

卷
五

信理神学

卷五：教会是圣事



薛迈思著
宋兰友译

生命意义出版社

卷五
教会是圣事

信理神学

卷五 教会是圣事

薛迈思著 宋兰友译

本书由德国朋友赞助翻译，世界各地朋友赞助出版费，谨此向各有关人士致最大谢意。並承蒙版权持有人Sheed and Ward of Kansas City ,U.S.A.慨然豁免版权费，特此致谢。敬请本书读者为本书各有关赞助人、译者及发行人祈祷。

生命意义出版社

Dogma

Michael Schmaus

Volume five
The Church as Sacrament

We wish to thank friends in Germany for covering the cost of the translation of this volume and friends in many parts of the world for financial help in its production. Our thanks also go to Copyright holders, Sheed and Ward of Kansas City, U. S. A., for permission to publish the Chinese edition of this book without payment of royalties. We ask readers to pray for these benefactors.

Originally published in English by Sheed and Ward, London

Chinese edition published with permission of the copyright holders Sheed and Ward of Kansas City, U. S. A.

目 录

I	教会的普遍圣事性	
1	圣事性的意义	3
	基督、基本的圣事	8
	教会是有效力的救恩团体	10
	信、望、爱：教会的效能	14
	事效性和人效性	17
	圣言是教会的救恩活动	20
2	七件圣事和圣仪	25
	「圣事」这个词汇	25
	生活背景	27
	基督是根源	28
	在旧约中的圣事	31
	耶稣生活中的准备工作	32
	圣事这个概念的历史发展	33
	圣事的数目	36
	圣事的变迁	39
	圣事的效能	40
	施行圣事者	44
	教会的训导	46

VIII

基督教人士的观点	48
圣事中天主的主动和人的行动	48
圣仪	50
II 个别的圣事	
3 圣体圣事：圣经资料	55
导言	55
圣经的印证	56
宗徒大事录	56
保禄	57
对观福音	59
经文比较	63
经文的来源	65
最后晚餐	67
阐释保禄的经文	70
格前十一章	70
格前十章	79
路加经文的阐释	81
阐释马尔谷和玛窦的经文	84
若望福	88
经文本身	88
阐释	91
小结	95
4 圣体圣事：神学的发展	97

一般的大纲	97
东方的教父	100
西方的教父	103
经院学派	106
宗教改革主义者	109
教会的教导	110
质变论	112
基督在圣体圣事内本位的临在	118
5 圣体圣事：系统性的综合	123
一般的大纲	123
圣事的标记	124
圣体圣事是教会的崇拜祭献	127
教会的训导	128
圣经	129
圣体圣事是耶稣之死动态的临在	131
在哥耳哥达的唯一祭献和众多感恩祭献	133
圣体圣事是一个纪念	136
圣体圣事是教会的祭献	138
感恩祭是一个相对的祭献	143
基督的职务	144
主教和司铎的功能	145
感恩祭是全体天主子民的庆典	147
6 圣体是圣餐	151

X

绪论	151
共融（领受圣体）	152
领受圣体的沿革	153
有实效地领受圣体的条件	157
圣体圣事的拯救性质	158
绪论	158
圣体圣事是朝拜、感恩和赎罪	158
纪念亡者	161
「祭献的果实」	161
领受圣体的特别救恩性质	162
与基督共融	163
彼此共融	164
圣体圣事和末世论	165
7 圣洗	171
圣洗是救恩事件的一部分	171
初期教会的圣洗	172
圣洗的标记	175
信仰与圣洗	178
圣洗的救恩	179
绪论	179
教会内的成员身分	180
与基督的关系	182
拥有圣神	190

受洗者是天主的儿子	193
罪的宽赦	196
救恩是恩赐或有待完成的工作	199
圣洗的末世趋向	201
教会的训导	203
圣洗的需要	204
没有受洗而去世的儿童的命运	207
圣洗的施行者	210
接受圣洗者	212
8 坚振	215
圣洗和坚振	215
圣经、教父、教会的训导	216
标记	219
坚振与救恩	220
施放坚振者	224
9 祝圣司铎职	227
区别的圣事	227
三个阶段	228
外在的标记	230
施行者	232
接受者	234
授予圣秩圣事和救恩	240
10 悔罪圣事：它在教会内的地位	241

XII

悔罪圣事在教会生活中的地位	241
教会对于成员犯罪应负的责任	245
罪人的被逐和被再接纳	247
悔罪的制度化	248
历史的发展	252
基本原理	252
为大罪而实行的圣事上的悔罪	254
圣事上的悔罪一生只一次	254
程序	255
「公开」悔罪	256
初期东方教会与西方教会悔罪的区别	257
六世纪及以后的改变：倾向较频密的、 私人的圣事上的悔罪	259
接受悔罪圣事的规则	260
逐出教会是一个独立的步骤	261
圣事上的悔罪趋向私人化	261
教会的教导	262
11 悔罪：圣事的标记	267
历史	267
客观与主观的成分	269
赦罪	271
告明罪行	272
告罪与信仰	272

大罪与小罪	275
痛悔罪过	279
意义	279
完善与不完善的痛悔	280
补偿	287
悔罪圣事的施行者	292
12 悔罪与救恩	297
罪和惩罚：大赦	302
大赦的起源	302
教会的训导	305
教会的「宝库」	306
大赦的性质	308
教会的权柄	309
为亡者的大赦	309
13 病人傅油	311
疾病和死亡是分界的情况	311
傅油的特别圣事性	312
圣经的基础	313
古代和中世纪的神学发展	315
教会的教导	316
标记	317
病人傅油的救恩性质	317
个人的元素	318

XIV

施行者和接受者	321
14 婚姻	323
人类：男性和女性	323
婚姻的自然地位	327
婚姻的圣事性	328
圣经	328
后宗徒期的发展	334
教会的训导	334
基督教的婚姻言论	336
标记	337
圣事的施行者和接受者	339
15 婚姻与救恩	345
基督的形象和教会	345
婚姻：会的缩影	346
天主教在婚姻中的自我通传	347
婚姻行为	348
共融与结实	350
婚姻与世界	352
婚姻与末世	352
16 婚姻的专一性和不可解除性	355
专一性	355
不可解除性	357
圣经	357

教会的传统	362
教会的训导	364
神学反省	366
人名索引	369

I

教会的普遍圣事性

1

圣事性的意义

圣事性(sacramentality)只能从普遍救恩史的透视点了解：救恩史的目的光照它本身的意义，这目的就是使人类达到天主，以便和天主在永恒中展开幸福的交谈。天主亲自透过语言和标记召叫人朝向这个将来。因为人不能直接听或见天主：为了使这召叫之言和邀请的标记，在历史中显现，祂必须以具体可见可闻的方式把它们传递出来。因此，祂采用一些可见的工具。这就是教会的功用，教会委身于基督的程度越强，就越有资格承担这项职务。

如果我们要正确地了解这一点，我们对天主与基督并与教会的关系，应有清楚的概念。让我们在此先重溫本书前两册有关天主三位一体的生活。天主在一次自我通传的行动中永恒地带出一位圣子、祂的圣言(the Logos)。天主自亘古以来愿意这自我通传摄取一个人形。祂的计划在圣言降生成人时臻于圆满；耶稣这人的存在与位格是基于圣

4 教会的普遍圣事性

言的。天主向耶稣启示祂自己就是天父：耶稣成了祂在历史之内的代表。

耶稣是永恒的神圣本体的历史代表，但他也同时是众多弟兄中的首生者。如果天主的计划是要祂永恒地生了的圣子降生为人，就是说要接纳耶稣这人，进入圣言的永恒子身分内，并进入子与父的交谈之中，那么这是一个为整个人类团体而不只是为一个人的过程，而且是以其特有的方式为整个创造的过程。如果其他的人，并不和耶稣一样，被提升至永恒圣言的生活内，他们也应该透过天主所派遣的圣神，与圣言密切结合。圣神作为耶稣的心神，他也要成为在信仰中向基督开放的人们之心神。在圣神内，他们要认出基督是他们的兄长和他们在天主面前的代表。正如天主召叫生活在圣言之内的耶稣这个人，使他透过他的一生，特别是透过他的死亡和复活，可以达到天主，并以「受光荣者」的身分与天主一同生活，祂也一样，召叫整个人类、以耶稣为其代表的人类，到祂自己跟前。天主曾召叫人类，与祂降生为人的儿子共融。祂在耶稣内，一次而为永远地、明确地把自己通传给人，好使我们能在基督内找到祂。

倒过来，耶稣完全向天主开放，并让自己完全受天主的召叫所支配。这表示，自从复活后，他便以隐蔽的方式临在人类历史内作天主的代表，因此，他的兄弟姐妹在回应天主的召叫，趋向绝对将来——即耶稣自己时，他们知道

应该朝向谁；信仰他就是走向天主的道路。他是人在天主面前的代表；因此，如果耶稣、人的代表接受天主的召叫，人也接受天主的召叫。不过，这也表示，天主召叫人走向将来，也是召叫人信仰耶稣基督。人只能透过他、与他一同，迈向将来。

从那里可以找到基督呢？在教会内。这样一来，走向基督的召叫，透过走向教会的召叫而实现，而这教会就是天主的子民，基督的身体。任何人，藉着回应教会而回应天主的邀请，就能分享基督、教会团体之首的生命，因为耶稣的生命，尤其是他在十字架上的死亡和他的复活，动态地临现在教会内。这样一来，所有人都可分享这些救赎的事件。这是教会的圣事性的基础：教会是天主召叫人朝向将来之光荣的标记和工具。在这拯救的召唤中，向耶稣基督通传自己的天主，也向耶稣的兄弟姐妹，以将来之主的身分通传祂自己，同时也不断地鼓励他们坚忍到底。

由此我们看到，圣事基本上是朝向将来的。圣事应从将来、从天主圣父的角度理解。因为圣事实在是透过基督由天主圣父而来；同时，在基督内，天主亲自在圣事内工作。天主是过去整个普遍救恩史的作者。祂透过自我通传而赋予人力量朝向将来；祂就是从这个将来而召叫人的。在此，一个特别重要的观点是：从教会是基督的奥体而言，教会的圣事性是受造物进化的一个主要的元素，受造物由天主而来，最后还是回到天主那里。现在让我们仔细

6 教会的普遍圣事性

研究教会的圣事性。

梵二有关教会的整体圣事性的言论可能是自古以来最重要的，有关教会的言论，可能它的意义也是最难掌握的。大公会议其他有关教会的言论，也深受此洞见所影响。这个教会新概念的要义就是它强调教会以基督为中心的性；在这方面，大公会议采取的教会概念，也是圣经的和教父的教会学主流概念。虽然在圣经里找不到「教会是一件圣事」这样的字眼，同时，教父也很少这样说，但有关教会的概念是一样的。在上一世纪，墨尔乐(Johann Adam Moehler)和奥斯华(I.H.Oswald)也强调整个教会的圣事性。例如奥斯华曾说：

教会是圣化的普遍工具和施予圣化的制度——就是说，这是教会可见的形式，但它是^以圣神不可见的工作为基础的。因此，教会不是众圣事中之^一件，而是基督徒主要的圣事。教会本身就是这件圣事，是完完全全的救恩的工具。^①

在梵二以前，这个教会观由神学家从多方面发展。其中以教宗碧岳十二世的《基督奥体》通谕最具影响力，虽然在通谕中，教宗也没有明言教会是一件圣事。

大公会议在教会宪章里（第1节）的用字也很小心，它说「教会在基督内，好像一件圣事，就是说教会是与天主

亲密结合，以及全人类彼此团结的记号和工具。」但是，在第二章（第9节），「好像」这两个字取消了，我们可读到：「天主号召了那些信仰耶稣为救世者、为统一及和平本原的群众，组成一个教会，作为一个有形的圣事，给全体及每个人带来这拯救性的统一。」^② 这一段的注，注明其出处是圣西彼连书信69章6节。西彼连认为教会是不可消灭的团结圣事。

当然思想比字眼重要。在教会宪章的首两章里，教会被称为救恩的团体，由基督和圣神获取生命，只要世界继续存在，教会就一直是天主的临在，人可见到天主，在一个层系结构的社团里，威能地工作和不断地邀请人与祂交谈。这说明了教会的圣事性最基本的性质，就是说，教会内所有的圣事，都是这个基本性质的表达和圆满实现。在描述教会是一个圣事的实相时，我们并不是在七件圣事之外，加上一件新的、第八件圣事；相反，我们是在指示这七件特别的圣事所由来的根源，这七件圣事是按耶稣基督的意愿而产生的。教会的圣事性是藉这七件圣事而具体表达出来。因此，我们应该从类比的角度了解教会的圣事性：正如基督是通往天主的道路，同样，基督临在其内，并在此从事拯救工作的教会，正朝向天主，同时也是通向天主的道路。这就是我们了解教会的圣事性的层面：教会正朝向它的目标，我们必须连着这个目标才能掌握教会的全部意义。每一件圣事都应该如此解释。这些圣事之所以

8 教会的普遍圣事性

有助于教会达到目标，当然是因为七件圣事都源于基督。在此，我们所说的根源，不但指平面地源于历史中的基督，同时也指垂直地源于基督确实在七件圣事内工作的事实。最重要的是，我们不要忘记，实在是天主圣父、圣三的第一位、是祂自己，透过耶稣基督、偕同祂、并在他内工作。

基督、基本的圣事

教会的圣事性只能从基督、从教会以基督为中心的、圣神的特性了解。耶稣基督是天主在世界内的救恩最终极的标记。天主已经以最后的、不可挽回的方式，把自己传达给耶稣这人，并透过他（以不同的方式）传达给所有的人。不过，天主的自我通传要等到人接纳后才有意义可言。人性的耶稣基督是天主与人交往的场地和工具。因此，我们可以称他为本原圣事。

要明白所谓本原圣事的意义，我们首先要注意，在天主教的传统里，「圣事」是指不可见的恩宠的一个有效可见的标记；而所谓「恩宠」主要是指天主自我通传的个人因素；其次，所谓「圣化恩宠」是指天主自我通传的受造性质。因此，根据这个传统的思想，圣事是指某些物质的东西，就是指水、酒、油等透过向着它们而讲的话而获得救赎的效能。不过，在耶稣基督内，我们所面对的是一个

在圣言之内存在的人性，就是说，不是一种东西，而是一个「我」作为恩宠的有效标记。圣奥思定帮助我们明白，人也有他的圣事性。他说：人透过他的话把自己通传给别人，就是说，人不但透过他的话传达资讯，更把自己也传达了。接受者听到他的话时所接受的，不只是宣之于口的语言，同时更接受了说话者本身。

耶稣基督的一生是一件本原的圣事。他是那个毫无保留地、全心全意地投入与天主、与他的弟兄共融的人，是那个成为和平与团结基础的人。在他之内是天主完全的自我通传和人性对天主彻底的回应。他的整个存在——他的生命、死亡和复活——是一个修和大姿势。这个姿势，一方面是一个人性的姿势，另一方面是天主的成就。耶稣基督是天主在世界上拯救性的临在，这是从他的存在和他所言所行的一切表现的。在他一生中，有些特别的时刻，例如在治病、在复活死者及其他展示他的奇能时，他的圣事性清晰地透显出来。

最有意义的是，耶稣不断把他自己人性的标记性，赋予一些现世的物品，例如饼或酒上。这是可以在不干扰受造物情况下完成的，因为基督代表天主的创造意愿最初的计划，同时，既然在他周围的受造宇宙内的一切，都是为他而造的，那么，他在复活中所获得的受光荣的生命，最终可以达成，就是达到天主。^④ 宇宙内的受造物最深的意义——当然这不能用任何科学方式展示出来——是它们都

有的象征性：它们都是耶稣基督的象征。如果受造物都有基督人性的标记性，那么，在它们内，它们受造的目标便告实现了。获得耶稣基督人性的圣事标记性时，这些世物也同时可分享耶稣这人的圣事意义。他的圣事性最高的实现，就是他被钉死在十字架上。这是因为，作为全人类的代表，耶稣以亚当后裔的身分承受人之职，既然人类在他们的原祖亚当身上失落了天主的恩宠；那么天主的自我通传和耶稣的接受，都应取十字架的形式。耶稣的十字架所获取的恩宠包括人类与天主修和、人与人之间的和平、摆脱死亡之恐惧的束缚以及向新的、不可朽坏的生命开放。

教会是有效力的救恩团体

基督把自己的使命交给教会。他在世上的救赎工作完成后，他授权教会，把他所完成的一切，供应给所有的人。这就是教会的存有和生命的意义。

教会可从两方面解释：作为一个救恩的团体和救恩的工具。圣经形容教会是天主的子民、宫殿和天主的屋宇，意思是说，教会应以这样的身分，不只是透过它个别的成员，更透过基督，在圣神内赞美和爱天主。

不过，除此之外，已经获得救恩的教会，有能力和责任，不是以它自己的名义，但以耶稣基督之工具的名义，把救恩传达给世人。这使它获得一种次等普遍圣事的性

质。由于教会的功能是把基督的救赎生命传递给所有的人，教会可以被称为世人之母（慈母教会）。在教父时代这是一个很流行的称号，在礼仪中它也一直保留着这个古老的意义。

教会之所以获得能力，可以在耶稣基督传递救恩的工作中，成为他的工具——就是说，使耶稣透过他的死亡与复活所获得的救恩，再度临现——是因为教会分享基督的司祭职。因为基督的性质（这已在授洗时传递给教会所有的成员），教会肖似基督，并能参与他的司祭职务。如果教会不能继续做好这份作为媒介的工作，它就不能满全它存在的理由。它以教会的身分无论作什么，它的工作都含有传递救恩的作用：在它的生命内是没有中性活动的范围的。在教会不传递救恩的时候就是罪侵入的时候。

教会是信仰基督的人的团体，这些人获得基督拯救的功劳，只要他们保持对基督的信仰，不堕入破坏势力的范围之内，他们便是得救的人。耶稣基督的拯救活动，不断在他们之内运作。

教会是受光荣的主，从他的复活一直到末世，在历史之内不断的、具体可见的临在，因为正如教会宪章所说（7节），教会的成员凭基督的生命而活。他以首领的身份领导他们，并靠他的圣神使他们与他及他们自己的弟兄团结起来。

教会是世界已经与天主修和的领域（见奥思定的讲道

96:7,8) , 因此它是救恩的保证。教会是天国的种子、是天国的开始, 是将来的全部神圣的统治最初的实现。它是救恩初步的现世形式。在它内, 按创造者的肖像而创造的新人类已经初步实现了。它的存在预先反映了整个人类的团结——不只是一个空洞的形象而是有效能的力量(参阅教会宪章, 18节)。正如耶稣是一个新人, 教会也是一个新的人类, 不是消极的, 而是一个在恒动中的人类。作为一个由天主从人类之中召集的救恩团体, 它实在已经是, 天主透过基督不停的拯救工作, 完全和真正的标记, 因为基督不断在圣神内临在教会中。作为一个自由、爱和喜乐的人类团体, 教会在耶稣升天和再来之间, 成了人的圣事。

在耶稣基督内, 天主所给的救恩标记, 以个人的形式存在, 但这人在天主面前是代表全人类。在那个由耶稣基督的拯救行动而召集起来、在圣神内团结, 并在天父拯救的爱内保存的教会内, 这个永远临在的拯救标记, 有一个团体的形式。这是很明显的: 因为耶稣基督透过他所派遣的圣神临在于团体内。这个团体靠他的肉和血而生存。它是这样紧密地结合的兄弟团体, 保禄甚至称它为在「基督耶稣内的一个人」(迦3:28)。透过这「个人」, 透过这个聚集在基督身边的新人类, 天主为所有的人完成了救恩。一直到末世, 教会对于每一个世代、每一个民族、每一个人, 都应该是一个有效力的、天上救恩的标记。它注定朝向所有的人, 所有的人也注定朝向它。从这个意义而言,

每个人都是一个潜在的基督徒。透过洗礼和透过信仰——人对于教会对基督的作证和宣讲福音的回应——潜在的基督徒成为一个真正的、名符其实的基督徒。

天主透过教会的圣事形式的渠道，向人传达祂自己，这与人的「肉身—精神」和「社会—历史」的本性相符。当教会不只是接受基督徒福音的一项元素（无论这元素是如何重要），而接受福音的全面，教会就是以圆满的救恩标记出现在世上。救恩也可透过不完全的拯救标记，就是由那些不曾完全实现整体的信仰、不完全实现由基督建立的圣统制的各教会而传达。这里有一点很重要，完全的标记，不仅从外在的表现是如此，它也从内在被信、望、爱所充满。就是说，教会越完善地履行它的职务，它作为一个由基督在圣神内统治的团体的身分，就越巩固，而耶稣基督的临在，就更清楚地从它的外貌表现出来。教会在不断地自我革新的过程中，朝着整个人类向末世伸展。试引梵二教会宪章第九节如下：

这一个民族（教会）的目的是天主之国，就是由天主亲自在人间所创始，再继续扩大，直到世界末日，再由天主亲自来结束的天主之国。那时我们的生命基督（参阅哥3:4）将出现，「受造之物也将由腐败的束缚中解放，而参与天主儿女的光荣自由」（罗8:21）。所以，这个默西亚民族，虽然目

14 教会的普遍圣事性

前尚未包括整个人类，在表面上颇像一个小小的羊群，可是已经成为全人类合一、期望及得救的坚固根源。基督把生命、爱德和真理共融在这个民族中，使它变成万民得救的工具，好像世界的光、地上的盐（参阅玛5:13-16），派遣它到全世界去。

教会的使命就是成为天主不断临在人类历史内，不断进行拯救工作的标记。这标记不但被罪、人性的自私、贪婪、对权力的欲望弄模糊，同时也受文化的偏见，例如偏向欧洲文化、偏向一个特别的社会或经济阶级，甚至偏向某一种古老的形式或说法所遮蔽。

信、望、爱：教会的效能

尽管从外表看来，教会是一个有着层系结构的社团，它只能透过它个别的成员而活动。只要这些人以教会成员的身分活动，特别是实现教会团体的基本特质：信、望、爱，他们的活动就含有圣事的性质。

个别成员的圣事效应是从两方面实现的，但这两方面却很不相同：一方面是克尽日常生活的责任，另一方面是施行由基督提供的救恩的标记。后者是公务式的、前者是非公务式的。

非公务式的活动并不只限于教友的工作，不过，主要

是由教友实行的。我们不需要详述教友的活动范围；不过有一点要强调的，教友的工作对于传递救恩也是很重要的，这是因为他们已溶入基督之内。圣多玛斯解释基督的记印，透过洗礼、透过这个他被教会接纳的标记而铭刻于人的情形：信友因而投身于两件事：

第一而且最主要的是期望永恒的光荣，因此，他被刻上恩宠的记印……第二，每位信友都应接受那属于朝拜天主的事，并将它传递给其他人，为此，应以特别的方式，赋予他一个圣事的标记。基督宗教的整个神圣的仪式，皆由基督而来，虽然很明显，圣事的标记，在一个很特殊的形式下，是基督的标记，信友透过圣事标记，融入他的司祭职内，因为圣事标记，实在是分享耶稣基督亲自建立的司祭职一个特别的标记（见《神学总论》，*Summa theologica*, III, 63, 3）。

我们不能清楚地说出由个人传递的救恩所达到的程度是什么，其强度又是怎样；不过，事实上它的强力是无可否认的。因为教会成员在信仰基督下所做的一切，都是由基督亲力而为。基督徒以信者身分所做一切都是恩宠的行动。不过，恩宠常有一个社会倾向。一个人所表现的任何信和爱的行动，都是天主自我通传的表现。天主的自我通

传，越过接纳它的人而达到其他在爱中与这人结合的人们，甚至超越这一群人而通达遥远的、在我们的计算之外的地方。让我们记住基督的话：「那里有两个或三个人，因我的名字聚在一起，我就在他们中间。」（玛18:20）梵二（教会宪章，11节）指出，在婚姻圣事中结合的夫妇，在共同生活以及养育儿女中，互励互助，共同朝向圣化之目标。文献指出，家庭犹如一个小教会，父母应该以言以行，作他们子女的启蒙导师。

救恩透过个人传达的途径的确很多。我们甚至可以说，人的全部生活——他的言行——就是在宣扬基督，传递救恩。当然这里不单指有关基督信仰的理论，人的各种言论，无论是抚慰之言，鼓励、支持的说话，甚至有建设性的批评，都是拯救之言，透过这些言论，天主转向接受它们的人，并把自己交给这人。不过，特别是在受苦中，在十字架上，基督徒把救恩转达给在天主的默西亚民族之内的弟兄，以及越过他们，朝向所有的人，当然，这必须有基督临在于每一个被钉、每次受苦的事件中，透过这些事件，施行他的拯救工作。在哥耳哥达山上的十字架就是恩宠的这个形式，因为天主正是藉这个十字架无条件地把自己送给人。耶稣基督代表人类给天主的回应是无条件地服从。他对天主这种爱的服从是如此彻底，是如此完全地开放，以致天主可以同时以法官和恩宠赐予者的身分，透过他圆满地工作。天主以恩宠赐予者的身分，出现在复活之

主的生命中。

十字架和复活的效能，普遍地向所有人伸展：更好说，耶稣基督，永远带着这些事件的记号，向所有人伸展，不断吸引他们到他身边，好使他们能分享他自己的生命。这表示分享他被钉死的苦难和他的复活。每一位受洗的基督徒所承受的被钉死，就是分享基督的被钉死。这样一来，在背负十字架、在受苦、病痛、死亡的基督徒内，实在是基督自己在施行他的拯救工作（参阅玛25:31—45）。这就是为什么，每一个为爱主而背负的十字架，都是救恩的泉源，它的水流向何方，流到多远却是人所无法知道的。尽管在世人看来，教会是一个层系结构的大社团，教会其实一个不涸的救恩之泉源，不断地、隐蔽地汨汨而流。它不但无止地朝向将来的满全，它本身就是这个运动；那就是，受造物与天主完美的修和，人与人之间最完全的修和，将要在天主和在人的弟兄内，开放人的喜悦的新花朵。于是团体将不再是一个负担，每个人要成为构成所有其他人欢乐与喜悦的原因。

事效性（*ex opere operato*）和 人效性（*ex opere operantis*）

为了避免误解，我们应该在此提出一点，这对于教会的普遍圣事性和七件圣事很重要，这也有助于澄清在教会

内，普遍传达恩宠的问题。脱利腾大公会议（见DS1608）^④宣称七件圣事，如按惯例施行是有事效性的，即基于既定的标记本身而带给人恩宠。与事效性相反的人效性，即圣事的效力由于施行者的心态而来。

教会根据这个区别而确定圣事的拯救效力：圣事并不依赖施行者的心态，或他本人有或缺乏圣德。因为如果圣事的效力要依赖施行者圣德，那么接受者就要受制于施行圣事者的精神状态了。当然，施行七件圣事者首先必须有施行的意愿，或至少有一个明显的耶稣基督救赎的标记，即教会救恩的标记：否则所行的动作就不是按照标记的意义而行的。

七件圣事含有事效性，这并不表示施行者的信德与美德和圣事的救赎效力全完全不相干。脱利腾大公会议的训导的确曾有这种客观化的危险；但是这是一个不可避免的危险。这应该而且可以由施行者本身不断地自我反省和自我革新而克服。受委任承担施行圣事职务的人，只有兢兢业业地寻求与基督并与圣神共融的生活，也就是不断体现信仰与爱天主的生活，才能正确地履行他的职务。这样，按脱利腾大公会议的说法，是圣事的人效性与圣事的事效性结合。

脱利腾大公会议这些有关圣事的思想由来已久。最初源于经院学派，由多玛斯加以澄清和发展。不过圣事的课题及所牵涉的问题，却还要推到圣奥思定。当时道纳杜斯

派人士提出极端说法，认为七件圣事必须在所谓教会的圣德（opus operans）之下施行才有效力。圣奥思定首先提出圣事性质的理论。按他的观点，一方面，有罪的司铎施行圣事，对于洗礼的救赎效力不是一个障碍，因为是整个教会团体在施洗，同时因为说到底，救恩是由圣神所保证的；另一方面，已受洗者，如果他与施行圣事的教会分开，将得不到救恩的效力，因为与教会修和（pax ecclesiae）是带来救恩的爱的条件和基础。

每一个受洗的人，将救恩传达于另一个受洗者，甚至越过他，传达给其他的人，这个事实基于整体教会的圣事性，是由耶稣基督的许诺所保证的。但既然这种圣事性并不与宗徒时代传下来的特殊标记相连，它也不像七件圣事那样，有一个具体的形式。这是一个完全出于爱的通传，是一个出于圣神的通传。我们不应低估在传达救恩时的一个人与另一个人相遇的意义。由于人际关系的特性，这种接触有很大的部分是在纯自然的幅度上。人与人的交往还有一个隐蔽而无限的质素，因为当一个人以真正的爱接触另一个人时，实在是天主自己接触这个人。同时，当这个人接受指向他的爱的行动，他就是接受天主自己——或者，天主透过被爱的对方，接受第一个人所发出的爱。这样一来，天主就是每一项充满救恩之爱的人性活动的根源和目标。

圣言是教会的救恩活动

我们前面已见到，巩固天主的启示是教会牧民职务之一。不过，宣讲救恩却不应归于教会的牧民职务内，虽然巩固圣言的根本理由，就是为宣讲救恩，宣讲救恩应该归于教会祝圣的权柄内，因为救恩是在教会内分施的。巩固启示是重要的，因为宣讲不只是呼吁信仰基督，更召叫人接受基督的爱，因为宣讲不但激发人如何去信仰（*fides qua*），更把基督留给我们的真理，作为救恩的真理而传递给我们，就是把信仰的内容（*fides quae*）传授给我们。这信仰内容最早的描述是：耶稣是主和天主所许诺的默西亚。

至于宣讲的内容（我们可以说是宣讲的理性成分）的重要性，我们可以比较宗20:18-35和格前11:18-33，以及其他在宗徒大事录所记录的言论。一般来说，在保禄的书信里，每当他宣示伦理训谕时，他必定以信理言论即信仰的内容（参阅格前10与11章的有关圣体圣事的经文）作为支持。

我们前面也说过，天主之言在旧约中有非常强大的动力，我们甚至可以称之为天主的行动（参阅耶肋米亚或厄则克耳或依撒意亚）。教会的宣讲也分享了圣经里的天主之言的这种动力性。只要教会是耶稣基督的教会，是永恒的降生的圣言的教会，它就拥有言的品质。天主教会不但视自己为那个标记、那个圣事的教会，同时也是（其实最

重要的)一个言的教会。它的首要工作是宣讲。使用标记是教会宣讲言的工作之一部分而不是倒过来。

严格地说,我们不能说教会的救恩活动包括宣讲言和使用标记。反而,宣讲言是教会的活动,这活动包括其他的活动。即使使用标记,基本上说,是为救赎的目的而宣讲言,其原因有二:第一,圣事的标记是由言和其他东西构成的,而以言为主;第二,因为标记的意义本身就是宣讲。奥思定称标记是具体可见的言,而天主是透过这具体可见之言而把自己传达给人。这样,这个宣讲的标记是一个有效力的标记而不只是一个指示的标记而已。教会也可用它的言去教导、光照、启迪和通传。使用这些形式的言的,正是这个信仰基督的教会。这样一来,这些言也含有这种救赎的性质。

不过宣讲,严格地说,是宣讲复活的基督,这远比任何一类的报导和资讯性的话更深入。它是使基督临在的证明。那是耶稣自己在教会的宣讲之内讲话。因此,聆听宣讲之言就是与基督接触。正如耶稣讲的话很难与在世上生活的他分开,同样,教会内初传(kerygma)的话也很难与耶稣分开。宣讲言变成了一个拯救事件。在这个事件中有两种活动在进行着:从下至上的赞美和崇拜,从上至下的天主的自我通传。天主的自我通传以言的方式在宣讲中表达。基督在教会内的临在,是在言之内实现。耶稣基督含有拯救性的临在,有一个与他自己的语言风格相符的言

的形式。

即使在自然的领域内，如果言不只是一种资讯，它可以有一种感情的力量。言可以安慰和压抑，可以制造喜乐和绝望、爱和希望、鼓励和气馁、道德和邪恶。在言内有深远的、深刻的的动力。教会的宣讲当然不会缺乏言这种自然的动力；此外，它还是一个标记，是另一种动力的管道，就是作天主的拯救活动的管道。这样一来，自然的变了神圣的管道。

我们很难在教会宣讲的救恩活动和狭义的圣事的救恩活动之间，画一条明确的界线。无论如何，我们应该肯定，教会的宣讲之言也分享整个教会的圣事性。天主的自我通传，常在此时此地的宣讲之言内发生。

正如天主含有拯救性的临在，在圣事内取了一个标记的形式一样，它在教会的初传里，取了言的形式。宣讲之言常是教会的自我表达，或更好说，是教会的自我实现。教会常在它的初传之言内实现自己，正如它常在圣事之内实现自己一样。

这就是保禄特别强调为言服务的原因（见格前1:17）。我们甚至可以说，宣讲者深切的信仰和爱，影响言的拯救性比影响圣事标记的拯救性更大。他越能在信仰与爱中向天主开放，他就越能给天主更多机会，透过他的宣讲之言接触他的听众。不过，要注意的是，教会的宣讲之言，常常含有我们所谓的教会的神圣性（opus operatum）；因

为在教会内，最后总是基督在接触人的圣神之内工作。不过，我们可以说，为了人的救恩，天主在宣讲之言内普遍地把自己送给人，不过，在每一个不同的圣事标记内，我们可见到天主自我通传不同的、具体的模式。我们要强调的是，教会的宣讲之言也和教会的整体圣事性一样，有被钉死并且复活了的基督在内活动。这表示，在教会每次宣讲言时，实在是基督的十字架本身临在和制造救恩。十字架在教会宣讲中透过言的形式临在，那也是在哥耳哥达的十字架，临在圣事的标记内而带来救恩。它在这些标记内所取的是标记的形式。不过，和宣讲言不同的是，每一个标记都表达临在它之内的哥耳哥达十字架其中的一面。这样一来，我们可以说感恩祭是十字架与复活，从耶稣自我投降地把自己献给天主圣父作为牺牲品的形式出现；制造和加强基督徒与基督的共融，并透过他与天父共融的聚餐，即感恩祭的标记，也可以在参与聚餐的人之间，制造和加强手足的共融。我们可说，十字架和复活，在洗礼内临在，因为十字架和复活都可以为我们打开通向天主之国的道路。我们也可以说，基督的十字架在坚振中临在，因为基督在十字架上，在全世界面前，公开地战胜邪恶。以下讨论每一件圣事时，我们会详细讨论这些个别层面。

注

- 1 见*Die dogmatische Lehre von den Heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, I, 2d ed. (Münster, 1894), pp. 12-13.
- 2 中文译文见于：《梵蒂冈第二届大公会议文献》，再版（中国主教团秘书处出版：台北，1988），pp. 17-18.
- 3 有关这一点，可参阅《信理神学》卷一（生命意义出版社：香港，1992），pp. 59-65.
- 4 Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Freiburg: Herder, 1965³³). 中文见施安堂译，《邓辛疾，萧默治集信理伦大成，天主教会训导文献选集》（台北，1975），p.460.

2

七件圣事和圣仪

从前一章我们知道，七件圣事是教会圣事性的部分。七件圣事构成教会基本圣事结构的具体形式。我们以下要讨论圣事系统的历史发展，先从圣经的资料开始。

「圣事」这个词汇

早期北非的圣经译本通常以「圣事」(Sacramentum)作为希腊字mysterion的翻译，这个字从旧约传到新约和基督徒的神学，它在旧约中也有多种不同的意义。在宗教的领域里，对于那些蒙受召选，得到启示，知道天主的计划，并信仰天主的选民，这个词意指天主的创造计划和祂赋予世界历史的目标（例如：智2:22；达2:18f.,27,47）。在此，启示是指那些蒙受启示的人，能和天主建立信任的关系（参阅玛13:11；谷4:11；路8:10）。传达天主的奥秘并不等于从天主那里得到一份讯息，而是指在天主所拣选的、天

主向他们启示自己的人们之内，实现或实行天主的奥秘。

在新约中，奥秘这个词有单数和複数两种用法。它在保禄手上可算是得到充份的发展。在此，希腊宗教词语的影响其实并不重要。天主是一个奥秘：这个奥秘只在天主的命令下才能得知（罗16:25-26; 11:25; 格前2:6）。虽然这个字的意义，有不规则的变动，似乎在哥罗森书和厄弗所书中，保禄以「奥秘」一词指福音。从世世代代以来一直隐藏着，现在却启示出来的天主的奥秘，就是耶稣基督本身（哥1:26-27; 2:2; 亦参阅迦4:4），就是这普世的、宇宙的、整体的基督；是他为犹太人、也为外邦人打开了通往光荣的希望之道（哥1:26-27; 弗1:9f.; 3:5,9-12）。

那么，在新约里，「奥秘」这词是指三种不同的东西：奥秘的、隐蔽的、神圣的、不可通达的天主；天主在耶稣基督之内的启示；最后是指崇拜的行动。透过降生成人的、被钉死的、复活的基督，从古以来一直隐藏的天主的奥秘，已在教会内显示出来了（弗1:4-10; 3:3-12; 5:32; 格前2:7; 3:1）。

基督是成为人的那个奥秘。他的活动和言论，显示他自己就是那个奥秘。从他的死亡和受光荣中显示的天主的光荣，只有信者才能掌握。耶稣的奥秘由宗徒们宣讲，并在其后的世代里，教会继续在它的崇拜中，不断地使这奥秘重现。「在主内显而可见的，已过渡到奥秘之中。」良一世说（见讲道辞74,2）。「我在祢的奥秘中找到了祢」，

安博说（见于 *Apologia prophetae David*, 58）。因此，「奥秘」一词有广博的意义。无论是在新约或是在初期教会的时代，它都不只限于指那些我们称为圣事的行动。

在后宗徒期，全部旧约被形容为一个奥秘，并被视为新约的刍型。约在公元二百年，「奥秘」对于基督徒来说是指天主永恒的法令。祂曾在耶稣这人和他的生活内工作，藉他而显示自己是一股威能的拯救力量。这一来，「奥秘」的意义包含耶稣这人本身，他是一个救赎的事件，在他内承载着也代表着天主的启示，并实现祂永恒的救恩。它也包含旧约内最初的意象和预言，在此，基督的奥秘已在天主恩赐的、预示的启示中发生。稍后，奥力振开始强调，奥秘末世的幅度。耶稣，特别是他的死亡与复活，已被视为救恩的最后实现，但不是它的完全实现。要使它完全实现，这就是教会的使命了。这样一来，在教会之内已经启示并已经实现的奥秘，仍然朝着将来进展（参阅若一3:2）。

大约在公元二世纪末，由殉道者儒斯定率先以「奥秘」或其同义字圣事，描述在教会的整体圣事性之内的伟大救恩礼仪，即圣洗和圣体圣事。^①

生活背景

尽管经过不少分歧之后，终于在十二世纪中叶，这七个神圣的标记被称为「圣事」，严格的说，七件圣事是教会整

体圣事性的具体化和集中化。七件圣事实在应该从这个角度了解，不过，它们都不是孤立地表达教会的圣事性，而符合个人和教会团体的生活情况。很明显，团体需要一种礼仪，以便不断在这礼仪中实现它自己（圣体圣事）；它也需要一种接纳礼仪以收录新成员（洗礼）；它需要不断地自我反省和自我更新（悔罪圣事）；它必须处理疾病和死亡的问题（病人傅油圣事）；它也需要一个内在的结构（祝圣主教和司铎）；它必须处理个别基督徒在日常生活面对诱惑时，如何处理这些诱惑的问题（坚振）；由基督形成的团体中的男女，在信仰中的结合是教会的圣事性自然的表达（婚姻）。这样一来，教会作为一个整体圣事的生活表现，导致七件特别的圣事的产生，每一件圣事代表教会生活特别的一面。

基督是根源

如果我们能指出，是耶稣本人以某种方式，建立了这件拯救性的标记，那么这就是教会整体圣事性的七个具体的形式，而不是一些社会学上的推算。根据教会的信仰，七件圣事是由耶稣基督，直接或间接地，在他赐给门徒的圣神运作下建立的。不过，七件圣事是在宗徒时代起源的。

宗教史的学者指出，新约与教会的传统相反，并没有提到圣事。按这派的学说，圣事的思想源出于希腊文化；

特别是由保禄引进基督宗教内的外来元素。洗礼和圣体圣事在宗徒时代已经实行——这是这派人士所不能否认的事实——按他们的解释，这些不是圣事性的行动。

首先，让我们指出，我们不能从保禄的任何书信或讲话，发现他与这些神秘的崇拜有关。这些「神秘」从公元前七世纪开始兴盛，一直到公元第四世纪；这些礼仪庆祝一个神秘之神的生、死与复活，好使参礼者能从罪、死亡以及神圣的生命解放出来。但是，我们前面已指出，按保禄的理解，「奥秘」是指天主隐藏的拯救计划，已经向祂所拣选的人启示出来了。

至于教会的传统，如果说个别的「圣事」是由耶稣基督所建立的，这话必须小心解释。释经和教义历史的证据都显示，有一些圣事是基督没有提过的。如果我们只说，教会的基础，圣事的准备工作是由耶稣基督所做的，这两点就意味着七件圣事的建立，这不算是肯定脱利腾大公会议宣布耶稣基督建立七件圣事的宣言（DS 1601）。如果我们的说法是对的话，那么问题是：基于教会的整圣事性，为什么教会只创立了七件圣事。团体与个人的生活情况不一定只要求七件圣事，不多也不少。

首先，我们同意薛纳根伯（R.Schnackenburg）的说法，圣事特别依赖保禄的观点，就是结合救恩史（亚当——基督）和圣神超现世的元素。在保禄看来，这种时空（在基督与相继的世代之间）的结合，是由基督自己的形象而

促成的。因为对于保禄来说，一方面，基督是历史的耶稣，是一直保持这身分的默西亚，但另一方面，他是受光荣的主，世世代代活着，他的第二次来临是基督徒所期待和切望的。虽然这是一个基础，但仍然不能准确地解释七件圣事。我们必须考虑另外两件事：基督对圣事的意愿和他的代表功能。

要讲耶稣基督建立七件圣事的意愿，我们就须找到证实主这个意愿，或至少初步证实他有这个意愿的经文。事实上，我们的确可找到有关洗礼和圣体圣事的经文。至于其他的圣事，我们可以在圣经里找到指示所有七件圣事的经文。只要那是源于宗徒的，我们可以，也应该把它们看作教会所储存的启示的部分了。在此有两点应该注意：不是所有在新约记载的耶稣的拯救标记，都在教会的信仰演进中发展为意义完整的圣事（例如耶稣为门徒洗脚）；后来被称为七件圣事的圣经证据在程度上也是参差不齐的。例如，在圣经中，我们见不到有经文从理论上说明应该以覆手的方式，祝圣主教和司铎。我们只读到神圣的力量，透过覆手的动作和祈祷传达于接受者，圣经也没有关于这事的反省。同时，接纳礼要经过很长时间的发展，才能被认为这是一个双面的圣事标记（洗礼和坚振）。可见，孤立地探讨基督对圣事的意愿并不能带给我们完全的确定性。

脱利腾大公会议从新约见到，有关救恩标记的记载，

其清晰和完整的程度，有不划一的现象，因此而认为圣事之间有一个层系式的层次，并以洗礼和圣体圣事作为圣事之首（DS1603）。

在旧约中的圣事

至于第二点，即基督的代表功能，我们首先要指出，正如保禄所特别证实的，新约的圣事，可在旧约之内找到先驱。在保禄看来，在旧约可找到的是一种连接型和相反型。过红海变成了洗礼的模式，而吃玛纳就是圣体圣事的模式（格前10:2-4）。不过保禄较注重事件而不太重视相关的事物，而每一个事件都基于一个人。在旧约的事件背景是梅瑟；而在新约就是基督。特别是亚当—基督的平行，是保禄圣事观的核心。正如亚当是那个必须生活在疾病、死亡和罪毁灭力的阴影下的人类祖先，耶稣成了得到解放而能生活在和平与喜乐中的人类之祖先。在洗礼和圣体圣事中，耶稣基督一劳永逸地创造的救恩，得以传授给人（伯前3:18；希9:11；10:14）。

在这些思想背后是闪族的代表或共同人格的概念。亚当和基督都是他们各自形成的民族的真正代表，一个是生活在毁灭威力之下的民族，另一个是脱离了这些威力的束缚的民族（可能真知派有关第一人的想法对于这概念有些影响，当然这只是推测）。

耶稣生活中的准备工作。

耶稣透过特别的象征性的行动，把他的拯救工作留给他的门徒，这个事实也不使那群在他生前追随他的人感到意外，因为他们常常见到他施行一些象征性的行动，例如使胎生的瞎子复明，使五千人吃饱等。不过，从这个最初的阶段到保禄的概念，无疑是经过了一些发展。但保禄对于洗礼和圣体圣事所作的这些解释本身，已足以作为更完善的理解圣事的起点了。圣经的圣事观：认为救恩和永生是透过物质和言（参阅弗5:26）、透过主所赐予的世上的礼物（若6:53ff.）而传达给人，同时在这些礼仪中，带来重生（参阅铎3:5；伯前1:23；2:2；若3:3ff.）、圣化（参阅希12:9ff.）以及永远和主共融（参阅若6:56f.），可见圣经对于圣事的思考已有发展。这样一来，其他对救恩有影响的行动，例如说：「你的罪已得赦免」，也会逐渐被解释为圣事。如果保禄认为这些标记（洗礼、圣体）可使信友在某种程度上与耶稣基督、救恩的施予者认同，我们应该指出，与基督共融，这不但不会损坏接受者个人的自主，反而使自主更完满地实现，因为完全的个人自主包含脱离罪和死亡的自由（罗6:4,7,11,14）。可见保禄对于这个问题的见解，主要是鼓励人过一种与基督共融的生活。

再者，耶稣所行的象征式的行为，对于当时旁观的人来说，也不是什么惊世骇俗的事，因为他们也习惯见到旧约先知们象征式的行动。他们特别熟悉宗教崇拜中拯救的

标记。最重要的礼仪是割损礼。此外还有逾越纪念餐，感谢上主把他们从埃及的奴役中解放出来，并在西乃山上和他们订立盟约，这是天主仁慈之爱的一个永久的标记。在这个追忆的礼仪中，庆祝的人和当年经验到从埃及被救出，和在西乃山上接受盟约的人之间，产生了一种认同感，于是，过去成了现在。

从保禄的整个神学看来，我们可以说，他所讲的救恩标记是预期、保证和确保最后的救恩，以及朝向这救恩的旅程。救恩从接受洗礼和圣体圣事开始，但尚未完全获得。正如整个教会是世上一个伟大的标记，表示天主要引领人，在未来的日子里与祂共融，因此，个别的圣事，应该视为天主透过基督召叫人进入将来的、完全救恩的各种不同的方式：它们都是要来临的绝对将来的标记。

圣事这个概念的历史发展

用以描述在天主子民中发生的一件特别救恩事件的拉丁字 *sacramentum*，在获得脱利腾大公会议给它下的定义之前，也有一段相当长的历史。这个字首先由载都良使用，与神圣 (*sacrare*) 或祝圣 (*consecrare*) 有关，这个词本身的意义是合法而有效地、永远地将一个人或物，从人性的法律范围内抽出来，置于神圣的法律下。因此，士兵在军队里所宣发的誓言是一个 *sacramentum*。这个字也可以

指在诉讼开始以前放在一个已祝圣的地方的一笔钱（如果他诉败，这笔钱就归于这个圣地的圣殿所有）。戴都良是第一位把「sacrament」用在神学上的，不过，他并没有把这个字的意义，只限定在我们现在所了解的圣事的意义上。他特别从军事上的誓言的角度了解洗礼的意义。

圣事的概念在圣奥思定手上有重要的发展，在这方面，他利用了新柏拉图的概念。在他看来，圣事是一个神圣的标记，不过他分别一个标记和它的内容（res）。对于标记，最重要的不是它本身而是它的意义。但一个标记要能传达它本身的存有之外的某些东西，它本身和它所意指的东西之间，必须有些相似点。有这些相似点的是那个自然物体和用来描述这物体的语言。物体和语言合组成圣事具体可见的外在表现。圣奥思定说：「除去语言，水不过普通的水吧了。但语言一旦与水结合，我们便有一件圣事」（有关若望福音的讲道）。

在对抗道纳杜斯派人士（Donatists）时，圣奥思定极端地强调圣事的内容和圣事的标记之分。这种分别是借镜于新柏拉图的精神与物质，可见与不可见之分。奥思定说，就圣事的标记而言，道纳杜斯派人士可说拥有基督的圣事，但他们没有恩宠，因为圣事可否产生它所象征的救恩的实相，完全在于领受者的信德。他认为只有那些在信仰中接受圣事所代表和显示的实相的人，才能参与这实相。但真正的信仰只能存在于信友与教会和平共处时。

在和道纳杜斯派人士对抗时，圣奥思定有时过分强调信仰，给人的印象似乎标记是多余的。这样一来，他的圣事概念常游移在一个实际概念和一个象征和精神概念之间。这就是稍后，天主教和改革派神学家都能用他来支持他们的观念的原因。

圣事概念发展的另一个步骤是由史威勒的依斯多（Isidore of Seville, d. 636）开始的。他比奥思定更精细地区别标记和它所指向的实相之间的分别。虽然他并没有确实地把两者分开，但他已为这分离铺了路。

圣维克多的休格（Hugo of St. Victor, d. 1141）的圣事概念非常有威力。在他看来，圣事是呈现在感官之前的一个物体，因为它与基督所确立的拯救实相相似，而它所接受的圣化，代表同时也包含一种精神的恩宠。恩宠存在于圣事内，犹如存在于器皿内一样。

隆巴（Peter Lombard）更进一步，他认为圣事不只是标记，同时也是带来恩宠的因由。不过他所讲的标记很广泛，甚至把它用于行动而不只用于物件上。多玛斯亚奎纳却利用亚里士多德的词汇：物质和形式，来讲圣事中的物件和言。他这种说法的确起了一些澄清的作用，但所造成的困难也不容易解决，因为有些圣事例如婚姻圣事或悔罪圣事，是不涉及确实的物质事物的。

在十二世开始分别事效性和人效性时，有关圣事的理解跨进了一大步。在同一世纪开始，圣事一词只用于七件

神圣的仪式上。在戴都良时期这个词的涵意广泛，在那时，圣事一词除了后来仍然保留的行动和事件之外，它还可以用来表示一般的基督信仰、个别的信仰真理、信仰的宣示、个别的救恩事实。因此，由于这个名词所指的事况众多，在基督信仰的首一千年内，它不可能专指七件圣事。

圣事的数目

与「圣事」的概念平行发展的，是圣事的数目。脱利腾大公会议界定一共有七件圣事，不多也不少（DS 1601）。这个言论，只有在圣事确实是什么的概念，发展到某种阶段后才能提出来。脱利腾的规定，只不过是一个词汇上的规定：到底，「圣事」这个字根本不是天主启示的一部分。由于这个问题对于合一问题的重要性，也许扼要地讲讲圣事数目的历史会有帮助。

第一步大约是在二世纪末由戴都良开步的。他把「圣事」一词用在圣洗和圣体圣事上。因为长期以来，坚振是直接和圣洗相连，两者合组而成为进入教会的入门仪式，要经过一个很长的时期才把坚振看作一件独立的圣事。依斯多首先列举四件圣事：圣洗、坚振、基督圣体和基督圣血——他把圣体圣事分成两件圣事。西彼连和奥思定把圣秩视为一件圣事，但这没有很大的意义，因为他们有关「圣

事」的概念非常广泛。在古代教会，悔罪绝少被称为圣事：它的过程太长和太复杂，不适合当时流行的圣事概念。同时，它也缺少「物件」或物质的实体如水或饼之类，奥思定认为这些物质是圣事不可或缺的成分。最多，以覆手和傅油表示与教会修和的动作，可视为圣事。但对于奥思定来说，真正赦罪的圣事是圣洗。补赎的程序被视为复兴圣洗恩宠的过程。同样，为病人傅油也不被称为圣事。否则会有困难，因为补赎往往会延迟至生命的完结，而且，无论如何，傅油也是其中的一部分。婚配被称为圣事，因为在弗5:32，婚姻被称为奥秘。但是，在教父时代，并没有从后来发展的圣事意义上说婚配是一件圣事。因为圣安博称洗脚为一件圣事，所以在米兰这是一件圣事。

教父时代末期至十二世纪期间，有时出现一些观点，认为应该承认所有可能实行的圣事。达敏（Peter Damian, d. 1072）提到十二件圣事。不过，他列出一些「主要的圣事」如：圣洗、圣体圣事和授予圣秩等。

直到圣维克多的休格提出他对于圣事的观点后，圣事概念的发展，才打开了逐渐趋向七件圣事发展的道路。他提出了三种不同的圣事：救恩的圣事（*sacramenta salutaria*），即圣洗、圣体、祝圣一间教堂和坚振；实践的圣事（*sacramenta exercitationis*）不是救恩所必须的，但是很有用的，例如：圣水、圣灰、祝圣圣枝和蜡烛等等。预备的圣事（*sacramenta preparatoria*）即授予圣

秩、祝圣器皿和祭服。

十二世纪的教会法典学者，特别是注释葛拉先教令（*Decretals of Gratian*）的作者，例如卢分诺（*Rufinus*），他提出不同的圣事如：赦恩、服务、崇拜和预备圣事，第一组包括：圣洗、圣体和坚振；第二组包括：圣器皿和神职人员的祈祷；第三组：庆日；第四组：祝圣神职人员、教堂和器皿。同一班作者的另一种分类是把圣事分为：只是庄严的、对于赦恩是必须（圣洗、教理、驱魔仪式）的和既庄严而对赦恩又需要的三种。基莫拿的施格（*Sicard of Cremona*）提出七件圣事，他所排列的次序一直沿用至今。他提出七件圣事是基于圣神的七恩。

隆巴对于教会后来正式接受七件圣事的讲法有很重要的影响。虽然他对于圣事的数目不太重视，但是他的名著 *Sentences* 的重大影响，使十三世纪普遍接受圣事的这个数目。它的根据不可在圣经或教父文献中找到，而是在这个神圣的「七」字本身。有些人认为数目是必须的，有些则认为只是为了方便而已。

三的数目象征天主，四象征整个创造界，因此，三加四的总和：七，代表神圣和受造界的共融。再者，根据圣经，有圣神七恩，七烛灯、圣殿内明供的七饼、羔羊打开的有七个印的书，最后，耶稣在十字架上七言。神学提到七件善工、七枢德和七罪宗。^②

圣事的变迁

历史告诉我们，所有七件神圣的标记都经过许多改变，有些是主要的，有些却是次要的。应该特别注意的是教宗碧岳十二世曾经宣布：圣秩圣事的外在标记是覆手和一段特别的祷文，不过他没有肯定，在较早时期，是否有需要移交司祭所用的象征——弥撒经书和圣爵——以便他施行圣事。这表示教会的法令不只关心圣事标记的外在装饰物，同时更特别注重圣事标记本身的确实性质，以便施行圣事时可以遵守教会的规则。

这似乎与脱利腾大公会议的言论矛盾。大公会议指出，圣事的本质是由基督决定的，因此不在教会的权威之下（DS 1061, 1699, 1728f., 3556, 3857）。为了解决这个由历史研究引起的非常真实的问题，我们首先应该指出，虽然圣事标记是在宗徒时代确定的，圣事也像天主每一次的自我表达一样，有赖于人的自由接受。圣事标记一方面是天主的法令，另一方面却是教会生活的表现，教会也不是一个机械性地运作的机器，而是一个由一群自由的人组成的团体。虽然天主自己在教会内活动，但透过教会的代表。在他们自由地服从天主藉圣事标记所表现的，是教会自己的生活——在信、望、爱中合一的生活。如果圣事是教会生活的真正表现，受命于天主，但并不是由天主专断地决定，那么，我们应该承认，整个教会有权决定在天主授命的范围内，它信仰、服从和爱天主的方式。

这一点可以这样了解：属于象征范围内的圣事标记源于宗徒时代，在这象征范围外，圣事是不可能产生的。但是，在这个范围内，在历史的过程中，教会可以使标记更确切和更具体，使它具有：教会在圣事具体化的历史过程中所决定的效能。这个象征范围和在其内的具体表现，是由教会生活所决定的。圣事的标记不能在每一个文化之内，以同样的方式实现它的象征力；很可能，在某一个文化内是可理解的标记，在另一个文化内却是不可理解的。在这种情形之下，教会有自由改变标记，使它成为可理解的。当然这种改变，不能导致教会完全放弃象征的范围而另外创造一个全新的象征，象征的范围是在宗徒时代建立的，教会必须常留在这个象征的范围之内。

圣事的效能

我们可以说，象征由言和物质构成，类似灵魂与肉身之间的关系，它藉指示救恩而带来救恩——就是说，它藉指示恩宠而带来恩宠。恩宠是指天主的自我通传和在的人灵魂内创造新的品质（圣化的恩宠）。这种关系是很容易理解的：在施行一个标记时，天主揭示祂隐藏的救恩的临在。标记就是天主救恩的意象和显现。这不能与经院神学较早期神学家（例如圣维克多的休格）的一项言论相混，那时有些神学家认为恩宠本身是包含在标记之内——例如恩宠

包含在水之内——就好像藏在一个器皿之内一样。这种极端圣事主义很容易陷入魔术的危险。尽管如此，这种说法也有一点是正确的：标记指示天主救恩的临在，当标记在此时此地施行，表示天主的自我通传已在历史内藉标记的形式，具体而可捉摸了。这一点从标记的形式，本质上是由言构成的角度看就更清晰了。在宣讲言，也就是宣布天主拯救人的意向和许诺时，就是实现天主的拯救意愿和祂对人的自我通传。这样，圣事就是恩宠真正的象征式的表现，是历史和「社会—物质」的表达。这个解释也不超出脱利腾大公会议所界定的因果范畴。不过，它的因果不是我们所接触的自然过程，而是完全符合天主仁慈的绝对自由。我们可以用赖纳的话：causa sine qua non（缺乏反面的因果）来形容它。这和脱利腾大公会议判为异端的学说（见DS 1606）相反，那项异端认为圣事只不过是恩宠外在的标记。照我们现在这个定义，圣事是天主的自我通传，藉一个历史和「社会—物质」的形式，达到接受者身上。接受者不但体会，天主是在圣事内把自己传达给他，同时也明白圣事是天主向他自我通传的模式和工具。因此，圣事是救恩因果的一部分。天主的自我通传，即恩宠，在标记内发生，同时也在标记内启示它自己这个事实内发生。圣事透过象征的作用而达成其功效：*significando efficiunt quod significant*。圣事不但有解释的功能，同时还有一种创造的功能。

圣事的解释功能使圣事完全超出魔术的范围：因为在此，人完全不要求任何凌驾天主的权力，但天主对于人所施行的标记却有支配力。天主的许诺保证了祂要透过标记向接受者通传祂自己。人虽然是天主所使用的工具，他仍可以自由地行动，他只须在分施圣事时实行圣事的标记，并在信仰和在接受中向天主开放自己就行了。分施者和接受者所做的一切，都是由天主亲自使之有效的，同时接受天主的自我通传也是出于恩宠。

为了完全了解圣事这个複合体，让我们分别讨论圣事的救恩效能的每一个元素。经院学派神学把一件圣事分成三个不同的层次：（一）*sacramentum tantum*，纯标记（圣事标记）；（二）*res et sacramentum*，标记性实体（圣事的直接效果），但同时也是一个标记；（三）*res tantum*，纯实体（圣事恩宠）是透过圣事最基本的功效，即恩宠，而与天主共融。

换言之，首先，我们有外在的、具体可见的标记本身，这个 *sacramentum tantum*。如果，照我们以上所说，物质代表天主对人的关心，这一点在圣事的标记来说就特别明显了，因为透过这个标记，天主直接召叫人永远和祂在一起。*res et sacramentum* 是指由外在的标记，绝对可靠地造成的直接拯救效果，并把这个最先的、隐蔽的效果，看作信赖那最后和实在拯救效果的一个记号。*res tantum* 是指天主的自我通传。

一般而言，圣事的直接效果，*res et sacramentum*，常常意指教友与教会的一种特别关系。所有圣事都是教会的标记：是教会的一个自我实现、自我代表。例如圣洗、颁授教会的成员身分。透过授予圣秩圣事，一个人接受了在教会内的一个特殊地位。透过分享圣体，人再次以特别的方式，投入教会的兄弟团体之内。与个别圣事这种教会效能同时发生的是与基督接触，带来日益肖似他的效果，这可以称为基督学的元素。有三件圣事——圣洗、坚振和圣秩——根据圣经的指示，从圣传中发展，并由教会的训导机构界定为教义而宣布的，这三件圣事都授予一个不可磨灭的基督的记号，标志着这个人，从三个不同的方面属于基督。这也是一个使他适宜在教会内承担特别工作的记号。这个以基督为中心的教会性效果，包含这三件圣事最后真正拯救效果，即在圣神内分享「超性的元素」。这使我们想起奥思定与道纳杜斯派人士对抗时所说的话：属于教会的人可分享圣神，离开教会的人不能分享圣神，这是教会生活的原则。基督的记号是一个不能撤销的馈赠，使人可分担基督的使命。

为了清楚起见，我们应该指出，从神学的语言来说，*res*可分成「恩宠本身」和「圣事的恩宠」。后者是指某一件特别的圣事带来与天主共融的特别指示和色彩，是指天主特别召叫的特质，即召叫人在那个特别的情况下走向将来。

施行圣事者

谁得到授权施行圣事的标记？谁得到授权去宣讲救援之言？我们在这套书的卷四指出，主教最首要的责任就是宣讲天主教恩的讯息。当然在此，我们应该分辨纯言论与涉及天主的自我启示的救援宣讲，这两者之间的关系。任何人都可以为了提供资讯而作出宣言，一位受洗的基督徒，无论他是否曾经受祝圣为主教或司铎，在教会向他人宣讲，他的说话也含有拯救的效能。因此，父母是向他们的子女为基督作证的第一批作证者和宣讲者。基督说过：「那里有两个或三个人，因我的名字聚在一起，我就在他们中间」（玛18:20）。教友也分担基督的先知职务。

不过，向天主子民正确地公开宣讲天主之言，是由天主委任主教和司铎的工作。当然，主教也可以把这工作，交给已受洗的男女负责（参阅有关授予司铎职的部分）。不过，主教和司铎在定义上，是透过在他们被祝圣时基督给予他们的特别记号，以特别的方式宣讲天主之言的人。基督的记号使他们能担当耶稣基督的职务。可见他们的权威和他们的责任，是建基在圣事的范围内——不只是在整个教会的普遍圣事性上，而是圣秩圣事所代表的那个专责和强化的形式上。圣秩圣事所赋予的特别相似基督的特征，表示基督以特别的方式把接受圣事的人作为他的器官。

在宣讲言方面的情形既然是这样，在施行圣事的标记时的情形自然更是如此，特别是庆祝圣体圣事。因为圣体

圣事是教会的自我代表，自然，庆祝圣体圣事的人是教会的代表。既然每一次特别庆祝圣体圣事，都是地方教会的自我代表，地方教会的特别代表，就是庆祝圣体圣事的主礼。受召做这件事的人不是从下而是从上得到委任的。这个从上而来的召唤，是在一个特别圣事行动中发生的，并透过基于这行动的委任，在一群特别的人中或在一个特别的地方，代表耶稣基督的教会。

不过，在圣洗和婚姻圣事中，代表基督和公开地宣讲天主的言的方式却很不同。在紧急的情况下，任何一个受洗的人都可以施洗，或甚至任何人，只要他有施行这个基督徒仪式的意愿都可以施洗。同理，那是缔结婚约的男女在庆祝婚姻圣事。不过，在圣洗来说，通常的施行者是主教或主教所委任的司铎，而在婚配圣事中，主教或他所委任的司铎只是担当一项职务而已。

在圣洗圣事来说，在教会的背景下举行是很自然和可理解的事，因为透过洗礼，一个人便可成为教会的一员——首先是地方教会的一员，透过这一步，可同时成为整个教会的一员，这个普世的教会在地上是一个地方教会的形式。因此，地方教会的领袖自然是接受新会员进入教会的人。如果在紧急情况下的特别情形，其他人也能施行洗礼，这显示天主普遍拯救的意愿。如果没有其他的可能，任何人都可以为另一个人打开进入救恩的默西亚团体之门。这思想的背后就是整个人类历史以基督为中心的本

质，也就是由于人与他们的天父的关系而来的手足关系。从接受圣洗而言，所有人都受召接受圣洗。圣洗是接受其他圣事的先决条件。至于婚姻圣事，还有其他的分别，这要等待专门讨论这件圣事时再详细讨论。

教会的训导

随着教会对神学理解的发展，教会也对自己有关圣事的信仰——或者更好说，对于透过圣事而工作的仁慈天主的信仰有所说明。值得一提的是里昂大公会议（1274, DS 860）和佛罗伦斯大公会议（1439-1445, DS 1310），后者并包含对亚美尼人的牧民指示；不过，最主要的还是要注意脱利腾大公会议。脱利腾大公会议，特别界定圣事由耶稣基督所建立，不过大公会议对于耶稣基督如何建立圣事却没有定论。此外，大公会议也宣布了那时已普遍施行的七个神圣标记的圣事性和它们与旧约的救恩标记之不同。同时也界定了圣事的救援因果性，不过没有详细解释。大公会议特别指出一个事实，圣事不只是为了滋养信德而制定的。当然这个声明并不排除圣事建立的目的之一是滋养信德的假定：声明所排斥的，是由宗教改革者大力提倡的有关信德的片面之言。大公会议对于圣事的看法是相当实际的。例如：

如果有人认为，新约的圣事并不包含圣事所标志的恩宠，或是说，圣事不能把这恩宠通传给不为自己设置人为障碍的人——就好像圣事只是外在的标志，表明人藉信德所得的恩宠或义德，又好像圣事是一种信仰基督的、用来鉴别信徒与非信徒的一种记号，那么，说这种话的人，应受绝罚处分（DS 1606，见于施安堂译，天主教会训导文献选集，p.460）。

这段话是反对因信成义的观点。当然这并不表示，接受圣事的人，只须消除所有妨碍领受圣事的障碍即可。正如所有早期的大公会议所作的决定一样，最重要的目的是排斥片面的观点，但并不排斥这片面观点所包含的真理。

脱利腾大公会议又指出三件圣事——圣洗、坚振和授予圣秩——把一个不可磨灭的记号，刻印于人。同时，会议也声明，不是所有受了洗的人都可以施行所有的圣事。而且，反对施行圣事有赖于施行者的宗教和道德情况，大公会议宣称，只要施行者是受教会当局授权施行圣事，同时他也有施行圣事的意愿和确实施行了圣事，这圣事就是真实地施行了。我们前面已说过，大公会议这个宣言确保了圣事的施行。重要的是，大公会议驳斥圣事施行者可随意更改圣事的标记这个观点。不过，我们也曾指出，这并不排除教会作为一个整体——即教宗或以教宗为首的主教

团——的更改权，为了使圣事的标记更具体和清晰，可以在某个特别的象征范围内作出更改。教会对于个别的圣事，有详细的教义上的说明，我们以下要单独处理每一件圣事（DS 1601-1613）。

基督教人士的观点

基督教人士认为圣事是基督所制定的一些礼仪行动，施行圣事也连带着明显地许以恩宠。现代基督教人士一般只接受圣洗和圣体圣事是圣事。早期信义宗人士承认赦罪是一件圣事，现在他们认为这是圣洗的延续实现。圣事所赋予的救恩的礼物，只能在信仰中接受。圣事的效果不是由于信仰而是由于天主的拯救之言，透过圣事的标记而作用。但只有信仰才能接受这些拯救的效能：信仰是一次过授予人并透过圣事而加强的。信义宗人士认为宣讲和圣事是相同的；两者不能分开，共同组成一个统一体。在其他的改革派教会，圣事隶属于言，只有澄清和认识的功能。不过，对于这一点，各派有许多不同的观点。对于加尔文，圣事只对于那些预定的人有拯救的功效。

在圣事中天主的主动和人的行动

每一个圣事标记都以一个特别的方式代表教会：在这些标记之内，教会不断地成为一个事件，一个在基督和在圣神内的团体。这表示圣事是耶稣基督和圣神透过象征的自我代表。基督在圣神内，按照每一个特别圣事标记的方式，

在每一个圣事标记内工作。因此，圣事是基督徒在历史的此时此地，与透过象征临在的基督相遇。因为基督常以受天父派遣者的身分临在教会，所以实在是父自己透过标记而工作。而且，基督作为降生成人的永生圣言，常是天主透过象征临在的一项行动，但同时也常是从天主而来，朝向将来前进的冲力。标记是一个事件同时也是天主自我通传的保证。

因为标记不能像机械的自然因果律那样自动地起作用，而需要由人促成——就是说要有人去施行，因此，一件圣事的施行，常成为也常是施行者和接受者的接触。这种接触和官式或公务式的会见不同。如果施行者和接受者，能在真信仰下了解、认识、承认、施行和接纳这标记，那么它一定是一个信、望、爱的表达：对耶稣基督的爱和人彼此相爱——一种拯救的爱，渴望对方获得救恩，并且将自己开放，在彼此接触之中接受救恩。这样一来，这个事件是完全由人决定的，虽然它是一个物质的标记——水、酒、油——却是由天主降下和透过人返回天主的一项救恩活动的基础和契机。至于外在的标记，在什么程度上成为救恩活动的一部分，不同的神学派别有不同的看法。根据多玛斯学派，救恩包含在物件的本身。摩里纳派（他们自己之间的意见也有不同层次的差别）认为外在的标记只是提供天主工作的机会。

但是，无论怎样解释这种关系，拯救的因果性，绝对

不能归于外在的物件，由于物件有它自己的本性或自己的自然结构。救恩常根源于天主。圣事不能对天主造成任何强制性的影响力：祂保持主动。如果祂在恩宠中交出自己，这必定是出于祂自愿赐予的仁慈。人永远不能要天主供他随意差遣：圣事不是像魔术一般为他而服务。不过，天主的确曾经向我们保证，当任何一个救援的标记施行时，祂的拯救工作必定在进行。

标记本身——水、酒或油——与救援的行动有某种象征的关系，这是重要的，但救恩的意义只能透过与物件有关的言而启示出来。在圣洗中的水指向洗脱罪污；圣体圣事中的酒指向力量和喜悦以及共融，这些涵义隐藏在圣体餐内；傅油指向圣神的赐予。因此，标记和它所象征的作用之间，有相当的内在相应性。不过只有言、在信仰基督下所讲的话，才能清楚地说明标记的救援意义。

圣仪

那些称为圣仪（小圣事）的救援标记，应该从教会的整体圣事性看。这些圣仪是包含在教会为某些特别题目或事项而祈祷的祝福和祝圣之内，希望使用圣仪的人能增长他们的信仰和爱。因此，圣仪可说是教会关心成员的救恩的标记。使用圣仪者可更深入地投入教会团体的信仰和爱之内；并投身于教会向基督自我交付的行动中。正如教会所

做的一切都印有基督十字架的记印一样，基督的十字架也在这些日常生活中的拯救标记内工作。因此，圣仪不是一种护身符，带在身上保护我们的日常生活，以免疾病的侵袭和物质的损失，而是为基督的救恩服务（参阅脱利腾大公会议第七期，法律13, DS 1613；亦参阅DS 1729, 1746, 1757；参阅有关天主助佑的教义）。圣仪表达俗事的「基督—象征性」，这是基于世界以基督为中心的本质；同时，圣仪也表达了手足之爱，每人都关心他的近人的福祉；圣仪也表现教会的母爱，教会帮助现世的所有子女，也希望最终的光荣会到来。基督徒热爱这个世界，渴望基督再来，好使世界脱离现在的种种欠缺和不足，能圆满地分享耶稣基督的光荣，或者更好说，能透过基督，进入天主、父的光荣之内。

注

- 1 P. Smulders, "Die Kirche als Gottes Sakrament des Heiles," in G. Barauna, *De ecclesia*, I, trans. O. Semmelroth, F.G. Gerhartz, and H. Vorgrimler (Freiburg, 1966), pp.289-327.

