代它。為此，基督徒的生活是建基在信德上，只有這樣，人才可在許給亞巴郎而在耶穌基督身上實現的許諾中，體認出天主的旨意（迦 3:16-39）。希伯來書也特別指明，舊約既是一部信德的旅程，又是許諾的歷史（希 11:9,13,17,33,39）。伯多祿在五旬節的演講，就以確切無誤的語氣，指出聖神的恩臨和教會的出現，就是先知所預言的「許諾」（宗 2:39）和「實現」（宗 2:16-18）。以色列人是許諾的託管人（羅 9:4），基督徒卻是許諾的承受人（迦 3:29）。

依撒意亞先知深感雅威上主許諾之言 (*dabar*) 確具無比的威能，因而寫道：

譬如雨和雪從天降下，不再返回原處，只有灌溉田地，使之生長萌芽，償還播種者種子，供給吃飯者食糧；同樣，從我口中所發出的言語，不能空空地回到我這裡來；反之，它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命。
（依 55:10-11）

那麼假如人缺乏了信德，不聽從雅威，祂的話又如何有效？可是，依撒意亞先知又再肯定上主的話：「請看，我的僕人必要成功。」（依 52:13 「詠上主僕人的詩歌」）

舊約中所論述天主的話和所預言的僕人，如何實現？人没法想像出來的，天主卻能將之實現，這就是若望福音序言所說的「聖言」(logos)：

在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在，萬物是藉著祂而造成的。(若 1:1-3)

聖言成了血肉，寄居在我們中間。(若 1:14)

這位降生的聖言就是耶穌基督，祂為我們宣告了福音(euangelion)所施予的救恩。新約的作者體驗到，在基督的福音之前就有天主的許諾，希臘文是 epangelia，即 epi + angelia (邁向+訊息)，這與 euangelion, eu + angelion(喜訊)有著極密切的關係。

雅威的許諾是以具體的「言語」和「行動」彰顯出來，而祂的「忠信」(*'emet*)和「慈愛」(*hesed*)保證其實現。希臘文的恩寵(charis)正是配合希伯來文慈愛(*hesed*)，而真理(*aletheia*)配合忠信(*'emet*)的翻譯。就在耶穌身上，宗徒們看見了天主具體的「忠信」和「慈愛」。

綜合上述，天主的許諾是如此深遠，人難以想像它如何成為歷史的內在動力，但天主做了奇妙的事，激發人的信心。這些奇妙化工具有「聖事性」的特色，既彰顯了天主在歷史中的威能、承載了祂的恩德，同時又預示將來更偉大的實現。從這個角度，我們在下文嘗試描寫舊約中上主的奇妙化工(*mirabilia Dei*)，並指出其「預象」的功能。首先，以色列子民本身就是許諾的民族，亦即天主接觸人的標記；其次，選民的歷史彰顯了天主的救恩計劃，亦即許諾的內容；最後，選民的敬拜形式是期待上主許諾的標記。

2. 許諾的民族

希伯來人一詞源於希伯來文 *ibrim* 原意是「越過河來的人」。亞巴郎被稱為希伯來人（創 14:13），大概是因為他回應天主的召叫，離開自己的故鄉，渡過幼發拉底河西遷，往「應許之地」（創 12:1-3）。¹

以色列民一詞源於希伯來文 *ben yisrael*，即以色列的兒子。以色列 (Israel) 則源於聖祖雅各伯與一個神秘客搏鬥² 之後所說的話：「你的名字以後不再叫雅各伯，應叫以色列，因為你與神與人搏鬥，佔了優勢」。（創 32:29）²

以色列民深信自己是一個屬於上主雅威的民族 (*amJHWH*)，這個從屬的關係在於天主的許諾（創 12:1-7）、選拔（申 7:7;6:4,6; 11:1）、救援和立約（出 19:3-8）。在以民歷史中發生的一連串行動和事件，漸漸使這個民族形成一個敬禮雅威的團體（出 20:2），為此他們又稱為一個由雅威召集的會衆 (*qahalJHWH*)，這要求他們常生活在祂的面前。

以民對天主這分恩情極為深刻，甚至感到自身的歷史，就是與神交往的事件交織而成。天主在他們身上所成就的一切奇妙化工，都是為使其他的民族，能承認以民的天主就是唯一的天主。為此，天主的許諾也常與全人類的命運聯繫在一起（創 12:3），亞巴郎將成為萬民之父（創 17:4-5）。雖然割禮禮節似乎限制了許諾的範圍，但是，只要通過這個禮節，其他種族的人都可加入這團體（創 34）。

1 參閱徐新、凌繼堯主編，《猶太百科全書》（上海 1993）316；也有另一可能，希伯來源於哈卑魯族 (Habiru)，參閱 G.A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB) (New York 1962), here vol 3, 506; 552.

2 創 32:29 「和天主搏鬥」 (*sarita im elohim*); 歐 12:4 「和天神搏鬥」 (*sar ah eleilohim*); M.Noth "srh" or "sr": 天主統治 H.Bauer 天主光照 A. van den Born (ed.), transl. and adapted by L. F.Hartman, *Encyclopaedic Dictionary of the Bible* (London 1963) 1086-87.

從舊約的法律 (*Torah*) 可見到，許諾雖是天主的恩寵和主動的表現，但祂要求接受許諾的人，以信德的服從作回應。亞巴郎離家 (創 12)，在天主面前行走 (創 17:1)，甚至服從祭司之命 (創 22:12)，都突出他的信德。

其後，梅瑟帶領以民出埃及，雖然他獨自上西乃山與天主立盟約，但他這分信德是隆重頒佈法律的方式，伸延到全體子民，為使人明白法律就是盟約的憲章 (出 19:5;24:8；蘇 24:25)。法律不是對以民設下獎罰的界線，而是表示天主慷慨的許諾，有了法律，天主子民可度聖善的生活，完全委身於天主的領導，天主必對他們施以厚恩。

許諾的民族要開始面對一段天主實現救恩的歷史，其高峰是祂聖子的來臨，「因為天主的一切恩許，在他內都成了『是』。」 (格後 1:20) 舊約的一切許諾：一個民族、一塊福地、一個王國，都要在基督本身及其使命上實現。

3. 許諾的歷史

以民透過天主在他們身上所作的事跡和先知們的遠見，漸漸對天主的救恩計劃有更深刻的體認。天主選拔了亞巴郎，要在這人身上建立一個大民族，不但是一個民族，而且是一個國家、一個具有偉大未來的國家。一個「從牧場找來的」少年 (達味)，將成為「與世間偉人齊名的人物」 (撒下 7:9)；他將是一個王朝的創始者 (撒下 7:11)，蒙上主特寵的人，上主要賜予種種財富尊榮 (詠 89:21-30)，他的後裔坐在「天主的右邊」 (詠 110:1)，將以萬國為嗣業 (詠 2:8)。

許諾的高峰指向默西亞救主、要來的那位 (依 26:20)，他將生於童貞女，稱為厄瑪奴耳，從他身上可看到百姓被祝福的記號 (依 7:10-14)，他是達味後裔所生的嬰孩，擁有偉大的稱號：「和平之王」 (依 9:5-6)、「正義之審判者」 (依 11:1-5)。他又是上

主所預許的牧者（則 34:23）。米該亞先知說出「那位要統治以色列者」的誕生地，他的「來歷溯至遠古」（米 5:1-5）；匝加利亞先知看見歡欣的侍衛，他們擁護著穿戴謙卑的默西亞君王進入耶路撒冷，帶來和平（匝 9:10）。

許諾逐步地實現，而且在每次的實現中，受許者不但得到確認，也得到那次特殊實現的光照，發現同樣的許諾正預示將來有更偉大的實現，那麼每次的實現都指向更高層次的將來。先有一塊土地，有了地還有一個兒子，有了兒子還有一個大民族，有了一個大民族，還有一個王國……不斷的豐饒和繁榮。可是，先知們所見的卻遠遠超過這些塵世的事物，那就是新的盟約：「我要將我的法律放在他們的肺腑中，寫在他們的心頭上。」（耶 31:31-33）這個盟約除內心的洞悉外，還包括天主的寬恕，一顆新心：「我要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神……給你們換上一個血肉的心，我要將我的神賜於你們五內。」（則 36:26-27）正當以民最受屈辱時，這些許諾仍然滋養著他們的心。窮困的人期待天主的嗣業（詠 16:5;73:26），義人期待「永生的希望」（智 3:1-5），殉道者期待「復活」（加下 7；達 12:1-3）。達尼爾書所述的天主王國，未經手鑿的石頭，打倒世上的王國（達 2:34）。可是，越漸強大的，並非以色列民，而是羅馬帝國，是它征服了以民。主基督就在以色列歷史最混亂的背景下誕生的，因為祂是「除免世罪者天主的羔羊！」（若 1:29）¹ 那未經手鑿的石頭就是代表基督本身是天主聖子，並非由人、而是由天主而生的。

4. 許諾者雅威

先知們的遠見開啓了以民的心靈眼目，他們可從地上的事物

1 參閱傅和德，《舊約的背景》= 聖神修院神哲學院神學教材 2（香港 1994）。此書卷一描寫古以色列的歷史（1-274），其中就是以基督在羅馬帝國的背景下誕生作結語，274。房志榮，《舊約導讀》= 輔大神學叢書之 39（台北 1995），亦是以基督為中心來閱讀舊約，如：基督是新亞當，41。

看到天上的意義。他們從天主雅威所實現許諾的過程中，體驗到祂的大能。

首先，**雅威是創造萬有之神**。祂以口中的言語創造 (*bara*²) 一切 (創 1)，也召喚人 (創 12:1-3)，故此祂是萬有的歷史主宰 (詠 135:6；依 44:24；加下 7:28)。最後，祂要為許諾的子民創造新天新地，人們要因祂所造的而永遠喜悅、歡欣 (依 65:17-19)。¹

雅威是救援之神。對以民來說，出谷一事是天主直接干預人間歷史的事件 (出 14:13；依 63:8-9；詠 106:8)。當以色列民處於艱難的時期，更體驗到天主的拯救 (詠 31)。先知們的訓導激勵以民反省到，天主施予他們的救援將伸延到整個人類 (依 45:22)，而且祂的救恩是從物質的層次提昇到精神的層次，就是淨化他們脫離各種罪過 (則 36:33)。

雅威是結約之神。希伯來文「盟約」 (*brit*) 一詞，原指人與人立約的經驗，立約雙方彼此平等相待，包括相互的權利和義務。在以民經驗中，天主介入了他們歷史的核心，就是為了這個盟約。與天主立約的代表人物計有諾厄、亞巴郎和聖祖們、梅瑟和以民，甚至充軍以後的厄斯德拉和以民 (厄下 7-10)。雅威和以民立約是永不反悔的，即使以民不忠信，祂卻仍然忠信到底，並預許有一個新的盟約 (耶 31:33-34；則 36:26)，要革新西乃山的盟約 (則 16:60)，因為新的盟約是直接改變人心的。

雅威是寓居之神。「寓居」 (希伯來文 *shekinah*) 是指天主的臨在。自創造之始，祂已充盈天地 (耶 23:24)，即使人類的原祖犯罪，但祂仍然來到他們中間，召喚他們 (創 3:8-9)。雅威以不同的方式彰顯自己的臨在，與聖祖們的交往，在出谷歷程中所行的偉大奇事，以民王國的建立等等。以民透過先知的敏銳觸覺，深感這雅威的寓居是為造福整個人類 (則 40-47)，而且在「新天

1 參閱湯漢，《創世論》 = 聖神修院神哲學院神學教材 1 (香港 1994)。

新地」的日子裡，他們要享見祂的榮耀（依 66:18-24）。

雅威是聖化之神。雖然雅威充盈天地，但同時遠遠超越整個受造界。希伯來文為表達這意念，用了 *qodesh* 一字，意即分離、隔開。這字用來形容雅威的超越、不可高攀、不能言喻、神聖不可侵犯的存在。可是，當一切其他的人、事、物，與雅威攀上特別的關係時，也稱為聖的。希伯來文的「選拔」是 *bahar*，與天主的「創造」(*bara*?) 相仿。天主的呼召，是要求人們的聽從和回應（出 19:3-8）。以民因著被選而稱為聖的 (*qhal/HWH*)。他們中有些人又受到特別的祝聖，如：聖祖、司祭、肋未人、君王、先知、首生子、奉獻於天主的人；也有些地方特別保留為天主的寓居，如：聖殿、聖所、聖地等；為祭禮天主的一切器皿、用具、儀式、時間、安息日等都不得作世俗的用途。當然這些人、事、物的神聖性並非與天主的相提並論，前者按天主自由的選擇，通過法律規定的禮節而才享有不同程度的神聖性。可是所有選民應潔身自愛遵守法律（肋 17:14-15；詠 51），以正義、服從與愛（申 6:4-9；依 1:4-20）取悅上主，這才是分沾祂聖德的生活：「你們應該是聖的，因為我、天主是聖的。」（肋 19:2;20:26）

雅威是派遣之神。當天主實施其許諾的救恩時，往往會派遣一些人。在梅瑟身上，我們可最明顯地見到天主的派遣。其實「我要派你……」這句來自雅威的話，是一切先知蒙召的中心（出 3:10；耶 1:7；則 2:3-4;3:4-5）。他們的派遣都與天主的救援計劃有關，不但是為以民，亦為所有的人類。他們的受派遣也是天主的祝聖：「你還沒有出離母胎前，我已祝聖了你，選定了你作萬民的先知。」（耶 1:5）「選拔」、「祝聖」和「派遣」都是息息相關的。以色列的被召確定了它在眾邦國中被選出來的地位，作為「司祭的國家、聖潔的國民」（出 19:6）。以色列有服務雅威的職責，它該作為其他民族的光明，邀請他們參加唯一天主的敬禮（依 2:1-5;19:21-25;45:20-25;60）。當基督來到之後，這角色漸漸轉移到基督教會的身上了。

雅威是審判之神。「審判」(希伯來文 *saphal*)，含有管治的意義(達 9:12)。雅威是按其正義管治人類，祂「洞察肺腑和人心」(耶 11:20;17:10)，能使義人克勝考驗，使惡人受罰(創 18:23-33)。在舊約史中，有很多這樣的例子：原罪的判罰(創 3:14-19)、洪水淨世(創 6:13)、火燒索多瑪城(創 18:20;19:13)等，都表明天主的審判對人現世的歷史構成恆常的警惕。以民透過先知們的遠見更了解到，天主的治理與天主的王國之間的關係。又由於一些義人在現世受到迫害而沒有得到平反，惡人行惡卻未受到懲罰，那麼在末世時將有大審判，以確立天主永恆的王國。達尼爾先知更提到，將有一位肖似人子者，乘著天上的雲彩而來，他將行使來世的權柄：審判和統治，他的王權永垂不替(達 7:13-14)。

5. 許諾的標記

天主的許諾既成為以民歷史的內在意義，那麼他們日常生活習俗裡的很多標記、象徵和慶典，都提醒他們天主的許諾。

以下我們按不同的類別，舉例說明這些標記：

一、大自然的標記

水

天主的神在太初之水上運行(創 1:2)。

滋潤大地之水(創 2:10-14；歌 5:2；申 11:14；耶 5:24)。

淨化世界的洪水(創 6)。

取潔禮的用水(依 1:16；出 29:4；肋 16:4)。

天主藉梅瑟使水自磐石中湧出，以解子民之渴(出 17:1-7；戶 20:1-13)。

天主要重行此奇跡(依 43:20)。

天主廣施淨化之水，洗淨人心，以方便人遵行上主的法律(則 36:24-27)。

在末世預象中見到的聖殿之水，將是樂園幸福的再臨（則 47:1-12；創 2:10-14）。

天主子民在水中獲得清潔（匝 13:1）、生命（岳 4:18；匝 14:8）及聖德（詠 46:5）。

以水比作天主聖神（依 44:3-4；創 1:2）。

以水比作天主聖言（依 55:10-11）。

以水比作活力的智慧（依 55:1；德 15:3;24:25-31）。

人渴望天主，如牝鹿渴望活泉（詠 42:2-3）。

擁有生活之泉的園圃象徵天主的伴同（依 58:11）。

油

油可滲透人體，增加體力或俊美（詠 109:18）。

油，尤其是加了香料的，是歡樂的象徵（箴 27:9；亞 6:6）。

油可表達安慰（依 61:3）。

喜樂的油（依 61:3；詠 45:8）。

傅油代表充盈天主（詠 23:5）。

傅油代表祝聖君王（撒上 10:1;16:13）和司祭（出 29:7；肋 4:5;16:32），而先知也有指定的傅油禮（列上 19:16）。

傅油代表祝聖敬神用的物品，特別是祭壇（出 29:36-37;30:26-29；肋 8:10-11）。

麥麵餅

是天主的恩賜，有如力量之泉源（詠 104:14-15）。

是天主造人之後（創 1:29），又在洪水之後（創 9:3），教人知道他所吃的東西。犯罪後人應以勞苦才能供應自己的需要（創 3:19）。

餅象徵天主豐裕的祝福（詠 37:19;132:15；箴 12:11）。

餅用來供奉神（列上 7:48；編下 13:11；出 25:23-30）。

餅代表天主的聖言（依 55:2）。

人對天主的話感到饑渴（亞 8:11）。

餅作為食糧，代表位格化的天主的智慧（箴 9:5-6；德 15:1-3; 24:19-32）。

祭祀所用的餅應為無酵餅（出 23:18;34:25）。

酵餅不可作祭品（肋 2:11），因為酵麵視為腐敗之象徵。

無酵餅與逾越節之祭祀及出離埃及的事件，是彼此關連（出 12:8-20,39）。

無酵餅又納入更新的意義，就是把舊酵母（罪）除淨，使團體成為新和的麵團（格前 5:6-8）。

葡萄酒

與小麥及油構成日常用糧之一（申 8:8;11:14；編上 12:41）。

具有悅樂人心的特性（詠 104:15；民 9:13）。

酒為富庶的標記（創 49:11-12；箴 3:10）。

酒是人的生命但要節制飲用（德 31:32-40；創 9:20-21）。

酒用來敬神（撒上 1:24；歐 9:4；出 29:40；戶 15:4-10），因此亦代表救恩之杯（詠 116:13）。

酒是司祭應得的初果之一（申 18:4；戶 18:12；編下 31:5）。

禁酒表示苦修（亞 2:12；民 13:4-5；撒上 1:15；洗者若翰：路 1:15）。

酒象徵如意之事：友誼（德 9:14-15）、男歡女愛（歌 1:2-4;4:10）、喜樂（訓 10:19；匝 10:7；友 12:13；約 1:4;13）。

酒代表天主的許諾與忠信者的幸福，含有末世的意義（亞 9:14；歐 2:24；耶 31:12；依 25:6；岳 2:19；匝 9:17）。

酒（杯爵）代表天主的聖筵（詠 23:5；耶 31:12）。

滿溢的杯爵象徵天人的盟約；天主是信友之產業（詠 16:5）。

杯爵與犧牲的血是有關連的（申 4:14；出 24:6；匝 9:11；詠 116:13），強烈地預指將來基督流血和最後晚餐（瑪 26:28 [及平行文]；希 9:18-28）。

其他的自然標記

石頭代表祭台（創 8:20;22:9 ；出 24:4）。

山代表西乃的盟約（出 19:18-20）。

彩虹代表天主與人（諾厄）的盟約（創 9:12-17）。

雲代表天主的臨在，引導以民出離埃及的雲柱（出 13:21-22; 14:19-20,24;40:34-38）。

西乃山上的臨現（出 24:15-16）。

火代表天主的榮耀（出 24:17）。

灰代表懺悔（艾 4:1-3 ；友 4:11 ；達 9:3 ；哀 2:10）。

二、人回應上主許諾的標記

割損禮代表雅威和亞巴郎的盟約（創 17:11-14）。

巴斯卦羔羊的血代表生命（出 12:21）。

巴斯卦晚餐代表上主的救援（出 12）。

安息日代表天主祝聖了選民（則 20:12）。

各項的祭祀、敬禮和紀念天主的偉大的行動（出 29:10-12 ；肋 3-4）。

三、人製造出來的標記

結約之櫃代表天主的寓居（出 25:10-22）。

七臂燈台代表天主法律的光明（出 25:31-40）。

帳棚代表聖所（出 26）。

司祭的服飾代表祝聖於上主的人（出 28;39:30; 尤其 28:36）。

梅瑟豎立銅蛇代表天主的救援（戶 21:1-9）。

四、先知性的標記

雅各伯給與兒子們的祝福（創 49）。

依撒意亞預言童貞女生子，他的名子是厄瑪奴耳（依 7:10-14）。

達味的王權和聖殿（撒下 7:14-16）。

五、一些敘述故事性的寓意（在新約的明瞭下）

聖神浮游在太初之水（創 1:2）預示水和聖神的重生。

人按天主肖象而被造（創 1:27）預示人將來分受天主的生命。

厄娃是由亞當肋骨造成的（創 2:22-23）、二人成爲一體（2:24），

預指基督與教會的密切關係（雅歌全書；默 22:2）。

亞伯爾無罪的血（創 4）預示基督的血，爲呼求天主仁慈，而非呼求報復（希 12:24;9:11-14）。

洪水（創 6）預示人子突然來到舉行末世的審判。

諾厄的方舟（創 6:14-16）預示教會是救恩的方舟。

聖祖亞巴郎預示義人的信德和許諾的實現。

出谷紀的事跡：

埃及人的殘暴預示魔鬼的奴役。

猶太人過紅海預示聖洗中的逾越和解放。

曠野中的瑪納預示聖體聖事。

曷勒布磐石的水預示基督是磐石，由祂流出生命活水。

西乃山上的盟約（出 24）預示天主藉耶穌與人訂立的新盟約（希 9:15）。

梅瑟發光的面容和蒙臉的首帕（出 34:27-35）預示基督時代的猶太人讀舊約時，有帕子蒙住他們的心，只有基督才可除去，他們幾時轉向主基督，就可拿走心中的帕子（格後 3:12-18）。

曠野中不斷的旅程，預示新約子民的旅程邁向恩許之地（希 11:13-16）。

宗徒和教父在制定教會的聖事慶典時，常引用這些標記和故事，爲突出基督的人性是天主父愛的披露，教會是榮耀基督的彰顯，新約聖事的禮儀在舊約的預象中，找到紀念救恩史的方式，以至教會內舉行的聖洗、聖體等聖事，是帶給基督徒新的創造、新的盟約、新的生活。¹

¹ 參閱 Nicolau 53-67.

6. 許諾的慶典

除了上述的標記，以色列人在一年中有很多慶節。¹ 希伯來語的慶節是 *haggim*，原意是朝聖，在指定的日子去到一個出名的聖所，或在那裡舉行的遊行和舞蹈。以色列人如其他民族一般，在每年季節的循環中，指定一些間隔的日子，在那些日子作慶節。即使要在這些日子齋戒，「猶大家將變為愉快和喜樂以及歡躍的佳節。」（匝 8:19）

有些慶節是源於自然的季節，是天主所創造的：安息日（出 20:1-11；肋 23:37），新月（戶 28:11-15；撒上 20:5；列下 4:23；亞 8:5；詠 81:4），第七個新月（肋 23:24-25），月圓（詠 81:4），第七個安息年（肋 25:1-7），喜年（pentecostal year），即七個安息年之後，四十九年後祝聖第五十年，慶祝重獲自由（肋 25:8-22）。²

每年的三個大節日（申 16:1-17）都與出谷以及朝聖有關：春天的逾越節（出 12:2-11）和無酵節（出 23:15），夏天的收割節，亦稱收割週或五旬節（肋 23:15-22；七個星期；申 16:9-12），秋天的收藏節（收穫葡萄節）（出 23:14-19；34:18-22）和帳棚節（申 16:13-17；肋 23:42-43）等。

雖然這些節令與他們的遊牧和農業生活有關，卻因天主介入了他們的歷史而產生很深的宗教意義。每個安息日紀念造物主（出 20:11），每年逾越節紀念天主帶領以民出埃及（申 5:12-15；16:1），帳棚節紀念以民在曠野中的跋涉，及與雅威的訂婚（肋 23:42-43；耶 2:2）；晚期的猶太教有收割節（希臘文稱為「五旬節」）³ 是感謝天主在西乃山頒佈的法律。

1 參閱傅和德，〈舊約以色列的禮儀式：聖時間和聖所〉（香港 聖神修院神哲學院筆記 1994）。

2 基督徒給予「喜年」末世的意義，基督的來臨就是天主給人最偉大和最後的慈恩（依 61:1-2；路 4:18-19）。

3 以逾越節計起，七個星期之後希伯來人慶祝七七節（Weeks），兩節相差四十九天，再加上一個安息日剛好是五十天，故稱為五旬節（pentecost）。

每逢節日都有祭獻（戶 28），大家一起聚餐吃喝，有酒有肉（出 29）。由於平常日子簡樸，較少用酒和肉，或者先前有齋戒，故此，吃祭餐自然是高興的時刻。他們圍繞「祭壇」（創 46:1），在「天主前」（出 18:12）享用，天主也象徵式地參與，因為祂從祭壇上接受了所焚燒的肥美部分。

在這些慶節中，以民不但陶醉在現時的歡樂中，也在現時預嘗將來的救恩，或在現時作出相應的祈求：淨化己罪，回頭改過，祈求天主按仁慈的許諾而施救恩，或感謝天主所作的救援。耶穌作為猶太人也參加過這些慶節，但通過祂的宣講及工作，這些節日有了嶄新和圓滿的意義。

猶太人的慶節往往與敬禮天主的行動不謀而合，但由於慶節具有「許諾」的特色，即現時的慶典只是未來實現救恩的前奏，故此在敬禮方面，以民也透過儀式和標記，表達對天主許諾的期待。這種在慶典中流露出來的期待有兩個特色：

第一是「紀念」（希伯來文 *zikkaron*），意思是追念、回憶、提醒等。聖經有提及天主記憶人類，或人類記憶天主。以民透過敬禮天主的慶典，追念過往天主施恩救援的事，為提醒天主所作過的許諾，為訴諸天主的忠信和慈愛，故此過往施恩、救援的天主，「今天」仍會施恩、救援，那麼，天主過往行過的奇妙化工，「今天」能再一次活現在慶典中。整個慶典中的儀式及標記（石頭、祭壇、約櫃、會幕、聖殿等）的安排，就是很巧妙地發揮憶述、提醒的功能，為使救恩能再活現「今天」。

紀念的內容環繞著記憶天主的許諾，首先是天主的創世工程，在那裡隱藏著天主的美善和德能（德 42:15;43:33；羅 1:20），而人作為天主的肖象（創 1:27），本身也使人記憶天主為人所作的安排及其將來的終局。然後天主和人（諾厄、亞巴郎、梅瑟、達味等）建立的一連串盟約都是起源於祂自己的許諾，因此，祂不會忘記救援人類（創 8:9:15-17；出 2:24；創 19；出 6:5；撒下 7）。

以民出埃及的事件，一直使以民念念不忘天主的救援。按梅瑟的法律，當以民將初熟的獻儀送到司祭的手上時，便要明認：

我的祖先原是個飄泊的阿蘭人，下到埃及，同少數的家人寄居在那裡，竟成了一強大有力，人口眾多的民族。埃及虐待我們，壓迫我們，勒令我們做苦工。我們向上主我們祖先的天主呼號，上主俯聽了我們的哀聲，垂視了我們的苦痛、勞役和所受的壓迫。上主以強力的手，伸展的臂，巨大的恐嚇，神跡奇事，領我們出了埃及，來到這地方，將這流奶流蜜的土地賜給了我們。上主，請看！我現今帶來了祢賜給我的田地裡所出產的初熟之物。（申 26:5-10）

這段口述的記憶，就像以民作獻禮時的信經一般，使世代的子孫在慶典或行祭中能牢記此事，為提醒天主接近其子民，實現救恩的許諾（出 6:2-8；肋 26:42-45；出 20:24;20:4）。

第二是「祝福」（希伯來文 *brakah*），意謂白白的賞賜，用來傳達心意的禮物。義人、聖者是受祝福的人，因為天主賜福他們；又由於天主的賜福，人很自然地就讚美祂，故此「願某某受祝福」和「願天主受讚美」都是互相呼應，屬同一個字根 (*brk*)。

願上主受讚美，因為祂在堅固的城內，向我特別顯出祂那奇妙無比的慈愛。（詠 31:22）

三聖童在火窯中邀請整個宇宙讚美天主，「因為祂由陰府中救出了我們」（達 3:88）。以民由於體驗到天主的忠信和慈愛，驚歎祂的奇妙化工，故此在他們的慶典、祭祀和祈禱中，都不會缺少「祝福」的言詞（詠 29;33;47-48;103-106;113-114;117-118;135-136;145-150）。

自起初天主按自己的肖象造了人後，人就成為天主祝福的對

象（創 1:28）。洪水以後，人又重獲新的祝福和繁殖能力（創 9:1）。希伯來文的祝福，可暗示豐富的生殖力（創 17:16,20;22:17;26:3-4；依 51:2；詠 107:38）。創造只是天主施恩的開端，其後天主從沒有終止祂的救援，這可從厄斯德拉的祝頌中反映出來：「起來！你們應讚頌上主我們的天主，從永遠直到永遠。」（厄下 9:5）以色列會衆的讚頌從創造開始，祝頌上主的豐功偉業（厄下 9:6-37）。

在以民的敬禮中，祝福是重要的，因為這使參與者變成主動的，在敘述上主雅威的救援時，衆人再一次經歷這段基本的歷史，同時放眼將來，雅威的許諾必按其忠信與慈愛，逐一實現，而且遠遠超過會衆所能想像的。很自然地，祝福和盟約在逾越節的慶典中更是形影不離的課題。

聖祖們在逝世前，將自己從天主所得的一切恩澤，以祝福的儀式傳給繼承人（創 27:49；申 33）。以民尚未有君主制度以前，即仍在十二支派結盟的時代，祝福禮通常紀念在奠立盟約前所發生的奇妙化工（蘇 24；申 11:26-32）。這些祝福禮常與每日的需要和祈求放在一起。亞郎的祝福正是一個公用的程式，且須由司祭誦唸：「願上主降福你，保護你，願上主的慈顏光照你，仁慈對待你。願上主轉面垂顧你，賜你平安！」（戶 6:24-26）

後來，當以民長途跋涉，來到耶京的聖殿朝聖時，正好喻意世途艱險，很自然地把對天主的祝頌伸延到自己的人生旅程上，「我舉目向聖山瞻望，我的救助要來自何方？……看，那保護以色列者，不打盹也不會睡著。……上主保護你……從現在一直到永遠的世代。」（詠 121:1,4,8）這祝頌既真摯又親切。除了為個人，朝聖者也為國泰民安而祝頌，「請為耶路撒冷祈禱和平」（詠 122:6），因為這是全國的中心。他們也祝福同胞，「為了上主我們天主的殿宇，我為你懇切祈禱，祝你幸福。」（詠 122:9）

到了耶穌時代，以民仍保存很多祝福禮：亞郎的祝福，在會堂的「十八個祝福」，進食前後的祝福。逾越節晚餐已有家長祝

謝餅酒的禮節，這使同席的人回憶往事，展望將來，重新感受到埃及的痛苦和逾越，並提前分享默西亞的預許。耶穌就是在這個情況下開始新的逾越，為大眾交付自己的身體，以自己的血成為祝福之杯，立了新的盟約。¹

本章小結

- 一、以色列民對雅威天主的體驗繫於祂的許諾。這許諾滋養了他們整個宗教、文化的傳統，即使在他們處於極壞的境況中，依然對許諾者天主抱有希望。
- 二、天主按自己的忠信和慈愛實踐其許諾。從人的方面看，許諾是不可能實現的，故此要求人要對天主有信心，但從天主的方面看，一切都按預定的實現，而且遠遠超出人所能明瞭的。例如：亞巴郎年老生子，達味的王國預示天主子默西亞為普世帶來的王國。
- 三、天主透過其語言和行動，將許諾逐漸實現在以民的歷史中。每次實現的時候，都為以民增強信心和展望將來。
- 四、以民透過許諾的實現，漸漸體會天主各項工程：創世、救援、結約、寓居、聖化、派遣、審判。然而這些工程都指向將要來臨的默西亞，祂將統攝所有功能於一身。
- 五、以民將天主的許諾活在日常生活和敬禮中，故此有很多標記是以許諾為內在意義。由於許諾是指向基督，這些標記也指向將來基督的身分和行動、教會和聖事。
- 六、同樣，以民的慶節和敬禮也是回應天主許諾的表現，具有兩個特色，一是紀念：懷緬過往，活於現在，展望將來；二是

1 參閱 G.A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB) here vol 3, 886, 903, for blessing see vol 2, 446-447.

祝福：接納天恩，頌謝不絕。

七、與以民的敬禮有關連的神聖標記，就是日後所謂「舊約的聖事」。

第三章

基督與奧跡

天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。（希 1:1-2）

降生成人的天主子基督，是聖父的唯一、完美、及最終的聖言，天父藉祂說了一切，除祂以外，不再有其他更圓滿的「話」。

天主既把自己的聖子給了我們，而聖子又是祂唯一和最終的聖言，祂便藉這聖言，只一次就給我們說了一切……因為過去曾局部地向梅瑟和先知們所說的，今天藉聖子已全部地說了出來，並將這一切、亦即祂聖子本身給了我們。因此，我們現在所做的就是定睛注視基督，在祂內尋找一切事物的新意。¹

本章分兩部分來闡釋：第一是基督的事件，即基督的所言所行，這是整個奧跡的根源；第二是奧跡的彰顯，新約作者以奧跡一詞來描寫天主在基督身上所實現的計劃，這是其他聖事的根源。

1. 基督的事件

基督的事件是指祂昔日在世的生活經驗，祂所言所行影響了祂身邊的人，尤其祂的門徒。他們以祂為先知、恩師，雖然祂輕描淡寫，卻很有權威地道出門徒內心的渴求，點燃對天主的希望；此外，祂能治病、行奇事，使他們深信祂是天主特選的人。可是其後祂竟慘死在十字架上，使他們剛點燃的信心又回降到冰

¹ 參閱 John of the Cross, *Subida del monte Carmelo* 2,22.

點，但出乎意料地，基督死後再顯現出來，使他們在迷惘中驚覺到天主聖三對人披露了最偉大的慈愛：人可以在基督的復活上肯定自己的終向——亦即將有一天在祂再來時，人要分受祂復活的榮耀。

肉身的復活本來是末世的期待，但現在基督的復活使這末世的事實提前發生在時空的場所中，成為人終向的保證、實現、典範和先兆。從宗徒們對整個的事件的見證，我們可看到兩個重要的特色。首先是天國在耶穌身上實現，通過祂，人逐漸與天主建立新的關係，最後祂將拓展天國的使命交託給教會。

1.1 基督的宣講

天國的臨現是整個宣講的核心，甚至福音 (euangelion) 和天主的國 (basilea tou theou) 有時是同義詞。耶穌結束隱居生活出來傳教時，就宣講天主的福意：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷 1:15）讓我們簡略地描寫天國的特色。

一、**天國是奧跡**。天主的國是一個奧秘，基督只啓示給祂的門徒，而非外人，為後者卻是一個謎：「天主國的奧義 (mysterion) 只賞給了你們」（谷 4:11 與平行文）。

二、**天國是隱藏的動力**。就如籽粒漸漸成長（谷 4:26-29），或如麵團裡的酵母使全世界發酵（瑪 13:33），天國雖然是不顯眼的，但將顯露出來，猶如田裡的麥子夾雜在莠子中（瑪 13:24-26）。

三、**天國是普世性的**。天主的救恩是宣告給所有的人，這宣告的本身就是福音（谷 1:15）。猶如芥子的種子在長成大樹後，天上的飛鳥都要棲息上面；它歡迎天下萬邦，因為它不屬於任何民族國家。進入天國乃取決於人們接受天主聖言的程度（瑪 13:23），或視乎人如何接受天主的邀請參與歡宴（路 13:28-29；瑪 22:2-10; 25:10）。

四、天國要求個人的抉擇。固執於罪惡的人「不能承受基督及天主的國」（格前 6:9-10；迦 5:19-21；弗 5:3-5；宗 19:8-9）。人須努力尋求天國及其正義（瑪 6:33），應犧牲一切去爭取它（瑪 13:44-46），超過法利塞人的義德（瑪 5:20），總要奉行天父的旨意（瑪 7:21），尤其對弟兄的友愛（瑪 25:34-40）。

五、天國特別偏向貧窮和卑微的人。耶穌被派遣，「是為向貧窮人傳報喜訊」（路 4:18）。祂稱他們為有福的，因為「天國是他們的」（瑪 5:3）；天父喜歡把那些給智慧和明達的人所隱瞞的事，啓示給「小孩子」。為進入天國，人須有孩子般的童真（瑪 18:1-4;19:14）、窮人的心靈（瑪 5:3）、忍受迫害（瑪 5:10；宗 14:22），因為耶穌本人由馬槽至十字架，分擔窮人的生涯，與各類的窮人認同，祂捱過饑餓、口渴和貧乏。

六、天國是白白的恩賜。這是基於天主救援的愛，派遣了唯一的獨生子來到世界。這王國是屬於天主的，為此門徒們遵從主訓而求：「願你的國來臨。」（瑪 6:10；路 11:2）

七、天國是末世性的。此乃因為耶穌佔著天國中心的地位，祂「一次而為永遠地」奠立這王國，使這王國統攝人類的歷史。天國的末世性滲透三個不同而又連續的階段：耶穌在世的生活、教會的時期、世代的終結。祂在世時，把人子的國和天主的國混為一談（瑪 13:41-43）。當祂復活後升天，坐在聖父的右邊，藉聖神降臨，與教會密切聯繫，如頭和肢體一般，為擴展天主的王權，戰勝一切仇敵，將王權交還給天父（格前 15:24）。信徒們將在基督和天主的王國內承受產業（弗 5:5）。

1.2 基督的行動

耶穌基督的宣講常伴以具體的行動。

1.2.1 耶穌來是主動地接觸罪人

祂的降生是為罪人而不是為義人（谷 2:17）。祂在蕩子的比喻中，表達了祂以慈父般的心態對待罪人（路 15:11-32）。事實上，祂非常溫情地對待他們：寬待為祂傅抹香油的罪婦（路 7:36-50），與稅吏和罪人同席（路 19:1-10；谷 2:15），為犯姦淫的罪婦解圍（若 8:1-12）。為了接近罪人，祂不害怕旁人的冷嘲熱諷。祂來是為服侍人，並期待著交付自己的生命為大眾作贖價（谷 10:45），甚至傾流自己的血——新約的血，以赦免罪過（瑪 26:28）。

1.2.2 耶穌以奇跡彰顯天主的國就在他本人之內

這王國就是先知們所預告的默西亞王國，奇跡就是：「瞎子看見，癱子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊。」（瑪 11:4-5）因此，奇跡和喜訊是平行的。祂具有德能驅魔，為表示天國已來臨（瑪 12:28）。驅魔和治病關係密切（瑪 8:16），解放「附魔者」是「更強的那一位」（路 11:22）；祂治病（癱子）也表示祂有赦罪的權柄（谷 2:5-12 平行文）；祂對自然界有無上權威，可喝停風浪（谷 4:35-41 平行文）；祂具有安息日的權柄（谷 3:4-5 平行文）。

祂以奇跡激發人的驚歎、問號、敬畏和對祂的信心，使人不斷依附祂。有信心的，便會有很多奇跡；沒有信心的，耶穌不會多行奇跡（瑪 13:58）。奇跡只是現世的徵兆，是默西亞帶來救援的天上的保證，但最偉大的救援要以逾越事件在末世的王國內完成。奇跡如神聖標記一樣，一方面是具有救援的力量，另一方面是指向更偉大的救恩，所不同的是奇跡超出了一般自然的現象。

1.2.3 耶穌來更新猶太人的敬禮

前文已提過，以色列民體驗到天主的許諾和救援工程，很自然地就採用團體敬禮的儀式崇拜天主。這種敬禮不但表示人需要

與造物主交往，完全屬於祂，而且還有一個責任：就是藉敬禮的事奉成爲雅威的見證人。可是以民往往未能真正履行這個責任。耶穌在祂的時代也覺察到猶太人的敬禮陷於低潮，只求外在形式。祂指責法利塞人只顧守規，缺乏真正的愛德生活，爲了獻儀而不供養父母（谷 7:1-23；瑪 15:1-20）。

可是耶穌並不是來廢除敬禮，祂自幼已被奉獻於聖殿，領受割損禮（路 2:21-38），一生中常往耶京參加慶節（路 2:41；若 2:13;10:22），在會堂裡參加崇拜的集會和講道（谷 14:49；若 7:14;18:20）。一如先知的訓導，祂要求人忠於敬禮的精神，內在的心態較諸死守法律更爲重要，生活要配合禮儀（瑪 23:16-32），沒有內心的純潔和正直，一切形同虛設（瑪 5:23:25-28；谷 7:15）。耶穌潔淨聖殿來證明祂對聖殿的尊敬，同時預告聖殿要因猶太人的罪過而毀滅，新的聖殿繼之而起，就是祂復活的身體（若 2:14-22）。耶路撒冷的敬禮將要結束，真正朝拜的人要以心神、以真理朝拜父（若 4:21-24）。

1.2.4 耶穌選立十二位宗徒

耶穌在開始其傳教生活時，就願意邀請一些人跟隨祂，與祂合作宣佈喜訊。祂首先召喚了一些門徒，然後從他們中選立十二位（epoiesen dodeka: 谷 3: 14-16 平行文）。這「選立」一詞與創造的意義相同，表示耶穌給予他們的召叫和使命是特別和新穎的。他們跟著耶穌在一起，傳佈福音，驅逐魔鬼（谷 3:14），以祂的名義講話和行事（谷 6:7-12），具有權威：「誰接待你們，就是接待我；誰接待我，就是接待那派遣我來的。」（瑪 10:40）故此，他們要成爲領導團體，並以伯多祿爲首（瑪 16:18;18:18），組成一個以色列團體的新基礎，在末日作以民的判官（瑪 19:27-28）。

在最後晚餐中，他們從耶穌手中領受了交付出來的「身體」和新約之「血」，並要行此事紀念祂（路 22:14-20）。復活的基督常與他們在一起，直到世代的終結；與此同時，他們要往訓萬

民，傳揚福音，使萬民成爲主的門徒和給他們付洗（瑪 28:18-20）。「十二」是一個象徵的數目，代表他們是教會——期待主再度來臨的末世團體——的永遠基礎（默 21:3-4）。他們要繼續耶穌的救世工程，就是爲天主召集所有的子民，組成一個不斷慶祝、紀念和期待新天新地的團體。

1.2.5 耶穌的逾越是救援事件的核心

猶太人的逾越節（或稱巴斯卦）是特別紀念天主以強而有力的手臂，將以民從埃及人手中救出，但隨著先知們的訓誨，漸漸被視爲整個救恩史的內在意義，以創造爲起點，以默西亞在末世一切王權的統領爲終點。

耶穌不但分享了猶太人對這許諾的期待，而且越來越清楚天主在祂身上要實現這許諾，所以革新和成全舊約的逾越。事實上，祂的言論與行爲漸漸趨向建立新的巴斯卦。祂在童年時跟瑪利亞、若瑟來到耶路撒冷聖殿過逾越節，但祂留在那裡，因爲祂意識到這是父家（路 2:41-51）。祂潔淨聖殿——祂的父家，並預告一座新的聖殿，就是復活的身體（若 2:13-23）。祂以增餅的奇跡激發人的信德，去接受祂是天上的食糧，就如昔日以色列出離埃及，在曠野中所吃的瑪納一樣，但新的天上食糧是使人從現世逾越到永生（若 6）。新的逾越要從祂個人的逾越開始，當祂意識到要從這世界被接升天的日期快臨近時，便決心面朝耶路撒冷（路 9:51），並以最後的晚餐，開始取代舊的逾越（若 13:1）。

祂在新的逾越裡成爲真正被祭獻的羔羊，死在十字架上（若 19:18,30,36,42；格前 5:7），第三天祂復活了。「那被宰殺的羔羊堪享權能、富裕、智慧、勇毅、尊威、光榮和讚頌。」（默 5:12）「祂爲了我們的過犯而被交付，又爲了使我們成義而復活。」（羅 4:24）爲此，人可藉著聖洗（和信德），死於罪惡且要步武耶穌的逾越，出死入生（羅 6:3-11；哥 2:12）。在耶穌復活以後，祂的門徒越加在這事上，看到整個基督事件，都是以祂的逾越爲核

心和高峰。¹

2. 奧跡的彰顯

在早期宗徒的宣講中，常披露了一種不能掩蓋的驚訝，天主的計劃是多麼高深、多麼不可測量，祂的道路是多麼不可探察（羅 11:33）。他們一方面宣講與訓誨，但又確實知道人間的語言並不足以盡訴他們所經驗的。雖然如此，他們仍不斷去尋找適合的言詞，其中最能表達整件事的內容就是「奧跡」一詞。

2.1 文化背景

首先，我們要明白「奧跡」（mysterion）一詞的文化背景，這有助我們了解早期教會在宣講中應用此字的意義。

在日常生活中，人們也會引用奧跡 (mysteria) 一詞來表達個人的秘密，一些不便外傳的家事，或指一些謎團等，不過這些都是一種寓意式的用法。

猶太人的啓示文采 (apocalyptic) 也以 *mysterion* 為一個重要的概念。希伯來文的字是 *sôd*，阿剌美語 *raz*。由於天主的存有和行動深不可測，啓示文采就論及天上的天使如何帶領神視者（一個被選的凡人）去看一些隱藏但已準備好的事，並向他闡釋其意。達尼爾書就是一部天主奧秘的書 (*raz* 達 2:18-47;4:6 達尼爾解釋拿步高的夢)。Mysteria 就是這些隱藏的事：夢、受造物、上天、風暴、天上的神靈、法律書、義人和罪人等，需有天主的特別智慧才能解釋。

一些有識之士也採用 *mysteria* 一詞來意指達到人生慧境的途徑。柏拉圖 (Plato) 認為奧跡是神所指定的途徑，為能達至存有的

¹ 參閱 Rocchetta 106-114.

至高、至真的境況。哲學（愛智）就像一扇門，讓追求智慧的人尋找在變幻現象中隱藏著的真理。這途徑乃由神一早預定下來，可稱之為釋奧之途（mystagogy）。奧跡因此也用來意指那些神不能公開闡明而要透過象徵、標記彰顯的真理。

在猶太拉比（Rabbinic Judaism）的傳統中，奧跡泛指一些天主隱秘的計劃，如：天主在賞報義人的秘密（智 2:22）、有關天主上智起源的秘密（智 6:24;8:4）、許諾、割損禮、法律和其中的含意、以民應守的本分。有些人蒙恩可深入這些奧秘的洞悉，但也有義務不得隨便張揚出去。¹

Mysteria 是指希臘奧秘宗教（mystery religions）的敬禮（mystery cult）。這些儀式迄今已大部分失傳，因為參禮的人通常不能將此事告知外人。儀式的主要目標是展示神祇的終向，使行敬禮的虔信者也能分受。那些分受者須先經歷入門的程序，包括獻儀和潔淨禮，方能進入會社，這個入門禮本身亦稱為其中一個 *mysterion*。一連串的奧秘禮節保證入門者開始新的救恩，就是參與宇宙眾生的大輪迴，而天地的眾神靈也是各司其職，主管其中的變化，同時自身也進入其中的變化，從而得到更高的地位，地位越高，也越純美，本身的變幻也相應減少。

奧秘禮與風雲變幻、季節循環、人生的悲、喜、死、生，都是息息相關的。禮節包括：進餐、浸洗、穿衣、象徵性的旅程、使生殖豐盛的儀式等。一切都是為保證將來的救恩（*soteria*）。那些入門者須發誓不得將這些儀式告知外人，嚴守秘密，為防止其他人仿效他們做同樣的儀式，因會褻瀆神靈。

很多奧秘禮日久便失去了原有的意義，只成為表面的宗教神秘儀式，很自然地就演變成一種導人迷信的符咒、傅油、驅邪等

1 有關聖經時代對奧跡文化背景的描述，請參閱 G.Bornkamm, *Mysterion*, in *Theological Dictionary of New Testament* (=TDNT) IV (Michigan 2nd printing 1975) 803-828.

魔術。有些研究宗教歷史的人認為，新約作者應用奧跡一詞，完全是因為受到教外的奧秘宗教所影響，¹但其實不然。新約作者雖用此詞，卻注入新的意義。

在《七十賢士》本的聖經裡，*mysteria* 是指宗教入門的奧秘禮（智 14:15,23），其他的用法是指秘密，或一些只有天主才知悉的奧秘之事，需由祂揭示，人方可得知的。

其實，早期的玄識派 (incipient gnosticism) 也應用了宗教的奧秘禮來描寫人的救恩。奧秘源於天上的境界，是為人得救之用的，是由一個已被拯救的救援者從天上帶下來。他帶下來時，奧秘就會彰顯，救恩亦會開始，由此就有了玄識或慧境 (gnosis) 最高層次的意義。奧秘從類比的意義來看，也泛指神聖的經典，敬禮儀式和祈禱經文等。

2.2 奧跡與救恩史

宗徒一開始就宣講基督。他們的宣講就是福音，然後慢慢地領悟到福音是指向天主慈愛的救恩計劃，這計劃則在降生的聖言上實現。讓我們逐一說明聖經如何以這三者論述基督的奧跡，而非借用教外的奧秘禮。²

2.2.1 福音

對早期教會來說，福音有不同的特色。福音 (euangelion) 是天主的德能 (dynamis)，使信者能得救 (羅 1:16)，福音繼續帶動天主在舊約中的預許 (羅 1:1；弗 1:13;3:6)，基督的福音只有一個，別無其他福音 (迦 1:7)，故此這福音是唯一的標準。若刻法 (伯

1 有關這派人士 (History-of-Religions School) 的綜合說明，可參看 A.Suelzer & J. S.Kselman, *Modern Old Testament Criticism*, in NJBC 70:39-41.

2 保祿用奧跡一詞描述福音的奧秘莫測性，這是受猶太啓示文采的影響，而非源於奧秘宗教。參閱 J.A.Fitzmyer, *Pauline Theology*, in NJBC 82:33-34.

多祿)的行為與福音的真理不合,也要受到指責(迦 2:14)。福音是要公諸所有的人(羅 1:16;10:2)。福音統攝一切基督的事件:即納匝肋人耶穌的身分,祂是天主又是人,祂的使命是要成為人類的救主和歷史的主宰。

由於保祿本身接受過的希臘與猶太的教育,就會意識到 *mysterion* 一詞能方便地和精簡地統攝一切福音的意義。事實上,保祿將傳福音的職務和使命視為揭示天主奧秘救恩計劃 (*oikonomia tou mysteriou*) 的行動:

至於我,我依照天主大能的功效所賜與我的恩寵,作了這福音的僕役:我原是一切聖徒中最小的,竟蒙受了這恩寵,得向外邦宣佈基督那不可測量的豐富福音,並光照一切人,使他們明白,從創世以來,即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘 (*oikonomia tou mysteriou*),為使天上的率領者和掌權者,現在藉著教會,得知天主的各樣智慧。(弗 3:7-10)

希臘文 *oikonomia* 是指家務的管理,從而引伸到安排、策劃、領導、治理。保祿對這意念有不同的用法。第一是應用在宗徒之職務上,他們按天主的計劃而傳福音(哥 1:25;格前 9:17),但第二個用法就是指天主的計劃,即此計劃由天主在歷史上實現,並在基督身上總合的過程。故此,中文可將 *oikonomia* 譯成救恩計劃或救恩史。

2.2.2 救恩史

保祿一語中的,將奧跡描繪為天主的救恩計劃。這計劃在基督身上的實現,成為我們的救恩史。「天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上,賜與我們各種智慧和明達,為使我們知道,祂旨意的奧秘,是全照祂在愛子內所定的計劃。」(弗 1:8-9)

一、**基督是所有救恩事件的總匯**。在基督身上，新約的作者對天主過往在以民歷史上所行的奇事有新的體驗。天主救援的事件是祂干預人類歷史的表現，在時空場所中確實地發生過，這是基於天主絕對自由的意願。這些事件是以天主具體的言論和行動，以相關連繫的形式出現，為使人得到救援，首先從一個民族開始，他們領受了天主的許諾，然後所有的人因著他們的見證，也分享共同的期待。

二、**救恩事件串成天人相交的歷史**。救恩事件漸進地和有系統地呈現在人類的歷史上，在每次的呈現中，都表達一個絕對局面的開端，永不挽回，且一發不收的。同時救恩事件的發生具有「引導」性的功能，符合人們對救恩內在化的過程。事實上，以民通過先知的遠見，漸漸參透天主的創造、救援、盟約、寓居、聖化、派遣、審判，都有心靈皈依和超越現世的向度。每件在歷史上川流發生的救恩事件並不是零散的，它們各有其「象徵」的特性，指向更高超的事實，它們是串在一起，在基督身上達至圓滿，祂就是了解天主奧秘的鑰匙。

三、**救恩史是直線發展的**。在基督身上，新約的作者更能肯定先知們對救恩史的詮釋。這段既屬人又屬神的歷史，有始亦有終，以創世為起點，末世為終結。它隨著時間是直線發展的，不像其他循環的歷史觀，一切事件在時空中不斷輪轉。天主在創世之前，對這歷史已有一個安排和計劃。雖然祂賜給人自由，讓人也成為把持歷史巨輪的舵手，具有扭轉歷史方向的能力，但是祂的慈愛卻不斷地、忠信地照顧著人，甚至當原祖犯罪，人類歷史的大方向扭向死亡之路時，祂仍從罪惡中，作出更巧妙的安排，使天主聖言降生成人，成為眾生的元首，再將宇宙萬物和人重新納入邁向天主慈愛的歷史軌道中。

四、**救恩史是天主慈愛的計劃**。由始至終整個歷史都是天主對人白白的恩賜（弗 1:9），而最意想不到的恩賜，是聖言降生成

人。觀上人必會分受天主的生命，與基督一同成爲繼承人，這是永不挽回、絕不更改的歷史進程。爲此，這天人相遇的歷史就有一個統一的內在意義，不論在歷史上任何一點：自創世到末世，天主永遠是忠信地和慈愛地滿全人對祂的渴求，絕不失誤。在歷史中，人若能得悉這奧秘的計劃，並能符合這計劃行事，他已是在希望中得救了（羅 8:24）。

2.2.3 降生的聖言

爲表達在基督身上展示了天主的奧跡（哥 1:27-28），若望採納了希臘文化的「言」（logos）來描寫基督——天主聖言——的彰顯功能。在他福音的序言中，就開宗明義地說出來。「在起初已有聖言（…），萬物是藉著祂而造成的（…）」（若 1:1-3）其實 logos 一字已在《七十賢士》本裡用來翻譯希伯來文 *dabar* 一字的。就形式而論，logos 和 *dabar* 都解作「言」。

若 1:14 是序言的高潮：「聖言 (logos) 成了血肉 (sarx)，寄居 (eskenosen) 在我們中間，我們見了他的光榮 (doxa)，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵 (charitos) 和真理 (aletheias)。」這裡應用了舊約五個神學觀念來說明聖言降生成人的奧跡：

若 1:14	瑪拉索本	七十賢士本
聖言	<i>dabar</i> (創 1:3)	logos
帳棚	<i>'ohel</i> (出 40:34)	skene
光榮	<i>kabod</i> (出 40:34)	doxa
慈愛	<i>hesed</i> (出 34:6)	charis
忠信	<i>'emet</i> (出 34:6)	aletheia

這些字所表達的象徵都很深遠，也表明天主通過降生聖言在人間的臨在是何等親切。它們放在一起，就更能說明奧跡一詞對基督的身分的表達是多元和豐富的。¹

1 參閱傅和德，《舊約以色列的禮儀式：聖時間和聖所》91-92。

一、**基督是創造的中保。**天主聖言自太初已有，且隱藏在藉祂而造成的萬物中。由於聖言起初就與天主同在 (pros ton theon)，原文是解「投向」(pros) 天主，無形中，聖言是默默地陪伴、導引整個宇宙投向萬有根源的天主。希臘文的 logos 正有這個聯繫超越之神和受造界的中保作用。

這道理就是從世世代代以來所隱藏，而如今卻顯示給他的聖徒的奧秘。天主願意他們知道，這奧秘為外邦人是有如何豐盛的光榮，這奧秘就是基督在你們中，作了你們得光榮的希望。(哥 1:26-27)

願光榮歸於天主，祂有能力堅固你們，使你們合乎我所傳佈的福音，和所宣講的耶穌基督，並合乎所啓示的奧秘——這奧秘從永遠以來，就是秘而不宣的，現今卻彰顯了，且按照永恆天主的命令，藉著先知的經書，曉諭萬民，使他們服從信德。(羅 16:25-26)

二、**基督是救世主。**人犯了罪之後，打破了原有的和諧，那麼，聖言不再是默默地參與天主的造化，而是按天主的慈悲，在歷史某些特殊的時刻裡，執行天主救援的工作。聖言首先在舊約天主的許諾中出現，然後時期一滿，就變成人，進入人的歷史(搭起帳棚)，為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位，再次帶著衆生投向天主(迦 4:4-6)。

三、**基督是通往天父的道。**由於罪過扭轉了人的命運，現在降生的聖言就再次邀請人，參與祂回歸天父的終向，為此祂成為「道路、真理和生命」(若 14:6)。祂既是出自「天主懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了(天主)」(若 1:18)，就能向人展露天父，為激發人的信德，使凡相信的人都能得到永生(若 3:16)，並要求人「以純潔的良心，保持信德的奧跡。」(弟前 3:9)

四、**基督是由宗徒宣揚的新生命。**降生的聖言不單是由宗徒

宣講有關恩寵、生命和救恩的言論，祂本身就是創造、大能、恩寵、生命和救恩，是祂使人成為福音的宗徒。

天主的恩寵為了你們賜與我的職務：就是藉著我得知我在上邊已大略寫過的奧秘；你們照著讀了，便能明白我對基督的奧秘所有的了解，這奧秘在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給祂的聖宗徒和先知，這奧秘就是：外邦人藉著福音在耶穌基督內與猶太人同為繼承人，同為一身，同為恩許的分享人。（弗 3:2-6）

五、基督是許諾的實現。作為大能的聖言，祂使天主許諾的話成為行動和事實。希伯來文的 *dabar* 正有這個意思，聖言是要使天主的許諾成為歷史事實。「言」和「行」是分不開的：

為使他們的心受到鼓勵，使他們在愛內互相連結，充分地得到真知灼見，能認識天主的奧秘——基督，因為在祂內蘊藏著智慧和知識的一切寶藏。（哥 2:2-3）

六、基督克勝邪惡。當降生的聖言要帶動救恩的事實時，就要在歷史中與謊言、黑暗和邪惡一較高下。雖然聖言是人生命的光（若 1:5），但「人愛黑暗甚於光明」（若 3:19），因為「罪惡的陰謀」（*mysterion tes anomias*）已經在活動，可是「主耶穌要以自己口中的氣息（*pneuma* 靈氣）將他殺死。」（得後 2:7-8）天主聖言因此在歷史潮流中成為反潮流。

七、基督是末世任務的執行者。作為反對罪惡的力量，天主聖言的任務既是歷史性也是末世性的。歷史性是指在天主聖言自創世之始已將萬物與天主聯繫著，罪惡不但削弱了這聯繫，並為這聯繫造成極大威脅，以致沒有人可自救。聖言以明顯方式，即以降生的事實進入歷史中去拯救人。但這歷史事件亦有其末世的終極性，意即基督是天主最後和最偉大的發言（希 1:1-3），在祂

身上天主的創造、救援、結約、寓居、聖化、派遣、審判都要有最偉大的彰顯和實現。

光照一切人，使他們明白，從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘，為使天上的率領者和掌權者，現在藉著教會，得知天主的各樣智慧。（弗 3:9-10）

為使我們知道，祂旨意的奧秘，是全照祂在愛子內所定的計劃：就是依照祂的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。（弗 1:9-10）

2.3 基督的奧秘貫通一切

保祿對奧跡的反省是宇宙性的。奧跡自亙古以來就有的救恩計劃，逐漸在宇宙中藉著聖言通透出來，又凝聚在基督內，然後滲透、遍傳、貫通整個宇宙。對觀福音則將奧跡集中在天國的臨現——就是基督為人類帶來的新處境，以愛重新實現天主的王權。若望則著重聖言來到人間，將天父展示出來，然後祂再帶領人，並賦予他們聖神，使他們回到天父那裡。

雖然聖經沒有用「位格」一詞描繪奧跡，這也是避免將天主與「人」完全等同，我們不難發現在基督身上所展示的奧跡越來越有「位格」的意味。奧跡的位格化指向極高的目標，就是基督要統攝一切在天主的愛內。

第一，天主向人說「我」，為使人意識自己的尊嚴。

天主是隱秘的（依 45:15），卻在歷史的進程中漸漸展示出來，而且祂不但是整個事實最後的根源，祂自身是一個具有位格的存有，亦即以一個「我」的姿態出現，讓人們可向天主說：「祢」。

梅瑟對天主說：「當我到以色列子民那裡，向他們說：

你們祖先的天主打發我到你們這裡來時，他們必要問我：祂叫什麼名字？我要回答他們什麼呢？」天主向梅瑟說：「我是自有者。」又說：「你要這樣對以色列子民說：那『自有者』打發我到你們這裡來……這是我的名字，直到永遠；這是我的稱號，直到萬世。」（出 3:13-15）

天主啓示自己奧秘的名字「雅威」（*Yahwah*）、即「自有者」，是要告訴我們祂是誰，該怎樣去稱呼祂。這神聖的名字是奧妙的，正如天主是一個奧秘一樣。基督來了，並沒有簡化天主的奧秘，祂的啓示反而比梅瑟的更勝一籌，因為祂說天主是三位一體的。天主雖是如此不可言喻，基督卻使人更感到祂是那般親切。

天主並不展示某樣事物，或有關天主的某項計劃、思想，祂展示了自己就是「愛」（若一 4:8,16），而人們就是這分愛的對象。因此，人被創造之初已具有天主的肖象（創 1:27），這「肖象」的意義是指人有體驗「愛」和回應「愛」的能力，並且只有在真實和完備的「愛」裡得到實現和福樂，這是天主注入人身的一股「靈氣」（*ruah* 創 2:7），使他在萬物中享有非凡的地位：

世人算甚麼，你竟對他懷念不忘，人子算甚麼，你竟對他眷顧周詳？竟使他稍微於天使，以尊貴光榮作他的冠冕。（詠 8:5-6）

人在發現天主是愛的當下，才更意識到自己作為「位格」的可貴和不可替代的獨特之處。

第二，天主作為愛是萬有歸一的基礎。

「天主是愛」、是萬物的根源，這根源不只是一個靜態的實體，同時又是一個生生不息的交流：父從永遠生育了唯一的兒子，兒子從永遠就在父的懷裡，投向、接受祂的愛，在兩者的交

流中，就是那永垂不朽的愛——天主的第三位「聖神」。這是傳統所述的內在聖三論 (*Trinias ad intra*)。聖經卻用較大的篇幅描寫救恩聖三論 (*Trinias ad extra*)。不論是創造、救贖和更新的工程中，天主聖三都臨在，而且每一位都有不同的、可辨別的但不能分開的職分。他們雖有三位，卻只有一個。天主就是在「多」之中而成爲「一」的根基。

在受造界中，雖然衍生不同的萬物，但它們都是要歸一的。人在萬物中，具有思想和意志，便可領受這分召叫，成爲天主愛情的宮殿（伯前 2:5）。人由於逆命，犯了罪，沒法完成這個回應。天主聖子降生成人，就是耶穌基督，祂作爲人就要完成這個回應。祂所經歷的是：苦難、死亡和復活。我們不能因爲時、空的限制，就將這三件事分割，但要著重基督「逾越」的一體性。

第三，天主以十字架爲萬眾歸一的發軔之始。

耶穌在十字架上成爲了天主聖三的事件，也是聖三偉大的「言論」（格前 1:18-25）。聖子在架上高喊：「我的天主，我的天主，你爲甚麼捨棄了我？」（瑪 27:46）這個被「捨棄」的感覺，正好帶出父和子是兩位。就在此刻，天父「沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們衆人把他交出了」（羅 8:32），因爲祂把兒子「看成」罪一般，「祂派遣了自己的兒子，帶著肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案。」（羅 8:3）罪惡使人與天主分離，耶穌爲了我們的罪，甘願被判罪，親身經歷了與天主分離、被「捨棄」的慘況。但又在這一刻，耶穌毫無保留地回歸到父：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」（路 23:46）。父和子的結合，又是聖神彰顯的時刻，爲此若望見證說：「祂說『完成了』，就低下頭，交付了靈魂 (*pneuma*)。」（若 19:30）由於在希臘文中，*pneuma* 與聖神一詞是互用的，所以這意味著耶穌所交付的是聖神。這正好配合保祿的見證：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了（…）基督在我們還是罪人的

時候，就為我們死了。這證明天主怎樣愛我們。」（羅 5:5-8）祂「由所受的苦難，學習了服從，且在達成之後，為一切服從的人，成了永遠救恩的根源」（希 5:8-9）。

在十字架上聖三的奧跡彰顯了，而人就更確鑿地被捲入這奧跡之中。若望見證了：「有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，立刻流出了血和水。」（若 19:34）這血和水是救贖工程的代價（若一 1:7；伯前 1:18-19）。¹ 狹義來說，水和血代表聖洗和聖體聖事，廣義來說，也包括環繞這兩大聖事的其他聖事和聖儀。無論怎樣，教父們認為「水和血」的事實象徵教會——新厄娃從新亞當的肋膀誕生了。換言之，教會與聖事（尤其聖體聖事）有著不可分割的密切關係。

第四，天主以基督的身體綿延萬眾歸一的工程。

教會的誕生意味著人已被捲入天主的奧跡中，保祿稱這個事實為「基督的身體」（格前 12:12-26；羅 12:4-5；弗 4:12-16）。從此天主生生不息的愛要透過這身體綿延下去。這裡再一次看到「奧跡位格化」的彰顯。眾多的肢體皆以基督為首組成一個身體。一望、一信、一洗、一主、一個聖神、一個天父、一個身體（弗 4:4-5）。

奧跡位格化並不著重在天主裡有三個位格：父、子、神，在人之中有數不盡的位格——精神主體，而是著重在「多」之中邁向「一」但不會失去每一位的獨特性。

聖父啊！求你因你的名，保全那些你所賜給我的人，使他們（門徒）合而為一，正如我們一樣。（…）願他們

1 奧思定說：「主在安睡中，即在祂苦難中的聖死，在架上被長矛刺透，從祂的肋膀流出了聖事 (sacramenta)，並藉此教會得以形成。」Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 5,7: PL35,1417: "Ex latere Domini dormientis, id est, in passione morientis, et in cruce percusse de lancea manaverunt sacramenta ex quibus formaretur Ecclesia."

(眾人)在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內。(若 17:11-21)

這是耶穌在最後晚餐中作為大司祭的祈求。這祈求是訴諸天父的「名」，「名」在聖經中就是我們所說的位格——整全的、獨特的那位自有者。祈求的意向是眾人「合而為一」，但基礎是在愛，正如耶穌繼續祈求說：「我已經將你的名宣示給他們了，我還要宣示，好使你愛我的愛，在他們內，我也在他們內。」(若 17:26)

第五，天主以聖神活化基督的身體。

天父對耶穌的愛就是聖神，祂是天主第三位，與人產生位際關係，因為祂使我們口中承認、心中相信「耶穌是主」(格前 12:3)，是祂使我們心內喊說：「阿爸，父啊！」(迦 4:6)，又是祂「滋潤所有肢體」(格前 12:14)成為一個奧妙身體——充滿愛和共融的團體。換言之，教會就是奧跡位格化有形可見的彰顯，由於教會尚在旅途中，這奧跡位格化的彰顯尚未達至圓滿。基督大量傾注聖神在我們心中，把我們融合在祂的奧跡裡，直到「聖者們」與天主子的人性結合，建立「完美的人，達到基督圓滿年齡的程度。」(弗 4:13)即聖奧思定所說的「整個的基督」(*Christus totus*)。¹

2.4 偉大的聖事

聖事源於拉丁語 *scaramentum*，在教父時代，有人將之用來翻譯奧跡，下文將會詳述。這裡聖事用在基督和教會上，是強調兩者深不可測的奧秘性透過一些事件彰顯出來了。此外，我們尚須說明兩點。第一，就是基督今日在奧跡位格化的進程中，是透過聖事的標記而完成。祂的角色，我們可稱之為「基元聖事」

1 參閱 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 21,8.

(primordial sacrament)。¹ 第二，教會也是透過聖事標記延續奧跡位格化，但她的角色不同，我們可稱之為「基本聖事」(basic sacrament)。

宗徒是最先信奉基督的人，他們藉著信仰認識耶穌是真天主亦是真人。他們在耶穌的整個塵世生命中及在後期的口傳和筆錄中，察覺到祂奧跡的痕跡。在耶穌的生平中，從祂誕生時所用的襁褓，直至祂受難時所飲的酸醋，以及復活時所留下的汗巾，都是祂奧跡的標記。透過祂的行動舉止、祂的奇跡、祂的言語，顯示了「在祂內，真實地住有整個圓滿的天主性」(哥 2:9)。這樣，祂的人性顯得是「聖事」，即是祂天主性和祂所帶來之救恩的標記和工具；祂在塵世生命中可見的事，引人察覺到祂那天主子的身分和祂救贖使命所不可見的奧跡。

為此，基督亦被稱為「基元聖事」，這是指祂的人性而言，即在祂的人性上，人們被捲入天主聖三的奧跡中，分享天主的恩寵、罪赦、愛情和生命。這是一個逾越的歷程，意即人要藉著信德的服從，與耶穌同死、同埋、一同復活。這信德的服從意味著人要接受基督的宣講、祂的洗禮和領受祂的「體和血」。我們說基督是基元聖事，並不因為基督以類比的方式成為聖事，相反地，祂是所有聖事的根源或首要比照 (prime analogue)，即其他聖事須由祂那裡取得意義。簡言之，基督作為基元聖事，因為祂的人性生命以贖罪祭，在十字架上彰顯了天主的愛，又在這愛中成為戰勝死亡和罪惡的凱旋者，從死者中復活過來，並且繼續以神妙的方式施行聖事，以愛使眾人合而為一。²

1 德國的神學家稱基督為 Ursakrament，解作「泉源聖事」，意即所有其他聖事乃以基督為泉源，祂的人性才是一切聖事中最完美的。中文我們偏向用「基元聖事」而不用「原始聖事」，因為「原始」意味著尚未發展得成熟，或未完成的意思。英語用 primordial，而不用 primitive 也是同一道理。

2 每件聖事固然是因祂的意願而建立，但同時以祂是主要的施行人。祂將自己「交付」出來時，已完成了所有聖事的建立，同時又藉著使祂復活的聖神臨於教會，繼續施行聖事，使懷有信德的人都能被捲入聖三的奧跡中。

教會作為基督的身體則被稱為「基本聖事」，這是著重其有形可見的一面，因為這一面該向萬民反映基督之光。有形可見的一面，就是說「肢體」們要團結、共融，以致其他的人見到會說：「天主愛耶穌的愛」確實存留在他們中。為此，教會要延續基督的宣講，並以基督建立的聖事（尤其聖體聖事）作為行動的總綱，亦即泉源和高峰，務使人可通過教會而達到基督，或從另一角度說，讓基督通過教會而接觸每個人。¹

本章小結

- 一、**基督的事件**是指祂在世的生活經驗，包括祂的宣講和行動。
- 二、**基督來宣講天國**的奧跡，祂本身就意味著天國的臨現。天國的臨現是白白的恩賜，是普世性的、隱藏的、末世性的，也要求個人的選擇。
- 三、**基督的行動**包括接觸罪人、奇跡、更新敬禮、選立十二位宗徒作教會根基、最後死亡和復活。
- 四、**基督的事件**披露了自創世以來就有的救恩計劃。宗徒們領悟到這就是**奧跡**，雖然奧跡在當時文化背景中有不同的意義，但在聖經中它用來描寫神妙莫測的救恩計劃或工程。
- 五、**奧跡位格化**是說，人們漸漸了解天主在所作的一切奇妙化工，都指向那降生的聖言和教會。降生聖言的人性是基元聖事，因為祂把天主彰顯出來及通傳給人，又因此成為所有聖事的根源。教會是基本聖事，因為她把升了天的基督彰顯出來及通傳給人。奧跡位格化的過程是將萬眾萬邦及至萬有都要總歸於基督，並因著祂而被捲入聖三的大愛中。

¹ 有關這兩個觀念，在下文第十六章禮儀運動後的神學有介紹，這裡不贅述。

第四章

奧跡與慶典

聖經雖然沒有直接用聖事慶典一詞，但說明教會以不同的標記、儀式和禱文慶祝逾越奧跡，例如：洗禮和擘餅禮，因為基督在升天後，仍然天天和教會一起，直到世代的終結。教會也秉承主命，舉行「主的晚餐」，為紀念祂和慶祝逾越奧跡。基督的意願和教會的奉命正好形成一切禮儀慶典，即「舉行」和「紀念」的基礎。在這教會的時期，基督的逾越仍是整個救恩史的核心，在舊約的「應許」中預告，到「時期一滿」便實現，「今日」仍透過教會的禮儀慶典伸延到每段歷史的進程中。

為此，本章先從聖經鋪陳基督將其奧跡交託給教會，且要求教會不斷予以慶祝。由於新約各書對同一的事實有不同的描寫，我們也嘗試找出其主要神學脈絡，為了解他們對新慶典的看法。最後，我們會綜合地陳述新慶典的特性。

1. 從基督的逾越到教會的慶典

從逾越節的最後晚餐耶穌便開始生平一個核心的事件，祂不但建立了聖體聖事，也在這神聖的一刻表白了祂整個生命的精髓，祂所宣講的天國、新的敬禮、所發的奇跡、與罪人共聚、宗徒的選立，一切都產生更深刻的意義，就是那分「徹底的愛」（若 13:1）；同時祂又藉此晚餐的標記，將要發生的苦難、死亡、復活、顯現、把傳福音之使命委託給教會、升天、派遣聖神等事跡預先活出來。若望福音用很長的篇幅來描寫這神聖而美麗的一段（若 13-17）。

1.1 逾越與延續

在這最後晚餐中，耶穌建立了聖體聖事，新約的報導各有特色，¹但都相當一致地記錄當晚的事件。耶穌在這猶太人傳統的巴斯卦晚餐中，分別舉行兩個禮節：祝謝和分施餅酒給同席的人。餅作為祂「交付的身體」，酒作為「傾注的血」以立新的盟約，同時以新的逾越取代舊的，耶穌從那一刻開始，便步入死亡和復活。這晚與門徒們親切的共聚亦是「末世婚宴」提前的發生，此刻他們環繞著耶穌進入新的默西亞時代。

這一刻，整個耶穌在世的使命顯得特別通透，死亡已逐步迫近，黑暗已經來臨（若 13:30），可是生命亦正要取代死亡，光明驅散黑暗。歷史要展開一個新的解放：從舊約以民的出谷到新約子民脫離罪惡；一個新的祭獻：無酵餅和葡萄酒，為大眾交付的身體和新盟約之血，耶穌就是逾越的羔羊、祭品和祭司；一個新的諭令：作這事為紀念我，「你們要彼此相愛，就如我愛了你們一樣」（若 13:34）；一個新的共融：耶穌邀請門徒們「吃這餅和喝這杯」為使他們成為救恩的初果，祂洗他們的腳，為使他們分受祂神聖的生命，「我若不洗你，你就與我無分」（若 13:8）。

耶穌在最後晚餐中的擘餅，使宗徒成為救恩延續的標記：要他們吃這餅、飲這杯，直到祂再來。祂復活後，也要求他們在祂再來前教化眾人，做基督的門徒，藉著洗禮，將他們納入新的共融團體。

1.2 慶典與教會

在整個逾越事件中，耶穌所作的一切越來越明顯：從前他們受派遣向以民宣講天國（瑪 10:7），今後往普天下去向所有受造物

1 有關的重要報導：格前 11:21-26；谷 14:17-18,22-25；瑪 26:20-21,26-29；路 22:14-20。

傳福音（谷 16:15）；從前他們要治好病人（瑪 10:8）；今後因主之名為病人祈禱、按手和傅油（谷 16:18；雅 5:14-15）；從前他們在猶太施予悔罪之洗（若 3:23;4:1），今後要以聖三之名施予重生之洗（瑪 28:19；若 3:5）；從前他們已領受權柄制伏邪魔（瑪 10:1）、釋放和束縛（瑪 16:19;18:18），今後他們領受聖神為赦罪（若 20:22-23），因主的名驅逐魔鬼（谷 16:17）。

早期的教會清楚地意識到，整個救恩的計劃已由基督決定性地實現了。這意識流露在他們的聚會中（格前 11）：榮耀的歡呼詞（羅 11:36；迦 1:5；斐 4:20）、書信的致候詞（得前 1:1；得後 1:2；格前 1:3；格後 1:2）或結語（格前 16:23；格後 2:13；迦 6:18）。這些顯然都是當時在禮儀慶典上的用語。教會在基督兩次來臨之間，仍然延續祂的救贖工程。在此期間，基督則不斷為我們在父前轉禱（希 7:25），並藉聖神的大能，天天和我們在一起（瑪 28:20）。天主藉著基督來接近人，同樣基督也藉著教會來召喚眾人，教會藉宣講、聖洗、擘餅等慶典來聚合眾人。

「聚合」（synerchesthai, synagethai）在新約中往往具有禮儀慶典的意味，事實上慶祝最後晚餐的團體，經由基督聚合成為會眾（synaxis）（格前 11:17,20,33；宗 4:31;20,7;14:27;15:6）。在這些會眾裡，基督就是中心，並由慶祝的會眾象徵及代表整個宇宙，讚美基督。在斐 2:6-11 的基督讚美詩，一方面是禮儀慶典的詩歌，另一方面就是代表萬物的讚頌：

致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無
不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮
天主聖父。（斐 2:10-11）

換言之，教會基本上是敬拜的團體，他們聚合一起，以各種禮讚、儀式和標記慶祝逾越奧跡。

1.3 聖神與職務

教會團體，尤其在慶祝的聚會裡，既以基督為中心，就成為天主聖神臨在和行動的對象，「除非受感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』的。」（格前 12:3）「當我們不知如何祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的歎息，代我們轉求，」（羅 8:26）「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』」（迦 4:6）

路加也特別強調新約團體是由聖神的大能而誕生的。在耶穌升天後的五旬節，聖神以風和火來淨化宗徒、充滿他們、使他們宣講，令不同語言的人都能明白，而且有三千人受洗。他們組成新的團體，聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱，他們結隊成群前往聖殿，挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食，常讚頌天主（宗 2:42-47）。大家都能一心一意，凡各人所有的，都歸公用（宗 4:32）。他們慶祝「一週的第一天——主的日子」（若 20:19,26）、慶祝「今天」在基督應驗了的一切（路 4:21）、慶祝那處於基督兩次來臨之間的「今天」（希 4:1-11），不斷唱「主，請快來（marana tha）！」（格前 16:22；斐 4:5；雅 5:8；默 22:20）。

新的團體是建基於宗徒身上，聖神環繞他們施予不同的神恩，興起不同的職務，為建立基督的身體。宗徒的神恩在於恩遇復活的基督，接受祂的派遣，並能意識和確認聖神的臨在和行動，故此他們在教會內佔首位，須協調並善用在基督肢體內的神恩：先知、教師、行異能、治病、各種語言的神恩。保祿雖不是屬於耶穌最初召選的十二位，但他卻被伯多祿及其他宗徒確認，因為他也分享了這種神恩，故稱為宗徒。宗徒的使命乃來自聖神的力量（宗 1:2-3;4:31;5:32），並因聖神的恩賜而強化（宗 8:15-17），就如伯多祿受聖神感召往科爾乃略那裡宣講（宗 10:34-11:18）。長老和執事因宗徒的覆手而得到聖神，並在眾子民前得到確認，他們的使命是為事奉和建立團體。

2. 新約的主要神學脈絡

新約各書都有對聖事慶典的描寫，只是每卷書的記載都伴以不同的神學脈絡。這正好說明早期的團體有其特殊的環境和需要，那麼在聖事中慶祝逾越奧跡也有不同的焦點。下文嘗試將各書的焦點作綜合說明。¹

2.1 對觀福音和宗徒大事錄

馬爾谷

主題是突出耶穌是默西亞、天主子 (1:1)。祂來召喚罪人跟隨祂，而做祂門徒的要背十字架 (8:34)、飲祂的爵、受祂的洗 (10:38)。這些意念特別在逾越節的最後晚餐中顯示出來，門徒為能慶祝這逾越奧跡，須經一個旅程，首先回頭悔改，並以信德接受天國的喜訊 (1:14-15)，只要承認耶穌為救主，信而受洗的，就可從罪惡中獲拯救 (16:15-18)，因為天國的奧跡是一個賞賜 (4:11)。

瑪竇

瑪竇和馬爾谷基本上有很多相同的資料。基督被視為唯一的主和拉比（師傅），祂是厄馬奴耳、永生天主之子，將永遠和我們一起 (1:22-23;28:20)。一方面瑪竇指出新的基督徒團體，雖承受了猶太人敬禮的傳統，但最不同的地方就是以基督為中心。

在聖事慶典方面，除了聖洗和聖體之外，也特別在瑪 8:12-35 提到其他的行動。這裡共分五個段落，以祈禱為中心和高峰，組成一個 2 — 1 — 2 軸心相交的架構 (chiasm)：

1 有關新約每卷書的簡介，參閱高夏芳，《新約聖經入門》（上海佘山、西安、沈陽等修院授課講義 1995）。

迷羊的比喻 12-14 善牧尋找迷羊

團體的規勸 15-18 若不聽規勸，那麼團體的判決就是天主的判決

團體的祈禱 19-20 因主基督之名而祈禱的聚會必有祂的臨在

弟兄的寬恕 21-22 修和先於祭獻

惡僕的比喻 23-35 寬恕他人是接受天主寬恕的先決條件，因為每人欠天主的較欠人家的更多

迷羊代表罪人，亦是教會團體尋找的對象，帶他們回歸羊群。團體內的兄弟如有不和，首先要私下解決和規勸，最後才由教會處理，甚至可趕他們出外，因為耶穌賦予教會釋放和束縛的權柄。因主基督之名祈禱，是最基本和貫穿一切祈禱和聖事的行動：天主子為我們的好處而求天父。這種天主聖三的和諧，也是門徒舉行祭獻的心態，故先要修和；來到天主台前接受寬恕的，先要寬恕自己的兄弟。這愛人和愛天主的關係是聖事生活的特色，也是瑪竇所強調：「凡你們對我這些小兄弟中一個所做的，就是對我做的。」(25:40,45) 整個團體是聖事性的，其所做的一切可到達天主，因為耶穌是厄馬奴耳，即天主和我們在一起。

路加（福音和宗徒大事錄）

這兩本書是互相呼應的：由天主子成人直到基督的名傳達羅馬，即世界的中心。福音描寫耶穌生平（路 1:3），由童年史到升天；宗徒大事錄描寫早期教會宣揚基督（宗 1:8）。

耶穌生平（路）	教會事件（宗）
天主子的降生 (1:35)	聖神降臨 (2:4)
耶穌受洗 (3:22)	首批皈依者受洗 (2:38)
耶穌的使命 (4:1,14)	教會的使命 (1:8)

從宏觀的角度看，路加以基督為界線，將歷史劃分兩大時

期，第一是天主的許諾——以民的期待，第二是天主透過基督和教會實現的救恩。兩段時期都由聖神所引導。藉梅瑟而來的「法律」隨著洗者若翰的來臨而告完成，然後基督受命於父而彰顯了「今日」的救恩，並在祂升天和聖神降臨時，開始了教會的時期。教會則秉承主命並延續祂的救恩。

路加相當著重教會慶祝的聖事。「在聖神內受洗」（路 3:16；宗 1:5;11:16）是在教會的宣講和心靈的皈依、信仰的宣認等背景下完成。「悔改」、「因主基督之名受洗」、「領受聖神」（宗 2:38）正表達信徒「入門」的精髓。「因主基督之名」說明領洗是藉著基督而分受祂復活生命的事件，「洗禮」和藉「覆手」領受聖神是息息相關的（宗 8:14-17）。團體共融的生活是每個信徒的理想，這包括聽取宗徒的訓誨，時常團聚，祈禱，往聖殿，挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食，常讚頌天主，大家都一心一意（宗 2:42-46;4:32-36）。主密切地臨現於團體中，甚至繼續行「奇跡」（宗 3:1-4:4;5:12-15），使教會的宣道更為有力，更多的人接受天主的道（logos tou theou: 宗 4:31;6:2,7;8:4,14;11:1），走天主的路（odos: 宗 9:2;18:25;24:22）。亦正是為使天主的道得以發揚，宗徒們請團體檢定「七位」，再為他們祈禱和覆手，在教會內作各種事奉。在這裡路加也提及猶太司祭的加入，暗示這七位作事奉的，具有類似的司祭特色（宗 6:1-7），當然真正的司祭職乃源於基督。

路加另一特色是論及聖神的大能與聖事的密切關係。洗者若翰論及耶穌將要以「聖神和火」來洗（路 3:16；宗 1:5），耶穌出現就是由聖神的引導和臨在祂身上（路 3:22;4:1,16,18），其後耶穌的仁慈、奇妙的治癒（路 7:18-23），以天主的手指驅魔（路 11:20），就說明聖神的大能顯現於可見的標記中。聖神降臨在宗徒身上，有風和火、語言及先知的神恩（宗 2:1-18）。當門徒在伯多祿和若望獲釋後，同心合意祈求，聖神又「降臨」在他們身上，他們越發宣講天主的道（宗 4:23-31）。這正應驗耶穌的應許，只要求，

必獲賜聖神（路 11:13）。聖神不但在付洗、傅油、覆手的標記中出現，甚至先於標記而臨現，但並不取消標記。當伯多祿仍對科爾乃略一家講道時，聖神便降臨了，既已領受聖神就沒有甚麼能阻止他們受洗（宗 10:34-48）。對一些人來說，當他們成為門徒後，才隆重地領受聖神（宗 8:14-17;19:1-7）。當然，宗徒大事錄所記載的主要人物：伯多祿、若望、斯德望、保祿、巴爾納伯以及所有皈依的人，都是聖神更新的例子。

2.2 保祿著作

我們並不討論記錄在正典中的保祿著作是否他親筆寫的，只是籠統地分為三類並簡略介紹有關早期教會的禮儀慶典。早期的書信（得撒洛尼前後書、格林多前後書、迦拉達書、羅馬書）大概是在 50-60 年間完成。獄函（斐理伯書、厄弗所書、哥羅森書、費肋孟書）和牧函（弟茂德前後書、弟鐸書）則在 60-80 年間。

2.2.1 早期的書信

得撒洛尼前書

得前 5:1-11 確定有關聖洗救恩價值的宣講。天主沒有揀定我們為洩怒的對象，而是藉我們的主耶穌基督使我們獲得拯救；祂為我們死了，為叫我們不論醒寤或睡眠，都同祂一起生活。然後在 5:12-28 中，描述基督徒的生活就是實踐愛德，「應常歡樂，不斷祈禱，事事感謝，這就是天主在主耶穌基督內對你們所有的旨意」（5:17-18），不要消滅神恩（5:19），期待基督末世的來臨（5:23）。最後亦以禮儀的用語來結束書信：要求代禱，聖吻的致候，公讀這書信，願基督的恩寵與他們同在（5:25-28）。

格林多前書

特別強調聖洗和教會共融的關係。衆人不應有紛爭，各自聲

稱是屬保祿的，或阿波羅的，「難道保祿為你們被釘死在十字架上嗎？或者你們受洗是歸於保祿名下嗎？」(1:13) 其實眾人受洗，都是歸於同一個基督，同享祂在十字架所彰顯的天主大能，「因天主的聖神已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」(6:11)。聖洗和聖體都密切地與主的逾越連繫著，正如以色列子民過紅海，在曠野中吃瑪納、飲神泉等所預示的(10:1-5)。既然已開始了新的逾越，就應開始新的、相稱的生活(1:6-31)，因為誰若在基督內，就是一個新的受造物(格後 5:17)。此外，保祿還將教會的共融直接和主的晚餐拉上關係，眾人該按主的命令，慶祝主宴，而他們既領受同一個身體，就該彼此尊重、愛護，因為主宴的身體要求，他們是這樣的宣告和紀念(11:23-26)，而且造就眾人以基督為首，成為祂的身體(12)。直到主再來，基督徒須以聖事的慶典來推動他們的共融。

格林多後書

雖較為偏向辯護宗徒的權威，但也重視他本身亦如其他一般信友，具有來自聖神的神恩：「那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油的就是天主；祂在我們身上蓋了印，並在我們心裡賜下聖神作抵押。」(1:21-22)

羅馬書

強調眾人原應都是天主義怒的對象(1:18; 2:5)，但如今「眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。」(3:24) 而聖洗是一個逾越的事件，死人從罪惡的統治下移居恩寵的權下(6:14)。受洗者死於罪惡，就如主所經歷的一般，與主同死同理，一同復活(6)，並在基督內隨從聖神活出新的生命(8)。基督徒新生命的特色就是屬神的祭獻(12-15)。

迦拉達書

申明並非法律或割損禮，而是基督（對基督的信仰）使人成義 (2:11-16)，信基督就是同基督被釘在十字架上，「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」 (2:20)。這信仰指向聖洗的行動，因為「領了洗的就歸於基督」 (3:27)，「不再是奴隸，而是兒子了……也成了承繼人。」 (4:7)

2.2.2 保祿的獄函

費肋孟書

雖然很短亦引用相當多的禮儀話語致候和結束。保祿暗示費肋孟的新生命乃基於他的宣講和付洗，「至於你所欠於我的，竟是你本身。」 (1:19) 新生命賦予人的信德和愛德，要求人有慷慨大方的表現 (1:4-5)。

斐理伯書

引用禮儀的話語致候，並提起教會的領導：監督和執事。勸勉基督徒要相愛互讓，並引用了一首讚頌基督之歌：祂虛空、貶抑自己，卻受天主高高舉揚 (2:6-11)。

哥羅森書

以「讓我們感謝」 (eucharistoumen) 為主，也引用了一篇讚美基督的禮儀歌詠，以祂為創造、救贖及末世來臨的主角 (1:12-20)。書信內容亦不乏聖洗與生活的勸勉 (1:12-14; 2:20-3:15)。

厄弗所書

頭三章就夾雜著讚美詩，首先是以祝福來開始 (1:3-14)，又有基督逾越的紀念 (1:20-23; 2:14-18)，然後第三章末段是光榮頌 (3:20-21)。第四至六章有很多地方與禮儀慶典有關。首先，第四

章論教會的合一，基督徒只有一個身體，順從一個聖神，懷有一個希望，建基「一主、一信、一洗」(4:1-16)，每個人按耶穌的真理而行事，活出領洗的大恩，「除去舊人，穿上新人」。既然是基督徒「在聖神內受印證」，便須彼此擔待，彼此服務(4:17-29)。第五章論天主子女的操守，基督徒的生活就是「獻於天主作為馨香的供物和祭品」(5:2)，行為要像「光明之子」(5:8)，這都是基於受洗的轉變，保祿還引用古老的聖洗禱文：「你這睡眠的，醒起來罷！從死者中起來罷！基督必要光照你！」(5:14) 光明之子要「充滿聖神，以聖詠、詩詞……歌頌讚美主」(5:19)。妻子和丈夫的愛是神聖的，一如教會和基督的密切關係，是一個偉大的奧跡(5:22-33)。第六章提點父母、主僕之間的關係，全力抵抗魔鬼的陰謀，大膽宣揚福音，最後亦是以禮儀的致候語結束。

值得再提的是弗 5:22-23。保祿固然著重聖洗和主宴是以聖事的標記參與基督的逾越奧跡，但也讓人體會，婚姻對基督徒來說，是同樣的一回事。教會出現在基督面前，就像婚禮的新娘，基督首先深深地愛她，為她「捨棄了自己」(5:25)，「以水洗、藉言語，來潔淨她，聖化她」(5:26)，使她在天主前成為「光耀的、聖潔無瑕的」(5:27)，成為基督的新娘。夫婦「二人成一體」，正象徵基督和教會在聖神內結合為一的偉大奧跡(5:31-32)。

2.2.3 保祿的牧函

弟茂德前後書、弟鐸書

主要是針對新興的教會團體的建立。他頗著重教會祈禱和聖化的功能，這是配合天主救贖世界的普遍意願。「首先我勸導眾人，要為一切人懇求……」(弟前 2:1)，「因為天主願意所有的人都得救，並得以認識真理」(弟前 2:4)。教會的運作如同在天主的家中，保祿所給予的基礎是「虔敬的奧跡」，源於禮儀的讚頌(弟前 3:16)。

此外，有關有形的組織和領導方面，保祿提過三種職位的本分及其應有的資格：監督 (episkopos:)、執事 (diakonos)(弟前 3) 和長老 (presbyteros) (鐸 1)，前兩者屬希臘人的用語，後者則屬猶太人的制度。這些職位混雜希臘和猶太的文化。監督似乎由長老團選出，由宗徒直接按立，很可能弟茂德 (弟後 1:6) 屬這種情況。書信除了提醒他們的本分，也說明他們的職務是「一分恩賜」，經覆手禮傳遞給他們的。這種覆手禮是團體的慶典，包括恭讀聖言、祈禱、呼求聖神，為通傳或振興一個特別的神恩 (charisma)，使領受者與宗徒們一脈相承，執行各種的事奉，尤其要好好保管信德的寶庫 (paratheken: 弟前 6:21)。「不要疏忽你心內的神恩，即從前因預言，藉長老團的覆手賜予你的神恩。」(弟前 4:14)「我提醒你將天主藉我的覆手所賦予你的恩賜，再燃熱起來。」(弟後 1:6) 這裡所指的神恩顯然是一次接受就停留在心裡的，是藉 (dia) 覆手 (epithesis)，而非舉手 (cheirotonia)，而且「不可輕易給人覆手」(弟前 5:22)。

希伯來書

此書作者不詳。大概是寫給皈依的猶太人，其中也包括不少猶太人的司祭 (宗 6:7)，他們中當然不乏那些懷舊的人，想念過往聖殿禮儀、節日、祭獻等。基督的新慶典雖然有洗禮和擘餅、頌讚聖詩，但似乎欠缺昔日的風采，故此有些人想離開團體 (10:23-25)。那麼希伯來書的作者就想指出，基督徒的祭祀和舊約的禮儀是不可相提並論的，因為基督是我們永遠的大司祭，遠遠超過任何人間的司祭。

基督不是猶太人的司祭，祂並沒有這個源於司祭家族的名分 (7:14)，祂是按默基瑟德的品位而為司祭，而且遠超過亞郎的 (7)。原因有兩個，第一個是基督與眾人牢牢地「團結一起」。事實上，祂「在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上，成為一個仁慈和忠信的大司祭，以補贖人民的罪惡。」(2:17) 而亞郎的

司祭卻要與民衆分開的，較諸一般的人都要高級（出 28-29；肋 8）。第二個理由是因為基督是新約的中保（9:15）。肋未族的司祭是代表天主臨於民衆中，也代表民衆侍立在天主面前。他們雖被祝聖為司祭，但仍然是有弱點和無用的（7:17-18）。這些人所行的敬禮，只是天上事物的模型與影子（8:5），故此，他們不能真正地將民衆帶到天主面前（9:9），他們的祭獻不能得到罪赦（10:1-4）。

相反地，基督乃是天主的兒子（1:1-4），對萬物具有無上權威（1:5-2:18），祂比梅瑟更勝一籌，因為梅瑟只不過是僕人，基督卻是以兒子身分管理自己的家，就是我們（3:1-6）。基督大司祭受過試探，沒有罪過，卻了解同情我們的弱點（4:14-16）。基督以自己的生命作祭獻，而非訴諸素祭或全燔祭。祂在血肉之身時奉獻自己，而成為永遠的大司祭（希 5:5-10;9:15-28），而且是無玷的司祭和祭品，一次而永遠有效地完成這祭獻（7:26-28;10:5-18），永遠站在我們這邊向天父不斷轉求（7:24-25）。正是因為這點，在救恩史的延續中，出現截然不同的「新意」，就是基督的臨在：即在洗禮、擘餅、團體共禱、宣講、祝頌和紀念中。

2.3 若望的著作

若望福音

作為新約後期的作品，已累積過往的傳道經驗，並在聖神領導下，對奧跡開拓新的視野，使人更深入了解和得到特別的照明。這新視野正是「聖事」的角度。¹ 聖言既已降生成人，居住在我們中間，那麼祂就一直活在我們中間，即使在復活、升天後，祂仍同樣地但以不同的方式臨在。事實上，在若望筆下，耶穌的生活就像逾越節的教理講授。基督徒在逾越節晚上所領受過的聖事正是天主的行動，並將昔日以色列的出谷、基督的死亡和復活，延續到今日的基督徒生活上。

¹ 參閱 Rocchetta 186, 187.

福音的頭十二章稱為標記之書，其中所提到的標記或言論都與聖事有關。加納婚宴是圓滿感恩禮的標記 (2:1-11)，耶穌與尼苛德摩論水和聖神的重生 (3:1-15)，與撒瑪黎雅婦人論活水 (4:1-26)，癱子在耶路撒冷羊門的水池旁得到治療 (5:1-17)，增餅奇跡是為接受從天上降下的食糧的前導 (6:1-14)，胎生瞎子的開明預示候洗者在聖洗中的開明 (9:1-13)，拉匝祿的復活預示逾越的轉化 (11:1-44)。

由第十三章開始，稱為光榮之書，耶穌為光榮父而要完成最重要的事，愛在世屬於祂的人愛到極點，然後離世歸父。雖然若望沒有明顯地敘述「祝謝餅酒」一節，卻很美妙地記錄了耶穌為門徒洗腳。耶穌的「洗」，就是讓人與祂緊密聯繫在一起 (13:8)，同時也要求受洗的人遵守祂的新命令：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們。」 (13:34) 其後，耶穌預許聖神的降臨 (14:15-17; 16:12-15)。葡萄樹喻意基督和教會的關係 (15:1-11)。「大司祭的祈禱」 (17) 中所談及的「光榮歸於父」、「永生」、「真理的祝聖」、「願眾人合而為一」、「派遣」等，更是基督徒聖事的基礎和目標。

耶穌的被捕、受審及被釘，更是充滿強烈的象徵色彩，企圖突破平常逾越節的框框。被捕原來是耶穌自願的交付，祂受審其實是祂「審判」眾人，¹被釘是「高舉和提昇」，肋旁流出的血和水，更是日後基督徒詮釋教會和個別聖事共同誕生的重要章節。復活的顯現亦不乏禮儀的背景：一週的第一天、「我見了主」、平安、領受聖神、赦罪權柄的賦予、看不見相信的更有福、網魚及吃餅、在愛的呼喚中委託羊群等。

若望書信中的第一封有特別提到聖事的。作者見證自己曾經見過、觸摸過的生命聖言，使讀者能和他相通 (1:1-4)。「我們彼

1 參閱 Hon Tai Fai, *The Johannine Christ in the Trial - A Theological Essay on Jn 18:28-19:16c*, in *Theology Annual* nn.9-10 (1985-1986) 53-124.

