

天人相遇

聖事神學論文集

聖禮

相 遇

胡國楨 主編

輔大神學叢書64

天人相遇

聖事神學論文集

胡國楨 主編
光啓文化事業
2003年12月

NO. 64
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Essays on Sacramental Theology

Ed. by Peter Hu, S.J.

目 錄

v 編者的話

第壹部分 聖事神學歷史分析

- 3 劉賽眉 聖事神學的過去與現在
13 劉賽眉 聖事字義的歷史及其神學發展
30 李國仁 聖事神學的新趨勢
41 何麗霞 譯 聖事行動宗教現象的歷史素描
54 胡國楨 譯 聖事行動類型變遷的歷史沿革

第貳部分 梵二後聖事神學的特色

- 77 胡國楨 禮儀的根：朝拜父
83 胡國楨 人類生命與基督徒的聖事
94 鄭文卿 譯 救恩：人神之間聖事性的相遇
108 岳雲峰 從救恩奧蹟論聖事

- 128 岳雲峰 聖事的結構具有教會性的特徵
- 134 胡國楨 聖事禮儀的教會團體幅度
- 151 胡國楨 建立真實的在地基督徒團體
禮儀本位化的精神所在
- 160 胡國楨 小型教會團體：靈修成長的聖事

第參部分 入門聖事的神學意義

- 189 胡國楨 教會是入門聖事的神學意義
- 204 陳滿鴻 從人類社會學角度看入門禮儀
- 219 房志榮 入門聖事的啓示基礎
- 227 區華勝 教父論洗禮的象徵意義
從《羅馬書》六 3~11 談起
- 249 胡國楨譯 堅振是獨立聖事的神學意義
- 271 胡國楨 耶穌基督於彌撒中的臨在
- 279 胡國楨 感恩聖事禮儀中的聖神德能
- 290 胡國楨 共融乎？祭獻乎？
彌撒禮儀本位化應並行的兩個方向

編者的話

1980年代後半期，編者受命開始負責輔仁大學神學院有關聖事及禮儀神學課程的規劃。當時深感台灣天主教會內的聖事神學及禮儀觀之間，似乎有分裂之嫌。談聖事神學的人，只問聖事所產生的恩寵效能為何；談禮儀的人，只問與儀式規範有關的做法。故而有人笑說，「有人在神學院上了聖洗聖事的課，卻不知如何為人付洗」；反之，在教堂中負責行禮儀的人，注意力只在「彌撒中該不該有司儀」、「輔祭該如何走路」、「信友禱詞該在什麼地方宣讀」……等的細微末節上打轉。

之所以造成這個現象，究其因，還是承受了天主教會在歷史上太重視所謂聖事儀式「正確性」的包袱所致。

中世紀的天主教會，聖事神學有點「法律主義」的味道，偏重「聖事行動的事效性」，強調只要「正確地」舉行了聖事儀式，就能使聖事恩寵「有效地」實現。這造成了聖事儀式「起碼主義」（minimalist）的態度。持這種態度的司鐸，不太在意聖事禮儀意涵豐富的象徵行動，只注意「有效與否」的最低標準何在：聖事的施行，只需按照教會法的標準，符合每件聖事所規定好的「條件」，完成這聖事「質」與「型」的話語和行動即可，重點是讓所行聖事有效就好。這種「起碼主義」所致極端態度的傾向，一直維持到梵二大公會議。

梵二後，根據《禮儀憲章》的精神，從1960年代末、1970年代初之間，天主教會連續出版了各個聖事禮儀的新《禮典》，台灣主教團也隨之出版適應台灣教會的中文版。這些新出版的

《禮典》，基本上都把「起碼主義」的弊端去除了。可惜的是，梵二後的某些「禮儀革新專家」，仍然活在這種強調聖事儀式「正確性」的心態之中，反又把舉行聖事禮儀的做法，推向另一極端，造成牧靈上的混亂，使教會團體因禮儀舉行的方式而有了紛爭。

舉例來說，爲了表達各聖事行動的豐富意涵，每個聖事禮儀的舉行方式，都有了多元的傾向。比如在《基督徒成人入門聖事禮典導言》所言的：

「入門禮正常的安排，是在復活慶典夜間禮儀中舉行入門聖事。然而由於特殊情況和牧靈需要……，入門聖事也可在復活慶典夜間禮儀或復活主日之外舉行。」（第 58 號）

「入門聖事慶典應盡量在主日舉行，可視乎情況採用主日彌撒或基督徒入門禮的典禮彌撒。」（第 59 號）

又如《堅振禮典》第 11 號：「成年慕道者，及適齡學習教理而受洗的兒童，在領洗的同時，通常也該領受堅振及感恩（聖體）聖事。」可是這也不是絕對的，因爲第 11 號繼續接著說：「如果不能這樣做的話，則在另一團體慶典中領堅振。」

新《禮典》的多元精神，給了不同傳統、不同情況及不同牧靈需要的團體，保留了彈性的空間，也給了各聖事行動的象徵意義，能有更豐富的意涵和解釋空間。

不過顯然地，還是有某些「禮儀專家」持聖事禮儀必須要「正確地舉行」的心態，把《禮典》所賦予的彈性空間完全抹煞掉了。如此，一些教會團體就爲了如何舉行禮儀而發生紛爭，甚至產生分裂。

據編者的觀察，台灣的天主教會常碰到的困擾之一便是：

有些「禮儀專家」強硬地主張本堂在聖誕夜的彌撒中不可給人付洗，因為洗禮是基督復活的象徵，必須在復活夜或主日的彌撒中之行。可是我們堂區的傳統，一直以來就是在聖誕夜彌撒中給人付洗的，而且許多慕道友也都渴望得在耶穌誕生的此日，與基督一起在天主的國裡誕生。就這樣，這長期以來在聖誕節給人付洗的牧靈理由，在某些「禮儀專家」絕不妥協的情況下（洗禮一定要在慶祝基督復活的慶典上舉行，不能讓步），產生了紛爭。

其實，任何一台彌撒的舉行，不論是在復活夜、或是在主日、或是在平日的任何一天，都在慶祝耶穌基督的死而復活，都是基督復活奧蹟的慶典。若然，那麼任何一台彌撒，其實都可給人付洗，何況是一年當中參與教友最多的聖誕夜彌撒！

這類的例子不勝枚舉，但仔細想想，其實這種禮儀爭論根本是不必要的。但為什麼還是會發生這些不必要的禮儀爭論呢？編者認為，問題還是出在教會中某些人法律主義太強，而神學培育不足，尤其聖事神學方面的培育不夠全面，只注意到「死守禮規」，而不會「活用象徵」所致。

至此，聖事神學培育的重要性不言可喻。禮儀的教育，絕非拿著《禮規》依樣畫葫蘆，亦非僅僅起碼主義地強調事效性即可；而更應是一種「天人相遇」的體驗，透過象徵性的行動，讓人體會到「救恩在這些象徵行動中實實在在地臨現了」。

為此，本書題名《天人相遇》，旨在點出聖事神學的根本精神，也是禮儀教育的「生命性共融」的核心；副題「聖事神學論文集」，則點出了本書囊括的範圍和主題。全書共選錄廿一篇文章，包括輔大神學院過去至今在聖事神學教育上採用過的一些作品，雖然這些作品的發表時間，從 1970 年代中期到

2000 年代都有，但其觀念仍是當今台灣教會在聖事神學教育上，有待加強的培育。我們分爲三大部分，每篇文章依其特性和來源分別介紹如下：

第壹部分「聖事神學歷史分析」有五篇文章：前三篇偏重聖事神學理論的歷史演變，都發表於 1970 年代中期。劉修女的兩文節錄自《聖事神學》一書，〈聖事神學的新趨勢〉一文曾發表於《神學論集》30 期；後兩篇偏向聖事實踐上的歷史意義，出自 1990 年代中期的《神學論集》101 期。

第貳部分「梵二後聖事神學的特色」有八篇文章：前四篇談聖事在救恩幅度上的生命意義，後四篇談聖事禮儀在教會團體幅度上的生命意義。岳雲峰及鄭文卿兩人的作品發表於 1970 年代間，胡國楨的作品大都發表於 1980 年代中期之後，其中〈建立真實的在地基督徒團體〉一文，則是《神學論集》134 期的作品，試圖從中國傳統儒家「禮」與「儀」的觀點出發，說明教會聖事禮儀若只重視「儀」的幅度，將會使「聖事禮儀爲建立基督徒團體」的功能喪失掉了。

第參部分「入門聖事的神學意義」有八篇文章，除〈共融乎？祭獻乎？〉外的七篇，均發表於 1990 年代之後，都是在 1992 年新《天主教教理》頒佈後所做的新理念介紹；〈共融乎？祭獻乎？〉一文雖然發表於 1977 年的《神學論集》33 期，但根據「聖事禮儀爲建立基督徒團體」的原則而論，這篇文章的基本觀點仍是值得推廣的。

神學院從遷返台灣加入輔大教學行列開始，在聖事神學的培育上不遺餘力，但顯然在成效上仍有極大的改善空間。出版工作是教育極爲重要的一環，如今得將教學上常用的一些文章彙編成書，期望能對聖事神學培育工作的進行有些許的貢獻。

天

人

聖事神學的過去與現在

第壹部分

聖事神學歷史分析

相

遇

聖事神學的過去與現在

劉賽眉

一、聖事神學的誕生

在未討論聖事神學內容之前，我們首先必須清楚何謂「聖事神學」？這門稱為「聖事神學」或「聖事總論」的學問，在教會內是如何誕生的？這兩個問題，並非毫不重要，除非了解什麼是聖事神學，否則不能有方向、有條理地進入聖事神學所討論的內容中；又除非知道了聖事神學誕生的過程，否則無從批判這門學問在今日及過去教會內的得失。

針對上述第一個問題，我們只須幾句話簡單地說明即可。所謂聖事神學，意即：在教會內有七種彼此既同又異的特殊禮儀，它們之間的差異是顯而易見的，單就彼此的禮儀標記來看已各有不同；而聖事神學的主要任務，便是在此七個不同的特殊禮儀行動中，找出它們之間共同因素來。這個任務的難易在後來的探討中，讀者可略見一般。

至於第二個問題：聖事神學的誕生，則須從消極及積極兩方面來看：

從消極方面來看，聖事神學的產生過程並無所謂的「邏輯性」，意謂：在聖經中並沒有清楚地啓示了七件聖事彼此之間共同點；但神學家可以從這些啓示的與件（data）中，輕而

易舉地歸納、綜合，進而整理出一套有系統的聖事神學來。

事實上，除了聖洗與聖體這兩件聖事以外，其他如：婚姻、病人傅油等，我們都不能輕易地便說聖經中有明確的啓示，它們之所以被認定屬於七件聖事，是經過一段時間研討和歷史的考驗的。就以婚姻聖事來說，大概在十二世紀時它才被確定為七件聖事之一。倘若說聖經中早已明朗地啓示了，則這件聖事又何必忍受著如此長時間的一段歷史考驗，直到十二世紀左右才得以確定！

再者，聖經中亦沒有清楚地描寫「聖事」的概念。聖經中，天主並沒有直接地啓示給我們一個聖事的定義，好使我們從聖經、聖傳，及教會的生活中找出一些與此定義相符合的因素，進而確定某個教會的禮儀行動即為「聖事」。縱然在聖經中某些地方曾提過「聖事」(Sacramentum)這個字(見弗五 22~31)，但它的意義與我們今日聖事神學上所謂的「聖事」，其含義已大異其趣。故此，聖事神學這門學問，從消極方面來看，它不是在聖經中由歸納、綜合、演繹的方法而誕生的。

那麼，聖事神學是如何產生的？

從**積極**方面來看，它是在教會整個生活中逐漸形成的。可以說，教會對七件聖事的清楚概念約在十二世紀時方才形成。這一點並不難解釋，我們且以「生命」的概念來作一比方。在人的生活經驗中，我們知道有「生命」這回事，但若要求我們對「生命」下一定義，或清楚扼要地加以說明，則非易事。「生命」是動態的；在哲學中，「生命」也如同「希望」、「愛情」等概念一樣，是在生活經驗中慢慢形成的一個概念。

又譬如，今日在神學上相當系統化的概念，也是在教會整個生活中逐漸體會出來的。同樣，聖事神學，甚至聖事的概念

亦是在類似的過程中誕生。最初，我們並沒有清楚明確的聖事概念，後來在教會整個生活中，經過追尋和反省，逐漸肯定了聖事的概念。

在七件聖事中，聖經比較明顯啓示的，要算是聖洗和聖體兩件聖事了。因而這兩件聖事是聖事神學中，兩個非常重要的因素與基礎。聖事神學既是探索七件聖事彼此之間的因素，那麼面對這兩件事，我們首先要問：它們之間的因素是什麼？找出了這二者所共有的因素之後，我們再去問其他幾件聖事是否具有與這二者所共有的因素相同或近似之處，可使它們亦如聖體與聖洗一樣地被稱為「聖事」。於此，我們可以如此結論說：

1. 聖事的清楚概念是在教會整個生活中漸漸自我體驗而形成的；
2. 七件聖事雖然都是聖事，在差異中亦有相同的因素，但這七件聖事不可平行地放在同一平面上，因為它們之間不同的地方比相同的地方要多得多。

二、比較過去與今日的聖事神學

在悠長的神學歷史背景中，我們若嘗試作一概括性的比較，首先必須找出聖事神學的過去與今日兩個時期的分界點來，並且在這一點上，我們可以明顯地見到過去與今日的不同。

就聖事神學而論，十六世紀的特利騰大公會議以及梵蒂岡第二屆大公會議均對聖事神學具有深邃的影響；因此，在特利騰大公會議前後那段時期，便足以代表我們所指的「過去」；而梵蒂岡第二屆大公會議前後的這段日子，便很適合代表我們所指的「今日」。在比較聖事神學的過去與今日之際，不能忽

略的是形成兩個時期不同的思想背景。當然，舉出兩個時期不同聖事神學的具體實例是相當重要的一環，是故，我們的討論分爲兩部分：

（一）聖事神學過去與今日的不同思想背景

1. 過去的聖事神學背景

遠自教父時代至中古時代之初，聖事神學雖未成爲一套有系統的理論，但此時的教會先進，如：聖盎博羅削以及聖奧斯定等知名教父，已很關注到聖事的解釋，其時，他們的解釋不論是在宣道方面、在論及教友生活與聖事的關係方面，或者是談及禮儀生活方面，他們的重點都置於聖事的象徵意義上。

可是，當教會踏入中古時代，經院神學家們因深受希臘名哲學家亞里斯多德的思潮所影響，採用了「型」、「質」、「動因」、「目的因」……等思想範疇來解釋聖事，致使早期的「象徵性」失色，進而導致聖事神學走向物化與機械化。

雖然經院神學的優點，在於能夠清晰地表達，而且有系統；但由於亞里斯多德的「型」、「質」思想範疇本以自然界之物質爲對象，一旦把它應用於聖事神學上，難免不把聖事神學中天主與人相遇的位際關係一面削弱，甚至使其消失；從此，聖事恩寵不再是天主與人之間的一種位格關係，而卻如同物質一樣，信友彷彿可以一件一件地領取，而對於聖事的解釋亦隨之產生偏差，以爲聖事產生恩寵如同變魔術一樣。

直到十六世紀時，教會內部的生活已臻相當糜爛之境，精神生活衰萎，導致路德與原始基督教徒（誓反教）之反抗與叛變。當時幾位著名的基督教神學家，因反對聖事的物化和禮儀生活的形式化而走向另一個極端，過分強調聖事與信仰的關

係，而否定了聖事的事效性，把聖事解釋為僅僅是一種表達信仰的記號。

針對基督教的偏差，特利騰大公會議非常強調聖事的事效性（*ex opera operato*）。雖然特利騰大公會議並未否認聖事與信仰的關係，但由於其立場在於護教及反抗基督教，因而公會議中的神學家們遂集中全力來闡釋聖事本身產生恩寵的問題，忽略了聖事與信仰生活間的關係。特利騰大公會議對於聖事總論的論斷共有十三條，全部皆針對基督教而發¹。此後，神學上討論到聖事時，皆以大公會議的定論為準則，把注意力集中在聖事行為本身產生的恩寵（*ex opera operato*）上，對於聖事與信仰的關係僅作輕描淡寫的解釋。為配合特利騰大公會議的論斷，聖事神學中「因果律」的思想便大行其道。

2. 今日的聖事神學背景

從梵蒂岡第二屆大公會議之前至這大公會議結束之後，教會內的聖事神學有所改變，而影響此時期的聖事神學因素，大概可歸納為三點：（1）禮儀運動；（2）聖經與教父的研究；（3）現代哲學思潮的影響。

（1）禮儀運動

禮儀運動淵源於第一次世界大戰之後的德國地方，此運動的目的在於使參與聖事的信友，更積極、更主動地進入禮儀的行動中，於是它提高了信友對聖事禮儀中，許多不同行動的象徵意義的了解，從而復興了聖事中象徵性的幅度，也強調了參

¹ 參閱：施安堂譯，《天主教訓導文獻選集》第 1601 至 1613 條；（以下簡稱 DS 1601~1613）。

與禮儀者的信仰，注意領受聖事者對天主的答覆。

(2) 聖經與教父的研究

重視天主聖言乃梵二大公會議後的特色之一。的確，聖經與傳承乃天主啓示的兩大泉源，為建立一套健全的聖事神學，返回聖經，找尋天主對各種聖事禮儀行動的啓示，以及追溯傳承，探詢歷代教父們對聖事的宣講和解釋都是必須的，因為在聖經中隱含著聖事神學的根，而教父的解釋則有助於聖事神學的正確發展。

(3) 近代哲學思潮的影響

由於近代哲學思潮的盛行，特別是存在主義和現象學，這些科學對於人類生命中的基本現象和行動，有了更仔細和深入的分析，例如：言語、愛情、希望、自由、符號、標記……等。今天的聖事神學也受到了它的影響，嘗試借用人與人之間的位際關係和符號、標記等概念，來闡釋聖事的行動及其象徵意義。

從以上的背景中，我們可以看出過去的聖事神學與今日的聖事神學其不同的原因何在。其實，除了在意義方面更深入一層，以及更為使用現代人的言語來表達以外，還有一點是，今日聖事神學中其他許多因素，其實早在教父時代及中古神學裡已經出現過了。

(二) 具體比較過去與今日的聖事神學

在此，我們便以具體實例來把過去與今日的聖事神學作一比較，內容可分為下列幾點：1. 聖事形成的過程；2. 聖事的效果；3. 聖事的領受人；4. 聖事與基督和教會之間的關係；5. 聖事的社會性及團體性。

1. 聖事形成的過程

過去在聖事神學上，因應用因果律的原則，注意聖事的工具因如何產生恩寵的效果，工具本身的好壞非常有關係：工具愈好，則效果愈良好；反之則否。

在經院神學的思想範疇中，所謂聖事的工具即是「型」與「質」的結合，因此過去的聖事神學極度重視型質結合的問題。由此所引起的危機，即是以法律主義的精神來闡釋聖事的形成，不少司祭在舉行彌撒時很小心地關注到麵餅和酒水的成分，彷彿這些成分稍不完整，則將摧毀聖事的效果。

此外，倫理神學家亦耗費了不少精神和時光來研究型和質的份量問題，例如：倘若在施行聖事時，在經文上多唸或少唸了一個字，其聖事效果將如何？又如果葡萄酒所含酒精之份量不足時，其效果又將如何？

總而言之，既然過去的聖事神學，重點在於聖事禮儀行動本身所產生的效果上，注意型質的結合是在所難免的，而倫理學家亦不得不把聖事的型質問題當作倫理個案來研究了。

今日的聖事神學雖然並未完全摒棄「工具因」的思想，但卻已跳出了工具的物質範疇，注意到聖事的標記和象徵性。今日的聖事神學所強調的是：聖事乃一象徵和標記，此標記表徵著天主與人的遇合；透過聖事的標記，天主進入人類歷史中，自我通傳給人，而人亦在此標記中，以信仰去答覆天主。所以，今日的聖事神學，更注意到在信仰中天主與人所建立起的位格關係，以及每個聖事標記所表徵的特殊意義。譬如聖洗聖事，在水洗的標記及行動中，表徵著基督的死亡和復活從此刻開始在領受人身上產生特殊的意義，並進入領受人的生命，發生救恩性的效果。

2. 聖事的效果

過去的聖事神學因受工具因的思想所影響，以致把聖事的恩寵亦物質化了，視聖事彷彿一部產生恩寵的機器，而恩寵則是這部機器的產物。在此思想背景下，聖事主義的弊端隨之而生。所謂聖事主義，即是主張人領聖事領得愈多愈好，聖事領得次數多，恩寵亦不斷地增多，於是成聖也就容易了。並由於當時教會內部的生活腐敗，有人竟以金錢來買賣恩寵。譬如說，誰的獻儀豐厚則所得的恩寵亦較豐富，如此，聖事的物化程度可謂到了顛峰。

今天由於恩寵神學的研究，對恩寵的性質具有更深邃的了解，知道恩寵基本上是天主與人的一種「盟約」關係，而不是一件一件的東西。恩寵原是天主聖三進入人類當中自我通傳，而與人建立起的一種愛情交往。所以，除非人對天主聖三的自我贈與自由地答覆，否則不能建立起天人合一的關係。

此外，由於對「象徵」和「標記」的分析，知道人與人的交往乃在象徵與標記中完成。例如握手乃一象徵友誼的標記，當握手的標記在兩個朋友當中出現時，他們的友誼便在此標記中完成並表達出來了。同樣的思想應用到聖事的標記上，由於人生活在物質世界裡，故需要許多可見的標記來表達精神的事物。天主與人的交往除非經過一些象徵和標記，否則亦不能完成。天主與人的位格關係，亦即我們所說的救恩，除非透過各種聖事的標記，否則不能完滿地發生。

是故，今日的聖事神學因提倡天主與人的位際關係，而避免了過去把聖事物化的弊端。

3. 聖事的領受人

特利騰大公會議強調聖事的事效性，認為聖事的禮儀行動本身產生效果，只要領受人沒有障礙，恩寵便可在人身上長驅直進。所謂的障礙即是指大罪，然則什麼人才是理想和標準的領受人呢？恐怕只有是嬰孩和白痴，因為這些人不會犯大罪，而另一種則是完全没有犯大罪的聖人。

過去的聖事神學對於領受人的看法，多少是從消極方面來看的，以為領受人為準備領受聖事所須做的工夫，就是努力排除身上的障礙，之後便可坐待恩寵的輸入。以今天的眼光來看，消極的排除障礙固然重要，但尚嫌不夠，因為領受人在禮儀中缺少了主動和積極的參與。

至於今日的聖事神學，由於在禮儀運動中提倡領受人應在信仰中積極、主動、自由地參與，所以領受人的自由答覆天主，便成為很重要的一點。又因為對標記和象徵的分析，了解到一個象徵或標記的圓滿達成，是在雙方的給予和接受中。譬如上面所舉的例子：握手，倘若一方不行動則握手的標記便不能完成；又或者有一方是不自由地行動，則在握手的標記中所表達出來的友誼亦不是圓滿的。所以，今日的聖事神學十分重視人在聖事中的自由行動—以信仰自由地答覆；也由此，今日的聖事神學避免了聖事魔術化的弊端。

4. 聖事與基督和教會之間的關係

過去的聖事神學忽略了聖事的基督性和教會性，如果說聖事與基督有密切的關係的話，則最大的關係恐怕就是他建立了這七件聖事。而過去對於基督建立七件聖事所給人的印象，彷彿他建立了聖事之後便升天去了，從此撇下，交由教會去管。

而教會與聖事的關係，則只在於保管基督交托給她的七件聖事，此後對舉行聖事的儀式和施行聖事者的意向……等問題，她便有權作決定，導致教會和聖事的關係多少是建立在法律的平面上的。

今日的聖事神學在研究聖事與基督和教會的關係上，有了長足的進步。當今日談及基督建立聖事時，某些神學家不但指出基督是聖事的創立者，而且還強調基督在不同聖事行動中的臨在，甚至於基督本身就是一件原始的聖事，一切聖事禮儀行動的意義，皆淵源於他。

爲此，每件聖事中基督的幅度從此更爲彰顯。至於聖事與教會的關係，今日已由保管者和法律性的外在外關係，轉而進入更深的內在關係，今天的聖事神學不但認爲教會是聖事的保管者，有權制定某些儀式和規則，而且還強調教會本身就是一件基本的聖事，而七件聖事就是她的七個不同的特殊行動。簡言之，聖事乃教會的特殊行動，在此行動中，教會的本質出現。

今日的聖事神學非常注意聖事與整個救恩系統的密切關係，把聖事中的每一個幅度都極力地指出，並盡力闡釋清楚，這樣，使得聖事中每一個禮儀行動都含有更深的意義。

5. 聖事的社會性及團體性

當過去談及聖事時，往往把重點放在個人身上，特別是關於信仰的問題，似乎領受聖事只是個人的事；雖然我們並沒有否認聖事的團體幅度，但總是個人主義較強；但今天則很注意聖事的社會性及團體性，每件聖事都是教會在行動中，是教會整體在此特殊的行動中，表達和實踐自己的信仰，每一個領受人和施行人都是參與並分享了此同一的信仰，而走近天主的圓滿救恩之中。

聖事字義的歷史及其神學發展

劉賽眉

聖事的概念是在教會的禮儀生活經驗中，逐漸清晰明朗化的。本章的內容，便是要把好幾個世紀以來，教會的生活經驗簡略地加以描繪；但不詳細贅述聖事在教會歷史中每一階段的發展情形，而旨在指出在教會恆長的生命路程中，幾個重要的路標。爲此，有好幾位影響聖事神學較深的教父都必須予以介紹。本章在討論過程中，所用的乃爲實證方法，即是以聖經、聖傳，以及教父的思想爲基點和出發點，然後一步一步地由十一、十二世紀，進而介紹到特利騰大公會議，以及今天的聖事神學。本章概略地分爲兩大部分：一、聖事的字義及應用；二、聖事的神學發展。

一、聖事的字義及應用

聖事神學包含兩個傳統：一是東方教會的傳統，另一則爲西方教會的傳統，這兩個傳統經聖盎博羅削及聖奧斯定兩大聖師而合而爲一。

（一）聖事的希臘字義及用法

教會從一開始即有禮儀生活，其中最重要的兩個禮儀行動即是聖洗及聖體，當時有人把 *Mysterion* 這個字用在聖洗上。

現在我們問：Mysterion 這個字的來源、意義是什麼？又如何用於聖洗上？這個字可能是來自一個希臘字 Muein，有關閉之意，在希臘文化中，它首先被應用於敬神的禮儀上，後則用在真理上。

1. 希臘文化中的應用

在聖保祿的時代，Mysterion 這個希臘字已十分普遍地被應用，它包含各種不同的意義：首先它是指一些隱藏和封閉的秘密；其次，它指一端隱密的道理（secret doctrine）；同時它亦指象徵（symbol）而言。

公元前七世紀之初，在希臘地方流行的宗教，即所謂的「奧蹟宗教」，這宗教乃建基於神話之上，信奉一位繁殖的神，這位神曾經經過死亡和復活，而使大地萬物欣欣向榮地生長。大地生死的現象和四季的循環，即為此神道不斷地重演。為能參與此神道，求得大地和牲畜繁殖的恩惠，此宗教有一種神秘的禮儀，參與這禮儀的人就是分享神的死亡和復活，把神的生死過程在自己身上重演一次，而這些禮儀只有參與的人才知道，是很秘密的，而奧蹟宗教稱此禮儀為 Mysterion。不過，他們普通是用複數 Mysteria，很少用單數 Mysterion。

Mysterion 這個字後來在柏拉圖時代，用來指一些人的理智所不能了解的超越事物，於是，Mysterion 這個字漸漸進到了認識的層次中。

2. 古經中的應用

根據聖經的希臘文譯本《七十賢士本》的用法，Mysterion 可以有三種意義：

- (1) 非宗教性的用法：Mysterion 乃指君王或領袖所做的秘密決定和計劃，這些決定和計劃只讓他的親信知道¹。
- (2) 這個字亦指外教人的禮儀²；
- (3) 最後，這個字也用在天主啓示的真理上，用來指天主曉諭給人日後將發生的事情上³。

3. 新經中的應用

在對觀福音中，Mysterion 這個字首先用在「天國」上，以天國爲一奧秘⁴；天國這個奧秘只啓示給宗徒們，表示耶穌基督來到世上所宣講、所建立的天國的性質，包含著某種隱藏的因素。

在聖保祿的書信中，Mysterion 這個字用得最多，但它並未用來指禮儀性的行動。在弗五 31~32 中，保祿稱婚姻爲偉大的奧秘 (Mysterion)，但此 Mysterion 並非指禮儀性的行動而言，只說男女的結合是一個奧秘，多少仍在認識的層次上。當保祿用 Mysterion 這個字時，大部分是指天主的救恩計劃而言，由此可見，到此爲止，Mysterion 這個字尚未直接與我們今天七件聖事的特殊禮儀行動有關。

4. 東方教父著作中的用法

在東方教會的初期，爲了護教的理由，更爲了與外教人分開，保護教會中禮儀的神聖性，Mysterion 這個字從不用在教會

¹ 參閱：多十二 7；友二 3。

² 見：智十四 15。

³ 參見：達二 28~29。

⁴ 參閱：瑪十三 11；谷四 11；路八 10。

的禮儀行動上。一般而言，當護教的教父們在用這個字時，多少是帶有譏笑希臘宗教的意味。可是，後來漸漸進步，把這個字用在啓示的真理上，表明此真理乃超越人的理智。最後，這個字更用在耶穌的奧蹟行為上，意指：耶穌的行為是可見的，但其行為所含之意義則是超越的。

到了亞歷山大學派奧利振的時代，由於這學派的思想較為開放，他們把 *Mysterion* 這個字直接用在教會的禮儀上，從此，*Mysterion* 這個字除了耶穌的比喻之外，還用在聖洗及聖體兩個禮儀行動上。其實，當時把 *Mysterion* 用在禮儀行動上是很順理成章的事，因為 *Mysterion* 早已用來指天主啓示的真理，而天主常是藉言語和行動來與人交往的，而且天主的言語又常以行動來作為啓示的媒介，所以把此字由認識的層次用到天主的行動上是最自然不過的事。古經中《達尼爾先知書》已用了此字來稱天主的行動；既然聖洗與聖體是紀念天主的行動進入人類中的禮儀，則把此字用在紀念耶穌基督的行動的禮儀上，亦是很可能的，而且可以有足夠的聖經基礎。故此，最初 *Mysterion* 這個字便被應用在聖體及聖洗兩個禮儀行動上了。

東方教會在用此字時是有一結構的，亦即：這些禮儀的行動具有外在可見的標記，是一個象徵，而此標記和象徵內，則隱含著一意義——給人救恩。

（二）聖事的拉丁字義及用法

拉丁譯文把保祿所用的奧秘 (*Mysterion*) 一詞譯成拉丁化的 *Mysterium*⁵ 和 *Sacramentum*⁶。從此，在教父們的著作中常以

⁵ 見：羅十一 25；哥一 26。

Sacramentum 為 *Mysterium* 的同義字來運用。*Sacramentum* 原本來自 *Sacrare* 一字，含有祝聖之意。當祝聖一樣東西時，則稱為 *Sacramentum*。*Sacramentum* 這個字是羅馬文化中的用字，後來才應用於七件聖事的禮儀行動上。

1. 羅馬文化中的應用

在古典的拉丁文化中，*Sacramentum* 這個字可以有兩種意義和用法：

- (1) 軍人的宣誓：當羅馬的士兵在神前，或在君王面前宣誓效忠國家之時，此宣誓便稱為 *Sacramentum*。由此類推，後來一切的宣誓皆稱為 *Sacramentum*，特別是在婚姻中男女雙方在神前的宣誓。
- (2) 法庭的訴訟：當兩方在法庭中爭訟時，雙方均須拿錢出來，放在神廟裡，若一方被認為是撒謊而訴訟失敗，則他的金錢應奉獻給神，而此金錢便稱為 *Sacramentum*。由此，一切法庭之訴訟皆稱為 *Sacramentum*。

簡言之，*Sacramentum* 一字按其語根及用法，可以有：宣誓、祝聖、奉獻之意。

2. 西方教父著作中的用法

在此，我們特別指出一位善於用字的拉丁教父弟鐸良。在神學上，許多拉丁名詞是來自他的⁷，當他用此字時，亦含有宣

⁶ 見：弗一 9；三 3,9。

⁷ 有人數過他的著作中 *Sacramentum* 這個字一共用了 143 次之多。

誓、象徵、奉獻等意義。而最重要的一點是，他把此字用在聖洗中。

聖保祿曾把教友比喻為一士兵，把基督徒的生活比作行軍。弟鐸良把 *Sacramentum* 一字用在聖洗上，表示領洗後的基督徒如同士兵一樣矢志跟隨基督。如此，到了迦太基學派，此字便用在教會的禮儀上。西方教會在用此字時，雖然保持了 *Sacramentum* 的各種意義，但其重點則放在「祝聖」上，表示他們所注重的是聖事行動的有效性。

（三）結論

從東方及西方教會在用字的演變過程中，我們知道東方教會著重的是 *Mysterion* 的象徵性；而西方教會則著重 *Sacramentum* 的有效性。東方教會的亞歷山大學派以奧利振為主要人物，把 *Mysterium* 一字用在禮儀的行動上；而西方教會以迦太基學派弟鐸良為主，把 *Sacramentum* 一字用於聖洗上。

其實，在早期教會中，*Mystery-Sacrament* 的意義及用法很廣。*Sacramentum* 一字到了龍巴（Peter Lombard）時，差不多完全限制在教會的七個特殊禮儀行動上（七件聖事），龍巴在用此字時，是指這七個具有事效性的禮儀行動，本身賦予恩寵。然而，在早期的用法中，*Mysterium-Sacramentum* 不但指彌撒、七件聖事、各種不同的禮儀行動，而且亦指基督宗教的教義、教會的規誡，甚至指整個基督宗教而言。它又特別用來稱天主的救恩計劃和基督生命中的重要事件（如：受難、死亡、復活、和降孕等）。如此，*Mystery-Sacrament* 乃指一端真理或一些行動，其中隱含了救恩的意義和內容。

二、神學發展

談到聖事的神學發展時，我們願意以聖奧斯定的時代開始。從上面聖事字義和用法的分析中，我們大概已經略知聖事的概念及其意義是如何發展的。現在，在奧斯定身上，東方教父和西方教父的思想都得到了一個綜合。在奧斯定的著作中，他兩個字（*Mysterium*、*Sacramentum*）都用，但所強調的重點卻不一樣。現在我們且把聖事神學發展的歷史分爲幾個階段討論：（一）奧斯定時代；（二）奧斯定之後直到十三世紀；（三）基督教與特利騰大公會議；（四）今日的聖事神學。

（一）奧斯定時代

在聖奧斯定之前，聖盎博羅削已經爲他鋪了路，聖盎博羅削把東西方教會的傳統綜合起來。當他用 *Mysterium* 或 *Sacramentum* 這字時，常可見到兩種含義同時出現，即「象徵性」與「事效性」合在一起。到了聖奧斯定時，我們可以看到在他的著作中，*Mysterium* 與 *Sacramentum* 兩字的交替應用，但一般來說，*Sacramentum* 一字用得較多。

現在我們且稍稍討論關於奧斯定在用此二字時的思想背景。當奧斯定用 *Mysterium* 一字時，他所注意的是某物的超越性，亦即在某物內含有一超越和隱密的意義，非經天主的啓示人無法獲知；而當他用 *Sacramentum* 一字時，他所注意的是某物的外在標誌及象徵。奧斯定把二者合一，初步形成了聖事神學中最重要的一點，即：某事物具有外在的標記和象徵，而此標記和象徵常指向此事物所含的超越和隱密的一面。

再者，當奧斯定把這兩個字混合來用時，在我們的分析下，其所含之意義有三：1. 象徵；2. 禮儀；3. 奧蹟。

1. 象徵的意義，其來源是因為奧斯定受到了希臘哲學家柏拉圖（Plato）思想的影響。在柏拉圖的哲學中，主張有兩個世界：一為物質世界（或現象世界），另一則為觀念世界（或理性世界），前者是後者的影子，現象世界中的一切皆是理性世界的象徵。奧斯定既受到此思想的影響，遂把現世生活中所能看見的一切，皆給它一超越的意義。同樣，對於教會的禮儀行動，他皆視之為象徵，認為在這些禮儀行動下，常告訴人一些超越的意義一救恩。
2. 其次，他認為一切聖事都是禮儀性的行爲。他把凡含有象徵性的事物都稱為「聖事」，因此，他在古經中找出了二百個可以稱為聖事的行爲，而在新約中找出更多，大約有一千二百個聖事性的行爲。
3. 另外，他也視聖事為一奧蹟，認為在這些象徵性的禮儀行爲中，包含了一些超越人的理智和超自然的事物。

從以上的分析可得知，聖奧斯定非常注意聖事的象徵性，也許他自己本人並未忽略聖事行動本身即賦予恩寵這一點，但奧斯定的理論被後人誤用而否定了聖事的事效性。譬如基督教認為聖事純粹是一個標記，這個標記除了刺激人的信仰和表達信仰以外，它本身並不賦予什麼恩寵。

（二）奧斯定之後直到十三世紀

奧斯定之後，約在第七世紀時，西班牙主教 Isidorus，他是西方教父中最後的一位，他雖然並非聲名顯赫，但對聖事神學卻有一些影響，他主張：所謂聖事，就是在有形的事物下，隱

藏了一些無形的東西。由於他的說法的影響，從此，在聖事神學中開始注意聖事賦給人什麼？而逐漸把聖奧斯定所強調的象徵性忘記，這種傾向一直延伸至十一世紀。

到了十一世紀至十三世紀那段時期，可稱之為聖事神學的高峰時期。名為 Berengarius 的神學家，他論及聖體聖事時，講了一些不太正確的道理，他否認耶穌在聖體中臨在，並提出了各種不同的理由來證明，其中主要的理由之一是引用奧斯定的聖事的象徵性思想；他認為象徵與所象徵的事物之間有一段距離，聖事既是象徵，則它並不包含什麼內容，而只是一個標記，因此耶穌不在象徵（聖體）中。

第十一至十三世紀中，再度提出奧斯定的象徵性，使得聖事神學在此時期的研究下，得到了四點結論：（1）教會內有七件聖事；（2）聖事是象徵性的行動；（3）聖事的行動本身有效，能賦予天主的救恩；（4）當時對婚姻聖事有某種困難，在神學上不斷問：婚姻聖事如何賦予救恩⁸？

十一至十三世紀這段期間，可謂給今日的聖事神學奠下了基礎，許多模糊的概念都在此時期開始逐步明確。

聖事神學到了多瑪斯身上又跨進了一步，多瑪斯的時代，雖然並無現代所謂的社會學，但他那時已有大學和工會等組織。當時，每一個社團常有一標記，例如徽章等，以證明某人乃屬某一社團。在當時的社會背景中，多瑪斯不能不問：教會的標記是什麼？他所找到的答案是：聖事。在聖事這記號中，教會出現了！尤其是聖體聖事，在此記號中，天主子民集合為一，整個教會在共融中出現。

⁸ 婚姻聖事在教父時代常被懷疑是否是聖事的一個禮儀。

(三) 基督新教與特利騰大公會議

直到十六世紀，特利騰大公會議對聖事神學具有很大的影響。這次大公會議無疑是針對基督教的學說而召開的，而主要的問題是「成義」；然而這個會議所論及的問題之多，非以前某一次大公會議能與之媲美，會議中除了原罪問題以外，聖事亦在討論範圍之內。為何基督教會在聖事神學上發生異說？究其原因有以下幾點：

1. 教會中對禮儀的無知：在宗教改革那段時期，由於教會中普遍對禮儀生活的無知，往往把許多禮儀的行動按照想像來解釋，忽略了對聖經的啓示和教父的解釋作深入探討。譬如：在彌撒中神父的洗手的行動，便有人解釋為是因為比拉多洗手之故，這種純粹從想像中所產生的解釋，缺乏正確的基礎。
2. 迷信：信友對於禮儀多少帶有迷信，以為禮儀舉行得愈多愈好，無論如何，多舉行則多生效果。當時又相信，只要人做一些外表的善舉，則天主的恩寵便自然會落在人身上。
3. 神學上的腐敗：當時在神學上也有了某些腐敗的理論盛行著；特別是在恩寵論上，唯名論的思想毒素侵蝕得頗深，以致於在聖事生活中輕忽了人的準備和自由答覆的一面。

由於以上的種種背景，基督教的信徒遂發動宗教及禮儀生活的改革，他們的原意本是再復興精神生活，他們跟隨路德亦是為尋求真理，但可惜由於種種因素的影響，而走上另一個極端，並造成不可挽回的分裂。

在此，我們簡略地介紹基督教對聖事的看法和不同的解釋，首先我們介紹幾位具有影響力的領袖人物的解釋，繼而指出每一分裂教派對聖事的觀點。

根據馬丁路德的看法，他認為聖事是一象徵及記號，它亦是一種言語，這種言語能夠喚起人的信仰。對於這個象徵與救恩之間的關係，它並未完全加以否認，但他解釋說象徵與救恩之間的關係是偶然的、是機會性的，而不是必然的。象徵的本身不賦給恩寵，只是當這個記號或象徵刺激起人的信仰時，天主就把恩寵賜給人，所以，恩寵的賦予是在人的信仰被刺激起的這個機會中，而象徵與救恩之間並無內在必然的關係。

慈運理（Zwingli）則認為聖事的確是一象徵和標記，當個人在領聖事時，個人的信仰便在此標記中表達出來。慈運理否定了路德所說的象徵與救恩之間的偶然關係，即否定了救恩在機會性的情況下賦給人的說法，他主張聖事純粹是一表達信仰的標記。

加爾文認為聖事可從兩方來看：一方面是天主在聖事中喚起人的信仰；另一方面則是：聖事乃人對天主表達信仰的記號。他亦否定了路德對象徵與救恩之間的偶然性關係的說法；主張聖事僅乃信仰的標記。

至於今日的基督教對聖事的看法，大概可分為四個派別：

1. 聖公會教派：他們對教會內的聖事禮儀幾乎與天主教相同，而且對於禮儀的看重比天主教有過之而無不及。
2. 更正派：他們對聖事的觀點仍以加爾文的思想為根據，在他們的教會裡也有聖事的禮儀生活，但它只是一種紀念的方式，和表達信仰的記號。
3. 精神派：他們這一派以為人需要的是精神界的事物，教

會中的禮儀純然是一種紀念的行爲。

4. 自由派：這一派是理性主義者，輕視教會中的一切禮儀，以爲教會的禮儀乃來自希臘宗教而非來自基督。

上面我們對基督教的思想簡略地介紹之後，現又言歸正傳，談一談十六世紀的特利騰大公會議的聖事神學。大概在1547年左右，爲駁斥基督教的思想，特別是針對路德的錯誤，特利騰大公會議請當時的神學家把基督教在聖事方面的說法列舉出來。當時神學家們提出了基督教在聖事神學上的十四條錯誤，其中包含了正反兩面的說法，而其重點則是：否認了教會的聖事行動本身賦予恩寵，而只承認聖事的禮儀行動加強人的信仰。於是，特利騰大公會議根據所提的錯誤予以判決，一共十三條，中心思想集中在肯定聖事的事效性。對於信仰和象徵兩個因素很少提及，亦由此，後來在聖事神學上產生了聖事物化的不良後果。

（四）今日的聖事神學

從上述「比較過去與今日的聖事神學」中，我們多少已可窺見今日聖事神學的大概輪廓。在此，我們且稍微解釋聖事神學上，兩句今日流行的術語，即：基督是原始聖事、教會是基本聖事。

在未解釋這兩句話之前，我們首先看一看今日的聖事神學在整個神學系統中的地位，它與天主的啓示關係如何？與基督學和教會學的關係又如何？

我們的信仰乃奠基於天主的啓示上，今日在聖事神學上，發現了天主的啓示亦含有聖事性的結構，而在聖事神學中所應

用的「位際關係」的思想範疇，在天主的啓示中亦早有基礎。至於基督是原始聖事的思想，原來就含有很深的基督學的幅度，它紮根在基督兩性一位的結構上；教會是世界的聖事或教會是基本聖事，都是教會學所觸及的一個課題；最後，我們也來談一談聖事是禮儀的行動。因此，在本部分中我們可分四點來討論：1.天主的啓示與聖事神學；2.基督是原始聖事；3.教會是基本聖事；4.禮儀性的聖事。

1. 天主的啓示與聖事神學

今天的神學大量地應用了「位際關係」的思想範疇，這種關係在聖事神學上，則用了天人「相遇」（encounter）的言語來表達。究竟這種關係在聖經中有没有啓示的基礎？其實，這種關係從古經直到新經都表示得相當清楚，從天主召叫亞巴郎開始，直到祂在西乃山上與其子民所結的盟約，在在皆表現著一個生活的天主與人類之間的交往。

這一親密關係表達得最清楚的，莫過於在「盟約」一事上。天主親自啓示說：「我是你的天主，你是我的子民」，一種生活的「你—我」關係（I-Thou Relationship）非常顯明，且強烈地躍現於整部救恩史上。在新約時代，這種關係更不必說了，降生的耶穌基督與人類所建立起的位際關係，更是何等地密切，而且這種相遇要比「舊約」時代來得更真實更圓滿。

在啓示論上，我們稱耶穌基督是父的啓示者，是天主進入人類歷史中自我贈與的媒介，既然天主的啓示是進入歷史中，故不能不產生了時空性。所以耶穌基督是在時空中的一個「救恩事件」，在他身上，天主與人相遇了。

至論七件聖事，一位加拿大的道明會士說：「每一件聖事

都是一個救恩事件，這些事件皆藉著信仰的標記而發生」。我們更好說，聖事是一個象徵，在象徵中，天主與人相遇的事件在時空中發生了。

天主進入人類歷史中自我啓示，常包含了言語和行動兩大因素，言語是行動的註解，而行動則成為言語的內容，這基本上是一種聖事性的結構。聖事這個救恩事件的完成，亦常是在言語和行動的結合中。因此，聖事神學中天人相遇的思想，在啓示中找到了它的基礎，而反過來，當天主的啓示進入人類歷史時，亦含有聖事性的結構。

2. 基督是原始聖事

若要了解基督是原始聖事，必須先了解天主自我贈與的性質。天主進到人類歷史中自我啓示和自我通傳給人，乃是藉著許多有形的標記和事件，在這些事件與標記中，天主干預人類的生命，並要求人在信仰中答覆祂的召請，於是，天人合一的關係就在這些有形的標記或事件中完成。天主的愛催迫著他選擇一個最神聖的標記和最偉大的事件，作為天人合一的中介，那就是降生成人的天主子。

這個標記是唯一的不能錯的有效標記，因為與他的人性相遇，就是不能錯地與天主相遇（參閱若十四 23）。從啓示論上來看，耶穌基督是天父唯一的啓示（The Revelation），他是一切啓示的中心和根源，天主與人交往的中心點就是耶穌基督，在耶穌基督身上，天主對人類的救恩已進到了末世時期。所謂末世時期，意指救恩已決定性地、圓滿地、不能挽回地賜給了

人類。在耶穌基督這個標記上，我們不但看見了父⁹，而且還圓滿地達到了天主與人的位際性交往。所以，基督是「聖事」，而且是最原始的聖事，因為一切聖事的意義皆淵源於他。

3. 教會是基本聖事

自從基督教興起之後，在天主教的教會學上，教會與基督之間的密切關係一直被忽略，最近這種關係又逐漸復甦，神學家用來表達基督與教會之間密切關係的概念，就是「聖事」。

這個概念並非是教會學由聖事神學中借用過來的，而是來自聖奧斯定有名的一句話「Non est enim aliud Dei Mysterium, nisi Christus」（除了基督以外沒有其他聖事）。既然基督是天主在人類歷史中的自我表達（象徵和標記），則作為基督奧體的教會，便是耶穌基督在世界中的表達（救恩性標記）。簡言之，教會就是基督的聖事。

教會是一件聖事的說法，在神學上並不是一種新的思想，只不過最近在教會學上它特別受到注意，而成為主要的課題之一，尤其是在德國神學家拉內（Karl Rahner）神父的教會學中，這個課題甚為引人注目。在梵二的《教會憲章》中，這個思想亦得到了有力的支持，比國神學家 E. Schillebeekx 更深入地探討了這個課題，並以「聖事」的概念來描寫教會與基督之間的內在關係。

當我們說教會是聖事時，並未損害到七件聖事的道理，在教會中的聖事仍然是七件。我們說教會是聖事，只是一種廣義的說法，而且嚴格來說，每一件聖事都是教會的行動。當我們

⁹ 耶穌說：「誰看見我就是看見了父」。

在此討論教會是聖事時，我們主要是探討這一切禮儀性的共同基礎——即教會本身。

教會是聖事的道理，無疑是來自基督乃原始聖事的思想，而這端道理亦是建基在教會乃降孕的耶穌基督在世的延長的信仰上。教會是基督在時空中的延續，因此她有形的結構則成了一象徵，把來自天主的恩寵生命，具體地表達在歷史中。

教會是在人類歷史中存在、發展和行動，在她這個標記身上，基督繼續在人類歷史中出現、行動和存在。再者，當我們說教會是世界的聖事時，意謂著教會這個救恩的標記不僅為她的人民而存在，而且亦是為了一切善意的人而存在，因此天主的子民有責任以他的信仰生活，並以盡忠於教會內職守的行動，把教會的性質及基督顯示給世界，好使教會成為真正顯示基督於世界的救恩性標記。

4. 禮儀性的聖事

所謂七件聖事，即是教會的七個特殊的禮儀行動，天主的救恩在這七個禮儀行動中，是不能錯的出現。若簡單地給七件聖事一個描繪，則最合適的說法莫過於：聖事是教會在特殊時辰中的行動。

當教會在聖事性行動中時，教會的本質就出現，因為她原是一個救恩性的制度，所以當她在救恩性的行動中出現時，她更是教會，更是一個救恩性團體的表現。在禮儀性的聖事行動中，基督與教會一同朝拜父，正因為教會偕同基督一起祈禱，所以每一件聖事都成為了對天主父的不能錯的有效祈禱。

禮儀性的聖事標記，是今日人們與光榮中的基督相遇的媒介，當一切圓滿之時，亦即當人們在榮福中與光榮的基督完全

結合時，這些標記便無再存在的必要了，因為聖事的效果已經達到圓滿，基督將公開地臨現（現在在聖事中我們多少是在一種隱含的方式下與光榮的基督相遇），到那一天，基督將完滿地在義人心中建立起他的王國，他將永遠統治而成爲義人的光榮之王！現在，七件聖事是使人預先分享將來的光榮的禮儀行動。

聖事神學的新趨勢

李國仁

導 言

神學的對象既是永存不變的天主聖言，自然是萬古常新的。不過神學亦非化石，因此，神學家面對每個不同時代的人，要用適當的方法，將此永恆的真理介紹給人。故此神學史是充滿新趨勢、新學說的。此點並不足以使人對神學產生懷疑，反而令人驚歎神學家活力的充沛。聖事神學並不例外，翻開聖事神學史，我們會發覺四個明顯的階段¹：

1. **教父時代**：在這時期內，雖無系統的理论，但解釋上著重聖事的象徵性與象徵意義，將聖事所帶來的超性事實放在眼前，因此可稱為**象徵主義**。
2. **中古時代**：中古時代經院哲學盛行，連神學也應用哲學上的思想範疇，如「動力因」、「目的因」，以及「型」與「質」等觀念來解釋，因此稱為**型質主義**。型質主義的聖事論雖然清楚而有系統，但卻將恩寵物質化，聖事機械化，將聖事的形成和有效性規範於法律條文上。

¹ E. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (N.Y.: Sheed & Ward, 1963), Ch. I & II.

3. **特利騰大公會議前後**：由於神學解釋趨向物質化、機械化，因而引起更正宗的反感。可惜更正宗在力倡聖事生活精神化時，又陷於另一極端，連聖事的事效性也否定了，聖事只成了教會一套暗語。特利騰會議為針對更正宗的論點，強調聖事的類目和功效。神學家全力集中討論，以肯定聖事為救恩絕不可少。
4. **梵二前後**：聖事論有所改變。聖事的象徵意義重新被發掘，並積極提倡信仰生活，使聖事論的位際關係更明朗化，聖事是天主與人相遇的時機。

由於此四階段的聖事神學都發源於歐洲大陸，故亦統稱為歐陸聖事論的四大階段。

梵二後，在南美洲產生一套新神學。此套神學之重點，在於鼓吹基督徒參與世界之改造，與救主基督一起將世界由罪惡中解放出來，故又名**解放神學**。本文旨在介紹此新趨勢之聖事論。可是解放神學既是新興的神學，自然還沒有定型，很難找到具有代表性的著述，本文以解放神學家 Luis Juan Segundo S. J. 的著述為主²。故此嚴格說來，只能稱為解放神學家 Segundo 的聖事論。但他既被譽為解放神學家的先鋒，解放神學是他們一班人努力耕耘的結果，由他的著作去分析解放神學的思想，雖不中，亦不遠矣。

² 參閱 L. J. Segundo 的三本代表作：*Sacraments Today*；*The Community Called Church*；*Grace and Human Condition*（均由 Maryknoll N.Y.：Orbis Books 於 1974 年出版）。

一、新趨勢的思想背景

(一) 歷史狀況

1960 年代，整個南美洲處於一種受壓迫的狀態下，不論文化、經濟、資源、政治及社會，都受國外勢力的侵略。又在國內，由於階級的對立、貧富的懸殊，無產階級受盡剝削。於是南美洲有識之士開始發覺「發展主義」的錯誤，即醉心於發展，將先進國家的科技、知識，輸入本國；工業化、實業化，亦無從擺脫侵略壓迫的厄運，故此不能不尋求新途徑。加以馬克思學說影響很大，對歷史之看法是直線的。在辯證法的觀點下，只有一個歷史，就是救恩史。社會與經濟要求實行社會主義，抵銷因階級對立而引起的惡果。解放神學遂應運而生。

(二) 教會內改革分子的影響

自梵二以來，教會內改革的力量日益膨脹，在南美洲，這股力量影響神學很大。

1962~1965 年，全球主教與專家，在梵蒂岡舉行大公會議。通過教會之《牧職憲章》，此憲章成了解放神學的基礎。

1968 年，拉丁美洲主教團在 Medellin 舉行會議。主教團將梵二之指示具體化；將教宗保祿訪問哥倫比亞所帶來的混淆澄清；譴責社會的不公義、新殖地主義、帝國主義與經濟侵略；鼓吹教友參加基督由罪惡中解放世界的行列。雖然會議仍反應出很濃厚的「發展主義」，但對剛萌芽的解放神學而言，得到了官方的承認，使它從此得以長足發展。

各國主教團之努力亦不可忽視。巴西在主教團的領導下，投入解放的行列，成了其他各國的楷模。在某些國家中，領導

的責任，卻落在神父身上。事實上，許多神父及教友參加政治改革，消除社會上之不公義；大專學生政治意識的提高；人民行動之組成，對新趨勢之影響很大³。

二、新趨勢的具體不同

新的聖事論與歐陸的聖事論有許多不同之處，現在只摘取下列較為突出的幾點：

(一) 聖事觀的焦點

梵二後，歐陸神學家再強調聖事的象徵性，聖事行動表徵基督巴斯卦奧蹟；透過這些記號，基督死而復活的效果——天主的愛——進入世界，天主與人相遇，故此焦點集中於天人位際關係上。

但 *Segundo* 則認為此種論調尚未能令聖事完全擺脫魔術的色彩。

禮節與記號應當分開。聖事是記號，禮節只是聖事所依附的語言、動作，可以更改。聖事將人的注意力集中於現實社會，人與人之間的關係上。在現實社會中，指出罪惡的存在；將基督的理想放在人的眼前。此理想無他，即「愛」的理想，「愛的生活」。使人看出理想與現實的距離，從而標出責任，刷新意識，啟發明悟，助人反省，採取行動。例如聖體聖事即指出人相愛的理想和可能性。

這種記號與歐陸神學的記號不同，歐陸著重表徵，以有形

³ 參 E. Dussel, *History and the Theology of Liberation* (Orbis Books, 1976), Ch. 3.

之物喻無形之事，南美洲之記號更有「**指標**」作用（ideal），標出理想與遠景。

聖事既然指出理想，是否可以連「**記號**」也放棄呢？解放神學並非反制度主義，制度雖不理想，但卻不可少。禮節不能沒有，記號也不可少，此出於人性。愛的「**表示**」並非愛情本身，但愛情少了「**表示**」則會枯竭，不能滋長。沒有記號，責任感、意識，自然亦會枯萎。

聖事既有指標作用，為何數目有定呢？Segundo 認為，記號雖多，而且每個時代不同，每個團體更當有創新性，使每個時代不同背景的人都能領略聖事所標榜的意義，但卻有一定的模式，而且核心歸一，故此才有定數⁴。

（二）聖事與教會

在此，讓我們先看看 Segundo 的教會觀，藉此澄清聖事在教會中的地位。

梵二後，神學家漸漸明白救恩與教會，至少與有形的教會，並非分不開的。**教會外亦有救恩**。故此產生許多**隱名的基督徒**，他們由「**願洗**」或只有天主才知曉的方法進入得救之門。不過，一般人仍認為通過有形的教會，藉著聖事才是「**正門**」，其他則是「**後門**」。

聖事已不再被強調為運輸恩寵的隧道；基督、教會本身亦是聖事，表徵天主、基督的臨在。七件聖事乃聖事內之聖事，與基督相遇的途徑。

Segundo 認為，**救恩絕非教會的專利**。天主救贖計劃是全

⁴ L. J. Segundo, *Sacraments Today*, Ch. 3 & Ch. 4, Section III.

面性的，包括一切人。教會只是其中「一小撮」。由於基督的降生，他們知曉此計劃的奧秘，深明人類歷史演進過程的終向與天人關係的內蘊。故此，**教會與普通人之分別，不在於救恩之「有與無」，而在於「知與不知」天主計劃的奧秘⁵。**

原來天主即是愛，將自己交付給世人，使人分享祂的愛—自我犧牲—的生命。這種生命祂賜予一切人，但只有一小撮人明瞭，故此大部分人下意識地度此生命。只有一小撮人有意識地度此生命。知曉的人通過教會、聖事達到救恩，不知曉的人只要他們發揮此種生命，亦會得到救恩，兩條途徑雖有不同，卻沒有優劣之分。

教會由於知曉，一如人體內的意識部分，使它有了使命—服務的使命。藉著聖事記號，將此種啓示、奧秘，宣發出來，使其他不知曉的人，也能認出路線，發揮生命。因此 Segundo 認為，聖事是富有交談性、指引性的。

(三) 聖事的效果

歐陸神學注重聖事所象徵的天人關係，聖事所給予的恩寵，即是此種關係加深的原動力。

Segundo 卻認為恩寵即天主白白賞與人，使人分享祂精神的生命，故此是種境界，不容加減。**聖事的作用並非增加恩寵、肯定救恩，因為人人皆有救恩。**聖事與教會的使命配合，在不同的層面上表現恩寵的臨在。

一方面透過聖事，基層基督徒團體得以建立。藉著這些記號，人公開承認加入教會團體。並藉著這些記號，逐漸肩負在

⁵ L. J. Segundo, *The Community Called Church*, Ch. 1.

此信仰團體內的使命，在生活上表達出基督的訊息。領洗使望教者成爲成員；堅振賦予聖神、並與之俱來的使命；聖體表示共融；悔罪爲了重修舊好。記號雖多，內容卻是單一：基督巴斯卦事件進入人的生命。故此，聖事的作用是使人逐漸滲入基督死而復活的奧蹟。

因此，**基督徒團體的成立，並非爲舉行聖事**。人通過聖事進入基督徒團體，共同發揮聖神在每位基督徒身上所賦予的恩賜，爲世界服務，正如保祿宗徒在格前十二 8~11 所描繪的。

另一方面，人生活在現實環境中，每人所遇到的困難當然不同，每個時代所發生的問題亦不一。但綜合起來，只是一個：「生存」受到威脅。各種惡勢力企圖將人存在的價值貶抑，使人不再成爲自主的「人」，而成爲受擺佈之「事」與「物」。基督的死而復活，即是所有這些問題的答案。通過聖事，在這種人所不能避免的掙扎過程中，教會提出指示與鼓勵。

小孩入世之初，即受到社會的拒絕；青少年在成長階段中，受到各種壓力，不能好好地發展自我，進入社會，與人建立人際關係。在今日，共融的理想還合適嗎？與人關係破裂後，和好如初，有希望嗎？男女婚嫁，性的滿足是唯一的價值嗎？將自己整個貢獻出來，爲社會服務，甚至放棄家庭溫暖，值得嗎？被病痛所煎熬，生存仍有意義嗎？此七個問題與人生重要過程相呼應，成爲人生的七大問題。教會對此七大問題，通過聖事，肯定人生的意義、愛的訊息⁶。

⁶ L. J. Segundo, *Sacraments Today*, Ch. 3.

(四) 聖事與領受者

聖事既象徵天主愛的召喚，領受者只有進入愛的氛圍，作出回應，然後才能收到聖事所賦予的效果，象徵才得完滿。

但 Segundo 認為，**聖事還要求領受者投身參與人類在歷史進程中的解放運動**。這個運動是由基督開始的。祂降生為消滅罪行，將人從罪惡的桎梏中解放出來。領受聖事的人，要追隨基督，撲滅罪惡，才是有效地領受聖事。唯有將自私否定，為他人犧牲、服務，才能發展天主的生命，才達到領受聖事的終向。

在南美洲目下的社會、政治、文化背景下，只有投身參加各種改革運動，將被各種罪惡所束縛的弟兄解救出來，才是真正地將愛散播，服務弟兄。

良好的禮儀，首先要求一個基層團體的建立，在此團體聚會中，將現實罪惡的情形和盤托出，使參禮者勇於接受挑戰，在天主的啓示下，作出回應，採取行動⁷。

基督許諾天國要來臨，這個預許的天國，是正義與仁愛的王國，但它不會像雨般由天降下，正好相反，它要我們努力，促成它的實現，在現在建立起正義與仁愛的社會。天國就是這個理想社會的延續。

三、批判

在上述藉由比較的方式，將新趨勢的幾個重點略為介紹之後，筆者嘗試作個人的批判。首先，我發覺新的聖事論有三項優點：

⁷ 同上，p. 104 & Ch. 2 Clarification I.

（一）扎實的靈修生活

衆所週知，歐陸神修觀歷史十分長遠。由於早期受了柏拉圖的影響，把靈肉對立，因而默觀注重個人，個人的祈禱，與主契合，務求超脫，擺脫世事的牽掛。

解放神學則認為默觀與信仰不可分離。信仰使人認清生命的意義，在歷史過程中認出主的臨在。默觀即與歷史中的主相遇之經驗。福音指出，與基督相遇為一切與主相遇之始。此種相遇必然導致在弟兄—特別是受壓迫者—身上的基督相遇。此兩種相遇，先後固然不同，卻不可分離。誠如愛主、愛人的誠命一般。在祈禱中與基督相遇，必然驅使人投入社會、政治的改革，為弟兄身上的基督服務，解放他們，這樣才能達到與歷史中的主相遇，達到默觀生活的高峰。故此解放神學的默觀跳出「自我」的小圈子，而進入「他」，留在人類歷史演變的過程中⁸。

（二）徹底的禮儀革新

梵二前後，歐陸神學家致力矯正過去的陋習，將聖事由魔術色彩中解放出來。可惜，仍然給人一種藕斷絲連的印象。南美洲新學說則將領受者的注意力，完全集中在現實的、在歷史演變過程中的社會。一斬過去只求超脫的麻木隔離作風（alienation）。它指出信仰要注重生活實踐，一語道破梵二禮儀革新的要義：禮儀生活是日常生活的始與末。

在日常生活中，實踐禮儀所指示的才是本，其他儀節上的

⁸ 參 Segundo Galileo, "Liberation as an Encounter with Politics and Contemplation", *Concilium*, vol 6, No.10, June 1974.