译者注：eucharist一字原为希腊字eucharistia，意即感恩。作为一个专有名词，是指奉献和享用酒饼的圣事礼仪。教会一贯译为「圣体圣事」。梵二后此字亦有多种译法，诸如感恩祭、感恩礼、感恩

（圣体）圣事、感恩圣宴、共融（圣体）圣事等。本书多用此字概述整件圣事，包括其救恩、祭献意义和礼仪格式，多数作为专有名词用，故仍多沿用旧译：圣体圣事，只有当其用作指示名词时，则按其所指示的，或译为感恩祭、感恩礼等指示名词。

2 参阅 J. Finkenzeller, “Die Zählung der Sakramente,” in *Wahrheit und Verkündigung, Festschrift M. Schmaus*, II (Paderborn, 1967), p.1020.

II

个别的圣事

3

圣体圣事：圣经资料

引言

透过圣洗和信仰，人和基督、复活的主和被钉死的耶稣，结合成为一个团体，一个天主的子民和基督的奥体。团体建基于基督并视他为给他们带来救恩的领袖，他们举行纪念首领的仪式，直到他再来为止。如果耶稣的复活与他的再来同时发生，那就不会有感恩礼的庆祝；但是因为第一个基督徒团体希望主很快再来的期望并没有实现，而且在他复活与再来之间的时间究竟有多长，基督徒也无从知道，耶稣所创造的这个新子民必须举行礼仪，纪念他的降生成人、死亡和复活，以及对他再来的希望，藉此而提醒自己直到末世的生命意义。感恩礼可满足教会对庆礼的需要，庆礼是教会的一部分，正如庆礼是每个人类团体的一部分一样。不过教会这个庆礼的需要，有它作为天主子民和基督奥体的特色。在庆礼中，主自己常常临现，使他的子民能不断地分享他拯救性的死亡。这样纪念他的庆礼，

就变成了一次「感恩」(thanksgiving)的行动，一件感恩（圣体）的圣事（a eucharist）。

圣经的印证

新约有关圣体圣事的不同记述，还是有广泛的共同点。我们从格林多前书、对观福音中找到相类似的段落，在圣若望福音和宗徒大事录找到另一类相近的叙述。与许多神学家的解释相反，希伯来书似乎是从不同的角度看感恩礼，它似乎对照着旧约祭祀的背景，把耶稣基督的死亡，写成最后的、拯救性的祭祀。它所用的是礼仪公式。

宗徒大事录

我们将按有关圣体圣事的（圣经）章节起源的秩序，讨论它的意义。首先要指出的是，每位圣史对于圣体圣事都有不同的理解：这样，我们也可以看到，每一段经文，在圣体圣事的信仰，在宗徒时期的发展过程中所占的地位。宗徒大事录两段记述，证实了耶稣的门徒明白并执行了他的命令。被伯多禄的讲道所感动而皈依的三千人，经常聚集，聆听宗徒们的教训，参与团体所举行的擘饼和祈祷的礼仪（宗2:42）。当保禄在特洛阿时，他向那群聚集在一起擘饼的信友讲道直到半夜（宗20:7-11）。宗徒大事录的作者并没有特别解释「擘饼」这个词语，因为他的读者对此

已经很熟悉了。它是用来描述一个庆典，同时很明显，这已经变成了一个专有名词，它不只是指擘饼的动作，而是指整个庆礼是一个祭宴。这一个词的这种广包的涵意，在圣经以外是找不到的。在圣经有些地方，这个词有时也意指一个特别的动作，就是把饼擘开分给在场的人（玛14:19；谷6:41；路9:16；14:31；玛26:26；谷14:22；路22:19；格前10:16；11:24）。（路24:30不能解作是指圣体圣事）在后宗徒期的著作，擘饼也用来描述整个感恩礼（例如安提约基雅的依纳爵，*Ephes.*, 20, 2；宗徒的训言，14）。

保祿

保祿为我们提供了理解新约对圣体圣事的看法和圣体圣事的神学。他只在格林多前书第十及十一章提到圣体圣事，而且他有关圣体圣事的解释，还是由于格林多教友滥用圣体圣事而引起的。保祿告诉我们感恩礼最初的仪式。在新约中只有一种崇拜的仪式，就是在格林多前书所记的。第十一章的一段经文（格前11:17-34）如下：

我要嘱咐你们，并不称赞你们，因为你们聚会不是为得益，而是为受害。首先，我听说你们聚会时，你们中间有分裂的事，我也有几分相信，因为在你们中间原免不了分党分派的事，好叫那些经得起考验的人，在你们中显出来。你们聚集在一处，并不

是为吃主的晚餐，因为你们吃的时候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的饥饿，有的却醉饱。难道你们没有家可以吃喝吗？或是你们想轻视天主的教会，叫那些没有的人羞惭吗？我可给你们说什么？我要称赞你们吗？在这事上，我决不称赞。

这是我从主所领受的，我也传授给你们了：主耶稣在他被交付的那一夜，拿起饼来，祝谢了，擘开说：「这是我的身体，为你们而舍的，你们应这样行，为纪念我。」晚餐后，又拿起杯来说：「这杯是用我的血所立的新约，你们每次喝，应这样行，为纪念我。」的确，直到主再来，你们每次吃这饼，喝这杯，你们就是宣告主的死亡。

为此，无论谁，若不相称地吃主的饼，或喝主的杯，就是干犯主体和主血的罪人。所以人应省察自己，然后才可以吃这饼，喝这杯。因为那吃喝的人，若不分辨主的身体，就是吃喝自己的罪案。为此，在你们中有许多有病和软弱的人，死的也不少。但是，若我们先省察自己，我们就不至于受罚了。我们即使受罚，只是受主的惩戒，免得我们和这世界一同被定罪。所以，我的弟兄们，当你们聚集吃晚餐时，要彼此等待。谁若饿了，在家里先吃，免得你们聚集自遭判决。其余的事，等我来了再安排。

格林多前书第十章的经文（10:14-22）是这样的：

为此，我亲爱的诸位，你们要逃避崇拜邪神的事。我想我是对明白人说话；你们自己审断我所说的吧！我们所祝福的那祝福之杯，岂不是共结合于基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是共结合于基督的身体吗？因此饼只是一个，我们虽多，只是一个身体，因为我们众人都共享这一个饼。你们且看按血统做以色列的，那些吃祭物的，不是与祭坛有分子的人吗？那么，我说什么呢？是说祭邪神的肉算得什么吗？或是说邪神算得什么吗？不是，我说的是：外教人所祭祀的，是祭祀邪魔，而不是祭祀真神。我不愿意你们与邪魔有分子。你们不能喝主的杯，又喝邪魔的杯；你们不能共享主的筵席，又共享邪魔的筵席。难道我们要惹主发怒吗？莫非我们比他还强吗？

对观福音

圣路加福音（22:7-23）有以下说法：

无酵节日到了，这一天，应宰杀逾越节羔羊。耶稣打发伯多禄和若望说：「你们去为我们预备要吃的

逾越节晚餐吧！」他们问他说：「你愿意我们在那里预备？」他回答说：「注意！你们进城，必有一个拿水罐的人与你们相遇，你们就跟着他，到他所进的那一家，对那家的主人说：师傅问你：我同我的门徒吃逾越节晚餐的客房在那里？那人必指给你们一间铺设好了的宽大楼厅；你们就在那里准备。」他们去了，所遇见的，正如耶稣对他们所说的一样；他们便预备了逾越节晚餐。

到了时候，耶稣就入席，宗徒也同他一起。耶稣对他们说：「我渴望而又渴望，在我受难以前，同你们吃这一次逾越节晚餐。我告诉你们：非等到它在天主的国里成全了，我决不再吃它。」耶稣接过杯来，祝谢了说：「你们把这杯拿去，彼此分着喝吧！我告诉你们：从今以后，非等到天主的国来临了，我决不再喝这葡萄汁了。」耶稣拿起饼来，祝谢了，擘开，递给他们说：「这是我的身体，为你们而舍弃的。你们应行此礼，为纪念我。」晚餐以后，耶稣同样拿起杯来，说：「这杯是用我为你们流出的血而立的新约。」

「但是，看，负卖我者的手同我一起在桌子上。人子固然要依照所预定的离去，但那负卖人子的人是有祸的。」他们便彼此相问，他们中那一个要做这事。

圣马尔谷福音的经文（14:12-26）：

无酵节的第一天，即宰杀逾越节羔羊的那一天，门徒对耶稣说：「你愿意我们往那里去，给你预备吃逾越节晚餐？」耶稣就打发两个门徒，对他们说：「你们往城里去，必有一个拿着水罐的人迎面而来，你们就跟着他去；他无论进入那里，你们就对那家主说：师傅问：我同我的门徒吃逾越节晚餐的客厅在那里？他必指给你们一间铺设好了的宽大楼厅，你们就在那里为我们预备吧！」门徒去了，来到城里，所遇见的，正如耶稣给他们所说的；他们就预备了逾越节晚餐。

到了晚上，耶稣同那十二人来了。他们坐席吃饭时，耶稣说：「我实在告诉你们：你们中有一个与我同食的要负卖我。」他们就都忧闷起来，一个一个的问他说：「难道是我吗？」耶稣对他们说：「是十二人中的一个，同我一起在盘子里蘸的那一个。人子固然要按照指着他所记载的而去，但是负卖人子的那人是有祸的！那人若没有生，为他更好。」

他们正吃的时候，耶稣拿起饼来，祝福了，擘开，递给他们说：「你们拿去吃吧！这是我的身

体。」又拿起杯来，祝谢了，递给他们，他们都从杯中喝了。耶稣对他们说：「这是我的血，新约的血，为大众流出来的。我实在告诉你们：我决不再喝这葡萄汁了，直到我在天主的国里喝新酒的那天。」

他们唱完圣咏，就出来，往橄榄山去了。

圣玛窦有以下的记载（26：17-30）：

无酵节的第一天，门徒前来对耶稣说：「你愿意我们在那里，给你预备吃逾越节晚餐？」耶稣说：「你们进城去见某人，对他说：师傅说：我的时候近了，我要与我的门徒在你那里举行逾越节。」门徒就照耶稣吩咐他们的作了，预备了逾越节晚餐。

到了晚上，耶稣与十二门徒坐席。他们正吃晚餐的时候，耶稣说：「我实在告诉你们：你们中有一个人要出卖我。」他们非常忧闷开始各自对他说：「主，难道是我吗？」耶稣回答说：「那同我一起把手蘸在盘子里的人，要出卖我。人子固然要按照指着他所记载的而去，但是出卖人子的那人却是有祸的！那人若没有生，为他更好。」那要出卖他的犹达斯也开口问耶稣说：「辣彼，难道是我吗？」耶稣对他说：「你说的是。」

他们正吃晚餐的时候，耶稣拿起饼来，祝福了，擘开递给门徒说：「你们拿去吃吧！这是我的身体。」然后，又拿起杯来，祝谢了，递给他们说：「你们都由其中喝吧！因为这是我的血，新约的血，为大众倾流，以赦免罪过。我告诉你们：从今以后，我不再喝这葡萄汁了直到在我父的国里那一天，与你们同喝新酒。」

他们唱了圣咏，就出来往橄榄山去。

经文比较

各段经文不同的特色，在以后的神学中，发展了伯多禄记述和保禄记述两派。按照这种分别，玛窦和马尔谷记述是属于伯多禄记述，而路加和格林多前书的记述是属于保禄记述。保禄记述与伯多禄记述最大的分别是，前者包括制定圣体圣事的命令：「你们应行此礼为纪念我」。此外，在玛窦和马尔谷的记述中也没有关于饼的说话：「为你们」或「为你们而舍弃的」。保禄和路加却加上这些描述。一个事实是很重要的，根据保禄的记述，晚餐后耶稣拿起杯来，但在玛窦和马尔谷的叙述中，在进餐时，分了饼以后，耶稣接着就拿起杯来。照保禄和路加的看法，感恩礼分开两部分，因为穿插了进餐。耶稣拿起杯时说的话，在保禄和路加的叙述中，却与玛窦和马尔谷有明显的不同。在保禄和路加，耶稣说这杯是新约。这当然和他的

宝血密切相联。盟约是透过杯里他的血而建立，并且不断地更新。不过杯与血相连，不是直接而是间接而不明显地表达的。在场的人并未受邀请饮这杯，但他们自行分饮。可是照玛窦和马尔谷，杯和血的相等是明确地说出来的。在马尔谷门徒被间接邀请饮血，而且马尔谷也特别强调门徒「都从杯中喝了」。

两组叙述本身也各有差别。在玛窦的叙述中亦可见到与马尔谷不同之处。玛窦特有的句式，很明显是经过修辞上的润色。这表示在马尔谷经文之后经过反省的阶段。最值得留意的一点是马尔谷记述，耶稣祝福了饼后，明确地叫门徒拿去吃。这样他是点明了耶稣叫门徒拿去吃的意义。玛窦记录耶稣的话：「你们都由其中喝吧！」与邀请他们吃饼的说话是平行的，但马尔谷却没有记录请门徒喝酒的说话。马尔谷首先记述了他们从杯中喝了，然后记录耶稣有关那杯的说话。「为你们（大众）」的前置词，玛窦用了：hyper，而不是马尔谷所用的：peri（中文没有分别），他更强调所流的血，不但是为了门徒的救恩，而且是代替他们而流的血。玛窦所加的短句：「以赦免罪过」最重要，而且意义与上一句紧密相连，比马尔谷的句子更清楚。

保禄和路加记述的差别，比玛窦和马尔谷的差别更大。保禄根本没有提到「等到天国的来临」时吃喝的事。而路加也不包括保禄所写的第二次命令门徒「应这样行，

为纪念我。」他可能是为了行文简洁。此外路加在耶稣祝谢饼后加上：「为你们而舍弃的」。

经文的来源

为了理解新约有关圣体圣事的经文以及各段经文之间的关系，我们首先要看看这些经文是怎样写成的。保禄自己在格林多前书第十一章说他是得自一个传统，一个来自主的传统。我们可以说，在此他不是指耶稣直接启示给他，而是指这个传统可追到主那里，而且是由主而来的——透过其他人的传递，也传到保禄手中。在他归依后，保禄有机会接触由主而来的传统（参阅宗9:6；迦1:18；2:1-10）。保禄在书信中说，他在第二次外出传道之旅中，在公元51年在格林多得到这个传统，所以在信中，他并不是教导他们从未听过的信仰真理：这其实是劝诫，要他们按正当的方式举行这个他们早已熟悉的礼仪。毫无疑问，11:23b-25，以及26-29都是他所承受的传统，而第30节是保禄从格林多教友滥用感恩礼所得的结论。这几节经文的礼仪语调可以支持有些学者的观点，保禄在此是引用原始的传统。

在圣神降临节那一日，圣神降临后第一次的宣讲，是最初的宗徒「初传」（*kerygma*）。接着出现了多种特别的形式，在各个团体中流行起来，例如：体现信仰的宣信公式、礼仪格式、耶稣的语录（*logia*）、耶稣的行实等。在福音中，特别是对观福音，这些不同的小单元，都被编

入团体的传统之内，与耶稣的历史生活串连起来了。我们曾经指出（参阅本书卷一第十章：圣经），要评定这些小单元的叙述和历史价值，必然牵涉各小单元形成的过程、流传的传统和编辑工作等问题。

很明显，最初，纪念耶稣的庆典，按照他的遗训，是以聚餐的形式举行的（参阅宗2:42; 20:7-11）。随着时间的发展，越来越多人透过圣洗而加入了基督的奥体，解释这个庆典的来源和意义的需要也越来越大了。在解释和证明这个庆典是合法时，很自然，流传下来的，耶稣在告别晚餐中所讲的话，占着很重要的地位。我们也可以想象，圣史在记述时会按不同的基督徒团体不同的情况而把重点放在不同的地方。不过在保禄，我们可以排除这种做法，因为他主要是在引证格林多人已经熟悉的经文而指责他们滥用这个庆礼的不当行为。如果他对他们所熟悉的经文有所增删、更动或转移重点，他必定遭人反对而不能达到他劝诫的目的。

当然，有关基督徒团体庆典来源的解释，必定比从圣经中流传下来有关感恩礼的经文更长，这些经文，只不过是它的一个提纲而已。

我们所有的这些经文那种紧凑、简短的形式，清楚地显示出它们的礼仪特色，尤其以有关饼与杯的高度相似的话语最明显。这些经文可视为礼规，即说明庆礼的仪式，以及信仰的宣言，说明庆祝的来源和有关庆礼的事宜。经文

的历史可靠性当然也是重点之一，因为无论是对观福音或是保禄，都清楚交代宣讲耶稣祝谢之言（eucharistic words）的历史背景（除了我们以上所见的有关感恩礼的经文之外，新约另一节重要的经文：玛28:20，也必须从礼仪的角度理解）。除了经文的礼仪和崇拜的特质之外，这些经文的历史价值，是基于经文事实上是来自有分量的见证人，就是出席耶稣死前最后晚餐的人。

礼仪中那些「叙述」部分是信仰的反省，而且是用各种不同方式表达，经过深思熟虑的反省。我们常认为这些反省是在圣神的影响之下，对基督的启示，加以澄清或发展，因此我们发现，不同的经文，表达同一个救恩奥迹不同的幅面。保禄代表最早的形式，而玛窦却代表最高的发展。信仰反省的发展、往往与信友对基督意义的理解同步进行。

从这些圣体圣事叙述的礼仪特质来说，保禄和马尔谷有关制定仪式的叙述是相当接近的，甚至比两者与路加的叙述更接近。从内容来说，我们发现，在反省的过程中，耶稣基督的圣体圣血和救赎的元素，越来越受重视。

最后晚餐

有意义的是，对观福音和保禄，都把祝谢之言安排在聚餐的过程中讲。不过，我们注意到，马尔谷和玛窦，虽然都同样保留了历史记忆的架构，但他们都没有特别指明这些

话是在进餐的某一个特别的时刻说的。可是在路加和保禄，或「前路加期」和「前保禄期」的单元中，这些话是在进餐的过程中的某一点说，所以有「晚餐后」的字眼出现，在此，拿起杯来的说话是刻意安排在这个动作之后。保禄和路加一样，并不特别注意犹太人的逾越节晚餐。「晚餐后」的字眼似乎在两人的记述中都出现，但特别是在保禄，这是一个严谨的格式，颇象一条礼规。不过这个短句在释经来说是重要的，这表示「前路加期」和「前保禄期」的记述，在时间和事件上都很接近，特别是后者，他们所叙述的事件本身是很接近。

学者一直不能完全决定，圣体圣事是取材于那一类的餐宴架构的。根据对观福音，这是逾越节晚餐的架构，但这很难与圣若望福音调和。不过这个问题对于解释圣体圣事并不重要。我们知道，耶稣在一个餐宴的架构内建立了一个新的崇拜。正常的节日餐和逾越节餐设有很大的分别，都是包含三部分：第一道菜（和第一杯酒）、正餐、然后是一个庆礼。在逾越节餐中，喝第一杯酒（每个人都有他自己的杯子）接着是与节日有关的祝祷词。然后吃苦菜，最后真正的逾越礼仪才开始。这礼仪是由第二杯酒渗和、传递给所有人而开始的。一家之主先解释庆祝的意义，接着，诵读第一部分的小*Hallel*（咏113f.）。家长擘饼、加上苦菜，然后传给其他人。之后，他们吃当天下午宰杀并在圣殿祭献过的羔羊。吃过羔羊后，传递第三杯

酒，这是所谓祝谢之杯，因为在这时诵唸颂谢词，感谢上主赐予逾越餐。在清除了残羹剩菜后传递第四杯酒。最后以诵读第二部分的小*Hallel*（詠115-118）而结束整个庆礼。

耶稣把他对着饼所说的祝谢之言与在正餐中对着饼的祈祷相连，又把对着酒和杯说的话，和传递第三杯酒唸的颂谢词相连。这样，擘饼和举杯这两个祝谢的动作，便被正餐分开了。总之，耶稣利用一个既有的礼仪以建立他自己的新礼仪。因此，在很早的时期，这两项动作连起来，这是一点也不奇怪的，不过，虽然如此，这两项动作仍然与庆节的餐宴有关。

耶稣在他的最后晚餐中给了建立圣体圣事的命令。宗徒们应该遵行他所做的一切，在感恩中奉献饼与酒以纪念他，好使他们成为他自己和他的拯救行动临现的模式。保禄重複记述了两次耶稣的这个意愿，两次都在祝谢饼、酒之后，但路加只记述了一次，其他对观福音的圣史却根本不提。

第一个基督徒团体遵守耶稣的命令，在一个餐宴中庆祝纪念他们的主的庆典。这个庆典包含两部分，合组成一个整体。第一部分是充飢的聚餐，第二部分是圣体圣事。我们在格林多和耶路撒冷的基督徒团体中，都可以见到这种纪念的庆典（参阅宗2:41; 20:7-11）。

阐释保祿的经文

格前十一章

我们前面已说过，正是这种把圣体圣事和聚餐相连的做法，导致格林多教友滥用这件圣事而受到保祿在书信中指责。在社会上有名望和富有的格林多教友，负责供应为充飢的聚餐所需的食物——这样一来，这个庆祝也是一个帮助穷人的机会。然而实际上，他们却比穷人、工人和奴隶更早抵达，并开始大吃大喝。当团体中那些社会经济地位低微的人，工作了一整日后来到时，保祿见到那些先到的富贵人士已经饮饱吃醉了。穷的人不但没有食物；甚至只能无助地看着他人享乐。这种行径一点也不曾使格林多人良心不安，因为他们可以理直气壮地说，穷人并没有错过最主要的圣体圣事的部分。保祿形容他们的行为不但是反社会，而且轻视耶稣基督的团体。主的圣餐最根本的意义是作为教会的自我代表，传授救恩，以便更深切地在基督内团结所有的成员，加强团体的手足情。富有的格林多人这种行为是对于主的圣餐意义一种侮辱。保祿怀疑在这种情况下举行的圣餐是否可称为真正的主的圣餐。他不怀疑圣体圣事的存在，但它的真正意义却完全失去了。

为了使他的指责更有力，保祿引述一段建立（圣体圣事）的叙述，这是源于基督，传到他手中时已是有固定模式的圣传了，他第一次到格林多传教时已把它传了给他们。根据这段建立叙述，是主自己设计祝谢的动作，因

此，格林多人不但违反宗徒的教导，同时也违反耶稣本人的教导。

如果我们仔细阅读「前保禄期」的经文（27节），我们会更明白格林多人做了些什么。在此，基督不但藉着与传统的关连，从遥远的过去直接在现在讲话，同时，他更亲自在每一个庆典中临在。格林多人应该明白，他们庆祝主的圣餐的方式，就是冒犯主的体和血，因此应受审判。法官就是主自己（29节）。他临在于感恩庆礼中。他是主人，那些参与感恩礼的是客人。

耶稣基督的临在，由保禄所重述「前保禄期」的格式，即耶稣拿起饼时说的「这是我的身体，为你们而舍的」证实。我们不应该过份重视「是」这个字，这在耶稣所惯用的阿拉美语中是没有特别意义的。我们要从全句的上文下理了解圣体圣事的实相。不过在希腊文却明言饼是基督的身体，酒是他的血。可是按旧约的语言，身体是指整个人肉身的存在。照旧约语言的习惯，基督是在说：「这是（为你们）的整个我」。这格式中的「为你（们）」，在玛窦和马尔谷中是「为大众」，这不过是指主的话具体实现而已。「为你（们）」直接指在场的人，他们是大众中的一群人。耶稣基督的生命不只限于一个特别的小圈子而已。基督给所有人、整个人类、全宇宙带来救恩。不过，他这拯救的功能，却集中于参与感恩庆礼的人身上。

耶稣举杯时所说的话与拿饼时说的是同一类的。这里的血（25节）是指耶稣基督在哥耳哥达的惨死。在旧约，血是指生命之源。因此，这里的「血」可以作为耶稣基督的整个人了解，他把自己完全交给人类（申12:23；肋17:11-14；创4:10；玛27:4,25；宗5:28）。如果我们问是光荣的基督或被钉的基督临在——就是说，是哥耳哥达事件或是与此不可分割的复活事件临在——答案是复活的主，他与被钉的耶稣相等，也是将要再来的、此刻临在圣体圣事内的基督。

他的临在不只是空间的、身体的临在，更好说是个人的临在。耶稣在圣体圣事内，来到参与者之间，并带着救恩而来。因此是以拯救的方式使十字架临在。这样一来，26节宣告的主的死亡变成了整段经文的焦点。我们认为这一节也是出于「前保禄期」的传统。如果要问主的晚餐对于保禄的意义是什么，那么答案就是：宣告主的死亡。宣告主的死亡有两种方式：透过语言和透过行动。语言可以是在斐理伯书所见的那首诗的形式（斐2:6-11；哥1:12-20，亦参阅弟前3:16；伯前3:18-21；若一5:6f.；格前1:23；2:3；格后1:19；4:5；11:4；斐1:15；罗16:25），或以感恩经的形式。保禄特别强调透过行动，即在圣餐中的饮食而宣告。宣告不只是讲述耶稣，这也是一个耶稣基督亲自临在的事件，在事件中，耶稣使自己临在，以把自己交给他自己的子民、基督徒的团体。

经文并没有明确地说明圣体圣事含有祭祀的性质，不过有充份的暗示。这也是保禄神学的风格。虽然保禄证实哥耳哥达之死亡的救赎性质，在这封主要的书信中，他还是没有明确地说明（格前5:7除外），这补赎性的死亡是一个祭祀的牺牲。其中的原因可能是保禄当时致力于和异教的礼仪对抗。那是后来反省（厄弗所书、哥罗森书、希伯来书和福音），才逐渐看清楚哥耳哥达拯救性的死亡（在保禄，我们只是感受到）是一个祭祀性的事件；这个祭祀，在圣体圣事中再次临现；这样一来，圣体圣事本身就是一个祭祀。在对观福音的叙述中，我们可以见到圣体圣事含有祭祀性质的观点，在逐渐发展，而在若望福音中就很清楚了。

在圣体圣事中庆祝哥耳哥达拯救性的死亡，不断获得新的、拯救在场参与者的力量。宣告的救援力量，同时来自宣告的行动和内容，两者是不能分开的。

在圣体圣事中宣告的主的死亡，是新的神圣秩序的基础。在保禄的经文中，举杯时所说的话和拿起饼时所说的话在形式上有不同，这是很有特色的。他并不说：「这是我的血」，而说：「这杯是用我的血所立的新约」，指在十字架上所流的或将流的血。在此，新盟约是由耶稣的死而创造的，这在保禄对于圣体圣事的根本理解是最重要的。圣体圣事的真实性（eucharistic realism，就是指主的体和血真正的临在，饼和酒与他的体和血相同）还在其

次。这在27节间接，不过清晰地说了。这样相对地强调的圣体圣事的观点也是保禄的特色。在他看来，圣体圣事的各种元素，都是被钉的基督以圣事形式显现的方式。这并不涉及任何圣体圣事客观化的倾向。这是基督对在场者所表现的一项行动。这行动与主在各元素内的实质临在有关（F.Betz）。

在这段有关圣体圣事的经文中，一项最根本的元素是盟约，或天主的新秩序。耶肋米亚（31:31ff.）提到将有新约出现。旧的盟约曾经遭受人这个盟友无数次的毁坏。盟约（berith）这个词表示天主与人之间的关系，是一种成就和偿报的关系。在新约中，以diatheke（意即布署、遗嘱、秩序）一字代替旧约的berith，似乎更能表达天主的创导性和超越性。但是天主所创造的这个新秩序也包含祂与人之间的一个盟约。在这个拯救的秩序中，天主对人所采取的行动和以前不同，而人的立足点也不同了。他们已不再受罪的控制，生活在明认天主并与祂修和之中。这种脱离罪的自由是透过耶稣补赎性的死亡而来的。

格前所说的由耶稣的血建立的新约，是指在哥耳哥达的死亡。它指向第二依撒意亚所描述的天主的仆人（依43）和间接地指向西乃山上用血订立的盟约（出24:8）。

因此，圣体圣事最根本的礼物就是分享耶稣补赎性的死亡，他以自己拯救性的死亡，建立了救恩的团体，并把这个礼物送给它。我们前面已说过，由耶稣基督建立的圣

体圣事，是使这个新救恩团体：教会，存在最重要的元素。当然，这并不和经文所说的，耶稣之死，构成新救恩秩序的基础的话矛盾。教会、新的救恩团体、新的天主子民，正是这个新救恩秩序的开始和表达。保禄在别的书信中也提及，透过圣洗可加入救恩的团体和被钉并复活的主内。分享耶稣的死亡与复活，成为基督奥体、教会之一员，是保禄神学两个重大的课题。圣洗把得救的生命授予我们，而圣体圣事却不断地实现、深化和强化建基于圣洗的基督徒与基督的共融。「圣洗是跨越时间的开始。圣体圣事是引领我们抵达彼岸的桥樑，我们的彼岸当然是末世的天主之国，圣体圣事从圣事的层面，传递建立于圣洗的天主拯救行动，和把我们带到时间之流的对岸。这是天主历久常新的工作。」^①

可见保禄所讲的纪念庆礼，与异教者为亡者的祭祀无关，两者之间的分别是如此大，根本扯不上任何关系。异教对亡者的祭祀是纪念亡者，但圣体圣事内所纪念的，却是活着的主。我们也不能说，从保禄书信中找到的早期宗徒有关礼仪的记述，与经外的神秘宗教是相同的。前保禄期有关感恩礼的经文，与没有历史性的神话事件相反，特别点出耶稣之死的历史时间性（在他被逮捕的那一夜）。而且，救恩不只是许给一个特别的宗教团体而是许给整个人类。更重要的是，救恩不能由举行特别礼仪的巫术来确保。教会虽然强调圣事的真实性，救恩只能透过符合圣事

实相的生活而获得。在圣事中所发生的事，应该在日常生活中体现；否则这些圣事元素将在最后审判时为人带来更严重的判罪。

纪念或回忆的概念也常在旧约中找到（创9:15f.; 出32:13），以色列人认为他们的历史是天主在宇宙中采取行动，选择祂的子民并与他们订立盟约的结果。他们不断回忆这些行动。以色列人民庄严的聚会和个别的以色列人，他们越勤于反省这些神圣的事迹，最后救恩的许诺，就越强烈地临现眼前。过去订立盟约事件，与在礼仪中藉礼仪行动再度呈现的过去的拯救事件混而为一：过去的事件与它即时的拯救效果，合而为统一的经验。犹太人最重要的纪念庆礼是帐棚节、赎罪节和逾越节。这些纪念仪式也常常是他们对天主拯救行动的谢恩（出12:27）。

我们常可在新约中读到，每当信友纪念天主的拯救行动时，它的效能往往再次出现（得前1:5; 2:1; 2:5,11; 3:3f.; 5:1）。耶稣自己藉着在团体中宣讲之言临在（路10:16; 玛10:40）。采取行动的，总是他（格前4:15; 雅1:18）。新约既不忽视也不曾轻视过去和现在的分别，不过新约强调过去和现在是互相连结的（参阅格前15:22）。

这观点可用圣经的共同人格和保禄的圣神概念解释。根据保禄，复活后，主的生活是圣神的，这说明为什么历史的耶稣，在复活后受光荣，可以在此时此地，拯救地（动态地）临在。一个人，只有进入圣神的生活领域后，

才可以经验到耶稣这种拯救式的临在。

拯救行动要向分享救恩的人提出一些要求。但是，富有的格林多人不能回应这个挑战。他们并不否认耶稣基督的临在，但他们忘记两件事：第一，耶稣以为人而交出自我的方式临在，第二，由圣餐的标记带来他的临在，是朝向他将来的、不隐蔽的临在。参与耶稣祭祀的人，他们的回应应该是为他们的兄弟服务。在路加福音中，这段前路加期的建立圣体叙述（路22:26f.）是应该这样了解的：「但你们却不要这样：你们中最大的，要成为最小的；为首领的，要成为服事人的。是谁大呢？是坐席的，还是服事人的？不是坐席的吗？可是我在你们中间象是服事人的。」若望有关洗脚的叙述也包含同样的意义（若13:1-20）。若望并没有给我们留下任何正式的建立圣体叙述，但他告诉我们洗脚的事。我们可以假定，在若望福音编写时，圣体圣事已经成了教会生活固定的一部分了。这样一来，若望便没有必要讲感恩的礼仪了。但是他觉得有必要讲兄弟之爱，因为没有它，圣体圣事的意义就不能实现。

保禄告诉格林多教友，在举行感恩庆礼时他们所应该做的事，这也是他们参与感恩庆礼的结果。他有关圣体圣事的观点是倾向伦理的。当然，保禄毫无疑问是支持圣事的真实性这说法的，他看圣事有倾向伦理的本质，反过来，伦理在保禄看来也是圣事的伦理。格林多教友无疑相信，拥有耶稣基督就能确保他们的救恩，这样一来就被巫

术的圣事主义所害。这就是为什么，他们欢庆圣体圣事，犹如出席欢宴，完全忘记最后的圆满尚未来临。这也可能与他们怀疑死者复活的信理有关，这也是保禄在这封信的十五章所致力回答的问题。保禄告诉他的读者，他们应该把满足他们食欲的聚餐与圣体圣事分开；如果他们不能了解主的晚餐的真正意义，他们应该留在家中吃自己的晚餐。事实上，这提议在二世纪时曾经实行。圣体圣事移到早晨，而团体的聚餐是一个满足人的口腹之餐，继续在晚间举行。当保禄再次把纪念耶稣基督的死亡，置于圣体圣事的中心后，「纪念他的死亡的意义是什么」这个问题就出现了。

应该不断宣讲耶稣基督的死亡，直到他再度来临。这样一来，在感恩庆礼中，我们不只是回顾过去和体验基督当下的临现，更展望将要来临的那一位。前保禄期，即宗徒时代的初期，圣体圣事的概念基本上是末世性而不是狂喜的经验，这与神秘经验完全无关，反而是信仰救恩是救恩史的一部分。这是保禄在信中所写的要点。我们可以假定，在初期的基督徒团体，末世的张力比纪念耶稣被钉死更重要。但是这两者在格林多团体都被遗忘了。保禄把两个观念合而为一，他指出，圣体圣事的庆祝，一直维持到基督再来为止，这正是圣事的末世性之所在。的确，基督的来临在每次的感恩庆礼都是如此有效，以致他在圣体圣事内的临在，预先参与了他末世的来临：他的来临正在实

现，然而尚未完成。不过，每一次的圣体圣事都是一次强力地走向他最后来临的将来。主的最后晚餐是与基督共融，因为这在两段时间之间是可能的——两段时间，一是毁灭的时代，虽然它一直存在着，但对于基督徒来说，它是无效的；另一是将来的救恩时代，它的真实性已在我们之内发挥效用：赐予我们真正预尝与基督的共融，也是预备将来的道路和许诺最后的完全共融（Schnackenburg）。

格前第十章

让我们看看格林多前书的第二段经文。保禄在第十章中告诉格林多基督徒，说他们不能事奉两个主人。他们不能既参加异教者的祭祀餐也参与感恩礼。在感恩礼中，基督在某程度上与参与者认同。即使是这样，他们仍然转向异教的神（其实根本不存在），他们是在做一些很危险的事，是在挑起生活的、大能的天主的愤怒。那些参与感恩礼的人，他们是在分享天主的祭坛，但他们不要自作聪明，以为参与感恩礼，保证可以免除前往救恩路上的危险——正如旧约的救恩，如果以色列没有必须的正确道德行为，这也不能确保他们可免除前往救恩路上的危险。第十章这段经文的高潮是引前保禄期的话语（16节），「祝福之杯」是分享基督之血的工具，而「祝福之饼」是分享他的身体的工具。这理所谓的「祝福之杯」和「祝福之饼」都是专门的礼仪用词。保禄不是第一次对格林多人说分享耶稣基督

的体血这些话。他们对此都很熟悉，只是略加提点即已足够。正是因为这种分享耶稣基督的体和血，即分享被钉死而又复活的主的生命，他们必须禁止自己参与异教者的祭祀餐。

在此我们清楚地见到前保禄期的圣体圣事概念所包含的圣事真实性的思想。不过，分享耶稣基督的死亡（血）也是重点，不过在这一章内，静态的元素比第十一章更显著地呈现。这种真实性的本质，保禄也没有进一步解释。这个占据着中世纪神学的焦点，并在脱利腾大公会议中得到权威性的答案的问题是：主是否透过一种质的改变而临在于圣体内，还是以其他方式，仍然留在信友的水平线之外。但对他们当时的人来说，最重要的是拯救性的临在本身，和在圣餐的象征性的标记内与耶稣的联谊。

按照这一段经文的说法，与耶稣基督的联谊，特别在分享同一个饼的事上强烈地表现出来，就是说，在这个联谊中，他们许多人，透过耶稣基督的身体而成为一个身体。不过，应该强调的是，保禄讲分享一个身体，即耶稣基督的整个生命，和分担拯救的行动。透过自己的临在，基督让参与者分担他的拯救行动。应该注意，在格前10:17，保禄把基督与教会的拯救关系与共享一个饼相连，而在格前11:23ff.，却讲新的救恩盟约，是由共饮同一的杯爵而来。我们前面已说过，耶稣基督的身体，或复活基督身体的存在，不只是一种空间的临在，同时也是本体的临

在，因此他与参与者之间有个别的拯救接触。耶稣基督把自己送给他们。他们融入他之内，成为拯救者的共同人格，而在这个过程中，丝毫不曾丧失他们自己的个别的「我」。虽然在经文中没有明确地说明，保祿的教导暗示，这种透过饮食酒饼的分享行动，是应该在信仰之下进行的，绝不只是身体在庆礼中出席，或只是纯饮食的行为而已。这样在历史之内，融入受光荣的基督内，就是走向将来的生活形式，也就是基督所生活的，我们称为「光荣」的生活形式。

路加经文的阐释

在路加福音这段经文中有一个困难，他两次提到杯。学者区别路加或前路加期的长式和路加短式。可能路加长式，即有这个困难的长式，是原来的经文。路加先给我们一份早期的逾越叙述（22:15-18），可能这是最早的叙述，目的不是要给我们记述详细的犹太逾越节晚餐的细节，而是要回忆基督建立的新逾越节。耶稣说他渴望又渴望要和门徒一同吃逾越节晚餐，其实他是要告诉他们，这个庆祝是新的，和过去的不同。在17节提到的杯，应该是感恩之杯。这和犹太的逾越节晚餐的第三次祝福之杯相同，耶稣把它和他建立的感恩之杯连起来。这样明确描述这祝福之杯为感恩之杯（祝谢了），以及礼仪上的专用词语；「拿

去」，证明这一段是有关感恩礼的叙述。不过，基督徒很快就感到路加这段记述不够（没有提到饼的事），于是便在这一段22:15-18之后加上19和20节，来自不同传统的叙述，以便使整个叙述更清楚。这样生硬的加插反而使15-18节原来感恩的意向不明显，不过这里提到的杯可解作犹太逾越节晚餐的第一或第二次祝福之杯。

此外，两段经文在内容上也有不同。总之，从前路加期叙述（和格前十一章不同）我们可以看到，宣讲耶稣的死亡对理解圣体圣事并不是最重要的。不过，这段叙述却和前保禄期的叙述的观点一样，表示在圣体圣事中，庆祝透过耶稣补赎性死亡而来的新盟约（血表示他是遭暴力而死的）而且，庆祝的团体也分享这新的盟约（20节）。天主之国已随着新约开始了。在15-18节相当清楚地表达了圣体圣事和末世的天主之国的关联。新约、天主的新秩序，是应继续透过纪念主在告别晚餐中所做的一切而庆祝的。在这背后，是回顾耶肋米亚（31:31ff.）所说，将有一个神圣的新秩序的许诺，以及那藉自己补赎性的死亡，带来神圣新秩序的上主之仆的形象（依53:49）。另外，还有是记忆已被取代的在西乃山上洒血订立的旧盟约（出24:8）。

由此可见，路加的叙述，证实圣体圣事动态的性质，不过，它不如保禄的叙述清楚。路加的整个圣体圣事的观点，似乎更接近马尔谷和玛窦的，而比较不接近保禄的。在路加，我们看到在马尔谷已达至成熟的圣体圣事的观点

的刍型。这与保禄的不同之处是，它强调客观事物，即真正临在的耶稣基督的体和血。保禄当然也采取实况的圣体圣事观点，但只是作为庆祝的团体，分享耶稣基督救赎性死亡的基础。在路加，我们看到更强调这两份圣体礼物的趋势已经开始了。

这是与一个在保禄经文中只是萌芽的新概念混合，耶稣基督的体和血以作为祭献的体和血临在。这个意思是由形容「身体」的分词：「被（天主）舍弃」（being given, given for you [by God]）而表达，而形容「杯」的分词是：「被倾流」（being shed, shed for you）。当然，路加绝对不会从犹太人的意义了解耶稣基督的体和血的临在。我们前面已说过，身体在圣经是指整个人。血，从这段圣体圣事经文的上文下理来看，是指耶稣被暴力地处死。那麽，强调圣体礼物，证实耶稣本身的临在，复活的主的临在。他为了自己的团体、为了全人类而交出自己，被人钉死在十字架上，藉着把自己作为牺牲品献给天父以补偿世界的罪。感恩礼已成了与犹太人的祭献礼仪截然不同的两回事，因此前路加期的叙述，可以毫不犹豫地借用祭祀的专有名词。

在此，祭献的概念，应该从它的寓意理解：那是人性耶稣自己祭献他自己。这样一来，给世界带来救恩的主，永远标志着他祭献牲的死亡和复活，按照前路加期的叙述，是主在圣体中把自己送给庆祝的团体。我们可以说拯

救学与基督学在路加的观点里结合起来。

从路加或前路加期的叙述所记的特别礼仪，我们可以看到从保禄记述，过渡到马尔谷的圣体观的痕跡。在这段叙述中，前保禄期的动态的圣体观，与基本上已发展为静态的马尔谷圣体观结合，但不调和的礼仪成分却仍然保留。现在我们可以见到，马尔谷提到已倾流的血，马尔谷的句子在文法上和-content上是正确的，但在路加，在文法上是讲杯，在内容上是指血。这种不统一的现象是因为把一些文字，从一个传统取出而置于另一个之内，却不曾在文字上加以修饰的缘故。

阐释马尔谷和玛窦的经文

现在让我们看看马尔谷和玛窦有关建立圣体圣事的叙述。这两段叙述都没有记录重复这个庆祝的命令，其中的原因可能是这两段经文写成文字时，感恩礼已是教会生活很自然的一部分了，因此没有必要指出，耶稣基督曾命令他们重复这个庆典。

保禄采纳了圣事真实性的思想，并应用于圣体圣事的范围内，这思想在马尔谷或前马尔谷期的建立叙述中，占着重要的地位。两者最主要的差别是，在格前11:25，救恩的礼物是分享天主的新约或新秩序，而在马尔谷（14:24），这是分享基督的血。

纪念基督死亡的概念，是保禄解释圣体圣事的要点，这也保留在后保禄期的经文内。不过，在马尔谷，重点是放在救恩的圣体礼物，即耶稣基督的圣体圣血上，圣体圣血在此是作为祭献的体和血看。新约与旧约（出24:8）所订立的盟约平行，这旧的盟约预示新约是很明显的。梅瑟宣布了盟约的法律之后，在山脚下立了一座祭坛。宰杀了牛犊，奉献了伟大的全燔祭。梅瑟用一半的血洒在祭坛上，另一半洒在人民身上，梅瑟说：「看，这是盟约的血，是上主本着这一切话同你们订立的约。」在马尔谷和玛窦有关圣体圣事的叙述中，基督以新梅瑟的身分出现。在马尔谷，圣体是作为预象（typologically）理解。它是旧约祭献的典象（antitype），同时超越它们。但是，我们必须把耶稣在哥耳哥达的死亡，看作赎罪性的死亡，同时也是作为祭献的死亡，它才是一个典象。我们可以说，相信圣体圣事是一个祭礼的信仰，并不是由于我们先把十字架上的死亡，解作一个祭献性的死亡而来，其实是反过来，从圣体圣事是一个祭礼的观点发展，而到把耶稣基督赎罪性的死亡，解作祭献性的死亡。

此外，马尔谷的叙述，指向依撒意亚53章有关天主仆人之事。不过，马尔谷和玛窦的叙述，并不只是说明耶稣基督的血订立了一个新盟约；经文也正式宣布耶稣基督的血就在杯内。在杯内的血就是新约的血，正如在出24:8的叙述所见，倾流的血，是旧约的血一样。在饼与酒或体与血

的平行之中，重点是在对着酒或血说的话。在马尔谷，血是最主要的。因此，解释谷的叙述，应从对着酒的说话开始，而解释对着饼的说话应按对着血的说话看。杯内的血是祭献礼仪的血。在把祭献分开两部分（将血从体分开），显示圣餐的礼物，不只是一个象征而是被钉十字架事件的呈现。

不过有一点要指出，谷叙述的着眼点不只是呈上所祭献的无生命的物质。不过与保禄叙述比较，无论重点是怎样不同，在马尔谷实实在在的礼物，总是置于显著的位置，身体也是指肉身的基督，倾流的血是指基督肉身的祭献。或者：在倾流的血和被祭献的身体相互的关系中，证实了与被钉死的基督相同的复活基督的临在。比较保禄经文和马尔谷经文，我们见到的，也不是完全不同的圣体圣事概念，而是在这同一的概念之内不同的重点。在保禄是一个较动态和人格化的概念，在马尔谷却较有空间性和较客观。正是这种空间的客观性，在马尔谷看来是人格化地解释圣体圣事的理由。而且，根据马尔谷，那实在是耶稣自己在象征内，把自己送给自己的门徒，这象征也是他的体和血的实相（真的象征）。重点就落在这个象征上。当耶稣把自己送给门徒时，他是在把他的血送给门徒时交出自己，这血既代表新约，同时也是它的基础。和保禄的理解一样，耶稣在此也既是施予者，同时也是那礼物本身。马尔谷的基本思想就是领受圣体：吃和更重要的饮。

根据马尔谷的叙述，耶稣利用旧约现成的象征来描述他自己祭献自己。因为这个象征，马尔谷才提到耶稣倾流他的血。他利用旧约的表达方式，在表达耶稣创造的新约时，保存了旧约的象征。杯中所盛的血，正是在十字架上所流的血。这里的动词「流」字的时态是现在式（为许多人而倾流），不能视为暗示在耶稣说话时，他正在流血。时态的不同是不重要的。正如在派遣圣神之后教会所举行的纪念仪式，并不把前此发生的被钉死事件，视为即时的事件一样，同样，在最后晚餐时，也不曾预期第二天发生的被钉死事件。反而，在哥耳哥达事件之前的告别晚餐的仪式，和被钉死事件后所举行的纪念圣餐，都使被钉死事件，「有效地」（effectively）临现。

如果我们对照着旧约典象的背景看马尔谷的建立叙述，我们可得到一个确定的结果：耶稣的血真正临现。对着饼说的话，很明显与对着酒的说话是平行而相符的。正如在旧约中，在西乃山上祭献动物所流的血，订立了盟约，和巴斯卦羔羊继续倾流的血，都是基督宝血的预象；同样，桌上的巴斯卦羔羊，是他的身体的预象。身体的实质与血的实质相符。耶稣说他的身体也交付了。这祭献也在十字架上举行了。但是，在十字架上祭献的身体，由耶稣使它在感恩祭中重现，并送给门徒。耶稣在体和血真实的双重象征内，藉着补赎门徒之罪的死亡，把自己当作一个牺牲品而奉献给天父。这样一来，那些参与其事的人，

便与他建立了一种活的弟兄关系。这样，救恩的最终意义，也就是人走向天主，实现天国的意义，可以体现（25节）。

玛窦的叙述和马尔谷的比较，看不出有什么根本的新异之处。玛窦与马尔谷最主要的差别是，玛窦反省救恩时加上耶稣基督祭献自己，是为了罪的宽赦。其实赦罪是救恩史的高峰，因为透过赦罪、救恩的中心，人与天主，人与人之间的修和才可达到。

若望福音

经文本身

对观福音解释圣体圣事是一个祭祀，在若望福音中，我们看到新约关于这个解释的综合（若6:51c-56a）。若望以「血肉」一词代替「身体」。尽管在若望福音里，耶稣基督肉身和血的临在，这个真实、客观和空间的概念，已达到高峰，另一方面，动态的人格的解释，也强烈地表达了出来，而且后者比前者更重要，这从一个事实可以见到。根据若望，人与耶稣救援式的接触，是透过信仰而发生的，就是说，透过耶稣把自己当作一件物品送给人，和透过人把自己交付在耶稣手中。圣体圣事，主的血和肉，是促成在信仰中这个拯救接触的工具。这样的解释，并不损害若望福音的真实性，反而给它一个更圆满的解释，使它

脱离真知论的色彩和一切取自自然和巫术的概念。

在增饼的奇迹之后，耶稣和群众有一次重要的谈话。在这次谈话中，耶稣极力劝谕他的听众，不要忧虑可腐朽的食粮，应该寻求可存留到永生的食粮。他也告诉他们，人子会把这食粮赐给他们（若6:26f.）。他们理解他的话是一种召叫，要他们去从事天主的工作，但他们不知道应该怎样做才能从事天主的工作。耶稣帮助他们。天主的工作就是信仰天主派来的那一位（若6:28f.）。接着，整个对话逐渐展开。群众还是不能明白耶稣的话，也不能把自己完全交託给耶稣。他们要求一个象征；刚刚发生的增饼的奇迹，还不足以令他们信任他。当耶稣告诉他们，不应该先寻求地上的食粮，应该先寻求那由天降下，并赐给世界生命的食粮时，他们说：「主，你就把这样的食粮常常赐给我们吧。」但他们这个请求是基于一个错误的概念。于是耶稣说：

我就是生命的食粮；到我这理来的，永不会饥饿；信从我的，总不会渴。但是，我向你们说过：你们看见了我，仍然不信。凡父交给我的，必到我这里来；而到我这里来的，我必不把他抛弃于外，因为我从天降下，不是为执行我的旨意，而是为执行派遣我来者的旨意。派遣我来者的旨意就是：凡他交给我的，叫我连一个也不失掉，而且在末日还要使

他复活，因为这是我父的旨意：凡看见子，并信从子的，必获得永生；并且在末日，我要使他复活。
(若6:35-40)

听众对于这个答案并不满意；相反，他们非常失望。耶稣继续说：「我是从天上降下来的食粮」(若6:41)。听众对他这话非常反感。耶稣再次强调，只有信仰他才能达到永生。接着耶稣说出以下一段重要的话：

我是生命的食粮。你们的祖先在旷野中吃过玛纳，却死了；这是从天上降下来的食粮，谁吃了，就不死。我是从天上降下的生活的食粮，谁若吃了这食粮，必要生活直到永远。

若望接着告诉我们说：

因此，犹太人彼此争论说：「这人怎麼能把他的肉，赐给我们吃呢？」耶稣向他们说：「我实实在在告诉你们：你们若不吃人子的肉，不喝他的血，在你们内便没有生命。谁吃我的肉，并喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他复活，因为我的肉，是真实的食品；我的血，是真实的饮料。谁吃我的肉，并喝我的血，便住在我内，我也住在他内。就如那生活的父派遣了我，我因父而活；照

样，那吃我的人，也要因我而生活。这是从天上降下来的食粮，不象祖先吃了玛纳仍然死了；谁吃这食粮，必要生活直到永远。」（若6:52-58）

若望总结这段话说：「这些话是耶稣在葛法翁会堂教训人时说的。」作者无疑很重视交待事件的背景。根据60-66节，耶稣的门徒对于主的说话，既惊奇又恐惧。耶稣帮助他们理解，并提示他们，复活与派遣圣神的关联，他说：

这话使你们起反感吗？那麽，如果你们看到人子升到他先前所在的地方去，将怎样呢？使生活的是神，肉一无所用；我给你们所讲论的话，就是神，就是生命。但你们中间有些人却不相信。

阐释

为了理解以上引述的经文，我们首先应该注意，这言论分作两个很不同的部分。第一，耶稣用一连串的意象描述他自己，例如说他是从天上降下的真食粮，只有这食粮才能给人真实和永远的生命。指出他自己就是真实生命之源，他的目的是把他的听众，对于他所行的增饼奇迹的地上食粮的注意力和兴趣，转移到真实的食粮，那就是他自己身上。对于若望来说，横在短暂的生命与真实的、真正的生

命之间的鸿沟是罪。在罪——即直接针对天主的，人的自治——统治之处，就是永远的死亡统治之处。这只能由耶稣基督克服，因为他完全不沾染罪。他的生命不是来自地上而是来自天上。即使在沙漠中赐予祖先的玛纳，也是标志着罪的世代的一项元素，因此，玛纳只能带来在死亡权下的短暂生命。人透过对耶稣的信仰而获得真生命。信仰是耶稣这人可以掌握真生命的途径。

第51c节耶稣说他自己是真生命之粮的句式特别：「我所要赐给的食粮，就是我的肉，是为世界的生命而赐给的。」学术界有一个争论，到底有关圣体之言是从51c节开始或只在53节之内。看来似乎51c是专为前一段的总结，在这一段中说对他的信仰可带来真正的生命，这个解释似乎更适合，因为他将要给的食粮，就是他的肉，是为世界的生命而赐的。在感恩庆礼中，他的肉只为在场者而成为一份拯救的礼物。如果这一句直接总结他前面所说的话，那麽他是在解释，他只能透过他牺牲至死而成为拯救之食粮。降生成人从一开始即以此为目标。

不过，这一句的句式刺激听众提出在52节提的问题。这再次直接引出有关圣体的讲话。既然前面这整个有关食粮的讨论，都从很隐晦的方式，不断地提及圣体，那麽51c可说是间接地转向有关圣体的话语。正式的有关圣体的话语包括53-58节，这几节经文显示了一个固定的讲述圣体的形式，并暗示这些句子是依赖一个建立叙述的传统。第60-

66节，紧接59节有关圣体这一幕结束之后，是指耶稣有关真生命之粮和有关圣体的象征式说话——前者，死亡的拯救效能只能在复活之后和派遣圣神后见到；后者，是受光荣的身体在圣体圣事内临在。

以51c作为这一节经文之前的象征式语句的总结，这样的解释，使这段有关圣体的经文内容更充实，更有分量。因为根据51c，为世界而交出的身体，是透过补赎的牺牲的死亡而交出的，这身体和在死亡之中所流的血，都在礼仪中临在并可供吃和饮。这不只是物质上的「肉」或「血」的问题，事实上，「肉」和「血」的字眼，常从特别的方面，即从他物质身体和他拯救的牺牲两方面，指耶稣整个人。肉和血，不能只从牺牲的语言，即从肉与血分开而了解，应该从闪族的人学看，这是指具体的人，也指耶稣这个人。透过他所遭受的暴力的死亡而为众人成了补赎和牺牲。这点在57节显示，耶稣在此再重复51c节的公式说：「我因父而生活；照样，那吃我的人，也要因我而生活。」耶稣把自己随时送给人，以他自己的肉和血，作为他们生命之源。人寄于耶稣生命的信仰，从吃耶稣的肉和饮他的血，即直接吃饼和饮酒而实现。这些物质的东西，与耶稣的体和血合而为一，即与已牺牲的体和血，亦即与已牺牲的主本身合而为一。饼和酒是象征，不但是从我们现代语言的意义上说，而是从一个肖象（image）和实相（reality）相等的意义上说，这也是古代思想的特色。

