

劉賽眉 編著

— 輔大神學叢書之十一 —

聖事神學



— 光啓出版社發行 —

聖神修院圖書館（夜間課程）	
登記號	0032
日期	
分類號	251
著者	2787

聖事神學

劉賽眉 編著

目 錄

序 言	一
第一章 導言	三
第一節：聖事神學的誕生	三
第二節：比較過去與今日的聖事神學	四
一、聖事神學過去與今日不同思想背景	四
二、具體比較過去與今日的聖事神學	八
第二章 聖事字義的歷史及其神學發展	一三
第一節：聖事的字義及應用	一三
一、聖事的希臘字義及用法	一三
二、聖事的拉丁字義及用法	一六
三、結論	一八
第二節：神學發展	一八

一、奧斯定時代.....	一九
二、奧斯定之後直到十三世紀.....	二〇
三、基督教與特利騰大公會議.....	二一
四、今日的聖事神學.....	二四

第三章

聖事在聖經中的啓示及其研究方法

第一節：研究的方法.....

一、過去某些教科書上所用的方法.....	二九
二、可用的方法.....	三〇
三、較好的方法.....	三二

第二節：研究的內容.....

七件聖事的初步神學反省.....

第一節：聖事的象徵性標記.....

一、象徵與標記的分析.....	三八
二、真實的象徵.....	三九
三、象徵的神學.....	四〇
四、聖事是象徵性的標記及其結構的分析.....	四二

第二節：聖事是禮儀性的行動.....

第三節：聖事的標記是有效性的標記.....

四五

第四章

七件聖事的初步神學反省.....

第一節：聖事的象徵性標記.....

一、象徵與標記的分析.....	三八
二、真實的象徵.....	三九
三、象徵的神學.....	四〇
四、聖事是象徵性的標記及其結構的分析.....	四二

第二節：聖事是禮儀性的行動.....

第三節：聖事的標記是有效性的標記.....

四五

第四節：聖事的描寫定義及簡釋.....

四六

第五節：聖事禮儀標記的兩層結構.....

四八

附錄：一、以色列民族的聖事；二、教外人的「聖事」；三、基督教的聖事.....

四九

七件聖事的存在.....

五五

第五章

聖事的建立.....

五九

第一節：聖事的建立在信理上的困難.....

五九

第二節：聖事的建立在神學上的討論.....

六一

一、宗徒自動建立論.....

六一

二、宗徒被動建立論.....

六二

三、較為傳統的解釋.....

六三

四、拉內 (K.Rahner) 神父的解釋.....

六三

五、石萊貝克 (E. Schillebeeckx) 的解釋.....

六八

第三節：耶穌建立聖事的程度.....

六九

一、第一種意見.....

七〇

二、第二種意見.....

七〇

三、第三種意見.....

七〇

四、第四種意見.....

七一

第四節：教會對於聖事的權力範圍.....

七一

第七章	聖事的施行人……………	七七
第一節	天主子民與施行人……………	七七
第二節	施行人的意向……………	七八
第三節	施行人的信仰……………	八三
第四節	施行人的品德……………	八五
第八章	聖事的領受人……………	八七
第九章	聖事象徵性標記的三度意義……………	九四
第十章	聖事的三層救恩效果……………	一〇〇
第十一章	聖事的效果之一——神印……………	一〇四
第一節	印號在聖經及傳承中的意義及方法……………	一〇四
第二節	中古世紀的神學研究……………	一一一
第三節	聖多瑪斯的意見……………	一一三
第四節	近代的神學解釋……………	一一五
第十二章	聖事的效果之二——聖事恩寵……………	一二九
第十三章	聖事的事效性……………	一二三
第十四章	教會在聖事生活中的危機與成長……………	一三二

序 言

神學領域浩瀚無垠，雖兢兢業業、學而後問，初生之犢豈能如登堂入室之學者，奢談神學之玄奧？本書編著完成，實有賴師長之諄諄誘導，及同儕之切磋指正；書中資料多取自張春申院長授課之內容。筆者於民國六十四年夏，應邀執教於臺灣牧靈研習所，所授課程為聖事神學；遵張院長之囑：將授課內容編寫成書，遂於課餘之暇走筆疾書，分章刊於鐸聲月刊，連載將屆一年。本書每章均由張院長修改，在此特致謝意。筆者數年來受教於輔大神學院，衷心銘感諸位師長之培育、指導與協助，造就愚生，不遺餘力。藉此數語，聊表謝忱！更望讀者不吝賜正，是為序

民國六十六年三月

作者於臺北

第一章 導 言

第一節：聖事神學的誕生

在未討論聖事神學內容之前，我們首先必須清楚何謂「聖事神學」？這門稱爲「聖事神學」或「聖事總論」的學問在教會內是如何誕生的？這兩個問題，並非毫不重要，除非了解什麼是聖事神學，否則不能有方向有條理地進入聖事神學所討論的內容中；又除非知道了聖事神學誕生的過程，否則無從批判這門學問在今日及過去教會內的得失。對於第一個問題，我們只須要用幾句話來簡單地說明。所謂聖事神學，意即：在教會內有七種彼此既同又異的特殊禮儀，它們之間的差異是顯而易見的，單就彼此的禮儀標記來看已各有不同，而我們的聖事神學其主要任務則在於在七個不同的特殊禮儀行動中找出它們之間的因素來。這個任務的難易在後來的探討中，讀者可略見一般。至於第二個問題：聖事神學的誕生，則須從消極及積極兩方面來看：(1)從消極方面來看，聖事神學的產生過程並無所謂的「邏輯性」，意謂：在聖經中並沒有清楚地啓示了七件聖事彼此之間共同點，而神學家可以從這些啓示的與件(data)中輕而易舉地歸納、綜合而整理出一套有系統的聖事神學來。事實上，除了聖洗與聖體這兩件聖事以外，其他如：婚姻、病人傅油等，我們都不能輕易地便說聖經中有明確的啓示，它們之所以被認定屬於七件聖事，是經過一段時間研討和歷史的考驗的。就以婚姻聖事來說，

大概在十二世紀時它才被確定為七件聖事之一。倘若說聖經中早已明瞭地啓示了，則這件聖事又何必忍受着如此長時間的一段歷史考驗，直到十二世紀左右才得以確定！其次，在聖經中亦沒有清楚地描寫「聖事」的概念；在聖經中天主並沒有直接地啓示給我們一個聖事的定義，好使我們從聖經、聖傳、及教會的生活中找出一些與此定義相符合的因素而確定某個教會的禮儀行動即為「聖事」。縱然在聖經中某些地方曾提過「聖事」(Sacramentum)這個字(見弗五22-31)，但它的意義與我們今日聖事神學上所謂的「聖事」的含義已大相異趣。故此，聖事神學這門學問，從消極方面來看，它不是在聖經中由歸納、綜合、或演繹的方法而誕生的。那麼，聖事神學是如何產生的？(2)積極方面：它是在教會整個生活中逐漸形成的。我們可以說，教會對七件聖事的清楚概念約在十二世紀時方形成。這一點並不難解釋，我們且以「生命」的概念來作一比方。在人的生活經驗中，我們知道有「生命」這回事，但若要求我們對「生命」下一定義，或清楚扼要地加以說明，則非易事，「生命」是動態的，在哲學中，「生命」也如同「希望」、「愛情」等概念一樣，是在生活的經驗中慢慢才形成的一個概念。又譬如今天在神學上相當系統化的概念，也是在教會整個生活中逐漸體會出來的。同樣，聖事神學，甚至聖事的概念亦是在類似的過程中誕生。最初，我們並沒有清楚明確的聖事概念，後來在教會整個生活中，經過追尋和反省逐漸肯定了聖事的概念。在七件聖事中，聖經比較明顯地啓示的要算是聖洗和聖體兩件聖事，因此，這兩件聖事是我們聖事神學中兩個很重要的因素與基礎。聖事神學既是探索七件聖事彼此之間的因素，則面對這兩件事，我們首先問：它們之間的因素是什麼？當找出了這二者所共有的因素之後，我們再去問其他幾件聖事是否具有與這二者所共有的因素相同或相接近的地方，可使它們亦如同聖體與聖洗一樣地被稱為「聖事」。

在聖洗與聖體之間去探討它們的共同因素是屬於第三章的研究範圍，在此我們主要是探詢「聖事神學」這門學問的產生過程，尚未進入討論到聖事神學的真正內容。於此，我們可以如此結論說：(1)聖事的清楚概念是在教會整個生活中漸漸自我體驗而形成的；(2)七件聖事雖然都是聖事，在差異中亦有相同的因素，但這七件聖事不可平行地放在同一平面上，因為它們之間不同的地方比相同的地方要多得多。

第二節：比較過去與今日的聖事神學

在悠長的神學歷史背景中，我們若嚐試作一概括性的比較，首先必須找出聖事神學的過去與今日兩個時期的分界點來，在這一點上我們可以明顯地見到過去與今日的不同。就聖事神學而論，十六世紀的特利騰大公會議以及梵蒂岡第二屆大公會議均對聖事神學具有深遠的影響，因此，在特利騰大公會議以前和以後那段時期足以代表我們所指的「過去」，而梵蒂岡第二次大公會議之前以及之後這段日子亦很適合代表我們在此所指的「今日」。當比較聖事神學的過去與今日之際，不能忽略的是形成兩個時期不同的思想背景。當然，舉出兩個時期不同聖事神學的具體實例是相當重要的一環，是故，我們的討論分為兩部份：

一、聖事神學過去與今日的不同思想背景

(一) 過去的聖事神學背景：

遠在教父時代至中古時代之初，聖事神學雖未成爲一套有系統的理論，但此時的教會先進，如：聖盎博羅削以及聖奧斯定等有名的教父已很關注到聖事的解釋，其時，他們的解釋不論是在宣道方面、在論及教友生活與聖事的關係方面，或者是談及禮儀生活方面，他們的重點都置於聖事的象徵意義上。可是，當教會踏入中古時代，經院神學家們因深受希臘名哲學家亞里斯多德的思潮所影響，採用了「型」、「質」；「動因」、「目的因」……等思想範疇來解釋聖事，致使早期的「象徵性」失色而使聖事神學走向物化與機械化。雖然經院神學的優點在於能够清晰地表達和有系統，但由於亞里斯多德的「型」、「質」思想範疇本以自然界之物質爲對象，一旦把它應用於聖事神學上，難免不把聖事神學中天主與人相遇的位際關係一面削弱，甚至使其消失；從此，聖事恩寵不再是天主與人之間的一種位格關係，而却如同物質一樣，信友彷彿可以一件一件地領取，而對於聖事的解釋亦隨之產生偏差，以爲聖事產生恩寵如同變魔術一樣。

直到十六世紀時，教會內部的生活已臻相當靡爛之境，精神生活衰萎導致路德與原始基督教徒（誓反教）之反抗與叛變，當時幾位著名的基督教神學家因反對聖事的物化和禮儀生活的形式化而走向另一個極端，過份強調聖事與信仰的關係而否定了聖事的事效性，把聖事解釋爲僅僅是一種表達信仰的記號。爲針對基督教所有的偏差，特利騰大公會議非常強調聖事的事效性（*ex opere operato*）；雖然特利騰大公會議並未否認聖事與信仰的關係，但由於其立場在於護教及反抗基督教，因而公會議中的神學家們遂集中全力來闡釋聖事本身產生恩寵的問題，忽略了聖事與信仰生活間的關係。特利騰大公會議對於聖事總論的論斷共有十三條，全部皆針對基督教而發（參閱施安堂譯：天主教訓導文獻選集第一六〇一至一六一三條）。此後，神學上當討論到聖事時皆以大公會議的定論爲準則，把注意

力集中在聖事行爲本身產生恩寵（*ex opere operato*）上，對於聖事與信仰的關係僅作輕描淡寫的解釋。爲配合特利騰大公會議的論斷，聖事神學中「因果律」的思想便大行其道。

（二）今日的聖事神學背景：

從梵蒂岡第二次大公會議之前至這大公會議結束之後，教會內的聖事神學有所改變，而影響此時期的聖事神學的因素，大概可歸納爲三點：(1)禮儀運動；(2)聖經與教父的研究；(3)現代哲學思潮的影響。

（一）禮儀運動

禮儀運動淵源於第一次世界大戰之後的德國地方，此運動的目的在於使參與聖事的信友更積極更主動地進入禮儀的行動中，於是它提高信友對聖事禮儀中許多不同行動的象徵意義的瞭解，從而復興了聖事中象徵性的幅度，也強調了參與禮儀者的信仰，注意領聖事者對天主的答覆。

（二）聖經與教父的研究

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

(三) 近代哲學思潮的影響

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

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

二、具體比較過去與今日的聖事神學

在這一份裡，我們且稍以具體的實例來把過去與今日的聖事神學作一比較，內容可分為下列幾點：(1)聖事形成的過程；(2)聖事的效果；(3)聖事的領受人；(4)聖事與基督和教會之間的關係；(5)聖事的社會性及團體性。

(一) 聖事形成的過程

過去在聖事神學上因應用因果律的原則，注意聖事的工具因如何產生恩寵的效果，工具本身的好

壞非常有關係，工具愈好，則效果愈良好，反之則否。而在經院神學的思想範疇中所謂聖事的工具即是「型」與「質」的結合，因此過去的聖事神學極度重視型質結合的問題，由此所引起的危機即是以法律主義的精神來闡釋聖事的形成，不少司祭在舉行彌撒時很小心地關注到麵餅和酒水的成份，彷彿這些成份稍不完整則將摧毀聖事的效果。而倫理神學家亦耗費了不少精神和時光來研究型和質的份量問題，例如：倘若在施行聖事時，在經文上多唸或少唸了一個字，其聖事效果將如何？又如葡萄酒所含酒精之份量不足時，其效果又將如何？總而言之，既然過去的聖事神學其重點在聖事的禮儀行動本身產生效果上，則注意型質的結合是在所難免的，而倫理學家亦不得不把聖事的型質問題當作倫理個案來研究了。

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

(二) 聖事的效果

過去的聖事神學因受工具因的思想所影響以致於把聖事的恩寵亦物質化，視聖事彷彿一部產生恩寵的機器，而恩寵則是這部機器的產物，在此思想背景下，聖事主義的弊端隨之而生。所謂聖事主

義，即是主張人領聖事領得愈多愈好，聖事領得次數多，恩寵亦不斷的增多，於是成聖也就容易了。並由於當時教會內部的生活腐敗，有人竟以金錢來買賣恩寵。譬如說，誰的獻儀豐厚則所得的恩寵亦較豐富，如此，聖事的物化程度可謂到了顛峰。

今天由於恩寵神學的研究，對恩寵的性質具有更深邃的了解，知道恩寵基本上是天主與人的一種「盟約」關係，而不是一件一件的東西；恩寵原是天主聖三進入人類當中自我通傳而與人所建立起的一種愛情的交往，所以除非人對天主聖三的自我贈與自由地答覆，否則不能建立起天人合一的關係。又由於對「象徵」和「標記」的分析，知道人與人的交往乃在象徵與標記中完成，例如握手乃一象徵友誼的標記，當握手的標記在兩個朋友當中出現時，他們的友誼便在此標記中完成並表達出來了；同樣的思想應用到聖事的標記上，由於人是生活在物質的世界裡，故須要許多可見的標記來表達精神的事物。天主與人的交往除非經過一些象徵和標記，否則亦不能完成。天主與人的位格關係，亦即是我們所說的救恩，除非透過各種聖事的標記，否則不能完滿地發生。

是故，今日的聖事神學因提倡天主與人的位際關係而避免了過去把聖事物化的弊端。

(三) 聖事的領受人

特利騰大公會議強調聖事的事效性，認為聖事的禮儀行動本身產生效果，祇要領受人沒有障礙，恩寵便可在人身上長驅直進。所謂的障礙即是指大罪，然則什麼人才是理想和標準的領受人呢？恐怕只有是嬰孩和白痴，因為這些人不會犯大罪，而另一種則是完全沒有犯大罪的聖人。過去的聖事神學對於領受人的看法，多少是在消極方面的，以為領受人為準備領受聖事所須要做的工夫，就是努力排

除身上的障礙，之後便可坐待恩寵的輸入。以今天的目光來看，消極的排除障礙固然重要，但尚嫌不夠，因為領受人在禮儀中缺少了主動和積極的參與。

至於今日的聖事神學，由於在禮儀運動中提倡領受人應在信仰中積極、主動、自由地參與，所以領受人的自由答覆天主便成為很重要的一點；又因為對標記和象徵的分析之下了解到一個象徵或標記的圓滿達成是在雙方的給予和接受中，譬如上面所舉的例子：握手，倘若一方不行動則握手的標記便不能完成，又或者一方是不自由地行動，則在握手的標記中所表達出來的友誼亦不是圓滿的。所以今日的聖事神學十分重視人在聖事中的自由行動——以信仰自由地答覆；也由此，今日的聖事神學避免了聖事魔術化的弊端。

(四) 聖事與基督和教會之間的關係

過去的聖事神學忽略了聖事的基督性和教會性，如果說聖事與基督有密切的關係的話，則最大的關係恐怕就是祂建立了這七件聖事，而過去對於基督建立七件聖事所給人的印象，彷彿祂建立了聖事之後便升天去了，從此撤下，交由教會去管。而教會與聖事的關係則只在於保管基督交付給她的七件聖事，然後對於舉行聖事的儀式和施行聖事者的意向……等等問題，她可以有權決定，因此，教會和聖事的關係多少是在法律的平面上。

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

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

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

(五) 聖事的社會性及團體性

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

第二章 聖事字義的歷史及其神學發展

既然聖事的概念是在教會的禮儀生活經驗中逐漸清晰明朗化，則本章的內容差不多是把好幾個世紀以來教會的生活經驗簡略地加以描繪。本章的特點不在詳細贅述聖事在教會歷史中每一階段的發展情形。而旨在指出在教會恆長的生命路程中幾個重要的路標。因此，好幾位影響聖事神學較深的教父都必須予以介紹。本章在討論過程中所用的乃為實證方法，即是以聖經、聖傳、以及教父的思想為基點和出發點，然後一步一步地由十一、十二世紀進而介紹到特利騰大公會議以及今天的聖事神學。本章概略地分為兩大部份：一、聖事的字義及應用；二、聖事的神學發展。

第一節：聖事的字義及應用

聖事神學包含兩個傳統：一是東方教會的傳統，另一則為西方教會的傳統，這兩個傳統經聖盎博羅削及聖奧斯定兩大聖師而合而為一。

一、聖事的希臘字義及用法

當教會一開始時，則有禮儀生活，其中最重要的兩個禮儀行動即是聖洗及聖體，當時有人把 *Mysterion* 這個字用在聖洗上。現在我們問：*Mysterion* 這個字的來源、意義是什麼？又如何用於

聖洗上？這個字可能是來自一個希臘字 *Muein*，有關閉之意，在希臘文化中它首先被應用於敬神的禮儀上，後則用在真理上。

(一) 希臘文化中的應用

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

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

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

(二) 古經中的應用

根據聖經的希臘文譯本七十賢士本的使用法，*Mysterion* 可以有三種意義：(1)非宗教性的用法：

Mysterion 乃指君王或領袖所做的秘密決定和計劃，這些決定和計劃只讓他的親信知道（參閱多十二7；友二3）。(2) 這個字亦指外教人的禮儀（見智十四15）；(3) 最後，這個字也用在天主啟示的真理上，用來指天主曉諭給人日後將發生的事情上（參見達二28~29）。

(三) 新經中的應用

在對觀福音中，*Mysterion* 這個字首先是用在「天國」上，以天國為一奧秘（參閱瑪十三11；谷四11；路八10）；天國這個奧秘只啟示給宗徒們，此表示耶穌基督來到世上所宣講、所建立的天國的性質包含着某種隱藏的因素。

在聖保祿的書信中，*Mysterion* 這個字用得最多，但它並未用來指禮儀性的行動。在（弗五31~32）中，保祿稱婚姻為偉大的奧秘 (*Mysterion*)，但此 *Mysterion* 並非指禮儀性的行動而言，只是說男女的結合是一個奧秘，多少仍在認識的層次上。當保祿用 *Mysterion* 這個字時，大部份是指天主的救恩計劃而言，由此可見，到此為止，*Mysterion* 這個字尚未直接與我們今天的七件聖事的特殊禮儀行動有關。

(四) 東方教父著作中的用法

在東方教會的初期，為了護教的理由，更為了與外教人分開，保護教會中禮儀的神聖性，*Mysterion* 這個字從不用在教會的禮儀行動上。一般而言，當護教的教父們在用這個字時，多少是帶有譏笑希臘宗教的意味。可是，後來漸漸的進步，把這個字用在啟示的真理上，表明此真理乃超越人的

