

神學論集

于斌



12

輔仁大學神學論集

第十二號

論聖體聖事

(一九七二年夏)

第二屆神學研習會專輯

一九七二年一月十日至十四日

目錄

參加人員名單	一六九
附照片五幀	一七三
研習會日程表	一七五
附主講人、講題，及演講時日	一七六
演講	
一、聖體聖事在人類文化中的準備	房志榮 神父 一七九
二、聖體聖事在舊約中的準備	房志榮 神父 一八七
三、新約中的聖體聖事	王敬弘 神父 一九九
四、查經	周聯華 牧師 二一五

五、天主教的聖體神學.....	高士傑	神父.....	二二一
六、更正教的主體神學.....	周聯華	牧師.....	二三九
七、耶穌在聖體聖事中的臨在.....	張春申	院長.....	二五一
八、彌撒禮儀、意義、改革與實施.....	趙一舟	神父.....	二六五
九、彌撒敬禮.....	張春申	院長.....	二七七
十、怎樣講聖體聖事的要理.....	雷蕙瑛	小姐.....	二八七
十一、聖體聖事與神修.....	岳雲峯	神父.....	二九九
十二、由使徒工作觀點看聖體聖事.....	金象遠	神父.....	三一七

轉 載

回味輔大神學研習會(教友生活).....	姜郁青	修女.....	一八六
輔大神學研習會後記(教友生活).....	李惠仁	修女.....	二六四
從神學研習會看明日的臺灣教會(鐸聲).....	岳雲峰	神父.....	三二八
編 後.....			三二九

聖體聖事在人類文化中的準備

房志榮神父

導論：聖體聖事確是一個信德的奧跡：除非藉着信德，不易懂悟，不易接受。餅酒如何變成血肉？這豈不是迷信或魔術嗎？困難不是今天才發生，由教會初期開始人已感覺到，因此有魚的暗號，有瑪76的借意解釋，不許望道者參與聖體禮儀等等。如何解釋這一困難？先天來說，聖體既為基督所建立，一定有他的道理。但我們這裡要作一番後天的探索，在各文化中找具體的事實，看看聖體聖事是否合乎自然，是否合乎人性和人情？

一、縱的一面：由初菓到祭祀

1. 初菓的原意：初菓是指初熟的果實，按照人不同的生活條件能够是合乎時令的魚，或初熟的田產，能够是首生的家畜，或最先擠出的牛奶或羊奶。人在飲食前將一部分酒菜投入火中，或置諸一旁，也有這種初菓的意義（註一）。給神獻初菓是人表達自己信神的一個基本宗教態度，藉着獻初菓的行動，人承認自己的生命有賴於神，並象徵自己接受神的統制，這就是人面對神的依賴和自謙的態度。獻初菓這件事本身內並沒有任何經濟的打算，而只是一棵樹的初菓，一頭獸的頭胎，或一個人的長子常會受到人的特別重視，因為這裡生殖的奧秘開始顯露，生物的精神力好像在此集中而有所發洩。向神獻初菓就是出於人的這種感悟。在我國古籍中常提到社稷之神，也無非是將田地的出產歸與神的功能。孝經說：「社者土地之主，稷者五穀之長」（註二）。禮記中的曲禮趙氏注有：「社所以祭五土

之神，稷所以祭五穀之神。稷非土無以生，土非稷無以見生生之效。故祭社必及稷，以其同功均利以養人也」(註三)

2. 意義的進展：被獻上的初菓變成了禮物，禮物又是什麼呢？禮物是藉着一件東西將授受者雙方互通交流起來，這東西成爲授與者的一部分，而對接受者有一種約束的力量(註四)。這樣人給神獻禮，裡面便隱伏着一種危機：將禮物變成紅包，用以逼迫神予以還報。魔術的基本意義就在這裡：人施行某些法術，認爲會自動地由神那裡得到報酬或感應。不過獻禮的更高貴也更普遍的一面是感恩：人除了向神自認不如以外，也是爲了感謝神的恩德而獻禮。這正是我國古書上所說的「報本返始」。大學衍義補有言：「臣按祭祀之禮皆所以報本反始，而郊祀上帝而以祖配，此又報本反始之大者」(註五)。

3. 禮物的毀滅：神不需要現世物質的禮物，人又能將所獻的禮物取回。爲表示決意將禮物獻給神，永不返悔，人於是將禮物毀滅。另一個理由爲：神是不可見的，爲使禮物進入不可見的領域，便予以毀滅，將之化爲輕烟，裊裊上升。至於流血的禮儀是出於對血的信仰，甚至對血的迷信，因爲血被視爲生命之所在，而殺生流血被認爲有特殊的價值，能贖罪消災，能使人與神禱和。將初菓毀滅當做獻禮的方式，有時是從血的意義發展而來的。

二、橫的一面：由慶祝到奧跡

1. 慶祝與禮儀：人覺悟並接受自己與他人及整個宇宙是一體。這看黃一方面的透視能補充統一方面的感悟。在覺悟與接受之餘，人還要表達自己在宇宙間的崇高使命，表達的方式就是慶祝和禮儀。

慶祝及表演的方式每每是來自遠古的神話，或一些原始的文化，如臺灣山胞的豐年舞，印度的新春舞等等。「文獻通考」在「論祭天之數」時便指出春夏秋的不同祭天禮儀：「程子曰：古者一年之間祭天甚多：春則因民播種而祈穀；夏則恐旱暵而大雩；以至秋則明堂；冬則闔丘，皆人君爲民之心也。凡人子不可一日不見父母，人君不可一歲不祭天」(註六)。

2. 禮儀進餐：慶祝方式中意義非常清楚而透徹的一種便是禮儀進餐。這種進餐給人指明，一切存在及一切生命互相流通及互相依賴的事實。這種進餐禮也可以視爲「首次進食」的一再體驗，人藉以維持自己的生命。若由這個橫面再走入上段所說的縱面，那麼進餐的需要顯示出一切生命有賴於生命之源，即賜給生命的神。易經鼎象裡說上帝爲亨，說養聖賢爲大亨就是這個道理。人需要進餐，上帝所需的不是供物，而是誠心。「豕曰鼎，象也，以木巽火亨飪也。聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。本義：享帝貴誠，用饋而已，養賢則饗，饗牢禮當極其盛，故曰大亨」(註七)。

3. 奧跡慶祝的出現：進餐、飲食能維持人的生命於一時，但最後人還是逃不了一死，這和人人都有常生不死的欲望實在大相徑庭。因此自古以來，各民族、各地區都有很多謀求常生不死的事實和方法，如訪仙煉丹，求神拜佛，以及秦始皇遣童男童女去求不死之藥等。古代近東也有一種很普遍的求不死的方式，那就是奧跡的慶祝：仿效古代某一典型英雄的生和死，及轉死爲生的過程，表演生和死，及死而復生的普遍循環。古代近東的人認爲這種表演能引人走入眞生命的道路。這些禮儀有時也雜入不純的，及低級的成分(註八)。

我國古籍中固然沒有奧跡慶祝這一類的記載，但却有以祖配天，以父配帝，以及設明堂以通神靈，感天地的種種習俗和禮儀，未嘗不是整個人類同一傾向的一種特殊表達方式，今錄兩段如下，以

供參考。大學衍義補（註九）：

「孝經子曰：孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也……臣按古者聖人之於天尊而遠之，故祀於郊而配之以祖，親而近之，故祀於明堂而配之以父。蓋一歲之間而有二祭。既於歲首一陽初生之月，祭天於泰壇，而以祖之有功者配祀，又於季秋萬寶告成之後，祀帝於明堂，而以宗之有德者配食。郊而曰天所以尊之也，尊之則祀之，唯以其誠故壇而不屋，以其形體稱之曰天，配天以祖亦所以尊祖也。明堂而曰帝，所以親之也，親之則祀之，必備其禮，故屋而不壇，以其主宰稱之曰帝，配帝以父亦所以親父也。」

關於立明堂，白虎通辟雍裡則有以下的解釋（註十）：

「天子立明堂者，所以通神靈，感天地，正四時，出教化，宗有德，重有道，顯有能，褒有行者也。明堂上圓下方，八窗四闕。布政之宮，在國之陽。上圓法天，下方法地，八窗象八風，四闕法四時，九室法九州，十二坐法十二月，三十六戶法三十六雨，七十二牖法七十二風。」

三、縱與橫的綜合：祭祀、奧跡、聖體

1. 祭祀的原意：祭祀兩字在中文方面有以下的解釋（註十一）：

〔周禮、地官、鼓人〕以雷鼓、鼓神祀。〔疏〕天神稱祀，地祇稱祭，宗廟稱享。

〔周禮、春官、大宗伯〕以吉禮事邦國之鬼神示。〔注〕事謂祀之祭之享之。

〔孝經、士章〕然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。〔疏〕祭者、際也、人神相接，故曰際也。祀者似也、謂祀者似將見先人也。

在宗教的觀點上來說，祭祀是將一物毀滅或致死，以表達對神的崇拜和隸屬。祭祀是有神論（給神獻初菓），魔術迷信（獻禮而求自動的酬報），及「宙一體觀」（人與萬物有關聯，並承認自己在宇宙間的地位）——三者所同樣實行的。後二者可說給祭祀以「禮義技術」（如何殺生流血……），而有神論則賦以禮物的含意：人給神獻禮行祭祀無非象徵人的自獻。原來完整的祭祀必須出自人的內心，而祭祀的本意可用下面的幾句話說出：「人心的自由抉擇有形地表達出來，用說出的話及（或）象徵的行動，藉着獻上物質世界滋養人生命的禮物，在一群因同一的目標聯合在一起的人之中」（註十二）

2. 奧跡式的祭祀：有些文化和宗教禮儀中，是某一神明祭獻自己而得到常人所不能得到的效果，藉以滿足人常生不死的慾望。在這些奧跡式的祭祀中，人或神走了，又回來了；死了又得到一個新生命，這生命能够仍是現世的生命，也能是一個永存的生命。死像是一種最深的睡眠，只須有一種特殊的能力，可以把人由深沉的睡夢中喚醒（註十三）。這種禮儀與神話的糾合，固然道出了人心的想望指向何方，而同時也隱約指出，人心的這些想望似乎不應該落空。人的一生活循着天理人情徐徐前進，耳有聲，眼有色，肚腹有飲食，事事物物，各有其用，各得其所。假如只有人心最深切的一個想望反倒要落空，那豈不使全部人生成爲荒誕不經嗎？

3. 聖體：各宗教禮儀嘗試的綜合：人的最深慾望：常生不死，及爲滿足這一慾望所用的方法和所作的嘗試都在聖體裡得到了兌現。首先聖體在多種意義下是給神所獻的初菓，藉以感恩，藉以表達自謙和信賴。其次聖體是一種慶祝，一種進餐，將人與人，人與宇宙整合爲一體，造成一種各種存在間生命的交流。最後聖體是祭祀和奧跡，有禮儀式的流血禮，有除罪媾和的效用。這不是來自魔術或迷信，而是來自基督的自我犧牲，自我奉獻，以及祂將奧跡變成人類歷史中的事實。歸根結底，這一切

超過人力，滿足人心最深慾望的能力和功效，還是經過基督來自天主自己。

結論：很久以來，教會信仰似乎以聖體聖事為一項非常特殊的道理，不易給人講解。信友們對這道理，或更好說，對這事實，心裡固然相信，但總難免有一種「不足為外人道」的感覺。聖體聖事真是那樣一件難懂難講的事實，或者與自然，與人情事故難以調協的道理嗎？在稍稍研究過聖體聖事在人類文化中的種種準備以後，我們發現並不如此。聖體聖事固然依舊是一個信德的奧跡，但相信以後，我們慢慢會發覺，在不同民族、不同文化中所表現的人對神、對宇宙、對他人，對自己的許多態度和慾望，最後竟在聖體中得到了完成和滿全。無怪乎置身於現世的旅途中的教會要以聖體和彌撒慶祝為整個基督徒生活的中心，而一切信仰基督的天主教團體都由聖體中汲取他們生命的活水。

附 註

- (1) 請參閱 J. Haekel: "Erstlingsopfer", *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, 1959, Sp. 1054 f.
- (2) 見「古今圖書集成」·文星版第60冊·341c·350a
- (3) 全上 346c
- (4) 見 Hans-Joachim Kraus: *Worship in Israel. A Cultic History of the Old Testament*. Oxford, Basil Blackwell 1966, p. 113: "The word *dare* means to place oneself in relation to, and then to participate in; a second person by means of an object, which however is not actually an 'object' at all, but a part of one's own self" (G. van der Leeuw: *Religion in Essence and Manifestation*, 1938, p. 351). "The gift is powerful: it has binding force" (*ibid.* p. 352). "We both give and receive, and it is quite impossible to say who is actually donor and who recipient" (*ibid.* p. 353 D).

- (5) 「大學衍義」爲宋貞德秀之作。「大學衍義補」爲明邱濬撰，共一六〇卷
- (6) 文獻通考，見「古今圖書集成」，文星版，89冊 584b
- (7) 同上 573a
- (8) 請參閱 Karl Prumm, S. J.: "La Phénoménologie des Mystères", *Dicc. de la Bible, Suppl.* vi, col. 151-173 (特別155—156)
- (9) 「大學衍義補」，見「古今圖書集成」，文星版89冊 594a, b
- (10) 同上674a, b
- (11) 見「中文大辭典」，第24冊，頁五五，「祭祀」條。
- (12) 參閱 Otto Semmelroth, S. J.: "Concept of Sacrifice", *Sacramentum Mundi* V, 388-390
- (13) 參閱 R. Follet: "Les mystères consistent en rites et actions symboliques ayant pour but l'obtention d'une vie plus assurée", *DBS*, VI, 3-5.

回味輔大神學研習會

姜 郁 青

(轉載民國六十一年一月廿七日「教友生活週刊」)

走進輔大女生宿舍門口，有一修女，帶着歡迎的臉孔，接待我們，並協助找到寄宿處，才放下行李，抖掉風沙。又往前走，穿過廣闊的草坪，深綠的樹木，雄壯的建築物；一幕一幕地出現於眼簾，內心油然而起了尋幽探芳的逸興，似乎踏入世外桃園。睜眼細看，門上寫着神學研習會，並貼有歡迎的紅紙條，才發現這不是意境。辦理入場手續後，大家互打交道，聽到懇切致意的問好聲，裏面有歡迎的景色，有溫暖的接待室，有別緻的聖堂，有服務處，擺着各種用品，有啓示性的圖片，有豐富可口的食品，茶點；有最佳的服務；真是妙到好處。

在組織方面，井井有條。九位講師，十位服務員，五十五位研習員。時間也配合得恰當。每次演講後都有討論，茶點或自由時間。每天有不同的人主持早禱，晚禱，聖祭和進餐禱詞；處處表現着自動自發的創意。

每位主講人皆有獨到之處，談吐幽默，生動有力，表達率直熱烈，流露着扣人心弦的崇高信仰熱誠。每天開始早禱，歌詠，導出本日的研習主題。第一天的演講是聖體聖事在人類文化的準備，在舊約中的準備，在新約中的準備，查經。由房志榮，王敬弘，周聯華主講。他們綜合了歷代文化的思想與觀念，描繪了社會背景，每個時代的壯麗異彩。也就是說，每個時代的人有著他們自己的信仰表達方式。聽者全神貫注，洗耳恭聽；等到主講人問有無問題時，大家才發覺他已講完。偶有一二人發問、反省、回味所講的主題。但終是天下滔滔，欣賞者多，清醒者少。當問題的交流如火如荼時，又遭時刻的催促，不能延續而引為憾。

第二天的演講和討論，已進入高峰。首先高士傑神父演講天主教的聖體聖事，中古時代的演變，近代聖體聖事的復興，以及現代神學家對聖體聖事的反省。之後，周聯華牧師演講基督教對聖體（下轉二一四頁）

聖體聖事在舊約中的準備

房志榮神父

引言：聖體聖事在舊約中有很多預象（註一）；但這裡不討論那些預象，而要研究一下以色列民族的生活經驗如何準備接受聖體聖事。道理上猶太人好像不易接受耶穌所說的話（參閱若六60），但耶穌明言：「不是梅瑟賜給了那個從天上來的食糧（瑪納），而是我父現今賜給你們從天上來的真正的食糧」（聖言與聖體）（若六32）。可見由舊約到新約，在食糧上，在維持宇宙生命上（參閱若六33）有了很大的進展。既然是進展，便表示舊約已在這條路線上開始邁步。這在下面以色列的禮儀（第一部份），及其禮儀特徵上（第二部份）可以看出。至於保祿及三部對觀福音所記述的建立聖體，和猶太人的宗教宴會連繫，因此我們要將此宴會的程序略加介紹（第三部份）。

一、選民以色列的禮儀

1 獻禮與祭祀。給天主獻初菓是以色列民族到達預許之地以後很早就實行的一種敬禮。無論是農作物或牲畜，都將最早的田中出產及動物的頭胎獻給天主，這樣保存了原始各民族的象徵意義：奉獻初菓是用以承認天主為一切生命之源，一切生命的延續和繁殖有賴於天主按時按節的賜與。在一個很古老的文件，即「盟約法典」裡就有以下的規定：「不可遲延獻你豐收的五穀和初榨的油；你子孫中的長子，都應獻給我。對於你牛羊的首生也應這樣行；七天同牠母親在一起，第八天應把牠獻給我」（出廿二28—29）。在較晚的司祭文件裡有類似的規定，這文件雖晚，但它所表達的傳統可能是很古老

的：「幾時你們進入了我賜給你們的地方，在那裡一有收穫，應把你們收穫的第一束交給司祭。司祭應拿這一束行搖禮，獻於上主面前，好爲你們獲得悅納；直到那一天，即直到你們給你們的天主奉獻祭品的一天，你們不可吃新麥做的餅，烤的或新鮮的麥穗。」（肋廿三10—14）。

除了初稟之外，以色列還給天主奉上其他的獻儀，普通是素祭，如麥穗、穀粒、細麵、油等。獻餅應該是無酵餅，不許發酵，也不許塗蜜，但却應該加上鹽，鹽代表人民和天主結的盟約。這種種都可視爲獻初稟的擴充，在肋末紀第二章裡有詳盡的描述。至於祭祀，在以色列有好幾種，只須將肋末紀第一章至第七章翻閱一下，就可見到有全燔祭，有和平祭，有贖罪祭，有贖過祭，有感恩祭。這些祭祀幾乎都是用流血禮來舉行，在今天雖已廢除，但肋末紀的這首七章篇幅在人種學上常有參考的價值。

2. 慶祝的因素。「宇宙生命」的觀念在以色列雖然不曾明顯地提出，但宇宙生命的實質因素，即人的生命與世間動植物的生命是一脈相通，層層推進的事實，在很多以色列古老的習俗裡透露出來。例如禮儀進餐是祝福、立約、及建立君王的不可或缺的一個重要部份。撒冷王默基瑟德給亞巴郎祝福時，給後者帶來餅和酒讓他享用（參閱創十四18—20）。依撒格與阿彼默肋克立互不侵犯條約，先大設筵席，「大家一齊吃了喝了，次日一早起來，彼此宣了誓」（創廿六30—31）。最有趣的是撒慕爾給撒烏耳傅油立他爲君王以前，大家請客的一段描寫：「以後撒慕爾將撒烏耳和他的僕人領到餐廳內，叫他們坐在賓客的首位上，賓客約有三十人。撒慕爾對廚師說：將我交給你的那一份，即對你說：暫且留下的那一份，給我拿來。廚師遂把後腿和肥尾端上來，放在撒烏耳面前。撒慕爾對他說：看，擺在你面前的，是預先特意保留的一份，請吃罷！因爲特意爲你保留下的，叫你好同賓客一起吃。撒烏耳那天

就同撒慕爾一起用了飯」(撒上九23—24)。

依撒格老邁，臨死前要祝福他的長子厄撒烏，不過祝福前先要吃他在田間獵取的野味(參創卅七章)。不料幼子聽從母親的主意，給老父送上美味和餅，依撒格把它當野味吃了，又喝了酒，然後祝福了雅各伯。在以後的申命紀立法中，聖殿是給天主獻禮和行祭祀的地方，同時也是人民慶祝歡宴的所在地。「在那裡奉獻你們的全燔祭、祭獻、什一之物、獻儀、還願祭、自願祭，以及首生的牛羊；在那裡你們和你們的家屬，應在上主你們的天主面前宴會歡樂，因為上主你們的天主祝福了你們的一切事業」(申十二6—7；參閱申十四22—24)。這樣原來是畜牧生活的巴斯卦節，及原來是農耕生活的無醉節，在以色列定居巴勒斯坦以後，合成了一個向上主遵守的慶節，出谷紀第十二章便是這種合一的描述。合一的意義無非是大自然、飲食、物質界的生命，和人的精神生活及人的救援和生命常是息息相關的。

3. 信仰的綜合。在以上所說的獻禮、祭祀，及慶祝中，以色列除盡了一切迷信和魔術的成分——至少在他們的聖經中所透露的是如此——而將「宇宙生命」的一切因素整合到他們的真神信仰裡。因此雖然有學者認為，舊約的祭祀是以色列宗教的一個「異教因素」(註二)，但這各民族所共有的因素一進入真神的信仰裡，便提高了身份，而表達出人和神之間的真實關係；農家的種種慶節是給雅威獻初菓，為感謝祂，頌揚祂。巴斯卦的祭祀經過歷史中各階段的變遷而最後集中在耶路撒冷真神的唯一聖殿裡(參閱編下卅五1—18)。此外像米該亞先知書六6—7還說出一層新思想，就是獻禮及祭祀與人的過犯及罪惡之間的關係。任何祭祀都含有贖罪的初意，人藉以重修他與神之間和諧與平安(註三)。可見以色列的這種種敬禮的確有綜合的特徵，並且大體說來，從頭至尾都是一致的。

二、以色列禮儀的特徵

1. 禮儀與歷史。以色列的信仰和宗教有一大特色，就是他們的神雅威曾進到人民的歷史中而有過種種的干預。因了這一特色，所以他們的一切禮儀都和一個歷史事實，一個固定的過去發生關係，而不像許多其他宗教只有一些歷史時間以外的神話式的神明及這些神明的世外行動。以色列人民給天主獻初稟，是為記憶他們與雅威所訂立的盟約——這是放逐後的猶太主義所着重的一點；或為記念他們進入福地的這回事：「我今日向上主我的天主明認，我已來到了上主對我們的祖先誓許賜與我們的地方」（申廿六3，請參閱同章2—11節）。無酵節，特別是巴斯卦節是為以色列人民重新體驗出埃及及這回事：「為此你一生應天天記念你出埃及的日子」（申十六3；參閱出十二；卅四18）。至於種種的盟約儀式都是為表演第一次在西乃山與天主所訂的盟約（出廿四），那一件歷史事實使以色列成了天主的選民。

2. 禮儀是生活的記憶。以色列在回憶或記念天主以往為祂的選民所行的許多豐功偉業和歷史事實時，不停留在一個靜的、已成過去陳跡的嚮往上，而還將那些歷史干預重新予以表演，當做眼前的事實，在三個幅度上與天主交往：為以往的干預謝恩，為目前的需要祈求天主繼續的干預，為準備自己接受天主將要賜與的新恩。在以上三個幅度中謝恩一項（希伯來文 *lo rita*）在猶太教及以後的基督信仰裡最為突出。因此我們今天的彌撒聖祭在西文裡都稱為感恩祭（The Eucharistic Sacrifice）。

3. 禮儀指向末世。任何禮儀都很容易形式化，有時人甚至幻想只須獻上大量的祭品，就可遮蓋自己的罪惡而為所欲為，在以色列人民中也發生了這種現象，因此很早就有先知起來，加以嚴厲的批判和斥責，喚醒人民注意內心的奉獻，及生活上的具體要求。關於這一點，先知書中可引證的地方很

多，這裡只選一些最有代表性的撮要地錄出。詠五十首幾乎全篇集中在這個問題上，其中第13—14節說：「難道我吃牛犢的肉塊，或者我喝山羊的鮮血？爲此你該向天主奉獻頌謝祭，你又該向至高者還你的誓願」。提倡社會正義的亞毛斯先知代表天主說的最痛快淋漓：「我痛恨厭惡你們的慶節；你們的盛會，我也不喜悅；即使你們給我奉獻全燔祭和素祭，我仍不悅納；即使你們獻上肥牲作和平祭，我也不垂顧。讓你們喧嚷的歌聲遠離我；你們的琴聲，我也不願再聽；只願公道如水常流，正義像川流不息的江河！」（亞五21—24）。歐瑟亞先知的那句名言是衆所周知的，因爲曾在福音中兩次被基督所引用（瑪九13；十二7）：「因爲我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭」（歐六6）。依撒意亞先知書第一章就觸及這一問題：「你們爲什麼向我奉獻那麼多的犧牲？」上主說：我已飽饜了公羊的燔祭和肥犢的脂膏；牛犢、山羊和山羊的血我已不喜悅；你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行，停止作孽，學習行善，尋求正義，責斥壓迫人的人，爲孤兒伸冤，爲寡婦辯護」（依一11、16—17）。耶肋米亞也有這類說法：耶六20；七21—28。

先知們雖苦口婆心，說了許多，但大勢已無法挽回，西乃山的盟約因了選民的不忠，已失去維繫天人關係的功効，於是耶肋米亞首先宣告舊約的即將破裂，但在末世將有一個新盟約的建立，這新盟約的特點是天主要將祂的法律寫在人們的心裡——不是刻在石版上，並要寬恕人們的過犯和罪惡（參閱耶卅一31；卅5；卅二40；卅三20—22）。以後放逐巴比倫時，厄則克耳先知繼續在異鄉宣揚同樣的新盟約思想，鼓勵那些瀕於絕望的同胞（如則卅七26—27）。特別有一位不知名的先知——學者們稱之爲第二依撒意亞——將這新盟約的概念向前推進了一大步，那將是一個普及萬民的盟約（依四二6；四九6—8），一個用肯服從，肯吃苦的上主僕人的血蓋印而建立的盟約（依五十六7；五十二3—五十三12）。放逐歸國之後，才有

瑪拉基亞先知的著名預言：「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，並奉獻純潔的祭品」(拉11)，這是一個為普世萬民完整無缺的奉獻，一個使天下成爲一家的共同進餐：「萬軍的上主在這座山上，要爲萬民擺設肥甘的盛宴，美酒的盛宴；肥甘是精選的，美酒是醇清的」(依廿五6)。

三、猶太人的宗教宴會 (habura) (註四)

初期教會的聖體禮儀很可能受到當時猶太人宗教宴會的影響，因此在下一次演講進入新約聖體聖事的討論以前，先將這種宴會的性質及程序略加介紹，必有助於聖體慶祝的了解。Habura 這個詞是指宗教性質或愛德性質的一種聯誼會(今日的獅子會，扶輪社等可資比較)，或指同一位老師門下弟子的同樂會。這種宴會的程序如下

- 一、預餐(開胃的，有如今日的 cocktail)，洗手。
- 二、主席誦經祝福麵包，同席者答以「阿門」，然後主席擘餅分給大家。
- 三、正式進食，各人自己飲酒或用水菓而向天主謝恩，用畢，再度洗手。
- 四、主席取來「祝福之杯」，與同席者作一段會話，然後向天主作一段很長的祈禱，其內容分三部：
 1. 爲創造之恩及由創造而來的諸恩惠感謝天主，
 2. 爲出離埃及，並爲與天主訂立的盟約謝恩，
 3. 求天主繼續扶助與保佑(這一部分較晚，即在基督紀元開始之後)。

五、然後大家白同一個「祝福之杯」次酒。

六、最後唱一首聖詠而散會。

現在我們再將「巴斯卦之宴」（是在夜晚舉行）的程序列出來，與前者作一比較（註五）：

一、預餐：家長致詞，祝聖這一節日及第一杯酒（稱爲：hiddush 之杯）；大家共用綠菜、苦菜及菓醬。然後傳遞正式餐食（見三），但尚不進食；又混合好第二杯酒，置於其位，但尚不飲用。

二、巴斯卦禮儀：家長用當時巴勒斯坦的語言、阿拉美文講述本節日的意義，是爲「宣道」（haggadah）部分；後用希伯來文（聖經的語言）誦聖詠一一三首，即大讚頌詞（hallel）的第一部分；這時才飲用第二杯酒，稱爲 haggadah 之杯。

三、正餐：家長誦經於無酵餅之上，然後大家進食，所食的是巴斯卦羔羊，無酵餅，苦菜（見出十 28），這一切都與菓醬及酒同用；末了有第三杯酒的祝謝和飲用，這就是極受重視的「祝福之杯」（耶穌的祝聖聖體和聖血應該是在這正餐的首尾）。

四、結束：用希伯來文誦聖詠第一一四至一一八首，即大讚頌詞的第二部分；最後還有第四杯酒

的頌詞及飲用，稱爲 hallel 之杯。

耶穌時代的巴斯卦晚宴大體的程序就是如此，這有許多證據可以證明，這裡無須一一指出。這種一年一次的巴斯卦晚宴禮儀非常隆重，初期教會爲慶祝聖體自然不能、也不必每次使用這種禮儀。相反，猶太人的宗教宴會，即上文所描述的 habura 倒非常合用。因此最老的聖體慶祝（如「宗徒訓誨錄」：Didache，聖儒斯定，「宗徒傳統」等書裡所描寫的），都與這 habura 之宴相像。初期教會大

約就將「成聖體」(擘餅)及「成聖血」(祝福之杯)放在普通餐食的開始和結尾。

結 論：(註六)

以色列選民的禮儀集中於祭祀，這為以後新選民——教會的禮儀集中於聖體大祭是一個極富深意的預象及準備。我們在此撮要伸述舊約祭祀的豐富內涵，為懂得新約聖體聖事也是一個最好的準備。

藉着祭祀的各種禮儀，人得到三種效果：所獻的禮物為神所悅納，天人得以合一，人罪得以取消。這些效果自然不是藉着魔術而獲得的，因為祭祀的外在行動必須表達人內心的真實情感，並須受到神的接納，否則便不是一個宗教行爲了。以色列的祭祀禮儀有的來自史前史，有的由四隣學來，無論如何，形式雖同，意義不一定常相同，要知究竟雅威真神信仰給與這些禮儀何種意義，只有在舊約聖經中去找解答：

1. 禮物：天主是至高無上的主宰，一切屬於祂，人所有的一切也都來自祂，這是詠五十9—12的主題，而編上廿九14歸與達味的那幾句話更把這層思想說得非常透徹：「我算什麼？我的百姓又算什麼？竟有能力如此甘願捐獻？其實一切是由你而來，我們只是將由你手中得來的再奉獻給你」。人的一切既然由天主而來，那麼向天主「納貢」就是理所當然的了，正像國民給君王納貢，佃戶給田主納糧一樣。不過將貢物作為祭祀還有更深的意義及特殊的方式。首先犧牲品(或其他奉獻品)是自己家養的家畜(或田地的出產)，這一切是人為維持生命所需要的營養品，如今人犧牲這些物品，將之獻給天主；這樣做，人固然損失一部分物資，但另一方面，他也有所收穫，那就是天主的接納。天主本不需要這些禮物，且祂愛納所獻的奉獻的人有了「某種富足的義務」。

將貢物作為祭祀的方式是全部地或局部地予以毀滅。麵粉、麵包、香料被焚燒，液體如酒，油被傾出，牲畜則先殺死，後焚毀。毀滅的目的不是毀滅本身，而是因了兩種理由：第一，禮物被毀，便成為無用的廢物，這表示沒有反悔及不可挽回的奉獻。第二，禮物毀了，也就不可見了，這樣也就進入不可見的天主的國度。希伯來文的「祭祀」一詞是「上昇」的意思，禮物焚毀，變成輕烟，升到天主的面前。在此觀點下，全燔祭是最完整的祭祀，因為在全燔祭裡，全部祭品焚毀獻給天主，人分享一絲一毫。不過給天主獻禮只是祭祀的一個幅度，下面我們還得看看其他的幅度。

2. 共融：宗教不僅在於人向神表達出自己的依賴性，還在於天人合一的追求。以色列人如何追求這種合一呢？他們從未想過分吃獻給天主的犧牲就能和天主有物理或生理上的合一。但合一不限於物理和生理現象，而有很多其他的可能，如財產的共享，度一個共同的生活，殷勤招待客人；幾時雅威接納了祭壇上的犧牲的一部分（祭壇代表天主），獻祭的一群人便以宗教宴會的儀式分吃犧牲的其餘部分，這便是天人合一的一種方式。正像人間的契約藉着宴會加以簽定（參閱創廿六1-30；卅一44-54），同樣，天人之間的盟約也是藉着祭宴來建立並加強。因此這類祭祀稱為和平祭，即共融和結盟的祭祀。在以色列歷史初期這種祭祀獻的最多，而被認為最完美的祭祀，因為這裡的確是天人交歡，獻禮和建交的雙重目的都同時達到。

3. 贖罪：上述的兩個幅度，即獻禮與建交（共融）自然地包含着祭祀的第三個幅度，即贖罪。肋未紀裡的祭祀典（一—七章）認為全燔祭確有贖罪的價值，而在祭獻牲畜時，流出的血有特別重要的角色。肋十七11便明說，血是為在祭壇上為人民的生命贖罪的。有些特殊的情形中，人更尖銳地感到有贖罪的必要，例如人犯了罪，覺得需要與天主重歸舊好，他便可用贖罪祭和贖過祭的禮儀來重建他所

破壞的天人之盟。在這些禮儀中血佔着重要的地位，而沒有祭宴或共餐，因為罪人在與天主重建盟約、重修舊好以前，不能與天主為伍。在以色列，贖罪祭的來源是古老的（註七），以後隨着其他各種祭祀繼續發展，直至國難臨頭，人民深切感到自己的罪愆，及雅威要求的嚴正時，這種贖祭乃成了一種非常重要的祭祀。

4. 祭祀的內在化（註八）：先知們起來大膽斥責禮儀及祭祀的形式主義：耶肋米亞宣揚內心的宗教；厄則克耳要求崇高的聖潔。由巴比倫歸國後，整個猶太主義的正式代言人無不重複這同樣的訊息，直至谷木蘭隱士團體清楚地規劃出他們所追求的理想，就是虔敬、懺悔，及倫理生活的聖潔。這種運動所作的共同貢獻就是使人對天主的敬禮更內在化，更精神化；使人日漸認清外在的敬禮該是內心情緒的一種表達，只有內在的精神能賦給敬禮以真實的價值。這樣一來，導向新約的路業已舖好，只待耶穌來予以完成。耶穌並不反對祭祀，祂自己就是獻給天主的祭祀（谷十45；弗五2），和巴斯卦犧牲（格前五7），祂的祭祀就是新約的祭祀（路廿二20；格前十一35）。這才是一個十全十美，毫無缺陷的祭祀，因了祭品的性質及其內在的情緒不得不如此；是耶穌以一個服從的行為，情甘自願地奉獻了祂自己。此外完成這一祭祀的樣式也使得它完美無缺：這是一個完全的奉獻，犧牲品整個地回歸天父那裡；這是一個共融的祭祀，其親密的程度超過人所能想像的；這是一個贖罪的祭祀，其功效足以消除世界一切的罪。正因為這一祭祀是如此完美，所以只奉獻一次就把祭祀所能有的一切幅度概括無餘，不需要再獻第二次。耶路撒冷的聖殿能消逝，各種牲畜的祭祀該結束，因為那一切只是一再地，不成全地預演着基督的祭祀。基督一來，便一勞永逸地將自己作為唯一的奉獻，爲了爰門的救贖，爲了爰門的聖化——這一層做了一次而永遠生效的思想是希伯來書言斤一再強調的（見希七27；九12、25、28；

十 10, 12, 14)。基督所創立的教會，直到世界末日；要繼續不斷地「記念」這一完美的祭祀，並靠着它的無限功效生活下去。究竟如何，下面的各次演講要為我們一步一步地揭露出來。

附 註

(1) 如默基瑟德所拿出的餅酒：創十四 18；供桌上所放的供餅：出四十 23；巴斯卦羔羊：出十二 6；建立舊約時所洒的血：出廿四 8；曠野中的瑪納：出十六 5。參閱 A. Drexel, S. J.: *De Sacramentis in specie I, De Baptismo, Confirmatione, SS. Eucharistia*. Daltat 1966, pp. 114-116; "Relatio V. T. ad Eucharistiam".

