

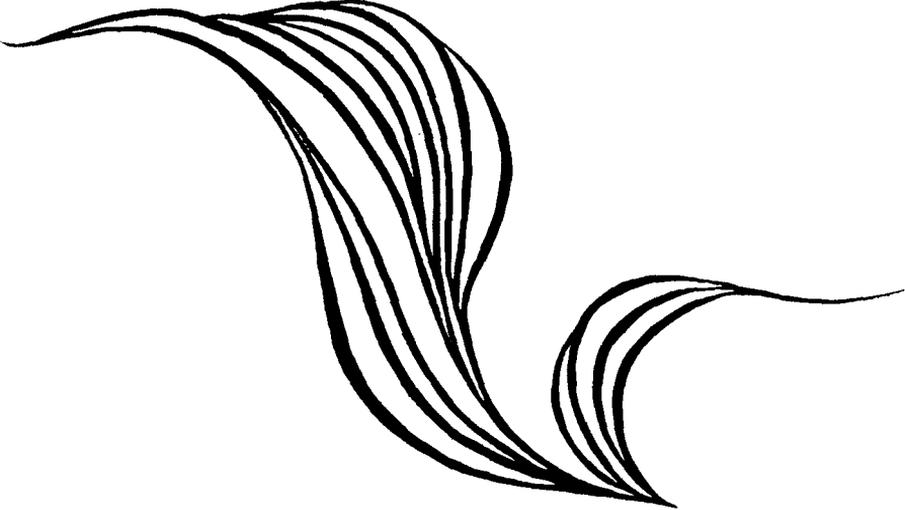


神思

主題：

聖體聖事

12



神思

主題：

聖體聖事

S P I R I T

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 12 — February, 1992

神思 第十二期

一九九二年二月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，周國祥神父，
黃鳳儀修女，鄭寶蓮女士，韓大輝神父。

封面：梁仙靈女士

插圖：陳鴻基神父

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」
原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：聖母瑪利亞

目錄

前言	編者	
基督臨在聖體聖事中	湯漢	1
聖體聖事與倫理生活	吳智勳	10
聖體齋戒的意義及其歷史沿革	謝堅成	17
耶穌聖體——友愛會的生命	耶穌小姊妹	29
信德與蹟的信德旅程		
寡信多默的信德	區成賢	34
瑪利亞方濟傳教教會的聖體特恩	阮秀美	38
從歷史角度看梵二後彌撒和聖體		
禮儀的新精神	羅國輝	47
「生命之糧」的言論——若6	李子忠	70
道尋知音	編者	76

作者簡介

湯 漢：香港教區神父，聖神研究中心執行主任，於香港聖神修院神哲學院教授信理神學。

吳智勳：耶穌會會士，本刊編輯，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學及在香港大學公教同學間擔任神師工作。

謝堅成：香港教區神父，除了堂區工作外，還在教區秘書處及教區法庭內服務，長於聖教法典。

區成賢：香港教區神父，聖神修院修生輔導神師，同時在南丫島從事耕種與默觀生活。

阮秀美：瑪利亞方濟各傳教修會修女，除擔任教友培訓工作外，還撰寫該修會在華傳教史。

羅國輝：香港教區神父，教區禮儀委員會主任，於聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學。

李子忠：慈幼會會士，香港天主教聖經學院院長，亦於聖神修院神哲學院任教聖經。

前言

梵二《教會憲章》提到，聖體祭獻是「整個基督徒生活的泉源與高峰」(No. 11)。天主教的傳統是非常重視聖體聖事的，認定其他聖事和所有宗徒事業都與聖體有關聯並指向聖體。圍繞着聖體聖事能有很多問題，不少是富有爭論性的，我們嘗試從不同的角度為讀者解釋。

湯漢神父處理聖體聖事中基督臨在的信理問題。他指出最早的聖體神學，注意力是集中在教會團體的生活、慶祝和共融合一上，而非在餅酒的體質轉變上。太重視後者，易使人誤以為在其他地方沒有基督的臨在。作者陳述特倫多大公會議有關聖體的信條必須堅持的層面和開放的層面，最後介紹新神學，好使讀者擴闊視野，採用位際關係及動態方式，闡釋基督臨在聖體內的目的和意義。

吳智勳神父一文強調靈修生活與倫理生活息息相關，而聖體聖事是連接二者最佳的橋樑。聖體聖事使基督徒團結合一，並因而肩負社會的責任，與人分享自己所有。此外，聖體使我們住在主內；這意識使我們在日常生活中有基督徒特殊的觀點、心態、意向等。

謝堅成神父一文詳細的追尋聖體齋戒的歷史沿革及其意義。他結論出聖體齋戒不是神律，而是教會的紀律，對不同情況的人，常有不同程度的寬免。最新的聖教法典仍保留它，顯示出教會願意教友保持屬靈的犧牲，好能更虔敬地投入感恩聖祭，準備與主結合。

耶穌小姊妹從屬靈角度看聖體聖事，認定聖體是友愛會的生命，是其成員生活的中心。聖體使友愛之家成為「愛情之家」，使家中的人得到光照，令來訪的人得到溫暖，繼而去愛慕耶穌基督。

區成賢神父以自己的親身體驗，說明聖體在他信德歷程中的重要性。他感謝天主賜他特恩，使他常以在聖體前祈禱為一種喜樂。他邀請讀者「來看一看」，好能分享他這份恩典。

阮秀美修女強調瑪利亞方濟傳教修會的聖召就是以聖體為中心，她們效法聖體內基督的榜樣，過一個兼顧默觀和傳教的生活。作者引用具體例子，指明聖體如何成為團體間共融的標記及活出踰越奧蹟來。

羅國輝神父的文章首先釐定彌撒和聖體聖事的事實、意義和效果，繼而簡述彌撒禮儀在歷史中的演變，最後詳述梵二後彌撒及聖體聖事的新精神。為那些喜歡研究彌撒及聖體禮儀精神的讀者，羅神父一文提供很多寶貴的資料。

李子忠神父比較對觀福音及若望福音有關聖體聖事不同之處，發現若望福音雖無最後晚餐建立聖體的記載，但在第六章中卻詳細論及生命之糧。作者便以該章為骨幹去討論聖體聖事，同時兼論聖體敬禮的聖經基礎。

道尋知音引了不少教會文獻，希望有助讀者對聖體的認識與感受。

CONTENTS

Foreword	
The Presence of Christ in the Eucharist <i>Fr. John Tong</i>	1
The Eucharist and the Moral Life <i>Robert Ng S.J.</i>	10
The Meaning of the Eucharistic Fast and Its Historical Evolution <i>Fr. Francis Tse</i>	17
The Body of Christ -- The Life of the Fraternity of the Little Sisters of Jesus <i>A Little Sister of Jesus</i>	29
A Journey of Faith in the Mystery of Faith The Confession of a "Doubting Thomas" <i>Fr. Francis Elsinger</i>	34
The Eucharistic Charism of the Franciscan Missionaries of Mary <i>Teresa Yuen F.M.M.</i>	38
The New Spirit of the Post-Vatican II Mass and Eucharistic Liturgy as seen from the Historical Angle <i>Fr. Thomas Law</i>	47
The Discourse on "The Bread of Life" -- Jn 6 <i>Stanislaus Lee S.D.B.</i>	70
Feature: Listening to the Word <i>Editorial Board</i>	76

FOREWORD

"Lumen Gentium" of the Second Vatican Council refers to the Eucharistic sacrifice as "the fount and apex of the whole Christian life" (No.11). The Catholic tradition gives extremely great importance to the Blessed Eucharist and holds that the other Sacraments and all apostolic work are related to and directed towards the Eucharist. Revolving around the Blessed Sacrament there can be many questions, not a few of which are controversial. We attempt to explain these from different angles for the reader.

Fr. John Tong handles the dogmatic question of Christ's presence in the Blessed Sacrament. He points out that the earliest Eucharistic theology concentrated its attention on the life, celebration and unity in fellowship of the Church community and not on the change in the substance of the bread and wine. To give too much importance to the latter could lead one to wrongly think that Christ is not present elsewhere. The writer states that the dogma about the Eucharist in the Council of Trent must necessarily have a level of insistence and a level of openness, and he finally introduces the new theology, to enable the reader to broaden his field of vision, to use interpersonal relations and a dynamic mode to explain the purpose and meaning of Christ's presence in the Eucharist.

Fr. Robert Ng's article emphasises the close links between the spiritual life and the moral life and that the Blessed Sacrament is the best bridge for linking the two. The Blessed Sacrament causes the Christians to unite as one and because of that to shoulder their social responsibility and share with others all that is theirs. Also, the Eucharist makes us live in the Lord; this consciousness enables us to have the special point of view, attitude and intention of the Christian in daily life.

The article of Fr. Francis Tse investigates in detail the historical evolution and meaning of the Eucharistic fast. His conclusion is that the Eucharistic fast is not a divine law but Church discipline which can always be dispensed from in varying degree for people in different circumstances. The latest Canon Law still keeps it, which shows that the Church wants the faithful to preserve the spiritual sacrifice so that they may be able to immerse themselves more devoutly in the Eucharistic sacrifice and prepare to be united with the Lord.

The Little Sister of Jesus sees the Blessed Sacrament from the spiritual angle and maintains that the Blessed Sacrament is the life of the Fraternity of the Little Sisters, is the centre of the members' lives. Its makes the Fraternity family become a "family of love", enables the family members to gain illumination, so that those who visit them can obtain warmth and as a result love Jesus Christ.

Fr. Francis Elsinger uses his own personal experience to explain how important the Blessed Sacrament has been in his journey of faith. He thanks God for giving him the special grace always to consider prayer before the Blessed Sacrament as a joy. He invites the reader to "come and see", so as to share this grace of his.

Sr. Teresa Yuen emphasises that the vocation of the Franciscan Missionaries of Mary takes the Blessed Sacrament as its centre; they imitates the example of Christ in the Blessed Sacrament, to live a life of humble contemplation and missionary work. The writer quotes concrete examples to show clearly how the Blessed Sacrament becomes a sign of fellowship within the community and lives out the paschal mystery.

Fr. Thomas Law's article sets out in order the facts, meaning and the fruit of the Mass and of the Blessed Sacrament, then sketches the evolution of the Mass liturgy in history and finally explains in detail the new spirit of the Mass and of the Blessed Sacrament after Vatican II. For those readers who would like to study the spirit of the Mass and of the Blessed Sacrament, Fr. Law's article provides much valuable material.

Fr. Stanislaus Lee compares the differences between the Synoptic Gospels and John's Gospel as regards the Blessed Sacrament. He discovers that although John's Gospel does not have an account of the institution of the Eucharist at the Last Supper, it still discusses in detail the Bread of Life in chapter 6. The writer then, taking that chapter as backbone, discusses the Blessed Sacrament and at the same time deals with the biblical foundation of Eucharistic devotion.

Our Feature, Listening to the Word, quotes not a few Church documents in the hope that they will help the reader in his knowledge and experience of the Blessed Sacrament.

基督臨在聖體聖事中

湯漢

(一) 厄瑪烏事件：多層次的基督臨在

翻看奧脫著《天主教信理神學》下冊，我們便可發現傳統天主教神學習慣介紹聖體聖事先於感恩祭，而且一開始就談到基督在聖體聖事中的真實臨在。傳統神學又常引用若望福音 6:22-71 有關耶穌對聖體的預許的敘述，以及瑪竇福音 26:26-28、瑪爾谷福音 14:22-24、路加福音 22:15-20 和格林多前書 11:23-25 有關耶穌建立聖體的敘述，去證明基督的體與血真實地臨在聖體中，易使人誤以為在其他地方都沒有基督的臨在一樣。①

其實，感恩祭的一切禮儀都是聖體聖事的準備和延續，而聖體聖事則是感恩祭的中心，其高峰是基督體血的祝聖及分享，目的是為達致基督與肢體、以及肢體與肢體之間的圓滿結合。因此，今日不少神學家在解釋聖體聖事時把次序調轉，先從感恩祭入手，進而闡釋聖體聖事，且最後才談到基督在聖體聖事中的臨在問題。我個人很贊同這種新觀點，因為聖保祿格林多前書 11:17-34，可說是最早的聖體神學，它談及的主題是主的晚餐，注意力是先集中在教會團體的生活、慶祝和共融合一上，而不是在餅酒的體質轉變上。

談到基督臨在聖體聖事中的聖經章節，我個人認為上述的章節固然重要，但最能幫助現代基督徒全面瞭解基督的臨在的，要算是路加福音 24:13-35 有關「厄瑪烏事件」的啓迪：耶穌去世後，

有兩位門徒走在厄瑪烏路上，十分沮喪，也未預料到耶穌的顯現；他們的希望已成了泡影。復活了耶穌走近他們，與他們結伴同行，他們仍未能認出祂。耶穌向他們講解古經及新經，並點破他們的困擾，顯示天主的計劃，情況才開始有些轉變，這時他們的心開始火熱起來。及至共餐時，機緣成熟了，耶穌遂以禮儀的說話及方式，「拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們」，天主聖神就在這一刻開啓了他們的眼睛，使他們從無知、遲鈍中得到光照，認出了復活的主。這份信仰經驗催促他們返回耶路撒冷，為復活的主作見證，可是沒等他兩人開口，門徒團體竟先向他們報導了復活的喜訊。

厄瑪烏二徒的經驗，正是我們每位基督徒必經的信仰歷程。成長中的每一步都面臨信仰危機，而且這種經驗在一生中還可能發生不只一次。真正信仰的誕生，是與復活的基督相遇。基督常以不同的方式臨在我們中，正如祂臨在於厄瑪烏二位門徒之中：在共餐擘餅禮中，他們固然對基督的臨在有一份十分重要的經驗及醒覺，但祂的臨在並不局限於共餐擘餅禮中，因為當他們在路上時，祂早已主動臨在他們當中，即使他們並沒有覺察出來；在路上，耶穌還進一步透過聖經的講解，臨在兩位門徒中，使他們的心像火般燃燒起來；擘餅禮後，即使耶穌「由他們眼前隱沒了」，不再臨在於聖體聖事標記下，復活的基督仍臨在於他們的生命中，推動他們活出基督徒生活，向別人作信仰上的見證。這豈不就是梵二《禮儀憲章》第七節及教宗保祿六世一九六五年頒佈的《信德的奧蹟》通諭第35-39節所提及的不同層次的基督臨在嗎？把基督在聖體聖事中的臨在，視為基督在基督徒生活中多層次臨在的高峰，這種看法本來也是早期教會及教父時代教會的看法，可惜從第九世紀開始，由於一些爭辯，才致使神學界開始把「真實臨在」一詞保留給基督在聖體聖事。其實，耶穌接近我們，我們就可以說，祂是「真實地」臨在，只不過在聖體聖事中，祂以最卓越的方式臨在而已。

另一方面，基督在聖體中的臨在，無論是多麼重要和卓越，

它本身並不是「目的」，而只是基督藉之更密切地生活在我們心中的「方法」而已。無怪乎曾有一位神學家既幽默又合理地說：「當人們告訴初領聖體的小孩子，耶穌現在就要第一次住到他的靈魂內時，其實就等於間接鼓勵他邁向狹窄而偏差的領悟中。」因此，在過往數十年間，不少神學家和教理老師認為有必要重新闡釋基督在聖體聖事中的臨在，務使現代人能夠明白，又能夠把這份信仰生活出來。

這些新闡釋並非針對教會傳統信仰的「內容」予以改變，否定基督以卓越方式真實地臨在聖體中，因為教會傳承下來的信仰內容是總不能放棄的。新闡釋更好說只是涉及信仰的「表達方式」，嘗試按照現代人能掌握的思維方式去介紹基督在聖體中的臨在。因此，在介紹新神學的解釋之前，我們必須先回顧一下特倫多大公會議的肯定，弄清哪幾點必須堅持？是否都在同一層次上？哪幾點是開放性問題？

(二) 特倫多大公會議的信條：不同層次的肯定及開放

從初期教會時期開始，教友們固然一直根據聖經的教導，深信基督真實臨在於聖體聖事中，且視之為信仰的內容，但與此同時，亦有些神學家已開始嘗試進一步解釋基督如何臨在聖體聖事中，他們從希臘大哲學家柏拉圖的哲學得到靈感。原來，柏拉圖在定位宇宙時，設計了二元論，有超越時空而又具備真善美的觀念界，亦有受時空縛束而又缺憾多端的感觀界；柏氏的憂患意識及救世精神，使他認定人生的意義是促使觀念界降凡，把其真善美帶入感官世界中，在這原來不完美的感官世界，建立起完美的理想國。把這個理論模式套入聖體聖事的解釋時，當日的一些神學家便把餅酒形容為感官世界的「標記」，而把基督臨在麵餅中形容得像觀念界進入感官界般，且奉為信仰的「事實」。因此，

餅酒在祝聖後有根本上的改變。這便是在信仰的基礎上建立起的哲學理論以解釋基督「如何」臨在聖體聖事中。

但到了中古世紀，西方神學界便展開基督臨在聖體中的爭論。原來，由於有些新接受基督信仰的日爾曼人(Germans)及凱爾特人(Celts)的頭腦着重界分，難以明白觀念界降凡入感官界的柏拉圖式哲學解釋，遂引起兩種矯枉過正的新理論的出現：一方面是誇大的實在主義(Over-Realism)，比如：九世紀的巴夏斯·拉德拜(Paschasius Radberdus)強調在聖體中的基督體血與歷史上的基督體血完全一致，導致很多用牙咬聖體而致滿口鮮血的駭人故事；另一方面是空虛的象徵主義(Empty Symbolism)，比如：十一世紀的都爾的培倫加(Berengarius of Tours)否認餅酒的體質變化與基督真在，視聖體只是天國榮耀中的基督之體血的一種象徵。雖然培倫加在臨終前，曾公開宣認相信餅酒的體質變化與基督真在，但他的空虛象徵主義理論卻影響深遠。②

及至十六世紀，基督新教人士中出現三個重要的偏差意見：

(一)茲文格利(Zwingli)宣稱餅與酒只是基督體與血的「象徵」，認為領聖體只是紀念耶穌在十字架上的自獻及教會團體對基督的開放，使自己汲取救恩。

(二)加爾文(Calvin)認為基督始終仍留在榮耀的天國，只以聖神的「德能」臨在聖體中，施放恩寵給領受聖餐者。

(三)路德(Luther)則採取與上述兩人不同的意見，相信基督的真在，然而他認為「只在舉行聖餐禮的時候」(in usu)是如此，因此，他否認聖餐後基督真在的持續性，也反對對聖體的崇拜，并且排斥天主教所主張的體質變化理論(Transubstantiation)。③

反對上述基督新教人士的學說，特倫多大公會議於一五五一年第十三期會議頒佈了「聖體法令」十一項信條，而其中第一及第二條信條最值得注意。第一條信條的內容原文是：

誰若否認，我們的主耶穌基督的體和血，連同祂的靈魂和天主性，從而整個基督，真正地、實在地、且本質地隱藏在至聖聖體聖事內，而說：祂只是標誌式地、或象徵式地、或只以德能方式（臨在聖體聖事內），那麼，這種人應受絕罰。（鄧辛疾、蕭默治編，《天主教會訓導文獻選集》第 1651 號）

很明顯，這第一條信條以「真正地、實在地、且本質地」字眼去強調整個基督臨在的事實，以排斥茲文格利「只是標誌式地、或象徵式地」的偏差說法，以及加爾文「只以德能方式」的錯誤。

第二條信條涉及體質變化，原文如下：

誰若說，餅和酒的本質，連同我們的主耶穌基督的體和血，一定留在聖體聖事內，而否認，這餅和酒的整個本質奇妙地及特殊地分別被轉變成為基督的體和血，而只留下餅和酒的外形，即公教會很適當地稱呼的「體變」，那麼，這種人應受絕罰。（同上，第 1652 號）

這第二條信條主要是針對路德，因為他在所著的《論巴比倫奴役》一書中，嚴厲抨擊「體變」的名稱及內容。

究竟我們應如何解釋這兩條信條呢？比利時神學家齊肋貝（Schillebeeckx）給予很有創見的解釋，他指出這兩條信條包括了三個不同層次的肯定：

（一）信條最核心且最深入的是聖經層次，即肯定聖經上所教導的基督真在聖體中，這指整個基督以獨特及卓越方式的「臨在事實」，也是當日特倫多大公會議的主教們要肯定的基本內涵。

