

編者序

「聖秩聖事——生生不息的恩寵：教會內基督的職務」（禮儀及神學沿革）是《聖域門檻》系列之四，繼「洗禮」、「堅振」和「感恩（聖體）聖事」之後出版。

《聖域門檻》系列是著名聖事及禮儀學者馬若瑟教授 JOSEPH MARTOS 著 *Doors To The Sacred*, (expanded edition), Triumph Books, Liguori, Missouri, 1991 (updated & enlarged, 2014) 的中譯本。為方便讀者閱讀，遂把中譯本，按七件聖事，分冊出版。

當編譯這本書時，我們盡量搜集有關聖秩聖事的參考書籍和相關資料，作為附錄，希望有助讀者的牧靈工作。

本書的出版尤其要感謝天主，並感謝作者馬若瑟教授給予我們版權和鼓勵，及劉國清兄弟負責翻譯。還要感謝校正譯稿的羅國輝神父和翟鳳玲姊妹，細心校閱的曾鈿及孫蘭孝姊妹，編輯及設計的林卓佳兄弟，還有許多協助本書出版的人士，我們謹此一一致謝，並在主前代禱。

希望這本書有助中華教會的弟兄姊妹了解：「聖秩聖事」，從而積極回應天主所賜的聖召。

香港教區禮儀委員會辦事處
二零一五年十月二日

原著序（撮譯）

自從梵二大公會議以來，各聖事禮典先後修訂出版，且在不同程度上在各地實施。事實上，聖事的神學闡釋往往就是參與禮儀後體驗的反省，故此神學家和神學教育者必須親身參與這些聖事禮儀，然後再藉聖經的啟示、教會的訓導、人文科學的反省，以及歷代基督徒的經驗，來加以分析、整理和綜合，以收富有生命動力的了解，作為牧靈的前瞻。這本《聖域門檻》就是以此方法寫成。

這本書自 1981 年出版後，收到各方讀者的意見，加上這十多年來全球的聖事牧靈經驗豐富了，而有關聖事神學的書籍也汗牛充棟，故在各人的鼓勵和協助下，再行出版這「增訂版」；主要是加上了精選的參考書目，使讀者可以自行翻閱進修，並在各章中，充實了今天的聖事經驗反省。

謹此也向所有協助此書出版的人致謝，並求主祝福所有讀者。

馬若瑟

Allentown University of

St. Francis de Sales

1991.1.

作者簡介

馬若瑟 (JOSEPH MARTOS) 教授，曾任教於美國 Spalding University (Louisville, Kentucky)，並於 1981 年在他任教 Allentown College (Pennsylvania) 期間，完成了他的傑作——《聖域門檻》 (*Doors to the Sacred*, expanded edition 1991, updated & enlarged 2014)。

馬教授把七件聖事在歷史中的牧靈發展和神學闡釋，以深入淺出的手法，條理分明地介紹出來，使讀者知所「先後」，而「近道」矣。馬教授是享譽的聖事禮儀教育者。

目錄

前言

1. 聖秩（神品）聖事	1
2. 聖秩（神品）的前身與類同	4
3. 基督徒的職務和聖秩品級	19
4. 中世紀時期的聖秩聖事	71
5. 近代的天主教司祭職	105
6. 今日教會的職務	125
編者跋	158
附錄一：歷史中羅馬禮授秩儀式表列	164
附錄二：聖依玻理（St. Hippolytus） 《宗徒傳承》 （The Apostolic Tradition 約 215 年），9 - 14 章	178
附錄三：關於《伏姆斯協約》（The Concordat of Worms 1112 年）	182
附錄四：教宗良十三世《宗座操心書信》 （關於聖公會的神職人員是否有效） （Apostolicae curae 1896 年 9 月 13 日）	186
附錄五：教宗比約十二世《神品聖事》宗座憲章 （論神品聖事的「質」materia 與「模」forma） （Sacramentum ordinis 1947 年 11 月 13 日）	192
附錄六：教宗保祿六世《某些職務》自動手諭 （有關剪髮禮、小品及五品法制的改革） （Ministeria quaedam 1972 年 8 月 15 日）	198

附錄七：《授予聖秩禮儀》 (De Ordinatione)	
宗座憲令	206
總論	213
第一章：授予主教聖秩禮儀 (De ordinatione Episcopi)	
導言	217
第二章：授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum)	
導言	224
第三章：授予執事聖秩禮儀 (De ordinatione diaconorum)	
導言	230
附錄八：1967年10月7日香港教區徐誠斌 輔理主教祝聖大典：圖片	236
附錄九：2014年8月30日香港教區楊鳴章、 李斌生及夏志誠輔理主教祝聖禮儀： 圖片	241
附錄十：何謂樞機	250
原著書目	264
編者補充書目	275

前言

時代在變，身分不變，使命不變，但表達和體現這身分的方式，及履行使命的方法，卻因時代的具體需要，而有不同所為。這也就是聖秩聖事在歷史長河中，有不同體現的原因。正如父母天職於過去和今日，都有不同的體現方式，及實踐方法，都是為了子女和家庭的成長和益處，教會職務也是如此。

蒙基督召叫，作為教會的聖秩人員，也就是作基督本人的聖事，但基於每人的不同性格、成長過程、生活環境，面對時代的挑戰，及處於不同的教會崗位，而有不同的體現。如果一成不變，抱殘守缺，固步自封，不理會天主在時代徵兆中的召喚，就失去了活力，結不出佳果，也使聖召窒息。

這就是本書要帶來的反省。

(編者)

1. 聖秩(神品) 聖事

全能的天父，我們求你把長老的職位授予你這(幾)位僕人，在他(們)心中振興聖德之神，使他(們)由你接受這項輔助的職務，在生活中樹立善表，作眾人的模範，產生潛移默化的效果。

願他(們)成為我們主教職位的忠誠合作者，使福音聖道，藉著他(們)的宣講，並賴聖神的恩佑，傳至天涯海角，在眾人心中產生實效。

——授予長老聖秩禮儀(1989年)

最早的基督徒團體，有著多種不同的職務，卻沒有所謂的司祭職。主耶穌和他身邊的門徒，見到的是猶太人聖殿裡的司祭。後來，在公元第一世紀結束之前，一些基督徒作家，把基督十字架上的聖死，比喻為司祭所作的祭獻；在第三世紀的中葉，主持感恩禮(祭宴)的人，也就被人看作司祭人員了。

到了教父時代和中世紀時期，把職務等同於司祭職的看法，已經影響很大，以至幾乎所有正式參與教會職務的人，都要領受聖秩，被祝聖為司祭。

然而到了近代，不少誓反派（Protestant）基督徒，反對感恩禮是祭獻的思想；相應地，他們同時也就反對特殊的司祭職。他們對職務的理解，偏重牧靈方面，強調崇拜中的讀經和布道。然而，天主教卻堅持教會職務的司祭特質，認為這是多年的傳統，因而羅馬教會的所有正式職務，一直保留給已經祝聖為司祭的人。

只是到了最近，在聖經和其他歷史證據的啟發下，天主教才對原先把職務都看成司祭職的做法，從新考究，而且除了司祭以外，還鼓勵平信徒，參與一些不需要領受特殊司祭職的其他職務。

然而，這樣扼要的介紹，無法把天主教司祭聖秩的複雜歷史，如實敘述清楚；它的複雜性，不亞於其他聖事的歷史。一方面，中世紀聖秩的品級（具體說有七品級），都被視作聖事性的。另一方面，這些聖秩品級，大都單純地被認為能夠賦予權力，以施行其他正式聖事。再者，聖秩又緊緊地跟聖事的神印概念結合一起，因為聖秩也像聖洗和堅振一樣，只能領受一次。聖秩又跟聖體、修和（懺悔）、病人傅油聖事，有著緊密的聯繫，因為只有領過聖秩的人，才能舉行彌撒、赦罪和為病人傅油。它甚至跟婚姻聖事也有關聯，不僅是因為教友需要請司祭主持婚禮，而且因為至今羅馬教會的司祭仍然不許結婚。

最後，由於今日聖事的概念擴闊了，天主教人士於是重新探討傳統中聖事的性質和作用，同樣，職務的內容也有了更闊的了解，所以在有關司祭職的問題上，過去很多認為順理成章的事情，現在也受到了質疑，不得不重新探究。

還有，聖秩問題在天主教會的權力結構上，也引起了一些爭論，因為傳統上神職人員有權管理平信徒，而神職人員本身也被列入權力和管治（Jurisdiction）的聖統階級。聖秩體制甚至對教會的性質，對教會職務的功能，對天主教及其聖統，與其他基督教會和他們的神職人員的關係，也都帶來了不少問題。

不是所有這些關係、所有這些問題，都可以在一章中全部加以探討。但是借助天主教司祭職的歷史簡介，相信可以提供一個視野，探討教會聖秩職務的現況，以期將來的發展。

2. 聖秩（神品）的前身與類同



薩滿 (shamans)



錫克教智者（導師 gurus）



猶太教拉比（師父 rabbis）



回教伊瑪目 (imams)

從廣義的聖事角度，所有宗教都有司祭或類同的人士，在該社群中，擔任特殊的角色。他們的職能通常是聖事性的，即監管及施行聖事儀式，使人進入神聖的領域。有時他們本身也是聖事性的，因為他們的出現，對於他人，也是某種事實的臨現；這事實是超越有形世界和日常生活的。但他們也可用不直接是聖事性的方式，來參與宗教事務，例如把傳統上屬神的知識，保存下來，加以註釋，集錄成書，並教導他人。他們在宗教內部的權威也常常延伸到其他領域，從而使他們在嚴格上非宗教事務中，也充當領袖或仲裁者，只要這些事務在該社群中具有神聖意義。這類人士就是司祭或等同司祭的人士，例如薩滿（圖 1）（shamans）、占術士、巫醫、巫婆、印度教或錫克教的智者（圖 2）（導師 gurus）、猶太教的先知、（圖 3）拉比（師父 rabbis），以及回教的（圖 4）伊瑪目（imams）等，都是神聖事物的中介者，因為通過他們，人們可以體驗到該神聖事物，也可以更好地理解 and 把該神聖事物在生活中實踐出來。

按照各自的傳統，神聖事物的中介者，可以不論年齡、性別，老年、青年、男人和婦女均可擔任。有時是個人從事，有時則要集體行事。有時他們的司祭地位在該社群是終身的，他們一生的主要職業就是擔任神聖的中介者；有時，也可以是臨時的，每年只是在某神聖季節，才行使其司祭職責。有些社群的司祭職是家族制的，生

來就是司祭；在某些社群中則是選舉產生的。

即使是世襲，在公開執行神聖的中介職務之前，一般也要舉行就職儀式。在那些以家長或氏族領袖充當司祭的社群中，先要為他們舉行成年儀式，再讓他們學習作司祭的責任，等到結婚成家之後，才能過度和履行職務。

在神職人員組成專門階層或品級的文化體系中，他們需要更長時間的準備和過度。首先他們要從該社群成員中被揀選出來，成為候任者，甚至被要求度隔離的生活。然後，經過培訓，學習新角色的有關知識；再經過考核測試，審視合適與否。最後，經過公開儀式，由屬該階層（品級）和具有資格的人認可，及授以任職儀式，被該社群成員所接受，並領取神職人員地位或職權的信物，而被納入成為該神職階層或品級的新成員，取得宗教上的地位。這樣，他們才從俗人過度成為神職人員。這聖事性的授職儀式，象徵著該職務的神聖價值和意義，並使領受者進入在該社群中的神聖角色。

在原始文化中，神職人員行使多項社會功能。他們把自己氏族多年積累的智慧，用神話、格言諺語，或寓言故事等，保存及傳授下來。他們帶領社群舉行古老的儀式，以傳授狩獵、捕魚、農耕、造房建屋等實際知識。他們通過治病、品德仲裁，和通靈等活動，維護神聖秩序；

這神聖秩序是保護生命必不可少的。

然而，在古代文明中，很多常規的人類活動，逐漸失去了宗教含意，而日趨淪為世俗文化。但這些活動只要仍有其重要性和神聖意義，它們仍然與神靈密切相關，故常常要呼求神靈來加以保護、祝福。如果事情進行不順利，還要邀請司祭來測算原因，提出某種補救儀式。大體上說，諸如埃及、希臘、羅馬等文明中神職人員的角色，有日趨限制之勢。他們保存的知識多是哲學性、倫理性的，而不一定是實用性的；他們主持的儀式常常跟神靈有關，而不是日常的活動。即使他們的角色比較局限了，他們仍然保持著中介者的作用：就是代表人民在神靈面前禱告，又代表神靈給予人民祝福、訓導，和品德仲裁。

古羅馬

例如在羅馬帝國建立之前，每個家庭的家長就是司祭。家長向家中神靈禱告、獻祭，又代表神靈的意願對屬下發號司令。隨後，家庭宗教式微，而被國家宗教取代之後，許多男、女司祭就負責照料神殿、神龕，在通靈活動或神諭中代神說話，又代表人民或個人向神獻祭。羅馬的宗教司祭的首要職能，拉丁語稱為 *cultus*（敬禮），即是培養、增進神靈與拜神者之間的關係，目的則是為了培養虔誠 (*pietas*)，即維護神、人兩個現實世界的秩

序。出於虔誠的要求，在發誓或賭咒時，要祈求神靈的保護和監督，但在這種情況，卻不需要司禮的司祭；相反，政府管理人員、行政長官都可以充當司祭，接受對神靈許發的誓願，並以簡短的訓話或焚香的儀式，來增添儀式的嚴肅隆重氣氛。

以色列

古代的以色列跟古羅馬一樣，沒有特殊的司祭職務。每家的主人，各族的族長執行司祭的職能，向雅威（Yahweh）獻祭祈禱，例如亞巴郎（Abraham）；梅瑟（Moses）、達味（David）等民族首領，有時也帶領群眾向神敬拜，好像具有神職權力一樣。出離埃及之後，有些家族擔起了恆常的司祭職務，開始是供職於全國各處的雅威聖所。後來到了公元前十世紀撒羅滿（Solomon）建成聖殿以後，又在聖殿中供職。其中最主要的司祭人員，是亞郎（Aaron）家族和肋未支派（Levi）（出 28—29; 32:25-29）；至少有一段時間是這樣。所以，猶太民族的司祭是世襲的，並不需要舉行授職儀式使他們成為司祭，只是有時在他們實際行使司祭職之前，也為他們舉行傅油禮、佩戴司祭禮服（肋 8-9）。司祭應該度表率的生活，受到人們的尊敬，因為他們負責的是神的事務。但是整個猶太民族也從某種角度，被視為「司祭的國度」，因為他們是天主召叫度聖善生活的選民（肋 19,21）。

原來猶太司祭負責多種神聖職務，如以擲骰等方式測算神意，保存並教導，及解釋梅瑟法律（Torah），照管聖所，看管聖殿珍寶，接受獻神禮品，主持宗教祭獻儀式。在以色列實行君主制時期，先知就開始取代司祭而成為天主的代言人。在流亡巴比倫（Babylonia）之後，又是經師（scribes）和師父（拉比 rabbis）負起保存及教導猶太傳統的神聖職責。這樣，在聖殿服務的工作，從公元前六世紀起，主要是由世襲的司祭負責；在重要的節日，大司祭就代表人民按照梅瑟法律的規定，向神獻祭，而其他司祭則在不太隆重的日子負責獻祭，或代表個別人士祭獻。

但是，在晚期的猶太社會，司祭、先知、拉比（師父），都不是唯一的重要人物。在每個鄉村，每座城市，都有組織起來的猶太團體，由長老管理。長老還要照顧會堂（synagogue），負責救助窮苦人，又負責調停群眾中的爭執，並代表民眾與外族勢力周旋。長老不一定是團體中最年長的，但必須是成年，具有公認的管理才能和道德品質，以知識豐富和謹守律法而受人尊敬。一般來說，他們是選舉產生，得到人民的贊成而受任命。在羅馬管治時期，還要通過覆手等儀式來正式就任職務。

香港常見的宗教儀式「中介人」



基本由婦女擔任，代客打小人



道士作法全職，兼職都有

家長兼任宗教中介者



中國傳統家庭祭祀



龐貝 Pompeii 古城遺址內 Vettii 家中的家神神龕 (公元 79 年被毀)

由皇帝主持的祭天大典



北京天壇

瘞坎：瘞埋祭祀犧牲毛血之處。

始建於明永樂四至十八年（公元 1406-1420 年）

燔柴爐（在圓丘壇旁）燔柴爐是以綠琉璃砌築的巨大圓形磚爐。

祭天大典開始時，先置一剝淨牛犢於爐上，用松枝、葦把燔燒，以迎天神，稱「燔柴迎帝神」。

祀典禮成，皇天上帝神案上所列一應供品和祝版及祝帛，均恭爐內焚化。皇帝也需一旁恭立，目視，稱「望燎」

以下 2 張相取自祈年殿歷史文化展



祭天大典第一項儀程

騂犢升燔

燎工將一整只犢牛焚於燔柴爐



祭天大典第九項儀程。

燔柴望燎

皇帝站在望燎位上行注視禮，執事人員將祝文、供品和祝帛放入爐內焚燒。

今日在尼泊爾的祭獻

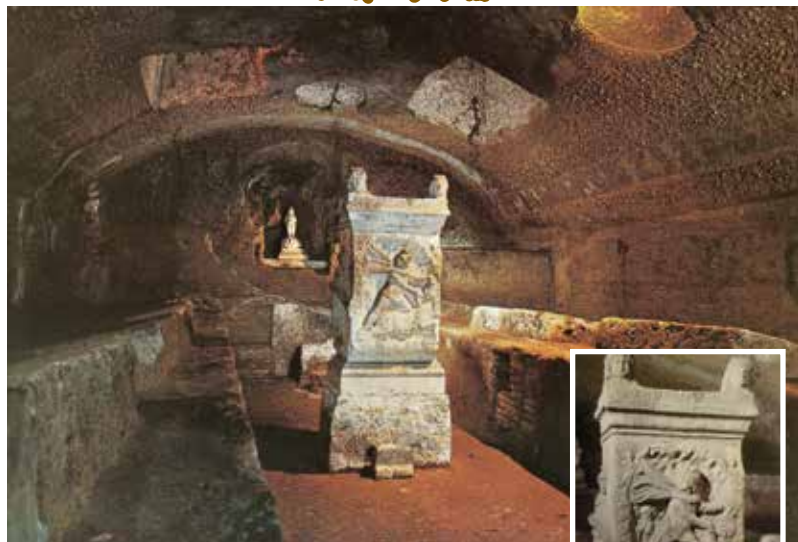


Durga Puja 祭獻



Gadhimai 慶節

古羅馬祭獻



羅馬聖克萊孟大殿最低層，約三世紀的 Mithras 祭壇（羅馬神秘宗教）



古羅馬祭壇（斯德哥爾摩皇家博物館藏）

以色列祭獻



意大利拉文納聖維他大殿彩石鑲嵌畫：亞巴郎款待三青年（創 18:1-15）和亞巴郎獻子（創 22:1-14）



意大利拉文納聖維他大殿彩石鑲嵌畫：亞伯爾的祭獻（創 4:1-16）和默基瑟德的祭獻（創 14:17-20）

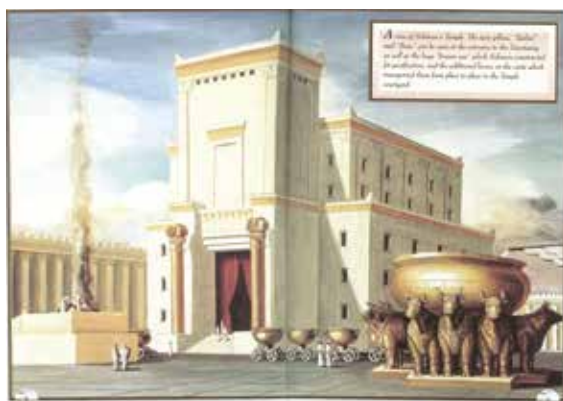
這些都是羅馬感恩經中所用有關基督祭獻的預像：

「……求你慈祥地垂視這些祭品，並欣然接受，就如同你曾接受了你的義僕亞伯爾的祭品、我們聖祖亞巴郎的祭獻、和你的大司祭默基瑟德所奉獻給你的聖潔的祭品，無玷的犧牲……」

聖城門檻



曠野會幕及祭獻 (取自 The Temple Institute, *The Light of the Temple, Jerusalem*, p.13)



撒羅滿聖殿、祭獻及司祭 (取自 The Temple Institute, *The Light of the Temple, Jerusalem*, p.35)



以色列一般司祭與大司祭服飾 (出 39:1-31)

(取自 Connolly Peter, *Living in the Time of Jesus of Nazareth*, Steimatzky, Israel, 1983, p. 29; 亦可參考羅國輝編,《在地若天——五至十三世紀羅馬聖堂彩石鑲嵌畫釋義》,香港教區禮儀委員會,2000年,16頁)



厄斯德拉經師兼司祭向以色列會眾宣讀法律書 (厄下 8:1-12)

(取自 <http://www.templeinstitute.org/>)

今日撒瑪黎雅人祭殺逾越節羔羊



聖域門檻

3. 基督徒的職務和聖秩品級



耶穌基督

基督是一位聖事性人物，在這一意義上，他相似司祭，即是說，他是天主與信眾之間的中介者（中保）。他相似先知，跟以往的猶太先知和同時代的洗者若翰一樣，奉雅威的名義宣講，傳布天主的意願和作為。他的話傳達天主施救的信息；他的作為證明了天國的來臨；天主要在人的心中及生活裡作主。他說話具有權威；他解釋聖經。甚至反對他的人也尊稱他為「拉比」（師父）。他是導師，因為他用比喻來開導農民，卻給法學士提出難題。他用接近於褻聖的口脛，聲稱自己與天主相親。他在宣講和為人治病時，甚至通過他的臨在和人格，處處顯示出他「阿爸」（Abba）的力量和慈悲；他稱那全能仁慈者為「阿爸！父啊」。他行使宗教領袖般的職能，把跟隨他的人組成團體，將自己的智慧傳授給他們，又以身作側地教訓他們應該如何處世做人。然而，他一生工作，不求權勢，只求服務。他告誡追隨者，誰願意當「老大」，就要給別人當僕人。在這意義上，耶穌把他的使命看作服務；雖然是具有權威和領導性的。

十二人

耶穌基督最早的門徒，尤其是最接近他的十二人，在耶穌死後，繼續在信仰耶穌的猶太人中，行使權威和領導。不過他們也跟釘死十字架上的師父一樣，把自己的角色看作服務。從某方面看，在耶路撒冷，這個新興的、看



耶穌與十二門徒共進晚餐



耶穌升天派遣十一門徒
(谷 16:14-20)



耶穌差遣七十二門徒
(路 10:1-12)



瑪弟亞被選填補猶達斯的空缺 (宗 1:15-26)

似不夠正統的猶太團體中，這十二人的作用，相似長老，照顧團體成員的生活需要，又兼作他們的導師和傳道人，且代表團體周旋於猶太人和羅馬當權者；他們在有關基督徒當信當行之事，更要共同作出決定（宗 4-6, 8, 10, 15）。另一方面，他們繼續耶穌基督的使命，跟耶穌在世時一樣，作耶穌的使者，宣告天國的來臨，宣講耶穌就是默西亞；他們治癒病人，宣布天主審判罪人及寬恕悔改者（宗 2—6, 9—15）。開始時，伯多祿宗徒享有一定的突出地位，做團體的發言人。以後，在耶路撒冷，則似乎是由雅各作首席長老（宗 1:15-26; 15:13-21）。然而，無論哪種情況，這些領導者都不是單獨行事；所有重要決定，都要由長老們共同作出，還須要得到團體的贊同。

使徒

除了這十二人之外，還有一大群信徒在積極活動，以繼承和發揚耶穌的工作。隨後一些年代，教會更組織化了，這些活動以及活動者，逐步有了一定的名稱。不過，所有這些名稱，原來只是希臘語中，稱呼不同工種的普通稱謂。例如，這十二人有時被稱為希臘語的 *apostoloi*「使者」、「大使」、「使徒」，因為他們是受基督派遣到巴勒斯坦各地，宣傳基督的喜訊。他們的工作則稱為 *diakonia*「服務」；但這名稱也用於他們的助手（執事）和工作，或用於以某種方式被派遣，去為團體服務的人，

或作長老的，或那些給窮人分發衣食的人。

耶路撒冷以外的城市，那裡的長老有時也叫做 episkopoi 「監督」、「監管者」，因為他們的任務是監督那託付給他們的團體的福祉和紀律。

似乎很多地方還有稱為 prophetes (先知) 的人，即「代言人」，或者「宣講者」。他們在公眾崇拜中代表天主講話，向群眾傳布天主的訊息；這是他們的部分使命。除了這十二人之外，還有另外一些「使徒」「使者」(apostoloi)，被耶路撒冷團體派遣作為使者，到其他城市，向世人宣講基督復活的喜訊。塔爾索的保祿 (Paul of Tarsus) 就是其中一位，還有他的同伴巴爾納伯 (Barnabas) 和新約聖經中提到名字的另外幾位 (宗 14:14；羅 16:7)。正如保祿之所見，使徒的性質主要是



聖巴爾納伯及聖保祿

作傳教士，而不是作外交使節，因為他們奉派到世界各地，是為了去傳揚基督福音。為了更相稱於他們的使命，他們必須親眼見過復活的主基督，這樣才能以自己的親身體驗作見證（格前 9:1；宗 1:22）。如果以保祿作為典型的例子，我們可以說（雖然我們有的資料不多）：使徒們是巡迴傳教士，巡遊各城各鎮，勸人回頭皈依。他們在建立團體，安排了負責人之後，又前往他處。然而，他們仍然通過信件或代表，與這些團體繼續保持聯繫。

長老、監督

在各個城市，這些傳教首領指定一些長老（elders）來監督團體中的事務；「長老」（prebyteros）這名詞，至少在開始的時候，跟監督（episkopos）一詞是可以互換使用的（宗 14:23; 20:17,28）。後來 episkopos（監督）一詞專指主持的長老，如同會議主持人，不過在很多方面，他跟其他長老仍是平等的，因為所有長老的職責大體一樣（伯前 5:2-5）。他們要像牧人一樣監護他們的團體，宣講福音，把自己所接受的教義傳授給他們，解決團體內出現的紛爭，保證窮人的生活需要，還要對其他職務的貫徹執行，承擔監督責任。為了能更好的履行他們的管理之職，「監督」以及其他長老，都必須具有好家長的美德：他們應該管理好自己的家庭，是一個妻子的丈夫，兒女也必須孝順及具有良好表現。此外，他們

本人必須具有良好的名聲，個性溫和，處事理性，行為檢點，友善好客，不貪錢財（弟前 3:1-7；鐸 1:6-9）。

執事

其他被指定為團體內部需要服務的職務人員：執事（diakonoi），同樣也必須具有這些美德：在家中是好丈夫，節制，可靠。如果是婦女，也同樣是受人敬重者，行事謹慎，忠心可靠（弟前 3:8-13）。擔任這些職務的人，跟長老和監督一樣，通常是經過團體的贊同；似乎還要經過任命的儀式，即為他們祈禱、覆手，就像猶太團體的傳統做法那樣（宗 6:1-6;13:1-3；弟前 4:14;5:22）。這任命儀式會是一種廣義上有聖事性質的行動，然而，並無跡象表示人們相信這些儀式可以賦予某種特殊神力。事實上，新約聖經的筆者，似乎並不關心誰有權施行諸如施洗、覆手、主持主的聖餐等聖事行動，雖然一般來說，應該是由那些懂得施行這些聖事的團體領導人來主持。對於如何獲得施行這些聖事的權力，聖經筆者也說得很含糊；雖然福音中有記述耶穌吩咐那十二人和其他門徒去舉行這些事，但卻沒有記述要如何把這些權力，經過必須的、明確的儀式，諸如覆手禮，通傳給其他人。



聖斯德望等七位被選照顧團體的日常供應；及後，聖斯德望首先殉道（宗 6—7）

其他職務

早期教會還有另外一些職務，有些通過覆手禮得以認定，有些卻並不需要或沒有提及。有些婦女喪夫以後，生活就由團體負責，她們也就承擔起接待及慈善工作；還有些婦女被指派作為助手，或簡單的作服務（弟前 5:9-13；斐 4:3；羅 16:1-16）。婦女還可以擔當教師和先知。不過這些職務，無論是由男子或婦女擔任，似乎是被視作天主聖神的特恩，而非教會委任的職務（宗 18:26；21:9；格前 11:15）。看來，沒有得到這種特恩的婦女，在祈禱會上，就要保持緘默了（格前 14:34-35；弟前 2:11-12 把這禁令擴大到所有婦女都得遵守）。他們獲得的特恩，可以在聚會中，或者隨時在天主聖神默感下使用。同樣，先知之恩，可以在崇拜中，或受天主聖神感動的時候發言。同樣，作為教師可以私下個別指導，也可以在集會中施教。還有其他神恩，如施捨、服務窮人、管理和宣講、智慧和信德、治病及行奇蹟、說方言、翻譯方言等等（羅 12:4-8；格前 12:4-11）。運用這些特恩的人，也是在侍奉和服務，因為他們所得的特恩並不是為了他們本人，而是為了團體的益處（格前 12:12-30；弗 4:11-12）。毫無疑問，這些職務，有些具有類同聖事性質：例如作先知、治病、說方言等特恩，可以直接使人感到天主的臨在。但行這些事的人，不一定是長老，或者組織中的領導人，因此，可以說是平信徒的服務。這些特恩服務和職務也不互相排斥，例如牧

者也被期待是良好的管理人和教師。

基督徒的司祭職

在這些提到的職務中，並沒有特殊的司祭職，即是後來天主教中的司祭職務。原因之一是當時的司祭職務，是指向天主奉獻牲畜或其他祭品。然而，在基督徒團體中，就沒有這樣的指定人員。另一個原因是第一代基督徒幾乎全都是猶太人，接受了猶太司祭職的法定觀念，即只有在聖殿中，才可以祭獻。但到了公元70年，聖殿被羅馬軍隊夷為平地，猶太人的司祭職務也就不復存在了。他們作為猶太人，又信仰耶穌基督是默西亞，就會心中思忖聖殿被毀有甚麼含意？天主怎可讓這事發生？這樣可怕的褻聖，怎會是天主對他以色列子民的計劃？

聖殿被毀之後一段時間，有一個居住在意大利的猶太基督徒，對這些困惑和問題作出了回應，且著意要把他的回應廣傳於流亡四方的同胞當中。他沒有留下名字，他的回應則被稱為「致希伯來人書」（The Epistle to the Hebrews），列入新約聖經之內。「致希伯來人書」闡述了他的思想，說耶穌被釘十字架是取代舊約聖殿所舉行的祭獻；基督的犧牲是一次而盡全功的祭獻，是獻給天主完美無玷的犧牲，且舉行這祭獻的司祭也是完美無瑕的；這司祭就是耶穌基督；他不是靠祖先的特權當世襲的大司祭；他是天主與新選民之間新而永久盟約的大



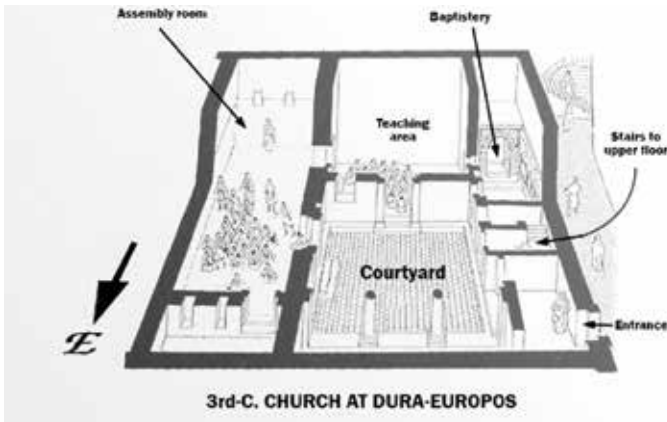
羅馬古市集 (Foro Romano)
古聖母大殿 (Santa Maria Antiqua) 的八世紀壁畫。畫中被釘在十字架的基督身穿紫紅袍，代表他是司祭又是君王

司祭，是按默基瑟德 (Melchizedek) 的品位，作無始無終的大司祭。教會因而是新的以色列民族，有全新的司祭職務，還有新的大司祭；耶穌基督以自己完美無瑕的生活，以及他的死亡作為祭獻，而成為天主與人之間，最完美的中保（中介者）（希 3:1 – 10:18）。

於是，基督徒因為信仰耶穌，領受了聖神，體驗到從罪惡的枷鎖中完全被釋放出來；這是重複的古老（舊約）祭獻所無法實現的。此外，基督徒在崇拜中向天主奉獻讚美，彼此分享財產，互通有無，就是不斷奉獻中悅天主的祭獻（希 13:15-16）。

其他早期基督徒作家也有同樣看法，認為基督徒通過他們的崇拜以及日常生活，就是作為一個聖潔子民所奉獻的司祭行為（伯前 2:1-10）。他們是侍奉天主的司祭一族（司祭國度），將來在世末與基督一起為王（默 1:6; 5:10; 20:6）。這樣到一世紀末，基督徒有關司祭職務的理解，有了發展，雖然是以猶太傳統為基礎，但已經超出了它的範圍。當時基督徒並沒有專職人士稱為司祭，而是把基督視為這新宗教的大司祭，所有信眾在精神意義上，都是這「司祭國度（司祭一族）」的一員，被召叫用讚美和自我奉獻來敬拜天主。

【編者按：初期基督徒團體以「家庭教會」為主，見敘利亞 Dura Europos，約 235 年，以及羅馬的古老聖堂，如聖克萊孟大殿、S. Sabina 大殿等，都是從家庭教會發展而來。】



約於公元 235 年間，在敘利亞 Dura Europos 基督徒將民間家庭大宅改建成基督徒的聚會場所。

專職司祭

不過，在二、三世紀時期，基督徒的職務和基督徒的自我了解，有了新的發展，教會中的職務和角色，更加專門化，其中有一種角色就被視為司祭職了。例如，希臘語稱為 presbyteroi 的長老，隨著第一代見證人和使徒們的逝去，他們作為團體領導人及作為傳統保存者的地位，也因而日益重要了。有些地方，主持的長老，或大長老，就是唯一被稱為「主教」（監督）（episkopos）的人，因為他是教會事務的總監護人。他又是團體感恩崇拜（主的聖餐）的通常主持人，又因為感恩崇拜被視為祭獻，主教在禮儀中的角色也被看作司祭職了。【編者按：這可見於聖依玻理（St. Hippolytus + 235年），《宗徒傳承》（約 215年）的按立主教禱文，見附錄一，164頁】

其他服務員：「執事」（diakonoi），隨著教會的發展，以及他們的工作日益專門化，「執事」一詞，用作銜頭稱號，勝過用作一般服務工作的描寫。

到了三世紀末之前，基督的教會已經形成了是以長老、主教和執事為領袖的組織。

集體制到集權制

不過，發展是漸進的。大約在公元 95 年，格林多（Corinth）的基督徒還是由一班長老所監督，而不是

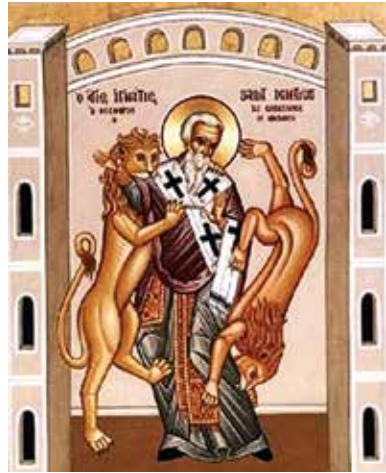
單由一人負責。羅馬的聖克萊孟（St. Clement of Rome 88/92 – 97/101 年）給格林多信友去信，抗議他們不義地免除幾位長老職務的錯誤，就是一個證明。而羅馬自身，雖然有著克萊孟這樣能幹的長老作主持，但仍保持由長老們共同管理教會的模式，直到二世紀中葉。【編者按：聖克萊孟本身可能是當時羅馬教會實行集體領導的當中一員。（見鄒保祿，《歷代教宗簡史》，聞道出版社，台灣，1983年，第5頁；《天主教會訓導文獻》（DS）101-102）】

其他城市的情況大多相同，只有安提約基雅（Antioch）有些例外。大約在公元110年之前，安提約基雅顯然是由一位主教負責，有一班執事作他的助手，幫助管理，還有一個長老議會（長老團）做他的顧問。安提約基雅主教聖依納爵（St. Ignatius of Antioch，約二世紀初殉道）就認為他自己無論在崇拜或在信理事項上，都是基督的代表。他說：「沒有主教的允許，就不能做屬於教會的事。只有主教或他的代表所舉行的感恩崇拜（主的聖餐），才是恰當的。只要是主教主持的禮儀，全體信眾就應參加，就像基督在哪裡，他的整個教會就在哪裡一樣。沒有主教出席，就不得施行洗禮、舉行團體聖宴。有主教的同意，就有天主的同意；這樣，大家就可放心，一切事情就會正確、可靠（《致斯米納人書》*Letter to the Smyrnaeans* 8）。在依納爵看來，主教在地方教會

團體中，具有最高權威，僅僅次於天主。在信仰和行動上跟主教保持共融，就是跟基督共融。【編者按：聖依納爵·安提約基雅的名言：「所有的人須尊敬執事就如對耶穌一樣，尊敬主教如對天父的肖像，尊敬長老（司鐸）就如對天主的議會和宗徒團一樣，因為沒有他們就沒有教會可言。」（《致特拉里亞人書》*Epistula ad Trallianos* 3,1；見《天主教教理》（1992年）1554）】



聖克萊孟 (St. Clement of Rome
88/92 – 97/101 年)



聖依納爵·安提約基雅 (St. Ignace
of Antioch, 約二世紀初殉道)

主教制

依納爵以及其他主教之所以強調主教的權威和教會的統一，原因之一是初期教會的鬆散組織，不利於監控信理和教規上隨時出現的歪曲竄改。當時基督教文學大量產生，不僅有如今的各卷新約聖經，還包括其他福音和書信；對於哪些才算正式聖經，又沒有一致的認同。巡遊四方的使徒、先知，仍然到遙遠的窮鄉僻壤宣傳福音；當他們來到某處已經組織就緒的教會，通常都會受到熱烈歡迎，並會被邀請主持主的聖餐。有時他們所講的道理，跟長老們講授的不同，就會導致內部矛盾衝突。有時，有神恩派的先知，例如蒙丹（Montanus + 179年）及其追隨者，聲稱得到天主聖神直接的新啟示，然而其



內容卻與已被接受的教義完全抵觸。還有秘知派（gnostics 這詞來自希臘語「認識」一詞）也聲稱在已有的傳統之外，還有其他來源的超性知識，但是他們的知識，又往往與大部分基督徒所相信的，背道而馳。

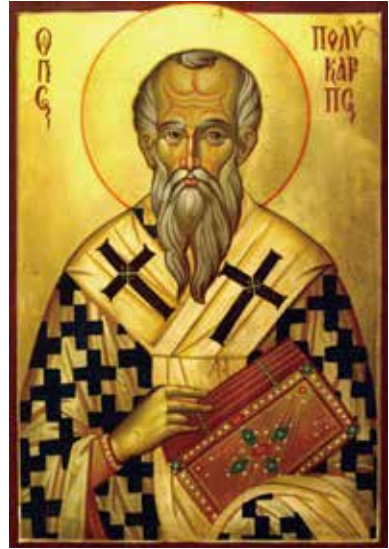
聖依勒內 (St. Irenaeus of Lyons +202年) 說聖伯多祿和聖保祿建立了羅馬教會（《駁斥異論》3.3:2-3）

結果，已經正規組織好的教會團體的領導人，不得不強調必須按照曾經親自認識過主耶穌的宗徒們所傳授的道理去宣講。更者，由於他們謹慎保存了宗徒們的教導，他們遂覺得自己在信仰上是「宗徒的繼承人」。例如里昂的聖依勒內（St. Irenaeus of Lyons，約 140-202 年）就認為自己所保持的傳統，是受之於斯米納的聖玻里加（St. Polycarp of Smyrna，約 69-155 年），而聖玻里加又親自認識過若望宗徒。他又認為羅馬主教同樣是正統教義的監護人，因為羅馬的教會團體，是在伯多祿和保祿時代就建立了的。「我們有責任聽從教會的長老們，因為他們是宗徒的繼承人，繼任了他們作監督，他們一定得到了天父所賜予的不能錯的神恩」（《駁斥異論》*Against Heresies*）。稍晚一點，迦太基的聖西彼廉（St. Cyprian of Carthage，約 200-258 年）還更加有力地強調主教作為核心的重要性。「你們一定要注意：主教在哪兒，教會就在哪兒，教會就在主教身邊：誰跟主教離心離德，就不再屬於教會」（《書信集》*Letters* 66,8）。在二世紀末之前，先知作為默感的教師，已經不再受到信任，於是教會的教師角色，就日益落到主教身上。到下一世紀，教會內神恩性的先知，已經不再被公認為職務，而逐漸消失了。

但是，需要監控非正統教導，並不是主教日益重要的唯一原因。基督徒團體由城市中的幾家幾戶，發展到成百



聖若望：耶穌所愛的門徒



聖玻里加·斯米納
(St. Polycarp of Smyrna, 約 69-155 年)



聖依勒內 (St. Irenaeus of Lyons, 約 140-202 年)



聖西彼廉·迦太基
(St. Cyprian of Carthage, 約 200-258 年)

上千家，尤其是在大城市裡。為了保持所有服務，就須有更強的組織。但當時社會幾乎只有一種組織模式，那就是集權制結構。在家庭中，實行家長制；在國家，則實行君主制。因此，當地方教會組織日益成熟時，也就自然而然地要以一人為首，來監督整個團體的所有事務。

主教制、司祭制及全職制

第三世紀時，只要有新的教會管理模式產生，主教就會位列其首。在北非的迦太基等地，主教還仍然跟長老們密切合作，不取得長老們的贊同，不作出重大決定；而在敘利亞的安提約基雅等地，主教雖然也諮詢長老們，然而大部分決定卻是由主教獨立作出的。現在地方教會的健康發展落到了主教肩上；主教是牧人，要負責牧養自己的羊群，不讓它誤入異端邪說，保護它不遭受非信徒的攻擊。主教是教會團體的主要發言人和首席導師。在禮儀中，他以講道訓誨教友；他親自培訓預備受洗的慕道者，至少他要監督慕道者所受的教導和慕道過程。主教以先知的身分教導基督徒生活的道德準繩；他以仲裁人的身分接納教會的新成員，或重新接納那些偏離了信仰的信徒，讓他們重回教會。主教在團體崇拜中作為核心，帶領祈禱，接納餅酒等獻禮，主持主的聖餐，向天主舉行祭獻。由於他主持的崇拜已經被視為一種祭獻，所以主教也被視為司祭，甚或稱為司祭了，至少在

禮儀職責上，主教就是司祭。他又是信友團體的首要管理者，安排一切禮儀活動，監管助理人員的培訓，使窮苦人的生活需要得到照顧。

顯然主教職逐漸成了全職制。起初，宗徒、長老、監督等人，在承擔他們在教會內的職務外，還從事其他工作以維持生計，例如聖保祿宗徒以製造蓬布為生。聖克萊孟（St. Clement of Rome 88/92 – 97/101年）也在給羅馬教會的職務人員的信中，警告他們不要加重團體的經濟負擔。但是現在，無論東方西方，主教們再也沒有時間去掙錢謀生，於是他們必須靠教友的奉獻來維持家庭生活，也就順理成章了。

執事：主教的耳目

在一段不長的時間裡，主教們就連放棄其他工作，全部時間投入教會職務，都還不足夠，還需要有些全職的助理人員；執事（deacon）也就成了當然的人選。在執事職務發展的早期，作為負責團體內部生活需要的服務員，都是受長老們所共同監管的；後來，改由單獨一位長老負責，指導教會內的眾多服務，於是執事就在該長老的直接監督下，成為他的專門助手，主要負責禮儀和財經事務：即在舉行禮儀時負責讀經、分送聖體聖血、在洗禮儀式中帶領慕道者，負責收發捐助窮人的物資及教會其他經費的收支。

三世紀初的兩份文件指出：這段時期，執事的角色從為團體服務轉移到為主教服務；當然幫助主教完成他的職務，也是為教會的需要服務。這兩份文件類似教會的手冊，講及教會職務人員在禮儀或非禮儀事務中的作用與職責。其中一份文件是《宗徒傳承》（*The Apostolic Tradition*）；這書約在 215 年由羅馬的長老聖依玻理（St. Hippolytus 170-235/236 年）所著，描寫執事是主教的個人助手，協助主教舉行感恩禮和聖洗禮儀，管理教會財產，及照顧病人。另一份文件是《宗徒訓導》（*The Instruction of the Apostles*，即 *Didascalia Apostolorum*，約三世紀）；這書在敘利亞寫成，說執事是主教服務教會的僕人；執事的服務是主教為他子民服務的延伸。執事是主教的耳目；群眾不必事事去麻煩主教，只要告訴執事，也就好了。在施行洗禮時，當主教不便為個別領洗者傅油時，執事就執行傅油或其他禮儀行動。執事在禮儀中負責維持秩序，安排群眾就位，帶領回答禱詞，防止私語、說笑或打盹的發生。女執事在東方比在西方多。女執事為女信徒服務，帶領女信友祈禱，在授洗時為女慕道者傅油、穿衣、照顧寡婦或其他婦女的生活需要。

