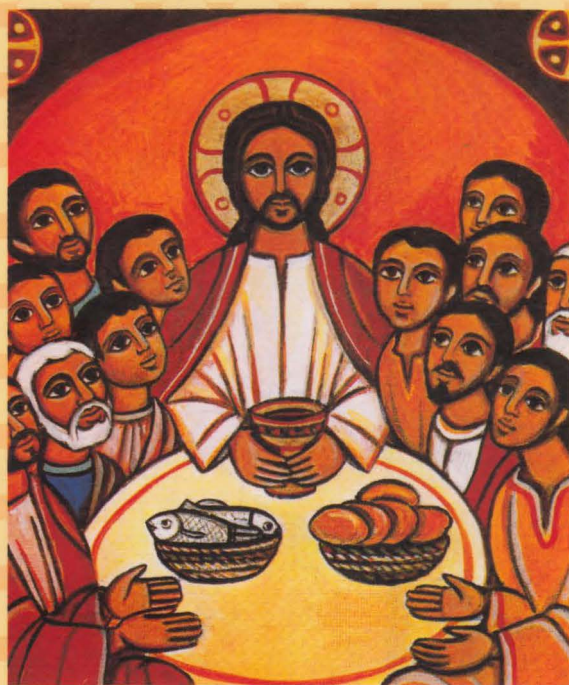


輔大神學叢書42

主愛之宴



感恩聖事神學



溫保祿 講 述
曾炫美 文字整理
張淑華

輔大神學叢書之四十二

主愛之宴

感恩聖事神學

溫保祿 講述

曾炫美 張淑華 文字整理

光啓出版社 發行

The Banquet of The Lord's Love
A Theology of the Eucharist

by Fr. Paul H. Welte OP

目 錄

一本新書的簡介／房志榮	5
序言	7
引論	9
第一篇 聖經的教導	21
第一章 感恩禮的起源	23
第一節 建立感恩禮的敘述	23
第二節 作為建禮敘述基礎的傳承	34
第三節 耶穌在最後晚餐中言與行的意義	43
第二章 新約作者的感恩禮神學	57
第一節 保祿宗徒：主的晚餐	57
第二節 若望福音：生命之糧	77
第二篇 神學和訓導權的教導	113
第三章 感恩聖事中「基督的真在」	115
第一節 中古世紀初期的感恩神學	116
第二節 特利騰大公會議的教導	131
第四章 感恩禮的祭獻性	147
第一節 教父和中古世紀的神學	150

第二節 特利騰大公會議的教導·····	159
第三篇 感恩禮系統說明·····	181
第五章 感恩聖事特有的奧蹟·····	183
第一節 基督在感恩聖事中的「真在」·····	183
第二節 感恩禮的祭獻性·····	196
第六章 感恩禮的本質和富饒·····	211
第一節 感恩禮的基本結構·····	211
第二節 感恩禮的聖事性·····	233
第三節 感恩禮與教會·····	259
第四節 感恩聖事與基督徒的生活·····	267
 參考書目簡寫索引·····	 285

一本新書的簡介

彌撒是天主教信仰的高峰何解？

基督新教稱星期天為禮拜天，因為這一天他們上教堂做禮拜，就是唱詩、讀經、聽講道、做禱告、祈求上帝祝福。天主教則稱星期天為主日（基督教亦然），意謂這是主的日子，更確切地說，是主耶穌從死者中復活的日子，信徒們到聖堂裡去參加彌撒。彌撒今天稱為感恩禮、或感恩祭，這不是新名詞，而是恢復古來的老稱呼，意思是說，這個在主日所行的集體崇拜主要目的是為了感恩：感謝天父造生之恩，感謝耶穌救贖之恩，感謝聖神蘊育聖化之恩。

德籍道明會溫保祿神父本年九月中旬交給筆者一部二十多萬字的新著手稿，書名《主愛之宴～感恩聖事神學》。這是給彌撒的另一個稱呼，其重點除了崇拜、禱告、感恩之外，還特別指出參與彌撒是去赴宴會，去赴一桌主愛之宴。溫神父出這本書的期望是「幫助中國教會人士體驗到，感恩聖事（彌撒）為“整個基督徒生活的泉源與高峰”」。

筆者看完全書手稿後，能坦誠地給作者說：這書的確幫助了我體驗到彌撒的豐饒和挑戰。首先，本書材料的分配十分勻稱而有條理。在八千多字的引論中作者綜合敘述了彌撒的簡史：天主教對感恩禮的重視，梵二後感恩禮形式的變化，本聖事的許多名稱：在新約聖經中，在教會歷史中，名稱與牧民工作和神學的關係。引論後書分三篇：第一篇講聖經中的感恩禮，第二篇講訓導權與神學，第三篇予感恩禮以系統的說明。

展讀此書，最使人興奮的是讀到第一篇時發現，新約聖經有關感恩聖事的材料是那樣的豐富完美，令人欣喜莫名。傳統神學早已說過，瑪竇～瑪爾谷代表耶路撒冷傳統，保祿～路加代表安底約基雅傳統。現在溫神父把這兩個傳統的特點根據四段建立感恩聖事的敘述所用的詞句和說法，抽絲剝繭地一一揭露出來，使我們明瞭餅、酒、吃、喝、體、血、盟約、紀念等等既舊又新，既物質又精神的各個層面，使之意義突框而出，再加上餅言、杯言、救恩之言、末世之言、「為你們」、「為大眾」許多格式和說法，真把感恩聖事點綴得燦爛輝煌，美不勝收。

非常難能可貴的是作者除了詳釋上述的A傳統和J傳統以外，還把保祿以感恩禮為主的晚餐這一重要觀點，及若望福音第六章加以重點的發揮。這為禮儀年乙年的主日福音提供了卓越的貢獻。大家都知道乙年的主日讀經是以瑪爾谷為主軸，這部福音只有十六章，為常年期的三十多個主日分配起來不夠用。於是梵二後的禮儀革新巧妙地把若望福音第六章放在乙年的第十七至二十一主日。本書第二章第二節用了二萬七千字解釋若六，不可謂不豐富。

第二篇〈神學與訓導權的教導〉為神學生非常有用，至於第三篇的〈感恩禮系統說明〉為目前中國教會的神職和教友是最值得一讀，也許是應該首先閱讀的。本人深信讀完這篇，並予以消化後，為日後的舉行和參與感恩禮必會有更深的感恩之情及源源不斷的內心喜樂。

房志榮謹識於輔大神學院
一九九五年十二月廿五日

序言

在輔大神學院循環課程中，從1974年以來，筆者負責感恩聖事的科目；此外，在上海佘山以及西安神哲學院，也曾講授過聖體聖事課一次。因為筆者認為在此特殊的中國教會情況中，我們不必堅持完美主義，因此願將自己授課的教材加以整理並編輯成書。雖然自知本書有所欠缺而不甚完備，但仍期望能為中國教會略有貢獻。

本書的面世得力於許多人的幫忙：曾炫美（麗達）修女花了許多時間寫完初稿，張淑華小姐幫忙整理補充資料及潤飾文字，道明會李漢民修士給予電腦技術的全力支援，處理編排列印的工作，最後由房志榮神父細心披閱而使本書得以順利完成。

深切盼望本書能幫助中國教會人士體驗到，感恩聖事為「整個基督徒生活的泉源與高峰」，領略它的富饒和挑戰。

溫保祿謹識於聖雅博道明會院

一九九六年八月八日聖道明節

引 論

「感恩禮為整個基督徒生活的泉源與高峰」（〈教會〉11號）

一、天主教對感恩禮的重視

（一）教會所表達的尊重

一般天主教教友似乎很自然地將主日彌撒（感恩禮）當做基督徒生活的中心：參與主日的禮拜是他們屬於天主教的表現。在感恩禮中他們聆聽耶穌基督的福音及福音的鼓勵和要求。教友以基督徒名義所舉辦的慈善活動也常與彌撒中的奉獻相連接。反過來說，如果教友很少參與彌撒，他們大概不會關心教會的甘苦、興衰、成敗、進退。所以教友參與主日彌撒往往成爲衡量教友熱心的準繩。

當然上述的想法有其缺點。按福音指示，我們不可判斷別人，以免我們自己受判斷；我們也絕不可忘記，按福音的教導，愛天主和愛人是天主最重要的誡命。上述對感恩禮的重視並不能說明，感恩禮在信友和教會生活中實際應佔什麼樣的地位、扮演什麼樣的角色。這種對彌撒的尊重也無法決定許多具體的問題，如：在什麼機會中應舉行感恩禮、應以什麼方式舉行。

雖然我們可對上述的想法提出許多質問和批評，但不能否認，一般信友把主日參與感恩禮，視爲衡量熱愛天主和教會的標準。他們體驗到一個重要的真理，即：教會和教友生活與感恩禮的關係極爲密切。

此一信念合乎梵二的教導。在教會憲章11號中，大公會議將感恩禮稱之爲「整個基督徒生活的泉源與高峰」。尤其在講論主教生活與職務時，教會憲章26號指出感恩禮和教會的關係。我們可將此豐富而難以譯爲中文的教導綜合如下：它提及主教自己所舉行的，或者在主教監督下，在本堂或其它團體中合法

舉行的感恩禮時說：「藉著它〔感恩禮〕教會不斷地生存和增長」（*Eucharistia...qua continuo vivit et crescit Ecclesia*）。在舉行感恩禮的團體中「無論如何渺小貧窮，或在窮鄉僻壤，都有基督親臨其間」（同上）。因為基督與他所有的肢體是分不開的，所以此文件將感恩禮的團體當做整個教會——基督奧體——其元首與肢體存在的地方，說：「基督的教會真正存在於每一個地區性的信友團體中」（同上）。總之，感恩禮是基督的教會臨在和實現自己的「地方」。

（二）這一重視向神學提出的挑戰

正如一般教友對彌撒的重視，這個隆重及官方的教導向神學提出一些問題。我們都知道，人不能常生活在高峰上，也不能只從水泉飲水。所以我們必須問，舉行和參與感恩禮，在信友和教會生活中，佔什麼樣的合法位置。上述的或類似的問題，在現時代中變得更為切身，因為從大公會議後，舉行彌撒的禮節，有了明顯而徹底的改變。

二、梵二後感恩禮形式的改變

（一）改變的標誌

回顧三十年前的禮儀，不難發現，在梵二大公會議（1962～65年）後，教會的禮儀經過徹底的改變。感恩禮——此一代表天主教的禮拜，其舉行的方式及所用的禮節都與已往的彌撒大不相同。以前稱之為「彌撒」，現在官方的，也是越來越普遍的名稱是「感恩禮」或「感恩祭」（*Eucharist*），有時也採用與新教相似的說法，如「主的晚餐」、「聖餐」（*Herrenmahl*、*Abendmahl*）。以前的禮儀用一種「死」的、大部分教友不懂

的語言（拉丁文），現在除了極少的例子外，都是用而且也應該用當地通用的語言。以前只是輔彌撒的孩子用拉丁文答覆神父向全體教友的祝福「願主與你們同在」。現在神父和參禮的教友之間常有猶如對話的祝福和祈禱的對談。以前在一個教堂最高和最遠的祭台上舉行彌撒，現在祭台相似一個宴會中的桌子。以前神父和教友都向著祭台和聖體櫃舉行彌撒，現在神父面對圍繞著桌子的信友舉行感恩禮。以前天主教的彌撒與新教的聖餐被視為迥然不同而且彼此排斥的禮拜，現在神學中討論不同教會的人一起參與聖餐的可能性，甚至有時准許新教的信友在感恩禮中領聖體聖血。甚至對禮儀能夠改變的部分有所變通：以前教友把禮節、彌撒中的拉丁文視為神聖不可侵犯的，現在以本位化的名義，願意以相似外教人的宗教禮節形式來舉行感恩禮。

（二）此改變對神學的挑戰

因為一般天主教的教友重視主日彌撒，以它為教會生活的中心，所以他們對此一改變反應不同。大多數的人歡迎這個改變，把它當做梵二所開啓的，教會今日化、現代化（aggiornamento）的重要成果。他們指出，所謂“新的”舉行彌撒的方式，更相似早期教友的“擘餅”，以及在格林多所舉行的主的晚餐，而且較容易培養及表達適合當時當地的信仰，還能促進基督徒彼此之間的合一。有一部分人，雖然人數不多，但有時很激烈地為其信念發言，他們很重視從小所學的參與彌撒的方式，而因此認為，上述的改變使天主教失掉了、甚至出賣了寶貴的傳統，取消了她獨一無二的特色及朝拜天主的真正精神。這樣的情況對神學提出挑戰，應以聖經和傳承為基礎去

探討、說明感恩禮的本質和意義。

三、本聖事的名稱

在教會一千九百多年的歷史中，基督信友、神學和教會訓導權用了許多的名稱來稱呼教會的這一特殊禮儀。1992年頒佈的《天主教教理》在講解感恩聖事的部分（1322～1415），特別是1328～1332，提及本聖事的諸多名稱說：「這聖事所具有的取之不盡的富饒，可由不同的名稱表達出來。〔個別〕不同的名稱〔只能〕展現出〔此聖事〕不同的層面〔而已〕」（教理1328）。爲了更清楚了解本探討的範圍和問題，下文要指出這些名稱，並且多少對他們加以註解。

（一）新約中的名稱

1. 指整個行動的名稱

主的晚餐（格前十一20）

聖保祿在55年左右用的說法，是中文「聖餐」，德文Abendmahl及Herrenmahl的泉源。按《天主教教理》1329，感恩禮稱爲「主的晚餐」，「因爲這聖事連接著主在受難前夕與門徒一起享用的晚餐；〔也因爲〕藉此我們預享那在天上耶路撒冷的羔羊婚宴」。按筆者的看法，我們也可加上另一個重要的理由，感恩禮稱爲主的晚餐，因爲每一個感恩禮是主基督爲信友所舉辦的宴會。在格前十21，保祿用了一個稍微不同的說法，即「主的筵席」（trapeza kyriou）——主的桌子。只要對此說法的上下文「你們不能喝主的杯又喝那邪魔的杯；你們不能共享主的筵席又共享邪魔的筵席」稍加留意，即可知「共享主的筵席」和「參與主的晚餐」是同義字。這兩個名詞同樣的

反應出：感恩禮主要可見的型式是「筵席」、「宴會」。

擘餅（宗二42、46；二十7、11）

雖然「擘餅」事件不很明顯的指感恩禮，但筆者跟隨Leon-Dufour和《天主教教理》1329，將此說法當做感恩禮的名稱。這一名稱提及，耶穌基督多次與群眾及門徒一起擘餅的行動（參谷六41、八6；瑪十四22；路二十四30、35），此名稱強調舉行感恩禮有分享食糧與生命的意義。

2.指感恩禮中的食糧和飲料的名稱

「從天上降下的食糧」（若六50）

這個在若六50出現的說法，把感恩禮中的食品與以色列在曠野中吃的瑪納相比較，如此指出它是天主的恩惠，是人生命旅途中所需要的。因為此說法引述若六中耶穌的言詞，它同時也強調感恩禮的食糧與瑪納的分別，即：它並非是梅瑟而是天父（六32）和耶穌（六51）所給予的，它不維持生理的生命，而是給予並維持不可毀滅的生命。

「神糧、神飲」（格前十3～4）

在格前中，此說法暗指感恩禮中所用的食糧和飲料。在此書信第十及十一章中，保祿指責格林多的教友，因為他們忽略了參與主的晚餐相關的倫理責任。他引用以色列的歷史為例，警告教友，不可依靠在主的晚餐中所領的神糧和神飲的力量，而忽略倫理生活，因為天主的恩惠要求相稱的行為。在此上下文中，他稱瑪納和由磐石流出的水為「神糧」「神飲」。從十16～17，十一17～34以及十和十一章整體可知，他採用此說法時，含蓄地指感恩禮中用的食糧和飲料。因為下文引述天主在曠野中賜予的瑪納，又因為此名稱中有「神」（pneumatikos）

的辭彙，所以「神糧」和「神飲」指出感恩禮的食糧和飲料有從天而來的性質，它與普通食糧和飲料有別，它是屬神的食糧。

從上文可見，新約作者從不同的角度來看感恩禮，因此有的名稱指整個行動，有的指感恩禮中用的食糧和飲料。然而所採用的名稱都有吃和喝的意思，都有舉行宴會的意思，以此表明聖體聖事有宴席的型式。

（二）歷史中出現的名稱

因為上文指出的名稱出現在新約中，歷代教會對之特加尊重與使用。然而因為主的晚餐成了教會禮拜的中心，又因為舉行的方式歷經改變，所以信友也從不同的角度看此奧蹟，並以新的名稱試圖表達它取之不盡的富饒。

1. 指行動的名稱

「感恩禮」（*eucharistia*）

現在天主教越來越普遍採用的感恩禮的名稱，在早期作者依納爵（115年歿）、儒斯定（165年歿）、依肋內（約202年歿）、戴爾都良（220年歿）的著作裡已經出現。雖然 *eucharistia* 是一個希臘文的詞彙，拉丁文的西方教會神學家，如聖多瑪斯和訓導權，如特利騰大公會議，都採用這個名稱。近幾十年來，由希臘文演變而來的德文及法文的 *Eucharistie*，和英文的 *Eucharist*，成了一般信友常用的說法。中國主教團出版的彌撒經書《感恩祭典》，也用這古老的名稱。

《天主教教理》很重視此名稱：它以「感恩聖事」（*The Sacrament of Eucharist*）為講論聖體聖事部分的大標題；在列舉此聖事的名稱時，首先提及「感恩禮」，並且稍微解釋它的來源和意義。它指出此聖事稱為感恩聖事，因為「這個聖事是

向天主謝恩的行動」（1328）。它也指出，在提及建立此聖事的敘述中所用的希臘文“eucharistein”（路二十二19；格前十一29）和“eulogein”（瑪二十26；谷十四22）「讓人想起猶太人的——尤其是用膳時候——祝謝禱詞，這些禱詞宣揚並讚頌天主創世、救贖和聖化工程」（同上）。藉著上述的安排和解釋，《天主教教理》表示，此聖事主要的意義並非是贖罪或奉獻，也非求恩，而是為已領受的恩惠感謝天主。

「感恩聚會」（Eucharistic assembly, synaxis）

感恩禮在希臘文也稱為 synaxis「聚會」。《天主教教理》在解釋「主的晚餐」和「擘餅」名詞後，在同一節裡（1329）提到「聚會」的名稱時，間接的強調「宴會」「擘餅」有聚會和共融的意義。它解釋「主的晚餐」稱之為「聚會」，「因為感恩禮是在信友的聚會中舉行的」。

「主受難和復活的紀念」（Memorial of the Lord's Passion and Resurrection）

在《天主教教理》（1330）中，此名稱好似後面「祭獻」和「禮儀」部分的小標題，而對此名稱未作任何註解。感恩聖事是耶穌基督生命、苦難和復活的紀念禮，根據格前十一23、25和路二十二19所記載的耶穌的命令：「你們應這樣行來紀念我」。當《教理》將此名稱作為1330的標題時，它似乎暗示其它所提及的名稱，如「神聖祭獻」、「神聖禮儀」，都與紀念基督的苦難和復活有密切的關係，並且指出基督宗教禮儀的特質（參第三篇第五章第二節）。

「神聖的祭獻」（Holy Sacrifice）

按《天主教教理》1330所述，感恩禮稱為神聖的祭獻或聖

祭。因為「這聖事使基督教主的唯一祭獻得以臨現，並且因為它包括教會的奉獻（it makes present the one sacrifice of Christ the Savior and includes the Church's offering）。因為它完成並超越舊約的一切祭獻，它也稱為「彌撒聖祭」、「讚頌之祭」、「屬神的祭獻」、「聖潔的祭獻」。

與聖祭有關的是「祭臺聖事」。這個名字大概第一次在聖奧斯定的著作裡出現。（參Auer 137）他從彌撒為祭獻並從舉行感恩禮的地方——祭臺的角度來看此聖事。

感恩禮稱為「基督和教會的祭獻」。這說法在十六世紀中受到宗教改革者激烈的反對。按筆者的淺見，特利騰大公會議表明的天主教的道理不違背聖經的教導，但是它有時會有不恰當的表達方式。當《天主教教理》在紀念的標題之下提及感恩禮為祭獻的道理時就暗示，我們可以用「紀念」和「臨現」或「重現」，解釋耶穌基督獨一無二、一勞永逸而完成的十字架祭獻，以及感恩禮為祭獻的道理（參閱《天主教教理》1104、1362～1364）。

「聖禮」（Holy and Divine Liturgy）

雖然感恩禮只是整個禮儀的一部分，但在東正教和天主教內，有時稱之為「神聖的禮儀」（Holy and Divine Liturgy）。《教理》1330解釋此名稱說：「它如此稱之，因為在這聖事慶典中，教會的整個禮儀有其中心，並且藉著它扼要的和圓滿的顯示出其特性。」

「共融」（Communion）

在英文裡“receive Holy Communion”等於「領聖體」。在英文的說法裡“communion”「共融」直接指祝聖過的餅。然

而就其原來的意義來說，此說法表達此聖事的內涵，即藉著它「我們結合在基督內分享祂的體血〔與基督和其他信友〕成爲一個身體」（《天主教教理》1331）。

2. 以祝聖過的禮品為焦點的名稱

有的名稱忽略感恩禮的行動，如奉獻、紀念，而以感恩禮中祝聖的禮品（麵餅和葡萄酒）為焦點，比如：「神聖之物」（*ta hagia, sancta*）、「天使的食糧」、「天上食糧」、「常生不死之藥」、「天路行糧」都以祝聖過的餅為焦點，並且指出它與普通食糧的分別及其特殊的效能。

「至聖聖事」

在一般教友的用法中，此說法「用來稱呼存放於聖體龕裡祝聖了的餅和酒」（《教理》1330）。此說法有時也指感恩禮是「聖事的聖事」（*the sacrament of sacraments*），即一切聖事中最優越、最神聖的聖事。

3. 其他的名稱

「神聖的彌撒」

在中文和外文裡，此一常用的感恩禮名稱出現於第六世紀（*Jungmann, Messe 321*）。按《教理》1332，感恩禮「如此稱之，因為在這個禮儀中實現了救恩奧蹟，並在完成時派遣信友（*missio*），好使他們能在日常生活裡實踐天主的旨意。」

（三）本聖事的名稱與牧民工作和神學

由上文可知，歷代教會用了許多說法來指這從起初就舉行的感恩禮。在這些說法中，有些名稱比較注重此聖事的行動，如「感恩禮」、「紀念禮」、「聚會」、「禮儀」。有的以共

同舉行宴席或吃和喝為主要的行動，如「主的晚餐」、「聖餐」、「天上食糧」。有的比較強調此聖事所含的朝拜和禮儀的性質，如「禮儀」、「神聖祭獻」、「彌撒聖祭」。有的比較注重所領受的食糧，如「天使食糧」、「天上的食糧」、「常生不死之藥」、「聖體」。無論從那一個角度來看，這些感恩禮的名詞都尊重並看重此聖事的意義。教會運用了這麼多的名稱，就顯示出此聖事取之不盡的富饒（參閱《教理》1328）。

因為上述的名稱都表達出本聖事所包含的某一層面，所以講道理或進行教理講授時，每次可選用其中一部分，逐步地按教友具體的情況和需要，介紹此聖事的富饒和參與感恩禮的意義。例如，有時可強調參與彌撒有謝恩的意義，有時可說明參與聖餐乃是與基督和其他信友結合，而成為基督的奧體的意義，有時可指出，感恩祭中我們與基督一起自獻為生活、聖潔和悅樂天主的祭品（羅十二1）。

雖然我們承認這些不同的名稱，確實「展現出〔此聖事的真實的和重要的〕層面」（《教理》1328），神學不能不問，所表達的幅度和層面彼此之間與此聖事根本的幅度有什麼關係？比如：感恩禮為主的晚餐、為聚會、為祭獻的這些幅度之間有什麼內在的聯繫？那一個幅度是其它幅度的根源？

（四）本書採用的說法和研究的步驟

只有在探討它的本質和意義之後，我們才能決定那一個名稱最適合用以表達此聖事的含義。然而在進行下文的探討時，非使用一些名字不可。筆者願跟隨神學中越來越強的趨勢並按照《天主教教理》的做法，在本文中以「感恩禮」為此聖事的

主要名稱。我們採用感恩禮而不用感恩祭或感恩宴，因為第一：希臘文的 *eucharistia* 沒有「祭」或「宴」但的確有「禮」的意思；第二，感恩禮能表達感恩祭和感恩宴的意思；第三，感恩禮比感恩祭更適合使用於和新教的交談，而感恩宴的意思可用「聖餐」恰當的表達出來。有時為便於探討而改變說法時，也會採用在聖經中出現的「主的晚餐」、基督教慣用的「聖餐」和天主教教友慣用的「聖體聖事」。我們也會以「感恩聖事神學」或「聖體聖事神學」來指神學探討感恩禮的科目，藉此翻譯英文的“*Theology of the Eucharist*”或“*Eucharistic Theology*”。

本文跟隨梵二司鐸培養法令16號所指示的方法，進行對感恩禮的探討：第一篇陳述聖經有關聖事的教導。第二篇提出傳統神學和訓導權有關此聖事的教導與聲明。第三篇裡試圖用推理方法深入探討，並透視此聖事與人生的體驗，其他信仰的奧蹟以及與教會和信仰生活的關係。

（五）本書引用教會文件的方法

為了強調本書的主張合乎歷代教會的信仰，我們常會引用教會訓導權的文件。因為以拉丁文編的文件有時不容易翻譯成中文，所以筆者為了使中文譯文較通順，在其中加了一些話，所加的話常置於方括號〔〕內。按筆者的淺見，有時別人的譯文不能清楚譯出原文，因此筆者重譯較重要的地方，在此情況下常引用英文TCC或拉丁文原文，因為1992年頒佈的《天主教教理》原文為法文，故有時亦會引用法文原文。

第一篇

聖經的教導

按照大公會議的指示「在講授教義神學時，首先應提出聖經論證」（〈培養〉16）。依據這個指示，本書的第一篇要探討新約有關感恩禮起源的教導和一些新約作者的感恩禮神學。

第一章 感恩禮的起源

教會每次舉行感恩禮時，都唸「耶穌建立聖餐禮」的敘述，這表示感恩禮並非基督徒所發明的禮節；教會不是憑自己的權威，而是由於基督的授權，才以這種獨特的方式做為敬禮的核心。因此在探究感恩禮的本質和意義時，神學必須對新約中耶穌建立聖餐禮的教導加以探討。（註：為本章的資料可參《聖經神學辭典》288條〈感恩聖事（或聖體）〉；《聖經辭典》2109號〈聖體聖事〉；王敬弘〈新約中的聖體聖事〉，神學論集第12期199～213；Betz, HDG 1～15；Betz, MySal 186～205；Leon-Dufour 46～156）

第一節 建立感恩禮的敘述

新約中有四個耶穌建立感恩禮的記載。（以下簡稱「建禮敘述」。）這四個記載是教會舉行聖餐的基礎，具有極豐富的意義，但也引發許多難以解答的問題。因此本節將以較長的篇幅，對這四個敘述詳加分析。

一、提到感恩禮建立的章節

因四個敘述寫成的時代和彼此之間的關係，今按下列次序對這四個敘述做初步介紹。

（一）格林多前書十一23～25

保祿譴責格林多教友以不當的方式舉行「主的晚餐」時（格前十一20）說：

23這是我從主所領受的，我也傳授給你們了：主耶穌在他被交付的那一夜，拿起餅來，24祝謝了，擘開說：「這是我的身體、是爲了你們，你們應這樣行，爲紀念我。」25晚餐後，又同樣拿起杯來說：「這是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，爲紀念我」。

對上文所引建禮敘述筆者願指出：1) 爲了更接近本敘述的原文，上述的詞句與思高聖經的譯文稍有不同：思高把十一24譯爲「這是我的身體，爲你們而捨棄的」，以較爲通順的辭彙翻譯此句的意思；然而因爲原文沒有「而捨棄的」，因此爲了更清楚的反應原文並指出保祿敘述的特徵，上文將十一24譯爲「這是我的身體，是爲了你們。」2) 爲表明耶穌所命令的紀念的意義，保祿在他所引用的傳承之後加上下列的話：「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」（十一26）。按專家的看法（註：Betz II 13～14；Patsch 104）格前十一23～25的體裁與保祿平常所用的體裁不同，由此可見他引用自己所領受的傳承（參23節）。

（二）路加福音二十二14～20

在敘述耶穌最後晚餐言行的時候，路加福音做如下的記載：

14到了時候，耶穌入席，宗徒們也同他在一起。15耶穌對他們說：「我渴望而又渴望，在我受難以前，同你們吃這一次逾越節晚餐。16我告訴你們：非等到它在天主的國裡成全了，我決不再吃它。」17耶穌接過杯來，祝謝了說：「你們把這杯

拿去，彼此分著喝罷！18我告訴你們：從今天以後，非等到天主的國來臨了，我決不再喝這葡萄汁了。」19耶穌拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給他們說：「這是我的身體，為你們而捨棄的。你們應行此禮，為紀念我。」20晚餐以後，耶穌同樣拿起杯來，說：這杯是用我為你們流出的血而立的新約。」

上文所引的敘述裡，筆者願指出：路加福音二十二19和20節顯然很相似聖保祿在格前十一23～25所引用的傳授。

（三）瑪爾谷福音十四22～25

瑪爾谷福音敘述耶穌在最後晚餐中言行的階段（十四12～31），作如下的記載：

22他們正吃的時候，耶穌拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們說：「你們拿去罷！這是我的身體。」23又拿起杯來，祝謝了，遞給他們，他們都從中喝了。24耶穌對他們說：「這是我盟約的血，為大眾流出來的。25我實在告訴你們：我決不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天。」

上文所引的敘述裡，筆者願指出：思高聖經的譯文是根據少數手抄本的讀法；上文卻是按大部分手抄本譯出。因此本譯文與思高的譯文有下列的不同：①在思高的十四22「你們拿去吃罷」應省略「吃」字，而改為「你們拿去罷！」②在思高十四24「這是我的血，新約的血」應省略「新」字而改為「這是我盟約的血」。

（四）瑪竇福音二十六26～29

瑪竇福音在第二十六章裡敘述耶穌最後晚餐的言行（二十六17～35）。關於建立聖體記載如下：

26他們正吃晚餐的時候，耶穌拿起餅來，祝福了，擘開遞

給門徒說：「你們拿去吃罷！這是我的身體。」²⁷然後又拿起杯來，祝謝了，遞給他們說：「你們都由其中喝罷！²⁸因為這是我盟約的血，為大眾傾流，以赦免罪過。²⁹我告訴你們：從今以後，我不再喝這葡萄汁了，直到在我父的國裡那一天，與你們同喝新酒。」

在上文所引的敘述裡筆者願指出：1) 正如在瑪爾谷福音的平行處，思高聖經譯文是根據少數手抄本的讀法，因而在此也把思高的「這是我的血，新約的血」改為「這是我盟約的血」。2) 顯然瑪竇福音與瑪爾谷福音的記載很相似。

為方便起見，以下引上文的四個記載時，就用如下的簡寫：章數省略不寫，只用阿拉伯數字表示節數。例如：谷24表示瑪爾谷福音十章24節。

二、四個敘述的共同地方

雖然四個敘述記載於不同的地方，但是他們卻有許多共同點描述相同的事件和行動（註：Betz, MySal 187）：

（一）耶穌的行動

四個不同的記載都描述耶穌是在死亡前夕跟他的門徒共進晚餐，記載對晚餐中的情況輕描淡寫，只專注於耶穌一些特殊的行動和言語，就是他對麵餅及葡萄酒所作的行動（簡稱「餅行動」、「杯行動」）和他同時所說的話（簡稱「餅言」、「杯言」）。耶穌在最後晚餐中的行動即他以家主的身份拿餅、祝謝、擘開，遞給參宴者，拿起杯，祝謝，讓門徒從其中喝，這些行動均合乎猶太人的習慣。為什麼福音描寫這些猶太人宴會中理所當然的行動？

（二）耶穌的話

四個敘述都提到並且詳細描寫這些為猶太人是理所當然、也為大家所熟悉的行動，是因為耶穌加上了一些格外引人注意的話，就是：把餅稱為自己的身體（格前24；路19；谷22；瑪25），把杯裡的酒稱之為「我的盟約之血」（谷24；瑪28），或「用我的血而立的新約」（格前25），或「用我為你們流出的血而立的新約」（路20）。

（三）「救恩之言」

四個記載中也可見到表達救恩意義的格式（簡稱「救恩之言」）：所給予的餅／身體是為你們的（格前24），是「為你們而捨棄的」（路19），杯裡的盟約之血是「為大眾流出來的」（谷24），是「為大眾傾流，以赦免罪過」（瑪28），路加的敘述裏也提到血是「為你們流出的」（路20），按保祿所記載的杯言，這杯是用耶穌的血所立的新約（格前25）。

（四）瞻望「末世之言」

按照福音裏的敘述，耶穌藉著所謂的「瞻望末世之言」（谷25；瑪29；路16～18）表示：他雖預知未來的處決和死亡，他卻由此宴會滿懷著希望等候將來參與圓滿天國的末世盛宴。

（五）阿拉美文的語氣

四個敘述雖然都是用希臘文寫的，但是卻充滿阿拉美文的語氣（註：Betz II 11）。

總之，雖然記載於新經中不同的書裏，四個建禮敘述描寫許多同樣的事件和言語。因著這共同的因素，耶穌的最後晚餐與其他宴會大不相同。因為按照猶太習慣所祝福的餅稱之為耶穌的身體，所祝謝的杯在格前保祿稱之為「新約」，在谷和瑪

稱之為盟約的血，所以此晚宴有其獨一無二的特性。

三、四個敘述之不同處

由上文的探討可見，四個記載也有一些明顯的不同點（註：Betz, HDG 4～5）在探討感恩禮的建立和意義時，以下列舉的不同之處值得特別注意：

（一）杯行動的位置

按照格前25和路20，「晚餐後」耶穌才拿起杯來；按照此敘述，在餅行動和杯行動之間相距一段即吃正餐的時間。瑪和谷的敘述與此不同：餅行動、杯行動是合併起來的。

（二）杯言的不同之處

1、杯言的構造與強調之處

按格前25和路20，杯是……新約，因此強調的是「新盟約」。然而按谷24和瑪28耶穌將杯裏的酒稱之為「盟約之血」，因此強調的是「血」。

2、杯言與餅言的關係

因為格前和路加的杯言，把杯當作新約，所以格前和路加的記載就整體性來看，不如瑪爾谷和瑪竇所敘述的那麼平行一致。後者的杯言「這是……盟約的血」與這兩個敘述的餅言「這是我的身體」是平行的。格前和路加記載的餅言和杯言卻有不同的構造，就是餅言裏耶穌將餅稱之為他的身體，在杯言裏卻把杯裏的酒當作（因他的血所立的）新約。

3、杯言裏所暗指的盟約

格前25和路20這兩個敘述暗示耶肋米亞先知書卅一31～34有關新盟約的預許。谷24和瑪28中耶穌把杯裏的酒稱之為「盟

約的血」，藉此引用梅瑟在出谷紀廿四8 在立盟約的儀式中所說的話：「看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們訂立的約」。

（三）救恩之言的不同處

表達救恩意義的格式在四個敘述中稍微不同：

1、位置

只在格前和路加福音的餅言裏有表達救恩意義的格式。按格前，耶穌用「這是我的身體，是爲了你們」表達出救恩的意義。此敘述的杯言裏並無「爲你們」或「爲大眾」的救恩之言，但藉者「用我的血所立的新約」暗示救恩的意義。路加福音中的敘述在餅言藉著「我的身體爲你們而捨棄的」，並且在杯言裏藉著「我爲你們而流出的血」提及耶穌流血（即他的死亡）的救恩意義。

谷和瑪敘述的餅言沒有任何表達救恩意義的格式，這兩個敘述只在杯言裏以「我盟約的血爲大眾流出來」表達耶穌死亡的救恩意義；瑪28用「以赦免罪過」將此救恩意義加以解釋。

2、「爲你們」／「爲大眾」

瑪和谷的記載將救恩的意義以「爲大眾」的格式點出，這個格式反應出阿拉美的語氣，並同時指出耶穌死亡救恩意義的普世性。格前和路加用「爲你們」的說法，以此表達出此救恩對參與者的意義。

（四）紀念命令

按照格前的敘述，耶穌在餅言後命令門徒「你們應這樣行，爲記念我」（24）；在杯言後他說：「你們每次喝，應這樣行，爲記念我」（25）。路加的敘述只在餅言之後記載此命令「你

們應行此禮，為紀念我」（19）。而谷和瑪卻全無此命令。

（五）瞻望末世之言

按瑪、谷和路加福音的敘述，耶穌在最後晚餐中以滿懷希望的心情期待參與圓滿天國的盛宴。然而，三個記載不僅以不同的詞句傳授此話，而且也在不同的地方敘述這所謂的「末世之言」。路加把這句話放在餅和杯行動之前；谷和瑪卻在此行動之後；保祿的記載並無此耶穌的話，但是，保祿在引用他領受的傳承後加上26：「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」多少相似對觀福音的末世之言，因為格前26暗示，正如耶穌在最後晚餐時瞻望末世，同樣舉行「主的晚餐」時，信友同耶穌一起瞻望末世盛宴。

總之，從上文的分析可見，雖然新約中的四個敘述記載在不同的著作裏，但他們卻有許多共同的地方：他們敘述的是同一個事件，即耶穌在受難前與門徒舉行的晚餐；敘述耶穌晚餐中的行動和他所說的一些特殊的話。這些敘述不注意其它宴席的細節，而只是專注耶穌在此宴會中對門徒所說的話。此敘述同樣的強調「拿起」、「祝謝」、「擘餅」、「遞給」、「吃」、「喝」的行動。四個敘述有同樣的關鍵概念：「身體」、「血」、「盟約」、「為你們」、「為大眾」及一些令人驚奇的思想，如：餅稱之為身體、杯裏的酒稱之為「盟約的血」或「所立的新約」等。

另一方面，四個記載之間有一些明顯的區別，尤其是格前和路加杯言的構造與內容，與谷和瑪之杯言不同，以及谷和瑪並無耶穌命令門徒舉行此禮的話。由上述初步探究還可看出，在保祿和路加之間有一些特殊的相似之處，因而可推測他們二

者之間存有特殊的關係。同樣在谷和瑪之間也有類似之處，由此亦可推論他們之間的關連性。

上文指出的四個敘述之間的相同和相異處，要求我們對他們的文學類型加以探討。

四、建立感恩禮這段敘述的文學類型

梵二教導我們：為探討聖經作者之原意，在神學採用的各種研究方法中，應當注意到『文學類型』（〈啓示〉12號）。聖經學的研究早已知道，不僅不同的新經著作如福音和書信採用不同的文學類型，而且即使同一本書有些部分有時亦屬於不同的文學類型。

（一）建立感恩禮敘述的文學類型——禮儀經文

經過仔細的分析，大部分聖經學家認為，建禮敘述是屬於禮儀的傳授（參閱：王敬弘，200頁；Betz, MySal 188）。此主張有下列的理由：

聖保祿在敘述耶穌建立感恩禮之前很清楚地說：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了」（23）。這表示他引用一個傳授；引用的片斷並未反映保祿在其書信中平常採用的體裁，反而有猶太基督徒慣用的風格。再者，（23）所用的「主耶穌」是一個宗徒時代禮儀中所用的基督的名銜（參閱羅十9、格前十二3）（Betz, MySal 188）。

路加福音的敘述裏，兩次（19、20）採用 hyper 來表達基督死亡的救恩意義。然而路加福音和宗徒大事錄都不用這在整部新約中慣常使用的詞句。因此可結論，路加福音在此引用了一個現成的傳授。又因為他在（19）採用 eucharistesas，可知，

他引用了一個禮儀傳授（Jeremias 107、147）。

谷22「他們正吃的時候」重複18「他們坐席吃飯時」；同樣，瑪26「他們正吃晚餐的時候」重複21「他們正吃晚餐的時候」。由此得知，所謂的建禮敘述是一段插入的敘述。

整部瑪爾谷福音的體裁十分簡潔，但在建禮敘述中卻非常隆重。由此推論，插入的部分大概來自禮儀的傳授。再者，瑪爾谷和瑪竇的敘述只是輕描淡寫有關耶穌在最後晚餐的所言所行，卻特殊的提到與教會禮儀有關的耶穌的言行。這些均反應出本文是屬於禮儀的傳授。

（二）結論

由前面的探討可獲得下列的結論：

1、所謂的建禮敘述並非出於聖保祿和對觀福音作者的手筆，反而是先於福音甚至於比格前（54～57年）更早形成的。經由這些敘述我們得知，在四部福音寫成以前初期教會所宣講的福音，並得知初期教會對主的晚餐之重視。

2、建禮敘述是禮儀傳統的一部分，所以不記載耶穌在最後晚餐時所言所行的一切，只選擇那些與教會禮儀有關係的言、行。巴斯卦宴會舉行的時間至少需要一個小時，因此可以肯定，此記載綜合耶穌當時的言行。

3、這些敘述讓我們約略得知，初期教會舉行感恩禮是習以為常的禮節。較晚寫成的若望福音對此事實作證，因為若六51「我要賜給的食糧就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」，反應出路19「這是我的身體，為你們而捨棄的」。同樣屬於比較晚的新約著作的希伯來書信九20「這是天主向你們命定的盟約的血」反應出谷24和瑪28「這是我盟約的血」。由此可見，

此禮儀傳授在不同的教會團體內享有優越高超的權威並發揮深遠的影響。

4、上文指出，四個敘述雖在關鍵概念上有許多相同之處，但在細節方面卻又有許多相異之處。由此我們可看出，早期教會禮儀生活統一且多元的性質。

5、既然四個敘述的文學類型屬於禮儀的傳授，並且記述教會禮儀的開始，所以有些學者把建禮敘述稱為禮儀溯源（Kultaetiologie）。無論此看法的價值多大，我們仍能說，建禮敘述之禮儀傳授與禮儀溯源的文學類型，並不排斥其歷史價值，因為建禮敘述內有下列的歷史痕跡：

(a)按保祿和路加的記載擘餅和祝謝酒是分開的行動：然而在教會的禮儀此二行動早已合併起來了。

(b)建禮敘述裏提及「杯」和「喝」，然而在教會裏「擘餅」變成了此禮儀的專門名詞。

(c)建禮敘述裏所用的「祝福」、「擘開」等詞句都有阿拉美文的語氣。

(d)建禮敘述所記載的耶穌的話與一般猶太人的宴會中所說的話不合。由這種種可見，雖然建禮敘述屬於禮儀傳授，而也許可稱為禮儀溯源，他們仍然含有一些歷史痕跡而如此指出一個事實。

總之，按上文的探討可以肯定：建禮敘述不是聖保祿和對觀福音作者的作品；這些敘述是為更早的傳授作證。因而在探究感恩禮的來源和意義時，我們必須對建禮敘述所代表的傳承加以探討。

第二節 作為建禮敘述基礎的傳承

按梵二的教導，福音的作者有賴教會的傳授：「聖史們所編寫的四福音，有些是從許多口傳或已成文的傳授中所選擇，有些則編成撮要，或針對教會的情況加以解釋」（〈啓示〉19號）。根據大公會議的教導，本節要問：建禮敘述所根據的傳授為何？由上文顯示，保祿和路加福音常有類似的說法；同樣，瑪爾谷和瑪竇福音也有一些共同的地方。因這事實，專家假設，新經中四個建禮敘述起源於兩個傳授。（註：本節資料可參Leon-Dufour 96～101；Betz II 10～26）

一、保祿和路加所代表的傳統

（一）保祿和路加——同一傳承的代表

由下列相同處可以肯定，保祿和路加的建禮敘述代表同一個傳統：

1、按保祿和路加的記載，杯行動和杯言均在晚餐以後（參閱格前25；路20）。

2、二敘述的杯言有相同的構造，就是把杯稱之為「新約」。此說法暗示耶肋米亞先知書卅一31～34有關新約的預言。二者的杯言構造相同，但與其餅言的構造不同。餅言裡耶穌說：「這是我的身體」（格前24；路19）；杯言與餅言不平行，即不將杯稱之為血，反而稱之為「新約」。

3、只有在保祿和路加的敘述中載有耶穌的命令。保祿將它放在餅言和杯言之後（格前24、25）；而路加只是一次記載此

命令即在餅言之後（19）。

4、只有保祿和路加的敘述中，表達基督死亡救恩意義的格式已出現在餅言裡，因為按保祿，耶穌說：「這是我的身體，是爲了你們」（格前24），並且按路加說：「這是我的身體，爲你們而捨棄的」（路19）。

5、二敘述不易與谷、瑪混淆的特色是，二者在餅言（格前24；路19）和杯言裡（路20）都以「爲你們」表達此救恩的意義，而不用谷24和瑪28杯言裡的「爲大眾」的說法。

總之，由上述保祿和路加敘述共有的特色，專家推論這兩個記載源於同一傳承。保祿和路加與此傳承以及保祿和路加彼此之間的關係又如何？

（二）保祿和路加之間及其與傳承的關係

筆者追隨某些神學家（Patsch 67、78；Betz II 14）的研究，作下列的主張：

路加福音的作者並不知道保祿的敘述，也不可能抄寫他的，因爲路加福音在杯言之後沒有耶穌的紀念命令，保祿卻兩次記載了此紀念命令。假定路加福音的作者知道保祿的敘述，大概不會刪去這重要的紀念命令。因此可作以下的結論：路加的建禮敘述很相似保祿的記載，但他們彼此之間無直接的關係；二者是源於同一傳承的不同支線。

（三）保祿和路加所反應的傳承

1、此傳承的發源地（參考 Betz II 11）

因爲安提約基雅是保祿出外傳教的「基地」（參閱宗十三1~3，十四26~28），所以專家認爲，保祿在安提約基雅領受了他在格前十一23~25所引用的有關感恩禮的傳授。因此在神

學界裡此傳授稱之為「安提約基雅的傳承」（以下簡稱「A 傳承」）。

2、此傳承的內容

以保祿和路加的敘述為基礎，可推論出此傳承的內容（參：Betz II 16；Betz, MySal 190）：(a)餅言裡大概有路加所用的感恩之言的形式「為你們而捨棄的」，因為保祿的「我的身體，是為了你們」不合乎阿拉美文。(b)路加杯言裡（20）「為你們流出的血」大概也包含在此傳承裡，因為「為你們流出的血」這句話，把耶穌基督和他的使命與依撒意亞所敘述的「上主僕人」及上主僕人的使命和死亡相比較。

3、安提約基雅的傳承可溯源到那一年？

按專家的看法包含保祿敘述的格前是在公元55年左右寫成的（Betz, MySal 189）。然而，聖保祿（25）表示，他在寫這封書信以前，已把有關感恩禮的傳承授予格林多教會。有專家認為，保祿在50年左右第一次到格林多宣傳福音，他大約是那時將有關主的晚餐傳承交給格林多的信友。他自己知道此傳授則大概是在42年左右（Betz, MySal 189；Betz I 11）當他加入信友們的團體時。按某些學者的看法，安提約基雅的傳授是更早的，即40年左右已經形成（Betz I 12）。

4、保祿對此傳授的重視

聖保祿在格前表示自己所引用的傳承是可靠的：有些格林多的信友堅持己見而漠視保祿的權威。在此情形下，保祿絕不能憑空捏造一個故事，反而應提出有力的根據，來答辯對方的反對意見。當他在引用此傳承之前明說：「這是我從主所領受的」，他可能意謂，他在35～37年之間探訪過耶路撒冷教會，

並且陸續與該教會有所接觸（參閱宗九26～29，十一30，十五；迦一18，二1～10），如此他有機會查考此傳授的可靠性。

二、瑪爾谷和瑪竇所代表的傳統

（一）瑪爾谷和瑪竇——同一傳承的代表

上文已指出，瑪爾谷和瑪竇有許多類似之處：

1、按瑪爾谷和瑪竇餅行動和杯行動是晚餐以後同時進行的。

2、餅言中並無表達耶穌死亡救恩意義的格式。

3、二敘述沒有紀念的命令。

4、在杯言之後，均載有瞻望末世之言詞。

5、所敘述之杯言有其不可混淆的特色：(a)杯言與餅言平行，把〔杯裡的酒〕稱為「盟約的血」，強調「血」以及此血在訂立盟約中的角色。(b)藉著「盟約的血」，此杯言引用出谷紀廿四8，把耶穌所訂立的盟約與天主藉梅瑟而立的約相提並論。(c)在杯言裡表達救恩意義的格式，採用「為大眾」這個充滿阿拉美語氣的古老說法。

6、按此二敘述，餅言中耶穌加上一個命令「你們拿去罷！」（谷22）；「你們拿去吃罷！」（瑪26）；同樣，在瑪竇的杯言裡可見耶穌的命令：「你們都由其中喝罷！」（瑪27）；而在瑪爾谷的敘述中（23）記載，門徒實現耶穌以含蓄的方式所發的命令「他們都從杯中喝了」。

總之，從上述瑪爾谷和瑪竇敘述共有的特色，專家推論，此二記載源於同一傳承。然而我們先要追問，瑪爾谷和瑪竇彼此間的關係如何？

（二）瑪爾谷和瑪竇二敘述之間及其與傳承的關係

由聖經學者的研究分析，可結論如下：

1、瑪爾谷和瑪竇敘述的關係

根據對觀福音的來源和彼此關係的研究可以肯定：瑪爾谷的記載早於瑪竇。瑪竇知道、採用並發揮瑪爾谷的記述（Patsch 25）。例如：在餅言中耶穌的命令裡加上「吃罷」！並在表達救恩意義的格式裡加上「以赦免罪過」。因此，瑪竇在時間上反應出一個比較長的禮儀傳統。雖然如此，瑪竇的敘述仍然保存了前述「為大眾」這種阿拉美語氣的古老特色。

2、此傳承的發源地

因為瑪爾谷和瑪竇的敘述保存了「為大眾」阿拉美文語氣，又因為按照古老的傳承瑪爾谷福音傳授伯多祿的宣講，所以學者認為此傳授通行的地區大概是巴勒斯坦和耶路撒冷，而因此稱其為「耶路撒冷傳承」（簡稱「J 傳承」）。

3、耶路撒冷傳承可溯源到那一年？

按現在一般的看法，瑪爾谷福音是在70年左右寫成，而瑪竇福音更晚。然而上文指出，瑪爾谷採用了教會禮儀裡已固定的傳統。由格前得知，此傳承已在55年左右普遍流行。雖然伯祿在爭論中引用安提約基雅傳承，將它當作主的晚餐道理的基礎，但是在他自己的反省中（十16，十一27）可看到瑪爾谷和瑪竇傳承的影響。然而，我們無法確定此傳承是在何時何地固定下來的，只能指出它保存了一個很早的因素，就是「為大眾」的格式。

（三）附註：那一個傳承較為古老？

至於那一個傳承較為古老這個問題，學者有不同的意見

(Betz II 25)。

1、J 傳承較古老：

路德教的 J. Jeremias 和天主教的 Benoit、Dupont、R. Pesch 主張，瑪爾谷和瑪竇所代表的 J 傳承較為古老。主要理由是因此傳承含有更多阿拉美文風格的說法。

2、A 傳承較古老

基督教 E. Schlink 和天主教的 Betz (II 12)、Kahlefeld (58)、Leon-Dufour (98)，卻主張由保祿和路加所代表的 A 傳承更為古老。原因是：按他們的記載，餅行動和杯行動是分開的；餅言和杯言沒有在禮儀影響之下而被平行化；保祿和路加所用的「以我的血」的格式比瑪爾谷和瑪竇所用的「盟約之血」更古老。按他們的意見，J 傳統含有較多阿拉美文語氣，這事實並不一定證明此傳承更古老，因為這種現象可能是來自翻譯者的決定甚或錯誤。

3、筆者的看法

我們無法完全確定那一個傳授更為古老。主張 A 傳承較古老的人士也承認，J 傳承所記載的「為大眾」的格式的確是一種古老的說法。同樣，主張 J 傳承較古老的人也承認，保祿和路加保存著一個古老的因素，就是在餅行動和杯行動之間時間上的距離。就整體來看，筆者偏向於 A 傳承更古老的主張。

無論如何，既然兩個傳承都願意敘述在耶路撒冷發生的一個事件，而且兩個傳承都含有阿拉美文的語氣和許多共同點，因此有些學者假設另一個比 A 和 J 傳承更早的阿拉美文的「原始傳承」，並且主張它大約在 35~38 年就已經形成了。下文簡述這個假設。

三、有關原始傳承的假設

(一) 假定原始傳承的理由

因 A 和 J 傳承的相同和相異處，並根據下列的反省有些學者假定一個原始傳承（Betz, MySal 191；Betz, HDG 7）。

1、A 和 J 傳承的共同點

因為保祿和路加的建禮敘述有許多相似之處，而瑪爾谷和瑪竇之間也彼此類同，但二組之間卻有明顯的區別，因此學者假設上文所提的 A 和 J 傳承。然而 A 和 J 傳承也有許多共同點，例如：他們都提及同樣的事件：耶穌在受難前與門徒共進晚餐中所言與所行；所使用的主要詞彙和概念也是一致的，諸如：「身體」、「血」、「盟約」、「為」；A 和 J 的傳承裡同樣的把「餅」稱為「身體」，把「杯」稱為「盟約之血」或「以血而立的盟約」；二傳承充滿阿拉美文語氣的說法。上述 A 和 J 傳承的共同點應如何解釋？

2、A 和 J 無直接關係

這一主張可說明如下：

(a) J 傳承不可能是 A 傳承的來源，因為前者的杯言與餅言平行，符合禮儀經文使經文得以平行化的趨勢；而 A 傳承之餅言與杯言並不平行。因為禮儀使經文得以平行的趨勢，所以 J 不可能是 A 傳承的來源。

(b) A 傳承也不可能是 J 傳承的來源，因為前者有紀念命令，後者卻沒有。J 傳承採用那含有耶穌命令的 A 傳承，卻刪除此重要的命令，是難以解釋的。

3、結論：A 和 J 是一原始傳承的不同支線。

一方面 A 和 J 傳承之間大概無直接來往的關係；另一方面二傳承之間有明顯的共同點。因此可假定一個在 A 和 J 傳承以前更原始、更古老的原始傳授，並把 A 和 J 傳承當作此原始傳承的支線。

（二）原始傳承的內容

我們無法確定所謂的原始傳承包含那些因素，但筆者根據以下的理由認為它大概具有下列的因素：

1、「祝謝」

建禮敘述都記載了耶穌在宴席中祝謝餅和杯。因為在宴席中祝謝餅和杯在猶太人的習慣中是一個理所當然不必多談的行動，所以我們能結論：

(a)原始傳承大概包含此事件。

(b)在這個耶穌與門徒的宴席中，此祝福有了不尋常的意義。

2、餅與耶穌的身體、杯與盟約之血的關係

因為按照新經中的四個敘述，耶穌把餅與他的身體，把杯與盟約之血與用他的血所立的盟約相提並論，所以我們能推論，原始傳承有類似令人驚奇的說法。我們甚至於可說：正因這些話很特殊，所以教會中才有此傳承，因為家主祝謝餅和酒將它遞給參與者的行動本來是很平常的一件事情（Betz, HDG 7）。

3、「救恩之言」

路加福音其他部分與宗徒大事錄中不採用表達耶穌死亡救恩意義「為你們」這類的格式；按上文的探討，路加不知道保祿的敘述和瑪爾谷、瑪竇的傳承；但在路加建禮敘述和其他三個敘述中，至少有一次出現這個表達救恩意義的格式。因此可說，原始傳承裡大概含有表達耶穌死亡救恩意義的說法（同

上)。

4、「盟約」

雖然福音中耶穌的話裡均無「盟約」此一詞彙，但在四個屬於不同傳承的建禮敘述裡卻出現此說法。因此可以推論，原始傳承內也提到「盟約」。此「盟約」使 A 傳承聯想到先知所預許的新約；而 J 傳承想到天主藉梅瑟與以民訂立的盟約（同上）。

5、「紀念、命令」

原始傳承大概也包含紀念命令（Betz II 23），因為它出現在 A 傳承的代表人保祿和路加的敘述中。就整體而言，A 傳承大概是更古老的。此外，除非有來自主的命令，初期教友不可能把餅稱為耶穌的身體，把酒當作盟約之血，並且吃喝之。至於 J 傳承的瑪爾谷和瑪竇敘述裡缺少此命令的事實，可作如下的解釋：

(a)當 J 傳承被固定下來又被福音作者寫在其著作裡時，舉行感恩禮已是信友的普遍習慣，因此在禮儀中不必特別提及主的命令。

(b)瑪爾谷、瑪竇福音的作者將此敘述列於苦難史的時候，為配合上下文就不再引用此命令了。

6、「末世之言」

福音中建禮敘述裡均載有「末世之言」。因此可肯定，「末世之言」也包含於原始傳承內。再者，按照專家的主張（Betz, HDG 7；Leon-Dufour 86、165），瑪爾谷所記載的末世之言（25）極為接近耶穌親自所說的話。

（三）結論

從上文的探討得知，釋經學家無法完全確定在公元40年以前已經流傳的原始傳承，包含了什麼因素，因此我們不能不承認，我們現在更無法知道，耶穌在公元30年舉行的最後晚餐中用了什麼樣的說法。然而根據上述的假設，原始傳承與最後晚餐不到10年的距離，不同的傳承（A和J）和不同的作者（保祿、路加、瑪爾谷、瑪竇）所敘述的共同點，建禮敘述的內容與整個福音的內容一致（Betz, MySal 203~205），我們能以這些探討的結果為基礎，來了解耶穌在最後晚餐中所言所行的意義。

第三節 最後晚餐中耶穌言行的意義

每次舉行感恩禮時，司鐸恭誦聖經中的建禮敘述，以此表達教會按照耶穌在最後晚餐的命令而舉行此禮。因此在探討感恩禮的本質與意義時，應特別注意耶穌所言與所行的意義。本節裡，筆者無法詳述聖經學家對此問題所作的深入研究，只願提出一些天主教神學家們研究的結果，並且指出其與感恩禮神學的關係。（本節資料可參 Benoit 86-96；Betz, SM II 257~261）