（二）其次是涉及「如何臨在」的問題，這屬於本體論層次，也是較淺的層次，指祝聖後的餅酒已完全變成基督的體血；但由於當日盛行希臘哲學思想潮流，故此會議採用希臘另一位大哲學家亞里士多德的哲學方式把「如何臨在」表達出來，即主體變換

和附體保留，亦即在保留餅酒的外形下，餅酒的主體有了完全的變換，成了基督的體血；因此，齊肋貝指出：特倫多大公會議的主教們要肯定的是「完全變換」，卻並非對亞里士多德的「主體與附體」哲學也予以同等的肯定，只不過借用它來作為表達方式而已。

(三)信條最淺、最外一層是學術名詞層次，尤其是「體質變換」(Transubstantiation)這術語；會議中的主教們當然也知道這術語本來創於十二世紀初葉，有其歷史因素，故此，信條只輕描淡寫地推介這術語，指出它為當時教友們是適合的，但沒有強制性或非採用不可的意味，反而具有開放性，可隨時代進展予以調整、創新。④

(三) 新神學的廣闊視野

界分清楚特倫多大公會議信條內的必須堅持層面及開放層面後，我們可以說，教會傳統的肯定至今仍有效力，而我們要努力的只是如何在不必堅持或開放的層面上探求適合現代人的表達方式，俾教友們能易於領悟及更豐富地活出這信德的奧蹟。近年來興起的新神學主要是設法放棄中古世紀哲學術語，改為採用位際關係及動態方式，去闡釋基督的臨在聖體中及此臨在的目的和意義。

首先，新神學家如齊肋貝等指出，人間有各種不同的「臨在」：當某些東西或人物只是同時臨在卻沒有彼此溝通時(如在公共汽車內)，我們可稱之為「空間的臨在」(spatial presence)；當某些人臨在又能彼此溝通交流時(如朋友聚會)，我們稱之為「位格的臨在」(personal presence)。基督在聖體中的臨在屬於後一類，祂願意親自來到我們中間，與我們溝通；雖然祂的臨在並不基於我們個人的信德，但亦只有我們開放自己給基督，回應祂的接近，基督的臨在才算達至圓滿地步。事實上，基督是透過

自我交付及教友的享用接受而臨在於我們中，所以我們天主教徒不應如同加爾文所主張的，視基督始終仍留在榮耀的天國，而應堅持「位格的臨在」，視基督透過有效的餅酒標記親自臨在我們當中。

其次，談到餅酒的「變換」，新神學家亦受到現代思潮的影響，從人類學及宗教性層面去解釋「變換」。昔日亞里士多德哲學從微觀角度把事物再分成「主體」與「附體」，而「主體」是指該事物之所以成爲該事物內質；今天新神學卻從宏觀角度視「人」是宇宙萬物的主體；萬物爲人，人爲天主，萬物因人而有了它的目的和意義。加上今日神學家多從宗教性角度看萬物，視萬物爲一件廣義的「聖事」，藉此天主與我們更能溝通和相會。比如：沙漠在一般人眼中只是無數沙粒積聚而成的地方，但爲以色列子民，沙漠卻是天主與其子民「會晤」的地方，它的荒蕪反而提醒以色列民承認雅威是他們的救主，也要求他們無條件地開放給雅威。因此，世界萬物是人的成長及彼此溝通的有效標記，或更好說，是天人交往的有效標記。我們不妨設想一下，當我們肚餓時，單身跑進快餐店急急吃飽肚子，這只是爲了滿足生理的需求；當我們與家人或朋友聚餐，有吃有笑，便標誌着友誼和交流，還可滿足精神的需求；若再進而舉行宗教性聚餐，則更可體驗神人間行動性的溝通共融；但是在聖體聖事中，一旦耶穌透過神父說出「這是我的體」及「這是我的血」時，基督便延續性地臨在於餅酒中，祂變成我們的食物和飲料，並透過我們的領受賦予我們最深的愛情和友誼，使我們達致圓滿的共融合一。因此，在聖體聖事中，餅酒的意義和目的已被提昇，從物質的層面進入最深的位際層面中。

此外，正如特倫多大公會議的主教們曾採用了「體質變換」(Transubstantiation)這哲學術語，今日的新神學家採用了「意義變換」(Transignification)或「目的變換」(Transfinalization)這兩個新術語。但我們必須注意，餅酒如無真實的變換，亦絕不會有新的意義和新的目的，而且這種變換主要不是基於個人的解釋，

而是基於神的創造及再創造能力。⑤

反省這種新神學，我認爲它能有助我們把聖體聖事的舉行與日常生活連結起來，因爲除非我們在日常生活中常醒覺到基督的臨在，與祂多來往，否則基督體血的臨在亦不會在我們的生命中產生很大的功能。此外，新神學亦使我們了解到，世間一般的餐宴已蘊含着「聖事的性質」，有效地標誌出人需要友情、關心與愛的滋潤；而聖體聖事只是更上一層樓，成爲聖事中的聖事，實現天人盟約而已。再者，新術語「意義變換」及「目的變換」更能提醒我們在領了耶穌體血後，該讓基督生活於自己內，透過愛的生命之行動負起參與改造世界的責任，吸引世界走向天父。

教宗保祿六世在《信德的奧蹟》通諭第 46 節說：

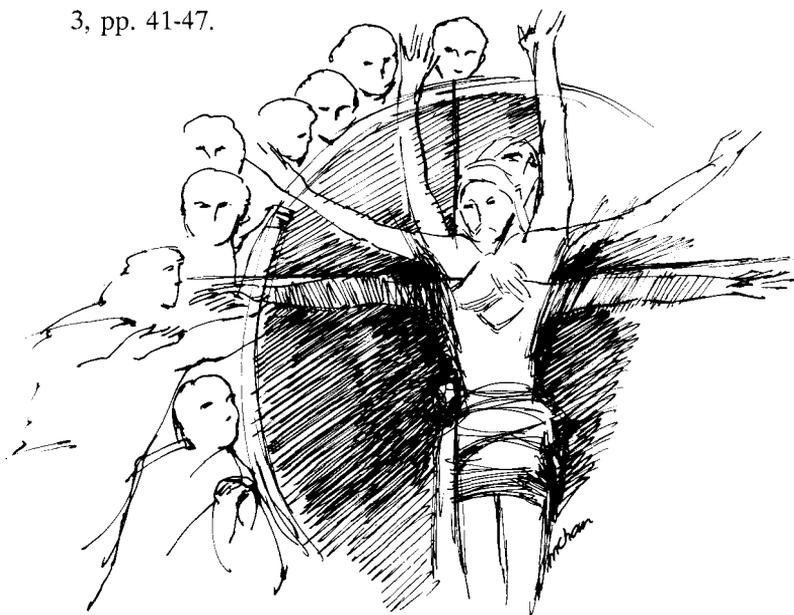
由於變質，無疑地，餅和酒的外形，便有了新的意義和新的目的；因它們再不是通常的餅和通常的酒，而已成爲聖的事物的標記，精神食糧的標記。但其所以有新意義和新目的理由，正是因爲它們含有新的「實物」，含有我們可以適當地稱爲「存在界的實物」。在那些外形下，並無以前所有，有的是完全另一實物。此不僅是由於教會信仰說如此，而在客觀事物界也是如此，因爲麵飽和酒的本質或本性一變爲基督的體和血，除了餅酒的外形外，其他屬於餅酒的已一無所有。在此外形下，基督完整地，依其客觀的實在，具體地臨在，雖然不是如同物體的佔據一個地方一樣。

教宗的意思很明顯，他指出「體質變換」是「意義變換」及「目的變換」的基礎，換言之，他似乎以「體質變換」爲主，「意義變換」及「目的變換」爲附。但神學家沖南伯(Schoonenberg)卻指出，如果認爲「體質變換」、「意義變換」及「目的變換」同等重要，共同成爲聖體信仰不可或缺的要素，無分主副，則這樣的演繹亦未算違背通諭的訓導。事實上，今日神學不單視聖體的祝聖爲感恩祭的高峰，而是把聖體的祝聖連同

聖體的領受分享一起視作感恩祭的高峰，並強調基督來到團體及信友心靈中，要求我們在日常生活中發揮共融精神和使命。^⑥因此，把「目的變換」與「意義變換」解釋得如同「體質變換」般重要，必能擴闊視野，對靈修與牧民產生很大的裨益。

註釋

- ① 奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》（下冊），光啓出版社，台中，1969年，593-596頁。
- ② 同上，590-591頁。
- ③ 同上，592頁。
- ④ 齊肋貝著，王秀谷譯，「體變」、「目的變換」及「意義變換」，見《鐸聲》雜誌1966年第48期，54-55頁。
- ⑤ 同上，52-58頁。
- ⑥ Piet Schoonenberg, "Transubstantiation: How Far is this Doctrine Historically Determined", in: *Concilium*, 1967, vol. 4, No. 3, pp. 41-47.



聖體聖事與倫理生活

吳智勳

(一) 前言

若望福音記載得很清楚：「你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命。誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他復活……。誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。」(若 6:53-56)過去，我們的注意力可能多放在聖體聖事和我們超性生命的關係上，故特強調聖體聖事帶來的恩寵，使人得到永生，或能否使罪獲得赦免的問題①。現在，教會一方面承認聖體聖事是「基督徒生活的泉源和高峰」②，但另一方面更具體地指出，這件愛情的聖事不能與我們的近人無關③。以往，我們有傾向把靈修生活和倫理生活分得很清楚，做成了倫理神學家全神貫注在解決各類實際倫理問題上，而神修家卻不食人間煙火的把目光注視在天主身上，無暇去顧及靈修生活如何實際地幫助基督徒過其倫理生活。聖體聖事就是一個好橋樑，本文就嘗試指出此。

(二) 聖體聖事與團結合一

聖保祿早以把聖體聖事所帶來團結合一的意識講得很清楚：「我們所祝福之杯，豈不是共結合於基督的身體嗎？因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅。」

」(格前 10:16-17) 梵二的文獻也強調這個意識：「聖體聖事同時代表着實現着信友們的統一，他們在基督內結成一體。」^④ 這個聖體聖事中的合一有甚麼意思？我認為不是指大家有同一的思想、有一致的行動，而是指彼此領受同一的基督，大家能心神合一。在心神合一的精神推動下，基督徒便要選擇如何在倫理生活上表現出來。最明顯的例子便是宗徒時代的基督徒決定把財物變賣而歸公用：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。……凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。他們把產業和財物變賣，按照每人的需要分配。」(宗 2:42-45) 當然，初期的基督徒能選擇別的生活方式去表達彼此在主內的心神合一，他們並非每一位都把財物變賣歸公的。

團結合一的意識，屢次在彌撒感恩祭中透視出來：「我們在分享基督的聖體聖血之後，因聖神合而為一」(感恩經第二式)，「求祢使我們領受了聖子的聖體聖血之後，得以充滿祂的聖神，在基督內成為一心一體。」(感恩經第三式) 其實整個感恩祭都為建立一個愛的團體：首先大家在天主台前承認自己相反愛德的行為，求天主及兄弟姊妹們寬恕，彼此同時聆聽天主的聖言、稱天主為父、互祝基督的平安，最後分享同一基督的體血。作為基督體血的麵餅和葡萄酒，已經是團結合一的標記。農人提供了麥和葡萄，工人把它們製成餅和酒，再經很多人的合作才能放在祭台上。當然，最重要的團結合一是基督徒間的心神合一。

聖體聖血以食物飲品的方式給人，而人以筵席的方式去領受。有人指出，動物只會共食，唯有人才會共同宴飲。真正的宴飲，只能同朋友，即心神合一的人。倘若人心懷怨恨或各懷鬼胎的參與，只能像動物一樣同桌共食而已，並不算宴飲。最後晚餐中，猶達斯只和耶穌及其他門徒同桌共食；這種飲食沒有神益，因為他在心裏已拒絕了基督。耶穌說：「吃過我飯的人，也舉腳踢我。」(若 13:18) 他吃過耶穌蘸了的餅後，並沒有產生團結合一的效果，反而「撒彈進入了他的心」(若 13:27)，「就立時出去了；那時，正是黑夜。」(若 13:30) 這就是保祿所說的：「誰若不相

稱地吃主的餅，或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人。」(格前 11:27)可見，單以領受主體血的行為中，團結合一的意識就突出來。

(三) 聖體聖事與社會責任

有時，基督徒被批評太注意那一個有關聖體的說法是正統，而不關心聖體與外面世界的關係，做成聖體與日常生活脫節，有些基督徒甚至覺得聖體與生活毫不相干，便乾脆不去領受了。但另一方面，部份基督徒覺得感恩祭提供一個安全舒服甜蜜的地方，使他們暫時不去想社會現實痛苦的問題，聖體竟成了逃避現實的工具。其實，整個聖經及教會的傳統都強烈地指出祭獻與社會責任的關係。亞毛斯先知就帶出這個信息：「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；……只願公道如水常流，正義像川流不息的江河！」(亞 5:21-24)依撒意亞先知也有相似的說話：「不要再奉獻無謂的祭品！馨香已為我所憎惡；月朔、安息日、集會、齋戒和盛大的宴會，我已都不能容受。……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，為孤兒伸冤，為寡婦辯護。」(依 1:13-17)新約時代，耶穌也引用過歐瑟亞先知的話：「我喜歡仁愛勝過祭獻」(歐 6:6, 瑪 9:13)1981年在法國露德舉行的42屆聖體大會，主題就是「耶穌基督為新世界擘開的麵餅」，把聖體與基督徒改造新世界的責任連在一起。

聖體是愛情的聖事；當我們感受到天主的愛後，這個愛要求我們去愛鄰人。這是慈善撒瑪黎雅人比喻的結論：「你去，也照樣做罷」(路 10:37)。感恩祭結束時，也向我們呼籲：「彌撒禮成，平安離開，去愛慕事奉上主。」(The Mass is ended. Go in peace to love and serve the Lord.) 換句話說，聖體給人一個使命：去增加這個世界的愛。在我們前面，有一個無情、不公義的世界，

聖體提高基督徒責任的迫切性，繼續去做基督開始了的工程。

初期教會領聖體的情況包含了一個公義分配食糧的做法。保祿首先指斥那些吃主晚餐的人心態不當：「你們聚集在一處，並不是為吃主的晚餐，因為你們吃的時候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的饑餓，有的卻醉飽。」（格前 11:20-21）那時沒有聖體齋，領聖體前是先吃了自己的晚餐。可是，參加的人中，有的是窮人，故來的時候，仍然饑餓；有的是富有，來的時候是飲飽食醉，以炫耀自己的富有，令到那些貧窮的很不高興。難怪保祿斥責他們：「難道你們沒有家可以吃喝嗎？或是你們輕視天主的教會，叫那些沒有的人羞慚嗎？」（格前 11:22）既然是分享同一的飲食，為甚麼先飲飽食醉的來？分明是想羞辱那些沒有的窮人，那主的晚餐還算甚麼愛宴（agapē）？那些沒有的，可能因此而生嫉妒、憤怒。這個愛宴，就因貧富問題而分裂了，這就不相稱地吃喝主的體血。保祿的提議是：「當你們聚集吃晚餐時，要彼此等待。誰若餓了，在家裏先吃，免得你們聚集自遭判決。」（格前 11:33-34）這裏的意思是：等所有到齊了，大家分享所有的，不致有人會饑餓。保祿也體諒情況而作了小讓步：那些因久等而饑餓的，可以在家裏先吃點東西才來，大家能在愉快的氣氛中等待及舉行感恩祭。可見聖體聖事不容許有不公義或罪惡的情形存在，二者不能相容。領聖體的基督徒，有責任消除在他們所處環境中不公義的事情。

從保祿的書信中，我們注意到基督徒分享天上的食糧時，必然地包括分享世間的食糧：「我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」（格前 10:17）保祿所用的字「結合」，原文是 koinōnia，他也用同樣的字去指世上財物的分享，例如：「馬其頓和阿哈雅人，甘心樂意為耶路撒冷的貧苦聖徒捐了一筆款項。」（羅 15:26）「藉着這次供應的證明，他們必要因你們而明認和服從基督的福音，和你們對他們以及眾人的慷慨捐助，而光榮天主。」（格後 9:13）兩處所用的「捐助」，原文就是 koinōnia。基督徒既分享同一基督的身體，就不能對在饑餓中的兄弟姊妹漠不關心，

否則是不相稱所領受的。

路加的宗徒大事錄也指出團聚擘餅和分享所有的關係：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。……凡信了的人，常齊集一處，一切皆歸公用。」（宗 2:42-44）「團聚」就是 *koinōnia*，「歸公用」是 *koina*，*koinōnia* 和 *koina* 字源相同，二者有密切關係。這個意思，在宗 4:32 再出現一次，可見路加這樣應用並非偶然。他很難想像，一位富有的基督徒，看到一群饑餓的人在門外，能無動於衷的去吃主的晚餐。這是他在富翁與拉匝祿的比喻中所提出的警告（路 16:19-31）。

（四）聖體聖事與在基督內的意識

梵二後基督徒倫理不再只專注甚麼應該做，甚麼不應該做，而更注重道德主體是個怎麼樣的人。聖體聖事正好配合這個傾向。若望福音強調「住在基督內」，或保祿屢言「在基督內」，正是發揮此意。

整部若望福音都強調，跟隨基督主要是寓居於他內，正如「我在父內，父也在我內」（若 14:11），他的門徒必須「住在我內，我也住在你們內。正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實；你們若不住在我內，也一無所能。」（若 15:4）怎樣才能住在他內呢？領聖體就是最明顯的途徑：「誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活。」（若 6:56-57）倘若我們相信耶穌的話，聖體使我們承認自己的有限性，需要天主的恩寵去生活。這種對天主的依賴，並非沒有自信心，不想採取主動，不想成長，一切唯命是從。這種依賴是使我們意識到，我能力的來源是天主，使我們向天主開放，不會把自己的價值觀絕對化，反而將一切歸光榮於天主。

在基督內的意識能在倫理生活上產生顯著的效果。生活在主

內的基督徒應有特別的觀點，作為他的價值觀與他的理性判斷標準。又因為感受到基督的愛，故形成一富於情感的心態，對鄰人的需要特別敏感。對基督的愛亦影響我們的觀點：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所。」(若 14:23)有基督住在我內，我會盡力遵守他的話，以他的觀點為我的觀點。的確，愛心是影響我們判斷的標準：「我所祈求的是：願你們的愛德日漸增長，滿渥真知識和各種識見，使你們能辨別卓絕之事。」(斐 1:9-10)此外，在基督內的意識能養成一種向善的習慣，一種德行，使我們在生活裏有一種持久的傾向。比方，我們相信基督的逾越奧蹟已戰勝罪惡死亡；在現實生活裏，罪惡雖像在佔了上風，但我們仍能相信基督戰勝一切：「在世界上你們要受苦難，然而你們放心，我已戰勝了世界。」(若 16:33)在感恩祭中，我們是懷着這份信心去祈禱：「因你的聖體聖事，救我脫免一切罪惡和災禍。」生活中遇到困難時，在基督內的意識能使我們懷着希望堅持下去，不會絕望：「天主願意他們知道，這奧秘為外邦人是有如何豐盛的光榮，這奧秘就是基督在你們中，作了你們得光榮的希望。」(哥 1:27)

基督徒的倫理行為能與非基督徒一樣，但所本的動機和意向能夠不同。倫理行為不是孤立的，倫理行為塑造我成為一個好人或壞人，使我與主與人都發生關係。基督徒行善時，能意識到與基督的關係加深了；作惡時是否認了基督，拒絕他的邀請。與主的關係愈深，基督徒的意向也愈強，並能用此意向克服軟弱的傾向。聖保祿就以此告誡格林多人：「你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？……但那與主結合的，便是與他成為一神。你們務要遠避邪淫。……難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主。」(格前 6:15,17-20)聖體加強我們與主結合，成為聖神宮殿的意識，由此而生的基督徒意向，實有助我們倫理生活的發展。