此相通，祂聖子耶穌的血就會洗淨我們的各種罪過。」(1:7) 基督、教會甚至這見證本身都是聖事性的，具有賦予恩寵的效果：光(若 1:5)、真理(1:8;5:6)、正義(1:9;2:29)、贖罪祭(2:1-3)、愛(4:7-8)。作為天主的子女就要實踐誠命(2:3-11)，同時堅信在基督內的凱旋(5:1-12)，不能再犯罪(5:14-21)。

其中一節似乎值得強調的，就是認罪的問題。「若我們明認我們的罪過，天主既是忠信正義的，必赦免我們的罪過，並洗淨我們的各種不義。」(1:9) 明認(homologeïn)與洗淨(katharizeïn)都有禮儀行動的意味，即「告罪」可成為得恩寵的標記。這預設天主給了教會赦罪的權柄，同時可處理基督徒領洗後所犯的罪。

默示錄

作者顯然想告訴讀者，世事的歷史意義不該只局限在感官的層面上，因為歷史的表面遮蓋了出人意表的奧跡。作者強調這奧跡正好在基督徒團體的歷史中，尤其在禮儀聖事中，慢慢向其他的人展示出來。開卷的致候(1:4)和結語(22:20)是禮儀用語，中間加插禮儀的歌詠(5:9,12,13;12:10-12;19:1,3,6...)，就像說明一切戲劇性的演變，都在敬禮的團體中發生和完成(22:20 Marana tha 和 Amen)。此外，神視是在「主日」發生的(1:10)，其中很多小節都與禮儀的佈置有關，使基督徒團體朝向天上耶路撒冷(21-22)，而最關鍵的人物自然是光榮的主——被宰的羔羊。

2.4 公教書函

伯多祿前後書

伯前 1:3-4:11 提及聖洗的道理。基督由死者的復生且「重生」了我們。這重生包括了信德(1:5,21)、救恩(1:5)、聖神(1:11-12)、奧跡的啓示(1:12)、旅居的時期(1:17)、基督羔羊的血——救贖(1:19)、磨煉(1:7)、希望(1:3,21)、度聖潔的生活(1:15)、

聖經篇

真理 (1:22)、宣傳福音 (1:25)、屬靈性的奶 (2:3)、精選的活石 (2:4-5)、屬神的殿宇、聖潔的司祭、屬神的祭品 (2:5)、基督為基石 (2:6-8)、特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、屬主的民族 (2:9)、戒絕與靈魂作戰的肉慾 (2:11)、自由的人 (2:16)、追隨基督的足跡 (2:23)、貞潔的品行 (3:2)、信仰的智慧 (3:7)、慈悲為懷、謙遜溫和 (3:8)、隨時回答心中所懷希望的理由 (3:15)、純潔的良心 (3:16)、基督的苦難和復活 (3:18-22)、隨從天主的意願 (4:2)、醒寤祈禱 (4:7)、以愛德贖罪 (4:8)、彼此服務的神恩及恩寵的管理員 (4:10)，叫天主在一切事上因耶穌基督而受到光榮 (4:11)。

當然，領洗後，人生最後的取向是藉著基督，在「逃脫世界所有敗壞的貪慾之後，成為有分於天主性體的人」（伯後 1:4）。參與和分受天主的生命是遠遠超過人可想像的恩典。

雅各伯書

本書和伯多祿前書有很多相同的地方。在禮儀聚會中，不應歧視窮人，反而尊重他們被天主甄選的地位 (2:1-9)。作者特別指出基督徒的信仰生活，並非以外表的行為完全代替，可是光有信德（只是口裡說信）也不可，因為沒有行為的信德也是死的 (2:14-26)。在行為與信德的爭論中，我們也可看出作者對「聖事」的重視。在 5:13-16 中，正好說明信德和聖事要相輔相成。文中特別指出有人病了，就該請教會的長老來，這表示教會團體藉他們的探訪，以表關懷和及時施予照顧。長老的祈禱顯然是教會公共的禮儀，並因主的名給病人傅油。出於信德的祈禱，主必使他起來，如他犯了罪，也必蒙赦免 (5:14-15)。隨後，作者勸大家彼此告罪 (5:16)，雖然這裡所說較為模糊，但傳統上有人將之解作告解聖事（若一 1:9；DS1679）。

猶達書

開宗明義，作者想和讀者討論「共享的救恩」（1:2），結束時

則勸勉他們導一個聖事性的靈修：「你們要把自己建築在你們至聖的信德上，在聖神內祈禱，這樣保存你們自己常在天主的愛內。」(1:20-21；建築：哥 2:7；得前 5:11) 本書最後以隆重的光榮頌結束(1 :24)。

3. 新慶典的特性

基督徒團體在其新的慶典中，總離不開希伯來傳統的臍帶。同時，他們也少不免受到當時流行宗教儀式（如：奧秘禮）影響。可是，他們意識到彼此基本的差異，在應用相仿的儀式時，賦予新的內容。讓我們綜合上述新約主要的神學脈絡，指出新慶典的特性。這七個特性並非獨立的，因為在每個慶典中它們都同時並存，就好像舞臺上七支射燈，各有特色，但它們的光同時投射向同一處，這樣基督徒的慶典就完整地浮現出來。換言之，幾時有基督徒的慶典就有這七個幅度。

3.1 宣認信仰

新的團體意味著新的參與 (methexis)，而這參與預設信仰的宣認。他們多次將希伯來文的雅威 (*JHWH*) 譯成希臘文的「主」(Kyrios) 來稱呼「主耶穌」或「主基督」，這大概是教會最早的信仰宣認（格前 12:3；羅 10:9；斐 2:11；宗 2:36；哥 2:6；默 19:16）。似乎在最早期的洗禮中，候洗者要用口宣認耶穌是主：

如果你口裡承認耶穌為主，心裡相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩。（羅 10:9）

這一點可在宗 8 得到証實，當厄提約丕雅的太監問：

「看，這裡有水，還有甚麼阻擋我受洗呢？」(8:36)

斐理伯回說：「你若全心相信，便可以。」他答說：

「我相信耶穌基督就是天主子。」 (8:37)

按學者們的意見，第 37 節是後期附加上去的，因為要強調受洗前的宣認。領洗的「阻擋」(kolyein) 也出現在宗 8:36;10:47;11:17，都是與領洗前的宣認有關。當然，即使是領洗前，候洗者亦須因聖神的感動才能宣認主的。

除非受聖神的感動，也沒有一個能說：「耶穌是主」的。(格前 12:3)

此外，這新的信仰是分受耶穌作為「子」的情懷，在領洗時我們在「子」內，成為天父的子女：

其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：「阿爸，父呀！」(羅 8:15)

「阿爸」(*abba*) 是阿剌美語，耶穌本人用來稱呼天父的，現在藉著聖神，我們也能以「阿爸，父呀！」來宣認信仰。為此，在瑪竇福音中，洗禮的經文預設對天主聖三所作的信仰宣認。

3.2 團體行動

作為一個受過洗而重生的團體，他們組成一個身體，就是「基督的身體」(格前 10:16-17)。這裡我們著重它是一個有聖統制的慶祝團體。默示錄是第一世紀末的作品，其中第 4-6 章對天庭的鋪陳，正好反映當時的禮儀。那寶座是主教的席位，寶座周圍的長老是輔助主教的長老，那羔羊是祝聖過的餅酒，那書卷就是聖經，那些呼喊「聖、聖、聖」、「你堪受光榮、尊威和權能」、「亞孟」是地上禮儀會眾的歡呼。這些細節在猶思定(Justin)的記載中都有提到。

慶祝的團體除了聖統制外，還有它的生命節奏，很自然地他

們的禮儀慶典也相應地配合著。其中一些慶典與教外的奧秘禮相似，但所慶祝的奧跡卻完全不同，因為這是基督的奧跡。皈依的人要接受教會的洗禮，而非自行浸洗，要因聖三或主基督之名，才能得到罪赦，重生於新生命中。領洗後有傅油得到堅固（如格後 1:21-22 所示）和覆手（宗 8:14-17）領受聖神。擘餅是在感恩、祝謝的餅酒中，與眾人一起成為基督的身體（格前 11-14）。為選拔一些人作團體的事奉，有宗徒的、隆重的、長老團的覆手和祈禱。基督徒婚嫁儀式大抵源自教外或猶太傳統，如新郎半夜來接新娘（瑪 25:1-13），給予指環作禮金，帶花冠等。可是婚筵象徵末世的福樂（若 2:1-11），男女婚姻關係象徵基督和教會的關係（弗 5:22-33）。團體中有人病了，要找教會的長老來祈禱，因主之名傅油（雅 5:14-16）。團體中有人犯了嚴重的罪過，便因主之名判決此人，甚至驅逐他出團體，使之能重新悔改，賴耶穌而得救（瑪 18:17；格前 5:3-6）。

3.3 恭讀聖言

新約時期的慶典承繼很多希伯來的傳統。讀聖經是指定的項目，誦念法律（*Torah*）、十誡、¹ 亞郎的祝福、聖詠、初熟的獻儀前的信經、逾越節晚餐的敘述等。在猶太人敬禮的慶典中，最常有的就是「示瑪」（*Shema*: 你要聽），源於申 6:4-9 的第一個字：

以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的上主。你當全心、全靈、全力愛上主你的天主。我今天吩咐你的這些話，你應牢記在心，並將這些話灌輸給你的子女。不論你住在家裡，或在路上行走，或臥或立，常應講論這些話；又該繫在你的手上，當作標記；懸在額上，當作徽號；刻在你住宅的門框上和門扇上。

1 這是天主親手在石版上：出 31:18；申 5:22。

這篇經文像信經般，每日早晚禱皆誦念，也在十八個祝福之前念。其實，「示瑪」是一組經文，包括申 11:13-21 第二「示瑪」；戶 15:37-41 第三「示瑪」。¹

耶穌隆重地進了耶京，在聖殿施教時，面對法學士最大誠命的問題，也是引用「示瑪」回答（瑪 22:34-40）。當祂指責經師和法利塞人的形式主義時，也提過「經匣放寬，衣縫加長」（瑪 23:5）。耶穌來並非廢除法律，而是成全（瑪 5:17）。祂傳教之初來到會堂行敬禮的儀式，誦讀依撒意亞先知書：「上主的神臨於我身……今天應驗了。」（路 4:16-21）這段敘述表示早期教會的禮儀慶典，從在家中的儀式到慶祝最後晚餐的聚會，讀經是基本的元素，承襲於猶太人傳統。同樣，格前 14 所描寫的聚會，就談到神恩、歌詠、訓誨、啓示、語言、解釋等都是和讀經有關。在默示錄裡，群眾答：「亞孟」（默 22:20），就是回應天主的聖言。²

3.4 屬神祭獻

《七十賢士》本常以 *leitourgia*（禮儀）這名詞（四十多次），*leitourgein* 動詞（一百多次）表達猶太司祭和肋未人的敬禮，可是在新約只有十五次，其中只有一次指基督徒的禮儀（宗 13:2），但不是甚麼司祭的行動，而是派遣巴爾納伯和保祿去傳教的禁食、祈禱和覆手禮。某些用法是指教外人的禮節（羅 13:6）、舊約的禮儀（路 1:23；希 9:21）；一些指基督徒生活：宣講福音（羅 15:16）、宗徒的使命（斐 2:17）、為耶路撒冷的捐獻（格後 9:12；羅 15:27）；也指一些舊約禮儀，但由基督所更新（希 8:2,6;10:11）。無論如何，早期的基督徒不用 *leitourgia* 來描寫聖洗和聖體聖事，而用新的詞藻，為避免與舊約的司祭敬禮混淆。

1 參閱徐新、凌繼堯主編，《猶太百科全書》156。

2 G.A.Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB), here vol 3, 898-900.

另一方面，早期基督徒團體仍沿用《七十賢士》本的 *latreia* 一詞，解作奉獻、禮拜敬禮。此詞描寫舊約的獻禮（羅 9:4；宗 7: 7,42;26:7；路 2:37;1:75）或基督徒的精神獻禮（羅 12:1-2；伯前 2: 5）。另一個詞 *thysia*（祭獻）也有異曲同工的用法。這「祭獻」有三種意義：

- 一、以色列子民的祭獻（格前 10:18；谷 9:5;12:33；路 2:24;13: 1；希 5:1;7:27；宗 7:41;11:4）。
- 二、基督的祭獻——死亡（希 9:23-26;10:12,26；希 5:1）。
- 三、基督徒的屬神祭獻（羅 12:1；斐 2:17；希 13:15；伯前 2:4-5）。

同理，司祭 (*hierous*) 一詞，亦是三種用法：

- 一、猶太人的司祭（谷 1:44；宗 4:1;6:7;14:13）。
- 二、只有在希伯來書，基督被稱為司祭（希 7:24;9:24;10:12）。
- 三、所有領過洗的都成為王者的司祭（伯前 2:4-5；默 1:6;5:9-10）。

有關基督徒慶典的施行人，新約也避免用「司祭」一詞：一、避免與猶太司祭混淆；二、所有基督徒都是聖潔的司祭（伯前 2:5）。為此，主持擘餅、付洗、覆手和病傅等的，有不同的職務員：宗徒、「七位」（宗 6:3）先知和導師（宗 13:1-3）、監督、長老、執事、主持人 (*proistamenoi* 羅 12:8；得前 5:12)、領袖 (*hegoumenos* 希 13:7,17,24)、傳福音者和牧者（弗 4:11）。

從這些敬禮上名詞的更新，可見猶太人的敬禮已經被耶穌基督改頭換面，自此，就如保祿所說，不要再將禮儀慶典與生活完全分割：

我以天主的仁慈請求你們，獻上 (*parastesai*) 你們的身體 (*somata*) 當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品 (*thysia*)，這才是你們合理的敬禮 (*latreia*)。（羅 12:1）

因為天主賜給了我恩寵，使我為外邦人成了耶穌基督的

使臣，天主福音的司祭，好使外邦人經聖神的祝聖，成爲可悅納的祭品。（羅 15:15-16）

即使我應在你們信德的祭祀和供獻上奠我的血，我也喜歡。（斐 2:17）

伯多祿也有同樣的說法：

你們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇，成爲一班聖潔的司祭，以奉獻因耶穌基督而中悅天主屬神 (pneumatikas) 的祭品 (thysias)。（伯前 2:5）

基督徒的「身體」，在每日的生活是那麼的微不足道，但藉著慶典，他們的「身體」參與基督的祭獻，在聖神內成爲中悅天父的獻禮。爲此，伯多祿前書稱之爲屬神（即聖神）的祭品。藉著信德的恩賜，他們的內心紮根並建基於天父在祂愛子內「愛我們的大愛」（弗 2:4;3:16-18）。這樣，每個慶典成爲同一天主的「奇妙化工」，在任何時代，在聖神內（弗 6:18），藉著逾越奧跡的慶祝，得以活現和深入人心。

爲此，基督徒的慶典並不涵蓋教會的全部行動，可是，他們在慶典之前，先該有準備，就是福音宣講、信德和皈依，慶典才能在信友生活中結出果實。慶典之後，他們跟隨聖神度新生活，成爲聖潔的司祭，建立新的殿宇，承擔教會的使命，並爲教會的團合一而服務，藉著基督，在聖神內，讚頌天父。

3.5 紀念基督

誠然，希伯來人最重要的紀念就是出谷紀的逾越節，而現在卻由基督所取代：

我們的逾越節羔羊基督，已被祭獻作了犧牲。（格前 5:7）

而這逾越的新紀念就是基督在最後晚餐所給的諭令：

你們舉行這事為紀念我 (touto poiete eis ten emen anamnesin) (格前 11:24-25；路 22:19)

舉行這事就是最後晚餐祝謝餅酒的事——新的逾越節、基督的體血。希臘文的 *anamnesis* 正是希伯來文的 *zikkaron*，如上文所述，具有雙重幅度的紀念，不但意指回憶往事，也提醒天主將昔日為人類所作的奇妙化工，在「今天」的慶典予以實現。以色列子民就是以這種方式，了解出谷的事件：每當他們慶祝逾越節時，出谷的事件臨現在信徒的記憶中，促使他們的生活符合這事件。

為此，紀念在新約中具有一個新的含義。每當教會在慶典中紀念基督的逾越奧跡時，常常牽涉到天主介入人類歷史的奇妙化工中，因為聖神使會眾「憶起」基督為我們所做的一切（若 14:26），並且把它們實現和臨現於此時此地的慶典中，奧跡亦藉此慶典而臨現。是聖神的大能使基督在十字架上，一次而為永遠完成的祭獻，得以萬古常新（希 7:25-27）。這主的晚餐就是新的祭獻，為紀念基督在父面前所作的自我祭獻——十字架的死亡，同時是天父接納這祭獻而給予子復活的光榮，並且因基督是教會的頭，而賜予聖神，充盈整個教會，使所有的信友都能以其「身體」作中悅天主的「屬神祭獻」，從而激發感恩和讚頌之情。

3.6 感恩謝福

祝福或降福的希臘文 *eulogetos* 是翻譯了希伯來文的 *baruk*，就如 *amen* 一般，是巴肋斯坦阿刺美信徒常用的讚頌短句，例如五卷聖詠的末句都會應用的（詠 41:14;72:18-20;89:53;106:48;150）。這是猶太人敬禮的核心，現在也用作新敬禮的歡呼：

願主永受讚美！(baruk JHWH)(羅 1:25;9:5；格後 11:31)

此外，也有較為轉折的敘述讚頌句：

這樣天主使亞巴郎所蒙受的祝福，在基督耶穌內普及於萬民，並使我們能藉著信德領受所應許的聖神。(迦 3:14)

這種陳述按天父的仁慈，藉基督的工程，在聖神的恩賜下而完成的救恩，往往影響了一般新約頌讚基督的聖詩，如：斐 2:6-11；弟前 3:16。其中，弗 1:3-14 就是一個典型例子：

願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！他在天上，在基督內，以各種屬神的祝福，祝福了我們。(3)

跟著在以下的節數便陳述不同的屬神的祝福：

- 一、天主於創世以前，在基督內揀選了我們 (4)；
- 二、藉著基督獲得義子的名分 (5-6)；
- 三、藉著愛子 (基督) 的血獲得救贖 (罪赦) (7-8)；
- 四、天主旨意的奧秘是以基督為依歸，宇宙萬有都要總歸於他 (9-10)；
- 五、我們 (猶太人) 在基督內成為天主的產業 (11-12)；
- 六、連你們 (外邦人) 也分享以色列子民的召叫，這是在聖洗中領受聖神的恩賜所保證的，這恩賜使信徒們能邁向那圓滿的救贖 (13-14)。

這首詩確是一個標準敬禮用的讚美詩，描述了天父永遠的計劃由聖子完成，並藉聖神的恩賜，信徒的團體得以宣告、紀念和實現這計劃。文中的詞藻：產業、預許、天主所置為嗣業的子民等，都具有濃厚的猶太風味，可見舊約的祝福仍保留著，但已兼具「基督」和「聖三」的新內容。

3.7 預示將來

基督徒的感恩慶典有一個特色，就是基督徒充滿信賴與希望的呼喊："Maran atha"「主已來了！」或"Marana tha"「吾主，請來罷！」（格前 16: 22），「阿們，主耶穌，你來吧！」（默 22:20）。這句呼求源於巴勒斯坦的阿剌美語，換言之，基督徒的擘餅禮是與「主已來」和「主再來」有密切的關係。每次基督徒舉行最後晚餐時，就是紀念「主已來」，重提耶穌所做過的和祂的許諾，並深切相信祂必將之實現，就如當日主在復活後，屢次在「一週的第一天」顯現給宗徒們一般。就在這信德的確定中，他們熱切地期待「主再來」。

奧跡並非單純是一件過往的事跡，而是一個充滿現實和活力的「今天」(semeron)。在基督兩次來臨的中間，每次基督徒所慶祝的奧跡仍時刻保持著活力，「天主的奧秘必定完成，正如天主向自己的衆僕先知宣告的。」（默 10:7）因為這奧跡最後是導向「萬有總歸於基督」（弗 1:10），「這奧秘就是基督在你們中，作了你們得光榮的希望。」（哥 1:27）「因為在他（天主的奧秘——基督）內，蘊藏著智慧和知識的一切寶藏。」（哥 2:3）整個宇宙就只有一個終向，就是當「萬物都屈服在他（子）以後，子自己也要屈服於那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成爲萬物之中的萬有。」（格前 15:28）今天基督的榮耀已交織在奧跡中，教會在慶祝奧跡時對此榮耀所作的頌讚，將來成爲衆生的永恆之歌：「亞肋路亞！勝利、光榮、和能力，應歸於我們的天主……亞肋路亞！因為我們全能的天主，上主爲王了！我們歡樂鼓舞，將光榮歸於祂罷！因為羔羊的婚期來近了，他的新娘也準備好了！天主又賞她穿上了華麗而潔白的細麻衣：這細麻衣就是聖徒們的義行。」（默 19:1-10）

本章小結

- 一、基督在最後晚餐中留下一個紀念 (anamnesis)，不但將自己的逾越奧跡——死亡與復活——提前地濃縮在此刻中，也命宗徒們以後不斷舉行此事，使教會藉標記和儀式慶祝祂的逾越奧跡時，可延續祂救贖的工程，直到祂再度來臨。
- 二、新約各書的作者都有不同的神學脈絡，描述早期教會奉行主的諭令，針對當時的生活環境，組織教會，制定慶典儀式。有些慶典是來自希伯來傳統，另一些則受到教外的宗教禮（如：奧秘禮）的影響。不過，整體而論，所有慶典都是環繞逾越奧跡的。
- 三、教會的新慶典有七個特性：宣認信仰、團體行動、恭讀聖言、屬神祭獻、紀念基督、感恩謝福、預示將來。它們就像七道光同投射向一處，使新的慶典成爲人踏入聖三共融的旅程，在那裡，天主是愛 (agape)，聖父是一切的起點和終向，聖子是愛的彰顯和實現，聖神是萬物在基督內的共融和轉化。

第五章

慶典與聖事

本章承接上文，從慶典到今天所稱的「聖事」。新約作者在早期教會禮儀上用新的名詞，以示他們的宗教儀式，有別於猶太宗教和奧秘宗教。他們的方法是，在基督身上重讀舊約記載的奇妙化工，從而發現救恩史的脈絡（路 24:27,44）。與其說聖事慶典一詞，是聖經中的一個清晰概念，倒不如說是早期教會的生活禮讚。它們具有很多名稱，都具上文所述慶典的特性。

在眾多的慶典中，我們這裡選擇七個最重要的來說明。這七個慶典並非同等的，其中聖洗和感恩祭獻最為重要。光從聖經的記載亦難以鑑定「只有七件」，這須藉後期的禮儀傳統和神學反省，教會才漸漸意識到，聖經已隱含地提到這七件聖事。本章的方法是陳述每種慶典在舊約的預象，然後是基督的實現和教會的延續。這是從救恩史的角度看聖事，從而解釋早期教會雖沒有聖事的名詞，卻有聖事的實質：以逾越奧跡為中心的天主的奇妙化工，在基督的訓示下，透過教會的慶典及其所用的標記，臨現於世，並能彰顯與通傳天主的大愛。基本上新版的《天主教教理》也用這陳述的方法，下文大部分的資料取自該處。¹

1. 洗禮

新約雖沒有用「基督徒入門」（Christian initiation）的字眼（這是在教父時代才用的），卻蘊含著基督徒入門聖事的概念——聖洗、堅振和感恩慶典，使整個基督徒生命的基礎得以奠定，使他們更能恆常地分受天主生命的富饒，並且邁向愛德的完美。本節先討論洗禮。

1 參閱 CCC 卷二，第二部份：教會的七件聖事。

1.1 舊約的預象

自創世之初，水雖是微不足道，聖經卻描寫天主的神運行在大水之上（創 1:2），使大水成爲生命和豐饒的泉源，富有聖化的德能。

天主曾以洪水淨化世界（創 7-8），也同樣用水消滅人的罪惡，恢復人的聖潔。諾厄的方舟預示了洗禮所帶來的救恩，「當時賴方舟經過水而得救的不多，只有八個生靈。」（伯前 3:20）

以色列子民越過紅海（出 14:15-31），由埃及的奴隸生活中獲得真正的解放，這宣告洗禮所帶來的解放。天主使亞巴郎的子孫越過紅海而不濕雙足，擺脫了奴隸的生涯，成爲新選民受洗的預兆（格前 10:1）。

當以民越過約旦河時，亦像過紅海一樣，約旦河由上流下的水，像一道堤停住了，以民便可在旱地中走過（蘇 3:14-17）。很多教父亦按格前 10:1-13 的方式，將之視爲洗禮的預象，天主子民藉此領受預許福地的恩賜。這福地從亞巴郎的時代流傳下來，是永生的預許，並在新約中得以實現。

1.2 基督的實現

舊約的一切預象都在基督耶穌身上完成。祂在約旦河接受約翰洗者爲罪人所施的洗禮，以「完成全義」（瑪 3:15）。耶穌此舉顯出祂的「空虛」（斐 2:7），就如聖神創造天地時，在水面上運行；現在祂降到基督——新受造物的開端——上面，而聖父宣告耶穌是祂的「愛子」（瑪 3:16-17），然後耶穌開始祂的公開生活。祂在復活後，賦予宗徒們這個使命：「所以你們要去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。」（瑪 28:19-20）這付洗的諭令是以基督的逾越爲泉源的。事實上，耶穌在前赴耶路撒冷受苦的途中，亦有說明

祂的苦難就是自己所受的「洗禮」（谷 10:38；路 12:50）。耶穌被釘在十字架上，從祂被刺透的肋膀流出血和水（若 19: 34），就是新生命的聖事——洗禮和聖體——的象徵（若一 5:6-8）。從此，我們可「由水和聖神而生」（若 3:5），好能進入天主的國。

1.3 教會的延續

自聖神降臨那天起，教會便慶祝聖洗聖事。伯多祿在他的講道中，向一群來自四方的人宣佈說：「你們悔改罷！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。」（宗 2:38）宗徒和他們的合作者，為每個相信耶穌的人施行洗禮：不論是猶太人、敬畏天主的人或是異教徒（宗 2:41;8:12-13; 10:48;16:15）。甚至聖保祿在斐理伯坐監時，對他的獄警宣告說：「你信主耶穌罷！你和你一家就必得救。」聖經接著記載：「獄警就立刻領了洗，他的親人也都領了洗。」（宗 16:31-33 全家包括嬰孩）

信徒藉著洗禮與基督的死亡結合，與祂一同被埋葬，也一同復活：

我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於他的死亡。我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。（羅 6:3-4）

凡領洗的人，就是「穿上了基督」（迦 3:27），「光明之子」（得前 5:5），「蒙受光照」（希 10:32），「在主內卻是光明」（弗 5:8）。藉著聖神，領洗的人已經被洗淨了，已經被祝聖了，已經成了義人（格前 6:11;12:13）和「新受造物」（格後 5:17；迦 6:15）。洗禮雖是一種水洗，卻是「藉聖神所施行的重生和更新的洗禮」（鐸 3:5；若 3:5），是賴天主生活而永存的聖言，即由於那不能壞的種子，使人得以重生（伯前 1:23；弗 5:26）和得到光照（若 1:9），

成爲「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、屬於主的民族」(伯前 2:9)。

2. 堅振

這是「入門」的第二個主要儀式。

2.1 舊約的預象

在舊約時代，天主聖言和祂的氣息被視爲所有受造物生存的根源(創 1:2;2:7；詠 33:6;104:30；訓 20:21；則 37:10)。在洪水結束後(洪水象徵洗禮)，諾厄放出的鴿子嘴裡啣著綠色的橄欖樹枝回來，表示陸地重新可以居住(創 8:8-12)。這預示基督受洗後從水裡出來時，聖神以鴿子的形狀降下，停在祂上面(瑪 3:16)。

依撒意亞在厄瑪奴耳篇(依 6-12)所記載的，是描寫將要來的默西亞的特徵，尤其論到葉瑟之根時，提到「上主的神」：

由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由它的根上將發出一個幼芽。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。(依 11:1-2)

爲此，基督開始宣講福音時，把依撒意亞的這篇文字應用在自己身上：

上主的神臨到我身上，因爲祂給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年。(路 4:16-19；依 61:1-2)

2.2 基督的實現

當耶穌接受若翰的洗禮時，聖神降臨在祂上面；這表示耶穌

就是要來臨的那一位，祂是默西亞，是天主的兒子（瑪 3:13-17；若 1:33-34）。祂因聖神降孕，故此，祂的整個生命和使命，在與聖神完全的契合中得以實現，因為天父把聖神「無限量地」（若 3:34）賞賜了祂。

聖神的豐盈不但臨在默西亞之內，也傾注在「所有默西亞的子民」身上（則 36:25-27；岳 3:1-2）。基督曾多次預許聖神要傾注在門徒身上（路 12:12；若 3:5-8;7:37-39;16:7-15；宗 1:8）。在祂復活後，便即時實現這應許，顯現給門徒時，向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神罷！……」（若 20:21-22），在五旬節那天，以更顯著的方式來實現這應許（宗 2:1-4）。宗徒們在充滿聖神之後，開始宣講「天主的奇事」（宗 2:11）。在伯多祿的首篇宣講中，便指出聖神的臨在，就是默西亞時代的標記（宗 2:17-18）。所以，凡相信宗徒的宣講而領洗的人，都領受了聖神的恩賜（宗 2:38）。

耶穌被祝聖為默西亞，顯露了祂的神聖使命。其實，祂從永遠就被祝聖為默西亞，降生後在其現世生活中才漸漸顯露出來，就是當若翰給祂授洗時，就是當天主以聖神和德能傅了祂（宗 10:38），使祂顯示於以色列（若 1:31），作為他們的默西亞。祂的言行顯示自己是「天主的聖者」（谷 1:24；若 6:69；宗 3:14）。為此，在基督的名字 (Christos) 內已暗示，那傅油的就是聖父，那受傅的就是聖子，且是在聖神內受傅，聖神本身就是傅油。

2.3 教會的延續

本節特別提出三個早期教會的強調。

一、覆手

宗徒為了完成基督的意願，藉著覆手，把聖神的恩賜通傳給新領洗的人，使洗禮的恩寵達至圓滿（宗 8:15-17;19:5-6）。

當時，在耶路撒冷的宗徒，聽說撒瑪黎雅接受了天主的聖道，便打發伯多祿和若望往他們那裡去。他們二人一到，就為他們祈禱，使他們領受聖神，因為聖神還沒有降臨在任何人身上，他們只因主耶穌的名受過洗。那時，宗徒便給他們覆手，他們就領受了聖神。（宗 8:14-17）

因此，在希伯來書裡，作者在基督徒基本教理的各種內容當中，選取了洗禮和覆手的道理（希 6:2）。天主教的傳統視覆手為堅振聖事的起源，然而，後來也視傅抹香油為堅固聖洗恩寵的標記，教會藉此聖事，使聖神降臨所帶來的恩寵，不斷地綿延下去。¹

二、傅油

這使我們想起橄欖，那從諾厄方舟飛出的鴿子啣著一根橄欖枝回來的預象（創 8:10-11）。其後在聖經和古代的象徵符號系統裡，「傅油」的含義更豐富：油是充裕（申 11:14 等）和喜樂（詠 23:5;104:15）的標誌，潔淨（在沐浴前後的傅油）和滋潤身體（競技者和角力者的傅油）；它是治癒的標記，因為它舒緩傷痛（依 1:6；路 10:34），並且帶來美麗、健康和力量的光澤，是屬神的「印記」（格後 1:21-22）。

三、印記

印記是人自身的象徵（創 38:18；歌 8:6），其權力的標記

1 參閱 Paul VI, *Apost. Const. Divinae Consortium Naturae* (1971): 很久以前，教會為了更加表明聖神的恩賜，除了覆手禮外，還替領堅振者傅抹香油（聖油）。傅油禮闡明了「基督徒」的名稱，含有「傅油（受傅）」的意義，並且源自基督自己的名字，就是「天主以聖神傅了祂」（宗 10:38）。傅油禮一直流傳至今，東方和西方的教會同樣舉行。因此，在東方，人們稱這聖事為「神恩聖事」；傅抹聖油（或堅振聖油）來表示「神恩」。在西方，「堅振」的名稱同時代表聖洗的認可，完成基督徒入門，並堅固聖洗的恩寵，即聖神的一切果實。

(創 41:42)。印記使一個行動具有法律的效力(列上 21:8)或成爲契約(耶 32:10-11)，並有保密的作用(依 29:11)。基督宣稱自己是天父所印証的(若 6:27)。同樣在基督徒身上也蓋了印：「那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油的，就是天主；他在我們身上蓋了印，並在我們心裡賜下聖神作爲抵押。」(格後 1:21-22) 這聖神的印記標誌著：基督徒是完全屬於基督的，要常常事奉祂。而且也是在末世的巨大考驗中，天主給予保護的承諾(默 7:2-3;9:4；則 9:4-6)。藉著堅振傅油，信友進一步分享耶穌基督的使命和聖神的豐盈，致使他們的生命散發出「基督的馨香」(格後 2:15)。

基督徒認爲他們自己就是默西亞的團體，天主不但將聖神傾注在以色列民身上(宗 2)，也傾注在外邦人身上(宗 10)，使他們成爲教會完整的分子。早期教會一切超出人力的活動，皆被視爲來自天主的大能和聖神的化工：宣講喜訊的勇氣、人民的接受、治療的奇跡、在各種窘迫下仍持守的發展(宗 2,6,8,11)、在團體中所活出的兄友弟愛、生活的轉化、從以往罪過中得到的釋放、對未來的熱切盼望、爲團體的服務、(羅 12；格前 2；若一 4)、神恩的賜予(格前 12-14)等。這一切都是基督徒生活超凡的一面，也與洗禮的儀式有關。但是，除了洗禮外，還有傅油禮和覆手禮。

3. 聖體

這聖事是一切教會行動的高峰，自然也是入門的高峰。

3.1 舊約的預象

在舊約時代，人呈上大地的初果——其中包括餅和酒——作爲祭獻，表示對造物主的感謝。但是，在「出谷」一事裡，餅酒再添上了新的意義：以色列人每年在逾越節所吃的無酵餅，是

紀念他們急忙地逃離埃及，又是紀念天主在沙漠降下瑪納，使以色列人時常謹記著，要靠天主聖言的食糧生活（申 8:3）。最後，日用的食糧是天主預許福地的果實，是祂遵守自己承諾的保證。

3.2 基督的實現

基督來了，在增餅奇跡裡，祂祝福了餅，把餅擘開，並由門徒分給群眾，使他們吃飽，這預示聖體聖事是如此獨特的食糧，是取之不盡的（瑪 14:13-21; 15:32-39）。同樣祂在加納婚筵上變水為酒（若 2:9-11），是宣佈祂的時辰經已到來，並預示在天父國裡的婚宴，信徒所飲的新酒（瑪 26:29；谷 14:25），就是基督的血。

基督首次宣講天上的食糧時，跟隨祂的人卻難以接受，一如祂宣講受難的事一般，使他們反感：「這話生硬，誰能聽得下去呢？」（若 6:60）聖體和十字架成了絆腳石。就是同一的奧跡，一直成為分裂的原因。「難道你們也願走嗎？」（若 6:67）多個世紀以來，主所提出的這個問題一直在迴響著。祂的愛使門徒察覺到，只有祂是「永生的話」（若 6:68），誰以信德來迎接聖體的恩典，就是接納祂自己。

在最後晚餐中，基督和門徒一如猶太人在逾越節晚餐結束前，飲下「祝福之杯」（格前 10:16），使那充滿節日歡樂氣氛的葡萄酒，增添了末世的幅度，表示他們期待著默西亞來重建耶路撒冷。就在此刻，耶穌賦予祝福麵餅和爵杯的行動一種既新而又確定的意義：就是建立聖體聖血聖事。

基督既然愛了屬於自己的人，且愛他們愛到底。當祂要離世歸父的時辰一到，在舉行晚餐時，祂從席間起來，為他們洗腳，使他們和祂結緣，共分逾越的榮耀，又給他們愛的誠命，使他們不致失落（若 13:1-17）。祂建立了感恩的慶典，吩咐宗徒們作此事，以紀念祂的聖死復活，直至祂的再來，這樣，也使他們分享了祂的大司祭職。

三部對觀福音的作者和保祿，都給我們記述了聖體聖事的建立：

無酵節日到了，這一天，應宰殺逾越節羔羊。耶穌打發伯多祿和若望說：「你們去為我們預備要吃的逾越節晚餐罷！」……他們去了，……並預備了逾越節晚餐。到了時候，耶穌就入席，宗徒也同他一起。耶穌對他們說：「我渴望而又渴望，在我受難以前，同你們吃這一次逾越節晚餐。我告訴你們：非等到它在天主的國裡成全了，我決不再吃它。」……祂遂拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給他們說：「這是我的身體，為你們而捨棄的。你們應行此禮，為紀念我。」晚餐以後，耶穌同樣拿起杯來，說：「這杯是用我為你們流出的血而立的新約。」（路 22:7-20；參閱瑪 26:17-29；谷 14:12-25；格前 11:23-26）

耶穌與宗徒在逾越節晚餐上舉行祂的最後晚餐，賦予猶太人的逾越節最終的意義。事實上，耶穌藉著自己的死亡復活——逾越節——通往父那裡去。

基督吩咐宗徒說：「你們要這樣行，為紀念我」（格前 11:24），即要求他們重複祂的行動和說話，直至「祂再來」，為紀念祂、祂的生活、祂的死亡復活和祂在父的右邊為我們代禱，同時讓旅途中的天主子民，在感恩慶典中得到天上食糧的滋養，甘願背十字架，彼此相愛，呼籲眾人通過窄門朝向天國的光榮，並預嘗末世的筵席。

3.3 教會的延續

自起初，教會一直忠於主的命令。耶路撒冷的教會是這樣記載的：

他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。……
每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和
誠實的心一起進食（宗 2:42,46）。

基督徒尤其在「一週的第一天」——主日，即耶穌復活的日子，聚集一起「擘餅」（宗 20:7）。自那時起，感恩慶典一直流傳至今，成為教會生活的泉源和高峯。

教會仍以餅酒為感恩慶典的中心，藉著基督的說話和聖神的祝聖，將之變成基督的體血。教會堅守主的命令，繼續祂在受難前夕的行動，為紀念祂，直至祂的再來：「祂拿起餅來……，祂拿起杯葡萄酒來……。」不可思議地，這些餅酒的標記成為基督的體血，而且也意味著創世的慈恩。因此，在奉獻禮中，我們感謝造物主賜給我們餅酒（詠 104:13-15）——「人類勞苦」的成果，但它們首先是「大地的產物」和「葡萄樹的果實」，是造物主的恩典。既是君王又是司祭的默基瑟德「帶了餅酒來」（創 14:18），教會看到他的行動是教會奉獻禮品的預象。

這聖事在新約具有不同的名稱，可見其深厚的意義，實難以一言蔽之，新約的作者只能嘗試描寫那非筆墨所能形容的信德的奧跡：

「感恩慶典」，因為它是在一個猶太慶典中，紀念出谷逾越事件而向天主謝恩和讚美的行動。祝謝 (eucharistein)(路 22:19；格前 11:24) 和讚美 (eulogein)(瑪 26:26；谷 14:22) 等名詞，令人想起猶太人在這慶典中，緬懷和感謝天主的創世、救贖和聖化工程。

「主的晚餐」，因為它是主在受難前夕與門徒一起享用的最後晚餐（格前 11:20），門徒藉此而預嘗那在天上耶路撒冷所舉行羔羊的婚筵（默 19:9）。

「擘餅」，因為耶穌在最後晚餐採用了這個源自猶太人晚餐

的儀式。祂祝福和分派了餅（瑪 14:19;15:36；谷 8:6.19）。耶穌復活後，門徒因看到這行動而認出祂來（路 24:13-35），而初期的基督徒也是以這形式來舉行感恩慶典的聚會（宗 2:42-46;20:7-11）。爲此，凡分吃同一個擘開的餅——基督，就是與祂結合並在祂內成爲一個身體（格前 10:16-17）。

「慶祝的會衆」（synaxis），因信徒在感恩慶典的聚會中——教會有形的表達——更與基督元首成爲一個身體（格前 11:17-34）。

「紀念」，因爲這慶典是主的諭令（格前 11:24），爲紀念祂的受難和復活。

「神聖的祭獻」，因爲它實現救主基督的唯一祭獻，且包含著教會的奉獻。它既然完成和超越舊約的一切祭獻，那麼，它也是彌撒的神聖祭獻、「讚頌的祭獻」（希 13:15；詠 116:13-17）、屬神的祭獻（伯前 2:5）、聖潔的祭獻（拉 1:11）。

「共融」（koinonia），因爲藉此慶典，基督讓我們分享祂的體血，成爲一個身體（格前 10:16-17），這是宗徒信經中所提及「諸聖相通功」（*communio sanctorum*）的基礎。

4. 悔罪與修和

入門聖事使人分享基督的新生命，但這生命在人的自由意願下，仍有機會失去，因爲人會失信而犯罪。犯罪後須懺悔、認罪、補贖和求罪赦。

4.1 舊約的預象

就盟約角度而言，只要人違反天主的話，便算犯罪（肋 1-5），個人犯罪多少會牽連團體（撒 14:36-46）。¹ 所以團體一方面以

1 古代以民的觀念相當粗糙，即使不是故意地違反天主的話，亦算犯罪。

贖罪的禮儀與天主修和（戶 16），另一方面會處罰負罪者，甚至判以死刑（出 32:25-28；戶 25:7；蘇 7）。犯罪者須承認過錯（confession）和願作懺悔（penance）的補贖（satisfaction），就可使他的團體倖免於難（撒下 24:15-25）。此外，遇有天災人禍，人們便以苦修和痛悔的禮儀來求上主饒恕。

舊約的懺悔禮儀計有：守齋（民 20:26；列上 21:9），撕破衣服而穿上麻布（列上 20:31；列下 6:30;19:1；依 22:12），躺在灰中（依 58:5），在集會中哀哭和嘆息（民 2:4；岳 1:13;2:17）。聖詠也有不少懺悔悲禱的（詠 51;60;74;79;83），而且常包括「告罪」（詠 25:7;41:5;51:6;65:4）。

自達味時代，納堂先知便出面干涉通姦及謀害無辜的罪行，達味亦願承認己罪，依照指示作補贖（撒下 12）。自公元前八世紀，先知呼籲懺悔的訊息是向全民而發的。「禍哉，犯罪的民族……他們離棄了上主，蔑視了以色列的聖者，轉身背棄了祂！」（依 1:4）其實是天主藉先知的呼喚（耶 25:3-6），要求罪人轉身回頭（希伯來文 *sib*：改道、回來、轉身，正有此意）。「你應對他們說：上主這樣說：人跌倒了，豈能不再起來？人離去了，豈能不再回來（*sib*）？」（耶 8:4；則 33:19）亞毛斯強烈地指出，罪不僅相反天主，也造成對人種種不義，為此奉行正義，才是轉變的途徑（亞 5）。歐瑟亞以男女之愛來喻意上主與子民的關係；子民拜偶像就如犯姦淫（歐 1-5），但上主的慈悲（*hesed*）將引發子民真誠和內在的懺悔（歐 6:1-6）。以民必須作內心的準備，以期待天主的偉大工程。「我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神……。」（則 36:26-27）皈依首先是天主恩寵的工程，使我們的心歸向祂：「上主，求祢叫我們歸向祢，我們必定回心轉意。」（哀 5:21）天主賜人重新開始的力量。

4.2 基督的實現

基督來就是宣講福音、天國的臨現，但人首先要悔改，祂說：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷 1:15）基督邀請人皈依和悔改，並非為追求外在的行動——補贖、禁食和苦修，而是心靈的皈依、內在的悔改。早在先知時代，沒有內心的皈依和悔改，這些悔罪的行動只停留在枯燥和虛偽的層面。相反地，內心的皈依能催迫人以可見的標記、姿態和悔罪的行動來表達這個態度（岳 2:12-13；依 1:16-17；瑪 6:1-6,16-18）。基督來就是邀請人鼓起勇氣說：「我要起身回到我父親那裡去，並且要給他說：我得罪了天，也得罪了你。」（路 15:18）「悔改」（metanoiein）針對內心的轉變（谷 1:4；瑪 3:8；路 3:3）。在新約裡，「回頭」（epistrephēin）指歸向天主所引起之實質行動（瑪 13:15；路 22:32）。兩者剛好表達「誠於中，形於外」的懺悔。

基督賦予教會赦罪的權柄。耶穌不但宣講修和，最重要的是祂為我們完成了修和的工程，就是那逾越事件。「祂以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好。」（弗 2:16）教會深受基督的大恩，得到天主的愛，因而繼續這修和的工程。基督的愛在催迫著我們（格後 5:14）……天主曾藉基督使我們與祂和好，並將這和好的職務賜給了我們（格後 5:18）。基督也將赦罪的權柄交給了教會。祂復活後，發顯給門徒說：「願你們平安！就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。」說了這話，就向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留。」（若 20:21-23）

4.3 教會的延續

「你們因著主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人。」（格前 6:11）皈依基督，領

受聖洗的重生、聖神的恩賜和基督聖體聖血之糧：這一切使我們「在祂面前，成為聖潔無瑕疵的。」（弗 1:4）「穿上了基督」（迦 3:27），正如教會——基督的淨配——自己一樣，「在祂面前是聖潔和沒有污點的」（弗 5:27）。

可是，教會懷中仍有罪人。若望宗徒也說：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也不在我們內。」（若一 1:8）我們仍有機會拒絕基督所啓示的愛（若 15:22-23），保祿以血肉（sarx）的概念，說明人有犯罪的傾向（格前 2:10-3:4；迦 5:16-26；羅 7:14-8:13）：「我們知道：法律是屬神的，但我是屬血肉的，已被賣給罪惡作奴隸。」（羅 7:14）一般來說，與這血肉有相同意義的是「慾望」（epithumia），在舊約中它是相反理性的慾望（出 20:17；申 5:21；戶 11:4）。若望則指出它是源於罪惡的世界，「肉身的貪慾（epithumia），眼目的貪慾，以及人生的驕奢，都不是出於父，而是出於世界。」（若一 2:16）這種偏情仍存在領洗的人身上，為使他們靠著基督的恩寵，在基督徒的生命中不斷奮鬥。這奮鬥就是「皈依」，為獲得上主不停召叫我們朝向的聖潔和永生。

為此，主也親自教導我們這樣祈禱：「寬免我們的罪過」（路 11:4），把我們互相寬恕跟天主寬恕我們二者相連。當人在成為基督徒後，基督仍繼續召叫我們皈依。這第二次的皈依是整個教會一項從不間斷的任務。在她的懷中仍有罪人，雖然她是聖的，卻常需要潔淨，不斷努力悔改和更新（*ecclesia reformata semper reformanda*）。這皈依的力量不但是人性的工程，也是一顆「懺悔的心」的行動（詠 51:19）。這顆心被天主的愛吸引著（若 6:44;12:32）而有所回應，因為是祂先愛了我們（若壹 4:10）。

教會內團體的修和是必須的，耶穌在世時也強調修和是源於愛。「我給你們一條新命令，你們該彼此相愛，如同我愛了你們。」（若 13:34）這要求祂的門徒，彼此寬恕：「把你的禮物留

在那裡，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」（瑪 5:24）「我不對你說：直到七次，而是到七十個七次。」（瑪 18:22）若望也很戲劇性地描寫了團體修和是因主的緣故，人不敢定別人的罪，而祂也樂意寬恕：「你們中間誰沒有罪，先向她投石罷！」（若 8:7）……「沒有人定你的罪嗎？」……「我也不定你的罪，去罷！從今以後，不要再犯罪了！」（若 8:11）教會延續基督的修和工程時，也秉承祂的志願，要求大家修和。「我們是代基督作大使了，好像是天主藉著我們來勸勉世人。我們如今代基督請求你們：與天主和好罷！」（格後 5:20）主向整個教會呼喚：「你悔改吧！」（默 2:5,16）。共同的修和要求大家在教會內彼此告罪（雅 5:16；若一 1:9）。

5. 病人傅油

病苦一向被視為缺陷，可是，基督在逾越奧跡中卻給病苦帶來新的意義，基督徒可藉聖事將之活出。

5.1 舊約的預象

在舊約時代，人在天主面前經歷病苦，向祂吐苦呻吟（詠 38），懇求祂——生命和死亡的主——給予治療（詠 6:3；依 38）。疾病成爲人歸向天主的機會（詠 38:5;39:9,12），而天主的寬恕往往帶來治癒（詠 32:5;107:20；谷 2:5-12）。以色列經驗到，疾病以一種奧妙的方式，跟罪過和邪惡相連。按照天主的法律，對天主忠誠能使人獲得生命：「我是醫治你的上主。」（出 15:26）依撒意亞先知在僕人之歌中指出，痛苦也含有救贖罪惡的意義（依 53:11）。最後，天主給熙雍帶來一個新境界，就是一切罪過將獲赦免和一切疾病將獲治癒（依 33:24）。「我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神……。」（則 36:26-27）

5.2 基督的實現

基督憐憫病人並以各種方式治好殘疾的人（瑪 4:24），祂常要求病人有信德（谷 5:34-36;9:23）。祂利用標記來醫治人：唾沫和覆手（谷 7:32-36;8:22-25），泥和水洗（若 9:6）。病人設法前來觸摸祂（谷 1:41;3:10;6:56），「因為有一種能力從祂身上出來，治好眾人。」（路 6:19）祂不但具有治病的權能，也有赦罪的權能（谷 2:5-12；瑪 9:14-17）：祂來治癒整個人，包括靈魂和肉身；祂是病人所需要的醫生（谷 2:17）。祂如此憐愛所有受苦的人，甚至與他們融合：「我患病，你們看顧了我。」（瑪 25:36）祂對殘疾人的偏愛，一直喚起基督徒特別關注那些在肉身或靈魂上受苦的人。這些都是清晰的標記，顯示「天主眷顧了祂自己的百姓」（路 7:16）以及天國臨近了。

基督看見人世間的痛苦而受感動，不但讓病人觸摸祂，而且讓他們的苦痛成為自己的苦痛：「祂承受我們的脆弱，擔荷了我們的疾病。」（瑪 8:17）祂沒有治癒所有病人，因為病癒只是天國臨現的標記。祂宣告一種最徹底的治癒：藉著祂的逾越戰勝罪惡和死亡。在十字架上，基督背負了一切疼痛的重擔，並除免世界的罪過（若 1:29），而疾病只是世罪的一種後果。基督藉著在十字架上的苦難和死亡，賦予痛苦新的意義：從此，我們可在痛苦中效法祂，並將之結合於祂救贖苦難中（哥 1:24）。

5.3 教會的延續

在跟隨基督時，門徒對疾病和病人懷有新的目光、職務和權能。祂使門徒分享貧窮和為人服務的生活，也讓他們參與憐憫和治癒的職務（路 9:1）。「他們就出去宣講，使人悔改，並驅逐了許多魔鬼，且給許多病人傅油，治好了他們。」（谷 6:12-13）

復活的主更新這個派遣（「因我的名……按手在病人身上，可使人痊癒」：谷 16:17-18），並透過教會以祂的名所完成的標記

加以肯定（宗 9:34;14:3）。這些標記是以一種特殊的方法去展示耶穌確是「救人的天主」（瑪 1:21；宗 4:12）。

聖神賜給某些人治病的特別神恩（格前 12:9,28,30），以展示復活恩寵的力量。不過，即使是最懇切的祈禱，仍不是完全治癒一切疾病。因此，保祿從主那裡學習到，「有我的恩寵為你夠了，因為我的德能在軟弱中才全顯出來。」（格後 12:9）忍受痛苦可以含有參與基督救贖的意義：「我可在我的肉身上，為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的。」（哥 1:24）。

「病人，你們要治好！」（瑪 10:8）教會從主那裡領受了這差遣。她透過對病人的關注和為他們代禱，努力實踐治癒人的任務。教會相信基督——靈魂和肉身的醫生——活生生的臨在。這臨在尤其見於永生食糧的宣講中（若 6:54-58）；聖保祿也曾暗示聖體與肉身健康的關係（格前 11:30）。當時，宗徒也懂得以教會公共的禮節（長老的祈禱和傅油）照顧病人。雅各伯說：

你們中間有患病的嗎？他該請教會的長老們來；他們該為他祈禱，因主的名給他傅油：出於信德的祈禱，必救那病人，主必使他起來；並且如果他犯了罪，也必得蒙赦免。（雅 5:14-15）

教會從這宗徒傳統中認出傅油是七件聖事之一。

6. 聖秩

當然聖經沒有明顯地用「聖秩」一詞，但有論及「宗徒」、不同的領導「職務」和「神恩」，他們都有密切的關係，並蘊含教會的共融需要有一個明顯的組織（聖統）來維繫。至於「司祭」一詞，在聖經裡有很多不同的用法。

6.1 舊約的預象

「司祭」一詞，在希伯來文是 *kohen*，意即「使人豐盛」。舊約記載不同的司祭職，但最重要的是源於肋未派的。狹義來說，他們要照管聖所，展示神的旨意（透過占卜和解釋梅瑟法律），行各種祭禮，在耶京他們是高層管理人。廣義來說，天主願意事奉祂的人成為司祭。

天主將選民立定為一個「司祭的國家，聖潔的國民」（出 19:6）。在十二支派中選出了肋未支派，指定他們作禮儀的服務（戶 1:48-53），天主本身就是他們的產業（蘇 13:33）。舊約的司祭職是經由一個祝聖禮所產生的（出 29:1-30；肋 8），司祭的選拔是「為人行關於天主的事，為奉獻供物和犧牲，以贖罪過。」（希 5:1）這個司祭職的設立是為宣講天主聖言（拉 1:7-9），並藉著奉獻犧牲和祈禱，再次與天主建立共融的關係。可是這司祭職尚未能實現救恩，因為仍需要不斷地奉獻犧牲，且又不足以產生一個決定性的聖化行動（希 5:3;7:27;10:1-4）。這件事只有基督的犧牲才可以實現。

6.2 基督的實現

所有舊約的司祭職均預示耶穌基督的司祭職，並在祂身上找到了圓滿的實現。基督的司祭職與前者截然不同，祂是「至高天主的司祭」（創 14:18）。當祂還在血肉之身時，就獻上自己的生命，「遂蒙天主宣稱為按照默基瑟德品位的大司祭」（希 5:10; 6:20），「神聖、無罪、毫無瑕疵」（希 7:26）。祂以唯一的祭獻……將那些受祝聖的人一次而又永遠地提昇到圓滿的地步（希 10:14）。這是指祂在十字架的祭獻是唯一的，一次發生，永遠存救恩的效力，為此而成為唯一的「天人中保」（弟前 2:5）。

這中保的角色有三個特殊的功能：使徒的功能 (apostolic mediation)，因為祂是父所差遣的，同樣祂也差遣其他的宗徒（若

17:18)；牧者的功能 (pastoral mediation)，因為祂是善牧，統歸衆人於一棧（若 10:11,16）；聖化的功能 (sanctifying mediation)，因為祂是祝聖者也是被祝聖者（希 2:10-11）。

6.3 教會的延續

所有基督徒都分受基督唯一的司祭職。

基督的大司祭職和唯一中保，使教會「在祂的天主和父親面前成爲一個司祭的王國。」（默 1:6;5:9-10；伯前 2:5,9）整個信友團體具有司祭的特性。所有的基督門徒，藉著入門聖事接受了這司祭職，而其行使方法是按每個人的召叫，去參與基督作爲司祭、先知和君王的使命。

有些教會的領導人以不同的方式分受基督的司祭職。

宗徒亦是司祭：「因爲我已被奠祭，我離世的時期已經近了。」（弟後 4:6；斐 2:17）「（天主）使我爲外邦人成了耶穌基督的使臣，天主福音的司祭，好使外邦人經聖神的祝聖，成爲可悅納的祭品。」（羅 15:16）

「十二宗徒」、「監督」、「長老」和「執事」在聖經中都有出現過，當然宗徒是團體的最高領導人，其他則是他們的合作者，而後來成爲繼位者的。他們實踐基督司祭中保的三個功能時，與其他信徒不同。屬於主教（監督）、司鐸（長老）的公務或聖統司祭職跟所有信友的普通司祭職，在實質上是有分別，這在保祿的書信中有特別的暗示：「我提醒你將天主藉我的覆手所賦予你的恩賜，再熾燃起來。」（弟後 1:6）「誰若想望監督的職分，是渴望一件善事。」（弟前 3:1）又對弟鐸說：「我留你在克里特，是要你整頓那些尚未完成的事，並照我所吩咐你的，在各城設立長老。」（鐸 1:5）

建立教會需要神恩。所有基督的門徒都分受聖神所賜予的神

恩，這是源於他們所領受的新生命。保祿認為最大的神恩是宗徒，其次是先知和教師（格前 12:28），但不論是何種神恩，都要在愛德中建立教會（格前 13:2;14:26）。

7. 婚姻

所有的民族都有男婚女嫁、傳宗接代的事實。基督徒卻以婚姻象徵天人之愛，並以這愛提昇男女之愛、繁衍生育和教養下一代，因而促進人類大家庭的共融。

7.1 舊約的預象

聖經在開始時，就指出男人與女人是按照「天主的肖象」（創 1:26-27）而被創造的，而在結束時以「羔羊的婚宴」（默 19:7-9）來概括天主與人交往的全貌。顯而易見，婚姻不但是男婚女嫁的事件而已，也在天主的慈愛計劃中，具有救恩的幅度。婚姻標誌著天主愛人、基督愛教會的「奧跡」（弗 5:31-32）。

天主本身就是愛（若一 4:7-8,16），由於愛，天主按照自己的肖象而造了人，也召叫人彼此相愛；這是人類最基本和天賦的召叫。天主祝福他們說：「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地！」（創 1:28）天主創造男和女，是為使他們能彼此滿足對方，因為天主說：「人單獨不好。」（創 2:18）女人是男人的「親骨肉」（創 2:23），他們就彼此成為天主的代表（創 1:27），又是相稱的助手（創 2:20），「為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創 2:24）

可是人違背了天主的命令，罪過導致人淪落，男女相愛的自然美也蒙上大大的陰影，常遭受打擊和恆常的威脅。他們彼此親密的關係變成指控對方（創 3:12），由天主的撮合而產生的彼此吸引（創 2:22），成為肉慾的依戀（創 3:16b），他們繁殖和管理大地的任務也變成艱苦的（創 3:16-19）。即使如此，天主仍照顧他

們，並沒有捨棄他們而去（創 3:21）。

天主藉著梅瑟的法律，在某程度上已教育人尊重婚姻的盟約，甚至祂以婚約來比喻祂和選民之間的盟約（歐 1-3；依 54；耶 2-3:31；則 16）。先知們預備選民接受婚約的唯一性和不可拆散性（拉 2:13-17）。盧德傳和多俾亞傳都是以感人的敘述說出婚約的尊貴和夫妻之間的忠貞與柔情。「情比金堅」一向是猶太人所歌頌的，正如雅歌鏗鏘有力地說：「愛情猛如死亡……洪流不能熄滅愛情。」（歌 8:6-7）

7.2 基督的實現

聖言降生成人，使天人之間的盟約更決定性地進入新的紀元，天主性和人性結合在聖言的位格上，更使天主和人的關係緊密得不能再分開，這就是「羔羊的婚宴」（默 19:7,9）。在聖言降生之際，天主竟派遣天使來問准於童貞女瑪利亞，天主以滿溢的恩寵擁抱她，她是新厄娃，代表了人類且謙遜地答了「爾旨奉行」（*fiat*），此時天主的愛情——聖神就臨於她、庇蔭她，天主「不能壞的種子」（伯前 1:23）進入童貞女的懷中，新人就因此要誕生（路 1:26-38）。

在講論天國時，耶穌不期然流露自己是新郎的意識（谷 2:19；瑪 22:1-4）。當耶穌和瑪利亞出席加納婚宴時，在瑪利亞的要求下，祂行了第一個奇跡，將水變成酒，預示末世天國的豐足，給予現世婚宴一個新的意義，就是標誌著基督的臨在和祂深愛教會。保祿說得好：基督為教會「捨棄了自己……以水洗、藉言語，來潔淨她、聖化她」（弗 5:25-26），使她在天主前成為「光耀的……聖潔和沒有污點的」（弗 5:27），成為基督的新娘。夫婦的結合，即「二人成一體」，正象徵基督和教會在聖神內結合為一的偉大奧跡（弗 5:31-32）。

7.3 教會的延續

耶穌在傳教時，也義不容辭地糾正「休妻」的事，「梅瑟爲了你們的心硬，才准許你們休妻，但起初不是這樣」（瑪 19:8），而是「兩人成爲一體」（瑪 19:5），「凡天主結合的，人不可拆散」（瑪 19:6）。耶穌並非給人一個比梅瑟的法律還要重的軛（瑪 11:29-30），卻要提昇婚姻，賦予恩寵，因爲誰若跟隨耶穌背起十字架，必會得到恩寵的生命（谷 8:34），「只有那些得了恩賜的人才能領悟」（瑪 19:11）。所以基督徒的婚姻不但標誌著基督和教會的關係，也說明是恩寵的事件，這恩寵源於基督的十字架。

本章小結

- 一、在早期教會的慶典中，有些我們今天稱之爲聖事。這些聖事在慶典的形式下，濃縮了救恩事件的特色，就是聖父的許諾在聖子身上得以彰顯和實現，而聖子的工程則在聖神內得以延續並能更新大地。
- 二、救恩事件串連在一起成爲救恩史，其特色是邁向奧跡的滿全（弗 1:10）。救恩史是一個漸進的實現，基督升天後，藉著教會延續下去。這是在直線型的歷史中發展出來，有始亦有終，直到基督第二次來臨。
- 三、在恩許滿全的過程中，教會是最後的時期。而教會按照救恩史的模式，安排聖事的慶典，務使旅途中的人能按部就班地回歸天父，就是：逐步與基督結緣，讓基督治療，並在基督內作事奉。
- 四、聖經沒有明顯地說出聖事有七件，但在早期教會的禮儀慶典中，我們不難找出其中七件。它們在教會中並非享有同等的重要性，聖經的敘述較爲著重洗禮和聖體——新生命的開端和中心。基督徒活出這新生命亦有其不同的處境，爲照顧這

些處境的需要，教會按主的意旨制定了重要的禮儀慶典。

- 五、人藉著洗禮領受了基督的新生命；藉著傅油和覆手得到新生命的堅固；藉著聖體與基督和教會合而為一，這樣才完成新生命的「入門」。
- 六、這新生命是脆弱的，因為它是「在瓦器中」保存的（格後 4:7），可因罪惡而失掉。在上，人的肉身連同其靈魂都是軟弱的，可以病倒。主基督是靈魂和肉身的醫生，祂赦免了癱子的罪並恢復他身體的健康（谷 2:1-12）。耶穌願意祂的教會藉著聖神的力量，繼續祂治癒和救恩的工程，特別照顧其本身的肢體。懺悔、認罪、補贖、求赦是治療罪人的靈魂。長老的祈禱和傅油可使病人與受苦的基督結合，因而擴散基督的救恩，病人的肉身可在基督內得到治療，必要時也得罪赦。
- 七、從入門聖事所領受的新生命是所有基督徒共同奉召的基礎。他們分享天主的聖德，實踐向世界傳福音的使命，踏上一個旅途，邁向天鄉，在聖神內度共融的生活。基督賦予教會內一些個人特殊使命，就是以授予聖秩的覆手和男婚女嫁祝聖他們，並通過他們對其他人的服務和見證，使這新生命的共融得以延續和普及。

教父篇

基督來了，祂沿著加里肋亞湖岸，走到人群中，對他們說：「上主的神臨於我身上，因為祂給我傅了油。」自始祂以生動的言詞、簡單的比喻，描述了天國，觸動了他們的心弦；呼召他們做漁人的漁夫，治療他們的病症，餵飽他們，解他們的渴；祂不怕冒犯掌權者，與罪人、稅吏、妓女同桌，寬恕他們；祂理直氣壯地告訴他們婚嫁原有的意義，就是一男一女成爲一體。祂的作爲又是那麼有力、充滿奇能，令人仰慕不已，但祂來竟是爲服事衆人。不過，當祂在人群中最風光的時候，卻招人嫉妒，最後竟被自己的人出賣，甚至像一個江湖大盜一般，在衆目睽睽下，任由人拉去釘死在十字架上。對這一切祂都有預感，祂說過：「一粒麥子如果不落在地裡死了，仍是一粒，如果死了，才結出許多子粒來。」（若 12:24）

祂的死亡並非是一個了結，基督復活的榮耀再一次點燃他們的希望，因爲門徒們又再見到祂，並且得到指示，繼續傳揚祂的福音，爲人付洗，組成一個新的團體，一起生活、祈禱、擘餅、期待主的來臨。

藉著門徒的見證，我們可感受到，祂說的話總是那麼動聽，做的事總是那麼令人折服，在祂內有一種深不可測的奧跡、一個天主的奧跡，亙古以來就一直隱藏著，這竟是天主使人分享自己的生命的計劃，現在藉著聖子的降生得以彰顯和實現。今日在教會之內，祂藉著教會的宣講和禮儀，仍不斷鼓勵人：「凡信從我的必得永生，從他心內要流出活水的江河。」（若 7:38）

宗徒們按著主的意願去宣講，而且爲後代制定一些儀式：施洗、傅油、擘餅、覆手、赦罪、修和等，爲使那在基督身上已彰顯的天主奧跡，再臨現於信從基督的人身上。到了教父時代，他們忠誠地繼承宗徒的傳統，按著他們的環境和對象，將「奧跡禮儀化」，使基督仍能繼續施洗、赦罪、擘餅、派遣、治病、選立奧跡的管理人、提昇人的婚姻生活。

當然在這過程中，教父們遇到很多問題，不管是理論的或是牧民的，有些問題要經歷很長時間的反省才能解決；另一些甚至引起異端和教會的分裂。有關這些問題，我們可在第四部分「總論篇」，分題論述。本篇就這個「奧跡禮儀化」(ritualization of the mystery) 的意念，介紹教父們存留給我們的聖事觀。

一如國人稱孫中山先生為國父，在最初的世紀，基督徒稱教會的領袖為教父。他們都屬教會早期的人物，有著作維護正統的教義，具卓越的聖德，為教會所公認。教父時代 (Patristic Period) 是由第二世紀開始。一般學者認為西方最後一位教父是塞維利亞的依希道 (Isidore of Seville +636)，而東方的則是若望·達瑪森 (John Damascene +749)。

大部分的教父都是主教，很多都是當時的學者，他們透過宣講、著作、管理和舉行聖事，漸漸建立禮儀、倫理、生活及講授教理的模式，很小心地將自宗徒承接下來的信仰寶庫 (*depositum fidei*) 傳給下一代，同時也為後世神學開闢了新途徑。

其實，教父們極少用「神學」(*theologia*) 一詞，因為這詞在當時是指一些富神話色彩的詩篇。不過就像新約時代的傳道者一般，教父們要開始一項前所未有的工程：一方面要宣揚基督，另一方面在面對當時的文化思潮，他們要提供的訊息，是使人們能感到這是一種人生的智慧 (*gnosis-sapientia*)，否則亦難以與其他的學說或宗教相提並論。

希臘人所謂的人生智慧既具理論又有實際。它指向精密的思想體系，同時又助人開闢達到幸福的途徑。它意味著經過磨練而修成的內在態度：向善的意願、深厚的感情、敏銳的直覺、高尚的品德、雅逸的情操、豁達的理解、欣悅的平安、宗教的信仰，並以這種態度整頓人生。它不能只透過理念傳授，而是通過生活體驗才能參透，修此道的人與其說需要一個「教授」來傳授意念，毋寧說需要一個有經驗的「大師」來引路，得道的人將有一

種很和諧的生活，而且會成為先知、師傅和領袖，他們往往採用文思豐富、言詞優美的詩句來表達他們的意念。

雖然教父不得不與當時的思想家、哲學家作交談，最後也會應用他們的思想架構和語言來表達基督徒的智慧 (Christian gnosis)，但仍極謹慎地指出這智慧是來自上天的奧跡 (mysterion)；它源於希伯來人對天主的體認 (*da'ath Yahweh*)，透過降生的聖言——基督的啓示，成為基督徒對天主的真知 (gnosis tou theou)，這就是教父的理想。

在聖事上，教父們不但要提供一套理論，而且要展示邁向人生智慧的途徑，也就是透過聖事與基督結合。基督才是真正的「大師」，祂本身就是智慧。這並不表示教父已有一種現成的、連貫性的理論和答案，他們能有的教材，就是聖經、聖傳、個人的智慧、文化素養和經驗，就這樣尋找出聖經中極有啓發性的言詞和象徵，妥善地按著聖傳和環境去設計舉行聖事的儀式，為使儀式中的標記、語言、活動能彰顯基督的奧跡。這樣，在他們的領導下，教會的聖事漸漸演變成一系列非常豐富和充滿象徵的禮儀。

本篇分第六、第七兩章描述教父時代的聖事觀。第六章舉證一些較有代表性的希臘和拉丁教父，點出他們思想的中心；第七章解釋他們在聖事慶典中所用的言詞，從而引伸這些言詞所環繞的核心。我們雖不用「神學」一詞論述教父聖事觀，但並不表示其內容之豐富程度是亞於後世的系統神學。事實上，他們遺下很多訊息和資料，對後世影響極大。

第六章

希臘和拉丁教父的反省

本章的目的是舉証一些代表性人物的主張。奧跡禮儀化此一事實是很好的舉証準則。首先，讓我們描述奧跡禮儀化的重點。教父們特別標榜一個原則，就是：「祈禱律制定信仰律」(*legem credendi lex statuat supplicandi*)，這句話收集在第六世紀的教律文獻中，並說明是出自教宗賽勒西一世(Pope Celestine I +432)。¹

「祈禱律」是指宗徒傳下來要教會為眾人祈禱的諭令(*poieisthai* 該做之事；弟前 2:1-6)。較早期的一些教父，將之視為教會的規條(*regula ecclesiastica*)。² 西彼廉(Cyprian +258)認為，這祈禱的諭令主要是源於主基督所教的禱文(天主經 *Pater Noster*)。³ 教父們後來又從這主禱文的幾個特性，引伸為制定禮儀聖事行動的準則。

第一，「由宗徒傳下來的」(*ab apostolis tradita*)。正如主禱文是主基督親自教給宗徒，並由宗徒傳下來的，同樣一切禮儀的制定須有此特色。

第二，「遍傳普世和整個教會」(*in toto mundo atque in omni ecclesia*)。正如主禱文是所有基督徒都要用的禱文，同樣每個地方所制定的禮儀必須包括一些必要的、不可或缺的成分，而這成分必須是普世教會所通用的。

第三，「普世都一致地慶祝」(*uniformiter celebrantur*)。正

1 這文獻稱為 *Capitula pseudo-Caelestina* 或索引 "indculus"，參閱 DS 238-249 論天主恩寵 (*De gratia Dei*)。

2 參閱 Ambrosiaster, *In 1 Tm 2*: PL17, 492.

3 參閱 Cyprian, *De Catholicae ecclesiae unitate* 13: CSEL3, 1.

如主禱文為各地的基督徒都是一樣的，同樣一個地方藉著禮儀所慶祝的，也是普世同慶的。¹

由於一般禮儀的制定須具有這幾個特性，故此，*lex supplicandi* 後來就指稱整個教會所用的禮儀祈禱經文，其後 *lex supplicandi* 又改稱為 *lex orandi*。最後，奧思定也在其書信中，以這點來指出白拉奇異端者 (Pelagianism) 的矛盾，因為他們一方面為眾人祈禱，另一方面卻不承認恩寵為得救是必須的條件。

「信仰律」是指教會正統的、活生生的、從宗徒傳下來的啓示內容，又指宗徒信經 (*symbolum apostolicum*) 或領洗信經 (*symbolum baptismale*)，後來就引伸到教會的道理 (*catechesis*) 和教義 (*dogma*)。

換言之，舉行禮儀慶典的時候，也就是教會團體從宗徒那裡，承接聖經和聖傳的活生生體驗，這種體驗成為教父一個強烈的意識，他們藉此意識來加強教會普世性的共融，制定慕道者的教理講授，甚至用來維護正統的信仰、反對異端、確立當信的教條。²

從禮儀既可引伸教義，那麼從教父的奧跡禮儀化亦可刻劃出

1 DS 246: 「(…) 此外讓我們接受由司祭奉獻的崇拜奧跡 (*obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta*)，這奧跡由宗徒傳下，在各地的公教會慶祝完全一致，好使崇拜律制定信仰律 (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*)。」這裡 *Sacramenta* 是指禮儀聖事行動：參閱 P. Declerck, "Lex orandi, lex credendi", *Sens originel et avatars historiques d'un adage equivoque*, in *Questiones Liturgiques* 59(1978) 193-212.

2 參閱早期的禮儀資料：

《十二宗徒訓言》(*Didache XII Apostolorum*) 約在第一世紀末出現，其中記載很多有關禮儀和聖事的做法。

《宗徒傳承》(*Traditio apostolica*)，依玻理 (Hippolytus of Rome) 在 215 年寫成，內有很多資料，足以刻劃當時教會的禮儀生活。

《感恩詞》(*Euchologion or sacramentary of Serapion*)，狄梅士的撒拉標 (Serapion of Thmuis) 約在 350 年間寫成，包括三十個祈禱文，其中還有一個完整的彌撒感恩經 (*anaphora*)。

他們的聖事觀。本文無意探索這些意識的成長過程，只想簡單地和綜合地說出這些意識的內容。假如以十二世紀後的聖事神學為標準的話，那麼教父時代的聖事神學尚未成形，前者「神學」一詞的意義，是指對信仰作系統的整理以求明瞭，後者則重人生智慧，我們姑且稱教父對聖事禮儀的意識為「聖事觀」。

1. 希臘教父的主要思想

這裡將按年分介紹一些有代表性的教父思想，¹ 主要是圍繞奧跡禮儀化的觀念去描寫。我們會分希臘和拉丁教父，前者主要用奧跡 (*mysterion*) 的語言，而後者則轉用聖事 (*sacramentum*) 的語言，兩者均有相同之處，亦各有不同的重心。

《依達利亞的朝聖》(*Peregrinatio Aetheriae*)，這大概是一位高盧的修女依達利在 400 年間往耶路撒冷朝聖時，寫了她在聖地的經歷，對於耶路撒冷每日和聖週的禮儀有很詳盡的描寫，尤其是巴斯卦節的慶典。

《教理》(*Catechesis*)，默蘇斯的德道 (*Theodore of Mopsuestia*) 為慕道者於 415 年間寫成，載有詳盡的彌撒和聖洗的釋義。

《吾主耶穌基督的遺囑》(*Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*)，作者不詳，相信是第五世紀的作品。

猶思定的《護教書》(*Apologiae*)，約在 155 年寫成，其中 60-67 章記載非常有用的資料。

《宗徒訓誨錄》(*Constitutiones Apostolorum*)，全書分八章，載有很多禮儀上的做法和規則，傳說是克萊孟教宗 (*Clement of Rome*) 從宗徒時代承接下來的，其中有一套完整的感恩祭經文，後稱之為「克萊孟禮儀」(*Clementine Liturgy*)。經後人考據，這書大概在第四世紀才出現。

《釋奧的教理》(*Mystagogica Catechesis*)，經由濟利祿·耶路撒冷 (*Cyril of Jerusalem*) 約在 347 年間傳下來，亦有人認為這是 400 年後才出現的書。基本上書中的要旨在於訓導新入教者熟習「奧蹟」或聖事，內文亦包括一段彌撒釋義。

安博 (*Ambrose*) 的《論聖事》(*De sacramentis*)，這是安博為新入教者的訓導，大概由其中一個門徒筆錄。

這些資料大部份可在 J. Quasten, *Monuments eucharistica et liturgica vetustissima* = *Florilegium Patristicum* 7 (Bonn 1937).

1 參閱 J.R. Wills (ed.), *The Teaching of the Church Fathers* (New York 1966) 401-493.

1.1 第一至三世紀的教父

在宗徒時代的末期，教會所舉行的聖事，以聖洗和主的晚餐為主，明顯地這是受了新約作者的影響。漸漸在第二世紀有些作者就將入基督教會的儀式 (ceremonies of Christian initiation) 與教外當時流行的「奧秘宗教」 (Mystery religions) 的入教儀式相比。明顯地，一些教父認為，一個人接受天主的啓示，為使自己的生命得到提昇，正好與「奧秘宗教」的入教「儀式」相仿，不論在理論和實踐上都是。當然，我們要牢記「奧秘」一詞已由新約的作者用過，教父們繼續沿用下去，同時慎重地避免與其他宗教混淆。

1.1.1 依納爵·安提約基 (Ignatius of Antioch +107)

「奧跡」一詞與基督的生平息息相關，是祂彰顯了和實現出「天主的奧跡」。在天主隱密的計劃中安排了很多行動，都是以基督為核心，其中有三個是特別值得「大聲」宣揚出來的，就是：聖母的貞德，她的神妙生育和耶穌的死亡。¹ 從這角度看，奧跡就是天主的救援行動。若從救恩的角度看，奧跡就是吾人「通過耶穌的死亡而獲重生」的事件，這裡的「重生」顯然是指「聖洗聖事」——我們進入基督生命的門檻。此外，「執事」 (diakonos) 被稱為「耶穌基督的僕人和奧跡」，由此可見，天主的奧跡今日仍然發生，就是在教會內舉行的聖事 (sacramentum) 及領了聖職的人，這說法與格前 4:1 的意義是一貫的。²

1 參閱 Ignatius of Antioch, *Ad Ephesios* 19,1, "tria mysteria krauges hatina en hesychia theou eprachthe". 三個要「大聲」宣揚的奧蹟，它們都是在天主的「靜默」中實現的。「大聲」是指末世性的預告，「靜默」則喻意圓滿 (pleroma)。

2 有關重生，參閱 Idem, *Ad Magnesios* 9,1；有關執事，參閱 *Ad Tralles* 2,3。

1.1.2 《十二宗徒訓言》(Didache 90-120)

這本書分兩部分。第一部分論述如何進入基督徒團體，候選人首先要了解教會的道理和倫理：生命之道和死亡之道，這些教理講授特別為那些要求領洗的人，然後作者就介紹聖洗的儀式、守齋和主的晚餐禮。第二部論述基督徒團體的生活和彼此的關係，其中還說明那些先知神恩的人，藉其行動在地上彰顯教會的奧跡(11,11)。¹

這書記錄了在宗徒時代末期聖洗禮儀的做法：

在向候洗者解釋清楚要點之後，便因父，及子，及聖神之名為他們付洗。要用流動的水（為浸洗），假如沒有流動的水，可用其他的水取代；如果不能用冷水，可用暖水；假如兩者都沒有（即不能作浸洗用），將水倒在頭上三次是因父，及子，及聖神之名。受洗前，付洗者與候洗者要守齋，其他的人若能參與更好，但候洗者須在一至兩日前便開始守齋。²

1.1.3 猶思定 (Justin +165)

在第二世紀，基督徒不斷受到攻擊，羅馬得悉基督徒與猶太人有別，並加以迫害，當時的知識分子亦起來口誅筆伐，其中玄識學派更是教會的敵人，因為教會一些人亦受其影響，信奉玄識的學說，漸漸扭曲了啓示的內容成為異端分子。這時期的基督徒就像生活在戰爭中，時刻都要辯護自己，而聖猶思定的作品就是有這種護教的風格。

「奧跡」就是救援事件，尤其是耶穌基督的出生和死亡，不

1 這先知的行動 (poion eis mysterion kosmikon ekklesia) 不易解釋，照猜測，它是指先知的在世神婚喻意天上基督和教會密切結合的奧蹟（弗 5:32），參閱 G. Bornkamm, *Mysterion* in TDNT IV 824-825。

2 *Didache* 7 from J.R. Wills, o.c. 424.

過舊約時代的「預象和預言」(typoi kai logoi) 早已預示了「基督的奧跡」。那麼，這些「預象和預言」亦成了「奧跡」的一部分，例如：梅瑟伸開的雙手、若蘇厄的名字、出生後八日的割損禮、巴斯卦羔羊的宰殺等等，都是「聖言的奧跡」。¹這裡的「奧跡」就與「象徵」(symbolon) 成爲同義詞，因爲它是真實而又隱藏地將要在歷史中完成的事提前預示出來。這個概念影響了後來的希臘和拉丁教父。而聖事與這些「預象」相仿，因爲它透過儀式在神妙的方式下使人得到罪的赦免和神的光照。²

他對二世紀的聖洗、感恩祭和主日集會的儀式有極寶貴的報導：

聖洗稱爲一種「照明」(photismos)，信友接受了基督的教義，心靈受到光照，可是這光照是因聖三之名從浸洗(loutron)得來的，它指向重生(anagennesis)。³

主日的集會包括兩個階段：一是讀聖經、主教訓勉、公共祈禱；二是獻餅、成聖體和領聖體。⁴

1.1.4 依勒內·里昂 (Irenaeus of Lyons +202)

爲針對玄識學的二元論，他從天主的計劃開始，探究其原因，對我們的歷史作出很深邃的神學反省，並指出一切在歷史發生的事都要「總歸」於基督。

從創造之初，整個歷史就是一個「彰顯」的事件，透過這「彰顯」天主將自我通傳給人，而人亦被安排在適合的境況中與天主結合。爲此，聖言降生，並創立了教會，爲使人能提昇到與天主結合的境況(theiosis: deification)。舊約是天主的「許諾」而

1 參閱 Justin, *Dial.* 44.111.24.40。

2 參閱 Idem, *Apol.* 1,61; 1,65。

3 參閱 *Ibid.* 1,61。

4 參閱 *Ibid.* 1,67。

新約是「實現」，兩者的聯繫就是基督，而整個人類的歷史就是朝向分享天主生命的歷程。聖事的慶典雖然是這歷程過渡中的一站，但卻是人漸獲提昇重要的一步。當時，亦有些異端者反對救恩能出自聖洗之水，依勒內卻指出，雖然自然的受造之水本來不能提昇人到另一境界，不過既然聖言已降生，整個宇宙就多了一種新的轉化能力。故此，聖洗之水的能力乃來自天上，而非出自下土：

在感恩祭中，我們奉獻給天主的禮品其實是屬於祂的（…）。同樣，當吾人呼求天主的時候，地上的麵餅再不是普通的麵餅，而是成為聖體，具有地上和天主的實質，當我們的身軀領受此祝聖的餅時，就不會再只歸於腐朽，卻點燃復活的希望。¹

那能使新的轉化能力綿延下去的，就是恩賜給教會的聖神，是祂臨現在聖事行動中，為使「新的創造」由新人基督復活時開始，綿延不絕。

現在我們所領受的聖神，是為改善和準備我們達致永生，同時使我們逐漸習慣領受天主。²

1.1.5 克萊孟·亞力山卓 (Clement of Alexandria +215)

雖然依勒內為不想與教外的「奧跡」宗教行動相混淆，而避免用「奧跡」一詞描寫聖事的慶典，但克萊孟卻很了解二者的分別，相當放心地以「奧跡」一詞應用在宗教的儀式（不論是教外或教內的）。另一方面，他勉力跟隨聖經中的奧跡，將之用來意指一些隱藏的真理，尤其聖經上一些很難了解的章節。他強調「奧跡」具有「象徵」和「轉化」的能力，一方面透過有形物質

1 Irenaeus, *Adv. Haer.* 4,18,5.

2 *Ibid.* 5,8,1.

的東西而指向高超及精神的世界，另一方面則可提昇人的靈魂，使之投向天主。聖洗聖事就是明顯的例子，它能使靈魂從肉身中解放出來，得到光照，成為「兒子」，成為「完美的」，承受不朽的生命。¹

1.1.6 奧利振 (Origen +254)

對他來說，整個存在界，就如柏拉圖所說，分為有形的物質和無形的精神世界，前者是後者的影子，後者是前者的實相，前者相仿 (imitate) 和分受 (participate) 後者的完善，後者既超越 (transcendent) 又潛存 (immanent) 於前者。

「奧跡」泛指那些「有形的標記」代表了「無形的精神世界」，故此與「象徵」(symbolon)、「預象」(typos) 和「肖象」(eikon) 是同義詞，一方面是相仿，同時亦參與那所表達的實相。這些有形的奧跡看來是散立、個別的、有形可見的標記，但同時以隱含的方式蘊藏了屬神的實相，對那些有能力參透這個標記的人來說，這標記就是神的彰顯 (epiphany)。如這些人內心準備妥當的話，便能藉此而分受神的生命，或倒過來說，這奧跡能將神通傳給人。

其實，歸根究底只有一個大奧跡、一個天主救援的計劃，就是天主通過聖言 (logos) 發顯於人時，所採取的行動和方式。在歷史上，聖言具有三重的彰顯：聖言發顯於聖經記載的事件中；發顯於降生的時候；發顯於教會中。就第一重彰顯來說，聖經是奧跡，因為聖經對於肉眼來說，是隱藏天主的救恩——聖言的來臨，但於慧眼來說，聖經則彰顯天主的救恩；就第二重來說，降生的聖言是奧跡，而且是整個奧跡最圓滿的彰顯，因為天主進入了有形的世界成為一個人，又因著這個人，世界更神妙地充盈天

¹ 參閱 Clement of Alexandria, *Paed.* 1,6,26,1-3.

主；第三重是指教會是奧跡，因為教會不斷表達、象徵、負載和延續基督救世工程，直至祂再次來臨。

從這角度看，在教會內舉行的聖洗、聖體聖事和禮儀行動都是奧跡。奧利振如克萊孟一般認為，聖事尚未是最完美的境界，但已是邁向完美的開始。例如：透過聖洗聖事，我們已獲光照，對天主已有真知，只是這知識在鏡中模糊不清 (*per speculum in aenigmate*)，不過將來就會「面對面」享見天主的容顏 (格前 13: 12)。

從聖洗一例中，奧利振提出聖事的三個特性。第一、聖事是一個彰顯性的「預象」，在舊約中早已有這個「預象」，如：洪水、過紅海的事跡等，為彰顯基督淨化和解救人類的事跡。現在教會採用水洗的儀式為紀念基督的事跡，就是象徵聖言從起初已進入世界，成為人類歷史的一部分，記載於聖經之內。第二、聖事充滿聖神的「象徵」，這是基於基督救恩的功效。第三、聖事是指向末世事件的「象徵」，但尚未是圓滿的事實。不過，今日的聖事行動使教會團體邁向末世復活的榮耀。從這三個特性來看，每個聖事的行動就是奧跡臨現的時刻。

奧氏很著重聖言所取的人性，因為這人性是奧跡和聖事彰顯的基礎和高峰。因此，在現世所發生的事，可對精神界產生某種效果，這效果經常由天主聖言所陪伴的，例如：水具有聖化的力量，是因著呼求聖神 (*epiclesis*)；慕道者浸洗時能清潔自己的靈魂，是因著聖三之名。

我們該知道，聖洗就如救主治病的奇跡一般，都是治療的「象徵」，基於天主聖言具有大能可治病療弱。就得救恩的價值來說，聖洗的象徵並不亞於那肉體痊癒的價值，因為它們都驅使領受者投入信仰。同樣藉著水而得重生的浸洗，就是靈魂得到淨煉的象徵，使人從污垢和罪惡中得到自由。這浸洗本身 (即在肉身上發生的事)

為受洗者來說，是天主恩寵的起點和泉源。受洗者就是那個願置身在天主的大能下，呼求和敬拜聖三，獲得救恩效果的人。¹

小結

- 一、第二世紀，「奧跡」一詞被用作描寫天主救援的行動，特別指稱舊約記載天主的行動、新約中基督的事件、基督創立的教會、教會為「基督奧跡」服務的「執事職」。
- 二、第三世紀，出現了亞力山大學派，他們偏向採用當時奧秘宗教的語言來描寫聖事的行動，特別是聖洗和聖體。
- 三、但是，教父們很小心避免將聖事的慶典與教外的儀式混為一談，依勒內就是明顯的例子。他們深知聖事的慶典是源於基督，教會因著祂遣發的聖神，便能舉行充盈恩寵的聖事。相反地，教外的儀式是人為的，他們企圖利用自然界的事物，得到某種力量來干預世界的事，流於一種巫術。
- 四、不過，就如教外的奧秘儀式，企圖獲得神界的力量去影響自己的終身大事，聖事的慶典也同樣使以往發生過的天主救援事件重現，而最重要的事件當然是基督的逾越。撒得的梅理頓 (Melito of Sardes +190) 的道理詞早已說過，奧跡是基督徒整體性的救恩，涵蓋新、舊約所述的一切，又是禮儀團體在慶祝巴斯卦時所得到的力量泉源。
- 五、奧跡是一種隱藏的真理，在基督事件上彰顯出來，又是通過禮儀「紀念」和「宣告」在教會內臨現，其主要內容是基督的逾越，具體來說奧跡是禮儀行動，其高峰是逾越之夜——聖洗和聖體聖事的慶典。

¹ Origen, *In Joh.* 4,23.

1.2 第四至六世紀的希臘教父

君士坦丁大帝在 313 年二月頒佈米蘭諭令，給予基督徒信奉宗教的自由，並下令交還教會的財產，作傳教和敬禮之用。基督徒在羅馬帝國的地位日漸提高和受到重視，很多不同階層的人都轉向這個宗教。現在他們不再像以往懼怕自己的宗教給別的宗教所同化，於是可更放心應用奧秘宗教的語言，甚至在基督徒的禮儀上仿效他們的一些做法。

1.2.1 亞大納修 (Athanasius +373)

「奧跡」一詞籠統地指稱高超隱藏的事，諸如天主的救恩計劃，但狹義地說，就是聖言的降生、福音的宣揚、基督徒的真理和教義、禮儀的慶典，尤其是聖洗和聖體，因為這兩個慶典正好紀念主耶穌的逾越和具體地使天主的計劃在歷史中實現：

在祭台上放置餅和酒，若還沒有開始呼求聖神和念祝聖經文，那裡只有餅和酒，但在誦念這偉大和奇妙的經文後，餅就變成主耶穌基督的身體，酒變成祂的血，讓我們齊來慶祝這些「奧跡」(…) 在聖言降下來到餅和酒之中，那裡就有聖言的身體。¹

1.2.2 大巴西略 (Basil the Great +379)

他聯同額我略·納祥 (Gregory of Nazianzus) 和額我略·尼撒 (Gregory of Nyssa) 稱為三位卡帕多西亞的教父 (Cappadocians)。他們的聖事觀都是一脈相承的。天主的救恩計劃 (oikonomia) 具有奧秘和象徵的特色，因為這計劃的實施是意味著上天的神界進入現今的世界，後果是將世界轉化和將之提昇到神界 (theiosis)。這計劃的安排就是由三件偉大的奧跡所實現出來，一是道成肉身，

1 Athanasius, *Ad Neophytes*: here quoted from J. Quasten, *Patrology* Vol. III (Utrecht 1960) 78.

即天主救援的慈愛彰顯在這「身體」上；二是聖神降臨；三是聖體聖事（感恩祭）。每件奧跡都宣告同一和唯一的大奧跡，就是天主的計劃藉著聖子的降生、死亡和復活而實現，而禮儀慶典，尤其聖洗和聖體，則宣告、彰顯和實現天主聖神在教會之內的偉大力量。換言之，每次舉行聖洗和感恩祭，就是天主的救援進入世界的歷史時空場所，而這救援是由基督在生之時已賺得，一次便足夠（ephapax），永不挽回的。¹

大巴西略很著重禮儀，今日的拜占庭教會仍然保留著他的感恩經，這經文是按著救恩史上的重要事件串成一起。他特別強調聖事中的教會幅度，既然聖事是藉聖神的力量產生救恩，便須在教會內、透過教會舉行的，因為只有教會才享有聖神，故此，那些遠離教會的人已沒有權力舉行聖事的洗禮、覆手授秩。²這並不表示他否認聖事的「事效性」（*ex opere operato*），反之將這「事效性」建基於聖神的力量上：

這就是在水和聖神中重生的意義，死亡乃由水實現出來，但我們的生命卻由聖神而扭轉過來，聖洗偉大的奧跡乃由三次浸洗和三次呼求實現出來，這是為使死亡的預象（*typos*）能顯現，同時藉著神性知識的通傳，受洗者的靈魂可得到照明，因此如在水中有任何的恩寵，這並不源於水的本質，而是源於聖神的臨現。³

1.2.3 額我略·納祥 (Gregory of Nazianzus +390)

主在其苦難前一天，進用晚餐的時候，
將巴斯卦奧跡傳給門徒們，

1 參閱 Rocchetta 254-255.

2 參閱 Basil's Greek Anaphora in C. Vagaggini, *Theological Dimensions of the Liturgy* (Collegeville 1976) 164-169. Basil, *Letters* 188,1: PG32,668.

3 Basil, *De Spiritu Sancto* 15,35: PG32,129.

而我們則在祂復活之後，進食之前，
將祂的巴斯卦奧跡在教會內分施給眾人。¹

他是在說明，有關這奧跡的通傳方式，今日所承繼的禮儀傳統與當日福音的敘述是有些不同，但重要的是，兩者都是指向同一個巴斯卦奧跡。

1.2.4 額我略·尼撒 (Gregory of Nyssa +394)

在起初，麵包只是普通的麵包，但當奧跡使之聖化時，我們就說它已變成基督的身體。同樣，奧秘的油、酒雖在祝聖前沒有多大價值，但因聖神大能祝聖之後，就會具有非凡的動力。同樣的力量在「語言」（祝聖經文）中，可使司鐸成爲威嚴和堪受榮耀的。事實上那位昨天和過往是一個老百姓或一個普通人，突然變成神修的大師、領袖、博識之士，又是「隱蔽奧跡」的主持人。²

信德是唯一的途徑，可使人從聖事行動中進入「奧跡」，並可從中接受其恩惠，最後，奧跡是隱藏在聖事「象徵」的救恩事實。³

1.2.5 濟利祿·耶路撒冷 (Cyril of Jerusalem +386)

在他的《教理講授》中，他寫了有關入門聖事很豐富的前引。「奧跡」一詞代表了救恩事件，由天主在耶穌基督的生平和教會的禮儀中去完成，但只有透過信德才能進入奧跡。作者向慕道者傳授教理時，鼓勵他們進入奧跡。今日，奧跡是透過教會的禮儀行動和標記實現出來。故此，這個行動是整個天主教恩計劃

1 Gregory of Nazianzus, *In S. Pascha. Oratio* 40,30: PG36,401.

2 Gregory of Nyssa, *Prat. in diem luminum sive in baptismum Christi*: PG46,581.

3 參閱 J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de s. Gregoire de Nysse* (Paris 1954); *Idem, Le mystère du culte dans le sermons de s. Gregoire de Nysse* (Dusseldorf 1951) 76-93.

的濃縮，以基督為中心，由教會宣告，而慶祝的團體則以信德，透過儀式、語言、行動、物件，接受天主的恩賜，即祂的奧跡。

慕道者是透過「預象」(typological) 和「釋奧」(mystagogical) 的方式而進入奧跡：

預象式是指一種閱讀聖經的方法，慕道者因深信天主教在歷史中的事跡是祂披露奧跡的行動，所以可從經上記載的「預象」去參透天主的奧跡。

釋奧式是從教會的儀式著手，慕道者深信這些儀式（語言、行動、象徵）既能令人進入奧跡，故本身亦有「開明」的作用，不但助人理解「奧跡」的含義，而且使人更具體地將之生活出來。¹

1.2.6 金口若望 (John Chrysostom +407)

很多希臘教父都將奧跡的範疇應用在祭祀的氛圍內，其中金口若望可說是佼佼者。「奧跡」一詞出現在他的著作中不下二百次，其中約有一百六十次是指祭祀中的奧跡，尤其以聖洗和聖體居多。一般來說，奧跡是一個不可知的、隱密的實相，因為它是如此「神妙和驚人」，我們可按不同的層次作一些肯定：它只是屬於天主的，不是向所有人而是向聖者披露的（對天使的披露只是在降生之後），即使那些受啓發的人仍未能進入奧跡中。這個實相其實早已隱藏在天主的救恩計劃中，透過納匝肋人耶穌而彰顯出來，它包括了逾越奧跡、聖神的恩賜、教會、禮儀——尤其是聖洗和聖體。

我們在象徵中慶祝上天的奧跡：埋葬、死亡、復活、生

1 參閱 Rocchetta 258-259; J. Daniélou, *Bibbia & Liturgia, La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i padri della chiesa* (Milano 1958). 這書是研究教父們解釋聖事和禮儀慶典的奧蹟，並將之與舊約的比較。

命。這一切的事件都在同一時刻實現出來。事實上，當他們受浸洗時，身體就在墳墓中，舊人已被埋葬和完全淹沒，但當我們從水中上來時新人就出現，(…)天主替我們除掉舊人而穿上新人。¹

金口若望所著重的，是禮儀行動使整個奧跡透過象徵，實現在歷史的時空場所中。²

1.2.7 默穌斯的德道 (Theodore of Mopsuestia +428)

他的著作很多，其中為慕道者的《教理講授》最能表達他的聖事觀，這書於 415 年間以敘利亞文寫成，載有詳盡的彌撒和聖洗的釋義，全書共分十六篇道理，頭十篇是解釋尼采亞的信經 (1-10)，然後是主的禱文 (天主經)(11)，聖洗禮儀 (12-14)，感恩祭 (15-16)。³

每一個奧跡，就是指明在有形可見的標記和象徵之內存，有不可見和不可言喻的事物。⁴

從他對聖體聖事的解釋，可看出他的聖事觀。在舉行聖事時所採用的物質元素 (餅和酒)，並非只具有意指的功能而已，一經祝聖後，確實地蘊藏了神聖的事物。祝聖餅酒的能力源於聖神，故此，須在呼求聖神後才舉行祝聖禮：

一樣是餅的元素 (element)，另一樣是吾主基督的身體，前者可變成後者，餅的元素能經歷這巨大的轉化，

1 John Chrysostom, *In Joh. hom.* 25,2.

2 參閱 G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Bonn: 1953); E. Mazza, *La Mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (Roma 1988) 123-167.

3 參閱 J. Quasten, *o.c.* III 408.

4 Theodore of Mopsuestia, *Catech.* 12,2; 參閱 C. Vagaggini, *o.c.* 30 n21.

是因為聖神降臨的緣故。¹

他特別強調聖體聖事的真實臨在，而反對一種象徵性的聖事觀：

當基督分施餅的時候沒有說：「這是我身體的象徵」，而是說「這是我的身體」，因為祂希望我們所領受的，即那已充盈恩寵和聖神的（元素），並不按著元素的本質，而是作為吾主的體和血來領受。²

將祝聖過的餅擘開，在杯爵上畫十字聖號，然後放在聖血中，就表示紀念基督的死亡。當人領聖體時，不論是多麼細小，但已領受整個基督了，就如聖經上患血漏的婦人接觸了耶穌的衣服，但其實已接觸祂整個人。³

1.2.8 託名狄尼修 (Pseudo-Dionysius Aeropagite +520)

他企圖將柏拉圖的奧跡和聖經的奧跡融匯一起，他的神學偏向一種默觀形式，所用的詞藻充滿奧秘色彩，先以人間的經驗作出肯定 (positive) 的說法，同時要意識經驗的有限性，故此要介入否定 (negative) 的說法，為使神聖高超的事物擺脫人間經驗的桎梏。⁴

對他來說，神聖高超的實相，是由有形可見的標記和象徵所表達，就如基督本人一樣：

在基督的人性上彰顯了祂的天主性，但彰顯之後仍然是隱藏的，換言之，從較為更神聖的角度說，天主性是在彰顯中隱藏著。⁵

1 Theodore of Mopsuestia, *Catech.* 16.

2 Idem, *Catech.* 5; 參閱 J. Quasten, o.c. III 421.

3 參閱 Idem, *Catech.* 6; 瑪 9:20-22.

4 參閱 Rocchetta 259.

5 Pseudo-Dionysius, *Ep.* 3; 參閱 C. Vaggagini, o.c. 302.

這實相是天主按其計劃去淨煉、光照和與人契合的活動，不過這些活動也是透過嚴謹繁密、有等級的組織，不論是屬天上的或地上的組織 (hierarchy)。由此可見，奧跡 (mysterion) 是「天主外溢的事件」，故此人須懷有十分敬畏的態度。

他認為人追求天主性的生命 (theosis)，要經過三個步驟：淨煉 (purgative)、照明 (illuminative) 和契合 (unitive)，天主正好以入門聖事完成這三個步驟：聖洗為淨煉，堅振為照明，聖體為契合。此外，聖事還包括了其他使人與神契合的禮節，如：油和祭台的祝聖禮、隱修士的發願和亡者的喪禮。

小結

- 一、踏入第四世紀，在希臘教父的重要著作中，「奧跡」一詞的用法與奧秘宗教的語言相仿，但同時紮根在保祿的傳統裡。奧跡既是天主的計劃、活生生的基督事件，又是教會藉禮儀使基督再臨現、再活化的事實。
- 二、奧跡禮儀化乃源自動態的救恩史觀念。天主在冥冥之中已有救世的計劃，逐漸在歷史中展示和實現出來。最關鍵的地方就是基督的事件，因為祂是一切事物的「總歸」，這是聖保祿的一個核心思想。教會在延續基督救贖的工程上，是藉著禮儀的慶典，使信友與基督聯繫在一起。
- 三、就現世來說，奧跡禮儀化是指信仰的旅程。奧利振看到慕道期就是進入天主奧跡的過程：首先離開過往的宗教團體，然後與基督徒團體接觸，最後是正式加入基督奧體之中。由此可引伸到慕道期的一連串儀式，如：將主禱文和信經交託給慕道者、驅魔、聖洗、堅振傅油等。
- 四、這時期的一些作者（如託名狄尼修）更發展一種「默觀式」的聖事觀，其語言充滿奧秘的色彩。託名狄尼修談論到神的

流露，人可透過禮儀慶典經驗神的流露，並藉此參與神的生命，其過程有三個重要的環節：淨煉、光照及契合，這些構思都為奧跡禮儀化的過程而奠基。

五、為度一個基督徒在世與神交往的生活，教會的奧跡 (*mysteria*) 也包括其他隆重的禮節，如：聖堂的祝聖、貞女與隱修士的奉獻、禮儀慶日、時辰的讚禮、殯葬禮、司祭所念的經文等等。

2. 拉丁教父的主要思想

上文提過，拉丁教父採用 *sacramentum* 一詞來描寫聖事，從字源學上看，它可分為兩部分：一是 *sacer* (形容詞：神聖的) 和 *sacrare* (祝聖)；二是 *mentum*，源於 *instrumentum* (工具)，將形容詞或動詞轉為名詞的接尾語。*sacramentum* 可解作「神聖的工具」、「事件」或「聖事」，成為「神聖者」的途徑及行動。

從文字上的應用可看出，拉丁教父與希臘教父的聖事觀有顯著不同的焦點。前者以 *sacramentum* 一詞翻譯了 *mysterion*，但集中在描寫教會的敬禮，於是漸漸與奧跡為救恩史的觀念有距離。其實拉丁文亦有 *mysterium* (源於 *mysterion*)，而拉丁教父採用 *sacramentum* 顯然是著重其禮儀意義。

2.1 戴都良 Tertullian (+220)

一般人稱他為第一位拉丁神學家，*sacramentum* 「聖事」一詞，在他的著作中出現過不下一百三十次，其用法可概括如下：

一、指一些神妙的神聖事物或不得而知的教義。例如：希臘聖經中的「奧跡」(*mysterion*)，在聖經拉丁通行本翻譯為「聖事」(*sacramentum*)。

- 二、指救恩計劃和歷史，尤其是三位一體天主的行徑 (*ordo personarum*)。
- 三、指耶穌基督在世上的生活和祂的逾越事件。
- 四、基督徒的宗教、信仰和禮儀的規範。
- 五、很多時是指「隆重的承諾」（共有八十四次之多），有時亦指教義、寓意性的象徵和代表。

當「聖事」(*sacramentum*) 應用在禮儀上時，則具有雙重的意義，其一是指向「奧秘神聖的事物」(*res mysteriosa et sacra*)，其二是指公開、隆重、具有約束力的承諾（誓願，例如：聖洗的應許）。前者是看不見的和隱藏的，但通過後者的儀式，標記就可展露出來。

由此，我們可知道，拉丁教父對聖事的感覺是偏向有形的事物：人透過生活、敬拜的儀式和標記，對天主的行徑作出回應。雖然戴都良仍將這些有形可見的事物與天主的救恩史拉上關係，但他的聖事觀較諸希臘教父更為「物質化」了。這是由於戴都良認為，精神的事物就像一些物質的自立體一般，例如：人的靈魂就是一個自立體，可與物質的自立體有相互的影響力。¹

爲此，清水（物質）可接受天主聖神的力量（精神），然後這清水便擁有聖化的力量，使到受這水洗的人，在其靈魂產生淨化、照明及聖化的效果：

所有的水，因著它們源於那遠古早期的特恩，在呼求天主之後，就得到聖化的能力。因爲聖神即時由天而降，臨於水面之上，由祂親自祝聖，同時使之充滿聖化的力量。²

1 參閱 A. Koplring, *Sacramentum Tertullianum* (Münster 1948): Rocchetta 261-263.

2 Tertullian, *De bapt.* 4: PL1,1240.

我們那水的聖事真是美妙絕倫，在那裡我們可洗盡鉛華、過往盲目生活的罪污，藉此我們得到自由和被允許步入永恆的生命（…），可是我們小魚該步武大魚 (ICHTHUS) 耶穌基督的芳蹤，在水中重生，我們在別處已無安居之處，除非經常留在那水中。¹

這裡的 ICHTHUS 是指「魚」之意，但同時又是「耶穌基督」、「天主子」、「救世主」的希臘文簡寫。那「安居之處」是指教會的懷抱。

戴都良相當強調聖事行動的「物質」向度：

肉身是救恩的樞紐 (*caro cardo salutis*)，當人的靈魂要與天主契合，則其肉身亦須相應地配合，為使靈魂緊密地與肉身一起行動。清洗肉身，是使靈魂得到淨化；在肉身上傳油，是使靈魂受到聖化；在肉身上加上印號，是使靈魂得到強化；覆手時將影子蔭庇在肉身上，是使靈魂得到照明；肉身領受基督的體血，是使靈魂充滿天主。²

「精神影響物質，物質影響精神」是戴都良聖事觀的一個重點。

2.2 西彼廉 (Cyprian of Carthage +258)

「聖事」(*sacramentum*) 一詞在其著作中出現不下六十次，一方面是指奧跡，另一方面是指教會的儀式。基督徒透過這些儀式，就像軍人一般向天主作出公開的盟誓。西彼廉十分著重個人的操守和信德，甚至如果一個人缺乏正統的信仰，就不能加入教會的團體。

1 Tertullian, *De bapt.* 1: PL1,1197.

2 Idem, *De carne resurrectionis* 8,9.

當時在北非的教會中，有些人曾在異端教派中受洗皈依，西彼廉則主張他們要重新受洗。理由如下：除非聖神通過主教祝聖了付洗的水、堅振的油，這些物質的水和油就不能聖化人靈。這理論與戴都良的相仿，但著重了聖職人員 (ordained minister) 的角色，沒有他們，物質之水就無法得到來自聖神的聖化能力。

基督透過其逾越事件將聖神賜給了教會，而教會只有一個，其他異端教派沒有聖神，故此他們無法有效地施行聖事。可是，當時的羅馬教宗斯德望一世 (Stephen I +257)，按照羅馬教會的傳統，不為皈依的異端者再付洗，¹ 因為聖洗的效力不在乎聖職人員個人的聖德，而在乎天主聖的能力。不過，在神學上尚未能完全解釋，有效的聖洗行動是否意味著受洗人可即時得到圓滿的聖洗恩寵。其實，西彼廉認為，異端人士在洗禮中既然未能完全領受恩寵，其洗禮就没有效力。這問題要到奧思定時代才能得以解決。²

2.3 波阿迪艾的依拉利 (Hilary of Poitiers +367)

他認為要參透禮儀行動的意義，就須用「寓意法」 (allegorical method) 去詮釋聖經的有關內容。較諸其他的作者，依拉利更喜歡將 *sacramentum* 應用在禮儀行動上 (ritual act)，所以聖洗稱為「新生的聖事」、「浸洗和聖神的聖事」，是指入門聖事、感恩祭是「基督體血的聖事」或「與天主共融的聖事」，這並非說 *sacramentum* 沒有隱秘或宣誓的意義，而是他本人揀選了禮儀行動的意義。³

1 參閱 DS46: "*nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam.*"

2 參閱 B. Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (London 1964) 92-106.