一、最後晚餐中的耶穌

（一）耶穌為宴席的主人

按對觀福音的記載，耶穌打發門徒去預備逾越節晚餐（谷十四12~16；瑪廿六17~19；路廿二7~13）。在宴會中他按照猶太人的風俗習慣，以宴席主人的身份，拿起餅、祝謝、擘開

並分給參宴者。同樣，又拿起杯、祝謝並讓門徒喝。藉此行動耶穌實現並肯定他與門徒具師傅與弟子的關係。雖然按谷十45他「不是來受服事，而是來服事人」，並且在門徒「中間像是服事人的」（路廿二27），他也不遮掩自己師傅和主人的身份。按若望福音耶穌給門徒洗腳以後「坐下對他們說：你們明白我給你們所做的嗎？你們稱我『師傅』、『主子』說得正對：我原來是」（若十三12～13）。因著他與門徒的這個關係，耶穌在最後晚餐中，自然地扮演宴會主人的角色。耶穌是此宴會的主人具有豐富的意義：

1、整個宴席以耶穌為中心，他的臨在支配並管轄一切；因他的臨在，這個宴席取得它的特質。主人與客人同在，讓他們分享自己的食物，表示：他尊重他們、接納他們，讓他們分享其所有和他的生命。這個在宴席中表現的和實現的生命交流與共融關係，是宴席裡耶穌所施與的最大恩惠。

2、猶太人的宴席猶如宗教禮儀，充滿祈禱的氣氛。主人在宴席中帶領祈禱，讓客人分享他自己與天主的關係；因而客人等於加入了主人與天主的關係。耶穌與門徒的宴席更是如此。共餐的時候他接納他們到自己與上主的共融中。

3、一個人邀請不同的人來參宴，他不只建立或增進客人與自己的關係，而且也建立及促進客人之間的認識與共融。

（二）耶穌舉行最後晚餐時的態度

對觀福音的建禮敘述都記載了所謂的「末世之言」。雖然按照 Benoit 94 瑪爾谷和瑪竇將此話記載在不對的地方，谷十四25所載的末世之言反應出耶穌親自說的話；因此它對了解耶穌在最後晚餐時言行的意義十分重要。根據專家的看法，由對觀

福音所載的末世之言可得知下述幾點：

1、耶穌預告死亡

由路15「我渴望而又渴望，在我受難以前，同你們吃這一次逾越節晚餐」可見，耶穌在最後晚餐中已預知他面臨的死亡。因此晚宴中他懇切叮嚀的臨別贈言有如遺囑，他的舉止宛如送別，一切言行益顯珍貴，成為永遠的紀念。

2、耶穌懷有不動搖的信心

按谷25「我實在告訴你們：我決不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天」和按瑪29「我告訴你們從今以後，我不再喝這葡萄汁了，直到在我父的國裡那一天，與你們同喝新酒」的敘述，耶穌表示不可動搖的信念一期待天國的來臨。雖然猶太人拒絕他，也拒絕他所宣講的天國來臨的喜訊，但縱使面臨死亡，他仍然滿懷信心，堅信天國即將來臨。瑪爾谷和瑪竇的末世之言也清楚的表示，耶穌在遭受拒絕時和在死亡前夕，堅信自己是為天主所接納的，並且期待將來同門徒一起共赴天國盛宴（瑪29）。因此，最後晚餐成為天國盛宴的預像。

因為他在最後晚餐中預知和預告自己的死亡，也同時堅信他是由天主所接納的，並會和他的門徒參與天國的盛筵，所以耶穌在此宴席中，甘心接受極殘酷的苦難，同時堅信期待他光榮的復活。如此，他在晚餐中似乎提前了未來的死亡和復活。

二、餅和杯行動的意義

（一）建禮敘述所描述的耶穌的行動

耶穌在最後晚餐中以主人的身份與門徒們一起舉行猶太人

所熟悉的，以三部分進行的禮節：1) 進餐以前，家主拿起餅，舉起、祝謝、讚美及感謝天主；在場的人以「阿們」表示參與他感謝上主的祈禱；2) 然後，親手擘餅。3) 把擘開的餅分給參宴者。

杯行動除不必「擘」以外均如上述，即舉起、祝謝、遞給。有時客人有自己的杯。有時家主爲了表達特殊的關係而把自己的杯交給客人讓他們從自己的杯中喝。Schuermann認爲，在最後晚餐中耶穌就如此作了（參 Schuermann, Tod 80）。

（二）餅和杯行動的一般意義

在猶太人的文化和宗教背景中，上述進餐的禮節已有深厚的意義：（參 Leon-Dufour 18～19、35～44）

1、祝謝

在謝恩祈禱中主人將食糧當作天主的恩惠，並爲了領受的食糧和生命而感謝天主。在舉揚餅和杯、感謝天主的祈禱中，餅成爲全部的生命和一切財物的象徵。藉此祈禱，大家承認天主是生命的泉源和生命的主。

2、擘餅、遞給

主人把餅的碎塊和酒遞給客人的行動表示主人對客人的接納、慷慨大方及共融的關係。藉擘餅和遞給食糧的行動，主人好似對客人說：「我願與你分享我的所有」；因爲主人在謝恩之後，把餅和酒遞給客人，他的意思好似說：「我願與你一同分享我從天主所領受的祝福」。

主人把同一個餅的碎塊分給參與者，不但表達和增強主客間的關係，而且也在參與此宴會的客人間產生彼此的共融，將參與者彼此連接起來，使之成爲一個團體。聖保祿在格前17

提出此意義：「因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅」。

（三）最後晚餐中耶穌祝謝及遞給餅和杯的意義

按上文所述，耶穌以末世之言表示他在舉行晚餐時預知自己的死亡。因此這晚餐猶如臨別的愛筵，所言所行猶如遺囑。在此耶穌生命得以完整實現的情況中，上述的祝福、遞給食糧和分享杯的行動取得更深一層的意義：

1、「祝謝」的意義

耶穌祝福的餅成爲耶穌整個生命的象徵。耶穌在最後晚餐中祝謝餅時表達，他爲他生命中的一切而感謝和讚美天主。藉著這個謝恩的禱詞，他不僅爲了一切恩惠而感謝天主，也爲了在其生命中所經歷的一切，快樂和失望、成功和失敗、喜樂和痛苦，甚至爲了所面對的悲慘生命仍「感謝、讚頌天主」（感恩經第三式）。

2、「遞給」的意義

耶穌把謝恩時所祝福的餅擘開、分給在場的門徒每人一塊，並把祝福的杯遞給他們，這樣的待客行動不只表達一般主人對客人慷慨及與他們共融，而且也表示，他願與參宴者分享他整個生命的果實，以及他與上主的關係。

他把祝謝的餅和杯分給不同的參宴者表示，參宴者與自己的關係，以及參宴者彼此之間的關係也有了一層新的結合。

總之，耶穌在面臨死亡時刻祝福餅和酒，將它遞給門徒的行動表示：耶穌以感恩的心情結束其生命，並以讚美感謝上主的態度接受上主的安排，且讓門徒分享這個生命及其果實。如此使門徒之間的關係得以加強，使他們因著他而成爲一個團體。

為更深一層的了解耶穌在最後晚餐時言行的意義，下面我們要分別探討餅言和杯言的意義。

三、餅言的意義

在探討餅言和杯言的意義時，我們將信理神學有關「真在」和「體質變化」即「餅酒是否變為耶穌的體血」的問題，暫時擱置一旁，不在本階段內討論。在此我們也不探究餅言和杯言裡的救恩言：「為你們」、「為大眾」、「以血而立的新約」、「以赦免罪過而流出的血」等。雖然這些說法在整個基督信仰上佔有極重要的地位，也常受到嚴重的誤解，但因篇幅有限我們在此無法加以解釋。筆者對此問題的看法，讀者可參閱《救恩論入門》191～197 和 202～204 頁。

因下列理由本文以路廿二19「這是我的身體，為你們而捨棄的」為基礎來探討餅言的意義。

1、路加的餅言屬於A傳承；許多專家認為，此傳承就大體而言較為原始。

2、因最後晚餐是按猶太人的風俗習慣舉行的，因此在餅行動和杯行動之間有時間上的差距；如果餅言（猶如瑪爾谷、瑪竇的敘述）無救恩的形式，則餅行動和餅言的意義難以明白。

3、教會中很早把基督的使命和痛苦與依撒意亞先知書所提的上主之僕的使命和痛苦相比較（參 Betz II 26-32）；而路加所載的餅言反應出這一原始的「上主之僕的基督論」。

4、雖然若六51「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」採用不同的說法，但仍與路加的餅言有相似之處：二者都被視為耶穌的話；路加提到耶穌「遞給」餅，而若望福音裡耶穌說到他要「賜給食糧」；路加把餅稱為「身

體」，而若望把耶穌所賜與的食糧稱為「肉」；按路加耶穌的身體是「為你們而捨棄的」，而按若望所賜給的食糧或肉是「為世界的生命」而賜給的。

由此可見，路加的餅言在初期教會中流行範圍相當廣闊，其影響也很深遠。那麼它的意義如何呢？

（一）「身體」的涵意

1、「身體」—整個的人

按照聖經用法及希伯來人的思想方式，身體不是人的一部分，身體並非有別於不可見的「精神」或「靈魂」；「身體」是指整個的人，例如聖詠六三2「我的肉身切望你」，此「肉身」指整個的人（另參詠十六9，八十四3；箴四22，十四30；訓二2）。類似對「身體」的用法也可見於新經裡，參閱羅十二1「弟兄們，我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」，又如斐一20「我總要叫基督在我身上受頌揚」（另參格前六19，九27）。顯然在這些經文裡「身體」指具體存在的整個人（參 Schlink 143）。中文裡身體的「身」也指整個的人。例如：「自身」、「本身」、「身邊」的說法中，此「身」字不指人的一部分，而指整個的人。歐洲的語言都多少受到提倡靈魂與肉身分開的柏拉圖思想的影響。雖然如此，英文裡有些說法，如： somebody、everybody、anybody 裡面所用的「body」不指人的一部分，而是指整個人。

2、「身體」—軟弱的人

人會受到身體上的病痛、衰老、孱弱的影響，也常受到寒暑的侵擾、颱風、地震的襲擊、蚊蟲病菌的危害。所以「身體」

這個字不僅指整個的人也意謂人的軟弱，如塵俗、衰弱、無常、朝生暮死等種種限度。「身體」包含人生命存在的短暫性、以及殘缺不全的性質，意即人在天主面前的卑微無能。聖經把人稱「身體」或「肉」，表明人只是人，並非上主。因此，當耶穌說：「我的身體」時，是含蓄的表示，他能受苦受難，有同人一樣的特質。

（二）「我的身體，爲你們而捨棄的」

此說法暗示依撒意亞先知書五十三10有關上主之僕所說：「他犧牲了自己作了贖過祭」，和依五十三12「他爲了承擔大眾的罪過作罪犯的中保，犧牲了自己的性命，至於死亡」。因著此說法與依撒意亞先知書中上主之僕詩歌的關係，路加的餅言把耶穌的工程及其死亡與依撒意亞先知書中所提，上主之僕和他的工程及使命相比較。因此「我的身體爲你們而捨棄」之涵義如下：

1、此說法的希臘文採用被動語；藉此所謂的「神學的被動語」路加暗示：天主是耶穌的一生，是他死亡的最後根源。

2、耶穌在祝謝及感謝、讚美天主之後說這句話，表示：耶穌甘願接受天父託給他以苦難和死亡才得以完成的使命。所以，路加的餅言提示耶穌在他的死亡中主動的角色。耶穌由天主所捨棄，被人所出賣，但他也自己主動地爲別人而捨棄自己（參閱谷十45；迦一4，二20；弗五2、25；弟前二6；鐸二14）。

3、最後晚餐中「爲你們而捨棄的身體」，一方面把耶穌死亡當作未來的事件，但是因爲他把擘開的餅和遞給門徒的餅象徵自己捨棄的身體，所以另一方面藉著此祝聖和遞給，他好似在苦難的前夕提前完成在未來死亡中的自我犧牲。

四、杯言的意義

(一) 詮釋杯言的困難

由上文得知，保祿的杯言很相似路加的杯言；同樣，瑪爾谷和瑪竇的杯言也大同小異。然而兩組之間也有一些明顯的區別：

1、保祿和路加把杯的內容稱為「盟約」；瑪爾谷和瑪竇卻把它稱之為「盟約之血」。

2、保祿和路加以「新」暗引先知所預許的「新約」；瑪爾谷和瑪竇卻以「盟約之血」暗引在出谷紀廿四章所描寫的在曠野中訂立盟約的儀式。

3、路加以「為你們」來說明耶穌「流出血」的救恩意義；瑪爾谷和瑪竇卻用「為大眾」(流出的血)的格式。

因著上述的相異之處，杯言比餅言的意義更不易確定。

(二) 詮釋杯言時筆者所假定的幾點

1、正如其它建禮敘述中耶穌的話，杯言也是耶穌言論的綜合，亦即耶穌大概用別的話講解其行動的意義。杯言是那時所講的縮型。

2、杯言是在臨別宴席中，在祈禱及祝謝杯後耶穌給門徒所說的話。

3、因為餅言和杯言是在同一的宴會中由同一宴會的主人——耶穌，以及在感謝讚美天主之後而說的，因此二者之意義大致相同。但杯言大概會加上另一層新的意義（Schlink 144）。

4、根據上文的分析，「A和J」傳承之間彼此無直接關係，但有一些共同因素，諸如：「杯」、「血」、「盟約」、「為

你們」或「為大眾」。因此，有些專家認為 A 和 J 的傳承以「原始傳承」為基礎。因著這種連繫，筆者認為 A 和 J 傳承不同的杯言大體上有相同的意義；但是藉著二傳承不同點表現出杯行動極豐富的涵義。

（三）行動和杯言的涵意

1、遞給杯—邀請參宴者做（新）盟約的成員

當耶穌在臨別宴會中，為他的生命而感謝天主之後，把「祝福之杯」遞給門徒，而（按保祿和路加）把杯的內容稱為「新約」並且要求門徒喝，其言和行等於說：這一給你們的杯讓你們加入那個以我的死亡（「血」）而立的新約。（參閱：Gerken 31、Schlier 210、Schlink 144）。

2、分享杯—立盟的儀式

瑪爾谷和瑪竇的杯言雖然用不同的說法，二福音的杯言卻具有同樣的意義：按瑪爾谷和瑪竇的記載，耶穌並不是說：這是我的「血」，而是說：這是我「盟約的血」。此「盟約之血」暗示出谷紀所描寫在西乃山立盟約的儀式，「梅瑟遂拿血來灑在百姓身上說：『看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們訂立的約』」（出廿四8）。既然瑪爾谷和瑪竇將杯的內容稱「盟約之血」，而且因為此說法暗指出谷紀廿四章所描寫的訂立盟約的敘述，因此瑪爾谷和瑪竇以杯言表明，分享此杯如同以往灑血在祭台上和百姓身上的儀式；耶穌遞給此含盟約之血的杯，等於邀請門徒接受由他而立的盟約。因此，門徒們接受此杯並且喝杯中的血，代替在出谷紀所描寫的百姓贊同盟約的行動。正如出谷紀所載，梅瑟給以色列念了約書之後，百姓回答說：「凡上主所吩咐的話，我們必聽從奉行」（出廿四7），

如此贊同天主與他們立的盟約，同樣藉著接受和喝這杯，門徒贊同耶穌以他的死亡（和復活）而立的新約。所以在參與新約時，門徒雖然是領受者，卻非完全被動，反而以「喝」主動地參與所訂立的新盟約。

3、以「喝」加入新約的意義

按瑪27耶穌以明確的方式，其他敘述以含蓄的方式（如遞給杯要求門徒喝），以分享他全部工程的主要果實——新盟約，即天主藉著他的言行，尤其是他的死亡（和復活），開啓了的天主與人之間，新的、比舊約更好的天人關係。藉著喝加入此盟約表示，領受此新約者必須開放自己，以整個存在接受此恩惠，讓這種天人關係如飲料般進入自己心中。

（四）綜觀耶穌在最後晚餐中言與行的意義

綜觀耶穌最後晚餐中言和行的意義時，不僅要注意其意義本身，也須留心此言、行的具體情況：首先，耶穌在預知他生命的結局時說了這些話、做了此事。其次，耶穌是在祈禱氣氛中，感謝、讚頌天主後說了這些令人驚奇的話，做了上述令人詫異的事。第三，這些言與行是在耶穌與他的門徒在一起時，並且是向他們所說的和所作的。謹記上述幾點，我們可綜合耶穌在最後晚餐中言、行的意義如下：

耶穌在最後晚餐中綜合他的生命，將此晚餐作為臨別的宴會，並把最後的祝福和叮嚀給與他的門徒。

在祝福餅和祝謝杯時，他為自己全部的生命而感謝天主，接受其生命中上主之僕的使命。

他在謝恩祈禱，拿起餅並且稱之為自己的身體時，他把餅作為天主賞給他種種恩惠及其生命的憂和喜，失敗和成功，甚

至自己的象徵。

他把此象徵自己的餅擘開並將餅分給參與宴會的人每人一塊表示，他願意讓他們分享他由天主領受的祝福以及他生命的成就和果實。

他以食糧表達此意就是表明，正如食糧一樣：他生活、行動和死亡完全是爲了別人；爲了執行其使命他捨棄、消耗自己；他與人親密的結合，維持、養育、悅樂人的生命。

他把杯裡的酒稱「盟約」或「盟約的血」，表明他藉著言和行、苦難和復活所完成的工程的意義，即建立天人間恆久的和諧關係。

他遞給餅和杯並邀請門徒「拿」、「吃」、「喝」，意謂，他要求他們以自動自發的行動對此恩賜作一個自由的答覆，以存在的核心接受此寵惠，以他爲生命的泉源。

五、紀念命令

此命令有時也稱「建禮命令」或「重複命令」（下文資料可參閱Betz, SM II 260、Leon-Dufour 109～16、Gerken 38～42）。

（一）本命令的真實性

本命令只出現在代表A傳承的敘述裡。按格前24耶穌在餅言後說：「你們應這樣行，爲紀念我。」按路19耶穌同樣在餅言後加上「你們應行此禮，爲紀念我。」按格前25耶穌也在杯言後加上「你們每次喝，應這樣行，爲紀念我。」代表J傳承的瑪爾谷和瑪竇的敘述裡全無此項命令。因著這不一致的記載，我們無法確定，耶穌是否真的、用哪些話、在宴會的哪一處、

兩次或一次出了此命令。雖然不確定，但筆者因下列的理由仍視之為可靠的：

它出現在代表更老的 A 傳承的保祿和路加的敘述裡；保祿在與頑固的格林多教會的爭論中二次引用它，並且強調「這是我從主所領受的」；在此情況下他絕不能模稜兩可。因為舊約的法律嚴禁吃血，只有從主而來的命令，才能使信友把杯的內容當作血來喝。至於瑪爾谷和瑪竇未記載此命令，也許可這樣解釋：按照本書第一章第一節瑪爾谷和瑪竇的建禮敘述文學類型屬禮儀經文，換言之，福音作者在編寫福音時在此處引用當時禮儀中所用的話。然而禮儀並非在於重覆念主的命令，而要執行此命令，因此很可能在他們所引的禮儀經文裡面已沒有此紀念命令。假定還有此命令，福音的作者也許為了顧及福音的上下文（耶穌的苦難史），沒有將它寫在福音中。基於上述的理由，筆者認為此命令確實表達耶穌的吩咐。

（二）本命令的要點

這一命令顯示：耶穌預知，因他的死亡他將來不能以現在的方式與門徒同在；藉此命令他為將來的情況作了安排。

耶穌吩咐一個行動（「這樣行」）就是拿起餅和杯祝謝，並在信友中分享一吃、喝以念紀他。換言之，吃、喝、分享食糧、飲料的主要目的並非養育身體，而是為紀念他。

「這樣行，為紀念我」，按此說法，一起吃、喝不只是想起耶穌的某一句話、某一個行動或生命中某一項個別事件，而是紀念他一切的言行、紀念他整個的人和工程。

（三）此命令與感恩禮的本質

在此命令的光照下，已可約略窺見耶穌所吩咐的感恩禮的

性質：

因為耶穌與門徒舉行一個宴會，並邀請他們吃祝福的餅和喝祝福的杯，所以他所命令的行動有宴會的性質。

耶穌命令門徒舉行此宴會以紀念他，因此感恩禮是紀念性的。

早期的教會如何了解、如何實行耶穌的命令？此遺囑在他門徒的生活中佔什麼地位？引發了那些問題？

第二章 新約作者的感恩禮神學

由本篇第一章對建禮敘述及它們所代表的傳承探討得知，初期教會很早就開始舉行耶穌所吩咐的紀念禮。雖然實現此命令的方法大體上是一致的，但仍有明顯的分別，而此區別反映出個別教會對耶穌遺囑的不同了解。本章試圖提出一些聖經內對感恩禮整體的神學詮釋。

第一節 保祿宗徒：主的晚餐

上文已提到聖保祿在格前所引用的建禮敘述及其與其他敘述之異同。本節將扼要探討保祿有關感恩禮的神學思想。（本節資料參閱Betz II 102～129、Betz, MySal 206、Betz, HDG 18～20、Higgins 64～73、Schlier, Paulus 201～215、Kaesemann 11～34）

一、保祿著作中有關主的晚餐的章節

保祿的著作只有在下列極少的章節提到感恩聖事：格前十14～22，十一17～34。格前十1～5僅含蓄地提及感恩聖事。因為保祿只在格前講論感恩聖事，所以下文引用時，不用「格林多人前書」全名，只提章節。例如：十一23即格林多人前書第十一章23節。有些學者認為格前五6～8也與感恩禮有關（Higgins

64)。然而，因為此處與感恩禮的關係不清楚，而且對感恩禮的了解沒有特殊的貢獻，故不予討論。

雖然保祿著作只有少數的章節提到感恩禮，但是卻可由此看出保祿對感恩禮極為豐富的看法。在進行較深入的討論之前，我們先指出下列幾點：

（一）保祿的神學思想與傳承

上文第一章第一節已提到十一23～25的辭彙和體裁與保祿慣用的體裁和說法不同（Betz II 14）。由此可見，保祿在此處引用了一個禮儀傳承。保祿不只引用此傳承，他更倡導自己所領受的傳承為教會信仰和生活的準繩。

同樣十16「我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」也反應出保祿對傳承的重視，因為在這句話裏所用的「祝福」和「擘餅」的辭彙與保祿慣用的辭彙不同，並與他所引用的建禮敘述也不同，但卻相似於瑪爾谷建禮敘述的辭彙和思想（Schlier、Paulus 205、Kaesemann 12）。由保祿引用在他以前的傳承之事實和方式，可獲得以下的結論：

1、J 傳承普遍流行的範圍及其影響的力量

上文已提到 J 傳承的年代是難以確定的。但由十16能看出，J 傳承大約在五十五年左右已傳佈很廣，並有深遠的影響，甚至於原來提倡 A 傳承權威的保祿，在不知不覺中滲入了 J 傳承的辭彙。採用問題方式表示，在保祿看來十16肯定的真理（即擘開的餅是共結合於基督的身體，祝福之杯是共結合於基督的血）是眾所週知的事。

2、保祿與教會的傳承

由十一23~25和十五3~5中得知，保祿以教會的傳承作為教會的信仰和生活的準繩。他的確有一套自己的經驗、思想和「神學」，但是當教會信仰受到別人的懷疑、否認，或在教會生活中出現弊端時，保祿就不以自己的見解作為糾正或反駁的理由，而以教會的傳授作為真假正誤的標準。

（二）格前十和十一與聖經學

講論感恩禮的章節雖很少，但對聖經學的影響卻是深遠的。

1、最早記載的耶穌的話

按照一般的看法，最早的福音——瑪爾谷福音，在七十年左右寫成。然而，格前是在五十五年左右成書。由此可見，十一23~25所含有的耶穌的話是整個新經最早以文字記錄的耶穌的話。因為這些話是在臨別宴席時所說的，且綜合耶穌的生命、工程及其使命，又因為這一段話與未來教會的感恩禮相關，因此這些少數的章節在基督信仰和教會生活中佔舉足輕重的地位。

2、格前為對觀福音作證

對觀福音中的建禮敘述雖記在不同的書中，而且路加的敘述屬於與瑪爾谷和瑪竇無直接關係的傳承，但在內容上它們卻大同小異。既然保祿的格前是最早寫成的，而且他在格前引用的傳承也很相似對觀福音裏的敘述，因此保祿為福音記載的可靠性作證。

（三）對感恩禮神學的重要性

雖然保祿書信中提及感恩禮的章節很少，此少數的章節在感恩聖事神學裡卻極為重要。在尚未比較深入的了解保祿對感恩禮神學之前，我們多少已能看出其重要性。

1、格前可做溯源的出發點（參 Patsch 66）

上文已提過，探討感恩禮歷史的神學能以格前為相當明確的出發點（參第一章第二節）。按一般看法，格前成書於五十五年左右。然而保祿大概在第一次前往格林多傳福音時（五十年左右），已將此傳承授予該地信友。他自己大概更早在四十二年左右在安提約基雅得以認識此傳承（參 Betz, Mysal 189）。既然他將此傳承稱為「從主所領受的」（十一23），因此我們能以此為根據，認為他在訪問耶路撒冷時（三五～三七年），可能去查考此傳承的可靠性。將格前的記載做為出發點，我們即可追溯感恩禮的傳授直到最後晚餐之後的幾年。

2、初期教會中感恩禮的普遍性

保祿書信裏經常論及洗禮並解釋其意義，但講論感恩禮的章節卻很少，且十1～5只是暗示而已。此事實和保祿講論主的晚餐的方式表明：在格前寫成的時候（五十五年左右），感恩禮在教會內已廣為流傳，成為理所當然的習慣。當時，教會生活中舉行「主的晚餐」並未引起任何問題（參 Schlier 201）；只有在出現弊端時，才對它加以反省。簡言之，保祿很少提到感恩禮，這表示舉行主的晚餐在教會生活中早已成了普遍接受的習慣。

3、初期教會中舉行感恩禮方式的多元性

在保祿提及感恩禮的章節裏可以見到兩個（即J和A）不同傳承的痕跡。由此可知，不同的傳承雖大體上相同，但仍有顯而易見的分別，以此類推：在不同教會裏舉行主的晚餐，方式上大體一致，但同時又有明顯的差異。

二、保祿教導的背景

如果我們明白保祿給格林多人寫信的理由和格林多教會當時的情形，我們將更了解他有關感恩禮教導的性質和重點。

（一）寫信的理由

從格林多人前書的內容可見，寫此書信的目的，是為面對那個教會的問題。例如：分黨分派（一10～四21）、亂倫行為（五）、教友在教外人面前爭訟（六）、婚姻與獨身的問題（七）、生活在外教人中的問題（八～十）、舉行聚會的問題（十一～十四）、糾正對基督及對未來復活不正確的看法（十五）。總之，保祿是為糾正不當的看法、態度或做法而寫了這封書信。

為處理上述問題，保祿不但以宗徒的權威出命，他也提出一些根本的道理及基本的思想加以說明。例如：當他指責格林多教會分黨分派時，他大略地講解宗徒使命的意義（一10～四16）。當然在針對具體問題時所發揮的「神學」並非一套完整而平衡的思想體系；在如此情況中保祿只能陳述一些片斷而帶有辯論色彩的觀點而已。由此可見，格前有關感恩禮的教導並非一套完整的感恩聖事神學。

（二）格林多教會的情況

按此書信（參房志榮，85～87頁），格林多教會「在一切言論和知識上，都成了富有的」（一5），「他不缺少任何恩寵」（一7），在他們聚會時，有的作先知，有的會說異語（參閱十四章）。但此教會內也產生許多不好的現象：他們中彼此分黨分派，有些人不承認保祿宗徒的權威：「你們各自聲稱：我是屬保祿的，我是屬阿頗羅的，我是屬刻法的，我是屬於基督的」（一12）。此外，許多人不明白基督信友所應負的責任或不按

此信仰的要求而生活。「有人同自己父親的妻子姘居」（五1），可是教友對這「連在外教人中，也沒有過」（五1）的事情，似乎能夠容忍，而不把「行這事的人從他們中除去」（五2）。再如，有些信友好似參加外教人所舉行的祭獻宴席，不明白他們如此是「與邪魔有分子」（十20）。因此保祿指出，成為基督的信友和參與主的晚餐所帶來的要求：「你們不能喝主的杯，又喝邪魔的杯；你們不能共享主的筵席，又共享邪魔的筵席」（十21）。由上文對格林多教會情況的簡介，可了解保祿教導的特色和重點。

1、傳承的重要

在分黨分派的格林多教會裏，大家並非都承認保祿的權威。另一方面，此教會享有天主賞給他們的種種奇恩異典，因此傲慢自大，甚至看不起宗徒和他似乎愚妄的信息（一10～二16）。當保祿與這些人發生爭論時，他不能以自己的見解或新的道理為爭辯的基礎，而必須依靠教會廣為承認的傳承來交談（參Betz II 126）。

2、愛與合一的重要

格林多教會不只分黨分派（十一19～10，～四10），他們對於領受的奇恩異寵也互相比較先後次序及其價值（十二～十四）。面對這樣的教會，保祿自然會強調愛的優先（十三），並且指出，賦有不同的奇恩和職務的團體，應猶如有不同肢體的身體保持合一（十二10～31）。

3、倫理生活的重要

因為他們深信在感恩禮領受了「神糧」和「神飲」（十1～13），有些信友認為領受聖事為保證得救已足夠，而忽略信仰

所連帶的責任，漠視倫理的要求。保祿激烈反對此聖事主義的態度，並且強調，「參與聖事」不保證信友的得救，參與主的晚餐要求一個相稱的行為（參 Betz II 102、106，Higgins 65 f）。

（三）格林多教會所舉行的「主的晚餐」

從格前十一章我們得知格林多的信友，在聚會（參閱17～18）時，舉行「主的宴會」；當他們在較富有的教友家中聚會時（參閱羅十六5；格前十六19；哥四15；費2），他們也一起吃飯。如果在這種聚會和宴席中也有那些由傳承而來的特殊的「拿」、「祝謝」、「擘開」、「遞給」、分享「餅」和「杯」的行動，則信友的聚會和宴席稱為「主的晚餐」。在早期的發展階段中，他們將上述特殊的行動合併起來並且安排在宴席的最後一部分。按 Schlier 的看法（Schlier, Paulus 203），不僅瑪爾谷和瑪竇的教會團體聚會中，格林多教會裏也以同樣的方式先舉行一個普通的宴席，而以上述特殊的行動作為整個宴會的結束。

由保祿的書信可見格林多信友對「主的晚餐」的態度。他們經常，甚至也許每主日（參閱格前十六2；宗二十七、11）舉行這種聚會及主的晚餐，而且對基督的「真在」無所疑惑（參閱 Betz II 102～103）。但在舉行時出現了一些嚴重的弊端，而使保祿嚴厲的指責他們說：「你們聚會不是為得益，而是為受害」（十一17），「你們聚集在一處，並不是為吃主的晚餐，因為你們吃的時候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的饑餓，有的卻醉飽。難道你們沒有家可以吃喝嗎？或是你們想輕視天主的教會，叫那些沒有的人羞慚嗎？我可給你們說什麼？要我稱

讚你們嗎？在這事上，我決不稱讚」（十一20～22）。由上文和十一33的吩咐「當你們聚集吃晚餐時，要彼此等待。」可知，「主的晚餐」第一部分即在普通宴會中出現了貧富不均的現象。富有者先來吃得醉飽、一掃而空；窮人尤其是奴隸無法早到，遲來則沒有東西可吃。保祿認為如此對待貧窮的兄弟姊妹是「叫那些沒有的人羞慚」，是「輕視天主的教會」（十一22），而因此也「不是吃主的晚餐」。換言之，格林多的信友不明白，吃主的晚餐關係到兄弟姊妹之間的彼此尊重與關懷。

格林多的教友不明白（或不按照此道理生活）：藉聖洗和主的晚餐而屬於唯一天主的人，不可參與其他宗教所舉行的祭獻性的宴會。參與這類的宴席，就是不懂，聖洗和主的晚餐是與唯一天主建立一種排他性的關係，使得信友有責任與惡魔斷絕關係。保祿在十13給他們警告：只是對感恩禮有正確的看法，亦即相信在感恩禮內是領受真實的神糧和神飲，卻忽視參與主的晚餐所涉及的對天主、對弟兄的責任，則毫無益處。保祿勸戒他們：正確的信仰和領聖事並不保證人得救。他反對由領「神糧」和「神飲」而來的虛假的安全感說：「凡自以為站得穩的，務要小心，免得跌倒」（十12）。

由這樣的教會情況，我們可以明白，保祿不需要強調基督在聖事中的臨在。由十16與十一23～24所用的說法可見，他認為格林多人相信所領受的餅和酒的确是基督的體和血。保祿給那些有正確的信仰但卻忽略對他人責任的信友指出：正確的信仰和參與感恩禮涵蓋對兄弟姊妹實行愛德以及拋棄邪神的義務。

（四）格前的主要思想

在探討保祿有關感恩禮教導時，我們必須顧及他在這封信

裏竭力維護的真理。

1、福音與十字架

在一18保祿簡稱他所傳的信息為「十字架的道理」。雖然他知道「這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄」（一23），但仍肯定「我們所宣講的，卻是被釘在十字架上的基督」（同上）。尤其是那些領受許多神恩的格林多信友應牢記此道理。因此保祿說：「我曾決定，在你們中不知道別的，只知道這被釘在十字架上的耶穌基督」（二2）。

2、福音與基督的復活

雖然保祿在第一章表示，他很重視基督被釘在十字架上的事實，但他在十五章裏同樣強調基督的復活說：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（十五14）。後來他又指出基督復活的重要性說：「如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們還是在罪惡中。……如果我們只為了今生而寄望於基督，我們就是眾人中最可憐的了」（十五17～19）。

保祿在第一章裏以被釘在十字架上的基督為其宣講的中心；在十五章裏他卻以基督的復活作為基督信仰的核心。這表示，為保祿以及其他新經的作者，耶穌基督的死亡與復活的事件是分不開的。他們宣講被釘在十字架上的耶穌時，堅信他是復活的基督；他們講論和朝拜復活的基督時，也沒有忘記他是曾被釘在十字架上的耶穌。因此，按保祿的教導，在感恩禮中宣告主的死亡，同時也是歌頌他光榮的復活。

三、感恩禮的本質——主的晚餐

雖然保祿是針對格林多教會舉行感恩禮時產生弊端來討論主的晚餐，而且只在少數的章節提到此聖事，但從他所記載的片斷中，仍能看出他對感恩禮相當明晰與完整的了解：感恩禮是「主的晚餐」（格前十20；參閱格前十21「主的宴席」）。雖然在格前中保祿只是偶然提到感恩禮的本質，但從他的話中我們仍可窺見主的晚餐主要的因素和整體的形態。因為保祿有關感恩聖事的看法包含在少數的章節裏，又因為他們彼此相關，所以我們在發揮某一個道理的時候，不可避免地會重複已提過的論點。這麼做的好處是，使我們發現在少數提到感恩禮的章節裏所蘊藏的豐富涵義，了解主的晚餐與基督信仰的密切關係。

（一）主的晚餐——與主結合、與主共融

保祿用許多說法表達主的晚餐中信友與主耶穌基督的結合，從聖經的用法和當時的文學得知，他所用的「主的晚餐」或「主的宴會」（十一20）和「主的餐桌」（十21），其主要的意思是，特別邀請的客人與主人同在、與主人共融。尤其是十16表達，參與主的宴會主要的意義乃是與主共結合。「我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」保祿採用問題的說法表明，他認為格林多的信友早已明白在主的晚餐中，擘餅和分享杯主要的意義是與主的共融。此外，十16的上下文（十14～32）裏有許多類似的辭彙：16兩次用「共結合」；17提及「共享」；18與20各提一次「有分子」；21兩次用「共享」。由此可見，與主結合，與主共融，是主的晚餐的要素。與主共融有下列特色：

1、與復活的基督共結合

在主的晚餐中與主結合，以被釘十字架的耶穌的復活為先決條件，對保祿而言是不言而喻的。復活的主召叫了他使他歸於主，基督復活是他傳福音使命的動力，也是他宣講的核心（參閱格前十五；宗十七31~32，廿三6，廿五19）。所以，舉行主的宴會表示：復活的基督與教會同在。

2、與被釘在十字架上的耶穌共結合

保祿在格前表示一個似乎矛盾的態度。在第一章中他強調基督被釘在十字架上的道理，在十五章裏卻以基督的復活為其訊息的核心。他從未講明耶穌在十字架的死亡和他光榮的復活如何同時能作他宣講福音的中心；因為對他而言這不需要任何解釋，被釘十字架的耶穌是復活的主，而現今活著並與信友在宴會中同在的主就是曾經被釘在十字架上的耶穌。

然而主的晚餐雖然以基督的復活為先決條件，仍特別重視耶穌的死亡：建禮敘述紀念「他被交付的那一夜」的所言所行（十23），餅言裏提到那在苦難中「為你們『而捨棄』的身體」（十一24），杯言裏論及他在死亡時流出的血（十一25）；聖保祿解釋此感恩禮中特殊的吃和喝，他說：「你們每次吃這餅、喝這杯，你們就是宣告主的死亡」（十一26）。藉這些細節，保祿將耶穌的死亡作為感恩禮中特別重視的事件。此共融有什麼特殊意義？

按照保祿所引用的建禮敘述和整個新經的教導，耶穌的死亡可從二個角度來看，所以在感恩禮中信友與主的共結合具有二個幅度：

a) 與天父為我們而交付的耶穌結合

保祿藉著他所用「被交付的那一夜」（十一23）的說法來

表明初期教會的信念，耶穌基督的死亡並非偶然或難以預料的不幸，也不只是人罪惡的後果，而是配合天主的計畫。天主「沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了」（羅八32）。因此，當信友在主的宴會中與主同在，他們就是與那位由天主為人而「犧牲」的主耶穌同在，也同時領受天主所賜的最大恩惠，即上主為他們「犧牲」的主耶穌基督。

b) 與為我們而犧牲自己的主耶穌結合

按新經的教導，耶穌是由天主所交付的；但聖經也教導耶穌自由的犧牲了自己。按谷十45「人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命」，尤其是在他死亡的前夕最後晚餐中，祝謝餅時，他把餅作為自己領受的恩惠和生命的「象徵」；並在遞給門徒的時候耶穌表明，他甘願為我們交出自己。當信友在主的晚餐中與主共融，他們就與那自願犧牲自己的主耶穌共融。

3、主的晚餐——信友之間的共融

參加一個宴席自然會與其他的賓客在一起。因此保祿釐定的「主的晚餐」表示：與主結合並非信友與主基督私下的或純粹精神的聯繫，而是與其他信友一起在宴席中與主同在。從格前十一可見，感恩禮是在信友聚會時舉行的。在論及主的晚餐過程之上下文中屢次提到，教會的聚會：17和18提到「聚會」，20有「聚集一處」，24與33均提到「聚集」，特別在十16～17表明信友之間的共融是參與主的晚餐的主要幅度。「我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅。」再者，

保祿建禮敘述的杯言強調，宴會中與主的共融也是與其他信友的共融，因為按照這個傳承的杯言，杯的內容稱為新「盟約」。如此保祿把喝這杯當作天主與新子民訂立新盟約的儀式以及共享此盟約祝福的表現。

4、藉著吃和喝而建立的共融

只要我們稍微發揮格前十16「我們所祝福的『而分享的』祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的『而一起吃的』餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」就能明白，感恩禮中主耶穌與信友以及信友彼此之間的共融，是在信友的具體聚會和一起舉行的宴會中，藉著一起吃喝而實現的。

信友聚會一起吃和喝，不能構成主的臨在及與主的共融。但是藉著他們實際的參與和實際的用餐，信友認可並接受主耶穌及與其信友們的共融。如此主的晚餐中，主和信友的共結合及信友間彼此的共融，帶有主的恩惠和信友自由的色彩：在宴會中共融，一方面是主耶穌的恩惠，另一方面等待人自由的答覆；即實際的聚會和用餐的行動。

（二）主的晚餐——紀念主的晚餐

保祿的建禮敘述裏兩次記載耶穌的命令。餅行動和餅言之後，耶穌加上「你們應這樣行，為紀念我」（十一24）；杯行動和杯言之後，有類似的話「你們每次喝，應這樣行，為紀念我。」由保祿兩次記載紀念命令可見，他很重視這一命令，因為這句話表明，信友在聚會時分享餅和杯，是為了紀念主。為更深入了解主的晚餐就必需澄清「紀念」和「宣告」的意義。

（參《聖經辭典》309號〈記憶〉）

1、「紀念主」

中文以「紀念」翻譯的希臘文之說法，有很扼要和豐富的意義，即隆重的稱呼主的名，用他的名呼求他。既然信友是以他的名聚會，他已經臨在，與聚會的信友在一起。因為他自己命令門徒要紀念，所以在主的晚餐中「紀念主」（anamnesis）並非是信友所開始的行動，更是信友轉向他、聆聽他，即注意他的臨在，對呼號他們的主作一個答覆。然而，當信友紀念主並且把注意力轉向主的時候，他們並不遠離自己，因為他們是紀念那「為他們」生活並犧牲自己的主。

2、「宣告主的死亡」

格前十一26「你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡」不屬於保祿所引用之建禮敘述，而是保祿對感恩禮神學的特有貢獻。按照此教導，整個「主的晚餐」即信友的聚會、祈禱和共同舉行宴會含有紀念耶穌和宣告主的死亡的意思：它紀念耶穌被交付的那一夜（十一23），餅言提及〔那在死亡時〕為人〔捨棄〕的「身體」—耶穌基督；杯言提及那〔在死亡時〕藉著〔流出的〕血而立的新約。保祿深思熟慮的以「宣告」表達在主的晚餐中紀念耶穌死亡的涵義：「宣告」，在當代指隆重的、公開的、戲劇性的給社會大眾宣佈一個關於大眾的切身事件。例如：公佈一個成功的政變；宣佈一項重要的法律。藉此宣告，群眾的現況改變：經此宣告法律生效，從宣佈成功的政變以後，民眾在新政府的統轄之下，新政府也要求國民的承認和服從。

如此「宣告主的死亡」等於把耶穌在死亡時所表現的態度（亦即將自己托付給天主安排的信心和服從，及他為人犧牲自己的態度），宣佈為信友生活的法律。在如此宣告之時，耶穌

已往的死亡在紀念他的門徒中重現，並且猶如正式公佈的法律管轄信友的生命；要求他們在完全交付自己以承行天主旨意並為人犧牲的主耶穌基督面前生活。

上文提過保祿在格前十五章強調基督復活的重要性。對其他新經的作者以及對保祿而言，耶穌的復活比他的死亡更重要，因為天主使他從死者中復活，這是天主對耶穌和他的言行加以認可和接納的表現。那麼，保祿為何在此論及主的死亡而不提他的復活呢？根據上文對宣告主的死亡所作的解釋，我們可答覆如下：因為基督的復活是天主全能的工程，人無法參與和效法。然而，耶穌的死亡就不同了，他面對死亡、接受死亡，將自己托付給上主，全隨他旨意的服從，以及為人犧牲自己的行為全都是人的行為，所以是信友可以效法的楷模。聖保祿嚴厲指責格林多教友的自私及缺乏愛德的行為，並且特別強調舉行主的晚餐乃是宣告主的死亡，把耶穌在死亡時所表現對天父和對弟兄的態度當作信友生活的準繩。

（三）主的晚餐在救恩史中的位置

保祿所引的建禮敘述以及他加上的（十一26）句子「的確，直到主再來，你們每次吃這餅，飲這杯，你們就是宣告主的死亡」，指出教會舉行主的晚餐在救恩史中的位置：從主耶穌「被交付的那一夜」和他復活之後開始，「直到主再來」教會要舉行此宴會。主的晚餐屬於主的死亡和復活主的光榮來臨中的那一階段，意即它屬於救恩史中教會的階段。因此感恩禮，正如這一個時期一樣，具有「已經」和「尚未」的特色：在感恩禮中，信友與復活的主耶穌已經共結合，但是尚未圓滿地，即不以面對面也不以永恆的方式與主同在。在感恩禮中，每一時代

的「現在」與主在宴席中共結合，但同時不斷的想念過去：基督的工程，尤其是他的最後晚餐和死亡。感恩禮中信友也同時瞻望未來：在天國圓滿實現時與主同享天國的盛宴。由此得見，主的晚餐並非與主共結合的高峰，而「只」是在天國盛宴中與主圓滿同在的預許和預像。

（四）主的晚餐與教會

由少數講論感恩禮的章節可看出，主的晚餐與教會有極為密切的關係。

1、主的晚餐以教會為先決條件

保祿將感恩禮描寫為教會的一項行動。它是信友在聚會時所舉行的，因此以信仰耶穌基督為先決條件。保祿自己和格林多信友只藉著教會的宣講，由主耶穌而領受了舉行主的晚餐的命令和權力。只是因為他們接受且相信教會有關基督的宣講，信友才舉行主的晚餐。簡言之，主的晚餐是以教會為基礎。

2、主的晚餐建設教會

當信友在一起聚會並舉行主的晚餐時，不只他們與基督的關係加深，而且信友彼此之間的關係也得以增強。保祿將此主的晚餐的意義在十17扼要的表達出：「因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅」。

3、主的晚餐與普世教會的合一

保祿引用了他自己領受的傳承之後，立即加上「你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡」（十一26）。他不提最後晚餐中耶穌把餅和杯遞給門徒們，所以26裏的「這餅」和「這杯」似乎是耶穌在最後晚餐中所祝謝的和遞給的餅和杯。藉此似乎不合理的說法保祿暗示，當格林多人舉行主的晚餐，

是耶穌自己把餅和杯給他們吃和喝。根據此教導，我們能說，雖然教會在不同的地方舉行主的晚餐，但是因為晚餐的主人是同一的耶穌，因此在不同時間、地點所舉行的主的晚餐只是一個。個別教會所舉行的主的晚餐，是普世教會在主內的合一的理由。

四、感恩禮的果實

在講論感恩禮的時候，保祿也提到感恩禮產生的果實，及其領受的條件。

（一）果實本身

1、新盟約的恩惠

按保祿所引的建禮敘述，杯是用基督的血所立的新約，因此分享它猶如立盟約的儀式。喝這杯的內容表明參宴的人領受新盟約的恩惠，藉著喝這杯，信友好似重新加入先知們所渴望和預許的新的盟約：與天主建立新的猶如父與子女的關係，成為新天主子民的成員。

2、增強教會的合一

保祿把信友聚在一起共吃「主的晚餐」的效能，簡單扼要的表達在十17裏：「因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這餅。」既然按餅言基督在感恩禮給予的餅是他的身體，又因為教會猶如一個身體，所以可說：在感恩禮中，基督把他的身體給予參宴的信友，為了養育他的身體——教會。

3、個別信友能領受的果實

保祿注重感恩禮的團體性，而只含蓄地提到個別信友能領

受的果實。雖然如此，我們能明白他的看法。因為信友是教會的成員，所以他們領受新盟約的恩惠，亦即分享由基督的言、行、死亡與復活而建立的天人之間的關係，即作天主兒女的尊嚴和自由。參與主的晚餐時，信友領受「神糧」和「神飲」（十3、4），因此新盟約成員的生命得以維持滋養和加強。在十1～4保祿將此感恩禮所領受的神糧和神飲比作以色列在曠野裏所吃的瑪納，及由磐石流出的水。由提到此神糧和神飲的章節及其上下文，可看出格林多信友對在主的晚餐裏所領受的「神糧」和「神飲」十分重視，甚至於按照保祿的看法他們太過於看重其效力，誤以為它給領受者保證救恩。也許因為他反對此聖事主義的態度，保祿在談論感恩禮時，不直接採用「神糧」和「神飲」的說法來指祝聖的餅和杯，反而強調只是吃這神糧，只是喝這神飲並不能保證人的得救（參閱十1～13），因為領受此神糧和神飲的果實以人的合作為條件。

（二）領受果實的條件

因為格林多的教友過分重視聖事的效能，而忽略倫理生活的重要性，並且不明白或是不實現信仰和參與感恩禮相關的責任，因此保祿警告他們，如果他們不履行此種責任「你們聚會〔而舉行主的晚餐〕不是為得益，而是為受害」（十一17），而「那吃喝的人，若不分辨主的身體，就是吃喝自己的罪案」（29）。當保祿指出主的晚餐所牽涉的責任及領受感恩禮美果的條件時，他再度表達自己對主的晚餐的看法。

1、合一

因為主的晚餐是與主以及參宴的人共結合，所以唯有一個合一的團體能相稱的舉行感恩禮。由於他們「中間有分裂的事」

（十一18），並且在「吃的時候，各人先吃自己的晚餐」（十一21），而「叫那些沒有的人羞慚」（十一22），因此保祿說：格林多人聚會「並不是為吃主的晚餐」（十一20）。相稱的舉行主的晚餐要求教會的合一，因為在它內，他們都坐在同一「主的餐桌」（十一20），並「都共享這一個餅」（十17），以此表達他們「雖多，只是一個身體」（同上）。

2、兄弟的友愛

在格林多聚會和舉行主的晚餐時「吃的時候各人先吃自己的晚餐」（十一21），而不等待窮的弟兄如奴隸，也不與他們分享自己的食物（參閱十一17~22、33~34）。按保祿的看法，如此的聚會「不是為吃主的晚餐」（十一20），因為適當的舉行主的晚餐「人不要只求自己的利益，但也該求別人的利益」（十24）。以主的名聚會，紀念他為了人而捨棄自己的性命，如此的行動要求彼此尊重，尤其是對貧窮的兄弟姊妹的關懷。

保祿在格前第十章裏，以當時教友面對的困難為例來說明此愛德之要求。當時可以在市場買祭獻給邪神的動物的肉，因此有不少的信友受到良心困擾：是否可吃類似的肉？保祿對他們說：因為我們相信「大地和其中的萬物，屬於上主」（26），所以「凡在肉市上買來的，為了良心的緣故，不必查問什麼，你們只管吃罷！」（25）甚至於「若有一個無信仰的人宴請你們，你們也願意去，凡給你們擺上的，為了良心的緣故，不必查問什麼，你們只管吃罷！」（27）但是，假若一個信友還不明白信友的自由，而因此由於我的行為也許受害，「就不可吃」（28）。假設原是一個好的行為也許變成兄弟姊妹「跌倒的原因」（32），「我的自由……要受他人良心的束縛」（29）。

總之，參與主的晚餐涵蓋了尊重別人及細心關懷別人的責任。

3、「不可崇拜邪神」（十7）

保祿在第十章裏發揮另一個參加主的晚餐所牽連的責任。參與感恩禮的信友表示承認基督為主。因著他們參與主的晚餐，保祿勸勉格林多的信友「我親愛的諸位，你們要逃避崇拜邪神的事」（14）。他教導信友不可參與外教人在祭獻後所舉行的宴席說：「我不願意你們與邪魔有分子。你們不能喝主的杯，又喝邪魔的杯，你們不能共享主的筵席，又共享邪魔的筵席。難道我們要惹主發怒嗎？莫非我們比他還強嗎？」（20～22）總之，因為參與感恩禮是承認基督為主的宴會，所以基督信友不可參與那些外教人所舉行的與拜邪神有關的宴會。

4、「省察自己」（十一28）

只因為在格林多教會舉行主的晚餐時產生了嚴重的弊端，保祿才在格林多前書裏論及感恩禮。如此表面上看來，他把主的宴會當成教會生活中的平凡活動。但是，在論述主的晚餐的豐富和神聖的本質後，他不只指出適當的參與感恩禮的條件，也以極為慎重嚴肅的口吻說道：「為此，無論誰，若不相稱地吃主的餅，或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人。所以人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯。因為那吃喝的人，若不分辨主的身體，就是吃喝自己的罪案」（十一27～29）。如此看來，感恩禮的舉行在教會生活中有時彷彿一個自然又平常的習慣。可是一旦我們較深入的了解它的本質及其牽涉的責任，就知道它為教會團體和個別的信友提出一個不斷省察和更新自己的挑戰。

（三）主耶穌與人的行爲

因爲格林多人主張一種「聖事主義」，而過分信賴感恩禮中所領的神糧和神飲的能力（參閱十3、4），並且常不明白或不實現參與感恩禮所牽涉的責任，所以保祿強調，只有當教會和個別的信友相稱的舉行主的晚餐，他們才能領受上述的果實。藉此教導，保祿並不把耶穌在感恩禮中的臨在以及所分施的恩惠當作教會和信友的行爲和熱心的效果。按照保祿的信念，不論教友是否意識耶穌的臨在，是否承認主，是否在生活中實行他的命令，耶穌都以主的身分臨在信友團體中，他好似伸開雙手迎接他們，提供他生活、死亡和復活恩寵的豐美果實。但是，只有那些以相稱的行爲去接受他的人，才能領受他所提供的新盟約的恩惠。

第二節 若望福音：生命之糧

本節引用若望福音時，省略「若望福音」，只記章、節，例如：十三2等於若望福音第十三章第2節。引用若望壹書時，也採用相同的方法，例如：壹五6～8等於若望壹書第五章第6～8節。（本節資料請參：Betz II 167～200、Betz, HDG 22～23、Leon-Dufour 248～277、Schlier, Johannes 102～124、Higgins 74～88、王敬弘206～210、Gerken 48～54）

本文引用六47和54時不跟隨思高聖經的譯文「必得永生」，而根據希臘文的 *echei* 和拉丁文的 *habet* 譯爲「信從的人有永生」（六47）和「誰吃我的肉，喝我的血有永生」（六54）。

若望福音以其典型的、不同於對觀福音的方式，並以很長

的篇幅（十三～十七）敘述耶穌於死亡前夕在門徒中間的言行。它注重耶穌為門徒洗腳及臨別贈言。若望著作中沒有建禮敘述，而且描寫耶穌受難前夕的言行時，只附帶提到耶穌與他的門徒舉行的晚餐（十三2）。

學者對此令人驚訝的情形有不同的解釋（Schnackenburg III 48-53）。有些指出在臨別贈言中，可發現一些與聖體聖事相關或相似的真理（參 Betz II 170、Betz, HDG 22）。也有一些教父和神學家認為，十九34「有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，立時流出了血和水」，藉「水」暗示聖洗聖事，藉「血」暗示聖體聖事，並把被釘在十字架上的耶穌作為此二聖事的泉源。有的以為：廿一1～14（復活的耶穌在海邊顯現的記載）與聖體聖事有關。還有許多學者認為：壹五6～8也暗指聖洗和聖體聖事。然而，因為上述的章節與聖體聖事的關係含糊不清，一般的教友又不易了解（參 Betz II 189-200），因此下文對此不予以探討。

雖然若望福音沒有建禮敘述，但卻很看重此奧跡：第六章裡以長篇敘述此奧跡，並指出它與整個基督信仰的關係。因此可說，若望福音比對觀福音、保祿更重視此真理（Gerken 48、Schlier 102～106）。為明白其教導，我們首先對若望福音第六章，作一個初步的介紹。

壹、若望福音第六章簡介

（此處全部論述第六章，因此在引用時省略「章」，只提節數。例如：15等於若望福音第六章第15節。）

一、若望福音第六章主要的部分

若望福音第六章可分為兩大部分：

(一) 神蹟部分 (1~25)

這部分又可分為兩段：

- 1、增餅神蹟：1~15
- 2、步行海面：16~21

22~25是上文的結論及下文的引論。

(二) 言論部分 (26~59)

這一部分照猶太人的方式詮釋31「他從天上賜給了他們食物吃」。按31，耶穌的聽眾把此話當作聖經的話。實際上它綜合了三段聖經的內容：出十六4「上主向梅瑟說：看，我從天上給你們降下食物」，出十六15「梅瑟告訴他們：這是上主賜給你們吃的食物」和詠七十八24「(上主…)給他們降下瑪納使他們有飯吃」。

此一言論部分可分以下幾段：

1、生命之糧的言論和聽眾對它的反應 (26~51b)。以下簡稱「言論」。

2、聖體的應許 (51~58)。以下簡稱「應許」。59是整個言論部分的結語。藉這些話作者暗示「應許」是第六章的高峰，而聖體是整個第六章的主題。

3、聽眾對耶穌言論的反應 (60~71)。以下簡稱「結果」。這一部分敘述聽眾對耶穌言論的反應，可做以下的分段：

a) 有些門徒表示耶穌的話難以接受；耶穌給他們作一個答覆 (60~65)。

b) 門徒中有些離開耶穌；耶穌對此反應——對其他門徒提出挑戰；伯多祿宣信（66～69）。

c) 耶穌對門徒的不信以及對將要出賣他的猶達斯表態（70～71）。

二、第六章的整體性以及與整部福音的一致性

（一）若望福音第六章的整體性

第六章的編寫很有技巧，使上述各部分互相連貫。

1、神跡部分與言論部分的連貫

在言論部分的開始，耶穌一方面提到神跡部分所敘述的神跡：「你們尋找我，並不是因為看到了神跡，而是因為吃餅吃飽了」（26）；另一方面介紹所要講論的題目「你們不要為那可損壞的食糧勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌，即人子所要賜給你們的。」（27）

2、結果部分反應言論部分

在結果部分裏耶穌說：「為此，我對你們說過：除非蒙父恩賜的，誰也不能到我這裏來」（65）。這樣，他提到在言論部分所說的「凡不是派遣我的父所吸引的人，誰也不能到我這裏來」（44）。此外，在反應部分裏，伯多祿向耶穌宣誓信仰時說：「我們相信，而且已知道你是天主的聖者」（69）。這句話與耶穌在言論部分所作的自我啓示「我是生命的食糧」（35，參閱48、51）前後呼應。藉以上的細節作者暗示第六章的各個部分，彼此息息相關，如鏈環般的構成一個整體。