(五) 結語

基督徒的靈修生活與倫理生活是息息相關的，聖體聖事是連接二者最理想的媒介。聖體聖事使基督徒團合一，特別是心神的合一。此心神合一迫我們肩負社會的責任，不能漠視外面不公義的狀況。我們領受天上神糧時，有責任與別人分享世間的食糧，分享自己所有；否則是辜負所領主的體血。此外，聖體使我們住在主內，主住在我們內。在主內的意識使我們認識自己的有限性，承認需要主的恩寵去生活，使我們在生活中有基督徒特殊的觀點、心態、趨向、意向等。總之，若望和保祿可為我們作結：「那吃我的人，也要因我而生活」（若 6:57），「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦 2:20）

註釋

- ① 聖多瑪斯《神學綱要》(Summa Theologiae)III. 79.1-8 都是講這一類型的聖事效果。第一條論聖體聖事帶來聖寵，第二條論聖體聖事使人得到天國，第三條論聖體聖事是否可使大罪得到寬赦，第四條論聖體聖事能否使小罪獲得赦免，第五條論聖體聖事是否免除所有罪罰，第六條論聖體聖事是否能保存人不再犯罪，第七條論聖體聖事能否使領受人以外的人獲益，第八條論小罪是否影響聖體聖事的效果。
- ② 梵二《教會憲章》No. 11，天主教法典 897 條。
- ③ 教宗若望保祿二世致普世主教函「論聖體聖事的奧蹟和敬禮」No. 6。
- ④ 《教會憲章》No. 3。

聖體齋戒的意義及其歷史沿革

謝堅成

(一) 引言

童年時代，教會訓令我們為領主的聖體須自當天午夜十二時開始禁食，曾有一次就因饑餓而在彌撒中暈倒；另一次在告解時由於不知要向神父告明甚麼罪，惟有說我前次領聖體沒有守聖體齋；這些本已淡忘了的童年舊事因着要和大家分享及探討聖體齋的意義及其歷史沿革而再度浮現，正好利用這些與守聖體齋有關的趣事作為楔子，開始我們對這問題的探索。

(二) 守聖體齋的主要原因

守聖體齋主要是為了表達我們對主的體血的珍視和尊敬。

聖保祿宗徒致書給格林多教會，曾為了他們中一些人以不虔敬的心參與主的聖餐表示懊惱，指責他們濫用餐宴及冒領聖體，侮辱耶穌，同時更嚴正地指出領受主的體血與普通餐宴大有分別。

有人主張守聖體齋是基於自然律，因為人有責任尊敬神聖之物，主的體血是尊貴的神糧，人應以相稱的準備才可領受。

主耶穌臨在麵酒形內，作信眾生命旅程的神糧，這是當信不疑的道理，聖體齋固然提醒我們聖體有別於其他食物，教我們珍

視這至高無上的天糧，也助我們避免對主失敬。因此，聖體齋可說是一種靈性的準備助我們與主結合，經驗證明這確實有助信眾更虔敬地投入聖祭，因為清心寡慾的人較易高舉心靈進入屬靈的奧秘。

(三) 聖體齋的歷史沿革

(1) 初期教會

對觀福音敘述耶穌受難史的三段經文都記載了主耶穌基督在被出賣的那夜與心愛的門徒共進逾越節晚餐，並在席間建立了愛情的聖事——聖體聖事。這幾段經文卻沒有指出主耶穌基督要求門徒先守聖體齋才可領受祂的體血，主耶穌只按猶太人的法律和他們一起吃逾越晚餐並藉那機會啓示門徒祂就是猶太人所期待的那具標記性的羔羊，而經上有關默西亞的記載在祂身上將一一應驗，祂本身便是那被宰殺的無辜的羔羊。

有些學者引用格前 11:17ff，宗 2:42,46 指出教會在宗徒時代已有了聖體齋的雛型，宗徒時代，耶路撒冷教會及格林多教會可能已有享用愛宴 (agapē) 的習慣，因為他們不能想像只慶祝主的逾越奧蹟而缺乏愛宴，但我們不能以這些章節作為聖體齋的基礎和存在的論據，只能用以證明「愛宴」與主的逾越餐宴有非常密切的關係而已；其實保祿宗徒致書格林多教會不是為鼓勵當時信眾守聖體齋，而是鄭重的向不敬的格林多人指出感恩聖祭不應與肉慾宴樂放在一起。

第二世紀，從教會以外的文件看到基督徒所慶祝的感恩祭或擘餅禮，已有蹟象從傍晚轉到早上。公元 111 年至 113 年，羅馬總督 Pliny 會上書國王 Trajan，指出基督徒的聚會分兩段時間舉行：一在黎明時分，他們相聚、祈禱、唱聖詠、「發誓詞」……另一時間在黃昏，他們集合一起進食、分享……。這信件的內容指出聖宴與擘餅禮是分開的。

由此看來，宗徒時代的初期教會並沒有確實的證據證明信友已須履行守聖體齋的義務，聖體齋的法令並不存在，而愛宴也失卻了它原本的意義：即為信眾參與感恩祭作準備，因為擘餅禮已轉移到早上慶祝了，我們相信當感恩祭轉移到早上舉行時，聖體齋的法令才漸漸形成。

(2) 第三至第四世紀

從第三世紀開始，自教父的著作中可以發現聖體齋的習俗已在不同地方流行：

教父戴爾都良 (Tertullian) 在其 "Ad Uxorem" 書中指出信友在領主體血前應禁止進食任何流質或固體食物。

聖巴西略 (Basil) 在講道中亦指出沒有履行聖體齋本份的神父不可以舉行聖祭。

教父金口若望 (John Chrysostom) 在一篇為自己辯護的文章中指出他的敵人為損害他的名聲誣告他容許未經守齋的信眾領聖體。

不少主教，包括聖盎博羅削 (St. Ambrose) 不停地教訓信眾不應忽視聖體齋的傳統。

從上述引證中，我們可以肯定在第三、四世紀，個別地方教會的聖體齋戒習慣已形成了。因此，聖奧斯定 (St. Augustine) 說：「……所以，基督的身體應只進入從未進食其他食物的信友之口，這是尊重這偉大聖事的表現，必定能取悅於天主聖神……。」

(3) 從非洲 Hyppo 會議至康士坦斯 (Constance) 會議

有關聖體齋的法制最早可追溯至公元 393 年在非洲 Hyppo 地方舉行的主教會議，當時議決只有曾守聖體齋的人才可接近祭台和參與聖筵，會議規定舉行祭獻的神父必須嚴守聖體齋的法規，

這法規也適用於準備領聖體的教友。

四年後，公元 397 年，加答琪 (Carthage) 主教會議重複肯定非洲 Hyppo 會議的議決案，但容許每年一次在聖週五主的晚餐紀念日免除齋戒的法令。

公元 572 年，在 Brage 地方舉行的主教會議卻否定了加答琪會議決定的寬免條例，使自後聖週五主的晚餐紀念日信眾仍須守好聖體齋方能領主的體血，但這次會議所決定的要到第七世紀才在全教會內執行。

公元 585 年的 Macon 主教會議，教會當局首次議決對不守聖體齋規定的神父施行懲罰，並明確列出懲罰的條款。

公元 646 年的 Toledo 主教會議更堅決要嚴厲執行聖體齋的紀律。首先，獻祭的神父舉祭前連流質食品也不可飲用，對於不遵守規定的神父，主教可開除他們的教籍，而公開補贖則成爲不守紀律的教友必然的懲罰。

從第四至第十五世紀這段時間內，有人對教會的嚴厲紀律提出質詢。首先，他們認爲對準備領臨終聖體的垂死病人，這規律應獲得豁免。自第七世紀開始，多本禮儀書籍已記載了垂死的病人不用受聖體齋的約束，因爲教會一致認爲垂危病者實在需要主體血的滋養；此外，有人質疑如何計算聖體齋的時間，應從甚麼時間開始守呢？對此不同的人觀點各異：有人認同自午夜十二時開始，也有人指應在雞啼時分，另有人主張自日落始……，而聖多瑪斯 (St. Thomas Aquinas) 則主張羅馬教會的計算法，即在午夜十二時開始。然而，教會對聖體齋開始的時間直至第十三世紀才達到共識。

這段時期內，教會爲推行守聖體齋紀律的一致性，不惜立定了多項法規，懲罰不守紀律的神父或教友，務求使這法律得以切實執行，整個教會自第七世紀至第十三世紀才在守聖體齋的一致性上漸漸奠定根基。

(4) 從康士坦斯 (Constance) 會議至宗徒憲章 "Christus Dominus"

公元 1418 年的康士坦斯 (Constance) 主教會議決定重整教會有關聖體齋的法規，為使法規與執行方法兩者都能劃一，這次會議制定及頒佈了一套有系統的法則，要求所有教友忠實遵行教會這項紀律。這次會議以後，教宗把修訂有關聖體齋紀律的事完全納入他個人的權限內，而這會議所頒佈的條款也成了日後改革派領袖馬丁路德批評教會的其中目標；自此以後，神父有權拒絕送聖體給未守好聖體齋的信友，當然，垂危病者則不在此限。

康士坦斯會議議決案頒佈後，各地教友反應不一，他們分別質疑如何統一執行聖體齋的規例。更有人提出很多瑣屑的問題，如鼻孔流血流入口腔、吸煙、嘔吐、吸入昆蟲……等等，但最重要的是很多神父和教友都認為在某些特殊情況下聖體齋的規限應獲特許豁免，多位教宗經考慮不同意見及情況後，遂作出以下的特許豁免條例：

1. 為完成進行中的祭獻

例如：一位神父在獻祭中途才發覺自己未有守聖體齋，然而為了信眾的神益，他應該繼續舉祭。又如神父在祭獻進行中突然身體不適，沒法繼續獻祭，當時另一位神父若在場，雖未守聖體齋仍可上前接替，以完成祭獻。

2. 為病人神靈的需要

聖事是為人而立的，人卻非為聖事而存在，教會深切了解病者實為基督與體中更需要特別照顧關懷的一群，因此，除了為垂危病人立有特許豁免聖體齋條例外，自十六世紀開始，已有記載述說多位主教為病人向教宗求請個別不同寬免而獲准的事例。公元 1906 年，教宗庇護十世更為聖體齋開始了另一新紀元。他批准臥病在床超出一月而又不可能在短期內復原的教友在不受嚴厲的

聖體齋約束下領受主的聖體。本世紀初，教會重新體會教友勤領聖體的重要，積極鼓勵信眾實領聖體，教友更應特別支持及鼓勵在病苦中的兄弟姐妹，使他們在痛苦中藉不斷與主結合成聖自己。

3. 爲避免聖體受褻瀆

當聖體有可能受敵人、外教人或信奉異端邪說的人搶奪時，教友有本分避免聖體受辱，如此，雖未守聖體齋教友也享有特准領受儲藏着的聖體。同樣，若聖堂遇到火災，來不及遷移聖體，任何教友都可因此盡領全部聖體而無需受聖體齋的約束。

自康士坦斯主教會議後，教會內各級人士開始感到守聖體齋是沒有必要絕對一致的，在不同的境況下要酌量作出適當的處理，故此 1917 年頒佈的法典便爲因應時代的轉變而再加入其他豁免條文。

1917 法典一方面依舊鼓勵教友尊崇聖體，另一方面則列出在某些情況下可以得到的豁免以成全教友神靈上的需要。

1917 法典有關聖體齋的條文只有兩條，即第 808 及 858 條，分述於後：

(一) 第 808 條—— 法令規定神父除非在當天午夜前開始守聖體齋否則不可主持祭獻，但這條文其實早在康士坦斯 (Constance) 會議中已申明了。

(二) 第 858 條—— 這條法令第一項指出教友若不在午夜前開始守聖體齋便不能領聖體，除非是臨終病人或在防止聖體受褻瀆的情況下。法令第二項提示臥病在床達一月的教友，雖事前曾進食，不拘是藥物或流質食物，亦可在一星期內領受主的聖體一至二次。病人若靈魂上準備妥當便可與受苦的基督結合共融，而不應受聖體齋規條的約束。

教廷在 1923 年頒佈 "Optime Novit" 法令，使因牧民上的需要而舉行二、三重祭的神父得到特許，當他們由於神父缺乏，爲了

某些地方教友神靈上的益處而要作二、三重祭時可不受聖體齋規律的限制。

教廷在二十世紀中期已不斷細察時代的徵兆，因應各地教友不同的境況，努力就聖體齋戒的法則作出相當大幅度的修訂，例如：當時的社會模式漸由農業轉為工業，工業社會中人民生活所面對的各類問題——長時間工作，輪更工作制度；神父人手短缺，路途偏遠，參與感恩祭往返需時，學生上課前及彌撒後沒可能進食，加上戰爭等等，對守聖體齋構成了許多困難，教會於是斷斷續續發出了很多個別指引，幫助教友解決有關難題。可是，由於太多的個別指引，令教友產生了許多不必要的不安，對有關問題的觀念顯得模糊，教宗庇護十二世決定重新整理一套較完善和有系統的法則，1953年的宗徒憲章(Christus Dominus)便是他努力的成果。

(5)1953年宗徒憲章 "Constitutio Apostolica: Christus Dominus"

教宗庇護十二世經詳細考慮當代社會模式的轉變後，確認聖體齋規條為那些不能遵行的教友帶來很多不便，若不放寬，他們便不能勤領聖體，與主結合。

經修訂後，新法令明確廢除先前一切與此有關的法令，這憲章的內容大致可分成六點：

1. 以午夜為界的聖體齋在正常情況下為一般有能力守的教友仍有約束力，但飲用「自然的」水已不在限制之內。教宗庇護十二世重申午夜的分界線仍有效用，主要目的是希望那有能力守的教友重視這紀律，努力遵行。至於「自然的」水則包括自來水、白開水、泉水、河水、井水、湖水、雨水等。

2. 為有病的教友或神父(不一定要臥病在床)，他們可服用藥物或飲料，但含酒精的飲料則不在豁免之列。

3. 神父若需要在每天較後時間才舉行祭獻，或要經過長途跋涉和辛勞工作後舉祭，他們可在一小時前飲用流質食物，當然不包括含酒精性的飲料。一般相信在較後時間舉行的彌撒是指上午九時後的祭獻；至於「長途跋涉」指需要步行二公里或以上才到達舉祭聖堂的路程，若是這樣，神父便可享用此條例的特許。

4. 爲有需要在同日舉行二或三重祭的神父，在第一台彌撒中可飲用洗滌聖爵用的水，但千萬不可以葡萄酒代水洗聖爵。

5. 至於教友，他們若有病，或經過長途跋涉或在疲乏工作之後才可參與聖祭，也獲與神父一樣的特許，即可在一小時前飲用不含酒精的流質食物。疲乏的工作則包含工廠的工作、要輪值的工作如看更、護理、運輸、海員、公共事業等；至於孕婦因較易疲倦，也被列入可享此特許之列。

6. 教宗授權給各地的主教，可按牧民的需要爲教友開設夜間彌撒，而主禮神父則需在三小時前便開始禁食固體食物或飲用含酒精的飲料；及在一小時前禁止飲用其他流質食物。

上述的特許條例，其主要目的是爲鼓勵教友勤領聖體，教宗仍切願那些能繼續守聖體齋的教友依舊保留教會良好的傳統，在午夜前開始守聖體齋。與此同時，我們舊日沿用的《要理問答》中一切與聖體齋有關的條文也隨而修訂。

(6) 從宗徒憲章 (Christus Dominus) 至 1983年新聖教法典

教宗庇護十二世在1957年頒佈了另一與"Christus Dominus"有關的法令，名爲"Sacram Communionem"。這新的法令乃"Christus Dominus"法令的延續，此法令將午夜守聖體齋的時限再一次縮短。至此，聖體齋戒只要求在三小時前禁食固體食物及停止飲用含酒精的飲料，並在一小時前停止飲用流質食物。這項修訂最終是爲提供更多的機會讓教友能參與聖祭，領主的體血，並滿全守瞻禮主日及罷工瞻禮的慶典。

1964年，教宗保祿六世在梵二會議休會期間，再頒佈了另一法令。他為響應全球各地主教的呼籲將聖體齋的時限減縮至一小時，包括流質及固體食物在內，而這一小時的界限是從進食至領主體血的那一刻，並非以彌撒開始的時間計算。從此以後，有關守聖體齋的時間約束不論是神父或教友都等同看待了。

1970年，教宗保祿六世為回應一批加拿大主教團主教的申請，更寬免了病者及照料看顧並支持他們的教友一小時的聖體齋，只要求他們堅守十五分鐘的齋期，這時限也只須禁食固體食物及含酒精的飲料。

1983年，新聖教法典頒佈，當時教會已重整自宗徒憲章的守則，只用第919條列出有關聖體齋的法則：

1. 將領聖體者，在領聖體前，至少一小時內不得進食物和飲料，但清水和藥物不在此限。藥物是指由醫生所指定的或公認為藥物的東西，包括維他命丸在內。至於不能在體內消化的東西如紙張、手指甲等則不在此限。一小時的計算方法是從進食起至領主體血時為止。

2. 在同一天內，舉行二次或三次彌撒的司鐸，在第二或第三次彌撒之前可略進食物，即使相隔不及一小時亦無妨。

保祿六世已批准當地主教可自行豁免作二重祭或三重祭的神父，讓他們在彌撒前進食流質食物，但新的法典更擴大到固體食物及神父可自行抉擇而不用向主教申請寬免；簡而言之，神父只須在第一台彌撒前守好聖體齋便可以了。

3. 老年人和患病者和服侍他們的人，雖然在領聖體前一小時曾略進食物，亦可領聖體。這條例是為安排病人在彌撒以外領聖體而訂立的。自保祿六世任內，病人及服侍他們的教友等仍須守十五分鐘的齋戒，但現在新例已大大放寬了，一切老年人當合乎情理享用這條例的特許。為要享用這特許，病人的情況不一定要嚴重才符合法規的要求，簡單的頭痛、發冷、消化不良、失眠等

已可構成足夠條件，孕婦亦由於容易疲倦而被列入可享用此特許條例之內。

至於照顧及服侍病人或老人的教友，則包括在精神上、情感上支持他們，或是陪伴他們的家人及探訪者。

以上便是教會自宗徒時代至今有關聖體齋戒的簡史。

(四) 教會對有關立例規限聖體齋戒所持的論點

教會當局一直相信有權規定聖體齋戒的細節及頒佈特許的權力，庇護十二世在頒佈宗徒憲章時已明確指出，從聖經中可見主耶穌基督有意以祂自己——無辜被宰殺的羔羊——代替舊約時代猶太習俗的踰越羔羊，以這兩種雖相近卻又有實質分別的餐宴彼此間的關係刻劃出從舊進入新領域的過程。所以，教會當局可抉擇改變舊有的愛宴而引進新的聖體齋戒法規。

聖多瑪斯更認為主耶穌基督有意將聖體聖事的奧秘深刻的印在我們內心及記憶中，所以祂沒有親自為我們訂下守齋的命令，而只交託給祂的宗徒。

(五) 結語

從上述有關聖體齋戒的歷史演變過程我們可以確信聖體齋不是神律，只是教會的紀律。

歷代教宗都要求有能力的教友和神父嚴守聖體齋以表示對聖體的尊敬，並以行動辨識這天上神糧與普通食物所存在的區別。

教會是活的教會，會在適當的時機，以不同時代徵兆的要求，衡量教會內部的紀律並作出修訂。守聖體齋規條的原意不是要為準備領受主體血的人築起一堵無意義的屏障。因此，在歷史中，

對不同情況的人，有不同程度的寬免及特許條例，以緩和教友在未能守好聖體齋時的不安，保持他們對聖體的尊重。

1983年所頒佈的聖教法典，教宗若望保祿二世仍堅持保留守聖體齋的條文，顯示教宗們希望教友能保持一向優良的傳統，並注重尋找屬靈的犧牲及克制肉慾，使對聖體的敬禮不致俗化。

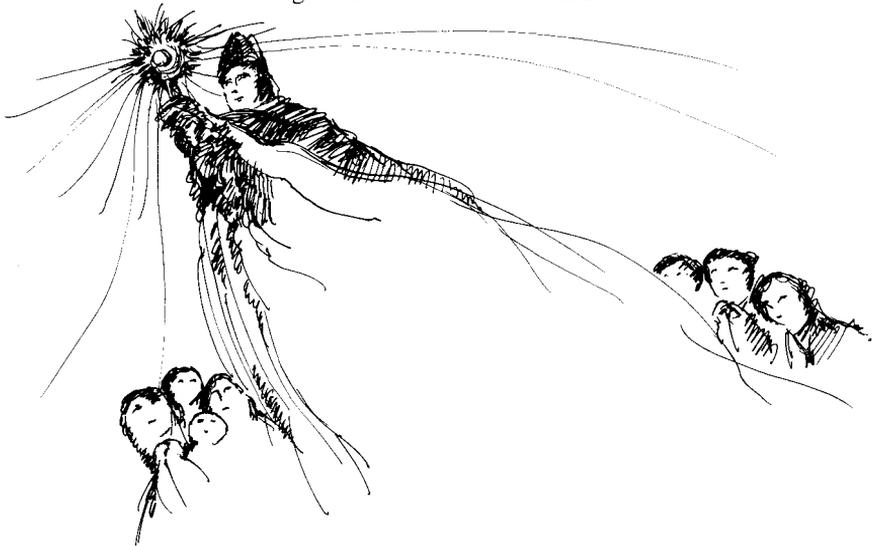
總之，聖體齋雖只是教會的紀律，但仍有其重要性，若與虔誠領主聖體的行動相比，固然有所失色，謹記着法律爲人而立，人非爲法律而存。一言以蔽之，領主的體血居首要，守聖體齋的紀律實爲善領聖體方法而矣。

主要參考書目

1. Augustine P. Chas. "Canon 808" *A Commentary on the New Code of Canon Law*, Book III vol. IV, St. Louis: B. Herder Book Co., 1925, pp. 141-142.
2. "Canon 858" *A Commentary on the New Code of Canon Law*, Book III vol. IV, St. Louis: B. Herder Book Co., 1925, pp. 234-236.
3. Bouscaren T. Lincoln and O'Connor James I, "Canon 858", *The Canon Law Digest*, vol. IV, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958, pp. 268-290.
4. Connell Francis J. "The New Rules for the Eucharistic Fast", *The American Ecclesiastical Review*, vol. CXXVIII, No. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 1953, pp. 241-254.
5. Coriden James A., Green Thomas J. and Heintschel Donald E., ed. "Eucharistic Fast Canon 919", *The Code of Canon Law: A*

Text and Commentary, New York: Paulist Press, 1985, pp. 654-655.