執事由於在禮儀以及其他實際服務中常常露面，因而執事在地方教會中，是主教之下最有權勢的人物。在很多地方，執事是群眾在主教面前的主要代表，也是主教實



羅馬城外聖老楞佐大殿 579 年教宗 Pelagius II 所建拱壁彩石鑲嵌畫：左起：獻堂教宗 Pelagius II、聖老楞佐（執事）手持十字架和展開的書卷，當中寫著 *Dispersit...dedit pauperibus*（他給窮人分施了【教會的財富】）、聖伯多祿、（中）基督手持十字作為勝利之權杖，坐在穹蒼之上俯視人間、聖保祿、聖斯德望，以及聖依玻理（St. Hippolytus 170-235/236 年）手持殉道榮冠。

際工作的主要經辦人員。執事作為主教職務的橋樑，可以在危急的時候給人付洗，甚至有時還可被准給予臨終的懺悔者修好。及後，有主教抱怨執事濫用權力，並採取措施加以控制，但當時，執事的角色卻如日中天。

【編者按：執事在早期教會曾舉足輕重，例如：在 Arles 會議（314 年），參加者之中，教宗西爾維斯特一世（Sylvester I 314-335 年）派遣兩位長老及兩位執事作代表，又在同一會議的英國教會代表，也有三位主教及一位執事。至於在尼西亞第一屆大公會議（Council of Nicaea I，325 年），代表北非亞力山卓（Alexandria）

主教亞力山大 (Alexander) 的，正是當時作為執事的聖亞大納修 (St. Athanasius +373 年)。他甚至發揮顧問的角色，深遠地影響教義的釐定，衛護宗徒信仰。在休會期間，他的主教逝世，聖亞大納修執事膺選亞力山卓主教，後世教會把他宣為聖師。【參 Barnett James M., *The Diaconate: A Full and Equal Order*, Trinity Press International, Valley Forge, revised edition, 1995, 88 頁】



聖亞大納修·亞力山卓
(St. Athanasius of
Alexandria 296-373 年)



尼西亞第一屆大公會議
(Council of Nicaea I · 325 年)

執事勢力上升，長老勢力下降

當執事的勢力上升之時，正是長老勢力下降之日。原初，長老在監管團體的事務上，是聯合行動的，以長老團的模式，輔佐作為主持的長老。但是後來因為主持的長老（監督/ 主教）的角色日益轉趨禮儀和管理方面，於是長老團的角色也就變得附屬性和顧問性。在西羅馬帝國，長老們仍繼續有一些職責是獨立於主教的，例如在個別城市的堂區；在東羅馬帝國，長老們卻日益屈從於主教權下，作為主教的顧問。在大部分地區，在主日感恩禮中，長老們緊靠主教而坐，然而在東方，這只是一種榮譽和被動的角色；在西方，長老們跟主教一起覆手於餅酒之上，並分送聖體聖血。在西方，長老有時也主持祈禱，主持感恩禮，主持團體聖宴，但這都只在主教不在場，並要得其允許的。大體來說，長老不需全職服務，跟主教和執事不一樣，長老必須以職業來養家糊口。

選任

至於這些職務是如何選立或是如何任命的呢？大致來說，第一批長老和監督是由那些到該區域傳教、建立該團體的宗徒任命的。後來則普遍由地方教會自行選出自己的領導人。到第二世紀，西方的主教和長老一般是由群眾選出的。而東方教會，有時只有主教是選舉產生的；長老則是由主教任命的。第三世紀，主教和長老仍然是選舉產生，但是無論東方西方，都漸漸傾向對選舉

方法作出規定和限制。有些地方，主教必須從長老中選出；有些地方，只有長老有選舉權，而且一般也只會從長老中選出主教；有些地方，附近教會的主教對於選舉主教，有相當份量的發言權，特別是在大都會的地域。不過群眾仍有一定的發言權，因為選上的主教和長老，一般也要徵求信友群眾同意。至於執事，則是由主教任命的，並不需要徵求信友的明確同意。【編者按：聖安博（St. Ambrose + 397 年）膺選米蘭主教的故事，可算是實況的反映。（見 Paulinus, *The Life of St. Ambrose of Milan*, <http://www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/Life%20of%20Ambrose.html>, 第 3 章；又見 *Catholic Encyclopedia*, ‘Ambrose’ : <http://www.newadvent.org/cathen/01383c.htm>）

直到「伏姆斯協約」（Concordat of Worms, 1122 年）指定：俗權不得干預神權；俗人（包括政治人物：皇帝諸侯）不得干預、影響和控制神職人員的選立。見附錄三，182 頁】



聖安博 (St. Ambrose + 397 年)

授秩儀式

主教、長老、執事都有一個共同之處，就是都要經過一項覆手儀式來授予職務。也許覆手禮在很早以前已經成了規範。《宗徒傳承》（*The Apostolic Tradition*，約215年）是第一份文字記錄，描寫了正式的授秩儀式。該文件記載授予每項聖秩的儀式都是覆手禮，及配合祈禱，不過方式和禱文內容，則按不同的職務而變換。

主教是由鄰區主教們來祝聖，其中一位主教作祈禱，祈求天主賜給候任者聖神，使能成為牧人和大司祭，有權奉獻感恩祭，施以束縛與釋放，及任命其他職務人員。

長老則由該區主教覆手，所有長老也連同主教一起為受職者覆手；主教祈求天主賜給候任者聖神的恩寵，使能忠心誠意出謀獻策，襄助主教治理教會。

而執事只由主教一人覆手，因為執事は作主教的服務員，不是與長老同等。

在這段歷史時期，已經清楚有了這些授秩儀式，標誌著表示贊同和授予職責，並祈求神恩助佑。當時還沒有把長老職務或執事職務視為司祭職務。

「授秩」（按立 Ordination）就是把這些職務人員列入

教會內一個獨特的界別（order、行列、秩序、品級、班別；故中文舊譯：神品；新譯：聖秩），成為該界別的成員，開始被視為「神職界」（神職班）（clergy），即這些人被選拔出來專作神聖的任務，類似於羅馬的司祭或羅馬的地方行政官，又像猶太人的司祭和肋未人（Levite）。【編者按：見附錄一，164頁：聖依玻理（St. Hippolytus + 235年），《宗徒傳承》（*The Apostolic Tradition* 約215年）】

主教、長老皆司祭

三世紀時，主教已被普遍稱為司祭；有時就連被准替代主教主持主聖餐的長老，也被視作司祭，履行司祭職務。例如迦太基的聖西彼廉（St. Cyprian，約200-258年）就把主教視為「尊敬的神聖司祭」，被按立去為「祭台和祭品」服務（《信函》*Letters* 1,1）。到三世紀末，信友都已習慣把這些禮儀職務人員稱為「司祭」，希臘語叫做 *hierays*，拉丁語叫做 *sacerdos*。

神職人員獨身禁慾的演進

如果以神職界為神聖的人物，他們就必須生活與召叫相稱。二世紀時，基督徒作家們一直強調教會領導人必須具有優良品德。三世紀時，職務人員在教會中已經被視為屬於教會內一個特別的品級，他們不但應該表現良好，而且應該突出，尤其是在性和婚姻方面。對於全心

獻身侍主的人來說，聖保祿宗徒盛讚他們保持獨身的價值（格前 7:32-38）；福音也稱讚那些為了天國的緣故而捨棄妻子家庭的人（瑪 19:12,29）。現在這些聖經語句開始應用於全職獻身的職務人員身上了。又在這段時期，保祿宗徒所主張教會領導人必須是只有一個妻子的丈夫的標準，也開始用於主教、長老、執事身上，意味著他們只能結婚一次。蒙丹派（Montanists）和秘知派（gnostics）把「性」視為不潔，因而要求教會領導人必須「禁慾」才能保持聖潔。於是越來越多基督徒把主教和執事跟猶太司祭和肋未人相比，認為猶太司祭和肋未人在輪班為祭台服務時，總要停止性交，所以主教和執事也當如此（肋 22:3-6）。不過，大體上說，基督徒的神職人員仍然是可以結了婚的。

教會職務專職化

除了主教、長老、男女執事之外，教會內還有一些不需要按立，只需任命的職務人員。這些職務人員的數目，由於信友團體日益擴大，便越來越需要增多。開始時，他們並不算為神職人員，而是平信徒職務人員。副執事（subdeacon）輔助執事執行職務，驅魔員（exorcist）協助基督徒入門儀式和懺悔禮，讀經員（lector）負責在崇拜中高聲朗讀聖經，司門（porter）被任命守衛堂門，執行保衛工作，輔祭（acolyte）則作主教隨從，充當他的秘書和傳令員。這些專門的職務是漸進發展的、不平均的，

但在三世紀末之前，在許多主要的教會內，已經存在。

【編者按：在羅馬教會，教宗聖高爾乃略（St. Cornelius + 253年）曾去信安提約基雅主教法比（Fabius）提及：「這個福音的保證人[諾瓦齊 Novatianus]，不知在公教會中，該有一位主教嗎？在這教會裡，他不知道嗎？——原來，他怎能不知這事呢？——長老有四十六位，執事有七位，副執事有七位，輔祭有四十二位，而驅魔員與讀經員，以及司門員，共有五十二位，寡婦以及窮人，共逾一千五百人；凡此種種的人，天主溫良慈善，一一予以食糧。」（《天主教會訓導文獻》（DS）109）】

不少團體還有寡婦、貞女的正規界別；她們被指定為教會祈禱，或照顧窮人病人。【編者按：參閱聖依玻理（St. Hippolytus + 235年），《宗徒傳承》（*The Apostolic Tradition*，約215年）見附錄二，178頁】「教師」被指派去教導慕道者；他們中有特別宣講能力的，有時也被准向信友宣道。例如克萊孟·亞力山卓（Clement of Alexandria + 214年）和奧利振（Origen，約185-254年）都是以平信徒身分，執教於亞力山卓的要理學校，只是後來才被按立為長老。於是，把專門的職務歸入教會內專門的界別或職位，已成為趨勢。



教宗聖高爾乃略
(St. Cornelius + 253
年)



克萊孟·亞力山卓
(Clement of Alexandria
+ 214 年)



奧利振·亞力山卓
(Origen of Alexandria,
約 185-254 年)

在四世紀和五世紀，職務的專職化，使得在教會中正規的職務人員都被歸納於神職界，只有神職界才能擔任這些工作。唯一的例外是女執事（deaconesse）。雖然女執事的職務也是明確的，雖然有些地方的女執事，也經過覆手按立，雖然神職人員只能結婚一次的主張，也適用於她們，但是自尼西亞第一屆大公會議（Council of Nicaea I，325 年）以來，教會人士就規定女執事不能算入神職界（19 條）。她們只是負有教會特殊職務的平信徒；有證據指出，她們有些是主教、或長老、或執事的妻子。最後，由於男性職務人員逐步與司祭職掛勾而實行獨身制，故女執事最終絕跡了。五世紀以後，西方再也沒有女執事的記載；六世紀後的東方，也是這樣。

長老受重用

四世紀時，一種新型的司祭職務出現了。這是教會歷史上的關鍵時刻，從羅馬皇帝戴克里仙（Diocletian，284-305年）發起最後一次大教難開始，直到羅馬皇帝狄奧多西（Theodosius，379-395年）宣布基督宗教為國教為止（380-381年）。羅馬皇帝君士坦丁（Constantine，306-337年）313年頒布的「宗教容忍」敕令（edict of toleration，又稱「米蘭詔書」）結束了教難。不久基督宗教就受到了政府的保護，因為政府希望借此維護這日益分裂的帝國的統一。成人皈依入教的人數迅速增加，對於教會職務人員的需要也隨之增長。大城市的主教再也無法為日益增多的信友團體——舉行感恩禮了，也無法到達所有偏遠地區去施行洗禮。

最初，解決這些問題的辦法是任命執事來培育慕道者，並讓執事以主教的名義，管理規模較小的教會團體，但這仍須等待主教來主持主日禮儀（感恩祭）及入門聖事。另一種解決辦法，也在東方試行了一段時間，就是按立更多輔助的主教，作為鄉區的長老和牧者，但他們仍受那按立他們的總主教所監督。但人們總認為主教就是當地教會團體的最高權威，結果卻促使很多這樣的輔助主教「各自為政」，致使這種方法很快就停頓下來了。第三種解決方法收效較大，既維護了在任主教的權威，又維繫了地方教會的團結。這方法就是重用長老。本

來，長老已分享了主教若干職務，況且他們已經是教會的「長老」了，而且根據無數慣例，他們在主教不在時也曾主持感恩禮和其他禮儀。還有更重要的，就是長老不能完全獨立行使職權，因為他們是受主教選拔和按立的。故此，長老既然是現成的神職人員，順理成章就可以在牧主的指導下，替主教執行禮儀服務了。於是，在牧主不能親臨時，長老也就越來越多被任命主持感恩禮和聖洗禮儀了。

這樣一來，長老在教會中的角色就起了很大變化。過去，他們主要是組成一個議會，以集體方式作牧主的顧問，如今，他們是個人獨立地在不同堂區服務；過去，他們很少擔任禮儀的責任，現在他們負責的卻主要是禮儀；還有，過去，他們的權威部分來自同儕長老的接受，及群眾的肯定，現在卻完全來自牧主。總之，長老和執事逐漸被認為是牧主職務的延伸了。

同時，跟執事相同，長老並未獲准做牧主所有的職務。長老的職權來自於牧主的委託，代表牧主主持每周的感恩禮和一年一度的聖洗禮儀。在羅馬和西方一些地區，為表示牧主與長老的團結共融，牧主會把他祝聖的麵餅（聖體）分出一塊，送到附近的教堂，在長老主持的感恩禮中，投入聖爵（聖血）內，讓大家領受【編者按：這是今日羅馬禮彌撒中分餅時，把一小片聖體放入聖爵

的**歷史來源**】；還有，為表示與主教的合一，長老在施行入門禮儀時，並不舉行全部儀式，而必須把為新教友最後傅油及在額上劃十字聖號（consignation）的儀式，保留給主教來施行。東方教會的長老，雖然被准為新教友傅油，但仍只限於應用主教所祝聖的油。【**編者按：見《天主教教理》（1992年）1290**】。再者，無論是東方還是西方，有若干職務，是很少或從不委託給長老去做。例如長老不能祝聖聖油，不能按立神職人員，也不能任命其他教會職務。長老不許指定公開補贖；甚至只有當信友臨終時，長老才獲准給予懺悔者修好。主教們還經常保留公開講道的權力，有些地方甚至不許長老講道，除非獲得了主教的明確批准。

以上對長老的種種限制，一部分原因是主教們力圖將異端邪說，減低到最小程度，不管這些異端邪說，是出於有意或無意，因為長老們普遍文化程度不高，沒有受過公開宣講的訓練，也沒有獲得多少神學培訓。領受長老職的主要要求，僅是良好的品德和一點必須的禮儀知識。長老一般來自社會低層；社會低層的人原來就沒有多少文化培育。主教們就不同，他們大多數來自上層社會；因為主教的角色是教會組織的領導人，所以，主教候選人的選擇，勢必考慮其才能。在選拔和按立候任主教時，現任的主教們起著主導作用，自然就會在同一社會階層中，選任主教候選人。自此，就有了「高級」和「低級」神職人員的截然劃分。

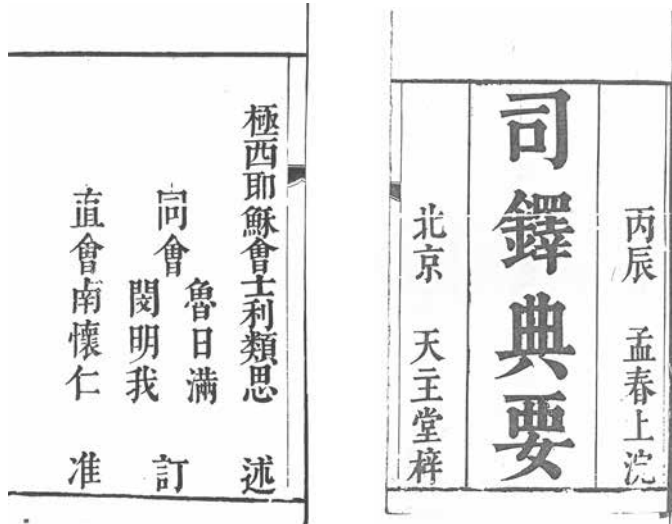
大司祭、司祭（司鐸）

再者，主教在很早期就被視為司祭，因為他們在感恩祭中奉獻祭品，現在，長老們因為他們在禮儀中的角色，也開始被視為司祭。雖然主教和長老都被視為司祭，但他們在教會中的職務卻不盡相同，故必須有所區別。四世紀時，長老通常被稱為「司祭」（priests），主教被稱為「大司祭」（high priests）；且大司祭的稱號也只限用於主教。五世紀時，長老 presbyter 一詞幾乎與司祭一詞同意，雖然，在正式場合，長老們仍然被視為「第二級司祭」。此後，拉丁語「長老」presbyter 與「司祭」sacerdos 的稱謂，實際上已可互相替換，因為所有長老全都是司祭，所有司祭，包括主教在內，也都是長老，因為主教既被按立為長老，又被按立為主教。

【編者按：Sacerdos（司祭）

在明末中文譯作「撒責爾鐸德」，又簡稱「鐸德」、「司鐸」，現代常用「司鐸」指「長老」，又俗稱「神父」，即用格前 4:15「我在基督耶穌內藉福音生了你們」來作長老的尊稱）。】英文 priest 來自希臘文 presbyteros（長老），即拉丁文的 presbyter（長老），古代縮寫作 prester。





《司鐸典要》，利類思譯，北京天主堂，1675年。

執事式微

同時，執事職務，作為一項專職，正在逐漸消失。雖然大城市的主教仍然保留一些終身執事，為分擔他們部分的管理及禮儀事務，但是執事早期那種面向廣大群眾的服務，不少已經被長老們接替了，因為長老現在是受命為群眾服務的。執事的這種遭遇，在某程度上，可以說是自己招徠的，因為他們往往濫用職權，使任命他們的主教感到為難。不過，執事職務的衰退，更大原因是時代環境造成，因為主教所需要的助手，是主持禮儀者，而執事恰恰就不是被按立作禮儀的主持者。因此，為了給群眾提供更多司祭，有些主教就將執事按立為長老，

於是便有看法，視「長老」為更高的品位，而非另外一項職務。再者，由於人們認為長老分享了主教的司祭職，相對來說，執事似乎就沒有長老那樣重要，而且，執事甚至有時被任命去協助長老，如同協助主教。到了五世紀時，執事已經開始變成邁向領受司祭品位進程中的一個階段；六世紀以後，終身執事就罕有存在了。

聖秩變職級（品位）

其他教會職務的境況，也與此相同，變成邁向司祭職的過度，尤其跟教會正式職責有關的。五品職（subdeacon 副執事）只是晉升執事（六品）的過度，司門（一品）、讀經員（二品）、驅魔員（三品）和輔祭（四品）都只是領受司祭職（七品）的預備。再者，現在履行這些職責的人，越來越被看作神職人員；從前這些職務都是各自獨立和永久的，現在則是過度性和暫時的，不再是團體中平信徒的責任，而是教會日益組織完善的管理官職



左起：剪髮（進入神職班）；司門（一品）、讀經員（二品）、驅魔員（三品）、輔祭（四品）、副執事（五品）、執事（六品）及司祭（七品）

之一，且必須經過授職儀式才能得到，隨授職儀式而來的不僅有它的責任，還有相當的特權。最終，神職界演變成一系列的品位、逐級晉升的等級（職級），類似於古羅馬政府中的不同官階，司門居於低層，而主教高居首位。而且這種聖統結構甚至被看作天主聖意，只有逐級晉升，才能擔任更高的職位。

教會職務神職化

只有神職人員才能從事教會職務，這做法也產生了社會和神學的回應。羅馬在正式承認基督宗教之前，就有作為司祭的人員，現在因為主教和長老都被視為司祭了，他們也就享有了從前羅馬司祭享有的許多社會特權。他們有兵役的豁免權，也有某些社會義務的豁免權：例如：他們的財產不管是屬於教會還是屬於私人，都不必繳稅。所有這些特權，連同在任何文化中充當人神中介者所享有的榮譽，都使得基督宗教中的神職人員成為特殊的一群，無論在社會地位上，還是在道德水準上，似乎都在一般信眾之上。

從前一段時期，監督、教師等之所以被選任，是因為他們具有相稱的能力，現在，那些經過授職的職務人員，則被認為是因為領受了這些職務而獲得了相應的才能。例如讀經員，過去是因為他們具有閱讀能力、熟悉聖經，才被選任這職務，如今，則被認為是因為他們經過授職，

領了品，才具有讀經的資格。再如主教，過去是因為具有管理和教誨的才能，才被選任主教的，而現在，則被認為是因為他們升任了主教，便得到相應的恩寵和使用這恩寵的權利。

作為神職人員，責任是教誨、管理、聖化信眾，因此，他們就必須具備完成這些任務所必須的各種品質。因此，凡是領了品，屬於神職界的人，就被認為有知識、有能力、有聖德，而與普通信友不同。既然神職人員被認為非同尋常，那麼，也就應該要求他們異於常人。尤其是主教和長老應該成為信眾效法的道德楷模；無論屬於哪個品級，都必須善盡職守，因為那是他們的職責，況且他們還領受了善盡這些職責所必須的恩寵。因此，神職界之有別於平信徒，不僅給他們帶來了特權，也帶來了責任。

神職人員中，尤其是主教，被認為應該比其他人更擁有教會領導人必須具備的恩賜和聖寵，否則就會受到不稱職的指責，甚至被免去職務。從三世紀持續到五世紀的多那特爭論（the Donatist controversy），其背後就有這種推理。多那特（Donatus + 335年）主張說：墮落為叛教徒或異端派的主教或長老，顯然喪失了聖神和其特恩，於是，在他們施行聖事，按立神品，為人授洗時，都不能給人分施聖神了。但是，後來這爭論解決

了，普遍認為賦予聖神及其恩賜，是來自於職務的功能（function of office），而不是來自於施行者的生活表現。因此，施行和傳遞聖神的恩賜，與施行聖事的人稱職與否沒有關聯。

主教之所以被看作特殊人物，還有另外原因，且是從教父時代開始的。教父時代就有很多主教是傑出的神學家和宣道者，因而後來贏得了「教父」的尊稱。還有，不少主教從君士坦丁時代起，就同時充任行政官員，有權處理遺囑、遺產、託養孤兒，處理對神職人員的指控（神職人員當時有免於國家起訴的豁免權），仲裁神職人員之間的糾紛。主教是管治階層人員，他們的權勢高居於一般群眾之上。他們又是出身富裕階層的人物，他們的財產非一般人可能攀比。他們又屬司祭階層，由於具有能夠舉行崇拜的司祭職，因而享有特殊的榮譽和敬重。

供養

此外，在過去相當一段時間，主教和執事不同於尋常信友，是由於他們承擔全職服務，在經濟上由教會團體供養；現在，普遍認為長老和其他神職人員，也照樣不應該捲入世俗事務。從前，猶太的司祭和肋未族人，是靠接受奉獻維生，而由於猶太司祭被認為是基督宗教司祭職的前身，去侍奉唯一真神，因此，讓基督宗教的神職人員去自行謀生，就似乎不太恰當。有的地方會議，甚

至禁止他們轄區內的神職人員，從事商業營利活動，有的勸導神職人員多為信眾服務，少花時間去賺取金錢。不過制訂規章制度並非難事，難的是付諸實行。這些規定對於主教來說，往往並不難於遵守，因為主教出身經濟富裕階層，可以獨立維生，即使不是，只要一選上主教職位，整個教區的財產，也就在他們掌握之中了。然而，鄉村的長老既往往出身自鄉村寒微之眾，為寒微之眾服務，故生活寒微。此外，現在羅馬帝國，人們出生在信友家庭，生來就是教徒，長老們便無需舉辦慕道班，或開設社會服務，結果，長老的服務就局限於禮儀崇拜，不需用大量時間。因此，大體上說，神職人員依然積極從事非神職的事務：低級神職人員仍然必須從事農業或商業活動來自謀生計；高級神職人員則經營自己或教會的財富，出租土地、借貸資金，並且繼續充當帝國的行政官員。

服飾

從四世紀中葉起，主教在舉行宗教儀式時，時常穿著他們所任社會公職的服飾；其實，直到第五世紀，神職人員不是在執行社會公職時，是不應有特別服飾的。教宗聖則來斯定（St. Celestine，422-432年）於429年致信南高盧的主教，要求他們以相稱的生活和教導來突出自己，而不是靠服飾。但是後來到了五世紀，羅馬帝國很多地方，神職人員開始穿著長袍（robe），作為



五世紀起慣常用作羅馬禮神職人員特殊服飾的長袍

他們社會地位的象徵，不再穿著普通百姓所穿著的短衫（tunic）。這就是神職界特殊服飾的開始，這種穿著習慣一直延續到今日。

神職人員——天主的威能

四世紀和五世紀期間，基督宗教的神學認為：神職人員不僅在職務上跟一般信友不同，而且在更深層的靈修意義上，也跟他們有別。有些東方教父在履行職務的體驗啟發下，反省聖經，覺得他們自己和其他司祭，充當著揭示和分施天主神聖奧蹟的任務，是天主和人類之間不可或缺的中保（中介者）。金口聖若望（St. John Chrysostom + 407 年）在論述基督宗教的職務時寫道：「誰不經過水和聖神而重生，誰就不能進入天國；誰不吃主的身體，誰就不能獲得永生。但是我們獲得這些恩寵的唯一途徑，就是經過司祭被祝聖過的雙手。是司祭通過洗禮帶給我們靈性的重生……，是司祭才有權把我們從領洗後所犯的罪過中，解脫出來」（《論鐸品》

On the Priesthood III,5-6)。所以，司祭是天主工作時所使用的人性工具；既然天主不管工具如何笨拙，都能工作得盡善盡美，那麼，人性的缺點就無關緊要了。本來就沒有人配得上充當這樣的神聖工具，為此，司祭品德上的缺失，並不能阻碍聖神借用他們的雙手而工作，正如人性的缺點，並不能阻止天主的話經過他們的口而傳播一樣。凡是聽從司祭的話的人，就是聽到了天主對他們心靈所講的話；凡是拒絕司祭為他們施行聖事的人，就是拒絕天主的權威和恩寵。

按照希臘教父的看法，司祭是聖事人員，他們本身就是聖事；天主借助他們職務的功能而工作。這是因為他們被按立成為了司祭，獲得了靈力；一如這靈力也將水變為聖洗、將石頭變為祭壇、將餅變為基督的身



金口聖若望 (St. John Chrysostom
+ 407 年)



聖額我略·尼撒 (St. Gregory of
Nissa + 394 年)

體。主教按立司祭時所說的話，是天主的話；尼撒的聖額我略（St. Gregory of Nissa + 394 年）說過：「這神聖的話具有力量，賜下了司祭尊位。主教的祝福將司祭從一般群眾分別開來。昨日他是群眾的一員，現在他受任命，從事管理、主持、教導和治療的工作。外表上他一如既往，但是內裡卻因一種無形的神力和恩寵而徹底改變了。」（《論基督建立的洗禮》*On the Baptism of Christ*）

司祭神印

這情愫在西方也有迴響。拉丁教父聖奧思定（St. Augustine + 430 年）認為司祭被按立後所發生的內在改變，就跟每個基督徒在領洗時所產生的變化相同。他在駁斥多那特派（Donatists）的論證說，長老即使是由不稱職的主教所按立，以後也不需要重新按立，因為在按立時，他們就已獲得了神印，成為基督司祭的肖像；這神印，不是來自按立他的主教，而是來自基督自己。這「司祭神印」就跟「聖洗神印」同樣是聖事標記（sacramentum），是一次而永恆地印刻在靈魂上的神聖標記。他說：「當人領洗時、



聖奧思定

(St. Augustine + 430 年)

當人領受按立時，兩件都是聖事，兩者都是祝聖，故此，在天主的教會中，兩者都不可能再次施行。」（《駁斥帕美年》*Against Parmenian* 2,13）這個神印跟婚姻的誓約一樣，是一種標記，標誌著司祭是甚麼，以及他被召叫所要成為的，「如果一位司祭由於犯錯而受到撤職，他從主領受的聖事並不因此失去，不過他卻要因此而受到審判。」（《論婚姻的益處》*On the Good of Marriage* 24）正是由於這個原因，即使是一位墮落的司鐸，仍然可以做聖事的施行人及天主聖言的使者；他所施行的聖事，仍是真實的，他所宣講的的聖言，仍是真實的，因為是基督借用他的行動而工作；他履行司祭職務時所宣講的，仍然是天主的話。

主教、長老有別嗎？

教父著作中有關司祭職的教導，基本上是指主教的司祭職，不過，推而廣之，也適用於長老的司祭職。然而，把司祭職延伸到長老階層，卻引起了重要的神學問題；具體來說，就是這兩種司祭職有甚麼區別？許多教父的看法是：沒有差別；如果要說有差別的話，也是非常微小，因為所有司祭都是在共同分享基督的唯一司祭職。聖熱羅尼莫（St. Jerome + 420年）指出在新約年代，長老（presbyteros）和主教（episkopos），原是可以互換的用詞，所以，他推想教會中產生主教和長老的區別，是後來的事，並且不是出自神律，而是出於實際

需要，必要有一位負責的長老。金口聖若望（St. John Chrysostom + 407 年）在研讀保祿書信中也獲得了同樣的結論，他說：「長老和主教並沒有太大的區別，他們在教會中，兩者都擔任主持和訓導的工作，聖保祿對於主教所說的話，也適用於長老。主教職位稍高，只在於他有權按立神職。此外，再沒有任何超於長老的權力。」（《講道集》*Homilies II*）。所以這兩個品級的區別，並非司祭品位的不同，而是職權和管轄範圍的不同；他們的司祭權力是同樣的，因為長老和主教都有權施洗，有權祝聖聖體和宣講天主聖言。主教的權力要大些，因為他在教會中負有更大的責任：他要牧養更廣大的羊群，即作為他管轄範圍內全體子民的靈牧。他負責維護教會的統一團結，及信仰的完整，而且他要監督長老，且要保證教會內司祭職務的薪火相傳。



聖熱羅尼莫 (St. Jerome + 420 年)

授職、授秩、授權

各位教父都一致認同，神職權力的傳承，是經過按立，而按立主要是覆手禮。「按立」一直是神聖的禮儀，因為它是進入該神職級別的入門禮。但是到了教父時代，「按立」有了更深的含意。正如教宗聖大額我略（St. Gregory the Great + 604 年）所指出，及聖奧思定所一再肯定的，覆手禮在被按立者身上，產生了一種形而上的變化。這變化是聖神的工作，藉著和通過主持按立者所誦念的天主的話所產生的。當主教按立新主教時，他們把訓導和管理教會以及按立神品的屬神權力（靈力 spiritual power），傳授給新主教。當主教按立長老時，同樣，他們把新約的司祭權力傳授給了長老，即是長老分享了基督按默基瑟德（Melchizedek）品位的司祭職；這新約的司祭職不僅是取代了亞郎（Aaron）和肋未（Levi）的司祭職，而且遠遠優勝於它們，因為新約司祭所奉獻給天主的，是完美無瑕的祭品——基督耶穌。



教宗聖大額我略
(St. Gregory the
Great + 604 年)

聖潔與禁慾

如果說基督宗教的司祭職，跟猶太司祭和肋未族的職務相比，要更新、更偉大，那麼，邏輯上，基督宗教的神職人員，也要比舊約的司祭更聖潔。聖潔（holiness）一詞在古代是跟純潔（purity）緊密相連的，而純潔最主要是指貞潔（禁慾 sexual abstinence）。於是，隨著教會職務日益發展成為專責崇拜的司祭職務，對於貞潔（禁慾）的要求，也就日益增加了，最終要求實行獨身生活。

最初，幾乎所有教會職務人員都是結了婚的。雖然有少數早期基督徒作家，例如戴都良（Tertullian + 220年），就極力稱讚那些甘願「作天主淨配」（wedded to God 獻身侍主）的人。但是，二世紀和三世紀的信友團體，仍遵從新約書信的訓導，選擇那些有家庭而表現良好的男人做教會領導人。甚至晚到 393 年時，非洲的依波（Hippo）會議還敦促主教們必須嚴格教育子女，不要讓他們參與不道德的娛樂活動，不許可他們跟異教人和異端派人結婚。四世紀時，由在任主教作主，從上層階級選任主教，導致了主教王朝（episcopal dynasties）的建立。這現象尤其在東方更為嚴重。例如尼撒的聖額我略（St. Gregory of Nyssa + 394年）就是繼承了他父親作當地主教；他的兩個堂兄弟也當了主教。還有厄弗所的波里加特（Polycrates of Ephesus + 196年），他提醒

批評他的人不要忘記，在他的家族中，他是第八位在當地擔任主教的人，因此，在某種意義上，他是以其的宗教知識是代代相傳下來的，作為辯護。

雖然如此，到了第三世紀，蒙丹派（Montanists）、摩尼教派（Manichaens）和秘知派（Gnostics）興起了一種主張，認為男女結合、生兒育女都是犯罪行為；而斯多葛派（stoics）哲學家則提出性慾必須加以壓制。此後，聖奧思定（St. Augustine + 430年）等人又強調性慾是原罪通過男女結合代代相傳所產生的結果。許多這樣的團體或個人，都提倡和鼓勵禁慾，推崇持守貞操是達到神修成全的妙法；他們貶抑婚姻生活，把婚姻說成雖不是絕對邪惡，也只是倫理中可容忍的行為而已。有些基督徒也時常引用聖經章節（例如瑪 19:10-12；格前 7:8-9），來支持這樣的看法，認為儘管允許軟弱的人結婚，但是成全的人還是應該守貞不娶為好。

早在四世紀初葉，東方的 Ancyra 和 Neocaesarea 會議，以及西方的 Elvira 和 Arles 會議，都制訂了法規，嚴格限制當地神職人員自由結婚；如果已經結了婚的，也要限制其夫妻行為。在公元 325 年召開的尼西亞第一屆大公會議，也有人提出同樣的論調和提議，不過後來遭到了否決。

不過，僅僅在半個世紀之內，人們就越來越認為感恩禮就是祭獻，主持感恩禮的人就是司祭，因此，許多教會人士，尤其在西方，紛紛提出：猶太法律禁止職務人員在服務聖殿期間行房的做法，同樣也適用於基督宗教的神職人員。米蘭（Milan）的聖安博（St. Ambrose + 397 年）甚至分析說，由於基督宗教的司祭是終身服務於祭壇的，那麼，基督宗教的司祭就應該終身度禁慾的生活。（這跟猶太司祭不同，因為猶太司祭只不過是服務一段時間。）他說：「你們已經獲得恩寵，以潔淨的身軀，以無可指責的穩重，無染於肉慾地以聖職服務。要知道你們的聖職應該永遠是無牽掛、無羈絆、無玷污的，不能被男女性愛所褻瀆。」接著，他又描述以色列人在參與祭獻之前，必須如何洗淨衣履服裝，以求身心清潔的情形，他說：「如果普通群眾沒有洗潔服飾，尚不能參與祭獻，那麼，你們何敢帶著污穢的身心，去為他人獻祭呢？你們豈敢這樣去充當他們的司祭呢！」（《論聖秩人員的義務》*On the Duties of Ministers* I,50）。

可是，要求禁慾的理想，並非總是要求神職人員不能結婚。在西方，直到四世紀末期，都認為這不過是要求已婚的神職人員，不再與妻子共同生活，或至少要求他們不再有夫妻性行為。羅馬、都靈（Turin）、托萊多（Toledo）和迦太基（Carthage）等地的會議，都通過

了相同的禁令，對於破壞禁令而生育子女的人員，拒絕給予晉升。這禁令不僅適用於司祭，也適用於執事，因為執事也是服務於祭壇。這樣的神學理由，由教宗聖依諾森一世（St. Innocent I + 417年）在404年作了歸納：「司祭和執事，既承擔起了每日的禮儀職務，就不能跟妻子有性生活了。因為「肋未紀」（Leviticus）記載說：你應該是聖潔的，因為我，你們的主天主是聖潔的。」（《致維特利斯的信》*Letter to Victricius*）。如果想加入神職界的人，從一開始就沒有結了婚的話，那麼，有關禁慾的規定，就更容易遵守和監督了；所以，「禁慾」的理想後來就逐漸變成了「獨身」的理想。

在東方，為了舉行禮儀而潔身（ritual purity）的主張，並不意味絕對的禁慾，這也許是因為在東方，感恩禮通常只在主日舉行的緣故。有些教會要求神職人員不要結婚，有些並不作此要求。相反，在敘利亞（Syria）成書的《宗徒憲章》（*The Apostolic Constitutions*，375-380年）明確禁止主教、長老、執事等，不得以熱心侍主為藉口，而離棄自己的妻子。大約在四世紀末期，不少東方教會，已經傾向於選任具有聖德名聲的隱修士作為主教。隱修士即使未曾按立，也已許願度獨身生活，因此，他們擔任了主教，也理所當然是保持獨身的。但是，並非東方所有主教都是隱修士，也不是所有主教都不結婚。

為此，六世紀時查士丁尼皇帝（Justinian + 565 年）才認為必要制定法律，規定主教的兒女無權繼承教會財產。最後在 692 年，東方主教在君士坦丁堡（Constantinople）召開會議，規劃東方教會神職人員必須遵守的共同準則，他們一致贊同可以接納已婚男子進入神職界，但是未婚的神職人員必須保持終身不娶；對於已婚的長老和執事，則要求他們在舉行禮儀的日子，以及在拉丁地區旅行期間，要停止行房；最後，任何已婚長老晉升為主教之後，必須經過男女雙方同意，與妻子分居，而女方要到遙遠的修院退隱終身。這最後一條法令，保證了只有獨身的長老和鰥夫，才會被提名為主教。在正教各教會，直到今日，所有這些準則仍然有效。

在西方、拉丁地區，「禁慾」和「獨身」的法規，在整個五世紀期間，一直在教會中執行，一方面是因為受到教父們有關司祭職的神學所支持，另一方面，也是因為日益相信基督徒的聖潔生活，就是要拋棄一切塵世事物。最初，一些平信徒為拒絕宮廷化的基督徒世俗生活，而退避到埃及荒野，獨自對越天主。但是，不久之後，就有其他人加入他們的行列，遂組成了隱修團體；開始只是男修院，後來也有女修院；開始只在東方，後來又擴展到了西方。這些進入隱修生活的人，奉獻一生，專務成聖，放棄一切物質享受，包括男女性愛。他們並非罪大惡極之徒，卻甘願終身度補贖生活。甚至後來想加

入這些隱修團體的人，通常也需要通過一項類似給公開補贖者所舉行的、類同聖事的儀式，才得進入隱修的生活方式。事實上，他們是教會中的新先知，以言以行，大聲疾呼，反擊一切物慾主義和權力誘惑；他們用生活，為神貧和樸實的福音精神作見證。

主教不是隱修士，但是很多主教深深欽佩隱修士的苦修精神，遂鼓勵隱修士在他們的轄區建立修院，且指派長老擔任他們的神師。有時主教們還讓未婚的神職人員組成類似隱修的團體，使他們得到生活鍛練及神學培訓，培養神職人員追求刻苦成聖的理想。聖奧思定（St. Augustine + 430 年）和其他主教，還跟他們屬下的一些神職人員，一起過團體生活，不僅鼓勵神職人員修德成聖，還鼓勵他們過獨身生活。一時間，似乎只有持守獨身的神職人員才能被人接受。

好景不常

隨著基督徒人數的增加，越來越多長老需要生活於偏遠的鄉村，遠離主教、遠離城市及遠離團體生活，於是，慢慢地再次又有不少長老和執事結婚了。當入侵的日爾曼人橫掃歐洲大陸和北非的時候，無論是國家法律或教會法律，都無法得到貫徹執行，要求「禁慾」的法令也是如此。然而，隱修生活的種子，卻已播種於司祭職務這塊淨土；到了七世紀，需要按立大量隱修士成為

長老，去歸化歐洲的時候，以及九世紀，查理曼大帝（Charlemagne + 814 年）實施改革的時候，這種子就發芽生長；但是真正開花結果的時候，還要等到一位隱修士當上教宗，就是教宗額我略七世（Gregory VII + 1085 年）。那時已是十一世紀，這位教宗大規模改革神職班，首次成功地命令西方天主教會所有神職人員必須守貞不娶。



教宗額我略七世 (Gregory VII + 1085 年)



查理曼大帝
(Charlemagne 約 742-814 年)

4. 中世紀時期的聖秩聖事

主教世俗化及財雄勢大

羅馬城於公元 410 年淪陷於西哥德人 (Visigoths) 手中。476 年，日爾曼人獲得了勝利；他們把西羅馬最後一位皇帝廢黜，並放逐到東羅馬帝國的京城君士坦丁堡 (Constantinople)。此時，東方教會依然處於東羅馬帝國的護翼之下，而西方教會則陷入史無前例的處境，因為歐洲不再有中央政府，所以，主教們在轄區內的權力，大有蒸蒸日上之勢。

面對這新形勢，主教們並非全無準備。主教在社會上已經算作最有教養的人，因為他們大都來自上層社會。他們又都擔任著各式各樣的管理工作，不但在教會中很有權勢，而且在這個舊帝國中他們還擔任過一些民政職務。他們管理教會的大量土地和其他財富；這些都是來自私人或公家所贈送的。主教本身就好像代代相沿的政府，因為民選主教已經成為歷史，現在主教大都是由前任主教所選任的，或是由周邊主教所選拔的。只有羅馬是例外；羅馬主教仍然是由當地各個堂區的長老所選舉產生的。

【編者按：今日樞機院的制度仍沿用這概念，見附錄十，250 頁】

不過，主教沒有軍隊。羅馬軍團已經不復存在。主教們只有盡力跟日爾曼侵入者周旋，開始時是通過談判，但到後來，這些外族部落相繼在各省定居下來，主教們則只好跟他們結盟，以求相安無事。這些日爾曼不速之客慢慢地跟本地人通婚，並接受了他們的宗教（基督宗教），於是一個新的歐洲就逐漸萌發出來了。主教們把自己看作是這基督徒社會的精神領袖。他們是基督的在世代表，得到當地領導人的同意和支持，管理天主的子民，不但關心他們的現世需要，更要帶領他們走上救恩的道路。

為了證明主教權力的悠久歷史與合法地位，中世紀早期的主教總是不遺餘力地去追本溯源，把主教職位的沿襲，一直追溯到宗徒時代，甚至追溯到基督本人。這種做法早在幾個世紀之前就有聖依勒內（St. Irenaeus + 202 年）作為先例。由於在歐洲的教會很多是由羅馬派遣的傳教士所建立的，他們都把伯多祿宗徒作為羅馬第一任主教，而且羅馬城也一直保持著作為帝國中心的威望。羅馬主教早在帝國時期，就被西方教會視為正統的典範，恰如君士坦丁堡、安提約基雅、亞力山卓等幾個主要教會在東方教會中，具有權威和地位。那時，羅馬主教還沒有管理各省主教的權力，但是從五世紀中葉開始，羅馬主教在選任各省主教的影响力日益增多。況且，現在主教被視為羊群的管治者勝過牧人，於是羅馬主教

也就成為了主教中的主教，好像是教會主教權力的來源。

羅馬主教好像主教中的主教

六世紀之後，羅馬主教的威望，在人的心中日益高漲，而且實至名歸。教宗聖大額我略（St. Gregory the Great + 604 年）和他的幾位繼承人，派遣了隱修士往歐洲北方福傳，且按立他們作主教，進入德、法、英等地區傳教，勸化當地居民。因為這些主教們是受命於教宗，所以他們和他們的繼任人，都認定他們的權力直接或間接來自羅馬主教。後來到八、九世紀，教宗跟中歐的法蘭克（Frankish）統治者，建立了聯盟。當時的查理曼大帝（Charlemagne + 814 年）更親自提高了羅馬教會的威望，將羅馬禮儀的習尚和教會法律推行至整個帝國版圖。到了幾個世紀之後，這帝國日漸解體，教宗因此更加成為當時歐洲剩餘的、唯一的權威中心，雖然並非經常保持強大勢力，但卻時常是歐洲基督宗教的中心。

封建制度、諸侯、地主、主教

羅馬主教因為得到皇帝丕平（Pepin + 768 年）和他的兒子查理曼（Charlemagne + 814 年）贈送的土地，於是成為了意大利中部的君主。其他地區的主教在中世紀歐洲的封建社會，在王公貴族的封邑內，也擁有了大量土地，雖然面積不如羅馬主教所擁有的龐大。封建制度