3 Hilary of Poitiers, *In Ps.* 91,9; *De Trin.* 5,3; *De Trin.* 1,8,17; *In Ps.* 68,17; 參閱 Rocchetta 265.

2.4 安博 (Ambrose +397)

「奧跡」一詞為安博有很多用法：

<i>mysterium Dei (Trinitatis)</i>	天主 (聖三) 的奧跡
<i>mysterium Christi</i> (<i>divinitatis, incarnationis,</i> <i>passionis, resurrectionis</i>)	基督的奧跡 (天主性、降生、 苦難、復活)
<i>mysterium Ecclesiae</i>	教會的奧跡
<i>mysterium Creationis</i>	創造的奧跡

在禮儀方面，他通常多數的 *mysteria* 應用在入門聖事：

<i>mysteria lavaci</i>	淨洗的奧跡
<i>mysteria renovationis</i>	更新的奧跡
<i>mysteria convivii sacri</i>	神聖聚餐的奧跡

其他聖事則用別的字眼：

<i>peccatorum remissio</i>	罪赦
<i>coniugium sanctificatum</i>	婚配

對安博來說，奧跡 (*mysterium*) 代表按天主計劃逐步實現出來的救恩史，而基督本人則是整個奧跡最卓越的實現。在祂以前已有救恩的事跡，就是舊約的預象。在祂以後教會仍分施祂的救恩，尤其是那些聖事行動，它們使人不斷投入這奧秘的歷史裡，因此，它們成為很多的「奧跡」。安博特別強調聖經的聖事性，因為在閱讀聖經時，我們就更能明白天主所作的一切。可是，奧跡的主角時常都是天主，因為祂通過不同的事件施予人類救恩。

在類比的意義下，安博用「聖事」(*sacramentum*) 表達了救恩史的事實，尤其是舊約的事件 (*sacramenta legis*)、聖言之降生 (*sacramentum Christi*)、基督徒的團體 (*sacramentum ecclesiae*)、禮儀行動 (*sacramentum baptismatis, sacramentum altaris*)。故

此，聖事是令天主永恆意願的奧跡 (*mysterium aeternae voluntatis*)，得以在有形的方式下重現。這有形的方式特別是指禮儀中的紀念，因為聖神在這些儀式和標記中工作。在外表上是水清洗了人的肉軀，但其實內裡是聖神潔淨人的靈魂。¹

有關聖事（聖洗）的效能，安博引用了很多大巴西略〈論聖神〉 (*Liber de Spiritu Sancto*) 的思想，在字彙方面有很多相似：肖象 (*imago*)、模樣 (*similitudo*)、預象 (*typus, figura*)。這都使人憶起救恩計劃如何在歷史中實現。在基督之後，更透過禮儀行動透現出來，這一切行動都屬天主的 (*actio Dei*)。聖經和禮儀之間亦有密切關係，前者著重奧跡的彰顯和宣認天主的奇妙化工，後者則強調奧跡的紀念和實現。

2.5 奧思定 Augustine (+430)

他繼承了希臘教父和安博對「奧跡」的看法，深深參透了基督的逾越、教會和聖事性的救恩計劃，可是他卻集中在「聖事為標記」的意念裡 (*sacramentum-signum*)，共分為三個層次：

- 一、作為儀式：聖事是指舊約和新約的神聖事跡。舊約的有：安息日、割損禮、祭獻、殿宇、禮儀、祭台、逾越節、無酵餅、慶日、司祭職、傅油、飲食的禮節等。新約的有：聖洗、感恩祭、逾越節、聖職授予禮、傅油、覆手、修道奉獻、信經、主禱文（天主經）、聖經、禮儀慶典、亞孟、亞肋路亞、婚配。
- 二、作為象徵：聖事泛指整部聖經中所有的寓意 (*allegory*)，不論人、事、物、行動，只要是寓意基督和教會的，都是聖事。

1 參閱 G. Francesconi, *Storia e simbolo, <<Mysterium in figura>>: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano* (Brescia 1981); Rocchetta 266-267.

三、作為真理：聖事是指天主聖三和降生聖言之奧跡以及整本聖經中談及基督的事情。

奧思定著重聖事為標記，是為抗衡當時的多那忒異端者(Donatists)。他們認為，只要保留聖洗、聖體和聖秩，就可自成一箇教會，與基督共融。奧思定的回應是：他們雖有聖事，但沒有內在的力量(*virtus interna*)，換言之，他們只有聖事卻沒有基督的恩寵。¹為更全面處理這問題，他構思了一個相當精密的聖事觀，成為日後中世紀聖事神學的藍圖。我們分下列數點闡明：

一、聖事被視為一個神聖的標記(*sacrum signum*)，但與一系列的 事情有密切的關係：印號(*signaculum*)和祝聖禱文(*visibile verbum*)，²但最重要的，是聖事乃神聖事物的標記(*res sacra*)。³標記使我們想起另外一些事實，⁴所以標記是神聖事物的「模樣」(*similitudo*)。在禮儀行動中表達出來的聖事，是紀念過往的事跡，為使人意會這聖事標記所指的內容，並在領受時得以聖化。⁵負載這「模樣」的就是元素(*elementum*)和祝聖禱文(*verbum*)，兩者一起構成聖事。「取走了言，水還能是什麼？它只不過是水而已。言加之於元素就成聖事。」⁶「言」具有活力，可使「元素」變成「神聖事物」的「模樣」，因而可蘊藏恩寵。

1 參閱 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 26,11: "*aliud est virtus interna, aliud sacramentum*".

2 參閱 Idem, *De Civitate Dei* 10,5: PL41, 282: "*sacrificium...visibile invisibilia sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est*". *Contra Faustum* 19,11: PL42,357; *Tract. in ev. Joh.* 80,3.

3 參閱 Idem, *In Ep. 138 ad Marc.* 7: PL33,527.

4 參閱 Idem, *De doct. Christiana* 2,1,1: "*Res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*".

5 參閱 Idem, *In Ep.* 55,1,2; 2,3: "*Sacramentum est autem in aliqua celebratione cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significare intellegatur quod sancte accipiendum est*".

6 參閱 Idem, *Tract. in ev. Joh.* 80,3: "*Detrahe verbum, et quid ista aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, sacramentum fit*".

二、「聖事」所指向的「神聖事物」(res)是指聖神在領受者的靈魂上所起的作用：恩寵。¹從這角度看，聖事可分為：純聖事標記 (*sacramentum tantum*)，恩寵與聖事標記 (*res et sacramentum*)，純恩寵 (*res tantum*)。為說明多那忒異端者只有聖事標記但沒有實質 (*res sacramenti*)，奧氏引用印號 (*signaculum*) 來解釋。若以聖三之名舉行聖洗，就可賦予領受者一個不可重複和不能磨滅的印號，就像銀幣或軍人們的印號，這印號與恩寵不同。正因這印號，受過世的異端徒不可重覆受洗，但可藉著補贖恢復聖事的功效 (*reviviscit*)。基於這分法，異教人的洗禮只能賦予神印，卻沒有完全的洗禮功效。²

三、聖事的行動有三個層次：

- (1) 聖事的慶典乃天主聖言 (*verbum*) 的彰顯和實現。這裡的天主聖言，就聖事為真理而論，是耶穌基督；就聖事為象徵而論，是聖經中的話；就儀式而論，是祝聖的經文。聖言既是耶穌基督，便可保證「神聖事物」的實效 (*ex opere operato*)。³
- (2) 聖事的最終施行人是升了天的降生聖言，祂今天是教會的頭，永遠不離教會，故此，聖事是教會直接的行動。是基督使那在教會內舉行的聖事有效。由於異端徒與基督的教會不能完全合一，他們的洗禮只能是神聖的標記，仍可賦予神印，卻沒有恩寵。⁴

1 Augustine, *In ep. Joh. ad Parthos* 6,3,11: "Aliud est ergo aqua sacramenti, aliud aqua quae significat Spiritum Dei. Aqua sacramenti visibilis est; aqua Spiritus invisibilis. Ista abluit corpus et significat quod fit in anima: per illum Spiritum ipsa anima mundatur et saginatur".

2 參閱 Idem, *Tract. in ev. Joh.* 6,6: PL35,1456.

3 參閱 Idem, *Contra Faustum* 20,22; *Sermo* 227.

4 參閱 Idem, *Contra Litteras Petiliani* 3,49,59.

(3) 聖事的實效與施行人的德行 (*ex opere operantis*) 無關。¹

四、聖事的效能 (*virtus*) 在於聖事的標記 (*signum*) 能具有神聖事物 (*res*) 的模樣 (*similitudo*)，在人靈上產生一個「精神形式」(*forma spiritalis*)。天主就按此形式，藉聖神的大能而施恩，不過領受者卻要按自身的信德和虔敬程度 (*virtus pietatis*) 獲得聖事的恩寵。所以就模樣而論，聖事就是「目的因」(*causa exemplaris*) 多於「產生因」(*causa efficiens*)。假如領受人是嬰孩，心智未成熟，沒有發出恰當的信德和虔敬，則基於教會的信德 (*fides Ecclesiae*)，嬰孩仍可獲得聖事的恩寵。²

2.6 教宗大良一世 (Leo the Great +461)

在他的著作中，*mysterium* 和 *sacramentum* 幾乎是同義詞，後者所用的次數較多，在他的道理集中出現不下一百三十次：

- 一、廣義來說，*sacramentum* 是指在預象中隱藏的事實。預象具有可見的形態，但其實是指向另一些事情，在這意義下，*sacramentum* 的用法就很接近 *mysterium* 的用法，為指出那高超的事實和信理，隱藏在可見的標記（人、事、物）中。
- 二、狹義來說，*sacramentum* 是指天主救恩的計劃已在教會的時期裡實現出來，例如：基督是救恩的聖事 (*sacramentum salutis*)，祂的事跡也是聖事 (*sacramentum nativitatis, passionis et resurrectionis*)，因為在這些可見的歷史事跡背後都有天主的救恩。
- 三、從敬禮角度來說，*sacramentum* 是指聖事的慶典，藉此教會

1 參閱 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 5,18: PL35,1424.

2 參閱 B. Neunheuser, o.c. 123.

追念天主救援的事件，並使天主的奧跡 (*mysterium*) 在「今日」 (*hodie*) 出現在教會的禮儀聖事 (*sacramentum liturgicum*) 中。

大良特別以禮儀將「可見的」和「臨現的」兩個意念融匯貫通，每次舉行禮儀時 (*hodie*)，都是奧跡在此時此地 (*hic et nunc*) 臨現在有形的標記裡。¹

2.7 教宗大額我略 (Gregory the Great +604)

雖然對他來說，*mysterium* 和 *sacramentum* 並沒有清晰的界限，但他偏向用 *mysterium* 來描寫隱秘和高超的事，而 *sacramentum* 則是指禮儀慶典，例如：他用 *mysterium* 來描寫「感恩祭」，為說明這裡藏有很高深和隱秘的事。整體來說，他著重「分施的奧跡」 (*mysterium dispensationis*)：救恩源於天主聖三的奧跡，在耶穌身上和祂的生平事跡中彰顯，聖經是「分施的奧跡」的宣告，故此是奧跡的聖事（標記），對這宣告的認識稱為「天主奧跡的明瞭」 (*divinorum sacramentorum intellectus*，這裡奧跡是用 *sacramentum* 的多數)。整個聖事觀的脈絡繫於救恩史 (*historia salutis*)，而救恩史則繫於基督，教會的禮儀聖事則是基督在歷史中延續救恩的行動。²

在最獨特的方式下，這個祭獻是使主的死亡再臨現，雖然主已經復活了不再死亡，而且永遠活著，永垂不朽、綿延不絕，但在神聖祭獻的聖事 (*mysterium*) 中，祂重新為我們再一次被祭獻 (*immolatus*)。³

1 參閱 Rocchetta 275.

2 參閱 *Ibidem* 276.

3 Gregory the Great, *Dial.* 4,58.

2.8 羅馬拉丁禮儀

其實早在第三世紀，已出現所謂羅馬的禮儀，但當時還是以希臘文為主，215年依玻里的《宗徒傳承》就是一個重要的例子。但在第三世紀中葉以後，羅馬的神職班隨著社會的改革，也漸漸採用拉丁文。在教宗大額我略之前，我們可追溯到兩本重要的禮儀書：《良的聖事書》(*Sacramentarium leonianum*)和《藉拉西奧的聖事書》(*Sacramentarium gelasianum*)。這兩本典籍是為主教或神父用來主持彌撒和聖事的，其中有不變和按禮儀年的可變部分，但通常沒有記載讀經的部分，因為另有讀經典(*Lectionarium*)的。兩本書皆以兩位教宗命名，即大良一世(Leo I the Great +461)和藉拉西奧一世(Gelasius I +496)。雖然這兩本書並不出於兩位教宗的手筆，但一定有他們的影響和特色。¹

從這些禮儀書中，我們可覺察到聖事被視為一種客觀的、具有時空場所的事情，例如在彌撒感恩經的禱文 *Quam oblationem*，這經文仍保留在今日感恩經的第一式中，這裡按其字面之義再譯一次：

天主我們懇求祢，在一切事物中，使我們的奉獻成為祝福的、登記的、承認有效的、合理的、中悅的禮品，為能變成我們的主耶穌基督、祢最愛之子的身體和寶血。²

這裡所用的五個形容詞正反映出羅馬拉丁禮儀的聖事觀也是偏向精簡、清晰、嚴謹，偏向「法律性」(juridical)的風格。

1 參閱 J.A. Jungmann, *The Early Liturgy. To the Time of Gregory the Great* (Indiana 1959, 2nd printing 1962) 126-128, 234-236, 239-307.

2 參閱 *Ibidem* 127: "*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi*". 在安博的著作中已有記載過: "*Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi*"; in Ambrose, *De sacramentis* 4,5,21. 兩者的用詞非常相似。

另一方面，在這些拉丁禮儀書中，仍可覺察到希臘教父的聖事觀，尤其將 *mysterium*, *sacramentum*, *figura*, *imago*, *similitudo* 視爲同義詞，但其用法已偏向事情化。例如 *mysterium* 和 *sacramentum* 的用法：

(L=*Leonianum* G=*Gelasianum*)

- 一、部分是應用在感恩祭或聖體聖事上
- 二、偶爾也應用在聖洗上 (L 23 67; G 485 500 508)
- 三、教會有時被稱爲 *sacramentum* (G 432)
- 四、禮儀慶典和節日 (L 12 21 22 48; G 456 637)
- 五、婚姻 (L 33 138)
- 六、宗徒信經 (L 310)
- 七、乳香 (G 429)
- 八、聖水 (G 444 445)¹

小結

拉丁教父以 *Sacramentum* 取代了希臘教父 *mysterion* 的觀念，但基本上仍是將奧跡禮儀化，而且較前人更爲著重一些特殊的禮儀行動和神聖事物的標記。舉行這些禮儀行動時，是人與天主建立關係的途徑，天主的救恩就臨現於此時此地 (*hic et nunc*)，故此在奧跡禮儀化中，浮現一個很容易將聖事物質化的趨勢：

在教義方面，有關聖事的禮儀意義、來源、元素、效能、效果、神印、教會的信德、嬰兒領洗、施行人、領受者的意向及信德等課題，已漸漸納入一個有架構和綜合性的體系裡。在這方面，奧思定的努力是功不可沒的。

1 參閱 C. Vagaggini, o.c. 606 n64.

第七章

慶祝奧跡的意義

上文已簡介教父們對奧跡禮儀化所採用的準則，及其背後的信念。奧跡禮儀化的主要目的，是使人能在世上慶祝奧跡。最初期教會傳下來的儀式及其幅度——信念、紀念、祝福，都一直存留著，且往往在禮儀用語及標記上流露出來。研究這時期的聖事觀，不可能也不宜將聖事硬生生地從其他的禮儀行動——節日、慶典、教會的職務、聖所和神恩中抽出來看。這一切元素彼此相互關連自成一個完整有機的體系。與其說慶祝奧跡是某一個行動，倒不如說是整個基督徒生活的凝聚點，它綜合天主與人類、許諾與實現、召叫與回應、此生與來生、縱面與橫面、今天與明天、信德與行動等等。事實上當時慶典的用語不斷提醒人們這個事實。本章特別從中選出幾個常用語作舉証，然後在綜合說明慶典奧跡的意義。

1. 聖事慶典的一般用語

如果我們細心閱讀教父的著作和禮儀典籍，不期然就覺察到，聖事是紀念基督奧跡的事件，尤其是巴斯卦奧跡。這紀念既宣告奧跡臨現人間，慶祝人的提昇，同時指向將來美好的終局，為描述這慶典，教父會用「肖象」、「模樣」、「象徵」、「預象」、「聖事」、「奧跡」和「巴斯卦奧跡」等詞，讓我們逐一簡介。¹

1 參閱 S. Marsili, *La celebrazione dell' eucartistia nella teologia dei Padri*, in Idem (dir.), *La liturgia, Eucharistia: teologia e storia della celebrazione = Anamnesis 3/2*, a cura dei professori del Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma (Casale Monferrato 1983) 44-56.

1.1 肖象 (Lat. *imago*; Gk. *eikon*)

希臘文 *eikon* 與動詞 *eoikenai* 是說明一件物品可按其外貌仿製另一件相似的物品，應用在人方面亦可。拉丁文 *imago* 與其動詞 *imitari* (肖似) 同出一根，通常應用在一幅畫或雕像上，按著這畫或像再仿製相似的事物，但也可應用在人、地方或事件上。

「肖象」一詞在柏拉圖的哲學中佔有極重要的地位，在他的二元論中，最真實的存有是在理想世界 (*intelligible world*) 中，這些事物稱為類型 (*form*) 或理念 (*idea*)，而在感官世界 (*sensible world*) 中的事物只是這些理念的肖象和模樣：

理念作為典範擁有真實的完美，事物只是它們的肖象和模樣，事物分受理念的完美，正因為事物是按著理念的肖象而造成的。¹

肖象並非一些完全空泛的事物，反之，它既蘊藏又表達那超越、完美的存有，它部分地分受那完美的存有，它肖似那完美的存有，並意指那完美的存有。從另一角度看，那完美的存有一方面是超越的 (*transcendent*)，因為它不是完全被禁閉在肖象中，但同時它又是潛存的 (*immanent*)，因為藉肖象它得以彰顯出來。肖象是時空場所中的事物，但能具體地表達出那超越的、超感官的、精神上的、完美的存有。

肖象是相對的，即相對於肖象所指向的「實相」；有肖象就表示有實相，肖象雖非實相的圓滿，但總不會與實相分割、分離，更不會相反。如果肖象不蘊藏或表現實相，就不能成為肖象。法律只有未來美物 (*agathon*) 的影子，卻沒有已出現的實相 (*pragmaton*) 的肖象 (希 10:1)。

舊約的儀式對所要紀念的舊約事件可以有具體的表現，故此

¹ Plato, *Parmenides* 132.

可以是肖象，但相對於基督來說，只能是影子；新約的儀式則是「肖象」，因為可「仿製」基督的事件。安博將這意念引用在聖體聖事上：

在法律裡有影子，在福音中有肖象，在天堂上有實相；
在法律中羔羊被宰殺，現在（在福音中）基督作自我奉獻，並按其人性作出奉獻，即要經歷苦難，同時作為司祭奉獻自己（…）這裡在「肖象」中發生；那裡（天堂）他是在實相中，那裡就如辯護人在天父前為我們轉求。¹

在禮儀書上也有同樣的說法：

上主，今天我們呈上我們的虔敬，因為在這一日被宰殺的羔羊出世了，現在我們是奉獻他（羔羊）的肖象。²

在接受了永生的保證後，我們謙恭地求祢，希望在聖事肖象中所成就的，能夠在一個彰顯的方式中實現得到的。³

小結

在聖事的語言中，不論在禮儀或教父的著作裡，肖象並非是一些想像出來的、毫不真實的一回事，肖象是指向一個圓滿的實相，同時，實相的肖象是在時空場所中一個具體的表現，又是一種實相臨現的形式。⁴

1 Ambrose, *De officiis ministrorum* 1,238: PL16,100.

2 A. Paredi (ed.), *Sacramentarium Bergomense* (Bergamo 1962) 63.

3 C. Mohlberg (ed.), *Sacramentarium Veronense* (Roma 1954) 335.

4 有關拉丁教父的用法，參閱一些例証：*"Noe typum futurae veritatis...imaginem dominicae passionis expresserit"* (Cyprian, *Epist.*, 63,3) *"Praecedit ante imago sacrificii in...Melchisedech...; Dominus...veritatem praefiguratae imaginis adimplevit"* (ibidem 4)

1.2 模樣 (Lat. *similitudo*; Gk. *homoioma*)

在柏拉圖的哲學中，這名詞與「肖象」意義相同，乃指實相的模樣呈現在感官世界中，不過「模樣」通常只應用在事物上，而「肖象」則亦可應用在人身上。

為教父來說，這詞已在保祿書信中出現過，而且具有聖事性的含義：我們已結合於基督死亡的模樣（羅 6:5）。這裡的洗禮是指基督死亡的模樣，因祂的名字而受洗的，就是透過這模樣參與了基督的死亡，洗禮是具體地、有形可見地表現了受洗者與基督同死、同埋。濟利祿·耶路撒冷這樣說：

（聖洗）之內容是指透過一種仿效的方式，參與基督真正的苦難，為此，聖洗是「模樣」，其意義是說，基督死亡是實相，而聖洗是我們仿效基督而採用的「模樣」，為能參與、分擔祂的死亡。（…）請你用神留心宗徒的說話，他並沒有說：「我們結合於（基督）的死亡」，但他說：「祂死亡的模樣」。在基督內確實地發生過真正的死亡和埋葬（…），但為我們只有死亡和苦難的模樣，可是所得的救恩並非指模樣而已，卻是指實相。：

安博也有同樣之意念：

聖洗肯定是死亡，但並非在於肉身死亡的實相而是在於模樣 (*in similitudine*)，當你浸入水中，你便領受一個死亡和埋藏的模樣 (*similitudinem*)，因而領受了十字架的聖事 (*sacramentum*)。²

同樣，奧思定也認為聖事之所以是神聖事物的標記，正因為

1 Cyril of Jerusalem, *Catechesis Mystagogica* 2,7: PG33,1084.

2 Ambrose, *De sacramentis* 2,7,23: Botte (ed.), *Sources Chrétiennes* = (SCh) 25bis (1961)86.

它是實相的模樣。

如果聖事在某程度上與實相沒有相仿之處（模樣），那麼聖事便不能是聖事了。¹

在禮儀經典中，也說過聖體聖事是模樣：

執事將禮品呈交主教，主教則對著麵餅誦念感恩經文，為使之變成基督身體的典範（希臘文是 *antitypos*），在杯爵上念經，為使之變成基督寶血的模樣（希臘文是 *homoioia*）。²

有一點值得注意的，是當翻譯員從希臘文譯為拉丁文時，刻意地加上「模樣」的原文。在早期的感恩經中：

我們已奉獻此餅，唯一獨生子身體的模樣，這餅是聖身的模樣，因為主耶穌曾拿起餅來，擘開（...），為此我們亦獻上這餅成為祂死亡的模樣（...），我們也獻上這杯，寶血的模樣，因為主耶穌曾拿起杯來（...）。³

模樣的含意並不在於事物外表與實相具有相似之處，例如酒和血、餅和身之間相似之處不多，而是在於整個儀式所意指的實相。餅是身體的模樣，為此，獻餅的儀式能成為主死亡的模樣。

在早期《西班牙的禮儀》（*Liturgia Hispanica*），亦有記載：

請祢祝福這獻禮，就是祢的子和我們救主耶穌基督的寶血和身體的肖象和模樣。⁴

1 Augustine, *Epistolae* 98,9: PL33,364.

2 Hippolytus, *Traditio apostolica* 21: Botte (ed.), Sch 11(1964) 54.

3 *Euchologium Serapionis* 13, in F.X. Funk (ed.), *Didascalia et Constitutio apostolica* II (Paderborn 1905) 174.

4 M.Férotin, *Liber ordinum* 17,322.

此外在早期的羅馬感恩經 (*Canon Romanum*) :

這是不容置疑的事實，在感恩祭的慶典中，基督體和血的肖象與模樣就會成為體和血。¹

小結

「模樣」一詞經常應用在聖事行動上，它並非著重物質標記，而是整個儀式，故此感恩祭是基督體血的模樣，因為它不但說餅酒肖似基督的體血，而是整個感恩祭儀式上仿似基督，而事實上它也意指基督的死亡和苦難，並藉此使實相臨現。

1.3 象徵 (Lat. *symbolum*; Gk. *symbolon*)

希臘文 *symbolon* 的字根源於 *sun* + *ballein* 放在一起，有連合一起的意思。古代的人將製成的陶器一分為二，給兩方的人各執一塊作為立約的記號。日後雙方的代表雖素未謀面，但可拿出這塊陶器放在一起，如果吻合就表示大家是立約的人，並須按著原有的約，滿全一些義務。這個作記號的陶塊就是象徵。²

在拉丁語系中，*symbolum* 一詞用得不多，多次象徵和標記 (*signum*) 可互用，當作標記用時，它只有「意指」(*signify*) 實相的功能，並不表示「蘊藏」實相 (*signified reality*)。更有時象徵與寓意 (*allegory*) 混淆一起，使象徵變成一種不真實，幾乎是個人幻想出來的產物。這裡我們不談此種意義。

在希臘教父及東方的禮儀裡，「象徵」一詞是經常用的。但由於這詞並非直接源於新約，有人以為他們之所以採用這詞，是受到教外的奧秘宗教所影響，因為在這些奧秘敬禮中，「象徵」

1 Gelasius I, *Adversus Eutychen* 3,14A: Thiel (ed.), *Epistulae Roman. Pontif.* I (Bomberg 1868) 541.

2 參閱 K.B. Osborne, *Sacramental Theology. A General Introduction* (New York 1988) 60-62.

這名詞是指一些經文或隱秘的物品，而通過這些「象徵」的入教者，可直接得到救恩。

不過，教父們意識到「象徵」可應用在禮儀上，它是指經文、物品或儀式。只要能將其所宣告的意義、及其所意指的實相連在一起的事情都是象徵。從這角度看，「象徵」在教父文學裡就成為體會聖經和聖事的主要鑰匙了。

舊約在猶太教徒的眼中，可以是一種將來的神聖標記 (*sacramentum futuri*)，但在基督徒眼中，由於他們接受了基督是舊約一切預許、預象的圓滿，舊約就不再是單純的標記，而是「象徵」了。換言之，只有基督真實地死亡而復活（圓滿的逾越），當年梅瑟的逾越節才可以成為「象徵」和基督徒的禮儀慶典。所以，這兩件時空分開的事，一件在舊約是預象，另一件在新約是實現，透過禮儀行動已變成一個逾越，並導人步向救恩的盟約。

同樣在感恩祭 (Eucharist) 中，餅、酒奉在祭台前，可作為我們奉獻禮品的標記，但當祝聖了以後，它們就成為基督體血的「象徵」，因為祝聖了的餅、酒已有基督體血的真正臨在 (*real presence*)，這體血就是餅、酒本來所意指的實相。這實相仍奧秘地處於「象徵」的帷帳下，正因為這是基於「象徵」本身所發揮的「連結」的功能。換言之，通過餅、酒和祝聖經文，基督的體血與餅酒才真正地「連結」在一起，那麼祝聖的餅酒（象徵）既意指又蘊含基督的體血。

小結

「象徵」是說明將其「外在形式」及其所指的「意義」放在一起，就會基於先前所定的盟約的力量而發生效力，實相也就臨現。

1.4 預象 (Lat. *typus*; Gk. *typos*)

從字源學來說，預象 (*typos*) 是指一個圖章，將某種材料 (石或木) 的平面雕出一個負面的圖像，為使圖像在蘸上墨色後，可印出一個正面的圖像出來，鑿印就是一個例子。

預象 (*typos*) 與典象 (*antitypos*) 是一對不能分割而相關的名詞 (*correlative*)。如果鑿印上的負面圖像是預象 (*typos*)，那麼印出的正面圖像就是它的典象 (*antitypos*)。負面圖像通常是難以認清的，不過它的作用是使正面的圖像顯出來。

新經的作者早已應用過這一對相關詞，例如：格前 10 提到出谷紀的「雲中和海中」、「神糧和神飲」(…)，這些事都是「預象」(*typoi*) (思高譯「鑑戒」；格前 10:6,11)。同樣，在羅 5:14 裡，亞當是基督的預象 (*typos*)，在希 8:5 裡，帳棚的敬禮又預示基督將要完成的祭獻。伯前 3:21 認為聖洗是洪水的典象 (*antitypos*)。在希 9:24 裡，「人手所造，為實體模型的聖殿」是實相的模型 (*antitypos*)，這裡 *antitypos* 和 *typos* 是同義詞。¹

由於基督是新舊約的實相 (*true reality*)，也就是典象 (*antitypos*)，那麼舊約中的救恩事件，不論是從史實層面去看，或從後期禮儀紀念 (舊約的聖事) 的層面去看，舊約事件並不蘊藏實相，而只是應許和預告實相 (基督)，當基督來了之後，這些舊約事件的負片作用就不大了。可是當實相離世升天之後，就出現另一些預象——追憶基督的禮儀紀念，這就是新約的聖事。假如舊約事件是實相基督的負片 (*negative*)，那麼新約聖事就是祂的正片 (*positive*)，因為後者並非單純地意指實相，同時也使實相彰顯出來，成為實相的「承載者」。這裡負片和正片的寓意並非在說，後者較前者更為清楚而已，而是說前者預示實相，但後者是蘊含實相。列表如下：

¹ S. Marsili, o.c. 50-51.

舊約聖事（禮儀上的預告與應許）是預象，即實相的負片



實相基督（新、舊約預象的典象）



新約聖事（禮儀上的實現和意指）是預象，即實相的正片

這個圖表可應用在基督聖身和寶血的聖事上。基督光榮復活的身體是實相又是典象，舊約中的瑪納是預象——預告和應許，新約中的感恩祭是重現實相，故此祝聖了的餅酒，已不再是餅酒而是基督之體血，其本質與復活的基督一樣，但其外型則保留餅酒之形態，而這外在的形態就如實相的正片一般。故此，聖體聖事就本質而論是實相和典象 (antitypos)，就形態而論是預象 (typos)。同理，聖洗聖事就本質而論，是基督本人在付洗，就形態而論是保祿在付洗（格前 1:10-17）。¹

小結

舊約的聖事是「預象」，外在形態是模糊不清如負片一般，具有預告功能，基督是「典象」，後者取締前者；新約聖事也是「預象」，但其外在形態，如正片一般，必須符合和指向基督（實相），使之彰顯出來。

1.5 聖事 (Lat. *Sacramentum*)

聖事的拉丁文 *sacramentum* 並不源於希臘文，而是源於羅馬人從軍的儀式。從軍者須向統帥 (*imperator*) 發誓服從，以一個呼求式的祈禱文奉獻給神靈，此外尚須在兵士身上打上一個印號，經文和印號聯合一起就成爲 "*sacramentum militare*" 或 "*sacra-*

1 參閱 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 5,18: PL35,1424.

mentum militiae"。這人就一生（或至少一段時期）須效忠統帥。

從軍的儀式基本上就是一個「祝聖」（*consecratio*）和「入門」（*initiatio*）的禮節。從這角度看，*sacramentum* 是有一種玄秘的含意（*esoteric import*），意指一班人（不是所有人）在神靈前作出奉獻，為開始（入門）一種新的生活，成為同一的團體（軍隊），並有一個印號在身上。

在訴訟事件中，「聖事」是指一筆款項，放在一個神聖之處（如：廟宇）作為押金，日後訴訟輸了的一方就不能拿回。這兩個專門的用法，涵蓋「誓願」、「公開」、「法理」的約束，並與將來接受「降福」或「詛咒」有關。這裡所著重的，是人為的「標記」與「承諾」，而非天主的救恩計劃和歷史。

Sacramentum 的玄秘含意，正好給予第三世紀聖經的譯者們一個方便的名詞，去翻譯希臘文的 *mysterion*（奧跡）。這裡在聖經的拉丁通行本（*Vulgata*）中列舉幾個例子：

"*Non abscondam a vobis sacramenta Dei*"

對你們我不會隱藏天主的奧秘（智 6:24）。

"*super sacramento isto*"

有關這個隱秘的夢（達 2:18）。

"*secundum revelationem notum mihi factum est sacramentum*

(mysterium: Nova Vulgata 1979)"

按著啓示使我得知那奧跡（弗 3:3）。

"*Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico de christo et ecclesia*"

這奧跡真偉大，我是指基督和教會說的（弗 5:32）。

可是 *mysterion* 除了意指入門的禮節外，也意指一套秘密的教義和傳授教義的秘密方法（*paradosis: traditio*），類似一些奧秘宗教的儀式，故此拉丁文 *sacramentum* 也從「儀式」包含了「教

義」的意義。¹

「聖事」(*sacramentum*)一詞在首三個世紀很少用來指稱聖體聖事。戴都良用過兩次，²而西彼廉一次，³但到了第四世紀則越來越通用，如：

sacramentum passionis (苦難的聖事)，
sacramentum corporis et sanguinis (肉身和血的聖事)，
sacramentum altaris (祭壇的聖事)，
sacramentum mensae divinae (天主餐桌的聖事)。

安博：

你聽聞有人談及身體，有人談及血，你可知道上主的苦難的聖事(…)，每次在我們領受這些聖事時(…)我們宣告上主的死亡。⁴

你們的祖先吃羔羊，意指主的苦難，而今天我們是藉著聖事來享用這羔羊。⁵

奧思定：

只有那些大地產物經由奧秘祈禱文所祝聖，我們才可稱為主的血和肉的聖事，我們領受聖事是為得到靈性的救恩和紀念主的苦難。⁶

1 參閱 J. De Ghellinck (and others), *Pour l'histoire du mot sacramentum*, I: *Les antécédents*; II: *Patristique et Moyen Âge*, = *Spicilegium sacrum lovaniense*, (Louvain 1924/1927); C. Mohrmann, "Sacramentum" dans le plus anciens textes chrétiens, in *The Harvard Theological Review* 47(1954)141-152; S. Marsili, o.c. 52.

2 Tertullian, *Adversus Marcionem* 4,34; *De corona* 3.

3 Cyprian, *Epist.* 63,14.

4 Ambrose, *De fide* 4,124: PL16,667.

5 Idem, *In Ps.* 43,37: PL14,1146.

6 Augustine, *De Trinitate* 4,10: PL42,873.

大額我略：

羔羊之血灑在兩個門楣之上，預示我們用口領受羔羊苦難的聖事的時候，成為我們的救贖，同時我們專注去默想和效法祂。¹

聖事和感恩祭是這樣密切，一些說法，如：舉行、慶祝、領受聖事 (*sacramenta* 用多數)，就表示感恩祭的慶典：基督體血的聖事。

小結

聖事源於教外人的名詞，被用來演繹希臘文的奧跡 (*mysterion*)，但在第三世紀後，漸漸形成一個趨勢，將這拉丁名詞應用在禮儀的標記、經文、儀式和物品上，故此，原來 *mysterion* 所強調的奧跡——隱藏的、高深的、令人目瞪口呆的真理，現在經這禮儀化的步驟，漸漸變成有形可見的（物質化）事情。

1.6 奧跡 (Lat. *mysterium*; Gk. *mysterion*)²

在《七十賢士本》中，*mysterion* 共出現廿多次（多 12:7,11；友 2:2；智 2:22;6:24[14,15,23]；德 4:21;22:27;27:17-24），但由於大部分的章節皆是以希臘文為原文，故不清楚其希伯來文是甚麼。若從達尼爾先知書 12:18-47 可得知 *mysterion* 是指阿剌美語的 *raz*，在智慧書 14:15,23 中，*mysterion* 則明顯是指宗教入門的奧秘禮。其他的用法一般是指秘密，或如達 12 指一些隱秘之事，只有天主才知悉，且須由經神的揭示人們才可知道這秘密。

在新約福音中，「奧跡」也有多數和單數的用法，瑪竇和路

1 Gregory the Great, *Homil. in ev.* 22,7.

2 參閱 G. Bornkamm, *Mysterion*, in TDNT IV, 803-828.

加是以多數來寫天國之奧跡，馬爾谷則用單數，但都用來表達那隱秘的事是天主為人構想出來，而現在則在基督身上顯示出來，而舊約的先知或聖者卻無從直接看到或見到，卻只能在預象中隱約摸索出來（瑪 13:16-17）。保祿則常用 *mysterion* 一詞（羅 11:25; 16:25；格前 2:7;4:1;13:2;14:2;15:51；弗 1:9;3:3-6,9;5:32;6:19；哥 1:26-27;2:2;4:3；得後 2:7；弟前 3:9）。總的來說，*mysterion* 在保祿書信中，是指自永遠就有的救恩計劃，世代以來是隱藏著的，人的智力無法達到，現在卻在基督身上完完整整地彰顯出來。基督本人就是天主的奧跡，在祂的人性上充滿天主，祂就是天主救恩計劃的彰顯和實現。

在禮儀書和希臘教父的著作中，*mysterion* 一詞較諸其他的詞更多次被用來意指感恩祭和一般的聖事儀式，至於在第三世紀，拉丁教父則以 *sacramentum* 一詞作為相應的用法，而拉丁文的 *mysterium* 則翻譯 *mysterion* 為「奧秘真理」之義。

在希臘的奧秘宗教裡，*mysterion* 是意指一種秘密敬禮的儀式 (*mystery cult*)，用來與那公開、正式的儀式作出區分。有不同的奧秘禮，如 Isis, Eleusis, Serapis, Mithras, Cybele 等的奧秘禮，參與的人是希望能得到救恩 (*soteria*) 的保證，這是他們在公共的敬禮中得不到的。他們主要藉儀式重活一些過往的事，就是那些神話中的風雲人物，在達到神靈的福樂以前所經歷過的事。簡言之，奧秘禮是一種敬禮，透過一些象徵和標記重演一次神話中英雄人物的所作所為，並藉此成為入教者的救恩行動。

奧秘宗教的言詞和儀式是專為一些入教者用的，他們須嚴守秘密，一種嚴格的宗教靜默，不為外人所知，為此奧秘禮在當時的哲學和宗教神學上是對神最高層次的彰顯，因為人的純理智不能到達神，除非神在某種方式下彰顯，對入教者披露一些教義。

這些奧秘禮漸漸介入當時的哲學和宗教，甚至連教父也仿效奧秘禮的語言，並應用在神學的解釋上。於是，*mysterion* 便吸納

了一些禮儀及神學上的抽象意義，意指教外人不懂的儀式、經文和標記，又因其奧秘之特色，mysterion 被稱為「象徵」(symbolon)，這些「象徵」是有形可見的，卻隱藏著神的真理，而且須藉「寓意法」來詮釋，這樣就成了所謂「神學」，而神學就是「釋奧」(mystagogia)的工作，即由解釋象徵的意義到披露神的真理。

教父很多次在引用 mysterion 一詞時，是與保祿的用法基本相同。其中顯著的例子，就是從護教學的教父開始。他們一方面針對當時的玄識學派，很小心地避免與奧秘宗教的奧秘禮混淆，但另一方面，將這詞應用在基督的教義時，則指救恩的事實，尤其是基督的誕生和十字架，¹其次 mysteria (多數)，是指舊約的事件具有預象的功能 (typological significance)，基本上與 symbolon, typos 是同義詞：梅瑟展開雙手、若蘇厄的名字、割損禮、宰殺羔羊等。

亞力山大學派受到新柏拉圖主義之影響，認為 mysterion 就是基督宗教的真理，高層次的和屬靈的，基督是偉大的釋奧者，進入奧跡 mysterion 須經歷一些較為細小的奧跡 mysteria (如：創造、出谷等)；而那些最高超的奧跡須受到保護，免受俗世的侵害，故此須隱藏在外表面形式上，就如聖經中的真理受到「比喻」(parabole) 去保護一般。例如：奧利振也說初學者須經箴言篇的淨化，由聖神領導就可以進入雅歌所描述的真理，才能與聖言 (logos) 結合和得到天主聖三的眞知。到了第四世紀，奧跡漸漸趨向指稱聖事的禮儀，尤其是聖洗和最後晚餐，即通過外表的儀式而進入奧跡之中。²

1 參閱 Justin, *Apol.* 1,13; *Dial.* 74,91.

2 參閱 C. Vagaggini, *Theological Dimension of the Liturgy* (Collegeville 1976) 60-1604.

小結

奧跡指天主救恩的計劃，本來是隱藏的，但藉祂的聖言彰顯出來。基督作為降生的聖言，本身就是奧跡。教會作為光榮基督的臨現之處，就是奧跡。聖事作為教會延續基督救恩的行動也是奧跡。

1.7 巴斯卦奧跡 (*mysterium pasquale*)

新經作者視舊約的逾越節為耶穌的死亡的預象，如：格前 5:7-8 已提過基督就是巴斯卦節的羔羊，也暗示當時每年都舉行巴斯卦奧跡的慶典。¹

第二世紀的一本偽經——《宗徒書信》(*Epistola Apostolorum*)——也告訴我們，在猶太人慶祝巴斯卦節的日子里，基督徒亦須守夜祈禱、誦經（特別是出 12），然後紀念基督，共飲杯爵，活出基督的愛 (*agape*)，並期待主和諸位聖者再回來。這是基督的意願。²

有關「巴斯卦奧跡」一詞的解釋，早在撒得的梅理頓的《巴斯卦道理詞》（約 165-185）出現過，說明這是主基督的奧跡：

巴斯卦奧跡既是新的又是舊的，永恆的和現世的，不可磨滅和可消失的，永垂不朽又是逝去的。³

1 *Mysterium pasquale* 有兩個中譯，一是意譯為逾越奧跡，二是音譯為巴斯卦奧跡。基本上兩者可互用。意譯逾越奧跡是強調此奧跡完全屬於基督，尤其在祂的苦難、死亡和復活事件中。音譯巴斯卦奧跡則包括梅瑟領以民出埃及的事件：羔羊，羔羊之血使上主逾越以民之家而保其首生子之命，以民逾越紅海，後期的節日和晚餐等。

2 參閱 *Epistola Apostolorum* 13; J.A. Jungmann, *The Early Liturgy* (Indiana 1962) 89; P. Sorci, *Mistero Pasquale*, in *NDL* 895; J. Quasten, *o.c.* I, 150-153.

3 *Omelia sulla pasqua 2*: R. Cantalamessa, *I piu antichi testi pasquali della Chiesa* (Roma 1973) 25.

梅理頓主教認為主的巴斯卦是在聖週五慶祝，那是主基督祭獻的日子，與舊約吃巴斯卦羔羊和出谷的日子相同。不過，猶太人的出谷和巴斯卦節的建立，只是後來基督死亡和復活的預象。兩者都稱為奧跡 (mysteria)，因為都具有超性的意義和超越時空的規範。耶穌的死亡保證基督徒可逃離死亡與罪惡的魔爪，就如巴斯卦羔羊的血一般，使以色列民逃離死亡和埃及人的奴役一般。舊的巴斯卦只具預示的功能，但將會消失，隨之由新的巴斯卦替上，後者才是永恆的。¹

另一個同期的佚名作者 (*Quartodeciman anonymous*)，也分享同一的意念：

巴斯卦奧跡是
宇宙性的；
天下萬有同慶的節日；
因天父意願受遣來到世界；
基督在世的超性晨曦；
天使和總領天使常存不息的大慶典；
整個世界綿延不絕的生命；
所有人永不腐朽的神糧；
宇宙萬物的靈魂；
使天地達到神聖界 (teleute) 的慶典；
新舊奧跡的宣告。²

宗徒教父的時代已沿用新經的預象法，以出谷紀的巴斯卦節來解釋基督死亡的救恩意義，並且在禮儀上作出相應的配合，使前者與後者能彼此呼應。我們可透過依玻理的《宗徒傳承》，更了解當時的做法。這書在第三世紀出現，包括教會的律法、習俗

1 J. Quasten, *o.c.* I 245; P. Sorci, *o.c.* 884; Rocchetta 253.

2 *Omelia sulla pasqua* 40.57; R. Cantalamessa, *o.c.* 57; 67.

和禮規，源自宗徒的時代，內有完整的感恩經，入門聖事和授予聖秩的儀式。很明顯地，這裡描寫的聖事是紀念新的巴斯卦，因為舊的巴斯卦爵杯已由基督飲了，羔羊也吃了。從此就不再需要舊的巴斯卦，這一點已在對觀福音提過：

我渴望而又渴望（…）吃這逾越節晚餐（…）我決不再吃它。（路 2:15-16；瑪 26:29；谷 14:25）

誠然基督以最後晚餐開始新的巴斯卦。祂的死亡就是新的出谷，而這需要一個新的巴斯卦節去紀念祂。故此，在最早期聖體聖事建立的記載中，只提起「主耶穌在祂被交付的那一夜」（格前 11:23），並沒有提起是猶太人的巴斯卦節。¹ 在《宗徒傳承》中也特別著重這一句。此外，依玻理也在其《巴斯卦道理詞》指出，新的巴斯卦 (pascha) 就是主的苦難 (paschein)。²

護教學的教父，如猶思定，是按著保祿的脈絡，解釋基督的奧跡（哥 4:3；弗 3:4），就是巴斯卦奧跡，因為整個基督事件是在巴斯卦完成。³

亞力山大學派的克萊孟和奧利振則從字源學，去解釋基督的苦難 (paschein) 就是逾越 (pascha)，這是按斐羅 (Philo) 的釋經法，尋找出巴斯卦羔羊的宰殺和逾越的靈修和倫理意義。⁴

當時出現一個趨勢，就是將巴斯卦節日的慶典延長。小亞細亞是在尼散月第十四日 (Nisan 14, *quartodecima*) 慶祝巴斯卦節。西方的教會則在那天接著來的主日慶祝。不論怎樣，兩者在節日前一、兩天都要守齋和做前一晚的守夜祈禱，其後則有五十天的慶祝。⁵

1 參閱 Hippolytus, *Traditio apostolica* 4: Botte (ed.) 12ff.

2 參閱 Idem, *Homilia in s. Pascha* 49.

3 參閱 Justin, *Dial.* 111.

4 參閱 P. Sorci, o.c. 896.

5 參閱 Tertullian, *De orat.* 23,2: CCL 1,267.

後來，再由守夜祈禱演變為逾越三日祈求：聖週五，聖週六和主日，為紀念主的死亡、埋葬和復活，¹又或者視為總結創造的一週：人的創造、天主的安息、大局形成的開始。²

後來，為對稱節後的五十天 (pentekoste)，又將守齋和收斂的氣氛延長至巴斯卦節前的四十天 (tessarakoste 或 *quadregesima*)，特別為候洗者作靜修，這在亞大納修的《慶節書信集》(330-347) 中有記載。³

將巴斯卦節往前後擴展的現象，是基於一種神學意念，就是越來越將耶穌的人性，看為天主救恩計劃啓示和實現的地方。雖然耶穌的生平是一個完整的奧跡，但由於其內容太豐富了，難於一次就足以完全細味其義，教會便制定很多慶日或慶典和建立很多聖殿，為紀念主的生平事跡。同時，越來越多人前往耶路撒冷朝聖，並將那裡的隆重禮儀引入羅馬的禮儀中。⁴

奧思定認為巴斯卦是主的逾越，經歷苦難而達到生命，⁵並導引相信祂復活的人達至同一的生命。主的巴斯卦今日仍以不同的方式發揮其效力，一個是每年一次的巴斯卦的慶節，另一個就是每週和平日的感恩祭。⁶

金口若望將平日的感恩祭視為每年的巴斯卦，是為能與猶太人舉行的巴斯卦節作分別，因為基督徒甚麼時候都可舉行巴斯卦，這和每年的巴斯卦是一樣的：

1 參閱 Origen, *In exod. hom.* 5,2.

2 參閱 Pseudo-Chrysostom, *Hom. in s.Pascha* 7,4: SCh 48,115; quoted from P. Sorci, o.c. 896.

3 參閱 Athanasius, *Epistola festiva* 6,13: PL26,1389B.

4 參閱 *Peregrinatio Aetheriae* 35-42, CCL 175,78-85; M. Righetti, *Manuale di Liturgia Sotrica II* (Milano 1955) 95-101; Eusebius, *De solemnitate paschali* 7.12: PG24,701; J.A. Jungmann, o.c. 6. 253-265.

5 參閱 Augustine, *Tract. in ev. Joh* 55,1: CCL 36, 363-364.

6 參閱 Idem, *Sermo 220 in vigilia paschae*: PL38,1089.

四旬期每年舉行一次，巴斯卦則每週三次，有時甚至四次，或更好說，每次願意的時候都可以，巴斯卦並非是守齋，而是奉獻，（…）巴斯卦是宣告主的死亡，為此今天我們所奉獻的祭祀，和那昨天所舉行過的，和每日所要作的，都是一樣，就如在聖週那天發生的一樣，那個並不比這個更神聖，這個並不比那個更薄弱，但都是同一個，一樣令人顫慄和充滿救恩的。：

其實不但是平日感恩祭就是主的巴斯卦，即使是其他的聖事亦然，安博就這樣暗示過：

有甚麼比將希伯來人過紅海的事來說明聖洗聖事更為合宜呢？²

小結

- 一、這是一個新的奧跡，與其他或以往的不同，希伯來人的巴斯卦只有預示的功能，而且注定被新的取締。
- 二、這奧跡是以基督為中心，祂的死亡和復活，祂是那巴斯卦被宰殺和祭獻的羔羊，只有藉著祂才可明白。
- 三、這奧跡已不再是隱藏的真理，而是基督——巴斯卦——的慶典，既是宣告又是紀念，尤其是指基督徒巴斯卦節前夕的禮儀，然後伸延到每件聖事。

2. 慶典的三個核心

綜合上述，教父們的奧跡禮儀化，主要是源於主的訓示、宗徒的傳統。加上教父們的牧者關懷和文化適應，他們很認真和忠

1 John Chrysostom, *Adv. Iud.* 3,4: PG48,876.

2 Ambrose, *De sacramentis* 1,14: CSEL73,20.

誠地慶祝奧跡，並以此持守基督徒生活。我們已述說在這過程中，他們經常採用的言詞及其背後的思想。在此，我們提出教父在過程中的三個核心。既然奧跡透過禮儀慶典，凝聚整個基督徒的生活，那麼，在此凝聚的一刻所強調的焦點，就稱為慶典的核心，共有三個：現世歷史、基督奧體和聖三事件。

2.1 現世歷史

禮儀慶典涵蓋整個人類過往、現在和將來的生命歷程，包括人的起源和終局。其實上述七個詞語都說明奧跡禮儀化有此趨勢，把古今將來凝聚此刻。奧思定在這課題綜合了教父的意見。在他的《天主之城》一書中，用了天上之城和地上之城的寓意來描寫現世歷史，將天人合一視為這個歷程 (*procursus civitatum*) 的目標，否則這歷程本身的意義就不大。

歷史就像兩座城，建基在兩種不同的愛上：自私的愛和天主的愛。歷史的進程就像一齣五幕劇：創造、天使與人的失足，基督來臨的準備期，聖言降生與教會的創立、人的終局。劇中出現兩股勢力，一個來自天主，一個來自撒旦。人在世上要掙脫邪魔的掣肘，投奔天主。在這掙扎中天主站在人那邊。

奧思定的地上之城有消極和積極兩個意義。就其消極意義來說，地上之城描寫那些屬撒旦的惡人，其終局是死亡；但就其積極意義來說，它描寫正在罪惡中掙扎向善的人。可是這罪惡是「因禍得福的罪惡」 (*felix culpa*)，因為它竟為我們賺得救主，使我們悟出天主的愛何其偉大，此愛在人們死亡的終局之後，竟開拓另一終局，就是永生。天主畢竟是整個歷史的主人。祂的愛從創世已伸延到人的歷史中，任何事情都不可使之停頓。祂悉心照顧地上之城（向善的人），使俗世的平庸、虛浮與幻滅，平添更高貴的意義。為此，人成為天主慈愛的對象，那麼從地上之城的角度看，俗世成為天主慈愛、美善的象徵：

地上之城的一部分是天上之城的一個象徵，它「在奴役的束縛之中」，就其本身而論，並無自身的任何含意，但作為奴役而論，它卻具有意指另一個城市的功能。因為它之所以存有，並非為了自身的原因，而是為了預示另一個實體。（…）我們在地上之城發現兩件事：此城明顯地存在，以及它對天上之城的象徵性展示。¹

隨著聖言成血肉的事件，天主更進一步參與人類的歷史，而人的歷史更進一步成為天主的歷史，致使現世的生活成為天國的幼芽和開端。換言之，現世歷史並不單純地意指將來天國圓融的境界，也蘊藏著其中的實質。我們以信、望、愛三德慶祝奧跡時，就可衝破死亡的弧線，既可伸延到來生的榮福，也將永恆引進而且充實今世的浮生。基本上，禮儀慶典是為應付現世歷史的需要，因為以後在天主之城就無須藉標記行事，再者，那時再不存有惡魔的掣肘。聖事主要是助人由此生安渡彼岸。

2.2 基督奧體

每個處身現世歷史中的人，只要讓降生的聖言藉著禮儀慶典，臨現到自己生活的境況中，都可將自己平庸、虛浮、幻滅的生活變得充實，提昇到更高的境界。這樣，人的歷史就有嶄新的意義，就是萬有都在基督的統領下，回歸天父那裡。

事實上，降生的聖言，藉著聖神的大能，不斷與教會密切結合，成為一個妙身，前者為首，後者為肢體。教會有形可見的就

1 Augustine, *De Civitate Dei* 15,2. 奧思定用了迦 4:21-31 的「寓意」來表達。亞巴郎有兩個兒子，一個生於婢女，一個生於自由的婦人。前者按常例而生，代表地上的耶路撒冷；後者按恩許而生，代表天上的耶路撒冷。前者曾迫害過後者，但經上記載：你將婢女和她的兒子趕走，因為婢女的兒子不能與自由婦人的兒子，一同承受家業。這「寓意」是說明現世已有將來入居天主之城的善人，和地上之城（撒旦）的惡人混雜在一起。在現世，善人被惡人磨難；但在將來，善人要承受恩許，而惡人則被摒棄。

是奧體之彰顯。教會按基督的意願，再一次使祂的救世大業伸延到每個人身上。上文所提到的七個用語，每次應用在感恩祭時，都在說明此點：未舉行感恩祭之前，早有基督的人性彰顯天主的愛，早有教會彰顯基督的身體。感恩祭餅和酒的標記卻濃縮地凝聚這偉大奧跡於此時此刻，使這個具體的慶祝團體成爲聖事性的團體，彰顯至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。

套用今日神學的語言來說，自聖言降生後，基於聖言的二性一位的永恆結合，新約的聖事性也變成恆久性的事實，它並非在禮儀慶典中才出現，而是因著基督的人性恆常地陪伴人類歷史。當祂升天後，此聖事性仍藉有形可見的教會延續下去。正因著這從不間斷的聖事性，教會所舉行的禮儀慶典都沾上這聖事性。

這正好爲日後聖事的解釋鋪路，例如：所謂「事效性」(*ex opere operato*)，聖事按其本身之運作有效，是因爲聖事同時是按教會本身之運作(*ex opere operantis Ecclesiae*)。即使聖事施行人的聖德、信德、道德不夠，但只要有意向行教會所行之事，那聖事必賦予那些無障礙的人恩寵。另一個例子是聖事的建立。基督是所有聖事的建立人，教會無權更改聖事的本質，但由於教會與基督關係密切，就可在不同環境中，辨別哪些標記能成爲聖事而無損聖事的本質。

基督本身是萬民之光，教會則將這光反映出來，照耀到每一個人身上。教會是一件聖事，就是說，教會與天主親密結合；她也是全人類彼此團結的記號和工具。¹ 最終，基督奧體就是天主

1 參閱 LG 1: "*LUMEN GENTIUM cum sit Christus, haec Sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata, omnes homines claritate Eius, super faciem Ecclesiae resplendente, illuminare vehementer exoptat, omni creaturae Evangelium annuntiando. Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem(...)*". 梵二在《教會憲章》中開宗明義說明教會於世界和歷史來說就是聖事。

的新子民，「一個在父、子及聖神的統一之下，集合起來的民族。」¹

2.3 聖三事件

教會有些特殊的行動，能使基督臨現在我們的生活境況中。這就是教父所關心的「奧跡禮儀化」的行動，亦即教會按基督的意願，通過一些紀念祂的儀式和標記，使祂介入我們生活境況中。這就是禮儀行動，藉此行動，信友參與天主聖三的事件，亦即參與基督在聖神內向天父的祈禱。

基本上，禮儀行動和禮儀慶典，就其所指涉的 (denotation) 而論，是沒有分別，就其所意指的 (connotation) 而論，就有點不同。感恩祭既是禮儀行動，又是禮儀慶典，前者著重感恩祭的客觀成分，後者牽涉慶祝者的主觀成分。

所謂客觀成分，是強調基督的臨現不取決於人性的主觀因素，如個人的熱誠、虔敬、信德等。只要是教會的禮儀行動，基督就臨現於祈禱的團體中、聖言的宣讀中、餅與酒的標記中，在其中祂仍然召喚、陪伴、滋養、寬恕、治療、振奮我們。的確，教父承認基督在教會內的臨現是多元的，但並沒有如後期的神學，從中作出很仔細的分別。但有兩點教父是肯定的。一是基督以聖神的德能在禮儀中行事，因而無論誰付洗，實是基督親自付洗；² 二是禮儀行動因基督的聖化行動和臨現，促使慶祝的團體（不論是多麼卑微）成為完整的教會。這在聖體聖事上尤為明顯，基督臨在餅酒中，整個教會都連同基督一起臨在；當信友領受基

1 LG 4: "Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata". 此段引用 Cyprian, *De Orat. Dom* 23: PL4,553; Augustine, *Sermo* 771,20,33: PL38,463; *Io. Dam. Adv., Iconcol.* 12: PG 96,1358D.

2 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 4,1,6: PL 35,1428.

督的身體，自己也因此實在地成為基督身體的一部分。¹

聖事慶典必須建基於禮儀行動的客觀因素上，即基督的客觀臨在。這樣，聖事之慶典就成為基督聖化我們的行動。此行動源於祂的大司祭職，在祂奧體中延續，成為禮儀的慶典和紀念。藉此行動，我們以虔敬、溫順、活潑的信德，仗賴聖神的力量，在聖子內，將榮耀歸於天父。每個基督徒對天主的崇拜，都在禮儀行動中找到它的源頭和終向。藉著禮儀標記和儀式，人的內心紮根並建基於天父在祂愛子內「愛我們的大愛」（弗 2:4）。這是同一的「天主奇妙工程」，在任何時代，在聖神內（弗 6:18），藉著祈禱，得以活現和深入人心。這才是圓滿的敬禮，其目的是指向一種新的存在方式，就是我們滿懷感恩和喜悅之情，接受天主的恩賜，進入基督的逾越奧跡，邁向生活的頂峰，「豐盛人生乃天主榮耀」²，這就是禮儀上所謂的「美妙的交易」（*commercium admirabile*）。³

教父的聖事觀與其說是一套神學理論，毋寧說是一種人生慧境。宇宙人生有許多超乎形象之外的真理，經虛涉曠，玄秘幽邃，如空中之音，相中之色，言則有盡，意則無窮。白居易有一首禪詩：

須知諸相皆非相，若住無餘卻有餘，
言下忘言一時了，夢中說夢兩重虛。

1 LG 26: "*In his communitatibus, licet saepe exiguis et pauperibus, vel in dispersione degentibus praesens est Christus, cuius virtute consociatur una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*" (cf Augustinus, *C. Faustum*, 12,20: PL42, 265; *Serm.* 57,7: PL 38,389) LG 26: "*Etenim 'non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus'*" quoted from Leo the Great, *Serm.* 63, 7:PL54, 357.

2 Irenaeus, *Adv. Haer.* 4,38,2: "*Gloria Dei vivens homo*".

3 RM: 聖誕子夜彌撒，獻禮經。

非相、無餘、忘言、夢虛盡述一片形象之內的虛空，但「須知」一語卻確定我們終能幻中見真，虛中見實，簡直呼之欲出。詩人很含蓄和巧妙地邀請我們自行參透，究竟甚麼將虛空充實了。

人生活在形象與真理之間，要參悟生命之莊嚴和諧，寄人生於至善之美，全靠人心靈裡澄澈的天機和妙悟。聖言成人就是以天機點化我們的心靈，聖神降臨就是導人邁向這妙悟。儘管在教父時代盛行新柏拉圖主義，強調形象與真理的二分化，捨形象而達真理，但教父們面對降生的聖言，就領悟原來虛浮的形象已為永恆的真理所充實。只要盡心盡性地生活現在，就可讓真理開創自己的人生，則大智油然而生，大慧峨然而出，人生慧境在望矣！教父所體驗的聖事亦即是這個轉化。

基督來到約旦河，
將整個舊亞當埋葬在水中；
聖神藉鴿子形狀降下，
從此祂藉著水和聖神，
開始一個新的造化。¹

教父給教會留下豐富的精神遺產，讓後世的神學家繼續尋求對聖事、奧跡的了解。

¹ 參閱 Gregory of Nazianzus, *Disc.* 39,14 (論基督洗禮的道理詞): PG36,351.

釋義篇

上文我們已提過教父對聖事慶典的明瞭。在第三部分我們將介紹，從中世紀和宗教改革後至禮儀運動前，神學對奧跡的慶祝所給予的釋義。

我們說，直到中世紀才有聖事神學，並非貶低教父的聖事觀，而是因為教父很少用神學一詞來表達他們的反思。中世紀對「神學」有特別的法。在治學方法上，中世紀，尤其第十二世紀，確有獨到的一面。這時期他們著重信仰內容所提出的問題，然後盡量以滿足理性的方式作答，用合乎邏輯標準的普遍論證形式鋪陳。「信仰追求明瞭」(*fides quaerens intellectum*)就是當時的口號。¹

當時神學的任務主要是將信仰解釋清楚。聖事是信仰生活的一部分，那麼舉行聖事的方式就成為解釋的對象，而解釋的工具則借助於哲學的原理和方法。本篇稱為「釋義篇」，因為它主要介紹人們對聖事慶典的釋義。以下兩章將集中論述中世紀和現代思維的神學。當然在這段漫長的世紀裡，有很多課題可以介紹，但本篇只從中選取一些重要的代表人物，論述他們對聖事慶典所作的釋義。

此外，我們還可提出兩點要注意的地方，就是這些釋義一方面將聖事慶典的意思(meaning)澄清，另一方面卻不自覺地將其意義(meaningfulness)收窄。

第一，「聖事」(*sacramentum*)一詞在中世紀以後才逐漸歸一和定型，成為日後的專有名詞，它的意思(meaning)是指那些由耶穌基督所建立的標記，能蘊藏和產生恩寵，這個聖事的意思一直流傳到十九世紀的神學手冊中。這個神學觀念確實給教會不少幫助，如制定慶典(celebration)的禮節、法規、牧民措施，以較

1 Anselm, *Proslogion*, proem.: PL153,225A ; 參閱 Y. Congar, *The History of Theology* (New York 1968); C.Vaggagini, *Teologia* in G. Brabaglio e S. Dianich (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia* (Roma 1979) 1597-1771.

爲清晰的方法，解決舉行聖事慶典時所引發的種種問題，尤其有關很多倫理的個案，例如：一個罪人在領聖體時，是真的領到基督的身體嗎？假如真的領到基督，爲何不皈依，得不到聖化，反而繼續犯罪？在甚麼時候，祭台的餅酒會變成基督的體血？如何變？

第二，正由於聖事一詞經中世紀神學的歸一和定型，聖事的意義 (meaningfulness)，尤其聖經和教父時代那種更富靈氣和彈性的聖事觀收窄了。很自然地這會引發另一類的問題，諸如神學理論偏重聖事儀式化，疏忽宣讀天主聖言的重要性，將禮儀慶典歸納在「形」和「質」之上，導致禮儀、聖事僵化。幸好後期的禮儀運動衝破這狹窄的框框而重回聖經和教父的基礎。

本篇描寫中世紀和宗教改革後至十九世紀，神學家們對聖事作爲「標記」(sign)、「產生因」(cause)和基督「建立」(institution)的意義。有關十九世紀末所興起的禮儀運動，以及此運動所作的神學反省，則在第五部分「慶典篇」再作交代。

第八章

聖事慶典的形上演繹

假如說聖經時代是著重「宣講」(kerygma)，那麼教父時代可說是著重「從宣講到交談」，而中世紀神學的反省，是「從交談到形上演繹」。

中世紀對聖事的神學反省可粗略地分為兩個階段。第一個階段由第七至十一世紀，在這期間教父的遺產具有相當的影響力，在聖事方面，尤以奧思定的思想最甚。同期，在神學反思的方法上也介入其他的人文學科¹和亞里士多德(Aristotle)的形上學²，作為系統化的整理，反思的對象以禮儀慶典的標記為主。第二個階段由十二至十五世紀，聖事的定義都以有系統的神學來支持，其中以多瑪斯的神學為高峰。其《聖事總論》(*De sacramentis in genere*)已相當成熟，討論聖事的數目、主要的元素、建立、效能和效果、施行人和領受人等課題，而且也被引用作為教會訓導。

本章旨在介紹兩位偉大思想家的交接，由奧思定的「神聖事物的標記」到多瑪斯的「聖事產生其所標誌的恩寵」，由廣義的聖事觀到準確的聖事神學，由象徵到產生因，更好說，這兩個大主流的匯合是從奧跡轉化為慶典的一個理論基礎。

1 如：七藝(seven liberal arts)。在古代希臘的文化中，只有顯貴人家(自由人)才可學習七藝：文法(grammar)、理則(dialectic)、修辭(rhetoric)、稱為三科(trivium)算術(arithmetic)、幾何(geometry)、音樂(music)、天文(astronomy)，稱為四目(quadrivium)。

2 亞氏哲學主要分三階段進入中世紀。最先由 Boethius (+525) 翻譯，九至十一世紀是 grammar，由 Alcuin (+804) 推廣，十二世紀是理則(dialectic)，十二世紀末是形上學、心理學和倫理學。

1. 奧思定的遺產（七至十一世紀）

聖事是「神聖事物的標記」(*signum rei sacrae*)。神聖事物是指恩寵，標記是指禮儀慶典的水、餅、酒和油等。這是奧思定一個重要的定義，由於它簡單易明，很自然地就輯錄在依希道(Isidore of Seville +635)的著作中，¹而存留下來。在此定義影響下，後人在解釋聖事慶典時，將注意力集中在標記上。當查理曼大帝(Charlesmagne +814)推行禮儀改革時，也是以此為軸心，導致聖事儀式化。後來在神學反思上，也出現兩種不同的取向：一是將聖事物質化，意即把標記和神聖事物等同；另一個是將聖事象徵化，意即標記是一回事，神聖事物又是另一回事。

1.1 依希道(Isidore of Seville +635)

他繼承了奧思定的傳統，將聖事(*sacramentum*)視為神聖的秘密(*sacrum secretum*)，主張在有形可見的標記內有一種隱蔽的力量：

當我們以一些標記和儀式舉行(禮儀)慶典時，並藉此使人明白其所意指的另一些事物的時候，那就成為聖事，我們該虔敬地領受為能得到聖化。²

聖洗、傅油、聖體和寶血是聖事，它們之所以稱為聖事，皆因在它們有形可見物質的外衣下，存有天主的德能，並會隱密地實現那同樣聖事的救恩；由此它們被稱為聖事，正因這德能的隱密和神聖之故。在教會內舉行

1 依希道的著作主要是將前人的思想集大成。他的 *Etymologiae* 是最重要的一部，這著作有點像百科全書一般，包羅萬有，方便神職人員的牧民和培育工作，其輯錄的標準是以實用、易明為主。

2 Augustine, *Ep.* 55,1,2:2,3: "Sacramentum et autem in aliqua celebratione cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significare intelligatur quod sancte accipiendum est".

的聖事能產生美果，因為聖神臨現於聖事中，實現有關那神聖標記的效果，故此不論施行人是好、是壞，聖事都能在天主的教會內實施出來。¹

我們可列出此定義的幾個特色：

- 一、它是源於奧思定之傳統，² 就是將聖事放在禮儀慶典中 (*in aliqua celebratione*) 去描述那些標記和行動 (*res gesta*) 是指向另一些事物 (*aliquid significare*)。
- 二、這個慶典具有可見的物質外衣 (*sub tegumento corporalium rerum*)，與所意指的事物有別。而這可見的外衣是為令人明白 (*intelligatur*)，同時以虔敬之心領受，藉此得以聖化 (*quod sancte accipiendum est*)。
- 三、聖事與普通物質的事物不同，是因為前者具有不可見的天主的德能 (*virtus divina*)，為此，聖洗、傅油和聖體、寶血都是聖事，因為在其物質外衣下天主「暗中」(*secretius*) 帶來救恩 (*salus*)。
- 四、這不可見的德能 (*virtus invisibilis*) 是由聖神通過外在標記而產生的。
- 五、只要聖事是在教會內 (*intra Ecclesiam*) 舉行就有聖神的德能。聖神就會產生救恩的效果 (*fructuose*)，這與施行人 (*minis-*

1 *Etymologiae* 6,19,39-42: PL82,225: "Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguinis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur; unde et a secretis virtutis, vel a sacris sacramenta dicuntur. Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum operatur effectum. Unde seu per bonos seu per malos ministros intra Dei Ecclesiam dispensantur". 參閱 Carpin A., *Il battesimo in Isidoro di Siviglia* (Bologna 1984) 99-108; Rocchetta 277.

2 參閱 Augustine, *Ep.* 55,1,2;2,3.

ter) 之好與壞無關。

六、聖事之效果是有賴伴隨教會的聖神 (*Sanctus Spiritus*)，即使教會以物質標記運作 (分施 *dispensantur*)，其行動能產生 (*effectum operatur*) 精神上的效果。

依希道的前人奧思定、大良一世及大額我略，都提過有關奧跡 (*mysterium*) 就是那隱而不見的內容。聖事 (*sacramentum*) 就是外在的標記。作者則再強調聖事存在於慶典中，是一個「神聖的秘密」 (*sacrum secretum*)，這成爲日後中世紀神學家反省的園地，並引起他們的注意，將聖事解釋爲標記 (*signum*) 和恩寵的產生因 (*causa*)。依希道的神學影響了查理曼大帝時代的神學家。¹

巴斯加思奧 (*Pascasius Radbertus* +860) 認爲聖事是在一些神聖慶典中的事物，是 (天主) 給予我們作爲救恩的信物。當有形可見的標記出現時，自天上就有一些看不見的事情針對內在的心靈運作，所產生的效果，就是我們以虔敬之心所領受，並因此而得到聖化的效果：爲此它們被稱爲聖事。它們雖現於有形可見之事，但其內在則有天主性 (德能)，更隱密地，進一步藉物質的東西而造就一些神聖之事。² 他不但將聖事的觀念應用在聖洗、堅振、聖體上，而且跟隨奧思定將之應用在其他的事情上，如：聖經作爲文字是屬聖神工程的聖事，降生聖言是聖事，整個救恩史是聖事。³

拉特肋莫斯 (*Ratramus of Corbie* +868) 認爲，聖事是隱藏在

1 例如 *Pascasius Radbertus* (+860), *Rabanus Maurus* (+856), *Ratramnus of Corbie* (+868).

2 *Pascasius Radbertus, De corp. et sang. Domini* 3: "*Sacramentum ... est quiddam in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum est: unde et sacramenta dicuntur a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius fecit per speciem corporalem*".

3 參閱 *Ibid.*

物質外衣下的天主德能，能將救恩隱密地分施給誠信的領受者。¹當然，這種聚焦在「隱藏德能」的聖事觀會疏忽「標記」本身的外在及可見的功能。

1.2 物質化和象徵化之爭

依希道強調物質外衣下的神聖的秘密，引發了一些具體的問題。他認為希臘文的聖體聖事是 *eucharistia*，而拉丁文的翻譯是 *bona gratia*（美好的恩寵，即感恩的意思）²，換句話說，餅的外形下是恩寵，那麼餅就是一個寓意的標記（*allegorizing sign*）。

亞爾漢因（Alcuin +806）從奧跡的角度看聖體聖事，他認為祝聖的餅在擘開後代表基督身體的三重意義：耶穌個人的身體、教會的肢體、過世的信友。³

這裡牽涉到另一個問題：在聖事中，我們只能看見餅與酒（標記），而看不見基督的身體，那麼究竟餅與基督的身體有何關係？放在當時的神學用語，問題會變成聖事標記與聖事恩寵有何關係？當時有兩種取向，一個是著重精神象徵化意義，另一個是著重物質實體化的意義。

畢寧嘉（Berengarius of Tours +1088）跟隨奧思定的路線。⁴

1 Ratramus of Corbie, *De Corp. et sang. Domini* c.45: "*Tegumento corporaliū rerū virtū dīvinā secretiū salutē accipiētiū fidelitē dispensat.*"

2 參閱 *Etym.* VI, 19,38: "*Panis et calicis sacramentū græci eucharistiam dicunt, quod latine bona gratia interpretatur.*" Rocchetta 280.

3 參閱 H.De Lubac, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge* (Paris ²1949) 295-339. Rocchetta 280-281.

4 參閱 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 26,17: PL35 1814, "*Huius rei sacramentū, id est, unitatis corporis et sanguinis Christi...quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitiū; res vero ipsa cuius sacramentū est, omni homini ad vitam, nulli ad exitiū, quicunque eius participes fuerit.*" 意謂善人領基督身體和寶血之聖事，亦領受其恩寵，為他們來說，聖事就是恩寵，因而獲享生命；惡人領了聖事，卻得不到恩寵，而招至喪亡。後期有不少的作者受此影響，參閱 Leeming 252.

畢氏認為，就一般情況而論，標記與恩寵時常一起，可是一個不堪當的人在領聖體時，他所領受的只是標記，而非基督的身體。「身體的標記是一回事，身體又是另一回事。」¹他引用了奧思定「聖事為神聖事物之標記」(*sacramentum signum rei sacrae*)的看法，認為聖體聖事中的餅酒變成基督的體血，其變化的情況祝與聖洗禮之水一般。

這樣，畢氏將奧思定所說的標記和恩寵完全分開，標記已不再是神聖事物的外延，而只是一種空泛的象徵。聖事只是一種功能性的標記，使人明白它所意指的神聖事物，但並不將之包含在內。換言之，按這構想，祝聖了的餅並不包含耶穌的身體。

另一位作者蘭方克 (Lanfranc du Bec +1089) 就不能認同畢氏了。蘭氏是偏向物質實體化的人，他認為祝聖的餅與耶穌的身體完全等同。而且這耶穌的身體作為食糧，就像其他食物一般受制於自然世界之法則。換言之，標記和恩寵完全等同。

畢氏卻認為自己沒有把標記和恩寵分開，他認為堪當領聖體的人，同時也得到精神的滋養。不過他誤會了蘭氏，因為蘭氏要說的恩寵並非精神的滋養，而是基督受苦難的身體，意即那基督身體的聖事就是那基督的身體。²對畢氏來說，這種過於物質化的說法不是沒有困難的。難道祭台有多少個祝聖的餅，就有多少個基督的身體嗎？

畢氏引起之爭論，使當時的神學家再一次研讀奧思定有關表達聖事 *sacramentum* 之意思，如：標記與恩寵 (*signum et res*)，形式與德能 (*forma et virtus*)，有形可見之聖事與無形不可見之恩寵 (*visibilia sacramenta -invisibilis gratia*)，很多作者相繼再以

1 "Aliud sacramentum corporis, aliud corpus." 更詳細的引証，參閱 Rocchetta 281 n 125。

2 參閱 Leeming 252-253.

奧思定的名詞再為聖事作定義，較為多人接受的有以下兩點：

一、神聖標記 (*sacrum signum*)

這是奧思定對聖事的定義，畢氏也採用過，直到十二世紀則略作更改，成為神聖事物之標記 (*sacrae rei signum*)。

二、不可見恩寵的可見形式 (*invisibilis gratiae visibilis forma*)

雖然奧思定沒有用這樣的詞句，但基本上仍是他的思想；有些人喜歡將 *forma* 改為 *signum*，為更能說出標記所意指的恩寵。這當然預設 *signum* 與 *res* 有「相仿之處」(*similitudo*)。

2. 十二世紀的更新

從教父時代的「奧跡禮儀化的過程」(ritualization of the Mystery)，一直伸延到十一世紀，也影響整個聖事神學演進的特色。從早期基督徒對「奧跡」體認之始，他們就不斷尋找更合適的方式來「紀念」主基督的事件，這是祂以血以淚的歷史留下給人們一分珍貴的禮物和諭令。

2.1 聖事的禮儀慶典

由十二世紀開始，聖事神學進入另一個紀元，其特色是「禮儀神學化的過程」(theologization of rites)，意謂聖事的禮儀已漸趨定型。神學的反省集中在回應兩個大問題：其一是聖事的定義，尤其在畢氏爭論的沖擊下，人們更感到有需要確定什麼是聖事；其二是聖事的數目，這與第一個問題息息相關。所有企圖答覆這兩個問題的答案很自然地成為一種「聖事總論」(*De sacramentis in genere*)。

從第五世紀到十一世紀，沒有甚麼特殊的機會，來重新整理聖事慶典的反省。在這期間，教會要編撰聖事禮典 (sacramen-

taries)，著名的有《良的聖事禮典》(Leonianum)、《席拉西奧聖事禮典》(Gelasianum)、《額我略聖事禮典》(Gregorianum)。此外，還出現了《悔罪禮典》(Penitentiaries)，專為指導人如何通過合適的方式懺悔己罪的。這時代的禮儀有很多值得反省的地方，¹這裡我們只著重教會制定聖事禮儀的主要因素。

說到中世紀的禮儀，我們不可忘記，中世紀的政教混合得難分難解，聖事的行動會沾上政治色彩。例如查理曼大帝東征西討，給降服了的異族，大批地付洗，卻沒有施予他們足夠的慕道，說的是為了增加天國子民，但不能完全排除有利用民衆無知或迷信，而施予宗教壓力之嫌。婚姻聖事一方面是保證婚姻的專一性和不可拆散性，但另一方面也可藉此清楚地確定家族的承繼人。聖秩聖事一方面是為領受教會的神權，但另一方面也是高層教會人士被封臣封侯的儀式。

可是我們不能說中世紀的禮儀，只追求一般世俗儀式外表的隆重性，而疏忽內在的救恩性。有時候聖事慶典的舉行那般簡樸，剛好有效而已。不論是隆重（而且相當世俗的）或是簡單的，施行人的品德是好是壞，其意向是純是雜，人們仍相信其中有偉大的事情發生。這種信念與人們對聖經的看法有相似之處。

原來從教父時代，人們已開始發問，聖經作為由聖神默感的書，其文采為何不及世俗文學的那般精美。同樣，中世紀有人嚮慕古典的作品，也感到「尷尬」，為何天主選擇了文學水準不高的聖經來記錄奧跡的啓示。他們聯想到聖保祿的「十字架的話」(logos tou staurou 格前 1:18)，因為天主的愚昧比任何人的智慧都

1 參閱 C.Waddell, *The Reform of the Liturgy from a Renaissance Perspective*, in *Renaissance* 88-109; T.Klauser, *A Brief History of the Liturgy*, (Collegeville 1953), A.G.Martimort, ed., *The Church at Prayer*, vol.1: *Introduction to the Liturgy* 32-41; chapter 7, *Liturgy and History: The Development of Western Liturgy*, in I.H.Dalmays, *Introduction to the Liturgy* (Baltimore 1961) 148-68.

高。爲此，這分尷尬令人明白到，爲領受天主的聖言，必須謙遜自己。

到了十二世紀，教會的禮儀不是虛有其表地追求過往的古典文學水準，而是直指聖經啓示的「那時候」(*in illo tempore*)，即基督將救恩帶來的時候。禮儀聖事本身就是要把「那時候」發生在此時此地(*hic et nunc*)；藉著神聖的經文和儀式，將歷史上的救恩事件帶到今天。所謂「神聖的經文」是指使自然標記成爲聖事的那句禱文，這句短禱文卻濃縮地宣讀聖經之言，或更好說是表達降生聖言的大能的臨在，有時候稱之爲言(*Verbum*)。所謂「儀式」，是指聖事所用的標記及行動，有時候稱之爲元素(*elementum*)。兩者合併才有聖事。這思想源自奧思定「言加之於物，就有聖事。」¹「言」和「物」成爲聖事最起碼的條件，²不論它是隆重或是簡單的禮儀慶典。有了聖事，人可以直接地接觸到恩寵的境況，以及一些末世的圓滿境況，亦已提前地實現在禮儀參與者的內心中，而預嘗天福。就如聖經沒有採用最華美的文采，那麼聖事也不必要用最高級的禮儀，這都爲使人學習謙遜。³

2.2 一些代表性的主張

當時所謂較有系統的神學反省，可分爲修院神學(monastic theology)和學院神學(a theology of schools)。它們的共同點皆著重希臘和羅馬的古典文學與藝術，強調人是天主的肖象以及人被召與天主共融的崇高目標。人文主義不僅源於古典文學，而且源

1 Augustine, *In Jo. Ev.*, tract. 80,3:PL 35 1840: "*Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*".

2 中世紀神職班的培育並不十分穩定和平均。有的受很高深的教育，也有些僅僅會念拉丁文而不懂其義的。不過起碼的條件已有了，如教會所說：「一切聖事由下列三個條件完成，物即質料、言即形式和懷有行教會所要行之事的意向之施行者。」(DS1312)有關這段之意義，容後再談。

3 謙抑自己(*ad humilitationem*)，啓發心智(*ad eruditionem*)，努力實踐(*ad exercitationem*)。參閱 Hugh of St. Victor, *De sacr. chr. fidei* 9,3.

於基督徒的人性尊嚴、高貴，其風格具有詩詞的典雅、對人的信賴、細微的觸覺和語言的質素。然而，它們彼此相異的地方也不少。籠統來說，修院神學著重（奧思定的）救恩史、七件聖事的一體性。學院神學則強調聖事的多元性及每件聖事的個別性。¹ 下文我們揀選一些代表性人物以作討論。

2.2.1 盧柏 (Rupert of Deutz +1129)

在修院神學中，我們可以他的聖事神學作為代表。當時雖已有人提出七件聖事，但盧柏²認為最重要的是洗禮和聖體。其實這兩個名稱又包含三個聖事行動——洗 (*tinctio*)、覆手傅油 (*impositio manuum - unctio*)、主的體血 (*corpus et sanguis Domini*)。這些聖事之所以重要，是因為它們使人能真正地朝拜天主。³

盧柏追隨教父（奧思定的）反省，從救恩史角度看聖事，並引用寓意法解釋聖經和禮儀⁴，他認為猶太人的先祖在曠野中吃了瑪納，又從石頭中得到飲用之水，兩者是基督體血的「預象」(*figura*)。盧柏並不認同畢寧嘉及其門人，因為他們給予聖事過分象徵性的詮釋。他們將古經中的「瑪納」和「磐石中流出的水」與基督體血的聖事等同為「預象」，藉此解釋三件事：一、由於聖體聖事為所有人是必要的，先於基督出生的人就須在「預象」

1 參閱 J. Leclercq, *The Renewal of Theology*, in R.L. Benson and G. Contable with C.D. Lanham, ed., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Oxford 1982) 68-87.

2 近年學者們對盧柏的神學越來越感興趣。事實上他算是十二世紀一個重要的作者，他以「靈閱」(*Lectio Divina*)為神學泉源，在寫作方面以「寓意法」(*allegorical method*)著稱。參閱 J. van Egen, *Rupert of Deutz* (=Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies 18(Los Angeles 1983). Hon Tai Fai, *Torrens Voluptatis in septem flumina. Towards a Pneumatological Perspective of Rupert of Deutz* (Doct. Diss.)(Roma 1988).

3 參閱 *De Operibus Spiritus Sancti* (=De Trinitate et Operibus eius Pars III) 1-10 in R. Haccke (ed.) CCCM 24(1972).

4 參閱 *De divinis officiis* in R. Haccke (ed.) CCCM 7(1967).

中領基督體血的聖事，猶太人在曠野中領受瑪納就是鮮明的例子。二、罪人領聖事時，只領受標記，沒有領受基督。三、這也解釋即使善人領聖體，不能即時成聖，甚至仍會跌倒。

盧柏反對這看法，但他要解釋這三件事。首先「瑪納」和「磐石中流出的水」尚未是聖事，因為真正的聖事在基督的苦難 (*passio*) 中開始的。他同意所有的人，甚至先於基督的人都需要聖體聖事，故此他利用傳統對基督之死的理解來詮釋此點。基督死時，靈魂和肉身分開，靈魂往陰府中會見期待救恩的靈魂。可是基督的肉身仍存有聖言的天主性，故此其肉身被埋葬之際，便與一切亡者的身體相遇，這是天主安排所有先於基督過世的人，都能與祂的肉身結合 (*communio*)，以享復活的光榮。這解釋聖事的必要性。

基督願與一切人結合。祂渴望著與門徒共聚最後晚餐，因為基督「真理」要圓滿地實現那出谷事件的「預象」：「瑪納」和「磐石中流出的水」，亦即是以餅和酒建立聖體寶血的聖事。為將此實現，基督並沒有以餅酒為祂體血的象徵，而是將餅酒的「實體」 (*substantia*) 轉變 (*transmutare*) 為祂的體血，但卻沒有體血的顏色或氣味，為免除我們的驚恐 (*horror*)。

第二、盧柏解釋罪人領聖體的問題。人們從祭台所領受的不是餅酒而是主的體血，不堪當者因缺乏信德和愛德，只能以「身體的口」領受體血，但其內心卻不能轉向基督的苦難 (*passio Christi*)，這苦難正是聖事的內容 (*res sacramenti*)。¹ 盧柏一方

1 參閱 *De Op. Sp.* III 22: "*rem sacramenti Christus ipse mysterium suae dixit esse passionis, ... At ille qui indigne accedit, non communicat Christi passionibus, non contingit ore mentis, quod percipit corporis, unde et hoc ipsum est, quod indignus exisist. Ergo corpus quidem et sanguis Christi est hoc visibile sacramentum, quod ore percipit, neque enim indignitas eius dignitatem tantae consecrationis evacuaare potuit, sed rem sacramenti non attingit, quia mente fide per dilectionem operante passionem Christi non respicit*". 參閱 Hon Tai Fai, *Torrens voluptatis in septem flumina* 338-346.

面肯定祝聖的餅已作了實體的轉變，雖然餅有很多個，而基督的身體仍是一個，因為隨著這唯一的身體，亦呈現那唯一的苦難，即逾越事件。另一方面，不堪當的人領聖體，既領了標記，也領了「內容」（基督身體和祂的逾越），但由於他口領心不領，結果心靈仍沒有歸化。

第三，即使善人「以口以心」領聖體，也要把持自己的心歸向基督，否則亦有可能跌倒。

盧柏的解說有幾個特色：

- 一、他從救恩史看聖事，每個舊約的預象不但預示基督，而且也是那要來的基督以預象的方式，但不是以真正聖事的方式，與他們相結合。基督之死（逾越）本身就是聖事，因為祂以此方式真實地與眾人結合。
- 二、真正的聖事始於受苦難的基督。祂不但以餅酒建立聖體聖事，而且也發動自身為聖事的力量，拯救世人。就如一般人，祂死時，靈魂和身體分開。兩者都有天主性，靈魂往陰府，身體也以被埋藏在大地裡的方式，與所有先祂而去的人結合。那麼基督的人性就成了聖事，這解釋了聖事為古往今來的人都是必要的。
- 三、聖事本身因基督的意願而蘊藏祂為人賺取客觀的、普遍性的救恩，是為所有的人（後於基督誕生的人）。可是，人可因自己心硬而拒絕救恩。人若沒有最基本的開放，即使口領聖體（或領其他聖事），其心中的障礙仍可阻止恩寵的注入。

2.2.2 休格·聖維多 (Hugh of St Victor +1141)

他將聖事定義為：

聖事是具體或物質的元素 (*elementum*)，外表所呈現的是有形可見的，它基於「相仿」 (*ex similitudine*) 而代

表、基於「建立」(*ex institutione*)而意指、基於「聖化」(*ex sanctificatione*)而蘊藏一些不可見和精神上的恩寵。¹

這定義中的特點：

- 一、聖事仍按當時的傳統被視為「物質的元素」(*elementum materiale*)，即某樣東西，如：水，油，餅和酒等。他和當時的作者一般認為聖事主要是罪人的救藥(*rimedium*)。罪人曾一度自以為離開天主後，仍可自行找到救恩，而天主透過聖事使罪人謙抑自己(*ad humilitationem*)，明白其物質、有限的生命，並不能自行提昇到分享神的生命(*ad eruditionem*)，須努力與恩寵合作多行善功(*ad exercitationem*)才可獲救。同時聖事基於其有形可見之成分，成為我們感官經驗的一部分(*elementum foris sensibliter propositum*)。故此，聖事與人生具有密切的關係。
- 二、聖事的感官經驗有三個幅度：

其一是**相仿幅度** (*ex similitudine repraesentans*)

由於聖事是具體和物質的東西，按其自然本性(*natura*)可代表一些精神上不可見的恩寵，如水的本質有清洗作用，那麼聖洗之水代表了恩寵清洗靈魂的效能。

其二是**建立幅度** (*ex institutione significans*)

聖事所意指的恩寵並非完全基於其自然本性，亦是因為基督的意願。這裡休格引入了一個新的意念，就是聖事是基督所「建立」的。

1 De Sacramentis Christianae fidei 9,2-3: PL176,317-318: "*sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*".

其三是**蘊藏幅度** (*ex sanctificatione continens*)

聖事可聖化人靈，這是因為聖事就像一個容器 (*vasa*)，在祝聖的行動中，可注滿恩寵，罪人領受聖事便可獲得內裡的神藥得以康復。休格一方面將聖事描寫成更具體的事物，可保證聖事的確客觀地注滿恩寵，但另一方面他也清楚表明不是外在的物質東西 (*vasa*)，而是內裡的恩寵使人聖化。¹

三、休格的定義相當有新意，但仍有些不足之處。將聖事界定為「物質元素」的看法難以應用在懺悔、聖秩和婚配上，因為這三件聖事的物質元素並不明顯。這也導致後期神學家在「聖事蘊藏恩寵」(*gratiam continens*)的意念上加上「聖事賦予恩寵」(*gratiam conferens*)的意念。

2.2.3 亞培拉 (Peter Abelard +1142)

他數算了六件聖事，忽略了聖秩。他肯定婚姻是聖事，並因此將當時的聖事定義「無形恩寵的可見形式」(*invisibilis gratiae visibilis forma*)改為「無形恩寵的可見標記」(*invisibilis gratiae visibile signum*)。就如聖洗賦予人一件看不見的衣服，同樣標記意指看不見的、特殊的恩寵。這就是聖事最突出之處。²

2.2.4 《神學集成》(*Summa Sententiarum*)

另一位不知名的作者(可能是 Otto of Lucca)在其《神學集成》(*Summa Sententiarum*)中，³亦給予聖事一定義：

聖事是不可見之恩寵的可見形式，因為恩寵已注入聖事

1 參閱 *De Sacramentis Chr. fidei* 9,4, "Si ergo vasa sunt spiritualis gratiae sacramenta, non ex suo sanant, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina".

2 參閱 *Epitome Theol. Chris.* 1 and 28, Leeming 566, Rocchetta 285 n134.

3 參閱 Leeming, 567; de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, t.I, 1964, 54ff.

內，意即同一聖事所賦予 (*confert*) 的恩寵。聖事不僅是神聖事物的標記，也是神聖事物的效果 (*efficacia*)，這就是標記與聖事分別之處。¹

這定義的好處是進一步將標記和聖事分辨，因為從感官經驗去看，聖事與標記根本無從分辨。現在則可界定標記的功能是意指 (*significare*) 神聖之事物，但聖事的功能則包括產生神聖之事物。聖事兼有意指和產生兩個功能，兩者只可識別而不能分割，因為在感官經驗中，兩者同屬聖事標記。作者已在聖事的反省中引入「產生因」的概念。而後來多瑪斯也走同一的路線，認為「聖事是產生其所意指的恩寵。」²

2.2.5 隆巴 (Peter Lombard +1160)

他也跟隨了《神學集成》的意見，在聖事的定義中將「標記」與「因果」的概念聯合一起：

聖事嚴格來說是天主恩寵的標記，具有不可見的恩寵的形式，以致它既是恩寵的肖象 (*imago*) 又是產生因 (*causa*)。³

隆巴正式引進了「因果」(*causality*) 的範疇來解釋聖事的儀式和行動。基於這個觀念，我們亦可分辨聖事有七件，與其他聖儀 (*sacramentals*) 有別。⁴ 而先前休格將聖事視為物質元素 (*mate-*

1 *Summa Sententiarum* 4,1; PL176, 117: "Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum".

2 *STh* III q62 a1 ad1: "Sacramenta...efficiunt quod figurant".

3 參閱 *Liber sententiarum* IV 1,4: PL192, 839: "Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat".

4 參閱 *Liber Sententiarum* IV 2,1: "Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt: baptismus, confirmatio, panis benedictionis id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium."

riale elementum) 現在則有更明顯的描寫，就是可見的形式 (*forma visibilis*)，肖像 (*imago*) 和產生因 (*causa*)。

研究多瑪斯之前，從教父時代至十一世紀，讓我們對「聖事」一詞 *mysterion - sacramentum* 之用法，作一鳥瞰：

奧跡 (<i>mysterion</i>) (希臘教父)	聖事 (<i>sacramentum</i>) (拉丁教父)
基督的事件 (一至三世紀)	承諾，應許／聖洗的奉獻 (三世紀)
舊約的預象和先知隱藏 的真理 (亞力山大) 巴斯卦奧跡和救恩計劃 (四至五世紀)	奧秘的真理
教會的聖事儀式 (四世紀以後)	聖事儀式 <i>sacramentum</i> = <i>sacrum signum</i> <i>mysterium</i> = <i>res invisibilis</i> 不可見之事物 (七世紀) <i>sacramentum</i> = <i>forma visibilis</i> 可見形式 = <i>sacrum secretum</i> 神聖秘密 = <i>sacrae rei signum</i> 神聖事物之標記 (十一世紀) <i>sacramentum</i> = <i>invisibilis gratiae</i> <i>visibile signum</i> 不可見之恩寵的 可見標記

3. 多瑪斯 (Thomas Aquinas +1274)

這位天神博士的神學確實值得我們注意。他既承襲了過往奧思定神學的傳統，又將士林學派 (Scholasticism) 的聖事神學推至另一高峰。他的聖事神學在《神學大全》(*Summa Theologiae*) 中有精湛的見地，但亦不可疏忽他的其他著作，在那裡我們也可體會到他在思想上的演進和成熟。

大概在 1254 至 1256 年間，他寫成了隆巴的《神學論集釋義》(*Scriptum in libros sententiarum*)，在這書中的卷四 (*In IV Sent.*) 他首次表達了一個聖事學的大綱。1258-1268 年，他在《駁異大全》(*Summa contra gentiles*) 中寫了聖事總論 (*De Sacramentis in genere*) 的問題，基本內容與前一本《神學論集釋義》相同，只是在風格上存有一種「傳教」和「交談」的特色。然後應巴勒摩 (Palermo) 地方的總主教邀請，又寫了《論教條和教會聖事》(*De articulis fidei et sacramentis ecclesiae*)，其他成分來自《論真理》和《論大能》(*Quaestiones disputatae "De veritate"* 和 "*De potentia*")，及《任何問題》(*Quaestiones quodlibetales*)。

首先，他接受奧思定和依希道對聖事為標記的看法，也認同聖事具有動態的象徵性，意謂不將聖事看作容器 (*Sacramentum-vasum*)，但看作為治療 (*Sacramentum-remedium*)。聖事是一個具有聖化能力的標記，¹ 聖化的能力指聖事就是聖德的產生因。

聖事按一般說法，產生它們所標誌的（恩寵）。為此，聖事顯然有完美之意義（理由），此意義不僅以標記的方式，也以因果的方式，指向另一個層次的神聖事實。²

1 多瑪斯將神聖事物的標記等同聖化的標記。 *In IV Sent.* d1 q1 a1 ad2 & ad4: "*Signum rei sacrae ut est sacrans*".

2 參閱 *STh* III q62 a1: "(sacramenta)...*Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant. Ex quo etiam patet quod habent perfectae rationem sacramenti: in quantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae*".

此定義清晰地肯定聖事的動態的象徵性（奧思定）。世上有不同的標記，自然的、人爲的、工具性的，它們一方面是藉感官可接觸的東西，另一方面可導人的理智去明白標記本身之外的事。聖事不僅有自然標記的功能，而且按基督事件指向那啓示層面的救恩。

聖事可類比地 (analogically) 應用在自然的、舊約的和新約的聖事上，新約聖事本身 (*simpliciter*) 擁有聖化之能力，自然的或舊約的聖事，因其預示基督，才擁有聖化之能力，其方式是從屬性的 (*secundum quid*)。¹ 這「類比的應用法」是多瑪斯的新意，容許多瑪斯解釋為何有不同的聖事，不同的治療效能。天主本來大可在一個行動，透過一件聖事使人成聖，但天主既容許人生活在歷史中，而人的歷史是有不同的生活處境，那麼，人就需要不同的聖事。

多瑪斯引述善心的撒瑪黎雅人的譬喻（路 10:25-37）說出，人類就像那個被強盜（罪惡）打得半死半活的人，耶穌就是那善心人從耶路撒冷（天上）下來，往耶里哥（地上），用酒和油（聖事標記）治療人的創傷。這個意念成爲多瑪斯聖事觀的主幹。² 他認爲人在跌倒之後，須從肉身的的生活開始，才能攀登上靈性的生活，聖事正爲此而「建立」。聖事又基於其象徵性的本質，使人藉此「明白真理，謙抑自己，勉力行善」，這是多瑪斯所承受的傳統說法。³

聖事之所以能助人由「肉身」提昇到「屬靈」的生活，是因爲降生聖言的事件 (*mysteria Verbi incarnati*)。正如在基督奧跡

1 參閱 *In IV Sent.* d2 q3 ad5: "*sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid*".

2 參閱 *STh I-II*, q85 a1, *sed contra*. 多瑪斯這聖事詮釋的比喻源於 Beda，但實際上，Irenaeus, *Adv. Haer.* 3,17; 已用過，參閱 Leeming xxxi.

3 "*ad eruditionem, ad humiliationem, ad exeritationem*". 參閱 Rocchetta 309.

內，有聖言與血肉結合，同樣在聖事中也是聖言與物質元素結合。基督的血肉（人性）因著與聖言的結合，具有聖化的能力，同樣物質的元素在禮儀慶典中，透過聖言就受到祝聖，因而擁有聖化人靈的能力。換言之，聖事的效能只是「聖言降生」的延續。¹

多瑪斯的著作有一個相當完整、有系統的《聖事總論》，記載在他的《神學大全》的第三部分，其中的綱目包括：聖事是甚麼（q60）、聖事的必須性（q61）、聖事的效能（qq62-63）、聖事的因果律（q64）、聖事有七件（q65），而這五個綱目剛好是寫在「降生聖言」篇之後，理由有二：其一、聖事是通傳基督的救恩，其二、聖事本身的結構與降生聖言的結構有類似的部分。在這裡我們可按這幾個綱目，闡明他的主要思想。

3.1 聖事是甚麼

聖事是神聖事物的標記，正因它可聖化人們。²

多瑪斯認為聖事不僅有標記功能，也有產生因之功能。

嚴格來說，聖事是為指出我們的成聖的過程。在這過程中，有三件事實要考慮的：產生因，就是基督的逾越；我們成聖的形式（因），即在於恩寵和德能；我們成聖最終的目的（因），就是永生。這三個事實都屬聖事所意指的。為此，聖事是紀念的標記，即紀念過往基督的逾越；聖事是指示的標記，即指示逾越為我們帶來的美

1 參閱 *STh III q60 prologue, STh II-II, q89: "Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent"*.

2 參閱 *STh III q60 a2,3: "Sacramentum signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines"*.

果；聖事是預示的標記，即預先宣講將來的榮耀。¹

此定義說出了聖事作為標記和作為「因」的關係。

一、紀念的標記。聖事慶典容許人慶祝天主藉基督的逾越 (*passio Christi*，有時譯作基督的苦難) 所帶來的救恩 (罪赦)。就此「紀念」而論，聖事成為產生因，由逾越到罪赦 (*from passio Christi to remissio peccatorum*)。

二、指示的標記。聖事慶典按其指示功能，使感官接觸得到，使理智明白「現在」所發生的奇妙事，其形式因是天主的德能，這裡沒明顯地說出質料因，即慶典中所用的水、油、餅和酒等。

三、預示的標記。聖事慶典還替我們打開一條通道，因而成為目的因，使人朝向末世的永生。²

這段雖沒有用 *mysterion* 一詞，而用 *sacramentum*，但基本上與教父時期將聖事視為事件的意義相同。前文提過聖事就是降生聖言的奧跡 (*mysteria Verbi incarnati*)。聖事彰顯並賦予基督的巴斯卦 (*passio 逾越*) 恩寵，方式是透過標記和因果律 (*per*

1 參閱 STh III q60 a3,3: "*Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, id est praenuntiativum, futurae gloriae*".

2 多瑪斯所作的一首聖體詩歌，正好表達此意：

"O Sacrum convivium,
in quo Christus sumitur,
recolitur memoria passionis eius;
mens impletur gratia,
et gloriae futurae nobis pignus datur".

啊！神聖的筵席！
在那裡基督臨現，
我們紀念祂的逾越，
恩寵充滿我們的心靈，
我們領受將來的榮耀的信物。

modum signi et causae)。換言之，在禮儀標記的形態下，會產生基督藉死亡和復活所實現的同樣救恩。而舊約聖事和新約聖事之分別正在於此。前者只能預示、意指、激發人去相信在基督身上將發生的逾越 (*passio Christi*)，但後者卻揭曉、意指、激發人相信救主的新逾越已發生了，同時賦予基督已賺取的救恩。

標記 (*signum*) 指向事實，而事實的明瞭則由標記的元素所傳達，這些元素則從基督的建立 (*institutio*) 接受圓滿的意義。元素就是隆巴所說的物質元素 (*materiale elementum*)。故此，聖事 (*sacramentum*) 須由有形可見的事物和賦予這事物意義的言語 (*verbum*) 組成，兩者的關係極為密切，就如一般事物須由「質料原理」 (*material principle*) 和「形式原理」 (*formal principle*) 所組成。這兩個原理應用在聖事上的元素和言語非常貼切，例如水本身只提供聖洗聖事作為質料，但尚未是聖事，可是賦予「因父及子及聖神之名我洗爾」的言語後則成為聖事，具有恩寵之效能。水是「質料」 (*materia*)，言是「形式」 (*forma*)，透過兩者的聯合 (*per modum materiae et formae*) 而成為聖事。多瑪斯巧妙地應用亞里士多德的「形質論」為聖事作出神學的解釋，但這種應用始終是類比性的。最後「質料」(物質元素)與「形式」(言語)之所以合併而為聖事皆建基於「天主建立」(*ex institutione divina*) 的原理。

3.2 聖事的必要性

多瑪斯分析了何謂聖事之後，便進入討論何必有聖事的問題。他認為聖事對人之得救是必要的，但須從三個角度去解釋，這三個角度都與人的實況有關。

第一，就人的本性而論，人既是精神，也是物質(具有身軀)。精神的存有較諸物質存有高級，可是，人要邁向高級的精神生活，須先由物質的生活開始，聖事剛好是藉著物質的元素導人進

入崇高的精神世界。

第二，就人犯罪後的情況而論，其精神生活受到物質生活束縛和牽制，因而受到更大的創傷。這需求精神的治療，聖事正好是天主為人而設計的精神良藥。

第三，就人承接超性生命而論，人不能只靠自力就可承受超性的生命，因為超性生命對人來說是恩寵，並非人靠自己可以賺取的，雖然本性生活是超性生命的立足點。恩寵的分施需要人自由的合作，但並非是人辛勞之後應有的報酬，而是一分白白的恩賜和愛。既然人不能靠自力而承受超性生命，那麼就需要聖事的聖化德能。

其實在三個實況中，最關鍵性的是人失落跌倒後的情況。多瑪斯認為人若沒有犯罪，那麼在天主的計劃中，人原有的義德，已可容許人承受超性的生命而不需要聖事。

人的失落固然需要聖事，但聖事是以基督的逾越為中心。基督未來以前，古聖祖們需要有舊約的聖事，藉此而表達他們的信仰，這信仰是指向將要來臨的基督；那些處於基督來臨之後的人，需要有新約的聖事來表達他們的信仰，即對已祭獻的基督的信仰。這裡多瑪斯強調人的信仰，這是自由和恩寵合作的結晶。聖事是信仰的標記 (*signa fidei*)，藉聖事行動而可宣認和獲得令人成義的信德。聖事助人產生的信德是直接指向基督，而只有相信基督，人才能成義。同樣，聖事又是信仰的言語 (*verbum fidei*)。人藉著聖事宣認對基督逾越 (*passio Christi*) 的信德，這樣聖事的效能，即罪過的赦免 (*remissio peccatorum*) 就可達到人的身上。¹

聖事是信仰之宣認，為此，聖事須合乎信仰的比例。既然信仰超出自然理智，同樣，聖事也在理智之上。聖事

1 參閱 *STh III q62 a5,2.*

並非屬本性的範疇，乃屬神性生命之範疇。¹

這樣的信德意味著整個人，靈魂和肉身包括外在行為，都順從天主的計劃。聖事的建立為使人的信德也可成為救恩的事件，容許人以有形之方法，宣認自己精神的信仰，與基督——救恩之泉源——契合為一。

3.3 聖事的效果

多瑪斯特別研究新約聖事的效果是：神印和恩寵。既然聖事可產生恩寵，那麼，是甚麼產生聖事？多瑪斯的答案是：天主是主要的產生因，而工具產生因是基督之人性和依附基督人性的聖事施行人，以及聖事標記，包括形式和質料。

3.3.1 主要因和工具因

天主是我們救恩的主要產生因。既然基督的人性是其天主性的工具，那麼基督所有的行動和苦難，基於其天主性為人帶來救恩。就此而言，基督的苦難有效地成為人類救恩的產生因。²

這種說法頗符合希臘教父的思路：教會內整個聖事的救恩史是源於救主的行動，由聖言在其人性內完成的。聖言成孕及至基督的誕生、割損、受洗、傳教、經歷苦難、死亡及至復活，成為基督人性的奧跡 (*mysteria carnis Christi*)。在這些奧跡中，苦難奧跡最能統攝其他奧跡，而成為聖事救恩效能的泉源和基礎，使聖事具有一種特殊力量，源於基督的苦難。³

由此可見，聖事是恩寵的工具產生因。天主是恩寵的主要產生因，聖言所攝取的人性是其天主性的媒介，其人性可從天主性

1 *In IV Sent.* d17 q3 a1,2.