6. Genicot J. and Putz J. "Eucharistic Fast", *The Clergy Monthly*, vol. XVII, No. 2, Ranchi: The Catholic Press, 1953, pp. 41-55.
7. "The Eucharistic Fast", *The Clergy Monthly*, vol. XVII, No. 7, Ranchi: The Catholic Press, 1953, pp. 248-257.
8. "The Eucharistic Fast", *The Clergy Monthly*, vol. XVII, No.8, Ranchi: The Catholic Press, 1953, pp. 281-288.
9. Morrow Dennis W., "6. Communion Fast", In *New Law and Life: 60 Practical Questions and Answers of the New Code of Canon Law*, Ed. Elissa Rinere, Washington: Canon Law Society of America, 1985, pp. 9-10.
10. Sammut Alphonse, "The Eucharistic Fast: In the Light of the Last Papal Documents, Christus Dominus, 6th January, 1953 and Sacram Communionem, 19th March, 1957", Diss. Rome: Pontificia Facultas Theologica S. Bonaventurae, 1959.



耶穌聖體——友愛會的生命

耶穌小姊妹

耶穌知道祂離此世歸父的時辰已到，祂既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底。(若 13:1)

耶穌聖體是基督自己對祂的天父和對祂的兄弟們所作的至高的奉獻。藉着聖神的德能，這就是復活的基督在我們中間的臨現，直到今世的終結。

誰吃我的肉並喝我的血，必得永生……因為我的肉是真實的食品；我的血是真實的飲料。(若 6:54-55)

耶穌嘉祿兄弟(Bro. Charles of Jesus)便是生活着這個奧蹟，在愛慕、領受、和欽崇朝拜中，被這位愛人至終的耶穌，以這奧蹟養活了他，並造就了他整個人，使他日益更肖似他摯愛的上主。

(一) 耶穌聖體與嘉祿兄弟

嘉祿兄弟的生活可說是依據聖體奧蹟的邏輯的，是一個愛的生活——一個自我贈予、一個全然交付殆盡的愛的生活。這奧蹟是如此崇高，以致唯有那活潑的信德，藉着愛才能接近，並投入其中的。在嘉祿兄弟的生命中，聖體就是一股整合他生活的力量，是他動力的泉源，是他道路的指引。自從他皈依後，無論在熙篤會隱修院、在納匝肋、在撒哈拉的培尼亞比(Béni-Abbés)和達瑪

哈瑟 (Tamanrasset) 的任何一個階段裏，他依循的總是這個愛的邏輯，即與他所摯愛的耶穌一模一樣地，交付出自己的身軀，傾流盡自己的鮮血，以此完成他生命的祭獻。

爲嘉祿兄弟而言，他之準備好以自己的一生，爲宣揚福音而走遍天涯地角，直至世末，與他之日以繼夜的祈禱，甚至在好些個晚上通宵達旦地，完全消磨在聖體前，對主的欽崇朝拜，懇禱哀求，和愛慕傾訴等；這爲他完全是二而一的，是同一的對主的愛。因爲這關乎他存留在他的主內，就如他的主存留在他內。他迎納主活生生的臨在，好讓自己完全被同化。

在他死前的幾個月，他寫下了這段文字：「福音中最震撼我的句子，就是：『凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。』當我們想到這是出自那同一的口所說的：『這是我的體，這是我的血』，將如何使我們在那最微小者的身上去尋找並愛慕耶穌呢？」

在一九一六年十二月一日，即他去世的那天的早上，他給表姪瑪利寫道：「我們的貶抑自己，就是我們與耶穌結合的最具威能的方法，並且能使無數的靈魂得益。」

雖然他渴願創會收徒，以擴展延續這個愛的心願。可惜他卻看似是個徹頭徹尾的失敗者。因爲直至他去世的那天，他不但没有任何的跟隨者，甚至更孤零零地，不明不白地死去。到底，還是這同一的愛的邏輯，使這粒酷似他摯愛的主的麥子，埋在地裏死了，纔結出許多子粒來。

(二) 耶穌聖體與友愛會

上主將嘉祿兄弟的心願，放置的好幾個偉大慷慨的心靈中，使他們承先啓後地秉承嘉祿兄弟的遺訓，把它發揚光大，使這個愛的訊息和生命，延續到後世後代。首推的當是耶穌小兄弟會的

創始人 René Voillaume 神父。我們的會祖耶穌瑪大肋納小姊妹 (L. Sr. Magdeleine of Jesus) 有幸地也是其中被選的一位。

瑪大肋納小姊妹在友愛會的會章首頁上，便開宗明義地寫下：「友愛會的聖召：是一個以聖體為中心，和生活在人群中，尤其在貧苦人中的默觀生活。」是以在每所友愛之家內，耶穌聖體便成為我們祈禱和生活的核心。如會祖所訓示的：「在每天的參與感恩聖祭和朝拜聖體中，你將汲取得力量，使你能圓滿地忠於你的聖召的要求。」這不獨是個人的熱心神業，更是與本地教會、與普世教會、和分佈在世界各地的友愛之家深切緊密的共融。

每當小姊妹們領聖體之後，便重新奉獻她們的生命作為全燔祭，一如她們宣發初願的那一天：「天主聖父，今將我結合於耶穌聖體寶血的祭品，並為光榮祢的聖名，奉獻我的生命，作為回教兄弟和全球人類的犧牲，請祢悅納。我亦願貢獻我的一生，使全球貧苦和受壓迫的兄弟們，在基督的正義和仁愛中，獲得真正的解放；使信仰分裂者，在信德中重歸合一；使全人類不分國籍、種族、年齡、性格，彼此尊重，在我摯愛的長兄、主耶穌的聖愛中，結成一體。亞孟。」

朝拜耶穌聖體就是延續我們的感恩聖祭，並以我們的信德作證耶穌在聖體內真實的臨在，即使在感恩聖祭完結後，依然真實的臨在。每個小姊妹每天至少當朝拜聖體一小時，和在可能的範圍內，每週某個夜裏朝拜聖體一小時。大多數喜歡在周四至周五的夜裏，為紀念並陪伴在山園祈禱的救主。午夜的朝拜聖體，永遠不會有分身不暇的問題，卻很簡單地，是我們的愛和慷慨的試金石。

耶穌對伯多祿說：「西滿！你睡覺嗎？你不能醒寤一個時辰嗎？」(谷 14:37)

當我們愛時，我們豈不十足地把握所有的時間，緊靠着我們所愛的一位嗎？豈不是除非為了我們所愛的這位的意願，和他的好處，才會叫我們到別處去嗎？(嘉祿兄

弟)

這個就是嘉祿兄弟毫不計較地長留在聖體前的秘密。難怪他的神師余福靈神父 (Abbé Huvelin) 論及他時說：「他把宗教信仰成爲愛情。」

朝拜聖體也是對我們摯愛的長兄、主耶穌的一個歌頌的見證。對着這位耶穌，愛情和欽崇二者是分不開的。

歌頌上主，就是以讚美和愛的言詞，把我們融合在祂的足下，以各式各樣的表達，重複又重複地對祂說：祂是無限完美，無限可愛，最堪被愛的……(嘉祿兄弟)

朝拜聖體是在友愛之家的祈禱中，最具特色的表達方式之一。因爲它包含着嘉祿兄弟所遺留給我們的使命中的一個基本要素，便是成爲一個「祈禱的永恆代表」，「一個代禱者」。懷着一份代替和補足的精神，以全人類的名義，把我們的祈禱結合於基督救主的工程和禱告，在朝拜欽崇，歌頌讚美，承擔痛苦，和爲所有的兄弟代禱中，俾一切的人都能受到祂聖愛的光照和充滿這愛情。這確實需要一份深邃活潑的信德，才能讓我們在復活基督的喜樂中，投入這朝拜的生活裏。

耶穌在聖體內的臨在與祂在祂的兄弟內，尤其是在那些最弱小者身上的臨在，二者是分不開的。這份感召震撼了嘉祿兄弟的一生，也應該深深地銘刻在我們的生命裏，並使我們的愛情與信德日益增長。

不過即使我們有這份炎炎的愛火和深切的信念，也沒有消除朝拜聖體時的乾枯和乏味的可能。並不是時時都是陽光普照，風和日麗；同樣，也不是時時都心情開朗，充滿神慰神樂的。在現實的生活裏，多少次的祈禱，多少個晚上，尤其是在整日操勞工作之後，拖着疲倦的身軀，回到處於人煙稠密的友愛之家，加上周圍鄰舍傳來的嘈雜的聲浪，很多時候都會使人頭昏腦漲，懨懨欲睡的。

在這時刻的朝拜，將更使我們結合於這位奉獻自己於聖父，和把自己交給弟兄作為食糧的基督。事實上，祈禱、朝拜天主，並不是在於感覺，而是「在愛中的思念天主」。當我們前往朝拜聖體時，也不是為接受些甚麼，而是為奉獻——奉獻我們整個人；為感謝天主完全佔有了我。R. Voillaume 神父鼓勵我們說：「當你們感到再不能祈禱時，你們應該高興於把自己的空乏呈獻給耶穌，讓祂以祂自己的祈禱去充盈它。」讓祂在我們內，向天父呈獻上我們所處的滿目瘡痍的世界，和我們四周貧窮可憐、不幸病弱的兄弟。尤其在那些瀰漫戰火，充滿暴力和壓迫的環境中，正是我們的許多人民所日夕面對的。

在我們面前的聖體中，這位為了我們而捐軀的耶穌，現身說法地對我們講了：殘暴、死亡和復活。直至祂在光榮中的重臨，祂的聖身和寶血便是我們的生命，我們的勇力和我們的希望。在默默的朝拜中，我們深信所有人類，不論為信仰，為正義，為和平，為愛而傾流的無辜者的血，藉着祂——這位無辜者中的最無辜者，除免世罪天主的羔羊，將把這一切化成永恆的生命和真正自由的種子。

唯有藉着耶穌聖體，友愛之家方可能成為嘉祿兄弟所祝禱的，也是瑪大肋納小姊妹所殷切期望的——「愛情的家」，在那裏聖心的愛火炎炎，為燃燒起耶穌帶到地上來的火把。又是——「祈禱和款待的家」，在那裏由耶穌聖體所發放的虔誠光芒，使這個家本身得到了光照和熾熱，使家中的人勉力效法耶穌的生活，從而使每一個來到這裏的人都感到溫馨，而爭相取效，愛慕耶穌。

信德奧蹟的信德旅程

寡信多默的信德

區成賢

我的名字叫多默，但是没有人叫我多默。朋友没有叫过我多默，亲戚没有叫过我多默，连我的父母也没有叫过我多默。在我的记忆中，只有一次有人叫过我多默，就是在我领坚振的时候；也只有一人叫过我多默，就是给我施行坚振的主教。

为什么我要揀选多默宗徒做我坚振的圣名呢？我還是很小的时候，就开始学习辅祭。在弥撒中，我把麦麵餅和葡萄酒帶上祭台，之後神父誦念祝聖的經文，餅酒就成了耶穌的聖體聖血，真的就是如此麼？我心中起了疑惑。

我記不起這疑惑究竟是在什麼時候產生的，又怎樣產生的。不過我仍記得我的一個老師教我們在神父舉揚聖體聖血的時候，要念多默宗徒的誦句：「我主，我的天主！」我聽從老師的教導，總是念這誦句。我心中的疑惑和這誦句的力量交戰不已，這樣，我就揀选了多默宗徒做我坚振的主保聖人。

疑惑的消失和疑惑的產生同樣的微妙，我說不出究竟是在什麼時候消失的，又怎樣消失的。但有一點我是可以肯定的，就是自許多年來，每一次我參與彌撒，我總要念這一句簡單的誦句，為宣告我的信德；在疑惑存在期間是如此，在疑惑消失之後也是如此；我確信是這簡單的誦句邀得了天主的聖寵，驅散了我內心的

疑雲。

信德奧蹟的信德透視

1961年，我祝聖為司鐸；同年，我奉遣來到香港。那時，我「雄心勃勃」，立志幹一番事業。為了入邦問俗，對當地的文化習俗，必須像孩童那樣從頭學起，著實經歷了許多艱辛的考驗。多年苦學之後，說得一口相當流利的粵語。那時正面臨文化大革命的衝激和梵二後的革新年代，教會內外上下，發生了前所未有的變化，樣樣事情，看來似乎一團糟。

在梵二後的革新風潮中，有批剛剛登上鐸品的神父倡導了一個論調。他們強調彌撒是基督復活的慶典，每日舉行「慶典」，不合人的情理，因此他們拒絕每日舉行彌撒，即使信友要求，也堅決拒絕。面對著這樣的論調和作風，我曾善意地嘗試瞭解他們所說所做的究竟是什麼意思，但是始終不得要領。在此同時，我開始在一間紡織廠裡做夜工，為了親身體驗勞工的日常生活，並了解他們的各種困難。因為這批新神父不願每日舉行彌撒，一時又找不到別的神父可以頂替，於是我必須在清晨七時下班之後，趕往鄰近的一個徙置區，為那裡的信息友，舉行七點十分的彌撒。

不用說，整整八個小時，在機聲軋軋的廠房裡操作，難能做好彌撒聖祭的事前準備。我是那麼的疲倦，連保持清醒，睜開雙眼，也多次感到困難。但是，在彌撒終了的時候，身心都感到安息，精神也為之一振。我開始感到，「天主經」的禱詞：「求你今天賞給我們日用的食糧」，是一件活生生的事實，並有著很深的意義。參與晨早彌撒的善男信女，其中絕大部份，都是工人；我又意識到這「日用的食糧」，對他們來說，實是每日不可或缺的神糧。

不久，華語的彌撒經書問世了；革新的彌撒禮儀，又在祝聖聖體聖血之後，加插了一句宣告詞：「信德的奧蹟」。就在這場

合下，一連許多個星期，我給那些工人每日舉行清晨的彌撒。一天，正在宣告「信德的奧蹟」之時，突然眼前一亮，一道強烈的神光直射我的心靈；剎那之間，我清楚看到，「復活慶典」影響到信徒日常生活的每一個時刻和每一個層面；而其影響的範圍，並不限於現場參與彌撒的信友，也普及不能親身出席的人士。復活的基督是愛的泉源和愛的活力。他藉著聖體聖事，臨在我們中間，促使我們成長，達到聖保祿宗徒所期望的程度，就是：「我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死亡，我希望也得到由死者中的復活。」（斐 3:10-11）容我把這句話用另一方式表達：「我只希望一件事，就是『認識』、體驗、和投入復活基督的愛和汲取這愛的活力，爲了能夠分擔他的苦難，參與他的死亡，這樣，到了時候，在復活的光榮中，分享那富裕的生命和充盈洋溢的喜樂。」

不到一年，我的另一個重大「發現」，就是耶穌小姊妹修會和她們的生活方式。那是納匝肋式的福音生活，這生活的一個特色是每日在聖體前朝拜耶穌。我感到蒙召作深度的祈禱，且覺得祈禱的渴望日益迫切，於是起程作一次長途的朝聖；朝聖的高潮是爲期 40 天的退省。這是一次「獨修式的退省」，地點是在撒哈拉沙漠中部阿塞克賴姆山 (Mt. Assekrem) 的山巔。

我一跨入給我作退省的獨居斗室，就覺到這是一個「完全適於祈禱」的地方——沒有什麼可以引起我分心的東西：除了風聲之外，萬籟俱寂；除了太陽和星星之外，青天長空；遊目環視，盡是光禿禿的石板；遍地寸草不生，連沙塵也難得見到一粒。

退省帶給我的第一個神恩，竟是徹頭徹尾的、無盡無休的分心走意！起初的五天，簡直是了無終期的歲月；我艱苦地奮鬥，用盡各種方法，嘗試進入祈禱的氣氛，但是終歸徒勞無功。層出不窮的雜念，好似一股湧流不絕的泉水，自我心靈的深底冒出，怎麼也堵塞不住。直到我墮入了無助的深淵，已臨到了絕望的邊緣，仁慈的主卻在一絲信德的他端，開始隱約地顯現。實際的情況是這樣的：當我的眼目注視著聖體的時候，我的心神就接觸到

臨在聖體中的耶穌。但當我的目光一離開了聖體，頓時心猿意馬地雜念叢生，我的心靈又成了一片分心的汪洋。整整40天的獨修退省，一直是在這種情況中度過。不過我也獲得了可觀的收穫：眼目的注視逐漸內在化，慢慢地轉為神目的注視，就是可以不必用眼目注視聖體，也能夠在心靈深處，藉著信和愛的祈禱，接觸到耶穌。

自這次退省(18年以前的事了)以來，只要環境許可，我常在私下把聖體從聖龕中請出來，面對著聖體祈禱。我認為我能夠如此祈禱，實是耶穌賜給我的一個特恩，我常樂意與他人分享。這種祈禱方式不但蘊藏著耶穌親自啓示給我們的許多美德，如：謙虛、樸實、純潔等等，更以特殊的方式，包含了救贖工程的每一個奧蹟；我甚至敢大膽地說，我們應該懷著信、望、愛，在這祈禱中，去「誦讀」、探究、透視整部聖經、全套教義、和教會本身。誦讀和探究的功夫固然可以在課室裡進行，但是透視這一過程最宜在耶穌臨在的聖事中完成。

在面對聖體祈禱的時候，我透視了什麼奧蹟的臨在？

聖言成爲血肉的臨在、耶穌誕生的臨在、童年耶穌的臨在、納匝肋隱居生活的臨在、苦難和死亡的臨在、復活和光榮的臨在。

總之，耶穌基督在聖體內的聖事性臨在，在「信德的目光」透視之下，包括了、並繼續不斷地顯示著耶穌基督每一種方式的臨在，因爲只有一個主、只有一個救主，就是耶穌基督。他選擇了這個獨一無二的記號 / 聖事，爲了在時空內和我們同在。