理智。最後這個字更用在耶穌的奧蹟行為上，意指；耶穌的行為是可見的，但其行為所含之意義則是超越的。

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

東方教會在用此字時是有一結構的，就是說這些禮儀的行動具有外在可見的標記，是一個象徵，而此標記和象徵內則隱含着一意義——給人救恩。

二、聖事的拉丁字義及用法

拉丁譯本把保祿所用的奧秘 (*Mysterion*) 一詞譯成拉丁化的 *Mysterium* (見羅十一 25；哥一 26) 和 *Sacramentum* (見弗一 6；三 3；以及三 6)。從此，在教父們的著作中常以 *Sacramentum* 為 *Mysterium* 的同義字來運用。*Sacramentum* 原本來自 *Sacrare* 一字，含有祝聖之意。當祝聖

一樣東西時，則稱為 *Sacramentum*。*Sacramentum* 這個字是羅馬文化中的用字，後來才應用於七件聖事的禮儀行動上。

(一) 羅馬文化中的應用

在古典的拉丁文化中，*Sacramentum* 這個字可以有兩種意義和用法：(1) 軍人的宣誓：當羅馬的士兵在神前，或在君王面前宣誓效忠國家之時，則稱此宣誓為 *Sacramentum*。由此類推，後來一切的宣誓皆稱為 *Sacramentum*，特別是在婚姻中男女雙方在神前的宣誓。(2) 法庭的訴訟：當兩方在法庭中爭訟之時，雙方均須拿錢出來放在神廟裡，若一方被認為是撒謊而訴訟失敗，則他的金錢應奉獻給神，而此金錢稱為 *Sacramentum*。由此，一切法庭之訴訟皆稱為 *Sacramentum*。簡言之，*Sacramentum* 一字按其語根及用法可以有：宣誓、祝聖、奉獻之意。

(二) 西方教父著作中的用法

在此我們特別指出一位善於用字的拉丁教父——弟鐸良。在神學上許多拉丁名詞是來自他的（有人數過他的著作中 *Sacramentum* 這個字一共用了一四三次之多），當他用此字時，亦含有宣誓、象徵、奉獻等意義。而最主要的一點是他把此字用在聖洗中。

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

一面上，表示他們所注重的是聖事行動的有效性。

三、結 論

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

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

第二節 神學發展

當談到聖事的神學發展時，我們願意以聖奧斯定的時代開始。從上面聖事字義和用法的分析中，

我們大概已經略知聖事的概念及其意義是如何發展的。現在，在奧斯定身上東方教父和西方教父的思想都得到了一個綜合。在奧斯定的著作中，他兩個字 (*Mysterium-Sacramentum*) 都用，但所強調的重點却不一樣。現在我們且把聖事的神學發展的歷史分為幾個階段討論：(1) 奧斯定時代；(2) 奧斯定之後直到十三世紀；(3) 基督教與特利騰大公會議；(4) 今日的聖事神學。

一、奧斯定時代

在聖奧斯定之前，聖盎博羅削已經為他鋪了路，聖盎博羅削把東西方教會的傳統綜合起來。當他用 *Mysterium* 或 *Sacramentum* 這字時，常可見到兩種含義同時出現——即「象徵性」與「事效性」合在一起。到了聖奧斯定時，在他的著作中，我們可以看到 *Mysterium* 與 *Sacramentum* 兩字的交替應用，但一般來說，*Sacramentum* 一字用得較多。現在我們且稍稍討論關於奧斯定在用此二字時的思想背景：當奧斯定用 *Mysterium* 一字時，他所注意的是某物的超越性，就是說在某物內含有一超越和隱密的意義，非經天主的啟示人無法獲知；而當他用 *Sacramentum* 一字時，他所注意的是某物的外在標誌及象徵。奧斯定把二者合一而初步形成了聖事神學中最重要的一點：即是：某事物具有外在的標記和象徵，而此標記和象徵常指向此事物所含的超越和隱密的一面。再者，當奧斯定把這兩個字混合來用時，在我們的分析下，其所含之意義有三：(1) 象徵、(2) 禮儀、(3) 奧蹟。象徵的意義的來源是因為奧斯定受到了希臘哲學家柏拉圖 (Plato) 思想的影響。在柏拉圖哲學中，主張有兩個世界：一為物質世界 (或現象世界)，另一則為觀念世界 (或理性世界)，前者是後者的影子，

現象世界中的一切皆是理性世界的象徵。奧斯定既受到此思想的影響，遂把現世生活中所能看見的一切皆給它一超越的意義，同樣，對於教會的禮儀行動，他皆視之為象徵，認為在這些禮儀行動之下常告訴人一些超越的意義——救恩。其次，他認為一切聖事都是禮儀性的行為，他把凡含有象徵性的事物都稱為「聖事」，因此，他在古經中找出了二百個可以稱為聖事的行為，而在新約中找出更多，大約有一千二百個聖事性的行為。另外，他也視聖事為一奧蹟，認為在這些象徵性的禮儀行為中包含了一些超越人的理智和超自然的事物。

從上面的分析中得知，聖奧斯定非常注意聖事的象徵性，也許他自己本人並未忽略聖事行動本身賦予恩寵一點，但奧斯定的理論被後人誤用而否定了聖事的事效性。譬如基督教認為聖事純粹是一個標記，這個標記除了刺激人的信仰和表達信仰以外，它本身並不賦予什麼恩寵。

一一、奧斯定之後直到十三世紀

奧斯定之後，約在第七世紀時，西班牙主教 Isidorus，他是西方教父中最後的一位，他雖然並非聲名顯赫，但對聖事神學却有一些影響，他主張：所謂聖事，就是說在有形的事物下隱藏了一些無形的東西。由於他的說法所影響，從此，在聖事神學中開始注意聖事賦給人什麼？而逐漸把奧斯定所強調的象徵性忘記，這種傾向一直延伸至十一世紀。

到了十一世紀至十三世紀那段時期，可稱之為聖事神學的高峯時期。名為 Berengarius 的神學家，他論及聖體聖事時，講了一些不太正確的道理，他否認耶穌在聖體中臨在，並提出了各種不同的

理由來證明，其中主要的理由之一是引用奧斯定的聖事的象徵性的思想；他認為象徵與所象徵的事物之間有一段距離，聖事既是象徵，則它並不包含什麼內容，而只是一個標記，因此耶穌不在象徵（聖體）中。在第十一至十三世紀中又把奧斯定的象徵性再提出來，在此時期的研究下，聖事神學可以有四點結論：(1)教會內有七件聖事；(2)聖事是象徵性的行動；(3)聖事的行動本身有效，能賦予天主的救恩；(4)當時對婚姻聖事有某種困難，在神學上不斷地問：婚姻聖事如何賦予救恩？婚姻聖事在教父時代常被懷疑是否是一個禮儀。

在十一至十三世紀這段期間，可謂給今日的聖事神學奠下了基礎，許多模糊的概念都在此時期開始逐步明確。

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

三、基督教與特利騰大公會議

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

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

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

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

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

茲文格烈 (Zwingli) 則認爲聖事的確是一象徵和標記，當個人在領聖事時，個人的信仰便在此

標記中表達出來。茲文格烈否定了路德所說的象徵與救恩之間的偶然關係，即否定了救恩在機會性的情況下賦給人的說法，他主張聖事純粹是一表達信仰的標記。

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

至於今日的基督教對聖事的看法，大概可分爲四個派別：(1)聖公會教派：他們對教會內的聖事禮儀幾乎與天主教相同，而且對於禮儀的看重比天主教有過之而無不及。(2)更正派：他們對聖事的觀點仍以加爾文的思想爲根據，在他們的教會裡也有聖事的禮儀生活，但它只是一種紀念的方式，和表達信仰的記號。(3)精神派：他們這一派以爲人需要的是精神界的事物，教會中的禮儀純然是一種紀念的行爲。(4)自由派：這一派是理性主義者，輕視教會中的一切禮儀，以爲教會的禮儀乃來自希臘宗教而非來自基督。

上面我們對基督教的思想簡略的介紹之後，我們又言歸正傳，談一談十六世紀的特利騰大公會議的聖事神學。大概在一五四七年左右，爲駁斥基督教的思想，特別是針對路德的錯誤，特利騰大公會議請當時的神學家們把基督教在聖事方面的說法列舉出來。當時神學家們提出了基督教在聖事神學上的十四條錯誤，其中包含了正反兩面的說法，而其重點則是：否認了教會的聖事行動本身賦予恩寵，而只承認聖事的禮儀行動加強人的信仰。於是，特利騰大公會議根據所提出的錯誤予以判決，一共十三條，中心思想集中在肯定聖事的事效性。對於信仰和象徵兩個因素很少提及，亦由此，後來在聖事神學上產生了聖事物化的不良後果。

四、今日的聖事神學

在上面「比較過去與今日的聖事神學」一節中，我們多少已可窺見今日聖事神學的大概輪廓，在此我們且稍為解釋聖事神學上兩句今日流行的術語，即：基督是原始聖事，和教會是基本聖事。在未解釋這兩句話之前，我們首先看一看今日的聖事神學在整個神學系統中的地位，它與天主的啓示關係如何？與基督學和教會學的關係又如何？我們的信仰乃奠基於天主的啓示上，今日在聖事神學上發現了天主的啓示亦含有聖事性的結構，而在聖事神學中所應用的「位際關係」的思想範疇，在天主的啓示中亦早有基礎；至於基督是原始聖事的思想，原來就含有很深的基督學的幅度，它紮根在基督兩位一的結構上；教會是世界的聖事或教會是基本聖事都是教會學所觸及的一個課題，最後，我們也來談一談聖事是禮儀性的行動。因此，在本部份中我們可分四點來討論：(1)天主的啓示與聖事神學；(2)基督是原始聖事；(3)教會是基本聖事；(4)禮儀性的聖事。

(一) 天主的啓示與聖事神學

今天的神學大量地應用了「位際關係」的思想範疇，這種關係在聖事神學上則用了天人「相遇」(Encounter)的言語來表達。究竟這種關係在聖經中有沒有啓示的基礎？其實，這種關係從古經直到新經都表示得相當清楚，從天主召叫亞巴郎開始，直到祂在西乃山上與其子民所結的盟約，在在皆表現着一個生活的天主與人類之間的交往，而這種關係表達得最清楚的，莫過於在「盟約」一事上。

天主親自啓示說：「我是您的天主，您是我的子民」，一種生活的「您—我」關係 (I-Thou-Relationship) 非常顯明，且強烈的躍現於整部救恩史上；在新約時代，這種關係更不必說了，降生的耶穌基督與人類所建立起的位際關係更是何等的密切，而且這種相遇要比「舊約」時代來得更真實更圓滿。在啓示論上，我們稱耶穌基督是父的啓示者，是天主進入人類歷史中自我贈與的媒介，既然天主的啓示是進入歷史中，故不能不產生了時空性。所以耶穌基督是在時空中的一個「救恩事件」，在祂身上天主與人相遇了。至論七件聖事，一位加拿大的道明會士說：「每一件聖事都是一個救恩事件，這些事件皆藉着信仰的標記而發生」；我們更好說，聖事是一個象徵，在象徵中天主與人相遇的事件在時空中發生了。天主進入人類歷史中自我啓示，常包含了言語和行動兩大因素，言語是行動的註解，而行動則成爲言語的內容，這基本上是一種聖事性的結構，聖事這個救恩事件的完成亦常是在言語和行動的結合中。因此，聖事神學中天人相遇的思想在啓示中找到了它的基礎，而反過來，當天主的啓示進入人類歷史時亦含有聖事性的結構。

(二) 基督是原始聖事

若要了解基督是原始聖事，必須先了解天主自我贈與的性質。天主進到人類歷史中自我啓示和自我通傳給人乃藉着許多有形的標記和事件，在這些事件與標記中，天主干預人類的生命，並要求人在信仰中答覆祂的召請，於是，天人合一的關係就在這些有形的標記或事件中完成。天主的愛催迫祂選擇了一個最神聖的標記和最偉大的事件作爲天人合一的中介，那就是降生成人的天主子。這個標記是唯一的不能錯的有效標記，因爲與祂的人性相遇就是不能錯地與天主相遇（參閱若十四23）。從啓示

論上來看，耶穌基督是天父唯一的啓示（The Revelation），祂是一切啓示的中心和根源，天主與人交往的中心點就是耶穌基督，在耶穌基督身上，天主對人類的救恩已進到了末世時期。所謂末世時期，意指救恩已決定性地、圓滿地、不能挽回地賜給了人類。在耶穌基督這個標記上，我們不但看見了父（耶穌說：「誰看見我就是看見了父」），而且還圓滿地達到了天主與人的位格性的交往。所以，基督是「聖事」，而且是最原始的聖事，因為一切聖事的意義皆淵源於祂。

（三）教會是基本聖事

自從基督教興起之後，在天主教的教會學上，教會與基督之間的密切關係一直被忽略，最近這種關係又逐漸復甦，神學家用來表達基督與教會之間密切關係的概念就是「聖事」。這個概念並非是教會學由聖事神學中借用過來的，而是來自聖奧斯定有名的一句話「Non est enim aliud Dei Mystrium, nisi Christus」（除了基督以外沒有其他聖事）。既然基督是天主在人類歷史中的自我表達（象徵和標記），則作為基督奧體的教會便是耶穌基督在世界中的表達（救恩性標記）。簡言之，教會就是基督的聖事。教會是一件聖事的說法，在神學上並不是一種新的思想，只不過最近在教會學上它特別受到注意，而成為主要的課題之一，尤其是在德國神學和拉內（Karl Rahner）神父的教會學中，這個課題甚為引人注目。在梵二大公會議的「教會憲章」中，這個思想亦得到了有力的支持，比國神學家 E. Schillebeeckx 更深入地探討了這個課題，並以「聖事」的概念來描寫教會與基督之間的內在關係。

當我們說教會是聖事時，並未損害到七件聖事的道理，在教會中的聖事仍然是七件，我們說教會

是聖事只是一種廣義的說法，而且，嚴格來說，每一件聖事都是教會的行動。在這裡，當我們討論教會是聖事時，我們主要的是探討這一切禮儀性的共同基礎——即教會本身。教會是聖事的道理，無疑是來自基督乃原始聖事的思想，而這端道理亦是建基在教會乃降孕的耶穌基督在世的延長的信仰上。教會是基督在時空中的延續，因此她有形的結構則成了一象徵，把來自天主的恩寵生命具體地表達在歷史中。教會是在人類歷史中存在、發展和行動，在她這個標記身上，基督繼續在人類歷史中出現、行動和存在。又當我們說教會是世界的聖事時，意謂教會這個救恩的標記不僅為她的子民而存在，而且亦是為了一切善意的人而存在，因此天主子民有責任以他的信仰生活並以盡忠於教會內的職守的行動把教會的性質和把基督顯示給世界，好使教會成為真正顯示基督於世界的救恩標記。

（四）禮儀性的聖事

所謂七件聖事，即是教會的七個特殊的禮儀行動，天主的救恩在這七個禮儀行動中是不能錯的出現。若簡單地給七件聖事一個描繪，則最合適莫過於說：聖事是教會在特殊時辰中的行動。當教會在聖事性的行動中時，教會的本質就出現，因為她原是一個救恩性的制度，所以當她在救恩性的行動中出現時，她更是教會，更是一個救恩性團體的表現。在禮儀性的聖事行動中，基督與教會一同朝拜父，正因為教會偕同基督一起祈禱，所以每一件聖事都成為了對天主父的不能錯的有效祈禱，禮儀性的聖事標記是今日人們與光榮中的基督相遇的媒介，當一切圓滿之時，亦即是說當人們在榮福中與光榮的基督完全結合時，這些標記便無再存在的必要了，因為聖事的效果已經達到圓滿，基督將公開地臨現（現在在聖事中我們多少是在一種隱含的方式下與光榮的基督相遇），到那一天，基督將完滿地

在義人心中建立起祂的王國，祂將永遠統治而成爲義人的光榮之王！在現在，七件聖事是使人預先分享將來的光榮的禮儀行動。

第三章 聖事在聖經中的啓示及其研究方法

從第二章的研究中，我們已知道聖事的字義及其神學歷史的發展。到目前爲止，聖事可以描繪爲：聖事乃一象徵與標記，這種象徵與標記本身賦予恩寵。聖奧斯定曾給聖事的定義爲：「聖事乃神聖事務之記號」或「不可見的恩寵的可見形式」。但到了士林派神學肇端之時，龍巴（Peter Lombard）補充了奧斯定的定義，說明聖事不僅是一恩寵的標記，而同時亦是恩寵之原因；就是說：這些標記本身賦給人恩寵。

既然聖事按研究結果含有上述的意義，現在我們須要檢討一下這個定義在啓示上的基礎，於是在本章中，我們的工作是要去追溯這個意義在聖經中有何依據。本章主要是聖經的研究，分爲兩大部份：（一）研究的方法；（二）研究的內容。

第一節：研究的方法

從東西方教父的傳統直到士林神學時代，我們對聖事所得的一個定義是：聖事乃一象徵與標記，此象徵與標記本身賦予恩寵。可是，在聖經中我們是找不出這樣清楚的一個聖事定義的。我們必須運用方法按照聖經的啓示來研究，但方法有多種，在此且舉出幾種方法並稍加檢討：（1）過去一些教科書上所用的方法；（2）可用的方法；（3）較好的方法。

一、過去某些教科書上所用的方法

過去在某些教科書上常給人一印象，就是認為七件聖事都可以在聖經中一一清楚地找出來。既然假定了聖事的定義，下一步的工作只須要在聖經中找出那與此定義相符合的因素來加以綜合整理，則可以宣佈說聖經中啓示了聖事的定義。

對於這種方法，我們須要稍作檢討，這種方法有很大的缺點：首先，它先假定了聖事的定義，然後才在聖經中去找，待找出一些相符的因素時，馬上結論說，這就是聖事的定義。這種研究方法所研究出來的結果不够客觀，也不够徹底，因為它預先假定了許多概念；其次，這種方法也不太合邏輯，它把要求證的都預先假定好了，後來就去證明這假定是真實無誤的。最後，這種方法不僅不够科學化，而且它相反聖事神學的發展史；用這種方法的人多少是假定了七件聖事在聖經中已一一清楚地啓示了給我們；其實，七件聖事是經過很長的歷史，是教會在她的生活中體驗出來的，雖然我們不可否認在聖經中早已有啓示的根基，但却並非如此明顯，對於聖事的定義亦然。

二、可用的方法

第二種方法比第一種方法較為客觀和科學化一點，所以我們稱它爲可用的方法。這種方法不是如同第一種方法一樣，直接在聖經中去肯定聖事的意義。它首先在聖經中去找出一幾個與聖事有關的肯

定，譬如：(1)人需要天主的救恩；(2)天主願意給人救恩；(3)天主常在人的生活中賦給人救恩……等等。當在聖經中找出了這些肯定之後，下一步的工作就是按照這些肯定來研究天主如何在人類的生命中給人救恩：例如從救恩史的開始去看天主如何在創造中賦予人救恩。在諾厄時代，天主又如何藉着一些記號來賜給人恩寵；我們都知道，洪水氾濫之後，天主與諾厄訂立了一盟約，天主與諾厄結盟的記號是宇宙中的自然現象——天虹。當人類看見這記號時，就會想到天主藉諾厄而對人類所作的許諾。繼之，在亞巴郎身上，天主又與人訂立盟約，而這次結盟的記號則是「割損」，在這個記號中，天主又藉亞巴郎賜給了人類救恩，從此，以色列民在他們的生活中以此記號來紀念天主與他們之間的交往。最後，在出埃及的事情上又有了一個新的記號，來紀念天主在以色列民當中所行的偉大奇蹟，天主拯救了他們全體子民出離埃及的爲奴之家，領他們走向自由的土地，當時的記號則是宰殺巴斯卦羔羊，塗血於門楣上；此後，以色列子民每年都在這樣的記號中紀念天主對他們的救援；在西乃山上，天主與其子民又訂了一個有名的「西乃盟約」——天主永遠是以色列民的天主，以民永遠是祂的子民。

在上面的研究中，知道了天主藉許多不同的標記和象徵性的行動賜給人救恩；於是，用這種方法的人已經找到了有關聖事意義的一些頭緒，爲確定聖事的內涵，用這種方法的人，尚須由古經直到新經做一番研究的工夫。這種方法不是不好，而是牽涉的範圍太廣。到底，這種方法仍是可用的，至少比第一種方法進步。在這種方法裡，我們開始看出天主與人相遇是在日常生活中，不論是在創造中、在諾厄、在亞巴郎，以及在出埃及的事件中，天主都願意人藉一些記號在禮儀的行動中來紀念祂的救恩，在這裡，聖事的意義初步顯示了一些輪廓。