② Cf. H. J. Kraus: *Worship in Israel. A Cultic History of the Old Testament*. Oxford, Basil Blackwell 1966, p. 122 (quoting L. Koehler, *Old Testament Theology*; E. T., p. 181): "Old Testament sacrifice was the 'ethnic element' in the religion of Israel".

③ Cf. J. Pedersen: *Israel. Its Life and Culture*, III-IV, p. 359 (Oxford Univ. Press, London 1963): "Whatever the view taken of sacrifice, it always contained germs of what developed in the idea of atonement. The worshipper purified himself and was sanctified by the sacrifice, he presented a gift of the God, he partook of a meal with the God; in all cases a new peace was created for him through the sacrifice, a renewal of harmony. But man could only be in harmony with God when he was 'whole'. The sacrifice removed whatever was wasting away this integrity, what was called sin. This was brought about by man being sanctified while at the same time God was induced to be lenient towards him".

④ Cf. J. de Baciocchi: *L'Eucharistie* (Le mystère chrétien), Desclée 1964, pp. 7-8.

- ③ Cf. J. Jeremias: *The Eucharistic Words of Jesus*. London SCM Press 1966, pp. 84-88.
- ③ Cf. R. De Vaux: *Ancient Israel*. Vol. II *Religious Institutions*. McGraw-Hill Book Company, New York-Toronto, 1965 (Paperback Edition), pp. 451-454.
- ③ Cf. *op. cit.* pp. 429-430.
- ③ Cf. *op. cit.* pp. 456.

新約中的聖體聖事

王敬弘神父

一、新約中有關聖體聖事的片段

新約中直接有關聖體聖事的記載並不多，主要的可說有五段，就是：格前：十一、23—26；路：廿二、14—20；谷：十四、22—25；瑪：廿六、26—29以及若：六全章。格林多人前書本來並非以討論聖體聖事為重心，而是因為保祿回答格林多人教友的問題時，而延申地討論到教友領受聖體聖事的問題。其它對觀福音的三個片段，是記錄耶穌在最後晚餐中建立聖體聖事的情形。至於若望福音，由於它特殊的神學結構，沒有記述耶穌在最後晚餐中建立聖體聖事，而把有關聖體的部份記錄在五餅二魚的奇蹟之後。至於這些片段的來源和它形成的背景，我們在分別討論時，還要加以詳細分析。

新約中除了這些直接有關聖體聖事的片段之外，還有一些與聖體聖事間接有關的零星片段，我們不在此地一一指出，只有當需要時，我們才會提及引用。

二、建立聖體聖事的背景

由於在對觀福音中記述耶穌在最後晚餐中建立聖體，所以我們必須對最後晚餐的性質有一個大概的認識。現在的聖經學家相當有把握地肯定說：耶穌的最後晚餐是一個逾越節的晚餐。但是這一種答覆並非沒有困難，因為對觀福音和若望福音對耶穌最後晚餐，與逾越節日期的關係記載的有些差

異。因此許多學者在這種差異上做過各種的努力。現在比較恰當的解釋是：可能兩個不同的傳統對計算逾越節日期的方法有所不同，因此才產生了如此的差異；但是這個問題到現在為止尚沒有找到滿意的答覆。雖然如此，由於其它許多積極證明，可以肯定耶穌的最後晚餐實在是一個逾越節的晚宴，例如：吃晚餐的時間是在晚上，是在耶路撒冷城內吃的，並且也是以輪著的方式吃的等等（註一）。我們之所以要肯定耶穌的最後晚餐是巴斯卡的晚宴，是因為對解釋建立聖體聖事的意義有重大的關係；並且在他建立聖體聖事實際的環境中，我們可以看出這件聖事與耶穌苦難和祂光榮的復活之間密切的聯繫。

建立聖體聖事敘述的文學類型

關於這一點，我們可分兩部份來討論，首先討論保祿的敘述，其次我們討論對觀福音的敘述。

1. 格林多人前書的敘述：在格前中對於建立聖體聖事的敘述是很特殊的：保祿並沒有在這件事的上下文中文中記述有關耶穌最後晚餐的事。它是一個獨立的片段，這個片段的來源，保祿很清楚地說了：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們。」由於這片段所用的字彙以及文詞的結構，都不是保祿一般書信中所應用的。並且從它的文學特性看來，我們可以肯定它的來源是出自初期教會的禮儀經文，可見這段敘述並非保祿自己所寫，是保祿把它從一個已經存在的傳統中，攝取出來傳授給格林多人。

2. 對觀福音中的敘述：經過聖經專家仔細的分析，他們發現對觀福音中，有關聖體聖事的敘述，原來並不包含在最後晚餐的敘述中，因為它的用詞結構等等都表示來自一個禮儀經文，而由寫成福音的作者從禮儀經文中取出，把它放回原來的歷史背景中去（註二）。

由於對觀福音的三段敘述，在結構和詞彙上有許多共同的特徵，所以聖經學家認為他們可能是由一個共同的傳統。然後由於在禮儀中的應用，經過初期教會的適應和改變而成爲現在三種大同小異的形式。

從以上的分析，我們可以看出：有關建立聖體聖事的經文，是在一個禮儀經文的形式下保存下來的，這爲我們以後解釋其意義時也有很大的關係。

建立聖體聖事的歷史根據

我們之所以要討論這個問題，是因為有許多歐美的學者曾經提出：在新約中所記載的許多事件——聖體聖事也是其中之一——都是出於初期教會的創造，而非來自基督。雖然這問題在臺灣尚未發生，但是由於這一類的思想傳播得快而廣，所以我們對於這個問題也略加探討，可能有朝一日也有其應用的價值。

把四段建立聖體聖事的經文加以比較，可以發現格林多人前書及路加福音相近；瑪竇和瑪爾谷相近。所以聖經學家認爲它們是來自兩個不同地方教會的禮儀傳統，所以我們也把他们分別加以分析。

1. 格前及路加的敘述——在文字的表達上，已經含有相當多希臘化的成份，按照聖經學家的分析，它可能來自安提約基教會。那是一個外邦人和猶太人雜處的教會。因此禮儀經文的希臘化是相當合理的現象。

保祿在公元四十三年左右開始與安提約基接觸，而領受了這個傳統。到了四十九年，他到格林多人地方傳教的時候，就把他所領受的傳統傳授給格林多人。總之，保祿領受這個傳統的期間，離耶穌逝

世僅十年左右。初期教會是否可在耶穌逝世短短的十年之中創造出這樣偉大而超越理解的聖體聖事，其可能性實在非常之小（註三）。

2. 馬爾谷與瑪竇的敘述——這兩部福音雖然是用希臘文寫成，但是關於建立聖體聖事的敘述所含的阿拉美文語風非常濃厚，這顯示出它們是從一個有固定形式的阿拉美文傳統翻譯而成的。按照現在聖經學家的推測，它很可能是來自巴勒斯坦的教會。最近發現了一個有關馬爾谷福音的殘片，按照聖經學家的推測，可能是出自公元五十年。如果這一點是真實的話，使馬爾谷福音寫成的日期比以前一般的推測又提早了十五年到二十年之久。此外，由於馬爾谷福音中的敘述與格前比較，可發現它的文字風格比較古老，所以聖經學家認為馬爾谷所依據的傳統，比格前中的禮儀傳統來得更早；它可能是三十年代後期，巴勒斯坦教會的禮儀經文。這個時間距耶穌死亡不到十年，說它是出自初期教會的創造，實在無法讓人接受（註四）。由於以上的種種分析，使我們看出初期教會所採用的禮儀經文並非出於創造，而是來自一個歷史的事實，那就是耶穌在最後晚餐中，建立聖體聖事這件奧蹟，因此我們也可以積極地肯定在現在建立聖體聖事敘述中，也包含了耶穌當時親口所說的話，所以下面一步就是要分析它的文字內容和它的意義。

讓我們先分析格前和路加這個傳統的來源。在路加福音的記載中，比其他的敘述都多了一段，就是在耶穌在建立聖體前曾經祝福過一個餅和一個杯，然後才記述建立聖體聖事的餅和杯。這是由於在原來猶太人的巴斯卦晚宴中，主持晚宴的家長一共要祝福三個或四個杯，讓大家飲用。耶穌也按照當時猶太人的習慣，在巴斯卦晚宴中擔任家長的角色。所以他王建立聖體聖事以外，也祝福了其他的餅和杯。

其次，在格林多人前書中，「爲紀念我」這兩個字曾出現過兩次（格前：十一、26），在路加的記載中也說了「你們應行此禮，爲紀念我」（路：廿二、19）。保祿在「爲紀念我」以後，又加上了一段，就是「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：十一、26）。至於這句話的意義，我們在後面將詳加討論。

第三點我們看到：在格前和路加上，都用了「這杯是我的血，所立的新約」。從這個句子的結構來分析，格前和路加把重點放在「所立的新約」上面，這種寫法與馬爾谷和瑪竇正好是一個對照。因爲按照馬爾谷和瑪竇的記述，是這樣的——這是我們的血，新約的血，爲大家所流出來的」（谷：十四、24；瑪：廿六、28），它們的重點是放在「血」上。造成這種差異的原因，是由於兩種禮儀的傳統有著不同的舊約背景。

在舊約的宗教制度中，有兩種非常重要的人物，一爲先知，一爲司祭。先知在舊約中的責任常是代表天主發言，提高人民的宗教精神，使他們的宗教信仰日益進步。他們宣講的內容是以天主與以色列人所訂立的盟約爲中心；所以他們屢次勸告人民遵守天主與他們所定的盟約，但是由於人民的心硬，不肯履行盟約的義務時，先知們就預告將有一個新盟約要出現。這種思想由耶肋米亞先知開其端：

「看！時日將到，我必要與以色列家和猶太家建立新約，不像昔日我握住他們的手，引他們出離埃及時，與他們的祖先訂立的盟約；雖然我是他們的夫君，他們已自行破壞了我這盟約，我願在那些時日後，與以色列家訂立盟約，就是我要將我的法律放在他們的肺腑裡，寫在他們的心頭上，我要做他們的天主，他們要做我的人民」（耶：三十一—31—33）。

在格前和路加建立聖體聖事的敘述中，看到耶穌建立聖事及祂的死亡和復活是滿全了舊約先知傳統的預言，他們看到先知所預言的新盟約，就在這聖體聖事的建立上具體地實現了（註五）。

舊約中的司祭傳統則以宗教敬禮爲重心。他們對於祭祀、犧牲所用的血，予以極大的重視，所以我們可以說馬爾谷對「血」的重視，實在是舊約的司祭傳統的完滿。因爲它這一段經文使我們想起舊約的平行敘述，「梅瑟取了一半血，盛在盆中，取了另一半血洒在祭臺上，然後拿約書來，唸給百姓聽，以後百姓回答說：凡上主所吩咐的話，我們必要聽從、奉行。梅瑟遂拿血來洒在百姓身上，說：『看！這是盟約的血，是上主本著這一切話與你們訂立的盟約』」（出：廿四、6-8）。從以上的引證可以看出來，瑪竇和馬爾谷上所說的盟約的血，是以天主在西乃山上第一次與以色列人民訂立盟約時所用的血爲背景的（註六）。

以上對兩個傳統差異的分析，並不表示兩個傳統互相對立。當福音的高作者受到天主默感福音時，他們在這件事情中，看到了不同的救恩意義，所以用不同的語言把它表達出來，更顯示出這項事件內容的豐富。但是這兩方傳統中却也有了一個共同的舊約背景，那就是舊約中所描述的受苦的僕人。如果要充分了解受苦的僕人與建立聖體聖事之間的關係，必須把聖體與耶穌的苦難，死亡與復活相聯繫，才能得到一個完滿的解釋。現在我們先抄錄一段依撒意亞關於受苦僕人的預言。

「我們都像羊一樣迷了路。各走各自的路；但上主卻把我們衆人的罪過歸到他身上。他受虐待，仍然謙遜忍受，總不開口，如同被牽去待宰的羔羊；又像母羊在剪毛的人前不出聲，他也同樣不開口。他受了不義的審判而被鑿除，有誰懷念他的命運？其實他從活人的地上被剪除，受難至死，是爲了我人民的罪過。」（依：五三、6-9）

這段經文的描繪正是「這是我的血，新約的血，為大家傾流，以赦免罪過」（瑪：廿六、28）的最佳註腳；並且我們也看到耶穌的苦難，死亡和復活正是使受苦僕人的預言得到一個完滿的實現。在今日的彌撒中，我們也是如此紀念這受苦僕人的死亡，而歌頌祂光榮的復活（註七）。如果，我們把這受苦僕人，與舊約的逾越節羔羊，及若望中所指「除免世界的天主羔羊」相聯，就會使我們體會出聖體聖事更豐富的意義了。

聖體聖事的末世意義

經過了這種種的分析之後，我們願對聖體聖事的末世意義加以發揮。

以前所謂的末世神學常指一些末世事件而言，私審判，公審判，地獄，天堂等等，所以這個名詞常給我們一個毀滅性和恐怖性的感覺；但是却忽視了天主的奧蹟都有它末世性的一面，而其意義遠比毀滅和恐怖更爲豐富，因爲它指出人類的歷史，要趨向一個最後的完滿。這個完滿就是天主救恩史的最高峯，使祂對人類的救恩計劃能夠完滿無缺的實現。

四部福音中對末世時期的敘述是以聖言——天主子降生成人爲開始，因爲天主而人的基督，應驗了舊約中種種的預言；它建立了新盟約代替了舊約，同時以祂的死亡、復活給人帶來一個決定性的救恩，使天主的救恩史進入了一個末世時期。這個末世時期，一方面天主已把圓滿的救恩呈現給人；另一方面，這一個救恩需要在人類中漸漸的傳播開來，使更多的人能夠接受。所以這個末世時期的本身又趨向一個最後完滿的末日；而在那個末日以前，整個的救恩史常在「已經實現，尙未完滿」的一個階段中。

只有在如此的情況之下，今日的彌撒才有它特別的意義。我們在彌撒中，常唸「爲紀念我，而舉行這事」，就是希望把基督帶來的救恩，能够一天比一天地更趨於圓滿，而達到那最後的末日。

「紀念我」這句話，在整個聖經的傳統中，實在並非一句靜態的回憶，而是富有動力的。聖經中所說的「紀念」，常包括著過去，現在和將來的三個幅度：過去是指天主在以前的歷史中曾經做了救恩的行爲；現在是指我們紀念過去的行爲，不只是一種簡單的回憶，而是願意天主記憶祂過去的許諾，而使祂的救恩行爲在現在產生它的效果；瞻望將來是因爲現在救恩的效果常是指向將來末世的圓滿。舉一個實際的例子；以色列人常向天主祈求說：「天主，求祢紀念祢與我們祖先所訂立的盟約。」這是說天主過去曾與我們祖先訂立的盟約，請天主現在記憶這個盟約，並求天主因著這個盟約的關係，現在也不斷地顯示祂的仁慈，而使整個的以色列民族到達一個更圓滿的將來。

從以上的解釋，我們就可以更清楚認識格林多人前書中以下一句話的意義：「你們每次吃這餅，喝這杯，就是宣告主的死亡，直到主再來。」（格前：十一、26）因爲基督的死亡使人類得到天主決定性的救恩；祂的新祭獻及新盟約是永矢弗諼的。我們現在紀念基督的死亡和復活，也求天主紀念這事，希望基督的救恩產生它圓滿的效果；也因著這個救恩使我們期待未來基督的再臨，那時一切的救恩要達到最高的圓滿，也是人類歷史的終結。

若望福音的分析（註八）

若望福音從第十三章至十七章用「這些話，這些事，這些事，這些事」這些字樣，但是很奇怪的却是他沒有提到耶穌建立聖體聖事這件事。爲了解釋這一點，有人曾以爲若望福音見到耶穌基督已愈過這

事，所以不再重複。但是這種解釋不能令人滿意。這一點也許在分析了第六章以後，比較清楚的顯出。

在第六章中，若望用他一貫用的「對話」筆法。這種對話常是由一件事，一句話而引起人們向耶穌發問；但耶穌的回答往往答非所問，引起人更多的問題，再往深處追尋一直使人到達耶穌所願意發揮的一點。

在第六章中，故事的起點是耶穌顯了增餅的奇跡，這事使衆人想迫祂爲王。但祂卻獨自退到山裏去了。翌日，群衆跟隨耶穌到了葛法翁，耶穌就指出他們的心意說：「你們尋找我，並不是因爲看到了神跡，而是因爲吃饱了餅。」因此耶穌就教訓他們說：「不要爲可朽壞的食物勞碌，而要爲那永生的食糧勞碌，這食糧就是人子所要賜給你們的。」但群衆立刻反問道：「我們該做什麼，才算做天主的事業？」耶穌回答說：「天主要你們所做的事業，就是要你們信從祂所派遣的。」耶穌很明顯地要求群衆要有信德，才能進一步爲永生的食糧勞碌。接著群衆以行神蹟爲條件，要耶穌證明祂真能給他們食物吃，因爲他們的祖先曾吃過由天上賜給的食糧瑪納。耶穌立刻回答他們說：「我就是生命的食糧，到我這裡來的，永不會飢餓，信從我的總不會渴。」這一連串的對話，都是爲了引導耶穌最後要說的：「我就是生命之糧」和「我是從天上降下來的生活的食糧，誰吃了這食糧必要生活到永遠，我所要賜給的食糧，就是我的肉，是爲世界的生命而賜給的」(六、51—52)。

因此，我們可以看出：耶穌在對話之初，要群衆相信天主所派遣的，沒有這種基本的信德，怎能相信耶穌自己就是生命之糧呢？耶穌親口說了：「我的肉是真實的食品，我的血是真實的飲料。」按照我們的理智，我們實在無法理解，祂的肉如何可以變爲食品，他的血如何可以變成飲料？難怪沒有

信德的群眾對他起了反感，立刻掉頭而去；甚至有些門徒也覺得這話生硬，無法入耳。這時耶穌不得不問他的十二宗徒：「難道你們也要走嗎？」伯多祿卻代表大家回答這個問題：「主，唯有你有永生的話，我們去投奔誰呢？」

從以上的結構分析，我們可以看出：只有當我們相信了基督的永生之話的時候，我們才能領受永生的食糧，並使我們活到永遠，因為聖體聖事是人所不能夠懂悟的愛情奧秘，唯有信從天主的啓示，才能夠體會這個奧秘，惟有以謙遜的信德接受啓示的時候，才能夠領受耶穌生命之糧的實效。所以我們現在每日的彌撒中，祝聖體之後，神父唸：「信德的奧蹟」。

在分析了若望福音的第六章的大概結構以後，我們要解釋幾個特別的詞彙。

1. 「祝謝」(Eucharist) 若望福音把「祝謝」應用在耶穌顯五餅二魚的奇蹟時，而對觀福音對這奇蹟描述時，也用「祝福」一詞。我們知道這一說法在初期教會專門用來形容聖體聖事。所以我們可以推論：若望看出在五餅二魚的奇蹟與將要來臨的聖體聖事有一個內在的聯繫。

2. 「收集」，這個字在若望福音中只出現過一次，就是五餅二魚的奇蹟後，耶穌吩咐門徒說：「把剩下的碎塊收集起來，免得糟蹋了」。這個字的來源是舊約中梅瑟曾經吩咐以色列人民去收集由天上升下來的瑪納。在此處，我們可以看出：若望把五餅二魚的奇蹟看做天降瑪納事蹟的延續，並且瑪納和五餅二魚也是聖體聖事的預像。所以五餅二魚的奇蹟可說是瑪納和聖體聖事之間的橋樑。

3. 「我要賜的食糧就是我的肉，是為世界而賜給的」。許多聖經學家認為：這句話正是與對觀福音中建立聖體聖事「這是我身體，為你們而捨棄」的平行經文。雖然若望福音中「我的肉」和對觀福音中「我的身體」並不完全相同；但是這兩個句子的結構卻是相同的——即皆為世界而賜給的。

有的學者認為：苦望福音的傳統中原來也有建立聖體聖事的敘述；而「這是我肉，是為世界而賜的」，就是若望建立聖體聖事中的一段。但是最後的編輯者爲了神學的理由，把它放到今日的上下文中，並以對話的方式表達出來（註九）。此外，若望在說這段話的時候，曾用了「我實實在在告訴你們」。按照聖經學家的分析，這種語氣尚未在近東和中東古老的文獻中出現過，這種說法只在福音中出現，而每次出現的時候，都是出自耶穌的口中。聖經學家以爲這是耶穌當時所特有的一種語氣，凡是在這種語氣之後，都是真實耶穌親口所說的話。

在討論了若望福音的特殊詞彙之後，我們要對若望的末世論做一個簡單的研討。若望福音的末世論是有兩個不同的幅度，一是「已實現的末世論」(realized eschatology)與「末日的末世論」(final eschatology)。所謂「已實現的末世論」就是天主子已降生爲人，使這個世界進入了末世時期。同時，這個末世時期常趨向一個最後的圓滿，那就是耶穌基督再來的時日。但是對若望而言，這兩個幅度並非是截然分開的，而是有一個內在的聯繫和關係。

若望的末世論也在他對聖體聖事的道理中充分地表達出來。首先我們可以看到：「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。」這是一個消極的說法，就是人如果現在不吃耶穌的肉，不喝耶穌的血，就不能夠分享天主的救恩。但是祂接下去說：「誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日我必要使他復活。」在此處耶穌把現在吃耶穌的肉，喝耶穌的血與末日的復活聯結在一起；這就是強調聖體聖事與末日的圓滿有一個內在的因果關係。接下去，祂又說：「因爲我的肉是真實的食品，我的血是真實的飲料，誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。」這就是若望已實現的末世論，因耶穌的血肉，我們現在已在基督內分享祂的生命；

也只有如此在末日才能得永生的效果。

由於以上的分析，我們可以看出：對若望來說：「已實現的末世論」與「末日的末世論」是兩個銜接的現實，一個是在此世已開始，一個是將來要到達生命的圓滿。所以若望福音的末世論既不是偏向於「降孕神學」，也不是偏激的「末世神學」，而是在「降孕」和「末世」神學之間，達到了一個平衡的程度，使現世和永生發生了一個內在的聯繫。

綜合的神學反省

當我們分析了新約中有關聖體的主要教訓之後，就可把它與人類文化中的準備，以及舊約中的準備做一個綜合的反省。我們仍然按照房神父所指出的方向，分做兩方面來分析。

1. 縱的方面：耶穌基督是一個初果，因為祂是死者中的首生者，他也是宇宙性的初果，因為祂是萬有中的首生者，同時祂是聖母的頭胎兒子。祂本來是天主給人的禮物；但是祂却代表了人類甘心情願向天主奉獻的初果，使自己成爲祭獻。這種祭獻現在以聖體聖事的方式，在彌撒中藉着血肉的分離的象徵重演。耶穌的祭獻同時也是一個贖罪的祭獻，祂的血爲衆人傾流以赦免罪過。所以耶穌建立聖體聖事使加爾瓦略山上的祭獻得以在人類歷史中延續不斷。這個聖事滿足了人類對天主的一切祭獻，因爲它是最圓滿的全燔祭，和平祭、贖罪祭，也是人類能够獻給天主最圓滿的初果。

2. 橫的方面：彌撒是一個教會性的慶祝，所有的信友按三遍約來參加彌撒的聖宴。在這個彌撒中我們共享一個餅，共飲一個爵，所以它是全教會一個「愛的歡宴」(agape)。在彌撒中，我們也慶祝一個生命的奧蹟，因爲這個歡宴給我們帶來永遠的生命，這是因爲耶穌說了：「誰吃我的肉，喝我的

血，便住在我內，我也住在他內。」同時，聖體聖事也是預期天國的歡宴，因為「它耶穌基督，為耶穌血的人，在末日必得復活。所以整個的聖體聖事滿全了人類的生命，而最高的境界，也預備人類到達生命的最後的高峯，那就是全體永生。」

其他神學的引伸

首先，我們可以談一下聖體與婚姻的關係。在婚姻聖事中，夫婦雙方把自己身體的權利交與對方，這是向對方自我奉獻的一個完美象徵，也是人最完滿的愛情的表示。

在聖體聖事中，耶穌基督把自己的體和血完全交與教會，而表達自己對教會最完滿的愛情。所以聖保祿宗徒很喜歡以婚姻的關係來形容基督和教會之間的關係。例如他說：

「因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應當怎樣事事服從丈夫。你們做丈夫的應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為它捨棄了自己，以水洗、借言語來聖化她、潔淨她，好使她在自己面前成爲一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成爲聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己妻子的，就是愛自己，因為從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因為我們都是他身上的肢體。『爲此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。』這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。」

(弗：五、22—32)

此外，在舊約和新約中都把天國比做一個婚宴；而聖體聖事是這個婚宴的初步實現，是我們

期，是藉著聖體聖事的臨在。所以聖體聖事滿足了整個舊約的渴望，也是用一種特殊的方式使成了血肉的聖言，給人類帶來的救恩遍傳於整個教會內。他要給人類帶來一個永不再飢渴，永不再受挫折，而決定性地邁向末世圓滿的動力，這就是聖體聖事最奧妙，最深刻的意義。

附 註

- 註一：Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (SCM Press: 1966, London) pp. 15-88.
註二：同上註，八九～一〇五頁。
註三：同上註，一三八～二〇三頁；特別是一九六頁以後部份。請參看 Johannes Betz, "Eucharist" *Sacramentum Mundi*, II, 257-258
註四：同上註。
註五：Joseph Ratzinger "Is the Eucharist a Sacrifice?" *Concilium* 3 (1967) 4, pp. 37.
註六：同上註。
註七：同上註，並參看 Johannes Betz, 前引著作，二五八～二五九頁。
註八：本文對若望福音之分析，完全根據 Raymond Brown, *The Gospel According to John I-XII* (Doubleday: 1966, New York), pp. 31-304.
註九：同上註，二八一頁～二九四頁。
註十：Jacques Dupont O. S. B., "The Meal at Emmaus", *The Eucharist in the New Testament*, (Geoffrey Chapman, 1964, London) pp. 106-124.