改變是末。只有本末有序，才有真正的禮儀革新。

（三）謙卑的教會服役

新的聖事論將教會與社會的關係標明。自從梵二承認非天主教徒亦能得到救恩後，對教會的觀念，頓時呈現出一片混亂，解放神學雖沒能將由此而泛起的全部混濁給澄清，但卻給了一點指示。

無可否認，教會是一個團體，是許多小型基層基督徒團體的總合。雖則如此，此總合不會包攬整個人類，它只是人類中的「一小撮」，絕不會成為大多數。故此，教會所有的只是「使命」和「任務」，而非昔日所說的「專利」和「特權」。教會沒有天主的恩寵，可以對一切現時代問題，頒發霎時答案；也不是一班不屬此世，卻站在來世門限上的天主寵兒。新學說設法粉碎「超性」與「本性」二元論的對立，指出教會是世界的良心，遇有問題，它應該與一切民族、國家一起去尋求合乎天主啓示的答案，并肩合作，建立一個公義和平的社會，使天國早日實現。

可是，新趨勢亦有未完善之處，尤其在東南亞，使許多人對新學說有所顧忌：

1. 新的聖事論往往令人感到**聖事生活與政治改革是二而一事**。在邏輯上，由信仰至行動（進入歷史演變進程中的社會），而再至投身於政治改革，是可分為三步的。信仰需要行動，不能與現實社會脫節，此點無人會懷疑。不過，即使站在個人的層面上來說，人的活動何止參與政治改革一環呢？站在整個社會層面來說亦如是。新神學將聖事生活局限於政治改革行動一環上，未免使信仰

生活顯得太狹窄了。況且，政治、甚或經濟改革，並非一般人所能肩負，只有一部分的知識分子才能勝任，假若聖事生活與政治改革關連太密切，無形中剝奪大部分信徒的聖事生活，一種特殊階級於是出現，此非一般社會主義的擁護者所樂道。

2. 聖事固然已擺脫魔術色彩，但若太注重激起社會意識或挑起各種不公義的事例以向教友挑戰，聖事豈非成了一種激素？聖事的施行人（神父）豈非成了一位醉心社會改革的領導人嗎？當然，解放神學家的用心絕非如此。他們只是設法強調聖事與現實生活的關連。可惜，不少人誤會了他們的用心，認為今日教會的使命，單單在於積極參與社會改革。事實上亦有人濫用解放神學，作為支持他們任何不滿現狀的革命論調。

不過，總括說來，聖事論經過解放神學的倡議，已經從天人的位際層面，再進入人與人之間的位際層面。聖事神學會再有什麼新趨勢，現在尚難預料。不過，南美洲的新趨勢，由於它充分反映出歷史進程及現實生活，對聖事神學定有一番貢獻。將來聖事神學會如何發展，亦有待由新趨勢所引起的本地化神學去解答了。

聖事行動宗教現象的歷史素描

何麗霞

本文編譯自 J. Martos, *The Catholic Sacraments*
(Michael Glazier: Wilmington, Delaware, USA, 1985),
pp.70 ff.

導言：宗教現象史的分期

很明顯，宗教現象並非一成不變，有其隨時間而演化的歷史。我們可能對天主教會最近幾十年的改變甚為熟悉，也可能對基督宗教的整個歷史略知一二。不過，很少有基督徒會想像到：自己所信仰的宗教雖佔有過去兩三千年的歷史，但對整個漫長的宗教歷史來說，它只佔了很少的一部份而已。相反地，我們慣於把非洲宗教、希臘羅馬眾神祇、猶太教、新教各教派，以及其他宗教視為「異己」，或視它們為「偽宗教」。而且，我們亦會依該宗教與我們的宗教相近的程度，來評斷它與真理的距離。

對社會學家來說，這是一種主觀及帶有民族優越感（ethnocentric）的宗教觀。事實上，每個種族或文化族群都傾向於首先視自己的方式為「正確」的，而其他方式的好壞，則看它們與這「正確」的信仰及行止有多相近而定。然而，宗教的科學研究盡量不以某一特定宗教的原則來評斷其他的宗教，

反而是客觀地了解每一宗教的價值，並了解各宗教之間的關係。

因此，把各宗教並列而排時，擁有相似性的宗教自然形成一個宗教類型。非洲、南北美洲及澳洲的土著宗教成爲一個類型群；傳統猶太教、基督宗教及伊斯蘭教成爲另一個一神崇拜的類型群。此外，還有一些別的方法把宗教分組。當把這些宗教類群放入歷史進程中時，就會顯示出：宗教其實是一個很複雜的文化現象，有其歷史演化及連續發展的階段性。

Robert Bellah 曾提出世界宗教演化過程可分五個階段的說法，不過，爲達到本文的目標，把宗教現象演化分作三個主要階段或文化型態來說，較爲恰當。這三個宗教現象的文化型態，對應人類文化演化的三個階段：第一個階段是由人類開始出現至公元前五千年左右，可稱作「部落文化期」；第二個階段是由農業的發明及銅器的發現起，至近代科學開始發展的時刻，可稱作「文明文化期」；第三個階段是目前爲止仍在持續發展中，而且蔓延全球。宗教演化上的三個階段，正相應上述三個文化時期，本文分別稱「原始宗教期」、「古典宗教期」及「現代宗教期」。

一、原始宗教期

稱其「原始宗教」，並不說是其粗糙簡單（事實上它是很複雜的），而是因爲它是最初的，是人類宗教感最基本的型式。要研究這類型的宗教文化，我們不必只侷限在史前史中找資料，它仍存在於現存部落民族中。原始宗教某些特點是所有宗教的基礎，例如：神聖的經驗、對生命和宇宙奧秘的了解、在秘思（神話）和儀式中表達宗教的意義。它主要的特徵可略述如下：

原始宗教的現象是宗教與生命的融合，每個人依他/她在團體中的角色，執行相稱的宗教行動。原始宗教對神話或神學沒有清楚的界定，卻對價值、慾望與情緒有充分的表達。原始宗教內也沒有特殊的職務，除了巫師外，巫師不管男女都是核心人物，在危機時辰會掌握情感表達的深度。個人的危機時辰是「生、死、身分改變」的時刻，團體的危機時辰有「戰爭、收成週期、秩序混亂」的時刻。原始宗教以肯定的共有指標來凝聚整個社會，讓個人對這指標有參與感，並在其內得到認同。

換言之，早期的人類文化相對地無差別性。社會與家庭的大小相同，最多擴大至與部落的大小相同。雖然族群中每個人都有特定的不同角色，但社會與社會之間的同質性極高。漁獵社會並沒有足夠的空間形成社會經濟的階層化，社會尚未形成強有力的支配階層。這種社會型態，Turnert 稱之為「共融體」（*communitas*，本文暫譯；或可譯為「單純社群」）。雖然地方上的控制權仍是來自權威人士，但真正控制整個社會的力量，主要不是來自個人，而是連部族首領也必須順從的風俗及傳統。因此，在這種情況下鮮有個人主義及革新之處，卻會鞏固社會的穩定性，並把累積的智慧代代相傳，綿延好幾萬年也不致改變。

同樣的，原始人類的意識也是相對地無差別性。主觀及客觀真理沒有分界：這是什麼，就是什麼；這不是什麼，就不是什麼。然而，「真理」的意義在此主要是屬實踐方面：如何做一個好孩子、好丈夫、好太太；如何打獵捕魚；如何建造獨木舟或房屋；如何把自身與季節的週期及生命的階段融合一體。所強調的是「正確實踐」（*orthopraxis*；正確的行動），而非

「正確理論」(orthodoxy; 正確的信念)。如此，在很大的範圍內，一切用以表達實踐真理的「秘思具像」(mythic embodiments; 或譯「神話模式的故事」)，都被認定是真實的，也許連不同故事的說法本身都有矛盾，也還被認定都是真的。

有鑑於這些實踐真理也是神聖的真理，自然並非與超自然分開，神聖的經驗是產生在世界之內。進一步說，「我的世界」就是「我們的世界」，「我們的世界」就是「整個世界」(the world; 或譯「唯一的世界」)。因為部落之間相距甚遠，言語又不通，他們很少意會到其他人會有不同的思想與行爲。原始人的意識，就是個人爲適應其生存其中的存在模式(環境)的整體認知，這存在模式就反映在這人所處社會的生活型態(lifestyle) 及秘思(myths; 神話故事) 之上。

最後，原始宗教是整體性的，涵蓋個人與社會生活的所有範圍。它的秘思(神話故事)描繪出了人類行爲的「模態」(paradigms)，人類德行的「典範」(paragons; 或譯「標準」); 而它的儀式就是讓人們進入秘思(神話故事)、實現秘思(行爲模態)的通道。儀式參與者在儀式中，要與他們所代表的神話人物認同。神話人物並不是被恭奉、邀寵或懇求的對象。事實上，儀式參與人與其所代表的神話人物之間的差距，原本就不大，這差距在儀式的舉行中更消失殆盡，使秘思情境(神話故事所表達的現實)就發生在此時此地。此時此地，沒有祭司與會衆之分，也沒有中介代表角色與觀衆之分。所有參與者都於此時此地投入儀式行動本身，並與秘思情境(神話故事)融爲一體。

二、古典宗教期

人類在沒有文字說明的好幾千年內，其文化及宗教普遍情況就如以上所描述的。然後，大約在七千年前，中東及遠東地方有了幾個重要的發現及發明，開啓了一些人類社會最初的轉變。種子可以揀收及種植、動物可以飼養來食用或勞動，這兩個發現，促成了大量人口聚居的可能及渴望。農業助長了城鎮的發展，隨著城市的誕生，開始了有組織結構的社會型態，也就是文明¹。爲了記錄農產品交易而發明了文字，後來導致了文學創作的興起，包括宗教經典。礦沙可以熔解成銅的發現，改良了農業工具和戰爭武器。

文明的興起，帶動了人力的分工（統治者、農人、工匠、商人、文員、士兵），以及社會的階層化（公民與奴隸、學者與文盲、富人與窮人）。自然的「共融體」（*communitas*）瓦解了，取而代之的是社會性的區別，造成人與人、社群與社群間的隔離。

社會的分化同時出現在宗教現象上。宗教制度（廟宇、教會、宗教儀式），由其他社會制度（政府、家庭、市政儀式）中劃分出來；宗教性職務（祭司、學者、行政員）成爲一個獨立的階層（聖統、神職）。很多時候宗教行爲也被劃分，有「成全之路」（*the way of perfection*）及「得救之路」（*the way of salvation*）：前者爲少數的人（聖人及先知、修士及修女），後者爲大數人。

古典宗教，包括基督宗教與非基督宗教，其明顯表徵就是對得救的渴望。古典宗教以各種祭獻的舉行（方式或有不同；

¹ civilization；注意：拉丁文中 *civis* 就是城市 *city* 的意思。

有用蔬果、動物，甚或用人），來與神聖界建立、維持或重修良好的關係，所以所有的祭獻都是爲了達到融合（unity）：或是靈性上與神的融合（多數的祭獻都有儀式性的餐食），或是與神的意旨融合（在宗教儀式及日常生活中做該做的事）。但是，在古典宗教中，祭獻並非唯一得救之途，在不同時、地，人們需以行動（服從誠命、舉行禮儀）、知識（密契經驗、理性反省），及投身（獻身、熱誠）得到救恩。

在宗教的古典時期，在上述三項要素中（行動、知識、投身），知識能力最受強調。信念與實踐被分開了，信仰與日常生活中工作被對立起來，通常視爲優先的是理念，而非行爲。因此，古典宗教傾向強調「正確理論」，而非「正確實踐」，容許行動的多元化，但必須能在劃一信條之下保持協調。

古典時期宗教對彼此相異之處多不能容忍，相較之下，原始時期的宗教因爲無知，反而對異說反應不烈。古典時期宗教人都認爲：只有一個宗教能是真宗教；因此，凡與自己不同信念的，不是異端（heretical；假如區別很小的話），就是錯誤（erroneous；假如區別很大的話）。多數的古代宗教都有不同的擴張勢力的方法，例如：亞歷山大大帝侵占北非後，希臘衆神就取代了埃及的神祇；佛教及儒家由門徒傳播本派的理念；基督宗教與伊斯蘭教支持聖戰及傳教士的努力。他們一方面接納皈依「真信仰」的人，一方面歡迎迷途羔羊，與羊群重修舊好，回歸羊棧。

古典的宗教意識中，包含有強烈的區別意識。典型的說法是：神聖強烈地有別於人性，超自然有別於自然，宗教就是消除人與上帝或神祇之間的隔膜。在社會中，神的圖像（不論是一神或多神）或對神的屬性（不論單一男性、單一女性、或多

數男女)的描寫,在在都反映出天人之間的根本區別。向「在上」的神祇禮拜或禱告,是古典宗教的標準活動。「宗教」(religion)一詞源自古羅馬文,有「重新捆縛」或「重新結合」之意。

這與神的重新結合,常常必須背棄世界及其價值觀,這背棄包括肉身(苦修、隱修)或心靈(默思、瞻想)兩方面。若當時的社會次序與神所昭示的標準不合,便會有先知的批評。換言之,在古典宗教意識中,能有所謂事物的「實然」(the way things are)及「應然」(the way things ought to be)之間的差距;也能在神聖與世俗間劃上分野線,宗教領袖就可因此來批評世俗社會的罪過。

幾乎所有世界上的「大」宗教(印度教、佛教、儒教、猶太教、基督宗教、伊斯蘭教)都起始於宗教的古典時期。除了印度教是由印度部族宗教逐漸發展出來的之外,其他各大宗教皆是起源於一位獨特的人物(佛祖、孔子、梅瑟、耶穌、默罕默德),他們的宗教經驗與洞見突破過去的宗教,為新的宗教傳統奠下基礎。Max Weber稱他們為神恩性人物,所以他們創立的宗教組織,都或多或少滲入他們個人的神恩性特質,他們的話成為宗教經典,他們的行為成為宗教典範,他們的領導權首先傳給門徒,再傳給後繼的宗教權威人士。

上述領導權的傳遞,可能造成「神恩的常態化」(routinization of charisma),這現象使得後代信徒易於跟隨始祖的步伐,但是,也使非神恩性的思想行為滲入傳統之中,如此,當宗教組織越來越常態化時,就與始祖原本的理想與理念越來越少相似處了。

三、現代宗教期

十六世紀的宗教改革者（特別是馬丁路德及喀爾文），反抗中世紀的基督宗教體制教會（天主教）的部分原因，就是因為他們所理解的基督福音，已與當時的體制教會有所差距。事實上，新教的宗教觀點，亦受當時因文藝復興而來的文化變革影響很大。

印刷術的發明，使書本普及化，加深世界不同觀點的交流，有助建立每個人對事物有自己的看法。歐洲的探險家發現了亞洲及美洲文明，使人對傳統把人類簡單劃分為文明與非文明世界的預設，產生疑問。天文學家及其他科學學者發現：地球不是平的，也不是宇宙中心，造成人們對傳統上所謂「實體」（reality；或譯「真實」、「真相」）的概念，產生懷疑。民族國家主義（每個民族組成自己的國家）的出現，對中世紀的單一基督宗教社會理想造成打擊，並同時加強了多元政治的需求的資訊。

換言之，文藝復興標誌著古典文化的結束，以及現代新紀元的開始。而在文藝復興中發生的宗教改革，不只是在宗教上，對教會常態化所帶來的腐敗提出抗議；同時也是在現代化的課題上，針對中世紀教會把基督訊息以「聖統、信條及聖事」方式壓縮入制度之中，所做的抗議。

在改革初期，乃至到了廿世紀，改革宗的教會也產生了不少與傳統天主教類似的常態化現象，例如：對信條的堅持、容不下異說、強調得救。不過早期的改革宗教會，仍然多少顯示出宗教演化第三階段中的新因素。

「現代宗教明顯的一個特點，就是階層結構的瓦解，

歷史性宗教的二元論仍殘留在早期的現代宗教中，但在聖俗相會愈來愈密切之際，救恩不再來自對俗世的捨棄，而是在世界的活動中……。原則上，宗教改革所做的，就是打破救恩來自中介性的體制，並聲明救恩給予所有的人的可能性，不論他具有何身分。」

雖然今日的宗教文化條件仍與宗教改革時期相類似，但現今的天主教徒依然難以欣賞（認同）改革宗教會「與過去決裂」的極端主張，保守的天主教徒有時更埋怨天主教會愈來愈像新教。事實上，以社會學的角度來看，梵二以後，天主教的确是步步主動走進改變普世人類社會面貌的文化變革中。電子傳播及快速運輸打破人們地域的阻隔，令他們不得不尊重多元化的事實。固定生活在同一農莊的龐大農業家族，逐漸被隨工作地點而遷移的小型核心家庭所取代；穩定的婚姻逐漸被日漸增高的離婚率所掩蓋。古老的殖民帝國瓦解，國家走非中央集權的地方分權制，公司作多樣性的投資。國與國之間的疆界，在國際貿易協議、洲際政治條約、跨國公司及區域性企業組合中，變得愈來愈模糊。隨著社會流動性增加，社會階層化相對減少。由於教育的普及，人們不再願意接受權威是絕對的。變革的加速不只造成社會大幅變遷，更影響了宗教的體制。

現代的意識把這場革命反應在現代文化中。至少在已經歷這變革全部效果的高科技先進國家中，及在這變革已確實發生的社會裡的人們，並非活在單一的世界裡，而是活在很多不同的世界中：家庭、事業、市政、教會、學校、朋友、休閒活動等。結果，意識被高度分化了，教育程度愈高的人，對事物間的分辨性（differentiation）愈高；不只把聖俗劃分開，更把實際生活中的一般常識與學術研究分開來，把科學理論與科技應

用分開來，把藝術創作與哲學反省分開來。

人們習慣於從各個不同角度看事情，而且發現別人也常會有他們自己的獨到見解，所以他們愈來愈會尊重不同的意見，對多元情況有更大的容納度。雖然他們可以選擇某一職業、參加某一休閒社團，或推動某一公益活動的理想目標，但他們同時知道，他們的身分地位只代表了他們個人選擇的價值觀，而且有責任去實現這價值觀。

雖然，現代意識造成高度的分辨性（differentiation），同時也促成高度的整合性（integration）。人們愈來愈感覺到：在人類知識及個人發展中，專業並非一切的結論。人們察覺到各種事物間都有聯繫，是相關的，甚至是一個整體。世界金融人員以及國際外交人員，都在討論國與國之間的相互依存關係。環保人士強調，商人與政客必須考量他們所做的決定，會對自然造成怎樣的後果，社會學者對人文環境也有同樣的關懷。教育工作者發現他們所謂「價值中立」（value-free；或譯「價值解放」）的學術標準中，也隱含地提倡某種價值。醫生也在日新月異的科技中要面對醫學理論的問題。

宗教方面亦然，察覺宗教多元的事實，不只讓人尊重宗教間的差異性，而且使人對宗教融合有一份大公性的渴求，或者至少，渴望發現不同宗教傳統底下的共同性。

因此，現代宗教意識同時具有分辨性和整合性。它接受並尊重宗教的多元化；亦同意宗教的理想和價值的相近性，遠較信條與禮儀的差異性來得重要。現代宗教意識發現，宗教信條與宗教經驗雖有區別，但它堅持信條必不能與信徒的生活脫節。它要求神學上理論與實踐重新結合。這樣的意識也發現對神聖的需要，但是，「神聖是整體的」（借用 Josef Goldbrunner

的話），不是分離於生命發展之外的另一情境。現代的宗教意識，關注每一個人（及事件）皈依和投身的真實性（authenticity），多於對信條的理解，那不一定能影響一個人的行爲。

現代的宗教的核心現象是，歷史上各宗教都嚴重關切的二元論瓦解了。以前我們要嚴厲地分辨自然與超自然、人性與神聖的、真理與錯謬、神職與平信徒、基督徒與非基督徒等等，現今這些分辨都已不再是最重要的了。爲今天，更適合的說法是：救恩在世界之內、道成肉身、知識的確實性質（perspectival nature of knowledge）、平信徒的職務（使命），甚至無名的基督徒。

然而，這種對古典宗教二元論的反動趨勢，並不是要回到原始的一元論，因爲現在不是由一個單一的世界來取代一個雙重的世界，而是由一個不定的多重結構，取代了簡單的二重結構。

一方面，這意味著現代意識接受了：可以從不同的角度來研究宗教（心理學、社會學、歷史、哲學、政治學等），不怕宗教因此而失去它自己的完整性與獨特性；另一方面，這也意味著現代宗教可同時接受：世界上不同宗教的分歧，以及同一宗教傳統內的分歧。例如現代的天主教徒，他們承認在廿世紀他們自己的聖事行動可有很多不同的舉行方式，並且開始接受在全球不同的天主教文化中，同時可以出現多種因文化的不同，而舉行不同方式的聖事行動。

不過，對多元主義的接納的同時，在宗教象徵方面造成了一些問題。Mary Douglas 曾說：「今天我們最大的問題之一，就是缺乏大家一致認同的共有象徵。」Douglas 表示使傳統基

督宗教團結最大的原因，來自那些在信條上及禮儀行動中的「簡潔的象徵」（condensed symbols），每一個人都接受這些，為他們表明信仰及表達獻身都很重要。

但在今天，基督宗教傳統中已少有對全球的基督徒都深具意義的共同的象徵信條或行動了。Elizabeth Nottingham 強烈地表達出這一點：

「事實上，從來沒有存在過一個普世都接納的象徵系統。只有各個宗教組織，能夠對其成員指定該宗教的體制性（官方的）象徵系統，所以各種不同象徵系統同時共存是自然的現象。而且，每一個人，甚至每一個宗教結構中的每一成員，都可很自由地詮釋由聖統及權威一代代傳下來的傳統象徵系統。」

但是，若某個人或某個文化不能接受某一個象徵系統，並不是說這個人或這個文化對象徵有所排斥。事實上。是現代人對整合有很強烈的需求，因而對那些空洞、無力的象徵產生抗拒，不論這些象徵在傳統上曾是多麼豐富有力。今天的需求強調，象徵應是真實地表達並且傳遞宗教經驗與意義。目前有一個趨勢是，不管在宗教性或非宗教性的範疇內，象徵就是象徵，人應對自己選擇的象徵負責；也就是說，現代對象徵和現實的分辨，同時呈現了人們有責任使他們選擇的象徵，能真實地將其所願表徵的宗教事實象徵出來。聖事就是以象徵來表徵救恩事實。

結 論

在此宗教演變鳥瞰中，第一個結論是：如果天主教真正生活在今天的各部落、農業、工業的社會中，各地所舉行聖事行

動的方式，一定會與以往古典時期的做法有很大差別，因為天主教重視他們所處地區人民的主流文化型態。同時，天主教也注意：在每一文化中，宗教與宗教象徵是如何產生其功能的，如此，也就較易發展出真實有效的聖事行動方式了。

第二個結論是：假如宗教正處在過渡期中，就如當初由原始社會轉變到文明社會的過渡期一樣，那麼在這個科技進步的社會中，這文化類型中的聖事行動，不可能再回到與古典時期的基督宗教一樣。這並不是說，現代宗教與未來所舉行的聖事行動，將會與過去的全然不同。就如 Erik Erikson 和其他發展心理學者所強調的一樣，真正的發展是把前一個時期的優點保留下來，並統攝到以後的成長階段中。因此，現代宗教，假如它是真正的現代，也是真正的宗教，它必定包含原始宗教中的因素，如神聖經驗、秘思（神話）及儀式的表達；而且它同時會包含古典宗教的要素，如關心信念的清晰度、先知性的能力（以超性理想「應然」評判實際現況「實然」的能力）。同樣地，現代的天主教禮儀不會拒絕傳統的七件聖事，反而會保留很多它們的要素，並統攝到新的聖事行動型式。

聖事行動類型變遷的歷史沿革

胡國楨 譯

本文編譯自 J. Martos, *The Catholic Sacraments*
(Michael Glazier: Wilmington, Delaware, USA, 1985),
pp. 91 ff.

前 言

「聖事」是「天主不可見恩寵的可見形式」。「恩寵」乃「天人間相遇、相知、相結合的愛情性位際共融生命」。因此，基督是天主的聖事；教會是基督的聖事。

教會一切的行動都有聖事性的因素，都是天主救恩的「象徵」。然而，教會行動中有些聖事性密度大，有些密度小；有些卻是整個教會聖事行動的高峰，將其聖事性本質完全展現(象徵)出來。按 1992 年出版的《天主教教理》的說法，這類密度達百分之百的教會聖事性行動，就是「基督奧秘的慶祝」。這類聖事行動，由耶穌活著向世界宣講開始，迄今兩千年來的教會歷史中，並非只以單一的面貌出現，而是經過歷史變遷的。

本文試著根據一些聖事及禮儀學者的看法，將這變遷的歷史沿革分段述說，給讀者分享。

一、耶穌本人的個人性聖事行動期：耶穌在世宣講福音期間 (Personal Sacramentality of Jesus Himself)

納匝肋的耶穌是個富有神恩特質的人物，相信連一般史學家都不會否認。他宣講期間聚集群衆，其中有真心誠意來聽他的，也有受好奇心驅使來看看的。他吸引了一夥信徒，跟著他四處遊走，將他所言所行銘記在心。他在當時巴勒斯坦地區的政治和宗教界領袖群中，激起了不小的敵意，最後被判處死刑。

宣講的耶穌身上，確實散發出各式各類的神恩。他說話具有吸引人的權威，敘事說理有啓示性，能打動人心，不像老生常談。他以身以靈觸動人們，醫治身體上的病苦，提升心靈上的境界。他做事，有時令人喝采，有時又令人難以理解，似乎他的所作所爲，有許多連門徒也不能明瞭。他現世的物質生活條件雖然極爲貧乏，但他所活的生命型態，卻顯示了超越現世的完滿豐盈。他所言所行在在體現出生命的深度，顯示他不致受到日常生活中膚淺表面的喜怒哀樂的困擾。他的祈禱，眞能使他與他呼喚做「阿爸」的天主間的親密關係增長並強化。總而言之，他整個人充滿著神恩；在他門徒的心中，很明顯地體會到這個事實：天主聖神與耶穌的心神是同一的。

是的，耶穌就是這麼一個完滿的「聖事性人物」。他佈道時宣講撒旦的國過去了，天主的國來臨了；他的生活就是他所宣講的這一事實的標記。他所說的話，正是天主要對民衆說的話；他所做的事，正是天主要在上世顯示的行動，這些行動並不只有「神聖的事情」而已，似乎包含了日常生活中人們會做的所有事情。耶穌關懷他人，就是天主照顧他子民的標記；耶穌行神蹟，就是天主能力及眷顧世人的標記；耶穌赦人的罪，

就是天主愛情的標記，尤其顯示天主對罪人的愛。

如此，耶穌真是天主救恩的活象徵。他向貧窮的人許諾財富；告知哀傷的人喜樂的緣由；給瞎眼的人光照；給失去生活勇氣的人帶來喜訊。這是救恩生命的終極象徵，就是天父由死亡中復活了耶穌，透過這復活的事件，耶穌成了人生最根本的一個象徵。藉此，所有活在天主生命內的人，不必再害怕死亡的威脅了。

這是基督宗教的最初時期，納匝肋人耶穌本人的生命歷程，他一切言行作為，是天主救恩在世的真實象徵，天主「不可見的恩寵」以耶穌的生活歷程（生活、生平）彰顯並實現出來。這是基督宗教聖事行動最原始、最根本的表達方式。這是基督救恩聖事行動第一個、也是最原型的面貌。

二、神恩性的聖事行動期：宗徒宣講時期

（Charismatic Sacramentality）

耶穌基督復活升天了，他本人降生性的聖事行動無法在此時實現了。不過，他生命中充滿神恩的特質，繼續降生、存在於那群接受耶穌基督「為自己整個生命之主」的人們所組成的社群（community，或譯「團體」）之中。他的門徒們繼續宣講罪惡及死亡已經被克勝了的喜訊。他的追隨者活著「不再彼此疏離、不再彼此對抗」的生命，已經由罪惡及死亡的桎梏中解脫出來，成了現世的「真正自由了」的活象徵。他們彼此服務，回應對方的需要，成了基督希望人們應有的生活型態的標記。他們彼此寬恕對方的過錯，成了基督希望人們彼此相愛的標記。

當然，這並不意謂早期的基督徒社群（團體）是一個十全

十美的基督的聖事；不論由其團體內部成員間的關係來看，或是由社群面對外在社會所展現的面貌而言，都不是。《宗徒大事錄》及保祿書信中，雖有不少例子可讓我們看到當時基督徒社群（團體）活出的理想的聖事性生活，但是同時也有不少例子是基督徒社群所活出的失敗（反聖事特質）的生活（參閱：宗四 32~五 16；羅六 1~4；格前十一 17~34.....等）。雖然如此，對當時的基督徒來說，耶穌基督在他們心目中確實是他們個人及團體的「道路、真理、生命」，因此，生活言行確實在努力奉行這理想，願意活出聖事性的生命。

這個時期可稱作「神恩性的聖事行動期」，因為此時整個基督徒社群能直接生活於五旬奧蹟（聖事降臨事件）的氛圍之中，充滿著耶穌所有的神恩，並開始把耶穌生前曾行過的神恩性聖事行動，不斷重覆在社群中實行出來。他們的作法與耶穌生前的作法相去不遠，是以日常生活中的言行作為，來表達並實現天主的救恩，例如挨家挨戶去「團聚、擘餅、祈禱」（宗二 42），「聚在一處，吃主的晚餐」（格前十一），旅行途中「來到一個有水的地方.....下到水中，.....給他付了洗」（宗八 26~38）；但同時也用「覆手」「說異語（舌根語）」「以天主之名說預言」.....等神恩現象，來表達並實現天主的救恩（參閱：宗八 14~17；十 44~48；格前十二 8~11，28~30；十四 1~40）。

我們稱上述聖事性行動是神恩性的，還有一個理由，就是此時的聖事性救恩行動都是在「聖神推動下」的自發性行動，而不是後代教會有的高度組織、結構的體制性活動。人們不論在那裡碰到基督徒，都可能聽到宣講福音；隨時只要有需要，就可能有基督徒提供聖事性行動的服務；做聖事行動的服務

員，有時抽籤決定，有時又會任命社群中擁有做該聖事行動所需要神恩（天賦能力）的人。猶太基督徒社群試圖以猶太人傳統組織社群的方式建立團體；希臘化了的基督徒則選擇他們感覺更適宜的希臘式團體樣式。

在耶穌復活、五旬奧蹟（聖神降臨）後的五、六十年間，教會的組織結構及活動方式（亦即彰顯基督生命、天主救恩的型態），是因時、因地、因人而不同的，不斷改變，不斷演化。換句話說，這時期教會所有的聖事行動都是神恩式的，這是基督宗教第二種表達聖事行動的方式，我們稱這時期為教會的神恩性的聖事行動期。這是基督救恩聖事行動第二個類型的面貌。

三、共融性的聖事行動期：第二至第三世紀初期 (Communal Sacramentality)

雖然我們把初世紀稱作「神恩性的聖事行動期」，並不意味著在這段時期完全沒有儀式性的聖事行動。其實，從最初起，整個基督徒社群裡各小團體間，似乎就已存在了一些共有的簡單儀式行動，以象徵基督救恩生命聖事性的臨在。只不過這些都只還在逐漸發展形成的過程中而已。

他們讓新進的基督耶穌信徒浸入水中（或稱聖洗），以表明與耶穌一起死而復活，進入了一個嶄新生命之門，開始過新生活了。他們以覆手同時祈禱的動作，表明接受祈禱者，或領受了聖神的恩賜；或受到了靈性上的強化；或得到身體上的醫治；或受到委任，可以有資格開始去執行他被召從事的服務。同時，每個小團體都逐漸規律性地定時舉行「主的晚餐」，用以紀念耶穌曾與門徒共進的最後晚餐，象徵在天主國度裡的末世盛宴，及信徒自己的生命經驗與主基督奧體的生命結合。

發展中，教會的團體意識愈來愈強，聖事性行動愈來愈由完全靠聖神推動而自發產生，轉變而逐漸形成的共識儀式來進行，只不過此時還不像後代中世紀教會一樣，強調僵化的儀式主義（Ritualism），換句話說，此時基督徒社群並不強調這些聖事性行動儀式，「一定由正式任命的聖職人員，說正確的話語，做正確的動作，如此行的象徵行動才能產生聖事效力（有效）。」

這類型以簡單的共識儀式來舉行的聖事行動，我們可稱之為「共融式的聖事行動」，是教會歷史上有過的第三類型的聖事行動。由於這些逐漸形成共識的儀式的舉行，讓基督徒社群在羅馬帝國各地存在的小團體本身的成員間的共融生活加深，也強化了各團體間的共融團結，因此我們稱此時期為「共融性的聖事行動期」。

四、體制化的聖事行動期：第三至第六世紀

（Institutional Sacramentality）

逐漸地，聖洗（入門）儀式慢慢演變成集體舉行，不再是在每個新皈依者的皈依時刻單獨舉行，而是規律性地，在每年復活節或五旬節整個基督徒社群在當地的領袖主持下，召集當年所有的新皈依者共同舉行。「主的晚餐」，到了第三世紀，也不再與普通的會餐一起舉行了，只用「餅和酒」來舉行一個更具中心象徵意義的儀式餐宴。但如此做，是有其歷史背景的。當時基督徒社群在羅馬帝國內全面受到迫害，團體共融餐會為爭取時間，必須在最短的時間內完成，因而有了如此的設計，何況信徒愈來愈多，團體愈來愈大，要找一個容得下這許多人真正聚餐的地方，也很不容易。

於是，每年一度的聖洗禮（完整的入門聖事的簡式），及每週一度的感恩禮（入門聖事的簡式），這兩個儀式逐漸成了基督徒生命入門及在教會內慶祝自己生命的社會體制化之聖事行動了。

其實，第四世紀以前，基督宗教的聖事行動都還是整體性、混合式的，還沒有像後代把不同聖事行動清清楚楚區分出來的傾向。直到基督宗教在羅馬帝國內取得合法地位，並成為國教之後，才感到有需要突破這種早期神恩式、結構鬆散的儀式行動，團體的聖事行動或多或少該有某種程度的定型。於是基督徒的公開儀式開始有了較固定的型式：重覆說一些固定的話語、做一些固定的行動。祈禱文開始寫下來重覆使用，禮規開始像法律條文一樣地被一條一條明列出來。

後來主日被定為法定休假日（原先羅馬帝國內，主日也像其他日子一樣是工作日），於是感恩祭宴禮逐步發展成為一個三到四小時的冗長、繁複的禮儀。同樣地，洗禮的舉行，也由私人家宅的噴水池，移到大教堂或特製的洗禮池，也因如此，洗禮儀式變得愈來愈長，而有了正式的禮儀過程：由復活節前六週時舉行祈禱驅魔禮開始，然後在聖週內有集會講道及考核，高峰是復活夜的禮儀中舉行的浸洗和傅油。

大約由教父時期開始，基督的另幾項神恩性聖事行動也都成了日常生活的行為：治病人、寬恕人、服務人。當然，現在基督宗教在地中海地區發展到了高峰，這些聖事行動也自然成了體制性教會禮儀性行動的一環了。

在治病中使用的油、水及其他東西，有時先祝福一下，表明這是在行救恩性聖事行動。教難期間，教會有需要再次接納那些背離過信仰的基督徒重返教會，因而發展出一種有如「第

二度洗禮」的補贖禮儀。教難過去了，這個教會禮儀也就為那些衆所周知的公開罪人保留下來：由於他們公開的罪，使大家不承認他們與教會團體共融合一，所以需要有一公開禮儀，讓他們表達與教會團體「和好」（再次的共融）。由於「和好」對雙方來講都需要時間，所以「公開懺悔並受教會接納再次共融」的禮儀過程，也和洗禮過程一樣長，甚至更嚴格。

最後，當教會人數愈來愈多，組織及事務工作愈來愈繁雜時，其中一些服務的項目及型式，也就慢慢愈來愈體制化了。特別發展出：地方教會的領袖職（主教）、主教的顧問職（後來也成為感恩祭宴禮的代理主席，或稱長老，亦即今日天主教稱的司鐸）、處理教會內及對外的社會服務職（執事）、秘書隨從職（輔祭）、照顧女信友所需職（寡婦），在幕道期間培育新皈依者（教師）……等等。開始從事某種職務的入門時刻，尤其是教會的領袖及感恩禮的服務職上，發展出了體制性的禮儀，通常包括給被選者覆手並祈禱。

在這段期間（二世紀末、三世紀初，到六世紀），教會所行有關皈依、感恩崇拜、寬恕、服務等聖事性行動，已不再只是以日常生活的方式做了，而是有了體制化的型式，形成成套的禮儀行動。因此這個時期可稱之為「體制化的聖事行動期」。

此時，教會的聖事行動有了權威性、紀律性、重複性、結構性的特質，當然建立如此紀律性的禮儀行動，也必定要在某種程度上與基督在世時的神恩式行動有所關聯才行。

雖然如此，不可否認的，此時教會中仍然存在著一些非禮儀性的行動（教導、宣講），甚至非體制性的行動（關懷照顧窮人、原諒他人），繼續著基督在世的聖事性救恩行動。可見此時，亦沒有出現後期的僵化的儀式主義情況。

誠然，在公元六世紀以前的教父時期，教會內對於聖事行動的理解，尚未出現儀式主義的情懷；但這個傾向也並非沒有，只不過大體上來說，這個時代整個教會的聖事行動，仍然充滿著地方色彩，教會用來代表基督奧秘的聖事性禮儀的舉行，仍充滿了創發性、適應性，以配合不同人們的靈修需要。

五、儀式主義型的聖事行動期：第六世紀至中世紀 (Ritualistic Sacramentality)

從羅馬淪陷在日爾曼民族手中（約公元 500 年）起，至公元 1000 年之間，有人稱這段時期的歐洲是「黑暗時期」，因為這時期歐洲的理性、知識、學術毫無光明可言。此時正是文化變遷，教會許多作為都在改變的時代。

此前，教會的範圍以地中海沿岸為主；此時，北非及中東地區歸入了伊斯蘭教帝國的版圖，希臘為首的東方教會也愈來愈與歐洲教會分離開來，彼此間隔愈來愈大，歐洲教會事實上已由原先的地中海文化（拉丁民族）型態，轉變成日耳曼民族型態了。日耳曼民族在襲捲歐洲之前，尚未進入農業社會，他們的生活還處於原始宗教的型態。因此，當他們在歐洲安定下來，信奉了基督宗教，就把許多他們原有的文化態度及作法，帶進了基督宗教。由聖事行動演變的歷史沿革角度來看，由日耳曼文化帶入基督宗教主要的是「宗教儀式會自動產生效果」的信念。

上述信念逐漸擴充成：「所有宗教儀式都會自動產生效果」。宗教儀式是一種標記（或象徵），跟所有的標記和象徵一樣，都表徵著一項事物（事實），不必參與者做任何有心的努力，只要舉行了宗教儀式，變化就會自然發生，人們在正常

情況下，不必意識到他們的個人性的投入（獻身）及社會性的參與（團體的活動）究竟如何發生作用，才使得這宗教儀式產生效果。

在日耳曼全面佔領歐洲前，日耳曼民族文化習性已逐漸影響歐洲的教會，這時，教會雖還處在體制型的聖事行動期中，注重教會團體性的行動，但認為「是儀式本身產生效果，這效果的產生與施行人和受領人是誰無關」的傾向，已然存在。這種說法的神學術語是：「天主使效果發生，儀式僅僅是個工具（方法），天主透過儀式這個工具，以一種隱而不顯、卻實實在在的方式，把效果產生在人的靈魂上。」如今，日耳曼文化使這種思想在教會中發揚光大，「儀式本身」的重要性，愈來愈取代原先的「體制性團體行動」的重要性了。

最明顯的例子是「聖洗」（今天所謂「入門聖事」的當時說法）。本來，聖洗是個人的皈依及投身的整個過程，在這過程的末尾，才以浸洗、傅油、穿新衣、並與剛剛投身入內的新社群（教會團體）成員一起共用主餐（行感恩祭宴），這一連串儀式來把皈依及投身的效果象徵出來。但是，在第五世紀末，教會已經開始使用「嬰兒洗禮」的儀式（最簡式的入門聖事儀式）來象徵「洗除原罪」，並產生「進入教會」的效果。而後來，日耳曼歐洲的教會，卻把這最簡單的聖洗儀式用來象徵整個部族的接受基督信仰，有時甚至上百上千的成年人只受過極少的信仰培育，或根本未受任何培育，也沒有什麼準備，就同時給他們付了洗，並告訴他們這個儀式可以把他們過去所犯的罪全部赦免了。還告訴他們說，假如他們願意自己的小孩加入教會並得救的話，就必須在誦念一句奇奇怪怪聽不懂的咒語（拉丁文）的同時，把小孩浸入水中，或在小孩身上（頭上）潑水。

當所謂的「堅振聖事」被分開來單獨舉行時，他們也是以同樣的態度來處理。日耳曼的主教們，跟隨羅馬的作法，把聖洗後的傅油行動保留給自己來做。本來這麼做是讓那些由地方司鐸在主教不方便主禮的時刻先給小孩付洗，但不給小孩傅油，等下一次主教蒞臨本地時再親自主持傅油禮。無論如何，這個儀式究竟會產生什麼效果呢？當時的信念是「儀式本身產生效果」，可是這個由主教主持的儀式，既沒有發生經驗上的效果（比如赦罪），也沒有任何社會上的效果（比如身分地位的改變），怎麼辦？於是就有神學家在聖經中找線索，看看是不是可能有些靈性上的效果是隱而不顯的。他們的研究結論是：這堅振儀式可以領受比聖洗儀式所領受的更完滿的聖神，透過這個儀式，基督徒會更堅強，能夠戰勝成人生活中一切的磨難和試煉。

發展出「終傅」的過程也是這樣。在中世紀以前，司鐸和平信徒懷著對天主的希望給病人傅油，希望天主藉著所傅的油，通傳治療的功能，給病人帶來康復。然而，大約到了第九世紀，這傅油行動成了只在病到非常嚴重的時刻才做，此時，病人康復的可能性已經很小了，所以當時一般人大都不認為這傅油儀式的效果是「身體上的康復」。既然效果不在身體的康復，那麼看起來其效果必定只屬於純靈性方面的了。於是，漸漸地，伴隨這傅油儀式的祈禱文，以及解釋這傅油儀式的神學說法，都反映出上述傾向，這傅油儀式的效果是靈性上、隱而不顯的，就是為領受者靈魂的升天堂而準備的。由於領受這傅油聖事者，大都已經快死了，甚至有些都已經失去了意識，所以更能讓人相信：儀式自動產生效果。

有關教會所行的懺悔行動，其實有很長的一段時間，其作

法完全與這「儀式自動生效」的傾向背道而馳。直到第九世紀以前，教會在接受罪人回到教會的共融中（「領聖體」為這共融的象徵）之前，都會先要求做很長時間、很嚴厲的補贖，等他做完補贖後，司鐸才向天主祈禱，「祈求天主寬恕他的罪」。但是到了第十一世紀，人們懺悔時，一般是先被允准可去領聖體，然後再做一些不太嚴厲的補贖，而且是由司鐸「宣告罪被解除」。如此，從第十二世紀開始，告解就被認為是會自動產生效果的儀式了。人們只要有接受恩寵的意向，而且願意合作，在司鐸主持儀式行動中，就自動可以得到天主的恩寵，告解聖事如此，其他聖事亦然。

我們稱中世紀為「儀式主義型的聖事行動期」，此時，「儀式自動產生效果」的信念主導基督徒的宗教行動，也決定了宗教行動的型態。委任司鐸職務者的『晉鐸禮』，很自然也用了同一思想模式。其中祝聖儀式自動使人變成一名司鐸，甚至有種說法是使人產生本質上的改變（ontological change，普通人的存在轉變成司鐸品位的存在）。婚姻大約也是在第十二世紀成了屬於教會的儀式，婚姻儀式自動產生的效果，被認為是隱而不顯的「婚姻的鎖鏈」。

到了中世紀末期，這個「儀式自動產生效果」的信念，人侵到天主教聖事觀如此之深，甚至彌撒都被認為有其自動產生的效果。最嚴重的說法，當然是「用餅和酒『調製出』(to confect)耶穌基督的肉和血」。彌撒也被認為是個祭獻，每次感恩祭都是向天主行的祭禮，這祭禮的靈性功效要給誰，被認為是由行祭司鐸的意向而定。總之，大眾迷信祝聖了的聖體有巫術性的能力（magical powers），因此禮拜聖體會得到巫術性的效果（magical effects）。

「儀式主義型」的聖事觀所行的聖事行動，愈來愈體制化，與重視團體幅度的作法及理念背道而馳，而愈來愈走向只注意施行人與領受人兩方的個人因素，頂多再注意二者間個人的關係而已。因此，共融的聖事行動所彰顯的團體成員間的共融生活，及各地教會團體之間的共融團結的因素，也就顯得愈來愈薄弱而貧乏了，聖事行動所彰顯的，也就愈來愈與個人式的虔敬無異了。最後，聖事神學一味強調：「天主保證儀式必定產生效果，無論人們感覺得到感覺不到這效果」。如此，使得聖事行動的神恩幅度也幾乎完全失去了。

幸好，在神學上，聖事行動的「耶穌本人的聖事」因素尚被保存著，因為當時的聖事觀是：基督親自在聖事中行動，並肯定是基督親自建立這七個聖事行動的。

六、革新儀式型的聖事行動期：特利騰大公會議後至梵二期間 (Purified or Stabilized Ritual Sacramentality)

馬丁路德及其他宗教改革人士，拒絕接受中世紀天主教「儀式主義聖事觀」的理由很多，但若只從神學角度來說，他們是無法理解、也無法忍受下列幾點：(1) 聖事行動所產生的效果，居然可以對人們的靈修成長發生不了成效；(2) 聖事行動居然可以與教會的共融生活（生命）分開；(3) 聖事行動的舉行居然連教會體制性的團體也不必臨在。

不過，他們倒是很能接受當時天主教所強調的：聖事應當是基督親自建立的。只不過他們與天主教檢驗這一標準的方式不同，天主教依教會傳統習慣的說法來肯定那些行動是真正來自耶穌本人，而他們卻要完全依靠聖經的記錄。所以，他們確認只有聖洗及感恩聖餐才是真正的聖事，並宣稱其他五個儀式

行動是教會是自己發明的。

他們也能接受另一項天主教的傳統信念：是基督自己在聖事中行動。不過，要是問基督究竟在這些聖事中是如何行動，以使救恩具體實現的，這群改革人士間就沒有共同的說法了。

其實，在這群宗教改革人士的基督聖事觀中。我們已經可以看到今天聖事神學思潮的源頭了。他們無法滿足於中世紀純儀式主義的聖事觀，認為必須脫胎換骨才能成長，強烈感覺在聖事行動中，理應整合入更多人們的投身才對。

他們一方面強調：天主的行動不能只被侷限在教會的儀式行動之中；另一方面也同樣強調，在聖事行動中，下述兩個因素的重要性：參加人應有積極活潑的信仰，以及個人向天主召叫的回應。

由於這群改革人士對聖事行動的實行與神學解釋傾向多元性，促使新教各宗派不斷地在聖事觀上繼續研究探索，希望找到更新的聖事舉行方式，好讓天主的臨在與能力更能被經驗到、知覺到、並能被活出來。

天主教爲了回應這群人士的宗教改革呼聲，召開了特利騰大公會議（Council of Trent, 1545~1563），開始進行天主教方面的「反改革」革新運動（Catholic counter-reformation）。

首先，特利騰強調維持傳統所主張的聖事數目，「聖事有七件」。特利騰文件也指出了新約聖經中與七件聖事相關的章節。特利騰說，雖然無法在新約中找到耶穌基督親自建立這些聖事行動的明顯記錄，但是假如天主確實曾經使這些聖事行動，成爲教會體制性行動的一部分，那麼，天主就沒有必要給教會留下書寫的記錄了。

其次，特利騰再次肯定中世紀的聖事神學。因爲這套神學

對「聖事是什麼」及「天主如何藉著聖事而行動」的解說，對以理性來了解聖事是有效的方法。特利騰還說，雖然這套士林神哲學的說法有時會造成誤解，但是它畢竟提供了一套神哲學思想架構，用以了解聖事行動在教會生活中所佔的地位，以及在個人救恩產生上所扮演的角色。

第三，特利騰表明認出了改革人士所說的「教會體制性的聖事行動大量地被妄用、濫用了」，是真實的現象，並督促教會當局開始進行一連串的革新運動，希望這些妄用、濫用的弊端得以消除。特利騰大公會議及其後的幾任教宗，致力加強司鐸們接受更優良的神學培育，消除教會行政體系中鬆散放縱的風氣，緊縮在民間流行的、以帶有迷信色彩的民俗作法來舉行聖事儀式的規矩。如此，他們確保了聖事行動的舉行，不致和聖事神學提出的理想情境太過脫節。

由特利騰的革新開始，直到梵二大公會議之前的四百年，這段期間的天主教，我們可稱為「革新儀式型的聖事行動期」。基本上，這期間對聖事行動的了解，仍不脫「儀式自動產生效果」的理念。但是，我們稱是「革新」了的儀式型，這「革新」有兩層意義：「淨化」並「穩定化」。

說它是「淨化」了的聖事行動期，是因為前一個時期的許多充滿弊端的聖事行動舉行方式被清除了，這些舉行方式有的會使聖事的神學意義變得模糊不清，有的常使聖事行動的靈修價值變得敗壞墮落。

說它是「穩定化」的聖事行動期，是因為這在基督宗教史上，第一次以行政的力量，把聖事行動定一套「劃一的儀式」，通令全教會（西方的拉丁禮教會）遵行，而且還不可改動，除非經過羅馬的明顯批准。

至此，雖然有點強制性意味，天主教在禮儀崇拜上，總算又重新使聖事行動回到了有「體制性」意義的幅度上。只要按照教會權威所規定的方式舉行各種不同的儀式，在教會訓導當局（magisterium）的保證下，這個儀式鐵定可以成為救恩的工具、恩寵的管道。

可是，此時天主教，雖然在聖事行動上重新找到體制性的意義，我們還無法肯定在這時期，它也同時尋回了聖事行動的「共融性」及「神恩性」兩個幅度，因為這段期間的神學作品及教會法中，都找不到足夠的支持論據。不過，這個說法並不意謂：完全沒有地方教會（堂區）在有些聖事行動中，表現出共融性，例如：有些堂區在孩童初領聖體的禮儀設計，就充滿共融的喜樂；當然，在此期間天主教內也曾偶爾出現神恩性聖事行動服務員¹。但整體而言，這個時期的聖事行動，無論在作法上，或是在神學解釋上，都是強調聖事行動的「體制性」和「儀式性」兩個幅度的。

七、多元化的聖事行動期：梵二以來

（Pluralistic Sacramentality）

自從公元 1960 年代，教會召開梵蒂岡第二屆大公會議以來，教會在聖事生活上開始進入一個新的紀元。大多數的天主教徒，是隨著由 1970 年開始的禮儀革新運動浪潮，開始度他的新紀元聖事生活的。最顯著的是所有聖事禮儀都採用本地語言舉行，而且每一件聖事都會有好幾種舉行的方式可供選擇，當然還有其他方面的改變，不勝枚舉。

¹ 見 J. Martos, *The Catholic Sacraments*, p.103.

同一期間，伴隨這股禮儀革新浪潮，新的聖事神學視野（奠基於位際關係、存在主義、現象分析）也取代了士林神哲學（奠基於古希臘哲學和中世紀的形上學）。

然而，這個禮儀革新及神學轉變，事實上也不過是整個天主教才剛開始起步的巨大轉型之各大因素中的一部分而已。如今，天主教在宗教文化上因轉型而颳起的颶風，可是比因禮儀聖事革新而颳起的要強勁得多了；而且這文化上的轉型影響所及，比起單純的聖事神學思潮上的轉變，又要深遠得多。

單就禮儀聖事革新來看，起碼包含了以下三層深度：（1）全面復興基督宗教聖事行動史上各時期的所有特質；（2）體認出上述每一特質在禮儀崇拜行動上，同等重要，不可偏廢；（3）同時把上述每一特質，用作設計未來聖事行動的全面指標。

猶如「發展心理學」所體認的，人格發展中每一階段，對於每個人成長的下一階段，都具備著結合（incorporate）、修正（modify）及建立（build up）等作用；社會學與歷史學也都體認到，在文化的演化上，每一階段也都對即將來到的階段，在其社會發展上有「建立」（build upon）的作用。每當我們回溯過去的生命或團體的歷史時，在正常情況下，或許我們只會注意到每一階段中吸收進生命裡的新因素，不過，當代的心理學、社會學、歷史學都會提醒我們：「過去仍與我們同在」。

所以，假如我們再次回顧過去，而不加排拒（不像不成熟的青少年排拒自己的童年，或所謂「現代」的天主教徒否認「老天主教會」一樣），就會發現過去實實在在是我們的一部分；若然，我們也就會更完滿地知覺到自己曾有過的成長轉變，並能夠允許自己在面對未來時，可以有任何局部改變、或全面改變的可能。

上述自我認知和自我意識的過程，有兩個不可或缺的工作：分辨（differentiation）和整合（integration）。「分辨」，是尋找並區分出構成目前現實的各種要素（可以是我們個人的個性，或普通世俗的社會，或教會，或以上皆是）。「整合」，是確認上述分辨出的各個要素的貢獻及價值，並確保各個要素相互間的作用繼續發揮功能。例如，以個人來說，要使這個人的各種情緒狀態及意義領域交互作用，他才能發揮人的功能；以社會來說，要能容忍種族多元、鼓勵各種專業人士發揮所長、允許政治上的不同見解……，這社會功能才能發揮。

事實上，有關我們教會中的聖事行動方面，上述所說的「分辨」已經有相當的成果；「整合」的工作也已經開始了。

說到「分辨」的工作，在過去半個世紀間，有不少學術及實踐方面的運動，對於教會的聖事行動產生了很大的衝擊力。

首先，最重要的是 1940~1950 年代開始的天主教聖經復興運動，強調要以奠基於科學的學術研究來詮釋聖經，結果導致教會甦醒，重新開始重視並欣賞基督本人的聖事行動。

其次，更早開始的教父學研究也很快地證實：基督宗教很早就存在了各類的聖事性行動，並發現在體制化的聖事行動期間（公元三~六世紀），各地方舉行的聖事行動並不是一致的，舉行方式繁多，各有特色。假如教會本身真的就是聖事，那麼教會在其所舉行的各種體制性聖事行動裡，理所當然會以各種不同的方式，來象徵、反映出此時此地的社會需求及文化型態。

第三，由十九世紀已經展開了的禮儀革新運動，開始強調聖事行動中語言及身體姿勢上的象徵意義，並呼籲注重聖事禮服及教堂建築的重要性，因而使天主教從聖事行動的純儀式主義中甦醒過來。

第四，緊接梵二大公會議而有的大公運動，也使天主教認知到新教徒有關聖事視野中的下述兩個說法的深層真義：（1）天主在聖事行動中所給的超性恩寵與內在恩寵，是同是存在的（意即聖事的效果應可看得見）；（2）參禮人在聖事行動裡，其個人在信仰中對天主召叫的回應是必須的。

第五，教會內的神恩復興運動，使得很多人重新發現聖事靈修中的神恩幅度。

第六，廿世紀的哲學發展（例如：強調個人要為自己的抉擇負責的存在主義；強調社會意識型態及社會實踐行動應整合的新馬克斯主義），在在都促使每一個基督徒更重視自己的所言所行，因為這就是個人性的聖事行動，對他人而言都是基督的見證，而且也促使每個地方教會團體更重視聖事行動的共融幅度，以使自己能在普通社會中為基督做見證。

由上述的分辨中，許多學者及專家試圖找回過去曾經有過、但又失去了的聖事各幅度，同時，試圖使這些幅度在現行的聖事行動實踐中，明顯且有效地恢復起來。於是，當代天主教對聖事的了解，就愈來愈廣、也愈來愈深了。

現今的教會已經走出只認同歐洲文化的「劃一文化期」（period of cultural uniformity），進入了認同全世界各地文化的「多元文化期」（period of cultural diversity）。因而可以肯定，當代及未來的天主教聖事行動，絕不會再走向一個新的劃一文化式的靈修型態。

雖然，這個時期仍有一些眼光狹隘、願意使禮儀單純化的狂熱分子，也有神恩復興運動團體，還有復古運動分子……等，但是，大概已很難使基督宗教的聖事行動，倒回到某個單一的聖事行動期的樣式了。當代天主教及其未來聖事行動的發展，

必定是包涵它在歷史上各聖事行動期曾經擁有過的所有特色，創造一個新的聖事行動期。

我們可以稱這個新時期為天主教的「多元化的聖事行動期」，因為這時期的聖事行動，一方面能夠綜合過去教會各時期所有的優長，並且包容未來世界各地區的多元文化。當然，我們今天還正處在一個過渡期間，因為雖然聖事行動各層面的分辨工作已經做得夠多，且有相當的成就，但是整合的工作卻才剛剛開始。

就個人的靈修生活來說，整合的終極目標在使信仰生活與日常生活分離得愈少愈好；使我們的聖事性慶祝行動與我們日以繼夜的日常生活有更大的連貫。

就團體的共融性來說，整合的終極目標在使個人與個人間的疏離感愈少愈好；使我們能在團體崇拜行動中，使眾人合一的事實更能實現、表達出來，並逐漸成長。

就普世大公教會角度來說，整合的終極目標在使下述兩個情況發生的可能性愈少愈好：（1）會導致犧牲其他文化的「文化霸權主義」；（2）會導致犧牲其他可能方式舉行儀式的「儀式劃一主義」。若能使教會中對「多元聖事行動」的容忍精神、賞識心境、鼓勵態度不斷成長，則我們各種聖事行動，就可以適應各種不同文化和特殊族群的不同需要了。

就神學反省角度來說，整合的終極目標是在使直線式的單一思想模式的聖事神學，發展得愈少愈好；多鼓勵個人及團體發展能把自身經驗、天主及教會整合起來，同時也能把自己對聖經、世界及歷史各方面的了解整合起來的聖事神學。

這整合工作，可能不是一、二十年可以完成的，但方向若是正確，那麼，教會真是大公教會的理想狀態，必定指日可待。

天

人

第貳部分

梵二後聖事神學的特色

相

遇

禮儀的根：朝拜父

胡國楨

前言：天主聖事性的救恩計劃

1992年，首版以法文出現的《天主教教理》，其卷二〈基督奧蹟的慶典〉開宗明義地指出¹：

「……天主爲了世界得救及祂聖名的光榮，派遣祂的愛子和聖神，來完成『祂旨意的奧秘』：這就是基督的奧蹟。這奧蹟依照一個計劃，在歷史中啓示並實現。這計劃是天主上智的『安排』……，教父的傳統稱之爲 *economy* of the Word incarnate 或 *economy* of salvation。」

economy，現代中國人一般的譯法是「經濟」，而且一般懂法大概都局限在「理財」方面。但，若只把 *economy* 這樣理解，就很難懂爲什麼「基督的奧蹟」可以稱做 *economy* of salvation。

其實，最早翻譯 *economy* 爲中文的人是李鴻章，他的譯法是「經世濟民」。當時他是朝中大臣，極力鼓吹中國應走西方式的治國理念，國家應有一套 *economy*（推行政策的計劃），才能富國強兵，人民安康樂利。原來如此，*economy* 原本是指

¹ 見：《天主教教理》1066。

一套能夠推行「經世濟民」政策的計劃。

如此，我們就很容易懂 *economy* of the Word incarnate 是指「天主聖言降生的計劃」，而 *economy* of salvation 便是指「天主救恩的計劃」了。這就是「基督的奧蹟」。這計劃是在天主聖言降生的歷史工程中完成的，中文版的《天主教教理》把 *economy* of the Word incarnate 譯為「降生聖言的工程」，也有人會把 *economy* of salvation 譯為「救恩史」。

「基督的奧蹟」就是「救恩史」。它是個歷史事件，高峰乃是耶穌基督一生「以人的身分所活出的天主生命」。耶穌之前，它是藉「天主在舊約子民中所行的奇妙工程」預告出來；耶穌之後，它是在「教會的禮儀慶祝中」實現的²。

一、禮儀是天主的救恩工程³

「禮儀」是希臘字 λειτουργία, ας 的中譯詞，原意是「公共的工作」，「代表人民並為人民所做的服務」。若以今天台灣社會的現象來說，中央政府的「行政院會」（內閣會議）、「立法院會」，或台北市政府的「市政會議」、「市議會」等「代表人民、為人民服務」等類似的公務活動，就是所謂的「禮儀」。

在基督徒的傳統上，我們把「禮儀」懂做「天主子民參與天主的救恩工程」。我們的救主——大司祭基督，透過「禮儀」，在祂的教會內，偕同教會，並藉著教會，繼續實現天主的救恩工程。

² 參閱：《天主教教理》1067。

³ 參閱：《天主教教理》1068~1070。

初期教會在新約聖經中，已經開始採用希臘文「禮儀」這個概念，來表達「天主子民參與天主的救恩工程」了。新約中，基督徒個人或團體有關「事奉天主」及「服務人群」的事工，都可稱為「禮儀」。保祿自稱是宣報基督福音的 λειτουργόν⁴，他也把各教會為救助耶路撒冷教會災荒所做的捐款活動，稱做 λειτουργήσαι⁵。顯然，當時的教會，把「福音的宣報」及「愛德的實踐」都以「禮儀」這概念來表達。這些行動都是「天主子民參與天主的救恩工程」。

當然，新約作者也稱敬禮天主的行動為 λειτουργούντων τῷ κυρίῳ⁶。事實上，教會藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中，「我們得救的工程得以實現」，因此，禮儀最能促使信友在他們生活中表達並昭示基督的奧蹟，和教會的純正本質⁷。

二、天父：禮儀的根源與終向⁸

「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美 (Blessed be God and Father)！祂在天上，在基督內，以各種屬神的祝福 (spiritual blessing)，降福了我們 (who has blessed us)。」
(弗一 3)

這是保祿寫給厄弗所教會書信致候詞的一部分，可能也是

⁴ 見：羅十五 16，思高聖經譯為「使臣」，其實按希臘文原意是指「宣報基督福音的人」就是「做禮儀的人」。

⁵ 見：羅十五 27，思高聖經譯為「扶助」，其實按希臘文原意是指「捐款救災的行動」就是「做禮儀的行動」。

⁶ 見：宗十三 2，思高聖經譯為「敬禮主」。

⁷ 見：梵二《禮儀憲章》2。

⁸ 參閱：《天主教教理》1077-1083。

當時基督徒聚會，舉行禮儀崇拜時的祝福詞。Blessing（祝福）正是基督宗教禮儀崇拜的核心，在此，我們在紀念天父給我們的祝福（降福、恩賜）的同時，也向天主表明我們給祂的祝福（讚美），藉此可以肯定：天父正是「禮儀的根源與終向」。

1. 天主對人的祝福：恩賜

對天主而言，以中文的詞語來說，Blessing 可以譯作「降福」或「賜福」，是天主賦予生命的行動，而天父就是生命的源頭，祂的「降福」既是語言，也是恩賜。

從時間的開始至終結，天主的整個工程都是「降福」。自起初，天主就降福了所有生物，尤其是男人及女人，人雖因犯罪而邁向死亡，但天主卻以仁慈與人訂立盟約，使人藉信德的助佑承受了降福，走向救恩史。最後，天父藉著那為我們降生、死亡而復活的聖言，使我們洋溢祂的福澤，並藉祂（基督）在我們心中傾注那滿載一切的恩賜：就是聖神。

2. 人對天主的祝福：讚頌

反之，對人類而言，以中文的詞語來說，Blessing 可以譯作「頌揚」或「讚頌」，是表示人在感恩中向其造物主的欽崇及交付。

耶穌之前，以色列子民藉著法律書、先知書和聖詠，交織出選民的禮儀，以紀念天主的降福，同時透過讚頌及感恩，回應天主的降福。耶穌之後，由於天主的降福已圓滿地顯示出來，並通傳給人了，所以，教會藉著禮儀、在禮儀中，稱頌和欽崇我們的天父。

3. 基督徒禮儀的雙重幅度

由以上對「祝福」的雙向分析，我們知道基督徒的禮儀有著雙重幅度，就是：天父無條件賜給我們屬神的福澤；我們也對祂作出信德和愛的回應。

一方面，在**紀念中讚頌天父**：教會為天父「那不可言喻的恩賜」（格後九 15），而聯合她的主，在「聖神的推動下」（路十 21），以欽崇、讚美和感恩來頌謝天父。

另一方面，在**頌揚中不斷求恩**：在天主的計劃圓滿地完成以前，教會將不斷向天父呈上「祂恩賜的獻禮」，懇求祂派遣聖神降臨到這些禮品上，降臨於教會、信徒以及全世界，使天主賜與的這些恩惠，藉著結合於司祭基督的死亡和復活，並藉著聖神的德能，結出生命的果實，以「頌揚祂（天父）恩寵的光榮」（弗一 6）。

結 語

是的，祝福（Blessing）正是基督宗教禮儀崇拜的核心。誠如猶太人安息日餐的祝福文，包含稱頌（呼喚天主）、紀念、求恩、讚美等四要素，正是一方面**在紀念中讚頌天父**，另一方面**在頌揚中不斷求恩**。

基督徒感恩聖餐禮的祝福文（感恩經）的五大部分——頌謝詞、呼求聖神禱詞、主的晚餐紀念敘述、紀念禱詞、求恩禱詞及大讚頌詞——正是不斷重複這四大要素，亦即「**在紀念中讚頌天父，在頌揚中不斷求恩**」。