三、較好的方法

這個方法是希望較為客觀和徹底地去得到聖事概念在啓示中的真實基礎。這個方法首先不假定聖經已經給我們啓示了聖事的定義，也沒有告訴我們一個清楚的聖事神學系統；它承認在聖經中記載了天主對人所做的許多救恩行動，譬如：耶穌治好病人、爲人祈禱……甚至覆手的行動等，但在聖經中並沒有把這些救恩的行動禮儀化，換言之，聖經中雖有不少天主的救恩行動的記錄，但從未啓示說，這是一個禮儀的行動。但是，另一方面，在新約中我們清楚地找到有兩個行動已經成了禮儀性的行動，那就是「擘餅」和「付洗」，即聖體與聖洗；而且，在保祿致格林多人前書第十章裡，保祿把這兩件事情放在一起來講論，我們問：在聖體與聖洗兩者之間究竟有何共同的因素可使保祿把它們置於同一層面上來討論？當我們研究出此二者之間共同因素之後，我們可以再探討下去，看看有那幾個救恩行動具有與此聖體和聖洗兩者所共有的因素相符的，如此，按照這些共同的因素，我們可以確定聖事的意義和內涵了。同時，我們應當把從聖經中研究出來的聖事概念與今日聖事神學上的聖事定義作一比較，看看我們今天在神學史上所得到的聖事定義是否就是從聖經中的共同因素漸漸發展而成的。

在上述的三種方法中，唯有第三種方法比較容易研究出聖事在聖經中的啓示基礎，因此在第二節——研究的內容中，我們要採用此方法來進行研究，這種方法所肯定的幾點是：(1)聖經中並沒有啓示給我們一個清楚的聖事定義；(2)在古經中的確記載了許多天主的救恩性行爲，在新經中這些救恩性的行動更爲明顯，但却不屬禮儀性的行爲；(3)在新約中最明顯的兩個禮儀性的行動，就是擘餅和付洗，

即聖洗與聖體，在格前第十章且把二者置於同一層面上，如此，表示此二者含有彼此共同的因素；(4)以此共同因素爲基礎以辨別出其他救恩性行爲的相同點。於是，按照步驟我們可以找出聖事的普遍概念了。

第二節：研究的內容

既然新經中暗示了聖體與聖洗之間具有彼此相同的因素，在這裡我們的工作就是要找出這共同的因素，我們首先以聖體爲出發點，找出這個禮儀行動在聖經記載中最特出的因素是什麼。按照聖經的研究，格前十一章廿四至廿五節所說的聖體聖事，與路加福音廿二章十九至廿節中所說的皆共同指出一因素：那就是：「你們行此爲紀念我」。「紀念」是聖體最顯著的禮儀因素。接着，我們必須研究「紀念」這句話究竟有什麼含義？在聖洗的禮儀中是否也包含了「紀念」這因素？假若聖體與聖洗二者皆包含了「紀念」這因素，則我們可以說我們找到了兩個不同禮儀行動的第一個共同因素。

爲了解「紀念」的意義，我們必須由古經開始研究，然後才進到新經中去看當耶穌說「行此爲紀念我」時有何意義，因此我們的研討分三點：(1)紀念的普通意義；(2)紀念在宗教上的意義；(3)紀念在禮儀上的意義。

(一) 紀念的普通意義

當我們今天說紀念某人或紀念某事某物時，這紀念只是一種心智上的功用，只是一種回憶和想

念。但爲希伯來人而言，他們所了解的紀念則與我們不同，或更好說，他們所了解的恰與我們相反；這並不是說希伯來人不知道紀念在心理層次上的意義，即在心智上返回「過去」，爲他們來說，「紀念」的行動除了在心理上返回過去之外，更深一層的是把過去的事情提到現在，在現時刻重演一次，並獲得所重演的事情在過去發生時所有的同樣效果。

(二) 紀念的宗教意義

若論紀念在宗教上的含義，可從兩方面來看：(一)從人的一方面來看；當人說紀念天主時，主要是把天主在歷史中所做過的事情重新提出來。在以色列民當中最偉大、對他們的生命最有意義的事情，就是天主拯救了他們出離埃及，逃到曠野，所以這件事情是以民紀念天主最重要的一件事情；當他們說紀念天主時，主要是回憶過去天主如何拯救了他們；現在紀念祂，就是要實踐祂的誠命，遵行祂的話（見：申515-1515）。當他們說不紀念天主時，也就是叛逆天主之意。(二)從天主方面來看：若說天主紀念人，意思是說天主賜給人恩惠，例如撒上一章十一節，撒慕爾的母親向天主祈求，聖經上說天主紀念了她，賜給了她一個兒子。又例如在耶肋米亞先知書十四章十九至廿二節中說以色列民在危難之時呼求天主，請天主紀念他們與祂所訂立的盟約而拯救他們。當以民說天主不紀念人時，意思是說天主將懲罰人。在聖詠中說天主不紀念，即是說天主不施以拯救之意（見：詠七十八首）。

(三) 紀念在禮儀上的意義

在禮儀中，「紀念」是指以民在禮儀行動中重新經歷一次天主拯救他們出埃及的事。申命紀廿六

章六至八節本是在出谷事件發生之後稍晚才寫成的篇幅，當作者在寫以民紀念巴斯卦事件時，他用了「我們」一詞，意思是說，過去歷史上的一件事，現在在「我們」當中發生了。換言之，以民所懂的紀念是把過去的一件事情提到現在，並在現在重新經歷一次以得到這件事在過去發生時所有的效果。另外，紀念又往往與天主的聖名有關，當說紀念天主的名字時，意思也是說紀念天主對他們所行的一切偉大事蹟。

確定了紀念的含義之後，接着我們要探討聖洗的禮儀行動是否亦具有紀念這因素，最後，我們且要把此共同的因素與今日聖事神學中的聖事概念互相比較，看看今日神學上的聖事概念是否也具有與此共同因素相配合的意義！

在新約中，我們發現有「因基督之名付洗」的行動，特別是在宗徒大事錄中（見宗二38；八16）。究竟「因基督之名付洗」含有什麼意義？其意義大概可分爲三方面：(1)隸屬之意：表示受洗而歸於基督，此乃法律性的；(2)呼名之意：在這個付洗的行動上呼喚耶穌之名字；(3)紀念之意：在付洗時呼喚祂的名字爲紀念祂。若如此，則因基督之名受洗就是加入基督內（見羅六4-8），同時，在新約中往往把耶穌的苦難與洗禮相連，在保祿書信中，洗禮這件事更與整個巴斯卦奧蹟息息相關；因此，因耶穌之名付洗就是紀念耶穌基督的死亡與復活，並把這件事在受洗者的身上重演一次，以獲得巴斯卦奧蹟的救恩效果。

爲此，聖洗與聖體兩者皆含有「紀念」的因素，若「紀念」是禮儀行動的第一個共同因素，我們還要問：在今日的聖事神學中所謂的聖事是否保有此來自聖經的因素？按分析，若紀念的意義是把過去的事情在現在重演一次並獲得此事情在過去時所有的同樣效果，則我們可以說今日聖事神學中所謂

的聖事的確與此因素相配合，因為今日的聖事神學也說：聖事是一象徵性的行動，在這行動中，不僅把巴斯卦奧蹟重演一次，而且就在此象徵性的禮儀行動中，我們分享了巴斯卦奧蹟的效果，特別顯著的是聖體與聖洗兩件聖事。

接着，我們是要探討第二個共同因素。在聖體與聖洗兩個行動中，我們又發現了一個共同因素，這就是「集體位格」的思想。現在，我們先探討一下「集體位格」的意義。在古經中，集體位格的思想甚為普遍，就是說把整個團體投在一個人身上，這個人常常是代表着一個團體；我們在此且舉一個簡單的例子：在所有的民族中，以色列民有一個與眾不同的特點，就是它整個民族取了一個人的名字——以色列（雅各伯的名號）；在族長的生平裡，我們可以看到他們身上的特點正反映着以色列民的特性，故此，族長不但是歷史上的一個人，並且在以民尚未完全成爲一個天主子民以前，這個民族已經生活在他們身上；對於君王的身分亦是如此。這種團體與個人的密切關係並非是想像的，當舊約進入了先知時代，雖然個人負責的意識逐漸增強，但這集體位格的思想仍然存在。這集體位格的概念其內涵非常之廣，它不但包含了目前的團體，而且還把歷史上過去的人物以及將來的人物也囊括在內，例如說以色列民的十二支派，他們每一支派的名字都是祖先個人的名字。後來對於默西亞、先知：等都含有集體位格的幅度。

既然了解集體位格的內涵是如此，現在且進一步去問：在聖洗及聖體兩個禮儀行動中，集體位格的思想是怎樣的？

在保祿致羅馬人書第八章三至八節中，保祿說，在洗禮的行動中我們是加入了基督的奧體內；在迦拉達書第三章廿六至廿九節，保祿又說，凡受洗歸於基督的，都在耶穌基督內成了一個；換言之，

在洗禮中，衆人都共同形成了一個耶穌基督（奧體）的集體位格。由此，很明顯地聖洗的禮儀行動具有集體位格的因素。

至論聖體，集體位格的思想更爲顯著。在格林多人前書第十章十六至十七節，當保祿論到聖體聖事時，他說：「……我們雖多，只是一個身體，因為我們衆人都共享這一個餅。」另外，在路廿二19-20以及格前十一24，耶穌在祝聖的行動上所說的話含有「爲你們而犧牲」的思想，這個思想原是來自第二依撒意亞「上主僕人」的詩歌，「上主僕人」這個概念基本上是一個集體位格的概念。爲此，集體位格的思想是聖體與聖洗兩個禮儀行動的第二個共同因素。

至於今日聖事神學中所說的聖事，的確也包含了此集體位格的共同因素：藉着教會的聖事性行動，基督奧體的「頭」不僅與「肢體」彼此結合，而且，基督與其子民成爲一個「身體」共同朝拜父，在朝拜父和服從父的行動中，一個新的天主子民出現了，在聖體與聖洗兩大聖事中，此共同因素的鮮明程度實在顯而易見。

當找出了聖洗與聖體的兩大共同因素之後，我們須要進一步的反省其他幾件聖事的共同點。教會經過差不多十三個世紀的時間才辨別出來有七個禮儀行動，它們之間都具有共同的因素，而天主的救恩在這七個禮儀行動中不能錯地賦給領受人；同時，今天聖事神學上的聖事定義雖經過悠長的歷史演進而成，但它確實在聖經中潛有啓示的根子。

第四章 七件聖事的初步神學反省

在本章中，我們開始步入了理論神學部份，在這部份裏，我們嚐試把上面指出的許多因素作更深一層的反省。在第一、二、三章中，我們所用的大部份是實證方法，即以聖經和教父為基礎，而由本章開始我們則著重於反省的工作，當然，我們的反省亦是以聖經研究的結果為依據的。從第二及第三章中，我們所了解的聖事，大概可歸納為下列幾點：(1)聖事是象徵性的行動；(2)聖事是禮儀性的行為；(3)這象徵性的禮儀行動賦給人救恩。在這一章裏，我們要應用「象徵的神學」對聖事的象徵性行動或標記作一解釋。現且分五點來討論：(1)聖事的象徵性標記；(2)聖事是禮儀性的行動；(3)聖事的標記是有效性的標記；(4)聖事的描寫定義及簡釋；(5)聖事禮儀標記的兩層結構；最後為附錄。

第一節：聖事的象徵性標記

在討論聖事的象徵性標記時，我們可以分為下面幾點：(1)象徵與標記的分析；(2)真實的象徵；(3)象徵的神學；(4)聖事是象徵性的標記及其結構的分析。

一、象徵與標記的分析

按一般的教科書，大概把標記分成三種：(1)自然的標記：即指標記本身與它所指向的事物之間有

一連帶關係，例如火與煙，煙是火的自然標記。(2)約定標記：標記與所指向的事物之間並無任何自然的連帶關係，它們之間的關係只是協定的。(3)象徵：象徵與所象徵的事物之間的關係不是全自然的，亦並非全無一點連帶關係。

一般對於象徵的了解是：首先假定了兩件事物，然後由第三者站在客觀立場看出兩者之間的關係；就是說，從一件事物身上看出另一件事物的意義，因此說前者是後者的象徵。簡言之，兩件事物之間的關係是由第三者而產生的，若沒有第三者，則此兩件事物便拉不上關係。若象徵與所象徵的事物之間的關係誠如上述的，則它並非一真實的象徵，真實的象徵與其所象徵的事物之間的關係是內在的、真實的。

二、真實的象徵

真實的象徵應當具有下面幾個條件：(1)它所象徵的事物是真實的，絕非建立在第三者的想像中；(2)真實的象徵乃是由它所象徵的事物而產生的；(3)所象徵的事物當它要完全的出現、完成、以及圓滿之時，在自我表達和自我完成的過程中便產生了真實的象徵；(4)因為象徵是由所象徵的事物所產生的，故此象徵的作用在於啓示和完全地表達所象徵的；(5)為此，所象徵的完全充滿並包含在象徵內。所象徵的事物不能完滿，除非它完成、表達在象徵中。現在且略舉兩個例子加以說明：

舉例一：人的肉軀是一真實的象徵。

人的肉軀是一個真實的象徵，它不是從想像中產生的；當我的精神或我的「我」要完全出現時，

便有肉軀此象徵產生。我的精神，我的「我」不能圓滿，除非它在肉軀中，因此當肉軀成為我的精神或我的「我」的真實象徵時，我的精神或我的「我」便得以圓滿，而肉軀則成為一啓示，把我完全表達出來，我的肉軀完全是「我」的表現；總而言之，當我的精神要進入物質中自我表達、自我完成時，便產生了我的「肉軀」的真實象徵。

舉例二：人的自由與愛情在「握手」的象徵中表達。

如果說「握手」是一真實的象徵，則「握手」此象徵是如何發生的？這象徵是由它所象徵的友誼、自由和愛情要自我表達、自我完成時所產生的；在握手的象徵中，我對對方的情誼完全出現，而我的自由和愛情亦在此象徵中自我完成，而且我的自由和愛情亦同時充滿在此握手的象徵中。握手是一真實的象徵，它是由我的自由和愛情創造出來的，它完全表達著我對對方朋友的情誼。

三、象徵的神學

若把此真實的象徵的思想範疇應用在神學上，則必須檢討一下此思想範疇的適應性，拉內神父(Karl Rahner)認為，這真實象徵的思想可以適合運用於神學的每一部門上，特別是恩寵論。現在按照真實象徵的意義，我們檢討它在天主聖三、降孕，以及教會等奧蹟上的適應性：

(一) 應用在天主聖三的奧蹟上

天主聖子是天主聖父的肖像與印號，在子這肖像上完全把父描繪出來，子是父的肖像，祂由父所

生。按真實象徵的思想。真實的象徵是來自它所象徵的，子既是父的印號，則是父把自己完全印在子上面，而子是由父生的。父生子，而父的完成和父的圓滿是在子內，因為父不稱為父，除非祂生了子，父在自我圓滿過程中產生了子，因此，子是父的象徵，而父則是子所象徵的。在天主聖三的奧蹟中，子是父的啓示者，祂啓示父，表達父。在古代的基督學上說，天主只有藉著子在人類歷史啓示祂自己，因為子是父的肖像，反映父。在啓示論上，既然子是父的啓示者，則只有子才可能進入人類歷史中（降生）啓示，若說父自己進入世界來啓示祂自己，則在啓示論上是一不太合理的說法。又因為父在子身上完全表達祂自己，子是父的圓滿，因此子自己亦是天主。

(二) 應用在降生神學上

在若望福音中耶穌說：「誰看見了我就是看見了父」（若十四9）。耶穌——這位降生成人的子是父的啓示者，是父的象徵。為何稱耶穌為象徵呢？在基督論上，當討論到基督降孕的奧蹟時，並非是說在世界上先有一個耶穌的人存在，然後第二位聖子才降下取其形體的，若如此，則是神話的說法。降生的奧蹟正確的解釋應當是：由於第二位聖子進到人類歷史中，因此產生了耶穌這個人。天主聖子「成人」的奧蹟是不圓滿的，除非它產生一個象徵——人。耶穌基督這個人是一象徵，表達出父對人類的愛情與計劃，祂是天主要進入人類歷史的過程中所產生的一個象徵，耶穌基督這個象徵不僅充滿了天主，而且祂就是天主。

(三) 應用在教會的奧蹟上

教會按其外在組織來看，她是一法律性和制度性的團體，但另一方面她亦是一救恩性的團體。我們更好說，因為天主藉基督所完成的救恩須要具體地在歷史中表達，所以產生了法律性和制度性的教會組織；教會是天主在愛情和自由選擇中所產生的團體，這個團體的存在目的是為使天主自己對人類的救恩能够在世界中達到完成，換言之，在教會此象徵中，天主的救恩得以完滿並具體地表現出來。這個團體應當是「一啓示」，告訴人天主的慈愛與救恩，就在這樣的意義下，我們稱教會為基本的象徵，只有在她內天主的救恩才可具體地在歷史中表達和完成。

四、聖事是象徵性的標記及其結構的分析

從某一方面來看，我們可以說，聖事是教會的制度性的行為，而此七種制度性的行動是由基督在教會中自由選擇的；當基督的救恩經過教會而具體出現在人類中的時候，在這「具體出現」的行動過程中便產生了不同的象徵；天主給人的救恩是不完滿的，除非它在象徵的行動中實現和表達出來，於是，七件聖事從此誕生。聖事——這七個象徵性的行為不但啓示出天主的救恩，而且不能錯地充滿了天主的救恩，並把此救恩有效地賦給人。

結論：研究到這裏，我們不僅可以見到「象徵的神學」的適宜性，它適應於每一個奧蹟的解釋，而且，從應用「象徵神學」的解釋過程中，我們亦可以見到奧蹟與奧蹟之間的連貫與統一，聖事的象

徵性結構與教會，降生奧蹟以及天主聖三的奧蹟都有了共通和密切的關係；天主的救恩不僅在耶穌這個人身上完成，而且還在教會和七件聖事的制度性行為中不能錯地實現和賦予給人類。

第二節：聖事是禮儀性的行動

在上面的研討中，我們只指出了天主對人施予救恩的一面，在這裏，我們須要指出在聖事中常被忽略的另一面：既然聖事是天主與人相遇的媒介，則在聖事的象徵性行動中亦有了人對天主答覆的一面，即：人對天主的奉獻及服從。在聖事的象徵性行動中，我們是在一個有罪的教會中偕同基督一起向父祈禱、欽崇和讚美父，由此，聖事是一禮儀性的行動。聖事的禮儀性意義並非僅是源於它自己本身，這禮儀性的意義與天主聖三、降孕、以及教會的奧蹟都有密切的關係，今略為闡釋如下：(1)天主聖三中的禮儀性意義：在聖三的內在生命中，天主子是來自天主父，子的生命是父所給予的，因而子不斷的回歸父，把自己整個生命不斷地奉獻給父、服從於父。在子來自父和歸向父的過程中，父與子則共發了聖神，而聖神則連結了父與子，使父的給予和子的接受，亦使子的給予和父的接受得以圓滿。倘若子是來自父，而又不斷地把自己奉獻和服從於父，如此，在聖三中便有了所謂的「禮儀」生活，聖子無間地朝拜和服從父。(2)降孕奧蹟中的禮儀性意義：耶穌基督的整個存在既然是來自父（父所生的獨子），所以當這個耶穌生活在世界上時，祂的步伐亦是不斷地朝著父走，祂必須回歸父。祂曾說：「我的食糧就是承行我父的旨意」，祂整個生命都是向父的一個奉獻、欽崇和朝拜，在十字架——這個「禮儀」性的意義達到了高峰。在耶穌藉十字架的犧牲而完全的給與，而父亦在十字架的犧

牲行動上完全的接受之際，父與子之間又充滿了聖神，當基督充滿了聖神之後，祂才是光榮的主，才可把祂的神打發給我們。基督不能打發聖神給我們，除非祂在光榮的境界中。從此，基督降生與贖的「禮儀」性意義乃基於耶穌這個人整個一生對父的奉獻與服從，而此「禮儀」性意義的最高峰則在十字架的犧牲行動上，於是，巴斯卦奧蹟是一切禮儀性意義的泉源。(3)教會奧蹟的禮儀性意義：作為基督在世的延長的教會，她的整個存在亦是來自父，是因為父藉基督所完成的救恩須要對人類具體地表達出來，因而有了教會的存在；教會既然來自父，她整個生命的旅程亦應當是朝向父，回歸父，她對父的欽崇、朝拜、奉獻與服從是在她具體的行動表現出來的，因而在教會內產生了許多不同的禮儀行動，每一個禮儀行動都是教會在信仰中對父的答覆。在來自父及回歸父的過程中，或者說，在給和受的過程中，聖神又充滿其間，教會在充滿了聖神的行動上，能够把基督的救恩不能錯地分施給人。(4)七件聖事的禮儀性意義：聖事既是整個教會在行動中，教會既然是來自父又回歸父，則教會的行動亦復如此，況且，七件聖事的存在是因為父要實現自己在基督身上對人類所完成的救恩而自由選定的方式，故在某方面來說，聖事亦是來自父，在聖事的標記及象徵行為內天主把自己贈與人，而另一方面在聖事的標記和象徵性行動中，我們則把自己奉獻給父，欽崇、朝拜、和服從於父，這就是我們在聖事中對父的答覆，於是在聖事的行動中又有了來自和回歸父的過程。在天主藉著象徵性的標記而進入人類歷史中干預人的生命的行動上，和人在象徵性的標記中答覆天主的行動之間，聖神又出現了，祂在給和受的過程中把天主和人連結在一起。同時，聖事的領受人在聖事的象徵性行動中是參與了基督大司祭對父的朝拜，因為聖事是整個教會偕同基督對父的祈禱，所以七件聖事是我們罪人在教會內偕同基督一同向父的祈禱和朝拜，這也是七件聖事的禮儀性意義了。

