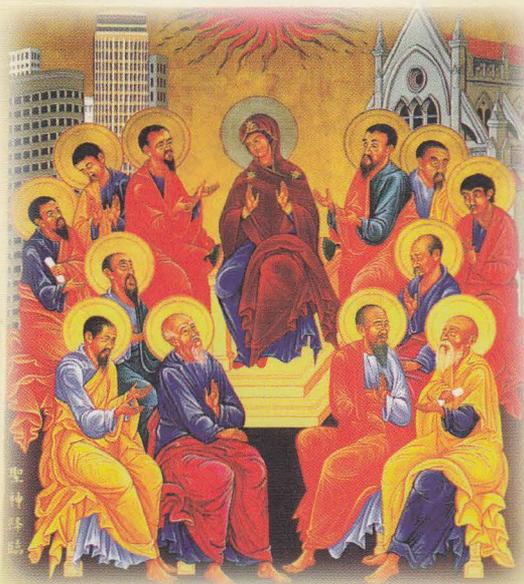


《聖域門檻》

堅振



生生不息的恩寵：在聖神內生活

馬若瑟教授原著

劉國清譯

香港教區禮儀委員會辦事處編輯及出版

《 聖 域 門 檻 》

堅 振

生生不息的恩寵：在聖神內生活

編者序

「堅振——生生不息的恩寵：在聖神內生活」（禮儀及神學沿革）是《聖域門檻》系列之二，繼「洗禮：生生不息的恩寵與抉擇」出版。

《聖域門檻》系列是著名聖事及禮儀學者馬若瑟教授 JOSEPH MARTOS 所著 *Doors To The Sacred*, (expanded edition), Triumph Books, Liguori, Missouri, 1991 的中譯本。原書 468 頁；但為方便讀者閱讀，遂把中譯本分冊出版。

當編譯這本書時，我們懸念著中華教會的福傳使命，故特輯錄一系列培育兒童和青少年信仰生活的書目，希望有助讀者的牧靈工作。

本書的出版尤其要感謝天主，並感謝劉國清兄弟負責翻譯，作者馬若瑟教授給予我們版權和鼓勵。還要感謝校正譯稿的羅國輝神父、陳愛潔姊妹；執行編輯：孫蘭孝姊妹；校閱的曾鈿姊妹、羅婉儀姊妹，及呂秉堅兄弟；美術編輯：袁淑玲姊妹；還有聖母無原罪主教座堂、聖安多尼堂、聖歐爾發堂及進教之佑堂，提供胡振中樞機主教、陳日君主教、湯漢主教及陳鴻基神父等施行聖事的照片。還有許多協助本書出版的人士，我們謹此一一致謝，並在主前代禱。

希望這本書有助中華教會的弟兄姊妹了解堅振確是入門聖事的一環，標誌著生生不息的恩寵——在聖神內生活。

香港教區禮儀委員會辦事處
一九九七年十二月三日聖方濟·沙勿略瞻禮

原著序

(撮譯)

自從梵二大公會議以來，各聖事禮典先後修訂出版，且在不同程度上在各地實施。事實上，聖事的神學闡釋往往就是參與禮儀後體驗的反省，故此神學家和神學教育者必須親身參與這些聖事禮儀，然後再藉聖經的啓示、教會的訓導、人文科學的反省，以及歷代基督徒的經驗，來加以分析、整理和綜合，以收富有生命動力的了解，作為牧靈的前瞻。這本《聖域門檻》就是以此方法寫成。

這本書自 1981 年出版後，收到各方讀者的意見，加上這十多年來全球的聖事牧靈經驗豐富了，而有關聖事神學的書籍也汗牛充棟，故在各人的鼓勵和協助下，再行出版這「增訂版」；主要是加上了精選的參考書目，使讀者可以自行翻閱進修，並在各章中，充實了今天的聖事經驗反省。

謹此也向所有協助此書出版的人致謝，並求主祝福所有讀者。

馬若瑟
Allentown University of
St. Francis de Sales
1991.1.

作者簡介

馬若瑟（ JOSEPH MARTOS ）教授，現任教於美國 Spalding University （ Louisville, Kentucky ）。他曾任教於 Allentown College （ Pennsylvania ），在那裏他完成了他的傑作——《聖域門檻》（ *Doors to the Sacred* ），且於 1991 年重新以「增訂版」（ expanded edition ）再版（原書於 1981 年初版）。馬教授把七件聖事在歷史的牧靈發展和神學闡釋，以深入淺出的手法，條理分明地介紹出來，使讀者知所「先後」，而「近道」矣。馬教授是享譽的聖事禮儀教育者。

目 錄

一 · 堅振.....	1
二 · 堅振儀式的前身與類同儀式.....	3
三 · 新約的領受聖神.....	6
四 · 一至七世紀在教會中領受聖神的標記和儀式.....	9
五 · 七至十三世紀從「以聖油在額上劃十字儀式」 到「堅振聖事」.....	18
六 · 十三至十五世紀「堅振」的闡釋和施行.....	26
七 · 宗教改革（約十六世紀）至梵二前 「堅振」的闡釋和做法.....	32
八 · 廿世紀和梵二後的堅振禮.....	41
附錄一：東方教會拜占廷禮有關洗禮與 傅油（堅振）的講解.....	62
附錄二：編者總結.....	69
圖片.....	79
原著書目及編者補充書目.....	91
中文基本參考書目.....	93

一 · 堅 振

全能的天主，我們的主耶穌基督之父，請你垂顧這些已受洗者：藉著洗禮，你已從罪惡中拯救了他們，你以水及聖神使他們重獲新生。就如你曾許諾的，如今求你傾注你的聖神於他們身上；圓滿地賜給他們那曾停留在你聖子耶穌身上的聖神，也就是智慧和聰敏之神、超見和剛毅之神、明達和孝愛之神；使他們充滿敬畏天主之神。以上所求是因我們的主基督。

——羅馬禮「堅振儀式」覆手禱文
(《天主教教理》1299 條譯文)

主曆三世紀以前，「堅振」並不是基督宗教一項獨立施行的聖事儀式，直到五世紀以後，「堅振」在西方教會才漸漸成爲一項慣常獨立施行的儀式。不過，所謂的「堅振儀式」也有它的前身。新約提及宗徒們給皈依基督者覆手，而在教父時期（1-7 世紀）的入門（教）禮中，通常也有「由主教給領洗者傅油和（或）覆手」的儀式。這傅油或覆手的行動與聖神有關，因爲五旬節那天聖神降臨在宗徒和眾人身上；其後，宗徒也給那些經過洗禮而獲得潔淨的人覆手，使他們充滿聖神（得到聖神的傅油）。然而，到了中世紀，這儀式才最終在西方教會內與入門（教）儀式中的洗禮分離，正式獨立成爲現在教會所謂的「七件聖事」之一，並在神學上尋找支持這分離的理由；但東方教

會卻一直保持洗禮與堅振儀式同時一併施行的傳統。宗教改革時的改革派，基本上不承認「堅振」是聖事，而當時的天主教會則不但保留了中世紀堅振禮儀的形式，還保留了士林學派對這儀式的解釋。「堅振」在今日天主教會中的情況錯綜複雜，頗不一致。今日羅馬教會在給嬰兒付洗後，要等到開明悟的年齡，才給他們施行堅振，但是有甚麼信仰理由或意義，要把這兩件聖事分開施行，至今仍無法有明確解釋。我們今日所稱為「堅振」的禮儀，在歷史中不同時期，有著不同的解釋，今日的神學家仍不斷反省和尋找堅振聖事的含義。

二· 堅振儀式的前身與類同儀式

人生處處都有新起點。大多數在生命歷程中的這些新起點，都在不經意中就過去了；但有的卻對個人或社會帶來重要影響，因而會被儀式化或戲劇化。在原始社會中，諸如出生與死亡、成年與婚姻等重大事件，都有一定的儀式來突顯它們，表示這些事件對個人或整個社會都具有深遠的意義。同樣，進入某些特別的行列，如當上首領、司祭、武士，或工藝師等，都必須經過某些「過渡儀式」(transition rite)；這些「過渡儀式」一方面標誌著新的起點，一方面也實現這「過渡」：只有經過「過渡儀式」，這些人才算是「改變」了，能在社會上肩負起新的使命，且在到了一定時期，通常是週年，還要舉行另一些儀式來紀念該「新起點」和慶祝「它的重要意義」。此外，其他重大事件，如春季的來臨、莊稼的收穫，也要舉行慶典；這些慶典，雖然已經無從考究其起源，但它們仍然是年復一年地舉行著。同時，「入門儀式」(initiation rite)、「過渡儀式」(transition rite)和「強化儀式」(intensification rite)，都可在各宗教團體或在世俗社會裏，找到其類同的儀式。

但是，要在不同文化中，找到「堅振」的類同儀式，卻有一定的困難和模稜兩可。在今天的基督宗教中，堅振儀式有時是在一個人加入教會時舉行，有時則是在加入教

會後（洗禮後），等到開明悟或成年時才舉行的。堅振儀式的對象可能是嬰兒或少年、青年或成人，不管他們是否曾親自在洗禮時對基督及教會作出過承諾，或只是由家長替他們作出這些承諾，也不管他們是否會因為領受堅振而重申這些承諾。堅振儀式在某方面，對某些人來說，尤其是嬰兒和成年皈依者，要算是「入門儀式」，表示（signifying）和促成（effecting）這些人完全加入教會，成為其中一員；但對另一些人，尤其是兒童和青少年，它只是一種「強化儀式」，表示「他們作為教會成員」的某項幅度，卻又幾乎沒有改變或影響到他們個人生活和在社會中的角色。堅振儀式，基督徒只能領受一次，在這意義上，它是一項「入門儀式」或「過渡儀式」；但基督徒通過這儀式，由「甚麼」過渡到「甚麼」，卻又無法說明，這樣，堅振儀式更好說是一項重新肯定領洗意義的「強化儀式」吧！

堅振聖事儀式所使用的言詞和動作，即使經過新近的修訂，仍然是模糊不清。主教向領受者說給他們領受聖神，但基督徒相信他們在領洗時已經領受了聖神；主教在領受者頭上覆手，給他們領受聖神的恩惠，但是領受者作為基督徒早已公開顯示他們具有這些神恩了；主教為領受者傅油，並說給他們領受聖神的印記，但是，按照教父的看法，這印記已經在領洗時獲得了。至於領受者，他們除了重宣洗禮誓願外，也無須以言語作出任何其他承諾。

因此，在某種意義來說，天主教會的「堅振禮」作為獨立的儀式，很難找到與之類同的其他儀式。如果在其他宗教裏尋找與之類同的儀式，就只能是「入門儀式」、「過渡儀式」和「強化儀式」，但堅振聖事在某方面來說，卻三者都兼而有之¹。至於類似「堅振」前身的儀式，也許可以考慮那些「降靈」和祈求神力臨於人身的儀式，或者是那些通過觸摸軀體，象徵傳送能力或權力的儀式，以及通過「傅油」來突出某人在社團中特殊地位的儀式。其實，「堅振」最重要的前身儀式，只能在早期（1-4世紀）基督宗教中，而不是在其他宗教中找到。

¹ 參閱：陳滿鴻，「從人類／社會學的角度看入門禮儀」《輔仁大學神學論集》98號，輔仁大學附設神學院編，台北光啓出版社／香港公教真理學會出版，1993年。

三·新約的領受聖神¹

基督徒團體從開始就相信自己對天主聖神有著親身體驗，自認得到了聖神的引導，獲得了聖神的力量。猶太基督徒認為自己已進入了默西亞時代，那是天主要在所有以色列人身上傾注他的聖神的時代，即他們的子女要說預言、青年要見異像、老人要做異夢的時代。但是基督徒對聖神的體驗，突破了他們源出的猶太民族的觀點，在很短的時間內，基督徒團體已承認天主聖神也降臨於外邦人身上（宗 10:44-48），因而也全面接納外邦人加入這新興的

¹ 編者按：在舊約中，上主的德能——他的神，一直與上主的僕人們在一起，其中，有用覆手或傅油來表明上主之神的傾注（戶 11:24-30；撒下 9:15-16; 10:1, 9-10; 16:13；依 11:1-5; 42:1-4; 61:1-2；則 36:25-27；岳 3:1-2）。新約也指出上主的德能——他的神——聖神，從開始就與耶穌同在，使履行天父的救世計劃：他因聖神降孕（瑪 1:18-25；路 1:26-28）；他受洗時，聖神降下，顯示他為基督（上主的受傅者）；他受聖神催迫，展開救世的工作（瑪 3:13-17；谷 1:9-11；路 3:21; 4:14-21；若 1:32-34）；他在十字架上犧牲自己——完成天主的旨意時，把神魂交付出來（瑪 27:50；若 7:37-39; 19:30-34）。他在世時，尤其在最後晚餐和復活升天時，早已應許要把聖神賜給他的門徒，而事實上就在五旬節那天聖神降臨，他的門徒充滿他的聖神，繼續他的工作（若 3:5-8; 7:37-39; 14:15-17, 25-26; 15:26-27; 16:5-15; 20:19-23；路 12:12; 24:44-49；宗 1:4-8; 2:1-41），使人藉著基督，進入在聖神內生活，而成為天主子女（羅 5:5; 8:9-11, 13-17, 26-30；迦 3:14; 4:6-7; 5:17-25；格前 3:16; 12:3；格後 1:21-22；弗 1:13-14）。另請參閱：《天主教教理》（1992）1286-1288 條。

團體——教會，成爲其中一員（宗 15:5-29）。

在那早期時代，凡被視爲超出人力及人的聰明才智的一切，幾乎都歸諸天主的德能和聖神的工作；例如門徒勇敢宣講基督復活的信息、群眾樂意接受福音、疾病也奇蹟地得到治癒、人們奇蹟般皈依、一些偶然的抉擇和事態的發展，居然能有利於福音的傳播，甚至教會團體經歷了猶太和羅馬政權的迫害，仍得以幸存下來等等（宗 2; 6; 8; 11 等各章）。在教會內部，信友間所體驗的弟兄情誼，生活的改變——對過去，消除了罪咎；對未來，滿懷著光明的希望。這些都被視作天主聖神在教會內工作，或透過教會工作的結果（羅 8）。

「洗禮」就是表示人接受基督並向「基督的神」開放（宗 2:38-39；格前 12:13）（「基督的神」逐漸地被認爲就是天主的神（格後 3:17））。人經過洗禮，加入教會，領受主基督的神，就不再被邪惡之神統治。他們偶然也會順從誘惑，但那只是在他們一旦拒絕聽從聖神在他們心中的召喚的時候（迦 5；格前 6）。因爲經過洗禮，他們既然已由水及聖神重生，就只有依靠聖神的德能來生活，才能得救（若 3；格後 3）。

於是，洗禮是表示「那些接受基督福音的人同時領受了基督的神——聖神」的標記。但尚有其他表示領受了聖神的標記：生活出弟兄友愛的精神，服務教會，照顧教會

的需要，躲避罪惡和醜行，服從教會、國家和家庭權威——這種種都是標記，表示基督徒生活的力量是來自基督和天主聖神，而不是來自魔鬼或人的邪能（羅 12；格前 2；若一 4）。此外，說預言、講方言的異能，神魂超拔，領悟超性事理，獲見異像，獲得啓示等，都被視作天主聖神臨在個人心中的標記（格前 12-14）。天主聖神的這些神恩，有時會在教會團體領袖給新領洗的皈依者覆手時出現，有時候不經覆手也會出現（宗 8:14-17; 10:44-48; 19:1-7）。總之，儘管覆手禮常與聖神的傅油聯繫在一起，但並非總是與洗禮相連（宗 2:41; 9:17-19）。覆手禮也用作在教會團體中賦予責任和權力的儀式。雖然奇恩異能並沒有隨著覆手禮而出現，但那些領受了責任和權力的人，也被視作獲得了天主聖神的能力（宗 6:6; 13:2-3；弟前 4:14）。

四 · 一至七世紀在教會中領受聖神的 標記和儀式

正如前述，奇恩異能的出現和個人生活的革新，在新約聖經中，都說成是「聖神的印記」（格後 1:21-22; 5:5），是靈性更新改變的有形標記。這種以「親身的靈性經驗」來理解天主聖神的臨在和彰現，一直在某些基督徒團體中持續，直到第二世紀。例如：里昂的聖依勒內（Irenaeus of Lyons + 202）就談到了說預言、驅魔、預見未來、治癒病人等神恩的重要；他認為這些都是天主聖神真正在教會內工作的標記。然而兩百年以後，天主聖神的這些有形神恩標記就漸漸式微了，以致希波的聖奧思定（Augustine of Hippo + 430）這樣說：「今日有誰會期待『那些經過覆手而領受了聖神的人』，會突然講出方言來呢？」（論若望一書 *On John I 6,10*）由於這些神恩標記（charismatic signs）的消失，大多數教父就在其他方面去尋找「甚麼才算是『聖神的印記』」，結果，他們在自身的宗教經驗或教會的洗禮儀式中找到了。

在基督宗教的最初一個半世紀，洗禮從簡單的以水施洗的儀式，演變成爲複雜的儀式，包括慕道、祈禱、水洗，以及其他象徵行動，並以感恩禮（共融聖事）作爲高峰。至於基督徒入門（教）禮爲甚麼和怎樣形成了這樣的發展，則是一個不易弄清的問題。一個比較合理的說法是：

早期教會領袖，借鑒了猶太教為外邦人的皈依而舉行的入門（教）禮的基本模式。猶太教的入門（教）禮也包括類似慕道期的一段學道時期，並以類似領受共融（聖體）聖事的吃祭牲的聖餐而結束。

然而，不管基督徒入門（教）禮在歷史上的前身是甚麼，它卻按著自己的路線發展。到了公元 200 年，大多數遍佈於羅馬帝國的基督徒團體都有了相似的入門（教）禮，包括慕道、表示靈性上重生的洗禮，和表示領受天主聖神的附加儀式¹。

這項表示領受聖神的附加儀式，通常安排在注水或浸水式洗禮之後，但在第三世紀的敘利亞教會文獻中，卻只提及水洗儀式之前的覆手禮和傅油禮，水洗儀式之後便再無其他儀式。明顯的，安提約基雅和其鄰近的地方教會所遵循的入門（教）儀式，包括：主教在領洗者頭上覆手和傅油，男女執事分別為男女領洗者全身傅油，然後才用水施洗（通常是浸洗）。但從第四世紀起，便開始有記載提及洗禮後的傅油，但這樣的記載並不多。聖金口若望（John Chrysostom + 407）生於安提約基雅，後來當了君

¹ 基督徒入門（教）禮的發展，可參閱：馬若瑟著，劉國清譯，《聖域門檻——洗禮》，香港教區禮儀委員會編輯及出版，1997年；羅國輝著，《踰越》，香港公教真理學會出版，1988年；羅國輝編，「羅馬禮入門聖事禮儀演變表例」，《輔仁大學神學論集》98號，483-498頁。