（二）第六章與整部福音的一致性

學者討論第六章在整部若望福音中的位置是否正確的問題

（Schnackenburg II 6～11）。無論如何它與若望福音的一致性絕不成問題。

1、第六章裏出現若望福音典型的觀念

福音中耶穌常稱天主為「父」，而稱自己為「子」，並且說他是「由父所派遣的」（參四34，五23～24、36，七28～29……等）。在第六章中也是如此（參閱32、37、40、57）。其他部分出現「人子」的概念（一51，三13，五26～27，十三31～32）；在第六章中「人子」也屢次可見（27、53、62）。十10耶穌以使「人獲得生命，且獲得更豐富的生命」解釋他的使命；在六51耶穌將要賜給的食糧是「為世界的生命而賜給的」。福音屢次強調信仰的重要性，諸如一12，三18，八46等，在第六章耶穌說：「天主要你們所做的事業，就是要你們信從他所派遣來的」（29）。

2、第六章採用若望福音的典型體裁

若望福音記載耶穌的奇跡不多，並且一律稱之為「神跡」（sign）；耶穌所行的神跡往往是他自我啓示的一部分；他常以神跡來講解自己的使命。第六章的體裁很明顯地就是這樣的一個例子：先敘述增餅奇跡，然後耶穌一步一步的將自己啓示為真實的食糧。

若望福音裡聽眾經常不懂或者誤解耶穌的話，他們的問題似乎要求耶穌重複他的話並且做進一步的解釋。例如：尼苛德摩不了解耶穌所說的人重生的需要（三3、4）；於是，耶穌進一步說明這從上而來的重生的性質（三5～14）。第六章裡也採用這個體裁。耶穌說：「我從天降下」（38）；聽眾對他的話竊竊私議（41～42）；接著耶穌重新說明他與父的特殊關係（

43～46)。這個體裁也用在應許部分。當聽眾彼此爭論說：「這人怎麼能把他的肉，賜給我們吃呢？」（52），耶穌就再進一步的說明此食糧和飲料的特殊性質、與自己的關係以及人對它的需要。

3、第六章含有與若望福音相同的神學思想

若望著作強調基督救恩的普遍性。他是「世界的救主」（四42，壹四14）、「世界的光」（八12），是「除免世罪的羔羊」（一29），是「贖全世界罪過的贖罪祭」（壹二2）。此一若望代表性的教導也可見於第六章。按六51c耶穌說：「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」及33「天主的食糧，是那由天降下，並賜給世界生命的」。

若望福音有其特殊的末世論，即常把復活、永生和審判當作現在的。例如：五24耶穌說：「我實實在在告訴你們：聽我的話，相信派遣我來者的，便有永生，不受審判，而已出死入生」。又如十一25「耶穌對瑪爾大說：我就是復活，就是生命；信從我的，即使死了，仍要活著；凡活著而信從我的人，必永遠不死。」第六章也含有此代表性的思想。例如54：「誰吃我的肉，並喝我的血，有永生。」（上文的譯文與思高的譯文不同，因為希臘原文的 $\epsilon \chi \epsilon \iota$ 、拉丁文的 *habet*、英文的 *has* 應以現在式來翻譯。）

由前面所指出的第六章和整個福音的相同之處，可以說明第六章和整個若望福音的一致性。

三、第六章與聖體聖事的關係

按照專家的看法，第六章是以典型的若望福音著作的體裁，

並以十分優美的方式而編寫的。然而乍看之下，似乎只是在51c~58這一段明顯地提到聖體聖事，所以有些教父及基督教學者曾對生命之言論（26~51b）加以純粹象徵性的解釋，認為它與聖體聖事沒有關係。為此，接下來要說明第六章與聖體聖事的關係。

（一）51c~58與聖體聖事的關係

按照大多數學者的看法，51c~58毫無疑惑的提及教會感恩禮（參 Schnackenburg II 85）。此主張依據下列的理由：

1、51c與路加建禮敘述的關係

51c：「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」，很像路加廿二19：「耶穌拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給他們說：『這是我的身體，為你們而捨棄的』」。上述兩句話的相似處在於：a）這兩句話都是耶穌的話。b）若望論及耶穌要賜給的食糧一路加說到耶穌遞給的餅。c）按若望耶穌稱賜給的食糧為「我的肉」—按路加，耶穌稱餅為「我的身體」。d）按若望這食糧 / 肉是「為世界的生命而賜給的」—按路加耶穌所給與的餅 / 身體，是「為你們而捨棄的」。

2、53與瑪爾谷、瑪竇福音之建禮敘述的關係

53：「你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，就沒有生命」很相似耶穌在瑪爾谷和瑪竇所記載的「拿」、「吃」和「喝」的命令。按瑪爾谷的餅言，耶穌說：「你們拿去罷！」（谷十四22）；按瑪竇的餅言，他說：「你們拿去吃罷！」（瑪廿六26）。按瑪竇的杯言，耶穌吩咐門徒：「你們都由其中喝罷！」（廿六27）。

3、51c~58採用感恩禮的詞彙

對觀福音和保祿建禮敘述所用的與感恩禮有關的概念，在若51c～58裡隨處可見：「吃」、「喝」、「食糧」、「飲料」、「遞給」或「賜給」、「身體」或「肉」、「血」、「是」、「爲」。

4、「嚼」基督的肉

在54、56、57、58所用的希臘文trogein有「嚼」的意思，此字明顯的指感恩禮中的「吃」（參 Betz II 171）。

5、「喝血」

在53、54、55、56提到「喝血」。顯然此說法不能指以信仰接受生命之糧，而是清楚地指感恩禮中的「喝」的行動。

6、51c～58為僭入字句的理論

由於51c～58明顯的講論感恩禮的行動，因此有的學者認為，這一部份不是原來的福音和若望第六章的一部分，而是後來插入的（參閱：Betz II 175、Betz, HDG 22、Leon-Dufour 249～261）。對此看法筆者無法加以徹底的探討，無論如何，它本身證實教會確認的若望福音在此處十分明顯的提到感恩聖事。

（二）結論

由上文所述，應許部分與感恩禮的關係和第六章的整體性及其與若望福音之一致性，我們可作下列的結論：

1、若望福音第六章全部均與聖體聖事有關

「應許部分」既然是整個「言論部分」的高峰，因此清楚地講論感恩聖事也許是作者從開始就指向的目標。根據這一點，我們可推論：在編寫本章時，作者可能早已想到聖體聖事，所以在本章其他的部分大概也含蓄的講解此奧跡。按照這項假設，不只應許部分51c～58，甚至第六章的每一部分均含有與聖體聖

事相關的教導。

2、第六章和整部若望福音對照

第六章是整部福音的一部分，而且反應出同樣的思想。因此在解釋其意時，也理當參考整部若望福音的教導，例如：它的基督論、它對信仰的看法等等。反之，因為有這樣的一致性，在解釋若望福音其他部分時，也應顧及第六章的教導，例如：它對信仰和聖事間的關係的教導。

貳、若望福音第六章有關聖體聖事的教導

一、增餅神跡與聖體聖事

（一）增餅神跡與聖體聖事的關係

對觀福音裡五次記載增餅奇跡：瑪爾谷六32～44，八1～10；瑪竇十四13～21，十五32～39；路加九10～17。由下文指出的若望福音記載六1～15的特點可知，福音作者敘述此奇跡時含蓄地講述聖體聖事。

1、稱奇跡為「神跡」

若望福音與對觀福音不同，記載奇跡不多，而一律稱奇跡為「神跡」（sign），並且以這些神跡作為耶穌的自我啓示。例如耶穌說：我是「世界的光」（九5），接著治好胎生的瞎子（九6～7）。同樣，在十一25「耶穌說：我就是復活，就是生命」；然後叫拉匝祿復活（十一39～44）。由於在福音的上下文中治好胎生的瞎子及復活拉匝祿的行動，是講解並肯定耶穌的自我啓示，因此在第四部福音中奇跡都稱為「神跡」（sign）。

若望福音第六章全部是以同樣的格式編寫而成：1～13描寫耶穌增餅行動，但是把增餅奇跡稱為「神跡」（14、26），並且在言論部分裡以神跡為背景，耶穌啓示自己：「我是生命的食糧」（35，另參48、51）。

2、「祝謝」的原文

按11、23耶穌增餅時「祝謝」餅。若望福音的希臘原文不採用谷六41；瑪十四19；路九16與「祝福」（*eulogein*）有關的說法，而採用與「祝謝」（*eucharistein*）有關的說法。以此暗示增餅神跡與感恩禮的關係（參 Schnackenburg II 21）。

（二）增餅敘述對聖體神學的貢獻

若將對觀福音有關增餅奇跡的敘述（谷六32～44；瑪十四13～21；路九10～17）與若六1～15互相比較，就能從一些細節發現若望福音對聖體的看法（參 Schlier, Johannes 110～111）。

1、耶穌為創始者

瑪爾谷福音記載：「時間已經很晚了，他的門徒來到他跟前說：『這地方是荒野，且時間已很晚了，請你遣散他們，好叫他們往四周田舍村莊去，各自買東西吃』」（谷六35～36）。按此記載，是門徒先開始採取行動，好似推動耶穌幫助人。而若望的記載不同：是耶穌看出人的需要而完全主動的採取行動。當他問斐理伯：「我們從那裡買餅給這些人吃呢」（5）時，這只「是為試探斐理伯，他自己原知道要作什麼」（6）。此外，若望福音不提任何行此神跡的理由。透過上述的細節，若望福音描寫耶穌為聖體聖事的創始者，而且聖體聖事為白白賞給人的恩惠，是人意想不到的恩典。

2、耶穌為神糧的給與者

按谷六41耶穌「把餅擘開，遞給門徒，叫他們擺在眾人面前」；而若望的記載，卻是耶穌親自把餅遞給人，「耶穌就拿起餅，祝謝後，分給坐下的人」（六11）。耶穌自己把餅分給五千人是不可能的。福音卻藉此說法暗示：耶穌是感恩禮的主人，感恩禮中耶穌親自把祝聖的生命之糧分給信友。正如在神跡的敘述中，門徒只扮演一個次要的角色而已，即「叫人坐下」（11），和「把剩下的碎塊收集起來」（13），同樣，感恩禮中基督自己是生命之糧的給與者，而門徒（神父、主教）只扮演協助者的角色。

3、耶穌為善牧

谷六35記載耶穌在荒野之地行了增餅奇跡，而若六10卻敘述：「那地方有許多青草」。藉上述極小的細節作者將耶穌描寫為善牧；藉著感恩禮「他使我臥在青綠的草場上」（詠廿三2），且「為我擺設了筵席」（詠廿三5）。

4、窮人的食糧成為佳餚

只有若望福音指出，耶穌所祝謝和分開的餅是大麥餅（9）。大麥餅是窮人的食物，以此暗示，雖然在感恩禮中所祝聖、分開的餅只是很普通的食物，但在感恩禮中一經耶穌的祝福，就變成豐富的佳餚。

5、感恩禮的富饒及其食糧的尊貴

對觀福音記載：「眾人吃了，也都飽了；人就把剩餘的碎塊收了滿滿十二筐；還有魚的碎塊。吃餅的，男人就有五千」（谷六42~44；參閱瑪十四20~21；路九17）藉此表達這個奇跡的偉大。若望福音有類似的記載：「他們就把人吃後所剩下的五個大麥餅的碎塊，收集起來，裝滿了十二筐」（13）。以

此表達基督恩寵的富饒，正如在其他的方面也表達出這樣的思想（三34，四14，十10）。又按若望記載，耶穌吩咐門徒說：「把剩下的碎塊收集起來，免得糟蹋了」（12）。此外，若望不提剩下的魚。耶穌的命令不只表達猶太人對食糧——上主恩惠的尊重，也表達出教會對感恩禮中所祝福的餅的特殊尊敬。

二、耶穌步行海面的神跡與聖體聖事

若望第六章16～21節耶穌步行海面的記載，似乎與聖體聖事沒有明顯的關係。學者對此看法不一致，有的肯定、有的否定二者之間的關係。筆者跟隨 H. Schlier 的主張認為，若六是以十分優美的體裁編寫的，所以我們可藉此推定，作者也許經過深思熟慮後，認為能夠以耶穌步行海面進一步講解本章的主題——聖體聖事。

（一）若望記載的特點

1、以耶穌的顯現為焦點

由一些與對觀福音不同的小細節中可見，若望敘述以耶穌為中心，它不像谷六48和瑪十四24，描寫門徒遇到大風浪搖櫓的艱險而只提當耶穌來到時，他們已經划了25或30斯塔狄。按谷六48耶穌好像「有意越過他們」；按若六19卻是「耶穌臨近了船」。按瑪爾谷，門徒害怕，因為他們以為是個妖怪，就都驚叫起來（六49），而耶穌向他們說：「放心！是我，不要怕！」（谷六50）；按若望門徒卻「害怕起來」（六19）（正如聖經所述，當天主或天使顯現時，微小和有罪的人都會害怕）。在若望福音裡，耶穌先說：「是我」然後才說：「不要害怕！」而他的「是我」猶如在若望福音其他地方一樣，充滿

威嚴肅穆的語調。由前面的敘述可知：若望福音將耶穌步行海面這一段視為耶穌自我啓示的一幕。

2、「船就立即到了他們所要去的地方」（六21）

按瑪爾谷六51耶穌「到他們那裡上了船，風就停了」。若望的敘述不一樣，他將風停的奇跡以另一個神跡來代替：「他們便欣然接他上船，船就立時到了他們所要去的地方」。

（二）步行海面的神跡對聖體神學的貢獻

就敘述的內容而言，步行海面與聖體聖事似乎沒有明顯的關係。但是如果兼顧第六章的整體性以及作者所採用的體裁與編輯技巧，則可說：此處（即增餅神跡和生命之糧言論之間）採用步行海面的敘述，實際上是為了發揮聖體聖事的意義。

1、耶穌的自我啓示和聖體聖事

耶穌在海面上威嚴的顯現是為準備門徒以信心接受耶穌「我是生命之糧」的自我啓示及聖體的應許。門徒在海面上體驗到耶穌的能力及其對自己身體的權威，使他們能克服即將面臨的考驗，而接受別人感到「生硬的」、「難以聽聞的」（60）耶穌的話，而且在別人紛紛離開耶穌時（66），他們卻能宣誓無條件的信仰。

2、「他們欣然接他上船」（21）

雖然「天黑了」（17），海上「因起了大風，便翻騰起來」（18），但是耶穌來了，並啓示了自己，他們因此完全放心並且欣喜萬分。若望不像谷六51記載：「風停了」，也許是為強調，世界上的境況不論順逆，藉聖體聖事耶穌始終與他的門徒在一起，並不斷地勸慰大家：「不要害怕」。

3、「船就立時到了他們所要去的地方」（21）

唯有若望福音記載這個細節，也許這反映若望福音特殊的末世論。人只要信仰耶穌，就有永生。這句話含蓄地反映出耶穌後來（在應許部分裡）所說的：「誰吃我的肉，並喝我的血，便有永生，（亦即他已經到達了要去的地方）」（54）。

4、遠離耶穌或與耶穌同在兩種情形的差別

本段將門徒們在海裡的情況描寫如下：他們離岸大約4~5公里（19），「天黑了」（17），「海上因起了大風，便翻騰起來」（18）。然而耶穌來到他們那裡顯示自己，對他們說：「是我，不要害怕」（20），他們便欣然接他上船，船立即到了他們所要去的的地方（21）。作者似乎藉此說法指出遠離耶穌或與耶穌同在在二者的差異。如此的對比也可在若望福音的其他部分看出，例如：若八12「耶穌又向眾人講說：我是世界的光；跟隨我的，決不在黑暗中行走，必有生命的光。」又如，十二35「耶穌遂給他們說：光在你們中間還有片刻，你們趁著還有光的時候，應該行走，免得黑暗籠罩了你們。那在黑暗中走的，不知道往那裡去。」作者很可能想藉耶穌步行海面的記載，提前耶穌在應許部分所說的「你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命」（53）。福音作者以步行海面的敘述含蓄地對比：不信耶穌關於自己和聖體所說的話而離開他以及堅信他的門徒（66~67）的情況，並且以伯多祿的的答覆做結論：惟有耶穌有永生的話，離開他的人要去投奔誰呢（68）？

三、生命之糧的言論

（一）生命之糧的言論與聖體聖事的關係

若望福音第六章中耶穌的言論可分為兩部分：26~51b稱為

「生命之糧的言論」；51c~58稱為「聖體的應許」（以下前者簡稱「言論」，後者簡稱「應許」）。這樣的分法是因為大部分的學者認為，「應許」清晰明朗的講論聖體聖事，而「言論」的主要論題則為基督論，即基督的身分和使命（參 Betz II 17 2）。縱使沒有聖體聖事，耶穌在「言論」裡的話仍然保有其深厚的涵義（參 Leon-Dufour 259）。許多天主教神學家認為，雖然「言論」的確以基督和他的使命為主題，但這部分也暗示聖體聖事。甚至有的神學家更進一步主張，此一言論是為了講解聖體聖事而編寫的（參 Schnackenburg II 87）。筆者認為，言論的確與聖體聖事有關，理由如下：

1、生命之糧的言論的位置

在整個若望第六章裡，「聖體的應許」顯然是第六章的高峰。無論「應許」由那一個地方開始（48或51c），言論部分均與它息息相關。所以，編排在「應許」之前的「言論」猶如「應許」的引論。我們可以問：此引論在內容方面與主要部分難道沒有關係嗎？引論豈可不以整個言論的主題為講論目的？

2、「言論」和「應許」相同的詞彙和思想

因為「言論」是以「應許」為目標，所以這兩部分具有下列相同的思想：其一，兩部分均有「人子」的概念（27、53）；按27人子要賜給人食糧，而按51c耶穌所要賜給的食糧是為世界的生命而賜給的。其次，按「言論」所述，從天上降下來的食糧給予生命（33、35、51b），而「應許」部分則說明基督的肉和血給吃和飲的人生命（51c、53、54、57）。第三，「言論」裡把生命之糧與瑪納互相比較（35）；「應許」部分裡說：「這是從天上降下來的食糧，不像祖先吃了瑪納仍然死了；誰吃這

食糧，必要生活直到永遠」（58）。

3、生命之糧言論裡提及「渴」

「生命之糧」（bread of life）讓人聯想到「吃」和「饑餓」；然而，在「言論」的35節裡耶穌忽然說到「渴」：「我就是生命之糧；到我這裡來的，永不會饑餓；信從我的，總不會渴」。作者好像是不小心失言而洩露秘密，即在講論基督的身分和使命的時候，已想到本章的主題：以吃和喝舉行的感恩禮。

總之，雖然我們能對「言論」裡的「食糧」和「吃」加以象徵性的解釋，但因上述的理由，我們有足夠的理由說，此言論也試圖解釋聖體聖事。因而在下文的探討中，我們有時會提前指出「應許」部分的相同之處。為簡便起見，下文將「從天上降下來的食糧」和「生命之糧」簡稱為「天糧」。

（二）言論對聖體神學的貢獻

1、天糧的特性

a) 天糧的給予者

按32（「父現今賜給你們從天上來的真正的食糧」），父賜給人生命之糧。此教導符合新約中的基督論和救恩論，即父是整個基督救援工程的來源，救援工程以父為始。然而，按27（「你們不要為那可損壞的食糧勞碌，而要為那留到永生的食糧勞碌，即人子所要賜給你們的」）賜給食糧的也是人子——耶穌（參51c）。此一教導也與新經的基督論和救恩論相吻合。因為按照聖經一貫的教導，耶穌自由的接受父所托付的使命，甚至甘心情願交出自己的生命。這個教導相似路加的餅言（路廿二19）：即耶穌〔的身體〕，是父所捨棄和給與的，又是耶

耶穌親自交出而遞給門徒的。耶穌是父的恩惠，同時他將自己做為賜予人的恩惠。

b) 天糧——非一般的食糧

在「言論」的開始已提到天糧的特性：耶穌勸那些因為「吃餅吃飽了」而尋找他的人：「你們不要為那可損壞的食糧而勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌」（27）。藉著這句話耶穌表示，他將來要賞賜的天糧與一般的食糧不同：一般的食糧屬於這個世界也會損壞；天糧卻是從天上降下來的，並能存留到永生。

c) 天糧——與瑪納不同

按聽眾的看法，以色列的祖先在曠野中吃的瑪納是從天上降下來的。耶穌卻強調，瑪納雖然是從天上降下來的，但就其性質而言，仍只是普通的，只能餵養一般生命的食物。由吃的效果可知，耶穌所講論的天糧就其本質而言，與瑪納不同：「你們的祖先在曠野中吃過瑪納，卻死了；這是從天上降下來的食糧，誰吃了，就不死」（49～50）。在32節耶穌也提出天糧與瑪納的分別「我實實在在告訴你們：並不是梅瑟賜給了你們那從天上來的食糧，而是我父現今賜給你們從天上來的真正的食糧」。由上得知，只有新的食糧才是「真正的食糧」，而那從天上降下來的瑪納，不足以稱為真實的食糧。

d) 天糧——給與「生命」的食糧

由上文所引的章節可見天糧與普通食物和瑪納的分別。按27普通的食物是可損壞的，而新的天糧「存留到永生」。49～50暗示瑪納和天糧最基本的差別「你們的祖先在曠野中吃過瑪納，卻死了；這是從天上降下來的食糧，誰吃了，就不死」。

33把同樣的意思以更直接及扼要的方式表達出來：「天主的食糧，是那由天上降下來，並賜給世界生命的」（另參58）。根據以上所引用的話可將天糧的特性歸納如下：他是從天上降下來並能給予「生命」的。然而，使人獲得生命，就是耶穌自己的使命（參十10）。

e) 天糧並非「食物」而是耶穌

「言論」不僅說明天糧與一般食物和瑪納的分別，也不只提及天糧的效果與耶穌使命相同之處；它還更進一步的表明，天糧不是一種東西，而是一位——耶穌，因為35和42耶穌說：「我就是生命的食糧」。同樣，在「應許」部分清楚提到感恩禮中吃的食糧，也不把此食糧當作一個東西，而視之為耶穌，因為57說：「那吃我的人，也要因我而生活」。領受天糧時，信友不是領某一種東西、一種藥品，而是領受與救恩中保的合一。

2、人對天糧的需要

因為「生命」和「食糧」是人渴望的原型，所以「生命之糧」本身已暗示人對天糧的需要。在「言論」裡，耶穌更清楚的提到此需要，因為35「我就是生命的食糧；到我這裡來的，永不會饑餓；信從我的，總不會渴」，這句話是假定饑餓和口渴的渴望，一種對生命之糧的——耶穌的需要。

在「言論」裡，這句話可解釋為人對耶穌及其救恩的渴望，但同時也指出信友對感恩禮中的食糧的需要，因為在應許部分耶穌以沉重的語氣說：「我實實在在告訴你們：你們若不吃人的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命」（53）。

3、從天降下來的食糧與人的勞碌

當福音稱此為「從天降下來的食糧」時，表明人無法靠自己的能力而獲得他需要的生命之糧。此外，增餅神跡的敘述暗示耶穌完全主動地賞給人食糧。雖然如此，在言論開始時耶穌向尋找他的人說：「你們不要為那可損壞的食糧勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌，即人子所要賜給你們的」（27）。當他們問說：「我們該做什麼，才算做天主的事業呢？」耶穌回答說：「天主要你們所做的事業，就是要你們信從他所派遣來的」（28、29）。耶穌以此話解釋人為獲得生命的食糧必需要付出的「勞碌」。第六章裡描述的信從，的確是一種困難的「勞碌」。聽眾有時不了解（34），有時竊竊私議（42、43），彼此爭論（52）。有些門徒感到：「這話生硬，誰能聽得下去呢？」（60）。因此，「他的門徒中有許多人退去了，不再同他往來」（66）。簡言之，人無法以自己的能力獲得它，天糧——此白白賜予的恩惠向人提出極高的挑戰——全心信從耶穌。只有接受此挑戰的人才能獲得此恩惠。

四、「聖體應許」與聖體聖事

「應許」部分（51c~58）在整個若望福音第六章中是最重要的一部分。因為59節（「這些話是耶穌在葛法翁會堂教訓人時說的」）是整個言論部分的結語，我們可以說，耶穌在若六的言詞在應許部分達到了高峰。故應許的教導，尤其是當我們在下文「叁」內試圖對若望福音有關感恩禮的教導予以綜合時，應該以這部分的教導為主要基礎。為避免重複，下文只簡略介紹本部分的要點。

（一）感恩禮為宴席

乍看之下若望福音第六章是以感恩禮中吃的食糧為主題。實際上，若六並未忽略感恩禮的行動。在52、53、54、56、57、58都能見到「吃」和「喝」的動詞；在51c提及「食糧」，在55有「食品」和「飲料」的詞彙。可見，為若望而言，聖體聖事是吃特殊食糧、喝特殊飲料的行動，是一個宴會。

（二）本宴席的食糧

1、給人生命的食糧

本段採用許多說法來表明此宴席的食糧給人「生命」：「誰吃我的肉，並喝我的血，已有永生，在末日，我且要叫他復活」（54，另參51c）。因為他能給人「生命」，所以人對他有一個迫切的需要：「你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命」（53）。

2、感恩宴席的食糧和飲料——人子的血肉

在53感恩禮中所吃的食糧和飲料稱為「人子的肉」和「他的血」，因為在51、54、55、56耶穌把他所賜與的食糧和飲料稱為「我的肉」、「我的血」，所以可簡稱為「基督的血肉」。

（三）參宴者與基督的關係

56、57表示參宴者並非領受某種神聖的食物或萬能的藥物，而是藉此宴會中的吃和喝，在基督和領受者之間建立一種密切的關係：「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」（56、57）。

五、「言論的結果」與聖體聖事

（一）「言論的結果」與聖體聖事的關係

雖然本段60~71所描寫的是聽眾和門徒對耶穌整個言論的反應，然而從一些細節可見，它也以含蓄的方式提到聖體聖事，而且繼續發揮這個主題。

1、「肉」

「肉」字在1~51b這麼長的篇幅中從未出現過；「應許」部分以它為中心的概念在結果部分63內出現，暗示「結果」部分似乎是「應許」部分的回應，意即「結果」所描寫的無信或信從，是針對聖體應許的反應。

2、「人子」

由屬於「應許」部分的53節和屬於「結果」部分的62節均提及「人子」，可看出兩部分之間的關係。

3、「生命」

在「應許」部分經常採用的「生命」的概念（53、54、57、58）也在「結果」部分出現（63、68），表明二部分之間有關聯。

（二）「結果」對聖體神學的貢獻

1、聖體聖事——信仰的考驗

「吃我的肉」、「喝我的血」和類似的「話生硬，誰能聽得下去」（60）。因著這些話，他的門徒中有「許多人退去了，不再同他往來」（66）。其他的門徒大概也感受到此考驗，面臨不再信從耶穌的誘惑。毫無條件的信從耶穌，是接受耶穌的話及領受生命之糧的先決條件。

2、聖體聖事的重要性

有些門徒「退去了，不再同他來往」，其他門徒很可能也感到嚴重的誘惑。但耶穌絲毫不讓步，絕不把跟隨他的條件降

低，反而向那留下的十二人提出挑戰「說：難道你們也願走嗎？」（67）。由此可知，耶穌十分重視聖體聖事，接受此奧跡是做耶穌門徒的條件。作他門徒的召叫的確是白白賞賜的恩惠，但要求整個人的獻身，作出毫無條件的信仰服從。

3、聖體聖事與耶穌升天和聖神降臨

耶穌知道「他的門徒對這話竊竊私議」，便向他們說：「這話使你們起反感嗎？那麼，如果你們看到人子昇到他先前所在的地方去，將怎樣呢？使生活的是神，肉一無所用；我給你們所講論的話就是神，就是生命」（61～63）。耶穌以這段話說明，藉他的復活和升天，天主對他的權威加以認可和證實。因此有關他體血的言論是可信的。他也同時表示感恩聖事以他升天和受光榮為先決條件（Betz, HDG 23）：他在復活升天受光榮之後，分享天主的權能，因此他能聖化教會在感恩禮中所用的食糧和飲料，以他的血和肉作為他與人同在的標記。

上述的話也暗含聖體聖事與聖神降臨的關係。按照若望福音，在耶穌復活升天受光榮和聖神降臨之間，有一層不可顛倒的前後關係，「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮」（七39，另參十六7）。以此教導為基礎，我們可對62和63作如下的解釋：的確，「〔普通的，純粹的〕肉一無所用」（63），但是當受光榮的人子藉聖神把感恩禮中的食糧作為自己的血肉時，聖神使此食糧和飲料屬於（身為生命的）耶穌（十一25、十四6），因此它能使吃和喝的人獲得生命。

叁、若望著作的感恩聖事神學

「人子的血肉」能扼要地綜合若望著作的感恩神學（參Betz II 199~200）。爲了更深入了解第四部福音對感恩聖事的看法，我們首先要對「人子」和「血肉」的概念作簡略的分析，然後陳述若望著作對感恩聖事本質的看法，以及其特點。

一、若望感恩聖事神學的主要概念

（一）「肉」

提到感恩禮時，其他聖經的作者都用「身體」（soma），只有若望著作以「肉」（sarx）指在感恩禮中所吃的食物（Betz, HDG 23）。由51c和53可看出若望福音作者知道保祿和路加、瑪爾谷和瑪竇的傳承。因而可以肯定地說，若望福音故意採用「肉」的說法來表明其神學，因爲「肉」這個字在它的神學思想中有其特殊意義。

1、「肉」——人

在若望福音裡「肉」如同「血肉」指整個的人。若一14「聖言成了血肉」意謂：聖言成人。因爲「肉」不是指人的一部分，所以六56「誰吃我的肉」也可用六57「那吃我的人」來表達。

在聖經裡，「肉」有軟弱、塵世、衰弱、無常、朝生暮死的意義（參：Schnackenburg I 342、Schlink 146）。譬如：創六3「因爲人既屬於血肉，我的神不能常在他內」；又如依四十六~7「凡有血肉的人都似草，他的美麗似田野的花；上主的風吹來，草必枯萎，花必凋謝」。與血肉類似的用法也見瑪竇十六17；格前十五50；迦一16；弗六12；希二14。

2、基督的血肉

51c~58耶穌說「人子的血肉」又稱之爲「我的肉」、「我

的血」。因此我們可以把「人子的血肉」和「基督的血肉」等同。

在序言裡，若望福音預先綜合聖言來臨及其工程的意義，強調：「聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們看見了他的光榮，正如父獨生子的光榮，滿溢恩寵和真理」。若望著作注重聖言於肉身中的存在，相信基督是在肉身內降世的，是分辨神類的準繩：「你們憑此可認出天主的神：凡明認耶穌為默西亞，且在肉身內降生的神，便是出於天主；凡否認耶穌的神，就不是出於天主，而是屬於假基督的」（壹四2～3）。同樣，若貳7視此真理為信仰的要素，其中提及某些人說：「有許多迷惑人的，來到了世界上，他們不承認耶穌基督是在肉身內降世的；這樣的人就是迷惑人的，就是假基督」。

若望著作強調，耶穌基督是在肉身內降世的，藉此隱約觸及他的死亡。在若望神學中基督的來臨與他的死亡是分不開的。譬如：若三16（「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」）含蓄的提到他的死亡（參Schnackenburg I 424、Betz, HDG 23）並表示，他是在為人而死的前提下來臨的。又如十二27：「現在我的心神煩亂，我可說什麼呢？我說：父啊！救我脫離這時辰吧？但正是為此，我才到了這時辰」。若壹四9～10也很清楚的表達基督在肉身內的來臨與其死亡的關係：「天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」。若望著作將基督的來臨與他的死亡相提並論，其他的新約著作也含有類似的教導（斐二6～8；希十5～18）。

此外，若望福音與其他聖經的作者均表明，耶穌的死亡並非一種偶然，一個意外，或只是人的誤判死刑，基督是「爲了我們人類和我們的得救」而死的。若望著作也屢次表明，耶穌是自由的交出自己的生命（參閱十11、15，十一50～52，十五13，十八14）。

總之，基督的「血肉」是指耶穌整個人的存在。此概念強調他曾屬於塵世、生活在歷史中，也曾存在於充滿糾紛衝突、分崩離析的世界中。在若望的神學背景上，「肉」簡要的綜合了若望福音的核心：聖言爲人的得救而接納了人的生命和死亡（參 Betz II 180）。

（二）「人子」

「人子」的概念出現於若望福音第六章生命之糧的言論（27）、聖體的應許（53）及言論的結果（62）。所以「人子」在第六章裡猶如音樂的主調或貫穿全章的綱領。「人子」尤其是在重要的地方出現：27「你們……要爲那存留到永生的食糧勞碌，即人子所要賜給你們的，因爲他是天主聖父所印證的」這一節是生命之糧言論的小引，相當於此言論的序曲。由「人子」出現53節的上下文及由「我實實在在告訴你們」的格式可見，「人子」是特別被強調而凸顯出來的：「當猶太人彼此爭論說：這人怎能把他的肉，賜給我們吃呢？」（52），耶穌鄭重答覆這個根本問題：「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命」。在言論結果裡，「人子」又出現在解答問題及面對疑惑的地方（61～62）：耶穌自知他的門徒對這話竊竊私議，便向他們說：「這話使你們起反感嗎？那麼，如果你們看到人子昇到他先前所在的地方

去，將怎樣呢？」

由上述可見，「人子」的概念與若望感恩聖事神學的關係密切。因為福音在解答聽眾的問題時採用這個概念，作者暗示，信耶穌為人子與相信耶穌為生命之糧，並且與吃他的肉喝他的血有關；人應認識並且承認耶穌為「人子」的身分，才能明白感恩禮中食糧的真諦。因此我們要進一步的研究若望福音中「人子」的涵義（參 Schnackenburg I 411～423）。

1、人子——先存而自天降下的一位

在若三耶穌與尼苛德摩談論重生的敘述中，尼苛德摩代表猶太人的經師（參閱三10）；他不明白耶穌所說的關於人需要重生的話。三9～11是耶穌對這個問題的答覆，他以「人子」的先存和降下說明他的話之可信性，說：13「沒有人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子」。在言論的結果裡耶穌也同樣地以「人子」來說明他的話之可信性：人子「昇到他先前所在的地方去」，會為他的話作證。雖然這句話的重點是人子昇到先前所在的地方去，但也暗示，人子是從天降下的：「耶穌自知他的門徒對這話竊竊私議，便向他們說：『這話使你們起反感嗎？那麼，如果你們看到人子昇到他先前所在的地方去，將怎樣呢？』」（61～62）。

總之，「人子」在若望福音裡指在世上生活，但是以前先存於天的，且是從天降下的一位。因他來自於天的根源，他有關天上的、奧妙的話是可信的（參三11～13）。

2、人子——天地的連接點

因為耶穌表示早已認識納塔乃耳，於是後者向耶穌宣示了初步的信仰（一47～49）。耶穌進而給他承諾：「你要看見比

這更大的事！」（一50），同時又給新召叫的門徒說：「我實在在告訴你們：你們要看見天開，天主的天使在人子身上，上去下來」（一51）。因為一51暗引創廿八12，所以「人子」在若一51猶如連接天地的梯子，又如天地之間的橋樑。

3、人子——被舉起而成為生命之源，領受及擁有審判權

人子在完成世上的使命後會「被舉起來」（三14），既然他是從天上降下來的，「被舉起」就是「昇到他先前所在的地方去」（六62）。因此那降下的而又被舉起的是「仍在天上的人子」（三13），而父使子「成為生命之源；並且賜給他行審判的權柄，因為他是人子」（五26~27）。

無論「人子」這一概念的來源及其原本的意義如何，總之，在若望福音裡「人子」指一位由天上而來，在世上扮演天地間橋樑的角色，且升到天主那裡成為生命之源，並享有審判權的一位。因他的來源和他所享有的尊嚴與權柄，他超越於一般群眾之上。

（三）「人子血肉」的涵義

根據上文對「血肉」和「人子」的用法所做的分析，我們可說，「人子的血肉」指具體存在的人——耶穌。此格式採用典型若望福音的神學概念，而表明若望福音的神學思想。所以具有下列特點：

採用「人子」一詞強調，耶穌從天降下，故其起源超越凡人；他在世上擔負連接天地的使命；他被高舉而受到光榮；他擁有生命之源和審判者的權威。

此格式中採用「血肉」一詞強調，人子 / 耶穌實在為旅居塵世的存在，在現世生活中，他有軀體的衰頹軟弱，與天主的

存在有別；所以「血肉」也暗指他的死亡。

把血肉歸於人子，含蓄的提出，人子 / 聖言成了血肉，取了真實人性的存在，並藉此存在和死亡，肩負起天地之間橋樑的使命。「人子的血肉」也暗指此血肉被「舉起」而受光榮的狀態，及屬於生命之源和審判者的性質。

總之，「人子的血肉」可視為第四部福音神學思想的縮影，因為它把若望著作的基督論和救援論扼要的綜合起來。

二、感恩聖事的本質

根據上文我們能以「人子的血肉」來綜合若望福音對感恩聖事的看法。為更深入了解第四部福音的感恩聖事神學，下文將簡略的探討感恩禮中的「食物」、聖三的行動和人的作為。

（一）感恩禮中的食糧和飲料

感恩禮中吃的食糧和喝的飲料是從天降下的耶穌基督（的血肉）；是先存的並從天降下成了血肉（即真實的、塵世的、衰弱的、必死的人）的聖言 / 人子 / 耶穌基督（的血肉）；是那藉其來臨，生命和死亡給予「豐富的生命」（十10）和做天地間橋樑的（一51），身為「世界救主」（四42、若壹四14）的耶穌基督（的血肉），是那被舉起和受光榮做生命之源和審判者（五26～27）的人子（的血肉）。耶穌基督 / 人子的本質是此食糧的特點的泉源：因為是屬於生命之源的人子（的血肉），所以能使人獲得生命（六27、51c、58）；藉著他，耶穌基督繼續他給人豐富生命的使命（十10，六51、53、54）。因為他是握有審判權柄的人子（的血肉），因此接受他的人獲得永恆的生命（54、58），拒絕他的人便沒有生命（53）。

（二）父、子和聖神與感恩禮

由第六章可見，按若望著作的神學，感恩禮的核心並非人的行動、吃喝，而是感恩禮中天主的行動。

1、父的行動

父藉著感恩禮賜給人從天而來的真正食糧（32），即那由天上降下，並賜給世界生命的食糧（33、35）。父在感恩禮中繼續執行出於愛而「賜下自己的獨生子，使信他的人獲得永生，叫世界藉他而獲救」的工程（三16～17）。

2、子的行動

子——耶穌基督在感恩禮中，賜下他為世界的生命而賜給的血肉（51c）。藉著感恩禮，他繼續他的使命，即在肉身內藉著死亡、被舉起所「完成的」（十九30）給予世界生命的使命（51c，十10、11、15）。

3、聖神的行動

被舉起的人子成為生命之源（五26），他藉著聖神把本來「一無所用的」肉（六63）化為賦予世界生命的食糧（27、51c、58）。

（三）感恩禮與人的行動

按照若望福音，感恩聖事是天主對人的，由上而下的行動，天主在各方面是一切的起源，但是第四部福音並未忽略人不可取代的角色。

1、信

在「言論」的開始，耶穌規勸尋找他的人「你們……要為那存留到永生的食糧勞碌」（27）。接著，他將人所扮演的角色描述如下：「天主要你們所做的事業，就是要你們信從他所

派遣來的」(29)。整個第六章顯示，信從耶穌的確是「勞碌」的，是經過考驗的，因為耶穌常要求人超越一般經驗，注意高於物質世界的天上之事。他常要求人勿停留在平庸膚淺的平面上，應深入思考耶穌的話。言論的結果部分尤其表明信仰耶穌的挑戰：只有像伯多祿那麼慷慨、毫無保留的信仰，才能充分的滿足耶穌的要求。

2、吃和喝

六47「我實實在在告訴你們：信從的人，已有永生」，似乎顯示，信耶穌是獲得生命的條件。然而六54耶穌說：「誰吃我的肉，並喝我的血，已有永生」，如此好像肯定，感恩宴席中吃喝的行動是獲得生命的條件。按這似乎彼此矛盾卻典型的若望福音教導，真正信從的人不能只停留在與基督精神性的關係上，而要具體地參與教會感恩禮中吃喝的行動。

3、信和吃的合一

在生命之糧的言論裡所說的「吃」有「信」的意義。在應許部分裡提到感恩宴席中「吃」和「喝」以信為先決條件，吃和喝是真正信仰的具體表現。如此若望福音將「吃」和「信」的概念連在一起，有時甚至將二者視為同義字。這個用法反應出他們本有的相同之處：信和吃都是以開放自己、以接納和領受為主，但是同時出於自己的行動。

(四) 綜合

根據以上的探討，我們可將若望福音有關感恩禮的本質綜合如下(參 Betz II 180～181、Betz, HDG 23)：

- 1、感恩禮的食糧是整個成了血肉又為人的得救而死的基督。
- 2、感恩禮中，天主藉著成了血肉的聖言所完成的救世工程

得以重現。

3、感恩禮中人的行動是以信仰來「吃」和「喝」，意即以信仰具體參宴並開放自己而接受與基督的共融。

我們也可更扼要的說：按若望福音的教導，感恩禮是耶穌基督救援工程的重現。藉感恩禮，天主的救援工程達到不同時代、不同地域的信友。在感恩禮內，以信仰及具體吃喝並開放自己的信友獲得基督救援工程的果實。

三、若望著作感恩聖事神學的特徵

由前文的建禮敘述，保祿的教導和若望感恩聖事神學的探討可知，雖然若望福音也依循教會共同的傳承，但對感恩聖事仍保持其特有的看法。

（一）對感恩聖事的重視

第四部福音雖無建禮敘述，但它十分重視教會所舉行的感恩禮。

按上文所提出的主張，不僅六51c~58講論感恩聖事，整個第六章，即「增餅神跡」、「耶穌步行海面」、「生命之糧的言論」及「言論的結果」均含蓄的論述此奧跡。此外，有不少神學家認為，若十九34（從耶穌刺透的肋旁流出血和水）、廿一1~14（耶穌在海邊顯現）、若壹五6~8和若十三~十七（最後晚餐臨別贈言）裡，也暗含某些與此奧跡相關的教導。無論這個看法的價值如何，我們不難由整個第六章的篇幅看出若望對此奧跡的重視。

當耶穌的門徒感到耶穌的話生硬，因此有些人想退去，不再同耶穌往來（66）時，耶穌依然不肯讓步，毫不降低信仰的

要求。這一點正好說明，若望福音沒有把感恩聖事當做一個可有可無，無關緊要的小事，反而視之為信仰的要素之一。

（二）感恩聖事神學與整部福音的整合

在若望第六章裡可以看到此福音的典型及代表性的關鍵概念：父、子、人子；子 / 人子的下降和上升；基督 / 子給予生命的使命；若望特殊的生命和信仰的概念；提前的末世論。前述若望福音的關鍵概念不僅出現於論述感恩聖事的第六章中，也是若望福音的感恩聖事神學之內在因素，使感恩聖事神學與整部福音得以協調整合。因此，若望福音的感恩聖事神學也反映出它的主要神學思想。

若望福音的序言以「聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮」（一14），清楚扼要的表達出基督所完成的工程。若望福音也認為耶穌的死亡和復活升天是救恩工程的要素，因此在敘述基督的來臨時，隱約地指向他的死亡（參閱三16，十二27；若壹四9～10）。然而，因為「血肉」指人的塵世，導向死亡的存在，所以它的神學以聖言降生成人的奧跡為中心，但不忽視耶穌基督的死亡。

以「人子的血肉」表達感恩禮中的食糧和飲料的本質，並以感恩禮內天主的行動指出感恩禮與救恩工程的相同處，意謂若望福音將感恩聖事當作聖言成血肉奧跡的延續和重現，即對不同時代和地方信友的應用。正如在成血肉的奧跡中，聖言接納人的物質存在，同樣，他在感恩禮內也接納物質的食糧和飲料。又如在降生成人時，他成了人類的一份子「寄居在我們中間」，同樣，他在感恩禮時也「寄居在我們中間」使人分享他的光榮。

（三）信仰與聖事

正如在整個福音中，若望的感恩聖事神學常常強調並講解信仰的重要性。所以，信或不信的主題猶如主軸般貫串整個第六章。

1、感恩聖事成為信仰的考驗

在增餅神跡的部分，耶穌向斐理伯提出的問題是為「試探斐理伯」（六6）。在言論中許多次群眾聽了耶穌的話後表示懷疑或是不明白或是反對（30f、41~42、52）。在耶穌清楚的講論感恩聖事之後，這種信與不信的掙扎達到高峰。耶穌的話激勵門徒做一個抉擇，或是「退去不再同他往來」（66），或是像伯多祿一樣宣誓毫無條件的信仰（68~69）。所以接受耶穌有關感恩聖事的話，成為對基督信仰的試金石。

2、聖事以相信耶穌為先決條件

若望福音第六章裡耶穌先在言論部分啓示自己：他由上而來的起源，他與父的關係以及父和救世計劃的關係，最後才清楚講論感恩聖事。這一安排顯示，假如對基督的身分、他與天父的關係及救世使命，不相信也不了解，必然不能接受，不會相信耶穌有關此聖事的話。因此，對耶穌的身分及其使命的信仰是參與感恩禮不可或缺的先決條件。參與聖事不能代替信仰，參與聖事並非信仰的側門，參與聖事「只」是實現信仰的途徑。

3、信仰渴望聖事

上文已提過感恩聖事的應許部分是整個若望第六章思想過程的高峰，是作者從一開始就朝向的目標。在前面的部分裡，已聽見過他的前奏，後面的部分，則有其餘音。耶穌在此應許部分清楚的肯定，為獲得生命需要吃這食糧、喝這飲料，必須

參與此聖事。「我實實在在告訴你們：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，已有永生」（53～54）。然而按言論部分，似乎相信耶穌就夠了，因為耶穌以強調的語氣說：「我實實在在告訴你們：信從的人，已有永生」（47）。這一似乎互相矛盾的教導有其深刻的意義：對基督真正的信仰渴望具體的在聖事中吃和喝的行動；真正的信仰不只在精神上與基督合一就滿足。對基督的信仰使人渴望在參與具體的感恩禮時，達到與基督圓滿合一的狀態。

總之，若望對信仰與感恩聖事之間的關係有以下的看法：只「信」但「不吃」不夠，只「吃」而「不信」更不夠，吃以信仰為條件，信仰以吃得以圓滿。

四、附註：若望著作與天主教感恩禮的教導

因若望福音三16「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下自己的獨生子……」，可能暗示亞巴郎奉獻他的兒子依撒格的事；此外，因為若壹二2和四10希臘文的“hilasmos”也曾譯為“贖罪祭”，所以有時基督的死亡和感恩禮被視為一個贖罪祭。為此我們不能不問：按若望著作感恩禮有沒有祭獻的意思？因為若望福音的感恩聖事神學是以其基督論與救恩論予以整合的，所以在答覆此問題之前，必須先敘述第四部福音救恩論的要點。

按照新經一致的教導，天主的愛是整個救恩工程的泉源（參閱《救恩論入門》頁77～78）。若望著作尤其強調此一真理。若三16「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生」。若壹四9～10「天主對

我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他獲得生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。」因為若三16可能暗示創廿二12（亞巴郎聽命而願祭獻其獨生子依撒格給天主），所以耶穌基督的死亡有時被喻為亞巴郎的祭獻。實際上，若三16和創廿二12只有一個小小的共同處：

二者均提及亞巴郎和天父所要犧牲的是他們最愛的獨生子。至於其他方面，亞巴郎的祭獻和若三16所提的真理迥然不同：亞巴郎願意給天主獻祭；但按若望三13卻是因天父對世人的愛而犧牲自己的獨生子。總而言之，如果若三16確實暗示創廿二12，並以犧牲的詞彙提及耶穌的死亡，這句話絕對沒有「人類藉著給天主獻祭」或「耶穌代替人而給天主獻祭」的意思，反而用擬人法強調天主對世人的愛。總之，若望福音採用 *sacrifice* 這樣的用法沒有「人給天主獻祭」的意思，而是把耶穌的死亡當做天主愛人的行動和表現。

至於若壹四10和若壹二2是否有祭獻的意義，我們在此無法加以詳細的討論。筆者贊成 S. Lyonnet 的看法認為，上述兩個地方把被釘在十字架上的耶穌喻為舊約聖殿至聖所裡約櫃上的天主恩寵之所（Lyonnet 98-105）。因此若望書信不把被釘十字架的耶穌當作獲得上主恩寵而奉獻的祭獻，反而把他當作天主恩寵之寶座，即聖善慈愛的上主與卑微有罪的人交會之處。無論這個看法如何，由若壹四9～10 本身和整個若望福音可知，在若壹四10裡所說的「贖罪祭」絕不是推動天主愛世人的祭獻，因為按照書信（若壹四9）和整個若望福音的神學，基督死亡是

天主愛的工程和表現。

上述若望對耶穌基督死亡的看法也影響其感恩聖事神學。從若六來看，此奧跡的重點並非向天主呈上祭獻，而是吃和喝的行動以及人領受天主和基督恩惠的宴席。因為它是整個救恩工程的重現，故含有「犧牲」的幅度：在他內天父由於對世人的愛而「犧牲」其獨生子，以及耶穌基督為人犧牲自己（參閱：十11、15，十五13）的工程得以重現，讓所有態度開放而虔敬的信友以信及吃喝領受此恩惠。

第二篇

神學和訓導權的教導

梵二司鐸之培養法令16號規定：「在講授教義神學時，首先應提出聖經論證，之後，應給修生講明東西教會的教父們對每一條啓示真理的忠實傳授與解釋所有的貢獻，以及每條教義的歷史，及其與整個教會史所有的關係。」依從這項指示，本書的第二篇將簡要敘述神學家和訓導權有關感恩禮的教導。綜觀歷代教會對此奧蹟的體驗和反省，遠超過筆者的能力和本文的範圍，故筆者在本篇中只提出兩個有關聖餐聖事的教導之歷史，即聖餐食物裏的「基督的真在」及「感恩禮的祭獻性」。本文專注於這兩個教導，因為在歷史中這兩端是深受信友重視的道理，引起天主教和革新教會之間神學方面的爭論，而促使訓導當局澄清教會有關此奧蹟的信仰。

第三章 感恩聖事中「基督的 真在」

按照建禮敘述，耶穌把餅遞給門徒時，稱之為他的身體，按瑪爾谷和瑪竇，將杯裏的酒稱為「我盟約的血」。因此教會自古就相信感恩禮中所吃的餅和所飲的酒是基督的體血，是基督。從思高（或思各脫 Duns Scotus 逝於1308年）以來，神學家把此特殊聖餐祝聖的餅和酒內基督的臨在，用拉丁文稱為「realis praesentia」，英文為「real presence」，中文譯為「基督真在」、「基督實臨」、「基督真實臨在」或「基督實體臨在」（參《信理神學辭彙》213）。

有些現代神學家指出，上述拉丁文、英文和中文的說法並不恰當，容易引起誤解，因為：1) real presence「真在」好似把基督在餅酒中特殊的臨在當作他唯一真實的臨在，因此否認耶穌在瑪十八20（「那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」）所許下臨在的真實性。2) 此說法視耶穌基督的臨在如東西的「存在」。筆者雖贊成此評論，但因缺乏更恰當的說法，所以我們在本文內仍然繼續採用，並將其當作「基督在感恩禮祝聖的餅酒中特殊臨在」的短式。

教會相信感恩禮吃的食糧和喝的飲料是基督的體和血，就是肯定：餅和酒在感恩禮中經過一種存有的改變（change of

being)。按教會的信念，舉行感恩禮前餅和酒跟一般的食物飲料毫無分別，但是在聖餐裏，祝聖後的餅和酒雖然大小、重量、顏色、味道方面沒有任何的改變，卻已不再是餅，不再是酒，而是基督的體和血。爲了表達此道理，神學從十二世紀以來，以拉丁文稱此變化爲 *transsubstantiatio*；英文爲 *transubstantiation*；中文譯爲「體變」、「質變」、「化質」、「變質」、「自立體變化」、「餅酒本質變化」、「化體」、「全質變化」，本文慣稱之爲「體質變化」（參《辭彙》259）。由於這樣的說法容易造成誤解，有些現代神學家對此說法加以批評，並建議以其他詞彙代替。筆者贊成他們的看法，但在探討此道理的歷史及說明自己的看法以前，仍採用「體質變化」來表達歷代教會所肯定的感恩禮中餅和酒存有的改變（*change of being*）。

第一節 中古世紀初期的感恩神學

感恩聖事神學在中古世紀初期經歷了一個較大的變化。爲了解這個轉變對我們的信仰所帶來的影響，我們必須對此時代的文化背景作一概括的介紹。

一、中古世紀神學的背景

（參考資料：Gerken 97～104、Powers 22～26）

（一）中古時期的特徵

1、日耳曼民族接受基督信仰及吸收希臘羅馬文化

因第四至第八世紀的民族大遷移，已往駕馭歐洲的希臘和

羅馬文化，不再是生活和社會基礎的力量。日耳曼民族由教會接受了基督的信仰，同時成為古代文化的繼承人。基督信仰和古代文化與日耳曼民族的相遇，產生了中古時代的文化。在承受基督信仰與希臘羅馬文化的時候，日耳曼民族面臨了一項不易勝任的使命。前幾百年內，他們以較被動的態度接受古代文化的遺產，辛勤忠實地抄寫希臘和羅馬的文學、哲學及神學的著作。在熱心的學習希臘和羅馬文化的藝術、政治、哲學和神學的思想時，對承受基督信仰和古代文化的過程並未加以反省。因此他們常以虔敬的態度保存拉丁語的辭彙和釐訂的說法，但是沒有注意自己的思想方式與古代的思想方式有別，也未注意這種差異很容易讓他們誤解所承受和所使用的說法。

2、日耳曼民族的思想方式

當時日耳曼民族的思想方式大致如下：雖然對超越界（transcendence）、對宗教和神祇有深刻的體驗，但常以可見的和可把握的物品為現實（reality）的模型。中古時期有關懺悔聖事、做補贖或寬免補贖的習慣反映出此一思想。按照當時的習慣可以獲得所謂的「補贖之寬免」（redemption）；也就是說，嚴厲的補贖可用較輕的善功，如調濟、朝聖等來代替，甚至於可以用錢代替守齋的補贖，或者用別人的齋戒來代替自己應作的補贖。譬如：第十世紀某本書曾提及，一個高紳貴族雇用許多人守齋，因此在三天內替他守完他自己應守七年的齋。按照這想法，做補贖是一種有限的、可用金錢代償的義務，此想法不理會做補贖與悔改、與改善生活的關係。這種思想方式的另一表現是中古世紀對聖人遺物的尊重，聖人所留下的遺物比他的教訓或榜樣重要。

總之，中古世紀初期的人雖對神祇和超越界有深刻的意識，但他們以事物為現實模型，所以不只把可見的事物，而且也把屬於精神的、位格的「事物」，甚至神祇，視為可見的物品。

（二）當時的感恩聖事神學

1、對古代的尊重和誤解

中古時期的神學家不但謹慎保存拉丁文辭彙，對古代的思想，尤其是聖奧斯定的思想，也抱著極為尊重的態度。然而，他們沒有注意古代與自己思想方式的不同，所以有時難免誤解古代神學的意思。例如：在第九世紀有關感恩聖事神學的爭論，神學家們願忠實的跟隨聖奧斯定的思想。不過他們並沒有發覺，同一辭彙，比如「象徵」（symbol）和「標記」（sign），在他們自己和聖奧斯定的思想內有大不相同的意義。對古代的說法有這種誤解是發生爭論的原因之一。

2、感恩聖事神學以祝聖的餅和酒為中心

因為當時的一般思想以可見的、可把握的東西為注意的對象，神學在此思想影響下，自然以祝聖的餅和酒為注意的焦點。當時禮儀是用大部分人不懂的拉丁文舉行，一般教友不能深入了解感恩禮的禮節，因此當時宗教生活和神學都忽略了感恩禮的舉行，只把彌撒當作成聖體的途徑，將朝拜、瞻仰聖體作為感恩禮的目標。在這樣的氣氛下，神學自然地忽視感恩禮的舉行，未注意感恩禮為主的晚餐和紀念禮的性質，只探討：這可見的餅如何成為基督的身體？祭台上基督的身體與生於瑪利亞並被釘在十字架上的身體有何關係？換言之，中古世紀的感恩聖事神學，幾乎都是以基督體血的實在和聖事中餅酒的變化為注意和研究的重心。

二、第九世紀的聖餐爭論

在第九世紀西方教會中第一次爆發了有關基督在聖餐中真的爭論，在神學歷史中稱為第一聖餐爭論（下文資料可參考 Betz, MySal 230f、294、Geiselman, Streit 33、Gerken 102～111、Neunheuser, HDG 15～19、Vielhaber, Rathramnus 1001～1002、Vielhaber, Paschasius 130～131。）何以發生此爭論？因為有些人依據聖安博（Ambrose 387年卒）的「實在論」（realism）和「變化論」（metabolism），主張所謂的「誇大實在論」（exaggerated realism），另外有些人則依據聖奧斯定的「象徵論」（symbolism）而傾向「純粹的象徵主義」（mere symbolism）和「精神主義」（spiritualism）。此爭論的焦點是：聖事中基督的身體與歷史上基督的身體及復活後基督的身體之一致性或差異性。

（一）不同的立場及其代表

1、誇大的實在論

巴夏斯·拉德拜（Paschasius Radbertus 850或860卒），本篤會的院長，是釋經學家，也是一位聖人。他於844年公佈自己831年所寫的書「論主的體和血」。在此著作中他將禮儀及聖安博主張的實在論加以發揮，主張在聖事中基督的身體與歷史上基督的身體完全一樣。換言之，他認為我們在餅裏領受那懸掛在十字架上的身體，我們在杯中喝那由基督肋旁流出的血（參 Gerken 107）。在祝聖時餅和酒有了改變，他們成「相似」（similitudo）和「形象」（figura）；並在其內包含基督的體血。