(上接一六八頁) 聖事的看法。他分析信義宗的聖餐神學，改革宗的聖餐神學，和聖公會的聖餐教義。他本人的談吐，洋溢著信仰的熱忱，令人景仰。張春申院長講耶穌在聖體聖事中的臨在，介紹兩種古代的解释，特倫多大公會的教導，現代神學的解释。這些資料在我們的實際案牘，討論時與趣自然濃厚，如吃鮮果，津津有味。

第三天趙一舟神父演講聖體聖事禮儀。介紹彌撒禮儀的意義，禮儀的革新，以及新彌撒的實施，內容豐富，意義清楚。發問時，一位幽默大師說：「福音說得很簡單『你們拿去吃吧！這是我的身體』」(谷14:22-25)然後，又拿起杯來，祝謝了，遞給他們，他們都從杯中喝了，(24)耶穌對他們說：這是我的血，新約的血，為大眾流出來的。(谷25)請問神學家該死不該死？把人們弄得頭昏腦脹，抓不到頭緒，看不出指針；於是全場哄然大笑。房志榮主席站起來說，我們下一次研究研究，看看神學家該死不該死？

張春申院長以實事求是的態度走上前來，彬彬有禮，目光銳明地說，「我現在感覺得很孤獨，可能這篇演講後，我將更陷於孤獨」。之後，笑聲又起。他開始分析神學家該死不該死的問題，說來頭頭是道，句句有理。結論當然是神學家不該死，而應活下去。他的神色非常高興，贏得全場的支持。

第四天雷蕙琪小姐演講聖體聖事的要理，並有幻燈片。她完全配合兒童心理，教授兒童，是今日所需要的示範教學法。岳雲峰神父演講聖體聖事與神修，他強調聖體聖事與神修關係，神修意義，以及聖體聖事的神修。他並主張透過銀幕鏡頭，把福音傳播給全人類。金象遠神父演講聖體聖事的牧職研討。內容強調聖體聖事與教會，聖道與聖祭，兒童初領聖體，勸領聖體，彌撒後謝聖禮，以及拜聖體應有的精神。這些牧職上的實際問題，他給予了一個綜合的研討。

總之，各位主講人都在不斷的呼籲，全力倡導福音生活，神修生活。在每個新舊交替，若斷若續的時會，要有一個藍圖，要看準方向，集中力量，求新求變。因改變，適應就是推動教會的力量。今日的教會競爭激烈，誰占先，誰就能致勝。不然，必將陷於靜止的狀態。

查經

周聯華牧師

更正教會對查經的推動

在此先介紹更正教會對於查經的推動，然後再舉一個查經的例子。

更正教的教友所以對聖經比較熟悉，最主要的原因是由於他們有一個共同基本的信念，認為無論如何對聖經一定要熟悉；在一切工作之前，他先假定他對聖經相當熟悉。這可能有歷史上的背景，因為更正教的創始人路德、加爾文、茲文格利等人，都感到聖經就是上帝的話是非常重要的。更正教可以說是以聖經起家的。一直到現在，所有的教會也都把聖經安在一個很重要的地位，因而對聖經有更多的研究。許多的教會，都以聖經為信仰與行事的準繩和權威，並以此為他們教會的特徵。比方，今天在教會中，有位牧師對某一個問題的解答，能夠立刻指出聖經某些章節，甚而也把經文背誦下來，教友就感到滿意了，認為這位牧師非常的屬靈。在這觀念下，可以瞭解，無論是牧師、傳教員或教友，他們都對聖經抱着非讀到能隨心應手、引經據典不可的決心。這風氣促成一般信徒對聖經都很熟悉。當然我們也承認有其弊端：諸位打開收音機，聽聽某些廣播傳道，將會發現不少曲解聖經的地方；某些修養差一點的傳道人更容易流於隨便誤解，愛怎樣解釋就怎樣解釋。但是到底是利多於弊的。

在一般更正教會中，對推動查經有一個根本辦法，就是與辦主日學。以本人有關連的教會，浸信會為例：我們有一個口號，就是「從搖籃到墳墓」；換言之，從出生直到去世，要設法使這個人，一

年四季都到主日學來。因此，浸信會的教會除了辦一般的主日學以外，還設有搖籃班，和專爲七、八十歲老人的主日學班。

更正教在國外有一個專編輯主日學教材的國際性組織，由各教派代表組成。教材每三年一個循環，每三個月一個單元；雖然循環，但不重覆，很均衡地從舊約到新約，把聖經材料編排好，然後分送到各教派。各教派收到這基本教材以後，就由各自的神學家或專家再補充，編寫出主日學教材。每一個教會都擁有很大的自由，可是在基本教材上，全球是一律的。當我的教會——浸信會，收到這基本材料以後，就爲每一堂課編排課程，不同的程度有不同的編排法。比方，懷恩堂就有幼稚班、幼年班、中級班、青年班，結了婚的成年班，年歲稍大的成年班等，每一堂課雖然都用同樣的教材，可是詳細內容與教學方式不同。另外，老師有老師的教材，學生有學生的課本。學生來到主日學，老師就把課本交給他，告訴他每天要讀多少聖經，且用種種獎勵辦法來鼓吹與促進學生動讀聖經。主日學的教員大部份是平信徒，這對推動教友讀聖經也大有助益，因爲教員除讀經文之外，尙得涉獵其他有關的參考資料，無形中，他充實了許多聖經的知識。雖然這樣，多數的教員尙且覺得不足應用，那麼勤勞一點的牧師，就在星期三晚上與這些老師先做一番討論，然後老師們再按各班不同程度的教材做準備。在每一堂課內，附有一段經文，這段經文在這星期中遇而復始，再三引讀；其中有一句稱爲「金句」是每個人應背誦的經文。

主日學確是一個鼓勵教友動讀聖經的有效方法。在浸信會，每星期來做崇拜的人數，與參加讀聖經的人數是差不多一樣。以懷恩堂爲例：每星期參與崇拜禮的約四百人，同一星期內參加讀經的人數也約爲四百人。然浸信會在國外的情況則更使人欣慰，讀經的人次數多於參與崇拜禮的人數兩倍之

上，是可空見慣的事；比方，這星期參與崇拜禮的有一千人，往往參加讀經的人次數達二千以上。

做教會很注重「佈道」，盡量想辦法要增加信徒，其中最有效的方法，就是辦主日學。因為主日學的老師，能在多方面與學生接觸，帶領學生成為信徒，然後交給教會。舉一個很有成績的例子：在美國有一個設有一百多班主日學的教會，每星期做完禮拜之後，總有人走到前面決志信仰耶穌；若偶爾這星期沒有人上前宣信，做完禮拜之後，牧師就召集這一百多位主日學老師，向他們打氣勉勵。由此觀之，雖然似嫌太重制度，但仍不失為推動讀經的有效方法。

推動讀經的方法，除了主日學之外，牧師的講道對教友熟悉聖經也是有很大的幫助，因為在教會內，講道要求含有所謂的聖經訓導。普通講道的方法，有不同的方式來安排道理的大綱，例如有經文式、解經式和標題式，而做教會認為前兩種方式才能成為真正的講章。比方以某一節聖經做為經文式的講章，那麼在二、三十分鐘內，牧師就把這節經文翻來覆去地講。講完了道，教友對這節經文也已有很深的印象了。若是用解經式的講章，效果當然更加好。在更正教會中，如果一位牧師在講道的時候多引用聖經，就被認為是一位優秀的牧師，是一位善於講道的人。在這種傾向之下，傳道的人自熱然而都往這方向發展，因為誰都願意成爲一個好的傳道人，因而無形中教友也就多聽了一些聖經。

查經的例子

查經的方法之中，有一種叫做靈修性的查經，就是當讀了一段經文之後，怎樣把自己配合到經文裏頭去。以瑪：145爲例：「因爲人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的性命，爲大眾作贖價。」一個方法，就是去研究經文的背景。另有一個方法，就是：我是衆人，基督爲我做了贖

價；而把自己配合到經文裏去。這種靈修式的查經法，在敝教會非常缺乏，然而貴教會——天主教有足供人取法的特長。

下面以一段經文介紹敝教會一般查經的方法：

「他來到了納匝肋，自己曾受教養的地方；按他的習慣，就在安息日那天進了會堂，並站起來要誦讀。有人把依撒意亞先知書遞給他；他遂展開書卷，找到了一處，上邊寫說：『上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。』他把書卷捲起來，交給了侍役，就坐下了。會堂內衆人的眼睛都注視着他。他便開始對他們說：『你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。』（路：四16—21）

如果萬國主日學會以上面這段經文，作爲這個星期的主日學功課，各個教會就用這段經文，爲各自的教會編製不同程度的教材。爲幼年級的教材，可能是一張未着色的圖片，上面劃着一個人手握一卷經文在講道，然後老師邊講故事，邊教兒童在圖片上着色，爲成年人，則勢必有一篇關於耶穌的使命的闡述，另附帶說一點耶穌有常到會堂的習慣。而在老師的教材上，必定能找到解說猶太人的安息日與新約的主日之間關係的資料，並引證聖經申述爲何我們不和猶太人一樣守安息日，而在主日做禮拜。在敝教會內，每要解釋某事件，通常不提供歷史上的因素，而是引聖經證明，這樣才能使聽道者滿意，這就是所謂的查經；以主日做禮拜爲例，主要有三處經文證明：宗：廿7——保祿復活厄烏提曷之事；格前：十六2——勸捐助耶路撒冷教會；默：一10——聖若望在主日見異像。在老師教科書上的資料，除提供討論之外，也幫助老師充實自己以應付學生的盤詰。

關於耶穌的身份，因爲上主的神臨在他身上，所以他是受靈的人，他也是傳了油的默西亞。在老

師的教科書上，也許就能找到耶穌受洗時，聖神如鴿子形狀降在他頭上的聖經章節，彼為耶穌是受靈的人的背景材料；以及舊約關於傳油的章節，以提供老師解釋耶穌是傳油者的意義，例如：出：卅22 | 25；34 | 35——聖油的配製法。出：卅30；肋：六13；八12——亞郎及其子孫以傳油禮祝聖為司祭。撒上：十1——撒慕爾給撒烏耳傳油為王……等。

耶穌的使命，首先是「向貧窮人傳報喜訊」，喜訊就是福音，在老師的教材內，就提供幾點對「福音」的解釋；而所謂「貧窮」，則引證瑪竇福音：「神貧的人是有福的，因為天國是他們的。」（瑪：五3）說明福音中「貧窮」的意義。「向俘虜宣告釋放」：也許補充一些以色列人被擄往亞述和巴比倫的歷史。「宣佈上主恩慈之年」：猶太人的喜年有舊約的背景，在老師的教材內可能是一個綜合的解釋，然在肋廿五：8 | 22我們可以提出有關舊約喜年的五個要點：

第一：9「這年七月初十，你應吹號角，即在贖罪節日，你們應在全國內吹起號角。」七月初十是大贖罪日，所以耶穌來「宣佈上主恩慈之年」，就是來為我們贖罪。

第二：10「祝聖第五十年，向全國居民宣佈自由；為你們是一喜年，人各歸其祖業，人各返其家庭」就是讓人得到自由。

第三：12「因為這是喜年，為你們應是聖年；你們只可吃田地自然生的。」猶太人以每七年為一個安息年，安息年不耕種而吃，七乘七是四十九，也不耕而食，第五十年是大喜年，同樣不耕而食，所以說是上帝供給我們一切所有的，雖然不耕種，照樣有東西吃。

第四：13「在這喜年內，人各歸其祖業。」

第五：17「因為我上主是你們的天主。」喜年所宣告的一切，為告訴我們，上主才是我們真正的主。

主。因爲，買了財產，到那天要歸返原主，所以唯有上主才是我們真正的天主。

主日學的進行，先是各班集合在一起，聽教員以外的另一個人講約五分鐘的小題演講，然後各班分開，由各班老師正式教約三十分鐘的聖經，留下約一刻鐘做爲討論。討論時，老師先提句聖經小引，例如：『貧窮的人是有福的』，那位出來講講他有關這句聖經的經驗或感想？』有些教友就起來講他過去怎樣，現在又是怎樣，這就是所謂的「見證」。教友對做「見證」表現得非常踴躍。

我的教會在推動查經中還有一個不遜於主日學的活動，就是每星期天晚上的助道會，助道會中一切活動由會員自己負責，他們自己演講，自己讀經。懷恩堂有五班助道會，每班約二十幾個會員；一班是成年人，一班是中學剛畢業的，一班是喜歡閱讀英文的。一班是大學生，另一班是中學生，助道會有一個像遊戲一樣的活動，稱爲「寶劍練習」：因爲聖保祿在厄弗所書說天主的話就是利劍（弗：六 17），所以聖經練習就是「寶劍練習」。爲國小六年生或初中生，「寶劍練習」是這樣，一個人喊：「○○第○章第○節，學劍」，第一個找到的舉手，然後站起來讀一遍，當他讀的時候，別的人也找到了。這方式很能激起初中生的進取心，但是大學生對它已不感興趣。可是大學生有大學生的方式，他們不講聖經章節，而唸出一句經文，他們就去找這句經文的出處。曲不離口，拳不離手，自然對聖經非常熟悉，查經也就很快了。

各教會間普通的現象，在大陸的時候，信徒分屬兩類人，一種是地位很高的人，他們對教會的事無暇過問，另一類人是教育程度與生活水準都很低的人，要幫助教會真是能力不及。但是，現在各教會都來了一批新的人，這些人是公務人員，尤其是教員，房子辦了，他們又掃又擦；牧師不在，他們也可以代替講道。這些人教主日學，引導助道會等，實在也是查經運動得以成功的重要原因。

天主教的聖體神學

高士傑

引言

天主教對於聖體奧跡自始就有堅定的信仰。只是在不同的時代對於聖體奧跡有不同的體驗，因而有其特別強調的一面。如今我們要將教會從宗徒時代起直到今天對於聖體奧跡的信仰和表達的方式加以介紹。我們可分三段說明：第一段：教父時代與中古時期的聖體神學；第二段：特利騰大公會議至近代聖體神學的復興；第三段：現代神學家對於聖體奧跡的反省。

壹 教父時代與中古時期的聖體神學

一、教父時代的聖體神學

教會最初的六個世紀爲聖體奧跡舉行方式的形成是最重要的時期：自家庭中的分餅禮進到大殿中彌撒的舉行。關於聖體的神學方面，第二世紀就有一些很寶貴的資料，散見於宗徒訓誨錄，安底約基亞的依納爵、儒斯定及依肋乃等的著作裡。從第三到第五世紀關於聖體奧跡的信仰和表達的方式繼續發展。這一時期的代表人物是聖安博和聖奧斯定。我們如今把教父們的思想歸納成下列數點。

1. 聖體奧跡的教會性

安底約基亞的依納爵（公元一〇七年左右）從整個的信仰生活中看聖體奧跡。他認為基督徒是在聖體奧跡中彼此結合為一，基督徒團體也是在聖體敬禮中表達出來。這樣整個基督信仰都帶有聖體奧跡的色彩。而聖體的事實也是在基督徒的整體中才能得到圓滿的意義。

2. 聖體奧跡與教友生活的關係

聖儒斯定（公元一五〇——一六〇左右）經常給外邦人和猶太人講解聖體奧跡。他給外邦人指出聖體是食糧的事實，滋養着整個人的生命。聖體的偉大能力是由何而來？聖人說聖體的大能是由「聖言」而來。他給猶太人指出聖體是唯一真實的、使天主喜悅的祭祀。聖體也是一種感恩的記念，為紀念天主子的苦難。

3. 聖體奧跡的宇宙性

聖依肋乃（公元一八〇——一九〇年左右）為反駁諾斯底派的二元論看聖體為物質與精神的大團圓。聖人特別注意到塵世的因素或物質世界而主張一種「實在論」，將宇宙和神靈連在一起。藉着「物」和「神」這兩個因素我們才能接觸到道成人身的基督。這樣我們便踏進了天主造世贖世的計劃或秩序中。在這個秩序中天主把永生分施給我們。

在聖體聖事中有天主計劃的一個縮影：受造界或物質界的初菓，即餅和酒成了道成人身（Incarn-

nation) 的聖事性的延續，藉此延續來紀念救世的祭祀。而這種種是得到末世救援的保證。聖體聖事的一切因素都是統一的，有一貫性的，像天主整個的造世贖世的計劃一樣。

4. 聖安博的實在論

聖安博（公元三八〇—三九〇年，論聖事Ⅳ—Ⅴ）給新進教的信徒講解基本禮儀，即當時所了解的及所生活的聖體禮儀（此禮儀有許多部份和現今的感恩經第一式相似）。聖人說：餅和酒一經祝聖就變成基督的體血。變化的能力是來自聖言所說的創造性的話。我們領聖體是在「形像」下領受基督的體血。形像僅指餅酒而言，它們隱住了「所信的事實」，這事實就是由瑪利亞誕生的歷史中的耶穌的身體，當然是復活後受到光榮的身體。這一臨在也使我們有份於基督的祭祀，特別是在它赦免罪惡，賜給永生的一面。

聖安博的這些觀點就是日後西方有關聖體信仰和說法的特徵，其重點和聖奧斯定大不相同。

5. 聖奧斯定（公元三五四—四三〇年）的象徵論

① 聖事：祭祀與聖事

聖體表徵教會的祭祀，其方式是每天在聖事內重行基督原始的祭禮。「基督本身只祭獻了一次，但在聖事內他每天爲了人民而祭祀。我們這樣說，絕不是說謊。事實上，如果聖事和它們所表達的事物沒有什麼相像，就不成其爲聖事了。」（*Epist.* 98, 9; P. L. 33, 363）可見聖奧斯定把彌撒視爲聖事性的祭祀。

② 基督的真實臨在

一方面聖奧斯定有象徵派的傾向：注重「聖事——標記」的意義。他每每指責葛法翁式的聖體論：吃聖餅並不是咀嚼基督（的身體），基督升天後留在天上。領聖體的所謂吃應該是神性的。

另一方面聖奧斯定也注重聖體實在論：葛法翁方式避免後，應該說以聖事方式或神靈方式所領的，就是聖言由瑪利亞所取的同一身體。「由童貞之胎所生的肉體在聖體內以犧牲的形態獻於天主」(Serm. 235, 2: P. L. 38, 118—19; De Trin. IV, 14, 19: P. L. 42, 901)。有時他也提及祝聖所造成的改變：因祝聖詞，餅成爲基督的體，這是藉着聖神的積極干預。

以上的兩種傾向應在更深的一個層次裡找到協調：聖奧斯定所關心的不是爲了聖體而講聖體，却是爲了聖體的最後目的：基督徒與基督的合一及他們彼此之間的合一，這是來日永遠幸福的一個初稿。他的思路是由標記即刻跳向這一層最終的意義，但他所經的路程仍是整個傳統的路程：相信在聖事的標記下有基督真實的臨在，餅變成他的「肉」，酒變成他的「血」。若沒有這個臨在，教會的祭祀就沒有其首腦祭祀的推動和支持，而領聖體的人也就不會分享降生聖言的永生。奧體的統一不是各肢體建立起來的，而是由首腦通傳下來的，通傳的方法就是藉聖事將他自己真實的、有效的賜給我們。可見聖體的教會幅度不但不取代聖體的真實性，還假定它，保證它。教會的真實性也由聖體的標記表現出來，並活躍起來。因爲基督是在聖體中將他人而天主的存在當做禮物表演出來，而藉之將自己賜給教會，賜給我們。

二、中古時代聖體神學的演變

有幾個因素影響了這段時期的聖體神學。今分別敘述如下。

1. 教會中的禮儀生活

在過去聖體奧跡是教會團體集合的慶典以及每天的食糧；而現在逐漸地成了司祭的專利品了，不再是教友團體所舉行的禮儀。有許多因素造成了這個事實，其中之一便是言語問題。

2. 聖體奧跡真實性的被否認

由於在這時期有人否認聖體的真實性，否認基督的真實臨在，所以當時神學家所注意的是基督的真實臨在問題，及與臨在相連的「變質」(Transubstantiation)的問題。反而把基督真實臨在的意義忽略了。

3. 領聖體習慣的減退

過去教友們注重參與彌撒聖祭和分享基督的體血；而如今轉向「朝拜」聖體和只想「得神恩」的問題了。結果領聖體的人減得如此少，以致需要拉特朗第四屆大公會議發出一道命令，命所有的教友每年至少領聖體一次。(D. 437)

4. 亞里斯多德哲學的影響

亞里斯多德哲學思想一進入西歐，便給神學帶來了新的詞彙和新的思想方式。如此，便產生了所謂的士林派神學 (Scholastic theology)。這時期產生了一位最偉大的神學家，就是聖多瑪斯。有人認為由於亞里斯多德哲學思想的影響，使神學升到巔峯。但不可否認的一件事，就是教會的聖體生活，和以前的比較之下，真是一個令人惋惜的沒落。教友由於不明瞭聖體奧跡的意義，而發生了許多弊端，以致日後引起了馬丁路德的反感。

貳 特利騰大公會議至近代聖體神學的復興

一 特別騰大公會議

1. 有關聖體奧跡的法令

在公元十六世紀興起了宗教改革，有些更正派的神學家否認聖體奧跡，即基督的真實臨在和彌撒的祭祀性。特利騰大公會議面臨着這個情況頒佈了三道法令，宣佈教會對於聖體奧跡的信仰。三道法令分別教導三個重要問題。第一道法令論聖體聖事。第二道法令論領聖體兼領聖血與嬰孩領聖體的問題。第三道法令論彌撒的祭祀問題。大會的法令是很重要的。現在讓我們把它的內容簡略地介紹。

2. 法令的內容

第一道法令：論聖體與跡的聖事性：這道法令的重點是在強調聖體聖事中基督體血的真實臨在。這是針對當時的一些稱爲「象徵主義者」(Sacramentalism)，他們完全否認基督體血的真實臨在，聖體聖事純是象徵。關於這個問題，我們將有一個專題演講。

此外，法令特別辯護教會中有保存聖體的一些風俗。聖體聖事是由基督建立，爲使教友領取，但是這並不妨礙教會中有保存聖體的習慣，及對聖體的各種敬禮。

第二道法令：論領聖體聖血與嬰孩領聖體：這道法令不是爲教育教友善度聖體聖事的生活，而是爲辯護當時的習慣。當時教友們只領聖體而不領聖血。那時有人反對這個習慣而要求讓教友領聖體兼領聖血。大公會議頒發這道法令，宣佈：整個的基督（體、血、靈魂、天主性）臨在於聖體中，整個的基督也臨在於聖血中。故此，大會保護了只領聖體的合法性。

關於嬰孩領聖體的問題，法令也有聲明，這在今天已經成爲純粹的歷史問題了。故不討論。

第三道法令：論彌撒的祭祀性：當時更正教神學家否認聖體的祭祀性。大公會議便針對着這一點重新肯定了聖體的祭祀性。大會表明了：耶穌在晚餐廳中，在餅酒的象徵下預先實現了在十字架上的祭祀，同時也命令教會爲紀念他而舉行這一不流血的祭祀。

此外，大公會議在這道法令中也講明了彌撒的贖罪價值及敬禮聖人的彌撒等問題。

3. 法令的影響及後果

特利騰大公會議關於聖體奧跡的法令對後日的影響深而且久。這些文獻成了日後聖體神學的指南。大會關於聖體奧跡分別地討論了三項問題（基督的真實臨在、領聖體聖血、彌撒祭祀），法令的這種分法，使人覺得三項問題彼此之間似乎沒有關係。神學家對於聖體奧跡的研究是着重基督的真實臨在。如果對於彌撒要作進一步的研究，也是努力研究彌撒的祭祀性。這樣反而更促成了彌撒聖祭與聖體聖事的分離，使人認為彌撒祇是祭祀而非聖事。法令對於教會內聖體聖事生活的復興並沒有多大幫助。教友還是偏重「敬禮」聖體龕中的耶穌和舉行聖體遊行，而忽略聖事生活。彌撒聖祭為教友也只是主日的本分而已。教會中聖體聖事生活的復興有待於後日。

二 聖體神學的復興

自十九世紀以來，聖體神學在教會中就有着復興的現象。這是由許多因素造成的。我們如今將其主要的因素簡單地介紹於下。

1. 杜賓根神學 (The Theology of Tübingen) 的影響

我們應當承認，自十九世紀初年杜賓根神學便深深地影響了近代神學的復興。它首先拋開了過去討論聖體奧跡的方式，而強調教會內的團體性的生活和教父們的著作。

2. 禮儀運動

十九世紀時，本篤會中興起了更純正更完美的禮儀，這個運動產生了對聖體奧跡的新體驗。本篤會曾士聯合着杜賓根神學家爲更深度地、更豐富地體驗聖體奧跡而鋪了路。

廿世紀初葉，聖庇護第十頒發了幾道通諭，討論參與彌撒聖祭，及勤領聖體，也助長了禮儀的復興。

一九四七年底護第十二頒佈了一道通諭 (*Mediator Dei*)，討論禮儀，可謂禮儀大憲章，其中強調參與彌撒的價值和重要、領聖體的重要性，教友的司祭地位等。梵蒂岡第二屆大公會議以前，各地禮儀改革的呼聲如何高唱入雲，梵二的禮儀憲章及今天禮儀上的成就，是大家都知道的。

禮儀運動幾乎從一開始，就促進了對聖體奧跡的研究。

3. 大公主義

大公主義是今天神學家最注意的問題之一。大公主義也促成了聖體神學的復興。在過去，天主教與基督教的神學家大開辯論，一方否認某些道理，對方則偏要注重它。如今在基督徒邁向合一的氣氛中，神學家們也放棄了對抗而採取了共同研究的態度。回到了大家承認的聖經和教父中去。

4. 現在的哲學思想

現在的哲學思想也促成了聖體神學的復興。也就是說，今天的哲學思想中強調人際的關係。這個

思想也進入了聖體神學之中。

聖體神學復興的工作，一如其他的神學問題，還沒有到達完成階段，還正在繼續向前進行着，也可能要永遠的向前進行，因為神學就是一個不斷地對信仰的尋求理解，不斷地尋找最適當的言詞為表達我們建基於聖經的信仰。

叁 現代神學家對聖體奧跡的反省

我們無意把現代神學有關聖體奧跡各方面的討論都加以介紹，這是不可能短時間內完成的。我們僅將比較重要的幾點指出來，使我們看出現代神學有關聖體奧跡的新趨勢。我們可分五點加以說明：1. 在現代聖體神學上聖經信仰的再強調。2. 聖體奧跡的位格性。3. 聖體奧跡的教會性。4. 彌撒中「紀念」概念的再強調。5. 基督在聖體中真實的臨在與彌撒祭祀的綜合。

1. 在現代聖體神學上聖經信仰的再強調

關於這一點不必再多發揮，只重提以前所講到的兩點就够了。①杜賓根神學自十九世紀初就這樣做了。②在大公主義氣氛籠罩下的神學家都向着這個方向走。不論誰閱讀梵蒂岡第二屆大公會議的文獻，都曾注意到聖經語言的衆多。這不是突然間產生的現象，因為在神學上早已重視了聖經信仰。

2. 聖體奧跡位格性的被重視

現代神學家強調：我們不應把聖體奧跡當作身外之物一般來看，而該從位格關係上看聖體聖事。

也就是說：要看復活以後的耶穌在聖體聖事的形象下與教友的位置關係。

在這一層面上，人與光榮的耶穌相遇了。人與耶穌的相遇不是在耶穌本來的面貌下，而是在一個象徵的方式下。這個象徵一方面把復活的耶穌啓示給我們，而另一方面又把耶穌在我們眼前遮蓋起來。這個象徵便是飲食的聖事性的象徵。在這個飲食的聖事性的象徵下，復活的耶穌此時此地把其在十字架上完成的祭祀遍傳給我們。耶穌把其聖事性的飲食和祭祀綜合在一起，也不是任意而行的，而是二者之間有其相關性。

3. 聖體與教會性的被強調

現代神學家強調彌撒中的三個主角：耶穌基督、教友和司鐸。

在彌撒祭祀中有復活了耶穌的臨在。祂是主要的司祭。祂把自己奉獻於天主聖父，也以設宴者的身份把菜肴（即祂的身體）分施給我們。可是耶穌用什麼方式來完成這一切呢？祂是在象徵及代表的層面上完成這一切。

教友在彌撒中有着他的地位。教友在彌撒中的地位是來自他的洗禮的神印。藉這神印教友和耶穌連合在一起，參與其祭祀，成爲基督的共祭者。教友並非藉着司鐸獻祭，而是與司鐸共同獻祭。

司鐸在彌撒祭祀中的地位：聖秩聖事使人更深一層地參與耶穌的祭祀，他是代表耶穌舉行祭祀。換句話說，耶穌藉着司鐸之手在彌撒中奉獻祂自己。

與祭的團體不但藉着聖體領受救恩的果實，並且也在參與這救恩行動。當它參與時，並不加增基督的救贖功績，其參與的價值更是在乎分享基督救恩的功績。在這個觀點下，教會的內在性質及其結

構在聖體奧跡中表現出來了，也就是說，聖體奧跡有着它的教會性的一面。

教會團體實際與聖體奧跡，還應從另外一個角度來看，即蒙受天主悅納的角度。天主的悅納對祭祀來說，是非常重要的，是非有不可的。天主一定悅納教會的祭獻，因為這是基督十字架上的祭祀，是基督十字架上的祭祀在今天的重現。天主為表明悅納了基督在十字架上的祭祀，特使基督復活起來，得到新的生命。同樣，天主為表明悅納了教會的祭祀，也給教會新的生命；即耶穌的生命。因而使教會成為耶穌的奧體。這件事的完成是藉着聖宴（即領聖體）。天主為表明接受我們，是藉着我們接受天主。

這個觀點不但說明了聖體奧跡的教會性，而且也補充了聖體奧跡的位格性。即教友團體在聖體奧跡中，不但和耶穌、不但彼此之間，而且和天父也連合在一起了。

4. 彌撒中「紀念」概念的再強調

耶穌要祂的教會紀念祂說：「你們應行此禮，為紀念我」（路：廿二章十九節）。現在彌撒中不流血的祭祀是紀念耶穌在十字架上流血的祭祀。「紀念」的概念是現代神學家所強調的。這個紀念並非一般性的紀念，而更是親身參與所紀念的事跡。

耶穌的祭祀行動是始自祂的生命的開始，直到他死於十字架上，三日以後又復活起來而到達巔峰。教會遵照基督的話，紀念這一事跡，也就是說，參與這一事跡，在自己的生活上表達出祭祀的幅度，把自己祭獻於天主，與基督的祭祀成爲一個。

5. 基督在聖體中真實的臨在與彌撒祭祀的綜合

神學家在過去把聖體與跡分成三個似乎互不相干的問題（基督的真實臨在、領聖體、彌撒的祭祀性）分別討論。使人對於聖體與跡有支離破碎的感覺。而今天的神學家設法擺脫過去的討論聖體與跡的方式，並且不抽象地，而是具體地、統一地、綜合地討論聖體與跡的問題。也只有這樣才能使人看到聖體與跡的全貌。

今天的神學家還討論到另外一個有關聖體與跡的問題，基督的十字架上的祭祀透過彌撒聖祭而成了現在的。其中必有內在的、根本的理由。這內在的、根本的理由又是什麼？這是一個很困難的問題，現代的神學家也提出了一些理論，解釋這個事實，今天不多講了。

最後總結一句：大家從以上所講的可以看出教會對於聖體與跡的信仰是堅定的，一致的。只是在不同的時代有其不同的強調和不同的表達方式而已。

參考書目（供給對天主教聖體神學有興趣者繼續研究）：

呂穆迪譯：宗徒時代的教父。香港真理學會，一九五七年。

吳應楓譯（E. Cuvèr, A. A. 著）：教父學大綱（兩冊）。上海土山灣印書館。一九五五年初版。

謝秉德等譯：尼西亞前期教父選集（愛任紐等）。基督教歷代名著集成（第一部第二卷）。香港基督教輔僑出版

社。主曆一九六二年十月初版。

許收世譯：拉丁教會文集（聖安波羅修等）。基督教歷代名著集成（第一部第十三卷）。金陵神學院託事部與基

督教文藝出版社（前基督教輔僑出版社）聯合出版，一九五八年。

天主教的聖體神學

保祿六世：「信德的奧跡」通諭。魏岳山，王秀谷，孫茂學合譯。鐸聲月刊36（民國五十四年九月）27—28頁；

37（民國五十四年十月）6—16頁。

王秀谷譯（E. Schillebeeckx 著）：「體變、目的變換、和意義變換」。鐸聲月刊48（民國五十五年九月）49—59頁。

BIBLIOGRAPHY

A) GENERAL WORKS: BOOKS AND ARTICLES

- J. de Bactocchi: *L'Eucharistie* (Le mystère chrétien), Desclée 1964.
- N. Lash: *His Presence in the World*, A Study in Eucharistic Worship and Theology. Sheed and Ward. London and Sydney 1968.
- P. Megoldrick: *Understanding the Eucharist*. Papers of the Maynooth Union Summer School 1968. Gill and Macmillan. Dublin 1969.
- C. O'Neill, O. P.: *New Approaches to the Eucharist*. Gill and Son. Dublin and Sydney 1967.
- L. Ott: *Grundriss der Katholischen Dogmatik II* (Chinese Version) 588-652.
- J. M. Powers, S. J.: *Eucharistic Theology*. Herder and Herder 1968.
- E. Schillebeeckx, O. P.: *The Eucharist*. Sheed and Ward. London and Sydney 1968.
- J. Betz: "Eucharist", *Sacramentum Mundi* 2, 257-267.
- J. Ch. Didier: "L'Eucharistie, Problèmes du temps présent" *Esprit et Vie* 80 (1970) 49-56.
- P. Hitz: "The Lord's Eucharistic Presence", *Lumen Vitae* 7? (1967) 303-340.

- R. Maré: "L'encyclique 'Mysterium Fidei' sur l'Eucharistie", *Etudes* 323 (1965) 544-558.
- J. M. Powers: "Mysterium Fidei' and the Theology of the Eucharist", *Worship* 40 (1966) 17-35.
- J. Quinn: "Interpreting 'Mysterium Fidei'", *The Month* 221 (1966) 203-10.
- K. Rahner: "The Word and the Eucharist", *Theol. Invest.* IV (1966) 253-86.
- L. Renwart: L'Eucharistie à la lumière des documents récents", *Nouv. Rev. Theol.* 89 (1967) 225-256.

