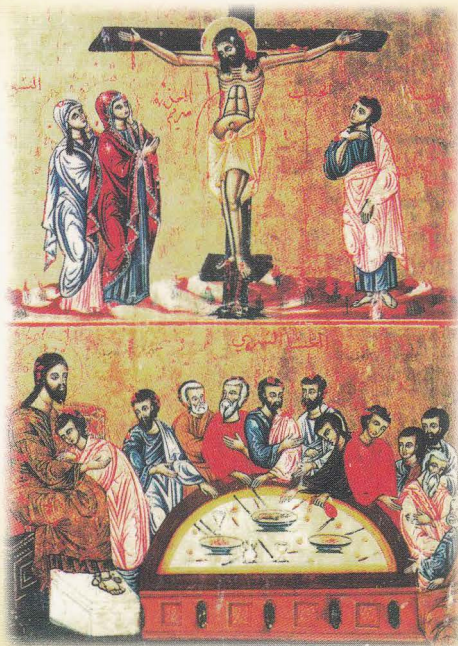


# 《聖域門檻》

## 感恩(聖體)聖事



生生不息的恩寵：天人合一的生活

馬若瑟教授原著・劉國清譯

羅國輝校正及補充

香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版

# 《 聖 域 門 檻 》

感恩（聖體）聖事

生生不息的恩寵：天人合一的生活

## 編者序

「感恩（聖體）聖事——生生不息的恩寵：天人合一的生活」（禮儀及神學沿革）是《聖域門檻》系列之三，繼「洗禮」和「堅振」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 所著 *Doors To The Sacred*, (expanded edition), Triumph Books, Liguori, Missouri, 1991 的中譯本。原書 468 頁；但為方便讀者閱讀，遂把中譯本，按七件聖事，分冊出版。

當編譯這本書時，我們盡量搜集有關感恩（聖體）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，並感謝劉國清兄弟負責翻譯，作者馬若瑟教授給予我們版權和鼓勵。還要感謝校正譯稿的羅國輝神父、羅婉儀和翟鳳玲姊妹，尤其翟姊妹協助校正了教父文件，撮譯 1670 年中文《彌撒經典》的來龍去脈，和搜集書目；細心校閱的曾鈿及伍麗娟姊妹；提供本書圖片的吳結明伉儷、李子忠兄弟、余蕙瑛修女、羅國輝神父及公教報；封面設計袁淑玲姊妹；美術編輯卓穎德姊妹及執行編輯孫蘭孝姊妹，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：感恩（聖體）聖事確是入門聖事的高峰，標誌著生生不息的恩寵——天人合一的生活。

香港教區禮儀委員會辦事處  
二零零二年七月三日聖多默瞻禮

## 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，然後再藉聖經的啓示、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，現任教於美國 Spalding University (Louisville, Kentucky)。他曾任教於 Allentown College (Pennsylvania)，在那裏他完成了他的傑作——《聖域門檻》(*Doors to the Sacred*)，且於 1991 年重新以「增訂版」(expanded edition)再版(原書於 1981 年初版)。馬教授把七件聖事在歷史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

|     |                                |     |
|-----|--------------------------------|-----|
| 1.  | 感恩（聖體）聖事                       | 1   |
| 2.  | 感恩禮的前身和類同儀式                    | 3   |
| 3.  | 從最後晚餐到主的晚餐（擘餅）                 | 13  |
| 4.  | 二至四世紀初的感恩禮                     | 23  |
| 5.  | 四至六世紀感恩禮的發展                    | 34  |
| 6.  | 六至十五世紀的彌撒聖祭及聖體聖事               | 56  |
| 7.  | 六至十五世紀彌撒及共融（聖體）<br>聖事神學的演變     | 69  |
| 8.  | 宗教改革和特倫多會議後的彌撒<br>（十六世紀至廿世紀中葉） | 94  |
| 9.  | 十六至廿世紀的彌撒及其聖事神學                | 116 |
| 10. | 廿世紀及梵二大公會議的「感恩禮」<br>及其神學發展     | 120 |

|  |     |
|--|-----|
| 附錄一：聖依玻里（St. Hippolytus + 235）的<br>感恩經（宗徒傳承 The Apostolic Tradition 4） | 147 |
| 附錄二：羅馬感恩經  | 149 |
| 附錄三：東方教會拜占廷禮金口聖若望禮典  | 154 |
| 附錄四：1670年利類思翻譯中文《彌撒經典》始末   | 185 |
| 附錄五：西方教會信友「兼領聖體聖血」的沿革  | 201 |



|           |      |
|-----------|------|
| 主聖餐祭的歷史圖解 | EU2  |
| 原著書目      | EU41 |
| 編者補充書目    | EU45 |
| 中文基本參考書目  | EU48 |

# 1. 感恩（聖體）聖事<sup>1</sup>

「他在受難的前夕，把麵餅拿在他神聖而可敬的手中，舉目向天，仰望你——他的全能天主聖父，感謝讚頌你。把麵餅分開，交給他的門徒說：『你們大家拿去吃：這就是我的身體，將為你們而犧牲。』」

「晚餐後，他同樣把這珍貴的杯拿在他神聖而可敬的手中，又感謝讚頌你，交給他的門徒說：『你們大家拿去喝：這一杯就是我的血，新而永久的盟約之血，將為你們和眾人傾流，以赦免罪惡。你們要這樣做，來紀念我。』」

——感恩經第一式

基督徒對於如何理解基督這番話：「這是我的身體……這是我血」，至今依然莫衷一是。天主教（Catholics）和東正教（Orthodox）都認為基督的話，表示在「主的聖餐」中所祝謝了的「餅」和「酒」，是基督真實的「體」和「血」，大多數的改革宗／更正宗（Protestants）則認為這只是一

---

<sup>1</sup> 這聖事有頗多不同的名稱，不同的名稱表達出此聖事的不同層面，其中有「感恩禮」、「主的晚餐」、「擘餅」、「感恩聚會」、「神聖的祭獻（聖祭）」、「神聖的禮儀」、「共融（領聖體聖血）」、「神聖的彌撒」。參閱：《天主教教理》（1992）1328-1332 條。本書按內文觸及的不同層面而選用其中不同的名稱。



種象徵。天主教聖經學者整理出一些突出的論據，來證明基督願意人如實地按照字面去理解他所說的這兩句話：這是我的體、這是我的血；但一些改革宗的學者，在仔細研究了同樣的字句之後，卻適得其反，證明其含義只是一項象徵。

僅僅依靠聖經的證據，似乎不可能證明耶穌基督要人如何理解這兩句人盡皆知的話。但有證明顯示，在耶穌死後的一個世紀，已有很多基督徒如實地按照字面意義，去理解耶穌的這兩句話，而相反這理解的，就被看作異端。這樣，一直到了十六世紀，才有大批人士，擯棄那些源自中世紀，籠罩著「主的餐」的迷信行爲，及支持這些行爲的教義。這時所謂「正統」的力量，面對他們視爲「異端」的事情，已無法力挽狂瀾了。從此以後，改革宗的基督徒，對於「主的餐」的理解，就普遍不同於天主教會和東正教會了。

Eucharist 一詞源於希臘語，既爲「感謝」、「謝恩」、「祝謝」之意。早期教會不僅用來指在「主的餐」中所「祝謝」了的餅和酒，也指舉行「主的餐」的整個崇拜儀式。因此「感恩(聖體)聖事」的歷史不只針對這聖事的「物品」，也針對舉行這聖事的「行動」。

## 2. 感恩禮的前身和類同儀式

感恩（聖體）聖事的某些儀式和含義，與其他宗教的一些信仰和儀式，有頗多相似之處。很多宗教都聲稱體驗到神靈或某些神體的臨在，他們向神靈或某些超自然力量奉獻祭品，並緬懷逝去的人物和事件，和分享具有象徵意義的祭餐。

### 真實臨在

有關「超驗實體（神靈）」的體驗，即對超越自然世界的人物或事物的體驗，不是基督宗教所獨有的，也見於古往今來的各種宗教，不過體驗的性質和強度卻不盡相同，而對其含義的理解也各異。很多人都有遇見神靈或「超自然事物」的經驗。這經驗可能是舒暢人心的，也可能是令人畏懼的。他們所遇到的，可能是彷彿具有「位格」的，或沒有「位格」的某種力量。他們當時也許不明白究竟這是甚麼東西，也許在腦海中認為知道是甚麼，也許會懷疑是否只是一種幻像，或是否來自超越人間的某種境界。總之，他們的體驗確是真實的。

在很多宗教，這種「超自然」的體驗往往發生於一些固定的時間和場所。在一年中的某些時期，例如某些宗教節

日，這種神靈或神體臨在的感覺，就會更加強烈；在一日之內的某些時刻，例如在祈禱的時候，這份感覺到「神靈」臨在的體驗，就會更加鮮明。神山、神林、神廟、神龕都被視為這些「神靈」之寓所，在那裏可以感受到他們的臨在。畫像、彫塑、和其他聖物，也被視作等同於它們所象徵的人物和「神靈」，就好像在這些物體中，可以體驗到這些「超自然事物」的存在。於是，這些時間、場所和物品，都被視為廣義的「聖事」<sup>1</sup>，因為它們打開了體驗這些「超自然事物」的門戶，而這經驗是不可能從別處得到的。

這些神聖的時間、場所和物品，對於那些相信它們具有神聖力量的人來說，就是永恆的「聖事」。很多原始宗教把天空、太陽、月亮都看作「神靈」的象徵，因為它們好像從亘古就已存在，且具有超人的力量。同樣，在現代基督宗教中，十字架是基督萬古常新的象徵，至於聖經，每當誦讀之時，它就是天主的話。

不過，神聖的時間、場所和物品也往往需要祝聖<sup>2</sup>，才成為聖物，然後才能讓「神靈」藉此顯露人前。於是節日要

---

<sup>1</sup> 這裏所謂廣義的「聖事」，即是「聖域門檻」——使人透過這些標記和行動，進入和經驗到「神」的氛圍和領域，甚至與「神」相遇。

<sup>2</sup> 即把這些時間、場所和物品，從一般俗世的應用中分別出來，專為「神聖」的用途。

以連串的禮節來開始，宗教儀式又要以連串的經文和祝福來開始。於是，「紀念碑」要經過奉獻，教堂要被祝聖；它們原先只不過是人手所造之物，如今卻成了體驗「神靈」臨在的媒介。於是，凡是有關祈禱和崇拜的物品都要被祝聖，例如祭牲、祭台、祭衣、禮典飾品、祈禱書和念珠等。這些物品經過祝福或祝聖之後，就從俗世的應用中，分別出來，轉作「神聖」之用，甚至成為「神靈」把自己顯露給其信仰者的媒介。

### 祭獻（祭禮、祭祀）

在原始宗教，和一些具有悠久歷史的現代宗教裏，「祭獻」的禮儀，生動地表達出人類生活與「神靈」之間的關係；這是一種「依恃」的關係。祭獻表現出一種神聖的「頓悟」，就是意識到生命的脆弱、不安全，而必須仰仗於人力無法控制的某些力量。因此，不同宗教人士在祭獻時，都承認人須依恃某些「超自然力量」，而這些「超自然力量」也被視為「神靈」。祭獻有時可以表現人渴望能控制超自然的事物和秩序，或影響神靈，但更多時候是希望能與有關的神靈或秩序，保持或重建和諧的關係，或是服從「神靈」的旨意。祭獻也跟其他宗教儀式一樣，可能會流於形式或機械化，只表達出一個社團所持有的某種宗教信念而已；但對那些能夠深入禮儀意義的人來說，祭獻是一項「聖事」



體驗，即體驗到與神靈的相遇，這體驗影響到參禮者的生活態度和行爲。

中外古今，都有多樣的宗教祭禮，其中在古代社會較普遍的，有：謝恩祭（酬神）、平安祭（饗祭）和贖罪祭。

謝恩祭是人承認必須依靠「神靈」才能獲得所擁有或享用的事物。祭品必須全部奉獻出來，也就是必須全部焚化、埋葬，或以某種方式捨棄，全部獻給神靈。這種祭獻是一種謝恩行爲，以感謝「神」所賜與的，或是表示「酬報神靈」的祈禱行爲。

平安祭（饗祭）是人承認需要與「神靈」相通，才能生活豐盛，或生活得更正直。平安祭通常是奉獻食品，一部分專為獻與神靈，其餘部分則供參與祭禮的人分食。這種祭獻的目的，可以是肯定共享這祭餐的人與「神靈」之間的共融契合，又或是為了攝取該祭品所象徵的生活特質，例如，參禮者希望從分食某種食物（祭品），而獲得這食物所象徵的力量、勇氣、智慧、機靈等。

贖罪祭是人承認曾漠視了「神靈」或違背了「靈性秩序」，遂為那些蓄意或無心的過犯，或為違背了「道德規範」的

行爲，而奉獻贖罪祭，例如：參禮者把所犯的罪惡或過失，象徵性地轉嫁到動物身上，通過儀式將該動物宰殺，就表示已往的罪惡得到了消除，而過失也被抹去。這種祭獻可以視爲償還債務，或平息神怒，也表示渴求將來能度正直的生活。

古代以色列人的宗教也都奉行過這三種祭禮。梅瑟法律規定司祭爲人民奉獻各式的全燔祭，包括日夜的全燔祭（肋 6）；又規定以色列農民必須每年將初熟的穀物祭獻給上主雅威，爲感謝莊稼的收穫，並感謝上主賜與土地（申 26）。有關和平祭（饗祭、共融祭），以色列人必須將動物的脂肪和重要器官焚燒（這些器官具有芳香氣味，以象徵生命的奉獻），然後獻禮者和其他來賓分食祭品的其餘部分（肋 3）。奉獻贖罪祭時，司祭要在動物身上按手，表示將人民的罪過轉移到動物身上，然後再將動物宰殺。每年贖罪節，以色列人都要爲違犯了「律法」的過失而祭獻，以獲得罪赦（肋 4、5、16 章）<sup>3</sup>。

古代近東的民族，還常以向神獻祭，來慶祝和體現雙方達成的協議或訂立的盟約，好比「神靈」也參與其中。猶太

---

<sup>3</sup> 肋 16:5-10 提及一隻公山羊祭殺給上主，另一隻公山羊放入曠野，歸於「阿匝則耳」（惡神）。

聖經中記載雅威與其子民締結盟約，也是以焚燒部分祭品、潑灑祭牲的血，和吃喝祭肉（祭餐），來體現和慶祝的（出 24）。這是「和平祭」的一種。

## 祭餐

正如上文所說，一些祭獻儀式可能包括食用神聖的祭品。事實上，在古代社會，大多數聖餐儀式，都在某方面跟祭獻或祝聖食物聯在一起。聖餐，作為聖事<sup>4</sup>的事件，最具有個人的感染力，可以激發所有感官（視覺、聽覺、觸覺、嗅覺、味覺），甚至影響到記憶和想像、飢餓和飽足的內在感覺，以及參禮者之間的互動交往。通常祭餐的聖事作用，是肯定或加強參禮者與神靈之間的契合，以及參禮者彼此之間（包括與不在場者）的契合。例如在非洲，祭餐的儀式，是加強氏族中各成員之間的血緣關係。在東亞，家人可以跟亡者的靈魂一起分享祭餐，來確認與祖先和已故親友的繼續聯繫。在一些部落宗教中，祭餐可以更新該部落與創始它的神靈之間的聯繫，並更新參禮者與祭餐所象徵的「超自然事物」之間的聯繫<sup>5</sup>。墨西哥的阿茲特人（Aztecs）每年用血揉合麵團，做成神靈的形象，然後在祭餐中分食。

---

<sup>4</sup> 即上文所說廣義的「聖事」——聖域門檻。

<sup>5</sup> 台灣原住民也有許多類同的祭儀和祭餐，如苗栗縣「賽夏族」的「矮人祭」等。

為以色列人來說，最重要的禮儀聚餐，是慶祝逾越節的祭餐。逾越節是紀念上主雅威經過各家各戶，誅殺了埃及人的長子，但拯救了希伯來人，並協助他們逃離埃及、渡過紅海、從奴役走向自由的事件。當時上主雅威命令他們要祭殺一隻羔羊，把羊血塗灑在門框上，以保護他們避過死亡，並吩咐他們吃這羔羊，作為在埃及的最後一餐；還有吃無酵餅的傳統，因為他們急迫離開埃及，而等不及讓它發酵（出 12:39）。以色列人每年春季都要舉行這祭餐，以紀念上主解救他們離開埃及的事件。到了耶穌時代，吃這祭餐，是以讚美和感謝天主的禱文作開始。然後進食苦菜，象徵希伯來人當初做奴隸時的痛苦。在宣讀了當初的逾越事蹟之後，就為食物獻上祝福和感恩的禱文，並一起進食烤炙的羊肉、無酵餅和酒。結束時，共進餐後酒，並在聖詠的頌讚，和最後的感恩禱聲中，再飲用最後一杯酒<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup> 為使讀者更明白逾越節的背景，編者特撮錄李子忠編譯《耶穌時代的逾越節晚餐》（Salesian House of Studies, Hong Kong, 1991）第 1-2 頁，並由李子忠再修訂部分內容。

#### I. 慶節的沿革

「逾越節」的希伯來文是 Pesach。在新約時代按阿蘭文譯作「巴斯卦（Pascha）節」。這名稱原指慶節中所宰殺的羔羊（參閱出 12:21-28; 43-51；申 16:1-8；格前 5:7）。這慶節又稱為「無酵節」Matzot（參閱出 12:15；23:15；34:18；肋 23:6）。逾越節或無酵節的起沿很早，前者按游牧生活的傳統，祭殺羔羊以祈福，好能找到新的牧場和家畜豐產；



後者沿農耕生活的傳統，把最早的收成大麥製成無酵餅作祭品，祈賜風調雨順，五穀豐登，這兩個慶節都是在春初舉行，漸漸合成一個慶節；再加上脫離埃及的事蹟，便成了以色列人每年為紀念獲得天主拯救，得享自由的宗教慶節。逾越節本來是家庭內舉行的慶節，但在猶大王希則克雅（公元前 716-687）或約史雅（公元前 640-609）的時代，已變成了耶路撒冷城和聖殿內舉行的慶節（參閱編下 30、35 章），並明文列入梅瑟法律內（申 16:1-8）。

## II. 慶節的日期

逾越節應在春分後第一個月圓日舉行，即猶太曆的尼散月（Nisan），又稱為阿彼布月（Aviv）十五日。在慶節的前一晚，即十四日夜舉行逾越節晚餐（Seder Leil Pesach），十五日至廿一日晚是為無酵節。二零零零年至二零二零年，猶太人吃逾越節晚餐的日期為：19/4/2000, 7/4/2001, 27/3/2002, 16/4/2003, 5/4/2004, 23/4/2005, 12/4/2006, 8/4/2007, 19/4/2008, 8/4/2009, 29/3/2010, 18/4/2011, 6/4/2012, 25/3/2013, 14/4/2014, 3/4/2015, 22/4/2016, 16/4/2017, 30/3/2018, 19/4/2019, 8/4/2020。根據一些學者的意見，按對觀福音的記載，耶穌可能在公元 30 年 4 月 7 日或公元 33 年 4 月 3 日晚上，與門徒在耶路撒冷吃逾越節晚餐，在翌日被釘死在十字架上。

## III. 逾越節晚餐的程序

新約時代吃逾越節晚餐的程序，並沒有明確的歷史記載，但第二世紀的猶太法典「米市納」，逾越節篇卻有頗詳盡的記載（參閱 Mishna, Pesahim 10:1-9）。今日的猶太逾越節晚餐禮典（Haggadah shel Pesach）內所指定的程序如下：

1. Kaddesh 祝聖慶日——葡萄酒和慶日的祝文（第一杯酒）
2. Urechatz 洗潔禮——主禮者洗手
3. Karpas 青菜——以青菜（非苦菜）醃鹽水來吃
4. Yachatz 擘餅——擘開（三塊無酵餅）其中一塊餅，收藏起半塊 Afikoman
5. Maggid 敘述——講述逾越節的事蹟和食物的象徵意義（第二杯酒）
6. Rochtzhah 洗潔禮——全體洗手
7. Motzi-Matzah 祝福無酵餅——祝福三塊中的第一塊，分吃
8. Maror 苦菜——以苦菜醃甜醬（Charoset）來吃
9. Korech 無酵餅苦菜包——二者包在一起吃

逾越節晚餐基本上是一項「聖事」的聚餐，是神聖事件的重活，使這些事件真實地臨現於分享晚餐者面前。通過食用苦菜，猶太人體嘗到他們祖先在埃及為奴的那種痛苦滋味；現在他們可以像自由人一樣靠在坐墊上進食<sup>7</sup>，感受到上主賜給他們的自由。通過誦讀史蹟和分享食品（逾越節羔羊和無酵餅），他們回憶出埃及的事蹟，並藉此再次經歷這偉大事件。逾越節晚餐，至少對虔誠的猶太人來說，不僅是紀念過往事件，而且是使當年出埃及的事件，體現於目前，讓他們因此能夠再度進入這事件，生動地經驗「救援」的意義，好能更圓滿和更豐富地，體驗到上主在以色列人中的臨在，和以色列人在上主前的親近；這體驗確非一般尋常的經驗。這逾越節的祭餐，具有多方面的象徵，在這些象徵中，猶太人得以跟他們祖先的天主相遇；這祭餐是一道通向「聖域」的門檻，使猶太人得以從每天的俗世生活中超脫出來，進入到「出埃及」的神聖時空裏去。

---

10. Shulchan Orekh 進餐——吃正式的晚餐：其他肉類、蔬菜、水果

11. Tzafun 尾盤——分吃「保留之餅」（Afikoman）

12. Barekh 餐後祝謝經——第三杯酒的特別祝文（第三杯酒，即祝福之杯）

13. Hallel 讚主詠——亞肋路亞詠：115-118,136（第四杯酒；此時，多斟一杯酒，稱為厄里亞之杯，以期待厄里亞的到來）

14. Nirtzah 禮成——結束儀式

<sup>7</sup> 耶穌時代的羅馬風俗，自由人是半躺在坐墊上進食的（可參考本書頁 EU7 Ravenna, 六世紀 S. Apollinare Nuovo 大殿彩色鑲嵌畫）。

但是，獻祭的聚餐（饗祭）和逾越節晚餐都不是耶穌時代猶太人唯一的聖餐。猶太人的宗教團體，習慣在安息日或其他慶節前夕，分享「愛宴」——友誼之餐。跟逾越節晚餐一樣，這「愛宴」以誦念謝恩禱文開始。隨後在場的人洗手，領導者正式向上主祝謝，把餅擘開，分給眾人，然後一同進食。晚餐後，領導者再舉起一杯酒，獻上祝謝後，把酒傳給所有坐席的人飲用。最後，在席散回家之前，團體齊唱聖詠。參加這類「愛宴」的人，也參加在會堂或聖殿舉行的崇拜，還有別的定期聚會，舉行其他熱心敬禮，和奉行各種慈善工作。在古代巴勒斯坦，耶穌和他的門徒所組成的團體，就是這類團體的其中之一。

### 3. 從最後晚餐到主的晚餐（擘餅）

耶穌在犧牲的前夕，和他的門徒一起，分享了最後晚餐。在這最後晚餐中，耶穌做了一些出乎常規的舉動，後來這些舉動便成為基督徒所永遠紀念的。

席間，耶穌取過一盆準備洗手用的水來，一一替門徒洗腳，象徵他們應該彼此服務。然後，當他把餅祝謝、擘開遞給門徒時，他表明這是他的身體，要為他們而犧牲；晚餐結束，當他舉杯祝謝、分給門徒喝時，他說這杯是以他的血所立的新約。這就是基督徒感恩祭宴源起的簡單經過。

#### 源起

按照福音記載，耶穌死後曾多次顯現給門徒，後來耶穌升天，不再這樣顯現了，但每周當門徒相聚一起，舉行紀念「主」的聚餐時，他們依然感覺到耶穌臨在他們中間。現在他們同食此餅、同飲此酒，已不再像一般虔誠猶太人所做的，而是為了紀念主基督。正如逾越節晚餐一樣，這紀念「主」的聚餐，不是純粹的紀念儀式，而是「聖事」的行動，即通過吃這特殊的食物，重現在最後晚餐中，和晚餐後所發生的一切事蹟。這紀念「主」的聚餐不單喚起人紀念「主基督」這神聖事件，而且更使人體驗到復活「主」



的同在<sup>1</sup>。於是這紀念「主」的聚餐，便逐步被稱為「主的晚餐」（格前 11:20）。那些追隨耶穌的猶太基督徒，雖然仍繼續參加聖殿和會堂的崇拜，但是隨著他們與當時猶太教領袖之間的分歧日益擴大，信仰耶穌的小團體就終於自立門戶，成了一個新的宗教團體，度著新的宗教生活（宗 2:42-47）。

### 保祿有關「主的晚餐」的記載

有關主耶穌的最後晚餐，和早期基督徒舉行「主的晚餐」的最早記載，可見於公元 57 年前後，保祿寫給格林多教會的書信。在耶穌死後二十五年期間，基督徒繼續每周聚會，舉行紀念「主」的愛宴。但是，有些不在猶太教中成長的信徒，對這神聖的聚餐，居然抱著放任態度：他們不斷醉酒，也不分享帶來的食物，於是保祿刻意要糾正這些惡習，就提醒讀者要牢記他們每周聚會的起源和目的（格前 10-11 章）：他們共飲的杯，是與基督的血共融；他們所擘的餅，就是與基督的體共融，因此，他們既進食這聖餐，就應該結成一體，而不要分裂成為自私的幫派（格前 10:16-22）。他們同食同飲，應該是為了光榮天主，所

---

<sup>1</sup> 編者按：可參閱路 24: 13-35 厄瑪烏兩位門徒在分餅時認出耶穌的事件；又宗 20:7-12 記述了早期教會在一周的第一天晚上舉行「擘餅」聚會。

以，如果只是爲了玩樂，他們的聚餐就絕不是「主的晚餐」（格前 10:31; 11:17-22）。「主的晚餐」源於最後晚餐，它不只是慶祝主基督的復活，也是紀念他的聖死，期待他的再來（格前 11:23-26）。凡參與這聖餐的人，就該如同基督，奉獻自己的聖潔生活，作爲祭品（格前 5:6-8）<sup>2</sup>，又該與邪魔斷絕關係，不能喝主的杯，又喝邪魔之杯（格前 10:18-22），且要認真省察自己所做的一切，好能在分享這餅和酒的同時，能夠認清與自己結合的「主的身體」。如果他們破壞了與其他肢體（信友）的真正關係，就是干犯主的體血，將會受罰（格前 11:27-34）。

### 主的餐——主的身體——主的教會

保祿的敘述引人注目，一方面是因爲它很簡略，另一方面是因爲它含糊不清。

保祿記述最後晚餐的情節，非常簡略，他只提及耶穌在分餅和分酒時所說的話，以及「要這樣做來紀念他」。許多聖經學者相信，這記述如此簡略，原因是由於早期基督徒講述「最後晚餐」時，企圖省略猶太人所熟悉的情節，而突顯耶穌的不同做法。又這記述如此含糊不清，則是由於保祿使用「身體」一詞時，常是語帶雙關：按保祿的書信，

---

<sup>2</sup> 又請參閱羅 12:1-2；哥 1:24。

「身體」有時是指祝謝了的「餅」，有時又指分享了「主的餐」的「團體」；這就使學者們無法共識，是否保祿相信，基督在團體中的「親臨」，正如他在祝謝了的餅酒中的「親臨」一樣（格前 12）。

這個聚餐、這個餅和這杯酒，無疑都具有聖事的意義，因為早期基督徒，按照基督的吩咐，為紀念基督，和倣效基督的做法，而分享這聚餐時，就體驗到復活的「主」親臨他們當中。這種在聖餐中的體驗，超越一般的體驗；基督在聖餐中的「親臨」，似乎是具有滲透力的，滲透著團體的祈禱、團聚、分享、聚餐、生活、作證，以及基督徒彼此的關係，而不是局限在食物裏<sup>3</sup>。

### 對觀福音有關基督「體血」的記述

路加記載耶穌有關餅和酒所說的話，非常接近於保祿，而瑪竇的記載則十分相似馬爾谷。這使學者認為，耶穌所說的話，在當時不同的教會團體中，流傳著兩種稍有不同的說法。

---

<sup>3</sup> 編者按：保祿從肯定主親臨於聖餐中的「餅」和「酒」，而意識到吃這餅和喝這杯的人，就是與主結合成為一體，因此人雖多，也只會有一個身體（格前 10:16-17），又從而發展出「教會猶如一身」的理解，甚至對信友說：「你們就是基督的身體」（格前 12）。後來教會也把分享「主的餐」稱作「共融聖事」。事實上，「共融聖事」的理解，也是基於基督論和教會論的重要內涵。（可參閱弗 2:11-22 的基督論和教會論：藉著基督，在聖神內，眾人合成一體，成為天主的家人）。

三部對觀福音有關最後晚餐的記述，也是同樣的簡略和含糊（瑪 26:26-29；谷 14: 22-25；路 22:14-20）。

三部對觀福音記載「最後晚餐」頗為簡略，除了耶穌和門徒之間的談話外，都沒有提到其他細節。同樣，這些記載也有含糊不清之處。路加和保祿一樣，敘述耶穌有關「酒」所說的話是這樣的：「這杯是用我的血所立的新約……」，而沒有明確地把「酒」和「基督的血」等同起來。相反的，瑪竇和馬爾谷在敘述耶穌的話：「這是我的身體……這是我的血」時，則肯定地把「餅」和「酒」分別等同於基督的「體」和「血」。但是，一些更正宗／改革宗的學者卻很快指出，耶穌實際上從未說過這樣的話，因為福音是用希臘語寫成的，而耶穌實際講的，卻是阿辣美語，那麼，用阿辣美語來講，耶穌會是這樣說的：「這，我的體……這，我的血」，即把係詞「是」省去。於是，到了三部對觀福音成書的年代（公元 65 年至 85 年之間），說希臘語的基督徒，可能早已把這「餅」和「酒」跟耶穌的「體」和「血」等同起來了。因此，我們現在無法證明，耶穌和他猶太背景的門徒，當時曾否有把這「餅」和「酒」等同於耶穌的「體」和「血」的看法。從歷史角度看來，這推論可能是事實，因為對猶太人來說，飲血是他們文化和宗教所排斥和禁止的（肋 3:17；宗 15:29）。不過，猶太人

在聚餐儀式中，早已有進食富有象徵意義的食物的風俗，例如在逾越節晚餐中，故此，有可能是耶穌發展了這習俗，給這「餅」和「酒」賦予了新的意義。

### 若望福音有關基督「體血」和「生命之糧」的論述

在第四部福音（若望福音）所見到的，跟在保祿著作及三部對觀福音所見到的，迥然不同。雖然第四部福音的筆者用了五章來記述耶穌的最後晚餐（若 13-17 章），但有關「餅」「酒」意義的論述，卻要在（若望福音）第 6 章才能見到。按照它的內容，許多基督徒在這部福音成書之時（即公元 90 年前後），確實已經把這聖餐中的「餅」和「酒」等同於基督的「體」和「血」了。但是，一些基督教學者卻又提出質疑，他們贊成把耶穌的話：「我就是生命的食糧」（若 6:35）跟「我是世界的光」（若 8:12）等同理解，也就是說，他們認為要以「比喻」和「象徵」的意義，去理解耶穌的話，而不能按照字面意義，如實地理解。然而，大多數天主教學者則指出，這部福音成書的時候，正好是部分基督徒受唯識論（gnostic）的哲學影響。唯識論主張物質和肉身等都是邪惡的，而追隨唯識論的基督徒聲稱：天主絕不會受人的肉軀所玷污，所以耶穌並不是真「人」，只是天主以「人」的形象出現；於是第四部福音的部分目的，就是為了反擊這種唯識論的觀點，所以若望才這樣強調基督的「天主性」，和按照字面意義，如

實地理解基督的「人性」——基督確實也是真「人」。唯識論的基督徒當然會宣稱：在「主的晚餐」中，不可能是真實地分享基督的「體」和「血」，於是，若望福音 6 章 22-66 節，有關「生命之糧」的言論，就更針對唯識論的觀點，作出直接回擊。即使有人認為若望福音這篇言論，極有可能是筆者編纂，而不是直接記錄耶穌所說的話，但是，若望的記載也確實反映出，他和當時的基督徒，對領受這「餅」和「酒」所具有的信念：「我的肉，是真實的食品；我的血，是真實的飲料，誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。」（若 6:55-56）〔不僅如此，藉著領受基督的「體」「血」，而住在基督內的人，也要度基督一樣的生活，並負起基督一樣的使命：「就如那生活的父派遣了我，我因父而生活，照樣，那吃我的人，也要因我而生活。」（若 6:57）<sup>4</sup>〕

### 末世共融之宴

從上文可見，早在第一世紀末葉之前，基督徒已經把主基督在這聖餐中的「親臨」，看成與基督臨在於祝謝了的「餅」和「酒」有著直接的關係。

---

<sup>4</sup> 編者按：這也引發下文「新約的祭奠：基督既是祭品，又是司祭」所了解的：基督為救世所作的犧牲（祭獻），也要延續在跟隨他的人身上。

最初幾代的基督徒，特別是來自猶太背景者，往往依賴猶太傳統的觀點和形象，來解釋「餅」、「酒」和「聖餐」的含義；這樣的理解也常見於新約聖經中，例如，講到「餅」就聯想到天主在曠野中賜給以色列人的「瑪納」（出 16；申 8:2-16；若 6:30-33,58）；講到「酒」就聯想起從岩石中湧出清泉的奇蹟（出 17:1-7；格前 10:3-4），以及末世的豐盛生活和生命（岳 2:24；歐 2:24；箴 3:10）。同樣，猶太人既期待著默西亞（基督）的來臨，便常把末世時默西亞（基督）的親臨，描繪為上主親臨和他的子民共享豐盛的筵席；於是，有人就認為「主的餐」，正是滿全有關「默西亞來臨的末世共融之宴」的期待。（依 25、55 章；路 22:14-20;14:15）

### 新約的祭宴：基督既是祭品，又是司祭

然而，有關「主的晚餐」最源遠流長的解釋，卻是跟「祭獻」相連的看法。那些相信基督就是默西亞（基督）的人，早就把他被釘於十字架上的死亡，理解為一項「祭獻」，即他將自己作為祭品獻於天主<sup>5</sup>；由於「主的晚餐」所紀

---

<sup>5</sup> 但這不是舊約牛羊般的祭獻，而是所謂屬靈的祭獻：即基督為承行天父的救世旨意，完全交出了自己，藉自己的身體，作出了一次而為永遠的「祭獻」，使眾人得到了聖化（希 10:1-10），即基督自我奉獻，完成了天父救世的旨意，使在他內生活的人，即如他一樣，奉獻自己，承行主旨，而達致與天主結合為一。

念的，是他的「聖死」和他戰勝死亡的「凱旋」，所以「主的晚餐」也就是他的祭餐。基督徒所舉行的「主的晚餐」，既源自「耶穌的最後晚餐」，而三部對觀福音有關最後晚餐的記述，都提到了基督的血將要為眾人而「傾流」，瑪竇更明言是為「赦免罪過」而傾流，這跟贖罪祭的做法相同（肋 4-5 章）。對觀福音和保祿都提及以基督的「血」來訂立「新約」，這是引用了「盟約祭獻」（出 24:1-11）的思想。又在「主的晚餐」中分享作為祭品的食物——基督的體血，使人聯想到猶太人的和平祭（共融祭、饗祭、逾越節祭）（肋 3），而「最後晚餐」正與逾越節緊密聯繫，使人想起耶穌的死亡，與祭獻逾越羔羊及其祭餐的相似之處（出 12；若 19:36）。

致希伯來人書更詳盡地發揮了基督這種「祭獻」的死亡意義，還引入了基督同時是獻祭的司祭，又是獻於天主的祭品的觀念（希 4:14-10:18）。基督是祭品，因為他以自己的身體作為「祭獻」，為承行天父救世的旨意而交付出來；基督是司祭，因為他「奉獻」了自己。致希伯來人書的筆者還把基督的司祭職描繪為長存不朽的，言外之意是說基督的祭獻將永永遠遠繼續下去<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup> 這思想也是保祿所認為的：基督不單永遠都是祭品和司祭，基督且在



最後，隨著因人多不便，而逐漸廢除了在「主的聖餐」中，進食其他食物，於是基督徒的聖餐崇拜，就只包含「以祈禱祝謝餅酒」，和「分享祝謝了的餅酒」，且把這行動，看作是以「聖事行爲」履行的「祭獻」和「祭餐」；它既是延續，也是參與基督新約的祭獻。這種「祭獻」的觀念就在基督徒神學中，逐步成爲主導。

---

基督徒身上，以及基督徒在基督內，繼續奉獻自己，承行天父救世的旨意，作為生活的救世的祭獻。參閱：羅 12:1-2；哥 1:24；格前 5:6-8。

## 4. 二至四世紀初的感恩禮

基督徒在「主的聖餐」崇拜中，漸漸取消「進食其他食物」的部分，其中一個原因也許是由於有些團體濫用了這部分（格前 11:17-34），也可能是因為基督徒團體的人數不斷增加，以致不方便再舉行這類聚餐。於是，剩下來的，是象徵性的聖餐，即只進食祝謝了的「餅」和「酒」。第二世紀早期的作者，稱這「聖餐」為「感恩禮」（eucharist），因為在這聖餐中，祝謝「餅、酒」的禱文內容，主要是感謝和讚美天主的創造和救贖，這與猶太人在逾越節晚餐、安息日的晚餐和其他愛宴中的禱文類同。公元 150 年前後，如果仍有分享其他食物的習慣，亦只會在感恩禮之後舉行，包括給有需要的人捐獻物品<sup>1</sup>。

從猶太基督徒團體祈禱，演變而來的另一種崇拜儀式，就是聖道禮。聖道禮原來是猶太人於安息日在會堂舉行的晨禱。當猶太會堂不再歡迎猶太基督徒之後，這源自會堂的晨禱——聖道禮，就被吸納在基督徒的聚會當中，連非猶太基督徒也予以採用。這聖道禮仍然保留著原來的形式，首先由主席致候（「願主與你們同在」、「也與你的心靈

---

<sup>1</sup> 聖猶思定（St. Justin + c.165），《第一護教書》65-67。《天主教教理》（1992）1345-1355 條。

同在」是猶太人的問候語），然後誦讀聖經、講道、求恩祈禱，最後是遣散。到了第二世紀，這原來在安息日早上舉行的聖道禮，已移到一周的第一天（主日）舉行。有時在這晨禱的聖道禮之後，立即舉行感恩禮（主的聖餐），但有時也會分開，即感恩禮（主的聖餐）也可在黃昏舉行<sup>2</sup>。

第二世紀中葉，基督徒主日聚會已發展成兩部分。第一部分是聖道禮：致候詞、誦讀聖經、講道、祈禱；第二部分是聖餐禮：會眾呈獻餅酒，主席以感恩和讚美的祈禱來祝謝餅酒，隨後是擘餅，和分享祝謝了的餅酒，最後是遣散，然後也把祝謝了的「餅」（聖體）和酒（聖血）送給不在場的弟兄姊妹，和捐獻其他物品，為送給有需要的人<sup>3</sup>。通常在祝謝餅酒的感恩禱文中，有提及基督在最後晚餐中，建立聖體聖血的話（「這就是我的身體……這就是我的血……你們要這樣做，來紀念我」），但也有例外，因為整個聖餐行動，都是紀念主基督的。公元 100 年左右，在敘利亞寫成的《十二宗徒訓誨錄 *Didaché*》，載有一段聖餐感恩禱文，其中就沒有建立聖體聖血的敘述。該書還把每主日的擘餅感恩禮稱為「祭獻」（*Didaché* 9-10,14）。

---

<sup>2</sup> 宗 20:7-12 「主的餐」是在一周的第一天晚上舉行。〔可能就是現在的星期六晚上，因為猶太人以日落為新一天的開始。〕

<sup>3</sup> 聖猶思斯定，《第一護教書》65-67。《天主教教理》（1992）1345-1355 條。

大約在公元 112 年，小亞細亞比希尼亞（Bythinia）的總督小普里尼（Pliny the Younger）審訊一些被控信奉基督宗教的人，他上書給圖拉真（Trajan +117）皇帝，請示如何處置。信中匯報說：這些信徒在每周規定的日子，天明之前，舉行聚會，向他們的神基督，頌唱讚美詩歌，又共同宣誓絕不為非作歹；到了晚上還要再次聚會，參與一種宗教筵席（*Epistolarum lib. 10,96*）。大約在同一時期，安提約基的第二任主教聖依納爵（St. Ignatius of Antioch + $\pm$ 107），寫信給其他教會時，解釋基督徒以守「主日」，來替代「安息日」的原因，說：「因為當天（主日）基督從死者中復活、復活了我們的生命」（致馬西尼人書 *Letter to the Magnesians 9,1*）<sup>4</sup>，還說只有主教和他授權的人，才可合法主持感恩禮（致斯米納人書 *Letter to the Smyrnaeans 8,1*）<sup>5</sup>。

第二世紀中葉，巴勒斯坦有一位名叫聖猶思定（St. Justin + $\pm$ 165）的哲學家，皈依了基督宗教。他於 150 年左右，在羅馬，寫了為基督徒習俗辯護的《護教書》。書中描寫了兩種在羅馬可以見到的感恩禮（主的聖餐）：一種是與一年一度的入門（教）禮一併舉行的，一種是每周舉行的。

---

<sup>4</sup> 《天主教教理》（1992）2175 條。

<sup>5</sup> 《天主教教理》（1992）896 條。

前者包括在慕道者受洗和互祝平安後，會眾呈上麵餅和酒水，主席以讚美和感恩的祈禱來祝謝餅酒，然後會眾回答「阿們」，最後全體在場的人分享祝謝了的餅和酒。後者是在「太陽日」（即今天的「主日」）舉行，包括誦讀先知和宗徒著作，主禮講道和勸勉，全體起立祈禱，然後互祝平安，呈上「餅」「酒」，主席依其能力，獻上讚美和感恩的祈禱，來祝謝餅酒，然後，大家分享這些祝謝了的餅和酒，也保留一些祝謝了的餅（聖體）和酒（聖血），由執事送給不在場的弟兄姊妹；最後，為窮人作捐獻<sup>6</sup>。按照聖猶思定的描述，感恩禮（主的聖餐）儀式，已有基本固定的形式，但感恩禱文（感恩經）方面，仍是即興自發的。聖猶思定在其護教書中，也引述基督建立聖體聖血的敘述，來解釋「主的餐」，他說：聖言成為血肉，為拯救人類，同樣，基督按其所說的，親臨「餅」「酒」，以其「體」「血」拯救和滋養我們。聖猶思定也解釋在主日（太陽日）聚會擘餅的含意，是紀念「主基督從死者中復活，並顯現給門徒。」（第一護教書 *First Apology* 65-67）

公元 215 年羅馬的聖依玻里（St. Hippolytus + 235），在他的著作《宗徒傳承 *The Apostolic Tradition*》，描述了在

---

<sup>6</sup> 編者按：請參閱：《天主教教理》（1992）1345 及 1351 條的引用。

羅馬祝聖主教，和慕道者入門（教）禮的程序，兩者都有感恩禮（主的聖餐）。該書描述的感恩禮，形式上基本跟聖猶思定（St. Justin + 165）《第一護教書》所載的相同。雖然聖依玻里舉出了幾項禱文範例，包括祝謝餅酒的感恩經<sup>7</sup>，但他強調主禮者不應背誦經文，而該善用自己的能力來祈禱。聖依玻里所載的感恩經，已清楚包括「基督建立聖體聖血的敘述」。聖依玻里在該書中，也提醒信友，小心保存帶回家中領用的「聖體」，以免褻瀆。聖依玻里也提及「愛宴」的舉行和原則；這「愛宴」並不一定是感恩禮（主的聖餐）<sup>8</sup>。

一位北非作家戴都良（Tertullian + 220），同一時期，曾住在羅馬，在他的著作中，也提到基督徒於主日及其他聖日，在黎明之前參加感恩禮（主的聖餐），並把聖體帶回家中領用（向為人妻者證道 *To My Wife* 2,5）<sup>9</sup>。〔編者按：

<sup>7</sup> 編者按：這是其中最早一個感恩經，即今日羅馬禮感恩經第二式的前身。見本書 147-148 頁。

<sup>8</sup> 編者按：這種祝福食物互相享用的傳統，仍見於東正教會的禮儀：*The Service Book of the Holy Orthodox, Catholic, Apostolic Church*, (Translated by Isabel F. Hapgood), New Jersey, 1996, p.13.（可在 Light and Life Publishing, Minneapolis 購得）。

<sup>9</sup> 編者按：信友把「聖體」帶回家中，給自己和有需要者領用的習慣，一直維持到第八世紀，才因為發生了濫用，又因每天都可有彌撒，而停止；可敬的伯達（Venerable Bede + 735）也有記載（*Historia ecclesiastica* IV,24）。

因為當時沒有每天彌撒，也沒有這麼多神職人員。]稍後，北非迦太基的聖西彼廉（St. Cyprian of Carthage + 258）在天主經註釋中，提及當地一些基督徒，已有每天以小組形式，舉行「主的聖餐」，且有時與晚餐相連（論主禱文 *The Lord's Prayer* 18）。

總括來說，在最初的三個世紀，基督徒的聖餐崇拜，由愛宴般的聚餐，演變為純宗教性的聖餐儀式，包括祝謝餅酒的祈禱，和分享這些餅酒。祝謝餅酒的祈禱格式（感恩經），跟猶太人禮儀聚餐的感恩和讚美禱文大概類似，然而除了大同小異的「建立聖體聖血的敘述」（也有例外），並無固定用語。雖然在不同地區、不同城市，感恩禮（主的聖餐）儀式發展都不一樣，但基本程序大致相同：在聖道禮（讀經、講道、祈禱）之後，呈上餅酒、以感恩禱文（感恩經）祝謝餅酒、擘餅、會眾領受祝謝了的餅和酒。感恩禮（主的聖餐）均由各團體的領袖主持。根據尚存資料，主禮的祈禱常指向天主聖父：感謝他藉基督所施行的救贖。不過，感恩禮（主的聖餐）常是團體的行動，在牧者的領導和帶領下，大家聚在一起祈禱。牧者並不替代眾人祈禱，而是領導和帶領眾人一起祈禱。當團體一起祈禱和崇拜的時候，他們經歷一種「聖事」體驗：基督確實親

臨他們當中，且按照他的話，在整個為紀念他、而重行他在最後晚餐中所做的行動中，使餅酒成聖，滋養會眾。

在這時期，把舉行感恩禮（主的聖餐）的聖事行動，理解為「祭獻」及「祭餐」，漸漸日益普遍，一是因為「祭獻」是古代社會最通俗的崇拜儀式，同時也是為了回擊羅馬人對基督徒不敬神的指控，因為基督徒是不會向任何其他神靈獻祭的。早在第二世紀初，安提約基的聖依納爵（St. Ignatius of Antioch + c.107）就已經把基督徒個人及團體稱為聖殿——獻祭之所（致厄弗所人書 *Letter to the Ephesians* 9,1），又以一個「教會」比作一個「祭台」（致厄弗所人書 *Letter to the Ephesians* 5,2；致斐拉得拉人書 *Letter to the Philadelphians* 4; 7,2；致特拉里亞人書 *Letter to the Trallians* 7,2；致馬尼西人書 *Letter to the Magnesians* 7,2），並把殉道比作祭獻；把自己當作基督的祭餅（致羅馬人書 *Letter to the Romans* 2,2; 4,1-2）。而聖猶思定（St. Justin + c.165）為基督宗教的習俗辯護時，一方面竭力反對以牛羊等物質作祭獻，因為天主是神，他不需要這些物質（第一護教書 *First Apology* 10,1; 13,1；與猶太人特肋弗對話錄 *Dialogue with Trypho the Jew* 10,3），另一方面卻盡力維護基督是真正的逾越節羔羊——逾越節祭獻的滿



全（與猶太人特肋弗對話錄 *Dialogue with Trypho the Jew* 40,1-2; 72,1），從而把感恩禮（主的聖餐）也稱為按基督命令所舉行的基督徒祭獻——他們以餅酒紀念天主子的苦難，並強調此乃祈禱和頌謝之祭（靈性的祭獻）<sup>10</sup>（與猶太人特肋弗對話錄 *Dialogue with Trypho the Jew* 117,1-3）。公元 200 年前後的聖依勒內·里昂（St. Irenaeus of Lyons + 202）稱基督徒為「司祭百姓」；他們按基督的教導，在各處向天主奉獻純潔的「新約之祭」——基督的體血（駁斥異端 *Against Heresies* IV 17; 29,5）。戴都良（Tertullian + 220）多次描述整個聖餐儀式是「環繞祭台的獻禮和祭獻」（論祈禱 *Prayer* 6,2; 19,1；向為人妻者證道 *To my Wife* 2,8,4；論肉身之復活 *The Resurrection of the Dead* 8,2），並為生者死者奉獻此聖祭（論一夫一婦制 *Monogamy* 10,1；冠冕論 *The Crown* 3,2）。第三世紀，聖依玻里（St. Hippolytus + 235）強調天主子降生成人，帶著我們的人性，而自獻於天父（駁斥諾厄底異端書 *Against Noetus* 4），並在他的感恩經中，把所祝謝的餅和酒看作基督和教會的祭獻，又因此在祝聖主教的禱文中，把主教看作「大司祭」（宗徒傳承 *The Apostolic Tradition* 3、4）。聖西彼廉（St. Cyprian + 258）解釋（彌撒）「祭獻」雖

---

<sup>10</sup> 聖猶思定此舉也是要回擊「基督徒乃無神論者（不獻祭）」的指控。

然是主禮和會眾共同舉行的，但真正的司祭卻是基督，主禮和會眾都是參與基督唯一的祭獻（書信集 *Letters* 63、69）。可見，當時的文獻也都反映出相同的觀點，認為基督徒在感恩禮（主的聖餐）中奉獻，和分享祝謝了的餅酒時，就是與「自獻的基督」，及「聖父」結合起來，因而也就是參與了基督的救贖之祭<sup>11</sup>。

不過，如果說基督是司祭，要知道他同時也是祭品。基督徒在感恩禮中體驗到基督的臨在，而且在感恩經中，明白自己是與基督一同祈禱，並在獻上「祝謝了的餅酒」時，跟基督一起把自己也獻給天主。

耶穌曾把「餅酒」說是他的體血；在第二世紀期間，這信念日益增強。若望福音的寫作，已是為了駁斥那聲稱耶穌並非真「人」的主張；早期教父也繼續回擊這唯識論（gnostic）的觀點，因而特別強調基督的人性，並強調他「體血」在感恩禮中的真實性。聖依納爵（St. Ignatius + c.107）認為：「祝謝了的餅和酒是我們救主的『體』和『血』，是那為我們的罪受苦受難的肉身，是天主聖父從死者中使

---

<sup>11</sup> 編者按：這觀點清楚的表達於聖依波里《宗徒傳承》的感恩經，見本書 147-148 頁。同時，也可參閱 Robert J. Daly, S.J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Darton, Longman & Todd, London, 1978.