第三節：聖事的標記是有效性的標記

聖事不僅是禮儀性的標記，而且這禮儀性標記本身賦予恩寵，這就是所謂的有效性標記。特利騰大公會議對聖事的有效性討論了不少，它所用的却是型質論和因果律的思想範疇。在此，我們且嚐試用象徵神學來對聖事的事效性略作解釋。首先，我們單就象徵在一般的意義上予以解釋，然後我們再談論聖事的象徵。

按上面的研究，我們得知象徵是由所象徵的要自我實現和表達時所產生的，在象徵中完全充滿了所象徵的事物與意義。在人與人的交往中，人願意藉著象徵所表達的是我個人的風格、愛情……等等，換言之，在我所選擇的象徵中，「我」完全地出現。但這個「我」的出現沒有意義，除非有一個「您」，同時，我的「我」不會圓滿，除非有一個「您」，除非面對著「您」，否則我不稱為「我」。當我與您交往時，對著您的我是不完全的，除非這個我在有形的象徵或標記中出現。反過來，對著我的您亦是不完全的，除非您也在象徵和標記中表達出「您」或者在象徵和標記中接受「我」，如此，您才能够成為真正的「您」；人與人之間的交往若希望建立起真正的您——我關係，則必須彼此在象徵中相遇，因為只有當您接受我為我時，您才會真正地找到您自己，也使您真正的出現（在我面前）；反過來亦復如此，只有當我接受您為您時，我才真正的是「我」，這樣，在象徵中便建立起一個「我們」的團體。總而言之，藉著有形的象徵，對您的我得以完滿，而當您接受我時，您也在我內找到了您自己，這就是「象徵」的最深意義。

現在把這個思想應用在聖事的象徵性的標記上；在聖事的象徵和標記中，基督願意把祂自己的愛情和風格表達並通傳給人，最後甚至願意把自己的整個給人，基督把自我通傳給人要求人的接納，在聖事的象徵中，我們不但被動地接受基督，而且是主動地去答覆祂的召請，如此，在象徵中天主與人相遇而建立起一個您——我的關係，成立了一個「我們」的團體，這就是恩寵，如此，聖事的象徵性標記不僅是生效的標記，而且是圓滿地生效的標記。不過，在此我們還須要解釋一點，聖事標記的有效性並非依靠在人的答覆或不答覆上，聖事的標記本身賦予恩寵，因為耶穌基督是天主父給予人類最大而又唯一的恩寵，在聖事的標記中，耶穌基督或是以行動或是自身不能錯的臨在於這些標記中，只不過當人在信仰中去接受祂的臨在時，這個標記才達到它圓滿的意義，為此，單就聖事的標記本身而言，它是生效的，因為它不能錯地表達並充滿了天主的救恩。

在這裏，我們可以見到傳統上對聖事的解釋與今日用象徵神學的解釋不同。過去常常問這些物質的標記如何產生超性的恩寵？而今天在象徵的神學上却反過來問：超性的救恩當它要具體地實現時如何產生了這些有形的象徵性行動和標記？在象徵神學的解釋中可以避免聖事物化的弊端，亦可以跳出型質論和因果律的思想範疇了。

第四節：聖事的描寫定義及簡釋

經過上面的一番探討之後，我們嚐試去給聖事一個描寫的定義：「聖事是耶穌基督在教會中的禮拜和祝聖性的象徵行動」。對於這個定義，我們且略加解釋，聖事是：(1)耶穌基督的行為：聖事是光

榮中的基督（主）的救恩性行為，這些行為既然來自基督，因而包含並充滿了死亡與復活的基督的臨在，這種臨在是奧蹟性的，而非歷史性的。(2)在教會中的象徵性行為：是教會使光榮中的基督的行動在時空中延續，並在象徵和標記中完成；換言之，在教會聖事性的信仰言語當中把光榮基督的救恩行為聖事化了。既然聖事是教會在信仰中使光榮基督的救恩行動聖事化，則產生了施行人的制度及施行人的意向等問題，又：既然基督的救恩之所以在許多不同的標記和象徵性行動中表達為的是針對了人的得救，因而同時產生了領受人的意向等問題。再者，當我們說這象徵性行為是「在教會中」的時候，它包涵了兩層意義：第一：光榮基督的行為是在教會的信仰中發生的；第二：光榮基督的行動在教會中使教會的本質實現並使教會本身成長。(3)禮拜的行為：這說明了聖事的禮儀性的行為，是偕同基督大司祭對父的朝拜行為，是對天主父不能錯的有效祈禱。(4)祝聖的行為：聖事並非一空洞的標記，或沒有效果的象徵行動；聖事的標記和象徵性行動本身賦予恩寵。這說明了聖事不僅是象徵，而且此象徵具有事效性。

最後亦有神學家稱聖事為「事件」(Event)，因為在聖事的標記裏天主與人相遇的事情發生了。其實，稱聖事為一件事亦很配合中國人思想，根據中文辭海，「事」這字含有多種意義，現舉出三種來看看：(1)人類的一切行為皆稱之為事；(2)變故；(3)侍奉。在中文裏，「事」並沒有物化的意義，反而它是指行為。我們可以說：聖事是天主進入人類歷史中干預人的生命使它產生變化，而人亦在變化中追求侍奉天主的事情。

第五節：聖事禮儀標記的兩層結構

在這最後的一節裏，我們願意稍為討論：聖事禮儀標記的兩層結構，即：言語與行動，亦即是型與質。

自從中世紀以來，在聖事神學上就肯定地說聖事的禮儀標記包含兩大因素，不可缺一。同時，在教會的信仰中，聖事必須具有下面幾個條件：(1)就聖事之象徵性行動本身而言，它必須包含兩層結構：(2)為教會之施行人而言，他必須具有「做教會所要做的意向」；(3)為領受人而言，他必須有領聖事的意向；(4)為聖事最基本的一點：聖事是由耶穌基督所建立的。以上第二、三、四各點將分別在第六、七、八、九章討論，現在我們先研討第一點，主要在找出聖事的本質是什麼。

最初，教父時代，教父們在聖經中發現了一個現象，就是禮儀的行動常常伴隨著一些「祈禱」或「言語」，因此，教父們認為聖事的禮儀標記含有兩大因素，其中之一來自天上，另一來自地上；來自天上的是「言語」，因為它是一種宣信，是信仰的言語，來自地上的則為其他的聖事元素，包括物質的行動、材料……等。天上的比地上的卓越，因此在聖事的標記中，言語高於物質的行動。

到經院神學時代，教父們的「言語」與「聖事元素」(Verbum 與 elementum)逐漸演變而成「型」與「質」(Matter and Form)，並且當時神學家所注意的已與教父們有別。教父們所注意的是，兩個因素的神秘結合而共同使聖事生效，而經院神學家則注意此兩大因素乃聖事標記的構成因素，缺一則不成聖事的外在記號。在這時期亦把這兩大因素視為是聖事的本質。

特利騰大公會議曾宣佈：「聖事的本質不可改變」，特利騰大公會議所指的聖事本質是什麼？它所指的聖事本質也就是佛羅梭斯大公會議以及教宗良十三世所說的：「型」與「質」。然而，在今日的聖事神學中，比國神學家 E. Schillebeckx, O.P. 對聖事的本質有更詳細的分析。他認為：聖事的本質明顯不在於禮儀行動或禮儀言語的外在形態，也不單單在於聖事的精神意義（或超性事實），或單只在於聖事物質元素的外表。聖事的本質是在於：禮儀的外在形態所顯示出來的精神意義（或超性事實）。換言之，聖事的本質乃在於：在象徵和標記中所啓示所完成的精神意義與救恩事實。

既然聖事是基督在教會中的象徵性行動，只有藉著對基督的信仰，教會才能使聖事的精神意義顯示在她的聖事行動中，由此，為建立起聖事的外在標記，教會的信仰是必須的；而教會又必須藉著言語和行動才能把聖事的精神意義顯示出來，這兩大因素（言語和行動）應各自很適當地和中肯地表達出聖事的精神意義來，如此，只有在這兩個因素所指向所象徵的意義和事實中，禮儀的行動和禮儀的言語才屬於聖事的本質。按 E. Schillebeckx, O.P. 的看法，認為一方面固然可以保留說有一兩件聖事的標記是耶穌或明顯或隱含地定好的，如：聖洗的水，聖體的麵餅與葡萄酒；但另一方面，他認為這些禮儀標記的外在型態都可以改變，只要這變化不致於破壞所象徵的事實及意義。

附錄

一、以色列民族的聖事

以色列民族中有沒有聖事？對於這個問題，一般神學家的答覆都是肯定的，整個以色列民族乃一

聖事性的團體。為何會引發起這個問題？原因是在特利騰大公會議中面對原始基督教的錯誤而反駁時，其中曾牽涉到新約中的聖事與舊約中的聖事是否有分別的問題。基督教曾指控天主教內的聖事與古經中的聖事並無區別，所謂的聖洗聖事與若翰的洗禮並無不同。特利騰大公會議為駁斥此歧見乃肯定說：「誰若說：新約的聖事與舊約的聖事，除了禮儀與外在的禮節各不相同外，沒有區別，則這種人該受絕罰」（見施安堂譯：天主教訓導文獻選集，第一六〇二條）。既然特利騰大公會議肯定新約的聖事與舊約的聖事彼此有別，我們不能不問其內在區別如何？

按過去一般教科書上的區分，主要是說古經中的聖事並不圓滿，它本身不包含和充溢著天主的恩寵，只是在聖事的禮儀中藉著祈禱和信仰的力量邀得天主的恩寵，由此，聖事的產生效力端賴乎人的祈禱與信仰；對於新約中的聖事則不然，它具有事效性，每一件聖事不但是象徵，而且此象徵本身賦予恩寵。

這樣的解釋令人不太滿意，如果古經亦包含天主的啟示，又如果舊約中的聖事亦為一真實象徵，則此象徵亦必包含並啟示天主的救恩。倘若我們不否認舊約的聖事，則舊約與新約本身的差別應作為我們解釋兩個時期的聖事不同的標準。舊約是「一等待」和「許諾」的時期，而此「等待」和「許諾」的圓滿實現是在新約的耶穌基督身上，因此，新約中的聖事所賦予的是末世性，不能錯的救恩效果。雖然，舊約的聖事也具有事效性，它亦充滿了天主的救恩，而此救恩亦是來自耶穌基督，但到底，舊約仍然是在許諾和期待的階段，尚不是一末世性的圓滿救恩時期。為此，舊約聖事與新約聖事之內在區別乃基於「許諾」與「實現」之差分。

二、教外人的「聖事」

當討論到聖事的禮儀行動時，我們不可忘記，禮儀並非是我們教會所獨有的，雖然教會的禮儀實在具有與眾不同的唯一性。很早以前，在希臘的宗教裏已有禮儀生活的出現，既然如此，是否教會的聖事是來自教外人的禮儀？那又不然，在此我們必須探索一下教外人的聖事，如此方可看出教會的聖事的唯一性來。再者，梵二大公會議之後對教外人的得救問題，其觀點比從前遼闊，而態度亦甚開放，若教外人亦可能得救，則其禮儀生活是否也可能具有某種程度的救恩性？

就如我們以前曾提過的，在希臘地方的奧蹟宗教，他們不僅具有禮儀生活，而且他們的禮儀很神秘，因為他們認為這些禮儀都很神聖，不能公開。奧蹟宗教的禮儀主要是把神的死亡與復活重演一次，以求得大地及人畜繁殖興盛之恩典。對於參與這些禮儀的人事前必須有所準備，譬如：補贖、守齋、沐浴：等等。對於舉行禮儀的方式也有多種：譬如：神宴、神視、以及神妓等。所謂的神視，主要是使人進入一迷宮中，這迷宮代表黑暗，參禮者在黑暗中摸索，到了某一地方，突然有光明射入，意謂參禮者已由黑暗進入光明，所以他也經過死亡而復活了。

這些禮儀盛行於農業社會，因農耕者皆賴大自然之力量而生存，大自然中春、夏、秋、冬之變化就有如生死現象之交替。農耕者參與這些禮儀，目的在使宇宙的力量運行於己身，使自身發出生生不息之能力。

既然神對人的救恩是普遍的，我們問：神是否亦可能藉大自然而進入人類當中自我啟示？對於希

臘的奧蹟宗教，在消極方面，我們不可以過於悲觀地批評，雖然他們的禮儀含有某些不太正確，甚至腐化的因素，但亦非全部是罪惡的產品。至於神妓的問題，一如古經中天主也曾經啓示過先知歐瑟亞，吩咐他與一位妓女完婚，如此，我們不可以馬上斷定說：他們的一切禮儀都是罪惡的創造，沒有什麼真正的宗教價值。在積極方面，我們說：在他們的禮儀中是否也可能有自然的啓示？若他們的禮儀中可能含有自然的啓示，則神的救恩進到他們身上亦不是不可能的事。可是，救恩進入人類當中程度深淺不同，藉著耶穌基督的降生救贖而進入人類中的救恩當然較其他方式所獲致的救恩圓滿的多，也深入得多了；而在古經中天主藉許諾、期待等方式而進入人類當中與人所建立起的位際關係亦必然比教外人在他們的禮儀中所期待的更有深度。無論如何，如果教外人的禮儀也含有啓示和表達神的一面，則我們不能立刻否定說，他們在禮儀中與神相遇是不可能的。

三、基督教的聖事

當十九世紀，基督教的自由派及理性派探詢天主教及基督教的來源時，天主教常認為自己的宗教是超越的並非來自人，但基督教的自由派却以為天主教所持的主張不合歷史，他在比較宗教學的立場上來比較出天主教與希臘和羅馬宗教之間的相同點，而宣佈說天主教乃來自希臘宗教，並無所謂的超越性。對於天主教的禮儀，他們也說是來自希臘宗教，因為其中彼此具有共同點。十九世紀基督教自由派與理性派對我們的禮儀來源大概有三種看法：(1)第一種看法甚為極端，認為天主教的禮儀與希臘宗教的禮儀並無兩樣，彼此皆重演神的死亡與復活以求得神的恩惠。有一位天主教神學家 A. Loisy

(已被逐出教會)他同意了這樣的說法，以為保祿所說的洗禮就是叫人進入基督的死亡與復活，所以保祿所說的洗禮就是從希臘宗教裏抄襲過來的。對於他的主張今天一般已不為人所接受。(2)第二種看法是來自 Odo Casel 他認為在一切人身上都有一典型(Cult Eidos)。人們往往願意把原始發生過的事情(有時是指神話)再重演一次，一如希臘宗教就是這樣；他認為這「禮拜的典型」是天主在人身上早已放下的，但這典型並不圓滿，只有在耶穌基督身上這典型才是最圓滿的，既然教會中的禮儀是把基督的死亡與復活重演，則教會的禮儀是最圓滿的。為 Odo Casel 而言，自然宗教與啓示宗教之間的相同點乃基於人身上都有一共同的原始典型，只不過因著耶穌基督的緣故，啓示宗教的禮儀比其他宗教的圓滿。(3)第三種說法願意走中間路線，它主張兩個宗教有相同點並非意外之事，但却應分清楚，彼此若有相互的影響，其影響是在來源上抑或只是在適應性上。這種說法主張在人身上具有許多基本的典型，若兩個宗教彼此有相同的因素(譬如：黑暗與光明的概念等等)，不可因此就馬上說其中一個宗教影響了另一個。在兩個宗教上有共同的地方可能是來自人身上的基本典型，這基本典型就是人性，因為宗教都是為人的，而神的啓示亦是通過此人性的，所以兩個宗教有相同的地方並無甚稀奇。事實上，天主教與希臘宗教在客觀的環境上有些因素彼此相仿(例如：在天主教的祭獻禮儀中，司祭應以右脚先踏上祭臺，而希臘宗教亦是如此。還有其他類似的因素)，我們也承認可能兩宗教彼此有影響，但其影響不在於宗教的來源上，而在於文化和環境的適應上，可能，在兩個宗教的歷史發展過程中，有些因素是天主教為適應此時此地的文化和環境而受到了希臘宗教的影響，反過來，亦很可能希臘宗教也受到了基督教的影響。因此，在兩個宗教的相同點上不必說此一乃源自彼一。

在上面的三種主張中，我們可以見到過去在比較宗教學上往往找出宗教與宗教之間的共同點，但

現在却認為這樣不足够，還須找出其不同點來。大概而論，在比較宗教學之比較下，希臘宗教與基督教義的差別可歸納為下列數點：(1)啓示：希臘宗教是神話，基督教則是歷史啓示的宗教。(2)神明：希臘宗教的神是一大自然的神，是繁殖的神，具有性別之分；基督教所信仰的雅威並沒有男女性別的，祂超越性別。(3)奧蹟：希臘宗教多少是把信仰放在感覺的層次上，沒有所謂的信理；而基督教則有啓示，在信理上指出什麼是當信的。(4)行爲的實踐：基督教有所謂的福音訓諭和命令，要求信者在行爲和生活上盡力實踐，但在希臘宗教裏則沒有我們福音上所說的倫理要求，也沒有規律的特殊制度，只有禮儀的演進過程。(5)救恩：希臘宗教所期待所追求的是自然的永生，即表達在自然中的救恩，基督宗教的救恩是在耶穌基督身上啓示並完成的，具有明顯位際關係的特性。由此，兩個宗教雖有共同點，但基本上不同的因素更多！

第五章 七件聖事的存在

特利騰大公會議說聖事不僅是由耶穌基督所建立，而且聖事有七件，不多也不少。(參閱施安堂譯之天主教訓導文獻，第一六〇一條)。有關七件聖事的存在，在神學上是可討論的，而在一般的神學教科書上，大多數用「時效證」的方法來證明。在我們天主教會內一向承認有七件聖事，但分離的弟兄們只承認其中的某幾件，事實上，翻開聖經也很不容易找出耶穌建立七件聖事的明顯啓示，那麼，今天的七件聖事的結論是怎麼形成的？教會如何意識到有七件聖事的存在？對於這個問題，過去神學家們用了時效證的方法。

「時效」一詞原用在羅馬的法律上，其意在羅馬法庭上有這樣的規定：若一人被另一人控告有罪，則他在法庭上便有了案底，這案子在法律上可以有多种方法使它自動撤消，其中之一便是時效的方法。所謂時效，即是說在一段規定的時間內，控告者不再起訴被告者，則案子自動撤消。另外，若一人佔據了別人的財產，他良心仍覺平安，亦從來沒有人指控他的行爲是不對的，經過一定時間之後，若沒有人控告他，在法律上物權或產權便合法地歸他所有，他得到了該財產的正式主權。

西方教父鐸良是一位法律學家，他把時效證的方法應用到神學上去。他認為，假如在教會內對一端道理經過了很長的時間，整個教會對它並無一點懷疑，則這端道理可以說是自天主啓示的真理。可是，法律上的時效證與神學上的時效證頗有差別：在法律上說經過一段長時期後，某人對某物可以合法地獲得主權。這條法律的制定是爲了保持社會的秩序與安寧，若財物給人長期佔有以後而不給予主

權，則恐會影響社會的治安。但在神學上應用時效證，並不是因社會秩序的緣故，而是因為聖神臨在於教會內，若一端道理經過很長的時間都沒有懷疑，並予以接受，且不斷地在生活中實踐，則這端道理可以說是來自聖神的真理，因為，既然聖神臨在於教會內，教會不可能如此長的一段時期生活在錯誤當中，為此這端道理必定是來自天主啓示的真理，然而，當我們說它是來自天主的啓示時，並不意味着教會現在獲得了一項新的啓示，宗徒時代以後已沒有新的啓示，但却可以對天主的啓示有新的認識。