猶如一座金字塔，塔底是大批的農民；他們向地主交稅，並得到地主的保護。鄉間的地主，又效忠及繳稅於更高一級的主人，層層往上，直到這地區的最高統治者。中世紀的主教也算是這封建金字塔的一層；他們一方面擁有自己的土地，一方面又是教區內神職人員的教會領導人。他們的教區往往延伸到教會土地範圍之外。教會土地給主教提供了大量收入；主教對於他區內的民眾，也要提供能力所及的庇護和社會服務。對於主教們所屬的君主，主教們也要向他們效忠盡責；不過，教會土地也常常得到免稅的優待。

當時歐洲的封建社會，有兩條權力線。政治權力線是從君主開始，往下經過分封地主，到達最下層的農民。神權線是從主教開始，經過中層的神職人員，到達一般的教徒信眾。這兩條線有時又相互交叉溶合，因為主教本來就屬於上層社會，往往就是世俗統治者的直系或旁系親屬，如子、侄、弟兄之類。這樣一來，主教作為地主，有兩種社會角色。主教往往是由君主提名的，但卻由其他主教所按立。雖然國家和教會都看重守貞不娶的主教，但教會所著眼的，是教會財產的完整無缺，而國家所著眼的，是防止主教建立自己的王朝。由於教會領導人和地區統治者又常有血緣關係，所以自然有想法：如果主教的職位由兒子繼承，對雙方都有好處，否則主教（地主）的孩子就會缺乏土地，而淪為農民。

雖然主教的按立是為了擔任司祭職務，然而現今他們的主要職務是作為管理人員。雖然他們也在主教座堂奉獻彌撒聖祭，主持聖洗禮儀，在需要時按立其他神職人員，但是，他們卻主要從事管理工作。有時，附近地區的主教集中開會，主要討論的是紀律問題，而不是教義。擁有土地的主教（地主主教）要操心監管土地的收入，以及農場的出租、教會房產的管理。有些開設孤兒院，收容無家可歸的人；有些開設收容所，留宿過路旅客；有些開辦慈善機構，救濟貧苦大眾。為了推動這些工作，主教需要由神職人員組成的管理團隊，其中為首的是主教公署的顧問們和各部門的負責人。這些主教也跟貴族一樣，要主持他們的宮廷事務，審理提交的各種案件、討論領土事務，並給轄區的群眾頒發各種指令。同樣，主教也跟貴族一樣，有時也會與鄰邦交戰，或為擴張土地，或為守衛領土。如同貴族們一樣，主教接觸平民百姓不多，只是指定某些人員以他們的名義，處理一切。

高級神職、低級神職

主教任命去執行教會任務的人幾乎總是司祭，因為此時終身執事已經幾乎不復存在，只餘下極少地區仍有終身執事。在主教座堂或在其他城市堂區工作的司祭，總是跟他們的地主主教們一樣，在社會上是一群特殊人物。他們的穿著、他們的特殊職務，再加上他們履行職責時使用的特殊語言——拉丁語，將他們與一般平信徒分隔開來。

但是，鄉村的司祭就不一樣了；他們工作和生活都跟群眾打成一片，除了在行使司祭職務的時間以外，跟鄉村農夫並沒有多少不同。農村司祭的教育不高，但是必須學會誦念彌撒、施行聖事。他們的主要職務不是牧靈性質的，而是禮儀性質的：為嬰兒施洗，奉獻感恩聖祭，聽教友悔罪（聽告解），降福聖物，主持葬禮等等。他們很少講道；如果講道，也只是提醒教友勤領聖事或遵守道德責任。他們大部分時間是用來謀生；有家庭的，還要養活家庭。他們謀生之道，一般是務農或經商。

地主主教一般要為住在教會土地上的農民修建教堂，安排神職人員。其他土地的地主亦要如此。因此，中世紀早期，有不少小型教堂是屬於一般平信徒地主所擁有的；這些小教堂座落在他們擁有的村寨中；信友的奉獻也就落入地主手裡，因為地主是土地和教堂的持有人。這些地主貴族當然也維修教堂，支付神職人員的薪酬。通常這些神職人員也是他們選任的，是地主把人選送到附近主教那裡去受訓和按立。當時司祭的任務只是舉行宗教禮儀，並不佔用太多時間，因此，如果是住在地主的莊園裡，就會被僱用兼做秘書或管家，如果是住在鄉間，遠離莊園的，就不得不另外從事其他工作，來彌補一下微薄的收入。如果這些農村司祭能善盡職務，就大有機會爭取主人答應讓他們孩子中有人能繼承他們的職務；要是他們的孩子受過培育，那麼機會就會更多。

結婚、不結婚

中世紀初，為信徒服務的神職人員大多是結了婚的；人們大概不知道古代教規不允許司祭有夫妻性行為。在很多方面，中世紀神職人員的服務，相似於古代以色列的禮儀服務員（cultic ministers），跟教會初期的專職牧靈人員不一樣，因此，神職人員結婚並不奇怪。甚至主教們和地方會議，偶爾也抱怨限制神職人員結婚的規定無法執行，他們還引證舊約的司祭和肋未人，以及新約中伯多祿和一些初期教會領導人，都是結了婚的，來做例子，以說明神職人員的抱怨，不是沒有理由的。

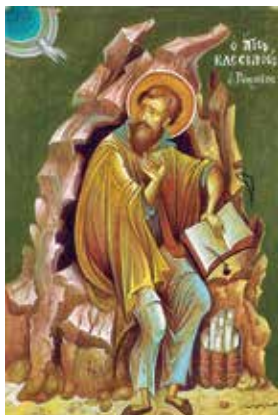
隱修理想

只有那些在隱修院中過集體生活的隱修士，才通常沒有結婚，但他們誓許獨身是為了作隱修士，而不是為了作司祭。雖然這並不能保證他們確實沒有娶妻娶妾，不過隨著隱修院的常常整頓，例如查理曼大帝（Charlemagne + 814年）就曾經推行過整頓，終使保持獨身生活的要求，居於首要。而且隨著隱修院的數目增加和規模擴大，隱修理想的聖潔模式，也就成了中世紀基督徒成聖的典範；而且也是教會中司祭人員的典範，因為司祭更應該是聖潔的。

聖域門檻



聖保祿隱士 (St. Paul
229 - 342 年) 與聖安當
隱士 (St. Anthony 251 -
356 年)



聖若望伽仙
(St. John Cassian + 435 年)



聖本篤
(St. Benedict +547 年)



聖羅慕德
(St. Romuald +1027 年)



聖伯爾納鐸
(St. Bernard of Clairvaux
+ 1174 年)

【編者按：隱修生活源於 3 世紀，他們遁跡沙漠或深山，自食其力，專務祈禱，追求天國，最著名有聖保祿隱士 (St. Paul +342 年) 與聖安當隱士 (St. Anthony +356 年)、聖亞大納修 (St. Athanasius +373 年)、聖巴西略 (St. Basil the Great +379 年) 及聖額我略·納齊安 (St. Gregory Naziazen +389/390 年)、聖熱羅尼莫 (St. Jerome +420 年)、聖若望伽仙 (St. John Cassian + 435 年)、聖本篤 (St. Benedict +547 年) (參：隱名氏著，任達義譯，《曠野聖祖的生活》香港大嶼山聖母神樂院，年份不詳)；中世紀隱修復興時有聖羅慕德 (St. Romuald +1027 年)、聖伯爾納鐸 (St. Bernard of Clairvaux + 1174 年)。

教會最初幾個世紀原本由平信徒或者一般神職人員所執行的服務，現在很多是靠隱修士們重新執行和繼續下來。他們擔任教師，教導書寫和閱讀的技能；他們保存和抄寫聖經和其他禮儀書籍。他們創辦學校；這些學校成為中世紀大學的雛型。他們又具有先知的角色，宣講悔改皈依，把個別告罪的懺悔方式，傳到了中世紀的村村寨寨。他們見證著完全獻身侍主的靈修生活。他們又是服務人員，在隱修院中照顧貧病，有的還為照顧貧病而建立了專門的服務機構。



中世紀巴黎大學教授會議的情景；《皇家歌本》(*Chants royaux*) 手抄本，1537年，27頁，畫家不詳，現存巴黎國立圖書館。連結：<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8539706t/f49.planchecontact>

新修會

後來，一些充滿神恩的人物創立了一些新修會，擔負著新的使命，去從事普通正規神職人員和原有修會所忽略的特殊工作。例如十字軍第一次東征之後的聖殿騎士團（Knights Templars），就是以保護到聖地朝聖的旅客為宗旨；後來他們團裡的司祭則成為隨軍神師。聖三會士（Trinitarians）則專務贖回戰爭中被俘虜的基督徒。道明會和方濟會的建立一開始就以宣傳福音為目的。道明會的宣講對象是當時崇尚極端苦行的阿爾比異端派（Albigensians）；方濟會則以貧苦大眾為主要對象。他們的宣教使命，後來促使很多會士也成為出色的神學家。

很多婦女也開始被這種宗教生活的復興精神所吸引，雖然她們不獲准擔任神職，但她們也同樣追求這種祈禱和服務的靈修理想。

普通的正規神職人員也受到隱修的影響，因而組成了一些半隱修形式的團體，在主要的教堂和主教座堂服務。

本來像聖殿騎士團和方濟會這樣的新修會，是平信徒的組織，但是傳統上把為教會服務跟擔任神職看作同一回事，這就促使後來的修會會士也接受按立成為司祭，儘管他們行使司祭職只是每日誦念（舉行）彌撒而已。



聖殿騎士團 (Knights Templars)



方濟會會祖聖方濟(+1226年)



道明會會祖聖道明
(+1221年)



聖三會士 (Trinitarians)

再者，這些新修會跟舊有封閉式的隱修團體大大不一樣了，他們積極參與各種公開活動，從而使他們走出了集體生活的修院院牆。不過，他們總的生活方式，以及他們在服務和執行司祭職務時所朝向的靈修理想，仍然是隱修的傳統。

神職生活改革

這種新發展大多發生在十二、三世紀，然而總的來說，其根源卻在十一世紀對傳統隱修院和神職人員所進行的改革。隱修院改革主要是靈修生活的改革，激勵隱修士們恢復建院時所追求的那種嚴規生活和聖潔心靈。但是神職人員的改革，部分原因卻是出於政治考慮。神職人員的改革是由中世紀最偉大的教宗額我略七世（Gregory VII + 1085 年）所倡導的，他本人也是一名隱修士。

當時貴族平信徒干預教會事務、壟斷教會土地的現象，從中世紀初期就日趨嚴重；在神職班方面，他們極力讓他們的家庭成員能夠繼承他們的職銜和財產的做法，其嚴重程度也依然如故。同時，教宗的政治實力從查理曼大帝（Charlemagne + 814 年）時期起，就不斷擴張。如今教宗額我略七世預感到貴族勢力的膨脹，以及主教們的自把自為，對以主教為首，又主教以教宗為首的中世紀基督徒理想社會，將構成威脅。於是，他和他的繼任人，通過多年不斷的規勸和施壓，終於做到了要主教

們效忠於教宗，而不是效忠於世俗君主。方法是要求主教要由其他主教來選舉，而不是由世俗的地主來任命，而且堅持要求神職人員要嚴格遵守古老的教會法規中有關禁慾的規定。在改革的推動下，司祭也不許涉足與他們召叫不相稱的若干職業，例如啤酒業、酒吧業、裁縫業、香料業，以及開設錢庄、收稅等等，並且鼓勵他們盡量依靠堂區信友的捐獻維生。

中央集權

十一、十二世紀，教會在組織上日益強化，不過，教會越加組織化，權力就越集中到羅馬手中。克拉田（Gratian）等人，大概於 1140 年，收集、整理了教會法典，刪除了一些相互抵觸的條文。某些法律發生爭論時，可上訴羅馬，而羅馬對教會法律，就有了更大的解釋權。教宗公署無論在組織規模上，或者在影響上，都有了擴張，因為它不只負責羅馬教區的管理，還承擔了整個教會的管理工作。羅馬堂區的主任司祭，組成主任司祭團，並發展成為樞機團，不僅可以選舉教宗，而且對普世教會的政策都有影響。人們越來越覺得，似乎羅馬主教（教宗）掌握著整個教會的權力；教會的一切權力都從教宗分流下來，下到主教，再由主教下到司祭。

教宗加理多二世（Callistus II 1119-1124 年）召開了二百五十年來第一次的大公會議，即拉特朗第一屆大公

會議。於是從 1123 年到 1215 年不到百年的時間，主教們四次相聚於羅馬拉特朗大殿（Lateran Basilica），討論教會的紀律問題。他們命令世俗人不得壟斷教會財產、不得指派教會職務人員，且把它定為普世教會都應該遵守的法令。他們又禁止繼承教會土地和教會職務。



教宗與主教 (插圖)，《克拉田法令集》(Decretum Gratiani)，1473 年 Schoffer Peter 印製於所謂《教宗額我略九世法典》，美茵茨 (Mainz)。(見 Johnson Paul (Introduction), Walsh Michael ed., *The Papacy*, Weidenfeld & Nelson, London, 1997, p.115)

他們制定了選舉教宗的程序；對委任主教、按立司祭，規定了候選人的條件。對於那些嚴重違犯教會法規，道德敗壞的神職人員，給予停職處分。他們進一步加強了司祭必須對主教負責、主教必須對教宗負責的制度。

【編者按：關於《伏姆斯協約》（The Concordat of Worms, 1122年）見附錄三，182頁；另參閱《天主教教理》（1992年）1559。】

強制獨身

在神職人員的婚姻問題上，拉特朗第一屆大公會議（1123年）就完全禁止神職人員結婚，又命令所有結了婚的司祭必須與妻子分開，並做補贖。十五年後召開的拉特朗第二屆大公會議（1139年），更進一步宣布神職人員結婚不僅是違法的，更是無效的，且在教會眼中根本沒有該婚約存在。神職人員想要結婚，都必須事先得到羅馬的特別寬免，還得自願放棄所有司祭職務。這些嚴格的新法令偶爾也會受到觸犯，但這些法令畢竟標誌著已婚司祭在西方天主教會的終結。

授秩：授權及賦予職能

中世紀初期，教會職務的演變，也表現於六世紀至十三世紀之間授秩儀式的改變。六世紀時，授秩儀式中，司祭的按立仍然是通過覆手禮，如同教父時代的做法。到了後來的帝國時代，為了表示授予權力和地位，遂給領受者佩戴象徵其職務的服飾（insignia）。自始，教會職

務人員在履行其禮儀職務時，都穿上特殊的服飾；這做法也擴大應用於全神職界了。例如七世紀的西班牙，執事按立時要穿長白衣（alb）、戴領帶（stole）；司祭除領帶之外，還要穿上專有的祭披（chasuble）；主教則佩戴領帶，戴戒指，還要接受牧杖（crozier）。主教的高冠（miter）則是在十一世紀才引進的。這習慣逐漸傳到法、德兩大地區，最後又傳到了意大利。這做法給人印象：教會的職務是由掌權者所授予的。

封建社會委任權力地位的另一種方式，是授予象徵其職責的標誌（token），例如帝王的皇冠（crown）和權杖（scepter）。於是領受聖秩（神品）的人也在授秩儀式中領受代表職責的某種標誌。一品（司門 porter）接受鑰匙；二品（讀經員 lector）接受書信經本；三品（驅魔員）接受禱文集，去為附魔者或慕道者驅魔；四品（輔祭 acolyte）接受蠟燭；五品（副執事 subdeacon）接受空聖爵聖盤，盛以酒水的壺，洗手盤與手巾，及書信經本，表明他們要協助執事在祭壇的工作；六品（執事 deacon）接受福音書，表明賦予他們在彌撒中宣讀聖言的職能；司祭則接受盛有餅酒的聖盤（paten）和聖爵（chalice），象徵他們接受了祝聖聖體的職能。此外，在按立司祭時，要給司祭雙手傅油，一則是仿效舊約的做法，二則是承認司祭具有祝聖、觸摸基督聖體的神聖職能。



第十世紀羅馬禮各小品標誌，見 Norris Herbert, *Church Vestments: Their Origin and Development*,

Dover Publications, Inc., New York, reprint 2002, p. 30.

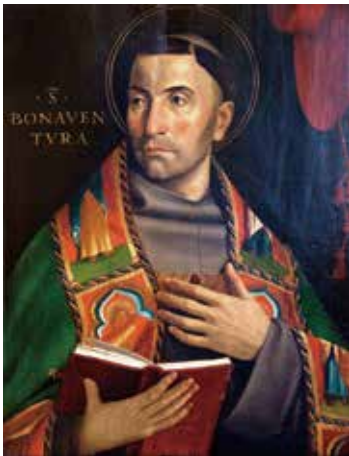
事實上，授秩儀式被了解為授予職能的觀點，也反映於主教在授秩儀式中所誦念的禱文。司祭是接受奉獻彌撒的職能（power），然後是赦罪的職能；主教是接受管理、聖化教會的職能，從而可以制定法規和按立司祭。不過

由於司祭職能的頂峰就是祝聖聖體和奉獻感恩祭，所以人們認為晉升主教後，主教在司祭職能上，並無絲毫增加，所以主教所領受的，不是聖秩的職能，而是治理管轄的職能。故此，主教職再不被視為獨特的司祭品位或職務。

授秩禮的新儀式和它們所帶來的神學思想，終於滲入羅馬，跟中世紀時堅振禮儀的發展過程一樣。八世紀時，查理曼大帝（Charlemagne + 814 年）向羅馬索求並獲贈額我略聖事禮典；後來，為了適應法蘭克帝國內司祭和主教的需要，而加以調適。十世紀時，這已被調適了的聖事禮典又回流到羅馬，甚至取代了原來的羅馬禮典。十一、十二世紀時，這新禮典在歐洲廣泛流傳，促進了神職班的改革，並逐漸與羅馬的習慣合拍。為了方便使用，於是把主教專用的儀式，分別編輯，成為主教禮書；又在不同地區應用時，加以微小的修改。最後一次重要修訂，是在十三世紀末葉，由威廉·杜讓（William Durand + 1296 年）所做。在他修訂的授秩儀式中，所有象徵授予司祭職的不同動作，都一一按照禮儀順序加以排列。到了下一世紀，他修訂的授秩儀式，在歐洲，包括羅馬，廣為流傳。此後，直到二十世紀，西方天主教的授秩儀式，基本上再沒有大的更動了。【見附錄一，164 頁】

授秩禮的核心？

授秩儀式包含了這麼多不同動作，即使在威廉·杜讓（William Durand + 1296 年）修訂禮典之前，就已在士林神學家（scholastic theologians）中造成了一些難題。首先，是哪一部分儀式在授予司祭職（priesthood）？是覆手禮？還是授祭服禮？是傅油禮？還是授予聖盤聖爵的儀式？聖文德（St. Bonaventure + 1274 年）等人主張：最關鍵的（本質的、主要的、核心的 essential）應該是覆手禮，因為這儀式歷史悠久，可以追溯到宗徒時代。其餘如聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274 年）等人，則認為核心（essential）儀式應該是授予禮儀用品，因為只有授予這些禮儀用品，才能更明確地表示出司祭職能的傳授。最後，多數人都傾向於亞奎納的看法。



聖文德 (St. Bonaventure +1274 年)



聖多瑪斯·亞奎納 (St. Thomas Aquinas +1274 年)

不過，究竟哪一部分儀式是授予司祭職能的確切時刻，依然是一個神學上懸而未決的問題，因為沒有一個明顯的標準來作出斷定。所以，羅馬的授予司祭聖秩儀式，四項動作：覆手、授祭服、傅油、授與聖盤聖爵，全部都舉行，再不管哪一項儀式是授予司祭職能的確切行動；天主教神學家一致主張，只要全部完成了這些動作，司祭就確實按立了。

聖秩身分？

第二個問題更為複雜，那就是聖秩（神品）作為聖事的身分問題。教會內有很多等級（orders 品級、界別）的服務，例如作為平信徒的修士修女，男女修院院長，以及主教、司祭；他們進入人生的這些新階段時，所舉行的儀式，是符合聖奧思定（St. Augustine + 430 年）所主張廣義的聖事意義，即是說這些儀式都是神聖的標誌。那麼是不是說，這些儀式中的每一項，按當時提倡的嚴格標準，都可符合被看作狹義的聖事呢？

至於司祭職，更多了一層困難，因為它的授予要通過一系列階段（品），有人說是七個階段（品），有人說是八個或九個，而且每一階段（品）又都有每一階段（品）的儀式。那麼，聖秩（神品）聖事，究竟是一件聖事呢？還是多件聖事？如果說它只是賦予司祭品位的聖事，那麼，是否分期分階段（品）授予和領受的呢？或者只是

在最終按立為司祭時，才算領受了呢？那麼，按立主教時，主教領受的又是甚麼？按立主教的儀式是否算作聖事呢？

有些早期學者甚至不將聖秩（神品）列為聖事，因為當時有關聖秩（神品）的規定，都屬於教會法典討論的範圍，而不屬於神學範疇。然而，司祭職務本身就是一個神學問題，因為它跟其他聖事的施行息息相關。因此，在十二世紀時，多數士林學者都認為該把它看為狹義的聖事。彼得·隆巴（Peter Lombard + 1160 年）在他的《論題集成》（*Sentences*）一書中，提出了聖事（sacrament）與準聖事（sacramental 類聖事、聖儀）的區分，即聖事賦予它所象徵的恩寵，而準聖事則不是；他又把非司祭品級的授職禮列為準聖事的範圍，這樣就大大地澄清了有關的混亂。



彼得·隆巴 (Peter Lombard + 1160 年)



休格·聖維多 (Hugh of St. Victor + 1141 年)



亞力山大·赫爾 (Alexander of Hales + 1245 年)

休格·聖維多（Hugh of St. Victor + 1141 年）對該問題的解決，也作出了貢獻。他認為在司祭品位的概念中，包括七個神聖品級（司門 porter；讀經員 lector；驅魔員 exorcist；輔祭 acolyte；副執事 subdeacon；執事 deacon；司祭 priest），並把屬於隱修院習慣的剪髮禮（tonsure）定為準聖事，又把主教職視為司祭品級的特別榮譽，而不是更高層次的另一品級。再者，他主張既然基督教會的司祭職只有一個，那麼賦予司祭職的聖事也只能有一件；雖然分為幾個階段（品）來領受，但是只有領了最後一品：司祭，才算是圓滿地領受了聖秩（神品）聖事。這理論不失為比較合理而又可行的解決辦法。因此，到了十二世紀末葉，已得到了廣泛的接受。

但是，應該如何理解聖秩（神品）聖事呢？彼得·隆巴（Peter Lombard + 1160 年）作了一個簡單的定義：「它是教會將神聖職能（spiritual power）授予領受人的標記」（《論題集成》IV, 53）。這職能本質上屬於司祭職能，即祝聖聖體及奉獻彌撒的職能。有些神學家，例如亞力山大·赫爾（Alexander of Hales + 1245 年）甚至把這職能，限定在與感恩聖祭的關係上。如果聖秩（神品）聖事只從它與彌撒的關係來下定義，那麼，主教不屬於另外一個品級的問題，就容易解釋了，因為主教在聖體聖事方面，並沒有比任何一位司祭多有任何職能。另一方面，這種對司祭職的狹義了解，卻難以解釋，

為甚麼有些司祭職能，例如赦罪，本身就是與感恩祭沒有直接關係的？也難以解釋，為甚麼有些被視為司祭職責（functions）的，例如堅振聖事、聖秩（神品）聖事，卻要保留給主教呢？

對於第一個難題：需要把司祭在彌撒中的角色，概括為天主與人類之間的一種「中保（中介）」關係（mediation）。彌撒中，司祭將隱藏在餅酒形象之下的耶穌基督帶給人們；同樣，在施洗時司祭給人帶來聖神，在懺悔聖事中司祭給人帶來上主的寬恕。

關於第二個難題：需要說明每位司祭雖然都有施行堅振和按立聖秩的職能（power），但是只有主教才有施行的職權（authority）。雖然司祭的這些職能最終是來自天主，但是他的職能是經由主教按立而獲得的；主教具有管理教會的職權，他們可以依法把某些職責（functions）委託給司祭，而將另一些職責（functions）留給自己。只有主教具有圓滿的司祭職，一般司祭雖然具有履行司祭職的一切職能（powers），但是不經主教批准，司祭就無職權（authority）行使。這解釋也支持了一般的做法，即按照教會法典規定，沒有當地教區主教的批准，司祭是不允許做彌撒或聽懺悔（告解）的。

士林學者處理的第三個問題，主要還是「重新按立」

(reordination) 的問題。雖然聖奧思定 (St. Augustine + 430 年) 大約在四世紀末，已解決了重新授洗 (rebaptism) 的問題，可是，有關「重新按立」的正式看法，在整個中世紀初葉，仍然未能達到共識。多那特派 (Donatists) 主張：主教如果有罪在身，或者受到絕罰 (excommunication 逐出了教會、不再相通和共領聖事)，就喪失了天主聖神，於是就不能把自己已經喪失了的，賦予別人。有些人則主張：司祭的職能既然是天主所賦予的，而非來自主教，主教的情況和聖潔程度，都不會影響他所按立的。事實上，教宗以及一些主教，有時不經「重新按立」，就讓異端派司祭重新與羅馬共融，但是有時又堅持要「重新按立」。有時，在權力鬥爭中，紛爭的主教會聲稱對手的「聖秩」(神品) 是無效的，最後，勝利的一方會強行要求對方必須「重新按立」；但又不是常常如此。有一段時期，普遍主張：用金錢買得職位的主教所按立的，必須「重新按立」，但在另一段時期，又不是如此。所以，直到十二世紀，對於重新按立的問題，始終沒有共識和一貫的主張。

職權 vs. 職能；有效 vs. 合法

在十二世紀發展出三項主張，促使這些問題得以解決。

一是主張將職能 (power) 與職權 (authority) 明確區分開來。這看法使神學家可以作出這樣的解釋：有罪或者

陷入異端的主教，雖然已經失去了職權（authority），但仍然保存著授予聖秩（神品）的職能（power）。

二是施行聖事的有效性（validity）和合法性（liceity）相應地得到了區分。法律學者可以從而說明上述那些不稱職的主教，所按立的，仍然有效，雖然是不合法舉行。

第三是重新發掘聖奧思定（St. Augustine + 430年）的聖事神印理論，並應用於司祭職。授予聖秩（神品）正如聖洗一樣，都賦予不可磨滅的神印；這樣便自然可以推論說：司祭職一經獲得，就再也不會喪失。到了十三世紀，所有主要的士林學者，都接受了授予聖秩（神品）時賦予聖事神印的主張，從此以後，重新授予聖秩（神品），便成為歷史了。

在某種意義上，聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274年）有關司祭職的神學理論，是聖事神印思想的發展。在他看來，領受聖秩時所獲得的司祭神印，就跟聖洗神印一樣，是靈性上肖似基督（spiritual configuration to Christ）；然而，在聖秩聖事的情況中，所獲得的基督肖像（the image of Christ），是作基督大司祭的肖像，即致希伯來人書中所論述的基督的肖像；基督建立感恩聖祭（聖體聖事），並在十字架上奉獻自己作祭獻。基督是天主與人類之間最完美的中保（中

介），不僅是因為他有天主性，又有人性，更是因為他作為人，完全將自己順服於聖父的旨意。他通過自我祭獻的行為，使人能夠在與天主完全合一中生活；他又通過建立感恩聖祭（聖體聖事），使人能夠體驗到與天主合而為一。因此，凡把感恩聖祭（聖體聖事）帶給教會的人，也就是把天主帶給了人類，也把人類帶給了天主，一如耶穌基督之所為。

聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274 年）認為，這司祭的神聖職能顯然僅僅是賦予被按立為司祭的人，而不是給所有人，因為只有司祭獲許去奉獻彌撒，而授予該聖秩（神品）的禱文也提及授予司祭職能。那麼，每當他們履行他們的司祭職責時，使他們成為神聖中保（中介）的，不是人力，而是神力，即是藉著神印所賜給人的能力。這神印在他們靈魂上發生形而上的變化（metaphysical transformation），決不會被磨滅。這神印又是天主聖寵的恩賜，使獲授神印者有能力，把天主的恩寵施予眾人。這神印在領受邁向司祭職的每一品級時，只是部分獲得，因為每一品級，都以司祭職為其目標；只有在按立為司祭時才是全部獲得，因為只有司祭才能做基督所做的，一如基督赦罪，並在聖事中把自己交給眾人。當司祭憑藉聖秩（神品）賜予的職能，施行聖事時，司祭神印的活力便被激發出來。當司祭舉行彌撒時，他司祭神印的活力，最能充份發揮出來，因為

他是在舉行最完美的敬拜，並履行最崇高的中保（中介）行為。

既然這神印是天主給予司祭的能力，是一種超性能力，它的獲得，它的行使，都不取決於人的本性才能或個人聖德。天主賜給他們的，不是為了他們的個人利益，而是為了他人的利益，要他們在教會中，通過聖事的施行，充當天主恩寵的中介者（mediator 分施者）。在人性上，也許他們領受該聖事神印時，不夠相稱，也許在行使這職能時，不夠完善，但是，作為司祭，他們確實已經領受了聖事神印，他們行使這職能的事效性，也就是可靠的了。

教會職務等同司祭職務

在很多方面，士林學者有關司祭聖秩的神學，既是當時司祭職的反映，又是當時司祭職的反思，反映出中世紀的真實情況。說它是反映，因為它反映出司祭職的履行是與感恩聖祭以及其他聖事緊密相連的；它反映出成為司祭的整個過程；反映出規範司祭行為的法規；反映出被教會視為司祭職務的一切活動。說它是反思，因為聖文德（St. Bonaventure + 1274 年）、聖亞爾伯（St. Albert the Great + 1280 年）和聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274 年）等人，都是在反思他們作為司祭的內在體驗和外在經歷；他們以自身的經驗，加

上他們從聖經和教父著作中找到的教導，構建出有關司祭職的神學。教會職務基本上被視為聖事性的職務，因為當時就是這樣的；而聖事性的職務基本上又是司祭的職務，因為所有施行聖事的人都是司祭。

司祭在教會中擔任著差不多所有職務。主教奉基督的名管理教會；主教通過主教文告或會議法令施以教導，保護教會不受異端侵襲，並為給教會提供救贖的渠道，而按立更多司祭。司祭若作為大學教授，他們教導如何理解天主、理解聖經、理解聖事。司祭若作為教會法典專家，他們維護教會秩序，規範倫理準則與教會法律之間的關係，使兩者日趨完善，以適應各種形勢。司祭若作為教會不同部門的職員，他們維持著基督徒社團持續運作。司祭若作為宣道者，他們提醒奉行基督信仰的歐洲，務要履行對天主及對教會應盡的責任。司祭若作為傳教士，他們把基督信仰的真理帶給未曾聞道的人。至於為教會服務，而又不是司祭的人，就只有平信徒身分的修士和修女，但是他們的工作，並不被視作教會的職務。

因此，在中世紀的基督宗教裡，主要是司祭在基督徒生活的各個層面，充當天主與人類之間的中保（中介）。但是他們的司祭職，幾乎都被視作聖事性的、禮儀性的，及敬拜性的職務。至於他們的其他職責，都被視作不屬於司祭職，而是屬於權力（authority）、事務（office）

和管治 (jurisdiction) 性質的。

對司祭職的這種理解，持續到十四、十五世紀。按照真福若望·董思高 (Bd. John Duns Scotus + 1308 年)、威廉·奧卡姆 (William of Ockham + 1347 年) 等人的看法，司祭最主要的職能是將餅酒改變為基督的體血。大多數神學家會把宣道 (preaching) 和施行其他聖事，都列入司祭職責的定義中，但也有持不同意見的。反對的人更傾向於把司祭職局限於奉獻聖祭，而把其他任務都說成是服務的職責。這為誓反派摒棄司祭職，而保留教會的服務職，間接地準備了道路。

如果司祭職的神學在中世紀晚期，相對穩定不變的話，司祭職的實況就不會是這樣的了；在廣義上，可以說司祭職的實況，受到了十四世紀文化衰退和十五世紀權力



聖亞爾伯 (St. Albert the Great + 1280 年)



真福若望·董思高 (Bd. John Duns Scotus + 1308 年)

鬥爭的影響。雖然理性復興 (intellectual renaissance) 為中世紀大學的創立製造了機會，但實際上受益的人不多；鄉鎮司祭仍然跟過去一樣缺乏教育。無論是司祭本人，或是他們服務的老百姓，都受了聖事「按其本身運作產生事效」 (ex opere operato) 的士林學派的理論影響，認為彌撒和其他聖事都是自動生效的，甚至就像變魔法那樣，就可以把天主帶到人間，又把基督徒帶進天堂。有些地方每年要按立幾十位司祭，甚至要按立幾百位司祭，只是為了舉行求恩、還願彌撒 (votive masses)。他們受到法規限制，不得擔任世俗工作，致使他們成為教會團體的經濟負擔。

中世紀神職的腐敗

在重整道德的過程中，獨身成為神職生活的理想，亦意味著司祭們不得在教會內有效結婚，縱使他們仍可按民間法律娶妻，不過，現在基督徒都知道，司祭們被要求守貞不娶，故群眾對有家室的司祭向他們宣講要遵守天主和教會的規誡時，都難以信服。

過去宗教生活的復興，引發了不少大型隱修院的成立，又創建了新型的修會，如今這一切正走向下坡。隱修士紛紛走鄉串寨，撈取彌撒獻金，而修會本應從事的愛德和傳教工作，卻沒有去做。

不過，人們仍然認為司祭從事的是神聖的職務，因此他們的生活應該為人典範。一些地方會議，甚至公會議，紛紛呼籲神職班改革，然而為期及收效甚短。有時一些平信徒和司祭，例如法國的彼得·瓦爾度（Peter Waldo + 約 1218 年）、英國的約翰·威利夫（John Wycliffe + 1384 年）、波西米亞（Bohemia）的約翰·胡斯（John Hus + 1415 年）等人，都指責神職人員疏忽職守和享受特權。但是，他們的反對呼聲，卻被認為是在教義上對司祭職能的否認，在政治上則是對主教權力的威脅，因而受到冷待；當冷待還嫌不夠的時候，還受到打壓。

多數主教對改革並無興趣，相反，他們似乎是教會的「皇公貴族」，關心的是增加財富、控制權力。只要能辦到，就極力爭取任命，兼管兩個甚至三個教區，好能多增加收入。他們並不常在自己的教區生活，卻喜歡到法國南方居住，因為那裡氣候暖和，或者去意大利，好插手教宗的政務。樞機職任更是引人垂涎，因為樞機可以選舉教宗。甚至歐洲的皇帝貴族也因此關注樞機的人選；為了影響教宗的選舉和教宗的政策，他們常常設法讓自己的親信被任命為樞機。

十四世紀初葉，樞機院（團）就充塞著很多法國人，因此，從克萊孟五世（Clement V 1305-1314 年）到額我略十一世（Gregory XI 1370-1378 年）的七位教宗全是

法國籍，且從 1309 至 1376 年都住在亞味農（Avignon），不住在羅馬；直到 1377 年 1 月，額我略十一世才回到羅馬定居。可惜從 1378 至 1417 年君士坦斯大公會議（Council of Constance 1414-1418 年）期間，同時出現了兩或三位互不接受對方的教宗；他們都是由得到歐洲君主支持的反對派樞機所選舉出來的。

從前以教宗象徵教會的統一，現在已經不復存在了。即使後來不再有多位教宗同時在位，且該唯一在位的教宗也是眾望所歸，又住在羅馬的，但那些通過政治手段或者金錢收買而僭據教宗、樞機或主教職位的事，仍時有發生。自然，這樣的人，一心追求教會權勢和財富收入，是不可能關心教會神益的。



君士坦斯大公會議 (1415 年 5 月 4 日) 駁斥胡斯 (John Hus + 1415 年)，
Václav Brožík 繪



守寡的羅馬(擬人法形容教宗流徙亞味農期間的羅馬), 意大利國立圖書館, MS It. 81, 18 頁



我們有了教宗 (Habemus Papam)：描寫瑪爾定五世 (Martin V 1417-1431 年) 在君士坦斯大公會議 (Council of Constance 1414-1418 年) 膺選教宗，結束數位教宗同時出現的局面。

聖域門檻

5. 近代的天主教司祭職

經濟、政治及宗教改革

誓反派宗教改革運動之所以成功，部分原因是北歐的貴族對於政治上臣屬羅馬教宗，及經濟上還要向他納貢，已經不勝其煩了。早在十六世紀之前，對異端派和破壞教會安寧者的懲處工作，已經交給政府負責，條件是教會聖統支持政府以世俗權力統治老百姓。當德國貴族覺察到老百姓甚至很多神職人員都贊成馬丁路德（Martin Luther + 1546 年）的看法，認為是教會必須改革的時候，他們就抓住機會讓德國進行改革，為使他們擺脫意大利的干預。這樣一來，政治上獲得的好處是他們不必再費精力去跟教宗勢力進行鬥爭；經濟上的好處是他們可以不再花錢來討羅馬的支持，反而可以將大片修院田土和主教莊園收歸國有，並為自己從中撈取經濟利益。德國的改革一經成功，其他國家的王帝見到教宗已經無力阻止，於是競相效尤，在他們國內允許，甚至推動類似的改革運動。

馬丁路德

馬丁路德（Martin Luther + 1546 年）本人並沒有意圖，想在政治上或精神上，脫離羅馬，至少早期是這樣。他最初只是呼籲教會的領導和成員一起改革。只是到了

1520 年教宗將他開除教籍（excommunication）的時候，他才作出最後結論：教會取消了世上的首領，將會變得更好。他在他設想的教會模式中，允許保留主教職，但並不是用來管治教友，及給神職人員授以神權，而是出任教會事務的監督，如同主教在教會最初幾個世紀中所做的。

對於司祭職，馬丁路德（Martin Luther + 1546 年）認為它是教會內一項有效的職務，僅此而已，再無其他。他認為沒有理由相信司祭一經祝聖，就以一種形而上的方式變成了具有特殊能力的高級教徒。他辯解說：不管通過聖事發生的是甚麼，靠的是天主的能力，而不是靠人的能力。因此，所有基督徒，憑藉著聖洗的力量，都可以充當天主的工具。他認為司祭聖事神印的說法，在聖經上找不到證據。他認為基督所囑咐的：「去授洗、去宣講、要不斷舉行感恩聖事」，是對教會說的，而不是對教會某一特權集團說的。因此，任何基督徒都可以合法地履行這些事；只是為了教會的有條不紊，才由團體推舉一些信徒接受培訓，及委任他們，去履行這些職責，以負起教會內的職務。

馬丁路德（Martin Luther + 1546 年）認為的「職務性司祭職」（ministerial priesthood），其實是他以伯多祿前書 2:5 為基礎，所解釋的「所有信徒皆司祭」的概念。

他認為新約致希伯來人書中對於基督的司祭職說得十分明白，所以，如果基督徒被召叫去成為一班聖潔的司祭子民，那就意味著他們全都分享了基督的司祭職，因而不需要另有禮儀性的司祭職了。事實上，如果承認基督十字架上的祭獻已經為全人類掙得了救贖，那麼，這一救贖行動就不可能再重複。因此，為了以彌撒這類禮儀來延續基督的祭獻，而按立司祭職，從好的方面說，是一種錯誤，從壞的方面說，是羅馬教會嚴重偏離真理的證明。神職班唯一有別於一般信徒之處是：神職班是被天主召叫，受教會團體委託，去履行教會的某些職責。如果他們不能履行這些職責，就應當免去他們的職位（office），讓其他的人去做。

神職班的首要職責是宣講——聖言的服務。馬丁路德（Martin Luther + 1546 年）的推論是這樣：司祭職是充當天主與人之間的中介，然而，再沒有甚麼比宣讀天主聖言更能將天主揭示給人了，也沒有甚麼比認真講解天主聖言更能使人接近天主。其次，司祭應該是牧人，牧



馬丁路德 (Martin Luther + 1546 年)

養天主的子民，帶領他們走上正義的道路，讓他們能迷途知返。再後才是聖事的職務人員，因為聖事若缺乏信德，必將失去效力，而信德要靠宣講去點燃，且要靠牧靈熱忱去加深。

加爾文

同樣，逃往瑞士的約翰·加爾文（John Calvin + 1564年）也把舉行禮儀、施行聖事的職責，包括在他所謂的「職務」，不過，他拒絕將教會的職務人員稱為「司祭」，因為他根本摒棄了感恩禮（彌撒）就是祭獻的觀念，主張只有基督自己以及全體基督徒才有權承受聖經所說的「司祭」稱謂。此外，他從閱讀新約聖經，領會到教會的職務有多種多樣，不需全由一人去承擔。「牧師」（pastors）：主要是宣講悔改的人，是福音救恩的宣講員；「教師」（teachers）：借助他們的才能和所受的訓練，可以更好地解釋聖經，及指導人把聖經用於日常生活；「長老」（elders）和「執事」（deacons）：是教會的監督，及具體事務的管理人，為使牧師和教師無所顧慮，好能全職地去宣講天主聖言。

約翰·加爾文（John Calvin + 1564年）認為，這些都是按立的職務，因為是天主在聖經中定立的，同時，履行這些職務的人，也是奉天主召叫來為教會服務的。所以，他跟馬丁路德（Martin Luther + 1546年）不同，

他不認為按立的職務是信徒司祭職的延伸，他認為這是上天的召叫，即來自天主的聖召，儘管候選者還須經過教會的認可，才被委派去承擔這職位。為此，職務人員稱職與否、工作如何，只有天主才是最高的評判；是天主聖神在教會中，並通過教會，去分辨誰被召叫去從事哪項職務。

這樣，約翰·加爾文（John Calvin + 1564 年）為原來以主教和司祭為基礎的中世紀教會模式，提供了另一種更徹底的模式；這種模式似乎在早期教會中存在過，也符合當時瑞士的實際需要。因為，一個多世紀以來，瑞士的主教都是由當地貴族任命，且都是懦弱無能的。如果取消或削弱主教的領導，能使某些地區達成教會改革，那麼，另一種的教會組織模式，及另一種任命教會職務人員的方法，是可能的。況且，約翰·加爾文認為他已經在新約聖經中找到了。於是，按照約翰·加爾文傳統建立的教會，就不再需要主教，並取消把主教職看作獨特的職位。



約翰·加爾文
(John Calvin + 1564 年)

長老派

長老派教會 (presbyterians) 則設立由被選的長老組成「長老院」 (senate of elected elders or presbyters) ，對地方教會行使管理權。

公理會

公理會派 (congregationalists) 更加激進，主張每個獨立聚會的團體的長老，都具有最高的權力，只服屬於聖經的權威，而天主聖神會引導長老們解釋聖經。

聖公會

另一極端是英國聖公會。聖公會幾乎原樣保留原來那種主教模式的教會組織。亨利八世 (Henry VIII of England + 1547 年) 與教宗決裂，宣布自己為英國教會的首領，他的動機是政治性的，而非宗教性的。上議院中的主教幾乎一致贊同他的做法，他們的動機也是政治性的——希望英國教會不受外來的支配；他們不急於改變傳統的教會管治模式，因為他們自己就是這教會模式的構成部分。因此，他們對於聖秩 (神品) 和聖秩 (神品) 所賦予的職能，本質上仍然保留著天主教的理。不過，在亨利八世逝世後數年，從歐洲大陸而來的誓反派激進主張，影響了英國教會人士。隨後，兩派出現分歧：一派對於司祭職，尤其是祝聖聖體的職能，仍然堅持公教的 (catholic 大公的，天主教的) 傳統看

法；另一派則接受了誓反派主張，認為教會職務主要是牧民（pastoral）的，並把感恩禮（彌撒）視作紀念（memorial），而非祭獻。最後，兩派看法得到兼容，以主教為首的英國教會結構，也得以保持不變。官方地說，聖秩（神品）仍被視為聖事，但不是基督直接建立的聖事；英國主教仍繼續按立司祭從事聖事的職務。然而，不是所有聖公會主教和牧師（priests 司祭）都繼續接受聖體質變的天主教道理，因此，在天主教看來，這點就對聖公會司祭職的有效性，投下了陰影，因為他們被按立時，不一定存有「做教會所做」的去奉獻彌撒聖祭的意向。



英皇亨利八世於 1534 年
宣布自己為英國教會的
首領。

英國聖公會首牧 Roman Williams 於 2010 年 9 月歡迎教宗本篤十六世到訪 Lambeth Palace；同地曾於 1559 年祝聖瑪竇·柏克 (Matthew Parker) 為聖公會坎特伯雷 (Canterbury) 主教；這次祝聖禮是否有效，後來引起廣泛討論。



【編者按：教宗良十三世，《宗座操心書信》（關於聖公會的神職人員是否有效）（*Apostolicae curae*，1896年9月13日）見附錄四，186頁；*Ministry and Ordination: The Statement on the Doctrine of the Ministry agreed by the Anglican Roman Catholic International Commission*, Canterbury 1973；聖公會學者 Consolamini 的一份回應：<http://churchhistorysurprise.blogspot.hk/2014/08/foundations-of-anglican-church-lxxxii.html>】