士坦丁堡（Constantinople）的主教，他描述的入門（教）禮就只有洗禮前傅油。敘利亞莫蘇底亞的德奧多羅（Theodore of Mopsuestia + 428）主教，幾乎在同一時期也談及領洗者從水中出來之後，要給他們劃十字，但都沒有提及傅油。再者，聖金口若望和德奧多羅都認為在以水施洗時，天主聖神就降臨到領洗者身上了，這跟東方教會大多數教父的看法一致。故此，似乎直到第四世紀，很多在敘利亞的教會都只有以水施洗的儀式，來給新教友賦予聖神，雖然有時也以施洗前的傅油來表明那將在洗禮中發生的事——賦予聖神。

其他東方教會，如耶路撒冷、君士坦丁堡和亞歷山大等地的教會，以及西方教會，如羅馬、迦太基等地的教會，情況就稍有不同。從第三世紀開始，這些地區的作者所描述的不同入門（教）儀式當中，主禮主教都會給走出洗禮池的新教友施行不同的儀式：在一些地區，是主教直接在每位新教友頭上覆手（單手或雙手），或伸開雙臂給全體新教友作覆手禮，或在他們額上劃十字聖號；在別的地區，主教在新教友頭上傳（注）油，或用油在他們額上劃十字聖號；還有些地方，是兼有覆手和傅油的儀式。例如在公元 215 年左右，羅馬教會的做法是：主教向所有新教友伸開雙臂作覆手禮，同時祈求聖神充滿他們，然後主教在他們頭上傳（注）油和覆手，又在額上劃十字聖號，並給他們行平安禮（參閱：希坡里的《宗徒傳統 *The Apostolic Tradition*》）。

這些象徵動作的含義也跟動作本身一樣多種多樣。不過，一般來說，主教作為本地團體的領袖，他的行動會被視為接納領受者加入教會的表示；向全體伸出雙臂作覆手或個別覆手，都是仿效新約聖經中宗徒們為人覆手祈求聖神降臨的象徵動作；傅（注）油禮則象徵領受者在洗禮中所領受的「聖神的傅油」。禮儀中所使用的油是有「香味」的；東方教會通常是用沒藥來加上香味，稱為「香膏」（*myron*），西方教會是用香脂（*balsam*）來加上香味，稱為「（聖化）聖油」（*chrism*）；給領受者傅上芬芳的聖油是要基督徒在世上散發基督悅人的芳香（格後 2:15）或要體嘗上主的甘飴。十字聖號是基督的標記；給領受者劃上十字聖號是表示他們已接受了基督，信仰基督，又可以理解為當基督第二次來臨時，承認他們屬於基督的標記。

教父時代（1 至 7 世紀）的基督徒作家對這些象徵動作，有他們自己的解釋。三世紀時，迦太基的西彼廉（*Cyprian of Carthage* + 258）寫道：「新領洗的人被推薦給教會的領袖，透過我們的祈禱和覆手領受天主聖神，靠上主的印記而達到完美」（書信集 *Letters* 73, 9）。耶路撒冷的濟利祿（*Cyril of Jerusalem* + 386）在一個世紀之後，描述了一種在新領洗者前額、耳、鼻和胸膛傅油的儀式，象徵他們在領洗時由聖神得到了聖化，並表示他們與基督結合，「基督給人傅上歡樂的靈性之油，即是天主

聖神。」（釋奧教理 *Mystagogical Catechesis* III, 2）教父們在講道和教理講授中，有時也描述這冗長的入門（教）禮的每個要素，並講解其靈性含義，但這些講解是不能照字面去領會的。例如聖奧思定（Augustine）這樣解釋：慕道者經過四旬期的齋戒和驅魔禮，就像麥粒經過碾磨而成爲麵粉；他們領受水的洗禮，猶如麵粉經水調和，做成基督的身體；他們接受傅油，猶如麵餅經聖神的火來烘焙。

把入門（教）儀式的每個象徵行動，加以字面化解釋的做法，主要是在西方教會；西方教會的神學家們試圖說明入門（教）儀式每項程序的象徵行動，所產生的是甚麼神效。大約在三世紀初期，戴都良（Tertullian + 220）認爲受洗的人，心靈上受到了天使的洗潔，但要到主教爲他們覆手以後，他們才領受聖神。其後，同一世紀羅馬主教科乃略（Cornelius of Rome + 253）指出：聖神是在「主教以聖油在新教友額上劃十字聖號」時降臨的。314年，阿耳斯會議（The Council of Arles）議決不應爲異端者重新施洗，但在異端者改過後，應該接受第二次覆手禮，以重新獲得失去的聖神。後來在第四世紀，波阿帖的依拉利（Hilary of Poitiers）把洗禮和領受聖神說成是分開的兩件事，並認爲只有在水洗儀式之後，聖神才會臨於新入教者。米蘭的聖安博（Ambrose of Milan + 397）認爲聖神在入門（教）儀式中，有兩項行動：一是在施洗時，領受

者藉水及聖神獲得重生和罪過的赦免；一是在主教覆手時，給新教友賦予依撒意亞先知書中（11:2-3）所列舉的聖神七恩。聖奧思定（Augustine）知道這些儀式包括傅油禮和覆手禮，但他認為是「傅聖油」賦予聖神的印記，而覆手禮則標誌著獲得主教接納而與教會結合，因此，覆手禮可以為異端者和裂教者的悔改修和而重復施行。

在基督宗教的最初四個世紀，有關基督徒在入門（教）儀式中何時領受聖神，並沒有共識。教父們都一致認為，總之是在儀式結束之前，基督徒已經領受了聖神，但至於聖神降臨的確切時間，有人說是在以水施洗的同時，有人說是在施洗之後，有些人卻不清楚指明，只是說傅油禮和覆手禮都是領受聖神的象徵。

在教父的鼎盛期（4至5世紀），基督徒入門（教）禮是一系列詳盡的儀式，包括祈禱、祝福、驅魔、傅油、水洗，以及其他象徵行動，都是由主教主持的。主教的親臨極為重要，因為他代表著本地和普世教會，去接納慕道者加入教會。因此，當主教不能親臨時，只好把入門（教）儀式作些調整。大部分東方教會是授權給司鐸，作主教的代理，施行整個入門（教）儀式。司鐸用主教祝聖過的「香膏」來給新領洗者傅油，這做法便象徵主教親臨這入門（教）儀式，接納新領洗者。西方教會有時也採用同樣的做法，但並不經常如此。

第三世紀中葉，迦太基的西彼廉（Cyprian of Carthage）寫道：有死亡危險的慕道者可以由司鐸施洗和傅油，但在痊癒之後，必須被帶到主教面前，由主教爲他覆手。然而，一個世紀之後，第四世紀時，在非洲，主教祝聖聖油時，在聖油上覆手，這樣，司鐸使用聖油時，相信也把主教的覆手，通過聖油傳送給領受者。約在公元300年，在埃而韋拉（Elvira）舉行的西班牙主教會議頒布命令，要求那些在鄉間由執事施洗的人，以後還須到主教那裏接受覆手，使洗禮達到「圓滿」。但在西班牙的其他地方，以及在法國和意大利的許多地區，如果洗禮是由司鐸施行，就不需要再由主教覆手來予以「圓滿」。唯獨羅馬的入門（教）儀式，在施洗後有兩次傅油，第一次由司鐸在洗禮池旁施行，第二次由主教在會眾當中施行；正如教宗依諾森一世（Pope Innocent I）於416年指出，司鐸可用祝聖過的聖油（chrism）給新領洗者傅油，但不得用聖油來施行「在額上劃十字」儀式（consignation），因爲只有主教作爲宗徒的繼承者，才可以賦予聖神。但是在441年奧倫治會議（The Council of Orange），法國主教卻允許司鐸給受洗的人傅油（法國教會在施洗後只有一次傅油），但使用的聖油必須由主教祝聖。可見在西方，並沒有統一的做法來彌補主教不能親臨主持入門（教）儀式的欠缺。

有三個因素使主教們越來越難於親臨主持其轄區內每一次的入門（教）儀式。1. 四世紀末期，基督宗教被

定為羅馬帝國的國教，想加入教會的人數之多，使得主教無法親臨所有入門（教）儀式（除主教在主教座堂主持入門（教）儀式外，大部分入門（教）儀式都於復活節或五旬節由司鐸在主教座堂以外的其他堂區舉行）。2. 到了第五世紀，聖奧思定（Augustine）認為「洗禮為赦免原罪是必要」的觀點，促使得嬰兒領洗的人數也急劇增加，並且由於入門（教）儀式仍然只是每年施行一或兩次，所以大多數嬰孩入門（教）儀式也是在主教座堂以外的其他堂區舉行。3. 最後，當傳教士被派往北歐去皈化所謂「蠻族人」的時候，很少有主教同去，因此，從第六世紀起，這些傳教士施行的入門（教）禮，幾乎完全是在沒有主教親臨的情況下舉行的。

在教父時代的後半期（5-7世紀），基督徒入門（教）儀式的某些部分，逐漸變化，以致發展成為後來所謂的「堅振儀式」。在西方，主教的覆手禮逐漸被傅油或用聖油「在額上劃十字」的儀式（*consignation*）所取代，作為洗禮的「完成」；這種情況特別發生在主教不能定期前來主持入門（教）儀式的地區。在東方，洗禮後的傅油禮同樣取代了覆手禮。就如敘利亞等地，本來在水洗儀式之後就別無儀式的，後來也把洗禮前的傅油移到洗禮之後；這洗禮後的傅油逐漸被看作洗禮的「完成」或「確定」（*sealing*），這跟西方的看法相同，但仍不認為就是在此時刻，給新教友賦予聖神。今日東方教會（包括東正教）的入門（教）

儀式，就是以四、五世紀的做法為基礎的，甚至嬰兒在受洗以後、領受共融（聖體）聖事之前，都要領受「傅聖油禮」（*chrismation*）；這種「傅聖油禮」（*chrismation*），是在領受者額上、雙眼、雙耳、鼻子、嘴唇、胸膛、背上和手足等部位用聖油劃十字聖號，每劃一次十字，施行的司鐸同時說：「天恩聖神的印記」。結果，東方教會在西方神學的影響下，終於認為洗禮、傅聖油禮和感恩（聖體）禮（*eucharist*）是入門（教）儀式中的三件獨立聖事，只不過他們仍然將三者統一在同一次入門（教）禮儀中施行。

五 · 七至十三世紀從「以聖油在額上劃十字儀式」到「堅振聖事」

在西方，這項從整個入門（教）儀式分割出來，表示基督徒入門（教）禮已達到「圓滿」的儀式，有著不同的名稱：劃十字印號（signing）、用聖油在額上劃十字（consignation）、傅油（anointing）、圓滿禮（perfection）、完成禮（consummation）和祝福（blessing）；一般來說，這項儀式主要是「以聖油在額上劃十字」（consignation）或「以聖油劃十字來傅油」。

堅振（confirmation）這名稱是 439 年在里茲（Riez）和 441 年在奧倫治（Orange）召開的法國主教會議首先使用的。該兩次會議允許司鐸用主教祝聖過的聖油給受洗的兒童行傅油禮（法國教會施洗後只有一次傅油），但又指示主教要定期視察其教區的鄉鎮，以覆手禮來「確認」或「堅定（振）」（confirm）司鐸所施行的洗禮。然而，即使主教事實上來到了相當近便的鄉鎮，但要說服那些住在偏僻農村的農民把孩子領到主教前接受覆手，也非易事。不過，即使這些孩子的洗禮沒有得到主教的「堅定（振）」，他們也照樣成長起來。

爲了改變這種局勢，里茲（Riez）主教福司圖（Faustus），大約在公元 460 年左右，發表了一篇五句

節講道詞，強調領受主教「堅振（定）禮」的重要性，並說只有領受了主教的「堅振（定）禮」，才能更圓滿地作基督徒。他宣講說：天主聖神固然在聖洗中賜予新生命，並賜下度聖潔生活所需的一切恩寵，但在「堅振（定）禮」中，聖神又賜以補充的力量，幫助領洗者在成年後的生活中戰勝罪惡和邪魔。但在福司圖的講道詞發表後，這種在洗禮後施行的法國式「堅振（定）禮」，始終沒有發展成爲獨立的儀式。日爾曼人的入侵和政治體系的解體，使主教們無法定期巡視其轄區各地方，因此，在隨後三個世紀，在法國，這種獨立由主教施行的「堅振（定）禮」，實際上是絕無僅有的。除了主教居住的城市之外，其餘地方，概由司鐸來施行整個入門（教）禮（洗禮、傅油和共融聖事）。

在西班牙和大部分意大利地區，情況並無多大區別。大約在公元 600 年，塞維亞主教依希道（Isidore of Seville + 636），分別記錄了洗禮和覆手禮。但是在大部分地方，全部入門（教）儀式依然是由當地司鐸每年在復活慶典夜間（守夜）禮儀中施行，甚至爲兒童也是施洗、傅油和給他們送共融聖事。幾年以後，教宗額我略（Pope Gregory + 604）曾反對沙丁尼亞（Sardinia）的司鐸們「用聖油在兒童額上劃十字」，但由於這習慣得到當地教會的支持，他只好答應讓這做法保留下去。事實上，把「用聖油在額上劃十字」（consignation）的儀式保留給主教施行，主要是羅馬教會的做法。七世紀時，當羅馬教會派遣傳教

士赴英格蘭時，傳教士也把羅馬教會這項傳統帶到當地，結果，成千上萬的人領了洗，卻只有少數人接受過「由主教用聖油在額上劃十字」的儀式。

羅馬教會這項做法最後也漸漸進入了法國。在八世紀末，查理曼大帝（Charlemagne，800年在羅馬由教宗加冕）在西方建立了「神聖羅馬帝國」之後，他想如同東方的拜占廷帝國那樣，利用宗教的教化及禮儀，把國家內各民族統一起來。教宗阿德里安（Hadrian + 795）在784年送給查理曼大帝一冊羅馬聖事（彌撒）禮典，查理曼大帝於是頒令：在他統轄的範圍內，所有禮儀必須按照此羅馬禮典施行。他在很大程度上得到了成功。但是，由於羅馬禮的做法，是把「用聖油在額上劃十字」的儀式保留給主教施行，這做法違背了法國教會所習慣的傳統，故長期受到法國教會的抵制。

九世紀時，法國的聖職人員已經注意到皇帝和貴族的勢力不斷增長，對教會選舉主教和教會徵收自己的田產稅等權利構成了威脅，因此一再試圖制定法律來保護自身的權利。但由於任何改革必須經過貴族的批准才能形成法律，結果他們的很多嘗試都失敗了；唯一可行的，是如果他們可以提供證據來證明那些權利是羅馬教會的正式慣例，才能獲得認可。這樣，大約在850年，在一連串改革嘗試都失敗後，一批聖職人員決心發掘必要的證據來挽救

形勢。他們仿製了一批足以亂真的贗品——一些教宗和教會會議的信函和法令。由於其中一部分被認為是真品，以致全部資料都給人一種真實可靠的印象。實際上，其餘各件或是由仿製者偽造的，或是借用一些鮮為人知的教會檔案，而訛稱出自羅馬教宗之手，或來自教父時代的教會會議。這樣，法國主教們弄到了所需的文獻證據，來鞏固他們的地位和權利。最後，爲了增加這些諭令的可信度，就傳說它們是著名的塞維亞主教依希道（Isidore of Seville）於七世紀時編輯成書的。大多數這些偽造的諭令談及主教的權利和其不受世俗權力干預的豁免權，但其中一部分純粹是教會規條，包括有關恰當地施行聖事的規則。

在這些有關施行聖事的規則中，有節錄自福司圖（Faustus）的五旬節講道詞的部分章節，竟然被人混作教宗烏爾班（Pope Urban）（生活於第三世紀）和教宗麥基亞（Pope Melchiades）（歷史上並無其人）的信函。那冒充烏爾班的信函主張：「所有信眾領洗之後，必須再經過主教的覆手禮來領受聖神，使能圓滿地成爲基督徒」。那偽稱麥基亞的信則暗示：主教的「堅振（定）禮」比洗禮更爲崇高，因爲「堅振（定）禮」施行者擁有的職位高於施行洗禮的人；甚至還說：「在聖洗池畔，聖神賜下恢復純潔無罪生活所需要的一切神恩，而在『堅振（定）禮』中，聖神賞賜的是不斷增加的恩寵；我們在洗禮中重

生於新的生命，領洗後，領堅振則是裝備我們作戰¹。洗禮使我們的靈魂得到洗潔；『堅振』加強了我們的力量。」因此，該信繼續說，沒有領堅振而去世的人固然獲救，但在生的人則需要「堅振」的幫助去從事對俗世的戰爭。此外，這批文獻還偽託羅馬教宗克萊孟（Clement of Rome）的話說：「堅振禮跟聖洗禮一樣是必要的」；並訛說四世紀教宗歐瑟比（Eusebius + 371）主張：「覆手聖事除了由宗徒繼承人施行之外，任何人都不得施行」²。

這批偽造文獻取得的成功，超出了預先的設想。不僅是法國聖職人員取得了需要的法律先例，來支持他們在國內為鞏固自己地位所作的改革，而且這批贗品很快就在全歐洲被認作真蹟了。其中所謂的諭令更獲得了法律效力，而當中所包含的聖事神學則被視作可敬的「古老傳統」。其後，德國富爾達（Fulda）隱修院院長拉班·摩爾（Raban Maur + 856）是最早推廣這新「堅振神學」的首批人物之一。他在著作中說：堅振聖事賜給基督徒力量，去為信仰作證，去公開宣講基督。於是，到了九世紀末葉，堅振聖事的士林神學基礎終於奠定了。

¹ 即後來一般所說的：「成為基督的勇兵」。

² 羅馬教會堅振禮的做法，是主教給領受者覆手，並在額上以聖油劃十字。

然而，不管「堅振」是否有了新的神學解釋，仍然難於說服人們送孩子去領堅振。當然，傳統神學說聖洗為得救是必要的，但目前主教的堅振禮已經不再是聖洗儀式的一部分了，那麼，何以看出堅振的必要性呢？當時，主教們理應至少每三年一次巡視其教區內的每一個堂區，但是，即使有的父母已經知道主教來訪，仍然不重視把孩子送去領堅振。在中世紀的農村，生活就是每天掙扎求存；家務勞動、農場工作，似乎比拜訪主教重要得多。況且堅振也不過是當主教騎馬路過時，把孩子抱上前去請他傳一傅油而已。主教們本身也不是經常作這樣的牧靈巡視，因為一來路途不便，甚至道路不通；二來有時主教們捲入政務，無法外出；有時迫於戰爭，他們流徙境外。如果遇到主教去世，還要等待好幾年，才有新主教上任。這樣一來，有的人要拖到成年之後，才能領受堅振；有的人則根本領不到堅振。在主教居住的城市，仍然維持每年一次或兩次施行洗禮，那些住在主教座堂附近的教友還會按時把孩子帶去領洗，並同時接受傅油；但是後來由於擔心孩子未等及領洗便死去，故在孩子出生後便盡早給他們領洗，這樣，結果就是「洗禮」隨時由司鐸施行，與「由主教施行的堅振傅油禮」經常分開了。到了中世紀，出生與領洗的間隔已經縮短到數日之內，而領洗與領堅振的間隔則延長到好幾年。