之復活起來的肉身。」（致斯米納人書 *Letter to the Smyrnaeans* 6）。聖猶思定（St. Justin + 165）說基督徒相信這「以基督的話所祝謝的食物，用來滋養我們，並成爲我們體血的，就是降生成人的耶穌的體和血」（第一護教書 *First Apology* 66）。聖依勒內（St. Irenaeus + 202）駁斥唯識論（gnostic）時，寫道：「麥麵餅是大地的產物，在呼求天主（予以祝聖）後，就不再是普通的餅，而是祝謝了的（聖體），有天上和地上的實質（reality）」；那餅和酒就是「主的身體和血」（駁斥異端 *Against Heresies* IV,18）。聖西彼廉（St. Cyprian + 258）主張：在教難時背棄了信仰的人，如果已經悔罪了，就應該重新允許他們領受「聖體」，「因爲如果不允許他們分享主的聖血，又如何能期望他們敢於爲基督流血犧牲呢？」（書信集 *Letters* 67）

綜合來說，二至四世紀的教父認爲：感恩禮既是基督徒團結合一的體現，又是他們團結合一的泉源。聚集起來共同祈禱的人，就在欽崇一個天主，和共同接納耶穌爲主時，合而爲一。他們的禮儀行動，象徵著他們在基督的「苦難和復活中」，與基督合而爲一；他們在主教的帶領下聚集一起，表現他們互相團結，並與整個教會形成一體。他們分享同一個餅，加強他們共爲一體的信念。他們承認這餅就是基督的身體，幫助他們了解爲何要團結一致，並度自

獻的生活。他們分享同一杯酒，表示他們心甘情願共飲痛苦和殉道之杯。他們承認這酒就是基督的血；這信念增強他們參與基督祭獻的意識。他們在感恩禮中，親身體驗到基督的親臨，並在他內彼此合而為一。他們有這樣的體驗，是因為他們這樣相信了；而他們這樣相信了，也是因為他們有了這樣的體驗。他們的禮儀行動既表現且增強他們的體驗和信仰。

## 5. 四至六世紀感恩禮的發展

在四世紀至六世紀之間，基督徒的感恩禮，從頗為簡單的聖餐禮，演變成爲儀式豐富浩繁的典禮。公元 313 年，君士坦丁皇帝（Constantine +337）解除了禁止基督徒聚會和崇拜的法令，基督徒遂得以自由舉行公開聚會。君士坦丁和他以後的幾位皇帝認爲，在當時日益四分五裂的帝國內，基督宗教可利用作爲統一帝國的手段，因而在公元 380 年，皇帝狄奧多西（Theodosius +395），宣布基督宗教爲羅馬帝國的官方宗教，於是感恩禮就不再只是一項普通的宗教儀式，而更成爲了國家的宗教禮儀。

基督徒的崇拜儀式不僅受到外界的影響，也同時受到內部發展的影響。第四世紀初葉，北非一位名叫亞略（Arius +336）的神職人員，宣傳「基督雖然出自天主，卻不是天主」的思想。在他看來，耶穌是超越的存有，是天主聖言成了人，因此他超乎常人，但又不能跟天主聖父同等。但是，絕大多數的基督徒和教會，長期以來都認爲耶穌是天主，但又不是第二個天主，而是與聖父同性同體。君士坦丁於 325 年，爲了避免國家因不斷升級的神學爭論而分裂，遂在尼西亞召開大公會議，來議決這信理；該大公會議宣布了正統的教導：耶穌基督與聖父同性同體，他不是

天主聖父，而是由父所生。以後，381年的君士坦丁堡大公會議宣布：天主聖神是主及賦予生命者，源於聖父，與聖父、聖子同受欽崇，同享光榮<sup>1</sup>。從此亞略的學說就被定為異端了。就大部分主教而言，這似乎已解決了信理的爭論，但是亞略思想仍然在一些地區散播下去。為了抵制這些思想，很多教父在講道和神學著作裏，轉而強調基督的天主性。這時期的感恩禮也明顯地反映了這變化：基督徒的祈禱不再只是跟基督一起感謝天父，而是把基督看作三位一體天主中的一位，因而直接向基督祈求<sup>2</sup>。

基督徒崇拜方式的變化，導致了其名稱之改變。在二至四世紀期間，當共同聚餐（愛宴）的方式衰落以後，「主的晚餐」這名稱已隨之變成了「感恩禮」（Eucharist），到第四世紀之後，代之而流行的名稱則是「聖祭」（Holy

---

<sup>1</sup> 即與聖父、聖子同性同體，是同一個天主，但不是父，也不是子，而是由父透過子所發。請參閱：《天主教教理》（1992）238-267條。也見《羅馬觀察報》1995年9月20日，應教宗若望保祿二世於1995年6月29日要求，所作的澄清；中譯見《神學論集》116期，172-184頁。

<sup>2</sup> 編者按：祈禱時常用的結束格式：「因我們的主基督」（per Christum Dominum nostrum），也改為「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」（Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecular saeculorum）。聖詠祈禱的結束句子也是「光榮歸於父、及子、及聖神，起初如何，今日亦然，直到永遠。」

Sacrifice）、「奉獻／獻祭」（Offering）和「禮儀神工」（Liturgy）等。Eucharist（感恩）一詞也不再代表聖餐中的感恩行動，而是指在聖餐中祝謝了的餅酒——獻於天主的神聖祭品。Liturgy（禮儀／神工）原是希臘語，意指「為人民所做的工作」——為公益提供的服務，但由於基督徒敬禮，越來越被視為主教和其助手，為公眾履行的宗教服務，所以也就以「禮儀／神工」（leitourgia/Liturgy）一詞，來稱呼這類服務。

第四世紀前，基督宗教還是一股「地下宗教活動」；當時，感恩禮的舉行形式，已因各主禮主教的個人風格，和各地的不同文化，而發展出不同的形式。到了第四世紀，基督宗教已經可以公開奉行，且成為國教，各地方的教會依然保留著各自不同的禮儀式樣，但在人口比較集中的省會，當地教會所發展出來的禮儀形式，便自然更有影響力，且成為主導形式，影響著附近同一文化的其他地方教會。在東羅馬帝國版圖內：耶路撒冷（Jerusalem）、君士坦丁堡（Constantinople）、安提約基（Antioch）、亞歷山大利亞（Alexandria）和其他幾個大城市，便發展出幾個不同的主要禮儀體系。在西羅馬帝國版圖內，發展出兩大主要體系：羅馬禮（影響整個意大利）和高盧禮（當時意大利以外之歐洲西北地區，包括今日部分的法國和德國）。〔編

者按：還有西班牙禮、米蘭禮，和今日已消失的愛爾蘭禮（Celtic）<sup>3</sup>。] 不過，這些不同的禮儀形式，卻始終保留著早期感恩禮（聖餐禮）的典型部分：呈獻餅酒、感恩經（祝謝餅酒）（包括「最後晚餐」的記述），以及給會眾分享祝謝了的餅酒。

儘管不同的禮儀體系有著不同的表達方式，但都只不過是在「標準程序」之上，補充了一些附加的行動，或者在禱文部分作出一些豐儉不同的調整。自初世紀，承接著猶太會堂晨禱禮儀所發展出的聖道禮儀（讀經、講道和祈禱），已成為每周聚會，舉行「聖餐」之前的第一部分；成人慕道者只可參加這第一部分，在講道以後他們便要退席（故又稱為「慕道者的彌撒」），只有受了洗的信友，才可參與第二部分——聖餐禮，和領受聖體聖血（故又稱為「信友的彌撒」）<sup>4</sup>。雖然，不同體系的禮儀在發展中，還有不少變化和調整，但大部分只維持了很短時間，只有小部分最終得以保留在後來的羅馬教會，和東正教會的標準禮儀中。結果，不同體系的基督徒崇拜，因為附加的祈禱和儀式長短不一，遂也長短不一，由不到一小時到兩小時，

<sup>3</sup> 參閱：《天主教教理》（1992）1200-1203 條。

<sup>4</sup> 今日拜占廷禮仍保存在「聖祭禮」前遣散慕道者，並在感恩經之前高呼「關門」，表示慕道者、悔罪者，和其他未能共融的人要退席。見本書 166 及 171 頁。



甚至有時可以長達四小時。這些變化有時是受「政治」影響的，有些是「神學」不斷發展的結果，有些則是主禮主教

的偏愛，或當地文化的取向。

從政治上來講，基督徒如今有了自由，可以公開舉行教會崇拜，且皈依人數又不斷增長，因而需要建造一些公共的崇拜場所。君士坦丁皇帝（Constantine + 337）率先在各地資助興建大型教堂，給會眾使用。它們是仿照大殿／會堂（basilica）的式樣來建造的，也就是一座長方形建築，其中一端築高地台，供主禮者主持典禮<sup>5</sup>。雖然大殿的式樣更適合於「觀禮」，而不是「參禮」，但是它很快便在基督教世界中，成了教堂建築的主流形式。此外，由於會眾人數增多，加上皇家的資助，教堂內部也顯得日益堂皇：四周牆壁繪有富麗堂皇的彩畫，或者鋪上彩石鑲嵌畫（Mosaics）和各式圖案<sup>6</sup>，天花板鍍上了黃金，普通餐桌換成了高大的大理石祭台，珠寶鑲嵌的金十字裝飾著聖殿，一盞盞巨大的青銅吊燈燭火通明，把祭台上的金銀聖爵聖盤，映照得熠熠生輝。由於大殿原本是為國家典禮而設計的，所以在這些大殿舉行的禮儀，就儼如教會的宮廷儀式了。

---

<sup>5</sup> 見本書頁 EU17-EU19 的圖片，及參閱：羅國輝編著，《在地若天》，香港教區禮儀委員會辦事處，1999 年。

<sup>6</sup> 參閱：羅國輝編著，《在地若天》，香港教區禮儀委員會辦事處，1999 年。

君士坦丁皇帝在位時，就已授權主教裁判民間訴訟，因為主教們通常較有教養，且德高望重，受到群眾的敬重。按照羅馬慣例，這些主教又會獲頒一些標幟，以表明身分，例如：在公共典禮上佩戴禮帽、披肩、禮鞋和戒指等。於是，聖職人員的服飾，也就開始有異於普羅大眾了。甚至在羅馬帝國衰落以後，主教們依然保留這些特殊服飾，標誌著他們的地位。由於教會崇拜已成為國家的宗教典禮，一些皇家排場，如寶座、出遊時有火炬和焚香伴隨、屈膝敬禮等，也就加插到教會的崇拜儀式中。

教會禮儀之所以越來越發展浩繁，其中一項原因是，原本是工作日的「主日」，在 321 年已經由君士坦丁皇帝定為休息日，這樣一來，基督徒有了充裕的時間舉行禮儀，隨他們喜好，時間再長，也不用顧慮了。再加上基督宗教已相當普及，一些新的慶節也隨之增加，並以「感恩禮」（聖餐禮）來慶祝。西方教會在四世紀初，移風易俗，把十二月二十五日——羅馬的無敵太陽神誕辰，改為慶祝基督聖誕（真光進入世界）。東方教會把古埃及元月六日——太陽神歐賽利斯（Osiris）顯靈節，改為紀念天主顯耀基督的「主顯節」。至於復活節和五旬節，在教會初期，早已作為特別慶節來舉行。第四世紀後，「耶穌升天」的紀念日，和耶穌在世上的其他重要事件，也擇日慶祝。又為了

尊敬宗徒及早期的殉道聖人，和紀念教堂的落成，以及天主教的祝聖，都制定了新的節日。其中大部分是地區的節日，但後來有部分節日也被各地教會採用，而通行全羅馬帝國。到了第四世紀末，很多大殿幾乎一周之內，天天都舉行禮儀，只是參加的人數，不及「主日」那樣踴躍罷了。

在這四至六世紀期間，禮儀中增添和改動的部分，很多只是擴充了原先的儀式。禱文內容方面，包括引述舊約故事、基督生平，甚至教會歷史；還有為皇帝及政府、本地信眾和普世教會、恩人，和有特別需要者求恩的各項「代禱文」。呈獻餅酒則成為「獻禮遊行」，其中不僅包括呈獻「餅」、「酒」、「油」、「蠟」作為禮儀之用，還有給聖職人員捐獻物品，和為窮人提供援助的物品。大約到了第四世紀末期，在分送共融（聖體）聖事之前，還有誦念主禱文（天主經）的習慣：「求你今天賞給我們日用的食糧……」。

有些禮儀上的變動，是神學發展的結果，尤其是對「亞略主義」的回擊。正如前述，過去向天主聖父祈禱，現在還向基督，或向天主聖三祈求。在光榮頌或其他讚美詩中，基督的地位與聖父及聖神並列。很多東方教會在禮儀中，

都有數段簡短的「悔罪」或「求恩」的連串禱文 (litany)<sup>7</sup>。這些連串禱文，在每段「意向」之後，都用「上主，求你垂憐」<sup>8</sup>來應答。五世紀時，羅馬禮也引進了這種連串禱文的方式，用於信友禱文，且加上了「基督，求你垂憐」，作為回應句。但是，到了第六世紀，又因宮廷排場冗長，為減省主禮的負荷，遂把這連串禱文（信友禱文），移至主禮進堂前，最後，為節省時間，竟把連串禱文的「意向」部分，也刪去了，遂剩下回應句：「上主，求你垂憐」和「基督，求你垂憐」<sup>9</sup>。最後，又因為強調「祝謝了的餅酒」等同「基督」，而「基督」又與「天主」同等，於是越來越多人感到不配，或不敢直接接觸那親臨「餅酒」的「基督」——宇宙的創造主和審判者，結果，也引致了領受「共融（聖體）聖事」日漸衰落。

早期教會舉行禮儀時，使用的是群眾的通用語言。教會初期，羅馬帝國的通用語言是希臘語。到了第四世紀晚期，群眾對希臘語的掌握衰落了，於是在東方，禮儀改用了多種其他本地通用的語言（包括希臘語），而在西方則改用

<sup>7</sup> 參閱東方教會金口聖若望禮典，見本書 154-184 頁。

<sup>8</sup> 「上主」是指主耶穌基督。

<sup>9</sup> 參閱：羅國輝著，《禮者·履也》，光啟社出版，台灣，1991 年（三版），127-131 頁。

當時流行的拉丁語，同時，聖經亦由希伯來文和希臘文等，翻譯成「拉丁通行本」。隨著禮儀用語言的改變，及神學的發展，遂常以獻禮／奉獻（offering），或祭品（oblation）等，來指在感恩禮中，向天主奉獻的「祝謝祈禱」（感恩經），和祝謝了的「餅酒」（聖體聖血）。至於整個儀式，則以通俗的 missarum solemnias（遣散禮）稱之。這名稱的原意是指聖道禮結束時，慕道者的「遣散」，以及「聖祭禮」結束時，信眾的「遣散」；後來這種稱呼，進一步簡化，稱為 missa（彌撒）。儘管到了第五世紀之後，實際上幾乎所有基督徒，都是在嬰兒時期領洗的，而慕道者的「遣散儀式」已經漸漸消失，但彌撒（missa）這名詞，已成為西方教會對「主的晚餐」——「感恩禮」，最普遍和通俗的稱謂。

禮儀的另一項變化，是「祈禱經文」和舉行禮儀的「儀式指示」（禮規），已開始筆錄下來。四至五世紀時，由主教主持的禮儀，漸漸變得冗長和複雜，使禮儀從自發和即興的表達方式，轉變為由固定的經文，和編排好的儀式，所組成的隆重典禮。當時，有些教父既是神學家，又是禮儀專家，例如金口聖若望（John Chrysostom + 407）和聖巴西略（Basil the Great + 379）；他們所編排的禮儀（或受他們影響的禮儀），便是由祈禱、歌頌和儀式，組合而

成的。在今日的東正教會，還可看到這種華美的東方教會禮儀，因為他們很多的禮儀，都是從教父時代演變和保留下來的。在西方，禮儀繼續在中世紀不斷發展。梵二後，今天的羅馬禮已經大大簡化了，但是在第六世紀時，羅馬禮的彌撒和東方教會之「神聖禮儀」<sup>10</sup>，都非常華麗和相似。我們從約公元七至九世紀的《羅馬第一禮典》（*Ordo Romanus Primus*），看到這時期教宗彌撒的描述。

復活主日清晨，教宗從拉特朗宮（Lateran Palace），騎馬來到聖母大殿（St. Mary Major Basilica），陪行的有一大群襄禮的聖職隊伍，和顯貴人士（途中也有人請願）。到達後，教宗下馬，穿上祭衣，由七枝蠟燭和乳香相伴，進入教堂，伴隨著聖詠歌聲，遊行至聖所，在接受致敬和親吻禮之後，教宗俯身在祭台前默禱片刻，然後起立，隱修士歌詠團立即唱「上主，求你垂憐」，續唱「光榮頌」，教宗接著唱「集禱經」。之後開始讀經，副執事（五品）誦唱書信，歌詠團以台階詠（答唱詠）回應。然後，執事在秉燭者陪侍和奉香當中，誦唱福音，福音後沒有講道和信友禱文。隨著聖詠歌聲，在祭台上鋪上台布，教宗從貴族手中接受獻禮，其他襄禮則到普通百姓當中接受獻禮，

---

<sup>10</sup> 即「彌撒」，東方教會對「主聖餐崇拜」的尊稱。

教宗洗手，步上祭台；這時，麵餅和聖爵已放在祭台上，教宗和襄禮環繞著祭台，誦唱莊嚴的感恩經，詠唱「藉著基督，偕同基督……」（聖三頌 Doxology）時，由總執事舉起聖爵。然後誦唱天主經，教宗向襄禮行平安親吻禮，再由襄禮向其他聖職人員和信眾傳送平安。教宗擘開第一塊餅，然後按職位等級，分送聖體聖血，先給聖職人員，然後是貴族，再後是其他平信徒。會眾站著領受聖體聖血：聖體放在手中領受，又用吸管吮飲聖血，領受過程中一直伴唱著聖詠（期間教宗秘書也挑選與教宗聚餐的人選）。在簡短的「領主後經」後，遣散會眾，教宗由七枝蠟燭和襄禮等相伴，遊行步出聖堂，並沿途祝福信友。

即使從這簡短的描述中，也可看出當時禮儀的主要角色，是聖職人員，以主教及其襄禮司鐸，和執事為中心，以領唱聖詠的隱修士為輔佐。平信徒在禮儀中，雖然仍有他們的角色：應答經文，不時伴唱聖詠，呈獻禮品，以及領受聖體聖血，不過，在獻禮和領受聖體聖血時，已劃分「顯貴」和「平民」等級別，且對大部分平信徒來說，他們似乎只是出席觀禮，而不是密切地參與，因為大殿的碩大廣闊和容量之多，使大部分人看不見，也聽不清楚正在進行的禮儀內容。於是，隆重的儀式，加上手持火炬的儀仗隊、獻香和遊行等，都給人一種印象，如同觀看一項壯觀神聖

的場面，而不是去分享溫馨共融的聖餐。這時代的隆重禮儀，跟原來一小群基督徒相聚桌旁、共同舉行感恩禮的情景相比，已大相逕庭了。

隨著基督徒崇拜方式的變化，其解釋也有不同。從第四世紀開始，便漸漸產生了一種「以寓意來解釋禮儀」的傾向，即給儀式的不同部分，賦以「寓意」的解釋。有些東方教會的主教，尤其喜好用寓意方式，向信眾講解禮儀。例如，莫蘇底亞（Mopsuestia）的主教德奧多羅（Theodore + 428），在一篇教理講道中講解說：「把餅酒送上祭台」，表示「基督被帶去受刑」；「向天主獻上餅酒」，象徵「基督在十字架自獻於聖父」；「餅酒放置在祭台上」，就猶如「基督的肉軀被放置在墳墓內」；「呼求天主聖神降臨餅酒」，相當於「把基督死後的肉身，轉變成為不死不朽的身體」；「將聖體聖血送與信眾分享」，就好像「基督復活後，與宗徒們相聚在一起」。因此，「神聖禮儀」（彌撒）可視為以聖事方式「重現」（sacramental representation）「基督的苦難與復活」，也可視作是「天主聖子親臨，以自獻的方式，向聖父奉獻永恆的天上禮儀」。金口聖若望（John Chrysostom + 407）認為，這種肉眼見不到的事實，在感恩經中，奧妙地體現了，甚至天使也齊來朝拜：「上主親臨祭台上，整個至聖所，整個祭



台四周，都充滿著前來朝拜他的天使」（論司祭職 *On the Priesthood* VI, 4）。

有些教父是哲學家，他們中很多人具有柏拉圖（Plato）和柏羅丁（Plotinus）的希臘哲學觀，認為一切實體都具有兩個層次：由「可觸覺的物體和可見的行動」組成的「物質世界」（第一層次），而在它的後面還存在一個「由不可見的實體」構成的「形上領域」（第二次層）。這「不可見的實體」只能被人的心靈所感知。對於希臘人，這似乎是非常合理的解釋，也說明為甚麼人們具體看見的個別物體或行動，可用抽象和概括的名稱來稱之，例如：「樹」或「移動」；這樣一來，似乎人肉眼所看見的事物，經人心靈所得的感知，卻是其背後的實體。因此，生活在這種哲學背景裏的教父，自然十分滿意這樣的主張，認為人在有形可見的禮儀中，經心靈所得的感受和體驗，都是其「形上實體」的感知和體驗。

事實上，當時的「彌撒」儀式，雖然已跟早期基督徒愛宴式的「主的晚餐」，有著很大的區別，但始終仍有其聖事效能，能喚起參禮者的神聖體驗，和體味到天主的親臨。的確，華美的儀式，富麗堂皇的環境、祭台，和奪目的服飾、莊嚴的祈禱、悠揚的樂聲、香煙飄渺，和如此眾多的

信眾，懷著同一的信仰和同一的目標，相聚一堂，這一切都有助於創造聖事的效應（sacramental effect）；這聖事效應是人們無法否認的，尤其是處身於禮儀中心，並對禮儀有完全體驗的教父們，更是如此。按他們的經驗，禮儀的確可以把「基督受難與復活」的「神聖時刻」，體現於「此時此刻」，並使「天上的神國」，成為此時此地可以觸摸得到的現實，又把「自我犧牲、服從天主聖意」的意義，變成了生活的經驗。教父們正是基於這種參與禮儀的親身經驗，才得以發展他們的禮儀神學。因此他們極力勸導信友和慕道者，要盡量投入禮儀的體驗，好能意識到在禮儀中「臨現」和「啓示」出來的「靈性事實」。

自第四世紀中葉起，教父的著作，最關注的「靈性事實」有兩個重點：即「天主的親臨」和「神聖的祭獻」。「親臨」是指「基督的親臨」，但這「親臨」不只是以「光榮默西亞」的身分，而是等同「天主本身」的「基督」；這「基督的親臨」亦漸漸被視作越來越集中在祝謝了的「餅」和「酒」裏。「祭獻」的意義，也已經不只是指耶穌基督親身向天父所作的自我奉獻，而是藉聖神的能力，重現「基督在十字架上的祭獻」。彌撒禮儀就是慶祝這些「神聖奧蹟」（mysteria）：藉著這聖事中的餅和酒、祈禱及奉獻行動，得以體驗「天主子基督的親臨」，和重現「基督在十字架上的祭獻」。

但是「基督的親臨」究竟在禮儀中的哪個時刻可以體驗到呢？早期的教父並不十分具體，僅僅指出在整個聖餐儀式（呈獻餅酒、祝謝和分享這些餅酒），都可以感知他的臨在。但當聖餐儀式發展到常以「聖道禮」來開始時，人們遂以祝謝餅酒的禱文——「感恩經」，來界定「基督」在餅酒中的「臨在」。後來，又進一步要求具體指明：在感恩經中哪部分基督「開始」親臨於餅酒之內。鑑於感恩經通常包括「最後晚餐建立聖體聖血的敘述」，和呼求「聖神降臨來聖化這些禮品」的祈求，東西方教會遂產生了不同的觀點。西方教會按他們所用感恩經的內容，遂認為在誦念「建立聖體聖血的敘述」，重複基督的話時，基督便「開始」親臨餅酒之內；不過東方教會按他們的感恩經，卻認為「建立聖體聖血的敘述」是紀念的部分，而基督親臨的「開始」，應是在呼求「聖神降臨來聖化這些餅酒」的時刻<sup>11</sup>。

---

<sup>11</sup> 編者按：這分別是由於羅馬教會所用的感恩經，沒有明顯提及聖神，且在誦念建立聖體聖血的敘述前，已求天主聖化餅酒，使成為基督的體血；見本書 149-153 頁：羅馬感恩經。但一般東方教會所用的感恩經，都在敘述基督建立聖體聖血之後，明顯地呼求聖神聖化餅酒的；見本書 171-175 頁：金口聖若望禮典的感恩經。可見對這問題的不同認知和解答，是基於不同的祈禱體驗。

正如上面所說，由於東西方教會對「基督親臨」的禮儀體驗各有不同，以致有關的神學解釋也不一致。西方教會的教父，把「這就是我的身體……這就是我的血」看成是天主的話，具有「聖言」的創造力。這觀念至少可以追溯到第二世紀中葉聖猶斯定（St. Justin + 165）的時代<sup>12</sup>。到了第四世紀末，已成為公認的信理。米蘭的聖安博（St. Ambrose + 397）在他的著作中，清楚表達這種主張：「在誦念這『聖事』之言（祝聖之言）」前，麵餅的確仍是麵餅，但在祝聖的時刻，卻變成了基督的身體。我們只要審視這『祝聖經文』本身，就可以知道這真理。在『祝聖（聖體聖血）』之前，司祭是用自己的言詞頌讚天主，並為會眾、官長，和全體百姓祈禱。但當快要促成這偉大的聖事時，他就不再使用自己的話，而轉用基督的話。因此是基督的話促成這聖事，正如天地萬物是藉聖言而造成的一樣；既然主耶穌的話，有能力使那不存在的，成為存在的，那麼，叫那已經存在的事物，變成另一事物，豈不是更容易麼！因此，在祝聖之前，麵餅還不是基督的身體，但祝聖以後，就成為基督的身體了」（論聖事 *On the Sacraments* 13-20，撮譯）。可見，聖安博認為：「建立聖體聖血的敘述」就是「祝聖之言」，當誦念的時候，餅

---

<sup>12</sup> 聖猶斯定《第一護教書》66。

酒就得以祝聖。聖奧思定（St. Augustine + 430）也有同一思想：「你看見在祭台上的麵餅，一經上主的話祝聖，就成了基督的身體；而聖爵一經上主的話祝聖，聖爵裏的酒就成了基督的血」（講道詞 *Sermons* 227）。

東方教會的一些教父，如金口聖若望（St. John Chrysostom + 407）和尼撒的聖額我略（Gregory of Nyssa + 394）都持有上述的看法，但也有些東方教會的教父，卻持有不同的意見，例如耶路撒冷的聖濟利祿（Cyril of Jerusalem + 386）。最終，濟利祿的看法，在東方教會中，成爲了主導。濟利祿的看法是：「我們祈求天主，以他的仁慈派遣聖神，降臨於他面前的這些禮品，讓聖神將麵餅變爲基督的身體，將葡萄酒變爲基督的血，因爲聖神觸及的東西，就一定得到聖化及變化」（教理講授 *Catechesis* 23, 7）。可見在第四世紀時，教父們都有兩種不同的觀點。但到了第八世紀時，東方教會的神學家，聖若望·達瑪森（St. John Damascene + 750）研究了當時使用的禮儀經文，結論說：基督的話是在呼求聖神降臨於餅酒時才發生效力的——「麵餅如何成爲基督的身體，而酒又如何成爲基督的寶血呢？是聖神介入並完成這事件，這是超越一切言語和思想的。……你只要明白這是聖神的工程就夠了，正如主曾藉聖神，經由他並在他內，從童貞聖母那裏，取得了肉軀一

樣。」（論正統信仰 *De fide orthodoxa* 4, 13）<sup>13</sup>由於聖若望·達瑪森是富有權威的希臘教父，東正教會受他的影響，認為建立聖體聖血的話只是一項敘述，餅酒的改變是發生在呼求聖神降臨的時刻。

雖然東西方教會對餅酒被祝聖的時刻，持有不同見解，但大家都同意：餅和酒一經祝聖，就是基督的體和血，而且這並不是比喻或象徵的說法，而是一項形上的事實。「基督真實地臨在於祝聖了的餅酒之內」——這份「親臨」是一項「奧秘事實」（*mystical reality*）的體驗。教父們都認為分享聖體聖血（共融聖事），就是與基督結合，以及與教會結合的體現，和動力的泉源。因此耶路撒冷的聖濟利祿（*St. Cyril of Jerusalem + 386*）鼓勵新領洗者說：「讓我們深信不疑地分享基督的體血吧。他以麵餅的形象，把他的身體賜給你們，又以酒的形象，把他的血賜給你們，使你們因為分享基督的體和血，而與基督合為一體一血」（釋奧期的教理講授 *Mystagogical Catechesis* III,8）。西方教會的聖奧思定（*St. Augustine + 430*）把同樣的思想表達得更加生動：「如果你們是基督的身體，各自都是他的肢體，那麼，這放在主的餐桌上的，便是你們的聖事；你

---

<sup>13</sup> 參閱：《天主教教理》（1992）1106 條。

們所領受的，是你們的聖事」。「如果你們是基督的身體，各自都是他的肢體，那末，這放在主的餐桌上的，便是你們的聖事；你們所領受的，是你們的聖事。面對你們所領受的，你們回答：『阿們』（『是的，這是真的！』）。這樣回答，你們就予以肯定。因為你們聽到『基督的身體』這句話，回答『阿們』，你們就該成爲基督身體的一個肢體，好使你們的『阿們』真的成爲名副其實！」（講道集 *Sermons* 272）<sup>14</sup>。教父們在禮儀中體驗到的是：與基督合而爲一，也是與所有參與感恩禮（領受「共融聖事」）的人合而爲一。

教父們對亞略主義的反擊，以及確認「基督是真天主」的道理，使他們斷言「天主確實親臨共融（聖體）聖事」中。聖奧思定（St. Augustine + 430）說聖體不單是要領受，還要我們敬拜，他說：「因為他曾經帶著肉身生活在世界上，如今又爲我們的得救，把這身體送給我們食用，所以誰不先敬拜這身體，就不能食用它」（聖詠漫談 *Explanations of the Psalms* 98,9）。東方教會以使人敬畏的儀式，起敬起畏地誦念感恩經，和祝聖餅酒。金口聖若望（St. John Chrysostom + 407）把祭台稱作「神聖而可敬畏的餐桌」，

---

<sup>14</sup> 編者按：參閱《天主教教理》（1992）1396條。

把臨在祭台上的奧蹟，說成是「可敬畏」的，使人「顫慄敬拜」的。然而，這樣強調「天主的親臨」，也產生了消極的效果，平信徒開始不敢領受共融（聖體）聖事。金口聖若望自己就有這樣的怨言：「我們枉然站在祭台前，因為沒有人前來分享」（厄弗所書講道集 *Homilies on the Epistle to the Ephesians* 3,4）。而西方教會的聖安博（St. Ambrose +397）也認為有必要勸勉人們勤領共融（聖體）聖事，而不要仿效希臘人每年只領一次的習慣。

教父們強調彌撒的「祭獻」性質，也導致信友領受「共融（聖體）聖事」的熱情下降，因為給天主奉獻聖祭，並不一定需要大家都分享祭品的。主教既是代表群眾獻祭，那麼，無論人們是否分領餅酒（祭品），他的祭獻仍然是代表全體信眾的祭獻；同樣，「祭品」既是聖三中的第二位（天主子耶穌基督），那麼，不管人們是否在共融（聖體）聖事中領受他，毫無疑問，他的祭獻仍是相稱的、蒙悅納的<sup>15</sup>。

自第五世紀起，彌撒逐漸被視為是「贖罪祭」，勝過是「大眾分享的感恩讚頌之祭」。雖然基督既是司祭又是祭品的

---

<sup>15</sup> 編者按：這概念忽略這是「新而永久盟約的祭獻」，要通過吃喝祭品的行動，來達成「盟約的訂立」。



思想，並沒有消失，但是基督作為司祭的意義，逐漸移指主教和司鐸的獻祭舉動，而基督作為祭品的意義，又移指所奉獻和領用（銷毀）的餅酒。這樣，人們理解基督在禮儀中的角色，便由「主動」變為「被動」：他已經不再被視作親臨他奧體（教會團體）當中，並偕同他的奧體，共同奉獻頌讚和感恩之祭，而是被教會作為「祭品」，奉獻給天主聖父。早期基督徒，在「復活基督親臨」的親身感受中，分享感恩聖餐，「重活」天主藉基督把人從死亡中拯救出來、移置在新生命裏的奧蹟，但是，現在參加禮儀的人，體會到的是「人而天主的基督」親臨、作為救世祭獻。彌撒禮儀遂成了一道門檻，通過它，進入「基督被釘死在十字架上」的神聖時空；因此，按照當時教父們所說的，禮儀是象徵地「重現」基督的苦難。那些全心投入禮儀的人，就能奧秘地參與這神聖事件；他們通過與「祭台上的基督」的靈性結合，體嘗到它的益處：即是與天主結合，並從罪惡中得到救贖。

對於當時的教父們來說，「感恩禮」既客觀地「重現」救贖奧蹟，又使這救贖奧蹟，「臨現」在那些有意識地投入禮儀經驗的人當中。彌撒禮儀充滿「聖事象徵」，揭示著它們所代表的奧蹟，使人能夠藉著餅酒，接觸到親臨的基督——「他救世的死亡和復活」的神聖事實。參與彌撒禮

儀，就是參與基督自獻於天父的祭獻；通過這種參與，基督徒與基督合而為一，也互相合成一體，把自己奉獻給天主。正如聖奧思定（St. Augustine +430）所言，有形的祭獻是無形祭獻的聖事，是內心對天主的降服。

然而，一般群眾並不能時常對禮儀有這樣的內在情操。四世紀時的羅馬帝國，有大批群眾皈依。五世紀時，基督徒大都是在嬰孩時期便受洗的。六世紀開始，日爾曼民族成群結隊受洗。這一切都做成許多信仰經驗膚淺的信友，他們參加禮儀只是一種習俗，而不是出於個人內心的信念。儘管主教們一再教導，但對這些人而言，禮儀只不過是一種公開的宗教活動，而不是個人的宗教行為；是形式上的敬禮，而不是誠心的崇拜。雖然禮儀的形色改變了，但教父們的教導卻猶在耳畔。雖然人們的崇拜體驗是外在的，且與教父的不同，但是，教父們以心神崇拜天主的親身體驗，而產生出來的禮儀神學，卻依然常盛不衰。

## 6. 六至十五世紀的彌撒聖祭及 聖體聖事

自第六世紀以後，直到今天，東方教會禮儀的風格，未有多大變化。拜占廷羅馬帝國的文化( the culture of Byzantine Roman Empire ) 在中世紀一直保持相當穩定，不過由於七、八世紀時回教擴張，使拜占廷文化的規模大大縮小。東方教會繼續使用教父們的禮儀形式，而且到今天廿一世紀，仍很大程度上依然保存著教父們的禮儀傳統。但西方教會的情況就不同了。在歐洲，「感恩禮」的禮儀形式，發展到十六世紀時，羅馬教會為整頓各地混亂的禮儀，而作出了硬性的統一規定，而改革宗的改革者，則發展出另一套脫離了傳統的崇拜方式。

### 「私人彌撒」的發展

第六世紀之後，西方教會禮儀的一項重大變化，是私人彌撒的發展。「感恩禮」在最初幾個世紀，基本上是一項公共崇拜的體驗。每個團體在主日，共聚一堂，舉行唯一的崇拜——彌撒，且必由主教主持；隨後，每座大殿也只有一个祭台，由主教主持每次禮儀。在第五世紀，即使主教委派司鐸作自己的代表，去為那些不能參加主教彌撒的信

友，主持額外的彌撒，但這些額外的彌撒，仍然是公共的崇拜，且由襄禮人員協助舉行。不過，從第五至六世紀開始，已漸漸有主教在平日，為紀念殉道者和其他聖人，以及為紀念基督一生中某項事蹟，而舉行彌撒。到了第六世紀之後，已發展到幾乎全年任何一天，都有紀念殉道者和聖人，以及基督事蹟的「敬禮彌撒」。同時，自從「彌撒是一項祭獻」的觀念被強調以後，人們便本著獻祭求福的心態，時常為某些特殊原因奉獻彌撒，例如：祈求風調雨順，五穀豐登，戰爭結束，瘟疫平息等等；個人亦可以請求在感恩經中，特別為他們的個人需要代禱，而他們也通常會為此特別供應獻禮用的禮品，於是又有所謂特別為個人意向求恩的彌撒，如：婚禮彌撒、喪禮及亡者周年彌撒，以及求旅途平安、疾病痊癒等「求恩彌撒」。這類特別敬禮基督事蹟、和聖人的「敬禮彌撒」，以及為某些特殊需要而奉獻的「求恩彌撒」，後來被統稱為「任選彌撒」（*votive masses* 即「求恩」或「敬禮」的彌撒）。到了第六世紀之後，這類「任選彌撒」，竟多於常規的主日彌撒。雖然如此，這些「任選彌撒」仍不能算作私人彌撒，因為至少是有一部分當地信眾參加這些彌撒的。

名副其實的「私人彌撒」，即由一位司鐸，在沒有會眾參與的情況下，舉行的「私人彌撒」，發源於隱修院，和隱

修士被派往傳教的傳教區。原來隱修院的隱修士，都是平信徒，要靠到訪或駐院的司鐸，為他們舉行彌撒。第六世紀開始，有隱修士被派往北歐（包括今日部分德國、法國、英國及愛爾蘭等地）傳教，為了能在傳教地區，舉行彌撒和施行聖事，他們必須領受鐸職。同時，私人奉獻的「求恩彌撒」<sup>1</sup>，日漸增多；為滿足這些彌撒的舉行，不少隱修士，也被祝聖為司鐸。於是，很多隱修院便漸漸充塞著為數不少的司鐸。如果隱修院的每位司鐸，都希望每天按所收彌撒獻儀個別奉獻彌撒，就只得「私人」舉行。於是，為了方便舉行日益頻繁的「私人彌撒」，也在大殿或聖堂兩側，加建許多為舉行私人彌撒的小祭台，類似小堂<sup>2</sup>。跟著，「私人」舉行彌撒的習慣，也自然由隱修士們，帶去他們傳教的地區。在傳教地區，隱修士往往要獨自負責傳教工作，在信友稀少的情況下，就只好獨自舉行聖祭，或最多只有一、兩位信友參禮。於是這種由一位司鐸主持，只有一、兩位信友襄禮或參禮的「小禮彌撒」（low mass），便逐漸在歐洲大部分地區流行，且漸成常規，只有主日或大瞻禮日，才有某種公共形式的彌撒，其他日

---

<sup>1</sup> 即信友為某特別意向，尤其是為亡者的安息，奉獻金錢，用作舉行彌撒。於是接受了這些金錢（獻儀）的司鐸、教區或修院，便有責任按奉獻者的意願奉獻彌撒；彌撒獻儀則用來供養司鐸，或作教區、修院的經費。

<sup>2</sup> 見本書 EU22 頁的圖片。

子，都是爲了熱心敬禮，或一些特別意向，而奉獻的「私人彌撒」，甚至是沒有會眾參加的。

西方教會禮儀發展的另一項特徵，並不是「發展／變化」，而是適得其反的「保守」。東方教會派遣傳教士，北上斯拉夫地區傳教時，都把聖經和禮儀，譯成當地信徒的語言，但西方教會卻不是這樣。因爲拉丁文，在當時其他歐洲語文尚未發達之前，享有一定的優越性，加上日爾曼帝國推廣拉丁文化及用語，致使傳教士無論去到那裏，都不用遷就當地人士的語文，並在舉行彌撒和其他禮儀時，仍然使用拉丁語。事實上，除了聖職人員和貴族等人士，受過教育外，懂拉丁語的人甚少，以致對大多數群眾而言，彌撒無異於供人聽賞和觀看的「宗教表演」，而不是讓會眾親嘗體驗，和參與其中的禮儀。這樣，司鐸不再需要在禮儀中帶領信友祈禱，而是爲信友做彌撒。不懂拉丁語的信友，對彌撒也毫無了解，僅僅是道聽塗說，得到片面的知識：他們僅知道彌撒是一項祭獻，在這祭獻中，天主聖子的體血臨於祭台上的餅酒之內，爲補贖世人的罪而被奉獻，以及被吃喝。

然而，西方教會使用拉丁語，作爲彌撒的唯一用語，並不等於西方教會彌撒禮儀的風格是「統一」的。當時羅馬的

禮儀用書所記載的禱詞和禮規，都是羅馬主教在隆重禮儀中使用的，於是，司鐸們在羅馬各自的「堂區」主持彌撒和禮儀時，便要按其堂區實況，加以調整，或簡化，而漸漸自成該堂區的風格。

至於羅馬以外，主教們卻自由編訂自己的禮儀。在第七世紀之前，西班牙、愛爾蘭／英(Celtic)，和高盧／法(Gallic)等地，都有各自的禮儀風格，與羅馬禮差異很大。羅馬禮後來經教宗聖額我略一世（Gregory the Great + 604）的改革，在一定程度上簡化了。可是西班牙禮、愛爾蘭禮（Celtic），和高盧禮（Gallic）則不然。它們仍舊充滿一連串冗長的祈禱，為紀念本地聖人，及祈求所需的恩典，或抒發他們對感恩祭的信念。除了彌撒的基本結構，和某些部分：如「建立聖體聖血的敘述」（the institution narrative）和天主經，是固定的，其餘部分則隨當地習慣，或個人創意，加以發揮。

第七世紀初，當羅馬教會派遣傳教士到英倫／愛爾蘭傳教時，傳教士攜帶了羅馬禮的禮儀書，到當地應用。到了七世紀末，羅馬禮便普遍地取代了古老的愛爾蘭禮。公元754年，日爾曼／法蘭克王丕平（Pepin + 768）（查理曼的父親），曾試圖以羅馬文化及宗教，來教化他版圖內的