把時效證的方法應用在聖事神學上，就是說：教會由十二世紀至十六世紀那麼長的一段時間堅信不移地承認七件聖事的存在，故這七件聖事的存在不可能不是來自天主的啓示。

對於七件聖事的「七」這個數目，在神學上亦曾一度引起議論。不過下面的說法一定不能接受：有人認為聖事的「七」與聖神七恩的「七」有異曲同工之效，具有象徵的意義，表示天主的救恩藉着教會圓滿地傾賜於人，「七」是一象徵，意指「完全」，如同聖神七恩是象徵在堅振聖事中天主把聖神完全傾注在人靈內一樣。另外一種說法，則於信理並無不妥：就是說：七件聖事中的「七」只是一個數目，但對於這個數目不必把它絕對化，認為聖事絕對是「七」件，其實亦可能有人說是「六」件，因為在教會的歷史中，最初曾把兩者分開。也有某些人說是「九」，因為他們說神品聖事可分為三：即六品、司鐸、主教。簡言之，教會內的聖事是七件，但若有人說「六」或「九」亦並非全無理由與根據。但無論如何，教會經過了很長的自我體驗，意識到並證明了有七件聖事的存在，同時，特利騰大公會議亦宣佈說：聖事有七件，不多也不少。或許，我們會感到訝異，為何特利騰大公會議上加上一句這樣的話：「不多也不少」，難道教會以後在她的生命中不會發現另一件聖事嗎？對於這個

問題，更好是依據教會學來解釋，不論怎樣，教會在她的生命中，發現天主的救恩在她的制度性行為中不能錯誤地出現的，只有這七個特殊的時辰，不多也不少。教會的辨別也不是只靠她自己的能力，而是依賴天主聖神在教會內不能錯的引導。

特利騰大公會議雖然肯定了聖事有七件，但這並不等於說七件聖事都同樣重要，每一件聖事為得救皆有同等的價值，不分彼此。相反，該大公會議宣佈，誰若持上述的看法，應受絕罰（參閱：施安堂譯：天主教訓導文獻，第一六〇三條）。其實，由教會的傳承觀之，教會常常把聖體和聖洗視為最重要的聖事，然則傳承之基礎何在？大概可分三方面來看：(1)在基督學上：教會稱聖體及聖洗為主要聖事，原因：a這兩件聖事清楚地是由耶穌基督所建立，特別是聖體聖事；b這兩件聖事比其他的聖事更豐富更完滿地象徵了基督死亡與復活的奧蹟。(2)在教會學上：在教會裡曾有一很古老的傳統說：福音上記載有一士兵以長矛刺透了十字架上耶穌的肋旁而流出了血和水，這血和水就是聖體與聖洗兩大聖事的象徵，同時，傳統上又說：在耶穌被刺透的那一刻，教會也從耶穌的肋旁中誕生了，於是說：教會乃在聖體及聖洗兩大聖事中出生，並得以圓滿。(3)最後，在保祿致格林多人前書第十章裡說，以色列民的成長是在過紅海和吃瑪納的事件中，這段聖經亦暗示新的以色列子民的成長也是在聖洗及聖體兩件聖事中。

從大公主義的角度來看，若我們不尊重傳承，把七件聖事視為同等重要，不加區分，則我們便不容易在真理中與分裂弟兄交談。為得救而論，有些聖事實在是必須的，是主要的，有的則不是如此重要，為得救其價值是次要的，例如神品、婚配：，不領這兩件聖事的人仍然可以得救。

在分離的弟兄中，他們也異常重視聖洗及聖體兩件聖事。譬如(1)聖公會：他們承認這兩件聖事是

福音的聖事，耶穌在聖經中清楚地啓示出二者皆源自耶穌，由祂所建立。對於其他五件聖事，他們認為若稱之爲聖事亦無不可，但不可以說是由耶穌清楚地建立的，這些聖事只是因着聖洗及聖體兩大聖事而後產生的。(2)東方教會：他們與我們一樣，承認有七件聖事，但他們也說只有聖洗及聖體是由基督所建立的，對其他聖事則與聖公會之觀點略同。(3)馬丁路德：他只承認聖洗及聖體爲聖事，對於其他五件聖事全部否認，他否認的理由，可能是認爲聖經中並無清楚的啓示，例如他否認告解爲聖事，因爲它在聖經中找不到明顯的根據；對於病人傅油聖事更不必說了，既然他否認了雅各伯書爲正典聖經，那又怎可能接受病人傅油爲聖事！馬丁路德亦以爲，如果要稱其他聖事爲聖事，也不是不可以，但若把其他聖事與聖體及聖洗相比較，則它們便不是聖事了。

結語：從上面的研討中，我們可以見到分離弟兄當中都有一共同的態度，就是極爲重視聖洗及聖體兩件聖事，在天主教會內對這兩件聖事也予以特殊的地位，由此可見，在合一的交談中，我們並非全無可接觸的地方。再者，主要聖事及次要聖事之分，乃基於某象徵所包含所表達的巴斯卦奧蹟的豐富性，以及它爲得救的必須性等等。

第六章 聖事的建立

特利騰大公會議宣佈說：「新約的聖事乃由基督所建立」（見施安堂譯：天主教訓導文獻選集第一六〇一條）。這條信理主要是爲反駁基督教，因基督教只接受七件聖事中的某幾件爲聖事，其他的則認爲非來自基督。特利騰大公會議除肯定七件聖事乃由基督所建立以外，並宣佈：教會本身沒有權力改變聖事的本質（參攷：同上第一六〇三條）。對於聖事的本質，教宗庇護十二世的解釋，是指：那按照天主的啓示由基督自己所建立而保存在聖事的標記內的。在本章裡，我們主要就是討論：「什麼因素是由基督所建立」？以及「基督如何建立了七件聖事」？我們的討論分爲四大部份：(1)聖事建立在信理上的困難；(2)聖事的建立在神學上的討論；(3)耶穌建立聖事的程度；(4)教會對於聖事的權力範圍。

第一節：聖事的建立在信理上的困難

十九世紀的自由基督教派認爲耶穌是一先知性的人物，在聖經中先知性人物與司祭是對立的，先知主張的生活應建立在精神和真理上，倘若耶穌在聖經上的表現是一先知性的人物，則祂必定相反禮規與制度，如此，祂又怎可能建立聖事的禮儀與制度呢？這是自由基督教派對耶穌建立聖事所提出來的質疑。

另一個困難是來自現代主義：A. Loisy 本是一末世主義者，他認為耶穌是一位充滿宗教熱情的人物，祂等待着末世的來臨，可是久等未至，於是祂便上耶路撒冷，死在十字架上，目的為使末世早臨。耶穌死後，宗徒們遂建立了教會。宗徒們也如同耶穌一樣，等待末世來臨，結果末世還是久待不至，故此他們便建立了教會，並在教會內制定了禮儀。他否定了七件聖事是由耶穌建立的，認為一切禮儀都是由教會自己所假定。

最後的一個困難是來自原始基督教徒，他們雖未完全否定七件聖事由耶穌所建立，但卻認為某幾件聖事在聖經中找不到明顯的證據可證明其乃源自基督自己。

對於上面的三個困難，我們且嚐試一一予以答覆：

無可否認，耶穌是一位先知性人物，祂主張人應以心神以真理朝拜父。但我們必須分辨清楚，先知相反的是禮儀本身抑或是禮儀主義和形式主義？法利塞人所代表的禮儀或形式主義，無疑是耶穌所反對的，但對於禮儀本身，我們則必須從各方面去探討耶穌的態度。首先，從耶穌的生命中我們看到祂自己多次參與了禮儀，在耶穌的時代，正常的猶太人是不可能沒有禮儀的，因為他們的禮儀幾乎與日常生活不可分割地打成一片，譬如飯前的洗手等。其次，在若望福音廿章卅一節中，福音的作者說他寫這部福音，目的是為使人相信耶穌是默西亞、天主子。作者願意指出我們現在所相信的基督就是默西亞；第四福音的作者使人相信基督是默西亞的方法之一就是強調禮儀，若望福音非常重視聖事，一方面它告訴人福音中具有不同的聖事性行動，另一方面它亦願意讓信徒知道聖事的來源是生活在歷史中的耶穌基督。這樣我們也就稍為答覆了十九世紀的兩個困難了。

至於原始基督教的困難，恐怕必須由「建立」的意義開始去澄清問題。特倫多大公會議說七件聖

事乃由基督所建立，此「建立」的意義可能與基督教所想的「建立」不同。若在合一運動上彼此須要交談，則我們應當先瞭解他們對「建立」如何了解？反對的理由何在？這樣，或許有希望使問題逐步澄清。可是，不論聖事是由基督直接或間接建立的，我們總不能說：教會為適應環境而制定了七件聖事，無論如何，聖事的建立多少與基督自己的生命有關係。

第二節：聖事的建立在神學上的討論

既然特利騰大公會議肯定七件聖事是由基督所建立，現在要討論的問題是：基督如何建立了七件聖事？在神學上，沒有一位神學家願意說聖事是由基督間接建立的，意謂在七件聖事與基督之間尚有第三者的意願存在。雖然，神學家們都同意聖事乃由基督直接建立，但對於「直接」的了解則各不相同，因而各圓其說，現且把主要的幾種解釋介紹出來：(1)宗徒自動建立論；(2)宗徒被動建立論；(3)較為傳統的解釋；(4)拉內神父 (Karl Rahner) 的解釋；(5) E. Schillebeeckx 的解釋。

一、宗徒自動建立論

這一派神學家認為耶穌在世上曾給宗徒們指示過，教會內應有七件聖事的制度，後來由宗徒自動的建立了此制度。這種說法與事實不符。抽象而論，耶穌的確可以這樣做，但事實上耶穌並非如此做，理由：(1)在基督論上來看，七件聖事應是由基督自己建立的；(2)特利騰大公會議在論及聖事的建

立時，把「建立」一詞用在基督身上，而却把「宣佈」一詞用在宗徒身上，表示聖事是由基督自己所制定；(3)一般而論，神學上都主張即使耶穌在世時未曾完全建立了七件聖事，但在復活以後一定完成了此建立聖事的工程。

二、宗徒被動建立論

當十三世紀時，盛行着一種神學理論，說聖事的本質（即聖事不可改變的部份）就是指型與質，既然聖事的本質來自耶穌自己，故此不能改變。可是，這種理論產生很大困難，事實上，從宗徒時代直至今日，聖事的型和質都曾有所改變。譬如聖洗聖事，在宗徒時代是因「耶穌」之名或因「主」名而付洗的，但今天的聖洗禮儀却改變為：因「聖三」之名付洗，如果說聖事的本質不能改變，那麼除非說型和質不是完全來自耶穌自己，否則我們很難解釋此歷史現象。同時，在聖經上的確很不容易清楚地找出病人傅油、婚配、以及神品各聖事的啓示基礎，於是有神學家說，在聖經上雖然沒有明顯記載，但在耶穌復活以後，祂一定已經吩咐了宗徒們。對於這樣的理論，一位方濟各會的神學家認為無法接受，怎樣可能耶穌在復活以後給宗徒們說了而不在聖經中記錄下來？對於聖事的本質乃指型與質他也不大贊同，他認為七件聖事的確是由耶穌建立的，不過祂建立聖事的方式則可以有商榷的餘地。他主張在耶穌升天之後，聖神親自給宗徒們啓示，告訴他們應如何去建立（這些在聖經中並沒有明確啓示的）聖事。因為是基督的神啓示了宗徒，故此也可以說聖事是來自耶穌基督，是由祂建立的。這個理論，我們稱它為「宗徒被動建立的」，因為宗徒是在基督的神的啓示下被動地去建立聖事的。（

既然聖事是由宗徒被動地建立的，則型和質的改變也成為可能的了）。

三、較為傳統的解釋

在傳統上一直都承認聖體、聖洗、以及告解是由基督自己所建立。對於其他幾件聖事，其解釋是：在加納婚禮的事件上，耶穌已準備了這件聖事；在治愈病人的行動上，耶穌亦已給病人傅油聖事奠下了基礎；在最後晚餐中耶穌為神品聖事鋪了路；最後，耶穌給小孩子覆手時就準備了堅振聖事。由此觀之，七件聖事的建立的確與耶穌的生命有關。

四、拉內神父的解釋

拉內神父認為，既然傳統上都毫無疑問地接受了聖體、聖洗和告解是由基督所建立的聖事，對於這三件聖事則不必再去追究其來源，現在主要的是討論其他四件聖事的建立。對於上面的種種解釋，拉內神父不大滿意，他認為這些解釋，或者是沒有尊重聖經，或者是不注意歷史：他認為有幾件聖事的確不容易在聖經中清楚地找到基礎，另外，如果說耶穌吩咐了宗徒去制定七件聖事，為何在如此長久的一段時期中仍模糊不清？難道宗徒自己對耶穌所吩咐的也不清楚嗎？

於是，拉內神父努力嘗試去再反省再解釋耶穌建立聖事的問題。從消極方面來看，主張耶穌對宗徒說了七件聖事的內涵，然後由宗徒去制定七件聖事是不可能的，因為：第一：對耶穌給宗徒說了七

件聖事的內涵的事實不容易證明；第二：即使證明出耶穌對宗徒說了這樣的話，當時的宗徒也不一定了解。從積極方面來看，無論如何，我們肯定七件聖事是由耶穌建立的。然而，若不是耶穌在復活以後吩咐了宗徒，則祂如何建立了聖事？又：如果耶穌沒有告訴宗徒，教會後來又如何知道有七件聖事？這都是拉內神父所要回答的問題：

(一) 耶穌究竟怎樣建立了聖事

對於聖體、聖洗，以及告解三件聖事，一般的神學家都同意可以在聖經中找到較為明確的基礎，比較困難的大概是堅振、病人傅油、神品、以及婚配幾件聖事。根據拉內神父的意見，認為在耶穌的生命中曾經建立了一「進教聖事」，而我們在聖經中所找到的聖洗聖事便是此進教聖事的第一面，尚有另一面就是堅振聖事；如此，進教聖事包含了赦罪以及賦予聖神兩面，如果進教聖事乃源自基督自己，則不僅聖洗是由耶穌所建立的，堅振亦必同時來自祂。

至於其他三件聖事，拉內神父的解釋是以「教會乃基本聖事」為基礎。天主的救恩既藉教會此標記決定性的、不能錯的賜給人，而七件聖事既然又是教會在行動中，在此行動中教會的救恩性本質完全出現，因此藉着這些象徵性的行為，天主的救恩不能錯地有效地進到人身上。然則教會在怎樣的情形下針對了人的得救而把自己的本質完全呈現出來呢？教會把自己的救恩性本質完全呈現出來是在幾個特定的時辰中。譬如告解聖事，教會的救恩性本質是在一個人拒絕了天主的愛之後回頭與天主重修舊好的特殊時辰中完全呈現出來，換言之，在天主與人和好的特定標記中，天主的救恩不能錯地出現。

至於神品、婚配和病人傅油聖事，如果要解釋它是由基督所直接建立的，則必須以耶穌建立教會為一基本的救恩標記為基礎。神品、婚配以及病人傅油之所以為聖事，乃是因為天主的救恩在這個特定的時辰中不能錯地出現，也就是說，教會的救恩性本質在這個特殊的行動中完全彰顯出來。這幾件聖事之所以是由耶穌基督所直接建立的，乃是因為當耶穌建立祂的教會時，這幾件聖事包含在這「建立」的行動內；意謂：七件聖事在耶穌建立教會為一救恩性標記時已一併建立好了麼，為何天主的救恩必須在這幾個特定的時辰中出現？且以病人傅油聖事為例予以闡明（耶穌自病人傅油並未說過什麼話）。

在神學上一直都把雅五13-16作為病人傅油聖事的啓示基礎，認為耶穌生前一定或顯或隱的行了此聖事，即直接地制定了這件聖事，現在我們問問是否不必耶穌自己說出來，教會也可能知道這行動的性質？在雅五13-16中主要是說：為病人祈禱和傅油，目的是為使病人得到罪赦與平安。實，這些話在當時的猶太人中不必耶穌去命令也會很自然的在猶太人口中說出來的，傅油是很普遍的行為，而為病人祈禱也是很平常的事，對於祝福人平安的話也沒有什麼特殊。雅各伯書信中的話：「須要耶穌去命令人，任何人都會說出這樣的話來，意思也就是說，不必耶穌一一吩咐，宗徒也可能有病的人身上說出這樣的話來。至於為病人祈禱，是否一切祈禱天主都是不能錯地答覆呢？無如何，若果是聖事性的祈禱，天主是一定不能錯地答覆。教會又如何得知天主在某祈禱行動中一定不錯地答覆了呢？在雅五14中提出了一些記號，但我們憑什麼去斷定說天主的救恩一定不能錯地出在這些記號中呢？在教會的生命中充滿了許多祈禱的行動，但不是一切祈禱行為都是聖事，因為不一定包含着不能錯的效果。譬如在教會中有所謂不能舛錯的道理，意思是說，不是教會每一次宣

行為都是不能錯的，只有當教會在某機遇中，其眞理性團體的本質完全出現時，這一次的宣道才是不能錯的。同樣，對於救恩亦然，教會的救恩性團體的本質不是常常都圓滿地不能錯和決定性地出現的，對人來說，教會的救恩性本質在人身上圓滿地發生時，只有在幾個特殊的機遇中；例如病人傅油是在一個人面臨最後抉擇的時辰，天主的救恩便在某特定的記號中完全出現。若如此，我們必須接着問第二個問題。

(二) 教會如何知道天主的救恩在這幾個特殊的時辰中不能錯地出現（七件聖事）？

拉內神父認為，教會知道天主的救恩不能錯地在這幾個時辰中出現並非藉着抽象的推論而知道的。首先，教會在她的生命中意識到了自己的本質是什麼，即知道了自己是怎樣的一個團體——天主末世性的救恩在她身上完全地實現。這個團體是動態的，是生活的，她不斷地在行動，可是，不是一切行動都能够把她的救恩性本質完全地表達出來，在她的生命中有些行動也極爲平常，並非是她之所以爲她完全出現的時候，但在好幾個行動中，教會經驗到那是她的本質完全出現的時候，也是她行動的高峯。在悠長的生活經驗中以及重覆不斷的體驗中，教會終於清楚地體認到有七個特殊的時辰是她的救恩性本質完全不能錯地出現的時刻。這也就是爲何教會須要經歷了差不多十二個世紀那麼長久的一段時間才確定了七件聖事的存在及意義的理由了！

不過，在理論上我們仍然可以設難：難道教會除了這七個特殊的時辰以外就不能夠推論出第八個

最是的本質出現的時辰嗎？首先，若人要提出這樣的質疑，在理論上下是不可以，但這個設難的本身在事實上有困難：第一：你是否能够抽象的找出第八個時辰？即使讓你去找，你也不容易找出另一個這樣的特殊時刻來；第二：假設你找到了，在神學上亦有很多可能性給你推翻，證明此並非一天主決定性給救恩的時刻；無論如何，設難仍是設難，是在理論上對問題提出質疑和假設，故常有理論上被推翻的可能；再說，教會肯定她的生命中有七個最是的本質出現的時辰並非是在理論的層次上，而是在她的生命深處所發生的事實，是以她整個存在去肯定的事實。

七件聖事乃是教會在自己的生命清楚地理會到自己的本質完全地不能錯地出現在這幾個特殊的機遇中的。教會對自己的行動分辨之時，一方面固然是在天主聖神的引導之下，另一方面，她是在很清楚的意識中去肯定的。若她是在很清楚的意識中去肯定七件聖事存在的事實；那麼，她亦很可能在同樣地清楚的意識中去否定其他任何一個時辰是她自己的本質完全出現的時候，也就是說，否定其他的行動是（第八件）聖事。就如同在眞理方面，教會不是常常都以自己整個存在去肯定某端道理爲不能錯誤的眞理的，若教會能够無條件地以自己整個眞理性團體的存在去完全地肯定某一端道理時，就在那一刻她的眞理性團體的本質便完全地出現。

最後，拉內神父是以教會是基本聖事爲基礎去解釋聖事建立的問題，七件聖事既然是教會在行動中，則當基督建立教會時，七件聖事亦同時建立好了，意謂七件聖事的建立已包含在教會的建立內；但，雖然如此，這並不妨碍基督對每一件聖事有特殊的意願，就是基督願意人在不同的時辰和不同的境況中得到所需的救恩。這樣，病人傅油、神品、以及婚配等聖事都可以說是由基督所直接建立的了（因在建立教會時已一併建立了這幾件聖事）。

五、石萊貝克的解釋

E. Schillebeckx 也如同 Karl Rahner 神父一樣，認為七件聖事建立的問題必須放在教會是基本聖事的思想範疇中來討論。單就教會是基本聖事以及教會是崇拜的團體一點已經可以找到基督建立七件聖事的基礎和基本意義了。可是，E. Schillebeckx 願意更具體地闡明基督對每一件聖事有特殊的意願；他認為基督在建立教會時已隱含地包括了七件聖事的建立的說法不足夠；因為七件聖事是光榮的主的七個具體救恩性行動，而這七個救恩性行動是藉着不同的標記直接發生在我們身上的，為此，基督自己一定會經直接或多或少地決定了每件聖事的內涵，因為七件聖事是基督把自己的救恩針對了信徒生活中的特殊需要而施予的。既然基督願意藉教會有形的行動來分施恩寵，則祂自己必然決定好了每件聖事所包涵的恩寵，而教會有形的行動則是此恩寵的媒介。倘若我們說由於教會是基督的聖事，故此她可以決定每件聖事的恩寵，則這樣的說法實在很難與特利騰大公會議的信理配合，也不能與聖事是基督在教會內的象徵性行為（這行動是光榮的主自己的行動）的思想取得協調。不論怎樣，每件聖事的建立一定與基督直接有關係。然則基督如何決定了每件聖事的意義呢？