從九世紀到十三世紀，由主教施行「堅振」的羅馬習慣已傳遍歐洲各國（除米蘭和少數西班牙教區沒有仿做外）；而法國教會對「堅振」的闡釋，也成了公認的天主教看法。法國主教已把羅馬的聖事禮典作了某些改編，以適合他們的需要。在十世紀時，法國北方隱修院編訂的禮儀書籍，又被羅馬教會引進使用。有關入門（教）儀式的大部分禮節變動不多，只是洗禮後由主教施行的傅油禮就固定地被稱為「堅振」，並徹底地從聖洗的儀式中分離出來，成為獨立施行的禮節。後來十三世紀孟德（Mende）的威廉杜讓主教（William Durand），在編訂新的主教禮典時，又對堅振禮作了稍許改動：以往的堅振儀式要求主教給每一位領聖事者個別覆手，然後再以聖油在個別領受者的額上劃十字，但杜讓主教為了簡化儀式，遂把個別覆手改為集體覆手或向全體伸手；以往的堅振儀式要求主教給每位領堅振者祝平安，對於嬰孩，則親切地輕撫其臉，但杜讓主教卻把它改為輕拍孩子的臉，表示領堅振者獲得了力量，去抵禦誘惑，迎擊信仰的敵人，這便迎合了上述那批「偽造諭令」的神學了³。

十二世紀，這些偽造的諭令，以很多方式混進了方濟·克拉田（Francis Gratian）和彼得·龍巴弟（Peter Lombard + 1160）具有影響力的集著中，後來又被學習法

³ 參閱：羅國輝編，「羅馬禮入門聖事禮儀演變表例」，《輔仁大學神學論集》98號，483-498頁。

典和神學的學生當作真的諭令接受下來。彼得·龍巴弟在其《論題集成 *Sentences* 》中論堅振的一小節裏，大量取證於這些偽造的諭令，來說明「堅振」是一件聖事，其效用是領受聖神的恩賜，以增加力量，並且這件聖事只能由主教施行。彼得·龍巴弟的聖事綱目遂成了權威。1274年的里昂第二屆大公會議（The Second Council of Lyons）正式把「堅振」列為羅馬天主教會的七件聖事之一。

六·十三至十五世紀「堅振」 的闡釋和施行

中世紀的神學家，很容易就接納了「堅振」作為教會其中一件聖事的主張，但如何去闡釋它，確有不少的困難。首先那批「偽造諭令」有意說堅振是必要的；但學者們從事實中知道很多人並未領受堅振，那麼，怎會是必要的呢？反過來說，堅振為得救是不必要的，否則，未領堅振而去世的人就要遭受永罰了，這樣，洗禮又有何用處呢？在討論是否必要領受「堅振」時，有些士林學者推論說：堅振從道德行為而論是「必要的」，因為基督徒必須保護自己免陷誘惑。有的人結論說：堅振的「必要」是有條件的，即是說：因為人需要「堅振」的特別神恩，來克勝犯罪的特殊誘惑；多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas + 1274）則說是為了達到靈性的完美，「堅振」是必要的，因為沒有聖神幫助，人就無法達到聖潔。

士林學者面臨的第二個難題來自禮儀本身。如果堅振是一件聖事，按亞里斯多德的概念，就應該有作為聖事一定的「質」和「形」。那麼，堅振聖事的「質」是甚麼呢？是否就是雙手按在個別領受者頭上的覆手禮？這是新約聖經描述的姿勢，但在當時的禮儀中已不復存在了。是否是單手按在個別領受者頭上的覆手禮？這在一些禮儀書中還可看到。或者是主教對全體領受者伸出雙手所行的覆

手禮？這在羅馬聖事禮典中仍然保留著。又是否是傅抹聖油，或者就是聖油本身呢？還有，堅振聖事的「形」又是甚麼？是否是主教懇求聖神降臨於領受者的祈禱文？還是主教傅油時誦念的經文？再者，哪一篇祈求聖神降臨的禱文，或哪一篇傅油經文才是正確的呢？因為當時歐洲各地所使用的都不一樣。後來，大多數的士林學者終於有了共識：「堅振」必要的「質」是傅抹聖油，因為所有中世紀的堅振儀式都有這一項；而堅振最恰當的「形」則是主教傅油時誦念的經文，因為至少在十三世紀，大多數通用的聖事禮典中主教傅油的經文是：「我給你劃上十字聖號，並以救恩的聖油堅固你，因父、及子、及聖神之名」，或與此類同的經文。上述的主教傅油經文也載於羅馬聖事禮典，並被承認為標準格式。

另一個難題是堅振聖事的建立。它很難像聖洗聖事那樣，從聖經上得到證明是耶穌基督親自建立的。有人主張是宗徒建立的：雖然宗徒們沒有使用規定的「質」和「形」，但是他們曾教導他們的繼承人要這樣做。其他學者，如聖文德（Bonaventure + 1274）認為，現行堅振禮是宗徒們去世後，教會在聖神引導下建立的。哈爾斯的亞歷山大（Alexander of Hales + 1245）甚至提出，是聖神在九世紀的莫克斯（Meaux）會議上默啓的。也有一些學者如同多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）相信所有聖事都必定是主基督親自建立的，且可在新約聖經中找到出處。於是有人便以耶穌向宗徒們噓氣、賦予聖神（若 20:22），

或耶穌給被領到他跟前來的孩子們覆手（谷 10:13），作為耶穌建立堅振聖事的證明。多瑪斯·亞奎納本人則提出：基督建立堅振聖事並不是通過施行，而是通過許諾（若 16:17）。

堅振和洗禮一樣，只可一生領一次，因此，所有士林學者都一致認為堅振也賦予聖事神印，否則，他們找不出任何理由，來說明為何不能重復領受。但是，堅振賦予的聖事神印是甚麼？又如何區別於聖洗賦予的神印呢？聖文德（Bonaventure）在他的一些著作中提出，這兩個神印除了效果有別之外，其餘是相同的；但他的另一些著作又認為這兩個神印並不是相同的，因為他們涉及信仰的不同狀況。大多數人，如多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas），都同意兩個神印不可能相同，因為賦予這兩個神印的是不同的聖事。大亞爾貝（Albert the Great + 1280）和哈爾斯的亞歷山大（Alexander of Hales），把堅振的神印看作是「肖似基督君王——基督徒靈性戰爭的首領」。多瑪斯·亞奎納認為堅振聖事的神印就是一種靈性力量，去幫助完成某些行動：通過洗禮的神印，基督徒得到力量去獲得救恩；通過堅振的神印，基督徒得到力量去達致靈性的完美，並去迎擊信仰的仇敵。

多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas）有關堅振效果（恩寵／實物 *res*）的主張，出自他關於神印本質（聖事（標記）與實物（恩寵） *sacramentum et res*）的理論。

「神印」是一種力量，幫助完成超出人本性能力的行動。多瑪斯·亞奎納考慮到那批「偽造諭令」中的意見而推論說，堅振應該賦予一種靈性成長的力量，跟洗禮賦予靈性重生的力量不同。猶如洗禮不可能自動地使人成爲善人，同樣，堅振也不能自動地使人成聖。兩者都需要人不斷地跟天主的恩寵合作。爲此，按照多瑪斯·亞奎納的意見，幫助靈性成熟的恩寵，是有別於重生成爲屬靈幼兒的恩寵。他和接納那批「偽造諭令」的其他學者一樣，特別把從事靈性戰鬥的力量，和敢於承認信仰的勇氣，都歸屬於堅振聖事獨有的恩寵。

有些士林學者主張：人在聖洗聖事中領受的是天主聖神，但在堅振聖事中，領受的是聖神七恩，即依撒意亞先知書十一章 2-3 節所提及的，和聖安博（Ambrose）所引述的：「智慧、聰敏、超見、剛毅、明達、孝愛和敬畏上主」的神恩。但是有些人則指出：聖神和聖神的恩賜是難於分開的，況且這些神恩（德行／力量）都是爲得救所需要的。還有些人認爲，聖神七恩在領洗時就已獲得，只是通過「堅振」而得到加強。

士林學派的堅振神學間接地影響到領受堅振的年齡，雖然堅振被推遲的主要原因，是事情的發展使然，而非在於理論上的，但既然那批「偽造諭令」和當時的學者都強調「堅振」在公開宣認信仰和維護信仰上的重要性，所以一些教會領袖開始懷疑，究竟嬰兒或幼兒是否真的需

要這種神力。然而，長期以來，傳統的做法是領洗後盡早領受堅振；甚至嬰兒領洗時就領受堅振和共融聖事了。在整個十三世紀期間，許多主教仍頒發文告，敦促要給孩子在一、兩歲之前領受堅振，甚至有的文告還對疏忽這職責的父母予以懲罰（例如做補贖，甚至罰款）。爲了強制性地推行領受堅振，在英國，有些主教規定，未領堅振者不得初領共融（聖體）聖事；在意大利，至少有一位主教曾警告他的司鐸：如果他們不經常提醒堂區教友送孩子去領堅振，他們就會受到絕罰的處分。

然而，領堅振的恰當年齡仍是逐步往後推延。既然孩子在能夠分辨善惡之前，並不需要堅振賦予的恩寵（神力），所以，在十三、十四世紀，許多地方的主教及會議，就建議把「懂事年齡」（開明悟年齡）作爲領堅振的最恰當年齡。不過，甚麼時候才算達到「懂事年齡」，教會人士意見不一。1280年的科隆會議（The Council of Cologne）宣布：七歲以下的兒童還未達到領堅振的年齡。有些地方的主教或會議，則把「懂事年齡」定爲十二歲，或甚至十四歲¹。到了中世紀的末葉，這曾經在傳統上被認爲適合嬰兒領受的堅振聖事，已被視作不再適合給嬰兒領受了，儘管仍有少數教區還繼續保留給嬰兒領受堅振的做法。

¹ 與此同時，也趁機培育準備領堅振的兒童有關信仰的道理。

1439 年的翡冷翠大公會議（ The Council of Florence ），把中世紀「堅振」的做法和神學確立為典範。該大公會議在給尋求與羅馬教會合一的「亞美尼亞基督徒」的文告中，提出了天主教會的基本教理，其中有一章專論聖事；它宣稱聖事有七件，並說明基督徒領堅振，可以增加聖寵、堅固信仰，且確認了堅振聖事的「質」和「形」（跟士林派學者的意見一樣），又宣布只有主教才是「堅振」聖事的正常施行人，因為在新約聖經中，只有宗徒能透過覆手禮把聖神賦予領受者。雖然如此，該文告還是允許司鐸可以受委托施行堅振聖事，只要使用由主教祝聖過的聖油（這也是東方教會一直以來的做法）²。

² DS, nos. 1311, 1317, 1318 。

七·宗教改革（約十六世紀）¹至梵二前 「堅振」的闡釋和做法

十五世紀的翡冷翠大公會議（ The Council of Florence 1438-1485 ）總結了當時天主教會對「堅振」的理解；這種理解直到廿世紀梵二大公會議才有進展。十三世紀威廉·杜讓主教（ William Durand ）編訂的堅振儀式成爲了藍本，用於羅馬主教禮書中，直到二十世紀中葉梵二後禮儀更新才有新的修訂²。

在十五至十六世紀，「堅振」跟中世紀晚期的其他聖事一樣，在實踐方面，有很多不足之處。儘管教會的法令一再強調要領受堅振聖事，但堅振聖事仍然受到忽視；舉行堅振禮儀也總是馬馬虎虎，僅僅勉強算是施行了聖事而已。天主教徒按教會法律，有責任領受堅振聖事，但很少人能說明其理由。從神學角度來看，堅振似乎不影響到人能不能升天堂；從道德角度而論，堅振對人的生活也沒有甚麼影響。況且有些主教到其教區各個堂區施行堅振，也不過是炫耀自身的地位，並藉此聚斂錢財而已。

¹ 有關信義宗／路德宗和聖公會的「堅振」發展，曾按聖公宗港澳教區林壽楓牧師的指教而修正，謹此致謝。

² 十八世紀，教宗本篤十四世，曾對堅振儀式稍作修改，重新引進：「在傅油時，主教同時爲個別領受者覆手」。

總括來說，十六世紀的基督教改革者見到當時「堅振」如此糟糕，便結論說：堅振並不屬於基督徒的信仰，也無聖經依據。有人認為這是羅馬教會的騙術，目的為標榜主教的地位和中飽私囊；有人覺得「堅振」似乎否認領洗時就已領受了聖神，也否認「洗禮和信德已足以使人得救」的道理。簡言之，改革派覺得羅馬教會的這項禮儀是對聖事的一種嘲弄，並認為士林學派為堅振所作的辯護欠缺說服力。改革派尤其指出，在聖經找不到基督建立堅振聖事的依據；他們認為傅聖油的儀式，無論在外表，或內在的效果上，都不能和宗徒們的覆手禮相提並論。

馬丁路德（Martin Luther + 1546）批評文藝復興時期（15-16世紀）主教施行堅振禮的實況。他把堅振賦予聖神的看法，斥為中世紀的迷信。不過，他也認為可在改革派教會中，保留了一點類似堅振的儀式。但是，到了1522年，他被絕罰後不久，卻說：「我可以容忍堅振禮，只要它被認為是天主一無所知和一無所言的；而主教們所宣稱的堅振效用，都是虛假的」（論婚姻生活的講道 *Sermon on Married Life*）。他認為堅振只不過是像祝福聖水或祝聖教堂那樣的一項教會儀式罷了。他知道宗徒們曾經為早期教會的入教者覆手，但他認為宗徒的目的是賦予領受者靈性上的神恩異能，為傳播福音；然而，這些靈性上的神恩異能，如今為傳播福音已不再需要了。如果教會要保留類似的儀式的話，也就需調整其目的，使之更符合

牧靈的需要。1533年，馬丁路德從牧靈的立場說：「不可按主教的企圖來施行堅振。但是，如果牧者能檢視一下孩子們的信仰，看看是否真誠，然後為他們覆手和『堅振』，我看不出這會有甚麼不對。」馬丁路德在拒絕中世紀的「堅振禮」之餘，他曾提議：為了那些在嬰孩時期領洗，長大後（年齡大約是七歲或以上）要領聖體聖事的信徒，在第一次領聖體聖事前，教會要安排他們上「教理班」（Catechesis），日期是每年的復活日與聖靈（聖神）降臨日之間。教理班完結後，這些人在聖神降臨日（或某主日及某主要聖日）前夕，在教友面前接受考核，並且親自承認他們在領洗時父母和教父母（代父母）替他們承認的信仰，這個「認信禮」（Affirmation），並沒有其他特別的儀式，也不包括牧師在這些人認信後把手放在他們頭上的「按手禮」（或堅振禮）（Confirmation），翌日（即主日或某主要聖日），這些人便可以領受聖體聖事。這樣的安排，在十六世紀的宗教改革運動初期，出現於那些直接受馬丁路德影響的地區。

1534年馬丁·布塞珥（Martin Bucer）要求回到傳統：由主教為已領洗者覆手，以賦予聖神，如宗徒大事錄第8章，宗徒們在撒瑪黎雅所做的。於是信義宗／路德宗在有關堅振禮的發展中，便添上了另一做法，即在孩提時代已領洗的人，長大後，先要上「教理班」，然後，在某主日或某主要聖日的崇拜中，在會眾面前接受考核，並親

自承認他們在領洗時父母和教父母替他們承認的信仰。之後，主禮牧師把手按在他們頭上，與會眾一起為他們祈禱，願他們在領洗時已降臨在他們身上的聖靈（聖神），賜給他們更多的恩典（恩寵），更大的靈力，使他們能抵擋魔鬼的誘惑，因而能實踐他們在領洗時所接納的信仰。進行過這儀式後，他們便可領聖體聖事。（因為在信義宗／路德宗的傳統中，第一個編訂這項儀式的人是馬丁·布塞珥；他因此得到「信義宗／路德宗堅信禮之父」 *The Father of Lutheran Confirmation* 這個稱號。）

明顯地，這個儀式和馬丁路德（Martin Luther）所倡議的，有很大的分別；後者只有「認信」的成分，而前者除了「認信」外，還包括「堅振」的成分（按手和祈求聖靈的恩典）。不過，要留意的是：信義宗／路德宗並不視這項儀式為一項聖事。總之，在「堅振」這個問題上，信義宗／路德宗最終並沒有跟隨馬丁路德的榜樣，反而是受了馬丁·布塞珥（Martin Bucer）的影響。

今日，在信義宗或路德宗的教會中，成年領洗者領洗後，便可立刻領聖體聖事，而不需要先參加甚麼儀式。

其實，當時馬丁路德（Martin Luther）有關教理班的建議並不新奇。事實上，當時有些教區為了給兒童預備領堅振，也習慣要他們背誦天主經、聖母經、宗徒信經和天

主十誡。約翰·加爾文（John Calvin + 1564）卻把這種教理培育和堅振儀式，看作是早期教會「堅振」的意義。約翰·加爾文相信在教父時代，有一種專為在嬰孩時期領過洗的人而設的慕道期，這些人在領堅振時接受牧者的查問，並要公開宣認信仰，然後通過覆手禮而得到認可。他認為他的看法是有聖經依據的，因為在新約聖經中，每次行覆手禮之前，都先有宣認信仰。因此他主張，雖然如今已不復宗徒時代那樣，一經覆手，就會獲得靈性上的神恩異能，可是，覆手禮仍可作為一種隆重的祝福儀式而加以保留。很多加爾文傳統的教會，仍然保留著這類型的做法。

然而，許多其他改革派教會卻徹底取消了堅振禮，認為堅振是沒有意義和沒有用處的。其中的例外是英國教會（聖公宗）。聖公宗當時脫離羅馬教會，主要是政治原因，而非神學上的分歧，所以它當時還保留著中世紀的天主教習慣。1549年，英國教會（聖公宗）由坎特伯雷大主教馬斯克蘭默（Thomas Crammer）主編的第一本《公禱書》面世了，其中不再給嬰兒領堅振³，但規定兒童在初領共

³ 卻保留了如同羅馬禮一樣，施洗後由司鐸給受洗者第一次傅油和祈禱：全能的天主，主耶穌基督之父，已藉水和聖神使你重生，並赦免你一切的罪惡，求他親自為你傅上得救的聖油，以得永生，因我們的主耶穌基督。亞孟。