國民。到了查理曼當政時，他在 781 年，從教宗亞弟央一世（Adrian I + 795）取得了羅馬教會的所謂《額我略禮典》，便於 784 年，在國內強制推行羅馬禮。查理曼又令宮廷中的首席學者：隱修士阿爾昆（Alcuin of York），改編《額我略禮典》，以適應當地教會之用。這樣，當地傳統的高盧禮，便走向式微。最後，連西班牙禮也受到了羅馬禮的影響，而式微了。十一世紀之後，僅剩下米蘭教會還堅持自己的獨特禮儀，即米蘭主教聖安博（Ambrose + 397）遺留下來的儀式；雖然幾經敕令，卻依舊保存下來。

這次羅馬禮的向外推展，絕不是單向地影響各地方教會的禮儀，羅馬禮本身在全歐洲推行的過程中，也受到各地方教會的禮儀所影響，而經歷了很多變化。就如：阿爾昆（Alcuin of York）在八世紀末，首先把高盧禮的經文和儀式，引入羅馬禮的《額我略禮典》當中。後來法國和日爾曼的主教，被迫採用該禮典時，又進一步加以改變：例如，引入了原來高盧禮強烈反亞略的色彩<sup>3</sup>，強調基督的天主性。於是，高盧禮強調「基督天主性」的色彩，也就在第八和第九世紀時，引入羅馬禮的彌撒中。比如在彌撒開始時，加插了悔罪儀式，又在其他不同部分，加插了自慚形

---

<sup>3</sup> 因為在第四、五世紀期間，高盧南方的一些部落，曾改宗亞略主義，故此當時的正統主教，就在禮儀中強調「基督的天主性」來予以還擊。



穢的求恕禱文；司鐸又多次在餅酒上劃十字，在祝聖餅酒後又屈膝跪拜，以欽崇基督——真天主的親臨。彌撒中那稱為「彌撒常典」（*canon*）的第二部分，包括「感恩經」在內，也規定必須低聲誦念，以示敬畏和保護那臨在祭台上的聖體奧蹟。平信徒怕領聖體，唯恐以有罪的靈魂領受聖體，非但得不到救贖，反遭天譴。信友也不敢用手觸摸聖體或聖爵，領聖體時要由神父送到口裏，且要跪著領受，不可站著。某些地區，在宣讀福音之後，要誦念尼西亞信經，以宣認基督的天主性——聖子在聖三中與聖父同性同體。

引入羅馬禮彌撒的其他高盧禮習慣，還反映出高盧基督徒對禮儀的理解。原來司鐸誦念祈禱文是以「會眾中一員」的身分，與會眾一起，領導會眾祈禱，但現今司鐸已被了解為上主和會眾間的「中介者」，為群眾向上主說情。很多時候，司鐸合掌俯身為自己和信友哀求罪赦<sup>4</sup>，而不是挺身、伸開雙手祈禱和感恩<sup>5</sup>。既然彌撒的主要意義，在於「祭獻」，因此講道也被視為不必要的，於是常遭忽略，

---

<sup>4</sup> 這些求罪赦禱文的中譯，可見於《每日彌撒經書》，香港公教真理學會，1956年，489-520頁。

<sup>5</sup> 挺身伸開雙手祈禱，是沿自早期教會的傳統祈禱方式。見羅國輝編著，《在地若天》，香港教區禮儀委員會辦事處，1999年，80頁。

即使偶爾講道，也不連繫當日所讀的聖經，況且群眾也根本聽不懂以拉丁語宣讀的聖經。平信徒如今已不常領「共融（聖體）聖事」了，所以舉行彌撒不再需要會眾獻上麵包；又以基督的最後晚餐是逾越節晚餐，所吃的是無酵餅，故此便改用麵粉和水，做成無酵小圓薄餅，作為祭餅，來舉行聖祭<sup>6</sup>。終於，以往由家中帶來麵包等禮品作獻禮的傳統，也告終了。

其後，彌撒儀式更進一步改變。由一位司鐸單獨舉行的彌撒，已是常見的，跟過去經常由主教主禮，其他聖職人員襄禮的「團體彌撒」不同。甚至，這些單獨由一位司鐸舉行的「私人彌撒」，已經沒有平信徒參與；所有禱文、讀經、禮節都由司鐸一人包辦；過往由其他服務人員執行的禮節，都由司鐸一人完成。如果沒有受過拉丁語訓練的輔祭在場，連原本由群眾應答，或由歌詠團<sup>7</sup>詠唱的部分，都由司鐸一手包辦。現在彌撒既然變成了私人崇拜，也就沒有了群眾的列隊獻禮。如果有人要求為某些個人意向奉獻彌撒，也就由司鐸接受「獻儀」（金錢），然後私下為他獻祭，甚至，奉獻「獻儀」者，也通常不來參與。在一

<sup>6</sup> 這種小圓無酵薄餅稱為 host，源出拉丁語，意指獻祭用的祭品。

<sup>7</sup> 在教宗大額我略（Gregory the Great+604）時代，歌詠團成員基本上是由隱修士組成的。

些特別的瞻禮日，才舉行隆重的彌撒，但這原來在《額我略禮典》中經常由主教主持的團體彌撒，現在也簡化，成為所謂「大禮彌撒」，只需一位司鐸主禮，兩名聖職襄禮，再有幾名輔祭即可。

因此，羅馬禮彌撒受了日爾曼／法蘭克教會的影響，在風格上經歷了相當大的變化，而最後，這受日爾曼／法蘭克教會嚴重影響的「新禮」，傳回羅馬，遂成了羅馬教會的「新禮」。在第十世紀時，羅馬城的文化生活衰落，到了難於在本地抄寫和製作禮儀經本的程度，所有禮儀書籍要由日爾曼／法蘭克地區的隱修院輸入。這樣，上述受日爾曼／法蘭克教會影響的禮儀，也就隨著這些禮儀經本，傳入羅馬教會，就連當時教宗舉行的彌撒，也是日爾曼／法蘭克式的彌撒。從此以後，教宗、大公會議、法典專家或神學家所談論的「彌撒」，就是這類形的彌撒。這類形受日爾曼／法蘭克嚴重影響的彌撒，不再是當初教會團體的「感恩祭餐」和「共融」儀式，而是「祭獻」和「求恩」的儀式；它再不是由主教、司鐸和執事，以及全體會眾，一同舉行的「團體彌撒」，而是由一位司鐸單獨奉獻的「私人聖祭」；它不再是司鐸和會眾一起奉獻的公共崇拜，而是司鐸替代群眾奉獻的祭獻；它不再使用群眾通用的語言，而是用只有修道者和受過教育的人，才明白的拉丁

語；舉行這類形彌撒的司鐸，不再高聲誦念經文，反之，大部分時間，都在默念經文或低聲吟哦。

當時彌撒儀式的改變，也反映在中世紀建築的聖堂。因為到了第七世紀，聖人聖髑敬禮大為流行，於是影響所及，往往把盛載著聖人遺骨的聖髑盒放在祭台下<sup>8</sup>，甚至恭奉在祭台後的高枱上，致使主禮背向會眾，與會眾一起，面朝祭台後聖髑盒的方向，舉行禮儀<sup>9</sup>。

在以往大殿式的聖堂，主禮和聖職人員的座位設在拱室，一般祭台都是木做的桌子，放在拱室前端，四邊都可站人。一般來說，主禮面朝東方祈禱<sup>10</sup>。如果大殿拱壁朝東，堂門朝西，主禮則與會眾站在同一方向，朝東祈禱；如果大殿拱壁朝西，堂門朝東，主禮則面向會眾，朝東祈禱，祭台就在主禮和會眾之間。在君士坦丁皇帝（第四世紀）

---

<sup>8</sup> 教宗大額我略 (Gregory the Great + 604) 把羅馬聖伯多祿大殿的「祭台」，改建於伯多祿陵墓之上，又在祭台下設有「殉道紀念間」，方便信友朝覲聖伯多祿陵墓。又教宗鮑尼法四世 (Boniface IV + 615) 在 609 年，把羅馬墓窟的骸骨，保存於「萬神廟」，改「萬神廟」為「聖瑪利亞於殉道者聖堂」。

<sup>9</sup> 如科隆主教座堂，相傳藏有三賢士的聖髑（見本書 EU20 頁的圖片）。

<sup>10</sup> 因為太陽從東方升起，光明從東面而來，故此，早期教會既以基督為正義的太陽、永恆的真光，加上相傳基督會從東方再來（瑪 24:27），於是便有面向東方祈禱的習慣。

之後一段時間，大部分大殿都是大門朝東的，即主禮面向會眾，朝東祈禱，祭台就在主禮和會眾之間。但到了第八世紀之後，在日爾曼／法蘭克地區，大部分大殿都是大門朝西，主禮站在會眾同一方向，朝東祈禱，加上「祭獻」概念的影響，故祭台也漸漸移向拱壁內圍靠牆而立。

當時又因為懂拉丁語的神職人員包辦一切儀式，彌撒已經不是司鐸和信友一起圍繞著祭台共同獻祭，而是司鐸單獨一人獻祭，信友觀禮（望彌撒），故此，信友觀禮的位置越退越遠，祭台和聖所則越來越往東邊拱室發展；同時，修士和聖職人員的「歌詠團席」（choir），也佔據了祭台前聖所內大部分的位置。後來，又以一排柱子或屏風，把聖所跟聖堂其他部分分隔開來，一方面用來維持秩序，分隔信友和聖所；另一方面可用作「聖體欄杆」，讓信友能跪著領聖體。又為紀念基督十字架上的祭獻，遂把十字架苦像，放在祭台上，或聖所屏風頂上。且為紀念聖人，祭台後壁又放滿了聖人的畫像或態像<sup>11</sup>。以往讀經台設在大堂中或聖所兩側，由信友站在讀經台上宣讀聖經，現在既然所有讀經都由司鐸包辦，便由他在祭台上誦念，只是將經本從「書信側」（右）移到「福音側」（左），這是模

---

<sup>11</sup> 見本書 EU20-EU22 頁的圖片。

仿過去由不同人員，在聖所兩側讀經台上，分別宣講書信和福音的做法<sup>12</sup>。

平信徒在崇拜中的角色，已由主動參與，變成了被動，只管個人默想和熱心敬禮。到了第十二世紀，發明了尖拱的建築方式，即所謂歌德式的聖堂風格，把主教座堂建得更為狹長和高大宏偉。於是，正祭台和信眾的距離，就更加拉遠。為了舉行私人彌撒，和其他敬禮及求恩彌撒，尤其為供奉聖髑，遂加建了許多側堂和小祭台；一般來說，這些側堂和小祭台只可容納小撮信友參禮。這些哥德式的教堂<sup>13</sup>，窗子滿是彩色玻璃拼成的聖像畫，牆壁有許多壁龕，供奉著不同的聖人立體塑像，使文盲的信眾，都會得到心靈上的激發，而且高聳的拱形穹頂，不僅吸引人舉目仰望，且使人舉心向上。偶然也在大堂中部側，設有講道台，用來在彌撒之外給信眾講道<sup>14</sup>。

<sup>12</sup> 見本書 EU23 頁，羅馬聖格來孟大殿（十二世紀）的讀經台。

<sup>13</sup> 哥德式藝術（Gothic Art）主要是指建築風格，尤以教堂為其發展重點。這種風格源於十二世紀的法國，盛行於十二至十五世紀的歐洲，其最大的建築特色是：尖拱、拱肋和飛扶壁。哥德式的教堂建築，將厚重、結實的羅馬式教堂，轉變為強調垂直向上，內堂高挑，輕盈修長，有如合什向上的手掌，使人舉心向上，再配以大量彩色玻璃，散發出一股神秘壯麗、恍如置身於天堂的氣氛。著名的巴黎聖母院大教堂（Notre-Dame Cathedral）（建於十二至十三世紀），正是哥德式建築的代表作之一。

<sup>14</sup> 編者按：有關聖堂建築與禮儀發展的關係，請參閱：羅國輝著，《禮者·履也》，台灣光啟社出版，1993年（三版），199-207頁；Edward Foley, *From Age To Age*, Liturgy Training Publications, Chicago, 1991。也

到了十三世紀，「感恩祭宴」再不是團體的祈禱聚會，而是聖職人員獨攬的崇拜儀式，再加上語言的隔亥，和教堂建築所造成的障礙，使信友無法有意識地主動參與，而中世紀有關彌撒的神學，也受此影響。從此，彌撒儀式不再揭示「基督奧蹟」，反而變成了需要解釋的「奧蹟」，其中最大的「奧蹟」，就是「餅」和「酒」如何會變成基督的「體」和「血」。

---

見本書 EU20-EU22 頁的圖片。

## 7. 六至十五世紀彌撒及共融（聖體） 聖事神學的演變

東方教會的教父善於使用「寓意」方法，來闡釋禮儀，他們對每個禮儀行動，都給予一種象徵意義的解釋。中世紀的講道者也認為這是一種方便的做法，給予信友一些題材，使他們在「望」彌撒時可以「默想」。第九世紀初葉，梅斯城的埃麥拉（Amalar of Metz + 850）認真奉行這做法，以彌撒的真正意義，就在於用各式禱詞和行動，象徵地把基督的一生表現出來。在他看來，「進堂詠」是象徵先知預報基督的降臨，「光榮頌」是表達基督誕生時天使的歌頌，餅酒的分別祝聖是表示基督的死亡，將麵餅擘開後，把一小塊放入酒（聖血）中，則是表示他的復活……等等。這是中世紀時，設法使會眾深入領會彌撒奧義的最早一項嘗試。雖然他的理論不被神學家們所接受，但是這種「寓意闡釋法」，在一般通俗的講道中，仍然廣為應用<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 見本書 EU26 頁；又見於許多信友用的祈禱書，如 1981 年北京再版之《聖教日課》的「善與彌撒」（《聖教日課》初版於 1602 年韶州，由龍華民譯；參閱徐宗澤編著，《明清間耶穌會士譯著提要》，上海中華書局，1949 年，33 頁），亦見於 1995 年香港再版之《聖教日課》19-66 頁的「與彌撒禮」。（以「聖教日課」為名的信友祈禱書，存有多個版本，內容都略有不同。）



唯一能夠被神學家接受的觀點是：彌撒重現「基督為救贖世人而犧牲」的事件，而且不僅是「表達」，更是奇妙地以奧蹟的方式，再次體現在祭台上。彌撒經文也明確指出：基督在餅酒形內親臨祭台上，被奉獻給天主，如同從前在十字架上的祭獻一樣。公元 831 年，科爾俾（Corbie）隱修院的院長帕斯蓋·拉貝（Paschase Radbert + 860），將這「祭獻」的思想推進一步，並作出結論說：基督的「真體、真血」，肯定在彌撒過程中，實質地親臨祭台上；這是天主的能力，藉祝聖經文，把餅酒變成基督降生成人、在十字架上犧牲時，所具有的，同樣的「體」和「血」。帕斯蓋·拉貝這種以「物理變化」，來闡釋彌撒祭獻的作法，並非所有人都贊同；然而在當時，卻能有力地說明，為甚麼做彌撒的司鐸，在念過祝聖經文之後，就會體驗到基督的親臨，同時也說明彌撒祭獻，如何跟十字架上的祭獻相同，且是同一個祭獻。

兩個世紀後，法國圖爾的貝倫加（Berengar of Tours + 1088）對這種看法提出挑戰，並推出他自以為更具邏輯的說法。貝倫加（Berengar）認為：「所見的外形」，當然就是「所是的內容」；既然「餅」「酒」在念畢祝聖經文之後，沒有改變其「外形」，就當然是「餅」「酒」；因此基督在彌撒中的親臨，只能是「精神」的，而不是「物理」的。

他還引用聖奧思定（St. Augustine +430）的定義：「聖事就是神聖事物的標記」，來支持自己的主張。他的理由是，如果祝謝（聖）後的餅和酒是「聖事」的話，那麼，餅和酒只能是基督「體」「血」的「標記」，而不能等同於基督的「真體」「真血」，況且，如果一塊塊的餅都是基督的「體」，那麼，從邏輯來說，基督的「體」豈不是分成了許多小塊嗎？如果酒真是基督的「血」，那麼，基督的「血」不就是已存在於基督「體」內了嗎？

貝倫加（Berengar +1088）並不否認基督實在親臨於祝聖了的餅酒內，也不否認經過祝聖的「餅」「酒」，變成基督的「體」「血」，但他否認基督是以「物理」方式親臨祝聖了的餅酒之內；同時，他也在邏輯上，否定把「基督的體血」稱為聖事。在他看來，「基督的體血」不是聖事，而是一項「事實」，是要靠信德的眼光，才能察覺的靈性事實，且是要以靈性來領受的。然而，對於與他同時代的很多人來說，否認基督在餅酒內以「物理」方式親臨，就等於否認基督的真實親臨，否認「祭台上基督的體血」是「聖事」，就是背叛教會公認的看法。貝倫加在 1059 年的主教會議，被控以異端罪名，最後他被迫在一篇誓言上簽字，承認「……在祭台上的餅和酒被祝聖後，不僅是聖事，而且是我主耶穌基督的『真身』『真血』，由司鐸所觸摸、擺

放和擘開，又被信友用牙咬破；這不僅是聖事，而且是千真萬確的事實。」貝倫加有關「聖體聖血」的「精神論」，跟埃麥拉（Amalar+850）對彌撒的「象徵論」，同樣不被當時的神學家接受。他們認為「象徵」和「事實」是兩回事，因此把「聖體」「聖血」和「彌撒」稱為「象徵」，就是否認它們的「真實性」，而這「真實性」是絕對不能否認的。

貝倫加（Berengar+1088）的主張，所引發的爭論，有兩項重要的影響。（一）在神學方面，它使「聖事實質」（sacramental reality）這概念得到發展；按照聖事（標記）與實物（恩寵）（sacramentum et res）的看法，共融（聖體）聖事的餅和酒既可稱為「聖事」，又是「實物」。（二）它又激發以強烈的「真實主義」（realism），來解釋「聖體」（聖血）聖事。

早在教宗大額我略（Gregory the Great+604）時代，就已習慣把祝聖過的餅（聖體），保存於大殿祭衣間小堂的聖櫃裏，為送給病人領受，尤其作為「臨終聖體」（vaticum 天路行糧）。主教們也早有習慣，在禮儀開始之前，先向「聖體」鞠躬致敬。在第九世紀時，「聖體」也被盛於鵝形聖體盒內，懸在祭台上的華蓋；在十三世紀時，聖體也

有存放於聖所內的壁龕<sup>2</sup>。在十四世紀時，聖體櫃開始存放在祭台上了；而司鐸每次經過聖體前，都要屈膝致敬。又爲了表示聖體存放於聖體龕裏，遂在聖所內點燃長明燈，以提醒進入聖堂的人，敬拜「親臨餅形內的基督」。

反駁貝倫加（Berengar + 1088）的人說：「聖餅」雖然被擘開，但基督不會因此而被分裂，而是「整個基督」親臨於每小塊「聖餅」，及每滴「聖酒」內。這觀點很快就成了主流，且影響到司鐸每一次觸摸「聖體」，都要屈膝敬拜，且要把曾觸摸「聖體」的手指捏緊，一直到洗過手後，才能鬆開，以免「聖體」碎屑無意中掉下。此外，既然基督同樣親臨「聖血」裏，司鐸爲免「聖血」滴落在地上或信友衣服上（受褻瀆），也就只送「聖體」給信友，而不再給信友領受「聖血」。他們解釋說，即使只領受「聖體」也是領受了「整個基督」<sup>3</sup>。

隨著信友對「基督奇妙地親臨『聖體』中」的意識日益增強，也越來越多人不敢領聖體了。他們在彌撒中，既聽不懂經文，也不能應答，就只好把內心的敬拜熱情，集中於

---

<sup>2</sup> 見本書 EU23 頁的圖片：鴿形聖體盒，及羅馬聖格來孟大殿聖所右側聖體壁龕（聖體櫃）。

<sup>3</sup> 編者按：請參閱附錄五：西方教會信友兼領聖體聖血的沿革（見本書 201-204 頁）。

「望彌撒」和朝拜「聖體」。人們要求司鐸祝聖「聖體」之後，將「聖餅」高舉超過頭頂；有些地方還有人叫嚷，要司鐸再高舉一些，以便他們能看得更清楚；後來也同樣要求高舉聖爵。同時，要在彌撒中搖鈴，來提醒那些專注個人祈禱的信友，已到了應該舉目瞻仰「聖體聖血」的時候。漸漸地，彌撒禮儀的高峰不再是感恩祈禱和領受共融（聖體）聖事，而是「成聖體聖血」和「舉揚聖體聖血」，至少平信徒認為是這樣。

這種「基督以『物理』方式親臨餅酒形內」的觀念，也引起了一些新奇的信念和迷信。有人相信，在「舉揚聖體」時瞻仰到「聖體」，便可以除去疾病和死亡，也可以使疾病得到治癒，或可以改變命運。同時，「聖體顯奇蹟」的故事大為流行，例如，有司鐸懷疑「聖體」的道理，當他們擘開聖體時，就看見聖體奇妙地流出血來，或者有不信之徒，肆意侮辱並用刀刺聖體時，聖體也流出血來<sup>4</sup>。甚至有些司鐸，因為感覺「祝聖後『餅酒』」的味道，仍是餅酒，而不像肉和血，就以為自己缺乏信德，而焦慮不安。這種對「聖體」的理解，也引發了一些好奇的神學問題，

---

<sup>4</sup> 這些奇蹟故事可參閱：Bob and Penny Lord, *Miracles of the Eucharist (This is my body. This is my blood)*, Journeys of Faith, Westlake Village, Canada, 1986；傅文輝編譯，《聖體大奇》，慈幼出版社，台灣，2001年。

例如，如果祝聖後的酒變質發酸了，基督是否仍然親臨其中？又如果存放在聖體櫃中的聖體，被老鼠偷吃了，基督是否也進入了老鼠的體內？

在整個中世紀，很多這類事情，一直在群眾中廣為流傳；很多人也一直相信，基督是以「物理」方式親臨聖體（聖血）聖事之內。到了十二、三世紀，由於理性生活的復甦，神學家們終於把這種極端的「物理」觀點，視為不必要，和站不住腳的。當時亞里斯多德哲學，正重新被引進到西方，於是促使基督徒思想家，對「聖體聖事」的事實，作更理性的分析。同時，重新研究教父們的看法，也使他們理解「基督親臨聖體聖事內」，應該是「形上的事實」，而不是「物理的事實」。

### 士林學派對彌撒及共融（聖體）聖事的理解

當士林神學家，著書探討這聖事的道理時，他們的主要興趣，是在於「聖體聖事」，且認為「聖體聖事」並不是禮儀行動，而是「祝謝（聖）了的餅和酒」，因此有關「彌撒」的道理，也只是附帶涉及而已。當時神學上的大問題，並不是基督徒應該如何舉行或參與彌撒，因為彌撒程序已相當固定和完備；問題也不涉及「彌撒是甚麼」，因為大家都認同，彌撒是「重現和繼續基督在加爾瓦略山上的祭

獻」。當時最重要的問題集中於兩點：（一）彌撒中甚麼時刻才算是舉行祭獻？（二）餅和酒又是如何轉變成為基督的體和血？

對於第一個問題：「彌撒中甚麼時刻才算是舉行祭獻」，士林學者的回答並不一致。基本上大都贊同彼得·龍巴弟（Peter Lombard + 1160）的觀點，認為彌撒是「紀念和重現基督在十字架上的真實祭獻和神聖犧牲」（論題集成 *Sentences* IV, 12, 7）。但是「祭獻」——祭品的犧牲／殉祭（immolation）或被毀（destruction），是在彌撒中甚麼時刻進行的呢？有的神學家認為是在分別祝聖「餅」「酒」的時刻，因為這是以不流血的方式，「重現」了基督在十字架上流血（體血分離）的犧牲。有的則認為是「擘餅」或「聖體被食用」時，因為這更能「重現」祭品的犧牲／殉祭，和被毀；這是祭獻的要素。而聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274），則傾向前者的觀點（即分別祝聖「餅」「酒」時），但提出不同的理由。聖多瑪斯·亞奎納鑑於所有參與彌撒的人，都可以說是參與祭獻，但並不是全部參與者都領受「共融（聖體）聖事」，所以他認為祭獻的完成，是在「祝聖餅酒」的時刻。雖然這問題一再經過討論，士林學者們始終沒有一致共識的答案。

至於第二個問題：餅和酒是如何轉變成為基督的體和血？士林學者至少取得了一致意見。他們的答案很快就被認定是唯一正統的，其他說法都被譴責為異端。這樣，即使有人認為還有其他更可取的說法，也不敢輕易提出。這個被士林學派一致認同的答案就是「實體轉變」（transubstantiation），意思是「實體」產生了變化。這答案使用的，是在十三世紀流行的亞里斯多德哲學概念和名詞。

過往，當教父們談到餅和酒的變化時，曾使用了不同的詞語，如：變換（transmutation），變容（transfiguration），變質（transelementation），轉化（transformation）等。但是他們主要關注的，不是闡述如何產生轉變，而是肯定發生了轉變。為此，教父們只要承認「靠天主的能力，餅酒已經起了變化」就夠了。如果再有甚麼需要解釋，也無非是說「基督親臨於感恩禮中，又親臨於祝聖了的餅酒內」；就算企圖再解釋，教父們也滿足於使用柏拉圖哲學的概念和名詞來表明（見以上 45-55 頁）。然而士林學者並不是「柏拉圖主義者」。自從帕斯蓋·拉貝（Paschase Radbert + 860）和貝倫加（Berengar + 1088）的時代起，「基督的親臨是甚麼性質」這問題，實際上也就是「餅酒的轉變是甚麼性質」的問題，有「怎樣的轉變」才有基督「怎樣的親臨」。



十三世紀初葉，學者們提出了三種理論來解釋「餅酒」如何轉變成基督的「體血」。

第一種理論認為，在念完祝聖經文之後，「基督的實體」加進了餅酒的物質之內。這種觀點稱為「實體共存」（consubstantiation），即指「基督的體血」和「餅酒」這兩種實體都存在於這聖事內。附和這觀點的人提出的依據是，聖經和教父把「共融（聖體）聖事」既說成是餅酒，又說成是基督的體血。

然而其他人則引證「兩種實體不能佔據同一空間」的哲學原理，而提出了第二種理論，即「實體的替換」（succession）。這理論認為在祝聖時，餅和酒的實質，因天主的能力而消失了，而基督的體血取代了它們的空間。但是批評者指出，這理論無法解釋何以餅酒都已完全轉變了，卻仍然保存著餅酒的外形。

以上兩種理論，雖然都概述了在這聖事內體驗到「基督親臨」的理由，但都未獲得廣泛支持。它們在十三世紀中葉之前，也未被看成異端。它們被批判的原因是哲學上的欠妥，以及帶有太濃厚的奇蹟色彩。

第三種理論是「實體轉變」（transubstantiation）。這術語在十二世紀初，由圖爾的希爾貝（Hildebert of Tours + 1133）開始使用，數十年後在巴黎大學更廣為使用。拉特朗第四屆大公會議（Lateran IV 1215 年），便使用了這希爾貝的術語，說餅酒在祝聖時，「實體轉變」成為「基督的體血」。這理論可以概括為：餅酒的「實體」變了，成為了基督的體血，但仍然保留著餅酒的「外形」。當時並沒有人認為，這樣就是教會對這名稱背後的「哲學觀點」，作出任何「肯定」。

按照士林學者所應用的亞里斯多德哲學觀點，任何「實體」（substance）都是能獨立存在的東西，不必依附於其他實體。一切有生命的物體都視為「實體」，但是它們的大小、形狀、顏色等等都不是實體，因為這些只是屬性（properties），士林學派稱為「附屬體」（accidents），不能自己存在，而是要依附具有這些屬性的主體。對於無生命的東西，要使用這種分析法有時是有困難的（例如，泥土是否實體？一粒粒塵埃是否實體？）。但大體來說，這哲學觀點，並不失為探討「事實／實體」（reality）的一種可行方法，尤其能夠幫助士林學者，分辨「實體世界」中兩種基本不同的變化：有時只是屬性變了，即物體外形變了，例如，一個人的體重減輕，動物的變換位置，或樹葉

的改變顏色，這些都是「附屬體的轉變」（accidental changes）；有時物體自身也起變化，從一種東西／實體，變成另一種東西／實體，例如，人死後變成了死屍，木柴燃燒而變成了灰燼，麵粉和水被烤成了麵餅等等，這類變化，為士林學者看來，就是「實體改變」（substantial change），即「事物的實體起了真實的轉變」（a real change in substance）。

在日常經驗中，「實體變化」總是引起物體外形的變化，即是說，包括物體外表屬性的變化。然而士林學者們（通常是司鐸又是學者），卻體驗到另外一種類型的轉變：在彌撒開始時，他們體驗到祭台上「餅酒的臨在」，但在念了祝聖經文之後，他們又經驗到另一種「臨在」，即「基督神聖地親臨」。他們認為在彌撒中「餅酒的實體」，經祝聖後，已轉變成為「基督體血的實體」；換句話說，那賴以覺察到「餅酒實體」（the reality of bread and wine）的「可見屬性」（visible properties），成為賴以覺察到「基督那神聖實體」（the divine reality of Christ）的屬性（properties）。所以，從廣義和從最基本的意義來說，祝聖後的餅酒是聖事，是進入「天主子（基督）親臨」這神聖體驗的門檻（a door to the sacred experience of divine presence）。

士林學者用他們熟悉的亞里斯多德哲學術語，來分析他們所經驗到的這項神聖的「實體變化」（change in reality），他們肯定這項神聖變化，並不是「附屬體的變化」（a change in accidents），因為餅酒的屬性（properties）依然存在，所以這只能是「實體變化」（change in reality），即實體改變（substantial change）。但是，其他事物的「實體改變」（substantial change），總是包括可感覺的「屬性變化」，只有這項神聖變化（餅酒變成基督的體血），是獨特的，因此使用一個獨特的名稱——「實體轉變」（transubstantiation）——來稱之。

作為一種「闡述餅酒如何變成基督體血」的哲學理論，「實體轉變」論（transubstantiation）成為當初提出的三種理論中，最能令人滿意的一種。它符合群眾的經驗：「共融（聖體）聖事」中有「基督的真實臨在」；它符合聖經上基督所說的話：「這就是我的身體、這一杯就是我的血」；它符合士林學者所用亞里斯多德有關「實體」（reality）的普遍分析。此外，它還優勝於較早前，始自第九世紀帕斯蓋·拉貝（Paschase Radbert + 860）時代，以基督用「物理」方式親臨餅酒形內的解釋法，因為「實體轉變」不必說明基督怎樣能夠以「物理」方式，存在於「聖體（聖血）聖事」的餅酒形下，又如何能以「物理」方式，既在天堂又

在祭台上，因為這種稱為「實體轉變」的改變，並不把這神聖變化理解為「物理變化」(physical change)，而是一種「形上變化」(metaphysical change)，變化的不是「感官」覺察到的「附屬體」，而是「心靈」才能覺察到的「實體」。

十三世紀中葉前後，有些士林學者把「實體轉變」論 (transubstantiation) 奉為圭臬，深信其正確無誤，不單把它視為令人滿意的理論，且超出這個限度，以致他們竟把其他不同的理解法，視為錯誤、偽神學，甚至是異端。

聖多瑪斯·亞奎納 (St. Thomas Aquinas 1224-1274) 接受「實體轉變」論，並加以哲學上的修飾和發展，以致幾個世紀後的天主教神學家，仍奉這「實體轉變」論為圭臬。但是聖多瑪斯·亞奎納的「聖體神學」，已超出了「闡釋餅酒變化」的範圍。作為一位司鐸，他把彌撒看作每日宗教生活的核心，作為一位神學家，他把「聖體（聖血）聖事」放在聖事系統的中心。當然其他士林學者也莫不如此，不過由於聖多瑪斯·亞奎納的著作，對天主教神學產生更持久和深遠的影響，因此，有必要把他對「聖體（聖血）聖事」的論述，概括地介紹一下。

首先，聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274）指出「聖體（聖血）聖事」有別於其他聖事，因為它不是一項「神聖行動」（sacred action），而是一件「神聖物體」（sacred object），即「祝聖後的餅酒」（基督的體血）。聖多瑪斯跟其他士林學者一樣，認為彌撒本身不是聖事，而是產生「聖事」的「神聖行動」，為使教會從中獲得神益。因此他的聖事神學很少談到彌撒，而集中討論「聖體（聖血）聖事」中，餅酒的「祝聖」和「領受」。對於聖多瑪斯等人，聖體（聖血）聖事的「材料」（matter）<sup>5</sup>是「餅和酒」，它的「形式」（form）則是司鐸所誦念「基督的說話」——這經文表明了祝聖時所發生的變化。

聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274）也採用了早期士林學者，用以分析聖事的概念，即「純聖事標記」（sacramentum tantum）、「聖事（標記）與實物（恩寵）」（sacramentum et res）和「純實物（恩寵）」（res tantum）等術語。按照這套分析法，餅和酒的物質外形是「純聖事標記」（sacramentum tantum），即「屬靈實體」（spiritual reality）的「神聖標記」（sacred sign）。祝聖後的餅酒才是

---

<sup>5</sup> 編者按：有關聖事「材料」和「形式」的理解，請參閱奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》下冊，光啟出版社，台灣，1996年，522-524，619-622頁。

「聖事（標記）與實物（恩寵）」（*sacramentum et res*），因為它們既標誌著「基督的體和血」，也同時是「基督的真體真血」。但是有關「純實物（恩寵）」（*res tantum*），聖多瑪斯·亞奎納跟當代一些學者不同，他不同意「純實物（恩寵）」（*res tantum*），只是指臨在於「餅酒」的「基督」，他認為聖體（聖血）聖事的「純實物（恩寵）」（*res tantum*），也指「在共融（聖體）聖事中被領受」的「基督」，因為當祝聖了的餅酒被領受後，「聖事標記」就不存在了，而只有「基督親臨的事實」留存著。

於是，聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274）認為天主把「聖體（聖血）聖事」，賜給教會的目的，不是要讓「餅酒」（聖體聖血），作為受人敬拜的對象，（雖然他也認同這聖事是應受敬拜的），而是要賜給基督徒，一種獲得靈性滋養的方法。因此，這聖事的「實物」（恩寵），包括在領受「共融（聖體）聖事」時，體驗到的「與基督的結合」。正如普通的食物是天主的恩賜，同樣「聖體（聖血）聖事」也是天主的恩賜，為使基督徒不僅以聖事的方式，跟「基督的體血」結合，且在這體驗中，跟「基督本身」結合，而且通過跟基督結合，也跟教會——基督在世的奧體——結合；跟基督的結合，是一項「愛的結合」，不僅是跟天主，而且也和其他人在愛中結合。所以聖多瑪

斯·亞奎納在他的著作中說：「這件聖事的實物（恩寵），就是基督奧體的合一」（The reality of this sacrament is the unity of the mystical body）。他又說：「這件聖事的實物（恩寵）就是愛，不僅是愛的能力，而且是在領受這聖事時，激發起來的『愛的行動』」（神學大全 *Summa Theologica* III,73,3; 79,4）。

聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274）承認，基督徒當然可以在「共融（聖體）聖事」之外，體驗到與基督在靈性上結合，但也可以在領受「共融（聖體）聖事」時，心中並沒有體驗到基督的愛；這完全取決於人內心的準備，和對天主恩寵的開放。沒有悔改的罪人領受「共融（聖體）聖事」，只是在聖事中領受了基督，而沒有在心靈上領受基督，故此得不到愛的增長。那些跟聖事恩寵合作的人，才能在愛中成長，以致按此成長，減少犯罪，因此「共融（聖體）聖事」也是救贖的聖事，它不單在此時此刻有赦罪的功效，而且還減少將來犯罪的傾向<sup>6</sup>。再者，「感恩（聖體）聖事」既是「聖事」又是「祭獻」；作為「祭獻」，可以奉獻給天主，為使他人（生者死者）獲得神益。聖多瑪斯·亞奎納認為：這「祭獻」的靈性效果，

---

<sup>6</sup> 天主教會有關領受「共融（聖體）聖事」的效果的訓導，請參閱《天主教教理》（1992）1391-1397；1402-1405 條。



是與「受益者」的準備成正比的，所以對「領受共融（聖體）聖事的人」也好，或對獻彌撒的「受益人」也好，「共融（聖體）聖事」的效果，並非自動產生的，它的實際效果，常是取決於人跟天主恩寵合作的程度<sup>7</sup>。

按照聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274）的觀點，「共融（聖體）聖事」自動帶來的效果，就只有在祝聖餅酒時，餅酒成為基督的體血。司鐸之所以能祝聖餅酒成為基督的體血，是由於他從領受「聖秩聖事」，而得到的「司祭職」，而不是由於他們個人的聖德。有罪的司鐸所祝聖的餅酒，跟有聖德的司鐸所祝聖的餅酒，都一樣有效地成為基督的體血，但是每個人所得到的神益，卻要取決於他自己對天主聖寵的開放程度了。一位異端派的司鐸，或者一位被停職的司鐸，舉行聖祭，雖然他違背了教會法規，但他所祝聖的聖體聖血，仍是有效的，因為他在領受「聖秩聖事」時，所獲得的「司祭神印」是永存的；同樣，那些沒有嚴重需要，而從這樣的司鐸手中，領受「共融（聖體）聖事」的人，雖然也違背了教會的法規，但仍是真實地領受了基督的聖體聖血。所以餅酒的祝聖，是靠聖事的「事效性」（*ex opere operato*），即靠有效地領受了「聖秩聖事」的司鐸，完成了「這禮儀行動」，所產生的

---

<sup>7</sup> 請參閱《天主教教理》（1992）1128條。

效力。聖多瑪斯·亞奎納甚至認為，如果爲了領受「共融（聖體）聖事」的需要，司鐸可以將市場上售賣的餅，或木桶中存放的酒，祝聖成爲基督的聖體聖血。

在聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274）看來，我們在「共融（聖體）聖事」中，體驗到「基督的臨在」，是因爲基督確實在「餅酒形下」，以「實體」的方式臨在於這「聖事」的結果。這「實體」臨在，不是以「物理」方式，而是「形上」的臨在，因此肉眼不能察覺，唯有心靈才可以體察得到。另外，它也不是「自然的臨在」（natural presence），而是「超自然的臨在」（supernatural presence），因此，我們不能單憑人的理解力去領悟，而要借助信德的光照，用心靈去體察。基督徒因相信天主所說的話，和相信天主統馭一切「實有」，才承認餅酒形內的「實體」，已成爲「基督的體和血」。何處有基督體血的臨在，基督就臨在。而由於對天主恩寵的開放，基督徒才能體驗到這臨在，即親身體驗到基督在「共融（聖體）聖事」中的親臨。我們不單可以感受到基督臨在於祭台上的「聖體（聖血）聖事」，且在領受「共融（聖體）聖事」時，可以親密地與基督在愛中結合。

## 十四至十五世紀有關聖體（聖血）聖事的理解和做法

聖多瑪斯·亞奎納（St. Thomas Aquinas + 1274）對「共融（聖體）聖事」的理解，正如他對其他聖事的理解一樣，植根於他的聖事體驗，而他聖事體驗的形成，也得益於他對教會信理的相信，對教父著作的認識，和對聖經的默想。這種研究神學的方法，也是十三世紀前半期——文藝復興的頂峰期，所流行的。然而，這種神學研究方法，並沒有維持下去。在稍後，士林學派經歷了一次思想上的衰退。在大亞爾貝（Albert the Great + 1280）、聖多瑪斯·亞奎納，和聖文德（Bonaventure + 1274）等偉大學者之後，其他學人，就漸有忽略宗教體驗的傾向，且越來越依賴條文和邏輯思維，來證明他們的主張，及演繹他們的推論。這種傾向最終導致了法律主義（legalism），和唯名主義（nominalism）；這傾向在十三世紀末，已經大露端倪。

例如：董·思高（Duns Scotus + 1308）贊同「彌撒」是「祭獻」的道理，但他認為是「基督在加爾瓦略山上祭獻」的「重複」（repetition），而不是「重現」（representation）。教父和早期的學者，認為「彌撒」等同於「基督祭獻」的部分原因，是基於他們在禮儀中「把自身交付於天主」的體驗，神學家們把這種「自我交付」，看作是個人參與「基督自獻於聖父」的「祭獻」。但是，對於董·思高，和後來的學者來說，彌撒首先是、而且最主要的，是教會的「官

式崇拜」，由司鐸代表教會，把它奉獻給天主，因此，親身體驗和參與這「祭獻」，雖然是可取的，卻不是必要的。到了十五世紀，即使是那些把彌撒看作是「重現」基督祭獻的人，也傾向於把它視為「寓意的重現」，或是這歷史事件的「紀念」而已。無論是哪一種看法，彌撒都被視為自身有效的，不管人內心的準備如何，每次奉獻「彌撒」，都能產生恩寵，赦免罪惡。基督徒雖被勸應該在彌撒過程中，培養虔敬和自我交付的心神，但是這種「虔敬和自我交付的心神」，也只不過是「額外加上」的熱情而已，且和「參與」祭台上的「祭獻」沒有關係，又絕不影響彌撒的效果。

後期的士林學者，對亞里斯多德「形上學」的掌握，不如聖多瑪斯·亞奎納(St. Thomas Aquinas + 1274)那樣細膩，因而很多人不能從哲學上的依據，看出以「實體轉變」論(transubstantiation)，來解釋「餅酒成爲基督聖體聖血」的變化，要比「實體共存」論(consubstantiation)，更加優勝。爲某些人來說，「實體共存」論很符合他們對「基督臨在於聖體(聖血)聖事內」的體驗，既不背離聖經，也易於理解。然而，從董·思高(Duns Scotus + 1308)開始，神學家們都把拉特朗第四屆大公會議(Lateran IV 1215年)所用「實體轉變」(transubstantiated)一詞，看作是

教會對「實體轉變論」（transubstantiation）的確認。儘管十四世紀的威廉·奧卡姆（William of Ockham + 1347），推崇以「實體共存」論，來作為「基督真實臨在於共融（聖體）聖事內」的哲學解釋，但他也同時接受以「實體轉變論」，作為正確的神學主張，因為他相信「實體轉變論」，已被教會定為「信條」了。及後，這信念如此普及，以至凡拒絕「實體轉變論」的人，都被視作「異端」。因此，1414-1418年的君士坦斯（Constance）大公會議，絕罰了約翰·威利夫（John Wycliffe + 1384），因為他宣稱餅酒的實體，仍然存留在祭台上的「聖體（聖血）聖事」內。

十四、十五世紀之間，除了以上所述，有關彌撒作為「祭獻」的不同理解，和採納「實體轉變論」作為教義解釋（而非哲學解釋）之外，「共融（聖體）聖事」的神學發展得很少。大部分討論「彌撒」和「聖體聖事」的文章，都集中於「禮規」問題，或「有效性」、「合法性」等的討論。「彌撒」逐漸被看作一項教會儀式：只要滿全了有關條件——意向、經文儀式（形式）和用料（材料）的最低限度要求，便自動產生「聖事」（基督的聖體聖血），而「聖體（聖血）聖事」的神學討論，大部分都是有關「教會法律」的問題而已。

在同一時期，民間熱心敬禮，就越來越以「朝拜聖體」為主。拉特朗第四屆大公會議（1215年），在研究其他問題的同時，決定：兒童未達「懂事年齡」之前，無需常常領受共融（聖體）聖事。這樣的做法，暗示了該會議認可那越來越盛行的習慣：「在給嬰孩付洗後，不立即給他們領受『共融（聖體）聖事』」。實際上，有些地方，平信徒領受「共融（聖體）聖事」，也幾乎絕跡了，以致該大公會議又規定「所有基督徒有義務每年至少領受『共融（聖體）聖事』一次」。另一方面，「聖體敬禮」則方興未艾；十三世紀時，首先在法國定立了「耶穌聖體節」，隨即遍及全教會。後來，「聖體敬禮」發展成盛大的「聖體遊行」；遊行時，一路上以「聖體顯供架」，把「聖體」高高舉揚；同時，也盛行在祭台上「明供聖體」，群眾集體朝拜聖體等做法。「聖體流血」<sup>8</sup>，和「基督在聖體內顯現」等奇蹟，廣為流傳<sup>9</sup>。相信聖體能夠治病消災的思想，已經不足為奇了。十四世紀時，有人匆匆忙忙從一座聖堂趕赴另一座聖堂，為要瞻仰在彌撒中舉揚的聖體，相信只要能瞥見「聖體」一眼，就可以受到保護、避免猝死的危險，同時，又可使他們當日生意興隆等<sup>10</sup>。

<sup>8</sup> 編者按：在五十年代，仍有傳道者告訴信友：不可咬「聖體」，因為「聖體」會流血。

<sup>9</sup> 見本書 EU24-EU28 頁的圖片。

<sup>10</sup> 編者在五十年代也曾被教導：在同一聖堂，不同司鐸同時在不同祭台舉祭時，信友當轉身朝拜不同祭台的「舉揚聖體」，以獲得更多恩寵。

如果說「感恩聖祭」已經不是平信徒的事，那麼對於聖職界恰是適得其反。由於相信彌撒自動產生神益，與「參與者」的虔誠無關，遂導致司鐸可以在沒有參與者的情況下，只要有一位輔祭，便可為某人的私人意向，奉獻求恩彌撒（私人求恩彌撒）；而且這做法，更日益盛行。於是，在大型的聖堂，便設有很多「小祭台」，方便舉行「私人求恩彌撒」。又為了不妨礙他人默禱，司鐸一人低吟默念彌撒經文，更是此起彼落。大部分私人彌撒是「求恩彌撒」，即按捐獻「獻儀」者的特定意向，而舉行的，因此，一位司鐸有時可以在一天之內，舉行八次「私人彌撒」。一台接一台、快速舉行<sup>11</sup>。更有甚者，為了滿足「求恩彌撒」的大量需要，十五世紀時，祝聖了成千上萬的「祭台司鐸」，專職為「煉獄靈魂」、「求恩」和「謝恩」等意向，奉獻彌撒。有時被派往一所教堂專為做彌撒的司鐸，就達百人之多。