2 參閱 *STh* III q48 a6c.

3 參閱 *STh* III q62 a5c.

接受德能而產生效果。聖事需要有施行人，施行人是基督活生生的「工具」。藉施行人的意向，聖事承受天主的德能而成爲「基督人性的聖事」，並且可直接地產生恩寵。由聖事產生的恩寵並非只因爲基督作爲過路人，藉其言行及苦難而賺得，而且是因爲救主的人性賦予神聖「德能」才可有效地、圓滿地產生恩寵。¹

既然最終產生聖事恩寵的因由是基督的逾越，那麼，天主就不必在每次舉行聖事時，以其創造的大能去產生聖事之恩寵，就好像這恩寵一直沒有存在過似的。基督的逾越已使那令人得救的恩寵客觀地存在，人只要順命 (*potentia oboedientialis*) 就可以承受恩寵，生命亦得以提昇。聖事的功效具有客觀和象徵的意義，因爲聖事藉著象徵使人心裡皈依、順命，因而使人直接地被納入救主基督的逾越奧跡之內。

當然，多瑪斯意識到一個大問題：聖事作爲物質的元素怎可產生精神上的效果？他處理的方式是依據因果律的原理。首先他分辨產生因中的兩個層次：一是主要產生因，二是工具產生因。我們可以木匠、鋸、樹木和圓爲例。

木匠是主要產生因，鋸是工具產生因，樹木爲質料，圓的圓形爲形式，圓檯是製成品（或效果）。

在這例子中，圓檯尚未製成前，其形狀只存在木匠腦海中。爲將之實現，他需要鋸子作爲工具，樹木作爲質料。木匠需要鋸，是因爲鋸本身對於樹木來說，剛好可發揮這種特殊的效果（鋸木）。同樣，在聖事中只有天主是主要產生因，聖事是工具產生因。可是作爲工具，聖事可發揮某種特殊的效果。同樣，每件聖事雖然都以天主爲產生因，都使人被納入基督的逾越奧跡中，但聖事因其標記本身的質料和形式不同，其目的亦不同，這就使

1 參閱 R.Biagi, *La causalità dell'umanità di Cristo e dei sacramenti nella «Summa Theologiae» di s. Tommaso d'Aquino* (Bologna 1985) 111.

領受人在同樣基督的逾越奧跡中領受不同的恩寵。

天主作為主要產生因，在靈魂上賦予聖寵和神印，人作為施行人可成為工具 (*per modum instrumenti*)，與天主一起產生聖事效果。由此可見，只有天主是聖事的建立人。基督作為天主是建立人又是聖事的主要產生因，但作為人祂賺得救恩的緣由，又是聖事功效的工具產生因。

3.3.2 聖事恩寵

多瑪斯按人本身的結構去描寫聖事恩寵。既然聖事藉著質料和形式產生的恩寵是看不見的事實，那麼聖事首先影響人的靈魂本質，而靈魂則是整個人所有行為、活動的本源。換言之，人的靈魂按其自然的本質，具有能力驅動人所有的行為和活動。多瑪斯的重點在於聖事恩寵可賦予人靈魂的本質新的、超性的德行和天賦，使人的行為和活動按超性的德行和天賦而具有新的意義，這是靈魂按其自然本質所不能給予的意義。

以聖洗聖事為例，藉著水（質料）和付洗經文（形式）的標記，聖洗指向基督的逾越。通過聖洗的標記 (*per modum signi*)，人仿效基督的逾越，亦即甘願死於罪惡，這種順命的行動，使聖事可在其靈魂的本質上產生新的效能，就是精神上的重生。就如超性的德行和天賦隨著聖化恩寵，使人靈得到新的能力行事。同樣，聖事恩寵隨著習性恩寵、內注的德行、聖神的恩賜，給予人特殊的、來自天上的援助，使人能按某個特殊聖事的固有目標行事。¹

3.3.3 神印

有關神印的效果，多瑪斯接受傳統的看法。聖事具有客觀的

1 參閱 *STh III q62 a2,3.*

事效性，並不因領受人或施行人的信德不全，而失去效能，故此一個人領受洗禮時，若是信德不全，聖洗爲他帶來神印，待日後當其信德成熟時，便可恢復聖洗的精神效益。

多瑪斯認爲從聖事中，人的靈魂可獲得兩樣事情：一是象徵性的事物，類似在靈魂上的裝飾 (*ornatus*) 或印記，這裡的裝飾也源於那些不賦予神印的聖事，另一個是純粹恩寵的事實 (*gratia*)。¹ 所以他不僅將神印看成信德不全的人在聖事中領受的效果，即日後不必重領聖事，也可恢復恩寵，他主要是從敬禮的角度去反省神印的意義。

聖事是基督具體的人性的外延，是祂藉著人性所賺得的恩寵的渠道，但又是基督徒的敬禮。就如基督救世行動本身指向兩個幅度，即將天主的恩寵帶給人，又將人與天主修和後的敬禮帶給天主。所有的聖事都是基督徒司祭職的行動，正因爲司祭職是天人之間的中保……不論將人民的祈禱奉獻給天主，或在天主前祈求罪人的寬恕。²

聖事表達不斷光榮天主的行動，這光榮已由降生聖言透過自身的奉獻，爲人的益處而完成。教會作爲肢體，聯同其元首基督，投入這光榮的行動中。聖事既表達基督徒團體的敬禮，又建立敬禮的團體。基督徒的成聖是爲敬禮天主。聖事中的三個神印正是說明領受人參與基督的司祭職，使領受人加盟教會、敬禮的團體，參與司祭子民的敬禮。這是一個領受天恩，又通傳天恩給人的敬禮。在所有的敬禮中，感恩祭是最完美敬禮，在那裡基督是大司祭又是祭品，教會是司祭的子民，既參與基督的奉獻，又領受和通傳天主的鴻恩。就此敬禮的幅度而論，所有的聖事都統攝在感恩祭中。³

1 參閱 *In IV Sent.* d4 q1 a4 ad 1.

2 參閱 *STh III* q22, I-II 101-103.

3 參閱 *STh III* 63 a2-a3.

3.4 七件聖事

有關聖事的數目，多瑪斯接受當時一般的看法，認為聖事有七件，然後嘗試解釋它們之間的優次、關係和必要性。聖事有七件的神學理由建基於人的本性。由於人的靈性和物性生活有很相似的地方，那麼，人的出生、成長、滋養、犯罪、老病、婚嫁、敬禮等亦反映其精神的一面。聖事剛好就是透過物質標記，而賦予嶄新的精神生命。一個人為自身的成全需要聖洗、堅振、聖體、悔改、終傅，但另一方面，教會為造就一個成全的團體共融生活，就需要婚姻和聖秩。

聖事的優次可從聖事本身的尊貴來看，則以聖體聖事為首，因為它包含主基督的「實體」，所有其他的聖事以它為終向。若從人的得救來看，以聖洗聖事為最重要，因它是所有聖事的開端。為領過洗而犯了大罪的人來說，當然是以悔改聖事為最重要了。其他聖事之重要性則視乎人不同的處境而定。

* * * * *

本章的小結與下一章的小結合併一起，寫在釋義篇的末段。

第九章

聖事慶典的危機與現代思潮

假如中世紀的神學反省是「從交談到形上演繹」，那麼隨著現代思維的興起，這時期的神學是從「形上演繹」到「人文精神」的發揮。這期間，新理性的問題冒升出來。士林派與唯名派之紛爭，並不能給予人靈性的安慰，聖文德及聖多瑪斯的大師級人物之後，就缺少一些天才人物，作信仰與靈修的大整合。

人們渴求新的思維能滿足靈修與生命的需要。新興的人文精神漸漸冒起，鼓吹返回希臘、羅馬的自然精神，以直接和有生命力的言論，擯棄迂迴和枯燥的陳述，抗拒太多的辨析和爭論，而設法將信仰的行動配合人文精神。在學問上，當人們放下某個哲學系統的思維，就開始專注對經典和文字作歷史的研究。¹

現代思維再次肯定人的理性，以致有時會疏忽人的信仰，或者導致一種「你說你的、我想我的」相對主義。特倫多大公會議 (Council of Trent 1545) 無疑是教會維護信仰的里程碑，因它一再確認人文精神可貴之處，就是在於天主對人的愛。一切威脅這分愛的錯謬都會威脅人的完整性。特倫多大公會議指出這些錯謬，卻不因此替代神學家的任務，而是不使神學反省扭曲信仰真理。

十八世紀興起啓蒙運動 (Enlightenment)，百花齊放，但大體地都在肯定，人懂得漸漸從自己所犯的錯誤，走上獨立自主的道路。以前的人不夠自主，因為不會獨立思考，故此常要依附別人；以前的人犯錯誤，因為缺乏勇氣去思考，只是盲從附和。當時的口號就是「勇於探索」，「知識就是力量」。²

1 例如：Erasmus (+1536) 對聖經原文的研究，並出版了第一本的希臘文新約。

2 拉丁文是 "sapere aude"，aude 是拿出勇氣，sapere 是品嚐、探索、認知、驗證。「知識就是力量」，是 Francis Bacon 的名句，"knowledge is power", "tantum possumus quantum scimus".

消極的來看，啓蒙運動誇張了人的理性，導致個人主義式的自由論，輕視教會的權威，否認其超越性，擯棄形上學，過分推崇實務主義。積極的來看，它著重社會的公益、法治精神和人的權利，加強人們彼此的容忍，甚至承認不法者的權利，在懲治上也顯得更人道，推崇人文教育，鼓勵人們做各項的科學研究。聖事神學在此種氛圍下，也漸漸摸索自己的路。

聖事慶典出現危機並非是新思維的介入，而是慶典發展到一個僵化的地步，只有外殼而沒有信德和熱誠，根本不能滿足人的精神需要。人爲了追求精神的滿足而敢於突破自己固有的思維，這是好事。可是，歷史的鐘擺往往由一個極端走到另一個極端。事實上，新教出現在世界的舞臺，就是乘著一股革新的熱忱冒起，它代表了很多人的心聲。很可惜這改革和更新卻帶來教會的分裂，因爲新教的主張牽涉到聖事本質的改變。有聖事，就有教會；有教會，就有聖事；教會要延續下去，就要面對聖事的危機。本章嘗試描寫這段時期神學如何陪伴聖事所經歷的危機。

1. 晚期士林學派的聖事神學

這時期的聖事觀以基督論爲主，說明聖事源於基督元首及其恩寵，但欠缺教會學和聖神論的支援。其次，神學反省引用了哲學的思辨和分析，過於投入某個系統的框框裡，而流於分化，未能顧及奧跡的全面性。¹

1.1 道明會

繼多瑪斯以後，道明會在聖事方面展開兩條路線，去解釋象徵性的事物和恩寵彼此的關係。第一條路線的人認爲聖事使領受人得到承受恩寵的「準備」(disposition)，聖事慶典只會在人的靈

1 參閱 Y.Congar, *La fede e la teologia* (Roma 1957) 262-263.

魂上「產生」聖事所象徵的事實，亦即「準備」或「裝飾」，那麼聖事的恩寵可被視為在靈魂上的「習性」(*habitus*)，使靈魂得到轉化而承受由天主直接賦予人的聖化恩寵。¹

第二條路線的人認為聖事雖然是「工具」，但聖事既屬天主所用，就能超出其物質的本性，而產生遠遠超過物質的恩寵。換言之，聖事就是一種「物質完備產生因」(*physico-perfective cause*)。²

1.2 方濟會

他們受奧思定及文德(Bonaventure +1274)的影響較深，在聖事的神學反省上以基督為主。聖事直接與基督所實現的天人新盟約息息相關，為使這盟約按照天主的意願延續下去，基督以其天主性權威「建立」了聖事，為保證每次舉行聖事都會產生恩寵。換言之，聖事的效能是基於基督的建立，最終是天主的意願，這意願乃透過聖事舉行人的意向而實現，只要施行人至少具有「做教會要做」的意向，便足以使聖事有效，無須計較他個人的道德操守。

就恩寵而論，人們通常將聖事視為「因」(*causa*)，但文德認為聖事只是得到恩寵不可或缺的條件(*conditio sine qua non*)，它本身作為有形可見的標記，不能「產生」恩寵，就如君王頒了一項法令，只要人擁有某個標誌就須給他一百個金幣，但那標誌本身並非金幣，而是靠君王的法令(基督的建立)才可獲得金幣(恩寵)。

為此，思高(John Duns Scotus)否認聖事本身蘊藏任何產生恩寵的效能，它只是標記，每當教會好好地舉行聖事的慶典，天

1 附和者 John Carpreolus (+1444), Herve of Nedellec (+1323), Paludanus (+1342), 參閱 Leeming 264-65, Rochetta 322-333

2 附和者 Cajetan, 《神學大全》的詮釋, *In sum. theol. s. Thomae* III q.62 a.1.

主因著遵守盟約的意願，亦即基督建立的意願，而施予恩寵。¹ 聖事成為恩寵的「機會因」(occasional cause)而非「產生因」(efficient cause)。聖事是指標(*signum*)，它能指示，但非其所指之物(*significatum*)。完全是因為天主的意願，人才可按指標，進入恩寵的境界。這說法與多瑪斯的不同。

1.3 唯名派

其代表人物是柯甘(William Ockam +1348)，作為思高的弟子，他以天主的意願為最後依歸，偏向一種排除理智的意願主義(voluntarism)。假如人靠理智推論到某些事情是天主做不到的，但其實只要天主願意，則其絕對的大能(*potentia absoluta*)必會成就。換言之，一切事情要取決於天主的意願，即使某些事情是人的理智無法構想出來的，或被認為是矛盾的。那麼，人須拋棄理智，因為理智可做成一種障礙，使人對天主的信心不足。這種刻意排除理智，力求盲目信賴的主張，亦稱為唯信主義(fideism)。此外，他極反對在治學上畫蛇添足的態度，他的原則是「若無需要就不必增添任何事物」(*entia non multiplicanda sine necessitate*)。他藉此反對士林學派的「普遍觀念」，因為這些觀念既抽象，亦缺乏內涵，只是虛有其名(*nomina*)，這種主張稱為唯名主義(nominalism)。本來很多神學真理，士林學派認為是人可憑藉理智、以信仰為前提，就能建立的，現在卻遭唯名主義的思維架空了。與此同時，我們不可忘記當日已開始流行的「現代的熱心神功」(*devotio moderna*)強調主觀因素：個人的內修生活，個人對神的關係、個人默想的方法。²

1 參閱 *In IV Sent. d1 q2 a5*: "*Signum sensibile gratiam Dei, vel effectum Dei gratuitum, ex institutione divina efficaciter significans, effectum ordinatum ad salutem hominis viatoris*".

2 參閱 Geert de Groote (+1384), Thomas à Kempis, Bernard, Bonaventure 之生平、學說簡介 in F.L. Cross and E.A. Livingstone (ed.), *The Oxford Dictionary of Christian Church* (Oxford 1984).

爲此，聖事並非人得恩寵的因由，天主才是，甚至天主可在聖事的救恩計劃之外而救人。那麼，聖事只是恩寵的機會，因爲人在這機會上向天主表達自己的信仰，而天主在接納他的意願下施予恩寵。¹ 爲此，聖事的必要性大大地減弱。

2. 特倫多前的教會訓導

聖事慶典常隱含著一些危機，它有時就如人性那般脆弱。當人們，尤其神職人員，不能恰當地舉行聖事慶典時，不論是基於愚昧、無知、不敬、壞表樣、缺乏信德，聖事往往帶來反面的效果，一般的信友就不再相信聖事能賦予恩寵。這種想法非常自然，在聖事神學發展的進程中，幾乎每個時期都出現。可是，聖事本身的神聖性是源於天主的神聖性，而非源於人，教會訓導正要努力使信友明白這點。

2.1 教宗依諾森三世 (Innocent III +1216)

這位教宗在聖事釋義的發展中佔有極重要的位置。十三世紀教會充滿改革的精神。方濟·亞西西 (Francis Assisi) 和道明 (Dominic)，爲這股改革力量給予很鮮明的表達。其實，華爾道 (Waldo) 及其門徒華登西派 (Waldensians) 也有同樣熱忱，可惜他們受到亞爾比僅派 (Albigensians) 異端所影響。這些異端派原先出於好意；他們不滿教會內一些俗世的表現，認爲這是教內一些不稱職的神職班一手造成的，導致宗教生活腐敗，如：貪污、販賣聖職 (*simoneria*) 等。華登西派的好意在於潔淨教會，打擊教會敗類及其不稱職的神職人員。可是他們的異端在於否認不稱職的神

1 參閱 Peter of Ailly (+1420), *In IV sent. dI ql a3*; W.Ockam, *In IV Sent. dI ql a2*; 此外還有 G.Biel (+1495), 在其 "*in Sententias Lombardi, ex Turbingensibus 1501*" *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, 也是走唯名主義的路線，並成爲後期宗教改革者 Zwingli 樂於採用的理論, Leeming 139. 參閱 Rochetta 325-326.

職人員能有效地施行聖事，只有那身體力行福音神貧的教士才能有效地施行聖事。換言之，華登西派將聖事的「有效性」或「神聖性」與聖事施行人本身的操守拉上直接的關係。按此異端的想法，聖統制不是由聖職班組成，而是由一班聖者組成。這導致後期的新教徒否認聖秩司祭職和一般司祭職本質上的分別。

教宗依諾森三世跟隨當時的看法，將聖事視為隆重的禮儀慶典、基督徒奧跡彰顯的表現。他針對華登西派人士，肯定聖事的有效性並不取決於施行人的操守，但施行人須有「忠誠的意向」(*intentio fidelis*)。可是，較為突出之處，是他首次以教會訓導的立場，申明教會有七件聖事。所謂教會訓導的立場，是指他將聖事的道理，以近乎宣讀信經的方式表達，宣認一個天主、三位一體、聖言降生、唯一教會、聖神，然後宣認教會憑藉聖神舉行的聖事。這影響了拉特朗第四屆大公會議 (Council of Lateran IV 1215)，特別有關聖洗、懺悔、聖秩和聖體的。¹

2.2 里昂大公會議 (The Council of Lyons 1274)

這次會議 (1274 年 5 月 7 日至 7 月 17 日) 由教宗額我略十世 (Gregory X) 召集，當時的總皇 (Michael Palaeologus) 也應邀出席，想解決東、西方教會分裂的問題，其中也具體地提到教會有七件聖事，每件聖事的名稱，及其通傳的恩寵。² 有人質疑究竟該次會議是否大公會議，因為這次會議最主要的一個文件稱為「彌額爾巴利奧羅古的信經」(*Profession of Faith of Michael Palaeologus*)，在 1274 年 7 月 6 日，公開宣讀出來，可是此文件並非在會議期間編寫，沒有經過討論，亦無正式頒布。它是教宗克萊孟四世 (Clement IV) 在 1267 年 3 月 4 日寫給拜占廷總皇彌額爾·巴利奧羅古的。總皇在 1261 年控制君士坦丁堡，很想與羅馬

1 參閱 DS790-797, DS802。

2 參閱 DS 851-861。

修好。此信表達「羅馬教會的信仰」，教宗想以此作為與希臘教會談合一的教義根據。總皇彌額爾·巴利奧羅古的代表團，因意外而延至 6 月 24 日才到步。總皇接受此函告的內容，當時的希臘主教沒有反對，並將之公讀，作為東、西兩方修好的基礎。可是，有很多希臘教會人士不願接受。故此，總皇彌額爾·巴利奧羅古於 1282 年駕崩後，東西的分裂又故態復萌。與會期間，文德已是樞機，並在會議中挑大樑，他在 7 月 15 日離世。多瑪斯本來亦應邀參加會議，可是在會議的四個月前與世長辭。

此文件是寫在會議之前，共分為兩部分，第一，主要來自教宗良九世的書函，他在 1053 年（即東西方教會決裂前一年）寫給安提約基雅教會的首牧伯多祿。¹ 其內容涉及聖三和基督的道理。其中大部分的資料是教宗良九世 (Leo IX) 引自第五世紀的《古代教會法紀》(*Statuta Ecclesiae Antiqua*)，這書輯錄教會的禮儀和教律。第二，由教宗格來孟四世的神學家執筆，將希臘教會與羅馬教會的道理作一比較，特別是有關末世論、聖事論和教宗首席權。不論如何，在聖事的道理上，「彌額爾巴利奧羅古的信經」已予以套上準確的神學言詞。

2.3 翡冷翠大公會議 (The Council of Florence 1439)

這次會議由教宗猶展四世 (Eugene IV) 召開，並在同年 11 月 22 日發出了〈歡躍於天主〉(*Exsultate Deo*) 詔書。這是為與亞美尼亞人 (Armenians) 合一，而共同宣認的信仰。這詔書分八個部分：尼西亞·君士坦丁堡信經 (*Niceno-Constantinopolitan Creed*)、加采東大公會議 (Council of Chalcedon) 論基督二性一位、君士坦丁堡第三屆大公會議 (Council of Constantinople III) 論基督兩個意願、論加采東的權威、聖事的建立、亞大納修信經 (*Athanasian*

1 參閱 DS680-686。

Creed)、與希臘人合一的詔書、有關慶節的詔書。¹

有關聖事的道理，大部分取材於多瑪斯《論信理與教會聖事》(De articulis fidei et ecclesiae sacramentis)。簡介如下：

- 一、新約聖事有七件：聖洗、堅振、聖體、懺悔、終傅、聖秩、婚姻。
- 二、舊約聖事只預示基督苦難及其帶來的恩寵，新約聖事既預示亦產生恩寵。
- 三、上述最先五件聖事是為個人的成全，最後兩件是為治理教會和使教會擴展。
- 四、為有效地舉行聖事慶典，要有三個條件：「事物」作為聖事的質料，「言」作為聖事的形式，「施行人」須有行教會所行的意向。
- 五、聖洗、堅振和聖秩賦予神印，並將之印在人靈上，永不磨滅，為此這些聖事不得重複領受。

3. 宗教改革的沖擊

十六世紀，一般教會人士對聖事的感受頗為複雜。在神學方面，士林學派的黃金時代已漸漸因著唯名主義（過分抽象的觀念，往往只徒有空洞名詞）、「聖事事物化」的法律條文和倫理個案之處理所感染，因而失去昔日的光芒。在體制方面，教會作為一個龐大的組織，幾乎無可避免地捲入權力鬥爭的漩渦，教廷與王朝之間的矛盾，地方教會彼此之間的紛爭，以及神職人員的腐敗等等，將教會的體制弄得複雜化了。

聖事變得「外在化」，不管施行和領受聖事的人如何，反正天主才是「主要產生因」，聖事只要滿全外在的必要儀式 (*forma*

1 參閱 Istituto per le scienze religiose (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973) 534-559.

et materia)，便產生恩寵 (*ex opere operato*)，至於施行人 (通常是神職人員) 或領受人，能對聖事有多深的信賴和意識 (*ex opere operantis*) 就無暇照顧了。聖事的恩寵被視為一種功績 (*merits*)，可累積起來，將來在面對天主之日，可作「求生」之用。再加上當時「得大赦」的制度，容易導人將恩寵變成買賣。公共禮儀對很多人來說是陌生的、難以滿足人心，隨之而冒起很多參差不齊的民間熱心敬禮，其中又摻雜了人們對聖人、對其遺物或對聖器的迷信。於是，這種聖事外在化的意識更為澎湃了。

在新教還沒有冒起以前，面對這些問題，教會早就意識到宗教改革的需要。¹ 新教是在宗教改革的呼聲中冒起，他們的新意不僅在於新的思維，也有新的神學，並以此來推行宗教改革。很多人因為歡迎宗教改革，也因此接受新的神學。新教的領導者嘗試走到問題最根源的地方，就是有關基督和成義的問題。先對此問題決定其方向性的答案，才可對信德、恩寵、聖經以及聖事的解釋作出定位。

4. 新教的代表人物

與其說新教提出另一套神學概念替代士林學派的，倒不如說新教要求再一次返回人性的經驗裡。例如：馬丁路德 (Martin Luther) 本身是奧思定會會士，過的是嚴謹守規的生活，默想、祈禱、克己、守齋……但仍覺得自己罪孽深重，不論做甚麼，唯恐會遭受天主的懲罰，無法得到內心解脫，最後他不再求諸自己所作的事業 (*opere*)，亦不求諸他人，而將自己全然交託在天主手中，這種誠信終能使他深感心內的平安。為此，他的神學反省也

1 如：John Wyclif (+1384) 牛津學者，反對「凱撒式神職人員」(官僚、貪污、販賣神職)，聖事上否認「神印」、「實體變化」(*transsubstantiation*)，在牛津留下很大的勢力。捷克學者 John Hus (+1415)，受 Wyclif 之影響。他們開始時都是以淨化教會內的神職班為主，卻走到另一個錯誤的極端。

是強調經驗的重要性，而非抽象的概念。例如：他在 1517 年所說的：「『非邏輯的神學家是可怖的異端』，這句話是可怖和異端的。」「『天主從無形的事物做了一切，神學家就是那位看了一切，而能明瞭無形的事物。』應說：神學家從痛苦及十字架見到天主所做的有形事物。神學家是先有虔敬，再去讀聖言。」¹

下文將選出馬丁路德、加爾文和慈運理三位代表人物所論述的道理。

4.1 馬丁路德 (Martin Luther +1546)

路德的神學源於其「成義論」。人的成義只來自恩賜的效能 (*sola gratia*)，而非來自功績；恩寵則只來自信德 (*sola fides*)，而不摻雜人爲的「理智」，因爲人性的理智基本上已受到罪的破壞，信德只能建基於聖經 (*sola scriptura*)，因爲傳統 (*tradition*) 委實已包含太多的人爲雜質，不能再保持原有「福音」的完美。很多教會的敬禮，如：大赦、聖像迷信、甚至聖事，皆企圖將成義的事建基於人的功績、理智和傳統上。

由此，路德另立一套原罪及恩寵論，被後來的特倫多大公會議視爲脫離傳統的論調。他認爲人之成義的恩寵乃因基督之義德的護衛，稱之爲「歸義」(*imputation*)。基督置身在神和人之間，致使罪人的黑暗受到基督光芒的掩蓋，而神亦只看到基督的功績而歸義於人。故此，人在神面前因基督的功績蒙受寵幸 (*favour*)，但尚未參與神的生命；因此，成義的恩寵只屬一種許諾 (*promise*)，而那人「既是義人，又是罪人」(*simul justus et peccator*)。信德就是信賴神的這個許諾，全心接受神慈愛的救援、基督的功績，但人的「作爲」(*opera*) 卻無成義的功績可言。

1 1517 年他將所謂「九十五個論斷」釘在維丁堡 (Wittenberg) 的教堂門外，其中有些針對當時的士林神學 (*Disputatio contra scholasticam theologiam*) Prop. 45, Prop. 19, Prop. 20.

聖事因而也屬許諾的範疇。由於神必忠於自己的許諾，舉凡在聖事慶典中所宣告的聖言，神的救恩終必按此聖言，藉著基督而達到人，信者就得救。換言之，得救與否乃取決於人的信德，並非聖事的工程 (*opera*)。聖事對他來說只是外在標記，指出恩寵通過信德（非行聖事本身）已臨現。這說明聖言、許諾和信德三者密切的關係。在此觀念下，他就不接受聖事的「事效性」 (*ex opere operato*)，因為他認為這種說法只縱容人信靠自己的作為——舉行聖事——而疏忽人的信德。他相信聖事之所以有別於其他的標記，乃因聖事是基督所建立，為表白神的諭令和恩許，當人以信德接受這恩許，神的慈恩必會實現。¹ 聖洗並不使任何人成義，也不帶來甚麼好處，只是附加性的，唯有信賴預許救恩的聖言才使人成義，並滿全聖洗所表達的。² 就如聖洗一般，所有的聖事是為激發信德而建立的。³ 開始時，路德否認聖事有七件，只接受聖洗、聖體和悔罪聖事，後來只承認聖洗和聖體是基督所建立的。⁴ 只有兩件真正存留下來的聖事，就是聖洗和主的晚餐，兩者在福音上連合為一。⁵

4.2 加爾文 (John Calvin +1564)

另一個代表人物是加爾文。他的思想較為複雜，首先他認為成義之恩只能源於聖神，不過不是所有的靈魂，而是那些自永遠就預定揀選了的靈魂，才能接受成義之恩。聖言的宣講只是肯定

1 1518 年他寫了有關悔罪的道理，1519，1523 和 1526 年有關聖體的道理，此外還有《論教會的巴比倫俘虜》(1520)，《基督徒的自由》(1520)，《論基督的晚餐》1528，《迦拉達書的詮釋》(1535) 等等。

2 *De captivitate babilonica*, t.6: "Ita baptismus neminem iustificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus: haec enim iustificat et implet id quod baptismus significat".

3 *Ibidem*: "Omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta".

4 *Ibidem*: "Principio neganda mihi sunt septem sacramentum et tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, poenitentia, panis".

5 *De coena Christ, Confessio M. Lutheri* 1528: "Duo remanent vera sacramenta, baptismus et coena Domini una cum evangelio".

這永遠選拔的許諾將要實現，聖事只是在一種附加性的形式上去肯定這許諾。爲此，聖事是永遠許諾的印號和見證。可是在天主預定計劃中，有些人是被排除於永遠婚宴之外，所以不是每次宣講聖言或舉行聖事時，聖神都會激發每個靈魂的信仰，只有那些預選的才是。¹ 聖事乃外在標記，信德才是最重要的。當被選者在聆聽聖言的宣告時，聖神直接在其靈魂上產生成義的信德。聖事作爲標記是爲肯定聖言所述的恩許和聖神所作的化工。²

4.3 慈運理 (Ulrich Zwingli +1531)

最後有慈運理作代表的解釋。他認爲只有聖神才能激發成義的信德。這信德與聖事或聖言都無關，甚至不需它們的「相伴」(concomitance)。人如果有了信德，根本就不需要外在的標記；轉過來說，人若沒有信德，聖事根本也起不了作用。聖事不外乎標記或儀式而已，人藉此表達自己是候選人或基督的兵士，爲使整個教會更肯定他自己的信德。³ 聖事只是神聖事物之外在標記，但本身絕不是神聖的，亦不能在人身上產生任何靈性的效果，聖事就像證件一般，顯示持有人是神聖的。⁴

5. 特倫多大公會議的回應

這次大公會議首先處理新教提出有關的教義問題，亦不忘針對教會的腐敗賦予改革和更新的政策。特倫多的教長肯定啓示的傳遞有賴聖經和聖傳，但他們不認爲聖傳附加於聖經新的資料。聖經已包含一切啓示的物質內容，但在形式上，不是每個內容同

1 參閱 J. Calvin, *Institutionis religionis christianae* 1536; Saraiva Martins 212.

2 參閱 *Ibidem*, 後來以法文再出版 *Institution de la religion chrétienne* (Génève 1958) 1. IV, 261-293.

3 參閱 U. Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius: De Sacramentis*, in *Corpus Reformatorum* T.90 (Leipzig 1911) 761. Saraiva Martins 212.

4 參閱 *Ibidem*.

等清晰。有關成義的道理，他們肯定信德不是唯一的條件，但認同信德是成義的開端、基礎和根源。成義是指天主以超性的愛德，使人從內心得到聖化和更新。成義恩寵藉著聖事而獲得，也可因大罪而失去，但可再藉聖事而重新獲得。聖事（聖洗）消除人的原罪和本罪，但人曾經有罪，故此，即使有了成義恩寵，仍有犯罪的傾向，¹稱之為私慾，可是私慾本身不是罪。成義使人獲享永生，永生並非「賞報」，而是天主白白的恩賜。

特倫多先處理成義的問題，然後順理成章地討論每件聖事。²不過，特倫多的教長無意制定一套聖事神學，但他們面對新教的學說，更須意識教會所相信的，並嘗試採用恰當的言詞表達。在簡短導言之後，大公會議就寫了十三條「典則」（*canon*），原文解作「標準」，亦即大公會議以命題句的方式作標準，表達甚麼不能屬於教會正統的信仰。特倫多通常以這些典則，作為教會（最起碼）的信仰尺度（*regula fidei*），以辨別那些是錯謬的意見，持有這些錯謬意見的人算是離開教會的信仰（*anathema*）。³

這裡所述的教會訓導是屬教會當信的道理。現在簡述如下：

- 一、教會有七件聖事，皆由基督所建立。（DS1601, 1603）
- 二、新約聖事和舊約聖事是不同的。（DS1602）
- 三、聖事（至少有些聖事）為人獲救恩是必要的，不論是「在事實」（*in re*），或「在願望」（*in voto*）中。（DS1604）

1 "quia ex peccato est et ad peccatum inclinat".

2 參閱DS1600。

3 *anathema* 源於希臘文，意即將某人逐出團體外，新約也有此用法（羅 9:3；格前 16:22）。在特倫多大公會議中，它有不同的涵意。廣義來說，是指一切教會不能被接受的、遭受教會譴責的言論或實踐。狹義來說，這些譴責針對：一、那些相反啓示真理的言論，二、那些相反教義事實的主張，所謂教義事實就是教會以啓示真理對暫世事物所作的判斷，例如：聖洗是聖事，教會有七件聖事，聖體是基督建立的聖事等；三、那些相反教會法律或紀律的做法，如：主教須住在其牧養之教區。參閱 P.Fransen, "Réflexions sur l'anathème au concile de Trente", in *EphThLoy* 29 (1953) 652-672; A.Amato, *I pronunciamenti Tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV* (Roma 1974).

四、聖事按其本身之運作 (*ex opere operato*) 而論，「蘊藏」和「通傳」恩寵給那些沒有障礙的領受人。(DS1605-1607)

五、有三件聖事賦予神印。(DS1608-1609)

六、有關施行人的權柄、意向和倫理的操守。(DS1610-1613)

昔日在特倫多之後，教會分裂了。羅馬天主教被稱為聖事的教會，而新教則為聖言的教會。今日當詮釋這些條文時，我們須避免片面的看法，甚至將原來是整體的事情二分化和對立化。恩寵與聖事、信德與聖事、聖言與聖事、許諾與聖事都是相輔相成的整體事實。

6. 後特倫多的神學發展

由於新教徒的影響，天主教聖事神學的反省採取一個相當封閉的系統，充滿護教的色彩。這時期的神學家，一方面須順應特倫多對聖事的權威訓導，因為神學是從屬（於信仰）的學問，不可脫離信仰的寶庫，而教會傳遞此信仰時，其權威訓導是不可或缺的元素，維護信仰的完整性；另一方面，他們在治學上加強實證的科學方法，但推理的骨幹仍以多瑪斯的思想為主。換言之，當時的聖事神學著重詮釋多瑪斯的思想為辯護特倫多的立場。在大學裡，尤其在西班牙，隆巴的神學已由多瑪斯的《神學大全》所取代。在此過程中，道明會和方濟會成為兩個主流，後來加上年輕的耶穌會和一些加爾默羅會會士。¹

1 最重要的中心是 Salamanca 的大學，那裡 Francesco di Vitoria (+1546) 將實証治學的風氣也帶到巴黎和魯汶。當時的聖事神學就是按教會訓導來詮釋《神學大全》中的聖事總論 (*De Sacramentis in communi*)：道明會：D.Alvaerz (+1635), John of St. Thomas (+1644), G.Gonet；方濟會：C.Frassen (+1711)；耶穌會：F.de Toledo (+1596), F.Suarz (+1617), G.Vazquez (+1604), L. Lessius(+1643), G.de Lugo (+1660)；加爾默羅會也在 1631 至 1704 年間寫了很詳細的注解，詮釋多瑪斯的思想，其中有關聖事佔的篇幅不少，大概由 John of Annunciation (+1701) 所執筆。

早在十四至十五世紀中，已有些作者提倡靈修和神秘學的著作，而且較為偏向人文主義，在反省中尋求人性精神的滿足。可是，宗教改革的爭論奪取了人們的注意，維護正統信仰成為神學研究所注目的課題。其風格亦自然地感染護教的氣氛。神學的總論、個別問題的解釋具有固定的步驟。第一、神學家們要看哲學思想能否對不同的教條予以證實，或反對錯謬的異端。第二、他們從文字學及歷史論點出發，尋找一連串的資料，為證實某項教條乃由宗徒傳下來，也是教會一直所教導的。此為論證新教徒的言論，是沒有歷史根據的。

神學須返回最早的根源，才可建立其權威。簡路 (M.Cano) 的《神學話題》(De Locis Theologicis) 正是為此而作。¹ 他反對唯信派 (fideistic attitude)、反對唯理派 (rationalistic theology)、反對唯名派 (nominalistic tendency)、反對神學只作文本的研究 (textual studies)，神學研究該基於權威 (auctoritas)。他對當時的神學作了系統及批判的研究，然後探討了不同的神學來源，他稱之為「話題」(loci)。這是神學家在作推理 (speculation) 之前先要設好的基礎，這些「話題」就是建立基礎的途徑，其中兩個話題包括啓示：聖經和聖傳，然後五個話題是詮釋啓示的：天主子民的教會、公會、羅馬教會、教父、士林哲學；最後三個是有關推理的：人的理智、哲學和人文歷史。後來神學家就將之簡化，由聖經、聖傳及理智建立的論證 (probatur ex Scriptura, ex traditione, ex ratione)。這裡沒有提到禮儀。

在簡路之後，神學使不斷充實歷史的實證資料，但對有關解釋新教徒的異論，仍是以士林的神學為主流，而且在爭論時，往往先詮釋多瑪斯的著作，然後再建立論據。²

1 M.Cano 道明會會士，曾任教 Salamanca (1546-1552)，以 Philip II 的神學家身份參加特倫多大公會。

2 參閱 耶穌會會士 Dionigi Petavio (+1625) 之 *Theologicorum dogmatum tomi IV*。此書可說是屬簡路這種神學的先驅。他的治學態度相當嚴謹，客觀及具有批判的方法，使得其歷史資料能結出很好的果子。

後來，禮儀在神學綜合的過程中，也只成爲一種「話題」，而其地位則在教會平常的訓導中，可視爲一般信友所宣認的。實證神學應用禮儀典籍，只爲證明新教的錯誤及正統的道理乃源自宗徒傳下來的。

7. 歷史研究的興趣

從十六至十七世紀，爲加強教義神學 (dogmatic theology)，學府內還設置聖經的詮釋和哲學。到了十八世紀，當代的人文主義調整了神學家的歷史品味，使他們在推理上，要輔以歷史的研究作支援。再者，由於新教並非普遍地接受多瑪斯的推理，那麼宗教改革所引起的爭論，往往要訴諸聖經、教父、禮儀典籍等，這必先要做鑑定歷史資料的功夫。爲此，不少典籍諸如：教會史、大公會議歷史、教父學、禮儀發展史等所謂的「溯源法」便應運而生。¹ 這年代中的聖事神學雖然仍是以多瑪斯의思想和特倫多的訓導爲主，但已不斷開放，在遠古教會的信仰泉源中，尋

-
- 1 例如：耶穌會士 Dionigi Petavio (+1625) 有關公務司祭職及聖統制便已廣泛地收集歷史資料，作爲教義神學反省的初階。他的方法亦影響後人：G. Mabillon, T. Ruinart, P. Coustant, B. Montfaucon, L.A. Muratori, P. Ballerini 等人。此外，有些作家確實爲我們搜集很好的史料，如：
E. Martene 出版了《古代教會禮規》(*De antiquis ecclesiae ritibus*)，包括拉丁禮儀的泉源及本文。
G.S. Assemani 則出版一些希臘及東方教會的禮儀的批判版本。
J.D. Mansi 《神聖公議會大集成新版》(*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*)。
C. Chardon (+1711) 出版詳細的《聖事歷史》(*Histoire des sacrements*)。這書描述了每件聖事的沿革，尤其是在禮節上的發展。這些歷史的研究只能成爲教義學推理部份的支援，但並不足以成爲構思新神學的資料。再者，歷史研究往往集中在禮節及個別聖事上，故此對傳統的《聖事總論》(*De sacramentis in genere*) 並沒有產生新意。
C.R. Billuart (+1757) 的《論聖事》(*De Sacramentis*) 搜集很多歷史的資料作爲佐証 (confirmation)，用來肯定他原先已有神學的立場。爲此，聖經的解釋，歷史資料只是方便他推演早已有的結論。這就是所謂「結論神學」、推理程式，思想範疇和論據立場都已有了，歷史資料只是佐証，根本不能開發新的思維。其他人，如：T. Holtsculau (+1729) 和 L. Gotti (+1742) 都有類似的現象。

找新的靈感。

在治學上，神學的課題越來越分化，以前的「大全」(Summa)漸漸分化為教義上的論題(Tractatum)，有其獨立性。一些聖事論題，如聖事的數目、建立，都以辯護特倫多訓導為主，然後大部分的篇幅都在論證和分析史料，從而肯定聖事標記的主要元素，因而疏忽聖事救恩史的整體性。從這時候開始，將歷史研究和推理整合為一，成為相當基本的大課題。

8. 手冊式的的聖事神學

自十七世紀，啓蒙運動(Enlightenment)漸漸繁衍新的懷疑主義，對傳統不信賴，新的哲學思潮往往遠離教會的傳統立場。自然科學和人文科學都堅持其獨立性，那麼神學就被孤立起來，只有一廂情願地重複固有的信念。神學作為學問只是為滿全牧民工作者的常務，而非在啓示光照下，企圖尋求更能栽植人性的、更圓滿的知識。

到了十九世紀，手冊式的聖事神學應運而生，因為它主要是為了培育神職班，使他們在修道院的神學培育中，了解和知道如何有效地和合法地舉行聖事。這類神學對聖事的解釋約縮為「牧者須知」，明顯地疏忽平信徒參與聖事的角度。它採用「結論神學」的風格，將要求證的主題寫出來，然後解釋其中的名詞，並

L. Thomassinus (+1695) 可說是一個出規，他回到聖經、教父、禮儀典籍中，重拾「奧跡」(Mysterium)的意義，進而肯定天主選擇了一些有形可見的方式將自己通傳給人，這些方式，他稱之為聖事。基督和教會密切聯繫在同一個奧跡中，因為萬有總歸於基督，而教會是祂的身體。基督和教會，就其通傳天主恩寵而論，都是聖事，不過教會是附屬基督而已。Thomassinus 似乎與當時學者的想法有距離，始終不能「入流」。另一位 G. Drouven (+1757) 亦嘗試從一個平和、不爭論的態度做歷史實証的研究，可惜他的著作未能影響其他的人。再者，當時為抗衡 Cartesianism, Giansenism, Quietism 和 Gallicanism，神學家亦較為偏向辯護的風格，對其他神學方法未給予足夠空間。參閱 Rocchetta 344-345.

引用聖經、教會訓導、教父、禮儀等為佐證，在鋪陳方面是為使牧者的功能符合教會訓導。

以前的士林哲學是以發問 (*quaestio*) 為主，手冊神學則以證實「論題」 (*thesis*) 為主。聖事神學先將「論題」設好，然後對論題予以證明 (*probatus*)，按聖經 (*ex scriptura*)、聖傳 (*ex traditione*) 和神學推論 (*ex ratione theologica*)。論題成立後，如有需要再回應反方的舉證，或加上一些靈修或牧靈的副題 (*scholion, corollarius*)。然後指出反對者的學說，將兩者距離極端化，幾乎沒有相容之處，很明顯地就要擯棄反對者的論點。其陳述不僅是符合教會訓導而已，往往也跳不出訓導用語的框框。推理部分大幅度地收縮，不著重開發新的構思和重整，辯護色彩鮮明，聖經及教父的舉證，都是為反對唯理主義 (*rationalism*) 或二十世紀的現代主義 (*modernism*)。

9. 學術革新的酵素

除了手冊聖事神學外，還有些突出的理論，聚焦在教會的聖事性上，強調教會是那般充滿靈氣，由聖神引導，致使教會作為活生生有形的事實，可將救恩的奧跡展示出來或通傳給人。「教會的生命及存在就擁有普遍的聖事性。」(H.Klee)「在聖言降生成人以後，最偉大的奧跡就是教會，她是普遍的聖事，由此而引申特殊的聖事。」(J.E.Kuhn)「教會是由基督救主所建立，(…)又具有聖神默默的支援，不但該稱為一件聖事，而且就是那件基督徒弟的聖事。教會本身按聖事廣義的解釋來說是聖事，是救恩的工具。」(J.H.Oswald)¹

1 參閱上文所述的 Thomassinus 和 Drouven，他們的學說在德國也有某程度的迴響。Klee, Kuhn, Oswaldi 引自 Rocchetta 348, n412.

9.1 杜平根大學

十八世紀，杜平根大學 (Tübingen University) 的天主教神學系成立，它是以歷史實證的路線為主，企圖在聖經、教父及推理中，重新對信仰作系統的整理。神學系其中一個開國元老是梅肋 (J. Möhler)，他認為教會是一個生命體，客觀地延續著獨一無二的救援事件。教會是有形可見的基督。就如基督有天主性及人性，而其人性是通傳天主生命的工具，類比地教會也是一樣，這個由人組成的團體就是通傳基督救恩的工具，是一個由天主聖神所滋養的團體。正因如此，教會透過多樣的、有形可見的方式顯示自己，其中最卓越的方式就是聖事。¹

另一位神學家史賓 (M.J. Scheeben +1888) 解釋，「奧跡」有兩個意義：一是處於有形可見的事實之外的；二是透過有形可見的象徵顯示出來的，就如啓示的話和聖事。作者企圖擺脫手冊神學的方式，重拾「信仰追求明瞭」的脈絡，而不追求「論題」(thesis)。他認為在啓示的光照下，可將聖事看成「奧跡」，將教會視為「偉大的聖事」。對於一向以「標記」和「因果」來解釋聖事的神學來說，「奧跡」可說是不同凡響的神學觀念。希臘教父所稱的救恩史 (oikonomia) 就具有聖事之特性，是天上的恩寵闖入了人間的歷史，使因罪而分散的人再次聚合一起。基督來正是為實現這共融。那充盈恩寵的「時刻」(kairoi) 就是天主降生成人的時刻、逾越的時刻、最後晚餐的時刻、遣發聖神的時刻、教會的時刻，慶祝奧跡的時刻。傳統所述的聖事效能源於奧跡在教會行動中的臨現。²

1 參閱 J.Möhler, *Die Einheit der Kirche und das Prinzip des Katholizismus* (Tübingen 1825); Idem, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz 1832).

2 參閱 M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg 1865) 這是一本類似《神學大全》的書，解釋所有最基本的教義。

9.2 牛津運動

這是指 1833-1845 年間，在牛津大學一群英國聖公會教士倡議與天主教合一的運動 (Oxford Movement)。他們承認，天主所賦予的教會神權，是在世有形可見的天國其中一個成分；承認聖事是人獲得恩寵的渠道；承認主教是宗徒的繼承人。

牛津運動其中一個風雲人物是紐曼樞機 (J.H.Newman +1890)。運動期間，他的著作表明聖事並非空泛的象徵，而是具有聖化效能的標記。整個聖事教義的基礎，在乎「聖言降生成人」的事實。因此，天主的恩情大愛呈現在有形可見的物質世界中。「降生」就是一切聖事的至高原理，也是基督宗教的特色。地上有形可見的事物，就變成神性生命的容器。基督徒的宗教並非只是傳授一些真理，主要是將救恩通傳給人。教會的根源是始於那「屬神的事實」，此事實使教會作為有形可見的組織成為聖事性的。¹

9.3 新士林主義

對新士林主義 (Neo-scholasticism) 可有兩個理解。第一、有人認為有一種哲學是歷久不衰的 (*philosophia perennis*)，古往今來它一直陪伴人們追求真理，它存在於古代的希臘哲學、中世紀的反省，跨越現代的思維。直到今天，其中經歷過小變化，甚至有不同的名稱，但大體上還是一樣。在中世紀，它稱之為士林主義，今天稱之為新士林主義，但基本上和古代的希臘哲學是一樣的。² 第二、也有人認為士林主義與新士林主義不同。前者是以自然理智在基督徒的啓示光照下，對人提出的問題，尋求答案。後者卻「不幸地」變成手冊神學的第一章，只為賦予教條合理的證明，即基督徒以自然理智研究證實信仰的內容是合理的，但並

1 參閱《論成義之講座》(1838)，《基督徒教義的發展論文》(*An Essay on the Development of Christian Doctrine* 1845)。

2 參閱 M.De Wulf, *Scholasticism Old and New*, tr.P.Coffey (Dublin 1907)。

不如教宗良十三世 (Leo XIII +1903) 所想的，以多瑪斯的原理，為當代人的問題，尋求符合生活的答案。¹ 為此，十九至二十世紀的新士林主義，就其消極意義來說，它是護教式的，難以融入人生的問題，遠離中世紀那些偉大思想家的風範；就其積極意義來說，它秉承中世紀優良的作風，深入多瑪斯的思維方式，兼具現代人的敏銳，追求合乎栽植人性的答案。

十八至十九世紀可說是一個批判的時代，傳統的神學在這氣氛下也蒙上一陣陣的疑雲，誰是誰非，難以定斷。可是到了十九世紀末及廿世紀初，神學又在士林學派中重新發現較穩定的路線，不過這次新士林學派已多了歷史資料及其不同批判版本的支援，使學者重回十二至十三世紀的士林泉源，對多瑪斯的思想更為了解。

與此同時又出現了震撼天主教神學的現代主義 (modernism)。這是約於 1900 年，在天主教內所興起的一種意識型態 (ideology)。它企圖引用純粹自然的演化法則和歷史批判法去解釋教會的起源。因此，在提出任何有關的問題前，它已預先否認事情有超性的一面，或否認這超性的一面可成為認知的範圍（基本上，是不可知論者）。它所謂的啓示完全是潛存在人們思想的發展中，絕無超越的成分。信仰的內容和真實的歷史拉不上任何關係。從這角度看，聖事並非源於基督，乃來自教會。教會在早期又引入了奧秘宗教的禮節，基督徒的訊息漸漸滲入其中，將之轉化為教會的聖事。此學說將教會的禮儀和聖事視為完全屬本性的事，沒有甚麼超性可言。這導致天主教神學依附更有系統和深入的思想體系；教會官方訓導馬上又有所反應，並企圖以士林的神學思想來反駁現代主義的錯謬。²

1 新士林之代表人物，如：A. Gardeil, A. Sertillanges, J. Marechal, C.M. Garrigon-Lagange, J. Maritain 和 E. Gilson.

2 如：教宗 Pius X, Benedict XV, Pius XI, Pius XII 等人。

釋義篇小結

由於本篇跨越十多個世紀，其中的神學家和討論的課題相當繁多，在此適宜做一個綜合。

1. 奧思定的聖事觀透過依希道普遍地影響了七至十一世紀。聖事被視為神聖事物的標記。所謂標記，是指舉行聖事慶典時，人們所採用的經文、物品（水、油、餅、酒等）儀式。

2. 在此定義中，既然有物質的標記及其所象徵的神聖事物，那麼就有人在兩者中作不同的強調。例如，畢寧嘉著重聖事慶典的象徵性，即聖事指向神聖事物，但本身是標記而不是神聖事物。這種解釋應用聖體聖事上，就與傳統的道理不符，而產生異端，因為它無形中否認了基督身體和寶血在餅酒形下的真實臨在。蘭方克雖然肯定這真實臨在，但其解釋卻偏向將聖事物質實體化。

3. 十二世紀是神學豐收的時期。當時有修院和學院神學，前者著重聖事在救恩史中的一體性，並用寓意法解釋聖經和禮儀。後者則強調聖事的多元性及每件聖事的獨特性，思考方式重視理性及邏輯。籠統地說，這時期對聖事慶典的肯定，漸趨細微：聖事始於受苦難的基督，祂有建立個別聖事的意願。聖事由有形標記和無形恩寵合成，那由物質元素構成的標記可蘊藏恩寵，並由此標記肖似恩寵而成為恩寵的產生因，足以聖化人靈。

4. 到了十四世紀，聖事神學漸趨成熟，其代表性人物有多瑪斯，他引用形上原理，對聖事慶典作一個大綜合，將聖事既是標記又是產生因的兩個意念相互整合起來，形成相當有系統的神學。

5. 晚期士林學派的聖事神學，過分地走進固定的哲學框框裡，而流於分化，未能顧及奧跡的全面性。道明會、方濟會和唯

名派未能再將神學反省推到更高的層次，往往在天主意願、因果等理論上彼此抵消。

6. 特倫多大公會議前的教會訓導引用當時神學的反省，針對具體聖事問題給予答案，這些訓導受多瑪斯的影響相當深遠。

7. 新教人士基本上從成義的問題開始，便與天主教的見解不同，這牽涉到對聖事的見解亦不同。特倫多大公會議基本上肯定新約聖事有七件，並由基督所建立。它們能蘊藏和通傳恩寵，有些聖事爲人是必要的，賦予神印的聖事有三件。聖事施行人需有權柄、意向和採用規定的「形」和「質」。

8. 自特倫多大公會議後，神學漸漸分成更多的專題，開始著重歷史研究，豐富實證部分，助長推理和批判的能力。神學的架構著重證明，先將論題設好，然後從聖經、聖傳和推理中找證據，予以證明。聖事的反省亦不離這種手冊式的框框。

按歷史的發展，本來要將聖事的反省，從聖經、教父、中世紀、現代該一直論述到今日的神學，但我們這裡並不將今日的神學放在釋義篇內，卻將之放在第五部分的慶典篇中，理由有三：

- 一、要明白今日的神學，須先了解十九世紀的禮儀運動，這需要另設一章論述。
- 二、今日的神學並非棄置傳統的聖事總論不顧，反而對於這課題賦予新的照明。先讓我們在下文的總論篇中，討論個別的課題，並賦予一些新的神學解釋，以示其效用。
- 三、這是最主要的理由。我們將禮儀運動和今日的聖事神學放在慶典篇中，是爲加強聖事慶典的意義。以往有些神學過分地依賴士林形上學的思維，忽略從聖經及教父著作，尋找新的靈感，導致聖事的觀點也收縮了，然而禮儀運動卻再次使今日的神學多元化。

總論篇

本篇目的是將有關所有聖事的課題分六章討論：形質論、建立、數目和優次、效能、效果、施行人和領受人。

這些項目固然都是傳統聖事的課題，有助建立教會牧民工作的理論，但另一方面亦有助我們深入了解聖事慶典的內涵。

每章的鋪陳都有同樣的基本架構：聖經的基礎、教父的確認、釋義的發展（提出一些傳統神學的解釋）、教會的訓導、神學的反省（主要以當代神學作整合）。由於每章所論之課題，按其性質有不同的發揮，故此，雖然每章都按此基本架構鋪陳，但為應對有關課題的特性，會作出適度的調整。

第十章

聖事的形質論

從奧思定、依希道的傳統中，可見到聖事已被肯定為神聖事物的標記或慶典。就聖事有形可見的儀式而論，聖事慶典由固有的言 (*verbum*) 和事物 (*res*) 組成，後期的神學分別稱之為「形式」(*form*) 和「質料」(*matter*)，因為兩者的關係類比地與哲學上論及一般有形事物的「形質論」(*hylomorphism*) 符合。形式具有限定功能，質料則有被定的功能。其好處是透過形質的觀念可方便地鑑定聖事慶典中的「必要」成分 (*essentia*)，至於這必要部分，甚至連教會也不能更改的。可是那表達必要部分的儀式仍可修改，只要那些儀式無損必要部分的完整性。以下是說明其發展過程。

1. 聖經的基礎

在聖經裡，我們找不到明顯的例子，以「形質」的說法去論聖事，甚至連「聖事」(*sacramentum*) 一詞是後期為翻譯「奧跡」(*mysterion*) 才用的。不過無人可否認，在新經時代，已有一些「禮儀行動和象徵」能使人與天主在其奧跡中建立密切的關係，而且也有固定的「話語」限定它們的意義，將它們從其他的行動和象徵中區分出來。以下我們可從聖經回顧，那些在禮儀慶典中具有「限定」功能的話語和「被定」的部分，即禮儀中的行動和象徵。

1.1 重生的水洗

明顯地在耶穌時代，早已有猶太人傳統的「水洗」。若翰的水洗是為悔罪用的，但教會所行的水洗是藉聖神而「重生」和

「更新」的（鐸 3:5）。普通之水洗是不足夠的，而是要「以水洗，藉言語（en remati）來潔淨她（教會），聖化她」（弗 5:26），這裡所說的言語是指在水洗中所伴隨的話語，亦即宗徒大事錄所說的「以基督的名字受洗」（宗 2:38）和瑪竇福音的「因父及子及聖神之名」（瑪 28:19）的話語。一個是強調基督的復活，另一個是強調聖三的權能。

「名字」代表了整個人，包括他的力量、威能，這在猶太人的傳統中屢見不鮮。「我們的救助是仰賴上主的名」（詠 124:8，其他詠 54:3; 87:25）。同樣保祿在針對格林多教會的紛爭時也著重因基督之名受洗，是因為基督為我們被釘在十字架上，死而復活，祂復活的德能通過因祂名而受洗的儀式達到我們的身上。「難道保祿為你們被釘死在十字架上嗎？或者你們受洗是歸於保祿名下嗎？」（格前 1:13）

由於基督死而復活的事件，彰顯了天主聖三的關係，「重生」和「更新」的洗禮是藉水洗儀式而進入主基督的奧跡中，在子內成為天父之子，領受聖神，獲得罪赦，與基督成為同繼承人，故此引用聖三的名字，代表了奉獻給天主聖三，接受聖三的祝聖，與聖三結上神妙的關係。

綜合上述，我們可以說在教會初期，在聖洗聖事上，可肯定新約教會已意識到水（象徵）洗（行動）是「被定」部分，而因聖三或主基督之名則是「限定」部分，兩者相連一起才有「重生」和「更新」（鐸 3:5）、「罪赦」（宗 2:38）、「祝聖」（弗 5:26）、「救援」（谷 16:16）的作用和效果。這洗禮有別於猶太傳統的或若翰的洗禮。新經的作者也意識到這兩個「被定」與「限定」的元素是按著主耶穌的旨意而定的，「你們要（……）因父及子及聖神之名給他們授洗」（瑪 28:19；谷 16:16；若 3:5），正是因為耶穌的旨意，後期的神學家才有「建立」（institution）聖事的意念，即耶穌指定以「水洗」之儀式和因「聖三」之名，這儀式才

有其客觀神聖的效能，即後期神學家所稱的「事效性」(ex opere operato)。

1.2 領受聖神的覆手和傅油

宗徒大事錄第八章直接提到，在撒瑪黎雅有些人因主耶穌的名受洗，但尚未領受聖神，後來伯多祿和若望從耶路撒冷去了他們那裡，給他們「覆手」，他們便領受了聖神(宗 8:14-18)。而這覆手是伴以「祈禱」的(宗 8:15)。

後來在保祿書信中提及這個領受聖神的效果(迦 5:22-23)和神恩(格前 14:22-25)。明顯地聖神的效果是指在基督徒身上改變了的生活，以前是按本性的私慾而作為，即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、兇殺、醉酒、宴樂(迦 5:19-21)，然而聖神的效果卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制(迦 5:22-23)，這是指皈依的基督徒在生活上可見的改變，同時因「神恩」而行的奇事，或所說的話語也是有目共睹的事。這「可見的改變」、「有目共睹的奇事」，是領受聖神的後果，保祿亦稱之為聖神的傅油和蓋印，「那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油的，就是天主；他在我們身上蓋了印，並在我們心裡賜下聖神作為抵押。」(格後 1:21-22)，因此「傅油」，基督徒才發出「基督的馨香」(格後 2:15)。

同樣在這儀式上是有「被定」(覆手和聖神的傅油)和「限定」(禱文)的部分。

1.3 領受基督聖身和寶血的儀式

若望福音記載過耶穌曾應許「那存留到永生的食糧」(若 6:27)，這食糧就是他本人(若 6:35,48)，人們可通過信德領受這神糧並得以滋養(若 6:35-40)。「你們若不吃人子的肉，不喝他的

血，在你們內便沒有生命……誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生」（若 6:53-55）。

耶穌以上的言論，在最後晚餐與宗徒們共慶逾越節時便實現了。這晚餐基本上是按猶太人逾越晚餐的慶典而舉行，其中有餅和酒的祝謝禮。基督卻以特別的話語指定這餅和酒的神聖意義：「這是我的身體，將為你們而捨棄的……這杯是用我的血所定立的新約……」（格前 11:24；瑪 26:26-28；谷 14:22-24；路 22:19-20），耶穌的這些話語是「限定」部分，賦予「餅酒」（被定部分）新的意義和實效，並滿全祂所應許的「為世界的生命而賜給的」（若 6:51），「誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內」（若 6:56），並且「那吃我的人，也要因我而生活」（若 6:57）。耶穌就是透過「餅酒」的象徵，輔以祝聖的言詞，將自己的生命通傳給領受聖事的人。

1.4 懺悔的儀式

聖經沒有明顯地指出懺悔聖事的形式和質料。

復活後的基督顯現給門徒時就授予門徒赦罪的德能，「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留。」（若 20:23）教會後來以不同的儀式運用了這赦罪的恩賜，水洗就是其中一個主要方式。不過福音也記述在團體中，教會有權將不聽從的人視為外教人或稅吏，這是屬教會「束縛」和「釋放」的權力（瑪 18:15-20）。

教會在給予「罪赦」時，可要求悔罪者「認罪」，作「補贖」，然後才「赦免」。這裡可看得出「認罪」與「補贖」是「被定」的部分，而教會的「赦罪禱文」就是「限定」部分，亦即表明悔罪者認罪及其懺悔的補贖可獲天主恩寵（罪之赦免）的標記。當然悔罪者的認罪與懺悔的補贖同屬皈依的過程，不宜亦不該將兩者刻意分開。

1.5 病人的傅油和罪赦

病苦是人生的不幸，可是放在天主與以民之間的盟約去看，卻有其積極之處。首先病苦源於人的罪過，而罪過使人相互感染，其惡果代代相傳，「祖父吃了酸葡萄，卻壞了子孫的牙齒」，為此有些義人也會受苦，不過病苦可使人獲得淨煉，而且有病的人可哀求上主治療，成為天主真愛的記號（詠 41）。病苦除了是一個領受天主救恩的機會外，也是一個天主拯救人的方法，那受苦的上主僕人之歌，正預言了這一點（依 53）。耶穌來了，宣講天國，同時治癒病者，有時先赦罪後治病（瑪 9:2-7），叮囑門徒善待病人如對祂一樣（瑪 25:36-40），又給予他們能力去治病（谷 3:13-15;16:17-20；路 9:1-2）。為實踐主的派遣，早期的教會已有照顧病人的做法。

最重要的章節，是在雅各伯書中，記載了早期教會如何照顧病人：

你們中間有患病的嗎？他該請教會的長老們來，他們該為他祈禱，因主的名給他傅油，出於信德的祈禱，必救那病人，主必使他起來，並且如果他犯了罪，也必得蒙赦免。所以你們要彼此告罪，彼此祈禱，為得痊癒。
（雅 5:14-16）

這裡所說的病患並不一定指嚴重的病況。邀請教會的長者表示教會自知這是自己的責任，並指定由長老代表，他是因主的名而來，這也表示天主的出席。長老該為他（病人）祈禱，希臘採用「命令」式，說明這是長者的本分，「為他」（ep' auton）在希臘文有按手在頭上祈禱之意思，「傅油」明顯地是屬禮儀行動，象徵主的臨在和治療；「出於信德的祈禱」意味著一個慶祝的團體支持病者的信德；「必會救那病人，主必使他起來」這裡是指身體的痊癒，當然這不該脫離「末世性」的意義，所以雅各伯加

上「如果他犯了罪，也必得蒙赦免」，因為「罪惡完成之後，遂生出死亡來」（雅 1:15），故此身體的痊癒既是表示整個人的康復，自然就要包括「罪赦」，準備他能得永生。

這裡傅油就是「被定」部分，而「祈禱文」則是「限定」部分，指明這個行動是因主的名而做（谷 6:12），先為病患的痊癒，如有罪過也一併赦免。

尚有一點要提的，就是教會既然有赦罪之權，便可使病人能在其惡劣情況中得到罪赦。當然這種赦罪是屬特殊情況，不宜與正常團體中的「認罪」、「補贖」及「赦罪」相提並論。

1.6 領受職務的覆手

其實在梅瑟的時代，已有覆手禮賦予人權威為天主子民服務，例如梅瑟曾為若蘇厄覆手，使他充滿智慧之神，為此以色列子民都聽從他（戶 27:18-23；申 34:9）。

宗徒時代也繼續沿用覆手禮授予人某些終身的職務，宗徒大事錄就記載了選立「七位」作事奉的經過，宗徒們先向眾門徒解釋作事奉的需要，並請他們選七位有好聲望，且充滿聖神的智慧的人，以派遣他們奉行這要務。當七位兄弟選出來以後，他們便立在宗徒前。宗徒們祈禱以後，就給他們覆了手（宗 6:1-7）。從上下文可見到他們的職務包括傳福音（宗 6:8-10; 8:26-40）、付洗（宗 8:38），甚至包括舉行感恩祭（宗 6:3）。

這裡我們所著重的，是宗徒沿用了「覆手」，卻以新的禱文給了這覆手意義，故此前者就是我們所說的「被定」部分，而後者是「限定」部分。

保祿也有同樣的做法，他曾致函弟茂德：「不要疏忽你們心內的神恩，即從前因預言，藉長老團的覆手賜予你的神恩。」（弟前 4:14）這裡因「預言」，即按著天主默感之言或代替天主的

話語，長老團的「覆手」含有神聖的意義：使被按立的人可領受超性之神恩和為天主子民服務的職分。「神恩」與「職分」是息息相關的，而且能恆常地存留在領受人身上。保祿也這樣提醒弟茂德：「我提醒你將天主藉我的覆手所賦予你的恩賜（charisma），再熾熱起來，因為，天主所賜給我們的，並非怯懦之神，而是大能、愛德和慎重之神。」（弟後 1:6-7）所以「神恩」（charisma）可再次熾燃，為能好好地聖化、治理、訓導天主的子民。

1.7 基督徒的婚姻

首先，在聖經中沒有明顯地說明婚姻是聖事，更談不上其形式和質料，不過我們可從天主的救恩計劃中，可看到一點端倪，而後來的神學家再將之明顯化。

在耶穌時代，男女之間的婚約在社會中已有一種約束力，只是女人的權利與地位在這約束下是低於男性的，甚至十誡中最後一條，將「不可貪戀你近人的妻子」和「不可貪圖……屬於你近人的一切事物」相提並論（出 20:17；申 5:21），令人感覺到通姦並非只是性行為本身的過錯，而是在公義上已侵犯了父親或丈夫的「私有」權，幾乎視女人為父親或丈夫之財物。在這意念下梅瑟法律（*Torah*）容許人休妻而再娶。

不過男女相愛是人生極美麗的事，他們相愛而結合成為夫婦，自然會成為佳話，盧德傳、多俾亞傳等都是極好的例子。甚至舊約的作者也多次應用男女之間的婚約，來喻作天主對其選民之間的盟約（則 16；歐 1-3；雅歌等）。

福音記載耶穌與法利塞人爭論休妻之事，就是要表明婚約並不是將某人變成某人的合法「財物」，耶穌反對這種貶抑人的看法，重新提出「起初並不是這樣」（瑪 19:8），天主自起初就造了一男一女，且要人離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成為一體，凡天主所結合的，人不可拆散（瑪 19:5）。所以耶穌重新肯

定婚約是源於天主創造者起初的計劃，兩人成爲一體而且是人不可拆散的。

保祿宗徒則以「偉大的奧跡」來說明基督和教會之間的結合，就如丈夫和妻子的結合（弗 5:22-33）。按照基督和教會密切關係，男女所締結的婚約成爲「限定」部分，指出他們「兩人成爲一體」的意義，就是基督對教會之愛——亦即指向超性的恩寵，就此來說「兩人成爲一體」，即夫妻彼此奉獻的愛，便是「被定」的部分。當然這種說法是經後期的神學及訓導的支持下才較爲明顯。婚約在早期教會尚未清楚地被納入禮儀的行動裡。

2. 教父的確認

教父們承接了宗徒時代的訓導，也用了不同的方式指出聖事裡的「被定」和「限定」的要素。當然他們並沒有十二世紀的聖事「形質論」，故此他們的言詞和構想亦非完全與這「形質論」貼切，不過，在他們對「奧秘」呈現在禮儀的描寫中，經常有提及這「被定」與「限定」的要素。

依勒內談到杯爵與麵餅接受了天主的聖言，才變成基督身體和寶血的感恩祭。¹ 戴都良稱水之所以能具有聖化的能力，是因爲呼求了天主，覆手祈福，邀請聖神降來。² 濟利祿·耶路撒冷說，傅油是先要經呼求的祈禱文之後，方可成爲基督和聖神之恩賜。³ 巴西略也提醒過，在預備感恩祭時，可先呼求天主祝聖付洗之水和油。⁴ 額我略·尼沙指出在念完祝聖禱文之後，那被祝聖的司鐸，甚至水和油即時就變得有很大的價值。⁵ 安博說若慕

1 參閱 *Adv. Haer.* 5,2,2: PG7,1124.

2 參閱 *De baptismo* 4: CSEL20,204; PL1,1204.

3 參閱 *Catech.* 21,3:PG33,1089.

4 參閱 *De Spiritu Sancto* 27,66: PG32,188.

5 參閱 *Oratio in diem luminum sive in baptismum Christi*: PG46,581.

道者的洗禮不是因聖三之名而舉行的，他們就不能獲得罪赦。¹ 在感恩祭中，麵餅在成為聖事前尚是麵餅，但到了祝聖的時候，麵餅就變成基督的身體。² 奧思定更綜合了教父們的意見：「取走了言，水若不是水還能是甚麼呢？言加之於物就成了聖事。」³ 由此可看到當「奧跡」要呈現在禮儀中的事物時，那事物就是「被定」要素，而祝聖經文就是「限定」要素。

3. 釋義的發展

直到十二世紀，聖事神學的反省主要仍是依從奧思定和依希道的脈絡。休格·聖維多也跟隨他們的傳統，去分析聖事的標記，認為聖事有三個要素：事物 (*res*)，話語 (*verba*)，行動 (*facti*)。⁴ 《神學集成》(*Summa Sententiarum*) 更為直接地說明三個要素：事物就如水、油或類同的事；行動就如浸水、噓氣；話語就如呼求天主聖三之名。⁵ 隆巴在 1150 年間認為聖事有兩個元素，即：言 (*verba*) 和物 (*res*)：話語，如呼求天主聖三之名；事物就如水、油和其他類同的事物。⁶ 最先採用亞里士多德的「形質論」(*hylomorphism*) 來辨別七件聖事中的「形式」和「質料」就是休格·聖雪 (Hugh of St Cher)。⁷ 後來「形式」(*forma*) 一詞替代了「言」(*verba*)，「質料」(*materia*) 替代「物」(*res*)。之後，這「形式」與「質料」兩個名詞就漸漸通用起來。

1 參閱 *De mysteriis* 4,20: PL16,394.

2 參閱 *De Sacramentis* 4,4,14: PL16,439.

3 參閱 *Tract. in ev. Joh.* 80,3: PL35,1840.

4 參閱 *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus*: PL176,33-35.

5 參閱 *Summa Sententiarum* 4,1: PL 176,118.

6 參閱 *Sententiae* 4, dist.1, C.4: PL192,840.

7 參閱 Hugh of St Cher, *Comm. ad Sentent., Quaestiones de Sacramentis, documented*, in D. Van Den Eynde, *The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism* (1125-1240), in *Franciscan Studies* (12)1952, 12-22, Rocchetta 298。幾乎同期也有 Stephen Langton (+1228) 和 William of Auxerre (+1230) 作同樣的嘗試, Leeming 404, Piolanti 73。

形質論是一套哲學理論，源於亞里士多德，他認為一切物質的存有基本上不是單純的，而是由兩個形上原理所組成。第一個原理稱為「元形」(substantial form)，第二個稱為「元質」(prime matter)。「元形」具有「限定」的功能，即限定某物質存有的類別 (genus or *substantia secunda*)，例如某物是屬花類或屬草類。「元質」具有「被定」的功能，例如某物在完成的境況下是一粒種子 (seed-in-act)，但在潛能的境況下是一株樹 (tree-in-potency)。我們透過類比的方法認知元質，亦即通過物質存有的基本完成才獲知曉，而元形則賦予物質存有基本的完成。他們彼此的關係，可以雲石人像說明。元質就如雲石一般，被雕塑為人像或馬像，即接受某一個形，而元形就如人像一般，可賦予或限定質料某種存在形式。就如我們不能在一個具體的雲石人像中，將雲石及人像分開，同樣在每個物質存有都是由元形和元質緊密結合才呈現在世界中。這理論可解釋「一而多」的問題（如：很多個同樣的雲石人像）和「變化」的問題（如：今天這個雲石人像明天可變成馬像）。

多瑪斯更有系統地應用這個哲學觀念來陳述聖事的元素。在聖事中言和物共同合成一件完整的事實，就如形和質一般。言可使物之義完成，就如形使質完成一般。物除了指事物之外，在言的限定功能下，亦包括了可見的行動，如水洗、傅油及同類的行動。¹ 在自然界中事物的主要成分是形和質，(…) 在類比的情況下，任何聖事作為神聖事物的標記亦由形與質組成其本質 (*essentia*)。² 他的學說廣泛地被接受。

4. 教會的訓導

多瑪斯的理論漸漸受到教會訓導權威採納。翡冷翠聯合大公

1 參閱 *STh* III q60 a6 ad2。

2 參閱 *STh* III q90 a2c。

會議爲亞美尼亞人所頒佈的文告(1439)也說明：

一切聖事由下列三個條件完成 (*perficiuntur*)，物即質料 (*rebus tamquam materia*)、言即形式 (*verbis tamquam forma*) 和懷有做教會所要做之事的意向之施行者。(DS1312)

文件中「完成」(*perficiuntur*)一詞避免了「組成」的意義，只將「形」、「質」及「施行者之意向」作爲先決條件去看。¹

可是特倫多大公會則提及聖洗和懺悔聖事具有「形質」，形成其聖事的本質 (*essentia*)²。可是兩次會議並非毫不分辨地將形與質的觀念應用在所有聖事上，例如：爲懺悔聖事則有「類似質料」(*quasi materia*)，即痛悔、告明、補贖 (DS1673)，而終傅的「質料」是主教祝聖過的油 (DS1695)，至於婚姻則沒有提到形和質。

到了 1896 年，在教宗良十三世 (Leo XIII) 〈宗座操心〉 (*Apostolicae Curae*) 通諭裡，論英國聖公會的晉秩禮再一次說明：

在成聖事與施予聖事的任何禮節中，理應分爲兩部分，即：一、儀式部分；二、本質部分，習稱之爲「質」與「形」(*materia et forma*)。³

爲聖秩聖事來說，「質」是「覆手」，「形」是祝聖經文 (DS3315-

1 DS1312: "*Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet, rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum*".

2 DS1671: "*materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur*".

3 DS3315: "*in ritu cuiuslibet sacramenti conficiendi et administrandi iure discernunt inter partem ceremonialem et partem essentialem, quae materia et forma appellari consuevit*".

3316)。教宗比約十二世 (Pius XII) 在其〈聖秩聖事〉 (*Sacramentum ordinis* 1947) 宗座憲章中宣佈這聖事的「質」是覆手，「形」則在於指定各品級的「質」所唸的覆手經文 (DS3859)。保祿六世 (Paul VI) 在 1968 年頒佈的〈主教專用禮書〉宗座憲章亦清楚說明這個傳統。

5. 神學的反省

一切有關聖事的教義，當然包括形質論，都以基督為最後依據。那麼，聖事作為可見的標記是由「言」和「物」 (*verba et res*) 組成，同樣如是。

基督是取了人性的聖言。祂的人性是可見的標記，但若沒有聖言，祂的人性就沒有任何新意義。在基督內只有一位（聖言），但有兩性（天主性和人性）。是聖言賦予基督整個物質存有基本的完成，使基督作為人，成為人一總的救主，能將天主超越人性的生命通傳給人。「聖事由言和物組成，就如基督、一切聖事的建立人一般，在祂身上聖言成了血肉。」¹ 形和質的結合可類比地說明聖言和血肉的關係。

基督的每個人性的行動都具聖化的功效。祂在十字架上從自己的「肋膀」賦予教會生命，視她為自己的新娘，並給她最大的恩賜，就是聖神，使教會因聖神的活化，能不斷延續基督的救恩行動。教會因而成為天人相會的平台。聖事由言和物組成，就如教會、一切聖事的平台，在她可見的身上，聖神成了活化她的靈魂。形和質的結合可類比地說明聖神和教會的關係。

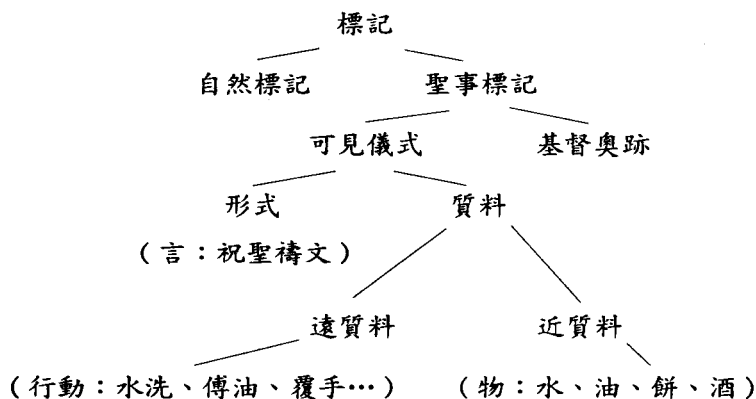
以形和質類比地說明聖事中的言和物之關係，是一種方便（權宜）的做法。可是我們要注意下列幾點：

¹ Thomas Aquinas, *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis*, ed. by P.Mandonnet (Paris 1927) 12-13; 此處引 Piolanti 73.

- 一、聖事的意義主要源於基督和教會，而非來自一套哲學的理論。
- 二、由於哲學理論是來自人對經驗的深入反省，有助人解釋生活的現象，也可解釋聖事的現象，但只能「類比地」解釋，因為聖事本身有超越經驗的成分。
- 三、形質論在哲學上解釋物質存有的「一而多」和「變化」的現象，但在作為標記的聖事上，則解釋其言和物的合一性。聖事中所採用的質料，其實在傳遞某種意義，尤其傳遞聖經所載的救恩史意義，但較諸形式所傳遞的意義，就沒有那麼清晰了。聖事的質料和形式合併起來，就成為指涉奧跡的聖事標記。例如：聖洗的質料是水，它使人憶起創造的太初之水、洪水、紅海……約旦河之水，但加上形式，即以聖三之名付洗，便傳遞完全的意義，成為產生恩寵的聖事。
- 四、聖事的形（言）和質（物）的合一性源於基督的存有——天主性和人性結合在聖言的位格上，致使基督的人性成為基元聖事，即承載整個奧跡的可見標記。就如聖言使基督人性行動成為救恩行動，聖事的形質結合也能產生恩寵。就如聖言先存於基督的存有，聖事的形和質的結合不是時空的問題，即物質的合一性 (physical unity)，而是常情的合一性 (moral unity)，著重其意義的合一性。至於形和質結合的準確意義和同時出現性須視乎每件聖事而定。
- 五、形質論應用在聖事上若過分機械化，就會忽略聖事作為標記的基本意義。就禮儀沿革而論，幾乎每件聖事都經歷很大的變化，甚至作為形式的話語，或作為質料的物品都有改變，可是只要形和質一起能保持聖事意義的完整性，這些改變都沒有觸及聖事的實體 (substance)。

6. 聖事形質論的應用

這套理論可類比地應用在聖事的標記上。其好處有三：首先，此論可將聖事標記與自然標記區分出來；其二，可指出有甚麼是教會可以改變，甚麼是不可改變；其三，可指出聖事儀式的必要元素。下圖可簡示這些意念：



在人生裡，很多自然事物按其自然本質具有標記的作用，如水可以是潔淨的標記，故此，有些人在開始重要的事情前，會先行沐浴或浸洗。但由於聖事標記所指的是基督奧跡，就要由基督本人在自然標記上再賦予新的意義，形和質就是使此意義完整地表達出來。

聖事標記有別於自然標記，因為聖事是透過有形可見的儀式而令神聖的事物（奧跡）呈現。當然這因主耶穌的德能才有這效果，有些學者稱可見儀式和神聖事物組成聖事的實體（substance），兩者缺一不可。就有形可見儀式去看，聖事則亦有其「限定」及「被定」部分，即「形式」和「質料」。兩者構成那指涉奧跡的聖事標記。「形式」是指儀式中之祈禱文，「質料」是指行動（近質料）和事物（遠質料），形質兩者皆可按禮儀的傳統而指出，並為保證基督所賦予聖事的意義的完整性。

基督在建立聖事時已決定了其實體，並將之建基於祂的「二性一位的結合」(hypostatic union)上。致使奧跡必會呈現在某種禮儀行動和標記上。故此教會除了聖事的實體外，¹可以規定和改變施行聖事的儀式。就形而上學而論，奧跡呈現於標記，就是聖事的存在形式，不但是有形可見的儀式，也是神聖事物的臨現。不過，教會隨著人、時、地的不同境況，可以規定或改變施行聖事的方式，當然教會不能脫離基督的意願，卻要辨別出那些行動、標記、言語屬基督的意願。(有關這點，請看下一章「聖事的建立」。)

其次聖事的「形質論」可助我們辨別聖事上主要的儀式。不過應用起來，亦不可一概而論。

堅洗聖事之「形式」是因聖三之名的禱文，「質料」是自然之水和洗禮。

堅振的「形式」是施行人在領受人額上傳油時所念的經文；這句經文本身也經歷過一些變化，但其內容並不相差太遠。堅振的「質料」是主教祝聖的香油(chrism)(DS 1317)。但現代神學家一般認為傳油和覆手兩者都是必要的標記。教宗保祿六世在其〈分享天主本性〉(*Divinae consortium naturae* 1971)宗座憲章中，作出很微妙的分析。文件首先說出宗徒時代，是以覆手禮呼求聖神的，不過東西方的禮儀傳統都很著重傳油，並以此替代了宗徒時代的覆手禮。²然後，教宗又說在傳油之前，所作的覆手和所念的經文不屬這聖事儀式的本質(*essentia*)，但要給予極高的尊重。堅振聖事的施予是由施行人在領受人額上傳油，並念這句經文(形式)說：「請藉此印記，領受天恩聖神！」這傳油行動

1 DS1728: "salva illorum substantia".

2 參閱 *Divinae consortium naturae*: "Ex iis, quae in memoriam recavimus, liquet in actione confirmandi in Oriente et Occidente, alia sane ratione, primum locum obtenuisse chrismationem, quae apostolicam manuum impositionem quodam modo repraesentat".

無形中亦完成「覆手」行動 (*quae fit manus impositionem*)。此外，文件亦聲明在額上傳油時的行動所完成的覆手與傳油前第一次的覆手不同。¹言下之意，第一次的覆手是重要而非必要，但在額上傳油時已必要地做了覆手。

聖體聖事的「質料」是麵餅和葡萄酒，「形式」是感恩祭的祝聖經文。由於祝聖了的餅酒並沒有改變其先前形態 (*accidents*)，但實體本質 (*substance*) 已改變，所以中世紀神學家創了新名詞「實體變化」 (*transsubstantiatio*) 來描寫這事實，教會也採納這名詞 (DS1642, 1652)。

懺悔聖事的「形式」是施行人的赦罪詞：「我赦免你……。」東方教會則沿用祈禱式的赦罪詞：「願你的罪得到赦免……。」可是有關「質料」則有不同的神學見解，對多瑪斯來說，悔罪者的痛悔、告明及補贖是「類似質料」 (DS1673)。可是為另一些人 (如：士高派 *Scotists*)，悔罪者的行動只是聖事上的準備和善意，這聖事主要的本質 (*essentia*) 只是赦罪詞。例如：病重垂危的人縱使不能告明也可領受罪赦。這裡「類似質料」其實牽涉到聖事領受人的意向，不論是外在的或內在的、現時的或潛在的。只要病人會有懺悔的意向，即使因病重未能實現在告明及補贖中，也能接受罪赦，但若缺乏最起碼的意向，也不會在此聖事中領受罪赦。

病人傳油的「形式」是司鐸傳油時的祈禱文，「質料」則是主教祝聖過的橄欖油 (DS1324)。

聖秩聖事的質料，按中世紀的神學是禮儀中所授予的物品 (*traditio instrumentorum*)：權杖、權介 (主教)，聖盤、聖爵 (司鐸)，福音典 (執事) 才是「質料」 (DS1326)。可是今日的

1 參閱 *Divinae consortium naturae*: "Patet eam manuum impositionem, quae praecedit, differre a manus impositione, qua unctio chrismatis fit in fronto".

「形式」是祝聖禱文，而「質料」就是「覆手」禮 (DS3859)。

婚姻聖事的「形式」當然是指男女二人所宣認的婚約，而「質料」就是實踐這婚約的內容，屢行互相奉獻，達至「兩人成爲一體」(*una caro*)。婚配的特性是專一性(一夫一妻)和不可拆散性。教律上有所謂既成婚姻(*matrimonium ratum non consummatum*)，即夫婦之間只是立約但尚未行房，若行房後便稱爲既成已遂婚姻(*matrimonium ratum et consummatum*)。從婚配和懺悔聖事可看到聖事的「形」與「質」不是一種物質的結合，而是一種常情的結合，因爲其「形」與「質」在時間上是可有分割的。

第十一章

聖事的建立

聖事的「建立」(institution)是指給有形可見的標記賦以超性的能力，足以意指(signify)和產生(produce)恩寵。所謂產生恩寵，是指天主的生命通傳給人，滲入人的內在將之更新，並使人邁向永生。只有天主才能藉可見的儀式完成此事。

「建立」聖事的問題已有教會清楚的訓導，特倫多大公會議針對當時宗教改革時的新教，才聲明：

誰若說新約的聖事，不是全由我們的主耶穌基督所建立的(…)都該受絕罰。(DS1601)

1. 聖經的基礎

耶穌在世的所言所行都具有救援的力量。祂在受苦難前，已彰顯了祂逾越奧跡的力量。這些言行宣告並準備，當一切事都完成時，祂要將此力量賜給教會。其實，基督生平的每個小節都是奧跡，都成為基督藉其教會的僕人，在聖事中所分施的一切恩寵的基礎。

保祿說：「人當以我們為基督的服務員和天主奧秘的管理人。」(格前 4:1) 聖事乃基督奧秘的延續和彰顯，從基督身上「湧流出來的力量」(路 5:17; 6:19; 8:46)，充滿生命並賦予生命，因為聖事是聖神在基督奧體內的活動，天主父在新而永久的盟約中的「傑作」。¹ 宗徒只能為聖事服務，從而分施基督奧跡的恩寵，但不能「建立」聖事。

¹ CCC 1116.

在新經中我們可粗略地列出主要的章節說明基督建立聖事的事實：¹

聖事	基礎	建立	實踐
洗禮	谷 1:9-12	瑪 28:19	宗 2:38-41
堅振	宗 2:1-4	參閱若 16:7	宗 8:14-17
聖體	谷 14:22-25 平行文	格前 11:23-26	宗 2:42-46
懺悔	瑪 9:1-8	若 20:21-23	瑪 18:18
病傅	谷 6:13	參閱路 9:1	雅 5:14-15
聖秩	參閱希 5	瑪 18:18 ; 路 22:19	弟後 1:6
婚配	參閱若 13:34-35	參閱瑪 19:3-6	弗 5:22-27

當然，這裡所引述的章節，不是全部都同等清晰地指向「建立」的觀念，但不失為聖經的起點。

2. 教父時代

教會很早就意識到，在聖經中沒有清楚地記載每件聖事建立的過程，這是因為有太多事發生，就如若望福音末段所說，聖經無法一一記載（若 21:25）。路加也證實這點，基督受難後，用了許多憑據，向門徒顯明自己還活著，四十天之久發顯給他們，講論天國的事（宗 1:3）。明顯地，耶穌向門徒所作的言行，雖沒有記下，但已傳授給他們，並要他們保存和傳授下去。這些言行中必有開創教會的基本大業，其中也有聖事。為此，教宗大良一世這樣說：「主在復活後到升天，並沒有荒廢四十天的光陰，在這期間內，偉大的聖事得以確定，偉大的奧跡得以啓示。」²

¹ 參閱 Rocchetta 442-450.

² *Sermo I de Ascensione*, 2: PL54, 395: "Non ii dies, dilectissimi, qui inter resurrectionem Domini ascensio namque fluxerunt, otioso transiere decursu; sed magna in his confirmata sacramenta, magna sunt revelata mysteria".

教父們亦有指出個別的聖事是基督所建立的。

猶思定談及感恩祭的餅是我們主耶穌基督命令我們紀念祂的苦難，為使人靈從罪惡中得到清洗。¹ 奧利振記載聖洗是基督建立的。² 艾弗倫強調聖體聖事源於基督。³ 安博肯定聖洗和懺悔聖事是基督建立的。⁴ 他同時又認為：「若非主耶穌，誰會是聖事的建立者？這些聖事源自上天。」⁵

總體來說，教父認為聖事的建立，必定與基督的意願息息相關。⁶

奧思定特別說明，基督建立聖事是為塑造教會：

基督在使新的民族形成一個團體時，就賜予一些聖事，為數極少，容易遵守，但很有意義的。⁷

當主在昏睡時，即當受苦離世，在十字架上被長矛所刺透時，從祂的肋膀流出了聖事，並藉此塑造教會。⁸

既然聖事是為塑造教會，奧思定就更加肯定，聖事只有基督才能建立：

1 Justin, *Dial. cum Tryph.* 41: PG6,546.

2 Origen, *In Rom comm.* 5,8: PG14,1039.

3 Ephraem of Syrus, *Hymni* 4,4 in Lamy ed. 1,416,422.

4 Ambrose, *Expositio ev. Lc.* 2,83: CSEL32,4,87; PL15,1583; *De Paenit.* 2,12,12: PL16,499.

5 *De sacramentis* 4,4,1: PL16,439; 參閱 Nicolau 330-331; Rochetta 442, Saraiva Martins 176.

6 *Didache* 10,3; Justin, *Apologia* I c.66; Irenaeus, *Adv. Haer.* 1,5,2,2-3; Tertulian, *De pudicitia* 21; Piolanti 210.

7 *Epist. ad Januarium* 54,1,1: PL33,200: "Sacramentis in numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit".

8 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 5,7: PL35,1417: "Ex latere Domini dormientis, id est, in passione morientis, et in cruce percusso de lancea manaverunt sacramenta ex quibus formaretur Ecclesia".

聖洗的效能並非源於施行人的功績，而是基於聖事本身的神聖性和真理，此神聖性和真理則源於建立此聖事的那一位。¹

奧思定解釋格前 4:1 時說，聖事不可能源於十二位宗徒，因主基督只給了他們權柄施行而非建立聖事：

主自己保留了付洗的權能，給予其僕人付洗的職分。²

這些聖事，雖沒有明確的聖經記載，卻是由主所教導，然後由宗徒傳下來：

新約的聖事不多，但舊約的聖事卻不少，新約的聖事很容易實現，其深藏的道理也令人肅然起敬，因為是主本人和宗徒訓誨傳下來的。³

教宗大良一世認為，基督生平的事蹟雖屬過去，卻是永恆的奧跡。祂這奧跡在今天仍通過其教會的僕人，在聖事中所分施給我們：

在我們救主身上有形可見的一切，都已通傳到祂的聖事中。⁴

從教父的著作中，可看出他們從未置疑過聖事是源自基督的。當然，在那時代他們的用詞並不像今天的神學一般，例如：當時的「聖事」與「奧跡」是互用的，而且在禮儀方面也沒有像

1 *Contra Cresonium* 4,19: PL43,559; Piolanti 211.

2 *Tract in ev. Joh.* 5,7: PL35,1417: "Sibi tenit Dominus baptizandi potestatem, servis ministerium dedit".

3 *De doctrina christiana* 3,19: PL34,71: "...ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina"; Piolanti 211.

4 *Sermones* 74,2: PL54,398A.

今天一般，以聖事和聖儀來界定前者由主基督所建立，後者由教會所設定。

3. 釋義的發展

教父們的看法一直傳流到中世紀，由士林神學去繼續發揮和深入探討。早期士林學派的學者都認為聖事是基督所建立，但對堅振和病傅卻有點保留。¹

文德明顯地肯定所有聖事由基督建立，只是方式不同而已。婚配和懺悔聖事的建立是藉基督的肯定、同意、完成；堅振和終傅聖事是藉基督的暗示、點發；聖洗、聖體、聖秩的建立是藉基督的點發、完成和基督自己親自領受這三件聖事。可是由於文德的語言不大清楚，就有不同的釋義。²

多瑪斯對「建立」的意義較為清楚，首先他定義：

誰若建立一件事，就會賦予那件事能力和權柄，正如立法者建立法律一般。由於聖事的權柄只能來自天主，如上文所述(q64 a1)，所以只有祂能建立聖事。³

這樣的「建立」，就如奧思定所說，表示一種權能(*potestas*)。建立者以此權能賦予物質的元素超性的效能。當然只有人而天主的基督才能成就這樣的事，因為在祂身上有兩種權能，作為天

1 Hugh of St. Victor, *Summa Sententiarum*, Rolland, St. Bonaventure etc. See H. Lennerz, *De sacramentis Novae Legis in genere* (Rome 1950) nn.483-486.

2 Bonaventure, *Breviloquium*, Pars VI, cap. IV, in opera t.5 1891: "*Instituit autem praedicta sacramenta diversimode, quaedam scilicet ex eis confirmando, adprobando, et consumando, ut matrimonium et poenitentiam; quaedam autem insinuando et initiando, ut confirmationem et unctionem extremam; quaedam vero initiando et consumando et in semetipso suscipiendo, ut sacramentum baptismi, eucharistiae et ordinis: haec enim tria et plene instituit et etiam primus suscepit*".

3 *STh* III q64 a2c.

主，祂有「創作的權能」(*potestas auctoritatis*)，既絕對又自立。祂可創作任何事情，當然包括能產生恩寵的聖事標記。作為人，基督的人性是天主聖言的工具，基督在其人性的苦難中，賺取無限的功績，祂當然有一種權能，稱為「卓越的權能」(*potestas excellentiae*)，這權能較諸僕人性的「施行的權能」(*potestas ministerii*) 更高，因為基督可按其意願建立某種方式，使人分享到祂所賺取的功績。當祂運用這兩種權能建立聖事時，就有四個特色：

- 一、在聖事標記下，基督逾越 (*passio Christi*) 的功勞和德能就會發揮出來。
- 二、由於基督逾越的德能經由信德通傳於我們 (羅 3:22-25)，那信德是指我們以基督之名所宣告的信仰，那麼基督「卓越的權能」在聖事標記下，使我們得以聖化。
- 三、基督「卓越的權能」正因此賦予聖事產生恩寵的力量。
- 四、在因果律中，因不依賴果，而果依賴因。基督作為恩寵的首要分施人，仍可自由地，在聖事以外，直接施恩於人。¹

因此，只有基督才是聖事的建立人。多瑪斯以教會的「創立」(*constituere*) 作類比，說明聖事的「建立」(*instituere*)。教會不是宗徒而是基督創立的，祂的宗徒們只是代表，他們只能管理教會。由於教會是建築在信德的聖事之上，那麼，正如他們亦不能創立另一些教會，傳揚另一種信仰，故此也不能建立另一些聖事。基督是藉著其肋膀所流出來的「聖事」而塑造教會的。²

1 參閱 *STh* III q64 a3c.

2 *STh* III q64 a3 ad3: "Apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta: sed per sacramenta quae de latere Christi pendentes in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi".

聖事只是天主所建立的嗎？多瑪斯答這問題時，認為聖事有兩種成分：第一、是令慶典更為隆重、助人熱心的成分，這些成分由人所設定，不屬聖事必要的成分；第二、是只有人而天主的基督才能建立聖事的必要的成分。這些必要的成分不一定都明顯地記載在新約中，但至少是從宗徒傳下來的。¹ 新約沒有清楚地說明堅振聖事是由基督所建立，即使教會正式將之稱為聖事，仍不能說明宗徒們及其繼承人有建立聖事的權能，因為他們只有「施行的權能」，而非「卓越的權能」。²

後期的神學家都跟隨多瑪斯的意見，認為基督既是天主，必可令物質的標記產生恩寵，而祂又是人，因其苦難，而成為聖事產生恩寵的功績因。這些神學家大部分都認為基督以人的身分建立聖事，因為：一、基督作為人接受上天下地的權柄（瑪 28:18）；二、聖事既是基督司祭的救贖工程，在我們身上實現天主的救恩，那麼，聖事作為基督的救贖工程必是按其人性完成；三、基督是按人的身分作為教會的創辦人，就直接地建立聖事必要的成分，聖事連同祭獻屬於基督徒祭祀的主要元素。

在宗教改革時期，新教明顯地認為，最少有四件聖事不是源於基督的，特倫多大公會議便針對這說法，聲明所有的聖事是由吾主耶穌基督所建立的，並列出每件聖事的名稱（DS1601）。這項聲明就成為天主教聖事神學不能改變的立場。至於聖事「建立」的方式仍屬神學討論的範圍。

4. 教會的訓導

有關基督建立聖事的道理，教會一直深信不疑。可是到了某個階段，教會內有些人對這端道理提出不同的看法，未能與教會

1 STh III q64 a2 ad1.

2 STh III q72 a1 ad1.

的信仰相符，那麼教會遵循聖神的指引，反省自己所信的，然後為維護和保持信仰的完整，向天主子民作出訓導。

基督徒一般都承認聖事是由基督建立的。理由很簡單，因為聖事能賦予恩寵，只有天主才可決定以何種途徑施予恩寵。基督是天主又是人，當然是由祂指定以何種標記或儀式施予恩寵。然而，至於基督建立那些聖事和如何建立，則有不同的意見。

4.1 對宗教改革派的回應

有關宗教改革的歷史背景，這裡從略。我們只提代表人物馬丁路德。

起初他認為聖洗、聖體和懺悔三件聖事是主基督建立的。¹ 後來他由於研究赦罪和聖秩聖事的問題，感到只有天主才可赦罪，那麼連懺悔聖事也否認了。² 除了聖洗和聖體，其他聖事都不是由基督建立，因為在聖經中沒有明顯地記載，基督願意以其他標記或儀式賦予恩寵，或應許恩寵。婚姻是一個典型例子，基督沒有決定任何儀式，藉此而賦予或應許恩寵給新婚的夫婦。³ 基於同樣理由，堅振、病傅、懺悔、聖秩都是由後期教會所衍生，並非基督所建立。⁴

針對當時宗教改革時的新教，特倫多大公會才聲明：

1 *De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium*, in Weimar (ed.), *D. Martin Luthers Werke*, 1888, t.6, 501: "*Principio neganda mihi sunt septem sacramenta et tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, poenitentia, panis*".

2 *De coena Christi*, confessio M. Lutheri, 1528: "*Duo remanent vera sacramenta, baptismus et coena Domini una cum Evangelio*". 此處引自 Saraiva Martins 162.

3 *De captiv. babyl.*, l.c., 550: "*Nusquam autem legitur, aliquid gratiae Dei accepturum, quisquis uxorem duxerit. Quin nec signum est divinitus institutum in matrimonio. Nec enim uspiam legitur a Deo institutum in matrimonio ut aliquid significaret*".

4 參閱 Saraiva Martins 162.

誰若說新約的聖事，不是全由我們的主耶穌基督所建立的，或說：聖事多於或少於七件，那就是：聖洗、堅振、聖體、懺悔、終傅、聖秩、婚姻七件聖事，或說：在這七件聖事中，也有不是真的，不是正式的聖事在內，那麼這些人都該受絕罰。(DS1601)¹

4.2 對宗教混合論的回應

到了十九世紀，理性主義、歷史批判學及宗教比較學興盛，導致一些人提出更有系統的理論，稱之為宗教混合論。這些人將聖事視為早期教會與當時流行宗教混合的產品。

他們的立論點源於兩個要素。第一是歷史批判學。他們透過此學問的原理來研究聖經，認為聖經中的歷史根據少之又少。聖經的記載往往是當時文化的產物。有關基督建立聖事的事蹟，根本無法考證。可是早期教會的確有聖事的慶典，並相信藉此而獲得恩寵。為了解釋這點，他們引用第二個要素，即宗教比較學。他們發現早期的聖事慶典與當時的奧秘宗教 (Mystery religions) 的儀式，有很多相似之處。既然他們不能從歷史證實基督建立聖事，只好說聖事源於奧秘宗教。因此他們認為基督從未想過要建立聖事，或創立教會，因為世界快要終窮了。祂離開以後門徒們想起了祂，並制定聖事以強調祂的臨在。²

對這個假設，我們找到以下的破綻：

一、就比較宗教學來說，基督徒的聖事儀式依附猶太教多於希臘

1 DS1601: "*Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, paenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit*".

2 參閱 Leeming 385-388.

羅馬的宗教，更談不上依附奧秘宗教。

- 二、就宗教教義來說，雖然基督徒的聖事與奧秘宗教的儀式有若干相似之處，如名稱或一些做法，但若追究其實質內容和目標，則彼此完全風馬牛不相及。
- 三、就歷史而言，洗禮、堅振、聖體、聖秩、懺悔等聖事較諸保祿宗徒的皈依更早。保祿有關「奧秘」的宣講並非來自奧秘宗教，更非先有保祿的宣講而才有基督徒的聖事。再者，奧秘宗教根本就沒有病傳。

比約十世 (Pius X) 譴責「現代主義」(modernism) 時，也一併譴責宗教混合論的說法，以下是兩個例子：

關於聖事來源的意見，乃受特倫多大公議會的教父影響，而教父們則毫無疑問地把它們列入教義的信條裡，其實，這與如今，按歷史研究所獲的基督徒的事理，大不相同。(DS3439)

聖事起源於宗徒們，以及他們的繼承人，在人、事、地、物的勸導推動之下所發生的一種概念，也就是對基督意向的一種解釋。(DS3440)

最後，一些神學家受到現代主義的影響，提出所謂「基督間接建立聖事」的理論 (*institutio mediata*)，亦即否認直接建立 (*institutio immediata*)。可是，這顯然與特倫多的立場不相容，因為基督作為建立者須直接釐定聖事的必要成分和恩寵。再者，在終傳聖事上，特倫多分辨主耶穌基督的「建立」和雅各伯宗徒的「公佈」(*promulgatio*)，這正說明特倫多的教長們堅持基督直接建立聖事 (DS1716)。

5. 神學的反省

聖事作為天主施予人恩寵的媒介，本身不是絕對的，故此，這裡的神學理由只陳述建立聖事的適宜性。

5.1 天主的美善

文德認為，建立聖事對天主的仁慈、公義、智慧和全能來說是恰當的，其實，主基督所行的每件事，正好彰顯天主的這些美善。¹就天主仁慈來說，聖事的建立是恰當的。如果按舊約的做法，天主會要求人先有完美的痛悔 (contrition)，如此獲得成義 (justification) 的人將少之又少。因為完美的痛悔需要有很多恩寵的支援方能達到。為使所有的人都能得救，主基督就建立聖事，聖洗、懺悔，即使有些人只有不完美的痛悔 (attrition)，他們都可得到內在的成義。多瑪斯也認為聖事是通傳天主仁慈的工具，確能使人成功。²

人犯罪，是因為傾心於有形可見的受造物，驕傲地拋棄那全然善 (perfect good)。那麼，聖事的建立正合乎天主的公義，因為天主以有形可見的儀式克勝罪人的驕傲；而且也合乎天主的智慧，因為正好在那曾經使人死亡的境況中，天主以更優越的行動，將生命重新賜給人，「那裡使人死亡的，那裡就有生命。」³

正如天主藉著卑微的漁夫使世界皈依，祂也以卑微的事物使人得到聖化。那毫不起眼的工具竟能產生偉大的恩寵，這（聖事的建立）正好顯露天主的大能。

1 參閱 Bonaventure, *In IV Sent.* d1 p1 q1.