融（聖體）聖事之前，必須先領堅振⁴，同時，在主教施行堅振之前，兒童必須經過教理培育和考查。1552年馬斯克蘭默大主教經諮詢了歐洲大陸的宗教改革領袖，尤其馬丁·布塞爾（Martin Bucer），出版了第二本《公禱書》，其中把嬰孩洗禮後由司鐸所行的傅油禮取消了，而只在前額劃十字和加插一段反映中世紀堅振神學的禱文：「我們接受這孩子進入基督的羊棧，並為他劃上十字聖號，表明他將不會羞於宣信那釘死在十字架上的基督，並在基督的旗幟下跟罪惡、世俗和魔鬼戰鬥，終生作基督的忠誠戰士和僕人」，並把後來由主教為那些上了「教理班」的人，在重申信仰後所行的堅振禮中在前額劃十字的儀式，改為只在受禮者頭上覆手⁵，及同時求主以神恩護佑受洗者：「主，求你以天上的恩寵護衛這孩子，叫他永遠屬於你，日益蒙受聖神的感化，直到進入你永恆的國度。」不過，在實踐上，英國聖公會的情況，並不比羅馬天主教好，所謂「堅振」常是被人當作一種很好卻不是必要的儀式。

對於基督教改革派普遍摒棄堅振的作法，羅馬天主教會的反駁是簡短扼要的，卻很有針對性。特利騰大公會議

⁴ 主教在受禮者前額劃十字及接手，祈禱說：「主，請以你的苦難及十字聖架的德能，印證他們是永遠屬於你的，並以聖神在他們內心傅油，仁慈地堅定（Confirm）和強化他們，以得永生。亞孟。」然後又說：「我給你劃十字聖號，並為你接手，因父、及子、及聖神之名。亞孟。」

⁵ 覆手前，保留了原來羅馬堅振禮覆手時祈求聖神七恩的禱文。

（ The Council of Trent 1545-1563 ）並沒有發表有關堅振的教義聲明，只是在 1547 年頒布有關聖事的法令時，附上了一系列條文，譴責以下的論調： 1. 堅振是無益的儀式； 2. 堅振曾只是某種形式的教理講授，和信仰的公開宣認； 3. 說聖油賦予神力就是褻瀆聖神； 4. 堅振可由任何一位司鐸施行等等（ DS 1628-1630 ）。 1566 年出版的特利騰大公會議的教理書——《羅馬教理》（所有現代天主教教理的基礎），聲明任何已經領洗的天主教徒經過適當準備後，均可領受堅振，但不滿七歲者無需領受，但同時也不可推遲到十二歲之後。這教理書只不過是反映了當時天主教會的習慣，因為十六世紀時，意大利和法國許多地區的主教會議，已經禁止七歲以下的兒童領受堅振。 1536 年的科隆會議（ The Council of Cologne ）還指出了理由：因為七歲以下的兒童不懂得，或會不記得儀式中所做的事。於是，特利騰大公會議之後，堅振聖事常是給七歲以後、十二歲以前的教友兒童施行的。只有在西班牙和拉丁美洲部分受西班牙影響的教區，還保留了給嬰兒授洗的同時，施行堅振的傳統。

在十八世紀時，羅馬禮的堅振儀式作了少許的修訂：教宗本篤十四世（ 1740-1758 ）重新引進「主教給個別領受者覆手」的儀式，即要求主教用拇指沾聖油、在領受者前額劃十字的同時，將手平放按在領受者頭上，這是象徵性地延續新約聖經的覆手禮。

堅振神學直到二十世紀一直沒有改變。1907年教宗庇護十世譴責了一些現代派人士（modernists）；這些現代派人士說沒有依據可以證明宗徒們曾經施行過堅振禮，又說，在古代教會，洗禮和堅振並沒有實際差別。

天主教堅振禮還有一點改變，就是與共融（聖體）聖事的次序關係。在整個十七、十八世紀期間，仍然保持領堅振先於初領共融（聖體）聖事的傳統，因此，當領堅振的年齡推遲了，連初領共融（聖體）聖事的年齡也跟著推遲了。但在十九世紀期間，法國興起了未領堅振但可以先領共融（聖體）聖事的做法，並傳到了比利時、奧地利和匈牙利。引起這新做法的部分原因是因為「禮儀運動」提倡勤領共融（聖體）聖事，認為領受共融（聖體）聖事是完整地參與彌撒的行動，而不是偶然的熱心表現。這做法在1910年得到了教宗庇護十世的贊同，他提倡兒童開明悟後（七歲左右），即可初領共融（聖體）聖事，結果，先領共融（聖體）聖事、後領堅振就成了近代羅馬教會的一項做法⁶。

⁶ 編者按：這做法顛倒了入門（教）聖事的程序：洗禮 → 共融（聖體） → 堅振，使堅振聖事更難解釋。表面看來，這做法可以給領聖事的兒童多點學習要理的機會，如初領聖體道理班（6-7歲），堅振道理班（約11-12歲），但這樣便把聖事誤作畢業禮或獎品了；事實上，聖事的準備應使領受者不斷學習信仰道理，而不是領了聖事便不再學習道理。

其實，學習道理和信仰培育是多元及不斷延續的：從兒童到少年、青年和成年，且包括從領受聖事獲得聖神的恩賜，作為信仰生活的力量，因為聖事是白白的恩賜，為幫助人善度成熟的信仰生活，而不是論功行賞的獎品。這問題的解決方法，可參閱本書 53-54 頁；參閱：《門》（聖洗及堅振聖事法典條文註釋），香港教區禮儀委員會編譯及出版（威廉奧士孟原著），1996 年，141-146 頁。

八·廿世紀和梵二後的堅振禮

用近代天主教學者的話來說，脫離了入門（教）儀式的堅振是一件「尙待尋求神學依據和解釋」的聖事。二十世紀的禮儀歷史研究，發現了士林學派有關堅振神學的基礎是有疑點的；同時，二十世紀的神學研究，也難以解釋爲何洗禮後仍需第二次賦予聖神；或更好問：爲甚麼羅馬禮在施洗後由司鐸第一次傅油後，還需要第二次由主教傅油。

面對以上難題，學者和牧者在進入廿世紀之初，就展開工作，設法尋求更充足的理由去維護堅振聖事。大約在廿世紀初期，一些天主教神學家爲了區別洗禮和堅振的聖事效果，建議將洗禮的效果說成是聖神動態的臨在，堅振則是聖神進住人心。二十年之後，又很快重拾了聖安博（Ambrose）的觀點，認爲洗禮帶來聖神進住人心，而堅振則賦予聖神七恩（但在聖安博時代，堅振聖事是與聖洗同時進行的）。隨後，在廿世紀四十及五十年代期間，有人把堅振說成是「公教（天主教）運動」的聖事（或基督徒的「成年聖事」），使天主教青年負起使命，成爲活躍的基督徒和耶穌的勇兵，隨時準備把基督信仰的屬靈喜訊，和社會訓導傳播給世界。但是，這一切對堅振的理解，都以「堅振」爲一件獨立的聖事作出發，與入門（教）儀式無關，並按廿世紀初把堅振推遲到進入青春期的領受的習慣，作爲考慮。直到「禮儀運動」的歷史探索，證明「堅

振儀式原來是整個基督徒入門（教）儀式的一個組成部分」之後，大多數想把堅振說成是基督徒「成年聖事」的嘗試，才終於被摒棄了。

隨著「禮儀運動」的發展，堅振重新被視為「洗禮的圓滿」或「洗禮的完成」，甚至有建議：要在領洗之後，立即領受堅振，像東方教會的做法那樣。「堅振」被理解為一種聖事標記，教友通過這標記，跟早期教會的皈依者一樣，不僅被堂區和家庭組成的基督徒團體所接納，也被主教所代表的教區和普世教會所接納。堅振賦予的神印也被理解為「內在轉化的標記」，表示一個人自由地作出決定，要成為教會中的一員，並完全接受當基督徒所蘊含的意義¹。雖然歷史學家發現「堅振」一詞的使用，不會早於第五世紀前，但是禮儀學者和神學家都指出，入門（教）儀式中的覆手或傅油禮，可以追溯到早期教父時代，甚至也許可以追溯到宗徒時代的教會。

在廿世紀六十年代期間，很多堅振神學同時包容了教父時代、中世紀和當代的觀點。席勒比克（Edward Schillebeeckx）主張堅振是進入教會的整個奧蹟中，使領受者在教會裏更深刻地與基督奧蹟和聖神相遇。拉內

¹ 編者按：若這「內在轉化的標記」解說為「標誌著天主聖神在人內心施以轉化或聖化」則來得更貼切，且可了解為「人自由地與天主主動的聖化工程合作」；參閱本書 67 頁。

（ Karl Rahner ）的著作把堅振視為消極洗禮的積極補充，是一項教會的象徵，表示那些獲得聖神力量的人可以超越自身的局限，在世界上成為恩寵的工具。瑪利安·玻恩（ Marian Bohlen ）把堅振看成是「天主愛情」的聖事，因這愛情，天主徹底地接納基督徒活在聖神內，作他的兒女，蓋上基督弟兄姊妹的印記，被派遣作天父愛全人類的見證。查理·達味（ Charles Davis ）提出：堅振並不改變聖神對基督徒的作為，卻改變了基督徒與上主和教會的關係，使他們成為基督的見證人、福音的先鋒、現世的先知。

於是，「堅振」越來越被視為「恩寵的標記」，勝過視為「恩寵的因由」，因為很難確切說明「堅振」產生甚麼恩寵。「堅振」被理解為「聖神的標記」，標誌著聖神在信友身上的各種行動和意義：號召信友順從聖神的力量而生活，而不要照現世的精神去生活。堅振禮又被理解為慶祝基督徒的成熟，既是個人的、心靈上的成熟，也是社會的、倫理道德上的成熟。堅振是一種「公認」，承認領受堅振者現在以個人的抉擇，去接受那曾由別人替他們接受的信仰，且堅振是教會的召叫，要他們承擔在世界上作成熟基督徒的責任。也許對「堅振」最徹底的理解，可在「天主教神恩運動」中找到，他們一些成員主張堅振是類似「聖神洗禮」的儀式，把在洗禮獲得的神力釋放出來；這是聖神的力量和聖神臨在的體驗，與宗徒們在第一個五旬節所體驗到的相同。

梵二後的堅振聖事

* 就在以上眾說紛云的情況下，羅馬教會重新正視「堅振」的問題。梵蒂岡第二屆大公會議在 1963 年的「禮儀憲章」（SC 71）訓示：爲了「更清楚顯示堅振聖事與整個入門（教）過程的密切關係」，必須修訂堅振禮儀。事實上，這項修訂，分別在 1971 年頒布的《堅振聖事禮典》和 1972 年頒布的《基督徒成人入門聖事禮典》當中實現了²。其中，1972 年的《基督徒成人入門聖事禮典》貢獻最大。

* 編者按：從這部分開始，編者爲使讀者更清楚了解梵二後堅振聖事的發展，特按作者的脈絡和內容，以梵二後的文憲，補充有關資料，以方便讀者更深入的查閱。

² 堅振聖事的禮儀修訂得簡單隆重。在復活慶典夜間（守夜）禮儀中舉行的完整程序如下：光的典禮→聖道禮→洗禮（祝聖洗禮用水、棄絕罪惡、宣認信仰、洗禮、授衣及蠟燭）→堅振（覆手、禱文、傅油：「請藉此印記，領受天恩聖神」、平安禮）→主的祭宴。

如果已經接受了洗禮，只單獨舉行堅振禮，則程序如下：聖道禮 → 重宣「洗禮誓願」 → 堅振（覆手、禱文和傅油、平安禮） → 照常舉行主的祭宴。

偶然亦可以在彌撒外舉行堅振禮，但儀式中一定要有聖道禮和重宣洗禮誓願，然後施行堅振聖事。

在嬰孩的情況，只舉行洗禮時的程序如下：接納候洗的嬰孩 → 聖道禮〔包括信友禱文、驅魔禱詞，和施洗前傅候洗聖油(O.C.)（可代以覆手）〕 → 洗禮〔祝福洗禮用水、棄絕罪惡、宣認信仰、洗禮、洗禮後傅聖化聖油(S.C.)及禱文、授衣及蠟燭、開啓禮（可免）〕 → 舉行主的祭宴（或到祭台前念天主經和祝福）。

有關洗禮及堅振的禮儀文件、法典條文及註釋，請參閱：《門》。

堅振的本質和意義

首先 1971 年獨立出版的《堅振聖事禮典》，包括「宗座憲令」，都強調堅振聖事是基督徒入門過程的一部分³。雖然該禮典事實上是接納了拉丁教會自中世紀以來的習慣：嬰孩在出生後不久領受了洗禮，然後等到了開明悟或較成熟的年齡，才領受堅振（和共融聖事）⁴，但是，該禮典仍盡量把「堅振」納回入門（教）過程的原來位置當中，與洗禮和共融（聖體）聖事連上關係，甚至加入新的儀式，要求領堅振者在堅振覆手祈禱和傅油以前，首先重宣「洗禮誓願」，以示與洗禮的連繫（甚至說明洗禮的代父母最好亦擔任堅振的代父母）⁵；又指示堅振聖事通常要在彌撒中舉行，好使領堅振者藉著領受共融（聖體）聖事完成他們的入門（教）過程⁶。

到了 1972 年，《基督徒成人入門聖事禮典》更一貫地把洗禮、堅振、共融（聖體）聖事，按序看作是整個基督徒入門過程：「候洗者通過入門聖事獲得罪過的赦免，加入天主子民的行列，成為天主的義子；並在聖神的引導下進入預許的圓滿時期，又在感恩祭宴中預嘗天國的盛

³ 有關文件參閱：《門》 263-282 頁。

⁴ 「堅振聖事禮典導言」 11 條，參閱：《門》 277-278 頁。

⁵ 「堅振聖事禮典導言」 5 條、12 條，參閱：《門》 274 頁及 278 頁。

⁶ 「堅振聖事禮典導言」 13 條，參閱：《門》 279-280 頁。

宴」⁷，又申明「根據羅馬禮儀所保存的古老做法，除有嚴重理由受阻外，成人若領洗後不立刻領堅振，就不可給他施洗。這樣的配合：聖洗與堅振的聯繫，正顯示出逾越奧蹟的一體性：聖子的使命和聖神的傾注之間的必然聯繫，以及這兩件聖事的密切關聯，因為藉這兩件聖事，聖子和聖神偕同聖父一同來到受洗者心中」⁸。

事實上，這裏所謂「聖子的使命和聖神的傾注之間的必然聯繫，以及聖洗和堅振聖事的密切關係」都已在 1971 年的《堅振聖事禮典》，特別在其「宗座憲令」中清楚說明，當中尤其標榜「基督自身領受了聖神，又應許聖神，且在五旬節派遣聖神降臨於跟隨基督的眾人身上」等救恩事件，來說明堅振聖事在入門的逾越過程中所要實現和延續的，就是五旬節聖神降臨的事件和恩寵⁹。為此，修訂堅振傅油的經文時，選用了源出拜占廷教會的經文：「請藉此印記，領受天恩聖神」，以表達出所恩賜的是聖神，亦使人想起五旬節的聖神降臨¹⁰。同時，在論及主教在堅

⁷ 「基督徒入門聖事禮典導言」 27 條，參閱：《門》 207 頁。這裏所表明的是基督徒生命的本質和「末世」意義（即邁向天國圓滿的生命，亦即完全屬於天主的生命）。

⁸ 「基督徒入門聖事禮典導言」 34 條，參閱：《門》 209 頁。

⁹ 「堅振聖事宗座憲令」，參閱：《門》 264-266 頁；「堅振聖事禮典導言」 1 條，參閱：《門》 273 頁。

¹⁰ 「堅振聖事宗座憲令」，參閱：《門》 270-271 頁。東方教會拜占廷禮所用的傅油經文是「天恩聖神的印記」，參閱：《天主教教理》（1992）

振中的角色時說：「堅振的職權施行人是主教。這件聖事通常由主教施行，以清楚顯示與五旬節聖神首次降臨的關係：當宗徒充滿了聖神後，又藉著覆手把聖神傳給信友。如此，透過主教的職務領受聖神，表示領堅振者與教會密切相連的關係，以及接受基督的命令，在人前為他作證」¹¹。

總括來說，梵二後 1971 及 1972 年的禮典清楚顯示入門過程中的洗禮和堅振儀式，就是體現「基督的死而復活」和「聖神降臨（五旬節）」的救恩事件，亦即通過洗禮和堅振傅油等儀式和標記，使領受者進入這「救恩的核心事件」當中，亦即「與基督同死同生，進入在聖神內的生活」；最後更藉共融（聖體）聖事而完全與基督結為一體，亦即完全地進入基督的生命和使命¹²。

「堅振」的施行人

堅振聖事的正權施行人當然是主教，不過，梵二後這些「禮典」為保障成人入門三件聖事的一體關係，甚至授

1300 條。

¹¹ 「堅振聖事禮典導言」 7 條，參閱：《門》 275 頁。

¹² 「基督徒入門聖事總論」 1-2 條，參閱：《門》 183 頁。這就是進入了岳 3:1-5 所預許，並在宗 2 所體現的「末日」時期；故此，基督徒在入門（教）聖事所接受的，不單是「使命」，而是屬於天主的「生命」——邁向圓滿的末世生命，即藉著基督，由聖神聖化的生命。（包括領受共融（聖體）聖事也是如此，即體現末世的天人共融的圓滿生命。）

權所有因職務而分擔主教牧職，為成人（包括適齡學習了要理的孩子）施行入門聖事，或接納已受洗者（未領堅振的）加入天主教會的司鐸，也可使用主教所祝聖的聖油來施行堅振聖事¹³，這更是跟從了東方教會一直以來的做法。

堅振的效果

雖然梵二後這些禮典的貢獻是把堅振再次納回教會入門儀式中的原來位置，而且以「救恩的核心事件」：基督死而復活和聖神降臨的奧蹟，來了解洗禮與堅振在入門過程中的內在關係（這「救恩的核心事件」本來就是領受者在慕道過程所應了解和盼望的），但論到堅振的效果和神印時，梵二後的禮典又兼容了中世紀所謂「更完美地肖似基督」和「增強力量」的概念：「他們在堅振聖事中，領受天恩聖神的印記，更完美地肖似主基督，和充滿聖神；他們在人前為基督作證，致力建樹基督的奧體，使它早日臻於圓滿」¹⁴。

「領受了聖洗的人藉著堅振聖事，繼續基督徒入門（教）的歷程。他們在這件聖事中，領受主於五旬節派遣

¹³ 參閱：《天主教法典》（1983）882-884 條及其註釋，見《門》128-134 頁；「堅振聖事禮典導言」7-8 條，見《門》275-276 頁。

¹⁴ 「基督徒入門聖事總論」2 條；參閱：《門》183 頁。這可了解為「在聖神內生活」的表現，亦即末世生命的表徵。

給宗徒的聖神。堅振聖事所賜的聖神，使信徒更完美地與基督同化；增強力量，好為基督作見證，在信德和愛德中建樹基督的身體。他們也印上了主的神印或印記，所以堅振聖事不可重領」¹⁵。