「**在紀念中讚頌天父，在頌揚中不斷求恩**」，這是從教會的角度，在禮儀行動中，人所表現的作為。當然，其間所紀念的是「天父恩賜的福澤」，所以天父是禮儀的「根源」；其間，

所頌揚、並在頌揚中向天父所祈求的，也是這「天父恩賜的福澤」，所以天父也是禮儀的「終向」。

天父是禮儀的「根源與終向」，呼喚天主名號就成了禮儀中對天父朝拜的中心行動了，因此，「禮儀的根」就是「朝拜父」。

人類生命與基督徒的聖事

胡國楨

一、位際性的共融：人類生命實現（成長）的要素

西方從十一世紀起，學術界深受亞里斯多德的哲學宇宙觀影響，認為宇宙間所有的「東西」（being）可以分做「自立體」（substance）及「依附體」（accident）兩類。自立體（或譯「實體」，或「本體」）是構成宇宙世界的獨立單元，依附體則是各個自立體具體所存在的「性質」、「關係」、「時空」、「姿態」、「動作」.....等等。自立體本身是不會改變的，卻隨著附屬於這個自立體的依附體的改換，而顯示不同的面貌。

例如：玫瑰是個自立體，它從其存在的那一剎那開始，直到它消滅的那一剎那為止，這個玫瑰就是它自己、一個不會改變的自立體。至於它這一生間的所有變化，由花苞，長成到花朵，衰敗到花蒂，這些個大小、形狀、色彩上的改變，以至於由土地上的生長、移植為盆栽、剪切為插花等不同狀態，都是由於在不同時空，有不同的依附體附在同一自立體的玫瑰花上，所呈現出的不同面貌而已；玫瑰花自始至終是同一個玫瑰花實體，沒有絲毫變化。

這是靜態的宇宙觀。在這一觀念下，一個「人」從他存在的一剎那起，就是一個不會改變、也不會消滅的「實體」（或

說「靈魂」)。至於這個人，由胚胎，而演變成人形，而生成成幼兒，而長大成人，而體衰，最後死亡，其間形體的變化，只是在不同時空中，依附於這人「實體」（靈魂）上的依附體有所不同，所造成的變化而已；至於他的「本體」（靈魂）並未改變，始終與胚胎時完全一樣。說到這人成長過程中所學習到的知識、技能、德行、惡習.....，以及他在言行倫理上所做過的善功、罪行.....，這些都與形體變化上的改變一樣，只是有不同的依附體，依附於同一「不會改變的本體（靈魂）」上而已。

但是，今天思想學術界依循「存在主義」及「現象分析」方法，認為人的「存在」不只是一個靜態的實體，而是一個有生命、會成長、需要活力的動態有機「位格主體」。

人之所以為人，其「人的主體性存在」（human subjectivity）乃是出自「他整個的人不斷地在四個不同的意識層面上活動，以尋求自我的意義，並向外表達這自我意義」。

第一個意識層面屬「經驗的主體」（experiential subject），在此，人的感官、想像力、知覺力等發生作用，這些發生的功能促使人去問「這是什麼？」「為什麼？」「多久？」等問題；於是進到了第二個意識層面，即「懂悟的主體」（intelligent subject），在此，人不只會問問題，還能了解事實，把了解到的表達出來，只是了解還不夠，人還願意追求事實真相；因而人還會進入第三個意識層面，即「推理的主體」（rational subject），在此，人能反省並判斷，開始問「是這樣嗎？」「是真的嗎？」此外，人還願追求善及價值，這是第四個意識層面「負責的主體」（responsible subject），在此，人會細心思量「值得嗎？」「我應該做些什麼？」

至此，人經過上述過程，有了整體性的答案，才根據這個

答案做出決定，開始行動：具體而整個的「我的主體」出現了。上述整個過程是一個「追求自我意識，並使之外在化，以至藉著『解釋』與他人溝通，以求『了解他人，並被他人了解』的『位際共融（結合）』過程」。最後所做的決定、所有的行動，其實已是一個能向外表達主體意向的有意義行動了。

所以，「我」這個主體的產生，是在一連串「位際共融」的決定和行動過程中逐漸形成、逐漸成長的。靠著不斷與周遭的人「相遇、相知、相結合」的互動，與他們不斷地生命交流，「我」的存在才是真實而有意義的，「我」生命的成長才真正實現。這個過程也可稱做「創造自我的過程」，是不斷進行，而非靜態的。

二、象徵：是生命本身，也是生命得以實現的表徵

「國旗象徵國家」，「綠（紅）燈象徵安全（危險）」，「玫瑰花象徵愛情」。

一般人，由於深受上述亞里斯多德靜態宇宙觀的影響，大概只會從靜態角度來看「象徵」。如此，我們會說，國旗是國旗，國家是國家，是兩個各自獨立的「自立體」，國旗是國家的象徵，但國旗並不是國家。同理，綠（紅）燈象徵安全（危險），但綠（紅）燈並不是安全（危險）；玫瑰花象徵愛情，但玫瑰花並不是愛情。這是靜態宇宙觀，「實體是不會改變的」觀念下發展出的象徵概念，象徵物及被象徵的東西是兩個獨立的實體，象徵物是象徵物，被象徵的東西是被象徵的東西。

這種說法，對「比較『死』的東西」之間，就其外在性的象徵關係來說，是可以說得通的：國旗象徵國家，綠（紅）燈象徵安全（危險）等，正是如此。但與會成長的生命有密切關

聯的東西，譬如愛情，大概就不太容易用如此的象徵觀來說清楚了。

愛情是什麼？是兩個人經過彼此的相遇、相知，在生命上的相結合，這是兩人之間最深最深的位際生命的共融。如此，說「玫瑰花象徵愛情」就不十分貼切了，應該說「『送玫瑰花』以及『收玫瑰花』整個行動過程象徵愛情」才對。玫瑰花是玫瑰花；除非有人用來送情人表達愛意，對方也接受了，任何玫瑰花都不可能成為愛情的象徵。

這愛情的事實是如何實現的？一位男士很想向他交往了兩年的一位女朋友表達愛意，一天下午下班前他計劃著：我先打電話約她，下班後去她家看她，去的路上要特意轉個彎，到花店買一打黃玫瑰送給她。下班後，他照計劃買了玫瑰，拿著到女朋友家，女朋友看了很高興地接過玫瑰花來，找出家裡最漂亮的花瓶插上，放在客廳最顯眼的地方。這一個愛情事實的實現，是由這位先生打電話約會、計劃買花時開始，而後有一連串的行動，高峰在女朋友接受了花，把花瓶放在家中最顯眼處，如此完成了這一愛情事實。

這一連串「花的送收」行動的整個過程，是這對男女間愛情事實得以實現的表徵。但，只是個表徵嗎？不！其實這整個過程，不只是使這愛情事實得以表現的表徵，約會、買花、送花、收花、放在最顯眼處.....，這一連串過程就是這對戀人間愛情的本身，不經過這一連串的行動，愛情根本是不存在的，這串過程使他們二人的生命結合在一起了，這就是他倆的「愛情本身」。

我們說這串「花的送收」行動過程，是這對戀人愛情的象徵，是這愛情的本身，也是使這愛情具體實現的表徵。當然，

經過這串「愛情象徵」行動的過程，現在放在花瓶裡的玫瑰花已經不再是單純的玫瑰花了，它已經由單純的黃玫瑰花，轉化成了「蘊含他倆愛情深意」的「愛情象徵」。這位女朋友，後來成了這位男士的妻子，在她壓箱底的聚寶盒中，存放著這些玫瑰花的花瓣，每當家庭紀念日，做妻子的會拿出來與丈夫及子女們一起觀賞，說說這玫瑰花的故事；或丈夫遠行的日子，做妻子的會拿出這些花瓣把玩一番，回憶愛情及婚姻生活中的往事。這促使「愛情」實現的「觸媒（玫瑰花）」真正成了這對夫妻的「愛情象徵」：日後面對這些玫瑰花瓣，還可促使他（她）們間愛情繼續不斷加深、穩固。如此，這些玫瑰花已不只是他（她）倆愛情的表徵了，在他（她）們不斷在這玫瑰花前的慶祝（紀念）行動中，玫瑰花其實也成了他們間愛情的本身。

由此可知，把「象徵」的觀念運用在與人類生命有關的「東西」上時，首先應有動態過程的行動意義；其次，在動態過程的行動使某一生命事實具體實現後，其中介性「觸媒」，亦有其靜態的象徵意義。不論由動態或靜態意義來說，「象徵」都不只是「使生命事實得以實現的表徵」，也同時是這被表徵的「生命事實本身」。

三、聖事：天人位際生命共融的象徵

人之所以爲人，單就其本身的存在來說，其存在的基礎其實是很薄弱的。

整體而言，人所追求的存在不外「形體上的存在」、「道德上的存在」以及「意義上的存在」三類。

人之追求「形體上的存在」，表現在盡力維護身體的健康

上。但是不論人如何盡力，這形體終究要衰弱死亡，不復存在。既然如此，人又何必要費心盡力地，在形體上追求其存在，因為追求形體上的存在，最後必注定是一場空。人形體上的存在，其存在的基礎實在是很薄弱。「死亡」隨時都在威脅著人類形體上的存在。

人之追求「道德上的存在」，表現在盡力維護好的倫理關係、行善避惡。可是，不論人如何努力，自我的「罪惡感」總是常常出現。雖然努力累積了不少善功，一旦不小心失足一次，前功盡棄，所追求的道德上的存在，終究成了一場空：人道德上的存在，不堪一擊，其存在的基礎實在是很薄弱。「罪惡感」隨時都在威脅著人類道德上的存在。

人之追求「意義上的存在」，表現在盡力活得有意義，但生命中的「無聊感」「空虛感」，卻常使人感覺生命沒有意義。例如：有人認為學問有意義，一心追求學問，把能獲得博士學位視為最終理想，一旦得到博士後，卻感到不過如此罷了。對他來說意義全消失了，生命的「無聊感」油然而生，他所追求的意義上的存在，終究成了一場空。人意義上的存在，其存在的基礎實在是很薄弱。「無聊感」「空虛感」隨時都在威脅著人類意義上的存在。

因此，有些無信仰、而又悲觀的存在主義者認為：人所追求的所有存在，到頭來都是一場「空」；那麼，人又何必要再繼續追求這些個「空的存在」呢？所以，不少無信仰的有名存在主義者，都以自我結束此生（自殺）的方式來回答這個問題。

不過，樂觀的、有信仰的存在主義者在這同一現象下，看到那些自殺者沒有看到的人生事實。他們認為人的存在不是單純、封閉、孤立的存在，假如人的存在只是單純、封閉、孤立

的存在，其存在的基礎是很薄弱沒錯；但，人的存在其實是根植於那「絕對存在」本身。有信仰的人相信：一個人若與這「絕對存在」間有著位際性的共融關係，他必有「絕對存在」做他個人存在的根基，這「絕對存在」會以其豐厚、堅實的存在本質支持著他個人的存在，鞏固並加深他個人存在原本很薄弱的基礎。

這「絕對存在」，不但會在人的存在受到「死亡」、「罪惡感」及「無聊感、空虛感」的威脅時，鞏固其存在根基，促使其屹立不倒；而且在其不受威脅的平時，也可通傳自己存在性生命能源，加深其存在根基，使其愈來愈豐厚、堅實。有信仰的人不但不認為人生所追求的存在到頭來只是一場空，而且在絕望（生命各類存在受到威脅）時，會有勇氣，勇敢地繼續奮鬥下去，因為他們相信「絕對存在」本身是永恆的；以「絕對存在」做為自己存在根基的人，也會是永恆的：一時受挫、受到「死亡」、「罪惡感」、「無聊感、空虛感」威脅，並不算什麼，因為還繼續可以從「絕對存在」根基那裡吸收到更多、更豐富、更堅實的存在性生命能源。

在不同的文化地區、不同的宗教語言、不同的思想體系中，人們給這「絕對存在」起了不同名字。基督宗教給的名字是「天主」（或「上帝」）。有信仰的人是與天主有位際共融的人，有天人間生命交流的經驗，他的生命是在不斷與天主「相遇、相知、相結合」的互動中成長的，不但會在絕對中愈挫愈勇，追求存在的永恆，而且在平時也可從天主永恆生命之源內，汲取更豐厚、堅實的存在性生命能源。這是天人間愛情（位際生命的共融）的表現，基督徒們稱之「恩寵」。

基督宗教人士說：「『聖事』是天主不可見恩寵的可見形

式」。天人間的愛情（恩寵）是看不到的，它在世上的一切表徵都可稱為「聖事」。所以「聖事」是天人間愛情（恩寵）的象徵，換句話說，聖事就是天人間位際生命共融的象徵。

因此，就象徵的動態意義而言，「聖事」是個行動過程：這行動過程一方面是「天人位際生命的共融」，或「人與天主相遇、相知、相結合」愛情事實的表徵；另一方面也是這愛情事實的本身。就象徵的靜態意義而言，在動態聖事過程中所應用，使天人間愛情藉其得以實現的中介性「觸媒」，在愛情象徵的聖事行動完成之後，也成了這天人位際生命結合的一項靜態象徵物了，也可稱之為「聖事」。

廣義而言，祝聖聖水的祈禱儀式，是一種表達天人生命位際交流的聖事性行動。在這行動中，天主與人之間生命中的相遇、相知、相結合確實實現了；而經過祝聖後的聖水，也是聖事，天人間愛情事實靜態的象徵。這個說法在奧斯定的觀念中如此，在十二世紀以前的教會中的一般觀念也是如此。

四、基督：天主的聖事（原始的聖事）

就象徵的動態意義而言，「聖事」是「天人位際生命的共融」。天人位際生命的共融（恩寵）雖會出現在所有人（文化、宗教）身上，但嚴格地說，這仍屬「無名的」（anonymous）方式。這恩寵生命要真正明顯成為可見形式，乃只有在特殊的天主啓示中才可能出現，「基督事件」就是這「天人位際生命的共融」的聖事性事件。

「基督事件」同時展現天人關係的雙重面貌：一方面，天主在耶穌的整個生命歷程中，對全人類發出最真誠的召喚，邀請人們用自己的生命來彰顯天主愛的生命，這是天主對人類所

做愛情的表現；另一方面，人類也在耶穌的生命中，實現了人對天主召喚完滿的答覆，耶穌以服從至死的意志，活出了天主的聖意，這是人類對天主愛情完全皈依的表現。由此可知，天人雙方是在耶穌基督整個生命歷程中，完成天人間的真實「相遇、相知」，進而有了完全的「結合」。

原始的聖事（天人愛情共融最初的實現），是經由耶穌基督整個生命歷程而實現的。耶穌生命歷程，不只展現在其「降生奧蹟」之中：耶穌生活在世上的一切言行，雖已很清楚地表現出「天主對人愛的召喚」及「人對天主愛的皈依」的雙重事實，但仍不可缺少後續的「逾越奧蹟」、「升天奧蹟」（耶穌以人的身分，完全把自己交付在天主手中，接受苦難，以至死亡，天主並使他復活起來，並把他提升至與天主同等的地位），以及「五旬奧蹟」（基督在天與天父一起派遣聖神到世上，與人類共同生活，完成生命上的真正結合）。

上述基督的一生歷程，不只表徵了天人間的愛情恩寵，也是這愛情恩寵存在的本身。所以，當我們說「基督是天主的聖事」時：就動態來說，是指整個的基督事件，包括了基督的降生、逾越、升天，及其在天派遣聖神來世界，與人相偕共處的全部過程；就靜態來說，並不是指兩千年前活在巴勒斯坦的那個「耶穌」，他生前尚未完全彰顯天人愛情生命結合的全部，而是指那已經完全經歷了降生、逾越、升天，及五旬節各奧蹟，現在正在天上和天主同等的「基督」。

五、教會：基督的聖事（基本的聖事）

基督是天主的聖事，是不可見的天人愛情生命共融（恩寵）的可見象徵。可惜，就此時此地的現世人生來說，不論動態的

「整個基督事件」（發生在兩千年前的巴勒斯坦），或靜態的「復活且與天主同等的基督」（現在在天上），仍然還是無法直接見到的。我們所能直接見到的是此時此地的「基督徒」及由基督徒組成的團體「教會」。

「基督徒」是已經與基督及天主生命「相遇、相知、相結合」，在天人位際生命共融中成長的那些人。他們（個人及團體性的教會）是基督聖事性生命（恩寵）在此時此地的具體展現。

就動態而言，基督徒是那些活出了基督生命的人，也就是在他們生命言行中，能表現出基督生命言行的雙重特徵：一方面，他們以人類的身分向天主表達愛情的皈依；另一方面，也同時以天主的身分向世界與他人表達出天主對他們的愛情召喚，邀請世界與其中的人們與自己能有「位際性的生命共融」，透過自己與世界及人們間的「相遇、相知、相結合」，促成他們與基督及天主生命間直接的結合。

一個基督徒在鄰里間出面排解一個糾紛。這件事本來可以與他無關，發生糾紛的雙方在鄰里間的口碑一向不好，出面調解弄不好，還可能得罪雙方，給自己找上麻煩，一般人都不太願意自找麻煩。可是他本著基督勸人和好的精神，不考慮自身的安危，也不管將會有什麼利害臨身，出面調解。不管這件事是否調解成功，或結果如何，是凶是吉，這基督徒卻以這件事展現了「基督生命言行的雙重特徵」。

一方面，他做這件事時，是以人的身分面對天主，表現出放棄自我、交付自我，做天主召喚他、要他做的愛人的工作，這是對天主的愛情皈依。另一方面，他做這件事時，也是面對著世界與人們，向人們彰顯出天主愛情的召喚，邀請人們認同自

己的生命言行，能與自己、與基督有共融的生命：「相遇、相知、相結合」，如此也就可直接與基督及天主的生命相結合。

由此可知，對於此時此地的世界和人們來說，基督聖事性的生命（恩寵）不可能直接顯現，而是藉著基督徒的生命言行來彰顯表現的。所以，能彰顯「基督生命雙重特徵」的基督徒，是此時此地的聖事，是把基督這天主的聖事，在此時此地彰顯出來的聖事，稱之「基督的聖事」。

說「基督是天主的聖事」，所說的是人類集合性主體（Collective Subject）與天主間位際生命共融的實現。因此，說「基督徒是基督的聖事」時，這裡的「基督徒」雖然也可看做是「個人基督徒」，但這個人基督徒必然是個「位格主體」，並非單獨的存在，而是「教會（基督徒集合性主體）」的成員。所以，更恰當的說法應是：「教會是基督的聖事」。

耶穌在世時召喚門徒，雖是單獨地一個一個召叫，但卻是把他們集成團體，與這門徒團體交往共融；復活升天後，從天上派遣聖神來世上，也是讓聖神臨在於教會（基督徒團體）中，教會凝聚個人基督徒的生命，彰顯並實現人類與天主位際生命的共融。此乃「教會是基督的聖事」真義。

救恩：人神之間聖事性的相遇

鄭文卿 譯

本文編譯自 Paul Palmet, “Salvation: a Sacramental Encounter” in *Current Trends in Theology* (ed. by D. Wolf & J. Schall), pp.139~152.

前言：聖事的團體幅度

在猶太教及基督信徒的共同傳統中，有一個基本的信念：個人的得救係通過團體，並在此團體中得救。J. A. T. Robinson 教授在他那富有卓見的 *The Body* 一書中，曾說過同樣的話：「古希伯來人不能以一孤立的個人身分與天主有所交往」¹。如果他要生活，便必須與團體合而為一，與天主的子民合而為一。與團體分離，便是死亡；與團體結合，便是生命。

與古希伯來人相似，初期的基督徒亦不相信他能離開團體而得救。但是，這個團體對初期的基督徒而言，乃是天主的新子民、基督的身體，也就是「教會」。進入這個教會，或不如說，與基督身體的結合，必須通過「聖洗」。如聖保祿告訴我們的：

¹ J. A. T. Robinson, *The Body* (Chicago: Henry Regnery Co., 1952), p.15.

「我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人；或是為奴的；或是自主的；都是因一個聖神受了洗，成爲一個身體……」（格前十二 13）

與這個身體分開，便是死亡；與之結合，即是生命；與團體隔離，便是與生命之源隔絕；因告解聖事而與這個身體重歸於好的，便是得了生命。因爲在這身體之外別無救援。因此早在第三世紀時，奧利振要對犯罪者問三個問題，其實只是一個問題：墮落的我怎樣獲救？我如何能夠與天主接近？我如何能夠與教會言歸於好？

這個集體得救的觀念，即在教會內得救以及通過教會而得救的觀念，爲今天多數的基督徒是一個絆腳石。在他們看來，救恩乃是個人在靈魂深處與天主的相遇。在靈魂的殿宇內，人能夠在精神上和在真理上敬禮天主。從他們看來，教會乃是一個唐突之客，一個對人神之間個別交往之干擾者。有些基督徒甚至把基督自己也視作靈魂與其創造者相互交往中的紛擾者。

這些人會承認，人和神的相遇，在耶穌人性的靈魂裡達到了最高級和最高貴的表現。但是，耶穌對於今日的人還有其貼切的意義：他是一個我們大家所能達到的境地之實例與保證。意譯一句保羅·田立克（Paul Tillich）的話就是：「由於分享成爲基督的耶穌這個人的經驗，我們大家都能變成基督」。

雖然這種宗教上的個人主義，對於天主教而言，乃是舶來品，但其精神已影響及於天主教徒。我們可引艾米爾·馬舒爾（Emile Masure）的一句話爲證²：

「個人主義所給人的印象是：天主從不跟任何事物相

² Emile Masure, *Semaine sociale de Nice*, 1934, p.230.

交接，只除了無數的個人，每一個人自我操縱其與天主關係之法度。」

的確，正如基督教徒一樣，天主教徒也是一起前往教堂敬禮天主，可是一直到了近年的禮儀大復興以前，沒有團結的祈禱，也沒有團體的敬禮，祈禱的團體常被認為是個人的敬禮及個人祈禱的障礙或干擾。

雖然天主教神學家所常強調的，基督為主要之中介，教會為次要之中介，這一點是千真萬確的，但是基督與其教會卻屢屢被視作外在的經紀人，或接觸劑。他安排靈魂和天主間的會晤，但總有些停留在人神結合的程序之外。

今天有一種逐漸增長的覺悟：救恩不止是基督和教會藉著各種聖事所作的調停；但實際上，聖寵的生命卻是藉著與基督及教會的結合而產生、而維繫的。在與天主相遇之先，我們必須先與基督相遇；在與基督相遇之先，我們必須先與教會相遇。與天主結合係藉著與基督結合而獲致；與基督結合係藉著與教會結合而獲致。基督在時間中繼續存在，並成為可見的。亨利·德·呂拔克（Henri de Lubac）在他不平凡的作品《公教主義》中曾經說過³：

「聖寵並不建立起靈魂與天主，或與基督之間的純粹個人關係。更好說：一個人接受聖寵之多寡，是依照他參與他那個獨特社團組織的程度而定，賦予生命的川流，便是在那個獨特的社團組織裡奔流著。……一切聖事，根本上都是教會團體內的聖事，只有在教會內才產生效果。因

³ Henri de Lubac, *Catholicism* (New York: Longmans, Green & Co., 1950), p.57.

為正常地說，只有在教會內，這個聖神的團體才是聖神恩寵的分享者。」

這種社會性，或教會團體性的救恩觀念，也就是說，基督徒因著教會，由於與教會團體的結合，進而與基督和天主結合的這個觀念，呂氏認為乃是聖教會不變的教訓，雖然他承認在實踐上極少為人所知。

本文的目的，是探討那久被忽略的聖事神學之一面，以便使整個聖事制度的團體性深度，更為人所知。我們不想從聖事本身開始，不從為我們所熟知的基督及教會的七個象徵性動作開始，我們要從聖事概念在較廣大關係中之意義開始。這個廣大的關係，是與實現在基督身上及其教會中的救恩律則同其寬廣。我們將考慮三個基本旨趣：一、基督是天主的聖事；二、教會是基督的聖事；三、七件聖事是基督及教會為要實現我們與天主的結合，而作的象徵性行動；最後，我們將以人對此種聖事行動的反應，作為全文的結束。

一、基督是天主的聖事

當我們說基督是天主的聖事時，乃指在人性裡的基督。在與我們分享的人性裡的基督，是我們所看得見的。按這意義，我們能夠指著耶穌這個人，而不否認其為天主；同樣，我們可以指著他的人性意志與行動，而不否認其同時也是神性的。我們將以基督作為天主的聖事，作為不可見的天主之可見的顯示或標記而討論。

天主與人之最初相遇，是通過神而人的可見人體。這種相遇，本來可以是完全精神性的；精神體的天主，本來可以傾注祂那變化氣質的愛情，以直接聖化人類，可是祂不這樣做；聖

言終於變成了肉身，而取了人的身體，在這個身體內，並藉著這個身體，天主建立了與人之間的接觸，從而救贖他、聖化他；天主如此仁慈地順從了人的需要。

總之，人既非純精神體，亦非行屍走肉，人乃是具體化的精神。在現世生活裡，他全靠這個肉身與別人交往。你幾時曾想到，所有人性的交往，不是經過肉身而完成的？無論是從主動方面或被動方面看來，肉體都是靈魂的工具。我們與別人的交往，不管其交談是如何的理智，或精神性的，若非通過肉體，若非通過言談、聽覺、視覺與觸覺等活動，都無可能。人的精神，不能直接與其他精神體相溝通，卻必須使用肉體為工具。在理智上的交往如此，在愛情上的交往亦復如此。兩人相愛，能夠整天在一起，整天充滿著溫暖、柔情和內心的愛情；但是除非愛情用言語和行動表達出來，這個愛情不能增長，愛情會因無法表達而死亡。天主知道我們人是什麼材料造成的，順從了我們的人性，當與我們相遇的時候，變成了人，聖言變成了血肉。

在最後晚餐時，斐理伯請求說：「主，把父顯示給我們，我們就心滿意足了。」耶穌回答說：「斐理伯，這麼長久的時候，我和你們在一起，而你還不認識我嗎？誰看見了我，就是看見了父。」（若十四 8~9）基督是天主的可見肖像，在這個意義上，他是天主的聖事。我們有關天主的智識，以及與天主的接近，都是來自基督。

在葛法翁，耶穌醫好了一個癱瘓病者。但猶不止於此，他進而使罪人與天主和好，他把天主的愛歸還於人：「但是，為叫你知道，人子在地上有赦罪的權柄，就對癱子說：起來，拿起你的床，回家去罷！」（瑪九 6）瑪竇述說旁觀的群眾都驚

駭，天主竟賜給人這樣大的權柄。以天主的身分，基督原可直接醫好這個癱子，但他寧願以人子的身分醫好他；寧可以上主的可見工具自居；寧可以天主的聖事自居；在他可見的人性中行動著。

當基督在世時，人對於天主的智識，以及人與天主有關救恩的交往，都包括與基督的交往。從此以後，我們走向天主的道路，一直是通過基督的。

首先想避過基督而尋求與天主直接交往者，為第二世紀初期的諾智派異端（Gnostic）。從這一派的基督徒看來，「降生」這一觀念乃是荒謬的。在他們看來，天主竟變成了人，而從童貞女取得了肉軀，乃是無稽之談。他們相信肉身是邪惡的，沒有能力接受天主聖神的恩典；肉身是靈魂的監獄，只有當靈魂從肉身釋放出來，而返回其原始的精神性時，救恩才能實現。聖教會為著對抗諾智派，才制定了最早的信經，即〈宗徒信經〉：

「我信……耶穌基督，天主的獨生子，我們的主；他因聖神受孕，生於瑪利亞之童身，於般雀比拉多居官時被釘在十字架上，受難而被埋葬，第三日自死者中復活。」

教會堅信降生的真實性及其肉體性的基本原理，這個原理為我們指出：基督在他可見的人性裡，乃是天主的聖事。

二、教會是基督的聖事

嚴格地說，天主原可聖化人類而無須變成肉身；同樣地，基督原可直接從天堂上獲致其救世聖死的果實。天主沒有變成人的必要；同樣地，神而人者也沒有通過可見的教會而繼續存在的必要。可是，正如基督在其可見的人性裡，乃是天主的聖事一樣；教會在她可見的各方面，包括人性的弱點在內，也是

基督的聖事。在基督與教會之間，確然沒有二性一位的結合，有如基督的人性與神性之間的結合一樣。然而在基督與教會之間，有一種神秘的結合，這個結合如此真實，以致教會能夠而且實際上被稱為基督的身體。

教會是降生奧蹟在時間內的延續，她是降生奧蹟之成為可見者。正如基督乃是天主仁慈之可見而有效的標記，表現於其在此世事業中一樣；教會也是在已完成的人類救贖史中之可見的標記或聖事，以及傳達給人類之有效救恩標記。正如我們在與天主相遇中不能避過基督；同樣，在我們與基督相遇中也不能避過教會。

基督是不可見的天主之可見的肖像；同樣的，教會是不可見的基督之可見的肖像。這一說法，也可適用於今天的基督徒。基督對斐理伯說：「誰看見了我，就是看見了父。」（若十四 9）這就等於對今天的基督徒說：「誰看見了教會，就是看見了我。」因為教會是基督的身體，是基督在時間中的顯現，教會的使命是基督使命的延續。基督對對作為教會代表之宗徒們說：「聽從你們的就是聽從我；拒絕你們的就是拒絕我；拒絕我的就是拒絕那派遣我的。」（路十 16）

在復活的當天晚上，基督所執行的赦罪職務就是由教會所承繼：「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們……你們接受聖神罷，你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留。」（若十二 21~23）

在葛法翁，猶太人詫異天主竟委人以赦罪的權力，此後，全世界也都驚訝。可是教會今天聲言其擁有的權力，乃是受自於基督的權力，也是基督在其人性中所受自天主的權力，這是天主聖神的權利，是基督靈魂的權力，也是基督所預許，當他

受享光榮時，所要派遣的聖神的權力。

我們說了這一大堆話，好像是為教會的緣故而頌揚教會；但教會終究不過是一個標記，我們不想逗留在標記上，我們要透過標記，去尋找其所指向的目標。

教會是基督的標記或聖事，正如基督是天主的聖事或標記一樣。我們該再一次沉痛地承認：教會，或者不如說，我們自己—教會的成員，並不永遠清晰地指向基督。基督要他的新娘—教會，免於一切的污點和皺紋；他要她的美麗與光輝照徹古今，以反映出不可見的基督之真像。可是，儘管別人對她有所批評；儘管她自己在基督為她所釐訂的生活理想上有所缺失；教會仍然是基督的唯一新娘、唯一肖像、唯一指向基督的標記；有如基督是唯一指向天主聖父的標記或聖事一樣。

今天，某些天主教徒有一種批評教會的傾向，視之為一個負罪的教會來談論她。我們承認，在教會裡有很多的罪人，但是，有如教宗比約第十二世在他的《基督奧體》通諭裡所堅信的一樣：

「教會的聖德會永遠在她所賴以養育神子們的聖事裡照耀著；在她所保存而永不破壞的信德裡照耀著；在她對一切人所執行的神聖法律裡照耀著；在她所用以勸誡的福音箴言裡照耀著；最後在她所賴以產生無數殉道者、貞女及聖師的神恩和奇能中照耀著。」

請問有別的教會能作同樣的聲言嗎？

這就是教會，這個奧蹟對於許多基督徒而言，是一大絆腳石。這個絆腳石之大不亞於降生成人的奧蹟，因為這兩個奧蹟緊密地連結著。降生成人是天主的肉身化；教會則是神而人的基督的具體化。

第二世紀的諾智派否認道成肉身這個奧蹟；第三世紀的蒙丹派 (Montanists) 否認教會之為神而人的繼承者這個奧蹟；但這個教會乃是戴爾都良這個蒙丹派人所指，由主教們所組成的天主教會。誠然，早期的異端都相信有一個教會、一個精神上的教會，直接受聖神的引導，而不要任何居中間人的人們所組成的教會。

異端以奇異的方法捲土重來，在第二世紀時，弗羅拉的若亞敬院長 (Abbot Joachim of Flora) 聲稱有個新的盟約時代要來臨，以取代梅瑟的第一部盟約，和耶穌的第二盟約。這個時代將是聖神的時代，是那些僅聽從聖神在內心呼喚之默觀者的時代。若亞敬曾云：「正如梅瑟的面紗被耶穌所揭開；同樣，保祿的面紗也要被聖神所揭開」 (Concordia Novi et Veteris Testamenti)。對於這些話，有色拉芬天使博士之稱的真默觀者聖文德 (St. Bonaventure) 十分簡單地答覆說：「在新約以後，不會再有其他的盟約」 (Commentarium in Sententias)。

從第二世紀的蒙丹派開始，以迄今日基督教各教派間的一切「**聖神降臨運動**」的特點，是一種擺脫可見教會的努力。把可見的教會視為一種痛苦的負擔，或在人神相遇中一種累贅的居間物。但是，正如德呂拔克所注意到的，他們的結果是通通陷入虛幻的追尋和假神崇拜中。

真理要求我們承認我們是人，而不是純精神體這個事實。肉體並不如諾智派所相信的邪惡，也不該被認為是無關緊要的，或者有如教友科學家所主張的，該被視為不存在的。聖言既然成為血肉，並用這個肉身救贖了我們，而且用這個肉身還造了一個新身體，即教會。這個教會仍然是他的身體，由聖神賦予生命。這位聖神不是我們在什麼聖神降臨室裡，或者在個

人靈魂的宮殿裡所首先遇到的那位聖神；而是在教會裡－在聖神領域的教會裡，與我們正常地相遇的那位聖神。

聖奧斯定對於這個靈與肉的問題，作了一個十分美麗的總結說：

「靈魂之於身體，猶之天主聖神之於基督的身體，這個身體就是教會。」（Sermon 261. 14）

對於那些故意脫離教會的人，他重述奧利振的警告說：

「凡自行切斷與教會的相遇，而走出救恩之屋的人，對於自己的死亡，應自行負責。」（Iesu Nave, Hom. 3, 5）

對此，聖奧斯定加以解釋說：

「只有天主教會是基督的身體……在這身體之外，聖神不賦予任何人生命……因此在教會以外的人不接受天主聖神。」（Letter 185, 2, 50; PL 33, 815）

雖然這種廣泛的說法，需要加以界說，但是奧斯定實在是說明了一個對於基督信仰非常根本的一般性真理。

在基督與其教會之間，有一個「**神秘的一致性**」，有如奧斯定所說的：

「頭與肢體是同一的基督（In Joannis Evangelium, 21, 8），即整個的基督。」

倘用保祿的話，即是：「基督與新娘教會為同一的肉體」（弗五 23~30）。總之，為著一切實踐的目的，我們只要了解基督就是他的教會就夠了。如果我們同教會分離，我們就是同他的靈魂－天主聖神－分離。

當我們說天主教會是基督的身體時，我們用公教（Catholic）這個字眼，是依照奧利振、奧斯定及其他東西方教父所了解的意義。基督教會能夠是多數的，這個觀念，不是初

期教父所能想像的；也不是今天的天主教徒所能理解的。

這裡，我們已到達了問題的核心，所有各教派的基督徒都開始體認到這個問題：在「教會乃是基督的新娘」這個隱喻背後，已如此具體地指出，勢必激起一切基督徒間的合一運動，使他們實際上成為基督新娘的一個肢體，成為同一家庭的一個成員。基督徒合一運動的大師聖西彼廉於第三世紀寫作時，曾引述聖保祿有關「婚姻是基督與其新娘教會結合的象徵」這一段經文（弗五 23~30），並結論說：

「一個背教的人，不與基督的淨配為一體，即不在基督的教會內，如何能夠與基督為一體？」（Letter 7）

三、七件聖事係基督及其教會為實現人神之間的結合，而作的象徵性行動

在教會裡，基督聖化眾人，藉著七件聖事分施給他們聖神的恩賜，又傳達給他們受享光榮後的基督的行動；這些行動，在他那可見身體之外表禮儀中，成為可見的。

為著解釋我們與天主之最初相遇，如何藉著在教會內與基督相遇；以及我們在犯罪這件事上與天主和解，如何是因著在教會內與基督和解成為可能；聖洗和告解這兩件聖事乃是最佳的例子。

聖洗聖事屢屢被稱為重生的聖事，事實確然如此。藉著聖洗聖事，我們與基督的身體相結合，而接受天主聖神。這種結合，乃是聖洗聖事的第一個效果，神學家們稱之為聖事特徵，我倆被蓋上了基督肖像的印，變成了天主父愛情的對象。如果我們不從中阻撓，則神聖生命之洪流，將會從基督注入我們的靈魂，我們便變成天主的嗣子，與基督的同嗣者。因此基督徒

的形成，乃是以教會為中心。

告解聖事與聖洗相似。事實上，教會的教父們稱告解為第二次聖洗，或更為艱苦的聖洗。藉著聖洗聖事，我們與教會相結合，變成與基督同體；藉著告解聖事，我們與教會言歸於好，並就此在基督內與天主言歸於好。因為教會的赦罪職權，實際上乃是基督赦罪職權的延續。在復活當天的晚上，基督雖然是對宗徒們說話，可是他的視野超越宗徒，而達於治理教會的宗徒繼承者：

「如同父派遣了我，同樣我也派遣你們……你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的罪，就給誰存留。」（若廿 21~23）

教會赦免誰，基督也赦免他。因為是基督在教會內，並藉著教會而赦罪。基督赦免誰，父亦赦免他。聖奧斯定對此有非常圓滿的說明：

「是教會的和平赦免了罪，與教會的和平相隔離的，罪便存留著。」（*On Baptism*, 3, 18, 23）

他的理由指向問題的核心：

「因為罪之赦，若非因著聖神之名，不能施行；而其施行，又只能在天主聖神所居留的教會內。」（*Sermon 71*, 20）

至此，我們所討論的僅限於來自天主方面的主動行為，以及如何藉著基督及其可見的教會，以實現其救贖的愛情。可是我們要談人與天主的個別相遇，不能不想到個人對於天主提示的反應。聖事是基督及其教會的象徵性動作，不是魔術。我們並不否認聖事的效果，遠超過單純人為努力所能達到者；但我們也該強調，除非在人方面，對信、望、愛三超性特恩有親身

之答覆，聖事不能拯救他們、聖化他們。倘若領受聖事者為嬰孩，則對於信、望、愛三超性特恩的回答，係由教會代表，而教會則委託嬰孩的代父母。當嬰孩成長時，則當親身作答。

如果領聖事者是一個理智清醒的人，雖然他該自己作答，但他的回答，卻不是完全出於他自己的個人信念。因為這時，準備領洗者，是在進入教會的信德與敬禮之中，他所宣示的信德，不是他個人的信念，個人單獨地擁有的信念，而是教會所共有的信德，好多世紀以前所流傳下來的信德，珍存在〈宗徒信經〉裡的信德。我們所要求的，並非教友個人對於信德道理的信念。

領洗教友的宗教敬禮，也不是純粹個人的。雖然教會鼓勵他多多實行私人熱心善工，以增進他的宗教生活。但是即便是這些私人行爲，也都被包括在教會團體的敬禮之中，而有其新意義和效果。基督徒因領洗而被蓋上基督肖像的神印，並被轉變而相似基督。他獻身於基督的司祭職務，也就是說，與基督及其教會一起奉獻愛情的犧牲。

就某一意義說，基督徒的整個祈禱、受苦和敬禮的生活，都包括在每日彌撒裡，並在彌撒裡增強其力量。這個彌撒，就是永恆的加爾瓦略山聖祭在時間中的延續。教會要每個基督徒和基督在一起，在信友的團體裡，去奉獻那團體性的、社會性的、和無限廣大的、對於天主的讚美和謝恩。而此作法，教友的個別性並不受壓制，也不被團體性所淹沒。反之，他是被導向自我表現的最高形式。這個自我，在基督的神秘團體裡，成為不斷地與基督更加同化。

總之，我們與天主間的相遇是個別的，也是聖事性的；是個人的，也是社會性的。救恩雖然是人與天主之間的個別相遇，

但我們是藉著基督及其教會才與天主相遇的。就某一種意義來說，這種人神間的相遇，是被記號的面紗所蒙蔽著的，然而「相遇」卻是確有其事。將來有一天，聖事的面紗要揭開。那時，信德便要被神視所取代；望德被事實所取代；愛德被實享所取代；而此時，正是我們在真福的神視裡，面對面同天主交往的時候。

從救恩奧蹟論聖事

岳雲峰

導 言

聖事是天主救人奧蹟的計劃（《大公》1）。所謂奧蹟，乃是天主對人的一切計劃，都是出自祂智慧的安排，但是人難以透澈明瞭，除非天主自己啓示給人。「的確，吾主上主若不先將自己的計劃啓示給自己的先知，什麼也不作」（亞三 7）。「只有我是第一位給熙雍報告過這事，給耶路撒冷遣了一位報告喜訊者」（依四一 27）。這無非是證實了天主所行的一切，都是在祂的智慧內所計劃了的。

聖事是天主救人的奧蹟，有著雙重的意義：一是聖事的本身，便是天主救人的恩寵，使人因此聖事而成聖得救；另一是聖事是天主救恩可見的標記，因著這標記，使人深信已獲得救恩。

所以，藉此聖事奧蹟引領著人趨向看不見的天主，並因此聖事使人與天主相遇，那看不見的天主在聖事的標記下，成了人肉眼可見的天主了。

聖事也是天主爲人的奧蹟：因爲天主循乎人的感受需要，把這救恩的奧蹟透過聖事的顯明標記，讓人深信救恩的真實性。

壹、基督是天主的聖事

一、人類尋找天主的聖事

宗教既是神與人的關係，故此循乎人性的構造，在尋找與神相遇，必須透過一個具體的現象，而使人感受到與神相遇的真實性。

(一) 一切宗教的聖事性

在任何一個宗教裡面，都有一種模糊的聖事性。那就是人感受神的召叫，而組成一個恩惠的團體。善男信女們在內心中體驗出一種由神而獲得的恩惠，有時還是可見的，雖然是非常主觀的。

這種可見的恩惠在某一種形式下顯示出來，應該是神與人相遇的宗教聖事性；只是在這些宗教裡沒有聖事神學而已。

(二) 以色列就是舊約宗教的聖事

舊約時代，以色列選民就是天主與人相遇以及救援人類的標記（則十六 3~9）。

亞巴郎的被召以及他的後裔將成爲天主的選民，後來這選民由天主遣使梅瑟救出埃及，渡過紅海，經過曠野而進入福地，並且在西乃山上，天主同以色列民族訂立盟約，成爲天主的子民—未來的教會預像，這時的巴斯卦節爲以民來說，便是天主的救恩，只不過是一種尚未全完滿的救恩。誰能說這不是聖事？當然這聖事是未來新約聖事的預像（《啓示》15）。

二、基督才是人與天主相遇的首要聖事

這是聖奧斯定的名言，這不只是意謂著基督是天主救人的

標記。而且是因著基督才完成了救援奧蹟，故此聖事奧蹟先是基督的奧蹟，以其降生奧蹟為基石。

（一）人與世間的基督相遇是人與天主相遇的真實聖事

基督的降生，天主性與人性結合在基督的位格內，是天主性的人化，也是人性的天主化。基督的生活顯示他的人性具有天主性的行動，在人性上表現出來。他人性的愛是天主救世之愛的人性形式。

道取人身的基督，因其人性而完成天主預許的救恩，故此基督降生乃是使人在一種人的姿態之下，受到天主的救恩，這便是一種有力的標記。

還有，基督人性的行動就是他天主性的行動，所以他的一切行動都有救援的價值，但這種天主性的救援行動是在他人性外表上顯示出來，這不只是一種標記，而且也是產生聖寵的因由，這便是聖事。

為此，聖事是天主所賜與的救恩，透過一種外表可以感受到的現象，使這神恩具體化，有其歷史的可見性。

（二）基督的行為

基督的行為乃是顯示天主對人的愛情，同時亦是表達人對天主的愛情，這便是宗教與恩賜。

「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。說了這話，就向他們噓了一口氣說：你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留。」（若廿 21~23）

這是天主的仁愛以及救主的啓示，也就是基督降凡的使命

意義。基督向著人類所顯示出的人性之愛，便是表示了天主與人交往之愛：天主救恩的仁慈透過一顆人性的心來向人加以證實，這是一種天主對人的下行行動。

但是在基督的人性行動中也有一種上行的行動，那就是他的人性對父的愛。正是在這種上下行動中，基督的一切行為不只是為他自己，而且也為所有的人類都有其救援的價值：在下行的行動中，是人因受惠而受聖；在上行的行動中是人敬禮天主，承認天主的存在，這才是宗教。但在這樣的宗教行動中，基督不只是啓示的標記，而且他自己便是敬禮天主者，並且實現了最完美以及最崇高的宗教：也就是一個聖化人類的宗教。

（三）基督的救援

基督的救援奧蹟不只是在他的降生，還有他的死亡，復活與光榮的升天。

這種奧蹟是因基督的降生而實踐，但不只是降生的一剎那，而是在整個的生命中，還有他的死亡、復活與光榮的升天。因為基督降生的奧蹟只是讓基督成為自謙的「天主僕人」；但是他的救援工程必須在他的人性受到舉揚時才能完成，所以他說：「當我從地上被舉揚起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二 32；斐二 9）。

基督的救援工程的完成，應具有以下的幾個因素：

1. 此救援工程由聖父所計劃，由聖子在聖神內完成。一如聖保祿所說的：「基督的血藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵地奉獻與天主，他的血豈不更能潔淨我們的良心，除去死亡的行為，好能事奉生活的天主嗎？」（希九 14）這無疑是把天主聖三在救援工程內的奧蹟揭示給人了。

2. 是基督的生活，成了他的人性對天父計劃所作的答覆，為此「他聽命而死，死在十字架上」（斐二 8）。
3. 是天主對基督的聽命所作的答覆，那就是「天主極其舉揚了他，賜給了他一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝朝拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二 9~11；另參宗二 36）。
4. 是聖神被受到光榮的主耶穌基督所派遣，來到人間，完成在人身上的救恩：「且在達到完成之後，為一切服從他的人，成了永遠救恩的根源」（希五 9）。難怪基督在臨別時說：「我去為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裡來；我若去了，就要派遣他到你們這裡來」（若十六 7）。這是因為基督升了天，坐在父的右邊，才有了派遣聖神的權利。

三、聖事的需要

在解釋了基督才是救恩的首要聖事，以及他的救贖工程是在基督的人性受到舉揚時才能完成之後，那麼接著而來的另一問題便是：基督受到舉揚時，亦是他離開曾居住過很多年的人間之時，若基督的奧蹟是讓人可以看得見天主救人的聖事，那麼，在基督離開人間之後，怎樣使人看得見基督呢？換言之，基督是人看得見的天主之救恩聖事，他必須在受舉揚之後，用一看得見的方式，使人與受光榮的基督相遇，這就是聖事的需要性。

（一）人與受舉揚的基督相遇的需要

這是由於我們人類在現世的需要。基督雖然完成了他的救援工程，但人在現世還未能獲得這救恩的圓滿，只有在基督再來時，引領著眾人歸向天主。所以救恩是具有末世性的特質，基督徒在現世常期待著基督的再來：「主，請來吧！」（默廿二 20）

為此，在這期待的現世中，基督徒不只是生活在一種對於基督的回憶中，而還需要與受光榮的基督在現世作位格的相遇，這種需要便是透過聖事而實現，故此聖事亦是主耶穌在現世的延續。

（二）人在現世與基督相遇的真實可能性及需要

這應該是聖事的目的，也就是基督在現世延續的終向。

人與人之相遇是在他的肉體上，因為人不是純精神體，當然也不是純物質體，而是具有肉體的精神。在現世生活裡，他的一切表現，即使是精神性的表現，也是在他的肉體上，透過肉體的工具而表達出來。

現在既然人的得救是在與受舉揚的基督相交往，除非我們能在基督生活的肉體上相遇，我們便無法因他在天上的不可見性與基督相遇。所以，必須由基督以一種具體的可見方式，作為媒介使人同受舉揚的基督相遇。

因為基督的救恩不只是為他同時代的人們，也是為他以後的整個人類，故此他的救恩應在整個的人類歷史中成為現實之恩，亦即常在人間延續。這樣，人間的一個具體事物，無形中為人成了基督在天上的人性的媒介，這一具體的事物便是聖事，所以聖事是有著基督學與人學的雙重意義。

貳、教會是天上基督在人間臨在的聖事

基督的奧蹟是屬於天主的救援奧蹟的，為的是把看不見的救恩在人間顯示出來，成為可見的。

現在基督受到舉揚後已不在人間了。所以他立了聖事讓這救恩成為可見的，也就是天上的基督尚在人間的可見標記。

但這救恩的標記不是在個人身上顯示出來，而是在所有領受了救恩者的團體身上顯示，這便是教會。為此，教會是天上基督尚在人間臨在的首要聖事。

一、教會是天上的基督臨在的一個標記

基督曾對斐理伯說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9），我們今天可以說：「誰看見了教會，就是看見了基督」。因為教會是基督的身體，是天上基督在人間的顯現，教會的使命是基督使命的延續。基督對他所選的未來教會的代表一宗徒們說：「聽從你們的就是聽從我；拒絕你們的就是拒絕我；拒絕我的就是拒絕那派遣我的」（路十 16）。

二、教會是天上的基督在人間臨在的聖事

若是說教會是基督的身體，教會就不只是基督的一個標記而已，而且真是基督救恩在人間存留的聖事。

因為教會是得救者所組成的一個團體，所謂得救者便是那些分享了基督救恩者；雖然是個人，但每一個人都因救恩分享了基督的生命，都結合在基督內成了一個身體，這樣的一個教會團體就是恩寵的可見團體，所以是一個真實的聖事。

這樣，教會不但是基督的身體，而且就是基督。當然，這裡指的是教會的使命。

三、教會是天上的基督在人間行動的聖事

基督的救援使命，在人間是由教會來執行的。但教會的這種可見的使命由兩方面執行著：一方面是由教會的聖統人員，亦就是宗徒的正式職務；另一方面是由全體信友以教會作為天主子民的代表職務。總之，這兩種可見的職務都是教會在人間延續著基督的救援使命。前者是以職務的司祭行動，後者是以他們的聖洗和堅振的職務。

但教會在人世間的這種可見使命，只是外在的，而內在的、看不見的使命，卻是由聖神在人心中推動著。

總結本節的論點：教會是天上基督在人間的聖事，我們可從以下教會兩個傳統名稱認清教會在現世與基督以及世人的親密關係。

（一）教會是基督的淨配

這是聖保祿的道理（弗五 25），但這並不只是一種象徵，因為《若望福音》記載了基督在十字架上被人刺穿了他的肋膀（若十九 34），流出了血和水，不但是基督愛人的表現，而且也影射著未來的聖事使人聖化，並組成天主的子民－教會（若三 5；六 13；七 37~39；宗十七 15）。這正如《創世紀》記載厄娃是由亞當的肋骨所造，而使他們成為人間的夫婦（創二 21~22），那麼，教會從基督的肋膀傷口而受生，不正是因此成為基督的淨配嗎？所以這種稱呼也有其真實性。

（二）既然教會是基督的淨配，教會應該是世人的母親

因為基督以他的愛創造了他的淨配，正是要他的教會成為多產的淨配，使教會因他的愛產生更多的新生命，成為天主的

子民，這正是教會在人間延續天上基督的救援使命。

但從這兩個不同的稱呼，我們可更進一步地認識聖事的奧蹟，那就是教會之所以能成爲天上基督尚在人間臨在的聖事，還是因著基督立了七件聖事，爲的是把救恩透過這七件聖事，由聖神在教會內聖化我們，使我們成爲得救的民族。這也正是我們要在下一節所論及更狹義的聖事了。

參、聖事是世人在教會中與天上的基督相遇

前面解釋了人與天主相遇是藉著在教會內與基督相遇，現在，我們就要更進一步研究這種相遇的實現，乃是藉著七件聖事，這就是由聖神所施與我們的基督之救恩。

教會不只是一個得救的團體、基督臨在的一個標記；而且教會也是一個得救的機構，因爲它擁有得救的聖事。藉此聖事，教會成爲得救的團體，換言之，世人因領了這得救的聖事才能成爲教會的成員，與主耶穌結合成爲一個一教會。所以聖奧斯定說：「沒有聖事就沒有教會，但沒有教會也就沒有聖事」。由此推之，也可以說沒有聖事，也就不能得救。

一、在舉行聖事禮儀時，顯示教會的生命

聖事是教會生命的標記，特別是聖體聖事；其實任何聖事都是表現教會本身的生活動態（《教會憲章》11節）。

（一）教會因聖事而建立

因聖事「建設基督的身體」（《禮儀憲章》59節），因爲「世人藉聖洗聖事加入教會……他們重生爲天主的子女」（《教會憲章》11節）。

(二) 教會因聖事成為敬禮天主的團體

「聖事的目的是為了聖化人類、建設基督的身體，以及向天主呈奉敬禮……」（《禮儀憲章》59 節）

「教友們參與聖體祭——整個基督徒生活的泉源與高峰，就是把天主性的祭品奉獻給天主，同時把自己和這祭品一同奉獻……教友在神聖的宴會上以耶穌聖體為食品，正是天主子民統一性得到實際的表現，因為這件偉大玄奧的聖事，就是統一的最好象徵和奇妙的實踐。」（《教會憲章》11 節）

(三) 教會因聖事而擴展

藉著「宣講福音，施行聖事。……如此，基督藉著聖神的功化，繁殖自己的子民」（《大公法令》2 節），比如藉婚姻聖事而產生新的天主子民，以及藉堅振聖事推廣基督的福音，宣傳把教會在世界各地建立擴展。

二、聖事實現基督在教會內臨在的奧蹟

「藉著以聖體聖事為中心及顛峰的各项聖事的舉行，使救世主基督宛如親在其間。」（《傳教法令》9 節）

(一) 基督的奧蹟在聖事內臨在

這是說基督救援的恩寵，在聖事內成了顯而易見的。

1. 在聖事內基督救援奧蹟有著永久的現實性

所謂的「現實性」乃是說基督在歷史中所行的一切救援工程，常在人世間，直至世界末日，有如現實的行動。

這種現象在時間裡是不可能的事，因為在時間裡這是一種

矛盾的現象，那麼，怎麼說聖事內能有這種現象呢？

因為基督的人性行動雖然是在歷史中完成，但他的人性行動也是他的天主性行動，在人性裡表現出來。基督的位格行動是不能把他的天主性及人性分開的，否則基督便不是基督了。

若是這樣，那麼基督的救援工程雖是在人性內完成，但卻也是他天主性的行動，也正因著基督這種二性一位的結合，使他的一切行動有了救贖的價值。既是如此，因著他的天主性行動是超越時間性的，所以他的救贖工程也是超越歷史的，才能救所有的人。

基督立了聖事，便是要讓他的救贖價值在人世間永存，以救援全人類，故此，聖事便是有著現實的真實性，雖然救恩是在歷史中完成的。

2. 救恩的永恆奧蹟之聖事臨在性

前段說明基督的救恩具有超越歷史的永恆性，現在要解釋這種永恆性如何在聖事內完成為現實的。

在第二節論天上基督能夠以其聖化人靈的奧蹟繼續影響我們，這便是他的聖寵行動。但這種行動為我們尚未升到天上去的人類，是不可見的；為此，基督立了教會，便是要讓這救恩在教會舉行禮儀時，成為可見的。

3. 在聖事內所呈現出的救援奧蹟，與歷史中基督的救援行動是一樣的

若是今天在教會舉行聖事時，顯示了基督救恩的現實性，是因為基督是教會的首腦，那麼現行的聖事行動與基督的歷史行動也是一樣的。

故此基督在晚餐廳中說過：「你們應行此禮，為紀念我」

(路廿二 19)，但這不只是一種回憶，而實在是重行他的祭禮。

在舉行聖事時雖然是由司祭主持，但實在是基督自己藉司祭而舉行。所以現行的聖事與基督歷史中的救援行動是一樣的。

(二) 聖事的特性

聖事也是基督的天主性對世人的愛之顯示，同時還是他的人性對天主的敬愛之表現。

這是聖事的另一觀點，就是說，聖事不只是基督行為的可見標記，而也因此聖事看出來是教會的內在聖德，以及對天主的敬禮。

1. 聖事的宗教性

所謂的宗教性，就是天主與人的交往。在其他的宗教或舊約的猶太教都有一種祭祀，爲了表達天主與人的關係。但那種關係只是代表著外在的形式，故此基督對撒瑪黎雅的婦女說：

「到了時候，你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父。你們朝拜你們所不認識的，我們朝拜我們所認識的……天主是神，朝拜祂的人，應當以心神、以真理朝拜祂。」(若四 21~24)

2. 聖事的教會性

聖事不只是個人的得救，而且具有整個教會的團體性，那就是整個教會在聖事中，與教會的首腦基督結合在一起，祈求著天父的恩寵聖化領聖事者，而且也是在聖事中，整個教會的聖德與基督的聖德結合爲一。

爲此，任何一件聖事雖然是個別地舉行，但也是整個教會的行動。

在禮儀革新中，不斷強調聖事的教會性，但也不能因而取消個別舉行聖事的傳統。譬如沒有參與者的彌撒。因為即使是個別舉行，也是教會的行動。

3. 聖事的有效性

這是特利騰大公會議強調的一點：聖事本身的功效。

我們因聖事與天上的基督結合所產生的效果，實在是因聖神的功效。這一點是基督教人士所不接受的神學論點。

總結以上諸點，聖事不只是基督行動的臨在標記，而實在具有標記所指示的救恩實效。

三、聖事同時具有末世的特性，預示基督的再來

聖事雖然是天上的基督在教會內臨在的標記，但因「教會只有在末日的榮耀中，才能完美，那就是萬物復興的時候」（宗三 21）（《教會憲章》48 節），因為「幾時我們存留於軀體內，我們便與天主遠隔」（格後五 6）；「……我們必須遵從主的勸告，時常警惕，期望在結束了我們現世生命的唯一途程之後（希九 27），能與主同赴天宴，並加入受祝福者的行列內」（瑪廿五 31~46）（《教會憲章》48 節）。

（一）聖事顯示著教會今世易逝的面目

因為將來在父的愛中不需要聖事了。聖事只是屬於現世的制度。

「我們在教會內因聖事與基督連在一齊，又帶著聖神的印記（聖神的神印），聖神是我們得嗣業的保證（弗一 14），於是我們被稱為天主的子女，我們也真是天主的兒女（若壹三 1），不過我們尚未與基督一齊出現於榮耀內

（哥三 4），那時我們才能與天主相似，因為我們將要看到天主的本體（若壹三 2）。所以，幾時我們存留於軀體內，我們便與天主遠隔（格後五 6）；我們擁有聖神的初果，卻在內心中嘆息（羅八 23），渴望和基督一齊（斐一 23）。」（《教會憲章》48 節）

（二）聖事預示未來的新天新地

就如同新約的聖事，藉以滋養教友的生活及傳教工作，而預示新的天地（默廿一 1）（《教會憲章》35 節）。

因為我們現世是一個戰鬥的時期，聖事為我們是一種力量，要人恆心作戰，期待未來的遠景。

「因此我們認為現世的苦楚，與將來要顯示在我們身上的光榮，是不可比擬的（羅八 18；弟後二 11~12）。我們堅持信德，期待榮福的希望，以及偉大的天主，我們的救主耶穌基督光榮的顯現（宗一 11；鐸二 13），他將要改變我們卑賤的身體，使之與他光榮的身體相似（斐三 21），他並要降來，在他的聖者之中受光榮，在所有信者之中受讚美（得後一 10）。」（《教會憲章》48 節）

（三）聖事準備我們未來的光榮

聖事既只是為現世的生命，但其目的絕不只是為現世，因為救恩的圓滿是末世的光榮，所以聖事為現世的必須性，乃是指向末世的圓滿。在現世，乃是為預備我們未來的光榮，特別是在聖體聖事中彰顯出來。

在《若望福音》第六章有關聖體的言論裡，基督再三地重複著他的體和血將是我們獲得永生的必要條件。

聖多瑪斯論這啓示說：「救贖是我們在紀念基督而舉行的聖體祭時，給予我們進入光榮的行動；但這光榮的圓滿只在天上才能實踐」。

特利騰大公會議並且說：「聖體聖事是我們未來的光榮以及永福的保證」。

梵二大公會議則說：「當我們舉行聖體聖祭之時，我們便密切地與天上的教會相連結」（《教會憲章》50節）。「教會團體藉著聖體祭禮，不停地偕同基督奔向天父」（《傳教法令》15節）。「這件愛情的聖事……凱旋的盛筵，以基督為食品，使靈魂充滿聖寵，給我們保證了來世的榮福」（《禮儀憲章》47節）。

因為聖體聖事使我們結合在基督內，在現世是得救的標記，真的巴斯卦羔羊，把我們從罪惡中救出，走向新生一天主的子女生活；當然在末日也會使我們復活，因為基督已復活了。我們在聖體聖事內參與了他的死亡與復活，當然在末日也會分享他的復活光榮。

「如果我們藉著同他相似的死亡，原已與他結合，也要藉著同他相似的復活與他結合。……所以如果我們與基督同死，我們相信也要與他同生。」（羅六5；8）

「誰吃我的肉並喝我的血，就有永生，在末日我要叫他復活。」（若六54）

我們可以引用聖多瑪斯的道理作一結論：

「（1）聖事是救恩的來源，那就是基督的苦難奧蹟，任何聖事都與十字架有關，使人獲得十字架的救恩；（2）聖事亦是救恩的目的，永生的保證；（3）聖事還建立了基督的王國，催使著基督的再來。」

肆、聖事的人學意義

在討論了聖事是天上的基督在教會內臨在的奧蹟之後，現在應更進一步地論到聖事與人的關係。這兒不是論聖事是人得救的必然途徑，因為前面數節已討論過，而要論到的是：聖事所給予領受聖事者的教育意義。

凡領受了聖事的個人，雖然都是屬於教會的，但是人終究不是無靈的個體，那麼，領受聖事的個人因其自身的接受條件不同，也在收效上有不同的表現，這正是另一個證實基督臨在的理由。

但這種臨在的證實具有雙重的意義：一方面是為領受聖事者自己；一方面是為他人。總之，聖事是為人的奧蹟。

一、聖事是為人的奧蹟

聖事是為人的，因為人的精神寄居在肉體內，精神生活透過感覺而表現出來，為此，天主的救恩是看不見的，必須透過一種標記讓人有所感覺。

聖事是為人的奧蹟，換言之，基督所立的七件聖事正是人生整個過程之所需。聖事不該只是生命中的幾個階段，更不只是人對天主應履行的敬禮，這樣便會成爲一種形式主義，聖事應該是人整個生命中的旅程以及力量，更好說是聖事生活便是人生存的意義。

還有，聖事是保證預備人的永生（《若望福音》第六章），期待基督的再來。

或是有人說，即使不領聖事，天主恩寵也可以使人得救。這話不錯，但任何恩寵都導源於基督的死亡與復活，亦即導源於聖事。只是在一種特殊的情形下，才有這種可能性，而這完

全出於天主的仁慈。

至於為基督徒，在救援的過程中，卻是由聖事準備自己，走向永生。

二、聖事為人的奧蹟需要教育的培養

凡是屬於天主的奧蹟，都是含有難以領悟的神聖性，為人是非常抽象的。聖事雖是一種標記，其內蘊的神學意義只有靠信德才能接受。

但信德是天主的恩賜，在接受以前，常需要經過教育的途徑，這也是天主循乎人性的需要而有的奧蹟。

基督便是這樣的一位教育家，他為培養弟子們以及聽眾的信德，常用言語與聖蹟作輔導的教育工作：比如與尼苛德摩論聖洗的重生奧蹟（若三 1~15）、論聖體的奧蹟（若六）等，都是如此。

聖事的標記乃是言語和事物，但這不只是指聖事恩寵施予的方法，而且也有著很深的神學含義。讓人在領聖事時能領悟到基督的臨在，所以聖事也是一種教育的途徑，為的是準備領受者的信德。