耶穌是在一切中的一切。確實一點不錯！「你來看一看罷！」

瑪利亞方濟傳教修會的聖體特恩

阮秀美

前言

曾經做過一次不成文的統計，原來許多瑪利亞方濟傳教修會的修女（以下簡稱FMM）選擇入這修會的原因，是被「朝拜聖體」的特恩所吸引，而筆者也是其中的一份子。

我們修會於十九世紀建立之始，便定下以朝拜聖體來默觀基督的神修作為傳教的動力。在生活了百多年的修會歷程中，究竟這「聖體特恩」能否活於每個FMM的生活中，使它落實到各時代、各地方、各階層、各服務工作和各個境遇中，發揮它傳福音的力量？無可否認，理想目標和事實環境間總有一段距離；人的意志行為，也不可能常處於清醒無誤的狀況中，所以，要作不斷的反省和檢討。抱着同一的目的，修會在一九九零年的總會議便以「聖體——新動力之源」為大會的主題作深入研究，回顧、檢討聖體神修在今日FMM生活中的實際情況，好能回應現時代傳教上的需要。

本文將循着修會精神和一些生活的實際經驗來分享本會聖體特恩的特質，以及在世界各地的FMM如何在傳教生活中活出這聖體特恩來。

以聖體爲中心的聖召特恩

瑪利亞方濟各傳教修會是一個兼顧默觀生活和傳教生活，兩者並重的修會。一百多年前，會祖苦難瑪利亞修女於創會時便持守着一個原則：修女們每天要有特定的、相當的時間行祈禱朝拜聖體；同時，她們亦要肩負起到遠方傳教的普世性傳教使命。就在這兩個大前題之下，會祖指出修會的聖召特恩標記是以聖體爲中心，效法、追隨聖體內基督的榜樣：

我們特恩的基督學幅度，不但是根基於默觀、結合基督的救贖奧蹟；同時，亦朝拜、默觀祂重現於聖體聖事內的奧蹟：在這聖事內，基督繼續獻出自己，而我們 FMM，身爲犧牲的朝拜者 (Victim-Adorers)，也偕同基督，在祂內奉獻我們的一切。①

(1) 朝拜聖體

修會精神以聖體聖事中的基督作爲神修上的基礎，就是要修女從朝拜聖體中默觀基督的降生救贖奧蹟。基督曾經降臨人間，一次而永遠的奉獻了自己②；之後，祂又以聖體聖事來重行這祭獻。當我們每天朝拜聖體時，我們結合加爾瓦略山上的奉獻，將感恩聖祭延續於朝拜聖體的行動上，並從中汲取傳教的力量。

一位瑪利亞方濟各傳教修女的崇高感恩行爲就是朝拜。可以說，在聖體前她佔有降生的聖言、永恆的智慧，以致她的一生都與聖言結合，在世上開始，並在永生中延續……③

(2) 徹底犧牲

瑪利亞方濟傳教修女在誓發終身聖願時就成爲全燔祭品，在她內就如聖保祿所說：「補足吾主耶穌基督苦難所欠缺的。」(哥 1:24)她們是至聖聖體的朝聖者，為了愛主

而不懼危險及十字架，她們是傳教士，一心只願祭主教靈。④

基督在加爾瓦略山上的祭獻是毫無保留的全犧牲，我們是祂的追隨者，也應將自己交付出來。為愛主而不懼危險和十字架，是一個傳教士應有的精神，因為基督走過的苦路，今天，所有追隨祂的人也要繼續走，無論何時何地，迫害、考驗都會出現，因為主耶穌說過：「如果他們迫害我，他們也會迫害你們。」⑤可以說，傳教的歷程是艱巨的，救靈的工作必然要付出代價，這是一個FMM的聖召特恩：

讓我們死於自我，便會結出豐碩的果實。在這死亡中，我們的祈禱才是真正為傳福音而犧牲者的祈禱，能使人靈在天主內獲得生命……⑥

(3) 傳教使命

隨着這大無畏、甘做全燔祭品的精神而來的，是一股拯救人靈的心火，致力把基督的愛帶給別人，特別是到遙遠偏僻的，和那些沒有機會聽到耶穌的人群中：

我們身為傳教士，隨時準備到各地去，向所有人宣報救贖的喜訊，我們奉派，首先往那些尚未認識基督、教會較少臨在的人群中，同時特別關注最貧苦的人。⑦

明顯的，我們見到聖體神修所衍生出來的「普世性傳教使命」是朝拜、默觀基督降生與蹟的必然結果。會規的另一處清楚指出：

救贖的奧蹟實現在聖體聖事內；從感恩祭和朝拜聖體中湧流出我們一生的默觀和傳教動力。我們所默觀的基督派遣我們到人群中，在他們內發現祂的隱密臨在。他們也將我們遣歸默觀基督。⑧

默觀和傳教兩種生活，為一個FMM來說，是在朝拜聖體的神修中連結起來。聖體聖事是耶穌今日親臨人間的標記，聖體內

的耶穌是偉大的傳教士，是第一個給人帶來喜訊的人。我們朝拜聖體時，耶穌激發我們的傳教心火：面對着至高神聖者的謙虛表樣，祂在聖事中等待着更多的人皈依。我們身為傳教者，又怎能不挺身起來，到人群中傳揚喜訊？是聖體中的耶穌催迫我們到人群中，令我們排除萬難的去面對挑戰。

當年，耶穌傳教時，為貧困病苦者解決困難，重燃他們的希望；今天，當我們走到人群中，特別在窮苦受壓迫者當中，看見他們所受的無止境迫害而自問能力有限時，縱然懷有至大的熱忱，無比的希望，亦只有帶着一份無能為力的無奈心情和他們站在一起。相反的，有時候從這些被壓迫者的生活中，我們學習到他們堅忍喜樂的精神，剎那間使我們體會到一個事實：我們只是一個「宣講」福音者，而他們才是真正「活出」福音來。難道這還不是基督活在他們當中的具體事實嗎？是他們的痛苦，使我們更熱切的在聖體前為天下大地的人間疾苦代禱；是他們活出的福音見證生活，叫我們更體會到隱藏於聖體內耶穌的奧秘。這是默觀和傳教和諧一致的例子——在祈禱中尋求使徒工作的祝福；在傳教工作中找到祈禱的目標。

成爲一個持守默觀與工作平衡生活的傳教士，是沒有特定的傳教工作和使徒任務，而是在任何環境、際遇和工作情況下，都是 FMM 的傳教士，都是直接的擔當着普世性的使徒工作，這一點也是會祖所強調的。同時，她又極其強調以祈禱、團體式臨在的身教來傳福音：

我們傳福音的首要方式，是聖體的臨在，符合福音精神的友愛團體生活、祈禱、奉獻痛苦等，有時甚至這是唯一可行的方式。④

真的，百多年的傳教歷史中，無論何時，常常有某些國家和地區由於戰爭或政治原因而禁止從事傳教活動。我們的修女並未因此離去，反而代之以祈禱、痛苦來負起傳教的責任。往往，在危險困境中，修女們更能從聖體中找到力量和勇氣。有時，甚至

完成至死不渝的壯烈犧牲。聖體實在是 FMM 聖召完整的保證：

聖體，是人性肉軀內空虛自己的聖言，是在十字架上交付自己的人性，是上天普施人間的愛，也是地上達於天庭的愛……全在於此，耶穌最大的喜樂，最大的勝利，就是成為聖體。人越和祂一樣成為祭餅，就越能分享祂的喜樂與勝利；總而言之，人越參與十字架的犧牲，也就越參與聖體的奧蹟。⑩

綜合說來，聖體奧蹟與十字架是不可分開的，FMM 聖體神修特恩中「朝拜、犧牲、傳教」三個元素是互為因果，彼此相連，和不可分割的：自朝拜聖體中所產生的傳教心火，是要透過犧牲這行動才得以完成，而工作上所遇到的挑戰和失敗亦驅使我們投奔聖體前，尋求力量。只有在祈禱中，我們才找到傳教的真正意義。

聖體 —— 新動力之源

據瑪利亞方濟傳教修會一九九零年總會議，以「聖體——新動力之源」為大會主題的研究中有關 FMM 目前生活聖體特恩的綜合報告顯示：大家都感到自默觀聖體神修中得到的傳教力量。在過去的日子，以至今天，我們分別置身於一個多元化的政治制度和社會環境中。我們傳教生活中所遇到的各式各樣挑戰：有來自外在環境因素的暴力、不公義、貧富不均、政治迫害和宗教種族等問題；也有出自個人軟弱一面的自我中心、貪圖安逸和好大喜功等，都影響到基督福音的傳播效果。幸而，在每天特定的朝拜聖體和聖體靈修的滋養下，得到更新的力量始能再接再勵的前進。以下是修女在自己傳教生活中提出來的一些親身體驗，從她們的分享中，可以見到聖體神修落實生活的多元化方式。

(1) 以聖體爲共融的標記

修道聖召生活是在祈禱、傳教和團體三種生活下實現出來，而祈禱和傳教的生活有賴團體的支持，我們的傳教工作也是受團體所派遣。可是，由於戰爭或政治關係而無法度團體生活時，自朝拜聖體神恩中可體驗到修會大家庭的團結共融：有位修女雖然三四十年來與修會斷絕了音訊，一人獨居生活，可是，在默觀聖體時，卻能說：「我深深感到從未與修會分離，面對耶穌聖體時，我覺得和姊妹們好接近。」這種超越時空的普世共融精神，實在也是耶穌建立聖體聖事的目的之一。

(2) 與聖體一齊臨在人羣中

聖體內的耶穌，以一種無言靜態的方式，默默的活在人群中。在某些國家中，FMM亦以同樣的方式和耶穌聖體一齊臨在當地人民中：

當一九七五年越南解放之初，我們在越南的修女選擇了和當地人民一齊留下來。明知未來的日子會面對許許多多的困難，但覺得這時刻應該和人民在一起。在這些日子裏，聖體給了我們無比的力量。由於修女的留下來，同時也提供了機會，能和教友一齊朝拜聖體。在朝拜聖體中使更多的人得到力量，勇敢地面對生活上的種種迫害。

生活在非洲西北部摩洛哥的修女們的經驗：摩洛哥是一個回教國家，天主教只是個爲數極少的外來宗教，往往相距很遠的路程才能找到一座聖堂。生活在這些喜愛「朝拜」的民族中，FMM亦以她朝拜聖體的神恩介入他們當中。環繞會院四周的清真寺，每天五次唱歌讚美偉大的主；我們修女則每天在無言的聖體前祈禱，默觀着聖言謙卑、微末的一面，也正好反映出教會的另一個存在的面目：一個弱小的基督徒團體置身在廣大回教民族中爲天國作見證。由於聖堂的不足，FMM團體的臨在，便成爲教友前來朝拜讚美主的地方。每天都有教友來和我們一起朝拜聖

體。

(3) 活出聖體的逾越奧蹟來

人在痛苦無助中，較容易找尋到天主：

在南美秘魯生活的 FMM 以活出每日生活中的逾越奧蹟來實踐我們的聖體神修。因為身處於一個全無安全感的暴力社會中，受壓迫的基督徒對天主常抱着靜待黎明的希望。現實環境中，傳教士只能作出極有限的援助。我們在此地的修女，以發揮 FMM 傳教聖召的精神——一種簡樸的、友愛的、也許是無能為力的臨在——和當地人站在同一陣線上，並藉着朝拜聖體加深我們對逾越奧蹟的領悟，好能和當地人民一齊上路。以下分享一個真實的故事：一個晚上，教區的貨車司機將糧食運抵孤兒院，準備離去時，軍部命令司機替他們運載軍隊到軍營去。司機在極其恐懼之下勉力做這事，因為時局危殆，不去會受罰，去則危險性亦極高。對於此事，修女偕同教友在明供聖體前祈禱，在靜默中將他們結合於十字架上的基督，在祈禱中和司機一齊上路。經過四個小時的長時間祈禱，司機平安的回到他們當中，和他們一齊感謝主。

另一個跨越逾越奧蹟的例子是聚居於加拿大的一個為年長修女養老的會院中。此會院共住了一百五十人，其中五十位修女的年歲在 75-80 之間；80-90 歲的有九十位；九十歲以上的有十位。這會院的團體目標是：結合聖體中的耶穌奉上自己的病苦和祈禱，來支持在前線服務的姊妹。一位修女說：「要別的姊妹來服侍我，迫使我要謙虛的接受自己的無能，在默觀聖體時，從祂那裏體會到謙遜的美德。」另一位九十歲的修女說：「謙遜不是生下來就有的，我是從聖體中的耶穌處領悟過來的。」

看了以上的一些例子，不難發現，這是一個多元化的、結合默觀傳教於一身的行動，把朝拜默觀聖體時所得的啓迪，按不同的時空需要落實於生活中，發揮它傳福音的效果。直到今天，每日朝拜祭台上明供的聖體，仍然是我們 FMM 生活中一個特定的

默觀時刻，是我們生活的一部分。至於怎樣才能善度這部份的生活，則需要透過時間和經驗，使它日形滋養，才能發揮力量。回想在進會之初，只知道朝拜聖體是每日神操之一，而自己亦非常喜愛這在聖體前可以盡訴心中情的時間；到了外出傳教時，拜聖體時刻便會出現許許多多的更充實的內容。可惜，有時候心靈給這些需要阻塞了，聽不到耶穌的聲音；當有一天，被迫要停止外間的工作，靜待會院中，過着刻板式生活時，朝拜聖體的時刻便會滿含着沉思和默觀的情況居多，從而發出感恩和讚頌來，當然，也不會忘記為世界的種種需要代禱。事實上，上述三種朝拜聖體的情形，在我們生活中交替的出現，就如日月般有陰晴圓缺的時刻，而其中最重要的是，它能在每天的生活中潛移默化地鍛鍊我們，直到有一天，或在某時機到來時，這聖體神修的果實便會自然的派上用場，發揮力量。現時，我們所能做的，是要好好的珍惜它，勉力做好每天朝拜聖體的神操。最後，願意記錄教宗若望保祿二世給各地主教關於敬禮聖體的一段話來結束本文，也可證明「朝拜聖體」在教會中有它的特殊地位。

教會和世界都極需要朝拜聖體，耶穌在這愛的聖事內等待着我們，讓我們慷慨地抽出時間來，在朝拜默觀聖體中與祂相遇。這是個充滿信德的行為，並能為世界的罪行做賠補。願我們的朝拜永不停止。①

註釋

- ① FMM「修女生活常規」No. 41。
- ② 希 10:12。
- ③ 會祖著《默想指引》No. 829。
- ④ FMM「修女生活常規」No. 144。
- ⑤ 若 15:20。
- ⑥ 《默想指引》No. 516。
- ⑦ 會憲 No. 4。

- ⑧ 會憲 No. 3。
- ⑨ 會憲 No. 39。
- ⑩ 會祖《神修筆記》No. 109。
- ⑪ 節譯自 *The Holy Eucharist*. 1980 London。



從歷史角度看梵二後彌撒和 聖體禮儀的新精神

羅國輝

要了解梵二後彌撒和聖體禮儀的新精神，我們必須以教會所相信的事實作為基礎，然後探究「彌撒儀式」在歷史中的演進，從而比較今日彌撒的舉行方式，並探討它的精神。

這篇文章分為三個連貫的部份：

- (一) 彌撒及聖體聖事的基本信仰
- (二) 彌撒儀式在歷史中的演進
- (三) 梵二後彌撒及聖體禮儀的新精神

(一) 彌撒及聖體聖事的基本信仰

耶穌在最後晚餐中，藉着擘餅和分酒，把祂受難和復活的紀念留給我們，並吩咐說：「你們當這樣行，為紀念我。」

雖然格前 11:23-26 和路 22:14-20，及瑪 26:26-29 和谷 14:22-25 對以上事件的記載，可有兩個大同小異的傳統，但教會自古便這樣相信：「直到主的再來，你(我)們每次吃這餅，喝這杯，就是宣告主的死亡。」(參閱格前 11:26) 同時，「誰吃人子的肉，喝祂的血，必得永生。」(參閱若 6:54)

基本上，耶穌所用的方式是盟約的「祭餐」，就是讓人參與這「祭獻」和分享這「祭品」而有份於該「盟約」，並得到它的實效。「祭餐」的方式早見於人類社會結盟的儀式，即「歃血為

盟」。古經中亦可見於以色列人出埃及時，在西乃山的立約儀式（出 24）。耶穌的最後晚餐，按對觀福音就是「逾越節」的「祭餐」，而按若望福音耶穌自己便是新約的逾越節祭品（若 19:36-37）。換句話說，耶穌就是用「祭餐」的方式把祂在十字架上所建立的新而永久的盟約，傳遞給歷代分吃這祭品的人，使他們參與這盟約，得到這盟約的實效，而這祭品就是祂在十字架上甘願爲人所犧牲的「體」和「血」。

故此，在信理上^①，綜合來說，彌撒是耶穌所建立的新約的「祭餐」：(1) 它的祭品固然就是在十字架上一次和永遠地奉獻了自己的生命、捐獻了體血、訂立了新而永久盟約的耶穌基督；(2) 這位在十字架上自作祭品的耶穌基督，在彌撒中，親臨餅酒形內，成爲祭品，以不流血的祭餐方式，使祂在十字上爲訂立新約所奉上的唯一和永遠的祭獻（希 9:12），永存於人間。換句話說，在彌撒祭台上和在十字架上所奉獻的是同一個祭獻和祭品，即耶穌基督爲訂立新約的自我奉獻；(3) 讓參與這祭餐的人，在吃喝同樣的祭品——基督的「體」和「血」後，有份於同樣的——即基督在十字架上所訂定的新而永久的盟約，並得到它的實效；這是基督建立這祭餐的目的。(4) 這位親作司祭，在十字架上把自己獻上作爲訂立這新約的祭品的耶穌基督，在彌撒中，臨在於身爲祂肢體的全體天主子民內，尤其以「公務」的方式，臨在於主持這祭餐的「神職」者（主教、司鐸）身上，把祂自己和祂的整個肢體——教會，結合於自己在十字架上的祭獻，奉獻給天主聖父，爲完成父的救世工作。

以上有關彌撒和聖體聖事的事實、內容、意義和效果，在歷史上不斷被認清，使我們更明白彌撒和聖體聖事是不能分開的，正如訂立盟約的祭獻和分食這盟約的祭品來結盟，和得到這盟約的實效是連成一體的；而且彌撒和聖體聖事確實是基督徒「生命」和「生活」的泉源和高峰。然而，舉行彌撒和聖體聖事的方式，在歷史上卻萬變不離其「宗」，不斷按當時人的需要和了解方式來演進。以下試簡述它的演進和特點。

(二) 彌撒儀式在歷史中的演進

教會不斷深入了解彌撒和聖體聖事的意義，在不同的時代和環境中，以不同的方式和名稱來演繹和舉行。②

(1) 第一世紀：

初期教會舉行這祭餐是具體地在進餐當中，好像猶太人進食安息日或逾越節的餐：(1)在餐前拿起餅來祝謝、擘餅、分領聖體，(2)然後進餐；(3)餐後拿起杯來祝謝、分領聖血。（參閱格前 11:23-26;《十二宗徒訓誨錄》9-10,14）這時期，多以「擘餅」（宗 20:7）、「主的晚餐」（格前 11:20）來稱呼這祭餐，其後也演變稱它為「感謝」或稱為「祭獻」（《十二宗徒訓誨錄》9-10.14）。

(2) 第二至第四世紀

後來，教會團體人數增多，具體進餐不易，顧此失彼（參閱格前 11:17-22），於是舉行主的祭餐時，放棄了具體進餐的部份，把餐前和餐後有關「聖體」「聖血」的部份合併一起，成為儀式性、象徵性的進餐，即保留了(1)拿出餅和酒，(2)祝謝，(3)擘餅、分杯、分領聖體聖血。

後來更把源自會堂的聖道禮儀（宣讀聖經、講道、祈禱）置於這象徵性的進餐之前。（參看聖猶斯定《第一護教書》第 65 和 67 章和聖希玻理的《宗徒傳承》第 4 和 23 章）

這時期舉行新約祭餐的方式簡單易明，容易參與，以團體各成員實際得益為主，各司其職，例如活潑的讀經、祈禱、由信眾獻出禮品，也有執事把聖體送給不能親臨聚會的信友；且與生活連成一體，例如在主日「主的祭餐」聚會後收集捐獻，幫助有需要者等。