E. Schillebeckx 認為：很可能基督對某一件聖事表達祂的意願的方式與別的一件聖事不同。事實上，我們亦發現基督不是對每一件聖事的意願都是一樣的；在聖經中我們實在可以找到足夠的證據說，基督對某幾件聖事的意願比其他的清楚得多，也明確得多；比方說：在聖經中我們比較容易找到聖體、聖洗，以及懺悔聖事、甚至於神品和堅振的材料，但對於婚配和病人傅油則較難指出基督對

這兩件聖事的意願了。基督對此二者並沒有說過什麼有關的話，我們必須假定基督對這兩件聖事的隱含意願，我們之所以如此假定乃是因為宗徒曾經親身行過傅油，而聖保祿宗徒又曾經視婚姻為基督與教會結合的象徵，如此，我們可以說婚姻與基督和教會之間都有了關係。在啓示中，我們的確可以見到基督對某一兩件聖事的意願是非常明顯的，甚至可以說基督親自建立了它，例如聖體聖事，但無論如何，在解釋七件聖事的建立時，教會是基本聖事的思想是很主要和很基本的因素。或許，我們可以這樣說：當基督建立教會為基本聖事時，七件聖事已包含在此建立的行動內，由基督普遍地建立好了；而每一件聖事的建立，則是基督自己直接地對每一件聖事或明顯或隱含的表達出其意願。

結語：E. Schillebeckx 也看出來在解釋基督直接建立七件聖事時，有幾件聖事很不容易說是基督親自建立了的，除非在教會是基督的聖事的基本概念下來了解，否則很難解釋這幾件聖事與基督之間的直接關係，即：直接來自基督。一方面，在教會是基本的救恩標記的基礎上可以混統地解釋基督與七件聖事的普遍關係，另一方面，在指出基督對每一件聖事或明顯或隱含的不同意願中，又保持了基督與每一件聖事之間直接而又特殊的關係。

第三節：耶穌建立聖事的程度

既然在上一節中，我們已經討論了基督如何建立聖事，並且也稍知道七件聖事的恩寵必定是來自基督自己的意願。在這一節裡，我們主要的討論：耶穌建立聖事的外在標記的程度。教會的信仰一方面肯定七件聖事乃由基督所建立，另一方面，對於什麼因素是由基督所直接建立的這個問題，教會的

訓導權却没有明確的指示，於是神學上便紛紛試圖去解答此問題。現在把由經院神學時代直到今日聖事神學上的幾種理論簡單提出如下：

一、第一種意見

這個理論主要是說：聖事的外在標記，包含聖事的言語與行動，皆由基督自己逐一的決定好。

這個理論只是支持了一段很短的時間，因為主張這種理論的神學家完全忽略了聖事禮儀標記在歷史上所有的變化，一般來說，今天已沒有人接受此理論。

二、第二種意見

這個理論主張基督曾明顯地決定了聖事禮儀標記的兩大因素（言語與行動），至於教會後來加上的一切條件，只是爲了使聖事合法，而不是使聖事有效。

三、第三種意見

這個意見認爲：基督自己曾明顯地決定了聖事的外在標記，但教會擁有權力加上某些條件和因素，使得聖事的有效性增強。

四、第四種意見

現代的神學家大多數都主張：基督只建立了在七個不同的外在標記中所賦予及所象徵的聖事恩寵，至於聖事的外在標記則教會擁有權去決定，但却必須保留一個條件，即是：教會所決定的那些外在標記在本質上應適合表達出此標記所要象徵的特殊聖事恩寵。同時，這個理論還保留一點：有些聖事（如聖洗和聖體）的外在標記可以是直接由基督親自建立的！

今天的神學家都意識到，若保持聖事的外在標記乃源自基督自己之說，則很難去解釋一些歷史的現象，事實上，各聖事的外在標記在歷史上都不斷地在變。例如：聖洗，在行動方面便有浸水、洒水、以及倒水等的改變；在言語方面亦由耶穌之名付洗而轉變爲呼聖三之名付洗。對於堅振聖事的標記——傳油和覆手，也曾有過變化；在告解聖事方面，過去與今日的改變是顯而易見的；神品聖事在今日主要是主教的覆手，但在一九四八年之前，神學家對覆手之外有些因素亦說是爲使此聖事有效所必須的。至論病人傅油聖事的油應當是由主教所祝聖，但在東方教會中却說只須司祭祝聖即可。

既然如此，聖事的本質，也就是說由基督親自建立而不能改變的部份，必定不是指那些曾經改變過的因素。今天在神學上最有彈性的一種說法就是第四種意見。至於教會對聖事的外在標記的權力問題，在下一節裡我們將設法詳細研討。

第四節：教會對於聖事的權力範圍

聖事既然是光榮的基督在教會中的象徵性行動，明顯的，有些因素不在教會的權力範圍之內，她

沒有權力去刪改它，因為這些因素乃直接來自耶穌基督自己。雖然對於聖事的本質是什麼，神學家們都不能很清楚地予以確定，不過，聖事的本質不是指型與質却是明顯的，因為某些聖事的型與質都會在教會內改變過。對於七件聖事的外在標記所象徵的特殊恩寵，沒有一位神學家說不是來自耶穌基督自己；這樣，除了聖事的特殊恩寵之外，聖事的外在標記教會可以有權改變，然而，在歷史上我們看到初級教會中的聖事禮儀不斷改變，而後期教會也在變，我們問：究竟在決定聖事的外在標記時初期教會與後期教會的關係如何？各自扮演何種角色？

為解答此問題，在神學上去研究聖事禮儀標記的演變過程是必須的，而且我們都知道初期教會的性質與後期教會稍有不同，初期教會（由於宗徒和目證人的緣故）多少屬於天主啟示中的一部份，是否初期教會所決定的後期教會就必須毫不更改地完全承襲過來？這也是我們在本章裡所要解答的問題。下面的討論大部份是依據 E. Schillebeckx 的思想。

單就堅振聖事的禮儀標記而言，在歷史上已產生了複雜的變化。在這件聖事上，耶穌基督從來未曾對宗徒說過：我現在建立了堅振聖事，你們按照這樣的方式去施行吧！不僅如此，甚至是隱含的暗示也沒有說過，那麼，在堅振聖事上到底發生過什麼呢？耶穌在世時，祂曾許諾過把聖神打發給宗徒，祂也曾經定下了有形教會的大致結構；當耶穌復活以後，在耶路撒冷宗徒經驗到了聖神如同火舌般的降臨，由此，我們可以說，天主以一種地上有形的物質形態（火舌）來賜下祂的聖神。接着，宗徒就領受了使命，教會開始把所領受的聖神也分施給人，這就是堅振聖事。教會分施聖神是藉着一種有形可見的姿態和藉着可見的行動，而非以奇蹟。

堅振聖事中「覆手」的標記是如何發生的？宗徒們本是猶太人，他們熟悉猶太人的風俗習慣，他

們知道「覆手」是猶太人常常用來表示給天主的祝福的標記，同時在舊約天主子民當中，覆手往往與神（The Spirit）相連，因此，宗徒覆手在人頭上乃表示賦予聖神之意。由此看來，覆手的標記好像不是由基督所建立的，而是宗徒們自己所選擇的一個記號，但無論如何，宗徒的選擇亦並非全無根據，他們這樣選擇也是模仿了基督在世時常常表現出來的行動。基督在世時，祂曾覆手在不同的人身上為達到不同的目的：例如：祂覆手在小孩子頭上表示祝福小孩；在行各種奇蹟的時候，祂都曾用過覆手的記號。今日在教會內，覆手的記號實在包含了各種不同的意義，比方：覆手是為授給人特殊的權柄去行使其職務（神品）；進教的禮儀；以及為了治病……等種種目的。

尤其是以覆手來賦予人特殊職務上的權柄的這個標記和禮節，不能不說是宗徒教會採取並延長了猶太人當時的宗教習俗。本來在猶太人的風俗中，覆手本身已經是一個禮節，初期教會既然是生活在猶太的社會裡，很自然的便採取了猶太人的禮節而却以基督所決定的不同意義和內涵取替了此禮儀本身原有的內涵。雖然我們不能說一切聖事禮儀的外在形態都是取用猶太人的，有某一兩件聖事的標記亦可以是直接來自基督，但有些聖事標記在外在形態的確是受到了猶太人的風俗的影響。

談到聖洗聖事，耶穌曾明顯地說過：給一切人付洗（Baptize all men）：Baptize 之意乃指：浸入一些東西中（immerse into something）。換言之，即是指一種「洗」的行動；很明顯，這個聖洗的禮儀標記是由基督自己所建立的，除了「洗」這行動以外，其他進一步的決定則屬於教會的權力範圍。

當耶穌與宗徒們坐席吃最後晚餐時，耶穌祝聖了餅與酒，此祝聖的行爲乃在當時猶太人的巴斯卦晚餐中的主要部份中進行。後來，教會了解到耶穌在祝聖的行動上所說的話：「行此為紀念我」，而

認為必須保留餅與酒為聖禮聖事的外在標記，並常常拒絕任何欲改變此標記的（新）嚐試。

我們說，雖然耶穌自己並沒有好像宣佈信理似的確定了聖洗與聖體的外在標記，但教會一向都認為耶穌自己立定了「水」為聖洗的禮儀標記，而餅與酒則為聖體的材料。

到目前為止，我們的問題尚未解決。宗徒教會能夠有權力選擇和決定的不必後期教會也有同樣的權力，因為前者乃屬於啓示中的一部份，所以，由宗徒自然而然地選用的一些特殊禮儀，其所表達出來的宗教意義是標準的，後期教會應予以保存；至於那些由宗徒所決定的外在標記，後期教會應予以接受，不應隨便更改，可是，當我們說不應改變時並不意味着後期教會就不能對聖事的禮儀更加發展。事實上，在歷史中教會的確如此做了，但另一方面也得承認，在聖事禮儀的整體發展過程中，由宗徒所選定的或者是由耶穌自己所決定的軸心因素仍然保存下來，也就是說，後期教會雖然不斷地革新禮儀，但仍然保存了來自基督以及來自宗徒的主要因素。

對於聖事的禮儀標記，E. Schillebeeckx 以為雖然後期教會實際上去改變它的可能性不大，但後期教會仍可以有這樣的權力；再說，初期教會所選定的禮儀形態為後期教會不一定是標準的，而且初期教會的決定也是初步的，有待發展，但無論如何，如果不是全部的話，也是大部份的聖事禮儀，經過了數世紀的變化之後仍保存了宗徒時代的聖事禮儀的主要部份，雖然有時這些軸心因素也顯得很微弱。

在歷史上，恐怕最困難的一個禮儀標記就是堅振聖事中的覆手禮，有一段時期不論在西方教會或東方教會中都幾乎完全不用。在第五世紀時堅振聖事中有覆手的禮節，到了第八世紀時，這覆手禮雖仍保存下來，但其意義只在於表示祝福而無任何特殊的聖事性意義。後來有人起來反對除去堅振的覆

手禮；又稍晚，把「傅油」視為最低限度的覆手禮，這理論一直支持到了十二世紀，當時甚至教會的訓導文件也採納了此意見。到了經院神學的高峯時期，把傅油代替了覆手，從此以後，則以傅油為堅振聖事的主要標記；可是，到了一七五二年，教宗本篤十四世恢復了「覆手禮」，到了教宗良十三世時，一再肯定覆手禮在堅振聖事中的地位。

由此看來，如果覆手是來自宗徒教會的因素，則到了經院神學時代，豈非完全與宗徒教會脫節（因其完全不用覆手）？聖多瑪斯解釋說：雖然不用覆手，但傅油代替了覆手（傅油包含了覆手的意義），如此，後期教會仍沒有與宗徒教會脫節。按 E. Schillebeeckx 的意見，他以為他更願意說堅振聖事的外在標記是由宗徒所選定的（自然，他們的決定亦與基督的生命有關），同時，他認為，雖然聖經沒有告訴我們什麼，但如果說傅油亦是宗徒時代的一種風俗亦不是不可能。

總而言之，探討了聖事標記在歷史上的種種變動過程之後，我們不能不說後期教會有自由改變聖事對在標記的某種可能性；原則上，後期教會有可能亦有權力去決定象徵性行為的外在形態，只要基督所直接建立的聖事意義不致於被此變化所破壞，但另一方面有一兩件聖事的外在標記可以是直接由基督所決定的。由此觀之，那些在歷史上曾多次改變，一度消失之後又復興的禮儀因素不可能是聖事的本質。並且，由某一方面來看，宗徒「建立」聖事的外在標記亦是基督所願意的；對於支持「聖事禮儀標記不可改變」的說法已無足够的理由存在。很可能，宗徒教會以及後期教會所決定的因素和條件，不僅為聖事的合法，而且為實現聖事的本質以及為聖事的有效亦是有作用的！除了聖體聖事的「型」（即：信仰的言語）以外，其他每件聖事的言語差不多都一次又一次地改變過，在西方教會中雖然肯定聖體聖事的話是來自基督自己的祝聖之言，但 E. Schillebeeckx 認為這些話也不是一成不可

變，因為甚至在聖經中，最後晚餐的記錄也充滿了禮儀境況的色彩。

在牧靈上，教會應分辨清楚什麼是為救恩所必須的，什麼是為聖事合法的，以及什麼是為使聖事生效的；如果在某情況之下對禮儀有懷疑，可以在條件式之下重行一次。聖事不是物件，而是教會的象徵性行動，既然是教會的行動，所以不是信友個人可以有權力去決定改變些什麼或保留些什麼，信友個人應履行教會所規定的每一個禮節，在領受聖事時也不必多所顧慮，若以為在唸經文時稍有無心之失也會破壞禮儀的有效性，則未免把聖事的言語看成了是魔術的咒語，把聖事物化了！

第七章 聖事的施行人

討論有關聖事的施行人之問題，在神學上已有相當的歷史，這個問題算是非常古老，早在公元二百年時就為教父們所觸目，直到梵二大公會議之後的今日，由於對教會的性質更有深邃的了解，聖事施行人的問題在研討的範圍中隨之亦逐漸稍露曙光。在此，我們且把問題分四部份來討論：(一)天主子民與施行人；(二)施行人的意向；(三)施行人的信仰；(四)施行人的品德問題。

第一節 天主子民與施行人

傳統上往往把教會區分為治理的教會與受治的教會，或者是訓導的教會與受訓的教會；同樣，在聖事神學上亦有所謂施行的教會與領受的教會之別。按過去一般的了解，認為這兩層結構，一層在上，另一層在下，在上的稱為聖統，在下的則稱為教民。這樣的觀念有它可取的一面，但却須要補充。

在梵二的教會憲章中，稱整個教會為「天主子民」，在這概念之下所暗示的是，教會內的一切成員具有彼此基本上皆平等之一面。由於每一位成員基本上都分享了耶穌基督的先知、司祭、與君王之職，故每人都參與了教會此三重使命。在天主子民的概念下，我們可以說：整個教會是訓導的、是治理的、是施行的，而當她面對天主時，整個教會同時亦是受訓的、受治的、和領受的教會。既然整個教會同時具有此兩面，則在每個成員身上亦復如此。可是，在指出教會內各肢體基本平等的當兒，不可忽略此平等並不妨碍教會內在「次序」之存在。在有形的教會組織中，的確須要次序與制度，雖然

所有的天主子民皆有宣講的任務，但各人必須按自己的身份與地位去宣講；雖然每位成員都應實踐先知之職，但各人應按其份位而發言；又雖然每個肢體都應共同策劃治理教會，但決不能越俎代庖，使綱常大亂。論到聖事的施行問題，理由亦一樣，基本上整個教會都是施行的教會，但這並不是說，人人皆可司祭，以致全無次序之存在；其實，有形教會的組織與次序最後只是爲使天主的救恩能够更圓滿地出現，換言之，除非能够更圓滿地服務於天主的救恩，否則一切制度與次序皆是空洞而徒然存在的。譬如：在彌撒中，不論公務司祭與普通司祭（信徒）都是在奉獻，而司鐸却是站在一特殊的份位上來奉獻，這特殊的份位乃是來自使天主救恩在信者的團體中圓滿實現的需要。又例如：當一個人受洗時，在場參與的信徒也是施行人；是以施行教會的身份偕同主禮的司祭一同接納受洗者進入教會；另一方面，他們亦是領受的教會，以領受教會的身份偕同受洗者一起讚美感謝父。

因此，當討論到聖事的施行人的問題時，每位天主子民不可忘記了自己亦是其中的一份子，只是在分享司祭先知、與君王的權利與職務時彼此有不同次序之別而已。

第二節 施行人的意向

由於聖事並非是物件，而是光榮的主的行為，而此行為又是在教會內實現的，使得光榮的主的行為在教會由實現的是聖事的施行人，也就是說，必須由一個人因耶穌基督及教會之名去完成並實現此行為，若如此，明顯的施行人行動並非是他自己的行動，而是代表着教會而行動，爲此他必須是：（一）自願的（二）有「做教會所要做之事」的意向，也就是說：他必須自願地在施行聖事時實現耶穌基督及教會的意願，否則，他的行為不是教會的行為。於是，施行聖事時很重要的一點是：爲使聖事有效，施

行人的意向是必須的，然則什麼是施行人應當有的最低限度的意向？這就是本節所要討論的問題，我們先從這個問題的歷史出發，繼而進入神學的討論中。

一、施行人意向問題的歷史：

這個問題在神學歷史上老早就發生，但開始時很不清楚，大概直到公元三〇五年的時候，問題才明確地產生。事情似乎是這樣的：傳說在公元三〇五年時，在非洲的亞歷山大城中慶祝一位殉道主教伯多祿的瞻禮，禮節完畢之後，有一群小孩子跑到海邊去玩，他們竟然把聖堂內的禮節重演一次，而且演得非常嚴肅。事後，亞歷山大的主教把小孩子召來，查閱詳情，發現他們選用了教會所用的言語與行動來付洗，於是主教便懷疑那些小孩所玩的是否生效。同時，這個問題亦牽涉到在演戲中的付洗的行動是否生效？

到了奧斯定時代，奧斯定本人也無法給予此問題一清楚的答覆（可能，爲今天這並不是一個問題，但爲當時委實是一困難）。

問題發展到了經院神學時代，經院神學家認爲若要使聖事生效，除了型與質之外，尚須有施行人的意向。自從經院神學提出意向的必須性之後，神學上便紛起討論此意向的性質，在特利騰大公會議之前，對於意向的問題已分爲兩派：道明會所代表的外意向派，以及方濟各會所代表的內意向派，所謂外意向，是說只要施行人有「做教會所要做之事」的意向即可使聖事生效；而內意向則指施行人的意向中必須也包含聖事標記所象徵的特殊意義。

道明會派認爲，只要施行人自願按教會的意願來完成所有的禮儀，便足够使聖事有效，對於這些標記以及禮儀等，施行人甚至可以不信。這一派神學家之所以如此主張，乃因他們認爲象徵及所象徵

的意義是來自耶穌基督與教會，施行人只要按耶穌基督及教會的意向去完成禮儀的行動即可，這也就是所謂的外意向。至論方濟各會派的意見，認為施行人不僅必須具有「做教會所要做之事」的意向，而且還須願意給予聖事標記所象徵的特殊意義，否則，為使聖事圓滿生效是不足夠的，這就是聖事神學上所指的內意向。

到了特利騰大公會議的時候，大公會議只宣佈說：為使聖事圓滿生效，施行人必須具有「做教會所要做之事」的意向（參閱施安堂譯：天主教訓導文獻，第一六一條）。對於此意向的性質並無指示，換言之，特利騰大公會議對內、外意向的討論不願加以干預。

特利騰大公會議之後，對於施行人意向的問題並未因此干休，當時又有兩人的意見出現：一為道明會士，另一則為耶穌會士。他們兩個都同意外意向的主張，但在解釋上略有不同。道明會士 Catharinus 認為：教會需要的是施行人自願嚴肅地舉行這些禮儀，因此外意向便足夠了。至於耶穌會士 Salmeron 則把問題分兩方面來看：（一）在職務上：施行人自願按教會的意向而舉行一切禮儀便足夠使聖事生效；（二）在個人方面：施行人可以不相信，甚至輕視這些象徵行動，無論如何，只要他按教會的意願來做，即可使聖事有效。雖然如此，這說法在理論上是可能的，但在實際上却不然，因為從心理方面來看，一個人不可能自願認真地實現此象徵行動，倘若他內心根本輕視此行為；所以 Salmeron 的目的只在說明外意向已經足夠！