誓反派有關教會職務的總面貌

十六世紀期間，大部分誓反派摒棄了中世紀的教會職務模式，也摒棄了支持這模式的士林學派理論。他們對於「教會職權受自基督，再經過教宗下傳給主教、神父」

的說法，大打折扣；也拒絕那聲稱這權力模式是天主計劃的說法。他們看不到聖經上有何證據，證明分作等級的聖秩（神品）曾在早期教會中存在過。他們反對按立實際上從不履行該職務的「職務人員」，例如過度的執事。他們認為沒有理由相信授秩禮可以使領受者優於其他基督徒，或者可以賦予領受者超性能力，使他們成為終身的職務人員。故此，他們也反對聖事神印的主張，認為這是中世紀神職人員的發明。他們觀察到「獨身」的規定往往是造成惡表的根源，而不是建設教會，又由於他們拒絕承認感恩禮是由司祭舉行的祭獻，因而也認為沒有必要再引用舊約司祭舉行禮儀前必須潔身（禁慾）的規定，來規限教會職務人員。到了十七世紀初，英國教會雖然保留了彌撒，卻允許其牧師結婚了。

誓反派以宣講和教導的牧民職務，來取代舉行禮儀敬拜的司祭職務；這不僅是因為圍繞著聖事的施行，常帶有迷信做法，而是因為他們對於救贖的領會，有所不同。誓反派認為救恩來自悔改和對天主聖言的信從，因此，基督徒有權利聆聽聖經，而職務人員也有責任向他們解釋聖經。況且，聖經此時已由拉丁文譯為德文、英文等現代語，且印刷術也有助推廣現代語聖經。於是，聖經被推介為言語的聖事（verbal sacrament），在某程度上取代傳統的禮儀聖事。聖經既是一個途徑，讓天主聖神通過進入人的心靈，照亮人的理智，那麼，宣講聖言的

工作，就像聖事一樣，有啟迪和鼓舞人心的作用。講解天主聖言的教導，是深化信仰、加深奉獻精神的良方；它激勵人遵守天主的誡命，使能有效地避免犯罪。

誓反派都同樣未曾摒棄聖秩（神品）聖事，只是改變了授秩禮的形式和意義，以適應他們對教會職務的新理解。的確，他們拋棄了士林學派把聖秩（神品）看作狹義聖事的天主教理論，但是，從馬丁路德（Martin Luther + 1546 年）起，其後的誓反派也都承認必須有某種入門禮儀，顯示人進入這職務的行列。這入門儀式（initiation rite），作為過度儀式（transition ritual），標誌著某人進入教會內一個特殊職位（office 崗位），或者服務的開始；作為強化儀式（intensification ritual），它表達了這職位的意義，標誌著這項服務的性質。自然，這儀式的模式及象徵意義，隨著宗派的不同而有別，但是，不管其形式如何，仍然是廣義的聖事。

特倫多大公會議

在這紛紛攘攘的改革氣氛之中，誓反派和天主教都沒有看清聖事的職務和授秩儀式正在經歷一番調整。誓反派認為自己拒絕中世紀模式的司祭職，而回到更加符合聖經精神和早期教會的職務形式。天主教則認為誓反派是拒絕天主建立的司祭職，卻去採用某些新的、不正統的職務模式。

因此，可以理解為甚麼天主教主教們會在特倫多大公會議（1545-1563年），群起護衛有關司祭職和聖秩（神品）聖事的傳統信理，並譴責那些傳播所謂「教會職務」（ecclesiastical ministry）這麼奇思怪想的人。主教們就聖秩聖事所要說的，大部分都寫進了與其他聖事有關的法令中，說明了司祭在這些聖事中的角色，維護司祭施行這些聖事的權利和責任。不過，在聖統和聖秩（神品）問題上，有些仍然是具有爭議的神學課題，例如，教會大公會議與教宗的權威、主教祝聖禮的性質等，均未達成共識。所以主教們有關「聖秩（神品）聖事的法令」，只能力求簡單，剛好能駁倒誓反派的主要進攻即可。

主教們首先和最主要維護的，是天主教司祭職的存在，以及維護領受了聖秩（神品）者的職務。他們說，既然感恩禮是基督建立的祭獻，就應該有新的司祭職來取代舊約的司祭職。大公會議在最早論述彌撒聖祭的法令中，已肯定了基督在最後晚餐中將宗徒立為司祭，現在，主教們又闡明：這司祭職使宗徒及他們的繼承人，有能力祝聖、奉獻，及分施基督的聖體聖血。同樣在有關懺悔聖事的法令中，大公會議已肯定了基督復活之後親自授予宗徒赦罪和保留不赦的能力，現在，主教們又重新肯定這赦罪的能力也傳授給了宗徒的繼任人。

領受司祭職的人必須經過幾個較低品級；有些品級，例

如六品（執事），已經見於聖經記載，其餘的，也在教父著作中找到證明。同樣，早期教會文件也證明授秩禮是一項聖事性質的禮儀，並有聖經章節說明授秩禮賦予領受者聖寵，例如弟茂德後書 1:6。這聖事禮儀還賦予不可磨滅的神印，標誌著領受者永遠是司祭，使他們有別於平信徒。司祭又有若干等級，在這聖統結構中，主教職位高於一般司祭。主教的特殊意義，是宗徒的繼任人，因此他們有權管理教會，也因此只有他們才能夠施行堅振，授予聖秩（神品），及履行其他神聖職責。

誰否認主教的權力，或宣揚「聖言及聖事的職務人員可以不經主教批准而獲委任」，就當受譴責（絕罰）。同樣，誰否認司祭職的存在，或否認聖秩（神品）是基督所建立的，或否定它的聖事性質，或否認它所賦予的各項能力，或否認它的各個品級，都應視為異端。

大公會議雖然在有關司祭職的法令中，沒有提及獨身（守貞）的規定，但在婚姻聖事的法令中，卻肯定了教會有權禁止神職人員結婚。

特倫多大公會（1545-1563 年）再次肯定天主教會司祭職的存在，並且確認司祭履行禮儀敬拜和施行聖事的職責。大公會議又再次肯定主教作為司祭的管理職務；主教有別於一般司祭，不是因為主教具有更多司祭職

能，而是因為他們具有更廣大的管理權。

特倫多大公會議仍然留下很多專門問題懸而未決，有待後來神學家們關注。例如：司祭（長老）是否有權施行堅振和授予聖秩（神品）？司祭以外的其他品級是否也是基督所建立的？它們的授秩儀式是否狹義的聖事，即是否賦予聖寵？司祭聖秩（神品）的授予是經過覆手禮呢？還是經過授予聖爵聖盤的儀式……等等？雖然這些問題仍然懸而未決，但是天主教有關職務的重大問題，基本上已經解決，至少人們認為是這樣。

但是，神學問題僅僅是誓反派的部分質疑。他們還抨擊了司祭不盡職責、主教濫用權力，及神職界總體上道德敗壞。於是，大公會議的主教在長達十八年的會議期間，在多項有關改革的法令中，嘗試處理這些問題，但仍留下一些改革，有待後繼者去完成。他們承認誓反派所抱怨的違紀放縱現象確實存在，並著手整頓。例如命令主教必須居住在自己的轄區，並禁止他們兼任其他教區。主教身為司祭，必須作他子民的牧人，必須作聖言的宣講者，及聖事的施行人，而不僅是教會的管理員。身為主教，他們必須監督歸屬他們的司祭去認真履行這些職務，且必須保證司祭人選是合適的，還要讓司祭人選經過認真培訓。最後，主教還要保證自己以及屬下神職人員度相稱的道德生活，作為典範，相稱地配做基督的司

祭和職務人員。

【編者按：特倫多會議後 1596 年版 *Pontificale Romanum* 的主教祝聖禮 (De consecration Electi in Episcopum) 中譯見附錄一，164 頁】



特倫多大公會議 (Council of Trent 1545-1563 年)，1563 年最後一次會期

近代天主教修院式的司祭面貌

大體上說，特倫多大公會議（1545-1563 年）以及後來的教宗，確實成功地培養出一批面貌一新、教養有素的神職人員，優勝於中世紀的神職人員。同時，規定及統一聖事和彌撒禮儀，也保證司祭在履行他們的聖事職責時，不會任意行事。差不多在所有教區都建立了修院，從而保證了司祭在神學和教會法典方面有一定造詣。除了要求司祭每天舉行彌撒之外，還要求他們多行祈禱，及效法隱修院傳統誦念日課。同時要求司祭必須在主日及大瞻禮日講道；不過，較諸施行聖事，講道仍是次要的職務。總體上說，大公會議後的司祭，講道次數和講道水平，都大大超過了大公會議之前。

司祭在教會內仍然繼續凌駕於其他職務；就這角度，四世紀時所建立的，又在中世紀所強化的職務模式，幾乎沒有任何改變。主教作為教會的管理者，負責組織、協調教區各項教導和慈善工作，也幾乎只有司祭才能被委任去從事這些工作。

在十六、十七世紀的反改革運動期間，有一批以教育和傳教為宗旨的修會復興了，其中大部分屬於神職修會，例如耶穌會。但也有跟中世紀一樣由平信徒修士修女組成的修會；他們服務於當地或傳教區的學校和醫院，負責照料貧病者和兒童。他們也跟中世紀時期一樣度獨身

生活，遵守法典各項規定，並且加入修會時也要舉行專有的儀式。他們需要得到主教的批准，去從事他們的工作；他們的修會長上最終向教宗負責。不過，他們雖然終身服務，但他們的工作卻不能正式算做職務，因為所謂職務仍然等同司祭職，儘管司祭也從事司祭職務以外的其他活動。

堂區司祭被勸導要迴避社交，要躲避社交所招致的靈性危險。十七世紀以來，天主教學者（差不多全部是司祭）都把理想的司祭生活模式，設想成修院式的生活，即使是在農村堂區單獨生活的司祭。他們的生活必須完全屬於天主，因此，要盡力迴避俗世事務，慎防金錢、美色和權勢的誘惑。特別在十八世紀的天主教國家，由於教會勢力強大，遂招徠日益加劇的「反教權主義」（anticlericalism 反神職主義）。

十九世紀期間，原來由教會負責的很多事務，例如婚姻、醫療和教育，以及其他社會服務，都被世俗政府接管，因而理想的司祭職務，就被理解成環繞著彌撒和聖事的事務。

十九世紀期間，一些擁用土地、身為貴族的主教，由於受到日益高漲的民族主義影響，喪失了大量領土，就連教宗也失去了對意大利中部的政治控制。此後，無論主

教或司祭都僅僅局限於作為精神領袖。除了上層聖統領導人之外，司祭不允許參與政治活動，他們的宣講應該以拯救人靈為目的，而不是關心世俗事務。司祭是神聖的職務人員，關心的是神聖事物；他們是聖事人物，也是舉行聖事的人，所以應該全然獻身於他們的神聖工作。

神職人員要對長上完全服從。特倫多大公會議（1545-1563年）之後的若干世紀，由於神職人員的改革，促使普遍接受了這信念：「天主建立的聖統制就是教會的管理機構」。特倫多大公會議的改革是從上而下的，由教宗的議會，經過主教和修會長上，下達至教區司祭及各修會會士。每個教會組織，又像一個金字塔；居於塔頂的領導人，又是另一個大金字塔的組成部分；這大金字塔本身又有更高一級的教會領導人。每一個金字塔的塔頂都是主教或相等權力的人。而教會整體結構的頂點則是羅馬教宗，由教廷各部門輔佐，各部門又分別由一位樞機領導。教廷因此好像君主制度，跟十九世紀期間大多數世俗政權相同，都同樣要求下屬對上級盡力和效忠。

在某程度上講，教廷要求的效忠，比其他君主政體有過之無不及，因為在近代教會，對長上的服從無異於對天主的服從。教宗作為基督在世代表，是代表天主訓導全

教會，而教廷各個部門所作的決定，對全體教友都具有良心上的約束力。總之，教會的權力被看作、也被宣揚是天主所賦予的；這權力被描寫和視為神權，通過授秩禮，或通過教會其他任命形式，從上傳遞下來，每一級都是君主制似的絕對權力。教區的司祭要聽命於主教，因為他們的職務是主教職務的延伸，他們能行使司祭的職權全在於主教的任命。修會人士也要在入會時宣誓聽命服從，修會長上的聲音就是天主的聲音。到了地區層面，平信徒又要同樣敬重神職人員，因為天主的聲音是透過教會傳遞，而教會的聲音則透過司祭傳遞。

近代，從特倫多大公會議（1545-1563年）到梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965年）之間，天主教的組織十分穩定。這穩定大致是得益於特倫多大公會議主教們倡導的教會改革。在這四百年間，又有賴君主制一樣的教會聖統組織所維持。這穩定也反映於天主教的神學，包括司祭職的神學，直到二十世紀中葉。至於教會的君主制的結構，則反映在她家長式的職務，只要世界不變，或者沒有改變的跡象，一切就都順利平穩。



①



②



③



④



⑤



⑥

- 1 聖依納爵·羅耀拉 (St. Ignatius Loyola 1491-1556 年)，耶穌會會祖。耶穌會給人印像是以學問、神學，及「神操」協助福傳，愈顯主榮。
- 2 聖文生(雲先) (St. Vincent de Paul 1581-1660 年)，遣使會會祖，慈善事業主保；以救助窮人，及培育神職為己任。
- 3 聖露薏絲(羅依士 St. Louise de Marillac 1591-1660 年)，仁愛女修會會祖。第一個女修會，走出會院照顧窮人、失足者及有需要人士，開創修女服務社會的先河。
- 4 聖若翰·喇沙 (St. John Baptist de La Salle 1651-1719 年)，教育工作者主保，基督學校修士會(俗稱：喇沙會)會祖。提供青少年基督徒教育。
- 5 聖若翰·維雅納 (St. John Vianney, 1786-1859 年)，堂區司鐸主保。
- 6 真福費德力·奧撒南 (Bd. Frederic Ozanam 1813-1853 年)，以平信徒身分，創辦平信徒組織：聖雲先會，為窮人服務。

聖域門檻

6. 今日教會的職務

廿世紀的疑問

世界在不斷變化，從天主教神職界自願採取的遁世角度來看，這改變的範籌並不明顯。即使進入二十世紀以後，在很長一段時期內，天主教會所需要的服務，似乎僅由司祭和修女就可以勝任。有關職務的傳統理解也未受質疑。凡是想修德成聖的人，一定會領受司祭職或者加入修會，以祈禱、服務、貞潔和聽命的生活，全心獻身於天主和教會。平信徒永遠不是職務人員，而是受服務的。



教宗比約十二世
(Pius XII 1939-1958 年)

正如其他聖事，近代天主教有關司祭職的神學再討論，來自歷史研究。最初的研究成果說明：授秩儀式中加入授予禮儀用品，只是中世紀早期才有的事。所以，教宗比約十二世（Pope Pius XII 1939-1958年）在1947年的宗座憲令中說，「覆手禮」才應該視作授秩禮儀的基本要素（essential element 核心要素）。

【編者按：教宗比約十二世，《神品聖事》宗座憲章（論神品聖事的「質」materia 與「模」forma）（*Sacramentum Ordinis*，1947年11月13日）中譯見附錄五，192頁】

後來的研究結果，又發現很多不易處理的問題。有文獻表示在教父時期，有時執事被按立為主教，是沒有首先經過被按立為司祭；這是否意味著主教的祝聖本身就是賦予司祭職能，而非只是晉升高一級的職位而已。

【編者按：例如：聖安博（St. Ambrose + 397年）受洗後，是否有被祝聖為執事、再祝聖為長老，才被祝聖為主教，或直接祝聖為主教。聖良一世是否直接從執事祝聖為主教。】

又有其他文獻表示，中世紀時期曾經有教宗授權給並非是主教的隱修院院長，去按立執事和司祭；這又是否意味司祭不須祝聖為主教，就具有主教職能，或者說，經授權就可獲得這職能？所以事情並非原來那樣簡單明朗。

【編者按：參：奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》，徵祥出

版社、光啟出版社，1969年，715-716,720頁；湯漢，「主教職與司鐸職的區別」，《神學論集》，20期，1974年，217-230頁。】

後來的研究，更發掘出令人不安的證據。即是：四世紀之前，「長老」（presbyters）只負有些許禮儀職責，唯有主教才被稱為「司祭」（sacerdotes）；最早的長老授秩禮中，並沒有賦予司祭職能的意義，而只是祈求領受靈性的恩賜（spiritual gifts 神恩）【編者按：見聖依玻理（St. Hippolytus + 235年），《宗徒傳承》（約215年）見附錄一，164頁】。司門、讀經員等小品，原來只是平信徒的職務，以後才逐漸成為邁向司祭職的過度品級。

隱修院式的神修理想，也是逐漸添加到司祭職裡；十二世紀之前，很多司祭、主教都是結了婚的（即使說不上是大多數）。

羅馬主教在教會的起初幾個世紀，更好說是具有更重大的影響力，而不是權力，只是到了中世紀，「教宗」才成為擁有權力的職位。

聖經研究方面，也日益重視歷史資料，力求重構聖經成書的環境。聖經研究的最新成果，也有令人困擾之處；即是：早期的教會團體並沒有公認的司祭職；宗徒和其他門徒並不自視為司祭。早期教會的許多職務都與神恩

異能有關，而不是任命的職位。況且，過去為證明「禮儀性的司祭職和教會作為權力機構都是天主建立的制度」，所引用的大部分文件，事實上在成書時，並沒有這樣的用意。

事實上，教會顯然是有了改變，但是，由於教會一直被視為天主聖神指引下的唯一真教會，那麼，可推理說：教會後來的發展也是天主要的。也許有人會辯解：「天主對於教會的計劃，不是一開始就能被人全部明白的」，但這也不能表示歷史研究能夠影響信理的真確性。

到廿世紀中葉，越來越多具體情況使人對司祭職、職務、教會權威的傳統看法，產生了疑問。例如，如果說司祭按立的目的是為施行聖事，那麼，為何有很多神職人員在按立以後，卻從事其他非聖事的工作，如教學或行政管理，而所謂聖事職責只是做做彌撒而已？如果說司祭也應當是牧者，那麼，從事教學和管理的司祭又如何滿全他們的牧者角色？反之，如果有些司祭想伸延他們的牧者職務，故到工廠上班，或者到能廣泛接觸群眾的崗位工作，那麼，他們會否被准許或禁止呢？又為甚麼呢？

還有，司祭會否因所受的神哲學培育，又因常年禁錮在修院或神職住所裡，使他們與世隔絕，而不了解一般教

徒天天面對的實際問題呢？

主教們，尤其不是歐洲大陸和北美洲的主教，因為自身的特殊環境，也遇到了新的問題。例如：傳教區以及外地教區，是否仍然需要受羅馬的嚴密監督呢？這些主教是否可以自行或者通過地區會議，作出符合本地情況的決定呢？發軔於中世紀歐洲的教會職務模式，是否應該被視作普世教會永遠遵循的準則呢？允許神職人員結婚會否對邊遠鄉鎮更為有益？解除獨身禁令會否促進本地聖召？是否只有司祭才能擔任教會正規的職務人員？為了幫助司祭的傳教工作，是否可以恢復一些古老傳統，例如古代的執事制等等？

梵二大公會議

梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965 年）召開之時，這些問題基本上仍然屬於純理論的，因為有關司祭職及教會職務結構的神學，還停留在幾百年前一樣。雖然大公會會議官方文件的口吻，更接近於牧靈性質，而不再是純信理性質，但有關司祭在教會中的角色，大部分仍然是傳統的說法。

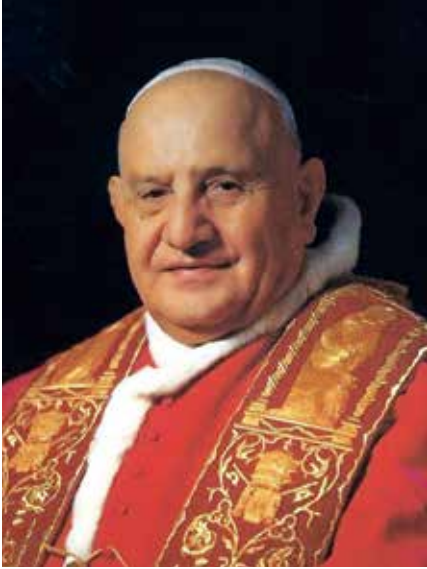
有關長老（司鐸）

《教會憲章》（*Constitution on the Church*，1964 年）再次肯定長老（司鐸）跟主教具有同樣的司祭尊位，

雖然長老（司鐸）並不像主教擁有司祭的最高品位，且在行使司祭的職能時離不開主教的認可。但是，長老（司鐸）是主教執行牧靈職務時的「合作者」（cooperators）、「助手」和「工具」。長老（司鐸）的職責首先和最主要的是舉行感恩禮，同樣重要的是施行其他聖事。他們要以宣講和德表領導信友。【編者按：《教會憲章》28；梵二大公會議文件，常稱聖秩的三個級別為：主教、長老及執事，如教會早期；見安提約基雅的聖依納爵《致特拉里亞人書》3:1, 見《天主教教理》（1992年）1554。】

《司鐸職務與生活法令》（*Decree on the Ministry and Life of Priests*, 1965年）解釋說：長老（司鐸）由於與主教的緊密關係，也是宗徒的繼任者，繼承基督在教會中的司祭職務。為此，他們也是基督的僕人，去為他人服務；又在禮儀中講道，並在各種場合教導個人和群眾。他們因此必須勤於祈禱、追求靈性的成全，全心師法基督。他們必須向聖神開放，隨從天主的旨意，兢兢業業完成職守，並對司祭獨身價值和福音的神貧價值，堅信不移。最後，為了增強個人的生活力量，及有助於他們的公眾職務，他們每年必須抽出時間作靈修反省、參加神學學習，還必須安排一定的休息。

大公會議也重新強調長老（司鐸）除了禮儀的角色外，



聖若望廿三世 (St. John XXIII +1963 年)



真福保祿六世 (Bd. Paul VI +1978 年)



梵蒂岡第二屆大公會議 (1962-1965 年)

也有牧者和僕人的角色，而且頒布法令強調長老（司鐸）互相之間以及與主教之間的手足關係。長老（司鐸）應該把宣講、教導和輔導工作，視為至關緊要之事，而不是附加於其司祭職責的額外事務。他們要培養堂區的團體精神，放手讓平信徒承擔責任，使他們成為教會的活躍成員。

因為長老（司鐸）藉著聖事與其他長老（司鐸）及他們的主教團結合一，成為弟兄，所以他們應該建立正式與非正式的互動組織，互相交流和支持、彼此幫助。

為了培育將來的長老（司鐸），準備他們在教會內肩負更廣的職務，《司鐸培養法令》（*Decree on Priestly Formation* 1965年）要求重新檢討修院的培育，要重視聖經與牧靈研究，重視社會科學，要增加修生互相之間及與周圍世界之間的互動。

重申主教職務的獨特性及團體性

也許官方態度的最大改變，是梵二大公會議對於主教職務的再探討。過去，主教被視為管轄者，梵二大公會議卻說他們主要是牧者。過去，時常強調主教屬於羅馬權下，現在則更加著重主教在本教區所負有的責任和權力。過去主教被視為是晉升了更高職位的司祭，現在隨著教父研究的發現，主教職務反而是最基本的

(primary)。從神學上講，聖秩（神品）的最高品級是主教職，而不是司祭職；主教職並非附加於司祭職的非聖事事物。

【編者按：梵二會議後，1968 年的授秩禮典，次序仍是執事、長老、主教；1989 年版的授秩禮，已倒過來，以主教為首，繼而長老及執事。見 1989 年版 *De ordinatione* 的總論，及授予主教聖秩禮儀 (*De ordinatione episcopi*)、授予長老聖秩禮儀 (*De ordinatione presbyterorum*) 及授予執事聖秩禮儀 (*De ordinatione diaconorum*) 的導言，見附錄七，206 頁；並且梵二大公會議的文件也把聖秩聖事的三個級別正名為：主教、長老、和執事。】

《教會憲章》 (*Constitution on the Church* 1964 年) 第三章討論教會的聖統制結構，以及主教在當中的角色。主教應該認清自己是基督羊群的牧人、宗徒的繼承者，與伯多祿的繼位者共同合作，而不是在他之下，把天主的國帶到人間。雖然主教有助手協助他們履行職務，但是，凡是有關傳播基督福音、照顧教會生活所必須做的一切，都是主教的職責。主教固然具有管理自己教區的權力，而且也要協同其他主教組成普世主教團，又以地區主教團的方式，協同關顧他們所屬的地區，以及普世教會，不過常要聯同整個教會，並與羅馬主教保持合一。主教的職責是宣講福音，講授正統的公教信理，裁斷有關信仰和道德的事情，監管聖事的施行；總之，主教要成為教會團結合作的核心。

梵二大公會議在《主教在教會內牧靈職務法令》（*The Pastoral Office of Bishops in the Church* 1965年）擴展了這些要點，進一步說明，主教是他子民精神上的父親；是與他共事長老（司鐸）的兄弟；是貧苦大眾的朋友。主教要把基督給予普世的喜訊，按本地的特殊需要，宣揚給本地人民。為此，他必須與其他主教合作，也要尋求長老（司鐸）們的支持合作，並邀請平信徒和修會修士協助。

《禮儀憲章》（*Constitution on the Sacred Liturgy* 1963年）說主教是當地教會的最高司祭，比過去享有更多的自主權，可以調適本地的禮儀。這樣一來，教會的金字塔組織形式，正在逐步平衡，權力三角的尖銳線正在趨於平緩；這得力於重新強調合作，而不單是服從。

恢復終身執事

梵二大公會議在擴展天主教的職務概念上，做了很多工作，不但是更從牧靈角度來界定長老（司鐸）和主教職務，而且也採取新的措施，把其他一些服務也歸入教會的職務範圍。大公會議呼籲恢復終身執事制，把執事看作服務的聖職，接納年齡較大的已婚男子或年青未婚男子加入（《教會憲章》29）。於是，在大公會議之後的這些年來，按立了不少執事，來輔助長老（司鐸）及主教的禮儀職務和其他堂區職務。執事在缺乏長老（司鐸）

的傳教地區尤為重要。可以鼓勵當地信友以執事身分，加入神職班，去從事很多原本由長老（司鐸）所做的工作。終身執事不需要如同長老（司鐸），接受太長時間培訓，也沒有保持獨身不婚的義務（領受執事聖秩後，要保持已婚或獨身身分；喪偶後，不能再娶）。

平信徒職務的肯定

對於修會人士的工作，梵二大公會議也予以肯定，看作是專務祈禱、獻身服務的職務。

在《教友傳教法令》（*The Apostolate of the Laity* 1965 年）中，梵二大公會議再次肯定平信徒在俗世也分享了基督的使命，並且號召他們在教會的職務中發揮積極的角色。

梵二後教會職務的多元面貌

梵二大公會議只是重建和反思天主教會職務的開始。一些隸屬教區或隸屬修會的長老（司鐸）、修士、修女，聽從教會當局的號召，要他們從事更多牧靈服務，遂紛紛走出傳統的角色，走進新的服務。這一運動開始時是很謹慎小心的。到了六十年代末七十年代初，教會充滿了社會覺醒的氣氛。在美國，長老（司鐸）、修士、修女走入少數族裔聚居的地方和貧民窟，積極參與社會事務和民權運動。在歐洲，他們跟貧苦大眾及勞工打成一

片；這些勞苦大眾本來長久以來已對教會失去希望。在中南美洲，他們公開或者私下支持和參加反對獨裁政治壓迫的鬥爭。

梵二大公會議又號召重整和更新修會，重新審視他們的使命和生活方式。不少修會認識到沒有必要把服務範圍，局限於學校醫院之類的建制中。不少修會會士已經不再穿著把他們與俗世分隔的傳統會衣。甚至長老（司鐸）也改穿非神職人員的服飾。過去那種把神職人員跟非神職人員截然劃分開來的標誌，現在已經在天主教中逐漸淡化。

廿世紀六、七十年代是一個對教會權威產生質疑的時代，因此也對教會職務產生了深遠的影響。學者們有關聖經研究的成果，使信友質疑教會聖統是否有足夠能力對聖經教導作出權威的意見。歷史研究也使一些人質疑教會的君主式組織、羅馬的中央集權，以及教宗不能錯的信道。哲學的發展又使一些人放棄了以士林學派的觀念，把聖秩與職務了解為能力和權力，代之是更人性化的理解為團體與服務。出於合一願望的彼此接觸，迫使天主教人士承認誓反派的改革，在很大程度上是真心反抗文藝復興時代教會的腐敗和無能，並承認誓反派發展出來新的職務模式，也有可取之處。民主國家的公教人士也開始考慮，是否長老（司鐸）、主教應該減少一些

家長式的獨裁作風。結果，把職務跟權力完全等同的看法，已經正在淡化。

非神職化某些教會職務

梵二大公會議以後的禮儀更新，促使傳統的職務概念——尤其是司祭和管治職務的概念解體。梵二禮儀更新鼓勵信徒主動和有意識的參與禮儀，使信徒不再感覺司祭在祭台上所履行的服務，單純是司祭個人的事情，與大眾無關。平信徒被允許在彌撒中讀經和協助分送聖體，這就進一步消除禮儀職務是司祭專利的想法。

【編者按：教宗保祿六世《某些職務》自動手諭 (*Ministeria quaedam*，1972年8月15日) 取消剪髮禮，代以聖秩候選人收錄禮；保留讀經職及輔祭職可授予任何男性平信徒，同時取消其他小品。見附錄六，198頁。

又見：《羅馬彌撒經書總論》 (*Institutio Generalis Missalis Romani*，2002年)

98. 輔祭員 (acolythus) 乃接受任命，服務祭台、輔助司祭與執事。其職務是預備祭台、祭器；在需要時，可充任非常務 (特派) 送聖體員 (minister extraordinarius)¹。在服務祭台一事上，輔祭員有其固有職分 (參看 187-193 號)，應由其本人執行。

1 參看《天主教法典》(*Codex Iuris Canonici*)，can. 910 § 2；教廷八部會《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題聯合訓令》(*Ecclesiae de mysterio*)，1997/8/15，art. 8，AAS，89 (1997)，p. 871。

99. 讀經員 (lector) 乃受任命宣讀聖經，福音除外。他也可提示信友禱詞中的祈禱意向。聖詠員缺席時，他亦可領念或領唱讀經之間的聖詠。

讀經員在彌撒聖祭中，有其固定的職務（參看 194-198 號），應由讀經員本人執行。

100. 正式任命的輔祭員 (acolythus institutus) 缺席時，可指派平信徒輔禮員服務祭台、協助司祭和執事。他們可手持十字架、蠟燭、乳香爐，遞送餅、酒和水，甚至可充任非常務（特派）送聖體員²。

101. 正式任命的讀經員 (lector institutus) 缺席時，可指派平信徒宣讀聖經。為使信友由恭聽聖經的宣讀，而心中激起對聖經的熱誠與活潑的愛戴，執行這項職務者必須確能稱職，並應盡力準備³。

102. 聖詠員 (psalmista) 負責詠唱讀經間的聖詠或聖經聖歌 (canticum biblicum)。為能善盡其職，聖詠員應諳於吟唱聖詠的技能，而且發音及咬字正確。

103. 歌詠團 (schola cantorum 或 chorus) 在信友當中擔任其禮儀職務，就是將所屬部分，依照歌詠的種類，適當而完美地歌唱，

2 參看聖事部，〈無限愛德訓令〉 (*Immensae caritatis*)，1973/1/29, n. 1, AAS, 65 (1973), pp. 265-266; 《天主教法典》 (*Codex Iuris Canonici*)，can. 230 § 3。

3 參看「禮儀」n. 24。

並鼓勵信友團體積極參與歌詠⁴。上述有關歌詠團的事項，亦同樣適用於其他樂師，尤其適用於司琴（organista）。

104. 應有一位領唱員（cantor）或歌詠團的指揮（magister chori），在場領導並支持會眾歌唱。特別在沒有歌詠團的地方，領唱員更應領唱不同歌曲，而會眾則一起歌唱屬於他們的部分⁵。

105. 其他禮儀服務人員包括：
 - a. 祭衣室管理員（sacrista）負責安排及準備禮書、舉行彌撒所需的祭衣和物品。
 - b. 領經員（commentator 亦稱釋經員）在需要時為信友提供簡短說明與提示，以引導他們更深刻地明瞭慶典的意義。所以，領經員的講解應善為準備，要簡潔易明。為能善盡其職，領經員應面向信友，站在合適的位置，但不應站在讀經台上。
 - c. 在聖堂內收集捐獻者。
 - d. 有些地區，設有招待員，負責在教堂門前接待信友，引領他們到聖堂內合適的位置，並維持列隊遊行的秩序。

106. 特別在主教座堂及大教堂內，最好委派適當的專人或司禮

4 參看聖禮部，《聖樂訓令》(*Musicam sacram*)，1967/3/5，n. 19，AAS, 59 (1967)，p. 306.

5 參看聖禮部，《聖樂訓令》(*Musicam sacram*)，1967/3/5，n. 21，AAS, 59 (1967)，pp. 306-307.

(Magister Caeremoniarum)，妥善安排聖禮的進行，並使聖職人員及平信徒能莊嚴地、有條不紊地、虔誠地舉行聖禮。

107. 上述一切不屬於司祭或執事固有的禮儀職務（100-106 號），皆可由堂區主任（*parochus vel rector ecclesiae*）選派稱職的平信徒來擔任⁶，他們可藉祝福禮而被委任，亦可臨時委任。至於在祭台上協助司祭的輔禮人員，則按主教為其教區訂定的規則而委任。

關於非常務送聖體員：1969 年羅馬教廷聖事部，《信仰守衛》（*Fidei custos*）訓令：教區主教可以向聖事部或傳信部申請委任平信徒作非常務送聖體員。1973 年聖事部：《無限慈愛》（*Immensae caritatis*）訓令提供指引，准許教區教長在以下情況下：

1. 當缺少聖秩人員，連正式任命的輔祭員（*acolyte*）也不在場時；
2. 或當以上人員因牧靈事務羈身、年老體弱，而不能親自送聖體時；
3. 或因領聖體人數太多，以致時間會不合理地拖延太長時，可委任平信徒作非常務送聖體員，協助送聖體（聖血），包括送給不能進堂的病弱者。】

6 參看對法律條文解釋宗座委員會，關於法典 230 § 2 疑義的覆文；AAS,86 (1994) p.541.



聖秩人員的身分危機

倫理道德概念的改變，帶來懺悔聖事的再反省，並質疑神職界在道德問題上的無上權威，令人覺得主教、長老（司鐸）在赦罪的課題上，再不是非他不行。

由於公教人士對性和婚姻的態度有所改變，使他們質疑教會聖統在有關婚前性行為、計劃生育、離婚，以至司祭獨身的立場；尤其神職人員也對這些問題意見分歧。結果，聖秩人員作為聖事施行人，及作為宗教事務的權威，已逐步動搖。

過去，長老（司鐸）自覺幾乎是天主教宗教生活的中心，如今，他們有時感到已經失去了這地位，且對自己在教會中的角色也感到不肯定；儘管梵二大公會議文獻已作出肯定。有些長老（司鐸）作為專業人士，平日有其專業，只在主日做彌撒，好像兼職司祭，現在他們決意離開禮儀事務，而專務自己的職業。有的認為司祭的獨身規定對自己已不適合，或者不是自己的人生目標，也就離開了長老（司鐸）職而結婚了。又有些因種種原因，對教會聖統依然大權在握，感到不能接受，而要求解除作為神職人員的職務。雖然他們在領受聖秩（神品）時取得的神印永存不失，但仍然有不少神職人員要求還俗，度平信徒的生活；甚至在未得到許可之前，就離職了。

長老（司鐸）的流失在百分比上雖然看似不大，但是數字還是驚人。籠罩長老（司鐸）職的陰霾，使年輕人對長老（司鐸）聖召躊躇不前，申請進修院的人數下降。除原有的長老（司鐸）流失外，新長老（司鐸）又人數太少，接替不上衰老的，形成了危機。

每個修會都面臨著一系列同樣的危機：權力問題，獨身問題，改革問題；有人認為太快，有人卻認為太慢；固然會士中還有別的愛好和追求。修會人士對自身在教會中的角色不肯定。以上種種及其他因素，都促使修會人士還俗離開。從前修會人士作主管的一些機構，現在只得關門，或者不得不聘用平信徒幫忙。越來越多平信徒參與教會的服務，有些是義務的，有些是領取薪酬的僱員。在這些崗位服務的，尤其在專業上，不乏還俗後的長老（司鐸）、修女和修士。

平信徒職務與聖秩職務

這些新的平信徒工作者在教會中有甚麼身分？他們從事的工作是甚麼性質？是否也是一種職務？可以說在某種意義上，他們所履行的職責，跟二十年前，甚至幾百年來，原本屬於神職界和修會人士專利的工作，並無二致。他們服務於教會醫院、敬老院，及其他社會服務機構；這些算不算是服務的職務呢？他們執教於教會學校和堂區的宗教培育課，又在天主教大學、學院講授神學，發

表神學著作和文章；這些算不算是教導的職務呢？他們為弱勢社群服務，為青少年和成人服務，為單身者和已婚者服務，處理離婚和家庭問題；這些算不算是建設團體的職務呢？他們擔當教會機構的管理人、堂區議會議員、教區委員會委員；這些算不算在某種意義上是管理的職務呢？他們服務於祭台，當輔祭，在禮儀中讀經，編寫或詠唱聖樂，組織和領導會眾唱詠；這些算不算是禮儀的職務呢？他們敢於就信友應關心的公眾問題發表議論，例如和平正義，抨擊種族歧視和性別歧視，反對貧窮和壓迫、墮胎和死刑等等；這些算不算是先知的職務呢？總之，到了七十年代中期，所謂聖秩職務與其他教會職務的界定，已經不太容易，在理論和實踐上都難以分辨。

這樣一來，對於長老（司鐸）的身分和聖秩（神品）的意義，又出現了更多疑問。即使今日很多地方的長老（司鐸）仍然在履行從前專屬於他們的職責，但事實上，今日教會內的職務是多元化的，不同的職務人員分擔了過去只會單一地由長老（司鐸）處理的事務，因此長老（司鐸）職已經不能再用一套其他人不能染指的職責來界定。教會內的多元職務已經發展出多元化的職務人員，有些由長老（司鐸）擔任，有些則不是。

今日，唯一保留給按立了的聖秩人員去專職負責的，就

只有一些禮儀職務和大部分的聖事職務。今日，主教依然保留施行堅振的權力（但有時也委託長老（司鐸）去做），及按立聖秩人員的權力；固然一經祝聖為主教，他們就自覺在教會內要承擔最終的責任和權力。

這樣，就剩下純粹作聖事職務的長老（司鐸），因為他們一經按立，就有權祝聖聖體、赦罪，及履行其他聖事職責。但是隨著士林神學的過時，長老（司鐸）有權成聖體、赦罪的說法，就不像從前那樣至關重要了。所以，以「唯獨他們擁有司祭權力」的觀點來界定長老（司鐸）職，似乎也已經過時。

梵二後的授秩禮：主教、長老、執事

主教的按立，從前和現在都是從「權力」方面去理解的，即基本是指主教擁有按立聖秩（神品）和管理教會的權力。不過，由於聖秩的按立，越來越不被看作賦予超性權力，所以主教按立聖秩人員，也不再被看作由主教把權力傳給他們。於是，梵二後修訂的《授秩禮典》（1968年和1989年）說的是聖秩職位和身分，而不只是權力。而且，今日教會多元化的聖秩人員和教會內職務的多元化，使聖秩人員的按立，反而顯得特殊（anomalous），因為今日教會有很多職務人員，包括一些禮儀人員，都不是按立的。

神職權力 vs. 教會職務；司祭職 vs. 多元職務

現在只剩下主教管理教會的權力，然而就連這點，也遭到質疑。在最初幾個世紀，教會團體還是小型的時候，有些宗主教（patriarchal bishops），比如安提約基雅的聖依納爵（St. Ignatius of Antioch + 約 107 年），確實能夠對他們的個別教會，實行家長式的管理。在教父時代的鼎盛期，基督徒團體由於皈依者激增而不斷擴大，主教也確實可以通過立法或授權，來推進其權力。再者，主教組成群組，可以通過召開會議的共同行動，來監督基督宗教教義的發展，和制訂教會的規章制度。大致來說，中世紀時期，主教是以個人權力，或者依靠世俗政權和教宗權力，來管理教會。在近代，雖然主教已經不像中世紀那樣全面地干預教徒的生活了，但是由於他們具有來自教宗、而最終來自天主的權力，卻仍然是天主教徒在宗教、倫理、思想生活上無可爭議的管理者。

到了現代，情況已經改變，就連主教從前擁有的屬靈權力（spiritual power），現在也看似失去了。近代個人主義思潮，助長了誓反派的出現，也滲入了天主教人士的宗教思維之中。為救靈魂，天主教徒不再僅僅寄望於神職人員及教會的聖事。個體主義（personalism）和多元主義（pluralism），也被接納為天主教徒的行為模式。天主教徒不再單單依靠主教和長老（司鐸）的赦罪；道德上也不再單單依靠主教指導。教育不再是神職界的專

利，更是社會上每個人的權利，因此，教徒不再像從前那樣把思想領域的領導權，留給教會聖統。因此，主教雖仍然監督著教會官方機構，維護著教會的官方信理，但已不再是十足十的教會管治者了。

那麼，是否執事、長老（司鐸）、主教的按立，已經失去了意義呢？這也未必。只是授予聖秩（神品）的意義已經不再等同於授予權力，不論是司祭的權力，還是管治的權力，因為越來越多的信友不再是生活於充斥著神職權力的世界了。聖秩人員憑藉其超性權力，能使基督臨在於禮儀的觀念，在信友的思想中，也逐漸式微。信友對於主教享有屬靈權力的體驗，已經很少，甚至完全沒有體驗。大量天主教徒已不再把職務視為權力，而視之為服務。因此，也不再把「授予聖秩」視為「授予權力」。

授秩禮的重新洞悉

因此，儘管在聖事上，「授予聖秩」與「授予權力」的聯繫正在減弱，但授予聖秩禮並不一定喪失了意義。授予聖秩（神品）的意義在改變，正如其他正規聖事的意義也在改變一樣。聖秩（神品）現被視為「服務的聖事」，這是它原來就有的含意，只是現在被視作首要。「授秩禮」作為禮儀，在廣義上，固然是聖事性的，狹義上更是教會正式的聖事；它既是「強化儀式」又是「過

度儀式」。對於那些參加和見證這儀式的人，「授秩禮」是一種象徵，通過語言和行動，表達出該職務 (ministry) 和委身 (commitment) 的神聖意義，即表達出基督徒的信念：相信推動服務的神就是天主聖神；相信耶穌基督死而復活，一直在教會內給人類帶來救贖；相信天主，他是關懷世人的慈父，通過人的職務，照顧著世界。對於領受聖秩的人，「授秩禮」是公開進入該職務生活的標誌，改變他們，使他們在自己眼中，及在團體眼中，成為建制教會的正式代表，被召叫作基督本人的聖事。

獨身？

同時，中世紀把聖秩（神品）等同禮儀性司祭職的觀念也在減弱，儘管它仍殘存於某些保守人士的心目中。由於聖秩（神品）不再跟禮儀性的司祭職掛勾，所以神學上主張神職人員獨身的理由已成過時。獨身、禁慾的歷史起源現在已經弄明白了；把聖經說及舊約司祭的話，用於新約司祭身上，是無可爭議的誤導。基督所說為天國而捨棄一切的邀請，再不能被引用來證明某少數人應該禁慾。聖保祿宗徒的獨身勸諭，也不能再用來合理化強制司祭獨身的教會法律。總之，神職界獨身規定的歷史依據和聖經依據，由於近代的學術研究，已成疑問。不過，教宗保祿六世1967年出了一份「司鐸獨身」通諭，重申禁慾的靈性價值，不允許修改禁止司祭結婚的西方教會法律。【編者按：教宗保祿六世《司鐸獨身》通諭 (*Sacerdotalis Caelibatus*, 1967年6月24日)】

許多天主教人士，包括一些神職人員在內，一方面不否認獨身生活對於部分人士，可能是更加全心獻身教會、獻身天主的方法，一方面他們也相信仍然堅持獨身規定的主要理由，是現實原因和社會原因。現實原因在於神職人員不結婚更易於接受培訓、維穩和容易調動；社會原因在於很多西方天主教徒仍然不能接受或不願意接受神職人員可以結婚的主張。

婦女神職人員？

同樣，隨著職務和聖秩（神品）意義的改變，傳統上禁止按立婦女作神職人員的做法，也大大失去了神學基礎。主張可以按立婦女作神職人員的趨勢上升，主要是婦女解放運動的結果，而不是純粹的神學反省。事實上，也得承認反對婦女接受聖秩（神品）的聖經依據和歷史依據，原來並非那樣有力，反之，主要還是文化和心理因素。基督固然是男性，所有宗徒也是男性，且聖經上確實也有章節可以用來支持婦女不宜掌握教會權力的說法。歷史上也確實沒有允許婦女出任司祭，且教會的第一次大公會議（尼西亞大公會議 325 年），也規定女執事不得列為神職人員。但是，也得承認，以基督和宗徒們的性別，作為神學依據，去證明只有男性才可領受聖秩（神品），在今日已不再是必然的了。早期教會中，男人佔主導地位的原因，現在看來，可以解釋為文化的側重，而不一定是天主的規定。而且也同樣有相當多的