B) PREPARATION OUTSIDE OF AND IN THE OLD TESTAMENT

- J. de Fraine: "Pémices", *DBS* VIII, col. 446-461.
- J. Lenninger-H. Cazelles: "Premiers-nés" *DBS* VIII, col. 461-491.
- K. Prüm: "La Phénoménologie des Mystères", *DBS* VI, col. 151-173.
- H.-J. Kraus: *Worship in Israel*. Oxford, Blackwell 1966.
- R. de Vaux: *Ancient Israel*. I: Social Institutions; II: Religious Institutions. New York-Toronto 1965.

C) IN THE NEW TESTAMENT

- J. P. Audet: "Fasquise historique du genre littéraire de la Bénédiction juive et de l' Eucharistie chrétienne", *Rev. Bibl.* 65 (1968) 371-398.
- P. Benoît: Exégèse et Théologie I, Cerf 1961, p. 161-261.
- J. Delorme, P. Benoît...: *The Eucharist in the New Testament*. A Symposium. London 1964.
- J. Dupont: "Ceci est mon corps, ceci est mon sang", *NRTW* 80 (1958) 1025-41.
- A. Feuillet: Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie. Contribution à l'étude des

sources de la pensée johannique", *NRTTh* 82 (1960) 803-822; 918-939; 1040-1062.

J. Jeremias: *The Eucharistic Words of Jesus*. London SCM Press 1966.

X. Léon-Dufour: "Le mystère du pain de vie, Jean vi", *Rech. S. R.* 46 (1958) 481-523.

Hi. Schürmann: Abendmahl, letztes A-Jesus", *LTK²*, t. 1 (1957) c. 26-31.

Schürmann: "Eucharistiefeyer, urchristliche", *LTK²*, t. 3, 1159-1162.

Schürmann: "Einsetzungsberichte", *LTK²*, t. 3, 762-765.

D) CHURCH FATHERS AND TRADITION

R. M. Grant-R. A. Kraft: *The Apostolic Fathers*. III *Barnabas and the Didache* 1965; IV *Ignatius of Antioch* 1966.

J. A. Jungmann: *The Mass of the Roman Rite (Missarum Solemnitas)*. Benziger, New York 1959.

J. A. Jungmann: *Missarum Solemnitas*. 5th german Edition in 2 vol. Herder 1962.

L. Ligier: "De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'église". *La Maison-Dieu* 87 (1966) 7-49.

J. Solano: *Textos eucaristicos primitivos*. Madrid BAC (88, 118) 1952-54.

E) PRESENT DAY STUDIES

F. Bourassa: "Présence réelle-transubstantiation", *Science et Esprit* 22 (1970) 263-313. Bibliography in p. 310-313.

C. Davis: "Understanding the real presence", *Clergy Review* 50 (1965) 391-394.

P. De Haes: "The Presence of the Lord Christ. Different Modes of Actualization in the Liturgy", *Lumen Vitae* 20 (1965) 435-450.

E. Gutwenger: "Transubstantiation", *Sacramentum Mundi* 6, 292-295.

- Mc Aniff, C.: "Transubstantiation and Eucharistic Theology", *Amer. Ecol. Rev.* 155 (1965) 361-373.
- H. McCabe: "The Real Presence", *Clergy Review* 49 (1964) 749-759.
- E. Pousset: "L'Eucharistie: Présence réelle et Transubstantiation" *Rech. Scien. Rel.* 54 (1966) 177-212.
- K. Rahner: "The Presence of Christ in the Sacrament of the Lord's Supper", *Theol. Invest.* IV, 287-311.
- K. Rahner: "On the duration of the Presence of Christ after Communion", *Theol. Invest.* IV, 312-320.
- E. Schillebeeckx: "Transubstantiation, Transfinalization, Transfiguration", *Worship* 40 (1966) 324-338.
- P. Schoonenberg: "The real presence in contemporary discussion", *Theology Digest* 15 (1967) 1, 3-11.
- P. Schoonenberg: "Transubstantiation: How far is this Doctrine Historically determined?" *Concilium* 3 (1967), 4, 41-47.
- J. Betz: "Sacrifice et Action de grâces", *La Maison-Dieu* 87 (1966) 78-96.
- B. Cooke: "Synoptic presentation of the eucharist [as covenant sacrifice]", *Theological Studies* 21 (1960) 1-44.
- J. F. McCut: "L'ether and Roman Catholicism on the Mass as sacrifice", *Journal of Ecumenical Studies* II/2 (1965) 203-233.

- K. Rahner-A. Haussling: "Die vielen Messen und das eine Opfer". *Quaest. Disp.* 31. Herder 1966.
- K. Rahner: *The Celebration of the Eucharistic*. Herder and Herder 1967.
- J. Ratzinger: "Is the Eucharist a Sacrifice?", *Conc.* 3 (1967) 4, 35-40.
- P. Tillich: "De la consécration eucharistique", *NRTA* 86 (1964) 579-607.
- B. Cooke: "Eucharist: Source or Expression of Community?", *Worship* 40 (1966) 339-348.
- F. Gaborian: "Eucharistie et Substance", *Angelicum* 44 (1967) 200-215.
- Gaborian: "Eucharistie et Catechisme hollandais", *ibid.* 500-511.
- A. Kavanaugh: "Thoughts on the Roman Anaphora", *Worship* 39 (1965) 515-529.
- Biblical: 40 (1966) 2-16; Liturgical.
- E. Longpré: "Eucharistie et expérience mystique", *DS* IV, 1586-1621.
- E. Poussel: "L'Eucharistie. Sacrement et Existence", *NRTA* 88 (1966) 943-65.
- D. Stanley: "Ecumenically Significant Aspects of New Testament Eucharistic Doctrine", *Concilium* 3 (1967) 5, 23-26.

更正教的主餐神學

周聯華牧師

前言

更正教有沒有主餐神學？更正教有主餐神學，並且它還不止一套，有着許多系列的主餐神學。雖然如此，這一代的神學家對傳統的一些主餐神學是不滿意的。

田立克·保羅說：「更正教一切問題中最嚴重的是聖禮的問題，爲了答覆聖禮問題，更正教有着許多不肯定的答覆。……事到今日，問題仍然沒有解決。」某些頗有學識修養的虔誠信仰的牧師真擔心着「聖禮的死亡」，我們還看不到更正教的另一傾向，或者取而代之的更正禮的聖禮神學。

上述不滿意的背後原因十分簡單。因爲更正教的主餐神學是以對抗天主教的彌撒爲主要任務，在反對的氣氛中，很難寫出積極的、有建設性的神學思想。例如路德宗的奧斯堡信條（一五三〇年爲最溫和的墨蘭頓之手筆）曾說：「論到聖餐，我們教會教導人，基督的身體和血真實的存在，並分給凡領受聖餐的人。我們教會拒絕凡與此相反的道理。」本條的意義容後討論，但是在這短短的幾句話中要反對天主教的變質說是十分明顯的。我們從天主教方面看，偏激的傾向也在所難免。例如在弗羅羅斯議會（一四三八—一四四五年間召開）曾規定七聖禮和它們簡單之解釋，但是到一五五一年特利騰議會的第十三次會議時，爲了要對付更正教，規定就不得不嚴格起來了。它的規定是在路德的基督徒問答（*The Small Catechism-1529*）及奧斯堡信條之後，因此十分確切，沒有絲毫通融餘地，不依

照此實行，就要被咒詛。

請恕我的不敬，耶穌對主餐的教訓好比一所美麗的花圃，中間滿栽着奇花異卉，十分珍貴。忽然間有人闖入花園，鎗林彈雨的一陣混戰，難免那裏籠罩着迷濛的煙霧，把美麗的景色遮掩了。我們盼望着煙過雲消，把一切感情用事的詞句和傷人心腸的話語都消除，而看到聖經中有關主餐的真正教訓。

一、信義宗的主餐神學

假如更正教運動開始之初沒有路德與慈運理(Zwingli)間之基本上的不協調，也許我們就不會有那麼多錯綜複雜的聖餐神學。當時路德的運動在德國，慈運理的改革運動在瑞士的區利赫，有一些熱心人士像黑森的腓力，希望這二股改教的勢力能够聯合在一起，組成一個自衛大同盟。然而當年爭執之點却在教義的不能協調，最後雙方同意在馬爾堡城會議，這就是後世所稱的馬爾堡信仰條文。共有要旨十五條。前面十四條都能同意，在第十五條聖餐項目中就意見分歧了。其中爭執之中心為「基督如何臨在晚餐中」的問題。在勉強的氣氛中，雙方把不同之見寫進條文，並且申明：「我們各人都要遵照良心所准許的，彼此以基督徒的愛心相待。」這句話就是說，雙方不再爭執，可是各人卻照各人的良心來解釋一切。這也就是說，大家容許有不同的聖餐神學了。

甲、路德的反抗

路德對天主教聖體聖事最肯定和明確的批評是在一五二〇年所寫的「教會被擄於巴比倫」。在這

本書中討論到聖餐部門，他認為聖餐禮已經三次被擄：第一次被擄是向信徒撤去聖杯——指天主教的信徒只吃餅不喝杯；第二次被擄是變質說的教義；第三次的被擄是彌撒的獻祭教義。

我們現在要將這三方面再詳細的說明。

(一)撤去聖杯 奧斯堡信條第二十二條的「論聖餐的餅酒二種」中有很詳細的論證如次：

「聖餐的酒餅都當分給平信徒；因為這規矩乃是照着主的吩咐：『你們都喝這個。』太二十六章二十七節。這裏基督論這杯的吩咐都應當喝，沒有人能爭論說這是單指教牧，聖保羅就在達哥林多人書上舉了一個全教會同領餅酒二種的例。林前十一章二十六節。這規矩在教會多年存在；後來在什麼時候，憑甚麼權柄，改變了這規矩都無從查考，僅紅衣主教庫薩努(Cusanus)說到這規矩是什麼時候承認的。居普良在有些地方證明血也分給眾人；耶柔米也同樣見證說：「教牧施聖餐，將基督的血分給眾人。」

(二)攻擊變質說 中世紀經院哲學的慣例是用一套哲學理論作為武器來支持自己的說法。路德所用的武器是唯名論(Nominalism)，他認為餅與酒的本質不會改變。既然不變，又相信餅與酒是真正耶穌的身體和血，而餅酒的本質還留在聖餐上，路德只有一條路可走，那就是「合質說」(consubstantiation) 路德以真實臨在來解釋餅與酒，但是在「基督徒問答」上比另一些教會要講得徹底了。

問 聖餐是什麼？

答 聖餐就是我們主耶穌基督的眞身體和血，在餅和酒中，為基督親自所設立，而賜給我們基督徒吃喝的。

(三)攻擊彌撒獻祭說 路德把彌撒減縮為聖餐。他不認為崇拜是重責基督的

不主張神甫在彌撒中獻上餅和酒就變質成了基督的身體和血，更不以基督為獻給上帝的祭；因為基督的道成肉身和釘死十架只有一次。然而，路德也沒有把獻祭的觀念完全棄絕，他把獻祭靈性化了，衆人化了。他說：「那麼，我們要獻上什麼呢？獻上我們自己，我們的一切，連同不住的禱告，……把自己獻給上帝的旨意。」他所要求的：不是獻上基督，而是信徒進入基督的獻祭。

乙、從路德及信義會的傳統看聖餐神學的要點

路德曾經說過：「彌撒並非一種獻祭，而是『一個聖禮』，或是一個約，或是祝福，或是祝謝餐；或是主的桌，或是聖晚餐，或是紀念，或是同領；它可冠以任何虔敬的名稱，但絕不能稱之為獻祭或善工。」又根據他在基督徒問答中所記載的，和信義會的儀式，至少下列數點是特別主要的。

合質說、餅酒同領、及自我獻祭已在前段介紹，故不贅述。下面數點也十分重要。

團契餐 路德在一篇「領聖餐前預備心靈的正當途徑」中，曾經指出不和睦之罪，因為聖餐禮是團契的行動。另有一篇講章名為「論基督真身體的崇高聖禮與弟兄們的和睦」。在領受聖餐中，基督與祂所有的聖徒都屬一靈性的身體。

赦罪 基督徒問答中，問：「我們應當怎樣預備領聖餐呢？」答：「應當在上帝面前，省察自己的身心，看我們到底痛悔罪過，信靠耶穌，立志遠離各樣的罪沒有。」雖然，後世會有人批評他，認為他仍脫離不了天主教的雛型，如此做無異是重複了通常在聖餐前的補贖禮。路德對這名詞的意義是廣義的，甚至包括了上帝稱義和成聖在裏面；後來這一名詞的範圍縮小，路德也就少談赦罪。這一教義在後半期的作品中逐漸減少了，這可能與慈惠理的教義有關。

紀念 「在基督徒問答」中問說：「領聖餐的時候，我們應當怎樣呢？」答：「應當記念救主替我們受苦受死。」這裏聖餐的紀念性是毫無疑問的了。以信義宗的觀點來看，十字架的思想就是贖罪的思想，因此聖餐的本身已經是紀念主之捨身流血了。何況在主耶穌的主餐話語中，一連兩次提到「你們如此行，爲的是記念我。」

祝謝餐 路德基督徒問答中又說：「……又當感謝讚美祂的鴻恩」。祝謝不一定要與每次領受餅酒與獻祭發生關係，祝謝也可以與耶穌的一次獻祭發生關係。路德所云的「感謝讚美祂的鴻恩」，顯然就是指這個說的。

奧秘 信義宗的傳統中包括了許多天主教古代彌撒的儀式，好像儀式的肅穆莊嚴，很能引起信徒的油然起敬，尤其在聖餐序文，三聖頌，三聖頌的釋義、彌撒聖物、聖香、跪領聖餐等，都在在保存了奧秘的因素。怪不得哈納克所編的教義歷史中要稱「保留在路德的思想 and 信仰中的天主教因素」。然而奧秘不只是外形的，內在的奧秘猶過於外在的形式。

(甲) 合質說是根據於上帝的道。這種奇妙的合質是因着道而完成的——聖經的辭句。他用基督的二性來支持他的學說：基督既能二性（神性、人性）同時存在，不必化質，那麼餅酒的本質也不必消滅了。這不能不說是一個大奧秘。

(乙) 主體無所不在說 (ubiquity) 爲了進一步支持他的說法：「上帝充滿萬有，無所不在；祂在一切受造物之中，……可是上帝却不願意我們在那裏尋找祂，只要我們從祂的道中尋找祂」。以這種解釋，路德認爲就是這種臨在，臨在到聖餐中間。上帝有着祂的超越性，也有着祂的內在性，路德的企圖是把二者融合——一位超越的上帝臨在餅酒中，住在人的心內——奧秘的要素在此表達了。

領受聖餐者 分派聖餐的祭司固然重要，但是領受聖餐者更爲重要。每一個領受聖餐者「應當在上帝面前，省察自己的身心，看我們到底痛悔罪過，信靠耶穌，立志遠離各樣的罪沒有。」（見基督徒問答）

二、改革宗的主餐神學

甲、慈運理派的學說

上面已經提到路德與慈運理的分道揚鑣。其主要的異點可以在下列數項中討論：

主張餅酒的心靈臨在慈運理所代表的改革宗堅持餅酒與市場上所賣的沒有分毫差別，它們既沒有與耶穌的體和血化質，也沒有合質。總之，聖餐的餅酒中決計沒有真正的臨在，僅是屬靈的臨在。他認爲基督的體和血不是別的，只是「信心的話語」。他說：「我們若相信基督犧牲的死時，那麼我們的靈魂就藉吃喝基督的體和血而得到滋養。」

主餐的紀念性 慈運理的摒棄主餐的獻祭性是毋須討論的，他甚至也摒棄了主餐的奧秘。他似乎是過份受了理性主義的影響。然而他却着重紀念。這當然是唯一的途徑，因爲「記念」是出於耶穌的口，不能再否認——這裏所說的紀念是主耶穌在十字架上獻祭的紀念。

主餐的象徵性 聖餐文中的「這『是』我的身體」，慈運理認爲不應解釋作「是」，而是「表明」。他的解釋以約翰福音第六章做爲依據。約翰顯然認爲吃生命之糧就是了解上帝的道，而基督所說的糧乃是，祂爲我們的緣故被獻上以至於死。這種解釋與他的心臨存在說是一貫和協調的。

反對聖禮 (Sacramentum) 的名詞慈運理在「真假信仰的註解」中對聖禮的名詞，包認爲這是一個爲德文所借用的外來語。Sacramentum 是法庭中的宣告，或加入軍隊中的誓言，他查考不出有任何聖潔或奧秘的意義；因此，如果說「聖禮」中含有偉大和聖潔，甚至附帶有使人從罪中獲得釋放的能力，都是所不可思議的。

乙 伽爾文派的學說

在介紹伽爾文派學說的時候，我們也兼及韋斯敏士德信條，因爲後者可以說是前者的引伸。首先，我們要指出韋斯敏士德信條對彌撒獻祭說也是攻擊的。在第廿九章第二條說：「舉行聖餐，並非將基督獻祭與天父，也不是爲一切活人與死人的罪而獻祭。聖餐原是記念基督在十字架上，爲一切世人之罪的惟一奉獻；所以，乃是爲基督的這種獻祭，對上帝獻上一切的讚美，作爲靈性的獻祭。天主教所謂的獻祭彌撒之說，對基督爲一切被揀選者之唯一赦罪獻祭是極可厭憎，而大有害處的。」

這一長段文字中有兩點意義值得深思：一是反對天主教的獻祭彌撒；前面已經討論，毋須贅述。另一方面是信徒的奉獻，並獻上讚美。這一層意義無疑是說出了 Eucharist 的原始解釋。在蘇格蘭教會的公衆崇拜程序中也有與安立甘宗公禱文一樣的祝禱文，求上帝使餅與酒成聖，爲使領受聖餐者與基督的身體和血契合，我們就對上帝獻上感謝祭，且進而獻上我們自己說：「就在上帝前，我們獻上自己，我們的身體與靈魂，作爲合理而聖潔的活祭。」

在路德與慈運理的偏激中，伽爾文却走了中間路線。不但在聖餐教理上，就連其他神學思想上，整個改教運動的中鋒似乎是伽爾文，路德反而屈居右鋒，慈運理無疑是左鋒，至於重洗派及它的靈性

遺屬都成了左翼。伽爾文一面批評路德雖然反對化質說，但大體上仍舊在走老路；另一方面他指責慈運理僅是攻擊羅馬宗，而未說出基督怎樣的臨在，或是信徒如何在聖禮中同領基督的身體和血。故此，伽爾文自己一定要說出一番道理來補足慈運理的缺點。他盼望能兼顧「明確的理智」和「熱誠的宗教」。他認為聖禮乃是外表的標記，藉此上帝表明及宣佈祂對我們的善意，扶持我們信心的軟弱。上帝使用物質的工具（指餅與酒）堅固我們對其聖道的信心。似乎這幾段話仍舊有把聖餐靈意化之嫌，那麼「基督教要義」中的記載却解釋了臨在的看法：

「主用這樣的方法以祂的身體與我們交通，使祂與我們，我們與祂同成一體。因為主只有一個身體，祂把一部分賜給我們，照樣我們藉着此分享也同成一體了。這種合一為那聖禮所用的餅象徵出來了。……祂不單以其榜樣激動我們爲了彼此的緣故自我奉獻，也把祂自己賜給我們，作爲我們所共有的，使我們在祂裏面同成一體。」

從此，看到伽爾文也重視奧秘的觀念。他認為聖餐的中心乃是與那位永在的救主的聯合；當我人肉身吃喝餅酒的時候，就是靈性上的吃喝基督。我們有的不僅是象徵，我們具有了實體。

三、聖公會的主餐教義

安立甘宗的信仰依據，「三十九條信仰條文」實佔了很重要的地位，在那裏對天主教的獻祭彌撒觀念是攻擊的。其中的第三十一條說：「基督之獻祭是在十字架上已經完成。所以，天主教通常說：聖餐之獻祭彌撒，乃是獻祭的神甫將基督的身體爲一切活人及死人獻祭，這種獻祭能解除人的罪過。這種說法乃是一種褻瀆的謊言，極危險的欺騙。」

「三十九條信仰條文」之第二十八條，雖然認爲化質說「沒有聖經之根據」，然而它却說：「所擘開之餅是分享基督的身體，同樣祝福之杯是分享基督之血。」這裏所云之分享就是吃喝。本條文中沒有介紹如何改變，却提到是「屬天的，屬靈的方式」。這種「真實的臨在」與吃喝的人之信心大有關聯，憑着信心吃喝的人就是吃喝基督的身體，不然就吃喝自己的罪了。

「三十九條」也強調餅杯的不能分割。平信徒能够吃餅喝酒。

從閱讀聖公會的聖餐儀式的時候，使我們覺得記念和追念二字不斷的提到。然後在「教會授道文」中把「聖餐是怎樣的聖禮」有簡單明瞭的規定：

問 聖事（即上文所提的聖禮）是什麼？

答 聖事外面有可看見的記號，裏面有不可看見的靈恩，是基督親自設立的。爲我們受恩的方法，也爲我們受恩的憑證。

問 聖餐是爲什麼設立的？

答 爲要常記念基督受死所獻的祭，也要記念我們由這一事所得一切的益處。其它，爲神聖的奧秘，罪得赦免，省察以後才能吃喝與其他各宗相仿，故不討論。

四、天主教與更正教主餐神學異點的癥結所在

天主教與更正教以往是在爭執中間，雙方面的言語未免過分。但是今日並非爲了要求合一而妥協，而是冷靜的一齊來閱讀聖經和研究歷史上的發展，查考異同之點。如果確有異點，是否能够包容，至少毋須咒詛。

如果中世紀的時候，天主教的彌撒似乎有濫用之點，試問今日的天主教是否濫用？環顧目下更天主教餐意義的貧乏和不肯定，倒是更正教需要檢討的時候了。

雙方面的結癥可從下列數點討論

一、變質說 特利騰議會把變質說訂得十分的肯定，而信義宗、改革宗、安立甘宗又對變質說明文規定的反對。此間壁壘分明，似乎沒有改變餘地。正巧一月十日的新聞週刊及一月十日的時代雜誌都發表了天主教與聖公會發表聯合的神學討論聖餐問題的申明，這最難的問題，居然有了答案：

「聖餐承認了基督真正的臨在，在餅與酒象徵中，已經很有效的，在奧秘中成了祂的身體。」

天主教的變質說成爲全文的註解：一種肯定的學說是變質說。當然將來可以有另一個註解：「另一種肯定的學說是合質說」。我們拭目以待更同意的見解。

二、獻祭是第二個大問題：究竟每次彌撒都是獻祭，還是僅一次獻上？到現在爲止，雙方是各執一詞的。沒有問題的，希伯來書確是特別指出一次獻上成了永遠的贖罪。（來九章）然而，我願意提出下列數點作爲大家參考的資料。

甲 獻祭的意義不是天主教所特有的，另一大支東正教也有這個信仰。

乙 「十二使徒遺訓（第一世紀末之作品）」第十四章中說：「每逢主日，你們要聚會擘餅，感謝上帝，首先承認自己的罪，好使你們所獻的祭成爲聖潔。……關於這個獻祭天主曾說：『無論何時何地，你們要向我獻聖潔的祭……』」這是怎樣的祭？

丙 在耶穌的教訓中有一個非常有意義的字：「你們如此『行』」的行字。中文乃譯希臘文的

potan。這一個字在七十士譯本中所譯的希伯來原文有「奉獻」的意思。如此說來，也許可以譯作「你們如此奉獻」？或者甚至「你們如此獻上這祭」？另一個希臘文字是 *anamnesis* 不是 *mnemoston*，後者是純粹的記念，前者另有深刻意義。例如，七十士譯本利未記二四：七就用這字，中文譯成：「又要把乳香放在每行餅上，作為記念，……獻給耶和華。」這裏的「記念」是記得，還是獻祭？如果以這種譯法去翻「為的是記念我」，又當作何解釋？

丁 一五四一年曾經有過一項「熱根斯堡信條書 (*Liber Ratisbonensis*)」認為新舊間的接近大有可能，它有祝謝餐的獻祭觀念：1. 祝謝獻祭乃是教會不斷重新呈獻基督獨一的奉獻；2. 祝謝獻祭乃為教會（基督神秘的身體）向上帝所作的自我奉獻；3. 祝謝獻祭是一種讚美獻祭；4. 祝謝獻祭包括物質的供物，如餅與酒和濟貧的奉獻。這一種信條書在當年是兩面不討好的，但是過了四百餘年的今天却覺得非常醒目。

上面的討論並不建議更正教跟着天主教獻祭彌撒走，至少前三項更看到天主教獻祭說的理由。再返顧更正教，幾乎每個宗派都承認信徒的奉獻 (*self oblation*)，我們何不效法最近天主教與聖公會聯合申明的方法，直認聖餐中的獻祭，而在註解中說明天主教與更正教，各宗對獻祭的看法。

三、記念 這次發表的聯合申明中沒有提到記念。我們姑且不論記念的利未記中的解釋，把它當作「追念」，我相信當年用記念一詞為的是擠掉天主教的獻祭，如果獻祭不再是爭執之點，那麼獻祭再加以記念，豈非更美！

四、表明 慈運理認為「這是我的身體」，應該是「表明」我的身體，或象徵我的身體。但是「表明」「象徵」並沒有減輕這句子的分量。象徵固然有減輕的意思，但是假如用田立克等的解釋非

但沒有沖淡，反而加深。例如，我在某次宴會上，看到主人敬某客人的酒，主人說：「請乾杯！」那客人說：「我象徵性的喝一點吧！」（那位客人蔣夢麟先生，我很相信他的用辭正確）這是一般人對象徵的看法，那位客人沒有乾杯，僅碰了一下酒杯。但是，近來一些神學家所說的象徵是像紅燈象徵着闖過去會流血，或是三塊紅、藍、白色的布剪縫起來會變成一面國旗，旗子價值有限，却象徵了一個國家。如果慈運理所說的表明或象徵屬於這一類的，大概沒有人會與他爭執吧。

五、信徒只能說吃餅不能喝杯，倒是一個極嚴重的問題。時代雜誌的編者說，一般樂觀人士認為聯合申明發表以後的十年中天主教與聖公會的教友可以在對方面的教會吃聖餐了。試問：是天主教的教友到聖公會去領餅和酒，還是聖公會的教友到天主教的教會只領餅不領杯？如果這個問題不能滿意的答覆，兩教會間的吃聖餐問題似乎還難解決。

我們雖然看到雙方面的癥結所在，也一時沒有適當的解答，但是我們能够坦誠的討論，已經表示方向轉變了，距離在縮短了。

耶穌在聖體聖事中的臨在

張春中院長

導 言

本文要討論的是前四、五年在聖體聖事神學中非常熱門的一個問題，也是一九六五年教宗保祿的「信德奧跡」通諭中的一個問題，即有關耶穌在聖體聖事中的臨在。這臨在的問題，雖只是聖體聖事神學中的一點，然而除非在整個聖體聖事神學中探討，不能獲得完滿的答覆。因此我們的介紹，下文的討論在方法上是非常有限的。

在「信德奧跡」通諭中，顯然教宗保祿對當時某些神學家不滿意，似乎他們用以解釋耶穌在聖體聖事中的臨在的方式，不能夠完全保存教會傳承對於聖體的信仰；尤其對聖體的「現實性」不夠保護。下文我們會看看這一群對信仰願做新的解釋的神學家，是否面對了教宗的通諭，對自己的解釋有足夠的說明。為求較完滿的答覆這個問題，不僅介紹今天新的解釋，而且對過去的解釋也有一些補充。我們分三部份：首先提出兩種古代的解釋，其中之一受教會的重視，甚且為特利騰大公會議所引用。因此，今天新的神學不能不問，是否兩種古代解釋中的一種已被特利騰所應用，以致我們今天的人不能再用另一個新的解釋。所以我們第二部份的討論，就是對於特利騰講耶穌在聖體聖事中的臨在。最後介紹現代神學的解釋：今天新的神學，認為根據特利騰的文件，對耶穌在聖體聖事中的臨在不是不能新的解釋；事實上，就是教宗保祿在「信德奧跡」通諭中也認為對這問題神學家能夠繼續講下去，

且鼓勵研究下去，甚至他讚美神學家已經做的工作，通諭中警告的只是新的解釋還未足夠把傳承中的因素保存罷了。

(一) 兩種古代的解釋

教會始終保持着來自耶穌基督的信仰，這個信仰也反映了新經的記錄。新經中，認為在聖體中，這一個餅不再是餅，這一杯酒不再是酒，餅變成了基督的身體，酒變成了基督的血。這是最基本的信仰。面對這個信仰，任何時代都要求一個解釋，怎樣在聖體聖事中，餅不再是餅，酒不再是酒，而有了耶穌的體血真實的臨在？

十一世紀時，在聖體聖事神學歷史中一個有名的人物，貝倫若 (Berengar de Tours)，今天的人認為他這樣講：在聖體聖事中，餅還是餅，酒還是酒。雖然沒有否認耶穌在聖體內的臨在，用他的語言講，只是一個救恩性的，或者只是一個精神性的臨在。在這講法中，已經把聖體的真實性破壞了，因為餅還是餅，酒還是酒，而耶穌體血沒有真實的臨在，只是一個救恩性的臨在。今天研究聖體神學歷史的人，把這樣的理論歸於貝倫若。事實上，這位神學家做這樣的解釋，也是針對了他的四週。在他的時代中，一般用以表達聖體信仰的，是一種屬於想像的「感覺主義」。名之為「感覺主義」，正因為教會相反貝倫若時，要求在他的宣誓詞中，承認耶穌在聖體聖事的臨在，不僅是聖事性的臨在，而且是 *sensu aliter*，就是感覺主義。感覺主義解釋聖體信仰是建立於想像上，無論如何，憑想像講耶穌是隱藏在餅形內；解釋中且盡量穿插想像的成分，以致貝倫若骨哽在喉，不鳴所欲言不為快，即使後來的神學家對此也嘔有煩言。當時候產生了今天尚可聽聞的奇跡故事，在感覺主義之下用來說明聖

體中耶穌真實的臨在，譬如：某些相反教會的壞人，把聖體偷去，加以很大的凌辱，突然從聖體裏流出許多血來。這故事使我想起我初領聖體時，修女囑咐我，小心牙齒不可碰到聖體；惟恐小孩子不懂事，把耶穌咬了一口。這樣建立在想像上的感覺主義，它所企圖的還是要把聖體中耶穌真實的臨在，向當代人解釋下去。中古時代有名的一個問題，就是如果老鼠鑽進聖體龕，吃了聖體，究竟怎麼樣？這是那時的神學不斷要討論的問題。有名的龍巴第 (Lombard) 說，只有天主知道。有位作家曾這樣記錄：一次大家在聖堂內望彌撒，舉揚聖體時，突然有人從後面喊說：「神父，請你把聖體舉高一點」。大概這個人不是要從聖體內看出什麼，而是要耶穌看見他。對於如此建立在想像上的解釋，今天我們認為幼稚而可笑，但是應當承認，感覺主義最後還是在他們的可能中間表達了一個教會的信仰，就是在聖體內餅不是餅，酒不是酒，而有了耶穌真實的臨在。雖然如此，當時的知識份子也認為這樣的解釋非常粗俗，因此另尋求解釋的方式以代替感覺主義。今天在神學上若提出新的見解，在教會中某些人就受到騷動，認為新的解釋可能把教會的基本信仰破壞了；事實上，中古時代的知識份子提出另外的解釋來時，當時的感覺主義者也受到幾乎相似的騷動，認為這群知識份子擾亂了教會的信仰，但是在下面我們要看一看，這群知識份子怎樣解釋聖體中耶穌真實的臨在，以代替感覺主義的解釋。

中古時代的知識份子有很多的人物，可以說是一群有名的經院神學家，現在提出一個代表人物——聖多瑪斯，他的解釋命名為「自然哲學」的解釋。在聖多瑪斯的神學大全第三部份對於聖體寫得非常詳細，幾乎把當時可能有的問題都提出來了，但是這裡的介紹只簡單地做三層的肯定：第一是信仰的層次：一切的神學都由信仰出發，神學家所要做的工作，只是在他的時代中，把教會內的信仰，

用當代的語言做一解釋罷了。所以這一信仰的層次還是建立在教會最基本的信仰中，就是在聖體中餅不再是餅，酒不再是酒，有的是耶穌真實的臨在。因此在這第一層次上，聖多瑪斯的信仰與過去的感覺主義沒有什麼差別。至於第二層次乃是對這一基本信仰做一個解釋，就是如果在聖體內這餅不再是餅，這杯不再是酒，而是耶穌的體與血，那麼應當承認有了一個變，假如不變，無論如何不能够解釋這個信仰。事實上，「變質」的概念在他之前已經在教會中應用了。因此這第二層次稱為「說明的層次」。「說明的層次」之後，進到了所謂的「自然哲學」層面，就是聖多瑪斯把他時代中所應用的「自然哲學」範疇，以及思想方式通用到聖體神學中，那麼就簡單地稱這第三層次為「系統的層次」，就是把哲學上的系統應用到神學的解釋上。用最通俗的話來講「自然哲學」，就是在自然界一切物質性的東西，常有兩部份，一個叫本質 (substantia)，另一個叫「外形」或「附屬體」 (accidens)；在餅、酒的問題上，就是餅和酒應當有餅和酒的本質；除了本質之外，在自然哲學系統上還有餅和酒的外形，就是可見可摸能嚐的部份。那麼所謂聖體中的「變質」，就是在聖體神學中應用這一個自然哲學的系統做闡述，本來是餅和酒的本質變成了耶穌體與血的本質，這叫做「變質」 (transubstantiation)。然在變質的過程中，餅和酒的外形並不變；在聖多瑪斯的解釋下，所謂餅和酒的外形還是給保持了。為什麼聖體內餅不再是餅，酒不再是酒，而有了耶穌真實的臨在？因為在聖體內餅和酒的本質已經變成了耶穌體與血的本質了。實際上，聖多瑪斯做這樣的解釋時是針對某些神父，因為他們提出一個困難，假如耶穌在聖體內臨在，怎麼領聖血時酒味還是很重？問題在這哲學系統中解釋了，因為餅、酒的外形不變，所以還是有酒味。因「變質」，餅、酒的本質變成耶穌的體與血，因此而有不同的名稱來講耶穌在聖體內的臨在，其中之一叫「本質性的臨在」。「本質性的臨在」指示什麼？

可以用靈魂在人身上的臨在做一個比喻，我們的靈魂存在那一部份？答案是：在任何一部份。靈魂的臨在不像東西的臨在，而是本質的臨在，就是說它整個的本身能臨在任何一个外形之上。耶穌在聖體內的臨在是「本質性的臨在」，不是空間的臨在，因此，以想像解釋聖體神學的困難都得以解決。

聖體神學歷史在中古時代有以上兩種信仰的表達方式：一個是建立在想像上的感覺主義，另一個是「自然哲學」的解釋。由這兩種解釋，我們看出在歷史上一個思想方式能够代替另一個思想方式，大家基本上都是要解釋教會內對於聖體中耶穌真實臨在的信仰。那麼，如果發現「自然哲學」的解釋在今天已經不能完全表達教會的信仰，或者它的解釋已不為現代人所了解，是否能另尋一個方式來代替「自然哲學」的解釋？原則上沒有什麼問題，但事實上，因為「自然哲學」的解釋這樣受特利騰大公會議應用，而參加大公會議的教長們也都是在這哲學系統範疇中了解聖體聖事。因此，在介紹現代神學的解釋之前，不能不提及關於今天的神學家對特利騰有何新的註解。

(二) 特利騰大公會議的教導

本段要追問特利騰對於我們討論的問題的講法，或者今天的神學家在註解特利騰有關本問題的文件時有怎樣的結論。關於聖體聖事，特利騰有三個法令，我們的問題在第一法令中，就是「論聖體聖事的聖事性」。這條法令雖然是在一五五一年才經大會批准公布，然在一五四七年已開始討論。有關耶穌在聖體聖事中的臨在，特利騰文件中有二條文特別值得注意。

Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum

耶穌在聖體聖事中的臨在

Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: anathema sit. D.S. 1651.