2 參閱 *Quodlibet* 4,1.10.

3 Bonaventure, *In IV Sent.* d1 p1 q1: "*Unde mors oriebatur, inde vita resurget*".
參閱 Thomas Aquinas, *Contra Gent.* 4,56.

5.2 降生的聖言

降生的聖言成爲天主的聖事，使無形不可見的天主變成有形可見，祂的愛變成世間活生生的事實，故此基督稱爲基元聖事。七件聖事的建立就不應被視爲一種立法的行動，事實上我們很難去追尋，在新經中究竟基督何時何處建立某件聖事。基督作爲基元聖事首先在以色列的歷史中，使曾在舊約宣告過的神聖標記得以滿全，祂來並不「取消」，而是「滿全」（瑪 5:17）：水洗、傅油、懺悔、逾越晚餐、婚姻和各種標記的意義，藉此提昇基督徒的生活，與祂的逾越奧跡結上密切的關係。

基督的苦難及死亡（逾越奧跡）是普世救恩的緣由，或稱之爲救恩的普遍因（universal cause），可是個別的人須汲取這救恩，這因由才發揮效能，「若不飲下救恩的杯爵，就得不到治療。」¹ 聖事的建立就成爲救恩的特殊因（particular cause），於是個別的人可藉領受聖事而獲得基督爲我們賺取的救恩。就如天主的無限美善在受造界的芸芸衆生中顯露出來，同樣，基督因其苦難而獲得的無限功德在聖事中顯示出來，並產生不同的功效。就如救恩的普遍因是降生的聖言，即不可見的聖言與可見的血肉結合一起，永不分離，同樣聖事是降生的聖言施恩的工具和特殊因。聖事作爲工具和特殊因，該與主要和普遍因相稱和相配合，故此，建立聖事就是指定相稱和相配合的標記，爲使不可見的恩寵藉可見的形式（*forma visibilis*）通傳給人。²

5.3 教會的結構

教父們喜愛用十字架上基督的肋膀（若 19:34）來描寫聖事和教會的建立。由此，聖事就如教會一般，源於基督的死亡和復

1 Council of Kiersy 853: DS624: "*Si poculum non bibitur, non medetur*".

2 參閱 Thomas Aquinas, *Contra Gent.* 4,56.

活，兩者的關係也因此相當密切，首先教會的行動本身就是聖事性的行動，耶穌復活後，遣發門徒往普天下去，就是要他們「宣講」和「舉行聖事」，並應許他們天天和他們一起直到世界的終結（瑪 28:16-20）。初期教會一直諾守基督這個諭令，他們付洗（宗 2:38-41）、覆手祈求聖神的恩臨（宗 8:14-17）、擘餅（格前 11:23-26）、藉覆手和祈禱選立教會的公僕和領導人（弟後 1:6）、逐出和重新接納罪人（瑪 18:18）、為病人傅油和祈禱（雅 5:14-16）、求天主祝福夫婦的婚約（格前 7; 弗 5:32）。

我們可從教會聖事性的結構分三點說明：

- 一、教會作為基督的身體，在世延續祂的救贖工程，不斷「宣講」和「舉行聖事」。為此，教會也承受基督善牧的三重權柄：訓導、聖化和治理。就如訓導和治理是可見的，聖化也須藉著聖事成為可見的。
- 二、教會是可見的團體，人們被召和被揀選進入這團體與其他成員聯繫一起，就需要有形可見的聖事。為此，「基督在使新的民族形成一個團體時，就賜予一些聖事，為數極少，容易遵守，但很有意義的。」¹「除非透過有形可見的聖事，人們無法在教會中聯繫一起。」²
- 三、教會是敬拜的團體，其成員聚合一起，以心神以真理朝拜天主，這需要藉外在可見的標記和儀式來表達公共的敬禮。聖事的建立不但制定一些儀式，也滋養信友對天主的愛心，使他們將生活的奉獻與基督的奉獻聯合一起，因而中悅天父。

5.4 人的本性

人的洞悉力有限，若不依靠有形象的事物，無法達到精神的

1 Augustine, *Epist. ad Januarium* 54,1,1: PL33,200.

2 Idem, *Contra Faustum* 29,11: PL42,355.

事物。金口若望說：

人的靈魂既然結合於肉身，就必須透過有形之物去洞悉精神的事物。¹

人的本性受到原罪的打擊而變得軟弱，其行為以追求物質為主。聖事是為使人易於從這種傾向中得到提昇。²在罪惡的陰影下，人要回歸天主，會感到躊躇、內心不安，聖事的建立是為使人能在標記的幃帳下，與主親切地相遇，得到祂的寬恕、治療、安慰和愛情。³特倫多論及懺悔聖事時說：

這件聖事的實效 (*res*) 與功效 (*effectus*)，就其效力與效能而言，是(罪人)與天主和好。有時熱誠者虔敬地領了這聖事之後，往往感到良心平安和祥和，精神上大受安慰。(DS1674)

5.5 末世的圓滿

建立聖事的行動與基督的使命息息相關，都具有末世性的意義。

第一、末世是指天主救人計劃的最終實現，在聖言降生的奧跡中彰顯出來。藉著基督的司祭職，救恩已決定性地臨現人間，具體地存留在教會中，透過聖神的德能，在不同時代、不同地方的人群中擴展，又藉著有形可見的標記激發我們的信仰，使我們在現世中已可投入基督奧跡的氛圍中，直到萬有總歸於基督。

第二、基督的事件是將整個末世的圓滿提前發生在祂的逾越奧跡中，又藉其身體——教會將此圓滿延續在不同的世代中。教

1 John Chrysostom, *Hom.* 87 in Mt. 4.

2 參閱 *STh* III q61 a1.

3 參閱 Augustine, *Confessiones* 1,96.

會藉著她對天主恩寵的信賴，這恩寵在基督身上得到末世性的凱旋，就是那一次而為永遠都有益的效力。教會不斷信賴和宣告這慈恩，但她之所以使自己成為救恩的聖事，乃基於她末世性的本質，這樣她可藉聖事慶典使這恩寵臨現於世，使世界邁向天國的圓滿。

第三、早期的教會並不著重耶穌何時何處建立某件聖事，而著重整個基督的逾越是末世性的事件。基督不但將人的圓滿提前發生，也命令其門徒藉著聖事標記，在不同的處境參與此逾越奧跡，並預嘗其果。

第四、教會因此成為末世性的團體，教會的行動都有末世的向度，由聖神所活化，一方面使基督臨現在教會的行動中，另一方面使信友熱切期待基督再來。

第五、基督的再來是在聖事標記的帷帳下提前發生，禮儀聖事是所有教會末世性行動中的「泉源和頂峰」。

6. 教會對聖事的權柄

教會在早期已意識到聖事的建立有不同層次的意義，例如：關於聖體聖事的建立，新約有準確的描寫：「在祂被出賣的那天晚上」，同時也發揮其詳盡的意義：一個新的諭令、一個新的紀念、一個新的盟約、一個新的祭禮、一個新的末世性團體、一個新逾越的轉化，它是一切聖事中的聖事。聖洗的建立也有很豐富的新經資料，它是一切聖事的開端。至於其他聖事的建立卻沒有那般清晰的描述。

事實上，在中世紀已有神學家提出「建立聖事」不能等量齊觀地應用在七件聖事上。¹換言之，基督建立聖事可有不同的方

1 Alexander of Hales (+1245) 在他的 *Summa IV* 就提到這點，參閱 Leeming 410.

式，而另一方面，歷史告訴我們，教會在聖事慶典上曾作過多次改變。那麼教會有權改變嗎？可以改變甚麼？

6.1 教會的立場

自宗教改革時代，這問題變得相當尖銳。有人認為，教會無權改變基督所建立的聖事。假如教會真的改變了某些聖事，那麼那些已改變的聖事都不是聖事。實際上，只有聖洗和聖體才是聖事，教會不能改變的。這種說法無形中否認基督建立七件聖事。

這裡就涉及教會對聖事有何權力的問題，究竟有甚麼地方可作改變？對於這點，特倫多大公會議已有聲明：

教會在聖事本質不變之下 (*salva illorum substantia*)，按自己所判斷的，爲了領受聖事人的利益以及他們所表示的尊敬，隨著人、時、地的不同環境，可以規定或改變在施行聖事方面的方式。(DS1728)

特倫多也意識到，當時很多人認為終傅在聖事中是最受懷疑的，¹ 因爲聖經的資料不夠清楚。但特倫多仍說明它是聖事：

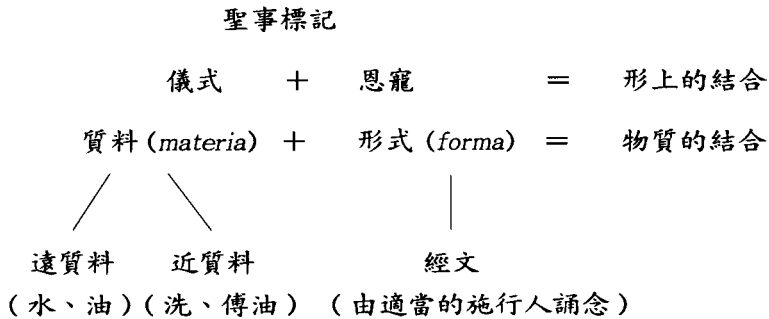
誰若說，終傅不是真的、正式的，由我主基督所建立的（參閱谷 6:13）而由真福雅各伯宗徒所公佈的聖事（雅 5:14），而只由教父們所接納的，或由人所虛構的一種禮節，那麼這種人，應予絕罰。(DS1716)

特倫多明顯地指出「建立」和「公佈」(*promulgatio*)是不同的，由此說明基督直接建立此聖事，因爲是祂才能使這聖事產生恩寵，宗徒只能接受主的意願而將之公佈。

1 有些中世紀神學家如：Hugh of St. Victor, Roland Bandinelli, 甚至教宗 Alexander III (+1181) 認爲終傅是由宗徒所建立，不過那時很難定義「建立」一詞的意義，參閱 Leeming 409。

6.2 形質論的解釋

論及聖事的本質，有些神學家從聖事標記的結構去解釋，通常有兩個立場：



第一，聖事的本質是由「儀式」和其所標誌的「恩寵」組成，屬於形而上的結合，永不能分割的，除了基督外，沒有人能建立聖事形而上的本質。至於質料和形式乃屬物質的結合，教會有權將之改變。這種說法雖符合建立的意義，卻不容易釐定那種聖事的標記是教會不能改變的。

第二，有些人認為聖事儀式是由「質料」和「形式」組成，雖屬於物質的結合，但已構成聖事的本質，教會無權將之改變。可是這種說法過於牽強，難於應用在某些聖事在歷史上的變遷。

特倫多大公會議後，神學家們亦討論兩種的建立聖事的方式，這是為界定教會對修改聖事的權柄。

第一種稱為特殊的方式 (*in specie*)。當基督給予每件聖事所要產生的恩寵時，便指定此聖事的「形式」(*forma*)和「質料」(*materia*)來表達其所產生的恩寵。例如：基督建立聖體聖事時，已特殊地指定餅酒來作此聖事的質料，以「這就是我的身體……血」為形式。

第二種稱為籠統的方式 (*in genere*)。當基督給予每件聖事所

要產生的恩寵並囑咐教會尋找合宜的禮節時，就任由教會選擇這個或那個標記。例如：基督只籠統地建立聖體聖事，決定在這聖事上賦予精神食糧的恩寵，但委託教會選擇一個標記，譬如用米飯（不用餅），用茶（不用酒）。

一般神學家認為，基督建立聖洗和聖體時是以特殊的方式 (*in specie*)，即指定了「形式」和「質料」。至於對其他聖事的看法則見仁見智。有些神學家認為，「形式」和「質料」只構成（聖事）儀式的本質 (*substance of rites*)，而非聖事的本質 (*substance of sacraments*)，故此，教會雖不能改變聖事的本質，但並非意味著不能改變聖事的「形式」和「質料」。¹ 不論怎樣，在每件聖事上，基督所建立的成分是不可改變的 (*in specie immutabile*)，教會卻可改變其中可改變的成分 (*in specie mutabile*)。² 當教會為信友的神益作改變時，最重要的是聽從聖神的指引，按主耶穌基督的意願，明辨祂所願意保留的必要成分，而不觸及聖事的本質。教宗比約十二在世〈聖秩聖事〉宗座憲章中，曾引用這個意念界定聖秩聖事的本質。³

6.3 奧跡臨現的解釋

教會作為天主的工具，推動世界邁向救恩，又作為一個不斷聆聽天主的團體，就需要一段很長的時間去辨別哪些神聖標記更為重要，哪些較為次要，就如它要界定何謂聖經的正典一般。正典的辨別大概在第七世紀完成，在十五世紀的特倫多大公會正式宣佈。同樣，為認出個別聖事乃由基督建立，其過程伸延到十二世紀，並在十三世紀才得到教會訓導的認同。

降生的聖言在創立教會時，以隱含的方式，將所有的聖事一

1 參閱 Leeming 408-431.

2 參閱 Rocchetta 450-453.

3 參閱 Vorgrimler, *Sacramental Theology* 74.

同賜予教會，務使聖事成為教會本質的彰顯。可是，聖言在降生以前，天主已預許祂的來臨，並作了很多奇妙化工 (*mirabilia Dei*) 作為預象，其中有涉及水、油、餅、酒、瑪納、盟約、選民等。這一切預象漸漸都在基督身上得到圓滿的實現。正如降生的聖言需要通過其人性彰顯和通傳天主的救恩，祂也在這些預象中，選擇一些物質元素作為聖事的標記。

這樣，基督因戰勝死亡的所賺取的恩寵，在教會舉行聖事時，通過這些標記，奇妙地臨現於基督徒某些重要的生命時刻中（重生、進入教會、祭拜、跌倒之後、病重、婚嫁、分享司祭的職務等），使他們也在基督內獲得凱旋。因為基督就在那時刻中，藉聖神的力量，賦予生命並提昇生命的層次。基督「建立」聖事，並不只是說祂在某個時空的場所表達了需要某某聖事的心願，更重要的，是祂願意透過一些神聖的標記，在信徒重要的生命時刻裡，再一次作出奇妙的化工。¹

1 參閱 K.Rahner, *Church and Sacraments* 41-72; Piolanti 216.

第十二章

聖事的數目與優次

本來在對聖事有一個清晰的定義後，便可計算聖事的數目。可是在主降生後，首十個世紀中，教會沒有清楚說明聖事的數目究竟有多少。這裡有兩個可能性，一是聖事的定義尚未清晰，二是根本沒有需要指出某些儀式獨特之處，然後按定義將之歸納為聖事的範疇。

到了十二世紀，有些神學家開始談論七件聖事。到了十六世紀宗教改革時代，新興的基督教認為教會只有兩件聖事，特倫多的大公會議不但說有七件聖事，而且說明「不多也不少」。

誰若說：新約的聖事，不是全由我們的主耶穌基督所建立，或說：聖事多於或少於七件者——那就是：聖洗、堅振、聖體、懺悔、終傅、聖秩、婚姻七件聖事——或說：在這七件聖事中，也有不是真的，不是正式的聖事在內，那麼這些人，都該受絕罰。(DS1601)

事實上，聖事的數目直接影響教會的合一，這問題牽涉到教會與儀式的密切關係，亦是基督徒反省天主施行救恩時，必然要面對的問題。基本上，東正教會和天主教都承認有七件聖事，基督教則只承認聖洗和聖體聖事。最終我們要問：如教會沒有上述七件聖事，還可以在此世表達和實現自己嗎？¹

1. 聖經的基礎

假如有人問：「聖經哪個章節像特倫多大公會議一般清楚地

1 參閱 L. Hodgson (ed.), *The Second World Conference on Faith and Order, held at Edinburg, 3-18 August 1937* (London 1938) 240.

宣示「教會共有七件聖事」？」，恐怕沒有人能找到。聖經，尤其是新約，與其說關心教會有幾件聖事，不如說她關心整個奧跡的彰顯。基督是整理彰顯的中心和高峰，教會本身也成為這個奧跡的一部分，她的每個行動因著與基督密切的關係，也成為基督彰顯和救援的延續。

教會作為一個末世性的團體，期待她的夫君——基督——第二次來臨，期間她按照基督的意願，一起擘餅、舉行「主的晚餐」，宣告祂的逾越奧跡（格前 11:23-26），傳揚福音（瑪 28:19），為皈依的人付洗（宗 2:38-41），覆手祈求聖神的充滿（宗 8:14-17），赦免人的罪過（若 20:21-23），團體中有人犯錯要彼此修和（瑪 18:15-18），有人病了請長老來祈禱和傅油（雅 5:14-16），教會擴充了，由宗徒按立一些領導人（弟後 1:6），團體中男女的婚嫁是為承行主旨「合為一體」（瑪 19:3-6），同時又代表了基督與教會結合的偉大奧跡（弗 5:22-27）。

故此，不能說聖經沒有隱含地肯定教會有七件聖事，只是聖經作者專注於天主的奧秘，而非聖事禮儀。他們的團體殷切地期待著末世的來臨，同時清楚意識到，教會每做一件事都有基督的臨在，「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦 2:20），「那裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪 18:20）。

2. 教父的確認

教父著作與聖經的情況相仿，雖沒有說出聖事有七件，但都提及特倫多大公會議的七件個別神聖標記。濟利祿、耶路撒冷和安博向慕道者說及三件入門聖事，此外，戴都良談及聖洗、堅振、聖體、懺悔、病人傅油、聖秩、婚姻。¹到了奧思定更確定

1 參閱 *De baptismo, De resurrectione carnis, De poenitentia, De pudicitia, Ad uxorem.*

婚姻和聖秩聖事。

教父們，通常又是教會的牧者，須按著主耶穌的意願，為當時教內教外的人設計適合的禮儀，講解聖經和教理，提供倫理和靈修生活的方式，抗衡當時的敗壞風俗和異端，建立更好的團體。就如宗徒們從主耶穌那裡學習了「我們的天父」，並以主禱文（天主經）的精神，安排他們的祈禱生活，而非每次都只念主禱文（天主經），同樣教父也按從宗徒傳下來的信仰寶庫、禮儀實踐，安排信友的聖事生活，使他們接觸到基督，感受祂的臨在，了解奧跡的意義，和準備領受奧跡的超性恩寵，生活他們所領受的。所以，教父所關注的不是聖事的數目，而是奧跡禮儀化的問題。

奧跡固然要透過禮儀標記而臨現，但重要的是使所領受的恩寵在個人生活上結出常存的果實。奧跡是整體的、唯一的，但表達奧跡的標記卻是多樣的、層次分明的、有缺陷的。故此，這些標記一方面彰顯、呈現奧跡，同時又使奧跡失色。教父們並沒有很清楚的界線分辨神聖標記的種類，不在乎究竟有多少個，重要的是奧跡只有一個，只要能使之臨現，祝聖清水也好，付洗也好，都是聖事；不論是罪人做的公開補贖，或主教公開地赦免他們的罪、接納他們回教會，都是聖事；在聖油彌撒中主教祝聖橄欖油或為人傅油都是聖事。在奧思定的時代，一般認為是聖事標記的不下三十個。

3. 六至十一世紀：聖事儀式化

這段時期的聖事神學較諸前期和後期都顯得貧乏。在禮儀方面，聖事被肢解而顯得散立，漸漸被固定為某個特殊的儀式，不像第四、五世紀那般，凡有關的標記和行動都是彼此連貫和相得益彰的。

過往輝煌的慕道入教過程已漸趨式微。由於夭折率高，嬰孩

洗禮越來越普遍。在西方教會，領洗的嬰孩並不即時領堅振，因為要等主教來施行。孩子長大了，神父便提醒他們要領聖體，因為人除非吃人子的肉便不能得永生，故此不等主教先施行堅振便舉行初領聖體，這樣本來是一氣呵成的入教儀式就變成散立的、次序顛倒的三件聖事，神學的反省也因而將它們（聖洗、堅振和聖體）分開來看。

懺悔聖事本來是透過「公共悔罪禮」（canonical penance），通常是為大罪人的。罪人認罪後，先要經歷一段補贖期，可能持續數年，然後再在四旬期加入慕道者的行列，準備接受罪赦。故此，這樣的安排使懺悔聖事與聖體聖事連在一起，後來還形成告解是為領聖體的準備。到了第七世紀，「等值補贖禮」（tariffed penance）漸漸通行，悔罪者先要告明，聽告解者按其罪過等級和身分給予等值的補贖，待補贖做完後，教會才予以赦罪。然而，一旦悔罪者死前不夠時間做補贖，豈非不能獲赦免，於是又將赦罪禮提前舉行，甚至告解中便可獲赦。那麼，原先罪人要做的懺悔（penance），通常是嚴厲和長期的，現在變成赦罪後的「賠補」（satisfaction），再加上牧民的理由，賠補又變得輕易和短暫的。於是懺悔聖事又成為獨立的儀式，且集中在司鐸的赦罪經上。

為病人的傅油聖事在此時期經歷很大的變化。此聖事主要的目的是賦予病患者精神力量，以聖化這段生病的日子，和為身體康復之用的。但由於身體之病痛與罪過有關，如果病傅不足以治病，那麼至少可藉此得罪赦，而且漸漸以赦罪為主，也為此緣故，後來只限於有鐸品的人士才可施行病傅。可是為獲罪赦，已有告解聖事，那又何需病傅？告解聖事的確可赦罪，但悔罪者仍須做補贖以免罪罰，而病傅則連罪罰也一併赦免。既然有此功效，就不得隨意領受，否則人們會忘記做補贖。最後，只有患重病，甚至只是臨終者才得享用，為赦免罪過和罪罰，因為領受人已不夠時候做補贖。傅油的行動也與中世紀赦罪後而驅魔的傅油混淆，而人生旅途最後的聖事本來是臨終聖體（viaticum）。病傅

本來是針對病患的處境，到了十二世紀已是專門為彌留的人準備進入永生的儀式，稱之為終傳聖事。

聖秩聖事也經歷相當的變化。中世紀的神職人員，尤其是主教，通常擁有政權和神權，既是王侯的封臣，又是教區的領導，於是，聖秩聖事很容易就被視為賦予權力的儀式。第六世紀後，漸漸在禮儀中加入授「用品」禮，為主教有高冠和權杖，為司鐸有聖爵和聖盤，為執事有福音書。將用品視為此聖事的要素，正符合聖事須有物質元素的說法。

婚嫁從第四世紀開始，漸漸由俗世之事視為聖事，可以用教會的禮儀舉行。後來教會漸漸要求信友要用教會的儀式結婚，為保證婚姻的專一性（不可重婚）和不可拆散性（不可離婚）。在第十一世紀這做法已成爲一個本分，為使兩人在證人前，作出公開許諾，這樣既可領受超性恩寵，又可獲取法律地位。

綜合上述，在教父時代，為使奧跡呈現在人生活中，所需的標記是長時間的準備，針對特殊境況或地位的轉變，現在這些標記漸漸收縮為七個特殊的、具體的、短暫的、散立的、彼此關係含糊的儀式。

4. 十二世紀至梵二前：聖事神學化

中世紀的聖事神學始於畢寧嘉的錯誤，他將標記和其所標誌的事實分開，因而他否認了基督在聖體聖事的真實臨在。蘭方克其後將標記和其所標誌的事實同化。阿爾格 (Alger of Liège +1110) 則認為在聖體聖事上，標記的實體轉化為基督的體血，但在其他聖事中所用的水和油則沒有這種轉化。這表示純以奧思定的神聖標記去給聖事作定義是不足夠的，至少難以分辨聖事（如成聖體）與聖儀（祝聖水和油）。不過他們的問題引起人們探索聖事的定義和數目。

直到十一世紀，聖事的數目仍構成一個很難的課題，有很多不同的意見。達彌盎 (Peter Damian +1072) 歸於「聖事」名下的計有：聖洗、堅振、聖油、主教的祝聖禮、王侯的祝聖禮、教堂的祝聖禮、悔罪禮、苦修和隱修的許願、貞女的奉獻禮、婚配，可是竟沒有提起聖體。¹ 伯納 (Bernard +1153) 認為聖事如此之多，即使有一個時辰來數算也不足夠，而他的《主的晚餐道理詞》卻只著重聖洗、聖體和濯足禮。² 休格·聖維多亦認為聖事多得不可數算，連祝聖清水、頭上撒灰、祝聖橄欖枝、復活燭等都包括在內。³ 東正教有些神學家認為修道的會衣就是聖事 (*to agion schema*)。⁴ 但這些學說並不影響後期兩個為合一的大公會議：里昂 (Lyons 1274) 和翡冷翠 (Florence 1439)。

不過有些作者卻走向另一極端，認為聖事很少的，如：阿爾格肯定聖洗、聖體和聖油是聖事，隱含地認為聖秩和懺悔是聖事，但完全不提堅振和婚姻。⁵ 高默士達 (Peter Comestor +1179) 在1160-1170年間曾在巴黎教授神學，他只承認四件聖事：聖洗、堅振、聖體和懺悔。⁶

十二世紀是更新、復興的時代。神學較以前更成熟，但對聖事的神學反省則局限在當時禮儀的實踐。直到十二世紀中葉，開始有人提出「七」件聖事，⁷ 而隆巴肯定聖事有七件，⁸ 他的權威普遍地被接受，並推廣到禮儀和證道之中。

1 參閱 *Sermo* 69; Rochetta 290.

2 參閱 *Sermo in coena Domini* 1.

3 參閱 *De Sacramentis Christiani fidei* 9,7.

4 參閱 san Theodorus Studita, *Monk Job*, cf. M.Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliu* III (Paris 1930) 17-19; Nicolau 220.

5 參閱 *De sacramentis* I,8.

6 參閱 *De Sacramentis* ed. by R.M.Martin (Louvain 1937) 12.

7 其中最早的有 Magister Simon, *Sententiae divinitatis* 的作者，和 Magister Rolland 在 1150-1153 年的著作，參閱 Leeming 566-567.

8 參閱 *Sententiae* 4,2,1; Leeming 568; Nicolau 219.

5. 教會的訓導

聖事有七件這真理在起初是神學家們的信念，不過自十三世紀始，教會的訓導權威就予以承認。¹ 1208年華西登異教徒(Waldesians)歸正時對公教信理的誓詞，² 1215年的拉特朗第四屆大公會議，相反亞勒比根與卡達里異端。³ 1274年的里昂大公會議，彌額爾皇帝的信理宣言：

同一個羅馬教會，也堅信教會有七件聖事。(DS860)

還有1439年的翡冷翠大公會議，致亞美尼亞人的詔書：

新約的聖事共計七件，即聖洗、堅振、聖體、懺悔、終傅、聖秩、婚姻，這七件新約的聖事與舊約的聖事，大不相同。(DS1310)

特倫多大公會(1574)只不過再肯定四世紀以來所提出過和宣認過的教義。⁴

6. 神學的反省

與其說「七」件聖事的道理是為反對異端，倒不如說是教會對自身作為「奧跡管理人」的角色，作進一步的聲明。一直以來，基督徒對「七」有大體的認同，因為在天主計劃的安排下，恩寵的施予和人生命的自然進展息息相關。同時，在肯定「七」件聖事的同時，亦承認其內在的優次和聖事的類比性，進而引伸

1 一些地方公會早早就正視這課題：1217 Synod of Durham; 1222 The Council of Oxford; 1237 The Council of London; 1268 in France at Clermont; 1235 in Germany at Ratisbon; 1255 in Spain at Valencia; 1247 in Italy at Cremona, 參閱 Leeming 568-569。

2 參閱 DS794。

3 參閱 *Definitio contra Albigenses et Catharos* (DS802)。

4 DS1601: "sacramenta novae legis ... plura vel pauciora quam septem".

到聖儀的意義。

6.1 基督徒的共識

這裡我們有兩點要說明，一是在教會的傳統中確有七件聖事，二是這七件聖事不多也不少。

上文已提過，奧跡雖只有一個，但由於在「奧跡禮儀化」的過程中，有些禮節是源於基督建立的權威，今日我們稱為聖事 (Sacrament)；有些源於教會的權威，則稱為聖儀 (Sacramental)。從教父時代至十一世紀，這兩類型的禮節都稱為聖事，直至十二世紀神學的發展始有能力將兩者分辨，聖事及其建立的定義漸漸普及。

從聖經時代到今天，一直都有充分的見證，提到這七件聖事的名稱和意義。雖然不是每項見證都硬性說明「只」有七件，但連基督教的弟兄在禮儀傳統上也很推崇這七個儀式，¹ 只是他們對引證聖經持有不同的看法，就是在釋經時不顧及聖傳和教會權威的訓導。故此，除了聖洗和聖體，無人能從聖經去證明基督建立其他五件聖事。

教會有七件聖事，並非單純指一個象徵性的數目，就如聖經上的「七」代表了完美，它是說明基督建立了七件聖事，無須再尋找其他的或刻意取消一些聖事，因為這已超越了教會的權力。「不多也不少」是否定性、排他性的說法，強調「七」的絕對性。為甚麼教會在首十世紀沒有作這種強調，後來又作此強調？最大的原因是當教會以權威訓導界定了七件聖事以後，尤其 1274 年里昂大公會議和 1439 年翡冷翠大公會議以後，宗教改革的新教徒開始否認這道理。可是這並不影響大部分基督徒的信念。

1 例如：Goethe, Harnack, Loisy 都贊同這點，參閱 Piolanti 226。

十六世紀，新教徒企圖拉攏君士坦丁的宗主教，杜平根大學 (Tübingen) 教授馬丁·葛路西 (Martin Crusius) 和雅各伯·安德萊 (Jacob Andra) 把奧斯堡信條 (*Confessio Augustana*) 的希臘文譯本寄給宗主教耶里米亞二世 (Jeremiah II)，希望作為他們會談的基礎。耶里米亞根據德撒洛尼加的西默盎 (Simeon of Thessalonica) 《論聖事》33 (1576) 回答道：「東正教會的聖事有七件 (…)」，這封信後來也成為其他東方主教的依據，可見東方教會的看法與西方的完全吻合。¹

十七世紀，加爾文派的新教徒在聖事的教義方面，成功地說服君士坦丁的宗主教濟利祿·路加里士 (Cyril Lucaris)，後者在 1629 年公佈，只有聖洗和聖體是主基督所建立的聖事。可是，路加里士的創舉即時受到各方譴責，希臘教會的主教會議 (1642)、耶路撒冷教會的主教會議 (1672) 不但反對他，還更加確定七件聖事的教義。²

十九世紀，舊派天主教人士 (Old Catholics) 和基督教人士又企圖拉攏東方教派。1874 年在波昂 (Bonn) 有一個會議，當時基督教人士指出，早期的大公會沒有提到七件聖事。東方教的代表恩尼斯夫 (Janischew) 就回答，在古代的禮儀中及教父的著作裡，雖沒有指出聖事的數目，但毫無疑問地，他們承認這七件個別的聖事。³

梵二前已有神學家稱基督為「基元聖事」，意謂整個「降生聖言」的奧跡，多瑪斯稱之為「基督身體的奧跡」(聖事) (*mysteria carnis Christi*)。梵二的文件重新強調教會為救恩的標記與工具 (*signum et instrumentum*)，一般稱之為「基本聖事」。

那麼，這豈非說聖事有九件嗎？問題的癥結在聖事的觀念

1 參閱 Piolanti 223。

2 參閱 Idem 224。

3 參閱 Idem 224。

上，此觀念基本上是類比性的。在十二世紀前教會固然舉行聖事，可是聖事觀念尚未定型，那麼聖事的數目亦未成爲定案，後來聖事神學引進了「形質」、「建立」、「因果」、「施行」和「領受」等觀念，就將聖事的意念收縮，而且應用起來導人偏向物質化和「魔術化」的行動。梵二前開始的禮儀運動設法擺脫這種流弊，神學家重新再看聖事，而且賦予不同的角度和內涵：奧跡、教會、基督、聖神、位格、象徵、慶典、紀念、救恩史等。故此從狹義說，教會仍有七件聖事，不多也不少，但從廣義說，或類比地，其應用範圍上達基督和教會，下至所有的聖儀。

廣義的聖事觀念只企圖突破過往「物質化」的趨勢，但並不與七件聖事的真理相違。縱使這「七」是一個狹義的說法，可是，亦不能硬板板地應用在七個完全獨立的禮節上，例如：在聖秩聖事裡有三個不同的授予主教、司鐸和執事禮；聖體聖事除了感恩祭的祝聖餅和酒的形式外，也指臨居於餅酒形下基督的身體和寶血；類比地，懺悔聖事不僅是司鐸誦念赦罪經，也是悔罪者所做的補贖，特倫多稱之爲「類似材料」(quasi-matter)等。

6.2 合乎人性的理由

爲何是「七」件？當然這可追究到天主的意願。不過傳統的神學給予「合乎人性」的理由(reason of convenience)，這是基於人的自然生命和超性生命彼此相輔相成，意謂人生中有些重要的境況，是天主提昇人的機緣。¹

洗禮使人誕生於超性的新生命，堅振使之強壯，聖體予以滋養。當人在入教之後犯了罪，若是大罪，則須「重新」與天主和教會「修好」；若非大罪，也可透過這聖事領受靈魂治療的恩寵；病傅是爲肉身患有病痛的人，可聖化其痛苦並得病癒；這兩

1 參閱 Nicolau 224: "*ad instructionem, humilitatem, exercitationem*"; Leeming 598.

件聖事使人從罪的軟弱中得以復原。聖秩是為延續從宗徒傳下來的特殊服務：組成聖統制，訓導、治理和聖化天主子民。婚姻是為促進天主子民的聖潔之愛，就如基督那樣愛了教會，並使新生命在精神和身體上增長。這兩件聖事是為服務教會共融的聖事。¹

聖事既通傳復活基督的生命，又攝取和提昇人存有的最深動力，進入生命中最基本的處境，因為基督的末世事件是全面性的奧跡，其救恩效果遍全人生所有層面。這奧跡以不同的方式（基督、教會、聖事和聖儀）彰顯和實現出來，為此，奧跡的彰顯不但須從類比的角度看，也因此看出其優次：就聖事的創始而論，基督的人性是最重要的；就聖事的基礎而論，是以教會為主；就恩寵提昇人生境況而論，聖事（狹義的）是必要的；就助長人的熱心和信賴而論，聖儀是十分有用的。

當「聖事」一詞應用在領受聖事前後的禮儀行動，一般稱為「聖儀」，但不該完全將它與狹義的聖事行動分割開來，如：今日舉行成人入門聖事就包括一個很長的時期和不同的階段，其中有不同性質的禮儀行動。

6.3 聖事的優次

首先，每件聖事都是耶穌基督按人不同的境況，藉著教會的禮儀慶典，臨在於每個聖事標記並將之活化，使領受人參與基督的逾越奧跡。由於人參與的境況和需要不同，我們可從三個角度看聖事的優次。

一、就聖事本質而論，多瑪斯認為聖事以人的完美為目的。個人較社群優先，那些以個人完美為目的之聖事，較諸以社群完美為目的之聖事更優先。為此，聖秩和婚姻排列最後，兩者皆為社群的完美，即生養、教育天主的子民和維繫他們的共融。但聖

¹ 參閱 *STh* III 65 a.1，這立場亦是弱冷翠、特倫多、梵二大公會議所採納的。

秩較為更屬靈而先於婚姻。其他為個人完美的聖事又分「附帶性的」(*per accidens*)和「首要性的」(*per se*)。懺悔和病傅是「附帶性的」，意謂領受人本身無須領受這些聖事，除非他們在領洗後處於罪過或患病的情況中。兩者以懺悔為先，因為心靈治療先於肉身的治療。其他「首要性的」聖事，以聖洗為首，此為重生；堅振排列第二，此為成長和堅強；聖體第三，此為滋養。不過，有時候聖體可先於堅振，因為可先享食糧，然後再由堅振強化。翡冷翠和特倫多大公會議都是按此次序排列聖事，在牧民上也是如此應用。¹

今天拉丁教會仍保持這個次序，將聖事分為三組，第一組是以聖洗、堅振和聖體合成的入門聖事，且已在成人入門禮中強調這三件聖事的一體性和次序；相反地，嬰孩入門禮則把三件分開，堅振和聖體的次序也可顛倒，甚至必要時須先領懺悔聖事。第二組是治療的聖事，就是懺悔和病傅。第三組是服務共融的聖事，即聖秩和婚姻。²

二、就聖事的尊貴而論，則以聖體為先。³ 特倫多大公會議對此也清楚的訓導：

誰若說：這七件聖事，如此相互平等，以至沒有任何分別尊卑的理由，應受絕罰。(DS1603)

另一處又說：

聖體聖事具有傑出的尊貴，因為幾時有人領受其他聖事，那些聖事才有聖化功能，但在聖體聖事裡，那聖德的施予者本身，在人未領受以前，就已臨在了。(DS 1639)

1 參閱 DS1310; DS1602; *STh* III q65 a4.

2 參閱 CCC 卷二。

3 參閱 *STh* III q65 a3.

新的教理更秉承梵二的精神，肯定聖體聖事是基督徒生活的泉源和高峰。¹ 聖體是聖事中的聖事，入門聖事以聖體為中心和圓滿；聖秩的品級亦以服務聖體聖事為分配權柄與職務的標準；婚姻聖事與聖體緊密聯繫，是因為男女雙方的盟誓指向基督與教會的結合；病傅不論是為病人、臨終者或老人，都使他們依存在受苦的基督內，適宜在彌撒中舉行，或送聖體給他們作為天路神糧 (*viaticum*)；懺悔指向與天主和人的修好；聖體正是天人團聚最偉大的標記。²

三、就聖事必要性而論，聖事有其優次。特倫多大公會議對此也清楚地訓導：

雖然，七件聖事為人靈之得救，不全是必要的，但誰若說：新約的聖事，為人靈之得救，不是必要的，而是多餘的，且若沒有這些聖事，或沒有領受的意願，人只靠信德，可從天主那裡獲成義的恩寵，應受絕罰。
(DS1604)

對每個人來說，聖洗不論是願洗、血洗或水洗，為人靈之得救是必要的。領洗後，若人身陷在大罪中，懺悔聖事，不論是在意願上或在事實行為上，為人靈之得救是必要的。對教會來說，聖秩為建立聖統制和牧者是必要的，沒有他們，天主子民則會失去其一體性。婚姻為維護和繁衍人類是必要的，其他聖事則按情況而定，而具有某種必要性。³

6.4 聖事和聖儀

在未能界定聖事有七件以前，有很多今天被稱為聖儀的，很

1 參閱 CCC 1324; LG 11; PO 5。

2 參閱 A.G. Martimort, *I segni della nuova alleanza* (Rome 1966) 97。

3 參閱 *STh* III q65 a4。

容易被視為聖事。可是當教會能界定七件聖事時，卻不要忘記聖儀。

聖儀 (sacramentals) 的字源意謂「小聖事」。亞培拉劃分大聖事 (*sacramenta majora*) 有益於人的得救：聖洗、聖體、聖秩和懺悔，和小聖事 (*sacramenta minora*) 能增加人的熱心：聖水、聖灰等。¹ 這裡聖儀是指一些由教會制定的標記或儀式，而非基督建立的聖事，但與聖事的結構相仿，既有物質元素的一面，藉此也有靈性上的效果，這些效果須通過教會的懇禱方能達到。

慈母聖教會設立了一些聖儀，這是模仿聖事而設立的一些神聖標記，用以表示因教會的代禱而獲得的某些效果，尤其是屬靈的效果。藉著聖儀，使人準備承受聖事的主要效果，並聖化人生的各種境遇。(SC 60)

聖儀不像聖事那樣賦予聖神的恩寵，但透過教會的祈禱，讓人準備接受恩寵且與之合作。

信友盡心準備，靠著由基督受難、死亡、復活的逾越奧跡所湧出的恩寵，聖化各種生活境況，而所有聖事與聖儀的效能，也都是由這逾越奧跡而來。於是，一切事物的正當用途，無一不能導向聖化人類、光榮天主的目的。²

聖儀有兩個特質。

一、**聖儀是由教會所建立的**，為聖化教會的某些職務、基督徒生活的不同境況和人們所使用的物品，也可用來回應時代或地方的文化、歷史和其他需要，如：大型活動的祈福儀式。聖儀的

1 參閱 P.Béguerie - C.Duchesneau, *How to Understand the Sacraments* (London 2nd impression 1993) 59。

2 SC 61; 參閱 CCC 1673。

舉行是以天主聖言為本，有特定的禱文，並常伴以指定的標記，例如：覆手、劃十字聖號、灑聖水等。¹

二、**聖儀屬於來自聖洗的司祭職**，因為受洗的人被召成爲一個「福源」（創 12:2），可施以祝福（路 6:28；羅 12:14；伯前 3:9）。因此，平信友也可以主持某些祝福；² 但如果一項祝福越涉及教會和聖事生活，就越應保留給聖職人員（主教、司鐸或執事）來主持。³

聖儀可分爲祝福和驅魔。

一、**祝福**。在各種聖儀中，以祝福（人、進餐、物件、地方）爲首。每項祝福都是人對天主的讚頌並求祂賜恩的祈禱。基督徒在基督內蒙天主父降福，「賜以各種屬神的福分」（弗 1:3）。⁴ 聖儀的祝福又分兩種，神學上稱之爲基要的祝福（constitutive blessing）和呼求的祝福（invocative blessing）。

基要的祝福是藉著標記、儀式和禱文，將某些人、物品包括地方與俗世隔離，特別保留給天主，奉獻出來作專門的事奉。這些儀式有時亦稱爲祝聖禮（consecration），因爲它們的效果是持久的。人物的祝福有：隱修院院長的祝福禮（*benedictio abbatis*）、貞女的祝聖禮（*consecratio virginum*）、授予讀經及輔祭職務禮（*institutio lectorum et acolythorum*）、度奉獻生活的發願禮（*professio religiosorum*）。其他物品的祝福有：聖堂或祭台的，彌撒用的爵、盤、祭衣、鐘樓等的祝聖。教會亦可立法處罰那些對這些祝聖過的人、事、地失敬或褻聖的人。

1 參閱 CCC 1668，*De Benedictionibus* =Rituale Romanum Editio typica (Vatican 1984)《祝福禮典》總論 25-27。

2 參閱 SC 79; CIC 1168。

3 參閱 CCC 1669，《祝福禮典》總論 16,18。

4 參閱 CCC 1671。

呼求的祝福是藉著標記、儀式和禱文，為人和物品祈求天主的眷顧和保護。今日教會的《祝福禮典》包括很多這樣的祝福，不下二百多種。這些禮儀通常沒有基要的祝福那麼隆重，其效果並非如上述一般持久的，可重複做，除非有特別聲明，平信徒也可施行。

二、驅魔。既然教會能以聖儀求天主祝福，自然也可呼求天主或耶穌基督之名，保護某人、某物品或地方，對抗並脫離魔鬼的控制，稱之為驅魔。耶穌曾經驅魔，而教會從祂那裡獲得驅魔的權柄和任務。簡單的驅魔禮施行於入門聖事的慶典中，隆重的驅魔禮只能由獲得主教許可的司鐸舉行。在進行大驅魔禮時，必須明智謹慎，嚴守教會所訂的規則。驅魔的目的是藉耶穌交託給教會的神權，驅走邪魔，解放人免受魔鬼的控制。然而，這絕對不同於患病，尤其是精神方面的。若是患病，就需要接受醫學方面的治療。因此，在行驅魔禮前，必須辨認有關情況確實涉及魔鬼的臨在，而非疾病。¹

聖事和聖儀有很密切的關係，都屬同一個聖事世界，最終源於基督和教會，以天主聖言為本，植根於信友的共融。基督為了人的境況而建立七件聖事，同樣教會一向忠於祂的意願，也發揮其作為普世救恩的聖事本質，針對人的需要、生活和文化，制定聖儀。

1 參閱 CCC 1673; B.Marconcini, A.Amato, C. Rocchetta, M.Fiori, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male = Corso di teologia sistematica* 11 (Bologna 1991) 320-325.

第十三章

聖事的效能

這裡所討論的「聖事效能」，是指聖事儀式本身所發揮的效力。雖然隆巴曾說：「天主不以聖事束縛自己的大能」¹，特倫多的訓導卻肯定聖事「具有聖化的能力」(*sanctificandi vim habent* DS1639)，但「儀式」本身乃屬物質的東西，如何能說它本身擁有一些聖化的能力，即超性的恩寵？從聖事的神學發展史去看，我們可察覺聖經和教父皆肯定聖事儀式本身具有超性的聖化力量，至於用何種理論或模式去解釋，則以中世紀所採用的聖事因果律 (*sacramental causality*) 為主，這「因果律」解釋了聖事本身客觀的效能，可惜又偏向將聖事「物質化」，令教父時代聖事「象徵化」的一面失色。今日的神學再強化聖事效能中「象徵」與「人位」的幅度。

1. 聖經的基礎

對於聖事來說，最重要的肯定是聖言降生成人的奧跡，由此衍生一連串基督在世生命的奧跡，² 並由基督的身體——教會透過聖事去延續。基督在世的生命成為人能觸及天主的愛，並與之交流的事實，這愛是天主經基督傾注人心，也是人通過基督回應天主。正如這些奧跡是恩賜，同樣教會的聖事慶典也是白白的恩賜，只有通過信德，人才可領受；所領受的不但是信德的恩賜，也是重生、罪赦、盟約、天主之愛的寓居，有分於天主的性體。

聖經中很多地方肯定聖事慶典確能轉化人。福音記載耶穌在論述天國時曾清楚說：「人除非由水和聖神而生，不能進天主的

1 *Scriptum super sententias* 4,8,1: "*Deus suam potentiam non alligavit sacramentis*"; 參閱 Leeming 5.

2 多瑪斯稱之為 *mysteria carnis Christi*, 參閱 *STh* III q60 。

國。」(若 3:5)「受洗的必要得救。」(谷 16:16)基督建立教會，愛教會並「以水洗，藉言語來潔淨她、聖化她」(弗 5:26)。

同樣，主在最後晚餐中，吩咐門徒們要為紀念祂而舉行擘餅禮，而這餅、酒就是祂的肉和血(格前 11:23-26)，「誰吃我的肉，並喝我的血必得永生(…)便住在我內，我也住在他內。」(若 6:54-56)故此，擘餅的禮節具有能力，為使人領受主的體血。

復活後基督顯現給門徒，並向他們噓了一口氣說：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留。」(若 20:22-23)這表示基督賦予教會聖神的大能，並可以赦免罪過。教會在早期就用不同的儀式赦免諸罪，明顯的有聖洗，正如伯多祿在聖神降臨後勸勉猶太人說：「你們每人要以基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。」(宗 2:38)除此之外，「赦罪」亦可透過一種團體判斷的方式施行：「凡你們在地上所束縛，在天上也要被束縛；凡你們在地上所釋放的，在天上也要被釋放。」(瑪 18:18)這裡的「你們」就是以伯多祿為首的教會(瑪 16:19)。雅各伯書中亦有提過，為患病的教友，該請「長老們來為他祈禱，因主的名給他傅油(…)如果他犯了罪，也必得蒙赦免。」(雅 5:14-16)

不過，重要的是，新約教會按耶穌的意願，以特殊的儀式使人領受聖化的恩寵或一些職務的權能。宗徒大事錄記載一個名叫西滿的人竟向宗徒們賄賂：「你們也把這個權柄交給我，為叫我無論給誰覆手，誰就領受聖神。」(宗 8:18-19)保祿在傳教時也給人覆手，「聖神便降在他們身上」(宗 19:6)，他提過覆手禮可使人得到「神恩」(charisma)，好能行使一些職務，「我提醒你將天主藉我的覆手所賦予你的恩賜(charisma)再熾燃起來。」(弟後 1:6)

由此可見，在新約的教會中已通行一些儀式：水洗、傅油、覆手、擘餅等，具有某種力量，使人領受一些特殊的超性恩寵。

2. 教父的確認

教父雖沒有說明聖事如何發揮效能或通傳，卻肯定聖事的儀式能令人得到超性的恩寵。我們列舉幾個重要的思想。

2.1 恩寵充盈論

聖事儀式的效能就是恩寵的充盈 (infusion)。例如以聖三之名舉行的浸洗 (loutron) 就是充滿恩寵 (charisma)，使人能得到信仰的照明 (photisma)，重生 (anagennethis)，祝聖於天主 (anethechamen eautous to theo)，印號 (sphraghis)，基督內新的創造 (chainopoiethentes dia tou christou)。¹

儀式或慶典雖是物質的行動，但能在人的肉身上起作用，而「肉身是救恩的樞紐」，藉此樞紐，人的靈魂就能分沾恩寵，正如戴都良所說：

肉身是救恩的樞紐。當靈魂由此與天主聯繫一起，正因為肉身才能成事，將靈魂與天主聯繫一起。肉身的浸洗是為使靈魂得到淨化，肉身的傅油是為使靈魂得以祝聖，肉身接受十字聖號是為使靈魂得到保護，身體的覆手是為使靈魂得到聖神的照明，肉身領受基督的體血是為使靈魂從天主那裡得到飽飫。兩者在行事（聖事）上所結合的，不能在報酬（恩寵）上分開。²

-
- 1 這些都可在 *Didache*, Justin, Epist. of Barnabas, Ignatius of Antioch, Hippolytus 等作品中可找到，參閱 B. Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (Freiburg 1964) 61-65; Leeming 39-45。
 - 2 *De Carnis resurrectione* 8: PL2 802: "*Caro salutis est cardo. De qua cum anima Deo alligatur, ipsa est quae efficit ut anima alligari possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecratur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illumineatur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede; quae opera coniungit*".

奧利振說：

水的浸洗本身就是上天恩賜的泉源，能通傳因天主聖三之名而賜下的大能。¹

金口若望說：

新的入教者很清楚知道他們是經過水洗而重生，因著血和肉而得滋養。²

奧思定說：

那水何來的大能在它沖洗肉身後竟使靈魂得以淨化。³

這裡所述都是肯定聖事的儀式及標記是使恩寵傾注在人靈上。

教父們用不同的寓意去表達聖事效能的方式。聖洗之水的重生能力被喻為母親在胎中孕育生命的能力。金口若望說：

再無需要母親、生育、（身體的）交合和擁抱。我們本性的塑造是從上由聖神和水而交織而成的。水之於信徒就如母胎之於胎兒，因為他是在信德之水中得到塑造和成形。⁴

正如母親如何孕育胎兒，可類比到在超性界中，水孕育眾生的能力，雖然本質上有異，但都是真正的「生育」（generation）。

聖洗的效能有時與聖神蔭庇童貞女的大能相比，正如聖神使

1 *In Joh 6,17: PG14 257.*

2 *Homil 85 in Joh: PG59 463.*

3 *Tract. in ev. Joh. 803: PL35 1840.*

4 *Homil. 26 in ev. Joh. 1: PG59 153: "non ultra mater, non ultra partus, non somni, non concubitus est amplexus: sursum tandem naturae nostrae textitur opificium ex spiritu et aqua. Aqua antem assumpta est, partus genito facta. Quod est matrix embryoni, hoc est aqua fidei: in aqua enim fingitur et formatur".*

她生育那成爲血肉的聖言，同樣聖事產生轉化的效果。安博說：

瑪利亞非經人而是因著聖神的大能而懷孕（…），假如天主使童貞女懷孕並完成了生育的工程，那麼同樣就不該懷疑聖神的大能，祂降臨在水池上，或在那些候洗者之上，而實現真正的重生。¹

大良一世說：

（天主子）變成和我們同一類的人，爲使我們能分享天主的本性。祂將童貞女胎中所得到的原動力，也賦予聖洗池。聖母所接受的就是（天主）給予聖洗池的。至高者和聖神由內而作的蔭庇，使貞女瑪利亞生了救世主，同樣也使有信德的人在流動的水中，獲得重生。²

有時候，教父將聖洗池之水與創造之時的太初之水相比較，兩者同樣擁有精神超性的能力，就如戴都良所說：

天主既然按其諭令創造了生命（…）爲此，就算在聖洗池的水中能具有孕育之力，也不該驚奇。³

金口若望說：

既然經上記載：水中要繁生蠕動的生物（創 1:20）。可是，自從主進入了約旦河之後，（聖洗之水）就不但繁生蠕動的生物，而且是繁衍具理性的生命（在基督內獲新生的人），而聖神寓居在他們之內。⁴

故此，太初之水從教父時代已視爲聖洗池的預象，前者能繁衍自

1 *De Sacramentis* 9, 59: PL16 426.

2 *Sermo V in Nat. Domini* 5: PL54 211.

3 *De Baptismo* 3: PL1 1310.

4 *Homil. 26 in ev. Joh.*, 1: PG59 153.

然生命，後者則是超性生命。

2.2 客觀實在論

聖寵的效能是客觀地實現恩寵。只要有效地按教會所定的儀式、標記施行或領受聖事，那麼聖事就會產生效果，因為外在標記可成為天主產生恩寵的工具。換言之，天主自己通過聖事施予恩寵，並非取決於施行者或領受人本身的信德或操守。當然，這個信仰上的意識自宗徒時代一直都存有，但問題發生在第三世紀北非的教會，有關「重領聖洗」和第四世紀「多那忒學派」(Donatist)的爭論。

首先，「重領聖洗」的問題涉及異端者 (heretics) 付洗是否有效。當時有不同的做法，北非的教會和一些東方的教會認為異端者的洗禮無效，故此，異端者皈依正統教會時，須重新再受洗。羅馬和亞力山大教會則承認異端者的洗禮有效，對皈依的異端者只須作修和禮 (reconciliation rite) 便足夠。羅馬的做法引起北非教會的猶疑，後者在西彼廉主教的領導下，於 255-256 年間召開地方主教會議討論，其後議決繼續前例，即重新付洗的做法。

教宗斯德望一世 (Stephen I) 極力反對這種做法。於是西彼廉便回應他，承認他和教宗的意見相同，並聲稱沒有「重新付洗」一事，可是當問及異端者的洗禮是否真正的洗禮時，西氏的答案是否定的，不過他並不因著這個意見，就否認其他教會有權利按自己的傳統行事。由此可見，西氏尚未洞悉整個問題的嚴重性，還以為是每個地方教會的紀律問題。至於為何異端者的洗禮不是真正的洗禮，他也給了一個神學解釋。其實這早已在戴都良的《論洗禮》中略為提過：即異端者既以不同方式付洗，根本就沒有洗禮這回事。¹ 西氏卻從教會角度去分析這事：聖洗不能脫離

1 參閱 Tertullian, *De baptimate* 15: "...nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent".

教會，教會不能脫離聖神，只有一個教會，一個聖神，脫離教會的異端者就脫離聖神，沒有聖神也不能有真正的洗禮。¹

可是，羅馬的神學則認為，聖洗之有效性並非基於施行人的個人聖德，而是基於天主聖三的名號，至於有效的聖洗是否等於即時獲得罪赦，就不得而知，這也正是西彼廉的擔憂，他認為在異端者手中接受的洗禮總不能接受罪赦。然而羅馬教會則認為，須承認異端者洗禮行動本身的有效性。即使如此，異端者的儀式始終不能達致其圓滿之效果，否則羅馬亦無須為他們舉行修和禮，此禮包括做補贖和覆手祈禱。起初沒有一個理論可整合北非和羅馬的神學，到了 314 年，在亞力思的議會 (Council of Arles) 上，北非終於承認異端者的洗禮。

第四世紀，教會享有宗教自由，入教的人多了，所以慕道期及聖洗的儀式也顯得更周詳和輝煌。不過也興起一些嚴厲的學派，如多那忒學派，他們在北非拒絕接受濟斯里安 (Caecilian) 為迦太基主教，他在 311 年被祝聖，而祝聖他的人是厄同加的斐里斯 (Felix of Aptunga)，他在教難中 (Diocletianic persecution) 是一個背教者 (traitor)。他們認為濟氏的祝聖禮無效，結果多那忒學派自行分離。他們認為教會中的成員皆須是聖者，施行聖事的人更須是聖者，否則不能有效地施行聖事。聖洗亦然，只有聖善的司鐸才可有效地付洗，否則就要重新再行洗禮。為澄清這些疑難，更加需求一個更完善的洗禮神學。

針對這個爭論，首先是米里的奧提度斯 (Optatus of Milevis) 提出意見。他大概在 370 年已指出，教會的聖德並不建基於個別成員的聖德上，亦非在於主教或司鐸身上。其後奧思定更指出，在洗禮中是基督本人藉著教會的僕人而付洗。東方教會的金口若望也有類似的說法：

¹ 參閱 Cyprian, *Ep* 74 4.

感恩祭的奉獻經常是一樣的，不論是保祿或伯多祿奉行聖祭(…)因為不是人們在祝聖而是祂在祝聖。¹

2.3 天主德能論

聖事效能乃基於天主的德能 (divine power)。由於在付洗的禮儀中是呼求天主聖三之名，教父們一般都將聖事之效能立足於天主聖三之上。有些則較為著重聖神，如濟利祿·亞力山卓說：

因著聖神的德能，自然之水才充滿超性的力量，為聖化那些善用此水的人。²

其他的教父，尤以奧思定為主，則著重基督為基礎，因為所有聖事行動都同時是祂的行動：

有人說主在祂的苦難前，曾比若翰付洗更多的人，然後他隨即加上，雖然不是祂付洗而是祂的門徒(若 4:1-3)。又是祂，又不是祂：是祂，因為祂藉權能付洗，不是祂，因為是其門徒按其職務付洗。門徒們獻出他們的供職而付洗，但付洗的權力仍保留在耶穌基督身上。祂的門徒在付洗，其中也有猶達斯，那些由猶達斯付洗的，並非受猶達斯的洗，而是受基督的洗。由是，即使那些曾由一個酗酒的人、兇手、姦淫者所付洗的，若那洗禮是屬基督的，則是由基督付洗。為此我不怕那姦淫者、酗酒者、殺人者，因為我只注視那白鴿，藉著它，人們告訴我：基督就是付洗的那位。³

奧思定再用一些例子來申明：

1 Homil. 2 Tm 4: PG62 612.

2 In Joh Evang. 3 5: PG73 243.

3 Tract. in ev. Joh. 5,18: PL35 1424.

誰曾是一個驕傲的僕人，就那被視為與魔鬼同道的，但基督的恩賜並不因此受污染，仍毫不受影響地經過，而且很清晰地流過，直達肥沃的土地（…）水經過石頭的水道，流到花床，在水道上並不產生任何影響，但到了花園卻生產豐盛的果實，聖事的德能就如光，所有領受光的都呈現得清亮、明朗，即使是經過污穢的地方。¹

聖事的施行就像一條水道，不論它是如何形成的，水都可以一樣流過而灌溉土地，使之肥沃；聖事之德能就如一粒種籽，即使播種者是一個壞人，但種籽仍藉其內在生命力發芽，不受播種的人所阻滯；就如光能穿透混濁的空氣或污穢的窗口，仍不會因此失去其自然光輝。那些異端者施行聖事，因此就如那些惡劣的宣講者，雖是不堪當，但仍可教誨真理。²

奧思定固然著重基督在聖事行動中的主要角色，但並不否定其他教父所肯定的聖神的幅度。榮耀的基督已被提昇上天，在那裡祂是藉著臨現在教會內的聖神不停地工作，尤其在救援的聖事禮儀中，說到最後，是天主聖三一起的行動。

3. 宗教改革者的新論

中世紀的神學一直都保留傳統的教義，肯定聖事的效能是直接和客觀的，可是到了十六世紀，宗教改革人士就反對這種立場。他們反對的理由是建基於「成義」（justification）的觀點，意謂人只有靠信仰才能成義，罪人若從心裡完全相信天主應許的話，天主就看基督的分上，對待罪人，不歸罪於他，但其內心仍沒有得到淨化。故此，只有信仰（*sola fides*）而非聖事，才是成義的直接因。宗教改革派有三個主要的學說去解釋聖事和信仰。

1 Augustine, *Tract. in ev. Joh.* 5,18: PL35,1424.

2 參閱 *Ibidem*.

3.1 馬丁路德

路德認為聖洗不能使人成義，只有相信天主應許的話才可成義。聖洗對成義不起任何作用。一旦承認它有作用的話，即使是很細小的，就不能正確地否定：沒有信仰的聖洗能令人成義。¹

1530年在德國奧斯堡公佈的信條 (*Augsburg Confession*)，由路德的弟子梅朗東 (Melanchthon) 執筆，經路德確認，說出聖事沒有產生成義恩寵的事效性的功能 (*ex opera operato*)。雖然聖事不能直接產生成義之恩寵，不過作為外在標記卻可激發、肯定和滋養我們內在的信仰。總的來說，聖事只能肯定 (confirm) 內在的信仰，而信仰是直接源於聖言的宣講。正如天主在舊約時代用彩虹、割損及羊皮肯定祂對諾厄、亞巴郎和基德紅的許諾，同樣在今日救恩的實現中，祂藉著稱為聖事的外在標記肯定祂的應許：成義，所以聖事具有肯定應許之言的作用，同時可在有效的方式下更激發和滋養信仰。²

梅朗東認為聖事有多個目的，但最主要的，就是在應許之恩上再附加的見證，聖事的建立完全是為表達天主對我們的意願，具有激發和肯定信仰之效。聖事只能到此為止。換言之，聖事之效能極其量與聖言的效能相同。梅朗東說，正如聖言從耳朵進入內心，同樣聖事從眼睛進入內心，為感動心靈，故此聖言與聖事具有同樣的效能，聖事其實將聖言圖像化，為能激發信德。³

1 參閱 *De Captivitate babilonis*; Idem, *Contra Cochlaeum*; Saraiva Martins 209,211.

2 參閱 *Augsburg Confession*, art.XIII ed. by Melanchthon。在後期的宣言中，如 Smalcaldic Articles (1537)，路德聲言反對道明會的教導：天主將精神力量賦予聖洗之水，致使水能洗清人罪；他也反對方濟會；藉聖洗，人的罪有賴天主意願的援助而得以潔淨。此外，還有 *The Formula of Concord* (1576)，否認基督在聖體聖事的真實臨在。參閱 Leeming 18-19, Saraiva Martins 210.

3 參閱 *Loci theologici: De Sacramentis* 21, 467-468 (*De baptismo*); Saraiva Martins 210-211。另一位路德之弟子 Chemnitz 亦持同一意見：天主不但以聖言，同時也建立聖事為激發我們的信仰，參閱 Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, II Pars, Sessio V, *De efficacia et usu sacramentorum* 296; Saraiva Martins 211.

3.2 加爾文

另一個學說之代表人物是加爾文。他的思想較為複雜。首先他認為成義之恩只能源於聖神，不過不是所有的靈魂，而是那些自永遠就預定揀選了的靈魂，才能接受成義之恩，聖言的宣講只是肯定這永遠選拔的許諾將要實現，聖事只是在一種附加性的形式上去肯定這許諾，為此是永遠許諾的印號和見證。可是在天主預定計劃中，有些人是被排除永遠婚宴之外，所以不是每次宣講聖言或舉行聖事時，聖神都會激發每個靈魂的信仰，只有那些預先被揀選的才是。¹

3.3 慈運理

最後有慈運理的解釋。只有聖神才能激發成義的信德，這與聖事或聖言都無關，甚至不需它們的「相伴」(concomitance)。人如果有了信德，根本不需要外在的標記，轉過來說，人若沒有信德，聖事根本也起不了作用。聖事只不過是標記或儀式，人可表達自己是候選人或基督的兵士，使整個教會更較諸人肯定他自己的信德。聖事只是神聖事物之外在標記，但本身絕不是神聖的，亦不能在我們身上產生任何靈性的事物，它們就像證件一般證明持有人是神聖的。²

雖然這三個學說都否認聖事直接的效能，可是在閱讀他們的作品時，仍會找到一些句子肯定聖事具有通傳恩寵的效能。1535年路德在其聖洗的道理詞認為：聖洗之所以被建立，是為我們的

1 參閱 Calvin, *Institutio religionis christianae* c.4; 此外還有 *Confession of Rochelle* (1571), the Synod of Dordrecht (1619), the *Scottish Confession* (1560), the *King's Confession* (1581), the *Westminster Confession* (1646) 等，都主張聖事的建立是為增加信仰，將信友從教外人分辨出來。參閱 Leeming 18-19, also Saraiva Martins 210.

2 參閱 Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius: De Sacramentis*, in "*Corpus Reformatorum*" T.90 (Leipzig 1911) 761; Saraiva Martins 212 n 44.

用處和益處，並非給予我們一些物質或肉性的東西，而是給予我們永恆的恩寵，永恆的貞潔和聖德以及永生。同樣薛尼茲 (Chemnitz) 也承認：聖事是工具因或是工具，透過這些工具，天父願意呈示、給予和運用祂的恩寵。加爾文同樣也提醒：聖事其實就是賦予恩寵的工具因。¹

有關這些前言不對後語的說法，有些人認為是宗教改革者企圖走近天主教的緣故，另一些人覺得他們不是真正地改變。路德的立場是受當時「重洗派」(anabaptists) 的影響，他們認為尚未達到理智年齡的兒童，因未能發信德，故其洗禮不能有效地，待他們心智成熟時再要受洗。路德面對兩難：一是否認嬰孩領洗是全無意義，二是承認聖洗必能產生一些恩寵，兩者中路德選了後者。可是，宗教改革派的聖事觀完全基於其「成義」的神學，他們既只肯定「因信成義」，那麼聖事便變成多餘的了。²

其實，馬丁路德的思想，到了十九世紀亦經由現代主義者(modernists) 在天主教內復燃，他們認為聖事純粹是標記，雖不是沒有效力，但為確定這效力，他們卻將之與激勵的說話相比，所以聖事被視為表達宗教情感的媒介，只為滋養信德而已。現代主義的學說早為特倫多所擯棄。這是教宗比約十世對現代主義者在聖事方面的評價(DS 3489)。在此不再贅述現代主義之來龍去脈。

4. 教會的訓導

面對新教徒之學說，特倫多需重新檢討，並再述說傳統中所相信的，如有關「原罪」、「成義」及「聖事效能」。其中聖事總論的典章，就是針對一些異端。

誰若說：聖事之建立，只是為了滋養信德的緣故，應受

1 參閱 Saraiva Martins 213-214 nn 43-44.

2 參閱 Idem 214; Leeming 20.

絕罰（反對路德）。（典章 5）

誰若說：新約的聖事並不蘊藏 (*continent*) 由聖事所標誌的恩寵，或說這些聖事並不賦予恩寵於沒有障礙的人們 (*non ponentibus obicem*) ……應受絕罰（反對所有新教）。

好像這些聖事只是外在的標誌，以標明人藉信德所得的恩寵或義德（反對加爾文）。

又好像聖事是一種信仰基督的、用來鑑別信徒與非信徒的記號（反對慈運理）。（典章 6）

誰若說：就是從天主方面而言，即使對那些按規領受聖事的人們，也只是有時候，對有些人，而不是常常對一切人，藉此聖事，都賦予恩寵，應受絕罰（反對加爾文）。（典章 7）

誰若說：藉新約聖事，由於聖事本身之行爲 (*ex opere operato*) 並不賦予人恩寵，只是供應人對天主預許的信心，以獲得恩寵，應受絕罰（反對所有新教）。（典章 8）

這裡，我們見到教會為維護傳統信仰對聖事客觀的效能的看法，特別採用了幾個名詞。我們列出三組最重要的並加以解釋：

- 一、聖事蘊藏 (*continere*) 和賦予 (*conferre*) 恩寵；
- 二、由於行爲（事效性）(*ex opere operato*) ；
- 三、沒有障礙的人們 (*non ponentibus obicem*) 。

4.1 聖事蘊藏和賦予恩寵

有關聖事的效能，教會曾給予很明確的訓導。翡冷翠大公會議致亞美尼亞人詔書 (1439) 中提過：

蓋舊約的聖事，不是賦予人恩寵的原因 (*non causabant gratiam*)，而是預先象徵那因基督苦難所賦予人的恩寵；而我們新約的聖事，一方面蘊藏著恩寵 (*continent gratiam*)，一方面就把這恩寵賦予那些善領聖事的人們 (*et ipsam digne suscipientibus conferunt*)。(DS 1310)

訓導文件指出舊約的聖事並不產生恩寵 (*non causabant*)，似乎隱含地說出新約的聖事能產生恩寵，而為表達這「產生」的意念，文件中用了「蘊藏」(*continent*)和「賦予」(*conferunt*)，是說明聖事的標記本身有了轉化，就像一個容器能盛載恩寵，並可將之傾注在妥善領受聖事者的靈魂上，使他得以聖化。

翡冷翠大公會議所說的「善領聖事者」(*digne suscipientibus*)，在特倫多中就變得更為具體，即那些沒有障礙者 (*non ponentibus obicem*)。明顯地教會在此特別著重聖事行動本身 (*ex opere operato*) 之事效性，並將之與領受人的處境分開來說。聖事本身客觀的、獨立的「賦予恩寵」(*conferre gratiam*) 的能力完全源於聖事本身的行動，與領受者的善意無關。

特倫多是針對新教徒將聖事效能減約為：滋養、肯定信德，而忽略傳統上聖事本身的效能。不過特倫多不用「因」(*causa*) 一詞，是因為這名詞需要一套有系統的「因果」理論去解釋，而當時有兩個學派的理論：方濟各學派認為聖事是「機緣」(*occasion*) 去接受恩寵；多瑪斯學派認為聖事是「物質工具因」(*physico-instrumental cause*)，為此特倫多不用「因」一詞，避免附和某一學派的理論。

4.2 由於行為 (事效性) (*ex opere operato*)

特倫多大公會對這名詞可說是精挑細選。在會議期間曾有人提出過：

per ipsa sacramentorum opera: 透過聖事之行爲本身

per ipsa sacramenta: 透過聖事本身

per ipsa sacramenta tamquam instrumenta: 透過聖事本身作爲工具

per ipsa sacramenta ex opere operato: 透過聖事本身由於其行爲

per usum sacramentorum: 透過聖事的運用

ex vi sacramentorum: 由於聖事的力量

virtute ipsorum sacramentorum: 因聖事本身的德能

本來「運用」(*usus*)、「力量」(*vis*)、「德能」(*virtus*)都是教父的詞彙，但因用法不同而未夠準確。「工具」(*instrumenta*)又顯得哲學成分過重，於是便選擇了 "*per ipsa Novae Legis sacramenta ex opere operato*"(透過新約聖事本身由於其行爲)。

首先讓我們看看 *ex opere operato* 之來源。早在十二世紀，波阿迪艾的伯多祿 (Peter of Poitiers +1205) 在論述基督的苦難時，分成兩點來說：一是「所作之行爲」(*opera operata*)，意指那些善行，即帶來救恩的、天主所允許的行爲；二是「執行者之行爲」(*opera operantis*)，意指比拉多、猶太人所作的惡行，受天主譴責的。其後 *opera operata* 這名詞引進到聖事神學中，用來辨別舊約的聖事和新約的聖事。舊約聖事亦具有賦予恩寵之效能，但此乃基於領受者的信德和心態 (*opera operantis*)，新約聖事具有賦予恩寵之效能，是基於聖事本身之行動 (*opera operata*)。波阿迪艾的伯多祿在論述聖洗時也說過，由施行人所行的儀式是「執行者之行爲」(*opera operantis*)，而從客觀角度去看，聖洗本身是「所做之行爲」(*opera operata*)，當然這裡亦指基督的行爲。¹

1 參閱 Peter of Poitiers, *Sent.* 1,16: PL211 863; A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte de Fruhscholastik*, III/1 (Regensburg 1954) 145-158; Saraiva Martins 218.

依諾森三世曾經在巴黎，即波阿迪艾的伯多祿所任教的學院讀書，他亦將 *ex opere operata* 應用在感恩祭的施行人 (*minister*) 上：

在基督身體的聖事上，司鐸不論是好是壞，其所完成的，並不因此而增多或減少……因為這並非是基於司鐸本身，而是基於創造者之聖言而實現的。故此，司鐸的腐敗，並不阻礙聖事之效能。就如醫生的軟弱並不毀壞醫藥的德能，不論執行者之行為是如何不潔，但「所做之行為」 (*opus operatum*) 仍是潔淨的。¹

到了十三世紀，奧斯力的威廉 (William of Auxerre +1230) 是第一個正式在聖事神學裡應用 *ex opere operato* 和 *ex opere operantis* 的人，來分辨聖事客觀之效能與施行者的操守無關。這用法越漸通行，宗教改革者也很清楚兩者之別。²

東方教會並不著重 *opus operatum* 及 *opus operantis* 的分別，因為他們跟隨教父的傳統，承認天主在奧秘的方式下舉行聖事。當然特倫多的教長們運用這 *opus operatum*，完全是立足於基督身上。

特倫多是針對新教徒之異端，力主只要聖事有效地舉行就能直接地產生恩寵。其神學理由可從上文所述綜合如下：

聖事視為 *opus operatum*，是因為基督在聖事中的行動 (*opus*

1 *De sacro altaris mysterio*, I,3,6: PL217 844: "In Sacramento Corporis Christi, nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur a sacerdote (...) Quia non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur Creatoris. Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quam vis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum". 參閱 Leeming 8.

2 參閱 Leeming 8; 依諾森三世的 *ex opere operato* 針對施行人而說，威廉則針對領受人而說的。

operantis Christi)，而今天基督的行動是在其奧妙肢體中不斷延續，故此成為基督的行動 (*opus operantis Christi*) 又是教會的行動 (*opus operantis Ecclesiae*)。聖事就是教會按基督建立之意願而舉行的儀式，只要是有效的，就能產生恩寵而不受施行人 (*opus operantis ministri*) 本身的行為所影響。

就消極意義而論，*ex opere operato* 是指聖事恩寵的效能，與聖事施行者的倫理操守無關，聖事仍能賦予「沒有障礙」的領受者恩寵。就積極意義而論，聖事恩寵的賦予是基於在教會所舉行的有效聖事儀式。

當然這裡不是將教會的儀式視為一種「魔術」或「機械」，恩寵始終是天主白白的賞賜，基於祂的自由和意願，而這恩寵早已由基督因其苦難為人類賺取的。雖然七件聖事有不同的標記及其所標誌的恩寵，但都是按天主的意願和基於祂的救援行動，才孕育出來的果實。換言之，是光榮的基督為教會所做的。聖事是基督的行動，是祂救援行動的「真實象徵」，處於祂兩次來臨的時期之間。聖事的有效性在於一連串「基督在世生命的奧跡」 (*mysteria carnis Christi*) 的延續，既是標記又是產生因。

基督為人類造就了新秩序，即開始那最終的凱旋。因此，這已完成了的救恩是絕對的，不可挽回的，故此救恩賦予的有效性並不繫於施行或領受者身上 (*opera operantis*)，縱使施行者的意向是必須的，領受者亦須有最基本的準備和條件才能獲得聖寵。

4.3 沒有障礙者 (*non ponentibus obicem*)

當然聖事並非是一種使恩寵一蹴即至的魔術，而是天主通傳祂愛情的媒介。作為媒介，聖事要求兩方，即天主的意願與人的領受條件。上文已說過天主的意願已因基督的逾越事件確立，而成為永不反悔的恆久意願，而有關人的領受條件，教會的訓導偏向用消除「障礙」 (*obex*) 的說法。

神學家們認為「障礙」可分為三類：效值的障礙 (*valoris*)、法律的障礙 (*obex legis*)、恩寵的障礙 (*obex gratiae*)。

效值的障礙涉及聖事的本質。若在舉行聖事時缺乏了這本質，根本就沒有聖事，也談不上合法和恩寵的賦予。通常聖事的本質是指：一、施行人的意向、權柄或身分；二、聖事的「形式」，即指定的祝聖詞或經文；三、聖事的「質料」，即指定的禱文和標記，三者缺一不可。通常禮規書 (*ordo*) 和教會的法律 (*canones*) 會列明那些條件構成聖事的有效性 (*ad validitatem*)。

法律的障礙涉及聖事的合法性。基本上是指舉行聖事必須遵守教會的法律，不論是普世性的或是個別（或地方）性的。這裡涉及的範圍相當大，層次亦不同；這裡所謂違法，即使是很嚴重的法律，亦不會使聖事無效，亦不一定使領受者得不到恩寵。例如：今日願意領受洗禮的成年人，應加入慕道期並按照入門的程序。¹ 假如有人今日不按此程序，而又沒有特殊理由的話，顯然就是不合法了。當然不合法的嚴重性，則要視乎所觸犯的條例和後果了。例如：今日祝聖一位主教，事先要確定有「宗座之任命狀」 (*mandatum pontificium*)²，缺乏這「任命狀」而自行祝聖主教的後果是非常嚴重，祝聖者可能被判絕罰。³

恩寵的障礙涉及領受者的狀態。這裡傳統的神學作了以下的區別。當施行人有效地施行聖事，而領受者個人方面欠缺信德，聖事不能賦予他們聖化恩寵，這情況稱之為「不成形聖事」 (*sacramentum informe*)，因為有效的聖事須按領受者的信德而賦予聖化恩寵，則稱之為「成形聖事」 (*sacramenta formata*)。所有七件聖事都可以是「不成形的聖事」，但其中三件，即聖洗、堅振、聖秩有效地施行時，可賦予「神印」及連同「神印」一起的

1 參閱 CIC 851。

2 參閱 CIC 1013。

3 參閱 *latae sententiae* CIC 1382。

寵佑 (actual grace)。換言之，當領受者的道德障礙除去以後，便可恢復全部聖事的恩寵，此稱之為「後起效果」(revival of the sacraments)。

5. 傳統的神學

5.1 聖事之因果律

翡冷翠大公會議沒有說明聖事是恩寵的產生因，不過它在論述舊約聖事與新約聖事之對照時，曾稱舊約聖事並不是恩寵之產生因 (DS 1310)，那麼可說這已隱含地意味新約聖事是產生因了。特倫多也沒有直接肯定所有聖事是產生因，卻為說明「成義」的四個因素時，就肯定了聖洗是成義之工具因 (*causa instrumentalis*) (DS 1529)。

其實這兩次大公會議都受了多瑪斯神學的影響。翡冷翠所說的聖事「蘊藏」及「賦予」以及特倫多的聖洗為「工具因」都是多瑪斯的詞彙。我們可略闡釋多瑪斯的聖事因果論。

首先「因」是指一種影響他物的能力。甲物是乙物的因，是說甲物於乙物實施某種屬於甲的能力。傳統的哲學成因分成四大類：產生因 (efficient)、質料因 (material)、形式因 (formal) 和目的因 (final)；應用在聖事上的質料因是聖事必要的元素（水、油和餅酒等），形式因是聖事的祝聖禱文，目的因是特殊的恩寵和永生。產生因較為複雜，它本身又分主導因 (principal) 及工具因 (instrumental)。

主導因是指某事物基於本身的能力，可在另一事物上產生一種效果，這效果按比例地參與其主導因的完美，故此「果」不能比「因」更完美。例如：火能使盛在壺中的水增溫，就溫度來說，水溫「參與」了火溫，同時不能比火溫更高。應用在聖事上，主導因是天主本身，只有祂才能在人身上產生恩寵，而這恩

寵是人（在某方面）參與天主的美善。

工具因也是指某事物具有某種能力（*virtus*），可以在另一事物上產生一種效果，不過與主導因不同之處是它的能力也是源於主導因的。上例中，火能使水加溫是因為透過水壺作媒介，壺不能直接使水增溫，除非從火那裡接收熱能，壺就成了水增溫的工具因，但若沒有火（主導因），壺也不能成為水增溫的因。聖事其實就是工具因。

工具因須具有兩種能力，一種能力是源於工具的本身，稱之為工具能（*virtus instrumenti*），另一種能力是源於主導因的能力，稱之為媒介能（*virtus instrumentalis*），例如壺本身有盛載水的能力，這是工具能，但它亦可吸取火的熱量，再傳於所盛載的水，就是媒介能，通常工具能是恆久的，基於工具之本質；媒介能是過渡性，不會恆久，而且受主導因所支配。又例如：匠人鋸木板，鋸是工具因，本身具有鋸板之能力，這是工具能，但若沒有匠人（主導因）運用、支配它，它便沒有媒介能，故此兩者都需要一起用。

在特倫多之後，聖事神學皆偏向將聖事視為工具因。聖事本身所具有的外在標記和儀式：包括象徵、行動、言語、施行人和領受人本身所具的自然能力，例如水能潔淨、油能強化、餅酒能解飢渴、男女能互結婚約等等，稱之為「工具能」；但同時每個儀式都紀念主耶穌的逾越奧跡，這「紀念」使儀式充盈恩寵，並能使人聖化，這就是聖事的「媒介能」。

5.2 聖事為產生因的模式

5.2.1 實物準備式（*physico-dispositive mode*）

自十三世紀，一些作者，如：亞力山大·希斯（Alexander of Hales +1245），大雅博（Albert the Great +1280）和年青的多瑪斯

都視聖事為工具產生因，而其賦予恩寵之方式則是準備靈魂去承受恩寵，故稱為實物準備式。聖事並不直接產生恩寵，而在靈魂上作好一個準備，這準備就是三個聖事所賦予之「神印」(character)，又稱為「靈魂的飾物」(*ornatus animae*)，而天主看見靈魂上有所準備，便施予相應的恩寵。明顯地這種解釋可應用在三件聖事上，為其他的聖事就不太合適了。

故此，在十四及十五世紀，一些作家¹認為聖事在靈魂並非產生「靈魂的飾物」，而是一種「習性」(*habitus*)，當然「習性」與聖化恩寵不同，但都是為準備人領受聖化恩寵的。這理論之好處，在於領受人雖有效地領受聖事，但因著某種障礙不能領受聖化恩寵，不過聖事既是有效，故必能在靈魂上產生一些作用，倘若不是聖化恩寵，那末就是一種習性。當然這種學說與訓導文件的「聖事能產生聖化恩寵」的說法是否完全相容，這是可以商榷的！不過，很多神學家對聖事在靈魂上所產生的「習性」而不是直接的「聖化恩寵」是有「蛇足」之感。

5.2.2 實物完成式 (physico-perfective mode)

這理論著重聖事的儀式，是以實物接觸的方式，使領受者即時得到好處，就像一個銅幣因著皇帝的諭令，本身擁有一種價值，對受惠人來說可立時兌現。²

聖事本身的自然工具能已由另一種更高超的能力所「提昇」(*elevate*)，能圓滿地產生一種比自然工具能更高之能力，就是源於主導因的媒介能。多瑪斯認為這「提昇」是基於受造物本身具有「從命潛能」(*potentia oboedientiae*)，即受造物本身可因天主的德能而被「提昇」，及至擁有一種較自身更高超之能力，但

1 例如：Paludano 和 Capreolo 等人，參閱 Rocchetta 430。

2 這是多瑪斯後期所認同之理論，後來亦有不少跟從者，如：F. Suarez, R. Bellarminus, Gregory of Valencia；參閱 Rocchetta 432。

同時不會取消自身的自然能力。¹ 聖事具有受造界的儀式（言語、行動、實物），但經天主提昇後，就能產生超性恩寵。這理論似乎更迎合聖經及禮儀的說法（若 3:5；鐸 3:4-6），也很貼近特倫多有關「蘊藏」和「賦予」的觀點。這理論還有一個好處，就是解釋受造物因這「提昇」力量能參與基督救世的事件，甚至一些自然實物，人的儀式，再加上言語就可承載和通傳天恩。

可是這理論亦有其困難之處，就是當領受人有聖寵障礙 (*obex gratiae*)，如何解釋聖事究竟起了甚麼作用？這問題可在下文「後起效果」一段中討論。

5.2.3 倫理模式 (moral made)

基於實物形式似乎太偏向一種聖事「物質化」、「自動化」、「機械化」的論點，於是在十三、四世紀亦有人提出「倫理模式」。² 他們強調天主是在人靈上施予恩寵，不過人須先領聖事，故聖事是天主施恩於人的先決條件，人在領聖事之同時，基於天主的安排，亦領受天主的恩寵，重要的是人從天主那裡領受恩寵。後期有些作者³ 甚至將聖事視為「偶發因」 (*occasional cause*)，聖事只是天主施予恩寵的機緣，這是由於天主的應許和安排，故人有效地完成聖事的儀式，天主在道義上有一種合同式 (*contract*) 的約束，要施恩寵於人。促使天主如此做，是因為聖事本身是由基督所建立。

這理論的好處，可避免將「恩寵」如此高超之事，視為物質事件（聖事儀式）的後果，其實只有天主才可產生恩寵，並非事物或事件。嚴格來說，天主的恩寵沒必要先寓居在聖事內才通傳給人，聖事幾乎變成一種「祈求」的方式，但由於是基督所建

1 參閱 *STh De potentia* q6 al ad18。

2 其中以方濟會為主流計有 William of Auxerre 至 Bonaventure；參閱 Rocchetta 433。

3 如 William Ockam, Marsilio de Inghem 和 Gabriel Biel；參閱 Rocchetta 434。

立，故此亦是基督祈求之行動，天主不會拒絕，更不會不施予恩寵。這觀點著重每件聖事源於基督，將恩寵之效能 (efficacy) 繫於天主的盟約 (covenant)，同時可解釋為何聖事可以是「有效」但「不成形」的 (*informe*) 聖事，「有效」是因為一切條件齊全：「形」與「質」，施行及領受人的意向及權柄；「不成形」是基於領受人本身的障礙。這理論似乎使人更了解為何「恩寵」與「聖事」可有時空的距離，及須有「後起效果」的道理。

5.2.4 意向模式 (intentional mode)

在二十世紀，比猶 (Billot +1931) 曾批評多瑪斯及方濟會的兩個聖事神學系統，然後提出另一個可改善兩者的、稱之為「意向模式」。他首先追隨多瑪斯傳統主張聖事是一種工具產生因，但無須含有「實物模式」意義，而是具有「意向模式」的意義。聖事透過言語、儀式、意向，亦表達了救主基督的基本意向。祂既願施恩於眾人，故當人妥當地善領聖事，自然就會施恩於他們。比猶在這方面跟從了方濟會的傳統，聖事本身並不直接地施予恩寵，但在人靈上產生一個「承受恩寵的名分」 (*titulus exigitivus gratiae*)。這名分就如一個遺囑一樣，立囑人將按著自己的意向，把財產給予繼承人，聖事就像遺囑 (testament) 一樣給予領受人一個名分，擁有承受恩寵的權利 (*titulus appelans gratiam*)，就如遺囑表達了立囑人的意向，聖事也表達了「建立」人——基督——的意向，所以意向就成為唯一的因，使財產轉給繼承人。同樣，有效的聖事就表達了這意向，也成為「因」，使恩寵傳予給領受人。¹

這理論一方面肯定聖事是產生因，因為它能產生一個「效果」——是「名分」，並非恩寵，同時亦迎合方濟會的「倫理模式」。聖事之所以是產生因，亦基於聖事的本質，它透過言語、

¹ 參閱 J. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis* I (Roma 1931) 63-64; Rocchetta 434-436; Saraiva Martins 230-232.

儀式，表達了基督的意向，因而能產生效果 (*significando causant*) 。

最近一些神學家都較偏向這包含兩個傳統的「意向模式」，不過我們要特別注意以下兩點：

- 一、聖事所產生的效果，從法律的角度去看，是給予人靈一個「名分」 (*titulus*)，具有法律的約束力，因而促使天主賦予人靈恩寵；但從道義 (*moral*) 的角度看，聖事產生的效果構成和表達天主施恩的「意向」，天主因著這「名分」及其「意向」施予恩寵。就此而言，「名分」已是「恩寵」的一部分，故與特倫多看法相容。
- 二、聖事能成為產生因，正因為這是基督的行動。透過聖事儀式，基督在其奧體——教會——中，將自己的功勞再一次呈現於父，使領聖事的人得到「聖化」，聖事因而成為天主的「動機」和「工具」，將恩寵實質地 (*physically*) 賦予領受人。¹

6. 現代的解釋

6.1 奧跡的臨現

比猶的理論基本上離不開傳統的因果律，但到了本世紀初，開始有人提出新的見解，其中重要的有本篤會會士賈西爾 (Odo Casel +1948)。他認為今日的聖事就是天主救援行動的外延，這行動曾經透過歷史上的耶穌基督，在巴勒斯坦具體地實現過，而且又因其逾越事件——死亡和復活，使天主的救恩成為不可挽回的事實、高峰和模式。聖事其實就是企圖藉儀式和象徵 (*rites and symbols*) 去表達 (*represent*) 天主救恩奧跡的臨現 (*mysteriengegenwart*)。賈西爾的「奧跡臨現」強調了以基督事件為中心的「祭

¹ 參閱 Nicolau 311-321; Rocchetta 436.

祀」行動。「祭祀」是神人交往的方式，神受光榮人受恩，在這行動中，基督是主角，故此聖事的聖化效能最後仍是源於天主。這理論的缺點，就是未能給予「奧跡臨現」一個合理的解釋，他太著重希臘早期教外的「奧秘宗教」的祭祀概念，而沒有確鑿的神學或知性的論據。可是他的理論卻激發後人的思想。¹

6.2 象徵的功能

另一位神學家拉內 (K. Rahner) 亦認為傳統的因果律解釋過分物質化，他強調聖事之效能應著眼於「象徵」(symbol) 和它所「標誌」的 (symbolized)。「聖事基於其標誌功能，產生其所標誌著的恩寵」(*sacramenta significando efficiunt gratiam*)，「其所標誌著的恩寵」與聖事「標記」的密切關係猶如前者是後者的靈魂，後者是前者的肉身。靈魂與肉身是人的精神與物質幅度，不是兩個獨立體，沒有靈魂的肉身是屍體，不是活生生的肉身，沒有肉身的靈魂，充其量是一種魂魄或神體，不能是人的靈魂。一個真實的象徵 (Realsymbol) 就是一個存有的自我實現：即自我意識在認知和愛情中彰顯出來。明顯地，拉內將象徵提昇到「人位」(personal) 的層次，所以他用「靈魂」與「肉身」的比喻來表達「象徵」的真意 (authenticity)。象徵從靜態去看，則是兩者的結合 (unity of both)；從動態去看，是兩者的相互作用，使象徵能達至自我實現。這個相互作用 (interaction) 可從傳統的「產生因」(efficient cause) 及「目的因」(final cause) 去看，而且正好切合在基督的人性為天主「象徵」的說法。基督的人性屬受造界，具有物性，可以看見和觸摸，天主是創造這個人性的「產生因」(efficient cause)，但天主並非創造一個完全異己的人性，祂在創造基督的人性時，又結合了自己的天主性，以至天主性在基

1 參閱 O. Casel, *Das christliche Kultmysterium* (Maria-Laach 1931, 1960); *Mysteriengenwart*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8(1928) 145-224; 韓大輝，「從禮儀運動看聖事神學」，《神學年刊》12(1990-1991) 9-10。

督的人性上能「臨現」(present)和「彰顯」(manifest)，天主並非只是「產生因」，同時又是「形式因」(formal casue)，因為天主性與人性在基督身上的結合，以至基督以人的存有方式，圓滿地活出了天主的「臨現」和「彰顯」，人的存有方式被提昇至神的生命，就是恩寵。

拉內先建立了這個「象徵的神學概念」，然後將之應用在基督、教會和聖事儀式上。基督（的人性）是天主的象徵，教會（有形的團體）是基督的象徵，聖事（有形的儀式）是教會的象徵。每次舉行聖事時，就是基督透過儀式及標記在行動，讓人能按著祂逾越事件的模式，從人存有的平面上，提昇到神的生命上。¹

另一位近期的學者肅威(L-M. Chauvet)從另一角度歸納同一的結論。他從人學、語意學去描寫「象徵」在人生中所起的作用。「象徵」是人心靈及精神生活的重要媒介，甚至人可將自己的情愛、高貴的情操融入所揀選的「象徵」裡，使這「象徵」在另一人的心靈和精神產生作用。當我們舉行聖事時，其儀式及所言所行皆蘊藏天主的情愛並將之賦予人靈。²

6.3 聖事中的相遇

在反省聖事效能的過程中，神學家們越來越突出基督在聖事中的角色和行動。史勒拜克斯(E. Schillebeeckx)在60年以荷蘭文出版了一本書，就取名為《基督天人相遇的聖事》。³

「相遇」(encounter)是近代存在主義(existentialism)新興的

1 K.Rahner, *Sulla teologia del simbolo*, in Idem, *Saggi sui sacramenti e sull'eschatologia* (Roma 1965) 49-107; Idem, *The Church and the Sacraments* = *Quaestiones Disputatae* 9 (London 1964) 76-82.

2 參閱 L-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* = *Cogitatio fidei* 144 (Paris 1987).

3 英譯本 E.Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (New York 1963).

一個意念。析克果認為人個體的存有不能與其他人的存有分割。海德格 (H.Heidegger) 提及「在世界中的存有」(being-in-the-world)，他並非指時空的世界，而是指人的世界。布柏 (M. Buber) 及神學家麥各利 (J.Macquarrie) 等人都著重人的存在是位際性的 (relational)。¹

雖然史氏並沒有詳細分析人際「相遇」的現象，但卻以「相遇」作為主導觀念，重新組合傳統聖事學的課題。在有關聖事因的問題上，他要尋找一個答案，滿全現代人的疑問：今日人如何再一次接觸基督？如何跨越時空的鴻溝？他的答案建基在兩個事實：首先，人不能脫離現在時空的規範；其次，基督的復活事件雖發生在時空中，卻已超越時空。那麼基督仍可以透過時空規範的儀式，「重演」(represent) 那超時空的事實。

整個聖事因的可能性，即其產生恩寵的能力，建基於基督個人向天主作的祭獻，為世人祈求福祐的行動上。基督臨現聖事的行動，並非是聖事「事效性」(ex opere operato) 之一個注腳，而是使聖事標記、儀式、言語充滿救恩的基礎。²

1 參閱 J. Macquarrie, *An Existentialist Theology*, (New York 1965).

2 參閱韓大輝，「從禮儀運動看聖事神學」 12-14。

第十四章

聖事的效果

聖事既蘊藏及賦予恩寵，就讓我們研究聖事對人所產生的效果。本章將分三方面來討論：一是聖化恩寵、二是聖事恩寵、三是神印。

1. 聖化恩寵

下文將從人神位際關係看聖化恩寵，共分兩部分：聖經與聖傳的確認和神學的反省，後者將發揮兩點：奧跡是恩寵，恩寵是在聖神內生活。

1.1 聖經和聖傳的確認

希伯來文的「恩寵」(*hen*)是與雅威的「慈愛」(*hesed*)和「忠誠」(*'emet*)息息相關。施恩的天主願意屈尊就卑去接觸人(出 34:6；詠 36:8-10)，以色列民並不將雅威的這兩個特質關閉在抽象的觀念中，而是在日常生活中感受這個隱藏的天主(依 45:15)，祂從不打盹，也不睡著，不斷照顧人，與人同在(詠 121:4-8)。最後這分生活的體驗令他們感到自豪，因為天主對他們說：「我是你們的天主，你們是我的子民。」(出 6:7)天主對其子民所披露的這分愛，繼續延展，甚至聖子為愛而降生成人。祂就是納匝肋人耶穌，除了罪過以外，一切與人相似。故此，在耶穌身上充盈天主對人的愛——那自永恆隱藏在天主之內的奧跡，現在已發顯在復活基督的面容上，並藉著聖神傾注在那些受洗皈依基督的人心中(羅 5:5)。

藉著聖事的象徵和行動，天主的愛更奇妙地披露出來，在歷史上確實成為「以色列的天主」(迦 6:14-16)，使眾人在祂的子

內成義（羅 1-6），使恩寵豐厚地傾注在罪人身上：

恩寵決不是過犯所能比的，因為如果因一人的過犯，大眾都死了；那麼，天主的恩寵和那因耶穌基督一人的恩寵所施與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上。（羅 5:15）

同樣的觀念亦可在厄弗所書找到：

你們得救是由於恩寵，藉著信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠。（弗 2:8）

為此，保祿特別著重恩寵是白白的恩賜，乃非遵守「法律」而得到的（羅 3:24）。

有關聖事賦予聖化恩寵，教父們和歷代的禮儀典籍提供給我們很多論點，上文也提過，在此不贅述。不過，一般教父認為，罪嚴重地摧殘人性，使人陷於半睡不醒的狀態中，未能一下子意識天主對人的愛。聖事當然賦予領受人天主的寵愛，但同時伴以光照或療傷的恩寵，使那領受人漸漸恢復靈魂的健康，精神上更強烈地意識到天主的大愛，而醒寤過來，不再沉迷罪惡。¹

多瑪斯也有相似的意見。他認為聖事將寵愛灌注到人心最內在之處，那裡要引發出其他德行和能力，為使人靈更為完美。正如德行和能力是與人心最內在之處不同，同樣，聖事所賦予之寵愛和特殊聖事恩寵也不同。後者是治療罪的創傷和補足其缺陷，以致人的官能漸漸復原，而順從人心最內在之處的愛情之聲。²

教會在這方面給予明確的訓導。翡冷翠大公會議致亞美尼亞

1 例如：奧思定詮釋詠 146(7)(Augustine, *In Psalm. 146(7):3*) 「他醫治心靈破碎的人，親自包紮他們的傷痕」時，認為暫世的聖事就是那療傷的包紮。他一方面肯定，天主對人的寵愛，同時也肯定聖事賦予療傷的恩寵。參閱 Leeming 103-104.

2 參閱 *In IV Sent. d1 q1* 和 Leeming 109-112, 那裡更詳細地引用多瑪斯。

人詔書 (1439) 提過：「我們新約的聖事，一方面蘊藏著恩寵，一方面就把這恩寵賦予那些善領聖事的人們。」(DS 1310) 特倫多大公會亦聲明：「藉這些聖事，一切真義德 (*vera iustitia*)，或得以開始，或得以增加，或失而復得。」(DS1600) 這裡的「真義德」就是指內在的寵愛。

1.2 神學的反省

「恩寵」在傳統的神學上是以上學，即存在的方式，來辨別為：提昇恩寵 (*gratia elevans*)、治癒恩寵 (*gratia sanans*)、非受造恩寵 (*gratia increata*)、受造恩寵 (*gratia creata*)、常存恩寵 (*gratia habitualis*)、現時恩寵 (*gratia actualis*) 等等。這種分法自然有其意義及好處，但很容易忽略恩寵的其他幅度。

1.2.1 奧跡就是恩寵

「相遇」，從人的角度看，是所謂「聖化恩寵」最內在之核心，因此不能脫離天主個人的愛而去明瞭的，也不能脫離人對天主之回應。¹

恩寵不只是一種狀態，它是天主的「垂青」，雖然人犯了罪，但天主憐憫人，甚至召叫人加入聖三之間永遠就有的活生生的共融。這就是天主的奧跡，而前文所述奧跡的位格化，就是天主藉聖事的象徵和事件，與領受人建立密切的位際關係。

「恩寵」的拉丁文是 *gratia*，希臘文是 *chris*，希伯來文是 *hen*。在希臘文和希伯來文，恩寵既指施恩的人，亦指施恩的效果：施恩人本身就是不求回報的恩寵，他使領受人充滿恩寵，希臘文則著重恩賜優美的一面，希伯來文則著重一個白白的賞賜，並表達施恩人對受惠人那分厚愛與垂青。

1 參閱 E.Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* 13.

1.2.2 恩寵就是在聖神內的生活

接受恩寵的人，就是那些讓恩寵轉化的人，他們因而活在聖神之內，我們可分三點論述。

一、釋放

恩寵呈現於信友的生活就如罪惡的赦免和救贖。換言之，這恩寵就是從不同的劣況中獲得釋放：從罪惡中（羅 6:22）、從審判中（羅 8:1）、從法律的無能中（迦 3:13）、從肉性的桎梏中（羅 7:24），最後從死中（格前 15:54-57）。這釋放亦指向另一新的情況：天主子女的自由（羅 8:21；迦 4:21-31）；這自由令人能順從聖神而生活，以愛德彼此服事（迦 5:13-26）。在若望眼中，這自由是認識真理（若 8:31-36），而真理就是基督（若 14:6）。恩寵不僅助人在生活上不斷努力，免陷於以往的劣況中，而且亦需要人的合作才能真正活出天主的愛。

二、分享天主的生命

若望所說從聖神和水的重生（若 3:5-8），正好表達恩寵帶給人們的釋放。他們是由天主所生（若 1:12-13；若一 3:9），聖言爲了這新生命而降生成人（若 1:5；14:6；若一 5:12）。保祿則用新受造物（格後 5:17）、穿上新人（弗 4:24）、超越肉性和死亡（羅 5-8）等說話，來表達這個不朽的生命（格前 15）。人經過洗禮、皈依而獲得的新生命，是基督藉其逾越奧跡所開始而尚未完成的。這生命爲現在來說，處於「已經是」和「尚未是」之間的一剎那，其終點是指向伯多祿所說的：「在逃脫世界上所有敗壞的貪慾之後，能成爲有分於天主性體的人。」（伯後 1:4）¹

1 「有分於天主性體的人」（*consortes divinae naturae*），此詞經常在羅馬的拉丁禮出現。

三、共融

分享天主生命的意念當然不能脫離共融 (*koinonia*)。天主在基督身上賜予我們天人修和的恩惠。聖言攝取了人的身體，並在這身體上消除了神人雙方中間的阻隔，使「天主受光榮於高天，主愛的人在世享平安！」(路 2:14) 人因此也成為新人。基督以十字架誅滅了仇恨，使天主與人和好，合成一體。因著祂我們都在一個聖神內，得以進到父面前(弗 2:14-18)。聖事帶來的恩寵是聖神在我們心中激發的愛，使我們投向耶穌基督，並以祂為首組成一個身體(格前 12:1-27)。為此，這共融是上與天主，下與眾人在基督內合而為一，並且要將這個「合而為一」的理想活現出來，在基督大司祭祈禱的支持下(若 17:21；希 7:25)，使世界其他的人都會因此而認識基督(若 17:23)。

保祿更將這共融的新生命擴展到整個宇宙，「就使天上和地上的萬有總歸於基督 (*anakephalaïosasthai*)」(弗 1:10)，而今日藉聖洗所得的救恩在於希望(羅 8:24)，聖神不斷扶助受過洗的信徒，堅強他們，使他們更肖似基督(羅 8:26-30)，然後基督在末日將萬有在聖神內呈獻於天父前(格前 15:23-28)。聖事既將奧跡禮儀化出現在人類的時空場所中，同時也使世界捲入天主聖三的歷史中。

1.2.3 聖化恩寵是天主絕對自由的施惠

傳統的神學認為聖事可賦予聖化恩寵，或稱為寵愛，但有兩種情況。對於領受者來說，當某件聖事第一次賦予或重新賦予聖化恩寵時，那聖事所賦予的恩寵，則稱為首要恩寵 (*gratia prima*)；但當領受者已處於寵愛境界中，聖事所賦予的就是增加寵愛的恩寵，稱為次要恩寵 (*gratia secunda*)。由此，當領受者沒有寵愛時，有些聖事是首要地 (*per se*) 為賦予首要恩寵的，那就是聖洗和修和聖事，亦稱為罪人的聖事 (*sacramenta mortuorum*)。其他五件聖事首要地 (*per se*) 賦予次要恩寵，就是為增加天主的寵

愛，則稱為善人的聖事 (*sacramenta vivorum*)。可是在特殊的情況中，善人的聖事亦會重新賦予失落的寵愛 (*gratia prima*)，例如：一個病人因所犯過的罪而失落寵愛，正處於彌留之際，沒法領修和聖事，只能領病人傅油聖事，那麼病傅聖事附帶地 (*per accidens*) 賦予聖化恩寵，在這情況下，聖事所賦予的恩寵稱為次要恩寵 (*gratia secunda*)。當然神學所採用的 *per se*, *per accidens*, *gratia prima*, *gratia secunda* 等詞，並非刻意將天主的恩寵分等級或將之物質化，而是為說明在特殊的情況中，沒有寵愛的人領受了善人聖事，亦可得到天主的寵愛，這完全因為天主的施恩是絕對自由。¹

2. 聖事恩寵

上文已提過所有的聖事皆賦予寵愛，不論領受者是處於首要或次要的情況中。可是，既然有七件聖事，那麼是否七件聖事都給予同樣的恩寵？答案自然是否定的。事實上，每件聖事都賦予特殊恩寵，稱為聖事恩寵 (*gratia sacramentalis*)。

2.1 聖經和聖傳的確認

如上文所述，聖經和教父沒有系統地論述七件聖事恩寵的個別特質，因為聖事只有七件的神學意念是在十二世紀才定型，聖化恩寵和聖事恩寵的分別，也是隨著七件聖事的意念開始。不過，在聖經和教父的時代已強烈地意識到，聖事既將奧跡的臨現禮儀化，那麼，禮儀慶典的象徵和儀式，以及其所標誌的恩寵，就有密切的關係。不同的象徵和儀式意味著特殊的聖事恩寵。

這傳統的想法一直存留到多瑪斯時代，聖事被視為一種記號 (*sacramentum ponitur in genere signi*)，能產生它所標誌的恩寵

1 有關特殊的情況，通常在教律中有說明，免至使人誤會，或妄用天主的慈愛。

(*perficitur quod figurant*)。¹

恩寵本身能使靈魂得到圓滿，因為它使靈魂分享天主的生命。正如由靈魂的本質而湧出能力，同樣由恩寵而湧出一些美善成為靈魂的能力，稱之為德行和天賦，有了這些德行和天賦，能力就得到成全，因而轉化為合乎此能力之趨向的行動。現在聖事是為賦予人一些特殊的效果，對於基督徒的生活來說是必要的，例如：聖洗是為靈性的重生，人藉此死於罪惡，成為基督的活肢體，這效果異常特殊，超出靈魂能力之所及。其他聖事亦是如此。為此，就如德行和天賦在一般所說之恩寵之上，附加上固定的美善，為提昇人靈能力的行動，同樣，聖事恩寵，在一般所說之恩寵、德行和天賦之上，附加上天主的輔助，為使人達到聖事固有之目標。²

這段清楚說明領受聖事的人能得到特殊的幫助，為達到這聖事的神聖目標。

來自教會訓導最清晰的肯定，可在翡冷翠致亞美尼亞人詔書中找到，那裡論述七件聖事所標誌的特殊恩寵 (DS1311)。然後在特倫多再一次肯定聖事特殊恩寵的事實 (DS1606)。基本上教會在這兩次的訓導受到了多瑪斯神學的影響。

2.2 神學的反省

有關聖化恩寵和聖事恩寵的異同和關係，是士林神學派黃金時代的一個熱門課題，所牽涉的問題也相當複雜：天主的安排和人的自由、前置恩寵和後置恩寵、受造恩寵和非受造恩寵等。這裡我們只作簡介。

1 參閱 *STh.* III q60 a1。

2 *STh* III q62 a2c.