聖經章節，可以引用來說明性別本身，在選拔教會職務人選上，是毫無差別的。相反，事實上，早期教會中確有婦女在不同職務上服務，其中有些還經過按立，而且在尼西亞大公會議（The Council of Nicaea 325年）之前，有些地方還將她們視為神職人員。有很多教會學者認為，將婦女排除在聖秩職務之外，似乎是傳統上不讓婦女承擔社會權力和禮儀領導者的習慣所造成，而不是「女性」跟「職務」本身就不相容。

事實上，教會中並非所有職務都排除婦女，排除的只是婦女擔任禮儀領導者和聖事施行人。原來已有婦女出任修女院院長或女修會長上，她們一直都在行使管理的職務和權力，不過被管理的並不是男人而已。現在由於有些婦女已經逐漸承擔起越來越多的職務，包括牧靈職務，使她們在教會中也有了管轄男人的權力。又由於婦女除了不能直接在祭台上服務之外，已經可以履行某些禮儀職責。所以，實際上，按照士林學者的分類，婦女唯一不能擔任的，是須有特別司祭職權的事務。現在，越來越多天主教人士，包括神職人員，認為禁止婦女領受聖秩（神品）的傳統，是難於合理化的。

自從梵二大公會議以來，有關按立婦女和已婚人士作為司祭，天主教會的官方態度，依然沒有改變。1976年，信理部（The Congregation for the Doctrine of the

Faith) 在「有關婦女接受司祭職問題」的聲明 (*Inter insgniores: Declaration on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood* 1976 年 10 月 15 日)，重申了教會反對按立婦女的官方立場。以後這些年，梵蒂岡也不再那樣熱衷跟那些允許婦女按立聖秩（神品）的宗派進行合一對話了。1994 年，教宗若望保祿二世宣布教會無權給婦女授予聖秩。（教宗若望保祿二世，《司鐸聖秩》宗座牧函 (*Ordinatio Sacerdotalis, On Reserving Priestly Ordination to Men Alone* 1994 年 5 月 22 日)

【編者按：《天主教教理》（1992 年）1577：「唯有受過洗的男性（vir），才得有效地領受聖秩」。主耶穌選立了一些男人為組成十二宗徒的團體。宗徒們亦同樣簡選合作者繼承他們的職責。世界主教團偕同在司祭職上與他們相連的司鐸們，使十二宗徒團體不斷臨在並實現，直到基督再來。教會認識到她已被主自己的這個選擇所約束。為此，讓女性領受聖秩是不可能的。】

已婚神職人員的發展

另一方面，梵蒂岡卻允許由聖公會和主教派教會（Anglican and Episcopal churches）回歸天主教的已婚牧師，在與羅馬教會共融後，經過有條件的按立，可保持婚姻生活，在教會內擔任司祭。所以，雖然羅馬教會不允許司祭結婚的總政策上，依然很強硬，但是，事實上，天主教內的西方教會，現在已經有了一些已婚司祭

的存在。【編者按：教宗本篤十六世，《為加入大公教會共融的聖公會會友成立屬人監督團》宗座憲令 (*Anglicanorum coetibus — Providing for Personal Ordinariates for Anglicans Entering into Full Communion with the Catholic Church*，2009年11月4日)；信理部，《成立聖伯多祿宗座屬人監督團》法令 (*Decree of Erection of the Personal Ordinariate of the Chair of Saint Peter*，2012年1月1日)】

教宗保祿六世於1967年落實了梵二大公會議的決定，重新設立終身執事職務；且在1980及90年代制訂出培訓計劃。於是，終身執事的人數便開始上升。【編者按：教宗保祿六世，《執事聖秩》宗座牧函 (*Sacrum Diaconatus Ordinem*，1967年6月18日)；公教教育部，《如何達至認知》函件 (*Come è a conoscenza*，1969年7月16日)；教宗保祿六世，《為牧養》自動手諭 (*Ad pascendum*，1972年8月15日)；公教教育部及聖職部，《培育終身執事的基本守則、終身執事職務及生活指南》 (*Basic norms for the formation of permanent deacons — Directory for the ministry and life of permanent deacons*，1998年2月22日)】。

廿世紀八十年代，在美國，正在接受培訓的準執事比將要祝聖為長老（司鐸）的修生多一倍。

重新恢復的終身執事職，就如宗徒大事錄第六章所講述的那樣，是一項服務職務，且含有教父時代執事所具有各種要素。因此，雖然今日的執事職務首要是牧靈性質的，例如照顧堂區教友，維護社會正義，但它也具有禮儀性質，例如：在彌撒中講道，施行聖洗聖事等，又具有講授要理的性質，例如：教授要理並指導要理教授等，還具有管理性質，例如：協調堂區各項工作，甚至監督整個堂區運作。因為終身執事大多已婚，而且除了執事職務之外，還要從事其他職業，所以提供了一個榜樣，說明如何把家庭、工作和服務教會三者妥善結合起來。他們在很多方面似乎與平信徒無異，只是他們經過按立；他們在教會中的臨在，幫助信友重新以「服務」的概念，去了解聖秩（神品）的意義。

將來有朝一日，終身執事可能是首批獲准的已婚長老（司鐸）。因為，雖然不會再有大批獨身長老（司鐸）離職，可是也沒有足夠的修生來填補每年去世的、退休的長老（司鐸）。即使在一些地區，長老（司鐸）聖召有上升趨勢，然而信友人數增加的速度更快，因此相對來說，全世界的長老（司鐸）人數卻有固定下降的總趨勢。廿世紀八十年代，美國西部和南部的鄉區，就充份感受到長老（司鐸）的缺乏，但是到了廿一世紀的最初幾十年之間，就連美國東部和北部的城市地區，也會感到長老（司鐸）缺乏，而且恐怕還更甚。

神職聖召缺乏

長老（司鐸）聖召的下降還有其他因素。其中已經提及的，如：在現代社會，人們可以頻繁變動工作、改換職業，而長老（司鐸）則要終生獻身至死不渝；教會或者其他社福機構越來越提供了大量服務人群的機遇，用不著當長老（司鐸），才能服務人群；社會日益富裕，教育程度日益提高，使得長老（司鐸）的社會地位下降；教友父母對孩子的聖召缺乏支持，甚至長老（司鐸）自己對教友孩子的聖召也缺乏鼓勵；現代文化已普遍世俗化了；建制的教會被視為專權和抱殘守缺等等。總之，原因看來並不是單一的，而是複雜和結合多種因素的。

所有這些因素和觀念，都最終導致年輕人不願意獻身接受長老（司鐸）職，形成服務教會的人數相對下降。然而，並不是所有天主教人士都擔心聖召下降，因為他們看到以其他方式服務教會的機會卻正在增長。他們相信教會不僅需求長老（司鐸），而且也邀請所有領過洗的教友去服務。他們認為梵蒂岡對於梵二大公會議所倡導的開明路線，目前還處於保守的回應階段，不過他們認為這種趨勢並非是永恆不變的。他們又指出將來會有越來越多平信徒，不分男女，不分已婚未婚，將要擔任不同職務，並參與決策。發展下去，原來集中在聖秩人員身上的職務，也將越來越分散到一般信徒身上。

前瞻：獨特與多元

將來教會的聖秩人員，無論獨身或已婚，男或女，將繼續作禮儀及牧靈的職務人員；這聖秩職務要求更長更專業的培訓準備。

「聖言的教導職務」，如果要能富有見地，且具有先知般、前瞻性的去宣講和教導基督喜訊，又要做到博學多聞，並能激動人心，那麼，就當要求該職務人員專業專職；即使不是終身的。

同樣，牧靈領袖的職務，比如：建立富有愛心的團體，監督團體的服務，充當神師和個人輔導員，都要求具備相當水平的專業訓練。

由於以上牧靈和教導工作兩者都需要一定的神學基礎，所以兩者可以融為一體，同時培訓，不過也可以不必如此，因為兩者還是各有不同的要求。

邏輯上說，禮儀領導者的職務，由於其象徵意義和實踐上的理由，也可以與教導和牧靈工作結合起來，但是同樣也並非如此不可。

在不夠或不需要全職牧者和宣道者的地方，可以指定兼

職的職務人員去領導團體禮儀，比如執事就可以施洗、主持婚禮和葬禮。

又如果某些職務人員長於某項服務，而弱於另一項，又或因某項服務，已佔用了全部時間，那麼，這些職務也可以分開呢！

具有聖召去從事這些不同職務的人員，沒有理由不可以給他們授職。他們的授職儀式，也許比現在的聖秩按立儀式，更要多采多姿，因為他們奉召去從事的服務更具特性。事實上，今日有些地方的要理教師、讀經員、聖體分送人員（非常務），在開始他們的職務時，都要舉行公開儀式，而這些儀式也可說是廣義上類同聖事性質的（聖儀），正如那些參加修會團體的人，也要經過舉行類似進入某行列或品級的儀式，才能正式被接納去度該生活方式。

還有教會管理人員，雖然將來他們可以不是傳統意義上的神職人員，但也可以經過類同聖事（聖儀）的儀式，來開始他們的職務，就像公務人員需要宣誓就職、學校校長的就職儀式那樣，只不過這是宗教性質的，具有基督精神的內涵而已。

但是，也並非所有職務人員都需要按立或授職。事實上，今日很多職務人員都是沒經按立或授職的，因為今日所謂的職務，已不再局限於保留給教會正式任命的職務人員。廣義上的職務概念，在某種意義上，蘊涵著所有基督徒都被召叫去充當職務人員，尤其基督徒生活要被看作「為他人服務」的生活。這些廣義上的職務，也是聖事性質的，因為它是充滿神聖意義的，表達出已經生活出來的神聖事實；是這神聖事實的標記。因此，這些是基督職務的延續，而基督的職務，在廣義上，也是聖事性質的。正是在這意義上，所有職務都是司祭職務，是天主與人類之間的中保（中介），使天主與人互相親近，使天主性進入人性，使人性天主化。

編者跋

祈禱律→信仰律→生活律；從授予聖秩禮儀，清楚顯示：主教是宗徒的直接繼承人，長老是主教的助手，執事藉由主教分擔了基督的服務之職（見授秩祈禱文，附錄一）。整體來說，這三個品級反映出聖秩聖事乃基督在教會內的職務，是基督本人的聖事，以牧養和為天主子民服務。

聖秩神印的概念，更肯定聖秩不是工作崗位（doing），而是顯示基督親臨教會的身分（being），促使聖秩人員更深入了解自己的聖召和靈修。

從關係而言，保祿把這職務比喻為父（得前 2:11；格前 4:15）為母（得前 2:7）。且說：「對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。我所行的一切，都是為了福音，為能與人共沾福音的恩許。」（格前 9:22-23）

安提約基雅的聖依納爵說：「所有人須尊敬執事如同尊敬耶穌，尊敬主教如同天父的肖像，尊敬長老如同天主的議會和宗徒團一樣，因為沒有他們，就沒有教會可言。」（致特拉里亞人書 3:1）

總括來說：聖秩聖事要在教會中，反映和體現基督豐富的面貌，從而推動教會，及賦予教會活力，使今日世界享見基督的親臨。







聖域門檻





附錄一

歷史中羅馬禮授秩儀式表列

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) · 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 主教聖秩祝聖禮 (De consecratione Electi in Episcopum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予主教聖秩禮儀 (De ordinatione Episcopi)</p>
<p>按： <i>La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte</i>, Essai de Reconstitution par Dom Bernard Botte, O.S.B., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, Germany, 1963；亦參考 Bradshaw Paul, Johnson Maxwell, and Phillips Edward, <i>The Apostolic Tradition: A Commentary</i>, Fortress Press, Minneapolis, 2002 及 Stewart-Sykes, Alistair (trans.), Hippolytus, <i>On the Apostolic Tradition</i>, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2001。 (《宗徒傳承》傳世版本、譯文不一，只能取大多數學者所共識的版本。)</p>	<p>拉丁文見 <i>Pontificale Romanum</i>, editio iuxta typicam, Marietti, 1962；中文譯文取自《香港教區徐誠斌輔理主教祝聖大典》，1967 年 10 月 7 日。</p>	<p>拉丁文見 <i>Pontificale Romanum: ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli Pp. VI editum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum, De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum</i>, editio typica altera, Typis polyglottis vaticanis, 1990；中文譯文取自《天主教香港教區楊鳴章輔理主教、李斌生輔理主教、夏志誠輔理主教祝聖禮儀》，2014 年 8 月 30 日。</p>
<p>第二章【關於主教】 被按立的主教，應由整個民眾所揀選，並為大家所接納。</p>		
<p>在主日，民眾，偕同長老，及在場所有主教，聚集一起。</p> <p>大家表示同意後，眾主教為他覆手。</p> <p>長老們肅立。全體靜默，在內心祈禱，呼求聖神降臨。 其中一位主教被要求，為被按立者覆手，並祈禱說：</p>	<p>在主日、宗徒的瞻禮，或其他慶日，或宗座指定的日子，或祝聖者、被祝聖者方便的日子舉行</p> <p>第一部分 進堂後 引薦，宣讀教宗委任狀，聖秩許諾。 然後如常垂禱頌、光榮頌、集禱經、書信、台階詠。</p> <p>第二部分 台階詠後 諸聖禱文。然後，眾人起立。受祝聖者跪在主禮主教前。 此時，主禮主教把福音經本翻開，放在受祝聖者的頭和肩上，雙手按著受祝聖者的頭說：「領受聖神吧！」 襄禮主教們也相繼覆手並說：「領受聖神吧！」 既畢，主禮主教和襄禮主教一同念： 「主，請垂憐俯聽我們的祈禱，求你把司祭恩寵的勇力與祝福的德能，灌注給你這位僕人。因我們的主……」 眾：阿們。</p>	<p>盡可能在方便眾多信友參禮的日子，如：主日、慶日，尤其宗徒慶日，在共祭彌撒中舉行</p> <p>福音後 唱 <i>Veni Creator Spiritus</i>，引薦候任主教、宣讀教宗任命狀、講道、聖秩許諾、諸聖禱文。</p> <p>覆手 (受祝聖者跪下。主禮主教逐一在受祝聖者頭上覆手，不誦念經文；其他主教也同樣覆手，然後站在主禮主教兩旁，直至祝聖禱文結束。)</p> <p>覆福音書 (主禮主教展開福音書，逐一覆在受祝聖者頭上；執事持著，直至祝聖禱文結束。)</p>

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 主教聖秩祝聖禮 (De consecratione Electi in Episcopum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予主教聖秩禮儀 (De ordinatione Episcopi)</p>
--	--	--

第三章【祝聖主教的禱詞】

<p>天主、我們的主耶穌基督之父、仁慈的大父、施予各種安慰的天主，你居於高天，俯察大地；在萬物出現以前，你已認識它們；你曾以你恩寵之言，在你教會內訂立了規範；你從起初就已預定，從亞巴郎誕生出一個義人的民族；你設立了王者和司祭，使他們為你的聖所服務。你從創世之初，就願意在你揀選的人身上受光榮。</p> <p>現在，求你在這位被選者身上，傾注你的德能，就是領導之神；你曾將這神賜給你的愛子耶穌基督，他又親自將這神賦予聖宗徒，使他們在各處建立教會，作為你的聖所，以光榮並不斷讚頌你的聖名。</p>	<p>祝聖主教經文 主禮主教：願主偕同你們。 眾：也偕同你們的心神。 主禮主教：請舉起你們的心。 眾：我們的心歸向主。 主禮主教：請眾感謝主，我們的天主。 眾：這是正義而必須的。</p> <p>主禮主教及襄禮主教： 主、至聖的父、全能永生的天主，在神品內為你的光榮而服務的各等位榮耀的泉源，我們時時處處頌謝你，實是正義而必須的，屬於我們天職的，也有助我們得救的。</p> <p>天主啊！你曾以親切的密談，從各項對上天敬禮的指示中，教導你的僕人梅瑟關於祭服的形式，又命令了膺選的大司祭亞郎，在禮儀中穿上含有奧義的領巾，使後代子孫得以明白先人的芳表，不致對你的教導茫然無知，因為這象徵的形式在古時獲得古人的尊重，而對我們而言，實際的經驗比象徵的隱語更令人信任。須知古代司祭的禮服，啟迪我們的悟司，而今日，在我們的眼中，主教職位的尊貴，不在衣服的豪華，而在靈魂的美麗。即使在古時，那中悅肉眼的外表衣飾，也要求人明白它所象徵的德行。</p> <p>所以，主啊，求你把聖寵賜給這位你所選拔為大司祭的僕人，使那服裝所象徵的一切，不論經由黃金的光彩、珠寶的閃爍、抑或刺繡的華麗，也在他的品格與行為為上發揚光大。</p> <p>請在你的這位司祭身上完成你整個的任務，使達致圓滿，並以上天香油，聖化這位身佩光榮聖職標記的人。(Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam, et, ornamentis totius glorificationis instructum, caelestis unguentorum sanctifica.)</p> <p>傅油 受祝聖者頭上縛著一條長布，為稍後抹他頭上聖油之用。 大家跪下唱「伏求聖神降臨」：首段之後，主禮主教在受祝聖者的頭上傳聖油 (Chrism 至聖聖油，即堅振聖油。)</p>	<p>祝聖禱文 (全體主教免冠。主禮主教伸開雙手，念祝聖禱文：) 主禮主教： 天主、我們的主耶穌基督之父、仁慈的大父、施予各種安慰的天主，你居於高天，俯察大地；在萬物出現以前，你已認識它們；你曾以你恩寵之言，在你教會內訂立了規範；你從起初就已預定，從亞巴郎誕生出一個義人的民族；你設立了王者和司祭，使他們為你的聖所服務。你從創世之初，就願意在你揀選的人身上受光榮。</p> <p>(其他主教合掌，一起低聲誦念：主禮主教繼續高聲誦念下節禱文：) 現在，求你在這(幾)位被選者身上，傾注你的德能，就是領導之神；你曾將這神賜給你的愛子耶穌基督，他又親自將這神賦予聖宗徒，使他們在各處建立教會，作為你的聖所，以光榮並不斷讚頌你的聖名。 (Et nunc effunde super hunc electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis, qui constituerunt Ecclesiam per singulari loca ut sanctorum tuum, in gloria et laudem indeficientem nominis tui.)</p>
--	---	--

聖域門檻

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 主教聖秩祝聖禮 (De consecration Electi in Episcopum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的授予主教聖秩禮儀 (De ordinatione Episcopo)</p>
<p>洞察人心的大父，求你使這位蒙你選立為主教的僕人，妥善牧養你的神聖羊群。</p> <p>願他們在你前執行大司祭的職務，無可指責，日夜侍奉你，不斷獲得你的仁慈寬宥，並奉獻你聖教會的禮品。</p> <p>願聖神的德能賦予他大司祭的職權：按照你的命令，赦免罪過；按照你的旨意，分配職務；按照你賦予宗徒的權柄，解除各種束縛。</p> <p>願他以溫良純潔的心，中悅於你，藉著你的聖子耶穌基督，向你獻上馨香之祭；藉著基督，偕同聖神，在教會內，一切榮耀、權能、崇敬，都屬於你，從現在，直到永遠。阿們。</p>	<p>主禮主教及襄禮主教： 「但願因天上的降福，你的頭受傅油，受祝聖於司牧（主教）品位。」</p> <p>（並以聖油三次劃十字聖號：）因父 + 及子 + 及聖神 + 之名。 受祝聖者：阿們。 主禮主教：祝你平安。 受祝聖者：也與你的心靈同在。 （傅油完畢，主禮主教及襄禮主教繼續誦念祝聖經文。）</p> <p>「主啊！願這聖油豐裕地流淌在他的頭上，滴在他的口邊，降到他整個身體，使你聖神的德能不但充滿他的靈魂，也保護他的軀體。望恆久的信德，純潔的聖愛，真誠的平安充滿他。望他足跡所至，藉你的恩惠，傳布和平的佳訊，宣揚你的善良時，受人歡迎。</p> <p>主啊！無論在言語上、行動上、顯異蹟的德能上，請賜給他促進和解的任務。望他的言論直道，不靠人的智慧而勝人動聽，卻能表彰精神力量。</p> <p>主啊！請給他天國的鑰匙，但勿使他因行使這權而自誇，因為你賜予這權柄，為的是建設，而不是為破壞。願凡他在地上所束縛的，在天上也要被束縛；在地上所釋放的，在天上也被釋放；願他存留誰的罪，誰的罪就存留；他若赦免誰的罪，你也赦免。凡咒詛他的人該受咒詛，讚頌他的就充滿避福。</p> <p>主啊！願你在家內甄拔的人，成為忠信明智之僕，適將予大眾食糧，引導他們達於完美的田地。</p> <p>願他作事勤奮不懈，精神飽滿、棄絕驕傲、熱愛謙德真理。勿讓他視光明為黑暗，以黑暗為光明，視惡為善，斥善為惡。不論智愚，他該為他們服務，俾能在諸人的進步中得到收穫。</p> <p>主，請賜給他主教的寶座，為管理你的教會並託付與他的子民，願你作他的權威，作他的權力，作他的力量。請在他的身上增加你的遐福與聖寵，使他因你的恩惠，能常獲得你的慈憫，並因你的聖寵，常為你效勞。因我們主……」 眾：阿們。</p>	<p>（主禮主教一人續念：） 洞察人心的大父，求你使這（幾）位蒙你選立為主教的僕人，妥善牧養你的神聖羊群。 願他（們）在你前執行大司祭的職務，無可指責，日夜侍奉你，不斷獲得你的仁慈寬宥，並奉獻你聖教會的禮品。</p> <p>願聖神的德能賦予他（們）大司祭的職權：按照你的命令，赦免罪過；按照你的旨意，分配職務；按照你賦予宗徒的權柄，解除各種束縛。</p> <p>願他（們）以溫良純潔的心，中悅於你，藉著你的聖子耶穌基督，向你獻上馨香之祭；藉著基督，偕同聖神，在教會內，一切榮耀、權能、崇敬，都屬於你，從現在，直到永遠。 眾：阿們。</p> <p>（祝聖禱文後，執事把覆在新主教頭上的福音書拿去，待後來交予新主教。全體坐下；主教們戴冠。）</p>

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 主教祝聖禮 (De consecratione Electi in Episcopum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予主教聖秩禮儀 (De ordinatione Episcopi)</p>
	<p>(主禮主教領唱、歌詠團續唱聖詠第 132 首： 「……珍貴的油澆在頭上……」) (主禮主教給新主教雙手傅油 (Chrism)；主禮主教及襄禮主教同時念：) 「願這雙手為聖油、為聖化人的堅振聖油所傅抹；正如撒慕爾傅抹了聖王先知達味一樣，願這雙手受傅抹、受祝聖。」 (主禮主教在新主教手掌劃十字聖號；主禮主教及襄禮主教同時念：) 因天主聖父 +、及聖子 +、及聖神 + 之名，劃上我們救主耶穌基督的十字聖號；他從死亡中拯救我們，並帶領我們到天上的國度。全能仁慈的父，永生的天主，求你垂視我們，恩賜我們所求。因我們主基督。 新主教：阿們。 (主禮主教及襄禮主教繼續念：) 天主，我們的主耶穌基督之父，既欣然提拔了你，賜你主教的尊位；願天主給你傾注這至聖聖油——神奧的傅油，賜你充滿屬神的祝福 +，碩果豐盈；你所祝福的 +，必蒙祝福；你所祝聖的，必蒙祝聖。願你的覆手，促成眾人的得救。 新主教：阿們。 (新主教將雙手放入傅油前已掛在他頸上的麻布條中。)</p>	<p>傅油 (新主教跪在主禮主教前) (主禮主教束上圍裙，逐一在新主教頭上傳以「至聖聖油」(Chrism)。) 主禮主教： 天主既使你分享基督的大司祭職，願他藉此神聖傅油，使你充滿屬靈的祝福，結出豐盛的果實。 新主教：亞孟。 (主禮主教洗手)</p>
	<p>授主教權杖 (然後，主禮主教把權杖授與新主教，同時與襄禮主教同說：) 「接受司牧職的權杖吧。懲過時要嚴申帶恩，斷事時切戒憤怒；要善導羊群培養德性，勿忘糾錯，但要平心靜氣。」</p> <p>授主教權戒、授福音書 主禮主教及襄禮主教向新主教祝平安。 亞肋路亞、宣讀福音，彌撒如常</p>	<p>授福音書、指環、禮冠、牧杖 就座、新主教與眾主教行平安禮</p>
<p>第四章【平安禮及感恩經】 當他被祝聖為主教後，眾人向他致以平安之吻，因為他已相稱於這職務。 隨後執事呈上祭品。新主教連同長老團，在祭品上覆手。 新主教感謝說(感恩經)……</p>	<p>第三部分 獻禮時，新主教獻上兩根蠟燭，兩個餅和兩瓶酒。 彌撒如常。 新主教從主禮主教手中領聖體；後再領聖血。</p>	<p>彌撒如常舉行 (若新主教是該教區主教，當由他立即履行職務，主持聖祭禮。否則，由主禮主教繼續主祭。)</p>
	<p>領聖體後經後，授高冠、手套；就位。 唱謝主詞；新主教遊堂降福信眾。 為新主教祈禱。 禮成祝福。 隨後，新主教向主禮主教三呼「萬歲」；與主禮主教及襄禮主教行擁抱禮。 末篇福音</p>	<p>領聖體後經後 唱謝主詞；新主教繞場祝福會眾。 可致辭；禮成祝福如常</p>

聖域門檻

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 長老聖秩祝聖禮 (De ordinatione presbyterorum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum)</p>
<p>按： <i>La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, Essai de Reconstitution</i> par Dom Bernard Botte, O.S.B., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, Germany, 1963；亦參考 Bradshaw Paul, Johnson Maxwell, and Phillips Edward, <i>The Apostolic Tradition: A Commentary</i>, Fortress Press, Minneapolis, 2002 及 Stewart-Sykes, Alistair (trans.), Hippolytus, <i>On the Apostolic Tradition</i>, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2001。 (《宗徒傳承》傳世版本、譯文不一，只能取大多數學者所共識的版本。)</p>	<p>拉丁文見 <i>Pontificale Romanum</i>, editio iuxta typicam, Marietti, 1962；中文譯文取自張克定譯，《公教聖秩典禮》，兗州，山東，1948 年，38-75 頁。</p>	<p>拉丁文見 <i>Pontificale Romanum: ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli Pp. VI editum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum, De Ordinatione Episcopali, presbyterorum et diaconorum</i>, editio typica altera, Typis polyglottis vaticanis, 1990；中文譯文取自《授予司鐸聖秩禮儀》，天主教香港教區，1998 年。</p>
<p>第七章【關於長老】 按立長老的時候，主教在他頭上覆手，其他長老也同樣做。</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px 0;"> <p>第八章 按立長老時，眾長老也為新長老覆手，因為他們共享同一的長老神恩。但長老的職權，也是由接受而來的，沒有授予的能力，為此，長老不能按立任何神職，但在按立長老時，在主教覆手後，他們也覆手 (seal 封印)。</p> </div> <p>主教如上述，正如按立主教時，他祈禱，說：</p>	<p>祝聖禮開始於念畢書信，台階詠後推薦、訓話、諸聖禱文 主教戴峨冠，不誦經文，覆手於領聖秩者頭上 參禮司鐸亦按序相繼行覆手禮 主教與參禮司鐸仍向領聖秩者覆以右手</p> <p>(主教脫峨冠，轉向祭台念：) 主教：請眾同禱！ 助祭：我們跪拜！ 副祭：起！</p> <p>(主教轉向領聖秩者作禱，繼以祝聖序文。) 我們的主，天主，我們懇求你俯聽我們的祈禱。向你這些僕人頒賜聖神的降+福，傾賦司祭聖寵的德能，使我們在你慈惠鑒臨之下所祝聖的，慨然賜以永施不竭的恩寵。為我們的上主，耶穌基督，你的聖子，他和同一的神聖，為一天主，生活統治。 主教：於永遠。 眾：阿們。 主教：願主和你們在一齊。 眾：亦願主偕同你的神靈。 主教：請高舉你們的心。 眾：我們專心向主。 主教：我們感謝我們的上主，天主。 眾：這是適當而合理的。</p>	<p>在共祭彌撒中舉行福音後 推薦和揀選、主教講道、聖秩許諾、諸聖禱文</p> <p>覆手和祝聖禱文 (主教脫冠。領秩者到主教前跪下。主教在領秩者頭頂覆手，不誦念禱文。隨後，所有在場的長老，佩戴著領帶，為領秩者覆手，不誦念禱文。覆手後，全體長老站在主教周圍，直到祝聖禱文結束。) (主教免冠。領秩者跪在主教前，主教向領聖秩者伸手誦念祝聖禱文：)</p>

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 長老聖秩祝聖禮 (De ordinatione presbyterorum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum)</p>
	<p>主教：</p> <p>的確，這是一件適當而合理的，相稱而有益的事。我們時時處處感謝你，至聖主，全能父，永遠的天主，光榮的首創者，暨一切尊位的分施者。因著他一切得增長，因著他一切得堅定。按照明智秩序適宜的措置，你常使靈明的受造物繼續向善的增長。</p> <p>所以司祭的尊位，肋未的職務，建定於神秘的聖事，得以繼續生長。</p> <p>你指定主教，管理教民，你揀選了其他各品級與次等尊位者，為輔佐他們，與他們一同工作。</p> <p>如此在曠野中你使七十位明哲委員去培育梅瑟的精神。他只用他們作助手，很容易地即管轄了眾多的民眾。</p> <p>如此你亦對亞郎的子孫厄來亞匝與依他瑪將他們父親的湧溢的恩流，灌輸與他們，他們堪以奉獻贖罪的犧牲，屢次舉行司祭的至聖奧蹟。</p> <p>以同樣的照顧，你使你聖子的宗徒，作信仰的師範，藉著他們，將救贖的恩賜，遍傳普世。</p>	<p>主教：</p> <p>主、聖父、全能永生的天主，求你鑒臨。你是人類尊位的創始者，又是所有恩寵的分施者；宇宙賴你而運行不息，萬物藉你而得以保存。你為了組成一個司祭百姓，藉聖神的德能，在不同的職位上，指派你聖子基督的服務員。</p> <p>遠在舊約時期，你就以神妙的聖禮，創立了多種職務。你委派了梅瑟和亞郎，治理及聖化你的子民，你又揀選一些人，賜予他們職位和名分，以協助梅瑟和亞郎治理民眾，處理事務。</p> <p>為此，你在曠野裡，將梅瑟的神能賦予七十位賢士，使他們充作他的助手，讓他更易於治理你的子民。</p> <p>同樣，你將亞郎的職權，完整地交給他的子孫，使他們按照司祭的律例，供職於會幕，有效地履行獻祭職務；而這會幕的祭獻，正是未來美好事物的預像。</p> <p>最後，神聖的父，你派遣你的聖子耶穌來到世界上；他就是我們所宣認的那位——你所派遣來的使徒和大司祭。</p> <p>他藉著聖神，將自己當作無玷的祭品奉獻給你；並使自己的使徒們，在真理中被聖化，以分擔他的使命；你又給基督的使徒加添了助手，使救贖的工程能傳遍普世，並得以實現。</p>

聖域門檻

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 長老聖秩祝聖禮 (De ordinatione presbyterorum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum)</p>
<p>天主，我們的主耶穌基督的父，請垂顧你這位僕人。求你賜給他作長老的恩寵和商議之神，以純潔的心，協管理你的子民，正如你垂顧你的選民，授命梅瑟揀選長老；你使他們充滿你的神，如同你賜給你的僕人一樣。</p> <p>現在，主，請把你恩寵之神充滿我們，使我們相稱地以純樸的心侍奉你，讚美你。藉著你的聖子耶穌基督，偕同在聖教會內的聖神，願光榮和權能都歸於你，從現在直到永遠。阿們。</p>	<p>所以，主，我們懇求你，扶助我們的懦弱，我們愈是脆弱，在這許多事上亦愈需要你的幫助。</p> <p>全能的父，我們懇求你，賞你的這些僕人司祭（長老）的尊位。復興他們內心聖德之神，使他們由你，天主，領受第二級恩澤的聖職，以自己言行的善表，得邀人們對自己品行的品評。（<i>Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent.</i>）</p> <p>願他們作我們聖秩界精明謹慎的助手，在他們身上反映出義德全面的光輝。使凡託付他們照理的事務，都能得以清算結果，以得永遠幸福的酬報。</p> <p>為我們同一的上主耶穌基督，你的聖子，他和你及同一的聖神為一天主，永遠生活統治。 眾：阿們。</p>	<p>上主，現在求你體恤我們的軟弱，賜給我們在履行使徒及司祭職務上所需的助手。</p> <p>全能的天父，我們求你把長老的職位授予你這（幾）位僕人，在他（們）心中振興聖德之神，使他（們）由你接受這項輔助的職務，在生活中樹立善表，作眾人的模範，產生潛移默化的效果。（<i>Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent.</i>）</p> <p>願他（們）成為我們主教職位的忠誠合作者，使福音聖道，藉著他（們）的宣講，傳至天涯海角，並賴聖神的恩佑，在眾人心中產生實效。</p> <p>願他（們）和我們一起作你奧蹟的忠誠分施者，使你的子民藉重生的水泉而得到更新，從你的祭壇得到滋養，並使罪人與你好，病弱者得到支持和撫慰。</p> <p>上主，願他（們）與我們聯合一起，為你所託付的子民和整個世界祈求，以獲得你的仁慈和憐憫。</p> <p>願普世萬邦，集合在基督內，在你的神國裡，成為你的唯一神聖子民。</p> <p>因我們的主耶穌基督，你的聖子，他和你及聖神，是唯一天主，永生永王。 眾：阿們。</p>

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 長老聖秩祝聖禮 (De ordinatione presbyterorum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum)</p>
	<p>(主教坐於祭台前，戴峨冠。越每人右肩，衣以領帶，在胸前交叉作十字形，遂念：) 請你領受主的軛，因為他的軛是甜蜜的，他的擔子是輕爽的。</p> <p>(然後每人衣以祭衣，這祭衣的後葉摺疊直至肩部：) 請你領受司祭的祭衣，這是愛德的象徵；因為天主是大能的，求他增加你的愛德，使你的工作完備圓滿。 應：感謝天主。</p> <p>(主教起立，脫峨冠，其他仍端跪，主教作禱：) 聖化一切的根源，天主，真切的祝聖與圓滿的祝福，皆來自你手，主，我們為司祭的光榮，祝聖你的這些僕人為司祭。求你以你祝 + 福的恩寵灌輸他們。按照聖保祿致弟鐸與弟茂德書中的教訓，使他們以慎重的行止，聖善的生活，去證明表示自己長老的儀風。</p> <p>日夜默思你的律法，使他們凡自己所念的，都信服，凡自己所信服的，都去教訓人，凡自己所教訓他人的，都身體力行。在自己身上要表示出義德，恆毅，仁邁，果敢，及其他聖德。用善表去教訓，用勸諭去堅固，保持自己職務上的純潔無玷的恩寵。</p> <p>為你教民的永援，以無玷的祝福將餅酒變成你聖子的體和血。</p> <p>於天主教義及決定永案的審判之日，使他們充滿聖神，良心聖潔，純真的信仰，以牢不可破的愛德所完成的聖德完備的人，以基督成人年齡所具的身軀，自死中復活。為我們同一的主，耶穌基督，你的聖子，他和你及同一的聖神為一天主，永遠生活統治。 應：阿們。</p>	<p>穿上祭衣</p> <p>(由一位長老協助新長老穿上祭衣)</p>
	<p>(主教跪於祭台最上級，領唱 Veni Creator Spiritus，教眾與歌詠隊應聲和之。) 第一節歌詠唱畢，主教起立，遂就座，戴峨冠。以望教者聖油 (Oleo Catechumenorum) 傅領聖秩者的雙手，先從右手姆指傳到左手食指，又從左手姆指傳到右手食指，次及手掌。遂念： 主，以此傅油及我們的降 + 福，求你屬於祝聖，聖化這雙手。 應：阿們。</p>	<p>傅油禮</p> <p>(新長老(個別)跪在主教前，主教以至聖聖油 (Chrism) 傅在他的手掌上，同時念：) 主教：天父以聖神及其德能祝聖了主耶穌基督；願基督護佑你，賜你聖化天主子民的恩寵，並向天主奉獻聖祭。</p>

聖域門檻

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 長老聖秩祝聖禮 (De ordinatione presbyterorum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum)</p>
	<p>凡他們降福的一切，即是降福的，所祝聖的，即是祝聖的，聖化的。因我們的上主，耶穌基督之名。 應：阿們。 (主教合攏領聖秩者的雙手，輔祭即以麻布為之扎縛，遂各返原位。)</p> <p>(主教洗手後，即授與每位新司祭盛酒和以水的聖爵，與盛麵餅的聖盤觸動：) 請你接受向天主祭祀，舉行彌撒的權柄，為生者，亦為死者。因主之名。 應：阿們。</p>	<p>接受禮品 (信友獻上禮品。主教把信友所獻的餅酒，連同聖盤聖爵，交給個別新長老，同時說：) 主教：請接受聖潔子民奉獻給天主的禮品。你要明白你所做的，生活你所舉行的，使你的生活符合主十字架的奧蹟。</p>
	<p>祝聖典禮於此告一段落，新司祭以麵包屑揩乾手上所傳的油以後，即返回原位。主教洗手後，繼續彌撒聖祭，如當日祝聖助祭(執事)，即使之念或唱福音。</p> <p>主教念奉獻經後，即坐於祭台中央，新司祭前來，跪於主教前，以親手禮奉獻燃著的蠟燭。</p> <p>新司祭遂跪於祭台前，以隆重的聲音念彌撒經文，與主教一齊，初次奉獻彌撒聖祭。</p> <p>(新司祭趨祭台，直接自主教手中領聖體；然後到祭台書信旁從另一爵中喝些葡萄酒。) (領聖體後，仍續行彌撒，潔洗聖爵。)</p> <p>(主教洗手後即唱：) 我不再稱你們為僕人，但稱你們為我的朋友，因為凡我在你們中間所作的一切，你們業已認明了。(亞肋路亞) 你們領受安慰者聖神吧！ 他是父為你們遣發的。(亞肋路亞) 你們若是作我命令你們的，你們即是我的朋友。 你們領受安慰者聖神吧！ 光榮父，及子及聖神。 他是父為你們遣發的。(亞肋路亞) 主教戴冠，到祭台中央 (新司祭在主教與教民前站立，宣誓終生服屬宗徒信仰：念宗徒信經)</p>	<p>主教以平安禮接待新長老(們)； 新長老與眾長老互祝平安。</p> <p>聖祭禮儀如常舉行</p>

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 長老聖秩祝聖禮 (De ordinatione presbyterorum)</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum)</p>
	<p>主教坐下，新司祭逐一到主教前跪下 (主教與每位新司祭行覆手禮) 你領受聖神吧，你赦免誰的罪，即與他們赦免了；你存留誰的罪，即與他們存留著。</p> <p>(遂將祭衣與新司祭展開：) 願主上給你穿上無罪的衣裳。</p> <p>(主教執新司祭的雙手，問道：) 你許與我(如一位外方主教執行祝聖典禮：你許與你現在的主教)及我的(他的)繼位者尊敬與服從嗎？ (每位新司祭應以：) 我這樣誓許。</p> <p>(最後，主教與每位新司祭行平安聖吻禮：) 願主的平安與你常常在一齊。 (每位應以：) 阿們。</p> <p>(退回原位，主教就座，戴冠持權杖，遂作訓話：) 極親愛的神子們：因為你們將要執行的事務是充滿危險的，所以在你們前去舉行彌撒以前，你們應當在一位博學的司鐸手下，勤勵學習全個彌撒的秩序，祭品的祝聖，分餅與領聖體諸禮儀的進行。</p> <p>(主教起立，隆重降福新司祭：) 願全能的天主聖父 +，及聖子 + 及聖神 +，降福你們，使你們在司祭聖秩的分位上是被祝福的，為教民的罪惡愆尤，獻與全能的天主贖罪的犧牲，願榮耀光榮永遠歸於他。 應：阿們。</p> <p>彌撒續行，念領聖體後經，禮成祝福，及向新司祭最後訓話。 末篇福音，彌撒如常結束。</p>	

聖域門檻

<p style="text-align: center;">聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) · 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p style="text-align: center;">特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 助祭 (執事) 聖秩祝聖禮 De ordinatione diaconorum</p>	<p style="text-align: center;">梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予執事聖秩禮儀 De ordinatione diaconorum</p>
<p>按： <i>La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte</i>, Essai de Reconstitution par Dom Bernard Botte, O.S.B., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, Germany, 1963；亦參考 Bradshaw Paul, Johnson Maxwell, and Phillips Edward, <i>The Apostolic Tradition: A Commentary</i>, Fortress Press, Minneapolis, 2002 及 Stewart-Sykes, Alistair (trans.), Hippolytus, <i>On the Apostolic Tradition</i>, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2001。 (《宗徒傳承》傳世版本、譯文不一，只能取大多數學者所共識的版本。)</p>	<p>拉丁文見 <i>Pontificale Romanum</i>, editio iuxta typicam, Marietti, 1962；中文譯文取自張克定譯，《公教聖秩典禮》，兗州，山東，1948 年，28-37 頁。</p>	<p>拉丁文見 <i>Pontificale Romanum: ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli Pp. VI editum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum, De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum</i>, editio typica altera, Typis polyglottis vaticanis, 1990；中文譯文取自《授予執事聖秩禮儀》，天主教香港教區，1996 年。</p>
<p>第八章【關於執事】 領受執事的人選，如前面所說的，是被眾人所揀選的。只有主教覆手，因為執事不是按立作司祭，而是作主教的服務員，執行主教所指派的工作。執事不是神職議會的成員，而是按主教所示，及回覆主教，去照顧所需要的事務。執事不是領受長老所共享的神恩，而是受託於主教的職權下，故此，只有主教覆手，按立執事。</p> <p>按立長老時，眾長老也為新長老覆手，因為他們共享同一的長老神恩。但長老的職權，也是由接受而來的，沒有授予的能力，為此，長老不能按立任何神職，但在按立長老時，在主教覆手後，他們也覆手 (seal 封印)。</p>	<p style="text-align: center;">彌撒開始如常 念書信後 推薦、訓話、諸聖禱文。</p> <p>(主教脫去峨冠、伸開雙手，繼續祈禱：) 主教：願主和你們在一齊。 眾：亦願主偕同你的神靈。 主教：請高舉你們的心。 眾：我們專心向主。 主教：我們感謝我們的上主，天主。 眾：這是適當而合理的。</p>	<p style="text-align: center;">在共祭彌撒中舉行 福音後 推薦和揀選、主教講道、聖秩許諾、諸聖禱文。</p> <p>覆手和祝聖禱文 (主教戴冠。領秩者 (個別) 到主教前跪下。主教在 (個別) 領秩者頭頂覆手，不誦念禱文。) (主教免冠。領秩者跪在主教前，主教向領聖秩者伸手誦念祝聖禱文：)</p>

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 助祭(執事)聖秩祝聖禮 De ordinatione diaconorum</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予執事聖秩禮 De ordinatione diaconorum</p>
<p>主教為執事祈禱，說：</p> <p>天主，萬物的創造者，你用聖言安排秩序；我們的主耶穌基督的父，你派遣你的聖子，按照你的旨意而服務，並向我們揭示你的旨意。</p>	<p>主教：</p> <p>至聖主、全能父，永遠的天主，我們時時處處感謝你，真是相稱公義的，理當而有益的。</p> <p>你是尊榮的賜與者，聖秩的分施者，職務的分配者，你是永遠常在的，以你的聖言，德能，智慧，我們的主耶穌基督的聖子，復興萬物措置一切。以永恆的照顧，預備一切。於適合的時機分配一切。</p> <p>他的肢體即你的教會，求你以各樣天上的恩寵裝飾她，聯合各個分散的肢體，以神妙的法律結合之，以期建立你的聖殿，使之生長，發展：</p> <p>為你的聖名，你確定了聖職進階三級，最初你選定了肋未的子孫，在你的殿裡，供應神妙的職務，作你忠信的護衛，永世決定去承受永遠降福的產業。</p> <p>主！我們懇求你也仁慈看顧你的這些僕人，為服侍你的祭台，我們虔祝他們加入助祭(執事)聖職；我們以人的立場，不諳天主的聖意，與你最高智能的決策，僅就我們能力所及的，去判斷這些人的生活。但是主，凡我們不知道的，脫逃不過你的鑒察，隱密的事不能欺騙你。你認識人的隱密，洞察人的肺腑，以你永世全能天上的斷案，勘察這些人的生活；他們的缺點，你清潔它們；應當修整的，你容讓它們。</p> <p>(主教伸右手次第覆於領聖秩者的頭上念：) 領受使你堅固的聖神吧！好抵禦魔鬼和他的誘惑。因主之名。</p>	<p>主教：</p> <p>全能的天主，求你鑒臨。你是恩寵的施予者，各種職位和任務的分配者；在你永恆不變的圓滿中，你常使萬物不斷成長更新，步向圓滿。</p> <p>你藉著聖言、你的聖子、我們的主耶穌基督，他就是你的德能和智慧，在起初就安排了一切，並使這些計劃在適當的時間一一實現。</p> <p>你建立教會作為基督的身體，並使這身體的各個肢體享有天上不同的神恩，各司其職，又因聖神而奇妙地合成一體，成為新的聖殿，不斷成長擴大。</p> <p>你建立了三個聖秩職分，使聖秩人員為你的聖名而服務。猶如當初你曾揀選肋未的子孫，在你的聖殿中供職；</p> <p>在教會的初期，你聖子的宗徒們，由於聖神的推動，也揀選了七位聲望良好的人，協助他們管理日常事務，好使他們能盡心專務祈禱與宣道，宗徒們並以祈禱和覆手禮，委派了那些被選的人，管理飲食的事。</p> <p>上主，現在求你慈祥地垂顧我們奉獻於你的這(幾)位領受執事職務、在你聖壇服務的人。</p>