2、近乎象徵主義

拉邦·摩路 (R (h) abanus Maurus 856年卒)，哥德夏 (Gottschalk 大約在867～869年卒)，特別是拉特拉姆 (Rat (h) ramnus 866年以後卒)，對巴夏斯的看法提出了強烈的抗議與反對。拉特拉姆深諳教父的神學，特別是聖奧斯定的著作。他應當時國王之請而編寫了一本對巴夏斯之書的評論，尤其是探究以下兩個問題：

- 1) 信友在感恩禮中實在的或者只以奧蹟的方式領受基督的身體？
- 2) 信友所領受的身體是否與生於瑪利亞的、受苦而復活的主的身體完全一樣？

拉特拉姆按照日耳曼的思想方式，把可見的事物當作現實，因此對上述問題做如下答覆：藉著祝聖，餅酒並無改變，因此所祝聖的餅、酒只是基督體和血的形象 (figurae) 和相似 (similitudo)，它們只是因祝聖而獲得一股力量，沒有內在的改變，且除餅酒外不含什麼其它的實有。信友只是 in figura，而非 in veritate 領受基督的身體，意即信友只是領受基督身體的形象、他的德能；我們在感恩禮中只以奧蹟性的方式領受基督，而非領受基督身體本身。為避免對「吃肉」和「血」以粗淺的「葛法翁主義」(參若六52、59) 來解釋，他強調，記號及其所指示的內容之間有別，並將此分別以 imago-veritas，意即用(基督身體的)肖像和(基督)身體本身來表達。如此他否認聖餐中的基督身體與歷史上的耶穌身體的同樣性。

(二) 爭論的經過與結局

巴夏斯的看法引起當時神學家激烈的反對之聲。他們認為，

巴夏斯的實在論與聖奧斯定強調聖事為象徵的神學難以協調。拉邦·摩路甚至把巴夏斯的看法當作“error”。拉特拉姆寫的書也未能解答當時信仰的問題，反使對立的情況更加明朗化。巴夏斯不願放棄自己的見解，於是在一封信內，一方面堅持基督在聖事中的身體和他歷史上的身體是一樣的，另一方面又教導，基督超越時間與空間，而因此把基督在此聖事中身體之臨在稱為「精神式的臨在」。

此爭論並無正式的結束，只是暫時平息下來。然而因為「身體精神式的存在」似乎為內在矛盾的說法，而拉特拉姆的看法又無法維護教會藉禮儀所教導的真理，即信友所領的是基督真實的身體，因此，第九世紀的神學並未找到令當時的人滿意的答覆。所以兩百年後再度爆發有關基督真在的爭論。

（三）爭論涉及的問題——基督身體不同的存在方式

第九世紀的爭論焦點是聖事內基督的身體與歷史中（「生於瑪利亞並被釘十字架」）的身體以及復活升天基督的身體之關係。按上文所述，巴夏斯和以拉特拉姆為代表的神學家對此問題採取了不同立場。前者認為聖事中是完全一樣的身體，後者否定此同樣性（identity）。他們以不同的立場來探討這個問題，其實討論的癥結在於耶穌基督身體的不同存在方式。然而他們只是間接觸及這個問題，沒有清晰地分辨基督身體不同存在的方式，所以也無法說明基督在聖餐中的臨在。根據基督信仰我們應分辨下述基督身體之存在方式：

1、在世時的存在方式

耶穌基督是真實的人，因此他的肉軀是真正的人的身體，受到時空的限制，他只能身居巴勒斯坦而不在其他地方。他會

饑渴、疲倦，需要休息與睡眠，他能受苦、也會死亡。如此說來，耶穌在世時的身體之存在方式與人並無不同。

2、復活和升天的基督身體之存在方式

雖然我們對復活和升天的基督身體存在方式沒有直接的經驗與認識，但根據聖經及整個基督信仰可知，復活和升天的耶穌基督身體不像在世時的身體：他不再隸屬於時空的控制之下，它已不需要食糧，也不在必死的法律之下：「基督既從死者中復活，就不再死，死亡不再統治他了」（羅六9）。雖然此身體被天主的光榮所滲透，已除掉人性的弱點，如病痛受傷的可能性和死亡消失的必然性，但他曾經歷過的人性限度及人類生命的歷史並未消失，反而得到肯定和提昇。所以，他的身體永遠是那生於瑪利亞、曾經生活在巴勒斯坦、最後被釘十字架的耶穌的身體。因為在光榮中真實的人性和他的限制並沒有取消，因此我們不能以「一性論」或（路德所主張的）「遍在論」的方式來解決基督在感恩聖事真在的問題。換言之，我們不可說基督的人性由於二性一位的結合，分享天主處處都在的特性，所以他的身體臨在於祝聖的餅酒，只能說：因為時空不再控制復活升天的基督，所以時空的距離也不能阻止他臨在於他所要在的地方。

3、聖事中的基督存在方式

除了上述基督身體的存在方式，歷代教會肯定基督存在的另一種方式，即聖餐祝聖的餅和酒中基督身體的存在方式。它顯然與上述的不同。餅與酒內沒有可見的、有血肉的基督；祝聖的餅和酒仍然隸屬於空間和腐朽的定律之下。因此，確定教會所肯定的基督在聖餐中的臨在，並說明此聖事中的臨在與他

在世時和他現今在天國存在方式的關係，是感恩禮聖事神學的任務之一（參閱第三篇第五章第一節）。然而這又牽涉到另一個問題，即「何謂臨在」，尤其是何謂「位際性的臨在」的問題。

三、十一世紀的聖餐爭論

由於以前的神學並未以合乎中古世紀的思想方式表達對基督真在的信仰，所以在十一世紀再度爆發了以基督真在為焦點的爭論（下文可參考奧脫 591、Betz, MySal 231～233、Geiselman, Streit 33、Gerken 111～119、Neunheuser, HDG 19～23、Schillebeeckx 13～15、Powers 27～29）。此爭論在神學歷史上稱為第二聖餐爭論。在此爭論中出現了「體質變化」（拉丁文：transsubstantiatio；英文：transubstantiation）的概念。因為從十二世紀末至今教會訓導當局常使用此概念來表達有關基督在感恩聖事真在的信念，所以此爭論的背景和問題的焦點特別重要。

（一）本爭論的主要人物

都爾的培倫加（Berengar of Tours 1088年卒），著名的思想家，相當受人尊重，是都爾主教座堂附設學院的院長，他就是本爭論的中心人物。

1、培倫加的思想背景

培倫加按照當時被視為理所當然的思想方式，以可見的事物為現實的模式。他雖採用實體（substance）的說法，卻未以亞里斯多德哲學解釋此概念，反將實體當作一個東西，即有形可見的性質（qualities）之綜合。因而他的哲學思想可稱之為

「感覺主義的存有學」(sensualist ontology)。

培倫加的聖事神學以聖奧斯定的定義為基礎，把聖事當作恩寵的標記(*signum gratiae*)。然而因為他對實有概括的了解，所以對此說法與奧斯定有大不相同的解釋。在聖奧斯定柏拉圖主義的思想內「標記」或「象徵」包含及表明其所代表的實體(reality)；按培倫加感覺主義存有學的看法，標記卻與其指明的恩寵有分別。他把標記和標記所象徵的實有對立起來，認為標記空虛不實，不包含他所象徵的實有。

培倫加重視理性的能力，認為在探討基督信仰時，信友應當採用「辯證法」(*dialectics*)，即應該按照當時辯論哲學的方法進行對信仰奧蹟的探討。人若不利用其思考的能力，就是拋棄其為天主肖像的尊嚴。

2、培倫加的聖餐神學

培倫加對基督真在的看法是上述見解自然的結果，也顯示他是一位洞察力清晰的思想家。因為在感恩禮中餅和酒無任何可見的改變，因此不能說，「餅和酒的實體被主的身體所代替」。換言之，因為餅與酒沒有任何變化，所以培倫加推斷出祝聖後餅和酒不是基督的體和血。

祝聖時餅與酒在本質上沒有改變，只是藉著祝聖而變成基督體血的標記和象徵(*figurae*)而已。這些標記不包含基督的體血。培倫加早期的著作裏主張，這些記號激勵信友在精神上與天上的基督結合，藉著祝聖的餅和酒，基督的能力在人的身上發揮其德能。然而，在他後期的著作中，他放棄此德能式的解釋而主張純粹的象徵主義，即把餅與酒當作基督身體的純粹和空虛的記號而已。如此，培倫加棄絕基督在餅酒中的真在及

餅酒本質上的變化。按他的看法，基督的身體從天降下而且同時在不同的地方，被分開，餅與酒的本質被消滅，這一切事連天主也不能做。

（二）爭論的第一階段（直至1059年）

1、神學家的反對

大約自1047年起，當時的神學家們已知培倫加有關聖餐的見解，而對此提出強烈的質疑。他們主張聖餐中所祝聖的食糧不只是基督體、血的象徵，而且是基督體血的本身。餅酒是基督體血的形象（species），感恩禮中基督的體血與世上的耶穌的身體是一樣的。

2、拉特朗會議（1059年）的信仰宣誓

培倫加的看法早已在1050年的 Vercelli、1051年的 Paris（巴黎）、1054年的 Tours（都爾）會議受到指責。1059年在羅馬召開的拉特朗會議要求培倫加撤回其看法，並在特別編寫的一個信仰宣誓上簽名。此一信仰宣誓肯定培倫加所批評的說法，否定培倫加的說法。「我一培倫加心口合一地承認並堅決地信：那安置在祭台上的餅和酒，在被祝聖後……不僅是聖事，還是我們的主耶穌基督的真體真血，不但在聖事〔即“記號”或“標記”〕方面，且亦在真理方面有形可覺地由司鐸們的手被觸摸、被擊開，被信友們的牙齒咀嚼」（DS 690）。

3、此宣誓的意義

上文引用的話就其文學類型而言既非教會欽定的信理，也非一項神學詮釋，純粹是培倫加的信仰宣誓。藉此宣誓培倫加撤回他否定基督在感恩聖事裏真在的看法。因此，專家們認為（Betz, Mysal 232、Schillebeeckx 13~15）培倫加的宣誓只是對

他以前不承認基督真在的看法加以否定，亦即只是肯定基督真在的事實，但未解釋基督體血如何臨在於祝聖的餅酒內。因此神學家批評培倫加信仰宣誓所肯定的內容，即基督的真體真血……有形可覺地由司鐸的手被觸摸、被擘開，被信友們的牙齒咀嚼。有些現代的神學家認為此說法是誇大的實在論。他們也指出，遠在十三世紀聖多瑪斯（STh III 77，7 ad 3）就對此說法表示不滿。

4、此階段的結果

本爭論的結果可綜合如下：

培倫加以辯論方式提出下列的說法有其內在的矛盾：

- 1) 聖事中的基督和歷史上及在光榮中的基督的身體是完全一樣的。
- 2) 基督在聖事中的臨在與一般物質在時空中的存在沒有兩樣。

因為培倫加的其他主張否認傳統的信仰，因此他的看法受到教會的指責。

教會當局和當時的神學也無法提供一個關於基督在感恩禮食糧真在的恰當解釋，只肯定他臨在的事實。因為教導基督真在的說法不甚妥當，因此在不久之後又爆發有關此信仰的爭論，而促使當時神學對基督在聖事中的臨在做出更好的解釋。

（三）本爭論第二階段（1059年以後）

1、新的問題

因為羅馬會議（1059年）欽定的說法不能令人滿足，所以不久後培倫加又提出有關基督真在的問題。他問：既然聖事中的基督的身體與歷史上和復活的基督的身體有所分別，那麼如

何能確定其一致性或其同一性（identity）呢？

2、表達真在奧蹟的新嘗試

當時有些人不明白在新的思想背景下傳統的說法需要更改及補充，並且反對以辯論方法探討信仰奧蹟。這些所謂「反辯論方法者」（Antidialectics），如：Petrus Damiani（1072年卒）他們只重複傳統的普遍說法便覺滿足（參 Gerken 114）。但是另外有一些人，如朗法蘭克（Lanfranc of Bec，1010～1089）和亞凡薩的基蒙（Guitmund of Aversa，約1095年卒）則主張，真正的信仰應是合理的服從，並自然的尋求了解信仰的內容、理由和意義。因此他們企圖以適於當代的概念來表達教會所教導的真理；他們採用來自亞里斯多德哲學的概念來表達基督在感恩聖事中的真在和餅酒的改變。

例如：按朗法蘭克，餅和酒的本體變成基督身體的本質（"Credimus ... terrenas substantias ... converti in essentiam Dominici corporis"）；在此變化後存留著餅酒的外形（qualities）如：大小、重量、味道 "reservatis ipsarum rerum speciebus"。

按基蒙的看法，聖事中的改變可視為如同一個已存有的東西轉變成另一個已存有的東西；因此感恩聖事中的改變與創造和全滅都有分別，因此應用「本體地改變」（substantialiter transmutari）來稱呼感恩聖事中餅酒的變化。按此看法，整個餅和酒的本體成爲基督體血的本體。此改變不是在外形（餅、酒和基督體血的大小、重量）的平面上，所以餅酒的外形在本體的變化後仍然存留，而基督體血的外形也不會出現。按此想法，聖事的變化和祝聖的餅酒與主的體血的一致性（identity），

限於本體的平面上。他們對「本體」的解釋與培倫加的看法不同。培倫加認為一個東西的本體是一切可見的性質的綜合。朗法蘭克和基蒙卻認為，本體是在現象之下恆常不變地負荷整個物質的原理。如此基督在聖事中的臨在與一般物質東西的臨在不同，猶如靈魂在整個的身體，同樣基督在餅和酒的每一部分裏。

3、爭論的結局

上述理論以適於當代的方式表達出有關感恩聖事中基督真在的信仰。因此在1079年羅馬會議要求培倫加作的信仰宣誓中，採用了此理論的成分。「我一培倫加一心口合一的相信並承認：那被安置在祭台上的餅和酒，藉神聖祈禱的奧跡以我們救主的言語，本體的被變（拉丁文：substantialiter converti；英文：substantially changed）為我們的主耶穌基督的真的、本有的、給予生命的體與血；而且，在祝聖之後〔餅和酒〕是那受生於貞女〔瑪利亞〕，那為救贖世人而奉獻的，被懸在十字架上的，那坐於〔天〕父之右的基督真身體，以及那從基督肋旁所流下的基督真血；〔被祝聖後餅和酒是基督的體和血〕不僅因為〔餅和酒〕是聖事的標記並且有聖事的德能，而且，就其真正性體的特性與真實的實體而言，〔拉丁文：in proprietate naturae et veritate substantiae；英文：in their true nature and in the reality of their substance〕是基督的體和血〕（DS 700）。

四、「體質變化」概念的形成

從信理歷史來看，早期中古世紀的感恩聖事神學最重要的成就是「體質變化」概念的形成（本文參考資料可見《奧脫》

601~602、張春申，神論第十二期，251~258頁、Neunheuser, Trans 311~314、Powers 29~31）。

（一）「體質變化」概念的形成

1、「體質變化」成分的出現

培倫加以辯論法質問當時廣傳的「誇大實在論」說法。朗法蘭克和基蒙接受培倫加的挑戰而以亞里斯多德哲學的概念如：substance（本體）、accident（附質或依附體）和species（外形）表達傳統的信仰。所以在他們的著作中及羅馬會議培倫加的信仰宣誓裏，已出現體質變化概念的成分。

2、「體質變化」的釐訂及廣被接納

“Transsubstantiatio”約於一百年以後，在Orlando Bandinelli（以後成為教宗亞歷山大三世，1181年卒）1140~1142年的著作裏第一次出現。1150~1160年在神學著作裏已經常被採用。但是在彼德·隆巴（Petrus Lombardus，1160年卒）的名著——後來成為整個中古世紀的神學課本——仍未出現這個辭彙。當時的神學家知道，聖經及聖奧斯定的著作裏都沒有這個辭彙。因此有的神學家以其他的理論來解釋感恩聖事中基督的臨在和餅酒的變化。例如：主張祝聖的餅和酒的本體與基督的體血同時存在的「同體論」（consubstantiation）或認為餅酒祝聖後並非全部變為基督的體血，但基督的體血與餅酒兩種體質密切結合的「餅中說」（impanation）。雖然如此，大部分的神學家們認為，當時「體質變化」最適合表達教會的信仰。因此在十二世紀後半期此概念已普遍的為神學界所接納。甚至當拉特朗大公會議（1215年）提到感恩聖事時也用此辭彙：「在祭台聖事中，由於天主的德能，餅本體的變為他〔耶穌基督〕

的身體，酒本體的變為〔他的〕血之後（拉丁文：transsubstantiationis pane in corpus, et vino in sanguinem；英文：the bread being transubstantiated into the body...and the wine into the blood），他的體和血，實實在在的隱藏在餅和酒的外形下」（DS 802）。

雖然「體質變化」的概念在大公會議的文件裏被採用，因此似乎被訓導當局所認可，但中古世紀的神學家並沒有把「聖事中的變化是體質變化」當作教會的信理（註：Gerken 127）。

（二）「體質變化」的性質和意義

由形成和轉變為術語的歷史不難了解此一概念的性質和意義。

1、性質：

此概念的基本成分出現於十一世紀，到十二世紀時此概念已被釐定。1215年拉特朗第四次大公會議正式採用此辭彙。那時神學尚未有系統地以亞里斯多德的哲學來解釋信仰的奧蹟。由此可見，「體質變化」裡的（來自亞里斯多德的哲學）substance 概念並非一個哲學體系的術語，而是屬於「民間哲學」（popularized philosophy）。意即，在教會的教導中這樣的觀念並非哲學的術語，而是適合一般人的「牧民」的說法。因而可說「體質變化不試圖從實有學或形上學的角度來解釋聖事中餅酒的變化；藉著它，教會只是願意採用一些與聖經不同的說法，爲了表達信友該堅信的：即基督所給予的不是別的而是就如他所說的：他的身體；但是另一方面，我們以五官所能見的，可以並且應該稱爲麵餅」（Dictionary 466）。

2、意義

「體質變化」主要的意義在於維護傳統信仰的核心：在感恩禮領受祝聖的餅時，信友真實領受生於瑪利亞、被釘十字架、復活而升天的耶穌基督的體血。此概念棄絕培倫加所主張的「純粹的象徵主義」，肯定餅和酒實在的改變。同時拒絕巴夏斯的主張，以及1059年羅馬會議所未避免的「誇大的實在論」，而肯定聖事中餅酒的改變和基督的臨在，在於不可見的「本體」的平面上。它藉著「外形存留」強調，餅酒的「外形」，顏色、味道、大小、重量仍舊存留。它也承認基督在感恩聖事中的臨在與一般物質的東西在時空中的臨在有區別。

第二節 特利騰大公會議的教導

教會訓導當局有關感恩聖事最完整、最具權威性的教導包含在特利騰大公會議的文件中。以後教會有關此聖事的聲明都以特利騰的文件為基礎。特利騰大公會議之所以探討感恩聖事是因當時宗教改革者反對且否認天主教的某些道理，並攻擊許多舉行感恩禮的習俗。因特利騰大公會議是針對當時的問題發表其教導，所以我們需要對十六世紀宗教改革者的看法略做說明。

一、宗教改革者的看法

下文僅為了解特利騰的教導而說明第十六世紀宗教改革者的看法，（為下文資料可參考：奧脫592、Gerken 130～141、Betz, MySal 247～251、Neunheuser, HDG 51～54、Vorgrimler 186～188、Powers 31～34）故不擬敘述現在各個教派對聖餐的

看法，暫時也不探討宗教改革者對感恩禮的祭獻性的強烈反對的主張（有關此問題可參考本篇第四章第二節）。

（一）「教友之杯」的要求與「體血併在說」的拒絕

宗教改革者對基督體血臨在於感恩禮中的看法並不一致，但是他們同心協力地要求准許教友在聖餐裏領聖血。此一要求並不直接涉及聖餐禮的道理，而是他們對新經重視的結果。他們認為應忠實的踐行耶穌的命令：「你們要這樣做〔吃和喝〕來紀念我」。一般信友可領聖血的要求也反應出他們對教會結構和普通司祭職的看法：因為他們反對教會的聖統制（*hierarchical structure of the Church*），並且強調平信徒的司祭職（*priesthood of all believers*），因此很自然的要求一般的信徒可如同司鐸領聖血。因為他們要求「教友之杯」（*Laienkelch*），因此反對中古世紀神學演變出來的「併在說」（*theory of concomitance*）。按此理論聖體聖事中，不論麵餅或葡萄酒中，同時都存有基督的體血，只領其中一種，就等於領了基督體和血。

（二）馬丁路德的看法

馬丁路德（1546年卒）十分看重感恩禮，把它當作福音的綱要、核心或綜合（*summa et compendium euangelii*, cf. Betz, *Mysal* 248）。他將基督在感恩禮食糧中的真在當作聖言降生成人奧蹟的延續；基督所賜的臨在是聖餐聖事的核心和特點。在與茲文格利（*Zwingli*）於1529年所舉行的交談中，他堅決維護基督在感恩禮餅酒中的真在。他的看法有下列的特點：

1、聖餐的真在與復活基督身體的遍在

復活升天的耶穌基督與他的天主性是分不開的。因此，由

於基督二性互相的交流，他人性的身體分享基督天主性，那處處都在、無所不在的屬性。在感恩聖事中，基督將其處處都在的身體寄於餅酒中，以此使自己遍在的體血作為我們能觸、能見、可把握並使我們得救的一環。

2、祝聖的餅與酒的性質

路德本來不在乎關於祝聖的餅酒之性質問題，因為他視感恩禮為耶穌基督所吩咐的行動。但由於他與茲文格利持對立看法，所以不得不對此問題採取立場。

路德認為體質變化的道理並非教會欽定的信理，純粹是一個可贊成或拒絕的神學看法。他認為基督聖餐中的真在和降生成人的奧蹟一樣，因此正如降生成人的聖言沒有改變或取消人性，同樣基督在餅酒中的真在也不改變或毀滅餅與酒的性質。雖然路德不採用「同體論」（*consubstantiation*）的說法，但他的看法大致與同體論是一樣的，因為他主張基督臨在「在餅內，與餅一起，在餅之下」。那時此理論尚未受到訓導當局的拒絕；在教父時代著作裏也可見到如此的主張。

3、基督真在的限制

因為路德視感恩禮為耶穌基督所吩咐的行動，所以他認為只有在舉行聖餐禮時（即從念耶穌建立聖餐的話直到領聖體時），基督的體血才臨在於餅酒中。因此他反對保存祝聖的餅、明供聖體、朝拜聖體及給病人送聖體等行動。

（三）茲文格利

茲文格利（Zwingli 1531年卒）主張人與天主直接有關，而聖神在人心內行動賦予信仰。所以聖事不是賦予恩寵的中介，只是教會團體必須要做的信仰宣示。聖餐禮是教會公開對耶穌

祭獻的紀念和謝恩禮。他對基督在感恩禮餅酒中臨在的看法可描述如下：

1、對真在的否認

茲文格利不僅反對天主教對基督真在的主張，在1529年他與路德交談之後，更直接反對路德的看法。他認為復活和升天之後基督的身體在天堂，因此不能同時真實的存在餅與酒內。而且按若六63（「使生活的是神，肉一無所用」），基督的身體無法養育靈魂。

2、祝聖的餅和酒的性質

因為茲文格利否認基督在聖餐禮餅酒中的真在，所以認為餅酒方面並無改變。餅與酒只是基督體血的記號或象徵而已。就如在一個酒店的招牌上畫出一個杯內沒有實在的酒，同樣在象徵基督的餅與酒內也沒有基督的體和血。基督所說的「這『是』我的身體」之意乃是「這是我的身體的象徵」而已。基督並非藉聖事，而是藉信仰直接臨在於靈魂裏。吃基督身體等於信基督的身體是為我們的得救被宰殺而祭獻的。

（四）喀爾文

喀爾文（Calvin 1564年卒）將聖餐禮視為基督藉著聖神和信友合一的聖事。在有關真在的問題上，喀爾文對路德和茲文格利的主張刻意採取中間路線的看法。

1、對真在的否認

喀爾文和茲文格利、和十一世紀的培倫加一樣，否定基督實質的真在，認為基督所說的「這是我的身體」有譬喻性的意思，表達這是我身體的象徵。已高升天堂受光榮的基督不會受可朽物質的限制，不會受被囚禁的屈辱。所以上述對基督臨在

的種種解釋，是一種極不合理的迷信和錯謬（*perversa superstitio*）。

2、主張德能式的臨在

雖然喀爾文否定基督餅酒中的真在，按他的看法聖餐並非空虛的標記，而是表示並且保證天主藉著聖神在聖餐裏所進行的行動。信友在聖餐裏領受餅與酒，基督所是所有的一切藉著聖神傳授給信友，而信友藉聖神被提昇到基督那裏。他們雖不領受他的肉，但是由於他榮耀的身體他們領受「生命」。然而只有天主所預選的人領受此恩惠。

二、特利騰大公會議的教導

天主教訓導當局藉特利騰大公會議（1546～1563）對宗教改革者所提出的疑惑與否定做了一個官方的答覆。（為下文資料可參考：Gerken 141～147、Betz, MySal 251～254、Neunheuser, HDG 54～62、Vorgrimler 186～194、Schillebeeckx 23～76、Powers 34～41）大會將感恩禮的道理列為重要論題之一，發表了三個有關感恩禮的文件，即1551年公佈的“*Decretum de Sanctissima Eucharistia*”〈論至聖感恩聖事諭令〉（DS 1635～1661）、1562年公佈了“*Doctrina de Communionem sub utraque specie et parvulorum*”〈論領聖體與領聖血及小孩領聖體的道理〉（DS 1725～1734），和1562年公佈的“*Doctrina de ss. Missae sacrificio*”〈論至聖彌撒祭獻的道理〉（DS 1738～1759）（註：DS 1760含有*Decretum super petitione concessionis calicis*〈論請准兼領聖血的諭令〉）。

大公會議以三個文件探討有關感恩禮的道理，反應出對此

真理的重視。不過這一做法也能產生弊端，即阻擋人對此奧蹟做全面的了解，導致以後的神學於無形中忽略了感恩聖事的整體性。雖然如此，Powers（34）把〈論至聖感恩聖事諭令〉視為一個平衡而完整的聲明（a well balanced and comprehensive statement of the theology of the Eucharist.）。按筆者的淺見，1562年所頒佈的〈論至聖彌撒祭獻的道理〉雖然有不可否認的缺點，仍然為講解彌撒的祭獻性確立了很好的基礎（參閱本篇第四章第二節）。

特利騰大公會議有關基督在感恩聖事餅酒中真的道理包含在1551年公佈的〈論至聖感恩禮的諭令〉裡（DS 1635～1661）（註：以下簡稱〈諭令〉）。由於宗教改革者否認一些天主教的道理，而且他們的主張與天主教的看法相抵觸，因此在預備此諭令的階段中，教長們和神學家盡最大可能修正錯誤的看法，為撰寫本文件十一個法規（DS 1636～1649），消耗大量時間，使這些法規在信理神學方面深具權威性。但在完稿前最後一刻，他們加上了八章屬於牧民式文學類型的「道理」（DS 1636～1649），目的在於以積極的方式闡述天主教的道理。這一部分內容沒有經過徹底討論即通過，結果從信理神學的角度來看，此教導未享有如法規那麼高的權威。但此八章卻可幫助我們看出，教長們所最關切的，即信友們對感恩聖事的正確信仰。下文以此諭令的法規為基礎，介紹特利騰大公會議對基督在感恩聖事餅酒中臨在的教導。

（一）基督在感恩禮食糧的臨在

基督在感恩禮食糧的臨在是本諭令最關切的道理。所以第一法規（DS 1651）棄絕與之相抵觸的看法，說：「誰若否認，

我們的主耶穌基督的身體和血，連同他的靈魂和天主性，而因此整個基督，真正的、實在的、且本體的（拉丁文：vere, realiter et substantialiter；英文：truly, really and substantially）隱藏在至聖感恩聖事內，而說：他〔在感恩聖事的餅酒內〕只像〔在〕一標記或象徵內或〔基督只〕以德能方式在〔感恩聖事的聖餅聖酒〕內（拉丁文：ut in signo vel figura, aut virtute；英文：as in a sign or figure or by His power）：則應受絕罰」（DS 1651）。在諭令第一章裏大公會議以積極而較溫和的說法表達天主教所堅信的道理：「首先，這神聖公會議，公開且毫無保留的教導和宣稱：在崇高及至神聖感恩聖事裡，在餅與酒受祝聖之後，我們的主耶穌基督真天主和〔真〕人，真正的(拉丁文：vere；英文：truly)、實在的（拉丁文：realiter；英文：really）、以及本體的（拉丁文：substantialiter；英文：substantially），隱藏在那有形物品〔即餅與酒〕的外形下」（DS 1636）。

以上所引大會的教導含有下列有關真在的道理：

1、整個基督的臨在

特利騰大公會議與會的教長和神學家們不按照聖經把「身體」和「血」僅為整個的人，而按照西方流行的看法，將身體和靈魂當作人的兩個部分。但是在講解基督信仰時他們知道，而且在此文獻中也強調：整個的耶穌基督，即他的「身體和血」，「靈魂和天主性」隱藏在祝聖的餅和酒的外形下。

2、基督在聖事中臨在的方式

大公會議的說法反應出宗教改革者否認天主教道理所提出的主張。爲了摒棄宗教改革者的主張，本諭令採用他們的說法

而加以否定，並在諭令的“道理”裡，以積極的說法表明天主教的信仰。按大會的教導，基督在感恩禮中臨在的性質如下：

a) 真正的、實在的臨在

大公會議教導基督在感恩聖事中的餅和酒內，不只是在一個標誌或記號內，大公會議刻意以茲文格利所用的例子來說明教會的立場。茲文格利否定耶穌在祝聖的餅酒中的臨在，說：基督在祝聖的餅酒內猶如一幅圖畫上的杯子裏有酒一樣。顯然茲文格利所說的「記號」、「標誌」和「象徵」的概念是那個「空虛的記號」的概念。因為大公會議的主要教導並非是討論記號和象徵的性質而是棄絕違背教會的信念，對它加以否定，所以大公會議採用茲文格利的說法並且加上「只是」（拉丁文：*tantummodo*，英文：*only*）來肯定教會正確的教導，即：基督真正的、實在的臨在於祝聖的餅酒中。大公會議的說法絕對不反對希臘教父、早期的拉丁教父和聖奧斯定及現代神學的主張：祝聖的餅和酒是基督的象徵，而同時基督是真正的臨在於餅酒中。

b) 本體的臨在

第一法規說，基督不只以德能的方式臨在於感恩禮祝聖的餅酒內。這法規採用喀爾文的說法來否定他的主張。天主教的道理可用「本體的臨在」表達出來。由本諭令的第一章可看出，藉此說法特利騰大公會議不只肯定整個基督的實在、真正的臨在，同時也指出基督在感恩聖事中臨在的特性：他不是以在世的的存在方式或以今日在天國的存在方式，也非猶如一般物質的（有其大小、顏色，且受到時、空限制……）東西臨在餅和酒內，而是「以聖事性的存在方式」，就是「以自己的本質」在

祝聖的餅和酒內。因此他能在許多的地方與信友同在。藉此教導，大會也指出感恩聖事和其他聖事的分別，以及感恩聖事優越性的理由（參閱本諭令第三章DS 1639）：基督以其德能也臨在於其他聖事中，他是一切聖事的主要施行者，只因基督的臨在和德能，一切聖事才有傳授恩寵的效力。但在其他聖事中所用的東西其本質並不改變；例如：聖洗聖事中所用的水和病人傅油中所用的油在舉行聖事時仍舊是水、仍舊是油，而不成為基督。此外「唯當人利用它們時，那六件聖事才有聖化人的效能」（DS 1639）；感恩禮祝聖過的餅與酒卻「具有此傑出和獨特的特點……在人領用它之前，聖德的創始者（拉丁文：sanctitatis auctor；英文：the author of sanctity）〔基督〕本身已臨在於此感恩聖事中」（〈諭令〉第三章DS 1639）。

（二）感恩聖事中的變化

本諭令第二法規（DS 1652）和第四章（DS 1642）陳述天主教有關祝聖的餅和酒的性質，以及聖事中變化的道理。「誰若說，餅和酒的本體，連同我們的主耶穌基督的身體和血，一起留在感恩聖事內，並且否認，這餅和酒的整個本體以奇妙的、特殊的轉變而成為基督的體和血，而只留下餅和酒的外形……公教會把這轉變非常適宜的稱之為『體質變化』；則應受絕罰」（DS 1652）。「因為我們的救主基督說過，祂在餅形下所給〔我們〕的，真是祂自己的身體（參閱瑪廿六26～28；谷十四22～24；路廿二19～20；格前十一24～25），所以，在天主的教會中，常有這樣的信念，而如今這神聖大公會議，再這樣宣稱說：藉著餅與酒的被祝聖有一個轉變，即餅的整個本體，被轉變成為我主基督身體的本體，而酒的整個本體被轉變成為祂的血之

本體。這種轉變，適宜的和相稱的，被公教會稱為『體質變化』（DS 1642）。

爲能更進一步了解此道理，筆者願指出下列幾點：

1、大會教導的根據

本諭令第四章（DS 1642）指出教會教導有關聖事中變化的基礎，是建禮敘述記載裡耶穌遞給餅時所說的話，即耶穌所給予的真實的是他的體。

2、本教導的核心

教會深信耶穌所說的話，因此肯定在聖事中有一個「奇妙的、特殊的轉變」（第二法規），即「餅和酒的整個本體……轉變而成爲基督的體和血，只留下餅和酒的外形」（第二法規）。簡言之，雖然餅酒的大小、重量和味道毫無改變，因著對耶穌言語的信仰，教會堅信感恩禮中餅酒的實有(being)改變成爲基督的體和血。

3、這一變化的名詞：「體質變化」

第四章和第二法規的最後部分提到，西方教會的神學在十二世紀釐訂的，而從十三世紀以來普遍採用的「體質變化」概念，說：此說法「適宜的和相稱的」（第四章；拉丁文：convenienter et proprie；英文：properly and appropriately），甚至於「非常適宜的」（第二法規；拉丁文：aptissime；英文：most aptly）表達出教會的信仰。由上可知，大會確實對「體質變化」的概念表示贊同，但也謹慎的表示：

a) 教會對感恩聖事的信仰並非與「體質變化」分不開。

b) 教會以「體質變化」爲一個恰當的名稱，但不把亞里斯多德的哲學作爲當信的道理，只以此說法表示教會相信祝聖的

餅和酒雖在外表上完全沒有什麼改變，祝聖以後卻真實的是基督的體和血。

4、對同體論的摒棄

第二法規棄絕同體論……即「餅和酒的本體連同我們的主耶穌基督的身體和血一起留在感恩聖事內」的主張。按這個理論，祝聖以後的餅和酒沒有改變，但同時也包含基督的體和血。在宗教改革時代這個理論相當普遍。因為路德主張祝聖後基督臨在餅內，與餅一起，在餅之下，因此他的看法接近大公會議所摒棄的理論。

5、附註：第一和第二法規聲明的不同性質與權威

第一和第二法規的（DS 1651和1652）聲明性質不同，因此其權威之高低有分別：

a) 第一法規有關整個基督在感恩聖事中真正的和實在的臨在之教導屬於基督信仰本身。

b) 第二法規有關餅和酒的本質轉變成為基督的體和血是對基督真在信仰的一個自然結論。

c) 第二法規提到的在祝聖後的餅和酒外形的存留，此事實是人人都能看見的，並非是信仰的對象。

d) 大會肯定「體質變化」非常適合表達天主教的信仰時，並不是對信仰的內容加以判斷，而是針對當時語言的用法及一般人的理解力來肯定，此說法在十六世紀的文化背景上忠實的表達歷代教會有關感恩聖事的信仰。雖然大公會作了此聲明，此聲明卻不屬於大公會議本有的教導信仰的範圍。特利騰大公會議顧及十六世紀的情況，將體質變化當作一個適當的說法，然而因為情況能改變，因此「體質變化」也許在另一個時代並

非表達信仰的恰當說法。

（三）基督在每一外形下的真在

特利騰大公會議維護中古世紀神學藉「併在說」肯定的真理作如下的聲明：「誰若否認，在可敬的感恩聖事內，在每一個〔個別的餅或酒的〕外形下，以及在〔餅和酒〕任何被分開部份的外形下，都隱藏著整個基督；則應受絕罰」（DS 1653）。「爲此緣故，這的確是真實的，不論在餅或酒的外形下，或在這兩者的外形下，所隱藏的〔奧跡〕都完全一樣，即整個的〔耶穌〕基督臨在於餅形下，以及在餅的任何部分下；同樣的，在酒形下，以及在酒的每一部分，都臨在著整個基督」（DS 1641）。

藉著上文所引的第三法規和第三章最後一部分，大會積極的教導在感恩禮中祝聖過的餅和酒裏，在每一個〔個別的餅或酒的〕外形下以及在〔餅和酒〕任何被分開的外形下都隱藏著整個的基督。爲闡釋此教導的意義，筆者願意提出下列幾點：

1、與併在說的關係

在聖經裏「身體」和「血」都指整個具體存在的人。因此大會的教導在新經裏有穩固的基礎。然而在中古世紀「靈魂」、「身體」、「肉」、「血」常被視爲人的「部分」。由於信友意識到，在感恩禮中是領受整個的基督，所以在十二世紀和十三世紀時，神學已發揮了所謂的「併在說」（theory of concomitance）。此理論主張：「聖體聖事中，不論麵餅或葡萄酒，都同時存有基督的體與血，只要領一種，就領了基督體血之全部」（《詞彙》53）。

本論令的第三章（DS 1640）裡，大會依據此理論解釋整個

基督在每一個別的外形之下的真在。「在天主的教會裡，常有這個信仰，即在祝聖之後，我主的真身體及他的真血，連同他的靈魂及其天主性，立即在餅與酒的外形下臨在；由於〔成聖體成聖血經文裡所應用的〕話語之效能（拉丁文：ex vi verborum；英文：by virtue of the words），我主的身體臨在餅形下，而他的血在酒形下臨在。〔但是在天主的教會裡，也常有這信仰：〕既然基督的體和血，是屬於那已從死者中復活，而不再死的基督（參閱羅六9），並與他是分不開的；故此，他的血也臨在於餅形之下，而他的體同樣也臨在於酒形之下。同樣的，他的天主性，因與他的身體奇妙的合成一位，也一起臨在於餅與酒的外形之下」（〈諭令〉第三章DS 1640）。

2、此教導與教友只領聖體的習慣

特利騰大公會議和已往的教會一樣，以此教導來辯護一般信友（國王和貴族在內）只領聖體而不領聖血的習慣和規定（參閱特利騰大公會議在1562年發表的〈關於領聖體兼領聖血以及有關小孩領聖體〉的第一和第二法規DS1731、1732）。爲了這個理由，也因爲此習慣與他們對教會的看法相抵觸，宗教改革者反對併在說。梵二禮儀憲章55節維護特利騰大公會議所定的教義，同時也准許教友領聖血，說：「只要不損及特利騰大公會議所定的教義原則，在宗座將要指定的情況內，主教們可以斟酌准許教士、會士或教友們，兼領聖體聖血；比如：准許領受聖秩者在其受聖的彌撒內、會士在其發聖願的彌撒內、新教友在緊隨洗禮的彌撒內，領受聖體聖血。」

（四）其他與真在有關的教導

本諭令第五章（DS 1643～1644）、第六章（DS 1645）及

第四、第六和第七法規（DS 1654、1656、1657）棄絕某些宗教改革者的主張，以及他們抨擊教會敬禮聖體聖事習慣的說法，其中包含下列與真在有關的教導。

1、感恩禮後主的身體存留在祝聖的餅酒外形下

第四法規（DS 1654）棄絕路德「只有在舉行感恩禮時基督臨在」的主張，並且教導「在那於〔感恩禮中信友〕領聖體後所保存的聖餅形下……存留著我主的身體」。特利騰沒有定出關於真在終結的教導。一般傳統神學認為基督真實的臨在延續到餅酒的不再是真正的食糧、真正飲料的外形。

2、朝拜聖體的理由

大會在本諭令的第五章（DS 1643）和第六法規（DS 1656）裏，維護一些敬禮聖體的習慣，並且指出此敬禮的理由……基督在聖餅中的真在。大會雖然承認基督「建立了此聖事的目的是為了使人要領取他〔聖體〕（DS 1643）」，但也同時教導「所有的基督信友應該……以對於真天主的、應有的、絕對的朝拜來敬重這件至聖聖事……因為我們相信，那臨在於這件聖事中的是同一個天主〔子---耶穌基督〕」。

3、保存和給病人送聖體

在第六章（DS 1645）和第七法規（DS 1657）裏，大會保持教會古老的傳統，將祝聖過的餅保存在聖體龕內，並以謹慎尊敬的方式送給病人和俘虜。這是早已為第四世紀尼西亞大公會議（325年）所認可的習慣，它表達歷代教會對感恩禮後聖餅中基督真在的信念。

三、特利騰大公會議以後教會訓導權的教導

（一）普遍接受

特利騰大公會議之後，訓導權和神學普遍地接受大公會議欽定的道理，將感恩聖事中的體質變化視為重要道理。因此，特利騰信仰宣誓（DS 1836），在1743年為東方禮教會規定的信仰宣示（DS 2532），將此道理視為應接受而不可否認的信仰要素。天主教教理在講解耶穌基督在感恩聖事中臨在的部分裡（《教理》1373～1381），引用特利騰大公會議有關「體質變化」和「基督真在」的說法（DS 1642、《教理》1376）；有關對聖體的敬禮（《教理》1378），保存聖體於聖體櫃內，將聖體送給病人（《教理》1379）的教導，新教理清楚反映特利騰大公會議的教導。

（二）盡力維護

每當特利騰大公會議的道理被認為純粹是「士林神學」的論調，或有人提出違背大會道理的論調時，教會訓導權對此類主張加以指責（DS 3121～3124、3229～3230）。二十世紀有些神學家覺得用以表達此信仰的辭彙transubstantiation不適合於現代人，神學中討論取代此辭彙的可能性時，教宗比約十二世在1950年頒佈的〈人類通諭〉提出這樣的指責：「……有些人主張：體質變化的道理（拉丁文：transsubstantiationis doctrinam；英文：the doctrine of transubstantiation）既然是以陳舊的哲學概念一本體（拉丁文：substantia；英文：substance）為根據，理應加以修改調整。按此主張，基督之於感恩聖事內的真實臨在，被貶抑成爲一種象徵主義（拉丁文：realis Christi Praesentia in Ss. Eucharistia ad quemdam symbolismum reducatur；英文：the presence of Christ in the holy Eucharist is

reduced to some sort of symbolism），意即那受祝聖過的〔餅與酒的外形〕（拉丁文：consecratae species；英文：consecrated species），只是基督的精神臨在，以及祂〔基督〕與其奧體的忠信肢體密切結合的有效標記」（DS 3891）。

1965年專論感恩禮的通諭〈信德奧蹟〉中，教宗保祿六世教導，基督在感恩聖事中的真在及餅酒的體質變化不可只當做意義的變化（transignification）而已（AAS 1965，766頁）。

（三）神學反省

兩位教宗先後以上述的教導重新肯定特利騰大公會議的道理：餅酒在感恩聖事中本質的改變成為基督的體血。如果仔細研讀這些文件不難發現，教宗只是維護「體質變化」所表達的意義；教宗指責以「意義轉變」（transignification）或「目的轉變」（transfinalization）來解釋聖事中餅酒的轉變，因為當時在教宗看來這些理論等於否認在感恩禮中餅酒的存有有所轉變。如果按這些理論，感恩禮中餅酒藉祈禱和祝聖在存有的平面上不改變，而只成為基督精神性臨在的空虛標記而已，教宗必須對此說法提出糾正。然而許多現代神學家的看法並沒有這個意思，因此 Schillebeeckx（110）認為，其實〈人類通諭〉是誤解了現代神學家的意思（關於這個問題可參考本書第三篇第五章第一節。）

第四章 感恩禮的祭獻性

天主教對感恩禮為祭獻的重視

按照天主教的看法，感恩禮不只是信友一起祈禱和聽道理的聚會，也不只是舉行聖餐禮；感恩禮也含有祭獻的意義。禮儀的經文常採用祭獻的辭彙；中文彌撒經本的書名是「感恩祭典」，神學院學年開幕典禮中教授們宣誓信仰後也加上：「我要維護教會有關彌撒祭獻性的教導」。由這些例證均可見天主教對這端道理的重視。

感恩禮為祭獻的難題

然而，從一般神學課本可看出此道理似乎不易解釋。爲了維護特利騰大公會議所欽定的道理，梵二以前的神學發揮了所謂的「有關彌撒祭祀的理論」（參閱奧脫644～646、Betz, MySal 254f、Schmaus 409～417、Neunheuser, Messopfer）。此道理的困難如下：

1、十六世紀宗教改革者對真的看法不一致，但是他們以新經的名義強烈反對彌撒爲祭獻的道理。面對此異議，特利騰大公會議以後，天主教在禮儀、教理講授和神學方面特別強調這個道理，視爲天主教信仰不可貶抑、忽視或退讓的一部分。因此彌撒的祭獻性成爲一個極敏感的主題。

2、我們以「祭獻」（英文：sacrifice，德文：Opfer）指一些舊約時代及其他宗教中所舉行的儀式（參 Deissler 17-35、《聖經神學辭典》第296條、《聖經辭典》第1757條〈祭獻〉）。因為這些儀式就其來源、目的和思想背景而言，是很不一樣的，因此「祭獻」的意義難以確定。再者，西方語言裡英文的 sacrifice、德文的 Opfer 以及類似的說法，不僅指宗教的禮節，也指為別人所做的犧牲。我們運用此意義不清楚的概念來表達基督死亡和感恩禮的意義，很容易對基督救恩工程和教會的感恩禮造成誤解。

3、的確，從新約時代以來，基督的死亡被視為救恩工程的主要部分，同時他的死亡被描述為舊約時代按法律而奉獻的「祭獻」（sacrifice），也被當做為人而做的「犧牲」（sacrifice）。神學也常以基督死亡的祭獻性解釋他工程的救恩意義。然而，按筆者的淺見，這樣的解釋不能令人滿意。但是，假如救援論沒有說明基督的死亡為祭獻的意義，及其與救恩工程的關係，聖事神學也無法解釋感恩禮的祭獻性及其與教友在感恩禮內領受恩寵的關係。

本書的看法

上文已簡略說出筆者的立場。因為此看法會影響本章對信理歷史的研究，並且為了預防讀者的誤解，先在此陳述此看法的要點，使讀者能自己判斷下文的價值。

筆者認為，因宗教改革者的激烈反對及天主教對此異議的強烈反應，梵二以前一般的神學有一種反新教的傾向，以不夠客觀的看法來探討聖經和教父的著作，斷章取義地引用一些支

持天主教有關感恩禮的說法。譬如，奧脫所提出的舊約和新約的章節（參閱《奧脫》633～637）都不能視為此道理的穩固基礎。此外，對彌撒祭獻性的解釋常根據不夠清楚的「祭獻」和「基督死亡祭獻」的概念；至於作為依據的救恩論，又未清楚地講明基督死亡的祭獻性和它與救恩工程的關係；一般的神學和教理講授十分強調感恩禮的祭獻性，使信友忽略感恩禮的其它幅度及其內在的富饒。再加上，有關彌撒祭祀的理論並未顯示出其靈修價值，也就是說它們沒有為基督徒的生活提出挑戰，沒有指引信仰生活的價值，只是維護一個欽定的信理而已。

筆者支持特利騰大公會議的教導，肯定：感恩禮的確有祭獻和犧牲（sacrifice）的意義。此真理在聖經和傳承中有穩固的基礎，並且對基督徒的生活提出挑戰，能啟發、鼓勵並整合信仰生活的價值（參閱第三篇第五章第二節）。但是這道理的基礎並非只是某些聖經章節或一些教父的教導。這道理依據更深、更廣的基礎：

（1）基督死亡的性質：基督的死亡是對父絕對的自我托付，是「祭獻」和對人交付自己性命的愛，是「犧牲」（參《救恩論入門》191～194頁）。

（2）基督在信友聚會中臨在的真理。因著這理由，筆者認為感恩禮真實的祭獻性是隸屬於更廣的、更具包容性的真理，即在感恩禮中基督整個救恩工程的重現。

當然筆者的看法不是教會的欽定道理，但也不是該摒棄的異端。著名的天主教神學家有類似的主張。本文提出有關基督死亡救恩意義的看法與 K. Rahner 是一致的。筆者主張，感恩禮的祭獻性依據感恩禮為基督救恩工程的重現與 Betz 和 Gerken

的看法是一樣的。

本道理主要的歷史階段

教會從宗徒時代以來舉行感恩禮，在禮儀經文中、在講道理時，常用「祭獻」和「犧牲」的辭彙來表達基督的工程、信友生活和感恩禮的意義。因為這些說法合乎聖經的教導，一千五百多年以來一直未引起嚴重的問題，故信友和神學對感恩禮為祭獻就沒有做深入探討，也沒有發揮「有關彌撒祭祀的理論」。因為中古世紀的神學以基督在祝聖的餅酒中的「真在」為注意的焦點，所以感恩禮的祭獻性，在探討的主題中未佔重要的位置，反而常被神學所忽略。雖然如此，教父和中古世紀的教會傳授含有構成「感恩禮為祭獻」的信仰因素。此道理在第十六世紀被宗教改革者否認，教會的訓導當局有了強烈的反應，訓導權藉特利騰大公會議論感恩禮的文件表明，在此端道理中含有教會不可放棄的真理。特利騰大公會議以後的神學，盡力維護並發揮此教導。由上述可見，此信理的歷史可分為兩個重要的階段。因此本章分以下二節。

第一節 教父和中古世紀的神學

因為在特利騰大公會議以前，教父和中古世紀的神學對感恩禮的祭獻性沒有做深入而有系統的探討，又因為教父常在講道而非在嚴格的神學探討中提到感恩禮為祭獻的真理，所以本節不會像奧脫或類似的課本引用一些教父和神學家的話，做為此真理的依據。本節只是想提出構成「感恩禮為祭獻」的因素，

即一些與基督信仰不可分的真理。在本節裡我們要問，爲什麼一個包含祈禱、讚頌詩歌、吃喝的禮節被當作一個 sacrifice？因著什麼內在和外在的理由，在第十六世紀以前「感恩禮爲 sacrifice」是一種無異議的，普遍被接受的說法。爲什麼遭否認的時候，教會出面堅決維護這道理？

筆者希望藉此說明，雖然此道理不是依據片段的新約章節，或在教父時代已發揮的理論，但仍包含在基督信仰中。亦即它不是依據某些斷章取義而挑選的聖經說法，而是屬於信仰的核心。這樣我們或許會發現，對感恩禮的祭獻性作系統解釋時，應保存和發揮的因素。按筆者的淺見，感恩禮爲祭獻的道理包含在「感恩禮是基督死亡祭獻的紀念和重現」及「感恩禮是新盟約的祭獻」的信念裡。這是下文要說明的。

一、感恩禮是基督死亡祭獻的紀念和重現

本標題是兩項真理的綜合，就是

- 1) 感恩禮是基督死亡的紀念和重現；
- 2) 基督死亡有祭獻和犧牲 sacrifice 的意義。

上述的兩個真理以聖經的教導爲依據，爲教父所接納，同時爲中古世紀的神學所承認。下文說明其意義：

(一) 感恩禮是基督死亡的紀念和重現

1、聖經

按對觀福音的描述，最後晚餐是在逾越節的氣氛中舉行的。逾越節就是紀念上主從埃及的奴役中釋放以色列與之訂立盟約的紀念禮。按猶太人的看法，在此紀念中，人不只思念過去的事蹟，而且以前的事情再度重現。因此每一個參與者可以並且

應該視自己為獲釋放的人，而分享天主的事工。耶穌在這樣的境遇中建立感恩禮時，很自然的將紀念和重現的意義賦予新建立的禮節。

保祿記載耶穌在最後晚餐中吩咐門徒「你們應這樣行，為紀念我」（格前十一24～25，參閱路廿二19）。因此他將整個行動的意義和目的，以紀念表達出來。保祿在引用他所領受的傳承後加上「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）。按本書第一篇第二章第一節所說，「宣告」一個事件時，已經發生過的事情，如政治變化或法律公佈變成現在而且為當前的人生效。所以聖經裡以宣告主的死亡舉行的感恩禮，必然含有紀念和重現的意義。

2、早期禮儀和希臘教父

感恩禮是整個基督救恩工程的紀念禮，是希臘教父和早期禮儀的中心信念。譬如按儒斯定，主的晚餐不只紀念基督的死亡，也紀念他降生成人的事件（Betz, MySal 212）。著名的金口若望（John Chrysostomos），因為他的感恩聖事神學以「回憶」（anamnesis）為基石，被人稱為「回憶的神學家 theologian of anamnesis」（Betz, MySal 218）。在二百年左右已使用的依玻理（Hippolytus）禮儀的感恩經，充滿紀念、回憶、讚美與謝恩的話（參 MySal 213～214）。

為希臘教父而言，紀念不只是我們想念已往的事，他們按照柏拉圖的思想方式，將救恩工程視為實體（「真象」或「真理」，reality），並把感恩禮當作救援工程的意象（「肖像」、「相似」，image）。所以根據柏拉圖的思想，救恩工程臨在於意象—感恩禮之內，實體藉著意象臨在於現在，意像讓人接觸

真象。如此主的晚餐是整個救援工程的回憶、紀念、意象和再現。在主的晚餐中，以往的聖言降生，基督的死亡與復活變成現在，並與現在的人同在，在他們當中發生影響、結出果實。

3、中古世紀的神學

自中古世紀初期後，西方教會的神學家們不再以柏拉圖主義的思想方式進行探討，也不明白聖奧斯定所用的概念的深度。因而他們對「意象」、「象徵」、「相似」和「形象」加以膚淺的解釋，認為象徵與真象有所分別，把象徵視為空虛的記號。他們根據日耳曼民族的思想方式，專注於基督在祝聖的餅酒中臨在的問題，忽略感恩禮的行動，也忽略感恩禮為基督救援工程的紀念及再現。然而，由於感恩禮的禮儀常重複耶穌的紀念命令，因此這一時代最重要的神學家們也沒有完全忘記感恩禮是基督死亡的紀念和重現。譬如：聖多瑪斯說：「這聖事的舉行是一種使基督苦難得以再現的意象*celebratio huius sacramenti ...imago est quaedam representativa passionis Christi*」（S^Th III 83, 1）。此外，他也把成聖體和成聖血個別的、分開的行動，當作基督在死亡中流血的象徵，並且認為，此象徵有使基督的死亡得以重現的意義（參閱S^Th III 76, 2 ad 1）。

（二）耶穌在十字架上的死亡有祭獻和犧牲的意義

1、聖經基礎

新經中提到耶穌的死亡時，有時暗示舊約時代按梅瑟的法律所奉獻給天主的祭獻，譬如弗五2「基督愛了我們，且為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品」。希伯來書信用祭獻的辭彙將耶穌的死亡比為大司祭在贖罪節所作的祭獻，並且用此祭獻的專有名詞描寫它（參閱希五9，七27，九14、

23、25、26、28，十5、10、12、14）。有時新經將基督的死亡與依撒意亞先知書所提的上主僕人的自我犧牲相提並論，譬如：路廿二19：「這是我的身體，為你們而捨棄的」暗示依五十三10：「他犧牲了自己的性命，作了贖過祭」和依五十三12：「他為了承擔大眾的罪過，作罪犯的中保，犧牲了自己的性命，至於死亡」。

藉上述的說法，聖經作者把耶穌在死亡面前的態度，當作他對上主絕對的服從和自我交付的表現。當他們描寫耶穌以絕對的服從接受父的旨意，並在極大的痛苦中將自己托付給天主時，他們將基督的態度描寫為真正祭獻應表現的態度。因此他們將他在死亡中捨棄的生命當作奉獻給上主的祭獻，將他悲慘的死亡事件當做承認和朝拜上主的祭獻。

新經裡四十多處肯定耶穌「為了我們」、「為了人」、「為了我們的罪」而死。新經作者藉此將耶穌的死亡當作他對人的愛的最大表現（參若十五13，另參若十11、12、15、17），並且把他的行為和態度描寫為犧牲自己（sacrifice）的態度和行動。耶穌由於對人的愛，不僅犧牲了他的時間和安逸，而且為了實行為人而承受的使命，甚至犧牲了自己的性命，因此他的死亡稱之為犧牲（sacrifice）。

2、禮儀、教父和中古時期的神學

早期禮儀和教父在紀念耶穌基督救恩工程時，採用聖經的說法，自然的將他的苦難和死亡，稱為奉獻給天主的祭獻和為人所作的犧牲。中古世紀時，聖多瑪斯綜合大家公認的信念說：「基督的苦難顯然是一個真實的祭獻。Manifestum est, quod passio Christi fuit verum sacrificium」（STh III 48, 3）。宗教改

革者激烈反對天主教有關彌撒為祭獻的道理，但他們並沒有否認基督死亡是“sacrifice”。他們所爭執的問題在於感恩禮是否有祭獻的幅度。

（三）綜合：感恩禮為基督的祭獻和犧牲 sacrifice 的再現

如果同意上述的兩項真理在聖經及教會傳承裡有穩固的基礎，我們就能明白，為什麼教會採用祭獻和犧牲的辭彙，來描寫與舊約時代、與其他宗教的祭獻有天壤之別的感恩禮。此思想的步驟如下：基督的死亡有祭獻和犧牲的幅度；感恩禮是紀念基督死亡的祭獻和犧牲；感恩禮的紀念中基督的祭獻得以重現；感恩禮本身是基督的祭獻。

二、感恩禮為新盟約的祭獻

早期的禮儀經文表明教會視感恩禮為教會所奉獻的祭祀。這個觀點反映出教會的自我了解及其與舊約的連繫，也表達了教會在四周文化中的自我辯護，以及教會對身為真正而完整的宗教之自我期許。