三、聖事為人，也是信德的標記

既然聖事同時是一種奧蹟與標記，這種隱晦的雙重意義正需要以信德去接受，故此聖事也是信德的標記。領受聖事者唯有已獲得了這種信德，才能收到實效。

聖事要彰顯給人的是：透過聖事，天主賦予人的救恩，就是天主的生命。

人領受聖事，便是與天主相遇，也就是接受天主的召叫，

形成了一種交談。故此領聖事者的必備條件乃是信德。

當基督徒在彌撒禮儀中去領聖體時，聽見主祭說「請看天主的羔羊……」，然後自動地向主祭走去，此時主祭說「基督聖體」，領受者答覆「阿們」，亦即「我信，這是真的！」

在領聖洗時，即使是一個新生的嬰兒，也必須由他的代父母表現了信德之後，教會才給他施以洗禮。

這種信德標記有好幾種意義：

1. 是信了聖事的內蘊奧蹟，亦即聖事的神聖性：恩寵與天主的行動。
2. 是信了聖事的效果，那便是領受者同天主的交往與交談。
3. 聖事的舉行是教會的信德。

「聖事不僅假定已有信德，而且以言語、以事實，滋養、加強並表露信德。」（《禮儀憲章》59 節）

四、聖事聖化人靈

所謂的聖化，具有兩種不同的意義：其一，聖化乃聖化人靈的恩寵，這是聖化的富源；其二，人因聖事而收到了聖化的時效，這是聖化的果實。

無論從哪一個意義看來，教會的聖德都具有這雙重的意義。但教會的聖德不只是她本身的聖德，且其聖德也彰顯在每個成員身上，這正是證實教會是基督在人間臨在的標記。「教會的這種聖德，不斷地表現，也應該表現於聖神在信友中所產生的聖寵果實上」（《教會憲章》39 節）。

（一）聖事是聖化人靈的富源

「聖事的目的是為聖化人靈」（《禮儀憲章》59 節），所

以，「管理聖事正常有效的施行，以聖事聖化信友」（《教會憲章》26節）。

「教友們，一如所有的基督徒，有權利從聖職善牧手裡充分地領受教會的精神財富，尤其是天主聖道及其聖事的資助。」（《教會憲章》37節）

「隨從基督的人，並非因自己的功勞，而是因天主的聖意及聖寵（特別是聖事），為天主所號召，並因主耶穌而歸義。」（《教會憲章》40節）

（二）人靈的聖化之實效乃聖事的果實

雖然人的成聖要靠天主的助佑。但是領受了這助佑者，也就是領受了聖事者，也該「以生活來保存並完成所承受的聖德」（《教會憲章》40節）。

這種聖事的碩果也就是聖事的有效標記。故此，教父時代的拉丁神學家們以「誓愿」稱聖事，也就是說，領了聖事的人要履行聖事所付給的義務。這正是梵二的道理：

「每人必須按照本身的恩賜和職務，毫不猶疑地循著活潑信德的道路前進，信德必會激發望德，藉愛德而工作。」（《教會憲章》41節）

所謂「按本身的恩賜」，便是指不同的聖事本身的聖寵。《教會憲章》41節論「聖德相同，方法不同」便是這個意義。

「所以，聖事和聖儀，藉著吾主之受難、死亡與復活奧蹟所湧出的聖寵，聖化善心教友的各種生活遭遇。」（《禮儀憲章》61節）

這種聖德的表現特別是在宣講福音與服務他人的工作上彰顯出來。「各種聖事，尤其是聖體聖事，傳播和滋養著愛主愛

人之德，也就是整個傳教工作的靈魂」（《教會憲章》33節；《傳教法令》3節）。

但這種聖化的功效並不只是一種理論，且實際地透過許許多多的聖人聖女們的生活芳表，作了最有效的證人。「天主子民的聖德將要結出豐富的果實，這已由教會的歷史上多少聖人的事蹟清楚地證明」（《教會憲章》40節）。

結 論

本文諸論點都是著重在聖事給予人的教育意義，故此我們引用幾節梵二文獻作結，也可看出聖事神學在這時代的發展和趨勢：

「聖事不僅賦予聖寵，而且在其舉行之際，同時也盡善地準備教友，實惠地領受所賦給的聖寵，適當地敬禮天主，並實行愛德。所以，使教友容易了解聖事的儀式，並勤於領受專為滋養教友生活而設立的聖事，是極重要的。」（《禮儀憲章》59節）

「為此，主教當努力設法使信友因著聖體透徹認識復活奧蹟，使能在基督的愛情統一中成為一體；……使自己管轄的信友同心祈禱，勤領聖事，在聖寵上增長，成為天主的忠誠證人。」（《主教法令》15節）

「準備他們領受聖事，叮囑他們遵行基督的一切命令，鼓勵他們行愛德，熱心及傳播善工，從而表現他們固不屬於此世，卻是世界的光明，他們是在人前光榮天主。」（《禮儀憲章》9節）

聖事的結構具有教會性的特徵

岳雲峰

聖事的救恩性，本質上乃是那已光榮升天的基督的位格行爲，在教會內、透過教會而實現並延續；換句話說，聖事的外在標記之象徵行動無非是教會的真實行動，且有效地具有基督救恩的真實性。

現在，若要更深一層研究聖事的外在標記之象徵行動，及聖事之結構的因素，也應基於其救恩性，而認清教會在這結構上的行動。故此，聖事的結構在本質上具有教會性的特徵。

所謂禮儀結構，乃是教會敬禮行動的因素，常具有雙重的禮儀性：即「行動」和「語言」；也就是士林神學所強調的「材料」（*materia*）和「形式」（*forma*）。有關這一問題，可分爲三點來論。

一、聖事性之禮儀結構的歷史說明

這是一個具有歷史性的神學問題，大致的演變是這樣的：

從中世紀以來，士林神學把「材料」和「形式」看成是構成聖事之外在標記的兩個成因，這是對於聖事舉行時的一種反省。所謂「材料」，乃是舉行聖事時所用的「物件」（水、油、餅），或是一種可以感受到的「行動」（告解、婚配）；而「形式」則是加在聖事行動上的「語言」。

這種論調並不是沒有聖經根據的，因為在聖經中真有這樣的記載：如倒水、覆手、分餅、給病人傅油，同時伴隨著一種祈禱或說詞。

但是，在教父們的時代，他們基於這種聖經的記載論教會的聖事，卻不是如同士林神學那般物理化。教父們的聖事神學思想具有很深的神秘意義。他們認為聖事是由一個人間的和天上的雙重因素所組合，也就是說：這種組合透過一種看得見的禮節，表達出一種看不見的滲透；說的更清楚一點，就是在聖事的結構上具有「物」和「言」的組合，實際上卻是人間與天上相遇，例如在聖洗、堅振、聖體聖事內，一種物質體或什麼東西，透過一種看不見的力量而使神體或聖言降入其內。這就是如同聖奧斯定所說的：「一句話加在一物質體上，於是我們有了聖事」。這句話是「信德的宣告」，也就是「信德的語言」，更好說是基督自己在福音中所宣告的語言或喜訊，因著信德在教會內被教會所接受，這樣，在聖事行動中，透過「信德的語言」而表達出來。無形中使得教父們認為「信德的語言」之價值超越物質體。

教父神學的「語言」和「物質體」慢慢為士林神學所採用，而演變成「材料」和「形式」。但其發展的趨勢不同於教父的思想：教父們強調這兩種因素的神秘組合，聖事由天上人間合作而成；但士林神學的思想卻不如此想，他們強調聖事性外在標記的成因：「語言」和「事物」被看成聖事性之外表記號不可少的組合因素，於是這兩種因素成了他們所謂的「聖事的實質」。

這種趨勢是根據亞理斯多德「形質論」的哲學思想，亞氏認為在物質體的範疇裡，是由「材料」和「形式」組合成一件

事物的實質；於是聖事性的外在標記之實質，是由某一種未定型的因素—材料，和一個定型的因素—禮儀形式所組合，因了定型的因素，而使未定型的材料具體化。

這一理論由胡果開始引用，沒想到卻漸漸放棄了教父思想，而形成了今天所謂的「聖事之實質」；豈不知當時藉用亞氏說法，只是一種例證的協助方法，藉以了解聖事的真相。

從十五世紀以來，這種名稱竟在教會的正式文件裡也延用了。不過教會卻聲明這種說法只是一種適當的講解，並沒有定斷「聖事的實質」就是由「材料」和「形式」所組合。

二、聖事性之禮儀結構內涵

根據上述的說法，我們可以這樣說：士林神學以「材料」和「形式」的說法，去解釋聖事外在標記的象徵行動之結構，這是可以的；但這種結構絕對不會是聖事的實質，而且太物理化的形態上，難以彰顯出聖事之救恩性奧蹟，我們認為這種理論不足以表達出聖事在結構上應具有的教會性特徵。

兩相比較，我們今天研究聖事神學，還是認為教父思想更為豐富。但是，依據教父思想，我們還是要問：究竟聖事的實質是什麼？其禮儀結構有何意義？

首先我們應澄清幾個問題：按特利騰大公會議的定斷，聖事的實質是不能變的。若是如此，則聖事的外在標記的象徵行動不能是聖事的實質，也就是說，由「材料」和「形式」所組合的禮儀行動不是聖事的實質，因為在歷史中這些行動曾經改變過。這是一個問題。

另一問題，翡冷翠及特利騰兩大公會又說「材料」和「形式」是屬於聖事的實質的。若是如此，這一問題是否同前一問

題之間有了矛盾、相衝突的地方？

為解答這一困難，我們依舊要把握住那基本的觀念：聖事是基督的救恩行動，是在教會內並透過教會成了現實之恩。現在我們就要問：究竟是怎樣的條件下，聖事的外在標記之象徵行動—「材料」和「形式」，才能成為基督的救恩行動？也就是說：什麼是聖事的內在成因？我們可以很明確地答覆說：一定不是「材料」和「形式」。那麼究竟是什麼呢？我們應說：除非透過教會對基督的信心，不能使聖事性的行動成為基督的救恩；所以聖事在結構上的內在成因，乃是「教會的信德」。

但是「教會的信德」是否就是聖事的實質呢？這又不是，因為透過信德，只能把聖事的實質在教會的禮儀行動中呈現於外；換句話說：沒有「教會的信德」，聖事就不存在，所以「教會的信德」並不是聖事的實質，而是成因。

當然，聖事之外在標記的象徵行動既不是聖事的內在成因，更不是聖事的實質了。不過，若沒有聖事的外在行動，我們對聖事的實質更是不能理解，而且聖事也一樣不能存在；所以，聖事在其結構上應具有教會性的雙重禮儀—即「行動」和「語言」，也就是所謂的「材料」和「形式」，因為是在這禮儀的象徵行動中，表達出聖事內含的聖事意義—即基督救恩行動在教會內實踐，成為現實之恩，這才是聖事的實質。

由此可見，「禮儀行動和語言」不是聖事的實質，但是由於聖事的實質是不可見的神性行動，故此應說「禮儀行動和語言」本身不是聖事的實質，卻因在結構上是不可少的因素，成了屬於聖事實質的外在標記之象徵行動。

又由於聖事的內在成因是「教會的信德」，其外在的結構因素應具有教會性的特徵，故此以教會的禮儀稱呼這雙重的因

素，要比士林神學的「材料」和「形式」更為醒目。

三、「禮儀的語言」乃是聖事的確定因素

在士林神學裡，把聖事的「材料」看成是不定型的因素，即「材料」本身無確定性；而「形式」則是確定性因素。若換成雙重的禮儀來說：「禮儀的行動」尚不能確定其聖事性，而是在「禮儀的語言」宣告後才確定了聖事的成立，亦即過去在士林神學裡所強調的有效性。

有關這一問題，因實質上沒有什麼可說；但在理解上，我們還可以更深一層去解釋。

聖事的實質是在「雙重的禮儀」之下而呈現於外的；但是，「禮儀的語言」在聖事裡卻是超越「禮儀的行動」的。

我們若是承認聖事的內在成因是「教會的信德」，這信德的表達是透過「語言」，故此教父稱呼這「禮儀的語言」為「信德的語言」，因為是透過「禮儀的語言」才能使聖事性的神聖含義明確地表達出來，因而聖事才成立。

雖然聖事性的象徵行動具有雙重的教會禮儀，不過原始性和基本性的聖事行動，是建立在基督救主的位格行動上，只有基督才是一切禮儀行動中的真正祭司；現在是透過「教會的信德」在象徵性行動中而實現的，所以這「教會的信德」成了實現救主所完成之救恩的行動，但是藉著「禮儀的語言」才使救恩在聖事裡形成，並表達於外，所以「語言」是聖事的確定因素。

另一方面，在聖事中，教會猶如基督的使者，有效地授予人聖寵和救恩，故此「禮儀的語言」常以教會的口氣說：「我洗你」、「我赦你」、「這是我的身體」等等；雖然「我」的

稱呼是指著基督，但現在是在教會內、透過教會而施行。由此可見，「禮儀的語言」在聖事中能實踐基督所完成的救恩，佔著確定性的關鍵地位。說得更清楚一點，在聖事中，是透過「教會之信德的語言」之宣告，天上的基督使人間的一個物件，或是人的一個行動，成了他的救恩行動之聖事性的外在可見標記。在這意義下，很顯著地證實了「教會的信德」雖是聖事的內在成因，卻是在「禮儀的語言」宣告下而確定。

爲此，基於傳統的神學理論，聖事的外在標記在結構上應具有雙重的禮儀因素，唯有在這樣的結構上呈現出聖事的內涵，亦即看不見的天上基督之救恩行動在現世成了看得見的臨在和延續；但是，「禮儀的語言」卻在這種外在結構上具有優越的地位，並成了確定性的需要，因爲透過「語言」使一件超然的東西在自然界裡顯現；也就是說：透過「禮儀的語言」，救恩的真實被啓示並施予給我們，所以「語言」成了一件超然性的真實之臨在的主因，我們不得不承認「禮儀的語言」在聖事的外在結構上，具有確定性的地位，同時也具有教會性的特徵。

聖事禮儀的教會團體幅度

胡國楨

在談「平信徒在禮儀及傳福音上的角色」時，常常會以梵二《教會憲章》所提示「普通教友也都有其普通司祭的職分」¹為出發點，而且也會強調「普通司祭的職責也應在聖事禮儀中有所實踐」²。

可能有人以為：「聖事禮儀是教會團體性的活動」，這一主張是梵二《禮儀憲章》才開始鼓吹提倡的³。其實不然，按龔格神父（Yves Congar）的研究，這只是教會相當古老的一個傳統的復甦而已⁴。不過，歷史的演變使得教會聖事禮儀的實施，在現象上愈來愈傾向「個人」的施放和領受。這是教會神學過分強調「位際性」的結果。在聖事禮儀行動中，神父（或聖事的施行人）代表耶穌基督，唸一些經、做一些行動，讓信友（領受聖事的個人）得到某種救援的恩寵。聖事行為似乎只是位際性的個人式恩寵授受，至於有沒有團體在，成了次要的問題。

¹ 參閱：《教會憲章》10。

² 參閱：《教會憲章》11。

³ 參閱：《禮儀憲章》2, 7, 26, 41, 42 等。

⁴ Yves M. J. Congar, "L'Ecclesia ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique," in *La Liturgie après Vatican II*, ed. J. P. Jossua and Y. Congar (Paris : Cerf 1967) , 241.

例如一位慕道者要領洗，大家重視的是神父（付洗者）是否用水洗了他，同時是否說了「我洗你，因父、及子、及聖神之名」；假如是這樣，天主藉基督所賜的恩寵就臨到了這位受洗者的生命中。再如告解聖事（本講以後稱此聖事為「和好聖事」），似乎是神父代表耶穌基督或基督所建立的教會，聽了懺悔者的告罪，然後告訴他：「我因父、及子、及聖神之名，赦免你的一切罪過。」如此，這位懺悔者就得到了赦罪的恩寵了。就連最富團體意義的感恩（聖體）聖事禮儀，也有很強的個人主義傾向：神父似乎以個人的身分代表耶穌基督在「做」彌撒、「成」聖體，教友是來「望」彌撒並「領」聖體的。教友領了聖體，天主及基督的生命恩寵就來到了他的生活中，至於這同「望」一台彌撒的教友彼此間的關係，似乎沒有什麼人重視。

現象是如此，而且是很容易引起人誤解的現象。人們若不深一層推究，看多了這個現象，真的就會認定：天主教的聖事行動只是爲了個人得恩寵而設立的。可嘆的是，不僅現象如此，就連神學理論也是如此。劉賽眉修女在所寫《聖事神學》一書中便說：

「當過去談及聖事時，往往把重點放在個人身上，特別是關於信仰的問題，似乎領受聖事只是個人的事；雖然我們並沒有否認聖事的團體幅度，但總是個人主義較強。⁵」

大公會議的作用之一，也在於反省教會的所言所行在歷史中曾有過的偏差。梵二《禮儀憲章》給我們提出一個更妥善的禮儀神學及實踐方向。《禮儀憲章》是1963年12月4日由教

⁵ 劉賽眉：《聖事神學》（台北：光啓，1977初版），12頁。

宗保祿六世所頒佈的，迄今已有四十年了，世界各地的教會在禮儀革新上，也有了一些變化和成效。

一、泛論宗教禮儀

首先我們從人之所以為人的現象說起。人是一個有生命的存在，這個生命有各種不同的幅度：有生理的幅度、心理的幅度、認知的幅度、情感的幅度、人際交往的幅度等等；其中有一個很重要的幅度，就是宗教信仰的幅度。就人的經驗來說，在普通的情況中，人所經驗到的是普通的各個幅度；只有當人觸及生命存在的終極問題時，才會體驗到自己生命存在的根源和基礎，渴望與這生命的根源和基礎有深度的合一，由這根源吸取更多的生命活力，由這基礎奠定更穩妥的生命意義。有人稱這種經驗是人終極關懷的邊際經驗；也有人說是人生命中的高峰經驗。這種經驗就是來自人的宗教信仰這一幅度。

舉例來說：為什麼人在病弱或苦難的時刻較易接受宗教信仰？因為這時他是處在生命存在與否的邊際情況之中，人的宗教信仰幅度在這情況中顯得最為強烈；天主此時在他的認知、情感等功能上，較易被接受。用較為學術性的話來說，此時的他，較容易體會到自己存在的根源和基礎，並渴望與之結合為一。

這屬於生命層次的宗教信仰經驗，若不具體地表達出來，人的心靈就不容易取得平衡及安寧。因為這經驗是抽象的，必須經由一些象徵的行為來表達，才會在生命現象上產生真實的意義，於是有了祈禱、求恩、感恩、讚頌、欽崇等禮拜的言行出現。

人是社會性的動物，除了需要個人性的表達自己生命中的

宗教信仰經驗之外，還需以社會團體的形式來表達整個團體的宗教信仰經驗。就拿台灣民間宗教的一些社區性拜拜來說，不管是媽祖生日的遊行，或是新竹桃園客家鄉鎮的義民廟的定期祭典，或是屏東東港區的燒王船祭典……等，都是藉著一套有社會組織結構的行動、言語，有次序地一步一步把該地區民衆共同的信仰經驗的內涵，具體地表達出來。整個禮儀活動的過程中，除了擔任祭典主持人的祭司（或祭司團）之外，所有參與者都有其一定的角色及職分。就個人而言，禮儀中每個人所扮演的角色及所從事的職務，在個人宗教信仰經驗上獲得了生命上的活力，穩固了生命的意義，在信仰歷程上有了成長；就整個社區團體而言，禮儀的舉行也因表達了這一團體性的宗教經驗，而使整個社區生命充滿活力、和諧、欣欣向榮。

上述台灣民間宗教的禮儀活動常是由緬懷祖先、偉人等的歷史事蹟，而深入生命中的宗教信仰幅度所表達出來的象徵行爲。古代希臘文化地區，還有一種利用神話來象徵表達信仰內容的，即所謂的神話宗教，他們的禮儀常是上演一齣神話戲劇，藉著這齣戲的演出，把生命中的信仰表達出來。

至於我們基督宗教，既不是靠神話，也不是靠緬懷普通的祖先或偉人的事蹟，來象徵表達信仰經驗，而是因著人類整體及我們個人自己確實在歷史上某個時刻，曾經和生活永在的天主有過直接的遇合，由這遇合，使我們獲得救恩和新生命。基督宗教的禮儀行動是教會團體爲紀念這個遇合事件的象徵行爲，象徵性地把基督徒團體及個人與主基督相遇的宗教經驗表達出來，並使這信仰經驗再一次地在此時此地實現出來；如此，整個基督徒團體的信仰生命也能獲得更充沛的活力、更有效的成長。

廣泛說來，基督宗教的禮儀有祭獻、禮讚（日課）、各種特殊的敬禮，以及各種聖事。本文把討論的範圍局限在聖事禮儀上。

二、聖事禮儀是基督徒團體結構性的象徵行動

按天主教的傳承，聖事共有七件，每件聖事都是一種結構性的宗教禮儀的象徵行動。

象徵不是純自然的標記。純自然的標記與其所表達的事物間有內在的直接關聯。例如看到了煙，就知道必定有火。煙是火的純自然標記。象徵與其所表達的事物間並沒有那麼完全的內在直接關聯。

象徵也不是純約定的標記。純約定的標記與其所表達的事物完全不必有任何內在的直接關聯。像紅綠燈交通號誌，紅色表示危險，綠色表示安全，這是純人爲的共同約定。然而，象徵與其所表達的事物間，也不是那麼地完全沒有內在的關聯。

我們喜歡用梅花代表堅忍奮發、不屈不撓的中華民國；我們也喜歡用竹子代表節操高亮、謙沖有禮的正人君子。梅花之於堅忍不屈，竹子之於節高謙下，並不只是人們的共同約定而已，而是有某種程度的內在關聯的。寒冬百花凋零，就連梅樹本身的葉子都萎縮地不肯吐芽，唯獨朵朵梅花競相開放；竹子有節，愈長愈高，愈向下彎。兩者在某種程度上與我們所要表達的內涵—堅忍不屈、節高謙下—有所關聯；可是這關聯又不是那麼完全必然，例如在歐美就沒有人發現梅花在寒冬獨放的意義。

象徵就是這樣：用來表達的東西（事物、語言、行動等）跟它所表達的內涵之間，完全沒有內在的關聯，但也不只是共

同的約定，而有某種程度的類比關係存在。譬如在聖洗聖事的禮儀中，我們用水施洗，水可以使人潔淨，「用水施洗」表達出「使受洗者心靈獲得潔淨而重生了」的內涵。但是，我們倒水（有的教派把人完全浸入水中）的行動，是否一定表示在潔淨人呢？那也未必。可能有人會解釋成「用水來淹死他」。所以象徵也多少需要用象徵的人有共同的認定。

禮儀的象徵總是動態的，有其過程。首先應該「有東西（內涵事實）要表達」的需求，這需求促使人產生利用象徵來表達「某一內涵事實」的意願；有了意願，人才會開始行動，隨著這象徵行動的進行，「所要表達的內涵事實」就一步一步地逐漸實現了；當這象徵行動表達完成時，也就是「所要表達的內涵事實」完滿實現的時刻了。所以，在宗教禮儀中，「所要表達的內涵事實」是臨在於「表達出來的象徵行動」之中的。

宗教禮儀是有其過程的。每一件宗教禮儀都會有一連串的象征行動依順序進行。這一連串的象征行動裡，有些是屬於核心的象征行動，有些是這核心的附屬象征行動，有了這些附屬的象征行動，可使核心的象征行動更為突顯，能更清楚地表達出其內涵事實的意義來。所以，任何一個宗教禮儀主要是把核心的象征行動表達出來，但在不同時機、不同場合，也應搭配一些不同的附屬象征行動；搭配得好，才能使禮儀更完滿地實現其所以為宗教禮儀的功能。

聖事禮儀是基督宗教中有結構的象征行動，所要表達的內涵事實是耶穌基督在基督徒團體中所行的救恩事實。這救恩事實是我們基督徒（團體及個人）所共有的宗教信仰經驗。耶穌基督在教會團體所面臨的七個時機場合中，會以七種不同的面貌來表達他所行的救恩事實；亦即教會團體用七種不同的禮儀

象徵行動，在不同場合中表達基督救恩的事實：這就是七件聖事。

每件聖事在其象徵的禮儀行動中，有其核心性的語言及動作，透過這核心的象徵行動，耶穌基督的救恩事實，實實在在地被參禮的基督徒（團體及個人）經驗到了；換句話說，基督的救恩確確實實地臨現在教會團體中了。

三、聖事禮儀的舉行，就是教會團體動態的具體臨現

今天大多數的神學家都喜歡強調：教會是基本的聖事。這是由靜態的角度來說：教會是天主藉著基督喜訊所給救恩的現世標記。這個觀念是把奧斯定一句名言——「除了基督以外，沒有其他聖事」——加以引伸。既然基督是原始的聖事，亦即基督是天主在人類歷史中的自我表達（象徵），則作為基督奧體的教會，便是耶穌基督在世界中的表達（救恩性標記）⁶。

我們當然可以應用靜態橫截面的角度來探討教會及聖事的奧蹟，但是教會終究不只是一個靜態的實體，而是一個有生命、會成長、需要活力的有機體。按照本世紀新士林神哲學大師羅訥根神父（Bernard J. F. Lonergan, S. J.）的說法，教會是一個「集合性的主體」（Collective Subject）⁷。

「集合性主體」是什麼意思？這應從「人的主體性」（human subjectivity）說起。

羅氏認為，人之所以有其位格，乃是因為整個人不斷地在

⁶ 同上，26頁。

⁷ 見 Margaret M. Kelleher, "Liturgy: An Ecclesial Act of Meaning", *Worship*, 59 (1985), 482~497; esp. in pp.486~488.

四個不同的意識層面上活動，以尋求自我的意義，並向外表達這自我的意義。第一個意識層面屬「**經驗的主體**」(experiential subject)，在此，人的感官、想像力、知覺力等發生作用。這些發生的功能促使人去問「這是什麼？」、「為什麼？」、「多久？」等問題；於是進入第二個意識層面，即「**懂悟的主體**」(intelligent subject)，在此，人不只是會問問題，還能了解事實，並把所了解到的表達出來，只是了解還不夠，人還願意追求事實真象；為此，人還會進入第三個意識層面，即「**推理的主體**」(rational subject)，在此，人能反省並判斷，開始問「是這樣嗎？」、「是真的嗎？」此外，人還願追求善及價值，這是第四個意識層面「**負責的主體**」(responsible subject)，在此，人會細心思量「值得嗎？」、「我應該做些什麼？」至此，人經過上述過程，有了整體性的答案，才根據這個答案做出決定，開始行動。至此，具體而整個的「我的主體」出現了。

上述整個過程是一個追求自我意識，並使之外在化，以至解釋讓別人也能了解的一個過程。最後所做的決定、所有的行動，其實已是一個能向外表達主體意向的有意義的行動了。所以，「我」這個主體的產生，是在一連串的決定和行動的過程中逐漸形成、逐漸成長的。這個過程也可稱作「創造自我的過程」，是不斷進行的，也絕非靜態的。

集合性的主體也是一樣，是在過程中逐漸成形、逐漸成長的。一群人在一起彼此分享經驗，經過溝通彼此了解，而有了共同的信念、共同的價值觀，而能一起做決定、一起獻身。在不斷溝通、不斷共同決定、不斷共同獻身的過程中，集合性的主體實現了。這集合性的主體是逐漸形成、逐漸成長的，是一個在成長中的動態性的「我們」，絕非一個靜態的實體。

教會是一個集合性的主體，可以說是一個擁有天主愛的恩賜（祂的聖神及恩寵），並擁有基督喜訊救恩的信仰團體。上述天主愛的恩賜不只是一般性的恩寵，因為這種恩寵非基督徒也有。教會還擁有天主藉基督喜訊而通傳給我們的救恩。這是基督徒團體生命中所有的信仰經驗，他們的使命也就是把喜訊宣報出去。所以，教會除非不斷地經驗到這一基督喜訊，並宣揚出去，就不能自稱為基督徒團體，因為她已失去其所以為教會的集合性主體的身分。

基督徒團體的信仰經驗，就是經驗到天主父藉耶穌基督降生在世的生活、言行及其死亡復活的末世性奧蹟，而通傳給我們的救恩。這經驗是歷史性的，不只耶穌基督自己在歷史生命中行過了救恩事蹟，宗徒們也以親身的經歷為這個團體性的信仰經驗做了見證。由宗徒時代開始，迄今近二千年來，教會團體不斷地在各種場合中舉行宗教禮儀，透過象徵行動來紀念基督在歷史中所行過的救恩事件，使這團體的信仰不斷地再現。

誠如人類學家杜訥（Victor Turner）所說，禮儀可以懂為一種象徵性的社會化過程⁸。這過程有溝通及創造意義的能力。基督徒個人生命中的信仰經驗來自禮儀中的分享，他們同時也把自己私有的信仰經驗分享給團體，透過象徵的言語和行動，團

⁸ 見同上，488 頁。該文所引用的杜訥氏作品包括下列各書及文章：*The Forest of Symbols : Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca : Cornell University Press 1967) ；*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago : Aldine 1969) ；“Forms of Symbolic Action : Introduction,” in *Forms of Symbolic Action : Proceedings of 1969 Annual Meeting, American Ethnological Society* (Seattle : University of Washington Press) , 3~25.

體中的基督徒之間的信仰生命，有了進一步的溝通、了解，彼此間有了進一步的共識，能一起做更進一步的決定，更進一步的獻身，整個團體的信仰生命也因而更進一步的成長。如此，教會一經驗到天主父藉基督喜訊而通傳給我們救恩的團體——的集合性主體就更進一步地加強實現，更進一步地有了成長。這集合性主體的再次實現、成長，不但能使團體有更深的基督喜訊的救恩信仰經驗，也促使團體有更深的獻身活力，出來宣報這基督的救恩喜訊。這是教會團體動態性的臨現。

兩千年來，教會在各種場合中舉行宗教禮儀，使教會在歷史中不斷地再現並成長，基督的救恩也因而在教會中不斷地被體驗到。救恩原本是整體性的一個，但在不同的場合會以不同的面貌被人體（經）驗到。

聖神在教會歷史中與教會團體一起生活，祂帶領教會，使教會團體逐漸看出：在許多舉行宗教禮儀的場合中，有七個是與教會的團體信仰生命休戚相關的，這七個場合所舉行的禮儀對教會之所以為教會來說，是不可缺少的。換句話說，以這七種面貌出現的基督救恩，教會必須世代代都體（經）驗到，否則教會團體的信仰生命將在某一層面上，會有嚴重性的缺乏。因此，教會欽定了這七個禮儀行為是聖事行為，這七個聖事禮儀比教會團體所行的其他宗教禮儀，更能具體地表現教會團體的臨現，是教會團體的官方性質的正式禮儀行為。

所以，教會之所以為教會，不是靜態的實體，而是一個藉聖事禮儀不斷自我實現、不斷自我成長的集合性主體。缺少聖事禮儀，甚至說缺少某一場合所需舉行的某一聖事禮儀，教會團體就不可能完整地再現，更無法正常的成長了：因為信仰經驗無從完整地分享，團體意識無法完整地產生，甚至根本無法

產生，集合性主體的實現將有所缺陷，甚至要整個消失。總之，聖事禮儀的舉行，就是教會團體動態性的具體臨現，是不可或缺的。

也許有人會問：按最近幾個世紀的聖事實施現象來說，有些聖事（最清楚的，就是所謂的「告解」的和好聖事）只有神父及領聖事者私下舉行，這種情形也是教會團體動態的具體臨現嗎？答案是肯定的。因為整個教會團體的信仰經驗——經驗到基督喜訊的救恩——在此透過象徵行動在分享、加深；整個教會團體的信仰生命此時此刻再現、再成長，這就是整個教會團體動態的臨現。因此，宗座 1973 年頒布《新訂告解禮規》時，除了「集體舉行聖事」的兩種情形的禮規之外，仍然保存「個人告解禮規」。

四、聖事禮儀與天主救恩

聖事禮儀是基督徒團體結構性的象徵行動，基督徒團體藉著這些象徵行動來表達他們團體生命中的信仰經驗。換句話說，教會團體有需要表達他們經驗到天主藉基督喜訊通傳給他們的救恩，於是他們舉行聖事禮儀，隨著禮儀象徵行動的進行，「天主藉基督喜訊通傳給他們的救恩」，逐步在他們團體中實現。

教會團體會在什麼場合感到有需要舉行宗教禮儀，來表達他們的救恩信仰經驗呢？場合很多，所以在教會中舉行的宗教禮儀形形色色，樣式很多。但在天主聖神的指引下，教會逐漸體會到有七個場合的宗教禮儀在教會團體生命中是不可缺少的，於是教會制度性的決定：這七個場合舉行的，是正式的「聖事禮儀」。在這七種聖事禮儀的象徵行動中，天主的救恩必定

動態地實現在教會團體中。

天主藉著基督通傳給我們的救恩原本是整體性的一個，但是在不同的場合，會以不同面貌被我們體（經）驗到。基督在世時，事實上他也在不同場合，行了不同事蹟，藉以表達救恩的各種不同面貌。所以，具體來說，天主教的聖事禮儀因不同場合的需要而有七種，每種聖事禮儀都是以象徵行動來紀念耶穌基督在世時，面對各種場合所行過的事蹟、所表達過的救恩面貌，而使天主救恩以這一面貌再次在教會團體的信仰經驗中實現出來。

譬如教會這集合性的主體（團體）的整個生命，在量上需要成長，換句話說，教會團體需要不斷地吸收新進成員加入自己的行列，於是有了入門三聖事：聖洗聖事紀念初期門徒與耶穌基督的相遇，決定跟隨他；堅振聖事紀念耶穌基督把聖神賜給了初期門徒團體；感恩（聖體）聖事紀念耶穌基督把自己的生命分賜給信他的人享用。

此外，教會團體面對信友的罪惡，需要表達耶穌基督克勝罪惡的救恩事實，因而有和好聖事；面對病痛和死亡，教會需要表達耶穌基督克勝了病痛和死亡的救恩事實，於是有了傅油聖事；教會團體亦需要組織化，需要從事各種職務的專職服務人員，於是以紀念耶穌基督召選宗徒的救恩事實，而有了聖秩聖事；最後，面對男女結合的場合，有了婚姻聖事。

事實上，在教會團體生命的救恩信仰經驗中，本來就已經包涵了這七個層面，只是在這七個具體場合上，以七種不同的聖事禮儀表達了救恩事實的這七個面貌。

至此，我們知道，每當教會團體舉行聖事禮儀時，基督的救恩確實整個臨在於教會團體之中，是動態地被整個教會團體

所體（經）驗到、分享到，教會生命因這信仰經驗而動態地再次臨現、再成長。那麼，對於最近若干世紀教會內所流行採用的神學教科書所說「聖事恩寵只賦予『聖事領受人』而已」⁹，我們有什麼看法呢？

首先，我們必須肯定：聖事禮儀是教會團體結構性的象徵行動。既然是結構性的團體活動，就會有各種不同身分的人來參加，他們在活動中扮演不同的角色。具體而言，在天主教的教會團體中，成員可分為被指派從事公務司祭職的聖職人員，及一般只擁有普通司祭職的天主子民。這具有兩種身分的人，都來參與聖事禮儀，每一聖事禮儀的舉行至少應有下列三種不同的角色：

其一是這次聖事禮儀的「主禮者」。他在聖事禮儀中代表教會團體施予救恩事實的一面，代表臨在於此教會團體中的耶穌基督。一般而言，主禮者的代表身分，是由於曾在聖秩聖事禮儀中被指派，取得了公務司祭職而有的。這個角色在聖事神學中稱為「施行人」。

其次是這次聖事禮儀中的「主角」。每個聖事禮儀都是以象徵行動來紀念主基督所行過的某些救恩性事蹟，藉以表達出天主救恩事實的某一面貌。這一面貌的救恩事實，會具體實現在某些人的生命中。例如：行聖洗聖事時，出現在新加入教會的慕道者生命中；行傅油聖事時，出現在病人或老人生命中。救恩事實要出現在他們生命中的那些人，就是這次聖事禮儀的主角。這次聖事禮儀的舉行，就是因為教會面對他們的具體情

⁹ 參閱：奧脫著、王維賢譯，《天主教信理神學》下冊（台北：光啓，1969 初版），515 頁。

況，感覺有需要表達自己這方面的宗教經驗。他們在這次聖事禮儀中，是代表教會團體接受救恩事實的一面，他們是被教會團體（代表耶穌基督）所接受的人，教會團體使基督喜訊帶來的救恩，具體地在他們的生命中出現。聖事神學稱他們為「領受人」。

其三是其他來參禮的天主子民。這些也可說代表教會團體施予救恩事實的一面，不過他們不是以公務司祭職的身分來代表教會，而是以天主子民的普通司祭身分來參與這次禮儀，是一般性地代表教會團體，接受這次禮儀中的「主角」一領受人。

三種角色的人共同舉行一項聖事禮儀，他們同時經驗到天主藉著基督喜訊而通傳的救恩在他們的團體中間臨在著。當然，作為這次聖事禮儀主角的領受人，直接經驗到這方面的恩寵，這是毫無疑問的。其他的人難道在這聖事禮儀中，就經驗不到任何救恩嗎？相信這是聖事神學迄今尚未找到較理想解釋的問題之一。

譬如舉行一次入門聖事禮儀。難道在這禮儀中只有受洗者經驗到蒙罪赦、獲得重生生命等的恩寵嗎？其他付洗的主禮人及所有參禮的天主子民，都經驗不到任何天主救恩的臨在嗎？事實若是如此，就不可思議了。至少今天我們可以肯定：主禮人在禮儀的進行中，可以體驗到自己在代表教會團體及耶穌基督，把救恩的信仰生命給予受洗者。人能給予別人信仰的生命，這是一個絕大的恩寵啊！至於其他的參禮人，會體驗到自己以普通司祭的身分代表教會團體及耶穌基督，誠心誠意地在接納這些受洗者，把自己的信仰經驗分享給他們，且因這分享，教會團體生命增長了，教會團體的集合性主體的事實，更加實現了。這因分享而擴展教會的信仰生命，也是救恩的一種表現啊！

再如，現今教會提倡舉行團體的和好聖事禮儀。整個教會團體用象徵行動來表達天主藉基督喜訊所通傳的赦罪恩寵的面貌。由於赦罪是整個教會團體的權柄，所以團體懺悔的象徵行動所表達的是：整個教會團體本身同時是既赦罪，也蒙赦免。當然，團體中有一些主角人物（領受人）蒙恩赦的經驗特別深刻。但是主禮者及其他參禮者，也應體（經）驗到不同程度的「同時既赦人罪、也蒙赦免」的恩寵事實才對。所以，主禮者（施行人）在這團體和好聖事禮儀中，以主禮者的身分經驗到主禮者的救恩幅度；其他參禮者也以其參禮的身分，經驗到參禮者的救恩幅度。這些救恩幅度究竟是什麼？此處無法詳加發揮，但我們知道：寬恕、諒解……等，都是救恩經驗的一些具體表現。

是的，七件聖事禮儀的舉行，教會團體都整體性地經驗到某一幅度的救恩，領受人、施行人及其他參禮者均分享到同一救恩的不同幅度。正因如此，聖事禮儀才是教會團體動態的具體臨現，教會團體集合性的主體才繼續實現、成長，不斷充滿獻身的活力，向外宣報基督的喜訊。

五、結論：牧靈及靈修上的應用

牧靈工作的目的應是雙重的：激發尚無信仰者的信仰，及培養增強信友的信仰生活。二者應是一體的。聖事禮儀既然是「教會團體動態的具體臨現」，那麼，所有聖事禮儀都應該達到其牧靈性的功能才是。

以往太個人主義的聖事禮儀很難在這方面顧慮周全。比如聖洗聖事，以往我們說洗禮只是受洗者得到赦罪和重生、分享基督天主子民的生命、進入教會等恩寵，別的親友參加，似乎

只是「觀禮」一看別人得恩寵。如此，聖洗聖事的牧靈功用就薄弱了，激不起親友及其他信友的參加興趣和意願，因為好像與他們毫不相關。反之，如果我們告訴教友：「聖洗聖事能使整個教會的信仰生命獲得更充沛的活力，並更有效的成長；個人也因參加洗禮（雖不是禮儀中的主角）而獲得信仰生命的恩寵。」如此，相信聖洗聖事的面貌必將大為改觀，會有更多的教友積極地參與慕道者及望教友的信仰培育過程，並更主動的參與入門禮儀各階段的過程。這樣，聖洗聖事的參與對信友靈修生活的增長也會有所助益。

再如和好聖事。以往信友每隔一段時間（兩週或一個月）去見神父一次，目的在告罪和求赦，但不能藉此聖事的舉行達成較全面的牧靈目的。現在我們說：「和好聖事不只是為赦罪而存在的。我們在和好聖事禮儀（團體禮儀）中，要和兄弟姐妹一起體驗天主藉基督賜給我們寬恕的恩寵。我們不只以感恩的心情來『懺悔、求赦罪』，更應帶著寬大的心情來接受別人的懺悔，向他們表示同情，並願真實地寬恕得罪自己的人，祈求天主祝福整個教會的和諧。」那麼，和好聖事的牧靈功用必大為增強。當然，以這個方式來舉行的和好聖事最好是團體禮儀。

在靈修幅度方面，以「教會團體的信仰增長」來解釋聖事禮儀，不只對一般信友的參禮，可以從聖事靈修的角度，完成其牧靈目的，即使對主禮神父或在禮節中從事特殊服務的信友也有助益。

比如，以往神父請一位教友在彌撒中彈琴，有些教友會認為彈琴的工作使人分心，使他不能全心投入，好像沒有參與這一台彌撒一樣；因此想參與另一台不必服務的彌撒，如此才覺

得神益。其實，所有教友（尤其是常在彌撒中從事各種服務的教友），不論在禮儀中扮演什麼角色，都能獲得特殊的信仰恩寵，彈琴的只要盡心盡力彈好琴，已在靈修上獲益。他該學習在禮儀中一面彈琴，一面體驗滿被恩寵的喜樂。

此外，神父們聽告解，如果和好聖事所給的恩寵只是赦罪，他所花的很多時間就沒有獲得任何恩寵嗎？不是的，依聖事與恩寵的關係來看，神父花時間聽告解也獲致恩寵神益，在靈修上成長，因為藉著聖事禮儀的舉行，神父的信仰生活跟整個教會的信仰生活，在廣度上和深度上都成長了，因為他把別人的生活融到自己的信仰生活中來了。

總之，假如我們真的開始重視聖事禮儀的團體幅度，不只我們在聖事上的牧靈工作會更紮實，而且我們個人的靈修也會在聖事性的團體靈修中不斷成長。

建立真實的在地基督徒團體

禮儀本位化的精神所在

胡國楨

前 言

在台灣天主教內，有些推行禮儀本位化教育的同道，似乎有給人以下的類似感受：太強調「儀式」的展現，忽略了基督徒參與基督救恩的生命現實，這才是教會聖事禮儀的真正核心要素。

周公制禮作樂，建立周朝「以禮治國」的盛世。春秋時代，周衰而禮壞樂崩。當時諸子百家、各種治國理論競出，相互爭鳴，為的是向各國君主進言，暢談如何富國強兵、稱霸天下：有推行「崇尚法治」威權統治的管仲之輩；有倡導「兼愛非攻」熱情救世的墨翟之輩；也有勸人「無為而治」超塵不羈的老莊之輩。相對於這些理論，孔子及他的門生卻周遊列國，為「以禮治國」的理想而奔走。

魯國是周朝的直系後裔，周公「制禮作樂」後建立的治國體系在魯國保存得最完善，魯國仍然保有「禮治」的精神所在。孔子是魯國人，深切體悟到「禮治」是「仁政」最大的保障。而當時的各國，實際上，雖然都在想盡各種手段以稱霸天下，但表面上都還要表現出自己仍是在以禮治國。

有一次，孔子到了某國，該國正逢行國慶大典，邀孔子參禮。禮畢，有人問這個「禮」舉行得可好。孔子答曰：「是儀也，非禮也」。

一、中國傳統中的禮與儀

顯然，在中國傳統思想中，「禮」與「儀」是有所區別的：禮是「體」，儀是「用」。講得更具體一點：「禮者，理也」，「理」是人類生命的原則，宇宙運行的法則，人與人交往的倫理關係；而「儀」則是體現這生命原則、倫理關係……時，外在所表現的「儀節」或「言行」。

中國傳統儒家認為孔子修訂傳下來，與「禮」有關的經典有三套：《周禮》、《儀禮》和《禮記》。

《周禮》相當今天所說的「立國憲法」，周公「制禮作樂」時所制訂的「禮」，最重要的就是這套「治國之禮」，安排好國家文武百官的司職，與彼此間互動的關係。這是天下國家長治久安的生命原則。

《儀禮》則是規定了各式各類的儀式作為，以及各種慶典的儀規，大概是從周公開始逐漸累積，最後經孔子搜集編定而成的「儀規大全」。周朝時的國家慶典，大概都是依據這套儀規「行禮如儀」的，難怪有人以為只要按照所列儀規行事，就是做好「禮」了。孔子很明顯地不以為然，所以很感慨地說：這些只有外表形式，而沒有真實生命做基礎的典禮，「是儀也，非禮也」。

中國自從漢朝獨尊儒術以來，各個朝代都推崇「以禮治天下」的理念，推行「禮的教育」。禮的教育並不是以《周禮》為教本，因為適合周代的國家體制，並非每個時代都適用；也

不是以《儀禮》為教本，因為若只知按儀規行事，而不知活出禮的生命內涵，並非「禮」的實踐。

禮的教育教本是《禮記》。孔子將解說人類生命的原則、宇宙運行的法則、人與人交往的關係的各種文件，編輯而成《禮記》。《禮記》的篇章很少直接論及儀式細節的，大多是講解人生道理，例如〈禮運大同篇〉、〈大學〉、〈中庸〉等都是。可見禮的教育重點，在使人活出禮的生命原則，只要活出這禮的生命，「儀」的表達順其自然地就可實現。

二、基督教會傳承中的禮儀觀

早期到中國的天主教傳教士們，把希臘字 *λειτουργία, ας* 譯作「禮儀」¹。這個字的原意是「公共的工作」，「代表人民並為人民所做的服務」；在基督徒的傳統上，把「禮儀」懂做「天主子民參與天主的救恩工程」²。

基督徒活著，不是為自己而活，乃是為復活的基督作見證，亦即在聖神的引導下活基督的生命，因而參與「天主的救恩工程」；這就是基督徒「與天主在基督內的共融生命」的基本原則，就是 *λειτουργία, ας*（禮儀）中「禮」的實現。至於要以怎樣方式的「儀」，表達出我們的「禮」之生命現實，這與我們基督徒團體的實際生命現況有關³：

「禮儀是基督的工程，也是其教會的行動。禮儀實現並顯示教會是天主和人類在基督內共融的有形標記。禮儀

¹ 早期基督（新）教的傳教士，把拉丁文 *sacramentum* 譯作「聖禮」，亦有異曲同工之妙。

² 《天主教教理》（教宗若望保祿二世 1992 年頒佈）#1069。

³ 《天主教教理》#1071。

促使信友投身教會團體的新生活。」

是的，為基督信仰來說，天主救恩工程是在基督徒團體生活中實現的。當然，基督徒團體有其普世性因素，但其在地的團體生活，更是直接影響著每位信友的見證生命。因此，建立真實的在地基督徒團體，是「參與天主的救恩工程」禮儀事工上的首要工作。對天主教會來說，在地基督徒團體就是堂區，如何經營好堂區的團體生活，使教友們不是各自行事的一盤散沙，是目前台灣教會禮儀革新的首要工作。換句話說，在台灣要做好禮儀革新，首先應建立好真實的在地基督徒團體，也就是做好堂區本位化（inculturation）的工作。

三、禮儀本位化：用堂區文化把基督奧蹟表達出來

何謂本位化？就是把基督的奧蹟，用我們生活其中的文化表達出來。「文化」是活著的人（個人及團體）的生命現況。基督徒的生命現況，若能彰顯基督上主受苦僕人、捨身為人付出自己，他就已經在此時此地實現了「參與天主的救恩工程」。這是禮儀本位化的根基。

一般而論，基督徒（個人與團體）會以「說故事」的方式，把自己所活的生命現況中的基督奧蹟說出來，與人分享；並在主日聚會的彌撒中，以團體有共識的「合適儀式」，把我們共同活著的生命文化中的基督奧蹟做出來，一面慶祝，一面從中吸取繼續維持這一生命的源泉。

其實，以現在台灣天主教會的現況來說，具體上堂區是教會基督徒的在地團體，這團體會以自己團體的故事來說基督的奧蹟，會做自己團體合適的儀式來彰顯基督奧蹟。先決條件是他們應先找到他們共同的生活文化模式，再依據這模式說故

事、做儀式。故事的說法、儀式的做法，需具備與原來生活其中的文化產生「連貫」（與原來生活其中的文化傳統不脫節）、「斷絕」（革除原有文化中不合基督精神的表達方式）、「超越」（將上述連貫及斷絕的各種情況都提升到更高、更理想的表達方式）三個向度⁴。這就是堂區參與教會本位化的事工。

台灣是個文化多元的社會，生活上許多方面並沒有一個共同的模式，我們的堂區團體基本上也是這樣的情況。這團體的成員若在某一個生活的習慣及態度上呈現分歧現象，在這方面其實是有辦法做禮儀本位化的事工的，因為從這方面來說，團體根本不存在。所以，堂區禮儀本位化的首要工作，是在形成共識，**建立真實的在地基督徒團體。**

四、教會本位化中的「敬祖儀式」與「祖先牌位」

1970年代，台灣天主教會發生一個劃時代的大運動，就是于斌樞機主教在「中華文化復興運動」的浪潮下，推廣「祭天敬祖」。于斌樞機不但向社會推廣，也在天主教會內宣傳⁵。

當時主教團的禮儀委員會，編製了一個春節敬祖儀式的小本子，發送全省所有堂區，**通令**所有堂區在聖堂的門口側邊（或適當處所）安置一「列祖列宗」的牌位，春節團拜彌撒結束後，主禮神父率領大家到祖先牌位前上香、獻花、獻果。這個做法假如孔子知道了，大概也會感嘆一聲「是儀也，非禮也」，因為很多堂區內不少教友的生活文化模式不是這樣的，他們不會

⁴ 參閱：穆宏志，〈基督訊息的本地化：以新約作品寫成的過程為例〉《神學論集》133期（2002秋），374-400頁。

⁵ 參閱：陳方中，《于斌樞機傳》（台灣商務，2001），289~294頁。

以這個方式來說他們生命有關的基督奧蹟故事，他們也不會做這個儀式來彰顯基督奧蹟；尤其許多山地教會原住民聚落的堂區，更是不知所以然地依樣畫葫蘆而已。

1980年代，筆者晉鐸後不久，有機會到山地教會從事短期的牧靈服務，傳教員啞然笑著對我說：「我們族人從來就不是這個樣子跟過去的祖先交往的」。其實，不只對原住民聚落堂區裡的教友來說，這個在牌位前上香的敬祖模式不恰當，在平地教會的堂區同樣不見得合適。每個堂區中都有部分教友，對以「牌位」來象徵祖先的做法不以為然，因為這根本不是他們生活中的文化。如此做，跟這些人生活其中的文化沒有什麼關係，根本談不上什麼「連貫」、「斷絕」、「超越」的**禮儀本位化**（將基督奧蹟在所生活的文化中表達出來）。

最明顯而極端的例子，就是1970~90年代之間，在輔大校園中強行推動的「祭天敬祖」典禮：台上主禮者莊嚴肅穆、行禮如儀，台下觀眾根本感覺不到與我何干，只好亂哄哄（就連教官在場也壓不住陣）地等待早點禮成。孔子要是受邀參禮後的評語，大概不會只是「是儀也，非禮也」那麼客氣了，可能會說「簡直鬧劇一場！」

1990年代，筆者有幸曾業餘式地參與了台北教區幾個堂區的牧靈服務，有機會陪同堂區送聖體員深入各式各類的教友家中，慢慢才體會到這一問題的癥結所在，並試著化解每年春節、清明節、煉靈月……等相關節慶時，禮儀中的尷尬。

原來在台灣一般堂區裡，各個家庭的敬祖文化是非常多元的，對於「在家中設置祖先牌位，並以向祖先牌位上香來表達對祖先敬意」的做法認同與否，每家都不一樣。如何在堂區禮儀中找到有共識的做法，而合乎這個在地團體的儀式呢？這是

堂區禮儀本位化的工作，也是在建立真實的在地基督徒團體。

五、以三重本堂為例

祖先牌位在家中設置與否，或該如何設置的方式，三重堂區經筆者的查訪、交談、分類，大致可分幾個類型⁶：

- (1) 台灣本省老（甚至幾代的）教友家庭；
- (2) 1950 年代領洗的外省教友家庭；
- (3) 1970 年代以後領洗的知識青年教友家庭；
- (4) 原住民家庭。

大致而言，所有教友都接受可以用中國式的線香來表達敬意，獻花、獻果、獻酒、鞠躬、跪拜、叩首……等等，大致也都能接受。只是如何象徵祖先的臨在，如今許多堂區仍沿用 1970 年至今未改的設置「列祖列宗」牌位的做法，有教友私下不以爲然，也有教友公開迴避。顯然，這方面團體尚未形成。

在我們的教友家庭拜訪觀察中所得的初步結論是，最能認同在家中設置祖先牌位的是那些台灣本省老教友家庭，他們對多年前自己家族奉教領洗時，本堂神父把家中神壇上的祖先牌位與土地公、觀音、關公等偶像一起砍了、燒了，一直耿耿於懷，有點對祖先不敬的感覺。所以，1970 年代教會一開始提倡恢復可以向祖先牌位上香致敬時，他們最先熱烈響應，立即按領洗前原先家中神壇的樣式，按一定尺寸的比例大小，將祖先牌位與十字苦像、耶穌聖心像、聖母像、小德蘭像等，共同設了一個神壇，每天早晚上香致敬。對他們來說，他們這才做到

⁶ 這個樣本大概可以適合三重、新莊、板橋、樹林……等台北市郊、副都市中心的堂區。

了真正敬拜天主，也沒忘記祖先的好教友。這群教友是在教堂中設置祖先牌位的擁護者。

第二類，1950年代領洗的外省教友家庭，一般而言他們領洗時是旅居在台灣，並沒有祭祖與否的問題。他們按照領洗時的教會習俗，會在家中掛上十字苦像，在適當的處所安置耶穌聖心像、聖母像等。1970年代教會提倡祭祖活動的初期，對他們家並沒有什麼大影響，直到家中有親人過世，他們才開始有所行動。經仔細觀察，這些家庭幾乎都沒有設置祖先牌位，但或許是受了老教友家有可以上香的神壇影響，他們家中也有一個類似的桌子或檯子，放上十字苦像、耶穌聖心像、聖母像等，並也有小香爐可供上香。他們有些是在桌旁的牆壁掛上過世父母或親人的遺像，或掛上一對聯在聖像桌子的兩旁，以表對祖先的追思。祖先牌位對這些家庭似乎沒有意義，在教堂中置牌位祭祖，對他們的意義其實不大。

至於1970年代以後領洗的知識青年教友家庭，以及少數的原住民家庭，他們不但家中沒有祖先牌位，有時私下還有意無意地表現出排斥的言語和行動。

三重堂區在團體禮儀中，要如何做祭祖儀式？對這四類家庭成員既有文化都能「連貫」最重要，不可只以某一類型為主，否則就失去**建立真實的在地基督徒團體**的意義了。

六、真實的本位化絕非「複製」或「空降」

一個生命團體的禮儀，是在團體的建立中實現的。經過慢慢的嘗試，我們發現在煉靈月，鼓勵教友把家中過去的親人的遺照帶來，在聖堂邊上安置一個靈堂，每家親友的遺照都置於其間。這是逐漸找到的、最大共識的做法，神父上香時大家都

不覺得與我無關。這個儀式與堂區所有成員的生命文化都有「連貫」，在這「連貫」的基礎上，若情勢有所需要，才有做「斷絕」及「超越」幅度的必要。

很多時候，我們只在「複製」一個我們認為成功的本位化禮儀；更多時候，我們「空降」了一個所謂禮儀專家宣稱的本位化禮儀。其實，這兩種禮儀本位化的做法都很簡單地可以做到，忽略堂區中的文化多元性，常常會將禮儀本位化過程中的文化連貫的因素給犧牲掉了。

在多元文化中找到共識，雖然很費時、很費心力，但這正是**建立真實的在地基督徒團體**最重要的工作，也是**禮儀本位化的精神所在**。

小型教會團體：靈修成長的聖事

胡國楨

前 言

耶穌在世最不喜歡的事是飲十字架的「苦杯」，三部對觀福音都有很清楚的記載（瑪廿六 37~46；谷十四 33~42；路廿二 41~46），其中路加作者描寫得最透徹：「他在極度恐慌中，祈禱越發懇切；他的汗如同血珠滴在地上。」（路廿二 44）

那麼，耶穌在世最高興做的事是什麼呢？各福音作者雖未明講，但只要多讀幾遍福音，就可體悟出：耶穌在世時，最喜歡去人家家裡吃飯，吃飯時講故事。

說到吃飯，今天我們就來談論吃飯的問題。研習會給我安排的題目是「聖事、聖儀與小型教會團體」。這個題目牽涉到兩個基本的觀念：「教會團體」及「聖事」。等一下大家就會知道，這兩個基本觀念都跟吃飯有極為密切的關係。

首先，我們從「教會是什麼？」說起。

一、由梵二《教會憲章》及 1983 年版《教會法典》說起

縱觀整個教會的歷史，有不少官方文件及神學作品，用了不少圖像來描繪「教會」這個奧蹟，例如：聖神的宮殿、基督的奧體等等，但都比不上梵二《教會憲章》所提出的「天主子

民」圖像，來的真切、生動而直接。是的，教會確實是由天主子民所組成的團體。按照《教會憲章》的講法，天主子民這個團體有兩大特質：「司祭職責」和「成聖使命」。

中國人的最高人生目標在達成「內聖外王」境界。司祭職責屬外王的事業範圍，成聖使命卻是內聖方面的靈修工夫。「修身、齊家、治國、平天下」，「壹是皆以修身爲本」。所以，不論是在邏輯推理的本末上，或是在具體實踐的先後上，「成聖使命」在天主子民的生命中，都佔有最優先的順位。靈修、成聖確是基督徒生命的根。

梵二大公會議所決議文獻的精神，是當代教會行動的原則。根據這原則而訂出的《教會法典》（1983年正月15日頒佈，同年將臨期第一日起生效），是當今天主子民言行的具體參考標準。我們就根據這兩套文件做我們分析「聖事、聖儀與小型教會團體」的藍本。

首先，我們看看這部1985年頒佈的《教會法典》。該法典共有7卷、1752條。除卷一「總則」，卷二「天主子民」（論教會的組織結構）以及卷五、六、七（有關教會財產、刑法、訴訟法）外，論到教會積極功能的，有卷三「教會訓導職」及卷四「教會聖化職」。教會訓導職可說純屬司祭職責上的功能，教會公務司祭們（主教、司鐸、執事）應注意遵行。教會聖化職，目的在使人（教會團體及個人）能度好靈修生活，走向成聖之路；因此涵蓋了司祭職責及成聖使命兩方面的功能。換句話說，「聖化信友」不只是教會公務司祭們單方面的責任，同時也是所有信友（團體及個人）應努力的方向。

二、教會藉禮儀執行聖化的職務

《教會法典》卷四「教會聖化職」的第一句話：「教會以特殊的方式，藉禮儀執行聖化的職務」（《法典》總號 834 條一項）。這裡所說的「禮儀」由法典本身後文可知，包括聖事、聖儀、時辰頌禱，及其他各種敬禮的行動。這些都是教會公開正式的團體祈禱，教會藉此聖化信友，亦即使信友的靈修生活真真實實地具體實現出來。

梵二《禮儀憲章》更進一步指出：

「（信友的）靈修生活並不只限於參加禮儀……；基督子民的熱心善工……也極應推崇……，（在靈修生活上）也具有特殊的價值。但是，安排這些善工時，應該顧及到禮儀季節，使與禮儀配合，在某程度下由禮儀延伸而來，引導民眾走向禮儀，因為禮儀本身遠比這些善工更為尊高。」（12~13 號）

團體祈禱包括教會公開正式的禮儀，及教友們非正式舉行的熱心善工。二者都是信友靈修生活、成聖之路上重要的踏腳石。由此觀之，玫瑰經、苦路等團體性熱心善功，也可看作廣義的禮儀性聖事。本講題目雖只定在「聖事、聖儀」，但也願同時討論團體性熱心善功與小型教會團體之間的關係。團體性熱心善功對某些小型教會團體及其成員的聖化功能，似乎也真是貢獻很大的，例如玫瑰經在多數聖母軍團體中，就有不可忽視的聖化作用。因此，「廣義的禮儀性聖事與小型教會團體」更適合作本講的題目。

三、聖事的意義

介紹「聖事」，不能不從「恩寵」的觀念說起。

自中世紀起，教會有很長一段期間，教會的神學所描寫的恩寵，好像是一項「可以計數、可累積起來，日後當作天國入場券」的「東西」。每當誰做了善功，天主就給他一些「恩寵」；誰犯了罪，天主就把他所擁有的「恩寵」沒收回來，等他痛悔了，去神父前辦告解後，再藉神父的手把這些他曾經有過的「恩寵」還給他。最後，看誰在世界上所收集到的「恩寵」愈多，就可愈早升天堂，可坐在愈靠近天主的席位上，看天主時看得愈清楚。

二十世紀以來，教會內的神學家開始應用「位際關係」的思想範疇來談天人關係，「恩寵」在這個思想範疇中，不再被當作可數計的東西了。恩寵是什麼？是天人相遇：不是頭碰頭的相遇，而是心碰心。心碰心在人間是愛情。天人之間最親密的愛情關係，就是恩寵。

人間愛情關係，不是多少的問題，而是深淺的問題。一對夫妻，結婚二十年，人家說他們有夫妻臉了。不是因為他們的愛情比剛結婚時多了很多，而是深了很多。人與天主間的恩寵關係也是這樣：會愈來愈深，而不是愈積愈多。

恩寵是愛情關係，那麼聖事又是什麼呢？聖事的基本定義是：不可見恩寵的可見形式。這個定義最早是由奧斯定（死於主曆 430 年）所下的。該聲明的是：奧斯定如此說，並不是他想建立一套「聖事神學」的理論。他只不過是在一封牧靈性的信件中，簡單地說明：主持禮儀的聖職人員個人的道德品格，並不會影響基督徒團體所舉行禮儀的效果。他在信中寫道：聖

職人員只在處理聖事的「可見形式」，天主自己才是為那「不可見恩寵」負責的主體。信中並未對「聖事的意義」做有系統的反省，純粹只在答覆一項牧靈性問題而已。

奧斯定這裡所謂的「聖事」，並不只是指我們今天所說的那七個行動。這七個行動是最狹義的聖事的說法：指「教會正式承認的七個禮儀性聖事」，這是主曆十二、三世紀以後才有的說法。在奧斯定自己的觀念中，「聖事」包括很廣，不少行動和事物都是「天主不可見恩寵的可見形式」，如互祝平安的親吻、洗禮用的水池、祝福過的聖鹽、信經、天主經、聖髑……等等都是。

即便到了十二世紀，聖事的數目尚未確定為「七」。有位死於主曆 1141 年的作者 Hugh of St. Victor，在他所列聖事（不可見恩寵的可見形式）的清單中還包括：聖水、聖盤、聖爵、祭衣、奉獻禮、降生的基督，及作為基督奧體的教會本身等等。稱後二者為聖事，正是八百年後梵二大公會議及當今神學家的說法：「基督是原始的聖事」，「教會是基本的聖事」。

另一位與 Hugh 同時代的作者 Peter Abelard 認為聖事有六個（少了今天所說七聖事中的聖職聖事）。但也有跡象顯示：比他們稍晚的作者 Peter Lombard（+1161）主張有七件聖事；同一期間的一些地區性會議，也開始反映出同意聖事有七件（即七個禮儀行動）的傾向。在這之前，聖事並不一定單指禮儀行動，禮儀行動也不一定有所謂的「聖事」（sacrament）與「聖儀」（sacramental）之間的區別。

今天神學家談聖事，也都願意回到聖事的原本定義上來談。聖事有比禮儀行動更深的含義。

四、關係性的聖事

「人」不是獨自孤立。一個人只要存在，他就有非常複雜的關係在。所以，「人」不是獨立個體，他只要存在，就已經存在在團體中了。當你說「我」時，你已經是在關係中、在團體中了。

十年以前，張春申神父開始提倡「一體性的靈修」，那時候他好像以為西方的位際性靈修，與我們所說的一體性靈修，多少是有點衝突的，至少我自己是這樣體會的。十年後，今天我卻看出西方的位際性靈修，和東方一體性靈修本來是一樣的，都有很強的團體性。可是為什麼發展到後來，西方位際性靈修的團體幅度不見了？不是位際的觀念有問題，而是西方靈修理論滲進了太多「個人主義」的色彩，把人的平面位際關係都切斷了。我只發展我和天主間的縱線式的位際關係，人與人之間平面上的位際關係在靈修生活上幾乎不存在，不生作用。

當時，我以為要講一體性靈修，必須用聖經中的若望作品來講，才講得通；因為若望強調天人之間的關係，跟人與人之間的關係是一樣的，有不可或缺的團體（一體）幅度。可是，十年後的今天，我發現保祿書信及對觀福音雖然位際性很強，但所表達的天人一體幅度也不弱。