---

<sup>11</sup> 編者按：今日為禁止司鐸藉「彌撒」斂財，法典遂有多項規定，如 905 條：「除依法准許在同一天內多次舉祭或共祭的情形外，司鐸在一天內只可舉行一次聖祭。如缺少司鐸，教區教長得准許司鐸，因正當理由，一天內兩次舉祭，甚至在牧靈的需求下，在主日和法定的節日內，三次舉行聖祭。」又 945-958 條都是有關獻儀的問題，尤其 951 條 1 項：「司鐸在同一天內舉行多次彌撒，可以為每一獻儀所定的意向舉行彌撒；但法律規定，除主的聖誕節日外，只可收取一台彌撒獻儀，其餘應歸於教會教長所指定的目的，但仍可以外在的名義，扣下少許報酬。」2 項：「司鐸在同一天內與人共祭另一台彌撒時，不可以任何名義為此台彌撒接受獻儀。」又請參閱：「彌撒獻儀法令」，羅馬聖職部於 1991 年 2 月 22 日頒布，中文譯本見威廉奧士孟著，《門（聖洗及堅振聖事法典條文註釋）》，香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，1996 年，283-288 頁。

綜合所述，在中世紀時期結束之前（十五世紀），彌撒已從團體禮儀，演變成爲聖職人員個人祈禱的一種方式。彌撒再不像在早期教父時代那樣，每主日奉獻一次，而是一日多次；它不再是由主教和襄禮司鐸，以及全體會眾，共同舉行的，而是在同一教堂裏，多位司鐸單獨一人，同時在不同的小祭台，分別舉行多台私人彌撒；它不再是一項既有聖道禮（讀經），和領受「共融（聖體）聖事」的團體行動，而是象徵性的「祭獻」：再聽不到「公開讀經」（因爲都只以拉丁語低聲誦念），也不常分送「共融（聖體）聖事」（會眾常常不敢領此聖事）。雖然信友必「望」主日彌撒，但在平日舉行的彌撒，大部分都是信友付錢（獻儀），由司鐸一人，獨自舉行的「私人求恩彌撒」。基本上，彌撒已經成爲司鐸爲了教會神益、捐獻「獻儀」者意向，和個人靈修及收入，所做的「善功」。這就是後來「宗教改革者」心目中的彌撒，也就是他們要摒棄的「彌撒」。



## 8. 宗教改革和特倫多會議後的彌撒（十六世紀至廿世紀中葉）

十六世紀時，早期的基督宗教改革者面對一個兩難的問題。一方面：他們看到當時「私人彌撒」與聖經所描述的耶穌最後晚餐，背道而馳。另一方面：他們也從聖經中，讀到主耶穌祝福餅酒的話，以及他的命令：「你們要這樣做來紀念我」；既然如此，如果不是舉行彌撒的話，那麼，基督要他的門徒做甚麼呢？當時，他們對最初幾個世紀的「感恩祭宴／主的聖餐禮」，知道得很少，因為描述這些「感恩祭宴／主的聖餐禮」的手稿，大部分已經失傳，或者已多年以來遺忘在圖書館裏，還未被發現。雖然這些宗教改革者離開了天主教會之後，可以自由改革彌撒儀式，而不會遭到羅馬教會的干預；然而，究竟應該如何改革彌撒儀式，或用甚麼禮儀來取代彌撒呢？還是難以找出頭緒的。

事實上，早期改革派（Protestants）的崇拜，跟中世紀晚期的彌撒，往往有很多相似之處。馬丁·路德（Martin Luther + 1546）的主要貢獻，是把拉丁彌撒簡化，並譯成德語，而且他強調要給平信徒領受共融（聖體）聖事。約翰·加

爾文（John Calvin + 1564）等人把「彌撒」分爲兩項儀式：有講道的「聖道禮」，以及有領受「聖餐」的「聖餐儀式」。在中世紀時，天主教的講道，經常以基督苦難爲主題，這正好配合以彌撒爲「祭獻」的意義。雖然大部分改革派，都大致上不承認彌撒的「祭獻」性質<sup>1</sup>，但他們承認基督的聖死，在救贖人類的工程中，是極其重要的，所以在講道中，也常以基督的苦難，來訓勉聽眾。又因爲中世紀的信友，已經很少領受「共融（聖體）聖事」了，所以，大部分改革派的教徒，也覺得沒有需要每日，或每周領受「共融（聖體）聖事」，以致他們大多數是每月，或每年才舉行一次「聖餐」，而主日崇拜則慣常是一種讀經，及講道的祈禱儀式，以取代彌撒。

可見，基本上改革派（Protestants）並沒有完全摒棄「共融（聖體）聖事」。他們相信「聖餐」是基督建立的，但是，他們確實摒棄了當時羅馬教會的「彌撒」儀式和理論，而用其他崇拜方式，來取代它。同時，他們爲摒棄與「聖體」有關的迷信思想和行爲，也取消了在教堂保留聖體的習慣，並尋求新的途徑，去解釋「建立聖體聖血的敘述」（the words of institution）。他們捨棄「彌撒」這名稱，

---

<sup>1</sup> 編者按：改革派摒棄彌撒中「祭獻」的內容，因為當時太多聖職人員藉「私人求恩彌撒」聚斂錢財。見本書 56-59, 63-64, 及 109 頁。

而代以更有聖經色彩，也更符合禮儀意義的名稱，如「主的晚餐」（the Lord's Supper），或「主的筵席」（the Lord's Table）。唯獨英國教會，沒有捲入這個「廢除『彌撒』作為常規崇拜」的運動。起初，英國教會（聖公會）並沒有自視為改革派（Protestants），他們除了摒棄「效忠羅馬教宗」之外，其他方面都一如天主教會，故此他們也保留了「彌撒」。但幾經波折，最終英國教會也受到改革派的影響，部分會眾也常採用其他崇拜方式，來代替「彌撒」。

### 宗教改革者的觀點和做法

除了聖公會以外，改革派（Protestants）人士之中，馬丁·路德（Martin Luther + 1546）對「彌撒」和「共融（聖體）聖事」的態度，與天主教會最接近。馬丁·路德的改革，在當時歐洲基督教世界中，是最先的。馬丁·路德起初的改革意圖，主要是為糾正某些弊病，而不是改變原有的崇拜儀式。他厭惡當時的陋習：「彌撒」和「大赦」（indulgences）有如商品，「售賣」給群眾。群眾因為相信司鐸作為司祭，可按照奉獻「獻儀」者的意向，來分施彌撒的神益，於是他們便用錢，請司鐸按照不同的目的做彌撒<sup>2</sup>，其中包括求為煉獄靈魂早日脫離煉苦。有時也有

---

<sup>2</sup> 本來「獻儀」是為提供獻禮用的物品，但現在已變成神職和信友，甚至是天主和人之間的商業交易。

將遺產捐贈作基金，準備在自己死後，每年奉獻多少台彌撒，為求常生。接受捐贈的司鐸，也並非純為圖財，他們本人也是相信彌撒功效的，而且不少人領受「聖秩」的唯一用意，就是為教會的裨益而行此善功。然而，對馬丁·路德來說，這種做法無異於以「金錢」買得「天堂」，他覺得荒謬可恥。「我認為把『彌撒』宣傳為『祭獻』、『善功』，實在是最令人痛恨的事」（關於基督晚餐的申明 *Confession Concerning Christ's Supper*）。

馬丁·路德（Martin Luther + 1546）認為這種陋習的潛在成因，是由於士林學派的觀點：認為「彌撒就是祭獻」，而「司鐸作為司祭，可以為別人奉獻彌撒」；又因馬丁·路德如同當時大部分教會人士一樣，對早期教會，和教父們有關「感恩聖祭」的其他理解，認識不多，因而對「祭獻」和「司祭」，採取了完全擯棄的態度。他論證說，彌撒所能奉獻給天主的，只是祈禱，因為基督已在加爾瓦略山上，一次而永遠地將自己奉獻了；而且祝聖餅酒，也並非為獻給天主，而是為送給人，因為基督說：「你們拿去吃吧！」既然沒有獻給天主的祭獻，因而也就不需要司祭。馬丁·路德有時也確實承認，可以把彌撒看成一種基督徒自獻於天主的祭獻，但這只是在他閱讀了有關基督徒也分享神聖司祭職的新約章節（例如：伯前 2:5；希 13:15-16）

後，才產生的全新思想。然而，即使如此，教會也不需要司祭職位，因為所有信徒都是司祭，大家一同奉獻聖祭。

如果「彌撒」既非天主教會所說的：「彌撒就是祭獻」，那麼，「彌撒」又是甚麼呢？爲了求得答案，馬丁·路德（Martin Luther + 1546）按照他自己提出的，「因信德和恩寵獲救」的神學觀點，探討了新約中有關最後晚餐的記述。他認爲「救恩是天主白白的恩賜」，但只有承認這道理，才能改變人的生命，而領受「共融（聖體）聖事」，是接受這救恩的最完美標記，也是讓人以信德回應救恩的最佳時機。他把建立聖體聖血的敘述，解釋爲基督的遺囑和盟約，而「基督體血的聖事」正是一個「印記」（seal），確定和證明這盟約是真實的。基督在最後晚餐中說過：「這是我的身體……這是我的血，盟約之血，爲赦免罪過而傾流的」，因此馬丁·路德認爲：「共融（聖體）聖事」是「基督徒藉基督在十字架上的犧牲，而獲得罪赦」的標記。「『基督的話』和『吃喝這聖餐』，正是這聖事的要素；誰相信基督所說的話，誰就能獲得它所表示的——罪過的赦免」（初級要理 *Small Catechism*）。因此，透過領受聖餐，基督徒接受了救恩的保證，因為他們藉著信德，而領悟這聖事的意義，雖身負罪惡，卻體驗到天主的寬恕之恩。

領受聖餐時，基督徒還經驗到基督的親臨；馬丁·路德（Martin Luther + 1546）相信，這聖事是「主基督的真體真血臨在餅酒裏，這是基督親口命令我們食用的」（重要要理 *Large Catechism* V,8）。這是藉信德才能體察到的事實。但是馬丁·路德又解說，基督在餅酒裏的真實臨在，最終並不依賴「信德」，而是依賴「天主的話」，「餅酒」才變成「聖事」。「聖餐中的餅和酒，是基督的真體真血，基督徒領受時不分好壞，都一樣地領受了基督的真體真血」（施馬加登信條 *Articles of Schmalkalden* 6）。

那麼，馬丁·路德（Martin Luther + 1546）又如何說明餅酒的轉變呢？馬丁·路德認為：對於大多數人來說，有關餅酒成聖，根本不需要哲學上的解釋，因為那只會造成混亂，況且，只要知道，餅酒是「靠天主的話」產生變化，也就夠了。如果一定需要解釋，他相信「實體共存」論，比「實體轉變」論優勝得多。按照他的理解，「實體轉變」意味著在誦念祝聖餅酒經文時，餅酒的實體消失了，由基督的體血來取代，但這似乎與五官的感知不符；不過他卻在信德中，體驗到基督確實親臨餅酒裏。所以他得出結論：在這聖事中，餅酒和基督的體血都實體地存在。爲了支持他的說法，他引證了聖經的話：聖經把共融（聖體）聖事說成是「餅」，同時又是基督的「身體」（例如：格前 10:16; 11:26-28）。

不是所有當初的改革者，都贊同馬丁·路德（Martin Luther +1546）的看法，因為他們對聖事的體驗各有不同，而他們的哲學背景，也不像馬丁·路德那樣傾向於士林哲學。例如：約翰·加爾文（John Calvin +1564），他作為平信徒，既不接受「彌撒」，也不接受「聖體敬禮」，他認為這些都是徒有虛名的儀式。他也不贊同士林學派的說法，且認為任何企圖把「餅酒」等同於「基督體血」的講法，都是對「在天上基督光榮身體」的屈辱。但他沒有否認在領受「聖餐」時，基督以某種方式親臨其中，並承認基督徒可以感受到這種親臨，且從中獲取神益。

約翰·加爾文（John Calvin +1564）把基督在最後晚餐的話，理解為「比喻」，而不是「本義」。餅和酒是基督體血的「象徵」（figure）或「標誌」（sign），在領受共融（聖體）聖事時，基督的體血真正被人領受，但只是心靈上的領受。在此意義上，基督真是靈魂的食糧和飲料（若6:55），因為通過這聖事，基督徒在心靈上得到滋養，加強了力量。「當我們接受麵餅，作為基督身體的象徵時，便應立刻想到它的類比：正如餅能滋養身體、補充體力、維持生命，同樣，基督的身體也是賦予靈魂生命，並使之充滿活力的唯一食糧」（基督徒原理 *Institutes of the Christian Religion* IV,17,1）。

但是，基督如何臨在於共融（聖體）聖事中呢？約翰·加爾文（John Calvin + 1564）拒絕說基督的體血以「實體」方式，臨在於餅酒內，因為這等於說基督以「物理」方式，可以置身於天堂以外的不同地方。另一方面，他同樣堅持「基督的臨在」，絕非思想上或幻象中的臨在，而是那樣真實，使人無法把它看成是純粹精神上的，或主觀感覺的「臨在」。對他來說，那是一種實實在在的「體驗」，體驗到「使人脫胎換骨的力量」，和「救贖的能力」；約翰·加爾文認為這（力量）應該是來自外來的，且只能是來自基督的。但是約翰·加爾文沒有以完善的哲學體系，去闡釋這體驗，所以最終只能說：在領受餅酒時，靠天主聖神的工作，真實地得到了基督體血的靈性滋養。「如果有人問餅是否基督的體，酒是否基督的血，我們就要回答說，餅酒是代表基督體血的可見標誌；它們之所以稱為「體」和「血」，是因為主耶穌基督借用它們，將自己的體血賜給我們」（簡論主的晚餐 *Short Treatise on the Lord's Supper* 2）。

有關共融（聖體）聖事，馬丁·路德（Martin Luther + 1546）體驗的是「基督親身的臨在」，約翰·加爾文（John Calvin + 1564）體驗的是「基督力量和他救贖能力的臨在」。但是，還有一些改革者，根本沒有這種神聖「親臨」的體驗，



或者最多把它看作是純思想上的，或心理上的臨在，其中一位就是吳利希·慈運理（Ulrich Zwingli + 1531）。他認為「主的晚餐」主要是一項紀念儀式，使基督徒想起基督的最後晚餐、他的苦難與聖死。「主的晚餐」在於讓基督徒明認基督的救贖，也提醒他們，有責任按照基督的教導而生活。在這紀念儀式中，固然要遵照基督的吩咐，吃喝這餅和酒，但他認為基督在最後晚餐中的話，是指「餅和酒」象徵「他即將奉獻於十字架的體和血」，而不是把它們變成自己的體血。因此「聖餐」中的餅和酒，只不過是平凡的餅和酒，但基督徒把它視作「基督為他們親身承受了苦難」的提醒（reminder）。「我相信在聖餐中……藉著『信德』，基督真實的身體，臨在於『我們的思想中』。凡是感謝天主在聖子內賜給我們恩寵的人，都承認基督取了真正的肉軀，以他的肉軀真正地受苦受難，並用自己的血洗淨我們的罪惡；因此，基督為人所做的一切，在信德的默觀中都歷歷在目了」（論真假宗教 *On True and False Religion II*）。

因此，當初的宗教改革者們，對於「聖餐」的意義，及「基督徒應如何看待『領受聖餐』」，並沒有一致的觀點，而是各自從不同的聖事體驗出發，並按照自己對基督徒生活，和對基督徒崇拜的不同領會去理解。再者，日積月累，

教義的了解越來越不同（不僅是在聖事方面），因而形成了很多宗派。這樣，各宗派間原有的分歧，便變得日漸擴大。甚至在同一宗派的教會內，有時也會有所分歧。例如英國教會（聖公會）脫離羅馬教會之後，聖公會的崇拜儀式漸漸改變，有部分會眾採用「較新穎而近似改革派」的形式，也有部分會眾採用「較傳統而近似中世紀天主教會」的形式；同時，聖公會內有關「聖餐」的神學觀點也各異：有些近似約翰·加爾文（John Calvin + 1564）的，甚至類似吳利希·慈運理（Ulrich Zwingli + 1531）的，也有接近傳統天主教或路德宗的。最終，英國教會也只好對形形色色的禮儀方式，聽之任之，而聖公會神學也容許對「聖餐」，存有不同的教義和理解。

基於這些形形色色的分歧，不論是在不同宗派的教會間，還是在同一宗派的教會內，都沒有統一的意見，致使沒有任何一個觀點，能夠代表著所謂「改革宗」的「聖餐神學」。

### 天主教會的整頓工作

宗教改革對羅馬教會，卻產生了相反的影響。改革派教會對「共融（聖體）聖事」意見紛紜，恰好促使參加「特倫多大公會議」（Trent 1545-1563年）的主教們，反思這件聖事的意義，並提出天主教會的統一觀點。特倫多大公會

議頒布了三個有關「共融（聖體）聖事」的文件：一、論述至聖（聖體）聖事（1551年）（*DS 1635-1661*），二、論述「領受共融（聖體）聖事」（1562年）（*DS 1725-1734*），三、論述「彌撒就是祭獻」（1562年）（*DS 1738-1760*）。這三個文件所訓導的，主要是以士林學派的神學觀點，作為基礎，致使士林學派有關「共融（聖體）聖事」的見解，便被視作教會的最終定論。而且，這種把共融（聖體）聖事的道理一分為三的做法（即「聖體聖事」、領受「共融（聖體）聖事」和「彌撒」），也引進到特倫多大公會議後編定的教理書中（《羅馬教理 *Roman Catechism*》（1566年）），並成為以後天主教神學，討論這聖事時，不變的模式，以致天主教徒長期以來，總是把這聖事「一分為三」的來了解，就如中世紀晚期的做法一樣。

在1551年論述至聖（聖體）聖事的法令中，主教們所謂的「至聖（聖體）聖事」，就是指經過祝聖的「餅」和「酒」。這是基督在最後晚餐中建立的聖事，賜給教會，以紀念他，和宣告他救贖人類的聖死，並給予人靈屬靈的滋養。十一年以後（1562年），主教們又宣布：彌撒是基督建立的，但彌撒是「祭獻」，而不是聖事；同樣，「領聖體（聖血）」就其本身而言，也不是聖事行動，而是「領受聖事」。

在「論至聖（聖體）聖事」的法令中（*DS 1635-1661*），主教們宣稱：「我主耶穌基督，真天主而又真人，真正地、實在地、且實體地蘊藏在餅酒形下」。這「臨在」不必是以「物理」方式的，卻是以「實體」的方式，在這「聖事」中親臨，且不只是在信徒思想上的精神臨在。對於在這聖事中，「餅酒的真實變化」，正確的理解，是士林學者所稱爲的「實體轉變」：「餅酒經過祝聖以後，餅的全部實體，變成主基督身體的實體，而酒的全部實體，變成了基督寶血的實體」。因此，這件聖事是獨特的，因爲它不僅保有使人成聖的力量，而且包容聖德的根源——天主自己。正因爲這聖事的這種神聖性，它應該受到最大的敬重，和公開的朝拜。教會敦促信友，要堅信這神聖奧蹟，並以極大的虔誠，來敬拜它，還要勤領「共融（聖體）聖事」，但同時也提醒信友，務必省察自己，不要明知有重罪，又未辦「告解」，就領受「共融（聖體）聖事」。

特倫多大公會議的主教們，相信這種對「感恩（聖體）聖事」的理解，從來就是教會的道理，他們用毫不含糊的言詞，陳述了他們所相信的。「關於這崇高的至聖聖事，本神聖公議會所教導的正確可靠道理，是受自於主耶穌基督和其門徒，由聖神所訓導，普世教會所堅信，並將保持到末世的。」同樣，該大公會議又訓令信友：「有關這至聖

（聖體）聖事的問題上，今後不得相信、教授和宣講任何有違本法令所闡釋和規定的內容」（*DS 1635*）。該大公會議又明確地，把改革派一些有關「聖體（聖血）聖事」的理論，譴責為異端。

特倫多大公會議在有關「領受『共融（聖體）聖事』」的法令中（*DS 1725-1734*），捍衛了兩項被改革派質疑的天主教習慣。一、堅持認為信友「領受基督」，並不需要同時領受餅和酒，因為基督是「完整地」臨在每一塊餅，和每一滴酒中，因此無論只吃「這餅」（聖體），或只飲「這酒」（聖血），都領受了整個基督；況且主耶穌也親自許下：凡吃喝「他」的人將獲永生（若 6:53-58）。二、兒童在未達到「開明悟」的年齡之前，不需要領受「共融（聖體）聖事」，因為他們已經通過聖洗獲得重生，在未有可能有意識地犯罪之前，並不需要「共融（聖體）聖事」的神益。該大公會議的主教們承認，早期教會也許有不同的做法，即讓嬰孩在領洗時，已開始「領受共融（聖體）聖事」，但是他們認為，天主已把權柄賜給宗徒的繼任人，故他們可以調整教會的做法。他們還將那些反對「不讓孩童領受共融（聖體）聖事」的人，予以絕罰。

特倫多大公會議在「彌撒是祭獻」的法令中（*DS 1738-1760*），按照當時所理解的，說明彌撒是祭獻，並

維護當時舉行彌撒的一些禮儀習慣。它解釋說：基督在最後晚餐中，把自己體血的祭獻，奉獻給天主聖父，並命令教會繼續奉行，好使他在十字架上的祭獻，能永存於教會內。因此，在彌撒中，基督以不流血的方式，奉獻自己，正如他在加爾瓦略山上，以流血的方式，奉獻了自己。因為這是基督的自我奉獻，故此是純潔的祭獻，不會因聖職人員的不善而受玷污，且時常得到天父的悅納，正如天父悅納了基督在十字架上的犧牲。彌撒聖祭不單不會減損基督在十字架上所作祭獻的重要，反而藉著彌撒聖祭，把十字架上祭獻的神益，傳送給教會。再者，彌撒作為祭獻，它的功效不靠賴人的參與，故此無需要人們領受「共融（聖體）聖事」，亦無需要他們明白（故不必以會眾明白的語言舉行）。不過，平信徒若明白「彌撒」，和領受「共融（聖體）聖事」，是會得到額外的神益。故此，該大公會議鼓勵司鐸，尤其要在主日和瞻禮日，訓導信友有關聖祭的意義。最後，這法令列舉了一連串改革派的反對說法，並把這些說法譴責為「異端」。

特倫多大公會會議在宣布有關「感恩（聖體）聖事」的教義時，只不過鞏固了士林學派的「聖體聖事」神學，維護了教會一些正統的聖事傳統，並確認中世紀有關彌撒和感恩（聖體）聖事的神學和做法而已。然而，在那個時代，該

大公會議的這些文告，雖然頗為簡短，卻是經過了長時間的起草、提議、辯論和修訂，才終於錘煉出來，確是空前的智慧結晶。士林學派有關「感恩（聖體）聖事」的神學，從來沒有得到這樣的綜合。教會領袖也從來沒有這樣以「神學」作為通則，來檢視教會聖事的實行。西方教會也從來沒有作過如此全面的努力，來統一她的「感恩（聖體）聖事神學」，及規範「感恩（聖體）聖事」的禮儀。對於歐洲大部分地區而言，這成就來之已晚，改革派已經忙於完善自己的神學體系，及改變他們的崇拜儀式。但對那些仍然屬於天主教會的地區而言，這成就既是自第八世紀以來，禮儀發展的集大成，又是未來四個世紀，禮儀得以穩定實施的基石。

事實上，該次大公會議的實際成就，是在「教義」上，而非在「牧靈實踐」上的。大部分參加該次大公會議的主教，對於該大公會議所總結的「聖體（聖血）聖事神學」，及議決「應保留的做法」，都能取得一致的贊同，但對於那些習俗和做法，應予廢除，卻看法不一。每個教區都有自己珍愛的習俗和做法，這些習俗和做法為局外人，都可能是乖僻的、不適宜的。在這情況下，主教們不方便由其他同道，對自己教區的做法和習俗，加以評頭品足，不過他們仍是願意改革的。他們聲明改革應當進行，還指出改革

的方向：保留本質，廢去流弊。對於確定那些是本質，他們已盡了力，但對於如何革除流弊，他們就只好議決，交託給教宗和羅馬教廷的顧問來決定。這樣，教宗便以前所未有的權力，來處理天主教會內的禮儀問題，結束了自教會開始一千五百多年來，教區主教在有關自己教區的禮儀事務上，相當自主的地位<sup>3</sup>。

由特倫多大公會議委任的一個調查委員會，揭露了當時彌撒的種種流弊和偏激行爲，其中有的已流傳甚廣，正如上文所述。例如：神職人員在爲信友奉獻彌撒時，敲詐錢財，強調要多少台彌撒，才能拯救一個煉獄靈魂；司鐸一天做多台彌撒，一台接一台，甚至把某些禱詞刪去，以及司鐸自己也沒有領受共融（聖體）聖事；當正祭台上爲全體會眾舉行彌撒時，在同一聖堂中，也同時奉獻多台私人彌撒等等。調查委員會的報告也涉及一些並不常見，卻同樣明顯的問題。例如：司鐸舉揚聖體時，把聖爵頂在頭上；舉行彌撒時，讓屍體停放在祭台上；讓信友帶著犬隻和獵鷹進入聖堂；不同聖堂各自組織聖體遊行，以致路線衝突，

---

<sup>3</sup> 編者按：這「中央集權式」的禮儀革新，是在 1563 年 12 月 3 日及 4 日的會議中議決的；四百年後，1963 年 12 月 4 日梵二大公會議卻通過《禮儀憲章》，把禮儀牧靈更新推向另一高峰，重新肯定教區主教在禮儀事務上的責任（SC 22, 25, 41, 42, 44-46），和禮儀本地化的需要（SC 36-40）。



做成鬧嚷等等，內容不一而足。對以上陋習，羅馬教廷並沒有一一列舉，逐個批判，反而選擇了一個較為簡易的辦法，來消除這些不當的做法。這辦法就是出版一本標準版「彌撒經書」，明確規定當做的禮節、當念的經文和當用的物品等，並通令各地奉行，又聲明：非經明文允許，不得舉行沒有在「標準版」內列明的任何儀式禮節。

於是，在 1570 年，標準版《羅馬彌撒經書》，終於在教宗庇護五世（Pius V）的批准下出版了<sup>4</sup>，並指令各地天主教會必須使用。唯一容許的例外，是那些教區（如米蘭）或修會，早在兩百年前（1370 年前），已擁有自己的特殊禮儀，並沿用至今的，仍可繼續使用這些已超過兩百年的特殊禮儀。

這《羅馬彌撒經書》和其中的禮規提示，幾乎對彌撒禮儀的各方面，都作了極其詳盡的指示；從每日應誦念那些祈禱經文，到朗誦時用何種音調；從司鐸一天能做多少台彌撒，到應該在餅酒上劃多少十字，無不詳加說明。

---

<sup>4</sup> 此《羅馬彌撒經書》在 1670 年由利類思等譯成中文：《彌撒經典》，在北京出版（其簡史見本書 185-200 頁）。另香港公教真理學會亦於 1956 年把《羅馬彌撒經書》譯成現代中文出版：《每日彌撒經書》；此譯本在 1965 年再版，以供當時梵二禮儀更新舉行中文彌撒之用。

在 1588 年，教宗西斯督五世（Sixtus V）爲了保證禮儀的一致，在羅馬教廷的管理體制中，設立了「聖禮部」（Congregation of Rites），負責「禮規」的解釋及執行。從此，未經教會最高當局：羅馬聖禮部及教宗的批准，彌撒中任何經文禮節，都不得改動。事實上，自 1570 年到 1969 年，四百年以來，《羅馬彌撒經書》<sup>5</sup>也的確沒有甚麼實質的更改。1969 年的羅馬彌撒，無論是一字一句，抑或是一舉一動，幾乎跟 1570 年的羅馬彌撒完全相同。

然而，羅馬彌撒的禮規和指示等，也需耗費時日，才得以落實。開始時，很多主教，對於這項在禮儀事務上，限制他們職權的做法，都加以抵制。直到 1790 年，在法國，大部分教區，仍偶然以高盧禮的方式，舉行彌撒。但是，羅馬當局佔了印刷技術上的優勢；這是當初禮儀改革時，所料想不到的。印刷術的發明，促進了全天主教會發行統一的《羅馬彌撒經書》，而且價格便宜，連最貧窮的鄉村堂區，也不難購置一本。因此，各地禮儀紛繁不一的局面，遂日趨統一。同時，羅馬教廷對各地方教會的影響力，日益增強，整個天主教會，也就日趨一致了。

---

<sup>5</sup> 1570 年出版的《羅馬彌撒經書》，明確地通令各地方教會遵行。1568 年按特倫多大公會議出版的《羅馬日課經 *Breviarium Romanum*》也是法定通用本。但為舉行其他聖事和聖儀的《羅馬禮書 *Rituale Romanum*》雖然已在 1614 年出版，卻不曾通令各地教會遵行，直到梵二大公會議後。

羅馬教廷於 1570 年，批准和出版的《羅馬彌撒經書》標準本，基本上跟中世紀的彌撒儀式相同，只是現在連司鐸單獨和一位輔祭，所舉行的「小禮彌撒」（low mass），以致由司鐸（或主教）主禮、神職襄禮的「大禮彌撒」（high mass），都有了正式的規格。這些彌撒儀式，仍然是把平信徒的參與，排除在外圍，但這一點也不足為奇，因為羅馬教會自第九世紀，數百多年以來，已習慣了這種彌撒方式。那麼，這種信眾不能參與的彌撒儀式，一方面導致新興民間熱心敬禮的盛行；另一方面，它又促使聖堂音樂和建築，再次受到強調，成為激發神聖感的輔助工具。

中世紀原有的「素歌」（plain chant 無伴奏單聲部的額我略聖歌），在文藝復興時期<sup>6</sup>，已發展成複調音樂（polyphony），自十七至十八世紀初的巴羅克時代<sup>7</sup>，更

---

<sup>6</sup> 文藝復興（Renaissance）時代是指十四至十六世紀，以意大利為中心，所掀起的歐洲新文化、思想運動。文藝復興一詞的意思是「再生」，也就是自由精神與人文主義的再生。故此，這時期反映在藝術上的作品，所描繪的人物造形和景物空間，都帶有濃厚的現世意味；題材多取自古希臘、羅馬的神話，及宗教故事。意大利畫家喬托（Giotto 1267-1337）更堪稱是文藝復興之父。

<sup>7</sup> 巴羅克（Baroque）是十七及十八世紀歐洲藝術的總稱，發源於羅馬。這時期的藝術風格重裝飾、不重實用，運用強烈的對比配色及明快的形體；又以華麗的色彩、誇張及常採用對角線和弧線的構圖為主，且充滿著勝利主義的意味，即反宗教改革的成功。巴羅克風格多表現於宮廷和教堂藝術。法國路易十四在巴黎的凡爾賽宮為巴羅克最豪華的

形成了精美絕倫的合唱詩。在十七、十八世紀，人們上聖堂「聽彌撒」，實際上是聆聽和欣賞合唱團的歌聲，而不是去「聽」聖經和祈禱，因為聖經和祈禱，都由司鐸以拉丁語，低聲呢喃。

特倫多會議後，巴羅克時代的聖堂，內部裝飾也日益富麗堂皇，處處是彩色繽紛的壁畫和彫塑，栩栩如生，令人目不暇給，也激發起種種熱心遐想：聖經故事、聖人行實、熱心想象等。祭台也愈加華美；原先細小的聖體櫃，成了豪華的聖體龕，設在祭台中央，作為群眾敬禮聖體的焦點<sup>8</sup>。

然而，對於平信徒，「聖體敬禮」幾乎完全跟彌撒禮儀脫節。羅馬教廷禁止翻譯拉丁彌撒經書，部分原因是要抗衡改革派，因為改革派聲稱「群眾需要用自己的語言來進行崇拜」。於是，羅馬教會的平信徒，在彌撒中使用的祈禱經書，只記載了「聖體聖事」的通俗講解，和如何獲得其神益的一些指導<sup>9</sup>。有些信友祈禱經書，提供連篇敬禮經

---

宮殿。卡羅·馬德諾 (Carlo Maderno 1556-1629) 是巴羅克藝術的先驅。羅馬的耶穌堂 (1584 年建成)，是早期巴羅克式教堂的代表作。

<sup>8</sup> 見本書 EU29-EU32 頁的圖片。

<sup>9</sup> 見本書 EU25-EU28 頁的圖片；又見於許多信友用的祈禱書，如 1981 年北京再版之《聖教日課》的「善與彌撒」（《聖教日課》初版於 1602 年韶州，由龍華民譯；參閱徐宗澤編著，《明清間耶穌會士譯著提要》，

文，供信友在彌撒中誦念。如果不識字，不會誦念經書上的禱文，就建議他們念玫瑰經。即使在一些先進地區，允許「小禮彌撒」時，詠唱聖歌，但聖歌內容，也往往跟祭台上的彌撒儀式，毫無關聯，唯有到「成聖體聖血」時，鈴聲一響，所有唱、念的經文，都全部暫停。因此，對平信徒而言，除了在「成聖體聖血」和「舉揚聖體聖血」時，必須一起朝拜聖體聖血之外，整台彌撒都是個人熱心祈禱的時間。至於朝拜「聖體」，則可以在彌撒以外，在聖體龕前，或明供聖體時，舉行私人，或公共的「朝拜」儀式。

有關平信徒領受「共融（聖體）聖事」，也被視為與彌撒禮儀毫無關聯；給平信徒「送聖體」，也視作中斷了「聖祭」儀式<sup>10</sup>；爲了不中斷聖祭儀式的進程，送聖體往往改在彌撒之前，或之後進行；往往在大禮彌撒中，習慣上只有主禮一人領受「共融（聖體）聖事」。

---

上海中華書局，1949年，33頁），亦見於1995年香港再版之《聖教日課》19-66頁的「與彌撒禮」。（以「聖教日課」為名的信友祈禱書，存有多個版本，內容都略有不同。）

<sup>10</sup> 編者按：在主禮領聖體後，信友領聖體前要念悔罪經，且主禮要給信眾赦罪：念「願全能的天主垂憐你們，赦免你們的罪，使你們得到永生」後，才送聖體。其實「講道」也算是中斷了「彌撒」，故講道前後，也劃十字聖號，作為開始和終結。

同時，「多望彌撒，多得恩寵」的功利心態也盛行。在主日、瞻禮，往往先舉行「小禮彌撒」，作為滿全日常本分；又再舉行「大禮彌撒」，以滿全慶節本分。

十七世紀時，法國出現了楊森主義（Jansenism）的熱心運動，強調人在天主面前罪惡深重，勸告人們除非先辦告解，切勿領受「共融（聖體）聖事」。另一方面，教會規定天主教信友，要滿全「聖教四規」，至少每年領聖體一次（最好在復活節）。傳教人員又鼓勵信友：如果沒有充分準備去「實領聖體」，可代以「神領聖體」。這樣，原本「每年至少領聖體一次」的最低規定，如今反變成了常規。

## 9. 十六至廿世紀的彌撒及其 聖事神學

自特倫多大公會議到廿世紀，「感恩（聖體）聖事」的神學發展甚微。不論在教義上，還是在禮儀上，特倫多大公會議的決議，看來已成了定論，神學研究工作只是為澄清該大公會議所定斷的「真理」而已。

例如：特倫多大公會議申明基督臨在於「共融（聖體）聖事」內，但是，這種「臨在」跟基督臨在於世界有何不同？該大公會議宣稱：無論在「餅」或「酒」內，都有「整個基督，包括他的體血、靈魂及天主性」的臨在，那麼，為甚麼既需要「餅」，又需要「酒」，來構成這聖事呢？該大公會議又暗示，「實體轉變」論才是唯一可接受的理論，用以說明「祝聖餅酒」後所產生的變化，但是原因何在？又為甚麼不能接受其他理論呢？

特倫多大公會議有關彌撒的信理，也有一些地方看來需要闡明。例如：彌撒是怎樣與基督十字架上的犧牲，既相同又相異？每台彌撒的神效是有限的還是無限的？領受「共融（聖體）聖事」的恩寵，跟「參與彌撒」的恩寵，有何

不同？彌撒的神益又如何能應用給其他在生的人，或煉獄中的靈魂？彌撒如何能光榮天主，又基督為甚麼吩咐我們要不不斷舉行這儀式，直到世界終結呢？

天主教神學家對這些問題，無論如何回答，都一律以特倫多大公會議的結論為依歸。事實上，大多數神學家的答案，彼此差異甚小，且跟中世紀士林學派的答案，無甚區別。似乎天主教神學在中世紀已經達到了頂峰，雖然也許可以再琢磨，但是基本上已沒有新意。

從十六世紀到廿世紀間，「共融（聖體）聖事」的神學探討，主要是有關「教義」和「形上學」的。作為「教義神學」的一部分，它維護特倫多大公會議的教導，抗衡改革派的另類思想，並建立穩固的信理基礎。所謂「形上學」的探討，它闡釋「那不可見的」，但又堅信是「真實」的事物。然而，不能因此就說，這時代的天主教徒，對於「共融（聖體）聖事」和「彌撒」的信仰，是盲目的，或者說他們的信仰，只依靠「既定的信條」和「形上的推測」。「信條」本身無非是教會信仰的表白，由聖經教導和教父著作獲得證實。因此，「信條」的「真確性」，是靠天主的「啓示」和「不斷的聖傳（教會傳統）」，而得以鑑證。所謂「形上推論」，則是天主教徒驗證他們在「朝拜聖體」，



及虔誠地「參與彌撒聖祭」時，親嘗的宗教體驗，所作出的簡單解釋。他們在「聖體」前祈禱時，的確體驗了「基督的親臨」；這是一種不可動搖和千真萬確的「親臨」。他們在參與彌撒時，的確體驗到自己參與了基督十字架上的祭獻，而且感受到他的救贖大恩，蕩滌著自己的心靈。

以當時的天主教信仰，「聖體聖血」是聖事，不僅是按狹義的「天主教詞意」來解釋，而且也包括廣義的宗教意義：「聖體聖血」作為聖事，就是「聖物」，經祝聖經文祝聖，成為「神聖的」，具有一種力量，給那些用信德眼光去默觀的人，顯示和體驗到基督的真實臨在。雖然「彌撒」在神學上被看作「祭獻」，但在廣義上也是「聖事」，因為「彌撒」是通向經歷「基督在加爾瓦略山上祭獻」的「門戶」，使人進入那超越的神聖時刻，體驗到「基督在十字架上的祭獻」和其意義。

「聖體聖血」聖事，以及領受「共融（聖體）聖事」，都極需人自己，把所體驗到的「神聖臨在」內在化，但這是新的訴求。這訴求在當時所發展出來的，是「個人」靈修的體驗，而不是「團體」的靈修體驗。人們可以一同朝拜聖體，卻各自體驗「基督的親臨」；人們可以一齊參與彌

撒，但各人所獲得的神益，卻因各人不同的準備而有異<sup>1</sup>（正是「同桌吃飯，各自修行」）。

在十九世紀，「共融（聖體）聖事」的「個人化」情況，開始遭到一些天主教學者質疑。學者們發現在中世紀以前的禮儀，基本上是團體的行動，而不是私人的崇拜，所以他們開始倡導參與彌撒的人，除了要虔誠觀禮外，更必須主動參與。這樣，便開始了「拉丁彌撒」的改革。這改革要經過一個世紀之後，才初步完成。與此同時，士林學派有關「共融（聖體）聖事」的神學，也日漸邁向式微。

---

<sup>1</sup> 編者按：這都是「縱向」的、個人與天主的來往，缺乏在主內「橫向」的「互動交流」。連梵二更新後的禮儀也有這現象，因為在儀式當中，仍缺乏這「互動」的安排。

## 10. 廿世紀及梵二大公會議的 「感恩禮」及其神學發展

### 禮儀革新運動

十九世紀的歐洲，重燃了對「哥德式」藝術與建築的愛好，並重振了中世紀的好奇心態。在學術界，人們到圖書館尋找古代手抄本，開始了新的歷史探索。法、德兩國一些本篤會修士，基於對歷史的興趣，試圖考查「特倫多彌撒經書」<sup>1</sup>的來龍去脈，希望通過這種歷史探討，能提高他們對禮儀的理解。結果，他們發現中世紀早期、第九世紀的「彌撒」，跟特倫多大公會議後、十九世紀的「彌撒」，有多方面的不同，與教宗額我略（Gregory the Great + 604）時代的彌撒，差異更大，例如：教宗額我略時代，信友是很主動和活潑地參與彌撒的，不像在十九世紀時的被動，只是「望」和「聽」，或只顧自己的熱心神功而已。

起初，本篤會修士只是想改善他們本身的禮儀，將額我略聖歌（Gregorian chant），在彌撒慶典中復興過來。後來，其他人也對這種既古老又莊嚴的聖樂，產生興趣，認為可以作為選擇，取代那些沒有禮儀氣氛的聖歌。但是，如果

---

<sup>1</sup> 即特倫多大公會議所頒令，在 1570 年出版通用的《羅馬彌撒經書》。

要讓群眾在彌撒中，詠唱有關部分，信友就需要手中有書；如果要唱得動情，還要理解所唱的內容。這樣，在 1880 年代，供平信徒使用的彌撒經書終於獲准出版，有的還載有部分經文的本地語譯文。然而，不許翻譯彌撒經書的官方禁令，要到 1897 年才正式獲得解除。於是，一千多年來（自第九世紀後），平信徒才首次可以跟得上司鐸在祭台上所舉行的彌撒內容。

在禮儀運動期間<sup>2</sup>，主要是本篤會士鼓勵群眾使用「信友彌撒經書」，來偕同司鐸一同祈禱，而不再是念玫瑰經，或誦念其他祈禱手冊的熱心經文。不久以後，禮儀運動贏得了教會官方的某些支持。1903 年，教宗聖庇護十世（Pius X+1914）為鼓勵平信徒積極參與彌撒，容許平信徒在彌撒中詠唱聖歌，和提倡勤領「共融（聖體）聖事」。聖庇護十世本人對敬禮聖體，非常熱心，並竭盡全力，清除受楊森主義影響，「怕領聖體」的陋習。

特倫多大公會議（1545-1563）曾決定，兒童在未達開明悟年齡之前，不需要領受「共融（聖體）聖事<sup>3</sup>」，於是，

---

<sup>2</sup> 請參閱吳新豪著，《天主教禮儀發展史》，香港教區禮儀委員會及香港公教真理學會出版，1994 年二版。

<sup>3</sup> 編者按：見 *DS* 1730。這做法是以消極態度來看待「入門聖事」，以「洗

後來逐漸形成了一種習慣，要等到七歲，或十二歲，甚至十六歲，才初次領受「共融（聖體）聖事」。但是教宗聖庇護十世（Pius X+1914）認為，沒有理由不讓兒童早領「共融（聖體）聖事」，於是在 1910 年，他頒令讓兒童早領「共融（聖體）聖事」<sup>4</sup>；七歲（開明悟）便是適合領此聖事的年齡。隨後，初領「共融（聖體）聖事」，便成為給開明悟的天主教兒童，所舉行的一項重要禮儀，與領「堅振」相媲美；有時「堅振」卻相反要等到較大年紀（7-12 歲間），接近青春期才舉行<sup>5</sup>。初領「共融（聖體）

---

禮」已赦免原罪，故此孩子在開明悟（有意識地犯罪）前，不需要其他聖事的幫忙；然後，又在初領聖體前，因為是領受善人的聖事，故又規定先要辦「告解」（參閱《天主教法典》（1983）914 條）。其實，從聖事本義和東西方教會的傳統來看，「入門聖事」：聖洗、堅振和聖體是三件一體的，表明和體現人整體地進入基督的生命，就是「脫免罪惡，被天主聖神聖化，與基督合成一體，成為天主子女、基督的奧體」（《天主教教理》（1992）1212, 1213, 1229-1233, 1244, 1285-1292, 1302-1314, 1322 條）。換句話說，當人接受基督的生命時，就是進入他「曾在約但河受洗，領受聖神的印證，在十字架上犧牲」的生命，而「洗禮」、「傅油／堅振」和「聖體（聖血）」，正是體現這豐盛生命的聖事。參閱：威廉奧士孟著，《門（聖洗及堅振聖事法典條文註釋）》，香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，1996 年；馬若瑟著，劉國清譯，《聖域門檻——洗禮》，香港教區禮儀委員會編譯及出版，1996 年；馬若瑟著，劉國清譯，《聖域門檻——堅振》，香港教區禮儀委員會編譯及出版，1997 年。

<sup>4</sup> DS 3530。

<sup>5</sup> 請參閱：馬若瑟著，劉國清譯，《聖域門檻——堅振》，香港教區禮儀委員會編譯及出版，1997 年，38-39 頁。編者按：這做法顛倒了入門

聖事」時，女孩子身穿白色禮服頭紗，打扮得像「基督的淨配」；男孩子也穿戴得整齊；還有贈送禮物、開慶祝會等活動，來慶祝這日子。於是，初領「共融（聖體）聖事」，便成爲了一項幾乎全球通行的「兒童禮儀」，或「兒童聖事」。

第一次（1914-1918）和第二次（1939-1945）世界大戰之間，考究禮儀歷史的工作繼續進行，改進禮儀的運動主要在德、奧、比、法等國取得了進展。然而，即使在這些國家，也不是所有主教和司鐸，都支持改變自特倫多大公會議（1545-1563）以來的禮儀習慣，有人公開批評「增加平信徒參與」的嘗試，是冒犯禮規的，是危險的革新<sup>6</sup>。但是，自十九世紀以來，禮儀運動及其學術研究的成果，

---

（教）聖事的程序：洗禮 → 共融（聖體）→ 堅振，使堅振聖事更難解釋。表面看來，這做法可以給領聖事的兒童多點學習要理的機會，如初領聖體道理班（6-7 歲），堅振道理班（約 11-12 歲），但這樣便把聖事誤作畢業禮或獎品了；事實上，聖事的準備應使領受者不斷接受信仰培育，而不是領了聖事便不再學習道理。其實，學習道理和信仰培育是多元及不斷延續的：從兒童到少年、青年到成年、成年至老年，且都需要藉領受聖事獲得聖神的助佑，作為信仰生活的力量。聖事是白白的恩賜，為幫助人善度成熟的信仰生活，而不是論功行賞的獎品。這問題的解決方法，可參閱：馬若瑟著，劉國清譯，《聖域門檻——堅振》，香港教區禮儀委員會編譯及出版，1997 年，53-54 頁；威廉奧士孟著，《門（聖洗及堅振聖事法典條文註釋）》，香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，1996 年，141-146 頁。

<sup>6</sup> 編者按：因為增加平信徒的參與，有危害禮儀中「司祭」聖職之嫌。

還是逐漸得到羅馬教廷的認可。1947年，教宗庇護十二世頒布了《天主中保 *Mediator Dei*》通諭，試圖在禮儀更新者和反對者之間，採取折衷路線，一方面警告司鐸們不得損害原有的官方禮儀，一方面又贊同一些力求「禮儀更能迎合平信徒生活」的嘗試。