（一）教會與舊約的連繫

1、新經、傳承和神學的信念

新經的作者說「聖經」時是指所謂的古經，他們把舊約的經書當作信仰的準繩。新約中常常指出舊約的預言在基督身上、在教會內得以應驗。因此基督是新梅瑟，是新的大司祭；教會是新以色列，新的天主子民。雖然新約的作者強調，耶穌的出現開始了新的救恩史階段，他們同時藉此指出基督和教會與舊約的關係。大多數的教父很尊重希臘文化，以它為榮，並受其哲學，尤其是柏拉圖主義的影響。雖然如此，早期的教會把舊

約的經書視為聖經。教父們和中古世紀的神學家對舊約諸書常常加以譬喻性的解釋，由此表達教會與以色列的連繫的信念。

2、舊約與祭獻

舊約時代以色列的禮儀有很多種祭獻，它們在宗教生活中扮演了重要的角色。梅瑟的法律包含了許多有關於奉獻祭祀的法律（參閱肋一～九、十六、廿二）。先知們有時以天主的名義，嚴厲譴責以色列人獻祭的方法腐敗、態度不虔敬，如：只有奉獻祭祀的「熱心」，卻忽略服從天主和關懷窮人的責任，所以先知們愈來愈強調內心的崇敬比奉獻祭品更重要（參閱依一10；耶七21～23；歐六6；米六6～8；亞五21～25，參閱 Leon-Dufour 353）。但是當先知們指責當時的腐敗並強調內心虔敬的重要時，他們並沒有反對祭祀本身，所反對的只是虛偽的祭祀。因此，真正的祭獻在舊約裡被視為宗教生活中不可或缺的因素（參閱《聖經神學辭典》749條）。

3、舊約的祭獻與新約的感恩禮

相信教會與舊約有連繫，承認古經為聖經，明白祭獻在舊約中的重要性的基督徒不能不問：新以色列的祭獻是什麼？我們的禮儀與重視祭祀的舊約有什麼關係？基督徒特有的禮節就是主的晚餐，其中有一些類似奉獻的儀式和祈禱，也有維持教會、幫助窮人的奉獻。因此對上述的問題只有一個答覆：感恩禮，主的晚餐是新約的祭獻。在此祈禱和感恩的聚會中，我們「藉著耶穌，時常給天主奉獻讚頌的祭獻，就是獻上我們嘴唇的佳果，頌揚他的聖名」（希十三15）。在感恩禮中的祈禱和奉獻，可視為我們「因耶穌基督而奉獻的並中悅天主的屬神祭品」，而這些在禮儀中所奉獻的「祭獻」表達保祿所勸導的祭

獻——我們整個的生活：「我請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（羅十二1）。從公元一百年左右寫的《十二宗徒訓誨錄》（*didache*）可知（參：Frank，40～50），教會很早就把感恩禮當作瑪拉基雅先知書一11的應驗：「從日出到日落，我的名在異民中大受顯揚，到處有人為我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭品，因為我的名在異民中大受顯揚——萬軍的上主說」。教父的著作和早期禮儀常使用祭獻的辭彙，如：*prospora*, *thysia*, *sacrificium*, *oblatio*，並且以 *offerre* 來稱呼預備感恩禮禮品的行動。

總之，因為教會相信自身與舊約的連繫，並且了解 *sacrifice* 對宗教生活的重要性，故教會似乎很自然的提到自己的禮儀——主的晚餐、感恩禮的時候，採用祭獻的辭彙，並且把此禮節當作自己的祭獻。

（二）早期教會與周圍的文化

早期教會生活在強盛的文化氣氛中。雖然教會知道基督徒「不可與此世同化」（羅十二2），可是另一方面也深切體認，信友應該答覆當代人對她發出的問題（伯前三15），所以教會自然而然地受文化的影響。早期的教會生活在一個充滿宗教和重視祭獻的環境中（參：Frank，40～50）。當時按一般的看法，沒有祭獻的宗教不算真正的宗教。一直到聖奧斯定（430年卒）的時代，外教人的廟宇內還經常為不同的神明作祭獻。在這種文化背景下的基督徒，因為沒有敬拜羅馬帝國的神，而被控告為無神的人（*atheoi*）。外教人也把羅馬帝國的衰微歸咎於基督徒，因為他們沒有向保護帝國的神獻祭。在這樣的世界裡，基督徒常受質問：你們有沒有真正宗教非有不可的祭獻？基督

徒也常自問：我們的祭獻是什麼？對此問題唯一合理的答覆是：我們在感恩禮中祈禱和朝拜以及為維持教會和幫助窮人而做的奉獻，這是我們的祭獻；我們的感恩禮是我們的祭獻。在感恩禮中我們「因耶穌基督奉獻中悅天主的祭品」（伯前二5），在它內我們「藉著耶穌，時常給天主奉獻讚頌的祭獻，就是獻上我們嘴唇的佳果，頌揚他的聖名」（希十三15）；感恩禮就是我們的祭獻。

三、綜合

感恩禮紀念並宣告基督的死亡；耶穌無條件地服從天父的旨意並為人犧牲自己而接受了死亡，因此他的死亡含有祭獻和犧牲的幅度。感恩禮紀念基督的工程並宣告他的復活；復活的基督臨在於紀念他的信友聚會中，在這樣的聚會中基督的工程尤其是他的死亡得以重現。以上這些屬於基督信仰核心的真理是「感恩禮為祭獻」的理由。

教會是新的天主子民，她與舊的天主子民相連繫。不論以色列或其他的宗教生活中，人常以祭祀表達對上主的崇敬。為基督信友而言，感恩禮是教會核心的敬禮，信友透過有形可見的禮節，如感恩禮中的祈禱和感謝或為窮人奉獻等，表達日常生活中的自我奉獻。

上述的態度和信念就是「感恩禮是新約的祭獻」之基本理由。「感恩禮為祭獻」、「感恩禮為新約的祭獻」，綜合上述基督信仰的信念。基於這個原因，在十六世紀以前，「感恩禮為祭獻」是一項從未受質疑反而廣為接受的真理。因為構成這信念的因素屬於基督信仰的核心，所以教會訓導當局無需對它

作一個隆重而權威性的聲明，同時神學家們也沒有針對這個主題作有系統的解釋。

第二節 特利騰大公會議的教導

構成「感恩禮為祭獻」的真理其因素隱含於聖經和傳承中。因此自古以來禮儀和神學提到感恩禮時，常採用祭獻的辭彙。在十六世紀以前這個說法未受到質疑或否認，所以教會訓導當局無須對「感恩禮為祭獻」做任何權威性的教導，神學對此道理也沒有做深入而有系統的反省。只因在十六世紀時宗教改革者對此概念提出猛烈的反對和攻擊，教會訓導當局藉特利騰大公會議對這端道理做了一個權威性的聲明。在整個信理歷史中，特利騰所發表的諭令是探討這個主題的第一份，也是最重要的文件，以後教會的教導都以此為依據，對此教導加以維護，稍微加以發揮和補充。由於本文件是針對宗教改革者的看法及當時的爭論而寫成的，因此，探討十六世紀感恩禮的爭論、特利騰大公會議教導的背景和性質以及可能有的限度等，是不可省略的工夫。

壹、特利騰大公會議教導的背景

一、宗教改革者對感恩禮為祭獻的看法

（一）強烈的反對

宗教改革者對基督在聖餐餅和酒中真在的看法不一致，但是他們對感恩禮為祭獻的道理都一律的提出激烈的反對，有時

甚至用相當尖銳的詞句來攻擊此信念（下列資料可參考：《奧脫》632頁、Betz, MySal 247～251、Auer 221～222、Gerken 134～135、Vorglimler 186～187、Neunheuser, HDG 51～54）。特利騰大公會議所發表的諭令有時反應出他們的說法。譬如：按照他們的看法，天主教對彌撒的態度是可詛咒的偶像崇拜（《奧脫》632）；有關彌撒為祭獻的道理是撒殫的錯謬（「error of Satan」，Neunheuser 54）；爲了敬禮聖人而舉行感恩禮是「騙人的話」（DS 1755）；在舉行彌撒時，所用的禮儀、衣服及外在的標誌是不虔敬的激勵（拉丁文：irritabula impietatis；英文：incentives to impiety，DS 1757）；他們也常嚴厲地指責當時舉行彌撒的方式。雖然我們不得不承認，那時舉行彌撒的某些方式確實腐敗而應予以糾正，但是那些當時流行的陋習也並非宗教改革者反對彌撒為祭獻的唯一或最重要的理由（參 Betz, MySal 247）。那麼他們爲什麼如此猛烈地反對感恩禮為祭獻的說法呢？

（二）宗教改革者反對感恩禮為祭獻的理由

我們不可把對此道理的摒棄歸咎於宗教改革者的惡意，而不妨由下列的理由說明此爭論及其激烈的程度（參閱：Iserloh 119～122）。

1、當時感恩神學的情況

此爭論所以會爆發且具十分強烈的震憾力，主要的原因之一是當時神學的發展狀況（可參 Iserloh 119～122）。從中古世紀初期開始，感恩聖事神學專注探討真在和體質變化的相關問題。在探討此問題時，幾乎只注意此道理純粹哲學之解釋，如：體質（substance）和量（quantity）之間的關係。神學方面既忽

略體質變化在感恩禮中的意義，也沒有對感恩禮本身及其它各層面加以徹底的反省。所以當宗教改革者對彌撒的祭獻性提出反對意見時，神學無法提供一個令人滿意的解釋。

2、「紀念」的意義改變

在聖經和希臘教父的思想中，「紀念」(anamnesis)不限於想念過去的事蹟。教會的紀念中，除了人／信友／教會追念天主在人類救恩史中的救援工程外，救恩工程於紀念中得以重現。但是自從中古世紀初期以來，拉丁教會的神學家對紀念的豐饒意義的了解日趨狹隘。在遇到此字或採用此概念時，對它做了不同的解釋，認為紀念只是人在意識內回憶過去事件的主觀行動。因這種對「紀念」不同的詮釋，希臘教父金口若望(Chrysostomos)的看法與十六世紀馬丁路德的看法正好相反。按金口若望的看法，就因為感恩禮是基督死亡的紀念禮，所以感恩禮有祭獻的幅度。可是按十六世紀宗教改革者的看法，就因為感恩禮是(純粹留在人意識內的)對基督之死亡祭獻所做的紀念，所以感恩禮只是紀念而非祭獻。聖經、教父和宗教改革者雖然用了同一辭彙，卻得到迥然不同的結論。

然而，在此思想變化的過程中，受到影響的不只是宗教改革者而已，就連天主教的神學家們也對紀念作類似的解釋。因此我們不能僅憑雙方在紀念意義變化上所持的對立立場，來解釋此爭論及其猛烈的程度。

3、對罪惡、恩寵和教會的不同態度

按筆者的淺見，雙方對罪惡的破壞力、恩寵改造人的能力及對教會的基本看法，是這個爭論及其影響深鉅的原因之一。從一般的經驗可知，不同的基本態度對我們的感受和判斷會有

很大的影響；積極或消極兩種不同的態度往往會造成截然不同的結果。對不了解的事情所做的反應通常也因人對此事的態度、感受而有差異。譬如：一個我們所尊敬喜愛的人做了一件令人不解的事，因我們對他有基本的信任，會推想「他這麼做一定有合理的原因」。相反的，一個我們平常不信任的人，說了令人不悅的話或做了讓人不解的事，我們常常不自覺地歸咎於其惡意。

從上述經驗的類比，我們或許能解釋宗教改革者和天主教神學家對「紀念」和「祭獻」的說法不同的反應。按照這看法，宗教改革者和天主教對教會的基本態度不同，是他們維護或否定感恩禮為紀念或祭獻的原因之一。雙方都受日耳曼民族的思想方式以及唯名論的影響，不了解在紀念基督祭獻的聖餐中，基督的祭獻得以再現。但是由於他們對教會、對恩寵、對罪惡持不同的基本態度，結果採取了完全不同的立場。忠於天主教的神學家們，雖然沒有好的理論基礎，但因為他們對傳統以感恩禮為祭獻的說法，抱著信任的態度，因此繼續保存此傳統的說法，肯定感恩禮的祭獻性，同時努力找尋解釋感恩禮為祭獻的理論基礎。

宗教改革者則因對罪惡勢力的重視，以及對羅馬教會消極批判的態度，而將傳統稱聖餐為祭獻的說法當作教會徹底腐敗的症狀。因為他們不再了解彌撒為祭獻與彌撒為紀念的關係，所以在他們看來，彌撒為祭獻就是說，彌撒為人的善功；在他們看來把聖餐視為祭獻和善功，等於將天主給人的恩惠當作人給天主的恩惠。因此，按他們的想法，感恩禮為祭獻的道理表示羅馬教會典型的腐敗，即輕視天主的恩寵及基督工程的獨特

性，也忽略人的無能，以為依靠自己的善功即可，妄想憑己力獲得天主的恩寵。

由上面的探討可知此爭論如此劇烈的原因。雙方都認為所爭執的焦點絕非一件芝麻小事而已，對方否定的是基督信仰最關注的真理。宗教改革者認為視彌撒為祭獻的說法，否定基督出類拔萃的自我奉獻，否定十字架祭獻的價值，更否定天主透過基督所進行的獨一無二的救恩工程。而天主教的神學家們認為，宗教改革者的觀點否定了天主聖神的德能，否定恩寵戰勝罪惡的能力，也否定基督仍臨在於腐敗的教會裡。天主教神學家認為宗教改革者過度誇大罪惡的勢力，而宗教改革者則以為天主教過度誇大人的能力。

（三）宗教改革者對「感恩禮為祭獻」的看法

十六世紀時的神學尚未發揮有關感恩禮祭獻性的論點。此外，訓導當局在當時也還沒有針對這個問題做出權威性的聲明。因此我們不能說宗教改革者否認教會「官方」的教誨。下文將簡略的描述他們的立場。由特利騰大公會議的諭令和歷史家的著作裡我們可以了解他們的看法。

1、誤解天主教的道理

宗教改革者反對感恩禮為祭獻的道理，因為在他們看來，此道理將彌撒視為一個「十字架旁獨立的祭獻」（《奧脫》632）。這個想法其實違背聖經的觀點：按希伯來書信，耶穌基督一次而永遠地在他的死亡中奉獻了自己，作為贖罪祭，使我們得到聖化（希十10、12、14，另參伯前三18）。新教人士認為，把感恩禮當作一個祭獻等於說，基督的祭獻不夠，因此藉感恩禮為祭獻的這個道理「基督在十字架上所舉行的祭獻被褻

瀆而受到銷損」(DS 1754)。宗教改革者認為把聖餐當作一個由教會奉獻的祭獻，等於把天主的恩惠貶為人的善功，如此的道理直接違背宗教改革者最關心的真理：即他們所提倡的超越傳承的聖經權威、他們所重視的耶穌基督救援工程獨一無二的性質、以及他們所強調的人在得救的過程中居於純粹被動和領受的地位。總之，因為他們認為感恩禮為祭獻的說法等於把彌撒當作一個新的、獨立的祭獻，所以他們強烈反對此說法，並且進一步主張，感恩禮中信友只是紀念過去基督死亡之祭獻並為此而讚頌、感謝天父和基督(參閱〈諭令〉第三法規 DS 1753)。

2、摒棄舉行彌撒的方法

按他們的看法，當時的彌撒正典經文(canon missae)充滿祭獻的辭彙，因此反應出彌撒為祭獻的看法，所以他們主張，應該取消(參閱第六法規DS 1756)。也許正因為他們以為感恩禮為祭獻的道理是舉行彌撒習俗的理由，所以他們也摒棄為生者、死者、為獲得罪之赦、為補贖(第三法規DS 1753)、為敬禮聖人和獲得他們的轉禱(第五法規DS 1755)而舉行彌撒的習慣。同樣地，因為他們認為教會在舉行彌撒時使用的禮儀、所穿著的服裝和外在的標記(第七法規DS 1757)及彌撒的禮規，如：低聲唸彌撒正典部分以及祝聖餅酒的經文、只以拉丁文舉行彌撒、把水滲入酒內(參第九法規DS 1759)等，都與上述感恩禮為祭獻的看法有關係，他們對此也提出強烈的抗議。其實上述的禮規和風俗習慣並不屬於天主教道理，但宗教改革者卻以此攻擊感恩禮為祭獻的道理，而迫使訓導當局澄清天主教的立場。

二、特利騰諭令簡介

（一）本諭令的寫成

1545年揭幕的特利騰大公會議於1547年討論了感恩聖事的相關問題，並在1551年頒佈了〈論至聖感恩聖事諭令〉（*Decretum de Sanctissima Eucharistia*）。之後直到1562年才發表〈論至聖彌撒聖祭的道理〉（*Doctrina de ss. Missae sacrificio*）。大會以不同的文件講論有關感恩禮的道理，而且十多年以後才發表論感恩禮為祭獻性的文件，這固然和大公會議幾次被中斷有關，但也反映出編寫此文件的困難。參與的教長和神學家們毫無懷疑地承認感恩禮的祭獻性，但是因為當時神學對此信仰的真理尚未做深入的探討，所以他們難以解釋此道理的理由和意義。

1562年頒佈的〈論至聖彌撒聖祭的道理〉文件有兩個主要的部分，即序言和九章的「道理」（DS 1739～1750）及九條法規（DS 1751～1759）。在這部分之後還附加一個〈關於請准兼領聖血的法令〉（DS 1760）。

（二）此文件的性質

1、反異端文件

特利騰大公會議欲藉此文件擯棄宗教改革者對感恩禮不正確的的看法（即否認感恩禮為祭獻的看法）。因為此文件有「反異端」文件的特性，所以難免也有此類文件的限制：它主要的目的是擯棄、是拒絕和指責一個主張而非直接講解一端道理。譬如：本文件的第三法規（DS 1753）「誰若說彌撒祭只是讚頌與謝恩和只是對(基督)在十字架加上所祭獻的作一種純粹的紀

念（拉丁文：nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti；英文：mere commemoration of the sacrifice accomplished on the cross.），……此人該受絕罰」。大會以這種方式表達，它只是拒絕宗教改革者的主張：彌撒只是讚頌和謝恩，只是純粹的紀念。大會並不否認彌撒也是謝恩，也是對基督死亡祭獻的紀念。

因為反異端的文件主要目的在於摒棄錯誤的觀點，所以並非有系統的講解一端道理。例如，本諭令第三法規（DS 1753）將彌撒稱為贖罪祭時，它並未解釋此說法的意義。從上下文及本文的其它內容得知，此法規只教導，在彌撒中教友不只向天主和基督讚頌和謝恩，而且由天主領受罪赦。所以反異端的文件有時會忽略部分的真理，使之晦暗不明。譬如本文件爲了強調彌撒的祭獻性，多少忽略了感恩禮以紀念和感恩爲主要幅度。

2、紀律性的禁令

從第九法規可看出本文件不只發表反異端的道理；一部分的法規有下命令和禁令的意思。宗教改革者不僅否認天主教有關彌撒祭獻的看法，而且強烈攻擊舉行彌撒的習慣，如：「爲生者、死者、爲赦罪、赦罪罰、爲補贖並爲其他需求而奉獻彌撒聖祭」（DS 1753）。甚至連微小的禮節也受到激烈批評，如「低聲誦念彌撒正典部份以及祝聖經文」、「用拉丁語言」、「摻水於酒內」、「禮儀、衣服，以及外在的標記」（參閱DS 1759）。上述的習慣本來無關緊要；然而爲當時的一般教友來看卻相當重要，如：是否可爲生者、死者獻彌撒？此問題就顯得很重要。因而有關彌撒的問題，成了當時熱門的議題。在這樣的情況中，訓導當局有時爲了維護教會的安定，而採用嚴厲

的措施來禁止煽動和騷擾信友並危害教會安定的口號。由此可見，本文件所採用的「誰若說……應受絕罰」此格式之目的，並非是定斷信理，只是禁止擾亂教會秩序的說法。此外，按某些天主教神學家的看法，「應受絕罰」之格式，在特利騰大公會議的時候，不一定常是定斷信理的固定形式；有時此格式只是「被採用爲了加強教會當局之命令或禁令的約束力」（Kasper, Dogma 40）。

貳、特利騰大公會議有關感恩禮祭獻性的教導

一、感恩祭與基督十字架祭獻的關係

因宗教改革者對天主教的誤解和責難，特利騰大公會議所面對的最重要的任務，是澄清感恩祭與基督在十字架祭獻的關係，以表明傳統稱感恩禮爲祭獻的說法，既不違背聖經的道理，也未將彌撒聖祭當作十字架旁獨立的祭獻。雖然在當時的神學裡，對講解感恩祭與基督十字架上祭獻的關係沒有一個成熟公認的理論，特利騰的教長和神學家們以聖經和傳承爲基礎，發揮了一個很好的道理。

（一）感恩祭與十字架祭獻的一致（identity）

在本文件第二章（DS 1743）裡，特利騰大公會議肯定感恩禮和十字架祭獻的一致，並指出此一致性的理由：感恩祭和十字架祭獻是一致的，因爲：1）在十字架上和在感恩祭中「所奉獻的是同一個祭品」；2）「如今藉司鐸的服務舉行祭獻的，和

當時在十字架上奉獻自己的是同一位〔司祭——耶穌基督〕」。根據特利騰的教導而編寫的羅馬教理（Catechismus Romanus II 4, 76）指出〔思高（Scotus +1308）已指出〕另一個一致性的理由，即3）十字架上和彌撒中奉獻的行動均為同一個行動。總之，特利騰大公會議和羅馬教理肯定感恩祭和十字架祭獻的一致性，因為在十字架上和在感恩禮中同一位司祭——基督藉同一行動——不變的服從和愛奉獻和犧牲同一「祭品」和「犧牲物」—自己。

（二）感恩祭與十字架祭獻的區別

為強調十字架祭獻和感恩祭的一致性，本諭令在同一處（第二章DS 1743）僅簡略提到十字架祭獻和感恩祭的分別說：「二者」「奉獻的方式不同而已」，十字架的祭獻是「曾在十字架上的祭台上一次以流血的方式」由基督所奉獻的；感恩祭中，卻是基督「藉著司鐸的服務以不流血的方式」奉獻自己。

根據此教導，我們可將這方式上的區別做如下的說明和綜合（參閱 Auer 224）：十字架上的祭獻是在般雀比拉多任總督時，基督以流血方式，在加爾瓦略山受苦受死時奉獻的；感恩禮中的祭獻是同一個基督所奉獻的，但是感恩禮祭獻是藉著司鐸（和信友）的服務在不同的時地多次以不流血的方式進行的。

（三）表達此一致性和區別的關鍵概念

在講論感恩禮建立的第一章（DS 1739～1740）裡，特利騰以三個概念說明基督建立感恩禮的意義。這些概念扼要的表達出感恩禮與基督死亡之祭獻的關係，因此下面引用中文、拉丁文和英文提出其內容：

“這位〔基督〕我們的天主和主，只是一次在十字架的祭

台上，藉著死亡，自獻於天主聖父，並為他們[人]完成永遠的救贖：但他在最後晚餐中把有形可見的祭祀，遺留給教會，好使那個，他一次在十字架上所做的流血祭祀，因此而得以重現，使對它[十字架上的祭獻]之紀念直至世末得以保存，而使那[十字架的祭獻]之赦罪功能，得以施展出來。”

“*Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus esset... tamen in Coena novissima... ut relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque ilius salutaris virtus in remissionem... peccatorum applicaretur...*” (DS 1740)

“He, therefore, our God and Lord, though he was by his death about to offer himself once upon the altar to God the Father... nevertheless... at the last supper... so that he might leave to his beloved spouse the Church a visible sacrifice... whereby that bloody sacrifice once to be accomplished on the cross might be represented, the memory thereof remain even to the end of the world, and its salutary effects applied.....” (TCC 512)

此教導可綜合如下：感恩禮是基督死亡祭獻的紀念（拉丁文：memoria；英文：commemoration）；感恩禮是基督死亡祭獻的重現（拉丁文：repraesentatio；英文：representation）；感恩禮是基督死亡的運用（拉丁文：applicatio；英文：application），即藉著感恩禮十字架祭獻的救恩功能得以施展出來，傳遞到各時各地的教會。（以下我們將採用「紀念」、「重現」和「運用」。）

上面所引徵的大公會議教導含有很豐富的概念，但此概念很難譯為中文。因為本教導有其重要性，所以需要做較深入的探討。

1、感恩禮為十字架祭獻的紀念

（拉丁文：memoria；英文：commemoration）

「有形可見的祭祀使它〔十字架上的祭獻〕的紀念……得以保存」，這項教導反應出保祿和路加建禮敘述裡的耶穌的紀念命令。「紀念」在聖經和希臘教父的思想中意義豐富，即在紀念中以往的事件得以重現。然而拉丁教會在中古世紀及宗教改革的時代，「紀念」已失去了原來豐富的意義。因此宗教改革者對「紀念」只做純粹主觀的解釋，而因此不承認在感恩禮中基督救恩工程得以再現。因為他們是同時代的人，特利騰大公會議的教長和神學家們對紀念大概也作了同樣的解釋。

雖然如此，依筆者的淺見，在他們編寫的大公會議文獻中「紀念」含有豐富的聖經意義，筆者的看法說明如下：特利騰大公會議以第三法規（DS 1753）對感恩禮只是十字架祭獻一種純粹紀念的說法加以拒絕；大公會議的用意是反對純粹的、空虛的、主觀的，而且只留在人的意識內的「紀念」，卻未反對保祿和路加建禮敘述裡「紀念」的概念。若「紀念」的概念與感恩禮為祭獻的道理不相違背，則訓導當局不會對此紀念的概念予以摒棄，反而會贊成並加以採用。因當時的神學無法提供彌撒為祭獻的公認理論，教長和神學家們為了肯定教會的道理，而重複聖經的說法，但又未解釋「紀念」與彌撒的祭獻性有何關係。這個說法是肯定他們的道理以聖經〔即保祿和路加的建禮敘述〕為依據，視聖經教導為教會道理的泉源。因此我們能

說，所引用的「紀念」概念內含有豐富的紀念和重現的意義。

2、感恩禮為十字架祭獻的重現

(拉丁文：repraesentatio；英文：representation)

「……基督把一個可見的祭祀〔遺留給教會〕……他〔基督〕一次在十字架上所作的流血的祭祀因此〔感恩祭〕而得以重現」拉丁文：visibile... sacrificium, quo cruentum illud〔sacrificium crucis〕repraesentaretur；英文：visible sacrifice... by which the bloody sacrifice... would be represented.

上文引用的教導有時翻譯成「感恩祭」「使他〔耶穌基督〕在十字架上所做的……流血祭祀，因此而得以重演」。因為「重演」意謂重覆舉行，按筆者的淺見，這個說法與希伯來書信有關基督只是一次死亡的道理相抵觸。

根據下文的反省，筆者認為特利騰大公會議所用的拉丁文：re-praesentatio 應譯為「重現」或「再現」：

1) 特利騰大公會議引用聖經中的「紀念」，而聖經中的紀念原本含有「重現」或「再現」的意義。

2) 拉丁文 re-praesentatio 和英文 re-representation 字面原義就表示一個過去的事件得以再現。

3) 筆者承認，特利騰時代的人對此概念並無上述的解釋。但是，就如「紀念」一樣，由於它的來源，此概念確實含有重現的意義。它大概屬於中古世紀普遍對彌撒寓意的解釋法（allegorical interpretation of Mass）；按照它，彌撒的一些禮儀，如：很多的十字聖號，象徵基督在十字架上的死亡和祭獻。如此彌撒成為對基督死亡祭獻的一種描述。雖然此寓意解釋法的細節略顯膚淺牽強，但是若我們細加品味就可發現，它確有紀

念而因此再現的意思（Betz, MySal 279～280）。特利騰的教長和神學家們也許沒有體會到此概念豐富的意義，但當他們爲了教導及維護傳統的信仰而使用此概念時，它確實含有「再現」或「重現」的意義，而因此排除「彌撒是新的祭獻」和「彌撒是十字架祭獻的重演」的意思（Schneider, Spur 299～300）。筆者的看法從新的DS德文翻譯本得到佐證，因爲此一享有高權威的著作裡，此處譯爲*vergegenwaertigt*，即譯爲德文重現。

3、感恩禮為十字架祭獻的運用

（拉丁文：applicatio；英文：application）

「有形可見的祭祀〔感恩祭〕……使那〔十字架的祭獻〕赦罪的功能得以施展出來」（拉丁文：visibile... sacrificium, quo... illius salutaris virtus... applicaretur... 英文：visible sacrifice... by which... its salutary power would be applied...）大公會議所用的拉丁文說法，《奧脫》譯爲「分施功能」（632頁）或「運用」（640頁）。中文的DS《訓導文獻選集》把它的意思翻譯如下：「感恩禮使那祭獻的功能得以施展出來」。根據原來的拉丁文、英文和上述的譯文，我們可把此意思描寫如下：藉著感恩祭，十字架祭獻的果實達到那些在感恩禮中紀念十字架祭獻的信友。因爲大公會議強調十字架祭獻與感恩祭的一致，同時看重感恩禮的祭獻性，我們可以說：感恩祭是將基督一勞永逸的死亡所獲得的果實「運輸」給不同時、地的信友。因它與十字架祭獻的一致，感恩禮分享十字架祭獻的性質。與會教長和神學家們的思想，是藉「運用」所表達的教導反應出舊約和猶太教經師的信念：慶祝天主救恩的工程、追憶已往一勞永逸的救恩工程，使救恩傳遞到各時各地。

二、感恩禮祭獻性的本質

追溯歷史背景可知，特利騰大公會議教導的主要目的是反駁宗教改革者的誤解和攻擊，同時說明天主教感恩禮為祭獻的道理絕不違背聖經（尤其希伯來書信）的道理。此教導指出，彌撒的祭獻性完全靠彌撒與十字架祭獻的一致。除了澄清這一點，它也願維護傳統的感恩禮為祭獻的說法，因此針對感恩禮的祭獻性提出下列聲明。

（一）「彌撒中奉獻於天主的是真實與正式的祭獻」

諭令的第一法規（DS 1751）提出：「誰若說，在彌撒中所被奉獻於天主的，不是真實與正式的祭獻（拉丁文：verum et proprium sacrificium；英文：a true and proper sacrifice），或說：那被奉獻的，並不是別的，而只是基督遞給我們作食糧；則應受絕罰」。為避免錯誤的詮釋，筆者願意提出下列兩點：

1、大會沒有探討的問題

因為宗教改革者和天主教的神學家都一致承認基督死亡的祭獻性，並以基督的死亡為救恩工程的主要因素，所以大會沒有澄清基督死亡的祭獻性，以及它與救援工程的關係，更沒有為彌撒祭獻的本質下一個定義（參閱Schneider, Tod 235f、Schneider, Spur 296）。

2、本教導的核心

關於本教導的真諦應按本諭令的主要教導來了解：紀念主的死亡的感恩禮並非一個空洞主觀的紀念；在感恩禮內，基督的死亡及其祭獻性得以重現。感恩禮中基督的死亡及他死亡的祭獻性充滿於感恩禮內，而且猶如靈魂塑造感恩禮的性質。因

而感恩禮好似基督祭獻的身體，如此感恩禮本身成爲一個真正而實在的祭獻。此教導最重要的因素是，感恩禮的祭獻性完全源於重現在其內的基督死亡的祭獻。

（二）感恩禮爲贖罪祭

諭令的第三法規（DS 1753）聲明：「誰若說，彌撒〔聖〕祭，只是讚頌與謝恩；或只是對〔基督〕在十字架上所作祭獻，做一種純粹的紀念（拉丁文：nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti；英文：a mere commemoration of the sacrifice accomplished on the cross），而它不是贖罪之祭；或說它只爲領聖體者有益，而不應該也爲生者、死者、爲赦罪、赦罪罰、爲補贖並爲其他需求而奉獻〔彌撒聖祭〕；則應受絕罰。」

因爲本教導很容易被誤解，筆者願意指出下列幾點以避免不必要的誤會：

1、大會沒有探討的問題

上文已指出，大公會議並沒有探討基督死亡的祭獻及其與救恩工程的關係。因此上述的法規也沒有說明基督死亡的祭獻和感恩祭如何使人獲得罪之赦免。

2、稱感恩禮爲贖罪祭的上下文

從本諭令之反異端性質和第三法規其它的聲明可知，大公會議稱感恩禮爲贖罪祭的主要目的是排斥宗教改革者的主張，即反對感恩禮只是讚頌與謝恩、只是對基督在十字架上的祭獻做一種純粹的紀念。大會採用贖罪祭這個概念也是爲了辯護教會的習慣，即「爲生者、死者、爲赦罪、赦罪罰、爲補贖並爲其它需求而奉獻」彌撒。換言之，這個反異端的文件，採用「贖

罪祭」以拒絕所引的不正確的看法為主要目的。

3、本教導的真諦

根據上文的反省，我們可將此教導的意義綜合如下：感恩禮中我們不只為了基督的救恩工程讚頌感謝天主和基督；妥善參與感恩禮的信友也同時在它內領受罪的赦免，因為感恩禮是基督事工的重現，並將其果實分施給參禮的人。按照這個解釋感恩禮中獲得的罪赦，並非是賞報人的善功，而完全源於臨在其內的基督救世工程，所以在第四法規（DS 1754）大公會議摒棄宗教改革者的說法而提出：「誰若說，基督在十字架上所舉行的祭獻，藉〔天主教有關〕彌撒〔為〕聖祭〔的道理〕而被褻瀆，或受到消損；則應受絕罰。」

（三）感恩禮為教會的祭獻

本諭令的第二法規（DS 1752）聲明：「誰若說，基督並沒有用這話：『你們應行此禮為紀念我』（路廿二19；格前十一24）把宗徒們立為司祭，或〔說，基督〕沒有命令他們以及其他司祭奉獻他自己的體和血；則應受絕罰。」

至於「司鐸奉獻基督的體血」這項教導的確不容易解釋。按筆者的淺見對於這個問題可做以下的初步解釋：

（1）本教導——以不恰當的說法對自古以來的信念，即感恩禮為教會的（新盟約的）祭獻加以維護。

（2）因為本諭令第二法規（DS 1752）及第一章（DS 1740）裡提到基督的命令，所以此教導未將教會的祭獻當作教會自動自發的行為，僅肯定司鐸因遵循基督的命令而做如此的奉獻。

（3）因為本文件將基督視為感恩祭的主要司祭，所以隱約

地將司鐸〔和教會〕奉獻的行動，與耶穌基督在十字架上的奉獻和「祭品」相連。

三、評價

（一）特利騰大公會議教導的優點

宗教改革者以聖經的名義激烈反對傳統視彌撒為祭獻的道理時，當時的神學尚未發揮對感恩禮祭獻性有系統和公認的解釋。然而特利騰大公會議的教長和神學家們所寫的文件仍有其優點：

1、澄清感恩禮為祭獻的道理

特利騰的諭令第二章（DS 1743）的教導，清楚表明十字架祭獻和感恩祭的一致，因為在十字架上和感恩禮中，同一司祭〔基督〕奉獻同一「祭品」——自己。按照羅馬教理，耶穌基督藉著同一奉獻行動奉獻此祭品。所以大會教導，天主教感恩禮為祭獻的道理，不把彌撒當作十字架旁獨立的祭獻。基督獨一無二，一次而永遠所完成的祭獻，藉著天主教有關感恩禮為祭獻的道理，不被褻瀆、不被消損（參閱第四法規DS 1754）。特利騰以後的神學家扼要的表達出此道理：把十字架祭獻稱為「絕對」的祭獻，而把彌撒聖祭當作「相對」的祭獻（參閱《奧脫》640頁、Betz, MySal 281、285、Schmaus 418～419）。這樣的解釋表明，只因彌撒與十字架祭獻的一致，感恩禮有祭獻的幅度，感恩禮的祭獻性源於臨在於其內的基督死亡的祭獻性。

2、紀念、重現、運用的關鍵概念

特利騰大公會議除了肯定感恩祭與十字架祭獻的彼此關係，也對此關係略做解釋。它所用的「紀念」、「重現」和「運用」

的概念在聖經、教父思想和聖事神學上均有穩固的基礎。神學若對此概念在一般生活中的意義及其在整個信仰中的功能做進一步的了解，就能以此來講解感恩聖事的奧蹟（可參閱第三篇第五章第二節）。

3、特利騰大公會議教導不阻礙未來的後續發展

從今日的觀點來看，特利騰大公會議的教導的確有其限度，譬如：它以狹隘的救恩論為基礎，只將感恩禮當做基督死亡祭獻的紀念、重現和運用，而不提救恩工程的其它幅度，如降生成人、復活、升天、派遣聖神的奧蹟等。此外，特利騰的教導在論感恩禮為教會的祭獻時，含有神職主義（clericalism）的訓誨意味，只說：「司祭奉獻基督的體血」而不提教會團體和一般信友的角色。但是從梵二的教導可知，特利騰的諭令未排除對此作補充和發展。按禮儀憲章第6號，感恩禮不只是基督死亡祭獻的重現，而且也「顯示他死亡的勝利和凱旋」。按照禮儀憲章47號，它不只是基督死亡的而且也是他「復活的紀念」；按教會憲章第10節，不只司鐸奉獻基督的體血，而「教友們參與聖體祭……就是把天主性的祭品奉獻給天主」。總之，雖然特利騰大公會議的文件有其限度，但它並未排除以後的神學對這個問題做更進一步的發展。

（二）本教導的缺點

1、以狹隘的救恩論為基礎

自中古世紀開始，拉丁教會的神學一直將基督的死亡視為主要的救恩工程，並以賠償、功績和祭獻解釋基督工程的救贖功效。如此的救恩論忽略基督的來臨、生活與復活的救恩意義，而將罪的赦免視為救恩工程的主要果實，忽略基督為新盟約的

中保、基督顯示父，以及基督釋放人使人得與天主和好的工程。諭令既反應出此狹隘的救恩論，結果塑造我們對感恩聖事的狹隘信仰。如果論感恩聖事時，只強調基督祭獻的重現，恐怕會忽略，基督藉著他的來臨和生命、死亡和復活，現在也藉著感恩禮顯示父、戰勝死亡和罪惡、使人獲得與天主和好並與人訂立新盟約。此外，祭獻使我們聯想到人對天主的朝拜，這個想法可能使我們忘記，正如整個基督奧蹟是天主給我們恩寵的工程，同樣感恩禮首先是天主的恩惠，其次才是信友對此恩惠的頌謝。

2、本文件未澄清的問題

大公會議的文件並非一個神學詮釋。因此本諭令也不免有一些仍待澄清的問題，如：三個關鍵概念（即紀念、重現和運用）彼此之間的關係如何？感恩禮為基督祭獻的紀念、重現和運用與感恩禮為教會的祭獻有何關係？此外，在它的另一文件——論感恩聖事的諭令裡，特利騰大公會議很扼要的教導：「主基督建立此聖事的的目的的確是爲了使人領取他」（第五章DS 1643），因此以「宴會」和「食糧」來描述感恩禮的性質，此教導如何配合本諭令的教導——感恩禮為祭獻？此聖事的兩個幅度的關係如何？

總之，雖然本諭令有其不可否認的缺點，但仍舊有其明顯的優點，它不只反駁宗教改革者最嚴重的誤解和控訴，也指示了探討此奧蹟的途徑。同時，在堅決維護傳承時，它並未阻礙以後的神學作進一步的研究，也不排除對此奧蹟做新的嘗試，重新表達此奧蹟的富饒。

四、特利騰大公會議後訓導權的教導

(一) 梵二以前講解並維護特利騰的教導

特利騰大公會議以後的訓導權和神學對十六世紀大會有關彌撒祭獻性的教導加以接納、講解及維護。士林神學所發揮的關於彌撒祭祀的理論都以特利騰的文件為基礎，同時以講解、維護此教導為目的（參閱：《奧脫》644～646；Schmaus 409～417；Auer 225～230；Neunheuser, Messopfertheorien）

(二) 梵二的補充

在特利騰大公會議四百年後舉行的梵二大公會議提到感恩禮時，仍然以特利騰的教導為基礎，但同時也加以補充。

1、感恩禮與基督十字架的關係

提到禮儀與基督救世工程時，禮儀憲章第47號反映了十六世紀時大會所採用的關鍵概念：「感恩祭獻，藉此永留十字架祭獻與後世〔運用〕直到他再度來臨，並把他死亡和復活的『紀念』托付給親愛的淨配——教會。」但是梵二根據聖經學和教父學的研究，並在禮儀、聖經、大公運動的影響之下，對特利騰大公會議的教導做了加深與補充，比如：在感恩禮中教會不僅紀念基督的死亡，同時也紀念他的復活（〈禮儀〉43），不僅顯示基督死亡的祭獻，也顯示他對死亡的凱旋勝利（〈禮儀〉6）。

2、感恩禮為教會的祭獻

按梵二所述：「司鐸奉獻感恩祭」（〈司鐸〉6）和特利騰的說法一致，但梵二的另一說法中，感恩禮不只是司鐸奉獻基督之體血，「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」〈教會〉11)。

(三) 梵二後《天主教教理》的運用

從1992年公佈的《天主教教理》可以看出特利騰教導深遠的影響。在論述感恩禮為祭獻的部分（1356～1372），特利騰所採用的關鍵概念扮演基石的角色。譬如：1362稱感恩禮為基督逾越的紀念，1363指出紀念與重現的關係，而1365則扼要說：「由於感恩禮是基督的紀念，所以它也是一個祭獻」。尤其是1366反映出特利騰的教導：感恩禮是祭獻，因為它「重現」（呈現出）十字架的祭獻，因為它是十字架祭獻的「紀念」，也因為它「賦予」十字架祭獻的果實。

《天主教教理》藉著引用特利騰諭令第一章的話（DS 1770），在概括地講論禮儀時，它也很清楚地表達“*repraesentatio*”。在此教導中絕沒有重覆或重演的意思，而是有“*representation*”（*making present*）的意思（參1104）。

總之，為說明感恩禮的祭獻性和禮儀的整體意義，梵二後訓導權一直到今日仍常採用特利騰提出的「紀念」、「重現」和「運用」的概念。如果我們對這個教導加以反省，自然會較明白感恩禮和整個禮儀的本質以及它對信友所提出的挑戰（參第三篇第五章第二節）。

第三篇

感恩禮系統說明

梵二（〈培養〉16）講論信理神學方法時聲明：首先應述說聖經的教導和信理歷史，然後，「為能儘量完整的講明救贖的奧蹟，修生應學習以聖多瑪斯為導師，用推理方法深入探討，並透視各項奧蹟彼此間的關係」。本章根據此教導願對聖經和歷代教會有關感恩聖事的訓誨做理性的反省，指出教導的意義，並說明感恩聖事與整個信仰和基督信友生活的關係。

按照天主教的看法，對超越理性的奧蹟加以理性的反省，不但不違背對天主奧蹟的尊重，反而顯示天主教對創造工程，人的理性和神學的重視。一方面唯理主義（rationalism）誇耀理智的能力而否認超越理性奧蹟的存在，另一方面信心主義（fideism）和傳承主義（traditionalism）則低估了人理性的能力，梵一大公會議（1869～1870）在〈論公教信仰教義憲章：天

主子〉第四章一方面維護啓示真理的超越性並肯定人理性的限度：「〔人的〕理智永不能〔有那麼大的〕能力去透視〔天主的奧蹟〕，就像〔它能領悟〕那些相稱於其理性本有的對象一樣。這是因為天主的奧蹟因著其本性那麼的超越受造之理智，竟致〔此奧蹟〕在〔天主〕啓示並〔人以〕信德接受〔此奧蹟〕之後，它們（幾時我們住在這肉身內就與主遠離，只是憑信德往來，並非憑目睹……參閱格後五6～7）似乎仍被信德的面紗所蒙蔽、並且由一種黑暗的迷霧所隱藏」（DS 3016）。

另一方面，梵一也維護理性思考的能力，並肯定理性對奧蹟加以思考的能力和價值。它在同一文件中指出探討天主奧蹟的途徑：「當受到信德之光照下的理智勤謹地、虔誠地、淡泊地〔對天主啓示的奧蹟〕加以思考，由於天主所賜，它〔人的理智〕能獲得一種〔的確有限，但仍然〕極為有價值的了解；意即如果它顧及到此〔啓示的〕奧蹟與他〔人〕用自然理智認出的事物的類比性；〔並且顧及到〕那些奧蹟彼此間的聯繫以及它們〔天主的奧蹟〕與人生終向的關係，則能對此奧蹟獲得一種極有益的了解」（同上）。

本篇試圖根據梵一和梵二的教導，並跟隨梵一所指出的途徑，對歷代教會有關聖餐聖事奧蹟加以思考和系統化的說明。本篇分為兩章，第五章將對感恩聖事特有的局部的真理加以探討，第六章探討感恩禮的基本構造以及感恩聖事與教會和信友生活的關係。

第五章 感恩聖事特有的奧蹟

從本書第二篇可知，教會有關感恩禮的教導包含兩種特有的真理，其一：基督在祝聖的餅酒中之臨在，即所謂的「真在」；其二：感恩禮的祭獻性。本篇首先將依循梵一大公會議的教導，對這些感恩禮特有的奧蹟加以系統說明。

第一節 基督在感恩聖事中的「真在」

壹、本節探討的簡介

爲能順利地進行本節的探討，下文要澄清它的對象。

一、探討的對象

(一) 耶穌基督與教會同在的方式

當我們探討所謂基督在感恩聖事中的「真在」時，不可忘記，基督與教會同在還有其它的方式。梵二禮儀憲章提及基督與其教會同在的方式說：「基督常與其教會同在尤其臨在於禮儀中」（第7號）。基督與教會的同在並不限於感恩禮中，因爲「幾時教會在祈禱歌頌，他也臨在其間，正如他所許諾的『那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間』（瑪十八20）（同上）。基督與聆聽福音的信友同在因爲「他

臨在於自己的言語內，因而在教會內恭讀聖經，實為基督親自發言」（同上）。禮儀憲章引用聖奧斯定關於基督在其它聖事中的臨在的說法，教導基督「以其德能臨在於聖事內，因而無論是誰付洗，實為基督親自付洗」（同上）。梵二也引用特利騰大公會議的教導（參閱DS 1743）提及基督在司鐸之身和舉行感恩祭時的臨在說「在彌撒聖祭中，他……臨在司祭之身，『他曾在十字架上奉獻自己，今仍是他自己藉著司鐸的職務作奉獻』」（同上）。上述基督與教會同在的方式的確是真實的臨在，甚至可說，上述的臨在是基督在感恩禮特殊的臨在即所謂「真在」的根源。因此在下文的探討中，我們不能不顧及這種更基本的臨在，既不可將「真在」從基督與教會同在的其它方式分開，也不可將它們混淆，反而應清楚說明其分別及彼此的關係。

（二）本節探討的焦點——「真在」

本節所要探討的焦點是禮儀憲章第7號所提到的基督「於聖體形象之內」的臨在。在一般神學和教理講授中，這種基督的臨在稱為基督的「真在」（real presence）。這個說法很容易引起誤解，以為這種基督於聖體形象之內的臨在是基督唯一真正地與教會同在方式，因而誤以為其它臨在的方式是空虛不實的。

雖然「真在」的說法並不恰當，下文還是加以採用，為綜合一般信友在領聖體時所信的及教會訓導當局所肯定的真理：當我們吃喝那在感恩禮中經過祝聖的餅和酒時，就是領基督的真體、真血，就是領基督本身。這一信念牽涉到另一個真理，即：感恩聖事中餅酒的改變。當我們相信：吃祝聖過的餅酒就

是領基督體血和基督時，乃是含蓄地肯定，感恩禮中祝聖的餅和酒，雖在外形方面，即重量、味道、顏色方面，沒有任何可見的改變，然而餅不再是餅，酒不再是酒，而是基督的真體、真血，是基督。這個信念顯示，我們肯定感恩禮中餅和酒有了一種深刻的、存有的改變（change of being）。

教會以上述的教導肯定，藉著「真在」基督賞賜給教會的同在是特殊的。按瑪十八20，基督臨在於信友的聚會中；按傳統神學，「聖事的首要施行者是人而天主的耶穌基督」（《奧脫》544頁）。雖然上述的臨在是真正的、實在的，但它們都與感恩禮中的臨在有所區別。在洗禮中用的水，在病人傅油禮中用的油，在舉行聖事時仍舊是水，仍舊是油；然而感恩禮中祝聖過的餅和酒卻成為基督的體血（參閱DS 1639）。

（三）傳統神學的辭彙

各個時代的神學家們均對此信仰加以反省，努力以當時的思想方式表達此真理，闡述此真理的涵義以及此真理與整個信仰和思想的和諧，解答人們對此教導的困惑。尤其是拉丁教會的神學家，他們對基督在餅酒中的臨在做積極的探討，而且釐定了一些專門名詞。他們採用了來自亞里斯多德的哲學概念「體質變化」（transubstantiation或寫成transsubstantiation），來表達感恩禮中餅酒徹底的、存有的改變。他們也採用「外形」（species）或「依附體」（accidents）的「存留」，來表達在五官可見的平面（餅酒的大小、顏色、味道）上無任何改變，並且將基督此一特殊的臨在稱為「體質的臨在」（substantial presence）。

二、現代神學對基督真在的探討

第二次世界大戰後，有些天主教神學家對傳統的感恩聖事神學加以批評，並且提出重新表達此真理的嘗試。他們不想否認天主教關於感恩聖事的信仰，也承認理性的限度，明白理性永遠無法洞悉此信理的奧蹟。這些神學家主要的主張可綜合如下：

（一）傳統神學的辭彙替代的可能

由信仰歷史可看出，傳統神學表達此真理的辭彙與教會有關感恩聖事的真理無必然的關係。「體質變化」的概念於十二世紀才出現。雖然東正教不採用此說法，不過天主教也承認，東正教對此真理的信仰是正確無誤的。此外，中古世紀的神學家雖然普遍接受「體質變化」的概念，卻不把它當作教會欽定的信理。特利騰大公會議只把它當作〔在十六世紀那個時候！〕一個非常相稱的說法。進一步說，由此概念形成的歷史和教會所採用的方法得知，教會採用此概念並非為解釋聖事中改變的方式，只是「為了以不會誤解，又清晰明確的說法來表達那不能抹煞的真理：一方面基督所給予我們的是（正如他所說的）他的身體（不是別的！），另一方面，我們以五官所能見的，可以並且應該稱之為麵餅」（Dictionary 466）。所以，此概念與基督信仰本身沒有必然的關係，其價值在於是否能對時代不同、文化背景不同的教友恰當地表達教會的信仰；如果不能，則應以較適合的辭彙取代之。

（二）重新表達此真理的需要

有些神學家認為現代神學應以現代的說法來表明此真理。

他們之所以如此主張是想，一般神學的說法反映亞里斯多德的哲學和中古世紀的神學；然而如此哲學意味太濃的說法為現代人不易領悟。而且，現代人的解釋「substance」是最基本的物質，所以「change of substance」會引人誤解為聖事中的改變是在物質平面上的改變。然而，由信理歷史得知，釐定並且採用「體質變化」的目的之一就是排除在物質平面上改變的主張（參：第二篇第三章第一節）。簡言之，由於所採用的「體質」（substance）一辭的意義改變，「體質變化」失去它原來表達及維護教會信仰的功能，甚至成為令人誤解信仰的理由。因此有些現代神學家主張該用一個較適合於現代思想的說法取代之。

（三）重新解釋的趨勢

有些神學家有感於現代教會的需要，對基督在聖體中的臨在及聖事中餅和酒成為基督的體血企圖提出新的解釋。在此我們無法一一加以介紹和評論，只指出他們的共同點。除了維護並以現代方式表達教會的信仰外，他們的嘗試原則如下：

- （1）不打算取消此真理的奧蹟性，只想以一般的經驗為出發點去尋找一條接近此奧蹟的途徑；
- （2）特別顧及人的位際性，亦即人與人、人與事物的關係；
- （3）希望藉著新的表達此真理的方式促進基督徒的合一。

三、下文的性質和主要的問題

（一）下文的性質

在下文裏筆者願意採用 Schoonenberg、Schillebeeckx、Powers、Ratzinger、B. Welte，以及其他作者的研究，並按照梵一對探討啓示奧蹟的方法所做的指示提出自己的看法。因此

下文要用普通知識可明白的類比來闡明啓示的奧蹟，並試圖以感恩聖事與其它信仰奧蹟的連繫來解釋聖餐聖事的奧蹟。

（二）探討「真在」和「體質變化」的主要問題

按筆者的淺見，教會有關基督在感恩聖事中真在的道理，應該從下述三個角度來探討，因為此道理肯定：

1、餅與酒雖在可見的平面上無任何改變，但在存有上卻有改變。

2、餅、酒在感恩禮中，成為基督的體血，成為基督。

3、因為在感恩禮中餅酒成為基督的體血，所以在聖體聖事中基督臨在的方式是特殊的。

貳、對「真在」奧蹟的神學解釋

一、不可見的、存有的變化

歷代教會根據聖經肯定，在感恩禮中，餅和酒雖在可見的平面上沒有任何改變，但透過感恩禮的祈禱和祝聖其存有改變了，即餅不再是餅，酒不再是酒，而是基督的體血。

如果我們按照梵一指示的方法，願意了解這感恩聖事的奧蹟，就會問，在我們的日常生活中是否有類似的改變？是否可指出以下的現象：某件物品在物質平面上毫無改變，但由於某種理由，其存有有所改變？在解答此問題以前我們先要對存有（being）加以反省。

（一）對存有的反省

1、存有與物質

物質是構成存有的因素之一。由於物質的分量不同，有的

人骨瘦如柴，有的人豐盈圓潤，有的人高大壯碩，有的人矮如侏儒。有龐然壯實的大象，也有微小纖細的螞蟻。總之，物質的確是構成人和東西的存有因素之一。

然而，物質並非構成存有的唯一因素。例如，我們知道一個人身上的細胞，也清楚他的身高體重，但我們仍然無法得知他是什麼。同樣，將一個破碗的碎塊一點也不缺的收集起來，但所有碎塊的集合並非一個飯碗，不能構成碗的實有。哲學將此真理很扼要的表達出來：「整體多於部分，意思是：部分的總和尚不足以構成整體性，尚需要部分之間的秩序及組織，需要特殊的整體性因素。」（《西洋哲學辭典》450頁）

2、存有與關係

當我們介紹一個人而說明他是誰時，我們會說：這是誰的兒女或是誰的父母、誰的親戚或朋友、是那裡人、是那個公司的老闆或職員……等等。換言之，我們爲了說明一個人是誰，通常會提及他的關係。他與別人、東西、工作、責任等關係是構成其存有的因素。人與人、人與事物、人與責任的關係，不只是外在地，也是內在地構成其存在。人的具體存在靠這樣的關係，可用中國字來說明。有很多的破音字，因其上下文的不同，字的筆劃雖然完全相同，它們的讀法、字義卻完全不同。例如：「行」這個字：步行的「行」讀「ㄒㄩㄥˊ」，意謂走路；銀行的「行」讀「ㄇㄨㄥˊ」，是指商業機構。簡言之「行」這個字的上下文，即它與前後字的關係決定「行」字是指什麼，「行」這個字的上下文內在的構成它的存有。

（二）非物質的變化——存有變化的類比

從上述的反省可知，人和事物的存有不只靠物質而已，也

靠它與其他人和事物的關係。如果我們明白關係和上下文是構成存有的因素，我們就可以明白物質不變，但存有徹底改變的可能性。謹舉數例以資說明：

一張仟元的鈔票，若我拿它來買書，它是書的交換物，是流通的錢幣。若我把它放入紅包裏送人，它在此關係中是禮物。若我將它送給公務員，請他為我做不合法的事，它在此關係中是賄賂。雖然仟元鈔票的樣式、大小、圖案都完全相同，在使用它的關係中「它之所是」（what it is）卻截然不同。

花園裏美麗的黃玫瑰有其為植物的本質。然而當某人將之摘取送給自己所喜愛的人時，花進入到人與人的層面上，在這個關係中它不只是植物而已，更進而成為愛的象徵。

一塊布，有一定的大小、圖案，由合法的權威（例如國會）定為國旗。因著這個法令，這塊布的大小、重量、顏色、圖案、樣式……等都無任何改變，但從此以後，這塊布的性質已徹底改變，因為它在國內及國際場合上是國家尊嚴的標誌。

按筆者淺見，第三個例子——「布成國旗」的類比最適於說明感恩聖事中的改變。它幫助人了解：雖在物質平面上沒有任何改變，但由於意義、關係和目的的改變，其存有能徹底的改變。由這個布成國旗的例子也可明白：1）唯獨擁有適當權威者才能做到這樣的事。2）如此權威的行動要求承認和尊重。3）這樣的行動不是私人之間的事，而是有社會性的幅度。

（三）以「布成國旗」的類比解釋感恩禮中餅酒存有的變化

為說明感恩禮中餅和酒的變化，我們應該以梵一的教導為根據，同時兼顧感恩聖事與其他信仰奧蹟的關係。

按瑪廿八18（「天上地下的一切權柄都交给了我」），復

活的基督擁有改變餅酒性質的權威；按照瑪十八20，基督常與信友在一起；按建禮敘述，耶穌吩咐因他的名而聚會的教會應如他所行而行，如此將改變餅酒性質的權柄交給了教會。

（四）附註

1、「布成國旗」的類比

上文所作的對感恩聖事改變的解釋與象徵主義有極大的區別：筆者採用的「布成國旗」的類比很容易遭到誤解。爲了避免這樣的誤解，筆者必須強調：這個類比的意思並非說，正如國旗代表國家，同樣，祝聖的餅代表基督。這樣的說法是培倫加（Berengar）及茲文格利（Zwingli）所主張的象徵主義；他們否認餅和酒存有的改變。所以筆者要強調，「布成國旗」的類比與他們的主張恰好相反，是堅決的肯定餅和酒的存有的改變。

2、現代神學的辭彙

上文的探討幫助我們了解有些神學家所主張的「意義的變化」（trans〔s〕ignification）或「目的變化」（transfinalization）的意義。此概念的意義不只肯定改變的事實，也表達餅和酒如何經過改變：基督藉著教會給餅酒立定一個新的意義和目的，因此其存有得以改變。只要我們明白意義和目的是構成存有的主要因素，就能說「意變」和「目的變」表達存有的改變，因此可以取代「體質變化」（transubstantiation）。