是的，人是位際性的存在，人與人之間存在著或好或壞的人際關係。假如我與人之間存在著的關係，都是以愛出發所產生的和諧關係的話，「我」是聖事，因為在我身上表現出天主跟人之間的愛情恩寵關係。「不可見的天主恩寵」在我這可見的人、我的交往、我的人際上，有形式地表現出來了，所以，我就是聖事。我們基督徒應該能跟基督講一樣的話：「你們看

見了我，就是看見了父。」（若十四 9）「我在父內，你們在我內，我也在你們內。」（若十四 20）假如我的言行表現只能讓人說「我是看到了你，但是我看不到天主的愛」，那麼我就是教會與基督福音的反見證。

降生的基督是「原始的聖事」。因為耶穌基督是天父唯一的啓示（The Revelation），是一切啓示的中心和根源；天主與人交往的中心點就是降生的耶穌基督，在基督身上、天主對人類的救恩已經進入了末世時期，即救援恩寵已決定性地、圓滿地、不能挽回地賜給了人類。這是真的；所有聖事的意義皆淵源於降生的耶穌基督——「原始的聖事」。

作為基督奧體的教會是「基本的聖事」。既然降生的基督是天主在人類歷史中的自我表達（救援恩寵的象徵），則作為基督奧體的教會，便是耶穌基督在世界中的表達（救恩性的標記），換言之，教會是基督恩寵表達的聖事，是天人愛情恩寵所有表達方式的共同基礎，因此我們說：教會是「基本的聖事」。

教會是聖事，基本的聖事：人們看到教會，應該看到天主愛情的恩寵。我是聖事，所以我就是教會；我到那裡，教會就在那裡，那裡就充滿天主的愛情恩寵。梵二《教會憲章》說教會有「成聖的使命」，這使命的意義就是使「我」這個「教會」，成爲一個更能顯示天主愛情恩寵的「聖事」，這是「成聖」。何謂成聖？成聖是在我的生命中，更能顯現出天主本身有的生命，使我更是聖事，與天主間有更深的愛情關係，這關係會表現在更和諧正常的人際關係之中：這就是我們追求靈修生活的目標。

靈修生活不是個人主義的靈修生活，只管我自己與天主有親密關係的靈修生活；而是發展與人有良好、正常的和諧人際

關係的靈修生活。這就是一體性的靈修，把「我」放在天主、鄰人、世界之間，使「我」與天主、鄰人、世界都有恰當的和諧位際關係，我與鄰人與世界成了一個和諧的愛情整體。這也是正常位際性靈修的結果：靈修生活是要使人成為更實在的聖事。

五、禮儀性的聖事

今天所謂的七件聖事，是「禮儀性的聖事」。何謂禮儀性聖事？禮儀性聖事就是：教會（基本的聖事）以言、以行、以儀式，來表達在關係性聖事中愛情恩寵的增強加深，或已破裂了的恩寵關係的復合。

不可否認，關係性的聖事除非有某些更具體的形式記號，還是不容易被人直接察覺到。一對小情人間的愛情，有些人敏感性高些，只要跟小倆口稍微接觸，就可體會到了；但是也有人遲鈍一點，除非看到他們倆常常膩在一起說悄悄話，感覺不到這兩個小朋友關係不一樣了。同樣，關係性聖事，是愛情恩寵的表現；但是對許多人來說，這種愛情恩寵的表現只能意會、無法言傳，既看不到，也摸不著，還需要更具體可見的言語、行動、儀式等來表達，這些言、行、儀式就成了必要的宗教行爲了，稱之「禮儀性聖事」。

人間愛情關係的增強加深，如何表現？約會，一起吃飯，吃飯的時候彼此說自己的故事。情人常用這種方式增強加深愛情關係；我們的彌撒（聖體聖事）也是如此：藉吃飯及說故事的行動，增強加深天人間愛情關係。

人們如何復合破裂了的人際關係？擺酒席道歉。今天好像很流行打官司；這不是中國人傳統的作法，也不是耶穌的作法。

耶穌說：「當你和你的對頭還在（上判官處）路上時，趕快與他和解」（瑪五 25），不要非爭出是我對，還是你錯。

中國人和解要擺酒席，光擺酒席就夠了嗎？不，擺酒席之前一定會有一個中介人疏通雙方，對左邊說說好話，在右邊勸解勸解，等雙方都心平氣和了，他就對被得罪、且比較有理的一方替對方說情，這個受了委屈的一方就說：「好啦，我也不要他登報道歉了，他只要擺兩桌酒來表示心意就夠了。」在酒席上，得罪人的一方會說：「來！罰我三大杯。那時候我實在糊塗，不小心得罪了你。抱歉抱歉！」接受道歉的一方也會說：「算了算了，其實事情的發生，我也不是完全沒有問題，我陪你喝這三杯。來！乾杯乾杯。」這是什麼？說故事。在吃飯、說故事當中，把酒言歡，盡釋前嫌。

一對男女，完全沒有一點點感情基礎，就被好心的親友勉強安排單獨見面，並在一起吃飯，你想情況會是怎樣？除非他倆真是一見鍾情，否則場面一定很尷尬，彼此禮貌地應付應付就不錯了，想讓他們因此而有什麼感情上的進展，實在說，門都沒有。同樣，敵對雙方尚未原諒對方，就擺酒席，雙方會因此前嫌盡釋，也是騙人的。

教會禮儀性聖事的舉行也是這樣。對基督沒有真正信仰的人來參與彌撒、領聖體聖血，尚未痛悔改過的教友來參與和好聖事，你認為他也必定能增進天人愛的恩寵關係，也能使破裂的天人關係復合，那麼這就是把聖事當作「控制神靈，按照人的意願做事的法術（magic）」了。這就是形式主義的聖事觀，抱這種觀念來「領」聖事，聖事生活不很容易與個人的日常生活打成一片，禮儀生活就和日常生活分家了，靈修生活也就會走上個人主義的傾向了。也難怪在西方個人主義靈修生活的傳

統下，會有人問這樣的問題：禮儀聖事對基督徒的仁愛生活究竟有没有助益？

沒有真實的基督徒愛的和諧人際關係，聖事性禮儀無從增進天人間的愛情恩寵關係；沒有真實的悔改心態，聖事禮儀也無從恢復破裂了的天人關係。聖事是不可見天人恩寵關係的可見形式，禮儀性聖事是教會以言、行、儀式等可見形式，來增強加深這恩寵關係，或使破裂了的恩寵關係復合。所以，基督徒的靈修是「禮儀性的聖事靈修」。前文我們已經說明：梵二及教會新法典都是如此主張的。當然這「禮儀性聖事」應由廣義角度解釋；包括七件聖事、聖儀、時辰頌禱，及其他敬禮性的熱心善工（如團體唸玫瑰經、拜苦路等等）。

六、個人日常生活中「鈍的經驗」與「活的經驗」

中國老師教學生，很重視讓學生寫日記（或週記），而且告訴學生不要寫流水帳式的日記。這個作法一定不只是为了訓練學生寫作能力，而是跟中國傳統的教育理念有關。

孔子說：「學而時習之，不亦悅乎。」在這裡，「學」的意義，與現在學校所給的數學、物理、經濟、電腦科學等純知識性的「學習」，並不完全相同。中國傳統教育理念中，教育的目的在教學生「學做人」。「學」，分為教人灑掃、進退、應對的「小學」，以及教人修身、齊家、治國、平天下的「大學」。二者都在教導人學做人。以基督徒的術語來說，就是度靈修生活。

「寫日記」跟「學做人」有什麼關係？這就要由生活中的經驗有兩個層面說起了。生活中的經驗，有些不會產生意義，在這層面上的經驗，本文暫且稱之為「鈍的經驗」（raw

experience)；有些卻可對生命產生意義，影響我們的生活品質，本文稱「活的經驗」(lived experience)。

有一位輔大的兼任老師，每星期二及星期五下午三點半，上完了下午第二堂課，走出教室，來到淨心堂門口，上了校車，坐到台北中山堂前廣場下車，趕到博愛路換台灣客運中央新村線班車，在七張站下車，然後穿過北新公路，轉入一條巷弄回到家裡，一切都很順利，只花了四十五分鐘。這是「鈍的經驗」，沒有任何因素可使這經驗提升至「活的經驗」。假如日記記的只是這類經驗，稱之流水帳式的日記，實在沒有什麼好記的。

換個情況，經驗可能就不一樣了。另一位輔大專任老師，住在這位兼任老師公寓的樓下，每天下午五點十分，在文學院圖書館門口搭校車，每次都是才出校門，就陷進新莊中正路的车陣中，走走停停二十分鐘了，都還沒到達恆毅中學，好不容易上了中興橋，過橋又過了半個多小時，然後在中華路火車平交道前，又被擋了十五分鐘，台汽班車還在繞市區時花了四十五分鐘，到了家，電視已經在播八點檔連續劇了。

除非能使「鈍的經驗」產生意義，亦即意識到這經驗觸及我生活品質的問題，否則不能成為「活的經驗」。以上述兩位老師的經驗為例：下課、搭車、換車、過馬路、開家門等事情本身，實在跟我的生活意義發生不了什麼關聯，實在沒有什麼意義可言；但是，每天「塞車」這一類的經驗，真會影響到我生活品質的問題，在我生命中有其意義，能使我們每天重複又重複的生活，提升到「活的經驗」層面上。

在這「活的經驗」層面上，我會意識到這個「交通阻塞」，對它加以反省，看看它究竟如何影響了我的生活，我要怎樣來應付它。也許我可以換一種交通工具，自己開車，不經過台北

市區，而走經過大漢橋、板橋、中和直達新店的那條新建成的四線大道；也許我還可以設法在新莊、泰山附近買個房子，搬過來。

「活的經驗」是把生活中「鈍的經驗」層面的事情，意識到其意義而產生的。但是單單意識到事情的意義還不夠，要把事情提升成「活的經驗」，另外尚有一個必要的條件，就是意識到這個事情的意義與「我」有關。客觀上有意義的事情很多：鄰居遭竊、同學得癌症、朋友失業等等事件，客觀上都有其本身的意義，但是，這些事情不一定會立即影響到「我」的生活，成為「我」的「活的經驗」。不過，假如「我」因為這些事發生，而想起自己曾經受到的某一傷害；或這些事的發生，提醒「我」意識到某些應該注意的事情；於是，「我」對這些事有了「反省」。反省事情在「我」生命中的意義，是使一切「鈍的經驗」提升至「活的經驗」的基本條件。

七、功能性團體與生活性團體

記日記就是把自己的「活的經驗」記錄下來，成為自己的故事，對自己的靈修生活（學做人）當然有所助益。按中國教育理念來說，增進個人的靈修生活還只是在「小學」階段，止於修身步驟而已；以後還應進入齊家、治國、平天下等團體幅度。這才是「大學」的理念：靈修生活不只是個人的修養，而是個人在團體生活的成長中，與大家一起成長。

團體有生活性的團體和功能性的團體。功能性的團體的組成是有目的的，應該有其事業性或企業性的目標。例如出版社是個企業性團體，天主教聖經協會是個事業性的團體；企業性團體的目標在維持該團體的正常運作及發展，事業性團體目標

在推展該團體的宗旨。功能性團體存在是爲了達成團體的目標，其成員（包括人員、設備、資金、制度等等）必須儘量配合，否則這功能性團體就要解體或變質：出版社的人員或設備、制度等不適合出版工作，這出版社就要倒閉；聖經協會的人員不適合推廣聖經，就應該換掉，否則聖經協會就不是聖經協會了，空有其名毫無實質意義。

生活性團體就不一樣了，並不是爲了什麼特定目標而存在，只是一群人因某一共同因素而生活在一起。例如家庭：成員都是人，不必有什麼非有不可的設備、制度、資金等等，有錢的人家過有錢人家的家庭生活，沒有錢的人家不見得比有錢人家過得更壞。最重要的是家人之間有感情，會互助，有風雨同舟的心心相印，如此這家必定是個好家庭。生活性團體的重心在「人」，而不在某一特定目標。教會團體是生活性的團體，大家因相同的信仰而生活在一起，並非有什麼事業性或企業性目的。我們這次研習會主題的「小型教會團體」當然也是生活性團體了。

有人問「善會」可不可以變成「小型教會團體」？可以；也不可以。這就要看這個善會的功能性有多強了。一般來說，每個善會都會有自己的功能性目標；假如一個善會的功能性太強，這個善會就絕不可能發展成爲一個（本次研習會主題所說的）小型教會團體，因爲這善會的目標在達成他的宗旨。所以，假如問聖母軍可不可以發展成小型教會團體，答案要看他們怎麼開會，怎麼工作，是不是把工作放在第一，一切以工作完成爲主，其他的不甚注意。假如是的話，沒有希望了；假如不是的話，則希望很大。

那天晚上，台上坐了二十多位基督生活團團員，給大家介

紹他們的團體。我們問了兩個很有意義的問題。第一個問題是：你們團體的使徒工作是什麼？假如以家庭為例，這個問題就是在問：你們家有什麼家族企業？現在社會已經發現，家族企業太多的話不是好現象。最理想的是企業就是企業，不要太多與企業不相干的感情因素在內。每個家庭的成員要貢獻社會、服務人群，最好要走出家庭，進入各企業或事業單位，在那裡發揮群策群力，貢獻所長。

教會內也是一樣，有些由善會發展而成的小型教會團體，可視之為家族企業，規模不會很大，專業性也不可能太強。這類型的小型教會團體，希望不要成立太多，不然教會大概只好釣魚了；這不是耶穌基督對教會期待的第一志願。耶穌希望教會能撒大網捕魚，這是需要專業性的機構，及功能性強的善會才能做到。希望教友在生活性的小型教會團體中，享受家庭的溫馨，得到傳播福音需要的活力，而後走出自己的生活性小型教會團體，加入一個專業性的傳播福音機構，或參加一個功能性很強的善會，為傳播福音貢獻心力。然後，像人們回家吃晚飯一樣，不時回到小團體中，享受更多的溫馨，吸取更多的活力，把在工作上的挫折感消除，在努力中得到友情的鼓勵，在失敗中得到真誠的支持。所以功能性強的善會事實上也有其存在的必要，不必趕時髦，非要變成正在流行的「小型教會團體」不可；也不必因為自己無法變成「小型教會團體」而不舒服。

第二個問題是：有幾個人從你們團體中出來領洗？主席的回答是：我們團體招收的對象是二十歲以上、已經領洗了的教友，這是該善會的宗旨所需要的成員。我相信基督生活團是生活性比功能性強很多的團體，即便如此，它仍究是個善會，多少有功能性的宗旨，不能要求它有完成不是它宗旨、或離開它

宗旨很遠的目標。這也是善會發展成的小型教會團體，與自然形成的小型教會團體的差別所在。

八、生活性團體的「活經驗」：故事及慶祝儀式

團體有團體的生活經驗。生活性團體經驗的形成是由其成員個人經驗交換，彼此認同，如此累積而成的。比如你我是朋友，我們靠彼此告訴對方自己的故事（對自己有切身意義的活經驗）而更瞭解、相知、認同，感情因而更堅固，我們之間不可分離的因素更加強了。

假如我們談話中，你談起一個對你很有意義、你也很喜歡的朋友，我就開始大談友誼的重要性、理論上人沒有朋友多可憐等等……一點也不觸及我自己的故事，相信你會技巧地看看錶，說你有要事必須立刻離開。或許我在跟你傾訴我曾遭遇的一個痛苦經驗，你卻向我分析痛苦的意義，好像痛苦與你無關一樣，我想我會掉頭就走。是的，純理論性的談話固然很好，但對增進人與人之間的瞭解與感情的增進並沒有助益，甚至可能還是障礙。生活性團體生命的成長也是如此：不是靠理論性的交往，而是靠說故事。

說故事，要有適當的時機和氛圍。生活性團體平常成員也未必聚在一起，但在適當的時候大家會聚起來的。

比如一家人，白天上班的、上學的、主持家務的，各人分頭忙自己的，但是晚飯必定一塊吃：這是說故事的好時機。父母兄弟姐妹共聚在餐桌上，各人說自己今天的故事，這些故事經過吃了這頓飯，融入了這一家人的家庭故事之中，不只會影響說某一故事的那一個人，而且會影響全家。每天晚餐就是這家人（一個小型的生活性團體）愉快地聚在一起說故事的時間，

這是一個小型的慶祝儀式，疲累辛苦的一天過去了，家中每個人都有值得喜樂的成功、有令人沮喪的挫折、有莫名其妙的幸運、有急需解決的問題等等故事告訴大家，好事大家分享，需要幫忙的事大家分擔。有人生日，故事可能全都圍繞著壽星：他小的時候在西門町迷了路，還好碰到隔壁的姊姊電影散場，就帶他回來了；高中聯考全校只有他數學考了滿分。父母結婚紀念日，故事的主角可就換成爸爸和媽媽了：他們在大學土風舞社裡認得；結婚那天交通阻塞彌撒遲到，害得神父窮緊張。家中成員每多參加一次家庭晚餐，而與家裡的父母兄弟姊妹共融，增進感情及了解，有更強的內聚力。

生活性的團體不是孤立的。它有相關聯的一些平行團體，這些平行團體合成一個較大的生活性團體。這個較大的團體也有其說故事、舉行慶祝儀式的時機和氛圍。

春節是中國人的團圓節期。年三十回老家（或婆家），年初二回娘家（或去岳家），回家不只是一要向父母、公婆、岳父、岳母拜個年而已，是要趕回去吃團圓飯的。飯前，祖孫幾代在家長率領下祭拜祖先，而後圍桌吃飯。飯中或飯後有人會提起：嘉靖年間，我們台灣第一代先祖由泉州渡海來台的艱辛，他及他的子女如何筚路藍縷地開創出局面，歷代祖先又如何守成並發展，直到今天大伯有二十甲果園，二伯有一間三百員工的工廠，全家子孫已有三個博士，兩位議員等等……。

這些是這個大家庭的共同故事，每到適當時節，這個大家庭必會團聚，可能的話，這個大家庭所屬的每個小家庭都會儘量趕到，參加這一個慶祝儀式。家族的共同故事會隨時間的發展而愈說愈精彩，所賦予的意義也愈來愈多，愈來愈深；大伯的說法可以跟二伯的說法有出入，這沒有關係，也不會有人認

爲不妥，因爲他們都說出了這個家族的精神，這家族的精神生命就在這吃團圓飯、說故事的場合中，延續了下去。這個說故事的場合，當然也會有人提到他個人最近發生的故事，或某個小家庭的故事，這些故事都會逐漸融入大家庭的共同故事之中。

大家庭以上，還有宗親會、同鄉會等等更大的生活性團體，每個團體也都會有其適當的說故事時機和氛圍。

慶祝儀式及其中的說故事，是使這生活性團體生存、成長不可或缺的必要條件，團體成員也會因參與這儀式，而與其他成員感情增進，自己的生命也會吸收更多的團體精神，隨著團體的成長而有所成長。這是中國傳統教育理念裡「學做人」的大學步驟，個人的靈修是整合在團體靈修中的。「學做人」應學得與人關係和諧，增進人與人之間的感情，會與人分享，也會與人分擔。人人如此，就可達成「家齊、國治、天下平」的理想境界了。

所以，小家庭的全家設法有團聚說故事的時間（當然不一定在晚餐桌，但似乎是最理想的）很重要；過年過節大家庭的團圓，也很重要。我支持社會上所推動的「爸爸回家吃晚飯」運動；我也懇求在中華文化地區的教會機構儘量不要選春節、中秋、端午等節日期間舉辦活動，這與我們第一線牧靈工作同道所努力的基督化家庭運動是會有衝突的。

九、初期教會故事及禮儀的形成

基督的教會從開始就是一個生活性的團體。《宗徒大事錄》二章 42~47 節是初期教會團體的具體寫照。

這個生活性團體是由許多一群一群的生活性小團體組成的。每個小團體由若干家庭組成，彼此間感情很好，關係很親

密，親密到連金錢及生活物質上都可互通有無，每個小團體常常有屬於自己小團體的聚會，聚會輪流在每家舉行，聚會內容是一起吃飯，吃飯時也擘餅，這是屬於這團體特有的聚會儀式。他們也說故事，除了每人說自己的故事外，還聽屬於團體本身的故事，團體的故事由團體中資深的成員來說，故事的主角是教會團體的開山鼻祖耶穌基督。說故事的中間或前後，大家也祈禱，彼此祝福。這是每個小團體的慶祝儀式，是教會禮儀的雛形。

他們也有各小團體聯合舉行的聚會，這大聚會通常在當時公眾舉行宗教禮節的場所（聖殿）中舉行，跟當時的猶太同胞一起行禮，向天主祈禱，因為他們仍相信自己是猶太大家庭內的成員。雖然如此，他們並沒有被整個猶太社會接受，甚至受很大的敵視；即使如此，他們團體所做的生活見證—情誼親密到可以在精神上彼此扶持，物質上互通有無，這是愛德上的最佳見證—卻使這個團體「獲得了全民眾的愛戴」（宗二 47），也收到某種傳教的效果，所以「上主天天使那些得救的人加入會眾」（宗二 47）。

他們聚會吃飯時所說團體故事的主角是主耶穌基督，但故事的說法常有不同：有人用口敘述，有人用動作、姿態、甚至象徵記號……不一而足。直接口述者，有人就耶穌生平事件加以發揮，有人卻從團體成員的日常生活做出發點，講解作為主基督團體一份子應有的生活形態和生命意義；前者故事逐漸為人筆錄、編輯成了「福音」體裁的作品；後者似乎沒有人認真記錄收集，但團體領袖寫給各教會的信件，有關這方面的資料，卻被收集、流傳，在各團體聚會時朗讀。這些信件及福音作品，在教會團體中隨著時間的進展，去蕪存菁，再經多數團體的公

認，新經的正典綱目才慢慢形成，教會最後有了用文字寫成的共同故事。聚會中所講述的團體故事，就以朗讀這些作品，加以詮釋，應用到每人日常生活的故事中。

口述之外，他們也以行動來說故事。「給人施洗」就是以行動說故事：整個人浸入水中，說明「這人跟耶穌一起進入墓中，參與了基督的死亡，並與祂一起復活，開始新生活了」（參：羅六）。「擘餅」也是以行動說故事：說明「耶穌以自己的死亡完成默西亞的使命，把自己的生命跟全人類分享，擔當全人類的苦難，使人類與天父重歸於好」。

以行動說故事，是把故事儀式化。在歡欣的心情、慶祝的氣氛之中，用一些行動、姿態、象徵記號來把故事生動地演出來；這就是宗教禮儀。

基督宗教的團體聚會就是這生活性團體的慶祝儀式，目的在說故事；故事用話語說，也用行動說；說團體的共同故事，也說每個成員的個別故事。聚會中，團體成員由於分享彼此的故事，而生命互通，情誼交流，人際上所需要的「付出愛」和「接受愛」的能力，也在共同分享團體故事主角耶穌基督生命的同時有所增長。

這生活性團體的聚會能使人在愛的氛圍中，與兄弟姐妹共同體驗並增進和諧的人際關係；這就是「恩寵」，這就是在我們身上彰顯天主愛的生命的表徵，這就是個人真正與天主密切結合的標誌。恩寵是「學做人」（度靈修生活）所必需的，個人的聖化（亦即靈修生命成長）的實現，團體的聚會有很大的貢獻；團體本身的生命也因成員個人靈修生命的成長而有所成長。

教會禮儀（慶祝儀式）就是由上述聚餐式的家庭聚會漸漸

發展而來的。至此，我們也就能體會出《教會法典》卷四，在敘說「教會聖化職」時，為什麼開宗明義就點出「教會以特殊方式，藉禮儀執行聖化的職務」了。

從開始教會的聖化功能是在禮儀（團體聚會）中實施的，信徒的靈修生活是團體性的，藉著洗禮、傅油、擘餅、祝福、和好禮等等的儀式，充實教友靈修生活，增進教會團體本身的生命活力。這時若是有人問「聖事是什麼？」沒有人會回答。因為三、四世紀以前，人們只知一個一個個別的禮儀行動，神學上尚未發展出通稱禮儀的「聖事」觀念。不過，基督徒的靈修生活就是「禮儀性的靈修生活」，從教會初期的現象來看，無疑已是事實了。

十、小型教會團體就是「聖事」

但是經過中世紀教會，恩寵的觀念由「關係性的愛情」轉變成了「物質化、數量化的天國入場券」；教友的靈修生活由團體的禮儀性聖事靈修走向了個人主義的靈修；而且，教會的面貌亦由生活性的團體轉換成了功能性的團體。換句話說，教友們不再是生活在一個一個生活化的小型教會團體之中，而是一個人一個人、孤零零地單獨在社會中謀生存；教會有如政府，有中央的立法、司法及行政機構，有省級（教區）及縣級（堂區）行政及服務機關，聖職人員不再是家長型的人物，卻成了教會政府行政體系的官僚，厲害一點的教區或堂區負責人，更成了獨霸一方的土皇帝；教會的功能只在藉著聖事的「施放」，給教友上天堂所需的「恩寵」，教友去教會是去「領」聖事，積蓄天國的財富（恩寵）。教會在聖事中所施放的恩寵特別有價值，可「保證」一定「有效」，因為當時已發展出「聖事是

基督所建立、保證能給予恩寵的外在可見記號」了。

個人主義的靈修及過分功能化（尤其政府化）的教會，實在不是很好的培養教友度真正有和諧人際愛情關係的靈修生活；這種靈修生活才是耶穌基督願我們度的現世生活：是一體性的靈修，也是真正實在的位際性靈修。所以我們應回復初期教會的教會面貌：教會是生活性強過功能性的團體，教會的靈修生活是在團體中度禮儀性的聖事靈修生活。換句話說，要把教友逐漸吸收到一個一個有禮儀性聖事精神的小型教會團體之中。

問題是在今天該如何建立這些小型教會團體呢？在鄉村有鄉村的作法，都會區有都會區的作法¹。在此，首先要聲明的一點是：現在已有的善會不必解散。功能性強的善會很需要他們發揮他們傳播福音的功能；生活性強的善會，比如幾天前坐在這裡的那一群基督生活團的團體，他們可以繼續發展他們之間的人際關係，使他們的團體成為更理想的小型教會團體。但是他們每一個人回到自己生活所在的社區，假如可能的話，可以開始找些朋友做些聚會，發展社區性的小型教會團體。

開始的時候，可能是一位太太，在買菜時遇到鄰居的一位教友太太，話家常時順便提到：「李太太，你知不知道：我家

¹ 參考：胡國楨，〈小會在建設中國地方教會的地位與角色（二）：使小會成為更健全的「基督徒基層團體」〉《心泉》23期，1980年10月，台北：中華基督神修小會總會發行。1989年2月中，重新整理改寫，題名為〈試談台灣地方教會發展「小型教會團體」的可行性〉，於《教友生活週刊》上分多次連載。該文談的是大方向、大原則，本文則從更具體地如何開始建立一個社區性的小型教會團體談起。

老公泡茶泡得很好哦！有沒有興趣約你先生一起，週末下午或那天晚上來我家喝杯茶呀？」李太太很爽快地說：「好啊！」聚會就這樣開始了。不必，也不需要，先跟本堂神父說：「我要開始建立一個小型教會團體。」

第一次喝喝茶，彼此說故事。「你家老大聯考考上建中，真不錯啊！」「你家女兒也不簡單啊！芭蕾舞跳得那麼好。」可能第一次還不必講聖經，把氣氛弄得好一點。結束前再說：「今天的聚會真痛快，下個禮拜我們去你家聚聚好不好？不知你家有什麼絕活兒，拿出來讓我們欣賞欣賞。」「好哇！來我家嚐嚐我的什錦水果怎麼樣？」於是又到他家吃水果去了。而後，大家談到另一家附近的教友，「唉，我們也邀請他們家來一起聚聚聊聊，好不好？」這樣，慢慢地，一個社區性的小型教會團體就萌芽成長起來了。

開始時，不必說我們來查經，也不要說我們來做神學反省，更不要說我們來傳教；我們來喝茶，我們來吃點心，我們來聚餐，你家拿一個菜，我家拿一個菜。有時也請本堂神父來一起聚聚聊聊。慢慢地，大家的人際關係好了，彼此感情因素也有了，信任感也建立起來了。於是有一天，有人說我們聚會是不是也可分享分享讀聖經的心得，不要談來談去都是只談各人家自己的故事，好不好？讀聖經發生了問題：我們去買本書來參考參考，好不好？建立小型教會團體的第一步應是這樣的。生命的成長不是揠苗助長，而是讓它自然地成長。

這樣培養出來成熟的生活性小型教會團體，其成員間基本上會有和諧的人際關係，藉和諧的氣氛，也會使人格不平衡的成員走向成熟的境地。人們看到他們間的相親相愛、守望相助，會說：啊！這就是基督徒的團體，天主及他們的主基督的愛的

生命，活生生地顯現在他們中間。這是聖事：不可見的愛情恩寵的可見形式。

十一、小型教會團體與慕道者

教外朋友聽到、看到，知道了這個充滿愛的和諧團體，就會表示嚮往，願意前往一探究竟。所以，在這樣的小型教會團體面前，我們就可以問：有多少人從你們團體中出來領洗的？因為這種團體是可以容納慕道者的。反正這團體的組成不為什麼，大家聚聚，喝喝茶，聊聊天嘛，理所當然可以邀請教外朋友來同樂。再聽了大家的故事，發現主基督是使這團體成員成長，走向更和諧人際關係的原動力，也想成為名符其實的基督徒，這時就可準備給他施洗了。

教會到現在還有修女及傳教員喜歡單獨給慕道者講道理，其實這是最不理想的訓練準教友的方式，如此聽了道理而考試合格的新教友不會有教會的團體感，從開始就可能是一個度個人主義靈修生活的教友。我認為慕道者的訓練，應在小型教會團體中開始、進行並完成。考核一位望教者適合領洗與否，責任不在神父，而應該是小型教會團體的成員，他們最知道某人合不合格做個基督徒。

我親身有一個經驗：一位修女單獨給一位慕道者講道理講了三年，本堂神父硬是不給他領洗，修女就來問我可不可以想辦法給他付洗。我問修女這位慕道者認識那些教友，修女說除了她自己以外，慕道者連一個教友朋友也沒有；我就很明白地告訴修女：我也不會給他付洗的。

另外，有一個小型教會團體女成員的先生，他和這團體的關係很好，有一天這位太太來見我，告訴我他先生雖然沒有正

式聽過道理，但很想在近期內領洗，問我可不可以。我請她給我幾天時間想一想。回家後，我立刻打電話給這團體的幾個人，希望他們請這家夫婦吃飯、談談，看看這位先生合不合適給他付洗。我找了三個家庭請他們吃飯，跟他談人生觀、談理想、談夫婦關係、談宗教意義、也談他所認為的基督徒生活。三家的回音都是正面積極的，也都願意更深入地交這個朋友，互相砥勵，共度人生。於是我打電話給這位太太，說我要到他們家去吃飯；我一共去他們家吃了四次飯，把天主教重要的思想觀念及聖事生活等，完全與這位先生做了深入交談。兩個月後，在這個團體的大聚會上，我給這位先生付了洗，領洗後他仍然在這小型教會團體中參與教會聖事性生活。

十二、小型教會團體與禮儀性聖事

如同前一講羅修女所說的：聖神與聖體是小型教會團體的中心。小型教會團體是聖事：以有形和諧人際關係彰顯無形天主愛情恩寵的聖事。這樣的團體是一個活的關係性聖事：人們看到、聽到、接觸到這團體就可強烈體會到天主愛情恩寵的臨在。但是對團體成員來說，只在平面人際上體驗天主的愛情是不夠的，我們需要更具體有形的接觸到天主的愛情生命。換句話說：小型教會團體需要建基在禮儀性聖事行動之上。彌撒（感恩聖事）是聖事中的聖事，也是小型教會團體生存、成長的核心動力。

從彌撒結構上看：有「懺悔禮」表明我們（團體及個人）是不完美的，需要在天主助佑下不斷革新；有「聖道禮」在理智上吸取來自天主愛情生命的智慧；有「奉獻禮」以呈現我們的努力成果，來表明我們願意奉獻生命，將自我生命融入天主

愛情生命之中；有「感恩禮」紀念天主子耶穌基督把天主生命提供出來，表明天主願意與人類結合的真實許諾；有「領聖體禮」我們（團體及個人）以真真實實的行動，吃基督的身體、喝基督的血，完成與天主愛情生命的真實結合；最後還有「祝福禮」，主禮者（神父）以教會團體的名義給全體與會者天主的祝福。

每個小型教會團體需要有自己的團體彌撒，也需要參與大團體：堂區、教區、全國、甚至更大規模（例如世界聖體大會等）的彌撒感恩禮。一般來說，我們建議：主日及大的教會慶節，所有各小型團體的成員前去參加堂區性或教區性的彌撒感恩典禮，平常每月可選擇一、兩次小團體聚會時，邀請神父來共融舉行家庭式的彌撒。

小型教會團體是聖事，除了彌撒感恩聖事之外，仍需有其他的團體性禮儀行動，來表達天主愛情恩寵以各式各樣的面貌真實臨在其中。聖洗及堅振兩聖事與上述培養慕道者有關，婚姻及病人傅油兩聖事是小團體裡某個家庭中的大事，不論這些聖事在那裡舉行、如何舉行，都應是每個小型教會團體成員共同表現親和力以及天主愛情恩寵的時機。

至於和好聖事，可以在某次團體聚會時，安排短暫的退省靜修活動，其間舉行團體懺悔禮儀，可以同時鼓勵個別告明²。

聖儀最常有的，是請神父來家裡祝福新居、新車、新聖像等，這是小團體聚會的很好時機。團體唸玫瑰經、團體拜苦路、團體朝聖旅行等，都是小型教會團體可以靈活運用的團體善功

² 其作法可以參考：胡國楨，〈和好聖事新詮〉《神學論集》61期（1984秋），331~348頁。

（廣義的禮儀性聖事）。小團體聚會時不需要每次都有神父在場，該次聚會的主席在聚會結束時可以代表教會祝福大家，這也是廣義的聖事性禮儀，並不是只有神父才可這麼做。

結語：建立小型教會團體與堂區神父

有人擔心有些堂區神父，對小型教會團體認識太淺，不太可能讓他們來支持建立這類小團體。在這些人的觀念中，似乎神父、主教不支持，一切免談。

對有這樣觀念的人來說，教會還是一個功能性的政府機構，不是生活性的成長團體。在功能性的教會機構中，教廷對主教、主教對堂區神父的關係，有若政府體系內的行政院長對省主席、省主席對縣市長、縣市長對鄉鎮區長、鄉鎮區長對村里長，是功能性的。而教會更該是一個生活性的團體，其間教友與神父、神父與主教、主教與教宗間的關係，更該如同我與我爸爸、爸爸與祖父、祖父與族長間的關係才對。

有些事情我覺得對家裡很好，我想做，但是我明明知道爸爸不贊成，不會答應我去做；我常常就不先告訴他，先做了。做好之後，他知道了，每次反應都是：做得很棒啊！生活性教會團體中，堂區神父與教友的關係，在許多事情上應該是這樣的關係。在我家，我不必先跟爸爸報備，請他下命令，命令我去做這件事，我才去做；我們家也不必先跟族長報說，什麼事為全族有益處，所以請族長發公函給全族各家，通令全族一致遵行。不是這樣的，生活性團體的家長和族長的服務方式不是這樣的。

所以，建立小型教會團體這件事，我們可以先做。假如失敗了，也不必去告訴神父，自己檢討檢討再出發；假如成功了，

跟神父講，請他來參與驗收，他會很高興的，會鼓勵你再去找幾家開始喝茶、吃水果。小型教會團體就這樣一個一個出現了。

我們不必等主教團發牧函說：「台灣天主教總動員，三年之內全島要組成兩千個小型教會團體。」省主席會這樣做；我希望主教不要這樣做。教會是基本的聖事，是生活性使人成長的團體；小型教會團體在這樣的氣氛中，一定會是真真實實「助人靈修成長的聖事」。

天

人

教會是入門聖事的神學意義

第參部分

入門聖事的神學意義

內

心

的

光

輝

煌

照

耀

相

遇

教會是入門聖事的神學意義

胡國楨

梵二《教會憲章》明示：

「基督……藉著聖神把自己的身體，也就是教會，定為普世救恩的聖事。」（LG 48）

「……教會，對其全體及每個成員來說，可以是一個有一體性救恩的可見聖事。」（LG 9）

一、聖事的意義¹

梵二說：「教會是一個『不可分割的一體性聖事』（*inseparabile unitatis sacramentum*）」，這觀念來自教父時代的聖西彼廉（見：LG 第二章之附註一）。所以，梵二所說「聖事」一詞的原義，要回到教父時代才可發掘出來。

首先，「聖事」（*sacramentum*）是「奧秘」（*mysterium*；或譯「奧蹟」）的同義字。當時翻譯希臘文新約為拉丁文時，譯者把保祿所用的奧秘一詞，有時譯為 *mysterium*（見：羅十一 25；哥一 26），有時譯為 *sacramentum*（見：弗一 9，三 3, 9）。因此，聖事有「救恩性奧秘」的意思，是不容懷疑的。

其次，根據聖奧斯定的說法：「聖事是天主不可見恩寵的

¹ 本節請另參〈人類生命及基督徒的聖事〉一文，本書 83~93 頁。

可見形式」。那麼「恩寵」是什麼？今天已不可再跟中世紀時的想法一樣，認為恩寵是一個一個可以數計的東西，而是天人間相遇、相知、相結合的愛的位際共融生命。

人的生命其實並非是靜態的實體，而是在一連串與周遭的人不斷相遇、相知、相結合的「生命性位際共融」行動過程中，逐漸形成、逐漸成長的、逐漸實現的。人的生命究竟如何？其實生命是無形而不可見的一種實現，使人逐漸實現其生命現實而彰顯出來的，我們稱之為「象徵」。

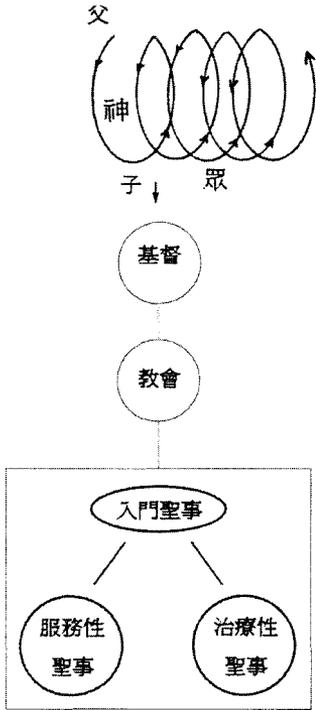
不過，象徵（這些行動過程）並不單單只是彰顯生命現實的表徵而已，假若沒有這些行動的過程（象徵），其所象徵的生命本身也不會存在。由此可知，「象徵」既是「生命得以實現的表徵」，也是「生命的本身」。

同樣，天人間愛情的共融生命也是無形而不可見的。必須透過有形可見的象徵才可彰顯出來；這有形可見的象徵，我們基督徒稱之為「聖事」。如此可知，聖事是「天人共融生命得以實現的表徵」，也是「天人共融生命的本身」。

二、天主的生命與聖事

天主聖三內在生命本身已經是一個位際共融的現實：父派遣子、子回應父，父與子在此「派遣及回應」（亦可說是「召喚及答覆」）中共發聖神，並因聖神的愛情而結合，完成「三位一體」內在位際共融的生命。這共融生命是如此豐富滿盈，因而自然地向外流溢，有了創造性的啓示，向人召喚，邀請人來與自己交往，達成「相遇、相知、相結合」，完成「我們」（眾人都結合在一起）一起活愛情的位際共融生命。

〔附表一〕 聖事系列圖表



天主聖三「內在並救恩」性生命

天主在人間所展現的生命性事件
(天主的聖事：原始的聖事)

基督生命此時此地的具體顯現(基督的聖事：基本的聖事)

1. 教會是一個不斷成長的生命性存在，亦即「入門聖事」；有其生命層面的現象，及禮儀層面的慶祝。
2. 教會是由人組織成的團體，其生命功能的發揮，必須在「服務及合作」的互動中完成；因此，教會本身就是一個「服務性結構」，是個「服務性聖事」。
3. 教會這有機性生命，在其成長過程中，有其不健康的危機隨時存在，而其生命本身就有治療性功能，是「治療性聖事」。

因此，教會是「入門聖事」（聖洗、堅振、感恩禮）；教會也是「服務性的聖事」（聖職、婚姻、【獻身生活】）；教會還是「治療性聖事」（和好、病人傅油）。

其實，以上「三類」聖事，是同一教會生命的三個角度所觀察到的生命現象，是同一基督救恩所彰顯的三個面貌（或七個面貌，或可以用更多面貌來描寫）。

耶穌基督就是這啓示的實現，是一切啓示的中心和根源。天人交往與位際共融的中心點，就在經歷降生、逾越（死而復活）、升天、五旬奧蹟（派遣聖神建立教會）等生命歷程的耶穌基督身上具體實現。我們說耶穌基督身上有完整的天主性，也有完整的人性：以天主的身分而言，他的一生不斷地召喚人們與自己做生命性位際共融，人們透過與他的共融，而實現對天主愛情召喚的回應；以人的身分而言，他也以生命性的自我奉獻，來答覆天主的愛情召喚，完成了對天主的無條件皈依。如此，在耶穌基督的生命中，天主與人類相遇、相知、相結合的救恩事實，已經決定性地、圓滿地、不可挽回地實現了。

耶穌基督的生命活出了真實的天人位際共融的生命，這就是天主不可見恩寵的真實彰顯，所以耶穌基督是天主的聖事。就人類整體來說，實現與天主的聖事（耶穌基督）相遇、相知、相結合，就是實現與天主聖三本身生命位際共融的必經之途。我們稱耶穌基督是「原始的聖事」：其他的一切聖事，都是由於與這原始聖事有了生命性的位際共融而實現的。這就是「基督救恩奧秘」在人類生命中實現的第一層意義。

可是，復活了的耶穌基督如今在天上，對你我活在現世的每個人而言，並非可以看得見、直接可以接觸到的，若不透過某個已經與他有了生命性位際共融的事物，是無法可以直接與他相遇、相知、相結合的。其實在這個世界上，已經與耶穌基督有生命性位際共融的，就是基督徒團體（以及生活於其內的每個基督徒個人），基督徒團體（教會）就是耶穌基督的聖事：教會及生活於其內的基督徒，把現在在人間無法直接看見並接觸到的耶穌基督天人位際共融的恩寵生命，在人間具體地彰顯出來。

當然，教會真要實現自己確是基督的聖事，其生命也應活出耶穌基督曾活出的聖事雙重生命特質來：以天主的身分，教會要不斷召喚人們來與自己做生命性的位際共融，人們藉與教會生命的共融結合，實現與基督及天主有了真實的位際共融；以人的身分，教會還要不斷答覆天主的愛情召喚，完成對天主的無條件皈依。

活在現世的任何人，若願與天主的聖事（耶穌基督）達到生命性的位際共融，則就必須透過回應教會（基督徒團體及個人）的召喚，而與耶穌基督的聖事達成相遇、相知、相結合的位際共融事實。這是必經之途。因此，我們又稱教會是「基本的聖事」：現世人間一切聖事都因與這基本聖事有了位際共融而實現的。這是「基督救恩奧秘」在人類生命中實現的第二層意義。

至此，本節所說的「聖事」，是指天主恩寵生命，以人位際共融結合的形式，在人間實現並彰顯。所以，在此所說的「基督是天主的聖事」及「教會是基督的聖事」，都是就生命層面而說的，本講稱其為「生命性聖事」。

三、「禮儀性聖事」是「生命性聖事」的高峰及泉源

教會是生命性的聖事，這生命性聖事是要靠活出來的，亦即教會之所以是教會，是因為活出了基督救恩的奧秘。教會（及其成員）在生命中不斷活出天人位際共融的生命，彰顯基督救恩奧秘，在適當的時機舉行禮儀來慶祝這天人共融生命的存在及成長，就是慶祝基督救恩奧秘的實現。

梵二《禮儀憲章》說「禮儀不是教會生活的全部（SC 9），而是教會生活的高峰和泉源（SC 10）」；《天主教教理》也說

「聖事是基督奧秘的慶祝」，都是這個意思。

但是，這裡所說作為基督奧秘而慶祝的「聖事」，並非指上節所說「教會是基督的聖事」的生命性聖事，而是指為了慶祝生命而舉行的禮儀，本講把這一意義下所說的聖事稱作「禮儀性聖事」。

在《天主教教理》中所引用的「聖事」一詞，有時是指生命性聖事，有時是指禮儀性聖事。引其中 1118 節（筆者自譯）為例來說明：

「聖事(1)被稱為『教會的』，有雙重意義：聖事(1)是『歸於教會』並『邁向教會』的。『歸於教會』，是由於教會本身就是基督行動的聖事(2)，亦即基督藉著聖神的派遣而在教會內行動；『邁向教會』，是因為聖事(1)就是那些『建立教會的聖事(1)』，由於聖事(1)，尤其感恩祭宴，滿溢著天主聖三愛情的共融奧蹟，彰顯在人們面前，並通傳給他們。」

這段引文中，共出現六個「聖事」，其中第三個〔標明(2)者〕是指本講所說「教會是聖事」的生命性聖事，毫無疑問。就是因為教會本身是基督〔行動〕的生命性聖事，所以教會生命一切的作為都充滿聖事性，被稱做「聖事」〔標明(1)者〕的那七個禮儀慶典行動，自然歸屬於教會聖事性生命的一環，是教會活出基督救恩奧秘的「慶祝」。同時，這慶祝也是這教會聖事性生命繼續不斷成長，邁向未來活出更豐富的基督救恩奧秘的原動力。

人們何時慶祝其生命的存在並成長呢？「個人的生日」、「國家的國慶」。如何慶祝？一方面紀念（個人及國家）生命的誕生及成長，以至有了今天的成就；另一方面，同時祝禱這

生命繼續不斷成長，有更光輝燦爛的未來，並賦予其成長的活力及方向。

有人說，慶祝個人的生日，最先應該做的是紀念「母難日」。誠然不錯，沒有母親痛苦的懷孕、生產、養育之恩，那有今日之我？當然，除了父母生養之恩外，自我成長過程中的點點滴滴、酸甜苦辣、成功失敗、歡笑淚水……都在紀念之列，這些都是我今天生命形成不可或缺的因素，其串連起來的過程，就是我的象徵：既是我今天生命得以實現的表徵，也是我生命的本身。說故事，是在慶祝中紀念的可行方式；恭喜壽星有了今天的成就，也是一種紀念的方式，同時請壽星說說未來的願望，祝賀他心想事成、百尺竿頭、有更美好的明天。

以上可能是做大壽的大禮儀，一生沒有幾次如此做。普通而言，一般在忙碌工作中抽個三五分鐘，唱唱生日歌，送張卡片，請壽星許個心願、吹蠟燭、切蛋糕，也就在大家吃蛋糕的歡樂氣氛中禮成。雖然是個簡簡單單的儀式，但也包含了「慶祝」的整體意義了：有紀念過去，有恭賀現在，有祝禱未來。

這個「慶祝」，藉著「紀念」把壽星整個一生生命過程的菁華，都在這時刻彰顯出來，可以說：這慶祝是壽星生命的一個「高峰」，是「歸於」這壽星生命的一環的；藉著祝禱壽星心想事成，給予他繼續「邁向」未來更豐富生命的動力，此亦是壽星整體生命繼續成長的「泉源」。

至於國家慶祝國慶也是一樣。有慶祝大會，會中有人講述建國先烈可歌可泣的受苦受難、奮鬥事蹟，表揚近來對國家建設有功人員，並提出國家最近未來應發展的方向，呼籲全體國民繼續不斷發揮建國精神，矢勤矢勇、為國為民開創更美好的未來。更有遊行、閱兵、表演……藉以彰顯國家現有政治、經

濟、國防、外交.....等等各方面的生命實力。整個國家在這慶典上，紀念了自己的誕生及生存成長到目前所有成就的事實，把「歸於」這個國家的生命「高峰」彰顯出來；同時賦予整個國家「邁向」未來更美好前程的生命動力，此確是國家生命繼續成長的「泉源」。

教會的聖事性生命亦然。每天、每主日、每年度的聖事性禮儀慶典，確實就是教會生命存在並成長的「高峰」及「泉源」。

四、「教會是入門聖事」的整體意義²

教會（基督徒團體及個人）是聖事，首先應由生命性聖事的幅度說明，亦即教會活出了天人位際共融的生命實現、成長。這生命的實現和成長，其實就是一個「融合」的過程。

基督徒（個人及團體）的生命，是在不斷向世人邀請，召喚人來與我們「相遇、相知、相結合」，形成更大的「我們」，大家一起來回應父的邀請（派遣），活天人共融的生命，而實現並成長的。由此，我們說：教會是個「入門聖事」。

「入門」（initiation）一詞，是廿世紀初發展出的文化人類學喜用的一個詞彙，其意義是：「個人融入族群」及／或「小族群融入／匯成大族群」的過程。由生命角度說，「教會是入門聖事」其意義在說明：教會是一個不斷在做生命融合的「過程性族群」。

其實，把這個詞及其意義，用來說明教會聖事（禮儀）的涵意，並加以命名的，開始是在梵二的《禮儀憲章》³；並在

² 本節請亦參看 191 頁之【附表一：聖事系列圖表】。

³ 參閱：SC 64, 65。

1972年頒佈新成人入門禮典時，稱成人進入基督徒〔生命團體〕的整體儀式過程為「成人的基督宗教入門禮儀」（Rite of Christian Initiation of Adults），以傳統的話來說：「入門聖事」禮儀包括了「聖洗、堅振、聖體」三個禮儀性聖事。

由此，綜合地說，「教會是入門聖事」，是表明教會是一個不斷成長的生命性存在，是個不斷在做生命位際共融的「過程性族群」，這是教會之所以是基督救恩奧秘的基本特質：有其生命層面的現象，亦有其禮儀層面的慶祝。

教會是一個由人組織而成的生命性團體，其生命功能要能健康正常的發揮，就必須與其他由人組成的團體一樣，要在團體成員分工下，在精誠團結的彼此「服務及合作」的互動中完成。因此，教會本身就是一個「服務性結構」，能展現其「服務及合作」的生命性功能，是個「服務性聖事」。

一個活的有機生命體，在其成長過程中，若遇到不健康的生存及成長障礙危機時，這生命體本身就會自然地發揮其治療功能，使其生命逐漸恢復健康正常的生命功能。教會真是這麼一個展現其有自我治療功能的有機生命團體，是個「治療性聖事」。

《天主教教理》也把聖事如此分類：教會是「入門聖事」，其禮儀性聖事的慶祝是「聖洗、堅振及感恩祭宴禮」；教會也是「服務性的聖事」，其禮儀性聖事的慶祝有「聖職委任禮」及「婚禮」；教會還是「治療性聖事」，其禮儀性聖事的慶祝有「和好禮」及「病人傅油禮」。

事實上，以上「三類」聖事，是同一教會生命的三個角度所觀察到的生命現象，是同一基督救恩所彰顯的三個面貌（或七個面貌，或可以用更多的面貌來描寫）。

本文旨在介紹「教會是入門聖事」。然而「教會是服務性聖事」及「教會是治療性聖事」二者如何運作，對於教會如何活出入門聖事的事實，有決定性影響，本文以下頁之〔附表二：教會是聖事圖表〕簡單作一交代。

五、「教會是入門聖事」的中心象徵⁴

教會是入門聖事，是說教會在本質上是個不斷「與天主」並「與人」作生命性位際共融的族群。

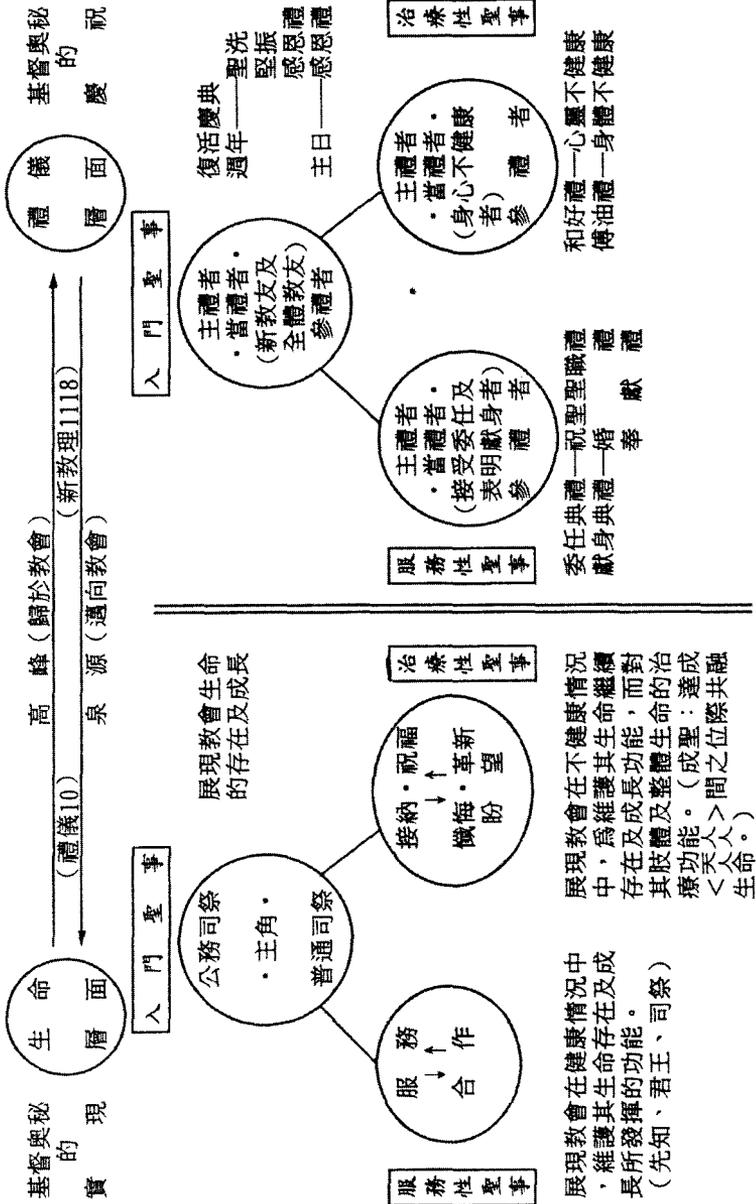
因此，就其生命層面的現象來說，教會生活中的一切言行作為，都在實現與自己、與他人所組成的生命性族群，及彼此間的位際融合。若然，教會在這共融的過程中展現了自己生命的存在及成長，亦即完成教會在不斷與天主生命共融的過程中次一輪的皈依，這才是一個真正名副其實的「入門聖事」。

按梵二《教會憲章》的講法，教會是個可以「天主子民」圖像來描繪的族群。這族群有兩大特質：「司祭職責」及「成聖聖召」（台北中國主教團中文譯本作「成聖使命」，不很貼切，筆者重譯之）。這兩大特質具體說明了教會是「生命性的聖事」，是「入門聖事」的真義。

說教會有「司祭職責」，這是說教會要在其公務司祭的「服務」及普通司祭的「合作」之中，以「先知、君王、司祭」三大功能，向世人發出邀請，召喚他們來與自己相遇、相知，以致在彼此的位際生命上達到共融（結合），並透過與教會的共融，完成與天主的共融。這是「教會是聖事」所彰顯的天主身分的一面。

⁴ 本節請參閱下頁之〔附表二：教會是聖事圖表〕。

(附表二) 教會是聖事



教會的一切活動，他的教育事業、社會關懷、支持窮人、治癒病人、提倡環保、促進公義、呼籲和平、協助和解……等，都是在踐行他「司祭職責」的使命，都在表達他向世人的召喚，邀請人們與自己相遇、相知、共融結合，都在展現「入門聖事」的生命特質。

不過，教會所有活動中，有一項最能直接表達出自己是「入門聖事」的，就是「慕道者的信仰培育工作」：以基督徒身分直接「邀請」人們來與自己相遇、相知，被邀者也「回應」了我們的召喚，加入「慕道者」的行列，並在教會成員的陪伴下，接受活基督徒信仰生命成長的培育，培育成熟時，加入我們的行列，與我們完成位際共融的結合，成爲同一與天主生命有位際共融的天主子民團體的成員。

這個「慕道者的信仰培育工作」，是教會所做一切爲彰顯自己是入門聖事的活動中的中心工作，是教會實現生命性存在並成長的「高峰事件」，教會一切活動都是環繞並指向於此，是教會能夠稱爲入門聖事的「中心象徵」。「慕道者」實在是教會做爲一個生命性入門聖事的「主角」：教會的生命是爲了他們而存在的；他們的存在也爲教會生命的存在和成長提供了保證。假如一個教會缺少了慕道者，沒有爲他們而設立的信仰培育活動，真的很難想像這個教會如何繼續成長，並展現其動態生命的存在？

六、入門聖事的慶祝禮儀

由生命層面看，慕道者的信仰培育工作是教會入門聖事的中心象徵，是基督救恩奧秘在教會生命（及慕道者生命）中的具體實現。

教會生命的入門事實，是在基督現世奧體（基督徒團體）生命不斷位際融合中實現的。這融合要由兩個階段性的現象中實現：首先，對外而言，有新慕道者源源不絕地加入，使教會生命愈來愈增大，愈來愈豐富，這是量上的成長；其次，對內而言，已在教會內的基督肢體，不斷地增進彼此的相知、相結合，使教會肢體間生命性的共融愈來愈堅實，愈來愈緊密，這是質上的成長。

從教會在五旬奧蹟（聖神降臨）中成立起，就有禮儀行動來慶祝教會是入門聖事這個事實：在量的成長上，他們為人付洗（宗二 37~41）；在質的成長，他們「時常團聚、擘餅、祈禱」（宗二 42）。

以上兩個禮儀行動，初期教會是否是定期舉行，不容易肯定。但稍晚，基督徒開始在「主日」（每週的第一天）聚會慶祝主基督的復活，以取代猶太人安息日聚會崇拜天主的習俗。他們在主日的聚會中，給信仰培育完成的慕道者付洗，並接著大家與新教友一起擘餅聚餐。假如某一主日沒有慕道者要付洗，他們聚會時不行洗禮，就只擘餅聚餐。

「主日」，以洗禮及擘餅聚餐來慶祝基督的復活。洗禮的主角是受洗的新教友：他們浸入水中表明與基督同死，也與基督一起復活而重生，進入了他現世奧體（教會）的生命之中。擘餅聚餐的主角是全體參加的新舊教友：他們拿出餅、酒，表達自己與基督一起做生命的奉獻；他們共同感恩祈禱，表達整個基督徒團體與基督一起向天父感謝並求恩；他們分開餅、酒，一起吃、喝，表明真正有福共享、有難同當，彼此因各自與基督生命的結合，而完成彼此的結合，更共融團結在一起。這是初期教會的復活節慶典，每週舉行一次。

不過，隨著教會歷史的發展，教會培育慕道者信仰的工作有了制度化，教會中也出現了以「年度」方式、週期性地慶祝基督各奧蹟的現象。如此，每年有個盛大的節期慶祝基督的逾越（死而復活）奧蹟，就在這每年一度的大慶典上，做完整入門聖事的慶祝：聖週四紀念耶穌與門徒一起舉行的最後晚餐，星期五宣報主基督苦難、死亡，而後星期六守夜祈禱，在一週第一天的子時開始，歌頌他的復活，為新教友付洗、覆手、傅油，最後大家一起行感恩祭宴，共吃主體，共飲主血，完成教會新舊成員真實的共融結合。

由於制度性地每年固定在復活節為慕道者付洗，所以除非有例外情形，每個主日不為人付洗。雖然如此，基督徒團體仍然在每主日聚會舉行感恩祭宴，紀念耶穌的苦難及死亡，慶祝他的復活。這是教會慶祝自己活了入門聖事生命禮儀的簡式，雖然沒有新教友受洗，表達教會量上的成長，但質上的成長也是真實的成長。所以，主日慶典是簡式的復活慶典，是簡式的入門聖事禮儀。

因此，1972年頒佈的《新成人入門禮典》說，若不能在復活慶典上按制度方式行整體的入門聖事禮儀，應選擇在主日的感恩禮中舉行簡式入門聖事禮儀。這禮儀包括傳統所說「聖洗、堅振、聖體」三聖事。

若有團體（堂區、修會、工作機構……）每天舉行感恩祭宴，每天這一時段就是這團體慶祝基督復活的時辰，此時他們慶祝自己這一天確實活出了入門聖事的事實。

結語

本文簡單由神學角度分析了「教會是入門聖事」的整體意

義。當然，要更完整的了解，必須配合「教會是服務性的聖事」及「教會是治療性的聖事」，三個角度同時並看才行。不過，這有待日後另外為文詳述之了。

從人類社會學角度看入門禮儀

陳滿鴻

一、「入門」觀念的來由

新版的《天主教教理》把聖事分爲三類—入門聖事（洗禮、堅振、聖體）、治癒的聖事（修和、傅油），和建立團體共融的聖事（聖秩、婚姻）。

其中入門（Initiation）一詞，是教會歷代禮儀書所沒有的，禮書只採用洗禮、堅振、聖體之詞。入門儀式（Initiation Rites）最早出現在梵二《禮儀憲章》65節，前一節（64節）論及慕道期，並主張各階段的成年慕道期應予恢復，65節謂：

「在傳教地區，除了基督的教會傳統，有關入門儀式，可以採用各民族所習用的方式，只要按照本憲章 37~40 節的規定，能夠適合教會禮儀即可。」

因此，入門禮儀指的原是各類採用地方風俗進入團體的過程，直至 1972 年的禮典，才正式把這個名詞用於成年人進入基督徒團體的禮儀，稱爲「成年人入門禮儀」（英文：Rite of Christian Initiation of Adults；拉丁文：Ordo initiationis Christianae adultorum）。在該禮典總論部分 31 節中，重申了《禮儀憲章》65 節的思想：

「爲考慮如何實踐《禮儀憲章》第 37~40 及 65 節所

列之準則，傳教區的主教團體有責任查考民間所採用的入門儀式，是否適合使用，並決定是否將之納入基督徒禮儀的儀式裡。」

入門 (Initiation) 的西方語文字根是「開始」、「起步」，泛指人在任何一個新範疇的開始，最早研究此現象的是人類學者 (anthropologists)。入門儀式的更廣闊觀念，是 Rite of Passage, Passage 指通道，即人由一個範疇組別通往另一個的過程。入門其實是「通道禮儀」中的一種，經典代表作是法國人類學者 Arnold Van Gennep 的 *The Rites of Passage* (原著：1908，英譯本：1960)。

二、Arnold van Gennep 的理論及在入門禮儀中的反省

傳統上，人類學者的研究對象是歐陸以外，科技落後的民族¹。這些民族對「通道的禮儀」較為重視，表達上亦較清楚。教會既復興早期的入門過程（以三世紀定型的希坡律傳承作為藍本），人類學者對現代化前期民族的觀察，就更使我們了解到此過程在人學中的意義了。

人在社會中，一生會經歷很多轉變過程，比方由兒童期進

¹ 人類學者最初稱這些社會為原始社會 (Primitive Society)，這名稱含有價值判斷。另一名稱「沒文化的社會」(Uncivilized Society) 更有歧視的成分，因為所謂沒文化，是相對於西方國家而言。當代的觀念是：文化不同，但不表示優劣。因而又以另一常用之名稱為原住民 (Original settlers)，但此名稱亦甚不妥，因為原住民的意思僅是相對於最近的一批佔領者而言，究竟誰是原住民的問題並不那麼簡單。以紐西蘭為例，考古發現最近一千年來，白人未抵達之前，該地方已先後有三批佔領者。大概都是後來者驅逐或殲滅先前的一批，同一現象亦存在於所有地方。

入少年、青年、成年及老年期，由一個角色進入另一個角色，由未婚男性成爲父親，由一份職業轉到另一個職業，由一個階段進入另一個階段，由一個宗教或社團轉到另一個等。爲古人或爲科技落後的社會，這些轉變通常有特定的儀式²。Genep綜合了它們的相同性，謂一個完整的通道儀式(Rite of Passage)包括三階段禮節³：

1. Rite of Separation，即人與原來所屬身分或組別離開的儀式。
2. Rite of Transition，在過渡中的儀式。
3. Rite of Incorporation，投進另一個身分或組別的儀式。

不過，在 Rite of Passage 的過程中，並不一定三種儀式都同樣顯著。比方葬禮是以離別部分爲主，訂婚以及分娩則以過渡儀式爲主。Genep 指出，有時過渡期是那麼長久，會構成一個獨立的階段。若訂婚期是長久的話，進入該時期以及從訂婚進入結婚期間，都有離開、過渡及融合的一連串儀式⁴。

這現象用在基督徒的入門聖事中，慕道期明顯就是延續一年至數年的過渡時期。在這時期內，慕道者未完全得到信徒的身分，但他（她）早已脫離了異教者或無信仰者的身分；慕道者的階段雖是過渡，仍構成一個相當獨立的身分。

另外一個例子是：初期教會的懺悔者，他們由於需要作一段頗長時間的補贖，在未與教會完全和好前，算是一個獨立的身分（稱爲懺悔者行列），這身分有自己的權利和義務，比方作補贖，接受團體的關懷和支持，不參與感恩禮的聖祭部分等。

² Arnold Genep, *The Rite of Passage*, pp.2~4.