按照这种思想，是「根源」本身临在肖象之内：临在的模式不是分析的，而是从真实的意思了解。这些字眼是完全脱离任何巫术的提示，在饮食体和血时，我们是和耶稣本身作救援性的接触。他以血和肉的模式临在，吃和喝的人，却不只是消耗充满力量的东西，而是把他自己交给主。耶稣指出血和肉将来的精神形式，以便消除听众对于吃肉和饮血的反感。血和肉其实是真正临在且可供人饮食，只不过这是另一种存在的模式。把血和肉精神化的字眼，丝毫不表示减弱血和肉的真实力量，只不过是指出血和肉的另一种情况而已。这不是现世的、可腐朽的存在模式，而是藉死亡而换取的、精神化的，符合天主的幅度的存在模式，神妙不可测地变化了，是属于将来的模式。若望把圣体与整个救援活动相连。他认为这是从天上降下来的（若6:58），也是耶稣赐予生命的任务，藉圣事而延续（若6:57）。不过，在圣体圣事内赐予生命，要依赖圣神的派遣，因此也预先假定了基督的受光荣（升天）。因为圣体圣事内赐予生命的元素，不是一种自然的肉，而是与神结合了的肉（若6:63），反过来，赐与生命的神也与「肉」结合而不可分。

小结

尽管不可能对每一个释经的问题，达到一致的意见，对圣经章节作一般性的研究，可得出以下的结论。圣神降临之后，教会立刻遵照耶稣的吩咐，庆祝纪念他的庆礼。这庆祝称为感恩礼。所纪念的，是耶稣的赎罪和祭献的死亡。虽然并没有提及复活，但这必定包括在纪念的庆礼之内，因为他的死亡的拯救效果只在他的复活中出现，而复活是不能和这救恩的死亡分开的。

耶稣的死亡有效地临在，使参与者可以分享这个救恩的事件。分享耶稣的死亡成为可能，因为复活的主，与被钉死的耶稣认同，真正地临在于饼和酒的标记中。我们是否同意保禄的观点，认为饼和酒的真实象征，与整个基督相联，或者我们是否认为，「体」和「血」是指耶稣物质生命的这两部分，因此意指体和血分开，对于这端信仰的内容都不是最重要的，而且这两项观点最终还是相信是整个基督临在。我们可以说这是耶稣真实的临在。这是确切临在的基础。我们也可以说，根据新约有关圣体的经文，这个称为「耶稣」的整个救恩奥义，临在于感恩礼之中发生拯救的作用。

96 个别的圣事

注：

1 P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, p.231.

4

圣体圣事：神学发展

前一章所引的有关圣体圣事的圣经章节，为后宗徒时代带来大量的问题。要解决的主要问题是了解圣体圣事的实相。其次是体与饼、血和酒的关系、体和血的关系、体和血与生活的基督的关联；「真实」与「确实临在」的关系。最后这个问题也包括，被钉十字架，尽管有它的历史独特性，怎样使它在每一次的感恩礼中出现。为了阐释这些问题，神学家作过不少的努力，教会的训导机构也颁布了许多宣言。脱利腾大公会议标志着，教会对于圣体圣事的信仰宣言和洞见的高峰，而不是我们现时代的神学讨论所指出的、对这件圣事的了解和信仰的终点。

一般的大纲

首先让我们扼要地谈谈纪念庆礼的仪式所经历的改变与发展。在开始的时候，也许和耶稣自己所做的相符，祝谢过

的饼，在餐前领受，而祝谢过的酒却在餐后领受。不过根据对观福音，这两项圣事的元素，都很快就连结起来，置于正常的晚餐之后。我们知道，稍后这两项圣事元素更完全与晚餐分开而和早晨举行的崇拜礼仪相连。这种秩序大约在二世纪中叶开始（儒斯定，*Apologia*, 1,67），不久就被普遍接受。在君士坦丁的时期之后，圣体圣事吸收越来越多庆礼的形式。在最初，祈祷是由主持礼仪的人自由构思的，但从四世纪开始，祈祷越来越有固定的形式，大约到公元900年，这过程就完成了。大约在400年间，我们见到所谓罗马的礼仪出现，这套礼仪后来逐渐发展，成为西方教会普遍接受的礼仪。

初期教会有关圣体信仰的言论和对这信仰的理解，可从礼仪和教父们的著作中找到。前者可以启示后者，反过来也一样。不过教父们所作的简单的信仰言论，只有很少的变化。有关的神学阐释和分析，却有很大的差别。在希腊教父之中，讨论这个问题最多的是基索东（John Chrysostom，或译金口若望）和亚历山大里亚的济利禄，在他们之中，却以亚历山大里亚的感恩礼观为高峰。

大体上说，希腊神学家认为纪念耶稣，是对于耶稣和他的拯救行动，表示感恩的形式的原则（直到五世纪为止，他们的思想仍然深受柏拉图的理念哲学影响。按照柏拉图的学说，肖像与原相在某一意义上是相同的，就是说当原相出现在肖像之内时）。圣体圣事是一个纪念，这是

它的祭献性质的基础，真正的临在就是从这个基础上解释的。这是从类比的角度看历史耶稣的存有结构。他们根据若望福音第六章，把圣体圣事看作天主降生的持续（例如儒斯定，*Apologia* 1,66；宜仁，*Adv. haer.*, V,2,3；亚历山大里亚的克莱孟 *Paedog.*, II,2）。

对于亚历山大里亚学派来说，纪念死亡的重要性还在其次：在此，圣言是从他（圣言）使饼和酒变成他自己的元素看的。因此，圣体圣事本质上就是圣言的身体——肉身。这圣体礼物的尊贵性和拯救价值在于：饼与酒是圣言的体和血，以及人与他（圣言）共融的事实。

安提约基雅学派却相反，认为真实的、由玛利亚所生、被钉死和复活的身体加上所流的血，和圣体的基督是相同的。在五世纪，这种基督学的取向，使许多安提约基雅的神学家主张同性同体的教义，认为圣体的饼和酒未变的第一个阶段相对于耶稣未变的人性：祝圣时，以圣神赋予饼和酒，使之可能称为耶稣基督的体和血。

在圣体信仰的神学发展中，亚历山大里亚学派比较强调基督学的元素，而安提约基雅学派却比较强调救援的元素（基督的拯救行动）。广泛地说，教会的首一千年可说是比较着重圣体圣事的事件性，而在整个第二千年，特别是从脱利腾大公会议以来，教会比较着重圣体圣事的客观性，即着重耶稣基督的体和血的实相。现今，倾向于寻求行动与本体的结合，不过，强调行动或事件的优越性。

东方的教父

《宗徒训言》(*Didache*) 勉励教友在主日参与擘饼的庆礼，并以培育信友彼此之间的友爱精神作为准备(第四章)。当时非常重视这种友爱精神，常常劝谕与近人不和者应在参与庆礼之前彼此修和，否则不得参与感恩礼。圣体圣事被明显地称为一个祭献，而不是耶稣死亡的纪念。在庆礼结束时呼求「主，请来」(*Maranatha*)，充分显示它的末世性质。先知们应一再强调感恩祷文的必要性，以使这个礼仪成为名符其实的感恩礼仪(9、10章)。在二世纪中叶，儒斯定(*Apologia*, 1,80)告诉我们，只有属于团体的人才可获准在主日参与感恩礼。主礼者向天主谢恩，然后向着饼和酒唸祝谢辞。透过重述圣言来自天主的祷文，食物成了圣体，就是降生的耶稣的血和肉(*Apologia*, 1,65,66)。举行庆礼是为回顾他自愿接受的苦难。庆礼也包括我们对天主的谢恩，感谢天主为了我们而创造了世界及在世界内的一切，也感谢天主征服世上一切的恶势力，把我们从过去所生活的罪中拉出来，解除了罪的束缚。儒斯定从圣体圣事所代表的祭献，看到马拉基亚的预言之实现(拉1:10f.)。宜仁认为，耶稣宣布那一杯是他的血时使圣体圣事成为一个订立新盟约的祭献。

从四世纪开始，我们发现，圣体圣事是对十字架上的祭献的纪念，这个概念越来越常见和普遍。教会仍然教导耶稣的体和血的真实性，但重点是放在被钉死的事件上。

这是符合「在圣神内，透过基督，朝向天父」的基督徒生活本质。从四世纪开始，希腊和拉丁教父，只有少数几位例外，都认为，虽然体和血真切地临在圣体圣事中，圣体圣事亦指向更高层次的实相，即圣神和派遣耶稣拯救人类的天主。同时，教父们普遍主张，一个人必须使自己在圣神内成为一个生活的、圣洁的祭献，献给天主，否则他不能分享圣体圣事内的救恩。如果人所奉献的，不是赞美与感恩的祭献，他不能算是真正庆祝纪念基督的庆礼。

基索东（又称金口若望）特别清楚地表达了安提约基雅学派的圣体圣事观。他特别强调圣体圣事与历史耶稣的身体相同，以致他的圣体圣事观似乎已脱离了圣事的范围，而滑入自然主义的层次。基索东——安博也是——不能明确地掌握圣事和「历史—自然」的存有型态，这对于理解圣体圣事的发展，有着重大的影响。另一方面，我们不得不承认，基索东最全面地从圣体圣事纪念耶稣基督死亡的性质，看它的祭祀性质。他也和其他的教父，特别是达苏的德道（Theodore of Tarsus）或默苏斯的德道（Theodore of Mopsuestia）同样关心，基督徒经常庆祝感恩的祭献，怎样和希伯来书所说的，基督一次而为永远的死亡，他的祭献是最后的，因此不须要像基督以前的时代那样，一再祭献的说法调和。他指出，教会所庆祝的，常是同一的祭献，在教会内，只有独一无二的祭献，就是在哥耳哥达的那一次。教会所举行的感恩庆礼，就是使这

个独一无二的祭献重现：教会不曾在感恩礼之外，另设祭献与基督的祭献并行。

亚历山大里亚的济利禄讲圣体圣事的「无血的祭献」：如果我们在圣体圣事中宣认基督的死亡、复活和升天，我们就在圣体和宝血中，分享我们的共同救恩。安提约基雅的依纳爵（*Epistle to the Philadelphians*, 4）说圣体圣事是教会统一的奥妙的基础：他以信友对圣体的信仰，作为对抗真知论（Gnosticism）的武器。宜仁也同样强调耶稣基督体血的实相以对抗真知论的精神主义。

奥力振的圣体神学，可说是亚历山大里亚克莱孟的观点之极端化，值得在此介绍。他认为饮食体和血，是在信仰中接受圣言，他并不贬低圣体圣事的实相，使它变成一个纯象征而已。他认为接受真正的血和肉，就是通往与天主永恒之言共融的信仰之路。他的思想以亚历山大里亚学派所提倡的圣言的圣体圣事观为基础。接受天主永恒之言可有两种不同的途径，一是透过举行感恩礼，另一是透过聆听圣经。奥力振认为聆听圣经特别重要，他说：「如果把主的圣体送给你，而你也小心翼翼地领受，唯恐有任何碎屑，掉落在地上，以免这份神圣的礼物，有任何损伤——这是正确的做法——那么，你怎能相信，忽略天主之言，会比忽略祂的身体之罪更轻呢？」（*Exodus*, 13,13）

默苏斯的德道（卒于428）深受保禄的圣体神学和希伯来书的救恩学所影响。他认为圣体圣事是宣讲耶稣拯救性

的死亡，就是一个祭献性的死亡。不过，他超过保禄之处是他运用柏拉图的思想，表达感恩庆礼是拯救行动——不单是哥耳哥达的十字架，同时也包括耶稣的复活和升天——的一个意像（image）。纪念基督的拯救行动，是藉着一个象征而做的，而所纪念的（事件）本身，就在这个追忆的过程中真切地临现。他并不特别关心原始的（事件）如何在意像中临现。不过，他与柏拉图主义者不同的是，他不但相信原始的实相，真正临在于具体可见的事物上，同时也从这实相回溯在它之前的原始肖像。这是源自旧约的有关预像的讲法。

此外，耶路撒冷的济利禄（参阅*Fourth Mystagogic Catechesis*）有关圣体圣事的观点，主要是静态和客观的。他讲到饼和酒转化为耶稣基督的体和血：体取了饼的形状，而血在酒的形状内。因为基督临在是从救赎的观点看，所以是纯静态的概念，也趋向动态。那些参与感恩礼的人，既然可以分享耶稣基督的体和血，结果当然也能分享天主的本性。

西方的教父

拉丁神学从北非的教会开始，以戴都良和西彼连为首。两位神学家也教导，在圣体圣事内，耶稣基督的体和血的真实性，不过他们认为，祝圣后，饼和酒虽成了耶稣基督的肉和血，但外表仍然保留饼和酒的元素。在圣体内，主这

些血和肉的外表形式，与耶稣在历史中出现的自然形式是不同的。因此，在圣体圣事内，我们庆祝的，主要不是历史耶稣奥秘的临在，而更好说是复活基督奥秘的拯救力量。

在奥思定，我们可以找到一套复杂的圣体圣事神学。这是很重要的神学，值得仔细研究，因为奥思定和安博，对于他们之后的一千年来的圣体圣事教义，有最重要的影响。乍看来，他的观点好像很矛盾，他主张体和血是真实的，饼和酒只不过是象征。其实，奥思定所发展的一套教义是完全一致的。他以圣经有关的章节，特别是若望和保禄的经文为基础，也采取柏拉图的思想，这套学说对他一生都很重要。

在奥思定看来，基督的体和血，真正临在于圣体圣事内是毫无问题的，这也是教会全部生活的中心。但基督的体和血并没有它本身的意义，它的意义是在它之外，指向一个更高的实相耶稣基督，即透过复活在圣神内转化的基督，但同时也是被钉死的耶稣。耶稣基督是教会之首。因此，圣体圣事的内容，就是基督奥体：教会的统一。

教会不只是圣体圣事必须条件和后果，作为基督的奥体，教会也是圣体圣事的实相，在教会内，整个基督临在圣体圣事内。虽然奥思定这观点不容易掌握，但它的圣经基础可从格前10:16找到。

当教会举行感恩礼时，它是在实现它自己。圣体圣事

是基督和教会的实相，也是这实相的实现。实相临在圣体圣事之内和实现它自己，因为在感恩礼内，教会所庆祝的是它对元首的纪念。纪念他拯救性的死亡，也是一个祭献性的死亡。在这个纪念的庆礼中，教会宣认它的主，同时也不断地在信仰中再度意识到自己与基督的共融；并加深和加强这共融。因为耶稣基督的体和血的临在，庆祝感恩礼不但是分享主的体和血，同时正因为这样，也分担耶稣基督所完成的拯救行动。这也使它成了在圣神内前往天主圣父的道路。因此，在教会的所有成员，尚未达到天主以前，教会就必须继续举行感恩礼。感恩礼包含这个将来完成的希望。

我们可以说，奥思定有关圣体的概念，尽管有客观的物质层面，它也能充份顾及主观地与耶稣基督的个人接触。不过，在这个范围之内，不可能有圣体崇拜的倾向，因为构成这种在早期经院学派出现的圣体崇拜，还需要其他的条件。

尽管奥思定有关圣体的解释，也曾受柏拉图的理念思想所影响，柏拉图认为真正的实相是在五官、具体可见的、物质和可认知的领域之外的，是不可见者的肖像，但奥思定和其他的希腊神学家一样，认为旧约所强调的概念是：过去的事件，是将要发生的事件的预像（type）——典像（antitype）——这是最重要的。这特别从奥思定视感恩礼为纪念一个事件的庆典的事实可见，同时，从感恩礼的

特质是纪念，我们可以得到一个结论：基督曾被献作牺牲，如今他又在庆礼中被祭献。过去与现在互相渗透，这是新约典型的思想特色。不过，在这思想里，时间的重要性绝不至于被消灭：其实奥思定是特别强调耶稣和基督事件的历史性的神学家。

奥思定圣体圣事论在结构上的统一性，在后来的年代中也常得不到人们充份的了解，这是不奇怪的。有时，后世特别强调它属灵的、动态的和个人主流的特点，有时却强调它的客观性和真实性。奥思定自己也是引起这种偏向一方面解释的原因，因为当他与道纳杜斯异端对抗时，他把圣体圣事的实相和效能，截然分开。他不得不这样做，因为道纳杜斯派人士声称他们拥有圣事，因此像天主教人士一样，生活在与基督的共融之中。奥思定的反驳是：他们虽然有圣事的象征，但他们没有这些象征所指向的圣神。如果一个人不属于教会、基督的奥体，即使他能有效地举行圣事的象征，他仍然不能参与基督的圣神内。

经院学派

奥思定之后的年代，教会对于圣体圣事的了解和发展，还有几点值得注意。我们知道，基索东与安博都强调历史的基督和圣体的基督相等，甚至于造成圣体自然论的危险。很讽刺的，这正是基督自己在葛法翁指责犹太人所犯的错误（若6:52ff.）。和任何极端一样，这个把历史和圣体的基

督完全认同的极端，引发了一个运动，极端地强调基督存在形式的历史真实性和圣体真实性之间，有不容否定的区别，以致认为圣体形式的真实性比历史形式的真实性差。于是，中世纪最重要的神学课题，就是耶稣的真实临在。

教父们所讲的多个概念内所蕴藏的矛盾，终于由本笃会士赖伯度（Paschasius Radbertus）无意中引发出来了。他的论文*De Sanguine Domini*，第一篇有关圣体圣事的专论在853年发表。赖伯度采取教会传统的观点，认为圣体包含生于玛利亚、被钉死又从死者中复活的基督的体和血。他强调两者的相同，甚至拒绝接受任何不同的存有形态的存在。像以上所提教父一样，他不能接受圣事与历史幅度之间存在不同。因此，他认为在饼与酒的形式下出现的基督的身体是可以触摸的。他这种说法，难免引起反对的观点。这是有关圣体圣事的首次辩论。赖伯度的观点受到拉班奴（Rhabanus Maurus d. 856）、拉达木（Ratramnus, d.868）、艾力真（John Scotus Erigena, d. 877）以及十世纪的赫力格院长（Abbot Heriger, d. 1007）等人猛烈攻击。

拉班奴认为圣体圣事是庆祝耶稣基督的拯救行动。因此在圣事内分享，我们所领受的基督的体和血，就是分享主的苦难。在此，重点是在事件上。

拉达木的观点与拉班奴的类似。他认为圣体圣事是救赎的摘要，是耶稣基督的体和血的象征，不过这个象征被

它所象征的实相所充满。他也认为最重要的是个人与耶稣基督的共融，这正是由耶稣基督的体和血所象征和带来的。

在激烈的争辩中，赖伯度的观点被某些神学家夸大了。一直到九或十世纪，争端仍未平息。蓝法朗（Lanfranc of Bec, d.1089）把赖伯度的观点推到极端，甚至说体和血亦受制于消化律。在十一世纪，反对之声来自比连格（Berengarius, d. 1089），多尔的圣马田学派之首。这是有关圣体圣事的第二次辩论。

比连格反对与有效的圣事概念不相符的自然主义观点。他主要提出存在的形态与实相本身是不同的。他从一个重要的观点开始，却以抽空圣体圣事的内容结束，意思是，把圣体圣事变成纯象征，只是象征基督的临在，否定他的真正临在（象征主义）。他的理论受到多次地区性的会议所禁止和被判为异端。1059年，在教宗尼格老二世的命令下，他同意接受邱柏（Cardinal Humbert）枢机所构想的公式：「基督的真身体是感官上（sensualiter）而不只是圣事上的，确实是司祭之手可以真实地触摸和擘开，并由教友的牙齿所磨碎的。」（DS 690）不过最终他还是不能接纳这条公式，这与圣体圣事的圣事本质相反。接着以后的几十年间，他总是在服从和反对教会的决定之间徘徊。终于，在1079年，教宗额我略七世传召他到罗马，命令他签署一项信仰宣言，其中有这样的句子：「饼与

酒……在质上改变成为我们的主耶稣基督真正和恰当的血和肉」(DS 700)。

在十二、三世纪，华尔多教派人士(Waldensians)否定基督在圣体圣事内的真正临在。此外，加达理派(Catharists)和亚比真派(Albigensians)以及十四世纪的威力夫和赫士也反对基督在圣体圣事内的真正临在。同时，接受历史和圣事的存在形态与耶稣基督的圣事身体的实相有别，这困难最后导致宗教改革期间的对抗。

宗教改革主义者

宗教改革者全都攻击逐渐侵蚀感恩礼的、滥用圣事的蔽端，不过，对于圣体圣事本身，他们之间却有不同的观点，路德接受耶稣基督的真正临在，但反对质变的说法。为了解释耶稣的真正临在，他假定耶稣的人性也分享天主的无所不在性，因为他的人性与圣言结合。按他的说法，因为对着圣体所说的信仰之言，耶稣无所不在的体，与饼和酒成为一体。基督的身体同质地临在于饼和酒之内、之上和之下。为了接受整个基督必须领受圣体圣血。不过有时，在他的作品中，我们找到反对感恩礼的祭祀性。

路德强调圣体圣事的事件性是对的，不过他只是从一方面强调。他限定基督的临在，只在领圣体的那一刻，坚决地反对持续临在之说。因此，在他看来，保持和朝拜圣体是毫无意义的。

慈运理（Zwingli）认为庆祝感恩礼纯粹是象征；这只是一个纪念。加尔文宣讲圣体圣事的真实性，但宣布在场所见的，不是体和血，所在的只是它们的拯救作用而已。在信仰中领受饼和酒的人，只是从饼和酒中领受天上的基督透过受光荣的人性而给的生命力：他藉着圣神，与基督合一。加尔文的学说，好像是路德和慈运理之间的桥樑。

教会的教导

教会常公开指正有关圣体圣事的错误概念，而最全面的一次是脱利腾大公会议。不过教会一直没有从天主教的观点，对圣体圣事作全面的说明。教会的发言，常是针对某一个不可接受的、相反的观点。因此，教会的教义言论是以辩论的方式肯定某些个别的论点，虽然这些论点都是极重要的。在此我们将分析其中几个主要的问题。不过，即使这一套教义，其中不少细节，也要等到我们作有系统的处理时才能考虑。

1079年在罗马召开的一次主教会议中，正式教导基督在圣体圣事内的真正临在，1215年第四届拉特朗大公会议，反对亚比真派和加达理派，宣布基督的体和血，在饼和酒的形式下，真正临在，因为饼从质变成基督的身体，酒从质变为他的血。这种质变是由于天主的德能。大公会议宣称，圣体圣事的目的是与基督共融，大公会议也指出，除了已受祝圣的司铎，其他人是不能举行圣体圣事的

祭献的（DS 802）。公斯当大公会议（1414-1418）反对威力夫和赫士，确定耶稣基督的整体临在（DS 1198f., 1257）。直到脱利腾大公会议才提出完全的定义，肯定基督在圣体圣事的临在是真实和完整的，并指出在圣体圣事内崇拜他的正确性（13次会议）；领圣体时接受圣体或圣血的合法性（21次会议）；最后，肯定圣体圣事的祭祀性质（22次会议）。感恩礼是一个真正和真实的祭献（DS 1739-1742）。大公会议训导，在祝圣饼和酒之后，在圣体内，我们的主耶稣基督，真正地、实在地、实质地临在可见的元素的形式下，是真天主也是真人（DS 1636-1642），并且在庆礼之后继续这样临在。耶稣亲自建立这件圣事。大公会议引述耶稣在最后晚餐时，送给门徒的，是他真正的体和血时这样说：

透过祝圣饼和酒后，饼的整个本质发生质变，变成我们的主基督身体的本质，酒的整个本质，变成他的血的本质，这种改变，天主教会正确地、从真正的意义上称为质变（transubstantiation）。

大公会议认为这是崇拜圣体的合法理由。大公会议所宣布的教义法、信仰宣言，都是以详尽、清晰和确定的方式宣布的（DS 1651-1661）。其中以法典一特别重要：

谁若否认，我们的主耶稣基督的身体和血，连同祂的灵魂和天主性，从而整个「基督」真正地、实在地，且本质地，隐藏在至圣圣体圣事内，而说：祂在这（圣体圣事）内，祇像是一种标志式的、或象征式的、或祇以德能方式临在，那么，这种人，应受绝罚（DS 1651, 参阅1636, 1640）。

脱利腾大公会议的教导重点是：基督真正的临在。这其实是基督徒生活的一个基本的奥迹，同时也是在一切经验之外的，因此，在面对任何企图取消圣体圣事的全面意义的危机时，教会一再强调体和血的临在，这是可以理解的。

质变论

脱利腾大公会议特别强调的质变论（transubstantiation, 或译实体转变）近年由教宗碧岳十二世在《论与天主教教理基础相反学说通谕》和教宗保禄六世在《信德奥迹通谕》中再度肯定。在保禄六世的通谕中，一些专有名词，例如：「转义」（transsignification），以及「转旨」（transfinalization）并没有完全取消，不过指出，这些字眼与实相不符。通谕说，如果不接受脱利腾大公会议所界定的，整个饼的实质和酒的全部实质，奥妙地转变成基督

的体和血，就是不能正视圣体的奥迹。我们也可以引述梵二的礼仪宪章的一段，宪章虽然没有作出正式信仰宣言，但宪章的确表达了教会的信念。这段文字暗示了圣体圣事概念，从较静态趋向较动态的发展：在此，重点已从朝拜主在圣体圣事内的临在——中世纪和直到现代仍强调的重点——转移到纪念他牺牲的死亡之庆礼了。

我们的救主，在祂被出卖的那一夜，在最后晚餐中，建立了祂的体血感恩祭献，藉以永留十字架的祭献于后世，直到祂再度来临，并把祂死亡复活的纪念，托付给亲爱的净配——教会。这是仁爱的圣事、统一的象征、爱德的联系、逾越宴会，在此以基督为食物，心灵充满恩宠，赐给我们将来荣福的保证。（礼仪宪章47）

有真实的转变，这是无可否认的，但怎样解释呢？

质变这一词可以追溯到有关圣体圣事对抗的时代。比连格在1059年所接受的公式，很明显是很难成立的，因为它不能正视圣事的圣事性质。我们必须找到一个解决的办法，一方面承认耶稣基督真实而完整地临在圣体圣事内，同时也能正视它的圣事性质。

在此，区别本体（substance）和属性（accident）是很有用的。这样一来，我们可以说，在圣体内，饼和酒的

本体，转变成耶稣基督体和血的本体，但饼和酒的形式保持不变，而耶稣基督的体和血的形式，也不被带出来。

在十二世纪，这个解释，越来越广泛地得到神学家的接纳，虽然有人主张「质同在」(impanation，指饼的本质与耶稣的圣体的本质同在)以及「共存说」(consubstantiation，指饼和酒的本质，与耶稣的体血之本质共存)。培地尔的伯多禄(Peter of Poitiers, d. 1161)宣称「质变」(transubstantiation)是说明在圣体内的变化最好公式。这个词最先由班迪纳利(Roland Bandinelli)提出，后由教宗亚历山大三世(1140-1142)采用。圣多玛斯曾对这个词的涵义，作过详细的分析。董思高(Duns Scotus)却对这个词较有保留，他说，虽然他不能在圣经内为它找到根据，不过他愿意接受它，因为这是教会的教导。渥涵的威廉(William of Ockham)对这个词更有怀疑。宗教改革主义者却根本排斥这个词，而威力夫和赫士是他们的先驱。脱利腾大公会议引用这个词以表达耶稣基督体血的真实临在，但没有作详细解释。

「本体」这个词在亚里士多德的哲学里很重要。但脱利腾大公会议绝对没有意图以大会设定的定义，解决亚里士多德的哲学问题。反而，会议只是以哲学的语言和概念，作为表达在圣经内证实，在教会的传统内发展的信仰。如果近代科学批评亚里士多德的本体概念，教会有关质变的教导也不会受这个批评所影响。大公会议无意图把

亚里士多德哲学法典化。无论现代科学怎样解释物质的结构——即使认为在物质的领域中，没有本体与属性之分这件事——教会所用的「质变」的意义仍然是一样的。

我们可以用日常生活的例子，解释教会所讲的「质变」的意义。我们通常发现，人的肤色、体型以及他的整个可经验的外表，都会随着时间的过去而有改变，然而，他还是他，还是同一个人。这使我们不得不承认，本体——作为某一个人的独特性——和属性，即存有的模式和可变性，这两者是不同的。我们可以说，一是在人的经验之外的存有核心，另一是人的感官可及的现象的经验幅度。

我们可以问：这种区别是否只从人的存有可见到？在物质的存有方面，是否也可有类似区别？这个问题和我们的神学问题，没有直接关系，因为我们在此讨论的，只和个体的存有，即光荣的主的临在有关。对于物质的东西，我们可以说，如果我们可以称一种东西为饼，另一种为水、为木，这表示，它们的本性，必定建基于经验可以确定的范围之外。教会所教导的，在圣体内所发生的改变的性质，是在化学、物理或生物的改变之外。改变的是本质，是根本的存有，是那隐藏的核心，是物件特别的表达形式和活动的根源。由此可见，大公会议的质变说，虽然取自亚里士多德哲学的概念，却可从我们日常的生活经验了解而无须借助这种哲学。教宗保禄六世在他的《信德奥迹》通谕中也强调这一点。

要注意的是，质变不是指圣事本身，而是圣事形成的过程。圣事并不完全包括在质变的事件内；应该说，圣体圣事是藉圣事使哥耳哥达的祭献临现。主祭献的体和血，是由外在的标记所象征并透过这外在的标记而临现，即透过语言和物件本身而临现。质变是外在的标记产生作用的方式。

因为在科学范围之内的经验现象是不受影响，在转变后，饼和酒仍然可以发挥和以前一样的物质功能。它们保持原来的数量、重量、质量和滋养力。因此，如果科学以「物质」指经验的实相，那么科学所说的饼和酒可见的物质，正是教会传统教导所指的「属性」的范围。只要这个属于科学研究对象的范围，是不改变和保持不变，我们可以接受路德的说法，基督的身体，在饼内临在并与饼同在。

不过，基督并不按经验物质的模式临在。他没有空间的伸展，也没有任何属于这种伸展的性质：没有重量、没有特别的形象或形式；他不能看见或被看见。因此，在擘饼时，他不会被分开。他是完整地临在于每一个饼和它的每一部分之内。偶然传述的奇迹，是在天主教对于圣体的信仰之外：耶稣基督的临在，不能由我们现有的任何知识所证实和肯定。这只能透过对耶稣基督本人，对福音和对他的工作的拯救力量所保持的信仰而掌握和肯定。教会的教导，一方面是超越停留在自然主义的解释，另一方面也

超越抽空圣体圣事的真实性的象征主义，以达到一个精神存有模式的概念。

转变，与任何演变事件相反，不是在一个逐渐改变的过程而在顷刻间发生的。这是饼和酒的深入改变，渗透到它们在经验之外的深层，但仍旧与原有的保持维系。按多玛斯亚奎纳的理解，这维系是一个受造的存有饼和酒，结合基督的体和血，在一个共同连合之内。

质变的教义不但不排斥，圣体圣事是耶稣基督临在的拯救标记的观点，反而包括它。饼和酒在圣体之内的意义，其实与它们在餐桌上的、在不是礼仪的背景之下的意义不同：在圣体内，饼和酒是耶稣基督的拯救意愿的标记和保证。转义和转旨的情况也在发生；但转义，因为这与圣事的标记相符，所以变成了元素的转变：因为，我们前面已说过，透过象征的作用本身，该个标记产生了它所象征的「对象」。

我们可以再深入一步。当一个团体聚集起来举行感恩礼，饼和酒摆在祭台上，耶稣基督曾许下的诺言实现：「因为那里有两个或三个人，因我的名字聚在一起，我就在他们中间」（玛18:20）。他不但在空间之内临在，正如一个人在一间房内一般，他更有效能地临在——行动、交出自己；同样，如果信友只是身体出现在一间教堂里而心不在，信友临在的真正意义不能体现。如果参与者在信仰中向基督的拯救行动开放，他们就适当地临在于感恩礼中。

基督在圣体圣事内本位的临在

教会相信，耶稣基督透过质变的临在，并不是他临在唯一的式样。礼仪宪章也提到他临在的其他形式。文献提到当教会祈祷时，基督临在他的教会内，因为他自己就是为我们、并在我们之内祈祷的那一位；他是我们祈祷的对象，他以我们的司祭身分为我们祈祷，以我们之首的地位在我们之内祈祷，我们向他祈祷，一如向我们的天主祈祷。根据梵二这份礼仪宪章，当教会从事慈善的工作时，他临在教会之内，不只是因为我们对最小的兄弟所做一件好事就是为他而做（玛25章），同时也因为实在是基督透过教会而做这些善事，他不断在教会内以他神圣的爱帮助人。他答应教会，只要它向人宣讲他拯救性的死亡和复活，他会临在教会内，直到时间的终结。他透过信仰住在人们心里。他不断在圣神内，在追随他的人内心进行拯救工作。在这些情况之下，我们可以说他的临在是有效能的、动能的临在。在此，我们似乎可看到一个隐意：影响力可以不依赖人身体的临在而产生。

圣体的礼物指向他特别强化和具体而实质的临在。除了它们本身的象征性之外，它们也是他的临在的媒介和地点。标记按照它们能带出所象征之物的原则运作；因此，在象征他的临在时，它们带出他的真正临在。他自己使自己在饼和酒之内临在，他的行动是如此强而有力，饼与酒在经验之外的幅度完全被他的体和血所取消，而且代替了

饼与酒的经验之外的实相。透过圣事的标记，出现了实现的转变，即一种内在的实相的改变，这种改变有质变的性质。我们可以说基督在圣体圣事内有本体的临在。不过，如果这种临在不是海德格哲学所说的无意义的出现，基督这种临在含有拯救的意义，这种临在也带来他的拯救行动、他本位的临在。最重要的是动态的元素。

脱利腾大公会议有关质变的教导，对于圣体信仰的透视点，有深远的改变。在这期间，在感恩礼以外，基督在圣体的面饼内的临在变得异常重要，以至圣体柜比祭台更重要。朝拜主在圣体内的临在，以及心灵与他亲密的交谈，把圣体圣事是耶稣拯救性的死亡重现的思想，推到幕后。这样一来，这一项在信仰生活中的元素「虽然很重要，但在圣体圣事的许多幅度来说，无论如何总是次要的元素」，在纪念耶稣死亡的庆礼中占了首位。在脱利腾大公会议之后的神学探讨，主要是如何解释感恩礼的祭祀性质。神学家从一般的宗教祭祀的概念开始，寻求如何把这概念应用到圣体圣事上。那是教宗碧岳十世有关领圣体圣事的法令，带来了圣体神学和敬礼圣体的改变。这些法令重新强调圣体圣事作为圣餐的特性。不过，突破还要等到礼仪运动兴起后才出现（在神学的领域是贾西尔[Odo Casel]，在实践方面是格丁尼[Romano Guardini]领导）。教宗碧岳十二世的通谕，给这个运动带来新的冲力，也对礼仪作了不少澄清。礼仪运动和肯定及鼓励这运动的礼仪

通谕，革新了圣体圣事有祭祀性质的概念和圣体圣事与团体的关系。梵二的礼仪宪章集合了这所有的趋势，组成一套完整的礼仪观，同时也开启了理解圣体圣事和将来庆祝感恩礼的新途径。

与整个质变论的问题有关，而且在某种意义上与它平行的，是另一个在第一次有关圣体的争论之后出现的问题，这个问题在十二世纪时更成了影响重大的问题。马尔谷或前马尔谷期的建立叙述，「体」和「血」分别直接指耶稣基督的两种不同的元素。当然，马尔谷用「血」表示基督整个活着但曾被钉死的身體。不过这种分割的解释，却由宜仁更进一步的发展（见*Adv. haer.*, V, 2）。他说我们从杯里所喝的，纯粹是基督的血，在饼中所吃的，只是他的体。这样的观点，不能同时满足虔敬和神学的要求。

在中世纪，这个问题由「两种圣事形式自然共存」之说解决。多玛斯亚奎纳对于这个问题，作了详细的分析。他认为，在圣体圣事内，圣事标志、圣事本身或质变的后果的实相，和自然后果或成就的实相是不同的，按这个观点，只有基督的身体和只有他的血在圣事中出现，因为事实是标记只带来它所象征之物：这样一来，我们必须说，圣体圣事（其庆礼带来质变）在圣事幅度上，造成在饼与酒的形式下，体与血的分离。这分离是在圣事幅度上的，是属于耶稣基督存有的圣事形态。然而，在每一个形式下，整个基督临现；否则，耶稣要在每一次举行感恩礼时

被宰杀一次。

体和血在圣事上的分离，在十三世纪后在解释圣体圣事是一个祭祀时，得到广泛的接受。在处理改革主义者提出的，领圣体时应该同时领受圣体圣血的说法时，脱利腾大公会议有以下的澄清：

在天主的教会里，常有这个信仰，即：信仰在祝圣之后，我主的真身体，以及他的真血，连同他的灵魂及其天主性，立即在饼与酒的外形下临在；但由于「语言的效能」，我主的身体，固在饼形下临在而他的血，在酒形下临在，然而由于他的身体与他的血的自然连系，他的血，也临在于饼形之下，而他的体，同样也临在酒形之下，而他的灵魂，也同样临在于饼和酒的外形之下，因为我主基督既从死者中复活了，那就不再死了（参阅罗6:9）；他的各部分，彼此结合在一起，而他的天主性，则因他与他的身体，奇妙地合成一位的关系，也一起临在于饼与酒的外形之下。为此缘故，不论在饼或酒的外形下，或在这二者的外形下，都隐藏着整个的耶稣基督。盖在饼形之下，以及在饼的任何部分，都临在着完整的基督；同样地，在酒形下，以及在酒的每一部分，都临在整个基督。（DS 1640）

教会的宣言，一方面指出没有必要同时领受体和血（DS 1726f.），另一方面宣称，一个人领受一种形式的圣体，并不等于被夺去任何对救恩必须的恩宠。这符合大公会议的教导，接受两种形式，是更完满地实现圣体圣事的象征。

5

圣体圣事：系统性的综合

一般的大纲

因为有关圣体圣事的教义非常复杂，为了掌握圣体圣事的全部意义，适当地理解它和它各种元素本身的价值，我们应该首先对圣体圣事的基本概念，有所认识。神学的著作常讨论基督的真实临在、圣体圣事作为一件圣事和作为一个祭献的意义；这些都不是自明的真理，也不是浅而易见的道理。总而观之，圣体圣事，作为一个整体，它是一件圣事，但它的圣事性有多种不同的层次。当年教会在脱利腾大公会议中，与会的神长指出圣体圣事是一件圣事和一个祭献时，有两件事，我们应该注意：第一，教会是发表信仰宣言，而不是发表一套有系统的概念，目的是确保一条受到危害的、与救恩有关的教义；第二，教会正确地强调基督在圣体圣事内真切的临在，而且特别重视这临在，因为其他的元素，在本体上都需要以这真切的临在为基础。

如果我们要全面地看教会界定的圣体圣事的真理，就应该从圣体圣事的圣事性着手，圣事性就是我们的总架构。我们知道，圣事性的特色是纪念基督——主要是纪念他的拯救行动，其次是纪念他自己。纪念是透过所庆祝的实相而实现的，换言之，在庆祝中，拯救的行动，再度有效地临现。他自己是藉圣事实现他的救恩行动的行动者，并以此身分临在。他的拯救行动的真实性，由耶稣基督的血和肉的出现而见。这拯救行动，透过并与基督的临在，一同有效地实现，这其实主要是指他救赎性的死亡，即他的祭祀性的死亡。这是圣体圣事作为一个祭献的基础。这件纪念圣事是以进餐的形式进行的。因此，领受耶稣被祭献的体和血，就是参与这个纪念的庆典。这是信仰的行动，和将自己交给耶稣的一种形式。我们可以说，圣体圣事是复活的主，他的祭献式的死亡，透过圣事，在进餐的标记下，真正在饼和酒的形式内，确实地临在，这样，我们便可以投入他祭献式的死亡内。因此，我们应该把进餐的标记和祭献的圣餐，视为祭祀餐和拯救的效果。

圣事的标记

标记就是一次餐宴。餐宴最主要的当然是食物、吃喝的行为和属于团体性质的谈话。感恩的圣餐是基督亲自建立的，这个事实使它与其他的聚餐截然不同。因为它是由耶稣基督亲自建立，它有一个信仰的幅度。这也决定这聚餐

的谈话性质。谈话应该是信仰之言。这个聚餐是「主的晚餐」。让我们看看它的主要特性是什么。

如果我们把经院学派神学所发展的「形式」和「物质」，应用到圣体的标记上，我们可以从最后晚餐的事件中见到，饼和酒对感恩礼是必须的物质。教会常提到这个道理——在第四届拉特朗大公会议中、在向亚美尼人颁发的诏书中、以及在雅各伯人的诏书中提及（DS 1320ff.; 1352）。但这样概括性的言论引出一些疑问。例如按神学的教义，任何形式的面食餐就足以举行这件圣事吗？希腊教会用发酵的面包，罗马教会却指定用无酵饼。西方教会用无酵饼第一个清楚的证明见于拉班奴（卒850）。儒斯定、宜仁和西彼连也提到水和酒的混合。在佛罗伦斯大公会议（1439）向亚美尼人颁发的诏书中也提及水和酒的混合。原因可能是在建立圣体圣事时，耶稣按犹太人的习俗，把水与酒混合。

至于举行感恩礼时所必须的信仰之言，教会很快便决定，耶稣在最后晚餐中，把自己的体和血送给宗徒时所说的话，构成这个圣体圣事的祭祀形式。教会曾在多次的宣言中陈述这观点（例如向亚美尼人、雅各伯人颁布的诏书，特别参阅脱利腾大公会议第22期会议）。擘饼时所说的话是确定的，因为新约的各篇叙述，本质上是一致的。不过举杯时向着酒所说的话，在各篇叙述中却有很有意义的出入。尽管神学家已肯定，保禄所写的章节，代表有关

建立感恩圣体圣事的初传最古老的形式，最接近该事件，不过，我们现在已不可能确实知道，耶稣在最后晚餐中所说的每一个字每一句话了。现在所用的祝圣圣体之言，是综合新约的叙述而成。教会要经过一千多年，才能承认，这是圣体圣事唯一需要的，同时也是充足的形式。

在后宗徒期，在举行感恩庆礼时，颂唸很长的感恩经。有一个很长的时期，这感恩经只是按照耶稣的祝谢辞的形式自由创作，没有固定的形式。*eucharist* 这个希腊字就是感恩的意思，后世以此字表示整个事件，就是感恩的事件，因为这庆礼的外在形式，包括赞美耶稣的名和向他谢恩。

我们从依玻理的「祭礼指南」(Ordo)中找到最古老的感恩经，此书约编写于公元200年。他首先赞美天主在创造和救赎中所做的拯救工作，接着是建立感恩(圣体)圣事的叙述。这叙述常包括在一些感恩的祷文内。祷文主要在表明圣体圣事是纪念和参与天主的拯救行动。后来特别形式的感恩经逐渐出现。有资料显示，很早就有成圣体前向圣神呼求的经文。宜仁似乎也把祝圣圣体的力量，赋予圣神(见*Adv. haer.*, IV, 18)，巴西略和耶路撒冷的济利禄也有同样的看法。

虽然建立圣体圣事的叙述，一直以来都是属于感恩庆礼的一部分，其实是安博在四世纪的后期，首先突出它在感恩经和成圣体前呼求圣神这个整体事件中的地位。一直

到十二世纪为止，我们常可见到这样的观点：是主的话使哥耳哥达的记忆重现，而这些话一定是在整个感恩经的范围之内，且成为它固有的一部分。但在十二世纪时，这些话的分量，在整个感恩经内，越来越重要，甚至被视为最根本的话语：感恩经其余的部分，逐渐被看作一个架构，只是用来解释主之言所要带来的一切。到了十三世纪，从这些说话内找祝圣圣体的真正形式，已经成为确定的观点了。

东方教会却有不同的发展。达马苏的若望（John Damascus）之后，成圣体后呼求圣神已被视为圣体圣事的基本部分。而且，根据现代东正教基督徒一般的观点，祝圣圣体之言和呼求圣神的经文，形成一个不可分割的整体，两者对于举行感恩礼是必须的。按这观点，祝圣圣体的经文，首先诱发圣体的奥秘，接着由呼求圣神的经文完成。尽管圣餐的元素很清晰，如果我们不能掌握由标记表达的祭献元素，我们就要忽略感恩圣祭的一项很重要的元素了。

圣体圣事是教会的崇拜祭祀

圣体圣事宣讲主的死亡，就是使哥耳哥达的拯救行动重现，就是使耶稣基督祭献性的死亡重现。问题是，这样能否使圣体圣事本身有祭献的性质。从建立圣体圣事的叙述

中，我们可从圣经本身看到这个观点在萌芽中。中古的神学，特别是在十三世纪，这观点在多玛斯亚奎纳的神学中，它越来越重要，而且逐渐成为教会信仰的主要部分。宗教改革主义者，有人完全拒绝，有些却从不同的方面拒绝圣体圣事的祭献性。

教会的训导

脱利腾大公会议为了对抗宗教改革主义者，特别宣布，耶稣基督把圣体圣事留给教会、他的新娘，作为一个明显的祭献。在这祭献里，在十字架上，一次而永远有效的血的祭献，再度临现在我们面前，使基督的记忆，一直保存，直到永远，而他为补赎我们每日所犯的罪而作的祭献和这祭献的拯救力量，也一再临现。基督在最后晚餐中委任他的宗徒为新盟约的司祭。他命令他们和他们的承继人，以奉献感恩的祭祀，作为他们的司祭职务。

大公会议强调圣经所证实的、在哥耳哥达所奉献的新盟约独特的祭献，正是在感恩礼中所奉献的祭献，在当时和在每一次的感恩礼中祭献的，也是同一个人：耶稣基督（DS 1739-1742；亦参阅典章1, 2, DS 1751f.）。尽管大公会议并没有阐明祭献的动作，不过这已包括在会议有关祭献的礼品，和祭献的司祭的教导中，后更在会议授命出版的《罗马教理》中，明白地写出来（II, 4, 76）。根据大公会议，哥耳哥达所奉献的祭献，与感恩的祭献之间唯一的

分别，就是在奉献的方式上，就是说，这不是一个基本的分别，只不过奉献的态度不同而已，在哥耳哥达，耶稣是藉着他自愿的，肉身的死亡而被实在地 (*in facto*) 祭献了；在其他的情况，他是以无血的方式被奥妙地 (*in mysterio*) 祭献了。

圣体圣事是一个礼仪的祭献。因为大公会议的神长避免对感恩祭献的性质，作更完整的定义，在大公会议所界定的架构里，有些重要和困难的问题都没有答案。特别是，在哥耳哥达山上被钉死的事件和圣体圣事的关系、圣体圣事与教会的关系，都需要神学的澄清和阐释。

圣经

根据希伯来书 (希10:5-10) (书信本身当然不是在讲圣体圣事)，和若望福音 (若3:16)，圣言进入世界和他接受一个人性的身体，其实已经朝向十字架上的祭献发展。这表示，耶稣的祭献从圣言降生成人开始，在被钉于十字架上达到圆满。虽然在他主要的书信中，保禄只暗示耶稣补赎性的死亡的祭献性质，不过在新约其他的建立圣体圣事叙述、在厄弗所书 (弗5:2, 25)、特别在希伯来书 (例如希7:27; 9:6-14, 23-26; 10:10-14)，若望福音 (17:19) 和在伯多禄前书 (伯前1:18f.) 中，却有详细的披露和证实。耶稣独特的祭献是他在十字架上的祭献：这是为补赎世界之罪补赎性的祭献；是在它之前的一切祭献的圆满和结束。当

我们阅读希伯来书（希10:19, 21f.），我们看到，耶稣无条件地把自己作为牺牲品，献给天父，他实在打开了通往至圣所，即通往天主之门。他自己走上这条路，他作了人类的代表，为所有人打开了这条路之门。这样一来，由于被钉十字架事件，在人类历史中出现了一个新的情况。人类的一分子已获得接近天主的途径，首先，是为他自己，不过同时也为所有的人、他的弟兄。人性的耶稣与天主共融最后的结果，已从复活事件揭露出来了。

根据若望福音，耶稣基督不只是带来救恩者，他打开通往天父的道路，他也是这道路本身（若14:6）。意思是：人可以达到天主，即达到他存有的最终的圆满，但他只能透过与基督共融而达成。因此，求取与耶稣基督共融是最根本和最重要的事，这只能由人的一个自由行动促成，人受召走向自由。人可透过信仰和洗礼，回应这召叫。在圣洗时，我们已说过，人获得肖似基督的机会；他被纳入基督的圣子身分内。圣洗只不过是一个开始。从圣洗所获得的一切，必须在人一生中维持下去——实在是教会的全部历史中维持下去，和不断再实现。因为在洗礼中实现的趋向天主的情况，不是必定会持续下去：它暴露在许多危机之下，只能透过信仰，在不断的再实现中保存。人的日常生活给人提供无数实现与基督共融的机会。其中最主要的形式是透过兄弟之爱。

圣体圣事是耶稣之死动态的临在

耶稣、被钉死的基督给天主子民所留下的、与他共融的一个最重要的途径就是圣体圣事。主的十字架在基督信仰的每一项实践中都很有效，不过在圣体圣事之内，它的德能不但以特别强烈的方式，更以特别具体的方式临现。

我们在较早时（见本书卷三）曾说过，基督的十字架可从多方面解释。这是一个补赎性的死亡，它战胜罪、短暂性、人之受制于法律条文、人生的悲苦；它也是修和、是人与天主，也是人与人的和平相处。不过，这所有的性质，都可由它的祭献性而综合。在十字架上，基督向天父祭献自己；基督的十字架，在感恩的圣祭内，产生祭献的效能。

从派遣圣神，就是教会将自己交给基督，并透过基督交给天父的第一个阶段，直到主再来，就是一切达到最后完成的阶段，在这两者之间，教会在圣体圣事内分享耶稣在十字架上的自我祭献和他的复活。直到信仰基督的人，能与天主「面对面」地交谈的日子来临以前，基督徒团体必须藉着它在信仰中所举行的标记（感恩圣祭），透过基督而交出自己。教会所举行的感恩圣祭是一个祭献式的自我交出，是在整个历史中，实现基督代表所有的人在十字架上所做的一切。这样一来，感恩的祭献圣事，就是属于在旅途中的教会：只要教会在整个历史的过程中是一个朝向天主的旅程，它就能透过圣事的标记，分享基督祭献式

的死亡，能完全地投入基督、教会的头之内，更密切地把自己交给在天之父，能日愈真切地成为它本已成为的：基督奥体和天主子民。正如庆典是每个团体的一部分，也是团体最基本的自我表达，同样，庆祝耶稣拯救性之死的庆典，也属于教会最基本的自我表达。教会在庆典中越来越完全地体现自己就是基督的奥体。耶稣已为教会、他的新娘，预备好他为人的救恩所作的祭献，就是在加尔瓦略山上倾流他自己的血而达到最高峰的那项爱的行动。正如在最后晚餐中，他使他的拯救行动，真切地临在一个真正的象征内，因此凭着当年建立圣体圣事的命令，教会也能使他在十字架上的祭献，在一个真正的象征内临在。这样祭献就可以成为基督通达圣父的活动之一部分。对于个别的教会成员，这个中间的时期，是从洗礼后直到死为止。这样一来，对于个人和对于整个教会，圣体圣事就是一个「中间时期」的活动。在这件圣事内，十字架上的祭献，在一个圣事的方式内实现；圣体圣事是由教会所举行的十字架祭献的圣事。哥耳哥达的独特事件，在此时此地的一个感恩圣祭（弥撒）内，具有拯救的、圣事的效能且再度实现。哥耳哥达事件是以礼仪的方式再度实现。因此，圣体圣事可说是耶稣基督拯救性的死亡，以祭祀的形式，实施（applicatio）于教会身上。这样，基督的祭献，变成了教会的一个礼仪的祭献。

这一点需要详细解释。首先应该解释祭献这个概念。

虽然十字架，包括圣体圣事，是特别类型的祭献，不过，我们可以先看看祭献的一般情况。祭献是宗教所采用的主要形式之一。由于人对自己的局限性和犯罪性的经验，祭献是人尝试承认天主是绝对的主宰和神圣者的做法，兴起寻求祂的恩宠和好感的念头，渴慕与祂建立关系，以便解除自己的孤独与无助，脱离社会上罪恶的圈套。祭献，从它全面的意义而言，是人以身体表达，内心的自我交出的意念。其中最极端的例子是，接受暴力的死亡以使天主得到人们的确认（一种流血的殉道）。

一般而言，这种内心的意念，是祭礼者藉奉献一份属于他个人的礼物以表达，当然，这份供物有代表他的功能和表达他内心虔敬的作用。这份供物一经奉献，即已脱离世俗的领域而献给天主。它现已属于天主这个事实，表示它的存有模式，已有所改变。这意味着供物和奉献者已离开世俗的领域而进入神圣的领域，并已促成了人与天主的融通。供物经过这个程序已被祝圣而成为神圣的事物。祭献者可从享用祭献餐而直接接触天主，因为他与天主同桌享用这些供奉给他的礼物，而他也因此而属于天主。

在哥耳哥达的唯一祭献和众多感恩祭献

自从耶稣在哥耳哥达的死亡后，再也没有合法的祭献。可是最奇怪的是，教会一方面相信十字架上的祭献是最后的祭献，一方面却说圣体圣事是一个祭献。这表面看来好像

很矛盾，但如果我们能找出哥耳哥达的独特的、表示在它之外不容许有其他的祭献，与感恩的祭献之间，有一定的关系，这个表面看来似乎不相容的矛盾，便可以迎刃而解。不错，这关系涉及一个很深的奥迹，我们最终仍不能以现有的范畴解释清楚；不过，至少我们可以说明，在哥耳哥达独特和最后的事件，和众多重演的感恩祭献之间，不但没有矛盾，反而，重演的感恩祭献，宣示十字架祭献的独特性，并使它再现。唯一的、独一无二的哥耳哥达祭献，藉许多重演的感恩祭献，证明它无穷尽的力量。

我们曾经指出，十字架祭献不是一个自闭的事件。它不但包含一个垂直的幅度，直接向上指向天主，同时也有一个水平线的幅度，直接指向整个人类历史之内的人。它与整个历史、整个受造界有关。它是人类的祭献。这是希腊教父的思想中心，例如尼沙的额我略。罗马的拉丁教父也有同样的观点，不过，他们用比较谨慎的字眼表达。教宗良一世曾说（训道辞55, 13）：「基督的十字架象征预示的真实祭台，在这上面，人性的奉献，应藉带来救恩的牺牲品而奉献。」基督十字架的拯救力量，可以伸展到它所立足和寻求的时空之外，并一直到时间的终结为止，不断地吸纳人投入它自己朝向天主的活动之内。

奥思定和多玛斯，基于保禄的神学，都认为基督透过人类对他的信仰而整合人类，建立他的行动所要达成的统一性。只有透过人类、即在信仰中与他结合的人类，个体

的基督，才能成为整体的基督。人对基督的信仰本身，有一种整合的功能。耶稣基督的普世地位在历史中落实，表示只有透过信仰基督的人的参与，基督在十字架上的祭献，才能成为整全的祭献。只有透过参与基督的复活，人的复活才能整合于整全的复活中。在这个不断地整合的过程中，感恩祭，纪念基督祭献性的死亡的庆典，占着特别的一席位。我们看到一方面是死亡与复活和派遣圣神，另一方面是基督第二次来临，这两者之间的整个历史过程，是一个整合的过程，朝向整全发展。这个在将来之内，并要在将来实现的整全，就是「耶稣基督」。

在每一个感恩祭中，教会在信仰中把自己交给基督、它所信仰的被钉死和复活的主；教会就是以基督奥体的身分，参与哥耳哥达的祭献和复活的事件，这样，教会是代表整个人类，把基督的行动，向整合更推前一步，直到在最后的感恩祭中达到完全的祭献——哥耳哥达的目标——为止。虽然教会的全部生活都投入这种整合功能的服务之内，由于它作为基督奥体的特质，感恩祭的祭献，在整个运动中是一个特别的事件，藉着祝圣圣体之言的创造力量，耶稣基督的体和血——祭献的体和血，即耶稣基督自己就是这祭献——真切地临在。不过它宣示了哥耳哥达的死亡。宣示哥耳哥达的死亡时，藉着使主的体和血临在而带来这死亡有效能的临现。

圣体圣事是一个纪念

为了从神学上说明十字架的祭献和感恩礼祭献的相同性，我们可以讲「纪念」、「使临现」、「预像」、「回顾」，但不能讲「重複」或「革新」；虽然最后二字常可从教会的宣布中找到，不过，二字应该从更广泛的意义了解。哥耳哥达的死亡是不能重複的，它也无须革新。哥耳哥达的死亡的拯救力量是完全的，在感恩的庆典中临现。教父一再描述圣体圣事是哥耳哥达祭献的纪念。他们是从圣体圣事的纪念性看它的祭献性。

多玛斯亚奎纳以及他以后的大多数神学家，认为圣体圣事的祭献性是由一个双重视圣所象征的，在这个庆祝中，透过圣事的语言，首先是体，然后是血临现了，这样一来，体和血，在圣事的领域内是分开的，虽然，照多玛斯亚奎纳所说，由于「自然的相伴」，整个基督临在于每一个形式之内。不过，圣体圣事是一个纪念性的祭献，却无须倚赖这个双重视圣而了解。

在教父著作中一个常见的观点是：祭献的体和血的临在，就是祭献事件本身的临在。有关这个问题的讨论，除了教父之外还有不少礼仪的文章。所有的礼仪，包括西方教会和东方教会较长的礼仪，都表达了「在圣体圣事内庆祝的是一个纪念」这个思想。这纪念不只是一个心理上的回忆过去，也不是戏剧化地重演过去所发生的事。这也不是一个纪念某人的纪念品。这是一个礼仪，有效地使过去一

次而为永远地发生的事，临现于此时此地举行的感恩祭内。这种临现，并不涉及那历史性死亡本身的临现，或其他不可分地相连的拯救事件，例如复活和升天。这种从奥迹看基督徒崇拜的观点，由贾西尔（Odo Casel）奠定，特别强调纪念庆典的概念；它的危险是导致感恩的祭献绝对化，使它独立于十字架的祭献之外，虽然依旧以十字架的祭献为基础，然而却把它看作独立的祭献。较正确的说法是在圣体圣事的象征里，基督过去施行的拯救工作，再度临在而真切实现。在圣体圣事的事件中，教会的礼仪崇拜和基督祭献的拯救力量同时出现。因此，教父常称圣体圣事为十字架祭献的预像（type）。

如果称圣体圣事为十字架祭献的肖像（imago），这肖像是不能从日常生活所设定的意义了解，即使在这种意义上的肖像可能产生非常特殊的影响。在有关圣体圣事的神学反省中，肖像是指哥耳哥达事件本身在肖像发生作用。我们可以说，在圣体圣事的事件内的基督死亡的肖像，是被实相所充实的哥耳哥达祭献的反映。因此，肖像本身是一个事件。正如历史耶稣是在哥耳哥达发生的历史性死亡的承受者，因此在圣体圣事内临在且被祭献的基督的体和血，是那事件的肖像，也是哥耳哥达的拯救效能的承受者。这当然会引出一个问题：对过去的一个祭献有效的记忆本身，是否可称为祭献。说感恩（圣体）圣事是十字架祭献的纪念，我们其实并没有充份正视它的祭献性。圣体

圣事应该还包含其他的意义。

不过，让我们先看看，圣体圣事的礼仪象征所反映救恩的范围是什么。这主要是哥耳哥达祭献式的死亡。这也是新约建立圣体圣事的叙述所强调和教父们所解释的。不过，复活和派遣圣神是不能和这死亡分割的。因为基督的死亡与复活和派遣圣神，甚至他的第二次来临，合构成一个奥迹。因此，礼仪赞美圣体圣事，不但是对耶稣的死亡，同时也是对他的复活、升天、派遣圣神的纪念，甚至还是对耶稣基督的第二次来临的悬念。

圣体圣事是教会的祭献

第二个问题是：使哥耳哥达祭献式的死亡，透过礼仪的象征，以纪念庆典的形式临现的目的是什么？我们的答案不可能是：提醒天主哥耳哥达的死亡。天主不需要人提醒祂这一点，祂不可能忘记当时发生的一切。我们也应该记得，基督以复活之主的身分生活，永远带着在哥耳哥达被钉死的伤痕。正如希伯来书所说，他是坐在天主宝座右边的大司祭（希8:1f.），他不断为我们转求（若一2:1）。使哥耳哥达事件临现的原因，从它与人的关系而言，是使那些在时空上远离这事件的人，可以在此时此地直接面对它、亲近它。脱利腾大公会议也说过，基督曾把他苦难的奥迹交託给教会，他的新娘：教会应该把它呈献给圣父。每当教会庆祝感恩礼时，它就是接受它的主的礼物，不

过，这包含着教会宣认耶稣基督，在十字架上祭献的这第一位，是代表整个人类，并以全人类的名义而死的。教会宣布它对主的信仰，并表示愿意分担他的死亡，以便藉此而分享他的光荣。教会宣示哥耳哥达的祭献是世界的救恩，不过，这也表示它宣认它成员的罪咎，代表全人类承认人的罪过和人需要救赎，承认基督是促使人与天主修和的那位调停者。教会在祭献中宣认天主为父，相信天主在这祭献中接受了哥耳哥达的祭献，并在祂的圣子耶稣内，接受了所有的人，特别是教会的成员和那些聚集起来，以天主子女身分，庆祝感恩祭的信友。当教会重複主的说话：「这是我的身体，这是我的血」而庆祝感恩礼时，教会成员属于基督（即庆祝感恩礼的教友在洗礼时与他共融的基督）这个事实，便可藉这个方式最有力地表现出来。这两句话是耶稣基督自己说的，因为只有他可以这样说。不过，他是按圣事的性质，并在圣事的背景之下，藉教会之口而说的。教会可以宣讲这些话，只因为这是它的头的说话。因此，教会这个身体可以讲这些话，像讲它自己的话一样。教会联同基督，按照头和身体的结构原则，组成祭献的全部主体和客体。

这事件实在表达了最深的信仰与感恩。教会在每次庆祝感恩祭那核心而具体的信仰动作中，分享哥耳哥达祭献的姿势。这种分享是由恩宠促成的，因为天主不是理所当然地必须赐予我们这种参与的机会。我们是因为天主的恩

宠而受召参与其事，这份意识从教会在感恩祭中，多次恳求天主接纳教会所奉献的祭献一事可见。天主不需要我们请求祂仁慈接纳祂圣子的祭献。这个请求实在是教会请求天主接纳它的参与。

教会祈求天主悦纳它参与十字架的祭献。教会是有理由这样做的，因为它知道，它的成员都是罪人。它祈求，尽管成员有罪，天主亦准许他们参与他们的首领的祭献，并透过这祭献，使他们可以走向天主。

因此，教会分享十字架祭献可说是正式地，或半正式地成为祭献本身的一部分，所以，如果没有这个分享，就不会有弥撒（感恩祭）祭献。在感恩祭内，教会是在举行祭献同时也被祭献。教会是祭献的主体和客体；在天主的恩宠下，教会全心投入基督祭献的行动内，偕同基督、在基督内，奔向天主圣父。感恩祭可说是高度凝聚和体现基督徒生活的意义，简单地说，这个意义就是：透过基督，在圣神内达到圣父。

并不是说，教会在感恩祭内参与藉圣事而重现的十字架的祭献，是一种外在的附加行动，也不是说，透过礼仪，十字架的祭献，即基督祭献的体和血的临在，是为了使教会有一件适当的祭品来祭献。而是说，宣布基督的死亡，这个行动有使事件临在的功能，教会可以透过这行动从一开始便投入它的主的祭献内。在圣体圣事内宣布基督的死亡，教会使之临在并投入其内。从基督的观点来说，