問題發展到了十七世紀，高潮又迭起，在比利時魯汶大學，有一位教授，名為 Farvaques，他討論了一個個案，其內容大致是如此：有一位本堂司鐸，他在堂區中工作了卅九年，在這卅九年內他幾乎完全失去了信仰，但他仍然按教會的意向來施行聖事，這樣，他卅九年內所行的聖事是否有效？

根據 Farvaques 的答案是：只要這位本堂神父有施行聖事的意向，他所舉行的一切聖事皆有效。

稍後，魯汶大學裡一派主張較寬倫理學說的神學家，被魯汶大學所判決，當時，魯汶大學的教授把那些較寬的倫理學說列為六十五條加以判決；又稍晚，在羅馬有一派人把這些道理呈給當時的教宗，請教宗予以判決，恰好，在卅一條判決案中，Farvaques 教授有兩條在內。其中一條的判決是這樣的：「人若說在施行聖事時只要有外意向便足夠，則有異端傾向」。從此之後，外意向便有問題，神學上對外意向不敢再加以討論，其實，Farvaques 的意見與先前的道明會士及耶穌會士的意見並無多大的分別，後來有人去問羅馬聖部，是否道明會士以及耶穌會士兩位神學家的主張不能接受，其回答是：否！只是 Farvaques 的不可，由此，神學家便認為，羅馬所判決的是 Farvaques 這個人，而不是外意向。於是，外意向又復甦了。

到了一九六八年，Concilium 雜誌把問題再提出來討論，主要是問：外意向的主張在神學上的價值如何？其討論的內容，概括如下：

（一）聖事神學的教會性

外意向主要是說：聖事的標記是耶穌基督及教會的象徵性標記，在客體上，此象徵性標記已內在的包含了耶穌基督及教會的意向，此象徵標記與耶穌基督及教會的意向是不可分開的，在此觀點下，只要這象徵性標記在禮儀中實現出來，耶穌基督及教會的意向就包含在內了，至於施行人，他只是一個中介，是教會邀請他按教會的意思把此象徵性標記實現出來，因此他只要有「做教會所要做之事」的意向便足夠。

(一) 施行人的地位

施行人基本上是一個服務員，他的意向不應獨立而與整個他所服務的團體脫節，在禮儀中，整個教會團體有一意向，而施行人只是參與在此意向中，教會藉着他的意向而把聖事的象徵性行動實現出來吧了。是故，施行人主要是一中介，教會按照他的職務請他做那教會所要做的事，而最重要的，仍是教會團體的意向。

(二) 天主的許諾與聖事

聖事是天主藉耶穌基督對人類的許諾在象徵中的實現，為施行人而言，聖事不是由他而來的，亦不靠他內心想些什麼或相信些什麼而產生的。在教會內所表現出來的一貫態度：不論施行人的態度如何，教會從不因着施行人內心的態度而要求他把聖事再行一次，由此可見，聖事象徵性行為的實現，雖然有賴於施行人的意向，但在客體上而言，聖事基本上是天主對人類救恩的許諾在象徵中的實現。

結論：在施行人的意向問題討論之後，我們可以如此結論說：(一)施行人乃代表教會，應有自由決定按教會的意向而施行聖事，此乃特利騰大公會議在信理方面的肯定。(二)在神學上有內外意向的討論，後來因為魯汶大學事件的發生，從此，神學家都避免談論外意向；最近，外意向的討論又復甦，在研究外意向的神學價值時，神學家們都認為象徵及所象徵皆來自耶穌基督及教會，因此，只要施行人在教會內按其意願把象徵實現出來已經足夠。

第三節 施行人的信仰

有關施行人的信仰問題，可分兩點討論：(一)施行人的信仰問題在歷史中之發展；(二)教會的定論。

一、施行人的信仰問題在歷史中之發展：

談判施行人的信仰問題便立刻會使人想到重洗的問題，在教會時代，神學上曾有一原則，此原則來自弟鐸良，他認為教會只有一個，只有在基督的教會內才有真正的聖事，至於異端教會的聖事，因為它不是來自基督的教會，故此並非真正的聖事。

為了重洗的問題，公元二、三世紀時，非洲的迦太基教會幾乎與羅馬教會分裂。著名的「聖洗爭端」發軔於非洲迦太基主教西彼廉與羅馬教宗斯德望一世之間。在異端教會各立門戶的當時，羅馬教會自然應當研究異教徒的洗禮是否有效，這個問題起源於蒙丹派和馬西翁派。在羅馬、亞歷山大里亞等地，大致上認為異教徒所付之洗禮仍有效；可是，在非洲、安提約基雅、卡帕多細亞等地的人們，則認為無效，於是，對於歸正者一律要求其重新領洗。公元二五六年，非洲主教團召開會議，西彼廉提出建議，指明異端教會之洗禮無效，其時所有主教都通過此項建議而起草一正式公函呈報羅馬。西彼廉並非主張重洗，他只是反對異端教會內有真正的洗禮。但無論如何，羅馬教會以及亞歷山大里亞地方都承認異教徒的洗禮有效，對於歸正者不要求其重洗，這種做法，引起了西彼廉與教宗斯德望之間的決裂；公元二五六年九月一日，在非洲另一次的主教會議中，西彼廉與當地的主教抗議羅馬一面嚴禁重洗，另一面承認異教人的洗禮有效。

至此，可見西彼廉與聖斯德望一世之間的爭端，主要不是在「重洗」上，他們兩者都同意聖洗不

可以重領，而問題的焦點乃在於異端教會的洗禮是否有效上。正在爭論不休之際，教宗斯德望一世（公元二五七年），於是有關聖洗之爭不了了之。結果，經五十年之後，非洲教會到底跟隨了羅教會的傳統，承認異端教會的洗禮可以有效，而西彼廉則堅持己見，始終態度不改；公元二五八年西彼廉亦因教難殉道，成為聖人。

在「重洗之爭」的事件上，羅馬教會之所以承認異端教徒之洗禮可以有效，乃是因為看出聖事生效與施行人個人信仰和品德無關，甚至付洗者所屬之教會並非真正的公教會；既然聖事的行動身賦予恩寵，與人的德性與信仰無關，因此主張歸正者不必重洗。

到了第四世紀，奧斯定的時代，問題同樣產生，但問題發生之背景則迥異，當時奧斯定所面對是多那特派（Donatist），多那本是一位主教，在公元第四世紀時與教會分袂而自成一派，多為非教徒，生活異常嚴謹；多那特派認為自己的教會是基督的教會，對於因教難而背教的歸正者，要他們重洗。奧斯定一方面須要保護羅馬教會的古老傳統——不得重洗，另一方面又必須肯定異端教會身並不擁有真正的洗禮，於是他便想出了另一種解釋方法。在未曾介紹奧斯定的解釋之前，我們必稍為了解奧斯定當時的思想背景：當時在教會內並沒有現在所說的「教外人得救」的問題的，奧斯定時代的信徒，視一切異教徒皆為惡心故意相反教會的人，是無信仰者，因而否定他們的教會自身擁有有效的聖事，在這樣的背景下，奧斯定的解釋多少是在心理的層次上。他說，在異教徒的心理上有一矛盾，一方面他們意識到自己的教會並非來自基督的真教會，不能把耶穌基督的聖事給人；另一方面，在他們心中又極願意把基督的聖事給人，因此他們是以相反自己異端教會的態度來給洗，為此，他們的付洗可以有效。在奧斯定的解釋中，施行人的意向問題已隱約可見！

二、施行人的信仰在教會內的肯定：

在這裡，我們的目的只在於把教會對此問題的肯定拿出來給讀者看看，並無意對此肯定做任何解釋，無論如何，這些肯定皆為教會的信仰，相當重要。

十六世紀的特利騰大公會議當時論到施行人的信仰與品德問題時，認為聖事的標記與內涵均來自耶穌基督，只要施行人有「做教會所要做之事」的意向，則聖事產生效果便不受任何阻碍。此可見於教會文件之記載。

「誰若說：處於死罪中的服務員，縱然遵行了一切有關成聖事與行聖事時所需的要素，也並沒有成聖事，或施行聖事，則應予以絕罰。」（見施安堂譯：天主教訓導文獻選集第一六二條）。

第四節 施行人的品德

既然聖事是耶穌基督自己以及教會的行為，因此施行人的品德如何，並不影響聖事本身產生之效果，可是，施行人的意向則是使聖事生效的最低限度的條件。

當教會說施行人應有「做教會所要做之事」的意向時，她只是把施行人的意向最低限度的一面指出來。法律上所要求的，常是最低限度的，為施行人而言，他應當把「做教會所要做之事」這句話從更深更廣的幅度中去了解，並且應當從積極的一面去發掘這句話的意義。

天主通過教會的象徵性行為，主要不是為叫那些物質的標記產生一些什麼效果，更重要的是祂願意透過那些標記去召喚人，邀請人答覆，故此，教會以及施行人的行動應當是使天主與人相遇的媒

介；如果施行人是一中介，則此中介應認清楚他作爲中介的最大任務是什麼。在聖經中啓示，不論是梅瑟或者是耶穌基督，其中介使命中最明顯的一點是他們的代禱行爲；當我們說「代禱」時，我們往往只注意了「代人祈求」的一面，其實，代禱的意義比這一點更深更廣。所謂中介，就是說他是天主與人中間的轉達者，這個中介者主要的任務是把天主帶給人，亦把人帶給天主，他把天主帶給人不該是只用他的言語、或只在某時間某空間內。除非他用整個人、整個生命去帶基督，否則他所帶給人的天主與基督只是片面的、破碎的；如此，我們更好說，中介者本身應當是一個顯示基督的標記；除非中介者能够顯示出基督的面貌，否則他不能有力地把人帶到天主前面，爲此，廣義而言，施行人的品德表現就是最好的代禱行爲；當然，我們的說法一點也不抹殺施行人在禮儀中的代禱行動！

按 E. Schillebeeks O.P. 的意見，認爲施行人不僅是代表有形的、制度性的教會在行動，他更是代表着奧蹟性的教會在行動；有形和制度性的教會只要求施行人滿全所制定的最低限度的法律，只要施行人有外意向則可使聖事生效；可是，奧蹟性的教會既是天主聖神的創造，是基督的奧體，充滿生命活力，它也要求施行人把這奧蹟性的一面豐富地表達出來，把天主願意與人相遇，願意聖化人的一面表達出來，爲此，施行人的品德並非毫無關係；在施行人身上，領受人可以遇見一位生活的天主，同樣，在施行人的行動上也可以是宣佈天主已死亡；如果聖事是教會在行動中的「宣講」的話，則藉着施行人，教會亦可能在宣講一個沒有生命氣息的天主。

最後，我們可以結論說：爲使聖事在法律上生效，施行人有「做教會所要做之事」的意向已足夠；但是，爲使聖事圓滿，並爲了更深地表達出天主與教會「所要做的事」的內涵，施行人本身的品德並非不重要！

第八章 聖事的領受人

當討論到施行人的意向及信仰的時候，很自然也會想到領受人的問題，領受人的意向及信仰亦是聖事神學上討論的問題之一；本章的內容大概可分爲四點討論：

- 一、領受人的意向
- 二、領受人的信仰
- 三、特殊領受人——嬰兒與白痴
- 四、願望領聖事

一、領受人的意向

今日在神學上都主張領受人應有領聖事的意向，但對於此意向的性質則過去與今日不同；過去在神學上說，只要有習有的意向便足夠，但今日則說應當是有潛有的意向。

過去之所以如此主張主要乃受到傳統聖事神學之影響，特利騰大公會議曾如此說：只要領受人身上沒有障礙，則聖事的恩寵可以長驅直進。這樣的話給予人一個靜態的領聖事的觀念；彷彿領受人是個器皿，只要器皿內毫無障礙，則恩寵可直接輸入。在此概念下，領受人常是被動的，所以習有意向已足夠。可是，今日的聖事神學所注意的是天主與人在聖事標記中的相遇，領受人是在召叫中去答

覆天主，是在禮儀中偕同基督一起朝拜父，於是說習有意向為圓滿領受聖事不足够，應當有潛有的意向，所謂潛有意向是指習有的意向會積極地刺激過領受人的，換言之，即是說領受人有意識地去領受聖事；而習有意向則不然，它是指過去領受人曾有領受聖事的意向，而此意向在領受人身上既未取消，但又未曾曾在現時刻刺激過他，這種意向多少是滯止的。

既然今日的聖事神學說：領受人應內在於象徵中，積極而主動地參與每一個象徵的行為；如此，滯止的習有意向當然不足够。不過，話又說回來，在心理上，習有意向與潛有意向很難分辨清楚，今日的聖事神學所要強調的無非是應當有意識地領受聖事吧了！

二、領受人的信仰

把領受人的意向與信仰分開只是為了便於討論，這樣的區分也只可以是在理論上，而實際上，假如一個人有意識地去領聖事，則不能說他沒有最低限度的信仰。按聖多瑪斯的想法，為使聖事在主體上生效，領受人應有最低限度的信仰。

在聖經的啓示中，信仰與聖事常有密切的關係，若望福音第六章便是一個最好的例子，傳統上常稱聖體為信仰的聖事。梵蒂岡第二次大公會議的禮儀憲章亦極力強調禮儀與信仰之間的關係。當然，特利騰大公會議因為面對基督教成義的問題，當討論到聖事與信仰之間的關係時，不能不特別小心和有所顧慮。路德為反擊唯名論的思想，對信仰的看法頗有偏差；唯名論認為：絕對而論，即使人沒有信仰，天主亦能使無信的人得救，為針對唯名論的說法，原始基督教主張人之得救全賴信仰，對於聖事

則解釋為純粹是一信仰的標記，人在此標記中表達自己的信仰。特利騰大公會議處在一個兩難的立場上，一方面既不能如同唯名論一樣貶抑人的信仰，另一方面又不能够不面對基督教過於強調信仰的極端；雖然特利騰大公會議在聖事方面並沒有重重地指出信仰的重要性，但對於聖事與信仰之間的關係，它是肯定的，此可見於特利騰大公會議第一、第七及第十四會期的討論；在第一會期中，當討論到聖洗聖事是成義的工具因之時，大公會議明確地稱它為「信仰的聖事」（見：天主教訓導文獻第一五二九條）；至於懺悔聖事，第十四會期雖然沒有顯明地談到信仰，但當大公會議強調人應有痛悔方能得罪赦之時，信仰已包含在痛悔的行為內（見：天主教訓導文獻四七四頁）。

對於領受人的信仰問題，也許在嬰兒受洗的神學討論上能够幫助我們看得更清楚些，許多基督教的神學家都反對嬰兒受洗，因為其不能自發信仰的答覆行為，但天主教的神學家則贊同嬰兒受洗，在此，天主教並非意圖把聖事魔術化，也無意說嬰兒不需要信仰，而是在一個更深更廣的、教會的幅度中來解釋此信仰，無論如何，領受人應有信仰，乃為教會的肯定（甚至是嬰兒，這點後來討論）。同時，在神學上說，若領受人（成人）完全沒有信仰，則他領聖事的行為是無意義的宗教行為，既然是無意義的行為則此行為所帶來的效果亦是無意義的，因為領受人的意向中所要的，並非是教會所要給的，而教會所要給的，亦非他所需要的，為此，除非領受人相信，否則，他領聖事的行為毫無意義！

二、領受人——嬰兒與白痴

如果肯定領受人應當有信仰，則神學上如何去解釋嬰兒與白痴的領聖事行為？而且，我們前面

說過，領受人該有意向，但在嬰兒與白痴身上也沒有我們所謂的理性行動，如此，嬰兒與白痴所領的聖事在主體上是否生效？如果說可以生效又如何解釋？

在神學上為解決此問題，往往用一個特殊的原則，此稱為「救恩的原則」，就是說：天主願意所有的人得救，並且，在聖事神學上說，聖事的象徵性行為本身不能錯地賦予人恩寵。一般來說，嬰兒所能夠領的聖事只有聖洗與堅振，而這兩件聖事都具有「祝聖」的一面（神印），意謂把領受人祝聖之後奉獻給天主，有屬於天主之意；此外，七件聖事各有其特殊的一面，它們之間並非完全是同義的，而且當領受人去領聖事時，也各因本身的情況不同而有不同的領受程度。譬如告解聖事，或許今天我們已不太注意到這一點，嚴格而論，只有當犯了罪的人去領受這件聖事時，才是真正地針對了這件聖事的特殊恩寵。既稱它為懺悔及和好聖事，意謂它是一個天主透過教會與人和好的恩寵標記，為此，只有那些真正地犯了罪，與天主及教會分裂的人去領此聖事，和好聖事的恩寵才真正地在他們身上實現而成爲一個特殊的標記。可是，今天有些人，他實在是生活在恩寵當中，與天主和教會都緊密地結合，而他仍然去領此聖事，那麼，他領聖事的行動是否有意義？答案是肯定的，因為當這樣的人去領懺悔聖事時，他與罪人的領受行為很不一樣，過去，在教會中我們都聽說過：勤辦告解能增加恩寵，而今天在聖事神學上則有另一套言語表達說：在聖事的標記中，這樣的領受人與那與他已經和好的天主更爲密切地遇合！

既然在同一件聖事上能夠有不同情況和不同程度的領受人，可見，在嬰兒身上，我們不能把要求於成人的一切因素都加諸其身，因為在恩寵論上也說：成人的恩寵生活與嬰兒的不同，嬰兒乃屬於特殊的領受人，其領聖事的行為亦具有特殊的意義。雖然如此，我們仍然要問：教會按照什麼標準讓嬰

兒或白痴領受聖事？在神學上所用的「救恩原則」乃是東方教會常用的特殊原則：一方面在教會內有所謂的法律，另一方面又有天主願意所有人得救而選定的工具與方法；例如婚配聖事，在法律上教會是不准許離婚的，但在特殊的情形之下，並爲了雙方的得救問題（僅爲了彼此的得救），可以利用特殊的原則容許雙方分開，但到底，這是法律以外的特殊准許，而非正常的合法行為。同樣，教會容許嬰兒受洗，並不是按照正常的成人法律爲標準，而是按照「救恩的原則」，所以，嬰兒雖沒有自發的信仰行為，但按照天主願意一切人得救的原則仍可讓其領受某些聖事。

其實，對於嬰兒領聖事的行為，聖多瑪斯早已有所解釋，按多瑪斯的意見，認爲當教會給嬰兒施行聖事時，天上地下的諸聖都偕同耶穌基督一起在聖事的標記中祈求天主；於是，在客體方面，既然聖事的象徵性行為本身不能錯地賦予恩寵，而另一方面，在主體上嬰兒又有整個教會在信仰中的代禱，故藉着分享了整個教會的信仰，嬰兒能夠有效地領受聖事的特殊恩寵。爲白痴者理由亦然。

到此，我們可以簡單的結論說：雖然嬰兒與白痴沒有理性及信仰的行為，但由於天主願意所有的人圓滿得救，以及聖事恩寵的普遍性，教會並非按照一般成人法律的標準，而按照特殊的原則容許嬰兒受洗，當然，嬰兒領受聖事的情況與成人不同，但此領聖事的行為仍是有意義的，並非魔術性的行動，教會仍然肯定領受人應有信仰，對於嬰兒的信仰，神學上則以嬰兒分享了整個教會的信仰來解釋。

四、願望領聖事

在教會中我們常常聽說，當人瀕臨死亡邊緣，在危急之際，可以願望領聖事，此願望的行為也可以

獲得聖事的恩寵。在這裡，我個且稍爲討論此問題，並略爲闡釋願領聖事與實領聖事之間的關係。

在七件聖事中，不是每件聖事皆可以願領的。不論人如何熱切地渴望，由於某些聖事的社會性意義，人總不可以以願領的行爲獲得該聖事的特殊恩寵，例如婚配與神品這兩件聖事就是如此。一般來說，除神品與婚配以外，其他五件聖事在必要時皆可以願領而獲得該聖事的特殊恩寵；譬如聖洗聖事，願洗的確可以獲得赦免原罪及本罪的效果，但這願洗的行爲却不能獲得「神印」，也不能說願洗的人現在是加入了有形的教會組織之內，正式成爲了有形教會中的一員，由此，願洗者不能因願洗的行爲而領受其他的聖事，從此，我們可以說：願洗者只是教會內一個不完滿的肢體或成員，把願洗者與實領聖洗的人相比較，可見兩者所得之效果顯然不同。