「他們領受了這件聖事的印記，便『更密切地與教會連結起來』；同時『身為基督的真實證人，就有義務以言以行，去宣揚和衛護信仰』」¹⁶。〔編者按：《天主教教理》（1992）綜合起來以「『聖洗』是進入聖神內生活之門」（1213條），並以「五旬節的恩寵」作為「堅振」的效果：「聖神特別傾注在領受者身上，正如首日五旬節那天，傾注在宗徒身上一樣」（1302條）。〕

堅振年齡及牧靈措施

梵二後的這些「禮典」在「堅振」的信仰理解上，確實兼容了中世紀的觀念，又突破地創見以逾越奧蹟一體性的觀點（即基督的死而復活和聖神降臨的奧蹟），來了解堅振在入門過程的位置，且在成人（包括適齡學習了要理的孩子）入門過程方面，回到了古代教會的原來做法，復興在同一次入門禮中順序領受入門三件聖事（聖洗、堅振

¹⁵ 「堅振聖事禮典導言」1-2條，參閱：《門》273頁。

¹⁶ 「堅振聖事宗座憲令」，參閱：《門》266頁；事實上這憲令所引用的梵二文獻 *LG*, no. 11; *AG*, no. 11; *PO*, no. 5 都反映出中世紀的堅振概念。

和共融聖事），糾正了堅振儀式與整個入門（教）儀式脫節的陋習；又同時容許司鐸使用由主教祝聖了的聖油給領受入門聖事的成人（包括適齡學習了要理的孩子）和加入天主教會的已受洗者（未領堅振的）施行「堅振」。話雖如此，理論的層面與實際牧靈的實行卻不一定可以同步改進的，尤其 1971 年的《堅振聖事禮典》實際上是接納了中世紀以來西方教會的習慣，不讓嬰孩在領洗的同時，領受堅振和共融聖事，但又沒有解釋其中理由¹⁷。同時該禮典提及領受堅振聖事的適當年齡，是「大約七歲」，又開放地指示主教團可因培育信仰的理由，另訂定一個較成熟的年齡¹⁸。於是又再次引起疑惑，難道「堅振」是「成熟」或「成年」的聖事嗎？無論是大公會議的訓導，還是梵二後新訂的《堅振禮典》，包括「宗座憲令」，都未能即時平息有關「堅振」在牧靈上的爭論，和各式各樣的分歧。目前，有關領受堅振的年齡，世界各地情況不一，早的是七歲，晚的可達十二歲或更遲¹⁹。

¹⁷ 編者按：為甚麼不給嬰孩在受洗的同時，領受完整的入門聖事：堅振和共融聖事，如同東方教會的傳統呢？這是連《天主教教理》（1992）也沒有說明的。奇怪的是，如果臨終，也就可以不分年齡或是否開了明悟，都可領堅振。參閱：「堅振聖事禮典導言」11條；《天主教教理》（1992）1307條。

¹⁸ 「堅振聖事禮典導言」11條，參閱：《門》277-278頁。

¹⁹ 參閱：《天主教法典》（1983）891條及其註釋，參閱：《門》141-146頁。

目前，天主教拉丁教會沒有統一的堅振年齡，是因為牧者們對堅振神學仍沒有共識，事實上，有關領受堅振的恰當年齡的分歧，是隨著對堅振意義的理解分歧而產生的。著重聖事意義的人，主張早領堅振，年齡不是問題或條件，總之是盡量表現出堅振與洗禮之間的原有聯繫。他們認為：如果「堅振」是洗禮的圓滿，就應該在領洗的同時施行，而不是在若干年之後才施行。他們還指出，這種分割出來的堅振儀式，在神學上是矛盾的，因為它似乎把唯一的聖神分割成了兩個階段來領受²⁰。反之，那些著眼於信仰培育的人，則主張年齡較大一些才領堅振，使在嬰孩時期領洗的人，可以作出更加成熟的決定，來堅定自己對基督和教會的信念，然後才領受堅振。傳道員也指出，晚一點才領堅振可以再一次提供機會，讓領受者得到更充份的信仰培育；這樣，不僅使領受聖事的兒童，且也可以使舉行聖事的堂區受益。讓主教蒞臨堂區施行堅振，更可使領聖事者和堂區信友有機會看到自己與其他天主教團體之間有更廣闊的聯繫，而參加堅振禮儀則是一次機會，讓他們重新去認識自己與聖神和整個教會的關係²¹。

²⁰ 編者按：傾向於這「聖事」意義的解釋，碰到了問題的基礎，但其解釋仍未成熟，只強調了傳統的禮儀做法，仍未能把握「堅振」作為五旬節聖神降臨的聖事標記，為賦予末世（默西亞時代）的恩賜；見本書 69-76 頁。

²¹ 編者按：這是中古世紀對「堅振」的態度，沒有解答堅振的真正意義，

在廿世紀八十年代，《基督徒成人入門聖事禮典》的發展和推行，為領受堅振的恰當年齡的爭論，帶來了新的啟發和意念。《基督徒成人入門聖事禮典》重申慕道期的培育及其禮儀的重要性，並強調入門三件聖事（洗禮、堅振、初領共融（聖體）聖事）的一體性；這既是教父時代的做法，也是今日梵二後所恢復的「原有精神和次序」²²。此外，《基督徒成人入門聖事禮典》中的入門（教）禮，在天主教會中，既已成為典範，也就提供了一個準則，說明不僅為成人，也為嬰孩和兒童，入門（教）禮的順序就是洗禮、堅振和初領共融聖事。禮儀神學家杰拉德·奧斯汀（Gerard Austin）和愛登·加萬（Aiden Kavanagh），依據教父時代的先例和現今《基督徒成人入門聖事禮典》的做法，極力主張「堅振」應該重新跟「洗禮」聯成一體，包括：如果容許嬰孩接受洗禮，那麼，嬰孩在領洗的同時，就應立刻領堅振，甚至領受「共融聖事」，如同早期教會和今日東方教會的做法一樣。

但是，那些反思基督徒入門禮在今日社會意義的神學家，認為完全的入門禮意味著完全地參與教會生活，就是領受者在某種程度上自願委身為團體服務，並以教會的名義做見證。既然成年人通過《基督徒成人入門聖事禮典》

只不過是利用它作為牧靈工具和畢業禮，而不是聖事。

²² 參閱：《聖域門檻——洗禮》，61-64頁；有關的禮儀文件、法典及註釋，請參閱：《門》。

進入教會，理解到以上所述的服務和見證，就是他們在領受聖事時所要承諾和委身的一部分，那麼，對於在嬰兒時期受洗的人，也應該培育他們的信仰，使能達到有同樣的理解和抉擇。基於這種見解，有些牧靈人員認為應當以成年前後的人作為「堅振」的對象，因為他們才有能力作出抉擇，承擔基督徒生活的使命，而不僅是在主日參與彌撒而已。成人在領受堅振時，更能服膺洗禮的全部意義，確實參與基督聖死與復活的奧蹟，確認聖神為了眾人的益處而沛降他們身上，於是他們經由主教或牧者接受「堅振」，成為「成熟的基督徒」，投身為教區或堂區服務。〔編者按：可是，這樣的見解把基督徒的委身，過份地看作是「自力」的成果，而忽視了「聖神的力量」；其實這見解所提及的抉擇和委身正是那生生不息的恩寵——聖神的推動，也是領受者不斷地與聖神的恩寵合作（包括祈禱、學習和實踐）的成果；聖神的恩寵是無分年齡，任何人都需要的。既然能夠讓嬰孩領洗，就是讓他進入在聖神內生活之門，也就要讓他藉堅振聖事領受聖神的恩寵，且要從少不斷以聖事（包括共融聖事）和聖言來培育、滋養和造就他們在聖神內生活，況且有時兒童的見證尤勝於成人。〕

在目前情況下，如何在牧靈工作上為嬰孩時期領洗的兒童，重建這三件入門聖事的原有精神和次序呢？在美國和其他地區的一些堂區和教區，已經展開了「為教友兒童準備領受堅振和同時初領共融（聖體）聖事」的培育計劃和課程。這些培育計劃和課程跟《基督徒成人入門聖事禮典》的慕道期一樣，強調給予準備領受聖事者適當的信仰

培育，使他們按照能力，對信仰有基本及充分的認識，包括了解所領聖事的意義，然後在舉行「完成入門（教）過程」的彌撒中，從牧者手中接受堅振，同時參與感恩禮，和初領共融（聖體）聖事。跟著就立即開始類似《基督徒成人入門聖事禮典》所謂的釋奧期（習道期）——一段漫長的入門後培育期。領受了聖事的人仍然參與這培育計劃和課程，藉此不斷反省和更深入體驗他們的信仰生活和所領受的聖事，同時又不斷獲得聖事和聖言的滋養，使之與「生生不息的恩寵——聖神」合作與委身。這釋奧期（習道期）的培育要從童年、青少年時期維持到成年；其中「主日彌撒」就是終身的釋奧過程的重要一環。

以上的處理辦法，至少是保持了延續不斷的信仰培育和施行聖事的合理關係，所謂「成熟」已不是生理年齡的問題，而是信仰成長的過程，而聖事的施行正是來自天上的恩寵，在適當的時候介入，去孕育和滋養信德生命的成長。

〔編者按：雖然《天主教教理》（1992）1306-1308條也清楚說明有時稱「堅振」為「基督徒成熟的聖事」，並不是指「生理」或「年齡」的成熟，而是指信仰的狀況，且聖事是白白的恩賜，而不是畢業禮、就職禮或獎品²³。可是當今仍有一些人高舉所謂培育的

²³ 「雖然有時稱堅振聖事為『基督徒成熟的聖事』，但決不能把信仰上的成熟與生理上的成熟相混淆，也不應忘記，聖洗的恩寵是無條件地

牧靈需要，而堅持要把堅振儀式與入門（教）儀式脫鉤，甚至在為「成人」舉行入門（教）禮時也是如此。事實上，以扣押「堅振」——「聖神降臨」的聖事，來達致培育基督徒的信仰生活——在聖神內生活，是根本的矛盾。反之，「堅振」是進入在「生生不息的恩寵——聖神」內生活的標記和培育²⁴。

其實，扣押和延遲了「堅振」，往往造成先初領共融（聖體）聖事，數年後才領堅振的現象，顛倒了「堅振」與共融（聖體）聖事的次序，增加「堅振」在信仰解釋上的困難（這是廿世紀初才出現的問題）。事實上，1971年《堅振聖事禮典》強調通常要在領堅振的同時領受共融聖事²⁵：「堅振通常在彌撒中舉行，以便清楚顯示這件聖事與整個基督徒入門（教）過程的基本聯繫。基督徒入門（教）

賜給人，又是人無功而獲選的恩寵，無須『認可』便生效。聖多瑪斯對此事這樣說：生理的年齡不可作為靈魂成熟程度的鑑別。因此，即使在童年，人亦可達到靈性上的成熟，正如智慧書上說：『可敬的老年並不在高壽，也不在於以年歲來衡量』（智 4:8）。很多兒童年紀尚輕，卻因接受了聖神的力量，而勇敢為基督奮鬥，甚至傾流自己的血。」（《天主教教理》（1992）1308條）。

²⁴ 《天主教教理》（1992）1309條：「堅振聖事的準備，目的是引導基督徒與基督更親密地結合，並更熱烈地親近聖神，熟悉他的行動、他的恩賜和他的呼召，好能更勝任地承擔基督徒生活上的使徒責任。為此，堅振聖事的教理講授，應致力於喚醒對耶穌基督的教會，即對普世教會和堂區團體的歸屬感。堂區團體對於領堅振者的準備，負有特殊的責任。」

²⁵ 「堅振聖事禮典導言」11, 13條，參閱：《門》277-280頁。

過程的高峰是共融於基督的聖體聖血，所以剛領堅振者應參與感恩禮，藉以完成他們的基督徒入門（教）過程」。故此，如果真的爲了信仰培育而合理地延遲堅振，也就應該合理地把「完成」整個入門（教）過程的儀式和聖事，包括「堅振」和「共融聖事」，都一併延遲，否則，沒有信仰理由，可以准予領受「共融聖事」——與基督合成一體，而卻把「堅振」——「聖神的傾注——在聖神內生活」的有效標記扣押下來；這是怎樣的一個「沒有聖神傾注」的基督肢體。

在今天的牧靈情況下，「瀕死」以致沒有時間或不方便施行其他聖事；又或沒法找到司鐸（或主教），尤其在偏遠地區，只能由平信徒、傳道員或執事主持洗禮的特殊境況下；或沒有由主教祝聖過的「聖化聖油」（S. Chrisma），才會合理地不能同時以「堅振」（和「共融聖事」）來完成整個入門（教）禮。

如果單純是因爲沒法找到司鐸或主教，以致不能施行堅振或其他聖事；解決的方法，就只有藉祈禱和呼籲來激發更多人，去響應「爲教會的共融而服務」的聖秩召叫。其實，從「沒有主教或司鐸，以致不能施行堅振和共融聖事」這問題出發去反省，我們可以看到「堅振聖事」的教會幅度，及與其施行者在教會中身分的關係。領堅振者是由宗徒的傳人（主教）或其協助者（司鐸）接納進入充滿聖神的教會當中，分享同一聖神的傾注，在同一聖神內生活，尤如在五旬節那天一樣；那麼，堅振聖事既是「進入充滿聖神的教會內生活」的標記，而施行者：主教或司鐸（使用主教祝聖的聖油）也

就是代表基督及其充滿聖神的教會，來接納領受者進入充滿聖神的教會內生活。]

今天聖公會有關「堅振」的看法²⁶

由於在 1549 年和 1552 年這兩部《公禱書》中，「堅振禮」的意義不大明確，可以有不同的解釋，因此在聖公宗中一直有爭論。

在最近的三十年間，聖公宗中有很多教省進行了編修禮儀書的工作。在修訂「洗禮」和「堅振禮」時，每個教省都依照自己對這兩個聖事禮儀的理解而進行其事，因而產生了兩個主要形式，分別以英國聖公會和美國聖公會為代表。

英國聖公會於 1980 年編製《公禱書》，提議成年人應在聖餐崇拜中領洗和領堅振，之後，便可以立刻領聖體聖事；主禮聖品應是主教。這顯示出英國聖公會確認領洗、領堅振和領聖體聖事應是一氣呵成的事。

另外，這部《公禱書》亦准許牧師在領洗者的前額劃十字記號時，使用特別為此而被祝聖的聖油。

²⁶ 由聖公會港澳教區林壽楓牧師供稿。謹此致謝。

不過，成年人在領洗時，若沒有同時領堅振，他要在日後到主教面前領堅振禮，然後才可以領聖體聖事。在孩提時領了洗的信徒亦一樣。這樣的安排給人的印象是洗禮要堅振禮作為補充，才算是完整的聖事禮儀。

美國聖公會現時採用的《公禱書》於 1979 年面世。它有洗禮禮儀和「堅振禮禮儀」，而洗禮禮儀只有一個，換言之，不論領洗者是孩童或成年人，教會一視同仁，用同一個禮儀為他們施洗。依照該部禮儀書的建議，洗禮應在主日或主要聖日的聖餐禮儀中舉行。若主教在場，他應是主禮人。

「水禮」後，主禮人在領洗者的前額劃十字記號時，可用由主教祝聖過的聖油，同時向領洗者說：「你在洗禮中已蒙聖神印證，屬於基督，直到永遠」（*You are sealed by the Holy Spirit in Baptism and marked as Christ's own for ever*）。領洗後，不論領洗者是孩童或成年人，都可以領聖體聖事。

這樣的安排顯示美國聖公會確認洗禮本身是一個完整的聖事禮儀，已包括「水禮」和「堅振」在內，領了洗的人完全是教會的一份子，可以參與和分享基督的聖體聖事。

美國聖公會 1979 年的《公禱書》亦包括了一個「堅振禮儀」；這個禮儀是一個公開「認信」禮，是為在孩提時期領了洗的信徒，長大後在主教面前重申基督教信仰及接受主教按手祝福而設。在領洗時主教不在場的成年人，及任何信徒亦可在這個禮儀中，在主教面前重申基督教信仰及接受主教之按手祝福。

結語

比利時神學家彼得·弗朗遜（Peter Fransen）指出從堅振聖事在歷史的多元發展，可以發現它的多元益處。從牧民角度來看，教會正處於多元的社會和文化之中，今日天主教會，如果要跟不同背景、不同需要的人對話，就要相應地發揮聖神在教會內的多元神恩，使每位藉著「堅振」領受了聖神的基督肢體，尤如五旬節那天的宗徒，能以不同方式的委身和見證，使不同的人「都聽到他們用切身於眾人的話，講論天主的奇事」（參閱宗 2:11）——「你們悔改罷！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免罪過，並領受聖神的恩賜，因為這恩許是爲了你們和你們的子女，以及一切遠方的人，因為都是我們的上主天主所召叫的。」（宗 2:38-39）

堅振聖事是「領受聖神」的有效標記，也是「基督徒在聖神內生活」的標記，聖神的效果就是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、善良、溫和、忠信、柔和及節制……如果我

們因聖神生活，就應隨從聖神的引導而行事（參閱迦 5:22-25）。

聖神不單改變眾人和教會，使眾人和教會成員在這生生不息的恩寵中生活和成長，聖神也同樣藉他們和教會的見證，推動社會的改革，使世界進入聖神的國度——天人合一的圓滿時期：「由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由它的根上將發出一個幼芽。上主的神、智慧和聰敏的神、超見和剛毅的神、明達和敬畏上主的神將住在他內。他將以敬畏上主為快慰，他必不照他眼見的施行審訊，也不按他耳聞的執行判斷。他將以正義審訊微賤者，以公理判斷世上的謙卑者，以他口中的棍杖打擊暴戾者，以他唇邊的氣息誅殺邪惡者。正義將是他腰間的束帶，忠誠將是他脅下的佩帶。豺狼將與羔羊共處，虎豹將與小山羊同宿；牛犢和幼獅一同飼養，一個幼童即可帶領牠們。母牛和母熊將一起牧放，牠們的幼雛將一同伏臥；獅子將與牛一樣吃草。吃奶的嬰兒將遊戲於蝮蛇的洞口，斷奶的幼童將伸手探入毒蛇的窩穴。在我的整個聖山上，再沒有誰作惡，也沒有誰害人，因為大地充滿了對上主的認識，有如海洋滿溢海水」（依 11:1-9）。這是羅馬堅振禮覆手禱文所引用的意象²⁷。這樣，「堅振」才可以繼續作為「聖域門檻」，

²⁷ 羅馬禮堅振覆手時的禱文：「全能的天主，我們的主耶穌基督之父，請你垂顧這些已受洗者：藉著洗禮，你已從罪惡中拯救了他們，你以水及聖神使他們重獲新生。就如你會許諾的，如今求你傾注你的聖神

讓人藉此體驗到聖神的恩賜——在聖神內的生活，因為「『上主的神臨於我身上，給我傅了油，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。』耶穌把書卷捲起來，交給侍役，就坐下了。會堂內眾人的眼睛都注視著他。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 4:18-21）