2.2.1 聖事恩寵與聖化恩寵的關係

這裡所介紹的主張¹，意味著作者們有不同的焦點和強調，他們的意見彼此相輔相成。

一、聖事特殊恩寵是一種習性 (*habitus*)，因著這習性，聖化恩寵能帶動領受人產生一些特殊的行動，而這些行動是相應於每件聖事的目的。這「習性」是一個不可或缺的條件，有別於聖化恩寵。有了聖事特殊恩寵所建立的習性，聖化恩寵就可以產生每件聖事所意指的特殊效果。²

二、聖事特殊恩寵是一種權利，人憑此接受聖化恩寵所帶來的援助 (*auxilium*)。這援助可以使一系列不同的寵佑 (*gratia actualis*) 產生聖事所意指的效果。³

三、特殊恩寵與共同的聖化恩寵應該有別，但不該完全分割為兩回事，故此聖事特殊恩寵乘著聖化恩寵來到靈魂上，基本上是共同聖化恩寵的一個內在力量 (*intrinsic vigor*)，為完成聖事所意指的效果。⁴

四、聖事的恩寵有其統一性和連續性。藉著聖事，領受人參與、分享天主性的生命——是基督的寶血為我們所賺得的，又是聖神的恩賜為引領人進入天主聖三的位際關係，由此，不應將聖事的聖化恩寵與特殊恩寵，分割為兩個平行的事實。聖事恩寵固然為滿全人個別的和特殊的需要而存在，但聖事恩寵仍是聖化恩寵按人個別的情況，透過個別聖事標記所意指的事實。⁵

五、另一位作者則喜歡用一株植物來比喻：透過根部，植物

1 這裡的綜合報導引自 Rocchetta 485-486.

2 如年青的多瑪斯和 Capreolo，較為近代的有 L. Billot 和 B. Loeming.

3 代表人物，由 Cajetan, Suarez 到今天的 Van Noort 和 Lennerz 及 Nicolau.

4 如：John of St. Thomas, Salmanticensi, D. Eanez, Billuart, Scheeben.

5 參閱 J.M-R. Tillard, *la notion de grace sacramentelle*, in *Verbum Caro* n.80 (1966) 28-41.

吸收同一生命的養分，但能維持本身不同部分或時期的需要——發芽、生出枝葉、開花、結果等，同理，聖化恩寵就是共同的天主的生命，但可活化領受人不同時期或境況的成長，這些特殊境況的活化就是特殊的聖事恩寵。¹

綜合上述，我們一方面要承認每件聖事的特別恩寵，但亦要維繫它與聖化恩寵的統一性。

2.2.2 聖事恩寵的效益

我們可歸納為三點來說明。

一、參與天主聖三的互愛

就受患者而言，在聖事慶典中，領受人是藉著基督在聖神內走向天父。入門聖事就是經歷基督的逾越，在聖神之內，成為天父的義子，在子內呼喊「阿爸，父啊」，歸光榮於父。這是參與子愛父的行動。

就天主聖三而言，天父派遣子來到世上，藉降生、死而復活與世界修好，又派遣聖神，使人以不同的方式接觸其聖子。宗徒們的方式是在世間接觸有血有肉的納匝肋人耶穌，但當耶穌升天後，其他的人就是透過聖事的慶典來接觸聖子。

不論聖子降生或臨現在聖事之內，都是藉聖神的大能。本來入門三件聖事已足夠，但由於人可以再犯罪，甚至破壞自己與聖三的關係，故此人需要以修和聖事來重新建立關係。人的身體可以病倒，故此人需要以病傅聖事，藉此與受苦的基督聯繫，而其病苦亦因此成為中悅天主的奉獻，並獲天主的照顧而得病癒。教會需要有不同的職務和召叫，有些職務是透過聖秩聖事，使領受人能將自己全人交付，讓基督本人在他身上或他代表基督本人 (*in*

¹ 參閱 I.E. Janot, *Les sept fontaines* (Paris 1939) 130。

persona Christi) 而執行聖化、治理、訓導天主子民的職務。有些人則透過婚姻聖事見證，宣認天主對世人的愛，基督與教會的親密關係。

二、參與教會的共融

同樣，每件聖事都使領受人以不同的形式，參與教會的共融生命。入門聖事使領受人逐漸成為教會的正式成員，享有一切權利和義務，不論是屬世或屬靈的，尤其是分擔教會的使命，並藉此而成聖自己。修和聖事亦有助領受人在教會內彼此修和，接受寬恕。病傅聖事是為實現教會對病弱、年老肢體的照顧與關懷，並使整個經驗和歷程得以聖化，同時教會因著他們的病苦可具體地參與基督的苦難，並發揮其救世的效益。聖秩聖事是為使教會有系統地組織起來，聖神在教會內興起不同神恩，教會亦需為其傳教使命設立不同職務，神恩與職務需要有效的協調，才能建立教會，教會一些人藉此聖事所賦予的恩寵和權力，承繼當日宗徒的權力，擔當聖化、治理、訓導的職務並協調眾人。婚姻聖事除了表達基督對教會之愛，也是在教會內實踐天主賦予人的使命：男女相愛結合成為一體，並要生育教養自己的子女。

三、提昇個人存在的處境

聖事既然使人參與天主的生命，那麼自然是使個人的存在處境得以提昇。聖事有七件，正因為針對人生的七個處境。¹ 不過，不是每個人都一定會領七件聖事，故此無須太過分割七個處境來看七件聖事。人的生命是天主的恩賜，並由祂設定一個目的。基本上，生命是一個召叫，這召叫指向在聖子內對天主的愛作回應，最終分享祂的生命。

聖洗就是為要以信德回應這個召叫，嬰孩的聖洗亦需要信

1 參閱 K.Rahner, *The Church and the Sacrament* 76-82; Rocchetta 487。

德，即父母、代父母、堂區、教會的信德 (*in fide Ecclesiae*)，成聖自己。聖洗使領受人轉化為天主的子女，獲得罪赦與天主修好。堅振聖事亦與回應這召叫成為聖者有關，這回應要求候選人積極參與教會的使命，並以此為其成聖的途徑。堅振的特殊恩寵就是擴展領受人的心胸，更能接受在其生命上的塑造，故此，教會內領受聖職者，準備結婚的或過奉獻生活的候選人，必先領受堅振聖事。聖體聖事既是這召叫的開始、延續，又是它的終結。是「開始」，因為初領聖體者是透過領受感恩祭的身體，而開始圓滿地加入基督奧體，故此不宜改變領洗、堅振、聖體三件入門聖事的秩序；又是「延續」，因為領受主的體血一方面表達與天主聖三、與教會的共融，同時亦能滋養個人的靈性生命；更是「終結」，因為領受主的體血是指向來世大團圓的婚筵。

當人軟弱犯罪，甚至與這個召叫背道而馳，就需要有修和聖事，重新調正生活的方向。人遇有病弱、年老、臨終時就會令自己的回應產生某程度上的危機，故此需要病人傅油聖事的恩寵來扶持。聖秩和婚姻聖事更是一個向天主委身作出回應的方式；兩件聖事都賜予領受人地位聖寵，滿全他們在教會內的使命。

至於為一般修道人的聖召，其委身行動是源於入門聖事的力量，就如所有願意委身的基督徒一般。不過，他們公開的許願在教會內具有公開的見證力，而他們所選（或被選）的生活方式，是為活出聖神賜予教會神恩性的精神，為更能建設教會。

以上三點也正好配合聖事產生恩寵的能力。當我們說聖事本身（客觀）的能力 (*ex opere operato*)，是指天主聖三選擇採用某些標記，將自身的生命通傳給領受聖事者。當然天主的選擇亦預設人的選擇，即以信德來回應 (*ex opere operantis subiecti*)，而兩者的匯合基本上就是教會的行動 (*ex opere operantis ecclesiae*)。施行聖事者本身的信德和操守，並不影響天主聖三和領受人之間的召喚與回應。

3. 神印

神印亦是聖事的效果，由聖洗、堅振和聖秩聖事所賦予。神印源於希臘文 *charasso*, *charakter*，解作刻上去的意思，同時也可解作「印號」(*sphraghis*) 的意思，奧思定之後則採用拉丁文的 *signaculum* 和 *character*。首先我們先從聖經開始討論神印的存在如何被肯定，然後再討論神印的神學意義。

3.1 聖經的基礎

首先我們從舊約去看，「盟約」(*b^erit*) 一詞，在當時來說是描述兩個人或兩班人所定的合約，並透過一些儀式而建立其法律地位。雅威與以民所定的約是一個「出谷」和「被選」的經驗，天主選擇了以民，而且永遠忠於這個選擇，而天主這個永不反悔的忠誠就是聖事神印的基礎。

後來在「時期一滿」天主派遣了聖子（迦 4:4），並在耶穌基督身上更新了舊的盟約，是用基督的寶血建立的新約，「一次而為永遠完成 (*ephapax*)」（希 7:27;9:12;10:10；羅 6:10）。這個 *ephapax* 實現了天主在古經中所許諾的，也是同樣源於天主的忠誠，其不同之處，是基督為這個約流出寶血，使之成為永遠不能改變，不能挽回的事實。

教會建基在基督身上，並從祂那裡接受了一個諭令，就是為「紀念」祂而舉行主的晚餐，並藉此而建立一個新約的團體，末世性的團體，與基督密切結合，同時又期待祂再度來臨的團體。為加入這個團體，人須皈依基督，接受洗禮，成為與天主建立盟約的團體的一分子。

天主對這盟約永遠忠誠。保祿在格林多後書就說明這一點：

那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油，就是天主祂在我們身上蓋了印 (*sphraghis amenos*)，並在我們

心裡賜下聖神作為抵押。(格後 1:21-22)

同樣在厄弗所人書中亦說：

在基督內你們一聽到了真理的話，即你們得救的福音，便信從了，且在祂內受了恩許，聖神的印証 (sphraghistiche)。(弗 1:13)

這個印証是得救的「保證」，故此

不要叫天主的聖神憂鬱，因為你們是在祂內受了印証 (sphraghistiche)，以待得救的日子。(弗 4:30)

「神印」一詞可以說來自希 1:3，那裡論述聖子是天主本體的「真象」(charakter tes hypostaseos)。

這個「印証」一方面說明人已加盟與天主結約的團體，屬於基督，成為祂的肢體——教會的一分子，期待著得救的日子，另一方面這「印証」與「傅油」有關，「傅油」表示恩寵的賜予，為完成某個使命，基督本身就是由天主以聖神和德能所傅的(宗 10:38)，基督徒也因祂所賺得的功勞而分沾聖神的恩寵。後期的神學家就引伸這「印証」為聖事所賦予的「神印」，我們可略述其發展。

3.2 教父的確認

先於奧思定的教父已在不同的情況中，肯定神印是聖事其中的一個效果，並用保祿的字眼 sphraghis/*signaculum* 來表達，當然他們在那時並沒有分清楚這「印証」是否與聖事恩寵有別。¹

1 參閱 Leeming 129-223. 作者用很長的篇幅引証神印的道理，因為這端道理遭到很多人的反對。我們多引用教父的見證，說明神印在聖傳中一直就有的。

依納爵·安提約基認為信友應有別於非信友。後者具有俗世的特色，前者則具愛德的特色，並擁有藉耶穌基督而來的天父的「印號」，藉此「印號」，若我們不甘願死於祂的苦難中，我們就不能獲得祂賜予我們的生命。¹

何而馬牧者(Hermas)亦在羅馬提出：

人在接受天主子之名之前，就已注定要死亡，就在死亡時他接受那印號(sphraghis)，從死亡中得到釋放，從而達至生命。那印號源於水洗，所以步入水中時人就死去，但從水中出來時就得生命。²

克萊孟教宗(Clement of Rome)勸導信友：

要保持你們身體的貞潔和那印號的完美無瑕，為能獲得永生。³

在第二世紀末，我們可從格萊孟·亞力山卓得知一個稱為玄識論者德奧多羅(Theodorus Gnostic)的人，他也承認印號的存在。信友藉著基督在自己身上刻有天主之名，而聖神則是肖象。即使是畜牲也有一個印號表示所屬的羊棧，同樣，靈魂既是忠信的，亦接受過真理的印號，就在自己身上帶上基督的傷痕。⁴

戴都良談到「信德之印號」，「水洗的印號」，人除非由經基督苦難的印証没法得救。⁵

依玻理說：基督賦予信徒祂的印號，而假基督(*Antichristus*)就賦予野獸的記號。⁶

1 參閱 *Ep. ad Magnes*, 5: PG5 65-667; Saraiva Martins 267.

2 *Simil.* 9,16,3: PG2 995-996.

3 *Ep. II ad Corinthos* 8: PG1 341.

4 參閱 Clement of Alexandria, *Excerpta ex Theodoto*, PG9 698.

5 *De Spectaculis* 24: PL1,731; *De pudicitia* 9: PL2 1050; *Adv. Iudaeos* 13: PL2,675.

6 參閱 *De Antichristo* 2: PG10,734.

西彼廉將堅振聖事的特色視為主的印號。¹

奧林普的梅鐸弟 (Methodius of Olympus) 描寫神印時這樣說：

那些受過照明（受洗）的人，繼承基督的衣鉢和領受祂的肖象，以真正大丈夫的胸襟帶上祂的面容。聖言的輪廓，按著祂的模樣，印在他們之上。同時透過肯定的知識和信德，這聖言的輪廓在他們身上孕育，為能使基督在每個靈魂上能誕生。²

到了第四世紀，教父們更深入這個主題。

艾佛倫 (Ephraem) 說：

聖神以傅油，在祂的羊身上打印號。正如戒指印在臘上，同樣聖神的印記本來是隱而不現的，但通過傅油，印在因著聖洗而團結一致的候洗者的心裡。³

亞大納修在與人爭辯聖神的天主性時強調，即使傅油稱為聖神，但其實是印號（...），這印號為保存基督施印者的肖象，那些受印者就能分沾其效果而肖似基督。⁴

1 參閱 *Epist.* 73,9: PL3,1115.

2 參閱 *Convivium decem virginum* 8, 8: PG18,149: "*Il qui illuminantur, Christi linamenta effigiemque ad virilem vere animum adspectumque assumunt, Verbi forma, quae secundum similitudinem, illis impressa, et per certam scientiam fideique in eis progenita, ita ut in unoquoque spiritualiter nascatur*".

3 Ephraem, in Assemani, *Bibiot. Orient.* 1,94.

4 參閱 *Epist. ad Serapionem*: PG26,583-586: "*Unctio quoque spiritus dicitur, et est etiam sigillum (...) Sigillum vero signantis Christi effigiem servat, cuius qui signantur participes effecti, ad eam conformantur*".

濟利祿·耶路撒冷談到：

聖神的印號永世不滅，
那奧秘的印號為能再次得到上主的認識，
一個充滿救恩和奇妙的印號，
天上和屬神的印號，
通傳天主聖神的印號。

然後透過堅振聖事：

你所得到的天主印號，為使你按著印號的肖象，得蒙天主聖德的塑造。¹

大巴西略：

受洗對奴隸來說是贖身的代價，因為是債權人的寬免、罪惡的死亡、靈魂的重生、發光的衣服、任何力量都不能擊破的印號、往天堂的交通工具、王國的修和以及成為義子的恩賜。²

同時又說：

一個寶藏若沒有印記，就很容易遭受盜賊的偷竊，羊群沒有印號，就易受到圍攻。³

額我略·尼撒論到領受聖秩聖事的人說：

-
- 1 參閱 *Protocath.* 17: PG33,371; *Catech.* 1,3: PG33,374; *Catech.* 17,36-37: PG33,1010; *Catech.* 18,33: PG33,1055;
 - 2 *Homil.* 13 in S. bapt. 5: PG31,434: "*Baptismus captivis est redemptionis pretium, debitorum condonatio, mors peccati, regeneratio animae, indumentum lucidum, sigillum quod conatu ullo frangi potest, vehiculum ad coelum, regni conciliator, adoptionis donum*".
 - 3 *Ibidem* 4: PG31,431: "*thesaurus non obsignatus diripi a furibus facile potest: ovi signo carenti tuto struntur insidiae*".

司鐸昨日只是眾多平信徒中之一個，現在卻成爲首領、導師、靈修大師，是進入隱密奧秘的領路人（…）現在他的靈魂已經歷一個不可見的和更好的轉化，這是由於恩寵和不可見的大能之故。¹

金口若望：

在聖洗中你將變成王者、司祭和先知（…）就如在兵士身上印上一個記號，聖神也在信友身上印上記號，故此，如你離開自己的崗位，就會給所有的人看見。猶太人有割損禮作爲印記，而我們就有聖神的保證。²

安博：

天主藉聖神在我們身上印上了記號，就如我們在基督內死去而得重生，我們就在聖神內得到印號。爲此，我們可帶著祂的光輝、肖象和恩寵。這就是精神上的印號，雖然表面上我們是在肉身上受印，其實是在心靈上受印，因此，聖神可在我們之內塑造天上肖象的面容。³

依勒內：

藉著聖神我們領受父和子的肖象和刻劃，所以，是在聖洗中因聖三之名而領受聖三的肖象。⁴

奧思定可說是綜合了各家學說，並應對當時「重洗」的爭論，爲「神印」建立了一個相當圓滿的神學解釋。上文提過「重洗」的問題，歸根究底也是聖洗效能的問題，北非教會主張重洗

1 *In bapt. Christi*: PG 46,585.

2 *Homi. 3 in 2 Cor.*, 7:PG61,417-418.

3 *De Spiritu Sancto* 1, 6: PL16,752.

4 *Adv. Haer.* 3,13: PG7,911.

是因爲異端者沒有聖神，故他們的付洗無效，羅馬教會主張不重洗，但亦很難說明異端者的付洗所得的效益又是甚麼，與正統教會付洗的效益是否完全一樣。

奧思定就此問題就將聖事的效果分爲有效性 (*validitas*) 和有益性 (*utilitas*)，異端者若因聖三之名有效地付洗，可使領受人得到聖洗之印號 (*character*)，這印號可使領受人漸漸開明，順從聖神，放棄異端，當異端的障礙清除，領受人便可得到聖神的恩寵 (*gratia*)，聖洗爲他便有益了。

受洗人領受了重生的神聖標記，不過尚要看他接受聖事時心裡是否有愛德，如果沒有，他只接受印號，就像一個逃兵周圍遊蕩。¹

論及堅振：

堅振聖事從其外在標記看來是神聖的，就如聖洗一般，亦可印在最壞的人身上，但由於他們過著肉性的生活，故不能擁有天國。²

論及聖秩：

主教若從分裂了的教會回歸，就不應再爲他們舉行授予聖秩禮。因爲正如在他們身上所受過的聖洗並沒有被取消，同樣聖秩聖事亦不被取消(…)。不論怎樣，如果他們不在愛德中和教會合一，只會帶給他們壞處。可是，一樣是有效，另一樣是沒有效；一樣是有效無益，另一樣是有效又有益。³

1 *Tract. in ev. Joh.* 6,6: PL35,1456.

2 *Idem, Contra Ep. Petilliani* 2,239: PL43,312.

3 *Idem, Contra Epist. Parmeniani* 2,13,28: PL43,70.

3.3 釋義的發展

奧思定對神印的解釋雖然很清楚，但到了第八至九世紀就出現了問題，尤其是有關聖秩聖事方面。一些主教認為販賣神職者的授予聖秩無效。當時聖秩神學尚未釐清「有效」和「合法」的界線，故此未能完全解決聖秩聖事可否重授之問題，到了十二世紀，隆巴也意識到神學家們的異議。¹

到了第十三世紀，一般神學家已接受三件聖事的神印，如：亞歷山大·希斯根據前人而肯定在信德的通傳下，以及在聖洗、堅振和聖秩的傳授下，聖統制會賦予領受人神聖的印號 (*signum sacrum*)，這是一個識別的標誌 (*distinctio*)，具有永恆的特色，刻印在肖似天主及理性的靈魂上，為使「受造的三位一體」，即理性的靈魂，肖似創造和再創造的天主聖三，另一方面，這標誌又與信德不符的事情有別。²

多瑪斯則將神印歸之於屬神的潛能，使領受人參與敬禮天主的行動。³

從十二世紀開始，神學家們對神印，從不同的看法逐漸歸一。一般的士林學派是以標記來表達神印不同的特質。

一、摹擬標記 (*signum configurativum*)：神印使人肖似基督大司祭的標記。

1 參閱 Peter Lombard, *In IV Sent.* d.25; L.Saltet, *Les reordinations* (Paris 1907) 104, 184, 241; Saraiva Martins 279.

2 參閱 Alexander of Hales, *Glossa in Sententias*: "*Signum sacrum communionis fidei et sanctae ordinationis, accedenti datum ab hierarca*", "*Distinctio a caractere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, configurans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei.*" J.Galot, *La nature du caractère sacramentel*, (Louvain 1956) 95-100; Nicolau 163; Leeming 134.

3 參閱 *STh III q63 a2*: "*Character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus*".

- 二、鑑別標記 (*signum distinctivum*)：聖事神印使受洗者與未受洗者有別，受堅振者與未受者有別，受聖秩者與未受者有別。
- 三、準備標記 (*signum dispositivum*)：在聖事中領受神印者，就是永遠被祝聖。這神印是屬神的、永不磨滅，並使領受人有一個基本的準備，就是神印賦予他權利或習性，使能領受這祝聖的恩惠。通常這種祝聖是「官方性」的聖德，特別為祭祀和聖化之用，故此這權利會助人獲得內在的聖德。這要求領受人要懷有信德及妥當的心靈，去領受聖事之恩寵。
- 四、代權標記 (*signum deputativum*)：神印表示領受者已獲授權，可以奉獻祭祀的。有時也稱為義務標記 (*signum obligativum*)，因為神印使人有責任去行敬禮，並按敬禮的需求而度潔身自愛的生活，常在天主的寵愛之中。¹

3.4 教會的訓導

有關神印的道理，在 1201 年，亞力思的殷伯多 (Humbert of Arles) 主教曾向教宗依諾森三世提出過疑問。教宗致函給他，聲明聖洗賦予神印，而且與聖事恩寵有別。²

後來教宗額我略九世 (Gregory IX) 在 1227-1234 年間寫道，即使聖秩授予禮是不合法地舉行，且須為此作補贖，但毫無疑問，領受人一定接受了神印。³

翡冷翠大公會議致亞美尼亞人詔書 (1439) 提過：

在七件聖事中，有三件聖事，即：聖洗、堅振和聖秩，

1 參閱 Thomas Aquinas, *In IV Sent.*, d4 a1 a2; *STh.* III q63 a1,2; Piolanti 180-184; Rocchetta 476; Leeming 246-248.

2 參閱 DS781; Leeming 134-135, Rocchetta 474-475.

3 參閱 *Corpus iuris canonici*, 3,X1,11, 詳細出處，參閱 Leeming 135.

與其他聖事不同，具有屬神的和鑑別性的標記 (*spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum*)，那就是神印 (*characterem*)，印在人靈上 (*imprimunt in anima*)，永不磨滅 (*indelebile*)；因此，這三件聖事，同一個人領了一次之後，不能再領第二次。其餘四件聖事，既然沒有神印，便可重複領受。(DS1313)

到了十六世紀，宗教改革人士路德及其門徒薛尼茲更指控教宗發明「神印」，為行使其獨裁的強權。他們大概是指教宗依諾森三世而說。另一些新教神學家如：加爾文和慈運理，則認為「神印」是中世紀隱修士發明出來的產物。¹

特倫多再一次反省聖經和聖傳，然後就清楚地宣示：

誰若說：在這三件聖事內，即在聖洗、堅振與聖秩中，人靈並不被印上標誌，即那不能消滅的神印，並因此神印，人不能重複領受這三件聖事，那麼這種人應予以絕罰。²

綜合教會的訓導：

- 一、聖洗、堅振、聖秩三件聖事賦予人靈神印。
- 二、這神印是屬神的，又是不可磨滅的。
- 三、神印與聖化恩寵不同。
- 四、神印可賜予那些沒有聖化恩寵的人，這點正好成為「恢復恩寵」(*reviviscence*)的道理。³

1 參閱 Leeming 137-141.

2 D1609: "*Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde et iterari non possunt: Anathema sit.*"

3 奧思定反對多那忒學派時，提到異端徒的付洗是有效的，當這些受洗者皈依做完相稱的補贖，就能恢復 (*reviviscere*) 恩寵。 *De baptismo contra donatistas* 1,7: PL 43, 243.

3.5 神學的反省

當然，傳統神學的釋義是很有啓發性，不過我們可更有系統地從基督與教會、奧跡和恩寵的角度去深入了解其意義。

3.5.1 與基督的關係

教父描述聖事所賦予的印號非常強調領受人與基督之關係。他們稱神印為「上主的印記」（克萊孟·亞力山卓，西彼廉）、「基督的印號」、「上主的神印」（奧思定）、「誰領了真理的印號就帶著基督的傷痕」（狄奧多治奧 Theodotius），受洗者「繼承基督的衣鉢和領受祂的肖象，以真正大丈夫的胸襟帶上祂的面容」（梅鐸弟），「而那些藉印號而參與祂（基督）生命的人，將會按著祂的肖象而被塑造」（亞大納修）。

印號存留了那傳印人（基督）的肖象，是天主以其大能、藉著基督使領受聖事者的存有提昇，與其他未領聖事者分開，故前者能肖似基督（*signum configurativum*），分沾天主的聖德；從人的倫理行為看，神印是要求（*signum obligativum*）人發揮所領受的恩寵，按著基督逾越的模式過道德的生活。

正如金口若望說，聖事的神印使人成為王者、司祭和先知。又正如基督來世活出了這三個職分，那麼領受聖事神印的人亦參與基督的這三個職分。多瑪斯也說過：

神印嚴格來說是一個印記（*signaculum*），信友透過這印記蒙召，為滿全固定的目的。神印就如銀幣印上皇帝的肖象為作貿易，兵士印上記號為軍事，同樣信友在神印中亦被賦予兩個目的，首先，而且是主要的，是為獲享天主的光榮，故此信友帶上恩寵的記號（...），其次是為接受或通傳與人一切有關敬禮天主而得的效益。正為此故而有聖事神印。整個基督宗教禮儀源於基督的司祭

職，為此聖事神印是基督之印。此乃指出信友藉聖事神印分受基督司祭職。¹

原文「宗教」(*religio*)一字 *re-ligere* 意謂束縛之義，領有聖事神印者，有與基督結合一起之意。

在「梵二」，同樣的意念也引伸出來：

凡是領過洗的人們都藉著重生及聖神的傅油，經祝聖為屬神的聖殿及神聖的司祭。(LG10)

然後在同樣一節裡又分辨普通和公務司祭職：

(兩者)雖不僅是程度的差別，而且有實質的分別，可是彼此有連帶的關係；二者都以其特有的方式，分享基督的同一司祭職。(LG10)

另一處又說：

所有的人都被邀請參加天主的新民族(…)正為此理由，天主遣其聖子降世，並立為萬有的繼承者(希 1:2)，使祂作眾人的導師、君王和司祭，天主子女所組成的新民族全體的元首。(LG13)

透過聖事的神印，人以不同的形式參與基督王者、司祭、先知的職分。

中世紀的聖師也同樣地著重神印，使領受人與基督結下不解之緣。亞力山大·希斯認為神印就是帶著基督苦難的意義；大亞爾伯認為神印是肖似天主聖三和肖似基督的品行。對文德來說，神印的涵義是一個受造物肖似其創造主，尤其是人肖似基督。多

1 STh III q63 a3.

瑪斯更指出神印是基督的印記，信友們藉聖事神印與基督印記相連繫，聖事印記源自基督本身，可以說是參與基督的司祭職。¹

每件聖事所產生的基督肖象都有點不同，都是按該聖事的意義而定。聖洗神印是死亡而復活的基督，著重「新人」，成為基督奧體的肢體。堅振神印則使聖洗的神印更為完美，肖似與邪惡爭鬥的基督，成為祂的勇兵，忠於祂聖神的指引而行事。聖秩神印肖似十字架上行祭禮的大司祭基督，為做天主的僕人，服務教會和人群。²

由此可見，聖事神印對人與基督產生一種動態的關係。一方面使領受人的存有植根於基督的「天主性和人性」的存有之上，通過基督而分享天主的生命；另一方面這種存在的「分享」要求人在倫理方面每日與天主聖寵合作，在行為上日益肖似基督，而達「基督圓滿年齡的程度」（弗 4:13）。從植根於基督的角度看，神印就是天主的「祝聖」（*consacratio*）和提昇（*elevatio*）。

3.5.2 與教會的關係

由於基督與教會結成一個奧體，故此聖事之神印除了表明領受人存在上植根於基督的存有，即在祂內分享天主的生命和在倫理德行上效法基督的榜樣之外，也表明領受人和教會的關係。屬於基督自然也屬於教會，兩者總不可分割。在十三世紀已有人提到，神印正表達教會是一個具有聖統制的共融，在其中每人按不同的身分和層次，邁向奧跡。³

1 參閱 Rocchetta 473-473; *STh* III q63 a3: "*totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab Christo derivatae.*"

2 參閱 CCC 1273-1274; 1304-1305; 1582-1584.

3 這主張相傳來自 Pseudo-Dionysius Aeropagite，後來 Alexander of Hales, Albert the Great, Thomas Aquinas 都引用過，參閱 Piolanti 180-181.

信友藉聖洗與教會合成一體。接受聖洗的神印，意謂他們被祝聖去履行基督徒的宗教敬禮。聖洗的神印賦予基督徒能力和義務，使他們以活潑的心態與教會的神聖禮儀來事奉天主，並且藉聖潔的生活和愛德行動的見證，履行由聖洗而得來的司祭職。聖洗是永生的印號，因為這是聖神為我們蓋上的印號，「以待得救的日子」（弗 4:30）。如果信友忠於聖洗的要求，帶著信德的印號，常活在復活的希望中，期待著享見天主的幸福，這就是信德的表達。¹

堅振神印是基督蓋在其身體每個肢體上的聖神之印記，好使他們在教會裡承行使命成為基督的見證人。這神印使在聖洗中所接受的「普通司祭職」更趨完美。「領堅振的人接受了力量，這力量使人去公開宣認基督，尤如一種責任。」²

聖秩聖事如聖洗和堅振聖事一樣，這種對基督職務的分享，也是一次而為永久授予的。聖秩聖事正如聖洗和堅振聖事，也給予一個永不磨滅的神印。為此，聖秩聖事不可重複授予，亦不可暫時授予。一位有效地領過聖秩的人，自那時起，他所領受的聖召和使命就永遠銘刻在他身上。即使他被解除聖秩職務，但嚴格來說，他並不是重回平信徒的身分，因為聖秩的神印是永久的。由於基督願意透過領有聖秩者去行動和實行救世工作，故此，縱使聖職人員有不堪當之處，也不會阻礙基督在教會內的行動。³

3.5.3 與恩寵的關係

首先，教會的訓導很清楚說明神印與恩寵是可以分開的。當然在聖經及早期教父的著作裡，這兩者的分辨尚未確定，故此，到了西彼廉時代（第三世紀），當遇上「重洗」的問題，羅馬和

1 參閱 CCC 1273, 1274.

2 參閱 CCC 1304, 1305.

3 參閱 CCC 1582, 1583, 1584.

北非教會的做法就不同了。羅馬認為異端者既因聖三之名付洗，雖不能獲得完全的恩寵，但是有效的，北非就認為正因為不能得到完全（罪赦）之恩寵，所以聖事無效。奧思定綜合以前的爭辯，就清楚地分開有效的付洗可得神印，但未必因為有效 (*valide*)，所以對領受人就有益 (*fructuose*)，即獲罪赦。

十二世紀後，除了肯定聖洗、堅振、聖秩可獲神印外，更進一步界定神印與恩寵之間的關係。尤其後來多瑪斯的見解得到一般的接納：

這印號是一種實施某些行動的能力，具有目的之行動，就如舉行聖事和領受聖事及其他有關信仰的事宜……。（為能堪當地實施這些行動）就需要有一種恩寵的習性，就如其他的能力需要一些超性的習性。故此，神印是一種準備，為使領受人有一個合宜的地位 (*dignitas convenientiae*) 而領受恩寵。正由於人因天主的行動被提昇成為教會一分子，自然在他身上就有相當的要求和準備，為領受恩寵。¹

不過這種準備亦是聖事恩寵之一：

神印直接準備靈魂去實行天主敬禮的事宜，除非有天主恩寵的幫助，人不會恰當地舉行敬禮。²

葡萄樹與葡萄枝的比喻也很有啟發性。既然人因著「神印」而可留居在基督內，變成奧體的肢體，就像枝條接在葡萄樹上一般；信友是因神印而變成枝條，有一種內在的準備——像豐盈的汁漿——可接得上枝條。（若 15:1-11）

若望福音描寫耶穌在十字架上被長矛刺透肋膀，並從那裡流

1 *In IV Sent.* d4 q a1, & ad5.

2 *STh III* q63 a4 ad1.

出血和水（若 19:34），這景象在奧思定神學的慧眼中，變成了「聖事」（*sacramenta*），教會由（*ex*）聖事而生。教會造就感恩祭，感恩祭產生教會。¹從基督的逾越去看，聖事與教會是互為因果。基督將聖事、聖言交託了給教會，為因祂的名和權威延續祂救世的工程。作為一個救恩的團、，默西亞子民的團體，教會具有任務邀請所有的人踏上往天國的路。

聖事的神恩使領受人與教會建立一個密切關係，這關係可分兩方面來說。從存在的角度來說，神印是人參與教會的形而上的基礎，這神印甚至有時是不受個人取向的影響，完全是因天主的忠誠使領受人被祝聖、被納入救恩盟約的團體中，例如：嬰孩領洗就是一個例子。從行動的角度來說，神印要求領受人奉行先知、王者和司祭之職，並按教會牧民的指示，懷有基督牧者的愛心，建設教會。這兩點是相輔相成的，並由此可體會到天主的祝聖和人的奉獻是一個銀元的兩面；沒有祝聖，奉獻就不會中悅天主，沒有奉獻，祝聖也便沒有用處，祝聖是天主使我們的存在的提昇，成為教會的肢體，奉獻則是我們在倫理行為上的自我實現，西諺有云：「行動依隨存有」（*agere sequitur esse*），既然「神印」是指天主救恩使我們的身分、存在層次有所提昇，生活上亦須配合這高貴的身分。

上文提過，當聖事有效地舉行時，因著領受人的「障礙」，而不能即時領受這聖事所標誌的恩寵。但在聖洗、堅振和聖秩三件聖事上，他們即使有「障礙」，仍會領受神印，待這些障礙消除後，聖事的恩寵就會重新恢復（*reviviscit*）在他們身上，稱之為「後起效果」（*reviviscentia*）。這裡有三點應該注意：

一、領受人本身的障礙須清除（*ex parte subiecti*）。

1 "Ecclesia facit eucharistiam, eucharistia facit ecclesiam." 這句話源於 H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris 1944). 作者以此綜合了教父和中世紀的聖事與教會的神學。

- 二、聖事本身必須有效地舉行 (*ex parte sacramenti*)。
- 三、在領受人身上所要恢復的恩寵，須源於曾領過的聖事 (*ex parte effecti sacramenti*)。例如：信德不完整的人（異端者）有效地領洗，可至少領受神印，待將來障礙清除後，聖洗的恩寵便會恢復在領受身上。另一相反的例子：心智未成熟的人根本不能有效地舉行婚姻聖事，縱使這障礙消除，聖事本身的效能不能恢復在這些人身上，正因為這婚姻聖事尚未發生。

一般的神學家認為聖洗、堅振、聖秩既不能重領，但都可有後起效果。婚配和病傅是相對地不能重領故亦可有後起效果，至於修和和聖體，因常可以重領，故此沒有後起效果。

第十五章

聖事的施行人和領受人

舉行聖事慶典的主要人物是施行人 (minister) 和領受人 (subject)，他們都是「旅居現世的人」。

翡冷翠大公會議致亞美尼亞人書 (1439) 說明：

一切聖事由下列三個條件完成 (*perficiuntur*)，物即質料 (*rebus tamquam materia*)、言即形式 (*verbis tamquam forma*) 和懷有做教會所要做之事的意向之施行者。(DS 1312)

本章分別說明施行人與領受人在聖事上該有的意向和條件，並作神學的反省。

1. 施行人

施行人是指那位使標記、儀式成爲聖事的人。聖事首要的施行人 (primary minister) 當然是基督，因爲只有祂才可以使物質的標記蘊藏和通傳恩寵，不論保祿或伯多祿付洗，都是基督在付洗 (格前 1:10-17)。我們已在前文說過。這裡我們要談的，就是次要施行人 (secondary ministers)，即旅居現世的人。他們作爲次要施行人 (下文簡稱施行人)，因主之名代表基督在教會內舉行聖事。雖然他們代表基督舉行聖事，但由於他們具有自由和意願，就要看他們是否與基督合作，讓基督透過自己而行事。下文將討論施行人的合宜性 (idoneity)、意向 (intention) 和信德 (faith)。

1.1 施行人的合宜性

所謂施行人「合宜」與否，是指聖事的施行人是否具有教會認可的權柄，這權柄可來自有效的聖事或教會的法律，缺乏這權柄的都不可有效地舉行聖事。下文分三點說明。

第一、**無人可為自己施行聖事**。聖經確認基督將施行聖事的職務交託給一些人（瑪 28:19；路 22:19；若 20:22）。多瑪斯也認為，基督固然是聖事的建立者和首要施行人，仍非常合適地邀請人作助手，施行聖事。¹ 基督是基元聖事，仍創立教會為一切聖事慶典的基礎。無論誰舉行聖事，整個教會在慶祝逾越奧跡。

為此，無人擅自為自己施行聖事。教宗依諾森三世認為，自行洗禮本來是可喜之事，因為此舉強烈地表現了當事人對聖事的願望 (*votum sacramenti*)，但教宗仍宣佈自行洗禮是無效的。² 這一原則適用其他聖事。可是，婚姻及聖體聖事看來似乎例外，其實不然。在婚姻聖事中，那對新人互為施行人與領受人，男方向女方作出婚約的盟誓時，便施行聖事，女方則領受聖事，同理，另一方也作一樣的盟誓。在神父個人舉行彌撒聖祭時，嚴格來說，即使只有祂一個人，並非「單獨地」舉行，因為每次的彌撒聖祭，是教會藉著神父之手舉行的公共祭禮，不能算他是在自我施行聖事。司鐸雖是個人領聖體，但代表了教會藉著他已完成這個祭獻。

第二、**不是每一個人都可以施行所有的聖事**。聖經肯定施行聖事之職務交託給宗徒們，而教會一直以來將施行一些聖事的權力保留給領有聖秩的人。宗教改革的新教人士主張全體信友均為司祭，故可施行所有聖事。特倫多針對這點而申明：

1 參閱 *STh III q64 a7*.

2 參閱 *Epistola ad Bertoldum Episcopum Metensem (1206)k* in DS788.

誰若說，一切信友均能施與聖言和聖事者，當受絕罰。¹

這表示有些聖事，只憑具有普通司祭職的人是不足以有效地舉行的。至於哪件聖事需求聖秩權柄，哪些只需求普通司祭職的問題，該在聖事分論中研究，因為其中牽涉到歷史沿革中不同的做法。今日，聖洗的施行人可以不是神職人員，甚至在危急情況下，未受洗的人都可以按教會的意向為他人付洗；婚姻聖事的施行人該是平信徒，而非領有聖秩的人。1983年頒佈的天主教法典聲明：凡領受過聖秩（和在修會已受公開而終身貞潔願之約束者），不得結婚，違者無效。²

第三、有些聖事要求先有教會賦予的權柄。聖經肯定基督選立「十二位」，並賦予他們權柄為宣講、治理和聖化（瑪 16:18-19; 18:18）。教會是具有聖統制的共融團體（宗 6:1-6）。為此，教會作為基本聖事，不僅有權透過人施行聖事，也按基督的意願、牧民理由，將施行聖事的權柄賦予一些人，保留起來。例如司鐸的赦罪權，不但來自聖秩聖事的神權，也來自教會法律所容許的權柄，通常這些權柄列明在教會的法典中（CIC 840-1165）。同樣，教會可立法約束有血緣的近親（或司鐸，或負有終身願的會士）不能有效地施行和領受婚姻聖事。

因此，在聖事方面，亦分所謂「職權施行人」（ordinary minister）和「非職權施行人」（extraordinary minister），前者指那些已從教會的公開任命中，獲得權柄而無須後來的特殊委任，便可施行聖事的人；後者是經特殊委任才可施行聖事的人。教會在禮儀聖事的沿革中，對兩者權力的賦予不同的做法，這可在教會法典或禮儀典籍中看到。例如：在梵二以後，堅振聖事的施行人以主教為「原本施行人」（*minister originarius*），³ 司鐸則是

1 DS1610: "Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habet potestatem anathema sit".

2 參閱CIC 1087, 1088。

3 LG 26, 參閱CIC 883,2.

「職權施行人」。¹

1.2 施行人的意向

這裡「意向」的拉丁文是 *intentio/in-tendere*，意即施行人行事時，在其內心所懷有的目的或所意願的對象。所謂「誠於中，形於外」，可是形於外的未必誠於中。司鐸有正確的意向才為人付洗，但付洗的外在行為未必表示有正確的意向。

1.2.1 意向的必要性

早在第四世紀，教會面對有關「重洗之爭」時，施行人的意向已出現過疑難。假如一個人在演戲時完全按照教會的方式和言語舉行聖事，這聖事會有效嗎？我們可參詳奧思定的答案。首先，他承認在正統的教會外所舉行的聖事是有效的。至少領受人可以一次而永遠地獲得神印，奧思定的意思是他領受了「形式」(form)，按此形式將被塑造成新人——基督。他確實成為基督的肢體，而獲得能力、希望和權利去承受天主的恩寵和永遠的祝福，雖然他並不直接地領受恩寵和祝福本身——至少這並非是必然的。² 換言之，施行人只要按照教會所規定的方式 (*regula Ecclesiastica*) 去付洗，那聖洗便有效，至少可賦予領受神印——客觀地被祝聖——準備領受天主恩寵。故此基於這客觀的祝聖，奧思定認為，在不認真的狀況中所舉行的洗禮甚至都「可能有效」。³ 這說法與奧思定的名句——「言加之於水始能成為聖

1 梵二前，主教是堅振聖事的職權施行人，司鐸是非職權施行人。此外，神學上亦分所謂「公開施行人」(public minister) 和「私下施行人」(private minister)。前者是指那些按教會的禮儀書，公開和隆重地施行聖事者。後者是指那些基於特殊環境，而不能公開和隆重地施行聖事者。例如：在醫院中，為垂危的病人施行聖洗的人，就是私下施行人，如屬平信徒，也是非職權施行人，如屬司鐸則是職權施行人。

2 參閱 F. Hoffmann, *Kirchenbegriff d. Aug.* 358f; Neunheuser 120。

3 參閱 *De bapt.* VII 53 101; Neunheuser 120.

事」——相符，不過奧氏肯定要避免將聖事視為「自動成事」的看法，所以他只能說，縱使不認真地舉行洗禮也「可能有效」。¹ 爲甚麼「可能有效」？因爲其中尚有一點障礙，即奧思定第一次引用的「設置障礙」(*obicem ponere*)一詞。² 這說明在那裡有一些「內在而難以捉摸的」障礙，即內在的意向，但奧思定只是含蓄地指出，如果施行人公開地滿全教會的規定(*regula Ecclesiastica*)而行事，那麼這外在的行事應該隱含了施行人的意向。

到了十二世紀，休格·聖維多已肯定施行人的意向是必要的。³ 不久這意見已受到一般神學家接受。其後有人開始用「行教會所行之事」的語句來描寫施行人作爲「工具」，在教會舉行聖事的行動。後來在 1231 年，所謂「意願行教會所行之事」正式出現。⁴ 這是說舉行禮儀時，有意行教會慣常所行之事。隨即幾乎同期所有的神學家都用了這句名言。教宗依諾森三世也用了「忠誠的意向」這句話。⁵ 君士坦斯大公會議(1418)也說明施行該有「行教會所行之事」。⁶ 翡冷翠的致亞美尼亞人詔書(1439)亦引用多瑪斯論述舉行聖事該有三個條件：即聖事的事物作爲材料，聖事的經文作爲形式，施行聖事的人必須具有行教會所行之事的意向。⁷

到了十六世紀，新教人士認爲，聖事之效益源於領受人之信德，與施行者之意向無關。特倫多大公會議則清楚說明：

1 曾有傳說，在四世紀初的亞歷山大，一群小孩到海邊玩耍，將聖堂內的禮節假戲真做一次，後來被發現了，於是就產生一個問題：究竟在演戲中的付洗行動是否有效？

2 參閱 *Ep.* 98, 10.

3 參閱 *De Sacramentis* 1.2, p.6 c.13: PL176, 458.

4 Praepositinus of Cremona, "*facere quod facit Ecclesia*". William of Auxerre, *Summa Aurea* 1.4 q.7, "*intendere facere quod facit Ecclesia*".

5 DS 794: "*fidelis intentio*". 教宗依諾森三世用此來闡明施行者的內在條件，並爲針對 Wyclif 和 Hus 等異端。

6 DS 1262: "*cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia*".

7 DS 1312: "*cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia*".

誰若說，施行聖事者，在成聖事與施行聖事時，並不需要具有至少 (*saltem*) 行教會所行之事的意向，應予以絕罰。¹

這裡用了「至少」(*saltem*) 即作為最起碼之條件，當然意向越崇高越佳，但這條件可與施行者個人的信德有別。同時在文件中只用教會 (*Ecclesia*) 而不用普世教會 (*Ecclesia Catholica*)，是為表明別的教會，如：多那忒派雖已裂教，但其洗禮仍然有效，因為他們並非光是按自己所信的行事。縱使信仰不全，但藉教會在他們身上所行的，就能讓基督真正地舉行聖事。

1.2.2 意向的內在性與外在性

特倫多之後，曾屬該次大公會議的神學專家、道明會會士加達連奴 (*Ambrosius Catharinus*) 認為，為使聖事有效，施行人須認真地和正確地去完成那儀式，即使他只有這個外在意向 (*intentio externa*) 已足夠了。² 耶穌會會士撒美隆 (*Salmeron*) 則認為，施行人在職務上懷有行教會所行之事的意向便足夠了，但施行人在個人方面不相信聖事，甚至心裡有所輕視也無妨。他們的說法都是為表明「外在意向」便足夠了。其實兩人的說法並沒違背特倫多所認定的。³ 可是後來大部分神學家認為，實際上「外在意向」很難與「內在意向」分割，而且前者必須隱含後者，才算有「忠誠的意向」(*fidelis intentio*)。

到了十七世紀，神學家華畫克 (*Farvacques*) 自 1671 年起，便公然主張外在意向便足夠了。他辯護了一宗個案：一位神父行聖

1 DS 1611: "*Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferent, requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia*".

2 參閱 *Opera Catharinus* (ed.) (Roma 1952) Col 205 & 107.

3 參閱 A.Salmeron, *Commentarii in Omnes B. Pauli epistolas*, 1.1, q.3, disp.2; Nicolau 257; G.Rambaldi, *L'oggettodell intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* (Roma 1944) 65-94.

事多年，但卻完全失去信仰，他所行的聖事仍然有效。可是華畫克在辯護這個案時卻言過其詞，爲此，教宗亞力山大八世 (Alexander VIII) 擯棄以下的主張：「施行聖事者遵行洗禮的一切外在禮儀與形式，而在心中說：『我不願行教會所行之事』，此人所施洗禮爲有效。」¹ 後來亦有人問羅馬對華畫克之判決，是否也表示不接受加達連奴之意見，而答案是：「否」。其實華畫克與加達連奴的立場是接近，但並不完全一樣，因爲前者的主張，已否定施行人內心要有行教會所行之事的意向，而後者承認施行人必須要有這個意向。就施行人外表行爲而論，只要他按教會的禮規，認真和正確地完成聖事的時候，便可認定他有內在意向。領受人須相信，基督建立聖事，並讓其代表人施行聖事，本來是爲使人得到平安和成義。一般人沒有看透內心的能力，但並不因爲如此，人便要硬著疑惑施行者的內在意向，隨之被迫處於一種疑慮中，究竟哪一個真正有智慧的人，會大膽地肯定天主願意我們要受這種疑慮的折磨？² 故此，加達連奴是從領受聖事者的角度看，如果施行者認真地和正確地完成聖事禮儀行動，則無須過問他是否仍有內在意向。³

當然理論的疑惑仍可存在：究竟施行者是否有「不願行教會所行之事」的內在意向？但由於教會制定的禮儀已清楚表達施行人的意向，以至可躲避一切模稜兩可的地方，故此，只要施行者

1 DS 2328: "*Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: Non intento, quod facit Ecclesia*". 參閱 Farvacques, *Opusculum in quo de Sacramentis Novae Legis generatim agitur* (Leodici Eburorum 1680), Leeming 468.

2 參閱 A. Catharinus, *Opera Catharini* (Roma 1952) Col 107 & 205; L. Renwart, *Intention du ministre et validité des sacrements. La position de Fr. Farvacques O.E.S.A., et sa condamnation*, in *Nouv Rev Th* 77(1955) 811-817, Nicolau 258; Saraiva Martins 244.

3 參閱 P.Bouessé, *Intention du ministre et validité des sacrements. Réflexion*, in *Nouv Rev Th* 77 (1955) 1067-1074; *A propos de l'intention ministerielle*, in *ibid.* 80 (1958) 722-725.

按教會的指示，去舉行聖事慶典 (*ex parte signi sacramentalis*)，他已將其內在意向置放在基督和教會的意向裡。¹ 不過為避免一種「機械性」的做法，在施行人的意識中 (*ex parte ministri*) 中，該有最起碼的內在意向，意識本身只是工具，讓教會在他身上實施基督所做的。²

教宗良十三世在其〈宗座操心〉 (*Apostolicae Curae*) 通諭 (1896) 中寫道：

除了這最密切的「方式」 (*forma*) 的缺陷外，還有意向方面的缺陷；那同樣是有效聖事所必須要求的。至於心意或意向，按本身而論，即就其內在 (行為) 而論，教會不予判斷，但就其外在 (行為) 而論，教會該予以判斷。不錯，誰若為完成聖事和施予聖事，鄭重地依據禮規，採用應該用的「質」 (*materia*) 和「形」 (*forma*)，就此事實本身而論，他就該被視為：他已有意向行教會所行之事了。依此原則，那 (教會) 所認定的道理是，...
...只要 (聖事施行人) 依照公教會的禮節，施予聖事，那麼他所施予的聖事，是真的聖事.....。」 (DS3318)

有關意向，這個訓導說明兩點：一、由於意向是內在的，教會不予以判斷；二、只要施行人按禮規 (該有的形和質) 鄭重行事，就可預設施行人有最起碼的意向，足以有效地完成和施予聖事。這個教會訓導已給予很好的牧民基礎。

1 參閱 *STh* III q64 a8: "*Ea vero quae in sacramentis aguntur, possunt diverimode agi (...). Et ideo oportet quod determinetur ad unum, idest ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis*".

2 參閱 *STh* III q64 a8 ad1: "*Sed instrumentum animatum, sicut et minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra adoperandum. Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiacenti principali agenti: ut scilicet intenta facere quod facit Christus et Ecclesia*". Rocchetta 459-465.

1.2.3 意向的程度

既然施行人的意向與其內在意識有關，那麼意向便有不同的程度。

第一種稱為「現時意向」(actual intention)，亦即在舉行聖事之前以及期間，施行者的意識所浮現的意向，意識到自己所意願的對象，就是行教會所行之事，以此意向陪伴聖事慶典：付洗、成聖體、赦罪、傅油、覆手等。有這種意向當然是最清楚不過，可是人有時也會軟弱，不會常能保持「現時意向」。

第二種稱為「潛在意向」(virtual intention)，就是在舉行聖事前，施行者曾有意識地懷有意向，但到了行動（施行聖事）時卻分心，沒有「現時意向」。很多時是因為對那禮儀已非常熟練。不過，潛在意向仍足以按教會的指示有效地施行聖事。為聖事的有效性，「潛在意向」已足夠，但並非最理想的。

第三種稱為「習性意向」(habitual intention)，在舉行聖事以前，施行者曾經有過意向，且未將之取消，但在舉行聖事時，卻處於一種不能正常地運用理智的狀態，如：夢遊、醉酒、神經錯亂等情況，故此，施行人既沒有「現時意向」，也沒有「潛在意向」，只有未取消過的「習性意向」，此種意向是不足以使聖事有效的。

就施行人所意欲的對象而論，意向亦可分「限定意向」和「不定意向」，前者是指意向的內容具清楚和限定的對象，如：指定祝聖九摺布上的大小麵餅、赦免在前面告罪的人等；後者是指意向的內容沒有清楚指定的對象，如：成聖體時，施行人只想祝聖盤中一百個麵餅中之五個，但在意向上沒有指定那五個。在這情況中，由於意向不定，聖事無效。不過有時施行人會弄錯領受人的名字，如在付洗或付堅振時將伯多祿讀成保祿，這種錯誤不足以破壞施行人向面前的領受人施放聖事之意向。

有時，施行人可在其意向上附加條件 (*sub conditione*)。例如：施行人不知領受者是否已過世時，可說：假若你尚生存，我為你付洗；假如你能夠，我赦免你的罪……，為病人傅油聖事亦一樣。條件可分現在的、過去的和將來的。上文所述「假若你尚生存」，就是「現在的」。施行人在疑惑過去時，可說：假如你從未受過洗（這是「過去的」條件），我現在為你付洗。一些牧師從其教會歸依到天主教教會，有時需要有條件地再施予聖秩聖事。¹「將來的」條件，通常發生在婚姻聖事上，因為兩人的婚約之言是「形式」(*forma*)，但兩人成爲一體才是「質料」(*materia*)，若只有婚約之言則僅稱爲既成婚姻 (*matrimonium ratum tantum*)，直至兩人以自然方式，發生適於生育子女的夫妻行爲時，則稱爲既成已遂婚姻 (*matrimonium ratum et consummatum*)。所以這種婚約是有條件的 (*sub conditione*)，若兩人不能行房，可宣告婚約無效。

1.3 施行人的信德

這裡要討論的是施行人本身的信德與聖事效能之關係。這問題第一次出現時，是在第三世紀的「重洗之爭」。當時北非的主教以西彼廉爲首，認爲異端者既然已離開教會，就不能藉洗禮通傳恩寵。「教會之外無救恩」(*extra Ecclesiam nullus salus est*)，故此異端者的洗禮是無效的，這與羅馬和亞力山大教會的做法和神學都不同。當時教宗斯德望一世基於羅馬的傳統承認異端者的洗禮有效，他們回歸時只須覆手修和即可，不用再次水洗。²曾有一個佚名作家於 256 年間在北非寫過《重洗論》(*De rebaptismate*)，其中作者強調「自遠古的習慣」(*antichissime consuetu-*

1 有關這類例子，授予聖秩禮附加的條件，可參閱 Leeming 548-550.

2 參閱 Eusebius, *Historica Ecclesiastica* 7,3 :PG20 639; 教宗斯德望一世的理由是「除非依照傳統，否則不得創新」(*nihil innovetur nisi quod traditum est*)。西彼廉的書信集有載，*Ep.* 74, n.1:PL 3,1128; Piolanti 247-254.

dine)，最初期的做法就是不再重洗皈依的異端者。¹

後來到了第四世紀，相繼有多那忒學派支持重洗的理論，認為犯了重罪的公開罪人就是「背教者」，是不能有效地付洗。針對多那忒之學說，先有奧提度斬釘截鐵地說：「聖事本身就是神聖的，並不因為人而成為神聖的。」(*sacramenta per esse sancta, non per homines*)。² 其後奧思定認同他的說法，認為聖洗並非因施行人或領受人的功勞，而是基於其內在的聖德和真理，因著那位建立聖事者的緣故，誰若不妥善地領受就會失落，誰妥善地領受就會得救。³ 多個世紀以來都有重洗論者(anabaptists)⁴ 重提一樣的理論，但一直以來教會仍不厭其煩力斥這些理論。⁵ 最後特倫多大公會議：

誰若說：處於死罪中的神職人員，縱然遵行了一切有關成聖事與行聖事時所需的要素，也並沒有成聖事，或施行聖事，則應予絕罰。(DS 1612)

支持這條信理(*doctrina de fide*)的神學理由相當簡單，就是施行人只是工具，而主要施行人是基督，作為活生生的「工具」，

1 參閱 Anonymous, *De rebaptismate* c.1 6 15; Saraiva Martins 246.

2 參閱 Optatus of Milevis, *De schismate donatistarum adv. Parmenianum* 5,4; PL11: 1053: "*Operarii mutari possunt, sacramenta mutari non possunt. Cum ergo videatis, omnes qui baptizant, operarios esse, non dominos, et sacramenta per se esse sancta, non per homines*". 參閱 Leeming 512; Saraiva Martins 247.

3 參閱 *Contra Cresconium* 4, 19:PL43 559: "*non eorum meritis a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constare baptismum, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum a quo institutus est, male utentibus ad pernicem, bene utentibus ad salutem*". Saraiva Martins 247.

4 教父期後，以 Waldensians, Wycliff 和 Hus 等人最出名。

5 385 年，教宗狄尼修(Siricius I) 反對重洗那些異端徒(DS183)；404 年，教宗依諾森一世(DS211)；458 年，教宗大良一世(DS315ff)；557 年，教宗白拉奇一世(Pelagius I)(DS445)，601 年，教宗大額我略(DS478)；886 年，教宗尼各老一世(Nicolas I)(DS646)，1418 年，君士坦斯大公會議(DS1154)；1439 年，翡冷翠大公會議(DS1315)。

次要施行人只要懷有「行教會所行之事」的意向即可成爲基督和教會的工具、標記和有效的聖事施行人。當然作爲工具，教會的僕人 (minister) 最好也有活潑的信德和崇高的操守，但決不能因僕人的軟弱和罪過，聖事就失去聖化的效能。

2. 領受人

聖事的領受人是指那些願意直接和實在地從聖事標記中領受恩賜的人。他們就如施行人一樣，必須是旅居現世的人 (*viator*)，過世的人不能領受任何聖事。希玻 (Hippo 393) 與迦太基 (Carthage 397) 會議禁止給亡者付洗。特倫多也說明聖事是得恩寵的媒介，爲已開始成義的人可增加恩寵，爲失去恩寵的人可重新再得，對離世的人來說這媒介就沒有意義。

保祿雖提過「那些代死人的受洗者」(格前 15:29)，但並非指爲死人而付洗，而是企圖以一個水洗禮節獲得一些恩寵或功勞，獻給過世的人，或者爲那些過世的慕道者表達他們的信德和領洗的意願，並將他們交託給教會，在祈禱中記得他們。

聖體在禮儀中，雖然被喻爲「天使食糧」(*panis angelorum*)，但這並非說天使在天堂上領聖體，耶穌只想著重祂的身體是「天降食糧」(若 6:32)，跟古代的瑪納一般，而瑪納在古經裡是被稱爲「天使食糧」(詠 78:25；智 16:28)，爲說明這是來自天上的食物。¹

2.1 領受的條件

我們可分三點說明使聖事有效、有益和合法的條件。

第一、**有效地領受聖事**。我們要注意的就是領受人的意向，

1 參閱 Nicolau 356.

由於聖事是接受天主寵愛的標記，故此，領受人必須要有最起碼的意願。為已懂得應用理智的成人來說，至少要有習性意向 (habitual intention)，就是說，領受人在過往曾清晰地有過意向要領受聖事，而又從未將之取消過的，雖然在領受聖事時，不能正常地運用理智，但亦算足夠的意向。這些情況通常是發生在很特殊的環境中。例如：一個慕道者本來意欲領洗，卻因疏懶半途而廢，沒有完成慕道過程，沒有領洗，但始終沒有取消過受洗的意向。一天，此人突然發生意外，進入昏迷狀態，不能足夠地運用理智，但仍可有效地領受洗禮。甚至假如他不是慕道者，沒有明顯地 (explicitly) 有領洗的意向，只是隱含地 (implicitly) 希望死前能有一個善終，回到造物主之懷抱，只要他沒有取消這個意向，即使在臨終前昏迷了，也算有足夠的意向有效地領受洗禮。同理，在臨終時，司鐸也可按照這樣的原則，為有需要的人施予病人傅油、修和、甚至堅振和臨終聖體。

可是，為領受婚姻聖事的人來說，習性意向是不足夠的，因為他們領此聖事並非只為聖化自己，同時也聖化對方，並在將來生育、愛護和教養自己的子女。這些都是服務共融、聖化教會的任務，至少必須有潛在意向。再者，在婚姻聖事中，新人同時都是互為施行人和領受人，那麼，單憑習性意向是不足的。同樣道理，為領聖秩聖事習性意向也是不足夠的，因為聖秩聖事的領受人有服務共融和聖化的職務。

第二、有益地領受聖事。領受聖事者不僅追求有效地領受聖事，主要是為追求神益。假如領受者有足夠的意向，但沒有基本相稱的心態領受聖事，即使有效，可能會適得其反。聖經和傳統一直以來都這樣肯定的。為領受所謂「善人的聖事」，就要求領受人處於天主的寵愛中。為領受「罪人的聖事」（聖洗和懺悔）則要有痛悔，即使不為愛天主之故，至少要有懼怕罪過帶來的禍害，而痛悔己罪。在這方面，特倫多也給了一個相當完整的看法，說明人的成義是天主恩寵與人的自由的合作。

幾時人們，為天主的恩寵所激動，所助佑，領悟由聽道所接受到的信德，自由地轉向天主，相信那由天主所啓示的和所預許的是真實的，且尤其相信：不義者，藉著天主的恩寵，藉著那「在耶穌基督內所蒙的救贖」（羅 3:24）而由天主成為義人；又幾時罪人明瞭自己是罪人，從那有益地為天主公義所打擊的怕懼上，回心轉想天主的仁慈，而起了希望之念，信賴天主會因基督而垂憐他，並開始愛慕基督，承認基督為一切義德的泉源，並且因此而透過一些悔恨與憎惡，也就是藉著那在領洗前所應做的懺悔（宗 2:36）而離棄罪惡；最後，幾時人們立意領受聖洗（聖事），開始度一個新生活並遵守天主的誡命，那時，他們就受到準備，歸於義德了。（DS1526）

由此可見，聖事是天主與人的對話和交流。這是在教會內藉著天主的恩寵和人的意願而發生的。天主的恩寵表示祂慈愛的救援，人的意願表示人意識自己的不足、軟弱和罪性而渴求天主的救援。因此，聖事的「事效性」須在這個對話的背景下去明瞭。

第三、合法地領受聖事。所謂「合法」，就是指人在領受聖事時須遵守教會的法律。教會既從主基督那裡接受命令，為延續祂的救恩工程，作分施恩寵的事奉，那麼教會也相應地從祂那裡得到一定的權力（瑪 16:16-19;18:18;28:18-20）。「凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放。」（瑪 16:19）為此，教會為人的神益也制定一些法律，¹其中也有為領受聖事用的。例如：今日成人入門的模式，必須經過規定的慕道的生活體驗，分四個時期三個階段，並要完成這時期的各項事宜。這裡法律所安排的都是指引性的原則，為方便各

1 參閱 CIC 1752, 教律最後一條, *lex suprema salus animarum*.

地方教會制定各種牧民措施，而安排成人的信仰旅程。¹ 同樣，為栽培教會的神職班，教會也定了嚴謹的制度，受培育者必須按部就班，不容苟且。² 為每件聖事，教會都設有法律，為使領聖事的人，在遵循這些法律時，得到最大的神益。³

2.2 領受的秩序

第一件要領的聖事當然是聖洗，而且必須先有效地領受聖洗才能有效地領受其他的聖事。今日在西方教會，對成人來說，他們的入門禮儀，正常地是領受洗禮、堅振、聖體，總稱入門聖事，而且秩序不應更換。⁴ 為已領受了入門聖事之信友，若明知自己有重罪的人先應告解才領聖體。⁵

為嬰孩來說，其入教方式有點不同。這也是基於西方教會的傳統和神學。雖然在聖經中提過「全家」的領洗而暗示有嬰孩受洗（宗 16:15,38;18:8;11:24），但嬰孩洗禮成爲一個通行的做法，是因為在第四世紀原罪的道理越來越明顯。嬰孩洗禮的有效性正針對原罪的普遍性。嬰孩既有原罪，就應及早藉洗禮接受天主的仁慈。唯一的困難是嬰孩心智未成熟不能發信德。後來奧思定則提出可以因教會的信德 (*fide Ecclesiae*) 而讓嬰孩接受洗禮，於是嬰

1 梵二後再度恢復慕道制，可說是更新教會的一個重點。參閱 Hon Tai Fai, *On the Journey of Faith of the Adult-Catechumens*, in *Ephemerides Liturgicae* 103(1989) 3-41 161-220.

2 例如近年教宗若望保祿二世的〈我要給你們牧者〉(*Pastores dabo vobis*) 勸諭就強調了這點。司鐸需要「以順從和祈禱的心接觸天主的聖言，讓聖言滲透他的思想和感受，從而更新他的氣質——基督的心態——成爲主的完美門徒……悉心度強韌的靈修生活……培育一個「長老」的素養和德行，例如：忠信、正直、涵養、智慧、接納、友善、心地慈祥、堅守原則、不主觀、個人廉潔、忍耐、熱衷常務、深信恩寵潛移默化的價值。」(牧 26)

3 當然有些法律和按法律制定的牧民措施，尚有改善餘地。例如：目前教會的法律對婚前準備的要求，相對於他們所面對新時代的挑戰，尚有一段距離。

4 參閱 CIC 866。

5 參閱 CIC 916。

孩領洗便從第四世紀開始漸漸通行。可是，由於正式歡迎入教的禮儀該由主教主持，而且也須給入教者機會，在教會前表達自己的信德，故此便將主教所傳的堅振聖油，延後到候選人心智成熟的時候，才為他們傳堅振聖油。嬰孩洗禮是由本堂神父施行，不過當孩子們長大後，主教可能還沒有來到，本堂神父便給他們初領聖體，好能得到天上食糧的滋養，於是，堅振漸漸被視為一個成熟的信友才領的聖事，藉此表達自己的信仰，為做耶穌勇兵和參與教會使命。

梵二以後，這個情況改變了。首先，現代嬰孩夭折的問題漸趨式微，故可要求作為家長的，清楚表示願意給與孩子公教教育，作為教會信德的表現，如本堂神父懷疑家長意向，甚至可延遲洗禮的時間。¹領了洗的嬰孩達到心智成熟的年齡時，並在足夠的準備下，可一起領堅振和聖體，²但由於懂得運用理智的兒童亦有犯罪的可能性，故此在他們領受堅振和聖體前，要給他們安排領修和聖事的方便。

我們可反省一下現時羅馬教會這個入門的模式。禮儀的傳統和神學已肯定了聖洗、堅振和聖體的次序，這為成人慕道入門來說已沒問題，但為嬰孩來說，領了洗之後要等到七歲，³或具有辨別能力的年歲，甚或主教有權再另定一個年齡，⁴才領堅振和聖體，其間要有數年的相隔時間。若從教會學的角度看，入門聖事是著重天主祝聖的成分，不在乎領受人的心智或個人信德，故此，理論上嬰孩亦可一起領受三件聖事，這種做法並不違反早期禮儀的傳統。可是現時的做法偏偏就加上了這時間的間隔，而且在實際環境中也要加插告解聖事，變成聖洗——告解——堅振——聖體的次序，那麼告解似乎又進入了「入門」過程中的一

1 參閱 OBP 8。

2 參閱 OC 3。

3 參閱 OC 11。

4 參閱 CIC 891。

環，在神學上這是令人費解的。不過正如一些學者說，嬰孩入門的模式尚存有中世紀神學的陰影，致使今日拉丁禮的教會尚未能完全接受，但依據禮儀傳統和神學，成人和嬰孩都可用同一的入門模式。¹

至於在領受婚姻和聖秩聖事之前，候選人須先領受入門聖事。² 其神學理由也很簡單：入門聖事是天主的祝聖，召叫領受人度聖德的生活並賦予能力開始，那麼當人無論以何種方式具體地回應天主，都該將其回應植根於入門聖事，因為那裡有天主的祝聖。婚姻和聖秩聖事都指向一種具體的生活方式，活出教會的聖德，故此，不應視作異於入門聖事的祝聖行動，而是彼此相輔相成，在基督逾越中具有密切關係。

為臨終病人，如有足夠時間，讓病人領受的聖事次序如下：修和、病人傅油和臨終聖體。若病人危殆，唯恐時間不夠，則可邀請病人發痛悔認罪，然後赦罪，或作有條件的赦罪，無須私人告明，如容許即時送聖體，因為臨終的人須領聖體，³ 然後才傅油；如因病情不許，不能送聖體，便馬上傅油。理論上，傅油的次要恩寵也可以赦罪。

1 參閱 B.Botte, *A propos de la confirmation*, in *Nouv Rev Th* 88 (1966) 848-852.

2 參閱 CIC 1065, 1050.

3 參閱 CIC 921 .

慶典篇

「對我來說，有關奧跡神學的最初意念，是我在舉行禮儀慶典的時候漸漸悟出來的，生命只能源於生命，又當我研究猶思定時更加肯定這個發現，（…）真實神聖的泉源，就是禮儀慶典本身，（…）真正智慧的最終源頭並非只是學術研究，而是在奧跡的氛圍裡，活生生地投入基督生命的時辰。」——這是禮儀運動期間風雲人物賈西爾的自白，¹ 禮儀影響了他的研究，成為他治學的泉源，拓展了他神學的領域。

聖事是一個禮儀行動，是具有儀式、標記、言語、行動的敬禮天主的慶典，是一分與神密切的交往和活生生的經驗。它像音樂一般，有人彈唱它時就存在，並使人有特別的感受，但事前它需要人去準備，事後又導人進入新的境界、新的展望、新的生活。上世紀的禮儀運動正是朝這方向去更新教會的團體，使禮儀與生活融合一起，而這更新的運動本身既能引發很多思潮的湧現，也需要有活潑和創新的神學去延續，為給予深入的動機和遠大的前景。事實上，在禮儀運動期間，所帶動出來的聖事神學，直至今日亦非常豐富。²

本篇分為第十六及十七兩章。第十六章剛好承接上文釋義篇有關聖事觀念在歷史上的沿革，嘗試對整個禮儀運動的過程和同期的神學思想作概括的描寫，同時介紹一些主要的書目，以供參考。第十七章更有系統地陳述聖事慶典的意義。

1 這是 O.Casel 致函其同會兄弟 E.Dekkers 中的話，引自 A.Houssiau, *La Redecouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire* (1950-1980), in *La Maïon-Dieu* (=MD) n149(1982)27-55, 這裡是 27。

2 參閱「參考書目」。

第十六章

從禮儀運動看慶典神學

本章分三部分，第一是簡述禮儀運動的來龍去脈，也說明人不僅需要禮儀，而且渴望從禮儀中得到滿足。就人性而言，這運動源於這個渴望，事實上對禮儀慶典也帶來很大的改善，這些改善使人也獲得多方面的釋放和人生的豐富與滿足。第二是強化慶典神學的酵素。在禮儀運動進行期間，不斷有神學反省的陪伴，其中就閃起一些重要的「亮光」，使人更深切地洞悉慶典的意義。第三是從不同的神學體系描述一些聖事慶典的重要課題。¹

1. 禮儀運動

《禮儀憲章》說明：「促進並革新禮儀的努力，理應視為天主上智為我們這時代安排的記號，好像是聖神在自己教會內經過一樣」（SC43）。其實這句話源於教宗比約十二世在 1956 年發表的講話。當時他在首屆國際牧民禮儀大會中向與會者致詞：「禮儀運動是（…）天主上智為我們這時代安排的記號，好像是聖神在自己教會內經過一樣」。² 既然教會的訓導將「禮儀運動」視為這時代的事件，我們就嘗試找出它的來龍去脈。

1.1 禮儀運動的前奏

學者引用「禮儀運動」一詞表達近代教會在十九世紀末期禮儀更新的現象，可是要釐定何時開始這現象卻不容易。³

1 本章大部分資料已刊登過，參閱韓大輝，「從禮儀運動看聖事神學」，《神學年刊》n12 (1990-91) 1-44。

2 參閱 *Acta Apostolica Sedis* 48 (1956) 712, 714。

3 「禮儀運動」一詞首先出現在德國 A.Schott 主編的 *Vesperale* 1894，是用來描寫當時教會內的一個現象，後來才被視為時代徵兆，有關的資料，請參閱「參考書目」第 9 項 479。

暫且撇開上主安排的一面不談，禮儀運動也像其他人類精神運動一般，是從一些文化思潮湧現出來的。

首先我們要談特倫多大公會議之後，教會在神學方面推崇士林學派所提出的「形質論」(matter-form theory)去詮釋聖事。在牧民方面，很著重聖事的「事效性」(*ex opere operato*)，只要有「合法」和「有效」的禮儀，自然就會產生無形的恩寵，正確的經文(form)和指定的標記及儀式(matter)成爲中心，而疏忽了信友的參與，故此舉行聖事變得相當物質化和具有魔術的意味，再加上巴洛克(Baroque)文化的影響，使外在的禮儀變得十分鋪張，神職人員穿著華美的禮服，在聖所中穿來插去，四周的陳設、畫像、燈火更使人有目不暇給之感。

新興的啓蒙運動(Enlightenment)受到新哲學思維的洗煉，經歷過一班哲人：笛卡兒(Descartes)、休謨(Hume)、康德(Kant)等人的帶動，開始打擊傳統的形上學，在認知論方面，又失去往日在信仰和理智之間一貫的平衡，因而推崇人的理性、科學方法，有關人生、群居、倫理、藝術和宗教等都納入社會觀點而論。人們對教會提出的傳統答案再不感興趣，這種潮流自然令教會中一些當權人士感到不安，甚至導致他們過分敏感，而變得反爲更保守。

不過在教會中，也有一些人感到禮儀太拘泥於外表和法定的形式，便急於尋求其他的出路去改革。啓蒙運動幫助他們解除了思想的桎梏，而採取較開明的態度。他們對墨守成規和華而不實的禮儀持有不同的態度，由存疑到激烈的反感都有。

當時教會也興起一些牧者，特別關心信友在禮儀上的參與，在這方面，重要的貢獻計有：畢斯多亞會議(Synod of Pistoia 1786)、穆拿多利(L.A.Muratori +1750)、西肋(J.M.Sailer +1832)等。他們將禮儀的問題從教會的邊緣再帶回核心，禮儀與教會自身是分不開的事實，要建立教會，就不能疏忽大力改善天主子民

的禮儀生活，使他們既能意識又能實踐禮儀的內在意義。

這種牧民的掛慮和啓蒙運動的思想開放，正好爲十九世紀的神學帶來積極的一面，他們在理論方面積極地重申正統的信仰，在牧民上復興原有教會的面目，重要的影響有來自承於西肋路線的學者（如：J.B.Hirscher +1865, M.A.Nickel +1869），德國杜平根大學於 1817 年創立的天主教神學系及其中一些重要的學者（如：J.A.Möhler +1838, F.A.Staudenmaier +1856），還有英國的牛津運動（Oxford Movement 1833-45）及其領導人（如：J.Keble, E.B.Pusey, J.H.Newman）。他們已能在整個文化氣候中，藉歷史研究的追溯，體會到禮儀更深層的內涵及其與教會的關係。

1.2 本篤會隱修院

與此同時，在本篤會的隱修院中，又興起一班學者，直接觸發了禮儀運動。先是由法國的梭冷團體（Solesmes）開始，由當時的院長祁朗緒（Dom Gueranger +1875）領導，一直延展到德國的波隆（Beuron）以及比利時的瑪力素（Maredsous）和蒙凱撒（Mont-César）。祁氏的抱負是要復興本篤會的隱修精神，同時深感禮儀應該是修士們神修的中心和泉源。可是，當時的禮儀風氣都很表面化，而追求內在心靈經驗的人便訴諸熱心神工：朝拜聖體、退省、默想等，祁氏便追本溯源，尋根究底地找出禮儀原有的精神。他是一位多產作家，筆調流暢，大受歡迎，重要的著作有：《禮儀制度》（*Institutions Liturgiques*, 3 vols., 1840-51）和《禮儀年》（*L'Année Liturgique*, 9 vols., 1841-66）。雖然書中的內容並非無懈可擊，但卻開宗明義地說出這些作品，是要引起有心人士的注意，減少禮儀上的陋習並重返早期原有的禮儀精神。這是一個有系統和遠程的計劃，就是重回基督徒神修、禮儀的泉源。¹

1 參閱 P.Guéranger, *Institutions liturgiques*, I (Le Mans 1840) xii-xxi.

波隆的隱修院在 1863 年創院時，兩位創院的胡爾德兄弟 (Mauro 和 Placido Wolter)，受到祁氏的影響，將禮儀視為隱修生活的中心，這就促使毛祿·胡爾德專注他的禮儀著作。¹

在比利時的蒙凱撒 (Mont-César)，又出現了另一位禮儀運動的主將波度恩 (Dom Lambert Beauduin)，他在未進隱修院前，曾獲教宗良十三委派為工人的指導司鐸，入修院後極力主張禮儀要走牧民的路線。1909 年 9 月 23 日在瑪林 (Malines) 召開的全國天主教行動大會中，他說了句頗具歷史性的話：「禮儀必須深入民間。」(*Il faudrait démocratiser la liturgie*) 不少的人認為這次大會是禮儀運動的發軔之始。²

玻氏既以牧民為主，就不著眼過去，而致力將過往活出來的禮儀精神，重新發揮，建設今日的教會。不久蒙凱撒和瑪力蘇等地就成為推廣禮儀的中心。³

在比利時，出版了不少有關禮儀的重要刊物，重輯過往的典籍，有系統地收集以前的手抄本，並加以詮釋，這些對禮儀聖事神學都有重大的貢獻。由於大部分的書籍已不用拉丁文而是用通

1 M. Wolter, *Præcepta ordinis monastici elementa* (Bruges 1880); Idem, *Psallite sapienter*, 5 vols, Freiburg 1871-1890.

2 參閱 B. Fisher, *Das «Mechelner Ereignis» vom 23 Sept. 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der liturgischen Bewegung*, in *Liturgisches Jahrbuch* 9 (1959) 202-214.

3 那裡的學術工作有：1912 年舉辦《*Semaines et conférences liturgiques*》，每年的課程都會印發出來，自 1913 年則以另一名稱出版：《*Cours et conférences des semaines liturgiques*》(Mont-César, Louvain)；此外尚有其他書刊：《*La Vie liturgique*》1909-1913；在 1924-1939 以同一名稱成為不同教區的刊物；《*Les Questions liturgiques*》1910-1918；其後易名為《*Questions liturgiques et paroissiales*》(1919-1969)，然後又在 1970 年轉回《*Questions liturgiques*》。1911-1914 年出版《*Revue liturgique et bénédictine*》(Maredsous, Namur)；其後易名為《*Revue liturgique et monastique*》，1919-1939。自 1919-1945 有《*Bulletin paroissial liturgique*》(St André, Bruges)，1946 年易名為《*Paroisse et liturgie*》，自 1919 年，為操法蘭達語之比國人有《*Tijdschrift voor Liturgie*》(Abbey of Affligem)。

行的法語寫成，故此有相當普及的影響力。¹

德國的禮儀復興也是源於本篤會隱修的環境，不過他們有機會接觸到大學的知識分子和政界人物，最主要的禮儀運動中心是瑪利亞拉克 (Maria-Laach)，當時的院長是希維堅 (I. Herwegen)，聯合莫爾伯 (K. Mohlberg) 和賈西爾兩位會士，卦丁尼神父 (R. Guardini) 及多爾格 (Fr. J. Dölger) 和布士特 (A. Baumstark) 兩位教授等人，專注禮儀學術的工作，卻不乏牧民的意識。²

除了在隱修院外，還有其他的公教團體推動禮儀。信友在這

-
- 1 例如：F. Cabrol-H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vols (Paris 1907-1953); Idem, *Monumenta ecclesiae liturgica*, 6 vols (Paris 1900-13); Cagin 為教廷寫了如何翻譯古時的音樂禮儀典籍 (*Paléologie musicale*) 並重輯了台階詠 (*Graduale Romanum*) 及每日禮讚的對經 (*Antiphonarium romanum*)。Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits*, 4 vols (Paris 1924); Idem, *Les bréviaires manuscrits*, 5 vols (Paris 1934); Idem, *Les pontificaux manuscrits*, 4 vols (Paris 1937); Idem, *Les psautiers manuscrits latins*, 2 vols (Mâcon 1940-41); Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la Liturgie latine avant Charlemagne* (Paris 1889, 1925). Batiffol, *Léon sur la Messe* (Paris 1916, 1920); Idem, *Histoire du bréviaire romain* (Paris 1893, 1911); F. Cabrol, *Le livre de la prière antique* (Paris 1900); Idem, *La messe en Occident* (Paris 1932); R. Aigrain, *Liturgia, encyclopedie des connaissances liturgiques* (Paris 1931).
 - 2 他們的著作都有很大的推動力：K. Mohlberg, *Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland. Vorschläge und Anregungen*, in *Théologique Revue* 17(1918) 145-151; 由 I. Herwegen 主編的《*Ecclesia orans*》系列，第一本是 R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*，他的文筆雖仍有相當濃厚的神學色彩，卻能直接落實到牧民的層面去，這種做法成為德國禮儀運動的口號。K. Mohlberg 和 A. Rücker 也合作主編《*Liturgiegeschichtliche Quellen*》系列，專門刊印過往禮儀的資料，第一本是 K. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum* 1918。此外還有 K. Mohlberg 和 J. Dölger 合編的《*Liturgiegeschichtliche Forschungen*》系列，第一本是 K. Mohlberg, *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtliche Forschungen* 1919，這兩套系列到 1939 年共出了卅一本，後來由 O. Heimig 主編，並將兩系列合而為《*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*》，到 1973 共輯五十八本。1921 年 O. Casel 與 A. Baumstark 和 R. Guardini 合編《*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*》，第一本出版後，R. Guardini 退出，L. Mayer 替上，直到 1949 年共出版了十五本，主要都是 O. Casel 的研究，自 1959 年後，由兩位較 Casel 年輕的會士先後 (H. Emonds 然後 E. V. Severus) 當主編，並改名為《*Archiv für Liturgiewissenschaft*》，每年出版兩冊。)

些團體中，已有機會積極地參加所謂「團體彌撒」(Gemeinschaftsmesse)，對禮儀有更進一步的明瞭和欣賞。¹

在奧國，有奧思定會的會士柏殊 (Pius Parsch 1884-1954)。他也受到賈西爾的禮儀神學影響，決心專注於「大眾化的禮儀」，他的著作和所主編的雜誌，大部分都是闡釋一年中的彌撒、日課經和禮儀等季節的意義，企圖將教會祭禮的行動與平信徒參與的層面拉近。²

當時，意大利的禮儀運動也有重要的貢獻。1914年斐納皮亞 (Finalpia) 的本篤會修院創辦了《禮儀雜誌》(*Rivista Liturgica*)，即時受到好幾位主教的歡迎和支持，雜誌的好幾位主編也協助出版了為教友適用的禮儀書。³當時有些神父專門以禮儀培育作為使徒工作，如：在熱那亞的莫利亞 (Moglia di Genova) 專為做禮儀培育、唐努路 (Tònolo) 專注堂區的禮儀，慈幼會會士高魯素 (Grosso) 和威士瑪拉 (Vismara) 受到梭冷團體的影響，在慈幼會的堂區、院校大力推行禮儀運動；在學術研究方面有理卡笛

-
- 1 當時有 Münch 和 Landmesser 所領導的 Katholischer Akademiker-Verband 專為聯絡知識分子的。其後也有青年活動 (Jugendbewegung)，尤其是 R.Guardini 所領導的 "Quickborn"，組織非常好的禮儀讓青年明白和更容易參與。這些活動都有詳盡的報導和評價：F.Heinrich, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung* (München 1968); B.Neunheuser, *Die 《Krypta-Messe》 in Maria Laach. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gemeinschaftsmesse*, in *Liturgie und Mönchtum* 28(1961) 70-82.
 - 2 Parsch 的生平與著作可參看 *Lexikon für Theologie* 8, ²1963。他最具影響力的系列有《*Das Jahr des Heiles*》1923年始，解釋禮儀年的意義，每年都加增一些資料，另外尚有1926年創刊的《*Bibel und Liturgie*》。
 - 3 E.Caronti 本篤會會士是《*Rivista Liturgica*》的創刊人和主編，同時也以大眾化的格調創立和主編《*Bollettino liturgico*》，其代表性的作品有：*La pietà liturgica* (Torino 1920); *Idem, Il sacrificio cristiano* (Vicenza 1922); *Idem, Il messale quotidiano* (Vicenza 1929)。另一位《*Rivista Liturgica*》的主編是 I.Schuster，他後來做了米蘭的樞機主教，他對推行禮儀運動也有很大的貢獻，其作品有：*Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul messale romano*, 9 vols (Torino 1919-1928)。

Righetti)。¹ 在羅馬有斐納皮亞 (Finalpia) 所支持的聖安瑟謨宗座禮儀學院，其中所出版的學術書刊 (*Studia Anselmiana*) 及禮儀雜誌 (*Ephemerides Liturgicae*) 對學術貢獻尤深。

西班牙的禮儀運動也是源於本篤會的蒙特拉 (Montserrat)。²

美國方面本篤會聖若望修院 (St. John, Collegeville - Minnesota) 也不甘後人，相繼致力推廣禮儀運動。³

1.3 教會官方的訓導

教宗必約十世 (1903-1914) 上任後，便順著禮儀運動發展的氣勢，正式從事重要的改革，並釐定方針。他的基本信念是：要建立真正基督徒的精神，其首要和不可或缺的泉源，就是積極參與神聖的奧跡和教會公共、隆重的祈禱。他提出的文件有：

- 一、1903 年〈關注的事件中〉 (*Tra le sollecitudini*)，論述禮儀音樂。
- 二、1905 年〈特倫多大公會議〉 (*Sacra Tridentina Synodus*)，鼓勵信友參與彌撒時去勤領聖體。
- 三、1910 年〈何其獨特〉 (*Quam Singulari*)，勸勉小孩子到了運

1 參閱 S.Marsili, *Storia del movimento liturgico italiano*, in Rousseau, *Storia del movimento liturgico* (Roma 1961) 263-369; E.M.Vismara, *La partecipazione del popolo alla liturgia* (Vicenza 1920); St.Kuncherakatt, *The Origins of the Liturgical Renewal in the Society of St. Francis of Sales from its Founder till 1916* = Doctorate Dissertation presented in the Pontificio Istituto Liturgico (Roma 1971); A.Cuva, *Fons vivus. Miscellanea liturgica in memoria di Don E.M. Vismara*, (Zurigo 1971)。有關 Righetti 的作品： *La settimana santa*, Monza 1915; Idem, *Il ciclo liturgico natalizio* (Monza 1916); Idem, *Le origini della liturgica romana*, (Monza 1917); Idem, *Il tempo pasquale* (Monza 1919); *Manuale di Storia liturgica* 4 vols, (Milano 1944-1959)。

2 參閱 Th.Bogler, *Liturgische Erneuerung in aller Welt* (Maria-Laach 1950) 82-90。

3 V.Michel 是當時的院長，他先創辦了〈*Orates fratres*〉雜誌，其後在 1950 年再革新，並命名為〈*Worship*〉。參閱 P.B.Marx, *V.Michel and the Liturgical Movement* (Collegeville 1957); Th.Bogler, *o.c.*, 104-114。

用理智的年齡初領聖體。在每日禮讚方面，教宗也特別推崇聖詠的祈禱，但同時體會牧者的工作日益繁重，所以訂立新的規矩，減少誦念聖詠的篇數。兩年後，又著手改革日課經，釐定一年的瞻禮，經考證後，揀選聖經、教父和聖師的誦讀，並重修聖人傳記。

四、1911年〈聖神默啓〉(*Divino Afflatu*)宗座諭令及〈兩年前〉(*Abhinc duos annos*)手諭，都是為改革日課經而頒佈的。

教宗比約十二世(1939-1958)也大力支持禮儀運動，並相當直接和全面地檢討一些禮儀上的爭論，在禮儀神學的反省上建立了新的里程碑，直接影響梵二的改革。

- 一、1943年，在其〈奧體〉(*Mystici Corporis*)通諭中，教宗肯定了禮儀運動，並說明禮儀該配合對基督和教會的反省。
- 二、同年的〈聖神默感〉(*Divino Afflante Spiritu*)通諭提到禮儀與聖言密切的關係。
- 三、1945年頒佈〈每天的禱告〉(*In cotidianis precibus*)手諭，有關日課經，
- 四、1946年成立「禮儀改革小組」革新禮儀年曆和每日禮讚，但已覺察到有需要作全面修改。
- 五、1947年頒佈〈天主中保〉(*Mediator Dei*)通諭，全面提及禮儀的更新。這文件一方面推揚禮儀運動，並承認其影響力，尤其在歐洲的走勢，法國和德國的貢獻；另一方面也指出和糾正一些極端的觀點，在神學方面打好了基礎。

〈天主中保〉面世以後，德國幾個主要禮儀活動中心聯結起來，創立了「禮儀學院」(*Liturgisches Institut*)，並在1950年在舉行德國禮儀大會，意大利的〈禮儀雜誌〉也組織了一個「禮儀行動中心」(*CAL: Centro Azione Liturgica*)，並得到主教們的支持，在1949年一連串的研討週(*Settimane liturgiche nazionali*)，

回應〈天主中保〉的指示；1943年法國已有「禮儀牧民中心」(CPL: Centre de Pastorale Liturgique)，在那裡雲集了不少突出的人物，其後在1945年創立《天主庭院》(*La Maison-Dieu*)雜誌，和其他系列的書：*Lex Orandi, le Sessioni CPL* 和 *le Settimane nazionali Versailles*，又在里昂舉行戰後首屆禮儀大會(1947)，主要是促使歐洲的禮儀學家能彼此溝通。與此同時，有些地方也漸漸嘗試將地方用語或歌曲引進禮儀之中。雖然歐洲正經歷兩次大戰的餘波，但仍能因著禮儀的緣故，聯合起來，甚至1956年在意大利亞西西(Assisi)舉行了首屆國際禮儀牧民大會。

與此同時，教廷漸漸作了開放的嘗試，如：1952年有新的復活守夜禮，1955年使用聖週的新禮規，1955年頒佈〈聖樂〉(*Musicae Sacrae Disciplina*)通諭，引起人們注意禮儀音樂在歷史沿革和神學上的問題。不過，在梵二前最重要的一步，就是教宗若望廿三所頒佈的〈新禮典〉(*Novum Codex Rubricarum*)手諭，將一直以來的重要問題交給大公會議去處理。¹

1.4 梵二的禮儀改革

《禮儀憲章》的出現是禮儀運動的成果之一，亦意味著有系統的改革。在梵二文件的初稿中，最為完備的就是《禮儀憲章》，於1959年開始諮詢、再起草及經教長們的討論，至1963年12月4日才獲正式批准，最後的總投票是在二千一百五十一票中以二千一百四十七票贊成通過，憲章並沒有定下繁瑣的禮規，卻給予神學的基礎和禮儀改革原則，當然這文件會影響後期文件的路向和神學，這意味著整個教會的新春將會在祭獻天主的大禮中誕生。

文件的神學特色是著重生活與禮儀的關係、基督的臨在、救世工程、信友的主動參與等等，而且在整頓禮儀方面(*De sacrae*

¹ B.Neunheuser, *Movimento Liturgico*, in NDL 915-916.

instaurazione liturgiae)，也給予地方教會相當的權力作適應 (*aptatio*)，這意味著福音傳播本位化 (*inculturation*) 的開始。

有關聖事神學方面，梵二著重從禮儀生活範疇去探討聖事，同時透過舊約的選民經驗，去體會基督的逾越奧跡，從這奧跡中教會的聖事得以誕生，¹ 因此，基督經常聯繫著教會。² 基督在禮儀中有不同的臨在，透過標記，使人得到聖化，³ 教會作為主奧妙的肢體，經常呼求基督，並通過祂向天父呈奉敬禮。⁴ 為此，禮儀是教會行動的頂峰，同時也是一切教會力量的泉源。⁵ 聖事的目的是為了聖化人類、建設基督的身體以及向天主呈奉敬禮。⁶ 教會是一個司祭的團體，並因著聖事和德行實踐出來。⁷ 聖事因著外在的標記要求人以信德的眼光去領受，⁸ 不過這些標記亦能產生培育滋養的功效，同時又具有先知性的功能，⁹ 預示將來的

1 SC 6: *sacramenta, circa quae tota vita liturgica vertit;*

SC 5: *divina magnaia in populo Veteris Testamenti praeluserant...per suae beatae Passionis, ab inferis Resurrectionis et gloriosae Ascensionis paschale mysterium;*

SC 5: *de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum.*

2 SC 7: *Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona (...);*

SC 7: *Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat.*

3 SC 7: *Liturgia habetur veluti Jesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis.*

4 SC 7: *quae (Ecclesia) Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit.*

5 SC 10: *Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanant.*

6 SC 59: *Sacramenta ordinantur ad sanctificationem hominem, ad aedificationem Corporis Christi, ad cultum denique Deo reddendum.*

7 LG 11: *Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur.*

8 SC 59: *Fidem non solum supponunt, sed verbis et rebus etiam alunt, roborant, exprimunt; quare fidei sacramenta dicuntur.*

9 SC 59: *quae (sacramenta) ad vitam christianam alendam sunt instituta.*

新天新地。¹ 聖事與聖儀有別，後者是教會模仿聖事而設立的標記，使人準備承受聖事的特效。²

爲更能落實推行禮儀改革，教宗保祿六世在 1964 年頒佈〈神聖禮儀〉(*Sacram Liturgiam*) 手諭，成立「禮儀憲章執行委員會」(*consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*)，委員會一方面關注牧民的需要，但同時也抱著相當客觀、嚴謹的學術態度工作，創辦了《*Notitia*》雜誌，發表他們工作、活動的消息或刊登一些禮儀文章，直至今日，仍然非常有用。1967 年教廷重組，設有禮儀聖部 (Sacred Congregation [SC] of Rites) 和聖事聖部 (SC for the Discipline of the Sacraments)，1969 年又將禮儀聖部分爲兩部分：聖人列品部 (SC for the Causes of Saints) 和聖禮部 (SC for the Divine Worship)，兩部平行設立，1975 年將聖禮和聖事合爲一部 (SC for the Sacraments and Divine Worship)。自 1968 年至 1973 年全面修訂聖事禮典 (*ordo*)、每日禮讚及禮儀年曆。³

完成了新禮儀書的出版，並不表示結束禮儀的改革，反而開闢了新的領域，就是使禮儀「生活化」的問題：不是將人生局限於禮儀，而是以禮儀提昇人生，在今後的牧民措施中，就須更注意禮儀植根本地文化的工作，要「本位化」就需要更多神學理論的支持。⁴

1 LG 35: *Sacramenta Novae Legis, quibus vita et apostolatus fidelium alitur, coelum novum et terram novam praefigurant.*

2 SC 60: *Sacramentalia (...) Ecclesia instituit. Quae sacra sunt signa a quibus, in aliquam Sacramentorum effectum suscipiendum disponuntur.*

3 參閱 International Commission on English Liturgy, *Documents on the Liturgy 1963-1979* (Collegeville 1982).

4 有關禮儀「本位化」的問題，請參閱「參考書目」第 3 項 473。

2. 強化慶典神學的酵素

稍微涉足於禮儀運動的人，很快就發覺這是牽一髮而動全身的問題。早期在隱修院推行禮儀的時候，已有跡象了。不過，他們的著作較為偏向歷史研究或牧民上的應用，正因為他們開始了這兩方面的反省，就發展到更全面的聖事神學觀。¹ 讓我們介紹出幾個使神學創新的酵素，它們都能與禮儀運動相輔相成的。

2.1 信仰和聖言

近年來，信仰和聖事在神學反省中，亦引發出一些禮儀神學認知論的問題，就是有關「祈禱律制定信仰律」(*legem credendi: lex statuat supplicandi*) 的問題。

這句話收集在第六世紀的教律文獻中，並說明是出自教宗賽勒西一世。「祈禱律」是指宗徒傳下來、要教會為眾人祈禱的勸諭(弟前 2:1-6)，也指整個教會所用的禮儀祈禱經文，所以後期 *lex supplicandi* 又改稱為 *lex orandi*。當時，「信仰律」是指教會正統的、活生生的道理或教義。

這句話曾七次出現在教宗的訓導文件裡，教宗西斯都五世(Sixtus V) 為反對西滿(Richard Simon)，在其〈永遠天主的偉業〉(*Immensa aeterni Dei* 1587) 中，應用了主顯節的集禱經，為證明三位賢士已意識到耶穌的天主性，並引用教宗賽勒西一世的權威，說明「祈禱律制定信仰律」(*Legem credendi lex statuat supplicandi*)。其他六次則在 1854 至 1950 年之間，剛好是禮儀運動的期間。1854 年，教宗比約九世(Pius IX) 在〈莫可名言之天

1 由祁朗緒開始，已有不少禮儀神學家，從歷史研究和牧民方面，提出不少新的神學意念，對於他們的貢獻，可參閱 L.Bouyer, *La Vie de la liturgie* (Paris 1956); C.Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia* (Roma 1965); B.Cooke, *Ministry to Word and Sacraments. History and Theology* (Philadelphia 1976); Leeming, Rocchetta, Piolanti 等人。有關 Mysterion - Sacramentum 字源學的歷史研究，參閱「參考書目」第 6 項 477。

主) (*Ineffabilis Deus* 1954) 詔書中，欽定聖母始胎無染原罪的教義時，就採用了這句話，即這教義的成立過程，實有賴於歷代教會對聖母的敬禮。當時祁朗緒就以這句話作為禮儀運動的基礎，認為禮儀祈禱經文 (*lex orandi*) 可制定教義 (*lex credendi*)。

可是在 1947 年，比約十二世頒佈〈天主中保〉通諭，為針對當時的「現代主義」(modernism)，尤其是針對泰勒 (G.Tyrrell) 的偏見，因為泰勒將個人的宗教感覺，不論其內容正確與否，都視為信仰的標準，並認為 *lex orandi* 就是指這種宗教感覺的實際表現，而 *lex credendi* 純屬觀念上的教義。教宗為避免將公共、客觀的信仰宣認，只立足於個人及主觀的感覺上，便闡明傳統的這句話，可倒過來說「信仰律制定祈禱律」(*lex credendi legem statuat supplicandi*)，教宗是指教會的禮儀，須按著正統的信仰而制定，不能按個人喜好而隨便自創禮儀。

當然，教宗的話並沒有影響教義，卻引起神學家在認知方面的爭論，究竟禮儀在神學中只有「佐証」(confirmation) 的功能，還是有「泉源」(source) 的功能。大部分的神學家都走中庸之路，聲稱兩者並不互相排斥，有些人則引入第三個原則：「生活律」(*lex vivendi*)，意即生活經驗——追求生活和諧、理智和信仰的協調、敬禮天主、美化人生。「生活律」可發揮禮儀的「泉源」功能，就是：視禮儀慶典為活生生的事實，慶祝團體從中承接基督的啓示內容，活化信仰，並透過詮釋法將禮儀的祈禱語言，轉變為陳述及闡釋的語言。禮儀成為神學的泉源，就是以虔誠禮拜天主的態度作為認知的始點 (*credo ut intelligam*)，同時又可發揮禮儀的「佐證」功能，就是：視禮儀為一種宣認信仰的經驗及傳承，成為教義、神學的佐證。從事禮儀神學，不只是做文字功夫，也要兼顧生活上真切 (authentic) 的禮儀經驗，尤其聖事神學須由「聖事慶典」作為首要和不可或缺的起點。¹

1 有關祈禱律和信仰律的課題，參閱「參考書目」第 5 項 476。

有關聖事、聖言和信仰彼此相互的關係，是源於活生生的經驗和牧民的反省。由於很多人領受聖事，卻不了解所慶祝的事情，有見及此，一些禮儀神學家便推行一種意識喚醒。1946年《天主庭院》禮儀雜誌就是這樣開始的。它的對象本來是神職人員和牧民工作者，但不久就發覺需要以更科學和客觀的態度，重新找回聖言、信仰和聖事彼此關係的歷史沿革，故此，這雜誌刊登了不少文章，都是有關聖經和教父的泉源以及禮儀的沿革。

在這方面的研究中，以維力(L.Villette)的《信仰和聖事》(*Foi et sacrement*)最有代表性，這個著作共分兩冊，上册加上副題——《由新約到奧思定》(*Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Paris 1959)，顧名思義，是從這段時期內，找出很多的證據，闡明信仰和聖事的關係。不論是早期教會的做法，或後期遇有爭論時，如異端教徒的付洗、嬰孩領洗等問題，聖事總不能與教會的信仰分割。下冊副題為《由聖多瑪斯到巴特》(*De saint Thomas à K.Barth*) (Paris 1964)，作者闡明了多瑪斯和文德的神學立場及其對教會訓導的影響，然後又將宗教改革直至今日的基督教聖事觀的重點陳述出來，結束時又以「聖言和聖事」為題，介紹天主教和基督教的神學立場。

與此同時，信仰和聖事已經成為聖事神學的議程，很多學者繼續發揮這點，將聖事視為一個信仰的事件，是天人的相遇點。另一條幾乎同時進行的脈絡是「聖言和聖事」，大概在六十年初期，學者們就這題目發揮了不少，而且影響梵二的革新。

這些學者都有一些共同的想法，其中有兩個較為明顯。

第一、就歷史溯源學而論，聖言和聖事在早期教會是不能分割的。可是，在宗教改革期間，天主教和基督教之間引起的紛爭，導致後來聖言和聖事幾乎完全分割、一種極不自然的分割，將它們視為兩件平衡互不相交的事，甚至稱基督教為「聖言的教會」，天主教為「聖事的教會」。這種不自然、人為的分割該重

新修正過來。學者再回顧聖經、教會的傳統所作的研究，使我們更明白兩者的合一，是禮儀上當務之急。

第二、就神學反省而論，聖言和聖事之間必然產生協調和互補的作用。其實聖言的宣告就是導致救恩的事件，在某程度上，已是聖事性的。同樣，聖事本身也是透過標記、行動，宣告了天主在耶穌基督內最後的（或末世的）勝利。這種「宣告」是旅途教會中最隆重和最富救恩力量的宣告，涉及了人的、教會的、基督的「宣告」行動。

聖言並非只是一種從「事效性」(*ex opere operato*) 角度對聖事的解釋：就像給所舉行的聖事，再添上一個額外的、可有可無的宣告，而聖事是無須聖言的宣告就可自行發生的事。其實聖言本身就是一個聖事的行動，透過文字、宣讀、聆聽的行動，宣告那透過神聖標記而實現的天主救恩。實際上，舉行聖事所用的「形」(form) 和「質」(matter)，是指祝聖經文和標記及儀式，經文就是濃縮了的聖言，可見聖言是聖事的基本要素，可是「濃縮了」的聖言只滿全最基本和不可或缺的條件，在牧民和喚醒意識方面尚須多加發揮。幸好，近年聖經的學術研究普遍提高，這絕對有助我們恭聽聖言，以此滋養我們的禮儀。

梵二有見及此，也就在更新禮儀時，特別著重慶典中「宣告」的層面。首先，聖事標記及儀式要十分清晰、容易明白，不但可採用地方語言，但可添上本土文化的氣息，加強慶典的感覺。「讀經」方面是不容忽視，而且給予大量的題材，讓人們因時制宜地作適當的選擇，務使聖事慶典成爲一個「宣告」，聖言的宣告成爲聖事的慶典。¹

1 有關聖言與聖事的課題，參閱「參考書目」第7項 477。

2.2 基督、教會、聖神

禮儀運動一方面促進信友的積極參與，但同時需要加強其神學上的理由，¹ 很自然地就會反省到教會的本質。因著教會學的更新，² 聖事神學的內容也變得更豐富了。³

聖事是天主選擇與人交往的方式，而人可藉此與神相遇，而教會正是天人交往的地方。很多學者以不同的方法發揮這個意念，認為教會是具有一種「基本的聖事性」，在教會內包含各種形式的聖事行動和標記，只要能促進天人交往的事情，都是聖事性的，都是源於基本聖事（外文：protosacrament, primordial, radical, great, total, universal etc.）當然，教會稱為「聖事」，是因為她與基督新郎結合一起。⁴

1 尤其是有關參與彌撒的問題，參閱 A.Vonier, *A Key to The Doctrine of The Eucharist* (London 1925); E.Masure, *Le sacrifice du Chef* (Paris 1932).