³ 同上，p.10。

⁴ 同上，p.11。

今日，教會只復興了慕道階段，但未復興懺悔作為一個獨立階段。

為古人來說，人從一個範疇進入另一個範疇不若今人那麼隨便，每一個身分、職分、年齡或組別，都有屬於自己的權利和義務，入門的儀式是神聖的，富宗教色彩。古人生活上經驗到「通道」的隆重性，是在地域的往返中。大自然的河山或沼澤往往是一個民族與另一民族最具體的疆界，人人都非常清楚：跨越了那些地方便是沙漠，或是無人居住的荒野，充滿危險；也很清楚那一邊是外族人居住的領域，不能隨便闖進等等。這些地域上的禁忌，使人經驗到從一個領域跨越到另一個領域是不尋常的事，隆重且帶有危險，需要宗教儀式予人保護。即使帝王出征，在跨越國界時都有離開自己國家的儀式，以及越界的祭獻儀式，使軍隊得以平安⁵。

從地域往返的觀念，延伸至日常生活中，就是人從一個範疇進入另一個範疇的隆重性，以及危機感。即使為現代人，若在新環境適應不良的話，也會使人身心陷於不安。為古人，這危機更包括生命的危險，比方生育、進入異域等。無怪乎古人對逾越的時機是那麼重視。

古代社會疆界觀念的重要性，也可在大多數民族處理界線的方式看出，如城門、官殿前的石柱、中國人的守護神牌位、門神等。而貴族官邸、大家族的外院庭門、宗教聖殿的大門、或重要建築物的大門等，無不具有特殊地位，且其式樣均顯示莊嚴，有劃分裡外之勢。以最簡單的普通家庭為例，門內是家

⁵ 同上，p.19。Gennep 引用古斯巴達帝王出征之例，及中東一帶的習慣。

人居住的領域，門檻（Limen）是人進入時需要跨越的阻隔。門的地位超然，比方猶太人把經文掛在門框上，出谷時把羊血塗在門楣上；中國人把女子嫁入男家稱為「過門」。又不論中外，新娘跨過門檻都有特別儀式，如西方習慣由新郎抱起新娘跨過，中國則視地方風情，新娘被背著跨過等。

Genep 用了門檻（Limen）一詞，作為通道儀式的中心觀念。因此，過渡的儀式稱 Liminal Rites；先前的分離儀式則稱為 Pre-Liminal Rites，而最後階段的融入新團體儀式則稱為 Post-Liminal Rites⁶。中文可分別譯為越界前儀式、越界儀式，及越界後儀式。

在〈進入成年人儀式〉一章中，Genep 列舉了多個不同文化及部落的風俗，以澳洲土著部落為例，一般程序是少年人先與族中其他小孩及婦女分開，被隔離到另一個居住環境，在隔離中嚐盡體能上及精神上的消耗，以象徵進入死亡境界，不再把持兒時的習慣，接受族中法律及教導。並需經過身體某些部分的割切（如拔去一顆牙齒等），使當事人與成人階層認同，而各人身體損傷的痕跡一致，表示彼此的認同關係不可磨滅⁷。

其他越界儀式包括婦女分娩，分娩後暫與社會隔離，再經過一個儀式重新投入族中生活。比方猶太人的取潔禮，可說是整合入社會的越界後儀式；又比方陌生人或訪客受到接納，則常以共同進餐表示融入主人家中⁸。此儀式在一些部落中，也會

⁶ 同上，p.21。

⁷ 同上，pp.74-76。

⁸ 同上，p.29。

以性關係來表達⁹，視訪客為家族中成員；此外，外教廟宇神妓也有同樣含義¹⁰。

至於天主教會的入門禮儀，作為通道儀式，Gennep 引用了十一世紀初的羅馬禮資料，這時期嬰孩洗禮已盛行，但仍保存了早期洗禮的程序。進入慕道的禮儀、慕道期以及洗禮，分別相對於離開（舊生活）的禮儀、過渡的階段，以及完全整合入基督團體的洗禮與聖體禮。Gennep 認為，教會最初幾個世紀的洗禮本來是很簡單的，後來受到希臘奧秘宗教以及地方風俗的影響，才加添了各種儀節¹¹。事實上，這儀式最早的文件是第三世紀初希坡律的宗徒傳承¹²。這文件亦是今日復興成人慕道各階段的主要藍本。

按希坡律宗徒傳承，一個皈依者要求慕道時，需說明尋找信仰的動機，其生活會被查考，看其資格是否成熟。若他（她）在生活及職業上有違背信仰的嫌疑，便需轉業；這過程很清楚反映出一個人願意脫離原有生活的決心，並進入慕道階段（即過渡期）。這時期一般延續三年，期間慕道者接受指導，並擁有某些權利，如可參加主日的聖道禮，但沒有信友的權利，比方在禮儀中不與信友互祝平安；不過，慕道者會得到團體的支持，信友們會為他們祈禱，導師在教導及遣散前會為他們覆手，臨近領洗前的日子，更會每天聚會、接受主教覆手及驅魔，於復活主日前兩天守齋；在星期六再聚會，主教為他們覆手、噓

⁹ 同上，pp.33~34。

¹⁰ 同上，p.35。

¹¹ 同上，p.91。

¹² 英譯本見 Lucien Deiss, *Springtime of the Liturgy* (The Liturgical Press 1980), pp.123~153。

氣，在耳朵及鼻上劃上十字聖號、驅魔。星期六晚上徹夜祈禱，聆聽聖經及訓導。

整合入教會的儀式按 Genep 之說，是由祝聖水源開始（雞鳴時刻），其後的連串禮儀再一次重覆上文所列三類儀式的因素，即驅魔傅油、脫去衣服（赤身）及宣誓棄絕魔鬼，表示與舊有生活分離，進入水中以表示埋葬、死亡、重生，在水中三次宣認信仰（父、子及聖神）。接著有兩次傅油，一次由長老施行，另一次在入聖堂後由主教再為新領洗者覆手、祈禱及在頭上傳油，並在額上以油劃上印記，親吻他們。這部分儀式較強調接納新領洗者進入團體，與主教祝平安禮後，他們首次分享信徒的權利，參與感恩禮並領聖體。

人類學作為社會學科之一，是以客觀說明社會現象為主，社會科學的方法是歸納，從諸事例中引伸出普遍原則。人類學在入門過程研究中給我們提供的一般通行架構，幫助我們了解到，原來教會的禮儀並不是脫離人基本的習俗，而是沿用同一外在模式，給予救恩意義；而各民族的入門儀式既有類似的架構，足以證明這些程序超越個別文化的獨特性，源自人性的自然要求。

跨越界限是人生的重大事件，一連串儀式的存在，乃是為幫助人更順利地完成過渡，在心境及團體關係上投入新的組別。在人生中，有些跨越是人的選擇，比方移居、轉變職業、加入志願團體等，更是需要一段時間訓練及適應。而轉變的過程確實是一個危機，不是每個人都有能力完成適應的過程。

教會在第三世紀發展出一連串的入門過程，並不是外在及無關重要的儀式，而是幫助人投入教會團體。輕率的入門禮儀，外表看來給予各人方便，實質上是忽視了人最自然及潛在的需

要，並且不把皈依當作人生大事。

美國禮儀學者嘉雲拿神父（Fr. Aidan Kavanagh）認為，人皈依的隆重性仿似宇宙風暴，把人的心靈徹底顛覆，除非團體以祈禱以及一連串儀式去支持皈依者，否則他們的心智會經不起如此的改變¹³。由此引伸，輕率的入門禮，正標示著入教者皈依的經歷不夠徹底，後果是教友的生活必然不夠認真，教會成爲一個平庸、例行及缺乏生命的團體。

現代社會需要一連串過程去幫助人作過渡的準備嗎？答案是肯定的，只不過我們沒有注意到一些越界的經歷罷了。現代人固然不需要太戲劇化的儀式，但仍有習慣可循。比方西方社會中學生畢業的舞會，就是一件大事，表示踏入成年人的社交生活；澳洲青年很重視廿一歲的生日，父母會給孩子贈送一根象徵性的鑰匙，表示孩子能運用自由去生活。社會工作者也很重視新獨居者、踏入老年者，以及青少年適應上的輔導工作。各行各業的專業人士，更有頗長的見習期培育入行的人士。還有，新婚生活、更年期等，都有濃厚的越界色彩。故教會復興慕道期及其禮儀，並不相反現代社會的特徵。

三、Victor Turner 的貢獻及在入門禮儀中的反省

在 Gennep 之後，有另一位研究同一現象的人類學家，是研究非洲部落著名的美籍人 Victor Turner。他的研究範圍稍微狹窄，集中在過渡狀態的特徵，即 Liminal Period。

¹³ Aidan Kavanagh, "Christian Initiation—Tactics and Strategy", *The Murphy Center for Liturgical Research* (Made, Not Born, University of Notre Dame Press, 1980), pp.1-6.

從 Turner 對人在越界階段的分析，我們對慕道者的情況有了更進一步的了解。他的論點是從人在社會生活中所處的「位置」說起，比方一個人可能是工程師又是父親，這職分或角色便是他在社會中的「位置」，亦即他在「身分系統」(Status System) 中的地位。人的身分地位不免界定他的任務、舉止、價值觀、奮鬥的方向或行爲等。比方，社會普遍要求一位教師的舉止與一位小販完全不同。Turner 在入門現象方面所作的貢獻，主要是在人離開了原來角色或身分之後，卻未完全投入新角色期間的處境，Turner 把這處境稱爲「離開身分系統」。人在這時不屬於任何身分類別之內，理論上，他好像不存在（相對於社會生活而言）、已死亡、在母胎中、隱沒起來、處於黑暗或野外，甚至連他的性別也無關重要¹⁴。

越界的儀式，其實是一個社會藉各種標記，以表達出團體與當事人的關係，以及衆當事人之間的關係。Turner 指出，原屬不同階段及身分的各人，在越界處境中彼此都拉平了，大家變得無所依恃，過去顯示所屬身分地位的衣服及飾物，都被脫去，甚至赤裸；在行爲上衆越界者通常都顯露謙遜，對導師服從，而他們彼此間亦形成關係緊密的團體¹⁵。Turner 分析了許多例子闡明越界儀式，表列了人在越界處境以及在身分系統中的比較¹⁶：

¹⁴ Victor Turner, *The Ritual Process* (Routledge and Kegan Paul, London, 1969), p.95.

¹⁵ 同上，p.96。Turner 捨英文 community 一詞，改用拉丁文 *communitas*，是爲了表示越界者的團體意義，不是在共同居住層面，而是在社會關係層面。

¹⁶ 同上，p.106。

越界處境	身分系統
屬於過渡	屬於常態
整個人投入	片面
彼此一致	各人有差異
強調團結精神	強調制度中的彼此關係
人人平等	各人不平等
人好像成了無名氏	人處於分門別類的系統中
不把持財物	擁有所屬身分的財物
無身分	有獨特身分
赤裸，或裝束一律	各人穿不同衣飾
禁慾時期	不禁慾
顯示性別分野的一切被壓抑	男女兩性有顯著差異
無階段之分	有不同的階段
謙遜	人對所屬身分有自豪感
個人面貌不被強調	重視並小心自己的舉止及形象
不分貧富	區分貧富
無私	偏向自己
整個人在服從狀態中	人只向上司服從
神聖	世俗
緘默	使用言語表達自己
暫時中止在家族中之權利義務	有在家族中的權利義務
整個過程指向奧秘力量	奧秘力量只是生活中的一部分
單純	複雜
愚妄（爲人看來）	精明
可接受病苦	逃避苦難
彼此依靠	自立性強

當然，這圖表只是一般現象之綜合，應用在個別儀式中就不一律。不過，從越界的一般特徵中，可幫助我們明白第三世紀初慕道及洗禮的方式，比方：慕道者受教、謙遜、參與愛德服務、在領洗時赤身，不得攜帶飾物及物品進入洗禮池等。我們在社會科學工作者對現象的客觀描述下，才更明瞭教會在生活傳統中所形成的入門儀式，原來是最自然不過的了。Turner 認為，即使現代人也不乏越界經驗，比方朝聖便是一例，真正的朝聖者暫時闊別了自己的身分角色，與其他人平起平坐，懷著同一目標，做補贖及克己，努力更新生活。這些都是進出社會生活的時間及階級結構的特徵¹⁷。

四、社會心理學的資料及兒童信仰培育

行文至此，都是特別針對成年人的入門過程。但教會自古即已有為嬰孩施洗的習慣，這現象又如何去理解呢？筆者相信社會心理學（Social Psychology）¹⁸ 有關社會化（Socialization）的研究可給予我們一些基礎。

所謂人生下來是「空白」的含義，社會心理學者認為是指人生來的高度塑造性而言。人在言語、標記、生活習慣、思想、喜惡、技能、學識等方面，若要定型的話，必須要在一個特定的文化團體中，即人所生長的社會培育他如何使用天賦的各種潛能（如語言及學習能力，如何表達感情等）。社會化指的是

¹⁷ Victor Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978).

¹⁸ 社會心理學一科，在國外列入社會學系或心理學系不一，研究重點是第三者或團體的臨在，如何影響個人的心理發展或心理狀況。

人在成長過程中，特別是在家庭生活中，與父母及同輩族人的日常接觸，所學習到團體的生活方式，成爲一個可以度社會生活的人。

人固然在不同文化傳承中，接受不同的社會化過程，但這過程不是可有可無的取捨，而是必然的，否則人根本不能生存。社會心理學家發現，嚴重缺乏呵護及照顧的嬰兒，即使能夠生存，亦會心智殘缺。現實中存在的人，都是從小經歷社會化過程的，這過程有正常或不足，但沒有「零社會化」而能生存下來的個人。

社會化可分爲兩大類，以上所述是人生初次社會化（Primary Socialization）¹⁹，另一類是人基本上定型後，由於種種原因轉而接受另一個社會團體的生活方式，而接受「再社會化」過程（Secondary Socialization）。比方移民重新學習一個新環境的語言、風俗、衣著、價值觀等。「再社會化」的較極端例子，亦見於改造監獄犯、從軍、宗教團體的初學當中。

由於「再社會化」過程的對象是定了型的成年人，所需的時間亦往往短促，故再社會化過程所用的方法及手段，爲局外人看來往往相當嚴峻及苛刻。比方把當事人的頭髮剃光，穿上一律的制服，共同生活，守一定的時間表，嚴厲的教導，壓抑受訓者的個人獨特風格，與外界有一定的隔離……等，這一切都是營造死於過去的效果，並使人融合到新的團體中。

¹⁹ 六〇年代的社會科學工作者在解釋社會化過程時，把人看得太被動，這是受到當時主流的 Functionalism（功用主義）影響。六〇年代開始，社會科學已注意到人與社會的辯證及相互影響關係。以 Peter Berger & Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* 一書爲代表作之一。

明顯的，成人入教是屬於再社會化的過程，由於這過程有自己的特徵，教會三世紀初所要求的各種嚴格措施，就顯得合情合理。今日教會內，我們普遍不責怪修會初學要求過嚴，也接受其他團體對再教育方面所採用的制度。其實，成年人的皈依（接受基督，加入教會）比一個基督徒加入修會，是更隆重的抉擇，慕道過程馬虎是本末倒置的事。

初次社會化與再度社會化過程雖都是使人投入團體生活，目的一樣，但特徵有多方面的不同。

初次社會化	再度社會化
人生下來即屬於某社會，沒有選擇	強制地接受改造（如監獄犯）或自願性地受改造（如修會初學者）
培育團體以家庭為主	培育團體通常是非親屬
培育人員是至親家族成員	培育人員為團體的專人
培育過程不知不覺，非常自然	培育過程刻意策劃
培育時間長	時間短
方式生活化，就生活實況取材	方式刻意，包括課程及系統灌輸
決定性地影響人一生	能夠很外在，不一定達到內在化
人生存不可或缺	不是必需
與人身量上的成長同步	一生中能夠經歷多次

以上的分析，可說明嬰孩洗禮的合理性，蓋信仰內在於一個團體及家庭生活中，當嬰孩誕生入一個信仰團體，宗教因素便無可避免地構成他初次社會化的一環，這過程是源於他所屬家庭及團體自然及必需的流露。而教會亦一直相信，孩子的信

仰培育是以家庭為最先的學習場所，以父母的影響最大，因此，兒童的信仰培育不是加添給父母的責任，而是對孩童社會化過程中，宗教因素的肯定。

從這觀點看，嬰孩洗禮的合理性無非是肯定團體及家庭與這孩童的必然關係（信仰傳遞），並把這關係提升到意識層面。若果以自由為名不給孩子施洗的理由是合理的話，這結論在邏輯上亦應該引伸到生活上的所有安排（如語言、生活中使用的標記、各方面的學習等），這樣一來，就等於不存在於現實的「零社會化」。故從社會心理學的觀念看，排除信仰因素在實際生活不但不可能（因為信仰不是刻意的事），在理論上亦不可能！嬰孩洗禮的信仰，其實就是預示他日後在團體中所接受的信仰。

至於拉丁禮教會在嬰孩洗禮的措施上，偏離了早期教會的傳統，也與東方禮不一致的問題，本來不在本文探討範圍之內，不過可順道一談。從社會科學的角度看，初期教會及東方禮教會在嬰孩施洗時，給予完整的入門三聖事，並沒有不合理的地方；反而，西方禮把堅振及聖體禮延後，理論上破壞了入門禮儀的原有次序。而且，兒童既藉聖體禮完全結合於基督的奧體一教會內，為什麼仍未完成入門禮（堅振）呢？再者，為嬰兒只施行水洗，是否暗示團體還未完全收納他？亦或對他日後的社會化過程缺乏信心呢？

五、結論

教會在禮儀的發展中，制定了三階段的入門過程，以及一連串儀式，是合乎人學基礎的。這過程在各民族類似境況中大同小異，可見源於人性要求。教會自中世紀以來，入門禮越來

越偏離了原有結構；兼且在神學上附加枝節的討論，亦按偏離了原有結構的禮儀去解釋入門聖事的神學。教會既復興了入門禮的各階段，我們就不宜流於禮規，而須體會這些儀式，以及整個慕道經驗的神聖性，這樣，新的禮典才幫助我們更有效地服務慕道者，以及使禮儀真正發揮其感染力。

教會不但要更新禮規，同時亦要回到入門禮的原有神學意義。福傳工作與慕道意義、方式是分不開的，教會在革新入門禮儀中，若能努力尋找自己原有的面目，發揮創造性，有力量吸引並陶成皈依者，才是福傳的條件。

道路是漫長的，盼望禮儀的革新能啓發並推動教會不斷在每一方面去蕪存菁，成爲具有宗徒質素的團體。另一方面，成人入門禮的存在，是創新教會的一種力量，Turner 認爲沒有越界情況的社會是僵化的，因爲其身分系統被固定了。越界的情況及儀式，使社會不斷有新的組合，不斷創新，使社會成爲在動態中形成的團體²⁰。入門聖事爲教會的重要性也是一樣不斷塑造並產生教會。

²⁰ Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human society* (Cornell University Press, 1976), p.24.

入門聖事的啓示基礎

房志榮

前 言

四百多年來新編的第一部《天主教教理》（1992年12月公佈）把七件聖事分成三類：入門聖事指洗禮、堅振、聖體；治癒聖事指懺悔（和好）及病人敷油；為共融服務的聖事指神品及婚姻。其中的1212號，首先肯定藉三件入門聖事，整個基督徒生活有了基礎，並引用了教宗保祿六世在《有分於天主性體》的宗座通諭中的一段話：

「因了基督的恩寵，人分享天主的性體，在其來源、成長和維護上，可與自然生命作某種類比。信友們藉著洗禮獲得新生命，藉著堅振得以強壯，再由聖體獲取永生的食糧。這樣，經由這些入門聖事，信友不斷吸收天主生命的富源，而邁向成全的愛德。」

《天主教教理》在講每件入門聖事時，都有一段講其在救恩計劃或救恩史裡的歷程：1217~1222號講洗禮；1286~1289號講堅振；1333~1336號講聖體。這些講解都很精簡扼要。誰能耐心把註腳中所引徵的聖經章節一一翻閱，必能對入門聖事的啓示基礎得到一個相當完整的體認。下面我們簡單地先講舊約，後講新約，最後較詳細地講路加著作中的聖神。因為三件

入門聖事中，聖神都佔顯著的地位，而啓示關於風、氣、靈、神所說的一切，也都在路加的兩部著作中達到高峰。至於若望，有他獨特的說法，我們只能在結論中稍微點到。

一、舊約中入門聖事的預象

先講洗禮與聖體。保祿在格前十 1~4 四節經句裡，已把三件入門聖事在舊約中的預象都說了出來。「我們的祖先都曾在雲柱下，都從海中走過，都曾在雲中海中受了洗而歸於梅瑟」。保祿所指謂的這個洗禮，是在舊約天主子民救恩史的開端：過紅海。保祿的神學天份，使他在這件既壯觀又恐怖的歷史事件上（過紅海），看到新約天主子民的洗禮：受洗歸於梅瑟—受洗歸於基督（迦三 27；羅六 3）。

值得我們注意的是，保祿把聖體的預象和聖洗的預象緊密地連在一起，因為在講過雲海的那兩句話後，他即刻加上「都吃過同樣的神糧，都飲過同樣的神飲」。過紅海的敘述在《出谷紀》第十四章，雲柱火柱在出十三 21~22（J），而海和水在出十四 22（P）。至於神糧，是在《出谷紀》第十六章。按照文件說的分析，這一章是由 J 和 P 合成：

J	P
許下瑪納（4-5）	→ 許下鴿鶉（6-13a，參戶十一）
降下瑪納（13b-15）	→ 收瑪納（16-26）
守安息日（27-30）	→ 瑪納的滋味、保存（31-36）

至於神飲，是在出十七 1~7 敘述。這七節的內容都是 J 這個老傳統留給後世的，只有 1 節是 P，3 節所重複的埋怨話是 E。

戶廿 6~11 是 P。

更值得注意的是，保祿在 14 節所說的最後幾句話：「原來他們所飲的，是來自伴隨他們的神磐石；那磐石就是基督」。按照猶太人的一個老傳統，出水的磐石跟隨著他們行路，而保祿依此傳統稱之為「神磐石」，與前面的神糧、神飲對稱。保祿的解釋也就突顯在這一個「神」字上：猶太傳統的神磐石是基督的預象和象徵。基督伴隨著天主子民，隨時供給他們水喝，水主要是指聖神（參閱若七 37~38）。

堅振與聖神。族長史裡只有古聖若瑟被法郎認定有天主的神（ruah elohim）住在他內（創四一 38）。梅瑟和七十長老也領受了神（ruah），和若瑟的神一樣，能使他們說出別人所不能說的話，或先知話，一如梅瑟答覆若蘇厄時所說的：「你為我的緣故嫉妒人嗎？巴不得上主的人民都成先知，上主將自己的神灌注在他們身上！」（戶十一 29）。

果然，在佔領許地後，天主的神在人民的首領間運作。先是民長（非全部）受到上主之神的感動，每人有其不同的方式：降在他們「身上」（民三 10 敖特尼耳；十一 29 依弗大）；感動三松（十三 25），突然降在他身上（十四 6、9；十五 14）。以上神賜給民長的力量，是物理性質的，就像項羽所說的「力拔山兮氣蓋世」。

到了王國時期的先知運動，ruah 的意義開始精神化，達味藉著傅油領受這「神」（撒十六 12~13）；神停在葉瑟樹椿所生的幼苗上（依十一 1~2），像從前停在厄里叟先知身上一樣（列下二 15~16）。與依撒意亞同時的米該亞先知有一段話，可以視為天主的神由國王轉向先知的跳板。米三 8a：「至於我，我因上主的神而充滿力量、正義和勇氣（koah， mishpat，

geburah)。」力量、正義、勇氣，是國王被傳時所領受的三種德性（參閱依十一 1~5），現在卻因上主的神降到先知身上，使先知因這力量、正義、勇氣，說出人民不愛聽的話，向他們傳達天主的訊息：「向雅各伯指出她的邪惡，向以色列說明她的罪過」（8b）。

放逐巴比倫後回國，有一首祈禱詞把父親的慈悲及子女的悲慘，訴述得十分感人。那就是第三依撒意亞中的一篇禱詞（依六三 7~六四 11），成於 538~520 A.D.年間，其時人民已回國，但聖殿尚未建成。在這種沒有聖殿和無依無靠的情況下，人民的祈禱反而更有深度，在某種程度上，預先做到了日後主耶穌所說的「以心神以真理朝拜父」（若四 24）；在六三章裡兩次提到「聖神」（10、11），一次提到「上主的神」（14），在這神的推動下，兩次稱天主「你是我們的父親」（16），終於在六四 7 喊出：「如今，上主啊！你是我們的父親；我們只是泥土，你是我們的陶工，我們都是你手中的作品」。

除了依六三 10 用了「聖神」以外，舊約裡另有三處用了「聖神」的說法，即詠五一 13；智一 5；智九 17。以上是舊約用「聖神」的四個出處，兩次希伯來文，兩次希臘文。而最引人注意的是詠五一 13 的聖神，前一節有「堅固的神」，後一節有「慷慨的神」。詠五一 12、13、14 因此是「求你使我心重獲堅固的神，不要從我身將你的聖神收回，求你以慷慨的神來扶持我」。這種祈禱不是新約中向聖神祈禱的最好準備嗎？

二、新約中的入門聖事

在新約中，洗禮是由若翰開始的，因此他才得了「洗者若翰」的專稱，似乎他給耶穌準備道路，重要的一件事就是建立

洗禮。這一洗禮的特點是悔改和認罪（谷一 5）。但這只是一個準備，水洗不夠，還須有聖神。因此若翰即刻加上一句：「我以水洗你們，他卻要以聖神洗你們」（谷四 8）。瑪竇和路加關於這點說的和馬爾谷相同，只是在聖神後加了一個火字：「他要以聖神和火洗你們」（瑪三 11；路三 16）。一個火字更突出聖神的不可或缺的功用，是水洗、是火煉，洗禮的最後效果所靠的是聖神。第一次聖神大規模地降臨時以火舌出現也指明這一點（宗二 3）。舌頭當然也象徵宣講。

耶穌自己受洗是基督徒洗禮的準備，但二者性質大不相同：基督徒的洗禮使他有分於基督的子性和天國的繼承權；耶穌受洗是為顯示他是天主的愛子，這一點三部對觀福音報導的大致相同，只有瑪竇在敘述耶穌受洗前先有一段他和若翰的對話，而耶穌回答：「你暫且容許吧！因為我們應當這樣，以完成全義」（瑪三 15）。「全義」指一種新的、徹底的對天主旨意的忠信。若翰和耶穌都委順於天主的計劃，這一計劃的意義要在本福音書裡啓示出來：或是耶穌與罪人認同，以拯救他們；抑或是耶穌的受洗，是他首次公開地否定猶太人的政治夢，他將是一位凱旋的默西亞。

至於基督徒的洗禮是瑪竇、馬爾谷、路加所共同報導，並且用隆重的格式予以強調的：瑪廿八 19；谷十六 16；宗一 5、二 38-41。因此洗禮為所有的基督信徒才那麼重要。聖體聖事有兩個平行的敘述。一方面是瑪廿六 26-29 和谷十四 22-25；另一方面是路廿二 15-20 和格前十一 23-25。其中以保祿在格前的見證或傳統最古老，這裡不必贅論。堅振聖事有宗八 14-17、十九 1-7 兩個有名的事例，也不必多說。

三、路加著作中的聖事

路加在福音中提到聖神的地方都在前半部，至十二章為止。更具體地說，在第三章一次，第四章四次，十、十一章各一次，十二章二次，一共九次。瑪竇提及聖神八次，馬爾谷六次。把路加九次提到聖神的地方查閱一遍，我們發現前六次是說聖神降到耶穌身上，耶穌因聖神的德能而說話、行動，後三次是耶穌關於聖神所說的。由下表可見，路加在福音裡談聖神有清楚的路線，也有深刻的救恩意義。

- | | |
|---------|----------------------|
| 三 21~22 | 耶穌受洗後，聖神以鴿子的形象降在他身上 |
| 四 1 | 耶穌充滿聖神 |
| 14 | 被聖神引到荒野 |
| 18 | 耶穌頌讀依撒意亞「上主的神臨於我身……」 |
| 十 21 | 耶穌因聖神而歡欣說…… |
| 十一 13 | 天父「不更將聖神賜與求他的人嗎？」 |
| 十二 10 | 「褻瀆聖神的人，絕不能獲得赦免」 |
| 12 | 「在那個時刻，聖神必要給你們應說的話」 |

路加的第二部著作《宗徒大事錄》講聖神更多，一共五十五次提到聖神：宗一 1~十二 24：卅九次；十三 1~廿八 31：十六次。因而有「聖神的福音」這一雅號。但這說法不完全正確，因為聖神絕不得與耶穌分離，我們由下面的幾個例子可以看出。

宗二 1~14 有關聖神降臨的敘述，頗像出十九所描述的上主天主在西乃山的顯現。兩篇描述所要說的主旨是相同的，就是一個新時代的開始。宗二全章都在講聖神，因為這是宣揚福音的開始，就像福音書裡，路加描寫了納匝肋會堂的故事是耶穌宣講的開始一樣：「耶穌因聖神的德能，回到加里肋亞……」

他來到了納匝肋……在安息日那天進了會堂，站起來要頌讀」（路四 14、16）。

除了五旬節聖神降臨外，路加還報告了另外三次聖神降臨：

宗四 31 耶京的信友團體充滿了聖神

十 44~47 在凱撒肋亞高而乃略家裡「聖神降在所有聽道的人身上」

十九 6 在厄弗所保祿給若翰的十二個門徒覆手，「聖神便降在他們身上，他們就講各種語言……」

以上路加所報導的四次聖神降臨，每次都是一個新階段的開始：先是伯鐸及其他十一宗徒，後是整個耶京團體，再後是外邦人進入教會，最後是保祿在厄弗所宣教。在這些不同的福傳階段之間，路加特別指出每次經驗的相似性，甚至它們的一體性及彼此的關連，以及它們與耶穌的生命和福傳的連繫。

此外，路加也告訴我們，聖神許多次的及時干預都是爲了聖言的普遍發展，天主聖言會製造信者並創立團體。因此聖神常以第三者之名行動，並爲他人而行動。《宗徒大事錄》裡，從來不把體驗聖神當作它敘述的最後目標。這種種跡象都使我們體會到聖神被稱爲「耶穌之神」的意義和重要性。「耶穌的神」是說，在耶穌的行動和聖神的行動之間沒有什麼距離。最後，在這部描寫教會的建立與傳播的書裡，聖神的降臨與一些禮規有關，如祈禱、講道、覆手，形式時有出入，但也有其恆數。

結 論

以上由舊約和新約中所整理出來的材料，相信足夠奠下「入

門聖事的啓示基礎」了。這也證明了《啓示憲章》所說的「聖經是神學的靈魂」是有道理的。這就是說，新編《天主教教理》把聖洗、聖體、堅振連在一起，合稱爲入門聖事，是有可靠的啓示基礎的。

本文只根據聖保祿略談舊約中關於洗禮、神糧、神飲、神磐石的預象，及「神」的意義在舊約中的演變和發展。至於新約，只用了對觀福音及《宗徒大事錄》有關三件入門聖事的報導，特別是路加著作中關於聖神的豐富資料。針對聖體，沒有做任何發揮，因爲那是一個遼闊無邊的新天地，必須另闢專題加以探討。

新約中的若望著作是另一片極爲茂盛而多采多姿的園地，這裡也無法詳加介紹。只能說，關於三件入門聖事，若望有他自己的一套說法。不是說，他和前三部福音作者可互相截長補短；無寧說，他使我們對已由瑪竇、馬爾谷、路加所知道的事加深了解，或換一個角度來看。例如耶穌與尼哥德摩的對話（若三）之關於聖洗；葛法翁會堂言論（若六）之關於聖體；活水的江河（七 38）及「你們領受聖神吧！」（廿 23）之於堅振或聖神。

教父論洗禮的象徵意義

從《羅馬書》六 3~11 談起

區華勝

羅六 3~11

難道你們不知道：我們受洗是歸入耶穌基督的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與他同埋葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。如果我們藉著同他相似的死亡，已與他結合，也要藉著同他相似的復活與他結合，因為我們知道，我們的舊人已與他同釘在十字架上了，使那屬罪惡的自我消逝，好叫我們不再作罪惡的奴隸，因為已死的人，便脫離了罪惡。所以如果我們與基督同死，我們相信也要與他同生，因為我們知道：基督既從死者中復活，就不再死，死亡不再統治他了，因為他死，是死於罪惡，僅僅一次；他活，是活於天主。你們也要這樣看自己是死於罪惡，在基督耶穌內活於天主的人。

引言

洗禮在古代近東的宗教中不是鮮見的¹。舊約多次有記載沐浴淨身的儀式²。猶太教會各宗派於公元前 150 年至公元後 300 年間，在巴勒斯坦及敘利亞一帶發起不同形式的洗禮運動，以賺取異教徒的皈依。根據猶太法律書 *Mishnah* 及 *Talmud* 的記載，當時通行的是浸禮，若翰洗者施行的很可能是浸禮³，而最初基督教會的洗禮想來也不外如是⁴。

第二世紀的《十二使徒遺訓》（*Didache*, 1 ff）談到可以用清水或熱水倒在上行洗禮。不過在保祿使徒的時代，洗禮還沒有簡化到這個地步。

雖然我們無法確知耶穌何時具體建立洗禮⁵，但在聖神降臨之後，使徒們為信徒施行洗禮乃基於耶穌的意願，是無可置疑的。聖經給予洗禮的意義及解釋有多種：

1. 洗除罪污（宗廿二 16；格前六 11；弗五 26；鐸三 5；伯

¹ K. Prümm, “Taufe”, *LThk*, IX, 1310~1311.

² 肋十四 8 後；十五；戶十九等。

³ J. Leiboldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig, 1928), 16, 26.

⁴ H. G. Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism* (Manchester, 1941), 169.

⁵ 這裡要特別指出，較古老的神學詞典或書本多以若三 3~8；瑪廿八 19；十 28；路十二 50 斷定聖洗聖事於耶穌在世時就已建立，但新近以歷史批判方法釋經的學者（其中有天主教的）則有不同的看法，請參閱 I. de la Potterie, “Naitre de l’eau et naitre de l’esprit. Le Texte baptismal de Jn 3,5”, in *La vie selon l’esprit* (Paris, 1965), 31~63, esp. 39 ff; R. Schnackenburg, “Taufe in der Schrift”, *LThK*, IX, 1312.

- 前三 21)。
2. 穿上基督、歸屬基督、成爲天主的子女及與基督同爲恩許的繼承人（迦三 27, 16, 29；四 4 ff）。
 3. 新生或重生（若三 5, 9；五 18；伯前一 3, 23；鐸三 5）。
 4. 新割禮（哥二 11）。
 5. 聖神的印記（格後一 22；弗一 13；四 30）。
 6. 賦與聖神（谷一 8；若三 3~8；七 38~39；宗二 38；九 17~18；十九 4~5）。

然而，能給人印象最深、最具創意性及表達性的，莫如聖保祿在《羅馬書》六章 3~11 節的解釋了：洗禮使我們與基督同死（被埋藏）、同復活（參閱：哥二 12）。

神死而復活的觀念，在近東的神秘宗教中相當普遍⁶，而這些宗教亦每每有以某種洗禮作爲皈依者入教或再生的儀式。宗教歷史學派憑此，揚言保祿給洗禮的解釋是受其周遭神秘宗教的影響。但後來的學者經深入研究後，發覺其中差異很大，最主要者，是前者的解釋乃基於一客觀的救贖事實，而後者所依恃的，卻是含糊不清的神話故事⁷。

保祿的話有穩固的基礎，這一事實是很重要的，因爲許多初期教會的作者及教父，都給這幾節書信直接或間接地注

⁶ G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11* (AbThANT 39; Zürich/ Stuttgart, 1962); O. Kuss, *Der Römerbrief* (Regensburg, 1963), 307~381, insb. 349 ff; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, kap. 6~11 (EKK zum NT, Band VI/2; Einsiedeln/ Vluyn, 1980), 42~62.

⁷ 這是 G. Wagner 在 Ed. Schweizer 教授指導下寫成的論文(6)的總結論。

解。保祿用的比喻，喚起他們豐富的聯想和意象，致使他們的解說有時看似離譜、妙想天開，但因為他們有著一個歷史人物真實的事件做基礎，使得他們的描述無論如何誇大，也不致流為空談。實際上，他們發展出一種被稱為象徵性或隱喻性的語法（symbolic/ metaphoric/ allegoric/ language）。這種語法介乎寫實（real/ literal）與神話（mythical）的語法之間，它的結構與範圍跟我們人類心理的深度，有密切的關聯，而對教會聖事的功能及運作（sacramentalism），能提供有利的說明⁸。

水

水是天下最常見及最需要的東西，他是古代希臘的四大元素之一，也是我國的五行之一。俗語說「水可載舟，亦可沉舟」，老子曰「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」（七十八章），皆言水之物理性有正反兩面。然而，從心理學、神話學、民俗學、比較宗教學來看，水亦有兩極的性質：水是生命之始源，也是殺手；水毀滅世界也復興世界；水好比母胎（親）也好比墳墓；水象徵光明、平安與秩序，也象徵黑暗、恐怖與混亂（詠十八 5~6；卅二 6；四二 8；六九 2~3, 15~16；一二三 4~5；撒下廿二 5；約廿二 11；納二 4~6；依四三 2）。

水的象徵性功能也被教會的聖事論所採納。耶路撒冷的聖西里爾主教（Cyril of Jerusalem，約於 386 年卒）論洗禮時寫道：

你們被領到聖洗池來，好像基督從十字架上被卸下，安放在前面的墳墓裡一樣。主禮問你們每一個人是否相信

⁸ L. Beinaert, "La Dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien", in *Eranos Jahrbuch* Band XVII (Zürich, 1949), 255~286.

父、子及聖神之名。而你們公開表明了這帶給你們救恩的信仰，也三次被浸在水裏，然後從水裏走出來。這樣，你們學樣扮演了（in imagine in symbolo）基督曾三日被埋葬在墳墓裡。正如我們的救主曾三日三夜在地下度過，同樣，你們第一次由水裡出來，就模倣（imitati estis）基督在地下度過了第一日；你們被浸於水中，模倣基督在地下度過了黑夜。好像一個人在黑夜看不見事物，但在白天就活在光明中；同樣，當你們被浸入水裏時，就如同在黑夜什麼都看不見，但當你們從水裡出來時，就彷彿置身在白天一樣。這樣，你們在同一時間，又死又生。這救援之水，對你們來說，既是墳墓，又是母親（sepulchrum.....et mater//taphos.....kai meter）⁹。

爲了更清楚瞭解「聖事」的奧義（mysterium-sacramentum），我們試引聖西里爾主教的另一段話：

啊！嶄新而從未見聞過的事！我們不是真的死去，不

⁹ *Catechesis XX, PG, 33, 1079/80*: “Postea ad sanctam divini baptismatis piscinam deducti estis uti Christus a cruce ad positum coram sepulchrum. Et interrogatus est unusquisque, utrum crederet in nomine P. et F. et S.S. Confessique estis salutarem confessionem, ac demersi estis tertio in aquam, rursumque emersistis, atque hic in imagine et in symbolo triduanam Christi significastis sepulturam. Sicut enim Salvator noster tres dies et noctes tres in ventre terrae egit; sic et vos in prima emersione primam quam in terra Christus exegit diem, et immersione noctem, imitati estis. Nam velut qui in nocte degit, non amplius videt, qui vero in die, in lumine versatur; sic et in mersione, tanquam in nocte, nihil vidistis; in emersione vero tanquam in die positi fuistis; eodemque momento et mortui et nati estis, illaque unda salutaris et sepulchrum vobis et mater effecta est.”

是真的被埋葬，也不是真的被釘死而復活。這一切倒是靠學樣扮演出來的（*per imaginem imitatio//en eikoni e mimesis*）¹⁰，但因此卻真正產生了救贖的效果。是基督真的被釘死了，真的被埋葬了，真的復活了。這一切當做恩寵給了我們，使我們靠學樣而參與他的苦難（*per imitationem participes... facti//te mimesei... koinonesantes*），從而真的賺得救恩。啊，天主對人的愛何其宏量¹¹。

米蘭主教聖盎博羅削（Ambrose, 397 年卒）論洗禮聖事時也有類似的話：

由是觀之，洗禮就是死亡，只不過身體不是真的死去，而只是扮演而已。當你入水時，你扮演死及埋葬，你領受

¹⁰ 這個希臘詞較其他拉丁詞如 *figura, imago, similitudo, symbolum* 更能說明「師法基督」（*imitatio Christi*）的原本意義是什麼，又「聖事」與「奧蹟」的意義是什麼。這詞是用於戲劇方面的專門術語，它是今天英語 *Mime* 字的來源。在古代東方一般的神秘宗教（*mysterious Religions*）中，扮演神劇酬神慶功是崇拜儀式（*liturgy*）的中心。這當然又與其神學思想有關：天上的事物是地上事物的典型，神的一切所作所為是人類生活的模範。「古代的人們相信只有親身參與神聖的生活才能成為真正的人」；「他們應該像演員似的與他（神）的飾演角色合而為一那樣模倣他」（參閱：Karen Armstrong 著，《神的歷史》，台北：立緒，1996 年，16-20，174 頁）。這種思想也被初期教會接受了。

¹¹ *Catechesis XX, PG, 33, 1081/82*: “O novum inauditumque rerum genus !Non sumus vere mortui nec vere sepulti, nec vere crucifixi resurreximus: verum earum rerum per imaginem imitatio expressa est, at veritate parta hinc salus. Christus vere crucifixus est, et vere sepultus, et vere surrexit: et haec omnia nobis per gratiam sunt impertita, ut per imitationem participes ejus perpassionum facti in veritate salutem lucremur. O exuberantem in homines amorem !”

基督十字架的聖事¹²。

這位大主教愛把洗禮的水池比作基督的十字架：

你的舊人浸入水池時，對罪惡而言，你是被釘死了，但在同一時間，水把你重生下來交給恩寵，即對天主而言，你是復活了¹³。

洗禮的水池宣示基督的十字架¹⁴。

另一方面，聖盎博羅削也把洗禮的水池比作墳墓：

水為何物？非出於土麼？爲此，無須經過死亡的恐怖就能執行上主的判決，因爲當你浸入水中時，「你是土，來日要回歸於土」的判決就兌現了。是以水是出於土，但我們生命的未來不讓我們長埋土中，我們要從土中復活。然而，做清洗者是水而非土；爲此，洗禮的水池就好比墳墓¹⁵。

另一處，聖盎博羅削把洗禮一面與舊約的紅海事蹟，一面與基督信徒的倫常生活聯想在一起：

在領受洗禮時，一個埃及人死了，一個希伯來人人生下來了。在這日常見慣的聖事中，我們體會了什麼？豈不是罪惡被淹沒了、錯失被打倒了、虔敬和純潔從此可以安然

¹² *De sacramentis*, lib.2, cap.7, 23, *PL*, 16, 430: “Mors ergo est, sed non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine; cum enim mergis, mortis suscipis et sepulturae similitudinem: crucis illius (Christi) accipis sacramentum.”

¹³ *De sacramentis*, lib.6, cap.2, 7, *PL*, 16, 475.

¹⁴ *De sacramentis*, lib.3, cap.2, *PL*, 16, 436.

¹⁵ *De sacramentis*, lib.2, cap.6,19, *PL*, 16, 429: “Quid est aqua, nisi de terra?.....ideo fons quasi sepultura est.”

屹立麼¹⁶？

下面是愛弗冷（Ephraem，373 年卒）聖師論洗禮的水池所說的話：

母胎啊！它每天沒有經歷痛苦就能產下天國的兒女……他們下去時是滿身污垢，上來時卻潔白得像嬰兒。洗禮成爲他們第二的母胎，它分娩時能化老還童，就如昔日約旦河使納亞曼回復青春一樣¹⁷。

母胎

一提到母胎，教父們自然而然地想到了象徵母性的教會和耶穌的生母瑪利亞，繼而想到的是她們兩者與天主聖神（氣）的關係。藉著這些聯想，洗禮的聖事論不論在深度和廣度方面，都陸續有了擴張。我們試看下面一些例子。

迦太基的主教聖希彼廉（Cyprian，258 年卒）不單把教會看成母親，也比擬基督的配偶：

洗禮所生的天主子女是屬第二回的誕生。既然基督的配偶只有一個，那就是公教會，那麼，那生天主子女的，就只有她了¹⁸。

耶路撒冷的聖西里爾主教說：「當你們被錄取入教時，你們就成了同一母親的子女」¹⁹。

¹⁶ *De mysteriis*, cap.3, 14, *PL*, 16, 393.

¹⁷ *Hymni de virginitate in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol.224, *Scriptores Syrii Tomus 95* (Louvain, 1962).

¹⁸ *Epistola 75*, 14 in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol.3, 819 (Vindobonae, 1868).

¹⁹ *Catechesis XIII*, *PG*, 33, 353/4.

在談論洗禮與教會的關係時，教父們最初把教會比作生育天主子女的母親，稍後，他們也把這個角色劃歸給耶穌的母親。不過在這期間發生了微妙的變化，就是起初是教會與耶穌的母親並提，兩者象徵或隱喻的特性仍鮮明，是以兩者的角色仍隨時可以調換。其後，後者開始有超越前者的趨勢，而且個人本位實在（personal-real）的角色越來越凸顯，甚至成了前者的典型及楷模。這種情形特別在大教宗利奧一世（Leo I, 461年卒）身上看得出來：

他（基督）由聖神（氣）²⁰受孕，從身為貞女的母親誕生，他以同一的氣息使他無玷的教會懷孕，藉洗禮的分娩而生出無數天主的子女²¹。

對每個重生的人來說，洗禮的水好比貞女（聖母）的胎；正如聖神使貞女懷孕，同樣，他也使洗禮的水泉懷孕。就前者的情形看，神聖的懷孕是在毫無罪惡下完成的；就後者的情形看，神妙的洗禮把罪惡清除²²。

²⁰ 我們習慣把 *Spiritus sanctus* 譯成「聖神」，暗指天主的第三位。但這原來不是很對的，這詞的內涵每次應依其上下文的文義而確定。這裡它顯然跟接踵而來，有著同根的 *in-spiratio* 一詞有同樣的意義：氣息。氣息表示活力。古代的人相信，通過氣息，人可達致受孕或懷孕。

²¹ *Sermo 63*, cpa.6, *PL*, 54, 356: "Ipse est qui de Spiritu sancto ex matre editus Virgine incontaminatam Ecclesiam suam eadem inspiratione fecundat, ut per baptismatis partum innumerabilis filiorum Dei multitudo gignatur."

²² *Sermo 24*, cpa.3, *PL*, 54, 206: "..... et omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu sancto replente fontem, qui replevit et Virginem; ut peccatum quod ibi vacuavit sacra

(基督)從母胎中開始成長，使洗禮的水泉獲得生殖的能力；凡他給予自己母親的，他也賜給了水。正如至高者的德能及聖神的蔭庇²³ (路一 35) 使瑪利亞產生救主，同樣，他也使 (洗禮的) 水產生信徒²⁴。

聖母與教會的距離越來越大，一位十二世紀的神學家為聖母升天節日作的講道詞，可給我們提供一個顯明的實例²⁵：

基督整個人只有一個，頭和身體也只有一個：他在天上只有一個天父，在地上只有一個母親；兒子只一個，子女卻很多。正如頭怎樣，肢體也怎樣；一個兒子，眾多子女；同樣，瑪利亞及教會是一個母親，其他母親還很多，瑪利亞及教會是一個貞女，其他貞女還很多。瑪利亞及教會同為母親，同為貞女，兩者皆因聖神、不因情慾而懷孕，兩者皆不染罪惡為天父生子。前者是全無罪惡為身 (教會)

conceptio, hic mystica tollat ablutio.”

²³ 利奧教宗的引句與路一 35 的原文有微妙的出入。後者讀：「聖神要駕臨於你，至高者的能力要庇蔭你」，據此讀法，「聖神」與「至高者的能力」構成補充或同義對偶。但依利奧的讀法，則「聖神」與「至高者的能力」看似是兩回事，不過它也有它的優點，即能把耶穌的誕生及信徒的新生不直接劃歸天主聖三的任何一位。

²⁴ *Sermo 25, cap.5. PL, 54, 211*: “ Originem quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis; dedit aquae, quod dederit matri; virtus enim Altissime et obrumbratio Spiritus sancti (Luc.1.35), quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem facit ut regeneret unda credentem.”

²⁵ 本篇講詞的拉丁原文十分漂亮，文中所用暗示及隱喻頗多。作者言簡意賅，假設聽眾或讀者對教會道理已耳熟能詳。我覺得想好好翻譯本篇不是易事。因此把原文列出，供讀者比照及欣賞。

生頭（基督），後者在獲得赦免諸罪以後為頭生身。兩者皆為基督之母，但缺一則不能生全體。為此，根據天主教在聖經上的啓示，凡對身為貞女及母親的教會普遍（universaliter）而說的，對童貞瑪利亞則是個別（singulariter）而說的；凡對童貞母親瑪利亞特殊（specialiter）而說的，對身為貞女及母親的教會理應視為一般（generaliter）而說的。對一方所用的話，大可隨意不分青紅皂白地用於兩者身上。兩者都有忠貞之心，兩者同為天主聖言的配偶、基督之母、女兒、姊妹、貞女，同時又各以不同的方式生兒育女²⁶。

²⁶ Isaac de Stella, *Sermo 51 in Assumptione B. M.*, PL, 194, 1863: “Unus enim totus ac solus Christi caput et corpus: unus autem is unius Dei in coelis, et unius matris in terris; et multi filii, et unus filius. Sicut namque caput ac membra, unus filius, et plures filii, sic Maria et Ecclesia una mater, et plures; una virgo, et plures. Utraque mater, utraque virgo; utraque de eodem Spiritu sine libidine concepit, utraque Deo Patri sine peccato prolem fundit. Illa absque omni peccato corpori caput peperit; ista in omnium peccatorum remissione capiti corpus edidit. Utraque Christi mater, sed neutra sine altera totum parit. Unde in scripturis divinitus inspiratis, quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter jure intelligitur, et cum de alterutra sermo textitur, fere permixtim et indifferenter de utraque sententia intelligitur. Unaquaque etiam fidelis anima, Verbi Dei sponsa, Christi mater, filia, et soror, virgo et fecunda suapte ratione intelligitur.”

土

水與土關係密切。人以入土為安，土是人的最後安息之所，但土也是孕生和養育人類的母親。不論比較宗教學、心理學、神話學或人類學，都把土地比作母胎。舊約《約伯紀》一章 21 節的話，很能表達出這個觀念：「我赤身從母胎出來，也要赤身回到那裡去」，這裡所稱的「母胎」是指土地、是大自然老母，因為希伯來原文用的是地方副詞 *sammah*（那裡）²⁷。這種象徵或隱喻的語法，教父們講論洗禮聖事時都廣為利用了。

在往日拉丁文《每日頌禱》復活期申正經（*Matins*）讚美詩的第四段，作者把耶穌的墳墓與聖母的母胎聯繫在一起：

那昔日生於貞女的，
如今從墳墓出生，
請允准被埋葬的我們，
跟你一起從死人中復生²⁸。

聖熱羅尼莫（*Jerome*，420 年卒）以葬耶穌前後未被用過的墳墓，來暗示童貞聖母產前及產後的母胎：

門關著，耶穌卻能進來；他的墳墓是從堅硬的岩石開鑿出來的，前後都未葬過人……²⁹。

大教宗額我略一世（*Gregory I*，604 年卒）也有類似的描

²⁷ 參閱：德四十一。

²⁸ Qui natus olim e Virgine
Nunc e sepulcro nasceris
Tecumque nos a mortuis
Jube sepultos surgere.

²⁹ *Apologia adv. Iovinianum missa ad Pammachium et Marcellam*
(versus finem).

寫：

有什麼值得驚奇的呢？基督復活後凱旋進入永生，門戶關閉擋不住他，就如他從前帶著會死之身來到世上時，沒有打開貞女的胎一樣³⁰。

約旦河

談論洗禮時，除了耶穌的苦難外，不能不提及他在約旦河受若翰的洗禮。福音上有關這方面的記載³¹給教父們提供了很豐富的聯想。有想起了亞當的，有想起了法老王的，有想起了象徵魔鬼的龍蛇海怪的，有想起太初在混沌水面上運作的天主之神（氣）的。

納亞昂的主教額我略（Gregory of Nazianzus, 389 年卒）

³⁰ *Homilia 26 in Evangelia, PL, 76, 1197.*

³¹ 耶穌在約旦河接受若翰施洗者的洗禮是耶穌公開傳教生活的開端，是耶穌在世生活的一重要環節。但四部福音及宗徒大事錄有關若翰的記載，每有曖昧及差異的地方。近代學者所關注的是耶穌跟若翰的實際關係和他們兩人所領導的運動的差別。學者們詰問：若翰怎會先認識耶穌是默西亞？既認識了，為何不立即投奔到耶穌的門下，而仍繼續領導他的運動，致使耶穌的門徒跟若翰的門徒發生誤會和爭執？這一連串的問題是經由歷史批判學提出的。可是對教父們來說，這些問題全不成問題。教父們把聖經單純看是天主啓示的書，把聖經的話全部照收。他們講解聖經時，面對的是入了教的信徒；他們釋經的目的是培養靈性的生命和增加信仰的認知。教父們的釋經學與歷史批判的釋經學各有千秋和各有所長，如何把兩者融匯貫通，恐怕是今日釋經學者要應付的嚴峻考驗，參閱：Ch. Kannengiesser, “Come veniva letta la Bibbia nella chiesa antica: l'esegesi patristica e i suoi presupposti”, *Concilium* 27 (1991) 50~58.

寫道：

此外，若翰施洗，耶穌前來接受他的洗禮，目的是要聖化他，無疑也是為把亞當整個舊人葬入水中³²。

當耶穌從水中上來時，也把世界跟他一起帶上來，同時看見亞當為自己及為後人...所關閉了的天空敞開了³³。

聖熱羅尼莫說：

他應聽我們再三宣報，舊的亞當在洗禮中完全死去，新的亞當同基督一起復生；死去的人屬於土，生來的人屬於天³⁴。

上面我們已看過聖盎博羅削把洗禮與舊約紅海的事蹟聯係在一起，現在讓我們看看耶路撒冷的主教聖西里爾又怎樣把這兩件事聯合起來。聖西里爾把視線的焦點放在法老王的身上，對聖人來說，法老王是魔鬼的化身：

那虐王把古時以色列人民追趕到紅海；至於你呢，那狂妄的暴君把你追趕到救恩的水池。他淹死於紅海，而你卻沈沒於救援的水中³⁵。

提到魔鬼，自然會想起陰森、黑暗、恐怖、神秘、不祥、不潔、使人毛髮悚然的東西，而水也有喚起這類印象和意念的功能。多神文化的創世論都認為宇宙的原始是一片洪荒與混沌

³² *Oratio 39 in sancta Lumina, cap.15, PG, 36, 351.*

³³ *Id., cap. 16, PG, 36, 354.*

³⁴ *Apologia adversus Libros Rupini missa ad Pammachium et Marcellam, liber Primus:*“ Audiat nos iterum proclamantes, veterum Adam in lavacro totum mori, et novum cum Christo in baptisate suscitari: perire choicum et nasci supercoelestem.”

³⁵ *Catechesis XX, PG, 33, 1068.*

(創一 2)，與龍潭深淵、毒蛇怪獸相依為伍³⁶，它們隨時威脅宇宙的生存。是以宇宙的創造與維持無異是和諧 (cosmos) 戰勝混亂 (chaos/ tehom)、光明征服黑暗、生命剋制死亡的一項傑作³⁷。以上這些意象特別為聖西里爾主教所喜用，他竟然敢把耶穌的身體比作死亡及魔鬼的食物：

他的肉體成為死亡的獵物，當惡龍想把它吞下時，必然要先把從前吞下去的人吐出來³⁸。

他甘願下到那能致人於死的妖鯨的所在地……好叫死亡把吞下的人再吐出來³⁹。

據《約伯書》說，那原在水中的龍，開口把約旦河吸下來。但當多首的龍頭要被打破時，(基督)進入水中把

³⁶ 聖經所用的怪獸名稱有三，它們每每是同義語：(甲) Leviathan/Lothan，約三 8；四〇25~四一 26；依廿七 1；則廿九 3~5；詠七四 14；一〇四 26；(乙) Rahab，約九 13；廿六 12；卅八 8~11；依卅七 5；五 9；則廿九 3；詠七四 13~14；八七 4；八九 11；(丙) Tannin，創一 21；出七 9~10，12；申卅二 33；約七 12；依廿七 1；五 9；耶五一 34；則廿九 3；卅二 2；詠七四 13；九一 13；一四八 7。它們相當於巴比倫創世神話中的 Tiamat 見 C. Kloos, *YHWH's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel* (Leiden, 1986).

³⁷ 見《箴言》八 22~31；約卅八 16；廿六 5~6：「幽魂在地下打顫，海底與居於海底的驚恐不已。陰府在他前面顯露，死域也沒有遮掩。」

³⁸ *Catechesis XII, PG, 33, 741/2*: "Esca igitur morti objecta fuit corpus, ut cum illud se devoraturum speraret draco, etiam evomeret eos quos jam devoraverat."

³⁹ *Catechesis XIV, PG, 33, 847/8*.

水霸網縛起來，好使我們獲得踐踏蛇蠍的能力⁴⁰。

聖西里爾以上有關耶穌領受洗禮的描述，一方面說明魔鬼及死亡曾一度戰勝基督，另一方面也說明它們被基督克勝，所不同的是，前者的勝利是短暫的，後者的勝利是長久的。此外，上面的描述也微妙地指示出：耶穌死後下降陰府，把所有囚於陰府的人解放出來的這端信仰⁴¹。

火

據古人的看法，水是世界最基本的元素⁴²，與其他三元素（土、火、氣）有密切關係。這些關係少不了亦會被應用到洗禮上來。水、土與洗禮的關係，我們前面已論過。至於水、火與洗禮的關係，新約聖經亦有好幾處提及。施洗者若翰預言，在他以後來的那位要用火施洗（路三 16 及平行文）。在路十二 49~50，火與洗禮是同義語：

我來是為把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起

⁴⁰ *Catechesis II, PG, 33, 441/2.*

⁴¹ 羅十 7；伯前三 19；一首 Mozarabic 禮聖週六的禱詞：“Domine Jesu Christe...qui descendisti in lacum, ut ex inferis vinctos educeres ...”而拉丁禮安魂彌撒的奉獻祭文也有類似的話：“Domine Jesu Christe...libera animas omnium fidelium defunctorum de manu inferni et de profundo lacu. Libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscura tenebrarum loca...”

⁴² Cyril of Jerusalem, *Catechesis III, PG, 33, 433*: “Acrhe tou kosmou to hydor.” Tertullian, *De baptismo, cap.2, PL, I 1202*: “Auctoritas liquidi elementi... divini spiritus sedes, gratior scilicet caeteris elementis... semper materia perfecta, laeta simplex, de suo pura...Quid quod exinde dispositio mundi modulatricibus quodammodo aquis Deo constitit.”

來！我有一種應受的洗禮，我是如何焦急，直到它得以完成！

《宗徒大事錄》二章 3 節記載，當聖神降臨時（根據一 5，這也是洗禮），有像火的舌頭停留在每人頭上。又據猶斯定用過的一本福音書說，當耶穌受洗下到約旦河水裡時，曾有火燃起來⁴³。

氣

談到水、氣與洗禮的關係，我們不能不提《創世紀》一章 2 節。這一節有三個關鍵詞，每一個詞都有多種可能的意義，再加上它們彼此間的配合，結果這一節得出來的解釋就多姿多采了：

ru'ah（希臘文 *pneuma*，拉丁文 *spiritus*，英文 *spirit*）有氣、風、靈、神（具位格或無位格）的意義⁴⁴。

pelohim 一般的意義是神、天主、上帝，但它有時也有超級形容詞的意義⁴⁵，如我國人說的鬼斧神工、天大本領、神手、神醫等。

mrhpt 是 rhp 動詞的分詞。這個動詞過去曾有過多種譯法，但它主要的意義是指鳥類特有的一種動作：翱翔、鼓翼、孵化、用翼覆蔭等。可參閱申卅二 11：老鷹怎樣守候自己的窩巢，飛翔在幼雛之上，上主也怎樣伸展雙翅，把他（以色列）背在自

⁴³ Justin, *Dialogus cum Trypho*, 88.

⁴⁴ S. Moscati, "The Wind in Biblical and Phoenician Cosmogony", *JBL* 66 (1947) 305~310.

⁴⁵ J. M. P. Smith, "The Use of Divine Names as Superlatives", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 45 (1928/9) 212~220.

己的翼上。

下面我們把創一2的幾種翻譯列出以作比較，《思高聖經》依聖熱羅尼莫的拉丁譯本譯成：天主的神在水面上運行（*Spiritus Dei ferehatur supra aquas*）。

天主的風在水面上移動。

Gottessturm bewegte sich über Wasseroberfläche⁴⁶。

一陣可怖的風在水面上吹拂而過。

An awesome wind sweeping over the water⁴⁷。

天主的神（或氣）覆蓋在水面上。

The Spirit of God was brooding over the water⁴⁸。

從上面所舉的數例，可見創一2這節有多種可能的理解，但其基本的思想是夠清楚的：一股強勁的風或天主的神（氣息）像母鳥孵化幼雛一樣，把翼伸展在水面上。在蘇美人創世的神話中，世界被描繪成像個蛋，而風神就像一隻大鳥把它孵化出來。創一2的意象有否受近東宗教神話的影響呢？我們不能確定，但也不能排除。

釋經大師聖熱羅尼莫在他的《創世紀詮釋》中，就毫不猶豫地用到了鳥孵蛋的想像。把聖奧古斯丁與聖熱羅尼莫的詮解比較一下，是頗有趣的事⁴⁹。前者是神哲學家，他作的解釋是

⁴⁶ Claus Westermann, *Genesis* (Biblicher Kommentar AT, I; Neukirchener Verlag, 1974), 147~150.

⁴⁷ E.A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible; N.Y. Garden City, 1981), ad loc.

⁴⁸ J. Skinner, *Genesis* (ICC; Edinburgh, 1969), ad loc.

⁴⁹ 一位生於八、九世紀之際的本篤會神學家的確曾蒐集過這兩位聖師的詮釋，並加以比較，Walafridus Strabus, *Glossa ordinaria lib.*

思辨性的、本體論的：「我們大可以這麼說：天主之神凌駕剛形成的東西之上，所謂凌駕，非指空間而是指超乎萬象的能力而言。」反之，後者是釋經學者，對希伯來語文造詣較佳，能把握住 *rhv* 這個詞的意義，故能作出上述貼合原文的具體解釋。至於對天主之「神」的解釋，兩者大致相同，均認為是指造物主而言，所不同者是，聖奧古斯丁把天主之「神」解釋為造物主的「好生之德」（*bonae voluntati Creatoris / beneficentiae*），這一解釋為後來信理神學的天主聖三論開了先河，甚或受當時已形成的天主聖三論所影響。而聖熱羅尼莫卻始終把天主之「神」看作是天主自己。聖師所關心的是怕人如異教徒或無神論者把天主之「神」解釋為天地自生自長的「元

Gen. 1:2, *PL*, 113, 70: “(Aug. lib. 1 de Gen. ad lit. c.5, tom.III) Sive totam corporalem materiam aquam appellavit, ut insinueret unde facta et formata sunt omnia quae ex humida natura per species varias in terra formari videmus; sive spirituales vitam ante conversionis formam quasi fluitatem. Spiritus Dei superferebatur, quia subjacebat bonae voluntati Creatoris, quod formandum et perficiendum inchoaverat.....Ne faciendo opera potius per necessitatem indigentiae quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur. Comode enim potius insinuat aliquid inchoatum, cui superferetur: non loco, sed omnia superante potentia.

(Hier. in Gen. t. III) In Hebraico habet *merahephet*, id est, incubat, vel fovebat, more volucris ova calore animantis. Intelligimus ergo non de spiritu mundi dici, ut putant multi, sed de Spiritu sancto, qui et ipse est omnium vivificator; si autem vivificator, et conditor; si conditor, et Deus....