他使自己作为一个祭献，临在圣体圣事的象征内，藉此而深深地与他的奥体、教会结合。从教会的观点来说，教会藉着使基督的祭献临在而参与它的头（首领）的祭献行动中。因此，我们常可从教会的文献中找到，圣体圣事是教会的祭献，这样的说法。

我们可以说圣体圣事不只是十字架的祭献而已，因为它是十字架祭献藉礼仪而实在化，以便对教会产生作用。好使教会能透过基督在十字架上的祭献，把自己奉献给圣父。十字架上的祭献是一个历史的事实，但它不断在无数的礼仪庆典中，从表达耶稣拯救性的死亡而再度实现（reactualized）。教会透过自我祭献的基督而作的自我祭献，对于构成感恩（圣体）圣事的祭献是很重要的。这一点可从奥思定的一篇文章（讲道辞179）内找到。乍看来，他的说法是颇令人惊讶的。文章说：「如果你是基督的奥体和他的成员，那么，放在祭台上的，是你的奥迹。你接受你的奥迹……；作你自己的真我和接受你这真我。」按照奥思定的说法，圣体圣事内临在的，不只是基督祭献的体和血，同时也是作为主的身体的教会。当然这种临在不是本体的临在，而是一种动态的、实在化的临在。基督奥体的成员在圣体圣事中，在基督、他们的头内，偕同他，参与他的祭献，把自己奉献给圣父。这是在信仰与爱之内发生的。这爱奥思定称为*caritas*，与偏向欲望的*cupiditas*不同。奥思定认为使人祭献（牺牲）自己的爱有两种幅

度：垂直和水平线的。在这爱中，人透过基督上升到天主面前，但在爱中，他也通达他的兄弟姐妹。人具有这种提升的能力，只是因为基督先降下来了，就是说，这是在基督内并透过基督而发生的。他把他的奥体提升到他本来生活的领域，因为在被钉死时，他踏出消逝的生命而进入真实、齐全、平安和喜悦的生命之内。如果参与圣体圣事的人，不曾在爱与感恩中透过基督，提升至天父面前，并不曾通达他们的兄弟姐妹，那圣体圣事是没有意义的。奥思定说，提升到天主面前和通达弟兄的爱，并不是圣体圣事的因果实效，而是圣体圣事本质的基本元素。

这导致一个结论，就是最后，只有那些充满爱的，那些奥思定称为圣人的——不是那些因为罪而与基督分开，或不能与教会和平相处的人——才能有意义地，即以救恩的形式，庆祝感恩祭。奥思定说：「如果一个人接受结合的奥迹，但不存留在平安之内，那么他其实没有接受奥迹，反而接受了一个反对他的证据」（讲通辞272）。这样的祭献天主是不接纳的。天主要求祭献——不是被刺透的身体的祭献而是一颗痛悔的心的祭献。在石的祭台上献祭是没有价值的，但在心的祭台上却不同。天主要求人在自由的爱中，在心的祭台上焚烧给祂的祭献。在这样的祭献中，由圣神燃点的爱，把奥体的成员聚集起来，与被钉死和复活的基督团结，并以他为首领。因此，奥思定（见《圣城》，X，6）说：「这就是基督徒的祭献；许多人应在基

督内成为一体。」因此，每一件爱的工作，都是仁慈的工作，每一种帮助，每一个好的劝谕，都是一个祭献，因为这些都是在爱中把自己交给天主的行动。人这所有的行动，都融合于感恩的祭献之内，并从中获得新的动力。这样，日常生活就是在感恩祭中临在的钉十字架事件的表现。圣体圣事成了教会生命的中心，所有的生命都朝向它并从它而向外流。

每一次感恩祭，都是整体教会参与，一同奉献一个祭祀。从某一方面说，感恩祭的作用是超越个人的意识。参与任何特别的感恩祭的人，都是整个教会的代表。参与者信仰与虔敬的程度，也是整个教会以它超越个人的主体性，融入基督的十字架祭献之内的程度。

感恩祭是一个相对的祭献

我们可以界定，感恩祭和哥耳哥达祭献并和教会的关系，从双重的意义上说，是一个相对的祭献。感恩祭与哥耳哥达的关系，说明它内在的本质，就是使哥耳哥达重现的拯救性的礼仪。正如没有哥耳哥达，就没有感恩祭，同样，没有感恩祭，就没有教会——不只是因为教会是不可或缺的奉献感恩祭者，同时也因为没有教会，感恩祭就没有意义。使哥耳哥达临现并在教会内实行，这两者是互相限定和支持的；没有任何一方面，另一方面就没有意义了。这实行，作为一个内在的元素，就是使被钉十字架事件，透

过语言临在教会之内。

基督的职务

使十字架的祭献临在的说法，引出如何解释基督自己在圣体圣事中活动的问题。首先，让我们不要忘记，对于基督信友每一次的聚集是真的事，对于圣体圣事也一样，就是说，基督每次在他们之间和在圣体圣事内临在（玛18:20）。不过他在圣事内的临在是特别的，他是主，他赐予这祭献圣餐，他是主持这感恩庆礼的大司祭。圣餐在耶稣的宣讲中有相当重要的地位，他描述天主的国，犹如国王的婚宴，由他开始并由他宣讲（玛22:1-14），同时他与门徒庆祝特别的感恩（圣体）圣事的最后晚餐。在这个晚餐中，他许诺将来在他死后，他要与信仰他的人一同进餐。因为只有基督是主人，所以保禄可以在格前（第十章）告诉他的读者，凡是参与感恩圣餐的人，可成为基督的同伴，因此，不应参与异教者的祭餐。

教父们经常讲基督亲自在圣体圣事内所施行的拯救功能。在尼西亚之前的争端中，这种功能有时也被称为「司祭的」行动。由于亚略异端的困扰，一些神学家诸如：基索东（又称金口若望）或默苏斯的德道等，坚决地反对把耶稣在圣体圣事内的司祭行动，与他在哥耳哥达的司祭行动相比。他们认为基督以司祭的方式在圣体圣事内活动，但他只在这圣事内是透过世上的司祭职务而工作。在圣体

圣事中，司铎或主教实行基督的职务。复活的主使他已祭献的体和血，临在教会的圣事标记中，并透过教会的礼仪，在圣神内，在十字架上祭献他自己（希9:14）。这并不是说，基督不断以新的爱和服从的行动，把自己献给天父。如果是这样，这表示不断有新的祭献。相反，他使他的体和血，也就是他自己，在圣事的象征内，在那领他走向哥耳哥达的、不间断的爱内临在，好使教会可以在信仰和爱中，投入他向天主祭献自己的行动。最终还是天主圣父促成这种临现，同时，在此，祂那永恒的创造行动，也直接指向降生的圣言，在圣体圣事内的临在。不过这表示，天主使圣体圣事的实相真正地临在时，也把自己送给

主教和司铎的功能

脱利腾大公会议说，基督把不断地实现他的十字架祭献的责任，交记给教会、他的新娘（DS 1708）。因此，教会宣示，举行感恩庆礼的，是整个教会。不过，这与教会另一个宣示：只有合法地获授圣秩的司铎或主教，有祝圣的权能（DS 1739ff.; 1752, 1771）并不矛盾。因为后者主要的意思是，只有合法的司祭，才能有效地宣述，使感恩的祭献、基督的体和血临在的说话。脱利腾大公会议的文献，不是排斥性的反而是积极的。不过，按照第四届拉特朗大公会议（1215; DS 802）明确的教导，和教会一贯的观

点，只有司铎或主教的圣秩，才赋有祝圣的神圣权柄（DS 3850；梵二的〈教会宪章〉，13）。在此，司祭是耶稣基督的代表。只有他才可以施行基督的职务，因为他所接受的圣秩，授予他特别肖似基督的德能。基督亲自拣选一些特别的成员，负责他的教会的核心职务，并由他们代表他。

值得注意的是，耶稣当年只邀请宗徒，不是其他的门徒或朋友——甚至不是他的母亲——参加最后晚餐。虽然我们可以说，照当时的俗例，如果基督邀请一位女士参加晚宴会引起诽议，我们也可以假定，如果他愿意一位女士出席，他必定毫不迟疑地去做。在初期教会，那是主教庆祝感恩祭，并有司铎和整个团体出席（参阅安提约基雅依纳爵的书信）。殉道者儒斯定曾说过，祭献的礼物，必须交给弟兄们的领袖。

这条规则，追溯至宗徒，可能是因为要顾全团体的秩序和团结。那些信仰基督的人们，他们的团结正是要在感恩祭、教会的核心行动中，明确显示出来，并且要显示他们是以他为中心而聚集起来的团体（DS 1653）。同时，主教代表整个教会，即整个教会的「我们」。对团体，他负起基督的职务，对基督，他担负团体的职务。因此，是团体藉他而讲话。不过，这位讲者却不是由团体任命他为团体本身服务的。他必须是团体的一员，也是得到基督亲自接纳作为他的代表的。实在是基督、团体不可见的首领自己决定的。他委託他的代表去从事祝圣的职务。不过，这

项特殊的代表的局限性是不应该忽略的。代表的职务包括庆祝感恩祭；授予圣秩基本上是为宣告祝圣（圣体）之言。参与的团体也加入这宣告之言，不过，这必须由一位司祭宣告才有效。基督藉着司祭宣告耶稣基督临在，而亲自宣告他自己的临在（为司祭和团体而临在）。司祭的宣告，同时也是司祭自己、以及团体对基督表示信仰的回应。

司祭的双重职务，在历史中使不是主教和司铎的参与者，越来越从他们之中区别出来。司祭的代表功能，对于团体也越来越明显。「教友」（layman）从团体这方面来说也开始清晰了。「教友」这个概念不再是笼统地指一群天主子民，而是指圣统制以外的一群天主子民——是一群受召以服从为主，参与为次的人们。

感恩祭是全体天主子民的庆典

不过，感恩祭是全体天主子民的庆典这个信念，是从从来没有完全湮没的。礼仪的经文和教会的许多宣言，都强调庆祝团体的双重本性（特别参教宗碧岳十二世的通谕：基督奥体通谕和礼仪通谕，以及梵二文献）及以下的几点。尽管只有司祭才享有有效地宣读祝圣之言的德能，平信友参与感恩祭的形式是，透过他们与司祭的共融，并透过司祭，他们也祭献基督。同时，教宗碧岳十二世的通谕和梵二的文献都指出，教友也和司祭一样，不应只是身体出

席，更应该在心神上，融于耶稣基督的心灵内。教会更进一步强调，教友应该使他们的日常生活，成为参与十字架祭献的表现。

从教友方面，教友确实以不同的方式，积极地参与感恩的祭献，碧岳十二世提及教宗依诺森三世时说：「不只是司祭奉献祭献，所有教友也是，因为透过司祭的服务以特别的方式所做的，通常也是透过信众的意愿所做的。」这一点我们从礼仪的经文也可清楚地见到。例如在预备好礼品之后，主祭所唸的一段经文（这段经文常被人忽略）：「请众同祷，愿全能的天主圣父，收纳我和你们共同奉献的圣祭。」又在罗马礼中我们见到：「……我们为所有在场者，奉献这赞美的祭献」，以及「我们恳求祢，惠然收纳，祢的仆人（司祭）和祢全家所奉献的圣祭。」祝圣圣体后的经文也一样。这时，祭献是以司祭与在场的信众对话的方式进行的，不过最重要的话是由司祭说的。根据教父的意见，在场者以「亚孟」特别圆满地表示他们的赞同，尤其是在圣三颂：「藉着基督、偕同基督、在基督内，一切崇敬和荣耀归于祢、全能的天主圣父，及与祢同体的圣神，世世无穷」之后的答覆：亚孟。可见，感恩祭常是整个教会的祭献。在每一个特别的感恩祭中，整个教会都参与。特别是当地方教会，及堂区或教区，庆祝感恩祭时，普世教会也参与（不过，即使只是司祭独自庆祝感恩祭时，它的普世性亦保留）。无论教区以及堂区是属

于某一个地方或由某个人所建立的，它们的根本意义就是在感恩祭中，并藉感恩祭而组成为普世教会的一部分。

所有出席的、作为一个统一的祭献团体的教友，他们的功能，可从下列各点说明。每一个感恩的祭献，都代表整个教会。教会，即代表整个教会而出席者，它的意愿是，此时此地举行的感恩庆礼，是一个内在同时也是外在的事件。首先，它是一个内在的事件：信仰、感恩和敬礼基督，并透过他敬拜天主圣父。内心的感受、心态，藉动作、姿势和语言，表达出来；感恩祭的语言，是属于求恩、悔过、感恩和希望的语言。内心的态度，也藉预备礼品而表达。饼和酒本身还未成为祭献的感恩礼品前，准备礼品的工作，是使祭献的真正礼品和哥耳哥达事件临现。

因此在准备时，要表达参与哥耳哥达事件的意愿。这意愿在参礼者本身或他们的代表，把饼与酒的礼品供奉在祭台上时，清楚地表达出来。这个动作，表达信仰的动作，在信仰中，从内心朝向祭献。初期教会时代，信友准备了礼物，并从中选取感恩庆礼所需要的，其余则分赠给穷人。携带礼物前来参加感恩祭，是属于基督团体成员的一项工作和权利。某些人，因为他们的罪行而不能参与感恩祭，或者因为他与教会分离，他也没有资格携带礼物出席庆典。他的礼物是不被接纳的。

在停止奉献大自然的农产品后，奉献金钱便取而代之，这种奉献的方式，一直实行至今。它的唯一的意义

是：奉献者希望藉着他的行动，以特别清晰和刻意的方式，使自己成为耶稣基督祭献的一部分。参与者在这多种方式下，成为耶稣祭献的一部分，藉此而向天主奉献他们自己。因为这个奉献是透过基督而做的，所以他们可以达到他们的目标：天主。参与在礼仪中临现的十字架祭献，要从接受日常生活的十字架、从对我们的兄弟的关爱之中，才能充份显出它最完全的意义。

6

圣体圣事是圣餐

绪论

在圣体圣事中，基督受苦的纪念，是以聚餐的形式庆祝的。耶稣亲自把一个聚餐的形式交给教会，作为纪念他的死亡与复活（DS 1739ff.）：这是感恩祭最基本的形式。饼和酒的形式是最重要的。当然吃与喝是餐宴最重要的部分——如果饼不是要来吃，酒不是要来喝，饼和酒还有什么意义？可见，圣体圣事的祭献，就是一个祭宴。在祭宴中，祭献的食物通常是最主要的，整个祭献就是透过食物以完成的。

让我们回想在一个餐宴中建立圣体圣事，和餐宴内饼和酒的标记。因此，祭台就是用来预备食物的餐桌了。在使他自己被祭献的体和血临在时，预备餐宴的，当然是基督；不过，最终当然是天主自己、一家之主，为祂的子女准备与他们共聚的一餐。

共融（领受圣体）

既然感恩的祭献可以解作聚餐，那么，从另一个角度看，进餐——共融（领受圣体）——即共享祭品，就是祭献的结果了。如果没有真实的饮食，感恩的祭献是不完全的，因此，教会指示，至少司祭应该饮食祭献的食物：但是感恩庆典最基本的意向，是所有出席者都分享祭献的礼品（当然，他们必须符合领受的资格）。我们从格林多前书看到，保禄认为参与庆典而不享用祭献的礼品是不可思议的事。参与感恩祭，表示分享主的体和血。从较弱的层次上，透过信仰而参与，其实并没真实的饮食，这是可能的，不过真实地饮食主的体和血，象征分享感恩的祭献，其实从圣体圣事本身的性质而言，这是必须的。

另一方面，共融（领受圣体）正确的了解，必定不能与感恩的庆典分开，应该是分享透过礼仪而临在的十字架的祭献。保禄说，在领受圣体时，领受者获享被祭献的体和血，即主祭献式的死亡。透过领受圣体，基督徒以新的方式与基督结合。这新方式就是基督在十字架上，把自己奉献给天主作为一个牺牲。参与圣祭者在感恩中奉献自己，这是祭献本身的要求，而祭献也因此而能完全实现。把领受圣体看作与基督神秘的共融和与他互惠的交换，这是不对的，因为这样是忽视了共融最主要的事项，就是与基督在哥耳哥达历史性的死亡的关系。如果共融（领受圣体）是圣体圣事的一个成分，那么这就是罗马弥撒经书有

礼规，注明全体参与者皆可领受圣体，并附有详细的领受指引的理由了。全体参与者可领受圣体，因为圣体圣事是天主子民团体的庆典。在每一次感恩的庆典中，是一群人代表全体天主子民，偕同主，透过主，并在纪念主的苦难、死亡与复活中赞美天主。因此，全体都应该前往天主亲自预备的餐桌和接受祂所赐的饼。那么，圣体圣事是天主儿女的家庭聚餐。刻意地躲避它，就好象一个孩子故意不出席由父亲主持的家庭庆节聚餐；这种行为对于团体无疑是一种冒犯。

领受圣体的沿革

从教会的史籍，我们看到，从四世纪开始，有越来越多教会人士（例如安博、基索东等）指出，参与感恩祭的信友中，越来越少人领受圣体。这种现象无疑和后君士坦丁期开始俗化的过程有关。

不过，领受圣体人数减少的另一个原因是由于基督徒信仰的整个重点改变了，这种情况是在教会对抗亚略主义时开始出现的。教会强调在基督和圣父内存有的单一性，以对抗亚略主义对耶稣的解释，这样一来，耶稣是中间人和弟兄——即耶稣作为一个人的形象——的身分，在信友心目中越来越暗淡。教友对圣体的态度也因此而受影响：天主威严的临在，逐渐支配了教友对信仰的理解。在这期间最常见的词汇是：「可怕」、「警醒」、「危险」。在四

世纪，这些字眼常与领受圣体的宗教实践相连。这种态度甚至发展到中世纪，领受圣体变成异常少有的事，即使在宗教组织里，一年也只有三教次。

圣体圣事是圣宴的概念，逐渐被耶稣基督在他的神性下临在圣体圣事内的概念所遮盖了。这样一来，十二世纪，圣体圣事整个实相其中的一面，变成了最主要的一面，几乎遮盖了其他各方面，但这一面是不曾在圣经或初期教会发展的，这就是朝拜圣体。因为实在的情形是，从十三世纪开始，神学家所谓的自然伴侣——灵魂和神性——比圣体原质：体和血，受到更大的重视。在新教的宗教改革时期，由于宗教改革者的对抗，教会特别强调耶稣基督在庆典之后和之外的临在，这临在包括身体和灵魂、神性和人性，因此，朝拜圣体更进一步发展。此外，教堂和祭台建筑的风格也很值得注意。巴洛克教堂再也不是信友聚集庆祝纪念基督的房舍，而是装璜富丽的天主居所。祭台是餐桌的事实已越来越不明显；祭台上最重要的物件是圣体柜。祭台变成了教堂内的天主的宝座。天主堂皇的宝座遮盖祭台是祭献的地方和预备食物的桌子这些事实。圣体圣事本身也在朝拜圣体的阴影下，因此，陈供圣体座比圣爵更重要。后脱利腾期教会常见的思想是：由于祭台是预备圣体礼物的地方，所以祭台是天主宝座和供在祭台上的陈供圣体座的基础。

（不过，如果把朝拜圣体从圣体圣事中除去是错的。

这将与庆礼之后基督仍然真正临在的思想矛盾。圣体圣事是一个整体包含许多幅度，不能盲目地夸大其中一项，因为这会损害信仰。朝拜是对永生圣言，他曾在自己的存在中接纳人性。因为降生的圣言以被钉和复活基督的身分，临在圣体圣事内，朝拜圣体就是参与分担哥耳哥达的十字架和复活的方式。）

脱利腾大公会议明确地宣布，参与感恩礼正规的方式包括领受圣体（DS 1747）。结果，一个从君士坦丁时期开始发展，一直维持到中世纪以后的习俗是，每年一次的领受圣体是完全地参与感恩礼的最低要求。不过，由于圣体圣事含有祭祀性这合法而必须的教导，以及只有司铎或主教才能有效地宣读祝圣圣体之言——即司祭在感恩礼中，担任重要的职务——有一种信仰的气氛逐渐发展起来，认为庆祝感恩礼主要是司祭的事；至于其他的教友，主日参与祭献，也逐渐被视为由明文的教会法规定为当守的本分，再也不认为，感恩祭恰当地表达他们与基督的共融。

杨森主义者所订定的领受耶稣基督体血的宗教和道德条件很严格，这更把领受圣体推到背景之后。领受圣体是从两方面广泛地与感恩的祭献分开：庆祝感恩礼但没有教友领圣体，或如果有领圣体的话，圣体也是在感恩礼之外领受的，甚至感恩礼是为领受圣体的谢恩而举行的。在十八世纪末十九世纪初，在感恩礼之外领圣体变得越来越普遍。

有关领圣体的改变，要等到一百年之后，在二十世纪初，教宗碧岳十世颁布有关领受圣体的法令之后才开始。我们前面已说过，由于礼仪运动、圣经学术研究和革新的信理神学，带来对圣体圣事新的洞见，更由教宗碧岳十二世的通谕：《礼仪通谕》和《基督奥体通谕》和梵二的〈礼仪宪章〉、〈教会宪章〉加强和肯定。不过，我们现在仍可以见到这种早期的、对圣体圣事不完全的理解的残余，从一些事实中表现出来，例如教友领受较早的感恩礼所剩下的面饼。如果有时因为特殊情况必须这样做，至少，教友应该明白，按圣体圣事的意义，最基本的要求是：教友应该领受，在他们所参与的感恩祭内祝圣的圣体。

直到十三世纪为止，领受圣体通常是领受圣体圣血（病人，在私人的家中和儿童领圣体则例外），十三世纪以后，因为实际的理由，领受其中一种的做法越来越普遍。宗教改革主义者对抗的态度更加强了这个趋势。脱利腾大公会议（DS 1726-1731）声明，没有圣教法直接规定必须同时领受圣体圣血。这样一来，纯粹为了实践上的理由而作的考量，便蒙上了对抗和信理的色彩。

根据迄今仍通行的罗马礼的礼规，教友可领圣体圣血的其中一项：梵二在这方面作了一些改变。不错，领受圣体圣血，更能清晰地表达圣体的意义，就是参与基督祭献式的死亡，同时，这也符合建立圣体叙述中所描绘的图画。

有实效地领受圣体的条件

有效地领受圣体的先决条件是在生活上与基督共融。这要透过圣洗和生活的信仰而来。生活在大罪之下的人是处于与基督、圣体圣事盛宴的主人对立的地位。他没有资格坐在天主透过基督为祂自己的（儿女）预备的餐桌上。保禄指责格林多的富有基督徒反社会的行为，是藐视主的晚餐和庆祝晚餐的教会。一个人这样冒犯主，就是可耻地吃和喝，就是在饮他自己的审判。

教会规定，一个犯了大罪的人，可以藉悔罪圣事（告解）获得赦罪后再次领受圣体。根据教会的规定，完全的痛悔为领圣体是不足够的。因为罪人不但冒犯了天主，同时也触犯了教会团体，显示了他不值得成为教会的一员。因此，他必须首先得到团体的接纳，与团体修和。这是悔罪圣事的功能，这圣事不但针对直接冒犯教会团体的罪，同时也针对每一条大罪。只有一个与教会和谐共处的人，即在一个完全的、实际的意义属于教会，他才有资格参与这个重要的庆典。

（教会规定领圣体前「守斋」，用意是使圣体食物与普通食物分开，普通食物是为充飢。在这方面的规定，因不同的文化、经济和社会发展而有所改变。）

圣体圣事的拯救性质

绪论

把圣事、标记性实体、标记 (*sacramentum*, *res et sacramentum*, *res*) 三者，应用在圣体圣事上时，我们发现有很大的差别。因为这个称为标记性实体 (祝圣了的饼酒形状之圣体圣血, *res et sacramentum*)，即由外在的标记直接形成的实体——本身是一个标记并带来这个标记 (*res*)——不象其他的圣事，对于接受它的人是一个效能，而是一个虽然与人有关却独立于人之外的实相。这实相就是基督的体和血，就是他已被祭献的体和血，因此，耶稣基督本身作为已被钉和复活的主，联同教会，真切地临在，一同举行这祭献。因此，这 *res et sacramentum* (标记性实体) 是一个有许多幅度和形式的实相，包括静态和动态的元素。这也是圣体圣事有许多拯救效能的原因。首先值得注意的第一点是：圣体圣事虽然是使十字架的祭献，在礼仪的象征内临在，它的拯救力量，仍然不是和十字架祭献的力量完全一样。因为圣体圣事是实现十字架的祭献，这祭献本身有不同形式的拯救效能，在教会内，它的效能遍及基督奥体：教会生活的所有事件。

圣体圣事是朝拜、感恩和赎罪

圣体圣事的效能是什么？圣体圣事是崇拜、赞美、感恩和赎罪。脱利腾大公会议解释圣体圣事的效能时，特别强调

它的赎罪性质（DS 1743），这一点受到宗教改革者的质疑、大公会议声明如下：

这个祭献，真是赎罪之祭；藉此祭献本身，我们若真心虔信，诚恐诚惶、怀着痛悔补赎之情而趋赴天主台前，我们就会获得仁慈，寻到恩宠，作及时的扶助（参阅希4:16）。换言之，上主即因此奉献而平息（其义怒），恩赐悔罪补过的恩宠与神恩，并赦免我们的罪恶，连重大的罪孽，也包括在内。……因此，这（个不流血的弥撒圣祭），理应按宗徒们的传授而奉献，不仅为活着的信友们赦罪、免罚、补过、以及其他需要；而且，也为那些在基督内逝世的人们，即那些尚未炼净（罪污）的亡者（灵魂）（见施安堂译，天主教会训导文献选集〔邓辛疾、萧默治：集信理伦理大成〕，台北，1975，499页）。

圣体圣事是朝拜、感恩和赞美，这里包涵教会透过耶稣基督、在圣神内向天主的自我奉献。这行动意味着教会承认天主是主、是富于慈爱和恩宠的天主。

圣体圣事的意义从它的祷文中表达出来。在这些圣体圣事的祷文中，教会透过耶稣基督，朝拜天主，承认祂透过耶稣基督创造世界，创造万物，使它们为人服务，并再

次使罪人与祂自己修和。这样，朝拜是在心神与真理中的朝拜（若4:23）。这朝拜包含祈祷的所有形式，包括祈求救恩的祈祷形式。

圣体圣事特别与悔罪和期望天主的恩宠有关。透过燃烧的爱火和悔罪的心神，圣体圣事助人约控制那些仍留在已领洗者心中的罪的残余。在感恩的祭献中，透过基督、在圣神内，在崇拜、祈祷、赞美和感恩中会晤天主，教会日益被接纳，进入天主丰厚的爱内，日益远离罪恶。自私和骄傲也在这样的虔敬天主中日益消失。因为每一个新生的一代都不断受到罪的威胁，所以常需要在感恩的祭献中，一再受净化和不断被圣化。

教会代表整个人类，透过耶稣基督而把自己交给天主，教会是以代表的方式朝拜和赞美天主，使整个人类受到圣体圣事的恩泽。在压抑损害团体的憎恨和骄傲的力量时，教会是为整个人类的共融而服务。不过，圣体圣事特别使教会和基督密切结合，参与者透过基督、在基督内成长，成为更丰盈的团体。因为凡是庆祝感恩祭的，都代表整个教会，每一次领受的圣体圣事，都更圆满地融合整个教会和基督。同时，这结合要日益加强和扩大，因为圣体圣事就是在基督内合一而大公的圣事。这就是为什么，在教会法中，教宗是不可见的头可见的代表，是整个教会的代表。

同时，因为实践基督赋予的传教权柄，教会法委任主

教负责地方教会，因为主教表达，在圣体圣事内代表和实现的教区之内的合一。

纪念亡者

从三世纪开始，教友开始在感恩祭中为亡者祈祷。渐渐地，为亡者奉献感恩祭便成了一项固定的习俗。这是出于天主子民纪念它的全部成员：生者和死者的情怀。它表达了教会的祈祷，恳求天主，为了耶稣的苦难和死亡，赐予他们尚未完全被恩宠和爱所净化的已亡兄弟姐妹，使他们脱离过失，使他们能永远地与他交谈。

我们在感恩祭中纪念圣人，即默观天主的人，这是有双重意义的行为。首先我们感谢天主，透过在感恩祭中临现的十字架祭献，接受了天主子民的成员，把他们纳入祂的临在下，这正是旅途中的教会所朝向的临在。第二，这也是祈求天主协助旅途中的教会，能透过耶稣基督，更亲密地与那些已进入圆满境界的人们结合。

「祭献的果实」

为某一个特别的人奉献感恩圣祭的做法引起了一个难题。在这件事上我们看到实践先于神学解释的例子。在后脱利腾期神学中，出现了一个神学观点，每一次感恩祭皆可产生一个特别的拯救果实，而这果实可用于某一个特别的人身上。这个理论是得不到证实的，我们应该排除。感恩祭

的拯救效能是用之不竭的。它的拯救力，按照参与者对天主开放（信仰和虔敬）的程度，由天主的恩宠和爱的激情，施于教会和教会个别的成员，特别施于参与祭献者身上。

把一次特别的感恩祭，施于某一个特别的人或事上，表示教会透过耶稣基督在圣体圣事中，把自己献给天主时，请求天主以特别的方式，把恩宠赐予某些人。我们曾指出，这种祈求，不是企图感动天主，使祂改变计划；而是人把自己无助地放在天主面前，向天主开放，好使天主能以拯救的方式，把自己送给人，却不妨碍人的自由。「施于」（application）的概念包括教会深信天主透过基督，把自己交给有需要和无助的人。「施于」这概念往往混合了大量酬谢的意念。不过这应该从举行感恩祭的态度了解，因此是信仰基督的表示。举行的人藉此证明他对十字架和十字架在圣体圣事中临在的事实，有深刻的信仰。在使感恩祭特别施于某人这件事上，教会是请求天主，与这个委身于祂的人，在这人当下的境况中，更密切地结合。

领受圣体的特别救恩性质

透过领受圣体而参与感恩祭，特别强化它的拯救效能。这表示更圆满地与耶稣基督和教会团体结合，和更亲密地与天主圣父共融（是圣化恩宠的增加）。

与基督共融

在饼和酒的形式下饮食耶稣基督的体和血，表示不但接受物质的礼物，更接受与基督的会晤：基督把自己送给领受者。主的自我给予，超越我们所能经验的任何人的自我给予。人可以把他的所有东西送给他人，为了表示他们的友谊、爱、忠诚和信任。人也可以与人分享他的知识、经验和计划，也可以在某种程度上，在友谊、婚姻和其他人际关系中把自己送给人。但在这种自我给予的过程中，一个人向另一个人开放自己和成为对方的「我」的一部分，它有一个限度是它不应该也不能超越的。因为在每个人之内都有一个终极的、不可割让的「我」，放弃它表示自我毁灭。

基督把自己送给门徒，不只是与他们分享他的思想、理念、他的爱；他交出他身体的自我。他选择了饼和酒的形式，作为这个毫无保留地交出自我的形式。领受圣体的教友，直接地接受饼与酒，透过饼酒接受耶稣基督被祭献的体和血，并再透过此二者接受主自己。在此，爱达到了它一直渴望但不能在别处求得的：完全共融。

领受者只能带着信仰，真正地吃与喝，他才能彻底地回应耶稣在圣体圣事中的自我馈赠。这吃与喝是信仰主、信仰这位赠送他自己的主的形式（若6:35f.）。把信仰与吃等同，其实并不破坏领受圣体的实相：这是物质的吃体和饮血，却是表达信仰耶稣基督的吃与喝。这是信仰耶稣基督

督被帶到一个真实的领域来的一种方式。那么，吃与喝包括在活泼的基督信仰中把自己交给他，因为他把自己送给我们，向我们开放。最后，在信仰中接受耶稣基督，表示领受者被接纳到耶稣基督的生命中。透过领受圣体，保祿所说的「在基督内」被强化了：领受者更全面地处于耶稣基督的影响下；他可实现他的真我，即他的基督实相。

彼此共融

当人与基督的共融得到强化时，在圣体圣事中分享的人们的团结力，会变得更深刻和更内在化。因为他们在圣神之内的洗礼，他们可以密切结合形成一体、基督的身体。感恩的祭献就是这种契合的表达和自我代表。不过同时，团体也在更深的层次上团结，因为他们与基督有更深的联系。任何聚餐都会产生一种团结的作用：那些一同进餐的人，如果他们是同伴，这会使他们得到一种活的联系。但是感恩的圣餐却有更深远的影响：那些接受圣体的食物的人，在成为基督的弟兄并与他合而为一时，他们也在一个超自然的层次上，彼此成为兄弟姐妹。因此，圣体圣事是一次手足的聚餐，令保祿悲痛的，正是因为格林多人否定这一点。我们曾经指出，初期教会特别强调领受圣体在这方面的功能。这也是奥思定有关圣体圣事的教导的原则。在礼仪庆典的祭台前，围绕在感恩圣餐的餐桌前形成的团体，必须在世上的生活中，在个人和团体的幅度上，表现

彼此服务的友爱。这样，在圣体圣事奥迹中发生的一切，会产生超出参与者的圈子之外的影响，因为社会的次团体（堂区、教区）内的天主子民的道德操守，会传扬开去和遍及整个历史组织。除非信徒与基督的友爱关系，能在服务中表达，否则，这种关系只是空洞和虚幻的。

圣体圣事和末世论

圣体圣事的效能是如此大，这是每个基督徒都不应忽略的。它超越天主在世界之内的一切事物，一切形成团体的条件，遏止一切反对天主圣意和分裂团体的压力。但是，即使人与基督、与其他的弟兄，能达到最密切的共融，圣体圣事所朝向的最后成全，还是不能达到，这只是途中的一个阶段而已。最后的成全还在遥远的将来。耶稣曾这样说过：「谁吃我的肉，并喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他复活。」（若6:54）展望这个将来，是展望一个遥不可计算的将来，因为没有人知道末日在什么时候到来。那么，更重要的是，教会寄望于那似乎不可能的希望时，应该得到有关这个无尽的旅程的保障。对于保禄来说，失去达到最终目标的希望，就是失去救恩。救恩正是透过基督不断地保持希望。这希望无论多久才能达到，基督徒知道他们的希望是有保障的，对于将要来临的事，他们也有信心的保证金，而且已有第一期的付款。他们不断

地在感恩祭中庆祝的圣神和耶稣基督的拯救行动，就是这个保证。基本上说，这不是两个而是一个保证，因为耶稣的拯救行动是在感恩祭和在圣神内庆祝的，正如耶稣在天主的圣神内接受他祭献性的死亡一样。

早期的教父常能很切实地说明圣体圣事就是这个保证。他们认为救恩就是自死者中复活，进入永生。因为圣体圣事、基督的体和血的圣事，加强和滋养我们在洗礼中与复活之主建立的共融，所以他们认为圣体圣事是肉身复活的种籽。宜仁说，在圣体圣事中，肉身不朽的种籽，已经种在人之内。纳入基督圣体内，要在将来的复活中实现。安提约基雅的依纳爵称圣体圣事是永恒的「拯救工具」。

这种自然的真实说法，在中古神学中逐渐淡出。这时的观点是：圣体圣事给人一个肉身复活的誓言。不过，无论怎样解释，圣体圣事是朝向最后在团体内，在肉身方面分享复活之主的生命，因此也是朝向与天主共融的永恒圆满内。庆祝感恩祭的团体，是在人之间发展天上团体的基础，它在圣神内，藉着基督、围绕天主、达至完美的境界。因此，感恩的庆典，不应从纯灵性或个人主义的角度解释，这实在是将来完美的人类，聚集在天主身边的形象。从临在于感恩祭内的主，展望将要来临的主，教会可免于陷入退缩的消极默观之中。教会不能在庆祝感恩祭时不宣报主的死亡，即过去；同样，教会也不能在庆祝感恩

祭时不宣报主的来临，即将来。当主终于来临时，宣报他的死亡就要结束。在每一次庆祝感恩祭时，教会不只宣报过去的哥耳哥达和复活，不只是光荣之主永恒地临在，同时也宣报将来。肯定将来是圣体圣事不可或缺的元素。

圣体圣事这种末世的性质有几点值得考量。第一，很明显，圣体圣事是一个事件，只要世界存在的一天，它就会持续下去：它会随着世界的结束，以及教会在世上的形式的结束而结束。同样明显的是，正因为教会的主要礼仪是不断透过圣事的象征，以庆祝基督的十字架。所以，教会受召在时间之内，分担它的主在历史内的十字架，这可从两方面来说：它从内在受到自己的成员之罪的压迫，从外在受所有人的罪压迫；因为它在历史之内，并受历史所制约，它是处于世上一切生活的痛苦之下。

教会不能测量它全部痛苦的程度。当它回顾过去，它看到大量的殉道者；然而痛苦的程度仍然是——将来也是——一个不可知的秘密。我们可以相信，今日生活中所见到的种种革新，不但会带给教会种种新的、迄今尚不可知的责任和挑战，同时也要带来新的痛苦、焦虑和新的考验。但如果它不断在圣体圣事中，为它自己的子女和全世界的人，宣讲将来；它警醒的、等待它的主再来的心，将会保存它，使它避免陷于冷漠、心死和绝望；它必常能预先分享永恒的喜乐，这是使人在一切困厄痛苦中坚毅不拔的资源。

因为在宣报那终极的将来时，它必能体会到它常在庆礼中纪念的主，曾经走过苦路，最后已经达到成全，并在那里守候和等待，正在走过历史的朝圣之旅的弟兄们，召唤他们和鼓励他们。基于此，教会肯定，尽管表面的种种挫折，它所走的道路，一定会通到复活的主守候的终点。教会仍须经历主所经历的一切，但那一天必定会来临，当它经历过一切的痛苦与殉道、罪和软弱、丧气和失去一切世俗的希望后，要带着喜乐与感恩的心情，回顾过去的一切。在圣体圣事中，教会不断得到肯定，痛苦与罪，在那只有爱和喜乐的最后的将来，必无立足之地。因此，圣体圣事成了不断地宣报绝对将来的事件——不只是为参与者，也为整个人类。

不过，当我们因为每一次举行圣体圣事，就是在世上困厄的生活中，迈向绝对将来的一步而感到安慰时，我们也不要忘记这其中所包含的负面情况。其中最主要的有两种，有一种我们已讲过，就是任何人，不相称地吃、喝主的体和血时，也是在朝向一个绝对的将来，但那是判罪的将来。另一种与吃喝的需要有关。根据若望福音，我们的主说过：「我实实在在告诉你们：你们若不吃人子的肉，不喝他的血，在你们内，便没有生命。」（若6:53）任何人，不接受圣体圣事所赠予的将来，不为此而采取步骤，他将永远不能获得这将来——或者说，他将不能达到将来的满全。基督自己并没有说，应该常吃、喝他的体和血，还

是只吃喝一次便足够。不过，教会关心我们最后是否能达到十全，它订立了一些规则：宣布基督徒在主日和教会特别重要的庆日，应该参与感恩庆典，同时，一年至少一次应参加完全的感恩祭——就是说，领受圣体（第四届拉特朗大公会议，1215；DS 1437）。这不是教会专制的法令；反而，这是为了要保障和实现基督生命。正如自然生命有它自己的韵律一样，我们在基督内的生命，也有与生然生命相应的韵律（至少在某种程度上）。教会在这方面的决定不是绝不能更改的，反而常常受人的特别历史事况所制约。

圣体圣事基本上是分担基督的十字架，如果十字架是指某种与世界脱节的东西，这种概念可以发展成一种末世的、灵修至上的错误观点。圣体圣事不但不是引导人从世界退缩，反而培养社会各阶层和各领域内的手足感情。因此，它给基督徒带来共同创造美好生活条件的责任。不过，它也暗示任何制度都不是最完美的，但每一种都可以，也应该被更好的取代（只要在改变中能保留人的自由），直到在圣体圣事奥妙地表现的、世界最后的形式，在世界最后的转化中体现为止。正如我们对基督活泼的信仰，我们与他在圣体圣事内的接触和在圣体圣事中赐与我们的友爱，给教会不断自我革新的动力，同样，这动力也催逼我们去改革世界的秩序。圣体圣事在我们内心激发的手足之情，可用保守或革命性的方式表达。当这种情怀最

初出现时，既不是保守也不是革命的行动。不过人最后会选择那一种方式，却取决于手足之爱。当基督徒受召采取行动时，他们必不会忘记，主当年所乐于采取的谦卑的态度，任由爱所推动和领导，尽力促使人越来越成为不断在圣体圣事内，形成和革新的团体，直到经过人无数的努力、考验和痛苦之后，天主邀请人类参与祂的盛宴为止。

7

圣洗

圣洗是救恩事件的一部分

圣洗是教会藉以维持和扩大它的存在的圣事，这是教会接受新成员的圣事。不过，圣洗本质上也不只限于收录成员的礼仪，虽然它实在是收录成员的庆典。但是，因为这是进入天主子民的入门行动，它实在是朝向救恩决定性的一步。从很早的时代开始，圣洗就是教会讯息的一部分。

这讯息本身是直接指向洗礼；接受圣洗是聆听圣言后的信仰回应。圣洗使聆听宣讲的人，可以实现他成为教会成员的愿望；教会方面，这也使教会能实现接受新成员到它团体里来的愿望。如果教会代表拯救的、复活的主不断地隐蔽的临在，并代表这位透过圣神而工作的主，那么，圣洗就是主在此时此地，进行的最基本的拯救工作。

初期教会的圣洗

在圣神降临日，即教会的生活和活动的第一日之后，初期教会实行圣洗，并教导信友这是教恩所必须的，这些事实对于理解和评估圣洗的价值是很重要的。在圣神降临后，伯多禄在群众面前为耶稣基督作证，他们听了他的证道之后问他，他们应该做什么，他这样回答：「你们悔改吧！你们每人要以耶稣基督的名字受洗，好赦免你们的罪过，并领受圣神的恩惠。」（宗2:38）这里有两件事值得注意：伯多禄立刻提出信仰和受洗的要求，和听众的愿意。显然，他们知道圣洗是什么。

这个坦率、自然而然、不假思索地呼籲接受圣洗，加入默西亚式的救恩团体，把自己交给耶稣、默西亚和天主子这一连串的行动，只能从耶稣亲自任命宗徒施洗而了解。这样一来，在耶路撒冷的初期基督教会实行的圣洗，就不可能是出自希腊，也不可能看作是宗教发展的一项元素。圣洗与身为默西亚、救恩的施予者耶稣的关系是如此密切，我们只能说它是来自耶稣。不过，我们可以问，耶稣何时、如何委任弟子施洗。我们很难想象这是在苦难以前做的。复活的基督，召叫门徒从事传道的工作，给予他们向万民宣讲福音的权柄和命令时，也命他们为万民付洗。耶稣把这个召叫与许诺连起来：「信而受洗的必得救」（谷16:16）。我们在玛窦福音中见到的传道工作的召喚，包含这个直接的命令：「去使万民成为门徒」，给他

们付洗。除此之外，玛窦叙述的另一个特点是，他记载耶稣说，圣洗应该是「因父及子及圣神之名」而做的（玛28:19）。

尽管基督徒受洗可以追溯到耶稣基督的一项直接命令，问题仍然是，我们是从一个较广泛的宗教历史的背景看圣洗，还是至少从圣经的透视点看它。接受神洗在古代圣经以外的世界是很普遍的。不过，在基督的宗教内实行的圣洗的内在意义，和我们从经外见到的神洗的意义，是完全不同的，就这一点，已足以令我们相信基督徒的圣洗，不可能来自经外。在非基督徒领域内，人们所期待的净化，往往被视为一个巫术性的过程。在圣经的领域内，在耶稣以前已有礼仪性的洗洁。有些小教派，例如厄色尼派，洗洁甚至成为宗教崇拜的一部分。不过，我们很难想象，这种不同的洗礼，与耶稣所想的圣洗，有什么关系。就谷本兰团体的情形来说，我们找不到入门洗礼的证明。我们也见不到，改入犹太教的洗礼——这是被犹太团体接纳的标记——对基督徒的圣洗有什么影响，特别是当初期教会萌芽时，犹太教的洗礼是否仍然存在也很成问题。不过，我们可以把若翰的洗礼，看作基督徒圣洗的先驱。他的洗礼含有默西亚的意义，是实践了补赎和悔改的标记（谷1:4-11; 11:27-33; 若1:19-33; 3:23-29; 10:40; 宗1:5; 11:16; 13:24; 18:25; 19:4）。它的目的是为默西亚来临而创造一个修和的民族。

耶稣在天父旨意的带领下，接受了若翰的洗礼。当然，这对他有特别的意义，和其他人受洗的意义很不同。对于其他人，受洗标志着悔罪，同时也是补赎的标记和期待天主之国的来临。但是耶稣却使天主审判和天主恩宠的象征，在他自己之内实现。他是所有人的代表，正因为这样，天主启示他就是所预许的默西亚（谷1:10; 玛3:16f.）。这样，耶稣的圣洗，超出它本身而指向将来，那是要给人带来圣神的满全和作为天主子女的生命。很可能，耶稣自己不曾替任何人付洗，不过他让他的门徒继续施行类似若翰的洗礼一个短时期（若4:2; 参阅3:22）。有时他也用「受洗」这个字来描述他的苦难和死亡（谷10:38f.; 路12:50）。

若望圣史，他对圣事的兴趣，也可从有关生命之粮的讨论（若6）中见到，他记述耶稣向尼苛德摩讲解，有关天主之神使人重生的事，他把重生的事件与圣洗连起来。在若望福音，我们看到耶稣加重语气说：「我实实在在告诉你：人除非由水和圣神而生，不能进天主的国。」（若3:5）每一个聆听或阅读福音的基督徒，必定不可避免地从此若望这段经文，想起他从礼仪中所接触的圣洗。^①

我们也可以说，耶稣预备了这个进入默西亚的末世救恩团体的洗礼活动，就如他预备作为一个整体的教会一样，就是说，透过他的一生、他的死亡和复活而预备。我们也可说，他根据一个一般人，特别是犹太人所熟悉的象征，建立了洗礼，作为洗净旧罪的新人的象征，从此以

后，与天主和他的同胞，和平共处。这说明一个事实，从一开始，洗礼便被视为投向耶稣、这位带来救恩的默西亚和“圣人”的团体的事件（宗8:12, 36, 38; 9:18; 10:47f.; 16:5, 33; 18:8; 19:5; 22:16）。保禄根据耶路撒冷的初期教会所实行的洗礼，发展了一套独立的圣洗神学。至于玛窦所记载的给人施洗的命令，是否直接地、一字不漏地出自耶稣之口，这个问题留待稍后讨论。

圣洗的标记

如果我们要知道圣洗的标记是什么，这个字本身告诉我们，圣洗是透过浸入水中而施行的。不过，在很早的时期已有另一种形式开始发展了，就是倒水或洒水在当事人身上。按《宗徒训言》（*Didache*）的记载，从二世纪的前半部以来，十二位宗徒的教导，圣洗是这样的（见第七章）：

当你唸了领洗前的所有经文后，就在流动的水中因父及子及圣神之名施洗。如果你没有流动的水，就在别的水中施洗。如果你不能在冷水中，就在温水中施洗。如果都没有，就把水倾注在他们头上三次，因父及子及圣神之名施洗。施洗者，受洗者以及任何做得到的人，应该在圣洗前守斋；受洗者应

在受洗前一、二日守斋。

浸洗的形式也可从厄提约丕雅女王的太监受洗的记述（宗8:36ff.）中得到证实。也只有从这种形式的圣洗，我们才能理解保禄所讲的圣洗是与耶稣基督同埋又一同升起的寓意。一直到中世纪以后，圣洗仍然是尽可能用浸洗的方式举行。多玛斯亚奎纳却主张其他的两种施洗的方式。不过，浸水或洒水动作，只能配合信仰之言才能组成圣洗的标记。这引出一个问题：圣洗之言应该以基督为主或以天主圣三为主？在耶稣所给的施洗命令中，所用的是圣三的形式，但宗徒大事录常说「因（或以）耶稣之名施洗」。

这是两个不同的圣洗公式吗？或者基督徒的圣洗，可从其他的施洗实践中区别出来吗？答案是：无疑，这些字句的组合，主要是洗礼的公式，但公式本身也表达了动作的拯救意义，就是说，人被交给耶稣基督或天主圣三。按照这观点，在初期教会，甚至可能更迟，圣洗是「因耶稣之名」而施洗的。安博持这观点，其他不少中世纪的神学家也一样，其中只有少许出入而已。这样一来，我们便不能认为耶稣基督嘱咐门徒从事传道工作的情况，就是玛窦福音所记述的那样，不能假定耶稣一字不变地讲了那些话，用了天主圣三的公式。

耶稣一生宣讲天主——他的听众所认识的旧约的天主——是他的父亲。虽然他许诺派遣圣神，但他没有清楚地

说明圣神也和圣父一样是天主。其实，如果他说了，他的听众一定不能理解，因为他们的思想是绝对一神论。我们可以说，一直到耶稣基督复活后，基督徒对天主三位的意识和信仰，才透过默想复活的主与天主的关系，和对主所派遣的圣神的经验而逐渐形成。因此，玛窦记述的圣三的公式，可说是在圣神的影响下，解释基督所说的话，和组合了初期教会传统——是个崇拜的传统而不是教义的传统——中一项元素的结果。玛窦从他们当时的礼仪中抽取这些字眼，而更详细地解释了耶稣吩咐门徒付洗的意义。我们不要忘记，表达它的生活和圣事的教会，有权在源于基督或宗徒的圣事标记或语言范围内，使这些标记和语言，更贴切和更具体。

在历史中，神学家讨论过一些个别的问题，例如：以天主圣三之名付洗，但不明确宣布施洗的动作，这样的施洗是否有效？施洗时是否必须以第一人称说话？或者施洗者可否用被动式说：「你被付洗」？经过无数次反覆的讨论，教会虽然没有作出最后的神学决定，但实践上却规定，必须在施洗之词中明言施洗的动作（参阅佛罗伦斯大公会议，1439年11月22日，致亚美尼人诏书，DS 1314；教宗亚历山大三世的决定，1159-1181；DS 757；参阅DS 2327）。

在初期教会，施行圣洗圣事时，常常不提施洗的动作。只不过，施洗者问受洗者三个有关他的信仰的问题，

内容与宗徒信经的结构相符，在每回答一个问题后便浸水一次。早期的经院学派许多神学家都认为，不曾提及施洗动作的圣洗也有效，但多玛斯亚奎纳和大多数主流的经院学派神学家，在讨论亚历山大三世的法令时，认为这样的圣洗是无效的。在东方，我们首先看到，以表达圣事本质的信仰公式，取代三个有关信仰的问题的做法（基索东、戴陶铎）。圣洗的形式是浸洗（罗6:4；哥2:12；伯前3:22）。我们从罗10:9f. 及宗8:37可以证明，受洗者须简短地宣认他的信仰。我们也找到宣信和圣歌的片段（罗4:25；弗5:14；伯前3:18,22）。可能受洗者事先要经过考验。在很早的时期，圣洗也和覆手有关。这是赋予圣神的动作（宗8:17；19:5），但很明显不是圣事必要的部分。在新约时期，我们找不到有傅油的证据。

信仰与圣洗

在圣经里，特别是在保禄，同时也在耶路撒冷的初期教会里，信仰与圣洗是密切不可分的，有信仰而没有圣洗，或有圣洗而没有信仰，都不可能有效。不过，圣经的确没有清楚地区别信仰与圣事功能。有时，圣经好象在说，救恩只能透过信仰而得，有时却说救恩只有透过圣洗而来（弗3:17；罗6:3f.；若6:26ff.）。虽然我们不能平均分配信仰与圣洗对于救恩的重要性，使这两个事件，都能在整

个救恩内，各自产生一部分特别的效能；不过，我们可以说，信仰与圣洗，构成不可分割的整体。在信仰中，我们与在圣洗中临在的基督共融而获得我们的救恩。我们也可以说，教会对于基督的信仰，在圣洗中实现，因此，圣洗应该被视为信仰的自我实现。信者抓住基督，而基督也向人伸出双手，信者同时也抓住在标记中临在的、教会的信仰团体。如果我们记得，圣事常是天主不断地把自己送给人的那个具体可见、可触摸的形式和外表，这一点就很清楚了。

圣洗的救恩

绪论

圣洗的拯救效能有许多层面。其中包括从罪的束缚中解放；内心的革新和圣化（圣化恩宠）；被纳入教会；被纳入基督内；分享基督的生命、拯救性的死亡和复活；圣神的倾注；与天父、我们的主耶稣基督的天主相遇，也是与天主圣三的第一位相遇。虽然我们这样一一列明这些元素，但这并不表示这是它们在时间之内的秩序。这只代表它们的内在关系（因果关系）。只要纳入教会和肖似基督，包括分担他拯救性的死亡与复活，我们就可以用在第二章讨论过的专有名词标记性实体（*res et sacramentum*）来说明，纳入基督和教会，就是圣洗的标记性实体

（圣洗神印）。这样一来，圣洗造就教会的成员。我们可以从信仰的程度，和在层系式结构的教会团体内的地位，来区别完整成员身分和半成员身分。

教会内的成员身分

根据第一批基督徒的信念，圣洗表示得到救恩团体的接纳（宗2:41）。这是成为救恩团体的成员唯一的途径。一个人由圣洗造就成一个基督徒。因此，如果只从字面解释，「无名基督徒」（anonymous Christian）这个词与圣经是矛盾的。虽然一个没有受洗的人，可以有适合接受洗礼而成为基督徒的心态，但这仍然不能使这人成为一个基督徒。就圣经而言，根本没有这种没有圣事的基督宗教这种东西。

圣洗可以称为「一个区别标记」（*signum distinctivum*）。它在人们之间制造了永远有效的区别。它赋予一个不可磨灭的记印（照脱利腾大公会议的说法，见DS 1600）。即使正式脱离教会，这个永恒的、直至末世的、基督的记印也不能除去。透过圣洗，一个人与团体的自然关系被强化和从内在转化，使它成为与救恩团体及属于团体团员所有的共同存在的关系，而实际上也没有失去原有的自然共同存在的关系。被纳入救恩团体，包括首先被地方团体、地方教会所接纳；然后是被以主教为首的教区所接纳，最后是成为整个教会的成员。那么，圣洗造就人与

人之间的兄弟情谊。

保禄特别强调圣洗的末世（永久）性。这种思想贯穿他所有的书信，特别是当他讨论教会是基督的奥体时，他更强调这一点。但保禄从来不是为教导而教导的，他劝谕他的读者象兄弟一般和睦共处，因为他们都领受了同一的圣洗，并由同一的圣洗而重生，圣洗当然是他们合一的基础。保禄在格林多人面临裂教时对他们说：「因为我们众人，不论是犹太人，或是希腊人，或是为奴的，或是自主的，都因一个圣神受了洗，成为一个身体，又都为一个圣神所滋润。原来身体不只有一个肢体，而是有许多。」（格前12:13f.）由圣洗而来的团结力量，超越其他的一切力量（参阅罗10:12；迦3:28）。保禄在他的牧函：厄弗所书中说，圣洗的效能是促使人加入救恩的团体中。耶稣基督克服分裂人，使人彼此为敌的势力。当人透过圣洗，进入基督创造的和平团体时，这种使人分裂的离异性，必受克制（弗2:13-22；3:6）。保禄明白，每一个人都可成为另一个人的负累，因此，作为救恩团体的成员，不等于得到完全的喜乐，反而要承担责任。因此受洗者的教会记号也是一个责任的记号（*signum obligativum*）。以下是保禄在厄弗所书中的说法：

所以我这在主内为囚犯的恳求你们，行动务要与你们所受的宠召相称，凡事要谦逊、温和、忍耐，在

爱德中彼此担待，尽力以和平的联系，保持心神的合一，因为只有一个身体和一个圣神，正如你们蒙召，同有一个希望一样。只有一个主，一个信德，一个洗礼；只有一个天主和众人之父，他超越众人，贯通众人，且在众人之内（弗4:1-6）。

与基督的关系

纳入教会包括纳入基督，就是说，与基督共融而成为基督的肖象。肖似基督是作为教会成员的结果，这是成员身份的形式。教会是基督的身体，基督是教会的头。因此，作为教会的成员，包括在他自己之内有一个日益肖似基督、教会的头的过程。肖似的程度，可以达到基督徒可以被称为另一位基督的地步。不过，我们前面已经指出，这绝对不表示，投身于基督的人，他的人格要因此而丧失；相反，他会因此而能完全发展他的潜力。一个人越肖似基督，他就越能成为一个完全的人。这样一来，教会的记号也就是基督的记号。这是一个外形记号（*signum configurativum*）。

肖似基督表示肖似他的死亡和复活：肖似不是一个静态的状况而是动态的元素。这包括一个人，不断在为了他的弟兄而把自己祭献给天主的过程中，越来越肖似基督。因为这个基督的记印，受洗的基督徒成为基督使命的一部分，但不是以一个孤立的个人身分，而是作为基督团体的

一分子的身分，分担基督的任务。我们也曾指出，分担基督的任务就是分担他的司祭、先知和王者的工作。基督所关心的，也就是每一位受洗基督徒的关注。用圣经的意象说，受洗者生活在蒙受救恩者的大家庭里。他们再也不是在异乡流浪的外乡人，而是天主的圣人和成员大家庭里的家人，这个大家庭是建立在宗徒和先知的基础上，基督就是它的角石。在他内，整个结构结合起来，竖立起在主内的圣殿。刻在受洗者身上的记印，不只是一个外在的出色的记号，或是委身于基督的外在标志；而且，这是一种质素，使他能在内心投入基督的心灵，参与耶稣基督对天主的奉献，也就是参与基督所达成的拯救工作，使所有人与天主修和；同时，在基督内投身于为兄弟姐妹服务的工作。

自从亚当以来，在他之后的所有人，都生活在毁灭的势力之下，耶稣基督是第一个生活在与天主并与其他人，处于正当关系之下的人。在信仰中意识到自己与基督的共融，同时因为这共融而怀着希望，这些都是在耶路撒冷初期教会生活的特色。虽然耶稣的门徒在他生前，从来不能理解他的理想，他们不断地意识到（常是在使他们极度不安的情况下），世界将有新的改变、圣神降临之后，他们明白，耶稣的死亡与复活，是这人和全人类的奥迹（宗1:22）。他们知道，他们现在进入另一个领域。这就是为什么，与复活基督的接触，使他们产生新的心态。属于基督

的喜乐，转化了他们的焦虑和担忧（宗2:46；5:41；8:39；11:23；13:48；路23:43；24:31-35）。

保禄和若望，继续解释和反省宗徒大事录报导的，初期教会在耶路撒冷的情况，他们明白，全部的救恩，在与基督的接触和共融之中得到保证。在保禄看来，人因耶稣之名而受洗，便可参与天主的光荣之中（格前1:13；3:23；6:19；格后10:7）。在一般的文件中，「因某某之名」的公式，是指为文件提及的某某人做一件事。因耶稣之名受洗，表示受洗者被託于耶稣名下。如果向着一个人宣布耶稣的名字，那么，耶稣基督变成了这人的主人。保禄用了多个不同的意象表达这种关联。在迦拉达书中，他以「穿上耶稣基督」来描写这种关系（迦3:27）。在洗礼中，象穿衣一般穿上基督（参阅弗4:22f.；6:11-14；哥2:12；3:9f.；罗13:13f.；得前5:8）。保禄并不是以这个意象表示一种外表的肖似基督；他想象受洗者受洗时投入水中，这水就好像他穿在身上的衣服。这件衣服，在他看来，就是复活基督的意象。受洗者的整个存在透过基督而决定了。基督在他内，并向他呈现自己。基督从受洗者内心塑造他。基督是受洗者的原象（Urbild），他是基督的肖象，既是肖象，从某种意义上说，他是耶稣基督的显现。因为基督彻底地渗透他，所以他可说是整个蒙受了基督事件的光荣。

保禄的圣洗神学的特色之一，就是他所用的一个特别的词语：基督「住」在人之内、人「住」在基督内、和受

洗者「偕同」基督（有关基督住在人之内的意象，参阅罗8:9ff.; 格后4:5-14; 13:2-5; 弗3:16f.; 迦2:19f.; 4:19f.; 哥1:17; 斐1:21）。罗马书的一段如下（罗8:9ff.）：

至于你们，你们已不属于肉性，而是属于圣神，只要天主的圣神住在你们内。谁若没有基督的圣神，谁就不属于基督。如果基督在你们内，身体固然因罪而死亡，但神魂却赖正义而生活。再者，如果那使耶稣从死者中复活者的圣神住在你们内，那么，那使基督从死者中复活的，也必要藉那住在你们内的圣神，使你们有死的身体复活。

在这一段文字中，保禄是在告诉罗马人，受过洗的人，脱离了罪的力量和死亡的统治，却在天主之神的统治之下。基督自己也透过在他之内的圣神而生活。基督的神，住在人之内，是人的精神（或神魂）的新生命，使他能过正直的生活，中悦天主，与天主修和。即使是这样的一个人也是必须死的。但这死亡却不是永恒的死亡，只不过是一个表面和暂时性的死亡。其实这人也参与了永恒的生命。在这人之内，复活的主的生活很活跃，并处处表现出来。耶稣基督是信仰他的人，个人的存在和活动的基礎。这样的人接受了动力和气息，接受了复活基督的力量和他的神。

根据厄弗所书的经文（3:16f.），耶稣基督因着信仰他的人们的信德，住在他们心内。在信仰中，人放弃他的自足感，他超出自己和向天主开放。当他这样做时，他承认自己是一个罪人，需要救赎。同时他肯定，把耶稣基督从死者中复活起来的，是耶稣基督的父亲，也是唯一能使他自己复活的一位。因此，因为复活的耶稣基督，他把他的希望，寄託在这位天父身上。人这种向天主的自我提升，是人对天主的回应，透过天主（通过恩宠）而来，表现在为耶稣基督从死者中复活而作证的宣讲上。它假定了教会透过信仰之词的宣讲。在这宣讲中，圣父透过耶稣基督而感动（因此，耶稣自己也在感动）聆听福音的人。在教会的讲道中，救赎的奥迹在听者面前展示和开放，这样，使他可以进入奥迹的实相里。人在信仰中进入这奥迹的过程，就是人让耶稣的拯救力量抓住他的时候。这样，耶稣基督的原象住在受洗者之内，也相等于耶稣基督对他的统治权。信徒再也不是管理他自己的主人，他的主人是耶稣基督。信徒不是自己的主人，因为耶稣基督已成了他的主。

至于「人在耶稣基督内」这个意象的意义，也和前一个一样。这不过是从另一面看拯救的行动而已。在基督管治下的人，整个被复活基督的活力所渗透。耶稣把他们放在自己复活的生命力之内。基督生命的意义，在人分享它时达到满全。在保祿的书信中，「在耶稣基督内」出现的

次数，超过160次，远比「基督住在人内」出现的次数多。这代表保禄的圣洗神学一个主要的元素，其实也是他的全部神学。我们可以总括地说：发生在基督身上的，也发生在基督徒身上。基督徒的生活，就是分享耶稣基督救恩的生活。

保禄认为这正是圣洗事件所象征的。让我们在下面引述一段最能代表保禄的圣洗神学的经文，这就是罗6:1-11：

那么，我们可说什么呢？我们要常留在罪恶中，为叫恩宠洋溢吗？断乎不可！我们这些死于罪恶中的人，如何还能在罪恶中生活呢？难道你们不知道：我们受过洗归于基督耶稣的人，就是受洗归于他的死亡吗？我们藉着洗礼已归于死亡与他同葬了，为的是基督怎样藉着父的光荣，从死者中复活了，我们也怎样在新生活中度生。如果我们藉着同他相似的死亡，已与他结合，也要藉着同他相似的复活与他结合，因为我们知道，我们的旧人已与他同钉在十字架上了，使那属于罪恶的自我消逝，好叫我们不再作罪恶的奴隶，因为已死的人，便脱离了罪恶。所以，如果我们与基督同死，我们相信也要与他同生，因为我们知道：基督既从死者中复活，就不再死，死亡不再统治他了，因为他死，是死于罪恶，仅仅一次；他活，是活于天主。你们也要这样