2 對於這課題，在上世紀末期，德國杜平根大學早已開始作歷史的研究，參閱 J.A. Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (Tübingen 1825); 法文翻譯為 *L'unité de l'église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles = Unam sanctam 2* (Paris 1938); Idem, *Symbolic oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz 1832)(Eng. Tr. 1843); 為認清那年代教會學更新的簡介，參閱 E.Menard *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, (Pruges-Paris 1966); Y.Congar, *Un peuple messianique = Cogitatio fidei* 85 (Paris 1975).

3 第一本從一種直覺將聖事與教會的聖事性連繫一起的著作，就是 H.de Lubac 在 1938 年出版的《公教教義》(*Catholicisme*)，然後教宗比約十二世也在其〈輿體〉(*Mystici Corporis* 1943) 通諭中，推廣了同一個意念，其後，比約十二世其中一個專家也特別寫兩冊論述這個課題：S.Tromp, *Corpus Christi quod est ecclesia* (Rome 1946 and 1960).

4 參閱 O.Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt 1953); K.Rahner, *Kirche und Sakramente* (Freiburg 1961); P.Smolders, *Sacramenten en kerk*, in *Bijdragen* 17(1956) 319-418; Idem, *Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade*, in *Bijdragen* 18(1957) 333-341; Idem, *La chiesa sacramento di salvezza*, in G.Baraua (ed.), *La chiesa del Vaticano II* (Firenze 1965) 363-386; B.Willems, *La necessità della chiesa per la salvezza*, in *Concilium* (1965)n.1, 161-180; B.Cooke, *Ministry to Word and Sacraments. History and Theology*, 525-656.

森明路 (O.Semmelroth) 將聖事與教會的關係比作手和手指的關係，它們彼此有著不可分割的聯繫，手沒有手指就不成手了，反過來說也一樣。舉行聖事是將教會的聖事性彰顯出來、實現救恩，即天主在耶穌基督內實現的救恩，是祂曾使教會得到生命的開始，並能不斷滋養她成為天人交往的信仰團體。拉內 (K.Rahner) 在差不多同樣的脈絡裡，特別論証了兩點：

- 一、教會是（個別）聖事性的團體；
- 二、個別的聖事就是教會的自我實現。

他想從這兩點嘗試再解釋聖事「建立」和「效能」的問題。在第一個問題中，他認為在尋找聖經章節去「證明」之前，必須承認在基督建立教會的時候，在隱含的方式下，祂已將所有的聖事一同賜予教會，因為聖事就是教會本質的彰顯。

在第二個問題上，他首先檢討了傳統「產生因」的說法，然後將聖事的效能聯繫到基督的臨在。基督早已將恩寵永不反悔地賜給教會——直至末世，然後每次教會藉禮儀標記舉行聖事時，就是基督在臨現和提昇信徒重要的生命時刻，將恩寵賜予領受的人。基本上，他認為聖事的恩寵是與相應的標記有「自然」和密切的關係。¹

這些意見的內涵受到很多學者的欣賞，並影響了梵二對教會、聖事神學的立場，不過，梵二更進一步指出，除了基督在教會內的行動外，還有聖神的工作。「教友們藉聖洗聖事加入教會，因著聖神作基督徒的宗教敬禮，（…）因堅振聖事，他們與教會更密切地連結起來，享受聖神的特別鼓勵。」(LG11)「再者，同一聖神不僅用聖事及職務聖化領導天主子民，並以聖德裝飾它，而且把自己的恩寵隨其心願，分配給每一個人。」(LG12)

1 參閱 K.Rahner, *Kirche und Sakramente* (Freiburg 1961); O.Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt 1953).

「天主聖神通過服務的職責和聖事，已經是做著聖化天主子民的工作」（AA3）。現代神學的反省集中在：

- 一、聖事作為主基督的行動，如何成為聖神在教會內一種特殊的恩臨。
- 二、聖神如何活化整個天主子民，使他們更深化聖事慶典中真切的存在經驗、領受聖神的恩賜，從而建設教會。
- 三、聖事慶典，就外在標記和儀式而言，又如何成為聖神觸動人心的經驗，使人更認識和愛慕聖神。
- 四、在禮儀中呼求聖神祈禱經文的深遠意義。
- 五、由於聖神能真實地使教會合而為一，故此亦促進大公的運動。¹

2.3 救恩史、紀念和慶典

在五十年代，有些神學家從救恩史的角度，開始他們的反省，又從教父的著作裡找到不少有關的資料，將救恩的展示和延續，視為神人共同的歷史(oikonomia)。這個重新發掘出來的土地非常肥沃，使神學的發展有相當的豐收，並照明了很多信仰上的課題。²

在這脈絡作聖事神學反省的，以達尼老(J.Danielou)的著作最為突出。他應用了教父們的聖事觀，將個別的聖事看作為在教會的時期內「天主美妙的化工」(*Mirabilia Dei*)，一方面延續舊

1 有關聖神與禮儀，請參閱「參考書目」第8項478。

2 J.Daniélou, *Christianisme et histoire*, in *Études* (1974) 254, 166-184; Ch.Journet, *D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture*, in *Revue Thomiste* 48 (1948) 33-61; O.Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zurich 1946); G.Thils, *Théologie de l'histoire* (Paris 1949); L.Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire in Nouvelle Revue Théologique* 71(1949) 113-134, 244-264; J.Mouroux, *Le mystère du temps* (Paris 1962); H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss* (Einsiedeln 1959).

約和新約中天主的奇工偉業，同時又預示了末世的人生終向。

他介紹了教父們的神學背景和世界觀，尤其取材於當年慕道團體所用的教理講授，其中很多是教父以敘述形式，來表達救恩史中的偉大事跡 (*narratio plena*)，並將之視為整個神人歷史時期的界定 (*articuli temporis*)；又將入門聖事與天主對以色列選民的教導和基督生平的奧跡，作相互的對照，使慕道者漸漸領悟他們的入門過程，其實是整個救恩史的縮影，是一個旅程，有不同的階段，踏上這路上的人，就不斷地讓天主的妙工在他們具體的生命上重演，逐步引領他們進入那在天主的奧跡內所恩許的福地。

另一方面，作者亦指出這段救恩史的脈絡，是聖事神學中一個不可或缺的主幹，因為正如新約的作者多次引用了舊約的事跡，表達天主在基督內的救恩行動，那麼聖事也具有同樣的動力，亦因為是同樣的基督，在聖事內實現天主的救恩，並使人預先品嚐將來末世的福樂。每次舉行聖事，就是天主對人、對世界、對教會的救援行動，因為萬有都要「總歸」於基督內，藉著祂和聖神的大能，邁向天父。¹

有些作者闡明救恩史的終極，已在復活的基督身上提前實現。祂就是人類最後結局 (*eschaton*)，祂升天之後，就開始了「宣告」和「慶祝」的時期，使人也因此而分沾到這救恩的事實。教會的誕生就是要延續天主在基督內對人的「新造化」，這次是藉著聖神的大能，使基督完人更深刻地、更明顯地成為歷史上每個人的「肖象」，然後在恩寵和自由的合作下成為天主的

1 參閱 J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris 1953); *Idem*, *Sacramentum futuri* (Paris 1950); *Idem*, *Bible et liturgie* (Paris 1951); *Idem*, *Sacraments and Parousia*, in *Oratres Fratres* 25(1950-51) 400-404; *Idem*, *L'histoire du salut dans la catéchèse*, in *MD* (1952)n.20, 19-35; *Idem*, *Sacraments et histoire du salut*, in *Parole de Dieu et liturgie* (Paris 1958); *Histoire du salut et formation liturgique*, in *MD* n.79(1964) 28-39; *Idem*, *L'entrée dans l'histoire du salut: baptême et confirmation* (Paris 1967).

「模樣」，在基督內達至圓融。¹

其後，另一位學者提雅 (J-M.R.Tillard) 更深入地描寫聖事的慶典與救恩史的關係，他從三方面入手：

- 一、聖事是一個救恩的事件。
- 二、聖事是一個救恩的事件，同時又是一個標記和信仰的表達。
- 三、聖事是一個救恩的事件、一個標記和信仰的表達，而且是在感官的世界中實現出來的。

他不厭其煩地引用聖經和教父，闡明聖事在救恩史的延續中，使獨一無二的巴斯卦事件、那令教會誕生的事件，在時空中臨現，基督徒在舉行聖事時，就投入基督、巴斯卦的轉化過程裡，這項偉大的臨現能在教會內實現，就是藉著天主聖言的宣告，並將所宣告的活化在標記中，聖事的標記就成為天主聖言的「預許」和「實現」，又是教會和參與者的信仰表達。有關巴斯卦事件能在現世的標記中「實現」，作者採用了多瑪斯的「工具因」的詮釋。最後，現世的標記能產生天上恩寵的能力，是因為天主降生成人的奧跡，是耶穌的人性活出了天主的榮耀。祂的人性是聖事建立的基礎，所活出天主的榮耀就是祂恩臨人間的結果。²

1 參閱 C.Rocchetta, *I sacramenti e la storia della salvezza*. Dai "magnalia Dei" ai "sacramenta fidei" nel pensiero teologico del card. J.Daniélou (Roma 1976); A.Roguet, *Les sacrements signes de vie* (Paris 1952); C.J.Geffré, *Dai "mirabilia Dei" ai "sacramentum fidei"*, in *Rivista di pastorale liturgica* n.13(1965) 537-551; P.Y.Emery, *Histoire du salut et sacrements*, in *Oikonomia* (Hamburg 1967) 310-321. M.Magrassi, *Dai "mirabilia Dei" ai "sacramenta fidei"*, in *Rivista di pastorale liturgica* 13(1965) 537-551; R.Pou Rius, *Perspectivas actuales en Teología de los sacramentos*, in *Phase* 12(1972) 433-488.

2 J-M.R.Tillard, *Le sacrement événement de salut*, in *Études religieuses* (1964); Idem, *Principes pour une catéchèse vraie*, in *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962) 1044-1061; Idem, *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, in *Sacra Doctrina* n.45(1967) 37-58; Idem, *I sacramenti della chiesa, in Iniziazione alla pratica della teologia III Dogmatica* (2) (Brescia 1986), 397-482; P.Bony, *La parole de Dieu dans l'Écriture et dans l'événements*, in *MD* n.99(1969) 94-123;

還有些作者較喜歡用「紀念」(anamnesis)來表達聖事「實現」救恩史(oikonomia)及其終極(eschaton)的意念。基督徒在禮儀上所作的「紀念」在現世中同時有三個時間的幅度：將過去的事件，活生生地重演在此刻中，又同時伸延到將來。¹

「紀念」(anamnesis)是透過標記和儀式實現出來，但其中有一個極重要的成分，就是它基本上是信徒團體的慶典(celebration)。慶典是我們一個生命的經驗，其歡樂的特色幫助我們從繁忙的生活中釋放出來，擺脫刻板生活的壓迫感，一方面可藉此再一次體會生命的意義，加深處事做人的動機，檢討遺忘了的目標，同時又加強團體的共融、歸屬感和彼此的關係，而這些成分剛好又能更清晰地界定和彰顯這團體的特色。

宗教的慶典通常是一個神聖時刻，其形式具有戲劇、演藝和儀式等性質，從宗教歷史的角度看，這些慶典的背後往往源於一些宗教經驗，所慶祝的主題是有關發生在過往的一件事，這事對某一個民族產生一些好處，諸如：得到解放或意外的豐收。人們深感這是來自神的照顧，同時極想將這些事情的效果延續下去，

P.Tena, *La celebration liturgique entre l'évenement et les evenements, in Paroisse et liturgie*, 53(1971) n.2, 129-139; F.Raurell, *Le jugement prophetique sur les evenements*, ivi, 99-113; J.A.Garcia, *Evenementes et eucharistie dans les liturgies anciennes*, ivi, 115-128.

1 參閱 O.Casel, *Das Gedachtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie* (Freiburg 1918); J.Jermias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1935⁴1967; N.A.Sahl, *Anamnesis*, in *Studia Theologica Lundensia*, (1948)n.1, 69-95; S.Marsili, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, in AA.VV., *Anamnesis I* (Torino 1974) 31-156; S.Schürmann, *Der Abendmahlbericht Lucas 22:7-38*, (Paderborn 1957); M.Thurian, *L'eucharistie, memorial du Seigneur* (Neuchatel-Paris 1959); B.Neunheuser, *Memoriale*, in NDL, 820-838; A.M.Triacca, "Celebrare" il matrimonio cristiano. *Suo significato teologico-liturgico* (Anamnesis - Methexis - Epiclesis), in *Ephemerides Liturgicae* 93(1979) 407-456; Idem, "Liturgia" "Locus theologicus" o "theologia" "locus liturgicus"? *Da una dilemma verso una sintesi in Paschale mysterium. Studi in memoria di S.Marsili (1910-1983)* Anselmianum (Roma 1986) 193-223.

或想將之再次重複，於是便透過一些儀式紀念這過往的事，一方面提醒人們齊心求神，另一方面提醒神要像昔日一般照顧他們現在的需要。

聖事中的慶典源於拉丁文 *celebratio*，意謂集結一起成爲一個群體。它歡慶的特色意味著從人生的困境中解脫出來，達至一個兄友弟愛、心靈自由、充滿慈愛的世界。其過程透過儀式、標記和象徵，紀念巴斯卦的事件，這是基督徒經驗中最重要的事件，既是歷史時空上發生的事，又是超越歷史時空的事，成爲提昇和轉化所有人的推動力和典範，故此稱爲奧跡。作爲紀念儀式，聖事慶典導人進入逾越奧跡；作爲推動力，可使慶祝的團體產生新的轉化；作爲典範，可使人寄望將來的榮耀。事實上，從詮釋禮儀典籍的研究中，可找到豐富的神學思想。¹

3. 慶典神學的論題

上文提到，在禮儀運動中產生一些重要的酵素，導致聖事的神學反省更豐富，並且聖事漸漸不再「形質化」，而換上的新面目，就是慶典。這裡讓我們在芸芸的神學家們中，特別提出他們的一些論據，使聖事作爲慶典的意念更加豐富。

3.1 奧跡臨現論

賈西爾可說是第一個人，以歷史研究爲基礎，發展了一套新

1 參閱 B.Droste, "Celebrare" in *der romischen Liturgieschen. Eine liturgie-theologische Untersuchung* (München 1963); R.Vaillancourt, *Toward A Renewal of Sacramental Theology* (Collegeville 1979)102-113; Rocchetta 515-546; J.P.Schanz, *Introduction to The Sacraments* (New York 1983) 130-274; N.Sodi, *Celebrazione*, in NDL, Roma 1984, 231-248; 筆者也曾經詮釋過《成人入門聖事禮典》(*Ordo Initiationis Christiae Adultorum - Editio Typica - Reimpressio emendata* 1974)，從慶典引伸出，慕道「信仰旅程」的神學基礎及前景，參閱 Hon Tai Fai, *On the Journey of Faith of the Adult-Catechumens*, in *Ephemerides Liturgicae* 103(1989) 3-41, 161-220.

的構思，與傳統士林聖事神學的表達方式不同。

他認為要明瞭聖事，就該放眼於救恩史，洞悉它的來龍去脈。於是，他從保祿所述的「奧跡」，引伸到基督的救贖工程就是救恩史的高峰。今日教會延續基督的救贖工程，就在於舉行聖事慶典的時候。基督永恆不朽的生命使人類歷史綿延不絕地在救恩中存留下去。人與天主關係的最高境界是人的「崇拜」。

人崇拜天主，就是步入基督的奧跡中，參與祂的崇拜。基督的崇拜一方面光榮天主，另一方面聖化人類（救贖工程）。聖事就是使基督的崇拜，也是祂的救贖工程，重新臨現於禮儀慶典中。教會舉行聖事，不僅因為要使用某些特殊恩寵，即那源於昔日基督某些個別行動的恩寵，而是以標記和儀式，使整個救贖工程臨現在禮儀中，並在這臨現中產生救恩和崇拜天主的效果。就此而言，聖事是崇拜的奧跡。

對賈西爾來說，整個聖事神學的精髓是「奧跡的臨現」（*Mysteriengegenwart*，賈氏將這一詞解作代表性的臨現）。他應用了希臘早期外教的「奧秘敬禮」（*mystery cult*）作為模式，引伸這種敬禮與聖事的行動有相仿之處，就是大家都用標記和儀式來「代表」隱藏的奧跡。基督在世所經歷的死亡與復活，再一次藉著標記的臨現，使之既發生在歷史中，又超越歷史。正因為這緣故，基督的救世工程方能使聖事有一種救恩的效能，這就是他理論的骨幹。¹

1 有關 O.Casel 的生平和著作，參閱 V.Warnach, *Odo Casel*, in P.Vanzan-H.J.Schultz (ed.), *Lessico dei teologi del secolo XX* = *Mysterium salutis/supplemento* 12 (Brescia 1978) 305-310; O.Casel, *Il mistero del culto cristiano* (Torino 1966), tr. It. from the 4th ed. of *Das christliche kultmysterium* (Maria-Laach ¹1931, ¹1960); Idem, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6(1929) 113-204; Idem, *Neue Zeuegnisse für das Kultmysterium*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 12(1935) 99-171. Idem, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 13(1936) 155-305.

有人同意賈氏的看法，即聖事是奧跡在祭禮中的重演。另一些人卻感到賈氏對臨現的詮釋過於牽強，因為他太強調聖事像奧秘宗教那種象徵性的臨現。與他幾乎同期的「現代主義」(modernism)，也是以教外的「奧秘宗教」作為解釋聖事的理論模式。較諸今日來說，當時這種著重人自然理性的主張，就顯得危言聳聽了。為此，也有人認為這理論，似乎將聖事貶為一種物質性的複製品。

與其說他的奧跡臨現論源於一種客觀的歷史溯源，倒不如說是來自一個相當有啟發性的直覺。¹ 不論怎樣，他的學說引起很多人的興趣和他弟子日後的研究。²

羅加達 (Carlo Rocchetta) 也強調該從奧跡的臨現去明瞭聖事。作者在其著作《基本聖事論》(以《從奧跡到聖事》為副題) 中表達他詮釋的路線。³ 此書是為神學院修生而寫的，內容相當豐富。第一部分是從人學角度描寫，人的存在本身意味象徵性的表現 (rappresentazione simbolica)。這表現尤以語言和儀式額外顯明。慶典既然以語言和儀式組合起來，自然成為人象徵性的表現。從慶典可看到人的渴求和實現。世界呈現於人也是象徵，因為它導人追求自我實現，甚至可以說世界是聖事，因為最終它導人歸向天主。可是，世上不是每件事對人都有同樣的象徵功效，

1 參閱 C.E.O'Neill, *I sacramenti*, in *Bilancio della teologia del XX secolo* III (Roma 1972) 263-309; E.Ruffini, *Sacramenti*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare* III (Torino 1977) esp. pp. 191-201.

2 參閱 V.Warnach, *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri* (Roma 1982); B.Neunheuser, *Introduzione e Note aggiunte alla IV ed.*, O.Casel, *Il mistero del culto cristiano*, 15-20; 154-160; Idem, *Mysterio*, in NDL 863-883; 較為全面的報導看 A.Schilson, *Theologie als Sakramenttheologie: Die Mysterienlehre Odo Casels* (Mainz 1992). B.Cooke, *The Distancing of God. The Ambiguity of Symbol in History and Theology* (Minneapolis 1990).

3 Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale. Dal "Mysterion" al "Sacramentum"* (Bologna 1988).

而只有基督、教會、聖事慶典最能導人歸向天主。第二部分描寫教會的紀念。作者從聖經、教父、教會訓導和神學發展，賦予聖事一個溯源性的綜觀。第三部分是系統的神學解釋。作者論述聖事的觀念、起源、事件和聖儀，然後發表了一個聖事慶典的神學，將聖事視為慶典 (celebrazione)、慶典視為人生。全書以今日聖事的宣告作結束。明顯地作者強調奧跡的臨現，這臨現是以慶典實現出來，正合乎人性存在象徵性的結構。

3.2 真實象徵論

拉內 (Karl Rahner) 就是以真實象徵和人學的觀點出發，來整理他的聖事神學。每個存有都是象徵，因為存有既能表達又可實現。在象徵成為認知對象以前，它本身基於其存在方式，已擁有彰顯和實現的功能。這是說它彰顯自身以外的另一個事實，並將此事實實現出來，或引導那些有能力接觸這象徵的人，實現它所彰顯的事實。當然光是象徵亦不夠，它需要有人明白其所指，並有力量將之實現出來。缺乏了象徵性的行動和它們的彰顯特色，人們亦難以按本性實現自己。：

人與神相遇亦須具有這雙重的先決條件：一是世上受造事物具有象徵性的能力；二是人按其本性有一分基本開放、朝向無限、稱為「樂於天命」的能力 (*potentia obedientialis*)，這才使人在其本性上作自我提昇 (self-transcendence)。² 當人在超越自己的局限時，其意欲實現的存在境界，在某程度上是由象徵性的行為所塑造。教會一開始就醒覺基督的人性是最圓滿和最真實的象徵，因為祂的人性以無與倫比的方式，亦即二性結合於一位的方式 (hypostatic union)，象徵天主救援的慈愛和行動。由於聖言降

1 K.Rahner, *The Theology of Symbol*, in *Theological Investigations IV* (London 1966) 221-252.

2 *Idem*, *The Hearer of The Word*, revised by J.Metz (London 1969).

生成爲血肉，祂的人性以處於最圓滿的境界朝向無限的（天主）。的確，降生的聖言徹底地按其人性將那分「樂於天命」的能力實現了。那麼祂的人性，不但因爲有天主性的扶持，也因爲祂以人性的聽命，成爲圓滿無缺。正因祂完全捨棄自己，聽命於父，甚至死在十字架上，天主也爲此高高地舉揚祂。祂的人性較諸其他人的是最豐盛的、最高境界的和最真實的，也最堪當地、最有效地象徵和實現天主的慈愛。因此，基督的人性被稱爲「基元聖事」（Ursakrament）。

基督在活出其人性最高峰的一刻時，教會圓滿地誕生並緊密地與基督結合，承受基督作爲真實象徵的能力。更好說，是基督本身整個象徵性的臨現，仍在教會中延續。爲此教會被稱爲「基本聖事」（Grundsakrament）。基本上，教會的所有行動都會有基督象徵性的臨現，但最特別的是教會的聖事，因爲這些聖事都是在教會誕生時，由基督一併賜下。爲此，有形可見的教會本身作爲恩寵的真實象徵，就須由教會那裡賦予對聖事標記的明瞭和運用。換言之，聖事既產生所標誌的恩寵，就由教會鑑別（但不是建立）那些標記是主基督願意用來表達祂聖事象徵性的臨在。¹

蕭域（Louis-Marie Chauvet）認爲，傳統本體論的因果律固然有助對聖事「事效性」的了解，可是也有人因此不自覺地疏忽聖事恩寵的另一面，即聖事中的天恩是一個「慶祝」，這慶祝使天恩基本上變成天人之間、人人之間位際的交往。天恩不應受本體論的「事效性」所遮蓋，它完全是源於天主慈愛的白白賞賜，非人所應得的。

爲此，蕭域認爲以一對愛侶彼此的關係來喻意聖事更爲貼

1 參閱 K.Rahner, *The Theology of the Symbol*; Idem, *Foundations of Christian Faith* (New York 1978). 有關拉內的真實象徵論的起源和背景，參閱 J.Wong Hak Piu, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Rome 1984) ch.1: Religious Origins of Rahner's symbol theory; ch.2: Rahner's outology of "Realsymbol" and its philosophical presuppositions.

切，而這關係的實現和成長，則有賴象徵來表達，甚至可塑造。教會既是恩寵及信仰的團體，就有特殊的敏銳和觸覺，能夠通過一些象徵，維繫教會對基督新郎之愛的回應和承擔。在象徵中，「語言」是最突出的。教會的聖事則是很特別的語言，因為天主的話語在聖事慶典中既是宣告，又使慶典本身成爲宣告，而宣告本身成爲天主活生生臨在的事實。

就一般語言的結構而論，蕭氏在此種宣講中分辨標記 (semi-otic) 和語意 (semantic) 兩種元素。標記是被限定的，人們爲指涉某些事情必須應用既定的標記，並要遵守既有的「定碼」和「解碼」規則。可是，人有自由和創意，在既定的標記和規則下，仍有餘地對自己的思想作多元的表達。這種表達就是語意。就像同一首歌（既定的歌詞、旋律），但由不同的人去唱，就有不同的演繹和表達，令人有不同的感受。

聖事在禮儀慶典中的表達亦然，同樣的感恩祭禮（儀式、經文、餅酒），團體就有不同多元的慶祝的意義，如：圓滿的入門、修和、婚姻的盟約、聖秩的授予和領受、病者的安慰或爲臨終者上路的最後陪伴。天主聖三藉著基督（降生的聖言）進入人類歷史的具體境況中，產生這些不同的意義。逾越是天主在十字架上，隱藏了祂的天主性，徹底地跨越了人的關閉，也讓人跨越自己的不足，接觸天主。在禮儀慶典中所宣告的逾越奧跡，正是天主和人的跨越。這跨越使天主聖三愛的共融發生在人們中。他們彼此分享同一個餅，但並不將餅分薄；他們人數雖多，但每人所分受的卻都是圓滿的。這就是共享聖事慶典的美妙處。¹

人追求生命意義，即一個統攝一切經驗和值得我們委身的訊息。人經過反覆思索後，使用象徵將之表達出來。所謂象徵，包

1 參閱 L.M.Chauvet, *Symbole et Sacrament: Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris 1987); D.N.Power, *Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy* (New York 1984).

括一切形之於外的標記，意在指涉 (refer to) 某種未被直接給予的事物。換言之，象徵所顯示的事實是超出象徵自身的外在形態。又由於我們心靈有天賦的能力去體會象徵所指涉的事實，象徵便成為我們精神生活交流的媒介。通過象徵可使心靈彼此溝通，此溝通又令我們體認象徵的能力提高，甚至會運用新的象徵，或創造新的象徵系統。由此可見，象徵在人生中可有多層次的作用：

- 一、象徵作為媒介，具有公共和約定俗成的特色，可維繫某一個社團，同時成為這個社團的特色，如：國旗。
- 二、象徵如有機組織物一般，具有某種的架構和規律，正因如此，人才能通過象徵來建立和維繫某種恆常的關係，如：音樂本身具有規律，並可傳意或抒情。
- 三、象徵有制定人行為的功能，如：軍裝、制服，確定某些人的任務或立場。
- 四、象徵可助長人與人之間的聯繫，使他們能彼此交流和共融，如：祝賀卡，甚至是一些宣言或某政治黨綱。
- 五、象徵可成為一種生活背景，由此而可解釋某種行為或事件的意義，如：握手表示一種善意和接受。

基於象徵的種種作用，在表達人心靈的路上，出現了不同的語言、哲學系統、藝術作品、文物制度等等，甚至出現人間的神話、儀式，藉以表達人的宗教經驗。可是從啓示的角度，天主在基督身上的彰顯卻用了天上的人話。由於基督以人的方式生活出天主的內涵，祂本人就成為一個活生生的標記，人通過祂可往天主那裡，但由於基督是真人，祂為維繫與人的關係，創立了教會的團體，使之成為祂的標記，同時為這個信仰的團體建立七個神聖的標記。聖事從標記來說是人間的象徵，但從效果來說卻是天上的事。那麼，神學的反省該按象徵與人生的關係，去深入和活化聖事中那來自天上的內容。¹

¹ 有關象徵與人生，參閱「參考書目」第4項474。

3.3 天主榮耀論

這裡我們要介紹方巴達沙 (Hans Urs von Balthasar) 的神學。他的思想建基於天主的光榮 (Herrlichkeit - Theodramatik)。¹ 這天主的光榮在基督的面上閃耀著 (格後 4:6)。人之所以能觀看到這光榮的先決條件，稱為「觀賞」 (aesthetics)。² 一般在日常感官經驗所觀看到的，是特殊的東西，具有特別的形體，但同時可領略到這些特殊的東西都分享某個共通性，稱之為「形」 (form)。例如：書本通常都是方形的，那麼，方形乃屬書本的共通性或「形」。

我們的觀賞指向天主的顯現 (epiphany)，而其顯現的特色就是天主的光榮。這光榮在數之不盡的場合中顯現，在大自然中、在歷史中都有。人們之所以能在千變萬化的事物中觀賞到這光榮，必須有其先決條件，就是：

- 一、所有的事物都源於和歸向天主的光榮，就此而言，每件事都彰顯天主的光榮，但我們須以天主為中心才可觀賞得到。
- 二、在衆生之中，天主在降生的聖言身上所顯示的光榮，是最圓滿和最豐富的。聖言的降生事件是人的感官可領悟到。宗徒們為此而作證。
- 三、人可以降生的聖言為觀賞天主光榮最圓滿的形 (Gestalt)，意即進入聖言在世的生命中去觀賞。
- 四、這樣的觀賞會洞悉天人盟約內蘊的救恩，最後會使人產生內在的回應，「為頌揚天主恩寵的光榮。」 (弗 1:6)

1 光榮在希伯來文是 *kabod*，其字根意義 (*kbd*) 是沉重、德能，故此天主的光榮有下降、顯耀的意義。希臘文的翻譯是 *doxa*，來自動詞 (*dokeo* 思想)，原意是觀念，好的名聲，在希臘哲學上有光明、輝耀、德能之意。

2 希臘文是 *aisthetikos*，意指感官的領悟。現代人一般譯為審美觀，指欣賞美麗的事物的能力。我們譯之為觀賞，包括這兩個意思。

方氏解釋聖事慶典的起點剛好是在人學起點的另一端，亦即從天主那裡看過來。他引用在啓示中所謂的「觀賞」(aesthetics 功能和降生聖言來展示聖三愛情和內在生活的事實。啓示的形式(form)是由來自聖三之「言」決定，並以此「言」展示那擁抱全人類的天主之愛(agape)。就在此啓示的全形下(Gestalt)，我們去了解奧跡中每個部分。¹

換言之，聖事須從聖言的降生、虛空以及榮耀的提昇去明瞭。若以此為「形」，我們可觀賞到感恩祭禮是衆聖事中最清晰的，並由此浮現聖事的主要觀念：臨在、祭獻、捨棄、愛德、紀念、慶典、教會感、信仰意識，此感恩聖事屬於十字架的奧跡。在最後晚餐，耶穌實現虛空自己的條件，並將下降冥府之事預先地提前。祂的方式是將自己交付在象徵性的餅和酒中，讓自己的身體被咀嚼，自己的血傾流。祂又將此事交託給教會，成為日後的紀念，並藉此在教會內臨現於愛和自我奉獻中，而教會就被納入祂的祭獻中，以領受餅酒的標記為印証。

由此，聖事慶典可被視為「天主的劇本」(Theo-Drama)：這劇目已在基督的十字架上實現，在那裡天主的大愛顯示出來。這愛之所以能顯示，是因為整個天主隱藏在基督的下降和自我虛空(kenosis)中，包括降到冥府中。聖事剛好就是這劇目的延續。這偉大愛情在隱藏的天主的主導下顯示出來。

聖事不僅彰顯天主之愛，而且也表達教會與基督在這愛情中奧秘的結合。聖事是教會與基督婚姻的象徵、外延。就此而言，當教會舉行聖事慶典時，便以聖母瑪利亞作典範。就如聖母以謙遜、以愛德接納聖言到胎中，教會以同樣態度恭聽聖言；就如聖母悉心滋養降生的聖言，教會同樣悉心地照顧天主的子民。由於

1 參閱方氏自1961至1969年出版的 *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik I-VII*，其中第一冊就是論述從啓示全形之角度看。英譯本：*The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics I-VII* (New York 1982-89)。

基督作為新郎，透過有聖秩的僕人臨在於教會，他們以基督元首之名作宣講，施行聖事和牧民的工作，那麼教會在實踐聖事的共融上，是以伯多祿為有形可見的中心，如同基督對伯多祿所應許的。聖事慶典剛好就有「瑪利亞」和「伯多祿」的幅度。¹

3.4 位際相遇論

此論自史勒拜克斯開始，逐漸受到普遍的認同。近年，女性神學對此課題亦有獨特的貢獻。

3.4.1 聖事中的相遇

現在我們先介紹史氏的論文《聖事的救恩工程》(*De sacramentele heilseconomie* 1951)。²全書本來分兩冊，都是有關聖事總論的，上册出版後，下册卻從未面世。

上册是從聖經和教父開始論及「奧跡」(Mysterion)的觀念，並指出在歷史中聖事神學的反省不斷在演變。然後他深入闡明聖事中的禮儀幅度，特別強調聖事的象徵性和探索聖事的重要課題，諸如：本質、施行者及領受人的意向、聖事的印號、個人的準備與聖寵的領受。

下册本來是屬思想的整理，以基督學作基礎，談論聖事「因」的問題、聖事的特性，聖事的救恩工程跟世界、末世、聖體

1 參閱 *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory 2: Dramatis Personae: man in God* (San Francisco 1990) 21. The original German is 1976. 較為全面的介紹，參閱 M. Miller, "The Sacramental Theology of Hans Urs von Balthasar", in *Worship* 64(1990) 48-66. 方氏的聖事神學也特別受到其他兩位神學家的影響。參閱 Henri de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et L'Église au Moyen Age* (Paris 1949). L. Bouyer, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic prayer*, transl. C.U. Quinn (Notre Dame Univ. 1968).

2 有關 Schillebeeckx 的生平和著作，參閱 B. Willems, *Edward Schillebeeckx*, in P. Vanzan-H.J. Schultz (ed.), *Lessico dei teologi del secolo XX =Mysterium salutis/supplemento XII* (Brescia 1978) 698-705.

的關係。不過，有關這題目，他出版了《與基督的相遇是天人相遇的聖事》(*De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* 1957)，後來在第四版，他另取名為《基督天人相遇的聖事》(*Christus sacrament van de Godsmoeting* 1960)。他的聖事觀有以下特點：

- 一、啓示本身是透過神聖標記彰顯出來的事件，故此本質上是聖事性的。啓示中最偉大的標記，就是天主降生的奧跡，祂忠於人歷史的現實，由無形可見的神體降生成為有血有肉的人——耶穌基督。
- 二、基督的宗教就是為了使人能與天主相遇。
- 三、耶穌基督成了最完美的聖事：是天主與人的相遇，又是人與天主的相遇，祂是根源的聖事，為整個人類帶來救恩。
- 四、教會是基督的基本聖事：光榮的主基督來到教會中，透過祂所建立的神聖標記和行動——聖事——接觸我們。
- 五、聖事就是復活的主在教會內的行動，它們本身是祭祀的行動，兼且又能聖化人靈，故此，聖事是天主救援的恩賜，這恩賜潛存在有形可見的標記內，並藉此而成為具體和歷史性的事實。
- 六、由於基督是天主，祂的行動具有末世性的幅度——一次而又能永恆地延續下去。由於祂又是人，祂的行動就有一種現世性——具體地在人的歷史中發生。
- 七、由於祂也是教會的頭，祂的行動就要在教會內和透過教會延續下去，故此，聖事就是以標記和象徵的形式，源於基督的奧跡，發揮屬主、屬人、屬教會的的特殊價值。

史氏提出基督是天人相遇的聖事，而相遇是指「真切的位際關係」，而「真切」(authentic)一詞具有「屬己、個人、親密」的意思，那麼七件聖事也該是構成這種關係的標記(sign)。於是，這後來也引起神學家們反省人位與象徵(symbol)的內在關

係。1

3.4.2 女性神學的貢獻

近年來女性神學漸漸興起。2 它似乎和解放神學特別有緣，因為在這個行星上，尚有很多地方的婦女因性別歧視而受到壓迫。在很多地區，婦女要得到解放確是重要的課題。女性神學對聖事的反省是以降生奧跡的人性為重，但也反省到性別在象徵的應用上所產生的影響，以及聖事和社會不義（包含婦女受的壓迫）。3 女性神學的反省並非重新討論何謂聖事，而是從女性的角度看慶典如何成為解放的經驗。這角度也涉及教會觀的更新，就是加強教會內門徒的平等，特別是女性在教會組織內應有的權利和角色，其中也包括婦女在奧跡禮儀化的過程中的權利和角色。4

聖經其實也賦予不少元素，有利於女性神學對聖事的反省，這裡我們可列舉一些例子。從救恩史角度看，那些積極地參與天

1 Th. Schneider, *Zeichen der Nahe Gottes: Grundriss der Sakramententheologie* (Mainz 1987). 《天主接近人的標記》L. Lies, *Sakramententheologie: Eine personale Sicht* (Graz 1990).

2 有關女性神學的刊物，可參閱 S.A.Ross and M.C.Hildert, *Feminist Theology: A Review of Literature*, in *Theological Studies* 56 (1995) 327-352.

3 參閱 S.A.Ross, "God's Embodiment and Women: Sacraments", in M. La Cugna (ed.), *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (San Francisco 1993) 185-209.

4 M.Procter-Smith & J.R.Walton (eds.), *Women at Worship: Interpretations of North American Diversity* (Louisville Ky. 1993); R.S. Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God* (New York 1991); C.W.M. Kim et al (eds.), *Transfigurations: Theology and the French Feminists* (Minneapolis 1993); M.Collins, "Principles of Feminist Liturgy", in *Women at Worship* 9-26; Idem, "Liturgical Language", in the *New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. by P.E.Fink (Collegeville 1990) 651-661; E.S.Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York 1984). J.Kristeva, 法國人，她雖不是神學家，但她從文化、語言、心理、儀式、禮俗、傳統等發掘一些元素，激發基督徒更多創意，在禮儀上注重女性的角色。參閱 J.Kristeva, *Soleil noir: Depression et melancolie* (Paris 1987); T.Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (New York 1986).

主救恩事件的人物，仍以男性居多，這是就量而論；但若就質而論，女性的參與絕不低於男性，而且女性往往有出乎意外、扭轉乾坤的大作為。例如在猶太人的逾越記述中，一向以梅瑟為主，但在這偉大的男性領袖後面，就有希伯來人的收生婆，他的媽媽、姐姐，法郎的公主。本來梅瑟生出來就要被收生婆殺死，或拋在尼羅河浸死，可是，收生婆因敬畏天主而沒有這樣做。媽媽、姐姐和公主都在很巧妙的撮合下，救了這男孩，為此他被稱為梅瑟，意即從水裡救出來。這類型的女性往往寂寂無聞，卻功不可沒。另一些女性卻相當顯赫，她們是猶太人的女中豪傑，如：友弟德和艾斯德爾，她們兩位都適逢舉國遭難的時期，但憑藉她們對天主赤誠的信賴，一夜之間，把強敵消滅。她們的勇氣、機智、溫柔和美貌彰顯天主的威能。舊約也有很多預言和隱喻，描寫女性參與天主救人的事件。先知書所提的那位懷孕生子的貞女（依 7:14）、母親的愛表達天主的溫情（依 66:13）。假如我們從寓意的角度看雅歌，不難發現女性的特點，正反映出整個人類受天主垂青的經歷，也將人類對天主的愛的接受，表達得更晶瑩通透、倍添一分高雅的美感。

新約告訴我們，救恩史的奧跡圓滿地實現，其中女性的參與，亦不乏例子。保祿以新郎和新娘比喻基督和教會的偉大奧跡（弗 5:32）。患血漏十二年的婦女，以信德使耶穌的能力（不由自主地）從自己身上出去（路 8:43-47）。那以香液洗耶穌的腳而獲罪赦的婦女（路 7:36-50）。在加納婚筵上酒缺了，耶穌因聖母的提示將水變酒，提前了自己的時刻（若 2:1-12）。耶穌和尼苛德摩談論重生時，尼苛德摩提到重回母胎，使人從水和聖神聯想到教會的胎中（若 3:3-14）。耶穌向撒瑪黎雅婦人講論永生的活水，以及人將以心神以真理朝拜父的道理（若 4:1-25）。犯姦淫的婦女被帶到耶穌跟前，耶穌令眾人一個一個地溜走，最後剩下祂和她，

1 奧思定用兩個壓韻的拉丁文來描寫：祂 (*misericordia* 慈悲) 和她 (*miseria* 可憐)。這寓意天主和人的關係。

耶穌也沒定她的罪（若 8:1-11）。耶穌將逾越的時刻喻作婦女生產的時刻（若 16:21）。在十字架上，耶穌將自己的母親交給門徒，使誕生的教會充滿母性（若 19:26-27）。在復活時，婦女們是這訊息最先的傳達人。默 12 所描寫的那要生產的女人，是說明教會的聖事行動與母親的生育相仿。這些新約的記載都值得逐個詳細發揮，強化女性在奧跡禮儀化的過程中擔當重要的角色。

天主造了人，有男有女，男稱女為自己的骨中之骨、肉中之肉。可是這親密的關係卻因罪惡，遭受破壞。他們彼此怨懟（創 3:12）；天主原先恩賜他們互相喜愛（創 2:22），卻變成支配對方和貪婪的關係（創 3:16）。基督來，正要將人從這情況解救出來。聖事既然是祂救援的延續，那麼也要在其慶典中彰顯和促進男女之間的位際和諧。

3.5 救援解放論

福音是天主的德能，可使人得到救援，也使人從現世種種的不義中解放出來。這種神學起源於歐洲，尤其是德國，但在拉丁美洲走紅。這是因為拉丁美洲的經濟和政治都很特殊，神學家很能針對社會不義的情況，作出反省，提出福音是解放的原動力。

早期的解放神學頗為注意基督徒團體。聖事慶典要求慶祝的團體有更真切團體感，不要將神聖與俗世分割，禮儀不僅在精神上將人從「惡魔」處釋放出來，也從可見的「惡魔」，如：土地不均分、貧富懸殊、社會制度的壓榨、剝削等處境，將人釋放出來。慶祝的團體集會時，要加深聖事慶典的先知性幅度，要慶祝那尚未完成、但必會實現的事實，就是讓基督——解放者、巴斯卦羔羊——進入那些欠缺生命的地方。¹

假如聖事是天主介入人類歷史的一個方式，那麼聖事恩寵正

1 參閱 J.L.Segundo, *Los sacramentos hoy* (Buenos Aires 1971).

好與人類的歷史任務有密切的關連。這關連不但是說聖事恩寵賦予人精神和內在的力量，而且是創造一個新的存在方式（新的受造物），使人從罪惡中得到解放，並賦予人新的力量，轉化和建設充滿基督徒愛德的世界。在聖事中與基督相遇意，味著一股推動歷史的力量和一個迫切的承擔，領受人得蒙天主的祝聖、甄選、垂青，在固定的歷史時刻中，實踐人類的大理想。¹

另一個課題是民間的信仰 (popular religiosity)，這包括慶節、熱心敬禮、民間慶典等各種現象，從中可見到百姓的生活是那般活潑，並能反映基督徒對生死、天人關係的真實價值。他們實踐起來時，態度是那麼虔誠、熱衷，儀式又蘊含很多豐富的象徵和民族情懷。民間信仰就像一個與生俱來的、強烈的原始聖事感，將地方、器皿、物品、儀式等，都轉化為與神交往的機緣。這些民間信仰會帶來解放嗎？當然，解放最後的原動力，乃是福音。然而，教會的聖事就是要使這原始聖事感福音化，亦即讓福音使民間的信仰成爲人獲得解放的機會。²

有些神學家則著重民間慶節。慶節與聖事相似之處，就是當人們紀念和慶祝基督巴斯卦羔羊時，它們兩者均對人產生釋放的力量。所不同的是，慶節介乎基督徒的聖事和生命之間：有了慶節，聖事和生命就有關連；有了關連，聖事的釋放力就會進入生命。如此，生命就轉化為實踐 (praxis)，爲建設更有愛心和公平的社會，那裡人們的確獲享解放。³

1 有關推進歷史的力量和承擔，參閱 L.Boff, *Los Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos* (Pietropolis 1975); Idem, *La grazia come liberazione* (Roma 1976).

2 參閱 S.Galilea, "Religiosidad Popular", in *Religiosidad popular y pastora*. (Madrid 1979) 16-92.

3 參閱 F.Taborda, *Sacramento, praxis e festa* (Sao Paulo 1987); Idem, "Sacramento, praxis e festa: Critica e autocritica", in *Perspectiva Teologica* 21(1989): 85-99.

拉丁美洲主教團在柏布拉 (Puebla) 開會後，要求禮儀聖事的反省和實踐都注意地方的需求和教會的選擇，就是靠攏窮人。¹ 聖事慶典是將福音帶到生活和文化的行動。聖事主要的價值在於聖事慶典本身蘊藏福音的力量，使人將對窮人的關懷轉化為實踐，建設更具解放性的團體。²

本章小結

現代的神學有賴其他學科的貢獻，如：哲學、詮釋學、宗教現象學、釋經學、歷史研究、教父學、教義發展史、語意學等，演變得更豐富和多姿多采，令人對基督、教會和自身的奧跡有更深切的了解。聖事神學亦不甘後人，在助人整理人生觀的道路上建立新的里程碑。但如果聖事神學不能配合生活的需求，便不會發展起來。禮儀運動為聖事神學帶來豐收的時代，正因為信友們渴求把禮儀與生活重新整合，從而更新教會，這需要神學的理論支持。

今日聖事神學的走勢，是整合各種觀念和生活經驗，企圖將禮儀慶典、生活價值及學術知識融匯貫通，為達至一套有系統和普遍論證形式的意義架構，使其足以剖析及整頓我們對聖事的經驗。綜合上述，我覺得這種嚴謹的反省可分為三部分，而它們該彼此相輔相成。

一、本體性的理解

我們嘗試透過啓示内容中最基本、最關鍵的訊息，體會聖事的經驗和價值。這些最關鍵的訊息，如：救恩史、奧跡、臨現、

1 參閱 CELAM, "Teología para la Evangelización Liberadora en América Latina". 這是一系列的神學院的教學資料，專為拉丁美洲的修道院用。

2 參閱 A.G.Dorado, *Los Sacramentos del Evangelio: Sacramentología y organica* (Santa Fe de Bogotá 1991).

崇拜、榮耀、紀念、宣告、象徵、相遇、救援等，通過神學的反省成爲普遍性的原理。它們的用途是多元的，其中在禮儀方面，可用來加深聖事是慶典的含意；在牧民方面，有利於禮儀慶典的安排，使之成爲豐富人生的經驗。爲此，本體性的理解主要是回答兩個問題：「甚麼」和「爲甚麼」。一方面我們深入了解聖事本身的意義，另一方面要體會其價值，進而在意志上、靈修上、牧民上對此價值作肯定及生活的委身。

二、知識性的探索

神學離不開知識的詮釋學，卻以啓示爲準則，詮釋活生生的聖事慶典，以及一切有關慶典的人生經驗和文化因素。這須借助溯源學，研究禮儀慶典的歷史沿革，剖析禮儀典籍的內容 (*lex orandi*)，盡量找出其共同之處，從而引伸一些信仰的普遍原理 (*lex credendi*)。同時這兩者都不應抽離人生的經驗 (*lex vivendi*)，最後也須返回人生的經驗作整頓，使生命成爲奧跡的臨現、真實的象徵、天主的榮耀、位際的相遇和救援的解放。

三、語言性的表達

神學作爲一門學問，本身是知識性語言，用作闡釋和傳遞理念的、較爲抽象的，通常是以文字爲主。聖事慶典則包括標記、儀式、圖畫、裝飾、音樂等的非文字語言。兩種語言同屬象徵性的。聖事慶典神學的語言作爲象徵，一方面是彰顯內在的思想，另一方面也促使思想轉化爲行動。解放神學非常強調由正統信仰指向正義的行徑 (*from orthodox to orthopraxis*)。制定禮儀慶典時，我們須注意非文字語言的規律和本地文化，使慶典能迎合人的需要，適應現代人的生活，植根於福音。慶典作爲象徵語言，既可讓人抒發對天主的虔敬和對人的愛德，又可塑造人的生活模式。這樣，禮儀真正成爲教會團體行動的「泉源」和「頂峰」。

問渠那得清如許，
為有泉頭活水來。（朱熹，《觀書有感》）

禮儀運動告訴我們，在教會內從事神學反省的人，也須以禮儀為泉源，這樣的慶典神學必使人生更為豐盛。

第十七章

聖事慶典的意義

慶典 (celebration) 或慶祝 (celebrate) 一詞越來越普遍地應用在梵二後的禮儀。它泛指禮儀和聖事的行動，有隆重及官式的授予聖秩禮、喜氣洋溢的婚禮、簡單誠樸的聖道禮、濟濟一堂的感恩禮，甚至連令人悲傷的喪禮也都冠以慶典或慶祝一詞。¹

這些慶典是由很多象徵和儀式組成。象徵是指一些物品，諸如：水、油、餅和酒等；儀式是指慶典團體所採用的行動和經文，這通常都會記載在禮規書上的。

基督徒的慶典雖然在時空的場所中舉行，但都是指向基督的逾越奧跡的。這奧跡具有永恆的動力，使發生的事擺脫時空場所的規範。我們亦須陳述這動力在聖事慶典中發揮的幅度。

慶典是由一個團體舉行的。由於這個團體亦屬基督的奧體，那麼我們亦須分不同層次說明基督、教會和世人在聖事慶典中的意義。

本章先從字源學看慶典，從經驗看慶典與人生，從中國民族信仰看慶典，從基督徒的傳統看慶典，最後才綜合說明聖事慶典的神學意義。

1. 從字源學看慶典

既然慶祝、慶典是翻譯拉丁文的 *celebrare/celebratio*，我們先翻閱拉丁語之原意，然後再看其中文的語意。

¹ 所有梵二後更新的禮規都用 *celebrare, celebratio* 來描寫儀式的舉行。

1.1 古典拉丁文

celebrare/celebratio 有以下用法：

- 一、指喜慶上或宗教上群眾經常的聚集和共同行動；
- 二、指隆重地舉行或慶祝某些事情或事件，如：節日、玩樂、祭祀等，通常包括很多人和不同層次的參與，造就莊嚴、隆重的場面；
- 三、對神特別的禮拜或對聖者的讚揚；
- 四、解作執行、舉行、造就、運作的意思，例如：宣傳、讚揚、集會、隆重場面；
- 五、解作公義的執行。¹

1.2 基督徒的拉丁文學

celebrare/celebratio 有以下用法：

- 一、營造隆重的場面或氣氛，讓很多人參與的喜慶，如：
Sir 47:12 [Gk. 10] "*et dedit in celebrationibus* (Gk. eortais) *decus*" 達味給予節日 (Gk. eorte) 的喜慶場面。

1 工具書：*Thesaurus Linguae Latinae* (Lipsia 1900ss); F.Forcellini - J.Perrin, *Lexicon totius latinitatis* (Padova ⁴1940).

(1) *festive aut religiose agere, agitare, frequentare ut eidem species, dignitas ac splendor accedat* (Thesaurus)

(2) *celebrare dies festos, ludos, sacra, sacrificum ... ad maiorem speciem et dignitatem.* (Forcellini)

(3) *celebrare deos vel numina; ... quas (personas) frequenter adimus, adeoque celebres reddimus.* (Forcellini)

(4) *occurit de rebus quae a multis administrantur, factitantur, exercentur.* (Forcellini)

宣傳 *speciatim est vulgare, ut personae aut rei nomem accedat et fama, adeoque ponitur pro laudare, ornare, celebrem facere.*(Forcellini)

讚揚 *laudibus efferre.* (Thesaurus)

集會 *frequentia, coetus.*(Thesaurus)

隆重 *solemnitas, actio, effectio.*(Thesaurus)

二、禮儀行動：節日（復活、聖誕）、感恩禮、復活夜間禮儀，如：

Vulgata: fide [Moses] celebravit pascha... Heb 11:28, celebrare =Gk. poiein.

三、守夜祈禱、守齋、祝福禮、甄選禮；

四、會議 (*concilium celebrare*) ；

五、法理上的事情：宣判、立約、執行法令等。¹

1.3 拉丁教父的禮儀慶典

celebrare/celebratio 有以下用法：

- 一、崇拜禮的儀式、節令、公會議的舉行、聖事的舉行、奉獻、哀矜、祝福禮；
- 二、生活上與主的死亡及復活有關的事，如：殉道、生活的苦痛和喜樂；
- 三、將隱藏的事物變成明顯化的過程；
- 四、在天主聖言宣講中，天主的臨在；
- 五、聖相 (icon)，不論在敬禮或默想，所標誌著的臨在；
- 六、在禮儀中的勸勉、講道；
- 七、在羅馬拉丁的禮書 (*sacramentarium*) 中，慶祝是指環繞感恩禮的會眾所作的行動。團體的慶典使整個教會臨現在那地方，因為今日慶祝的「我們」，成為基督元首及其所有肢體的臨現，而且透過天使的參與，這慶祝擴展成為整個宇宙的事件，使慶祝的會眾參與天主的創造 (*facere*)、祂的工程 (*operare, agere*) 和大宇宙的新回歸 (*recurrere*)，總之，在慶典中，萬有都「合而為一」 (*congregare vel in unum convenire*)。²

1 Sodi, *celebrazione*, in NDL 233-234.

2 *Ibidem*.

1.4 中文的慶祝和慶典

中文方面，較為接近 *celebrare/celebratio* 的用法，有慶祝和慶典。

「慶」在中文有不同的用法：

- 一、可解說賀喜的意義，當有喜事的時候就有慶賀，「固慶其喜」（國語魯語）；
- 二、與此有連帶關係的就是獎賞的意思，當有事情成功的時候，人們會在公開論功行賞，一齊慶功，「殺戮之謂刑，慶賞之謂德」（韓非子二柄）；
- 三、是指幸福，「元吉之上，大有慶也」（易履）；
- 四、解說善的意思，「一人有慶，兆民賴之」（書呂刑）；
- 五、隆重紀念一些重要的往事，例如：國慶、家慶、大慶、壽慶等。其他地名、人名不計，在日常生活中，有慶祝、慶幸、慶賀、慶典、慶功、慶賞、慶會等用法。

「祝」有以下用法：

- 一、指祠廟中司祭禮的人；
- 二、解說以言告神祈福，頌禱之人也叫祝；
- 三、斷絕削去的意思，例：祝髮。其他地名、人名不計，在日常生活中，有祝福、祝賀、祝詞、祝壽、祝文、祝辭、祝頌、祝告、祝典等的用法。

「典」則有以下用法：

- 一、解作常道、準則，「慎微五典，五典克從」（書舜典）；
- 二、指制度、法則，「掌建邦之六典」（周禮天官大宰）；
- 三、重大的禮節，「朝廷儀典，皆取定於（傅）亮」（宋書蔡廓傳）；
- 四、記載法則、典章制度的重要典籍，「有典有則，貽厥子孫」

（書五子之歌）；

五、故事、典故，「數典而忘其祖」（左傳昭十五年）；

六、掌管，「季布以勇顯於楚，身履典軍，擲旗者數矣」（史記季布樂布傳論）；

七、文雅，「辭典文豔，既溫且雅」（廣弘明集二十梁昭明太子〔蕭統〕答玄圃園講頌啓令）；

八、抵押，「朝回日日典春衣，每日江頭盡醉歸」（唐杜甫杜工部草堂詩箋十二曲江）。¹

2. 慶典與人生

人有不同的生活層面，有時專注工作，有時則會嬉戲。不論怎樣，總會找些空間來想想人生的問題，如何領悟終極的尊嚴與能力，化解愛與恨的張力，尋找平安與欣悅，整合善與惡的經驗，穩定自己的希望，想不通就自嘲或幽默一下，樂於其中的逍遙。這些生活的空間就像竹子中間的節，把過去的生活稍為總結一下，使將來的生活更充實。這就是人生的節日。人很有智慧，在過節時常伴以一些慶典，使那「節」生活較諸平日生活更有生氣，既是終點又是起點。

2.1 慶典和人生的秩序

慶典在喜慶的活動下其實隱藏著一些「秩序」，首先是自然的秩序，即萬物與生俱來生變幻化的規律，如：春夏秋冬、出生、成長、衰老、逝去等，但人，也只有人，在自然的秩序上，建立自己的生活秩序。在建立的過程中，有兩個方向：一是人生順應自然，二是自然迎合人生。

人生順應自然是明顯的事實，因為人屬大自然的一部分，其

1 參閱《辭源》，四冊（香港 商務印書館 1981）。

生活節奏基本上是與整個自然同步。在黎明破曉之際，萬物欣欣向榮，人身體的機能也不期然活躍起來，開始工作，日中要得到適度食物的滋養，到了晚上沒有太陽，大地昏暗，身體也要休息。除了每日的變化，也有星宿的轉移，如：月圓月缺影響生計和天氣。順應自然是人生存的條件之一。

自然迎合人生，是人之為人的特質。正如人可以從自然之物製作出生活的器物，人可以對自然秩序加以劃分、區隔、標定、顯示、甚至乎作某程度的改變，來迎合自己的方便或整個社團的需要。這點尤其在每個民族所設立的慶典看得出。人固然會春耕夏耨、秋收冬藏，但同時也可用來慶祝人生，諸如：婚嫁、祭祀、就職，甚至出生、成年、舉喪。每屆節日或特別的事，便製造適合的儀式來慶祝，於是人的生活便越漸具有規律，也越增添人文生活的內涵。

2.2 慶典滿全人生

其實慶典的確對人生帶來很多好處，列舉如下：

第一，慶典可使人擺脫日常刻板生活的壓迫，為自己騰出一些閒情。每天重複同樣的事，往往使人困倦，暫時卸下日常生活的規律，在一些高興的紀念日上，再以另一種心態、另一種方式去體會那深藏在日出而作的意義，並為日後留下美好的回憶。

第二，慶典可使人更感受團體的共融，因為聚集在一起的人，會有同樣的目標、同樣的語言、同樣的儀式、同樣的慶祝對象、同樣的溯源故事(aetiology)。

第三，在慶典中，人們的信仰會在自發和喜慶氣氛中得以喚醒，往往令人追問為甚麼。為答覆這問題，慶典往往藉著一些溯源故事（如：牛郎織女），這些故事並不著重「究竟發生了甚麼」，而是再提醒人「今天慶祝的是甚麼」（祭天、婚嫁、求風

調雨順等)。

第四，誠於中，形於外。每個慶典都有特別的祝文、食物、裝飾、音樂、舞蹈、遊戲……這些都是外表的包裝，重要的是慶祝者內心的「誠」。有了誠，人們可透過外在的儀式，進入自己內心的自由、恩賜、博愛、正義的世界。

第五，慶典之於個人的修身成長或管理一個社團，都是不可缺少的幅度。從個人的生日慶祝到機構的奠基禮、開幕儀式、週年紀念，都指出個人的成長，到某一地步，會對社會和國家負起回饋的責任。

3. 從中國民族信仰看慶典

中國傳統的慶典既多且繁，光是描寫它們的種類已不容易。本文嘗試簡單地點出這些慶典背後的信仰或哲理，以儒、釋、道為主，說明中國傳統三大家對慶典的影響。最後，在列出這些慶典的特徵時，也補上一句，基督徒的聖事慶典也有很雷同的地方。¹

這裡所論的信仰，不僅是指宗教上的，更泛指神話、禮儀、道術、祭典、節日等背後的信念。一般而論，民族信仰較諸民間信仰更為廣泛。由於「民間信仰」一詞容易將下層與上層人士對立，在這裡我們集中論述民族的共有信念，而非低層和高層文化的分別。民族信仰是一個族群所共有的思想、感受、生活情趣的整體反映，包括倫理觀、價值觀、審美觀、人生觀和世界觀。把共同的信念落實在日常際遇中，漸漸地生活就產生特殊的次序和模式，成為民族世代相承的傳統。同樣，中國傳統的慶典，包括各種禮俗（祭禮、冠禮、婚禮、喪禮等）、節慶（端午、乞巧、中

1 有關中國民族信仰與慶典，請參閱「參考書目」第 10 項 480。

秋、新春等），神祠和廟堂是舉行慶典的地方，都與民族信仰有密切的關聯。這些慶典或慶祝並非是個人的創作，而是整個民族信仰的具體呈現。¹

一般而言，中國民族信仰受儒、釋、道三家的影響最大。在很多中國人傳說的慶典中，都呈現這三家的人生觀和宗教觀。這三家都有很悠長的歷史，並漸漸演變成有系統的宗教。此處所用的「家」，不是準確的用法。所謂儒家、佛家和道家不僅指三個思想主流，也籠統地涵蓋其宗教的意義。

3.1 從儒家看慶典

儒家的慶典蘊含五個重要的元素。

一、安身立命

安身立命是人生大事，而儒家將這事建基於「天人合一」的整體事實上。所謂整體，是指人透過生命的實踐，返回原本，歸於真實，融匯於大自然。其實，道家亦強調返本，但儒家則著重透過合乎人性的禮教，包括慶典，人才能返本。人文創制和禮俗運作正是要整頓生活，為使在有限中更豐富地浮現出無限，寓現世於永恆。就這方面而論，儒家不把人性終極關懷被動地寄託在超越的彼岸，而是主動地寄託在現世的生活。人既然無法肯定彼岸是甚麼，倒不如活好現在。《論語·先進》曰：「未知生，焉知死？」不管將來如何，今天總要做個頂天立地的好人。這就要做心性的功夫，發揮仁義誠信的能力。《中庸》曰：「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。」至誠才是邁向真正人生的開端，進而參天地之化育。《易》乾之象曰：「天行健，君子自強不息。」坤之象曰：「地勢坤，君子以

1 參閱馮佐哲與李富華，《中國民間宗教史》8-11；王孝廉，《中國的神話世界》下册，478-479。

厚德載物。」¹現世的慶典正好助人今天安身立命。

二、尊天祭祖

在眾多慶典中，儒家強調祭禮。《禮記·祭統》云：「凡治人之道，莫急於禮，禮有五經，莫重於祭。」「祭者，教之本也。」在中國數千年的文化傳統裡，古代人祭祀鬼神的禮俗是相當普及和悠久的。古訓曰：「國之大事，唯祀與戎。」祭祀是歷代政治、人倫與宗教的重心之一。²

中國古代社會始終沒有脫離氏族血緣的臍帶，由此形成中國鬼神世界尊天祭祖的根本特徵。司馬遷在《史記》裡說：「天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師何治？三者偏亡，則無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」人環繞著禮之三本，遂形成各種鬼神祭祀的慶典，即祭天地、祖宗、聖賢。各代祀典足以說明確實如此。³

祭祀的群神百鬼難以遍數，祭祀的方式更難以盡說，但總括而言，不外以各種途徑向神獻奉祭品、禱告祈求。按《說文》所載，「祭」從月同肉，從又同手，從示即祀神，祭的本義是用手拿肉獻於神。依《孝經·章士疏》所云：「祭者，際也，人神相接，故曰際也。」人鬼異路，人神相隔，只有通過祭祀，人才能與神通。祭有交際的意思，即人企圖通過某種途徑與鬼神交往。⁴

三、祭之以誠

儒家對祭祀的強調，剛好不是鬼神，因為人對鬼神所知的不

1 參閱曾昭旭，「儒家義理與生命禮俗」，《鵝湖》n221(1993)1-4。

2 參閱尹飛舟等著，錢宏與吳山芳（編輯），《中國古代鬼神文化大觀》（南昌：百花洲文藝出版社，1992，下文簡稱《鬼神》）344。

3 參閱《鬼神》344-355；那裡作者也以《舊唐書》與《清史稿》作引証。

4 參閱《鬼神》346。

多，儒家強調祭祀時的那分誠意。雖然一般人相信神能福佑蒼生，但儒家不主張祭祀鬼神那種獻媚求私之風。古代所謂「淫祀」，即是指不按禮制規定祭祀鬼神的現象。正統儒家向來認為「祭祀不祈」，唯德是從，把祭祀看作最重要的治人之道，正因為祭祀助人「致其誠信，與其忠敬」，「祭神如神在」，「事死如事生，事亡如事存」。唯以至敬至誠之心，才能通於神明。孔子特別強調祭祀要心意誠懇，如果只應付儀式，心意不到，那是對神靈祖先的大不敬。慶典不是從外界強加於人的事情，卻要求內心誠心誠意。這與儒家的正心誠意的修身功夫及忠孝仁義的人倫原則融貫為一，事神之道與事人之道融合，事死之道與事生之道相通，這正是儒家最高明的地方。¹

四、感恩崇德

對於儒家來說，祭天祭祖並非出於一般的「邀福」之心，而是與其忠孝之道的感恩崇德的思想相配合。儒家有「三本」之說，天地化育萬物有無量功德，父母對人有生養之恩，君師對人有教治之功，因而都應受到人們祭祀崇敬。從這裡也可看出，儒家的崇拜信仰與宗教的偶像崇拜有著本質的不同。儒家的崇拜，無論是從祭祀的對象，還是祭祀的理由，都是以人為本。²

五、不得淫祀

該祭則祭，不得淫祀。對此，孔子也早有論述，他說：「非其鬼而祭之，諂也。」（《論語·為政》）其意是說祭祀不該祭的鬼，就是諂媚或淫祀。儒家強調人性尊嚴。除了化育萬物的天地，護育百姓的神明以及祖先之外，那些有功於民的聖君賢臣也可享受人們祭祀崇奉。孔子、屈原、關羽等許多歷史人物，就是這樣成為人們世代供奉的對象。此外，還有木匠祖師魯班、酒家

1 參閱《鬼神》346, 426-427。

2 參閱《鬼神》427-428。

尊奉的葛仙、藥王孫思邈，人們推崇他們在某一領域的開創之功，也奉為神明，祭祀不斷。¹

3.2 從道家看慶典

就人生觀而論，原始道家主張「無為」，為此慶典根本是不必要的。就宗教而論，道家所衍生的道教及其道術儀式和慶典卻不亞於其他宗教。下文的論述以後者為主。

一、道生萬物

道家以道為最高信仰，它是一個滲入了很多神哲學反省的「道」。「道」是宇宙萬物的本源和法則，是先於天地萬物而存在的一種虛無。《老子》說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。」又說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」人應該虛靜自然，幹甚麼事都應契合於「道」。以道治國，就應自然無為、以道治身，則養神順命。「致虛極，守篤靜」就是從天地運行的法則超脫出來，以求安頓的處世智慧。²那麼一般宗教儀式和慶典只是超脫之方法而非目的。

二、道與精氣

後人又漸漸將道與精、氣等同。《太平經》說：「夫物生於元氣」，「天地開闢貴本根，乃氣之元也。」元氣作為宇宙的本源，由它又衍生出太陽（即天氣）、太陰（即地氣）以及由天地二氣合和而成的「中和之氣」，而中和之氣則調和萬物。《老子想爾注》說：「萬物含道精，並作，初生起時。吾，道也。觀其精復時，皆歸其根，故令人寶慎根也。」

1 參閱《鬼神》428-429。

2 參閱鄭志明，《中國社會與宗教》（台北 學生書局 1986）130。

這是把道和修煉結合起來。在這些論述中，與其說「道」是為建立一個客觀的宇宙論，倒不如說當人得悉「道」是萬物的根源時，就可決定生活的相應態度，以求寄託人生的安全立足點。¹故此，「煉精化氣、煉氣化神、以神還虛」基本上是修身的歷程。道家並不強調慶典的團體和公共幅度。

三、道的人位化

《老子》對道高度抽象化的描述，也給後人留有餘地發揮不同的詮釋。基本上有兩方面的發揮，一是從治國著眼，以君王南面之術闡釋《老子》，這條線索以韓非為始，《文子》、《淮南子》及西漢初的黃老之學繼其後。一是從治身著眼，個人藉道以得長生來闡發《老子》，莊子是治身方面的肇始者，並為後來的神仙術士所繼承。就宗教而論，道家強調後者。沿著莊子的方向，《老子》哲學上的「道」，漸漸變成了道家神學上的「道」，並隨著道的神化而成為「道教的最高信仰」。老子本人也逐步被神化，最終被視為完美的得道者，甚至是道的化身。《老子》一書則成為道教的最高經典。²

四、修身治國

道既有治國之用，就是以跟隨「道」的方法來管理國家。《太平經》提出宇宙間有一個超然的意志主宰一切，「所謂天一發，不可禁也，獲罪於天，令人夭死。」「夫天可順不可逆也。」天審察人間的一切，並用災異和祥瑞來表示對人事的譴告和嘉獎，「王者行道，天地喜悅；失道者，天地為災。」由此，社會必能太平。所謂太平，「太者大也，乃言其積大行如天」，「平者乃言其治太平均，凡事悉理，無復奸私。」人人皆平等，事事

1 參閱徐復觀，《中國人性論史》（台灣商務印書館 1969）325。

2 參閱《鬼神》435-436。

合情合理，社會自必然穩定繁榮。¹既然人要奉行那超然的意志，自然就要找方法將之辨別。辨別神的意願遂成爲慶典中的一個幅度。

治國不能脫離修身。道是立身安命的途徑，最終導人養身成仙。《莊子·大宗師》云：「夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老，狝韋氏得之，以挈天地。伏羲氏得之，以襲氣母；維古得之，終古不忒；日月得之，終古不息；譙壤得之，以襲昆侖；馮夷得之，以游大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天……。」明顯地，《莊子》這段話，是對《老子》的「道」作闡釋，但其中仙味十足。這個「道」，雖「無爲無形」，卻「有情有信」，得了這個「道」可以成仙。²宗教儀式、慶典遂有使人提昇成仙之作用。

五、成仙成真（人）

道既能使人成仙，總得爲求道者找個前車之鑒。就這樣，《老子想爾注》開始神化道、老子和其他求道之人，其過程有三：第一，以「一」爲道，把老子等同於道，使道人格化並尊稱爲太上老君。《老子想爾注》說：「一者道也……一散形爲氣，聚形爲太上老君，常治崑崙，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。」（第十章）第二，把道與修煉結合起來。「……奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此爲身寶矣。」（第十三章）。人以宗教的信行，完成大道的妙工。第三，「道設生以賞善，設死以威惡」，「行道者生，失道者死」（第廿四章）。人的死生既由道支配，便要在道的統領下，趨善避惡，才可長壽

1 參閱馮佐哲與李富華合著，《中國民間宗教史》= 中國文化史叢書 14（台北文津出版社 1994）124-126。

2 《鬼神》436。

永生。道教的神仙信仰不但指向生命的眷戀，也著重宗教和倫理善行該相適應、相整合。¹

在歷史沿革中，道家的所謂超然意志添上很多民間色彩。他們認為日月星辰、天地山川、宇宙間的一切事物，乃至人體內各部位都有神靈。它們干預人事，時刻監督著人的善惡功過，並按照道家的價值準則，對人實行懲罰和獎賞，這就形成了道家的「承負說」。在中國神話中，現實的人物，不論是祖先或英雄人物，在成為鬼神後，會有分賞善罰惡。²

六、消災解難的道術

做神仙固然美妙，但對一般人來說，畢竟太遙遠了，對金丹大藥亦難以問津。至於去病消災、延續香火，這些現實問題，才是他們真正關心的。假如道教以仙道接觸上層社會，那麼平民百姓就以符水治病、祈福禳罪的活動來接觸他們，在民間稱之為鬼道。仙道追求的是世外世界，鬼道則照顧現實世界。鬼道的核心是相信世間一切有神靈，會干預人事的。人們遭殃，都是妖精鬼怪作祟，或不慎得罪神靈，必須施法召神驅鬼，或服罪禳解，才能消災。這種思想是道教符籙、禁咒等方術的理論基礎。從古代傳下來的各種崇拜：天神、庶物、自然物、圖騰、靈（鬼）魂、日月、星辰、山水、社稷漸漸從繁複禮儀變成具體的公共慶典。³

1 參閱鄭志明，《中國社會與宗教》113-140；《鬼神》438-441。道家巨著《莊子·逍遙遊》中就有仙人的描寫：「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海。」最高境界是「乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮者。」《鬼神》440：「成仙成真（人）的方法很多，秦漢的方術、黃老之學，使王侯們沉醉於入海求仙，找尋長生不死之藥。基本上這事實說明人得勢之後，就想尋求突破死亡的大關。這種渴求不但是王侯們的專利，凡人皆有。道教漸漸將成仙之事普及化。這與佛教的「眾生皆有佛性」、「普濟眾生」是相通的。」

2 《鬼神》452-453；王孝廉，《中國的神話世界》下冊，第一章「神話與信仰」473-480。

3 參閱《鬼神》441。

3.3 從佛家看慶典

就如道家一般，這裡我們用佛家一詞，也涵蓋其宗教體系。

一、佛性與神

佛家從宇宙萬物中抽繹出一個獨立的、恆常不變的精神實體，稱之為本無、真如、法性、佛法。它衍生一切，包括一切的宇宙萬有的本原，也是佛家的本體，本質上幾乎如同創造世界和主宰世界的神，但它無形無相、寂寥無聲，不是具有人位格的神。¹

在芸芸衆生中，人別具一格，有其特殊心智及精神生活，佛家則順理成章地將這精神本體人格化。佛家除了根本否定現實世界，神化獨立宇宙萬物的真如佛性外，也神化了人的本性。「一切衆生皆有佛性」，人只要完全擯棄對塵世的迷戀，脫去蒙於本性的俗塵，就會返歸佛性本體，人就可脫離六道輪迴而成佛。²

二、業報輪迴

「因果報應，生死輪迴」是佛家神學的基本教義之一。衆生既有佛性又有不同形骸，就表示衆生在這些形骸中不斷輪迴，使其佛性得以淨化，而達至圓寂。某物身處某種形骸，就是它在淨化或不淨化的過程中，行善者就能淨化，行惡者就不能淨化。³

業報輪迴⁴對中國傳統的宗教神學一方面參融同化，另一方

1 參閱《鬼神》463-464。

2 參閱《鬼神》463-465。

3 參閱《鬼神》467。

4 所謂業報輪迴，就是說人有身、口、意三種活動，於是也有身業、口業、意業。業又分善、惡、無記（即不善不惡）。業是產生果報輪迴的根源。報也有三報，現報、生報、後報。按慧遠所說：「現報者善惡始於此身，即此身受，生報者，來生便受，後報者，或經二生、三生、百生、千生、然後乃受。」然後有六道：天上、人間、阿修羅、地獄、餓鬼、畜牲。衆生按自己所作善惡之業在三界六道的中輪迴，生死不息，就是業報輪迴的基本內容。（引自《鬼神》468）

面又對其鬼神觀加以修正。傳統認為「萬物本乎天」、「人本乎祖」、「死生有命，富貴在天」；儒家「人本乎祖」；道家「人本乎氣」；佛家認為衆生有形之都處於因果報應和輪迴轉化中。故此，無所謂祖與父，人的本源是經受業報輪迴的主體，常生不死的靈魂（稱之為阿賴耶識）。¹

此外，佛家否認「富貴在天」。若說世間貧富乃天註定，豈非說明天不公平嗎？人之禍福貧賤，全由其前世善惡業因決定。業報輪迴以形盡神不滅之靈魂作輪迴主體為前提，以衆生之業為輪迴之決定基因，其修行之法是否定世界、覺悟六道輪迴之苦，斬斷這自動鏈，從而返歸佛性本體。它的佛性意義，在衆生心頭築起自醒自救，跳出輪迴，達到淨土，不受報應，返歸佛性。²

三、求神庇祐

佛家衍生出來的拜佛慶典很多。既然衆生皆有佛性，那麼只要在輪迴的塵世中留下好的榜樣，讓人接受的，不論是誰（甚至動物），都可成佛、觀音或菩薩，成為敬拜的對象。然而，求神拜佛為普羅大眾仍不能脫離求福滅禍的想法。

中國人的慶典有不少地方是與教會的慶典相仿，有時還有助加深教會慶祝的意義。³

1 參閱《鬼神》470-471。

2 參閱《鬼神》471。

3 參閱 J.Wong, *Anonymous Christians: Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and East-West Dialogue*, in *Theological Studies* 55 (1994) 609-637. 本人認為「無名基督徒」的理論，尚有很多要澄清的地方，儘管如此，此文作者強調中西方不同信仰有很多交談的空間。另一方面，中國的學者們也注要到基督教的禮俗，也相當準確地將之描述，這有利更多的交談。例如：王景海等人主編，《中華禮儀全書》（長春 長春出版社 1992）。全書廿三篇，八十餘類，四千多條目，七百卅九頁，一百五十多萬字，卻沒有禮儀的定義。前言：「中國人也把自己許多的節日和禮儀看作是神聖的。」(1) 第二十一篇 宗教禮儀 二、基督教禮俗（其中一段描述聖事之定義）：「聖事：基督教的重要禮儀，亦稱『聖禮』。」（轉下頁）

4. 基督徒慶典的傳統

在本節中，我們分別從聖經及神學史扼要地論述，慶祝奧跡的意念早已有人用過，而且是建基在啓示的真理上。在下一節現代的慶典神學中，我們將詳論基督徒慶典的意義。

4.1 聖經上的慶典

我們分兩部分描述。一是陳述猶太人和基督徒慶典的現象，二是解釋這些現象的意義。

4.1.1 慶典的現象

猶太人實踐其宗教，不乏禮拜的慶典，並以此建立人和天主的關係。他們深信，天主在彰顯自己時，先採取主動，人的回應是以團體的形式禮拜天主。希伯來文「禮拜」的字根 '*abad* 解作「事奉」，天主的主動在於選擇一個「事奉」祂的民族，他們的「事奉」就是「禮拜」，並以此為責，在其他民族前成為祂的見證。人需要和造物主交往，完全隸屬祂。

聖經中的禮拜 (worship) 隨著歷史進程漸次發展，其所包括的元素有：神聖的處所 (祭壇、聖所)、器皿 (約櫃)、人物 (司祭)、節日、安息日、禮拜的動作 (取潔、祝聖、割損、祭獻、奉香、各種祈禱的姿態)、禮拜的規則 (齋戒、禁忌……)。

選民也和其他民族一般，按自己生活方式制定很多禮俗和儀式，但同時給予宗教意義，使之與天人所結的「盟約」(申 16:1-8

(接上頁) 基督教認為聖事是耶穌基督親自定立，並具有一定形式的宗教禮儀，它借助一定可見的形式賦予領受者不可見的「寵愛」和保佑，凡誠心領受者，都能獲得。天主教和東正教認為聖事有七件，即聖洗 (洗禮)、堅振、告解、聖體 (或聖餐)、終傅、神品 (或祝聖神父) 和婚配。新教一般承認洗禮和聖餐為「聖事」，也有些宗教不承認有聖事。」(677-678)

逾越節，肋 23:43 帳棚節），與奠定盟約的祭祀（出 5:1）相配合。

這樣的禮拜在以民中產生三個歷史幅度：一、禮拜「紀念」往事，以隆重的慶典重演；二、使往事成為「今天」的現實，更好說，使往日施展大能的天主臨現此時此地（詠 81；申 1-11；蘇 24）；三、激發團體的希望，熱切期待那「主的日子」的來臨，這未來的日子是指新盟約的奠定（耶 31:31-33；依 45）。

以民在先知的教誨下，意識到禮拜該重於「誠」而多於「形」。天主拒絕形式主義（耶 7:4-21），要求人內心對盟約的忠誠。這包括以民該是聖的（肋 19:2），聽命勝於祭獻（撒上 15:22），祭品是表達對天主的「感恩」（詠 50），團體生活應要相親相愛（依 58:6-13; 66:1），團體應對外（邦）人開放（依 56:1-8），甚至將這禮拜推廣到其他民族（拉 1:11）。

以民的慶節反映救恩史，又使選民不斷與救援的天主接觸，不過，這些慶節都深入於人類共同的園地中。通常他們的慶節有三個明顯的意義：一、感謝雅威的偉業；二、歡樂地預享將來；三、祈求現時需要的滿全。¹

耶穌來了，祂以「兒子」對父永恆的孝愛，遵守以民的禮拜。一如先知，祂要求人們作「真誠」的敬禮，但與先知不同的，是祭獻自己以轉化舊禮成新禮。祂復活的身體是新聖殿（若 2:21），將取代耶京聖殿的敬禮（若 4:21）。這是新禮拜的基礎，耶穌不但邀請衆人在這基礎上一起禮拜天主，也許下他們聖神，使他們「以心神以真理」朝拜父（若 4:23）。最後，祂遣發宗徒們往普天下去，使萬民成為祂的門徒，並以聖三之名為他們付洗（瑪 28:19）。

耶穌當然有參加猶太人的慶節，並指出只有祂自己及祂的工

1 參閱雷翁杜富（X.Léon-Dufour）（房志榮等譯），《聖經神學辭典》（台北 1990 四版）「禮拜」III n286, 716-719；「慶節」III n310, 777-779。

程才能給慶節圓滿的意義：如帳棚節（若 7:37; 8:12；瑪 21:1-10）或重建節（清理聖殿、祝聖新祭壇的慶日：加上 4:59）。祂特意在逾越節的環境中舉行新約的祭獻（瑪 26:17-28；若 13:1; 19:36；格前 5:7）。藉著這新約及最後的逾越慶節，耶穌也滿全了贖罪的願望。藉著祂的血，我們可以走到真的至聖所（希 10 :19），奔赴天上耶路撒冷的大團圓（希 12:22）。今後真的慶節該在天上舉行。由真巴斯卦羔羊的血贖回來的群眾（希 5:8-14; 7:10-14）手持棕櫚枝，一如在帳棚節那樣（希 7:9），唱著常新的歌曲（默 14:3），為光榮羔羊及其聖父。

宗徒服從了耶穌，並將耶穌要他們做的，一一傳給教會：傳福音、付洗為得新生命、覆手為得聖神、擘餅為得神人的契合、慶祝每週首日（主日）、即耶穌復活日（宗 20:7；格前 16:2；默 1:10）中的感恩祭、召集群眾為紀念主的逾越奧跡。教會的禮拜同以民的一樣，有三個幅度：紀念往事、使之實現、期待未來。¹

4.1.2 慶典的意義

在舊約中找出救恩史和禮儀慶典的關係，該從出谷紀的盟約事件開始，因為這是以色列子民被天主召選的經驗的核心。假如禮儀慶典是選民透過標記、儀式、節令和聖所與神的交往，那麼盟約的經驗成為他們禮儀的發源和生活處境 (Sitz im Leben)。簡言之，在指定的時空場所而發生的出谷事件，漸漸伸延到選民的禮儀上，為使天主和以民結約的關係，更好說是天主的慈愛和忠誠，繼續陪伴以民歷史的進程。

我們可從最有力的章節開始，就是出 19-24，其重點可分述如下：

¹ G.A.Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB) III (New York 1962), *Jewish worship in NT times*, 894-903；徐新、凌繼堯主編，《猶太百科全書》記載有不同的節日 (feast)。

- 一、 19:3-24 : 天主預告立約和隆重的顯現；
- 二、 20:2-17 : 盟約的內容——十誡；
- 三、 20:22-23:19 : 各種法度；
- 四、 24:1-11 立約大典。

「凡上主所吩咐的話，我們必聽從奉行」（24:7）

「看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們立的約。」
(24:8)

這兩節有兩個重要的觀念：一是「話」，二是「盟約之血」。天主的「十句話」（出 34:28；申 4:13;5:22,29）是祂親自用手指寫的（出 31:18）。希伯來文的「話」（*dabar*）意味雅威與人交往活生生的關係，是祂向人的「心」（*leb*）說話，愛情的表達。盟約之血是指祭獻，成為盟約確立的象徵。「話」和「血」都指向雅威的臨在：「我必住在你們中間，做你們的天主，你們做我的百姓。」（肋 26:12）這當然使我們憶起「聖言成了血肉，寄居在我們中間。」（若 1:14）「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲。」（格前 5:7）

天主的計劃和人的回應、人的墮落和天主的預許、出谷的盟約之血和以民對法律（*Torah*）的遵守、聖言的降生和新的盟約，一連串的事件都濃縮在天主所召集的慶祝團體（*synaxis*）。他們活在「主的日子」中，以天主的榮耀（*kēḇod JHWH*）為生命的終極能力和尊嚴。逾越奧跡是從悲到喜、苦到樂、死到生、束縛到解放、失意到希望，這就是節日的氣氛。「你們應常歡樂，不斷祈禱，事事感謝，這就是天主在主耶穌基督內對你們所有的旨意」（得前 5:16-18），不斷期盼，「因為我已被奠祭，我離世的時期已經近了，這場好仗我已打完了，我已跑到終點……從今以後，正義的冠冕已為我預備下了。」（弟後 4:6-8）

天堂上的逾越節固然將世上的慶節納入末世大團圓的軌道上，但今天它仍給予許多人間慶節新的意義。基督如今在天上，

我們與祂的聯繫在於聖事的慶典中，因為我們在聖事中，慶祝基督一次而永遠地 (ephapax) 完成的救世工程，並因此在世上提前天上的逾越節。¹

4.2 在神學史上對慶典的確認

這裡我們只簡單地引述一些歷史代表性的言論。它們都是針對聖事儀式而言的。

金口若望：

我們在象徵中慶祝上天的奧跡：埋葬、死亡、復活、生命。這一切的事件都在同一時刻實現出來。事實上，當他們受浸洗時，身體就在墳墓中，舊人已被埋葬和完全淹沒，但當我們從水中上來時，新人就出現，天主替我們除掉舊人而穿上新人。基督是慶祝者，聖父是慶典的泉源，聖神是生活的大能，塑造教會使其具有能力慶祝在聖事中的逾越奧跡。²

奧思定：

當我們以一些標記和儀式舉行禮儀慶典，為令人明白其所意指的另一些事物時，就有聖事，我們該虔敬地領受，得以聖化。³

依希道繼承了奧思定的傳統，將聖事 (*sacramentum*) 視為慶典：

聖洗、傅油、聖體和寶血是聖事，它們之所以稱為聖

1 Sodi, *celebrazione* NDL 235-239.

2 *In Jo. hom.* 25,2: PG59 151.

3 *Epist* 55.1,2,2,3.

事，皆因在它們有形可見物質的外衣下，天主的德能就會隱密地實現有關聖事的救恩；它們被稱為聖事，正因為這德能的隱密和神聖之處。在教會內舉行的聖事能產生美果，因為聖神臨現在聖事中，實現有關那神聖標記的效果，故此不論施行人是好是壞，聖事都能在天主的教會內實施出來。¹

依希道影響了查理曼大帝時代的神學家，如：巴斯加思奧：

聖事在神聖的慶典中，給予我們作為救恩的信物，從有形標記轉移到隱藏的德能，在隱秘的方式下，神聖的德能藉物質的東西而造就一些事情。²

多瑪斯聖事慶典的三個幅度：

嚴格來說，聖事是為意指我們的成聖過程。在這過程中，有三件事實要考慮的：產生因，就是基督的苦難；形式因，即在於恩寵和德能；目的因，就是永生。這三個事實都屬聖事所意指的。為此，聖事是紀念過往（即基督的苦難）的標記；聖事是指向苦難為我們帶來的美果（即恩寵）；聖事是預示的標記，預先宣講將來的榮耀。³

5. 現代的慶典神學

近年來從人學的角度去探討儀式的結果，令人感到「慶典」為聖事的神學反省加增很豐富的內容。一些神學家甚至以慶典作為思想「模式」，整理聖事神學。模式 (model) 一詞，先由物理

1 *Etymologiae* VI 19,39-42.

2 *De corp. et sang. Domini* 3.

3 *STh* III q60 a3,3.

學、社會學及行為科學的學者所採用，其後也伸延到神、哲學的領域上，作為反思的形式。朗尼根 (B. Lonergan) 將之描繪為一種具有特殊意義的架構，由相互關連的詞和關係組成，從而對現象作系統的描寫或提出假設。¹ 杜肋斯 (Dulles) 認為，就功能而論，模式可分兩類：一是解釋，即將我們所確知或傾向相信的事情，作一個綜合的描寫；二是開發，即在選定的模式下，對所探索的事情，企圖找出一些新的領悟。² 胡格 (Worgul) 認為慶典是一個團體行動，藉此向每一個成員彰顯、象徵化和實現一個喜樂、使人安慰和豐滿的事實。慶典是象徵，因為慶典指向一個事實，並使之實現而無須與那事實等同。慶典又是模式，因為它將所指之事實，套以一個特殊形式和秩序的架構，為使人能夠明白這事實。³ 下文將按慶典三個「時間」的幅度——過去、現在和將來，描述慶典的神學意義。⁴

首先，讓我們從聖經幾個有關「時間」的字和詞作初步的了解。chronos 是指一段時間，kairos 意謂指定的一刻，是在一段時

1 參閱 B.Lonergan, *Method in Theology* (New York 1972).

2 參閱 A.Dulles, *Models of the Church* (New York 1974) 22-23.

3 參閱 G. Worgul, "Celebration: A New Sacramental Model", in *From Magic to Metaphor* (New York 1980) 203-217; L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo* 120-121; J.Ratzinger, *Feast of Faith* (San Francisco 1981); V.Pelvi, *Teologia della celebrazione* (Napoli 1979); B.Droste, "Celebrare" in *der römischen Liturgiesprache. Eine liturgie-theologische Untersuchung*, (München 1963); M.Sodi, *Celebrazione* in NDL 231-248; G.Martimort, *Structure and Laws of the Liturgical Celebration* in Idem (ed.), *The Church at Prayer I* (Collegeville 1986) 85-225; I.H.Dalmis, *Theology of the Liturgical Celebration*, in *ibidem* 227-280; Fransen 強調讚頌與欽崇的儀式，以及喜慶的幅度。Vaillancourt 著重慶祝的團體。Schanz 標榜聖事的象徵和慶典三個幅度：紀念 (anamnesis)、當下 (kairos)、將來 (eschaton)。參閱 P.Fransen, "Sacraments as Celebrations", in *Irish Theological Quarterly* 43:4(1976) 151-170; R.Vaillancourt, *Toward a Renewal of Sacramental Theology* (Collegeville 1979) 102-112; J.Schanz, *Introduction to sacraments* (New York 1983) chapter 6, *Models of sacraments: Toward a celebrational model* 130-174; Rocchetta 515-546.

4 這三個幅度是很多作者所用的架構，如多瑪斯，Vaillancourt, Schanz, Rocchetta 等人。

間中的重要點。例如：to pleroma tou chronou（時期一滿：迦 4:4；弗 1:10），就是說一串的時間到了圓滿（pleroma）的一刻，亦即基督開始傳教是所說的「時期已滿」（谷 1:15, peplerotai ho kairos），基督視自己的出現或來臨為指定的一刻（kairos），並使串在一起的時間圓滿。另一個字 hora 是指時辰，天主介入歷史而構成的轉捩點，這字相當強勁地籠罩著若望福音，尤其突出耶穌要完成的事（若 2:4;7:6,8,30;8:20;12:23,27;13:1;17:1）。這轉捩點是指基督的逾越事件。此外，emera kyriou 是指主的日子（依 13:6；岳 2:1；3:1-5；宗 2:20），那是上主顯示威能的日子，此詞具有猶太啓示文學（apocalyptic literature）的色彩（達 11:35；多 14:5），暗示歷史時空的大限。它有不同用法：第一、用在基督的事件上（格前 1:8；格後 1:14），包括聖神降臨的事件在內；第二、用在基督徒慶祝主復活的日子；第三、用在基督再來的日子，人們不知道那日子，故需要儆醒、期待，是對觀福音中所述的末日（瑪 24:36-41；谷 13:32-37；路 21:5-36）。與此末日相關連的是 parousia，意謂來到、臨現、在此。基督徒的生活就是保守自己的信德，直到主的來臨（得前 4:15, eis ten parousian tou kyriou）。還有另一個詞「末期」，即在最後的日子（希 1:2, ep' eschatou ton emeron；宗 2:17, en tais eschatais emerais），希伯來書將之用來指謂基督的事件，而宗徒大事錄則指謂教會的時期。

由此看來，整個歷史的時間、時期、時辰、時刻、日子、最後、末期，都與基督的出現有關。祂是元始與終末（默 1:8），新約作者企圖說明，基督在時空中的某刻出現，連帶將所有時空的點都凝聚在那一刻。誠然，教會在時空某一點慶祝基督的逾越奧跡時，也必然把過去現在未來、東西南北上下都凝聚一起。讓我們就以過往的紀念、現在的恩臨和將來的永生來描寫聖事慶典。

5.1 過往的紀念

基督的逾越奧跡是所有基督徒慶典的核心。它是整個救恩史

的高峰，同時統攝所有天主在歷史上的奇妙化工——創造、以民的選立、出谷、耶穌的圓滿啓示（路 24:44）。聖事慶典將這浩瀚偉大的奧跡實現在信友的聚會中。聖事使信友團體「慎終追遠」，因為他們不但「紀念」天主在過往的妙化，也追溯到創世前祂對所有受造物的「慈愛計劃」（弗 1:9），而天主因耶穌基督對教會的盟約，舉凡信友舉行聖事慶典，祂都神妙地進入他們的生命歷史中，為此，他們的確慶祝天主的恩臨、救援、恩寵和愛情。

由於人的生命有規定的進程和形式，在不同的時刻，就有不同的需要，同樣，人在現世與天主交往也有不同的進程和形式，以滿全不同的需要。故此，每個聖事慶典雖以逾越奧跡為核心，但具有不同的焦點，因而有七件聖事。

5.2 現在的恩臨

聖事是天主的充盈人生命的時刻 (kairos)。當教會慶祝基督奧跡時，以今天一詞來強調她的祈禱，為對主教所導教會的祈禱（瑪 6:11）和聖神的召喚作出迴響（希 3:7-4:11；詠 95:7）。「今天」是屬於生活的天主；人蒙召進入的這個「今天」，就是耶穌逾越的「時辰」（hora）；祂貫穿並擔負著整個歷史：

生命在萬物中開展，一切都光明燦爛；
祂是黎明的黎明，瀟漫整個宇宙，
祂閃亮在曉星之先，
在眾星之前，不死不滅、無際無涯，
偉大的基督照耀萬物，光芒勝過太陽。
祂為信仰祂的我們，建立光明的日子，
長久而永不熄滅的光明：奧妙的逾越節。¹

1 Hippolytus of Rome, *De paschate* 1,2, 此處引自 CCC 1165。

我們嘗試分點說明這「不可探測的富饒」（羅 11:33）。

一、信德

基本上每個慶祝的團體都有同一的信德，因這信德，成員們奉主的召喚成爲「一個身體」。每個聖事慶典是信德的奧跡。所謂慶祝信德，就是順從天主的聖言，¹ 藉著外在的儀式加強和表達信德，² 宣認在教會內從宗徒傳下來的信仰。³

中國儒家主張「祭之以誠」，同樣教會聖事慶典也是建基內心的誠信。所不同者，這分誠信不僅源於個人的修爲或操守，首先是來自天主的愛，而最終信德的表現就是對天主的朝拜，正如多默宗徒看見主的顯現，復燃內心的誠信，不期然呼喊：「我主！我的天主！」（若 20:28）聖事慶典正是指向這個朝拜，慶祝的團體參與基督的誠信，在聖神內朝拜父。

禮儀又是參與基督在聖神內向天父的祈禱。每個基督徒的祈禱，都在禮儀中找到它的源頭和終向。藉著禮儀，人的內心紮根並建基於天父在祂愛子內「愛我們的大愛」（弗 2:4）。這是同一的「天主奇妙工程」，在任何時代，在聖神內（弗 6:18），藉著祈禱，得以活現和深入人心。⁴

1 CCC 1122: 行聖事的使命已蘊含在宣講福音的使命中，因爲聖事須先以天主聖言和信德來準備；而信德就是對天主聖言的順服。PO 4: 天主的子民，首先既是藉生活的天主的聖言而集合起來……，宣講聖言，爲施行聖事是不可缺少的，因爲聖事是信德的工作，而信德是由聖言產生並滋養的。

2 參閱 SC 59: 聖事不僅假定已有信德，而且藉言語、藉物品，滋養、加強並表達信德，所以稱爲信德的聖事。

3 參閱 CCC 1124: 教會的信德先於信友的信德；信友是應邀來加入教會的。當教會舉行聖事慶典時，就是宣認受自宗徒的信仰。

4 CCC 1073.

二、盟約

舊約早已記載天主多次與人訂立盟約，被選的以色列民也以不同的標記、節日、儀式來紀念這些事。

選民由天主接受了獨特的標記和象徵，來標誌他們的禮儀生活：這些標記和象徵不再只是宇宙季節循環的節期和社會活動的慶典，而是盟約的標記；是天主為祂子民完成的偉大工程的象徵。這些舊約禮儀的標記中，計有：割損禮、君王和司祭的傅油和祝聖禮、覆手、祭獻，尤其是逾越節。教會視這些標記為新約聖事的預象。¹

可是，新約的聖事卻有別於舊約的聖事或其他聖儀，因為這是耶穌藉其逾越奧跡所結的天人新盟約而建立的。² 耶穌的逾越奧跡，作為救援的力量，早已潛伏在祂一生中，透過祂的言行漸趨明朗，並在祂以自己的血建立新盟約時，將之賜給教會，讓她繼續延續基督的工程。因此，基督生平的事跡都指向這個盟約，並成為聖事慶典的基礎。³ 聖事所慶祝的就是基督建立的盟約。

聖事是從基督身上「湧流出來的力量」（路 5:17），時常都是充滿生命並賦予生命的，亦即是聖神在基督奧體——教會——裡的活動；聖事確是天主在新而永久的盟約中的「傑作」。⁴

1 CCC 1150.

2 CCC 1114: 我們「依從聖經的訓導、宗徒的傳統和…教父們一致的想法」，宣認「新約的聖事皆是我們的主耶穌基督建立的。」 DS 1600-1601

3 參閱 CCC 1115: 不論是耶穌在世的隱居生活或公開傳教，祂的所言所行都已具有救援的力量。祂的所言所行已提前了祂逾越奧跡的力量。這些言行宣告並準備，當一切事都完成時，祂要賜給教會的救援。基督生平的每個奧跡，皆構成基督現在藉著祂教會的僕人，在聖事中所分施的一切的基礎，因為「在我們救主身上有可見的一切，都已通傳到祂的奧跡（聖事）中。」（教宗大良）

4 CCC 1116.

三、恩寵

通過聖事慶典，我們經驗到基督的逾越奧跡，其所帶來的果實是恩寵。

在信德中相稱地舉行聖事慶典，就會賦予聖事所意指的恩寵 (DS 1605)。聖事是有效的，因為基督在聖事中親自行動：是祂在付洗，是祂在聖事中行動，通傳聖事所意指的恩寵。天父常聆聽祂聖子的教會的祈禱，教會在每件聖事的「呼求聖神禱詞」(epiclesis) 中，表達她對聖神德能的信德。就如火會使接觸到的一切化為火焰，聖神也使順服於祂德能之下的一切，轉化為天主性的生命。¹

其實，從時間的開始至終結，天主的整個工程都是降福。聖經的作者從描寫創世之初及至天上耶路撒冷，都以禮儀詩歌頌讚天主的救恩計劃是一個極豐厚的降福。自起初，天主就降福所有生物，尤其是男人和女人。人犯罪，使大地受到「詛咒」，天主卻與諾厄和有生物訂立盟約，恢復這個令大地充滿生機的降福。人類的歷史原先邁向死亡，然而，通過亞巴郎，天主的降福貫穿人類的歷史，為使人類再回到生命及其源頭：由於亞巴郎——「信者之父」——藉信德承受了降福，救恩的歷史就開始了。天主的降福透過一些驚人的救恩事件顯露出來：依撒格誕生、出谷、賜予福地、選立達味、天主臨在聖殿裡、帶來淨化的充軍以及卑微的「遺民」的回歸。法律書、先知書和聖詠交織出選民的禮儀，以紀念天主的降福，同時透過讚頌和感謝，回應天主的降福。²

1 CCC 1127.

2 參閱 CCC 1079-1081。

在基督的逾越奧跡中，天主的降福圓滿地顯示出來並通傳給人，而基督作為人，代表全人類向天父致以最高的稱頌和欽崇。天主父是一切創造和救世福澤的源頭和終向，祂藉著那為我們降生、死亡和復活的聖言，使我們充盈祂的福澤，並藉基督在我們心中傾注那滿載一切恩賜的恩賜：就是聖神。每次教會在舉行聖事時，就是以頌讚慶祝這不可言喻的天恩，連同這深厚的恩情，天主也滿全人個別的需要，施予聖事特殊的恩寵。¹

四、提昇

聖言的降生奧跡既洞穿人類歷史，人的提昇也有了新的向度。聖言原先在父的懷裡，永遠投向父。當降生的聖言從此世逾越到父那裡，也為人留下祂的榜樣，叫人追隨祂的足跡（伯前 2: 21），按著「逾越奧跡」的模式，提昇到祂在父那裡為被選者所預備的地方（若 14:2）。人按本性所能達到的福樂都是有限的，基督卻藉著聖事選拔我們、提昇我們，使我們有分於天主的生命。

聖事的恩寵，是由基督賦予的聖神的恩寵，且每件聖事都有專屬的恩寵。聖神治癒和轉化聖事的領受者，使他們肖似基督。聖事生命的果實，就是使信友作義子的聖神，使他們與唯一聖子、救主活潑地結合為一，並使他們有分於天主的生命（伯後 1:4）。²

教會舉行聖事慶典時，必會祈求聖父派遣聖神（epiclesis），使信徒得到靈性上的轉化，肖似基督，充滿祂的愛德，將每天的勞碌作為獻給天主，在聖事中作為「今天」的活祭品。如此，聖事成為人生的慶典，充滿豐足的欣悅、無邊的逍遙、刻骨銘心的情誼。

1 參閱 CCC 1082。

2 CCC 1129.

五、共融

聖事慶典都分享教會作為共融團體的特性。一方面，聖事不能脫離教會而須憑藉教會而存立，這是因為教會本身是基督行動的聖事，亦即基督藉著派遣聖神在教會內施行恩寵。另一方面，聖事實現教會，亦即它們使教會作為（基礎）聖事的本質透現出來，因為聖事，尤其感恩祭，把與天主共融的奧跡，就是把本身是「愛」、也是「三位一體」之天主的共融奧跡，顯示並通傳給人類。所謂「教會實現感恩祭，感恩祭實現教會。」¹

聖神在聖事慶典中使團體與基督合而為一，以建樹祂的身體。聖神好比天父的葡萄樹的汁液，使枝條結出果實（若 15:1-17；迦 5:22）。教會是與天主共融的偉大聖事，把分散各地的天主子女重新團聚一起。聖神在聖事中所結出的果實，就是與天主聖三之共融和信友之間的弟兄共融，二者不可分離。（若一 1:3-7）²

六、生命

就如生命從頭到尾貫穿整部聖經，同樣也串連所有的聖事慶典。天主是一切生命的源頭，人的生命是天主的恩賜，雖是脆弱的，畢竟是來自天主的氣息，具有神聖不可侵犯的一面。罪惡毫不留情地摧殘人的生命，基督來卻恢復我們的生命，而且是「更

1 "Ecclesia facit eucharistiam, eucharistia facit ecclesiam". 這句話源於 H.De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris 1944). 作者用這句話綜合了教父和中世紀的神學。例如：Augustine, *De civitate Dei*, 22,17: PL41,779; Thomas Aquinas, *SThIII* q64 a2 ad 有關其他現代作者對這句話的認同，參閱 A.M.Triacca, *Ecclesia facit Liturgiam, Liturgia facit Ecclesiam*, in S.Felici (ed.), *Ecclesologia e catechesi patristica* (Roma 1982) 255-294. 參閱 CCC 1118 也提到這點。

2 參閱 CCC 1108; CCC 1109: 「呼求聖神禱詞」(epiclesis)，也祈求會眾與基督奧跡的共融，能達到圓滿的效果。「主耶穌基督的恩寵和天主的愛情，以及聖神的共融」（格後 13:13）應常常存留在我們當中，並且在感恩祭之後去結果實。因此，教會祈求聖父派遣聖神，使信徒藉著靈性上的轉化，肖似基督，促進教會的合一；並透過見證以及愛德服務，來分擔教會的使命，如此以生活作為獻給天主的活祭品。

豐富的生命」(若 10:10)。基督建立聖事，正是為使人在新生命中重生、成長、得到滋養、茁壯，最後脫離死亡而復活，成為有分於天主生命的人(伯後 1:4)。在聖事中慶祝生命，有三種意義：

第一，它是終極關懷的一種表達。正如在中國民族信仰的主流中，不論是主張安身立命、肉體成仙或返歸佛性，都是企圖對生命提出圓滿的答案，並設法在宗教慶典中表達這種關懷。同樣，在聖事慶典中，這種關懷更會浮現出來。

可是，不僅慶典參與者關懷，是天主自己首先關懷參與者的關懷。入門聖事奠定每個基督徒生命的基礎，重生為天主的子女，成為基督身體的肢體，分擔教會的使命。懺悔聖事使受過洗的罪人得到靈性的復活。病傅聖事可使人克服重病或老年帶來的種種困難。聖秩聖事使人成為基督的服務員，為生命聖言和筵席而作事奉。婚姻聖事為在愛情中孕育新生命。與其說我們在聖事慶典中關懷生命，倒不如說是「生命」本體在關懷我們，也引領我們關懷他人、社會、人類生命的圓融。

第二，它澄清生命的去向和孕育基督徒的世界觀和遠景。在聖事慶典中，會眾與基督契合。基督本身是永生的聖言，降生後仍有全權支配生命(若 5:26)，祂是「生命的聖言」，故此，在舉行聖事慶典時，必須先聆聽聖言。因為「聖言的宣報是為了讓人們接受和生活：聖神藉賦予生命給所宣報的聖言，首先是使參與禮儀的會眾，憶起救恩事件的意義。」¹

聖神依照宣讀者和聆聽者的心靈準備，恩賜他們心領神會天主聖言。聖神透過那些構成禮儀慶典的言語、行動和象徵，使信友和主禮者，與基督——天父的聖言和

1 CCC 1100.

肖象——建立活生生的關係，為使他們能把在慶祝行動中所聆聽、默想和行動的意義，在自己的生活裡實踐。¹

在每個聖事慶典中，「是救世的聖言，滋養基督徒心中的信德；是信德，使基督徒團體誕生並成長。」(PO 4) 他們將基督之光帶到世界，照明眾人的生命。

第三，參贊天地的化育。天主通過可見的受造物向人說話(羅 1:19-20)。人的自然理智可在物質的宇宙中看到造物主的跡象，甚至在日月星辰、風雨雷電、山川河澤、五岳四瀆，可感受到祂大能和親切的臨在。聖事慶典中的宣報不僅是一種靜態的啓示，而是賦予人動態的智慧，使人一方面茅塞頓開，參透萬物玄機，在受造物中更能發現天主的臨在和訊息，另一方面憑藉復活基督凱旋的力量，驅散世界的黑暗和淨化令人死亡的文化。

聖事慶典是由標記和象徵交織而成。根據天主有關救恩的教育原則，標記和象徵的涵義植根於創造的工程和人類的文化中。² 此乃因為人的存在同時兼有肉身和精神的幅度，所以人要透過物質的標記與象徵，來表達和洞悉精神的事物。人也有社會的幅度，所以需要標記和象徵，如語言、姿勢、行動等，來與他人溝通。人與天主的關係也是一樣。³

可是，聖事慶典不僅是以標記和象徵作為與人與神的溝通，也是藉此而轉化世界。在慶祝逾越奧跡的那天晚上，寂靜的夜幕、乍暖還寒的晚風、閃爍的火焰、潺潺的水聲、馨香的聖油、

1 CCC 1101; SC24: 在舉行禮儀時，聖經是極其重要的。因為所宣讀並藉講道來解釋的經文，以及所頌唱的聖詠，都是從聖經而來；經文、祈禱，和禮儀詩歌，也是由聖經所啓發和潛移默化而來；還有動作與象徵，也都是從聖經中取得它們的意義。

2 參閱 CCC 1145。

3 參閱 CCC 1146。

美味的餅酒、巨大的蜂臘、芬芳的鮮花，……所有的標記代表整個天地正期待偉大的轉化，因為基督復活了。參贊生命的化育原是基督（斐 1:21）。

七、天道

中國人對「道」有不同的領悟。道可以指一般的話語、道路、方法、行徑、高超的境界，甚至超越形器的宇宙最高法則、生命的本體。當然，爲此而尋道的，大不乏人。同樣，古時的閃族是遊牧民族，洞悉要走的道路非常重要，因而也常以道比作人的宗教和道德生活，這用法一直保存在希伯來的傳統中。

路是人走出來的，天路是天主走向我們的路。人可千方百計，踏盡萬里路，去尋找天路，但天主的道路卻與人的不逕相同（依 55:9）。希伯來人每年慶祝逾越節時，更深深感受這番道理。天主的路雖是迂迴漫長，但有天主同行，甚麼也不缺（申 2:1-7）。祂領子民到達福地，讓他們安頓飽食之後，讚頌（祝福）上主（申 8:7-10）。爲此，在逾越晚餐中，希伯來人唱「大讚曲」（詠 136）：上主的途徑是慈愛和真理（詠 25:10）。他們到達天主預許的地方，仍是在祂的道路中前進，就是按照「法律」所指示的而行（詠 119,126,147）。可是仍有人違背法律，走入歧途，爲此，上主親自「在荒野中開闢道路」（依 43:19），把一切山嶺作爲大路（依 49:11），要凱旋地歸來。

今天基督徒在聖事中慶祝逾越奧跡時，也是讚頌天主爲人走出來的路。聖言降生，就是天主來到人間，降生的聖言就是「道路」（若 14:6），祂叫叫人跟隨祂（路 9:57-62），那是十字架的道路，爲能進入光榮中（路 9:23），祂是這條路的領導人（伯前 2:21），祂毫不畏縮前行（路 9:51），並走上加爾瓦略山，以祂的血使人進入真聖殿，以祂的肉身爲人打開新而活的路（希 10:19-21）。最後耶穌升天，是爲人準備天上的居所（若 14:2），但祂仍陪伴人、帶領人回歸到父那裡（瑪 28:20）。在此期間，教會也被稱爲「道」

(odos)(宗 9:2;18:25;24:22) 。誰在教會內，也就在基督內行走（哥 2:6），因為在基督內，一切人可融合在聖神內，達到父面前（弗 2:18）。

正如基督來是尋回迷路的羊，帶人回歸正路，教會在延續基督的牧養工作時，也要以人為依歸。「人是教會要走的路。」¹ 當然，教會效法基督，忠於天主、忠於人，在聖事慶典中亦要為人走向天主而鋪路。這路要以屬人的標記和象徵將此路的末世意義襯托出來。這些標記提醒人受罪惡創傷的處境，這處境是人要跨越的一道門檻，以進入新生命之世界的通道。人有喜事，自然會慶祝，但即使遇有不幸，例如一個人患重病，甚至危在旦夕，基督徒照樣慶祝，因為這處境只不過是門檻，基督藉聖事陪伴人跨越它。罪將死亡帶來世界，摧殘衆生，可是當教會在聖週六慶祝逾越奧跡的晚上，就情不自禁地唱：*felix culpa*（因禍得福的罪過），因為它為我們賺得了救主。聖事有時就像這條是天路的中途站，² 那裡人們休息、滋養、療傷和弄清生活的方向。

5.3 將來的永生

以色列實際上是生活在希望中。逾越節的慶祝基本上是準備他們期待更偉大的事件。前文亦提過，天主的許諾必要在時空的場所中實現，而每次實現更擴大和加深許諾的內容，指向更偉大的實現。天主的許諾和實現交織著整個救恩史，同時又凝聚在基督身上，祂既是一切舊約許諾最偉大的實現，同時又是最偉大的許諾，指向祂第二次來臨時。³

1 若望保祿二世，〈百年〉（*Centesimus annus* 1991）通諭 nn.53-62.