若瑟·容曼（Josef Jungmann+1985）和額我略·狄克斯（Gregory Dix）<sup>7</sup>兩位禮儀學者，分別出版了有關「彌撒」和禮儀歷史研究的長篇著作。同時，其他禮儀學者也發表了一些研究文章。這都是在第二次世界大戰期間的研究成果。歷史學家的發現，突顯了一些基本問題：羅馬禮的「彌撒」，並不是一直以來都使用拉丁語舉行的。初期，羅馬教會的禮儀，是用希臘語舉行的，到第四世紀中葉以後，因為人們在羅馬不再講希臘語，於是，為方便會眾的理解，才改用當時通行的拉丁語。事實上，特倫多大公會議之後，羅馬禮的「彌撒」形式雖然已經規範化了，但各地仍存有不同的古老禮儀傳統，況且，從早期教會開始，各地方教會的禮儀，就普遍地存在各種差異。羅馬彌撒的禮儀，既經歷了好幾個世紀的演變，其中很多經文和禮節，

---

<sup>7</sup> 可參閱 Josef Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Herder Verlag, Vienna, 1949, 以及 Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, Adam and Charles Black, London, 1945。

都是源自羅馬以外其他地方的。起初，主教們在禮儀中使用的禱文，都是自發的，而不是記錄成文的固定禱詞。在初期教會，平信徒在禮儀中都有積極的角色，而不是被動的；在特倫多大公會議整頓禮儀之前的幾百年，教會的禮儀也曾經是相當混亂的。這些發現，對於提倡禮儀改革的人，都是極為關鍵的，因為這些事實，都提供了歷史上的先例，說明禮儀改革的方向，以及更新禮儀的可行模式。

廿世紀五十年代開始，出現了某些禮儀改革，不過都是十分謹慎的。例如：有的教區獲准在主日或其他瞻禮日舉行黃昏彌撒；1955年重新修訂聖周禮儀，使之更加接近教父時期的模式<sup>8</sup>；又把午夜開始的聖體齋，縮短至三個小時，然後又縮短到一個小時<sup>9</sup>。到了1959年元月，教宗若望二十三世宣布準備召開大公會議，其後全球天主教的主教，都響應了教宗更新教會的呼籲。梵蒂岡第二屆大公會議在1962年召開了，而《禮儀憲章 *Sacrosanctum Concilium (SC)*》也在1963年12月4日通過，是為梵二大公會議的首個文獻。《禮儀憲章》所呼籲的禮儀更新，

---

<sup>8</sup> 請參閱：羅國輝著，《逾越》（四旬期、聖周禮儀沿革及意義），香港公教真理學會出版，1996年（三版）。

<sup>9</sup> 有關「禮儀運動」及梵二前的禮儀更新，可參閱：吳新豪，《天主教禮儀發展史》，香港教區禮儀委員會及香港公教真理學會出版，1983年，34, 42頁。



是四百多年來最徹底的，甚至超出了禮儀學者在會議前夕的夢想。這實在是多年來，為提高會眾積極參與禮儀所作的種種努力，和禮儀學探索，達至高峰的成果。

### 梵二大公會議彌撒禮儀的革新

梵二大公會議後的年代，天主教會的禮儀原則，不再強調死板劃一，相反的，是崇尚「一體多元」（plurality in unity）的精神，以適應各地的文化情況。事實上，在六十、七十年代，彌撒禮儀更新的一系列措施，來得如此迅速，致使老信友一時難於適應，往往不禁留戀那「過去的美好時光」，因為昔日他們主日上聖堂「望」彌撒，「念」習慣了的熱心經文，安靜地「聽」動聽的額我略聖樂，已養成了被動的習慣，一刹那要他們改變過來，主動的聽聖經、祈禱、唱歌，便有點難過了。

梵二後，彌撒禮儀更新的目標，就是要信友主動、有意識、實惠的參與。首先是將當時特倫多大公會議拉丁《羅馬彌撒經書》的部分內容，翻譯成現代語言使用，後來又把全部內容翻譯應用。最後在 1969 年，頒布了梵二後修訂的新《羅馬彌撒經書》，通令在 1969 年將臨期開始使用。新的彌撒禮儀簡化了，且具有了較大的靈活性<sup>10</sup>。

---

<sup>10</sup> 請參閱羅國輝著，《現代彌撒和聖體禮儀的新精神》，香港教區禮儀委員會，1993 年。

梵二後修訂的羅馬禮彌撒儀式，基本上仍是統一的，但在羅馬教廷的許可下，各地仍可作出一些調整和適應<sup>11</sup>。今天羅馬禮彌撒儀式，更符合聖經，且大量選讀聖經，又更符合感恩崇拜的形式；它不單強調「聖體聖血」的祝聖，且聯同「領受共融（聖體）聖事」，作為感恩祭宴的核心。彌撒可以由一位司鐸主禮，也可以由兩位或更多司鐸共祭；也允許平信徒宣讀聖經，和負責其他禮儀職務（如領經員、祭台服務員、歌詠員、接待員，甚至是「特派送聖體員」等）。所有由司鐸以教會名義，所作的祈禱，都要高聲誦念，使會眾都能聽到和回應：阿們；會眾還要共同誦念或詠唱一些經文，如信經和天主經等。

從信友的角度來看，天主教彌撒禮儀的革新已經相當完備了。彌撒不再是只能從遠處觀望的崇拜活動，而是要會眾親身參與其中的；彌撒不再是一種靜默無聲的儀式，而是「動」「靜」得宜的團體祈禱；不單是「彌撒祭獻」，且是「感恩聖餐」，包括會眾共同分享「共融（聖體）聖事」，每位參與者都被邀相稱地領受「共融（聖體）聖事」；不

---

<sup>11</sup> 1969年梵二《羅馬彌撒經書》的「總論」，曾於1975年稍作修正，並於2000年作了全面的修訂。2000年版的梵二《羅馬彌撒經書總論》增添了第9章，指出「主教及主教團有權作的適應」；又在2002年3月梵二《羅馬彌撒經書》第三標準版出版時生效。

再是單純為守「主日的本分」，而是信仰生活的一項自然要求；又主日彌撒可以在「周六晚上」（主日的開始）舉行。

梵二後，這一切革新，也改變了司鐸在彌撒中的角色和經驗。自中世紀到梵二前，司鐸奉獻彌撒是頗私人化的，站在高高的祭壇之上，背向群眾。但梵二後的現在，祭台不再緊貼著後牆，而是離開後牆，方便司鐸環繞行走，且能讓司鐸面向會眾，以「領導者」的身分，帶領信友一起舉行團體的聖餐崇拜。自中世紀到梵二前，司鐸的首要任務是「施行聖事」，宣講是次要的；但梵二後的現在，司鐸卻應該經常講道，尤其在主日和慶節，要解釋所讀聖經和禮儀經文。自中世紀到梵二前，彌撒的準備工作是頗為簡單的（蠟燭的數量、台圍及祭衣的顏色等），而且「小禮彌撒」、「大禮彌撒」的禮節基本上變化不大；但梵二後的現在，彌撒卻要講求會眾的明白，和積極參與，故此必須在各種任選的禱詞和讀經中，加以選擇；要培訓讀經員、領經員、輔祭員、特派送聖體員和其他禮儀人員，並要與所有禮儀服務人員，共同策劃、協調，和安排各式各樣的彌撒禮儀，以適應不同環境，和參與者的需要。

梵二禮儀更新後，堂區平信徒越來越投入準備彌撒，並積極參與主日感恩慶典。禮儀小組要幫助設計彌撒禮儀，並

加以恰當安排：從任選的禱文和讀經中，揀選合適的；編寫反映堂區信友需要，與關注社會需要的信友禱詞；選擇合適的音樂和歌；設計教堂內部的花卉裝飾，和其他象徵禮儀年不同季節意義的布置；協調各禮儀服務人員（讀經員、獻禮者、特派送聖體員等）的工作。結果，主日彌撒的舉行，動員了大批積極參與的信友：有接待員帶領參禮者就位，遞給他們經書歌本；有負責收集捐獻的人員；有維持秩序的人員，協助獻禮者和安排信友順序領受「共融（聖體）聖事」；有琴師或其他音樂人才（如伴奏其他樂器的人員）；有聖詠團、領唱員、指揮員等，負責領唱合適的樂曲、指導詠唱；還有讀經員宣讀聖經；講解員（司儀／領經員）負責介紹禮儀內容和宣布堂區事項；還有獻禮者（或以家庭小組為單位，或從參禮者中邀請一些人），負責將餅酒等禮品呈送到祭台前；有輔祭或執事襄禮；還有「特派送聖體員」，協助分送聖體聖血，甚至有時還到醫院、安老院或家庭，給病人送聖體；甚至會設立接待組，負責供應茶水小吃，招待信友在彌撒後彼此茶聚。總之，現在天主教徒對感恩禮的體驗，跟梵二之前，有許多方面的不同，不論是神職界還是平信徒，都對彌撒有了新的體驗<sup>12</sup>。

---

<sup>12</sup> 編者按：為了解梵二彌撒各部分的含義和做法，尤其各職務人員的角

此外，梵二後的禮儀慶典，不論是革新的速度，還是革新帶來的多元化，將來都有擴大的可能。梵蒂岡第二屆大公會議，原則上已經贊同禮儀多元化和本地化，不過它亦為此設下限度<sup>13</sup>。現在的禮規允許可以根據特殊需要，或特殊場合，把彌撒禮儀作出相應的調整和適應，如：婚禮、喪禮等不同場合，或因對象的不同，如青少年或兒童，以及在堂區慶祝，或在家庭舉行，也有區別<sup>14</sup>。但是，天主教會在这个世界上是由不同國家、民族、文化、經濟，和社會背景的族群，所組成的，目前彌撒禮儀可作的調整性（適應性）似乎仍未足夠。對於人數如此之多，社會文化差異如此之大的不同族群，日復日、月復月舉行同一風格的彌撒儀式，是否適當？又是否可能呢？禮儀學者和神學家們，開始提出這樣的問題。雖然，有些保守派人士已作了「否定」的回答，但越來越多主教，注意到在特倫多大公

---

色和協調，可參閱香港教區禮儀委員會辦事處編寫及出版，《現代彌撒圖解》，1993年。還有香港教區禮儀委員會聖言宣讀組編，《聖言宣讀員手冊》，香港教區禮儀委員會辦事處，1994年；陳繼容、香港教區禮儀委員會送聖體員組編，《送聖體員手冊》，香港教區禮儀委員會辦事處，1999年（三版）；香港教區禮儀委員會編印，《禮儀小組手冊》，1981年。

<sup>13</sup> SC 39-44；禮儀聖事部，《羅馬禮儀與文化互融訓令 *The Roman Liturgy and Inculturation*》，1994年。

<sup>14</sup> 梵二後有關彌撒禮儀的主要文件有：《羅馬彌撒經書總論》（修訂版2000）；《小組彌撒指南》（1969）和《兒童彌撒指南》（1973）。

會議以前，教區主教本來在禮儀事務上，享有頗大的自主性，因此，已經有人提出，在有關禮儀的事務上，應該恢復「區域自治」<sup>15</sup>。

一些缺乏司鐸的地方，已有需要由執事或平信徒，帶領信友舉行某些公共祈禱；在這方面，某程度上多元化的禮儀，正在發展。這些平信徒禮儀服務人員，由於不能主持感恩禮，便開創新的崇拜形式，例如：舉行聖道禮儀，並分送已祝聖的聖體（共融聖事）<sup>16</sup>。批評這發展的人，諷刺地指出：正當禮儀有所革新，群眾已更能參與禮儀的時候，卻因缺乏司鐸，而捨棄以感恩禮作為天主教主日崇拜的中心，豈不是反其道而行？批評者有時還指責有關當局，未能放寬獨身禁令，讓更多人可以領受司鐸聖職，為需要者舉行彌撒。但另一方面，又有人認為，由平信徒主持「沒有司鐸」的團體祈禱是很好的，因為彌撒不會被濫用，且因物以罕為貴，而顯得更有意義；同時，也可提供機會，使禮儀有更大的自由、更多變化和發展。

---

<sup>15</sup> 例如：在有關禮儀事務上，由相同文化的「地方主教團」，主動共商決策，羅馬教廷可扮演諮詢、顧問和協調、甚至是訟裁的角色。至於有關本地化的指示，可參閱禮儀聖事部，《羅馬禮儀與文化互融訓令 *Inculturation and the Roman Liturgy*》，1994年。

<sup>16</sup> 可參閱聖禮部1988年6月2日的《主日慶典指南 *Directory For Sunday Celebrations In The Absence Of A Priest*》，其中談及沒有司鐸主持的主日禮儀，和1998年8月12日宗座書函《主的日子 *Dies Domini*》。

因牧民的觸覺和實際的需要，又因禮儀運動，以及這運動所鑽研出來，有關彌撒禮儀的歷史演變，為梵二會議後彌撒禮儀的更新，提示了「可有」的模式，且既如過往，將來仍可能再有新的發展。禮儀學和信理神學的發展，使學者們覺得，有關「共融（聖體）聖事」的道理，除了士林學派的理論外，可能還有另外新的解釋方式。二十世紀中葉，非士林哲學的發展，以及聖經神學的發展，都說明以新的方式來解釋「共融（聖體）聖事」，是可能的。在梵二大公會議召開前的十年間，天主教有關「共融（聖體）聖事」，在思想上改變雖然很少，不過，這些改變是決定性的，足以推動彌撒禮儀的革新。在梵二大公會議後的年代，有關「共融（聖體）聖事」的思想變化，則越來越突出，這正預示新的改革還要陸續到來。

### 「感恩（聖體）聖事」神學的轉變

重新把「聖體（聖血）聖事」、「領受共融（聖體）聖事」和「彌撒」<sup>17</sup>聯合起來，看作「一體」，是近年神學發展的主導方向。今日的天主教神學家，主張把「彌撒」稱為

---

<sup>17</sup> 特倫多大公會議後的要理書，按照特倫多大公會議的討論方式（見本書 103-108 頁），常把「聖體聖事」（至聖聖事），和「領聖體」及「彌撒」分開了解，例如常用的《要理問答》，香港公教真理學會，1967 年，便是這樣（此《要理問答》乃 1924 年上海公會議委員會所編訂的中文要理）。

「感恩禮」，且傾向視之為一項「聖事」行動，因而今日「感恩禮」（彌撒）的神學，既是一項禮儀神學，涉及「領受共融（聖體）聖事」，也是「聖體（聖血）聖事」的神學。

五十年代期間，「感恩禮」的神學，主要仍是「聖體（聖血）聖事」的神學，但這是邁向重新了解「感恩禮」的第一步，就是重新考查在「祝聖過程」中，究竟發生了甚麼。

中世紀以來，天主教會有關餅酒的「祝聖」，都採用「實體轉變」（transubstantiation）這詞彙來闡釋：餅酒外形依然存在，但是餅酒「實體」，已經變成了「基督的體血」。1955年，林哈特（F.J. Leenhardt）提出，可以用另外一種理論來闡釋這「祝聖」，即後來所謂的「目的變換論」（transfinalization）。其基本意思是：任何受造物的「最終實體」（final reality），是由其創造者（製作者）來確定的，而不是由製造時所用的材料來確定的。舉例來說：木匠製造木櫃，他製成的木櫃是「最終實體」，而不是木料，雖然木櫃是用木料做成的。木匠確實製作了新的產品，因為以前只有木料存在，而現在有了「新的實體」——木櫃，它是靠「製作者」的意念，而產生出來的。林哈特說，人們可用「類比」的方法，理解聖體（聖血）聖事的道理：它原來只是餅和酒，但是它的「最終實體」變了，



這是由「創造者」的意念，產生的「新實體」，因為基督在建立這聖事時，有意把餅酒變成他的體血。當然上述這兩個情況，有著重要的差別，一是用人的行動製造出來的產品（木櫃），一是由天主的德能產生的聖事（聖體聖血）。不過，這「類比」的全部意義，在於說明天主能夠改變餅酒的「最終實體」，因為他是一切受造物的最終創造者。

林哈特（F.J. Leenhardt）是改革宗／更正宗（Protestant）的神學家，他提出這理論是以大公（合一）精神出發的，希望能為「感恩（聖體）聖事」，提供一項被改革宗信徒，和天主教徒，都能接受的解釋。然而，很多改革宗人士認為，他的理論越軌了，因為它暗示餅酒的實體，產生了形上的變化，這一點是他們無法認同的。為大多數天主教神學家看來，他的理論又不能解釋多少問題，雖然它承認實體起了變化，但並未充分說明這變化是如何發生的。不過，林哈特以他的理論，說明除了「實體轉變論」之外，還可以用其他方法，來解釋餅酒的「祝聖」。後來，神學家們都一直在探索這種可能性。

在天主教界中，逐漸贏得廣泛支持的一項新理論，叫做「意義變換論」（transignification），這是許多學者從不同途徑發展而來的理論，其中利用了諸如「存在主義」、「現

象學」等哲學範疇。其基本哲學概念是：「含義」（signification）或意義（meaning）都是「實體」（reality）的組成要素，這是人所共知的。談到人性實體（human reality），例如：態度、關係等更是如此。這樣，「人性實體」是通過姿勢、語言等象徵行動，體現或表達出來的；透過這些行爲，人的含義，人的實況被認知了。例如：「我愛你」這句話，就體現和表達了一項「人性實體」，而一記耳光，則體現和表達了另一項「人性實體」。不過，有時象徵行動所表示的意義，可以不止一個，這時，它們就會體現和表達一些互不相同的實況。例如：「服從命令」可以是表示「樂意贊同」，或是「勉強屈從」的「象徵行動」。在這兩種情況中，所涉及的「行動意義」，和「人性實體」，就完全不一樣了。最後，一個「象徵行動」所具有的「含義」，也可能改變，而它表示的「人性實體」，也就隨之改變了。在六十年代，年輕人留長髮被看作對社會的叛逆，但是七十年代這種做法卻表示適應社會潮流。

這樣，「象徵行動」既可以體現及表達，也可以「揭示」（reveal）那「直接看不見」的，但卻是千真萬確的「事實」。席勒比克（Edward Schillebeeckx）、拉內（Karl Rahner）和庫克（Bernard Cooke）等神學家，都曾使用這哲學概念，

來發揮他們對天主教聖事的理解：按上述的看法，聖事也是「象徵行動」，是由「語言」、「姿勢」構成的禮儀行動，不僅「體現」和「揭示」「人性實體」，而且「體現」和「揭示」「神性的實體」。「聖事」是通傳「天主恩寵」與「親臨」的標記，藉此人能接觸到聖事所意指的「超驗實體」（transcendent realities）。這些神學家還認識到很多聖事的「象徵行動」，並不是耶穌所創立的，例如：洗禮、聖餐、婚姻，和聖秩等所用的象徵儀式，在古代猶太教中，就早已存在。那麼，耶穌建立聖事（不論是直接或通過教會），只是改變這些行為的含義，而賦予新的意義，使之能揭示耶穌自己降生在世時，所啓示的奧秘<sup>18</sup>。所以在此意義上，大多數聖事儀式的建立，並不是通過直接的「創立」，而是「意義上的變換」（transignification）。為信仰基督的人，基督改變了這些已存儀式的含義，因而也同時改變了這些儀式所體現和揭示的實體（事實）。

就感恩禮而言，提出「意義轉變論」（transignification）的人認為：基督在最後晚餐中，把一項猶太禮儀的含義，轉變成為「他死亡和復活的紀念」，也把「餅」「酒」對猶太人所具有的含義，改變成為「他體血」的聖事。但是，

---

<sup>18</sup> 《天主教教理》（1992）1114-1116,1145-1162,1189 條，也有類似的說法。

由於「含義」是「實體」的內在層面，這是人所共識的，在把「禮儀和餅酒」的含義改變時，基督也因此改變了它們的「實體」，使餅酒無論何時，都客觀地成為「他親臨教會」的「標記」，並且是「基督徒親身與他（基督）相遇」的「標記」；同樣，在彌撒中，餅和酒的「實體」改變了，但不是以物理方式起了變化，卻是真真實實地改變了，因為當「餅」「酒」標誌著「基督的體和血」時，就成為聖事，既體現（*embodying*）又揭示「基督的親臨」；這「親臨」是體驗到的「實體」。換句話說，為那些接受基督給予「餅」「酒」新意的基督徒，當「餅」「酒」的含義改變了，「餅」「酒」的「實體」也改變了；但對於沒有信仰，又不意識到基督賦予「餅」「酒」神聖意義的人來說，「餅」「酒」表面上仍只是「餅」和「酒」而已。

雖然「意義轉變論」（*transignification*）表面上是符合正統的，然而天主教的聖統制，卻難以接受「意義轉變論」（*transignification*）作為「感恩（聖體）聖事」的闡釋。他們很多人認為「實體轉變論」（*transubstantiation*）似乎是天主教信仰，有關「基督真實（實體）臨在餅酒內」的重要部分，如果改用其他闡釋方式，就無異於改變了教義本身。再者，像「意義」（*meaning*）或「含義」（*significance*）之類的詞彙，帶有很強的主觀色彩，似乎暗示「餅」「酒」

成爲基督「體」「血」的變化，只是在人的思想中，而不是在這聖事的「餅」「酒」內，這說法正是特倫多大公會議所擯棄的<sup>19</sup>。但是，很多教會領袖，即使並不完全理解或贊成，以「意義轉變論」（transignification），作爲對「感恩（聖體）聖事」的新闡釋，還是採取了容忍的態度。

這些教會領袖，容忍對「感恩（聖體）聖事」有新闡釋的理由，是因爲彌撒神學本身也有了新發展，而這些新發展，也正是由同樣的神學家提出來的，且這些新發展的彌撒神學，也是天主教會聖統制所較易接納的。禮儀運動的學者，不僅發掘出教父時代「感恩禮」的舉行方式，還發現了早期「感恩（聖體）聖事」的神學；他們把這些早期教會有關「感恩（聖體）聖事」的觀念，應用於他們的論題裏，終使教會領袖也得承認，這些早期教會有關「感恩（聖體）聖事」的觀念，都是屬於天主教傳統的一部分。同時，聖經運動的學者，重新發現了「耶穌最後晚餐」與聖經中「盟約」、「祭宴」，以及「逾越節」等概念<sup>20</sup>，有著不可分割的連繫，既然這些連繫是來自聖經的，聖統

---

<sup>19</sup> 參閱：保祿六世《信德的奧蹟》通諭（1965）。

<sup>20</sup> 編者按：出谷紀 12 章的逾越節祭本來就是共融（和平）祭（出 12:27），包括進食「祭宴」（出 12:43-49）；而耶穌在最後晚餐所說的「盟約之血」（瑪 26:28；谷 14:24），也是引用出谷紀 24 章立約儀式中的第 8 節。路 22:20；格前 11:25 所用「新約」，是參照耶 31:31；也可參閱 J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Fortress, Philadelphia, 1977。

制也就不會有所異議了。終於，教會人士明白，基督徒有一千二百多年，是可以不用「實體轉變」這詞彙，來講論「感恩（聖體）聖事」的，而且根據整個天主教傳統來看，士林學派對於彌撒的理解，也顯得頗為狹窄呢。

廿世紀中葉，天主教神學家，力圖重新應用教父和聖經的角度，去理解「感恩（聖體）聖事」，並以今日大眾能理解的說法，表達出來。一般而論，天主教神學家，已沒有像以往這樣強調，唯獨以特倫多大公會所堅持的「實體轉變論」，來講解這聖事，也不再把「彌撒」看作只是「祭獻」，且在保持天主教傳統教義的前題下，也接納了一些沒有這樣濃烈士林學派氣味的說法。這樣一來，就把注意力從「把聖體作為敬拜對象」，轉移到「以『禮儀』作為敬拜行為」。

以上的神學趨向，甚至可以在 1963 年梵二大公會議的《禮儀憲章》中找到。梵二《禮儀憲章》在講論感恩（聖體）聖事時，用的是聖經詞語，而不是士林學派的術語，並且如教父們一樣，把「感恩禮」放在基督死而復活的奧蹟中來討論<sup>21</sup>。《禮儀憲章》雖然重申，天主教會相信「基督真實地臨在於『至聖（聖體）聖事』」，但它先強調：「基

---

<sup>21</sup> SC 47。

督臨在於教會及整個感恩禮儀中」。按照《禮儀憲章》所載<sup>22</sup>，彌撒是基督的行動，又是教會的行動。感恩禮是基督的行動，因為是基督創立了它，並通過「舉行這聖餐崇拜的團體」，而繼續親臨其中；基督作為天主聖言，他親臨每台彌撒的讀經中，跟那些以信德來聆聽他的人交談；基督也「聖事性」地臨在於餅和酒，在讚頌與感恩之中，奉獻給天父，也分送給會眾，作為與他共融的標記。彌撒也是教會的行動，因為在團體的崇拜行動中，並透過團體的崇拜行動，基督的行動才能實現；基督徒把自己聯繫於基督的救世祭獻，把自己奉獻給天父，如同耶穌在最後晚餐，和在十字架上所做的一樣<sup>23</sup>。基督徒通過充分地參與彌撒禮儀，也充分地表明教會是甚麼，和教會希望是甚麼：即跟基督結合，並回應他的話。

梵二大公會議，有一項與「共融（聖體）聖事」有關的課題，常常出現在其他文獻的，就是「合一」：每個基督徒跟基督的合一，所有基督徒彼此之間的合一。「在感恩禮的擘餅中，我們實在分享主的身體，並被提升至『與他共融』和『彼此共融』」（教會憲章 LG 7）。正如保祿所

---

<sup>22</sup> SC 5-8, 47-56。

<sup>23</sup> 基督徒要獻上自己，聯同基督，作為救世之祭的概念已見於格前 5:6-8；羅 12:1-2；哥 1:24 等。也請參閱：《天主教教理》（1992）1322-1419 條。

說，基督徒是基督的身體，他們通過分享「共融（聖體）聖事」，申明這身分，並且也確實在聖事中，成了基督的身體<sup>24</sup>。在基督內，天主教信友不僅互相合一，也跟所有其他基督徒合一。因此，「奇妙的『共融（聖體）聖事』既表示又實現教會的合一」（大公主義法令 *UR 2*）。彌撒是「友愛團結的筵席，是天上筵席的預嘗」（論教會在現代世界牧職憲章 *GS 38*），因此彌撒應該是「基督徒團體整個生活的中心和高峰」（主教在教會內牧靈職務法令 *Bishops 30*）。按照梵二大公會議的文獻，「感恩禮」應理解為「基督徒合一的標記」，這主題已普遍地存在於人們心中，故此彌撒禮儀也隨之修訂，為能邀請信眾更充分的參與。

梵二大公會議之後，有關「共融（聖體）聖事」的意義，神學家仍不斷強調聖經和教父的解釋，也同時不排斥天主教人士所熟知的士林學派的理解。他們繼續探討以下的意念：（1）「共融（聖體）聖事」是筵席，從而就是「跟人分享」的標記；（2）「共融（聖體）聖事」是以「最

---

<sup>24</sup> 參閱：《天主教教理》（1992）1391-1405 條。共融（聖體）聖事的成果：與基督共融合一，遠離罪惡，與基督奧體合一，關心窮苦人，以及未來光榮的保證。



後晚餐」的行動，舉行「基督犧牲奉獻」的紀念，從而就是「參與基督犧牲奉獻、死亡與復活」的標記；（3）「共融（聖體）聖事」是團體的感恩行動，從而就是「全體會眾的共同行動」。神學家不斷闡釋彌撒的經文和儀式；這些經文和儀式在多個世紀以來，已成為彌撒的組成部分，諸如：悔罪禮、聖經選讀、答唱詠、光榮頌、信經、集禱經、獻禮經、感恩經和領主後經等。這些神學研究的初果，見於六十年代末，至七十年代初，教會所修訂的彌撒禮儀；這些修訂至今還不斷影響世界各地、各教區，和堂區的禮儀慶典。「共融（聖體）聖事」明顯不只具有一種意義，而是具有多種意義，每一次舉行彌撒，都可以突出其中一個或多個意義<sup>25</sup>。

八十年代期間，神學家根據歷史探討的學術成果，以及梵二大公會議的訓導，來反思禮儀革新的經驗，把禮儀神學又推往進一步的發展。梵二大公會議《禮儀憲章》及《羅馬彌撒經書總論》（1969年）<sup>26</sup>，擴展了有關基督臨在禮

---

<sup>25</sup> 《天主教教理》（1992）1328-1332 條也用不同的稱呼來闡明「共融（聖體）聖事」豐富的含意。

<sup>26</sup> 這《羅馬彌撒經書總論》在 1975 年稍作修正，然後又在 2000 年全面修訂，並於 2002 年 3 月，梵二後的第三標準版《羅馬彌撒經書》出版時生效。

儀中的思想，這「臨在」不只包括基督以「聖事」方式，親臨餅酒裏，還包括基督作為天主聖言，親臨彌撒的讀經中，以及作為復活的主，親臨信徒的集會和司祭身上<sup>27</sup>。由於這些思想都是來自早期教會的，禮儀神學家不想捲入中世紀那種形上學的神學論證，而刻意採用聖經，和禮儀詞彙來談論。換句話說，他們談論在禮儀中所發生的是「甚麼事情」，而不願用哲學來說明「如何發生」。他們著眼於整個「感恩禮」，而不是只注重「餅酒的祝聖」，因此，他們所發展的是「感恩禮」的神學，而不是「聖體（聖血）轉變」的神學。

從禮儀神學的角度來看，「感恩禮」是基督徒團體祈禱的行動。基督徒作為基督的身體，聚集一起，「紀念」基督的死而復活，不斷「參與」基督的奉獻，及他死而復活的奧蹟，並因聖神的德能，在基督內欽崇天父時，彼此結合為一。這樣，禮儀的舉行者不只是司祭，也是全體聚會的信眾，他們共同舉行感恩的聖餐崇拜<sup>28</sup>。「基督親臨」的事實，在這共同崇拜的團體中，體現出來：基督親臨宣揚天主聖言，基督親臨給天父奉獻感恩聖祭，基督親臨「他聖死和復活」的紀念（聖體聖血）當中，以及在分送和領

---

<sup>27</sup> SC 7。

<sup>28</sup> 《天主教教理》（1992）1140-1144 條。

受共融（聖體）聖事之時。這團體的聖餐崇拜，是紀念「基督的一生」，尤其是他的死亡與復活，這是信友在生活中要不斷體驗的。感恩禮又是祭獻，因為信友偕同基督在其奉獻中，將自己的意志獻於天主，將生命獻於他人。感恩禮是新盟約的體現，因為在基督內，天主與人、人與人重歸於好，以致罪惡不再存留。感恩禮又是天國來臨的標記，使人預嘗那使人合成一體，成為天主子女大家庭的關懷與愛護<sup>29</sup>。

因此，在現階段的發展，「感恩禮」是包含多種意義的儀式，也就是說，它是複合（complex）的聖事標記，可以表達和揭示不同的基督徒價值觀和意義。對一些人來說，它仍是重要的私人熱心敬禮，以「基督在聖體中真實臨在」為中心；對另一些人而言，它基本上是團體的奉獻行動、共融的感恩聖餐祈禱，慶祝在基督內的共融合一。然而，為大多數天主教徒，在每次感恩禮中，所體驗到的意義，和從中領略到的價值，都是不同的。有時可能是讀經或講道，所啓發出基督徒奧蹟的某些新意義，有時可能是他們聽到，或誦念的一篇禱詞，加深了自己與天主，及與他人

---

<sup>29</sup> 請參閱本書 EU33-EU40 頁，Eugene Laverdiere, *Dining in the Kingdom of God*, Liturgical Training Publications, Chicago, 1994；《天主教教理》（1992）1356-1405 條。

的關係。有時祭台上的一舉一動，或周圍參禮者的一言一行，都會默默地闡明彼此相聚的目的。甚至舉行感恩禮的光景、舉行的地點、參與的會眾，也會對個別參禮者有所啓發，這啓發不亞於，或甚至超過那預先擬就的禱詞、讀經，以及其他禮節儀式。為那些在禮儀開始前，就已作好內心準備，並在禮儀進程中，潛心接受啓迪的人，「彌撒」能在其神聖時空裏，有規律及重複地，向人揭示連串的超性（靈性）意義。

今日的「感恩祭宴」，似乎不是通向「聖域」的「單層」門戶，而是通向真理聖域，和奧秘實體的「多層」門檻。「彌撒」在那漫長而屢變的歷史中，向基督徒展現了「基督親臨」的事實，和「基督死而復活」的內在真理。彌撒中的「餅」「酒」一直象徵著「犧牲奉獻」、「歃血為盟」、「結合於一個身體」，以及「天國盛宴」的神聖意義。彌撒中豐富多姿的禱詞，說明了基督徒生活的意義，反映出基督徒不同的信仰體驗：從負罪的悲慘處境，到喜樂聖潔生活的不同經歷；不斷更換的讀經，展露了基督徒對人與天主、善與惡、生命與死亡的全面理解。

「感恩禮」在歷史的不同時刻，強調了基督奧蹟的不同層面，時而此，時而彼，時而清晰，時而隱約。今天我們明

白感恩禮的歷史，能使我們從多方面，意識到唯一的基督奧蹟的不同角度和多種意義。這奧蹟就是基督降生成人、死而復活的生命，也就是天主教徒，從聖經和所有聖事，所體驗到的生命。也許這奧蹟根本是唯一的，但在體現的形式上，卻是複雜紛云的，揭示著人「存在」的不同層面，及其神聖幅度。「感恩祭宴」作為一項不斷舉行、多姿多彩的禮儀，它在天主教七件聖事中，只有它能為那獨一無二的基督奧蹟，開啓多層門檻，使人進入這奧蹟紛繁富麗的寶庫<sup>30</sup>。

---

<sup>30</sup> 《天主教教理》（1992）1328-1332 條。

## 附錄一

# 聖依玻里（St. Hippolytus + 235）的感恩經 （宗徒傳承 *The Apostolic Tradition* 4）<sup>1</sup>

願主與你們同在。  
也與你的心靈同在。  
請舉心向上。  
我們全心歸向上主。  
請大家感謝主。  
這是理所當然的。

主教這樣繼續：

天主，我們因你鍾愛之子耶穌基督感謝你，因為你在這末世時期，派遣他來救贖我們，傳達你的旨意。他是與你不能分離的聖言；你藉著他造成萬物，並因他而喜悅。你自天遣發他成孕貞女胎中，取得肉軀，生於聖神及貞女；你宣布他是你的聖子。他為執行你的旨意，為你贏得神聖的子民，受難時伸開雙手，為把凡信你的人，從苦難中解救出來。

---

<sup>1</sup> 教區禮儀委員會辦事處譯自：Bernard Botte ed., *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte: essai de reconstitution*, Aschendorff, Münster Westfalen, 1963, pp.12-17；參考 R.C.D. Jasper & G.J. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early & Reformed*, The Liturgical Press, Collegeville, 1990 (3<sup>rd</sup> ed., revised and enlarged), pp. 34-35; L. Deiss, “*Springtime of the Liturgy*”, The Liturgical Press, Collegeville, 1979, pp.129-131.

那時，他甘願捨身受難，以消滅死亡，粉碎魔鬼的枷鎖，腳踐地獄，光照義人，並在指定時限，顯示復活，他拿起餅來，感謝了你，說：「拿去吃吧！這是我為你們而被撕裂的身體。」同樣，他拿起杯，說：「這是我為你們傾流的血。你們這樣做，要為紀念我。」

為紀念他的死和復活，我們向你奉獻這餅和杯，並感謝你使我們堪當到你台前侍奉你。

我們求你遣發聖神臨於聖教會的祭品，使她合而為一，並賜所有領受的人，充滿聖神，在真理中信德堅固，使我們藉著你的聖子耶穌基督，讚美你，光榮你。藉著他，與在教會內的聖神，光榮與榮耀歸於你，直至永遠。阿們。

## 附錄二

# 羅馬感恩經<sup>1</sup>

願主偕同你們。  
也偕同你的心神。  
請舉起我們的心。  
我們的心歸向主。  
請眾感謝主、我們的天主。  
這是正義而必須的。

<sup>2</sup>主、至聖的父、全能永生的天主，我們藉著我們主基督時時處處頌謝你，實是正義而必須的，屬於我們天職的，也屬我們得救的。

藉著基督，對於你的尊威，天使們予以讚美，宰制者予以欽崇，掌權者予以敬畏，諸天萬軍和普天的異能者，以及有福的熾愛者，相與歡欣而予以祝賀。求你恩准我們的歌聲，也同他們的歌韻合成一起，共發虔恭的頌讚：

---

<sup>1</sup> 錄自《每日彌撒經書》，香港公教真理學會編譯及出版，1956年，504-512頁。這感恩經可追溯到四世紀（聖安博+397在*De Sacramentis* IV, 21-22, 26-27曾提及其中類似的幾段），發展到七世紀，教宗大額我略（+604）之後，才定形，直到今天。參閱 A.G. Martimort, ed., *The Church At Prayer*, Vol. II, The Liturgical Press, Collegeville, 1986, pp.88-90; R.C.D. Jasper & G.J. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early & Reformed*, The Liturgical Press, Collegeville, 1990 (3<sup>rd</sup> ed., revised and enlarged), pp. 159-167.

<sup>2</sup> 頌謝詞部分（即從這段經文到「聖、聖、聖……」的歡呼），可按慶節變更。



聖、聖、聖、上主，萬軍的天主！你的光榮充滿天地。賀三納於至高之天！因主名而來的，當受讚美。賀三納於至高之天！

至仁至慈的父，我們仗賴你的子、我們主耶穌基督，謙恭祈求，並懇乞你收納而祝福這些禮物，這些供獻，這些聖而無玷的祭品。我們將它們奉獻於你，首先為你的聖而公教會：求你在全世界上給她安定，護衛她，把她會集成一並隨時隨地治理她；同時也為你的僕人、即我們的教宗（某），和我們的主教（某），以及一切忠實於真道而負有維護至公和由宗徒傳下來的信仰之職責者。

主，求你垂念你的僕婢（某某）等，並所有周圍在場的各位與祭者：他們的信德是你所洞悉的，他們的虔誠是你所實驗到的；現在我們將這讚頌之祭，替他們奉獻給你，或是他們自己奉獻給你，為了他們本身和自己一切的人，以獲得他們靈魂的救贖，並他們所希望的救恩和安全；他們又向你——永遠、生活、真實的天主，呈奉自己的祈禱。

<sup>3</sup>我們相聯為一者，首先敬憶光榮的卒世童貞瑪利亞——我們的天主和主、耶穌基督之母；其次敬憶你的榮福宗徒和殉道者：伯多祿、保祿、安德肋、雅各伯、若望、多默、雅各伯、斐理伯、巴爾多祿茂、瑪竇、西滿和達陡；理諾、格肋多、格肋孟、息斯篤、高內略、西彼廉、老楞佐、基

---

<sup>3</sup> 這段經文，在聖誕周、主顯節、復活周、耶穌升天節、聖神降臨周，稍有變動，提及紀念的慶節。

所恭、若望及保祿、葛斯默及達彌盎，以及你的諸聖；求你因他們的功德和祈禱，恩賜我們在一切的境遇上蒙得你庇護的助佑。因我們主基督。阿們。

<sup>4</sup>所以，主啊！求你惠納當前的獻儀，即我們——你的僕役們（神職班）——和你的全家（教民）所一同向你呈奉的；求你把我們一生的歲月安排於你的平安之中，並望你救我們脫免永罰，而將我們列入於你的被選者之數中。因我們主基督。阿們。

天主，求你惠肯將此獻儀，完全祝聖、嘉納、認可、使成為完美的，及足配中悅於你的，好能為我們變成你的極愛之子、我們主耶穌基督的聖身和寶血。

他在受難的前夕，將餅拿在他的聖而可敬的手中，舉目向天，望著你——天主、他的全能之父，向你致謝之後，將它祝福了，分裂了，又授給了他的門徒們說：你們大家拿著，吃吧！因為這是我的體。

晚餐之後，他又照樣將此寶貴的爵，拿在他的聖而可敬的手中，也感謝了你，把它祝福了，並分給了他的門徒們說：你們都從此爵飲吧！因為這是我血的爵，乃是新而永久的盟約之血；信德的奧蹟，將為你們和眾人流出，以赦免罪過的。你們每次行此，該為紀念我而作。

---

<sup>4</sup> 這段經文，在復活周和聖神降臨周，稍有變動，提及新領洗者。

故此，主啊！就為紀念你的聖子、我們主基督榮福的受難，和由陰府中的復活，以及光榮的升天，我們——你的僕役們——以及和我們偕同著你的全體聖民，向你至高無比的尊威台前、呈獻——由你所給我們的賜物中之選品——純美的犧牲，至聖的犧牲，無玷的犧牲，常生的聖糧，和永救的寶爵。

求你對這些獻儀和顏悅色的垂視，並賜以收納，有如收納了你的僕役、義者亞伯爾的禮品，我們的祖先亞巴郎的祭祀，和你的大司祭默基瑟德所呈奉與你的聖潔的祭獻，無玷的祭品一樣。

全能的天主，我們懇切求你，使在此的獻儀，由你聖天使的手送到你的極高之聖壇上，恭放於你的神威台前。希望我們凡在此參與聖壇之祭筵的，領了你聖子的聖體聖血之後，都能滿被天上的一切祝福和恩寵。因我們主基督。阿們。

主，求你也垂念你的婢僕（某某）等，他們帶著信德的印號，先我們逝去，而息於安眠之中。主，求你給他們，並一切安息在基督內的人們，賞賜福樂、光明和平安的住所。因我們的主基督。阿們。

至於我們罪人——你的僕役們——依恃著你的無限仁慈，求你賞賜我們也得列入於你的聖宗徒和殉道者的團體中，同若翰、斯德望、瑪弟亞、巴爾納伯、依納爵、亞力山大、瑪策林、伯多祿、斐理祺大、伯爾伯都亞、亞加大、

路濟亞、依搦斯、則濟利亞、亞納大西亞，以及你的諸聖，相與為伍。求你不要估計我們功行的本值，但由於你洪施寬宥，恩准我們得和他們同居共處。因我們主基督。阿們。

主，你憑藉他，將這一切美物無時或息的造成，並把它們祝聖、生化、降福，以賜給我們。

<sup>5</sup>願一切尊敬和光榮藉著他、偕同他、在他內，歸與你——全能天主父，偕同與你同體的聖神，於無窮世之世。阿們。

---

<sup>5</sup> Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipoténti, in unitáte Spíritus Sancti, omnis honor et glória per ómnia sæcula sæculorum. 這段經文，可直譯為「藉著他、偕同他、在他內，並在聖神的合一中，一切崇敬和榮耀都歸於你，全能的天主聖父，直到永遠。」

## 附錄三

# 東方教會拜占廷禮金口聖若望禮典<sup>1</sup>

### 甲、前言

禮儀乃教會生活行動的頂峰，同時也是教會一切力量的來源<sup>2</sup>。由於不同的禮儀正表達了教會在不同時代和地域，對上主呼召的不斷回應，故此在歷史上形成了多種禮儀傳統<sup>3</sup>。在芸芸禮儀傳統中，可分

---

<sup>1</sup> 此文由羅國輝神父所譯註，載於《神學年刊》3期（1979年）；在1997年11月，由吳岳清神父按‘Η θεία λειτουργία του ἁγίου Ἰωάννου του Χρυσοστόμου. Ἀποστολική Διακονία Ἐκδοσις, (1993)，校正禮典本文；又於2002年7月由羅國輝神父重校。

<sup>2</sup> 《梵二大公會議禮儀憲章第SC 10》。

<sup>3</sup> 教會初期，各地方教會按其本地方式舉行禮儀，但漸漸因政治、文化、語言和地域因素，以及教會的成長、發展和傳播情況，包括教義的認同，而有不同的整合。於是，某些地方教會的影響力較深，成為其他地方教會的宗源，和典範（宗主教區）。於是，在自然的交往、取捨、仿效和組合，形成不同的教會傳統和禮儀體系，尤其在395年後，羅馬帝國一分为二。

東羅馬帝國建都於君士坦丁堡，後來發展成拜占廷帝國，版圖也包括了中東（耶路撒冷和安提約基）一帶，以及非洲北部（亞歷山大里亞）等，影響力頗大，一直維持到1453年。在東羅馬帝國版圖內發展的不同教會，通稱為東方教會，而她們不同的禮儀體系，亦通稱為東方禮。當中也可簡單地分為：

#### 東方禮

- |          |                   |
|----------|-------------------|
| 亞歷山大里亞   | —依索匹亞禮(Ethiopian) |
|          | —高普特禮(Coptic)     |
| 安提約基亞-東部 | —馬拉巴禮(Malabar)    |
|          | —加堤禮(Chaldean)    |
|          | —內思多略禮(Nestorian) |

成兩大類別：即西方禮儀和東方禮儀。

譯者受洗於羅馬禮的傳統中，受西方教會崇拜生活的薰陶，但在探討教會禮儀寶庫時，不期然對東方禮儀傳統發生興趣；況且梵二大公會議也曾說明，東方教會的制度、禮儀傳統與信友生活紀律，均流露著從教父而來的宗徒傳統，這正是天主啟示的構成部分，同時也是整個教會所共有的財富<sup>4</sup>。故此，對於他們豐富的禮儀和靈修傳承，實在需要加以了解、尊重、保存和發揮<sup>5</sup>。

- 
- 西部
    - 拜占廷禮(Byzantine)
    - 瑪羅禮(Maronile)
    - 敘利亞禮(Syrian)

阿美尼亞禮(Armenian)

西羅馬帝國，以羅馬為首都，亡於 476 年。在西羅馬帝國版圖內發展的不同教會，以羅馬為首，通稱為西方教會，而她們不同的禮儀，亦通稱為西方禮，當中也可簡單分為：

**西方禮**

- 西班牙 — 莫撒拉伯禮(Mozarabic)
- 英國
  - 班哥禮(Bangor)
  - 海佛特禮(Hereford)
  - 約克禮(約克郡 York)
  - 撒倫禮(撒斯堡 Salisbury)
- 愛爾蘭 — 塞爾特禮(Celt)
- 法國南部 — 高盧禮(Gallican)
- 意大利
  - 比尼雲多禮(Beneventan)
  - 阿規雷雅禮(Aquileian)
  - 米蘭(盎博羅削禮 Ambrosian)
  - 羅馬禮(Roman)

在西方，一些古老的修會也多少保留著他們特有的禮儀，如：方濟會禮(Franciscan)、道明會禮(Dominican)、本篤會禮(Benedictine)。

<sup>4</sup> 梵二大公會議《東方教會法令 OE》1。

<sup>5</sup> 梵二大公會議《大公主義法令 UR》15。

目前使用金口聖若望（St. John Chrysostom）禮典的天主教徒和東正教徒，共約二千九百萬人<sup>6</sup>。故此金口聖若望禮典是東方禮中，最多人使用的禮典。本文特別選譯這禮典，一則作為個人對教會禮儀生活探究之增益，二則希望以此作為中國教會本色化禮儀的參考資料。

## 乙、東方教會拜占廷禮及金口聖若望禮典簡介

拜占廷禮儀本來是君士坦丁堡基督徒崇拜和施行聖事的方式。這禮儀傳統源於敘利亞安提約基，發展於君士坦丁堡。因為君士坦丁堡乃東羅馬帝國的首都，故此在政治和文化的影響下，這禮儀傳統傳播得非常廣泛，遠遠超過其他東方禮儀，以致有人以為拜占廷禮即等於東方禮。使用這禮儀的地方，除了整個拜占廷帝國外，也包括斯拉夫民族的其他地方，還有耶路撒冷、安提約基、亞歷山大里亞等地的宗主教區，同時也有希臘、埃及、俄國及匈牙利等地方的教會。而這禮儀的主要應用語文有希臘文、俄文和保加利亞文等。近年，由於使用拜占廷禮的教會，藉移民的傳播，在不同地方建立起來，故此，今日用來舉行拜占廷禮儀的語文，也包括芬蘭語、德語、英語等；昔日在中國內地，也曾使用過中文<sup>7</sup>。

拜占廷禮儀中，共有三個禮典：（一）最常用的「金口聖若望禮典」；（二）一年只用十次左右的「大聖巴西略禮典」；（三）只在四旬期內某些日子，偶然使用的「大額我略禮典」（沒有感恩經，只領受早前祝聖的聖體）。這些禮典很早便在教會中存在和使用；完整地把這三個禮典都記載下來的，是遠自公元八世紀的 Codex Barberini 抄本，這抄本現珍藏在梵蒂岡圖書館內。

---

<sup>6</sup> Basil Shereghy ed., *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom*, The Liturgical Press, Collegeville, 1961, p. 5.