誰若否認：我等主耶穌基督的體與血，與祂的靈魂和天主性一起，因此整個基督，真正地，實在地，以及本質地包含在聖體聖事之內；他若說：在聖體聖事之內，只不過有（基督的體與血的）表記，象徵和德能，這人該受詛咒。

Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia apertissime transubstantiationem appellat: anathema sit. D.S. 1652.

誰若說：在聖體聖事之內，餅與酒的本質與我等主耶穌基督的體與血一起存留；他若否認餅與酒的全部本質，神奇與特殊地轉變為體與血，（只是）餅與酒的外形依然存留。這個轉變教會極為適宜地稱做質變，這人該受詛咒。

我們就以上兩條文，提出今天研究特利騰的神學家的一般見解：

神學家認為在這兩條條文中，特利騰在基本上只是要肯定來自耶穌基督關於聖體聖事的一個信

仰。教會肯定一個信仰，常常有它的時代背景，那是在特利騰的時代有十麼緣故教會要聖體內耶穌真實的臨在需要加以肯定呢？當時教會所面對的是純粹的象徵主義 (symbolism)，認為在他們的講解下，聖體只是一個象徵或一個記號，而且在這一個象徵與記號之下並沒有耶穌體與血真實的臨在。面對這樣的解釋，教會理當起來捍衛它來自耶穌與來自聖經的信仰。但是，兩條條文基本上表達了教會對聖體的信仰之外，特利騰也不能不加以說明，聖體中怎麼餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌體與血真實的臨在。我們也進到條文說明之二：所謂「變質」在兩條條文中的作用。

特利騰用以說明聖體真實性的是「變質」的概念。「變質」在特利騰之前四世紀已被神學家所應用。而且研究這段歷史的人都認為，特利騰所以用「變質」只是要對聖體的信仰做一說明罷了。就是說如果沒有一個變化，這個信仰真是不能夠講清楚，所以用「變質」時主要強調應當有一個「變」，可是事實上用了這個「變質」。當大會討論「變質」時，也有一些教長起來反對，因為「質」的概念太跟當時的哲學牽連在一起，但是多數的教長認為用某哲學的概念來解釋信仰，特利騰不是第一次，在很古老的幾個大公會議中，對耶穌基督的信仰早已應用了某些哲學思想。然而大會的教長決定要用「變質」這字，主要是面對路德。按照路德的解釋，聖體中耶穌體與血的本質與餅和酒的本質同時存在，即所謂的「同體論」(consubstantiation)。大會的教長們用「變質」這字時，並不注意它的思想內容，主要為使人認清教會的立場是與路德對立的。因為路德這派人不用「變質」這字，相反「變質」的思想，所以教會就要用這字。為此可以說，「變質」在特利騰有一個招牌的作用。

無可否認的，參加特利騰大公會議的教長的思想方式，是那時代通行的，也就是自然哲學的範疇。因此，他們根據的自然哲學系統的講法，是在兩條條文中保存着。可是我們也認為，特利騰的教

長們生活在他們的時代，似乎無法跳出那個時代出來看看，分析他們在大會中表達的主要因素何在。然而有一段歷史之後，今天的神學家回顧特利騰，得到一個結論，指出特利騰也只不過願意對來自聖經的基本信仰做一肯定，就是在聖體中餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌體與血真實的臨在。至於所應用的一套自然哲學體系，是當代的思想方式，與會的教長們不能不用這一思想體系，因為他們是生活在那時代中。

特利騰大公會議只是在自己時代中，採用當代通行的思想方式，表達了新經中的信仰；的確，今天我們也可以我們時代的語言，以我們時代的思想表達方式來闡述教會基本的信仰，這是完全合乎教會內神學演變的現象。經今日神學家對特利騰文件的研究與註解之後，我們得到更確切的結論：在這一時代中，我們可以，而且應當用這時代的思想方式來解釋特利騰，也是教會傳承上的這個基本信仰；聖體內餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌真實的臨在。

(三) 現代神學的解释

對於耶穌在聖體聖事中的臨在，教會是否需要一個新的解釋？這也是一個問題。假如古老的自然哲學的解釋已經能够完滿的表達了教會對於聖體的信仰，似乎不需要有人提出一套新的解說來了。然而事實上，自特利騰之後，自然哲學對聖體的解釋，日趨錯綜複雜，以致令人懷疑我們的信仰用這方式來演述是否能繼續下去？在自然哲學的解釋之下，可以說每一次成聖體、成聖血需要找出一連串的奇蹟，一個奇蹟之後，再接連幾個奇蹟。第一個奇蹟是餅與酒的本質的消失。第二個奇蹟，是餅與酒的外形，即其味道等，不在其本質上而依然能够存留着；因為自然哲學對成聖體的解釋是本質變，外

形不變，因此特利騰說：「餅與酒的外形依然存留」 (*manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*)。第三個奇蹟是消失的餅與酒的本質，一變成了耶穌體與血的本質。若再追究下去，又有餅、酒的本質怎樣變成早已存在的耶穌體血的本質？最後，同一個耶穌的身體，又怎樣在許多的外形中存在着？總而言之，特利騰之後，神學家們幾乎費盡一切心思在這樣的解釋上，這實在太複雜了，需要引述出一連串的奇蹟來。在此困難之前，神學家們開始思索，繼續在自然哲學的解釋上拓展，或應當找出一條新的思路？思量後認為應當另尋一條新的出路。

現代對於聖體聖事新的解釋的產生，具有不少客觀因素，其中最為攸關的因素，是在聖事神學中注意與強調象徵的幅度；就是近代聖事神學的轉變，由一個所謂物質的平面進到人類、人格的平面上。所謂象徵，是以一個行為或一件事物指示某一個意義，或是某一個現實。因此，象徵是在人的平面上產生，在人的平面上有了象徵。近代聖事神學所注意的，就是在解釋中要跳出東西的平面，而進到人的平面，舉一個例子來對照東西平面與人平面的區別：自然哲學能在一朵玫瑰花中分析它的本質、外形之色香等，這是在東西的平面上研究這朵玫瑰花。但是，這朵玫瑰花也能被攜昇到人的平面上，當一個人，在特殊的一個場合下，把這朵玫瑰花慎重地呈現給他要好的朋友，這時候這朵花引起討論的，不是它的色香，而是這二人之間因這朵花的傳遞產生了什麼，這就是在人的平面上。現代的聖事神學，實在願意從物質的平面進到人的平面上去討論，所以在一切聖事中間不去注意它的東西性，而強調它的象徵性，在象徵中究竟聖事產生了什麼現實。雖然尚有許多客觀的因素，也促進了今天對聖體中耶穌真實臨在的解釋的發展，但是對於聖事象徵性的注意是它的主要思想背景，這也是受到這時代的思潮，現象學與存在主義的影響。

以新的方式來講解聖體神學的有一群神學家，而且在這一群神學家的講法之間彼此也有所差別。他們主要的是荷蘭的一部份神學家，其實也有英國、法國、德國等的神學家參與其內。總之，每位神學家都試圖在近代的思想背景下解釋耶穌在聖體中的臨在。下面以綜合的方式扼要介紹現代神學的解释，雖然不能舉出說明的那一點歸於那位神學家，但是大概而論是來自他們的。在介紹之先，尤應注意的，無論那位神學家提出新的見解，無非要把來自聖經的基本信仰加以解釋，只是在解釋中，與自特利騰大公會議以來的「自然哲學」大有不同而已。即便教宗保祿在「信德奧跡」通諭裏也不是指責某些神學家背棄了耶穌在聖體中真實臨在的信仰，提出新解說的神學家從來沒有意識到要否認這個信仰，正因為他們相信，所以他們要解釋。再用玫瑰花做一比方：一朵玫瑰花自身在自然的東西平面上，有它的實體，它是真實的一朵玫瑰花；又有一個人，在他一個特殊的機會上，願意把他對於另一個朋友的愛，實在表達出來，他不隨便去找一件東西，在他的愛情形成過程中，他慎重的找出一朵玫瑰花來當作禮物，這個時候，他已經把這朵玫瑰花變了，由東西平面上變成了在人平面上的一個象徵。而且，如果他叫這朵玫瑰花實在變，他的愛應當是真诚的；反之，如果他的愛是真的，這成爲象徵的也不應當是假的，而是真實的一個象徵。如果這朵玫瑰花變成爲一個真實的象徵，那麼也該有了象徵所有的一個實體，這個象徵的實體，就是他對於他的朋友的愛。在愛情的表達過程中，這朵玫瑰花有了一個變，從此以後這朵玫瑰花的實體已經不屬東西平面，而是在人平面上的實體。因爲它已變成了象徵，它的實體也變了。因此這個人可以拿這朵花句也爲朋友說：尔拿着，這是我的愛。假如這象徵性的變化是真的，實體也應當變，不然的話，這象徵是假的，愛情是不真诚的。在這個似乎冒險但其價值的比方之後，我們進到聖體神學中，怎樣在聖體內餅不再是餅，酒不再是酒，而有耶穌

體與血真實的臨在：無論如何，餅與酒在自然的平面上有它的實體，是真實的餅，是真實的酒。研究特利騰的人指出，其所以用「本質」(substantia)，只是要說餅與酒是真實的，有它的一個實體，不是假的。耶穌拿起了這餅，舉起了這杯，把它從自然的平面放到象徵的平面上，在此有了一個真實的變，叫做聖事性或象徵性的變。就是把餅與酒真實變成爲一個象徵，所象徵的就如他所说：「你們拿去吃罷！這是我的身體。你們都由其中喝罷！因爲這是我的血。」(瑪廿六：26、27、28平)如果耶穌把這餅與酒提到象徵中，真實的變成爲一個象徵，那麼象徵的內容，它的實體應當是所象徵的，就是祂的體和祂的血。耶穌不撒謊，祂實在把餅與酒變成他的體與血，因此我們在象徵平面上講聖體聖事，餅不再是餅，酒不再是酒，已經變成了耶穌的體與血。

從上面簡要的介紹，我們瞭解爲什麼近代神學在講「變質」之前，先講「變換意義」、「變目的」因爲在聖事中這餅與酒在自然平面上的意義已變成了在象徵平面上的意義，自然平面上的目的變成象徵平面上的目的。事實上，是否因了講「變換意義」、「變目的」就失去聖體聖事的真實性呢？那也不然，因爲這個「變換意義」，這個「變目的」是一個真實的變，實在變成了一個真實的象徵，所以在「變換意義」、「變目的」之下實在也是一個「變質」，因爲變是真實的變，它的內容也變爲一個真實的內容，餅與酒的實體變成爲耶穌體與血的實體。

在尋思這個題目時，我發現許多的聖體神學盡量要用所謂的奇蹟來做解釋。所謂奇蹟是在東西的平面上，可是這個問題最後要講的却是一個奧跡。它的奧跡性在具體降生成人的耶穌身上，是天主的愛，天主的愛在人(基督)的愛上表達出來，祂的愛是一個奧跡，只有祂能這樣愛人而把自己整個的給人，絲毫不保留。我們中間那個人敢拿一塊餅說：「你拿去吃，這是我的身體」？從不會有人。因

爲如果我這樣講，我實在是撒謊，我永遠不能夠把這塊餅變成爲這樣的一個象徵，正因爲我自知我是這樣的自私，我怎麼會這樣無條件的整個給人？在我給的時候，我承認我是知道我保留了自己。不只是對一個人，對整個教會講：「你們拿去吃，這是我身體。」我們中間不會有一個人這樣做，對於一個人的愛已經這樣單薄，我怎麼有勇氣對整個教會說：「你們拿去吃好了，這是我自己，我已完全給你們。」所以我們永遠不會變質的，因爲我們沒有能力變，只有耶穌基督能夠，只有天主能夠這樣的給人，可以本質性的給，正因爲只有他能夠完全的把自己給與人類。所以耶穌能夠拿起餅和酒來說：「你們拿去吃罷！這是我身體。你們都由其中喝罷！因爲這是我血。」（瑪廿六）因此我們講，這變質最後是在奧跡上，就是在天主這樣的愛人，他能夠把自己整個給人。

教宗保祿六世在「信德奧跡」通諭裏表示，如果要使教會傳承對於聖體真實性的信仰保存下來，解釋中一定不能忽略所謂的「變質」，就是餅與酒的實體實在變成耶穌體與血的實體。教宗並警告某些神學家，他們不成熟的解釋未能夠把傳承對於聖體真實性的信仰完全保存。因此，在「信德奧跡」通諭頒佈之後，聖體神學界中引起了爭執，就是「變換意義」、「變目的」的解釋是否避免了教宗保祿六世的疑慮，把所謂的「變質」保留了？新神學面對「信德奧跡」通諭，大致也做了一些解釋：他們在神學與哲學上將象徵分爲兩類，一類稱爲「指陳」的象徵，一類是「有效」的象徵。所謂有效的象徵，就是把一個自然平面上的東西，實在變爲象徵，有效的使這象徵的內容出現。事實上，每件聖事的象徵都是如此；在一個小孩頭上倒水的時候，是把這一倒水的行動提到象徵中，這一象徵是有效的象徵，所以產生了聖事恩寵。聖體聖事也是這樣：耶穌把餅與酒提到象徵的平面上，是一個有女的象徵，餅與酒的實體變爲所象徵的實體，即耶穌的體與血的實體。新的神學家認爲教宗保祿六世要

強調的，是聖體真實性的信仰；而他們所持的解釋並沒有破壞聖體中耶穌真實的臨在。

結 論

本文提供了教會在最貧乏的想像中，表達了聖體中耶穌真實臨在的信仰；之後，有一群以聖多瑪斯爲代表的所謂的知識份子，在他們自然哲學的系統裏，表達了同一個信仰。今天，有了新的解釋，也只不過按照我們時代的需要，用今天時代所用的語言，所通行的思想方式，表達教會的同一信仰。教會是在聖神的領導下，不斷在朝拜聖體聖事中耶穌的臨在。至於以什麼方式表達；今天這樣，我們也不能擔保將來有新的難題而產生新的解釋方式；但是我們可以相信，也理當相信，在聖神領導下，我們教會是始終保持了來自耶穌基督的信仰；就是在聖體中，餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌真實的臨在。我們中的每一位，也可以自問，我在怎樣的形式下表達了信仰？

輔大神學研習會後記

李惠仁

轉載民國六十一年二月三日「教友生活週刊」

一月十一日至十五日，新莊輔大神學院舉辦了第二次神學講習會，參加人數約有六十位，其中神父佔半數以上，其餘則為修女。

此次講習主題是論：「聖體聖事」。或許由於這是件「愛的聖事」；因此，從當晚開幕晚會直到閉幕結業禮中，氣氛是那樣地和諧，共融與團結。充份流露出基督奧體內各肢體的互相關切。

主辦人，就是聖經專家房志榮神父，在他的演講中，第一個開場白即介紹講習會题目的大概輪廓，他說：「此次演講的內容將如金字塔式的構形，從普遍到高峯。」於是，他一連地給了我們兩個演講，就是論聖體聖事在人類文化以及聖經中的準備。並從縱橫雙方面去看祭祀的意義所在，和介紹以色列民族的禮儀特徵，讓我們作一番後天的探索，在各文化中找出具體的事實，看聖體聖事是否合乎自然，是否合乎人性和人情。

進一步走向新約，王敬弘神父領我們看新約中的聖體聖事，給我們分析和詮釋四個福音對建立聖體聖事的敘述，來源與內容，並論若望的聖體神學。當時，我感覺到，似乎走到了晚餐廳，由主手中領受這「愛的聖事」，「愛的給予」。

接着由高士傑神父主講：從教父時代與中古時期的聖體神學到特倫多大公會議至近代神學的復興，以及現代神學家對聖體奧蹟的反省。給了一個清楚的介紹和有系統的概念。

張春申院長所講的題目，我認為是達到了最高峯，即論「耶穌在聖體中的臨在」，這是後來最踴躍發問的講題，也是大家最熱烈討論的焦點。

以後的幾個演講是關係牧靈工作的，如彌撒敬禮；聖體聖事具神修；聖體聖事的禮儀；（下轉二六頁）

彌撒禮儀：意義、改革與實施

趙一舟神父

一、彌撒禮儀的意義（綱要）

組成禮儀的主要成份爲「言語」，這「言語」給我們揭示出彌撒的意義。

甲、言語的奧秘

1. 人的言語：啓示、力量、人類交往的工具……
2. 天主的言語：(一)天主的言語是光明
(二)天主的言語是力量
3. 基督——天主聖言的具體化

(一)基督是啓示萬邦的光明（路二、31）
(二)基督是生命的泉源

乙、彌撒——聖言奧跡的重演

整個彌撒禮儀是以天主聖言爲中心：天主利用人的言語，藉着基督與人交往的奧跡。

1. 天主與我們交談

彌撒禮儀：意義、改革與實施

(一) 天主向我們講話

(二) 我們向天主談話

2. 天主與我們交換禮物

(一) 天主的恩賜：生命之言、生命之糧；

(二) 我們的奉獻：讚頌之祭；基督的體血

二、彌撒禮儀的革新

禮儀的革新是近代教會史上的一件大事，但是不少人對禮儀種種改革的意義還沒有較深的了解，以為敬天的禮儀應該是一成不變的。更有一些人以為教友既早已習慣舊的儀式，何必改來改去呢？關於這種論調，禮儀憲章有確切的答覆（見第21—40條）。在本文中我們不想對每一項新禮去加以研究；只願就整個彌撒禮儀改革的意義，以及演變的法則稍加探討，以使我們對目前禮儀實施方面混亂的情形有所了解。

甲、彌撒禮儀改革的動機

我們已經了解彌撒禮儀所表現和所願達到的目的是天主與人的交在；交在和交換禮物。禮儀是聖的動機，就在促進天人這種交在，而交在的主要媒介是「人的言語」，天主利用人的言語向人講話，我們也用我們自己懂的話向天主講話。因為「人的言語」經過時代的變遷，有時會失去媒介的功能，為人所不易了解，為此，我們日常所用的言語是隨時代而演進的。禮儀方面所用語言也如此；雖

然天主知曉任何古今所用的語言；但是我們人却沒有這種能力。禮儀改革的對象正是禮儀中所用的言語，包括各種經文、儀式、動作等標記。目的是爲使人了解天主對人的啓示，同時以自己所了解的語言跟天主交談。也就是禮儀憲章（第48條）所說的：「使教友們不要像一些毫不相干的呆板觀衆，而要他們眞實明瞭禮儀和經文，有意識的、熱誠的、主動的參與聖禮，領受天主聖言的教訓與我主聖體的滋養、頌謝天主。」

如以上所述，天主在彌撒禮儀中向人講話，而且是利用人的語言向人講話；那麼祂必然是利用人所能了解的語言，否則就達不到交談的目的。這是教會願使禮儀本地化和現代化的主要理由。假如我們不了解禮儀中所用的語言，我們只有作呆板的觀衆，而不容易直接地與天主進行交談。在禮儀改革以前，由於拉丁文的難解，一些禮節的深奧等等因素，教友們根本不可能有意識的、熱誠的、主動的參與彌撒聖禮，因而消滅了參與彌撒所能得到的實效。

近代禮儀改革的主要目的是牧靈方面的，就是說，爲了教友心靈的利益：「爲使基督民衆更有把握地在聖禮中獲取豐富的聖寵」。在過去幾世紀對禮儀所進行的改革，多是禮規方面的，太強調主禮神父如何應該妥善的舉行禮節，而少注意教友直接參與禮節的問題。在大公會議以前，最好的參與彌撒方式是唱幾支歌，或大家一起念玫瑰經，毫不顧及教友所作的是否跟彌撒禮儀相符合。

近年來禮儀革新的最大成就在喚起人對禮儀的認識，和對禮儀的重視，因爲這是教會生活的中心。但是仍有不少人對於這種種改革不容易適應，而希望改革早日完成，不再繼續改革下去。那麼教會方面，尤其在彌撒禮儀方面是不是眞的應該停止呢？

乙、彌撒禮儀演變的定律

到目前為止，彌撒經文與禮規，可以說是全部完成了。但是除了彌撒的基本成份和結構外，我們不能說，新的彌撒禮儀已經再沒有改革的餘地。事實上，彌撒禮儀自初世紀到現在，每個世紀都有或大或小的改革；所以在我們現行的彌撒禮儀中仍保留着不同時代的標誌。禮儀既是天主跟人的交往，是一種生活的表現，而不是死者的標誌，變化或進步乃是必然的。但是教會禮儀方面的演變也大致遵循一些規律，並非毫無紀律的發展，研究禮儀的發展史，可以說，禮儀的演變大致受到三種力量的影響。

1. 禮儀的傳統：教會的禮儀並非完全獨立地建築在耶穌施洗、行祭……的命令上，新生的教會在開始時的禮儀，毫無疑問地，受到猶太會堂敬禮的影響。舊約的一些宗教方面的傳統，也由教會流傳了下來，如今日彌撒中的聖道禮儀的結構，祈禱文的開端與結束方式，以及主禮的問候等成份都是取自舊約禮儀中的習慣。

教會自初期一直到現在，在進行禮儀改革時，都顧及到教會的禮儀傳統。每個時代都有不同的成份加入；但骨子裡常保持着禮儀的基本型態 (Pattern)，有一些古禮變為不合時代時，便自然被淘汰，或被新禮所取代，但任何禮儀改革不能將整個傳統一筆勾銷或毀滅，而另創立新禮。為此，禮儀憲章說：「為保持優良傳統，而同時開放合法進展的門戶，需先從神學『歷史』及傳教各方面，加以詳細研究」(第23條)。事實上，自教會開創以來，在歷史上有很多種形式的禮儀，但彼此之間都有基本上的相似性。這說明傳統對禮儀的發展有很大的約束力。

2. 環境的適應：教會的禮儀出生於猶太文化，很快傳到當時的羅馬帝國，神學受到當代思想的影響，禮儀也受到羅馬和希臘文化的影響。無論在經文或禮節方面都深深受了當時教外風俗、習慣的影響。如經文的簡短、祭衣的款式、節日的規定……。

宗徒們和他們以後的繼位者，分別到各地傳教，於是制定了適合當地文化、禮俗的禮儀，所以最初幾世紀的禮儀，地方色彩都很濃厚。在最初四五世紀中，只是地方主教負責禮儀的舉行，爲了針對本地的需要，而編訂合適的禮節，由此而產生了不同形式的禮儀，有所謂西方禮和東方禮，這兩種禮儀傳統中又有不同的分支，代表着不同的教會。

禮儀是教會精神生命的表現，所以面對一個具體的環境：地方和時代的需要，必須加以適應，才能達到禮儀的目的。禮儀的主要成份既是言語、標記，當然這些都必須因時代、地域的不同，而有所改變，才能爲當代的人民所了解，使他們獲得益處。所以教會的禮儀，從開始到現在，一直是在演變的過程中。這種過程，按照比較禮儀學的研究，有着以下的趨勢：

(一) 第一個階段：(概括地說在十五世紀以前) 禮儀在自由發展中，逐漸趨向統一。所謂統一並不是指嚴格地一致化。教會隨着時代的進展，也逐漸在各地展開，教友團體的增長，教堂的設立，都需要有比較固定性的禮儀。於是區域性的主教會議或大城市的主教開始制訂禮儀用的各種經文。這些經文雖然在當時不是整個教會所必須採用的，但是很多地方禮儀却受到很大的影響。

自由如果不加適當的管制，便有濫用的危險，於是在禮儀中漸漸混入了許多不合乎傳統、不合乎禮儀的精神的成份。於是教會中產生了另一種趨勢：

(二) 第二個階段(特利騰大公會議以後)：禮儀嚴格地一致化。教會這種措施也是針對當代的需

要，但是却限制了禮儀的自由發展和適應的可能性。因而容易使禮儀成爲純表面的儀式；只注重禮規的妥善遵守，而不注重禮儀的內容。所以在這個時期，除了一些禮規的變更之外，教會的禮儀沒有什麼重要的改變。早在梵蒂岡第二屆大公會議之前，幾位教宗，和許多負責傳教工作者早已感到禮儀改革的必要，準備了另一個新紀元的到來：

(三)第三個階段(梵蒂岡大公會議)；保持禮儀的基本統一性，而給予適應的自由。這是一種比較適中的趨勢，教會一方面破除了禮儀嚴格一致化的紀律，另一方面增加了禮儀本地化的可能性。我們現在的禮儀正在處於這種階段。

3. 教會的權威：教會當局對禮儀的發展所有的影響是兩方面的：

第一是約束：在教會初期，是各地方的主教負責禮儀，但後來教會傳佈日廣，教會與教會之間難免對一些禮儀問題發生爭執，爲避免混亂，和保持教會的統一，實有集中管理的必要，因此有關禮儀的問題，便逐漸屬於教宗的權限，自從特利騰大公會議以後，地方主教的權利變得非常微小。禮儀改革的權利都由聖座保留，堵塞了禮儀地方化的途徑。當然這爲當時混亂的情形也許是非常需要的。

第二是指導：教會制訂一些基本原則使禮儀走上合理發展的途徑；第二屆梵蒂岡大公會議爲禮儀開放了合法進展的門戶，但是也制定了應遵守的原則——禮儀憲章。其目的是爲了確保禮儀的優良傳統，和教會真正和確實的利益。目前正在進行的禮儀改革就是遵照這憲章的指示的原則。在我們這變化迅速的世代，我們需要趕上時代的禮儀，但是應遵守着一定的原則，不能隨心所欲，爲所欲爲。否則便會出現混亂的情形，加害於整個教會。

丙、新禮彌撒的特點

禮儀憲章曾把彌撒禮儀改革的方向指出，而現在整個彌撒禮儀的改革已經初步完成，另一步則是實施的問題，包括禮儀的本位化問題。我們現在只將新禮彌撒的幾個主要特點指出，以便討論如何實施的問題。

1. 具有高度的伸縮性和適應性：爲了牧靈方面的需要，主祭有很大的自由，在較大的範圍內，進行適應的工作。首先關於經文方面，有很多經文，如讀經、集禱經、感恩經等是可以按照牧靈需要任選的。整個彌撒中，有很多處，主祭或解釋員可加入自己的勸語、解釋，領導教友參與彌撒。有些經文也可以依照實際需要而自行編寫，如信友禱詞等。

2. 強調教友在彌撒中的角色：彌撒禮儀原是應該由主祭、輔祭、讀經員、唱歌班、教友等共同舉行的，每人有各自應盡的職務。在以前，教友所應盡的職務皆由主祭或輔祭代行，而教友自身只能「觀望」，所以稱爲「望彌撒」。新禮彌撒將各種職務劃分的非常清楚；從前一些主祭行的職務，現在可由教友代行，如讀經，分送聖體……。在現在彌撒中，教友們已經習慣執行他們應盡的職務；與主祭應對，朗誦經文，高聲歡呼，歌唱等。

3. 強調天主聖言的重要性：聖道禮儀部份的改革恢復了聖經在彌撒禮儀中原有的位置。聖經宜在讀經臺誦讀，表示聖言獨特的重要性（見彌撒總論 272 條）。所以每個聖堂通常都應設有讀經臺。

4. 強調彌撒禮儀的團體性：彌撒總論所給的指導性的原則，主要是爲領導教友如何主動參加彌撒，使他們表現出來，他們同是天主的民族，特選的子民，他們是與主祭一起奉獻。所以應該避免一

切分離與個人主義的形迹（參閱彌撒總論第62條）。

如果我們用一個名詞來描述新禮彌撒的特點，那就是新禮彌撒是以牧靈需要為前提的彌撒，也就是說，所有指導性的原則都是為促成成人與天主更密切的交往，使人實在體驗到彌撒中是同天主談話，是同祂交換禮物。並藉此促成天人的合一。

三、新禮彌撒的實施

彌撒經書、聖經選讀等禮儀書的完成，並不表示彌撒禮儀革新的成功。它的成功在乎我們依照禮儀憲章、彌撒總論等的指示去忠實地實施。所謂忠實的實施並非指將拉丁文彌撒經文忠實地翻譯成中文，並死板地按照公佈的幾條新禮規去舉行彌撒。在舉行彌撒時，首先應顧及教友牧靈方面的利益，而設法使彌撒能適應具體的環境和需要。正如禮儀憲章第十一條所要求的：「在舉行禮儀時，司牧人員應密切注意，不僅應按禮典使之妥善，且應使教友們有意識的、主動的、實惠的參與聖禮。」