‘Et spiritus etc.’ In quo subsistentes requiesceremus flatu ejus vivificati, et unda baptismi abluti....Sicut Deus, scilicet et conditor, praeerat fluitanti et confusae materiei, ut distingueret quando vellet.”

氣」(de spiritu mundi)。

其實，神—風—氣—靈這個詞所代表的是能力。天主之「神」或聖神指的是天主的能力，這裡特指天主創生、繁衍的能力，或者說「生生之德」，它歸根究底還是天主自己，這個解說不僅是聖熱羅尼莫的，也是聖利奧的，甚至也可說是聖奧古斯丁的。在舊約裡，創二 7；詠一〇四 29~30 就充份表達了這個思想。在新約裡，瑪十二 28 的「天主的神」正好對著路十一 20 的「天主的手指」，而手指正象徵力量；又在路一 35，「聖神」與「至高者的能力」形成補充或同義對偶。

在路加的描寫中，耶穌的受孕隱約反映出創一 2：聖母的胎好比洪水；一股強勁的風覆蓋在洪荒的水面上，使水有繁生的能力；同樣，天主的神臨駕聖母的童身，使她獲得生育的功能。這裡可能也有創二 7 做背景：天主的氣息吹入無生命的土偶，使土偶成爲有生氣的人。聖經的描述可以比擬今日施行急救時所用的人工呼吸。

如果耶穌的受孕與創一 2 相呼喚，那麼，耶穌在約旦河受洗則更不待言了，不過在這裡明顯地已有了新的發展：「神」具有位格（天主的第三位）；長期留在想像背後，專爲描寫鳥類動作的動詞 rhp，引來了具體實物（鴿子）的聯想。古代猶太經師在詮釋創一 2 時已補充說過，天主之「神」運行在水面上像「鴿子」翱翔在其幼雛之上一樣。在諾厄時代，鴿子又曾一度出現在洪水面上（創八 8~12），因這具破壞力的滅世洪水與具拯救力的洗禮之水形成對立（參閱：伯前三 20~21），鴿子就成了新生和重建的象徵。此外，鴿子也象徵溫和與純樸（瑪十 16）。

有趣的是，在耶穌與尼苛德摩討論新生的短短數節交談

中，上面所提到的水、氣、風、神、洗禮、母胎的觀念和它們的關係都一一表露出來了（若三 3~8；參閱七 39；鐸三 5~6）。

綜 論

教父的著作浩如煙海，人終其一生也未必能看盡。他們的思想成了教會後期神學、哲學理論的基礎。在本文中，我們從《羅馬書》六 3 後出發，作了一次走馬看花的巡禮，隨手摘些花朵以自娛，發覺它們真的是五花八門，爭艷鬥麗，各呈其美。教父們的想像活潑，思想豐富，易於激發靈感，彷彿一道洶湧澎湃的江河，一波推一波似的，不知流至何處為止。

我們覺察到教父們所用的語法不是我們日常一般用的語法。前面我們已提過，他們用的是象徵性或隱喻性的語法。這種語法的特徵是容量極大，真的是包羅萬象，能把時空內不同、甚至對立的事物融匯起來；在空間方面，如水、土、火、氣；母親—貞女；母胎—墳墓；生命—死亡；光明—黑暗；教會—耶穌的母親—耶穌的配偶；貞女—惡魔—怪獸；約旦河—紅海—創世時的混沌等；在時間方面，如創世—末世；以民出埃及事蹟—耶穌在約旦河受洗—耶穌的受孕事蹟—耶穌的蒙難及被埋葬以至下降陰府等。

教父們用的語言是不依邏輯的、是不準確的，他們說的不是理性的語言，而是心理的語言，是半隱半彰的「聖事」（sacramental / symbolical）語言，聽的人要以直覺、以心神來領會它，真所謂要「心」領「神」會，領悟其弦外之音才行。

但是如今問題來了：我們說過，教父們的著作是教會後期神學和哲學的基礎，但神哲學所用的語言和表達形式是邏輯的、抽象的；它用的方法是分析、推理、批判、演繹、歸納；

而同一律、矛盾律、排中律又是這種系統思考的最基本原則——甲不可能同時是乙是丙。怎樣把教父們（或聖經）廣泛採取的生動活潑、如詩似畫的象徵（隱喻）語言，簡約成啓蒙後的今日人類所習慣用的刻板、寫實的邏輯語言，免致兩者隨便被劃上等號，是值得探討的課題。今日教義神學多方受到質疑，系統神學多處被發現前後不連貫，象徵語言與邏輯語言之混淆，恐怕是其主要原因之一。

堅振是獨立聖事的神學意義

胡國楨 編譯

本文編譯自 T. Marsh, "A study of Confirmation", *The Irish Theological Quarterly*, 39 (1972), pp.149~163, 319~366; 40 (1973), pp.125~147.

教會由宗徒時代開始，正式接受新皈依信友的入教禮，就包括兩個聖事性禮儀行動：洗禮及洗禮後的覆手禮。按照《宗徒大事錄》的記載，覆手禮也有單獨舉行的時候（參閱八 14~20；十 44~48；十九 1~6）。今天，我們缺少緊接宗徒時代那一時期（二世紀前葉）的有關資料，無法得知該時期的發展過程。然而，隨後的戴爾都良、希波里及奧力振等人的作品，所描寫的入教禮（範圍包括非洲、羅馬和埃及）都含有洗禮及其後的覆手禮或（和）傅油禮，二者是在一個整體性大禮節中舉行的。

日後教會逐漸發展，因種種實際的理由，從第五世紀起，西方教會有人開始把上述二禮儀行動，分開在兩個禮節中舉行，覆手或（和）傅油禮專為主教保留，於是「堅振」一詞開始使用¹。這聖事性禮儀行動單獨舉行的風氣愈來愈盛，教會在

¹「堅振」（Confirmation）一詞最初本無「堅強化」的神學意味，只

公元 1274 年的第二屆里昂大公會議上，正式明白宣佈：堅振是教會七件聖事之一²；以後又在佛羅倫斯（1439 年）及特利騰（1547 年）兩大公會議中重申這一事實³。

但是，按傳統的聖事神學解釋方法，實在很難讓人接受這一事實：堅振是獨立的聖事。因為傳統上的聖事神學，過份把聖事當作「獲取恩寵的工具」，非常強調每件聖事都賦與領受人特殊恩寵，這特殊恩寵不僅是指在教會其他一般性行動上不能獲得，即便另一聖事也不能給與，否則這件「聖事」就不能稱為聖事了。

一般說來，傳統神學家認為藉堅振聖事給與信友的特殊恩寵是「賦予聖神」。這個說法實在不太理想，似乎暗示洗禮時並不給與聖神之恩。聖保祿及《若望福音》寫作圈早已對這一問題做了深度的神學反省，肯定聖神之恩在洗禮時已經賦予新加入教會的信友了。於是，有神學家把聖神的作用劃分為二：給予新生命及給予先知之恩，主張洗禮時領受「賦予生命之神」，堅振時領受「先知之神」⁴。

這種主張實不能令人同意，因為聖神只有一位，聖事性給予的聖神應是完整的，不可分割。還有神學家主張洗禮時信友所得的恩寵不夠完備，需要堅振來補充、完成⁵。事實上，洗禮

是由「完成」（*comple, consummare*）轉化而來的一個新字罷了。

² 施安堂譯，《天主教訓導文獻選集》（下稱 DS）860。

³ DS 1310 及 1601。

⁴ 奧斯定、多瑪斯等人採此主張。以人身體生命的成長過程應用到信仰超性生命上：洗禮時得到「新生命」，堅振時這「新生命」成人了，可以獨立為信仰作證，行先知使命了。

⁵ 見 P. Fransen, "Confirmation", *Sacramentum Mundi*, Vol I, pp.405~

時的一切救援已經足夠了，每位基督徒個人領了洗，爲了得救，不一定非領堅振不可。最後，更有神學家向歷屆大公會議的宣言挑戰，說堅振並非一獨立聖事，只是聖洗聖事的附屬聖事罷了⁶，不適用於單獨舉行。

問題在那裏？教會說了有七件獨立的聖事，是不會錯的。問題可能是出在傳統的聖事神學觀念，而不在於教會所宣佈的道理。首先，過去神學爲聖事下定義時，在其效能上太重視「個別性」，而忽略「一體性」：只考慮每件聖事獨特性能及每位領受人的個人恩寵；幾乎不過問各聖事間的共同因素，及教會團體所獲得的天恩。其次，以往聖事神學所採的研究方法是演繹式的，預先爲聖事下定義（最多先以聖體及聖洗兩聖事的共同因素做成定義），然後一一應用到各聖事上，而完全忽略各聖事本身結構的獨立特徵，當然應用起來會覺得格格不入。按理，聖事神學的方法理當是歸納式的，先研究各獨立聖事結構上的特性，然後再加以綜合。

本文就是面對這一問題，設法尋求一個可以接受的答案，試圖解釋堅振是獨立聖事的神學意義。首先，我們由聖經的啓示因素著手。

一、新經中聖事性的「賦予聖神」

按《宗徒大事錄》的記載，是在洗禮後的覆手禮中賦予聖神；而保祿及若望的著作中，根本沒有提及洗禮後的賦予聖神

410.

⁶ 見 H. Küng, "Confirmation as the Completion of Baptism", *Concilium*, Vol. 9/10. no.10 (1974), pp.79~99.

的禮節，卻認為在洗禮中就已賦予聖神了。這是新經中關於堅振的問題所在，上述兩個記載中，似乎只可能有一個是對的，真正說出了初期教會的做法和想法。

面對這一矛盾，一般人大概會找一些理由，設法把《宗徒大事錄》中的一兩段記載除去，強使《宗徒大事錄》的說法符合保祿和若望。但這樣做時應特別當心，因為新經各作者的作品都有相當的獨立性，都應受到相當的尊重。除非我們能確定《宗徒大事錄》和保祿作品之間有絕對的相關性，否則便不能以保祿的觀點來解釋《宗徒大事錄》。這並不是一個很好的解決辦法。

問題的關鍵在於「聖神」。「天主之神」的觀念並非新經作者們所發明；在古經中早已有其豐厚的歷史背景，並且同一觀念仍保存在兩經交界時期的文學作品中。同時，《宗徒大事錄》和保祿對聖神的看法，必然也和耶穌生平中所提出的「聖神」有關，這在對觀福音中也有記載。因此，我們沿著這條線索—古經、兩經交界時期文學作品、對觀福音—追尋「聖神」觀念的演變軌跡，最後再回到《宗徒大事錄》及保祿若望的作品中，分析他們究竟是怎樣了解的，相信這是解決問題較適當的方法。

（一）古經中的天主之神

古經中最早出現「天主之神（ruah 'elohim）」的是《創世紀》記敘：「天主之神在水面上運行」（創一 2），及天主在用泥土形成的人的鼻孔內吹了一口「生命之氣」（創二 7）。這是聖神創造能力的顯示。可惜，聖神的這種創造力一直沒有在古經中再次出現，不過這並不表示聖神有創造能力的觀念就

此消失，因為日後以色列新默西亞時代來臨時，將有新的創造；「再創造」的角色仍屬天主聖神所扮演⁷。

古經中「天主之神」的觀念，常常用來表現天主的大能，這能力運用到某一特選的人身上時，他就能藉以完成天主對選民的某一計劃⁸。「天主之神」的這種力量，有時是短暫的，有時卻是恆久的恩賜。以色列早期出神說妙語的先知（撒十 5~13；十九 20~24；列廿二 10~12）、勇士、民長（基德紅：民六 34；三松：民十四 6；十五 14）、民族最高領袖（梅瑟：戶十一 25；若蘇厄：戶廿七 18~20；達味：撒十 16 13），以及晚期的作家先知（依卅四 16；米三 8）都曾接受了這「天主之神」的特殊能力，而完成他們所接受的使命。此時，天主聖神的角色可被描寫為「先知之神」，是為完成天主某一偉大旨意而賜給人的。

隨後，「天主之神」的觀念在末期先知作品、在描述未來默西亞時代的時候，有進一步的發展。那時將出現一個嶄新的創造：賜給的土地將有新的面貌，特選民族在宗教敬禮和倫理生活上也將煥然一新（耶卅一 31~34；則卅六 25~27、35；依十一 6~9；五一 3）。「天主之神」在此扮演著更新推動者的角色，就是再創造的根源，這一點足以說明「創造之神」的觀念並未消失⁹。

創世時採取行動的天主之神，在救贖天主子民的行動上將

⁷ 見 C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London, 1970, 5th impress).

⁸ 參見 F. Baumgaertel, “πνεύμα”, B, II, 3, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI, p.366.

⁹ 見 C. K. Barrett, 前書。

再次出動。所以天主藉先知之口向百姓說：「我要把我的『神』注入你們內」（則卅七 14）。這「神」即創二 7 曾使用過的「生命之氣」。天主之神在此就成了默西亞時代新生命的根源（依卅二 15~18；四四 3~5；則卅六 25~27；卅七 14~15；卅九 39），可稱之為「賜予生命之神」。

以上的過程告訴我們：在以色列人的經驗中，天主之神常是「先知之神」，特別恩賜給特殊人選，以完成天主交付的使命；可是在他們期待的默西亞時代，「天主之神」將普遍地賜給全體選民的是「創造之神」、「賜予生命之神」，以創造一個有新生命的新國度、新民族。這一觀念雖從未在他們生命中經驗過，但確實植根在他們最深的信仰中。賜給「創造之神」的觀念，並不排除「先知之神」的給予，默西亞時代「先知之神」仍將以新的姿態傾注（依五九 21；岳三 1）。

最後，值得特別注意的是，按照依撒意亞先知的看法，默西亞自己就是上主之神的接受者（依十一 1~6；四二 1~4；六一 1~3），他所接受的卻是「先知之神」，這「先知之神」同時也使倫理生活革新；所以先知後期的「上主之神」觀念包含「先知之神」，及「賜予生命之神」的內涵；聖神只有一位，卻同時有著先知及賦予生命兩大作用。

（二）兩經交界時期

這時期，因為以色列民族的積惡太深，聖神之恩已被天主收回，「先知之神」不再出現，大家都在熱切地期待著默西亞時代早日到來¹⁰。在人們的觀念中，天主將賜給默西亞及其子

¹⁰ 參見 J. Jeremias, *New Testament Theology*, Vol. I (London, 1971),

民的是「先知之神」，祂同時也是促成宗教及倫理生活革新的「賦予新生命之神」¹¹。這也就是耶穌誕生前後，一般以色列人的觀念。

（三）對觀福音

對觀福音中有關聖神最重要的事件，是耶穌在約旦河受洗後的聖神降來。這件事的最大意義乃是新默西亞時代開始了，耶穌領受了「先知之神」，正式展開其公開傳教生活，成為末世性先知¹²。被天主從以色列收回的聖神，如今在耶穌身上重新來到，救援的時刻也來臨了。路加特別強調這一點：「耶穌由約旦河回來，充滿了聖神」（四 1）。四十天的荒野試探之後，路加的寫法是：「耶穌因聖神的德能回到加里肋亞」（四 14）。並且接著立刻描寫耶穌在納匝肋會堂中宣讀依六一 1~2，表明自己的先知身分：「上主的神臨在我身上，因為祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放……」（四 18~19）。路加的目的是讓我們了解：耶穌日後的一切傳教工作，都是因為他曾在約旦河領受的「先知之神」使然。

耶穌生平還有兩件與聖神有關的事件：其一、仗賴天主之神驅魔（瑪十二 28）¹³；其二、耶穌告訴門徒，在會堂或官吏

pp.76~85.

¹¹ Ps Sol. 17,37 ; Eth. Enoch 49, 3; 62, 2; Test. Levi 18, 7, 11; Test. Jud. 24, 2~3; Exod. R.48 (102d).

¹² 參見張春申著，〈耶穌受洗奧蹟的解釋〉《福音新論》（台中：光啓，1973 初版），78~91 頁及 J. Jeremias，前書，pp.76~85。

¹³ 路十一 20 描寫同一事件時是「仗賴天主的『手指』驅魔」。此處「手指」是「神」的筆誤。請參閱 J. Jeremias，前書，p.79。

面前作證時，自會得到聖神之助（谷十三 11；路十二 11~12）。這兩處，一處說明「先知之神」的能力跟隨著耶穌；一處耶穌許諾「先知之神」將伴隨門徒。

耶穌在約旦河所領受的、又引導他從事傳教使命的天主之神是「先知之神」。這一點指明：被天主收回的「先知之神」，隨著默西亞救贖時代的來臨，在耶穌身上重臨以色列。耶穌傳教時做了不少赦罪及賜新生命的工作；可是隨著他一起從事傳教的聖神，竟然只帶有先知色彩，毫無赦罪和新生命根源的色彩可言。對觀福音這樣的寫法，在諸新經著作中，顯得怪異；尤其與保祿、若望的作品相比，更令人覺得不夠周全。這個現象可由下列理由加以解釋：對觀福音諸作者，並沒有加上任何的深度神學思考，只是原原本本地將耶穌本人對「聖神」的想法和教導呈現出來，這個想法和同時代以色列人的傳統觀念一致。

（四）《宗徒大事錄》

《宗徒大事錄》描寫的是早期耶路撒冷教會團體的歷史狀況，及其因傳教而擴張到「全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極」（一 8）的情形；其寫成日期，今日一般學者大致公認在公元 75 年左右是可靠的；雖不是嚴格的歷史，卻有著相當濃厚的神學意味，但作者路加已經相當忠實地報導他所蒐集的原始資料¹⁴。所以，我們可以相當放心地肯定，其間敘述有關聖神的章節，真正反映出初期教會這方面的想法及做法。

¹⁴ T. Marsh 提出 A. N. Sherwin-White、R. P. C. Hanson、I. H. Marshall 等人為證。

我們要研究的問題有二：其一、初期教會對他們自己領受了聖神有何想法？其二、他們在怎樣的一個聖事性禮儀行動中，將聖神賦予新皈依者？

對於上述問題，《宗徒大事錄》中最重要的一段話在二 38。第一批新皈依者問他們相信後該做甚麼的時候，伯多祿答道：「你們悔改吧！你們每人要奉耶穌基督的名受洗，以便赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。」這句話能有兩種不同的懂法：其一、洗禮不只赦罪，同時也賜給聖神；其二、領受洗禮是領受聖神恩惠的先決條件，所以領受聖神必先洗禮完成之後。這段話本身並未肯定哪一種懂法是正確的；其直接的上下文也沒有提供足夠的證據說明作者本意何指。因此不可隨意下定論，最好的辦法是看看《宗徒大事錄》的一般背景：作者怎樣了解聖神？他一般是如何描寫入教禮的？這節經文一定是在這樣背景下寫成的，了解這背景後才能客觀地下判斷。

要尋找這一般細節，首先應找到相關的章節。因為要研究是否在洗禮後，方才聖事性地賦給新皈依者聖神，所以相關章節應是描寫有關入教禮過程的。根據這一原則，主要相關章節如下：— 5；二 2~4 及 33, 38；四 25, 31；八 14~20、38~39；十 44~48；十一 15~17；十五 8；十九 1~7 等¹⁵。

要深入研究《宗徒大事錄》的聖神觀，一定該從五旬節事件開始。不論從描寫這事件的象徵圖像、或產生的效能、或發生的結果來看，《宗徒大事錄》的作者都在刻意強調這是一個先知就職式的事件，宗徒團體在這事件中，被賦予了曾應許給他們的「先知之神」。

¹⁵ 此處並非《宗徒大事錄》中所有關聖神的章節。

風(二 2 的 πνοή 在古典詩體希臘文中和聖神 πνεύμα 通用) 及火舌的象徵圖像，很清楚地與先知有關；說出神妙話語的神恩效能，是先知之神顯示的傳統方式；聖神一來，就開始宣講福音，更是表明先知之神的能力發揮。因此，教會首次領受並體驗到的聖神就是「先知之神」。

這是可以了解的，因為在長期的以色列舊約時代及稍晚的猶太主義環境中，人們對於聖神的主要觀念就一直是如此。他們體會到長期等待那已被天主收回的聖神，如今再度賜下了；這就是耶穌自己曾領受的聖神，曾伴隨耶穌傳教、行奇跡的聖神；是耶穌生前曾許諾要遣發的聖神。

事實上，要初期教會看到聖神其他的面貌，也相當不容易，所以「先知之神」成為整本《宗徒大事錄》一貫了解的聖神觀念，毫不足奇。例如：伯多祿形容科爾乃略一家領得聖神的話是：「這些人領受了聖神，和我們一樣」（十 47）。其後他向耶路撒冷教會團體報告這件事，也如此說：「聖神降在他們身上，有如當初降在我們身上一樣。我就想起了主所說的話：『若翰固然用水施了洗，但你們卻要因聖神而受洗。』」（十一 15~16；參閱十五 8）

這句話也等於告訴了我們，路加在一 5 所指的「因聖神受洗」的聖神乃「先知之神」，這預言在五旬節應驗了。這一點也反映初期教會的一般看法：聖神就是五旬出現的那位「先知之神」。四 25,31；八 17~18；十 46；十九 6 等處都應如此了解。

第一個問題—初期教會的聖神觀—解決了。現在我們討論第二個問題—聖事性賦予聖神的禮儀問題。

二 38 指出洗禮的要素有悔改、與基督結合（「因耶穌基督

之名」)以及罪過的赦免(最少有這些,其他的暫且不談)。我們還發現《宗徒大事錄》作者每當提及赦罪時,其他二要素或明或隱地都一起提到(參閱二 38;五 31;十 43;十三 38~39;廿六 18)。

「因耶穌基督之名」表示在信仰中接受基督、投身於他,即成為基督的門徒(參閱瑪廿八 19)¹⁶。洗禮在此和耶穌本人發生關聯,成為基督的門徒,因而分享他帶來的救恩,這救恩被描寫成「罪過的赦免」(參閱四 12)。這洗禮的觀念和新經其他的著作相較,是過份原始而未加深度思考過的了。二 38所描寫的洗禮幾乎和谷一 4、路三 3等處所描寫的若翰洗禮沒有差別;所不同的只是一個「因耶穌基督之名」,另一個「因洗者若翰之名」罷了。這裏描述的洗禮效果,單純地只是消極的赦罪,這是保存了當時一般平民的看法;與保祿、若望等經過深度神學反省而有了的較積極看法不能同日而語,不過這卻是當時教會的一般心態。

要進一步強調的是:當時以色列傳統並沒有把先知之神與赦罪連在一起;事實上,整本《宗徒大事錄》也沒有如此。因此可以定斷說:二 38所提到的赦罪和領受聖神(先知之神)之間,並沒有任何本質或內在的關聯¹⁷。所以,每當《宗徒大事錄》描寫入教過程時,便把這兩個要素分開,而在兩次儀式中給予,我們就不必太感意外了。

在撒瑪黎雅(八 14~20)、在科爾乃略家(十 44~48)、

¹⁶ 參閱宗二 38;八 16;十 48;十九 5。

¹⁷ 引自 I. De la Potterie, "L'Onction du chrétien par la foi", *La Vie selon l'Esprit* (Paris, 1965), p.115 & n. 2。

在厄弗所（十九 1~6），賦予聖神的行動都和洗禮分開舉行。這裏不必詳述每一情況，但要提出一項聲明：這三個事件並非有如某些現代釋經學者所說的，全是初期教會入教禮中的例外情形。其中只有科爾乃略家的情況確實是一例外；但例外的是那些新皈依者先領受聖神，而後才領洗；並非因洗禮和領受聖神禮儀分開舉行而有例外。

路加記載的兩段式入教禮儀程序，確是當時的正常程序：先領洗，而後再領受聖神。希六 2 中洗禮、覆手明顯分開，也為這一點提供了一個強有力的證據。所以路加在此給我們描繪了初期教會所實行的入教禮程序。至此，便可曉得前述二 38 應是第二種懂法方為正確：即領洗禮完成之後，才可領受聖神恩惠。

初期教會為什麼在一個入教禮中用了兩個聖事性禮儀行動呢？一般團體在一般情況下是不會這樣做的，所以需要特別說明。

行入教禮的目的是將新皈依者引進一個既存團體，成為其中的一員，現在所說的既存團體，具體上就是基督門徒的團體—教會。在此，有一個相當重要的問題：這團體是怎樣成立的？是哪一個事件使這團體組合而成？

也許有人會回答說：就在五旬節那天，這團體的最初一批成員領了洗，正式組成教會團體。不過，假如像前文所述，對他們來說，洗禮的意義就是成為基督門徒的話，這個回答就不能成立，因為他們早在基督還在世的時候就遇到了他，成為他的門徒了。因此，在五旬節事件之前，他們早已自然地組成了一個真正基督門徒的團體，也就是不必經過任何外在的有形儀式，他們已經成了受洗的團體了。其後，在五旬節那天，他們

體驗到耶穌生前許諾要派遣來的聖神來臨了。對他們來說，這是一個與「基督結合」完全不同的經驗，這與「成了基督的門徒」不是同一件事。在他們生命中，這是第二個最重要的事件，這事件使他們的團體成爲現在的樣式——充滿聖神的基督門徒團體。

「基督事件」和「聖神事件」是這個團體建基的兩個根本事件。因此，後來這個團體以聖事性行動接受新成員時，就以兩個獨立的儀式給新皈依者聖事性地重行這團體建基的兩個基本事件的體驗——一個與基督個人事件有關（洗禮）；一個與聖神的來臨事件有關（覆手禮）。這兩個聖事性的禮儀行動，不但對新皈依者本人的信仰生命旅程有關，也是整個教會團體的紀念性禮儀行動：分別紀念「基督事件」及「聖神事件」。

這就是初期教會在入教禮中，特別把聖神賦予儀式分開而獨立於洗禮儀式之外的起源。所以有這樣的做法，並非是經過深度的神學思考使然，而是由於教會團體對救恩史歷程所有的體驗發展而來的。由此看來，路加會在《宗徒大事錄》中，對洗禮和聖神恩惠做了如此的描繪，也就可以了解了。雖然這樣的描寫對受過神學訓練，像保祿和若望寫作圈裏的人，會譏之爲「外行」，但這才是初期教會真正舉行的「入教禮」儀式！

（五）保祿及若望

本文只把問題集中在《宗徒大事錄》所描寫的「洗禮後覆手禮所給的聖神恩惠」之上。新經諸書中，只有保祿和若望著作把這個問題做了最深度的思考，他們有關這方面的教導，可以說是新經這方面啓示的高峰。

保祿作品中，不但沒有對洗禮後覆手禮給的聖神恩惠加以

解說，即連洗禮後的這個禮儀行動也沒有提到。這一點不足為奇，因為他也很少提到洗禮的禮儀行動本身，可以說他不很重視禮儀行動。所以他不提入教禮中洗禮後的覆手禮，並不證明當時沒有這個禮儀。不過他的作品中，有一點與《宗徒大事錄》寫法不同，他把聖神的恩惠視為洗禮本身的效果（格前六 11；十二 13；格後一 21~22；弗一 13；鐸三 5），這真是保祿神學和《宗徒大事錄》神學間最主要的異點。要說明這個異點的癥結所在，必須由保祿的聖神觀點說起。

保祿基本上以為聖神是「在基督耶穌內賜與生命之神」（羅八 2）。他強調：「神使人生活」（格後三 6）。對保祿來說，聖神是在基督內新生命的根源，是「賜予生命之神」。保祿曾受過正規的神學訓練，他的聖神觀同時受了許多不同傳統思潮的影響¹⁸，作品中有有跡可尋的是經師文學傳統、希臘哲學思想，有時還散發出谷木蘭氣息；但影響他最深的，該是耶肋米亞和厄則克耳等先知。保祿在給格林多教會的一封書信上如此寫道：「你們就是我們的薦書，是寫在我們的心上……不是用墨水寫的，而是以生活的天主聖神；不是寫在石版上，而是在血肉的心版上」（格後三 2~3）。這正是耶卅一 33 及則卅六 26~27 的反映。

保祿視默西亞的救恩為在基督內完成的新受造物（格後五 17；迦六 15），而聖神正是能使這新受造物活起來的創造之神，亦即先知們預言在默西亞時期使宗教及倫理生活革新的源泉。保祿經過神學思考，不但把傳統的「先知之神」和「賜予生命

¹⁸ 參閱 E. Schweizer, “πνεύμα,” *Theological Dictionary of the N. T.*, Vol VI, pp.415~437.

之神」合而為一，也發現這聖神就是基督的聖神（迦四 6；格後三 17；羅八 9），也成為基督徒內的「在基督耶穌內賜予生命之神」（羅八 2）。

隨著上述這個聖神觀，保祿對於救贖恩寵的描述，就不再只是和《宗徒大事錄》中一樣的純粹消極的赦罪了。假如聖神是基督之神，是基督赦罪並給予新生命的源泉的話，聖神就成為「基督事件」的一部分。假如成為基督門徒就是分享基督所擁有的一切，同時也就分享基督內賜予新生命的聖神。循此思想路線，成為基督門徒就同時領受了聖神恩惠，因此，聖神的賦予和領受是在洗禮中。聖神恩惠基本上是洗禮的效果。

以上是由基督論角度探討所得的結論，事實上，由教會論也可推出相同的結果；保祿也做過這方面的神學反省。教會是充滿聖神的基督身體，因洗禮而成為這身體的肢體者，自然也分享使身體生活的聖神；如此，領受聖神自然就成為洗禮效果之一（格前十二 13；弗四 4）。

保祿受過神學訓練的頭腦，把初期教會對聖神恩惠未經神學思考的原始概念及其聖事性效果加以發揮；他視教會建基的兩個根本事件—「基督事件」及「聖神事件」—只在歷史過程中是分開而獨立的；在五旬節之後，對那已因這兩件事件而組成的團體來說，二者已成為一個事件了。因為，雖然在那批親身經驗過這段史實的最老基督徒的記憶中，還是兩個不同事件；但對那些新皈依者來說，基督和聖神的體驗應是同一的。換句話說，在領受洗禮、成為教會一員的時候，所經驗的那一事件，已經包含「基督」及「聖神」兩個事實了。

若望圈對此事的神學思考路線也大致如此。若三 5 提及人的「由水和聖神而生」。其中「水」並非屬於本節最早史料形

式，而是後加的。這節的最原始形式是「由聖神而生」¹⁹。這點說明聖神為若望圈而言，是「賜予生命之神」。但這最原始的形式來自洗者若翰的這句說：「將要來的那一位要以聖神和火施洗」（谷一 8；瑪三 11；路三 16；若一 26, 33；宗一 5）²⁰。

若翰這句話的含義，是先知之神必要來完成默西亞的審判。若望圈把這句話加上了兩個意義：其一、把默西亞時代的更新視為新生命的再造，聖神也就成為賜予生命之神，因此說：「由聖神而生」；其二、這新生命及聖神恩惠都置於洗禮之上，因此說：「由水及聖神而生」。若望圈和保祿一樣把「先知之神」和「賜予生命之神」融合，都置於洗禮的效果之下。

（六）結論

保祿及若望提高了洗禮在基督徒入教禮中的地位，「基督事件」及「聖神事件」的體驗，可在洗禮時一次完成。既然如此，堅振（賜予聖神禮）的作用何在？T. Marsh 以為絕不可因此而輕率地說，初期教會已因這個神學發展的結果，取消了這個聖事性禮儀行動，因為宗十九 1~6；希六 2 以及後來教會的入教禮儀程序，都給我們很有力的證據，二者都保存著。所以只可以說，因這神學發展促成教會把這兩個聖事性禮儀行動置於一個整體性的入教典禮中罷了。

但是，也許有人會問保祿和若望：「洗禮後的覆手禮究竟在洗禮所給的恩惠之外，還給新皈依者一些什麼呢？」他們的

¹⁹ 引自 I. de la Potterie, "Le texte baptismal de Jean 3:5", *La Vie selon l'Esprit*, pp.31~63。

²⁰ 參閱 R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, Vol. I (London, 1968), p.304。

回答想必會是：「什麼也不多給。這覆手禮所給的所有恩寵，洗禮都給過了。」

二、堅振的意義

既然洗禮後的覆手禮不多給新皈依者什麼另外的特殊恩寵，那麼初期教會堅持保存這個禮儀行動有什麼意義呢？面對這問題，保祿和若望大概會這樣回答：

1. 教會團體藉這個禮儀行動，紀念並慶祝教會建基的第二件大事—耶穌應許的聖神降臨了。
2. 教會真的需要一個特別的聖事性禮儀，用以提醒全體信友（不論新舊）真正意識到聖神的臨在，並記起自己曾在這聖神內領受過洗禮。
3. 這聖事性禮儀真正需要放在新皈依者的聖事性入教禮中，因為假如僅有洗禮一個聖事性禮儀行動，要讓新皈依者真正地完全體會出「基督事件」及「聖神事件」雙重意義，其負擔未免過重。

今天教會所稱的堅振，就是這洗禮後的聖神賦予禮演變而來的。其主要目的是讓教會團體紀念並慶祝教會建基的第二大事件，並強調聖神的臨在為每一位基督徒及整個教會都有獨特的價值和意義。教會的這聖事性禮儀行動不但使「聖神事件」常在信友記憶之中，也使它在歷史和世界中心歷久常新。教會不斷令信友接受這一聖事恩寵，使自己更新，恢復第一次領受聖神之恩時的活力。教會藉此提醒信友意識到聖神就在他們中間，並意識到聖神臨在的教會意義：聖神是天主的神、基督的神，同時也是教會的神；其使命是使教會團體成為自己的宮殿、

基督的身體，以及將它毫無瑕疵地呈獻在天父台前。要完成這一使命，唯一途徑便是透過教會團體成員的熱忱和毅力，因此教會利用這一聖神行動提醒信友答覆聖神的召叫，並對聖神願藉他們完成的教會使命開放自己。

堅振—賦予聖神恩寵的禮儀行動，最主要的意義和價值就在於其教會團體幅度上。若然，則其主要功效正好集中在聖神恩惠的先知性作用上，這正是教會由宗徒時代起就一直強調的本聖事性禮儀行動的特性。在堅振聖事中，教會團體提醒自己應藉聖神之助，努力成為基督世上的見證，並設法使自己領受的聖神之恩，真正有效地幫助自己及信友完成這使命。換句話說，教會團體因此聖事，設法使自己成為最理想的教會團體，並實現充滿聖神的基督團體。

這是堅振的意義和功效。依此，堅振可被稱為聖神嗎？還是僅可做為聖洗聖事的一個附屬禮儀行動而已？

上述疑問顯然是以傳統的聖事神學為背景而發出的。因為按照上面的分析來解釋堅振的意義和功效，不能適合傳統的聖事定義。

（一）何謂聖事？

傳統神學中，聖事必須符合下列三個條件：是外在可見的標記；賦予特殊恩寵；由基督親自建立。第一點沒有問題，第三點問題不大；其中最有意義的是第二點：堅振所賦予的聖神之恩，洗禮中已經賦予過了，怎能說堅振符合聖事定義的第二個條件呢？

問題癥結在本文導言中已經提及，上述聖事定義並非教會的信理，只是一個神學理論，而且是一個不很周全的神學理論，

有待當代的神學家們加以補充修正。導言中曾提出了兩點值得商榷的地方，其一為傳統聖事神學忽略「一體性」；其二為研究方法的欠妥。本文的寫作就是設法補救方法論上的偏差，這個問題本身也只是一個實際的技術問題，不必多加說明。現在就依張春申神父及 T. Marsh 二人看法做一綜合，對「聖事一體性」問題略加說明。

基本上，「聖事的一體性」可由兩個角度來討論：教會的一體性及恩寵的一體性。教會的道理和神學，對於聖事的看法，由最初起就包含有這些觀念，只不過為中世紀的士林神學學者忽略罷了。

（二）教會的一體性

不論中古時代重「工具因」，或近代強調「位際性」，在這一前提下發展出來的聖事神學，似乎只狹窄地關心到領受人個別的救恩問題；領受聖事是個人的事，完全忽略救恩的團體性，即忽略聖事具有社會及團體的幅度，忽略每件聖事是教會團體在行動。

根本來說，天主聖父的聖事是耶穌基督，因為天父的救恩通過耶穌基督進入人類歷史中，亦即在耶穌基督身上圓滿地表達了天父的救恩；教會團體是耶穌基督的聖事，因為天主的救恩降在耶穌基督身上，而基督身體的教會，是復活的基督在時空中行動的延續；教會具體上的七件聖事，即耶穌基督和與他在一起的教會團體，共同在象徵行動中，紀念耶穌基督救恩的某一面。

所以，是整個教會團體施行聖事，大家一起舉行紀念耶穌基督的救恩，中心不應只放在個人；不只是某人領受了某一恩

寵，而是教會團體中每一個人以其不同的身分，站在不同的角色上體驗到基督豐富的救恩，不過在某些聖事行動中，對某些特定人有其特殊意義罷了，如洗禮中的新皈依者、聖秩聖事中的職務領受人等。所以，聖事在教會成員方面來說，應是「一體性」及「個別性」兩個不同幅度同時存在。

堅振聖事乃是整個團體在一起紀念這事件：耶穌基督所許諾的聖神降臨了。全教會團體成員在此再次體會「先知之神」的作用，因而實際地被激起為基督作見證的熱火。對於那些剛領洗的新教友，這個禮儀行動的意義更為重大，這是第一次教會以團體的名義提醒他：別忘了，剛剛領受的洗禮是在聖神籠罩下完成的，現在不只有了新的救恩生命，更有為這基督救恩做證的使命了。所以堅振聖事符合這方面的「一體性」及「個別性」。

（三）恩寵的一體性

聖事的根源是耶穌基督的救恩。基督救恩的臨在，是一切聖事之所以為聖事的基本因素。無可否認，基督救恩只是一個，所以教會的各聖事間都有其共同關聯性：以聖體聖事為核心，其他各聖事多多少少在某一方面表現出同一事實—基督及其救恩的臨在。

基督救恩是不可分割的，任何聖事所賦予的恩寵之間實在很難具體地說出其不同何在；就以本文談得最多的「與基督結合之恩」和「聖神之恩」來說，仔細分析每一聖事所得的恩寵，都包含在內。這就是聖事在恩寵上的一體性。

(四) 聖事的多元化

既然教會所有的聖事所賦予教會團體和其成員的恩寵都是一樣的，那又何必有七種不同的聖事禮儀行動呢？

耶穌在世上曾用了不少不同的行動表明並實現了他的救恩。例如：最後晚餐分賜自己體血給門徒們享用；委派門徒為照顧信眾的牧者；赦人罪；治人病等等。這些都是耶穌基督自己，因人的需要，用不同的方式，給予人他自己的救恩。這救恩雖是同一的，卻在人的不同需要中，以不同的面貌出現。人類的這些需要世世代代相同，於是教會就在自己及其成員感到有某種需要時，舉行一種聖事性的禮儀行動，以紀念基督面對人類同一需要的情況所行過的事蹟。聖事最重要的意義就在這紀念，紀念不只回憶當時基督的所言所行，而且使當時基督賦予的救恩「現代化」地，實現在舉行這紀念禮儀的教會團體中。

教會以不同的聖事性禮儀行動，紀念基督與人類交往中不同的事件，這是教會之所以會有不同聖事的理由，雖然各聖事行動所賦予的是同一救恩。教會經過長期的生活反省，發現自己要成爲一個理想的基督見證團體，必須面對七種具體的需要，於是七件聖事性禮儀行動就在教會中世世代代地舉行著，基督與人類交往中的這七大事件一再地被教會團體所紀念，基督的救恩也因而一再地重臨人世，常留人間。

結論：堅振是獨立聖事

洗禮和堅事所給予的天主恩寵是相同的，都包括聖神恩惠的給予，這是因爲「聖事的一體性」。可是，二者確是兩個彼此獨立的聖事。一個紀念「基督事件」—基督與門徒相遇，門徒跟隨了他；另一個紀念「聖神事件」—基督所許諾的聖神在

五旬節臨降了。

初期教會的做法，把堅振禮儀行動放在一個整體性的入教典禮中舉行，是最好的辦法，理由一如前述：入教禮若只有洗禮，為新皈依者來說，不易在開始度基督徒生活時，就一同體會到「基督事件」和「聖神事件」的雙重意義。教宗保祿六世於1971年7月15日所頒佈的《堅振禮典》中也如此勸告：成年望教者以及在接受教理年齡中受洗的兒童，在受洗的同時也領堅振²¹。不過若因事實的需要，必須單獨舉行堅振聖事，例如：為嬰兒時受洗的信友，在能辨別善惡後再舉行，也是恰當的，因為堅振是一件獨立的聖事。

²¹ 見《堅振禮典》，9頁之「導言」第11號。

耶穌基督於彌撒中的臨在

胡國楨

前 言

本文以彌撒禮儀為例，首先比較特利騰「聖體聖事」（根據特利騰後所編的《要理問答》）及梵二「感恩聖事」（根據新編《天主教教理》），提出二者對「基督臨在」討論重點的異同所在；而後根據新編《天主教教理》以及梵二後的《彌撒經書總論》，詳述彌撒過程中基督動態性的四大臨在。

一、特利騰「聖體聖事」及梵二的「感恩聖事」

翻開新編《天主教教理》「卷二、第二部分、第一章、第三節」，讀者一定很搶眼地意識到所用的標題是「感恩（聖體）聖事」。編譯者之所以如此處理，是希望能讓讀者意識到：以中文為主的天主教會以往慣稱的「聖體聖事」，其實是一個不很理想的翻譯，以後應慢慢改稱「感恩聖事」，最好在這本新編《天主教教理》再版時，大家都已能習慣，而把括號內的「聖體」兩字除去，直接稱「感恩聖事」就好了。

這個現象是說明梵二後彌撒觀特色的好媒介。

（一）特利騰聖體聖事的基督臨在觀

三百多年前的中國天主教教友，是以特利騰的聖事觀翻譯出「聖體聖事」這個詞彙，充分表達出當時聖事神學的傾向：較看重「餅酒物質性變化」的效果。

按當時的神學而言，「聖事」是個有「型式」（form）、有「質料」（mater）的「東西」（being）；「聖體」因而也被視為一個「東西」，其定義如下：

「聖體是一件聖事，在這聖事中，基督在麵餅與葡萄酒的外形下，帶著他的體與血，真正地臨在，爲了以非流血的方式，自獻於天父，並且把自己賜給信友，作他們靈魂的食糧。¹」

「聖體聖事」這個「東西」是如何形成的呢？按照當時說法是²：只要**正確的施行者**（司鐸），按**教會的意向**，以**正確的質料**（手持餅、酒）及**正確的型式**（口中念建立聖體語句「這是我的體」及「這是我的血」），**體變**（transubstantiatio）便告完成，「聖體聖事」這個「東西」就**有效地形成了**。換句話說：只要如此做，「餅、酒」就真正地「變成」可以作爲靈魂食糧的「基督體血」了。

按當時的彌撒觀，這個「變」是彌撒的核心程序，這是教會的工作，似乎與聖神無關³：司鐸以教會的名義、按教會的意

¹ 奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》（台中：光啓，1969），下冊 588 頁。

² 參見：同上，620 頁。

³ 見：當時的彌撒感恩經中的 *epiclesis*（即今天〈感恩經第一式〉）：「天主，我們懇求你，聖化並接受禮品（餅酒），使成爲……我們的主耶穌基督的聖體聖血」。

向、使基督臨在在餅酒形內。教友來「望彌撒」，就是來看司鐸做下述事情：在正確的質料（餅、酒）之中，加上正確的型式（「這是我的體」及「這是我的血」兩句話），使之變成基督體血的「聖體聖事」，而後親自領受了這聖體聖事（吃聖體、喝聖血）；這幾個行動的全部過程就是「基督的祭獻」，也是「教會的祭獻」。

當時還有一個觀念：天主教的教友在主日及大瞻禮，有義務要「望全彌撒」。何謂全彌撒？就是司鐸「預備餅酒、將之變成耶穌聖體聖血、並領了這聖體聖血、念誦完領聖體後經」的全部過程；換句話說，教友只要「看到」上述「變」的核心程序及全部的相關程序，就是望了「全彌撒」，滿全了義務。至於之前的讀經、講道等程序，似乎是可有可無的。

在特利騰所描寫的彌撒中，耶穌基督臨在與否，似乎跟來「望彌撒」的教友無關，只要「做彌撒的是司鐸」、「準備的麵餅與葡萄酒妥當」、「司鐸的兩句話說得正確」，耶穌基督就真正、有效地臨在於餅酒形中了。

（二）梵二後感恩聖事的基督臨在觀

新編《天主教教理》給了這個聖事十多個名字⁴，其中並沒有靜態物質化的「聖體」一詞，幾乎全是動態式的：感恩禮、主的晚餐、羔羊婚宴、擘餅、感恩聚會、神聖祭獻、共融（領聖體）……。因此，基督的臨在不只被說成「於餅酒形中」，而且貫穿在整個聖事禮儀的動態過程裡，與參與的每一位教友都有密切的關係。

⁴ 《天主教教理》1328~1332。

梵二後，教宗保祿六世在 1969 年，根據《禮儀憲章》精神頒佈了《彌撒經書總論》，其間強調「彌撒中，基督臨在於因他的名而聚集在一起的天主子民當中」：

「在主的聖筵—彌撒中，天主子民共聚一堂，由司祭主禮，代表基督，舉行『紀念吾主』的感恩聖祭。因此，基督許諾『哪裡有兩、三個人，因我的名聚在一起，我就在他們中間』（瑪十八 20），特別是指這聖教會的地方聚會所說的。⁵」

接著，在同一條文中，更明確地指出彌撒中基督具體臨在的過程：

「在彌撒聖祭中，十字架的祭獻得以垂之永久，基督實在親臨於：（一）因他的名而聚會的團體內；（二）施行聖事者身上；（三）他的聖言內；（四）更是『實體地』和『繼續不斷地』親臨於麵酒形內。⁶」

二、基督（徒）奧蹟的慶祝

從最初起，基督徒團體就只有一個慶節：慶祝基督的奧蹟，也就是耶穌基督的受難、死亡、復活，並遣發聖神來到他的門徒團體中的逾越奧蹟。所以，我們以每年一次盛大的復活節慶典來慶祝基督的奧蹟。而其實，我們每週一次的主日感恩聖事禮儀，亦是慶祝基督逾越奧蹟的簡式慶典。甚至於我們每日的祈禱，都是在慶祝基督的逾越奧蹟。

在我們的慶祝中，無論是每年一次、每週一次、還是每日

⁵ 《彌撒經書總論》第 70 條。

⁶ 同上。

一次，基督都真實地臨在我們當中。以下我們便以《彌撒經書總論》第7條所列四點，來說明基督如何在彌撒中親臨於我們當中：

（一）基督親臨於因他的名而聚會的團體內

基督徒作為耶穌基督的傳人，便是在活基督的生命。不是只在教會團體聚會或聖事禮儀中才活基督的生命，而是在日常生活中，一切的言行舉止，都無不以耶穌基督為楷模與中心，讓基督的精神充滿我們的全人與生活。這就是「基督徒的奧蹟」，基督就臨在他的生命當中。

當每一位有基督臨在他生命當中的基督徒，主日來參與感恩聚會時，就把臨在他身上的基督帶來了。所以，基督最先是臨在於每一位個別的基督徒身上的。因此，舉行彌撒第一個該做的，應該是先把來參與的基督徒，具體形成一個真實的團體，讓基督的臨在，真真實實地凝聚在這會眾的團體之中。

可是，有些堂區在主日彌撒開始的時候，只有小貓兩三隻，進堂式時會眾的團體幾乎還不存在，而後教友們才三三兩兩地姍姍來遲。這個情況，實在無法想像基督在彌撒開始時已經臨在在一個會眾團體中了。會眾團體既不在，彌撒只徒留形式罷了。

有些堂區在彌撒前做早課祈禱，有些堂區練唱聖歌，一方面可以等待教友的到來，另一方面也可凝聚在場教友的心神，使團體具體實現。這雖然不是最好的方法，但彌撒開始前讓會眾團體就已存在，是我們應該努力的目標，理想的進堂詠也可達成這個目的。

(二) 基督親臨於施行聖事者（主禮）身上

感恩的會眾團體既已形成，就成了一個「集體位格」。從團體當中出來帶領大家的主禮者，就是這集體位格具體的實現。原先凝聚在團體當中的基督，在主禮出來領導會眾時，就自然而然地、同時也臨在他一團體的集體位格一身上。因此，彌撒中基督的親臨，第二個該強調的，便是要臨在於領導會眾的主禮（施行聖事者）身上。

彌撒開始，主禮者在進堂詠的歌聲中，從團體中走出來，到主禮座上就位，象徵凝聚在會眾團體中的基督，現在以集體位格的方式臨在主禮的身上了。

主禮是整個彌撒中，基督親臨的主要象徵，一切言行、舉止、態度，都應在祈禱的氣氛中，接受聖神的指引，使信友體悟到「基督的親臨」⁷。主禮代表基督，主持聚會，以全體神聖子民、和所有在場者的名義，以「感恩經」「集禱經」「獻禮經」「領主後經」等，向天主父祈禱⁸。主禮也是彌撒進程的主導者：彌撒開始時，向教友簡短介紹本日彌撒要義；在讀經前，介紹讀經；在頌謝詞前，簡短說明感恩經；在彌撒禮成前，再說幾句勸語，以結束全部禮儀⁹。

(三) 基督親臨於所宣報的聖言內

在主禮主導下，「聖道禮」開始：禮儀的服務人員宣報基督的聖言。此時，復活的基督就親臨在所宣報的聖言內。

⁷ 同上，第 60 條。

⁸ 同上，第 10 條。

⁹ 同上，第 11 條。

宣報聖言，首先是宣讀聖經，包括「先知的著作」（舊約）及「宗徒的回憶錄」（宗徒書信和福音）；接著是講道，勸勉眾人接受聖言，並確實當作天主的話來領受，且付諸實行；隨後是信友禱詞，為全人類代禱¹⁰。

首先，基督是親臨在聖言宣報員身上。所以，讀經者、講道者、帶領信友禱詞者，此時都是禮儀的中心人物，都應和主禮一樣，在祈禱的氣氛中，接受聖神的指引而好好地準備，使會眾在自己所表達的話語中，接收到基督聖言的訊息，分享到基督親臨的逾越生命。

（四）基督親臨於麵酒形內

接著，主禮帶領會眾進入「聖祭禮」。這時，信友把象徵自己已活出基督（徒）奧蹟的生命獻禮—餅酒，交給主禮放在祭桌上，主禮代表教會以呼求聖神禱詞（epiclesis）「祈求聖父派遣聖神降臨於餅酒之上，使成為耶穌基督的聖體聖血，並使那些分享感恩祭宴的人成為一心一體」¹¹；並以紀念禱詞（anamnesis）「紀念耶穌基督的苦難、復活和光榮地再來；將聖子為使我們與天主和好的祭獻，呈獻給天主聖父」¹²。如此下來，整個彌撒禮儀的「最高峰，基督臨現於感恩聖事的餅酒形下」¹³，便具體真實地實現了。

而後，主禮帶領會眾求恩（intercessions），「教會表示感恩祭是天上人間的整個教會一起舉行的，包括生者、死者；並

¹⁰ 《天主教教理》1349。

¹¹ 同上，1353。

¹² 同上，1354。

¹³ 同上，1373。

與教會的牧者，即教宗、教區主教和他的司祭團及執事，以及普世主教和他們的教會，團結合一」¹⁴。

這團結合一，也隨著後來的共融禮（領聖體禮）中表達無遺。大家一起以〈天主經〉（耶穌生活的總綱、基督徒祈禱的模式）祈禱，並在擘餅後領受「天上食糧」及「救恩之杯」，即真實臨在餅酒形內的復活基督生命。這是彌撒中，基督臨在的又一高潮。

當然，感恩聖事禮儀中基督的臨在，並不因「彌撒禮成」就結束。團體的服務員，或是聖職、或是平信徒，還應受委託，把聖體送去給這主日無法來參禮的信友¹⁵，可能是病患的、坐牢的……等。此外，也應使基督在信友身上的臨在，帶入日常生活之中，成為信友生活的泉源，成為下一主日彌撒開始時，「基督親臨於因他名而聚會的團體內」的基礎。

結 論

梵二後的感恩聖事觀，雖然和特利騰時代的聖體聖事觀一樣，都把彌撒中基督臨在的高峰置於「基督親臨於麵酒形內」。但，今天教會更重視天主子民會眾團體及聖神德能，在整個禮儀過程中的臨在和功效。所以，今日舉行彌撒不能只像以前一樣以「起碼主義」的態度，只求「有效」就好；更應顧慮基督在會眾、在主禮、在聖言中的臨在，而這，也是聖神德能的運作。

¹⁴ 同上，1354。

¹⁵ 參閱：同上，1345。

感恩聖事禮儀中的聖神德能

胡國楨

前言

基督是原始的聖事；教會是基本的聖事。換句話說，教會是基督徒生命的展現，入門聖事使這生命象徵並實現出來：聖洗及堅振聖事是這生命存在的基礎，感恩共融聖事將這生命獲得滋養而能長大、成熟。爲此，本文特別以 1992 年《天主教教理》的入門聖事神學觀點，談「感恩聖事禮儀中的聖神德能」，包括準備教會與主相遇；使會衆以信德紀念基督，並把基督彰顯給他們；以其轉化的德能，使基督的奧蹟臨在並實現；祈求共融的聖神把教會與基督的生命和使命結合爲一。

一、基督（徒）奧蹟的慶典

我們跟隨梵二《禮儀憲章》精神及 1992 年《天主教教理》的思想脈絡：聖事禮儀是「基督奧蹟的慶典」，亦是「基督徒奧蹟的慶典」¹；感恩聖事是「基督徒入門過程的完成」²。首先我們由禮儀舉行的角度談談這個意義。

¹ 《天主教教理》卷二的標題。

² 同上，1212、1322。

（一）每年一次的盛大慶典

從最初起，基督徒團體就只有一個慶節，慶祝基督（徒）的奧蹟。基督奧蹟的中心事件，就是耶穌基督的逾越奧蹟：他的受難、死亡、復活，並遣發聖神來到他的門徒團體中。所以慶祝基督的奧蹟就是復活節的慶典。

基督徒每年舉行一次盛大的復活慶典，按照梵二以後的聖事觀來說，這是一個入門聖事的禮儀慶典³。入門聖事是要慶祝基督奧蹟的一體三面：首先，紀念基督的苦難、死亡、復活，同時也紀念基督徒活出了同樣的事實，我們把祝福過的水灑在候洗者及全體（已受過洗的）信友頭上⁴，表達我們確實活出了基督逾越的奧蹟，這是聖洗聖事的一面；其次，基督生命是在聖神氛圍之中完成的，基督徒也領受了聖神的恩賜，所以我們會以給新教友按手及傅油的方式，表達領受了聖神所給予的使命，這是堅振聖事的一面；接著，活了基督生命的基督徒，在感恩祭宴的共融中，繼續以基督為食糧，使心靈充滿恩寵，復活生命持續成長，並獲賜將來榮福的保證。

耶穌在世時勸勉門徒不要爭做首長，但要跟自己做老師的一樣，做眾人的奴僕，交出自己的生命，為大眾作贖價。耶穌用的話就是「我飲的爵，你們要飲；我受的洗，你們要受」⁵。入門聖事慶典的精義即在於此。

³ 參閱：胡國楨，〈教會是入門聖事的神學意義〉，見本書 189~203 頁。

⁴ 即使該年堂區沒有新教友要領洗，其復活慶典中也必須祝福水，把水灑在全體（已受過洗的）信友頭上。

⁵ 見：谷十 35-45；尤其 38-39。

《天主教教理》1168 指出：「復活的新時期，從逾越節三日慶典開始，一如始自光明的源頭，以其光輝充滿了整個禮儀年度。由此源頭前後延伸出來的整年，都逐漸藉著禮儀而改變面貌。這的確是上主恩慈之年。」

這個盛大慶典，有人說是舉行三天的慶典：聖週四的最後晚餐、聖週五的苦難紀念、聖週六的守夜祈禱、入門聖事；有人說是整個五十天的復活期慶典，直到聖神降臨節（五旬節）為止；還有人說包括整個四旬期，總共有近一百天的慶祝，因為四旬期是爲了準備復活節的入門聖事。

（二）每週一次的慶典

此外，基督徒還每週一次舉行復活慶典，也就是我們的主日感恩聖事禮儀，這是入門聖事慶典的簡式。

每週舉行一次的「簡式入門聖事慶典」，跟每年舉行一次的復活節慶典一樣，應表達出耶穌希望基督徒能做到的「我飲的爵，你們要飲；我受的洗，你們要受」的境界；換句話說，這個禮儀應包容了「聖洗、堅振、感恩共融」三聖事的內涵。

因此，理想的堂區主日感恩聖事慶典禮儀，可由祝福水、灑聖水開始，以此紀念我們受洗的大恩，慶祝我們基督徒生命中，實在得到了天主賦給我們的新力量，忠實地服從了所領受的聖神。而後，在聖道禮中，接受所宣報的聖言；在感恩祭宴的共融禮中，接受天父派遣來的聖神所聖化的耶穌基督聖體聖血。如此，基督在感恩聖事慶典中「藉其聖言及聖神的德能的親臨」⁶得以實現。

⁶ 《天主教教理》，1356~1358。

前文中，本人在講解〈耶穌基督於彌撒中的臨在〉時指出：梵二所稱「感恩聖事」，與四百年前特利騰所稱「聖體聖事」，二者神學觀最大不同點在於「今天教會更重視天主子民會眾團體及聖神德能，在整個禮儀過程中的臨在和功效」⁷。有關團體的因素，該講已有詳細的解說，本文繼續談談聖神德能的因素。

（三）基督藉聖神德能的親臨

1970年，教會首度公佈梵二後所修訂的彌撒經書。其中的「感恩經」共有四式：「感恩經第一式」是沿用特利騰後由教宗碧岳五世於1570年所編寫、訂立的，教會一直沿用迄今，其中充滿「聖體聖事」神學觀，認為「使耶穌基督在聖體聖事內的真在」是教會的工作；第二、三、四式，乃根據梵二「感恩聖事」神學觀，並參考了早期教會各地各式「感恩經」⁸改寫而成的。

彌撒中感恩聖祭禮，開始由教友代表呈獻禮品（餅酒）給主禮司鐸，司鐸將禮品放置在祭桌上，接著帶領會眾以感恩經向天父祈禱。首先在頌謝詞裡，教會藉著基督在聖神內，感謝聖父，因為他所做的創造、救贖及聖化的一切工程。整個團體連同天上的教會、天使和全體聖人，不停地讚頌天主、高唱「聖、聖、聖」。接著司鐸帶領會眾，以「呼求聖神禱詞」（*epiclesis*）及敘述耶穌建立聖體聖血「紀念禱詞」（*anamnesis*）向天父祈禱。

這一段禱詞，梵二後直接反映「感恩聖事」神學觀的〈感

⁷ 參閱：本書 278 頁。

⁸ 尤其公元 215 年，由羅馬教會希坡律所編定的《宗徒傳承》文件。

恩經〉第二、三、四各式，都是直接祈求聖父「派遣（藉著）聖神，聖化我們呈獻的禮品（餅酒），使成為耶穌基督的聖體聖血」⁹，「並使分享這基督聖體聖血的人，充滿聖神，藉其德能在基督內成為一心一體」¹⁰。顯然，是我們紀念基督建立聖體聖血的禱詞，使聖神的德能發揮作用，因而使基督「**實體地並繼續不斷地**親臨於麵酒形內」¹¹；也是聖神的德能真正促成分享這基督聖體聖血的人，共融在基督內成了一心一體。

雖然〈感恩經〉第一式的禱詞，更是表達出特利騰的「聖體聖事」神學觀，是以教會名義祈求聖父親自「聖化並接受禮品（餅酒），使成為耶穌基督的聖體聖血」¹²。基督真實的臨在，似乎是建基於主禮藉**教會意向**所說「這就是我的身體」及「這一杯就是我的血」兩句話上。但，司鐸祈求聖父聖化並接受禮品的同時，把手覆於祭品餅酒之上，是以行動表明祈求聖神降臨的意向。

總之，是天父答覆了我們虔誠的祈禱，派遣聖神來，在我們為紀念基督最後晚餐所做的敘述祈禱，發生基督親臨的實效，也使共融在基督內的人成了一心一體。

二、天主聖三的內在生命與救恩工程

以往，尤其是中世紀的神學家，談天主聖三彼此之間的關係時，除了常用〈尼西亞信經〉的語言「我信……主、耶穌基督、

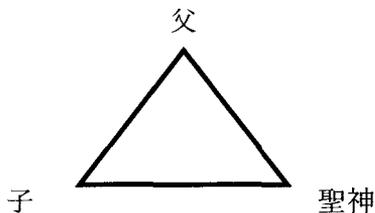
⁹ 見《彌撒規程》，103、110、119。

¹⁰ 見：同上，107、114、123。

¹¹ 見《彌撒總論》第7條。

¹² 見《彌撒規程》，90。

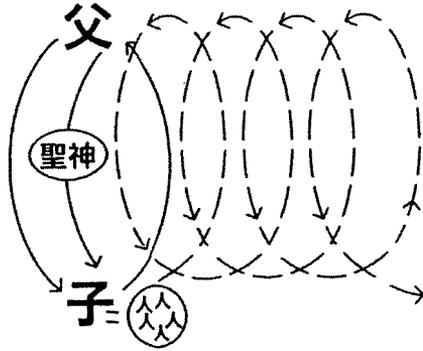
天主的獨生子……是聖父所生，而聖父所造，與聖父同性同體……」及「我信聖神……是由聖父聖子所共發，和聖父聖子同受欽崇，同享光榮」來解說之外，較喜歡用一個等邊三角形來描繪詮釋：



〔傳統靜態式的天主聖三關係圖〕

這是較靜態地把聖三間的關係做了內在本質性的分析：強調的是三位性體唯一、尊威均等、無大無小、無先無後。可是，這無大無小、尊威均等的天主聖三，與我們的救恩有什麼關係？在我們的靈修生活、基督徒生命的成長上，究竟如何發生功能？

當代的神學家，對這種只靜態地述說聖三內在關係的天主論說法，已經不能感到滿足了，他們更願探討聖三內在的互動與天主對外展現的救恩功能間的關係。他們常說：「內在位際互動的天主聖三就是實現救恩工程中的天主聖三」。這已不是〔傳統靜態式的天主聖三關係圖〕可以解釋清楚的了，我們試著以動態的下圖加以說明：



〔當代互動式的天主聖三關係圖〕

這圖把「聖三內在的位際互動關係」及「天主對人類救恩的互動關係」動態地表達出來：

1. **由聖三內在的位際互動關係來看：**父是根源，由於愛的滿溢而生出子，父這生子行動，即是對子的召喚邀請，召喚邀請子對自己做回應皈依；子受生，在愛中回應父的召喚邀請，將自己皈依於父，父就是子皈依的終向；父在愛中的邀請，子在愛中的回應，這是愛中的互動，聖神即在這愛的互動中被父與子所共發，發出的聖神正是愛情結合的動力，父與子在聖神的共融中永遠緊密結合為一。這永遠緊密結合為一的愛情，促使父不斷地再召喚邀請子，子不斷地回應皈依父，聖神不斷地在邀請及皈依的互動中，使共融更形緊密。這就是三位一體天主內在位際互動的永恆生命。
2. **由天主對人類救恩的互動關係來看：**天父在愛中生出的子，就是聖言、啓示者、基督，他向我們人類顯示了天父的愛，並召喚邀請我們與他結合，一起回應皈依天父。

這就是我們救恩現實的開始，我們接受了基督的邀請，與他結合，「藉著基督，偕同基督，在基督內」真實回應皈依天父，向天父尊崇讚頌。如此，天父無條件賜給我們「屬神的福澤」及我們與基督一起向他所做信德和愛的回應，在聖神的共融愛情中緊密結合為一。這永遠緊密結合為一的愛情，促使父不斷地再召喚邀請子，子不斷地邀請我們與他一起回應皈依父，聖神不斷在邀請及皈依的互動中，使共融更形緊密。人類的救恩就在這生生不息的愛情互動中，直到永遠。

因此，天主聖三的救恩工程中：天父是一切的根源和終向，是他主動透過基督賜福並邀請人類回應皈依，人類也在聖神共融愛情的運作下，以感恩心情「藉著基督、偕同基督、在基督內」交付自我，頌讚天父。這是救恩工程的實現及完成。