2 參閱 Origen, *In Jos. hom.* 4,1; B.Neunheuser, *Baptism and Confirmation* = Herder History of Dogma (Freiburg 1964) 68-69.

3 參閱 Hon Tai Fai, *On the Journey of Faith of the Adult-Catechumens*, in *Ephemerides Liturgicae* 103(1989) 3-41 161-220.

現在當基督徒過逾越節時，是慶祝耶穌的人性已戰勝死亡；天父賜下聖神使耶穌從死者中復活（羅 1:4;8:11），並立祂為默西亞（受傅者）（宗 2:36）。基督的整個人性「被傅以聖神」，從祂身上發出的能力也是聖神的，祂大量傾注聖神，把我們融合在祂的逾越事件裡，直到「聖者們」與天主子的人性結合，建立「完美的人，達到基督圓滿年齡的程度。」（弗 4:13）¹

讓我們歡樂吧！讓我們感謝天主！因為祂不但使我們成為基督徒，而且也使我們成為基督自己。弟兄們，你們曾否留意，天主給了基督作為我們的元首，是賜給我們多大的恩典？你們踴躍喜樂吧！我們已成了基督。既然祂是頭，我們是肢體，祂和我們就成了完整的人……圓滿的基督：頭和肢體。而且是何等的頭，何等的肢體？是基督和教會。²

教會每次舉行聖事慶典中，就是處於「主已來」（*Maran atha*）和「主再來」（*Marana tha*）之間，慶祝主的奧跡，是祂要完成「天主成為萬物中之萬有」的大業（格前 11:26; 15:28）。³

自宗徒時代起，禮儀就以聖神在教會內的嘆息說「主，請快來！」（*Marana tha!* 格前 16:22）而邁向其終結。因此，教會在聖事慶典中分享了耶穌的意願：「我渴望而又渴望，同你們吃逾越節晚餐，……非等到它在天主的國裡成全了，我絕不再吃。」（路 22:15-16）在基督的聖事中，教會已領受了她產業的保證，已

1 參閱 CCC 695，即聖奧思定所說的「整個的基督」（*Christus totus*）。

2 Augustine, *In Ev. Jo.* 21,8: PL35 1568; Thomas Aquinas, *STh* III q48 a2 ad 1: 「頭與肢體可說是單一和相同的奧妙位格」。引自 CCC 794。

3 參閱 CCC 1090: 「在人間的禮儀中，我們預嘗並參與那在天上聖城耶路撒冷所舉行的禮儀慶典，我們以朝聖者的身分向那裡邁進，那裡有基督坐於天主的右邊，作為聖所及真會幕的臣僕；我們偕同天朝全體軍旅，向上主歡唱光榮之讚歌；我們尊敬並紀念各位聖人，希望加入他們的行列；我們也期待我們的救主耶穌基督、我們的生命的出現，那時，我們將同祂一起出現在光榮之中。」 SC 8；參閱 LG 50.

經在分享永遠的生命，雖然仍在「期待所希望的幸福，和我們偉大的天主及救主耶穌基督光榮的顯現」（鐸 2:13）。「聖神和『新娘』都說：『主耶穌！來罷……來罷。』」（默 22:17,20）。¹

1 參閱 CCC 1130。

結論

第十八章

救恩在希望中

上文十七章所鋪陳的資料，幫助我們從神學的角度了解，在天主實施其救恩時，使那令人驚歎不絕的奧跡，成為教會每天的慶典，並使我們從慶典中進入信德的奧跡。本章不在於重複上文所說，而旨在對整個研究作評價和總結，從而點出幾個展望。

1. 慶典與神學

就目標而論，本書基本上為讀者提供對聖事慶典的反省資料，並作神學解釋，其中所應用的原理，正如導言所述，主要是心物同向律、生活希望律和天人交換律。它們源於人學、基督學和教會學方面的反省。神學雖然分科作探討，但科與科之間仍須彼此聯繫。

就方法而論，本書以溯源法建立神學的實證部分，即聖經、教會訓導、教父和釋義發展史，同時以推理法將聖事固定在慶典的範疇中討論，但並不因此而造成一個關閉的系統。相反地，它是指向一個開放的邀請，企圖給予讀者更強的動機，以赴基督之約，熱誠地參與慶典，進入基督的奧跡。

就鋪陳而論，本書設法避免冗長的資料記敘，而偏向作綜合報導，以聖經篇、教父篇、釋義篇、總論篇和慶典篇作單元，每篇都是從不同的角度對聖事慶典作解釋。由於總論篇和慶典篇皆以特別課題為解釋對象，所徵引的聖經、教會訓導、教父、禮儀和神學家等資料，難免有重複之處。

神學誕生於信仰，在信仰中發展，並為信仰服務。為天主來說，一切都可能，在眾多的可能性中，祂所選擇的卻叫人驚歎不

已，這就是奧跡。奧秘的事情當然需要耐心去理解，而且往往是有限的，因為現在是「藉著鏡子觀看，模糊不清……所認識的，只是局部的」（格前 13:12），不過那局部的神學知識卻是真實的，而且正因為是局部的，於是便有進展的空間，由於是真實地激發心中的信賴，藉以細味天主的智慧和慈愛。

其實，聖事慶典本身雖然不是神學，但較諸神學更有效地進入天主的奧跡中。我們可以說，神學並不替代慶典，反而誕生於慶典，在慶典中發展，並為慶典而服務。本書雖著重神學，但在研究過程中，尚有幾方面與慶典是息息相關，就是禮儀本位化、靈修和牧民。下文分點描述作為對慶典的展望。

2. 慶典與本位化

中國人著重「禮」，是因為它表達人內在的仁義。「君子義以為質，禮以行之。」（論語·衛靈公）同樣，禮儀慶典也讓信友將自己的信、望、愛活於基督的逾越奧跡之中。「禮」可使人產生成仁取義的自覺，這自覺使人改良禮的表達，漸漸形成塑造中國文化的一股力量。同樣，教會的禮儀慶典一方面不得不以百姓的文化來表達，但另一方面也能創新並塑造文化。

2.1 本位化的意義

文化是由於人按其心智活動對生活環境有所反應，因而漸漸形成一種生活模式，包括：語言、心態、民生、法律、藝術、交往方式、風土人情等。這種模式能有效地突出某一類的社會群體。普遍來說，一個社會由於有不同階層的人（如：富人、窮人、士官、庶民、知識分子、文盲等），會有共通的主流文化，也有分殊的次文化。

文化雖然包羅萬有，但並非每個要素都有價值的。只有那些使人得到靈肉健全發展的東西才有價值，其關鍵在於「化」。這

些要素能形成「教化」、「濡化」的氛圍，人生活在其中，能將其人性更活得通透，例如：中國人傳統的婚嫁習俗強調忠孝仁義。這些習俗會使個體的「人化」進入有機的、多元的、甚至相互矛盾的社會整體中，同時使「人化」的個體在思想、感情、行為模式各方面與社會的氛圍相適應、相和諧，因而實現真、善、美高度統一的、自由的境界。

從教會的角度來說，「本位化」的基本意念是指福音在個別本土文化上「降生」(incarnation)，同時是指將這些文化引入教會中。本位化意味著基督的奧跡具有超凡的能力，既能在不同文化中紮根，又補充它們不足之處，使真實合乎人性的價值得到提昇和轉化。¹

2.2 禮儀的本位化

教會既要傳福音和舉行聖事，自然成為本位化的主體。² 聖神降臨後，早期的教會團體便開始傳福音。他們雖然承繼猶太人的文化傳統，也吸納不少希臘色彩的智慧，可是他們要在這框框中，注滿基督福音的內容。以敬禮的地方為例，我們便不難其發展的階段。

第一，保存猶太人的文化傳統。猶太人最初是以「會幕」，亦即安放結約之櫃的「帳棚」，作為人民集結和敬禮天主的地

1 參閱 CCC 1201：基督奧跡的豐饒是如此深不可測，任何禮儀傳統都無法予以完全表達。不同的禮儀傳統的萌生和發展歷史，見證了令人驚奇的互補性。當各教會共融在信仰和信德的聖事中，生活出這些禮儀傳統時，她們彼此充實，並在忠於整個教會的大傳統及共同使命之下，不斷成長。(EN 63-64)

2 參閱 CCC 1202：教會由於本有的使命，產生了多元的禮儀傳統。地域和文化相同的各個教會，共同以富有特殊文化風格的表達方法，慶祝基督的奧跡……由於教會被派遣到各民族及文化中，並於其中紮根；所以，基督——萬民的光明和救贖——得以透過各地教會的禮儀生活，向當地的人民和文化顯示自己。教會是至公的，因此，她能將各文化中所有的真正豐饒予以淨化，最後把此富饒整合於她唯一的奧跡中。(參閱 LG 23; UR 4.)

方。後來，撒羅滿建造耶路撒冷的「聖殿」，主要為舉行各種祭禮。當猶太人被充軍到巴比倫後，漸漸又建築「會堂」，作為祈禱和聽聖經的聖所。耶穌來了，祂的「身體」取代耶京的聖殿，因為「真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父。」（若 4:23）新約的敬禮著重基督所奠立的天人關係，故此，人的身體被喻為帳棚（格後 5:1）、聖殿（格前 3:16），建成屬神殿宇的活石（伯前 2:5）。默 4 所描寫的天廷相似舉行禮儀慶典的地方，並突顯了基督的祭獻。這無非是說明，在舊約敬禮中加入了新約的意義。為此，早期的基督徒仍然按照習俗，「每天成群結隊前往聖殿，也挨戶擘餅。」（宗 2:46）保祿傳教時，也首先往「會堂」宣教。時至今日，天主堂內的設置都有猶太文化的痕跡，如聖體櫃、至聖所等。

第二，將福音的內容伸延到非猶太人的文化框框裡。伯多祿和保祿在羅馬殉道，意味著基督的信仰已進入世界的文化，因為羅馬當時被視為世界的中心。「挨戶擘餅」，表示基督徒以家居為舉行感恩祭的地方。有些基督徒家境富裕，可以提供很大的地方作聚會。在第三世紀（250 年）已有文獻描寫這些地方的劃分：聚會的禮堂有主教的座位，周圍環繞著司鐸（長老），執事襄禮的位置，然後有平信徒，男女分開，禮堂隔壁有一間房為慕道者用，另一間則為洗禮用，兼有浸洗池。

第三，盡量保持基督徒信仰的特質，創造新的文化，以滿足民衆的各項需要。起初的三個世紀，基督徒聚會的地方主要是為信徒。當時這宗教並未受到一般人的接受，而且所經歷的教難不下十數次。由於他們聚會的地方（聖堂）並非是公開的，往往造成別人的猜疑，謠傳他們聚會時，吃嬰兒的肉和飲血等。其後君士坦丁大帝（Constantine）在 313 年頒下米蘭諭令，¹ 給予教會宗

1 這是由於 312 年他在夢中得到指示以基督的十字架作旗號，且在 Milvian Bridge 之役戰勝其政敵 Maxentius。

教自由，可公開傳教、集會。羅馬大帝還建造了 *Basilica*（中文譯作聖殿），原意是指屬於皇帝的宮廷，讓基督徒在這些地方聚會時有更大的保護和特權。當然在這期間，基督徒人數多了，越有需要建造聚會的聖堂。隨著歷史的發展，不同文化色彩的聖堂便應運而生。

無可否認，聖堂在世界文化中，不論從藝術、建築、人文精神、教育、關社的角度看，都成爲受人重視的要素。從聖堂的發展史，可看到教會的本位化具有兩個動向：一是將福音揉合在文化中，二是將人們引導到教會的團體中，而這團體以聖堂——舉行禮儀慶典的地方——作爲集結合一的象徵。福音在某個文化層裡產生教化的效應，從人的內心著眼、加強、補足和提昇人文精神與文化。教會須吸納這些負載文化價值的要素，爲使福音傳播和禮儀慶典更容易深入人心。

梵二的禮儀更新，早已注意到所謂適應各民族性和傳統的問題。¹ 適應意謂採納的本土文化，使基督能降凡在這民族中，以奧秘的方式，真正地爲他們主持禮儀。所謂奧秘的方式，是指慶祝的團體，按基督的意願採用那民族的語言、象徵和儀式，爲能積極地、有效地參與基督的敬禮。就方法而論，此種適應可分爲兩個階段：一是邁向文化 (*acculturation*)，二是深入文化 (*inculturation*)。第一階段是地方教會以羅馬禮爲本，吸納一切與之相符合的本土文化因素，套用在羅馬禮之中。第二階段是地方教會引用非基督徒的禮節，但賦予基督徒的意義，但仍以保持羅馬禮的基本統一性爲主。² 羅馬禮享有特殊地位，不僅因爲它是一個遠古、悠久和豐富的傳統，也因爲這地方屬伯多祿繼承人所牧養，而在他身上建立了信仰及精神共融的、永久可見的中心與基礎。³

1 SC 37-40: *Normae ad aptationem ingenio et traditionibus populorum perficiendam.*

2 SC 38: *Servata substantiali unitate Ritus romani.*

3 參閱 LG 18.

2.3 原則和範圍

禮儀慶典的本位化要注意三個個原則：¹ 一、堅守禮儀慶典的內在意義，就是**逾越奧跡**；² 二、維繫各地慶典基本的一致性，藉以確保教會大公的**面貌**；³ 三、忠於**聖統的共融**，接納教會權威的訓導。⁴

在禮儀上，慶祝奧跡是使人紀念天主的救恩計劃，祂對人的仁慈和忠信。以下所列的五個範圍，都是禮儀本位化的刻不緩容的任務。⁵

第一，**語言**。聖言宣讀、主禮者的禱文、講道、聖詠、歡呼詞等，務須應用本土文化的表達，適當的言詞是宣認奧跡臨現的要素。

第二，**歌詠和音樂**。這可說是帶動聖事成為慶典的靈魂。就現象而論，好的音樂是慶典成功的一半。民族音樂可增添本土情懷，但須注意從聖經取得靈感，也避免與其他宗教音樂混淆。

1 參閱聖禮和聖事部，〈羅馬禮儀和本位化〉訓令(1994) nn.34-37. Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *La Liturgia Romana e L'inculturazione*. IV istruzione per una corretta applicazione della costituzione conciliare sulla sacra liturgica (nn37-40). Il 25 gennaio 1994; CCC 1205-1208.

2 參閱 CCC 1205：在禮儀中，尤其在聖事禮儀中，含有不能改變的成分，那是由天主所建立的，並由教會保管。然而，禮儀也含有可變的成分；教會可以有權，甚至有時也有義務加以改變，以適應最近接受福音的各民族文化。（參閱 SC 21）。

3 參閱 CCC 1206：在適應不同文化時，需要心靈的皈依，且在必要時，要放棄一切有違大公信仰的積習。

1208：經合法承認的各種不同禮儀傳統或儀式，由於它們都標誌並通傳同一的基督奧跡，因而能表達教會的至公性。

4 參閱 CCC 1206：禮儀的多元性能成為更豐富的泉源，但也可能挑起緊張、誤會、甚至分裂。在這一方面，要清楚了解禮儀的多元性，不應損害教會的團結合一。禮儀的多元性只有忠於共同的信仰，忠於教會從基督所接受的聖事標記，忠於聖統的共融，才能表達自己。（參閱 SC 21）〈羅馬禮儀和本位化〉n.37，列明禮儀本位化的教會權威是指：聖座（通常透過聖禮和聖事部行使權威）、地方主教團、教區主教。

5 參閱〈羅馬禮儀和本位化〉nn.38-45.

第三，**禮儀的姿態**。不論是坐、立、伸手、鞠躬、靜養、舞蹈、宣講、朝拜、讚美、平安禮等，都要順應個別的民族情感。

第四，**藝術**。天主堂由建築外形到內裡的聖洗池、祭台、讀經台、聖體櫃、聖像及各種擺設，都要顧及整體的和諧，該注重藝術品的材料和手工，務使它們能承載禮儀行動所表達的奧秘、莊重和驚歎。

第五，**民族的禮節**，諸如婚嫁、喪禮、祭祖等，要尊重本土民情和儀式。對信友來說，年中的民間節日，如：新春的謝恩、清明的追念亡者等，也是慶祝奧跡的好時機。¹

禮儀慶典是綜合藝術，各項要素都要迎合人內心的呼聲：希冀得到神的仁慈、安慰和愛情的欣悅。加強禮儀慶典本土文化的色彩，並非是一種可有可無的選擇，而是本位化「必須」的一環，可助人在其熟悉的標記和象徵中，深化人生的終極意義。忽略這一點，也就會漠視天主救恩的普世性。

3. 慶典與靈修

耶穌說：「你們要成全如天父一般。」能如天父一般成全，是絕大的恩寵。耶穌來告訴我們此事，不是讓我們對此崇高的神聖境界望洋興嘆，而是說為達成此事，祂要天天和我們在一起。祂不但給我們足夠的恩寵，更將聖神賜給我們。縱然成聖的事完全是天主的工程，但在祂奇妙的安排下，竟容許有一席位，可參與此事。

我們能夠做的，是朝向福音的理想，依靠天主的恩寵，針對自己的毛病、弱點、私慾，躲避犯罪的機會和努力修德。在生活

1 很多中國民間的慶節和象徵都可以豐富基督徒的禮儀。有關這點，參閱 J.Tong, *Liturgical Symbols in Chinese Culture*, in *Concilium* (1995/3) 96-103.

中，懷著信、望、愛三德，抓緊平凡的一面，接受挑戰、考驗和成長中所引發的張力，將生活零散的點滴重新組合，在聖神內串聯起來，藉以驅散經驗中黑暗的濃霧、療養自己的創傷，並聯同基督，效法基督愛天父和愛人的情懷，以基督逾越的果敢精神，與祂共同拓展天國而作出每日的抉擇，付諸實行，貫徹到底。

簡言之，靈修生活是重生於聖神、肖似基督、走向天父的成長路。是那復活基督的生命在我們中萌芽，並在聖神的推動下成長。這新生命必然和聖事有密切關係。它的起點是入門聖事，其德能激發我們自由地與恩寵相配合、相適應，做好心性修煉的功夫。它的進程亦須依賴其他的聖事。就如戴都良所說，基督是魚 (ICHTHUS)，我們是小魚，我們不能離開水而生存。這水正喻意整個聖事性的背景。¹

光榮的基督藉聖神臨現在我們的生活中，將我們的存在，不論是歷史性、時間性、物質性、社會性、世界性的，都提昇到聖事的層面。²

3.1 以基督為摯友的靈修

耶穌在最後晚餐中為門徒們洗腳，並給他們新的誠命，要他們彼此相愛，並稱他們為朋友（若 15:14）。為幫助我們進入祂的逾越奧跡，祂對我們並不以主僕相待，卻願做我們的朋友。

3.1.1 步入基督的奧跡

奧跡並非離我們極遠、或無從想像的事。它是指天主的計劃，但在耶穌身上已得到實現，天主的愛藉著所賜與我們的聖神已傾注在我們心中了，為使一切人都可在基督內成為天父的子

1 參閱 Tertullian, *De bapt.* 1,3.

2 有關慶典與靈修，部分的資料已刊登過，參閱韓大輝，「青年靈修」，〈神思〉n26 (1995) 1-10.

女，與天主親密地結合一起。若仔細想一下，整件事情的發展簡直奇妙得叫人目瞪口呆。天主一方面讓人去了解這件事，並默感聖經的作者寫下這些事情，故此，勤讀聖經記載的天主聖言，是滋養這生命的主要泉源。另一方面，天主讓人在指定的聖事慶典中，親身體驗祂的臨在。

天主造人，不但要使人享有豐富的本性生命，而且按祂的肖象受造，成為天主立約的另一方，並要承受超性的永生。第一個亞當犯了第一個罪，遺害了整個人類，使人原有的本性受到極大的重創，因而更容易幹些違反人性的事。一個罪衍生其他的眾多的罪，人連自己原有的本性都不能恢復，將來承受永生更是遙遙無期了，這就是罪的束縛。

天主為了將人從這束縛中釋放出來，竟然遣發祂的聖子來到人們之中，取了人性，除了罪過以外，跟我們人完全一樣。聖子親自下凡，是要將那看不見的天主的本質彰顯出來，那就是愛。這就是天主聖言降生的奧跡。這奧跡不但向人披露天主是愛，也邀請人進入這愛而分享天主的生命。降生的聖言為要擴散這股生命力量到其他的人身上，採用了無人可想像到的方式。祂就像一粒麥子，跌落地裡，進入那死氣沉沉的人性氛圍中，體驗了人間最慘酷的死亡經驗，但在復活時，卻賜給了人類新生命，就是天主的生命。

通往天主的途徑似乎沒有一條是完全相同的。天主給予人智慧和自由，點發了人投向生命的意志和力量，讓人選擇該走的路，順應個人不同的特性，創出自己的歷史。可是在這條通往生命的路上，人並不是獨自漫步，而是有耶穌親自陪同和領導。耶穌勸人放下世上的財富，是為尋找那天上的財富，只有背起自己的十字架，跟隨耶穌，人才可得到生命。

十字架是人從此生逾越到彼岸的奧跡，基督作為天主，是從彼岸來到人世間，但作為人，祂首先勇敢地闖出此關，從死亡逾

越到復活。十字架代表我們日常生活的本分、考驗、成長中痛苦的經歷，它也代表「釘死自己罪性」的壯舉。步入基督的奧跡，就是透徹地在聖神的指引下去活好每一天，將每一日聯同基督奉獻給天主，作為中悅祂的祭品。

3.1.2 邁向真切的相遇

人生活在十字架的陰影下，難免對將來的生命仍存有很多疑團，聖史若望是個尋找生命之路的過來人，他給我們留下一個寶貴的見證。一次，有一個人對若望說：「來，看看吧！」。他跟隨了祂，親眼看見過，親手觸摸過，那人竟是生命的聖言。因著這個刻骨銘心的經驗，若望就為整個人類歷史下了一個不可或缺的注腳：「聖言成了血肉，寄居在我們中間。」（若 1:14）

同樣，保祿在未皈依前曾迫害教會。當他拿了司祭的文書，風塵僕僕地往大馬士革，準備捉拿基督徒時，在路上被一道光擊倒在地，聽到了基督的話。自此，他在基督的陪伴下更深入了解福音，以至不得不承認耶穌基督就是整個宇宙萬有的核心：「一切都是在祂內，一切都是藉著祂，並且為了祂受造。」（哥 1:16）只要我們願意走上尋找生命之路，基督就在那裡等著我們，甚至在我們未上路以前，祂已來接觸我們，跟我們談心，並使我們能與祂同心同意。

與基督真切的相遇，意含一個「盟約」和「約會」。祂以自己的寶血，親自為我們奠定新盟約，又以入門聖事使我們成為立約者的另一方，以最尊貴的聖體聖事使我們分沾祂的「盟約之血」，並結合祂的聖身，成為最親密的約會。其他聖事亦在不同的處境中深化這個「盟約」和「約會」。病人傅油聖事，是病人、年老人和病危臨終者以其病老的苦況，應基督之約，參與那盟約之血的贖世功效，作為延續和基督的特殊約會。懺悔聖事是罪人得到基督憐憫的約會，並因著罪赦修和之恩，淨化「肢體」與「元首」、「新娘」與「新郎」的盟約。聖秩聖事是被選者成

為教會僕人和公務司祭的約會，專為基督的盟約服務。婚姻聖事是夫妻獲得特別祝聖和福佑的約會，以其相互的愛情和對生育的開放，彰顯生命的盟約。

3.2 與教會共同慶祝的靈修

教會是建立在牢不可破的磐石上，而基督因其長存不朽的司祭品位，凡由祂而接近天主的人，祂便不斷為他們轉求，教會眾多的慶典都離不開此「轉求」。追隨基督、被納入新盟約之中，不是個人的事，而是個人和眾多兄弟姐妹一起在共融中同步，真正持久的盟約與共融須建基於這磐石上。

3.2.1 忠於教會的宣講

教會是天主所召選的子民，由聖神所活化，向普世宣講基督的福音和施行聖事。人在追求自己的成全時需要真有真確的指引。既然基督將一切使人得到救恩的真理都交給教會，那麼，教會的宣講和聖化不但是人的工程，最重要的還是天主的工程。忠於教會的宣講是加強教會感的首要條件，這要求我們以信德的眼光，接受和欣賞教宗、主教在信理和倫理上的訓導。

3.2.2 邁向慶典的教理

教理講授是兒童、青少年及成人的信仰培育，其中包括以有組織的及有系統的方式講授基督的道理，以便他們相稱地度福音化的生活，進入基督的奧跡。就此而論，教理講授與一切禮儀及聖事慶典息息相關，因為是同一個基督在教理講授和慶典中臨在和行動。在初期教會內，慕道及準備聖洗和聖體聖事是等量齊觀的。由此可見，最好的教理講授，就是準備領受和活出聖事的教理講授。聖事往往透過慶典中的標記，而儀式本身要求先前有恰當的解釋，而這些慶典又按不同的時節和漸進的步驟分段舉行，為此，慶典與慶典之間所安排的教理講授，必須有連貫性，務使

聽道者按部就班舉行慶典，進入奧跡中。教理講授不僅是為入門聖事，亦該類比地應用在其他聖事上。教會為晉鐸的人安排在修院接受不少於六年的信仰培育，就是很鮮明的例子，其實為婚姻聖事類似的做法也很重要。

3.2.3 建設團體的共融

人需要友誼，需要與人分享自己的理想和人生方向。通常教會內的信仰小團體是栽植深切的友誼和共同分享的園地，那裡大家慶祝天主的聖言，以聖事慶祝奧跡，學習彼此信任、開放、溝通、共負責任，也由此修煉忍耐、體諒和寬恕。

3.2.4 發揮聖事的效能

一切靈修皆源於恩寵，聖事正好賦予我們恩寵。人在成長中特別需要兩件聖事：聖體和修和。領受聖事該如參加一個慶典那般有勁和興奮，其基本的心態是向天主開放，讓祂透過參與者自己的聆聽、讚美、朝拜和靜默進入自己的生命。聖體不但滋養人的靈魂，而且也是感恩和共融的聖事。每主日的感恩祭標誌著基督徒生活的高峰，而教會也鼓勵我們參加平日的感恩祭。修和是罪人宣認天主的仁愛，縱使沒有嚴重的罪過，勤辦告解也會得到告解神師的勉勵和指引。兩、三週領受一次修和聖事，對很多成長中的青年都會有莫大的神益。

3.2.5 依賴聖母的助佑

母親的愛是人世間寶貴的經驗，基督本人不論怎樣虛空自己，卻為自己揀選一位最好的母親——瑪利亞，不但為祂本人，而是要讓她也作我們的母親。正如她親密地參與了基督的奧跡，同樣也密切地介入教會的奧跡。聖母是第一個人以「承行主旨」(fiat) 慶祝了聖言降凡，以「我靈頌揚上主」(magnificat) 慶祝救恩的效果，即若翰在依撒伯爾胎中得到救主恩賜而雀躍。她在加

納婚宴中，使耶穌提前自己的時辰，將一個平凡的慶典轉化為神跡 (semeion 標記)，而這神跡則指向更偉大的、豐盈的末世婚宴。她被稱為「有福」，並不只是懷孕耶穌而已，最重要的是緊守天主聖言。她雖撫養耶穌，卻是祂最親密的門徒。她照顧耶穌的一生，直到十字架下，最後她受耶穌之託，照顧祂的愛徒，亦即一切在祂內成長的人。耶穌升天後，她和門徒一起熱切祈禱和期待，在五旬節那天，聖神將一個平凡的慶節轉化為充滿神恩的「時期」，使教會在世上延續基督的救贖工程。瑪利亞一直以母愛陪伴、參與基督門徒的團體慶典及其在歷史中的成長，也分擔教會在世界的使命。聖母為門徒是應基督之約的典範和伴隨者。

3.3 以每天為慶典的靈修

每天是指生活的每一個層面，基本上，教會的禮儀和聖事並不局限於舉行慶典的時刻，而是讓基督的愛從此時此刻中遍及我們生活的每個小節。

3.3.1 祈求天國的來臨

耶穌的言行一向以天國為中心。天國是指那為每個人而安排的豐盛生命。真福八端正具體地展示每日的生活：神貧、哀憫、溫良、飢渴慕義、憐憫、心裡潔淨、締造和平、為義受迫害等都是天國來臨的場所。天國，就靈修而言，是內在的，它會在我們之內成長、滋生，從個人到普世。天國，就恩賜而言，是天主聖三在降生聖言內的生命，它已在基督的人性中來臨，而且仍不斷藉著基督的身體——教會——在世上發展。天國，就慶典而言，是教會在旅途中的驛站，與基督相會的特殊時刻，讓祂領導我們求：「願祢的國來臨！」

3.3.2 培養深切的信仰

信仰可清洗我們的眼目，使我們看得更透徹，活得更圓融。

追尋真善美是人天生的偉大情操，透過信仰，生命朦朧神秘的面紗得以揭曉。信仰要求我們學習事事關心，體認人家的成敗存亡與自己休戚相關，並願意為之肩負責任。信仰亦要求我們全心信賴天主，將一切事交託在祂手上，這是基督徒安全感的來源。在天主懷中的人，必能「靜觀萬物而游心於永恆」。

3.3.3 參與社會的建設

人的存在和成長皆不能脫離其所處之歷史和社會。歷史是人們參透過往的經驗而指出未來的路向；社會是人們共同創建未來的平台。基督徒的信仰則是參與歷史和社會的實踐，滿懷熱忱地拓展主耶穌帶來的天國。人的成長與投入社會建設的主動性息息相關。建設社會就是不論在何種境況中，都要製造良好的條件，使人的尊嚴和權利得到確定和提昇。簡言之，使社會成為人性發展的地方，有賴基督的福音，因它是指向救贖整全的人性。教會為滿全自己的使命，亦是以人作為教會所走的道路，此與鮑思高神父的教育理想有異曲同工之妙，目的為使青年成為「誠實公民和熱心教友」。

3.3.4 關心中國的發展

中國是人口最多的國家，在今日的世界新秩序中舉足輕重，身為中國人，我們離不開民族感情的臍帶，比其他人更關心祖國。天主祝福中國，賜它深厚和悠久的文化，著重仁義、忠信、博愛、兼善天下，但更大的祝福就是轉化這文化為天國的文化。繼承中國文化的教會團體該在聖事慶典中關心此事，使慶典推動文化的進步、文化更新慶典的形式。在迎向主降生後第三千年，中國將以新面貌步上世界的舞臺，年青的一代須了解它的歷史進程和謀求國家的發展。事實上，在任何大型經濟飛昇，都須配合精神文明的建設，為此，公義、和平、法治、人權和民主都須有互相適應的同步，基督的福音策勵我們為祖國積極地服務。

3.3.5 放眼世界的大同

能夠放眼世界，就需要熱愛生命。不是一個零散的生命，而是以基督為核心的生命。祂使我們聽到祂的召喚，並以此統合我們的生命。慶典就如膠水般將生命的片斷都串聯起來，要我們朝著理想、繼往開來、栽植人性、追求正義、締造和平、建立天下為一的大同世界，就如鮑思高神父一樣勇於夢想新世界和新人類的出現。

3.3.6 寄望永恆的生命

天主安排我們在上，是要根據自己稟賦的本性過活，本性就是熱愛生命。在這本性上，天主要賦予超性的禮物，就是讓我們承受更豐富的生命，與祂永遠同在。這永生的恩賜，已由基督在十字架上，為我們賺得。天國不是要我們否定憂患意識，卻要我們知道十字架展示了天父的悲憫之心。當我們在現世遇到羞辱、迫害、挫敗、痛苦、無奈時，不論發生甚麼事，都可寄望十字架的力量，它能帶我們衝破黑暗而看到復活的光榮。慶典是團體寄望永恆生命的特殊時刻。

3.4 以喜樂為心態的靈修

放開懷抱，盡心盡性地生活，就會發覺生命有一種強韌不可磨滅的包容力和創作力，驅使我們超越自己。喜樂是天主的福賜，這分恩寵使我們把握時機如同歡度慶節，細嘗信仰如同漫步綠蔭，將現世的生命從凡俗的累贅，伸延到神聖的自由。

3.4.1 保持快樂的聖德

天主愛樂施的人（格後 9:7）。生命是天主給人的恩賜，人要將生命活成贈予他人的禮品。對於越施予的人，天主愛得越多。「施予比領受更為有福。」（宗 20:35）似乎天主不讓人比他更慷

慨。教會常推崇「在喜樂中事奉上主」的靈修。在青少年身上，我們可看到這點。他們處於好動的年代，音樂、戲劇、遠足、運動、興趣小組、每日在操場奔放的歡樂，都是成長中重要的成分，它能發揮個人的潛能，觸發對大自然的讚賞，燃點向善的能力，將服務轉化為愛心工程。生命中找到了幸福所在，自然就有喜樂，喜樂使我們容光煥發、朝氣勃勃、溫柔敦厚、處處看到生機，彷彿有千百件事等著我們去幹，而且一幹就水到渠成。喜樂使世界變得萬紫千紅，生命常是春天。慶典正好是喜樂綻放的時刻，人要努力活到這點。

3.4.2 發展親切的友誼

喜樂與友誼息息相關。友誼本身是每個人的需要，它激發人以真誠和純真的愛，創造人彼此信任、合作和尊重的空間，使人喜愛群居的那分親切感。當然，我們會意識到人總有自己的局限和脾性，在相處時難免產生磨擦，故此必須學習體諒和仁愛，而真實的友誼往往能令我們在這方面不斷成熟。我們在靈修道上不能獨自徘徊，我們需要朋友，年青人尤其更需要。在眾多朋友中，勿忘記靈修的神師，只有在真誠的友誼中，神師更能幫助一個青年。在告解聖事中，亦應注意這點。

3.4.3 持守成長的本分

耶穌講了個天國的比喻，有一個人找到了地下埋藏的寶貝，就把它藏起來，高興地賣掉他所有的一切，買了那塊地。「高興地賣掉一切」，就是說在任何環境下，都懷有樂安天命的心做一切的事。在靈修的道路上，人以福音演繹自己的生活時，往往發現有兩個路向：其一是與主耶穌一起，接受信仰上的磨煉；其二是滿足自己的私心。在兩者中往往出現艱難而又必須要做的跳躍，為達到更高的境界。這是成長的關鍵。「賣掉一切」就是「去人欲，隨天理」。我們跟隨基督，就必須背十字架，以祂為

中心做好自己分內的事，正如祂在逾越奧跡為天國所作的抉擇。

3.5 以生活為讚頌的靈修

靈修不但注重祈禱，而是將整個生活轉化為祈禱。當人生活在天主內，讓祂活生生地主導自己的生活，就是祈禱。基督來是將天主子女的榮耀賜給我們。聖神來是扶持我們的軟弱。天父就是尋找那些在基督和聖神內，以心神、以真理朝拜祂的人。

3.5.1 彰顯天主的榮耀

一切的萬物就是天主榮耀彰顯的地方。人的罪孽和忘恩不能遮蔽祂的榮耀，反而祂仍然提拔人，使人成為天主的榮耀，人是接受天主之作為及其智慧與德能的器皿。¹ 聖言正為成就此事而降凡。祂不是再將萬物恢復為彰顯天主榮耀的地方，而是恢復人在萬物中光榮天主的能力。天主聖言居住人間，「為按天主的意願，使人習慣朝見天主，也使天主習慣寓居人之中。」² 祂不但作了我們的大司祭，也讓我們透過聖事分享這職分，故此，我們可作司祭，憑藉聖神將自己每日的生活化為祭品，聯同基督的祭獻，成為中悅天父的禮品。教會的禮儀慶典並非在我們從生活中開一個括號，猶如將禮儀變為生活的避難所，相反地，它是生活的泉源和高峰，使生活得到力量和達到目的。

3.5.2 做個有朝氣的人

「天主的榮耀就是生龍活虎的人。」³ 青年人在這方面是我們的借鑑。他們令人著迷的地方，就是較諸其他人，更容易有一

1 Irenaeus, *Adv. Haer.* 3,20,2: "*Gloria hominis Deus; operationis vero Dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo.*"

2 *Ibid*, 3,21,2: "*Verbum Dei quod havitavit in homine, et Filius hominis factus est, ut assuesceret hominem percipere Deum, et assuesceret Deum habitare in homine, secundum placitum Patris.*"

3 *Ibid*, 4,38,2: "*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.*"

個喜樂的心和快樂的臉。他們就像冬天的陽光，到處散播溫暖和朝氣。他們不用費很大的勁，卻為世界除去醜陋，並多添幾分美麗，因而活生生地彰顯天主的榮耀。他們不論是屬何種性格，不論生在甚麼境況，總會遇到考驗和困難。可是，天主給予他們的生命力也特別強，一下子就能恢復自己的朝氣，而且還能感染其他的人，以熱忱燃點人們的希望。慶祝的團體當然由不同的年紀成員，但那種青春的氣息須保留在慶典中。

應常歡樂、不斷祈禱、事事感謝：這就是天主在主基督內對你們所有的旨意。（得前 5:16-18）

4. 慶典與牧者心

靈修生活不是個人的，而是整個基督奧體的事。推動靈修的工作是教會牧者的職務之一，因為這涉及他們在宣講、聖化和治理上的事奉。下文將從慶典的角度看禮儀牧民的意義，並由此引申牧者愛心的神學基礎。

4.1 禮儀牧民的意義

梵二第一個文獻，第一條申明該次神聖大公會議的牧民取向，要「日漸加強信友的基督化生活。」（SC 1）這牧民取向其實源於禮儀運動的延續和確認。

促進革新禮儀的努力，理應視為天主上智為我們這時代安排的記號，好像是聖神在自己的教會內經過一樣；這種努力，對教會的生活，甚至對現代人的宗教態度與行為，都印上了一個特徵。¹

1 SC 43。這句話幾乎完全節錄了比約十二世，在 1956 年亞西西的國際禮儀會議中的話，當時他是說禮儀運動是一個時代的徵兆。參閱 *Acta Apostolica Sedis* 48(1956) 712, 174.

這禮儀運動加強教會的決心，要「進一步在教會內推行禮儀的牧民行動。」(SC 43)

《禮儀憲章》面世廿五年後，教宗若望保祿二世仍然**重申透過禮儀對教會的更新**。他認為梵二既願意延續禮儀更新的運動，禮儀成爲持久的責任，爲從豐富的禮儀汲取力量，此力量由基督散發，遍及整個身體——教會。¹

雖然梵二肯定了牧民的重要性，但對牧民的見解仍躊躇在兩個不同的趨勢之上，幸好兩者到最後都能融匯一起。

第一個趨勢是以傳統的**照顧靈魂**爲主。它強調牧民是基督交給宗徒們的任務，並爲此而賦予他們神權。所謂安排牧民工作，就是針對聖職人員對神權的使用。這神權主要是屬教宗和主教(LG 20)有三重的功能：宣講、聖化和治理。司鐸和主教在司祭的職位上相連一起(LG 28)，但從屬主教，分享主教的神權，並因基督元首的身分行事(PO 1)。牧者是爲團體而設立的，教宗是普世教會的牧者，主教是地方教會的牧者，而司鐸因分擔主教之職權而成爲本堂地方團體的牧者，他要和其他司鐸和執事合作。執事所領的覆手禮，不是爲作司祭，而是爲服務，在主教及其司祭團的共融下，爲天主的子民作禮儀、講道及愛德工作。(LG 29)平信徒亦分擔基督的三重職務和教會的使命。雖然他們的參與是獨特和必要的，但他們的宗徒工作(*apostolatus*)因其在俗的特性是做俗務的(*res temporales*)，這與領受聖秩者的神聖職務不同，後者著重牧養的事工。(LG 31)

第二個趨勢是以現代的**時代徵兆**爲主。它強調教會在牧民工作中和信德的光照下，要辨別時代的徵兆，藉以洞悉這時代的人類共同的遭遇、需求及願望。這些都會在其具體歷史的時刻和實

1 參閱 John Paul II, Lett. apost. *Vigésimus quintus annus* n10, in *Notitiae* 25(1989) 412-413.

際的生活中浮現出來。(GS 11) 傳福音既要忠於天主，亦要忠於人，便須著重他的歷史性。為人的得救，教會固然有啓示的真理，足以光照世界，也意識到兩者在很多方面須彼此互相學習(GS 43-44)。牧民工作要更有效地向現代人傳福音，所用的方式要充滿時代感，大踏步走出自己一貫的框框，進入人群中，使信仰紮根在他們的本土文化上。

上述兩種趨勢並非背道而馳，兩者皆以人為主 (*propter homines*)。它們都適當地配合禮儀的兩個幅度。「照顧靈魂」可說是較為刻劃出禮儀由上而下的幅度，即人在禮儀慶典中透過聖職的服務得到天主的救援。「時代徵兆」則較為突顯禮儀由下而上的幅度，即人在禮儀慶典中，以其獨特的歷史性接觸（讚頌）天主。教會既著重宣講、聖化和治理的三重任務，同時鼓吹慶祝的團體須向所處的社會和文化開放，設法造就有效的通傳，從慶典到天主與人的、人與人的共融。

就慶典而論，禮儀包括聖事、聖儀、禮儀年、時辰的讚頌、整個入門過程等，這些都意味著信仰培育、教理講授、建立教會、聖化人靈、讚美天主。禮儀是教會行動所趨向的高峰和一切力量的泉源。由此可見，禮儀和牧民是相互關連的。在團體中好好地舉行禮儀慶典，已是牧民工作的一部分。同樣，在實踐牧民工作時，不論是探病、輔導、教育等，最終都須以禮儀為目標。

就靈修而論，禮儀慶典是「日漸加強信友的基督化生活」的必然因素，因為基督化的生活離不開與基督有約的事件。「盟約」強調關係的建立和加深，這關係亦要求有多次深切的「約會」。

禮儀牧民的内容遍及在教會的生活中凡與禮儀有關的事情，其目的是使信友們積極地和有意識地參與禮儀。牧民的起點是以慶祝的團體為主 (*community-oriented*)，使他們熟悉慶典的標記和儀式，發揮其普通和公務司祭職，意識團體融入基督和教會的聖

事性中，以信、望、愛三德發動人性的各種德行，關心社會和加強自身在本土文化的紮根。牧民的反省、管理、計劃和策略都須予以系統化，。

4.2 牧者心、天地心

以上所述不只是需要有所行動，最重要的是有牧者的愛心。此心可說是在禮儀慶典中誕生、成長和茁壯。教宗若望保祿二世在其〈我要給你們牧者〉勸諭 (PDV) 中，¹ 也非常強調這點。

這牧者心非常廣闊，就如中國人所說的天地心。「故人者，天地之心也。」（禮記·禮運），意謂人順應天命，懷有高遠深厚的仁愛之心，去體恤天地萬物，達至契合宇宙的神秘境界。人性「真我」的開創，端賴於此靈明之心。〈牧者〉勸諭沒有用天地心一詞，但卻蘊含這個概念，並多次以此來振奮牧者的心。

〈牧者〉從聖經演繹天地心的含意。它第一句話就是引用天主藉先知所作的許諾：「我要給你們一些隨我心意的牧者。」（耶 3:15）在勸諭的末段，又申明：「天主的『心』已經藉基督善牧的心，完全向我們顯示出來。今天……基督的心渴求能在司鐸的心裡跳動。」（PDV 82）

天地心就是天主更新天地的決心，由善牧耶穌基督以聖神的大能在教會內與司鐸們一起所完成。與其說天地心是一個概念，毋寧說它是聖三、基督、聖神和教會事件的核心，可是「沒有司鐸，教會就不能活出基本順應天命的精神，這是她在歷史中存在與使命的核心。」（PDV 1）

1 John Paul II, *Apost. Exhort. Pastores dabo vobis* [=PDV] (Vatican 1992). 此勸諭承接 1990 年世界主教會議的課題，就是集中司鐸聖召和司鐸候選人的培育，企望他們認知並跟隨耶穌，準備接受鐸職並願度聖事生活，因而使他們享有基督、教會的頭、牧者、僕人和淨配的容貌。（PDV 3）

只有這樣，教會在**陪同世人創建歷史**時，才能「以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即現世及來生的意義及其相互的關係。」(PDV 10) 當然教會這種「陪伴」是在「福音的辨識」下完成，意即「信任耶穌基督的愛，祂無時無刻，絕不鬆懈地照顧教會，祂是全部人類歷史的主、師傅、關鍵、中心和終極。這個辨識由聖神的光和力量所滋養。」(PDV 10)

牧者心源於一個親切的召叫，以應基督之約，分享祂的聖德和使命。這顆心本身就是恩賜，不是人的權利，蒙召者「應在心靈和精神上，充滿驚訝和感恩的深情，堅忍不拔的信任和希望。」(PDV 36)。這恩的感受是牧者心懷抱天地心的第一個跳動。

這跳動是建基於他**與天主聖三的關係**，以聖秩的聖事慶典為高峰和泉源，藉此，他「被聖父經由中保耶穌所派遣，同時特別肖似耶穌，作為祂子民的元首和牧者，好能做好教會內的事奉和拯救世界。」(PDV 12) 為此，作為牧者，他「不斷努力獲得與耶穌個人相遇的經驗，與天父推心置腹的交談，以及對聖神刻骨銘心的深情。」(PDV 72)

在奉行教會的服務上，**要忠於基督的愛**，他「須散發配偶的特性，這要求他成為基督配偶之愛的見證，這樣才能以新的、慷慨的和純潔的心，懷著『天主的妒愛』及忠誠恆常的奉獻，甚至具有慈母那般溫順地甘負產痛的愛心，去愛護天主的子民，『直到基督在信友中形成為止』。」(PDV 22) 為實踐這職務，司鐸「根心蒂固於基督的真理與愛心。」(PDV 18) 和順從那「將牧者愛德注入人心內的聖神。」(PDV 70)

「**牧者愛德的基本內涵是自我給予**，效法基督把整個自我獻給教會……並非只獻出我們所做的，而是自我的贈予，顯示基督對祂羊群的愛。……牧者愛德使司鐸職的履行成為『愛德的職務』。」(PDV 23) 為能盡心盡性地「活出那交付在你手中的奧跡和賜予你心內的神恩。」(PDV 24)

牧者需要「以順從和祈禱的心接觸天主的聖言，讓聖言滲透他的思想和感受，從而更新他的氣質——基督的心態——成爲主的完美門徒……悉心度強韌的靈修生活……培育一個「長老」的素養和德行，例如：忠信、正直、涵養、智慧、接納、友善、心地慈祥、堅守原則、保持客觀、個人廉潔、忍耐、熱衷常務、深信恩寵潛移默化的價值」(PDV 26)

福音勸諭是牧者心的支柱，服從使人甘心耗盡，……貞潔使人愛主不二心，……貧窮使人內心自由。(PDV 27-28)

牧者該常和羊群一起，因爲他是平信徒的一分子，在他們是兄弟中的兄弟，天主子民的一分子，喜樂地分享救恩，並依從聖神，跟隨師傅、主耶穌的足跡，分擔祂的使命，如奧思定所說：「爲你們我是主教，和你們一起我是基督徒。」(PDV 20)¹

放眼世界，事事關心，所有的牧者「應有傳教士的思念和心意……他們應在心中、祈禱中、特別是感恩祭中、抱負整個教會對人類的關懷。」(PDV 32)

他須以持續的再培育不斷加強宗徒神火，以週期性的進修課程來提高專業的水準(PDV 72)。

爲預備作牧者，一位在修院的修生應積極地對自己全人的培育負責，關注自己的人格成熟、靈修、牧民和神哲學的培育(PDV 43-59)，此外，爲使文化福音化，信仰本土化，修生亦應加深自己本土文化的認識(PDV 55)。有關禮儀慶典方面，修生要研讀禮規。在梵二以後，每件聖事都有革新的禮書(*Ordo*)，這些禮書通常都附有一個前言(*praenotanda*)，綜合地說明這禮節的神學基

1 "Episcopus vobis sum, Christianus vobiscum". 參閱 Augustine, *Serm.* 340,1: PL 38 1483. 教宗若望保祿二世，在其 *Varcare la soglia della speranza* (Milano 1994) 12 《跨越希望的門檻》第一章「一個絆腳石、一個奧跡」中，以及香港主教胡振中樞機在 1995 年 7 月 25 日督牧二十週年紀念彌撒道理詞，也引用過這話。

礎、牧民路向和適應環境與團體的方式。作為中國人，修生更應發揮傳統上對禮的獨特意識。這意識可激發我們的平常心，在生活中把握到有內涵的標記，藉此豐富基督徒的慶典。¹

聖神必來護養這牧者心，「上主之神是我們靈修生活的主要工作者，聖神創造我們『新的心』，以新約之愛和牧者的愛德引導它」(PDV 33)。這新心是**聖神降臨的園地和延續**，尤其在今日教會「更期盼一個無比尋常的聖神降臨。」(PDV82)

祈禱和慶祝是這心靈的歇息，「請留心，勿用太多的時間為主的工作，而不夠時間偕同工作的主。」（若望保祿二世聖週四致司鐸書）

那怕是在彌撒中的見證（撒瓦多爾大主教 Romero 的致命），奧斯維茨牢房裡的煎熬（Kolbe 的勇氣），和無數人在病苦中的呻吟和日出日作的勞碌，只要有了基督之約，這些都是信德的慶祝、生活的希望、天地的恩情。

1 Hon Tai Fai, *Adattamento liturgico e formazione liturgica. Qualche puntualizzazione per una Strategia Formativa nel Seminario di Hong Kong*, in *Portare Cristo all'uomo. Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II. Vol I Dialogo* = *Studia Urbaniana* 22 (Roma 1985) 971-979.

J.Tong, *Liturgical Symbols in Chinese Culture*, 96-103.

主啊！這裡雖不是亞斯尼的大森林，而是亞洲的大平原，我沒有餅，沒有酒，也沒有祭台，但我要超越這些象徵，接觸到那真實者純然的莊嚴，我——祢的司祭——將大地作為祭台，向祢奉獻世界的勞碌和痛苦。

在地平的那一端，太陽之光恰巧觸碰了東方天空之邊緣。在這蠢蠢欲動的火焰中，整個大地的生命從夢中醒來，顫動著，又一次要開始那起敬起畏的辛勞。

天主啊！在我的聖盤裡，我要放上勞碌，它的成果就是大地的更新。在我的聖爵裡我要注滿大地果實榨出來的汁漿。我的聖盤和聖爵就是靈魂的深處，那裡已極力張開迎接一切的力量，那力量在一息間要從大地每個角落升起，匯合在精神中。

主啊！在那亮光要喚醒一切成為新的一天之際，賜我記起一切和接觸那奧秘的臨現。（德日進《宇宙之歌》）¹

1 譯自 Teilhard de Chardin, *Hymn of the Universe* (London 4th impression 1974) 19.

附錄

參考書目

這裡所選之書日以十個項目分類，除了首項按年分，其餘皆按作者姓氏排列。先印外語作者之姓氏，後附其名之縮寫。因篇幅所限，出版社名稱從略。

1. 最近廿年來對聖事神學的探討：(按年分排列)

RUFFINI E., *I grandi temi della teologia contemporanea dei Sacramenti*, in *Rivista Liturgica* (=RL) 54(1967) 39-50.

TILLARD J-M.R., *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, in *Sacra Doctrina* 45(1967) 37-58.

CONGAR Y., *L'idea di sacramenti maggiori o principali*, in *Concilium* 1(1968) 613-717.

SCHILLEBEECKX E.-WILLEMS B., *La teologia dei sacramenti oggi*, in *Concilium* 1(1968) 13-15.

RAHNER K., *Was ist ein Sakrament?*, in *Stimmen der Zeit* n188(1971) 16-25.

GY P.M., *Problèmes de théologie sacramentaire*, in *MD* n110(1972) 124-142.

GRASSO D., *La teologia dei sacramenti*, in *Evangelizzazione e sacramenti* (Torino 1972) 35-59.

DENIS H., *Les sacrements ont-ils un avenir?* (Paris 1972).

ESPETA J., *Para una renovación de la teología sacramental*, in *Ciencia tomista* 63(1972) 217-257.

TRAETS C., *Orientations pour une théologie des sacrements*, in *Questiones Liturgiques* 53(1972) 97-118.

O'NEILL C.E., *I sacramenti*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, III (Roma 1972) 263-313.

COLOMBO G., *Dove va la teologia sacramentaria?*, in *Scuola Cattolica* 102(1974) 673-717.

DIDIER J-C., *Principes généraux de théologie sacramentaire à la lumière du temps présent*, in *Esprit et vie* 84(1974) 611-615.

VAGAGGINI C., *Fede e sacramenti oggi*, in *Annunzio della parola e liturgia* (Roma 1974) 68-102.

MONFORT F., *Les sacrements, pour quoi faire?* (Paris 1975).

LUKKEN G., *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable. Methodes d'analyse et de vérification théologiques*, in *Questiones Liturgiques* 59(1978) 193-212.

della TORRE L., *Un cammino verso la comprensione dei sacramenti*, in *Rivista di pastorale liturgica* 5(1985) 3-12.

MARSILI S., *Punti di teologia sacramentaria*, in *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti* =Bibliotheca Ephemerides Liturgicae: Subsidia 42 (Roma 1987) 17-25; 作者於1983年過世，這是遺作。

SCHILSON A., *Erneuerung der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert*, in *Liturgisches Jahrbuch* 37(1987) 18-41.

SARTORE D., *Alcuni recenti tratti di sacramentaria fondamentale*, in RL 75(1988) 321-339.

TRIACCA A.M., *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica*, in RL 75(1988) 32-339.

HON Tai Fai, *On the Journey of Faith of the Adult-Catechumens*, in *Ephemerides Liturgicae* 103(1989)3-41, 161-220.

NOCENT A., *La liturgie comme point de départ de la théologie sacramentelle*, in *Seminarium* 31(1991)279-288.

POWER D.N.-DUFFY R.A.-IRWIN D.W., *Sacramental Theology: A Review of Literature*, in *Theological Studies* 55.4(1994) 657-705.

中文方面有：

張春申，「追論現代有關聖體聖事之問題」，《神學論集》 n1 (1969) 39-57。

岳雲峰，「從救恩奧跡論聖事」，《神學論集》 n20 (1974) 185-205。

- 張春申，「禮儀與神修」，《神學論集》 n25 (1975) 427-442。
- 輔大十三屆神學研習會「聖教禮儀與傳揚福音」，《神學論集》 nn68-69 (1976)。
- 周克勤，〈從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵〉，《神學論集》 n70 (1987) 471-500。
- 譚唯善，「感恩祭與聖神」，《神學論集》 n76 (1988) 175-181。
- 周克勤，「小型教會團體——靈修成長的聖事」，《神學論集》 n80 (1989) 285-308。
- 韓大輝，「從禮儀運動看聖事神學」，《神學年刊》 n12 (1990-91) 1-44。
- 韓大輝，「從『奧跡禮儀化』看教父的聖事觀」，《神學年刊》 n13 (1991-92) 55-123。
- 胡國楨，「人類生命與基督徒的聖事」，《神學論集》 n91 (1992) 95-104。
- 輔大十九屆神學研習會—「入門聖事」，《神學論集》 n98 (1993)。
- 雷蕙琅，「基督奧跡的慶祝」，《神學論集》 n100 (1994) 249-266。
- 張春申，「禮儀與聖事」，《神學論集》 n100 (1994) 267-283。

2. 一些最近總論聖事的神學書（按作者姓氏字母排列）：

- AA.VV., *La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione* =Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia 3/1 (Roma 1986).
- BAUSCH W., *A New Look at the Sacraments* (New York 1983).
- L-M.CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* =Cogitatio fidei 144 (Paris 1987).
- COOKE B., *Ministry to Word and Sacraments. History and Theology* (Philadelphia 1976).
- IDEM., *Sacraments and Sacramentality* (New York 1983).

- FINKENZELLER J., *Die Lehr von den Sakramenten im allegemeinen* =Handbuch der Dogmengeschichte IV/1-2 (Freiburg-Basel-Wien 1980-81).
- LEEMING B., *Principles of Sacramental Theology* (London 1956).
- NICOLAU M., *Teologia del segno sacramentale* (Roma 1971).
- MARTOS J., *Doors to the Sacred* (New York 1982).
- IDEM, *The Catholic Sacraments* (Wilmington 1982).
- OSBORNE K.B., *Sacramental Theology. A General Introduction* (New York 1988).
- O'NEILL Colman E., *Meeting Christ in the Sacraments* (New York 1964) revised edition in 1991.
- IDEM, *Sacramental realism* (Wilmington 1983).
- OTT L., *Fundamentals of the Catholic Dogma*, English trans.by LYNCH P. (Dublin 1966) 325-349, Chinese translation is available.
- PIOLANTI A., *I Sacramenti* (Vatican 1990).
- RAHNER K., *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity* (London 1978) 402-430.
- ROCCHETTA C., *Sacramentaria fondamentale. Dal "Mysterion" al "Sacramentum"* =Corso di Teologia Sistemática 8 (Bologna 1989).
- SARAIVA MARTINS J., *I sacramenti della nuova alleanza* (Roma 1987).
- SCHANZ J., *Introduction to the Sacraments* (New York 1983).
- SCHILLEBEECKX E., *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (New York 1963).
- SCHMAUS M., *Dogma 5: The Church as Sacrament* (London 1975) 3-42. Chinese translation is available.
- SCHNEIDER Th., *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti* (Brescia 1983).
- SEGUNDO L., *The Sacraments Today*, English trans. by DRURY J. (New York 1974).

TAYLOR M. (ed.), *The Sacraments: Readings in Contemporary Sacramental Theology* (New York 1981).

VORGRIMLER H., *Sakramenten-Theologie = Leitfaden Theologie 17*, (Dusseldorf 1987). Eng. transl. by Linda M. Maloney, *Sacramental Theology* (Collegeville 1992).

VAILLANCOURT R., *Toward a Renewal of Sacramental Theology*, (Collegeville 1976).

中文方面的有：

劉賽眉，〈聖事神學〉(台北 1977)。

趙一舟，〈我們的聖事〉(台北 1980)。

羅國輝，〈踰越〉(香港 1987)。

羅國輝，〈禮者，履也〉(台北 1988) 95-164。

奧脫 (L. Ott)，〈天主教信理神學〉下冊 (台北 1969) 519-736。

陳介夫，〈聖事論新編 —— 從天主教法典看聖事〉 = 碧岳學社思想叢書 (台南 1992)。

空中神學，余山修院改編，〈聖事總論〉 = 神學叢書之二十一 (上海 1993)。

薛邁思 (M. Schmaus)，〈信理神學〉卷五 (香港 1995)。

3. 有關禮儀「本位化」問題：

AMATO A. (ed.), *Inculturazione, Contestualizzazione, Teologia in Contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in *Salesianum* 45(1983) 79-111.

CHUPUNGCO A.J., *Cultural adaption of the liturgy* (New York 1982).

IDEM, *Adattamento*, in NDL 1-15

IDEM, *Adattamento all'indole e alle tradizioni dei vari popoli. Relazione del Convegno Liturgico per la commemorazione del ventennio della «Sacrosanctum Concilium» 25 ottobre 1984*, in *L'Osservatore Romano* (29 ottobre 1984).

FERNANDO P. (ed.), *Inculturation in Seminary Formation* (Pune 1980).

JOHN PAUL II, *Catechesi Tradendae* (Vatican 1979).

HON Tai Fai., *Adattamento liturgico e formazione liturgica. Qualche puntualizzazione per una Strategia Formativa nel Seminario di Hong Kong*, in *Portare Cristo all'uomo. Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II. Vol I Dialogo* = Studia Urbaniana 22 (Roma 1985) 971-979.

KRAFT C.H., *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-cultural Perspective* (New York 3rd printing 1981).

POUPARD P., card., *Chiesa e culture. Orientamenti per una pastorale dell'intelligenza* = Verifiche e progetti 2 (Milano 1985).

POWER D.N., *Liturgy and Culture*, in *East Asian Pastoral Review* 21(1984) 348-360.

ROEST CROLLIUS A.A., *Inculturazione della fede: la problematica attuale*, in B.GENEO (ed.), *Inculturazione della fede. Saggi Interdisciplinari* (Napoli 1981) 13-32.

TRIACCA A.M., *Adattamento liturgico: utopia, velleit o strumento della pastorale liturgica?* in *Notitia* n150(1979) 26-45;

IDEM, *Inculturazione e Liturgia. Traccia per una chiarificazione*, in AMATO A.- STRUSS A. (eds), *Inculturazione e Formazione Salesiana. Dossier dell'incontro di Roma*, 12-17 settembre 1983 (Roma 1984).

Congregazione per il Culto Divio e la Disciplina dei Sacramenti, *La Liturgia Romana e l'Inculturazione. IV Istruzione per una correctta applicazione della costituzione conciliare sulla sacra liturgica* (nn37-40), in supplemento a *L'Osservatore Romano* n.80 Venerdì 8 Aprile 1994.

更多的參考書目可閱：Pontifical Missionary Library of the Congregation for the Evangelization of Peoples, *Bibliographia Missionaria*.

4. 有關徵象與人生：

ANDES P., *La fonction sotériologique des sacrements*, in *Studia missionalia* n30 (1981) 89-111.

- BAUMER I., *Interaktion - Zeichen -Symbol*, in *Liturgisches Jahrbuch* 31(1981)9-35.
- BOUYER L., *Le rite et l'homme* (Paris 1962).
- BERNARD Ch., *Symbolisme et théologie* (Roma 1974).
- IDEM, *Teologia simbolica* (Roma 1981).
- CHAUVET L-M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Paris 1979).
- IDEM, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris 1987).
- CHENU M-D., *Pour une anthropologie sacramentelle*, in *MD* n119(1974) 85-100.
- IDEM, *Anthropologie de la liturgie*, in JOSSUA J-P.-CONGAR Y. (eds), *La Liturgie après Vatican II* (Paris 1967).
- COOKE B., *The Distancing of God. The Ambiguity of Symbol in History and Theology* (Minneapolis 1990).
- NICOLAU M., *Teologia del segno sacramentale* (Roma 1971).
- POWER D.N., *Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy* (New York 1984).
- RAHNER K., *The Theology of Symbol*, in *Theological Investigations IV* (London 1966) 221-252.
- IDEM, *What is a sacrament*, in *Theological Investigations XIV* (London 1976) 135-148.
- IDEM, *Foundations of Christian Faith* (New York 1978).
- RICOEUR P., *Poetica e simbolica*, in LAURET B.-REFOULE F.(eds.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol I (Brescia 1986) 35-63.
- ROGUET A.M., *I sacramenti segni di vita* (Milano 1970).
- VAILLANCOURT R., *Towards a renewal of sacramental theology* (Montreal 1979) 67-79.
- VERGOTE A., *La réalisation symbolique dans l'expression culturelle*, in *MD* n111 (1972) 110-131.

IDEM, *Le rite: expression opérante*, in *Interprétation du langage religieux* (Paris 1973) 119-215.

SARTORE D., *Segno/Simbolo*, in NDL, 1370-1381.

5. 有關祈禱律和信仰律：

DECLERCK P., "*Lex orandi, lex credendi*". *Sens orginel et avatars historiques d'un adage équivoque*, in *Questiones Liturgiques* 59(1978) 193-212.

FEDERER K., *Liturgie und Glaube. "Legem credendi lex statuat supplicandi". Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung* (Freiburg 1950).

HOUSSIAU A., *La Redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire* (1950-1980), in MD n149(1982) 27-55.

LOEHRER M., *Il modello gnostico-sapienziale della teologia. La prospettiva di bas della metodologia teologica di V.Vagaggini*, in BEKES G.J.-FARNEDI G.(eds.), *Lex orandi lex credendi. Miscellanea in onore di P.C.Vagaggini* =Studia Anselmiana 79 / Sacramenta 6 (Roma 1980) 19-47.

LUKKEN G., *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable. Méthodes d'analyse et de vérification théologiques*, in *Questiones Liturgiques* 59(1978) 193-212.

SCHMIDT H., *Introductio in liturgiam occidentalem* (Roma 1960) Cap.IV, *lex orandi lex credendi*, 131-139.

TRIACCA A.M., "*Liturgia*" "*locus theologicus*" o "*theologia*" "*locus liturgicus*"? *Da un dilemma verso una sintesi*, in *Paschale mysterium. Studi memoria di S.Marsili (1910-1983)* (Roma 1986) 193-223.

VAGAGGINI C., *Il senso teologico della liturgia* (Roma⁴ 1965) 477-508.

IDEM, *Fede e sacramenti oggi*, in *Annunzio della parola e liturgia* (Roma 1974) 68-10.

IDEM, *Teologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia* (Roma 1979) 1597-1711.

6. 有關Mysterion – Sacramentum 字源學的歷史研究：

BORNKAMANN, *Mysterion*, in TDNT, IV 802-828.

von BALTHASAR H.U., *Le mysterion d'Origène*, in RSR 26(1936) 513-562; 27(1937) 38-64.

CAMELOT P.TH., "*Sacramentum*". *Notes de théologie augustinienne*, in RevTH 57(1957) 429-449.

COUTURIER C., *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de St. Augustin*, in RONDET H. (ed.), *Études Augustiniennes* (Paris 1953) 163-332.

DANIÉLOU J., *Le mystère du culte dans le sermons de s. Grégoire de Nysse*, in *Vom christlichen Mysterim: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O.Casel* (Düsseldorf 1951) 76-93.

De GHELLINCK (and others), *Pour l'histoire du mot sacramentum*, I: *Les anténicéens*; II: *Patristique et Moyen Âge*, *Spicilegium sacrum lovaniense* (Louvain 1924/1927).

MOHRMANN C., "*Sacramentum*" dans le plus anciens textes chrétiens, in HThR 47(195) 141-152.

RUFFINI E.- LODI E., "*Mysterion*" e "*sacramentum*". *La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna 1987).

VISENTIN P., "*Mysterion-sacramentum*". *Dai padri alla scolastica*, in *Studia Patavina* 4(1957) 394-414.

7. 有關聖言與聖事：

BOUYER L., *La parole de Dieu vit dans la liturgie*, in *Parole de Dieu et liturgie* (Paris 1958) 105-127.

IDEM, *Parole, église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme* (Paris 1960).

COOKE B., *Ministry to Word and Sacraments. History and Theology* (Philadelphia 1976).

DANIÉLOU J., *Bibbia e liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i padri della chiesa* (Milano 1958).

- KASPER W., *Wort und Sakrament*, in GRUNEWALD M.(ed.), *Martyria. Leiturgia. Diakonia. Festschrift H. Volk* (Mainz 1968).
- O'NEILL C.E., *Meeting Christ in the sacraments* (New York 1964) revised edition in 1991.
- RAHNER K., *Wort und Sakrament* (München 1966).
- IDEM, *Was ist ein Sakrament?*, in *Stimmen der Zeit* 188(1971) 16-25.
- RAHNER K., *Sakrament, V: Systematik*, in LThK IX 228.
- IDEM, *The Word and the Eucharist*, in *Theological Investigations IV* (London 1965).
- SCHANZ J.P., *Introduction to the Sacraments* (New York 1983) 60-97.
- TRIACCA A.M., *Celebrazione liturgica e Parola di Dio. Attuazione ecclesiale della Parola. Contributo alla pastorale e alla spiritualità liturgica*, in ZEVINI G., (ed.), *Incontro con la Bibbia. Leggere - pregare - annunciare* (Roma 1978).
- SCHILLEBEECKX E., *Parole et sacrement dans l'église*, in *Lumière et Vie* 46(1960) pp.25-45.
- SEMMELOTH O., *Teologia della parola* (Bari 1968).
8. 有關聖神與禮儀：
- FANCISCO M.J., *Lo Spirito santo e i sacramenti. Bibliografia*, in *Notitia* 13(1977) 326-335.
- 較後期的書目，請參閱：
- ARGENTI C., *Le Saint-Esprit et les sacrements*, in *Amitié* 4(1973) 14-24.
- CASTELLANO CERVER J., *Presenza e azione dello Spirito Santo nella liturgia*, in *Lo Spirito Santo nella vita spirituale* (Roma 1981) 113-142.
- LAMBIASI F., *Lo Spirito santo: mistero e presenza* (Bologna 1987).
- POWERS J.M., *Spirit and Sacrament* (New York 1973).
- ROCCHETTA C., *Lo Spirito santo e le "meraviglie di Dio"*, in *Lo Spirito Santo nella vita spirituale* (Roma 1981) 95-112.

TRIACCA A.M., *Spirito Santo e liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento*, in *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di C.Vagaggini* (Roma 1980) 133-164.

IDEM, *Spirito santo e liturgia*, in NDL, 1405-1419.

IDEM, *La presenza e l'azione dello Spirito santo nella celebrazione dei sacramenti*, in *Liturgia* 19(1985) 26-62.

爲大公運動，請參閱：

Lo Spirito santo, la chiesa e i sacramenti. Documento ecumenico del Gruppo di DOMBES, in *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale* (Bologna 1986ss).

東方教會的禮儀亦特別從「奧跡」(mysterion)引申禮儀泉源和聖神的關係：

J.CORBON, *Liturgia alla sorgente* (Roma 1982).

中世紀也有些作者對聖神與禮儀有很獨到的看法，請參閱：

HON Tai Fai, *Torrens Voluptatis in Septem Flumina. Towards a Pneumatological Perspective of Rupert of Deutz based on his De Operibus Spiritus Sancti* =Doctorate Dissertation (Roma 1988).

9. 有關「禮儀運動」：

BOTTE B., *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs* (Louvain-Paris 1973).

FAVALE A., *Abbozzo storico del movimento liturgico*, in AA.VV., *La costituzione sulla sacra liturgia* (Torino 1968).

FISHER B., *Das 《Mechelner Ereignis》 vom 23 Sept.1909. Ein Beitrag zur Geschichte der liturgischen Bewegung*, in *Liturgisches Jahrbuch* 9(1959) 202-214.

MAYER A.L. , *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte* (Darmstadt 1971).

NEUNHEUSER B., *Movimento Liturgico*, in NDL 904-918.

ROUSSEAU O., *Storia del movimento liturgico* (Roma 1961).

IDEM, *I Movimento liturgico da Dom Guéranger a Pio XII*, in
MARTIMORT A.G. (ed.), *La Chiesa in preghiera* (Roma 1966) 59-66.

吳新豪(編譯)，《天主教禮儀發展史》(香港 1983) 34-63。

10. 有關中國民族信仰：

張治江主編，《佛教文化》=世界三大宗教文化博覽之分卷二(許華應主編)(長春 1992)。

張錫坤主編，《世界三大宗教與藝術(含道教與中國藝術)》(吉林 1991)，第一篇「思想家論宗教」1-28。

王景海等人主編，《中華禮儀全書》(長春 1992)。

尹飛舟等著，錢宏與吳山芳(編輯)，《中國古代鬼神文化大觀》(南昌 1992)。

王孝廉，《中國的神話世界》上、下冊(台北 1987)。

杜而未，《中國古代宗教系統。帝道后土研究》(台北 1983 三版)。

王世禎編著，《細說中國民間信仰。由神話起源深討民俗信仰》(台北 1985)。

鄭志明，《中國社會與宗教》(台北 1986) 130。

馮佐哲與李富華合著，《中國民間宗教史》=中國文化史叢書 14 (台北 1994)。

曾昭旭，「儒家義理與生命禮俗」，《鵝湖》n221 (1993) 1-10。

候倉龍，「認識與適應台灣民間信仰與禮儀」，《神學論集》nn68-69 (1986) 271-297。

龔士榮，「婚喪禮俗今昔談」，《神學論集》nn68-69 (1986) 313-348。

作者索引

此索引按外語字母排列，漢語則按筆畫排列。其中出現數本著作，是以斜體字印出。

- Abelard P. 194, 284
Aigrain R. 367
Albert the Great 306, 337
Alcuin 185
Alexander VIII 348
Alexander of Hales
 266, 306, 332, 336-337
Alger of Liège 275-276
Amato A. 220, 286, 473
Ambrosiaster 123
Ambrose, St 125, 144-145,
 150, 154-155, 162, 170, 242-
 243, 254, 272, 291, 330
Andes P. 474
Anonymous 352
Anselm of Canterbury, St
 12, 179
Argenti C. 478
Assemani G.S. 223
Athanasius, St 133, 169, 328,
 335
Augustine of Hippo, St
 12, 27, 63-64, 145-148, 155-
 156, 160, 162, 169, 171-172,
 174-175, 182-183, 185, 187,
 189, 243, 254-255, 264-265,
 272, 290, 294-295, 315, 330-
 331, 334-335, 345-346, 352,
 396, 422, 431, 436, 463
Banez D. 321
Barauna G. 378
Basil the Great, St
 133-134, 242, 329
Batiffol P. 367
Bauer H. 30
Baumer I. 475
Baumstark A. 367
Bausch W. 471
Béguerie P. 284
Benson R.L. 190
Berengarius of Tours
 185-187
Bernard Ch. 475
Bernard of Clairvaux, St
 276
Biagi R. 204
Biel G. 212, 308
Billot J. 309, 321

- Billuart C.R. 223, 321
Boff L. 398
Bogler Th. 369
Bonaventure, St 256, 262
Bony P. 382
Bornkamm G. 53, 127, 163,
477
Botte B. 155, 168-169, 358,
479
Bouessé P. 348
Bouyer L. 374, 393, 475, 477
Brabaglio G. 179
Buber M. 313
Buttrick G.A. 30, 44, 86,
420
Cabrol F. 367
Cagin 367
Cajetan 210, 321
Calvin J. 218-219, 297
Camelot P.Th. 477
Cano M. 222
Cantalamessa R. 166, 167
Capreolo 321
Caronti E. 368
Carpin A. 183
Casel O. 310-311, 361, 367,
383-386
Castellano Cerver J. 478
Catharinus A. 347-348
Celestine I 123
Chardon C. 223
Chauvet L.-M. 312, 388-340,
389, 424, 472, 475
Chemnitz M. 296-297
Chenu M-D. 475
Chopp R.S. 395
Chupungco A.J. 473
Clement of Alexandria
129-130, 168, 327, 335
Clement of Rome, St
125-126, 327
Collins M. 395
Colombo G. 469
Congar Y. 179, 209, 378,
386
Constitutiones Apostolorum
125
Contable G. 190
Cooke B. 374, 378, 386, 472,
475, 478
Corbon J. 479
Couturier C. 477
Cross F.L. 211
Cullmann O. 380
Cuva A. 369
Cyprian, St 123, 142-143,
154, 162, 174, 272, 292-293,
328, 335, 351
Cyril of Alexandria, St 294

- Cyril of Jerusalem, St
 125, 135-136, 155, 242, 329
 Dalmais I.H. 188, 424
 Daniélou J. 135-136, 380-
 382, 477
 De Ghellinck J. 162, 194, 477
 Declerck P. 124, 476
 della Torre L. 470
 De Lubac H. 185, 378 340,
 393, 431
 Denis H. 469
 De Teilhard 465
 De Wulf M. 227
 Didachè 124, 127, 254
 Didier J.C. 470
 Dölger F.J. 367
 Dorado A.G. 399
 Droste B. 384, 424
 Drouven G. 224
 Duchesne L. 367
 Duchesneau C. 284
 Duffy R.A. 470
 Dulles A. 424
 Duns Scotus J. 210-211
 Emery P.Y. 382
 Emonds H. 367
 Ephraem of Syrus, St
 254, 328
Epistola Apostolorum 166
 Erasmus 208
 Espeta J. 469
 Eusebius of Caesarea
 169, 351
 Fancisco M.J. 478
 Farvacques F. 347-348
 Favale A. 479
 Federer K. 476
 Felici S. 431
 Fernando P. 473
 Férotin M. 156
 Fink P.E. 395
 Finkenzeller J. 472
 Fiorenza E.S. 395
 Fiori M. 286
 Fisher B. 366, 479
 Fittkau G. 137
 Fitzmyer J.A. 54
 Forcellini F. 403
 Francesconi G. 145
 Fransen P. 220, 424
 Funk F.X. 156
 Galilea S. 398
 Galot J. 332
 Garcia J.A. 383
 Geffré C.J. 382
 Gelasius I, St 157
 Gregory IX 333
 Grasso D. 469
 Gregory of Nazianzus, St
 134-135, 176

- Gregory of Nyssa, St
135, 242, 329-330
- Gregory the Great, St
149, 163
- Guardini R. 367
- Guéranger P. 365
- Gy P.M. 469
- Haccke R. 190
- Heiming O. 367
- Heinrich F. 368
- Hermas, (*the Shepherd*) 327
- Herwegen I. 367
- Hilary of Poitiers, St 143
- Hildert M.C. 395
- Hippolytus of Rome, St
124, 156, 167-168, 327, 426
- Hodgson L. 271
- Hoffmann F. 345
- Hon Tai Fai 80, 191, 356,
384, 435, 464, 470, 474, 479
- Houssiau A. 361, 476
- Hugh of St Victor 189, 192-
194, 243, 276, 346
- Hugh of St Cher 243
- Ignatius of Antioch, St
126, 327
- Innocent III 212-213, 302,
343, 346
- Irenaeus of Lyons, St
4, 127-128, 175, 198, 242,
254, 330, 457
- Irwin D.W. 470
- Isidore of Seville, St
182-185, 422-423
- Janot I.E. 322
- Jermans J. 383
- John XXIII 371
- John Chrysostom, St
136-137, 169-170, 265, 290-
291, 293-294, 330, 335, 422
- John of St Thomas 321
- John of the Cross, St 46
- John Paul II 356, 435, 459,
461, 463, 474
- Journet Ch. 380
- Jugie M. 276
- Jungmann J.A.
150, 166, 169
- Justin Martyr, St 125, 127-
128, 165, 168, 254
- Kasper W. 478
- Kierkegaard S. 5-6, 395
- Kim C.W.M. 395
- Klauser T. 188
- Klee H. 225
- Kopling A. 141
- Kraft C.H. 474
- Kristeva J. 395
- Kselman S. 54
- Kuhn J.E. 225

- Kuncherukatt 369
 La Cugna M. 395
 Lambiasi F. 478
 Lamy 254
 Landgraf A.M. 301
 Lanfranc du Bec 186
 Lanham C.D. 190
 Latourelle R. 10
 Leclercq H. 367
 Leclercq J. 190
 Leeming B. 4, 13, 185-186,
 194, 198, 210, 212, 243,
 260, 266-267, 269, 276-277,
 287-289, 296-298, 302, 315,
 321, 326, 332-334, 348, 352,
 374, 472
 Lennerz H. 256, 321
 Leo IX 214
 Leo XIII 243, 349
 Leo the Great
 148-149, 175, 253, 255, 291
 Léon-Dufour X. 419
 Leroquais V. 367
 Lies L. 393
 Livingstone E.A. 211
 Loehrer M. 476
 Lonergan B. 424
 Lukken G. 470
 Luther M. 217-218, 259, 296
 Macquarrie J. 313
 Magrassi M. 382
 Malevez L. 380
 Mansi J.D. 223
 Marconcini B. 286
 Marsili S. 152, 159, 162,
 369, 383, 470
 Martène E. 223
 Martimort A.G. 188, 283,
 424, 480
 Martin R.M. 276
 Martos J. 472
 Marx P.B. 369
 Masure E. 378
 Mayer L. 367, 479
 Mazza E. 137
 Melanchthon P. 296
 Melito of Sardis, St
 166-167, 335
 Menard E. 378
 Methodius of Olympos, St
 328
 Michel V. 369
 Miller M. 393
 Mohlberg 154, 367
 Möhler J. 226, 378
 Mohrmann C. 162, 477
 Moi T. 395
 Monfort F. 470
 Mouroux J. 380

附錄二

- Neunheuser B. 143, 148,
289, 345, 368, 371, 383,
386, 435, 479
- Newman J.H. 227
- Nicolau M. 13, 39, 254, 276,
280, 310, 321, 332, 347-348,
353, 472, 475
- Nocent A. 470
- Noth M. 30
- O'Neill C.E. 386, 469, 472,
478
- Ockam W. 211-212, 308
- Optatus of Milevis, St
293, 352
- Origen 130-132, 168-169,
254, 290, 435
- Osborne K.B. 157, 472
- Oswald J.H. 225
- Ott L. 9, 472
- Paredi A. 154
- Parsch P. 368
- Pascasius Radbertus
184, 423
- Paul VI 98, 246, 249-251,
373
- Pelvi V. 424
- Peregrinatio Aetheriae*
125, 169
- Perrin J. 403
- Petavius D. 222
- Peter of Ailly 212-213
- Peter of Poitiers 301
- Peter Comestor 276
- Peter Damian, St 276
- Peter Lombard 195-196, 243,
276, 287, 332
- Piolanti A. 13, 243, 246, 254-
255, 278-279, 333, 337, 351,
374, 472
- Pius IX 374-375
- Pius X 261, 369-370
- Pius XII 246, 269, 370, 378
- Plato 153
- Pou Rius P. 382
- Poupard P. 474
- Power D.N. 389, 470, 474-
475, 478
- Praepositinus of Cremona
346
- Protter-Smith M. 395
- Pseudo-Chrysostom 169
- Pseudo-Dionysius Aeropagite
138-139, 337
- Quartodeciman anonymous
167
- Quasten J. 125, 137-138, 166-
167
- Rahner K. 270, 311-312, 323-
324, 379, 387-388, 469, 472,
475, 478

- Rambaldi G. 347
 Ratramnus of Corbie
 184-185
 Ratzinger J. 424
 Raurell F. 383
 Renwart L. 348
 Ricoeur P. 475
 Righetti M. 169, 369
 Rocchetta C. 13, 52, 79, 134,
 136, 138, 141, 143, 145,
 149, 167, 183, 185, 186,
 194, 198, 210, 212, 224,
 225, 243, 253-254, 269,
 286, 307-310, 321, 323, 333,
 337, 349, 374, 382, 384, 386-
 387, 424, 472, 479
 Roest Crollius A.A. 474
 Roguet A. 382, 475
 Rolland 256
 Ross S. 395
 Rousseau O. 369, 480
 Rücker A. 367
 Ruffini E. 386, 469, 477
 Rupert of Deutz 190-192
 Sahl N.A. 383
 Salmenticensi 321
 Salmeron A. 347
 Saltet L. 332
 Saraiva Martins J. 13, 219,
 254, 259, 296, 297, 298,
 301, 309, 327, 332, 348,
 352, 472
 Satore D. 470, 476
 Schanz J.P. 384, 424, 472,
 478
 Scheeben M.J. 226, 321
 Schillebeeckx E.
 312-313, 316, 393-395, 469,
 472, 478
 Schilson A. 386, 470
 Schmaus M. 9, 473
 Schmidt H. 476
 Schneider Th. 395, 472
 Schott A. 363
 Schultz H.J. 385, 393, 399
 Schürmann S. 383
 Schuster I.. 368
 Segundo J.L. 397, 472
 Semmelroth O. 378-379, 478
 Serapion of Thmuis, St 124
 Severus E.V. 367
 Sixtus V 374
 Smulders P. 378
 Sodi M. 384, 404, 422, 424
 Sorci P. 166-168, 169
 Struss A. 474
 Suarez Francis 321
 Suelzer A. 54
Summa Sententiarum
 54, 194-195, 243, 256

附錄二

- Taborda F. 398
Taylor M. 473
Tena P. 383
Tertullian 140-142, 162, 168,
242, 254, 272, 289, 291-292,
327, 447
Theodore of Mopsuestia
125, 137-138
Theodotius 335
Thiel 157
Thomas Aquinas 4, 10, 12,
195, 197-207, 244, 246, 256-
258, 262-263, 265, 281-283,
287, 306-308, 315, 319-321,
332-333, 335-337, 339, 343,
349, 423, 431, 436
Thomassinus L. 224
Thurian M. 383
Tillard J.M-R. 321, 382, 386
Thils G. 380
Tong J. 447, 464
Traets C. 469
Triacca A.M. 383, 431, 470,
474, 476, 478-479
Tromp S. 378
Vagaggini C. 134, 137-138,
151, 165, 179, 374, 470, 476
Vaillancourt R. 384, 424,
473, 476
Van den Born A. 30
van den Eynde D. 190, 243
van Egen J. 190
van Noort 321
Vanzan P. 385, 393
Vergote A. 475-476
Villette L. 376
Visentin P. 477
Vismara E.M. 369
von Balthasar H.U. 380, 391-
393, 477
Vonier A. 378
Vongrimler H. 269, 473
Waddell C. 188
Walton J.R. 395
Warnach V. 385-386
Weimar 259
Willems B. 378, 393, 469
William of Auxerre
302, 308, 346
Wills J.R. 125, 127
Wolter M. 366
Wong J. Hak Piu
388, 417
Worgul G. 424
Wyclif J. 216
Zwingli U. 219, 297

漢語作者

尹飛舟 410-417, 480
王世禎 480
王孝廉 409, 415, 480
王景海 417-418, 480
吳山芳 410-417
吳新豪 480
李富華 409, 414, 480
杜而未 480
周克勤 471
岳雲峰 470
房志榮 32
《空中神學》 9, 473
胡國楨 471
候倉龍 480
凌繼堯 30, 86, 420
徐復觀 413
徐 新 30, 86, 420
高夏芳 71
張治江 480
張春申 470-471
張錫坤 480
陳介夫 9, 473
傅和德 32, 40, 57
曾昭旭 410, 480
湯 漢 33
馮佐哲 409, 414, 480
雷蕙琅 471
趙一舟 9
劉賽盾 9, 473

鄭志明 412, 415, 480
錢宏 410-417
韓大輝 6, 14, 311, 313, 368,
448, 471
羅國輝 9, 473
譚唯善 471
龔士榮 480

主題索引

此索引先設主題英漢對照表，然後每個主題都冠以一個序號，按漢語筆畫排列，主題後面印上頁數，以便讀者從外語或漢語查閱本書主要的觀念。對照表中括號內的號碼是漢語主題的序號。

- Anamnesis 紀念 (17)
Anointing of the Sick
 病傅 (18)
Baptism 聖洗 (33)
Blessing 祝福 (20)
Buddhism 佛家 (8)
Causality 因果律 (7)
Celebration 慶典 (42)
Character 神印 (19)
Christ 基督 (22)
Church 教會 (25)
Confirmation 堅振 (21)
Confucianism 儒家 (46)
Covenant 盟約 (40)
Economy of Salvation
 救恩史 (24)
Effect of Sacrament
 聖事的效果 (32)
Encounter 相遇 (16)
Eschatology 末世論 (4)
Eucharist 聖體 (35)
ex opere operantis 人效性 (1)
ex opere operato 事效性 (13)
Feminist theology
 女性神學 (2)
Folk beliefs 民族信仰 (5)
Glory 光榮 (6)
Holy Spirit 聖神 (29)
Hope 希望 (9)
Hylomorphism 形質論 (10)
Image 肖像 (11)
Inculturation 本位化 (3)
Institution 建立 (14)
Liberation 解放 (36)
Likeness 模樣 (45)
Liturgical Movement
 禮儀運動 (50)
Liturgy 禮儀 (49)
Matrimony 婚姻 (23)
Minister 施行人 (15)
Mystery 奧跡 (28)
Number of Sacraments
 數目 (聖事) (43)
Paschal Mystery
 逾越奧跡 (38)
Penance 懺悔 (51)

附錄三

- Presence 臨現 (48)
Priority 優次 (47)
Promise 許諾 (26)
Protestant
 宗教改革者之新教 (12)
Sacrament 聖事 (31)
Sacred Order 聖秩 (34)
Sign 標記 (44)
Spirituality 靈修 (52)
Subject (of Sacraments)
 領受人 (41)
Symbol 象徵 (27)
Taoism 道家 (37)
Trinity 聖三 (29)
Types, Typology 預象 (39)
Word of God 聖言 (30)

二畫至三畫

- 1 人效性 *ex opere operantis*
148, 173, 301-303, 324
 - 2 女性神學
Feminist theology
395-397
- 五畫
- 3 本位化 Inculturation
372-373, 442-447
 - 4 末世論 Eschatology
25-26, 91, 265-266, 393-394
 - 5 民族信仰 Folk Beliefs
408-409, 432
- 六畫
- 6 光榮 Glory
206, 391-392 (榮耀)
 - 7 因果律 Causality
147-148, 199-201, 204-205, 257, 287, 305-310
- 七畫
- 8 佛家 Buddhism
416-417
 - 9 希望 Hope
16-18, 455
 - 10 形質論 Hylomorphism
201, 235-251, 243-251, 268-269

- 11 肖像 Image
61, 153-155
- 八畫
- 12 宗教改革者之新教 Protestant
216-219, 245, 259-260, 279, 295-298
 - 13 事效性 *ex opere operato*
134, 147-148, 173, 205-206, 216, 218, 236, 300-303, 324
- 九畫
- 14 建立 Institution
172-173, 191-193, 198, 203, 210-211, 252-270, 379, 432
 - 15 施行人 Minister
147-148, 204, 342-353
 - 16 相遇 Encounter
246 (相會), 265, 312-313, 316, 376, 387, 393-394
 - 17 紀念 Anamnesis
41-42, 88-89, 92, 103, 152, 199, 325, 380, 383-384, 425-426
- 十畫
- 18 病傅
Anointing of the Sick
107-109, 239-240, 250, 274-275, 324, 358

19 神印 Character
98-99, 205-206, 215, 253,
307, 325-341

20 祝福 Blessing
42-43, 89-90, 92, 285-286,
429

十一畫

21 堅振 Confirmation
96-99, 237, 249-250, 253,
324, 331, 338

22 基督 Christ
46-51, 56, 57-64, 64-67, 83-
92, 94-97, 100-101, 105,
108, 110-111, 113, 147,
192, 198-199, 246-247, 252,
256-258, 263, 265, 269,
279, 302-303, 311-312, 335-
337, 342-343, 372, 381-
382, 385, 387-390, 394,
419, 425, 432, 435-436

23 婚姻 Matrimony
77, 112-114, 241-242, 251,
253, 275, 324, 343, 354,
396-397

24 救恩史
Economy of Salvation
25-27, 54-57, 93, 128, 144-
145, 158, 171-172, 192,
226, 380-384

25 教會 Church
64-66, 67-69, 75, 84-85, 95-
96-99, 101-103, 105-107,
108-109, 111-112, 114, 144,
225-226, 246, 257, 263-
264, 266-267, 279, 312, 322-
323, 337-339, 372, 378-379,
387-388, 394, 430-431, 451-
453

26 許諾 Promise
27-45, 59

十二畫至十三畫

27 象徵 Symbol
128-130, 157-158, 165-170,
311-312, 384, 387-390

28 奧跡 Mystery
3, 52-64, 67-68, 92, 120-
121, 123-151, 163-170, 191-
192, 196, 198-201, 226,
269, 281, 310-311, 316, 384-
387, 448-450

29 聖三 Trinity
61-63, 174-176, 322, 462

聖神 Holy Spirit
70, 378-380

30 聖言 Word of God
29, 57-60, 166, 172-173,
174, 176, 199, 374, 376,
377

- 31 聖事 Sacrament
 13, 25, 44-45, 71-83, 93,
 114-115, 131, 140-152, 154-
 160, 162, 16 5, 172-173,
 179-207, 209-211, 215-216,
 218-219, 220-221, 226-227,
 246-252, 254, 263-264, 266-
 269, 273, 275, 277-284, 298-
 299, 303, 312, 319, 320-
 324, 342, 349, 353-355,
 361, 372, 379-380, 382, 384-
 385, 387-388, 391-393, 394-
 399, 425-426, 441-442
- 32 聖事的效果
 Effect of Sacraments
 148 (效能), 184, 203-206,
 210, 226 (效能), 287-313
 (效能), 314-341
- 33 聖洗 Baptism
 71-81, 93-96, 126-128, 131,
 134, 136-137, 141-144-147,
 151, 155, 235-236, 249,
 253, 255, 273-274, 289-
 292, 323-324, 327-329, 330-
 331, 336, 338-339, 356-357
- 34 聖秩 Sacred Orders
 70, 78-79, 109-111, 240-
 241, 250-251, 253, 275,
 304, 325, 336, 338, 339,
 354, 358
- 35 聖體 Eucharist
 3, 36-37, 50-52, 68-69, 83-
 92, 99-103, 128-129, 133-
 138, 142-145, 149-151, 166-
 170, 185-186, 190-192, 200,
 215, 218, 237-238, 250,
 253, 274, 288-292, 323-
 324, 343-344, 349, 358,
 452, 465
- 36 解放 Liberation
 397-399
- 37 道家 Taoism
 412-415
- 38 逾越奧跡
 Paschal Mystery
 25-26, 51, 62-63, 166-170,
 263, 372, 389, 421-422, 425-
 426, 448, 450
- 39 預象 Types, Typology
 128, 130, 159-160, 190
- 40 盟約 Covenant
 3, 25-26, 33, 36-37, 43, 50-
 51, 68, 89, 157-158, 205-
 206, 325-326, 450
 十四畫至十五畫
- 41 領受人
 Subject (of Sacraments)
 148, 304-305, 323, 339-341,
 353-358

42 慶典 Celebration

3, 55-92, 93, 170-176, 383-384, 400-402, 405-408, 418-422, 423-425, 427-428, 430, 433-435

43 數目 (聖事)

Number of Sacraments

115-116, 194, 207, 215, 220, 221, 246-248, 271, 275-281

44 標記 Sign

35-39, 145-148, 246-248

45 模樣 Likeness

148, 155-157

十六畫至十七畫

46 儒家 Confucianism

409-412

47 優次 Priority

207, 281-283

48 臨現 Presence

269-270, 310-311, 312

十八畫

49 禮儀 Liturgy

86-88, 123-124, 130-131, 135-137, 139, 143, 145-147, 148-151, 172-175, 189, 266, 364, 371, 375, 397, 427

50 禮儀運動

Liturgical Movement

280, 363-373

二十畫至二十四畫

51 懺悔 Penance

103-107, 238, 250, 253, 274, 324

52 靈修 Spirituality

447-458

聖神修院神哲學院 —— 神學教材 ③

**與基督有約
從慶典到奧跡**

作 者 韓大輝
編 輯 神學教材編輯部
出 版 香港公教真理學會
發 行 公教進行社
香港干諾道中十五號
大昌大廈十七樓
電話：2525 7063
准 印 胡振中樞機
1995 年 9 月 8 日
承 印 香港明愛印刷訓練中心
版 次 1995 年 10 月初版
國際書號 962-7958-24-7

版權所有

Holy Spirit Seminary College of Theology & Philosophy
Chinese Theology Textbook Series ③

**Covenant and Rendezvous With Christ
From Celebration to Mystery**

by **HON Tai Fai, Savio**

Edited by Chinese Theology Textbook Editorial Board

Published by Catholic Truth Society

Distributed by Catholic Centre,

17/F, Grand Building,

15 Connaught Road Central, Hong Kong

Tel: 2525 7063

Imprimatur: Cardinal John B WU, 8 September 1995

First Edition, October 1995

ISBN: 962-7958-24-7

ALL RIGHTS RESERVED

神學教材叢書介紹

韓大輝主編

1. 湯漢，〈創世論〉 = 聖神修院神哲學院神學教材①（香港 公教真理學會 1994）。
2. 傅和德，〈舊約的背景〉 = 聖神修院神哲學院神學教材②（香港 公教真理學會 1994）。

Chinese Textbook Series

ed. by HON Tai Fai

1. John TONG, *Theology of Creation* = Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy Chinese Theology Textbook Series ① (Hong Kong: Catholic Truth Society 1994).
2. Hubert VOGT, *The Background of the Old Testament* = Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy Chinese Theology Textbook Series ② (Hong Kong: Catholic Truth Society 1994).

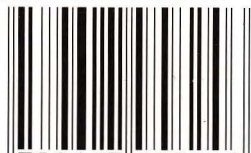
封面設計：·海晏



聖神修院神哲學院
神學教材編寫委員會

香港公教真理學會出版

ISBN 962-7958-24-7



9 789627 958246

3 0906 117

HK\$120.00