3、「布成國旗」類比的限度

「布成國旗」類比只能解釋教會有關感恩聖事的教導的一部分而已，即餅酒的改變。我們尚未提及餅酒變成基督的體、血、成爲整個的基督。這是下一步所要發揮的。

二、餅酒成為基督

教會根據聖經的教導，不僅肯定餅酒的改變，而且也肯定餅酒成為基督的體血、成為基督。如果依循梵一所提出的探討奧蹟的途徑，我們應該尋找類似的事情——某一物成為我（的身體）的現象，以說明教會有關感恩禮中餅和酒成為基督（體血）的奧蹟。

（一）類比：使用的東西成為我

首先我們問何謂「身體」？中文的「自身」、「身邊」和英文「somebody」、「nobody」及類似的說法中，「身體」並非指人的一部分，而是指整個的人。誰看見我的身體就是看見我；誰醫治我的身體就是醫治我；誰打我的身體就是打我。我與我的身體沒有分別，我是我的身體，我的身體是我，我藉著我的身體行動而實現我自己，我的身體是我實現自己的所在與所用的「工具」。

我的身體和我自己不以我的皮膚為限。我的衣服也是我的一部分。誰聽我發出的聲音就是聽我。用電話與我講話的人也是聽我。我藉身體而延伸到世界，因環境的污染我也受污染。當我運用一個工具時，我把它作為我的身體、我的存有的一部分；我所使用的工具就變成我，例如：我寫的字是用毛筆寫的，但是，是我在寫。在我使用事物的時候，它們猶如我的身體一樣是我的自我的一部分，例如：衣服是人的一部分，表現人的自我；藉著禮物我表現自己，如此這些東西是我的一部分。總之，本來與我有分別的東西可以成為（自）我（實現和表現自我的一部分）。

(二) 以「使用的東西成爲我」的類比闡明餅酒成爲基督（體、血）的奧蹟：

按梵一的教導，在了解奧蹟時我們不僅應尋找奧蹟的類比，也應注意個別的奧蹟與其他奧蹟的關係。根據此教導，並用上文提出的「某一東西成爲我」的類比，我們能夠明白基督把餅酒作爲自己的身體、作爲自己。按弗四10，「基督超乎諸天之上，以充滿萬有」，按瑪廿八18，天上地下的一切權柄都交給復活的基督。所以他能用一切作爲他與人同在的工具。又按瑪十八20，教會因基督的名字聚集在一起時，他就在信友當中。梵二禮儀憲章第7號提到讀福音時是他親自臨在，又說，在一切的聖事中，他是主要的施行者。聖保祿和若望福音都表明，教會的感恩禮中基督自己行動，而（正如在最後晚餐中）把要吃的餅和要喝的酒遞給參與者，將此宴席作爲他（捨棄）自己而把自己給予人的表現。當他爲了表現自己使用食糧和飲料時，他所用的餅和酒變成他自己（的一部分）。

三、基督在感恩聖事中的特殊臨在

按照禮儀憲章第7號，基督以不同方式與教會同在。按照特利騰大公會議，基督以特殊的、超越其他聖事的方式臨在於感恩聖事中（參閱DS 1639）。假定我們採用梵一指出探討信仰奧蹟的方法，我們首先應該對人的臨在加以反省並尋找使臨在得以提昇的類比，然後再指出此奧蹟與其他信仰奧蹟的關係。

(一) 類比：人的臨在的程度

人間的臨在與東西間的同在不同。擺在桌上的飯碗與桌子的關係、與一起吃飯的人之間的關係不同。人與人之間的關係

是「位際性的臨在」，以認識、了解和意志等為不可或缺的因素。例如：搭乘公共汽車彼此不認識的旅客，雖然他們好似擠沙丁魚仍舊離的很遠。他們的同在難以稱為「人的臨在」。可是如果我遠遠看見一個熟人，他向我微笑並打招呼，我們雖離得遠，他卻好似很近，因為在我們之間產生了位際性的臨在。

人的臨在有程度之別，此程度靠彼此認識的深淺、感覺的強弱，靠雙方的開放或封閉、尊重或輕視、接近或抗拒、愛或恨而定。臨在的程度也靠在此關係中所用的言語、姿態、手勢、禮物而定。恰當的言辭能夠提昇或促進一個豐富並深入的臨在。明白對方的需要和喜好，費心思量選擇而送給他人的禮物，能使人關係更為接近。我們以最恰當的言辭和行動表示出最隱密思想和感情，會使臨在的程度加深。

（二）以人的臨在的程度為類比解釋基督在感恩禮中的特殊臨在

按照瑪十八20，那裏有兩三個人因他的名聚在一起，基督就在他們中間。基督從來沒有撤回他對人的愛，反而慷慨地將他聖心內豐富的愛，用不同的方式，尤其是藉聖事表示出來。在感恩禮中，為了表示他在信友當中的臨在及對他們的愛，他把餅和酒作為他自己的體、血，並把自己作為食糧和飲料。因為食糧最恰當的表示出耶穌基督的心意，所以在聖餐中他與人的臨在達於高峰。這一點說明如下：食糧維持人的生命，而基督的使命和心願就是給予人生命，正如若十10所述：「我來，是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」為作維持人生命的食糧而捨棄自己，基督猶如善牧甘願「為羊捨棄自己的生命」（若十11）。因為把自己作為食糧最適當的表達基督最深

的心願，因此他與教會的臨在，在感恩禮聖宴中達到高峰。

四、附註

（一）信德的奧蹟與上述解釋

上文我們對「信德的奧蹟」加以理性的探討。按筆者的淺見，「布成國旗」，「我用的工具是我（的身體）」，「人的臨在有不同程度」的類比，都能以普通的理解力而明白；用這些類比，我們可以闡明教會的教導。如此探討信仰奧蹟，不是從信仰的外面出發，也未離開信仰的領域。上文的探討是在以信仰接受奧蹟之後，企圖更進一步了解此啓示奧蹟本身和它與其他奧蹟的聯繫。如此探討信仰的奧蹟絕對不等於主張唯理主義，也絕對沒有否認「基督真在」的奧蹟，因為我們沒有否認也沒有「解釋」或「證明」基督在感恩禮真在之更基本的奧蹟，即：基督的奧蹟、他的復活、他不變的愛、他的權威、他與教會同在的奧蹟。因為整個的探討以基督的奧蹟為基礎，所以上文的解釋沒有削減，反而明朗化了感恩聖事真正的奧蹟——基督和他的愛。

（二）本文的解釋法與神學歷史

上述解釋法的因素不僅見於現代神學家的著作，類似的思想早已在教父和中古世紀的神學中出現。例如，有些教父把聖體聖事中基督的臨在與降生成人的奧蹟相提並論，認為正如降生成人的聖言取血肉作為自己的身體，同樣感恩禮中復活的基督以餅酒作為自己的身體（參閱《奧脫》597）。聖多瑪斯把基督在聖餅中的臨在描寫如下：「我們說：基督在聖事之下，指他與聖事的一種特殊的關係」（*per hoc ipsum quod dicimus*

ipsum esse sub sacramento, significatur habitudo quaedam eius ad hoc sacramentum) (STh. III 76, 6)。根據此教導再加上前面的反省，我們可將本節的探討綜合如下：「基督臨在於感恩聖事的聖餅中」指基督以他的權威，把餅酒的食糧和飲料作為其自我的表現，因而使餅與酒的存有產生徹底的改變；他使餅酒成為他的血肉、成為他自己；因此在感恩禮中基督以特殊的、優越的方式臨在於信友當中。」

第二節 感恩禮的祭獻性

由本書第二篇第四章對信理歷史和教會訓導當局教導的研究中得知，在教父時期和中古世紀的禮儀和神學裏，早已出現視感恩禮為祭獻的說法。十六世紀時，宗教改革者因許多理由而強烈反對此道理，特利騰大公會議維護傳統的道理，肯定感恩禮的祭獻性。它的訓導可歸納為以下兩點：1) 彌撒是一個真實的、正式的祭獻（第一法規DS1751）因為它是基督死亡祭獻的紀念、重現和運用（第一章DS1740）。2) 彌撒也是教會的祭獻，因為在彌撒中司鐸奉獻基督的體血（參閱第三章DS 1752）。

特利騰大公會議後，訓導當局和神學家普遍地採納、維護、運用此道理，並且對它加以反省和補充。譬如：按照梵二禮儀憲章第6號，舉行感恩禮不只有紀念基督死亡祭獻的意義，教會也藉著感恩禮「顯示他〔基督〕對死亡的勝利凱旋」。按禮儀憲章第47號，感恩禮不只是紀念基督的死亡和他的祭獻，而且也紀念基督的復活。同樣，梵二也補充了特利騰大公會議有關

感恩禮為教會祭獻的道理：按教會憲章11號，不僅司鐸奉獻基督的體血，所有的「教友們參與聖體祭……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」。

教會歷史作證：上述的道理在基督信仰裡，在聖經中、在教會禮儀和祈禱生活中均有根據。但此道理也容易被人誤解，即使虔誠敬主的信友，有時也不了解其真諦。因此這道理對於基督徒的信仰生活似乎未發生適當的效力，而失去其崇高的價值。為了避免對此道理的誤解，並使之結出豐碩的美果，神學應對此加以反省。按筆者的淺見，為明白此真理，我們應探討：

- 1) 基督死亡的祭獻性。
- 2) 感恩禮中基督十字架祭獻的臨在。
- 3) 教會奉獻基督的祭獻的意義。

一、耶穌死亡的祭獻性

(一) 耶穌所受的刑罰與教會對它的詮釋

一位外教羅馬歷史家 Tacitus 曾記載耶穌被釘十字架的事實。他指出，被釘在十字架上的處決是最殘酷、最污辱人尊嚴的刑罰，因此這種刑罰不可加諸羅馬人身上，只能用來處決奴隸、逃兵、判國者這般犯人（參閱 Kasper, Jesus 132 ~ 133）。由聖經可知，初期教會的信友，一方面深切地體驗到，耶穌死在十字架上的恥辱，因此明白，向人宣講被釘在十字架上的基督，為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚妄（參閱格前一23）。但是另一方面，由於他們堅信復活的基督，因此無法將耶穌的死亡當作天主棄絕耶穌的表現或偶然的不幸事件。耶穌復活後門徒逐漸明白，他的死亡屬於天主救恩的計劃。他們以不同的方式表達此信念，例如：把耶穌的死亡及死亡時流出的鮮血視為釋

放俘虜和奴隸被救贖的代價（參閱伯前一18～19）。爲了明白這種令人反感的十字架上的死亡，他們也將此死亡與舊約中的祭獻以及爲人所作的犧牲相比。例如：把基督當作爲我們而祭殺的逾越節羔羊（格前五7）。又如：把耶穌的死亡當作爲我們而作的犧牲和奉獻給天主的祭品：「基督愛了我們，且爲我們把自己交出，獻於天主，作爲天主馨香的供物和祭品」（弗五2）。路加福音建禮敘述中的餅言暗指依撒意亞先知書五二章所提上主之僕的自我犧牲；尤其是希伯來書信把基督的死亡比作舊約中大司祭在贖罪節所作的祭獻（參閱希九11～14）。

在探討基督的死亡和感恩禮的祭獻性時，必須強調，上述新經的章節只是含蓄地引舊約的祭獻，而且所暗示的祭獻與犧牲的性質也不相同。譬如：巴斯卦羔羊的祭殺和贖罪節大司祭所奉獻的祭獻。再者，有些地方所暗示的祭獻（sacrifice）並非宗教性地給天主奉獻祭祀，而是爲人所作的犧牲。由此可見，諸如此類的說法只是試圖解釋基督死亡的意義並且努力表達此意義；但是，新約對基督死亡的祭獻性，尙未發揮一個有系統的理論。

教父時代和中古世紀的禮儀與神學引用聖經的說法，將基督的死亡當作爲人所作的犧牲和獻於天主的祭獻。宗教改革者激烈反對感恩禮的祭獻性，而特利騰大公會議卻極力維護此傳統的信仰；雙方雖然處於對立狀態，但對基督死亡的祭獻性並無懷疑，而且根本沒有反省基督死亡的祭獻性及它與基督救援工程的關係。甚至可以說，對於基督死亡的祭獻性及其與救援工程的關係，在整個信仰歷史中，教會訓導當局從來沒有作任何權威性的教導（參 Greshake, *Gottes Heil* 50f）。

所以，在探討感恩禮的祭獻性之前我們先問，以「祭獻」和「犧牲」的辭彙描述基督被釘在十字架上的處決到底有何意義？

（二）不恰當的解釋

我們不可將基督的死亡當作平息天主義怒的一種緩衝行動。其理由如下：第一、舊約的「贖罪」行動，例如奉獻贖罪祭時，贖罪禮節中灑血或塗血的行動，並沒有平息天主義怒的意義，而是表明天主重新臨在於由罪玷污的人或地方（參 Lyonnet II, p.71、77～80）。再者，舊約以色列的祭獻是根據天主訂立盟約時所宣佈的法律。因而以色列的祭獻是天主最大恩惠——盟約——的一部份。它們是上主的慈愛所賞賜的鴻恩；祭獻是人與天主來往的途徑，而不是人所製造推動或操縱天主的手段。第二、按照新約的教導，基督的死亡並非天主愛我們的理由，而正好相反，他的死亡及其祭獻是天主救援工程的一部分，是他愛我們的表現。按羅五8：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛了我們」。希伯來書信也以類似的方式教導：「這原是出於天主的恩寵，使他為每個人嘗到死味」（希二9）。同樣，若望福音和書信也將基督的死亡，當作父愛世人的工程和表現：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生」（若三16）。「天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命，愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四9～10，參閱若壹四14～16）。由上述的探討可獲得以下的結論：基督的死亡並非天主

顯示仁慈的理由，基督的祭獻不是一種平息天主教怒的緩衝行動（Rahner－Thuesing p.34）。那麼，聖經作者稱基督的死亡為祭獻，並且把它當作為人付出的犧牲，是什麼意思呢？

（三）基督死亡為「祭獻」的意義

為了認清此一意義深厚的說法，我們首先需要扼要說明祭祀在宗教上的意義。一般人常以有形可見的舉止，如鞠躬、握手、致送禮物表示對別人的同情、尊敬、感謝和共融。由此可推知，在宗教生活中，祭祀的意義扮演了極重要的角色：獻給神的奉獻和祭祀要以有形可見的方式來表達人對神的心情、態度，如謝恩、承認神為生命的泉源、為絕對的主。

基督面對死亡時所抱持的態度十分符合真正祭獻所要表達的態度，即對天父絕對的服從和自我交付。這種內心的態度在他接受死亡的行動上徹底表現了出來。他「貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」（斐二8）的時候，承認上主為絕對的主；此態度和行動扮演奉獻極寶貴的「祭品」的角色。總之，因為耶穌遭遇失敗和棄絕時，以絕對的服從接受父的旨意，且在極大的痛苦中，將自己完全托付給父，正因為這樣的態度和行動是向神獻祭的態度和行動，所以耶穌的死亡可稱為「祭獻」。

（四）基督「為我們犧牲其生命」的意義

拉丁文的 *sacrificium*，英文的 *sacrifice*，德文的 *Opfer*，這些辭彙不僅指宗教生活上的一個行動，也常指人間的現象，即：為了別人的益處而捨棄自己的利益、時間甚至性命，如母親為撫育孩子或護士為照顧病人而犧牲自己的休息和睡眠、軍人為保衛國家而犧牲自己的性命。所捨棄事物的珍貴和價值，反映出愛德的程度。例如，有的老師為了照顧問題學生，有時

會犧牲放學後的課外時間來輔導這些有特殊問題的學生。這種犧牲表達出老師對學生的關心。又如：台北一所幼稚園師生外出旅遊時，遊覽車發生火災，其中一位老師因奮力搶救孩童，而在烈焰中犧牲了自己的生命，她的行動表現出極為特殊的大愛。

由此可以明白，聖經所述耶穌死亡的犧牲意義在於：他爲了奉行自己的使命，即以言、以行向我們人作證，在我們生活的各種境遇裡，不論失敗、痛苦或死亡，天父都與我們同在，他不只捨棄了舒適和成功，更犧牲了自己的生命而接受死亡。他爲了人而不惜自己的性命接受死亡，因此他的死亡稱之爲「犧牲」（sacrifice）。

（二）本節探討的焦點——「真在」

（一）訓導當局的教導

特利騰大公會議在1562年發表的〈論至聖彌撒祭獻的道理〉（*Doctrina de ss. Missae sacrificio*）諭令中教導：在感恩禮中一個真實的與正式的祭獻，被奉獻給天主（參閱第一法規DS 1751）。針對宗教改革者對天主教看法的誤解，它強調，感恩禮中的祭獻與基督十字架祭獻的一致，並且教導在十字架上和在彌撒中「所奉獻的是同一個祭品，並且如今藉司鐸的服務舉行祭獻的和那當時在十字架奉獻自己的是同一位」〔司祭——耶穌基督〕，只是奉獻的方式不同而已（第二章，DS 1743）。本諭令的第一章（DS 1740）維護感恩禮的祭獻性及十字架祭獻一勞永逸的性質，並且用「紀念」、「重現」和「應用」的概念來說明基督十字架的祭獻和感恩禮的關係，即它的一致性和區別。特利騰大公會議的教導可綜合如下：

1、教會棄絕那早已出現的而至今常會聽到的錯謬的看法，就是彌撒為基督死亡的重演。如此大公會議維護希伯來書信的教導，即基督「奉獻自己只一次而為永遠完成了這事」（希七27，參九12、26）。

2、教會棄絕新教所主張的「感恩禮只是讚頌與謝恩，或只是對〔基督〕在十字架上的祭獻，做一種純粹的紀念」的看法。如此大公會議維護感恩禮中基督的祭獻得以重現的真理。

3、「紀念」的概念可做為神學探討基督十字架上的祭獻與感恩禮祭獻性之間的關係的出發點。

根據此教導並跟隨梵一指出的神學探討天主奧蹟的方法，下文試圖以紀念、追憶的類比來說明，基督在二千年前被釘十字架所舉行的祭獻與感恩禮祭獻性的關係。

（二）類比——紀念

回憶所經驗過的喜、怒、哀、樂在個人、家庭、國家之生命中佔有重要的地位。「紀念」是極為繁複和多元的現象。下文只提出與本節主題有關的幾點。

有時我們很高興的慶祝別人或自己的生日、結婚紀念日、晉鐸或發願的週年慶、國慶；有時我們悲傷的悼念父母、親人和朋友逝世的日子。有時想起往日的傷痕而感到痛苦；有時因回憶過去的經驗而歡樂。有時我們會無意識的忽然想起從前幾乎完全忘掉的經驗；有時刻意回想已往的事；有時故意不理偶然想起的事。有時因想到成就而感到滿意；或因自己的失敗感到羞愧。由上述可見，回想以往的事蹟能有不同的方式，對憶及的事蹟我們採取的態度也會有所不同。但是在各色各樣的紀念中，有一個共同點：在紀念它們時過去的事以某種方式變成

了現在，且對現在的人具有影響力。已往的事蹟無論是喜是憂、是哀是怒、是敬是畏，均會向我們提出挑戰，並要求我們對它們採取立場。在紀念中「過去」變成「現在」，過去的事與我們同在；時間雖然過去了，但在追憶中已往的事得以重現；即使在我們竭力否定它時，它仍能發揮影響力。

紀念中重現的程度有所不同。我們能自由地對重現的過去採取不同的立場：能盡力不去想以往的事，也能後悔並撤回所作的決策，似乎對過去加以否定。但是我們也能刻意地、很樂意地回憶那些對我們的生活有影響的事蹟並對所作的決策加以肯定。例如，一對夫妻在慶祝他們的銀婚、金婚紀念時，可能很自然地談起他們第一次見面的經驗，當時的心情、感覺或別人的反應。也可能從衣櫃裏找出陳舊的紀念品（對方送的禮物），或一起欣賞那些彌足珍貴妥善保存的已發黃的相片，也可能再翻閱以前的信件或日記重新玩味一番。如此追念的意義和價值並非在於使對方獲得新的知識，而在於重新啓發和肯定及增進他們彼此間的愛，使透過紀念重新啓發愛的活力，延伸到往後的婚姻生活。

再如：天主教職工青年會（Young Christian Workers）的創始人賈爾定（Cardijn）樞機，給青年演講時常敘述自己如何領受他特殊的使命。他入了修道院準備做神父，父親臨終前要求他，在晉鐸後要特別關心在工廠就業的青年，要盡力為他們服務，因為他們常受到反宗教氣氛的影響而喪失了他們的信仰。聽了父親的請求，他在父親病榻旁起誓，他必定致力於職工青年的工作。這個許諾成了他服務職工青年的啓發和推動力。當他在青年人面前回憶並敘述幾十年前發生的事時，以往的事件

——父親臨終前的叮嚀和他當時所作的許諾——重現並發揮其影響力。

上述的例子表明：

1、在紀念中得以重現事件，並不會失去它過去的性質及不可重覆的特性，但是同時與現在的人同在，並且發揮其影響力和活力。

2、此種過去的重現，其活力和影響力能因許多因素得以加深和增強，亦即：當我們刻意開放自己去回想以前的抉擇並對它加以肯定或重新認可時，過去的事就能發揮更大的影響力。再者，重新審視和交換珍藏的紀念品，分享現在對以前經驗的感受，會提高過去重現的程度。

透過上述的例子，我們可大致明白教會有關感恩禮中基督的死亡和他的祭獻得以重現的道理。

（三）基督的祭獻在感恩禮的重現

按新約的教導，耶穌基督在最後晚餐祝謝餅、擘開後吩咐他的門徒，「你們應這樣行爲紀念我」（格前十一24，參路廿二19）。按保祿的記載（格前十一25）基督在祝謝杯遞給門徒之後也加上同樣的命令「你們每次喝，應這樣行，爲紀念我」。由此可見，按初期教會的信念，紀念主的事工，宣告主的死亡，是舉行感恩禮的意義；「主的晚餐」（格前十一20）是紀念性的宴會。

然而，這宴會是主所召開的，並且是根據其命令而舉行的。當信友服從他的命令，因他的名聚集在一起，他就在他們當中。與信友同在的「耶穌基督昨天，今天，直到永遠常是一樣的」（希十三8）。他從未撤回他對聖父絕對的服從，並將自己完全

交托於父旨意的心情。既然這個對父旨意的絕對服從，把他慘酷的死亡作為一種「祭獻」，所以在感恩禮的聚會中，基督死亡的祭獻得以重現。同樣，在聚會中與信友同在的基督從未撤回他對人的愛，即甘心犧牲自己，為我們捨棄性命的態度。因著這為我們捨棄自己的愛而將耶穌的死亡作為一個「犧牲」（sacrifice），所以在感恩禮中基督的犧牲重現。

正如耶穌在最後晚餐中以主人的身分祝謝餅為他的生命感謝父，同樣，他在每一感恩禮中帶領信友為他整個的生命，甚至為自己的死亡而感謝天父。因此，他從未撤回的對天父絕對的服從，在教會的讚頌、祈禱和感謝中得以顯示出來。同樣，正如他在最後晚餐中把他為人捨棄自己的愛，以遞給門徒的餅和杯表示出來，同樣，他也在每一感恩禮中，藉著祝聖的餅和祝聖的杯顯示他對人的愛情。既然他在每一感恩禮中把他的體血作為信友的食糧和飲料，所以在每一感恩禮中他的犧牲在教會舉行主的晚餐時得以彰顯出來。

由上文的反省可明白特利騰大公會議的教導：紀念基督事工的感恩禮中，基督只「一次在十字架上所作的流血的祭祀」（第一章DS 1743）和為我們而作的犧牲在感恩禮中以不流血的方式得以重現。因此，在感恩禮中一個真實和正式的祭獻獻於天主（參閱第一法規DS 1751）。上述的解釋也維護特利騰大公會議特別強調的道理，即感恩祭和十字架之間的一致性，因為按上文的解釋，給聖父獻祭的和為人做犧牲的是同一位——基督，並且以往和現在所奉獻的「祭品」和「犧牲品」是同一個。上述的解釋也贊成思高（Scotus）和羅馬要理問答的教導，即十字架的祭獻和感恩禮的祭獻是同一個行動所奉獻的。

（四）本解釋法與教會傳承

上文對感恩禮祭獻性的解釋並未提出新的真理，因為其因素可散見於聖經和教會傳承中。按以色列的看法，巴斯卦節的慶祝有紀念出谷和訂立盟約的意義（參閱出十二14，十三3、8）。按照猶太經師的解釋，每一位參與巴斯卦宴會的人應該把自己當做從埃及的奴役中獲得釋放的人（引自 Nocke, Wort 80～81）。瑪十八20表明，基督臨在於信友的聚會中。復活的基督派遣門徒「向外邦宣講悔改以得罪之赦」（路廿四47）表示，他對人的愛均無改變。按保祿和路加福音，基督以紀念來說明此宴席的意義，保祿說：「你們每次吃這餅、喝這杯，你們就是宣告主的死亡」，即暗示，在此宴會中主的死亡得以重現。

尤其希臘教父以「anamnesis」（紀念）為感恩禮神學的關鍵概念。按當時的思想，基督的工程臨在於感恩禮中，可以用柏拉圖的思想加以解釋：感恩禮含有基督事工的象徵；基督的事工臨在此標記中，並得以顯示和重現出來。雖然中古世紀的神學是以亞里斯多德的哲學概念來探討信仰問題，而且參與特利騰大公會議的神學家們受到士林神學的影響，但是特利騰大公會議仍然以紀念和重現作為聖體聖事的祭獻性之基石。

三、感恩禮是教會的祭獻

（一）教會的教導

雖然宗教改革者強烈反對如此的思想，特利騰大公會議教導，感恩禮不只是基督祭獻的重現，也是教會的祭獻，因為在它內司鐸遵守基督的命令而奉獻基督的體血（參閱第二法規DS 1752）。按梵二教會憲章第11號，不只司鐸奉獻基督，而且「教

友們參與聖體祭……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」。換言之，按特利騰大公會議和梵二教導，感恩禮也是教會所奉獻的祭獻，而此祭獻的「祭品」是基督和他的肢體——信友。

這項教導不只是新教在第十六世紀激烈反對的主張；它也引起難以解答的問題：我們怎麼能奉獻基督的體血？我們這些卑微而受造的且常有罪惡的人怎能奉獻這一「天主性的祭品」——我們的主耶穌基督？諸如此類在禮儀和祈禱經文中時常出現的說法有何意義？假定我們真實的願奉行此事，又應該做什麼？

爲了澄清上述的問題，我們應跟隨梵一的教導尋找一個參與別人的祭獻或犧牲（sacrifice）的例子，以此爲類比，來解釋教會的教導。

（二）類比：參與別人的祭獻和犧牲

一個人爲了對天主和教會保持忠信，而勇於承擔財產的損失、自由的喪失，甚至於捨身殉道。他肯接受這種痛苦和失落，甚至死亡，表示他對上主旨意的絕對服從。如此的行爲充分表達並實現宗教上的祭獻所表達的態度。像這種接受痛苦、犧牲財產、自由和性命的行爲，雖然並非按宗教禮儀的規定所舉行的禮節，但仍然稱得上是對天主所做的「祭獻」（sacrifice）。（按筆者的淺見，當一個無宗教信仰的人，爲了服從良心的指引或爲了忠實於正義的要求而接受如上文所提的財產、自由和生命的失落，他的行爲稱得上是爲唯一絕對者——天主所做的祭獻。）

但是，別的人如何能參與他的「祭獻」和「犧牲」呢？前

面曾提出的幼稚園老師為救學生而犧牲的英勇行為我們又如何能參與呢？

當我們贊同這種犧牲成仁的英勇行為，視為應行之事時，就可多少參與別人的犧牲。譬如：假如那位老師的父母在萬般悲痛中，仍慷慨地說：我們以她的犧牲為榮；我們不願她置學生於不顧，我們寧願她為愛而犧牲自己的性命；若她的父母或朋友抱持這樣的態度，他們其實參與了她的犧牲（sacrifice）。當別人贊同和支持那些因宗教或正義而犧牲自己財產、生命的人，並且安慰、支持和幫助此「致命者」的家庭，不怕為此而冒險奮鬥，或者承認如此的行為應作為努力追求的理想，他們就多少參與別人的犧牲。

（三）感恩禮中參與基督的祭獻和犧牲（sacrifice）

感恩禮中基督徒按照基督的命令紀念基督的事工，尤其是紀念他的死亡，就是他對上主至高的自我交付。我們紀念他的死亡，也是紀念他為我們捨棄自己性命的壯舉。換言之，在感恩禮中，教友紀念基督的祭獻和犧牲。既然基督從未撤回那個把他的死亡作為祭獻和犧牲的態度，又因為他於信友的聚會中臨在，他的祭獻和他的犧牲在感恩禮中得以重現。更好說：曾經以對上主絕對的服從，並以極大的犧牲完成其生命的耶穌基督，在感恩宴會中與信友同在。然而，只有當我們贊同他對父無條件信賴的態度以及他為人捨棄自己的行為，並且以此作為我們生活的準繩時，我們才能與奉獻和犧牲自己的基督相遇。所以，真正與基督相遇的信友參與基督的祭獻和犧牲，因而基督的 sacrifice 變成教會的 sacrifice。

在感恩禮中信友承認基督為主，聆聽福音時重新接受他愛

父、愛人的生活方式爲自己將要遵守的新法律（參閱若十三13～14、34）。信友爲了舉行紀念基督祭獻的感恩禮，花費「自己」的時間，並且在此聚會中按照一個從初期教會而來的習慣爲窮人和教會的經費作奉獻。所以舉行感恩禮表達出，信友願意參與基督的祭獻和犧牲的心願。由上述的反省，我們可明白梵二的教導，在感恩禮中「教友把天主性祭品〔基督〕奉獻給天主，同時把自己和這一祭品一同奉獻」（〈教會〉11）。按上文的解釋，「感恩禮爲教會的祭獻」不把感恩禮做爲基督祭獻旁一個獨立的、新的祭獻，因爲按此解釋，信友所做的是基督所要求的，是以基督爲首而信友爲肢體，即整個基督奧體的行爲。

然而，信友不僅在禮儀中參與基督的祭獻，並奉獻自己，他們也應在日常生活中做自我奉獻。聖保祿在羅馬書中勸勉基督徒：「弟兄們，我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品，這才是你們合理的敬禮」（十二1）。聖保祿藉此教導我們，正如耶穌並非在一個宗教的禮儀中奉獻他最圓滿的崇拜上主的祭獻，而是在他被處決時做此奉獻，同樣，基督徒也不是在隆重莊嚴的禮儀中，而是在日常生活中、在接受天主旨意時、在服務他人時做最重要的奉獻。如果信友不在日常生活中努力像基督一樣服從天父的旨意，也不盡力實行基督的命令去愛別人如同基督愛了我們一樣，即使最隆重的禮儀也會變成一種自欺欺人的謊言，應該受到舊約先知對類似的禮儀所作的嚴厲譴責（依一10～17；亞五21～24）。積極的說，感恩禮中信友參與基督的祭獻和犧牲，表達並啓發日常生活中藉著對上主旨意的服從所作的祭獻，以及藉著對人

無私的服務而作的犧牲。

（四）感恩祭與恩寵

前面的探討裡，筆者願以我們的經驗為出發點，來了解「感恩禮是教會的祭獻」，並指出此道理如何能影響基督徒的生活。因此上文注重信友的行動，但尚未提到恩寵的角色。

在葡萄樹的比喻裏，耶穌說：「離了我，你們什麼都不能做」（若十五5）。按這句話的教導，除非他邀請我們並藉聖神吸引和推動我們，我們不能做任何參與其祭獻的行動。唯有聖神在我們的日常生活中引領我們遵從良心，並推動我們捨棄自己的利益而服務他人，我們才能參與基督的祭獻和犧牲。總之，只因白白賞賜的恩惠，藉聖神吸引推動我們，並接納我們軟弱和自私的行為，我們才能作他的肢體，才能參與他的祭獻和犧牲。

向神奉上名實相符的祭獻，奉獻寶貴的物品表示對神絕對的服從，常被視為最崇高、最圓滿的愛的行為。同樣，捨己救人的行為常被視為愛人的最圓滿表現。「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五13）。教會將感恩禮視為基督的祭獻和犧牲即「他愛到了極點」（感恩經第四式）的重現，同時，將感恩禮視為教會所奉獻的祭獻也指出：只有藉著具有祭獻和犧牲特色的愛，人才能相稱的答覆天父藉著基督白白賞賜的恩寵。換言之：恩寵的確是白白賞賜的，但並非廉價品；恩寵是無功受賞的，但要求一切，因為真實的愛願意啓迪對方去發展其一切的潛能。

第六章 感恩禮的本質和富饒

在本篇第五章中，我們跟隨梵一所指示的探討天主奧蹟的方法講解了兩端感恩禮奧蹟的真理：即1) 在祝聖的餅和酒中基督特殊的臨在（「真在」）及體質變化的道理；2) 天主教所肯定的感恩禮的祭獻性。

本篇首先對這兩端道理加以詮釋，並不表示基督的真在、體質變化和感恩禮的祭獻性是感恩聖事中最重要的高度。相反的，筆者認為上述的真理在豐富而多面的奧蹟中僅居次要地位，它們是感恩禮本質的結果，以感恩禮的基本結構為根源。感恩禮的基本結構確定此二端真理的性質和意義。本篇首先對此二端真理進行探討，因為筆者希望在探討感恩聖事的本質和富饒時，先對這兩端真理的可信性有一初步的了解，現在進而專注於感恩禮奧蹟之豐富及多面性。

第一節 感恩禮的基本結構

在教會歷史中，信友、訓導權和神學採用了許多名稱來稱呼此奧蹟，其中有兩組似乎較佔優勢。自十六世紀以來，新教喜歡以「晚餐」，「聖餐」和類似的說法來稱呼基督所吩咐的紀念禮。所以他們主張，感恩禮基本上是「宴會」。天主教卻常以「彌撒祭」，「彌撒聖祭」，「感恩祭」和類似的說法指

稱這禮節，而認為感恩聖事最根本的性質應以「祭獻」表達出來。雖然從十六世紀以來，天主教的訓導當局堅決維護感恩禮的祭獻性，卻沒有對感恩禮的基本結構作一權威性的聲明。因此神學能自由地討論此問題。為能更深入的了解感恩禮的本質及評估下文的主張，讀者可參閱下列兩篇文章：1) 胡國楨〈共融乎？祭獻乎？〉神論33期，363～398頁。2) J.Cardinal Ratzinger〈感恩祈禱形式和內容〉神論39期，73～79頁。（編註：此標題應譯為〈感恩禮的形式和內容〉。）

筆者的主張可綜合如下：聖保祿以「主的晚餐」或「主的宴會」扼要而準確的表達出感恩禮的基本結構。感恩聖事奧蹟的其它幅度均起源於主的宴會之基本結構。「感恩禮為主的晚餐」是感恩聖事的短式，能整合聖經、教父和傳承的教導，並且說明感恩奧蹟和基督信仰與基督徒生活的關係。本節試圖逐步說明此主張的理由及涵義。

一、感恩禮的基本結構——主的晚餐

（一）本主張的根據

宗教改革者否認感恩禮的祭獻性，因而天主教自十六世紀以來特別強調感恩禮為祭獻的道理。雖然如此，按照今日大多數天主教神學家的看法，「感恩禮為主的晚餐」更適於表達感恩聖事的基本結構之豐富內涵及其一致性。這個主張在聖經、傳承及教會訓導均有穩固的基礎。

1、聖經的依據

按對觀福音，耶穌在宴席中建立此禮。按保祿和路加的記載，耶穌在舉行宴會時要求他的門徒分享食糧、吃和喝，換言

之，他命令他們舉行一個宴會。在第四部福音裏，耶穌以給群眾準備豐盛筵席的背景來講解感恩聖事。新約裡用的感恩禮名稱是格前十一20「主的晚餐」、格前十21「主的筵席」和宗二24、26，二十七和11「擘餅」。這些名稱都使人聯想到吃喝、舉行宴會。再者，在四部福音中，均未見耶穌與門徒一起舉行一個祭祀，或者參與一個祭獻，卻常看到耶穌與其他人或與自己的門徒一起吃飯。難道他所吩咐的行動會違背他的作風而具祭獻的性質？

2、傳承、訓導權和禮儀

早期教父為基督的實在作證時，自然地採用吃和喝，食糧和飲料的辭彙，因此將感恩禮的本質描述為宴會（參閱《奧脫》596~599）。禮儀中基督聖體聖血節的謝主曲對經很扼要的表達出感恩聖事的內容，稱之為神聖之宴（*O sacrum convivium*）（參閱每日頌禱三34*）。可見禮儀也以宴席的模型來綜合及說明此奧蹟的性質。

特利騰大公會議雖然特別強調感恩禮的祭獻性，但在〈論至聖感恩聖事的諭令〉第五章裡（DS 1643），仍然很扼要的教導「主基督建立此聖事的目的，的確是為了人領取他」，而如此以食糧和宴會中的吃和喝描寫它的性質。特利騰以後的神學為了回應新教的反對意見而特別強調感恩禮的祭獻性，但是原則上常常承認聖經、教父和禮儀為信仰的準繩，並在舉行彌撒時重複基督的吃和喝，亦即舉行宴會的命令。

在禮儀運動和梵二以後，天主教的神學愈來愈普遍的把感恩聖事當作宴會，而以「聖餐」、「主的宴會」和類似的名字稱此奧蹟。本聖事的禮儀也彰顯其基本結構：它主要的行動是

按照耶穌的吩咐分享食糧和飲料，即舉行一個宴會。

3、神學的理由

a、救恩史與宴會

按照聖經的教導，救恩史中宴席及宴席之圖像扮演重要的角色。舊約天主子民以宴席來慶祝天主釋放他們並與他們訂立盟約的工程（參閱出廿四11）。每年以色列以巴斯卦筵紀念天主的特選及拯救他們的大業。新約記載耶穌不僅參與人的宴席，也常以宴席為模式講論天主與人的關係。最後，耶穌在一個宴席中綜合和結束他的生命及其宣講。門徒們尤其是在一起吃飯時體驗到復活基督的臨在。舊約和新約都常以宴席的圖像描寫末世的天國（參閱：依廿五6～8；則卅四13～16；瑪八11，廿二1～14；谷十四25；路廿二30；默三20）。由此可見，按聖經，在整個的救恩史中，宴會是天主接近人及人與天主來往的主要模式，它也是感謝天主最恰當的地方。因為在圓滿的天國中，祭獻和奉獻沒有存留的餘地，所以宴席比祭獻更適於表達末世天國。

b、宴會與新舊約信仰的特色

祭獻和犧牲（sacrifice）常有交出自己寶貴的價值來朝拜神或服務人的意義；sacrifice常有給與的意義。此外，有時人奉獻祭獻是為獲得神的恩惠；而犧牲有時指捨棄極大的價值，如：自己的性命。而宴會使我們聯想到人在一起歡樂、慶祝節日，譬如：生日、國慶日、新年等。宴席充滿快樂、謝恩與希望的氣氛。因此宴席比祭獻和犧牲更適合表達出新舊約的禮拜和精神。基督信仰中的禮拜是以對已領受的恩寵、謝恩為中心。它並非給與上主任何的禮物，更非試圖以禮物來操縱天主或平息

天主的義怒。基督信仰在向天主奉獻或作任何犧牲時，從不強調其中所引起的失落，而是對已經領受的恩惠謝恩。基督信仰在掛慮和困苦中常「懷著感謝之心，向天主呈上……請求」（斐四6）。因為宴會含有快樂、感謝、慶祝的意義，所以它比祭獻（sacrifice）更適合表達出基督宗教的核心禮拜——感恩禮——的基本構造。

（二）「主的晚餐」的涵義

上文根據聖經和傳承以「宴會」來描寫感恩禮的基本構造；下文將對保祿所釐定的「主的晚餐」加以發揮，並試圖講解此格式豐富的涵義。

1、主耶穌所建立的宴會

按歷代教會的信念感恩禮並非一個普通的宴會，而是耶穌在最晚餐中所吩咐的宴會。因此我們不能不問，耶穌吩咐他的信徒舉行什麼樣的宴會？

a、以色列人耶穌所吩咐的宴會

耶穌是猶太人，他分沾舊約天主子民的信仰和思想，而且受其影響。若當時的風俗習慣、思想和價值觀合乎上主的旨意，並且有益於人，耶穌自然會加以尊重。在這樣的傳統下宴會有其豐富的涵義。

在舊約中，宴席常表達且實現人間的共融。為來賓準備一個宴會是熱忱款待客人的美德（參閱創十八1~5）；「與居喪者分食喪餅」（耶十六7）是安慰憂傷者的一個重要且慈愛的行為；幾年以後讓被擄的敵人「日日與王共進飲食」（參閱列下廿五29）是原諒他並與他和好的表現。藉著宴會已終結的和平約和盟約獲得隆重的保證（閱創卅一54；出十八12）。

舊約中的宴席常使人與天主相連。在描寫亞巴郎款待客人的記述裏（創十八1～18），客人與上主好似是一致的（參閱十八1、10、13、16～18）；耶特洛（梅瑟的岳父）來見梅瑟以後，「亞郎和以色列眾長都來到天主前，同梅瑟的岳父聚餐」（參閱出十八12）。在耶穌的時代中，連每日的吃飯都有此宗教的氣氛。每次吃飯時以謝恩祈禱開始並以祈禱結束。在此祈禱中常紀念天主為以色列所做的事，因而所祝福的食糧成為天主照顧、保護其子民的象徵。尤其巴斯卦宴會是在宗教氣氛中舉行的，因為在巴斯卦節以色列紀念天主釋放他們，紀念天主與他們訂立盟約，使以色列成為天主子民之大業。

舊約聖經中宴會不僅實現、促進良好的人際關係，不僅是與天主往來的地方，而且也是天主祝福人和圓滿天國的象徵（參閱：依廿五6～8，四十九9、10，五十五1，六十五13；詠廿三；則卅四13～16）。

總之，當以色列人耶穌吩咐他的門徒舉行一個宴會，就是要他們舉行一個加深人與天主、人與人之間的關係，並能啟發人期待末世幸福的宴會。

b、重視宴席的耶穌所吩咐的宴席

「若翰來了，也不吃，也不喝，他們便說：他附了魔；人子來了，也吃也喝，他們卻說：看哪！一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友！」（瑪十一18～19）由這句話得知，按當時人的看法，耶穌對於吃和喝的態度使他與若翰洗者有明顯的分別。按照對觀福音耶穌與人一起吃飯，似乎是他行動中的重要一環，而且在他的道理中常提到「宴席」。

按上面所引的話，當時的人似乎視耶穌為一個喜歡參宴者。

有人請他吃飯，他常答應赴宴：「有個法利塞人請耶穌同他吃飯，他便進了那法利塞人的家中坐席」（路七36）。他與當時人所鄙視的「稅吏和罪人」一起吃飯的行動，引起許多人的反感。「法利塞人及經師們竊竊私議說：『這個人交接罪人，又同他們吃飯』」（路十五2）瑪爾谷福音也有類似的記載「當耶穌在肋未家中坐席的時候，有許多稅吏和罪人，也與耶穌和他的門徒一起坐席，……法利塞黨的經師看見耶穌與罪人和稅吏一起吃飯，就對他的門徒說：『怎麼，他與罪人和稅吏一起吃喝？』」（谷二15~16）耶穌聽了如此嚴厲的指責，並未讓步，反而趁此機會說明他與罪人一起吃飯的意義：他和罪人的來往表達出他的使命：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人；我不是來召義人，而是召罪人。（谷二17）」

耶穌也和舊約一樣，以宴會的圖像描寫未來天國的喜樂（參閱瑪八11）。他以婚宴的比喻（瑪廿三1~13）表明，上主要所有的人分享他的幸福，人接受此要求的自由和人準備自己的責任。用慈父的比喻（路十五11~32，此比喻常不恰當的被稱為「浪子的比喻」），耶穌為他與罪人一起吃飯的行為提出辯護（路十五1~2），如此他含蓄的把自己與罪人的往來當作天父愛罪人的啓示。誰看見他與罪人吃飯就看見那接納罪人的天父（參閱若十四8~9）。耶穌以比喻中的歡宴描寫天主在罪人回頭時所感到的喜樂，天父就像比喻中的父親勸勉大兒子參與那為歡迎死而復生、失而復得的弟弟而擺設的盛宴。耶穌藉此比喻請那些一生循規蹈矩者，參與天父在找到迷失的羊、遺失的錢及重新獲得小兒子時感到的喜樂。當耶穌於安息日在一個法利塞人首領家中坐席時，他以宴會為背景講解合乎天國的行為

(路十四1～14)。他在安息日的宴會中治好一個患水腫症的人，由此教導，安息日的法律不應阻擋人去幫助他人，因為人不是為安息日，反而安息日是為人。天主對人的要求都以人的幸福為目的。他也藉坐席指出，爭首席（不只在宴會中而且在各方面）是不合乎天國的行為，尋找天國的人應選末席。此外，他以請客說明真實的愛與慷慨的精神：「耶穌也向請他的人說：『幾時你設午宴或晚宴，不要請你的朋友、兄弟、親戚及富有的鄰人，怕他們也要回請而還報你。但你幾時設筵，要請貧窮的、殘廢的、癱腿的、瞎眼的人。如此，你有福了，因為他們沒有可報答你的；但在義人復活的時候，你必能得到賞報』」（路十四12～14）。

總之，耶穌參與宴會在他的工程中並非一件不重要的芝麻瑣事，反彰顯出其訊息的核心：他與一般人一起吃飯表明，天主與人的整個生命的同在；天主的愛真正落實於人的具體生活中，他常和為了飲食的需要而奮鬥的我們同在。耶穌與罪人一起吃飯此引起「義人」的反感的作為表明天主對罪人的接納，也啓示出天主的真面目。在其宣講福音的工程中，耶穌常把宴會作為發表重要道理的「講座」。他也採用宴會的圖像與模型，生動的描寫天主對人的慈善及合乎天主計劃的人該做的行為，並以未來天國的盛宴鼓舞人燃起希望。因此他的門徒因耶穌之名所舉行的宴會，應反應其由耶穌的來源，並且合乎耶穌參與宴會的風格和意向。

c、最後晚餐中耶穌所吩咐的宴會

按保祿和路加福音的建禮敘述，教會所舉行的感恩禮，是依據耶穌在最後晚餐中的命令。由三部福音和聖保祿所引的建

禮敘述得知，耶穌在整個生命和宣講工程中，與門徒舉行的最後晚餐有其特殊的重要性。因為耶穌已知並預告即將面臨的死亡，因此在最後晚餐中他的言語和行動猶如遺囑；他在這個晚餐中建立了門徒為紀念他而舉行的晚宴。此一事實，決定此宴會的性質、意義及其重要性。

一方面，因為此宴會是在耶穌面臨死亡時，在綜合和結束生命的情況中所建立的，所以此宴會對他具有特殊的重要性——具遺囑的性質。另一方面，按照整個福音的教導，此宴會並非耶穌所吩咐的唯一行動。或許為了強調此點，即其門徒不應過分看重禮儀，若望福音的作者在敘述最後晚餐時，根本沒有提到舉行感恩禮的命令，反而以耶穌給門徒濯足的記載、臨別贈言、大司祭的祈禱來來強調門徒彼此服務、彼此相愛和保持合一的重要性。尤其從若望福與路加福音得知，耶穌在臨別時刻不只要求門徒藉著感恩晚宴紀念他，反而十分強調門徒要彼此服務（若十三1~15；路廿二22~24），要以彼此相愛作為耶穌門徒的記號（若十三34~35），不因迫害而懼怕（參閱若十四1，十六1；路廿二35）。

總之，在最後晚餐中所建立的感恩晚宴的確有其特殊的重要性，但是感恩禮的舉行只是耶穌遺囑的一部分，因此舉行此宴會只是耶穌的門徒與主同在及跟隨他的一個途徑而已。

2、以耶穌為主人和中心的宴會

按照聖經和教會的教導，舉行感恩禮不只是基於耶穌基督在兩千年前開始的習慣。照基督宗教的信念，耶穌基督臨在於教會的不同時、地所舉行的感恩禮。他是感恩宴會的中心和主人。

a、以耶穌基督為主人的宴會

感恩禮是在基督信友聚會時所舉行的。基督徒聚會並且舉行此宴會是因為他們承認基督為自己的主，並且要履行他的命令。所以耶穌基督是邀請他們參與他所舉辦的宴會。甚至我們可說，他召集信友赴宴，因此耶穌基督是此宴會的主人。然而「幾時教會在祈禱、歌頌，他〔耶穌基督〕臨在其間，正如他所許諾的『那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間』」（瑪十八20，〈禮儀憲章〉7）。當信友為了紀念他，聆聽福音「他臨在於自己的言語內」（〈禮儀憲章〉7），如此這一信友的聚會以耶穌基督為中心。本書第一篇第二章指出，若望福音在整個的第六章中含蓄的講論聖餐。譬如增餅神蹟敘述中所說的（六11）「耶穌拿起餅，祝謝後，分給坐下的人」，不可能描寫實際的情況，因為那時「男人約有五千」（六10）。由此可見，福音並非藉六11敘述當時耶穌的行動，而是藉此說法描寫基督為感恩禮的主人。在感恩禮中生命之糧的真正給與者不是司鐸而是耶穌。六51c有類似的道理，即復活後感恩禮中耶穌自己是生命之糧真正的給予者，因為他說「我所要賜給的食糧就是我的肉」。

b、紀念主耶穌基督的宴會

主的晚餐以主耶穌基督為中心，不只因為它是主耶穌所召集的宴會，也不只因為耶穌在這宴會中與信友同在，並擔任這宴會的主人；實際上，耶穌是這宴會的中心，因為此宴會是為了紀念他而舉行的。

按保祿和路加福音的建禮敘述，耶穌以紀念他說明此禮節的意義。格前十一26保祿以「你們每次吃這餅，喝這杯，你們

就是宣告主的死亡」把紀念和宣告主的死亡（和復活）當作此宴會的意義。歷代教會的禮儀也常表達出，舉行感恩禮時它是紀念主的死亡，因為在禮儀中心的部分，朗誦建禮敘述，即耶穌在綜合其生命時所言所行和他最後的命令。感恩禮是紀念（anamnesis）是希臘教父感恩神學的基石。特利騰大公會議在維護感恩禮祭獻性的文件中，也提及彌撒是紀念主耶穌的禮節（DS 1740）。感恩禮是紀念禮，也是不同的基督教會一致承認的真理。因此利馬文件在「聖餐」第5號以近乎下定義的方式說：「聖餐是紀念被釘和復活的基督」。

當我們想起一個人或刻意紀念某人時，很自然的會想到他的言行舉止，他的個性、嗜好、工作、能力，或者他艱苦奮鬥的經驗、特殊的成就等。在紀念某人時，我們會特別想到他曾給我們的鼓勵、扶持、勸慰及陪伴等。同樣地，教會在主的晚餐中紀念主耶穌基督時，自然會紀念他的工程、他的來臨、他的宣講、他與人的來往以及他和當時的宗教、政治當局的衝突，會紀念他的死亡、復活、升天和聖神的派遣。教會在聖誕節特別紀念聖言降生的奧蹟；在復活節特別慶祝他的復活；在聽福音時，紀念耶穌宣講福音及與貧窮和受歧視者的來往。但是無論教會特別紀念那一個行動，紀念的核心總是那經過「苦難，纔進入他的光榮」（路廿四26），且在最後晚餐中「爲了我們」接受並執行他的使命，而現在與教會同在的復活的耶穌基督。

在任何紀念中，有現在和過去的交流。在紀念我們的父母、師長時，他們的榜樣、教訓、鼓勵、安慰及對我們的期望重新回到我們心中。換言之，他們過去所言所行現在重新回到我們身上。猶太人的思想強調在禮儀的紀念中，過去的事件得以再

現。因此在紀念出谷的巴斯卦宴會中，每一個參宴者應視自己為那時獲得釋放的人。尤其是希臘教父強調在紀念主耶穌基督的感恩禮中，他整個的救恩事工得以再現。雖然中古世紀和特利騰大公會議所用的思想方式與希臘教父有所不同，但特利騰大公會議的文件是以紀念和再現為感恩聖事神學的基礎（DS 1740）。過去革新教派的教會，將紀念視為存於人意識內的一個思想行為而已，忽略紀念與再現的關係。然而近代的各教會開始重新體認聖餐裏基督事工的再現。因此利馬文件說：「在紀念中，基督自己以及他為我們和一切受造物所成就的（藉著他的道成肉身、成為僕人、傳道、教導、受苦、犧牲、復活、升天和差遣聖神），與我們同在，容許我們與他相交。聖餐也是預嚐他的再臨和末世的國度」（〈聖餐〉第6號）。

總之，主的晚餐中，教會紀念耶穌基督為了我們而作的事工，並且與他相遇，因此主的晚餐有謝恩的意義——是感恩禮。

二、感恩禮的基本結構及其主要的幅度

我們如果以「主的晚餐」為感恩禮的基本結構，即可更深入的了解聖經和教會有關感恩禮的其他教導。

（一）主的晚餐——感恩禮

1、主的晚餐與謝恩的連繫

在公元100年左右，基督信友已經把主的晚餐稱為「eucharistia」——感恩禮。後來此說法成了聖餐固定的名稱。在舉行此禮一千九百年的歷史裏，教會也用了其它的名稱指稱此聖事。尤其是拉丁教會使用一些不同的說法，如：「主的體血聖事」或「彌撒」，並且在神學中特別探討此聖事的其它幅

度，即「感恩聖事中的餅和酒的變化」、「祝聖的餅和酒的性質」、「基督的真在」。雖然如此，使用拉丁文的西方教會沒有完全放棄「eucharistia」這個古老的說法。譬如聖多瑪斯在神學大全裏也以「eucharistia」指此聖事。同樣，特利騰大公會議在講論基督真在和體質變化的文件裏也用「eucharistia」。尤其是在梵二以後，「感恩禮」（和「主的晚餐」）和類似的說法成爲此聖事最普遍的名稱。既然這個名稱未見於聖經中，因此我們要問：自古至今爲什麼基督信友喜歡以「感恩禮」指新經稱之爲「主的晚餐」和「擘餅」的聚會？

a、宴會與謝恩

無論我們吃什麼，我們所用的食糧與飲料都不是我們所創造的，而是大自然供給的產物。我們每天吃的飯，不是我們自己所種的稻；我們所吃的肉不是我們所養的家禽或牲畜，不是自己所宰殺的動物的肉。從事畜牧業、農業、漁業的人，也是從父母、祖先、師傅學習蓄養、種植和捕漁的技巧。我們所享受的食糧和飲料須經過肥沃的土壤及充足的水分滋潤，須仰賴人的技術合作，再加上國內或國際的交通運輸才能到達我們的餐桌上。我們只要把報章雜誌有關水災、旱災、戰爭和內亂的新聞稍作反省，就能明白，每一餐飯都是對天主、對人，對過去、對現在深深感恩的理由。再者，我們常爲了慶祝生日、銀慶、金慶或爲了感謝父母、老師而舉行宴會，在這樣的宴會中，受邀的客人會感謝主人，而主人也常常謝謝來賓。因爲在宴會中，人常能體驗到他們在各方面靠大自然的產物和人類的勞苦，大家的合作與和諧的經濟生活，所以宴會常是最適合向萬有之源——神謝恩的機會與場所。

b、主的晚餐的來源與謝恩

按猶太人的風俗習慣，每個宴會以主人向天主謝恩的祝福開始，並以謝恩的祈禱結束。按對觀福音的敘述「門徒照耶穌的吩咐……預備了逾越節晚餐」（瑪廿六19）。然而逾越節宴會充滿感謝天主的氣氛和祈禱。本來猶太人在宴會中，尤其是在逾越節的晚餐中感謝天主是理所當然的事。雖然如此，新經四個不同的建禮敘述均提及，耶穌在擘餅時祝福和感謝天主（谷十四22；瑪廿六26；路廿二19；格前十一24）。在一些暗示聖餐的地方也提到謝恩（參閱谷八6；若六11；路廿四30；宗廿七39）。由此可見，耶穌在建立聖餐時感謝天主的祈禱有其特殊的重要性。所以，主的晚餐的來源與感恩有不可分的關係。

c、禮儀與謝恩

禮儀顯示謝恩是主的晚餐的主要幅度。梵二以後革新的禮儀，每一次爲了食糧和飲料——「大地和人類勞苦的果實」，讚美和感謝天主。整個聖餐的中心是感恩經，它以「請大家感謝主我們的天主」的邀請開始，並且常含有「我們時時處處感謝你，實在是理所當然的」這些話。它尤其是爲了基督的工程而向天主父謝恩，而在這謝恩的祈禱中提及主的晚餐的建立。教會以此祈禱表示，聖餐是天主的恩惠，也是一個爲了一切而向天主謝恩的場所。

d、主的晚餐與謝恩的連繫乃不同教會贊成的真理

在歷史中不同的教會對基督的實在和聖餐的祭獻性有不同的看法。新教以「聖餐」爲此聖事的主要名稱。但是聖餐有謝恩的幅度，是不同的教會共同承認的真理。天主教能夠完全承認喀爾文的話「聖餐是天主的恩惠；信友應以謝恩領它」，我

們也能毫無保留的贊成〈利馬文件·聖餐〉3號所說的：「聖餐感謝主在創造、拯救和使人成聖中所成就的一切，感謝他現今在世界和教會所成就的，也感謝上主將來使天國成就的事工。因此，聖餐宣告教會所蒙受的祝福（berakah），藉此表達教會對上主所賜一切好處的感恩」。因此，強調主的晚餐的謝恩的幅度也許能促進基督徒在信仰和禮儀上的合一。