聖域門檻

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》(約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 助祭(執事)聖秩祝聖禮 De ordinatione diaconorum</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予執事聖秩禮儀 De ordinatione diaconorum</p>
<p>請把聖神的恩寵、忠誠和勤奮，賜給你所揀選的這僕人，使他服務你的教會，並在你的至聖之所，向你呈上大司祭的祭品，為光榮你的聖名。願他的服務純潔無瑕，不受指責，並能相稱於他的尊位。藉著你的聖子耶穌基督，偕同在聖教會內的聖神，願光榮、權能及讚頌，都歸於你，從現在直到永遠。阿們。</p>	<p>(主教繼續念：) 主，我們懇求你，賜與他們聖神，以你七樣神恩堅固他們，在服侍你的事務上，忠誠盡職 (<i>Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis gratiae tuae munere roborentur</i>)，使他們充滿完備聖德的儀容，謙虛的尊榮，永恆的聖潔，天真無罪，善守神生的法規，在他們的行為上應當閃爍著你的誠命，以自己貞潔的善表，引起人們的則效。使他們以健全的心靈證實，堅心穩立於基督內，使他們繼續前進，因著你的恩寵，自最低的一級得能升上更高的一級。</p> <p>為我們同一的上主，耶穌基督你的聖子，他和你及聖神為一天主，永遠生活統治。 眾：阿們。</p>	<p>上主，求你遣發聖神降臨於他(們)，使他(們)因聖神七恩而強化，忠實地執行服務的工作。(Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur.)</p> <p>願他(們)具備福音中各種美德：仁愛無私、關照貧病、威信有節、貞潔純樸、信守內心紀律。願他(們)在生活中彰顯你誠命的光輝，使你的子民也能效法他(們)待人接物的善表。</p> <p>願他(們)在基督內堅定不移，以純潔的良心，作美好的見證；今生追隨你的聖子，全心為人所服務，而不求受人服務，來日在天上與基督共用王權。他是天主，和你及聖神，永生永王。 眾：阿們。</p>
	<p>(主教遂將領帶置於每人左肩念：……) (主教交以助祭(執事)聖職服：……)</p> <p>(最後主教授與福音經本，每人只以右手觸動：) 請你接受在天主聖堂內誦讀福音的權柄，為生者，亦為死者，因主之名。 眾：阿們。 主教：請眾同禱！ 助祭(執事)：我們跪拜！ 副祭(五品)：起！ 主教： 主！求你俯聽我們的祈求，遣發你祝+福的聖神與你的這些僕人，使他們滿獲天上的恩寵，以得你榮光威嚴的恩寵，給他人立善生的美表，為我們的上主，耶穌基督，你的聖子，他和你及同體的聖神，為一天主，永遠生活統治。 眾：阿們。</p>	<p>穿上禮服 (由一位執事或襄禮協助新執事穿上執事服。</p> <p>授福音書 (主教把福音書授予個別新執事)</p> <p>主教： 請接受基督的福音，你已經是基督的使者，請注意，你要信仰你所宣讀的，要教導你所信仰的，要實行你所教導的。</p> <p>主教以平安禮接待新執事(們)： 新執事與眾執事互祝平安。</p> <p>聖祭禮儀如常舉行</p>

<p>聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年) , 《宗徒傳承》 (約 215 年)</p>	<p>特倫多會議後 1596 年版 Pontificale Romanum 的 助祭 (執事) 聖秩祝聖禮 De ordinatione diaconorum</p>	<p>梵二會議後 1989 年版 De ordinatione 的 授予執事聖秩禮儀 De ordinatione diaconorum</p>
	<p>主教： 請眾同禱！</p> <p>至聖的主，信，望，與恩寵之父，神靈進修的酬報者，你曾在天上地下處處分派了天神供役，使萬物都遵行你的旨意。求你亦屑以神生的情緒光照你的這些僕人，使他們完全遵從你的旨意，為你的聖祭台，增加清秀的侍役。賴你的慈佑，逐漸聖潔。亦使他們堪得存立。宛如你的宗徒，以聖神的引導，選定七人之數，以聖斯德望為領導先進一般，並使他們身具一切聖德，因此聖德的培育，能以事奉你，中悅你。為我們的上主耶穌基督你的聖子，他和你及同體的聖神，為一天主，永遠生活統治。</p> <p>眾：阿們。</p> <p>祝聖典禮告成。領聖秩者各返原處。只留一位新助祭（執事）和主教一齊念或唱當日彌撒的福音。</p> <p>獻餅酒時獻蠟</p> <p>領聖體前主教與第一位新助祭（執事）行和平聖吻禮，然後這位助祭（執事）再與其他助祭（執事）行和平聖吻禮說：望你平安。即應：亦願主偕同你的神靈。</p> <p>執事由主教手中領聖體</p> <p>彌撒續行至末篇福音前，主教致以最後訓話。</p> <p>末篇福音，彌撒結束。</p>	

附錄二

聖依玻理（St. Hippolytus + 235 年），
《宗徒傳承》（約 215 年），9 - 14 章

La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, Essai de Reconstitution par Dom Bernard Botte, O.S.B., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, Germany, 1963；亦參考 Bradshaw Paul, Johnson Maxwell, and Phillips Edward, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 2002 及 Stewart-Sykes, Alistair (trans.), Hippolytus, *On the Apostolic Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2001。（《宗徒傳承》傳世版本、譯文不一，只能取大多數學者所共識的版本。）

第九章【關於宣信者】

【編者按：confessors 宣認信仰者，即曾因信仰而受過苦的信徒；今日泛指不是殉道的聖者，也譯作「精修者」。】

一位「宣信者」如因主的名字受過鎖鍊之苦，在領受執事職或長老職時，不須給他覆手，因他為宣認信仰所受的苦，已使他享有與長老相稱的榮譽。如他被任命為主教，則在他頭上覆手。

如果一位宣信者不是曾被捉去受審，或未曾受鎖鍊的懲罰，又未曾被監禁，或未曾被指斥而受到刑罰，只是間歇地因主之名被辱罵，或只在家庭中受到責罰，雖然他曾作過見證，仍須按他所領的職務給他覆手。

主教依照以上所說的，作感恩的祈禱，不須按字說出，好像練習朗誦。向天主感恩時，讓每人按照他的能力作祈禱。如果任何人有能力作老練高雅的祈禱，這是好的。但如果有人作簡短的祈禱，不要阻止他。不過，他的祈禱必須是正確的。

第十章【關於寡婦】

當任命寡婦時，不須給她覆手，只須給予她們名份。如果她的丈夫已去世好久，則任命她吧！如果剛剛喪夫，則不要相信她，就算她是老年，也必須讓她接受時間的考驗，因為情慾也會與年歲俱增。

任命寡婦只須用言語，並讓她加入其他寡婦之中；不須給她覆手，因為她並不是為舉祭，也沒有禮儀上的職責。覆手保留給神職人員，為舉行禮儀。寡婦是被任命為眾人作祈禱的。

第十一章【關於讀經員】

讀經員的任命，是由主教授給他一本聖經，不須行覆手禮。

第十二章【關於貞女】

貞女是她自己的選擇，度此生活而冠此稱呼。不須給貞女覆手；她的選擇，已使她成為貞女。

第十三章【關於助理執事】

助理執事（五品）被提名跟隨執事，協助執事，不須給他覆手。

第十四章【關於治病的神恩】

若有人自稱由於啟示得到治病神恩，不須給他覆手，讓事實證明他是否說實話。

附錄三

關於《伏姆斯協約》
(The Concordat of Worms 1122 年)

歷史背景：

1. 在歐洲封建時代，皇帝或諸侯，往往為求鞏固自己的統治利益，推薦合乎自己心意的人選，要求教會祝聖或委任，作為司鐸和主教。甚至出現聖職買賣（西滿之罪），以達成政治目的。教宗發現這些問題，著手解決。
2. 1076 年，日爾曼神聖羅馬帝國皇帝亨利四世（Henry IV + 1106 年），在伏姆斯 Worms 召集主教，舉行非法會議，欲罷免教宗額我略七世（Gregory VII 1073-1085 年）。教宗遂將皇帝驅逐出教會。皇帝為恐政權因此不保，假意低頭認錯，身穿悔罪的麻衣，赤足在坎諾薩堡（Canossa）守候三天，求教宗寬恕，終於得逞。後來皇帝向教宗報復，迫使教宗額我略七世離開羅馬，避難至沙勒諾（Salerno），卒於 1085 年。
3. 1122 年，教宗加里多二世（Pope Calixtus II 1119-1124 年）及皇帝亨利五世（Henry V + 1125 年），終於在伏姆斯達成協約，即《伏姆斯協約》（The Concordat of Worms），解決了政治干預神權的困局。

《伏姆斯協約》(The Concordat of Worms) 撮要：

1. 聖職不能買賣。
2. 神權全由教會決定。俗權不得干預神權。皇帝諸侯等政治人物，不得干預、影響和控制司鐸、主教或教宗的選立。
3. 俗權，包括神職人員在俗世的職務，全由皇帝決定，教會也不得干預。

《伏姆斯協約》(The Concordat of Worms) 內容，亦在 1123 年，由拉特朗第一屆大公會議確定。見施安堂譯《天主教會訓導文獻選集》，台北，1975 年 710、712¹：

710 (典章 1) 「我們為了效法聖教父們的芳表」，重振我們應盡的職責起見，我們用宗座的權威，嚴予禁止，任何人通過賄賂，在天主的教會裡，受到祝聖（為六品或司鐸或主教），或受到擢升。但誰若這樣行賄賂而在教會內獲得神品或擢升，則他所獲的地位，應予革除。」—（這早在公元 1119 年 7 月所舉行的督洛撒會議所規定 (Council of Toulouse, 典章 1)

1 另一譯本見：輔仁神學著作編譯會，《公教會之信仰與倫理教義選集》，光啟文化事業，台北，2013 年，710、712。

712 (典章 4) 此外，依據至福斯德望教宗 (Pope Stephen I +257 年) 的章程，我們規定：世俗人，無論多虔誠，即使是會士，也沒有處理教會事務的權柄；但按宗徒們的典章 (Apostolic Canons 38-39)，主教應照管教會的一切事務，並予以分施，好像天主的管家——(或可直譯：看天主的面，予以分施)。

因此，無論那一個(地方)首長，或其他任何一個世俗人，若擅專處理【分施或贈予】，或佔有教會的財物，那麼，他該被判為褻聖者。

參閱：

穆啟蒙 (Mott J.) 著，侯景文譯，《天主教史》，光啟出版社，卷二，台北，1965 年，65-69 頁。

海脫令 (Hertling L.) 著，王維賢譯，《天主教史》，徵祥出版社、香港公教真理學會聯合出版，1965 年，210-214 頁。

附錄四

教宗良十三世，《宗座操心書信》
（關於聖公會的神職人員是否有效）
（*Apostolicae curae*，1896年9月13日）

譯文取自施安堂譯，《天主教會訓導文獻》，台北，1975年；另一譯本見：輔仁神學著作編譯會，《公教會之信仰與倫理教義選集》，光啟文化事業，台北，2013年，3315-3319：論聖公會的晉秩禮。

3315 在成聖事與施予聖事的任何禮節中，理應分為兩部分，即：一、禮儀部分；二、本質部分：一般稱之為「質」與「模」（型）（*Materia et Forma*）。且眾人皆知：新約的聖事，既是有象可覺的標誌，又是產生無形恩寵的標記。即一方面，要標明聖事所產生的恩寵；另一方面，也要產生所標明的聖事恩寵 [參閱 DS 1310, 1606]。

這種標誌，雖包括在整個必須的禮節中，即包括在「質」與「模」（型）之中，但那屬於「模」（型）的，尤為主要；因為「質」的部分，不是決定的部分，而是由「模」（型）所決定。

這一點，在神品聖事上，更為顯著：蓋施予神品聖事的「質」，即我們這裡所討論的，乃是「覆手」。「覆手」本身，並不具有決定的意義；這和堅振聖事中的「覆手

禮」，並無不同之處。

3316 至於英國聖公會，在授予鐸品（長老）時所用的經文，即作為鐸品（長老）聖事的「模」是這樣的：「領受聖神吧！」

這句話，完全沒有確切地標明司鐸（長老）神品，或鐸品（長老）的恩寵與權力；這尤其是指那成主真體真血的權柄，以及奉獻主的真體真血的權柄，那就是奉獻（彌撒）祭獻的權柄，而這種祭獻，不只是「主在十字架上所做祭獻」的紀念而已（DS 1753）。

誠然，他們後來，就在這句經文，再加上這些字句：「為長老的職司與工作。」但這正令人深信，那些聖公會人自己也看到：從前所用的「模」（型），即從前所用的晉鐸經文，是有缺陷的，也是不合適的；縱然，這附加的經文，也許可能成為合法的標誌，但這是在接受「愛德華禮儀書」之後，已過了一個世紀，才加上的。因此，他們的聖統制早已絕跡，而他們早已沒有授予神品（聖事）的權柄了……

3317 論及主教之祝聖，也是如此。因為在祝聖主教時念的經文：「你領受聖神吧！」所附加的一句話：「為主教的職司與工作」，不僅是在後來才加上的，而且，

關於這句話的意義，與公教禮儀的，也不相同。若要提及他們所念的經文：「全能天主……」，也是無補於事，因為，這篇經文被簡化了，也同樣沒有表達大司祭的職司。

誠然，這裡並不追問：主教品是鐸品（司祭品）的補充呢？還是與鐸品（司祭品）不同的品級？或若「跳級」，把一個沒有領過鐸品（司祭品）的人，祝聖為主教，是否有效？

但無疑地，由於基督的制訂，主教職非常真實地屬於神品聖事，而且，是處於優越等級的司祭職。這就是說：無論由於聖教父們的言論，或由於我們禮儀方面的習慣，常稱主教品，為「至高的司祭職」、「聖職的巔峰」。

結論：神品聖事以及基督的真司祭職司，已在英國聖公會的禮儀中，徹底絕跡；在祝聖主教的禮儀中，根本不授予司祭職，同樣，也無法真正地，合法地授予主教神品；更者，還須注意：主教之主要職司，在於祝聖司鐸，來成聖體成聖血，奉獻（彌撒）聖祭。

（省略 3317a, 3317b）

3318 除了這最緊要的「模」（型）的缺陷外，還有意

向方面的缺陷；「意向」同樣是有效聖事所必須的條件。

至於心意或意向，按本身而論，即就其內在的行為而言，教會不予裁判；但按其外面所表達的行為而論，教會該予以裁判。不錯，誰若鄭重地，依據成聖事與施予聖事的禮節，採用聖事的「質」與「模」（型），那麼，就按這個事實而論，他就該被認為：他有意做教會所做的事了。

依據這個原則，那教會所堅持的道理是：不管施予聖事者是異端人，或是沒有受過洗禮的人，只要他依照公教會的禮節，施行聖事，那麼，他所施行的聖事，是真的（有效的）聖事。反之，若施行聖事者，更改了禮節，顯然有意引入另一種不為教會所接受的禮節，而拒絕做那教會所做的，及做由基督所制訂屬於聖事本質的禮儀，那麼，顯然在這種情況下，那施行聖事者，不僅沒有施行聖事應有的意向，反而更有反對這件聖事的意向。

3319 [聖職部諮議員們]一致同意…那件案子，雖然早已由聖座，完全予以審理和裁判……[可是，我們認為最好]用我們的權威，把這同一事件，再予以宣布……因此，我們一方面堅定[前任教宗們的定斷]，而另一方面，我們用我們的權威，自願地，依據我們確切的知

識，宣稱並公布：用英國聖公會禮儀所授予的神品，是完全無效，及完全虛無的。

【編者按：「這一宣布乃基於下列事實：在 1549 年開始應用的愛德華六世（Edward VI）的祝聖禱詞中，覆手時所念的 *Accipe Spiritum Sanctum* 一詞被視為聖事的「模」（型），但這「模」（型）既不明示神品的等級，也不明示該等級的神權（*defectus formae*）；以後補充一句：*ad officium et opus presbyterii (episcopi)*，然而，補充的時候太晚了。

良十三世的宣布又基於另一事實：該禱詞缺乏將祭獻與赦罪之權傳授給司鐸（司祭）的意向（*defectus intentionis*），而祭獻與赦罪之權對鐸品（司祭）是必須的。

再者，聖公會總主教瑪竇·柏克（Matthew Parker）的祝聖禮（1559 年）可能是由一位未經有效祝聖或根本未曾被祝聖的人所主持，而今日聖公會神品（*successio apostolic*）均溯自瑪竇·柏克」。

（錄自：奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》，徵祥出版社、光啟出版社聯合發行，台北，1969 年，下冊，715-716 頁。）】

附錄五

教宗比約十二世，《神品聖事》宗座憲章
(論神品聖事的「質」materia 與「模」forma)
(*Sacramentum ordinis*, 1947 年 11 月 13 日)

譯文取自施安堂譯，《天主教會訓導文獻》，台北，1975 年；另一譯本見：輔仁神學著作編譯會，《公教會之信仰與倫理教義選集》，光啟文化事業，台北，2013 年，3857-3861：論神品聖事的「質」與「模」

3857 1. 公教信仰承認：神品聖事是由主基督所建立，用以傳授神權，施予恩寵，以善盡教會的職責；這為普世教會，都是一件同樣的聖事……

教會歷代以來，沒有建立過而且也不能建立其他聖事，以代替那由主基督所建立的各件聖事，正如特倫多大公會所訓示的：我們的主耶穌基督所建立的聖事，共有七件，而教會在（這七件）聖事的本質上，沒有任何權柄。換言之，由天主啟示的泉源證明，主基督本人，在聖事的標記上所規定應遵守的一切事，教會無權予以改變……

3858 3. 但如眾所週知：新約時代的一切聖事，都是有形可覺的標記，為賦予無形可見的恩寵；故此，它們應標明所賦予的恩寵，又實現所標明的恩寵。是以，執

事品級，長老（司鐸）品級，以及主教品級，既是神品（聖事）的效果，故也標明聖事所賦予的權力和恩寵。

我們發現，在歷代教會及在各地區的禮節中，都是以覆手禮，以及誦念所指定的經文，來充份標明了那執事（六品）、長老品（司鐸品）、主教品的權柄與恩寵。

況且也沒有人不知道：羅馬教會，常常認為希臘禮雖然沒有授予聖器的禮節，但按希臘禮所授予的神品，常是有效的。

從前，在翡冷翠大公會議（Council of Florence，1439-1445年），希臘教會重與羅馬教會合一；當時教會不但沒有吩咐希臘人要改變神品（聖事）的禮儀，也沒有吩咐他們補充授予聖器的禮儀，反而願意在羅馬城的希臘人，按他們原有的禮儀，授予神品。

由是觀之，按翡冷翠大公會議的思想，那授予聖器的禮節，既不是出自我主耶穌基督的旨意，也不是為這（神品）聖事的本質與實效所必須的。如果這授予聖器的禮節，是從前出自教會的意旨和命令，作為聖事有效所必須的，那麼，眾所週知：那教會所規定的，教會也能予以改變，或予以廢除。

3859 4. 事既如此，我們在呼求了天主的光照之後，就用我們無上的宗座權威與確切知識，宣布，並因需要而作出決定與安排：執事（六品）、長老（司鐸）與主教神品的「質」（Materia）是同一與唯一的覆手禮，而決定覆手禮所指的，是所念的專用經文，作為各級神品的「模」（Forma 型）。因為這些經文，以單義的方式，標明了（神品）聖事的效果，即（各級）神品的（神）權，與所賦予的聖神恩寵。教會實在這樣懂了，亦這樣實行了。

因此，為消弭一切爭論，並為清除良心上的焦慮，我們以宗座權威宣布：即使曾以合法的方式有過不同的安排，我們決定，從今以後，那授予聖器的禮儀，為執事、長老（司鐸）、主教神品的有效性，不再需要了。

3860 5. 至於授予各級神品的「質」與「模」（型），我們同樣以我們無上的宗座權威，判定及制定如下：

(a)（六品）執事神品的「質」，是主教在授予執事神品禮儀中所行的唯一覆手；而執事神品的「模」（型），則是經文中的這段：

主，我們懇求你，賜與他們聖神，以你七樣神恩堅固他們，在服侍你的事務上，忠誠盡職（Emitte

in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis gratiae tuae munere roborentur)

這段經文是必要的，為執事品級的有效性，是必須的。

(b) 長老（司鐸）神品的「質」，是主教在靜默中所作的第一次覆手，而不是他舉起右手所作的持續覆手，也不是他最後一次的覆手，加念經文說：「領受聖神吧！你赦免誰的罪，誰的罪就獲赦免……」

長老（司鐸）神品的模（型），則是經文中的這段：

全能的父，我們懇求你，賞你的這些僕人長老（司鐸）的尊位。復興他們內心聖德之神，使他們由你，天主，領受第二級恩澤的聖職，以自己言行的善表，得邀人們對自己品行的品評。（Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent.）

這段經文是必要的，為長老（司鐸）品級的有效性，是必須的。

(c) 最後，祝聖主教神品的「質」，是主教祝聖者的覆手禮，而主教神品的「模」（型），就是經文中的這段：

請在你的這位司祭身上完成你整個的任務，使達致圓滿，並以上天香油，聖化這位身佩光榮聖職標記的人。（COMPLE IN SACERDOTE TUO MINISTERII TUI SUMMAM, ET, ORNAMENTIS TOTIUS GLORIFICATIONIS INSTRUCTUM, CAELESTIS UNGUENTI RORE SANCTIFICA.）

這段經文是必要的，為主教品級的有效性，是必須的。

3861 6. 雖然倫理般（意向性）的覆手禮，已足夠使神品聖事有效，但為清除一切疑惑，我們命令在授予任何神品（聖秩）的時候，覆手時，要具體地把手覆在領受聖秩者頭上……

我們本憲章的種種措施，並沒有追溯往事的權力……

附錄六

教宗保祿六世《某些職務》自動手諭
有關剪髮禮、小品及五品法制的改革
(*Ministeria quaedam*, 1972年8月15日)

香港教區禮儀委員會譯，2013年

自遠古以來，教會設立某些職務，是為了適當的欽崇天主，並按天主子民的需要，提供服務。遂又因應不同環境，把這些屬於禮儀及愛德的職責，委託給信友去執行。這些職務的授予，經常是透過某些特殊儀式，在呼求天主降福之後，使一位基督徒立身於某特殊等級或階層，以執行教會的某種任務。

有一些與舉行禮儀密切相關的職務，逐漸被看作是接受聖秩的準備階段，因而「司門」、「讀經」、「驅魔」及「輔祭」的職務，在拉丁教會中稱為「小品」，而「副執事」、「執事」及「司鐸」稱為「大品」。雖然並非各地一致，但通常這些小品職務是專為那些準備領受鐸品者所保留的。

事實上，小品職務在過去也並非常常相同，並且與這些職務相關的許多工作，也曾經由平信徒執行，如同現在一樣。因此，將這些慣常做法，重新研究，以適應現代需要，似乎是適當的；有些過時的職務，應予廢除；有

益的，則應予保留；需要的，將予以訂定，同時，為接受聖秩者所需要的，也予以規定。

當準備梵二大公會議時，教會的許多牧者，就要求對小品及副執事（五品）重新研究。大公會議關於這一點，雖然並未為拉丁教會頒布任何指令，但為了解決這問題，也提出了一些原則。

大公會議為了有步驟地把禮儀作全面革新所制訂的準則¹，毫無疑問的，也包括那些與禮儀聚會有關的各種職務，好使從舉行禮儀的安排上，教會由不同聖秩與職務所組成的結構，能清楚顯示出來²。如此，梵二大公會議宣布「在舉行禮儀時，無論是神職或信友，每人應按照禮節的性質和禮儀原則，盡自己的職務，只作自己的一份，且要作得完全。」³

與上述這段話密切相關的，是同一憲章中在前面所寫的：「慈母教會切願教導所有信友完整地、有意識地、主動地參與禮儀，因為這是禮儀本身的要求，也是基督信眾藉洗禮而獲得的權利和義務；他們原是『特選的民族、王家的司祭、聖潔的國民、獲救的民族』（伯前 2:9；參

1 參閱梵二《禮儀憲章》62。

2 參閱《彌撒經書總論》58。

3 梵二《禮儀憲章》28。

見伯前 2:4-5)。這種全體民眾完整而主動的參與，在整頓和推動禮儀時，是首要關注的目標，因為禮儀是信友汲取真正基督精神的基本和不可或缺的泉源。所以，牧靈者在其全部牧靈工作中，必須以適當的培育措施，努力達成這目標。」⁴

在那些應予保留，並應使之適應現代需要的特殊職務中，有些是以特別方式，與聖言和祭台職務密切相關的，即拉丁教會所謂的「讀經員」、「輔祭員」及「副執事」（五品）；這些職務適合予以保留，並作出如此適應，即從今以後，將只有兩種職務：讀經員（lector）與輔祭員（acolyte），此二者也將涵蓋了副執事的任務。

除了拉丁教會所共有的職務外，如果主教團為了特殊理由，認為有必要，或極為有益，則可向宗座申請，在其地區設立其他職務，例如：守門者、驅魔者、傳道員⁵，以及也可為那些獻身於慈善工作，而其服務又從未曾交與執事者，授予他們某種職務。

為符合事實本身和現代情形，上述的職務，不再稱為小品，而且，這些職務的授予，也不再稱為「授秩」（ordinatio），而將稱為「委任」（institutio）。從此，

4 梵二《禮儀憲章》14。

5 參閱梵二《教會傳教工作法令》15。

只有領受了執事聖秩者，才可專稱「神職」（聖職）。如此，聖職與平信徒，以及為聖職專有及保留的職務，與可以委託於平信徒執行的職務，其區分便顯得更為清楚；這樣，他們彼此之間的關係，也變得更加明顯；依照教會憲章所言，「信友的普遍司祭職，與公務司祭職（或稱聖統司祭職），雖不僅有程度上的差別，而且有實質的分別，但彼此卻有連帶關係。二者都以其特有的方式，分享基督的同一司祭職。」⁶

充份地衡量了這問題的各方面，徵詢了專家們的意見，詢問了各地主教團並考慮了他們的意見，也與對此事有資格的，我們可敬的弟兄——各聖部的成員——商量過，我們現在以宗座權威，制訂以下準則；如果必須，並按其需要，也廢除現行法典中的一些條款；我們藉此「自動手諭」予以公布如下：

1. 剪髮禮不再實行；進入聖職的身分與執事聖秩連結在一起。
2. 直至現在通常所稱的「小品」，以後要稱為「職務」（ministeria）。
3. 這些職務可委託給平信徒，因此，不再被視為聖秩候選人所保留的職務。

6 梵二《教會憲章》10。

4. 適應現代需求的兩種職務，在整個拉丁教會中應予保持，亦即讀經職（lector）與輔祭職（acolyte）。

那直到現在所委託給副執事的任務，將託付給讀經員與輔祭員；因此，在拉丁教會中，副執事不再存在。但是，如果有主教團認為合適，並不阻止在某些地區，將輔祭員稱為副執事。

5. 委任給讀經員的專職，就是在禮儀聚會中宣讀天主聖言。因此讀經員在彌撒中或其他禮儀慶典中，盡宣讀聖經之職；福音除外。沒有唱聖詠員時，讀經員也代為誦念讀經之間的聖詠。如沒有執事或唱經員時，讀經員也代為誦念信友禱詞的意向。讀經員可指揮信友歌唱與參禮，並教導信友相稱地領受聖事。如果需要，他也要負責準備其他暫時被委託在舉行禮儀時誦讀聖經的信友。為了更能稱職，更完美地執行這些職務，他應勤奮地默想聖經。

讀經員要清楚知道他所擔負的職務，並應盡各種努力，且用合適的方法，增加對聖經的熱愛⁷與認識，並生活出來，藉以成為上主更完美的門徒。

6. 輔祭員的委任，是為幫助執事並為司鐸服務。所以，他的職責是為祭台服務，即在舉行禮儀時，尤其在舉行彌撒時，輔助執事和司鐸。當法典

7 參閱梵二《禮儀憲章》24；《啟示憲章》25。

845 條所說的職務人員不在場時，或是由於健康、年齡或其他牧靈職務，不克盡職時，或者由於領聖體的人數過多，而致使彌撒時間過份延長時，輔祭員可以非常務送聖體員的身分，幫助分送聖體。

在同樣的特殊情況中，輔祭員也可被委派明供聖體，供信友朝拜，並在結束時，將聖體置回，但不得以聖體降福信眾。如有需要，輔祭員也要負責教導那些暫時被委託在禮儀中輔助執事或司鐸的信友，例如：恭捧彌撒經書、十字架、蠟燭等，或其他類似的職務。如果輔祭員能日益熱誠的參與感恩祭，藉以得到滋養，並加深對感恩祭的認識，則會在執行職務時，更為稱職。

輔祭員，由於他以特殊方式被指派為祭台服務，應該學習所有與公共敬天之禮有關的事物，並努力了解其內在的精神意義。因此，他要每天把自己完全奉獻於天主，並要以莊重尊敬的舉止，在聖堂中成為眾人的榜樣。同時，輔祭員應對基督的奧體——天主的子民，特別對病弱者，具有真誠的愛心。

7. 依照教會可敬的傳統，讀經員與輔祭員的委任，只限於授給男性信友。
8. 為領受這些職務的條件如下：
 1. 「志願者」要自由書寫並簽署申請書；此申請

書應呈給有關教會教長（教區主教、或聖職修會的高級上司）；他們有權接受申請。

2. 由主教團所規定的適當年齡及特殊素質。
3. 具有為天主及基督子民忠誠服務的堅強意志。

9. 此職務由教會教長（主教、或聖職修會高級上司）委任，應依照宗座所修訂的「讀經員及輔祭員授職禮」。
10. 同一人接受讀經職與輔祭職，應遵守委任讀經職與輔祭職之間間隔期，其長短由聖座或主教團規定。
11. 執事與司鐸候選人，都應領受讀經職及輔祭職，除非已經預先領受了；他們也應該有一段適當的時間，去實行這些職務，以便為服務聖言及祭台作更好的準備。
豁免聖職候選人領受這些職務的權力，由聖座保留。
12. 委任讀經員及輔祭員的儀式，不久將由教廷有關部門予以公布。

這些準則將於一九七三年一月一日生效。

茲命令在此「自動手諭」中所頒布的一切，均予以建立和認可，與此相反的任何事項，均歸無效。

教宗保祿六世

1972年8月15日聖母升天節發自羅馬聖伯多祿大殿，
就任教宗第十年

附錄七

《授予聖秩禮儀》
(*De Ordinatione*，1989年)

香港教區禮儀委員譯，2015年

宗座憲令

教宗保祿六世核准「授予執事、長老及主教聖秩」的新訂儀式

梵蒂岡第二屆大公會議不僅概括地指示要修訂「羅馬主教禮書」¹，且指令和訂下準則，要修訂「授予聖秩」的儀式及經文²。

在授予聖秩禮中，首要考慮的，是那些構成多級聖統的「授予聖秩聖事儀式」。「由天主設立的教會職務，是由那些從古以來就稱為主教、長老、執事的人員，分級執行³。」

「授予聖秩儀式」的修訂，須遵從梵二大公會議為指引禮儀全面改革所頒法令的總則，且在修訂時，還須依據《教會憲章》論及聖秩聖事的本質與效果的明確訓導，

1 梵二《禮儀憲章》(SC) 25

2 梵二《禮儀憲章》(SC) 76

3 梵二《教會憲章》(LG) 28

且以之為最高準則。這訓導當然須透過禮儀本身表達出來，因為「經文與儀式務必使其所指的神聖事實，明顯地表達出來，並盡可能使基督子民容易了解，且能充份地、主動地、以團體的形式參與其中⁴。」

大公會議教導：「主教祝聖禮」授予圓滿的聖秩聖事。這圓滿的職權，就是那按教會的禮儀習慣和教父的說法，所謂的「最高司祭職」、聖職的頂點。「主教祝聖禮」連同授予聖化職務，亦同時授予訓導及治理的職務。這些職務，按其本質，只有與（普世）主教團的首領及成員保持聖統共融時，才能運用。因為傳統上，特別從東西方教會的禮儀及所沿習的，清楚說明：覆手禮及祝聖經文賦予聖神的恩寵，並留下神印，致使主教們能卓越地、有形可見地延續基督導師、牧人及大司祭的任務，並代表基督行事⁵。

此外，還須補充數項有關主教是宗徒繼承人，以及他們的功能（functions）和職務（duties）等重要教義。這些主題即使已在主教的祝聖禮中出現，仍有必要更明確地表達出來，為此，實在適宜從第三世紀初葉、一份名為「羅馬希玻理的《宗徒傳承》」的文獻中，取用其源

4 梵二《禮儀憲章》（SC）21

5 梵二《教會憲章》（LG）21

自古代的祝聖經文；這經文大部份至今仍用於高普特禮（coptic）及西敘利亞禮（West Syrian）的授予主教聖秩儀式中。因此，授予主教聖秩儀式的行動本身，足以證明東、西方教會的傳統，都一致地視主教實為宗徒的職務。

至於長老，須特別謹記大公會議所說的：「長老雖未達到司祭職的圓滿，在執行職務時又從屬於主教，可是他們和主教在司祭尊位上相連在一起，又因聖秩聖事之故，依照永遠最高司祭基督的肖像（參閱希 5:1-10；7:24；9:11-28），被祝聖為新約的真司祭，去宣講福音，牧養教友，並舉行神聖的禮儀⁶。」大公會議在另一處又說：「長老藉著由主教所授予的聖秩和使命，被擢升去分享基督導師、司祭、君王的服務職份，藉以使教會在世間逐步建立，成為天主的子民、基督的身體、聖神的宮殿⁷。長老作為主教助手的使命和恩寵，在授予長老聖秩儀式中已有清晰的描述，一如以前在「羅馬主教禮書」中所列；但仍有必要，把分為多部分的禮儀縮短，彙成一個有較大連貫性的整體，並把授予長老聖秩禮的中心部份，即覆手禮及祝聖經文，更明顯地表達出來。

6 梵二《教會憲章》（LG）28

7 梵二《司鐸職務與生活法令》（PO）1

最後，關於執事，除了1967年6月18日頒佈的「執事聖秩」《*Sacrum Diaconatus Ordinem*》自動詔書中所述外，尤須記取：「在教會聖統的下一級有執事，他們所領的覆手禮，『不是為作司祭，而是為服務』（《埃及教會憲章》3:2）。他們因聖事的聖寵而得到強化，在與主教及其長老團的共融下，為天主的子民作禮儀、講道及愛德的服務⁸。」「授予執事聖秩儀式」，須作少許修改，以迎合有關執事職的新規定，讓人知道此職務是拉丁教會內一項個別和永久的聖統級別，或使禮儀更簡潔鮮明。

在最高訓導當局有關聖秩的其他文件中，特別值得一提的，就是我們前任教宗比約十二世於1947年11月30日頒佈的《聖秩聖事》（*Sacramentum Ordinis*）宗座憲令。在此憲令中，他聲明說：「授予執事及長老聖秩唯一『要質』是覆手禮，而唯一的『模型』是那確定此『要質』的話；它毫不隱晦地標誌出聖事的效果，就是聖秩的職能及聖神的恩寵。這就是教會所如此接受及採用的⁹。」之後，該文獻確定出授予各級聖秩時所用的覆手禮及經文，即構成此聖事的「質」與「模」。

8 梵二《教會憲章》（LG）29

9 AAS 40 (1948) 6

修訂儀式時，為使經文回復古時的原貌，或澄清某些字句的意義，或使聖事的效果更加明顯表達，一些補充、刪除或更改，是需要的。因此，我們認為有必要聲明那些事項，應視為新訂儀式的要素，以排除一切爭論，及避免良心上的不安。因此，我們以宗座的最高權力，頒佈並規定授予各級聖秩時所採用的「質」與「模」如下：

在授予執事聖秩時，「質」是主教念祝聖經文之前，默默為個別候選者覆手；而「模」是祝聖經文的語句，其中下列一段經文屬於儀式的本質，為構成此聖事的有效是必需的：「上主，我們求你遣發聖神降臨於他（們），使他（們）因聖神七恩而強化，忠實執行服務的工作。」*Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur.*

在授予長老聖秩時，「質」同樣是主教念祝聖經文之前，默默為個別候選者覆手；而「模」也是祝聖經文的語句，其中下列一段經文屬於儀式的本質，為構成此聖事的有效是必需的：「全能的聖父，我們求你把長老的職位授予你這（幾）位僕人，在他（們）心中興起聖德之神；使他（們）由你接受這項輔助的職務，在

生活中樹立善表，作眾人的模範，產生潛移默化的效果。」 *Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent.*

最後，在授予主教聖秩時，「質」就是施禮眾主教（consecrating bishops），或至少主禮，在誦念祝聖經文之前，默默在候選人頭上覆手；而「模」就是祝聖經文的語句，其中下列一段經文屬於儀式的本質，為構成此聖事的有效是必需的：「現在，求你在這（幾）位被選者身上，傾注你的德能，就是領導之神，你曾將這神賜給你的愛子耶穌基督，他又親自將這神賦予聖宗徒們，使他們在各處建立教會，作為你的聖所，以光榮並不斷讚頌你的聖名。」 *Et nunc effunde super hunc Electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio Tuo Iesu Christo, quem Ipse donavit sanctis Apostolis, qui constituerunt Ecclesiam per singula loca, ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui.*

這「授予執事、長老及主教聖秩儀式」，已由「禮儀憲章實施委員會」，「起用專家，並聽取世界各地主教的意見」，予以修訂¹⁰。我們以宗座權力核准這儀式，使之在日後授予這些聖秩時應用，以取代目前「羅馬主教禮書」所載的儀式。

我們切願我們這些指令及規定，於現在及將來，都得以堅持並生效；在必要範圍內，若我們前任教宗們所頒佈的宗座憲令或法令，甚至一些值得特別注意及可修改的規定，與此憲令有所抵觸者，均屬無效。

教宗保祿六世

1968年6月18日發自聖伯多祿大殿，
在位第五年

10 參：梵二《禮儀憲章》(SC) 25

總論

一、聖秩聖事

1. 藉著（領受）聖秩聖事，某些基督信徒，因基督之名被任命，並領受聖神的恩賜，以天主的聖言和聖寵，牧養教會¹。
2. 由聖父所聖化，並受聖父所派遣來到世上的基督（參閱若 10:36），藉著他的宗徒，使宗徒的繼承人，即主教們，分享他的祝聖和使命。主教們又把自己的職務，合法地傳授給教會的各級人員。這樣，由天主設立的教會職務，從古以來就被稱為主教、長老及執事，分級執行。²
3. 主教藉著在聖秩聖事中所領受的聖神，享有聖秩聖事的圓滿³，成為真正的信仰導師、大司祭和牧人⁴，並以基督元首的身分，去領導主的羊群。
4. 長老，雖未達到司祭職的圓滿，且在履行他們的職能時又從屬於主教，可是，他們和主教在司祭尊位上相連，又因聖秩聖事之故，依照永遠最高司祭基督的肖像，被祝聖為新約的真司祭，去宣講福音，牧養信眾，並舉行敬天之禮。⁵

1 參：梵二《教會憲章》（LG）11

2 梵二《教會憲章》（LG）28

3 梵二《教會憲章》（LG）26

4 梵二《主教在教會內職務》法令（*Christus Dominus*）2

5 梵二《教會憲章》（LG）28

5. 執事「所領受的覆手禮，『不是為作司祭，而是為服務』。他們因聖事恩寵獲得力量，在與主教及其長老團的共融中，為天主的子民作禮儀、聖言及愛德的服務。」⁶
6. 聖秩聖事的授予，是藉著主教的覆手及祝聖禱文；在祝聖禱文中，主教讚頌天主，並呼求天主將聖神的恩典賜給領受的人，以滿全該職務。⁷ 因為按照傳統，不論東方或西方教會的禮儀和做法，都清楚表明，藉著覆手禮及祝聖禱文，賦予聖神的恩寵，並蓋上印記，使作為主教、長老及執事，各按其職，肖似基督。⁸

二、授予聖秩禮的結構

7. 覆手禮及祝聖禱文，是授予聖秩禮的必要部分；祝聖禱文所呼求的，指明覆手禮的含意。因此，覆手

6 梵二《教會憲章》(LG) 29

7 參：比約十二世，《聖秩聖事》宗座憲令 (*Sacramentum Ordinis*，1947年11月30日) AAS 40 (1948) 5-7; 保祿六世，《*Pontificalis Romani recognitio*》宗座憲令；《天主教法典》1009條2項

8 參：保祿六世，《*Pontificalis Romani recognitio*》宗座憲令

禮及祝聖禱文既是授予聖秩禮的核心部分，便需藉著教理講授加以培育，並通過慶典的舉行，來清楚呈現。

在進行覆手禮的時候，信友們靜默祈禱；在祝聖禱文時，信友們以留心聆聽，及結束時的歡呼，來參與其中。

8. 授予聖秩禮中的「準備儀式」，是重要的，包括引薦膺選主教，或長老、執事的膺選者、講道、候任者的承諾（聖秩許諾）、諸聖禱文。

「釋義儀式」尤其重要，且按不同聖秩，有所不同，為標示經由覆手禮及呼求聖神所授予的不同職位。

9. 授予聖秩禮要在彌撒中舉行，尤其在主日，讓信友能在同一祭台，主動參與由長老團與其他職務人員圍繞著主教所主持的彌撒。⁹

這樣，便把教會的卓越顯像，以及授予聖秩，與作為基督徒生活泉源與高峰的感恩聖祭，連合起來。¹⁰

10. 授予聖秩禮與彌撒的緊密聯繫，不單表達於在彌撒中授予聖秩、感恩經中的特別禱文，及最後祝福，但同時表達於有關的禮節、選經，以及授予不同聖秩的專用彌撒經文。

9 梵二《禮儀憲章》(SC) 41

10 參：梵二《教會憲章》(LG) 11

三、按不同地區和情況所作的適應

11. 有關的主教團，按個別地區的需要，可就授予主教、長老和執事聖秩的禮儀，作出相關的適應，並在得到宗座的確認後，用於該主教團的範圍。

就以下事宜，主教團有權按個別地區的處境和情況，以及當地人民的稟賦和傳統，作出適應：

- a. 按當地習慣，設立團體對聖秩膺選者表示贊同的方式（主教職：38, 74；長老職：122, 150, 266, 307；執事職：198, 226, 264, 305）；
- b. 按情況，在禮書所提供聖職許諾的詢問之上，加上其他詢問。（主教職：40, 76；長老職：124, 152, 270, 311；執事職：200, 228, 268, 309）；
- c. 指定執事及長老膺選者應許尊敬和服從的方式（125, 153, 201, 228, 269, 271, 310, 312）；
- d. 在膺選者應許獨身生活的回答之上，加上某些外在的形式（執事職：200, 228, 268, 309）；
- e. 除了禮書所提供的歌曲外，批准其他歌詠；
- f. 向聖座提出有關儀式的其他適應，並在得到同意後，才可加入本地的禮書。但要注意：不能刪除覆手禮；祝聖禱文也不能刪短或以其他禱文代替。儀式的整體結構及每項元素的特性，都應保存。

第一章 授予主教聖秩禮儀 (De ordinatione Episcopi, 1989 年) 導言

一、授秩禮的重要

12. 藉著領受主教聖秩，並在與（普世）主教團及其元首的聖統共融之中，領受主教聖秩者便成為整體主教團中的一員。

更者，主教團繼承宗徒團的訓導權及牧職管理；事實上，宗徒團延續於主教團之中。¹ 因此，主教「作為宗徒的繼承人，從擁有天上地下一切權柄的主，接受了訓導萬民及向一切受造物宣講福音的使命，為使眾人因信德、洗禮及遵守誡命，而得救（參瑪 28:18）」²。主教團在唯一的元首：伯多祿的繼任人、羅馬教宗的領導下，聚合為一，顯示出基督羊群的合一、多元及普世性質³。