於他們身上；圓滿地賜給他們那曾停留在你聖子耶穌身上的聖神，也就是智慧和聰敏之神、超見和剛毅之神、明達和孝愛之神；使他們充滿敬畏天主之神。以上所求是因我們的主基督。」（《天主教教理》（1992）1299 條。）

附錄一

東方教會拜占廷禮有關洗禮與傅油 （堅振）的講解¹

講者：REV. ANASTASIOS GARABOA

譯者：羅國輝神父

古代教父證明所謂入門（教）奧蹟（mysteries of initiation）是指在一個連成一體的儀式（a unified liturgical rite）中，施行的洗禮、傅油和共融（聖體）聖事。

根據希坡里的《宗徒傳統》（約215年），在舉行入門（教）奧蹟時，有三年的慕道期，在這慕道期間，給予慕道者信仰教導，並考驗他們的意向和委身的誠意。這慕道期也包括一些準備儀式——驅魔禮，好使「統馭者的改變，即不再受魔鬼的束縛，而轉到接受天主的統治（change of rulership）」，能在外表上看得到出來。這驅魔禮包括：棄絕罪惡和撒旦，以及洗禮前傅上驅魔聖油。洗禮的施行是以三次宣認信仰——父、子、神，同時

¹ 此乃香港正教會 Anastasios Garaboa 神父於一九九七年一月十七日給香港聖神修院神哲學院及香港教區禮儀委員會主辦之「東方教會的禮儀、牧靈和靈修」講座之講稿。特此翻譯以供讀者參考。

三次沒入水中²。祝福洗禮用水的儀式早在第三和第四世紀已漸漸發展成形。西方的戴都良（Tertullian）和東方的聖巴西略（St. Basil + 379）已有證明。這祝福洗禮用水儀式包括驅魔（exorcism of evil）和伏求聖神（epiclesis）聖化這水。

在正教會（Orthodox Church），洗禮和傅油（傅上由主教祝聖的聖油）通常是一併施行的。在洗禮傅油後，領受者立即領受共融（聖體）聖事。實際上，無分嬰孩或成人，被納入教會成爲一員的儀式都是同樣的，兩者都是藉著洗禮、傅油和共融（聖體）聖事，把那生來就屬於「舊亞當」的人，引進「新生命」裏，整個基督徒入門（教）禮，是一個不可分割的「整體行動」（one and indivisible act）；得撒洛尼的聖西默盎（St. Symeon of Thessalonica + 1429）說：「若不領受傅油，就不算完整地受了洗」（not perfectly baptized）。

教父們所明白的「救恩」不是基於「理論概念」，認爲人從亞當遺傳了罪咎（guilt），然後在基督內得到「罪咎」的解除，反之，他們是以「存在的體驗」來予以了解（existential understanding），認定人既是「失落」，又是「被救贖」的。

² 「我爲你付洗」這句話，原來是爲嬰孩和臥病在床的人施洗時用的，直到七世紀末仍未見於羅馬禮正常的洗禮儀式。

人從「舊亞當」，生來就遺傳了有缺陷的生命形態，受到死亡的束縛，不能避免地會犯罪，且受到「今世領袖」（*prince of the world*）的控制而缺乏基本的自由。相反這「失落」狀態的，就是在基督內的生命，這是人真正的和「天然」（*natural*）的生命，是天主在教會奧蹟中賜予的禮物（恩寵）。十四世紀時，*Nicholas Cabasilas*（+ 1390）寫道：「洗禮就是按基督而生，獲得我們真正的『存在』和『天性』」（*very being and nature*）。

拜占廷時代有關聖洗儀式和它的神學解釋，都強調洗禮作為「重生」的積極意義。*Cabasilas* 說：「洗禮的日子是救恩的日子，是基督徒的『命名日』，因為他們被構造（*formed*）和成形（*shaped*）；我們醜陋（*shapeless*）、虛無（*undefined*）的生命，獲得改造成形（*shape*）和肯定（*definition*）。」「『洗禮』指向同樣的積極意義：『生命』及『再生』、『再塑造』（*refashioning*）及『印證』（*seal*），與『洗禮』和『穿上（基督）』以及『傅油』、『禮物』（*gift*）、『光照』（*enlightening*）和『洗潔』等。這一切都標誌著同一事實：洗禮為那些與天主一起並依照天主來生活的人，是他們『存在』的開始（*beginning of existence for those who are and live in accordance with God*）。」

把洗禮看作「新生」暗示這是一項來自天主的「無償」恩賜，它不依靠人的選擇，也用不著人的同意或了解；正

如我們肉身的誕生，不曾依賴我們的意願，同樣「洗禮」的所有恩賜也不需要依賴我們的意願。故此，東方教會從來就沒有懷疑嬰孩洗禮的合法性，且從不因此引起爭論：嬰孩洗禮合法性的基礎，不是「罪」的概念——嬰孩在天主眼中有「罪咎」（guilty），故需要洗禮來使他成義，而是基於以下事實：在生命任何階段的人，包括嬰孩，都需要「重生」——即在基督內開始新而永恆的生命。這「新生」就算是以「成人的理解力」，也是不能完全了解的。為 Nicholas Cabasilas，對洗禮帶來的「新生命」的全然領悟，只有在「末日」（eschaton）才能夠實現。基督徒需要以「來世生命的能力」去領悟甚麼是「參與基督的身體（成為基督的肢體）」。當基督——身體的頭，在基督第二次來臨時，完全顯露出來，基督身體的肢體，才會完全了解自己的地位，和參與基督奧體（成為奧體的肢體）的真正意義。

Cabasilas 寫道：正如沒有「光線」就不能明白眼睛的力量和顏色的美麗；在睡覺中的人不能知道當時醒悟的人所做的；同樣，在今世生命中的新肢體，又怎能了解自己和那全然導向來生的能力呢？……但是，我們因洗禮的效果，已是基督的肢體了。肢體的光耀和美麗在於與頭連在一起，因為肢體只有與頭連在一起，它的美麗才能顯示出來，這些肢體的「頭」已隱藏在今世的生命裏；當這些肢體和頭一同顯耀出來時，這一切都會顯露無遺。

人因為通過洗禮，已成為基督身體的肢體，人再次變得「以神為中心」（**theocentric**），就是說人重新發現他原來的終向。這終向是「末世」和「奧秘」的（**eschatological and mysterious**）。因為他參與的是唯一的「天主奧蹟」。「洗禮是新生命的開始」為成人或嬰孩都同樣是天主的禮物。

Theodoret of Cyrus（+ 466）寫道：如果洗禮的意義只限於「赦免罪過」，為甚麼我們要給新生而沒有嘗過犯罪的嬰孩施洗呢？洗禮的奧蹟不限於「赦罪」，而是一個更大和更完美恩賜的許諾，這是「未來喜樂」的預許、「未來復活」的預像（**type**）、結合於主的苦難並參與他的復活、救恩的外套、喜樂的長衣、光明的衣服，或者就是光明吧！

洗禮作為一項「開始」和「新生命的預許」，它暗示了自我肯定的自由（**free self determination**）和成長，它不壓抑人性自由，但恢復它原本和「天然」（**natural**）的形式。在嬰孩洗禮的情況，這項「復元」當然還在潛能當中，但聖事常常隱含了這「自由」的召叫。拜占廷傳統的施洗經文，不同於西方傳統，它不是以施洗者的名義說：「我給你付洗……」，反之，它是以受洗者的名義隆重宣告出來：「天主的僕人（名字）因父、及子、及聖神

之名受洗。」根據得撒洛尼的西默盎（ St. Symeon of Thessalonica ）所說：「這顯示出受洗者的自由。」洗禮後，邁向天主的路是「天主的能力」和「人自由努力」的共同合作（ synergy ）。洗禮已把人從撒旦——暴君和篡奪者的束縛中解放出來；這是洗禮前的驅魔禮所表示的。

拜占廷傳統保持古代基督徒的習慣，以三次浸入水中的方式施洗。事實上，有時「浸洗」被視為有效的要素，以致一些極端反對拉丁教會的護教者，質疑西方灑水式的洗禮是否有效。誠然，「浸洗」是唯一最能象徵洗禮意義的標記，正如 Cabasilas 說：水毀滅一個生命，但展示出另一個生命，水使舊人滅頂，使新人（復活）起來，「滅頂」除了以浸洗的方式來象徵之外，再沒有其他方式能表達出如此豐富的意義。

藉著洗禮，人從撒旦的奴役中被解救出來，聖神便給他賜下「在神能中生活」（ being active in spiritual energies ）的能力。正如 Cabasilas 所說：「天恩聖神」（ the gift of the spirit ）正是傅油聖事所象徵「救恩」的一個特別層面。「傅油」按照禮儀規則（ liturgical norm ）是不能與洗禮分開的。故此，「生活在基督內」（在基督內的生命）與「生活在聖神內」（在聖神內的生命），不是兩項分開的神修方式，它們是同一條路的互補層面，引導我

們走進「神化」（Deification 天主教化）——分享天主的生命³。

通常洗禮、傅油（和共融聖事）是在同一入門（教）儀式中施行的。按照 Trullo 會議（692 年）法規 95 條，「傅油」只有在某些異端徒和裂教徒與教會和好時，才單獨為他們施行。它的意義是：藉著「天恩聖神的印記」（傅油時的經文），使那些在不正常情況下（即在教會合法的界線外）施行的基督徒洗禮，得以生效（validate）。

³ 而非分享天主的性體。

附錄二

編者總結

羅國輝

總括以上討論：

三件一體的入門聖事

1. 回顧東西方教會的傳統，無可置疑「堅振」是三件一體的入門（教）聖事的一環¹，但它在西方教會的歷史中則因故而脫離其原來的入門（教）儀式，使它的存在和意義模糊不清，以致引起不少牧靈問題，且措施各異。

故此，必須回到「堅振」本來的源頭，且當以聖洗、堅振（覆手／傅油）和主的共融祭宴作為一個整體的入門儀式來了解，才能揭示此聖事所體現的奧蹟。

聖神：天人共融的末世恩賜——五旬節的事件

2. 若以洗禮是進入基督的逾越奧蹟，隨同基督死而復活（羅 6:3-4），那麼就是說基督信徒已隨基督進入了末世的領域和時期（默西亞時代），並充滿基督所充滿和帶來的末世恩賜——聖神（格前 12:3；迦 4:4-7；

¹ 《天主教教理》（1992）1212, 1213, 1285, 1322 條。

羅 5:5; 8:1-30 ; 宗 2:1-47)，進入在聖神內天人共融的末世生活，邁向成長、成熟，以致完全聖化——天主化。(《天主教教理》(1992) 1285-1322 條以堅振為賦予聖神的聖事，類同五旬節奧蹟的體現²。)

² 事實上五旬節——「聖神降臨在跟隨基督的眾人身上」的事件在救恩史上，正是基督逾越奧蹟的普世化，天國既成而邁向圓滿的末世表現。因此，伯多祿引用岳 3:1-5 的話來作證：「到了末日——天主說——我要將我的神傾注在所有有血肉的人身上.....將來，凡呼號上主名字的人，必然獲救」；誠然，聖神是逾越奧蹟的果實——末世的事件（宗 2:1-47）。基督從父派遣聖神來充滿他的子民，以致通過他們的末世生活和作證，使福音達致普天率土（宗 1:4-11）。

其實耶穌受洗時，天開了，聖神如同鴿子降下，天上有聲音說.....等（瑪 3:13-17；谷 1:9-11；路 3:21-22；若 1:32-34），都顯出這末世的再造和再贖的奧蹟，已臨在耶穌身上，他就是那「末世者」，給我們帶來末世，也就是帶來最終的神人圓滿共融的新天地，即進入父、子、聖神的共融生活。耶穌基督生活的一切，包括傳道工作，都是從他自身與父及聖神的共融中，流溢出的共融工程（可參閱：耶穌受洗時，父、子、聖神的共同工作；若望福音 13:31-17:26 臨別贈言中所顯示的父、子、聖神的共融生活和光榮的末世時刻。）

這末世的天人共融生活的開展，應驗先知的預許：聖神內的生活（路 3:15-16; 21-22; 4:1-21）。若翰曾作證：「你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人，我看見，我便作證：他就是天主子」（若 1:33-34）。耶穌自己也說：「我來是把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來，我有一種洗禮，我是如何焦急直到它的完成」（路 12:49-50）。「你們能飲我飲的爵嗎？或者，你們能受我受的洗嗎？」（谷 10:38）。「若翰固然以水施洗，但不多幾天以後，你們要因聖神

入門聖事——進入天人共融的末世生活

3. 在入門（教）過程及其儀式成型後，洗禮、覆手／傅油和主的共融祭宴，連成一體，構成了進入末世者——基督的生命的生命的有效標記；如果以水的洗禮標示著與基督同死同生，獲得罪過的赦免，加入天主子民的行列，那麼覆手／傅油就是顯示天主子民生命的內涵，即藉著基督，獲得聖神的傾注、開展在聖神內天人共融的末世生活，亦即在聖神引導下進入預許的圓

受洗」（宗 1:5）。五旬節聖神降臨在跟隨基督的眾人身上，耶穌應許的時期到了，以致伯多祿說：「你們悔改吧！你們每人要以耶穌的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠，因為這恩許就是為了你們和你們的子女以及一切遠方的人，因為都是我們的上主天主所呼叫的」（宗 2:38-39）。這在聖神內天人共融的末世生活，促成教會的見證生活和使命（宗 2:42-47），正如耶穌在升天時對門徒說：「天上地下的一切權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成為門徒，因父、及子、及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪 28:18-20）——這是一項末世的使命，召叫人進入父、子、聖神的圓滿共融當中；也正如他所說的「人除非由上而生，不能見天主的國……人除非由水和聖神而生，不能進天主的國。由肉生的屬於肉，由神生的屬於神。」（若 3:3-6；並參閱若 7:37-39;19:34-35）基督所謂的洗禮就是進入他這「在聖神內天人共融」的生活。

總之，聖神作為末世（默西亞時代）的恩賜、天人共融生活的基礎，是「聖神學」上的重點，而基督徒之所以是基督徒，就是因為聖神在他們身上工作（格前 12:3；迦 4:6；羅 5:5;8:9-11；格後 1:22 等；也請參閱《天主教教理》（1992）683-747 條等）。

滿時期³。那麼隨後參與主的新約祭宴，就是末世共

³ 羅馬禮的入門（教）儀式定型後，水洗後的第一次傅油，是準備第二次由主教完成的傅油，兩次傅油的經文都涉及聖神（聖油可含蓄地表示聖神的降臨）。由主教執行的第二次傅油前有覆手禮，這覆手的禱文清楚引用依 11:2 所預言的，在末世來臨的默西亞的神恩（聖神七恩），亦即按新約所明白的，耶穌基督——末世者——的神恩，亦即領受者要進入耶穌基督以死亡和復活所帶來的、在聖神內共融的末世生活，亦即繼逾越節而來的五旬節的生活。跟著是主教給領受者傅油，標示著：「上主的神臨於我身，給我傅了油。」（依 42:1；路 4:18；宗 2:1-12, 38-39）

洗禮後第一次由司鐸傅油的禱文

215 年希坡里之《宗徒傳統》 21：「因主耶穌基督之名給你傅油」

Gel 450（第七世紀已在應用）：「全能天主，吾主耶穌基督之父，已經藉水及聖神使你復生，並赦免你一切的罪過，求他親自為你傅上得救的聖油，以得永生。因我們的主耶穌基督。阿們。」

梵二後 1969 年《嬰孩聖洗禮典》把 Gel 451 經文中「以得永生」一句改為「使你成為他的子民，基督奧體的肢體，分享他司祭、先知和君王的光榮職位，並獲得永生。」

堅振禮由主教執行之覆手禱文

215 年希坡里的《宗徒傳統》 21：「主、天主，你使他們堪當藉水和聖神重生，獲得罪惡的赦免，求你使他們堪當領受聖神，並賜給他們你的恩寵，使他們事奉你，承行你的旨意。」

Gel 451（這經文沿用到現在）：

「全能永生的天主，你既以水和聖神，重生你的僕人（們），赦免他（們）的罪；求你遣發施惠者聖神：上智和明達之神、超見和剛毅之神、聰敏和孝愛之神，以及敬畏之神，降臨於他（們）。因我們的主耶穌基督，他和你及聖神，是唯一天主，永生永王。阿們。」

這經文在十世紀時，在「施惠者聖神」之後加上「七恩」及在「因我

融之宴——天國盛宴的預嘗，「的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。」（格前 11:26；也可參閱格前 10:16-17；若 6:43-58）⁴

故此，只有以「在聖神內生活」的末世角度才可整體了解入門（教）三件聖事的內在關係，及它們所實現的逾越節和五旬節奧蹟，正如「基督徒成人入門聖事禮典導言」27 條所說：「候洗者通過入門聖事獲得罪過的赦免，加入天主子民的行列，成為天主的義子；並在聖神的引導下，進入預許的圓滿時期，又在感恩祭宴中預嘗天國的盛宴。」

們的主」前加上「並印上基督的十字聖號，以得永生。」（PRG XCIX 386）

堅振禮由主教執行之傅油經文

215 年希玻里的《宗徒傳統》21：「我因全能的天主父、耶穌基督及聖神給你傅油。」

Gel 452（第七世紀已在應用）：「基督的印記，以達永生。」

PRG XCIX（第十世紀）：「我因父、及子、及聖神之名堅固你和給你劃上印記。」

PR 12 XXXII（12 世紀沿用到梵二）：「（某某），我以十字聖號印在你身，並以得救的堅振聖油堅固你，因父、及子、及聖神之名。」

梵二後 1971 年《堅振聖事禮典》改為：「請藉此印記，領受天恩聖神。」

⁴ 無論東西方禮的感恩經，都祈求在領受基督的聖體聖血之後，獲得在聖神內的共融合一。

在這角度下，接受一個人領洗，包括嬰孩洗禮，就是整體地接受他進入基督的生命和生活，即「藉著基督進入在聖神內天人共融的末世生命」；亦只有天主聖父、聖子、聖神——三位一體的天主，才可使人進入天主聖三內共融的生命和生活，故此，沒有理由拒絕受洗者領受天人共融的末世神恩——聖神，和預嘗天國永恆盟約的盛宴。正如「基督徒成人入門聖事禮典導言」34條說：「聖洗與堅振的聯繫，正顯示出逾越奧蹟的一體性；聖子的使命和聖神傾注之間的必然聯繫，以及這兩件聖事的密切關係，因為藉這兩件聖事，聖子和聖神偕同父，同來到受洗者心中。」

這樣才可以明白東方教會一直保留的傳統：無論為成人或嬰孩，入門聖事就是水洗、傅油（覆手）和主的餐⁵。這樣，西方教會一直以來認為「堅振」聖事本質上與年齡大小無關的理解⁶，才有可能在實踐上貫徹如一，且可以把中古世紀的誤會及其牧靈措施糾正過來。