2、主的晚餐為感恩禮與基督信仰

自古至今，教會把主的晚餐視為禮儀和朝拜天主行動的中心。在東正教「禮儀」指主的晚餐——感恩禮。按梵二教會憲章11號感恩禮是「整個基督生活的泉源與高峰」。利馬文件同樣也扼要的說：「教會一直以守聖餐為崇拜的中心活動」（〈聖餐〉第1號）。因為此「泉源」和「高峰」，按上文以感恩為主要的幅度，所以主的晚餐反應出基督信仰的特質，並且影響整個基督徒的生活。

a、基督信仰的特質

基督徒將感恩禮視為信仰生活的高峰，表達出他們的天主觀和人觀。此信念表明，人們以最圓滿的方式實現他們與上主的關係，並不在於懇求上主仁慈的時刻，而是在感謝天主時；不是孤獨退避於山中或靜坐默禱於沙漠中，而是在充滿喜樂的參宴的客人中；不是在守齋節食做克苦時，而是在以感恩之心享用天主的恩賜時；也不是匍匐於地的跪拜時，而是在有如父的兒女和兄弟姊妹一起共融的餐桌上。的確，節食、守齋、默禱……等，在基督徒的生命中有其時辰（參閱訓二1~8），甚至於在基督徒旅途生活上有時是一個必要經過的階段；但是基督徒生活的高峰卻是與父和兄弟姊妹一起舉行充滿喜樂的宴會。

基督宗教以感恩禮為崇拜上主的高峰顯示其基本的態度。基督信友並非試圖以任何中悅神的禮拜或者以良善的生活來爭取天主的好感和恩寵，反而為了堅信天主的愛並為了已經領受的恩惠而感謝天主。名副其實的基督徒甚至於在他們需要時會懷著感恩之心，向天主呈上他們的請求（參斐四6）。

b、主的晚餐為感恩禮與基督徒的倫理生活

梵二說感恩禮是整個基督徒生活的泉源，意謂感恩禮應該影響整個基督徒的生活。由於感恩禮，基督徒生活不僅能夠而且也應該取得滋養和活力，並進一步反應出此泉源。因為基督徒生活的泉源是感恩禮，所以基督徒的倫理生活以謝恩為其特色。基督徒並不想以自己的努力和善功換取上主的恩寵，而願在領受了上主的偉大鴻恩之後，以生命的表現向他謝恩。

c、主的晚餐為感恩禮所提出的挑戰

天主教邀請信友盡力在每一主日參加主的晚餐。利馬文件也將慶祝基督復活的主日和聖餐相提並論說：「因為聖餐是慶祝基督復活，所以，最低限度每星期日該舉行一次，它既是上主子民新的筵席，我們便當鼓舞每個信徒經常領受聖餐」（〈聖餐〉31號）。因為聖餐以謝恩為主要的幅度，所以此邀請也提出一項挑戰：惟有懷著謝恩的心情，我們才能相稱的參與主的晚餐／感恩禮。當我們的生活一切都順利時，以讚美和感謝之心參與感恩禮自然不成問題；生命大體上順利時我們總是能夠找到一些感謝天主的理由。然而教友常常體驗到，主耶穌基督並未給他的門徒許下能免除失敗、挫折、沮喪與痛苦的承諾。他藉著教會不斷邀請信友要常常參與感恩禮，在感恩禮中「舉心向上」，就是不僅看地上每日的勞苦、煩惱、挫折與磨難，

更要往上看天父的慈愛和關懷。每個主日參與主的晚餐／感恩禮的邀請不斷的提醒我們，真正的基督信徒面對生活各層面所經歷的喜怒哀樂皆應懷著「事事感謝」的態度（得前五18），這樣才是真正地跟隨耶穌基督，因為耶穌基督自己甚至「在被出賣的那天晚上，感謝和讚美上主」（感恩經第三式）。

d、彌撒為感恩禮——基督信仰的試金石

中文以「感恩禮」或「感恩祭」表達歐洲語言所用的「Eucharist」等類似的說法。「Eucharist」在歐洲語言裏是一個外來詞，許多人不知道它本來有感恩、謝恩的意義。因此，歐洲語言中的「Eucharist」不如中文的「感恩禮」那麼清楚的顯示基督信仰革命性的特質，也不能像中文的「感恩禮」一樣成為信仰真偽的試金石。筆者試以個人的經驗來做說明。

台灣教會編寫的新要理書《天主教的信仰》中，有時以「感恩禮」或「感恩祭」代替「彌撒」，這應是頗令人滿意的辭彙，因為此說法十分合乎天主教的傳統和現代的神學。但當筆者反映此意見時卻曾遭到堅決的反對。有些人主張，在中國「感恩禮」不能取代「彌撒」，因為在中國絕對不能說「我們為死去的父母而舉行感恩禮」。因為當時（在這一年之內）筆者的父母相繼去世，所以這時筆者對此看法確實無言以對。

然而，以基督信仰的特質對主的晚餐和本位化的意義加以更深刻的反省之後，筆者認為：任何彌撒都是感恩禮，追思已亡父母的彌撒也不例外。此看法依據禮儀的經文：追思亡者的彌撒裏所用的五篇頌謝詞裏都有「我們時時處處感謝你，實在是理所當然的」格式。這些頌謝詞也指出在悲傷的追悼父母親友時，基督徒謝恩的理由：因為「我們在基督身上有了光榮復

活的希望。我們雖為死亡的定律而悲傷，卻因永生的許諾而獲得安慰。主，為信仰祢的人，生命只是改變，並非毀滅；我們結束了塵世的旅程，便獲登永遠的天鄉。」（追思已亡頌謝詞第一式）。在追悼時基督信友仍有感謝天主的理由，因為他們對死而復活的耶穌基督的信仰讓他們向天主說：「當死亡來到我們身上時，祢卻大發慈悲，藉著基督的勝利拯救我們，引導我們脫離短暫的人生，與基督一起進入永生的天鄉」（追思已亡頌謝詞第五式）。

在這雙重意義之下，「彌撒為感恩禮」成為信仰的試金石，因為它引起下述的問題，而將一個很重要的選擇擺在我們面前：(1)面對死亡時，我們是否不承認基督信仰的核心「基督復活」和「我信常生」，或者在死亡面前信友要「憂傷，像其他沒有望德的人一樣」（得前四13）？(2)面對死亡我們是否企圖改變主的晚餐之感恩禮的性質，僅將其視為追悼亡者的一個儀式而已？

（二）主的晚餐——共融的聖事

從一般的說法可知，一個人單獨吃飯，或很多彼此無關的人同在一個地方吃飯，這種情形並不能稱為宴會。只有當共同進餐的人彼此間有所聯繫，如：慶祝一個朋友的生日，這種共餐才可稱為宴會。保祿為此主的晚餐之特性提出說明。在敘述感恩禮的格前十一17～34中，保祿常提信友的聚會：17、18兩節提到「聚會」，20節說「聚集一處」，24、33兩節也提到「聚集」。尤其是格前十16～17表明信友之間的共融是參與主的晚餐之主要幅度：「我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？

因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅」。由於感恩禮為宴會，而宴會以共融為主要的幅度，因此我們可做下列的結論：

1、參與感恩禮與領聖體

參與感恩禮等於參加一個宴會。因此在一般的情況中參與感恩禮的人也應參與吃和喝，亦即領聖體。然而正如在一個宴會中，有時有些人因身體狀況不能吃喝，或是某些食物不宜吃喝，同樣有時有些人不能或者不願參與感恩禮的吃喝；這時其他參與者應尊重別人領聖體的理由。但是，正如赴宴時用餐是常規，參加宴會而不吃喝是一種例外，同樣參與感恩禮卻不領聖體也是例外，參與聖餐領受生命之糧是常規。此外，舉行感恩的場所、禮節、氣氛都應盡可能的表達並加強參與者彼此間的共融。

2、感恩禮為宴會與人間的關係

宴會意謂所有的客人共同進餐。因此感恩禮為宴會意指，相稱地參與主的晚餐的態度是尊重、包容、接納，使彼此的關係共融合一。保祿指出，如果有錢、有地位的人不等候較貧窮的兄弟姐妹而「各人先吃自己的晚餐」（格前十一-21），甚至「有的饑餓，有的卻醉飽」（同上），如果有錢的人「叫那些沒有的人羞慚」（十一-22）那麼他們的行為等於「輕視天主的教會」（十一-22），他們也不再是「吃主的晚餐」（十一-20），這種聚會「不是為得益，而是為受害」（十一-17）。雖然保祿說這些話的目的只是為提醒大家，在感恩禮中不可有貧富的差別待遇，不過從整個基督信仰中可知，參與主的晚餐所涉及的責任包括積極投身消除人間的隔閡，努力建設一個公益的世界。

普世基督教協會（World Council of Churches）的利馬文件很恰當地表明參與聖餐應負的責任：「聖餐要求在上主家裡被視為兄弟姊妹的人彼此和解及分享，同時也經常挑戰我們去尋找社會、經濟、政治生活中恰當的關係……。當我們分享基督的身體和寶血時，一切不義、種族主義、隔離及不自由都要受到嚴峻的挑戰」（〈利馬文件·聖餐〉20節）。

（三）感恩禮爲主的晚餐和基督的「真在」

1、主的晚餐中基督的臨在

「感恩禮爲主的晚餐」表達出，主耶穌基督以（在禮儀憲章第7號所描寫的方式）臨在於其中。主的晚餐是耶穌所建立及召集的；信友以他的名義聚在一起；當在感恩禮內恭讀聖經並宣講福音時，「他臨在於自己的言語內……親自發言」。當信友在感恩禮中「祈禱歌頌，他也臨在其間」。按聖經的教導，他是此宴會中所用的神糧、神飲的真正的給與者。

基督以上述的方式臨在於感恩禮中，的確應該稱之爲真實的臨在。因爲唯獨主基督的臨在把信友的聚會和宴席做爲主的晚餐，所以上述的臨在是最根本的臨在。再者，正如在一般的生活中接受邀請與主人同在，並與他共融是宴會中最重要的恩惠，同樣，主耶穌基督在感恩禮中賜與的臨在，就是在主的晚餐中所施與的最重要恩惠。

2、主的晚餐在祝聖的餅和酒中基督的臨在（「真在」）

感恩禮爲主的晚餐，而基督爲此晚餐的主人，由此我們可約略了解天主教所肯定的感恩禮中餅酒的改變和所謂真在的意義。

我們都能感受到別人的臨在對我們的影響，別人的臨在有

時能左右我們的喜怒哀樂，能使人振作也能令人氣餒。人群中缺乏領導者，往往有群龍無首的混亂。一位受人歡迎的嘉賓忽然不能前來赴宴，則宴會的氣氛可能大受影響甚至減低大家的凝聚力。反之，一位負責的領導者的臨在會振奮人心產生安全感並增加勇氣。所以，一個宴會的主人能夠掌握整個宴會，使一切在他的影響之下而有所變化，反應出團隊精神的特色。

因為感恩禮的宴會由主基督所召集，並且是按照他的吩咐以他的名字所舉行的，而且與普通的宴會有明顯的區別，所以主耶穌的臨在，深切的影響、支配、改變並塑造這宴會的一切。聚會者彼此之間的關係，吃和喝的行動的意義及所吃的食糧，都因為主基督的臨在和行動而有所變化。因此在這特殊的宴會——主的晚餐中所吃的並非是普通的食物，而是主所給與的，是他與我們同在的表現，也是他存在的一部分，是他的身體，是他自己。

（四）感恩禮為主的晚餐與感恩禮的祭獻性

以「感恩禮為紀念主的晚餐」我們能深入了解，教會有關感恩禮為祭獻的教導以及它與感恩禮性質的關係。

1、感恩禮為基督的祭獻和犧牲的重現

感恩禮為基督的 sacrifice 之重現以及感恩禮為主的晚餐，此二者的關係可做如下說明：

在紀念主的死亡的晚餐中，基督的死亡得以重現。按照聖經的教導，基督的死亡有祭獻和犧牲的意義。按照聖經及耶穌的命令和保綠的詮釋，主的晚餐以紀念耶穌的死亡為目的，而在紀念中，過去一勞永逸所完成的基督死亡事件以及此一具有祭獻和犧牲之特性的死亡得以再現。所以感恩禮本身是基督的

祭獻。

贊成他以往在受難時所完成的犧牲和祭獻的基督是晚餐的主人。按若二十20～27復活的基督身上帶著他苦難的痕跡，這一點表明他從未收回他在承行父旨的生活中所作的祭獻，以及在為人交出自己的生命時所作的犧牲。當他在聖餐中作主人時，他曾經完成的祭獻和犧牲的核心，亦即他對父絕對的服從和他為人交出自已的愛，臨於此宴會中。

主的晚餐表達祭獻和犧牲的意義。因為「宴會」意謂著快樂和享受，而「祭獻」和「犧牲」卻讓人聯想到痛苦和捨棄，所以乍見之下以「宴會」為基本結構的感恩禮與基督死亡的祭獻和犧牲並無相似之處。實際上，以基督為主人所舉行的宴會含有祭獻和犧牲的意義：主基督藉著教會的禮儀邀請信友紀念他的死亡而同時感謝讚美天主時，這已顯示出他沒有撤回反而抱著那曾經將自己的死亡作為祭獻的態度。宴會和食糧有犧牲的涵義，因為舉行宴會的主人讓別人分享自己的食物並交出自己所擁有的，同時將自己、將自己的友誼贈予別人。食物和飲料也能表達犧牲的態度，因為在餵養人時，必須失去自己的形體才能餵養人。

2、感恩禮為教會的祭獻

「感恩禮為主的晚餐」能解釋「感恩禮為教會的祭獻」。當我們接受邀請而赴宴時，已表示我們與邀請者有友好的關係，有共同的興趣或價值觀。接受主耶穌基督的邀請而參與紀念他的苦難死亡和復活的宴會，表示我們贊同他對他的死亡和苦難的態度，即他絕對服從天主的旨意以及為人而交出自已的態度。換言之，主的晚餐含有教會祭獻的幅度，因了宴會的主人耶穌

基督奉獻自己給天父及為人犧牲自己的態度，也因了我們參與他的宴會所表示的贊同主基督的心情（斐二）。

第二節 感恩禮的聖事性

「聖事」（希臘文 *mysterion*、拉丁文 *sacramentum*、英文 *sacrament*）在早期的教會中指很多的事。譬如：天主的救恩計劃、新舊約的歷史、聖言降生成人的奧蹟、信經的辭句，不少的教會禮儀（Nocke, *Sakramente* 197）。幾百年之久對「聖事」的用法並不一致，一直到十二世紀初，神學對聖事的數目仍有很不同的看法，譬如：有些作者只將洗禮和感恩禮稱為聖事。聖伯爾納（St. Bernhard of Clairvaux, 1153年卒）共列舉十件聖事，他把聖週洗腳的禮節也當做一件聖事。聖彼得·達彌盎（St. Petrus Damiani, 1072年卒）則認為有十二件聖事，給國王的傅油禮也被他列為聖事。直到十五世紀的佛羅倫斯（Florence）大公會議（參DS 1310），及十六世紀的特利騰大公會議（參DS 1601），訓導權才以清楚而權威性的教導列出七件聖事，並說明那些禮節具有聖事性。然而，從歷史的研究可知，神學上不論如何運用聖事的概念或不論計算出幾件聖事，一定都將感恩禮視為聖事。再者，雖然宗教改革者對聖事的概念和數目，跟天主教的看法不同，但他們都把洗禮和聖餐稱之為聖事。我們甚至可說，當中古世紀的神學回想所有聖事的本質，試圖對聖事下定義時，他們從未質詢過洗禮和感恩禮的聖事性，反而以聖洗和感恩禮為典型，以探討真正的聖事應具備的因素。就因聖事與感恩禮的關係，故下文以聖事概論的主張

為出發點，試圖更深入了解感恩禮的意義。

一、從聖事的名稱來看感恩禮

（一）感恩禮為聖事——奧蹟

採用希臘文的神學稱感恩禮和其它的聖事為 *mysterion*——奧秘、奧蹟（*mystery*）。聖經以外的用法，這個字常指神秘宗教敬禮中（*mystery cults*）一個人所體驗到的，但無法以一般思想和語言表達的神性的現實（*reality*）。對觀福音裡以此概念指耶穌的事業，即他所宣揚的天國（參谷四11）。格前把有關被釘十字架的基督之訊息稱為「天主奧秘的智慧」（格前二7，參格前二2、7～8）。哥羅森書二2扼要地稱基督為天主的奧秘，說：「天主的奧秘——基督因為在他內蘊藏了智慧和知識的一切寶藏。」哥羅森書和厄弗所書稱基督為奧蹟或提到「基督的奧秘」（弗三4～6）時，同時會提到基督與教會的關係（哥一27；弗三4～6，五32、參 Nocke, *Sakramente* 190～191）。

1、稱感恩禮為奧蹟的意義

因為「奧蹟」的原意有超乎人的意像且具隱含的意義，又因「奧蹟」在新經中指基督以及他與人及教會同在，因此這個概念特別適合用以表明感恩禮的意義。

感恩禮的確有其深奧隱藏的幅度。在舉行感恩禮時「團體無論如何渺小或貧窮或在窮鄉僻壤，都有基督親臨其間」（教會26）。基督把他的臨在、安慰、鼓勵，提供給軟弱不忠和氣餒的門徒。他藉著信友的吃和喝把自己賞給人，他甚至透過本身缺乏信德和道德的人主持此信友的聚會；這都是極為隱藏、奧妙和難以想像的事。雖然我們能藉著類比，略微了解此聖事

特殊的令人驚訝的奧蹟性，即餅和酒成爲基督的體血，可是我們始終無法徹底了解最根本的奧蹟，即耶穌基督的復活以及他與卑微不忠的人同在的愛。感恩禮爲奧蹟的根據在於：基督與我們同在（參哥一27）。

2、感恩禮爲奧蹟與禮儀和牧民工作

我們將感恩禮稱爲聖事和奧蹟並指出感恩禮的奧蹟性是基於基督的奧蹟時，似乎已經說明，信德是參與感恩禮的絕不可少的先決條件。因了這理由，牧民者在講解此聖事時，不應只講述有關聖事的道理而已，更應培養和加深對耶穌基督的信仰。同時也應講解基督與教會的關係，及教會爲基督奧體的真理，藉此幫助教友明白，教會並非一個普通的社團，透過教會的行動，尤其是藉禮儀，基督與我們同在。

雖然我們相信，基督常藉著不配的聖職人員擔任感恩禮的主要施行者，也常與有缺憾的團體同在，負責禮儀的人以及整個團體應努力以他們的虔敬態度、講道辭等，表現出感恩禮既深刻又超越的幅度。禮儀的氣氛應保持莊嚴隆重，聖歌和祈禱辭應指向隱藏的最根本的奧蹟。基督因著他的愛與我們同在，在我們不同的生活情況中將自己給予我們，在瞬息萬變的生活中與人同在。感恩禮是他與我們同在的保證，因爲感恩禮顯示出，在人的過去、現在未來，他皆與人同在。

（二）感恩禮爲聖事——神聖的性質和聖化的功效

「聖事（sacramentum）的原意是一件使成爲聖的或神聖的事物（res sacrans 或 res sacrata）」（《奧脫》519頁）。

1、感恩禮神聖的性質

將感恩禮稱爲聖事意謂，感恩禮不是一般普通性質的禮節，

而具有神聖的性質，此神聖的性質不來自主禮者（主教、教宗）的身分，他的信仰和道德，也不導源於禮節的優美莊嚴。感恩禮所以稱為神聖的禮儀，是因為在它內聖三所興建的救援工程得以再現：父賜下自己的獨生子（參若三16；若壹三16，四10）；子「藉著永生的神把自己毫無瑕疵地奉獻於天主」（希九14）而完成托付給他的使命；因著基督的許諾我們堅信天父會俯聽我們的呼求，而「藉聖神聖化我們獻上的禮品，使它們成為我們的主耶穌基督的聖體聖血」（感恩經第二式）。

感恩禮是神聖的，因為主耶穌基督是這聖筵的主人。他臨在於此信友的聚會中，正如他所許諾的：「那裡有兩、三個人因我名字在一起，我就在他們中間」（瑪十八20）。在感恩禮中恭讀福音時基督臨在，因為「在教會內恭讀聖經實為基督親自發言」（〈禮儀〉7）。他也「臨在司祭之身」，因為「使他藉著司鐸職務做奉獻」（同上），他「臨在於聖體形像之內」（同上）。因為在感恩禮內，聖三的救恩工程得以重現，又因為主耶穌基督是感恩宴的主人和感恩祭的大司祭，所以任何感恩禮，即使是「在渺小貧窮的或在窮鄉僻壤」（〈教會〉26）的境遇中，無論是在高大雄偉的聖殿內或在簡陋矮小的茅舍中舉行，無論參與者是有權有勢的名人或默默無聞的平民百姓，都具有神聖性。

2、感恩禮有聖化人的功效

感恩禮的聚會是主基督所召集的。他臨在於感恩禮中，因為他藉著感恩禮將自己神聖的生命分施給參與者。信友隨從他的邀請，在感恩禮中以祈禱轉向天主，聆聽上主之言。如此感恩禮使他們的信德獲得滋養、望德更加堅強、愛德得以提升。

他們在感恩禮中領基督的體血，重新加深與基督的結合。上述天主的召叫和恩惠及信友的答覆和行動，均具天人合一的意義。換言之，因為感恩禮促使信友更親近天主，所以具有聖化信友的功效。

3、感恩禮神聖的性質和聖化的功效與禮儀

負責禮儀的神父和教友以及參與感恩禮的信友都應該一起努力，透過內在的虔敬態度、中規中矩的姿勢表達出，感恩禮並非一個普通的聚會，如座談會、同鄉會。禮儀進行的秩序與程序，譬如：讀經、歌曲、道理、佈置、清潔，整個氣氛都應幫助參與者體驗到，他們以基督的名而聚會，主基督與他們同在。禮儀也應幫助他們不斷開放自己，聆聽上主之言，因而能在日常生活中以虔誠的信仰、堅定的希望、活潑的愛德，全心歸向天主，「獻上自己的身體當做聖潔和悅樂天主的祭品」（羅十二1）而日益獲得聖化。

（三）感恩禮為聖事——如軍人的宣誓

早期教會習慣以周圍文化中流行的概念，指稱其宗教禮儀。「Sacramentum」這個字在羅馬帝國中含有士兵宣誓的意義（參《奧脫》519頁）。一個人藉此加入軍隊的行列，宣發忠於帝國及其軍隊的誓願。宣誓的人知道，逃兵不僅會受到最嚴厲的刑罰，即被釘在十字架上，還會招致冒犯神明的義怒。因為「sacramentum」有這樣的含義，所以戴爾都良（Tertullian，約220年卒）認為這個字，很適合受洗時所發的信仰宣誓及洗禮的入門禮節。此外，戴爾都良也將感恩禮稱為聖事（參Nocke, Sakramente 196）。

「感恩聖事」仍舊含有宣誓的意義。因而我們可由「聖事」

的原義為出發點來看我們常參與的感恩禮。如此我們能意識到感恩禮絕非一個通俗、隨便、例行公事的儀式。它莊嚴神聖，因為其內在的行動，無論是上主或基督的、無論是教會的團體行動或教友的個別行動，都有宣發誓願、而以此自我約束的意思。

1、天主和基督的宣誓

整個感恩禮及其主要的行動，有如天主和基督所發的誓。雖然我們也像比喻裡所描述的情形一樣，常常不聽天主的邀請而「到自己的田裡或做自己的生意去」（瑪二十二5），但天主藉教會所舉行的感恩禮，邀請我們參與他的盛宴。雖然我們的心猶如高速公路那麼忙碌堅硬，或如土壤不深、長滿荊棘的田地一樣膚淺，但感恩禮中上主的話就如天主和基督的誓言一般：「我總不會忘記你，常要提醒和召叫你」。尤有甚者，基督在感恩禮中，藉擘餅和分享其聖體、聖血的方式呈現他的許諾，就是：他永遠不會收回那耗盡自我而滋養他人的愛。所以他在感恩禮的臨在和行動形同宣誓。

感恩禮和其它的聖事猶如天主所宣發的誓言，這個道理是早在教父時代已經認出的真理。在第三世紀和第四世紀時，教會肯定聖洗的有效性（*validity*），不靠施行聖事者或領聖事者的信仰和道德，因為聖事的主要的施行者是基督。中古世紀以一種容易引起誤解的方法表達此真理，說：「聖事本身產生效果」（*sacramenta operantur ex opere operato*）。這一說法並不意謂人以禮儀控制或操縱天主。相反的，這個說法表示，天主的恩寵不靠人的信仰和道德程度。天主在感恩禮和其它聖事中伸出他的手，他不計較人的軟弱、分心和錯誤。他在聖事中不

斷提供他的恩寵給他的子民，「高山可移動，丘陵能挪去，但是我對你的仁慈決不移去，我的和平盟約總不動搖」（依五十四10）。

雖然感恩禮中天父藉基督和聖神帶給人的臨在和恩惠，不靠信友或聖職人員的信仰和道德，然而「感恩禮為聖事」以及「聖事猶如兵士宣誓」的真理顯示，參與者的態度也應如兵士宣誓。

2、參與者的宣誓

戴爾都良採用「sacramentum」來指聖洗，因為在領洗時所發的信仰宣誓很相似入伍的宣誓。稱感恩禮為「sacramentum」，意謂參與聖餐也有這種宣誓的意思。聖保祿在格林多前書中表示了類似的看法，即參與聖餐關乎對主耶穌基督的順從、擁護、忠誠，有責任棄絕假神而唯獨忠於基督。他說「你們不能喝主的杯又喝邪魔的杯，你們不能共享主的宴席又共享邪魔的宴席。難道我們要惹主發怒嗎？莫非我們比他強嗎？」（格前十21～22）

也許我們不太容易了解，聖事這個字的來源和兵士宣誓的關係。但是透過一般生活經驗及感恩禮為宴會的性質，就不難了解這一點。在一般情況下，當我們接受一個人的邀請時，通常表示我們與邀請者有一種關係，我們贊同他的觀點，甚或和他有相同的立場。那麼，參與聖餐時教友宣發什麼誓願呢？一個人參與主的晚餐，表示他承認耶穌基督為自己的主，以和耶穌基督共融為至高的價值，以耶穌基督的旨意為最高的準繩，以耶穌基督的事業為最深切的關懷。

因為在主的晚餐中，他們與那在被出賣的那天晚上感謝讚

頌的耶穌基督在一起，所以參與主的晚餐的人表示並且許諾，他們不論在順利幸福的境遇中，或在痛苦黑暗的失敗中，都願和耶穌一樣，將無法了解、無可言喻的奧蹟稱為「阿爸、父啊」，並且時時處處感謝讚頌祂。因為參與感恩禮表示，他們相信，如犯人般被處死的耶穌基督真的復活了，所以參與聖餐等於宣誓：我們確實期待肉身的復活，但對這暫居塵世而導向死亡的生命，也同樣加以肯定和尊重。因為在主的晚餐中，我們與為眾人捨棄自己並傾流寶血的主基督共結合，所以參與感恩禮等於宣誓：我們對兄弟姐妹的愛不可僅限於一些偶然的、片面的行動舉止，卻要在生命中跟隨「為我們捨棄自己生命」的主基督，像他一樣「為弟兄捨棄自己的生命」（若壹三16）。

因為參與宴席表示尊重主人的關懷，又因為在主的晚餐裡，他們與那〔為眾人〕捨棄自己而傾流寶血的耶穌基督結合，所以參與聖餐表達獻身與傳揚福音的誓願。我們也能從感恩禮具有宴席的性質說明這一點：參與一個宴會不僅與主人，同時也與其他客人建立、加深關係。所以參與感恩禮猶如忠於、關心、支持、維護教會的誓願。

3、感恩禮猶如兵士宣誓與禮儀和牧民工作

大部分的教友甚至許多神父及牧靈工作者大概並未確切意識，一切聖事都有此宣發誓願的意義。但這個信念存在於他們的信仰和行為內。譬如：雖然他們承認自己的卑微，承認自己為罪人，但仍然相信，舉行感恩禮時基督真的臨在並向信友承諾他的愛。如此他們將此聖事當做天主和基督給予人的一項許諾：無論你們多麼貧窮，我不拋棄你們；無論你們多麼想逃避我的臨在，我與你們同在。雖然很多人沒有體驗到，參與主的

晚餐猶如宣發誓言，不過誠懇地參與感恩禮的態度隱含此宣誓的因素：主日感恩禮中唸信經，等於肯定並重發聖洗的誓願；劃十字聖號表示，把自己整個的人交給被釘於十字架而後復活的基督；肅立聆聽福音表示願以他的訓誨為生活道路的指南；為教會的經費和慈善活動而奉獻，間接表示我們關懷傳揚福音的事業，也意謂投身服務基督的兄弟姐妹的工作（參瑪二十五31~40）。

雖然在忠信的信友心中早已包含這種發誓的因素，但是負責禮儀和講道的人仍應藉道理和禮儀的氣氛，講解感恩禮包含宣誓的性質，藉此指出感恩禮與聖洗和常日生活的關係。在變化多端的生活情況中，主日參與感恩禮表示，我們可在整個生活中加深領洗時所做的，與主基督同死同葬的許諾，並重新開啓與基督一同復活的希望（參羅六1~10）。

二、感恩禮與其他聖事

自十二世紀中葉以來，出名的神學家對聖事數目的教導越來越清楚，只有七件聖事。教會訓導權藉著十五世紀的弗羅倫斯大公會議（Florence），提出一項權威性的聲明（DS 1310），說明那些禮儀屬於新約的聖事。在這些特別受教會所重視的七件聖事中感恩禮有何特點、佔了什麼位置？

（一）感恩聖事的特性

為能看出感恩聖事的特性，我們首先簡單提出其他聖事的特點。按聖多瑪斯的看法（參STh III 65, 1），如果我們注意恩寵生活與一般生活相似的地方，並且留意聖事與一般自然生活的關係，就不難獲知聖事的數目及每件聖事的特殊意義。一

般生活始於人的出生——藉著聖洗聖事，人得以重生，並開始在教會團體內過天主子女的生活。長大了就必須負起家庭及社會的責任——藉著堅振聖事，天主聖神堅強人的心神，使他能 在人生旅途中努力不懈，勇敢地為基督做證，在教會及社會裡 扮演好自己的角色，過成熟的基督徒生活。在信仰生活的道路 上，人有時可能偏離了父的家而走入歧途，不僅違背父的旨意 也辱及自家——藉著和好聖事，悔改的人重新轉向天主而被接 納到天主家中，與天主、也與教會和好。遭遇病痛折磨時，病 重的人常面臨嚴厲的危機考驗——藉著病人傅油聖事，曾醫治 安慰病人的主基督及教會大家庭與受苦的兄弟姐妹同在。任何 一個團體都需要有領導者——藉著聖秩聖事，主基督派遣一些 人在信仰團體中做領導者，專務於公職者的服務。家庭是人類 最基本的團體——藉著婚姻聖事，主基督賦予特殊的恩寵聖化 夫婦以及家庭生活，使他們成為天主之愛的標記。由以上每件 聖事的特點我們可看到感恩禮的特性：人無論是痛苦或快樂， 是個人或群體，都需食糧才能生存，並且也常需要宴會以表達 和實現家庭親友間的聯繫，藉著聖餐聖事主基督滿足此需要—— 在聖餐中供給信友生命之糧，因而使其門徒及教會的生活成長 茁壯。

我們也能從「每一聖事都是追憶過去的標記」來看感恩禮 的特性。和好聖事追憶耶穌與罪人的來往、他安慰罪人及赦罪 的行動（參谷二1～12；路七36～47；路十九1～10；若八1～ 10），以及他所講述的天主仁慈收納罪人的道理（路十五）。病 人傅油聖事追憶耶穌同情患病的人，而在治癒病人時用了象徵 性的行動，如：覆手（參谷六5，七32～33，八25；瑪八3；路

四40；若九6）。從上文所提其它聖事的例子可看出感恩禮的特性。感恩禮追憶耶穌與群眾和邀請他的人（參瑪九10～11；路七36～50，十九1～10），尤其是在死亡前夕所舉行的宴席，追憶復活後耶穌在宴席中的顯現（參路二十四30、35；若二十一9～14）。總之，感恩禮在追憶過去時，紀念耶穌生活中一個典型的行動，即他與各種人在宴席中的往來，並紀念在天主前綜合生活、接受痛苦與死亡、並期待復活的最後晚餐。所以感恩禮追憶的「對象」是耶穌的言行，是他對天父和兄弟姊妹的自我奉獻的一個總結。

每一聖事可見的形式亦可用以說明感恩的特性。聖洗可見的禮儀行動是倒水，因此有洗淨與重生的意義。堅振有呼求聖神、覆手和傅油的型式。病人傅油有探訪病痛者，藉傅油照顧他的形式。和好聖事可見的行動是因重罪而得罪天主、得罪教會的人，在天主和教會代表面前認罪，祈求寬恕；而與教會、與天主得以和好，可重新參與感恩禮的宴席。婚配聖事可見的形式猶如訂立盟約。聖秩聖事表達其意義的行動是：主教的覆手及加入聖職團體。由上述聖事的禮儀可看出感恩禮的特性：感恩禮有別於教會其他的聖事：藉著在感恩禮中吃、喝的行動，它有宴席／聖餐／主的晚餐之特性。

總之，無論從那個角度，我們將感恩禮与其它聖事互相比較，即可發現其不易混淆的特色。感恩禮相稱於人最基本的需要：吃與喝，在人類的群體生活中舉行宴席。它有形可見並表達其意義的形式是：在讚頌上主和紀念主基督時舉行的宴會。感恩禮如同其它的聖事一樣，追憶基督的工程、追憶他的言行，但感恩禮中教會不以耶穌局部的行動，如醫治病人、赦罪的行

動等，為追憶的焦點。感恩禮所紀念的是：基督在最後晚餐中綜合其生命，將自己以絕對的信任托付於天父的安排，並讓門徒分享一切；也就是說，感恩禮所紀念的是，接受他的死亡和期待復活的基督，是紀念主基督生命和工程的總結。因為感恩聖事相稱於人最根本的需要並且紀念耶穌基督的工程，所以感恩禮不只有其特性而且在聖事中佔優越的地位。

（二）感恩禮的優越性

教會將同一名稱——聖事，歸於七項不同的行動，而將之描述為「神聖的事務」並且對之加以尊重。雖然如此，訓導權也就其重要性而說明此七件聖事的不同。特利騰大公會議在1547年公佈的〈論聖事的諭令〉中做如下的聲明：「誰若說這些新約的聖事如此彼此相等，竟沒有任何分別尊卑的理由，那麼，說這種話的人應受絕罰」（DS1603）。

由神學的歷史和訓導權的聲明可看出，歷代的教會承認感恩禮的優越性。一直到十二世紀中，神學家們對那些禮節是聖事以及對聖事的看法並不一致，但對感恩禮的聖事性沒有任何異議。當神學發揮有關「大聖事」的概念時，感恩裡與洗禮總是被當做大聖事之一。雖然十六世紀中宗教改革者否認有七件聖事，他們仍舊承認洗禮和聖餐的聖事性。梵二的禮儀憲章反映出感恩禮的優越：在第一章講論「整頓及發揮禮儀的總則」（5～46）；接著第二章講論「論至聖聖體奧蹟」（47～58），第三章講論「其它聖事及聖儀」（59～82），如此的安排反映出感恩禮的優越性。

依據聖多瑪斯的神學（參 STh III 65, 3），我們可將感恩禮的優越性說明如下：感恩聖事是最卓越的聖事，因其他聖事

皆以此為目標。經過聖洗聖事，信友成為天主兒女，進入教會的大家庭中，而有資格參與此家庭的宴會。成人洗禮將此洗禮與聖餐的關係生動的表達出來；整個洗禮以新領洗而重生的人參與聖餐才達到其目的地。藉堅振聖事，聖神堅強信友，使他們在生活的奮鬥中，對於以天父的餐桌為中心的家庭保持忠信。和好聖事，尤其是在古代教會中，是以感恩禮為目標。一個人犯了「重罪」：如背教、拜偶像、通姦、謀殺後而悔改了，就應做嚴厲而公開的補贖，在補贖期內他不可參與聖餐，要等領受和好禮之後才可重新參與主的晚餐。因此，整個進行補贖的過程似乎以參與聖餐為目標。聖秩聖事授權做感恩禮——「整個基督徒生活的泉源與高峰」（〈教會〉11）——的主席。從病人傅油禮儀可看出，此聖事也以領聖體為目標，在特殊而危急的情況中，患重病的信友應盡可能領和好聖事、傅油及領臨終聖體，這個秩序表示出和好、傅油聖事雖有其特殊意義，它們仍然被視為領聖體的準備，讓病人在去逝前與復活的主結合一起為目標。

聖多瑪斯（參STh III 65, 3）及特利騰大公會議指出感恩聖事優越的另一個理由。雖然在一切聖事中，基督真正的臨在並為聖事的主要的施行者，但在舉行聖事時，採用的物質與基督的關係有所不同。聖洗和傅油禮所用的水和油，雖然在舉行聖事時它們如同「工具」，而分享基督的能力，它們仍舊為水和油，只有在舉行聖事時才分享基督聖化人的能力。然而感恩禮祝聖的餅和酒，「具有此傑出和獨特的特點：即〔其它〕六件聖事唯有當人用它們時，才有聖化人的效能；〔感恩聖事卻不然〕，在人領受它之前，〔即在領聖體前〕，聖德的創始者〔基

督)本身已臨在於此感恩聖事中」(DS 1639)。

總之,如果我們明白上文所述,感恩禮追憶基督在最後晚餐中綜合其生命,而將自己以不動搖的信心交付於天父並完成他的工程;假使我們明白在此紀念中,他的工程得以再現,就能夠了解感恩禮優越性的理由。感恩禮超越其它聖事,因為正如聖多瑪斯所說:「在這聖事內包含我們得救的整個奧蹟」(STh III 83, 4)。同理,如果我們明白,感恩禮中我們傳報基督的聖死和歌頌他的復活,就會贊同馬丁路德的話,將感恩禮當做「福音大全」(參 Betz, MySal 248)。

(三) 感恩聖事與其他聖事共同的地方

照上文所述,感恩禮在其他聖事中具有其不可混淆的特性,並屬於大聖事,即佔有優越的地位。雖然如此,它和其它聖事仍然有共同點。

1、恩寵超越聖事

中古世紀的古典神學已提到,教會的聖事並非是天主賜予恩寵的唯一途徑。聖多瑪斯曾說「天主未將其恩寵綑縛起來,完全歸屬於聖事權下,以至於天主不能以別的方式賜人恩寵」(“... Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre.” STh III 64, 7)。他也針對感恩聖事教導:「即使不領此聖事本身,只要人願領它就會領受到它的果實」(“...effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non habeat in re.” STh III 80, 1 ad 3. cf. III 73, 3)。特利騰大公會議〈論至聖感恩聖事的諭令〉第八章包含相同的道理:「有些人只是神領它,他們只以渴望和活潑、以愛德行事的信德,吃那

提供給他們的天上的食糧而領受它的效果與實益。」為深入明白此教會的道理我們要指出：

a、從其上下文可見，特利騰「只是神領」的說法是針對「實領又同時以心靈領受它」而說。因此在此「神領聖體聖事」不意謂：藉「神領聖體」與基督合一是人主觀思想或心中的渴望；大公會議絕對不是說，藉神領聖體獲得的與基督的結合不是一種真實的與基督的結合。

b、因人具有肉軀及社會性，而且教會亦具有形可見的幅度，所以感恩禮中實領聖體是正常的領受此聖事的方式。所以，實實在在神領聖事包括：盡可能參與感恩禮而實領聖體的意願。對於今日教會生活而言，感恩聖事超越恩寵的象徵及神領聖體的道理相當重要。因為缺乏神父、因了疾病或其它理由而不能參與感恩禮的人，以及離婚、重婚、按教會規定不可實領聖體的人，當他們由於聖神推動而渴望實領聖體時，他們能實在地分享感恩禮的果實，就是與主基督並與基督奧體結合。恩寵超過聖事及神領聖體的道理也會影響我們對分裂教會團體所舉行的聖餐的看法。即使主持感恩禮的人並未有效的被祝聖，但我們可相信：善意參加他們所舉行的聖餐的教友，仍然能領受主的晚餐的果實。

2、信德的聖事

梵二大公會議在禮儀憲章第59節指出，所有聖事與信仰有極密切的關係：「聖事不僅假定已有信德，而且以言語、以事實〔*verbis et rebus*即以可見的行動和象徵〕滋養、加強，並發揮信德，所以稱為信德的聖事。」依據此教導，下文或多或少闡釋感恩禮與信仰的關係。

a、感恩聖事假定已有信德

從字面看來這句話無需加以解釋。如果一個人參加彌撒就像聽音樂、參加婚禮、喪禮一樣，則實際上他也只是等於聽音樂、參加婚禮等，而非領聖事。當然有時這樣的接觸可視為因天主的恩寵而認識基督的教會的開始。不過在這種情況下，參加彌撒本身並無意義。東正教本來不准外教人參禮，或在聖道禮後請尚未在洗禮中宣佈信仰的人離開教堂。參加感恩聖事假定已有的信德。參與此聖事的先決條件是對感恩禮初步的了解和信仰，即以信仰分辨一般食糧和聖餐中分享的食糧／主的身體（參格前十一29）。因這理由，教友的兒女在初領聖體之前，要為他們特別準備有關感恩聖事的道理，並培養他們對感恩禮的重視。在生活中實現對天主、耶穌基督信仰的決心，是參與感恩聖事及領受它果實最重要的準備。

b、參與感恩聖事是信仰的宣示

因為聖洗和感恩禮有宣示信仰的意義，這樣的教會行動相似兵士的宣誓。因此自戴爾都良以來，拉丁教會採用“sacramentum”、“sacrament”來表達這些禮節。由此可見，信仰不只是聖事的先決條件和參與感恩禮最重要的準備。感恩禮內不僅在念信經時宣示信仰，甚至整個的感恩禮皆有宣示信仰的意義。教友聚會以執行基督所命令的聖餐，表示他們對耶穌基督為主的信仰；他們聆聽福音，表示他們以耶穌基督為光明的信仰；他們恭敬地領祝聖的餅、答以阿們表示對基督特殊臨在的信仰。所以整個感恩禮含有重新表示信仰的意義。

c、感恩聖事加強並發揮信德

參與一個朋友的生日或親戚的宴席，表示固有的友誼關係，

同時藉此加深這層關係。同樣地，參與聖事和表達信仰時，此信仰得以加強，尤其是適當舉行的感恩禮「以言語、以事實，滋養、加強、並發揮信德」（〈禮儀〉259）。感恩聖事藉言語滋養參與者的信德，因為聖道禮的讀經及講道是感恩禮的主要部分。十六世紀特利騰大公會議〈論彌撒聖祭道理〉第八章鄭重的說（DS 1749）：「爲了使基督的羊群不致挨餓，也爲了避免當小孩子前來請求麵包時，不致沒有人爲他們擘開麵包（參：哀四4），所以神聖公會命令各司牧們以及每一位負責牧民職務的人，通常在舉行聖祭時，或親身或藉他人，對彌撒中所誦讀的〔經文、讀經等〕，加以解釋，尤其是在主日與慶日的彌撒中，更該宣講這至聖聖祭的奧蹟。」梵二大公會議更強調禮儀與講道和滋養信德的關係：「講道是禮儀的一部分，極應推重，……從聖經中發揮信德的奧蹟和基督化的生活原則，並且在民眾聚會的主日及法定慶節彌撒內，無重大理由不得略去講道」（〈禮儀〉52）。感恩聖事藉共同的祈禱，帶領信友奔向天主。感恩禮以行動滋養、加強、和發揮參與者的信仰。在感恩禮內教友以奉獻表明並承認「一切美好的贈與、一切完善的恩賜都是從上、從光明之父降下來的」（雅一17）。信友一起聚會本身可加深信德，因為如此的聚會和交往，常會有彼此鼓勵與支持的效果（參羅一12）。感恩聖事能發揮信仰，因它以基督信仰中心的真理爲基礎。耶穌基督爲我們生活、死亡、復活，而以永不收回的愛與我們同在。的確，有時現實生活中的感恩禮（參與的人不多、道理不佳、禮節疏漏……）令人懷疑，如此的感恩禮真的是「聖事」、「神聖的事務」、「使我們聖化」嗎？真的是「不可見的恩寵的可見形象」嗎？情況縱然不

理想，但並不因此阻礙我們的信仰，因為在此情況中主基督好似問我們：你們是否相信我與微小、軟弱、無知的罪人一起？是否相信我與你們在，只因我的慈愛而非依靠美好的禮儀？當我們面對這樣的考驗同時，感恩禮使我們的信仰成熟，因為那時再無其它的理由和動機，耶穌基督要求我們像伯多祿一樣，宣誓無條件的信仰（參若六67～69）。

3、感恩聖事帶著今世易逝的面目。

因了聖事與教會的關係，二者都分享並反映出「旅途教會的末世特質」（〈教會憲章〉第七章標題）：「現世的教會已擁有聖德，雖不完善，卻是真正的聖德。可是在那充滿正義的新天地出現以前……旅途中的教會，在其聖事上，及其屬於今世的制度上，仍將帶著她今日易逝的面目，仍舊存留在不斷呻吟痛苦、期待天主子女在受造物當中的顯揚……」（〈教會〉48）。梵二大公會議將教會的一切視為這個會過去的世界的一部分。在同一節中（48節），大會描述基督信友的情況：「我們努力在各種事情上中悅天主……用天主的武器裝備自己，好能對抗魔鬼的陰謀，在邪惡的日子屹立不倒……我們必需遵從主的勸告，時常警惕，期望在結束了我們現世生命的唯一途程之後……能與主同賦天宴，並加入受祝聖者的行列內」。換言之，旅途中教會之一切真正奔向未來的光榮，但同時尚未達到圓滿的境界，因此基督信友的情況一面充滿著快樂、感謝、希望，但同時要求警惕奮鬥。感恩禮分享教會此一特質，主的晚餐只是「直到主再來」（格前十一26）。雖然在其內，主與信友同在，並許諾他不會離開門徒。但是此臨在隱藏於象徵下；人能因不忠信而遠離主。聖保祿曾警告過格林多的聖事主義者：

吃真正的神糧和喝真正的神飲，不保證必會獲得天主的喜悅；參與聖事，聖洗和聖餐連帶有愛德的責任（參第一篇第二章第一節）。感恩禮帶著今世易逝的面目，並非否認其神聖性質，也非否認感恩禮在教會與信友生活中的重要性，反而強調它對整個信友生活的重要性。感恩禮並非只是短暫與主基督之合一，卻加強信友在生活中與主基督的合一。再者，當教會指出感恩禮今世易逝的性質時，她是宣佈一個喜訊：甚至極隆重美麗的禮儀也不是我們渴求的重點，因為一個「眼所未見、耳所未聞、人心所未想到的」（格前一9）盛宴在等待著我們。

三、感恩聖事象徵標記的三度意義

自聖奧斯定以來，神學將聖事視為一種特殊的象徵或標記。按照聖多瑪斯的神學，每一件聖事的象徵標記有三度意義：它同時是追憶過去的標記「*signum rememorativum*」、明示現實的標記「*signum demonstrativum*」和預告將來的標記「*signum prognosticum、idest praenuntiativum*」（參 *STh III 60, 3c*，另參奧脫 521、劉賽眉 94 ~ 99）。基督聖體聖血節的禮儀第二晚禱謝主曲的對經反映此思想：將其運用於感恩聖宴上而扼要地表達感恩禮的意義（參每日頌禱第三卷 34*）。以下的譯文跟每日頌禱稍有不同：「神聖之宴，在此宴中，我們恭領基督，我們紀念他的苦難，心靈充滿他的恩寵，我們獲得來世光榮的保證。」（*O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius: mens impletur gratia: et futurae gloriae nobis pignus datur.*）梵二禮儀憲章在探討彌撒及逾越奧蹟（〈禮儀〉47）時，暗示此經文說：在感恩禮中我們「以基

督為食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證」。按照此古老的禮儀經文，感恩禮有宴席的性質，換言之，它有形可見的標記是宴席。以下我們將根據此禮儀的經文和聖多瑪斯的思想，提出感恩宴席象徵性的幅度而加以發揮，如此講解感恩禮與過去、現在和將來的關係。

（一）感恩禮追憶過去——基督的苦難

1、追憶為感恩禮主要的幅度

聖多瑪斯及上文所引的禮儀經文，將追憶主耶穌基督的苦難當做感恩聖事的主要行動；此思想十分合乎新經的教導，因為保祿和路加在建禮敘述裡記載了耶穌的命令：「你們應行此禮來紀念我」（路二十二19；另參格前十一24、25）。保祿以自己的話講解此命令的含意，說：「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）。保祿在此處只提及主的死亡，聖多瑪斯和禮儀經文只提基督的苦難。然而從格前可見，按照保祿的神學，基督的死亡和復活是分不開的，因為在同一書信裡，他強調基督復活的重要性，說：「假如基督沒有復活，那麼我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五14）。依據聖保祿以及整個新約的教導，我們應加以補充說：感恩禮內我們紀念基督的死亡和復活。因此禮儀憲章47說，我們的救主藉著感恩禮的建立「把他死亡和復活的紀念托付給親愛的淨配——教會」。梵二後革新的禮儀反映此教導，信友在祝聖後的歡呼辭裡紀念主的死亡和復活，說：「基督，我們傳報你的聖死，我們歌頌你的復活。」

當我們追念基督的死亡時必須注意，他的死亡並非一個無法避免的結局，也非一樁意外事件的後果，而是因為耶穌的言

行與當時宗教和政治當局發生衝突的後果。他的言和行以及所含有的自稱，使他遭受到當時最羞辱、最殘酷的刑罰。在追念他的復活時，我們應注意，他的復活並非一個普通人的復活。天主使耶穌復活，是對耶穌的言行及他所有的一切，加以認可、接納和辯解。

根據新經所記載的耶穌的命令：「你們應行此禮為記念我」，以及在禮儀中所用的格式：「你們要這樣做來記念我」，我們可進一步說明感恩禮紀念的「對象」。感恩禮中信友所紀念的並非基督被釘十字架此一殘酷事件本身，也不是天主使他復活的行動本身，而是紀念最後晚餐中的耶穌基督及他的言和行。即：他在極殘酷的死亡面前，對天父絕對的服從和信賴、對門徒包容的愛心、對參與末世盛宴不動搖的希望、對導致自己被棄絕的失敗言行始終肯定而毫無反悔。

2、紀念與重現

本文已數次指出，「紀念」在基督信仰中的豐富意義和重要性。舊約的禮儀以紀念天主釋放以色列並與他訂立盟約為主要行動。按舊約的信仰意識，在這種紀念的禮儀中，天主已往完成的行動得以再現，並擴及於不同時代的人。在本書第五章裡，我們曾對一般生活中的紀念現象加以反省，以此類比來解釋天主教有關感恩禮為祭獻的道理。感恩禮可稱為「祭獻」（sacrifice），因為在紀念基督的苦難時，耶穌基督曾經完成的祭獻和犧牲「sacrifice」得以再現。

上文提到希臘教父以柏拉圖思想稱禮儀為「anamnesis」，將感恩禮當做整個救恩工程的紀念和再現。我們可由此明白感恩禮為紀念的意義：藉著感恩禮，在不斷改變的情況中，耶穌

基督一次而永遠完成的救援工程及基督自己與我們同在，並且讓我們分享他的生命及他終身工程的果實。

3、感恩禮為紀念與禮儀

當聖多瑪斯把聖事稱為追憶過去的標記時，他也許想到中古世紀盛行對彌撒禮節寓意的解釋。因為中古世紀的教友不懂拉丁文，為講解彌撒是主受難的紀念，神學家和牧者把彌撒禮節當做耶穌基督受難的象徵。譬如：擘餅象徵耶穌身體破裂，司鐸伸開雙手象徵耶穌被釘在十字架上。雖然這些解釋從禮儀歷史來看並無根據，但強調感恩禮有追憶主基督及其工程的意義。聆聽福音時我們紀念他的誕生、苦難、復活和升天，想到他與窮人、病人、罪人來往，聆聽他有關天父慈愛的道理及愛天主和愛人的勸諭。念信經時，我們紀念整個以聖言降生成人開始、以死亡復活升天和派遣聖神所完成的救恩工程。在念天主經之前，我們承認只因紀念他的言行、死亡和復活所含的啓示，我們卑微而有罪的人才敢對至聖的上主說：「我們的天父」。感恩經尤其有紀念耶穌基督的性質，因為其中心部分敘述，耶穌如何在最後晚餐中綜合他整個的生命，以無條件的信心把自己托付給天父，並且讓門徒分享自己的生命和果實。我們在感恩禮中紀念他的復活，不論在念信經或唱祝聖後歡呼辭、或參與感恩禮並以信心領聖體，都有紀念和歌頌主基督真復活的意思。

由上文可見，感恩禮的禮儀有紀念主耶穌的功效。感恩禮提醒並引領參與者追憶基督的救援工程，更恰當的說，藉著教會的禮儀主基督在聖神內召喚信友：你們應這樣做來紀念我，所以整個紀念禮以主基督為開始。然而「紀念」指人的行動，

故紀念的深度和功效，也靠人的努力及開放及對紀念對象的專注程度而定。所以在舉行感恩禮時參與者扮演很重要的角色。負責禮儀的人應牢記，任何感恩禮，無論是在聖誕節或聖神降臨節、在聖母或聖人的瞻禮日、在婚配聖事或追思已亡時舉行，均有紀念主耶穌的死亡和復活並與基督相遇的意義。因此，千萬不可任意將彌撒當作表達喜怒哀樂的工具，或當作隨興變化的禮節儀式。彌撒有其一定的形式，其核心形式是：紀念主耶穌基督和他的救援工程。因了這個理由，感恩禮適合人生的任何境遇，不論痛苦或喜樂、失敗或成功、悲傷或歡愉。教理講授者和負責禮儀者應針對教友的具體情況和需要，協助信友體驗，如何在感恩禮中紀念主耶穌。痛苦失敗和面對死亡的人與身為生命的主相遇；幸福和快樂時我們可從基督那裡獲得保證，一切真實但短暫的喜樂是不可消失的幸福之預像；在人生貧乏無味的階段中藉著感恩禮，我們與在人生沙漠中領導我們前行的善牧相遇。生動而有意義的禮儀能幫助信友明白此聖事不只是追憶過去，而且也明示藉此聖事領受極為豐富的恩寵。

（二）感恩禮明示現實——心靈充滿基督的恩寵

聖多瑪斯的神學和上文所引的禮儀經文，根據且反映出若望福音所記載的耶穌的話：「誰吃我的肉，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」（若六56~57）。

按聖奧斯定對聖事的看法，及本書所主張的對感恩禮基本結構的看法，我們可再進一步地了解，感恩聖事明顯表達出的恩寵。按聖奧斯定及特利騰大公會議，聖事可描述為：「不可見的恩寵的可見的形式」（參奧脫520、DS 1639）。按上文所

引的禮儀經文及本文的主張，感恩禮基本結構具有宴席的形式。它的聖事性象徵標記是感恩禮中擘餅，吃和喝的有形行動。此有形的行動明示此聖事所提供的不可見的恩寵。

可見的紀念主耶穌基督的聖餐，明示主耶穌基督邀請信友與他往來，參與他的生命。吃和喝可見的食糧和飲料，明示領受他並因他生活之不可見的恩寵。邀請人來參加已備妥的宴席，是以主客之間的友誼關係為先決條件，同時也藉此邀請及赴宴，加強彼此間的關係。所以可見的感恩筵顯示出，在宴席中、在生活中，基督與信友間不可見的關係。

總而言之，感恩禮顯示，現實的恩寵就是在感恩禮中，心靈充滿他的恩寵。這恩寵就是：基督在感恩禮中是主人，他視我們如朋友、如客人，和我們一起分享他的生命、死亡、復活之果實。他猶如主人、師傅、導師、善牧般與我們同在，給我們指引方向、給我們帶來希望與勇氣、使我們遠離邪惡，走上豐富生命的道路。

上文屢次用了「提供恩寵」等類似的說法，因本文強調，領受基督在感恩聖事中所提供的恩惠，也靠恰當的渴望和信仰，我們必須開放自己，準備承受與基督同在的責任。參與感恩聖事的人應接受並尊重其他的客人，應抱持走善牧所指示的道路之決心，獻身於他的計劃和事業之決心。

因為「心靈充滿基督的恩寵」也靠信友對感恩禮的了解和信仰，所以負責禮儀的人應視舉行感恩禮為明示現實恩寵的標記。聖堂的佈置、所念的讀經和讀經的方式、所講的道理、舉行感恩禮的秩序和氣氛等，其基本目的在於使人體驗：可見的禮節是恩寵的形式，是臨在於禮儀中卻又不可見的主耶穌與我

們同在的恩寵。所以，禮儀的象徵性和聖事性，一方面具標記的性質，另一方面也具現實恩寵的功能。

（三）感恩宴席指示將來——末世的光榮

按聖多瑪斯的神學，每一聖事標記都是預報將來光榮的標記（*signum prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae*）。這思想反映出，新舊約有關末世天國的期待及對宴席圖像的重視。舊約和新約中常用宴席的圖像描寫末世天國的喜樂（參依二十五6~8；則三十四13~16；瑪八11，二十二1~14；谷十四25；路二十二30；默三20）。在耶穌的時代，巴斯卦筵不但紀念天主釋放以色列並與他訂立盟約，也指向未來默西亞的來臨（參Scheffczyk）。藉所謂的瞻望末世之言（谷十四25；瑪二十六29），耶穌表示他在最後晚餐中堅信他與門徒要參與天國的盛筵，因此以最後晚餐為天國盛筵的預像（參Scheffczyk 120~121）。若望福音中，耶穌以下述的話表示感恩宴席為永生的保證：「誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日我且要叫他復活」（若六54）。