<sup>7</sup> Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, Catholic Truth Society, London, 1911, pp. 396-397.

譯者選譯的，就是拜占廷禮儀中，最常用的金口聖若望禮典。譯文主要譯自 Joseph Raya and Jose De Vinck ed., *Liturgy of St. John Chrysostom*, Alleluia Press, Combermere, 1970.

其他參考譯本有：

1. Basil Shereghy ed., *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom*, The Liturgical Press, Collegeville, 1961.
2. Casimir Kucharek ed., *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom*, Alleluia Press, Combermere, 1971.
3. P. Kuvochinsky Translated, *The Divine Liturgy of the Holy Orthodox Catholic Graeco-Russian Church*, Cope and Fenwick, London, 1909.

金口聖若望禮典是否真的出自該聖人手筆呢？為回答這個問題，首先要知道，禮儀是由禱文、聖詩及禮節等組合而成的，且聖餐禮自最後晚餐至今，即不斷重複慶祝和演變。初時，經文禮節並沒有固定形式，因時、地、人而各異；經過多個世紀，才構成不同的式樣，而每個式樣都在不斷使用中，有所增減或改變。故此，任何禮典傳統都不能絕對歸於某人的手筆，而應該是屬於教會，歸在某地方教會的傳統之內。因此，金口聖若望禮典，應是屬於或出自該聖人的地方教會，且為其所屬的傳統所常用。

關於金口聖若望禮典的來源，有說是源自四世紀末期君士坦丁堡所舉行的大聖巴西略禮典，而大聖巴西略禮典也似乎是改編自敘利亞禮的，後來在四世紀末、五世紀初，由金口聖若望（+407）縮短改編，而成為今日所謂的金口聖若望禮典<sup>8</sup>。但是經再三研究，按文學

---

<sup>8</sup> Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, Catholic Truth Society, London, 1911, p. 118.



傳統來說，溯源自聖人的，可能只有「為慕道者的禱文」、「獻禮時的禱文」和遣散禮中「司鐸在讀經台前的禱文」。金口聖若望禮典的感恩經，則非常接近約六世紀的敘利亞十二使徒感恩經。按考據，這兩個感恩經可能有著同一的古老來源，且極可能是早於金口聖若望時代的。（我們可以肯定，在聖巴西略（+379）和金口聖若望之前，早已有某種式樣的禮儀傳統存在了。）故此，我們沒有充分證據，說金口聖若望曾改編了這禮典的感恩經，也不能證明他把這感恩經從敘利亞介紹到君士坦丁堡使用。然而，這禮典以金口聖若望來命名，卻是因為他在奉行這禮典的傳統中，是個備受敬愛的教父和英雄吧<sup>9</sup>！

總括來說，這禮典積聚東方教會拜占廷禮寶貴的禮儀經驗，有溯源四至六世紀的主要經文，和其後的智慧成果，實堪稱為東方禮拜占廷傳統的重要典籍。

---

<sup>9</sup> Basil Shereghy Edited, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom*, The Liturgical Press, Collegeville, 1961, pp. 6-7; R.C.D. Jasper & G.J. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early & Reformed*, The Liturgical Press, Collegeville, 1990 (3<sup>rd</sup> ed., revised and enlarged), pp.129-134.

## 金口聖若望禮典（本文）

（司鐸穿著祭衣，和預備餅酒。）

（福音書放在聖餐桌上）

（然後司鐸站在聖餐桌前，伸開雙手祈禱：天上的君王、施惠者、真理之神、無所不在者，你充滿著萬事萬物，且是恩寵的寶庫、生命的賦予者，請來住在我們當中，潔淨我們種種的玷污，並拯救我們吧！你是至善的！）

（然後司鐸俯首兩次並誦念：天主在天受光榮，主愛的人在世享平安（兩次）。主，求你開啟我的唇舌，我口將要讚頌主的榮耀。然後，司鐸親吻福音書和聖餐桌。）

（執事：神父，請祝福吧！）

### 禮儀開始

（司鐸舉起福音書，在聖餐桌上劃十字聖號，且高聲應唱。）

司鐸：願聖父、聖子、聖神的國度受讚美，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。

### 大禱文

（執事經北門，到聖門外，面對聖門，唱出大禱文）

讓我們在平安中懇求主。

眾：上主，求你垂憐。

為天賜的平安和靈魂的救贖，我們懇求主。

眾：【同上】

為全世界的和平、教會的安定團結，我們懇求主。

眾：【同上】

為這神聖的居所，和懷著信心前來敬畏天主的眾人，我們懇求主。

眾：【同上】

為我們可敬的教宗（某某）、宗主教（某某）、主教（某某）、眾司鐸、執事、全體聖職人員和所有信眾，我們懇求主。

眾：【同上】

為我們的國家、政府、公務員和護衛我們的人，求主在種種善行中支持並堅強他們，我們懇求主。

眾：【同上】

為我們所居住的城市和其他城鎮、鄉村和居住其中的信友，我們懇求主。

眾：【同上】

為風調雨順、五穀豐登、四季平安，我們懇求主。

眾：【同上】

為海、陸、空的旅客和病人、受苦痛者和獄中囚徒，為他們的得救，我們懇求主。

眾：【同上】

為我們能脫免一切患難、憤怒、危險和困境，我們懇求主。

眾：【同上】

上主，請以你的恩寵幫助和拯救我們，垂憐並保護我們。

眾：【同上】

我們紀念至聖無玷榮福天主之母、卒世童貞瑪利亞和諸位聖徒，我們彼此交託，整生交託於主基督。

眾：上主，求你收納。

### 三篇聖詠和對經（從略）

（會眾、執事／歌詠團唱聖詠章節和對經，司鐸誦念禱文。同時，執事經北門到聖像屏風前，向聖像奉香。）

### 小進堂禮

（當詠唱第三篇聖詠和對經時，司鐸和執事站在聖餐桌前，三次俯首；打開聖門；司鐸從聖餐桌拿起福音書，交給執事。然後，一起經北門出發，遊行到聖堂中間，來到聖門前面，持蠟燭者分立兩旁。）

執事：讓我們祈求上主。

司鐸：主，上主，我們的天主，你在天上建立了諸品天使、總領天使，來侍奉你的光榮。求你派遣諸聖天使偕同我們，使我們一起來到你前，侍奉你，光榮你的美善。因為一切光榮、榮耀和崇敬都屬你，聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世。阿們。

執事：神父，請祝福此聖門。

司鐸：願你諸聖者之門常受祝福，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。

（執事向會眾高舉福音書說）

執事：智慧！請大家專心一意！

眾唱：前來！讓我們前來叩拜基督！天主之子，（主日：你從死者中復活/平日：你在諸聖身上受讚歎），你來拯救我們，我們歌頌你！亞肋路亞！（或唱該日本有的進堂詠）

（執事和司鐸進入聖所，將福音書放回聖餐桌上，一同致敬，會眾詠唱三聖頌。）

### 三聖頌

執事：讓我們祈求上主。

眾：上主，求你垂憐。

司鐸：（低聲誦念禱文）……（高聲）我們的天主，因為你是神聖的，願光榮歸於你，聖父、聖子、及聖神，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。

眾唱：聖哉，天主，聖哉全能者，聖哉不朽者，求你垂憐我們。（三次）

光榮歸於父、及子、及聖神，現在，以至永遠，及世之世。阿們。

聖哉，不朽者，求你垂憐我們。

聖哉，天主、全能者，聖哉，不朽者，求你垂憐我們。

### 就位

（司鐸向聖餐桌後方（東面）的主教座致敬）

司鐸：奉主名而來的，當受讚美。你在你的國裏，在光榮的寶座上，坐於革魯賓之上者，當受讚美，現在，以至永遠，及世之世。阿們。

（然後，司鐸坐在主教座的南面。）

### 聖道禮

#### 書信

執事：智慧！

（讀經員在讀經的地方讀出書信的名稱）

執事：讓我們專心一意。

（讀經員讀出書信。當讀完書信後，司鐸（低聲）：讀經者，願平安與你同在！）

## 福音前歡呼

（會眾高聲詠唱「亞肋路亞」，執事拿著盛香的吊爐，接受司鐸的祝福，然後環繞聖餐桌奉香，也向整個聖所、司鐸、聖像奉香。再經北門到聖像屏風前，向聖像、歌詠隊和全體會眾奉香。）

（同時，司鐸在聖餐桌前低聲念：熱愛人類的上主，請用你至聖智慧的真光，照耀我們的內心，打開我們心靈的眼目，使我們明白你所宣示的喜訊；求你使我們敬畏你的神聖誡命，克勝世俗的慾念，跟從聖神而生活；更求你在一件事上，使我們願意並實行你所喜悅的。因為，主，基督，你是我們身心的光明。願光榮歸於你，及永遠的聖父，及至聖、全善、賜予生命的聖神，現在，以至永遠，及世之世。阿們。）

（奉香後，執事經南門進入聖所。放回香爐後，執事指著福音書說：神父，請祝福宣讀聖史宗徒（某某）福音的使者。）

（司鐸祝福他說：願上主藉光榮的聖史宗徒（某某）的代禱，賜你以大能宣讀福音，使他鍾愛之子、我們的主耶穌基督的喜訊，得以完成。阿們。）

（司鐸把福音書交給執事。致敬後，執事接過福音書，經過聖門，在蠟燭的引導下，到讀福音的地方）

（司鐸站在聖餐桌前，面向會眾。）

司鐸：智慧！讓我們肅立聽從福音。願平安與你們同在！

眾：也與你的心靈同在。

執事：恭讀聖（某某）所載的福音。

眾：上主，願光榮歸於你。上主，願光榮歸於你。

司鐸：讓我們專心一意。

（執事恭讀福音）

（福音讀畢）

眾：上主，願光榮歸於你。上主，願光榮歸於你。

（執事經過聖門，把福音書交給司鐸。司鐸（低聲）：福音的宣讀者，願平安與你同在。）

（司鐸親吻福音書，並以之向信眾劃十字聖號後，放回聖餐桌上。）

## 講道

### 懇切禱文

（講道後，執事經北門，到聖門外的位置，唱出禱文，而歌詠團則虔敬回應。）

讓我們全心全意祈求，讓我們同聲呼號。

眾：上主，求你垂憐！

全能的主，我們祖先的天主，我們向你祈禱，請俯聽我們，垂憐我們。眾：【同上】

天主啊！請以你的大仁慈，垂憐我們；我們向你祈禱，請俯聽我們，垂憐我們。眾：【同上】

我們再次為我們的教宗（某某）、宗主教（某某），主教（某某）和所有聖職人員向你祈求。眾：【同上】

我們再次為我們的兄弟：司鐸、執事、修道者和所有主內弟兄向你祈求。

眾：【同上】

我們再次求你把仁慈、生命、平安、健康、救恩、保護、寬恕，和罪的赦免，賜與住在這城市裏的僕人們。

眾：【同上】

我們再次為這聖堂（修院）的創辦者，並為我們的先祖和其他已享安息的人向你祈求。

眾：【同上】

（此處可加入為亡者祈求的特別意向）

我們再次為有分於這獻禮的人、在這聖堂履行善功者、勞苦者、歌詠者，以及聚集這裏，期待你偉大慈愛的人，向你祈求。眾：【同上】

（司鐸誦念懇切禱文）

主、我們的天主，請接納你僕人們懇切的哀求。以你豐厚的慈愛垂顧、憐憫你的全體子民，他們期待著你的仁慈，（高聲）天主，你是慈善的。你鍾愛人類；願光榮歸於你，聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世。阿們。

### 為慕道者祈禱

執事：慕道者，請你們祈求天主。

眾：上主，求你垂憐。

執事：讓我們信仰天主者為慕道者祈求。

眾：【同上】

執事：求主垂憐他們。

眾：【同上】

執事：求主以生命的話指示他們。

眾：【同上】

執事：求主為他們展開使人成義的福音。

眾：【同上】



執事：求主使他們加入至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。

眾：【同上】

執事：求主以他的寵愛拯救、垂憐、幫助並保護他們。

眾：【同上】

執事：慕道者，請向上主俯首。

眾：上主，請你收納。

司鐸：主，我們的天主，你從高天垂視卑下的人。你遣發了你的獨生子耶穌基督、我們的主、天主，成就了人類的救恩。請你憐視向你俯首的慕道者，使他們在來日堪當領受重生的洗禮，得到罪過的赦免，並穿上不朽的生命。求你恩賜他們加入至聖、至公、從宗徒傳下來的教會，把他們列入你特選的羊群之中，（高聲）使他們能與我們一同光榮你偉大的聖名：聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。

## 遣散慕道者

（最後執事遣散慕道者）

執事：請全部慕道者回去！請慕道者離開！請全部慕道者回去！任何慕道者也不可留下。

## 信友禱文

（執事邀請信眾祈禱）

執事：請全體信友，在平安中再次向主祈求！

眾：上主，求你垂憐。

執事：天主，請以你的恩寵幫助並拯救我們，憐憫並保護  
我們！

眾：【同上】

執事：智慧！

（其時，司鐸低聲誦念首篇信友禱文：主，上主，萬軍的天主，我們讚美你，使我們現在堪當站在你的台前，為自己和你子民的過失，交付在你的仁慈之中。天主啊！求你收納我們的懇求，使我們堪當為你的全體子民，向你呈上祈求、懇禱和不流血的祭獻；也求你以聖神的德能堅強我們——你所揀選來侍奉你的人，好使我們無論在何時何地，都能無可指摘地，以純潔的良心，來呼號你，並蒙你俯聽；求你以豐厚的慈愛垂憐我們，（高聲）因為一切光榮、榮耀和崇敬都屬於你，聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世。）

眾：阿們。

執事：我們在平安中再次祈求上主！

眾：上主，求你垂憐。

執事：天主，請以你的恩寵幫助並拯救我們，憐憫並保護  
我們！

眾：【同上】

執事：智慧！

（司鐸默念第二篇信友禱文）

我們再次俯伏在你面前，仰賴你對人類的慈愛而懇求你，垂允我們的請求，潔淨我們，免受身心的玷污，不受罪累的譴責，而得以在你台前侍奉你；更求你恩賜與我們一起禱告的人，生命豐盛，信心日增，並獲得心神的啟迪，使他們在敬畏與愛情中侍奉你，無可指

責地分享你神聖的奧蹟，堪當承受你天上的國度。（高聲）讓我們常在你大能的保護下，光榮你，聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。

（執事經北門進入聖所）

## 大進堂禮

（會眾歌隊虔敬和諧地詠唱「革魯賓之歌」）

我們奧妙地代表著革魯賓，向生命之源的聖三高唱：聖、聖、聖之歌。讓我們放下世上一切掛慮，歡迎萬有的君主，他無形地由天使簇擁而來，亞肋路亞，亞肋路亞，亞肋路亞……

（當詠唱「革魯賓之歌」時，執事拿過香爐，接受司鐸祝福後，向整個聖餐桌、聖所、聖像、禮品奉香，並經北門到聖像屏風，向聖像、歌隊和會眾奉香，同時誦念聖詠五十一首，再經南門，返回聖所。司鐸默念禱文。然後司鐸和執事到預備禮品的台前，俯首三次，每次說：天主，請你垂憐我們罪人。）

（執事：神父，請吧！司鐸將聖蓋布放在執事的肩上說：請向聖所舉手，讚美上主！）

（司鐸虔敬地將聖盤放在執事頭上；執事雙手把聖盤持在額前，司鐸自己手持聖爵於胸前，在持蠟燭者引領下，司鐸與執事一起經北門，開始遊行到聖堂中央。）

執事：（高唱）願上主、天主在他的國裡，常常記得我們眾人，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。

（歌隊繼續詠唱「革魯賓之歌」）

（到達聖門，執事進入聖所。）

（司鐸在聖門前，高聲唱：願上主、天主在他的國裏，常常記得我們的教宗（某某），宗主教（某某）、主教（某某），所有司鐸、執事、修道者、政府人員、護衛我們的人，這教堂的恩人和建堂者（然後，面向會眾），和所有持守信仰的信友，現在，以至永遠，及世之世。）

眾：阿們。我們歡迎萬有的君主，他無形地由天使簇擁而來，亞肋路亞，亞肋路亞，亞肋路亞。

（司鐸經聖門進入聖所後，司鐸把聖爵放在聖餐桌上，又從執事手中接過聖盤，放在聖爵左旁，從執事肩上取下聖蓋布，蓋著聖盤和聖爵。然後奉香。可按習慣關上聖門。）

## 求恩禱文

（執事經北門出來，站在聖門外的位置，領唱：）

讓我們完成向上主的懇求。

眾：上主，求你垂憐。

為這獻與上主的珍貴禮品，我們懇求主。

眾：【同上】

為這聖堂和懷著信心前來敬畏天主的眾人，我們懇求主。

眾：【同上】

為救我們免於一切患難、憤怒、危險和困境，我們懇求主。

眾：【同上】

天主啊！請以你的恩寵幫助並拯救我們，憐憫並保護我們。

眾：【同上】

為今日能善度成全、聖善、平安和脫免諸罪的生活，我們懇求主。

眾：上主，求你垂允。

求主為我們派遣他和平的天使、忠誠的嚮導和身心的護守者，我們懇求主。

眾：【同上】

為我們的愆尤得寬恕，罪過得赦免，我們懇求主。

眾：【同上】

為我們身心的益處和世界和平，我們懇求主。

眾：【同上】

為使我們在平安和悔改中生活，我們懇求主。

眾：【同上】

為使我們能在基督內，平安到達生命的終結，脫免一切苦楚、羞辱，並在基督的審判台前，無所恐懼，我們懇求主。

眾：【同上】

讓我們紀念至聖無玷榮福天主之母、卒世童貞瑪利亞，和諸位聖徒，我們彼此交託，整生交託於主基督。

眾：上主，請你收納。

## 平安禮

司鐸：願平安與你們同在！

眾：也與你的心靈同在！

執事：讓我們彼此相愛，同心同意地宣認：

眾：聖父、聖子、聖神，尊威均等，性體唯一。

（司鐸親吻禮品和祭台，並和執事及襄禮等互相擁吻。會眾亦互相擁吻。）

## 宣信

執事：關門！關門！在智慧中，我們專心一意。

（司鐸拿起禮品上的聖蓋布，在祭品上搖拽著，其時，全體一起誦念信經。）

## 感恩經

執事：讓我們敬畏地肅立，專心一意，在平安中奉獻聖祭。

眾：和平、仁愛、頌謝之祭。

（執事致敬後，經南門進入聖所。）

（司鐸親吻了聖蓋布，將它放在一旁。）

司鐸：（面向會眾祝福）願主基督的聖寵，天父的慈愛，聖神的共融，與你們同在！

眾：也與你的心靈同在！

（司鐸面向祭台，舉起雙手。）

司鐸：請舉心向上！

眾：我們全心歸向上主。

司鐸：請眾感謝主，我們的天主。

眾：這是理所當然的。

司鐸：主、天主，我們在你統馭的各處，歌頌你、讚美你、稱揚你、感謝和欽崇你，實在是理所當然的，因為你是天主，你和你的獨生聖子，及聖神，超越我們所能述說和了解，你無形無像，高深莫測，永恆不變，永遠常存。你從無中創造了我們；當我們墮落時，你把我們復興起來，且從不止息地照顧我們，直到你領我們到達天上、你所預許的國度。為這些你恩賜我們的各種福澤，一切知曉或未知曉的，顯

露或隱藏的，我們都感謝你，和你的獨生聖子，及聖神。我們也感謝你從我們手中接受這項中悅你的侍奉（聖禮）。侍立在你台前的諸位天使、總領天使（以及天上神聖）（高聲）向你謳歌、宣告，並歡呼著勝利的讚頌說：

眾：聖、聖、聖，萬軍的上主，你的光榮充滿天地，賀三納於至高之天，奉主之名而來的，當受讚美，賀三納於至高之天。

（執事站在右邊）

司鐸：鍾愛世人的上主啊！我們隨同天上的聖者，一起向你歌頌，你是聖的，你和你的獨生聖子，及聖神是至聖的，你的光榮是神聖偉大的。你愛世人如此之深，甚至賜下你的獨生聖子，使凡信他的人，不會喪亡，反而獲得永生。當他來到人間，要完成拯救我們的使命時，就在他被交付的那天晚上，即他甘願為世界的生命而捨生的時候，他把餅拿在他神聖無玷的手裏，感謝讚頌你，祝謝了，分開，交給他的聖宗徒和門徒們說（司鐸向祭餅舉起右手，莊嚴地高聲誦唱）：

你們大家拿去吃，這就是我的身體，將為你們而犧牲，以赦免罪過。（司鐸和執事一起深鞠躬致敬）

眾：阿們。

司鐸：晚餐後，他同樣拿起杯來說（司鐸向聖爵，莊嚴地舉起左手，高聲頌唱）：

司鐸：你們大家拿去喝，這就是我的血，新約之血，將為你們和眾人傾流，以赦免罪過。（司鐸和執事一起深鞠躬）

眾：阿們。

司鐸：為此，紀念著這救恩的命令，和基督給我們所行的各項事蹟：在十字架上、在墳墓裏、第三日復活、升天，坐在你的右邊，和第二次光榮的再來；（司鐸拿起聖盤、聖爵，交叉雙臂，高聲唱）我們從你所恩賜的，把你的，在一切裡，為一切，奉獻給你<sup>10</sup>。

眾：上主啊！我們讚美你、頌揚你、感謝你；上主，我們的天主，我們懇求你。

司鐸：再次，我們把這不流血的靈性敬禮<sup>11</sup>奉獻給你，我們懇切求你，派遣聖神，傾注在我們和這些祭品身上。

（司鐸和執事三次深鞠躬）

執事：請祝福這神聖的餅。

司鐸：使這餅成為你基督的聖體。

執事：阿們。

執事：請祝福這神聖的杯。

司鐸：使在這杯裏的，成為你基督的寶血。

執事：阿們。

執事：請祝福他們。

---

<sup>10</sup> 參閱：Casimir Kucharek, *The Byzantine—Slav Liturgy of St. John Chrysostom*, Alleluia Press, Combermere, 1971, pp.606-611.

<sup>11</sup> 羅 12:1



司鐸：以你的聖神轉變他們。阿們！阿們！阿們！

執事：阿們！阿們！阿們！

（司鐸和執事一起俯首至地）

願分享這體血的人，得到心神的潔淨，罪過的赦免，聖神的共融，天國的完滿，篤信於你而不受裁判和懲罰。

我們再次為在信仰中安息的祖先、教父、宗主教、先知、宗徒、宣道者、傳道者、殉道者、精修者、苦行者和所有在信德中成義的人，把這靈性的敬禮呈獻給你。

（司鐸向祭品獻香三次，並誦唱。）

司鐸：我們特別紀念至聖無玷榮福天主之母、卒世童貞瑪利亞讚頌。

（執事接過香爐，向聖餐桌四周獻香；會眾歌頌說：）

眾：天主之母啊！我們稱揚你，實在是理所當然的，你是無玷榮福天主之母，你的尊威超越熾愛者，你的光榮超越眾色辣芬，你保持著童貞的榮耀，誕生了天主聖言，你真的是天主之母，我們讚美你。

司鐸：天主，我們紀念前驅先知洗者聖若翰、諸位榮福聖宗徒、今天所特別紀念的（某某）和你的全體聖徒；藉他們的祈禱，請你垂鑒。我們求你垂念那些懷著復活和永生希望而安眠的人，（司鐸紀念著亡者的名字求你賜與他們安息在你的慈顏容光之中。

主！我們再次懇求你，垂念那些忠信地分施你真理之言的主教、司鐸、在基督內的執事和全體聖職人員。

司鐸：同時，為了整個世界、你至聖、至公、從宗徒傳下來的教會、持守聖潔生活的人、政府、公務員和護衛我們的人，我們把這靈性的敬禮奉獻給你；主啊！求你賜予他們平安，好使我們也能在平安中度寧靜、安定、聖潔和完善的生活。

主啊！尤其求你垂念我們的教宗（某某）、宗主教（某某）、主教（某某）；為你的教會，求你保存他們在和平、安定、聖善、健康和長壽之中，使他們忠誠地分施你真理之言。

執事：上主，請垂念我們所紀念的每一個人（可提及所紀念生者的名字），以及你的全體子民。

眾：也請你垂念我們眾人。

司鐸：主，求你垂念我們所居住的城市、其他城鎮、所有國家和居住其中的信徒；主，也求你垂念海、陸、空的旅客、病患者、受痛苦者和獄中的囚徒，賜予他們平安和救恩。主，也求你垂念那些有分於這祭獻的人、那些支持教會的人，和那些救助窮苦者；並求你垂念我們眾人，（高聲）恩賜我們眾口一心，稱揚、光榮你偉大的聖名，聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世！

眾：阿們。

## 準備領受共融聖事

（司鐸轉身祝福會眾）

司鐸：願我們大能的天主和救主耶穌基督的慈愛，與你們同在！

眾：也與你的心靈同在！

（執事領受了司鐸祝福，經北門到聖門外的位置說：）

執事：我們紀念了全體聖者之後，再次讓我們祈求上主。

眾：上主，求你垂憐！

執事：為這些獻於上主並祝聖了的珍貴禮品，讓我們祈求上主。

眾：【同上】

執事：願鍾愛人類的天主，從他天上神聖奧妙的祭壇上，悅納這甘飴芬芳的讚頌後，給我們賜下他的聖寵和天恩聖神，我們祈求上主。

眾：【同上】

執事：我們既祈求上主，賜予我們在信仰內的團結和聖神的共融，便讓我們彼此交託，整生交託與主基督：

眾：上主，請你收納。

## 天主經

司鐸：鍾愛人類的天主，我們把生命和一切希望都交託給你，懇切求你，使我們堪當從這聖餐桌上，分享你天上奇妙的奧蹟，並能保持純潔的良心，得到罪過的赦免，聖神的共融，獲享天國的產業，篤信於你，

而不受裁判和懲罰。（高聲）上主，請恩賜我們完全的信心，並相稱地呼號你作我們的父親：

（全體誦唱天主經）

司鐸：天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於你，聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們！

司鐸：（面向會眾）主的平安與你們同在！

眾：也與你的心靈同在！

執事：請向上主俯首。

眾：上主，請你收納。

### 領受共融聖事

執事：讓我們專心一意。

（司鐸稍微拿起聖體，顯示說：）

司鐸：賜給聖者的聖物。

眾：只有一位是聖的，只有一位是主、耶穌基督，他在聖父的光榮中，阿們。

眾唱領主詠：請從高天讚美上主，請在至高之處讚美他。  
亞肋路亞，亞肋路亞，亞肋路亞。

（執事經南門，進入聖所，站在司鐸右邊。）

（司鐸虔敬地把餅分作四份）

司鐸：（低聲）分開和分享的是天主的羔羊，分開而永不分裂，享用而永不耗盡，卻使享用者得以成聖。

IC

（然後司鐸把擘開的聖體，排成 NI KA<sup>12</sup>，司鐸拿起 IC 的部分，在聖爵上劃十字並放入聖爵內。） XC

司鐸：聖神的滿盈。

執事：阿們。

（司鐸祝福一些暖水）

司鐸：願你諸聖者的熱誠常受讚美，現在，以至永遠，及世之世。阿們。

（然後執事把適量熱水，以十字形注入聖爵內。）

司鐸：聖神的熱誠。

司鐸和執事領受聖事

（準備領受聖事者：主，我相信並承認你是基督，永生天主子，來到世上是為拯救我這個罪魁和一切罪人。我相信這就是你無玷的聖體，這就是你的寶血。我懇求你赦免我在言行上，故意或疏忽的，知道或無知的罪過，使我能堪當地領受這無玷的奧蹟，不受處罰，得到罪赦和永生。阿們。）

（準備領受聖事者：天主子，請收納我成為你神妙之宴的享用者。我將不會出賣你的奧蹟給你的仇敵，更不會如同猶達斯般親吻你，但如同右盜，我向你呼號：主，在你的園裏，請記得我。主，願我領受你的神聖奧蹟，不受裁判和處罰，但得到身心的痊癒。阿們。）

（恭敬地拿起聖體）

我（某某）司鐸、天主的僕人，領受我們的主、天主、救主耶穌基督的聖體，以得到罪赦和永生。阿們。

---

<sup>12</sup> 這是希臘文的簡寫，內容是 IC（Ἰησοῦς 耶穌），XC（Χριστός 基督），NIKA（νικά 得勝）。

（恭敬地領下聖體。然後拿起聖爵。）

我（某某）司鐸、天主的僕人，領受我們的主、天主、救主耶穌基督的寶血，以得到罪赦和永生。阿們。

（然後喝三口，並用聖血布抹淨聖爵和口唇。念：這已接觸了我的口唇，將抹去我的愆尤，並洗淨我的罪過。）

（司鐸尊敬地把聖體放入聖爵裏。如果聖門是關上的，此時要打開聖門。司鐸把聖爵交給執事。執事恭敬地拿著聖爵，走出聖門，向會眾高舉聖爵。）

執事：請眾以敬畏之情，懷著信心和愛情前來領受。

眾：阿們！阿們！奉主名而來的當受讚美。上主是天主，他把自己顯示給我們。

（會眾前來聖門前，在胸前交叉雙手，虔敬地鞠躬，說：）

眾：看，我今來到我天主、我君王之前。

（司鐸給每人送聖體和聖血說）

司鐸：天主的僕人（某某），領受我們的主、天主、救主耶穌基督的聖體寶血，以得到罪赦和永生。

（信眾領受聖體聖血完畢，司鐸用聖體聖血祝福會眾。）

司鐸：天主！請救助你的子民，祝福你的產業！

眾：我們看見了真光，我們領受了天恩聖神，我們找到了真實的信仰；讓我們崇拜那不可分的天主聖三，因為他拯救了我們。

（司鐸、執事回到聖餐桌，向聖體聖血奉香，然後恭移聖體聖血到預備禮品的檯上，致敬後返回原處。）

眾唱：上主，願我們的口充滿讚美你的歌聲，稱頌你的光

榮。你使我們堪當領受你的神聖奧蹟。請保存我們  
在你的聖德裏，使我們晝夜默思你的正義。亞肋路  
亞，亞肋路亞，亞肋路亞。

## 感謝禱文

（執事經北門，走到聖門前慣常的地方。）

執事：請大家起立。我們既領受了基督的神聖、無玷、天  
上永恆生命的奧蹟，讓我們適當地感謝上主。

眾：上主，求你垂憐。

執事：天主，請以你的恩寵幫助並拯救我們，垂憐並保護  
我們。

眾：【同上】

執事：我們既祈求了能善度成全、聖善、平安和脫免罪惡  
的生活，。讓我們彼此交託，整生交託與主基督！

眾：上主，請你收納！

（司鐸摺好九摺布，把福音書放在上面。）

司鐸：鍾愛人類的天主、我們心神的恩主，你使我們得以  
領受你天上永恆的奧蹟，我們感謝你。藉榮福天主  
之母、卒世童貞瑪利亞和眾聖徒的祈禱，求你修直  
我們的道路，堅固我們對你的敬畏，保護我們的生  
命，穩定我們的步伐。（高聲）因為你就是我們聖德  
的所在，我們歸光榮於你，聖父、聖子、聖神、現  
在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。

## 遣散禮

（司鐸走往聖門）

司鐸：讓我們平安出發。

眾：我們奉主之名。

執事：讓我們祈求主。

眾：上主，求你垂憐！

（司鐸經聖門出來，走到讀經台或習慣的地方，高聲誦唱。）

司鐸：上主啊！請你祝福那讚頌你的人，並聖化篤信於你的人。求你拯救你的子民，祝福你的產業，護守你教會的完整，聖化那些欣悅於你聖殿的人，且以你的大能光榮他們，不使仰望你者落空。再求你賜平安與普世、你的教會、你的聖職人員、我們的政府、公務員、護衛我們者，和你的全體子民。光明之父，一切美好的恩典都是從上而來，由你所賜下的。我們把光榮和感謝歸於你，聖父、聖子、聖神，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。願上主的聖名受讚美，從現今直到永遠！

（三次）

執事：讓我們懇求主！

眾：上主：求你垂憐！（三次）

（司鐸祝福會眾）

司鐸：願上主的仁慈和降福，藉他的恩寵和對世人的愛情，常常臨在你們身上，現在，以至永遠，及世之世。

眾：阿們。



司鐸：基督，我們的天主，我們的希望，願光榮歸於你，  
願光榮歸於你。

眾：光榮歸於父、及子、及聖神。現在，以至永遠，及  
世之世，阿們。上主，求你垂憐。上主，求你垂憐。  
上主，求你垂憐。

司鐸：願基督，我們的真天主（主曰：他已從死者中復活），  
藉他至聖的母親、各位聖宗徒、聖父金口若望（聖  
堂主保、當日紀念的聖人）和所有聖人的代禱，垂憐我  
們，拯救我們，因為他是仁慈的；他鍾愛著人類。

眾：阿們。

（分發餘下的祭餅）

### 丙、有關金口聖若望禮典的特色和反省<sup>13</sup>

在金口聖若望禮典，我們可以見到象徵的運用。透過刻意裝飾的福音書、祭台（聖餐桌）、聖堂布置、聖像屏風及聖像等，反映出所隱藏的天上境界，流露出上主的力量和榮耀。同時，在禮儀中，參與者不斷主動地和唱祈求，重複鞠躬崇拜，加上香煙飄曳，不但發揮天上人間的共融精神，也予人一分奧秘的經驗。

金口聖若望禮典，固然表達出天主神聖和超越的一面，但亦同時強調天主親臨人間，親切的另一面。天使詠唱的「三聖頌」，此時此地竟出自我們的口唇；不可見的天主，竟臨在我們中間；天上的奧蹟成了今日的用糧（參閱領聖事後的「感謝禱文」）；基督的體血，就是賜給聖者的聖物（參閱領受聖事前「顯示聖體」的經文）；整個救贖奧蹟——上主的降生、傳道、犧牲、復活、升天，皆奧妙地在禮儀中活現和紀念（參閱「感恩經」），且藉著其間的小進堂、大進堂、各式禱文和宣告等具體行動，展示出來。整個禮典的進行，也促使旅途教會，滿懷希望，邁向天上的耶路撒冷，和期待天國早日臨現（參閱禮儀開始時的宣告、小進堂、大進堂、各項禱文，和領聖事的方式）。這樣，金口聖若望禮典，把天國的末世意義表達得淋漓盡致。

這禮典對聖神在救恩中的運作，表達得相當顯明，特別在晚餐的敘述之後，祈求聖神傾注在信者和禮品上，使成為基督救贖普世的聖體寶血（參閱「感恩經」）。同時，「罪的赦免，不受懲罰」也多

---

<sup>13</sup> 請參考 M.S. Leguillou, O.P., *The Tradition of Eastern Orthodoxy*, London: Burns and Oates, London, 1962, pp. 39-58; Casimir Kucharek ed., *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom*, Alleluia Press, Combermere, 1971.

次在禱文中表達出來，加上「上主垂憐」之聲，不絕於耳，可見東方信友對上主所懷深切的敬畏之情。此外，基於歷史的發展，天主三位一體的信念，以及對基督奧蹟的仰望，都明顯反映在禱告裏（參閱平安禮、領聖事前「顯示聖體」的經文；領聖事後以聖體聖血的「祝福」等）。

這禮典對團體的表達，不但以主動和唱，及同領聖餐等方式來體現，而且也特別尊敬天主之母，和諸聖先賢，且多次在代禱中，強調在基督裏互相交託。再者，祈禱的內容顧及廣大人民、政府及其他人士，充分表達出對天主的信心，和對社會世界的熱切關心（參閱各項禱文和「感恩經」）。

這禮典的另一特色，就是對聖言的看重，視聖言是構成崇拜禱告的內容（參閱「智慧」的宣示句，及「感恩經」等）。同時，這禮典不單以說話表達聖言，也應用環境、動作、禱文、象徵等，把啟示奧蹟，具體地活現出來。

總括來說，這禮典雖然冗長重複，卻成功地把「主聖餐」的「祭獻」及「聖宴」的縱橫兩面，以及「天國盛宴」的末世幅度，具體地表達出來，幫助參禮者投入所慶祝的奧蹟當中。它與今日羅馬禮典的精簡卻略嫌枯燥的表達，互成對比。在今日教會禮儀本色化的運動中，為建設一些適合中國人的禮典，參考東方教會金口聖若望禮典，誠屬必須！

## 附錄四

# 1670 年利類思翻譯中文 《彌撒經典》始末

本年表乃翟鳳玲姊妹根據羅國輝神父的研究<sup>1</sup>，撮譯編製而成。本年表詳細記載並分析了十七、十八世紀時，天主教在中國發生禮儀之爭期間，翻譯《彌撒經典》的背景和遭遇，以及各方的努力<sup>2</sup>。

1610 利瑪竇 (M. Ricci SJ 1552-1610) 病逝北京。繼任耶穌會中國區會長龍華民 (N. Longobardi SJ 1559-1654) 決意派員往羅馬澄清影響中國人任司鐸的數項問題，以保障教會在遇到迫害時得以延續。

當時，在培育中國司鐸的過程中，遇上不少難題，尤其語言系統的差異，中國人學習拉丁文困難重重。況且當時國籍鐸職候選人，多是已年屆三、四十歲，或更爲年長，研讀及掌握拉丁文更感困難。

---

<sup>1</sup> SLL 論文：Thomas Law, *Adaptation of the Roman Canon of 1670—An Historical Study*, Pontificium Institutum Liturgicum, Rome, 1985, pp.13-73。翟鳳玲撮譯，原載於《神學論集》120 期（1999 夏），光啟出版社，台灣，255-264 頁；並於 2002 年 7 月再校正修改。

<sup>2</sup> 外文書中，有關中文《彌撒經典》的來龍去脈，最權威的，是 F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie Chinoise (XVII-XVIII siècles)*, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1962.