(3) 第四世紀到第八世紀：

自從第四世紀基督信仰得到自由，且成為國教，教會神職人員漸漸成為社會階層中的顯貴人仕，於是宮廷公職人員的排場禮節也進入教會的生活當中，影響了舉行「主的祭餐」的方式。同

時在教宗達馬蘇(366-384)時，羅馬教會也改用當時群眾日用的拉丁語來舉行主的祭餐。拉丁文 " Missa " 「彌撒」一詞(原文解作遣散)，漸漸成爲「主的祭餐」聚會的專用詞。

這時期「主的祭餐」的方式，越來越富於排場和宮廷化的儀式，一方面是華麗唐皇，莊嚴肅穆，另一方面也因爲太多繁文褥節，信衆不易參與，且爲省時而去卻活潑的信友禱文，減少了讀經、講道，再者，又因爲宮廷化的儀式，階級分明，團體成員變得拘謹生疏，於是「主的祭餐」演變成越來越「儀式化」和「神職化」。

(4) 第八世紀到第十六世紀：

查理曼大帝爲了易於管治及教化其國民，遂把羅馬的宗教和儀式強加推行於其版圖。事實上，他的日爾曼國民並非拉丁民族，日常用語也不是拉丁文，於是除了受過教育的教士或貴族外，一般信友都不會明白以拉丁文舉行的「彌撒」，遂盛行穿鑿附會地解釋彌撒儀式(如步上祭台表示耶穌上加爾瓦略山)，並增加更多的枝節儀式來寄意釋義。終於，儀式越複雜、朝着牆壁、背着信衆舉行的拉丁「彌撒」使信友越不明白，更無法參與，只好被動地「望」着聖堂遠處，「聽」彌撒，私下唸些熱心經文；加上那個時期一般人的罪惡感極重，於是在舉行彌撒時加上很多私人悔罪的經文，如進台前的聖詠四十二篇，和悔罪經等。同時，信友更怕犯罪而不敢領聖體(1215年，教會要規定信友每年最少要領聖體一次)；於是彌撒中由信友「獻禮」的部份也式微；舉行彌撒的麵餅自十二世紀也漸漸改用特製的、不像日用食糧的圓形小無酵麵餅片。到此「彌撒」儀式差不多完全「神職化」了；信友只好靠富於感性、易於投入的熱心敬禮，例如：聖體遊行和降福，各式聖人、聖像、聖髑敬禮、拜苦路、玫瑰經(甚至彌撒中唸玫瑰經)等，來加增他們的信仰熱誠和得到神益。這時期，神學上強調「彌撒」爲祭獻的行動，和「聖體聖事」是耶穌基督真正臨在於餅酒形內；在靈修上，熱心「望」彌撒和朝拜聖體卻比實領聖體更受推崇！與此同時，良莠不齊的神職人員，對彌撒和

其他聖事有近乎買賣和迷信的附會解釋和不良行爲，最後在宗教改革時，受到新教徒的攻擊。

(5) 特倫多大公會議後的彌撒

十六世紀新教徒攻擊教會的各種不善之處，尤其針對當時「彌撒」所引起的流弊；教會爲維護正統的信仰，遂確定各種教義，特別申明耶穌基督真實臨在於聖體聖事內，及彌撒是重演十字架上基督的祭獻，同時着意整頓彌撒儀式，以保持其純正無誤。當時教長們委托教宗主理其事。教宗庇護五世遂於 1570 年出版了《羅馬彌撒經書》，規定西方教會全面遵行，並取締不足二百年的彌撒儀式。於是「彌撒儀式」便全面詳細統一規定，且維持以拉丁文舉行，神職、信友均不得擅改；這樣便杜絕了中世紀雜亂附會的流弊，但「彌撒」儀式卻漸趨乾涸和僵化。在「彌撒」中，神職仍舊喃喃自語，誦唸拉丁經文，信友也自行喃喃誦唸私人的熱心經文、彌撒規程或玫瑰經，對於彌撒中用拉丁文唸的聖經和禱文一概不懂。但與此同時，拉丁聖樂卻發展得出神入化，使人心飡神往，於是「拉丁彌撒」便成爲音樂和儀式的藝術傑作，但與信友具體生活很難溝通。

(6) 第十九世紀到第廿世紀梵二大公會議

十九世紀時，拉丁彌撒在歐洲以外的傳教區，已漸覺在牧民上遇到阻力，因爲當地人民不懂拉丁文。（中國早在 1615 年獲准用中文舉行彌撒，且在 1670 年在北京出版了全套《彌撒經典》，可惜後來卻因禮儀之爭的惡果而不了了之。）甚至，在歐洲，拉丁彌撒也在牧民上不切實際，於是出現出了禮儀運動；其間從牧靈反省到歷史神學研究，爲梵二大公會議奠下禮儀更新的基礎。

終於，1963 年梵二大公會議頒佈了《禮儀憲章》，且在它的 47-57 節明令要把「彌撒」儀式簡化，除去歷代所作、無用的增添，年久失用的，要按教父們的原始傳統，和今日的需要來復興使用，務使「彌撒」儀式充份地表達出「新約祭餐」的內容，更要讓信友明白彌撒的讀經和禱文，有意識和主動地參與，以得到實益。於是，自 1965 年開始，教會便漸次開放讓各地方教會採用

當地語言舉行彌撒，並在1970年頒佈和實行新的《梵二羅馬彌撒經書》，取代用了四百年的特倫多大公會議後的《庇護五世彌撒經書》。

以上簡史有助我們了解「新約祭餐」的舉行儀式在歷史中演變的過程，背景和利弊，好讓我們更了解梵二後彌撒和聖體禮儀的新精神。

然而，我們不能用今日的標準，對某一歷史時期彌撒儀式的優劣作絕對性的評價，因為每個時期都有它的特別需要，而且我們相信天主在任何一個歷史階段，都會用祂的方式照顧當時的人；正如「彌撒」儀式走入了象牙塔的時候，信友在法定的團體祈禱內得不到神益，天主卻以「熱心敬禮」來幫助祂的子民以信德與祂緊密結合。我們相信天主的恩寵常比人的軟弱更大。在回顧「彌撒」儀式的歷史時，我們鑒古知今，在感謝主恩之時，也借古為鑒，捨短取長，有助我們在安排「彌撒」儀式時，發揮「新約祭餐」的精神。

以下試詳論梵二後彌撒及聖體禮儀的新精神。

(三) 梵二後彌撒及聖體禮儀的新精神

(1) 名稱

今天教會仍舊採用沿用千多年的拉丁文「彌撒」兩字，但在1970年的《梵二羅馬彌撒經書總論》（簡稱《梵二彌撒經書》）第2,7,48節清楚指出「彌撒」是「主的聖餐」，亦即「主基督建立的體血之祭」，存留於教會內，作為祂死而復活的紀念。教會重申了「彌撒」作為「新約祭餐」的概念，亦以此概念編訂彌撒的程序。

同時，昔日作為「彌撒綱領」(Canon Missae)的部份，連同呈奉禮品都改稱為「感恩禮」(Liturgia Eucharistica)，而祝聖經文則稱為「感恩經」(Prex Eucharistica)。其實，「感恩」這字眼

來自聖經耶穌「祝謝」餅和酒一詞，又在《十二宗徒訓誨錄》9-10,14，用作「主的祭餐」的統稱。

今日中文把 Liturgia Eucharistica 翻譯為「感恩禮」、「感恩祭」、和「感恩祭宴」。其中「感恩禮」一詞可能太平淡，易於與其他民間感恩儀式混深。又「感恩祭」可能只重視了「祭」的行動層面，而未有顯出分吃盟約之祭的「祭品」來達成「結盟」的意義，故此，稱之為「感恩祭宴」可能比較傳神。

《梵二彌撒經書》在用詞上把這些概念予以清楚指明，旨在安排彌撒程序上有所依循，好能名正言順，復興「新約祭餐」的「團體分享」和「奉獻」精神，使信眾有意識地、主動地參與這盟約的祭餐而得益，並糾正從中世紀以來，拉丁「彌撒」變得「神職化」、「儀式化」，信友如局外啞吧觀眾的流弊。

(2) 彌撒儀式的更新

若把 1970 年的梵二彌撒儀式與歷代的彌撒儀式比較，可發覺今日的彌撒儀式除了「開始儀式」、「懺悔禮」、「天主經」及「羔羊頌」外，差不多完全跟第二世紀聖猶斯定《第一護教書》第 65 和 67 章所紀載的方式大同小異；這的確是簡單清楚地把「主的祭餐」聚會的內容鋪陳出來。③

梵二後的彌撒禮儀：在開始儀式（進堂詠、懺悔禮、垂憐頌、光榮頌和集禱經）的引導下，進入「聖道禮儀」。聖道禮儀除了誦讀新舊約經書和福音外，也包括了講道，且復興了信友禱文。然後便是「感恩禮」（感恩祭宴）即「新約祭宴」：這部份基本上是按照基督晚餐時所做的來舉行：(1)「拿起」——由信友拿出餅酒，(2)「感謝」和「奉獻」——主祭以基督和祂肢體——教會的名義以「感恩經」祈禱，此刻基督按照祂的應許，親臨餅酒，自作祭品，把十字架上的祭獻，結合教會生活的奉獻，呈獻於天父，並求祂實現基督救世的盟約。(3)「分享祭品」——以天主經、平安禮作準備，擘餅、分杯，分領主的聖體聖血。最後是禮成遣散。

梵二彌撒禮儀反映出今日「彌撒」程序的首要精神是簡單易明、莊嚴隆重，重點清楚地舉行「主的祭宴」，務使今日的信友能易於參與和虔誠分享這盟約。

一些學者和牧者仍嫌梵二彌撒「開端儀式」太繁複，例如：「懺悔詞」、「垂憐頌」和「光榮頌」彼此重複，而提出簡化，即按慶節時期選用其一作為崇拜祈禱的開始，亦為準備聆聽聖言。他們又認為準備分領祭品（聖體聖血）前的儀式也太複雜，因為「感恩經」作為祭餐的祈禱已相當隆重和足夠，故此，如果在感恩經後立即擘餅分杯（最多是加唸天主經來備妥心神），隨即領受祭品是比較合理和一氣呵成。況且今日的平安禮原本是昔日羅馬教會為表示在主內團結合一，把主教（教宗）祝聖的一塊祭品（聖體）放入司鐸主持的彌撒的聖血裡，讓信友一同分享，以示合一，但現在這儀式已與原來不同，把同台祝聖的聖體混入聖血，也沒有神學和標記上的實在理由和意義；故有學者和牧者認為可選擇把平安禮放在獻禮之前，作為獻禮前的一種修好表示，正如基督說：「你若在祭壇前，要獻你的禮物時……先去和你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」（瑪 5:23-24）

無論如何，雖然梵二彌撒程序並不一定十全十美，可是整體來說，是簡潔易明，頗適合今天的信友。

(3) 聖道禮儀

《梵二彌撒經書總論》8、9節中指出彌撒中「聖道禮儀」與「感恩祭宴」兩部份的密切關係。信友從天主聖言之桌得到陶冶，在聖體餐桌得到滋養，並重申教會相信在誦讀聖經時是天主自己向祂的子民說話，基督也親臨祂的言語中宣揚福音。於是在《梵二彌撒經書聖經選讀總論》中，按照《禮儀憲章》第51節的要求，廣泛地增加彌撒中的聖經選讀，並且按照一定的系統重新安排，務使信友得到天主聖言的陶冶。

梵二彌撒中的聖經選讀的精神，是盡量把整本聖經最重要和珍貴的部份提供給信友聆聽。基本上分為兩組獨立的系統，一組

是首要的，包括主日和節日的選經系統，另一種是平日的聖經選讀系統，有補充主日和節日的聖經選經的意味。

1. 主日及節日的彌撒均選讀三篇聖經，通常讀經一選讀舊約，讀經二選讀宗徒經書，讀經三選讀福音。（讀經一後選讀或唱答唱詠）

主日和節日彌撒的聖經選讀以三年為一個循環：甲、乙、丙年。

常年期主日按半連續方式選讀對觀福音：瑪竇福音（甲年），馬爾谷福音（乙年）和路加福音（丙年）。（乙年也選讀若望福音第六章）讀經一是針對當日福音的內容而從舊約中選出的，為協助信友了解福音。讀經二則按半連續方式選讀宗徒經書。

將臨期、聖誕期、四旬期、復活期的主日彌撒和其他節日彌撒，則採用主題協調的方式來安排三篇讀經，即三篇讀經的內容基本上均互相協調，為反映當時所紀念的奧蹟。同時這些節期的彌撒大部分選讀若望福音（復活期的讀經一按傳統選用宗徒大事錄）。

為了牧靈理由，例如容許更多時間詳細闡釋聖言的內容，或方便信友可以集中了解聖言的重點等，主教（主教團）可准許在主日及節日只選讀兩篇聖經，其中必須包括福音；選用原則該尊重讀經間的彼此關係，及引導信友更深認識聖言和使他們得到其滋養，而不要只選用短而簡易的章節。

2. 平日彌撒只有兩篇讀經，讀經一以兩年為一個循環選讀舊約和宗徒經書（讀經一後讀或唱答唱詠）；即單數年和雙數年選經。讀經二選自四部福音，內容每年相同。常年期平日彌撒採用半連續方式選讀聖經。將臨期、聖誕期、四旬期、復活期和其他慶節則採用主題協調的方式來選讀聖經。

平日彌撒既有系統地為信友提供了半連續的聖經選讀，故此，除非是遇到有專用讀經的節日、慶日、或其他另有指定讀經的紀

念日，否則該優先選用平日彌撒的讀經。

因此，「聖人紀念日」的彌撒，除了在「禮儀日曆」中有指定的「專有」聖經選讀外，該優先選用平日彌撒的讀經；為配合牧靈需要有時也可選用「聖人通用」彌撒的讀經。同樣，慣常舉行的平日追思彌撒（慣常為亡者奉獻的平日彌撒）也可選用平日彌撒的讀經，而在其他禱詞當中，為亡者祈禱。

在特殊情況下，為小團體舉行彌撒時，例如退省等，也可從「聖經選讀集」中選用較適合該團體和該特殊情況的讀經。

按此，梵二彌撒聖經選讀的兩個系統及其原則，可謂給各地教會和信友團體提供了靈活而有系統、精選豐富又新舊約兼備的聖言食糧，同時也容許各地方教會和團體彈性地處理應用。目前，這聖經選讀經過了二十多年的應用，事實上，不單使信友更廣泛地獲得聖言的陶冶，同時也使一起聆聽同一聖言的教會團體，更團合一地在生活上回應上主的召喚。梵二彌撒的聖經選讀迫使神職、信友不能對聖言膚淺了解，甚至只在彌撒中讀經；反之，它要求團體和個人應不斷在彌撒內外加深研讀、分享、默想祈禱和生活聖言——以聖言來指導生活，以生活來印証聖言。故此可以說，梵二彌撒的聖道禮儀的精神是聖言生活的精神，值得我們大家反省。

梵二彌撒的聖道禮儀，不單提供了豐富靈活的聖經選讀系統，來陶冶信友生活，《梵二彌撒經書總論》41-42號更把講道包括為彌撒程序的一部份，並要求在主日，及法定慶節應有講道，其他日子（尤其是將臨期、四旬期、和復活期的平日）也推崇講道；且申明「講道」應依所慶祝的奧蹟，和信友的需要，闡揚所讀的聖言和教會的祈禱。故此，梵二後彌撒的講道精神並非只是倫理教訓，而是以所慶祝的奧蹟和教會的祈禱為基礎，向信友展示上主的聖言和召叫，讓信友在生活上著實回應和實現上主的救恩計劃。為此，《梵二彌撒經書總論》45-47節也復興了年久失用的「信友禱文」，其精神在於信友履行自己的司祭職務，在聆聽天

主的聖言後，經過默想和祈禱，然後為教會、國家、各種有需要的人和全人類的得救祈求。這是為回應上主的聖言，也是為實踐上主的召叫，因為祈禱是行動的先聲；在祈禱中，聖言推動我們去關心和愛；藉著祈禱，信友切願與天主的救恩合作，聖神充滿人心，使人實踐聖言。

在牧民上，講道是具體地把天主聖言擘開，讓信友吸收而得到陶冶；當然，講道是有訓導作用，故此應常由神職人員擔任講道者，但是教友也可以為真道作証，正如神職講道時，也常引用例子，那麼如果在講道的過程中，神職人員在闡釋聖言的召叫時，也可邀請信友作聖言生活的見証，彼此相輔相成，可能會更傳神地達到生活化的講道，使信友更能得到激勵去生活聖言。同樣，信友禱文在整個彌撒禮儀中，是最能表達信友生活，和使信友更主動參與的好時機。《梵二彌撒經書》也只提供了信友禱文的例子作參考，好讓每個地方教會、堂區和團體在舉行彌撒時，按具體景況，回應聖言而自行編寫。那麼，如果堂區能夠讓信友團體，例如善會、讀經組等每週輪值，在研讀和分享聖言中編寫信友禱文，可能會更具體地幫助這些團體的聖言生活，並使他們更認清對社會、教會的責任和使命，同時，信友禱文也會來得更具體化和生活化。當然，在小組彌撒中，講道部份也可由各組員自發地彼此分享對聖言的默想，但神職應常擔任訓導之職，並予以協調；同樣，信友禱文也可讓各參禮者自發講出意向，彼此提醒對教會、社會的關心，互相代禱。

總之，梵二「彌撒」中聖道禮儀的精神，是讓信友得到聖言陶冶，在宣講聖言和彼此分享聖言生活中，以祈禱和生活來回應聖言，為能具體地使聖言成為血肉，藉生活的實踐，實現上主救世的工程。

(4) 感恩祭宴

《梵二彌撒經書》中「感恩祭宴」跟「聖道禮儀」是連成一體的。雖然有些學者認為目前從「聖道禮儀」過渡到「感恩祭宴」的儀式不夠順暢和連貫，但事實上，「聖言」指向「聖事」，

「聖道禮儀」和「感恩祭宴」間的連貫，主要是在聖言的陶冶，使信友跟隨基督奉獻自己作生活的祭品，與基督十字架上的祭獻結合，藉分享盟約的祭品而得到滋養。故此，有些學者建議在信友禱文的結束禱詞中，提示信友回應聖言的高峰，就是要我們連同餅酒把自己呈奉上主台前，好能參與基督的奉獻，讓聖言藉聖體聖事在我們身上成為血肉。當然，如果仿效第二世紀聖猶斯定《第一護教書》中所載的彌撒程序，和其他教會的彌撒禮儀，在信友禱文之後，彼此互祝平安，然後才獻上禮品，也不失是一個好的做法。總之，梵二彌撒儀式的精神是要基督徒在「聖言」之桌得到陶冶，引導他們在「聖體聖宴」中得到滋養，兩部份者彼此相連，構成一個敬禮行為。

《梵二彌撒經書》中「感恩祭宴」的部份，比以往簡潔。它仿照基督晚餐的行動分為：1.「拿起」——即呈奉禮品；2.「感謝」——即「感恩經」；3.「擘餅和交給門徒」——即「領主」（領聖體聖血）。

1. 「拿起」——呈奉禮品

《梵二彌撒經書》中，呈奉禮品是一個實際的行動，把「感恩祭宴」用的物品，尤其是餅酒送到祭台，故此，按照《梵二彌撒經書總論》49節所提示，為更能體現信友的普遍司祭職，最好由信友呈上代表著他們生活的餅和酒水，由主祭接過放在祭台上，並收集為教會、為濟貧所捐獻的獻儀和禮品，帶往祭台，放在祭台旁；信友不單經由司祭之手，而且與司祭一起奉獻無玷的祭品，學習自我奉獻的精神。（《梵二彌撒經書總論》62節）然而，我們要注意和發揮「自我奉獻」的「真」精神，故此，除了呈上的餅酒確實是為舉行「祭宴」之用，其他東西也該確實是用於為教會、為眾人的實際用途，而非做作一般的道具。當然，如果彌撒中所祝聖和分享的餅酒，也是由信友親自製造和醞釀的，便更能表示出信友生活的獻禮了。