看自己是死于罪恶，在基督耶稣内活于天主的人。

在这段经文里，保禄并不是说，我们从礼仪，即透过浸水的礼仪，而了解洗礼是参与耶稣基督的死亡。在保禄来说，基督徒的生活，就是参与耶稣基督的拯救命运。这是从一开始就很清楚的。基于这个有关圣洗及由洗礼而产生的基督生命的解释，浸洗在他看来是一个隐喻耶稣基督被埋葬的寓象。他利用圣洗解释他从一开始已坚信的信念。浸入水中在他看来是一种埋葬，类似耶稣基督的埋葬。保禄认为类似耶稣基督被埋葬的形式是浸入水中，他的结论是，凡是与基督同死的，即死于旧人、死于亚当的基督徒，即使还没有分享在圣洗中透过象征表达的基督的复活生命，也能分享基督的复活。

宗徒的教导，基督徒不只分享耶稣基督的生命，同时也分享他的拯救工作，这给我们带来一个问题，这些已过去的行动，如何能呈现在一个现在活着的人面前。这个事实本身是不容置疑的。多玛斯亚奎纳也说 (*Summa theologiae*, III, 69, 2)：「透过圣洗，人被纳入基督的苦难与死亡中……因此，受洗的基督徒可以参与基督的痛苦中，以作为获得救恩的途径 (*communicatur passio*)，一如他自己曾受苦和死亡一般」(亦参阅 qu. 69, 5, 7)。不过，即使这个分享的事实是无可置疑的，神学家对于如何分享的问题，却有许多争论。根据贾西尔 (O.Casel) 和他的学

派（奥迹神学，mystery theology），过去的事件再现于眼前，不是在它的历史延续之内，而是在圣神的「气息」（pneumatically）之内。另一种说法是：不是使已过去的事件，出现在此时此地的人面前，而是使现在的人，重返过去的事件之中。也许，更好的解释是接受杜为尔（F. X. Durrwell, *The Resurrection*）及其他的神学家（亦参阅 R. Schnackenburg）的说法：在圣洗中，当事人首先与复活的基督结合，然后，透过他，与基督生活中的事件结合。复活的主永远刻着他的死亡与复活的印，其实是永远刻着他整个历史生命的过程。这也不可挽回地决定了他的生命是复活之主的生命。这样，救恩事件的出现，不是以事件的特性出现，而是以这种事件的效能、以它们的动力出现。这不是一种本体的出现，而是一种动态的出现。受洗的基督徒生活在耶稣基督的死亡与复活的拯救影响的氛围之下。透过圣洗，他脱离毁灭的势力范围而被安置在拯救大能的范围之内（参阅哥1:11ff.; 2:4ff.; 弗2:4ff.; 格前1:1 f.）。

「在基督内」是复活的保证（格前15:22f.），即使在我们的现世生活中，也隐蔽地分享着主的光荣生命。这就是为什么，在基督内的人，再也不会被定罪的原因（罗8:1）。在基督内，不是凭人的努力争取得来的，这是由于天主的仁慈（格前1:30）。

除了「在基督内」和「基督在我们内」之外，还有第

三个词汇，就是「与基督共在」，它的意义也常和第一、二个词汇相同，不过，它也常有末世的涵义。

拥有圣神

受洗的团体的一项特质是他们拥有圣神。圣洗赋予圣神。旧约常提到圣神。天主许诺这是默西亚时代主要的礼物之一。耶稣亲自答应门徒给他们派遣圣神。旧约常提到的赐予圣神，要在聆听传道人讲道后，在信仰中宣认耶稣，并因他的名而接受洗礼之后才能实现（宗2:38; 8:15ff.; 9:17f.; 10:44f.; 19:6）。因此，每一个受洗的人都是圣神的承受者（亦参阅伯前1:1; 2; 4:14; 犹19f.）。

希伯来书指出，领受了圣神的人们之优越性，但他们的责任也同样重大（希2:4; 6:4; 10:29）。正如宗徒大事录所记载，在基督内把圣神倾注于信友身上，暗示圣神和耶稣之间有一种关系。这一点伯多禄在他的讲道中也清楚地说过了。倾注圣神是复活的主的工作之一（宗2:33）。耶稣基督亲自临于他所派遣的圣神内，犹如一个被圣神充塞的、一个天上的气息（pneuma）。这使他在门徒之间的临在，不是一种本体的临在，就如我们相信他临在于圣体内那样，而是一种动态的临在。这不是一个效能较弱的临在，而是有强力的效能，因为圣神本身的力量。耶稣基督在圣神内的临在，是不断地在活跃中的临在，是耶稣基督自己透过达成一切事物的圣神在活动。受洗的基督徒领受

的圣神的根源，就是天主圣父；但这圣神是透过坐在圣父右边的中保、复活之主而赐予的。

从宗徒大事录，我们知道所有信仰耶稣并因他的名而受洗的人，都可接受圣神——但只有他们而已（宗2:38; 10:44ff.; 19:5f.）。为耶稣傅油的，也是这位圣神，耶稣曾藉他的德能而工作，如今又在圣洗中把他赐予门徒。

虽然保禄强调圣神与复活之主的关系深厚和广泛，但他也同意早期宗徒的观点，认为拥有圣神才是基督徒的真正标志。

在人受洗中临于他的圣神是谁或是什么？保禄爱用象征式的语言，他所用的许多拟人化的压力和力量（罪、死亡、情欲等），如果和希腊思想比较，我们可以说，保禄认为圣神是一股非人格化的力量。不过，那些认为保禄的圣神概念是由个人化的倾向所决定的，他们也可以找到一些具有说服力的理由，这是不可否认的。特别是他一再说「气息」居住在基督徒之内（罗8:9f.; 格前3:16）。基督徒的身体（格前6:19）以及教会团体（格前3:16）都被称为圣神的宫殿。即使是这样，有好些章节赋予圣神人格化的动作，在某种程度上，很明显是超越这种人格化的力量了。圣神向我们证明我们是天主的儿女（罗8:16）。在我们祈祷时他协助我们，「因为我们不知道我们如何祈求才对，而圣神却亲自以无可言喻的叹息，代我们转求。」（罗8:26）。他从基督徒心灵的深处呼求：「父啊！」（迦4:

6)。他教导有关神圣和灵性的智慧之言（格前2:13）。他寻求天主的深度（格前2:10）；他制造一切圣神的礼物；他随自己的意愿把圣神的礼物送给人。

不过，这一切之中，最重要的一点是，保禄的书信有两处提到圣神是天主位格和主的位格之外的第三位格（格前12:4-6；格后13:14）。我们很难想象保禄竟把这种非人格化的力量如此密切地与天主圣父和我们的主的位格并排。^②按罗8:1-17，是圣神住在人内，是天主和基督的圣神使我们成为基督徒，在我们内创造新生命，即合乎公义的，中悦天主并与祂修和的新生命。他将来要把生命赐予我们会死的肉身。他给予我们义子的身分，使我们能与基督共融。他从我心灵深处向天主圣父呼唤，向我们证明了我们作天主教子女的身分（参阅迦4:4-9；弗3:16-19）。保禄认为以下的情形是拥有圣神的记号：理解他的说话（格前2:13 f.）；宣认基督是主（格前12:3）；特恩（格前12:7-11）；无私的爱（格前13）；以亲密的「阿爸」呼唤天主（罗8:15）。

保禄认为，与圣神所行的特异事件（例如语言特恩）平行的，还有圣神所造成的伦理效果。这是较高层次的特恩（格前12:31），因此比其他的特恩更重要。圣神是以圣化之神推行这项工作的（罗1:4；得前4:7f.；迦5:22f.；罗8:2, 9）。圣神是一个保证，表示天主真正让人分享祂的光荣。这是我们最后与天主会晤的所谓第一个保证，是我们在绝

对将来中与天主共融的证明（弗1:13f.; 罗5:5; 格后1:22; 5:5; 迦3:5; 得前4:8）。圣神使基督徒留在天主与基督的拥有之下，因此也在天主与基督神圣的保护下。他确保受洗的基督徒，成为天主的子女和承继人。他领导他们走向满全的将来。

受洗者是天主的儿子

透过圣洗在圣神内与基督共融的人，既然是基督的弟兄，当然也是天上的父亲的孩子。耶稣基督是那个完整的新人，按照原始的计划 and 天主的肖象所造的（格前15:45-49; 弗2:15; 希1:3; 斐2:6f.; 格后4:4; 哥1:15）。在圣洗中，我们变得如此肖似众兄弟中的这位首生子（希1:6; 哥1:15），我们也是如此大的转化，以致受了洗的我们蒙受接纳，参与人性耶稣，在他的圣言位格下与天父保有的关系之中。

在罗马书中（8:28ff.），受洗者被视为同一家庭的成员，天主就是他们的父亲，他们的模范长兄就是耶稣基督，这个家庭的精神就是圣神以人格化的形式：「我们」所表达的爱。保禄在格林多后书中有一段是这样的：「主就是那神：主的神在那里，那里就有自由。我们众人以揭开的脸面，反映主的光荣的，渐渐地光荣上加光荣，都变成了与主同样的肖象，正如由主，即神在我们内所完成的。」（格后3:17-18; 参阅迦3:15-29）天主永恒的救恩计划，就是要透过祂的儿子耶稣基督，使人成为祂的子女：

「又由于爱，按照自己旨意的决定，预定了我们藉着耶稣基督获得义子的名分，而归于他，为颂扬他恩宠的光荣，这恩宠是他在自己的爱子内赐与我们的」（弗1:5f.）。从这一段经文看来，天父只有一个儿子，但这种儿子的身分，可以扩大以包括无数的义子身分。

许多人的义子关系，是透过参与永生的圣神之内而获得，这样，他们便可在圣神内，与降生为人的永生天主子合而为一：

因为凡受天主圣神引导的，都是天主的子女，其实你们所领受的圣神，并非使你们作奴隶，以致仍旧恐惧；而是使你们作义子。因此，我们呼号：「阿爸，父呀！」圣神亲自和我们的心神一同作证：我们是天主的子女。我们既是子女，便是承继者，是天主的承继者，是基督的同承继者；只要我们与基督一同受苦，也必要与他一同受光荣（罗8:14-17；参阅迦4:1-7）。

从这些章节看来，受洗的基督徒成为天主子女的关系，使他们有言论的自由。他们有这份自由和信赖，可以呼唤天主为父，因为他们是天主家庭中的一员。因此，在耶稣亲自教导他的门徒的祷文中，「天父」成了呼求的对象和最重要的词汇（玛6:9）。

圣若望的福音强调作为儿子的生命是天主的恩赐。人绝对不是自然而然地成为天主的儿子。他不能作这个自发的行动；他只能感恩地领受天父接纳他成为家庭的一员的恩宠。福音记述这个奇妙的事件，这是世上的任何事都不能相比的：

那普照每人的真光，正在进入这世界；他已在世界上，世界原是藉他造成的；但世界却不认识他。他来到了自己的领域，自己人却没有接受他。但是，凡接受他的，他给他们，即给那些信他的名字的人权能，好成为天主的子女。他们不是由血气，也不是由肉欲，也不是由男欲，而是由天主生的（若1:9-13; 参阅若一2:29-3:10）。

作为天主儿子的生活，促使人采取一种作儿子的心态（参阅玛18:1-5; 谷9:33-37）。这包括：信赖、爱、牺牲、成年人的心态、成熟和自由（格前3:1; 13:11; 迦4:1ff.; 弗4:14; 罗8:15; 若一3:1f.; 格前13:12; 迦4:9; 5:6; 哥3:10; 格后3:18-4:6）。

与基督的联系也必定给人带来一种新的内在质素，赦罪特别是原罪的赦免，圣化的恩宠，脱利腾大公会议称之为成义唯一的理由(*unica causa formalis*)。我们在以下有关恩宠（成义）的部分，将论此及其他相关的问题。

罪的宽赦

不过，让我们先扼要地讨论罪的赦免，这是在与基督共融和圣洗给人带来内在圣化之前出现的。如果我们顺着这个秩序：与基督结合、与天主共融、分享圣神、罪的赦免，我们可以见到人方面的元素先于非人方面的元素。

在圣神内与基督共融，打开了走向天主的道路。这包括与天主修和。这和罪的赦免是同一回事。从以上所引的罗马书第六章，我们可以清楚地见到罪之赦免和与基督共融之间的关系。保禄宣称，罪之赦是死于罪，或更正确地说，是从属于罪的毁灭势力范围之内，解放出来，进入征服罪之后的得救领域。赦罪带来新生命。基督创生新的、真正的生命。真正的生命是一种自我提升的、朝向天主、为天主而活的生命，但这并不要求人放弃他在世界上的地位。

当然，赦罪并不表示罪行被取消、已在历史中发生了的事，仍然继续存在和发生作用。每一项动作都有它本身的动力，把它推向将来。赦罪表示有罪的行动的罪咎已被除去。因此，在人与天主之间，再没有破裂反而是修和了。圣经证实赦罪的事实但没有思考它的性质。

按基督徒的传统，透过圣洗而得赦的罪，包括原罪和受洗者个人的罪。在奥思定时代，婴儿领洗的传统，被视为证实原罪教义的有效论证。在圣经中，只有一处，即罗马书第五章提到罪的统治，即毁灭的情况是由亚当而来

的，而这已经被基督所克服了。透过圣洗，个人可分享这种克服死亡的胜利。新约其他任何章节，提到透过圣洗而得赦之罪，其所指常属个人的罪。例如伯多禄的第一次讲道，劝谕他的听众接受圣洗以获得罪的赦免（宗2:38ff.; 22:16）。

如果我们从进化论的角度来看由圣洗所带来的赦罪，我们可以说，犯罪是一个人把自己置于，相反于趋向再来的基督之逆流中，即相反于趋向绝对将来的逆流之中。但是，在他接受了赦罪之后，他又再度把自己置于整个末世大流中。这个解释假定了整个世界是在朝着以基督再来为代表的绝对将来奔流。这也表示一个事实：「自然」被「超自然」所涵摄或渗透，并为了超自然的缘故而存在，好使世界的历史，为救赎的历史而发展，并在后者内找到它的意义和价值。圣洗对于个人来说，是踏上无止境的将来的开始。同时，每一个圣洗，对于团体、教会，都是踏上所谓基督之路的第一步，是迈向彻底实现的时刻。象教会一样，圣洗是为了这个将来而存在的。只有将来才能赋予它最终极的意义。这样一来，圣洗的所有效能，都应从解除路上的障碍，和赐予朝向将来发展的自由看。

在圣经里，赦罪被看作洗涤，从积极的意义说，是一次重生，是得蒙天主赐予义子的身分。这些词汇，全都可从希腊思想中找到。不过，希腊的影响，也只限于词汇的

借用而已。这从赦罪和重生的本质、从这些事件与基督和有位格的天主的关联等事项可见。赦罪并不只是抽象地消除罪咎，而是指整个人的生活方向，彻底地转变（参阅格前6:9ff.; 10:1f.; 迦3:27; 格后5:17; 迦6:15）。

保禄在哥罗森书中警告基督徒，不要受反基督和错谬的哲学所迷惑，接着他讨论圣洗：

因为是在基督内，真实地住有整个圆满的天主性，你们也是在他内得到丰满。他是一切率领者和掌权者的元首，你们也是在他内受了割损，但不是人手所行的割损，而是基督的割损，在乎脱去肉欲之身。你们既因圣洗与他一同埋葬了，也就因圣洗，藉着信德，即信使他由死者中复活的天主的能力，与他一同复活了。你们从前因了你们的过犯和未受割损的肉身，原是死的；但天主却使你们与基督一同生活，赦免了我们的一切过犯：涂抹了那相反我们，告发我们对诫命负债的债卷，把它从中除去，将它钉在十字架上；解除了率领者和掌权者的武装，把他们公然示众，信赖十字架，带着他们举行凯旋的仪式（哥2:9-15）。

我们从厄弗所书中找到圣洗的另一个概念，圣洗是藉水洗得洁净（弗5:25ff.）。很明显，保禄是在尝试从不同的

角度描写圣洗的拯救效果。他认为圣洗是参与基督的死亡、是由水洗而得的洁净，是穿上耶稣基督，是结合而成为一个身体。在格林多前书也有同样的情形（格前6:11）：「但是你们因着『我们的』主耶稣基督之名，并因我们天主的圣神，已经洗净了，已经祝圣了，已经成了义人。」

不过，似乎参与基督的死亡，比其他的说法更重要。重生的说法是在弟铎书中提出来的。不过，在玛窦福音中也可见到这种说法，不同的是，重生是连着宇宙末世的新创造而说（亦参阅若3:3ff.）。另外有许多章节是证实提升到新生命这个事实的，这种新生命的特征是充满圣神。这正是保禄所说的：透过圣神与基督共融的新受造物（格后5:17；迦6:15；弗2:15；哥3:10）。根据弟铎书，天主藉圣洗转化了的人，剔除一切错谬和无知、迷惑和意志薄弱和团体生活中的矛盾和冲突，以及追求权势和欲望的野心，取而代之的，是仁慈、信任和团体精神。圣洗是在天主的圣神内度崭新、超脱和奥秘生活的种籽（参阅若1:13；若一3:9f.；5:18；迦6:15；雅1:18；哥3:10）。

救恩是恩赐或有待完成的工作

保禄有关圣洗的教导有一个特色，就是在已成事实和尚未来临之间、在现在和将来之间，有一定的张力。要了解这一点，我们应该记得，保禄从来不曾给圣洗下神学的定义，也不曾讲出一套圣洗教义的言论。他最关心的是督促

受洗者，从已受洗的现实，即与基督结合的事实，进入生命，因此，他特别强调对基督徒生活有重要性的元素。在他看来，圣洗涉及存在和生活的方面，是最重要的，涉及本体的方面是次要的。他提到后者，只是为了解释前者。他对我们最根本的劝诫是：尽管我们现在已掌握救恩，将来的圆满仍未达到，我们可能遭遇失败。因为圣洗并不是靠魔术起作用的，如果我们对圣事寄予错误的信赖，这可能流于轻率，严重者更会损害救恩（参阅格前10:1-6）。

保禄有时描述救恩已获取，似乎一切都已完成；有时却切切劝诫人努力修德，好象一切未来临，一切有待努力争取。从他这些双面的言论里，我们可以看到末世的这种特性，反映着实际上，基督徒是生活在两种不同的对时间衡量上。救恩已达到了，但它还未臻圆满。这种已成和尚未的矛盾，其实是因为五旬节带来的是复活，而不是基督再来这必然的后果。^③

伯多禄前书在这个问题上特别具有启发性。许多释经学家认为这封书信，或是全篇，或是其中最重要的部分（特别参阅伯前3:21-46），是有关圣洗的讲道。书信提醒它的读者，那些被带入方舟，脱离洪水的人，他们所获得的救恩，可视为透过圣洗之水而获得的救恩。书信指出，

圣洗的效果是指受洗者，在将来的审判中可获救。施行洗礼，就如在清水中淋浴加上祈求赦罪的祷文。祈祷必定获得天主垂听，因为这是基于基督的复活所带来的救赎，同时，基督，复活的主，以他的拯救大能，渗透整个教会。象保禄一样，书信特别恳切地呼籲已受洗者，应该按着罪已获赦的情况而生活。基督徒应该以受苦的基督作为生活的模范。其实，异教者感到愤怒，因为基督徒再也不附和他的狂言乱语。的确，如果基督徒要保存圣洗的意义，他们必须从以往的社会圈子退出来。他们不但要从此断绝异教的宗教和邪恶，更常要离开他们以往的朋友及夥伴。他们再也不参加公众的庆节，因为这往往与异教的礼仪有关。异教者为此而感到愤怒，因此造谣诽谤，散播猜疑的种籽。伯多禄告诉读者不要让这一切影响他们的信仰。

圣洗的末世趋向

要理解圣洗的救恩效果，即理解从圣洗的象征所显示的天主拯救的意愿，我们应该记住，圣洗只不过开端而已。接受圣洗后，人开始走上朝向将来的圆满之路。此后，他应该一直在这条路上行走，这是首要的。如果他离开这条道路，圣洗对他不但没有救恩的效能，反而成了对他的审判。因此，接受圣洗，人也同时是接受了一项终身的沉重工作。不过，他有信心和希望，他必能达到他自己和整个

人类历史，甚至整个宇宙所趋向的地方。这希望绝不是一个空洞的期待，而是一份不可摧毁的信念，因为它是来自在他内临在和工作的圣神。这个运动从圣洗开始，必能在完全的信心下，朝向将来，因为它坚实的基础是建立在过去，在哥耳哥达和复活节早晨的拯救事件上。

就这样，圣洗与过去的事件结合，并使它临现在洗礼中，又与朝向将来的活动结合。过去的事件，在圣洗中临现（其方式见前述），不但对将来有影响，并促使将来实现。如果一个人在现世已处于一条不断奔流的巨流中，每个人都要在预定的时候，以暂时的方式，达到目的地。这是暂时的，直到最后从死者中复活，整个人类历史和整个宇宙，才达到圆满为止。从洗礼开始，人的生活必须是一个不断地与天主、与其他的弟兄交谈的生活，不但与和他在同一信仰和同一圣洗下结合的弟兄，也与生活在已受洗的团体之外、基督徒应该向他们宣讲基督是人类的救主的人们交谈。

人在整个宇宙和人类历史的巨流中，在这个不断地向前奔的大流里向前走，自愿地选择投入基督团体的丰盈之中。的确，已受洗的基督徒，在这个朝向终极目标的旅程中，领导和扶持一切与他同行的人。在这个旅程中，他不是盲目地跟随一个不可逃避或违抗的自然律，而是运用他的自由，自愿地承担他的工作。如果他违反这个由圣洗而来的新生命——即与基督、基督的圣神和天主发生矛盾——

那么，他就是与自己矛盾，而且，更与整个朝向天主的大运动矛盾。罪是创造的演化过程的障碍。另一方面，圣洗和洗礼后的生命，是这个朝向将来的大运动强大的冲力。运动将越来越广泛、越迅速。复活的主在洗礼时与受洗者结合，从不可见的将来召叫他，吸引他投入越来越密切，越来越强烈的友谊中；直到他的生命达至最后的圆满，并从整体的圆满中找到最丰富的圆满为止。

教会的训导

教会的许多教义宣言都训示，圣洗是由耶稣基督建立的（脱利腾大公会议第七期，法令一，DS 1614；有关现代主义教令：DS 3442），并训示圣洗的象征（脱利腾大公会议第七期，法令二，DS 1615：任何自然的水，而且只是自然的水可用来施洗）以及圣洗的救赎效能（尼西亚及君士坦丁堡信经，DS 1837；里昂大公会议DS 830；训导亚美尼亚人的佛罗伦斯大公会议，DS 1314；脱利腾大公会议，第七期，法令4, 5; DS 1514f.；第六期第七次会议，DS 1528 ff.；第七期，法令13，DS 1626）。有一点要提出的是，大公会议教导圣洗所除去的，是原罪和个人的罪咎，以及由于罪咎所招惹的惩罚。此外，教会的信仰宣告也包括，教会藉圣洗接纳受洗者进入教会并和基督结合（佛罗伦斯大公会议，对亚美尼亚人的训导，以及教会法第87条）。以

下在讨论个别的题目时，我们会讨论教会对有关题目的言论。

圣洗的需要

我们从伯多禄的第一篇讲道中可见到，在耶路撒冷的初期教会，很自然地视信仰与圣洗，为获取救恩的「工具」。当时这第一个基督徒团体完全没有想到还有其他方式可获得救恩。这个信念来自耶稣自己的训示，他训示门徒向万民传播福音，为信众付洗，并进一步引领受洗者进入天国的奥迹中（宗2:38; 玛28:20; 谷16:15f.; 若一3:5）。

在教父时代，教会训导圣洗的需要与成为教会成员的需要同样重要。这种信念很强，甚至在三、四世纪，我们看到圣洗一直延迟至临终才举行，因为这样就不会有再度失去由圣洗带来的赦罪和圣德的危险。到了第四世纪下半期，这个错误才受到耶路撒冷的济利禄和奥思定的极力批评，指出这种做法虽然由于重视救恩，本质上是错误的。

当白拉奇派提出即使没有受洗，亦可获享永生，甚至可获天堂的主张，使人们开始认真思考圣洗的需要。华尔多教派人士（waldensian）认为儿童领洗是不需要的。路德认为儿童受洗是获救恩的重要工具，虽然他这个主张很难与他的名言唯信得救调和。加尔文坚决拒绝婴儿领洗，这是他的神学观必然的结果。总之，圣洗的需要是现代基

督教神学的一个热门论题。

天主教会在脱利腾大公会议所颁布的对亚美尼亚人的训导中，宣布天主规定圣洗对救恩是必须的（DS 1310f. 1514; 1618; 1625ff.）。

圣洗是必须的，这项训谕应该进一步解释。首先，很明显，这与教会的必要性是相同的。既然基督、唯一的带来救恩者，是教会的元首，而救恩是基于分享与基督同时派来的圣神，只有属于教会的人，才有资格分享救恩。但进入教会要经过圣洗。因此，圣洗的必须性是教会的必须性的表达。前面提过完全的会员资格，和在不同程度上属于教会的问题，很值得留意。根据玛窦和马尔谷福音的记载，耶稣吩咐门徒为人付洗的命令，宣讲福音和对福音的信仰，必须在接受圣洗之前。因此，宣讲是圣洗必须先决条件。在宣讲尚未渗透的地区，圣洗是没有基础的。在这种情况下，我们根本不能说由基督委任付洗。如果没有信仰的表现，接受洗礼是没有拯救意义的。似乎从一开始时，施洗和受洗之前，已有简短的宣信以作为对宣讲的回应（罗10:9f.; 宗8:37; 参阅宗2:38; 亦参阅罗4:25; 弗5:14; 伯前3:18, 22）。初期教会有慕道的组织，这也是出于同样的思想。

人常能透过基督而获得救恩，因为人类历史以基督为中心的本质，人常常与基督有某种联系，即使很多时候，或一般而言，他自己常常不自觉。由于这种朝向基督的倾

向，每一种信仰的形式，无论是什么形式；每一个对绝对价值的渴望，无论其形式是多么不同；从它内在的本质而言，都是一个朝向基督的运动。神学和教会宣言，称这种受洗愿望，是以水洗的圣洗的代替品。教宗碧岳十二世在他的《基督奥体通谕》中说，甚至不自觉地渴望天主也有一种拯救效能（亦参阅1949年8月8日教廷致波士顿总主教函件：DS 3866-3873）。圣经有不少章节可以证实愿洗的拯救力量（路7:47；10:27f.；18:14）。宗徒大事录（10: 46 f.）指出，在科尔乃略全家受洗以前，圣神已经倾注在他们身上了。

让我们回想一下我们在前面对这个题目说过的话。在世界各大宗教（例如印度教、佛教、伊斯兰教）的信仰中，我们可以见到愿洗正在工作。这并不表示我们无须向他们宣讲基督的福音。我们不要忘记，把他所带来的救恩，和天主愿所有人都得救的旨意，传播到世界各地，是耶稣基督的旨意和任命。而且，正如人类在自然方面日渐接近，逐渐形成一个人类的大家庭一样，人类也应该日益朝向基督，在他内结合为一个友爱的团体。我们也应该记得，基督信仰的拯救可能性，是对抗危害救恩的阻力，最有效的动力。

获取救恩的一个特别的方式是以自己的血为耶稣基督作证。所谓殉道，我们的理解是：为耶稣基督的缘故，不抵抗地忍受暴力（或直接或间接地导致死亡的虐待）至

死。耐心地接受死亡，表示一个人，在走向耶稣基督的信仰旅程中，前所未有地、强大地把他的力量，凝聚在一个焦点上。对于任何在世界之前，以牺牲性命而为他作证的人，基督曾经许诺，在天堂上为他在天父及所有天使和圣人面前作证（谷8:34-38；10:32-39；路4:29ff.；若12:25f.）。他曾经形容他自己的苦难是一次洗礼（谷10:38；路12:50）。在殉道时，人参与耶稣基督的死亡，甚至于忍受死亡事件的确实肉身痛苦。

我们也应该说，愿意为一个人，即使这个人完全不认识基督，无条件地牺牲自己，特别是以爱的服务的方式牺牲自己，就是投入耶稣基督的被钉死的痛苦和死亡中。

没有受洗而去世的儿童的命运

从圣洗的必须性引出一个问题，幼小的儿童，没有能力为自己辩护，没有受洗而去世，他们的命运如何？教会对于他们永恒的命运，深表关注。圣经本身并没有解决这个问题，不过我们可以提出下列几点：即使只有一个孩子，在他没有能力作出个人的选择，接受或拒绝基督以前，就要永远失去救恩，这也是很难与天主普救世人的拯救意愿调和的，因为这表示永远不能达到与天主圆满的共融。如果我们想到，每年有千千万万儿童生于未受洗的父母，他们死时没有机会受洗，或者每年有千千万万儿童生于已受洗

的父母，或是由于父母的错，或者不是，但他们死前或死时都没有机会受洗，这个问题就显得很严重和迫切了。中世纪的神学，特别是多玛斯亚奎纳的神学，发展了一套理论，认为没有受洗而去世的儿童，虽然不能达到与天主圆满的超自然交谈，但他们可以享受某种自然的幸福。奥思定认为不可能有无痛苦的永远失去享见天主的荣福。圣多玛斯认为有某种程度的自然满足，他的观点成了现代神学的普遍观点。根据他的看法，除了圣经所提到的两种满足：永远的满足和永远非满足之外，应该还有第三种，就是自然满足的状态。不过这观点还是不能解决一个最大的难题。而且，无论是从圣经或教父文献中，我们都找不到这第三种状况是什么。

深信天主有普救世人的意愿，以及永远不能享见天主的痛苦，而且这是无辜的痛苦，这都促使近年的神学尝试从各方面探讨，未受洗而去世的儿童得救的可能性。神学家提出天主的力量不可能受制于具体圣事的观点。圣神随意吹送。天主全能和不可思议的爱，必定有许多方法引导人进入救恩。

对于这个问题，有两个原则是可以提出来讨论的，第一，整个人类历史以基督为中心的本质，第二是代表的元素。教会本身有一个代表的功能；这是圣经的基本概念。不过，信仰基督的个人也有一种代表的功能，例如有信仰的父母对于他们的子女。我们也可以说教会可作愿洗的代

表，由父母代表寻求救恩。尼沙额我略，早期经院学派神学家、圣文德、哲生(John Gerson)、杜兰德(Durandus)和基利(Klee)及许多现代神学家都认为，父母代表性的愿望有拯救的力量。绍尔(Herman Schell)甚至指出，在父母代表愿洗下死去的孩子，可说是获得半圣事。不过，当绍尔的著作《信理》受考核时，他的观点被定为大胆、鲁莽之言。有些神学家假定，天主在儿童死前特别光照他们，使他们有能力选择永远与天主共融的生活，或自私自爱远离天主的生活。另外有些神学家（例如苏勒）认为未受洗而去世的幼童，在死者普遍地复活时，有机会作这个最后的决定。

也许从「灵魂是肉身的结构法则」这条信仰宣言，可以找到这个问题的答案。但是，肉身与灵魂是如此密切相连，在肉身死后，灵魂又如何与肉身分开而单独施行心灵上的功能，包括最高度的功能，即享见天主的荣福，这又是一个没有满意答案的问题。我们可以说，灵魂在肉身死亡的过程中，开始练习失去肉身的功能。照这种说法，死亡不是刹那间的事件，而是一个灵魂逐渐脱离肉身，发展它的非肉身功能。等到灵魂能完全不依赖肉身的器官：头脑，而作心灵上的决定时，就是灵魂的心灵功能，发展完全的一刻。无论如何，这观点不比说，「在死者普遍地复活前，没有肉身的灵魂不死」的困难更大，虽然两种说法都不能提出令人信服的理由。从这种种寻求神学解释的努

力看来，我们可以说，受洗前死去的儿童，他们的命运，是在天主拯救之爱的不可思议的奥秘之内。他们也被吸入朝向基督的普遍救恩运动之内，朝向主基督，并透过他，朝向天主。

圣洗的施行者

不可见的，首要的圣洗施行者就是耶稣基督，教会之首。因此，圣洗就是耶稣基督拯救性的临在，在此时此地可见到的具体形式。只要圣洗是结合在耶稣基督层系结构的奥体、天主子民之内，并常以地方教会的方式表达，地方教会的代表应该是圣洗的施行者。他藉施行圣洗而把受洗者收录进基督的地方团体内。这样一来，正规的圣洗施行者就是堂区司铎。不过，司铎是主教的助手，在救恩工作上，接受包括较小的地方团体的教区主教的指示。因此，只要司铎是他所管理的堂区的主教代表，他就是正规的圣洗施行者。当然，最终还是主教是正规的圣洗的施行者。经地方团体接纳，受洗者也得到团体本身接纳。团体以手足之情接纳他，从此视他为自己的一分子。圣洗是团体的一个行动，这概念源于安提约基雅依纳爵的说话，他说没有主教就不准施行圣洗（*Letter to the Smyrnians*, 8, 2），根据当今有效的教会法，主教与司铎是正规的圣洗施行者，执事是例外的施行者。

这条规则，以圣洗的意义就是接纳受洗者进入团体的行动为基础，并不影响，当有紧急事件发生或有急需时，一个已受洗者，甚至未受洗者，可以施行圣洗的事实。不过，在圣经里，对于这条规则，我们只能找到一些暗示而已。在第一个圣神降临日那一天，有三千人受洗，不可能只是宗徒们替他们施洗，另外，保禄是由门徒阿纳尼雅替他付洗的（宗9:10-18）。我们从宗徒大事录读到伯多禄「吩咐人」给科尔乃略的家人付洗（宗10:48）。保禄似乎很高兴，在格林多，除了克黎斯颇和加约，以及斯特法纳一家之外，他没有给其他任何人付洗，因此，除了他们，没有人可以炫耀，他是由保禄付洗的。基督派遣他，不是为施洗，而是为宣传福音（格前1:14-17）。

保禄这番话，与梵二强调主教与司铎的首要任务，是宣讲救恩的福音的观点符合。当一位已受洗但不是司铎的人，为他人付洗，他其实是代表整个教会团体。不过，最奇妙的是，甚至一个未受洗的人也可以施洗。这观点可以从历史的本质是以基督为中心，即促使每个人走向基督的角度看。当然，这里必须有一个先决条件，就是施洗者必须有施行一个基督徒教会的象征这个意向（DS 1611）。这包括他有协助受洗者成为基督团体的一部分的意愿。

接受圣洗者

就接受圣洗而言，每个人都有朝向耶稣基督这个天赋的本质，这使每个人都有接受圣洗的可能性。在圣经里，我们见不到圣洗不是由信仰促使的。相反，特别是在玛窦和马尔谷所记载的两段有关圣洗的事实，以及保祿的书信里，我们可见到信仰与圣洗的密切关系（参阅迦3:26f.; 哥2:12; 宗2:38）。成年人在受洗之前必须宣布他们的信仰。这是他们对宣讲的回应。最初，宣信被视为一项礼仪行为，后来更发展为圣洗的入门礼的一部分（参阅罗10:10f.; 13:11; 16:25; 格前15:12; 斐2:10f.; 若一4:1ff.及15; 宗8:37; 罗4:25; 弗5:14; 伯前3:18, 22）。有一个很长的时期，宣信的形式，一直是候洗者对于有关信仰问题的答覆。团体必须确定，候洗者的心态是适宜加入信仰团体的。在圣经里，我们可以找到固定的宣信公式所包含的一些元素（罗10:9; 宗8:37; 或者也可包括罗4:25; 弗5:14; 伯前3:18,22）。

至于婴儿受洗，我们没有明显的圣经证据，但我们可以假定，当全家受洗时，儿童必也包括在内（宗10:44-48; 16:15; 16:33; 格前1:16）。圣洗取代了旧约的割损礼（哥2:11），也许在圣神降临后伯多祿的讲道，就是婴儿受洗的证明。他说圣神不但临于他的听众，也临于他们的子女身上（宗2:38f.）。尽管圣经所记载的秩序是：宣讲、聆听、信仰、受洗，和引进圣洗的生命里，我们从传统中得到证据：曾经有婴儿领洗。

最早和最清楚的婴儿受洗的证据可见于三世纪初（是否在二世纪已有婴儿受洗，学者对此曾经有过激烈的争论）。戴都良准许婴儿受洗（约在230年）。215年前后，归于依玻理名下的祭礼指南（Ordo）有区别成年人、儿童和婴儿的洗礼。根据奥力振，从宗徒时代开始已有婴儿受洗。我们前面曾经指出，在奥思定时代，婴儿受洗已经成为传统的一项固定的成分，他认为他可以用这个习俗证明有原罪的事实。

再领洗派人士认为儿童领洗后，仍不能算是有信仰者，因此，等到他们达到开明悟的年龄后，应该再领洗——或甚至最好不要为儿童施洗。脱利腾大公会议排斥这派的观点（DS 1626），同时也反对罗特丹的艾拉武的观点。艾氏主张已受洗的儿童，在开明悟后，应该表示他们是否愿意肯定，他们的代父母在他们领洗时，以他们的名义所许诺的一切。只有接受天主对所有的人都定下客观的救恩秩序，而且也必须接受代表，无论是由教会本身代表或儿童的父母代表的原则，否则婴儿受洗是不可理解的。即使（相反教会传统）认为婴儿领洗不是由于原罪而必须施行，这个洗礼仍有很重要的救恩意义，它仍可创造受洗者与基督之间活泼的共融，能促成受洗者在教会内与基督的结合，并从而踏上朝向将来的旅程中。

注

- 1 R.Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium*, 1(1965),p. 383.
- 2 O.Kuss, *Der Brief an die Roemer* (Regensburg, 1940),pp. 72f.
- 3 O.Kuss, *Der Roemerbrief* (Regensburg, 1957-59),pp. 314f.

8

坚振

圣洗和坚振

圣洗和坚振合起来，形成完整的入门礼或教会接纳新成员的庆典。如果把它们分开，以其一属于基督本人，另一属于圣神，这是错误的区别。我们不以两者的相似点而把它们连结起来，也不能从复活和圣神降临这两项奥迹来看这两件圣事，而说圣洗使人参与复活基督的生命，坚振使人参与圣神的生命。相反，所有圣事，包括圣洗和坚振，都应该从复活和圣神降临作为一个整体所象征的意义来了解，因为两者就是教会生命的表达，教会本身以这两个奥迹为基础，并由两者所决定。圣神降临日圣神的降临，预示了一个施行圣事的年代，是一个将会一直维持到基督自己再来的年代。当然，基督联同圣神，仍然临在于教会作为一个整体之内，也临在于教会个别成员之内。我们与基督结合的形式，常是我们与圣神结合的形式。如果低估圣洗的重要性，或把坚振视为已受洗者达到开明悟的阶段，

这都不能理解坚振的意义。这种情形在圣洗也一样。认为圣洗是儿童的圣事，坚振是成人的圣事，这种观念由于把婴儿领洗，看作某一个特别的历史阶段的行动，而不认为这是神学推理所得到的结论所致。它在新约、教父或中世纪的神学里都没有基础。其实，这种观念与圣经和教父有关圣洗效能的全部证明相反。

在接受圣洗圣事时也接受圣神，这是一个无可争论的事实。伯多禄在圣神降临日的讲道中也说得相当清楚。在保禄看来，那些已受洗者，很自然地，也充满圣神（参阅宗2:38）。不过，圣洗与坚振有所不同，同样，圣神工作的领域也有不同，这一点格林多前书有清楚的说明，保禄在信上告诉我们，圣神以各种不同的方式工作（参阅格前12）。因此，问题是，圣神透过我们接受的圣洗所做的工作与圣神在其他圣事内的工作，有何不同。

圣经、教父、教会的训导

对于这个问题的答案，圣经只略作暗示而已。不过，宗徒大事录的记述，已经足够发展不同的圣洗与坚振教义。除了圣洗时赋予的圣神之外，那些在圣神中与基督结合的人，也接受其他精神力量的礼物。因此，问题是如何发展圣洗与坚振之间的不同，以使它成为教会训导和宣讲的主题。即使在圣洗之外和之上所赋予的精神礼物，也是由显

示这些礼物的力量所用的标记保证的。当斐理伯执事向撒玛黎雅人宣讲天国的喜讯时，他们接受了他的教导和洗礼，内心充满了喜悦，这喜悦是圣经最常提到的圣神的礼物（参阅宗8:39）。但宗徒们认为这还是不够的，当这个消息传到耶路撒冷时，宗徒们立刻派遣了伯多禄和若望前往撒玛黎雅。他们抵达后便为新受洗者祈祷，使他们领受圣神，因为圣神还没有降临在他们任何人身上。他们只因主耶稣的名受过洗。宗徒于是给他们覆手，他们就领受了圣神（参阅宗8:4-17）。

在厄弗所也有类似的事情发生，从宗徒大事录我们可以读到这事件的经过：

阿颇罗在格林多的时候，保禄走遍了高原地带后，来到厄弗所，遇见了几个门徒，向他们说：「你们信教的时候，领了圣神没有？」他们回答说：「连有圣神，我们都没有听过。」保禄说：「那么，你们受的是什么洗？」他们说：「是若翰的洗。」保禄说：「若翰授的是悔改的洗，他告诉百姓要信在他以后来的那一位，就是要信耶稣。」他们听了，就因主耶稣之名领了洗。保禄给他们覆手，圣神便降在他们身上，他们就讲各种语言，也说先知话。他们一共约有十二人（宗19:1-7）。

这些藉覆手而赋予圣神的叙述，很明显是参照一套当时流行的做法而记录下来的，完成这套手续后，成为基督徒的过程才算完成。即使光从字面看来，这似乎也表示，只有藉覆手才可赋予圣神，不过，如果我们以为，这是否定圣洗领受的圣神之功能，我们就错了（参阅宗2:38；格前12:13等）。覆手赋予圣神应该是圣神的特别工作的证明，这可以从行邪术者西满的故事见到。西满看见藉宗徒们的覆手，给人赋予圣神，非常羡慕，于是给他们银钱，要他们把这个权柄给他（宗8:7-19）。

从这些叙述，我们也见到，藉覆手赋予圣神，在功效上超越藉洗礼所领受的。这使领受的门徒，更有勇气和力量为信仰作证（参阅路24:19；宗1:8），对这信仰的意义，有更深的了解，使他们信仰的基础更坚固（参阅若14:26；16:13）。希伯来书把覆手与圣洗、复活和最后审判，同视为基督徒的基本教义（参阅希6:2）。

在教父时代，有充足的事实证明覆手和傅油，是紧接圣洗之后的礼仪。不过，不容易分清楚，到底这是属于圣洗礼仪的一部分，或者它本身形成一件独立的圣事。大体上说，后者可能是真的。

不过，要过了一千年以后，坚振是一件独立的圣事的概念，才完全实现。其实，一直到十二世纪，这概念才完全发展。宗教改革者拒绝接受坚振是一件独立的圣事，只把它看作对圣洗圣事的肯定。不过，天主教会已在佛罗伦

斯大公会议上，界定这是一件独立的圣事，而且，大公会议后不久，教会与宗教改革者对于这个问题展开辩论时，更明确地阐释了坚振礼的圣事本质（参阅DS 215, 789, 793, 860, 1259, 1317, 1601, 1609, 1628ff., 1777）。

标记

在圣经里，施行坚振包括覆手和呼求圣神从天降下。不过并没有提到傅油。这是很奇怪的，因为傅油常意指赋予圣神（参阅若一2:27；格后1:21；路4:18）。而且，特别提到基督受圣神傅油。

在后宗徒时代，在三世纪初，有证据显示，有诵唸祷文和覆手的圣事动作，在西方教会，直到五世纪，坚振也是透过祈祷和覆手而施行的，不过还加上划十字圣号。罗马的依玻理的做法有点不同，除了覆手和十字圣号之外，还有傅油的动作。在这方面，他很可能是受了亚历山大里亚的神学所影响，在此，这三种动作，已被视为一个组合的动作。有文献证实，安提约基雅的圣德菲是东方教会第一位施行傅油的教父（参阅*ad Autolicum*, 1,12），接着，亚历山大里亚人士克莱孟和奥力振也做法。在耶路撒冷利禄时代，傅油比覆手重要，而且，渐渐把它推至幕后。即使在西方教会，从五世纪以来，在额上傅油也变得越来越重要。初期经院学派曾试图在两者之间寻求综合，指出

在额上傅油其实已包含覆手的动作了。教宗本笃十四世（1740-1758）首先再强调覆手的重要性，认为覆手有其独立性。如今神学家一般都支持的观点就是：坚振的外在标记包括傅油和覆手及祈祷的动作。不过，在东正教，作为坚振礼的覆手动作已失去它的重要性了（参阅DS 793）。

新约宣称大量倾注圣神，就是一次神圣的傅油，这可视为在施行坚振圣事时，包括以傅油作为一个象征式的动作的圣经根据。君王、司祭和先知，都接受傅油，以象征他们是得到圣神大量惠赐礼物的人。同时，可能是因为古代广泛用油傅抹，促使在坚振圣事中借用傅抹这个象征式的动作，不过，在圣经中这只是很隐晦地提到而已。这种做法，有助于生活在希腊世界，经常接触他们的风俗习惯和思想模式的信友，清楚地见到坚振动作的救援本质。不过，作为一种基督徒的礼仪，它自然与外邦世界使用的礼仪，有很不同的意义与价值。至于祝圣傅抹用的油，是从很早的时期已经开始了。西彼连提到这是教会的古风。祝圣圣油通常是由主教施行的，很多时候，这是在一次很隆重的庆典中进行的。

坚振与救恩

一般神学家都同意，坚振的救援性质是：坚振是圣洗的完成。问题是：这完成是指强化在圣洗中所领受的救恩礼

物，或者指这些救恩礼物的另一个方向。有一点很清楚的：坚振增加圣化恩宠，就是说，它使受洗者肖似天主圣三。不过，如果这救援的效能是如此重要，我们很难明白为什么需要另设一件圣事以获取它。这件圣事必定与某种新元素，某些新的恩宠效能（圣事恩宠）有关。我们可以进一步分析在教父时代很普遍地使用的一个词语：印玺（sealing）的涵义。在坚振圣事中，已受洗者被盖上圣神的印玺是一个特别的印，象圣洗的神印一样，是不可磨灭的（DS 1628f.）。它包含基督和教会的元素，是圣洗所赋予的神印的发展。它象征在教会内的新地位，同时也是一个新的基督肖象。

这个教会的新印的基督和教会元素，包含特别的权利与义务。在此，我们可以特别清楚地见到坚振与圣洗不同的特性。印的性质，特别显示出圣洗在教会和个人生活中的位置。有关这一点，我们可以看看多玛斯亚奎纳的观点。他引述他所赞同的拉班奴有关坚振效能的说法，认为在坚振中，受洗者领受圣神，以便获得力量去为基督作证。他与邪恶搏斗的性质，是由基督搏斗的性质所决定的，因为领受了坚振的人，已刻上了基督的肖象。基督透过他死亡的牺牲，征服了世界的罪恶。以圣神盖上肖似基督的印，也可以得到同样的结果，因为圣神是以爱盖上这印的。同时，在坚振圣事中接受的基督记印，意指领受坚振的人受召进入的领域：他被造肖似基督。基督透过他在

十字架上的死亡，在全世界之前，向邪恶挑战，他这补赎性的死亡，征服了罪恶和创造了生命的新颖性：领受坚振者就是被召从这方面肖似基督。

我们前面已说过，把坚振视为成熟的圣事是完全不正确的，因为这样就表示圣洗是不成熟的圣事。这种观点，与保禄的教导是矛盾的：保禄认为已受洗者是成熟的人，他也鼓励他们在行为上表现自己是成年人。不过，坚振给予信仰基督的人一个特殊的方向，使领受者有力量和毅力，面对生活的种种危险和诱惑，在来自内、外的威胁中，坚持他对基督的信仰。这表示，坚振清晰、强而有力地强调，基督徒是生活在一个特别的情况下。坚振在很特别的方式下，是环境伦理的圣事——不是忽略天主诫命的伦理，而是个人在生活和历史复杂的情况下，有正确地运用这些诫命所必须有的卓见和力量，因为有时人生这些复杂情况的全面幅度，是不容易掌握的，甚至有时好象全无出路。圣神领导一个人，在一个似乎被罪和邪恶，这种好象很神秘的力量控制的环境之中，掌握对于他的基督徒生活最重的事。因此，坚振甚至可说是一件鼓励的圣事，使人忠于人自己的信仰，甚至不惜以自己的生命，为基督作证。

我们就是从这方面看，坚振所带来的圣化恩宠有增加的可能性。每一个基督徒，都应该证明他在世界上的基督徒生活是有价值的，都应该努力把他从基督信仰取得理想

模式，在世界上施行；或者，他应该努力建造一个值得人生于斯活于斯的世界和世界秩序。通向完美的道路，应该穿过世界而不是脱离世界。接受了坚振的人，获赐特别的内在潜力，使他可以完成每一个受洗基督徒应该承担的任务。这些内在的潜力，包括能从世界的一个特别情况中，辨别何者是首要，并有能力和有意愿，回应这个情况所提出的、无论它是怎样的困难或怎样不寻常的挑战。从现代的情况来说，一个已领受坚振的基督徒，有能力和有责任，参与转化世界的工作，透过超卓的见解和能原，使科技的成果，能成为促进适合人类生活的社会秩序的工具，而不致于成为加速人类毁灭的杀手。透过自发的活力和对社会实况的认识，不会受时下流行的见识阻碍，能对抗错误、无知、残暴、焦虑、懦弱、鲁莽、冷漠和不负责任，能抓紧世界的饥馑、失业和战争等问题。当然，每个人应首先承担他在自己的特别情况下的责任，他为本地教会的服务，也同时是为整个教会、为天主的教会而服务。教会的使命是透过它的语言、和透过它的标记，并在激发真正的人性动力：兄弟之爱、服务的意愿和自我牺牲的精神之下，加速克服世界上种种毁灭的势力。

坚振这个救援的意义有助于回答它是否有需要的问题。如果一个人只是冷漠地接受坚振，这无疑是在轻视这个救恩的标记。

施放坚振者

坚振的教会意义表示坚振正常的施放者是主教（脱利腾大公会议，第七会期法令3, DS 1630; 参阅215, 608, 794, 1318）。不过，这次大公会议，因为顾虑到东方教会，对于这个问题，保持某种程度的开放：会议反对主教不是坚振的正规施行者的说法，即反对主张主教们对于坚振，只领有与司铎相同的权能（DS 1630）。

这点我们可以从圣经找到证据——例如说在撒玛黎雅由斐理伯付洗的人，是由若望和伯多禄给他们施放坚振而不是由斐理伯自己施行（宗8:14f.）。同样，在厄弗所，是由保禄为那些由他人施洗的人行坚振礼（宗19:4f.）。

在最初期，圣洗和坚振是由主教在同一个时候施放的。当圣洗与坚振分开并由司铎施放时，西方教会把坚振特别保留给主教。因为教会的公众性是由主教代表的，而坚振，是完成的圣事，表示在世上勇敢地基督作证的意思。

从四世纪以还，在东方教会，司铎是坚振的正规施放者。司铎在施洗后立刻施放坚振。不过坚振用的油——很明显，在东方教会这是最重要的元素——是由主教祝圣的（Serapion of Thmuis）。

在西方教会，有时在教宗特别授权之下，坚振可由普通的司铎施放：西班牙主教准许司铎在特殊情况之下施放坚振（参阅第一届托尔都大公会议）。如今，为了特别的

情况和特殊的牧民需要，教会法准予某些司铎施放坚振的特权。1946年9月14日，教廷颁布教宗法令，准予所有堂区主任司铎及其代理或副主任司铎，在主教不能出席时，为其堂区垂危教友施放坚振。教会给予这项权力的理由是很容易明白的。在面临死亡时，人对自己的一切都无能为力；因此，死亡无疑是一份邀请，邀请人毫无保留地、心甘情愿地、服从地把自己交给天主。坚振赋予垂危的病人一种特别的内在力量，帮助他克服人性的自私和自爱。

司铎施放坚振的权能，可从以下几点考虑：我们在本书卷四曾指出，授予圣秩权（祝圣的权力）和法律权（牧职权），是基督给予在历史中运作的教会，同一传道权的两种表达。不过，虽然是有区别，这两种职权是密切相联，相辅相成的。教会这种法律权在个别的圣事上表达最清楚。例如圣洗，赋予受洗者在教会内重要的权利，使他成为教会的一员，拥有作为教会成员的一切权利和应守的一切规则，和应尽的种种的义务。虽然在紧急时，任何人都可以施洗，但教会有施行圣洗的特别规定。坚振与圣洗密切相联，从两者的关系上说坚振是圣洗的完成，因此，坚振也受教会生活的规则所规范。

有一点应该注意的，教会意识到，基督曾授予它完成主交付给它的工作所需的权柄与责任。教会可以在不同程度上，分授它所承受的另一传道权柄——执事的权柄、司铎的权柄或主教的权柄。主教最主要的权力范围是由基督所

确立的。他只能在教会的名义下，以基督代表的身份，执行这一切的权柄。教会可以设立施行圣事的特别条件，因为教会所有的圣事，都是它的生活的表达。这些规定，往往要视个别圣事的必须性，和为实现教会的使命及为救恩的重要性而定。教会个别成员的特殊情况，或世界的特殊情况，会促使教会在它自己的权限下，使坚振更容易接受，因此给予没有主教圣秩的司铎，施放坚振的权柄。在这种情况下，坚振不只表达教会的祝圣力量，也表达了它的牧职权柄。

东方教会规定普通的司铎可施放坚振，这给西方教会的神学家带来很大的难题。不过，有些人认为解决之道是认为他们的做法含有宗座的权柄的意味。

9

祝圣司祭职

区别的圣事

圣洗与坚振打开了进入天主子民之内的途径。祝圣司祭职是一个在天主子民之内的区别圣事。为了维持教会生活的秩序，必须有各种不同种类的服务，这些服务，当然不能由全体成员用同一的方式去做：有些工作需要由特别的权柄来完成。在本书有关教会的部分，我们已讨论过这个问题。

我们也曾经指出，教会的权柄，可分为授予圣秩权和法律权两方面。在此，我们将不讨论这两种权柄的事实，而讨论获得这些权柄的方法，即透过圣秩圣事和依教会法传授职务。不过，我们不会在此讨论后者。至于圣秩圣事，我们前面已提过几个重点，不过，为了整体的系统起见，我们将在此详细讨论有关的几点。

天主子民应该了解，它是以基督的奥体而存在的。这点很重要。这表示它分享基督的本性和工作，因此，全体

天主子民都有一种司祭的质素。但是，虽然天主子民的全体成员都分享基督的司祭、先知和王者的工作，但是，在这全体分享的性质之外，还有特别分享基督的司祭职，即主教、司铎和执事职。这个特别的分享是透过一项特别宗教礼仪而传授的。我们很容易明白，为什么这是由一项祝圣的行动而传授，而不由教会的法令传授。因为如果整个教会的本质是圣事性的，那么，很明显，那些对于它的生命特别重要的行动，在它们之内必定包含教会最基本的圣事性质。

三个阶段

祝圣司祭的圣事，在形式上与其他所有的圣事不同，这个圣秩圣事可分为三个阶段施行：祝圣主教、祝圣司铎和祝圣执事，这三者合成一件圣秩圣事。这三个相继的阶段意指一个在重要性上的秩序：整个圣秩圣事的标准和规范，就是祝圣一位主教。在中世纪，许多神学家认为，祝圣一位主教不过是一件圣仪，而祝圣一位司铎，从狭义上说，才是真正的圣秩圣事。但我们只须看看宗徒时代的教会，教父的神学、教会的礼仪和加诸一位主教身上的责任，就可知，圣秩圣事如果是一件圣事的话，这个性质首先应该属于主教的祝圣。不过按中世纪常见的观点，说圣秩圣事主要是授予祝圣感恩祭中各项元素的权柄，这确是任何普

通的司铎都可以做的，那么，中世纪的观点是可以成立的。但是，这观点忽略了：主教的责任就是，传授祝圣的权柄给天主子民的成员；而且，司铎得到主教的授权，才有资格执行他的司铎功能；最后，司铎的职务是由主教职务发展出来的，在早期教会只有主教职务存在。

因此，梵二正确地界定祝圣一位主教的圣事性。脱利腾大公会议的教导是：司铎在主教的管辖下，但有关祝圣主教的圣事性却没有作出定论。透过祝圣司铎，主教可保存教会庆祝感恩祭的能力，同时，他也有责任，监督在他领导之下的教区是否恰当地庆祝感恩祭。主教是祝这件圣体圣事不可或缺的条件，教会特别建基于这件圣事之上。

祝圣司铎也分享祝圣主教的圣事性，同时也分受主教所掌握的全部权柄的一部分。

执事的品位也是由一个圣事的礼仪而颁授的，这从圣经的记述和初期教会中可见到。所用的标记也和祝圣主教和司铎的标记一样，就是覆手和祈祷。

除了圣经所证实的这三个授予圣秩的阶段之外，在教会历史的发展中，也曾见到副执事、辅祭、驱魔者、守门者、和诵读者的职务。他们负责特别的工作，现代副执事、辅祭、驱魔者、守门者和诵读者的圣秩，已被限制或经过极大的修改。1972年9月14日，教宗保禄六世颁布特许令，取消守门者、驱魔者和副执事的圣秩。特许令又宣布，普通教友和准神职人员，都可受任命，负责辅祭和诵

读的职务而无须接受祝圣。

外在的标记

所有三个品级的外在标记，都是覆手和祈祷，但这并不等于这三个阶段是不存在的；因为我们不但要注重外在的标记，更要注重某一项特别祝圣的意向。我们已指出，我们不但要从物质的内容了解标记，同时也要看使用这标记的意向，更要在信仰中解释它。耶稣自己不曾订下任何外在的标记，但我们从一些牧函中知道，祝圣主教是透过覆手和祈祷而施行的（弟前4:14；弟后1:6）。在教父时代，我们也常听到还有傅油的标记。

宗徒时代，教会选择覆手和祈祷作为外在的标记，这是符合旧约和犹太人所熟悉的习俗。覆手在经外，无论是在俗世或宗教界，都是一个很重要的标记。在旧约，这标记主要是用于肋未人的入门礼中。当某人，即若苏厄要代替梅瑟，带领天主的子民，进入客纳罕地，这项任命是透过覆手而授予他的（户27:18ff. 22f.；申34:8）。此外，在后期的犹太主义，也参照旧约的这个习俗，设立藉覆手而授予职务的制度。这常是独特的、不可重覆的授权。因此，宗徒们会觉得有理由，藉这个他们所熟悉的礼仪，把他们从基督得来的责任与权柄，授予他们的承继人，因为基督自己也曾利用一个旧约制度，即派遣（shaliach），以

便把他的使命传递给宗徒们。虽然他只是按名字召叫他们，派遣他们去执行他们的工作，这些受他委任的使徒（sheluchim），也可能是透过某种与这个制度有关的方式，以便日后也可以藉此把教会的工作，交託给其他的人。

在手上傅油的标记是从八世纪以后才逐渐实行起来的，后来渐渐成为祝圣礼中的项目之一。一直到十二世为止，在手上傅油一直被视为一项单独的祝圣形式。授予神圣的器皿，可能是从高卢人颁授次等品级的模式发展出来的，并受日耳曼封建制度中赐予物业的法律形式所影响。授予圣皿在九世纪开始发展，最初是由一些主教采用，以表示在祝圣时传授某些权柄。不久，这两个项目就变得很重要，以致在十三世纪，广泛地被视为祝圣中最重要的部分。

有一个很长的时期，神学家都在热烈地讨论，傅油和授予圣皿，是否是外在标记中最主要的项目。教会指定要实行这两项标记，但仍未对这个问题作出决定（参阅DS 1765,1326）。

1947年11月30日，教宗碧岳十二世颁布诏书，消除了对于这个问题的一切疑虑：

我们凭着至高的宗座权柄与确切的知识宣布，并且有必要规定，祝圣执事、司铎和主教圣秩的质

(materia)，唯独是覆手礼。同样，祝圣各级圣秩唯一的模式(forma)，就是确定施行这质的意义，和透过祝圣和圣神的恩宠而授予权柄的圣事效果所唸的祷文。这些祷文由教会清楚地规定、理解和使用，因此…为免有与此相反的合法授予圣职礼，我们宣布…并规定：授予圣皿，为合法授予执事、司铎或主教圣职礼是不必要的。

东方各教会，直到现在，授予圣职，一般都是只透过覆手和祈祷，并不包括授予圣皿。

施行者

照我们所知，在初期教会，施行授予圣秩圣事的人，常是主教(弟前3:1-13; 4:14; 5:22; 弟后1:6; 铎1:5-9)。在四世纪末，从宗徒训诲录(*Apostolic Constitutions* 1:27)有以下一段：

主教应由二或三位主教，藉覆手礼而祝圣…主教祝福但不被祝福。他覆手和奉献祭献。他接受其他主教的祝福，但绝不接受一位司铎的祝福。主教可罢免任何应该罢免的神职人员，但不能罢免一位主教，因为他不能凭自己这样做。司铎可以祝福和接

受祝福；他可接受主教和其他司铎的祝福，这正是他可祝福其他司铎的原因。他可以覆手，但不能祝圣；他不能罢免，不过他可以开除他的属下，如果他们是有罪的话。

（参阅宗徒法典¹）根据脱利腾大公会议，受祝圣的主教是授予各级圣秩的经常施行者（23会期，法令第7,DS 1777），教会法规定祝圣主教时须有三位主教在场。对祝圣的有效性来说，一位主教已足够。

普通司铎，如果得到特别准许或法律授权，可以作特别修会，特别是次要的圣秩的施行者。在中世纪，有时我们会发现一些观点，认为教宗授权司铎祝圣执事和其他司铎。1400年2月1日，教宗波尼法修九世（Boniface IX）特别准许厄撒斯的圣比奥里（St. Osyth Priory）及其承继人——即司铎——祝圣他隐修院的成员成为执事和司铎；不过三年后，教宗收回成命。如果这个收回成命的事件，不能视为教宗方面的错误，我们可以这样解释：在授予司铎圣秩圣事中，司铎接受了授予圣秩权，但因为授予圣秩权是基于教会的权柄，他不能实行。换言之，教宗的准许使实际上已在授予圣秩礼中授予的权柄，可以付诸行动。那么，授予司铎圣秩——和悔罪圣事一样——是授予圣秩权和牧职权的混合。得不到只有教宗才能授予的牧职权，司铎是不能实现这种混合的职权的。

多玛斯亚奎纳认为，司铎在授予圣秩礼中，与主教（长老，司铎团）一同施行的覆手礼，象征祈求天主赐予圆满的恩宠。从牧函中我们可以知道，这是一个古老的习俗，但我们还是可以说，这种做法表示司铎永远不能单独（在没有主教的领导下）行授予圣秩礼，他们的覆手礼却有一种整合的功能。根据这种说法，主教以长老团领袖的身分，并以在场的全体司铎的名义，诵唸圣事经文，不过他们的协同本身，是既不充足也不必要。无论如何，对于主教的行动，这是一个有效的陪同。

东方教会，授予圣秩也是由主教施行的。它的合法性是从来未受到（普世教会）的怀疑。教宗良十三在1896年9月13日颁布*Apostolicae Curae*法令，宣布圣公会神品无效，因为缩短了祝圣的经文和包含不成全的意向，这和它的经文是很有关系的。不过，重新检讨这个问题的时机似乎已来到。