甲、實施新禮彌撒的一些困難

無疑的，新禮彌撒無論就經文或就禮節來說，都有了基本的改革，但是在實施上乃不免產生一些困難。

1. 經文方面的：論到新禮彌撒的經文，無論就質或量來說都有了顯著的改良，但是却有很多經文，尤其很多祝文（Orations）似乎不超越人的生活，缺少跟實際生活的聯繫；也就是說，這些經文的內容直接涉及的，多是超本性的真理，而不是……

這些經文的時候，感到空洞。

一個補救的辦法就是翻譯這些經文時，應該就實際需要稍加改編。事實上，依據聖座的指示，所謂的祝文，包括集禱經、獻禮經、領聖體後經等的翻譯是可以比較自由的，不必逐字直譯（參閱 *Notitiae*, 44, Jan.-Feb. 1969, p. 6 有關翻譯的訓令第24條）。所以在內容方面或在表達方式方面，應就各國思想方式與習尚以及具體需要稍加改編。尤其專為兒童或青年的彌撒。否則我們所作的祈禱，不容易達到與天主交談的目的，因為祈禱所用的話，不是我們現代人容易了解的話。

2. 禮節方面：整個彌撒禮儀是很多標記（語言、動作、儀式……）的綜合體，這個綜合體仍披着古代禮儀遺留下的色彩。在羅馬禮儀（我們目前所用的禮儀）與我國傳統的以及現代的文化之間存有一段距離。舉行彌撒時所穿的衣服，所用的祭器，以及所行的種種動作為一個東方人多是陌生的。雖然彌撒的很多儀式都加以簡化，或刪除，但不可否認的，我們目前所舉行的彌撒，除了語言外，仍舊純粹是西方的，為我們也仍舊是古老的。所以所謂新禮彌撒，對我們說來，除了一些新編經文外，似乎也沒有什麼新奇。只有在我們真的將彌撒禮儀本地化，具體化後，才可以說我們有了新禮彌撒。

正是爲了以上這兩種困難，在世界各地有所謂地下教會的禮儀；有很多人在作種種實驗，於是有很多種舉行彌撒的方式出現。由此，我們遭遇到一個相關的問題，就是彌撒禮儀「中國化」的問題。

乙、禮儀本位化

禮儀憲章（第37至第40條）說明，教會在禮儀方面無意強加嚴格的一致化，並給予不同地區或民族留下合理發展與適應的餘地。爲此，彌撒禮儀的改革雖然聖座方面已經大工告竣，但在傳教區各地尚

不能說是全部完成。爲使彌撒禮儀適應我們的文化和實際的需要，仍有進行實驗的必要。但是如何具體地進行，這是需要大家共同研究的問題；以下的幾點建議，只是爲供有關方面參攷，供大家研究，以求能有助於具體的實驗，使禮儀在本國土地上能合情合理地發展。有關方面應該擬定一個方針，指出一些基本原則，否則便會發生混亂。

1. 了解彌撒禮儀中適應的可能性；禮儀憲章（見第37至40條）曾給予各國主教團很大的權力，以進行禮儀本地化的工作。在已公佈的新禮彌撒中仍有很廣大的適應的餘地。具體的，如經文方面，能在翻譯時，就原意稍加發揮，以求現代化；如需要，可編寫新的經文。在已出版的新禮彌撒中，如有數式經文人選擇時，也可編寫其他的經文。（參閱 *Noctuae* 48, Sept.-Oct., 1969, p. 333-334）因此，我們可以編寫集禱經、獻禮經……以及頌謝詞，甚至感恩經等。禮節方面也有適應的餘地，行禮時所應遵守的禮規，很多適於西方，爲東方人却是陌生的；所用的祭服，祭台等用具也都是西方的。這些禮節中次要的成份，往往阻礙我們跟天主的交往，理當作進一步的適應（見禮儀憲章第40條）。實際上，除了彌撒的基本結構與成份外，主教團都有權力作合理的適應。

2. 設立一個特殊研究機構；教會爲進行禮儀改革，動員了很多學者，專家和人靈的牧者等，同時也花了不少時間，才有今日的成果；要進行禮儀本地化的工作，也不能馬虎從事，需要先從神學、歷史、及傳教各方面加以詳細研究，又應該考慮禮儀的構造及其所含的總原則，並參攷近來修改禮儀及多處所得特准而收到的經驗；總之，除非爲了教會的真正的、確實的利益，不得革新（禮儀憲章第23條）。主教團似乎應該先促進這種研究的工作，才能作有效的適應。

3. 指定實驗的處所：爲防止不必要的混亂，最好每教區指定一個堂區作爲新禮儀示範的堂區，經

過相當時期，研究教友和其他有關人士對實驗的反應，而再決定是否可在全地區推行新禮（參閱禮儀憲章第40條第二節）。

4. 認清主祭個人所享的權利：雖然禮儀憲章規定，禮儀的改革屬於聖座的權限，在固定的範圍內，也屬於地區的主教團，為此其他任何人不得擅自增減或改變禮儀的部份（見第20條第3節）。但新的禮規也給予主祭的司鐸若干適應具體需要的權力。到現在已出版的婚禮、葬禮、兒童洗禮等都清楚地將主禮適應具體需要的特殊權力指出，甚至有時也可以自己編寫適宜的經文。主祭這種適應的權力可分為兩方面：

(1) 彌撒經文的選擇：新禮彌撒中準備了很多供主祭任選的彌撒和彌撒中所用的經文。為能適應參禮教友的稟賦、需要、與心靈的準備等，主祭對彌撒的讀經、禱詞、歌詠等可作合適的選擇（見彌撒總論第七章）。

(2) 彌撒禮節的適應：彌撒總論指出一項原則：應該以教會所提供的基本要素和方式，適應人們和地區的情況，好使信友更能主動地，且完備地參與聖禮，以更能獲得精神上的效益（見第5條）。所以任何適應的工作都是以教友的利益為前提。新禮彌撒的禮規大多數是指導性的，為了民衆的利益有時可稍加適應。彌撒總論（第11條）也指出一切具體的情形，給予主祭適應的權利：主祭在典禮中，以聚會主禮者的名義，可依照禮規所指定的，提示些勸語、前引、結論等……，也可在彌撒開始前，向教友簡短地介紹本日彌撒；在讀經前，介紹聖道禮儀；在頌謝詞前，介紹感恩經；在禮成前，給予最後的勸言。」其他可以斟酌情形而適應的儀式，請參閱彌撒總論，和彌撒經書。教會現代所訂制的禮規，除了有關一些基本的儀式外，並不是命我們「死板地遵守」，而是要我們「明智地應用」。所

以新的禮規中出現了舊禮規中所不常見的一些字句，如：「可用相似的話」，「斟酌情形需要，可以省去」，「或者用另一式」……這些詞句都是在給主禮者指出適應的可能性或機會。主禮者知道利用才好。

結 論

由以上所講，我想我們可以知道對目前各地仍在進行的試驗採取什麼態度；我們生活在一個大變動的世代，一切都在急遽地變化，禮儀方面，除了基本成份外，須要趕上時代，須要成爲現代人的「言語」，能够跟現代人的交談，能够進入現代人的生活；但是在變動之中，我們不可迷失了方向，不可放棄原則，這樣才不致發生混亂。

彌撒敬禮

張春申院長

導言

大概而論，在我們教友與神父的生活中，參與和舉行彌撒的次數已經有了某一傳統的標準；已有的這個標準有其意義和價值。但是本文的目的，是從彌撒本身，提供一個舉行和參與彌撒的次數（frequency）的原則。對於提供的原則，讀者能够不盡同意；但是這個原則可能為神修與牧靈有些反省的價值。

彌撒是在象徵性的紀念中，實現耶穌基督在十字架上的祭獻於此時此地。耶穌基督在十字架上的祭獻，面對天主，是一個無限的朝拜與崇敬，同時也向天主奉獻了祂為人類的祈禱和賠補；天主也因了祂在十字架上的祭獻，給了我們人類救恩。耶穌基督在十字架上的祭獻，是一次性的祭獻；彌撒是這一次性祭獻在象徵與紀念中真實的實現。因此普通說，彌撒是十字架上祭獻的延長與重演。如果耶穌在十字架的祭獻，面對天主是無限的崇拜與奉獻，面對人類是天主救恩的給予；那麼在彌撒中亦當如此。

彌撒是耶穌基督的祭獻，同時也是教會的祭獻。彌撒是教會的祭獻有兩層意義：第一層意義在於耶穌曾說：「你們應行此禮，為紀念我。」（路：廿二：19；格前：十一：24、25），因此，教會舉行彌撒是在奉行基督的命令；彌撒所以是教會的祭獻，因為它自基督承受了這個使命，第二層意義：因為舉行彌撒

與參與彌撒的教會，是在她的「熱誠與信仰」中積極的參與了基督的祭獻。教會把自己的生命跟基督十字架上的生命融合，可以講真是參與其內，而使基督的祭獻在它的生命中成爲自己的祭獻。所以，彌撒是耶穌基督的祭獻，也是教會的祭獻。

十字架上的祭獻，一方面是對天主的崇拜，祈禱與賠償，另一方面是天主因了這個祭獻給予人救恩；因此，有關彌撒次數多寡問題也要從這兩方面加以討論。就是從面對天主的一面，我們憑什麼原則決定彌撒的次數；再就舉行與參與彌撒的人領受來自天主的救恩一面，又憑何原則確定彌撒的多寡。下面分三部份討論：(一)從對天主的崇拜方面看。(二)從參與者方面看。(三)從舉行的司祭方面看。

(一)從對天主的崇拜方面看

基督在十字架上的祭獻，對天主是一個無限的崇拜，是對天主奉獻最高的讚頌之祭 (Sacrificium laudis)。如果彌撒是在象徵與紀念中這個最高讚頌之祭的實現，似乎給人一個印象，彌撒舉行得越多越好；因爲彌撒中耶穌基督在十字架上無限的讚頌之祭，具體的在此時此地出現，那麼我們必然應當不斷的做彌撒，使基督的讚頌之祭在各時空間出現，以給予天主無限的光榮。但是這個說法，應當加以分析反省。從基督一方面而論，事實上彌撒並不增加對於天主的讚頌與崇敬。因爲耶穌只有一次祭獻，就是在十字架上的祭獻；這個祭獻是最圓滿的，對於天主的讚頌與光榮是最髙與無限的，如此稱爲耶穌一次性的祭獻。耶穌不需要舉行第二次祭獻，彌撒只是這個已完成的一次性祭獻在象徵與紀念中的重現。對於天主的讚頌與崇敬，在十字架上耶穌已經無限的奉獻了；因此，就耶穌一面而論，彌撒中他並不增加天主的光榮。

在彌撒中，雖然單就基督十字架上的祭獻實現而論，天主的光榮並不增加；但是我們還是要舉行彌撒，因為彌撒是基督叫教會在禮儀中使他在十字架的讚頌之祭在此時此地實現；因此，如吳彌撒中天主的光榮有所增加，在乎參與者的教會。所以彌撒次數多寡問題，應當從教會一方面討論。然而參與者的教會怎樣在彌撒中增加天主的光榮，可從上面所說，彌撒是教會的祭獻的兩層意義分別說明：在第一層意義之下，教會因自基督領受了使命，使彌撒中的象徵成爲有效的象徵，紀念成爲有效的紀念；而使基督十字架上的祭獻實現在這個時間空間內。就此觀點，彌撒也不增加天主的光榮；原來天主的光榮有所增加，不在乎單是使象徵標記合法與有效，因爲這不過是客體地讓十字架上的祭獻實現而已。在第二層意義之下，當教會參與十字架上的祭獻，在自由、愛情與認識上進入彌撒的讚頌之祭，這時天主的光榮才有所增加。也便是當教會在「熱誠與信仰」中真正的參與了基督十字架上的祭獻，使基督十字架上的讚頌之祭，成爲自己的讚頌之祭，使十字架上的讚頌之祭實現在自己的生命中的時候，天主的光榮增加了。但這並不是講我們人有何能力，而是基督在十字架上的祭獻使教會在不同的時間，不同的地點參與。教會實在因了祂的讚頌之祭，而參與其內，增加對於天主的光榮。

耶穌基督在十字架上的祭獻，對於天主是一個無限的讚美，至高的讚頌之祭。然從基督的一面看，這個讚頌之祭是一次性的，它在十字架上已經完成了。至於在教會的禮儀象徵行爲中，使這個十字架上的讚頌之祭實現在此時此地，對於天主的光榮並不增加。只有當教會，參與彌撒的人，實在是「熱誠與信仰」中，積極的使這一個讚頌之祭產生在自己的生命中，這時候可以講，有了增加彌撒次數的理由。彌撒要舉行，但不是憑一個抽象的原則講：彌撒做得越多越好，參與得越多越好。而是應當按照參與者，在客觀的情形下，因着十字架上的讚頌之祭實現在這個時間，他的「熱誠與信仰」

在心理的狀況與整個人的態度上增加了，那麼增加彌撒的次數有了意義。因為彌撒中天主的光榮是否增加，在於參與者的「熱誠與信仰」是否增加。所以，從對天主的崇拜一方面看，舉行與參與彌撒的原則，不在乎次數之多，而在乎每次彌撒中，參與者是否在「熱誠與信仰」中增加天主的光榮。

(二) 從參與者方面看

耶穌在十字架上，爲人類向聖父祈禱；並奉獻了祂的苦難和死亡，向聖父賠償人類所犯的罪惡；天主因了基督的祈禱與奉獻，廣施神恩於人類。因此，不但基督在十字架上的讚頌，而且祂的祈禱與賠償也實現在此時此地。但是，在彌撒中，如同第一節所說的一般，基督的祈禱與賠償也並不增加什麼。這點我們不再分別說明。因此本節中，我們只從參與彌撒者一方面來確定參與的次數多寡。對於參與者我們做兩面的討論：第一面是參與者作爲奉獻者的一個角度。在彌撒中，基督向聖父奉獻了祂的祈禱與賠償；而今天我們常強調說，一切參與彌撒的教友基本上都分享了基督司祭的地位，大家都在奉獻基督的祈禱與賠償。所以我們可以由奉獻的一面來討論參與者。另一方面，由於基督向聖父奉獻祈禱與賠償之後，天主因祂的奉獻賜給人類救恩，因此參與者還能從受恩的一面來論。歸到本題，從參與者奉獻與受恩的兩面，我們再追問有怎樣一個原則，以決定參與彌撒次數的多寡。能否憑空講，彌撒是對天主行這樣的奉獻，爲人類求導救恩的救恩，所以彌撒應當參與得越多越多？或者，應當更具體的找到一個原則講，在某個條件之下，參與彌撒是越多越好？

在象徵與紀念中，耶穌基督在十字架上的祭獻實現在此時此地的彌撒中。從基督一方面而論，面對天主並不奉獻更多的祈禱與賠償。因爲這個彌撒不是一個新的基督的祭獻，基督只有一次祭

獻；祂對天主奉獻的祈禱與賠償，在十字架上也已一次性完成了。那麼如同第一節對於天主的崇拜一樣，彌撒中如果對天主的奉獻有所增加，也只有當參與者實在於「熱誠與信仰」中，有了基督爲人類祈禱與賠償的精神。換句話說，參與者分享了基督在十字架上面對天主的一個態度，將基督的祈禱與賠償在自己的「熱誠與信仰」中增長，成爲自己的，這時候，在彌撒中對於天主的奉獻實在有了增加。因此，如果一臺彌撒對於天主的祈禱與賠償有了增加，只有當參與者在「熱誠與信仰」中真正的參與了這彌撒，對於天主的祈禱與賠償有了增加，那麼彌撒次數的增加有了它的意義。

事實上，彌撒參與者還是受益的，一般稱之爲事效性（*opus operatum*）的受益。所謂彌撒的事效恩寵，就是天主因基督在十字架上的祭獻，在象徵與紀念中，實現於此時此地，而給予參與彌撒者恩寵。彌撒的受益者，可分爲三部份：(1) 整個教會：因爲彌撒是整個教會的祭獻。(2) 直接參與彌撒的人，即在場的教友。(3) 求獻彌撒的人。

從參與者作爲受益人的一個角度，有怎樣的原則來決定彌撒的次數？所謂彌撒的事效恩寵，是不是說，彌撒參與得越多，領受的恩寵也越多？若是如此，那麼有理由使彌撒的次數爲了增加而增加了。然再稍分析一下，我們要發覺，事實並不如此。今天的聖事神學，對於所謂事效性的解釋，已不像過去某些神學上所做的一樣，把它幾乎當做魔術一般來討論。過去聖事神學對於事效性的討論，如同機器之發生作用，一個人只要彌撒中在場，救恩就會無條件的傾注他身上。今天沒有人再持這種講法。顯然的，特利騰大公會議也不會做這樣的指示。所謂事效性的真正意義，在於說明一切的救恩是來自天主；救恩的來源不是由於人的努力，也不是人在天主前有何地位或能力，以致天主不能不給予救恩。彌撒中，天主廣施恩寵，是因了耶穌基督，且是因了祂在十字架上的祭獻。至於參與者是否得

到救恩，得到救恩的程度怎樣，特利騰大公會議講，是按照參與者的準備 (disposition)。雖然救恩之來源不在於參與者的努力，但為獲得救恩，應當有適宜的準備；一個沒有信仰或意向的人，在彌撒中並不產生什麼作用。由此可知，救恩的獲得不在參與彌撒的越多，而是建立於參與者的「熱誠與信仰」的增長。在彌撒中，當你的「熱誠與信仰」在增長，你與天主的交往也更密切，這時候彌撒的次數，誠然越多越好。

假定了參與者的「熱誠與信仰」與受益的關係之後，對參與者領受恩寵的討論，尚有一個問題，便是每臺彌撒本身對參與者所施的神恩是否有限？假使有限，那麼彌撒的次數增加，本身便有意義了。因為假使每一臺彌撒本身所施的救恩是有限的，那麼彌撒中分享救恩的人，也要因參與者的人數的多寡。而受到了限制。那麼由這點可以講，彌撒參與得越多越好，正因為每臺彌撒所給的救恩有限，為此次數的增加，當然有它的意義。但是在這個問題上，神學家一致主張，為整個教會，為在場的教友，彌撒本身所含神恩是無限的。既然如此，那麼在「熱誠與信仰」的主體條件之下，教友不必擔心在一臺彌撒中少得恩寵，因而一臺彌撒之後立刻又參與另一臺彌撒，好給自己多增加一點神恩。彌撒所施恩寵，為整個教會，為在場每位教友是無限的；因此，彌撒的次數單為增加而增加，本身就沒有什麼意義了。因為分享救恩的多寡，不在彌撒望得多，而在於個人的準備。只有在前一臺彌撒中，你的準備不充足，你的「熱誠與信仰」不增長；現在你的「熱誠與信仰」增長了，那麼再去參與第二臺彌撒，就有莫大意義了。

對於彌撒第三部份受益者，即求獻彌撒者所指定的人的受益問題，神學上有兩種不同的意見。第一個意見認為：天主給每一臺彌撒的求獻者所指定的人神恩有限度。假使每臺彌撒為那些人，救恩約

領聖體的次數判斷或誹議他人。

在教會學校裏，可能有學生去領聖體，爲的是要給神父或修女一個好印象。爲此，在校任職的神父或修女，不能不注意自己的態度，不要給學生一種監督他們行動的印象。要給學生們絕大的自由，以培養他們主動的教友生活精神。

贈送聖像時，該注意是否有意義，在表達道理方面，尤應是正確的畫。

叁、聖體聖事——天上筵席的準備

下面的結論可以說是本文的標題——「怎樣講聖體聖事的要理」——的一個概括的答覆：我們所講的道理要讓聽道者體會：聖體聖事是旅途教會的食糧。整個教友生活是一個「感恩的生活」，也就是說，我們要參與基督的逾越奧蹟。教友生活是一個「逾越」，從初領聖體開始，由這個主日領聖體，到下一個主日領聖體，不斷地逾越，一直到臨終聖體，最後達到聖體聖事的完成——參與天上的筵席。

聖週四——主的晚餐禮儀中的集禱可以當作本文最好的結果：「天主，你的唯一聖子在死亡的前夕，在極神聖的晚餐中，建立了萬古常新的祭祀，又將愛的聖宴託付給教會；我們懇求你，使我們從這偉大的奧跡中，汲取完美的愛德和豐富的生命。因我們的主耶穌基督，你的聖子，祂是天主，和你及聖神，永生永王。」「阿們」。

(三) 從舉行的司祭方面看

彌撒中，除了基本上分享了基督司祭地位的一切參與的教友之外，尚有所謂職務性的司祭，即舉行彌撒的神父。舉祭的神父的司祭地位是職務性的，因為他從教會領受了一個使命，以使基督在十字架上的祭獻有效的在教會禮儀中實現；使彌撒的象徵成爲有效的象徵，紀念成爲有效的紀念。舉祭者的職務性的司祭地位，並不否認他和一般教友都基本上分享了基督的司祭地位；而且，神父的職務性的司祭地位是建基於教會基本上分享了基督的司祭地位。舉祭的神父也是彌撒的參與者，因此第二節：從參與者方面的討論也是爲他。

但是，除了基本上分享基督的司祭地位之外，舉祭的神父還是一個職務性的司祭，因此在彌撒中，他的確有了特殊的地位。所以我們要單就神父在彌撒中特殊的地位討論他在彌撒中的作用。導言中我們已提出，教會參與彌撒的一層意義，因爲教會由基督的命令，承受了一個使命，使基督在十字架上的祭獻在象徵與紀念中永留人間；神父則由教會承受這個使命，具體的使彌撒的象徵成爲有效的象徵，紀念成爲有效的紀念。由於神父這個職務性的司祭地位，他在分享彌撒的神恩上，過去的神學稱之爲「非常特殊的恩惠」(fructus specialissimus)：就是由於神父有一個異於一般教友的司祭地位，他在彌撒中獲得特殊的恩寵。假如這個思想是正確的，那麼神父實在有理由使彌撒的次數爲增加而增加。因爲假定神父的「熱誠與信仰」的主體條件之後，彌撒還有一個客觀的理由要求增加，爲使神父獲得此「非常特殊的恩惠」。可是，對於「非常特殊的恩惠」的講法，事實上，今天的神學家對之非常懷疑。今天神學家的懷疑，並不是對神父在彌撒中佔有的特殊地位起了動搖。教會常常是很前

二、聖體聖事教理的目的：「感恩生活」 (Eucharistic Life)

(一) 主日彌撒——教理的實現

聖體聖事教理的目的，就是幫助教友度一個「感恩的生活」，而主日彌撒可以說是聖體教理的實現，也是教友生活的一個表現。但只知道聖體聖事的道理與彌撒的意義還不够，更要使信仰成爲生活。主日彌撒是一個慶典，當設法使教友高興地去參加；能參與彌撒是一件榮幸的事，而不是麻煩的義務。爲鼓勵教友積極參與彌撒，禮儀中可以由他們擔任的角色，盡可能都讓他們做，男女老少皆包括在內。

(二) 「感恩生活」教育的條件和培養

「感恩生活」教育的條件，在於人與天主的來往；換言之，讓人與天主真的發生關係；要各人與基督有相遇的機會 (personal encounter with Christ)。假如與基督有了相遇，相信很容易就有了參與彌撒的「感恩生活」。如果教理只是一個知識，與自己的生活無大關係，自然的，教友覺得不必要參與彌撒。除此以外，只有在主日到聖堂做一次祈禱，也嫌不够，還要養成教友平常做祈禱與看聖經的習慣。幫助教友更新或加深準備領聖體或謝聖體的方式，也會充實他們的神修生活。

——相似基督是培養「感恩生活」的目的。要和基督一樣度一個愛的生活——愛天主和愛人。這個愛的生活包括一個犧牲精神。

怎樣講聖體聖事的要理

去判斷自己的「熱誠」。對於「信仰」，與「熱誠」相仿，也不能以表面的感覺去斷定它。

第二：正因為「熱誠與信仰」的增長，我們不能有十分的把握，所以它對彌撒次數的一個原則，具體而論，不能輕易憑此立斷。而且，本文不欲改變讀者的生活方式，尤希望大家仍循教會與自己團體的一般標準，去舉行與參加彌撒。因為「熱誠與信仰」的增加，並不是每個人可以如數目、東西一樣的去控制，所以也難用來決定具體的生活方式；雖然「熱誠與信仰」的標準，在某些情形下，的確能够做爲因時制宜，因地制宜的原則。譬如在舉行聖體大會時，或有多位神父的團體中，如果大家在一座聖堂內，各自行彌撒，彼此擾亂，在此情況下，心理的準備不容易使我們在「熱誠與信仰」上有所進步。事實上，教會已清楚的指示過，在這樣的情況下，神父們最好是共祭。

最後正如在導言中所提的，本交中所討論的某些因素，能够不被接受；但是筆者認爲，提出的原則爲個人的神修與牧靈工作上或有助益，並具有反省的價值。

怎樣講聖體聖事的要理

雷慈琅小姐
Helene Reichl

壹、聖體聖事教理的重要性

梵蒂岡第二屆大公會議在禮儀憲章中，很明確的指出聖體聖事的重要性：

「我們從禮儀中，尤其從聖體聖事的活泉中汲取聖寵，並在基督內得到聖化靈魂及光榮天主的最大實效，這也就是教會一切行動的最後目的（禮儀憲章10）。我們的傳教工作，最後也是要引導人參與聖體的共融。「因為傳教工作的目的，即是使人因信仰及聖洗而重生成為天主的兒女，共聚一堂，在教會中頌讚天主，參與祭祀，共饗主的盛筵。」（同上）。

聖體聖事的確是禮儀的高峯和中心，也是整個教會，教友生活的中心和高峯。談到聖體聖事，切忌與彌撒禮分開，因為二者戚戚相關：沒有彌撒禮也就沒有聖體，而有聖體必定有彌撒。教會希望教友在彌撒中適合的時刻領聖體。當然在某些情形之下，在彌撒禮外也可以送聖體：如給病人送聖體時，不一定常能在病人家裡做彌撒。在神父缺乏的地方，主教有時授權給修女或傳教員，在平日集合教友祈禱，也就是舉行聖道禮儀後，分送聖體，這裏雖然沒有彌撒，但是這聖體是由另一臺彌撒中祝聖來的。

聖體聖事包括整個救恩史的中心，即逾越奧跡。藉着聖洗和聖體，我們每位教友可以參與基督的逾越奧跡。雖然聖體聖事在聖事次序表上位列第三，各件聖事並不在同一平面上，然而彼此相關聯；

每件聖事都與聖體有關係，所有聖事的中心就是聖體聖事——聖體聖事是教友三件「入門聖事」中之一；所謂「入門聖事」，即是聖洗聖事、堅振聖事和聖體聖事，是要完全加入並參與教會生活的人，必須領的三件聖事。聖洗聖事和堅振聖事在我們一生中只領一次，但聖體聖事我們常領，每主日我們共聚一堂，讚美、朝拜天主，參與基督的逾越奧跡，甚至於每天都可以參與彌撒。

聖體聖事的教理不能和其他的教理分開，因為各教理的講授彼此之間互為影響。如果其他的教理部分，講得不够理想，也就不必企望聖體聖事的教理能够講得好；反之，假如其他的教理部份介紹得好，那麼一定能促進聖體教理的講授。這些其他與聖體教理有密切關係的教理部份，尤其指下列的主題：天主愛世人、逾越節、讚美天主、祭祀和救贖的意義等。

貳、怎樣講聖體聖事的教理

一、聖體聖事教理的階段

講解教理的目的，不僅僅是像授給人某種知識，而更是整個教友生活的教育。一說教育，就知道需要長時間地針對聽道者的吸收力，按步諄諄善導。講道如同種田，為獲得良好的收成，在撒種之前，先要做鬆土等準備工作；傳授教理時，也要先準備人的心田，使種子——天主的話——得以萌芽成長。

教理前導 (Praecatechesis)

準備人的心田的工夫，就是所謂教理前導的工作。……對一個兒童……

先啓發他對精神方面的興趣，設法使他在生活中，體驗到物質的享受與科學的進步，並不能滿足人的心靈。在人和人之間的關係中，有比金錢、勢力、地位及各種物質的享受更重要的。例如：母親了解她的小孩送給她禮物的深意，朋友、情人也是如此。基督如此地，向撒瑪黎雅婦人先談她的需要——水，以後，引導到「永生的水泉。同樣，增餅的奇蹟以後，耶穌告訴群眾們，應尋找一種不會損壞的食糧。

中國主教團教義委員會所著的「天主教的信仰」，是一本特爲給中國成年望教者講教理的教師手冊，該書分二部份：第一部份是緒論——人生與宗教；第二部份是正文——天人的交往史。這本書的緒論所提出的教理前導題目，如：人的無限欲望，人心趨向絕對的價值，科學與宗教，哲學與天主教，唯物神論與天主教，中國文化與天主教，中國的天道觀與天主教，中國倫理與天主教等，教師不必全部採用，按照聽道者的需要，有些可以省略，有些需加發揮，斟酌情形自己加上別的題目。主要的就是在「天主教的信仰」這本書裡，很清楚地指出，該有教理前導的時間，而不要對一位來打聽宗教問題的成年人，立刻安排要理問答課程。

隨機的教理 (occasional catechesis)

我們的教理前導往往應當是一個隨機的教理，就是說，並不遵循某一系統的步驟，而按照對象的興趣與環境造成的機會，引發有關的道理。這種隨機的教理，與福音中耶穌教導人的方法相同：例如在一個坐席的機會中，耶穌就向人講應該怎樣坐席，怎樣請客；有見於百夫長的信德，他就提到將來要有許多人，從東方和西方來，同亞巴郎，依撒格和雅各伯在天國裏一起坐席。因此，我們給成年人

開始講教理時，不一定要按照「天主教的信仰」這本書的緒論之次序，去做教理前導的工作。

對小孩子更應採用隨機的教理。當一個小孩初次進聖堂時，我們只稍告訴他，在聖堂裏要乖乖的，因為耶穌住在這裏（不必多加解釋耶穌怎樣住在聖堂裡）。小孩子最容易接受媽媽或老師的話，也最會模仿大人的行動；他看見媽媽或老師在聖堂裏，怎樣走路，怎樣祈禱，他也學着去做；他看別人上前去領聖體，他也要去，這時我們可以告訴他：「有一天你也可以去領聖體。」但現在你還不懂，還要多聽道理，好好準備，以後你也可以領聖體。」

初次來聖堂的青年或成年人，見教友往前去領聖體，他們往往會詢問：「他們做什麼？」或「他們吃什麼？」這也是一個講隨機教理的機會。雖然我們不馬上介紹聖體奧跡的全部教理，但是很可能，他聽說過「聖餐」，我們就可以這樣說，或是提耶穌的最後晚餐。如果他也願意參加的話，要慢慢多研究道理，以後他也可以參加。若教外人，看別人往前去領聖體，他也跟着去，我們發現這樣的情形時，不要責備他，而要把握這一個隨機教理的好機會，向他解釋：領聖體是有條件的，要先領洗加入教會，要了解我們在做什麼。他願意的話，我們可以多給他講道理，介紹教友生活。

系統的教理 (systematic catechesis)

為成人而言，通常在教理前導之後，可以按照系統講教理，其目的在於直接準備領洗。「天主教的信仰」這本書的第二部份——正文，是一個系統的教理專輯，和聖體聖事教理特別有關係的題目，可以多加發揮，例如第五節——天主的選民以色列；多講梅瑟和第一個逾越節，以及曠野中的瑪納；第十八節——耶穌復活；第二部份提復活節與以色列人的逾越節有什麼聯繫；第廿三節說明聖體是重生命令

的泉源：(一)彌撒聖祭的意義。(二)參與感恩祭與敬禮聖體；四十一節的第五號講解主日的來源和意義。第五十二節——新天新地：將來大家猶如兄弟姊妹一樣，共享天父所準備的盛筵。