於是，遂希望仿效對希臘及斯拉夫教會所作的適應，尋求以本國文字舉行禮儀的可能。

綜觀傳教士來華的傳教經驗，翻譯經文實有需要。當時可以選擇的途徑有二：

- 其一是為求保全聖事的有效性，以最保險的方法，按拉丁文音譯。但由於中國方言廣泛，不同發音差異很大。而且經文變成一連串沒有意思的單字，背誦困難，為信友也加添迷信色彩。
- 其二是將經文全部或局部按拉丁文意思翻譯。然而，在翻譯過程中，對於使用「天」、「上帝」、「天主」等名詞的取向，難有共識。雖然利瑪竇曾嘗試配合中國文化進行翻譯，但後來不同傳教士對此卻意見紛云。

1613 龍華民派金尼閣（N. Trigault SJ 1577-1628）出發前往羅馬。

1614 金尼閣抵達羅馬，向當時將離任的耶穌會總會長 C. Aquaviva SJ 呈上《五十項請求 *fifty postulata*》，其中包括：

- (i) 設立中國省區，使獨立於日本會省。
- (ii) 特准以中文舉行彌撒，為使更多中國人能晉鐸，同時，亦為使用中文的日本、朝鮮、中南半島地區所用。
- (iii) 准許中國人在禮儀中戴冠（祭巾）。

金尼閣又特意徵詢 R. Bellarmine SJ 樞機的意見。R. Bellarmine SJ 從前是利瑪竇的老師。他認為從神學角度，以拉丁文以外的語言舉行禮儀，是可能的，且有先例可援。但他強調只可採用如同拉丁文般的高尙文雅語文，而不可採用通俗的語文舉行禮儀。

有關以中文舉行禮儀和戴冠問題，經過耶穌會羅馬學院神學委員會討論一翻，最後 C. Aquivava SJ 指令金尼閣撰寫申請，向聖部（Holy Office）請求准許。

1615 一月十五日，聖部會議（教宗保祿五世（Paul V）在場）批准耶穌會士在中國以高雅的中文翻譯聖經、舉行彌撒、日課祈禱，並可在禮儀中戴冠（祭巾）。三月廿六日，聖部再舉行會議（教宗也在場），由 R. Bellarmine SJ 主持，決定：

- (i) 所有在華傳教士可在禮儀中戴冠（祭巾）。
- (ii) 准許所有在華傳教士以中文舉行彌撒、日課、所有聖事及聖儀，惟須符合羅馬禮規，並須得主教同意。

六月廿七日，教宗保祿五世以最高權力，以《*Romanae Sedis Antistes*》詔諭公布以上特准。

要實施這些特准，仍取決於：傳教士對培育國籍司鐸的取向，及中文禮儀經書的翻譯。

日本傳教士認為中國人一如日本人，不宜晉鐸。他們又不希望中國區脫離日本，獨立另設會省。由於金尼閣的請求已經獲准，遂向新任耶穌會總會長 T. Vitelleschi SJ 提議，由特派視察員決定是否需要執行教宗的特准。這請求得到同意。同時，葡萄牙傳教士也因國家利益關係，對在中國成為獨立會省，予以保留。此時所委任的視察員乃葡萄牙傳教士 F. Vieira SJ，當然影響視察結果，包括不許中國區獨立，和無意執行教宗保祿五世的特准。

- 1616 金尼閣面對如此困難的處境，遂向教宗呈報，請求為中國委任一位主教（最理想是耶穌會士）處理中國教務，駐守南京，並在澳門開設修院，培育司鐸。但遭日本傳教士及視察員，以信友人數稀少為理由反對。同時，西班牙皇室總務長又向葡萄牙表示，要委任一位主教統轄全中國教務。葡萄牙籍前澳門主教 J. P. Piedade OP，因葡國保教權而反對。（澳門教區當時兼管全中國和遠東教務。但自 J. P. Piedade OP 主教於 1613 年回國和辭職後，澳門教區無正式主教達七十九年，直到 1692 年 João de Casal 主教蒞任。故此，當時沒有管理中國教務的主教，可決定實施教宗保祿五世的特准。）
- 1618 教宗為日本，委任一位總主教及兩位主教。金尼閣的請求，當時在中國，無法實現。此期間他周遊歐

洲，招募來華傳教士及傳教經費，至四月十六日從里斯本起程返華。而中國政府已於 1617 年開始禁制傳教士，使翻譯禮儀經本及培育國籍司鐸受阻。

1622 一月六日，教宗額我略十五世（Gregory XV）成立傳信部（Propaganda Fide），指導傳教事務。

1628 金尼閣逝世時，由於中文用語的爭端，聖經之中文翻譯工作仍未起步<sup>3</sup>。

1629 艾儒略（P. Aleni SJ 1582-1649）編撰《彌撒祭義》（小本彌撒手冊），這是第一本以中文說明彌撒禮儀的書籍。《彌撒祭義》第一部分說明新舊約中的祭祀概念、聖堂建築和祭壇、教會聖統制、祭衣、彌撒禮儀、彌撒聖祭的效果、輔祭的方式；第二部分說明彌撒的主要部分。書中也說明「祭巾」的象徵意義。

同年，視察員駱入祿（A. Rodriguez SJ）經過研究，同意利瑪竇等人的用語：「天主」、「上帝」、「天」均可應用。

---

<sup>3</sup> 利瑪竇（+1610）除了用「天主」，還用「天」和「上帝」。龍華民（+1654）則贊成仿效日本傳教士的做法，採用拉丁或葡文音譯。金尼閣（+1628）贊成利瑪竇的做法。省會長 V. Carvalho SJ 也贊成利瑪竇。後來，視察員 F. Vieira SJ 提議檢討，使傳教士們意見分歧。



- 1630 接任視察員陽瑪諾（E. Diaz Junior SJ 1574-1659）卻推翻駱入祿的意見，撤回使用「上帝」和「天」。
- 1631 西班牙道明會士到達福建傳教。
- 1633 方濟會士先到福建傳教，後來定居山東。道明會與方濟會士抵達中國後，對利瑪竇等人的做法，提出異議，又批評中國人敬孔、祭祖等儀式。
- 1635 艾儒略編印四福音縮本：《天主降生言行紀略》。
- 1636 陽瑪諾編譯主日、慶日福音註釋：《聖經直解》。
- 1644 明清交替，傳教士被逐或監禁。於是，運用 1615 年教宗保祿五世的特准，翻譯經典，以造就中國司鐸的工作，再次停滯。
- 1645 道明會士黎玉範（J. B. Morales OP）向傳信部投訴中國禮俗儀式及用語。教宗依諾森十世（Innocent X）採納傳信部的意見，遣責中國禮俗儀式及用語。
- 1656 耶穌會士衛匡國（M. Martini SJ）及卜彌格（M. Boym SJ）前往羅馬，向聖部解釋與澄清中國禮俗儀式及用語。教宗亞歷山大七世（Alexander VII）採納聖部的議決，准許中國禮俗儀式及用語。

1658 在葡萄牙反對下，教宗亞歷山大七世（Alexander VII）為中南半島（印支半島 Indochina）建立宗座代牧制。陸方濟主教（巴祿或巴羅，N. Pallu）任東京（Tonkin，安南）代牧（Vicar Apostolic），兼理滇、黔、湖、桂、川五省的教務。郎主教（Lambert de la Motte）任交趾（Cochinchina）代牧，兼管浙、閩、贛、粵四省的教務。這些委任在 1659 年九月十三日落實。

兩位宗座代牧聯同傳信部秘書長 M. Albrizzi，求准讓日後晉鐸的中國司鐸，以中文舉行禮儀，並以「聖人通用經文」取代「聖人專用經文」。此時，教宗已為中國及中南半島教務，特設專責委員會。該專責委員會討論讓中國司鐸以中文舉行禮儀的需要，但未有共識。贊成者認為，為栽培國籍司鐸，准許他們以中文舉行禮儀是需要的；反對者則恐怕此舉會招致分裂。

這時，1615 年的特准已經被遺忘。

1659 九月，教宗亞歷山大七世（Alexander VII）頒布《*Super Cathedram*》詔諭，特准中國人只需略懂讀出拉丁經文，即可晉鐸。

1660 1615 年教宗保祿五世的特准，重新被發現。這時，M. Albrizzi 認為可以即時實施該特准，但也有其他人士希望兩位代牧謹慎行事。

九月，專責委員會決定請兩位代牧實地考察，是否有實施 1615 年教宗保祿五世特准的需要。於是，九月廿七日，傳信部部長 R. Barnerini 去函詢問在中國兩位宗座代牧，包括：信友人數、可能栽培司鐸人數，及中國人學習拉丁文的困難程度；又請他們嘗試教授拉丁文，並且，若考察結果證實合宜，可請傳教士翻譯經書。

- 1664 在教難當兒，在華傳教士作出報告，擬向教廷申請運用 1615 年的特准，來祝聖年長的中國儒者為司鐸，以保證教會在迫害中得以保存。道明會士納瓦萊（D. Navarrete OP）反對以中文舉行禮儀。
- 1666 十月，被逐於廣州的傳教士派遣殷鐸澤（P. Intorcetta SJ 1625-1696）把教務報告，帶往羅馬。
- 1670 利類思（Luigi Buglio SJ 1606-1682）<sup>4</sup>把整本拉丁文《羅馬彌撒經書》譯成中文《彌撒經典》。

---

<sup>4</sup> 利類思（1606-1682）生於意大利西西里 Mineo，1622 年入耶穌會，1626 至 1630 年就讀於耶穌會羅馬會院，1632 年晉鐸，1637 年啟程來華，1639 年抵達中國江南，始學中文。1640 年調往四川，明末張獻忠動亂期間被擄，至 1648 年獲滿清釋放。自此居留京師，翻譯禮儀及神學書籍，目的為幫助中國聖召發展。

《彌撒經典》曾經兩度在北京出版<sup>5</sup>，是由耶穌會中國省區會長南懷仁（F. Verbiest SJ 1623-1688）准印。福音部分採用陽瑪諾在《聖經直解》的翻譯。

- 1671 殷鐸澤抵達羅馬，向總會長呈交教務報告，並向教宗格來孟十世（Clement X）求請運用 1615 年的特准。教宗傾向同意，但授意傳信部處理。
- 1672 二月十五日，傳信部基於未收到宗座代牧的資料，質疑翻譯中文禮書的需要及可能性，將全部申請推卻。三月廿四日，殷鐸澤向傳信部呈上詳盡的資料，指出國籍司鐸幾無可能學習拉丁文，尤其當時中國司鐸候選人多已年長。教宗亞歷山大七世在 1659 年所給予的特准，只會造成另一問題：司鐸不明所言地讀出拉丁經文，況且將經文音譯，變成沒有意思的句子，貽笑大方。只有全面地把內容翻譯出來，才能保全羅馬禮儀的全貌與一致。
- 1673 七月卅日專責委員會維持原決，認為亞歷山大七世在 1659 年的特准已經足夠。

---

<sup>5</sup> 今日，《彌撒經典》在：（1）梵蒂岡圖書館存有不同版本的兩套：Borgia, Fondo Cinese, no. 352, 409。（2）另外，法國巴黎國立圖書館，亦存有四套（M. Courant, *Catalogue des livres chinois de la Bibliotheque Nationale*, Paris, 1912, no. 7383, 7384, 7385, 7386）。（3）台灣輔仁大學神學院圖書館存有一套（昔日存於上海徐家匯藏書樓）。根據資料，北京北堂曾存有兩套，但今日已難尋找。

- 1674 殷鐸澤獲總會長授權在中國成立初學院，遂返回中國。同年，利類思譯成《司鐸課典》（日課 *Breviary*），在北京出版。
- 1675 利類思譯成《司鐸典要》（倫理神學摘要）及《聖事禮典》（*Ritual*），在北京出版。
- 1676 利類思把聖多瑪斯的 *Summa Theologica* 譯成《超性學要》（今稱：《神學集成》）。
- 1677-8 南懷仁去函耶穌會總會長指出《彌撒經典》、《聖事禮典》、《司鐸課典》及其他神學書籍等，已由利類思翻譯完成，希望實施 1615 年的特准，來祝聖中國司鐸。不幸地，新任視察員 S. de Almeida SJ 反對，明令中國青年要晉鐸的，就必須學習拉丁文，以拉丁文接受培育，並只可用拉丁文舉行禮儀。
- 1680 南懷仁再派柏應理（P. Couplet SJ 1624-1693）前往羅馬，攜帶著禮儀及神學書籍的中文譯本。
- 1684 十二月，柏應理抵達羅馬，向教宗依諾森十一世（Innocent XI）呈奉書籍，請求即時實施 1615 年的特准。
- 1685 六月六日，教宗大致同意請求，授意傳信部討論。七月十六日轉介聖部，未獲反應。柏應理再請求教宗介入，教宗遂由聖部撤回個案，而請傳信部再研

究，期待正面答覆。十一月十九及廿六日會議後，傳信部再轉介專責委員會，仍是反應杳然，請求終告失敗。

同年，羅文藻（Lo Wen-tsao OP）在廣州由伊大仁主教（Bishop B. della Chiesa OFM）親手祝聖為主教，成為首位中國籍主教。羅主教與伊主教攜手，再向教宗及傳信部請求引用 1615 年保祿五世的特准，去祝聖最少十二位中國司鐸。

- 1688 三月廿九日，專責委員會拒絕所有請求，重申可應用亞歷山大七世在 1659 年的特准。傳信部又警告羅文藻主教，將不會再受理同類的申請。同年，羅文藻在澳門引用亞歷山大七世的特准，祝聖吳漁山、劉蘊德、萬其淵三位耶穌會司鐸。
- 1695 A. Thomas SJ 繼南懷仁任耶穌會中國省區會長。他開始撰寫一份詳細的教務報告。
- 1698 A. Thomas SJ 向教宗依諾森十二世（Innocent XII）呈交該份報告。
- 1701 A. Thomas SJ 再申請實施 1615 年保祿五世的特准，但同樣被拒。
- 1702 白日陞（J. Basset MEP）在四川傳教，任署理代牧，亦向羅馬申請以中文舉行禮儀，理由不單為栽培中

國司鐸，也為培育中國信友的信仰，並可減卻天主教在中國的「舶來」色彩。但專責委員會又一次拒絕申請，並申明 1659 年的特准已足夠，且無需譯經。

- 1704 十一月廿日，傳信部議決駁斥中國人祭祖、敬孔的儀式，並禁用「天」和「上帝」。教宗格來孟十一世（Clement XI）即日批准該議決，但在歐洲不許公布，全文交由赴華特使多羅宗主教（Msgr. Carlo Tommaso Maillard de Tournon），讓他在中國和主教們商議執行辦法。
- 1706 清康熙帝聽聞教宗特使來華的目的，甚為不悅，在接見教宗特使時，表示不滿在祭祖敬孔方面與利瑪竇抱不同態度者的做法，並明令傳教士需遵守利瑪竇成規，方得領票居留。
- 1707 多羅特使在南京通知教士有關祭祖、敬孔，和用「天」及「上帝」的教廷禁令。康熙大怒，以為干涉中國事務，遂逐傳教士出境，至澳門。
- 1715 教宗格來孟十一世（Clement XI）以《自登基之日 *Ex illa die*》詔諭，公布祭祖、敬孔，和用「天」與「上帝」的禁令。
- 1723 雍正登位，開始全國教難，驅逐傳教士。

- 1724 耶穌會中國省區會長赫蒼壁（J. P. Hervieu SJ）向總會長及傳信部申請以 1615 年教宗保祿五世的特准，來祝聖一批年長傳道員為司鐸。專責委員會為此諮詢在羅馬的年長中國傳教士。福建代牧閩當（Mgr. C. Maigrot MEP）反對以中文舉行禮儀，因為禮儀經書譯本內容未必準確。其他傳教士都同樣反對，因為恐怕教廷對中國禮俗儀式的禁令失敗。
- 1725 專責委員會秘書長向廣州及北京傳教士索取禮儀及神學書籍的中文譯本，擬與《自登基之日》詔諭核照，以解決赫蒼壁的申請。
- 1726 被逐到廣州的麥傳世（F. d'Ottajano OFM）致函傳信部，請纓按《自登基之日》詔諭核正中文《彌撒經典》和其他禮儀及神學書籍。
- 1727 在此期間，赫蒼壁的申請已呈交聖部處理。聖部不贊成以中文舉行禮儀。於是，傳信部在得到教宗本篤十三世（Benedict XIII）的認可後，拒絕赫蒼壁的申請，且重申亞歷山大七世在 1659 年的特准，並要求中國修士須學習拉丁文，及前往羅馬學習教義。
- 同年，傳信部委託麥傳世及畢天祥（L. A. Appiani CM）審查中文《彌撒經典》及其他禮儀和神學書籍。



1728 麥傳世及畢天祥審查了卅三本譯本，並把結果呈報羅馬。其中八本被評為正確，三本無法修正，廿二本按《自登基之日》詔諭可能有誤，並且提出修正這些譯本的十項原則。

1732 馬國賢（M. Ripa）在尼坡里（Naples）開設聖家書院（Collegio dei Cinesi），培訓中國司鐸。

在此之前，法國耶穌會士以 1659 年的特准，祝聖了一些年長的傳道員，並保送年輕修士前往巴黎受訓。

道明會士及其他傳教士，則嘗試在馬尼拉、暹羅等不同地方，培育年輕司鐸。

1734 麥傳世及畢天祥再把修正中文《彌撒經典》的消極意見，呈報羅馬。

1735 傳信部決定放棄修正中文《彌撒經典》的工作。

1737 傳信部新任秘書長 F. Motto 向專責委員會重提麥傳世等的報告，請 Carlo Orazi de Castorano OFM 重新檢視。但在傳信部的圖書館已找不到《彌撒經典》一書了，Orazi 只好按麥傳世報告中所引述的資料，嘗試檢視。

同年十二月，Orazi 雖未看過《彌撒經典》原本，卻向傳信部長篇報告，認為無論《彌撒經典》是否

正確，都不宜使用，且過往的所有特准，都應被撤回，同時，中國司鐸候選人應學習拉丁文，以接受歐洲沿用的神哲學培育。

- 1738 十月二日，專責委員會收到傳信部交來 Orazi 的報告，決定不准以中文舉行禮儀。
- 1742 教宗本篤十四世（Benedict XIV）頒布《自上主聖意 *Ex quo singulari*》詔諭，重申祭祖、敬孔，和用「天」、「上帝」的禁令，並禁止教士們再討論中國禮俗儀式問題<sup>6</sup>。
- 1752 巴黎外方傳教會總會長 Z. Burgerieu MEP 與雲南宗座代牧 J. E. Maritlat MEP 再次向教宗本篤十四世（Benedict XIV）申請實施 1615 年的特准，再被拒絕，且建議使用 1659 年的特准。
- 1753 P. Sigismondo CR 由北京寫信給傳信部，提到兒童在彌撒中以中文詠唱。
- 1755 傳信部秘書長 N. Lercari 以為 P. Sigismondo CR 用中文舉行彌撒，呈報專責委員會。專責委員會遂嚴厲譴責，勒令彌撒中不能用中文祈禱或歌詠。

---

<sup>6</sup> 教宗庇護十二世（Pius XII）以敬孔、敬祭禮儀為社會儀式，於 1939 年十二月八日，由傳信部頒令收回敬孔、祭祖的禁令。

- 1756 P. Sigismondo CR 回應，說主禮及襄禮並沒有以中文舉行彌撒，只是讓信友以本地語念經和詠唱而已。
- 1759 專責委員會收到 N. Lercari 轉來 P. Sigismondo CR 的回覆，仍決定：彌撒經文的任何部分，包括光榮頌或信經，都不可用中文誦讀或詠唱。
- 1787 傳信部秘書長 S. Borgia 再次向專責委員會求准委任中國主教，和以中文舉行禮儀，也提及 1670 年的中文《彌撒經典》，結果仍是不獲批准。
- 1803 在四川舉行的主教會議，確認司鐸候選人必須學習拉丁文。
- 1822 傳信部肯定 1803 年在四川的主教會議的決定。

從此，原為方便造就中國司鐸的中文《彌撒經典》，便失去其原來作用；而中文《彌撒經典》的經文，只好被吸納於信友用的各類祈禱手冊裏，直到梵二。

## 附錄五

# 西方教會信友「兼領聖體聖血」的沿革<sup>1</sup>

基督以「祭餐」的方式，建立了他死而復活的紀念，吩咐門徒「拿去吃，這是我的身體」；又「拿去喝，這就是我的血，為建立新約」。每次我們吃這餅、喝這杯，就是宣告主的死亡，直到他的再來（血是「歃血為盟」的標記，出 24:1-11；格前 11:23-26；希 9:15-22；也有天國來臨的意義，瑪 26:27-29）。

教會按照基督的命令而舉行這事：擘餅、吃；分杯、喝；體驗主在十字架上的犧牲，並與我們建立了新的盟約，使我們與復活的主結合，在生活中成為救世的祭品，並展望天國的來臨。

東西方教會的傳統，在彌撒當中都「領聖體、領聖血」，且奉行不渝。（只有因病或其他原因，才單領「聖體」或只領「聖血」。）

到了十二世紀末葉，西方教會漸漸趨向信友只領聖體，不領聖血，但主禮者卻兩樣皆領。這現象緣起頗為複雜，現從牧民和神學兩大原因，簡述如下：

---

<sup>1</sup> 作者：羅國輝。

## 一、牧民原因

當時禮儀以非大眾使用的拉丁語舉行，一般信眾難以明白禮儀的內容和意義，僅由神職人員包辦一切，參禮者只得被動地「望」或「聽」彌撒，欽崇天主，朝拜親臨餅酒形內的基督；加上當時對罪惡的過度渲染，於是實際領主（聖體聖血）的信友漸漸減少，甚至只有主禮才「吃主的體」、「喝主的血」，而信友則沒有。致使教會在 1215 年拉特朗第四屆大公會議（Lateran IV），規定信友每年至少要領主一次（DS 812）。於是，在以實用和方便為原則的牧民背景下，便養成了信友只偶然領「聖體」，和不領「聖血」的陋習。

## 二、神學原因

1. 十二世紀時，產生了否定或懷疑基督是否真實臨在於聖體聖血中的異端，於是教會非常強調基督確實臨在「聖體」「聖血」內的教義，並提倡種種「聖體、聖血」的敬禮，如：「遊行」、「顯供」等等。在舉行這些敬禮時，使用祝聖了的「麵餅」，確比用祝聖了的「酒」（液體）來得方便。同樣在彌撒中，為避免傾瀉和失敬，在領主時，只有主禮「吃」「喝」，而信友只得「領聖體」，不領「聖血」。與此同時，神學家們也強調是整個基督確實臨在於祝聖了的「餅」「酒」形內。因此，單領「祝聖了的餅形」，已經是領了「主」，故無須領「祝聖了的酒形」。雖然主禮

者在彌撒中仍祝聖「餅」和「酒」，且兩者皆由主禮領用，但信友則只領「聖體」，不領「聖血」。這樣，為信友來說，便失去了「吃這餅」「喝這杯」所表示的完整意義。這趨勢在十五世紀初已成定局。

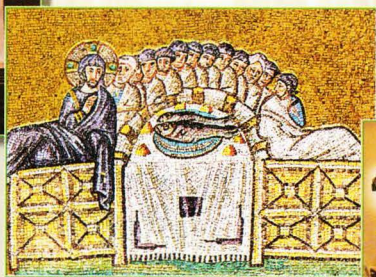
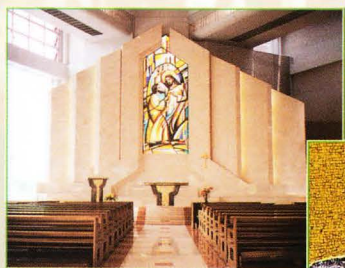
2. 當時，東正教和「胡斯派」（Hussites）強烈譴責西方教會只讓信友領聖體、不領聖血的陋習。這些譴責除了有關禮節上的爭執外，還有教義上的爭辯。於是1415年的君士坦斯大公會議（Constance）為維護「整個基督（體和血）都臨在於祝聖了的餅酒形內」的教義，申明信友只領「聖體」，不領「聖血」是合理的（*DS 1198-1200*）。1562年特倫多大公會會議（Trent），針對「改革派」，重申這項措施，且說明只領祝聖了的「餅」或「酒」，也確實領受了完整的基督（*DS 1726-1734*），並議決由宗座處理和批准個別地區的信友兼領聖體聖血（*DS 1760*）。
3. 梵二大公議會按禮儀的牧民精神，在禮儀憲章中，議決容許信友在不違反特倫多大公議會所申明「整個基督確實臨在於祝聖了的餅酒形內」的教義原則下，並在宗座和主教准許的範圍內，可兼領聖體聖血（*SC 55*）。而1975年修訂的《羅馬彌撒經書總論》242條，更讓主教團和本地主教自行釐定兼送「聖體聖血」的範圍（參閱1983年天主教法典925條）。

4. 在 2000 年全面修訂的《羅馬彌撒經書總論》281-287 條，更清楚表明教會切願信友兼領聖體聖血，還鄭重解說：

「兼領聖體聖血，更能明確表達領受此聖事的意義。因為，依此方式，『感恩祭宴』的標記，才能更完美地顯示出來，而吾主以其聖血訂立『新而永久盟約』的旨意，也更清晰地表達出來。而『感恩祭宴』與末世在天父國內之聖筵間的關係，也更為明顯（281 條）。」並且指出「教區主教可為自己教區，訂定有關兼領聖體聖血的規則，在修會的教堂和小團體的彌撒中，也應遵守。教區主教也能授權舉祭的司鐸，在認為合宜的情況下，讓信友兼領聖體聖血，惟信友應受到充分的教導，又沒有褻瀆聖事的危險，而且兼領聖體聖血的行動，不是在人數眾多，或因其他理由，而難以進行的情況下為之（283 條）。」

這樣，可見今日教會面對兼領聖體聖血的聖事行動，再不是神學的爭辯，而是技術上的安排而已。

# 主聖餐祭的歷史圖解





主聖餐祭，有著舊約的背景。



出埃及的曠野

逾越節晚餐是一項祭餐(出12:43-51)。逾越節晚餐的「無酵餅」是行糧，有給予力量，支援主的子民，奔向自由之意。「他們把從埃及帶出來的未發酵的麵團烤成無酵餅，因為他們急迫離開埃及，不能耽擱，來不及準備行糧。」(出12:39)耶穌卻說：「這是我的身體。」(瑪26:26；谷14:22；路22:19；格前11:24)

耶穌亦曾以曠野中的「瑪納」作比較，說明他就是永生之糧。(若6:26-58；參閱申8:2-16)

另一角度，耶穌就是新逾越節的羔羊，一次而為永遠作了犧牲，救贖我們，離開罪惡的奴役。(格前5:6-8；若19:36)



在出谷的過程中，上主與選民立約。

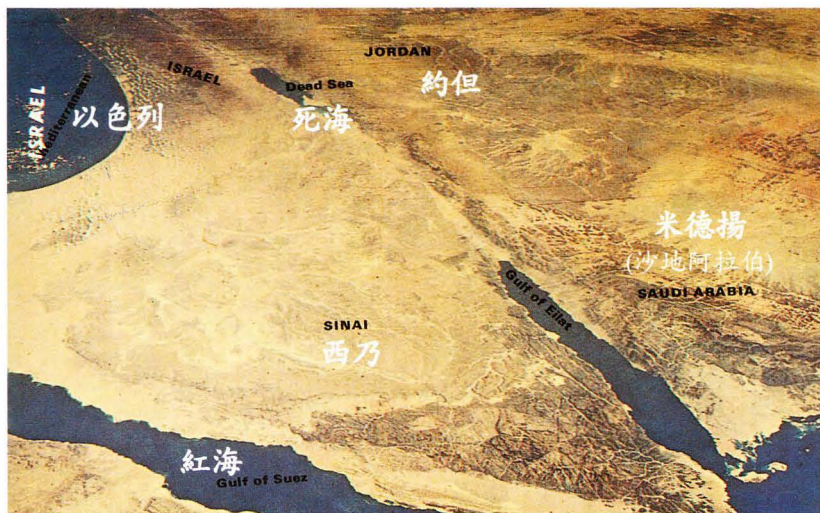
「梅瑟拿血來灑在百姓身上說：『看，這是盟約的血，是上主本著這一切話，同你們所訂立的約。』」（出24:8）耶穌卻說：「這是我的血，盟約之血」（瑪26:28；谷14:24）」。

以「血」立約，有生死之交，血脈相通的共融之意。



立盟之地：西乃山

出埃及的路線圖



<sup>1</sup>路加和保祿的記載稍有不同。路加22:20「這杯是用我為你們流出的血而立的新約。」格前11:25「這杯是用我的血所立的新約」。「新約」是參照耶31:31。





出谷後的約但河，天主預許的福地，天國的象徵。

逾越節晚餐的酒，已有進入福地，享有豐富生活的含義。

在先知書的預許中，酒也有末世豐盛生命之意。（岳 2:24；歐 2:24；箴 3:10）

耶穌在晚餐後說：「我決不再喝這葡萄汁了，直到在我父的國裡那一天，與你們同喝新酒。」（瑪 26:29，類似的說法也見於谷 14:25）

不過，按路加的記載，耶穌卻在講完類似以上的話後，才開始晚餐。（路 22:15-18）且在擘餅的敘述中，加上「你們應這樣做，為紀念我」（路 22:19），而保祿的記載，則在擘餅和分杯的敘述中，都重複說：「你們應該這樣做，來紀念我」（格前 11:23-26）<sup>2</sup>。由此可見，路加和保祿描述的重點是：在耶穌承行父的旨意，在十字架上捐軀時，天國<sup>3</sup>已經在人間展開（參閱路 23:42-43）。耶穌死而復活後，門徒每次按主的吩咐，舉行主的聖餐時，已嘗到主以犧牲所帶來的天國；這天國正逐步體現。

<sup>2</sup> 上主立逾越節晚餐時亦曾說：「這一天將是你們的紀念日，要當作上主的節日來慶祝。你們要世世代代過這節日……；你們應守無酵節，因為這一天我領你們的軍旅出離了埃及國，所以你們要世世代代守這一天，……。」（出 12:14,17）又說：「日後你們到了上主許給你們的地方，應守這禮。將來你們的子孫若問你們這禮有什麼意思，你們應回答說：這是獻於上主的逾越節祭；當上主擊殺埃及人的時候，越過了在埃及的以色列子民的房屋，救了我們各家。」（出 12:24-27）

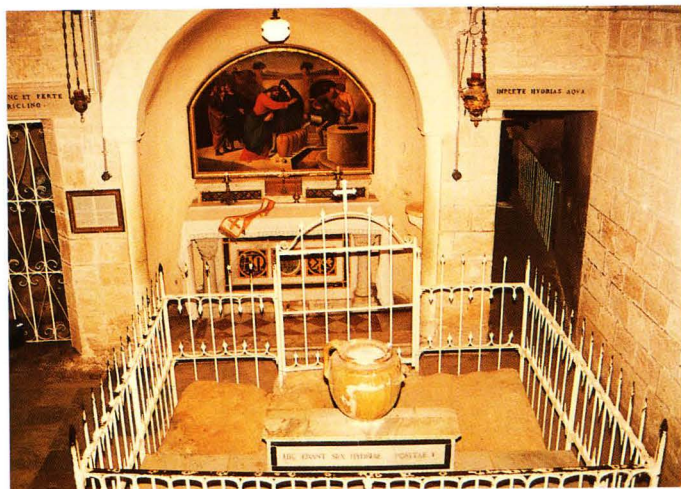
<sup>3</sup> 天國有「天主掌權」之意。「天國來臨」亦即「天主的旨意，奉行在人間，如同在天上。」

事實上，耶穌一生曾多次以同餐共桌，來表達他給人的救恩和豐盛生命。



加納婚宴 (若 2:1-11)

「這是耶穌所行的第一個神蹟，……他顯示自己的光榮，他的門徒就信從了他。」(若 2:11)



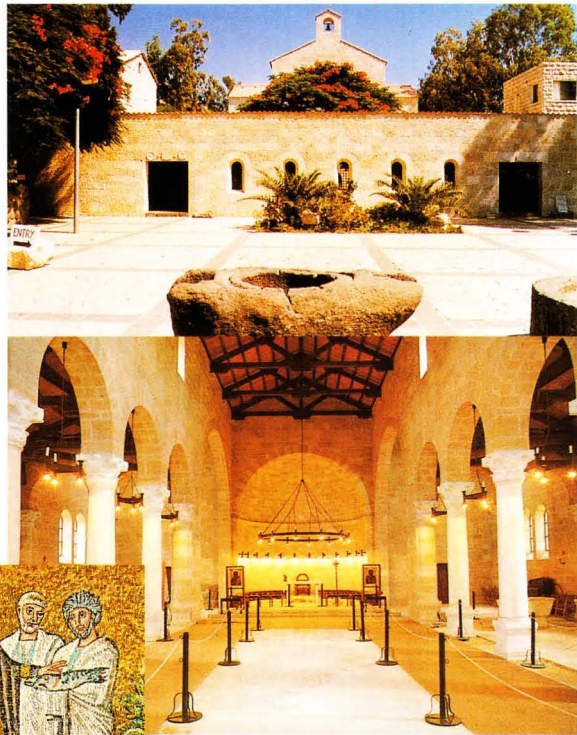
加納婚宴堂



耶穌又以五餅二魚飽飫五千人 (若 6:1-15)

若望福音在這神蹟之後，記載了耶穌以「曠野瑪納」作比較，來闡明「他就是永生之糧」(若 6:26-58)：「我是從天上降下的生活的食糧；誰若吃了這食糧，必要生活直到永遠。……你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命。誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他復活，因為我的肉，是真實的食品；我的血，是真實的飲料。誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活。這是從天上降下來的食糧，不像祖先吃了「瑪納」仍然死了；誰吃這食糧，必要生活直到永遠。」(若 6:51,53-58)

紀念耶穌以五餅二魚飽飫五千人的聖堂外貌(上圖)及內景(下圖)。



耶穌增餅圖

(Ravenna, 六世紀 S. Apollinare Nuovo 大殿彩石鑲嵌畫)



五餅二魚砌石圖



耶穌在受難前，在晚餐中，藉「餅」和「酒」，來闡釋他犧牲自己，所帶給人類的救恩、盟約和天國的生命。

(Ravenna, 六世紀 S. Apollinare Nuovo 大殿彩色鑲嵌畫。注意臥著進餐，是自由人的姿勢。)

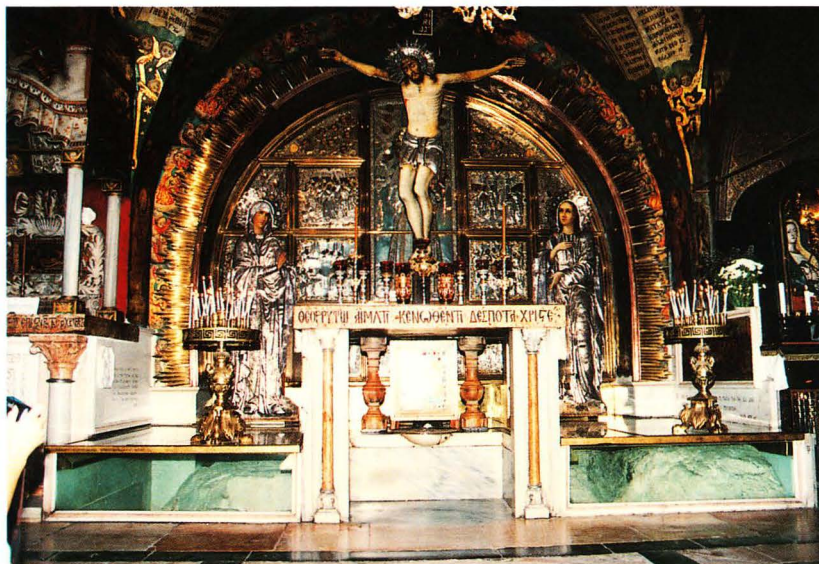


主晚餐紀念堂（方濟會於十四世紀在晚餐廳舊址所建的紀念堂）

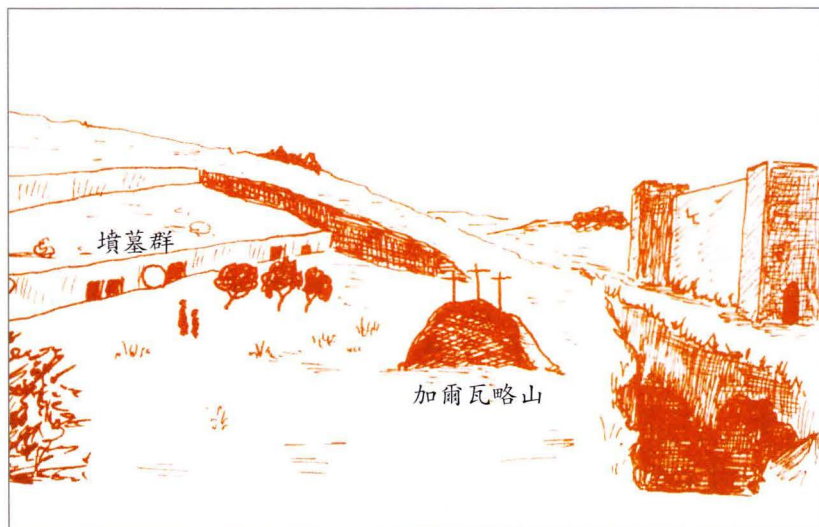




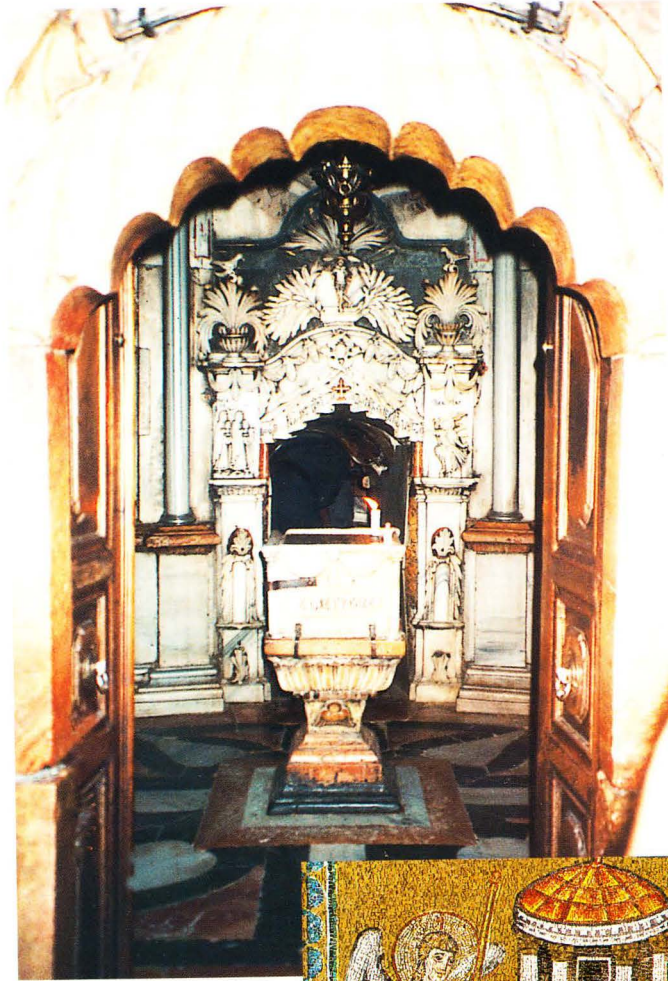
耶穌在晚餐廳所說的，實現了：他在十字架上，犧牲自己，達成了天人和好的盟約，帶來了天國。「這人真是天主子」(瑪 27:54)



加爾瓦略山豎立耶穌十字架之處 (攝於 1996 年)



耶穌時代加爾瓦略山和墳墓之示意圖



耶穌的空墓（攝於1996年）

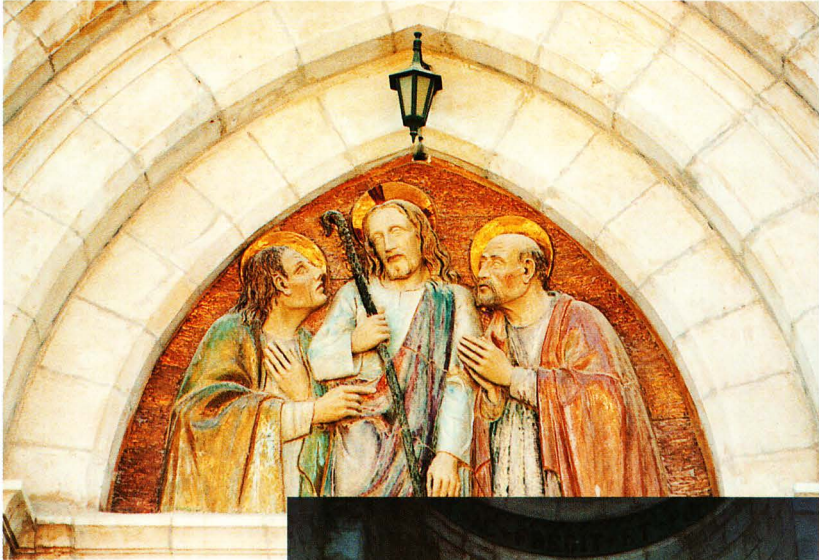
天使對婦女說：「你們不要害怕！我知道你們尋找被釘死的耶穌。他不在這裡，因為他已經照他所說的復活了。你們來看他安放過他的地方；並且快去對他的門徒說：他已經由死者中復活了。看！他在你們以先往加里肋亞去，在那裡你們要見他。看！我已經告訴你們。」  
（瑪 28:5-7）



天使報告耶穌復活（Ravenna, 六世紀S. Apollinare Nuovo 大殿彩色鑲嵌畫）



耶穌復活後，曾在往厄瑪烏的路上，給門徒釋疑，並在分餅時，開了他們的眼目。（路 24:13-35）



紀念厄瑪烏兩位門徒在擘餅時認出耶穌的聖堂

「二人就把在路上的事，及在分餅時，他們怎樣認出了耶穌，述說一遍。」

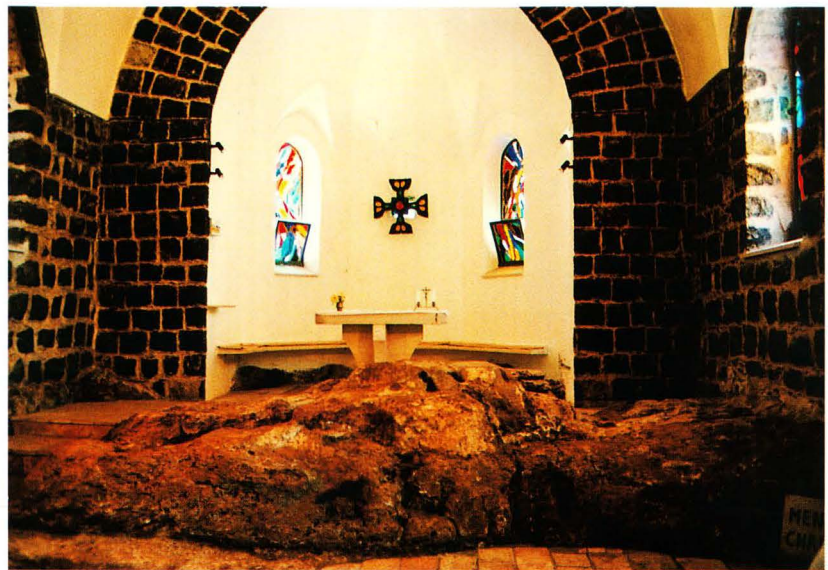
（路 24:35）



耶穌復活後又在提庇黎雅海邊顯現給門徒，並與門徒共餐。（若 21:1-14）



紀念耶穌復活後在海邊顯現，與門徒共餐的聖堂。



「『你們來吃早飯吧！』耶穌遂上前，拿起餅來，遞給他們……。」  
（若 21:12,13）





基督徒按照主的命令，舉行「主的餐」，體驗到主自我犧牲，所帶來的救恩、盟約和天國的來臨。「的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。」(格前 11:26)

教會舉行「主的餐」，從家庭式聚會的形式，漸漸發展成在教堂和大殿舉行，頗有規模的「聖餐祭」。

敘利亞 Maaloula 天主教拜占廷禮聖色爾爵及巴克斯堂 (Church of Sts. Sergius and Bacchus) 的聖像畫，顯示出主的餐與十字架的祭獻，以及天國盛宴的關係。



Maaloula 聖色爾爵及巴克斯堂可追溯到第四世紀<sup>4</sup>

這教堂今日的布置是拜占廷禮的典型。在聖像屏風左邊的聖母抱聖子像，代表著耶穌降生人間的第一次來臨；右邊的全能者基督像，代表著耶穌基督在末世時的光榮再來。我們就在耶穌第一次來臨，和第二次來臨之間生活，走向天國；而聖像屏風裡的聖所，便象徵著在人間的天國<sup>5</sup>。

這教堂聖所內的祭台（聖餐桌），採用了當時教外的祭台式樣。教外人在祭台宰殺犧牲（故有血洞），但基督徒在祭台上，以不流血的方式（故沒有血洞<sup>6</sup>），舉行主的聖餐祭，使十字架上的祭獻，永留萬世，同時，基督徒在基督內奉獻自己，並在領受主的「體」<sup>7</sup>「血」之時，達成與主與人合為一體的盟約，在飽饗天路行糧的同時，亦預嘗天國的來臨。



環繞著祭台旁是階梯式的座位，配合著這祭台（餐桌）的式樣，與早期的基督晚餐圖很相似<sup>7</sup>。

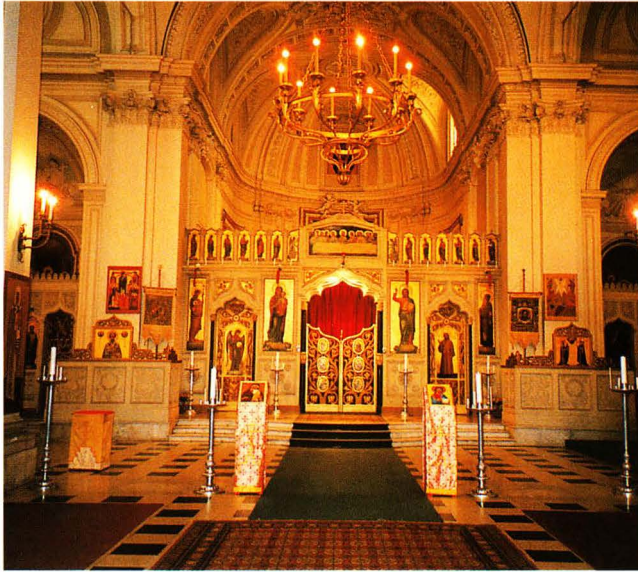
<sup>4</sup> 此地區仍使用相近於耶穌所說阿辣美語的一種方言。

<sup>5</sup> 聖像屏風可能源自四世紀敘利亞教會所用的聖所帳幔。漸漸到六世紀在君士坦丁堡形成固定的聖像屏風。參閱：*The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity*, The Liturgical Press, Collegeville, 1993, s.v. iconstasis。四世紀，君士坦丁時代，羅馬大殿式的教堂，在祭台之上已建有華蓋，且曾掛有帳幔，以表達「聖言成了血內，寄居在我們中間（在我們中間搭了帳棚）」（若 1:14）參閱：M. Righetti, *Storia Liturgica*, vol.1, Ancore, Milano, 1945, pp.413-422，以及羅國輝編著，《在地若天》，香港教區禮儀委員會辦事處，1999年；及本書17、19頁。

<sup>6</sup> 參閱 *Da Ebla a Damasco*, Elata, Milano, 1985, pp.330-331；和 <http://www.cs.fiu.edu/~kalachf/maaloula.html>；*Maaloula and St. Serge*, St. Serge Convent, Maaloula, Syria。

<sup>7</sup> 這類馬蹄形祭台除流行於敘利亞一帶外，也被發現於Ostia, Aquileia, Roma和Salona。環繞著祭台旁的階梯式座位也見於許多地方，如Torcello等，也見本書18頁。羅馬二、三世紀的基督徒地下墓窟，許多描述基督與門徒共餐的壁畫，也是圍坐成馬蹄形。在歷史中，除馬蹄形祭台外，還有其他祭台式樣，如方形、長形等。





東方教會舉行「主聖餐祭」的方式及聖堂布置，強調祭獻和盟約之時，也非常強調預嘗天國盛宴的奧秘。



今日羅馬東方禮學院俄羅斯天主教堂(Chiesa Russa Catholic, Pontificio Istituto Orientale, Roma)

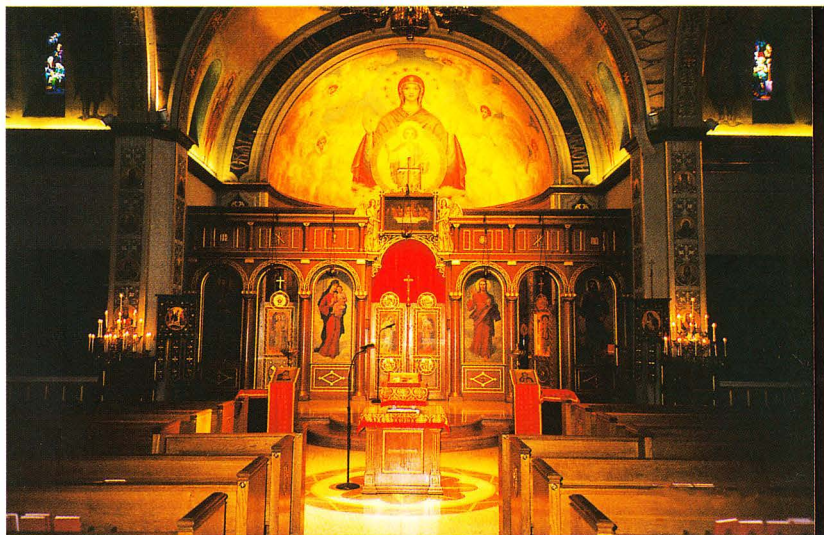
拜占廷禮的祭台（聖餐桌）是在聖像屏風後的聖所內。在禮儀中，聖所門會開啟，以象徵天國的來臨。聖餐（聖體聖血）也從聖所拿出來，給信友在聖所門前領受，以象徵預嘗天國盛宴和領受天路行糧。

「將來能在天主的國裡吃飯的，纔是有福的。」（路14:15）

1996年香港正教會於赤柱軍營聖堂舉行聖餐祭時攝







加拿大卡加里天主教烏克蘭禮聖母蒙召升天教堂（攝於1998年）

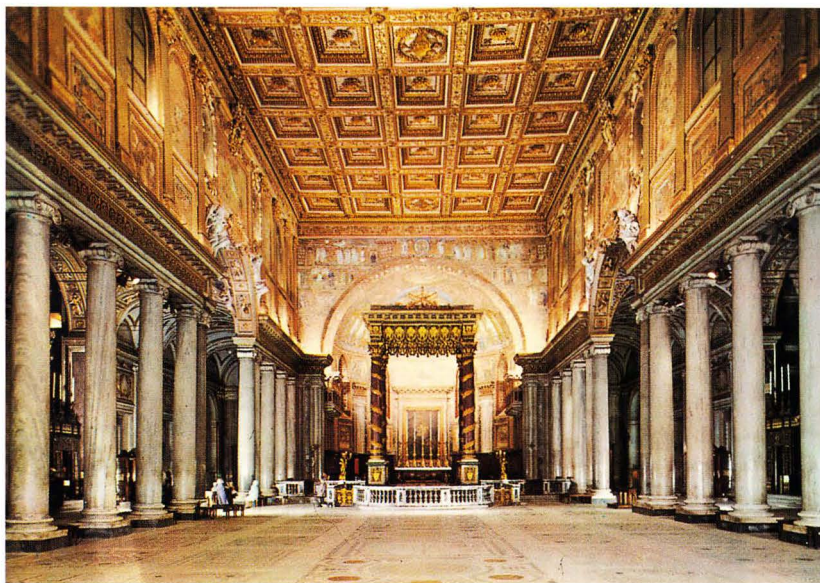


加拿大愛民頓天主教烏克蘭禮聖母安眠教堂  
(攝於1997年)