13. 負責個別教會的每位主教，對託付給他照顧的那一部份天主子民，行使其司牧的管理之職；主教是個

1 參：梵二《教會憲章》(LG) 22

2 參：梵二《教會憲章》(LG) 24

3 參：梵二《教會憲章》(LG) 22

別教會團結合一有形可見的原則和基礎。⁴ 這些個別教會都是按普世教會的肖像而形成的，唯一的大公教會就在它們中間，並由它們集合而成⁵。

14. 主教的主要職務首推宣講福音。因為主教是信仰的先驅，把新的門徒領到基督之前；主教是真正的導師，向其受託的民眾宣講當信之理與當守之道德。⁶ 主教憑藉宣道的職務，把天主的德能通傳給相信的人，使他們得救（參羅 1:16）。

同樣，主教憑藉聖事，聖化信眾。主教們管理洗禮的施行；主教是堅振聖事的原本施行人、聖秩聖事的分施者、懺悔聖事紀律的監督者。

主教享有聖秩聖事的圓滿，是「最高司祭職的聖寵管家」，尤其在主教親自奉獻的感恩祭中，或是使奉獻的感恩祭之中。更者，每次合法地舉行感恩聖祭，都經由主教監督，因為在主教的神聖職務下，在祭台前的團體，體現出「基督奧體團結合一及相愛的象徵」。⁷

4 參：梵二《教會憲章》（LG）23

5 參：梵二《教會憲章》（LG）23

6 參：梵二《教會憲章》（LG）25

7 參：梵二《教會憲章》（LG）26

二、責任與職務

15. 全體信友有責任為他們的膺選主教祈禱，尤其在彌撒中的信友禱詞及晚禱（Vespers）的求恩禱文。
主教既是為整個本地教會而設，故此，應盡量邀請神職人員及教友參加授予主教聖秩禮。
16. 按照教會自古以來的傳統，授予主教聖秩的禮儀該由主禮主教連同其他最少兩位主教一同舉行。事實上，最適當是所有在場的主教都參與把膺選者祝聖為最高司祭；⁸ 他們一同覆手，及誦念祝聖禱文中指定的部分，並與新主教行弟兄般的平安禮。
這樣，每位主教的按立都能表達出主教聖秩的團體性質。
按常規，總教區的總主教按立教省內的教區主教；教區主教按立該教區的輔理主教。
主禮主教誦唱或誦念「祝聖禱文」，讚美天主及呼求聖神降臨。
17. 來自該教區的兩位長老在授秩禮中協助膺選主教；其中一位以該教區的名義，要求主禮主教，給膺選者授予主教聖秩。該兩位長老，連同其他長老，尤其該教區的長老，盡其可能，與主禮主教和其他主教一起共祭。

8 梵二《教會憲章》（LG）22

18. 在誦念祝聖禱文時，由兩位執事手持覆在受祝聖者頭上的《福音書》。

三、授予主教聖秩禮的舉行

19. 膺選者在授秩禮前適當時間，要作退省。
20. 邀請有關教區的所有團體，為參與授秩禮，善作準備。
21. 主教是該教區之首，應在該教區之主教座堂舉行授秩禮。輔理主教亦是按立在該教區服務的，可以在該教區的主教座堂，或在該教區其他重要的教堂舉行授秩禮。
22. 授予主教聖秩禮應盡可能讓更多教友參加；可在主日或慶日，尤其宗徒慶日舉行，或為牧民理由而另選日子；但不可在逾越節三日慶典、聖灰星期三、聖周及追思亡者日（十一月二日）舉行。
23. 授予主教聖秩禮應在彌撒中聖道禮及聖祭禮之間舉行。
除了節日、將臨期主日、四旬期主日及復活期主日、復活八日慶期及宗徒慶日外，都可以選用授秩彌撒。在不能舉行授秩彌撒的日子，要採用當日的彌撒及選經。
在其他日子，如不選用授秩彌撒，仍可選用一篇授

秩禮的讀經。

省略「信友禱文」，因為諸聖禱文已取代了。

24. 宣讀福音後，該教區的一位長老，請求主禮主教給膺選者授予主教聖秩。

膺選者在全體主教及信眾面前，表達他們願意按基督及教會的意願，盡忠職守，及與全體主教在聖伯多祿繼位者的權下，保持共融。在諸聖禱文中，全體為膺選者祈求天主施恩。

25. 藉著眾主教的覆手，以及祝聖禱文，為履行主教職務的聖神之恩，賜給了膺選者。以下句子說明所產生事實的本質，為授予主教聖秩是必須的：

「求你在這（幾）位被選者身上，傾注你的德能，就是領導之神；你曾將這神賜給你的愛子耶穌基督，他又親自將這神賦予聖宗徒，使他們在各處建立教會，作為你的聖所，以光榮並不斷讚頌你的聖名。」主禮主教以在場全體主教的名義，誦念或誦唱「祝聖禱文」；當誦念上述有關聖事本質的句子時，全體曾與主禮主教一起行覆手禮的主教，都一起誦念；當誦念該段句子時，主禮主教的聲音應清晰宏亮地被聽到，其他主教應以低聲誦念。

26. 當誦念「祝聖禱文」時，將打開的福音書覆在膺選者頭上，並在稍後交給他，為表明主教的主要職責是忠實地宣講天主聖言；在他頭上傅油，清晰表示主教分享基督的司祭職；授予戒指，表示主教要忠

貞於天主的淨配——教會；授予禮冠，表示主教對聖德的渴望；授予牧杖，表達主教有責任領導和管理受託於他的教會。

新主教與主禮主教和其他主教行兄弟般的平安禮，表示他被接納於主教團之中。

27. 剛被祝聖的教區主教，若是在他自己教區內祝聖，最適宜立即由他主持聖祭禮；假若在其他教區祝聖時，主禮主教繼續主持聖祭禮，該新主教位於共祭主教之首。

四、應準備事宜

28. 除彌撒用品外，應特別準備：
- 《授予主教聖秩》禮典；
 - 為主教們準備祝聖禱文單張；
 - 圍裙（傅油用）
 - 至聖聖油；
 - 洗手用品；
 - 戒指、牧杖、禮冠，若為總主教應準備 pallium。除了 pallium 外，其餘的物件不需要在禮儀前祝聖，因為在禮儀中把它們交予新主教就是了。
29. 主禮主教的座位，其他襄禮主教、膺選主教及共祭長老的座位，安排如下：

- a. 在聖道禮中，主禮主教坐於主教座位，其餘主教坐於兩側；膺選者與為他襄禮的長老，坐於聖所內適當位置；
 - b. 授秩禮通常應在主教座位前舉行，但為信友的參與，主禮主教及襄禮主教的座位可置於祭台前，或其它合適位置。膺選者及為他襄禮的長老的座位，也要不阻礙信眾清楚看見儀式的進行。
30. 主禮主教以及其他共祭主教和長老，按舉行彌撒的方式穿著祭衣。

若適宜，主禮主教可在祭披下穿上執事服。

膺選者穿著全套司祭祭衣，但不可戴上胸前十字架及穿執事服。

參與覆手祝聖，但不共祭的主教，應穿長白衣、胸前十字架、領帶，視乎情況，穿大圓衣，及戴禮冠。為膺選主教襄禮的長老，若不共祭，穿長白衣、領帶和大圓衣。

禮服顏色跟從所舉行彌撒的規定，但常可用白色，或其他尊貴的、慶典祭衣。

第二章 授予長老聖秩禮儀 (De ordinatione presbyterorum, 1989 年) 導言

一、授予長老聖秩禮的重要

101. 長老膺選者經由授予長老聖秩禮，領受聖秩聖事，藉此，「他們因聖神的傅油，蓋上特殊的神印，肖似基督司祭，享有以基督元首身分行事的能力¹。」

因此，長老分享主教的司祭職和使命，是主教聖秩的忠誠合作者，被召叫去為天主子民服務；雖然職務（office 職位）不同，但他們與自己的主教聯合一起，共同組成一個長老團（presbyterate）²。

102. 長老參與唯一中保、基督的任務（參：弟前 2:5），按他們本級的職務，向眾人宣講聖道。

事實上，長老首要是在感恩聚會中執行他們的神聖任務。

長老為信友中的懺悔者和病者，特盡和解與撫慰的

1 梵二《司鐸職務與生活》法令（*Presbyterorum Ordinis*）2

2 參：梵二《教會憲章》（*LG*）28

職務，並把信友的需要和祈禱，呈獻給天主（參：希 5:1-4）。

長老按照他們的職權範圍，執行基督善牧及元首的任務；他們集合天主的家庭，使他們猶如弟兄姊妹般一心一德，並帶領他們，藉著基督，在聖神內，走向天父。

長老在群羊之中，一起以心神和真理朝拜天主（參：若 4:24）。

最後，長老盡心講道施教（參：弟前 5:17），堅信他們所閱讀和默想的天主誡命，教導他們所相信的，實行他們所教導的³。

責任與職務

103. 教區全體信友有責任，以祈禱協助長老膺選者，尤其在彌撒中的信友禱詞及晚禱（Vespers）的求恩禱文。
104. 長老既是為整個本地教會而設，故此，應盡量邀請神職人員和其他信友參加授予長老聖秩禮；尤其邀請教區內全體長老參與授秩禮。
105. 授予長老聖秩禮由主教主持⁴；最適宜由教區主教主持授予長老聖秩禮。出席授予長老聖秩禮的長

3 參：梵二《教會憲章》（LG）28

4 參：梵二《教會憲章》（LG）26

老，與主教一起，為膺選者覆手，因為他們都共享作為長老的同一神恩⁵。

106. 在授予長老聖秩禮中，一位受主教指派培育膺選者的長老，以教會名義，請求主教給膺選者授予長老聖秩，並回答主教有關膺選者是否合資格的詢問。一些長老要協助新長老穿上祭衣。盡可能，在場的長老，都向新長老，以弟兄之情互祝平安，以示接納新長老進入長老團，且要與主教和新長老，一起共祭。

三、授予長老聖秩禮的舉行

107. 膺選者所服務的本地教會，應為授予長老聖秩禮，善作準備。膺選者為準備領受聖秩，要在寧靜中退省至少五天。
108. 授秩禮當在主教座堂，或在其中一位膺選者的家庭所屬聖堂，或其他重要聖堂舉行。如果膺選者是修會成員，授秩禮可以在他們服務的修會聖堂舉行。

5 聖依玻理 (St. Hippolytus + 235 年)，《宗徒傳承》(Traditio Apostolica，約 215 年) 8

109. 授秩禮應盡可能讓更多信友參加；在主日或慶節舉行；除非是因為牧民理由，而要另選其他日子。授秩禮不可在逾越節三日慶典、聖灰禮儀星期三、聖周內，或在追思亡者日（十一月二日）舉行。
110. 授秩禮在主教彌撒中，聖道禮後、聖祭禮前舉行。可以採用授秩彌撒。不過，遇上節日（Solemnities）、將臨期主日、四旬期主日、復活期主日，及復活八日慶期，則不可採用授秩彌撒，而要採用當日彌撒及選經。在其他日子，如果不選用授秩彌撒，仍可選讀一篇授秩禮的讀經。省略信友禱詞，因為諸聖禱文已代替了。
111. 宣讀福音後，本地教會請求主教，給膺選者授予長老聖秩。被指派推薦膺選者的長老，在會眾面前，回應主教的詢問，告訴主教有關膺選者的資格是毫無疑感的。膺選者在主教和全體信友面前，表明願意在主教的指導下（direction），按基督及教會的意願，履行他們的任務。藉諸聖禱文，全體參禮者為膺選者懇求天主的恩寵。
112. 藉著主教的覆手及祝聖禱文，為履行長老職務的聖神之恩，賜給了膺選者。以下句子說明所產生事實的本質，為有效授予長老聖秩是必須的：

全能的天父，我們求你把司鐸的職位授予你這（幾）位僕人，在他（們）心中振興聖德之神，使他（們）由你接受這項輔助的職務，在生活中樹立善表，作眾人的模範，產生潛移默化的效果。

在場的長老，與主教一起，給膺選者覆手，以表示把膺選者納入長老團（presbyterate）之中。

113. 在祝聖禱文之後，新長老隨即戴上長老領帶和穿上祭披。藉此，把他們在禮儀中將履行的職務，在外表上表達出來。

長老職務也以其他標記，更豐富地表達出來：在新長老掌上傅油，表示他們特殊參與基督的司祭職；把餅和酒交在新長老手裏，指出他們要主持感恩祭宴的職務，並要跟隨被釘的基督（作奉獻）。

主教給新長老，以弟兄之情祝平安，標誌著新長老已被接納作主教的新合作者。

在場的長老向新長老，以弟兄之情互祝平安，表示歡迎新長老，共享他們同一的長老職務。

114. 在聖祭禮儀中，新長老首次執行他們的職務：他們與主教及其他長老共祭；新長老位列於共祭長老的首位。

四、應準備事宜

115. 除彌撒用品外，應特別準備：
- a) 《授予長老聖秩》禮典；
 - b) 新長老的祭披；
 - c) gremiale linteum（圍裙，傅油用）；
 - d) 至聖聖油；
 - e) 洗手用品
116. 授秩禮通常應在主教座位前舉行；但為使更多信友的參與，主教座位可設在祭台前，或其他合適位置。
- 膺選者的座位不要阻礙信眾清楚看見儀式的進行。
117. 主教以及共祭長老，按舉行彌撒的方式穿著祭衣。膺選者穿著長白衣、聖索，及執事領帶。
- 參與覆手但不共祭的長老，應穿著長白衣及領帶，或穿短白衣及長袍，並掛上領帶。
- 禮服顏色跟從所舉行彌撒的規定，但常可用白色，或其他尊貴的、慶典祭衣。

第三章 授予執事聖秩禮儀 (De ordinatione diaconorum, 1989 年) 導言

一、授予執事聖秩禮的重要

173. 執事聖秩藉由宗徒傳下來的覆手禮所授予，好能藉著聖事的恩寵，使執事有效地履行職務。因此，從宗徒時代的初期天主教會便極敬重執事聖秩。¹
174. 按照教會當局所指派，執事的職務是：隆重施洗、保管並分送聖體、代表教會證婚並祝福婚姻、為臨終者送臨終聖體、為信友宣讀聖經、教導及訓勉民眾、主持信友的敬禮與祈禱、舉行聖儀、主持喪葬儀式。執事專務慈善及管理事務。執事要記著聖玻里加 (St. Polycarp +155 年) 的勸語：「要慈愛、勤奮，效法為眾人服務的主，按照他的真道行事」。²
175. 除藉聖願已加入聖職修會 (clerical institute) 者，

1 保祿六世，《執事聖秩》宗座牧函 (*Sacram diaconatus Ordinam* 1967 年 6 月 18 日) : AAS 59 (1967) 697-704

2 梵二《教會憲章》(LG) 29

否則在領受執事聖秩前，應先由主教收錄為聖秩膺選者³。

176. 藉著領受執事聖秩，膺選者正式成為神職人員，歸屬於某一教區或某一屬人監督團（personal prelature）。
177. 執事膺選人應公開在教會前宣誓自由選擇獨身，即以新的方式祝聖於基督。為那些已矢發了貞潔聖願的修會會士，亦需公開表明此獨身誓願。
178. 教會藉著授予執事聖秩禮，將讚頌天主，並偕同基督、藉著基督，為世界的得救而懇求聖父的工作，交託給執事；即是，執事要為整個天主子民和全人類，舉行時辰頌禱。

二、責任與職務

179. 教區全體信友有責任，以祈禱協助執事膺選者，尤其在彌撒中的信友禱詞及晚禱（Vespers）的求恩禱文。

執事既受主教派遣去服務⁴，故此，應盡量邀請神

3 參：保祿六世《*Ad pascendum*》1: AAS 64(1972) 538; 《天主教法典》1034 條

4 聖依玻理（St. Hippolytus + 235 年），《宗徒傳承》（*Traditio Apostolica*，約 215 年）8

職人員和其他信友參加授予執事聖秩禮；尤其邀請教區內全體執事參與授秩禮。

180. 授予執事聖秩禮由主教主持。在授秩禮中，一位受主教指派培育膺選者的人士，以教會名義，請求主教給膺選者授予執事聖秩，並回答主教有關膺選者是否合資格的詢問。

輔禮的執事，協助新執事穿上執事禮服；若沒有執事在場，任何職務人員都可協助。在場執事，或至少當中一些執事，與新執事以兄弟之情互祝平安，表達接納新執事加入執事的行列。

丙、授予執事聖秩禮的舉行

181. 執事膺選者所服務的本地教會，應為授予執事聖秩禮，善作準備。

執事膺選者為準備領受聖秩，要在寧靜中退省至少五天。

182. 授秩禮當在主教座堂，或在其中一位膺選者的家庭所屬聖堂，或其他重要聖堂舉行。

如果膺選者是修會成員，授秩禮可以在他們服務的修會聖堂舉行。

183. 執事聖秩只有一件，故授予執事聖秩禮不宜因膺選者的身分而有所區別。但按情況，為已婚執事，或

- 獨身執事，分別舉行授秩禮是容許的。
184. 授秩禮應盡可能讓更多信友參加；在主日或慶節舉行；除非是因為牧民理由，而要另選其他日子。授秩禮不可在逾越節三日慶典、聖灰禮儀星期三、聖周內，或在追思亡者日（十一月二日）舉行。
185. 授秩禮在主教彌撒中，聖道禮後、聖祭禮前舉行。可以採用授秩彌撒。不過，遇上節日（Solemnities）、將臨期主日、四旬期主日、復活期主日，及復活八日慶期，則不可採用授秩彌撒，而要採用當日彌撒及選經。在其他日子，如果不選用授秩彌撒，仍可選讀一篇授秩禮的讀經。省略信友禱詞，因為諸聖禱文已代替了。
186. 宣讀福音後，本地教會請求主教，給膺選者授予執事聖秩。被指派推薦膺選者的長老，在會眾面前，回應主教的詢問，告訴主教有關膺選者的資格是毫無疑惑的。膺選者在主教和全體信友面前，表明願意在主教的指導下（direction），按基督及教會的意願，履行他們的任務。藉諸聖禱文，全體參禮者為膺選者懇求天主的恩寵。
187. 藉著主教的覆手及祝聖禱文，為履行執事職務的聖神之恩，賜給了膺選者。以下句子說明所產生事實

的本質，為有效授予執事聖秩是必須的：

「上主，求你遣發聖神到他（們）身上，使他（們）因聖神七恩而得以堅強，忠實執行服務的工作。」

188. 在祝聖禱文之後，執事隨即戴上執事領帶和穿上執事禮服（dalmatic）。藉此，把他們在禮儀中將履行的職務，在外表上表達出來。

給新執事授予福音書，表明執事的任務是在禮儀中宣讀福音，並以言以行宣講教會的信仰。

主教給新執事，以弟兄之情祝平安，標誌著主教與新執事的兄弟之誼。在場的執事向新執事，以弟兄之情互祝平安，表示歡迎新執事加入他們執事行列。

189. 在聖祭禮儀中，新執事首次執行他們的職務，協助主教：準備祭台，給信友分送共融聖事（聖體聖血），尤其分送聖血，並指示信友參禮。

四、應準備事宜

190. 除彌撒用品外，應特別準備：
- a) 《授予執事聖秩》禮典；
 - b) 新執事的領帶和禮服（dalmatic）；
191. 授秩禮通常應在主教座位前舉行；但為信友的參與，主教座位可設在祭台前，或其他合適位置。

- 膺選者的座位不要阻礙信眾清楚看見儀式的進行。
192. 主教以及共祭長老，按舉行彌撒的方式穿著祭衣。
膺選者穿著長白衣、聖索。
禮服顏色跟從所舉行彌撒的規定，但常可用白色，
或其他尊貴的、慶典顏色的祭衣。

區教港香
教主理輔斌誠徐
教主區亞理奧銜領

典大聖祝

時五午下日七月十年七六九一



堂總罪原無母聖港香

附錄八

主禮主教：

香港白英奇主教

襄禮主教：

台北羅光總主教

新竹杜寶晉主教

典禮主席：

教廷前駐華大使高理耀總主教

參禮主教：

前吉林助理代牧惠化民主教

熱河德化隆主教

澳門戴維理主教

梧州唐汝琪主教





進堂後

引薦、宣讀教宗委任狀



台階詠後
主禮主教覆福音書，及覆手



全體主教覆手
(圖示：參禮的教廷前駐華大使高理耀
總主教覆手)



主禮主教及襄禮主教念祝聖經文；念畢「請在你這位司祭身上完成你整個的任務，使達致圓滿，並以上天聖油，聖化這身佩光榮聖職標記的人」，大家跪唱伏求聖神降臨。



首段之後，主禮主教在受祝聖者頭上傳油



主禮主教及襄禮主教繼續念祝聖經文，念畢，主禮主教給新主教雙手傳油



授權杖、權戒、福音書
主禮主教和襄禮主教給新主教行平安禮



聖祭如常



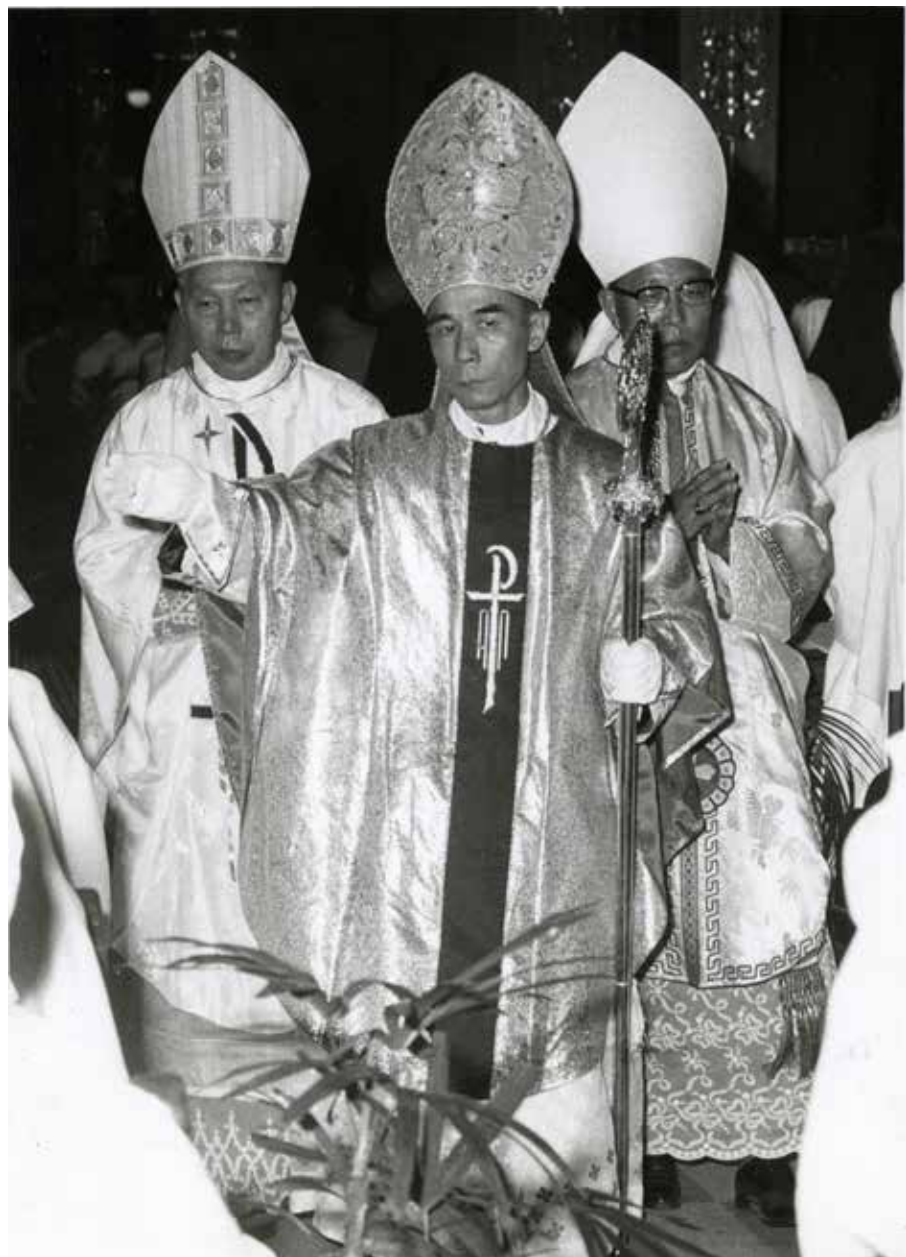
領聖體後經後
授高冠、手套、就位



唱謝主詞
新主教遊堂降福信眾



新主教遊堂降福信眾



附錄九

主禮主教：

湯漢樞機（香港教區主教）

襄禮主教：

陳日君樞機（香港教區榮休主教）

韓大輝總主教（教廷萬民福音傳播部秘書長）

洪山川總主教（台北總主教）

狄剛總主教（台北總教區榮休總主教）

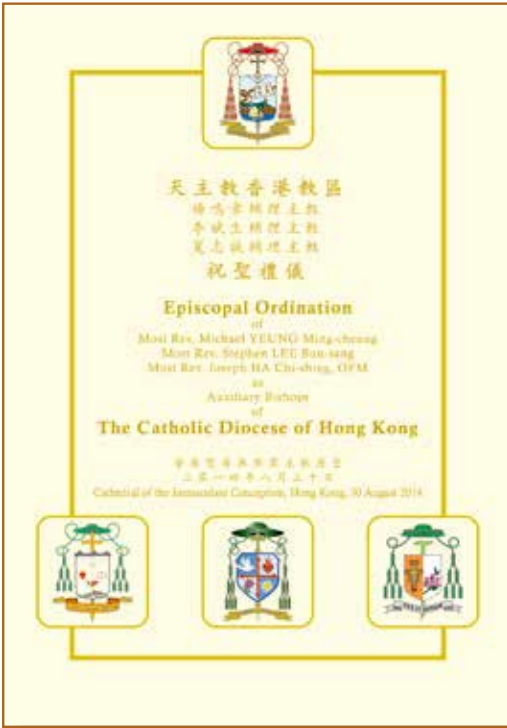
黎鴻昇主教（澳門教區主教）

奧弗貝克主教（德國埃森主教）

菊地功主教（日本新潟教區主教 及
亞洲明愛會長）

劉修一主教（韓國軍人教區主教）

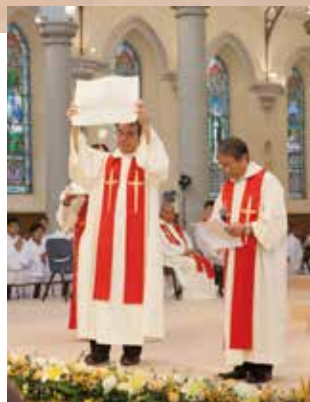
汪中璋主教（美國三藩市總教區榮休輔理主教）





福音後

唱 *Veni Creator Spiritus*、引薦候任主教、宣讀教宗任命狀、
講道、聖秩許諾、諸聖禱文







覆手

(受祝聖者跪下。主禮主教逐一在受祝聖者頭上覆手，不誦念經文；其他主教也同樣覆手，然後站在主禮主教兩旁，直至祝聖禱文結束。)





覆福音書 (主禮主教展開福音書, 逐一覆在受祝聖者頭上; 執事持著, 直至祝聖禱文結束。)

祝聖禱文 (全體主教免冠。主禮主教伸開雙手, 念祝聖禱文:)





傅油

(新主教跪在主禮主教前)

(主禮主教束上圍裙，逐一在新主教頭上傳以「至聖聖油」(Chrism)。



授福音書



指環



禮冠



牧杖



就座、新主教與眾主教行平安禮



彌撒如常舉行

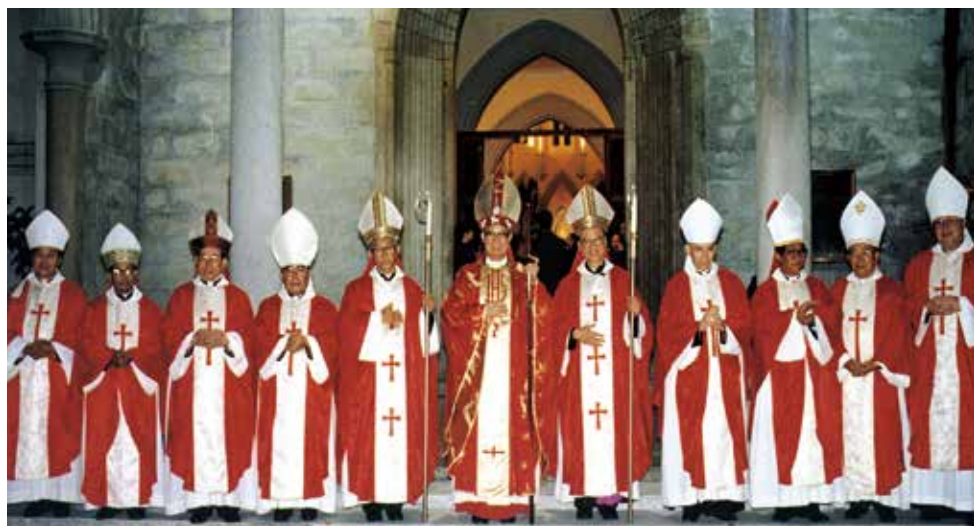


聖域門檻



領聖體後經之後
唱謝主詞；新主教繞場祝福會眾。
可致辭；禮成祝福如常





附錄十 何謂樞機

1. 樞機是誰？

樞機是教宗治理普世教會的職務上主要的助手和顧問。1917年頒布的天主教法典將「樞機」視為教宗的參議會（Senate）。1983年頒布的天主教法典（參照349條及356條）則稱他們為特別組成的團體〔稱為「樞機團」（College of Cardinals）〕，依法享有選舉教宗的權利，並以集體方式協助教宗處理較重要的事項，或個別地協助教宗處理普世教會的日常事務。

2. 歷史沿革：

樞機體制是教會設立的一種職務，並非建基於神律，亦不是神品（聖秩）的一個等級。

樞機的職務，源於羅馬教區的長老（司鐸）團（Presbyterate）。

自公元最初數世紀起，羅馬教區劃分為多個區域，各有一間重點教堂或所謂「本堂」（即堂區教堂：Titular Church）。這些「本堂」按地域分為幾個組別，而這些組別又各自與羅馬五座大殿（Patriarchal Basilicas）保持聯繫。五座大殿是：拉特朗大殿（羅馬主教座堂）、聖伯多祿大殿、聖保祿大殿、聖老楞佐大殿及聖母大殿。

所謂「樞機」，字源上來自拉丁文 *cardo* 一詞，意即「樞紐」或「門鉸」（英文為 *hinge*）。教會視一個教區的主教座堂——主教駐守的地點——為教區的中心或「樞紐」。在教會歷史上，那些駐在座堂的長老（司鐸），或固定地駐在某教堂或「本堂」，或原本為服務某教堂而領受長老（司鐸）聖秩，但後來奉派為另一教堂服務的長老（司鐸），漸漸稱為「長老（司鐸）級樞機」（*Priest Cardinals* 或 *Cardinal Priests*）。在羅馬，「長老（司鐸）級樞機」的職責包括代表羅馬主教，即教宗，在「本堂」及羅馬其中一個大殿奉獻聖祭、分擔教宗行政職務、出席教區會議和擔當教宗的顧問。

由公元最初數世紀起，羅馬亦設有多個執事區（*Deaconries*），由區域執事（*Regional Deacons*）負責愛德服務和物質上的需要，以及協助羅馬幾座大殿的禮儀。他們漸漸稱為「執事級樞機」（*Cardinal Deacons*）。

由於身為羅馬主教的教宗職務日漸繁重，故此教宗邀請那些鄰近羅馬的教區（稱為「羅馬城郊教區」：*Suburbicarian Sees* 或 *Suburban Sees*）的主教來分擔他的職務，包括出任顧問和代表教宗主持拉特朗大殿及其他大殿的隆重禮儀（尤其主日聖祭）。這些羅馬城郊教區傳統上有七個（在公元第七世紀僅有六個），地域及名稱在歷史曾有

改變，但今日教會慣常列舉的是 Ostia, Palestrina, Porto-Santa Rufina, Albano, Velletri-Segni, Frascati, Sabina-Poggio Mirteto 這七個教區，而它們的主教漸漸稱為「主教級樞機」（Cardinal Bishops）。

公元 769 年召開的羅馬教省會議（Roman Synod）規定，羅馬的主教——教宗——必須由羅馬教區의 執事和「長老（司鐸）級樞機」當中選出來。從 1059 年起，為進一步確保教會首牧的選舉不受俗世勢力的影響，教宗尼各老二世（Nicholas II, 1058 - 1061 年）規定，唯獨「主教級樞機」有權選舉教宗，而其他等級的樞機和羅馬教區的聖職班須接納被選出的教宗人選。至於羅馬君王，則只禮貌上獲通知選舉教宗的結果。至公元 1179 年，教宗亞歷山大三世（Alexander III, 1159 - 1181 年）規定，上述三個等級的樞機都有權選舉教宗。

近代的樞機團組織，由 1150 年起開始定型。當時教宗尤真尼三世（Eugene III, 1145 - 1153 年）任命了奧斯底亞（Ostia）的主教為樞機團團長（Dean），又另委任一位教廷總務長（Camerlengo），其職責是在教宗出缺期間，處理教廷行政事務。

從十二世紀起，羅馬教省以外的一些神長，也被委任為樞機。

亦自公元十二世紀起，樞機的職銜，亦授予其

他總主教及主教，而至公元十五世紀，亦授予拉丁禮的宗主教。

自十三至十五世紀，樞機的數目通常不超過 30 名。教宗西斯篤五世（Sixtus V，1585 - 1590 年）於公元 1586 年，參照舊約時代以色列所設的七十位長老，規定樞機的數目為 70 名（主教級 6 名；司鐸級 50 名；執事級 14 名）。這數目一直至教宗若望二十三世（John XXIII，1958-1963 年）才開始增加。

1965 年，教宗保祿六世（Paul VI，1963 - 1978 年）規定，東方禮教會的宗主教（Oriental Patriarchs）若被任命為樞機，應列入主教級。

教宗保祿六世於 1973 年規定，參與選舉教宗大會的樞機人數不得超過 120 名。

按 1929 年簽署的拉特朗條約（Article 21），樞機被視為梵蒂岡城邦的親王（Prince of the Church），縱使他們不是居住於梵蒂岡城內，而是居住於羅馬城內，也享有梵蒂岡國民的權利及特權。

總括而言，樞機的制度源於羅馬教區的聖職班和教省會議（Synod）。在教會歷史上，樞機的職責逐漸由禮儀及牧民層面，轉移到行政層面。

3. 樞機的等級

按照教會傳統，樞機團分為三等級：主教級、長老（司鐸）級，及執事級（參照法典 350 條 1 項）。

「主教級樞機」，由教宗授以羅馬城郊教區銜者，以及東方禮之宗主教而被列入樞機團者。

按傳統，Ostia 城郊教區的領銜主教，同時出任另一個羅馬市郊教區的領銜主教，而且兼任樞機團的團長（Dean），是所有樞機中的首席。（參照法典 350 條 4 項）

東方禮（Oriental Rites）的宗主教（Patriarch）如被任命為樞機，可以本身的宗主教區（Patriarchal See）為銜。（參照法典 350 條 2-3 項）

「長老（司鐸）級樞機」和「執事級樞機」，分別由教宗授以羅馬城內的堂區（Parish）或執事區（Deaconry）銜，使他們在名義上隸屬羅馬教區的神職班。

4. 樞機人選的基本條件：

樞機候任者必須至少是司鐸（意即：可以是司鐸或主教），且有傑出的學識、德行和處事的才幹（參照法典 351 條 1 項）。歷史上出任樞機者包括平信徒、執事、長老（司鐸）和主教。然而，1917 年頒布的天主教法典規定，樞機候任者必須至少為長老（司鐸）。教宗若望二十三世於 1962 年更規定，凡擢陞為樞機者，如果是長老（司鐸），應祝聖為主教，但曾有若干位被任命為樞機的長老（司鐸）基於年齡等理由獲豁免晉牧。

5. 樞機人選通常來自以下三種背景：

- (一) 牧守世界各地一些較重要的總教區 [例如作為省會或首都的總教區，如米蘭、巴黎、紐約、華盛頓、馬尼拉、首爾（漢城）、東京等] 的主教和在傳教史上有重要地位的教區 [如 Mainz（德國）] 的主教。
- (二) 修會會士，尤其是歷史較悠久和較大的修會的會士，如本篤會、方濟會、道明會、耶穌會等。
- (三) 在學術和教會事業上有傑出貢獻的長老（司鐸）或主教。

6. 委任樞機的程序：

傳統上每隔幾年，教宗在二月二十二日「建立聖伯多祿宗座慶日」或另一日期公布新任樞機的名單。擢陞樞機的儀式通常約一個月後在梵蒂岡舉行。

樞機的任命包括三個步驟。首先，教宗在由他召開，並只由在任樞機出席的一個閉門「御前會議」親自提名 (nominate) 及以法令批准 (approve) 一些適當人選。（參照法典 351 條 2 項）其次，教宗發出通知書 (Biglietto) 給個別候任者，並於數周內把全體新樞機名單向全球信眾公布。最後，在教宗主持的御前會議中，新樞機們作信德宣誓、從教宗手中領受紅色的小圓帽 [Zucchetto (skullcap)] 及方型禮帽 (Biretta)，並獲授

以羅馬的一個堂區的領銜主任司鐸職或領銜執事職，以表達他分擔教宗在羅馬教區的牧職。其後，他與教宗及其他樞機一同奉獻聖祭（稱為 Mass of the Rings）時，亦獲贈樞機戒指（Cardinal's Ring），以標誌他崇高的身分、牧職和與羅馬教宗的密切共融。此外，「長老（司鐸）級樞機」及「執事級樞機」，須到他們獲指派的羅馬教區轄下教堂，出席就任領銜主任司鐸或領銜執事的儀式（「主教級樞機」則沒有此儀式）。

7. 樞機的職責：

樞機在其任命獲公布後，立即享有法定的義務和權利。（參照法典 351 條 2 項；樞機的權利列於法典 349 條、357 條 2 項、1405 條 1-2 項、967 條 1 項、1558 條 2 項及 1242 條。）

多個世紀以來，樞機們曾享有治理和監督一些在羅馬城郊教區和在羅馬的堂區和執事轄區的權力。時至今日，他們只是這些地區神形上的贊助人和顧問。（參照法典 357 條 1 項）傳統上一些樞機也曾出任修會的贊助人（Cardinal Protectors），但這制度已於 1964 年取消。

今日，在一般情況下，樞機們的職責（已退休者除外）分為以下兩個組別：

- （一）主教級樞機和執事級樞機駐在梵蒂岡，全職出任宗座部門 [部（Congregations） 、

委員會 (Commissions / Councils) 、法院 (Tribunals) 等的主管或重要職分] 。

- (二) 長老 (司鐸) 級樞機全職牧守世界各地的總教區 (或教區) ，同時兼任上述某些宗座部門的委員 (例如已故胡振中樞機曾出任宗座萬民福音部和禮儀聖事部的委員) 。

特殊情況：

- (一) 出席教宗召開的「御前常會」 (Ordinary Consistory) 和「特別御前會」 (Extraordinary Consistory) 。前者由全體樞機，或至少在羅馬居留的樞機參加，目的一般是為舉行某些極為隆重的活動，但有時是為諮詢某些重大事項。後者由全球各地的樞機出席，或是基於特別需要，或為處理重大事項。(參照法典 353 條 1-3 項)
- (二) 以教宗親身代表 (Legate a latere) 身分，出席隆重典禮或集會，或以教宗特使 (Special Emissary / Envoy) 身分，受教宗委託，執行某項牧靈職務。(參照法典 358 條)
- (三) 參加選舉教宗的會議 (Conclave) [未達八十歲的樞機，有參選權和被選權。按：被選為教宗者原則上可以是樞機團以外的男信徒]。

8. 教宗默存於心中的樞機 (Cardinals in pectore / in petto)

他們是在某些情況下，基於環境因素，在公布新樞機名單時，其名字由教宗保密，待適當時候才由教宗公布出來的神長。在其名字尚未公布期間，這些神長無樞機的任何義務，也不享有任何權利，但當其名為教宗公布後，即應遵守義務，並享有權利，但其所享的樞機席次權 (Right of Precedence)，始自「默存於心」時。(參照法典 351 條 3 項)

9. 為何樞機也稱為「紅衣主教」？

樞機的身分不僅是一位教會神長領受的殊榮，而且也表示，身為樞機者在有必要時，為信仰作證，「流血」捨生亦在所不辭。故此傳統上樞機的服飾 [大禮服 (choir dress)、披肩、方型禮帽等] 都是「鮮紅」色的，因此樞機們也俗稱「紅衣主教」。其實稱他們為「樞機」，不須冠以主教、或長老 (司鐸)、或執事，更為合適。[參照樞機就任儀式「授予方型禮帽 (Biretta)」的經文]

10. 樞機有退休年齡嗎？

樞機的職銜是終身的，然而，在履行職務上，他們有退休年齡。教宗保祿六世於 1970 年規定，年齡達八十歲的樞機無權出席選舉新教宗的大會。此外，年齡達七十五歲者，不再擔當宗座部門的主管，而年齡達

八十歲者就不再出任宗座部門的委員。

11. 樞機團的現況：

多個世紀以來，意大利半島的樞機佔全體樞機的一半以上。在保祿六世（1962-1978年）及若望保祿二世（1978-2005年）任內，樞機數目一直加增，並且比以往更具普世幅度，擴展至全球各地。教宗本篤十六世（Benedict XVI，2005 - 2013年）於2006年2月22日，擢陞了他任內的首批樞機，共15名（12名為八十歲以下），其中包括當時的香港教區主教陳日君。

截至2011年12月22日，樞機總人數達192名，其中109名年齡為八十歲以下。這些樞機來自約70個國家，其中歐洲佔103名，北美19名，拉丁美洲31名，非洲17名，亞洲18名，大洋洲4名。樞機團中有7位樞機來自耶穌會，8位來自方濟會，6位來自慈幼會，另有12位其他會士；其餘來自教區神職人員。

教宗又於2012年1月6日宣布，將於2月18日擢升22位樞機，其中包括香港教區主教湯漢。在這22名候任樞機中，16人來自歐洲，4人來自美洲，兩人來自亞洲。他們當中，18人在80歲以下，擁有教宗選舉權。

12. 中國籍的樞機：

至今，共有七位中國籍神長被委任為樞機：

- 1946年 當時的青島代牧田耕莘（+ 1967年）
被委任為長老（司鐸）級樞機
- 1969年 南京總主教于斌（+ 1978年）被委
任為長老（司鐸）級樞機
- 1979年 上海教區主教龔品梅（+ 2000年）
被委任為長老（司鐸）級樞機
（由教宗默存心中，直到 1991年才公布）
- 1988年 香港教區主教胡振中（+ 2002年）
被委任為長老（司鐸）級樞機
- 1998年 高雄教區主教單國璽（+2012年）
被委任為長老（司鐸）級樞機
- 2006年 香港教區主教陳日君被委任為長老
（司鐸）級樞機
- 2012年 香港教區主教湯漢被委任為長老（司
鐸）級樞機

13. 反思羅馬教會的樞機制度

1. 樞機不是聖秩，而是羅馬主教（教宗）的主要助手和顧問，協助教宗履行宗徒之長的使命，照顧羅馬教區及各地教會（見《擢陞樞機儀式》的「擢陞新樞機」部分）。樞機團在教宗出缺時，亦負責選出新教宗。
2. 樞機團的組成和職責，某程度上，體現了教會的本地及普世幅度。

2.1 首先，今日樞機團成員，選自世界各地，在某程度上，已有其普世幅度。同時，樞機團成員中，有被教宗指派，名義上作為羅馬教區的堂區主任（即司鐸級樞機），或執事（服務）區主任（即執事級樞機）。他們代表著羅馬教區的神職班。

樞機團成員中，也有六位，是領銜作羅馬教省中七個羅馬城郊教區的主教（其中一位主教兼任 Ostia 主教¹，作為樞機團的團長）。他們代表著羅馬教省的其他主教。

今日樞機團中亦有東方禮教會的宗主教；他們也以東方禮教會宗主教身分襄助教宗。

2.2 從樞機團的組成和職務（見《天主教法典》349-359 條），可見羅馬主教（教宗）的主要助手和顧問，是身兼兩職的；他們既是來自世界各地的神職人員，也是

- ① 羅馬的神職班代表長老（司鐸）級樞機和執事級樞機）
- ② 羅馬教省的其他主教（主教級樞機）
- ③ 東方禮教會的宗主教（主教級樞機）

1 按傳統，如果被選的教宗，還不是主教，便由 Ostia 主教主禮，祝聖他作羅馬主教。

2.3 樞機團除了在日常牧靈事務上，作教宗的主要助手和顧問外，當教宗（羅馬主教）出缺時，也負責選出新教宗，因為他們就是羅馬神職班代表、羅馬教省的主教，和東方教會的宗主教。這樣，正與 215 年羅馬聖依玻理（Hippolytus）（《宗徒傳承》2）所說，主教是由地方教會選出，並得到其他主教所認同和祝聖的原則相同。

這原則和做法在某程度上，也體現在其他主教的被選任，及祝聖過程當中。今日地方主教的選任，要得到教宗（宗徒之長）的特殊參與，是為了保障普世教會的聯繫共融，及地方教會的自由（《天主教教理》（1992 年）1559 條）；而且，個別主教作為宗徒繼任人之一，不單是地方教會的首牧，也聯同其他主教，組成普世主教團，尤如宗徒團，在宗徒之長的繼任人——教宗的領導下，關懷和建樹普世的教會（見《天主教教理》（1992 年）880-896,1555-1561 條；又見《授予主教聖秩禮儀》及《教宗就職禮》）。

原著書目

For Further Reading

- Paul Edwards, *Theology of the Priesthood* (Clergy Book Service, 1974) is a concise, historical, and witty essay on the role of priests in Catholicism.
- William Bausch, *Ministry: Traditions, Tensions, Transitions* (Twenty-Third Publications, 1982) looks at what is happening today in the light of history and offers practical suggestions for the future.
- Daniel Donovan, *What Are They Saying About the Ministerial Priesthood?* (Paulist Press, 1992) is a summary of the theology of ministry since Vatican II.
- Bernard Häring, *Priesthood Imperiled* (Liguori/Triumph, 1996) interweaves personal, scriptural, historical, theological, and moral reflections on current church policies and practices.
- Donald Cozzens, *The Changing Face of the Priesthood* (Liturgical Press, 2000) articulates what is happening to the ordained ministry with data from psychology, sociology, and the experience of priests.
- Donald Goergen, ed., *Being a Priest Today* (Liturgical Press, 1992) is a collection of well-written articles on a wide range of topics related to priesthood.
- William Perri, *A Radical Challenge for Priesthood Today* (Twenty-Third Publications, 1996) suggests that traditional priesthood is dying, in preparation for a transformation and rebirth in the future.
- Terrence Sweeney, *A Church Divided* (Prometheus Books, 1992) is based on surveys of Catholic clergy and laity about priestly celibacy and the ordination of women.
- Richard Schoenherr and Lawrence Young, *Full Pews and Empty Altars* (University of Wisconsin Press, 1993) documents the growing priest shortage in the United States.