⁵ 這末世教會一脈相承的團體幅度，以宗徒承繼人——主教所祝聖的聖化聖油來表示其中的繼承和聯繫（宗 1:4-11）；《天主教教理》（1992）1312-1313條。

⁶ 《天主教教理》（1992）1314條。

同時，「堅振」作為聖事是在聖神內生活的末世事實，是指基督徒生命的本質，而非單指其使命或工作表現。基督徒在聖神內的末世生命，隨著年紀和培育、靠著聖神的引導而漸趨成熟，並流溢出不同表徵，包括其末世生活的見證：更肖似基督、與教會更完善的聯繫、作基督的見證人等，這些都是聖神在他們身上的成果⁷。

這樣，《天主教教理》（1992）1285條所說的「為使聖洗的恩寵達到圓滿，接受堅振聖事是必要的」這句話，就不會被誤會為聖洗聖事是不圓滿的，要靠「堅振」來予以圓滿，相反，這句話表達出「聖洗」既是脫離罪惡的奴役、進入在聖神內生活的大門，而「堅振」正是「充滿聖神、在聖神內生活」的體現，引導著領受者在「共融（聖體）聖事」中達成天人一體的奉獻生活；這三件聖事如此連成一體，表達出一個救恩的三個層面，體現領受者進入「在三位一體天主內共融的末世生活」⁸。

⁷ 《天主教教理》（1992）1302-1305條。

⁸ 「天主是愛」。如果我們把父比作愛的泉源，子就是父愛的行動，而聖神就是父愛的內容；當人接受子，也就是藉著他接受了父愛的內容；聖神，也在這愛——聖神內，進入父的懷中，成為父的義子：「正如父愛了我，同樣我愛了你們，你們應存留在我的愛內。」（若 15:9）

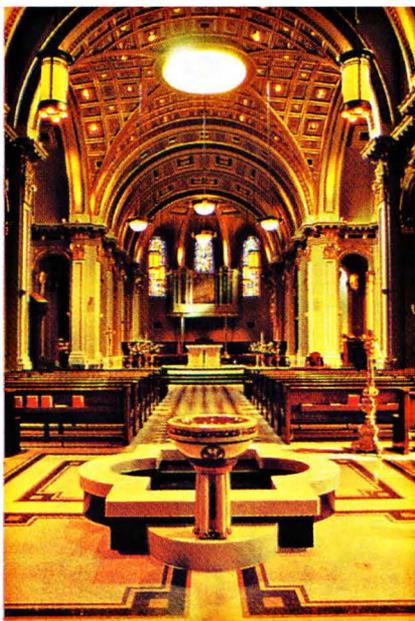
那麼《天主教教理》（1992）1304-1305 條有關堅振神印所說的：「成爲基督見證人」，也就是「藉著基督在聖神內生活的末世生命」所作的「末世見證」。

總之，堅振聖事在入門（教）儀式中體現基督徒在聖神內生活，並邁向預許的天人圓滿共融。

「我在父內，你們在我內……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 14:20,23）
「天主的愛，藉著所賜給我們的聖神，傾注在我們心中了。」（羅 5:5）
「如果我們彼此相愛，天主就存留在我們內，他的愛在我們內才是圓滿的。我們知道我們存在他內，他存在我們內，就是由於他賜給了我們的聖神。」（若一 4:12-13）
「願主耶穌基督的恩寵和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們眾人同在！」（格後 13:13）基本上這就是「洗禮」、「堅振」和「共融」三件一體的入門（教）聖事所體現的「在聖三內共融的生命」，邁向完全的「神化」——天主化的生命和生活。

圖 片

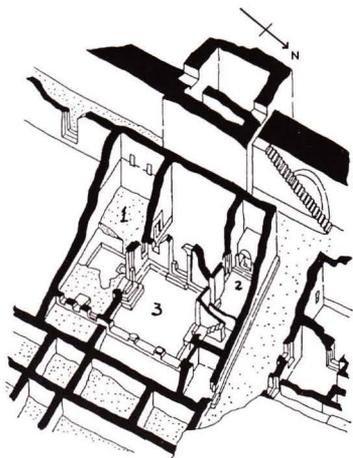
這部分圖文並茂，希望能幫助讀者「切實領悟我們是由聖洗得到淨化，由聖神得到重生，靠基督的寶血得到救贖」（復活期第二主日集禱經），並品嚐「入門聖事」的甘飴，體味「與基督同死共生」及「五旬節聖神降臨」的恩寵。



西雅圖聖雅各伯主教座堂

人經過洗禮，脫離罪惡，充滿義子的精神——聖神，
進入天主子的行列，環繞著主的餐桌，分享同一的永生之糧。

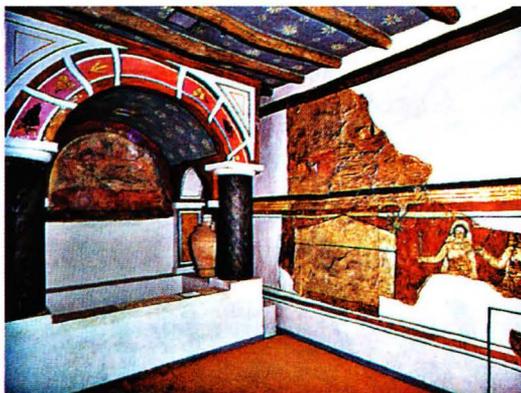
讓我們進入早期教會的「家」，默想我們先祖的入門體驗：



約公元 232 年間，在敘利亞 Dura Europus 基督徒將民間家庭大宅改建成基督徒的聚會場所：

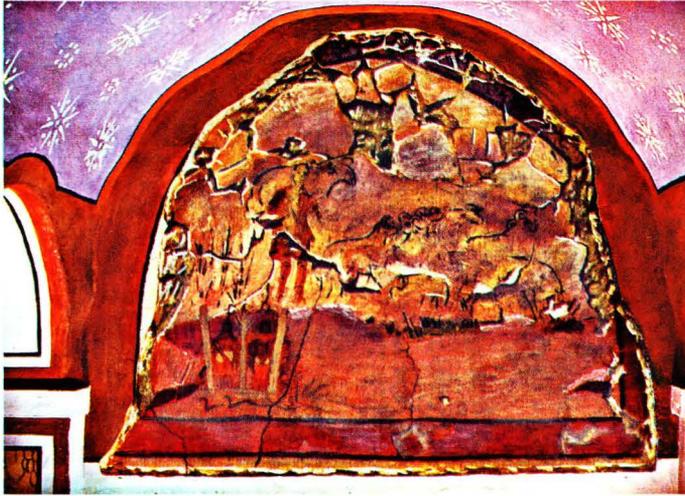
1. 他們把兩個房間合併為大廳，以容納基督徒聚會和舉行擘餅祭宴。
2. 另一房間是洗禮間(6.8 x 3.1m)，設有如同墓穴的坑形洗禮池。
3. 庭院。

Dura Europus
洗禮間及坑形洗禮池 (復原)



坑形洗禮池用作浸洗：領受者進入坑中，被沒入水裏三次，以父、子、聖神之名受洗，然後從水中出來，以體現與基督同死同葬，並在祂內與祂一起復活（參閱羅 6：4-5；弗 2：5-6）。

洗禮間繪著壁畫，使人意會在這裏所發生的奧蹟：



洗禮坑背部壁畫（上圖）：

原祖背命和善牧尋找亡羊（創3；詠23；則34:11-16；瑪18:12-14；若10:1-18），正顯示出在洗禮池中發生的事蹟：失落的已被尋回，且被善牧背在肩上，走向新天新地（拱壁上「藍天星星」所喻意）。

北牆上部分（左）：

耶穌治好癱子（瑪9:1-8）：喻意「罪人要得到寬恕，而重新站起來（復活）」。（圖見下頁）

北牆上部分（右）：

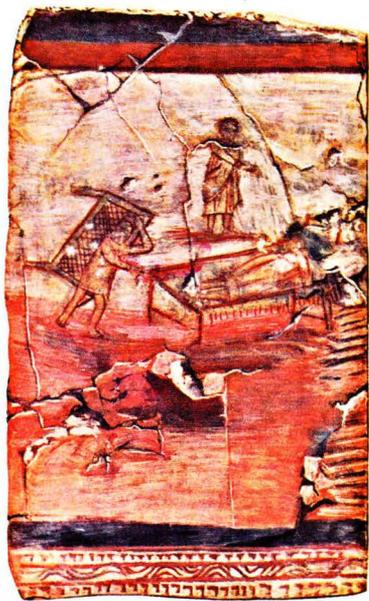
耶穌從水中救出伯多祿（瑪14:22-33）

喻意：「主從水中拯救領洗者；眾人宣認耶穌是天主子。」（圖見下頁）

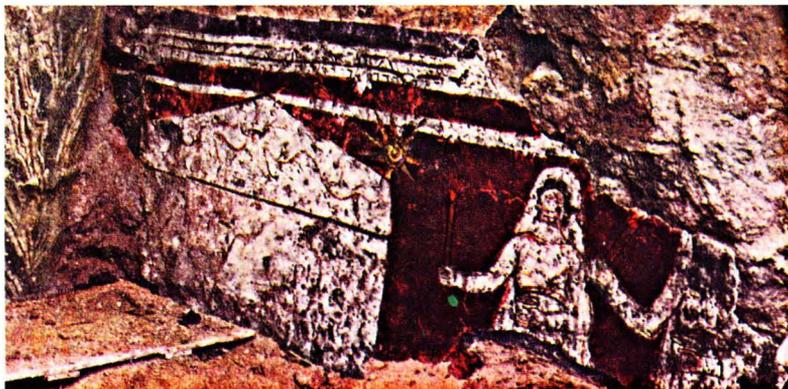
北牆下部分：

一週的第一天，清晨，瑪利亞和婦女前往耶穌的墳墓（瑪28；谷16；路24；若20）。喻意：「洗禮乃復活的體現」，宣告著：「跟從基督者」出死入生的喜訊。（圖見下頁）

北牆上部分 (左)

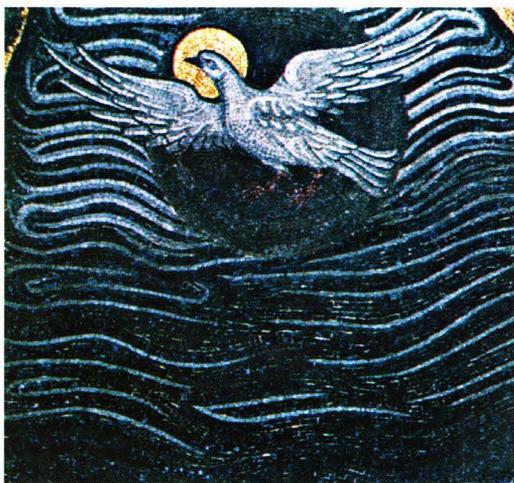


北牆上部分 (右)



北牆下部分

讓我們品嚐入門聖事的甘飴，體味「與基督同死共生」(洗禮)和「五旬節」聖神降臨(堅振)的恩寵。



在起初，天主創造了天地。上主的神在水面運行(創1:2)。顯示出上主那生生不息的恩寵和創生力。

十三世紀碎石鑲嵌畫
威尼斯聖瑪爾谷大殿

舊約裏的撒慕爾按天主的吩咐給達味傅油，立他為王；上主的神便臨在達味身上(撒上16:13)。

其後，天主也再三應許：祂的神將同樣臨於祂選拔的僕人身上(依11:2;42:1;61:1)。

十三世紀聖詠集插圖
(*Psautier d'Ingeburge de Danemark, Musée Condé, Chantilly*)

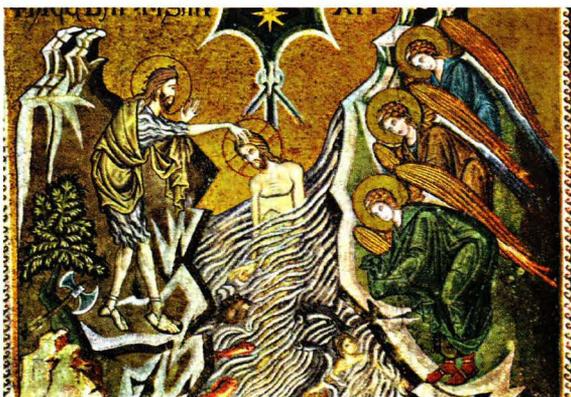


在舊約時代，先知已宣布上主的神要居住在萬民所期待的默西亞身上（參閱依 11:2），使祂履行救贖人類的使命（參閱路 4:16-22；依 61:1）。當耶穌接受若翰的洗禮時，聖神降臨在祂身上，這是一個標記，指出耶穌就是要來的那一位，祂是默西亞、天主子（參閱瑪 3:13-17；若 1:33-34）。基督因聖神降孕，祂的整個生命和使命，是在完全與聖神的共融中實現。這聖神是天父「無限量地」賜給基督的（若 3:34）。 《天主教教理》(1992)

1287 條

天使報喜；
聖子因聖神降孕於瑪利亞
而成為人。（路 2）

王肅達繪，1946年



耶穌受洗。「你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。」（若 1:33）

十三世紀碎石鑲嵌畫
威尼斯聖瑪爾谷大殿

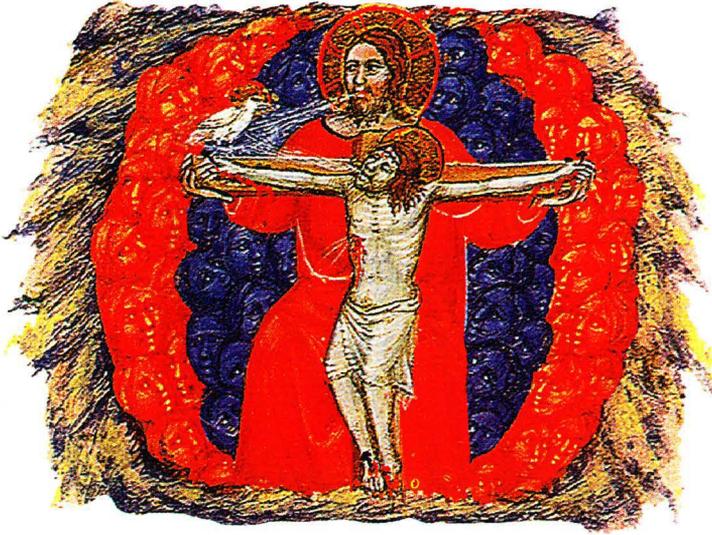
「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國。」(若 3:5)

八角形洗禮池象徵著一週的第一天，死而復活的日子。
沒入水中的洗禮，清楚顯示死於罪惡，在基督內生活於天主。(羅 6:5-11)



馬來西亞 Tawau 聖三堂一九九七年洗禮 (攝自沙巴公教報)

在十字架上耶穌「完成了」父的救世工程，交付了神魂（參閱若 19:30-35）。



中世紀插圖 Vat. Lat. 1388 fol.2r

聖神的這一切富饒不應只屬於默西亞，也應傳送給默西亞的全體子民（參閱則 36:25-27；岳 3:1-2）。基督曾多次應許要傾注聖神（參閱路 12:12；若 3:5-8；7:37-39；16:7-15；宗 1:8），祂的應許在逾越節那天首先實現了（若 20:22）；接著，在五旬節那天更以驚人的方式實踐（參閱宗 2:1-4）。宗徒們充滿聖神，開始宣講「天主的奇事」（宗 2:11），伯多祿宣布：聖神的傾注就是默西亞時代的標記（參閱宗 2:17-18）。當時，凡相信宗徒的宣講而受洗的人，都接受了聖神的恩賜（參閱宗 2:38）。

「從那時起，宗徒為了完成基督的意願，藉著覆手，把聖神的恩賜傳送給新受洗的人，使洗禮的恩寵達到圓滿（參閱宗 8:15-17；19:5-6）。因此，在致希伯來人書中，把覆手禮，連同洗禮的道理，都列入培育基督徒的基本教材中（參閱希 6:2）。天主教傳統理所當然地承認覆手是堅振聖事的始源；此聖事以某種方式，使五旬節聖神降臨的恩寵在教會內綿延不絕」。*《天主教教理》*（1992）1287-1288 條

在聖神內生活和作證。



聖神降臨 (宗 2) 六世紀插圖

La Pentecoste : Codice di Rabbula(VI S.), Biblioteca Laurenziana, Firenze.



在羅馬禮中，主教給全體領堅振者覆手，這手勢從宗徒時代就象徵恩賜聖神。主教覆手呼求聖神的傾注：

全能的天主，我們的主耶穌基督之父，請祢垂顧這些已受洗者；藉著洗禮，祢已從罪惡中拯救了他們，祢以水及聖神使他們重獲新生。就如祢曾許諾的，如今求祢傾注祢的聖神於他們身上；圓滿地賜給他們那曾停留在祢聖子耶穌身上的聖神，也就是智慧和聰敏之神、超見和剛毅之神、明達和孝愛之神；使他們充滿敬畏天主之神。以上所求是因我們的主基督。《天主教教理》(1992) 1299 條



堅振聖事的必要儀式，在拉丁禮中，是覆手時在領堅振者額上傳以聖化聖油，說：「請藉此印記，領受天恩聖神」。至於東方教會拜占廷禮，在呼求聖神的禱詞之後，以「香膏」傳在領堅振者身體上、最具象徵的部位：額上、眼睛、鼻子、耳朵、口唇、胸膛、背上、雙手、雙足等；每次傳油時說：「天恩聖神的印記」。《天主教教理》(1992) 1300 條



聖洗聖事使人與基督結成一體，成為天主的子民，獲得一切罪過的赦免。他們從黑暗的勢力中被解救出來，獲提升到天主義子的地位；並透過水和聖神成為新的受造物。因此，他們得稱為天主的子女，且也確實如此。他們在堅振聖事中，領受天恩聖神的印記，更完美地肖似主基督，和充滿聖神；他們在人前為基督作證，致力建樹基督的奧體，使它早日臻於圓滿。然後，他們在感恩聚會的餐桌上，吃人子的肉，喝祂的血，以得永生，並顯示出天主子民的團結合一。他們與基督一起奉獻自己，分擔基督為了普世而作出的祭獻：就是把整個得救的團體經由「大司祭」基督，奉獻給天主。他們祈求天主更豐富地傾注聖神，好使全人類得以進入天主大家庭的共融中。故此，這三件入門聖事彼此緊密聯繫，帶領基督信友達至圓滿的程度，使他們履行基督子民在教會和世界中的使命。〔基督徒入門聖事總論〕2條



堅振常在彌撒中舉行，以便更清楚顯示這件聖事與整個基督徒入門(教)過程的基本聯繫。基督徒入門(教)過程的高峰是共融於基督的聖體聖血，所以剛領堅振者應參與感恩禮，藉以完成他們的基督徒入門(教)過程。〔堅振聖事禮典導言〕13條

原著書目

For Further Reading

- Charles Davis, *Sacraments of Initiation* (Sheed and Ward, 1964) contains a clear account of the development of baptism and confirmation into separate sacraments.
- Max Thurian, *Consecration of the Layman* (Helicon Press, 1963) gives an ecumenical appraisal of the sacrament by a Protestant theologian.
- Christopher Kiesling, *Confirmation and Full Life in the Spirit* (St. Anthony Messenger Press, 1973) takes a balanced look at the sacrament in contemporary Catholicism.
- Michael Scanlan and Anne Therese Shields, *And Their Eyes Were Opened* (Word of Life, 1976) is a contemporary charismatic approach to the sacraments, including confirmation.