三、感恩聖事禮儀中的聖神與教會

基督徒禮儀的雙重幅度，就是：天父白白賜給我們「屬神的福澤」，及我們向他所做出信德和愛的回應¹³。

一方面，教會爲了天父「那不可言喻的恩賜」（格後九 15），「藉著基督、偕同基督、在基督內」，在「聖神的推動下」（路十 21），以欽崇、讚美和感恩來頌謝天父。

另一方面，在天主的計畫圓滿地完成之前，教會將不斷向天父呈上「他恩賜的獻禮」，懇求他派遣聖神降臨到這些禮品上，降臨於教會、信徒以及全世界，使天主的這些福澤，藉著

¹³ 《天主教教理》，1083。

結合於司祭基督的死亡和復活，並藉著聖神的大能，結出生命的美果，以「頌揚天父恩寵的光榮」（弗一6）。

感恩聖事禮儀是「基督（徒）奧蹟的慶典」的中心行動。在這行動上，聖神是天主子民信德的導師，天主工程的工匠¹⁴。聖神在教會中的願望和行動，就是使我們活出復活基督的生命。聖神激勵我們做出信德的回應，並使我們所做的信德回應，真實發生天人合作的效應。藉此，感恩聖事禮儀成了聖神與教會的共同行動，在這行動中聖神德能發揮下列功能¹⁵：

1. 聖神準備教會接納基督

聖神在聖事性救恩工程中完成舊約的預像，「在以色列民族的歷史和舊約中，已經奇妙地妥善準備了」基督的教會¹⁶，並把天主的子女團聚在獨一無二的基督奧體內。

因此，舉行感恩聖事禮儀慶典的會眾，應當準備自己與主基督相遇，成為「準備妥善的子民」。這種心靈上的準備，是聖神與會眾，尤其是與主禮者之間的共同行動。

這準備在彌撒的進堂式或開始禮（祝福並灑聖水禮或懺悔禮）及聖言宣報中實現。此時，聖神的恩寵振奮人的信德、心靈的皈依，以及對天父旨意的順從。這些準備都是先決條件，為能在禮儀中接受一切恩寵，以及完成與基督結合的復活生命。

2. 聖神使會眾紀念基督的奧蹟

感恩聖事禮儀的慶典是基督救恩逾越奧蹟的「紀念」，在

¹⁴ 同上，1091。

¹⁵ 參閱：同上，1091~1109。

¹⁶ 參閱：《天主啓示教義憲章》，14~16。

此，聖神是教會活潑生動的「記憶力」¹⁷。

聖神藉賦予生命所宣報的聖言，首先是使參禮者會眾，「憶起」救恩事件的意義，並依照宣讀者和聆聽者的心靈準備，恩賜他們心領神會天主聖言，並透過組成禮儀慶典的言語、行動和象徵，使信友和主禮者與基督建立活生生的關係，使他們能把所聆聽、默想和行動的意義，在自己的生活中實踐。

因此，按照禮儀行動的本質及各教會的禮儀傳統，每次舉行感恩聖事禮儀慶典時，都會透過長短不同的「紀念禱詞」（*Anamnese*），來「紀念」天主的奇妙化工；聖神就這樣喚醒教會的記憶，從而激發感恩和讚頌。

3. 聖神實現基督的奧蹟

感恩聖事禮儀慶典，不但紀念所有拯救我們的事件，而且把它們實現並臨現於此時此地。聖神傾注在每個慶典中，實現這獨一無二的奧蹟。

司鐸藉「呼求聖神禱詞」（*Epiclese*）呼求聖父派遣聖化者聖神，使奉獻的禮品成為基督的體血，並使領受基督體血的信友，自身也成為獻給天主的活祭品。

感恩聖事禮儀慶典中，聖神轉化的德能亦促進天國的來臨，以及救恩奧蹟的圓滿完成。在等待及希望之中，聖神使我們確實預嘗到天主聖三圓滿的共融。天父應允教會呼求聖神的祈禱而派遣聖神；聖神把生命賦予所有接納自己的人，並從現在起，為他們立下獲得嗣業的「保證」¹⁸。

¹⁷ 《天主教教理》，1099。

¹⁸ 參閱：弗一 14。

4. 聖神的共融

聖神在所有基督徒禮儀行動中的使命，就是使團體與基督合而為一，使天主子民真實形成基督的奧體。

聖神好比天父的葡萄樹的汁液，使枝條結出果實¹⁹。聖神與教會之間的密切合作，在感恩聖事禮儀慶典中確實實現。共融之神圓滿無缺地居住在教會內，把分散各地的天主子女重新團聚一起。

聖神在感恩聖事禮儀慶典中結出的果實有二：使人與天主聖三生命之共融、信友之間兄弟姐妹的共融；二者不可分離。

因此，教會祈求聖父派遣聖神，使信友藉著靈性上的轉化，肖似基督，促進教會的合一；並透過見證，以及愛德服務，來分擔教會的使命，如此以生活作為獻給天主的活祭品。

結 語

感恩聖事禮儀中的聖神德能，總體而言就是：準備教會與主相遇；使會眾以信德紀念基督，並把基督彰顯給他們；以其轉化的德能，使基督的奧蹟臨在並實現；最後，共融的聖神把教會與基督的生命和使命結合為一。

¹⁹ 參閱：若十五 1~17；迦五 22。

共融乎？祭獻乎？

彌撒禮儀本位化應並行的兩個方向

胡國楨

目前臺灣天主教會內，在禮儀改革方面，有著兩股似乎不能共存的暗潮。

中年以上的神父、教友，對中國傳統式的祭祖、祭天儀式，普遍有著強烈的認同感，一提到禮儀本位化，立刻就該怎樣把彌撒變成一個中國傳統式樣的「祭天大典」，於是中國傳統的服飾、儀節、樂器、歌曲全出籠了。

年輕的一輩，生長在工業、經濟快速發展的時代裡，在他們的學習歲月中，要花相當多的工夫吸收各方面進步極快的新知識。有些新東西，連老師都沒來得及弄清楚是怎麼回事，就被編入中學教科書了。這幾年來的教改問題，九年一貫與教材多元化的課程，乃至於多元入學方案等，把老師們搞得昏頭轉向，就是個很好的例子。這些青年，在中學到大學畢業（中國文史科系學生例外）這段學習歲月中，花在研讀中國歷史及古文的時間，總共加起來，也不會超過全部學習時間的十分之一。而且一談到拜拜，他們就會連想到落伍、狂歡、勞民傷財的迷信行爲。他們對中國古樂的感想是沉悶，對中國傳統式祭典的感想是令人昏昏欲睡，他們實在不願意在緊張的工作之餘，再

到教堂來接受如此的精神壓力，假如再加上神父冗長並充滿教訓口吻的宗教八股，就更令他們覺得受不了了。他們希望彌撒趨向活潑，跟參與者一起分享經驗，共同體會天主父的化工，共同接受聖神的帶領，在基督內表現出愛的合一。這是家庭式的共融彌撒。

現在中國教會面對這兩個具體的傾向，應在彌撒禮儀改革上，採取怎樣的態度？走那個方向才合理？要回答這個問題，理應先從彌撒本質及中國人的心靈需要著手。本文就是希望以神學觀點來尋求可行之道，全文分兩大部分：壹、以神學觀點看彌撒本質；貳、依時代徵兆提可行建議。

壹、以神學觀點看彌撒本質

廿年前，筆者參加初領聖體的道理班，傳教老師教我們背《要理問答》，我永遠忘不掉的是第一問：

1 問 你為什麼生在世上？

答 為恭敬天主，救自己的靈魂。

其中第 286、287 及 288 三問，與本文更有密切關係，節錄如下：

286 問 彌撒是什麼？

答 是成聖體，祭獻天主的大禮。

287 問 彌撒怎樣是祭獻天主的大禮呢？

答 因為在彌撒中，吾主耶穌自為司祭，將祂的聖身寶血，隱藏在麵酒形內、當作祭品，獻與天主聖父，這樣重行十字架上的祭獻。

288 問 彌撒內獻耶穌予聖父是什麼意思？

答 為欽崇天主，感謝天主，求天主赦罪，求天主

賜恩¹。

特利騰後的偏差

這一全然祭獻性的彌撒定義，究其原因，應該追溯到十六世紀的特利騰大公會議。當時的與會教長們，過分擔心原始更正教的異端主張，會把彌撒的祭獻因素完全抹殺。所以才發表了一篇傾向祭獻的〈論彌撒聖祭道理〉²。隨後的神學家們大都沒有真正研究體會與會教長的心情，也沒有平心靜氣地分析大公會議時代背景因素，就按文件字面意義順勢推演下來，也不考慮聖經及教父時代的看法。歷經數百年，彌撒在教會內就僅成了為求贖罪的「祭獻大禮」了。好不悲哀！竟然把彌撒多方面的豐富意義擅自排除：如聖神的賜予、紀念性、團體共融性、主的晚餐、感恩的宴會等等。

姑且不論特利騰大公會議時代人們所用的「信仰」和「異端」二詞，其含義要比十八世紀啓蒙時代以後所用的更為廣泛，我們絕不可把特利騰大公會議的「信仰定斷」，視同梵一之後所說的「不能錯誤的啓示真理」；即便特利騰公佈的文件本身，都沒把下列兩大主要論點協調得清楚：

甲、彌撒是「真實的正式的祭獻」。(DS 1751)

乙、彌撒與基督十字架上所自獻的「只是奉獻的方式不同」。(DS 1743)

所以，特利騰之特別強調彌撒祭獻性，並不是與會教長(及神學顧問們)已準備好一套完整的彌撒神學，認定彌撒只有祭

¹ 《要理問答》(香港：真理學會，1955年九版)，57頁。

² DS 1738~1760. 施安堂譯本，497~503頁。

獻幅度，否定其紀念、共融等幅度³；而是要避免把彌撒視為毫無真實祭獻意義的純紀念性禮儀罷了。

今天我們研究彌撒本質，應該暫時把特利騰大公會議稍有偏差的理論擱置一旁，直接回到新經及教父時代，看看初期教會的觀點為何。

（一）紀念性的感恩宴會

這是極有聖經根據的：聖體聖事（感恩禮、彌撒）是由耶穌基督親自建立的聖事。

「你們應行此禮，為紀念我。」（路廿二 19；格前十一 24~25）

這是耶穌在最後晚餐中給宗徒留下的遺言。兩千年後的今天，我們以教會學的眼光來看，這真是一句相當重要的遺言。宗徒們牢牢地記住了這句話，並切實地遵行了。這樣才發展出今天世界上，有組織的教會團體；因為有組織，才能對現世世界有實際影響力。若不然，基督信徒大概和佛教徒一樣，只是一群有共同信仰的「個人」，只好把理想和期望放在天上或身後，不可能群策群力，以行動來改造這個世界，使之成為「地上天國」。

耶穌升天後的第一個五旬節，聖神降臨了。因為宗徒們的首度宣講，第一批的三千信徒領了洗（宗二 41）。此後，宗徒

³ 依 DS 1739，也暗示了彌撒有「紀念最後晚餐」的意義。並參閱《天主教教理》1366，繼續採用特利騰的主張，說出彌撒祭獻有三層意義：十字架祭獻的「重現」（representation）；「紀念」十字架祭獻（commemoration）；分施十字架祭獻的贖罪「功能」（application，中文譯本譯作「應用十字架祭獻的果實」）。

們便時常召集他們「團聚、擘餅、祈禱」（宗二 42），也「挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食」（宗二 46）。接著，他們宣講的地區逐漸擴大，領洗入教的成員日漸增多，信友的文化背景日漸複雜，且遍佈亞、非、歐各地。雖然如此，這些基督徒彼此間有深厚的認同感；在多元的外在發展條件下，仍然保持著基本的統一；進而演變出有中心、有組織的普世性教會團體。促使上述現象發生的因素，除了那看不見的同—基本信仰—主耶穌基督復活了！—之外，就是靠各地基督徒團體不斷舉行具體可見的「擘餅」、「主的晚餐」（格前十一 20）、「感恩禮」（Eucharistia）⁴了。

禮儀經文

這些聚會擘餅行動來自耶穌本人的命令，主持人重複耶穌最後晚餐的動作，重述耶穌最後晚餐說過的話。不過，這個禮儀行動一次又一次地舉行，推廣流傳，時過境遷，各地區逐漸發展出彼此稍有出入的固定「禮儀型式」，禮儀中誦唸的「禮儀經文」也稍有不同。在三部對觀福音的作者編寫福音，及保祿宗徒給格林多教會寫第一封書信時，都採用了不同型式的禮儀經文，編入他們的作品內（谷十四 22~25；瑪廿六 26~29；路廿二 14~20；格前十一 23~26），留存到現在。

仔細閱讀這四個記載，發現可以分作兩組：馬爾谷及瑪竇一組；路加及保祿一組。根據聖經學家的研究，一致承認兩組

⁴ Eucharistia 最早出現在保祿和路加的禮儀經文中（格前十一 24；路廿二 19），公元一世紀末葉，這個字已很普遍地應用作為擘餅聚會的名稱。

「禮儀經文」所來自的原始傳承，都在耶穌逝世後十年之內就產生了⁵。這個事實，一方面可證明耶穌確實在最後晚餐中親自建立了這件聖事；另一方面，也可使我們放心地肯定：在這兩組的敘述中，包含了耶穌在晚餐廳中親身做的事和親口說的話之涵義。我們以其作為基本材料，分析其意義來探尋彌撒本質，是可行且合理的。

主的邀宴

首先，我們可以發現這四個敘述在形式上雖有不同，但在其基本架構上，顯然都有著不能隨意變更的要素：就是以耶穌的名義，祝聖餅酒成為他自己的體血，然後分給在座的信友吃喝。這顯然是感恩禮（彌撒）的核心：主耶穌親自邀宴信友，把自己的體血分賜給他們享用。而且這「主的晚餐」，最初只在「主的日子」（星期日，而非星期五）舉行（宗廿 7；《宗徒訓言錄》十四 1；猶斯定、*Apologia I*, 67），可見邀宴的主人是經過死亡而復活的主耶穌；席間紀念的，也是經過死亡而復活的主耶穌。

紀念的意義

也許有人會懷疑「擘餅禮」的紀念性，因為馬爾谷及瑪竇的一組經文，缺少這句相當重要的話：「你們應行此禮，為紀念我。」這點容易解釋：這句話本來只是一個命令，可以不必列入正式的禮儀經文中，只要在禮儀規程的註腳上加以說明，

⁵ 參閱：Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London: SCM Press, 1966), pp.138~203；Johannes Beth, "Eucharist", *Sacramentum Mundi*, II, pp.257~258.

讓人注意到就夠了；初期教會的某些地區團體大概就是這麼做的，巧合的是馬爾谷和瑪竇所收集的也是這類禮儀經文。總之，每次舉行的擘餅禮都含有紀念性質，是不可否認的。

那麼，紀念有什麼意義呢？

「紀念」是古經禮儀崇拜行動的中心要素。我們應以同樣的方式來了解感恩禮（彌撒）的紀念意義。

「紀念」有「回憶」的幅度，就是使過去的某些事情在心靈上再次浮現出來；古經禮儀崇拜中的「紀念意義」有更深的內涵，更進一步地使這浮現在心中的過去事件，在此時此地「現代化」（representation）。

每當以色列民族舉行回憶天主救恩歷史的紀念性禮儀時，他們必抱著誠敬之心，真正地進入這個歷史事件，分享這歷史事件所帶來的救恩實效，有如這一歷史事件真正地在此時此地發生。這點像孔子所謂的「祭如在」（《論語·八佾篇》），以誠敬之心，進入祖先的世界中，與祖先真正的交往。以色列民族的紀念性宗教禮儀就是如此；回溯祖先與天主在歷史中的交往事件，把這事件誠心誠意地擺在心中，使得舉行禮儀的時刻和歷史事件本身發生的時刻合而為一，因而該事件的效果藉著這個禮儀行動，此時此地再次實現，此乃「現在化」之真義。

對以色列人來說，「紀念」不只把過去事件「現在化」，而且還有針對未來的意義在。「紀念」使人心中浮現天主曾經做過的救恩行動，同時也使人心浮現天主的忠信，必定恩賜所許諾的。如此，參禮者就會對未來將要發生的事，抱著希望和信心。這個觀念在保祿記載的禮儀經文中，充分地顯示出來：「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。」（格前十一 26）

當然，感恩禮紀念的是主耶穌。但是紀念主耶穌的哪些方面呢？

第一、紀念主耶穌和信友們的結合。

第二、紀念主耶穌建立了「新天主子民」。

第三、紀念主耶穌給「新天主子民」帶來了「末世救恩」。

主耶穌和信友的結合

「你們拿去吃罷！這是我的身體。」⁶

這是馬爾谷及瑪竇組傳承的說法。路加及保祿組的話中雖缺「你們拿去吃」，但由遞餅行動看，也可知道包含了相同意義。

耶穌把自己的身體給我們信友當作食物，這個行動有什麼作用呢？首先，我們看看「身體」是什麼？在希伯來語文中，肉身乃是一個完整的有機體，既有精神的一面，也有物質的一面⁷。所以「身體」就是整個的人，包括他整個生命所展現的（參閱：詠八四 3；六三 2；箴十四 30）；不過，這個生命是導向死亡的，與天主本有的永久生命不同（參閱：創六 3；戶十六 22；廿七；依四十 6~8；耶廿五 31；詠五六 5；七八 39 等）。

耶穌把自己的身體給了信友們吃，很顯然，就是讓自己整

⁶ 本句節自瑪廿六 26；是馬爾谷、瑪竇組傳承。但大部分《馬爾谷福音》古抄本缺「吃」字；《思高聖經》譯法同《瑪竇福音》，是採用了少數抄本；*Jerusalem Bible* 譯作“Take it, this is my body.”《現代人的福音》（天主教版）及浸信會出版的《新舊約全書》都把「吃」字譯出了，可能是為遷就中文語法的完整。

⁷ A. Gelin 著、傅文輝譯，《聖經的人性觀》（臺中：光啓，1974年12月初版），8頁。

個降生寓居人世的生命，和信友們的生命相結合，信友也因而分享了基督和父之間所有的關係；信友們也因共同享用基督生命，而更加密切地成爲一體，增進兄弟姊妹友愛之情。由於可見擘餅禮中的共融性實在佔著極重要的地位，真正基督徒團體的建立，不可或缺。

建立「新天主子民」

按多數古抄本，馬爾谷及瑪竇關於杯所說的話是「這是我的血，盟約的血」⁸；而路加及保祿的則是「這杯是我血所立的新約」。兩組敘述之不同，是由於用了不同的古經神學思想背景、來表達同一事實：耶穌基督建立了「新天主子民」。

在分析兩組不同表達之前，我們先看看耶穌此地用「血」當作「盟約」的意義。「血」在舊約以色列人思想中，是代表生命（肋十七 11, 14；申十二 23），是代表一位血液在血脈內奔騰，且正受著外在暴力壓迫、面臨死亡威脅的人（創四 10；加下八 3；瑪廿七 4, 25；宗五 28 等）。可見，血的給予和身體的給予，都代表著耶穌把整個的生命交給信友。此處用「血」，更預言了自己將受到的苦難及死亡。耶穌以血作新盟約，即立自己的苦難及死亡做新盟約的基礎。現在，我們可以看看兩組敘述，如何描述這血的盟約建立起「新天主子民」。

先看馬爾谷及瑪竇，強調耶穌賜給信友的是「血」，是「盟

⁸ 《思高聖經》譯作「新約的血」，是採用了少數抄本，(J. B. C. 42:86 —Inferior mss. Add “new”.) *Jerusalem Bible* 譯作 “This is my blood, the blood of the covenant.” 《現代人的福音》（天主教版）譯作「這是我的血，是印證天主與人立約的血。」浸信會出版的《新舊約全書》譯作「這是我立約的血」。

約的血」。這是採自《出谷紀》廿四 8，以梅瑟五書的西乃盟約的神學思想做背景。梅瑟拿血灑在百姓身上，表明天主與所有百姓立了盟約，建立了「天主子民」；同樣，耶穌也請信友喝下「盟約之血」，建立起「新天主子民」。

再看路加及保祿，強調耶穌所賜的是「盟約」，是「新的盟約」。這是以先知神學為背景的思想路線，取自《耶肋米亞先知書》：

「看，時日將到——上主如此說——我必要與以色列家和猶大家訂立『新約』，不像我昔日——握住他們的手，引他們出離埃及時——與他們祖先訂立的盟約；雖然我是他們的夫君，他們已自行破壞了我這盟約——上主如此說——我願在那些時日後，與以色列家訂立的盟約——上主如此說——就是：我要將我的法律放在他們的肺腑裡，寫在他們的心頭上；我要做他們的天主，他們要做我的人民。」（卅一 31~32）

路加和保祿描寫耶穌把先知所說的「新盟約」交給了信友，這些信友因而已不再只是西乃舊盟約的「天主子民」，而成了真正以「新盟約」——耶穌血的盟約——建立起的「新天主子民」，與主耶穌生命結合在一起的「新天主子民」。路加和保祿這一傳承，把這一思想發揮得比馬爾谷及瑪竇傳承更徹底、更圓滿。

末世救恩

耶穌的身體是「為你們而捨棄的」（路加及保祿組）⁹；耶

⁹ 本句節自路廿二 19；大部分《格林多前書》古抄本原文是「為你們的身體」，少數古抄本作「為你們擊開的身體」。《思高聖經》、《現代人福音》（天主教版）及浸信會出版的《新舊約全書》均加「（捨或犧牲）」，或許是為中文語法的完整。Jerusalem Bible

耶穌的血是「為大眾傾流的」（馬爾谷及瑪竇組）。同時耶穌還宣佈：「我絕不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那一天」（均見三部對觀福音，路加放在晚餐前，馬爾谷及瑪竇則置於晚餐後）。

耶穌的分餅及遞杯二行動，實在包含著分賜自己的祝福的意義。我們很直接地就可聯想到，這祝福必是包括末世救恩的賜予。這末世救恩是整個基督宣講的核心（參閱：谷一 14~15），而且耶穌也常常在宴會的預像下表達出來（參閱：谷二 15~17 平；瑪廿二 1~14 平路；瑪廿五 1~13；若二 1~11）。同時不論路加及保祿組以先知神學角度，或馬爾谷及瑪竇組以西乃盟約的神學角度，所指出的「新天主子民」都含有這末世救恩的幅度¹⁰。

這末世救恩分施的對象究竟是哪些人呢？馬爾谷及瑪竇記載：耶穌是為「大眾」流血的。在舊約中，這個表達方式常針對漫無限制的普世觀點而發的。即普世所有的人類，都成了「新天主子民」，獲得了末世救恩。路加及保祿卻把這漫無限制的普世觀點更具體化：為「你們」而捨棄身體。把焦點集中到在座參加擘餅宴會的信友身上。這並不是說路加及保祿把救恩普世性的寓意消除了，只是他們更具體地設法適合當時實際場合需要而有的措施。

接著要問：耶穌是怎樣地把這末世救恩帶給「新天主子民」的呢？「為大眾」受苦的思想，來自舊約第二依撒意亞「上主

譯作 "This is my body, which is for you."

¹⁰ 先知神學視新天主子民是生活在末世救恩下的人民，沒有問題；至於西乃盟約神學的這一幅度，請仔細閱讀出廿四 9~11 描寫的「天主盟約宴會」，就可了解。

僕人之歌」的神學背景。上主僕人因受苦而承擔了大眾的罪過，使他們都成義了（參閱：依五三 11~12）。而且這個受苦之僕是「人民的盟約」（依四二 6，四九 8）。對了！耶穌正是扮演這個角色的人，最後晚餐廳中清楚表明了這點。此後，「新天主子民」與天主的盟約，不再根植於法律之上；卻是建基於受苦之僕（耶穌基督）的愛情，他為全人類（大眾）的益處而在十字架上受苦所做贖價祭獻的偉大愛情之上了。

《若望福音》的記載

分析至此，我們大體已經可以看出，純粹在初期教會禮儀經文觀點下的彌撒本質的梗概。本來已可在此做一初步的結論了，但筆者願意先稍提《若望福音》第六章中的兩段話：

「我所要賜給的食糧就是我的肉，是為世界的生命而賜的。」（51c）

「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，在末日我要叫他復活；因為我的肉是真正的食品；我血是真實的飲料。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。」（53~58）

神學家一致公認：這是《若望福音》的「聖體聖事論」。我們發現前面分析出的要點這裡全有：吃喝耶穌體血、新天主子民、末世救恩。不過，有一點需藉此補充說明的：《若望福音》和對觀福音的末世觀不同。若望是抱著「既遂末世觀」

(realized eschatology)，對觀福音則有「終結末世觀」(final eschatology)¹¹。所以若望描寫的末世救恩在現世已經實現；而對觀福音卻要等到「在天主的國裡喝新酒那一天」。

初步描寫性定義

現在筆者試以聖經記載做基礎，給彌撒（聖體聖事）一個初步的描寫性定義：

「彌撒是經過死亡而復活的主耶穌，親自邀請信友參與的『紀念性感恩宴會』，席間耶穌以自己的體血作為新盟約，分賜參與者享用；因而與他們結合，以建立新天主子民，分施末世救恩。」

(二) 基督及教會的祭典

耶穌自己的感恩行動（擘餅、遞杯）是在一個宴會中舉行的（參閱：路廿二 14~20；谷十四 18~26a；瑪廿六 17~30）。同樣，在宗徒時代及隨後一段很長的時間裡，這感恩行動也是在一個普通餐會中舉行（參閱：格前十一 17~26，特別是 21 節；宗二 46；廿 7, 11；《宗徒訓言錄》九 1~10）。信友們在「主的日子」，聚集起來舉行這個感恩宴會，以宣告主的死亡、慶祝主的復活、期待主的再度來臨（參閱：格前十一 26）。

最初，他們感恩宴會的進行，跟主耶穌在最後晚餐廳中所做的完全一樣：先有擘餅、然後開始會餐，餐後才做遞杯行動（參閱：格前十一 25；路廿二 20 注意「晚餐後」）。過了些時日，為了一些具體的理由，他們開始把這兩個聖事性的象徵

¹¹ 參閱：J. B. C. 78:62~92。

行動（擘餅及遞杯）合併在一起舉行，全都放在餐會之後，這個程序在馬爾谷及瑪竇組傳承中反映出來，同時《宗徒訓言錄》也有如此記載（十 1）。歷史繼續前進，教會的禮儀生活型態也逐漸發展，最後這個聖事性的禮儀活動，就正式和宴會分開，而與團體晨禱儀式放在一起了。

感恩禮的傳統儀程型態就在這個時候開始慢慢固定、一致化，一直延用到今天。今天「彌撒」的儀程形式和公元 160 年左右，猶斯定教父在其作品中所描寫的相差無幾¹²。

由上面的歷史進程，我們可以肯定在公元二世紀初葉以前，一般基督徒並沒有清楚意識到感恩禮的祭獻性，更沒有把感恩禮視為「祭典」的事實存在。所以在公元 200 年以前的教父著作中，很不容易找到一個把感恩禮稱做祭典的例子。直到戴都良（ca.180~222）及希彼廉（ca.200~258）的作品中，才開始把 *sacrificium*（祭獻的名詞）、*sacrificare*（祭獻的動詞）、*sacerdos*（祭司）這一類字彙應用到彌撒上，而且用的不多¹³。

直到第四世紀，彌撒成為祭典的傾向才明顯化、普遍化，例子俯拾皆是。如耶路撒冷的濟利祿（ca. 315~386）：「感恩禮中，分賜給我們的基督是『贖罪的犧牲』。」默穌斯的德道（Theodore of Mopsuestia, +428）：「真正祭獻性的紀念」。聖盎博羅削（333~397）：「我們『獻犧牲』及「基督的血『每一次都流出』。」聖奧斯定（354~430）：「基督已經做了一

¹² 參閱：PG (Migne) 1, 305~306 (Apologia, I, 67)。

¹³ 戴都良：sacrificum: PL (Migne) 1, 1181~1183 (Liber de Oratione, XIX); sacrificare: PL (Migne) 1, 699~701 (Liber ad Scapulam, II); sacerdos: PL (Migne) 2, 926~927 (Liber de Exhortatione Castitatis, XI)。希彼廉：PL (Migne) 4,371~399 (Epistola, LXIII)。

次性的奉獻，然而祂仍每天在聖事中奉獻自己。¹⁴」

教會由宗徒時代開始，經過三百多年的反省，才慢慢發掘出彌撒—感恩宴會中的祭獻幅度。進而把彌撒稱爲「祭典」—禮儀性的祭獻典禮。這現象是怎麼發生的？

難道真的是像有人說的：因爲教會進入了充滿祭典的希臘文化世界中，人人都向各種神明獻祭，單單基督徒沒有，因而備受歧視和壓迫，每當大災禍發生時，就把一切罪過推諉給基督徒，認爲一定是這群不獻祭的「無神論者」不舉行祭獻而觸怒了神明，因而招致大禍，教會爲了應付這種不利場面，常常辯稱自己的彌撒就是祭典，久而久之，這個觀念就定型了？

或是像另一些人所說的：人基本上需要有一個有形可見的禮儀，用以表達對神的崇敬和感謝。教父們在做神學反省時，也顧慮到了這點；恰巧教會的感恩禮和希臘文化中的外教人士的祭典，有很多相似處；也與舊約時代的祭典相近；於是按類比性的推論而結論說：感恩禮就是祭獻禮？

上述人士的看法一定有他們的部分道理。不過筆者以爲都不是真正的原因。真正的原因是下列事實：從開始，感恩宴會就蘊藏著很深的祭獻幅度，只是不爲信友明白意識到，沒有在感恩宴會中具體地以言以行表達出來罷了。不過在教會生活歷史的發展中，祭獻幅度慢慢地愈來愈被意識到。這種意識逐漸在教會團體中加強，最後清楚到可以用行動表現，用言語文字

¹⁴ 濟利祿：PG (Migne) 19,702 (Catechesis Mystagogia , V 21)。

德 道：R. Tonneau et R. Devresse (eds.) *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste* , Cité du Vatican , 1949。

盎博羅削：PL (Migne) 16,452 (De Sacramentis, Liber V 25)。

奧斯定：PL (Migne) 33,363 (Epistola , XCVIII 9)。

表達的地步，這已是公元第四世紀的事了。這個說法是可以證明的。

我們回到記敘耶穌與門徒在一起舉行最後晚餐的「禮儀經文」，可以發現整個感恩宴會行動的頂峰，就是謝恩祈禱及其後的擘餅遞杯行動。這點使得耶穌的死亡成了感恩行動的中心，並因而祝聖了餅酒成爲耶穌祭獻性犧牲的禮物¹⁵。由此觀之，「感恩」及「紀念」事實上是一回事的兩面，都指向著同一基本特質：使得耶穌十字架的祭獻，在感恩宴會中，因著象徵性的紀念，具體地「現在化」。

但是，使得耶穌十字架祭獻在感恩宴會中「現在化」的因素，事實上並不僅是謝恩祈禱的話，也是教會在感恩宴會中所有的行動，即其奉獻；這就是感恩宴所具有的第二個基本特質：教會的祭獻。

由上述分析可知：從最開始起，感恩宴會就蘊藏著基督十字架祭獻及教會本身祭獻的兩個幅度。這點再加上下列這段古經的反省，很自然會推論出感恩禮是祭典。

《瑪拉基亞先知書》在宣告猶太司祭們虛有其表的祭獻行爲，不再爲天主所悅納的同時，也預言將有新祭獻取代舊祭獻：

「惟願你們中有人關閉殿門，免得你們在我的祭壇上白白地點火！我不喜歡你們一萬軍的上主說——也不悅納你們經手所獻的祭品，因爲從日出到日落，我的名在異民中大受顯揚，到處有人爲我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭

¹⁵ 按金象達神父給 Lercher, “In missa offertur Deo verum et proprium sacrificium”一文所做的綱要（筆記），「禮儀經文」中的祝聖餅酒，所用的「祝聖」三字（“dari”, “tradi”, “effundi”）均有祭獻意義。筆者沒有找到本文，故特在註釋中提出，並向金神父致謝。

品，因為我的名在異民中大受顯揚——萬軍的上主說。……
我是大王——萬軍的上主說：我的名在異民中必要受敬畏。」
(拉— 10~14)

初期教會只要反省到這點，就很容易把自己的感恩宴會視
為新的祭獻——「聖殿之外，時時處處，奉獻潔淨祭品」的祭獻。

事實上，在公元一世紀末的《宗徒訓言錄》已有下列記載：

「每逢主的日子，你們要聚會擘餅，感謝天主，首先
承認自己的罪，好使你們所獻的祭成為聖潔。……關於這
個獻祭，主曾說過：『無論何時何地，你們要向我獻聖潔
之祭……。』」（十四 13）

這是教會在一世紀末，已有人清楚意識到：感恩宴會有祭
獻意義的證據。

第三世紀初（約 215 年），羅馬的依玻理（Hippolytus of
Rome）所寫的感恩經（即現用的第二式）中，就有下列文字：

Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus
tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos
habuisti adstare coram te et tibi ministrareIn unum
congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem
Spiritus Sancti.....¹⁶

譯為中文：

「我們紀念基督的聖死與復活，向你奉獻生命之糧、
救恩之杯，感謝你使我們在你台前侍奉你。我們懇求你使

¹⁶ 請參閱：J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, (Benziger Bro.
INC. ; 1951, NY.), Vol. I, pp. 28~29。

我們在分享基督的聖體血之後，因聖神合而為一。¹⁷」

依玻理的感恩經已包含有相當深刻的祭獻意義了，教會以此藍本，逐漸演變，到了第四世紀就發展出了現用的感恩經第一式，一直沿用至今¹⁸。其中充滿了祭獻意味。例如：

「全能的天主，我們懇切求你，命你的聖天使，將這祭品捧到你至高的祭臺上，呈獻於你神聖的尊威臺前：賜我們凡參與這祭獻的，在領到你聖子的聖體聖血之後，得以充滿一切天恩和聖寵。¹⁹」

很明顯，由第四世紀起，教會就已正式承認彌撒是「祭典」，這是很強的傳承證據，是教會在聖神的默導下，對宗徒傳授進一步的領悟，當然也屬於天主啓示的範圍²⁰；不過這「彌撒是祭典」要遠比「聖母升天」、「聖母無染原罪」天主啓示的聖經幅度強多了。理由如下：

最後晚餐是耶穌預告十字架犧牲的「先知性行動」²¹，重複晚餐行動的彌撒，當然也是十字架祭獻的紀念行動，這「紀念」使得十字架祭獻行動「現在化」了，因而彌撒必定是「基督獻祭」的大典（但要注意的是彌撒的紀念不只為十字架，而是整個逾越奧蹟，所以是紀念那「死而復活」的基督）。

¹⁷ 錄自感恩經第二式。

¹⁸ 參閱：G. Podhradsky, "Canon of the Mass", *New Dictionary of the Liturgy* (London: Geoffrey Chapman, 1967), pp.48~49。

¹⁹ 錄自感恩經第一式。

²⁰ 參閱：梵二《啓示憲章》第八號。

²¹ 請把最後晚餐行動和下列先知行動加以比較：依廿 1~6；耶十三 1~11；十八 1~2；十九；廿四；廿七~廿八；卅二；則四 1~3、9~17；五；廿四 3~14；卅七 15~28。

彌撒之所以能使「基督的祭獻」「現在化」，完全要靠教會的奉獻行動，所以彌撒同時也必須是「教會獻祭」的大典。

彌撒中，「基督的祭獻」和「教會的祭獻」二者是一體的兩面，缺少一個，另一個也就不復存在了。

因此，彌撒不但是「感恩宴會」，同時也是「基督和教會的祭典」。

（三）感恩宴會蘊涵「心神祭獻」

耶穌以自己的血作為新盟約，建立起新天主子民團體一教會。這新天主子民與西乃舊盟約所建立的天主子民有所不同，是先知們預言的新天主子民。我們可以從先知的言論中發掘其特質—與舊盟約天主子民不同的特質。

請聽！

「我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭。」（歐六 6；並參閱：撒十五 22，瑪九 13）

「因為你既然不喜悅祭獻，我獻全燔祭，你也不喜歡。天主，我的祭獻就是這痛悔的精神，天主，你不輕視痛悔和謙卑的赤心。」（詠五一 18~21；並參閱：詠四十七 f；五十 8 f；依一 11 f；耶六 20）

先知們一向攻擊禮儀及祭祀上形式主義的虛有其表；強調對天主應有活的信仰，對弟兄應有真的仁愛，並抱著虔敬懺悔的心，善度聖潔的倫理生活。以為這些生活事實本身已足夠當作真正的祭獻了；若缺少這些條件，形式化的外在禮儀就成了空洞無聊的表演。

耶肋米亞宣揚內心的宗教；厄則克耳要求崇高的聖潔。由巴比倫回國後，整個猶太主義的正式代言人無不重複這同樣的

訊息。這種運動所做的共同貢獻，就是使人對天主的敬禮更內在化、更精神化；使人認清外在的敬禮該是內心情緒的一種表達，只有內在精神能賦予敬禮真實的價值²²。

耶穌來了。他自己就是獻給天主的祭品（谷十 45；弗五 2）和逾越節犧牲的羔羊（格前五 7）。

他的一生就是一個愛的奉獻：他不求顯達，卅年之久做小木匠，肯定工作的價值；他退隱荒郊野外接受最深的歷煉，拒絕以顯本領的奇蹟抓住群眾（瑪四 6；十六 1~4），拒用暴力的潛能贏得權勢（瑪四 9；若六 15），而唯天父是信是從（瑪四 1~11）；他特別喜歡結交沒有地位、沒有聲望的朋友（瑪十一 19），病弱有求必允，常常忙得連吃飯的工夫都沒有（谷三 20）；他在給人醫療中，趁機激勵人對天父的信仰、悔罪（瑪九 2；谷九 22~24）；心存不善的人來，他就智點邪曲（瑪廿二 15~22）；見聖殿被奸商玷污，就厲聲責斥，推翻桌凳，毫不留情（瑪廿一 12~13）；總之：他在人群中生活「不爭辯、不喧嚷，在街市上沒有人聽到他的聲音、已壓破的蘆葦他不折斷，將熄的燈心他也不吹滅，直到他使真道勝利」（瑪十二 15~20）。

他說：「人子來，不是受服事，而是服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價」（瑪廿 28）。可見上述他生活中愛的奉獻，是走向愛的極峰的旅程，完成於十字架上那徹底的奉獻中。這是新盟約中真正的祭獻，十全十美，毫無缺陷：既然有了內在絕對服從的情緒（參閱：瑪廿六 39；斐二 9），又有祭

²² 參閱：房志榮，〈聖體聖事在舊約中的準備〉《神學論集》12期（1972夏），196頁。

品該有的本質一愛的生活。因此，這是一個贖罪的祭獻，也是一個共融的祭獻：服從完成了贖罪、愛達到了共融。

正因為這祭獻是如此完美，所以只奉獻一次就把祭獻的所有幅度概括無餘，不需要再獻第二次了。耶路撒冷聖殿能消逝，各種牲畜的祭祀該結束，因為那一切只是一再地、不成全地預演著基督的祭獻；基督一來，便一勞永逸地將自己作為唯一的奉獻。為了救贖，為了我們的聖化，做了一次而永遠生效的祭獻（見希七 27；九 12, 26, 28；十 10, 12, 14）²³。教會日後不斷地舉行「紀念性感恩宴會」，使這救恩性歷史事件一再地在各時各地「現在化」，令其功效不斷地在人間發生。

前面我們提過：除非在教會的奉獻行動中，基督這一次而永遠的祭獻不可能「現在化」，那麼，教會應奉獻什麼？

「天主是神，朝拜他的人應當以心神以真理朝拜他。」
（若四 23~24）²⁴

耶穌明白說出，新天主子民的奉獻絕對不是物質方面的，而是屬於心神方面的。聖保祿說：「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心中喊說：『阿爸，父啊！』」（迦四 6）因此天主所要我們奉獻的是我們的心，受聖神指引的心。我們的心受到聖神祝聖後，即可成為受天主悅納的祭品（參閱：羅十五 16），因為如果我們讓基督的聖神住在我們內，我們就屬於基督，「身體固然因罪而死亡，但神魂卻賴正義而生活」（羅八 9~10）。

²³ 同上註。

²⁴ 注意：此處希臘原文的「神」及「心神」是同一字，跟「聖神」也是同一字。

信友讓聖神在心中居住，身體儼然成了聖神的宮殿，成了光榮天主的處所（格前六 19~20）。這話怎麼說？原來信友的心靈若接受了聖神的指引，其肉身必然獲得自由，而「不會放縱肉慾，卻以愛德彼此服事」（迦五 13）；日常生活必定表現出「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五 22~23）。耶穌一生不也時時處處表現如此嗎？這是日常生活中所有的愛的奉獻，是耶穌完成奉獻高峰—十字架上最完滿祭獻的基礎。

同樣，信友在聖神引導下也應在日常生活中，表現出這愛德的奉獻—這也是基督最後晚餐時所頒的最後命令：你們應彼此相愛（參閱：若十五 12~17），以做為自己奉獻的高峰、彌撒聖祭的基礎。所以，聖保祿勸信友「獻上自己的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（羅十二 1），亦即獻上信德及愛德的日常生活（參閱：羅十二 1；格後九 12；斐二 17；羅一 9）。

因此，彌撒中教會所奉獻的、就是信友們信德和愛德的日常生活之奉獻犧牲，是屬於心神方面的奉獻。換句話說，即信友們把日常生活裡所做的每一點每一滴愛德工作，聚集在彌撒—信友奉獻生活的高峰—中表達出來。

共融宴會是表達愛德奉獻的最佳方式，因為共融的基礎是愛德。兩千多年前，耶穌自己在最後晚餐廳中，就是用這個方式、表達他一生的愛德奉獻。在那裡他把自己整個生命，以體血的方式交出，與宗徒們共同融合在一起，這是指向天人共融，指向人在新天主子民團體裡真正共融的時刻。今天我們的彌撒除非能真正表達出這點共融性，便實在無法肯定地說，我們奉獻了我們應奉獻的「心神祭品」，進而使基督十字架的祭獻行

動「現在化」。所以彌撒應是以感恩宴會方式表達心神祭獻的典禮。換句話說，彌撒是蘊涵心神祭獻的感恩宴會。

現在我們可以給彌撒下一個較完整的定義了：

「彌撒是經過死亡而復活的主耶穌，親自邀請信友帶著日常生活中愛德奉獻的心神祭品，來參與的『紀念性感恩宴會』，席間耶穌以自己的體血作為新盟約的祭獻犧牲，與信友一起感恩獻祭，然後分賜參與者享用，因而與他們結合，以建立新天主子民，分施末世救恩。」

貳、依時代徵兆提可行建議

我們由神學觀點分析，知道彌撒是共融的感恩宴會，同時也是基督與教會的祭天大典。所以，我們若願彌撒以共融宴會的形式出現，它應蘊涵著「心神祭獻」的幅度；若願它以祭天大典形式出現，就該表現出共融性。

事實上，經驗告訴我們：很難把活潑輕鬆的共融宴會和莊嚴隆重的祭典兩種外表形式，同時放在一個禮儀行動之中。假如以下情形發生一定很滑稽：全體肅立、行禮如儀的時候，又握手寒暄，互道安好。同樣下列情形也會讓人受不了：大家正高歌歡唱、互敘情懷的當兒，突然要大家全體肅立、誠敬收心。

怎麼樣？現代中國教會應該選擇哪一個？蘊涵「心神祭獻」的共融宴會？抑或有共融意味的祭天大典？

筆者認為應該二者並存，用於不同的時機。我們不妨把兩種彌撒的形式同時發展。平時及主日的彌撒可以採用小團體式的共融彌撒；每年每教區或全國性適時地舉行若干次中國祭天大典式的彌撒，比如春節、清明、孔誕、復活節等，並在像晉鐸、晉牧或聖體大會等重大集會上使用。

(一) 神學傾向及中國傳統上的理由

筆者作上述建議的理由如下：

第一、中國傳統上不隨意祭天。

第二、時代徵兆下的彌撒神學傾向共融。

第三、人心深處仍有祭獻的需要。

第四、中國式的祭天大典有很深刻的共融意味，並適合今日教會彌撒形式。

中國祭天傳統

中國傳統的祭天大典稱為郊祀，是在京城南郊舉行的²⁵。

郊祀在古代有春秋兩祭；漢朝祭天配祭五帝，便有春夏秋冬和夏秋之間五次祭典；明清兩朝每年祇在冬至日舉行一次；而且只在國家太平時才能舉行²⁶。因此，筆者以為在中國社會中，提倡祭天是件值得做的好事，但不適合常常舉行。如此非但不合中國傳統習俗，好像也有違耶穌「真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父」（若四 23~24）的教導。

所以筆者建議：我們應發展一套仿效祭天禮儀的彌撒形式，要莊嚴，要隆重，要配以「奏樂行舞」²⁷，要在大聖堂或禮堂中舉行，只是不要常常舉行，一年有若干次的教區大集會或全國大集會時舉行足矣！

中國自古一向只有皇帝才能祭天。春秋時代，齊桓公稱霸，便想行封禪的典禮祭天，管仲勸阻；《論語》記載：

「季氏旅於泰山。子謂冉有曰：『女弗能救與？』對

²⁵ 羅光，〈中國祭天的郊祭〉《鐸聲》卷十五（1977年）二，1頁。

²⁶ 同上，2頁。

²⁷ 同上，5頁。

曰：『不能。』子曰『嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？』」
（八佾篇）

季氏只是魯國諸侯的大官，卻也登泰山祭天，孔子嘆惜季氏不知禮²⁸。所以筆者以為也不需要讓任何司鐸都舉行這祭天大禮。全國性祭天由主教團團長主持；教區性祭天由教區主教主持。

時代徵兆下的彌撒神學傾向

每個時代的神學都有其時代性特徵，影響我們這個時代（梵二大公會議之後）彌撒神學特徵的因素，大致有下列三個：（甲）生活在緊張、快速、分工精細的實業化社會中，人們要求交流、共融；（乙）近代的基本神學，對啓示和信仰的看法是位際性的；（丙）合一運動的推行。分述如下：

（甲）工業社會要求共融

在引言中曾提到，我們生活的世界正是發展快速、知識爆炸的時代。人們需要不斷地吸收新知，才能應付發生在周遭的情況，但是卻常常跟不上步調；緊張的情緒隨時纏身，難得放鬆心情，欣賞世界，體會人生。每一個人，又都成了整個社會結構裡的螺絲釘，永遠嵌在定位，發揮那微不足道的功能；能代表自己的不過是個數字或代碼，自我的意義似乎完全消融。每天面對的又是刻板運轉的機器或格式相同的公文，絲毫沒有創造換新的機會自我表達。

我們可以想像，壓仰在這個時代下的人們需求的是解放，由緊張的情緒中解放出來；需求的是發現自我，找到並不附屬

²⁸ 同上，1-2 頁。

任何結構的完全自我；需求的是自我表達，有個「你」在接受的自我表達。換句話說，人們需求的是人際交流、團體共融。而且因為學識專精、行業衆多，各行各業間，生活方式、思想形態愈趨不同，所以各種團體聚集的都是生活、思想相近的人士。他們一起討論共同切身的問題，分享彼此能夠心靈感應的生活經驗。

這是時代的傾向，彌撒神學當然也免不了受這個因素的影響，自然而然會強調彌撒的共融性。而事實上，世界各地的年輕人（他們受的時代衝擊，比中年以上人士要直接、要尖銳），只有活潑輕鬆分享式的共融彌撒，才能吸引他們。經濟發展愈高的地區，這個現象愈是明顯。這是事實，我們不能否認。

（乙）位際性的啓示觀及信仰觀

啓示論和信仰論可以說是天主教整個神學的基礎。自從十九世紀歐洲思想界出現浪漫主義潮流以來，神學界也逐漸走上重視「全人」發展的境界；對信仰和啓示的看法慢慢由靜態固定式的，走向動態發展式的，自然而然注意人本身及其所處的環境與他的關係。這個發展的方向，使得梵二《啓示憲章》很明白地顯露出啓示和信仰的位際共融性：

「不可見的天主（參閱：哥一 15；弟前一 17）爲了他無窮的愛情，藉啓示與人交談，宛如朋友（參閱：出卅三 11；若十五 14~15；巴三 38），爲邀請人同他結盟，且收納人入盟。」（2 號）

「對於啓示的天主該盡『信德的服從』（參閱：羅一 5；十六 26；格後十 5~6），人因此服從，自由地把自己整個託付給天主。」（5 號）

在這共融性的基本神學的潮流下，任何神學問題的反省，必然也會走向相同的路。彌撒神學當然也不例外，是傾向共融性的。

（丙）合一運動

本世紀對整個基督宗教來講，是一個相當偉大且極重要的時代。分裂的基督徒們意識到了：大家原是一體，在同一天父、同一聖神和同一主基督之下，怎能彼此矛盾，彼此衝突呢？於是大公主義應運而生，合一的呼聲愈來愈響，天主教也是積極推動的一環。

合一建基於神學上的一致看法，於是天主教及更正教的神學家們都儘量以對方的觀點，重新檢討各類神學問題。天主教神學家自然先把特利騰大公會議以後全然祭獻性彌撒的看法擱在一邊，由另一角度研究，結果發現新經及教父時代的感恩禮中共融宴會的幅度居然是那麼大，幾乎完全掩蓋住了祭獻幅度，至少在表面上看不出其祭獻幅度。這些神學家於是逐漸把彌撒祭獻性以外的各種豐富意義，逐一發掘出來，所以梵二以後的彌撒神學，要比以前全然祭獻的彌撒神學，傾向共融性，是不足為奇的。

現代彌撒神學強調共融性，甚至有點忽略祭獻性的例子很多。1972年1月10~14日，輔大神學院所舉辦的第二屆神學研習會，主題是聖體聖事，統觀其整個內容，共融幅度是超過祭獻幅度的²⁹。

²⁹ 參閱：《神學論集》12期（1972夏）。

人心有祭獻的需要

雖然時代的傾向，令我們提倡共融式的彌撒。但是我們也不可忽略人生最深沉的超越幅度。人常常需要把自己的生命與神的超越永恆生命連接起來，以行動表示承認自己是歸屬於這永恆生命的一部分。所以各民族都有祭祀神的慶典，奉獻代表生命的植物糧食，或動物的血作為獻禮，用以表明對神恩賜生命的感謝，用以懺悔自己對神造生命的破壞—此乃贖罪之最深涵義。以現代的人類學及心理學方法，也可得到相同的結論：人需要以行動表明祭獻³⁰。

中國祭天大典有共融意味

古代皇帝祭天大典，在迎神、行三獻禮之後，皇帝要飲福受胙。飲福是皇帝受祭天的酒；受胙是皇帝接受祭天的祭品（通常指祭肉）。福胙要帶回宮，在宮中享用。回宮後，皇帝以胙分賜王公大臣，稱為「賜胙」³¹。

這「賜胙」的共融意味甚濃，皇帝首先接受了上天的福助，進而與王公大臣們分享，真是表明了君臣一體，「有福同享、有禍同當」的共融精神。我們若把這種精神和主祭信友共領聖體、共飲聖血的禮儀配合，不就達到「祭天大典中表現出共融性」了嗎？

何況，中國古代祭天也有配祭天帝及人帝的，人帝即上古

³⁰ 參閱：Louis-Marie Chauvet, “La Dimension sacrificielle de l’Eucharistie”, *La Maison-Dieu*, 123 (1975), pp.47~48. 英文摘譯在 *Theology Digest*, 24 (1976) 3, pp. 253~257. 本文指出：R. Girard 用人類學方法；G. Rosolato 用佛洛伊德的心理學方法，分析出人心最深處需要有流血祭獻的衝動。

³¹ 羅光，〈中國祭天的郊祭〉，5~6 頁。

的賢明君主：太皞、炎帝、少皞、黃帝、顓頊等³²。我們也可稍微修改配祭的觀念，以配合我們舉行紀念聖人聖女的彌撒。

此外，清朝在冬至日祭天以外，還有祈穀、祈雨等祭祀³³，我們也可仿此典禮，發展出求恩等彌撒。我們可以在整套的中國祭天典禮儀式上，發展出一套完整的中國祭天式彌撒樣式來，以因應各種場合的需要。

經過上述四個角度的分析，我們可以斷言：在理論上，今日中國教會彌撒禮儀發展，採用以上建議是相當合適的：既顧到中國傳統祭天習俗，也配合當代彌撒神學傾向；更重要的是使彌撒禮儀恢復了新經及教父時代的原有面貌——平日舉行的紀念性感恩宴會；並補充改良了其不足之處——適時舉行祭天大典。

（二）牧靈上的好處

筆者建議：平時及主日採用小團體共融彌撒；大節日、大集會舉行盛大祭天大典彌撒。除因上述現代神學及中國傳統上的理由之外，還顧慮到牧靈上的好處。現分述如下：

第一、可滿足今日人類神修生活的整體需要。

第二、共融彌撒易於「參與」，而祭典彌撒則易流於「望」彌撒。

第三、共融彌撒可促成真正基督化團體的建立。

第四、有時舉行盛大祭典彌撒，可以提醒教友彌撒仍有其祭獻幅度，平時參與的共融彌撒應包含「心神祭獻」—愛德奉獻生活作後盾。

³² 同上，2頁。

³³ 同上，6頁。

滿足神修生活整體需要

近十多年來，不少的著名神學家以詮釋保祿書信的方法結論出：「神修生活應當排除禮儀」³⁴。他們主張基督徒只要有良好的神修精神、善度愛德的奉獻生活就夠了。張春申神父曾為文從神學角度對這種主張加以批判，並指出不論由個人、團體，或從面對世界各方面來看，信友的神修生活都需要禮儀³⁵。這方面筆者在此不再重複。

筆者由較實際的觀點看，以為所以會有這種對禮儀強烈反感的現象發生，主要是過去太偏重祭獻性的彌撒，令信友感覺不到能與神修生活發生關聯使然。用一句比較神學的話說：信友日常生活中愛德奉獻的「心神祭獻」，無法在純祭典式的彌撒禮儀中「象徵」地表達出來。所以禮儀生活與神修生活就脫節了。在這種情形下，彌撒實在很難說是信友神修生活的高峰，真的只剩下古經中先知們同聲斥責的形式上的祭獻行為，當然應該「關閉」行這種彌撒禮儀的「殿門」（參閱：拉一 10），毫不足奇！

我們若舉行小團體的共融彌撒，彌撒本身就已經是一個愛德奉獻的具體象徵。參與者在輕鬆氣氛中彼此分享生活中的樂趣，分擔生活上的苦痛，共同感謝、共同祈恩，此時真忘了只謀求自我的利益，而為別人、為團體奉獻，達到日常愛德奉獻的高峰。因而可以看出互愛互助、奉獻犧牲的真價值，可以看出彌撒禮儀與神修生活的一體性，也可體會到禮儀生活表達深

³⁴ 參閱：張春申，〈禮儀與神修〉《神學論集》25（1975 秋），427~442 頁，尤其在 429~432 頁。

³⁵ 同上，433~440 頁。

度教友生活和信仰生活的真正意義。

上文已指出：現代人類需要有共融的經驗；現在由牧靈觀點看，共融彌撒也是最能表達「真正」心神祭獻意義的彌撒形式。我們多舉行這種形式上的彌撒固然不錯。但長久如此，信友心靈中，直接向天主表示謝恩、贖罪的需要就會被壓抑，所以適時地舉行一次祭天大典彌撒，為平衡信友整個的神修生活，有其需要。

「參與」和「望」彌撒

常常聽人說：天主教教友每主日只是「望」彌撒。筆者認為，這一流弊的產生，也是過去太偏重祭獻性的彌撒形式所造成。祭典中，主角當然只是主祭者，陪祭和與祭者的「觀禮」成分極濃。現在雖然祭臺改為面向教友，假如司鐸、教友仍然視彌撒為一純祭典，「望」彌撒的習慣勢必繼續存留在天主教中。除非我們把彌撒真正的面貌——紀念性感恩宴會——表現出來，否則很難革除「望」彌撒的舊習。我們應把彌撒帶出聖堂，帶入信友家的客廳（初期教會即如此），帶入工廠、學校的交誼室，帶到郊野名勝的花園草地（野餐式的宴會），讓參與者真正體會到：我們在一起，並非十分嚴肅的聚會，而是親朋好友的歡樂餐會，大家一起聆聽天主的言語，分享彼此所有的生活經驗，共享基督體血生命。這樣教友們會意識到這感恩宴會的「主角」是「我們大家」，司鐸也只是參與這個共融宴會的一員，最多兼代了基督一宴會主人身分而已。當然，在舉行共融式彌撒時，仍應注意到「紀念」幅度，尤其在成聖體的前後，「祭如在」的誠敬心情不可沒有，如此，基督逾越奧蹟才可能「現在化」，使參與者分享基督帶來的末世救恩。

真正基督化團體的建立

初期教會之所以建立起基督徒團體，「擘餅禮」之功不可抹殺。「望」彌撒時代的教友，團體意識薄弱，尤其都市化、工業化社會形成以後，這種現象更為普遍；其最大原因還是純祭典式的彌撒所造成。在純祭典式彌撒中，每個人的心只注意到與天主的上下關係，很難同時顧慮（或根本忽略）與同伴們的交往關係。長此以往，儘管你我同屬一本堂區，每星期同「望」一臺彌撒，你我之間最多只知對方也是教友而已，根本談不上是朋友，更別說有較深的交往，形成真正的基督化團體了。

假如，我們能聚集學識程度、生活背景相似的一個個小團體，時時做家常式的小聚會，因為參與者學識程度、生活背景相似，必能有很深的心靈交往，其間若再以天主言語的聖經及基督生命的體血做為連繫中心，真正堅實的基督化小團體必然形成。若全教區都是這種基督化團體，難道還怕不是一個以教友團體為主的成熟地方教會嗎？

這是筆者主張多舉行「共融宴會式彌撒」最重要的理由：藉以促成真正基督化團體的建立。房志榮神父也曾提過類似的意見³⁶。

適時行「祭典」提醒教友意識「心神祭獻」

教友平常多參與共融式的彌撒，多注意兄弟姊妹彼此間的友愛關係，自然在表面上沒有了與天主間具體可見的上下關係，或許連生活及彌撒中應有的「心神祭獻」也淡忘了。當然我們應該提醒他們平常與天主個別來往的祈禱生活，但假如每

³⁶ 參見中國主教團牧靈委員會編，《第四屆全國牧靈講習會專輯》，34~36頁。

年在適當的時節舉行盛大隆重的祭天大典，就可解決這一問題。直接以有形可見的祭獻大典，讓教友們深切地接觸體會彌撒所有的祭獻幅度，不但滿足其心靈深處的獻祭需要，也同時提醒他們別忘了，彌撒即便以共融宴會方式舉行，仍應以「心靈祭獻」—愛德奉獻生活作為基礎才是。

由牧靈需要上來看，平常及主日讓教友參與小團體的共融彌撒，再配以適時的祭天大典，只有好處，沒有壞處。教外同胞也會因而逐漸了解：天主教不但有中國傳統思想做根基，更能適合當今中國時代社會需要；不致被視為純洋教，也不會被譏為古董了。

結 論

每一位關心中國教會本位化的有志之士，都注意到禮儀應如何適應現代中國社會的問題。筆者願意指出我們的工作方向不應只是單純的「本地化」—一封閉式地只顧慮中國傳統思想及習俗；更應考慮中國今日「本位」的問題。

「位」、甲骨文作「𠂔」：人站的地方（位置）。小篆作「𠂔」：從人立，古代君臣相聚於朝堂之上，各人所著之位置，上下左右，咸有一定，不可凌亂。故位之本義作「列中廷之左右」解，（見《說文許著》）乃朝（讀潮）會時，臣屬肅立於朝堂左右而列班之處，亦即當立之處；此各人當立之處即「位」³⁷。

所以，我們在發展「本位教會」時，應考慮我們當今所處的「位置」，影響這「位置」的因素，不只是「地域」，其他

³⁷ 見高樹藩編纂，《正中形音義綜合大字典》（臺北：正中，1974年），0062頁。

如時代潮流、社會發展傾向，人們生活實況等等，也都應包含在內，梵二以後教會當局一直鼓勵各方人士注意「時代徵兆」，也是由不同角度推行「本位教會」的實例之一。我們切切不可太劃地自限，以為「中國教會禮儀」就是「傳統祭天典禮」式的，不然會遭時代淘汰。

亞洲的教會是年輕人的教會，自由中國臺灣及港澳等地的教會也是年輕人佔多數。我們展望及發展明日活潑信仰的中國本位教會，不能不考慮這批年輕人所經歷過的體驗，在他們成長歲月中所碰到的問題，所渴求的東西。當然，我們也不否認發展「中國本位教會」時，應站在中國自古以來的一貫道統思想體系之上，因為這究竟是中國人的根，不論時代如何變遷，這道統思想總會明顯或潛在地影響中國人言行思想的。

筆者當然曉得要按本文所建議的方式發展，實際困難必然會有，但並非沒有解決之道³⁸。筆者以一個神學生的身份，由

³⁸ 困難之一是：若每主日所有教友參與的都是「小團體」共融彌撒，主日彌撒的數量勢必大增，司鐸必定不夠分配。筆者以為這個困難可以從改變「主日」的觀念及增加司鐸數目兩方面著手：

(1) 所有人的「主日」一放下自己工作，專心事奉天主的日子一都定在星期天，為目前及以後的工商社會，已不再適用了。現在軍隊、工廠、商業機構都以輪流休假代替星期天假日了；為何教會不也讓每位教友視自己的狀況，選擇自己的「主日」呢？如此就可緩和所有司鐸在星期天忙不過來的現象。

(2) 增多司鐸數目的方法如下：

甲、可以召回離職司鐸，賦予有限神權，只讓他們主持小團體彌撒。

乙、考慮祝聖特殊教友團體的領袖（已婚及未婚者）為司鐸，若顧慮被選者之學識（一般的及神學的）或能力，可能不足以從事較廣泛的牧靈工作，可以限制其工作範圍（例如：

聖經及教父神學上分析彌撒本質開始，進而由時代神學傾向、中國傳統習俗及牧靈需要上來考慮，提出一個可行之道，可能這一建議的構思並不健全，有待教內先進指正。也願以此給中國教會禮儀革新運動，做拋磚引玉的小小貢獻。

山地、漁村、工人團體……)及工作項目(只主持彌撒)。

丙、可再考慮女性司鐸之可能性。雖然教廷教義部在 1976 年 10 月 15 日，發佈了〈有關婦女接受司鐸職問題的聲明〉(王愈榮主教全譯文發表在《教友生活週刊》，1977 年 2 月 3 日第四版)，指出「教會……不認為自己有權力讓婦女領受鐸品」，但是他們的理由卻只是「時下的論據有疏忽重要因素的危險。」可見教義部並沒有積極地完全關閉「女性司鐸可能產生」之門，只在盼望各方教會人士繼續努力，尋求更多「論據」，以至「重要因素」不破「疏忽」之時為止。若女性司鐸在天主教內出現，本文的建議實行起來一定不成問題。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士諍合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓

24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會 (改版本叢書 59 號)	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀 (改版本叢書 56 號)	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒 (上)	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒 (下)	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 －厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 －從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓

46 可親的天主 —清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 —時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 —佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴—天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)—天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓

光啓文化事業 電話 (02)23684922 郵撥 07689991 光啓文化事業
 上智出版社 電話 (02)23710447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

天人相遇—聖事神學論文集 / 胡國楨 主編

--初版 --台北市：光啓文化，2003〔民92〕

面： 公分，--（輔大神學叢書 64）

ISBN 957-546-487-7（平裝）

1. 聖禮—論文、講詞等

244.507

92020787

輔大神學叢書 64

天人相遇 聖事神學論文集

二〇〇三年十二月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編： 胡國楨

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者： 台北總教區總主教 狄剛

出 版 者： 光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 2740-2022 傳真：(02) 2740-1314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人： 鮑立德

光啓文化事業網址：

中文：<http://www.tec.org.tw/kc> 英文：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

Email: kcpress@seed.net.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價： 290 元

光啓書號 10840

ISBN 957-546-487-7



最後的晚餐 1955

油畫，167 x 268 cm
華盛頓，國家畫廊
達利 (Salvador Dalí)

本書封面說明

達利 (Salvador Dalí) 的這幅〈最後的晚餐〉，其架構很相似文藝復興時期達文西 (Leonardo da Vinci) 的「〈最〉作」。而這幅深具現代感的《最後的晚餐》，除了與達文西的「〈最〉作」一般，提供了「天人相遇」所應具備「天」、「地」、「人」三者之外；達利在這幅〈最後的晚餐〉中，其背景所呈現的一幅美麗山光水色的「大地」景觀，讓人置身其中，更能體會天人的相遇。這豈不是今日禮儀所強調「禮儀與空間」的關連！

本封面所呈現的，有如「聖殿壁端的壁畫」、「一幅彩繪玻璃窗」，又似自上俯瞰「聖爵」中或「聖盤」上所收入的周遭景象。天人間的相遇，亦或像「瞳孔中所收入的景況」：除非天主親自開啓人的眼目，又有誰能認出祂？若個人不願置身其中去親身體驗，又如何能認識祂？但若沒有一安身之處，天人間又當如何相遇？總之，天人要相遇，「天」、「地」、「人」三者缺一不可！

封面設計及說明：陳漢平

 光啟文化事業
Kuangki Cultural Group

ISBN 957-546-487-7 \$290



9 789575 464875 00290

光啟書號 10840