- Thomas Kane, *Priests Are People, Too!* (Thomas More, 2002) contains personal vignettes and autobiographies that show the human side of ministry.
- Andrew Greeley, *Priests: A Calling in Crisis* (University of Chicago Press, 2004) provides a snapshot of priests in the U.S. based on sociological data and insightful analysis.
- Gerald Coleman, *Catholic Priesthood* (Liguori Publications, 2006) discusses priestly vocation and training in clear and practical terms.
- Christopher Ruddy, *Tested in Every Way* (Crossroad, 2006) reports on a conference covering many aspects of priesthood in the church.
- David Bohr, *The Diocesan Priest* (Liturgical Press, 2009) sets forth the traditional understanding of priesthood as dating back to the New Testament and exercising supernatural powers received in ordination.
- Ronald Witherup, *Gold Tested in Fire* (Liturgical Press, 2012) uses scripture and history to re-envision the priest as shepherd, poet, sage, and teacher.

For Further Study

History—General

- Bernard Cooke, *Ministry to Word and Sacraments* (Fortress Press, 1976) is a scholarly and thorough treatment of the history and theology of ministry which also provides background for understanding the development of the other sacraments in relation to the priesthood.
- Kenan Osborne, *Priesthood: A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church* (Paulist Press, 1988) is a thorough, detailed, and balanced exposition of the subject.
- Patrick Dunn, *Priesthood: A Reexamination of the Roman Catholic Theology of the Presbyterate* (Alba House, 1990) documents the history of ordained ministry and discusses the contemporary situation in some detail.
- Paul Bernier, *Ministry in the Church* (Twenty-Third Publications, 1992) uses historical analysis to shed light on the meaning and practice of ministry and priesthood today.
- Leon Streider, *The Promise of Obedience* (Liturgical Press, 2001) looks at the promise made to the local bishop in the ordination rite from its first beginnings to the present.

History—Early Church

- David Bartlett, *Ministry in the New Testament* (Fortress Press, 1993) connects Catholic and Protestant statements on ministry with biblical principles and values.
- Marjorie Warkentin, *Ordination: A Biblical-Historical View* (William B. Eerdmans, 1982) traces the ritual of laying on of hands from its Jewish precedents to its early Christian developments.
- PHEME PERKINS, *Ministry in the Pauline Churches* (Paulist Press, 1982) examines the diverse roles and functions of ministers during the first decades of Christianity.
- Raymond Brown, *Priest and Bishop: Some Biblical Reflections* (Paulist Press, 1970) examines the New Testament for the origins of the Catholic clergy.
- Nathan Mitchell, *Mission and Ministry* (Michael Glazier, 1982) presents the history and theology of ordained ministry, with special emphasis on the first three centuries of Christianity.
- John Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church* (Holy Cross Orthodox Press, 2001) Uses writings

from the first three centuries to argue that church unity is grounded in spiritual union with Christ in the liturgy led by a single bishop.

James Mohler, *The Origin and Evolution of Priesthood* (Alba House, 1970) shows the development from the early Christian community to the fifth century.

Carl Volz, *Pastoral Life and Practice in the Early Church* (Fortress Press, 1990) looks at the office and functions of the pastor during the first five centuries, including the pastoral role of women.

John Gibaut, *The Cursus Honorum* (Peter Lang, 2000) is a comprehensive study of the development of sequential ordination in the patristic and medieval periods.

Peter Norton, *Episcopal Elections 250-600* (Oxford University Press, 2007) examines the procedures, benefits, and drawbacks of electing bishops during the patristic period.

Sharon McMillan, *Episcopal Ordination and Ecclesial Consensus* (Liturgical Press, 2005) describes how the right of local churches to elect or consent to the appointment of their own bishops was lost as the power of the papacy increased.

Theology

Thomas O'Meara, *Theology of Ministry* (Paulist Press, 1999) develops an understanding of ministry that embraces clerical and lay, professional and volunteer service in the church.

Michael Lawler, *A Theology of Ministry* (Sheed and Ward, 1990) is a solid introduction to the different meanings and types of ministry in the church today.

David Power, *Ministers of Christ and His Church* (Geoffrey Chapman, 1969) is a detailed study of the theology of pastoral ministry from early Christian times to recent times.

Edward Schillebeeckx, *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ* (Crossroad, 1981) looks at current issues concerning the priesthood in the light of New Testament and historical precedents. *The Church with a Human Face* (1985) revises the argument of the previous book and challenges Catholics to rethink the meaning and practice of ministry.

Donald Goergen and Ann Garrido, eds., *The Theology of Priesthood* (Liturgical Press, 2000) contains papers from a colloquium sponsored by the Dominican order.

Susan Wood, *Sacramental Orders* (Liturgical Press, 2000) offers a commentary on the ordination rites as well as a theology of the orders of bishop, priest, and deacon.

Jean Galot, *Theology of the Priesthood* (Ignatius Press, 1984) presents a contemporary understanding of the Catholic priesthood developed along rather traditional lines.

Gisbert Greshake, *The Meaning of Christian Priesthood* (Christian Classics, 1989) argues that there is an essential difference between priest and laity in virtue of priestly ordination and consecration.

Michael Richards, *A People of Priests* (Darton, Longman and Todd, 1995) tries to pin down the difference between the priesthood of the presbyterate and the priesthood of the faithful.

Avery Dulles, *The Priestly Office* (Paulist Press, 1997) contains five lectures to priests, reflecting on the Catholic understanding of priesthood.

Thomas Acklin, *The Unchanging Heart of the Priesthood* (Emmaus Road, 2005) offers a traditional understanding of priesthood as resulting from an ontological transformation of the ordained.

Matthew Levering, ed., *On the Priesthood* (Rowman and Littlefield, 2003) is a modest selection of historical texts about the priesthood, episcopacy, and papacy. *Christ and the Catholic Priesthood* (Hillenbrand Books, 2010) argues that Christ founded the priesthood for a church that reflects the hierarchical nature of the Trinity.

Ministerial Life and Spirituality

- Richard McBrien, *Ministry: A Theological, Pastoral Handbook* (Harper and Row, 1987) discusses ministry from a broad perspective and proposes a fundamental spirituality for ministry.
- Priests for the New Millennium* (USCCB, 2000) is a collection of essays on the ministerial priesthood by American bishops.
- Robert Kinast, *Sacramental Pastoral Care* (Pueblo, 1984) explores the role of the priest in sacramental ministry through reflection on case studies.
- Elaine Ramshaw, *Ritual and Pastoral Care* (Fortress Press, 1987) examines the central role that ministers play in their function as leaders of church rituals.
- Mark O'Keefe, *The Ordination of a Priest* (Abbey Press, 1999) draws implications from the rite of ordination for priestly life and spirituality.
- Basil Pennington and Carl Arico, *Living Our Priesthood Today* (Our Sunday Visitor, 1987) presents reflections by two priests on the charism and ministry of priesthood in the contemporary church.
- John Fogarty, *The Catholic Priest: His Identity and Values* (Sheed and Ward, 1988) analyzes the beliefs and values of priests through the results of a sociological survey.
- William Maestri, *A Priest to Turn To* (Alba House, 1989) proposes biblical models for priests in their pastoral roles today.
- Douglas Morin, *Instrument of Peace* (Alba House, 1989) discusses spiritual growth through prayer and meditation, celibacy and friendship, sacramental and pastoral ministry.
- Thomas Rausch, *Priesthood Today* (Paulist Press, 1992) reviews the changing situation of American Catholic priests in the decades following Vatican II.
- Timothy Dolan, *Priests for the Third Millennium* (Our Sunday Visitor, 2000) collects conferences given to Catholic seminarians in Rome in the 1990s.
- George Guiver et al., *Priests in a People's Church* (SPCK, 2001) looks from an Anglican perspective at issues pertinent to all churches that have ordained clergy.
- George Aschenberger, *Quickening the Fire in Our Midst* (Loyola Press, 2002) develops an understanding of identity and spirituality tailored to the active and collaborative.
- Dominic Grassi, *Still Called by Name* (Loyola Press, 2003) offers personal reflections on the challenges and rewards of being a priest.
- Howard Bleichner, *View from the Altar* (Crossroad, 2004) contrasts many aspects of priestly life and ministry before and after the Second Vatican Council.
- Michael Hehir, *The Lost Art of Walking on Water* (Paulist Press, 2004) deals honestly with priestly life and well-being in the wake of clergy shortages and sex scandals.
- Stephen Rossetti, *The Joy of Priesthood* (Ave Maria Press, 2005) discusses why most priests find great satisfaction in their ministry. *Born of the Eucharist* (Ave Maria Press, 2009) collects reflections by priests and bishops on how their spiritual life is nourished by the sacrament. *Why Priests Are Happy* (Ave Maria Press, 2011) presents the findings of a survey of priests in the United States.

Marriage and Celibacy

- Jean-Paul Audet, *Structures of the Christian Priesthood* (Macmillan, 1968) discusses the development of priestly lifestyle from marriage to celibacy.
- William Bassett and Peter Huizing, eds., *Celibacy in the Church* (Herder and Herder, 1972) contains a good collection of articles on past and recent aspects of the issue.
- Anne Llewellyn Barstow, *Married Priests and the Reforming Papacy* (Edwin Mellin Press, 1982) traces the history of clerical marriage through the first centuries of Christianity and the increasing devaluation of sexuality in the late Roman world.
- Charles Gallagher and Thomas Vandenberg, *The Celibacy Myth* (Crossroad, 1987) is a positive presentation of celibacy as a special charism in, of, and for the church.
- Joseph Fichter, *The Pastoral Provisions—Married Catholic Priests* (Sheed & Ward, 1989) discusses the acceptance of married Anglican and Episcopalian clergy into the Roman Catholic Church.
- Christian Cochini, *Apostolic Origins of Priestly Celibacy* (Ignatius Press, 1990) equates celibacy with sexual continence in marriage to argue for celibacy after ordination.
- Joseph Fichter, *Wives of Catholic Clergy* (Sheed and Ward, 1992) looks at the history and current practice of priests having wives, and of the treatment of women in relation to clergy.
- Heinz-J. Vogels, *Celibacy—Gift or Law?* (Sheed and Ward, 1993) argues that if celibacy is a special charism, it cannot be mandated for all.
- Alfons Maria Stickler, *The Case for Clerical Celibacy* (Ignatius Press, 1995) makes its case partly by ignoring married clergy in the early church.
- A. W. Richard Sipe, *Celibacy* (Liguori Publications, 1996) talks in plain language about sexuality, personal development, and spirituality. *Celibacy in Crisis* (Brunner-Routledge, 2003) examines problems associated with a celibate priesthood, including sexual relations with women, men, and minors. *Living the Celibate Life* (Liguori Publications, 2004) affirms the possibility and goodness of a celibate lifestyle.
- Stanley Jaki, *Theology of Priestly Celibacy* (Christendom Press, 1997) develops a balanced and nuanced understanding of the relationship between priesthood and celibacy.
- Stefan Heid, *Celibacy in the Early Church* (Ignatius Press, 2000) presents sometimes strained arguments that Catholic clergy practiced celibacy since the time of the apostles.
- Joseph Allen, ed., *Vested in Grace* (Holy Cross Orthodox Press, 2001) offers articles on married clergy in Orthodox churches in the past and present.
- Richard Schoenherr, *Goodbye Father* (Oxford University Press, 2002) argues that changing the rule of celibacy would lead to a more inclusive church by softening the patriarchy inherent in hierarchical structures.
- Michael Crosby, *Rethinking Celibacy, Reclaiming the Church* (Wipf and Stock, 2003) argues that imposed celibacy is a means of maintaining control that has become a dysfunctional structure of clericalism and authoritarianism.
- William Phipps, *Clerical Celibacy* (Continuum, 2004) is a history of the practice from pre-Christian times to the present.
- Donald Cozzens, *Freeing Celibacy* (Liturgical Press, 2006) examines the many rewards of celibacy but suggests that it should be optional.
- Helen Parish, *Clerical Celibacy in the West* (Ashgate, 2009) is a detailed historical study of celibacy, focusing especially on medieval Catholicism and early Protestantism.
- John Cavadini, ed., *The Charism of Priestly Celibacy* (Ave Maria Press, 2012) assembles recent articles in support of celibacy and showing that it can be a healthy and happy lifestyle.

Permanent Deacons

- Edward Echlin, *The Deacon in the Church* (Alba House, 1971) is a brief but thorough history of the diaconate from apostolic times to the present.
- Norbert Brockman, *Ordained to Service* (Exposition Press, 1976) is another brief and clear presentation of the development and meaning of the permanent diaconate.
- Patrick McCaslin and Michael Lawler, eds., *Sacrament of Service* (Paulist Press, 1986) compares the intended vision and the actual reality of the permanent diaconate.
- Timothy Shugrue, *Service Ministry of the Deacon* (United States Catholic Conference, 1988) summarizes the official understanding of the nature and role of the permanent diaconate in the American church.
- Lynn Sherman, *The Deacon in the Church* (Alba House, 1991) looks at the diaconate in history, describes its restoration after Vatican II, and recounts personal experiences in the ministry.
- James Barnett, *The Diaconate: A Full and Equal Order* (Trinity Press International, 1995) offers a detailed history of the diaconate and a description of the restored diaconate in the Roman Catholic and Episcopal churches.
- Owen Cummings, *Deacons and the Church* (Paulist Press, 2004) is a well-rounded treatment that touches on the history, theology, and practical dimensions of diaconal ministry.
- Michael Kwatera, *The Liturgical Ministry of Deacons* (Liturgical Press, 2005) describes the duties of deacons in a wide range of liturgical settings.
- James Keating, ed., *The Deacon Reader* (Paulist Press, 2006) is a readable collection written mostly by deacons and priests.
- Kenan Osborne, *The Permanent Diaconate* (Paulist Press, 2007) examines this revived ministry in the context of Vatican II ecclesiology and post-conciliar developments.
- William Ditewig, *The Emerging Diaconate* (Paulist Press, 2007) presents a detailed picture of the permanent diaconate in America and develops a theology of diaconal ordination.
- With Michael Tkacik, eds., *Forming Deacons* (Paulist Press, 2010) collects articles on the human, spiritual, intellectual, and pastoral dimensions of diaconal training.

The Ordination of Women—Historical Background

- Haye van der Meer, *Women Priests in the Church?* (Temple University Press, 1973) examines biblical, patristic, and doctrinal texts usually invoked against the ordination of women.
- Roger Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Liturgical Press, 1976) supplies a balanced view of the historical data from the first to the sixth century.
- Elizabeth Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament* (Paulist Press, 1980) develops evidence from scriptural sources that women played important roles in early Christian communities.
- Ben Witherington, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge University Press, 1988) discusses and documents women's leadership roles during the first Christian centuries.
- Karen Torjesen, *When Women Were Priests* (Harper San Francisco, 1990) claims that women held leadership positions in early Christianity, but most of these were lost by the fourth century.
- Ute Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity* (Liturgical Press, 2000) investigates the diverse roles that women played in the apostolic and patristic periods, using evidence from official documents, other writings, and inscriptions.

- Bernard Cooke and Gary Macy, eds., *The Ordination of Women in a Medieval Context* (Scarecrow Press, 2002) reprints two scholarly articles on the ordination of women up to and after the twelfth century.
- John Wijngaards, *No Women in Holy Orders?* (Canterbury Press, 2002) examines manuscript evidence from the third century onward regarding the ordination of women as deacons. *Women Deacons in the Early Church* (Crossroad, 2006) translates 35 historical documents and provides a scholarly commentary on the issue.
- Ida Ramig, *The Priestly Office of Women* (Scarecrow Press, 2004) traces the origins of sex discrimination against women's ordination to the publication of Gratian's *Decree* in the twelfth century.
- Kevin Madigan and Carolyn Osiek, *Ordained Women in the Early Church* (Johns Hopkins University Press, 2005) documents and comments on references to women as deacons and presbyters through the eighth century.
- Gary Macy, *The Hidden History of Women's Ordination* (Oxford University Press, 2008) uses medieval documents to show that deaconesses, abbesses, and other female ministers were ordained until the twelfth century.

The Ordination of Women—Official Teaching

- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Declaration on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood* (USCC, 1977) provides the text and an official commentary on the position of the Catholic Church and the reasons supporting that position.
- Leonard and Arlene Swidler, eds., *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Paulist Press, 1977) collects fifty articles by Catholic scholars who critique one or another aspect of the reasoning and conclusion of the declaration.
- Carroll Stuhlmüller, ed., *Women and Priesthood* (Liturgical press, 1978) contains additional articles responding to the Vatican declaration on the admission of women to the priesthood.
- David Maloney, *The Church Cannot Ordain Women to the Priesthood* (Franciscan Herald Press, 1978) is a short apologia in plain language for the Vatican's declaration on the ordination of women.
- Manfred Hauke, *Women in the Priesthood?* (Ignatius Press, 1988) argues on historical, doctrinal, and ontological grounds that women are incapable of being ordained priests.
- John Paul II, *Ordinatio Sacerdotalis* (USCC, 1994) is an official restatement of the Catholic Church's position on the impossibility of ordaining women set forth in 1976.
- Simone St. Pierre, *The Struggle to Serve* (McFarland, 1994) contrasts Catholic restrictions on the ordination of women with scriptural, historical, and theological arguments for women's ministry.
- Elisabeth Schüssler Fiorenza and Hermann Häring, eds., *The Non-Ordination of Women and the Politics of Power* (Orbis Books, 1999) presents articles critical of the Vatican's policies and procedures.
- John Wijngaards, *The Ordination of Women in the Catholic Church* (Continuum, 2001) analyzes the prohibition of women's ordination and attacks it head-on.
- Gerhard Ludwig Müller, *Priesthood and Diaconate* (Ignatius Press, 2002) explains why the Catholic Church does not ordain women to either of these holy orders.
- Deborah Halter, *The Papal "No"* (Crossroad, 2004) is a comprehensive history and theology of both sides of the women's ordination issue in the Catholic Church.

Sara Butler, *The Catholic Priesthood and Women* (Liturgy Training Publications, 2007) explains and defends the teaching that the church has not been authorized by Christ to ordain women.

Ordination of Women—Theological and Pastoral Dimensions

Paul Jewett, *The Ordination of Women* (William B. Eerdmans, 1980) analyzes and responds to the major arguments against the possibility of ordaining women.

Phyllis Zagano, *Holy Saturday* (Crossroad, 2000) argues that women should be ordained to the diaconate rather than to the priesthood. *Women in Ministry* (Paulist Press, 2012) looks at the possibility of ordaining women to the diaconate based on precedents in history and in other churches.

Kelley Raab, *When Women Become Priests* (Columbia University Press, 2000) asks how the Catholic Church will be different when the title of the book becomes a reality.

Miriam Therese Winter, *Out of the Depths* (Crossroad, 2001) is a biography of Ludmila Javorova, who was ordained a Roman Catholic priest to bring the sacraments to women in communist Czechoslovakia.

Mary Jeremy Daigler, *Incompatible with God's Design* (Rowman and Littlefield, 2012) is a comprehensive history of the Roman Catholic women's ordination movement in the United States.

Gary Macy, William Ditewig, and Phyllis Zagano, *Women Deacons* (Paulist Press, 2012) is a very readable account of how women served as deacons in the past, and what the service of women deacons might look like in the future.

Ordination of Women—Ecumenical Dimensions

Thomas Hopko, ed., *Women and the Priesthood* (St. Vladimir's Seminary Press, 1999) presents articles that support the traditional view and some that question the exclusion of women.

Elisabeth Behr-Sigel, *The Ministry of Women in the Church* (Oakwood Publications, 1987) examines the place and privileges of women within the Orthodox tradition.

Kyriaki Kardoyanes Fitzgerald, *Women Deacons in the Orthodox Church* (Holy Cross Orthodox Press, 1998) shows how this office arose and declined in the East, and argues for its restoration.

Stanley Grenz, *Women in the Church* (InterVarsity Press, 1995) sheds light on Catholic issues from a Protestant perspective.

Jacqueline Field-Bibb, *Women Towards Priesthood* (Cambridge University Press, 1991) documents and interprets movements toward women's ordination in the Methodist, Anglican, and Catholic churches.

Mark Chaves, *Ordaining Women* (Harvard University Press, 1997) looks at institutional changes taking place in churches that allow women to have pastoral roles.

A. M. Allchin and others, *A Fearful Symmetry?* (SPCK, 1992) presents arguments against the ordination of women, written by an ecumenical group of women and men.

Paul Avis, ed., *Seeking the Truth of Change in the Church* (T&T Clark, 2004) contains Anglican reflection on the ordination of women and its impact on this worldwide communion.

Ian Jones, Janet Wootten, and Kirsty Thorpe, eds., *Women and Ordination in the Christian Churches* (Continuum, 2008) examines the issue from an interdenominational and international perspective.

Expanded and Non-Ordained Ministry

- Yves Congar, *Lay People in the Church* (Newman Press, 1957) is the ground-breaking classic on the importance of the vast majority of church members.
- Leonard Doohan, *The Lay-Centered Church* (Winston Press, 1984) assesses the situation today in terms of ministry and spirituality.
- Robert Kinast, *Caring for Society* (Thomas More Press, 1985) describes the emergence of lay ministry in the Catholic Church and develops a biblical and sociological theology of this new reality.
- Peter Gilmour, *The Emerging Pastor* (Sheed and Ward, 1986) looks at what happens when sisters replace priests as administrators of rural parishes.
- Kenan Osborne, *Ministry: Lay Ministry in the Roman Catholic Church* (Paulist Press, 1993) is an exhaustive study of the history and theology of ministry, lay and otherwise.
- James and Evelyn Whitehead, *The Emerging Laity* (Doubleday, 1986) discusses the problems of leadership and collaboration in a church with both clerical and lay ministers.
- Dean Hoge, *The Future of Catholic Leadership* (Sheed and Ward, 1987) analyzes the priest shortage with statistical research and discusses options for dealing with it.
- Michael Cowan, ed., *Alternative Futures for Worship, Volume 6: Leadership Ministry in Community* (Liturgical Press, 1987) contains articles that explore the nature and function of Christian leadership and suggest new rites for a variety of church ministries.
- Jay Dolan and others, *Transforming Parish Ministry* (Crossroad, 1990) closely examines the history of Catholic ministry—clerical, religious, and lay—in America from 1930 to the present.
- Norman Cooper, *Collaborative Ministry* (Paulist Press, 1993) proposes a model of ministry based on a universal call to holiness and discipleship.
- Greg Dues and Barbara Walkley, *Called to Parish Ministry* (Twenty-Third Publications, 1995) invites lay people who feel called to ministry to reflect on their identity, attitude, and spirituality.
- Zeni Fox, *New Ecclesial Ministry* (Sheed and Ward, 1997) is a comprehensive overview of professional lay ministry as it is emerging in the United States.
- Together in God's Service* (NCCB, 1998) presents papers from a colloquium on ecclesial lay ministry sponsored by the National Conference of Catholic Bishops.
- Loughlan Sofield and Carroll Juliano, *Collaboration* (Ave Maria Press, 2000) offers practical advice for developing and maintaining collaborative relationships in ministry.
- Michael Christensen, ed., *Equipping the Saints* (Abingdon Press, 2000) gathers contributions about ministry based on the priesthood of all believers and ignoring differences between clergy and laity.
- Graham Buxton, *Dancing in the Dark* (Paternoster Press, 2001) professes to be an exercise in practical theology treating theological and pastoral aspects of ministry.
- Virginia Stillwell, *Priestless Parishes* (Thomas More, 2002) looks at the phenomenon and the theology of Catholic parishes without clergy in residence.
- Susan Wood, ed., *Ordering the Baptismal Priesthood* (Liturgical Press, 2003) collects papers from a conference on the theology of lay and ordained ministry.
- Ruth Wallace, *They Call Him Pastor* (Paulist Press, 2003) examines the phenomenon of priestless parishes with statistics, sociology, canon law, and anecdotes.
- Edward Hahnenberg, *Ministries: A Relational Approach* (Crossroad, 2003) makes the case for erasing the line between clergy and laity in a re-visioning of Catholic ministry.

- Co-Workers in the Vineyard of the Lord* (USCCB, 2005) outlines the current understanding and practice of lay ecclesial ministry in the Catholic Church.
- Paul Lakeland, *Catholicism at the Crossroads* (Continuum, 2009) argues that the laity can save the church from clericalism and irrelevance by demanding transparency in governance and by engaging in dialogue.
- Matthew Clark, *Forward in Hope* (Ave Maria Press, 2009) is written by a bishop who progressed from hesitation to enthusiasm about lay ecclesial ministry.
- Kathy Hendricks, *Parish Life Coordinators* (Loyola Press, 2009) is a short and clear introduction to the ministry of administering parishes that do not have priest pastors.
- Zeni Fox, ed., *Lay Ecclesial Ministry* (Rowman and Littlefield, 2010) assembles articles on lay leadership from the perspectives of scripture, history, spirituality, and pastoral practice.
- Donna Eschenauer and Harold Daly Horrell, eds., *Reflections on Renewal* (Liturgical Press, 2011) offers reflections on the USCCB document, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord*, from a variety of practical and theoretical perspectives.
- William Cahoy, ed., *In the Name of the Church* (Liturgical Press, 2012) collects articles on the vocation of lay ecclesial ministry and its authorization, both canonically and ritually.

Contemporary Issues

- Jason Berry, *Lead Us Not Into Temptation* (Doubleday, 1992) was one of the first books to thoroughly investigate reports of pedophilia by Catholic priests.
- A. W. Richard Sipe, *Sex, Priests, and Power* (Brunner/Mazel, 1995) analyzes the emerging pedophilia crisis using research data and anecdotal information.
- Philip Jenkins, *Pedophiles and Priests* (Oxford University Press, 1996) reports on the clergy pedophilia crisis as it appeared in the early 1990s.
- Stephen Rossetti, *A Tragic Grace* (Liturgical Press, 1996) is a short, balanced discussion of child abuse scandals and their effects on attitudes toward the priesthood.
- Thomas Plante, ed., *Bless Me Father for I Have Sinned* (Praeger, 1999) presents articles by psychologists and other professionals involved in treating clergy sex abusers. *Sin Against the Innocents* (Praeger, 2004) contains articles that are critical of the church's failure to prevent clerical sex abuse, and of its institutional response to the problem.
- Ron O'Grady, *The Hidden Shame of the Church* (WCC Publications, 2001) looks at the problem of child sex abuse by ministers in many churches and many countries.
- Donald Cozzens, *Sacred Silence* (Liturgical Press, 2002) treats sexual issues in the context of institutional behavior, social change, and moral principles.
- Ben Bradlee and others, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church* (Little, Brown and Company, 2002) documents the abuse of children by priests and the abuse of power by bishops, leading to scandals in Boston and other dioceses.
- Len Sperry, *Sex, Priestly Ministry, and the Church* (Liturgical Press, 2003) briefly but professionally reviews the major factors involved in sexual misconduct by priests.
- Kathryn Flynn, *The Sexual Abuse of Women by Members of the Clergy* (McFarland and Company, 2003) is an interdenominational approach to the problem, which is as prevalent in Protestant churches as in the Catholic Church.
- Promise to Protect, Pledge to Heal* (USCCB, 2003) is a statement of episcopal commitment that also includes norms for dealing with allegations of sexual abuse by priests or deacons.

- Donald Boisvert and Robert Goss, eds., *Gay Catholic Priests and Clerical Sexual Misconduct* (Haworth Press, 2005) attacks the premise that homosexuals commit pedophilia and therefore should not be ordained as priests.
- R. Karl Hanson, Friedemann Pfäfflin, and Manfred Lütz, eds., *Sexual Abuse in the Catholic Church* (Libreria Editrice Vaticana, 2004) prints proceedings from a Vatican conference on the abuse of children and young people by Catholic clergy.
- Mary Gail Frawley-Odea, *Perversion of Power* (Vanderbilt University Press, 2007) analyzes the psychological dynamics of clerical sex abuse, showing how it was enabled by bishops, laypeople and other priests.
- George Wilson, *Clericalism* (Liturgical Press, 2008) looks at how clergy and laity adopt attitudes that lead to the abuse of power and betrayal of trust.
- Russell Shaw, *Nothing to Hide* (Ignatius Press, 2008) discusses the clerical culture of secrecy in relation to clergy sex abuse.
- Nicolas Cafardi, *Before Dallas* (Paulist Press, 2008) traces the American bishops' response to reports of clergy sex abuse before they adopted strict norms for the protection of children in 2002.
- Thomas Plante and Kathleen McChesney, eds., *Sexual Abuse in the Catholic Church* (Praeger, 2012) examines the decade following the U.S. bishops' 2002 charter for protecting children against sexual abuse by church workers.

編者補充書目

有關聖秩聖事的禮儀書

聖依玻理 (St. Hippolytus +235 年) 《宗徒傳承》 (*The Apostolic Tradition* 約 215 年)

La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, Essai de Reconstitution par Dom Bernard Botte, O.S.B., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, Germany, 1963.

Bradshaw Paul, Johnson Maxwell, and Phillips Edward, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 2002.

Stewart-Sykes, Alistair (trans.), Hippolytus, *On the Apostolic Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2001.

麥景鴻譯，「聖神在教會內——希坡利忒的「宗徒傳統」」，《神學年刊》，香港，1981年，30-55頁；羅國輝 2015 年校正。

Pontificale Romanum 1596 年

Pontificale Romanum, editio iuxta typicam, Marietti, 1962.

張克定譯，《公教聖秩典禮》，（山東）兗州教區，1948 年。

《香港教區徐誠斌輔理主教祝聖大典》，1967 年 10 月 7 日。

De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum (Pontificale Romanum: ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli Pp. VI editum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum), editio typica altera, Typis polyglottis vaticanis, 1989 (editio typica, 1968)

Institutio Lectoris, Typis polyglottis vaticanis, 1972

Institutio Acolythy, Typis polyglottis vaticanis, 1972

《授秩禮典：（一）聖職委任儀式》，台灣地區主教團禮儀委員會編譯，天主教教務協進會，台北，1990 年。

《授秩禮典：（二）執事聖秩授予儀式》，台灣地區主教團禮儀委員會編譯，天主教教務協進會，台北，1990年。

《授秩禮典：（三）司鐸聖秩授予儀式》，台灣地區主教團禮儀委員會編譯，天主教教務協進會，台北，1990年。

《授秩禮典：（四）主教聖秩授予儀式》，台灣地區主教團禮儀委員會編譯，天主教教務協進會，台北，1990年。

《天主教香港教區陳日君助理主教、湯漢輔理主教祝聖禮儀》，香港教區禮儀委員會，香港，1996年12月9日。

《授予執事聖秩禮儀》，香港教區禮儀委員會，香港，1996年。

《授予司鐸聖秩禮儀》，香港教區禮儀委員會，香港，1998年。

《讀經員、輔祭員授職禮》，香港教區禮儀委員會、香港教區聖神修院合譯及編印，2012年。

《聖秩候選人收錄禮》，香港教區禮儀委員會、香港教區聖神修院合譯及編印，2012年。

《天主教香港教區楊鳴章輔理主教、李斌生輔理主教、夏志誠輔理主教祝聖禮儀》，香港教區禮儀委員會，香港，2014年8月30日。

梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965年）

有關聖秩聖事的文件

Sacrosanctum Concilium 1963 (=SC), AAS 56 (1964)

「禮儀憲章」，1963年12月4日，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），141-194頁。

Lumen gentium 1964 (=LG), AAS 57 (1965)

「教會憲章」，1964年11月21日，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），3-111頁。

Gaudium et spes 1965 (=GS), AAS 58 (1966)

「論教會在現代世界牧職憲章」，1965年12月7日，
《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），197-318頁。

Christus Dominus 1965 (=CD), AAS 58 (1966)

「主教在教會內牧靈職務法令」，1965年10月28日，
《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），321-354頁。

Optatam Totius 1965, (=OT), AAS 58 (1966)

「司鐸培養法令」1965年10月28日，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），409-430頁。

Apostolicam Actuositatem 1965 (=AA), AAS 58 (1966)

「教友傳教法令」，1965年11月18日，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），453-495頁。

Presbyterorum Ordinis 1965 (=PO), AAS 58 (1966)

「司鐸職務與生活法令」1965年12月7日，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），357-405頁。

有關聖秩聖事的教會文件

Denzinger Henricus and Schönmetzer Adolfus, S.I.,
Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum
(=DS), 36th ed., Barcelona, Herder, 1976

《天主教會訓導文獻選集》，鄧辛疾、蕭默治編纂，
（台北）施安堂譯及出版，1975年（初版）。

輔仁神學著作編譯會，《公教會之信仰與倫理教義
選集》，光啟文化事業，台北，2013年。

教宗良十三世《宗座操心書信》（關於聖公會的神職
人員是否有效），1896年9月13日 (Pope Leo XIII,
Apostolicae curae, 1896)。見本書附錄四，186-190頁。

教宗比約十二世《神品聖事》宗座憲章（論神品聖事的「質」*materia*與「模」*forma*），1947年11月30日 (Pope Pius XII, *Sacramentum Ordinis*, 1947, AAS 40 (1948))，見本書附錄五，192-196頁。

有關執事職務：

教宗保祿六世，《執事聖秩》自動手諭，1967年6月18日 (Pope Paul VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 1967 AAS 59 (1967)) (DOL 309)。

羅馬公教教育部，《如何達至認知》函件，1969年7月16日 (Congregation for Catholic Education, *Come è a conoscenza*, 1969, CommRel 51 (1970) 269-270)) (DOL 314)。

教宗保祿六世，《為牧養》自動手諭，1972年8月15日 (Pope Paul VI, *Ad pascendum*, 1972, AAS 64 (1972)) (DOL 319)。

（香港）教區終身執事制專責小組編，《香港教區應否設立終身執事職（資料手冊）》，（香港教區）司鐸議會，香港，1990年。

羅馬公教教育部及聖職部，《培育終身執事的基本守則、終身執事職務及生活指南》，1998年2月22日 (Congregation for Catholic Education, Congregation for the Clergy, *Basic Norms for the Formation of Permanent Deacons – Directory for the Ministry and Life of Permanent Deacons*, 1998, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1998)。天主教香港教區終身執事專責小組譯，天主教教務協進會出版社，台北，1999年。

有關長老（司鐸）職務：

教宗保祿六世，《司鐸獨身》通諭，1967年6月24日 (Pope Paul VI, *Sacerdotalis Caelibatus*, 1967, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1967)。沈鼎臣譯，《鐸聲》，第60期，1967年，鐸聲月刊社，台北，1-27頁。

羅馬信理部，《有關婦女接受司祭職問題的聲明》，1976年10月15日 (Congregation for the Doctrine of the Faith, *Inter insiniores*, 1976, AAS 69 (1977)) (DOL 321)。王愈榮譯，《鐸聲》，第164期，1977年，鐸聲月刊社，台北，8-16頁。

羅馬萬民福音部，《教區司鐸牧靈手冊》，1989年10月1日 (Congregation for the Evangelization of Peoples, *Pastoral Guide for Diocesan Priests in Churches Dependent on the Congregation for the Evangelization of Peoples*, 1989)。台灣地區主教團秘書處譯，天主教教務協進會，台北，1990年。

教宗若望保祿二世，《我要給你們牧者》宗座勸諭，1992年3月25日 (Pope John Paul II, *Pastores Dabo Vobis*, 1992, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1992)。台灣地區主教團秘書處譯，天主教教務協進會，台北，1993年。

羅馬聖職部，《司祭職務及生活指南》，1993年1月31日；2013年2月11日新版 (Congregation for the Clergy, *Directory on the Ministry and Life of Priests*, 1994; New Edition, 2013)。台灣地區主教團秘書處譯，天主教教務協進會，台北，1993年。(2013年新版：中文正在翻譯。)

教宗若望保祿二世，《守獨身的恩典》會晤加拿大東部主教們述職時的致詞，1993年11月8日 (羅馬觀察報，1993年11月17日)。劉順德譯，《鐸聲》，第332期，1994年，鐸聲月刊社，台北，2-6頁。

教宗若望保祿二世，〈《司鐸聖秩》宗座牧函〉，1994年5月22日 (Pope John Paul II, *Ordinatio Sacerdotalis*, 1994, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1994)。江長流譯，〈鐸聲〉，第338期，1994年，鐸聲月刊社，台北，1-3頁。

羅馬宗座家庭委員會，〈《聽告解者指南》（有關婚姻生活上某些倫理問題）〉，1997年2月12日 (Pontifical Council for the Family, *Vademecum for Confessors, Concerning Some Aspects of the Morality of Conjugal Life*, 1997)。台灣地區主教團秘書處譯，天主教教務協進會，台北，1998年。

羅馬聖職部，〈《基督降生第三個千年的司鐸》〉，1999年3月19日 (Congregation for the Clergy, *The Priest and the Third Christian Millennium, Teacher of the Word, Minister of the Sacraments and Leader of the Community*, 1999, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1999)。台灣地區主教團秘書處譯，天主教教務協進會，台北，2000年。

羅馬聖職部，〈《司祭——天主慈悲的服務員》（為幫助聽告解者及靈修導師）〉，2011年3月9日 (Congregation for the Clergy, *The Priest, Minister of Divine Mercy: An Aid for Confessors and Spiritual Directors*, 2011, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2011)。中文正在翻譯。

羅馬禮儀聖事部，《講道指南》，2014年6月29日 (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Homiletic Directory*, 2014, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2015)。中文正在翻譯。

有關主教職務：

教宗若望保祿二世，《主的普世羊群》宗座憲令，1996年2月22日 (Pope John Paul II, *Universi Dominici Gregis*, 1996, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1998)。劉順德譯，《鐸聲》，第357期，1996年，鐸聲月刊社，台北，12-31頁。

教宗若望保祿二世，《論主教團之神學及法律性質》自動手諭，1998年5月21日 (Pope John Paul II, *Apostolos Suos*, 1998, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1998)。台灣地區主教團秘書處譯，天主教教務協進會，台北，1999年。

教宗若望保祿二世，《羊群的牧人》宗座勸諭（論主教是世界的希望－耶穌基督福音的僕人），2003年10月16日 (Pope John Paul II, *Pastores Gregis*, 2003)。王愈榮譯，台灣地區主教團秘書處，台北，2005年。

羅馬主教部，〈宗徒的繼承人〉（主教牧職指南），2004年2月22日 (Congregation for Bishops, *Apostolorum Successores*, 2004)。台灣地區主教團秘書處譯及出版，台北，2007年。

有關聖公會：

The Co-Chairmen, The Anglican/Roman Catholic International Commission, *Ministry and Ordination: The Statement on the Doctrine of the Ministry agreed by the Anglican Roman Catholic International Commission*, Canterbury / Catholic Information Office, Middlesex (United Kingdom), 1973.

教宗本篤十六世，〈為加入大公教會共融的聖公會會友成立屬人監督團〉宗座憲令，2009年11月4日 (Pope Benedict XVI, *Anglicanorum Coetibus*, 2009, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2009)。

羅馬信理部，〈成立聖伯多祿宗座屬人監督團〉法令，2012年1月1日 (Congregation for the *Doctrine of the Faith*, *Decree of Erection of the Personal Ordinariate of the Chair of Saint Peter*, 2012)。

有關平信徒職務：

教宗保祿六世，《某些職務》自動手諭（有關剪髮禮、小品及五品法制的改革），1972年8月15日 (Pope Paul VI, *Ministeria quaedam*, 1972, in AAS 64 (1972))。見本書附錄六，198-205頁。

羅馬聖事部，《信仰守衛》訓令（論送聖體的特委員），1969年4月30日 (Congregation of Rites, *Fidei custos*, 1969)。沈鼎臣譯，《鐸聲》，第82-83期，1969年，鐸聲月刊社，台北，5-8頁。

聖事部，《無限慈愛》訓令（在幾種情形中，更容易領聖體），1973年1月29日 (Congregation of Rites, *Immensae caritatis*, 1973, in AAS 65 (1973)) (DOL 264)。吳宗文譯，《鐸聲》，第125期，1973年，鐸聲月刊社，台北，1-5頁。

羅馬教廷八部會，《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題》聯合訓令，1997年8月15日 (*On Certain Questions Regarding the Collaboration of the Non-ordained Faithful in the Sacred Ministry of Priest*, 1997, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1997)。台灣地區主教團秘書處譯，天主教教務協進會出版社，台北，1998年。

其他參考資料（按作者姓名序）

Barnett James M., *The Diaconate: A Full and Equal Order*, Trinity Press International, Valley Forge, revised edition, 1995

Connolly Peter, *Living in the Time of Jesus of Nazareth, Steimatzky*, Israel, 1983

Johnson Paul (Introduction), Walsh Michael ed., *The Papacy*, Weidenfeld & Nelson, London, 1997

Norris Herbert, *Church Vestments: Their Origin and Development*, Dover Publications, Inc., New York, reprint 2002

Paulinus, *The Life of St. Ambrose of Milan*, <http://www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/Life%20of%20Ambrose.html>

The Temple Institute, *The Light of the Temple*, Jerusalem

(按年份)

《司鐸典要》，利類思譯，北京天主堂，1675年

海脫令 (Hertling L.) 著，王維賢譯，《天主教史》，徵祥出版社、香港公教真理學會聯合出版，1965年

穆啟蒙 (Mott J.) 著，侯景文譯，《天主教史》，卷一至卷四，光啟出版社，台北，1965年

奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》，徵祥出版社、光啟出版社，1969年

趙一舟，《我們的聖事》，台灣牧靈中心—見證月刊社，1970年，139-163頁

湯漢，「主教職與司鐸職的區別」，《神學論集》，20期，1974年，217-230頁

鄒保祿，《歷代教宗簡史》，聞道出版社，台灣，1983年

冼富英攝影，古穗生、冼富英編輯，《上主的僕人》，鮑思高印刷有限公司，1998年

羅國輝編，《在地若天——五至十三世紀羅馬聖堂彩石鑲嵌畫釋義》，香港教區禮儀委員會，2000年

聖域門檻——聖秩聖事

——生生不息的恩寵：教會內基督的職務
(禮儀及神學沿革)

原 著：*Doors To The Sacred*, (Expanded and Enlarged Edition),

Liguori Publications, Missouri, 2014,
pp.463-541

原 作 者：Joseph Martos

譯 者：劉國清

校正及補充：羅國輝

出版、發行：香港教區禮儀委員會辦事處

香港堅道十六號教區中心十樓

電 話：(852) 2522 7577

傳 真：(852) 2521 8034

電子郵箱：hkcdlc@catholic-dlc.org.hk

網 址：<http://catholic-dlc.org.hk>

准 印：香港教區副主教 李斌生 輔理主教

二零一五年十月七日

出版日期：二零一五年十月

版權所有·不得翻印

ISBN 978-988-8224-10-4