接受者

至于接受圣秩圣事的人，教会法（第九条）规定只有受洗的男性可以接受此圣事。在普世教会的整个历史中，从未有女性司铎，虽然她们在基督宗教外很出名。从女性在福音中所扮演的重要角色来说，例如主的母亲、基督复活的第一位见证者玛利亚玛达肋纳，她更因此而在教会传统中

被称为apostola apostolorum（宗徒的宗徒），教会没有女司祭的事实，更显得奇怪和奥妙。当时女性社会文化地位低，但耶稣对妇女的态度很值得注意。虽然他不曾使任何妇女成为他的宗徒，他的确为男女均等地打开了进入天国的道路。根据圣若望福音，他曾向一位女性，玛尔大以深刻而全面的方式，启示他为拯救所有人的生命奥迹（若11:25）。玛尔大的回答，使我们想起在某一个意义上的伯多禄的回应（若11:27及玛16:16）。当耶稣实行他在哥耳哥达死亡的伟大拯救行动时，妇女们也在场（玛27:55f.; 若19:25）。她们是第一批前去探视主的空墓的人（玛28:1-10; 谷16:6-8; 路24:1-11; 若20:1f.; 11-18）。根据若望福音，与耶稣一同从加里肋亚来的妇女们，向那十一位以及所有的人，报告她们在空墓的经验。路加更明确地说那是玛利亚玛达肋纳、及约安纳和雅各伯的母亲玛利亚，其余同她们一起的妇女，去把这个讯息告诉宗徒们。不错，妇女们的话，听起来好象无稽之谈——这是可以理解的，不但是因为她们的讯息的性质实在令人震惊，同时更因为那时妇女的地位——然而，她们所说的一切是真的。即使宗徒们是教会层系式结构的基石，一个不可抹刹的事实是，基督信仰最重要的事实，首先向妇女们启示，然后从妇女们传达给宗徒们。如果我们记得，主要是透过主向她们的显现，宗徒们才获得他们对复活基督的信仰，这事的重要性就更大

了。

无论如何，妇女们成为整个宣讲工作的一部分，这是很清楚的。按照宗徒大事录，基督升天后，聚集起来一同祈祷的120名信徒，全部都参与选举新宗徒，以填补犹达斯留下来的空缺。他们之中也有妇女，例如玛利亚、耶稣的母亲。从宗徒大事录的上文下理看来，她们似乎也曾经投票选举（宗1:14,15）。无论如何，圣神向新天主子民的全部成员，包括男和女，一视同仁地倾注（宗2:17f.）。保禄在罗马书中有关妇女的题目，说过一些值得深思的话。他推荐福依贝，说她是女执事（罗16:1,2）。他也问候普黎斯加和阿桂拉，称这些妇女们是他在基督耶稣内的助手（罗16:3）。宗徒大事录第十八章记述了一件奇妙的事。有一个在亚历山大里亚出生的犹太人，名叫阿颇罗，来到厄弗所。此人能言善辩，熟悉圣经，并学习过主的道理，非常热心讲论耶稣的事，不过他只领受过若翰的洗礼。当普黎史拉和阿桂拉听过他的讲论后，就把他请到家里来，向他更详尽地解释主的道路。在此，我们见到妇女们是如何热心地向人解释主的奥迹为己任。这人明显地对神学有兴趣，而且在某种程度上，是一位有教育的门徒和耶稣的宣讲者，但妇女们认为她们有责任向他更全面地介绍主的奥迹（宗18:23-26）。

再者，在弟前3:11，我们见到一些妇女和其他执事相提并论，相信她们是女执事。保禄曾为她们立下特别的规则。我们不能确定她们和寡妇是否同属一群人，保禄也曾

为寡妇立下特别的规则（弟前5:3-16）。无论如何，有些寡妇需要团体的帮助，也有些可以独立生活的，更有些可以为团体服务的。

似乎在教会初期，妇女们有相当大的服务范围，其中有两个特别的范围，就是在家中的私人教授和在教会的聚会中祈祷。我们在宗21:9见到后者一个明显的例子。从这一节我们知道七位执事之一的斐理伯，他有四个女儿，她们都是贞女，能说预言。讲预言是一项特别的神恩，根据旧约的许诺和伯多禄的讲道，在圣神降临后，这项神恩会临于全体天主子民身上。讲预言在教会的聚会中发生，含有祈祷的意义。妇女们是不准在聚会中教导的（格前14:34; 11:16; 弟前2:11,12）。以当时的社会文化观点来说，妇女公开教导的确会招来非议。不过，另一方面，尽管保禄有不少禁例，他仍然称普黎史拉和阿桂拉为他的助手。

在后宗徒时代也有女执事（常与寡妇相混）在团体中负责各种工作：帮助成年妇女领洗；教导妇女有关信仰的道理；作为妇女与主教之间的特使，联系住在异教者群中的妇女，或帮助因疾病或年老而不能参与感恩祭的妇女；照顾贫、病者。在三世纪、在叙利亚，女执事有法律的基础。同时，她们的工作范围也扩展了，特别是在礼仪中（在圣洗时为女受洗者傅油，作守门者）。女执事在一般的彼此代祷、领受圣体、圣秩的祝圣等事上，都是按照男执事的做法。她们也得到准许给生病的妇女送圣体（the

Testament of Our Lord Jesus Christ, 2:26)。不过，一直到四世纪中，她们才被视为神职人员的一分子。这是根据尼西亚大公会议（325）第十九条法令而定的。不过，到了四世纪末，情况又改变了。从那时起，女执事接受与男执事相同的祝圣礼。根据《宗徒训诲录》（19:20），祝圣女执事与男执事的方式一样，就是藉覆手和祈祷。这表示女执事被视为神职人员之一员。不过，从她们所指定的责任来看，女执事的祝圣，是被视为次要的圣秩。但是，这似乎不是主要的想法，因为在《宗徒训诲录》中，女执事的工作，紧接男执事工作之后讨论（宗徒训诲录8:17-20, 28）。在帝国的法律中（特别是在查士丁尼安皇帝的时代）女执事被视为神职人员的一分子。当教会逐渐脱离传教的阶段，成人受洗的人数逐渐减少后，女执事的职务也逐渐淡出。

教会保留司铎职的圣秩给受洗的男性，其中主要的原因，并不是因为男性的天赋更适宜这工作，或教会对女性的评价低。过去在讨论这个问题时，有许多理由是基于对男女本性的分析。这些理由的说服力在于是否能在某种程度上确定，在人类的社会里，男女性的社会文化功能不同。在较早的时代，这是肯定的，然而在我们科学和技术的年代，社会的发展促使这方面出现了许多不确定的情况，过去的许多观点，现代已不适宜了。

不过，如果过去所列举的男性司铎职的理由，如今已

不再有效，这仍然不表示，教会的整个传统与实践，现在仍然继续是一种错误。即使耶稣时代的文化和会社会情况，使他准许妇女们和十二位共处，并邀请妇女们出席最后晚餐，在当时是惊世骇俗的事，从他一生的传道与生活风格看来，如果他要收录妇女为他的使徒，他必定会毫不迟疑地去做，他必定不怕招来诽议。再者，我们不要忘记，普通司祭职所带来的可能性是无穷尽的。让我们记得，一个由于被祝圣为主教或司铎的基督徒男子，赋有特别的德能，从事特别的服务，他所承受的是特别而清晰地界定的工作，但教会内的所有其他工作，皆可由任何受洗的基督徒负责。在负有主教或司祭职务的人，把他们的活动，只限于他们所接受的特别司祭圣秩所赋予他们，只有他们才能承担的职务范围之内，教友在教会内应实践的工作，就可逐渐实现了。

如果我们不时时从教会活动的最终目标就是天国着眼，我们就会从错误的准则，即现世的准则，看这整个问题了。教会所有的结构元素，都在天国的法律管辖之下。耶稣自己曾经指出最重要的事是：「不拘谁遵行我在天之父的意旨，他就是我的兄弟、姊妹和母亲。」（玛12:50）另外，他还说过：「谁若愿意在你们中间为首，就当作众人的奴仆。」（谷10:44）让我们也记住格前13:13的说话：「现今（永远）存在的，有信、望、爱这三样，但其中最大的是爱。」

授予圣秩圣事和救恩

圣事的拯救效能，是由它的目的决定的，它的目的促使某种特别的救援服务，在天主子民之间，成为可能。它包含一种特别的、不能磨灭的肖似基督（基督的记号）的性质，和一个特别的教会地位。这种双重的效能包括给予施行这项特别服务的内在能力，这些特别服务，如果施行者没有受祝圣是不能施行的〔即标记性实体（圣职神印）*res et sacramentum*〕与此相联的，是基督和天主圣父的自我通传，给予接受这项权柄的人，能正确地使用它所需的卓见和推动力。

10

悔罪圣事：它在教会内的地位

悔罪圣事在教会生活中的地位

悔罪圣事是教会应该不断悔罪的具体表现。天主许诺，人可在基督内，并透过基督，得到终极的，不可撤销的救恩。主基督所带来的救恩，直到他再来以前，将在历史和教会内临在，并且是可在历史和教会内获得救恩的具体标志。受洗的团体已经接受了基督的救恩。它构成天主的子民，即已被天主所拣选，属于祂，并成为祂产业的人民。教会作为天主的子民，因此也以基督的奥体存在，它的全体成员，因为他们与基督的手足关系而能在圣神内达到天主面前。就和那些受召进入救恩团体的人们一样，教会的成员，在圣经内被称为「圣人」，即属于天主的人。尽管基督象征天主许给人的最终的救恩，普遍救恩史也在他内达到高峰，但是，当个人被接纳到救恩团体后，他个人的救恩史并未结束：团体成员的身分，并不是一个绝对和无条件的保证，表示每个人最后必定来到天主面前和获得这

份永恒的礼物：天主自己。相反，教会成员仍面临罪的诱惑和打击，仍可能不断地屈服在罪之下。

纳入教会和教会的元首、耶稣基督内，就是走向绝对将来（或永恒）的救恩之旅的开始，但这个运动并不形成一个必然的演进过程。一方面，人开始走上救恩的道路，这旅程的持续和完成，有赖于天主恩宠的主动，仁慈的天主，把人置于基督创造的拯救情况下，使人投入祂所推动的救恩大流中（参阅若6:44）。不过，另一方面，人是否能摆脱毁灭的威力，进入救恩的范围，却在于他的回应，这虽然由于恩宠的召唤而成为可能，但人是自由的。无疑，天主那自由地运作的拯救意愿，并不止于人追求救恩的运动开始之后；但是，要使人天主的交谈不中断，在人这方面的坚忍也是需要的。这给生活在救恩团体内的个人，带来不断的挑战；因为尽管由他的罪所造成的罪咎已被除去，他的心灵和精神仍在罪的纠缠之下，就是说，爱自己和骄傲常把他扯离天主。另外，人常面临一个很大的诱惑，要利用他周围的受造物以达到他爱自己和骄傲的目的。这样一来，即使他是天主子民和基督奥体的一员，基督徒仍难免成为内外诱惑的猎物。常见的危险是，向诱惑屈服，建立一个容纳不下天主的价值系统，再也不以天主而以一个受造物，无论这是人或物——金钱、财物和权势，作为他的意志和思想的中心。这样的人，无疑是圣经所说，离开他父的家，出去过一种完全脱离父的生活的人

（路15:11ff.）。这便出现了神学所说的大罪。

大罪可能以人正式反叛天主的特别形式表现，不过，通常这是冒犯天主的工作的罪。这种冒犯可以对一个人或对一种东西。人的尊严在于他是一个人，他要求他所接触的任何一人，接受和承认他是一个人——就是说，对方不能把他当作一件物品或一个物体，不能以「主体—对象」的关系对待他。每一次与另一个人的接触，都应该是一个「我—你」的接触。天主的诫命，其中一个目的就是保卫和保证人的尊严、他在世界上的生命和自由行动。人的尊严会因为他人的不体恤、侮辱和愤怒而受伤害；因为欺骗、憎恨、使用暴力、残忍、不人道和谋杀而被破坏。天主创造物质世界给人使用，并委任人管理它。祂设计物质为人服务，但不容许它的本性被人扭曲。滥用物质、无理地毁灭物质、干预或不能保存物质的正当秩序——即物质原是为人的使用而造——这就是侵犯物质世界的意义了。

因为人和物都是由于天主的创造旨意而存在的，伤害他们，就是反叛天主本身。这样一来，罪不但是直接和正式地反叛天主，同时，普遍的说，是冒犯天主的创造。在罪中，人所建立的那种自治是圣经所说的，极力求取有关善恶的知识：这是人的意志的冲力，与天主的旨意相反，它企图建立的生活模式，和按照这模式的生活，都是力求完全摆脱天主而独立的。

这种罪与人的软弱和懒惰不同。软弱和懒惰的人，虽

然他承认天主是他绝对和独一无二的价值，是他与一切事物和人的联系点，一切都是这个价值观决定的；但是，他不自觉自己对天主的这种虔敬，也不能在生活的每一个情况中，对天主保持必须的热情。他的罪是类比性的。我们日常的软弱和懒惰不是程度较轻的大罪：其实大罪和小罪是两个相当不同的范畴。

每一条罪都干犯和破坏天主子民的成员与天主的亲密关系和伤害他们作为基督奥体成员的身分。这种干犯轻重的程度，要视罪的种类而定。在大罪来说，基督奥体的成员身分不致于完全被破坏，但它的功能却被夺去。在所谓小罪来说，成员身分的效能被减弱。无论如何，罪人与天主、与人性团体并与他自己，都处于矛盾的状态。实在，一个受洗的人所犯的罪，构成一个四面的矛盾：与天主、与受造界的结合、与作为一个圣人团体的教会、与罪人自己的生命。这四个元素不是平行的，相反，它们互相重叠，彼此影响。对于一个天主子民和基督奥体的成员来说，罪所造成的矛盾，不但会强化，甚至会移向新的幅度。一个犯了大罪的人，脱离圣洗所给他的救援力量，重新投入他过去所臣服的破坏力量之下。希伯来书和若望的书信，都迫切地告诫我们千万不可重蹈覆辙，因为人要因此而失去救恩的希望（希6:4-8; 10:26-29; 若一2:8-11; 4:11-16）。保禄在申述教会是基督奥体的概念时也提到这种矛盾的性质。

已受洗者所犯的罪，不能只从个人的层面判断，它有一种集体的意义。由于成员所犯的罪，教会本身的救援生命和手足情谊也要被削弱。因为罪常涉及自私，它把罪人从团体孤立起来，因此而减弱团体内部的团结力。同时，它还妨碍团体朝向天主的路程，从而减弱他对天主拯救工作的开放。从末世的角度看，每一条罪都构成对教会朝向绝对将来之旅的障碍，甚至妨碍耶稣基督和圣神领导教会，达到最后圆满的救恩活动。

教会对于成员犯罪应负的责任

教会对于成员犯罪的这种情况，不应该保持冷漠的态度。如果教会要保持它作为天主子民和基督奥体的特色，它必须不断地和罪恶搏斗，并以此作为它存有的核心使命。不过，我们不能在教会内，分别圣人和罪人，而说圣善属于圣人的特性，罪孽属于罪人的本色，并委任前者打击后者。教会的全体成员都应该每日祈求天主「宽恕我们的罪过」。同样，所有参与教会最主要的庆礼：感恩祭的人，在礼仪开始时，都应该在天主面前痛悔自己的罪过。整个教会都获赐力量和得到授命，委身于为它的全体成员之罪做补赎。虽然全体成员都要肩负这份责任，教会内某些成员，却要特别对整个教会负上这份责任。这些成员就是：教宗、主教、司铎——还有其他受天主特别的召叫，以特别

的方式为全体的罪做补赎的人。这些人不只有私人的职责，更在教会内担当这个特殊的任务，可能由于一项特别的神恩的圣召，一位「平信徒」，受託负起补赎的责任，但这并非代表整个教会或某个地方教会。

克服罪的工具是祈祷、受苦、规劝和兄弟的纠正。如果这一切都失败，那么这个罪人应和天主子民的团体隔离（根据玛18:17）。保禄处理这种情况是很清明的。虽然他特别强调，洗礼可为教会及其成员，带来圣洁，他总不忽略劝诫基督徒遵守生活在基督内的新规条，脱离旧人，穿上新人，离开旧的破坏势力。他的书信交织着命令和指示。他永远不会忘记呼吁他的读者防范罪恶，勉力生活于圣神之内（例如罗6:2-13; 13:14; 格前3:3,16f.; 6:18f.; 迦3:17; 5:25; 哥3:10; 弗4:24）。他也提过一些把罪人隔绝于天主的国之外的罪行，例如：淫乱、不洁、放荡、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、竞争、嫉妬、忿怒、争吵、不睦、分党、妬恨（凶杀）、醉酒、宴乐、以及类似的行为（迦5:19ff.; 参阅格前6:9f.; 哥3:5; 弗5:3-7; 罗1:29-32）。可能有某些特殊的冒犯行为，使他作出这样的警告。有时他也指责某些教友触犯的特别罪行，较轻的有争吵、分裂和对人不善（格前3:3; 11:18-22），不过，他也指责一些严重的罪行——例如有一位基督徒竟然与自己父亲的妻子姘居（格前5:1-13）。

罪人的被逐和被再接纳

当全体成员的努力，都不能促使一个有罪的成员回头时，保禄要团体和这人中止关系，要把这人从天主子民的家庭中剷除（格前5:2-5,10-13；弟后3:5；罗16:17；得后3:6,14）。这个程序，在旧约中也可预见，旧约处理违反盟约的天主子民的过程也是类似的。违反盟约的人会受到不同的惩罚（被斥责、被驱逐、包括程度轻和重的驱逐）。驱逐主要是使有罪的人真切明白自己的过犯，如果他能使人相信他是真诚悔过，他要求撤除惩罚是可能的。

从谷木兰团体的法律书有关驱逐的条例，我们大约可以看到新约的天主子民所实行的驱逐的性质。这个团体大约在公元前一百年至公元五十年间有很大的发展，他们自称为「圣人」。成员以旧约的「圣殿」概念，应用到自己身上，这使团体有一种人格化的意义。冒犯了圣者的成员，必须被驱逐，这样他才可能受感动而痛悔他的过犯。他们的驱逐条例非常复杂。如果一个人公开表示悔改，他可以再度被接纳到团体里来；但那些积习不改的人，就要永远被开除了（就如会堂的规则一样）。

基督徒团体发现，尽管他们追随被钉和复活的主，他们之中有成员犯了与异教人士同样严重的罪，这对他们来说，的确是一个震撼的经验。保禄得知格林多团体竟然不曾立刻开除那些成员表示非常愤怒。作为他所建立的团体之父，他要对团体严加管教。

不过，另一方面，即使是罪大恶极的罪人，驱逐他离开团体，目的也不是要逼他走上毁灭之路。团体应该为他们祈祷，如果他们肯悔改和做补赎，团体应该再收纳他们（弟后2:25ff.; 格后2:10; 得前5:15; 格后7:9-13）。至于保禄对罪人采取断然的判断，也是在团体不能凭它自己的权威，处理这些冒犯的事件，非得动用保禄的权威时才作的。同时，在执行驱逐令时，目的是在于罪人的改正和最后重新接纳他们回到团体里来。而且，这一切都以耶稣基督之名而做的（格前5:4），不只是为了教会的秩序，也是为了罪人与基督的关系，并透过基督，与天主的关系。

因为教会的每一项行动都与救恩有关，因此，都有一种圣事的性质，是天主救恩行动的具体表现。为了罪人本身的救恩而驱逐他离开教会(excommunication)和重新接纳他重返教会(reconciliation)，都赋有圣事性。如果因为教会全体成员持续的罪性，教会必须不断更新，这点教会本身的基本圣事性已足以说明，教会和罪的搏斗也需要一个制度化的形式在运作，这正是保禄书信上所证实的。

悔罪的制度化

教会的代表，获赐力量并投身于执行这个程序，这不只是由于教会的普遍圣事性质——它本质上是属于天主并与基督结合的事实——同时也是受了成圣的召唤：主曾经明确地

召叫一切人成圣。有关的两节经文，一是来自玛窦，另一是来自若望。我们以下引述玛窦的经文。根据玛窦圣史，耶稣说（玛18:15-20）：

如果你的弟兄得罪了你，去，要在你和他独处的时候，规劝他；如果他听从了你，你便赚得了你的兄弟；但他如果不听，你就另带上一个或两个人，为叫任何事情，凭两个或三个见证人的口供，得以成立。若是他仍不听从他们，你要告诉教会；如果他连教会也不听从，你就将他看作外教人或税吏。我实在告诉你们：凡你们在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你们在地上所释放的，在天上也要被释放。我实在告诉你们：若你们中二人，在地上同心合意，无论为什么事祈祷，我在天之父，必要给你们成就，因为那里有两个或三个人，因我的名字聚在一起，我就在他们中间。

根据这段经文，耶稣对所有门徒说的话（即18节），他在另一个场合，就是在答应赐给钥匙的时候（玛16:19b），他也单独对伯多禄说过。

若望的经文是这样的（若20:21ff.）：「耶稣又对他们说：『愿你们平安。就如父派遣了我，我也同样

派遣你们。』说了这话，就向他们嘘了一口气，说：『你们领受圣神吧！你们赦免谁的罪，就给谁赦免；你们存留谁的，就给谁存留。』』

主的这些有关「束缚」和「释放」的说话（玛18：18），由福音的作者安插在他自己的上下文内。第15-17节，代表初期教会的一条规则。藉着这样的编排，圣史不但覆述了基督的说话，同时也对这些话，作了某种解释。这些话的形式、风格、一些字眼如束缚、释放等所意指的概念，都显示这是源于巴勒斯坦。我们无须决定，第十八章这些有关束缚和释放的字眼，是历史的耶稣或复活的基督所说的。

「束缚」和「释放」，从犹太经师传统的一般用法来说，是「宣布某些禁止或准许的事情」。都表示这两种行动在天主面前是有效的，这两个词的两重意义：教义和法律，也密切相连，甚至每一个教义的宣布，都指向一项法律的判决，反过来，每一项法律的判决，也和一项教义的宣布分不开。要了解这两词对于圣史的意义，我们应该注意，两个词在玛窦第十六章，是解释主给予伯多禄钥匙的权能这件事的。因此，「束缚」和「释放」在此，不但指宽恕或保留犯下的罪，同时也意指有权威地宣讲和通传救恩。这包括宣讲的权威，和如何运用进入天主的国的宗教和伦理条件，甚至宣示妨碍进入天国的情况。由此可见，

耶稣的讲话中，略有经师传统的驱逐和解除驱逐令这些概念的影子。虽然圣史把耶稣的话，与团体的规则并列，却没有扭曲这些话的意义。^①

以「束缚」和「解放」意指受邪魔势力束缚或从这势力释放出来，这个解释并没有合理的根据，虽然，这种说法，在古代的东方、在旧约，特别是在后期的犹太默示文学作品中，是主流的说法。

若望福音记载的、复活基督对门徒的讲话，可能出自耶稣语录的一个特别传统。不过，在玛窦福音所记载的，是它原始的形式。我们所见到的差异，澄清了「束缚」和「释放」的涵义，同时也把它限制在赦罪的权能这个意义上。赦罪在基督给予门徒的任务和执行任务的权柄中，占着极重要的位置。他颁布传教命令时再次强调这个权能。

按这段经文，赦罪的权柄是无限制的，没有罪是不可赦的。既然许诺给宗徒的是一个束和放的双重权柄，这表示在使用时，他们必须以一个法律判断为基础，不能但凭私意或专断的方式。他们所承受的是一个神圣的权柄，他们只能在圣神内使用它。这正是人与天主的关系，在他们的权限之下的原因。

无论是玛窦所记载的「束缚」和「释放」的话，或若望所记的「宽恕」或「存留」罪的说话，都见不到耶稣特别指定的，赦罪的方式。在玛窦所记的，与耶稣有关束缚和释放的话并列的团体的规则：「如果他连教会也不听

从，你就将他看作外教人或税吏」，我们可以看到，类似经师惩罚罪（特别是冒犯天主的荣耀、违反教义传统和得罪近人）和驱逐出团体的做法，后来可能取消了。保禄书信所证实的，驱逐犯了大罪的罪人的程序，也意指由基督赋予宗徒赦罪的权柄，是按旧约的形式实行。

至于这两段经文，是否影响教会把悔罪视为一件圣事的问题，在此要指出的是，自从戴都良以来，神学界以玛窦所记载之言为赦罪权柄的证明，但脱利腾大公会议提到赎罪是一件圣事时所依据的是若望的经文。耶稣基督没有说明处理大罪的权柄及其施行的方式，宗徒们参照旧约的步骤，这个事实并不表示，旧式甚至已过时或作废的实施，成了教会生活中相当重要的一部分。相反，我们看到教会象任何团体脱离与它冲突的成员一样，从轻视天主的新秩序的一群抽离出来，它这种反应是合符它的本质的。旧约的驱逐，只不过是一个再接纳的前奏形式而已。

历史的发展

基本原理

天主教会基于以上所引的两段经文和初期基督徒团体对于罪人的态度，发展了悔罪圣事的教义。在十二世纪，当教会致力于发展七件圣事的教导时，悔罪的圣事自然地被算作圣事之一。不过，我们应该再指出，按圣经的印证，悔

罪不能只看作一件圣事，相反，因为教会处于基督升天与再来之间的末世位置，它必须不断地受悔罪的精神所激发。在教会的整体生活内，这件圣事正是这种精神的一个具体的形式。它的特别圣事性，是由于教会所行这个具体的标记，是天主再次接纳误入歧途者进入天国的保证。

尽管有许多参差，宗徒后期的发展，大体上是朝向一个清楚的方向的。宗徒之后的教会相信，受洗的基督徒，是被从毁灭的恶势力中夺回来的，如今，在领洗后，他成了天主的人，即圣人。但是他这一生，由于软弱和邪恶，仍然不断受伤害。在后宗徒期间也和宗徒时代一样，在基督创造的天主的新秩序中，日常生活中的小失败和严重的过犯是分别处理的。日常生活中的小过犯，可透过祈祷、忏悔和自我贬抑而补偿。至于严重的过犯，应由教会本着手足之情，善加劝告（参阅《宗徒训言》；2:7; 4:3; 安提约基雅依纳爵；弗4:17-24; 3:1，以及克莱孟一书2:4,6; 56:1）。如果友善的劝告不成功，或者所犯的罪牵涉很广，那些顽劣的犯罪者，那些怙恶不悛的罪人，必须逐出教会的团体生活之外。这种驱逐并不代表一种宗教狂热的严厉清教主义。相反，这是指向皈依和救恩，因此，必须常带着爱与关怀而执行。正如教会不能基于虚假的宽容而忽视罪，同样，教会也不能根据某种脱离现世的灵修原则而判断罪人。教会的任务不是预期最后的判断，而是把误入歧途的弟兄，带回救恩的路上。忽略这项工作，无疑是违反

它存在的意义；这也是对罪人错误的仁慈。

为大罪而实行的圣事上的悔罪

因为被逐和重新收纳，重返团体生活是悔罪圣事发展的基础，很明显，在初期教会，只有那些我们称之为大罪的，才须以这圣事作补偿。虽然也有提到忏悔小罪，但我们知道这是另有所指，就是说，这种忏悔，涉及灵魂的指导。犯了小罪不必实行圣事上的悔罪。

只要罪人能悔过和赎罪，脱离罪行，每一项罪行都可得赦免，这是教会最初的想法，到了戴都良（他后来加入了蒙丹派异端）以及罗马司铎诺华丹以后，开始认为有些罪是不能赦免的，或者，教会不能赦免每一条罪。戴都良认为，有三种罪，即：谋杀、背教和奸淫，是不能赦免的。诺华丹的观点被尼西亚大公会议所否决（325年），同时大公会议也否决：只有这三条罪才需要实行悔罪圣事，其余的小罪只需透过个人的忏悔即可。

圣事上的悔罪一生只一次

认为圣事上的悔罪，一生只实行一次，这种想法，在早期教会的罪恶观的发展上，是一个相当重要的阶段。《牧者》（*The Shepherd*）的作者海美，约于180年于罗马写成此书，他在书中指出，犯了大罪而背叛基督的基督徒，只准许悔过一次。不过，我们不能肯定，海美是指已发生

的事或引进一种新的措施。在他这部书写成以前，他不太可能对这个问题作过深入的思考，因为那时基督徒叛教是绝无仅有的事。悔罪一生人只一次的说法，是末世性的说法：海美相信基督很快就会再来。不过，这里也有一个牧民和心理上的动机：如果一个人可以故态复萌，这表示他不曾有真正的悔过之心，既没有悔过，自然也没有宽恕可言。

接下来的一段时间，「悔罪只能执行一次」，变成了一条固定的原则。直到六世纪末，这种做法才逐渐缓和。结果是越来越多人犯大罪，而且渐渐形成风气，推迟悔罪的时间，直至死前最后的一刻，以免失去获宽赦的机会。

程序

被逐离教友团体，这标志着赎罪过程的开始。为了获得宽赦，罪人必须满足某些困难的条件。至于他应做的补赎，却由主教判断，这在不同的团体和不同的地区，各有不同的做法。北非的教会是出名严厉的教会，罪人必须做的补赎当然多。此地的蒙丹派有关赎罪之说，主要是从苦行派发展出来的。接受一个罪人做补赎，这件事本身就是一件恩宠的行动。这不是赦免他的罪，而是打开赦罪的道路。赎罪的时期长短不一，轻则数周，重则终生的补赎。团体透过祈祷和补赎的工作，协助罪人做补赎。教会的转祷在它的崇拜礼仪中达至高峰，全体的祈祷，汇集成为祈求天

主仁慈的呼声，按戴都良的说法，这呼求仁慈的祈祷，其实是基督自己的祈祷。教会以此有效的方式，协助有罪的成员，实在是教会参与赎罪的原因。经过一个适当的时期后，罪人可重新接纳到教会的生活来（修和）。当然，只有主教，团体的代表，有权决定罪人可否修和。有些团体相信（参考安提约基雅依纳爵），罪人必须与主教及教会修和之后才可获得罪之赦，同时，只有透过修和，赎罪者才能重获圣神。无论如何，教会确信，人一旦得到教会重新收纳后，他亦可重获圣神。虽然教会不曾深入思考修和与赐予圣神之间的关系，教会从不怀疑，通向教会之匙，同时也是打开走向天主之路的大门。修和的方式，通常是祈祷和主教向赎罪者覆手。

「公开」悔罪

实行圣事性的悔罪，早期教会和现代，甚至近代不同之处（除了上述的一生只接受一次之外），就是这件圣事的公开性。虽然这个差别，有时也有人试图排除，不过，事实胜于雄辩。无疑，就悔罪圣事的本质而言，就如教会一样，常包含一种公开性，因为整个教会都牵涉在这件圣事之内。不过，我们也可以问，圣事的这种性质，在现代是否也公开地表现出来。在初期教会时代，这圣事的公开性非常明显，到了中世纪，就逐渐不明显了，到近代，直至今日，其公开性只是隐约可见而已。我们只须回想，在初

期教会，有所谓悔罪团体（虽然不是各地都有），便可知其公开性了。此外，我们知道，在古代，悔罪者被拘限在教会内的一个特别的地方；他们不能领圣体，也经常被禁止参与祭献；最后，他们要由主教，在整个团体面前，在礼仪中重新收纳到团体里来。尽管这个礼仪仍可在《主教礼仪书》（*Pontificale Romanum*）中找到，但现代所行的悔罪圣事中，已经见不到这些程序了。同时，在中世纪，为小罪而接受悔罪圣事已逐渐成为惯例，结果这成了一种虔敬的实践，再也不是使任何人成为显而易见的罪人的一件圣事了。初期教会内与悔罪圣事的公开性同时出现的罪人的羞耻之情，也在历史中逐渐消失。不过，应该指出的是，整个悔罪圣事的第一阶段，明认所犯的罪过，在初期教会时代也是私下进行的：团体并不知道悔罪者补赎什么罪，除非其中涉及某些众所周知的罪行。除了个别情形，教会（特别是教宗依诺森一世）反对公开宣告罪状。

初期东方教会与西方教会悔罪的区别

从教会对悔罪的态度，我们可以看到，尽管本质上相同，从三世纪开始，已经有两种不同的悔罪观。其一，以亚历山大里亚神学家——例如亚历山大里亚的克莱孟和奥力振——为代表，他们强调罪人赎罪的努力。这主要是以牧民和教育的角度为出发点，认为这是净化的作用。另一观点以北非的神学家——例如戴都良和西彼连——为代表，他们

强调与教会的修和。他们认为这件圣事是悔罪和补偿的性质甚于净化的性质。这两种观点对接着下来的时代，都有显著的影响。亚历山大里亚的观点，多见于东方教会，而西彼连的观点，则常见于西方教会。

在东方教会里，我们发现，奥力振的指导灵魂之说，对于隐修院，有重要的影响。在信友的心目中，罪的治疗特别重要，甚至脱离悔罪圣事而单独发展。最重要的是，以治疗为目的的赎罪工作和指导灵魂，自然不只与大罪有关，与日常生活中的小毛病和失败，也有关系。指导灵魂是常实行的虔敬行为，悔罪者向他的神师告明他的过错。这种形式的告罪，成了隐修院一项固定的纪律；这不是现代所了解的圣事行为，而是一种灵修的辅助。在这种形式中，赦罪也是从来不提的。聆听告罪者，也不是非主教或司铎不可。不过，他应该是一位灵魂的导师，他应该是审慎而有智慧的，有生活经验，对人性有认识，同时有灵修的深度。当然，这种告罪，也在教会的整体圣事性的氛围内进行。

悔罪是赎罪和补偿的概念，是北非神学家的观点，主要是在西方教会流行。他们的概念是基于一个原则：由罪所造成的错误——破坏原有的秩序——必须纠正。因此，在这概念里，含有法律的成分。人补偿了罪，便可获得救恩的力量，甚至可参与基督的十字架，恢复被拒绝的十字架的效能。

六世纪及以后的改变：倾向较频密的、 私人的圣事上的悔罪

在教父时代末期，由于悔罪是一生祇实行一次，加上它的公开的性质，为西方教会的这件圣事，带来了严重的危机，必须重新修订它的形式。从六世纪开始，圣事上的悔罪逐渐频密，其公开性也逐渐减低。到了六世纪末期，这些新的倾向在西班牙已经特别显著了。第三届多拉多主教会议（589年）企图阻止这种趋势，禁止（在法令第十一条）重複悔罪圣事和实行私人悔罪。但这些趋势在主教会议的禁令之外，继续发展。

但是，普遍地推行重複和私人悔罪的主要动力，来自安格鲁—撒克逊和爱尔兰教会。我们对这个时期的悔罪实践所知不多，不过很明显，公开和一生一次的悔罪实施，并没有象在欧洲大陆一般，在不列颠群岛建立起来。七世纪达苏的德道主教（Theodore of Tarsus, 他在668年被祝圣为堪德伯利总主教），曾撰守安格鲁撒克逊悔罪手册，从这本书上，我们知道，在爱尔兰和安格鲁撒克逊教会并没有实行公开的修和礼仪，因为他们没有实行公开的悔罪仪式。

教会的悔罪不包含公开的性质，这对于它实行的方式有很重要的影响。如果悔罪不包括逐出教会的团体生活，而卑屈的补赎工作，也不必持续一个很长的时期；同时，如果悔罪的行动是可以重複的话，那么，一些不在初期教

会的悔罪圣事范围之内，轻度的冒犯天主也可以悔罪作为补赎。结果，从七、八世纪以还，日常生活中的小毛病（奥思定认为这可以天主教作为补赎）也包括在悔罪圣事的范围之内。这种圣事形式在初期教会是见不到的。

安格鲁撒克逊和爱尔兰教会的悔罪习惯，在六世纪末由许多来自爱尔兰的隐修士带到欧洲大陆，稍后也有人从英伦带去。到了八世纪，我们发现欧陆已普遍实行重复的悔罪。在七、八世纪写的有关悔罪的书籍，规定了悔罪者应做的补赎的数量，如此一来，取消了由主教或司铎决定补赎的权利。虽然这补赎包括不少古怪的成分，不过，都显示真正的赎罪精神。一般而言，悔罪的实行，是朝向逐渐减低其严厉性的方向发展。

接受悔罪圣事的规则

不过，另一方面，我们发现在八世纪，特别是九世纪，有某些规定是接受悔罪圣事的教友应该遵守的。如果悔罪可以实行不只一次，那么犯了大罪的人，当然必须接受悔罪圣事；而且，每次犯了大罪都应该再接受这件圣事。除此之外，教会劝谕，有时甚至规定，全体成员接受悔罪圣事，即使他们并没有犯严重的罪行而必须做补赎。

至于接受此圣事的频率，我们发现，在九至十二世纪期间，各地的教会有很大的差别。到了第四届拉特朗大公会议（1215），教会明确规定，所有教友都有责任，每年

至少接受一次悔罪圣事，这条规则，在脱利腾大公会议和教会法典中再度重複。不过一般认为（这些意见保留初期教会的信仰），这条规则，严格地说，只对那些认为自己犯了大罪的人士有约束力。教会劝谕教友常接受悔罪圣事，这样一来，便促成了以告罪（告解）作为一种虔敬的实践，而东方教会所实行的指导灵魂，也与圣事上的赦罪合併，不过在实践上，原来的灵修指导元素未充份顾及。

逐出教会是一个独立的步骤

在六世纪，我们发现一个趋势，那就是教会执行逐出教会的惩罚，相当独立于悔罪圣事之外，这对于悔罪圣事的实践，有相当重要的影响。一项对团体影响深远的罪，由于悔罪圣事的私人性质，再也不能透过圣事性的悔罪以处理，为了团体的利益而必须用别的方法处理。这方法就是逐出教会，逐出教会成为一个独立步骤的发展，变成了内在形式和外在形式分离的基础。结果教会禁令所包含的灵修性和拯救性，逐渐隐蔽起来。

圣事上的悔罪趋向私人化

经常实行悔罪圣事的结果是，监管悔罪的赦罪者，再也不是由主教或赦罪者专任，一般都交由司铎负责（虽然他们只能在主教的任命下才能执行任务）。

八世纪以来，特别重视告明罪行的行动，因此，这件

圣事又称为「告解（罪）圣事」。在八世纪，这项实践一方面是告罪和被逐出教会团体两项，另一方面是修和，直至今日仍实行的悔罪形式，就是从八世纪开始发展的。与初期教会所实行的悔罪形式比较，很明显这是古代形式的简化。这些改变，使这件圣事更趋向私人化，而它的团体性，也相应地减少了。

教会的教导

时至十二世纪，教会的整体圣事性，已发展至七件特别的圣事，而悔罪也被列为其中之一，由教会团体的合作和授权教会负责人参与执行，这项教规在公斯当大公会议（1414—1418）期间受到威力夫和赫士的质疑，不过，大公会议坚持不改（DS 1260ff.）。后来再次受宗教改革人士反对，脱利腾大公会议确定悔罪圣事的存在（第十四轮、第一次会议，DS 1668ff.）。会议肯定这件圣事是由耶稣基督亲自建立，并确定它与圣洗圣事的区别，会议更提出若望福音20:22作为佐证：

如果任何人说，主、我们的救主这段话：「你们领受圣神吧！你们赦免谁的罪，就给谁赦免；你们存留谁的，就给谁存留。」（若20:22）不应解作天主教会从开始以来一直理解的，是指悔罪圣事中的

赦免或保留罪的权力；或者任何人，否定这件圣事的建立，歪曲这些说话的意义，而说这是指教会宣讲福音的权柄，这些人应受绝罚（见DS 1703；参阅DS 3446）。②

从脱利腾大公会议的文献，我们可以见到，教会对悔罪圣事的观点。脱利腾大公会议之后的时代，我们发现，越来越强调从纯个人的角度解释悔罪圣事的趋势，认为这是为一个领洗后再陷于罪恶之中的人而设的圣事。在对抗反对这件圣事的人士，从威力夫直至加尔文及其他后来者，更特别强调圣事对于个人救恩的重要性，而在圣经和教父时代都非常重视的、圣事的教会层面，却越来越模糊了。不过，教会指定，犯了大罪的人士，不能只是痛悔，在获准领受圣体之前，应该接受悔罪圣事，即办妥告罪和补赎。由此亦可见，圣事的教会层面，仍未完全失去影响力。究其原因，主要是因为感恩祭，特别是全面地实现这件圣事意义的教友领圣体，其实已预先假定了教友与教会的完全共融。同时，在天主的爱内分享，也预先假定了与教会修和。这思想是教父，特别是奥思定所提倡的，但在脱利腾的决定中，却没有正式的提出来；不过，在有关领圣体的指示中明显地包含了这思想。

东方教会一般都肯定悔罪的圣事性（除了某些受加尔文影响的人，例如Cyrillos Lukaris）。宗教改革人士对于

这件圣事没有一致的立场。特别是路德的态度是有摇动的：虽然他很重视每日悔罪，但就这件圣事而言，我们可以从他的文章中找到互相矛盾的言论。在他早年，同时也在他生命最后数年间，他不但高度赞扬这件圣事，而且经常接受。墨兰顿也一样，特别保留私人告罪：在他看来，最重要的是赦罪。路德也同意他的观点，认为赦罪是由天主命令司祭代替天主而说的：因为赦罪是天主的声音，所以悔罪可称为圣事。透过赦罪而注入的新生命，可从当事人的善行中表现出来。这就是悔罪结出的果实。路德认为，对于真正的悔罪，最重要的事是信仰。信仰使人能完全仰赖天主透过基督而赐予罪人的救恩，并使他能接受宽恕之言和天主的说话。路德不认为悔罪是一项必须的责任，但如果人事先没有告罪，是不可领圣体的。

根据路德有关告罪的论文，早期的路德思想倾向于在某种意义上把告罪看作一件圣事，并且相当努力保存它。不过，大约在公元1800年前后，告罪已完全从路德会的生活中消失，也见不到任何正式取消这件圣事的文件。十九世纪的新路德派却致力于重新引进这件圣事的工作。

宗教改革人士所属的教会，一般对于悔罪圣事是存疑的。慈运理彻底否定个人告罪，加尔文大体上否绝，不过，对于那些没有人可以帮助他们解除焦虑的重负，终日被罪恶感所困的人，他却向他们推荐这件圣事。但是他认为赦罪，基本上与传福音之言没有很大的分别：赦罪者只

不过是天主恩宠的见证者和保证者而已。

近年来，在基督教内有强势的教友运动，要重新把这件圣事引进基督教会，而教会当局，大部分也能满足教友的这个愿望。

注

- 1 参阅 A. Vogtle, *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 2d. ed., pp. 478ff.
- 2 见《教会的训诲》(*The Church Teaches*), p. 315°

11

悔罪：圣事的标记

和其他的圣事比较，悔罪圣事的外在标记是比较难见到的，因为在圣事中，没有具体的东西可让圣事的语言，传达救赎的意义。正统经院学派所发展的形式和物质的概念，更难应用到这圣事的标记上；难怪神学家对于这个问题的意见是这样的分歧。

历史

脱利腾大公会议提到圣事的标记，但对于神学家多年来争辩不休的问题却没有定论。试看第十四轮第三次会议的言论（见DS 1673ff.）：

此外，本届大公会议主张：悔罪圣事的主要效能所表达的形式（form），是执行者（聆听告罪司铎）所唸的这句经文：「我宽赦你…」根据教会的习

惯，还加唸一些经文；不过，这些经文固然是好，与悔罪形式的本质，毫无关系，也不是施行这圣事所必须的。圣事的次资料（quasi-matter），就是悔罪者的各项行为，例如痛悔、告罪、补赎。因为这些行为，按天主的教导，对于悔罪者获得圣事的完整性，以及获得完善和完全的赦罪是必须的，这些行为亦可称为悔罪（圣事）的一部分。^①

（亦参阅佛罗伦斯大公会议亚美尼人的诏书，DS 1323）

很明显，在历史的发展中，悔罪圣事的方式，经过很大的改变；不过在初期教会所实行的悔罪圣事与现代所实行的，两者之间可说有一共同的象征范围，虽然其范围很广。无论如何，初期教会和现代的实践，赦罪是由教会施行，罪人赎罪的努力，是在天主恩宠的推动下，通过教会当局的指导而完成的。根据《宗徒遣训》（*Didascalia Apostolorum*），从三世纪开始，那些愿意并许诺为他们的罪做补赎的人，已被命离开教会，做补赎后，由教会象慈父一般再度接纳。后世发展了特别的驱逐和修和的礼仪；从五世纪教会历史家苏卓明诺斯（Sozomenos）的描述中，我们见到按罗马礼的整个礼仪过程：最初，是禁止参与教会团体的感恩祭餐，但有时候，罪人被禁止参与整个祭祀。罪人因为犯了罪而丧失了他在领洗时获得的，参与感恩祭和圣餐的权利。

被排斥的惩罚不是在每一个地区施行，也不是按同样严厉的程度施行。根据尼西亚第一届大公会议（325年，法令11）的一条礼规，应该把罪人安排在慕道者群中。他应该把自己看作仍属于世俗的世界，仍受制于旧的破坏势力之下；不过，在已受洗的罪人和未受洗的人之间，还是有很大的分别：尽管受教会排斥，罪人仍属于教会。为了扭转被排斥的劣势，罪人必须告明他的罪状，并藉此而远离这些罪行。他应该向一位主教或指定的赦罪者告明他的罪状，之后通常会行修和礼，其中包括祈祷和覆手仪式。

从八世纪开始，告罪与修和结合，不过到了十一世纪，这种做法才被普遍地接纳。

客观与主观的成分

至于悔罪者个人的努力，与教会的修和行动之间的关系，初期教会相信，个人主观的补赎行动，结合他客观的与教会修和，可以抹除他的罪，但是对于这种结合的性质，却没有进一步分析。戴都良在他追随蒙丹主义期间，主张圣神透过教会修和的行动，立刻抹除罪。无论如何，当时的观点是，个人的悔罪与教会的修和行动（或者，在告明罪行后，修和与教会的赦罪结合），为抹除罪是必须的。

在十二世纪，隆巴（Peter Lombard）干脆说，忏悔和告明罪的行动，都应该视为圣仪，因此是赦罪的理由。

赦罪表示所犯的罪已得到宽恕。亚培拉却有不同的观点，认为教会没有任何宽恕罪的特权，认为赦罪只是属于教会纪律在程序方面的衡量：包括教会重新收纳已经藉着悔改和告罪而与天主修和的人，进入教会团体。

圣维克多休格反对任何贬斥教会赦罪行动的说法。他看罪的影响是一个双重的束缚：从内心方面说，罪使人心硬；从外在方面，罪招来将来的惩罚。罪人的悔过使他解除内心的束缚；而教会的赦罪则解除将来惩罚的束缚。中世纪初期的神学家都主张罪之宽恕透过悔改而来，这与誓愿圣事（*votum sacramenti*）有关，但他们不能解释赦罪的效能是什么。

在经院学派的全盛时期；威涵（*Wilhelm of Melitona*）和文德都主张，赦罪最主要的是促使罪人与教会修和，但罪的宽恕本身是要透过个人的悔改而来。照这些神学家看来，教会的赦罪就是教会请求天主除去罪人的罪咎（这是天主从不拒绝的）。圣齐尔的道明会士休格枢机（卒于1233）认为赦罪对于罪的宽恕有直接的因果影响。

多玛斯亚奎纳认为悔罪的行动——在他看来这包括悔改、告罪和补赎——是圣事的质（*matter*），而赦罪是圣事的形式，不过，这质和形式，形成一个单一的因，并由此而产生效能。如果在接受圣事前，罪已藉悔改而除去的话，质与形式的结合，是为除去罪咎。多玛斯从规则的角度看这件圣事，这与较早的传统不谋而合。照这个解释，

教会的赦罪先发挥作用：罪人的悔改由教会的赦罪决定，因为教会是受命这样做的，因此，教会有去除罪的功能。至于悔改和赦罪孰重，多玛斯说，圣事的效能，主要在于赦罪。

方济会神学家董思高认为只有教会的赦罪才是圣事的外在标记。他说悔罪者主观的行动，不是圣事的基要部分，不过是它必备的条件。

脱利腾大公会议以多玛斯的观点为基础，不过，参照董思高的说法（主要由铁伯在大会的讨论中陈述），并且在有关圣事的质的定义上，加了「一如」的字眼，同时指出，悔罪者的告罪和补赎是悔罪圣事的一部分，因为两者促成圣事的整体性和全面及彻底地宽恕罪。还有，值得注意的是：大公会议声明，圣事的力量在于赦罪之言。

赦罪

脱利腾大公会议所采用的赦罪公式，即与教会修和的公式，有一段很长的发展历史。早期教会，以及中世纪，一直到英国查理斯一、二世王朝期间的教会，教友得到教会团体重新接纳，即透过祈祷和覆手而被教会重新接纳，一直被视为罪已得宽恕的保证。在初期教会内，这种祈祷有多种不同的方式。例如真正的求恩祈祷和表达一种愿望的祈祷。前一种，教会直接转向天主，后者却是间接的，是

为罪人所作的祈祷。查理斯一、二世王朝以后，我们发现，直陈的形式，常和恳求及祈愿的形式合并。十三世纪以后，恳求的形式，大量地减少，甚至大部分已消失，反而直陈和祈愿合并的形式，日益普遍。多玛斯亚奎纳认为悔罪圣事唯一的形式就是直陈的形式，他甚至能引述他巴黎的同辈神学家与他一致的意见，支持他的观点。但是在礼仪的实践上，祈愿和直陈的形式，继续合并使用，直到佛罗伦斯大公会议为止。最后，脱利腾大公会议终于澄清了这件事。从历史的考察显示，悔罪圣事也和其他圣事一样，教会以它的权威，给予这件源于基督的圣事，一个主要的象征，以致今日，除了以既定的象征，不能以任何形式，举行这件圣事。

在今日的东方教会，我们发现，最初的求宽恕的形式，仍然保留着。虽然直陈的方式，仍然在使用，不过不是用在礼仪上。在东正教方面，赦罪包括祈求宽恕和教会权威性的宣布罪之赦。

告明罪行

告罪与信仰

让我们首先讨论罪人的主观行为。多玛斯亚奎纳认为这是属于圣事的外在标记。我们将按以下的秩序讨论：告明罪行、悔改和补偿。

根据圣经，罪人应该告明他的罪行，这是一条天主颁布的法律（创3:9-13; 4:9-15; 肋5:5f.; 户5:7; 撒下12:13; 詠32:1-5; 箴28:13; 宗19:5; 若一1:9; 雅5:16）。这些经文之中，有许多只说应该向天主告罪。当然，这并不表示罪人把罪告诉天主，而是罪人透过告罪而承认自己的罪行，并从而远离罪和摆脱罪的束缚。有时，圣经也明确地要求罪人在人（例如先知们）面前告明他的罪。把告罪变成一件圣事，这个需要，可能由于一个事实，根据耶稣权威的说法，赦罪需要教会当局的决定，因此，这必需先对于罪人所犯的罪行有所认识。

教父们推演这个圣经的指示而教导告明罪行的必要性。他们提出证据，证明从一开始，已有告明大罪的习惯。从他们，我们得知初期教会所实行的整个悔罪程序，如果没有他们留下的著作，我们对于这方面就一无所知了。最初，或是罪人自动去找主教，向他告明自己的罪，或是主教向他责询，因为他的罪行已成为众所周知的事，他于是告明他的罪。如果团体对于成员的罪毫不知情，我们知道，当事人是不会公布罪的实情，成员只是从罪人被隔离团体的事实而推断他的罪行。这样一来，公开的补赎，广义的说是告明罪行的一种形式，因此，总的说，悔罪可称为：exhomologesis（告明）或 confessio（公认）。悔罪者向主教告罪后，可选择在团体聚集崇拜时作另一次公开认罪，以表示谦虚。

我们已说过，在六世纪初，只有极严重的大罪，才必须透过私下告罪而在教会内做补赎。当然，较轻微的冒犯，也在接受灵修的指导时告罪（通常在隐修院办）。无论如何，教父们都相信，只有当人意识到自己的罪和公开承认，他才可获得宽恕：骄傲和自以为是的人，对自己的罪无知无觉或否认它的存在，当然也谈不上能摆脱罪的束缚了。

告罪的目的，主要不是在于提供一份报告或一张罪行的清单，而是指责和判自己的罪。这首先是在一位司铎面前做的，他是教会团体的代表，不过最后是在全知和绝对神圣的天主面前，面对基督的十字架，这是天主在仁慈中藉以判罪的十字架。因此，告罪应该是指用语言表达的痛悔，只要人能安于普通的有罪意识，他就可避免严格的自我审察和由此而导致的痛悔。因为感受不到罪恶感的干扰，他可以忽视他应该负责的个人罪行，他也可以说服他自己，他的罪行，只不过是出于人的堕落所带来的普遍不完美的一部分而已。

告罪和脱离大罪，悔过回头，必须在特别的个人告罪中表达，因为人是以教会成员的身分，经验痛悔之情。教会是他的责任所在，作为教会的成员，他的罪不可能一直关闭在他个人的良心之内。我们前面已指出，这罪牵涉整个团体；它是对教会的「我们」的冒犯，因此应该在团体之前赎罪。在团体之前忏悔和告罪，他同时恳求团体宽恕

他对团体所做的恶行，并要求团体为他转求天主。进一步的破坏已经避免，但是，如果罪人只向团体的代表：司铎告罪，而司铎是有责任对他的罪行保持缄默，这可能造成罪人与团体长久的隔离。

选择以语言表达痛悔而不选择以其他具体的标记表达，其中的原因是一个人可以藉语言，清楚地表达他自己；语言是他表达自己的模式；他是一个使用语言的存有。只要告罪是一次自我指责，这必定包含接受司铎判断的意愿（在此也包括天主的判断），因此，告罪应该算是个人心灵的发言，是个人自我的发展。

以上所说的有关个人的告罪，绝对不会减轻整个团体普遍的共同告罪的重要性。这种共同告罪的回应是共同赦罪，不过，这也绝不能免除犯大罪的人，作私人告罪的责任。

大罪与小罪

根据脱利腾大公会议的教导，在领洗以后所犯的一切大罪，无论其性质是什么，所犯的次数之多少，都应该一一告明。这是一条神圣的命令，是不能违反的。原因是，大公会议说，司铎的功能，在这事上就是一个法官的功能。如果他不能掌握全部的事实，他是不能作出正确的判断和适当的惩罚的。大会也否决一个相反的见解，认为这个责任会对良心，造成恒久的酷刑，反而，大会说只有经过仔

细审查良心能而记忆的大罪才需要告明。记不起来的罪，已经和其他的小罪一同被拔除了。但在告罪之后，人又犯另一个大罪，在他下一次告罪时，仍须受制于教会之钥匙的力量（DS 1679ff.; 1706f.; 1682; 参阅DS 1157, 1270）。

路德认为，虽然在私人告罪时我们应该讲出我们所意识到或在内心感受到的全部的罪，但是总告罪是不可能也不必的。路德说，如果赦罪只是针对我们讲出来的罪，那我们得到的帮助是很有限的。他警告说，有大、小罪的区别，不是叫我们对小罪掉以轻心。应该避免贬低罪之重要性的危险和过份多虑。按他这个解释，这并不与脱利腾大公会议的言论，或教宗良十世的绍书：《主起来吧》（*Exsurge Domine*, 1520年6月15日颁布，参阅DS 1456, 1464）的声明互相矛盾。不过，他在这方面的言论，在宗教改革时代，都被宣传和解释成脱利腾大公会议所驳斥的意义。值得注意的是，大公会议亦指出，即使是大罪，有时也会被当事人忘记，这个这言论，与路德说：由于我们的自我认识不完全，我们甚至不能重数自己所犯的所有严重的罪，其实只有形式上的差别。脱利腾的定义，是假定基督徒根本可以相当容易分辨大、小罪；否则这两个名词就没有意义了。尽管事实上不是常可能在每一个事件上，清楚地决定它是否是大罪，一般而言，大部分基督徒的良心，有足够的力量，很快、很清楚和很肯定两者的分别。按大公会议的言论，只有那些经基督徒仔细审察自己，肯

定是大罪的，才需要告明。

不过，按神学家普遍的意见，和教会一向以来的实践，都认为大公会议承认，人在身、心上确实有道德的不可能性（许多人需要接受这件圣事就是很好的说明）。因此，教会当局给予普遍的赦罪。

圣经对于不可参透的罪黝黑的奥秘，从某些方面，投下一些光亮，有助于我们分辨这两种罪。犯了大罪的人，离开天主：他成了一个目无法纪的人，一个叛徒，完全脱离天主的权力范围，全凭个人的私意行事。他以自己为准则，并以自己为生活的中心。那么，罪就是一个谎言的形式。罪人成了魔鬼、谎言之父的奴隶。因为天主在基督内接触人，如果人与天主为敌，就是与基督为敌：罪人无形中再把基督钉死一次。与基督为敌扩大至与教会、基督的身体为敌。这样一来，在信仰中所体验的罪的性质，透过基督和他的工作，完全透显出来。

以上的讨论，只是对大罪而言。圣经也提到不涉及背叛天主的罪，不过是示对天主粗心大意和轻忽。脱利腾大公会议说，告明这些「小罪」（venial）不是必须的，不过是许可的，而且是有价值的。悔罪圣事主要是为宽赦大罪而建立的，不过，其次也为抹除日常的小过失而设立（参阅：教宗碧岳十二世颁布的《基督奥体通谕》和《礼仪通谕》）。

教宗本笃十四世——及稍后的教会法——宣布，即使悔

罪者已经因为某些大罪，接受了悔罪圣事，但仍必须再告明这些大罪。原因是，正如希腊教父经常指出，罪不只是一项单独的罪行，而是整个有罪的複合体。尽管某一项特别的罪咎，已由赦罪抹去，但这并不毁灭罪咎的複合体、及这罪行所带来的惩罚和整个日后犯罪的倾向。我们可以象希腊神学家一样，称这个複合体为「罪」。这罪继续被一再给予的赦罪减轻，虽然它罪咎已在第一次赦罪时抹除了。

在悔罪圣事的历史中，我们发现，曾有过不少尝试，更精确地界定大罪与小罪的分别。在教父时代，重点比较着重客观的内容，在现代和今日，却更注重主观的态度（完全的洞见和完全的自由）。从这些努力的历史，我们可以见到，客观的元素，即从个人和团体的角度看一项行动对于人生的重要性，一直有许多不确定性和变化。这种情况，一直持续到现在。主观元素也一样，也很难在任何特别的事件上画出明确的界线。伦理神学在两方面都发展了一些准则。但是在应用上，由于客观和主观元素的混合，往往造成不明朗的后果。无论大罪与小罪有怎样根本的分别——因此，人不能随便把大罪看作小罪的扩大——在一个特别的事件上，我们还是很难肯定它是大罪还是小罪。最后，我们只能说，每个人对自己的行为，都必须负良心的责任，因此，应该自己决定他的行为是大罪或是小罪。这表示，人应该时常审察、锻鍊和净化他的良心，好

使它不至于成为自私、狂妄、自负或者相反，过份小心谨慎和多虑的牺牲品。

痛悔罪过

意义

痛悔，从某一意义上说，是在圣事的标记范围之内，是内心的皈依向外表达，就是说，从内心脱离有罪的行为和敌视天主的生活（见脱利腾大公会议，第十四轮第二次会议，DS 1676ff.）。一个人，在他一生的旅程中，中途改道，踏上一个全新的旅程，这是一个重大的事件。

一个人的罪行是不可能突然从他的自我迸发出来的。相反，这是一个逐渐发展的运动，有意或无意识地指向反对天主的方向发展，支配人即时的生活目标，而且，其逼迫力也与日俱增。因为人从他人格的本质上说，无时不是自己的主人，他常是自由的，在顷刻间，他可以决定离开他作为一个受造物的本分而反叛天主，而下一刻又可为了天主的关系而返回天主。这种返回天主本质上是痛悔的一部分，但只能在天主对罪人的召唤下才可能发生。罪人的自由决定包括聆听天主的召唤和回应这召唤。人必须透过基督而走向天主，因为基督是人与天主之间的媒介，是救恩的携带者。在转向天父的过程中，人找到他自己的真我。他放弃了被罪扭曲和改变的自我和陷于谎言之中的生

活，而非常真实地找回他自己。重返自己表示转向团体，或者更好说，转向耶稣基督、教会之首，也就是转向天主子民和基督的身体。因此，这表示发现人的自我。

教会规定，痛悔是赦罪最主要的部分，而且只有在赦罪中，痛悔才能达到它最圆满的意义。痛悔与赦罪，合组成一个得救的整体，尽管由天主激发，罪人内心的痛悔之情本身，亦足以令天主再接受他投入天主之爱的怀抱内。

完善和不完善的痛悔

早期经院学派的时代，神学家已开始分完善与不完善的痛悔（狭义的contritio和attritio）之分。这种区别，与悔罪者私人的悔罪和他与教会修和的问题有关，就是说与赦罪有关。自坎特伯利的安瑟以后，一般皆以contritio一字指痛悔（较早前以compunctio指痛悔）。十三世纪初，开始有人用attritio（悔恨）这个词语。至于contritio和attritio之间的区别，最初认为两者之间只是程度上的区别而不是类别：这是当事人所感受到的伤痛的深度问题（一般来说contritio，痛悔所涉及的伤痛较大）。但是当恩宠的教义在十三世纪盛行后，区别痛悔和悔恨的标准，变成痛悔与成义恩宠的关系。在经院学派的全盛时期（例如多玛斯亚奎纳），痛悔是指由恩宠本身所促使并以之为特色的痛悔，而悔恨却不是由恩宠而促使的。不过，董思高却比他的任何前辈神学家都重视悔恨的重要性，他认为这是朝向

人最后的目标。他认为有不是由恩宠促使的痛悔，但也可以是来自天主的爱。

脱利腾大公会议以 *contritio* 一字指一般的痛悔，而以 *attritio* 指一种特别的痛悔，即所谓不完善的痛悔（旧译下等痛悔）。两者的区别是程度上的区别。大公会议称悔恨为真确的痛悔：因为它虽不能使罪人成义，它却准备罪人从悔罪圣事中接受天主的恩宠，同时，爱也不可能完全从它内排除。

因此，如果以爱作为痛悔之动机的，是完善的痛悔（旧译上等痛悔），而以恐惧作为痛悔的动机的，是不完善的痛悔（下等痛悔），这样的区别是不正确的。其实应该从所涉及的爱种类加以区别。完善的痛悔是由于完全的天主之爱而来。在完全的爱中，是为了天主的本身而爱天主，并不是为了祂许诺给人的救恩而爱祂。这种爱明认天主是绝对的存有，因此，在这份爱内也包含崇拜。不完善的痛悔是表示人为了天主所许诺的救恩而爱祂。这爱也包含希望和期待。

虽然这两种痛悔可以这样作概念上的区别，在实践上，区别就不是这样清晰了，因为两者都涉及爱。人在他对天主的爱中，是没有能力（至少永久地）逃避一个事实：是天主亲自召叫人走向祂，使人有可能使自己的生命达到圆满，向人保证他在绝对的将来中会得到祝福。如果我们记得，天主就是把自己交出来的爱本身，那么，这一

点就更清楚了（参阅若一4:8, 16）。如果一个人爱天主，他就象这爱这样爱祂。而且，即使一个人，他的爱是不完全的，他也必定能体会到，只有天主能赐他生命最终的圆满，只有天主可以召叫他进入永福的将来。同时，无可避免地，这不完全的爱，也包含崇拜的成分。