直到第十世紀，羅馬教會的聖堂布置，也同樣強調聖餐祭的舉行，是在地若天，預嘗天國的來臨。



羅馬城外聖保祿大殿（建於四世紀，歷代都有重修，又於十九世紀初大火後，按原樣重建。）



羅馬聖母大殿（建於五世紀，十三世紀時重修拱壁）





Ravenna 六世紀聖維他（San Vitale）大殿





羅馬九世紀聖巴西德（Praxiteles）大殿

自800年後，拉丁語禮儀強行於非拉丁語系的地區。不懂拉丁語的會眾漸不諳禮儀內容，遂以寓意和戲劇解釋來闡述其含意。



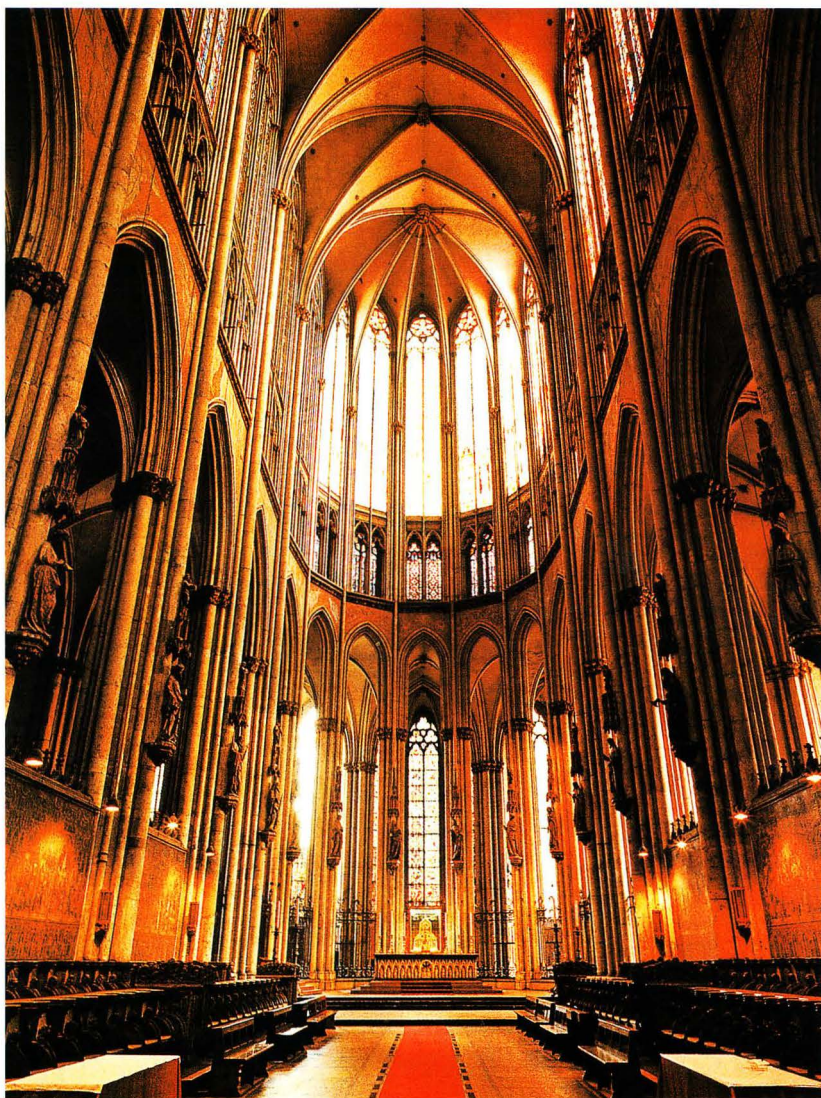
自十二世紀，哥德式教堂流行，懂拉丁語的神職人員，在教堂聖所內，以拉丁語舉行禮儀，不懂拉丁語的會眾，則在聖所外的中殿，以本地語履行熱心神工和念經。

德國科隆主教座堂  
(1248年動工)

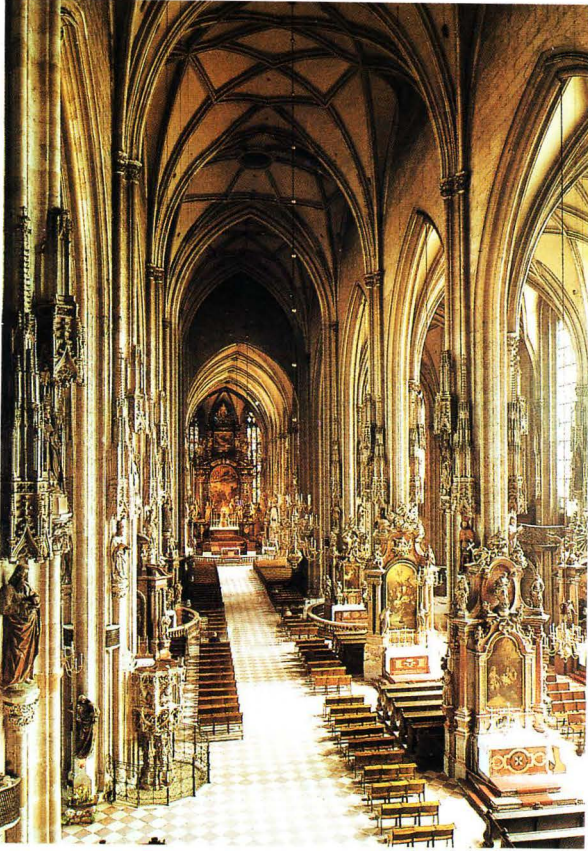
祭台後的聖欄，盛載著相傳是三賢士的聖欄。







德國科隆主教座堂的聖所



為方便個別司鐸  
為個別意向奉獻  
彌撒，小祭台也  
林立於教堂兩  
旁。

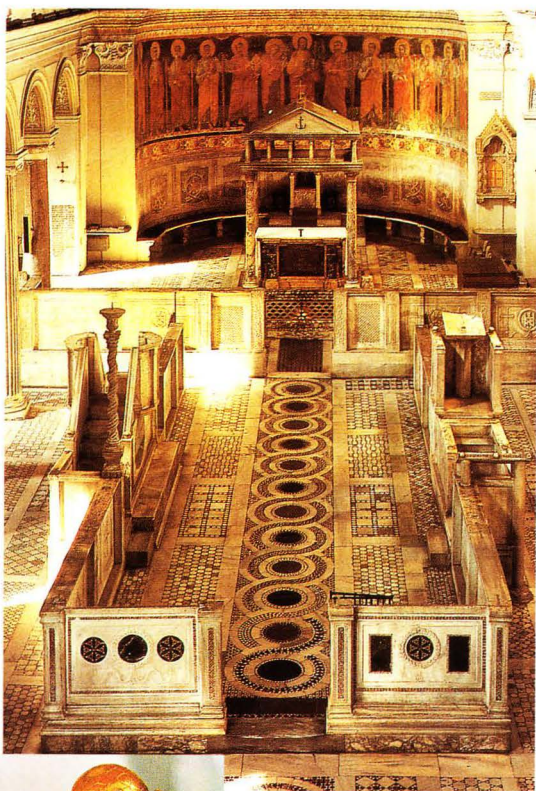
奧地利維也納聖斯德望主教座堂（1340年祝聖）



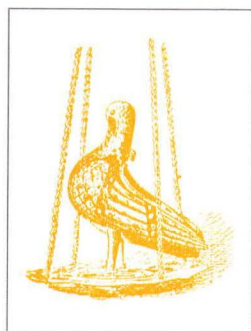


到十二世紀，一般民眾認為彌撒的重點，在於「祭獻」和「成聖體聖血」，且非常強調基督親臨於「餅」「酒」形內。彌撒後，聖體也移放於聖所內的聖體櫃裡。

羅馬十二世紀聖格來孟大殿聖所右側十三世紀的聖體櫃



十三世紀，吊於華蓋下的鴿形聖體盒(現存於米蘭主教座堂寶庫)



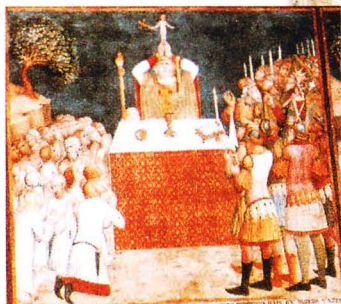
中世紀，信友非常重視所謂基督親臨「餅」「酒」形內的奇蹟。

同時，亦盛行其他聖體敬禮，如聖體遊行、聖體降福等。



相傳第八世紀意大利郎其亞諾 (Larciano) 的彌撒奇蹟：「餅」「酒」變成「人體」和「人血」。

相傳十三世紀意大利波爾索納 (Bolsena) 的彌撒奇蹟：「酒」變成人血，流出聖爵，沾濕聖體布。這沾了聖血的聖體布仍存於 Ovieto 的主教座堂。



存放該聖體布的小堂之壁畫：耶穌在成聖體時顯現出來。





約1400年所繪：聖女Brigitte的神視「耶穌顯現於祝聖聖體時」。(現藏於New York Piepont Morgan Library, ms.498, f°4v<sup>o</sup>)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> 見 Michael Camille, *Le Monde Gothique*, Flammarion, Paris, 1996, pp.18-19.

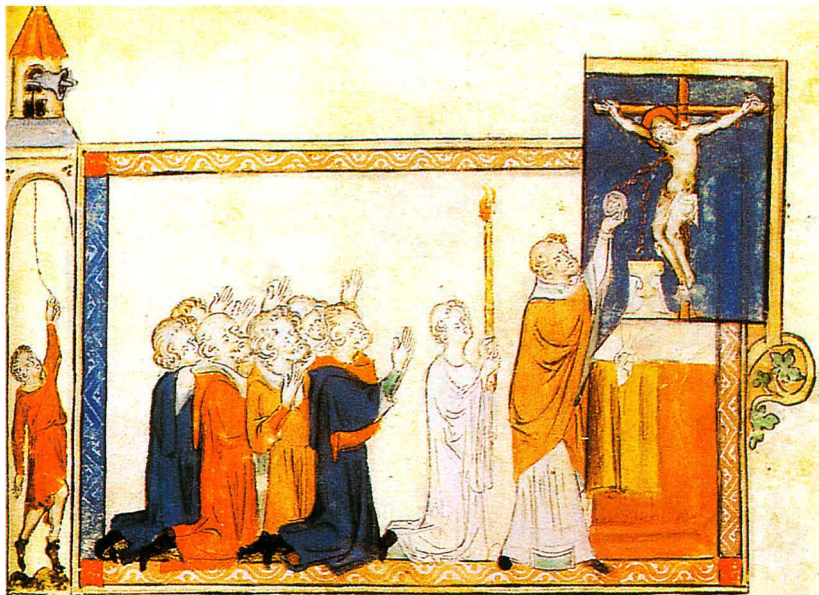




神品之權、真  
 是可驚呀的、  
 因為神父一  
 念成聖體的  
 經言、耶穌基  
 利斯督、就從  
 天上降來、許  
 多聖人在彌  
 撒中、蒙受了  
 耶穌的發顯。

1939年，濟南城華洋印書局印行，山東省濟南教區《日課要選》273頁插圖。

中世紀，一般民眾強調彌撒是十字架的祭獻，且因罪惡感作祟，充滿怕情，而絕少領受聖體，和不領聖血，故「盟約」、「共融」和「天國盛宴」的意義，也漸被忽略。

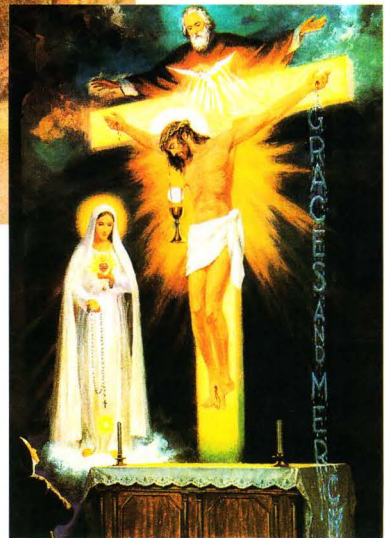


約 1320 年，一本法國信友用彌撒書插圖：在祝聖聖體聖血時，十字架上耶穌流出聖血，傾注於「餅」和「酒」（現藏於 Bibliothèque nationale de France, Paris）<sup>9</sup>。

<sup>9</sup> 見 Michael Camille *Le Monde Gothique*, Flammarion, Paris, 1996, pp.109.



廿世紀六十年代的聖相，強調彌撒是十字架的祭獻。



2002 年仍可在書店購得的海報



特倫多大公會議整頓禮儀。1570年的《羅馬彌撒經書》出版後，彌撒必須按照既定的禮規進行，有條不紊，不容變動，於是會眾只能以莊嚴的聖樂和華麗的裝飾，來表達他們的信仰情操。



羅馬耶穌堂（巴羅克式教堂的鼻祖，1584年建成）

巴羅克式的聖堂風格，及特倫多會議後的彌撒方式，隨著傳教士，亦於十六世紀傳到中國。



澳門聖母玫瑰堂（1590年建成，後來逐漸擴充，今日樣子是十七及十八世紀的巴羅克風格）





澳門聖母玫瑰堂（攝於  
2002年）



澳門聖若瑟修院小堂  
(1758 年建成)





1963年梵二《禮儀憲章》重申基督親臨教會救贖人類，尤其親臨禮儀當中，即在祈禱的會眾當中，在聖言的宣講裡，在司祭身上，在聖事裡，尤其在「感恩（聖體）聖事」之內，聖化人類，光榮天主，帶領世人邁向天國（SC 7.8）。梵二禮儀更新的原則，是要把禮儀的神聖本質，明白地表達出來（SC 21）；更要「讓信友深深體會感恩祭宴的奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與，接受天主聖言的教訓，領受主聖體餐桌的滋養，感謝天主，向天主奉獻無瑕的祭品，不僅藉司鐸的手，而且學習同司鐸一起，奉獻自己，一日復一日的，通過基督中保，與天主及弟兄姊妹，融化為一，終使天主成為萬物中的萬有（SC 48）。」

1969年出版的梵二《羅馬彌撒經書》體現了禮儀更新的目標。

香港聖母領報堂（1993年）便是按上述禮儀概念設計的聖堂。



梵二後，在地若天的感恩祭宴。  
（攝於2002年5月4日）





青衣聖多默堂（1999年祝聖）



今日，感恩祭宴和其他聖事的更新，重振教會的福傳精神。

青衣聖多默堂(1999年祝聖)就是按這福傳精神，根據耶穌對多默所說的話而設計：「我就是道路（門、洗禮池）、真理（讀經台）、生命（祭台），除非經過我，誰也不能到父那裡去。」（若 14:6）



聖多默堂的設計，也非常配合入門聖事的過程：洗禮池——與基督出死入生(羅6:3-14；若3:3-8)，加入天主子民的行列；堅振——領受聖神的恩惠，「誰沒有基督的聖神，誰就不屬於基督」(羅8:1-2,9,15-17；鐸3:5-7)；祭台——獻上自己的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品(羅12:1-2；希10:4-10)，同時，成為基督的奧體(格前10:16-17)，這是生命的交融(若20:24-31)。



基督是豐盛  
生命之門  
(若10:9-10)  
教會作為基督  
奧體，也是  
通向豐盛  
生命之門，  
尤其是在入  
門聖事的過  
程之中。  
(宗2:37-47)





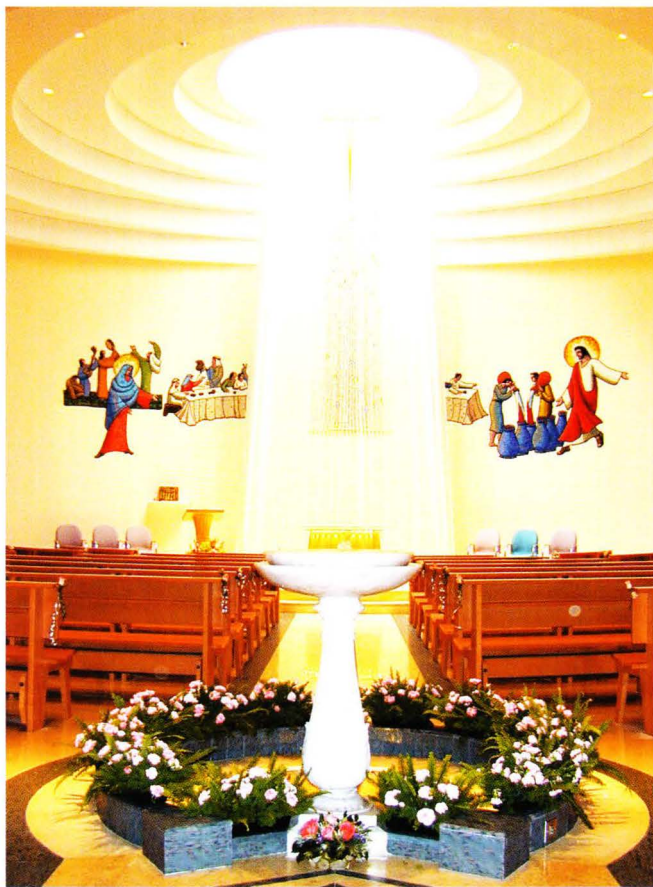


在每主日的聖餐祭中，基督徒聆聽聖言，在基督內奉獻自己，與主與人合成一體，體現天人的盟約、天國的來臨，並向世界傳喜訊。





灣仔聖母聖衣堂（2001年祝聖）



聖母聖衣堂設計的重點，是突顯主聖餐的邀請：「被召來赴羔羊婚筵的人，是有福的。」（默19:9）





天上人間



生命之泉



## 聖母聖衣堂設計神學<sup>10</sup>

|                       |                                  |               |
|-----------------------|----------------------------------|---------------|
| 尋找救恩的故事               | 若 2:1-11                         | 加納婚宴：聖母的信心和關心 |
| 祭台                    | 若 6:48-58<br>默 19:6-9<br>路 14:15 | 新而永久的盟約之宴     |
| 天人神婚的會幕               | 默 21:2-3                         |               |
| 從祭台流出活水               | 默 22:1-2                         |               |
| 重生之泉                  | 若 7:37-39<br>若 3:3-8             |               |
| 天國在人間的通道              | 若 10:9-10<br>谷 10:38             |               |
| 來日重逢、逾越之旅<br>「來，看看吧！」 | 若 1:35-39                        |               |



舉行主聖餐祭的聖堂，是教會的家、天主在人間的會幕、  
天國在人間的通道

<sup>10</sup>《建——天上人間》，香港教區禮儀委員會辦事處編著及出版，2002年。

## 原著書目

### *For Further Reading*

Jean Lebon, *How to Understand the Liturgy* (Crossroad, 1988) offers a basic yet somewhat sophisticated introduction to the history, theology, and practical celebration of the eucharist.

Johannes Emminghaus, *The Eucharist: Essence, Form, Celebration* (Liturgical Press, 1978) is a historical and liturgical introduction to the meaning, structure, and celebration of the mass.

Tad Guzie, *Jesus and the Eucharist* (Paulist Press, 1974) takes a look at Catholic beliefs in the light of history and comparative religions.

Paul Bernier, *Bread Broken and Shared* (Ave Maria Press, 1981) brings together traditional and contemporary theology to offer a broadened spirituality of the eucharist.

M. Basil Pennington, *The Eucharist Yesterday and Today* (Crossroad, 1984) meditates on the meaning and implications of the various parts of the mass.

Ralph Keifer, *Blessed and Broken* (Michael Glazier, 1982) develops a contemporary theology of the eucharist based on the experience of public worship.

Kenneth Stevenson, *Accept This Offering* (Liturgical Press, 1989) explains how the dynamics of the eucharist can be understood as an act of sacrificial worship.

Anne Primavesi and Jennifer Henderson, *Our God Has No Favorites* (Resource Publications, 1989) is a moving plea to tear down walls of discrimination that have arisen within and between churches.

Mary Durkin, *The Eucharist* (Thomas More Press, 1990) reviews the contemporary understanding of sacraments and presents a history of the eucharist in nontechnical language.

### *For Further Study*

#### Scripture and Theology

Xavier Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread* (Paulist Press, 1987) is a thorough exegetical examination of all the texts in the New Testament related to the eucharist.

Jerome Kodell, *The Eucharist in the New Testament* (Michael Glazier, 1988) summarizes contemporary scripture scholarship about the texts relating to the last supper of Jesus, and other meals.



- G. D. Kilpatrick, *The Eucharist in Bible and Liturgy* (Cambridge University Press, 1983) sheds new light on Jesus' last supper and early Christian communal meals.
- Alasdair Heron, *Table and Tradition* (Westminster Press, 1983) examines the New Testament data and contrasts the differing interpretations given by the medieval scholastics and the Protestant reformers.
- Markus Barth, *Rediscovering the Lord's Supper* (John Knox Press, 1988) uses insightful scholarship to reach some surprising liturgical conclusions.

### History and Theology

- Josef Jungmann, *The Mass* (Liturgical Press, 1976) is a historical, theological, liturgical, and pastoral treatment of the eucharistic liturgy which summarizes and updates his more detailed work, *The Mass of the Roman Rite*.
- Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (Dacre Press, Adam and Charles Black, 1945) is a very thorough examination of the history and meaning of the eucharist, covering Anglican as well as Roman developments.
- Theodore Klauser, *A Short History of the Western Liturgy* (Oxford University Press, 1969) is an excellent one-volume treatment of almost all aspects of church worship.
- William Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation* (Pueblo, 1989) is a scholarly and ecumenical presentation of the history and theology of the change brought about in and through the eucharist.
- Pierre Loret, *The Story of the Mass* (Liguori Publications, 1982) is a very schematic history that highlights interesting details about the liturgy as it evolved through the centuries.
- Edward Kilmartin, *The Eucharist in the Primitive Church* (Prentice Hall, 1965) gives the historical background of later liturgical and theological developments.
- Willy Rodorf and others, *The Eucharist of the Early Christians* (Pueblo, 1978) collects articles by French scholars on the eucharistic writings of the first three centuries.
- Lucien Deiss, *Early Sources of the Liturgy* (Alba House, 1967) contains translations of texts dating from the second to the fifth century.
- Dennis Smolarski, *Eucharistia: A Study of the Eucharistic Prayer* (Paulist Press, 1982) investigates the origins and meaning of the Liturgy of the Eucharist in the mass.
- Joseph Powers, *Eucharistic Theology* (Seabury Press, 1967) summarizes the biblical background, liturgical and doctrinal history, and recent theology up to Vatican II.
- Nathan Mitchell, *Cult and Controversy* (Pueblo, 1982) is a detailed study of the emergence and decline of devotion to the blessed sacrament.

- Kenneth Stevenson, *Eucharist and Offering* (Pueblo, 1986) shows how the language of sacrifice was used quite early to describe the eucharist, but that the understanding of sacrifice shifted over the course of centuries.
- Edward Schillebeeckx, *The Eucharist* (Sheed and Ward, 1968) examines the Council of Trent's decrees on the eucharist and gives an interpretation of the doctrine of real presence in terms of transignification.
- Leo Hay, *Eucharist: A Thanksgiving Celebration* (Michael Glazier, 1989) clearly summarizes much recent thinking about the mass, its origins, and its meaning for today.
- Michael O'Carroll, *Corpus Christi: An Encyclopedia of the Eucharist* (Michael Glazier, 1988) contains entries providing a wealth of historical and theological information related to the sacrament.

### Liturgy and Theology

- Kevin Seasoltz, *Living Bread, Saving Cup* (Liturgical Press, 1982) is a helpful collection of articles published in *Worship* from 1965 to 1980.
- Edward Kilmartin, *Church, Eucharist and Priesthood* (Paulist Press, 1981) is a commentary on Pope John Paul II's theology of eucharistic celebration and ministry.
- James O'Connor, *The Hidden Manna* (Ignatius Press, 1988) defends the traditional Catholic theology of the eucharist against Protestant and liberal Catholic views.
- David Power, *The Sacrifice We Offer* (Crossroad, 1987) argues that the scholastic theology of the eucharist, dogmatically affirmed by the Council of Trent, can and should be reinterpreted today.
- Ralph Keifer, *The Mass in Time of Doubt* (Pastoral Press, 1983) offers a commentary on the revised rite, bringing in many contemporary issues.
- John Huels, *One Table, Many Laws* (Liturgical Press, 1986) comments on canon laws relating to mass and communion.
- Bernard Lee, ed., *Alternative Futures for Worship, Volume 3: The Eucharist* (Liturgical Press, 1987) explores what eucharistic worship might be like if celebrated in an intentional Christian community unlike the average parish.

### Ethical Dimensions

- Monika Hellwig, *The Eucharist and the Hunger of the World* (Paulist Press, 1976) examines traditional ideas such as sacrifice, blessing, and sacrament to explain the social dimensions of the mass.
- Tissa Balasuriya, *The Eucharist and Human Liberation* (Orbis Books, 1977) examines the liturgy from a third-world perspective and finds in it a spiritual force for social reform.

- Rafael Avila, *Worship and Politics* (Orbis Books, 1977) argues that the Lord's Supper of the early Christians had social and political implications that were lost as the liturgy became theologized and spiritualized.
- Jean Stromberg, ed., *Sharing One Bread, Sharing One Mission* (World Council of Churches, 1983) presents articles that draw attention to the meaning of eucharist for Christian ministry to others.
- Joseph Grassi, *Broken Bread and Broken Bodies* (Orbis Books, 1985) argues that authentically celebrating the eucharist entails ministry to the hungry and oppressed.

### Ecumenical Dimensions

- Max Thurian, *The Mystery of the Eucharist* (William B. Eerdmans, 1984) tries to develop an ecumenical theology of the eucharist based on what is central to Orthodox, Catholic, and Protestant faith.
- John Reuman, *The Supper of the Lord* (Fortress Press, 1985) describes the way many Protestants arrived at an ecumenical convergence in their understanding of the eucharist.
- Ernest Falardeau, *One Bread and Cup: Source of Communion* (Michael Glazier, 1987) is an extended essay on eucharistic spirituality and its ecumenical implications.
- Alexander Schmemmann, *The Eucharist* (St. Vladimir's Seminary Press, 1988) presents an Orthodox understanding of the eucharist through an extended commentary on the liturgy.
- Irenée-Henri Dalmais, *Eastern Liturgies* (Hawthorn Books, 1960) offers a survey of the history and variety of liturgical and sacramental practices in the eastern churches.

## 編者補充書目（按作者姓名）

此書目謹為方便有興趣的讀者，作較深入的探討。

### 西方禮

ADAM A., *The Eucharistic Celebration: The Source and Summit of Faith*, The Liturgical Press, Collegeville, 1994.

CABIÉ R., *History of the Mass*, The Pastoral Press, Washington, D.C., 1992.

CHUPUNGCO A. J. (ed.), *Handbook for Liturgical Studies, Volume III: The Eucharist*, The Liturgical Press, Collegeville, 1999.

DALY R. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.

DEISS L., *It's the Lord's Supper: The Eucharist of Christians*, Paulist Press, New York, 1976.

DEISS L., *The Mass*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992.

FEELEY-HARNIK G., *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981.

FOLEY E., *From Age to Age: How Christians Have Celebrated the Eucharist*, Liturgy Training Publications, Chicago, 1991.

FULLER R. H., *Preaching the New Lectionary: The Word of God for the Church Today*, The Liturgical Press, Collegeville, 1974.

IRWIN K., *Sunday Worship: A Planning Guide to Celebration*, Pueblo Publishing Company, New York, 1983.

JASPER R. C. D. and CUMING G. J., *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, 3<sup>rd</sup> edition, revised and enlarged, The Liturgical Press, Collegeville, 1990.

JEREMIAS J., *The Eucharistic Words of Jesus*, Fortress, Philadelphia, 1977.

JUNGMANN J., *Missarum Sollemnia*, Herder Verlag, Vienna, 1949.

LANAVE G. and MOLLOY D. (trans.), *Days of the Lord: The Liturgical Year*, Vols. 1-7, The Liturgical Press, Collegeville, 1991-1994.

LAVERDIERE E., *Dining in the Kingdom of God*, Liturgical Training Publications, Chicago, 1994.

LEONARD J. K. and MITCHELL N. D., *The Postures of the Assembly During the Eucharistic Prayer*, Liturgy Training Publication, Chicago, 1994.

MARTIMORT A. G. (ed.), *The Church at Prayer, Volume 2: The Eucharist*, The Liturgical Press, Collegeville, 1986

MAZZA E., *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, Pueblo Publishing Company, New York, 1986.

MOLONEY R., *The Eucharist: Problems in Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, 1995.

NOCENT A., *The Liturgical Year*, Vols. 1-4, The Liturgical Press, Collegeville, 1977.

POWER D. N., *The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1992.

PRIMAVESI A. and HENDERSON J., *Our God Has No Favourites: A Liberation Theology of the Eucharist*, Resource Publications, San Jose, 1989.

SMOLARSKI D. C., *How not to Say Mass: A Guidebook for All Concerned about Authentic Worship*, Paulist Press, Mahwah, 1986.

Theological-Historical Commission for the Great Jubilee of the Year 2000, *The Eucharist, Gift of Divine Life*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1999.

WOESTMANN W. H., *Sacraments: Initiation, Penance, Anointing of the Sick (Commentary on Canons 840-1007)*, St. Paul University, Ottawa, 2<sup>nd</sup> edition, 1996.

### 東方禮

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

KUCHAREK C. A., *The Sacramental Mysteries: A Byzantine Approach*, Alleluia Press, Combermere, 1976.

SCHULZ H. J., *The Byzantine Liturgy: Symbolic Structure and Faith Expression*, Pueblo Publishing Company, New York, 1986.

TAFT R. F., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, 2<sup>nd</sup> revised and enlarged edition, Pontifical Oriental Institute, Rome, 1997.

TAFT R. F., *The Byzantine Rite: A Short History*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992.

WYBREW H., *The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1996.

## 中文基本參考書目（按年份）

### 一、特倫多彌撒經書

***Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Editio undecima juxta typicam vaticanam, The Nazareth Press, Hong Kong, 1949.***

《彌撒經典》，利類思譯，（北京）耶穌會，1670年。

《彌撒經本》，香港公教真理學會譯及出版，1939年。

《我的主日彌撒經書》，吳經熊譯，香港公教真理學會，1946年（初版）。

《彌撒經本 *Missale Romanum, latino-sinicum*》（拉丁中文對照，中文本乃1670年《彌撒經典》譯文），（香港）納匝肋印書館，1954年。

《每日彌撒經書》，商志超、陳雄為、張雅伯編譯，香港公教真理學會，1956年（初版）。

### 二、梵二彌撒經書

***Ordo Lectionum Missæ: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, editio typica, Typis polyglottis vaticanis, 1969.***

***Ordo Missæ: ex decreto Sacrosancti Æcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, editio typica, Typis polyglottis vaticanis, 1969.***

***Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Æcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, editio typica, Typis polyglottis vaticanis, 1970.***

*Lectionarium I: ex decreto Sacrosancti Æcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio typica, Libreria editrice vaticana, 1970.

*Lectionarium II: ex decreto Sacrosancti Æcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio typica, Libreria editrice vaticana, 1971.

*Lectionarium III: ex decreto Sacrosancti Æcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio typica, Libreria editrice vaticana, 1972.

*Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Æcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio typica altera, Libreria editrice vaticana, 1975.

*Ordo Lectionum Missæ: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio typica altera, Libreria editrice vaticana, 1981.

*Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Æcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia, Typis vaticanis, 2002.

香港出版經本：

《信友彌撒經書——香港版》，（台灣）中國主教團禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1969年（初版）。

《主日聖祭禮儀》一套八冊，（香港）公教真理學會編輯及發行，1973-1974年（現已不用）。

《主日感恩祭》一套七冊，香港教區禮儀經文修訂小組編輯，香港公教真理學會出版，1984-1989年（初版）。

《農曆新春禮儀》，香港教區禮儀委員會編印及出版，1988年（初版），1994年（修訂版）。

《福音》，香港教區禮儀委員會編印及出版，1991年。



《主日讀經集·聖言宣讀員專用》甲、乙、丙年，香港教區禮儀委員會編印及出版，1993年。

《平日彌撒經文》一套七冊，香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版，1994-1995年（初版）。

*The Mass Liturgy – Ten Eucharistic Prayers*, Catholic Truth Society (editor and publisher), Hong Kong, 2002.

澳門出版經本：

《主日彌撒經文（澳門版）》一套十四本，澳門教區禮儀委員會編印及出版，1981-1982年。

台灣出版經本：

《信友彌撒經書》，（台灣）中國主教團禮儀委員會編譯及出版，1969年（初版）。

《主日感恩祭典：主日彌撒經書》（全），（台灣）中國主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1982年（初版）。

《感恩祭典：平日彌撒經書》（二）、（三），（台灣）中國主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1983-1984年（初版）。

大陸出版經本：

《主日彌撒經文》甲、乙、丙年，天主教上海教區，1994-1995年。

《平日彌撒經書》，天主教上海教區光啓社，1999年。

### 三、解釋感恩經的文件

CONSILIUM, *Au cours des derniers mois* 指引, 1968年6月2日, Notitiae 4 (1968) 148-155, (DOL 244)。

#### 四、有關感恩經第五式和修和感恩經

##### 感恩經第五式

《感恩經第五式：甲款、乙款、丙款、丁款》（試用版），香港教區禮儀委員會編印及出版，1999年。

【註：1973年聖禮部容許各地如有需要，可編撰新感恩經，經宗座批准後使用（聖禮部，*Eucharistiae participationem* 公函，1973年4月27日，Notitiae 9 (1973) 193-201, (DOL 248)）。於是瑞士主教會議於1974年用法文、意文和德文撰寫了此感恩經，並於1974年8月8日得到准許使用。及後，此感恩經漸漸流傳，遂於1975年在斯特拉斯堡教區（Strasbourg），1978年在全法國，1980年在全意大利通用。1998年國際英語禮儀委員會（ICEL）出版英譯本，由英語系各主教團向教廷呈准使用。現在，這感恩經已正式收錄於 *Missale Romanum* (2002)，686-706頁。】

##### 修和感恩經

《聖年手冊（一九九九年修和）禮儀篇》，香港教區禮儀委員會辦事處編輯，香港教區聖年二千籌備委員會出版，1999年，7-12頁。

【註：這兩個修和感恩經與三個兒童感恩經在1974年頒布（聖禮部，*Preces eucharisticae pro Missis cum pueris et de reconciliatione*）。這兩個修和感恩經原供由1975年聖年起，試用三年（聖禮部，*Postquam de Precibus* 法令，1974年11月1日，Notitiae 11 (1975) 4-6, (DOL 249)）。後來又應許多主教團要求，繼續使用。又教宗若望保祿二世在1983年1月6日宣布救贖聖年的 *Aperite portas redemptori* 宗座書函，重新准予各地應用（見禮儀聖事部，*Preces eucharisticae pro missis de reconciliatione*，Notitiae 19 (1983) 270-279）。現已被正式收錄於 *Missale Romanum* (2002)，674-685頁。）】

## 五、有關兒童彌撒

### 教會文件

聖禮部，《*Pueros baptizatos* 指南，1973年11月1日，AAS 66 (1974) 30-46; *Notitiae* 10 (1974) 5-21，(DOL 276)。

中譯本「兒童感恩祭指南」見《兒童感恩祭經書(成人用本)》，香港教區禮儀委員會編輯，香港公教真理學會出版，1983年，2-12頁。

### 兒童彌撒經書

《兒童感恩祭經書(成人用本)》，香港教區禮儀委員會編輯，香港公教真理學會出版，1983年。

《兒童感恩祭經書》，香港教區禮儀委員會編輯，香港公教真理學會出版，1983年。

《兒童感恩禮》，香港教區禮儀委員會及香港教區教理委員會編訂，香港公教真理學會出版，1994年。【註：另有《導師手冊》配合使用。】

### 兒童彌撒聖道禮儀講道參考書

余福綿神父，《故事半百篇》，示編輯委員會，1996年；《絲絲綿緒：故事半百篇之二》，示編輯委員會，1998年；《福綸處處：故事半百篇之三》，余德淳訓練機構有限公司，1999年。

胡月暖主編，天主教香港教區教理委員會編輯，《天人的盟約：主日第一篇讀經》(導師手冊)甲/乙年(一)、乙/丙年(二)、丙/甲年(三)，天主教香港教區教理中心編印及出版，1999-2000年。

胡月暖主編，天主教香港教區教理委員會編輯，《到我這裡來：主日福音》(學生課本)甲/乙年(一)、乙/丙年(二)、丙/甲年(三)，天主教香港教區教理中心編印及出版，1999-2001年。【註：另有《導師手冊》配合使用。】

《我去參與彌撒：兒童主日彌撒讀經淺釋》（1）至（7），（香港）思高聖經學會出版，2000-2001 年。

《主日兒童福音》甲年，（香港）臨恩教友服務中心出版，2001 年。

## 六、有關聖體敬禮

***De Sacra Communionem et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam, editio typica, Typis polyglottis vaticanis, 1973.***

禮儀聖事部，*Inaestimabile donum* 訓令，1980 年 4 月 3 日。

中譯本：《聖事及禮儀聖部訓令：「無價之寶」—有關聖體奧蹟敬禮的某些準則》，（台灣）中國主教團秘書處編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1980 年。

《與主相契：彌撒外聖道禮儀與送聖體儀式》，（台灣）天主教中國主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1985 年。

《聖堂外送聖體儀式》，香港教區禮儀委員會編印及出版，1988 年（初版）。

《聖體敬禮》，（台灣）天主教中國主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1985 年（初版）。

《聖體敬禮手冊》，香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版，1998 年。

## 七、有關特派送聖體員

聖事部，*Immensae caritatis* 訓令，1973 年 1 月 29 日，AAS 65 (1973) 264-271, Notitiae 9 (1973) 157-164, (DOL 264)。

陳繼容及教區禮儀委員會送聖體員組，《送聖體員手冊》，香港教區禮儀委員會出版，1991 年（初版）。

## 八、有關小組彌撒

聖禮部，*Actio pastoralis* 訓令，1969年5月15日，AAS 61 (1969) 806-811，Notitiae 6 (1970) 50-55，(DOL 275)。

中譯本見「敬禮部訓令：論特別集會的彌撒」，沈鼎臣譯，《鐸聲》，總號第82、83期，（台北）鐸聲月刊社。

## 九、有關聖體聖事牧民問題的教會文件

聖禮部，*Directorium de celebrationibus dominicalibus*，1988年6月2日

英譯本見 *Sunday Celebrations in the Absence of a Priest*, Liturgy Documentary Series 10, United States Catholic Conference, Washington, D.C., 1996。

禮儀聖事部，*The Roman Liturgy and Inculturation* 訓令，1994年1月25日（見羅馬觀察報 N.14 (1335)，1994年4月6日）。

中譯本：《禮儀及聖事部「羅馬禮儀與文化互融」訓令》，趙一舟譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1994年。

*Instruction on Certain Questions Regarding the Collaboration of the Non-ordained Faithful in the Sacred Ministry of Priest*, Libreria editrice vaticana, 1997.

中譯本：《教廷八部會聯合訓令：「有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題」》，（台灣）天主教中國主教團秘書處編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1998年。

教宗若望保祿二世，*Dies Domini* 宗座書函，1998年5月31日。

中譯本：《教宗若望保祿二世「主的日子」書函》，（台灣）天主教中國主教團秘書處編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1999年。

## 十、有關聖體聖事教義的教會文件

教宗保祿六世, *Mysterium fidei* 通諭, 1965 年 9 月 3 日, AAS 57 (1965) 753-774, (DOL 176)。

中譯本: 《論聖體的道理和敬禮——教宗保祿六世「信德的奧蹟」通諭》, (台灣) 天主教教務協進委員會文化組譯, (臺中) 光啓出版社, 1965 年。

《天主教教理》(梵蒂岡 1992), 香港公教真理學會, 1996 年(初版)。

## 十一、有關經文的翻譯

CONSILIUM, *Comme le prévoit* 訓令, 1969 年 1 月 25 日, Notitiae 5 (1969) 3-12, (DOL 123)。

禮儀聖事部, *Liturgiam authenticam* 訓令, 2001 年 3 月 28 日 (英譯本見 *liturgiam authenticam*, latin-English edition, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, D.C., 2001)。

## 十二、其他教會文件

***Sacrosanctum Concilium (=SC), Vatican Council II: Constitution on the Sacred Liturgy, 4 December 1963 in AAS, 56 (1964), 97-138.***

「禮儀憲章」, 《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 (=LG), Vatican Council II: Dogmatic Constitution on the Church, 21 November 1964, in AAS, 57 (1965), 5-71.***

「教會憲章」, 《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 (=GS), Vatican Council II: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, 7 December 1965 in AAS 58 (1966) 1025-1120.***

「論教會在現代世界牧職憲章」，《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 (=Bishops), Vatican Council II: Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church, 28 October 1965, in AAS 58 (1966) 673-701.***

「主教在教會內牧靈職務法令」，《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。

***Unitatis Redintegratio (=UR), Vatican Council II: Decree on Ecumenism, 21 November 1964, in AAS 57 (1965), 90-112.***

「大公主義法令」，《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），561-586頁。

**Henricus DENZINGER and Adolfus SCHÖNMETZER, S.I., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum (=DS), 36<sup>th</sup> 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）。

### 十三、有關聖體聖事的參考書

BURKE A. (布培信) 著，《聖教禮儀淺說》，（臺中）光啓出版社，1960年。

《積極參與禮儀》，香港公教真理學會編輯及出版，1965年。

GUARDINI R. 著，傅文輝譯，《生活彌撒》，（臺中）光啓出版社，1969年。

趙一舟編譯，《我們的彌撒》，台灣牧靈中心——見證月刊社出版，1970年。

ROGUET A. M. 著，王文、傅文輝合譯，《彌撒精義》（臺中）光啓出版社，1971 年。

吳新豪編譯，《感恩禮沿革》，香港教區禮儀委員會，1981 年。

CLIFFORD H.（豪威爾）著，孫茂學譯，《彌撒的情趣》（原名：「口而誦·心而維」，（台北）天主教文物服務中心，1983 年。

宋之鈞，《漫談彌撒》，（台北）天主教教務協進會出版社，1986 年。

張春申，《聖體聖事的教理與神學解釋》，（台南）聞道出版社，1989 年。

《神思》第 12 期：聖體聖事，（香港）思維出版社，1992 年。

《現代彌撒圖解》，香港教區禮儀委員會辦事處編寫及出版，1992 年（初版）。

羅國輝，《現代彌撒和聖體禮儀的新精神》，香港教區禮儀委員會，1993 年。

鄒保祿編著，《從歷史觀點看彌撒禮儀的演變》，（台南）聞道出版社，1994 年。

SCHMAUS M. 著，宋蘭友譯，《信理神學》卷五——教會是聖事，（香港）生命意義出版社，1995 年。

奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》上、下冊，（台北）光啓出版社，1996 年（四版）。

溫保祿口述，曾炫美、張淑華文字整理，《主愛之宴——感恩聖事神學》，（台北）光啓出版社，1996 年。

羅光，《我們的彌撒》，（台北）上智出版社，1997 年。

ROGUET A. M.（羅奎）著，侯景文編譯，羅國輝修訂，《今日彌撒》，（台北）光啓出版社，2000 年（修訂再版）。



FABING R. (費彬) 著，陳書杰譯，《感恩祭宴：感恩祭的神修觀》，（台北）光啓文化事業，2002 年。

#### 十四、有關講道的參考書

DEGEEST A. 著，侯景文譯，《主日食糧》甲、乙、丙年，（臺中）光啓出版社，1975 年。

GRASSO D. 著，孫振青譯，《宣道神學》，（台北）天主教華明書局出版，1975 年。

O'SULLIVAN K. (蘇禮文) 著，施安堂譯述及出版，《主日彌撒讀經證道大全》甲、乙、丙年，1977-78 年（初稿）。

陳百希編著，《主日靈修》甲、乙、丙年，（臺中）光啓出版社，1983-1985 年。

張春申，《妙音送長風：主日福音詮釋》第一、二、三輯，（台北）上智出版社，1984-1986 年。

WIJNGAARDS J. N. M. (若望 N. M. 文格致) 著，胡安德譯，《天主聖言傳講術》，（台北）思高聖經學會出版社，1985 年。

傅文輝編譯，《每日彌撒讀經釋義》一套四冊，（台北）天主教華明書局，1988 年。

CYLWICKI A. 著，易利利、易玲玲譯，《聖言的迴盪（甲、乙、丙年）》，（台北）上智出版社，1994 年。

香港天主教聖經學院編寫，《清泉掬水》瑪竇、馬爾谷、路加年，香港公教真理學會／展福（香港）有限公司，1995-1997 年。

施省三編著，《主日讀經釋義》甲、乙、丙年，香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版，1997-1999 年。

香港天主教聖經學院編寫，《荒漠燃荊：主日節（慶）日彌撒讀經一釋義》甲、乙、丙年，展福（香港）有限公司，1998-2000年。

徐錦堯，《主日八分半——主日講道》甲、乙、丙年，（香港）公教教研中心，1998-2000年。

香港天主教聖經學院編寫，《駝鈴牧心：主日節（慶）日彌撒讀經二釋義——甲年》，展福（香港）有限公司，2001年。

吳智勳，《和平綸音：主日及節日講道》甲、乙、丙年，（香港）思維出版社，2002年。

#### 十五、有關彌撒中其他職務的參考書

《禮儀小組手冊》，香港教區禮儀委員會編印及出版，1981年。

WIJNGAARDS J. N. M.（若望 N. M.文格致）著，陳月卿譯，《天主聖言宣讀術》，（台北）思高聖經學會出版社，1986年。

香港教區禮儀委員會聖言宣讀組編著，《聖言宣讀員手冊》，香港教區禮儀委員會，1994年。

#### 十六、有關聖堂建築及藝術的參考書

《建：香港聖堂建築淺談》，香港教區禮儀委員會通訊，第一期，1991年8月。

羅國輝編著，《在地若天》，香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版，1999年。

羅國輝編，《建：天上人間》（介紹教堂建築及奉獻禮），香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版，2001年。



《 聖域門檻：感恩（聖體）聖事 》——  
生生不息的恩寵：天人合一的生活  
（禮儀及神學沿革）

原 著： *Doors To The Sacred*, (expanded edition), Triumph Books,  
Liguori, Missouri, 1991, pp203-267

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

圖 文 傳 真： (852) 2521 8034

電 子 郵 箱： [hkcdlc@catholic-dlc.org.hk](mailto:hkcdlc@catholic-dlc.org.hk)

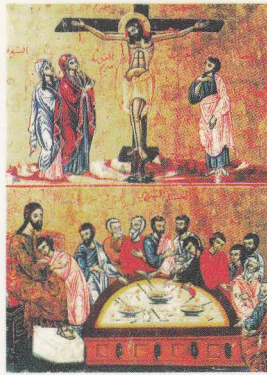
網 址： <http://catholic-dlc.org.hk/>  
<http://liturgy.catholic.org.hk/>

准 印： 香港教區副主教陳志明神父  
二零零二年七月四日

出 版 日 期： 二零零二年七月(初版)

版權所有・不得翻印

ISBN 962-7618-50-0



敘利亞Maaloula 聖色彌爵及巴克斯堂的聖像，顯示出十字架的祭獻，和主的聖餐，以及天國盛宴的關係。謹此作為封面插圖，以總括主聖餐祭的重點。