上述感恩聖餐與未來天國盛筵的關係，並非空虛的記號與象徵物之間的關係。正如在紀念過去時，已往的事得以再現，同樣，在指示未來的記號中，將來的天國也得以提前。換言之，感恩禮不只是永生的預像，也是天國盛筵的預嘗。如此，感恩禮反映出耶穌的工程和基督宗教的特徵，即「已經和尚未」的性質（參《救恩論入門》103~108頁）：藉著耶穌的宣講、奇蹟和驅魔等行動，天主的國已經來臨了，「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二28，另參路十一20，十七21）。但是另一方面，我們仍要期待天國的

來臨。因此信友應常祈求：「願你的國來臨」（瑪六10，另參路二十二18）。按格後五18，天主曾「藉著基督使我們與他和好」。但另一方面此和好工程尙未完成。因此宗徒們常請求人「與天主和好吧」（格後五20）。

已經和尙未完成的特徵屬於基督救恩的本質，因此，耶穌基督所建立的感恩禮自然反映出此性質：感恩禮已經實現的與主基督同在是尙未完成的圓滿同在之預像和預嘗。在聖餐內那復活而「持有死亡和陰府的鑰匙」（默一18；另參羅六9）的主基督已和信友同在。而藉著感恩禮他在象徵之下與我們同在，正如他向信友所保證的：我願我在那裡，你們也同我在一起（參若十七24）。

感恩禮的基本結構——宴席，表明基督信仰期待全福的性質。我們人所期待的滿全，不是消失於宇宙或群眾中，也不在於與其他隔離的境遇中。因上主所準備的和人所期望的幸福是「眼所未見耳所未聞的」，因此我們只能以聖經所提供的圖像來表達其性質：圓滿的幸福猶如在父的家中與長兄和兄弟姐妹一起快樂的坐席。這圖像也表明天主對人類的計劃，世界要「成爲獻給創造主的祭獻和讚美詩，基督奧體內的全人類的共融，在聖神內的公義、愛德和和平的國度」（〈利馬文件·聖餐〉4）。

聖餐裡使用的食糧和飲料是「大地和人類勞苦的果實」。因此感恩禮表明，當人類歷史在天國中達到其目標時，天主不會把受造物 and 人類勞動的成果歸於虛無而置之不理，反而上主要接納、醫治、完成人類歷史的成果。如此，感恩禮勸勉和鼓勵信友要重視世界，獻身於建設一個預像未來的「公義、愛德

和和平的國度」的世界。

教理講授者和負責禮儀者應給教友指出感恩聖事的幅度：在基督內我們獲得來世光榮的保證，我們預嘗「時常與主同在」（得前四14）的喜樂。因此講道、祈禱、唱歌、整個的禮儀氣氛，不僅應反映，也應加強不可動搖的希望。

（四）結論：感恩禮與救恩史

感恩禮是追憶過去的標記，即：在它內我們紀念基督以其苦難和復活而完成的救恩工程。在這樣的紀念中，救恩工程得以再現，讓現在的信友分享它的果實。感恩禮同時也是明示現實的標記，即：藉著宴席的形式它顯示出與主基督及其奧體之肢體共融的恩惠。感恩聖餐是預告將來的標記，是天國聖宴的預像和預嚐，現在與信友同在的主基督保證：「我把王權給你們預備下……為使你們在我的國裡，一同在我的筵席上吃喝……」（路二十二29～30）。

因此，在感恩禮中融合了過去、現在與未來。那已經完成但未消失的過去，因了基督的緣故而移轉於現實中；那尚未來到卻十分吸引人的未來，也因耶穌的緣故在現實中與人相遇。過去、現在和未來的融合，使人獲得希望，也使人面臨挑戰。感恩禮中不僅救恩歷史的過去、現在和未來並存，而且整個人類和個人的救恩史也在此會合。所以，主的晚餐成為整個救恩史的交匯點。

第三節 感恩禮與教會

在整個基督宗教的歷史中，不同的教會都把感恩禮或聖餐當作教會生活主要的活動。雖然馬丁路德激烈反對中古世紀後期對彌撒的一些不正確看法及當時流行的惡習，他們把聖餐稱為福音的大全（*summa et compendium evangelii*，參Betz, MySal 248）。按梵二的教導，感恩禮是「整個基督徒生活的泉源與高峰」（〈教會〉11）。雖然革新派教會不像天主教和東正教麼那看重感恩禮，利馬文件扼要地表明不同教會現在的立場：「教會一直以守聖餐為崇拜的中心活動」（〈聖餐〉1）。1992年頒佈的《天主教教理》強調感恩禮與教會極密切的關係，說：「其他聖事及教會的一切職務和使徒事業（*ecclesiastical ministries and works of the apostolate*）都與感恩禮緊密相連，並導向感恩禮。因為至聖感恩禮含有教會的全部精神財富——基督自己」（《教理》1324）。它和利馬文件一樣把感恩禮當作領受上主恩惠及感謝和朝拜上主的主要途徑：「感恩禮既是天主在基督內聖化世界的高峰，也是人在聖神內敬拜基督，並藉著基督敬拜天主的高峰」（《教理》1325）。爲了更深切了解感恩禮的意義，下文擬以教會傳承、訓導權的教導以及現代神學家的意見爲基礎，從不同的角度看感恩禮與教會的關係。

一、教會為感恩禮的泉源

（一）教會如何為感恩禮的泉源

從初期教會至今一直都是如此；因為有信仰耶穌基督的人和團體實行耶穌的命令，聚合並舉行紀念主耶穌基督的禮節，才有感恩禮，才有聖餐。因此可說感恩禮假定一個信仰基督的團體——教會。藉著筵席——感恩禮基本結構的類比，我們能

了解，這一說法承認基督在各方面皆為主人及教會所扮演的角色。假定所請的客人不來或不吃飯，則主人的慷慨和臨在、豐盛的佳餚、豪華的餐廳都無法構成一個筵席。雖然客人只是接受和享受，但他們是構成筵席的因素；除非客人來，否則無論請客的人如何慷慨周到的預備，他都不是主人；在沒有客人的餐廳裡也無法構成主人與客人的位際性臨在。

根據此類比我們可進一步地說（參：Gerken 175～176、224）參與感恩禮的團體實在是此聖事及其效力的原因：藉著他們對基督及其工程的紀念，在感恩禮內基督的事工重現；藉著他們對基督祭獻和犧牲的贊同，彌撒是教會的“sacrifice”；藉著信友的參與，感恩禮是聖餐；藉著他們恭領祝聖的餅和酒，基督在餅酒中的真在達成其目的，即：基督與信友間位際性的關係。

（二）註釋

當我們把教會當做感恩禮及其效力的因素時，不可忘記教會所扮演的角色完全隸屬於基督和恩寵之下。只因基督的命令和授權，教會舉行感恩禮；只由於恩寵而領受的信仰，教會才接受並實行此命令。因此教會的角色不是製造、創始、掌握或操縱恩寵，而是接受和答覆而已。這一點可用筵席的類比來說明：客人並非主人邀請的原因；所預備的食物也不是他們準備的；信友在各方面是領受者、受惠者，但是，因著此「領受」，客人在宴會中扮演積極的角色，教會是感恩禮以及其效力的真正原因。

二、感恩禮為教會的泉源

（一）感恩禮如何是教會的泉源

在探討主教職務時，梵二大公會議教導：「主教享有聖秩聖事的圓滿」（〈教會〉26）。因此他是「最高司祭職的聖經裡人」（同上）。他實現他的職務，尤其在於他自己舉行感恩禮或委託神父舉行感恩禮。為強調主教的職務，大公會議扼要的指出感恩禮為教會生活的重要性說，「藉著感恩禮教會不斷地生存和增長（*Eucharistia... qua continuo vivit et crescit Ecclesia*）」。

大公會議的教導可用一般教會的經驗說明：無論個別信友或教會團體的信仰生活，都以主日舉行和經常參與的感恩禮為主要行動。甚至可說主日參與感恩禮似乎是許多教友唯一面對耶穌基督喜訊的機會，是與教會團體接觸，是體驗、實現和重新認可自己為基督徒身份的場合。很多教友除了感恩禮以外很少以基督徒的名義聚會。教友常以參與感恩禮的機會，組織他們以教會名義舉行的慈善活動。正如不常一起吃飯的家庭或沒有共同節日的國家沒有真正的家庭生活或社會生活，同樣，一個不赴主宴，共同慶祝基督事工的教會沒有真正的生命。不是僅藉領聖體，而是透過整個感恩禮，教會繼續生存和增長。教友抽出時間參與感恩禮、在彌撒中和其他教友一起讀經、聽道、為教會祈禱、為窮人奉獻，這一切均是表現並實現基督徒共同信仰的行動，因而使教會生活得以加深增強。由歷史得知，尤其是在受迫害時，秘密舉行的彌撒鼓舞受迫害的信友，是他們有勇氣堅忍承受及彼此扶持的泉源。因為聖餐使人體會，主與我們同在，我們是兄弟姊妹，我們微小的團體是整個基督奧體—普世教會的肢體。

(二) 註釋

爲避免誤解大公會議的道理：「藉感恩禮教會不斷地生存和增長」，也爲了更深切明白此教導的含義，筆者願指出下列兩點：

1、感恩禮產生效力的條件

顯然感恩禮並非以機械性的、魔術般的方式使教會生存和增長。保祿宗徒在格林多前書嚴厲指責靠聖事力量的聖事主義（格前11~12）。他指出聖事要求相稱的行爲，如拒絕崇拜假神、要求對兄弟姐妹的愛德。我們可以加上：感恩禮使教會生存和增長的效力也靠舉行的方式。教友難以了解的、與生活無關的，只以法律和形式主義態度所舉行的禮儀，不能滋養信仰生活，甚至從長遠來看，這樣的禮儀有時會傷害宗教生活。所以「藉著感恩禮教會生存和增長」，應以梵二革新禮儀的教導來解釋。在此所說的感恩禮包括教友禮儀聚會中的念經祈禱、誦讀聖經、聆聽福音、講道，藉著信友禱詞和奉獻「彼此協助背負重擔」（迦六2）。感恩禮不是一套令人難解的「神祕的」禮節，而是表達及發揮信仰的禮儀。的確，天主聖神可彌補教友個人和教會團體的缺陷，亦可藉不理想的道理引導和光照樸實誠懇的教友。但是，負責禮儀的人和整個信友團體絕不可疏忽自己應盡的責任，而應「與上天恩寵合作，以免白受天主的恩寵。所以牧靈者應該注意，使在禮儀行爲中，不僅有效及合法地遵守法律，而且要使信友有意識地、主動地、實惠地參與禮儀。」（〈禮儀〉11）

2、基督聖體的筵席和上主之言的筵席

當我們唸教會憲章的教導：「藉著感恩禮教會不斷地生存

和增長」時，不可忘記啓示憲章的教導：「教會不停地從天主聖言的筵席，及從基督聖體的筵席，取用生命之糧」（〈啓示〉21）。換言之，不僅是藉感恩禮也藉聆聽和接受上主之言，教會不斷地取得生命之糧。因此我們應對教會憲章的教導做如下的補充：一方面，如一個家庭需常在一起吃飯，同樣，信仰的團體也需常舉行聖餐才能有正常的教會生活。信友願意並且能參與感恩禮的時候，教會生活才是正常而健康的。另一方面，我們也能說，因某些無法克服的困難，如缺乏司鐸而不能舉行感恩禮的教會仍然可以從上主之言的筵席（聖經的誦讀和默想、講道和聽道），獲得生命之糧而享有真實的生命。教會歷史為此作證：缺乏神父或因教難而不能舉行聖餐的教會可保存及傳授基督信仰和教會生活。這些教會的經驗和榜樣給其它教會一個珍貴的教訓：上主之言的筵席供給的生命之糧是信仰生活最根本的泉源；在特殊的情況中，它足以維持和發展真實的信仰和教會的生活。

三、感恩禮為教會的標記

（一）教會的教導

講解感恩聖事時，特利騰大公會議教導：按基督的意向，感恩聖事是「他奧體的象徵，他〔基督〕本身是此『奧體』的『頭』，而他願意我們猶如肢體，藉著信德、望德、愛德的極其密切的連繫屬於此奧體……」（DS 1638）。1992年頒佈的《天主教教理》也把感恩禮視為「與天主生命相同以及天主子民共融合一的有效標記」。根據此教導我們能說，感恩禮是教會的聖事，它表明教會的本質，即它與基督和信友彼此間的連繫，

並且藉感恩禮以優越的方式實現信友與基督以及信友彼此間的連繫，因而使自己的本質得以發展。

（二）感恩禮為教會象徵的含義

1、感恩禮表明並促進信友與基督以及信友彼此間的關係

教友奉基督的命令聚合、聽福音、一起祈禱及彼此代禱，紀念耶穌最後晚餐中的言和行、行平安禮互祝平安、領聖體，這些都表明信友與基督以及信友彼此之間的關係。因為在表現謝恩或尊重的態度時此態度得以加深，所以妥當舉行的感恩禮使教會與基督和信友彼此間的關係得以加強。以一般生活類比我們能明白，聖餐不只是「統一的象徵」，也是「愛德的聯繫」（〈禮儀〉47），亦即：它使信友之間的合一增強。當不同的人接受同一人的邀請到同一地方去與他人相聚，一起吃飯聊天、遵守一些禮節、顧及某些人的特殊需要，透過這類行動他們建立或加強彼此間的關係。同樣地，當信友為參與感恩禮在聖堂聚會，一起念經、聆聽福音、宣示信仰，為本堂的兄弟姐妹、為主教和教區，為教宗和普世教會祈禱和奉獻，這些行動表示他們彼此間的合一，並加強這種關係。

2、感恩禮的目的

梵二後革新的禮儀很強調，感恩禮應促使信友與基督及信友間彼此合而為一。感恩經第二式：「我們懇求你，使我們分享基督的聖體、聖血並因聖神合而為一」。感恩經第三式內有類似的祈禱：「求你使我們藉你聖子的聖體聖血得到滋養，並充滿他的聖神，在基督內成為一心一體」。換言之，按照這些禮儀經文，整個感恩禮的聚會、念經、祈禱、領聖體等，以加深教會與基督和信友之間的共融合一為同一目標。這一看法並

非一個新的論點，它依據聖經尤其是保祿的教導。教父中聖奧斯定強調此聖事為統一的象徵、愛德的聯繫（參〈禮儀〉47）。中古世紀的聖多瑪斯以當時的神學術語“res”將「基督的奧體即聖者的共融」當做此聖事的目標（參STh III 80，4）。佛羅倫斯大公會議（1439年）扼要地將此聖事的果實描寫如下：「本聖事的效果即基督信友子民與基督合而為一」（DS 1320）。梵二引用一段禮儀經文時提及感恩禮促進信友之間的共融意義說：「在每一個地區性的信友的合法團體中……舉行主的晚餐奧蹟，『俾能因主的血肉，而團結所有的兄弟，爲了藉著食糧和主的血而締結整個團體兄弟共融』」（〈教會〉26）。

根據上文引徵的教會訓導權的教導我們能說，在聖餐內主基督把他的身體給予信友，爲了促進信友與自己及彼此間的合一，也爲了使信友做自己奧體的肢體，即爲了養育以自己爲首及以信友爲肢體的奧體。

然而何謂信友與基督合一？何謂基督徒彼此合一？

從一般生活經驗我們知道，公車上如沙丁魚擠在一起的人可能彼此實際的距離很遠；相反地，從國外寫信來的朋友反而很近。再者，人間的關係並非一個靜態的事實而是一個過程，有其歷史發展，它能因許多理由而親近或疏遠，能藉進一步的認識加強，也能因冷淡而減弱。與基督合一及與基督內的兄弟姐妹的關係也是如此。它是一個過程，有其歷史；主要原因不在於時間和空間的同在，而在位際共融上，它常需要培養保存。信友與基督合一，如果他們在信仰生活方面「懷有基督耶穌懷有的心情」（斐二5），如同他以承行天父的旨意爲食物（參若四34），如同他「貶抑自己聽命至死」（斐二8）。信友與基督

合一，如果他們在人間生活中懷有基督所懷的心情，如同他「不求受服事而要服事人」（谷十35），因而「不從私見只存心謙下，不只顧自己的事而也顧及別人的事」（斐二3~4）。因為耶穌基督與天父的關係在他為人生活和死亡中得以實現和表達，所以信友與基督的合一涉及而且增強基督信友間的共融合一。

總之，「感恩禮為信友與基督和彼此之間合一共融的象徵」含蓄指出，感恩禮不斷推動信友和教會革新生活，因為基督在感恩禮中與我們同在，其目標乃是把我們這些遠離父的兒女領回父家，將疏遠隔離、自私的人變成彼此關懷的兄弟姐妹。因為感恩禮以信友與基督及信友彼此間的合一為目標，所以感恩禮與基督信友生活有一種絕對的關係。

第四節 感恩聖事與基督徒的生活

一、聖經和教會的教導

（一）聖經

1、聖保祿

新約中，尤其是聖保祿，強調參與主的晚餐與教會和基督徒生活的關係。講論格林多教會的弊端時，如分黨分派（格前第三章）、亂倫行為（格前第五章）、在法庭中爭訟（格前第六章）等，偶然提到主的晚餐所發生的弊端。他以此將感恩禮視為教會生活的活動，與教會生活關係密切。在第十章中他強烈反對任何的聖事主義，並且引以色列歷史為例，警告教友，不可依賴所吃的神糧和所飲的神飲而忽視倫禮生活的責任。在

第十、十一章中，他指出感恩禮和參與者的生活有何關係。按保祿的看法，參與主的晚餐牽涉到現實的責任，即在當時那種充滿邪神的文化中，應與假神斷絕關係，不參與祭拜邪神而舉行的宴會：「你們不能喝主的杯，又喝邪魔的杯；你們不能共享邪魔的筵席，又共享主的筵席」（格前十21）。忽視主的晚餐及相關的責任等於嚴重的得罪主，因此保祿加上：「難道我們要惹主發怒嗎？莫非我們比他還強嗎？」（格前十22）

保祿在格林多前書中也指出，參與主的晚餐牽涉到對兄弟姐妹的責任。他嚴厲指責格林多教友「你們吃〔主的晚餐〕的時候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的饑餓，有的卻醉飽」（十一21）。在他看來如此的行為「叫那沒有的人羞慚」（十一22），是一種「輕視天主教會的行為」。積極的來說，保祿認為，參與感恩禮要求盡具體的責任，拋棄邪神，歸依唯一真主，拋棄自私自傲的態度，照顧、尊種、關心貧窮的兄弟姐妹。

2、路加福音

路加福音將最後晚餐描述為臨別筵席。在這個筵席中耶穌不僅吩咐門徒：「你們應行此禮，為紀念我」（路二十二19）；他在建禮敘述後的章節（二十二24～27），以類似若望的方式，即以服事他人之行動模式，來描述門徒間應有的關係：「外邦人有君王宰制他們，那有權管制他們的，稱為恩主；但是你們卻不要這樣：你們中最大的，要成為最小的；為首領的，要成為服事人的。是誰大呢？是坐席的還是服事人的？不是坐席的嗎？可是我在你們中間卻像是服事人的」（路二十二25～27）。

四部福音都提到出賣耶穌的猶達斯出席了最後晚餐。路加福音中耶穌的話「看，負責我者的手同我一起在桌子上」（路

二十二21)，緊接於建禮敘述後。此編輯的用意也許是保祿所表達的：真正和有益的參與主的晚餐以忠於基督為先決條件；只是參與感恩禮並不夠；若生活不符合信仰，參與主的晚餐無異於出賣耶穌。

3、若望福音

本書第一篇第二章第二節提到，若望福音很重視感恩聖事。整個第六章的篇幅以耶穌增餅和步行海面的神蹟、以啓示自己為生命之糧的言論，講解這個奧蹟。他以接受此奧蹟與否當做真假信仰的試金石。學者根據詳細的分析認為，第四部福音的作者知道保祿和對觀福音建禮敘述所依據的傳承。雖然第四部福音也和對觀福音一樣，把耶穌在死亡前夕的言行描述為耶穌的遺囑，但是他未提所謂建禮敘述所記載的耶穌言行，及後來教會很重視的紀念命令。作者描寫耶穌為門徒洗腳的行動時，同時加上耶穌對此行動的解釋：「你們稱我為『師傅』、『主子』，說得真對；我原來是。我為主子，為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳；我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做」（十三13～15）。稍後耶穌講解他行動的意義並綜合他所吩咐的命令說：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。」（十三34）

若望福音一方面很重視感恩聖事，另一方面在耶穌的遺囑中卻不提它，而以愛的命令代替。這或許表示，若望福音也和聖保祿一樣反對聖事主義，而強調：感恩聖事中吃人子的肉、喝他的血，並非耶穌唯一的命令；吃他的肉、喝他的血而住在他內並因他生活（參六56～57），並非是與他結合的唯一途徑。

雖然若望著作未講解感恩聖事與信友生活的關係，但在強調聖事和愛的重要性時清楚肯定：聖事雖然極為重要，但不能代替實行愛兄弟的責任；藉信仰和聖事與基督結合，必須藉真正的愛德來表示，「因為那一位為我們捨棄了自己的生命，我們也應當為弟兄們捨棄生命。誰若有今世的財物，看見自己的弟兄有急難，卻對他關閉自己憐憫的心腸，天主的愛怎能存在他內？」（若壹三17）。

（二）傳承和教會文件

1、聖餐假定與天主與教會的和好

在教父時代，不僅未領洗的人、外教人和慕道者不可參與聖餐，凡犯過重罪（capital sins）的人，如否認信仰、拜偶像、通姦和謀殺等罪，必須先公開認罪，完成嚴厲的補贖善工，在信友團體前接受和好禮（reconciliation），重新被教會信友團體接納，才可參與聖餐禮。雖然在教會歷史中，和好聖事的實行經過顯著的改變，教會的信念始終沒有改變，即：以後的教會中仍要求犯過重罪的教友首先必須悔改，再藉和好聖事與天主、與教會和好，才可參與主的晚餐。這個要求表示，參與感恩禮以妥當的倫理生活為先決條件。

2、參與感恩禮對生活的影響

參與感恩禮應影響信友整個的生活，這是各個不同的教會所共有的信念。梵二大公會議在教會憲章中講論教友使命時教導：「各種聖事，尤其是聖體聖事，傳播和滋養著愛主愛人之德，〔而此愛主愛人之德〕也就是整個使徒工作（apostolate）的靈魂。」（〈教會〉33號）。大公會議所說的使徒工作指教友整個的生活，尤其是他們的職業生活，因為按大會的教導，

平信徒特有的使命是：「用他們對世俗事務的專長，用他們的……職業活動，努力使受造的價值……用人力、技術及文化去培育，造福人類的每一份子；要使這些價值更均勻的分配給大眾……促進全人類的進步。」（〈教會〉36號）。簡言之，感恩禮所滋養的愛應是整個生活的推動力或靈魂。

（三）感恩禮的本質及其與教友生活的關係

無論我們從什麼角度來看，無論我們以什麼圖像為出發點，感恩禮與基督徒生活的關係是顯而易見的。

1、感恩禮為宴會

正如參與朋友的邀宴在友誼中有其重要性，同樣，感恩禮對基督徒生活而言也極為重要，「感恩筵是整個基督徒生活的高峰」（〈教會〉11）；不過，就如我們不能長期生活於山頂一樣，也不能長期享受朋友的款待，同樣，我們與主基督的關係不限於參與他準備的盛筵，而要延續到日常生活中對他的友誼與忠信。此外，從感恩聖事所用的標記，即筵席的食糧，也可看出聖事與生命的關係，因為食糧的意義在於維持生命。天主曾在曠野中賞賜瑪納，為了幫助以色列人經過曠野到達福地。基督在筵席中賞賜生命之糧，就和舊約中天主吩咐厄里亞先知一樣，他叫我們：「吃罷，因為你還有一段很遠的路」（列上十九7）。

2、聖事猶如誓願

第三世紀中戴爾都良和西彼連稱聖洗為聖事（sacramentum），因為在聖洗中宣示信仰的儀式相似軍人入伍的宣誓。這種入伍的宣誓與日後的生活相關。同理，當我們稱感恩禮為聖事，將之視為忠於基督、服從基督的宣信時，也意

謂參與感恩禮猶如在生活中忠於基督的宣誓。

3、感恩禮為紀念禮與基督徒生活

紀念國家、家庭和個人的歷史時，使我們一方面回顧過去，另一方面叫我們轉向未來。譬如一對夫妻慶祝銀慶、金慶時，他們也許會重新回憶起他們如何認識、他們結婚時的情景、他們曾一起經歷過的喜樂與挑戰……。在國慶日，人民紀念革命的歷史時，同時回憶起革命所經歷的痛苦、所付出的代價。但是在回顧過去的經驗時，人自然地從過去的經驗轉向未來的生活，因此結婚紀念加深夫婦彼此的愛，國慶紀念鼓勵人民在日常生活中珍惜、保存、發揚前人遺留下的成就。

舊約中，尤其是巴斯卦節，既有上述紀念過去的意義，又有往前看而影響現實生活的性質。巴斯卦節紀念天主已往從埃及的奴役中拯救以色列、與他們訂立盟約之大業。就因信友在巴斯卦節回憶過去的事，他們是以希望邁向未來，並以重新認可訂立盟約時所頒佈的法律為國家、家庭及日常生活的準則。

格前十一23～26以「主耶穌在被交付的那夜」和所記載的紀念命令清楚提及，感恩禮要回顧過去。26節中「宣告」含有頒佈法律的意思，這意謂：主基督為人捨棄自己的態度是信友人際關係的準繩，與信仰生活是分不開的。紀念主並與他合一，是信友生活的「法律」：在被出賣時，耶穌對天主那種不動搖的信任成為信友生活的標準，耶穌為人捨棄自己的態度成為門徒服事人的楷模。

二、合乎感恩禮的基督徒生活

很多人都會體驗到「事事有時節，天下任何事皆有定律：

生有時，死有時……哭有時，笑有時，哀悼有時，舞蹈有時」（訓三1~4），而且不同的時節相互排斥：哭的時節並非笑的時節，哀悼的時節並非舞蹈的時節……。從自己和別人的經驗中我們得知，不論生或死、哭或笑、哀悼或舞蹈，這些時節的到來和長短並不在我們自己的手中，我們憑己力無法招致生、笑……，基督徒並不能因信仰而擺脫天下生有時、死有時的定律。他們分享一切人類的「所有喜樂與期望」，並分擔兄弟姐妹的「憂愁與焦慮」（〈現代〉1）。但是，基督徒知道任何時節都是舉行感恩禮與聖餐的時節。處於人生高峰狀態，面對喜樂、成功……感恩禮是謝恩的時機與場合；處於人生谷底，在哭泣、哀悼、瀕臨死亡……時，也是參與主的晚餐時期，紀念死而復活的基督並且與兄弟姐妹結合的時候。在枯燥乏味的日子裡，在平凡無奇的生活中，感恩禮有它的價值：召叫信友從每日生活的瑣事中「舉心向上」，去體驗與我們同在的主基督及寓居於我們內的聖神。總之，無論苦或樂的日子，無論光明或黑暗的旅途，主基督常陪伴我們、邀請我們參與他的盛筵（參詠二十三5）。感恩禮提醒相信並跟隨基督的人：即使在哭泣、哀悼、死亡的時節，基督仍「時時處處感謝」天父。

正如接受別人的邀宴表示我們對他的尊重，同樣參與主的晚餐表明我們在整個生活中珍惜與主合一，以主的旨意為生活指南。因此在感恩禮中與基督的結合，有何種生活要求？下文將從不同角度來看感恩禮對基督徒生活應有的影響。

（一）感恩禮對於信友與天主的關係

1、對天主的信任

感恩禮中我們紀念耶穌與門徒所舉行的最後晚餐。尤其按

路加和若望福音，耶穌將此晚餐視為臨別宴席。他在祈禱中綜合了他整個的生命。雖然他預感殘酷的死亡已迫近，但他「在被出賣的那天晚上，感謝讚頌天父」（感恩經第三式）。他完全依恃上主的安排而接受天父的旨意。信友參與感恩禮，表明自己承認耶穌為主，願與他結合，並在生命中跟隨他。臨在於感恩聖事中的主基督收納他們，將自己賞給他們，讓他們加入自己與天父的關係中，因此信友與天父的關係亦猶如耶穌在最晚餐中所表現的態度一樣，即：不僅喜樂時（參路十21），而且在遇到痛苦失敗時，亦以無條件的信任稱無可名言的奧蹟為「阿爸」（參谷十四36），並感謝讚頌他。如此，感恩禮會深深影響基督徒與天主的關係。因與基督結合，信友能在生、笑、舞蹈時，也能在哭泣、哀悼、死亡時，依靠天主並時時處處感謝他。在感恩禮中與基督結合，而此結合所啟發的對奧秘的天主孺子般的信任，能成為人在變化無常、苦樂參半的生活中的基調（*cantus firmus*）。

2、相信天主為活人的天主

無論是在復活節、聖誕節、慶日或追悼時舉行感恩禮，都以信耶穌的復活為先決條件，不僅以信經、祝聖後的歡呼辭等，更以整個禮儀宣揚基督宗教基本的訊息：天主使被釘的耶穌從死者中復活（參格前一10；迦一1；格前六14等）。天主藉基督的復活顯示自己「不是死人的，而是活人的天主」（谷十二27）。藉著基督的復活天主「使我們信仰天主與寄望於天主」（伯前一21）（*God raised Jesus “ from the dead and gave him glory for that very reason - so that you would have faith and hope in God ”*）。每次參與聖餐基督徒宣示信仰，而感恩聖事滋養、

加強此信仰，因此他們與上主的關係受此信仰的影響。藉耶穌的復活，天主顯示自己為「使死人復活的天主」（格後一9），給導向死亡的人承諾復活及永生的天主。因此基督徒以他為「望德的天主」（羅十五13）。對天主的信仰能徹底影響人對生死的態度：在面對痛苦、失敗和死亡時，信仰使人明白，眷顧人的天父、使人復活的天主，在一切境遇中都與人同在。再者，對活人的天主的信仰增強信友冒險犯難的勇氣而擴大其活動的自由，以貢獻自己為人服務。

（二）感恩禮與信友之間的生活

只有因信仰和洗禮而加入教會團體的人才可以參加聖餐。由此可見，參與感恩禮顯示出信友之間的特殊關係。一起吃飯可加強家庭及朋友之間的關係。同理，信友透過聖餐也能增進彼此的關係。因為主的晚餐中「擘開的餅是共結合於基督的身體……〔又〕因為餅只是一個，我們雖多只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅」（格前十16）。換言之，感恩禮不僅增進信友與基督的關係，也使他們與其他信友、與教會共結合。新約中建禮敘述所記載的杯言，及感恩禮成聖血的話都提及盟約，藉此將分享聖餐中的祝福之杯當做訂立盟約、加入盟約或重新認可盟約的儀式。按若望福音和路加福音最後晚餐的敘述，耶穌在為門徒服務的行動中頒佈了新誠命——愛的誠命。為門徒的合一祈禱也表明，門徒與基督的結合會促進門徒間的合一。在不同時地舉行聖餐禮，真正宴席的主人都是耶穌基督，所以聖餐加強信友的關係並不限於本堂或其他小團體。感恩禮表明並使各個本堂及教區與普世教會合一。

保祿在格林多前書中說明，為相稱於主的晚餐應有何種精

神。他嚴厲的指責分黨分派的行爲，指責因領受神恩而產生傲慢的態度，或讓貧窮的兄弟姐妹羞慚難過的行爲（十一17～20）。保祿指出，一切神恩都是爲建設教會，教會奧體需要各種不同的神恩（十二），他強調愛德在其它神恩中的優越性（十二31～十三13）。領受主的身體而成爲基督奧體的信友，應該承認並尊重其他微弱的肢體和神恩，應該與整個教會同甘共苦，因爲「若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦；若是一個肢體蒙受尊榮，所有的肢體都一同歡樂」（十二26）。

每一感恩禮都應反映並加強個別團體內以及它與教區、與普世教會的合一和休戚相關。

1、與本堂的合一

本堂或其他團體舉行感恩禮，應表達及增進參與者之間那種如身體與肢體般的聯繫。梵二大公會議多次鼓勵信友要「有意識的、主動的、實惠的參與禮儀」（〈禮儀〉11，並參14、30、48、50、114）。故此在禮儀中每一信友都有參與的權利和責任，每一信友能夠也應該扮演好自己的角色。無論領受那種「神恩」，都可在聖餐禮中運用，如佈置聖餐場地、讀經、領唱、彈琴、輔祭等，以表示團體的合作與合一。信友禱詞中爲患病者和旅行者等祈禱，也表示信友間的關懷。感恩禮中的奉獻含有教會共融的意義，信友藉所奉獻的財物務維持教會的活動經費。在公元150年左右，聖儒斯定提到，早期教會習慣將祝聖的禮品（聖體）送給不能參與的信友，如生病的、被俘的人，並用大家所奉獻的錢財幫助貧窮的兄弟姐妹，尤其是孤兒寡婦（參 Adam 15～16）。藉著上述行動，舉行感恩禮的團體顯示並加深合一。

2、與主教和教區的合一

本堂或其它團體舉行感恩禮時，都提到教區主教並為他祈禱。藉此紀念和代禱，肯定並加強教區內不同的團體與主教、與教區間的聯繫。此外，在彌撒中聆聽主教牧函、為所提的意向祈禱等，可使信友藉主日聖餐培養教區意識，鼓勵信友不僅關心自己及本堂的甘苦，同時念及教區的困難和使命。總之，真正參與感恩禮能培養一種歸屬感，與教區同甘共苦的精神，參與教區活動的熱忱。

3、與教宗和普世教會的合一

彌撒中為教宗和普世教會祈禱，藉此使信友意識並肯定自己與普世教會的合一。這樣的紀念和代禱能使貧窮、受迫害的教友知道自己並非被遺忘的，也提醒享有自由和財富的教會，以具體的行動幫助困苦的主內兄弟姐妹。感恩禮中主基督將自己的身體給予信友，並不斷地召叫信友，關心整個的奧體及此奧體內最小肢體的需要，基督藉感恩禮對紀念他及其犧牲的團體說：「誰若有今世的財物，看見自己的弟兄有急難，卻對他關閉自己憐憫的心腸，天主的愛怎能存在他內？」（若壹三17）。總之，相稱於感恩禮的態度是：秉持關懷與助人的精神，投入普世教會服務世界的行列。

（三）感恩禮與基督徒及日常生活

感恩禮中教會紀念基督整個的工程：他的來臨、言行、生命、死亡與復活。紀念的過程中不只想起上述事件的外在行動，更關注其意義，即他「爲了我們人類，並爲了我們的得救，從天降下」，他「爲我們被釘在十字架上，受難而被埋葬」。他在感恩禮中交給信友的是他爲人而犧牲的身體，他給人的飲料

是為信友及眾人所傾流以訂立新約的血。換言之，感恩禮的紀念，雖然紀念整個基督的事工，卻不以耶穌醫治病人的神蹟、安慰鼓勵人的道理為主，而以耶穌為人捨命流露出無私的愛為主。再者，感恩禮不僅紀念耶穌為當時和未來的門徒所做的犧牲，也紀念他「為眾人傾流的血」。這個紀念使信友與主基督同在，而應對他們日常生活的人際關係產生影響，不論與教內或教外人來往。

1、以基督服事人的精神為行為的準繩

的確，無論基督徒或非基督徒都懂得「己所不欲，勿施於人」這個理想的價值。我們可假定，如果人人都這麼做則許多社會和教會內的問題就會迎刃而解了。因此基督徒不妨以此格言為行為的準繩。然而基督徒以耶穌為至高的導師（若十三13），並在中心的禮拜中紀念基督及他為人捨棄自己的愛——他的“sacrifice”。因此信友不可因一般良好的生活而自滿。因為福音裡耶穌說「你們若只愛那愛你們的人，你們有什麼賞報呢？稅吏不是也這樣作嗎？你們做了什麼特別的呢？外邦人不也這麼作嗎？」（瑪五46～47）。感恩禮紀念耶穌最後晚餐中的言和行，使人聯想到，在頒佈新誡命時耶穌提的愛的標準，他不再指示「己所不欲，勿施於人」，或「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做」（瑪七12），而是「你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」（若十三34）。感恩禮讓信友了解，耶穌的愛不限於安慰、鼓勵、醫治人的恩惠，而是在捨棄自己生命時充分表現出來。紀念並領受為人捨棄自己的主耶穌時，信友聽到一個召喚：「因為那一位為我們捨棄了自己的生命，我們也應當為弟兄們捨棄生命」（若壹三

16)。在參與主基督為人犧牲自己的感恩禮中，教友的倫理觀受到挑戰，因為耶穌的行動和愛超乎一般的生活準則，所以信友應跟隨基督以服事人甚至捨棄自己的生命為準繩。紀念基督的犧牲“sacrifice”及參與感恩祭時，基督召叫我們：「你們不可與此世〔行為的標準〕同化，反而應以〔因著看了基督的犧牲而與他結合〕更新的心思變化自己，為使你們能辨別什麼是天主的旨意，什麼〔為基督的門徒才〕是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事」（羅十二2）。總之，由於聖餐，基督徒在世間的生活應具備此特色：唯有超越的生活，即以耶穌服事人並交付自己生命的態度（參谷十45）為標準的生活，才符合基督徒的召叫；只有常懷不求回報的心情，不惜犧牲，伴以慷慨服務的態度，才算回應基督藉感恩禮所提出的挑戰。

2、感恩禮與基督徒的派遣

從建禮敘述的分析得知，保祿和路加在建禮敘述以「為你們」的格式，表達耶穌死亡及感恩禮的救恩意義。此說法強調基督的工程，他的死亡和復活的大事，為信從他的們徒和舉行感恩禮的信友有特殊的意義。瑪爾谷和瑪竇的敘述在杯言裡以「為大眾流出的盟約之血」的格式，表達耶穌死亡和訂立盟約及舉行聖餐的意義，此古老的說法表達耶穌基督的事工不僅是為了信從耶穌的人和參與聖餐的兄弟姐妹；藉基督所建立的新盟約的恩惠是提供給所有的人。若六51：「我所賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」，以若望福音的特殊辭彙表達同一個真理，即基督的死亡和生命之糧的普世救恩的意義。感恩禮所用的成聖血的話將上述的說法加以合併：「這一杯就是我的血，新而永久的盟約之血，將為你們和眾人傾

流」；禮儀如此指出，雖然主的晚餐只是爲了信仰基督的人而準備的，但耶穌傾流寶血而訂立的盟約及其福音和喜訊是爲了普世人類，而參與主的晚餐的人就是傳遞這喜訊，邀請人加入此盟約的使者。如此感恩禮中主基督常召叫信友聚合，因爲他只是邀請信從他的人參與所準備的盛筵，但同時也派遣參與者做他復活的見證人（參宗十41），出去向普世人類宣揚他的喜訊。

上文提出，如果一個團體分黨分派自私而不顧貧窮弟兄，這個團體所舉行的宴會，按保祿的看法，不能算是真正主的晚餐。同樣，圍繞主餐桌但封閉於自己的小圈子，不在乎人類的喜樂和希望，就是不當地紀念爲眾人傾流寶血的基督，也是不當地領受爲世界生命而賜的生命之糧。相稱的舉行感恩禮要求教會爲其他人做基督復活的見證。感恩禮中慶祝基督復活的信友受託以言以行，懷著希望向「那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」（希二15）宣佈：天主「不是死人的而是活人的天主」（谷十二27）。紀念主基督爲大眾流出其寶血的門徒受託向因罪惡、仇恨、自私而破碎的人類宣告：「天主在基督內使世界與他和好」（格後五19）。因參與聖餐信友已明白，天主「將和好的話放在我們的口中。所以我們是代基督做大使了，好像是天主藉著我們來勸勉世人。我們如今代基督請求你們：與天主〔和他一切的子女〕和好罷！」（格後五19～20）因爲「天主在基督內使世界與自己和好」（格後五19）。所以在聖餐中與基督同在並分享他生命的人（參若六56）受託成爲和平的工具：「在仇恨的地方傳播仁愛，在有殘害的地方播種寬恕，在有猜疑的地方播種信任，在絕望的地方播種希望，在黑暗的地方播

種光明，在憂苦的地方播種喜樂」（聖方濟和平禱辭）。因為耶穌「不是來受服事而是來服事人」（谷十45），所以因他而生活的人（參若六57）「該懷有耶穌基督的心情」（斐二5），「不祈求他人的安慰，只求安慰他人，不祈求他人的了解，只求諒解他人，不祈求他人的愛護，只求愛護他人」（同上）。

（四）註釋

為避免對上文的誤解並更深入了解其真諦，筆者願指出下列幾點：

1、恩寵與行為的關係

上文有時用受委託或類似的說法，來表明感恩禮與基督徒行為的關係。對這類辭彙不宜作法律性的解釋，以為感恩禮是下命令的機會，而描述的行爲猶如必須付出的代價。參與主的晚餐的恩惠帶來上述的責任，原因在於聖餐中所領受的並肯定的與主基督的共融。正如接受別人邀宴共餐表明贊同他也贊同他的思想，同樣參與聖餐包含在生活中懷著「耶穌基督所懷有的心情」（斐二5）之決心。感恩禮與主共融的恩寵與人的行為之間的關係反映基督信仰的特徵：恩寵在各方面佔優先地位，被救贖者的善行「只」有以愛還愛的性質。

當我們明白這兩個似乎矛盾的真裡，即與基督共融是白白給的恩惠，但是參與聖餐涉及上述的責任，我們就能了解，恩寵的確是白白給的恩惠，但不是廉價品，它要求人全心、全靈、全意以愛還愛。從一般的生活體驗中我們可以發現，感恩禮提出的難以勝任的挑戰本身也是一種恩惠。因為我們知道，有一個好的老師是一個很大的恩惠，但是一個真正的好老師要求很高，他不准學生偷懶，把塔冷通藏在地下（瑪二十五25），他

會要求學生竭盡所能。再者，假如信友執行參與感恩禮所牽涉的服務，而推行人間的正義與和平，他們「成爲天主的助手」（格前三9），並會聽到基督的許諾：「締造和平的人是有福的，因爲他們要稱爲天主的子女」（瑪五9）。

2、「愛德」和「傳福音」的意義

當我們說感恩禮關係到愛兄弟的責任時，自然想到以具體行動幫助貧窮、慰問病人、參與教會或其他團體的慈善活動。同樣，當我們說信友透過感恩禮受派遣傳播福音時，我們可能會想到介紹朋友聽道理、借閱有關信仰的書籍給朋友、協助道理班、爲傳教事業奉獻……。的確，諸如此類的行動有很高的價值，藉此我們能減輕人的痛苦、助人認識天主等。不過我們不可忘記「人與人以及社會間的互屬關係」，意即「人們爲滿全其使命，宗教使命也不例外，由社會生活，取得許多利益；但無可否認者，是人們生活於其中，並自幼兒時期沉浸於其中的社會環境，往往促人棄善就惡」（〈現代〉25）。換言之，個人與他人、與自己、甚至與神的關係，他的精神與道德生活、痛苦與幸福皆具社會幅度，環境可以給人助力也可造成阻力。因而我們不可將愛人和傳福音簡化，以上述的積極行動爲愛人和傳福音的唯一途徑。

近代教會強調此愛人的社會幅度。梵二教會憲章36號論教友使命時，勸勉他們「要用他們對世俗事務的專長……促進全人類的進步」。利馬文件（〈聖餐〉20號）更清楚的指出，參與聖餐與建設公道社會的責任是密不可分的：「聖餐包括生活的各方面……聖餐要求在上主家裡被視爲兄弟姐妹的人彼此和解及分享，同時也經常挑戰我們去尋找社會、經濟、政治生活

中恰當的關係……當我們分享基督的身體和寶血時，一切不義、種族主義、隔離及不自由都要受到嚴竣的挑戰……聖餐把信徒帶進世界歷史的中心事件，做為領聖餐者，若我們不積極地參與復原世界和人類景況的工作，我們便是自相矛盾。聖餐使我們面對上主在人類歷史中的復合工作，看出我們的言行不一：就是社會上各種不公義的關係、驕傲所引起的分裂，唯利是圖，玩弄權術……這一切不斷地被我們置諸審判之下。」教宗保祿六世在1975年頒佈的〈在新世界中傳福音勸諭〉中說，傳福音是「將福音帶到人類每一階層中並且由於它的影響從內部改造及革新人類」（18）。按此文件傳福音包括「由於福音的力量影響及推翻人類審斷準則，決定價值、興趣重心、思想路線，啓發來源及生活模式，假定他們與上主之言及救世計劃相背」（19）。

由上文所引述的教會文件得知，感恩禮所牽涉的愛人及福傳使命不侷限於有限的施捨和哀矜或參與某些傳教活動。以此教導為基礎，我們可說，基督徒為了現代人及其子孫的益處，為留給他們足夠的資源和良好的大自然而推行環保活動，就是實踐愛的行動。當他們在選舉時以選票支持公正的，消除對少數民族、工人、婦女歧視的法律，就是實行交託給他們的愛人的責任。新聞記者、教育家以其著作或大傳工具勇敢地對抗當今的假先知，對他們說：「禍哉！你們這些稱惡為善，稱善為惡，以暗為光，以光為暗，以苦為甘，以甘為苦的假先知」（依五20）並盡力修正錯誤的「審斷準則……思想路線……及生活模式」時，他們就是藉專業能力進行愛人和傳福音的使命。

3、牧民工作上感恩禮與基督徒生活的聯繫

雖然梵二大公會議和利馬文件堅決不將教會生活與一般社會生活分開，並指出愛人與福傳的社會幅度，但許多人仍深受宗教信仰與社會生活二元分立及個人主義的影響。因此從事牧民工作者有責任逐步修正這種不正確的看法。耶穌為門徒洗腳的榜樣、保祿給格林多教友的教導、大公會議及利馬文件均指出，假如堅信彌撒為祭獻，但推行正義與和平時卻不肯為窮人犧牲；如果舉行優美動人的彌撒禮儀，但「不積極參與復原世界和人類景況的工作，便是自相矛盾」（〈利馬·聖餐〉20）。然而只是肯定這方面的責任也不夠，牧民者應指出正義與和平的活動、具體的愛人及福傳方法，勸勉教友與善意的人合作，鼓勵及推動其他宗教人士參與這類的活動。

參考書目簡寫索引

梵蒂岡第二屆大公會議文獻

教會：教會憲章

啓示：天主的啓示教義憲章

禮儀：禮儀憲章

現代，論教會在現代世界牧職憲章

培養：司鐸之培養法令

聖經神學辭典：編譯者：聖經神學辭典編譯委員會

台中：光啓出版社

民國64～67年出版

聖經辭典：編著者：思高聖經學會

香港：思高聖經學會

公元1975年出版

詞彙：英漢信理神學詞彙：輔仁大學神學著作編譯會編

台北：光啓出版社

1985年出版

哲學辭典：西洋哲學辭典：布魯格編著，項退結編譯

台北：國立編譯館、先知出版社

1976年出版

奧脫：奧脫著，王維賢譯，天主教信理神學

台中：光啓出版社

民國56年初版

張春申，聖體：張春申著，聖體聖事的教理與神學解釋

台南：聞道出版社

1989年出版

房：房志榮編著，新約諸書分類簡介

台中：光啓出版社

1972年出版

劉賽眉：劉賽眉編著，聖事神學

台中：光啓出版社

1977年出版

韓大輝，與基督有約

香港：公教真理學會

1995年出版

溫，救恩：溫保祿，救恩論入門

台北：光啓出版社

1985年出版

溫，恩寵：溫保祿，天主恩寵的福音

台北：光啓出版社

1989年出版

神學論集第12期，1972年夏季。

張，臨在：張春申，耶穌在聖體聖事中的臨在，神學論集第12期，251～263頁。

王：王敬弘，新約中的聖體聖事，神學論集第12期，199～213頁。

BIBLIOGRAPHY

- Adam = Adam, Adolf. Die Eucharistiefeier. Quelle und Gipfel des Glaubens. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991.
- Auer = Auer, Johann. Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1974.
- Barth = Barth, Markus. Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter Gaesten. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987.
- Begegnung = Begegnung. Beitrage zu einer Hermeneutik des theologischen Gespraechs. Ed. by Max Seckler and others. Graz/Wien/Koeln: Verlag Styria, 1972.
- Benoit = Benoit, Pierre. Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsaezte. Duesseldorf: Patmos-Verlag, 1965.
- Betz I = Betz, Johannes. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vaeter. Die Aktualpraesenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patriskik. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1961.
- Betz, HDG = Betz, Johannes. Eucharistie. In der Schrift und Patriskik. HDG IV 4a. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1979.
- Betz, MySal = Betz, Johannes. Eucharistie. In der Schrift und Patriskik. HDG IV 4a. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1979.
- Betz, MySal = Betz, Johannes. Eucharistie als zentrales

Mysterium. In: MySal IV/2 (1973), pp.185-311.

Betz, SM = Betz, Johannes. Eucharist. In: SM II 257-267.

Deissler = Deissler, Alfons. Das Opfer im Alten Testament. In:
Opfer Jesu 17-35.

Dictionary = Concise Theological Dictionary by Rahner, Karl and
Vorgrimler, Herbert. Ed. by Cornelius Ernst, translated by
Richard Strachan. Freiburg: Herder, and London: Burns &
Oates, 1965.

DS = H. Denzinger and A. Schoenmetzer, Enchiridion
Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei
et morum. Freiburg: Herder, 1965.

本書由施安堂中譯：「天主教訓導文獻選集」一九八一年
再版。

Frank = Frank, Karl Suso. Zum Opferverstaendnis in der Alten
Kirche. In: Opfer Jesu, pp.40-50.

Geiselman, Berengar = Geiselman, J.R. "Berengar V. Tours", in:
LThk II, 215-216.

Geiselman, Streit = Geiselman, J.R. "Abendmahlstreit", in:
LThk I, 33-35.

Gerken = Gerken, Alexander. Theologie der Eucharistie.
Muenchen: Koese1-Veriag, 1973.

Gerken, Reflexion = Gerken, Alexander. Dogmengeschichtliche
Reflexion ueber die heutige Wende in der Eucharistielehre.
In: ZKTh 94 (1972) 199-266.

Greshake, Heil = Greshake, Gisbert. Gottes Heil-Glueck des

- Menschen. Theologische Perspektiven. Freiburg: Herder, 1983.
- Gutwenger, SM = Gutwenger, Engelbert. Transsubstantiation in: SM VI 292-295.
- Hahn = Hahn, Ferdinand. Das Verstaendnis des Opfers im Neuen Testament. In: Opfer Jesu, pp.51-91.
- HDD = Handbuch der Dogmatik. 2 vls. Ed. by Theodor Schneider & others. Busseldorf: Patmos Verlag, 1992.
- HDG = Handbuch der Dogmengeschichte. Ed. by M. Schmaus, J. Geiselman, A. Grillmeier. Freiburg: Herder 1951ff.
- Higgin = Higgins, A.J.B. The Lord's Supper in the New Testament. London: SCM Press LTD. 5th print., 1964.
- HThG = Handbuch theologischer Grundbegriffe. Ed. by H. Fries. 2 vls. Muenchen: Koesel-Verlag, 1962-1963.
- Iserloh = Iserloh, Erwin. Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute. In: Opfer Jesu 119-137.
- Jeremias = Jeremias, Joachim. Die Abendmahlsworte Jesu. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3rd. ed., 1960.
- Jungman, Messe = Jungmann, J.A. Messe. In: LThK VII 321-329.
- Kahlefeld = Kahlefeld, Heinrich. Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche. Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1981.
- Kaesemann = Kaesemann, Ernst. Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und Zweiter Band. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

- Kasper, Dogma = Kasper, Walter. Dogma unter dem Wort Gottes. Mainz: Matthias Gruenewald Verlag, 1963.
- Kasper, Einheit = Kasper, Walter. Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie. In: IKZ 14 (1985) 198-215.
- Kasper, Jesus = Kasper, Walter. Jesus der Christus. Mainz: Matthias Gruenewald Verlag, 1974.
- Kehl, Eucharistie = Kehl, Medard. Eucharistie und Auferstehung. In: GuL 43 (1970), pp.90-125.
- Kessler, Tod = Kessler, Hans. Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. Duesseldorf: Patmos-Verlag, 1971.
- Leon-Dufour = Leon-Dufour, Xavier. Sharing The Eucharistic Bread. The Witness of the New Testament. New York/Mahwah: Paulist Press, 1987.
- LThK = Lexikon fuer Theologie und Kirche. Ed. by Josef Hoefler and Karl Rahner. 10 vls. Freiburg: Herder, 1957-1965.
- Lyonnet II = Lyonnet, Stanislaus. De Peccato et Redemptione. II. De Vocabulario Redemptionis. Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1972.
- MySal = Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Ed. by Johannes Feiner and Magnus Loehrer. 5 vls. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965-1975.
- Neunheuser, HDG = Neunheuser, Burkhard. Eucharistie in

- Mittelalter und Neuzeit. HDG IV/4b. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1963.
- Neunheuser, Messopfer = Neunheuser, B. "Messopfertheorien".
In: LThK VII, 350-351.
- Neunheuser, Trans = Neunheuser, B. "Transsubstantiation", In: LThK X, 311-314.
- NHThG = Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Ed. by Peter Eicher. 4 vls. Muenchen: Koesel - Verlag, 1984-85.
- Nocke, Eucharistie = Nocke, Franz-Josef. III. Eucharistie. In: HDD II 267-305.
- Nocke, Sakramente = Nocke, Franz-Josef. I. Allgemeine Sakramentenlehre. In: HDD II 188-225.
- Nocke, Wort = Nocke, Franz-Josef. Wort und Geste. Zum Verstaendnis der Sakramente. Muenchen: Koesel-Verlag, 1985.
- Opfer Jesu = Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klaerungen zum Opfercharacter des Herrenmahles. Ed. by Karl Lehmann and Edmund Schlink. Freiburg: Herder and Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Patsch = Patsch, Herman. Abendmahl und historischer Jesus. Stuttgart: Calwer Verlag, 1972.
- Pesch, Wie Jesus = Pesch, Rudolf. Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977.
- Powers = Powers, Joseph M. Eucharistic Theology. New York;

Herder and Herder, 1972.

Rahner-Thuesing = Rahner, Karl and Thuesing, Wilhelm.
Christologie - systematisch und exegetisch. Freiburg/Basel/
Wien: Herder, 1972.

Scheffczyk = Scheffczyk, Leo. Die Heilszeichen von Brot und
Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens. Muenchen:
Don Bosco Verlag, 1973.

Schillebeeckx = Schillebeckx, Edward. The Eucharist. New York:
Sheed and Ward, 1968.

Schlier = Schlier, Heinrich. Das Ende der Zeit. Exegetische
Aufsaetze und Vortraege. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1971.

Schlier, Johannes = Schlier, Heinrich. Johannes 6 und das
johanneische Verstaendnis der Eucharistie. In: Schlier 102-1
23.

Schlier, Paulus = Schlier, Heinrich. Das Herrenmahl bei Paulus.
In: Schlier 201-215.

Schlink = Schlink, Edmund. Struktur und Rangordnung der
dogmatischen Aussagen ueber das Herrenmahl. In: Opfer
Jesu, pp.138-175.

Schmaus = Schmaus, Michael. Katholische Dogmatik. IV/1.
Muenchen: Max Hueber Verlag, 1964.

Schmid = Schmid, Josef. Das Evangelium nach Markus.
Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 5th ed., 1963.

Schnackenburg I = Schnackenburg, Rudolf. Das Johannesevangelium. I. Teil. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1965.

- Schnackenburg II = Schnackenburg, Rudolf. Das Johannesevangelium. II. Teil. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1971.
- Schnackenburg III = Schnackenburg, Rudolf. Das Johannesevangelium. III. Teil. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1982.
- Schneider, Opfer = Schneider, Theodor. Opfer Christi und der Kirche. Zum Verstaendnis der Aussagen des Konzils von Trient. In: Opfer Jesu 176-195.
- Schneider, Spur = Schneider, Theodor. Auf seiner Spur. Ein Werkstattbuch. Duesseldorf: Patmos Verlag, 1990.
- Schneider, Tod = Schneider, Theodor. Deinen Tod verkuenden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverstaendnis. Dusseldorf: Patmos Verlag, 1980.
- Schneider, Wir = Schneider, Theodor. Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie. Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag, 1977.
- Schneider, Zeichen = Schneider, Theodor. Zeichen der Naehes Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Mainz: Matthias-Gruenewald-Verlag, 1979.
- Schuermann = Schuermann, Heinz. Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1975.
- ScG = Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles.
- SM = Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology. Ed. by Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth. 6 vls. London; Burns & Oates, and New York: Herder & Herder,

1968-1970.

STh = Thomas Aquinas. Summa Theologiae.

Vielhaber, Paschasius = Vielhaber, K. "Paschasius", in: LThK
VIII, 130-131.

Vielhaber, Ratramnus = Vielhaber, K. "Rat(h)ramnus", in: LThK
VIII, 1001-1002.

Vorgrimler = Vorgrimler, Herbert. Sakramententheologie.
Duesseldorf: Patmos Verlag, 1987.

國家圖書館出版品預行編目資料

主愛之宴～感恩聖事神學：溫保祿講述；曾炫美、張淑華文字整理。-- 初版。-- 臺北市：光啓。 民85
面；公分 -- (輔大神學叢書：42)
含參考書目及索引
ISBN 957-546-273-4 (平裝)

1. 主日

244.1

85007293

輔大神學叢書之四十二

主愛之宴～感恩聖事神學

中華民國八十五年九月初版

◆版權所有・翻版必究◆

講述：溫保祿
文字整理：曾炫美、張淑華
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地址：台北市辛亥路一段24號
電話：編輯部(02)367-1750 門市(02)367-6024
發行部(02)368-4922 傳真(02)367-2050
郵政劃撥：0768999-1 (光啓出版社)
登記證：行政局新聞局局版北市業字第94號
發行者：甘國棟
承印者：永望文化事業有限公司
地址：台北市師大路170號3樓之3
電話：3680350
定價：250元

10834

ISBN 957-546-273-4

封面說明

封面設計以圖案表達本書對感恩聖事的看法，即：感恩禮為主的晚餐，在其內主基督以極優越的方式與信友同在，因而稱之為「主愛之宴」。

ISBN 957-546-273-4 \$250



9 789575 462734 00250

10834