因此，很明显，即使我们可以从理性上区别完善与不完善的痛悔，最主要的，还是在实践方面。因为，即使一个人出于完全的爱而为他自己的罪悲伤，并因此而兴起完善的痛悔，他是不可能压抑自己对天主的渴望。另一方面，如果一个人出于不完全的爱而后悔自己的罪过，他这爱中也含有渴望和期望救恩的成分，我们也不可以说他对天主很冷漠。相反，希望得到救恩也包含着渴望天主、这位绝对的存有和完全的爱。这样一来，这两种不同的痛悔，只不过是爱的强度的区别。在两者之间并没有真正的界线，一种的结束就是另一种的开始。

脱利腾大公会议对于完善和不完善的痛悔之间的关系并没有定论，对于完善的痛悔与赦罪的关系也没有确言。因此，在后脱利腾期的神学中出现了争论，其中包含不少意气之争。一方面是认为完善的痛悔，即使在赦罪以前已经可以使人成义，因为这是完全的爱。这样一来，问题是，在这种情形之下，赦罪有什么作用呢？但另一方一面，有人却坚持，没有完善的痛悔，不可能有成义。脱利腾大公会议指出，罪人在信仰中转向天主时，事实上他已把希

望寄托在天主身上，开始爱祂，相信祂是一切正义之源，因此能离开罪恶（DS 1526）。虽然在此所提及的只是爱的萌芽，但这是准备接受成义的爱。按多玛斯的学说，这种萌芽的爱可由赦罪而转变成完全的爱。但这里也有一个问题：赦罪是否不只是宣布罪已获得宽赦；因为多玛斯学派的神学家认为，成义是由完全的爱促成的，而这完全的爱是由赦罪而来。不完善的痛悔在此似乎是没有意义的。

不少神学学派，特别是多玛斯和董思高的学派，都主张这种观点，他们有时互相冲突。沙拉玛加的神学家却发展另一套修和的理论。他们认为，不完善的痛悔，必定包含希望的爱，甚至崇拜的爱，而每一个真正的痛悔也意味着希望的爱：这是不必明显地激发的。稍后，亚丰索力哥里更进一步发挥这个理论，时至今日，这仍然是一个普遍接受的观点。

完善的痛悔，在赦罪以前已使人成义，这个事实是由于耶稣所宣布的爱的拯救力量而形成的（见若14:21ff.; 若一4:7f.; 路7:47-50）。在若望一书中我们可以读到这样的话（若一2:29-3:3）：

你们既然知道他是正义的，就该知道凡履行正义的，都是由他而生的。请看父赐给我们何等的爱情，使我们得称为天主的子女，而且我们也真是如

此。世界所以不认识我们，是因为不认识父。可爱的诸位，现在我们是天主的子女，但我们将来如何，还没有显明；可是我们知道：一显明了，我们必要相似他，因为我们要看见他实在怎样。所以，凡对他怀着这希望的，必圣洁自己，就如那一位是圣洁的一样（亦参阅伯前4:8；则32:12；依30:19；詠32:5；箴8:17；10:12）。

这些章节充份说明，完善的痛悔所产生的拯救力量。这只在一个已经生活在与天主建立了友善的关系，并与祂修和的人的生活中发生：这是恩宠的果实和标记。一个人在爱的忏悔中回头皈依天主，他其实已皈依天主的爱内。天主第一个关心的是迷失的羊，祂的宽恕见于祂在罪人内心所激发的痛悔上。痛悔是天主在世上所进行的工作，祂要透过基督，使世界与祂修和（参阅格后5:19f.）。

事实上，不完善的痛悔也有拯救和使人成义的力量，这可从耶稣的话中找到。耶稣叫我们不要怕那些只能杀害我们的身体，不能伤害我们灵魂的人，但要提防那些能使灵魂和肉身，陷于地狱中的人（玛10:28；5:29f.；路13:3；参阅玛3:7-12；路3:7ff.）。再者，脱利腾大公会议也曾宣布，不完善的痛悔是有益和有救赎性的，因为它准备人成义。因为虽然没有悔罪圣事，但凭不完善的痛悔，不能驱使罪人成义，它能除去进入天主之爱的种种障碍，能为赦

罪铺路（DS 1677, 1558）。不过，我们以上提到的问题：赦罪的功效是什么，仍然未解答。许多神学家接受多玛斯亚奎纳的说法，赦罪并不直接带来罪的宽赦，而是转化在不完善的痛悔内萌芽的爱，使它成为完全的爱，从而使罪人与天主修和。透过不完善的痛悔，寻获人重返天主的道路已经打开，天主交出自己，人得到转化。

脱利腾大公会议所留下的、经后脱利腾期讨论但尚未解决的问题，其实是由教父时代传递下来的。教父们一直都非常关心罪人的主观补赎与教会修和之间的关系，以及教会的修和与天主宽恕罪之间的关系。这些问题是属于一个更大的、永远不能完全解决的问题：人作为受造物与创造者天主之间的关系。

这个问题也是天主与人交往的普遍问题。如果我们说，只有天主在行动，人的独立和自由就要受损害；但如果我们不作任何进一步的解释而说天主与人一同工作，这会使人天主处于同一的层面上而成为工作的伙伴。我们必须记得，在天主方面，一切都是按祂全能的意志而完成的；在人方面，一切都透过他自己的努力完成，因此，他对自己的行为要负全部的责任。如果我们说，人的决定都是由天主作的，那我们要面对的问题是：世上发生的一切都根源于天主，都由天主完成，但不是由天主单独完成一切，这是怎样说得通？但如果不是这样，人还可以有什么自由可言呢？这是一个奥秘，是不能解决的。

在悔罪圣事这件事上，是天主亲自藉教会的赦罪之言而对人讲话。正如脱利腾大公会议在驳斥改革派时说，赦罪不应只当作教会宣讲福音的权威；这也不只是一个仪式，没有赦罪的力量。不过，这的确也有宣讲的功能，在这宣讲中，耶稣基督和他的天父的拯救力量在发挥作用。对于天主来说，教会赦罪的人的言语，是祂把自己送给人的工具。这样一来，宣讲之言不只是宣告，同时也有创造力：它所宣告的能发生效力。这当然是每个圣事标记的特性。路德自己对于这些言语也有同样的见解。

回到后脱利腾期神学有关赦罪的问题：如果完善的痛悔已带来罪的宽赦，赦罪还能达成什么？按教父们的观点，痛悔与赦罪是一个不可分割的整体，那么悔罪圣事的教会功能是什么？我们知道，十二世纪以后，悔罪圣事偏重于个人的取向，它的教会功能几乎完全被忽略。结果是见不到赦罪有什么真正的功能。但是从赦罪与完善的痛悔，是一个不可分割的完整的整体而言，它在教会的范围之内，的确有一个特别的功能。它等于修和，即重新被教会接纳到团体里来。只有透过被教会重新接纳——不是暂时性而互为因果地——才能再度与圣神共融，并在圣神内，与天主圣父共融，因为天主是透过教会的头基督、我们的首生兄弟，而把自己送给教会成员的。

补偿

我们知道在初期教会，做补赎被视为整个悔罪过程的一部分。结果补赎常被称为痛苦的洗礼。罪人所做的补赎常被视为更换罪人应得的永罚的位置（西方教会的观点），或至少这是净化的工具（东方教会的观点）。这表示补赎必须严厉、困难和长时期。的确，教会对于宣布赦罪常很谨慎，怕罪人做得不够——但要决定什么才算足够，这几乎是不可能的事。教会相信是天主亲自决定惩罚量，但天主要求一个人做多少补赎，却永远不会向我们启示的。西彼连和亚历山大里亚克莱孟认为，罪人与教会修和所做的补赎，其不足者死后补足，无论是作为补偿，或是赎罪或是净化。他们这种说法，多少解决了这个两难的问题。教会采用这观点，教会可以调适赎罪的严厉性，使它越来越温和及简单，直到今日在教会内所行的是简易的补偿形式。

从圣经里，旧约和新约，我们可以找到相当充足的证据，证明为罪的宽赦，除了必须痛悔所犯的罪之外，天主要求罪人补赎他所犯的罪过，弥补他在他自己及世界内所造成的裂痕，好使罪人种下的创伤，得到医治（参阅创3:14-19；户20:12；撒下12:13f.；哥1:24；格前9:27；格后7:10）。

在西方教会，罪的宽恕是一个单独的、独立的、自足的行动，在这里面，我们可以区别补偿、赎罪或赔偿的行为，而在东方，宽恕是人从罪咎和罪所产生的激情和惩罚

中解放出来。按这观点，罪的宽恕是一个渐进的过程。这个解释并不精确地区别罪咎与惩罚。东方的教父根据保禄在罗马书第五章所表达的神学，认为罪和惩罚构成一个邪恶的複合体。这里出现一个问题是他们不考虑的，问题是，惩罚是强加于罪人身上的，或者这是一种生活的抑制，由罪本身发出的；换言之，惩罚是罪所固有的，或是加于它的，似乎前者较近于东方教会神学家的取向，就是说，这是由罪招致的伤害所产生的后果，也是罪使个人和团体的生活，堕落的趋势。不过，罪与惩罚的区别，对于神学有关惩罚的解释，并不重要。即使天主自由地决定审判人并因人的反叛和失败而处罚他，这惩罚必定是恰当的，最终的目的是要在他有生之年，感动他，促使他悔改，把他从有罪的生活方式中提拔出来。

脱利腾大公会议期间，有些神学家认为悔罪圣事要求补偿是与圣经矛盾的，而且消灭或贬抑基督所作的补偿的价值或功劳，并指称这是纯人性的制度。脱利腾大公会议根据圣经驳斥这些理论，并宣布司铎有责任强迫罪人做适当的补赎（DS 1689ff., 1699, 1712ff., 1715）。

当然，每一种有关圣事补偿的解释，都必须以基督补赎性的死亡为出发点。基督徒的净化、补偿、赎罪的工作，都是参与耶稣基督在哥耳哥达所作的牺牲（祭献），只有这样，才能获得救赎的意义。只有一条通向天主的道路：基督。在圣洗中，人得以分享圣神，分享被钉死和复

活的基督的生命，从而与天主圣父共融。透过这个复杂的接触，他才可摆脱毁灭势力的控制；但是大罪把他从天主的关系中割除，使他再度受制于过去那些势力之下。他可以再度挣脱它们的控制，但必须透过重返基督、通向天主的道路才可能。由圣洗所赐与的，而且永远不可能丧失的肖似基督的恩宠，是重新与基督接触的基础。天主藉耶稣基督的十字架，拔掉一项罪行的罪咎。天主恩宠、这个朝向人的运动，与人脱离罪而走向天主的行动是平行的；这行动也从耶稣基督的十字架取得它的价值。除此之外，再没有别的方法或道路，可把人送到天主面前。透过参与基督的十字架，在人所犯的罪，在他自己之内，在教会和在整个人类团体，更在整个创造界所造成的混乱，便可得到修补。

我们曾讨论过，一项有罪的行动，往往在自由决定的一瞬间发生的；但它超越自己而在实行后，在某种程度上独立于实行的那一刻之外。之后，它在罪人无止境的自我矛盾中存在，而罪人便处于与他自己，这个受造物、这个被基督拯救、生活在教会内的他自己冲突的境地。结果是一种分裂的人格：一方面，罪人按他的本性是一个受造物，藉洗礼，他属于天主；另一方面，他与天主冲突，因此他也与他的真我冲突。由于这罪所取得的控制他的力量，他不断地受驱使去犯更多新的罪（情欲的恶性循环）。尤有胜者，他失去了人与物、人与人、人与天主正

确关系的意识，也失去了自我否定的能力，这种能力，对于维持政治、经济和社会生活的良好秩序是非常重要的。这样一来，罪不只是一项反对天主的错误行动而已，这项错误的行动的效能还会不断地循环下去，直接指向当事人和其他所有人。我们称这些后果为罪的「惩罚」。让我们在此再度指出，虽然我们抽象地区别作为罪本身的一部份的惩罚和从外强加的惩罚，每一项罪在它之内也承受它的惩罚。圣经所提的天主的惩罚，是由罪本身所引发的惩罚（参阅创3:14-19），确实具体而个别地实现，成为永远的邪恶之根。

悔罪包括赔补罪在罪人自己 and 团体的生活以及整个受造界，所造成的巨大破坏的决心。有罪的行为，永远不能从人类的历史中消灭，罪的后果也不能完全克服。正如我们前面说过，我们也不能计算任何一项罪的后果能达到多远。但是，如果罪人能拒绝承认他的罪行所表达的错误价值和抗拒罪所带来的自我炫耀和自私，他已经在尝试消除他给世界造成的扰乱了。

罪人脱离他所滥用的世物，并将自己完全放在天主手中，就是以具体的，可见的方式，参与基督拯救的十字架，也是以这种方式，表达他作补偿的意愿。在教会初期，有多种这一类脱离俗世的相当正式的方式，例如：斋戒加上施舍，不眠和性节制。食物、财产、睡眠、性交——这些都是我们的历史生活所必需的。在斋戒和施舍时，人

从支持他现世生命的物资割舍；在性方面节制，表示他舍弃现世生命的基本活动。使自己与世界的事物割离和鄙视世界是两回事，基督徒从来不曾受到鼓励或召叫去鄙视世界；相反，基督徒是被禁止这样做的，因为现世生命的形式是天主创造的一部分。基督徒因为他爱天主，而且只要他爱天主，他便受天主召叫，去爱人和这个世界的事事物物。与物资割离，他一方面承认天主是至高的主，另一方面也承认世界是从天主而来的倒数第二的实相。参与基督的十字架，这也是从世界割离的一种，这行动能产生广泛的拯救效果。在这个行动中，一方面是承认天主是至高的主，另一方面也向他作了补赎。在人方面，因为要参与这行动，人必须作出努力，因此他的行动也沾有赎罪的性质了。在处理他自己的、他人的生活，世界的事物上，他交出了他的主权，净化他的意愿和骄傲，从而再度成为能够爱和能够正确使用物质的人。

实行聆听告罪者所要求的补偿，加强罪人悔罪的态度，表示他参与基督十字架的决心，他接受他人对他的命令并按照指示去做——这是出于骄傲的犯罪行为的颠倒。这样一来，基督拯救的十字架，对人便可发挥具体的力量。补赎变成了基督十字架的具体表现，启示基督的十字架内的拯救活动。

悔罪圣事的施行者

应该记得，这件圣事也和其他的圣事一样，是天主自己，透过基督，在圣神内抓住人，把他拉进与自己活跃的友谊之内。天主的活动，从教会管理人员的行动中表现出来。脱利腾大公会议宣布，施行这件圣事的教会人士就是主教或他委任的聆听告罪者，大公会议所订的规则，是基于玛窦18:18及若望20:23两节经文的。

其中的理由不难明白。施行悔罪圣事包括使罪人与教会团体隔离，以及后来接受他的修和的权力。在这两件事上，团体适当的代表就是主教，或他所委任的代理人：聆听告罪者。团体本身也牵涉在悔罪的行动内，不过是透过补赎和祈祷。六世纪以前，司铎在施行这件圣事上，一直没有独立的职责：他们的工作是在几方面协助主教，以主教的名义接受教友所做的补赎，举行修和的活动。不过，六世纪以后，司铎获较大的独立权，这个过程是在西班牙开始的。教会的发展越大，主教就越不可能自己承担全部教会职务，而司铎的独立性就相应地扩大。这个过程，更因为六、七世纪间，教会实行一再重复的悔罪圣事和私人补赎而加速发展。

随着告罪被视为忏悔的重要表现，有一种观念认为，向一位不是主教也不是司铎的平信徒告罪，也有救赎的效能——目的是为灵修指导。这样的观念，最初在东方的教会，稍后更在西方的教会发展起来。唯一的条件是，这个

灵修导师必须在灵修方面有经验。我们知道，这种做法，主要是在隐修院内培植起来的，不过在外面的世界也有效法者。虽然这种告罪是为了灵修劝谕和指导，但严格地说，这不是一件圣事，开始是神师和他的神子女一同祈求罪的宽赦，逐渐演变成，无论导师是否是一位司铎，他保证他们的罪已获得赦免。伪狄尼修曾经抗议这种做法，这在五、六世纪期间，在东方的教会已经非常普遍地实行了。大约从公元八百年开始，在东方教会，几乎全部由隐修士负责悔罪和补赎的事务。新神学家西默盎（卒于1041）为这种实践辩护说，最初，宗徒们把这项得自基督的赦罪权，传给主教，在过去的历史中，教会的圣统制本身也陷于罪之中，因此被恩宠舍弃。他说，这恩宠传给了隐修士——不是传给他们全体，只是传给圣德优越的隐修士。十三世纪后，我们发现在东方的教会内有一个相反方向的运动兴起。渐渐地，只有受祝圣的司铎，才能施行这件圣事。在古代的俄国教会内，向一位平信徒告罪的实践，从来不曾广泛地发展。

在西方，向一位平信徒告罪这种做法，经过一段很长的发展。根据爱尔兰和安格鲁撒克逊的隐修院的规则，隐修士每天必须在团体面前或向他的领导人，表明他们所犯的，即使是最小的过犯。这种告罪的方式，被视为促使灵修进步最有效的工具，除了圣事上的告罪之外，教会也向教友推荐这种方式。的确，可敬的费德特别推荐，向其他

的平信徒作这种非圣事性的告明自己的小罪。不过，这从来不曾变成一种普遍的实践。

不过，因为特别强调告罪的重要性，许多神学家甚至主张，由于教会团体成员之间信仰与爱的维系，在紧急的时候，一位平信徒有权赦罪（大雅博）。多玛斯亚奎纳虽然没有在赦罪的事上赋予教友任何权力，却说过，在紧急之下，任何人向一位平信徒告罪是可获得赦免的，因为是基督亲自把罪除去的。这些观点，从教会整体的发展看来以乎是怪异的，不过，这可能源于初期基督徒集体实行悔罪圣事的做法。不错，主教或他委任的聆听告罪者是某一个教会团体的代表，主教是基督亲自拣选，他对于驱逐一个罪人，或与他修和都有责任；但问题是，如果这样的一位代表不方便接触怎么办？那么，团体的另一位成员能否承担缺席的圣统制成员的职权？大雅博和多玛斯都认为可以，但他们的观点不曾被教会普遍地接受。

路德的观点和中世纪发展起来的观点一样。他说，在正常的情况下，受祝圣的司铎是合适的聆听告罪者，不过，他也接受向一位不曾受祝圣的平信徒告罪的概念。因此，路德学派的神学家，接受向平信徒告罪的做法，可以引述他以支持他们的观点。不过，我们不要忘记，路德所说的受祝圣的司铎，与天主教所了解的不同，他所说的是由团体授予的恰当的权威。象新神学家西默盎一样，他也相信，由于圣统制的罪，教会已面临紧急的状况，因此，

不曾受祝圣的基督徒，只要他有活泼的信德，他已经受召去实行以前是由圣统制所实行的救赎功能。

施行悔罪圣事的司铎，他不但应该受过祝圣，他也应该有必需的，这或是由教会当局，或是特别赋予他（受祝圣，或获授权聆听告罪）法律权柄。司铎藉受祝圣而获得施行这圣事的内在能力，但由于事实上这牵涉到法律的判断——即驱逐出教会或与教会修和——他对于悔罪者也必须有管治权。教宗对于全体受洗者都有这种权力。从圣事的历史，我们可以看到，赦罪是受祝圣的和牧民的权柄混合的行动。由于这件圣事的特殊性质，透过祝圣而赋予的力量，只能透过牧民的力量而实践，反过来也一样。因为在施行这件圣事时所涉及的法律决定，特别重严重的罪可以保留给主教或教宗宣布。这样可使罪人充份意识到，他所犯的罪的严重性，以期感动他更深切地悔罪。

赦罪的权柄，只限于教会的特别成员，这应该不致于分化基督徒，把他们分为两组：罪人和判他们有罪的人，其实，赦罪应该被视为某些人对其他人所给的友爱的服务，是应该送出去和被接受的天主爱的礼物。再者，任何犯了大罪的人，无论他在教会内担任什么职务，他也应该接受这件圣事和接受这种管治。如赦罪是按这种精神和态度给予和接受的，那么，再没有别的人际关系的张力，比这种由一人，不可收回地把救恩转移给另一个人的人际关系的张力更大了。

注

- 1 《教会训导》(*The Church Teaches*), P.307.

12

悔罪与救恩

我们已说过，悔罪圣事的目的是宽赦大罪。这里牵涉两个元素，赞美天主是神圣和仁慈的，以及人的救恩。告罪表示赞美天主和告明罪情。这圣事显示天主的拯救行动，这个事实从初期教会实行它的方式可以见到，就是说，透过隔离和修和两种方式。它有一种判断的性质，表示它是一个指向宽恕一个罪人的牧民权力。它象征天主针对罪人的行动，因为对他仁慈的判断，实在是由天主作的。

我们今日所见的悔罪圣事，隔离与修和，再也不是两项分开的行动：今日与初期教会差不多一模一样的形式，就是修和。然而分开两个阶段的痕迹，仍然保留着。悔罪者把自己和团体的感恩祭礼分开，到一个特定的地方去告明他的罪过，以此显示他是一个罪人和一个需要悔改的人。只有在他接受了赦罪之后，他才能再领受圣体。这个过程，就是现在仍然保留下来的，在教会初期这件圣事所含有的公开性质。初期教会所实践的，是圣事的完全形

式，而现代所实践的，是经过大幅度浓缩的形式。同样的情形也在圣洗圣事和其他的圣事出现。

圣经记录了不少天主对人类的罪行的判断。旧约的先知也从天上的惩罚来解释人所遭遇的苦难。天主对有罪的人类的判罪，在祂对祂唯一的圣子耶稣基督仁慈的审判中，达到了高峰和圆满。耶稣的死亡包含许多层面，其中之一是审判。让我们扼要地複述本书卷三讨论过的这方面：

天主透过基督的十字架审判了人类。就是说，祂在一次无上权威的正义和神圣的行动中，清楚地显示，人因为罪而陷落的情况。罪的深渊、罪人生活上的损失，以及天主的神圣和正义，都从基督在十字架上的死亡启示了出来。

如果说十字架的审判，充满了破坏性，我们也可以说它是一个充满恩宠的审判。天主一次而为永远地作了这个审判；祂把祂唯一的圣子送上十字架。只有这个人，因为他的本性，他才能启示罪的深渊，因为只有他才秉赋启示神圣和正直的天主的大能。

十字架上的死亡的目的不是死亡而是生命。这不能只靠放弃旧有的、陷于罪恶之中的生命而获得；必须透过内心的革新而达成。天主把责任放给人，人必须为他的行动和他抉择的全部后果负责。耶稣，透过他在十字架上的死亡，以所有人的名义，担负了这个责任。因此，人对他的

罪应负的责任，就是天主从一开始已定下的、祂对人永恒的救恩计划：耶稣在十字架上的死亡。^①

罪人可透过耶稣，接受天主的审判而复兴他的信仰，并在这个过程中，再次参与耶稣的死亡。如果他能持守他与基督所建立的友谊，他不必恐惧最后审判的永罚。罪人在信仰中明认耶稣基督，作为他接受天主圣父的审判的代表时，他将成为耶稣的肖象，而天主圣父已对他仁慈地审判过了。在悔罪的圣事中，聆听告罪者承担天父的职务，而罪人却承受耶稣基督的。悔罪的罪人，确实地承受了耶稣的十字架，这就是天主的审判。

既然天主对耶稣的审判是一个爱的审判，它必含有革新的创造力。罪人承受十字架的审判，也同样有革新的创造力：他被转化成一个新人，不但是被钉的耶稣的肖象，同时也是复活基督的肖象。审判和转化这两个元素，并不是先后相继出现，而是交织出现。初期教会认为即使在实行补赎时，也就是说，在接受十字架的审判时，这也是天主的恩宠；同时，分享复活，也就是分享耶稣基督的新生命时，也往往包括分担十字架的审判。天主仁慈的审判，由教会的审判而具体化并产生实效；教会的审判是一个记号，它有促使天主的审判实现的创造力。

获得赦罪的罪人，在教会内有新的地位，他是个通过天主的审判并获得宽恕的人，只要他日后不再被新的罪压倒，并因此而为自己招来天主新的审判，他不滥用在悔罪

圣事中获得赦罪，在最后审判时，他这种被天主宽赦的实情，会显示出来（希3:13）。

罪人在教会的这个新地位和他肖似基督（因为基督接受了圣父的审判），构成悔罪的标记性实体（圣事性的直接效果）（*res et sacramentum*）。这个由外在标记带来的内在标记，本身是圣事实质的标记。在悔罪圣事的私人取向逐渐掩盖了它的教会取向的时代，修和的灵魂（*ornatus animae*）被称为恩宠和圣事标记。这等于内在的痛悔（*poenitentia interior*，见多玛斯亚奎纳）。这种解释是初期教会对于悔罪理解的一部分，在这件圣事中，人在痛悔之不寻常的催逼之下，摆脱他的罪的束缚。

我们无须指出，在教会内的新地位，和在悔罪人肖似基督的情况，最后把人领往圣经和礼仪所描写的，透过基督，在圣神内走向天父的生活方式。在悔罪中，基督重新向罪人自我通传，自然会在罪人之内造成新的质素，这就是我们称为圣化恩宠的质素了。

最重要的是，在悔罪圣事中，赦罪的只是天主自己，只有天主能宽赦罪。如果天主用人作媒介，人只能作一个工具。人的行动，特别是人的语言，只能作为天主再次带着仁慈的爱把自己送给罪人的一个条件、保证和象征。因此，教会的赦罪经文，不是在形式上等于天主的宽恕而确实是带来罪的宽恕的教会之言。不过，这功效有多个不同的层次。天主透过教会的经文宽恕人。这些经文不只有供

给知识的功能，同时也是天主允诺把自己送给罪人的工具。这些经文也有创造力，天主透过它们而工作；只要天主一再透过这些经文更新把自己送给人的许诺，这些经文也是一种宣讲。人与教会、基督的身体修和，并能再次积极地参与教会全面的生活和庆祝感恩祭（共融）后，他的罪得到宽赦，他也获得新的活力，投入教会团体走向绝对将来的旅程。

如果只是告明一些小罪，悔罪圣事的直接功效，同样也是一种新的肖似基督和作为他奥体成员的模式，因为圣化恩宠递增，悔罪者便能更全面地与基督和教会团体合作。不过，在这情形来说，所谓「新」，只不过是强化过去已有的一切而已。但是，我们不能把这些效能，作为视经常告罪为一种虔敬行为的唯一标准，因为在教会有许多增加人与基督友谊的方式，也是为达到这目的而设的，尤其是感恩祭。以经常告罪作为一种虔敬的练习，这个问题应该从它与整个悔罪圣事的关系了解。我们从建立圣事的经文和初期教会的实践知道，这件圣事主要是为了拔除大罪；而且，不但是除去已触犯的大罪，甚至要除去一项正在进行的，除非有圣事恩宠的干预，否则必定造成大罪的行动。

罪和惩罚：大赦

大赦的问题与悔罪圣事密切相连。大赦是一件圣仪，是从中世纪初悔罪的实践中发展出来而成为一件独立的圣仪。这只是一件圣仪，所以它的重要性不应超过悔罪圣事本身。从历史我们知道这个危险是存在的，因为对于大赦的神学反省是在这种实践推行了许久之后才开始。

无论是从大赦的神学或实践而言，有一点应该特别注意，虽然一项罪行，由一个单独的事件宽赦了，但这并不表示，整个罪的複合体——行为和它的后果——已经完全消除。按教会的说法，这表示罪和罪的惩罚有分别（当然在此，惩罚也和其他的神学词汇一样，是从比喻了解）。罪的惩罚涉及两方面：罪人所牵涉的一种有罪的倾向（扭曲的愿望和私欲偏情）和由罪在世界内造成人与人之间的混乱。承受罪的惩罚包括净化和补偿或补赎。

大赦的起源

当初期基督徒所实行的严厉的悔罪，逐渐缓和后，从六世纪直到今日，我们所见的悔罪，罪人所做的赎罪的工作，再也不是过去初期教会要求罪人做的那种形式了。从六世纪起，告明罪和赦罪是同时实行的。

现在的问题是：罪人悔罪的心情和态度，如果不能从他被基督徒团体开除的一个（长或短）时期表现，新的悔罪圣事如何表达呢？为了回答这个问题，并为协助聆听告

罪者，爱尔兰和安格鲁撒克逊教会便编纂了我们前面提过的有关悔罪的书籍，详细而精确地为每一项罪规定了悔罪的方式。这样一来，悔罪可说是有了一套固定的「价目表」，很明显，其着眼点，只能放在外在的、客观的、固定的行动上，对于内在的心态就少有顾及了。

这些有关悔罪的书籍所规定的赎罪项目，一般都是困难和严厉的，不久就遭到相当大的反对。因此，七世纪开始，一套所谓折算和救赎的复杂系统，就发展出来了。渐渐地，悔罪书籍上所规定的惩罚，便发展成固定的特别而合理的，可以实行的补赎。例如，困难的补赎，简化了，最后更发展成简短的赎罪工作、祈祷、朝圣、以及——从十一世纪开始——赎罪的罚款，以礼物的形式帮助教会达到某种目标。尤其是最后一项，非常广泛地实行。即使是这样，这种赎罪的工作，仍然表达了某种赎罪的精神：仍然很重视罪。无论如何，危险是有的，有些人会极力寻求容易的赎罪工作，实际上并没有从内心摆脱罪的束缚。这个危险在罚款的事上特别严重，而且很不幸，成了引起宗教改革的导火线。大赦就是在这整个发展的背景之下出现的。

在初期教会，强迫罪人实行的补赎，有时可以藉向一位殉道者祈求代祷而缩短。在当时的看法，这不是一种机械式的、部分地消除惩罚；而是相信殉道者的代祷，可使罪人有更深切的忏悔之心，加深他的信、望、爱三德，激

发他赎罪与补偿的行动，最后获得悔罪的净化功能。

在教父时代末期、中世纪初叶，教会有向天主奉献祈祷，恳求祂消除罪人的惩罚的规定。这种代祷的方式有二：其一是教会成员藉祈祷和牺牲的精神，分担罪人的补赎；其二是透过教会的圣统制所制定的祷文，有一部分祷文是在悔罪礼仪中采用的，就是所谓「赦罪」。教会相信，教会当局为悔罪者诵唸这些祷文时，悔罪者是否有悔罪之心，是促使祷文生效的必要条件。悔罪之心的具体表现就是实行教会所要求和推荐的某些适当的行动。从十一世纪到十二世纪，这些「赦罪」逐渐地、几乎不知不觉地转变成大赦。

大赦的新元素是：在衡量现世在教会内所应做的补赎时，也同时考虑教会有关永生的祈祷所预期的效果，这样，在现世在教会内所作的补赎，便可相应地增加或减少。于是「赦罪」，过去是一种祈祷，现在变成消除某项特别的教会惩罚正式的做法，因此是一项法律行动。

神学家为了给这个程序一个合理的解释，发展了教会的善功宝库之说。所谓善功宝库是指耶稣基督和圣人的赎罪和补偿工作的积存，形成这个善功的宝库。有些中古神学家，从教会的善功宝库的角度解释大赦，较偏重强调耶稣基督赎罪的痛苦，但另一些却着重罪人自己的努力。

教会的训导

威力夫和赫士，其实包括全部宗教改革派人士，都强烈地反对这个教会的善功宝库和一般的大赦理论，特别是那些可以用钱收买的大赦。他们认为这些东西不但贬低整个救恩过程的价值，同时更使它僵化。它们本身有一定的危险，这是无可否认的，历史也显示，有不少信徒更因此而被绊倒。在解释这条道理时，一方面要避免这些危险，另一方面要注意不可引起误解，这并不是是一件容易的工作。教宗克莱孟四世在大赦年绍书1333，首先宣讲一种普遍的大赦，并从教会的善功宝库的角度解释它。脱利腾大公会议有关大赦的言论非常谨慎，在答覆对大赦的攻击，并为了消除先前的判罪，大公会议认为教会有权颁授大赦；大赦对于救恩是很有价值的，所以应该保留；但应遵守有关大赦的规定（DS 1835；参阅1867）。

此外，教会有关大赦的教导如下：获得大赦的必要条件，首先是领受者必须已经受洗；被教会团体接纳；所犯的大罪已经除去；领受大赦的条件已经实践了，同时，领受者至少有接受大赦的意愿。

大赦源于教会所储存的耶稣基督和圣人的善功。大赦不只与教会的惩罚有关，同时也与在天主面前，罪的惩罚有关，可及于生者和死者，对于生者的赦罪方式，称为赦免方式（*per modum absolutionis*），对于死者的赦罪方式则称为代祷方式（*per modum suffragii*）。这两类大赦

也有多种不同的实行办法。

教会的「宝库」

认为教会有一个善功的宝库，这并不是一项教义，不过这是教会对自己的信仰一般的意识。神学家对它作过种种不同的解释，对于生者的赦罪方式也一样。

至于对生者的赦罪方式，教会的牧职权主要是把它应用于消除它自己加于罪人的惩罚上。但是因为现代，教会再也不象早期一般加于罪人真实的惩罚，所以消除惩罚是从什么意义上说，其实是不容易理解的。我们知道，初期的基督徒悔罪观仍然留在教会的记忆内，虽然再也不被应用作模式，在思想上还有它的效力。教会直言它是根据赋予它的权力而颁授大赦的，教会选择取古代教会所施行惩戒罪的方式，不再将罪人驱逐出团体之外，同时豁免相关的补赎。不过，赦免惩罚并不纯然是教会的人性行动。教会相信，赦免它加于罪人的惩罚，会影响罪人与天主的关系，同时能带来天主对罪罚的赦免。当然，我们不能知道「大赦」影响天主规定的惩罚的程度有多大。

要注意的是，教会不曾正式地获赐赦免来世惩罚的权力。教会不能支配天主和祂的计划，否则教会的行动便会被了解作魔术的行动。因此，教会对于来世的司法权，只能视为教会透过耶稣基督，它的头和依赖它已回到天父之家的成员而向天主的请求。这请求不会被否决，因为是透

过基督、偕同基督、在基督内而提出的。这样，大赦是结合了教会的牧职权和受祝圣的权柄，即事效性（*opus operatum*）与人效性（*opus operantis*）的结合。的确，事效性，例如有关世上的惩罚的教会司法权，必须有人效性的功能，例如向天主祈祷的功能。当然，我们不可忘记，向天主的祈求，并不是机械性的暂停或缩短惩罚——否则这就是把世间的人性强加于天主身上。当教会向天主祈祷时，教会所恳求的是，天主以祂的大慈大悲，并以祂伟大的爱，把自己赐给罪人，使罪人能日渐脱离罪的羁绊，并准备作赔补（补偿和赎罪）。接受大赦者会获得完全的自由，好使天主自我通传的效能，能在罪人向天主开放之下，再次施行。罪人向天主的开放，可由他服从教会，实行他寻求大赦应做的补赎而表现出来。

这些概念，是我们理解教会善功宝库的途径。所谓善功宝库只是比喻的说法，不应从物质方面了解，好象这是一个固定的储存灵性物质的仓库——补偿的、赎罪的物资，或者是一个灵修的资金，教会可以从这里分配某种配给量。如果是这样，我们就是为基督信仰渗入了一种怪异的、扭曲的元素了。这种错误的观念，在相当大的程度上是招致宗教改革的原因。当教会根据它所谓的善功宝库颁授大赦，它所根据的是基督本身，是根据被钉死和复活的主（以及根据那群已透过基督、在基督内达到圆满的兄弟姐妹）。包括在教会的司法行动之内向天主的祈祷，也和

教会的其他祈祷一样，是在团体内，偕同基督、教会的头而做的。教会透过基督、在圣神内祈祷，目的是希望天主能感动那个已脱离了罪行但仍未能离开罪的倾向和牵连的人，使他能在恩宠的推动下，更彻底地把自己交给被钉死的基督。

大赦的性质

那么，大赦应该从分担耶稣基督的十字架方面了解。分担一方面是授予大赦的教会，另一方面是寻求大赦的人；因为基督的十字架是补偿罪的泉源。从这个解释我们可以见到，在大赦内，主动的是天主自己。教会所做的，只是表达天主拯救的意愿。

如果我们说，教会的司法行动，主要是实现向天主祈祷的功能，这样我们可以从教会授予大赦的行动中，更清楚地见到司法元素与主观元素的关联。教会坚决地期望罪人能接受天主的恩宠，由于恩宠的帮助，教会能豁免自己加于罪人的惩罚；再者，因为由于教会权威性的司法行动，天主，在把自己赐予罪人的同时，强化了他内心的爱，使他摆脱所遗留下来的罪的倾向与牵连，这样他再也不必做世上的补赎，这些补赎当然是豁免了。如果查看大赦的历史，我们的确可以见到最后这一点的出现。虽然我这个解释，与其他神学家的解释不同，不过并不违反教会有开大赦的教导。无论如何，这个解释可避免使基督信

仰机械化和法律主义化的危险，因为这两种危险可使大赦的解释变得极端表面化。

教会的权柄

教会颁授大赦的权柄，来自基督所赐的束缚和释放的权能。不过，不是从基督的权能直接推演出来，而是教会得到基督委托，管辖有关罪的一切（包括犯罪的行为和罪的惩罚），以便扫除进天主之国的一切障碍。我们可以说，大赦是教会束缚和释放权能的一部分。

为亡者的大赦

十五世纪中叶以后，亡者也可获得大赦。按神学家的教导，教会有能力帮助处于净化过程的已亡者。当然，大赦并不表示领受大赦的亡者，可以免除他们的惩罚：这些大赦是特别向天主呈献的祈求。因此在颁发大赦的数量时，应该特别小心避免导致从物质和机械化的形式，处理救恩的危险，而且应该比向生者颁授大赦更小心。仍然生存在世上的人，受恩宠所感动，在求大赦时，能彻底地把自己交给被钉的基督，并以祈祷热切地和天主愿把自己赐给亡者的意愿结合，使亡者的灵魂能越来越向天主开放自己，加速他从罪的整个复合体解脱（参阅本书卷六有关炼狱的讨论）的净化过程。

注

- 1 参阅本书卷三：天主与祂的基督（生命意义出版社，1994年），「耶稣的死亡」。

13

病人傅油

疾病和死亡是分界的情况

疾病和死亡是人生的特别情况，是分界的情况。在疾病中，人受局限的情况——即作为一个受造物的情况，明显地显露出来，结局的阴影已逼近，而且最后必然会来临。患绝症的人经验到他无可奈何的依赖性；他可以拒绝接受，但逃不掉。因此，必须服从这种无可奈何的情况，并把它与自己整个存在整合。同时，在疾病与死亡之中，人这一生的为人，表露无遗。不过，生理的结束，并非止于它本身：疾病和死亡基本上是朝向末世的——或更确实地说，在绝症中，人经验到自己正朝向末世。人的希望和欲望、梦想和野心，远远超过他生理的结束。这便产生了，超越人自己的心智活动与他不可改变的死亡之间的矛盾，这个矛盾是必须解决的。问题是怎样解决？

在人与基督之关系的光照下，疾病与死亡以新的姿态出现，这是建基于信仰和洗礼的基础上而参与基督的十字

架。这种参与，从人一生中种种艰苦、痛苦、特别是死亡上表达出来。不过、分担基督的十字架，意味着分享他的复活。在人的一生中，复活的拯救效能，肯定是从人对将来的希望而经验到，却不是从人对当下所拥有的东西经验到；但是，因为参与基督的复活，和参与他的死亡是分不开的，所以我们的死亡，也要在末世的光照下出现，这样一来，参与基督的死亡，对于我们来说就很有意义了。

傅油的特别圣事性

由于教会作为一个整体的圣事性，基督徒每一项行动，都含有一个圣事和拯救的幅度：每一次参与耶稣的死亡，都纳入圣事的范围内。不过，疾病和死亡本身的伟大意义，说明它们参与哥耳哥达之十字架，并非由人类活动所共有的圣事性而达至，反而，这意义有它自己的特殊和密集的圣事性。这件参与的圣事就是病人傅油圣事。从它的救恩意义来看，这件圣事本质上完全是倾向末世的——更甚于其他任何圣事，因为它准备人全面地参与耶稣基督的复活。

当然，这并不表示它加速死亡的来临。但是，就算领受者康复，透过这件圣事，他已准备好接受一个充满拯救恩宠的存在，接受参与耶稣基督的复活生命。病人傅油圣事是把接受者个人的救恩史，毫无保留地与普遍的救恩史连结起来而达成这种参与的；或者，反过来说，普遍的救

恩惠——耶稣基督——无条件地充塞和占满一个人的生命。天主在病人傅油圣事中把自己传达给人，使人有能力，并召叫人与他展开最后的、亲密的交谈。疾病或濒死是接受这个邀请的时机：如果一个人重获健康，延迟了赴这个神圣邀约的时间，这个邀请也不会收回，直至人已经赴了邀约为止。

圣经的基础

基督用不同的方法表达他对病者和亡者的关怀，在他看来，疾病和死亡，不只是一个生理事件，更象征人所处的灾难情况。在他所开创的新世界纪元内，疾病和死亡再也没有合法的地位了。不过，尽管在主复活时，它们遭受极端的击败，它们仍会一直留存到主再来的日子，当然，它们再没有永恒的将来。耶稣看到，一方面疾病与死亡相连，另一方面是罪和不服从天主。当然，要说耶稣认为，如果没有罪，世上就没有疾病与死亡，这是不正确的，这种观点也是不可思议的。即使在一个没有罪的世界，疾病和死亡仍然会出现，不过意义可能会很不同。如果人与天主共融，服从祂的旨意，人必定能整合死亡的经验到他整个生命内。耶稣治病和复活死者，这些都是末世的标记，是一个没有局限的，摆脱疾病与死亡的将来。

当耶稣委派宗徒们宣讲救恩的讯息，医治病人，这实

在就是他自己的使命一部分的意义（谷6:7-13; 16:15f.; 路9:1f.; 参阅宗3:1-16; 9:32f.; 14:8ff.; 28:8f.），门徒们藉傅油的方式替人治病（谷6:13）。

雅各伯书(5:14ff.)为我们提供病人傅油圣事最清楚的根据：

你们中间有患病的吗？他该请教会的长老们来；他们该为他祈祷，因主的名给他傅油：出于信德的祈祷，必救那病人，主必使他起来；并且如果他犯了罪，也必得蒙赦免。所以你们要彼此告罪，彼此祈祷，为得痊愈。义人恳切的祈祷，大有功效。

可见，团体应该照顾病人，为他召叫长老来，因主的名给他傅油。这表示，耶稣拯救的大能，随着祈祷和傅油而来并产生效能。按这段圣经，预期的效果，首先是身体的康复。但如果雅各伯书这段经文，是按整个新约的背景而解释，我们必须承认，关心整个人身心健康的耶稣，问题绝对不只是肉身的健康而已。信众的祈祷和傅油，是为了寻求完全的康复：身体与灵魂的健康。这样看来，即使当傅油不能阻止死亡，人的整个生命透过死亡，在胜利中透显出来了。这就是赦罪所产生的功能。

在检定傅油的圣经证据时，有一点应该注意的，傅油

在圣经中有三个发展的阶段。病人傅油的圣事性是基于教会作为一个整体的圣事性。它被视为一件圣事，因为教会能逐渐从信仰的角度去理解耶稣治病和复活死者的行动。雅各伯书为它的圣事性提供了特别的根据。不过，完全承认这件圣事却要经过一段长时期的发展。

古代和中世纪的神学发展

为病人傅油在古代是很普遍的。不过，我们应该仔细检定记载这种实施的文献（参阅十二宗徒训言10,7），才能用作证明病人傅油圣事存在的证据。依波理的《宗徒的传统》（*Traditio Apostolica*，约写于215年）曾记录祝圣傅抹病人的油所唸的祷文，这可能暗示着这件圣事的存在，另外，四世纪提莫斯的色辣芬祝圣祷文的情形也一样。

教宗依诺森一世（402-417）的一封书函，第一次清楚地证明有病人傅油圣事的存在。他在信上提到一个古罗马习俗，清楚地指出，傅油主要是一件病人的圣事而不是垂死者的圣事。至于这件圣事的效果，他却引述雅各伯书。亚尔的圣凯撒里的著作（约写于540）也有类似的观点，此外还有卡西多（约550年）和可敬的费德（七世纪末）等人的作品也论及这件圣事。在查理斯时期的神学中，病人傅油成了悔罪的补充，而且是为准备死亡而施行的。

在东方教会，注意力比较集中于讨论为垂死者傅油，

认为它的先声是耶稣死前的傅油（若12:3-8）。在基索东（即金口若望）时代之后，教会对于病人傅油和悔罪圣事的关系，有很不同的解释。只有在心灵和精神上受苦的教友，才可接受傅油。最后，所有罪人都受傅油。如此一来，病人傅油逐渐发展成为赎罪的傅油。

在西方教会，十一世纪之后，病人傅油逐渐地，普遍地被视为一件圣事。傅油不是一帖治病的药方而是死亡的准备，这种观点也渐渐被人接受了。可能，这是由于越来越多人相信，人最后的抉择——他对永恒的命运所作的最后选择——集中在临死的一刻，因此，人死前需要这圣事的帮助。到了中世纪末，基督徒的傅油圣事观，渐渐从古代的时间性的概念——包括灵魂肉身的现世生命和末世生命——发展到几乎是纯灵性和末世性的概念。脱利腾大公会议为这两个极端的综合先打下了基础，不过，这个综合很难，甚至不可能，渗透于天主子民的日常信仰中。

教会的教导

脱利腾大公会议引述谷6:13及雅5:14f. 这两段圣经，肯定病人傅油是一件圣事，大公会议更进一步指出，雅各伯书按教会的宗徒传统，说明这件圣事的物质、形式、施行者的资格，以及其效能。教会了解，圣事的物质：油，是由主教祝圣的，圣事的形式：语言是：「藉此傅油……」等(DS

1694f., 1716; 参阅DS 216, 860, 1259f., 2048)。

梵蒂冈第二届大公会议在礼仪宪章(73节)中这样说:「终傅也可以,且更好称为『病人傅油』,并不只是进入生命末刻者的圣事。所以,凡是为了疾病或衰老,信友开始有死亡的危险,的确已经是领受此一圣事的适当时刻。」

标记

傅油圣事的标记包括:以橄榄油傅抹和诵唸有关的祷文。油必须由主教祝圣(DS 1718, 1324)。傅抹的方式,有史以来,经过许多变化。梵二在礼仪宪章(75节)中指出,傅抹的次数,可按实际的情况而决定。至于祷文,雅各伯书只提及为病人唸一般的祷文。不过,教会规定了固定的祷文;梵二在上述的文献(75节)中指出,在傅油时唸的祷文,应该按接受圣事的病人不同的情况而修订。

病人傅油的救恩性质

尽管教会对于病人傅油圣事的治疗效能的理解,经过相当大的改变,但是深信这件圣事有治疗的力量,从新约时代开始,到脱利腾大公会议时代为止,一直没有中断过。在古代,身体治疗的概念是主流,但是在多玛斯亚奎纳的影响

下，病人傅油逐渐变成了病人与死亡搏斗的助力。脱利腾大公会议（第十四期会议，第二章，DS 1696）提出一个综合的解释，并强调造成这件圣事的效果各个元素的末世性。根据圣经，罪是一切邪恶的根源，是在个人与天主并与团体间造成隔绝。圣事的治疗力量，从邪恶的根源打击它。因为病人傅油与基督建立一种特别的维系，并透过他与天父维系，它可拔除罪——我们日常的罪，如果需要的话，甚至拔除大罪，例如病情严重的病人不能领受悔罪圣事，但他一生的宗旨，都表现以基督徒身分逝世的愿望，这件圣事可助他达成愿望。如果按天主救恩的计划，从邪恶根源打击罪的傅油圣事，为病人带来康复，那么，病愈的人应该生活象个健康的人——即与基督和活人的教会共融。另一方面，如果按天主的计划，他应该结束世上的生命，那么接受傅油的人，可得到充足的装备，使他的死亡，成为他与被钉死的基督共融最大的行动。

在传统上，圣事在个别时刻的效能是称为标记性实体（圣事性的直接效果）(*res et sacramentum and the res*)。

个人的元素

由圣事外在的标记所象征和带来的这种拯救效能，产生一个肖似基督的特别形式——不是由洗礼，坚振、及圣秩所得那种不可磨灭的性质，是真实的肖似。透过病人傅油，人

在圣神引领下，以特别的方式，投入被钉死和复活的基督，成为这位曾经被钉死，经历死亡，被提升，进入复活生命的基督一个肖象。于是他在死亡的焦虑中，进入属于基督死亡的审判和恩宠的范围，使他自己的疾病与死亡，参与基督的死亡和复活之内。

这种特别肖似基督，也是在教会内的一种特殊的成员身分。洗礼和坚振是一个人成为教会成员的基础，接受病人傅油圣事后，由于病人的情况，这种身分要经历一种具体的转型。教会对他特别关怀，以它的爱和祈祷保护他。教会的祈祷是指向病人的彻底康复，不过病人傅油圣事或使他身体康复，或装备他迎接生命的完成。

病人傅油圣事所赋予的恢复身体健康的力量，不应视为医药治疗的补充或取代。这表示，透过与基督的接触，病人可以偕同基督，接受疾病对他生命的种种限制，并能在病苦中，抓紧这个机会，把自己奉献给天主，接纳祂的旨意。这样，他就能对他的疾病，采取积极的态度。人在疾病和死亡中，真切体会他自己受造的实况：最后的傅油给他力量，肯定他自己的受造性和宣认天主是创造者。同时，这是一个好机会，使他能从最具体、最集中的情况下与基督共融。他坚强了，可以更有效地对抗颓丧、绝望、缺乏忍耐、自我中心等诱惑。人在身、心巨创之下，是天主亲自在这个傅油圣事中降来，一如祂在其他圣事记号内，把自己赐予接受圣事者一样，激发人坚信祂的仁慈和

稳固的胜利。即使基督，在极度焦虑下也需要天上的安慰（路22:43），备受罪蹂躏的人，在这重要的时刻，岂不更迫切地需要天主的帮助吗？天主的助佑，是按信友愿意顺着这条通往成全——不再抓紧现世的生命，毫无保留地把自己放在天主手中——的路上前进的程度而定。^①

圣事的恩宠包括与基督接触并透过他，与天主接触，当然这是基于与基督的结合和教会成员的身分。这种接触在圣神内发生，在圣事内，天主召叫人奔赴最后的成全：祂在圣神内，透过基督，把自己赐予人。祂是属于将来的天主，祂召叫人投入一个完美的将来，这意味着除去人之内一切与天主为敌的成分。克服与天主为敌的大罪的圣事，正确的说，是悔罪圣事；不过，如果接受悔罪圣事已经成为一个不可能实现的事实，病人傅油圣事可取而代之，消除领受者内一切阻止他与天主并与已经达到目的弟兄，在恩宠中共融的障碍。

中世纪神学倾向主张病人傅油圣事抹除领受者一切罪过，以及这些罪所招至的一切惩罚，当然领受者必须真诚接受这件圣事。因此，中世纪神学似乎认为，这样的人死后，无需进一步的炼净。脱利腾大公会议之后，神学所赋予终傅的潜能较小。可能是因为主张严厉伦理观的杨森主义，和宗教改革派否定人死后的任何炼净过程，这两个各持一端的派系，促使天主教会的神学有这种改变。无论如何，我们深信，病人傅油圣事，赐予一个业已向天主完全

开放，而天主也因此而可以毫无保留地把自己赐给他的人，更深切和炽热的爱。在这爱内，被称为罪的一切和与罪有关的一切，都彻除了。如果这个论点：天主在人垂死的过程中，给他选择爱和共融，或拒绝和隔绝的最后机会是成立的话，这个理论会产生深远的意义（见本书卷六）。

施行者和接受者

根据教会传统和脱利腾大公会议(DS 1706)，病人傅油可授予任何已受洗的重病者。可见它不只限于垂死者（中世纪所发展的相反的意见，并无教会传统的基础）。另一方面，这件最后傅油圣事却不能授予非因疾病而导致的其他冒险的死亡。

雅各伯书指示，傅油是由团体的长老施行，这是规定傅油圣事应由一位司铎施行的神学判断的来源。西方教会禁止由数位司铎施行这圣事的中古习俗，因为这样做会引起不便和滥用圣事的弊端，但这种做法，甚至在今日，东方教会仍然保留。它所表达的思想是：整个基督徒团体，在爱和祈祷中守候有病或垂死的成员。

和悔罪圣事一样，以天主圣父是圣事的首席施行者，被钉死的基督是接受傅油者的典型，这种说法符合这件圣事的结构。正如圣父以这种仁慈地审判的爱，拥抱祂受苦

和垂死的儿子、人类的代表，同样，祂也治疗、关怀这个肖似祂儿子的病人。

注

- 1 见 H. Schell, *Katholische Dogmatik*, III, 2d ed. (Paderborn, 1893), pp. 628f.

14

婚姻

人类：男性和女性

保祿认为，人由于人类社会的自然情况和个人条件而产生的区别（丈夫和妻子、主人和奴隶），面对着基督的超越团体是不应该存在的。但是，问题是：个别的人，如何在他们自然的历史情况下，在日常生活中，具体地表达他们与基督和其他的由圣洗建立的教会成员之间的共融。无论如何，保祿所有的书信，都不忘劝谕基督徒与基督和彼此团结，因为这是基督徒正当的行为。

男与女的特别情况——他们的性别——是每个受洗的基督徒实现圣召的具体情况的一部分。现在我们的问题是：在教会内，男人与他的妻子，如何相待而不致于扭曲他们与基督的合作和他们之间的关系？第一个答案是：按男和女的本性行事。但什么是按男、女的本性？最后，这个问题确实的答案，也和另一个更广包的问题：「男人是什么？」一样，只能从圣经内的启示找到。启示让我们见到

男人和女人的本质，同时在定义之外，圣经还向我们显示，互惠、有别又相关联的男、女，在他们的历史中出现的那个重要的时刻。

首先，我们应该把男和女这个人性现象，置于整个受造的实相之内。整个受造界是一个不断发展的整体，在这个整体之内，聚集形形色色、个别的、群体的、相同的、不同的、相反的东西。这个大整体内，在动物和植物的范畴内，清晰地分为雄与雌两极，这两极既是彼此有别，亦互相依赖。男人和女人的区别和互相吸引，是统治宇宙的两极结构的定律最高的发展。圣经明确地说，天主构想和愿意男女结合和彼此有分别。根据创世纪（司祭典1:27），天主创造了人类，有男、女的分别。因为天主要按照自己的肖象创造人，祂就造了人这两种形式。很明显，这并不表示，人只有在结合成夫妇以后才成为天主的肖象。当然，肖似天主也从夫妇结合上表现。创世纪的雅威典给我们一个详尽的男女互相依赖的讯息。作者要表示，女人不是在野兽的层次，因此，她不是男人的一个动产，他可以任意使用，女人与男人是在同一层次上。我们前面曾经指出，这段经文有很清晰的争论色彩，似在抗议当时对妇女的压迫和虐待。

根据司祭典的经文，男女都受任命一同管理大地。这样，天主的肖象包含他们共同努力，成为比人类次一等的受造物之主；作者藉天主之口发出人应作大地之主的任

命，是平等地指向男人和他的妻子的。作者藉此表达了男女平等的思想。

雅威典记述了天主亲自说明男女的相互关系。这种相互的关系非常密切，按天主所说，如果天主不给男人一个助手作为他的同伴，他必须忍受噬食他存在之根的寂寞。女人可以解除男人的寂寞。因为需要她，他经验到渴求她的欲望的压力，这渴望甚至催逼他离开父母去寻找她（创2:23）。男与女的接触假定了他们的分异性。这分异性不只是外在的，而且是渗透和决定男人作为丈夫，女人作为妻子的本质。不过，圣经并没有明确地写明这些分异性。很明显，作者假定他的读者对此有些概念。

历年来，学术界对于男女的本质，作过不少的分析，提供了不少有价值的洞见，不过，无论如何，这些见解只是停留在可能性的阶段。这是可以理解的，因为男人和女人，尽管有如许分异，在人性上仍是相同的：一个男人是人，一个女人亦是人。无论我们可以找出两者之间多少的分异，根据创世纪，齐全的人，只在男人与女人交往中达到。再者，这交往不但是整合的人性具体化，而且还是每一个男、女互为伴侣的交往，在交往中达到他或她自我的齐全。可见，天主所强调的，男人的寂寞，实在是一个不完全的人的寂寞，是自我实现的欠缺。圣经没有描写男女在精神上的亲密交往，反而描述肉身的结合（创2:24）。这是包括灵魂与肉身的结合（新约所标榜的守贞生活，应该

从基督教规的末世性质看)。

尽管经文特别强调男女平等，也尽管行文中反对压迫妇女的语调，我们很容易察觉，尤其雅威典的经文，反映圣祖时代的社会思想。

根据创世纪的描写，从「我」到「你」和从「你」到「我」的自我超越，不是一个即时的行动，而是踏入将来的一步。在导向肉身结合的交往中，男人与他的妻都奉命繁殖生命，充满大地。他们透过自己的后代，产生向将来伸展的效能。的确，他们通过生儿育女而创造将来。按照司祭典的经文，男人与妻子的结合，超过父母的本身而伸展到人类历史中，开创它、发展和延续它。再者，由于他们管理大地的任命，他们的结合，甚至对于次于人类的世界，也产生影响力。两个自我超越的行动——在历史和空间之内——结合起来，为开发大地提供更进一步发展的基础。

创世纪证实，罪对于男人和妻子的关系有破坏性的影响：女人日益成为男人的肉欲对象。不过，翻开人类历史，我们可以看到，在初民之中，男女平等占优势。的确，早期的农业社会是母权制的。妇女是社会上的决定因素。不过，随着社会组织和经济关系的转变（过渡到畜牧时代），母权制渐渐被父权制取代。更重要的是，在基督信仰所取形的所有文化——希伯来、希腊、罗马和日耳曼——都有同一的特色，严格父权主义，使男人成为宗教、伦理、社会和经济事务上绝对的主人。随着历史的发展，

甚至婚姻的结合和它的不可解除性都受到质疑和损害。

婚姻的自然地位

婚姻作为一个神圣的制度，其由来要推到旧约所记的人类的开始。男人和他的妻子是由天主亲自撮合的。在教父时代，我们偶然会接触到，天主是第一双夫妇的「惠赐新娘」者的讲法。婚姻是在天主面前缔结的盟约（箴2:17; 拉2:14）。天主在历史中与人订立的盟约（例如与梅瑟和以色列部族），常被人用婚姻的意象来说明盟约所缔造的亲密关系。另一方面，婚姻象征天主与祂子民的关系。

在旧约，婚姻基本上不是一件私事，而是一个家庭和宗族的制度。缔结一个婚约的条件，往往由一家之主处理，整个过程看来好象一桩买卖（出22:15f.; 创24:2-61; 34:1-24; 28:6; 22:8; 民14:2f.）。不过，新郎也可以作决定（创26:34f.; 29:14-30; 38:1-5）。在创24:5,8,58提到征求那女子的同意。虽然男人以一笔聘礼或某种服务，娶得他的新娘，他不能任意对她做任何事。迎娶新娘回家行婚配，和「订婚」（betrothal）不同。婚姻的第一个考虑是生育子女（创1:28; 24:16）。后裔表示增加家庭的影响力和天主子民的扩展。这一切背后是希望每一代可成为长链中的一个环结，在这条长链的末端就是默西亚。尽管强调后裔，婚姻是一群人的团结，这个事实一直没有被忽略（参阅创2:18

-25; 24:67; 撒下1:5-8; 箴5:15-20; 31:10-31; 德25; 36:21-26; 出20:14,17)。不过,很明显,男人的地位较高:虽然作丈夫的性行为的过失要受指责,但远不如对作妻子的指责严厉。婚姻不断面对解体的危险和威胁,某些制度上的安排就是针对人性的软弱,其中特别是有关离婚的戒律(申24:1-4),目的是阻止不断增加的滥用婚姻的情况(申22:13-19; 肋21:14; 耶3:1)。在耶稣时代,以色列大体上说是实行一夫一妻制;因此,耶稣大部分的时间不是在强调婚姻的结合,而是常要处理离婚的问题。在这方面,旧约与新约最大的区别是,旧约轻视和忽略贞洁的价值。

婚姻的圣事性

圣经

耶稣一直没有结婚。婚姻,照耶稣的看法,是一个受祝福的存在形式:独身是为配合传道的工作和开创天主的国。虽然婚姻是人类历史的基本形式,它的位置是在历史之内:它要随世代的过去而过去(谷12:25)。耶稣特别注意婚姻的问题,不但要恢复被罪削弱的婚姻原来的形式,甚至更进一步,把婚姻提升到他为人们开启的救恩的层面。他给世界有关婚姻的教导(玛19:6),其中一个简单的事实是,这个教导指示了婚姻的圣事性质。耶稣基督自觉自己被派来建立天主的国,他也知道他直接的工作,并不是安

排这个世界的事务。如果他给一个有关婚姻的教导，这表示他不要人把婚姻看作只是世上的一件事而已，这是在天主之国内的一个元素，一个在他宣讲的天主法律范围内的事件。因此，他有关婚姻的教导，与福音的宣讲有关，其实是这宣讲的一部分。

最明显地指示婚姻的圣事性的经文见于厄弗书（5:21-33）：

又要怀着敬畏基督的心，互相顺从。你们作妻子的，应当服从自己的丈夫，如同服从主一样，因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头，他又是这身体的救主。教会怎样服从基督，作妻子的也应怎样事事服从丈夫。你们作丈夫的，应该爱妻子，如同基督爱了教会，并为她舍弃了自己，以水洗，藉言语，来洁净她，圣化她，好使她在自己面前呈现为一个光耀的教会，没有瑕疵，没有皱纹，或其他类似的缺陷；而使她成为圣洁和没有污点的。作丈夫的也应当如此爱自己的妻子，如同爱自己的身体一样；那爱自己妻子的，就是爱自己，因为从来没有人恨过自己的肉身，反而培养抚育它，一如基督之对教会；因为我们都是他身上的肢体。「为此，人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。」这奥秘真是伟大！但我是指基督和教会说

的。总之，你们每人应当各爱自己的妻子，就如爱自己一样；至于妻子，应该敬重自己的丈夫。

这段经文是出现在保禄为共同生活的基督徒团体所制定的规则之中。他要肯定的其中一件事是丈夫和妻子的正当行为。作妻子特有的操守是服从，而作丈夫的是爱。保禄提出这点的理由，对于我们的问题是很重要的。他援引婚姻是基督和教会的相互关系的再制定，作为他提出的规则的基础。丈夫与妻子对彼此的行为，应该与基督对教会的行为相应，反之亦然。基督与教会的关系，是由耶稣的忠诚而建立的，就是说，由他为教会而作的自我投降而建立。耶稣主动地在教会内建立他的首领地位，这同时也意涵着他作为救主的功能。保禄宣称基督是教会之头和救主，并由此而推演，称教会为基督的身体，问题是：基督拯救教会，他拯救他的身体，这是什么意思？这不是指在圣神降临节建立的教会——在创世纪时它尚未存在——，也不是指旧约的天主子民。我们必须接受史勒^①的说法，这里的「教会」是指，基于天主的预选，先存在于基督本身之内的教会，这教会的成员需要基督的自我牺牲和拯救工作，因为这个教会曾经拒绝被拣选。基督「祝圣」这教会；就是说，他把它提升到天主的神圣领域，使它在圣洗的净化后，成为他无瑕疵的新娘。实践基督这种爱的命令，就摆在人的面前。

保禄宗徒更加上另一个思想：基督供养和关怀教会、他的身体——就是说，供养及关怀所有组成这身体的成员。同样，丈夫效法基督，应该供养和关怀他的妻子：她所处的地位，类似教会作为基督身体的地位。在此，保禄把「身体」一词改成「肉身」，并引了一句当时很流行的成语：「从来没有人恨过自己的肉身。丈夫爱妻子也是爱自己，因为他爱自己的肉身。」为了阐明这个论点，保禄引述创2:24。保禄说这段经文本身和它所指示的实践，是一个奥秘，意思是指基督和教会的预像。那么，婚姻既是隐秘，又是启示性的。创世纪的这段经文，是行动的预言，预示基督与教会的结合。婚姻既由天主所建立，它实在是预示基督与教会关系的象征，因为他是教会的头，教会是他的身体，教会个别的成员，是他身体的肢体。这样，保禄把创世纪的这几节，解释成一个许诺。

厄弗所书解释天主在创造中植入的爱与基督的爱之间的关系。根据保禄，亚当是基督的一个预像（参阅罗5:13；格前15:44ff.）。在亚当内已含有将来的救主。在基督内，原始的人重视。天主所预见的在基督内的救恩，早已隐藏在创造之内，相应地，在基督内可见到创造的重现。这样，亚当的爱，指向基督的爱。后者更是前者的意义。一个受造物对另一个的爱，它的对象是基督拯救的爱，而且最后也是从这爱显示出来。当基督来临并为自己赢得教会作新娘后，这个放弃一切以便娶得妻子的人是谁便显示出

来。因为基督，并在基督内，婚姻分享了基督与教会婚约的奥秘，本身也因此成了一个奥秘。当然，我们应该强调，奥秘（mysterium）这个字或它的拉丁语翻译sacramentum，不是天主教会视婚姻为一件圣事的基础。厄弗所书这整段经文（5:21-33）反而打开了把婚姻看作一件圣事（从sacramentum的意思）的途径。^②如果在最初，婚姻是基督与教会关系的典型，那么，在基督的时代，基督指出，婚姻是这种关系，在已受洗者之间重现。不过，基督的宣讲尚未接触的人们，他们的婚姻也有象征性地参与的性质。

最令人惊讶的是，保禄强调是他自己以创2:24上的实践比喻为基督与教会的关系。很明显，他知道可以有其他的解释。很可能，当时，在希腊化的犹太主义思想中，广泛地流行着一种真知派的概念，认为有天上的婚姻，而人性的婚姻，只不过是它的仿倣而已。如果真是这样，那么，保禄宗徒这段文字，是对真知派的反抗：这派所提倡的胡乱的性关系和他们为了精神和禁欲的理由而弃绝婚姻的主张。^③

在这种「婚姻是一种预像」的解释下，基督与教会的结合，成了每一段婚姻找到它最后满全的结合。反过来，在基督开创的纪元，婚姻是基督与教会结合的一个意象。这个婚姻观，是保禄给夫妇训导的动机。我们要更进一步，婚姻不只是基督与教会共融的一个意象而已，它所象

征的共融本身，在婚姻内是活跃的，而且从这婚姻上具体地显示出来。如果人了解婚姻，人就可以了解基督与教会的关系。反过来，如果反省基督与教会的关系，人就可以了解婚姻的真义。

当然，如果缔结婚盟的伴侣，是代表基督与教会的关系，他们必须接受洗礼。因为洗礼给予人代表基督所必须的记号。在结婚典礼中，夫妇重演基督透过死亡，把自己交给教会，倒过来，教会向基督投降，以便透过他的帮助，保护和培育他所赐予的生命。

由于婚姻与基督和教会共融这种关联，婚姻成了新盟约下的一个救恩的标记。丈夫和妻子，承担基督和教会的职务。因为未受洗的人缺乏承担这种职务的能力，他们的婚姻不是一件圣事。由于太热切推行他的末世希望，保禄难免有片面地贬低婚姻价值的偏差（格前7:1,8）。他也曾一再强调，妻子应该服从丈夫（弗5:21-24；格前14:34f.；11:1-15；弟后2:11-15）。现代的释经学家，花许多时间和精力，研究这些言论的历史文化情况。这样一来，我们不致于对经文要求过高，而表达的方式和内容之间有区别的原则，也能保存。至于其他的，我们应该记得，厄弗所有关婚姻的经文，只能在教会作为一个整体的圣事性之内了解。教会的两个成员，在婚姻内相遇，这是教会圣事生活内的主要事件。耶稣生前特别关注婚姻，这个事实显示在教会整体内，婚姻关系的重要性。我们可以正确地总结

说，基督不断地临在和活跃于他的奥体：教会之内，不曾让婚姻从他关心救恩的缝隙间溜走，反而，他常带着救恩，活跃地临在于婚姻的伴侣之间，以适合他们的方式与他们交往。

后宗徒期的发展

在后宗徒期，为对抗摩尼教和真知派轻视婚姻生活，婚姻一直被视为教会生活的一部分。值得注意的是，尽管教父和教会圣师，眼见异教者婚姻的腐败，仍然不曾对婚姻失去信心。由于受到亚里士多德繁殖生物学的影响，贬低妇女价值的倾向，渗透神学思想一个时期，但没有维持太久。在十二世纪，婚姻被列入七件圣事的标记之内，在很特别的意义下，以「圣事」这个专门名词表示。

首先，一双男女决定永远结合，安排婚姻的过程，就是一件圣仪。婚姻的圣事就在这个安排之下发生。不过，紧接这行动之后整个的婚姻生活，是属于圣仪范围之内。最后，婚姻是这件圣事，过个事实表明，已受洗者不可能缔结婚姻而不接受一件圣事的。

教会的训导

接着十二世纪的神学发展，第二届拉特朗大公会议（1193）终于把婚姻，列入七件圣事之内（DS 718；参阅DS 761, 769；793f.，对抗华尔多教派；里昂大公会议；DS

1327,佛罗伦斯大公会议)。脱利腾大公会议清楚地表明,相信婚姻是真正地、正式地由主基督建立,是新法律,即新的盟约的七件圣事之一(DS 1801)。大公会从救恩史的角度看婚姻圣事的根源:

人类的第一对父母,在圣神的启发下说:「这才真是我的亲骨肉……为此,人应该离开自己的父母,依附自己的妻子,二人成为一体。」(创2:23f.)