爲青年人，聖體聖事的教理不容易按一個系統來講，問題不在教理本身，而在於對象的特性。應注重他們生活中的經驗，和他們的興趣。青年人都滿懷着渴望，要有生氣蓬勃的生命，要有多采多姿的生活，希望別人喜歡他們和尊重他們的意見，同時也愛好團體的活動。因而，可以和他們討論「友誼」、「聚餐」、「言語」、「送禮」、「理想」、「服務」、「聚會」、「犧牲」和「慶典」等這類的題目，也可採用他們喜歡的唱片或電影，從他們的各種生活經驗和興趣引到聖體的教理。以「慶典」爲例：先提供青年們一個快樂過節的機會，且一切都由他們自己去策劃與實行，比方說在一個露營之後，老師可以拿出那次活動中照的一些相片，大家一起回憶當天快樂的經驗，然後引到以色列人在初次逾越節時，也有過共同的經歷，他們每年回憶並重演那古老的經歷。他們和我們的回憶，不僅想過去的快樂經驗，現在我們也是很高興，好像那天的事又實現在我們中間；並且我們希望再有這樣的經驗，可是不限於我們的小團體，並且是要世界上所有的人都相親相愛在一起。彌撒就是這樣，是一個回憶，也是一個實現，同時提前天國的圓滿喜樂。那時可以讓青年自己準備一個表達這些意義的彌撒禮。(以上是幾個星期的共同經驗，青年一定得了一個很深刻的印象。)參閱 (L'Eucharistie dans la vie des jeunes, by St. Curias, coll. ISPC 到目前，還沒有一本專爲他們寫的聖體教理書，但是在某些雜誌上，例如「見證」，尚能獲得一些資料。)

爲給兒童講聖體聖事的教理，已有好幾本書，在這裏介紹一下。去年夏天，中國主教團教義委員會所准印的一本，專爲準備兒童初領聖體的教理課本——「我們的神糧」：有學生和老師手冊兩種，也

有配合該書內容的幻燈片與錄音帶。雖然這本書的主要目標是準備小學二、三年級的兒童初領聖體，但也可用爲出於良好教友家庭的較小兒童，對已經初領聖體的兒童，也有很大的用處，所以該書用法的伸縮性很大。書內除了講聖體教理外，也設法使這個教理能够影響兒童的日常生活。

爲幫助了解該書教學法的步驟，今簡略說明於下：這本書共分十五課。第一課——我因父及子及聖神之名領了洗：本課的目的是讓兒童知道，從領洗以來他已成了教會內的一個小孩。小孩慢慢長大，需要食物；爲使超性生命長大也需要神糧。第二課——天主的話——我們的神糧：神糧的意義廣泛，除了耶穌聖體之外，天主的話也是我們的神糧之一。在彌撒禮的第一部份——聖道禮中，我們即可得到這種神糧。第三課——天主的旨意——我們的神糧：耶穌與撒瑪黎雅婦人談話後，向祂的門徒們說：「我已有食物吃……我的食物就是承行派遣我者的旨意。」（若四：32、34）第四課——耶穌自己要作我們的神糧：待兒童了解其他神糧的意義之後，才講神糧的最高峯——耶穌的聖體。第五課——耶穌請我們參加聖餐：最後晚餐和彌撒的關係。第六課——耶穌把自己完全獻給天父：彌撒和十字架上犧牲的關係。第七課——耶穌要我們分享祂愛的生活：參與彌撒的條件和成果是愛德。第八課——我怎樣感謝聖體：學習謝聖體的方法。第九課——天父子女的食糧：這是複習課。第十課——準備參加初領聖體的彌撒：這不但是禮節的預習，同時也注重心靈的準備。第十一課——我怎樣準備領聖體：這課包括一個集體懺悔儀式。第十二課——耶穌聖體常在教堂內：聖體的存在，不限於彌撒中；在此設法養成朝拜聖體的好習慣。第十三課——初領聖體日：提供一個隨時可採用的禮儀方式，並建議怎樣幫助兒童善度初領聖體日。第十四課——天主常在彌撒中邀請我們：初領聖體後還安排兩堂課，爲避免兒童把初領聖體日看作一種結束，在兒童有了領聖體的經驗之後，再繼續鼓勵他們勤領聖體。第十五課——天國好比一個宴席：現在的彌撒

就是將來在天國裡和天主一起的完美生活和圓滿幸福的準備。在教區三丹戶達德義怎樣與天主合作使神父、老師、父母及兒童共同參與準備工作。相信若善用這種教學法，對兒童有很大的益處。

由淺入深的教理 (progressive catechesis)

「由淺入深的教理」，並不是一個獨立的觀點，而與平常講道的方法有關係，就是系統的教理也應循着這個原則，因為我們不僅傳授知識，而且也培養望教者的教友生活。為此，不能不顧到對象的年齡、身份、生活方式、職業及教育程度等個人的特殊背景。所謂「由淺入深的教理」，就是說每次所講的是正確的教理，只是在不同的時候，從不同的角度來看而已。成人們常以為對小孩子應講小孩子的話，因此給兒童講教理也應將教理幼稚化，這種觀念不很正確，待兒童稍長，懂得事理之後，他就要放棄這樣的信仰，所以我們不要對兒童只講「小耶穌」的故事，或只給他看「小耶穌」的聖像，那麼，他會以為耶穌永遠沒長大；這完全不適合兒童的心理學，因為他自己喜歡長大。聖體聖事方面，「由淺入深教理」的一個例子：對小孩子我們不說小耶穌住在聖體櫃裡面，可以讓他知道耶穌住在聖堂內，雖然看不到祂，但是我們可以和祂說話。孩子越容易吸收並效法母親或老師的信仰態度。隨着年齡的增長，而灌輸給他耶穌聖體的教理。讓他們知道主日教友到教堂去，一起讚美感謝天父；以後講耶穌怎樣和宗徒們吃了最後晚餐；耶穌自己願意作我們的神糧，祂把麵餅和葡萄酒成爲祂的聖體聖血；領聖體就是領死在十字架上而光榮復活的耶穌聖體（避免說迎接「小耶穌」到我們心中）；彌撒和最後晚餐的關係；耶穌增餅的奇蹟預備了人心，讓他們領悟耶穌可以養育他們；在最後晚餐中耶穌實踐了祂的諾言；舊約中的瑪納是聖體聖事的遠準備；舊約和新約的逾越節，怎樣一年一次及

每臺彌撒中慶祝逾越奧蹟等。我們的原則是把同樣的一個題目，在不同的年份，從不同的角度加以發揮。這樣，在教理計劃中，我們每年都應一再提到。像聖體聖事這樣重要的教理，若是一年內，只一兩次講到這類的題目，聽道者可能會淡忘，所以還可以用另外一個方法：在適當的時機中，一再地提出聖體的教理，使聖體教理與其他教理及教友生活發生關係。例如：諸聖節時可以說在彌撒中，那一部份我們提到諸聖人；聖誕節時可以提出、光榮頌的開端是天使報告牧童的話；四旬期內可以解釋彌撒開始的懺悔詞，領聖體前，我們用百夫長的話：「主，我當不起……。」等等。相信這種隨機的教理，能在他們的教友生活中產生很大的影響。

進修的教理

這裏所說的「進修的教理」，是基本教理之後再繼續加深的教理，一般對象是已領過洗的成年人，供給教友以進修的教理，最主要的時刻是主日彌撒中的講道，結束時，要常設法指出聖道禮與聖祭禮的關係。我們要教導教友，主動且有意識地參與彌撒，在講道的時候應該用心地聽，不要做其他的善功。此外，還要鼓勵教友參加堂區的教友活動，例如：教友聯誼會、聖母軍、聖經研究班等，在這些開會中，可以安排有關聖體教理的題目。也可以在彌撒前，向教友介紹彌撒的某一部份，並在彌撒中適合的時機再提一下，這也是有效的方法。

二、聖體聖事教理的目的：「感恩生活」 (Eucharistic Life)

(一) 主日彌撒——教理的實現

聖體聖事教理的目的，就是幫助教友度一個「感恩的生活」，而主日彌撒可以說是聖體教理的實現，也是教友生活的一個表現。但只知道聖體聖事的道理與彌撒的意義還不够，更要使信仰成爲生活。主日彌撒是一個慶典，當設法使教友高興地去參加；能參與彌撒是一件榮幸的事，而不是麻煩的義務。爲鼓勵教友積極參與彌撒，禮儀中可以由他們擔任的角色，盡可能都讓他們做，男女老少皆包括在內。

(二) 「感恩生活」教育的條件和培養

——「感恩生活」教育的條件，在於人與天主的來往；換言之，讓人與天主真的發生關係；要各人與基督有相遇的機會 (personal encounter with Christ)。假如與基督有了相遇，相信很容易就有了參與彌撒的「感恩生活」。如果教理只是一個知識，與自己的生活無大關係，自然的，教友覺得不必要參與彌撒。除此以外，只有在主日到聖堂做一次祈禱，也嫌不够，還要養成教友平常做祈禱與看聖經的習慣。幫助教友更新或加深準備領聖體或謝聖體的方式，也會充實他們的神修生活。

——相似基督是培養「感恩生活」的目的。要和基督一樣度一個愛的生活——愛天主和愛人。這個愛的生活包括一個犧牲精神。

去判斷自己的「熱誠」。對於「信仰」，與「熱誠」相仿，也不能以表面的感覺去斷定它。

第二：正因為「熱誠與信仰」的增長，我們不能有十分的把握，所以它對彌撒次數的一個原則，具體而論，不能輕易憑此立斷。而且，本文不欲改變讀者的生活方式，尤希望大家仍循教會與自己團體的一般標準，去舉行與參加彌撒。因為「熱誠與信仰」的增加，並不是每個人可以如數目、東西一樣的去控制，所以也難用來決定具體的生活方式；雖然「熱誠與信仰」的標準，在某些情形下，的確能夠做為因時制宜，因地制宜的原則。譬如在舉行聖體大會時，或有多位神父的團體中，如果大家在一座聖堂內，各自行彌撒，彼此擾亂，在此情況下，心理的準備不容易使我們在「熱誠與信仰」上有何進步。事實上，教會已清楚的指示過，在這樣的情況下，神父們最好是共祭。

最後正如在導言中所提的，本交中所討論的某些因素，能夠不被接受；但是筆者認為，提出的原則為個人的神修與牧靈工作上或有助益，並具有反省的價值。

領聖體的次數判斷或誹謗他人。

在教會學校裏，可能有學生去領聖體，爲的是要給神父或修女一個好印象。爲此，主交壬殿的神父或修女，不能不注意自己的態度，不要給學生一種監督他們行動的印象。要給學生們絕大的自由，以培養他們主動的教友生活精神。

贈送聖像時，該注意是否有意義，在表達道理方面，尤應是正確的畫。

叁、聖體聖事——天上筵席的準備

下面的結論可以說是本文的標題——「怎樣講聖體聖事的要理」——的一個概括的答覆：我們所講的道理要讓聽道者體會：聖體聖事是旅途教會的食糧。整個教友生活是一個「感恩的生活」，也就是說，我們要參與基督的逾越奧蹟。教友生活是一個「逾越」，從初領聖體開始，由這個主日領聖體，到下個主日領聖體，不斷地逾越，一直到臨終聖體，最後達到聖體聖事的完成（參與天上的筵席）。

聖週四——主的晚餐禮儀中的集禱可以當作本文最好的結果：「天主，你的唯一聖子在死亡的前夕，在極神聖的晚餐中，建立了萬古常新的祭祀，又將愛的聖宴託付給教會；我們懇求你，使我們從這偉大的奧跡中，汲取完美的愛德和豐富的生命。因我們的主耶穌基督，你的聖子，祂是天主，和你及聖神，永生永王。」「阿們」。

(三) 從舉行的司祭方面看

彌撒中，除了基本上分享了基督司祭地位的一切參與的教友之外，尚有所謂職務性的司祭，即舉行彌撒的神父。舉祭的神父的司祭地位是職務性的，因為他從教會領受了一個使命，以使基督在十字架上的祭獻有效的在教會禮儀中實現；使彌撒的象徵成爲有效的象徵，紀念成爲有效的紀念。舉祭者的職務性的司祭地位，並不否認他和一般教友都基本上分享了基督的司祭地位；而且，神父的職務性司祭地位是建基於教會基本上分享了基督的司祭地位。舉祭的神父也是彌撒的參與者，因此第二節：從參與者方面的討論也是爲他。

但是，除了基本上分享基督的司祭地位之外，舉祭的神父還是一個職務性的司祭，因此在彌撒中，他的確有了特殊的地位。所以我們要單就神父在彌撒中特殊的地位討論他在彌撒中的作用。導言中我們已提出，教會參與彌撒的一層意義，因爲教會由基督的命令，承受了一個使命，使基督在十字架上的祭獻在象徵與紀念中永留人間；神父則由教會承受這個使命，具體的使彌撒的象徵成爲有效的象徵，紀念成爲有效的紀念。由於神父這個職務性的司祭地位，他在分享彌撒的神恩上，過去的神學稱之爲「非常特殊的恩惠」(fructus specialissimus)：就是由於神父有一個異於一般教友的司祭地位，他在彌撒中獲得特殊的恩寵。假如這個思想是正確的，那麼神父實在有理由使彌撒的次數爲增加而增加。因爲假定神父的「熱誠與信仰」的主體條件之後，彌撒還有一個客觀的理由要求增加，爲使神父獲得此「非常特殊的恩惠」。可是，對於「非常特殊的恩惠」的講法，事實上，今天的神學家對之非常懷疑。今天神學家的懷疑，並不是對神父在彌撒中佔有的特殊地位起了動搖。教會常常是很清

聖體聖事與神修

岳雲峯神父

引言

很久以來我們忽略了聖體聖事與神修的內在關係，只從聖體聖事求神修的發展，形成了對聖體有特別熱誠 (*pietas*) 的神修，這種作法是把聖體當成了神修生活中的一種維他命。

自從禮儀革新興起 (歐洲先進的公教國家在二屆梵蒂岡大公會議以前便開始了)，有些神學家和禮儀專家從聖體聖事神學着手，重新發掘出聖體聖事與人生的存在意義，從此，神修生活也有了革新，聖體聖事不再只是神修生活中的一種補品，而是整個神修生活的全貌。因為神修不只是人的生活的一環，好似裝飾品，而是一個新的生活方式。使人改頭換面，包括人整個的生活，也就是基督來後所宣講的第一句話：「你們悔改吧！」是的，我們要悔改，透過聖洗聖事，使舊人死去，重生於復活的基督內；但在聖體聖事內，人在現世便與基督結合，這才是基督徒生活的圓滿境界。

壹 聖體聖事與神修的關係

若要從神修的角度論聖體聖事。我們應事先瞭解幾個觀念：

(一) 神學與神修

談神修而沒有神學理論作基礎，好似沒有基礎的樓房，搖搖欲墜。

討論神學問題而不與人發生關係，就好像一座沒有牆壁的屋架，是非常空洞的。人的存在意義和目的要從造物主的計劃中去探究才能獲得解答。所以神學是為人的，成為人的生活啓示。

神學家龔卡爾 (Congar) 神父說過這樣的一句話：「Theologia pro homine, et Anthropologia pro Deo」。這句話含意很深，若直譯為中文便是「神學為人，人為神學」。據我個人的領悟，這是以降生的基督為中心的神學思想，藉以說明天主與人的關係乃是人存在的意義，這不就是人的生活啓示嗎？若神學是人的生活啓示，這啓示正是神修的理論。

可惜有人把神修看成了道德觀，只叫人怎樣修德行，而忽略了人同天主的關係。結果，信天主的人沒有生活在天主內，如同哲學家巴斯卡 (Pascal) 所說的：「神論主義 (theismus) 和無神主義 (atheismus) 都一樣使人遠離天主」。

由此可見神學與神修是休戚相關：神學是神修的基石，神修是神學的實踐。

(二) 神修的真諦

談神修時最好加上「生活」二字，或稱為「神生命」，免得讓人誤以為神修只是外加在人生生活中的某些宗教行動，成了人的負擔；反之，神修生活是人的生活，一種新的生活，就是基督徒在自已的生活中融滙了基督的精神，也就是聖保祿所說的：「已經不是我生活，而是基督在我內生活」(羅·一，20)。

若望福音告訴我們這是在着基督使我們「成為天主的子女」(若·一，12)的生活。

「隨從基督的人，因三耶穌而踏義，因信仰的洗禮真實地成爲天主的子女，參與天主的性體」
(教會憲章40節)。

所以基督要我們效法我們的天父，成爲天主的「肖像」：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」(瑪：五，48)。

(三) 聖體聖事與神修生活

認清了神修生活的本質，聖體聖事與神修生活的關係便非常清晰。

(1) 聖體聖事是神生命的開始

我們雖然是「因信仰以及聖洗聖事而成義，開始我們的神生命——基督徒的生活」(格前，十二，13；羅，六，4—5；若，三，5)，然而我們却是在「聖體聖事內實際分享主的身體」(格前，十，17)。

教會初期，聖洗、堅振和聖體三件聖事是在同一時間施與初生的嬰兒；直至現在，東方禮義尚保存了這具有深長神學意義的習慣。在我們西方禮儀的教會，現在只爲成年人的歸依可以同時施與這三件聖事。無疑地，在現世只有在聖體聖事內，我們才能達到與主結合的圓滿境界，開始完滿的基督徒的生活。雖然聖體不是第一件聖事，却同聖洗和堅振共稱爲基督徒生命起始的聖事 (*Les Sacraments de l'Initiation chrétienne, A Grail et A.-M.-Rogueat*)。

(2) 聖體聖事是神修生活的源泉和滋養

救主基督願以自己的體和血成爲永生生命之糧，在若望福音第六章內再三重複這一句話，絕對不

是一種借喻的描寫，而是基督真情的流露，所以祂對宗徒們的離棄竟毫不以為意：「莫非你們也願走嗎？」（若，六，67）

「依照教會的意向，心口合一地舉行禮儀時，尤其是聖體聖事，能由此豐富的泉源培養其神修生活」（修會革新法令6節）。

聖體聖事不是神生命中的一個階段，而是整個神修生活的滋養，使這生命增長，為此教會勉勵基督徒常領聖體，甚至每天領聖體。

「就像因着不斷地常領聖體，教會的生活有所增益」（啓示憲章26節）。

「教友們參與聖體祭——整個基督徒生活的泉源與高峯」（教會憲章11節）。

「尤其從聖體聖事的活泉中汲取聖寵，並在基督內得到聖化靈魂及光榮天主的最大實效」（禮儀憲章10節）。

③ 聖體聖事也是神生命的終向

「誰吃我的肉並喝我的血，就有永生，在末日我且要叫他復活……誰吃這食糧，就要生活直到永遠」（若，六，54；58）。

聖體聖事不只是神修生活的效養，而且引領着基督徒至這目的；那永久的永生境界。二六八合一

在今生便已開始實現了。

由此可見，聖體聖事本身就是神修生活的「起始」和「終」(Alpha et Omega)。

貳 聖體神學內含有的神修生活意義

聖體聖事是神修生活的「起始」和「終了」，也就是說，聖體聖事乃神修生活的本質。但是，神修生活並非一種方程式，有了某些因素就有了固定效果。前面曾說過神學與神修有着密切的關係。那末，在討論聖體聖事與神修生活的時候，必須先發掘出聖體聖事所含有的神學意義，爲使神修生活更有深度，更加充實。

在復活前夕的隆重禮儀中，新領洗者立刻在彌撒中領聖體，參與了基督的巴斯卦奧蹟，如同聖保祿所說的：「穿上了死亡與復活的基督」（羅，六，4—5），開始了一種新的生活，也就是得救的生活；但是新領洗者即使立刻領堅振，若不領聖體，還不能算是完滿的基督徒，因爲唯有在聖體聖事內，新領洗者領受了基督的體和血才真實地與基督結合，開始基督徒的生活，這就是爲什麼自幼領洗的嬰兒長大到能懂事的時候就要初領聖體。

可惜的是在某些公教國家，有些基督徒把初領聖體誤懂爲是基督徒生命中的一個階段，之後再也不領聖體了，並且對人說：「我已經領過聖體」，這好似說一切手續辦過，是妥當的基督徒。豈不知聖體聖事與聖洗、堅振雖同爲教友生活起始的聖事，但聖體聖事却不同於聖洗、堅振，因爲聖體聖事還是基督徒生活的滋養，也就是基督徒生活的「日用糧」，神學家 Rogat 說這是「基督徒生命旅途中的糧食」；另一位神學家 Rahner 說：「聖體奧蹟乃我們的存在奧蹟」。所謂聖體奧蹟就是一切基督奧蹟的總匯，這正如禮儀憲章所說：「在聖體聖事中，使教友們以生活表達基督的奧蹟」。

既然「聖體奧蹟乃我們的存在奧蹟」，而我們的存在奧蹟完全被包括在天主救援我們的奧蹟內，

那末我們的神修生活就該是救援奧蹟的縮影。這樣，要從聖體神學中深究神修的眞諦，也要循着救援奧蹟的途徑。

(一) 聖體聖事是整個救援奧蹟的高峰與實踐

神學是爲人的，那末整個救援奧蹟的神學意義彰顯出天主救人的計劃，始於人的受造，直至最後的一個人，這是一個與整個人類歷史有關的奧蹟。全部聖經便是救援史的記載，神學的探討則是把這奧蹟加以解釋與說明，爲的使人參與救援的行列，沐浴在救恩內而生活。梵二大公會議的文件充滿了這種令人興奮的神學思想，掃淨曾經使人對新感受到是涕泣之谷的悲觀氣氛，而因救恩的實踐令人充滿了「喜樂與希望」（教會在現代世界牧職憲章的開場白）。

但天主循乎人的感受需要，把這救援的奧蹟透過顯明的標記擺在人的眼前，讓人深信救恩的眞實性。這就是爲什麼天主在完成救援計劃中，祂先選了一個民族作爲自己的子民，並與他們訂立盟約，預示救主的未來的救援工程。這一時期便是準備救主到來的舊約時期。在這期間，天主特別透過一件血的事蹟，救了當時受着迫害的天主子民脫離奴役而走向自由的福地。這事從此便成了舊約時期天主子民宗教生活的中心，那就是巴斯卦或逾越節，也就是未來救主拯救整個人類的偉大事蹟——基督受苦，死亡與復活的巴斯卦奧蹟。這是天主救援計劃的完成與高峯，從此人類便成了天主的新子民，與天主訂立了決定性的新盟約，這盟約的記號便是救主的體和血，正是我們爲紀念我們的救主而舉行的聖體禮儀，直至世界的末日。

(1) 聖體聖事是天主教人的新盟約

在舊約中天主與以民所定的盟約只不過是一種許諾，就是未來新約的預像；新約實踐了舊約的許諾。

救主基督是以自己的犧牲完成了被父派遣來贖人罪的工程，實踐了天主教人的許諾。但基督却要把這救贖工程留在人間成爲人人得救的現時之恩（actualis），故此祂在受難前夕立了聖體聖事，成爲紀念祂救贖人類的新約標記（瑪，十六，28；谷十四；路，廿二，20）。

(2) 聖體聖事是天主教人的巴斯卦

如同舊約的以民吃了羔羊把羔羊血塗在自己的門上而出死入生，離開埃及過紅海走向福地；新約的子民也唯有吃了基督的體和血才真實地與基督結合，脫離有死的舊人，而穿上復活的基督。但在聖體內我們吃的是基督的體和血而不是牲畜的肉和血。（伯前，一，19）；而且我們不只是走向現世的福地，還是走向永生，決定性的得救（若，六，54）。

基督徒的生活乃是得救的生活，但他應在聖體聖事內實踐，「教友們參與聖體祭——整個基督徒生活的泉源與高峯」（教會憲章11節）。

(二) 在聖體聖事內基督徒活於基督奧蹟

基督以餅和酒建立了聖體聖事，把自己的體和血透過飲食的方式賜與基督徒，這是祂所能够用爲

與人結合的最好以及最有效的方法：「在分感恩餅時我們實際分享主的身體，我們被提拔起來，與主結合」（教會憲章7節），是「徹底結合」（司鐸法令5節）。但其目的不只是增強人的生活，而是要「使人變成新的受造物」（羅，六，15；五，17）。這新的生活是「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，六，57）。

(1) 在聖體聖事內基督徒應把基督降生奧蹟向世人顯露出來

基督是由父所派遣到世界上來，為的把父顯示給世人（若，一，18；十三，9）。父是愛我們的，故此派遣聖子降生救贖我們（若，三，16）。

「於是基督為承行父的旨意，在世間揭示了天國，給我們啓示了祂的奧秘，並以其服從完成了救贖的工程」（教會憲章3節）。

聖體聖事是「從天降下的食糧」（若，六，50），為給世人「永生」（若，六，50；54；58），這正是聖子降凡的目的（若，一，9；12）。為此基督要我們「用我們的善行光榮在天之父」（瑪，五，16）。

(2) 藉着聖體聖事基督徒生活於基督的死亡與復活

這是整個聖體禮儀的神學中心，在所有各式的感恩經內都充滿了這種思想；但我們領受了聖體的人不只是紀念而已，却要真實地活於基督的死亡與復活奧蹟內，並且要在現世就活於這奧蹟內。

因為聖體聖事是新約的巴斯卦奧蹟，就如以民吃了巴斯卦羔羊，從奴役走向自由；新約的子民因聖洗聖事死於舊人而生活於復活的基督而成義，但新領洗者却是在聖體聖事裏真實地結合在基督內實

踐聖洗的巴斯卦奧蹟。

聖保祿雖稱領受聖體的人是宣示主的死亡（格前，十一，26），但這不是止於死亡的意義，因為他還要他們等待「主的再來」（同上），那末，從基督死亡到祂的再來，主是早已復活了。所以聖體是在我們的現在、就宣告主的死亡之聖事，這聖事也要宣示與主的死亡緊接着的復活，這就是為什麼保祿要忠告格林多的教友好好領聖體（格前，十一，27—34）。不過這忠告不只是勸當時的教友不要冒領聖體，而且也含蓄着要那些領了聖體者善度聖洗生活，因為是宣告主的死亡直到祂的再來。

如果藉聖體聖事基督徒實踐活於基督的死亡與復活奧蹟，那末，基督徒也該以自己的生活參與基督的救援工程。「因為他們的一切工作、祈禱……每天的辛勞……甚至忍受生活的艱苦……都會變成精神的祭品，經耶穌基督而為天父所悅納」（伯前，二，5）。在舉行彌撒時，與主的聖體虔誠地奉獻給天父，教友們便為天主聖化整個世界」（教會憲章34節）。

(3) 聖神藉聖體聖事聖化人靈

救援奧蹟果然在基督奧蹟內完成，但這教恩却是透過聖神的功化在人心產生救援的效果，聖化人靈。

教會憲章第四節有很清晰的說明，在傳教法令第四節內也有同樣的論調：「聖父的計劃是使人得救，故此派遣聖子來完成此計劃，聖神則由聖父及聖子派遣來，在人心中心履行救援之恩」。所以聖神是復活奧蹟的圓滿。

不過聖神特別藉聖體聖事使人結合在基督內，我們現行的聖體之祭，每一個感恩經都是這樣告訴

我們：「我們在分享基督的聖體聖血之後，因聖神合而為一」（第二式）；「我們領受了聖子的聖體聖血之後，得以充滿祂的聖神，在基督內成爲一心一體」（第三式）；「恩准所有分享同一個餅和同一杯酒的人，由聖神合爲一體」（第四式）。

(三) 教會奧蹟在聖體聖事內大放異彩

教會是基督的聖事，集合所有信仰基督的人組合爲基督的妙體，成爲一個生活的團體，但教會的奧蹟特別是在聖體聖事內成爲基督尙臨在人間的標記，以及所有領受聖體的人彼此結合成爲教會合一的標記，教會的人只有一顆心一個靈魂。這種奧蹟正是保祿和梵二大公會議強調最多的中心思想，也就是教會爲何要從事聖體禮儀改革的原因。

這裡只能簡單地提出幾個思想：

(1) 聖保祿的思想核心

「因爲只有一個餅，我們雖衆多，却只是一個身體，我們衆人都共享一個餅（格前，十，17），所以我們都成了一個身體的肢體（格前，十二，27），彼此則互爲肢體（羅，十二，5）」。

(2) 大公文件中的有關思想

教會是基督的聖事（教會憲章1節），聖體是教會的合一標記（同，3；11節；禮儀憲章47節；主教法令11節；大公法令2；15節）。

聖體聖事建立了教會（教會憲章，17節；禮儀憲章47節；大公法令15節）
聖體聖事給了教會生命，使之繼續增長，並滋養教會（啓示憲章，26節；傳教法令6節）。
聖體聖事是教友團體的根源，中心，及高峯（主教法令，11；30節；司鐸法令，5；6節）。
聖體聖事是基督徒彼此結合以及愛德的鎖鑰（教會憲章，26節，教友傳教，8節）。
聖體聖事是教會傳播福音的泉源與高峯（司鐸法令，5節）。
在舉行聖體之祭時，是教會爲世界讚頌上主，祈求上主（禮儀憲章，83節）。
聖體聖事使教會成全，也是諸德之源（傳教法令，39節；禮儀憲章10節）。
在聖體聖事內教會保有一切的神生命之寶（司鐸法令5節）。
我們懂得了聖體聖事是教會的生命，才會明瞭爲什麼基督徒要在主日集體地參與聖體之祭並領聖體。

（四）聖體聖事是基督徒末世生命的保證和圓滿

在若望福音第六章有關聖體的言論裏，基督再三的重複着祂的體和血將是我們獲得永生的必要條件。

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

特利騰大公會議並且說：「聖體聖事是我們未來的光榮以及永福的保證」。
梵二大公會議則說：「當我們舉行聖體聖祭時，我們便密切地與天上的教會相連結」（教會憲章

50節)。「教會團體藉聖體祭禮不停地偕同基督奔向天父」(傳教法令, 15節)。「這件愛情的聖事……凱旋的盛筵, 以基督為食品, 使靈魂充滿聖寵, 給我們保證了來世的榮福」(禮儀憲章, 47節)

因為聖體聖事使我們結合在基督內, 在現世是得救的標記, 真的巴斯羔羊, 把我們從罪惡中救出, 走向新生——天主子女的生活; 當然在末日也會使我們復活, 因為基督已復活了, 我們在聖體聖事內參與了祂的死亡與復活, 當然在末日也會分享祂的復活光榮。「如果我們藉着同祂相似的死亡, 原已與祂結合, 也要藉着同祂相似的復活與祂結合。……所以如果我們與基督同死, 我們相信也要與祂同生」(羅, 六, 5:8)。「誰吃我的肉並喝我的血, 就有永生, 在末日我且要叫他復活」。(若, 六, 54)

何況「今世仍帶着易逝的面目」(羅, 八, 19—22), 而且在現世還有罪惡的存在, 我們必須等待基督的再來, 「消除人世間的一切罪惡, 並且摧毀死亡」(格前, 十五, 26—27)。「我們因耶穌基督而加入了教會, 我們藉天主的聖寵而在教會內獲致聖德, 這教會只有在天上的光榮中才能完美, 那就是萬物復興的時候」(參閱宗, 三, 21)。

這時候, 是「在基督內達到圓滿境界的時候」(弗, 一, 10; 哥, 一, 20; 伯後, 三, 10—13)。但這時候是緊接着現世的, 並在「我們的現世已經來臨」(格前, 十, 11)。

這時候, 我們也將和基督一同坐在天上(弗, 二, 6), 就如同復活了基督進入了父的光輝, 坐在父的右邊(宗, 二, 33)。

結 論

聖體神學確實是整個救援奧蹟的縮影，爲此每次舉行聖體祭時先讀聖經，重溫救援歷史的過程。所以聖經與聖體聖事成了神修生活的滋養品：「教會不停地從聖言的宴席，以及從基督聖體的宴席汲取生命之糧，而供給信友們」（啓示憲章，21節；革新法令，6節）。

但聖言與聖體在我們的神修生活中不是兩個獨立而不相干的生命之糧，而是有着密切的關係。那就是在舉行聖體祭時，聖言預備我們的心靈接受聖體；然後聖體堅強我們的生活，把接受的聖言——生活的啓示，在我們的生活中實踐，這不就是神修生活嗎？更好說是「聖體聖事生活化，生活聖體聖事化」。

由此可見聖體神學是神修生活的基石，神修生活是聖體神學的實踐。

叁 聖體聖事的神修

雖然聖體聖事就是整個神修生活的全貌，但是在神修生活中還有其它的神修行動輔助神修生活的進展；而且這些神修行動與聖體聖事有關，因爲沒有這些神修行動，聖體聖事往往不能完全收到神修生活的功效。