For Further Study

History and Theology

- Marian Bohen, *The Mystery of Confirmation* (Herder and Herder, 1963) shows the historical and theological difficulties in developing a single consistent explanation of the sacrament.
- Geoffrey Wainwright, *Christian Initiation* (John Knox Press, 1969) is an ecumenical study of various denominational positions on baptism and confirmation in comparison with the scriptural and historical evidence.
- Austin Milner, *The Theology of Confirmation* (Fides Publishers, 1971) gives a good history of the rite and the ways it has been understood.
- Made, Not Born* (University of Notre Dame Press, 1976) is a collection of articles on past practices and recent understanding of baptism and confirmation.
- John Roberto, *Confirmation in the American Catholic Church* (National Conference of Diocesan Directors of Religious Education, 1978) is a commissioned study of the history, theology, and recent practice of the sacrament in the United States.
- Kendig Brubaker Cully, ed., *Confirmation Reexamined* (Morehouse-Barlow, 1982) has articles describing and reflecting on the new confirmation practice in the Episcopal church.
- Theodore Jungkutz, *Confirmation and the Charismata* (University Press of America, 1983) argues that since the sacrament has been understood in various ways in the past, it can have a variety of meanings in the present.

原著書目

- John Roberto, *Confirmation in the American Catholic Church* (National Conference of Diocesan Directors of Religious Education, 1978) is a commissioned study of the history, theology, and recent practice of the sacrament in the United States.
- Kendig Brubaker Cully, ed., *Confirmation Reexamined* (Morehouse-Barlow, 1982) has articles describing and reflecting on the new confirmation practice in the Episcopal church.
- Theodore Jungkutz, *Confirmation and the Charismata* (University Press of America, 1983) argues that since the sacrament has been understood in various ways in the past, it can have a variety of meanings in the present.

The Question of When to Confirm

- Gerald Austin, *Anointing with the Spirit* (Pueblo, 1985) presents a commentary on the new Rite of Confirmation and offers ecumenical comparisons.
- Paul Turner, *The Meaning and Practice of Confirmation* (Peter Lang, 1987) compares Protestant and Catholic positions taken in the sixteenth century with various positions taken today.
- Aidan Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform* (Pueblo, 1988) argues that the rite of confirmation was originally only a dismissal rite performed at baptism by the bishop.
- Kathy Brown and Frank Sokol, eds., *Issues in the Christian Initiation of Children* (Liturgy Training Publications, 1989) discusses issues such as the sequence of sacraments and how they are taught.
- James Wilde, ed., *When Should We Confirm?* (Liturgy Training Publications, 1989) presents historical and liturgical arguments for confirmation before first communion.
- Arthur Kubick, ed., *Confirming the Faith of Adolescents* (Paulist Press, 1991) contains articles in favor of retaining confirmation as a sacrament of mature Christian initiation.

編者補充書目

- Casimir Kucharek, *The Sacramental Mysteries — A Byzantine Approach*, Alleluia Press, Allendale, N.J., 1976. (這書對東方教會的聖事觀描述甚為詳盡。)
- Liam G. Walsh OP, *The Sacraments of Initiation*, Geoffrey Chapman Theology Library, London, 1988.

中文基本參考書目

(按年份)

一. 文件

梵二禮儀文件

Ordo baptismi parvulorum, ed. typica altera, Vatican City, Typis polyglottis vaticanis, 1973.

《嬰孩聖洗禮典》

其中「基督徒入門聖事總論」見《門》（聖洗及堅振聖事法典條文註釋），香港教區禮儀委員會編譯及出版（威廉奧士孟原著），1996年，183-194頁。

「嬰孩聖洗禮典導言」，見《門》，225-237頁。

中文的嬰孩聖洗禮儀見：

《嬰孩聖洗禮儀》，香港公教真理學會及香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1973年（初版）。

《袖珍聖事禮典》，（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1980年（初版），7-28頁。

《幼兒洗禮》，（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1989年（修訂版）。

《教會聖事簡編》，香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1990年（初版），64-99頁。

Ordo initiationis christianae adultorum, ed. typica, Vatican City, Typis polyglottis vaticanis, 1972 (Reimpressio emendata, 1974).

《基督徒成人入門聖事禮典》

其中「基督徒入門聖事總論」見《門》，183-194 頁。

「基督徒成人入門聖事禮典導言」見《門》，195-223 頁。

中文的基督徒成人入門聖事禮儀見：

《成人入教禮典》（試用本），（台灣）中國主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1974 年。

《成人入教禮典》，香港教區禮儀委員會編譯及出版，1980 年。

《袖珍聖事禮典》，（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1980 年（初版），29-54 頁。

《教會聖事簡編》，香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1990 年（初版），5-63 頁。

《成人入門聖事禮典》（共三冊），（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1993-94 年（初版）。

在四旬期（淨化光照期／明道期）舉行的禮儀和復活慶典夜間（守夜）禮儀的入門聖事儀式，也載於：

《主日感恩祭—四旬期》，香港教區禮儀經文修訂小組編譯，香港公教真理學會出版，1993 年（三版）。

《聖週禮儀》，香港教區禮儀經文修訂小組編譯，香港公教真理學會出版，1994年（五版）。

《甲年主日彌撒經文》，上海教區出版，1995年；

《乙年主日彌撒經文》，上海教區出版，1994年；

《丙年主日彌撒經文》，上海教區出版，1994年。

Ordo confirmationis, ed. typica, Vatican City, Typis polyglottis vaticanis, 1973.

《堅振聖事禮典》

其中「堅振聖事宗座憲令」（*Divinae consortium naturae*）見《門》，263-272頁。

「堅振聖事禮典導言」見《門》，273-282頁。

中文的堅振聖事禮儀見：

《堅振禮儀》，香港公教真理學會及香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1978年（三版）。

《袖珍聖事禮典》，（台灣）中國主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1980年（初版），55-63頁。

《教會聖事簡編》，香港教區禮儀委員會編譯，香港公教真理學會出版，1990年（初版），100-113頁。

《堅振禮典》，（台灣）主教團禮儀委員會編譯，（台北）天主教教務協進會出版社，1991年（修訂版）。

整體地與聖洗聖事及感恩（聖體）聖事一併舉行的入門聖事禮儀，除載於有關的《基督徒成人入門聖事禮典》外，也載於：

《聖週禮儀》，香港教區禮儀經文修訂小組編譯，香港公教真理學會出版，1994年（五版），121-122頁。

《甲年主日彌撒經文》，上海教區出版，1995，229-230頁；

《乙年主日彌撒經文》，上海教區出版，1994，205-206頁；

《丙年主日彌撒經文》，上海教區出版，1994，208-209頁。

其他教會文件

***Sacrosanctum Concilium* (= SC) , Vatican Council II: Constitution on the Sacred Liturgy, 4 Dec. 1963, in *AAS*, 56 (1964), pp. 5-12.**

「禮儀憲章」《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），141-194頁。

***Lumen gentium* (= LG), Vatican Council II: Dogmatic Constitution on the Church, 21 Nov. 1964, in *AAS*, 57 (1965), pp. 5-71.**

「教會憲章」《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），3-111頁。

***Presbyterorum ordinis* (= PO), Vatican Council II: Decree on the Ministry and Life of Priests, 7 Dec. 1965, in *AAS*, 58 (1966), pp. 991-1024.**

「司鐸職務與生活法令」《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，
（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），357-
405頁。

***Ad gentes divinitus* (= AG), Vatican Council II: Decree on the Church's Missionary Activity, 7 Dec. 1965, in *AAS*, 58 (1966), pp. 947-990.**

「教會傳教工作法令」《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，
（台灣）中國主教團秘書處出版，1987年（五版），
499-558頁。

Henricus DENZINGER and Adolfus SCHÖNMETZER, S.I., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum* (= DS), 36th ed., Barcelona, Herder, 1976.

《天主教會訓導文獻選集》，鄧辛疾，蕭默治編纂，（台
北）施安堂譯及出版，1975年（初版）。

二. 有關聖洗及堅振聖事

《苗》（嬰孩聖洗釋義），香港示編輯委員會出版，1973
年（初版）。

香港教區禮儀委員會及公教報編譯（R. FALSINI 原
著），《靈之漣》（堅振釋義），香港示編輯委員會出版，
1973年（初版）。

趙一舟著，《我們的聖事》，台灣牧靈中心、見證月刊社出版，1983年（再版）。

《輔仁大學神學論集》98號（成人入教與信仰培育），輔仁大學附設神學院編，台北光啓出版社／香港公教真理學會出版，1993年。

《慕道之旅》——「慕道者牧民資料調查」報告，香港天主教教友總會／香港教區教理中心出版，1995年。

威廉奧士孟著，《門》（聖洗及堅振聖事法典條文註釋），香港教區禮儀委員會辦事處編譯及出版，1996年（初版）。

馬若瑟著，劉國清譯，《聖域門檻——洗禮》，香港教區禮儀委員會編輯及出版，1997年（初版）。

更詳盡的有關書目，可一併參閱《門》及《聖域門檻——洗禮》的書目。

三. 有關兒童及青少年的信仰培育

（台灣）上智出版社：

鄧清慈、張淑暉編譯，《最美麗的故事——聖經》，（台灣）上智出版社出版，1986年。

《主與我們同在》（作業／共兩冊），（台灣）上智出版社編著及出版，1991年。

Mary Reynolds McDonald 著，吳富炘譯，《給兒童說故事》，（台灣）上智出版社出版，1993年（三版）。

香港示編輯委員會：

《基督》，示編輯委員會編著及出版，1981年。

《慕道再慕道》，示編輯委員會編著及出版，1987年。

《救恩史——從耶穌到亞巴郎》，示編輯委員會編著及出版，1987年。

《道在家中》（家庭教理），香港教區教理中心及示編輯委員會聯合編著，示編輯委員會出版，1994年（三版）。

余福綿神父著，《故事半百篇》，示編輯委員會出版，1996年（初版）。

香港李嘉堂紀念出版社：

高申祿編，《天主教小學教理課本》（小一至小六，共十二冊），香港李嘉堂紀念出版社出版，1975年。

高申祿編，《我的祈禱》（上、下冊），香港李嘉堂紀念出版社出版，1976年。

高申祿編，《天主教中學教理課本》（1-3冊），香港李嘉堂紀念出版社出版，1977年。

香港公教真理學會：

幼稚園適用

《耶穌愛我》（幼稚園低班適用）（課本及工作紙），天主教教區教理委員會／幼稚園宗教科教材編寫小組編輯，香港公教真理學會出版，1997年（再版）。

《跟耶穌學習》（幼稚園高班適用）（課本及工作紙），天主教教區教理委員會／幼稚園宗教教材編寫小組編輯，香港公教真理學會出版，1997年（再版）。

小學生適用

《豐富的生命》（兒童初領聖體課本），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1992年（三版）。

《兒童感恩禮》（課本及導師手冊），香港教區禮儀委員會／香港教區教理委員會編訂，香港公教真理學會出版，1994年。（備註：《豐富的生命》及《兒童感恩禮》為一套兩本的聖體聖事課本，故適宜一併使用。）

《教子有方》（子女的信仰培育），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1993年。

《幸福的道路——生活在基督內》，（教理輔導本及教師手冊），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1993年（再版）。

《幸福的道路——天主愛我們》（小一及作業），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年。

《幸福的道路——天主向我們講話》（小二及作業），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年。

《幸福的道路——耶穌是我們的光》（小三及作業），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年。

《幸福的道路——耶穌在我們中生活》（小四及作業），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1997年（初版）。

《幸福的道路——天父的好兒女》（小五及作業），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1997年（初版）。

《幸福的道路——聖神領導我們》（小六及作業），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1997年（初版）。

《天父愛我》（6-7歲兒童教理），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年（初版）。

《愛主愛人》（7-8歲兒童教理），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年（初版）。

《愛的力量》（8-9歲兒童教理），香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1997年（初版）。

《喜樂新生命》（兒童教理），上、下冊及教師手冊，香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1996年（初版）。（此書亦於1994年由石家庄信德編輯室出版，名為《仁慈的天父》。）

中學生適用

《恩榮之道》，第一冊及學生習作（中一適用），香港教區教理委員會／天主教修會學校聯會／天主教教區學校聯會中學組編輯，香港公教真理學會出版，1996年（再版）。

《恩榮之道》，第二冊及學生習作（中二適用），香港教區教理委員會／天主教修會學校聯會／天主教教區學校聯會中學組編輯，香港公教真理學會出版，1997年（再版）。

《恩榮之道》，第三冊及學生習作（中三適用），香港教區教理委員會／天主教修會學校聯會／天主教教區學校聯會中學組編輯，香港公教真理學會出版，1997年。

成年及青少年適用

《天主教教理新編》（天主教的信仰），（台灣）中國主教團教義委員會編撰，香港公教真理學會出版，1969年（初版），香港生命意義出版社，1993年（再版）。

《合一教理》（共四卷），香港公教真理學會翻譯出版，1978-81年（初版）。

《與基督邁進》，香港教區教理委員會編輯，香港公教真理學會出版，1983年（二版）。

《生活·信仰·教理》，香港公教真理學會翻譯出版，1985年（初版）。

《偕同基督》——新編《天主教教理》教友研習本（一），香港教區教理中心編訂，香港公教真理學會出版，1997年（初版）。

《在聖神內》——新編《天主教教理》教友研習本（二），香港教區教理中心編訂，香港公教真理學會出版，1997年（初版）。

《信與傳》——教理手冊及導師教材（成人慕道班適用），香港教區教理中心編輯，香港公教真理學會出版，1997年（初版）。

香港教區教理委員會：

主日學適用

《到我跟前來》（主日學學生手冊），香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1994年。

《領孩近我》（主日學導師手冊），香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1996年。

《福音郵票集》，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1982年。

《花地瑪聖母》，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1983年。

《我的十字架苦路》，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1984年。

《將臨期》，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1988年。

《四旬期》，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1985年。

《萬福瑪利亞》，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1988年。

《耶穌的肋膀流出了血和水》，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1991年。

《天父，對不起》（7-10歲），學生及導師手冊，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1990年。

《到我這裏來》（主日福音甲乙丙年），學生及導師手冊，香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1988-1989年。

《舊約簡史》（學生及導師手冊），香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1986年。

《生活在基督內》（作業及導師手冊），香港教區教理委員會兒童信仰培育組編印，香港教區教理委員會出版，1984年。

台灣慈幼出版社：

《歡迎救主——遵守主命》，慈幼出版社出版，1982年（三版）。

《歡迎救主——我和耶穌一起》，慈幼出版社出版，1991年（八版）。

《歡迎救主——我為天主家庭的一分子》，慈幼出版社出版，1992年（五版）。

《歡迎救主——天主的好朋友》，慈幼出版社出版，1993年（九版）。

《歡迎救主——天地的創造者》，慈幼出版社出版，1994年（十版）。

《天主的誠命》，慈幼出版社編著及出版，1986年（初版）。

胡安德編譯，《天國之音》（新約上、下），慈幼出版社出版，1991年。

胡安德編譯，《天國之音》（舊約），慈幼出版社出版，1992年（八版）。

《聖神，請祢降臨》（預備領堅振），台港慈幼會教義委員會著，慈幼出版社出版，？年。

賈神父著，安德譯，《耶穌叫你》（初領聖體課本），慈幼出版社出版，1995年（五版）。

《天父！求祢寬恕我們》（初辦告解指南），台港慈幼會教義委員會著，慈幼出版社出版，？年。

（台灣）天主教教務協進會出版社：

雷蕙琅著，《主是愛》，（台灣）天主教教務協進會出版社出版，1990年（五版）。

雷蕙琅著，《主說話》，（台灣）天主教教務協進會出版社出版，1990年（五版）。

石家庄信德編輯室：

《仁慈的天父》（兒童教理及教師手冊），石家庄信德編輯室出版，1994年。

《耶穌，你是誰？》，石家庄信德編輯室出版，1994年。

胡月暖著，《化育新天地》，石家庄信德編輯室出版，1995年（初版）。

天主教太原教區：

秦格平編校，《即食快餐》（天主教教義探討），天主教太原教區出版，1996年（初版）。

其他出版社：

兒童適用

《天主對祂的孩子們說話——聖經選讀》（兒童聖經），協助貧窮教會委託出版，1992年。

中學生適用

趙正葵編著，《耶穌生平與教訓》，Salesian Editions (China Province) 出版，1997年（修訂版）。

黃建國編著，《活出你的價值來》（課本及教師手冊），香港良友之聲出版社出版，1995年。

成人及青少年適用

《基督的教導》，香港生命意義出版社翻譯出版，1990年（再版）。

徐錦堯著，《正視人生的信仰》，香港公教教研中心出版，1993年（修訂版）。

杜逸文神父註解，沈寶儀筆錄，《馬爾谷福音》（慕道手冊），天主教香港聖經協會，1994年（再版）。

雷煥章著，《一扇新門：道路·真理·生命》，（台灣）知音出版社出版，1995年（三版）。

四. 有關禮儀年曆及入門聖事

趙一舟著，《我們的慶節》，台灣牧靈中心、見證月刊社出版，1989年（初版）。

羅國輝著，《禮者·履也》，台北光啓社出版，1991年（三版）。

羅國輝著，《踰越》（四旬期、聖週禮儀沿革及意義），香港公教真理學會出版，1996年（三版）。

《聖域門檻：堅振》——生生不息的恩寵：在聖神內生活
(禮儀及神學沿革)

原 著： *Doors To The Sacred*, (expanded edition), Triumph
Books, Liguori, Missouri, 1991, pp. 179-202.

原 作 者： Joseph Martos

翻 譯： 劉國清

編 輯： 香港教區禮儀委員會辦事處

出 版、發 行： 香港教區禮儀委員會辦事處
香港堅道 16 號教區中心十樓

電話：(852)2522 7577

傳真：(852)2521 8034

准 印： 香港教區主教胡振中樞機

一九九七年十一月二十八日

出 版 日 期： 一九九七年十二月 (初版)

ISBN 962-7618-27-6



封面「聖神降臨」東方禮聖相由 F.Giuliano 神父繪於1993年，現存於香港聖母領報堂。

此聖相背景有香港天主教主教座堂和香港著名建築物；使徒面貌也肖似東方人；寓意聖神不斷降臨於每個地方教會及其成員身上，使他們在聖神內生活，並負起福傳的使徒工作。

此聖相用於本書封面，表示堅振聖事是入門聖事的一環，是「領受聖神」的有效標記，以體現逾越奧蹟中在聖神內生活的事實。