我们的主基督,清楚地教导我们,只有两个人是由这婚姻的盟系所结合和束缚。他说以上引述的经文,是天主的说话,并说:「这样,他们不是两个,而是一体了」(玛19:6)。接着他又这样说:「凡天主所结合的,人不可拆散」(玛19:6)。他肯定了这个由亚当在远古以前所宣布的结合的稳定性。

再者,基督亲自建立了这圣事,并使之完美,更以他的苦难,为我们争取了恩宠,使自然的爱趋于完善,加强结合的不可废弃和不可分离性,圣化结合的夫妇。保禄宗徒做法基督而说:「你们作丈夫的,应该爱妻子,如同基督爱了教会,并为她舍弃了自己」(弗5:25);同时他接着说:「这奥秘真是伟大!但是我是指基督和教会说的。」(弗5:32)

因此，透过基督赐予的恩宠，在福音法律下的婚姻，超越早期的婚姻，我们的教宗，大公会议及普世教会的传统，一直以来，正确地教导：婚姻应该被列入新法律内的圣事之中。^④

脱利腾大公会议以后的教宗，都不曾根据脱利腾的宣言，对这问题，发表过权威性的评论，不过，他们也不曾宣布任何不能错误的决定。教宗有关的文献计有：碧岳九世（1848-1878；DS 2965-2974），良十三世（1878-1903；DS 3142-3146），碧岳十世（1903-1914；DS 3451），碧岳十一世（1922-1939，DS 3700-3724），碧岳十二世（1939-1958，分散在许多言论内），若望二十三世（慈母与导师通谕，1961），梵蒂冈第二届大公会议（教会宪章、论教会在现代世界牧职宪章、礼仪宪章）及教宗保禄六世（人类生命通谕，1968）。因此，两位基督徒缔结的婚姻的圣事性，重新得到肯定，配偶按他们的婚姻，应有的行为也有明确规定。

基督教的婚姻言论

改革派人士主要是攻击有关婚姻的教会法的功能，他们认为婚姻不是一件圣事，因为圣经从未讲过婚姻的圣事性。婚姻不属于恩宠的分施，而属于创造的原始秩序，婚姻在创造时制定的。因为这是教外和俗世的事务，所以不应由

教会反而应由国家规定。国家应该保障它的不可解除性。由于这种神学立场，在德国多个依赖国家的教会，接受民法的婚姻条例，配合所谓的婚姻俗世性。

第二次大战之后，基督教圈子内出现极端的新思潮。巴特认为婚姻在受造界的秩序之内，是耶稣基督内恩宠的盟约之类比。一般来说，信义宗教会人士忠于传统的路线。不过他们也强调，在耶稣基督内的婚姻，必须符合厄弗所第五章所写的婚姻指示。受洗者和未受洗者的婚姻是没有区别的。不过，在教会内举行的婚礼与教会外的世俗婚礼有别。教会的祝福也及于民法婚礼甚至混合的婚姻。圣经有关婚姻的教导，只是对于主内的夫妇行为的教导而已。

标记

缔结婚姻的双方，同意结婚的共同意愿——即婚约——是婚姻圣事的外在标记，这种观点，由来已久，且经过一段长时期的发展，不过教会方面并不曾对此立下约束性的言论。要了解它的神学理论，我们应该从基督徒的婚姻开始，这其实代表：基督是教会的头和教会是他的身体，这种教恩的关系。这种关系代表一种约束，是基督亲自订立的，他自己与教会的关系，也是教会接纳的，它与耶稣基督的维系。这是一个新盟约，是盟约之内的盟约（在缩小

的、家庭教会内的盟约)。因此，婚姻的特色是一个约束，两个性别相反的人，在性的结合中互相约束。彼此的责任和权利，也在互相约束中交换。婚姻的约束，是法律性的，表示结了婚的夫妇，彼此只属于对方，这是不可改变的关系，是个人的独立性受到彼此的限制（格前7:4）。不过，配偶拥有对方的权利和随时供对方差遣，为对方服务，这种权力，和人对物品的拥有权的性质，完全不同。人在婚姻的关系之下，有权向对方提出肉身结合的要求。夫妇既然有权拥有对方，对于对方也有义务和责任。使婚姻成为一条契约的所有权，并不能防止它成为爱的共融。其实正因为爱，促使夫妇再也不愿意属于自己而要永远地彼此相属。这个意愿由一纸契约所保证，因为诚意和爱的力量，正是由契约表现出来。的确，爱与契约的联系，显示婚姻的约束是一种独特的契约。因此，即使用契约两字，这也应该从比喻的意义了解。

婚姻契约与其他契约，最主要的区别是，婚姻契约赋予当事人拥有一个人而不是一件物件的权利，同时，它所建立的法律情况，永远独立于订立契约的任何一方面的意愿之外。正如契约一方面表达深切的爱，同时也保护这爱——象每一种人性关系一样——免受危害与威胁。

有些神学家（例如Hinkmar of Reims, d.882或Bologna学派）认为并不是契约而是婚姻的完成，构成婚姻的圣事性，在教会认为每一个婚姻的契约，事实上是一件圣事

的信念下持续着，只能在婚姻完成后才是绝对不可解除的。这样一来，尚未完成的婚姻，可以在某种情况下解除。这理论的根据是：只有完成的婚姻才能完美地代表基督与教会的关系。在分析婚姻圣事的标记时，最好不要涉及物质和形式的概念（这是解释圣事标记的神学常用的词汇）。教会以契约的形式，颁布保障契约的特别规则。

圣事的施行者和接受者

圣事的施行者是那些使标记有效的人——即立契约、结婚的双方。严格地说，他们是为彼此引介恩宠的媒介。当然，我们应该记得，圣事的人性施行者只不过是天主的工具，天主才是首要的施行者。要知道，恩宠主要是天主的自我通传：祂临在于婚姻契约的圣事行动中，正如临在于一个有效的标记内一样。只要婚姻并不只是由立契约的行动构成，也是巩固婚姻的生活状况，立约的双方，便终生是对方的恩宠媒介。在婚姻中，教友（在西方教会中内，到目前为止，司铎仍然遵守教会的独身法，不能结婚）的圣事效能，发挥至最高峰，虽然这肯定不是教友传递恩宠唯一的途径。已婚夫妇互相接触，无论是日常生活的普通行动，或是他们身体的共融，他们所成就的一切，都是传达恩宠的事件。当一个人把自己送给另一个人，天主也在这种人的自我赠送的标记下，把自己送给他们两个。他们对

彼此的爱，是天主自我馈赠的一个有效的标记。在他们彼此的爱内，他们得到保证，天主把自己送给他们两人。

按以上所说，我们要问一个问题：教会做什么？由教会委任的司铎，在婚姻中的功能是什么？根据现代普遍接受的观点，司铎的职务就是作婚姻契约的官方见证人。这观点基于教会要求的形式，根据这形式，结婚人士之一必须是天主教友，婚约应该在一位司铎和两位证人面前签署。^⑤

对于这个问题，以下数点是应该提出来的：从一开始，教会深信，婚姻不是只关系结婚的双方而是整个教会，只要结婚的双方是教会成员，而且透过他们的婚姻，将在教会内，承受新的身分，他们的婚姻就不只是他们两人的事件。透过生育子女，他们也是推广地上教会的工具。他们对教会的将来有所贡献，而且，只要教会是天主的国的开始，他们就是对天国本身作出贡献。

安提约基雅依纳爵宣布，婚姻必须得到主教的批准和在主教面前订立（*Letter to Polycarp*, 5）。根据脱利腾大公会议，婚约应该在基督徒团聚集举行感恩祭时，在整个团体面前订立。当然，戴都良也承认没有教会团体的公认或参与的婚姻（秘密婚姻）。在这次大公会议以前，教会承认每一个婚姻都是有效的，不过，禁止秘密婚姻。大公会议定下了一个确定的婚姻形式，经过了多次大幅度的修改后，上述的举行婚礼的形式，终于列入教会法的条文之

内。在婚礼中，司祭应该采取主动，他应询问新郎新娘结婚的意向，和接纳他们的公开表示愿意结婚。现在所实行的这些规则，表示已受洗的天主教友，如果他们用其他方式宣布结婚的意愿，他们不能互相订立圣事的、不可解除的婚姻。

自从教宗保禄六世发表了「混合婚姻牧函」之后，一位天主教友和非天主教基督徒结婚，再也不成问题，只要他们已获得必须的豁免，他们的婚姻是有效、神圣和合法的。教宗的牧函清楚地指出，这样结合的夫妇之间，也存在「共融的精神效益」。承认单独在一位基督教牧师面前订立的混合婚姻，意味着承认基督教团体，就是说，承认它之内有教会元素存在。这样一来，混合婚姻的问题，不过是整个未决的合一问题的一部分。现在，这个未决的问题，基本上由一个事实决定：梵二基于几个主要的非天主教基督徒团体所包含的教会元素，承它们是教会。这个问题可以收窄为：这个承认，与天主教友深信耶稣基督建立的一个教会的具体存在，见于罗马天主教会，怎样协调？

教会在历史的过程中，对于婚姻的形式所作的改变，使我们再次考虑，教会是否和在什么程度上对外在的标记有什么权力。在此，让我们再强调，婚姻最主要的象征是契约。这个中心的象征，不能由教会改革或取消。不过，教会可以详细说明订立契约的步骤。它的这个权柄基于婚姻是一件圣事，因此婚姻一直交由教会负责管理（格前4:

1)。因此，作为婚姻圣事性的后果，无论是婚约或结了婚的人的行为，都是教会生活、基督徒圣事的整体的表达。出于对地区暂时的、文化或甚至政治情况的尊重，教会制定不同的规则，以适应基督徒生活的实践。这些规则，不需要在作为一个整体的教会内取得划一。例如某种婚姻的形式，在西方教会内实行，另一种是在东方与天主教会联合的教会实行。在1949年2月22日，教宗碧岳十二颁布的自动教令：*Crebrae Allatae* 就是为东方教会的婚姻法令：「只有按照神圣的礼仪，在司牧或地方主教或一位授权的司铎，至少两位证人之前订立婚姻，才是有效的。神圣的礼仪就是有一位司铎在场，并给予祝福。」按照这法令，没有授权的司铎在场是不可能订立婚约的。尤其在东方教会，司铎的祝福是属于圣事标记的一部分。当然，这法令只对东方教会有效。无论如何，有一个问题是应该提出来的：在西方教会，一位司铎，除了作一个合格的证人外，是否还可有更重要的职务。

有一点我们必须承认，在西方教会，司铎邀请和接受新郎新娘公开宣布结为夫妇的意愿，是属于圣事标记的一部分。这个标记的结构是复杂的。其中包括配偶公开宣布缔结婚盟的意愿和司铎的行动。司铎在婚约中的合作，就是他所代表的教会的合作。以下的几点困难是应该特别注意的：如果我们只是说，结婚的双方，互相授予婚姻圣事，那么，标记的实行就要清楚地分为两部分。实际上，

标记是由配偶一同以不可分割的形式实行的。

处理婚姻圣事的施行者的问题，不应与处理其他圣事的施行者的问题相同，这样，我们才能正视上述的事实。无可否认，缔结婚盟的双方和协助的司铎，是在一个统一的象征行动内，实现这个婚姻圣事的标记的。无论如何，配偶仍然是互相的为对方带来恩宠的媒介。两人都是婚姻圣事的施行者（参阅碧岳十二1942年4月29日对已婚的男女的讲话）。

按这个解释，已婚的夫妇是他们自己的圣事的施行者。不过，圣事结构的统一性和教友在整个圣事标记内活动的空间，最能准确地说明这互相施行圣事的特质。同时，在一个影响教会生活如此深远的事件，例如婚姻圣事，正式地表达教会本身，这是应当的，因为结婚的男女，都是教会的成员。缔结婚盟的教友的活动，如果没有整个教会的救恩活动配合，凭他们自己是不能促成他们的婚姻的。另一方面，教会的救恩活动，如果没有缔婚的双方施行婚姻的活动，也是不可能推行的。两者的关联，也清楚地显示，在特殊的情况下，婚姻也可在没有司铎出席下订立。在这种情形之下，教会以超个人的主体，在没有具体的代表下活动。

注

- 1 见*Der Brief an die Epheser*, 2d ed. (Dusseldorf, 1958), p. 255.
- 2 见前引Schlier, 263页。
- 3 同上, 264-276页; 参阅弟前4:1-5。
- 4 *The Church Teaches*, P. 336.
- 5 根据梵二, 特别是「大公主义法令」, 教会已经放松了对婚姻形式的要求。对于这个问题很重要的两份文献是教宗保禄六世在1970年3月31日颁布的: 论混合婚姻的牧函, 和1971年元旦发表的: 「全球天主教主教会议履行混合婚姻牧函宣言」。两份文献充份意识到, 在一个多元化的社会中, 天主教友与非天主教友之间的混合婚姻, 越来越多。文献强调仁慈与团结, 说: 「在混合婚姻中, 遵守教会法的形式是极困难的, 天主教这一方的地方主教或婚姻所在之地的主教, 为了正当的牧民需要可以豁免天主教友遵守教会法的形式。」因此, 如果有很好的理由, 例如为家庭和谐和避免家庭分裂, 婚姻可以不在天主教会内举行, 亦可以在一位非天主教司铎面前举行。如果婚姻是在一间非天主教堂内并在一位天主教司铎面前举行的话, 就须要求豁免行婚配的地方(而不是形式)。

15

婚姻与救恩

我们对婚姻的圣化性质的了解，是基于以拯救的形式，表现婚姻是基督与教会共融，这个事实。这样解释圣事的救恩效能，无疑是把焦点集中于婚姻特有的人际关系上。再者，因为当事人应该常是专属于他或她的恩宠的承受者，这样一来，婚姻是要在这两个人，以全新的方式肖似基督时，才能达到它真正的意义。

基督的形象和教会

在厄弗所书中，保禄认为丈夫与妻子的关系，应以基督与教会的关系为模范，他相信丈夫与基督有特殊的关系——他对妻子的教导，是基于教会与基督的关系。不过，有一点是应该清楚的，在婚姻中，丈夫与妻子皆以新方式肖似基督。基督徒在洗礼和坚振中接触基督而产生的肖似基督，在婚姻中经过特殊的改变。虽然婚姻并不印下不可磨灭的

印，但它所带来的肖似基督，是最接近这种圣事特质的路线的。因为婚姻促使夫妇与基督建立一种特别和永恒的关系，并相应地在教会内建立特殊的地位。凭着婚姻在夫妇身上所刻下的基督「性质」，他们肖似基督，因为基督一生中，特别是他的死亡中，他以无限的爱，把自己献给圣父。婚姻表示把自己奉献于一种类似基督的爱的生活。决定基督与教会关系的爱，是婚姻的内在法律（弗5:25）。

婚姻所获得这种肖似基督的果实，从婚姻系于基督与教会的盟约上表达出来，同时显示了婚姻的和恩宠的本质。婚姻是一种很特别的人际关系。另一方面，恩宠，象征天主对人的一种关系。婚姻有盟约的性质，在这个盟约中，天主是主动者，婚姻必须继续依赖这个盟约。恩宠的本质是交谈。因此，我们可以说，相互的人际关系，同时象征和引发恩宠的效能。

婚姻：教会的缩影

由于肖似基督，夫妇在基督内，即在他的恩宠下度夫妇的生活。耶稣基督透过圣神，临在婚姻内。因为他曾说过：「凡两人或三人聚集在一起，我必在他们中间」。在基督透过圣神临在教会并构成教会的前题下，婚姻就是教会的缩影，是一个「家庭教会」。当然，现代婚姻被视为一个社会制度，并不如过去一般受高度重视，更不把婚姻看作

一个经济或独立的单元。无论如何，在教会内，婚姻的意义，基本上和过去的一样。教会的婚姻观点，总是与婚姻的基督意义相联。已婚人士在教会内的新身分，可从他们受召为教会的身体，带来新成员一事可见。他们把新成员呈献给教会。教会透过洗礼接纳他们投入基督和它自己的团体内。父母有资格和责任，帮助他们所生育的教会新成员，有责任感地参与天主子民的生活。这样一来，父母便可在他们的职分上，对基督身体的成长和发展，作出贡献。透过他们的婚姻，他们获得能力和使命，以具体的方式，实践他们在圣洗时接受的司祭职——他们参与基督的管理和教导的司铎活动——教育他们的儿女。夫妇为子女所提供的服务是得到圣化和祝圣的。

天主教在婚姻中的自我通传

与基督建立的新关系，意味着与天主圣父建立的新关系。的确，因为天主常是主动者，更准确地说，应该是天主教在婚姻的结合中，以一种新的方式，向缔结婚盟的男女，通传祂自己。这种通传，包含天主教自我通传的结构。它透过基督，在圣神的工作下实现。它刻着婚姻的本质，它的有效的标记，就是婚约和实质婚姻的约束。

婚姻行为

说婚姻是「基督—教会」关系的表达，表示夫妇都有能力和责任，以表达这种关系的态度，彼此相待。这种关系是由爱维持的。在圣经里，人受命实践的这种爱，称为agape（不是eros，肉欲之爱）。Agape是一种以牺牲证明自己的爱（格前13章）。不过，肉欲之爱（eros），很明显是不排除的，这在保禄和旧约的经卷中都很清楚。保禄宗徒从没有片面的唯精神观。不过，肉欲的爱，由于它本质是激烈和倾向暴力，必须由agape（无私之爱）所管治，因为无私之爱是奉献自己和为对方服务之爱。这并不等于说，婚姻之爱的亲密和激情要受压抑。根据保禄，肉欲之爱转化为无私之爱，或者说两种爱的交融，是一件终身的工作（参阅哥3:18；伯前3:1-7）。因为，在丈夫的爱之内，是基督对教会之爱的表达和运作，在保禄的教导背后，是一个深沉的奥秘。不过与此同时，无私之爱的活动范围是很清楚的，包括相互的责任、关怀、尊重和忍耐（格前7:14；玛20:26f.；路22:24-27）。夫妇的责任，包括双方现世和永恒的将来的生活，因此，这是彻底和全面的。

保禄和伯多禄前书，按以上的观点，规定婚姻生活的正确行为（伯多禄前书可能受保禄的影响）。如此一来，作妻子的，应该服从丈夫。在此，我们面对的一个问题是：历史与文化，对于用来表达启示的概念，有多大的影响。不过，我们不能否认，婚姻之内的相属关系，符合基

督信仰。只是，这种相属关系如何实现却是一个问题。如果只强调相属关系的元素而不考虑服从和命令的内容和意义，这不免流于空洞的形式主义。我们必须以基督对教会的关系为基础和典范。基督为教会而无条件地、毫无保留地舍弃自己。这个交出行动，给教会带来了责任。它没有自由去接受或拒绝耶稣、它的头所给的救恩礼物。在这方面，教会是受召服从。不过，它的服从是出于爱的服从。它的服从是它对耶稣基督的爱的回应。

至于现代热烈地争论的夫妇权利平等的问题，以下几点应该注意的：在性关系上说，夫妇是有完全的平等，这是绝对必需的，因为夫妇交配触及个人存在的核心，因此，除非是出于双方的自愿，否则是没有意义的。但是，婚姻并不止于身体的结合，而指向整个生命的共融。这包含家庭和社会的幅度。在一个家庭中，这种情形就很明显了。夫妇的共同生活中，权威是不可或缺的，否则，二合一的婚姻结合就要瓦解了，结果要变成两个平行且分开的单元。当然，互相同意是最理想的；但如果这不可能达到，必须由其中一个作决定。这种法理上的权威首先是属于丈夫的，其次（如果作丈夫的弃权）属于妻子。婚姻之内的法律元素，应该是一个架构，在其内夫妇自我约束之爱可以生存（有关丈夫居先的言论，参阅1880年2月10日教宗良十三世颁布的有关婚姻的言论，以及教宗碧岳十一世在1930年1月31日颁布的「婚姻通谕」，*Casti Connubii*，

以及教宗碧岳十二世的言论)。这样了解，命令和服从，都表现为一种爱的形式。这样一来，保持婚姻之内的层系关系也不致于贬低和破坏妻子的地位。

共融与结实

婚姻圣事的一部分救恩效能，是它能调和婚姻追求「客观」的意义，和个人追求的、使他们结合的在身、心上互为伴侣的意愿。从历史我们看到在这方面出现的许多矛盾，应该详细分析有关婚姻的天主启示，才能正确地了解婚姻的整个幅度和在婚姻架构内的个人因素。我们知道，在旧约，要求后裔是最重要的，虽然人际接触的元素也没有被忽略。在中世纪，婚姻也是以「客观」的意义为主。婚姻是为了扩展教会，透过生育和教育儿女以增加教会成员，透过爱以阻止不贞洁。不过，即使在那个时代，婚姻作为一种终身伴侣的概念也不曾被否定（参阅罗马教理）。随着近代个人主义的发展，人际接触的元素，变得越来越重要，而生育儿女渐渐退居次要了。

其实在构成婚姻的成分里，没有任何一个可以排除或取代另一个。也没有一个可以藉忽略其他的成分而兴旺；的确，每一个都互相联系。如果其中的个人至上元素和客观元素分开，结果是纯个人主义和主观的婚姻概念的产生。如果客观的元素和个人的分开，那么婚姻就要陷入次

人性的层次。

首先要注意的是，强调人际的接触本身并不等于主观主义。根据雅威典，当天主教说人单独不好时，祂只是说明事实而已。在这件事上，男人渴望一个女性的补足，可以从他的天主赐予的本性解释。反过来，女性也一样。如果缺乏人际的接触——即把「我」自己送给生于爱的「你」——只考虑生育儿女，那么极端的个人的客观主义会出现，人只是被当作一件工具使用，一种为将来而服务的功能。没有爱的生殖力不能达到真正人性的幅度。反过来，不愿结实的爱只是一个自我打击的虚假形式。爱使自己在孩子身上客观化。孩子就是果实，从表达和从湛深的意义上说，是爱的保证。结实是婚姻意义的一项基本成分，由于结实，婚姻始可成为「基督—教会」接触的意象。交配行动是「我—你」接触和共融最深切地实现的形式，但这不是以本身为目的的封闭行动，它必须超越它本身。不过，这个超越却不是一个新的或相反的增加。相反，它使交配行为获得终极的意义。面对着人口爆炸，人类经济、文化情况的可能性和局限性，有一个问题是：以上所提出的原则，如何确实与具体地实现。因此，神学家在寻求神学答案时——或者根本没有答案——必须考虑许多经济、医学和文化的因素。

婚姻与世界

婚姻的伴侣，尽管他们彼此之间的亲密关系，也不能把他们自己从教会和世界孤立起来。除了他们自己特别的已婚存在之外，他们还有一个社会和教会的存在。的确，他们只能以教会和整个人类成员的身分、宇宙内的受造物的身分，才能实现一种婚姻的共融。这是教会和社会的实相，伸延至婚姻的领域。反过来，婚姻的互相委身于对方的特质，也是踏入社会的第一步。婚姻是培育真正友爱和社会行为的温床。结了婚的人，可避免陷于自我中心，滥用人性和物，自私和冷漠，在无我的爱和有责任地关怀中成长。可见婚姻有不可估计的深远的影响力。

婚姻与末世

已婚的伴侣也经验到他们的共融所面对的局限性。即使在婚姻内，双方互相需要，一次又一次促使人性的我，去追求超性的「你」，企求与他完全共融，却不能达到最后的满足，因为在这世上根本没有这种满足。这种经验，引导已婚的夫妇超越这个在消逝中的世界，朝向天主将把自己沛赐给祂的受造物，以满足他们的日子。虽然根据耶稣的话，在天主的国内，没有婚嫁，不过，在婚姻内达至的共融，在天主的国内盛放，达至最大、最深的圆满。因此，婚姻不但从生育子女的意义，伸展到遥远的将来而含有

末世的意义，或者从它属于这个正在消逝中的世界而显出它的末世性，更从它超越一切暂时性的事物，看到它是在朝向一个永恒的将来。在这里，一切都要更新，摆脱历史存在的限制，婚姻将达到它所企求的最后的圆满。

16

婚姻的专一性和不可解除性

专一性和不可解除性是每一段婚姻的元素。在圣事性的婚姻中，这两种元素有一个更深厚的基础和支持力；圣事给予缔婚的夫妇，接受和保存婚姻的专一性和不可解除性的能力和责任。如果立婚约的双方，拒绝这专一性和不可解除性，那么，他们可说没有真正的结婚意愿，因为他们要求圣事性的婚姻以外的东西。专一性和不可解除性并不是外在条件，可以凭人的意志使之更严格或释放之：这两个元素是婚姻圣事不可或缺的基本属性。

专一性

从婚姻的历史显示，在人的发展过程中，保持婚姻的专一性和不可解除性，对他不但是一件困难的事，甚至要他承认这两个元素，也是一种困难。旧约并没有表示注意到一夫一妻这个普遍的责任。后期的智慧书卷的劝告，假定一

夫一妻制是主要的婚姻形式（箴5:15-23; 31:10-31; 德26:9 ff.; 智3:13-4:6）；同时，正如我们前面所指出，到了耶稣的时代，一夫一妻制其实已普遍实行。在新约时期，这是一件自然的事。

如果我们要问婚姻圣事要求专一性的理由，最根本的答案应该是，这是基督与教会关系的意象。基督只建立了一个教会。教会只有一个头、一个首领。基督永远与教会相系，教会也永远在圣神内与基督共融。教父们坚持婚姻的专一性，根据这个理由，他们之中甚至有些人判定配偶死后再婚的人有罪，或者视之为文雅的通奸（亚瑟纳哥拉斯、殉道者儒斯定）；或者他们劝谕人不要再婚（牧者海美、安博、威洛纳的卢分诺）。甚至到今天，希腊东正教会按照古代教会会议制定的程序，规定再婚或第三次结婚人士，必须做一些补赎（在某段时期不可领圣体）。

在脱利腾大公会议期间，教会颁布基督徒不可同时娶两个妻子的禁令，并宣布这是圣教法（DS 1802）。事实是，婚姻的专一性和不可解除性的理由，只有在圣事范围内，才能发挥它们全部的力量。婚姻是个人的接触，不是一个供使用的物件或工具。人拥有他自己的独特性，他是一个自立体，自愿地在交配的行动中，把自己毫无保留地交给另一个人。真正的爱包含在这种「我—你」关系中。多元的性关系并不能证明充足的爱能力，事实正相反。不忠诚正是无能和软弱的产品，表示「我」没有能力彻底

委身于「你」。忠诚是爱的活力。

不可解除性

圣经

就婚姻的不可解除性而言，旧约确实有离婚之事。甚至在耶稣时代，离婚不但可能，而且相当普遍。根据马尔各和路加（谷10:9；路16:18；参阅格前7:10f.），耶稣在反对这种做法之下提倡婚姻的不可解除性。

路加福音给我们的，耶稣有关婚姻不可解除性的讲话，可能是留传下来的传统中最古老的一个（路16:18）「凡休妻而另娶的，是犯奸淫；那娶人所休的妻子的，也是犯奸淫。」这段话，可能取自路加和玛窦共有的资料（Q）。从路加所编排的这段话的上文下理看来，这是旧约法律的解释和有效性的问题。这段话是紧接着前面的话：天地过去，比法律的一笔一画失落还要容易。可见，耶稣认为，婚姻是不应该解除的。

这一点也由第二个资料，即马尔谷有关的经文（10:1-12），和有相当重要差别的玛窦经文再证实（玛19:1-12）。这两段经文的结构不同，但主题是由同样的事件组成的，两者都出自同一个传统资料。两者的差别主要如下：在马尔谷，耶稣首先提出梅瑟法律，并强调创造的秩序，以反对法利塞人所依据的梅瑟法律的讲法；在玛窦，

有关的创世纪章节（1:27；2:4）首先引用，然后法利塞人提出反对的意见，说梅瑟要他们先写休书，然后让那妇女离去。

马尔谷的经文如下（谷10:2-12）：

有些法利塞人前来问耶稣：许不许丈夫休妻？意思是要试探他。耶稣回答他们说：「梅瑟吩咐了你们什么？」他们说「梅瑟准许了写休书休妻。」耶稣对他们说：「这是为了你们的心硬，他才给你们写了这条法令。但是，从创造之初，天主造了他们一男一女。为此，人要离开他的父母，依附自己的妻子，二人成为一体，以致他们再不是两个，而是一体了。所以，天主所结合的，人不可拆散。」回到家里，门徒又问他这事，耶稣对他们说：「谁若休自己的妻子而另娶，就是犯奸淫，辜负了妻子；若妻子离弃自己的丈夫而另嫁，也是犯奸淫。」

玛窦的经文如下（玛19:3-12）：

有些法利塞人来到他跟前，试探他说：「许不许人为了任何缘故，休自己的妻子？」他回答说：「你们没有念过：那创造者自起初就造了他们一男一女，且说：『为此，人要离开父亲和母亲，依附自

己的妻子，两人成为一体』的话吗？这样，他们不是两个，而是一体了。为此，凡天主所结合的，人不可拆散。」他们对他说：「那么，为什么梅瑟还吩咐人下休书休妻呢？」耶稣对他们说：「梅瑟为了你们的心硬，才准许你们休妻，但起初并不是这样。如今我对你们说：无论谁休妻，除非因为姘居，而另娶一个，他就是犯奸淫；凡娶被休的，也是犯奸淫。」门徒对他说：「人同妻子的关系，如果是这样，倒不如不娶的好。」耶稣对他们说：「这话不是人人所能领悟的，只有那些得了恩赐的人，才能领悟。因为有些阉人；从母胎生来就是这样；有些阉人，是被人阉的；有些阉人，却是为了天国而自阉的。能领悟的，就领悟吧！」

另一段意义相近的耶稣说话，出现在玛窦在山中圣训中（玛5:31f.）：

又说过：「谁若休妻，就该给她休书。」我却给你们说：除了姘居外，凡休自己的妻子的，便是叫她受奸污；并且谁若娶被休的妇人，就是犯奸淫。

耶稣这些话是他有关婚姻的新概念，充份反映出他与梅瑟的矛盾。根据梅瑟法律，男人有权休妻，这个权力，

其实在梅瑟以前已有；他只不过加以修订，吩咐休妻的人应该写休书。从申24:1可以见到休妻的理由是：「发现了难堪的事」。对于这个发现，经师们有很广泛和不同的解释。根据沙迈（School of Shammai）学派的理解，这是指道德上的羞辱（不只是奸淫而已），希耳学派（School of Hillel）接受任何丈夫认为不满意的事作为休妻的理由。耶稣是反对这些规则而建立他自己的新诫命，而这新诫命是反对离婚的。

从耶稣讲话的清晰和绝对性，以及他强调与旧约法律的相反，和他听众们的震惊，我们可以肯定，耶稣反对离婚后复婚。但这使玛窦所说的「姘居」（unchastity，不贞洁）的问题更复杂，因为很难确定这里所说的「姘居」是指什么。在玛窦这两段经文里，毫无疑问，都有附加的例外。不少释经学家和神学家曾为这两段经文绞尽脑汁，仍然找不到一个令人满意的解释。无论什么解释，必须假定这些话是福音的原文，不是后加的窜改文字，不过，这不一定等于说，这些话原本出自耶稣本人之口。

无论如何，如果他准许这样的一个例外，这就和马尔谷和路加所记录的，耶稣的说话矛盾，也和他的法令矛盾。如果是这样的话，他只不过是重复沙迈学派的主张而已：他不过是给梅瑟的法律，一个新的，较严格的解释。但整个的要点不是这样的，他的言论的中心思想是扭转梅瑟的法律，以便恢复天主最初的旨意。天主的法律是没有

例外的。我们不可以把这段话解释作分居，这无论如何，还是表示不准再婚：这一类的分居，在耶稣时代的希伯来人是闻所未闻的。^①

学者对解决这个难题所作的尝试，可分为两个主要的方面，其一是：玛窦这些经文是后来加到马尔谷和路加记录的言论上的，目的是回应团体的需要，为不能完全符合规格的婚姻订定条件。我们不要忘记，对于从犹太主义归化的基督徒和从异教皈依的基督徒来说（特别是后者），要严格地一字一义地实行耶稣的讲话，是一个几乎承受不住的重担。玛窦福音作者所针对的团体，认为他们有理由减低耶稣言论的苛刻性。在这件事上，玛窦的经文，并不代表耶稣的言论，而是圣史自己或玛窦的团体附加的；它不曾解释耶稣的言论，而缓和了它的严厉性。为了支持这个论点，学者指出，保禄当年也是这样，在他的宣讲中，缓和了耶稣严格的要求（见格前7:12-15）。在玛窦方面，唯一的例外是基于姘居的理由，在保禄方面，是由于配偶拒绝接受基督信仰而使离婚及再婚，有可能发生。虽然保禄对于天主的法律绝不怀疑，但他清楚地认为，他有这个特权作例外的安排。虽然教会保留并进一步发展保禄的教导（参阅教会法中的「保禄特权」），却不曾保留玛窦所写的调整的立场。

对玛窦经文的另一个解释是：附加的经文是指不合法的婚姻。它的意思是：如果是真正合法的婚姻，分开之后

再婚是不许可的；但如果不是合法的婚姻，很自然、分开之后不会有阻止再婚的问题。这样解释porneia这个希腊字，和把它译作「姘居，(unchastify)，同样讲得通。从它的上下文而言，似乎第一个解释(姘居)较为可取。

在东方教会，玛窦的经文导致有条件地准许离婚人士再婚。耶稣的不可解除婚约的命令仍然保留，但在某一些情况下，准许再婚，因为深信天主体谅人性的软弱。基督教会对于婚姻的不可解除性的理解也一样。按东方教会的观点，基督徒婚姻的意义，在于为天主之国作证。不过，婚姻也不免受罪污染。因为婚姻与基督的关联，所以它是不可解除的。然而，它也常被罪和无知、情欲和自私、缺乏信仰和爱所拆散。教会并不解除婚姻，但承认，在此时此地，婚姻的确被人性的软弱和罪破坏了。

教会的传统

教会传统的普遍趋向，很明显是趋向婚姻是无条件地不可解除的。在古代，这观点主要是由安博和奥思定所坚持。不过，不少知名的教父，神学家和主教，持较温和的观点。东方各教会在这个问题上，常依据奥力振对玛19:3-12的评注：

曾经有这样的事发生，甚至有些主教，虽然圣经禁止，他们却准许仍有丈夫活着的妇女改嫁。尽管圣

经写明，只要丈夫仍然活着，妇人就受约束，如果她改嫁，她就是犯了奸淫罪。然而，主教们准许这妇人改嫁。他们这样做，是有很好的理由的。很明显，他们容忍这个软弱，是为了避免更大的罪恶，尽管从一开始，甚至圣经也禁止基督徒这样做。

大约在150年之后，萨拉弥斯的爱比法和卡帕多细雅的巴西略也持类似的观点：

如果一个人有一个妻子，他在教会成员之中是可得到恰当尊重的。但如果在他死后，或因为私通，奸淫或其他的原因而和她分居后，他不以已有一妻而感到满足，他也不会受天主之言判罪，也不致被逐出教会团体或生活之外，他的行会得到容忍，因为体谅他的软弱。并不是说他可以同时有两个妻子，而是，当第一个仍然活着，如果他和第一个分居，他可以合法地与另一个生活。因为天主之言和圣教会同情他，特别是这人，除此之外，在其他的事上均能遵守天主的法律生活（参阅*Haereses*, 59, 4）。

巴西略也说过：

我不知道，一个妇女，如果她与一个被前妻遗弃的

男人同居，她是否可算是犯奸淫罪。这样的指控应该只是针对一个背弃丈夫的女人（*Letters, to Amphilochius, canon 9, No. 188*）。

在西方，甚至特别坚持婚约的不可解除性的奥思定，他在 *De Fide et Operibus*（信仰与工作，写于413年）中有以下的说法：

男人如果和犯通奸罪的前妻离婚而再娶，很明显，是不能和因为通奸之外的其他原因而离婚的男人，同等看待。人在妻子犯奸淫获准离婚后再娶，他是否也犯奸淫，圣经对这个问题的立场，是一点也不清楚的。在我看来，在这件事上，这人是犯了可以原谅的错误。

要注意，在以上的言论中，婚姻的配偶，因为特别的故事而分离和再婚，都不曾被逐出教会，就是说，不曾被开除教籍。

教会的训导

脱利腾大公会议宣布，天主教会反对基督教的立场，不准基于异端、不和谐和蓄意遗弃而离婚（DS 1805）。大公会议接着说（DS 1807）：

谁若说，教会犯了错误，因为它在过去与现在，都教训人，说：按福音与宗徒的道理（参阅谷10章；格前7章），婚姻的锁链，不能因配偶一方犯奸而被折断（拆散）；而且，双方配偶，即使那无罪的，并没有促使对方犯奸原因的一方，也不能在对方仍活着的时候，另和他人结婚；再者，那离弃犯奸淫的妻子而另娶他妇者，犯奸淫；同样，那离弃犯奸淫的丈夫他另嫁于他人者，也是犯奸淫，那么，这种人，应予处罚（中文取自《天主教会训导文献选集》）。②

根据脱利腾的言论，婚姻不能因为前提的理由（即异端、不协调、蓄意遗弃、奸淫）而解除。如果认为教会可以基于其他的理由而接受离婚，那是大错特错了。与会的神长，应威尼斯共和国代表之请，修订了上引的绝罚令，以避免指责希腊人为异端之嫌（希腊人认为犯奸淫罪者可准许离婚），教会所引述并且拒绝的离婚理由，显示这些理由，可能误导婚姻的配偶，以为他们的婚姻是可以解除的。这些离婚的动机内，也包含着其他一切可能出现的人性情况。这样一来，教会的教导（虽然这不是一条正式的信理：*sententia fidei proxima*）是：在任何情况下，婚姻是不可解除的。当然，这是指有效地订立和完成的婚姻，

即其确实性是绝无可怀疑的。因此，有必要区别解除婚约和分居有何不同。

教会训导应从玛窦两段重要的经文了解。也许，我们应该坦白地承认，对这两段经文的意义，我们是不可能找到满意的解释的。

神学反省

我们可从神学的角度，反省婚姻的圣事性而得出，婚姻的专一性和不可解除性：圣事上的婚姻，完全是按照「基督—教会」关系而构成的。基督对教会的爱，教会对基督的爱，这是任何事物都不能破坏的关系，而且这种关系是无止境的。人际的关系也是按这个模式——基督把自己送给教会，教会以爱回应——而构成的，同时也分享它的永久性。圣事上的婚姻，完全由这种不可破坏的关系所渗透和决定。如果准许婚姻在配偶失去爱而结束，这婚姻便只能脱离它的圣事停泊处，漂流到主现主义和个人主义的大海。武断、人性的脆弱和无止的欲望之大门，也随之而敞开。因此，虽然互爱是构成人类所专有的婚姻——婚姻生活本身——最基本的关系，不过配偶是无力除去婚姻这件事本身。婚姻的团结，和其他基于爱的人际交往的团结，是非常不同的；因为其他的交往所建立的共融，会随着爱的消失而结束；但是，当两个人缔结婚姻之后，他们之间所建立的共融，它的本质并不是由他们所创造，却由天主

透过耶稣基督而预定的。

缔结婚姻的配偶，他们不只由心理上的了解与爱所结合在一起，他们更由基督与教会的爱所维系。只从存在的层面解释婚姻，难免与它的客观内容矛盾。婚姻客观——先于任何人性的决定——和本体的性质，最具体的显示就是性结合的结果：子女。如果说婚姻的不可解除性的原因，源于它的圣事性，那么婚姻的专一性，也可从自然律推演的原则看。如果一个人，在完全清醒和自愿的情况下，把自己整个放在另一个人手上，只要这样做时不失去个人的完整性，同时，也被对方所接受，那么这两个配偶就要终生受这件事所影响。他们互相接纳，可达到一个只有身、心完全共融才可达到的深度。性结合的本质对缔婚的配偶所留下的影响，是永远不能除去的。当然，这套神学反省的正确性，必须由基督的爱所支持的、彼此奉献的婚姻证实。

注

- 1 J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 4th ed. (Regensburg, 1965), pp. 10ff.
- 2 *The Church Teaches*, pp. 337f. 中文见于，施安堂译，《天主教会训导文献选集》，台北，1975年，p.510.

人名索引

二划

人类生命	Humanae Vitae	336
------	---------------	-----

三划

大雅博	Albert the Great	294
马丁路德	Luther, Martin	109-10, 204, 264, 276, 286, 294-95

四划

巴特	Barth, Karl	337
巴西略	Basil of Cappadocia	126, 363
比连格	Berengarius	108
文德	Bonaventure	209, 270
公斯当大公会议	Council of Constance	110
厄色尼	Essenes	173

五划

- | | | |
|---------|--|---------------------------------|
| 可敬的费德 | Bede the Venerable | 293, 315 |
| 本笃十四世 | Benedict XIV | 220, 277-78 |
| 加尔文 | Calvin, John | 48, 110, 204-5,
263 |
| 卡西多 | Cassiodorus | 315 |
| 加达理派 | Catharists | 109 |
| 礼仪宪章 | Constitution on
the Sacred
Liturgy | 113, 118, 120,
156, 317, 336 |
| 尼西亚大公会议 | Council of Nicaea | 238, 254, 269 |
| 艾拉武 | Erasmus of
Rotterdam | 213 |
| 艾力真 | Erigena,
John Scotus | 107 |
| 尼沙额我略 | Gregory of Nyssa | 134, 209 |
| 圣齐尔休格 | Hugo of St. Cher | 270 |
| 圣维克多休格 | Hugo of St. Victor | 35, 37, 40, 270 |
| 礼仪通谕 | Mediator Dei | 147, 156, 277 |
| 白拉奇派 | Pelagians | 204 |
| 卢分诺 | Rufinus of Verona | 38, 356 |
| 史勒 | Schlier, H. | 330 |

- | | | |
|---------------|----------------------------|--|
| 圣德菲 | Theophilus of
Antioch | 219 |
| 六划 | | |
| 亚培拉 | Abelard | 270 |
| 亚比真派 | Albigensians | 109, 110 |
| 亚历山大三世 | Alexander III | 114, 178 |
| 亚丰索力哥里 | Alphonsus Liguori | 283 |
| 安博 | Ambrose | 27, 37, 101, 104,
106, 126, 153,
176, 356, 362 |
| 再领洗派 | Anabaptists | 213 |
| 安瑟 | Anselm of
Canterbury | 280 |
| 亚略主义者 | Arians | 153 |
| 亚瑟纳哥拉斯 | Athenagoras | 356 |
| 亚尔圣凯撒里 | Caesarius of Arles | 315 |
| 亚历山大里亚
克莱孟 | Clement of
Alexandria | 99, 102, 219,
257-8, 287 |
| 托尔都大公会议 | (1st) Council of
Toledo | 224 |
| 自动教令 | Crebrae Allatae | 342 |
| 西彼连 | Cyprian | 7, 36, 103, 125, |

- 220, 257-8, 287
- 亚历山大里亚
 济利禄
 论教会在现代
 世界牧职宪章
 论与天主教理
 基础相反学说
- 安提约基雅
 依纳爵
- 达马苏
- 达敏
- 伪狄尼修
- 西默盎
- 达苏德道
- 多玛斯亚奎纳
- Cyril of Alexandria 98, 102
- Gaudium et Spes 336
- Humani Generis 112
- Ignatius of Antioch 57, 102, 146,
166, 210, 253,
256, 340
- John of Damascus 127
- Peter Damian 37
- Pseudo-Dionysius 293
- Simeon the New
 Theologian 293, 294
- Theodore of Tarsus 101, 259
- Thomas Aquinas 15, 18, 35, 114,
117, 120, 128,
134, 136, 176,
188, 208, 221,
234, 270-72,
280, 285, 294,
300, 318

多玛斯学派	Thomists	49, 283
华尔多教派	Waldensians	109, 204, 334

七划

克莱孟四世	Clement IV	305
佛罗伦斯大公会议	Council of Florence	46, 177, 203, 218-19, 268, 272, 335
里昂大公会议	Council of Lyons	46, 203, 334-5
杜兰德	Durandus	209
杜为尔	Durrwell, F. X.	189
论与天主教教理 基础相反学说	Humani Generis	112
良一世	Leo I, the Great	26, 134
良十三世	Leo XIII	234, 336, 349
苏勒	Schuler, P.	209

八划

宗徒训海录	Apostolic Constitutions	232
波尼法修九世	Boniface IX	233
耶路撒冷济利禄	Cyril of Jerusalem	103, 126, 204, 219

374 人名索引

- | | | |
|----------|------------------------|-----------------------------|
| 宗徒训言 | Didache | 100, 175, 253 |
| 宗徒遗训 | Didascalia | 268 |
| | Apostolorum | |
| 依玻理 | Hippolytus | 126, 213, 219,
315 |
| 依诺森一世 | Innocent I | 315 |
| 依诺森三世 | Innocent III | 148 |
| 宜仁 (依莱内) | Irenaeus | 99, 102, 120,
125-6, 166 |
| 伊斯多 | Isidore of Seville | 35, 36 |
| 杨森主义者 | Jansenists | 155, 320 |
| 若望二十三世 | John XXIII | 336 |
| 拉达木 | Ratramnus | 107 |
| 拉班奴 | Rhabanus Maurus | 107, 125, 221 |
| 绍尔 | Schell, Herman | 209 |
| | 九划 | |
| 信德奥迹 | Mysterium Fidei | 112, 115 |
| 保禄六世 | Paul VI | 112, 115, 229,
336, 341 |
| 威涵 | Wilhelm of
Melitona | 270 |
| 威力夫 | Wyclif | 109, 111, 114, |

262, 305

十划

- | | | |
|--------|--------------------------|---------------------------------|
| 贾西尔 | Casel, Odo | 119, 137, 188 |
| 爱比法 | Epiphanius of
Salamis | 363 |
| 哲生 | Gerson, John | 209 |
| 格丁尼 | Guardini, Romano | 119-20 |
| 海美 | Hermas
(Shepherd of) | 254-5, 356 |
| 殉道者儒斯定 | Justin Martyr | 27, 98-9, 100,
125, 146, 356 |
| 诺华丹 | Novatian | 254 |

十一划

- | | | |
|---------|-------------------------------|---|
| 婚姻通谕 | Casti Connubii | 349 |
| 基索东 | Chrysostom | 98, 101, 106,
144, 153, 178 |
| 教会宪章 | Constitution on
the Church | 6, 11-13, 146,
156 |
| 脱利腾大公会议 | Council of Trent | 18, 33, 36, 39,
41, 46-7, 51,
97, 111-12,
114, 119, 121, |

- 125, 128-9,
145, 155, 158,
161, 180, 203,
205, 213, 224,
229, 233, 261-
3, 267, 271-2,
275-77, 279,
281, 282, 285-
86, 288, 292,
305, 316-7,
335-6, 340,
356, 364-5
- 第四届拉特朗大公会议 Fourth Lateran Council 110, 125, 145-6, 169, 260-61
- 基利 Klee 209
- 教会宪章 Lumen Gentius 336
- 基督奥体通谕 Mystici Corporis 6, 147, 156, 206, 277
- 隆巴 Peter Lombard 35, 38, 269
- 培地尔伯多禄 Peter of Poitiers 114
- 第二届拉特朗大公会议 Second Lateran Council 334
- 梵蒂冈第二届 Second Vatican 6, 13, 113, 120,

大公会议	Council	146-48, 317, 336, 341
基莫拿施格	Sicard of Cremona	38

十二划

奥思定	Augustine	9, 11, 18-9, 21, 34-8, 43, 104- 06, 134, 141- 42, 204, 213, 260, 263, 362, 364
道纳杜斯派	Donatists	18-9, 34, 43, 106
董思高	Duns Scotus.	114, 271, 280, 283
奥力振	Origen	27, 102, 213, 219, 257-8, 362
奥斯华	Oswald, I. H.	6
渥涵威廉	William of Ockham	114

十三划

蓝法朗	Lanfranc of Bec	108
-----	-----------------	-----

- | | | |
|----------|-------------------|--|
| 路德派(信义宗) | Lutherans | 48, 264, 294,
337 |
| 慈母与导师 | Mater et Magistra | 336 |
| 赖伯度 | Paschasius | 107, 108 |
| | Radbertus | |
| 赖纳 | Rahner, Karl | 41 |
| 慈运理 | Zwingli | 110, 264-65 |
| 十四划 | | |
| 赫力格院长 | Heriger (Abbot) | 107 |
| 赫士 | Hus | 109, 111, 114,
262, 305 |
| 碧岳九世 | Pirs IX | 336 |
| 碧岳十世 | Pius X | 119, 156, 336 |
| 碧岳十一世 | Pius XI | 336, 349 |
| 碧岳十二世 | Pius XII | 6, 39, 120, 147-
48, 156, 206,
231, 277, 342-
43, 350 |
| 十五划 | | |
| 墨兰顿 | Melancthon | 264 |

- | | | |
|-------|---------------------------|---|
| 墨尔乐 | Moehler, Johann | 6 |
| | Adam | |
| 摩里纳派 | Molinists | 49 |
| | 十六划 | |
| 薛纳根伯 | Schnackenburg, R. | 29, 79, 189 |
| 默苏斯德道 | Theodore of
Mopsuestia | 101-2, 144 |
| | 十七划 | |
| 戴都良 | Tertullian | 34, 36, 103, 213,
252, 254, 256-
58, 269, 340 |
| 戴陶铎 | Theodoret | 178 |

Index

- | | | |
|----------------------------|--------|--|
| Abelard | 亚培拉 | 270 |
| Albert the Great | 大雅博 | 294 |
| Albigensians | 亚比真派 | 109, 110 |
| Alexander III | 亚历山大三世 | 114, 178 |
| Alphonsus Liguori | 亚丰索力哥里 | 283 |
| Ambrose | 安博 | 27, 37, 101, 104,
106, 126, 153,
176, 356, 362 |
| Anabaptists | 再领洗派 | 213 |
| Anselm of
Canterbury | 安瑟 | 280 |
| Apostolic
Constitutions | 宗徒训海录 | 232 |
| Arians | 亚略主义者 | 153 |
| Athenagoras | 亚瑟纳哥拉斯 | 356 |
| Augustine | 奥思定 | 9, 11, 18-9, 21,
34-8, 43, 104-
06, 134, 141-
42, 204, 213,
260, 263, 362, |

- 364
- Barth, Karl 巴特 337
- Basil of 巴西略 126, 363
- Cappadocia
- Bede the Venerable 可敬的费德 293, 315
- Benedict XIV 本笃十四世 220, 277-78
- Berengarius 比连格 108
- Bonaventure 文德 209, 270
- Boniface IX 波尼法修九世 233
- Caesarius of Arles 亚尔圣凯撒里 315
- Calvin, John 加尔文 48, 110, 204-5, 263
- Casel, Odo 贾西尔 119, 137, 188
- Cassiodorus 卡西多 315
- Casti Connubii 婚姻通谕 349
- Catharists 加达理派 109
- Chrysostom 基索东 98, 101, 106, 144, 153, 178
- Clement IV 克莱孟四世 305
- Clement of Alexandria 亚历山大里亚 99, 102, 219, 257-8, 287

382 人名索引

- | | | |
|--|----------|---|
| Constitution on
the Church | 教会宪章 | 6, 11-13, 146,
156 |
| Constitution on
the Sacred
Liturgy | 礼仪宪章 | 113, 118, 120,
156, 317, 336 |
| Council of
Constance | 公斯当大公会议 | 110 |
| Council of
Florence | 佛罗伦斯大公会议 | 46, 177, 203,
218-19, 268,
272, 335 |
| Council of Lyons | 里昂大公会议 | 46, 203, 334-5 |
| Council of Nicaea | 尼西亚大公会议 | 238, 254, 269 |
| (1st) Council of
Toledo | 托尔都大公会议 | 224 |
| Council of Trent | 脱利腾大公会议 | 18, 33, 36, 39,
41, 46-7, 51,
97, 111-12,
114, 119, 121,
125, 128-29,
145, 155, 158,
161, 180, 203,
205, 213, 224,
229, 233, 261- |

- 3, 267, 271-2,
275-77, 279,
281, 282, 285-
86, 288, 292,
305, 316-7,
335-6, 340,
356, 364-5
- Crebrae Allatae 自动教令 342
- Cyprian 西彼连 7, 36, 103, 125,
220, 257-8,
287
- Cyril of Alexandria 亚历山大里亚
济利禄 98, 102
- Cyril of Jerusalem 耶路撒冷济利禄 103, 126, 204,
219
- Didache 宗徒训言 100, 175, 253
- Didascalia 宗徒遗训 268
Apostolorum
- Donatists 道纳杜斯派 18-9, 34, 43, 106
- Duns Scotus 董思高 114, 271, 280,
283
- Durandus 杜兰德 209

384 人名索引

Durrwell, F. X.	杜为尔	189
Epiphanius of Salamis	爱比法	363
Erasmus of Rotterdam	艾拉武	213
Erigena, John Scotus	艾力真	107
Essenes	厄色尼	173
Fourth Lateran Council	第四届拉特朗 大公会议	110, 125, 145-6, 169, 260-61
Gaudium et Spes	论教会在现代 世界牧职宪章	336
Gerson, John	哲生	209
Gregory of Nyssa	尼沙额我略	134, 209
Guardini, Romano	格丁尼	119-20
Heriger (Abbot)	赫力格院长	107
Hermas (Shepherd of)	海美	254-5, 356
Hippolytus	依玻理	126, 213, 219, 315

- | | | |
|---------------------|-------------------|---|
| Hugo of St. Cher | 圣齐尔休格 | 270 |
| Hugo of St. Victor | 圣维克多休格 | 35, 37, 40, 270 |
| Humanae Vitae | 人类生命 | 336 |
| Humani Generis | 论与天主教教理
基础相反学说 | 112 |
| Hus | 赫士 | 109, 111, 114,
262, 305 |
| Ignatius of Antioch | 安提约基雅
依纳爵 | 57, 102, 146,
166, 210, 253,
256, 340 |
| Innocent I | 依诺森一世 | 315 |
| Innocent III | 依诺森三世 | 148 |
| Irenaeus | 宜仁(依莱内) | 99, 102, 120,
125-6, 166 |
| Isidore of Seville | 依斯多 | 35, 36 |
| Jansenists | 杨森主义者 | 155, 320 |
| John of Damascus | 达马苏 | 127 |
| John XXIII | 若望二十三世 | 336 |
| Justin Martyr | 殉道者儒斯定 | 27, 98-9, 100,
125, 146, 356 |
| Klee | 基利 | 209 |

- | | | |
|-------------------------|-----------|--|
| Lanfranc of Bec | 蓝法朗 | 108 |
| Leo I, the Great | 良一世 | 26, 134 |
| Leo XIII | 良十三世 | 234, 336, 349 |
| Lumen Gentius | 教会宪章 | 336 |
| Luther, Martin | 马丁路德 | 109-10, 204,
264, 276, 286,
294-95 |
| Lutherans | 路德派 (信义宗) | 48, 264, 294,
337 |
| Mater et Magistra | 慈母与导师 | 336 |
| Mediator Dei | 礼仪通谕 | 147, 156, 277 |
| Melancthon | 墨兰顿 | 264 |
| Moehler, Johann
Adam | 墨尔乐 | 6 |
| Molinists | 摩里纳派 | 49 |
| Mysterium Fidei | 信德奥迹 | 112, 115 |
| Mystici Corporis | 基督奥体通谕 | 6, 147, 156, 206,
277 |
| Novatian | 诺华丹 | 254 |

Origen	奥力振	27, 102, 213, 219, 257-8, 362
Oswald, I. H.	奥斯华	6
Paschasius Radbertus	赖伯度	107, 108
Paul VI	保禄六世	112, 115, 229, 336, 341
Pelagians	白拉奇派	204
Peter Damian	达敏	37
Peter Lombard	隆巴	35, 38, 269
Peter of Poitiers	培地尔伯多禄	114
Pius IX	碧岳九世	336
Pius X	碧岳十世	119, 156, 336
Pius XI	碧岳十一世	336, 349
Pius XII	碧岳十二世	6, 39, 120, 147- 48, 156, 206, 231, 277, 342- 43, 350
Pseudo-Dionysius	伪狄尼修	293

Rahner, Karl	赖纳	41
Ratramnus	拉达木	107
Rhabanus Maurus	拉班奴	107, 125, 221
Rufinus of Verona	卢分诺	38, 356
Schell, Herman	绍尔	209
Schlier, H.	史勒	330
Schnackenburg, R.	薛纳根伯	29, 79, 189
Schuler, P.	苏勒	209
Second Lateran Council	第二届拉特朗 大公会议	334
Second Vatican Council	梵蒂冈第二届 大公会议	6, 13, 113, 120, 146-48, 317, 336, 341
Sicard of Cremona	基莫拿施格	38
Simeon the New Theologian	西默盎	293, 294
Tertullian	戴都良	34, 36, 103, 213, 252, 254, 256- 58, 269, 340
Theodore of Mopsuestia	默苏斯德道	101-2, 144
Theodore of Tarsus	达苏德道	101, 259

- | | | |
|--------------------------|--------|--|
| Theodoret | 戴陶铎 | 178 |
| Theophilus of
Antioch | 圣德菲 | 219 |
| Thomas Aquinas | 多玛斯亚奎纳 | 15, 18, 35, 114,
117, 120, 128,
134, 136, 176,
188, 208, 221,
234, 270-72,
280, 285, 294,
300, 318 |
| Thomists | 多玛斯学派 | 49, 283 |
| Waldensians | 华尔多教派 | 109, 204, 334 |
| Wilhelm of
Melitona | 威涵 | 270 |
| William of Ockham | 渥涵威廉 | 114 |
| Wyclif | 威力夫 | 109, 111, 114,
262, 305 |
| Zwingli | 慈运理 | 110, 264-65 |

信理神学 (卷五)

Dogma (Volume five)

著 者：Michael Schmaus

译 者：宋兰友

出版者：生命意义出版社

通讯处：香港西营盘邮政

信箱五〇三八四号

一九九五年六月出版

Cum Approbatione Ecclesiastica

◀ 版权所有 ● 翻印必究 ▶