2. 「感謝」——「感恩經」

《梵二彌撒經書》在1970年時提供四式感恩經，其中保留了始自第四世紀的所謂「羅馬感恩經」，作為現在的感恩經第一式，又另外加上三個新感恩經：即第二、三、四式感恩經。這些新的感恩經其實不是完全新的，而是取材於教會傳統中已存在的其他「感恩經」，以現代人所能夠明白的文筆，用不同的方式表達出來。（例如：第二式感恩經的前身是記載於第三世紀時希坡理的《宗徒傳承》第四章）的確，這四式感恩經無論長短、重點和方式都各有優長，加上五十多個不同慶節和時期的「頌謝詞」，作為組合，讓主祭和參禮者按著季節時期和團體實際境況來採用，當然比脫利騰大公會議後的彌撒，只有一個感恩經和十多個頌謝詞，豐富得多。然而，這份有系統而又靈活的精神，是為了信友的得益；它不單是為配合節期和信友實況，也是為使他們不會因習慣了一種方式，而感到沉悶分心；故此，作為主祭神職和籌備「彌撒」的人員，該尊重這份精神，不可因循，忽視信友的益處而慣常只採用某一式的感恩經。1974年教會提供了兩式為修好聖事，及適用於四旬期的感恩經，和另三式兒童彌撒的感恩經，也是基於這份適應信友景況的靈活精神。

事實上，今日彌撒是用本地話舉行，「感恩經」既是一個禱文，故此主祭要發揮「感恩經」的祈禱精神來引發信友舉心向上，而不是喃喃自語。今日「感恩經」的精神可見於其結構內容。梵二後新的「感恩經」基本上可分為下列各點：

一. 稱頌上主——（頌謝詞）：向天父說出我們頌謝祂的理由，特別是創世、救世的恩德；並在不同的季節，陳述上主救恩的不同層面，也為此時此地實現的救恩而不斷稱頌祂。

二. 紀念和奉獻——（記述最後晚餐和紀念基督的逾越奧蹟）從稱頌上主救恩計劃的廣泛層面，進入紀念這救恩的核心——耶穌基督，尤其是向天父陳述和紀念耶穌基督為完成天父的計劃，在十字架上為訂立新約而奉獻了自己的「體」「血」，並為我們能參與這盟約，而在晚餐中建立祂受難復活的紀念。我們遵照基督的命令，舉行這祭餐，向天父呈上這新約的祭品，請天父

垂鑒。

三. 求恩—— 祈求聖父紀念祂聖子的救世犧牲，而在我們身上實現祂聖子的許諾，使我們結合於基督的體血，得享祂訂立的新盟約的效果—— 充滿聖神，並經由基督，把自己奉獻，與天主契合為一，並為生者死者得到救贖而祈求。

四. 頌讚—— 最後，藉著基督，並在聖神的團結中，歸光榮於天主聖父。

《梵二後彌撒經書》中新的感恩經可以說是非常簡潔，行文、重點、次序清楚，況且用本地話面向信眾，高聲祈禱，參禮者易於明白而能夠以心神參與，並以「聖、聖、聖」的「歡呼詞」，「信德奧蹟」的歡呼，和「亞孟」等不斷回應主祭的祈禱；的確，這是整台「彌撒」對上主敬禮和祈禱的最隆重方式。（兒童感恩經可以有更多的歡呼詞，來幫助孩子們投入祈禱。）這做法是要糾正以往容易使人誤會為喃喃誦唸咒語，近似魔術的方式，並為使人明白感恩經的精神是按照基督的吩咐，在舉行這祭餐時，拿起餅酒，感謝讚頌天主創世救世的大恩大德，尤其紀念祂藉基督所施行的救贖工作，懇求天父在此時此刻按照基督的應許，藉基督為訂立新約所獻上之祭品，使參與者得到救恩。固然，我們相信天主必會鑒領祂聖子的奉獻，派遣聖神，聖化餅酒成為基督的體血，但當我們跟主祭者一起祈禱，體會由我們所呈獻出來—— 代表著我們生活的餅酒蒙受聖化，結合於基督十字架上的祭獻時，更激發我們與基督結合，為世人的得救而奉獻自己，使眾人都融合於天主的愛裡。感恩經祝聖餅酒的時刻，正是基督和祂的肢體—— 教會（我們）一同奉獻，為使新而永久的盟約實現人間的最神聖時刻，也是基督徒作為基督肢體的生命及生活的高峰，和力量的泉源；這正是《禮儀憲章》48節所說的精神：「信友要藉著經文和禮節，深深體會基督的奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與這神聖行動……感謝天主，向天主奉獻無玷的祭品……奉獻自己，通過基督，與天主及弟兄融合為一，彰顯天父為萬有中的萬有。」

3. 「擘餅和交給門徒」——「領主」（領聖體聖血）

今日的感謝經清楚顯示新約祭餐的內容：基督親臨餅酒作為十字架上新約的祭品，是要我們拿去吃和喝，好能參與這盟約，故此，「領主」（領聖體聖血）是理所當然的。（當然，人應省察自己，然後才可以吃這餅喝這杯。格前 11:28）

《梵二後彌撒經書》283 節推崇把餅分作多份，至少能把它分送給一部份信友，為表示大家分享同一個餅，彼此在主內團結友愛，成為一體的精神。（參閱格前 10:16-17）這做法比昔日放一小片聖體入聖爵較具體實際，又易於傳遞在主內合一的精神。

同時，按照《梵二彌撒經書》56 節，最好信友能領受同一台彌撒中所祝聖的聖體。這是理所當然的，因為這些餅酒是由信友呈獻，結合於基督的新約祭獻，讓信友領受，更能顯出信友參與祭獻、結合於基督及奉獻自己的精神。

以上兩點看似小節，但其深遠的精神是牧者和信眾應認真注意的。

梵二《禮儀憲章》55 節及《梵二彌撒經書總論》56 節推崇信友與主祭無分彼此，按照基督的命令，「領主」時兼領「聖體」「聖血」。其實十二世紀末期，信友不領聖體，或是因方便只領聖體，不領聖血，因此在十四世紀和十六世紀先後受到「東正教」、「胡斯派」和「新教徒」的攻擊，而教會在公斯當大會議和特倫多大會議中為護教而確定「整個基督確實臨在於祝聖了的餅酒形內」的教義，於是，在天主教會內，信友只領聖體已成習慣；但現事過境遷，信友在確信教會的信道之時，又按照基督的吩咐，分享主的祭餐，兼領「聖體」「聖血」，也是理所當然。況且，兼「領聖體聖血」既是基督建立這聖事時的標記和行動：透過吃這餅，我們參與基督的逾越犧牲；透過喝這杯，我們參與基督以自己的逾越犧牲所傾流的血所訂立的新而永久的盟約。正如《梵二彌撒經書總論》240 節說明「兼領聖體聖血更能明確表達領主的意義：因為，依此方式，『聖宴』的層面，更完美地顯示出來；而主以祂的血訂立『新而永久盟約』的旨意，也更妥

善地表達出來；同時，『感恩聖宴』與天父國裡『天上聖宴』間的關係也更為明顯。」

1975年《梵二羅馬彌撒經書總論》(修訂版)242號更讓主教團和本地主教自行釐定兼領「聖體，聖血」的範圍。今天，在牧民上，兼領聖體聖血的精神不只是儀式上的行動，而是讓信友確實地、完整地、有意識地參與這新約的奧蹟，藉領主的「體」「血」而結盟，與天主和弟兄融合為一，並在生活上踐行這新盟約。兼領聖體聖血是圓滿地參與基督所建立的感恩祭宴的具體聖事行動。忽視兼領聖體聖血的人，也很難解釋他們的藉口，因為這不再是神學或「精神」的爭辯，只是技術的問題而矣。(當然如果是因為身體不能喝酒精，則作別論)。

總括來說，梵二後彌撒中「感恩祭宴」的儀式，的確具體地按照基督所建立的方式，藉著「拿起」、「感謝」、「擘開及交給」的行動和禱文，把基督建立這「新約祭宴」的精神表達出來，然而這精神是否能夠落實，則有賴於主持者和參禮者的態度和靈修，這是作為客觀「儀式、經文」所無奈的。

(5) 梵二後「彌撒」儀式中的教會精神

《梵二彌撒經書總論》第1節開宗明義申明「舉行彌撒，是耶穌基督和天主子民，各按其位的行動」。

事實上，彌撒是基督所召集的「新約祭宴」，它本身就標誌著作為天主子民的團體，因基督之名而相聚和分享這新約祭餐。基督既曾應許要親自臨在因祂的名而相聚的團體裡(瑪 18:21)，這個相聚的團體——天主子民，因基督臨在他們當中，舉行這新約之祭和分享這祭品——基督的體血，而成為基督的肢體，通過基督，自我奉獻，與聖父和眾人融合一體。故此可以說，「彌撒」既體現了「教會」作為天主子民——基督肢體的奧蹟，同時，也是基督和祂的肢體——教會——天主子民的共同行動。

另一方面，在彌撒中所體現的「教會」是具體的，就是此時此地舉行彌撒的團體——他們就是那參與新而永久盟約的天主子

民、基督的奧體。

這也就是梵二彌撒禮儀所要重申的：教會——天主子民、基督奧體的團體精神。

(6) 梵二彌撒中的各項職務

《梵二彌撒經書總論》58節中說明「在聚集一起舉行彌撒的團體中，每人都有權利和義務，各按其位，各盡其職，積極地參禮。」同時該書第7節申明「基督實在親臨於(1)因祂的名而聚會的團體內，(2)施行聖事者身上，(3)祂的聖言內，(4)更是實體地和繼續不斷地親臨於祝聖了的餅酒形內。」這是教會貫徹彌撒是教會團體——天主子民和基督的行動的具體表達，糾正了自中世紀以來，彌撒變得神職私有化的形象。在彌撒中的全體子民都是基督的肢體，都是共同舉行彌撒的成員，在基督身體內，各按其位，各盡其職，彼此相輔相成，致使教會——基督的面貌，元首和肢體因彌撒的舉行而體現出來。

1. 神職人員的職務

《梵二彌撒經書總論》第7節說：在「主的聖宴」——彌撒中，天主的子民共聚一堂，由司祭代表基督主禮，舉行「紀念吾主」的感恩聖祭。我們相信基督親臨神職人員身上，為天主子民擺設新約的祭宴；神職的職務就是主持聚會，領導祈禱，宣報救恩喜訊；他聯同信友，經由基督，在聖神內將新約之祭呈獻給天主聖父，並將生命之糧分給弟兄們，與他們共享（《梵二彌撒經書總論》60）。神職人員要尊重自己這份神聖使命，盡好本份。

神職人員在達成以上的職務後，他們的「公務」司祭角色才能發揮出來，而他們代表基督為天主子民服務的精神才能體現，正如基督來不是受人服務，而是為人服務，甚至為大眾出交自己的生命作贖價（谷 10:45）。今日彌撒儀式強調神職人員的服務角色，正是要糾正自四世紀以來彌撒儀式日漸宮廷化，階級分明，神職人員在彌撒中，猶如「君臨天下」，受人服務的錯誤印象；為此《梵二彌撒經書總論》271節甚至要說明「主祭的座位，應

顯示其主持聚會，領導祈禱的職責和服務，……應避免任何寶座的形式。」

當神職人員為天主子民服務時，主教、司鐸和執事的不同職務和角色也體現出來。《梵二彌撒經書總論》59-61節，清楚說明主教、司鐸、和執事在彌撒禮儀中不同的服務方式。然而最重要的是他們的服務不是孤立單獨的，而是彼此相連，構成一個神職的服務團，為天主子民服務，故此，梵二禮儀憲章57節復興了年久失用的共祭方式。1965年羅馬教會聖禮部以*Ecclesiae Semper*法令頒佈共祭儀式時，說明基督的聖祭只有一個，基督的司祭職亦只有一個，故此教會的公務司祭們共同履行職務時都是體現同一個基督的司祭職，奉獻同一個基督的聖祭，而且每一個聖祭都是全體天主子民（包括聖職和信友）——教會的共同行動。《梵二彌撒經書》153節也重申了共祭彌撒明顯地表達出「司祭」、「祭獻」和「天主全體子民」的合一，而157節指出當教區主教由其司鐸團環繞，執事所協助，為天主子民主持共祭時，更能體現教會各肢體的共融合一。

復興共祭彌撒既體現彌撒作為全體天主子民和基督一起的行動，也糾正自中世紀以來，多位神父各據一個祭台，舉行本來就是團體分享的新約祭宴——彌撒，的矛盾現象。

同時，共祭彌撒既然是顯示教會的合一，故此各肢體乃要遵守各按其位、各盡其職的精神；司鐸不可奪去執事的職務；誰也不可奪去本來由信友擔任的職務；例如，宣讀宗徒和先知的經書等。否則，失去了共祭的團體精神。

一些學者對今日共祭時司鐸是否需要一起低聲誦唸部份感恩經，持有不同意見，但無論如何，按照《梵二彌撒經書總論》170節共祭者應低聲，而主祭者的聲音應響亮清楚，讓信友能清晰聽到。

2. 信友的職務

正如《梵二彌撒書總論》7節所申明「基督實在親臨於因祂的名而聚會的團體內。」事實上，每位基督徒都分享了基督的普遍司祭職，所以，《梵二彌撒經書總論》62節說：在舉行彌撒時，信友不但經由司祭之手，而且與司祭一起奉獻無玷的祭品，並學習自我奉獻，通過基督，與天父和眾人融合為一。因此，全體參與彌撒——主的祭餐的信友，都有以上所述的使命和職務；這並不是說各人都要擔任一些儀式上的工作才算主動參與彌撒，而是各人都應該按照自己的身份，專心聆聽聖言，得到陶冶，在「感恩祭宴」中奉獻自己，與基督十字架上的祭獻結合，在分享主的聖體聖血後，以生活實踐主的盟約。當然，以上的精神，也須要全體子民在彌撒中以應答經文、共同祈禱和歌唱、參與獻禮、分享聖宴等方式表達出來。

在彌撒儀式中，除神職外仍需要一些信友擔任儀式上的職務去為團體服務。這些職務在《梵二彌撒經書總論》62-73節都詳述了；總括來說，有輔祭員；聖言宣讀員——誦讀新舊約經書和聖詠，提示信友禱文的意向等；領經員（釋經員）——為信友說明和介紹禮儀程序，引導信友更有意識地參禮（領經員只准站在讀經台之外的地方）；歌詠團；領唱員；也可以有接待員負責接待工作，維持秩序和收集獻儀等。

1973年羅馬教會聖禮部更頒佈了《無限慈愛》訓令，讓各地方教會按需要設立「特派送聖體員」職務。「特派送聖體員」以信友身份（男女均可），協助神職在彌撒中或彌撒以外給信友分送聖體。（如此，過往以人手不足而不分送聖血的藉口，根本已不成立了。）

這些禮儀服務人員都是按着信友的身份，協助彌撒儀式有秩序和活潑地順利進行，發揮基督肢體的服務精神，使全體子民受益；這樣，既體現了教會——神職人員和信友，各按其位，各司其職，為光榮天主，聖化人靈，團結合一的服務精神，同時也糾正了自中世紀以來神職化了彌撒服務人員的陋習，又復興了「教

友職務」，並加以發揚光大。

後語

總結以上的講解，我們可以說：

(1) 梵二彌撒和聖體禮儀的新精神，其實也是主的新約祭宴萬古常新的精神，就是教會各肢體團合一，按照基督的吩咐，舉行新約祭宴，體現基督所訂立的新而永久的盟約，讓我們參與其中，得到實益，同時結合於基督十字架的祭獻，自獻成爲生活的祭品，經過生活的實踐，通過基督，引導世人來到天父台前，分享天主的生命。

我們要反省的是：「彌撒」的內容和精神激勵我們在生活中自我奉獻，作爲救世的祭品，並賦予我們基督徒「生命」和「生活」的力量；與此同時，彌撒也是我們基督徒「生命」和「生活」的方向、目的和高峰——通過基督，與天父及衆人融合成爲一體。

彌撒要我們自覺是天主的子民——基督的肢體——教會的成員，也使我們更團合一，實踐作爲救世祭品的使命。讓所有牧者和信友緊記，如果没有生活的實踐，我們參與彌撒，就是「吃喝自己的罪案」（格前 11:29）！

(2) 彌撒和聖體聖事是分不開的，故此在 1973 年聖禮部頒佈的《彌撒外送聖體及聖體敬禮禮典》中 (13-15 節) 指出在彌撒中領受聖體是理所當然的事，但因特殊情況需要在彌撒外領受聖體 (例如：病人及臨終者) 也是彌撒的伸延，而不是私人熱心敬禮；它一方面體現出基督肢體在主內的團合一，互相關懷的精神，同時也是天主子民和基督親臨病人家中的行動，使他能藉分享基督的「體血」，而結合於基督十字架上的祭獻，參與這新而永久的盟約，預嚐天國的盛宴，並通過基督，奉獻自己，與天父和衆人融合爲一，並得到天父和教會的慰藉。所以說，給病人、臨終者或其他有需要的人送聖體也是新約祭宴的伸延。

(3) 教會爲了要保留聖體送給有需要者 (如病人)，所以後來發展了在聖體前祈禱、朝拜聖體及聖體降福的好習慣。但是這些

熱心敬禮該從彌撒的真精神伸延出來，使人更深入了解彌撒——新約的祭宴的意義，和更積極的參與彌撒，領受主的體血，在生活上發揮通過基督，奉獻自己，與天父和眾人融合為一的愛德精神。(1973年《彌撒外送聖體及聖體敬禮禮典》79-81;90;93-96節)又正因為「朝拜聖體和聖體降福」是「熱心敬禮」的一種，教會沒有編訂固定的儀式，祇作了一些原則性指示，就是在「朝拜聖體」或「顯供聖體、聖體降福」時，該安排禱詞、讀經、講道、神聖的靜默、反思、歌詠等幫助信友祈禱，朝拜主基督(甚至可以誦念一部份日課)然後才舉行聖體降福。同時教會也禁止只為降福，沒有讀經、祈禱，而顯供聖體。

最後，希望以上的講解有助我們生活出彌撒的真精神：「弟兄們！我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品，這才是合理的敬禮。」(羅 12:1)讓我們緊記耶穌的話：「我因父而生活，那吃我的人，也要因我而生活。」(若 6:57)

註釋

- ①教會歷代對聖事和彌撒的訓導，請參閱J. Neuner & J. Dupuis ed. *The Christian Faith*, Alba House, New York, 1981 (Revised ed.) pp. 403-443。
- ②羅國輝，《禮者、履也》，光啓，台灣，1989，109-124頁。

從初世到今日			
耶穌時代 第一杯酒 敘述出谷 第一次壁餅 第二杯酒			
150年 會眾從市鎮鄉 聚會而集來。		(會堂禮!) 宗徒 } 記述 宣讀 } 先知 }	講道 信友禱文 (祝平安)
215年			(授予神 入門聖事 祝平安)
七世紀至 九世紀 教宗顯貴 至燭堂安 上	進祈 垂光集	堂 禱 頌 經 宗徒書 聖詠(五 亞肋路 福音(亞 (蠟燭香 爐)	
1570年 詠主互 兩加	進祈 垂光集	堂 禱 頌 經 信詠 聖亞肋 福音 (福音前 加香祝 求福 信	信詠 路亞 前 後 私人 禱文 (福音前 後 禱文) 私人 禱文
1970年	進祈 垂光集	堂 禱 頌 經 舊約 聖詠 福音 (福音前 後 私人 禱文)	講道 信友禱文

彌撒禮儀比較表

拿起餅 拿感謝 分給 (立聖體)	進餐	拿起酒 拿感謝 遞給 分領 (立聖血!)	亞肋 第四 成	聖詩 路杯 亞酒
拿起(餅酒) (信友交出祭品、 神職放在祭台)	(主禮)感謝	分開	交給	(帶給不 在場者 為貧苦 者捐獻)
拿起(餅酒) (信友交出祭品) (神職放在祭台)	(主禮)感謝 (今感恩經第 二式的前身)	分開	交給	
拿起(餅酒) (信友交出, 神職 收集) 收先手經	感謝 天主經 (放 Sancta 入杯) 平安	分羔 餅頌 羊頌	給友領聖 信體聖血 領主詠後 領主經	以蠟燭 路回祭 房; 沿 祝福群 引衣途 眾
拿起(餅酒) (沒有信友參 禮備神職/予 六個私獻; 奉 三三三獻; 人 個加手 個洗香 禮經禱 文)	感謝 天主經	分平 餅安 羔羊頌	給友領聖 主體聖血 八個文 主用詠 友方領 外先 備經 罪洗 送聖 洗手 聖禱 後	遣散福 降(最 後最 後音) 後
拿起(餅酒) 信友交出, 神職收 集。奉獻詠 (二個供奉餅酒經 文; 三個私人經文)	感謝 天主經 平安	分羔 開 羊頌	給友領聖 信體聖血 人(二 個私 領文) 主詠 後	祝福散 遣