我們都有這種生活體驗，我們常領聖體，甚至天天領聖體，但是出了教堂，進入我們的生活環境，我們的生活與聖體聖事所啓示我們的生活意義完全不同，有時幾乎使我們疑惑聖事的功效。是的，聖體聖事是神修生活的原動力，也可以說是製作者，但是這動力不是用在「一部機器」上，而

是滲透在一個有意志的人的生命內，故此需要人的合作，更好說是需要一點人的心理之培養。這就是在懂得了聖體聖事本身的神修生活意義之後，我們也不能忽略其它的神修行動來輔助神修生活的進展，也可以說是聖體聖事的外圍神修，這更是顯示出聖體聖事是神修生活的中心。與其它的神修行動相得益彰。

在此祇作簡明概述：

(一) 神性之德的需要

我們的神生命可以說是孕育於神性的信德，而誕生於聖洗聖事，以及在聖體聖事內成長。

但要聖體聖事產生效果，還須修德不斷地輔助，這期間還加上了神性的望德之鼓勵，指向着神修生活的目標奮發，才在神修生活中產生神性的愛德之碩果，也就是聖體聖事的實效，更好說是神修生活的本質。

但聖體聖事也是神性之德的基石，使我們的信、望、愛更加堅強。我們可以這樣說；聖體聖事和神性之德在神修生活的進展中是正比例的增長，彼此休戚相關，使神修生活日益豐滿。

(二) 日常生活中的靜默時間

面對今天的緊張生活，加上工業時代的機器所發出的噪音，我們往往會茫茫然，機械式地行動着好似迷失了的一樣。

神修生活終究不是屬於我們自然生命的範疇，在現代生活環境裏若沒有靜默的時間讓我們反省和

祈禱，聖體聖事所啓示我們的生活意義是不會在我們的日常生活裏出現的。

連我們的生活痛苦，本應該是我們參與聖體之祭的祭品，往往成了我們對生活埋怨，甚至消沈的機會。

比約第十二會說過這末一句話：「現代人的通病是都犯了行動的異端 (heresis actions)，沒有時間祈禱了」。

我們不能利用靜默的機會逃避現實，但我們却要利用最少的靜默時間，透過反省和祈禱，讓我們記憶聖體聖事所啓示我們的生活意義，使我們更能發揮生命的潛力，更充實我們的生活。尤其是面臨生活的困難，我們要更勇敢地生活下去。

(三) 對於聖體聖事應有的敬禮

對聖體的敬禮雖然不能成爲此聖事的神修全貌，但也不能忽略了對於聖體聖事的敬禮。

我們既然需要有靜默的時間爲的記憶聖體聖事與神修生活的關係，那末，聖體的敬禮是幫助我們反省和祈禱的最好方法。

從禮儀觀點來論，當然聖體聖事與祭獻有很重要的關係。不過在聖體聖事內不只有基督的體和血，而是基督自己，也就是降凡的聖子耶穌基督，所以每次我們舉行聖體的敬禮，就是與基督相會。以我們人的個性來說，這些敬禮最能刺激我們的感受力，使我們更有效地領悟聖體聖事與我們的存在之密切關係。

有求於禮儀專家們的，正是希望他們能革新聖體的敬禮：如聖體降福，朝拜聖體，神領聖體等

等，務使這些敬禮能收到牧靈的效果，增強我們的神修生活。

聖體敬禮不但不能取消，反而應加以革新，配合着聖體聖事，期能收到更豐富的聖事實效。

結 論 聖體聖事是人生旅途中的日用糧

聖體聖事是從天降下的食糧，爲的使人生活（若，六，58），應該是人的生命旅途中之日用糧。

雖然聖體的恩寵是超然的，有着無限的價值，但在領受者的生命中所產生的效果是不同的（聖多瑪斯）。何況人的生活還有起伏不平的現象，忽冷忽暖，所以基督徒應該常領聖體，最好日日領聖體。

聖體是人存在的聖事，我們應該使我們的工作成爲聖體聖事的材料——餅和酒，就如同教會初期的基督徒要在聖體祭中獻上麥子與葡萄。

就如基督的體和血是「爲我們犧牲的」（成聖體經文），那末我們的工作也是爲他人而服務的。這樣，我們每日的工作是預備第二天的聖體祭的獻禮；我們的一生就是一個祭獻，聖體之祭讓我們更深地領悟我們的現在透過聖體聖事是宣告我們的死亡，走向復活的永生。

「基督，我們傳報你的聖死，我們歌頌你的復活，我們期待你光榮的來臨」（感恩經）。

- K. Rahner: *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui*
J. de Bacocchi: *Le Mystère Chrétien, l'Eucharistie*
A. Feuillet: *Le discours sur le Pain de vie*
H. M. Férét: *L'Eucharistie, Pâque de l'univers*
A.-M. Roguet: *Les Sacraments*

(上接三二七頁)

我們已經看到了未來的司鐸與修女們的新面貌，我們不但不該懷疑，反而應該慶幸。
(三)向教會領導當局進言。我們這些教會的基層人員非常明瞭當局的責任。我們絕沒有革命的企圖，我們的只是求進步，求革新的希望，我們有求於教會當局的，是給與我們鼓勵、支持。我們可以向當局保證，我們都有 *Bon Sens*。

若是我們基層人員自動地組織講習會或座談會，或是推動一項活動，我們非常歡迎教會當局來參加，更好同我們一齊進行。但我們不能等待了，至少請不要為我們擔心。

另外，請教會當局對培植未來的司鐸及修女作一徹底的研究，從各方面蒐集資料，並親身去體驗，與青年修士、修女們交談，認清他或她們的願望。至於道聽途說不必太認真，各人的看法不同，反應也有出入。我們需要今天的青年能應付明天的世界。

我們同聲祈禱上主，祝福我們的教會吧！

(上接二六四頁)

聖體聖事的收職研討和怎樣講聖體聖事的要理等，分別有專家們擔任講解。

令人興奮的該是請到了周聯華牧師給我們講「查經」的方法和介紹基督教對聖體神學的看法。周牧師誠懇，客觀與大公的精神，並一再強調聖事的需要，確實給我很深的感觸。在他的談話中表現出主愛內的真情相助，一旦問及他們的傳教方法與經驗時，毫不保留地仔細介紹，更感人的是他能不辭麻煩地應我的要求，在匆忙與短促的時間內帶給我參考的教學材料，我由衷地感激他，一位大名鼎鼎的牧師却是那麼平易近人，那麼誠懇相助。

每天彌撒中的團體祈禱是最感人的一幕，充份流露天主子民對天父的依靠，各人發出內心虔誠的禱告，為世界和平；為基督徒的合一；為教會的發展；為苦難的同胞；為現社會的需要；為更能愛祂等等不絕的呼求聲！深信主必要俯聽而降福祂子民的懇求。

四天的時間很快地結束，我確實體會在講解上，使我對聖體的奧蹟有了更深一層的認識，在信仰生活上也推動着我最活潑地跨進一步，我祈求主幫助我，因着不斷參與這愛的聖事而能加增對祂的信仰與熱忱。

由使徒工作觀點看聖體聖事

金象遠神父

這次神學研習會分派給我的題目是有關聖體聖事的牧職研討。因此，我們注重今天臺灣、港、澳教會使徒工作的實際情況及需要。有的問題雖然本身是很重要的，但為普通傳道的神父、修女是比較罕見的，或是有些抽象難以圓滿說明的，在這裡我們就不討論。前者如「聖物的相通」(Communicatio in sacris)：在彌撒聖祭中如何與基督教分袂弟兄共享主恩。後者如聖體聖事與「發展的神學」。在今天臺灣、港、澳積極求繁榮進步的努力中——這正是我們應當傾聽注視的時代徵象——由信仰來闡究「發展」，實在是目前神學家為中國教會能做的重大而切實的貢獻。聖體聖事中表現出基督祝聖了物質世界；在建設的辛勤活動中，人正是以大地為祭壇，以人類工作勞苦為祭品，奉獻偉大的感恩祭(德日進神父的美麗描繪)。

甲、聖體聖事與教會性相

論到使徒工作的研討，臺北總教區(一九六七)及新竹教區(一九七一)的教區會議議決案，說出了在多位同道心目內，聖體聖事在牧職中應有的地位及功效。臺北總教區議決案第一條及新竹教區有關聖體聖事決案第一條，都強調聖體聖事是教會合一的象徵，最能使人體驗出教會的「第五元質」：愛；這「愛」是最能吸引非基督徒的一點。

『天主教地方教會應表現為一個「愛」的團體，猶如在聖體中所象徵而實現的「愛」一樣，

由使徒工作觀點看聖體聖事

使非天主教人士認出此一團體乃由天主鍾愛而又彼此相愛的子民所組成」。(臺北總教區)

『每一堂區應表現出一個「愛的團體」，此即耶穌在聖體聖事內所表現的，使教外人士認識教會是天主的子民』(新竹教區)

對聖體聖事的虔敬如何幫助人辨認出教會是「天主鍾愛而又彼此相愛」的團體呢？特利騰大公會議有言：『信德是人類得救的伊始，一切成善的基礎與根源。』(DS. 1532)。那麼，教理講授與宣道中的闡揚深究，該是牧職行動的起點與根基。而這方面的宣講主題似乎該是：「彌撒感恩祭是教會大家庭對天父的祭祀，是天主子女的歡聚共餐」。

初期教會教友強烈地意識到，天主鍾愛人類最顯著的效果，是使人成爲天主真實的子女(厄·一·5；伯後·一·4；若·三·1)。天主聖父是教會禮儀尤其是感恩祭的首要欽崇對象。在彌撒中，天主子女分享同一個餅(路前·十·17)，因而產生並加強了彼此的團結友愛。照聖多瑪斯的講法，基督與體的團結契合正是聖體聖事的「實物與聖事」(res et sacramentum)。(註一)以上幾點也許可供同道參攷發揮。

除了增進教友信仰的深度意識之外，爲了使聖體聖事更表現出教會「愛」的本質，具體的行動及環境的佈置也是不可缺少的。例如新竹教區會議所決議的：『應儘量設法使主日彌撒成爲教友生活的中心。(一)培養親切的家庭氣氛：①使每一份子感到受歡迎。②鼓勵主動的參與彌撒。③鼓勵在彌撒後互相招呼及交談。』(第六十四條)有的堂區每月一次兩次在主日彌撒後教友共進早餐，使教友彼此認識的機會增多。主日彌撒經文中，感恩經第三式內的家庭精神更清楚明顯，似乎應多多使用它。(第二式感恩經太短而深奧不易消化?)此外，爲某種團體特別編訂的感恩經，也能更有效地使人明了

教會是愛的團體。(註二)

在歐美各國，小團體及家庭中奉獻彌撒感恩祭已有數年的試驗了。聖座及各國主教團都認為它的積極成果遠比消極的為多。小團體中奉獻彌撒並不損害堂區大團體的團結。相反，因着對感恩祭的深刻體驗，增強了使徒愛德精神。教友更了解彌撒與生活的關聯，加深自己屬於教會大家庭的意識，因而準備更主動更完全也更不怕犧牲地參加主日堂區彌撒及其他教會事工。新竹教區會議規定：『爲幫助教友了解彌撒與日常生活有着極密切的關係，除主日外，可設法多舉行小團體的彌撒聖祭。』(第六十七條)

論到小團體及家庭中奉獻彌撒應有的禮規，有兩個重要文件。一是一九六九年聖禮部的指示，一是法國主教團在上述指示頒布後，根據法國教會實況加以詳細具體的說明。(註三)當然我國正式的禮規需要主教團的編訂或核准。下面幾點是由法國主教團的說明摘出的，供給願在小團體奉獻彌撒的神父作參攷資料。

爲了增進家庭親切的氣氛，主祭的祭衣可簡化，只穿大白衣及領帶。(Doc. cath. 1181頁)整個的環境應是極其清潔的，顯示出對此祭禮的尊敬，同時藉着光的明亮、花的裝飾表現出喜樂慶辰的精神。(全)教友可圍繞祭臺桌子，但主祭的地位應明顯，因爲他代表基督大司祭。(二八一頁)應清楚地分別紀念主死亡復活之分餅聚餐與祭祀後之兄弟共餐 (agape)，二者並非一事(二八〇頁)。照聖禮部的指示，在可能範圍內，兄弟共餐不可用奉獻感恩祭用的桌子。主祭可照經文原意稍加補充或用別的方式說出集禱經、獻禮經及領聖體後經。(二八二頁·廿八號。這是依照聖禮部給譯經文者的許可(一九六九年一月二十五日)而用到此處的)主祭講道可請大家發言，主祭做綜合結論。(二)

由使徒工作觀點看聖體聖事

八二頁、卅三號）頌謝詞：在「請學心向上」後，主祭可請大家說出自己感謝讚頌之理由，以後主祭繼續說：「爲了這些，並爲了主基督在世界中完成的一切，請衆感謝主我們的天主」。衆應：「這是理所當然的。」餘照常（二八三頁卅七號）。

乙、參與全彌撒

由使徒工作角度討論聖體聖事，同道們屢次提出的問題是：「在梵蒂岡第二屆大公會議以後的今天，主日及法定慶節不望全彌撒有沒有大罪？」若論斷這事的措詞稍有不妥，便能引起誤解及生活上的重大後果，所以讓我們逐步地探討這問題的回答。

首先讓我們說明什麼是全彌撒。最近幾個世紀以來，因爲基督敎過份強調宣道的重要，很多派別甚至否認聖體聖事內基督的實存，因而在崇拜禮儀中慣常只有宣講聖經。相反這樣的偏差，天主敎神學家多多注重聖體聖事中的聖祭禮儀。後果是，直到最近的大公會議前，普通一般講授要理者大多數都說參與彌撒的嚴重職責是由奉獻酒餅時開始。因而許多教友不够重視彌撒中的聖道禮儀。梵蒂岡第一屆大公會議清楚地敎訓我們說：

「在某種意義下，可說彌撒是由訓言和聖體禮所組成，但這兩個部分彼此緊密結合，而形成一個敬禮行動。因此，神聖公會議懇勸人靈善牧，在敎授要理時，務必用心敎導信友參加全部彌撒，在主日及法定慶節尤爲重要。」（禮儀憲章 56）

大公會議進行中，有的與會神長要求在上述這段訓示中，應明白說出參要全彌撒爲重責，且是司草委員會認爲懇切的勸導比清楚的說出重責更有益處（註四）。而且這勸導的職責該由人靈善牧負起。

這種措詞的意旨何在呢？

原來今天整個教會收職的傾向是注重人內心的態度精神。正如基督說的：『真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父。』（若·四·23）在倫理生活中，神學家勸人以「基本抉擇」為起點、重心及判斷的尺度（參閱神學論集十、五三五—五四二）。主日及法定慶節，教友會集奉獻感恩祭是基督徒生活行動所趨向的高峯和力量的來源。那麼主要的更該是出自內心的理解與意願，而不應是外在的法律規則壓力致成的。

教會為了公益不得不釐定法律。主日及法定慶節教友有嚴責參與彌撒是基於性律而由教律具體規定的。（法典一二四八條）將來是不是仍有這樣的一條教律，我們不得而知。不過一件事可以確定的就是：如果仍有這樣的法規，它的重點將是由衷主動的遵守而不斤斤於外在條文的滿全。這可由現行有關大小齋的規定看出。

一九六六年二月十七日教宗頒布了教會補贖的法令：*Poenitentium*。這條法令能產生的重要影響遠超過作補贖守齋戒一事本身能有的。它是大公會議以後教會法令的一個典範。它先闡述作補贖的精神動機及其信仰基礎：福音與傳承。以後方說明，因為教會是可見的團體，為了公益而制定具體的條文。而在這些條文中最重要的一句話是：（作補贖守齋戒的日期及方式的）「要質的遵守」（*substantiis obserantia*）嚴格地約束一切教友。

什麼是「要質的遵守」呢？法學家的解釋並不完全一致。其中最權威的是額我略大學教授 W. Bertanus 神父的意見。他的註釋發表在上述法令頒布後的第三天，而且是在同一報紙上，即聖座官方報紙，羅馬觀察報。他的註釋的題目是：新補贖法令的精神價值。他認為教會最高訓導權威選用了「

要質的遵守」這樣的詞句，主要地是要摒棄避免死板的文字主義；吃幾兩算守大齋等等；而強調注重守齋的內心精神。在討論具體個案時，首先是當事人有的補贖精神態度要定斷他守了沒守法律。因此，在普通情況下，一個人「重複地習慣地違反法令」明顯地是嚴重的過失，「表現出內心消極態度。

這樣的解釋「要質的遵守」，揭發了教會的真正精神。準此守法（天主的法律、教會的法律），是信仰生活的加深、淨化及成熟，也更符合天主子女的自由及團體紀律的要求。它不減輕守法的職責，而是加重了教友的責任感；最後只有他本人要對自身的行為負責。（註五）

現在讓我們回到本題。神學家一致承認，大公會議後更是異口同聲地強調感恩祭在教友生活中的重大意義。主日法定慶節參與全彌撒只是福音訓誨的具體引伸。既然如此，我們可以結束本題的研討作一結論：主日及法定慶辰參與全彌撒是天主教教友生活的基本要求；要質地實現它，是倫理抉擇的重大資料。

丙、每天奉獻彌撒

不少的教友，連筆者在內，感到困惑不解的一些事就是：有些獻身於主的人，彌撒後常常立刻離開聖堂開始談笑工作；他們絕少在一天的生活中，抽出時間到聖堂拜聖體；有的神父平日不是每天奉獻聖祭，教友願意在平日參與彌撒領聖體也變成一件困難的事。

在今天的教會內，在不少事上，可能存在着多元性不同的主張。我們相信，那些對聖體聖事有着使普通老百姓迷惑擾亂的見解和行為的人，都有神學理由為基礎。然而筆者認為，在實際牧職工作中，為了教友的神益，彼此的團結，教會訓導權的指示應是人靈牧者行動的首要準則。K. Rahner 認

爲相反教會法定訓導權威的主張不屬於宣講及教授要理的範圍。L. Morden 主張，一位聽告解神父聽告解時，覺得不能照良心對教友說明教會訓導權威的指示，這位神父應停止聽告解的職責。（註六）能够也應該對教友，尤其是對有相當教育程度的教友，講明不同或相反教會訓誨的有資格的神學家的意見，同時說清我們對教會訓導權威應有的態度。（參閱教會憲章25）但是不可把剝奪教會訓導權威的權威加在自己頭上：只照自己的意思宣講行事，或只說明反對教會訓誨的神學家意見，而根本不提教會訓導權威的訓示。

那麼論到神父奉獻彌撒的環境及次數，教會訓導權威說了什麼？毫無疑惑的，有教友參加的彌撒一定比沒有教友參加的（*Gone Populo*）更有意義。『如果禮節本身含有團體典禮的意思，又有民衆在場主動參與，盡可能中，要比個人及私目的舉行，佔有優先權。雖然彌撒本身常常帶有公開的社會性質，但在舉行彌撒及施行聖事時，特應注意此種優先權。』（禮儀憲章、27）

可是今天在許多地方，尤其在傳教地區，許多堂口平日沒有教友參與彌撒。因此奉獻彌撒就沒有意義了嗎？請聽教宗及大公會議的話：

『不應如此讚揚「團體」彌撒，以致人輕忽私下舉行的彌撒。……舉行彌撒時，最好有多人主動地參加禮儀；可是不應貶斥，却應稱許，一位司祭和一位輔祭依照教會的規例和傳習個別舉行的彌撒：因爲這樣的彌撒也會帶來特別豐富的聖寵，……並且是只靠領聖體所得不到的那樣豐富。如此，請他們（司祭）天天熱心和稱職地舉行彌撒』（「信德的奧蹟」通諭）

『（大公會議）懇切地訓令司鐸，即使沒有教友參與，也須每天舉行彌撒，因爲這是教會和基督的工』（司鐸職任與生活法令、13）

現在該討論「輔祭」的問題了。如果不只沒有教友，連輔祭的也沒有，仍應奉獻彌撒嗎？假使我們比較上面引述的兩段教會訓誨，就看出教宗保祿六世特別提出「輔祭」的在場；而以教宗的通諭為基礎的大公會議訓示，免去「輔祭」的，只說「即使沒有教友參與」。這樣的改變詞句有什麼意義？對「即使沒有教友參與」這句話，不少的參與大公會議神長加以嚴厲的批評，認為使人易生誤解，想神父一個人奉獻彌撒是大公會議推薦之事。起草委員會答說：『上面的話謹慎而堅定地說出不偏不倚的道理，無意預先規範更進一步的解釋。加上這句話，只是熱烈勸勉司鐸每天奉獻彌撒。』所以按照大公會議，要緊的是每天奉獻彌撒，有沒有輔祭的是次要的事。

此外，兩位神長要求加上「應常有輔祭」。起草委員會答說：『正權人應注意別使過份疏忽發生』（註七）看來，有沒有輔祭的，更是禮規紀律的事。

關於「應有輔祭」的禮規，最嚴格最清楚的指示，是聖事部一九四九年十月一日的訓令。它明明說出，只有極少的例外。又說，這些例外（即可無輔祭而獻祭）照學者公論是下面四個：送臨終聖體，使教友滿全望彌撒之職責，瘟疫時找不到輔祭，彌撒進行中輔祭走開不能再有別人輔祭。

這樣嚴格的法令，今天聽起來真覺得太厲害了。然而就在當時，這條法令頒布後，有權威的學者仍主張司鐸個人的虔誠仍該顧到；換言之，如果沒有輔祭的就不得奉獻彌撒使得司鐸個人虔誠受損，仍可以無輔祭的而奉獻彌撒。這是 Cappello, Miguel Campo, Gerald Kelly 等人的意見。（註八）那麼，今天我們怎能狹窄嚴格地解釋「彌撒總論」的法令呢？這法令是：「若無嚴重需要，沒有輔祭，不得舉行彌撒聖祭」。（註九）

不論如何，過去傳教區地方正權人，（EPD 5）今天教會內一切地方正權人都可以允許司鐸沒

有輔祭奉獻彌撒。(註九)臺北總主教區的「職權手冊」(*Elementus Facultatum*) (III, 5) 就給了這樣的許可。

有人又說假定沒有教友在場，又不能有輔祭的，可是如果有共祭彌撒，就該參加共祭，不該私下一人奉獻彌撒。該知道，天天該同別人一齊奉獻彌撒，爲不少的人，心理上的負擔很重。彌撒感恩祭成了忍耐分心的機會，至少他們感覺上是如此。教會權威沒加給人的十字架，我們更好也不要加到別人頭上。教宗若望說得好：『在確定的事上，應有一致；在不確定的事上，應有自由；在一切事上，應有愛德』。

丁、謝聖體、拜聖體、初領聖體

因爲研習會時間的限制，對其他有關聖體聖事的牧職問題，只能簡略地提出。有的人原則上就不在彌撒後謝聖體，不在彌撒外拜聖體。我們只能說，這樣的原則，既相反教會的訓示，也不合大神學家如 K. Rahner 等人的意見。(註十)當然，謝聖體、拜聖體都與彌撒聖祭分不開，都是爲了使逾越奧蹟更深刻活潑地生活在我們身上。

最後論到初領聖體一事，如何講解要理準備兒童初領，有別人來講此事。牧職方面的問題，是如何與懺悔聖事配合，但這更是懺悔聖事研習會的範圍了。

附 註

(註一) *Summa theologiae*, III, q. 73, a. 4; q. 67, a. 2; q. 79, a. 2. 參閱：『分餅禮：在宗徒時代便是所謂的彌撒聖祭。大家因着同一聖餅而團結一致，和兄弟間因共分一餅而產生的愛德，其效

由使徒工作觀點看聖體聖事

力與關係，將更明顯地表達出來。』(彌撒總論，王化子譯二八三號)B. Haring, 王秀谷譯，聖體聖事——合一及友愛的奧蹟，鐸聲，民國五十五年十二月，三一—三八。

(註二) 如：臺北總教區牧靈研習中心出版的「兒童彌撒感恩經」(高德興編)。

(註三) Sacra Congr. Pro Cultu Divino, *Instructio de Missis pro coetibus particularibus*, AAS 61 (1969) 806-811.

法國主教團指示見 *La documentation catholique* 67 (1970) 278-283.

參閱：Brian News, "The Instruction on Group Masses" in *The Clergy Review* 55 (1970) 375-382; Jerome Stowell, "Is There a Future for the Neighborhood Mass?" in *The Homiletic and Pastoral Review* 1968, 225-231.

(註四) *Schema Const. De Sacra Liturgia. Modi* (caput II) 1963, 15.

(註五) 參閱：Richard A. McCormick, "Notes on Moral Theology" in *Theological Studies* 27 (1966) 626-629; 孫靜潛，關於教宗從新調整齋戒規律的幾點釋義，鐸聲，民國五十五年三月，二七一—二九九。

(註六) K. Rahner, "On Humanae Vitae" in *The National Catholic Reporter* Sept. 18, 1968. L. Monden, *Sin, Liberty and Law* (New York: Sheed and Ward 1965) 143.

(註七) *Schema Dcreti De Presbyterorum Ministerio et Vita, Tertius recognitus et modi* (1965) 100-101.

(註八) Felix Cappello, in *Periodica* (38: 1950-420); Miguel Campo, in *Estudios Eclesiasticos* (33: 1959: 57-76); Gerald Kelly, in *Theological Studies* (11: 1950: 577-583).

(註九) 『每位教區主教在個別情形中，如正當理由時，得：一、申辯；二、撤職；三、廢止其職務。』

非最高教會當局，已經特別加以保留。』（主教在教會內靈牧職守法令，8）而一九六六年六月十五日，教宗保祿六世的法令：『*De Episcoporum munitionibus*』聲明他保留的各項豁免權，其中不包括「輔祭」一事。

（註十）除了庇護十二世之 *Mediator Dei* (1947) 及保祿六世之 *Mysterium fidei* (1965) *Sacra Cong. Rituum, Instructio de cultu mysterii eucharistici* (25 mai 1967) 也有多處鼓勵教友勤領聖體謝聖體，拜聖體。

神學家的意見：K. Rahner, "Thanksgiving after Mass" in *The Christian Commitment* (New York: Sheed and Ward 1963) 171-185; Id., "Developing Eucharistic Devotion. Visits." *Ibid.*, 186-204; J. Galot, "Le sens de l'action de grâces après la communion" in *Revue des comm. religieuses* 32 (1960) 73-86; Id., "Théologie de la présence eucharistique" in *NRT* 1963, 19-39.

（上接三二八頁）教工作是所有的天主子民的義務，應該是共融的，分擔責任。至於他或她們對參加講習會的學員所表現的服務態度是那末的真誠、大方、周到，一點不會使人有作客之感。也沒有司鐸與修士、修女之間的隔閡之感。

（2）自動自發的精神，一切朝着美滿的目標。

今天的青年自我認識雖然有時偏激一點，但這種現象究竟是發展自己的性格很重要的一環。負責培養未來的司鐸或修女者應認清這一點。我想訓導今天的青年不是你要他們做什麼，而是要幫助他們認清自己要什麼。只要他們有自動自發的精神，朝着一個崇高的目標邁進，至於作風問題只不過是時代的反應，我們沒有理由勉強他們開倒車。難道我們過去的一切傳統方式都是對的嗎？（平轉三一五頁）

由使徒工作觀點看聖體聖事

從神學研習會看明日的臺灣教會

岳雲峯

轉載民國六十一年三月份鐸聲（三號48—50頁）

離開輔大神學院，還沉醉在剛過去的幾天「生動難忘的日子，使我深深地感到我國的教會在進步中，恐怕不久的將來一個新的面貌呈顯在人面前，這是我要寫此文動機。

(一)教會在進步。這不是出於感情的衝動，而是確定的事。

提到進步，恐怕有人立刻拿出許多不進步的例子來反駁，這個我不否認。但是，從這次神學研習會來看，我們不能再悲觀了；而且從這次研習會所給與我們的啓示，我們應該看出來教會的進步。

(1)此次講習會不是由教會領導當局所舉辦。使我們看出來教會的進步也可以從基層做起，甚至必需從基層做起。這啓示我們，教會的進步就在於這些基層的工作人員。我們不能再等待了，我們也不必抱怨教會領導當局的觀望、等待，甚至裹足不前的態度。我們能做多少，就做多少。

(2)此次參加研習會的神父修女們是這末認真，雖然他或她們的趨向有所謂保守或前進的不同觀點（恕我這樣說），但都有着共同的目標：求進步、求革新、求團結。

(三)一個新的面貌。這是從一群修士、修女們身上所看到的。

這幾天，我看見神學院的學員、修士同修女們在他們的教授領導之下組織這次研習會。無論是講習本身，或是禮儀生活以及服務，都能組織得那末周詳縝密，使我們看出來教會未來的基層人員的新面貌。

(1)人情味。這是今天的時代徵象。過去的一代，讓人感覺到嚴肅、道貌岸然，但一切都是按法律行事，絕少人情味，無形中與人來往有顧慮，劃了一條楚河漢界，令人敬而生畏。

這一群修士、修女們在一起工作服務，沒有因着性別使他或她們感到不自然。無形中為天主內收靈「工作舖了一條康莊大道，並打破傳統的「司鐸發令、修女聽命」的不成文規律。因為教會的傳（下轉三二七頁）

編 後

三年前本神學院師生在討論並計劃出版一份神學刊物時，曾有人提議，每一期可選一個適當的神學主題，然後請不同的學者從各種角度加以研究，加以發揮，這樣對該問題的了解必會增加廣度和深度。這一意見非常可取，本院希望能逐步去實現，但因限於人力及組織的不易，尚不能每期如此去做，只有機遇和需要來臨時，才能一年做一次。今年年初的第二屆神學研習會便供給了我們這樣一個機遇，本期的十二篇文章全是該研習會的演講詞，全圍繞着一個神學主題，即聖體聖事，從各種不同的角度加以研討和發揮。

這些演講題的擬定及講員的聘請是經過多次籌備會商討的結果。本院至感欣慰並引以為榮的，是講員們的慷慨接納我們的邀請，從一開始就沒有一人加以拒絕或推諉，這是一個多麼鼓舞人心的合作經驗！尤其是周聯華牧師對本屆神學研習會貢獻很大。在第一次籌備會中就有人提及，要講聖體神學，更正教各派的意見及慶祝方式是不可不知的。天主教人士自己去講，不易詳盡，更難客觀，因此必須請更正教會的學者來給我們演講。周牧師應邀而來，除了演講外，還參加討論，領導查經，主持晚禱，使學員們，在非天主教的基督教會裡發現不少可取的地方。

在研習會開幕前一星期，講員們與服務人員代表曾在耕莘文學院開一次座談會，互相介紹各自要講的內容大綱，好能彼此配合補充，避免重複或脫節。這次座談中周牧師及金象達神父各自由自己的角度同時發現，在「新約中的聖體聖事」及「更正教的主餐神學」兩篇演講之間好像缺少了一環。按照

二人的建議，這一環應該是天主教聖體神學概觀之類的一篇演講。大家通過這一建議，回到神學院來，問題就在於找一位講員，在如此短促的時間，準備一篇題材如此廣泛的演講了。幸虧神學院秘書高士傑神父準備有素，再由同仁供給一些資料，便能應付裕如了。這篇演講由教會初期講到目前，共約二十個世紀的演變，自然只能指出問題中之犖犖大者。不過讀者如果欲知其詳，可參考文後的圖書目錄，這些書在本神學院圖書館都有。其他各篇比較專門化些，無意在此一一介紹。

我們將參加人員的名單列於本期刊首也略有用意，那就是表示珍視他們的踴躍報名參加本屆研習會，並感激他們在研習期間的合作態度和好學精神。我們深信此類研習會如果真能恒心並認真地辦下去，對我國教會前途必能多少有些貢獻。基督信仰在臺灣寶島上可說已昭彰在人耳目，相信如今已到了向深處下工夫的時候。人名單首尾的五幀照片，除第一幀由照像館攝照外，其他四幀都是白冷傳教會的神父記者白衛理的傑作。我們感謝他為本屆研習會留下了這些及其他二十二幅珍貴的留影，這為本院的檔案是一些值得保存的紀念。至於那十餘位修士修女服務員的服務精神和態度已在「教友生活週刊」及「鐸聲月刊」受到嘉獎，這裡除衷心向他們致謝外，不一一提名贅述了。