「生命之糧」的言論——若 6

李子忠

1967年在日本八王子舉行了一次東亞區聖經研討會，會中著名的基督教聖經翻譯學者 Eugene Nida，向與會者講論有關耶穌建立聖體的聖經章節。一般的基督教派均對耶穌真實臨在聖體內的道理加以否認，更視之為天主教所推廣的異端。Nida 博士手執一本當日的《時代周刊》，指着封面人物問大家說：「這是誰？」與會者都異口同聲回答：「這是美國總統尼克遜。」他再反問說：「這真是尼克遜嗎？我告訴你們：這只是印在雜誌封面上代表尼克遜的畫像而矣。同樣，當耶穌把麵餅遞給門徒時說：這是我的身體；他不外是以麵餅代表自己而矣。」與會者當中有七位天主教司鐸，其中一位站起來說：「若對觀福音中記載耶穌的話，果實只有象徵而非真實的含義，那麼，請問若望福音第六章又應作何解呢？」Nida 博士頓了一會說：「你問得好，若望福音第六章確是難解釋的。」言下之意就是：我們不能輕易地把若望福音第六章當作純象徵來解釋。現在就讓我們細心一起閱讀若 6，好對聖體聖事的道理作一反省。

從前，天主教會較著重對觀福音內有關耶穌最後晚餐的記載；這並非表示若望疏忽聖體聖事的道理，只是他在另外一處要更詳盡的發揮這一點而矣。他認為最能令人明白這端道理的背景，莫過於耶穌的增餅奇跡。當群眾吃過了耶穌增加的餅和魚後，他們四出找尋耶穌，許多人更乘船到葛法翁，在那裡找到了他，就對他說：「辣彼，你甚麼時候到了這裡？」耶穌回答說：「我實實

在在告訴你們：你們尋找我，並不是因為看到了神跡，而是因為吃餅吃飽了。你們不要為那可損壞的食糧勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌，即人子要賜給你們的，因為他是天主聖父所印証的。」(若 6:24-27)耶穌要我們由尋求現世的食糧，轉而尋求那天上的食糧。這種由物質生活的層次，升格至屬靈生命的境界的記載特色，正是若望福音中層出不窮的手法(例如：若 3 尼苛德摩說：人已年老，怎樣能重生呢？難道他還能再入母腹而重生嗎？耶穌回答說：我實實在在告訴你：人除非由水和聖神而生，不能進天主的國。若 4 撒瑪黎雅婦人說：先生，你連汲水器也沒有，而井又深，你從那裡得那活水呢？耶穌回答說：凡喝這水的，還要再渴；但誰若喝了我賜與他的水，他將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成為湧到永生的水泉。)

若 6 中耶穌所指的「那存留到永生的食糧」(若 6:27)究竟是甚麼呢？要回答這個問題，首先讓我們回顧一下四位福音聖史所記載的增餅奇跡，因為這正是若望討論「生命之糧」所安排的背景。對觀福音內，除了「五餅二魚」的奇跡外(瑪 14:13-21; 谷 6:32-44; 路 9:10-17)，瑪竇和瑪爾谷還記載了「七餅和小魚」的奇跡(瑪 15:32-39; 谷 8:1-10)。若望只記載了「五餅二魚」的奇跡(若 6:1-15)，並且在這事後，加插了一段極長而獨有的「生命之糧」的言論(若 6:26-59)。這六篇「增餅奇跡」雖各有特徵和迥異之處，但在辭彙上都有許多類似最後晚餐的記載：

增餅奇跡：瑪 14:19	拿起	祝福了	擘開	遞給門徒
瑪 15:36	拿起	祝謝了	擘開	遞給門徒
谷 6:41	拿起	祝福了	擘開	遞給門徒
谷 8: 6	拿起	祝謝了	擘開	遞給門徒
路 9:16	拿起	祝福了	擘開	遞給門徒
若 6:11	拿起	祝謝了		分給
主的晚餐：瑪 26:26	拿起	祝福了	擘開	遞給門徒
谷 14:22	拿起	祝福了	擘開	遞給門徒
路 22:19	拿起	祝謝了	擘開	遞給門徒
格前 11:23-24	拿起	祝謝了	擘開	

在四段記載主的晚餐的新約經文中，格前 11 是最古老的，大概寫於公元 55 年，相距事件發生的時間只有二十多年；其他三段新約經文（瑪、谷、路），最早約寫於公元 60 年後。保祿在格前所記載的，正是當日教會團體舉行主的晚餐時所採用的禮儀經文，既莊嚴而又有規律：「主耶穌在他被交付的那一夜，拿起餅來，祝謝了，擘開說：這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為記念我。晚餐後，又同樣拿起杯來說：這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為記念我。的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。」（格前 11:23-26）若望福音大概寫於公元 90 年後，其中增餅奇跡的記載，也一如其他三位福音聖史，採用了類似舉行主的晚餐的字彙：拿起餅來……祝謝了（見格前 11:23-24）。四位聖史的一致寫法，正反映出當時教會一致認為：增餅奇跡是聖體聖事的預告。正因為這原故，若望把耶穌有關「生命之糧」的言論，放在增餅奇跡之後，以收事半功倍之效。為了使人更容易聯想到耶穌的最後晚餐，若望還不惜打斷增餅的記載，加入一句重要的按語：「那時猶太人的慶節，即踰越節，已臨近了。」（若 6:4）由此可見若望誘導讀者聽眾的苦心。

按若望記載，耶穌是在葛法翁會堂內，講論了「生命之糧」（若 6:59）。耶穌在猶太會堂宣講，並非鮮見；但他特別選擇在踰越節前，在會堂內講論「生命之糧」，卻是另有用意的。這幾天，猶太人在會堂內所選的讀經，正是有關過紅海和瑪納的記載（出 14-16），正好用作引發「生命之糧」的討論。猶太人向耶穌說：「你行甚麼神跡給我們看，好叫我們信服你呢？你要行甚麼事呢？我們的祖先在曠野裡吃過瑪納，正如經上所載的：他從天上賜給了他們食物吃。」（若 6:30-31）猶太人提及「瑪納」，可能同會堂當日的讀經有關，但這正中耶穌下懷，於是耶穌向他們說：「我實實在在告訴你們：並不是梅瑟賜給了你們從天上來的食糧，而是我父現今賜給你們從天上來的真正的食糧，因為天主的食糧，是那由天降下，並賜給世界生命的。」（若 6:32-34）耶穌要猶太

人明白：天主在古時確曾從天上賜給祖先們瑪納，作為養活他們的食糧；不過，這也是「可損壞的食糧」，它會「被蟲子咬爛，發生臭味……太陽一發熱，就融化了」（出 16:20-21）。為此，耶穌勸勉他們「不要為那可損壞的食糧勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌。」（若 6:27）耶穌所說的「從天上來的食糧」，即是「那由天降下、並賜給世界生命的」，就是指他自己。但猶太人卻不明白，他們心目中只有那物質生命的渴望，為此，他們說：「主！你就把這樣的食糧常常賜給我們吧！」（若 6:34）耶穌於是直接了當的對他們說：「我就是生命的食糧；到我這裡來的，永不會饑餓；信從我的，總不會渴。」（若 6:35）

這似乎為我們已經很明顯：耶穌指的食糧，就是他的體血。但不少聖經學者認為：耶穌所說的「生命之糧」，非指他的體血，而是他的說話；為此，他說：「信從我的，總不會渴。」而且，當猶太人因他的出身而否認他是來自天主時（若 6:42），耶穌回答他們說：「你們不要彼此竊竊私議！凡不是派遣我的父所吸引的人，誰也不能到我這裏來，而我在末日要叫他復活。在先知書上記載：衆人都要蒙天主的訓誨。凡由父聽教而學習的，必到我這裏來……信從的人，必得永生。」（若 6:43-47）不錯，這些話固然是叫人聽信耶穌的教訓，尋求他的聖言，但在這段經文的上下文中，可以明顯看到：耶穌在此處指的他的教訓，就是有關他體血的道理，整個段落的關鍵就在於下文中的「吃」字。

耶穌繼續指着自已說：「這是從天上降下來的食糧，誰吃了（phage），就不死。我是從天上降下的生活的食糧；誰若吃了（phage）這食糧，必要生活直到永遠。」（若 6:50-51a）或許當時有些猶太人還未明白耶穌是指的自己的體血，為此，他更清楚的給他們指出：「我所賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的。」（若 6:51b）猶太人不再誤解耶穌的話，但卻大惑不解，彼此爭論說：「這人怎麼能把他的肉，賜給我們吃呢？」（若 6:52）猶太人並沒有把耶穌的話，當作象徵的語言來理解；但我們或許會疑惑：耶穌以自己的肉為真正的食糧，可能只是象徵的說

法而矣，耶穌並無意把自己的血肉之軀，賜給我們當食物吃。但耶穌卻鄭重聲明：「我實實在在告訴你們：你們若不吃 (phagete) 人子的肉，不喝他的血，在你們內便沒有生命。」(若 6:53) 這樣清楚指明了，耶穌似乎還嫌不夠，怕還有人把他的話當作純粹象徵或寓意來理解，於是他一再重複申述，而且還採用了一個很特別的字眼：「誰吃 (trogon) 我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他復活，因為我的肉，是真實的食品；我的血，是真實的飲料。誰吃 (trogon) 我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃 (trogon) 我的人，也要因我而生活。這是從天上降下來的食糧，不像祖先吃了 (ephagon) 瑪納仍然死了；誰吃 (trogon) 這食糧，必要生活直到永遠。」(若 6:54-59) 讀者都會留意到，直至 53 節中的「吃」字，都是希臘文動詞 phagein，其意義就是「吃、食」。但在 54 節開始，便轉而採用希臘文動詞 trogein：就是一個擬聲字 (onomatopoeia)，取其吃食的聲音，有「嚙、噬、細咬、咀嚼」之意，尤指動物嚙骨，是一個非常具體而生動的動詞，予人真實感。若望在這裏採用 trogein 一詞，是為表達吃食耶穌肉身之真實意義，排除一切象徵的含義。怪不得許多門徒聽了這些話後說：「這話生硬，誰能聽得下去呢？」耶穌自知他的門徒對這話竊竊私議，便向他們說：「這話使你們起反感嗎？」(若 6:60-61) 從此，他的門徒中有許多人退去了，不再同他往來 (若 6:66)。在耶穌這番話後，猶太人若仍然有所誤解，只以他的話為象徵的說法，則決不會產生反感，甚至離他而去的。

綜觀以上的分析，可知耶穌在增餅奇蹟後，確有意預告他將建立聖體聖事，藉此把自己的真體血，賜給我們吃，作為我們的生命之糧。因此，耶穌在最後晚餐中所說的：「這是我的身體」，絕不應視作純象徵來看，而應當作真實的意義來理解。天主教會一向以主的晚餐中所祝聖的餅酒，視為天主子耶穌基督的真體血，崇奉備至，謙恭領受，因為「誰若不相稱地吃主的餅，或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人。所以人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯。因為那吃喝的人，若不分辨主的身體，

就是吃喝自己的罪案。」(格前 11:27-29)面對這端奧蹟，我們雖然不能完全明瞭，卻不能因此而不信，好像當日許多的門徒，因不能接受這奧蹟而遠離耶穌。當耶穌用他問那十二人的話對我們說：「難道你們也願走嗎？」希望我們也能如宗徒之長伯多祿一樣的回答：「主！惟你有永生的話，我們去投靠誰呢？」(若 6:67-68)



道尋知音

閱讀及默想聖經與教會文獻

聖體聖事

每次在祭臺上舉行「我們的逾越羔羊---- 基督在十字架上的犧牲祭」(格前5:7)，就是實行我們得救的工程。聖體聖事同時代表也實現信友們的統一，他們在基督內結成一體(參閱格前10:17)。全人類都被號召和基督合一，基督是世界的光明，我們從基督而來，因基督而生活，我們奔向基督。(《教會憲章》No. 3)

在分感恩餅時我們實際分享主的身體，我們被提拔起來，與主契合，我們彼此也得契合。「因為只有一個餅，我們雖衆，卻只是一個身體，我們衆人都共享一個餅。」(格前10:17)所以我們都成了一個身體的肢體(參閱格前12:27)，「彼此則互為肢體」(羅12:5)。(《教會憲章》No.7)

教友們參與聖體祭——整個基督徒生活的泉源與高峰，就是把天主性的祭品奉獻給天主，同時把自己和這祭品一同奉獻；這樣無論在奉獻時或在領聖體時，雖然彼此的方式不同，而每人都 在禮儀行為中擔任自己的角色。教友在神聖宴會上以耶穌聖體為食品，正是天主子民的統一性得到實際的表現，因為這件偉大玄奧的聖事，就是統一的最好表記和奇妙的實踐。(《教會憲章》No. 11)

分享基督的體血，唯一的作用，就是使我們變成我們所領受的。(《教會憲章》No. 26)

禮儀本身促使信友，在飽嚐逾越奧蹟之後，虔誠合作；禮儀是在祈求，使信友「在生活中實踐他們以信德所領受的」；在聖體中，重訂天主與人類的盟約，推動信友燃起基督的迫切愛德。所以，從禮儀中，尤其從聖體中，就如從泉源裏，為我們流出恩寵，並以極大的效力，得以使人在基督內聖化、使天主受光榮，這正是教會其他一切工作所追求的目的。(《禮儀憲章》No. 10)

我們的救主，在祂被出賣的那一夜，在最後晚餐中，建立了祂的體血感恩祭獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到他再度

來臨，並把祂死亡復活的記念，託付給親愛的淨配——教會。這是仁愛的聖事、統一的象徵、愛德的聯繫、踰越宴會，在此以基督為食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證。（《禮儀憲章》No. 47）

因此，教會操心集慮，切望信友參與這奧蹟時，不要像局外的啞吧觀眾，而是要他們藉着禮節和經文，深深體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與神聖活動，接受天主聖言的教訓，領受吾主聖體餐桌的滋養，感謝天主，向天主奉獻無瑕的祭品，不僅藉司鐸的手，而且學習同司鐸一起，奉獻自己，一日復一日的，通過基督中保，與天主及弟兄彼此之間，融化為一，終使天主成為萬物中的萬有。（《禮儀憲章》No. 48）

聖體聖事與教會

教會誕生，是當我們在這種兄弟般的團結和共融中舉行基督十字架的祭獻時，是當我們宣佈「主的死亡直到主再來」時，以及當我們深深了悟救恩的奧蹟而集體地走近主的餐桌時，為了藉贖罪聖祭的果實，以聖事的方式而獲得滋養。因此在領聖體時，我們領受基督，基督自己；而我們與基督的結合——為每一個人是恩寵——使我們在基督內也和祂的妙體教會結合在一起。唯有這樣，靠這種信仰和心態，才能建立起教會來，教會在聖體聖事中，根據梵二的說法，真正能找到它的「泉源和頂峰」。（教宗若望保祿二世「論聖體聖事的奧蹟和敬禮」No. 4）

聖體聖事與愛德

聖體敬禮是基督徒生活的靈魂。事實上，基督徒生活表現在遵行最偉大的誡命，即愛天主愛近人上，而此愛在普通稱為愛的聖事的聖體聖事中找到它的泉源。聖體聖事象徵這種愛德，因為

它喚起愛德，使愛德實現並同時使它完成。(教宗若望保祿二世「論聖體聖事的奧跡和敬禮」No.5)

聖體聖事與近人

聖體聖事的真正意義，成了積極近人的學校。我們知道這是主基督教給我們的真實而又完整的愛的誠命：「因着你們的彼此相愛，人們會認出你們是我的門徒。」聖體聖事以更深切的方法教導我們這種愛；事實上，它為我們指出每一個我們的兄弟或姊妹，在天主眼中所有的價值，因為基督藉麵餅和葡萄酒之形，為每一個人奉獻了自己。假如我們的聖體敬禮是真切的，應該使我們更意識到每個人的尊嚴。這種對人性尊嚴的意識，成了我們與近人相處的深刻動機。我們也應該對人的一切痛苦和窮困，一切不義和過錯，特別敏感，而且尋找有效糾正它們的方法。(教宗若望保祿二世「論聖體聖事的奧跡和敬禮」No.6)

聖體聖事與生活

既然聖體聖事是愛德的泉源，它一直是基督門徒的生活中心。它外表看來是麵餅和葡萄酒，就是它是食品 and 飲料；是與人的日常生活有關的。在聖體敬禮中恭敬天主——愛，就像食物和飲料一樣，天主充滿我們的心靈，確保靈魂的生命。(教宗若望保祿二世「論聖體聖事的奧跡和敬禮」No.7)

在一切的聖事中，是聖體聖事使基督徒的入門止於圓滿，而且使他們能實行普通司祭職，藉着聖事的和教會的形式，使它一如上所述——與公務司祭職的執行聯結起來。這樣聖體的敬禮是所有聖事生活的中心和目標。(教宗若望保祿二世「論聖體聖事的奧蹟和敬禮」No.7)

教會紀念基督

(節錄1981年露德聖體大會「耶穌基督——為新世界而擘開的餅」文獻)

感恩祭不但只是教會為感謝天父藉其聖子所賜的一切的聚會。感恩祭同時也是天主成人的聖子的行動，祂要求宗徒們紀念祂的作為，藉着這個紀念祂真正臨在祂的教會當中。所以在成聖體的經文中，是以第一人稱去述說：「這是我的身體，這是我的血……。」耶穌基督選擇了將自己的死亡和復活以永遠、絕對的方式和這「紀念」聯結起來，祂又把這「紀念」託付給祂的教會。

禮儀行動的目的，就是將天主永恆的作為在今日的時空中實現。這就是巴斯卦晚餐的意義：當猶太人吃這犧牲羔羊的晚餐時，他們「聖事性」地重生了他們歷史中那核心事件。亦同時預兆了這事件的圓滿。他們並不自足於回憶過去，他們將之與雅威的許諾聯繫一起，這許諾推使他們朝往默西亞的王國。

在信仰的經驗及禮儀的傳統中，耶穌建立祂死而復活的紀念。這紀念不但孕藏着祂的說話，並伴同着祂在餅酒形下的自我交付的行爲：在晚餐開始時擘開餅，並祝福那杯，這餅酒正印記着自我交付的完成。教會的禮儀崇敬不是一個固定的結構，但卻脫胎自歷史，是紀念基督所實現的紀念行動歷史，向現在及將來開展：它一次而又同時地構成了聖事性的再實現及預兆。

藉着「紀念」耶穌基督，祂巴斯卦奧蹟的聖事，我們亦在信德中重生祂的死亡及復活，這是新約永恆的基礎。這紀念是天主交託給我們，聖事性地「表達」出天主為我們所做的一切，一次而又永遠地接受了祂聖子的犧牲，這紀念就是一個憑證。

慶祝這紀念，教會宣佈救贖的工作已經完成了：耶穌基督是完美的犧牲，是「除免世罪的天主羔羊」。

調整售價啓事

《神思》出版十二期了。三年來，我們一直以低於成本的價格出售，希望能普及和吸引讀者。爲了應付不斷上昇的成本，我們不得已從下期起（第十三期，1992年5月）把價格稍作調整，祈望讀者體諒並繼續支持。

零售：25元

港澳全年四期：100元

海外訂價：

亞洲 全年美金 22元（平郵）

全年美金 28元（空郵）

歐美 全年美金 25元（平郵）

全年美金 32元（空郵）

如用港幣支票爲海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 140元（平郵）

全年港幣 180元（空郵）

歐美 全年港幣 150元（平郵）

全年港幣 220元（空郵）

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 480元（平郵）

全年四期 新台幣 600元（空郵）

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道93號D座

Xavier Publishing Association,

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

訂購：可直接寄劃線支票「思維出版社」或
「Xavier Publishing Association」收

零售：港幣15元

印刷者：琛盛印刷有限公司

香港船街寶志樓十五號三樓B座