在神學上曾把願領聖事所獲得之恩寵稱爲「聖事前之恩寵」；廣義來說，每一位實領聖事的人，在他領受聖事之前均應有願望領聖事的心，而這種願領的行爲使人在接近聖事的有形標記之前已獲得該聖事的（初步）恩寵；例如懺悔聖事，我們說只要人有真誠的痛悔，在他未告明之前已可獲得罪赦之恩；那麼，是否有真心痛悔的人就不必去領懺悔聖事？那又不然。所謂聖事前之恩寵只是初步的，是一個開始的階段，它是走向圓滿恩寵的起步。這圓滿的聖事恩寵只可以在聖事的象徵性行動中獲得，既然聖事前之恩寵是開始的階段，則它內在地要求人走向完成的階段。況且，只有當人接近聖事的有形標記時，聖事的意義才會實現。若論願領聖事與實領聖事之間的關係，可用新約之於舊約的關係比擬之，天主的啓示和救恩在舊約中只是初步的、是許諾，它在歷史的過程中逐步走向完滿實現，最後必須到了耶穌基督身上才完成。同樣，願領聖事亦復如此，聖事前之恩寵內在地指向在聖事標記中的與基督相遇，因爲唯有在聖事的象徵性標記內才有耶穌基督不能錯的臨在，職是之故，一切願領

聖事的行爲，如：願洗、神領聖體等等，皆不可取代實領的行爲。

再說，願領聖事並不是一種例外獲得恩寵的方法，它只是獲得圓滿的聖事恩寵的前導，事實上，每位領受人在他領受聖事之前都應該有領聖事的願望。在這一部分的研討中，使我們明白到「聖事是與有形教會結合」的基本意義，每一件聖事最先的效果就是使人在恩寵中與教會結合而成爲其中的一員；在「基督奧身」通諭中說：「一切恩寵都是在基督內藉基督而賜予的」；而教會又是基督在世上的延長，爲此，唯有在教會內，人才能够明顯地與耶穌基督相遇，而在教會外的與基督相遇只可以是隱含的和初步的。爲那些已領洗的信友而言，在一切聖事中與有形的教會結合該是信徒生活中多麼重要的一刻！

第九章 聖事象徵性標記的三度意義

聖事既是象徵性標記，應具有不同的象徵意義，而本章所討論的，並非是各象徵性標記所含的特殊意義，而是探索七件聖事的象徵意義的共同點；普遍而言，每件聖事的象徵性標記皆含有三度意義；現且分三點討論：

- 一、三度意義的共同基礎是什麼？
- 二、象徵性標記與三度意義之間的關係。
- 三、聖事標記的全貌。
- 四、結論：

一、三度意義的共同基礎

我們且以聖多瑪斯的思想作為討論的出發點，按多瑪斯的意見，所謂聖事標記，其所象徵的乃是耶穌基督的救恩行動，而此行動有一過程，即是：耶穌的痛苦在現刻產生效果，此效果使人得到永生。由此可見，聖事標記所象徵的實在具有過去、現在、與未來的三度救恩意義。

過去——聖事是紀念耶穌基督昔日在十字架上的痛苦及死亡的行為。

現在——聖事是現在在禮儀中重演並經驗到此痛苦及死亡的行動。

將來——聖事乃預先分享復活的主的光榮，並期待它圓滿的實現。

此三度意義在聖經中有足夠的啓示基礎，譬如古經的巴斯卦禮儀，它原來是一紀念的行動，具有過去、現在、與未來的三個幅度，它紀念昔日天主在歷史中的拯救行為，目前在禮儀中重演，並期待天主日後的再拯救。若論新約的聖事，此三度意義更爲明顯，尤其是聖體聖事與聖洗；在羅馬人書第六章中說：聖洗是紀念耶穌基督的死亡與復活，且指出此紀念的行為含有將來的幅度。至於聖體，其末世性的意義在路加福音中更爲明顯（路廿二）。

二、象徵性標記與三度意義之間的關係

既然所象徵的救恩行動具有三度意義，現在我們的問題是：聖事的外在標記如何可能也具有此三度意義？換言之，即是問：光榮之主的救恩性行為的三度意義如何與聖事的象徵或標記連結爲一？答案有兩種，我們且稱其爲：外在主義及內在主義。

所謂外在主義，就是主張聖事標記與三度意義之間的關係是外在的，全賴人之推理所得。我們既知道聖事的標記賦給人救恩，而此救恩我們又清楚地知道乃來自耶穌基督的苦難，因此，藉着人的推想，耶穌基督的救恩性行為的三度意義便與聖事標記連結起來；於是，我們可以說聖事的標記也具有三度意義。

爲外在主義而言，聖事的標記是一個記號，由於此記號使人聯想到聖事的意義；的確，在外在主義的解釋中，我們不能說聖事標記與三度意義一點關係都沒有，但無論如何，這只是一種外在的關

係，全繫於第三者的聯想，就如同交通燈，紅綠燈的意義乃由第三者賦予。而且，外在主義的解釋多少是建基在工具因的思想上，既然有「恩寵」的果，必然有賦給恩寵的因，由此推想而把外在的標記與內在的三度意義連結為一。

對於外在主義的主張，有些神學家並不接受，他們認為聖事的象徵既是真實的，是由所象徵的所產生及所創造，故此象徵本身與三度意義之間的關係是內在而不可分的，如果所象徵的，即所謂光榮之主的行動本身，具有三度意義，則聖事的標記亦應含有此三度意義，它不必依靠人的推理，因為當象徵完成時，其意義亦隨着完成，或更好說，是所象徵的意義使標記完成。

內在主義對於象徵行為的解釋比外在主義來得既深且廣，例如聖洗，外在主義所注意的只是聖事的型與質的結合，只要倒水及誦唸所規定的經文之後，聖洗便告完成。至於內在主義，它並非不注意聖事型質的結合，而是它更注意到整個聖事象徵性行動的過程及意義。聖事的象徵性標記包含了言語與行動兩面。一般來說，我們往往只注意了聖事的言語告訴人此聖事的作用的一面，而忽略了它亦是一「信仰的言語」；內在主義更願意把聖事的言語和行動都提昇到救恩的平面上去了解，並追溯聖事的象徵性標記在救恩史上有何意義。聖事的言語既是信仰的言語，故它有提昇的作用，它能够把聖事的許多物質行為與記號提昇到救恩的平面上，正因此，我們可以在救恩上去追問這些物質行為及記號的意義。譬如洗禮中的水，水本身在一般的宗教中也有赦罪和潔淨的象徵意義，但一旦被聖事性的言語提昇到救恩的平面上之後，我們可以去問這標記（水）在整個救恩史上的意義，於是從古經直到新約，水這標記的意義都必須予以探討：例如：在古經中說：「天主之神運行於大水之上」（見創世紀），這表示水是被祝聖的，另外，在新約的啓示中也可找到活水及賦予生命……等意義。又譬如

婚姻聖事，它的象徵性標記也應從救恩史的角度去了解，因為在舊約中亞當與厄娃的結合啓示了男女兩性結合的意義，在新約中，如默示錄、保祿書信等更啓示了此標記的教會性意義。

到此我們可以簡單結論說，所謂聖事不僅僅是一種獲得恩寵的工具，同時每一件聖事都是一「宣講」（在行動中的宣講），告訴人天主救恩的內容，而且把人提昇到救恩的平面上。聖事的外在標記與救恩的三度意義之間的關係，在「象徵因」的解釋下，其關係應是內在的，聖事的外在標記不但內在地包含了此三度意義，而且這些標記及其所包含的意義均紮根於救恩史當中的。

三、聖事標記的全貌

在聖事的倫理學上說，聖事的標記雖然包含了一連串的象徵性行動，但為聖事的合法和有效而言，只須要完成某些象徵性行動即可，而這些為使聖事合法與有效而必須完成的象徵性行動，我們在此且稱其為聖事象徵性行動的「核心」。

另一方面，在今天的禮儀中，我們看見除了倫理學上所指的核心，亦即是教會法律所規定必須完成的象徵性行動之外，尚有一連串圍繞着此核心的象徵性行為，例如成人的付洗，今天的成人洗禮分成好幾個階段，並且，在付洗時除了倒水是主要行動之外，在禮儀中尚有許多其他的行動；如果把法律上所要求的與今日禮儀上所有的象徵性動作一比較，我們不能不問問這些在法律要求以外的象徵行動是否多餘的？有何作用？

過去在神學上曾有這樣的答覆：屬於核心部份的象徵性行動乃屬「事效」，在核心部份以外的象

徵性行動則屬「人效」。過去認為在整個的禮儀過程中，實在有一階段人可事效性地得到恩寵，而在此階段以外的禮儀行動雖然並非事效性地給恩寵，但它能幫助人更完善地去接受去答覆天主的救恩。

這樣的解釋有其可取之處，但唯一的缺點是以事效和人效的區分來剖破了聖事的標記的整體性。今日在聖事神學上對此問題有了較完整的答覆：在核心部份以外的許多象徵行動並不是孤立的，亦不是多餘的，在這些行動上聖事的豐富內涵能够更完滿地表達出來；主要的象徵性行動（例如洗禮中的倒水）是整個禮儀過程的中心，其他的象徵性行動只是分享了此中心的意義而把它擴展伸張。事實上，這主要的中心象徵行動與其他的象徵性行動乃屬一體，是同一個禮儀標記，而整個禮儀標記，都應當是事效性地賦予恩寵的。此外，這些擴展聖事的核心意義的象徵性行動皆為助人能在時空中更深入更豐富地去了解此核心行動的意義。或許，我們可以這樣說，聖事的內涵是如此之豐富，以致於它內在地要求一連串的象征行動來表達它自己，自然，在這一連串的象征性行動中，有些是主要的，有些則較為次要，但不論怎樣，這一連串的象征性行動皆表達着同一的現實（Reality）。

四、結 論

在這裡，我們嚐試把本章所述的各點作一簡單的綜合：首先，一切聖事標記所象徵的救恩行動皆含有三度意義：即耶穌基督的痛苦與死亡奧蹟在過去、現在、與未來的意義。若論這三度意義與聖事的外在標記的關係，有人主張是外在的，藉第三者的聯想而來，但亦有人主張是內在的，沒有第三者的介入，其解釋主要是建基在「象徵因」上，象徵乃由所象徵者而產生，既然所象徵者具有三度意

義，則由它所產生的象徵亦然，同時，內在主義除了注意聖事的型質結合之外，還注意到型與質在救恩史上的意義；最後，論到聖事的禮儀性行動之時，我們發現在禮儀中除了某些法律上要求的象徵性行動以外，尚有一連串在法律要求以外的象徵性行為。為闡釋這些象徵性行動的意義，過去在神學上以「人效」來解釋這些在法律要求以外的行動，以別於法律所要求在禮儀中必須完成而屬於「事效」的中心行動。然而，過去的解釋未免忽略了禮儀標記的整體性，今日的聖事神學則注意到這一點，以為禮儀中的一連串象徵性行動，包括核心部份與其他的象徵性行動，皆屬於同一個禮儀標記的整體，表達着同一的現實，而且整個聖事標記是事效性地賦予恩寵。

第十章 聖事的三層救恩效果

本章是我們以後討論聖事的具體效果之前的一個導論。

以往當我們討論聖事的效果時，只注意了聖事賦給恩寵的一面，而忽略了聖事的整體性，其實，聖事除賦予恩寵，給予生命的一面之外，它還是一制度性以及禮儀性的行為，因此在法律及禮儀的層次上亦同時產生效果。又因為聖事是光榮的主在教會內的象徵性行為，故我們不能不問：聖事的三層救恩效果在基督及教會身上是否有基礎？由此，本章乃分三點來討論：

一、基督論上的三層效果。 二、教會論上的三層效果。 三、聖事神學上的三層效果。

一、基督論上的三層效果

在基督身上我們可以發現祂有着不同的身份，而祂的行動亦在好幾個層次上與天主以及與人產生不同的關係，首先，祂是「天主子」，祂與父有密切的父子關係，在祂內有「生命」，而此生命基本上是來自父的「天主子的生命」，因此，在基督身上有了天主生命的層次。當這位天主子降生成人，居於人間而成為人群的領袖，並藉苦難及復活而成為宇宙的中心之時，我們稱祂為「君王」；君王這名稱本屬人類社團制度所用之稱號，它多少含有法律及團體領袖的意義，故此，在基督身上亦出現了法律的層次。這位君王同時亦是司祭與先知，這是新舊兩約的啟示，而先知與司祭的任務則在於宣講

及禮拜的事情上，於是，在基督身上又有了所謂的禮儀的層次。

在基督的身上不論是對天主或是對人，這三個層次——生命、法律、禮儀——都彼此互通並連結為一，因為，天主子來到世上是為使人類成為一個朝拜父的團體，這朝拜父的人類團體須要有法律及制度來維繫，而這些法律與制度最後無非是使人與天主以及與近人共融而成為一愛的團體，如果是共融的愛的團體，則它必具有生命，這生命就是天主子的生命。由此看來，生命、法律、與禮儀這三個層次是彼此有着內在不可分的關係的；禮儀除非有生命，否則它只是空洞的形式，生命雖則充滿了禮儀的團體，但若沒有法律的維繫，禮儀的團體也不能恒久堅固。所以，這三個層次每一層均內在地要求着另一層的出現。

二、教會論上的三層效果

作為基督奧體的教會，她亦是在這三個層次上。她是一制度性的組織，因而在她內有法律，這法律沒有意義，除非它能够使她共融而成為一個朝拜父的團體；所以，教會的法律並沒有獨立的價值，其價值乃在於它所要達到的目標上，然而，這朝拜父的禮儀團體除非是在耶穌基督的救恩層次上，否則它徒具形式而缺乏了生命。

教會團體主要是一個施與救恩的標記，但除了施予救恩——即：生命的層次之外，她同時是一法律及禮儀性的團體，這生命應當出現在法律及禮儀的層次上，反過來，法律及禮儀亦應保護並傳播此生命。教會身上的三個層次原來乃建立在基督身上，耶穌基督身上的任何一個行動都是「降生性」

的，它下降而又上昇，把人提昇到天主面前，提昇到救恩的平面上。

三、聖事神學上的三層效果

談到聖事的三層救恩效果，可從兩方面來看：(1)從聖事本身來看；(2)從聖事施與的三個層次上來看。

(1)從聖事本身來看：

七件聖事既是教會制度性的行為，故此都在法律的層次上，只要打開教會法典來看一看，不難找到有關每一件聖事的法律。聖事在禮儀的層次上是不必多說的，因為聖事就是在基督內偕同祂朝拜父的行為。七件聖事皆在生命的層次上，因為天主的救恩不能錯地在聖事的標記中出現。

(2)從聖事施與的三個層次上來看：

的確，聖事主要是賦給人生命，但這並不能滿足聖事所要給的。聖事既然是教會的制度性行為，所以亦在法律的層次上賦給人效果，譬如聖洗聖事，在法律上它使人正式成為有形教會的一位成員，使受洗者在此有形的組織內擁有某種權利與義務。每件聖事除了在生命及法律的層次上給領受人效果之外，還在禮儀的層次上生效。現在且舉幾個例子來看看：聖洗聖事除了在生命及法律的層次上給人效果之外，它還使領受人能够在教會的一切禮儀行動中實現對天主的奉獻，且賦予神印；領洗者的生命是不圓滿的，除非他在有形的教會內參與這禮儀團體的崇拜行動，否則他的生命不會滋長與成熟。若論告解聖事，或許今天我們比較不容易看出這件聖事在施與上的三層效果，但在古代的禮儀

中，這三層效果頗為明顯，當人犯罪之後，他被置於贖罪級上，直到他領了懺悔聖事並做完補贖，他才可重新被接納入教會，這是告解聖事法律的一面；在禮儀的層次上，懺悔後的罪人可以重新領聖體聖事，並在懺悔的禮儀中他再度獲得與天主及教會和好，從而回復其天主子女的生命。至於神品聖事，其法律上的效果是顯而易見的，領受此事的人明顯地可以得到某些特權，也必須履行某些法律上的義務。嚴格而論，司鐸的守貞亦屬法律層次上的規定；在禮儀的層次上，神品也如同堅振與聖洗一樣，賦給領受人不可磨滅的神印；至於領受這件聖事的人能够更豐富、更相似耶穌基督大司祭地實踐其信仰生活應當是不容置疑的事實。對於其他幾件聖事的三層效果，在此不一一贅述。

結 論

每件聖事的效果都在這三個層次上，而且每一層都內在地要求着另一層的出現。也許我們可以這樣說：聖事所給的天主的生命不可能是抽象的，它必須實現在有形的制度及禮儀的行動上。此外，在這三個層次上我們可以解答一些聖事神學上的困難，例如罪赦的問題，罪主要是使人失落生命，故罪赦的效果多少乃屬生命的層次；在告解聖事上往往會發生這樣的疑問：既然在完善的痛悔中，人已得到罪赦，又何必去辦告解？的確，如果告解聖事的效果只限於生命的層次，我們大可不必去告解，但罪是一個具體的行為，它除了喪失生命之外，還有其社會性的破壞效果，每一個罪都傷害到天主及近人，因此，罪赦是不圓滿的，除非它在禮儀的行動中恢復與天主及與近人的和好，並且，只有在這些禮儀的標記中救恩才有不能錯地出現的擔保。

第十一章 聖事的效果之一——神印

特利騰大公會議宣佈說：在七件聖事中有三件，即聖洗、堅振與神品，賦予領受人神印，此神印乃精神的和不可磨滅的（見：天主教訓導文獻選集 第一六〇九條）。大公會議除了上述的宣佈以外，別無進一步之訓導，於是神學上便紛起探討此神印是什麼，以及它與其他信理之間的關係如何？雖然，直到今日，在神學上對這端信理的研究並未見有何顯著之進展，但這端信理在教會內一直被視為是非常重要的信仰。教宗依洛桑（Innocent III）三世，描寫聖事的印號為：「基督宗教的印號」，而聖多瑪斯亦以它為「精神生活的根基」。現在我們要研討的，是神印的神學意義，因此，我們必須先從聖經的啓示出發，經教父的研究而進入這端信理的神學歷史發展中。本章大概可分下列幾點討論：(1) 印號在聖經及傳承中的意義及用法；(2) 中古世紀的神學研究；(3) 聖多瑪斯的意見；(4) 近代的神學解釋。

第一節：印號在聖經及傳承中的意義及方法

我們不能否認，在聖經中並無關於神印道理的直接啓示，但這並不是說，神印的道理在聖經中毫無基礎。若從新的降生神學以及救援論中去探討，我們大可發現印號神學的含意，同時，反過來，對印號神學的討論將更加深我們對聖經中有關基督救援喜訊的了解。這端信理在聖經中雖然早有根基，

但這個根基反而是在這端信理逐漸發展之後才彰顯出來的。

「神印」(Character) 這個詞句雖非直接來自聖經，但它却與聖經中的一個用字很有關連，這個字就是 Seal。

我們且把它翻譯為「印號」；聖事的印號神學就是以此字為出發點的，若如此，我們不能不追溯這個字 (Seal) 的應川背景及其意義。於是在這節裡我分下面幾點來討論：(1) 印號的一般意義及用法；(2) 印號在聖經中的意義；(3) 教父時代的研究。

一、印號 (Seal) 的一般意義及用法：

Seal 這個字本源自俗世的平面，不含宗教的意味。印號原有「記號」之意，此「記號」的用途與含義有多種；(1) 記號印在財物上表示它屬於某人所有；(2) 印號印在信函上表示此信函乃為私人所有，不受他人干預；(3) 印在公文上表示此公文乃正式文件，表示其正統性；(4) 印在人身上表示有此印號的一群人乃同屬於一個主人；(5) 印號在羅馬士兵身上表示他們隸屬於羅馬皇帝；(6) 在奴隸身上的印號表示此奴僕專屬於某主人，只服役於他。

以上的意義及用法雖多，但綜合觀之，可得一結論：印號的意義及用途主要是以一記號來表明某物或某人隸屬於某主人，並服役於他。

二、印號在聖經中的意義：

在古經裡也曾提到「印號」(Seal)：在創世紀中說，加音殺了亞伯爾之後受到流離失所的懲罰，但天主給了加音一個記號 (Seal)，以免遇見他的人擊殺他（見：創四15）；在此表示加音仍是天主所保護的人，雖然他犯了罪。再者，創世紀中又說，亞巴郎身上也有記號，就是割損（參閱創十七

章)；屬於基督王國的人，在他們的手上也有一印號(見依四十四5)；當談到一切受造物皆屬於天主時，約伯書說受造物身上蓋了天主的印號(見耶路撒冷聖經：約九7；以及十四17)；整個歷史都在天主的駕御之中，所以論到天主是歷史的主人，操縱時空中的變幻之時，達尼爾先知書亦用了「印號」一詞(參閱耶路撒冷聖經：達九24：七十星期的預言)

到了新約時代，「印號」一詞則有了新的象徵意義，此新的象徵意義乃源自基督，當耶穌基督說祂是父的印號之時，祂的話給「印號」開啓了另一個新的幅度。在若望福音中說：「不要為那有壞的食糧勞碌，即人子要賜給你們的，因為祂是天主所「印證」(Seal)的」(若六27)；按這一段經文的意義來說，由於子是父所印證的，所以祂能够分施永生的食糧，換言之，就是說：因為在基督身上有父的印號，所以祂應當服役於父(分施永生)。接着，第四福音又說：耶穌曾經說過祂是天主之子，因為天主祝聖了祂，並派遣祂到世上來(參閱：若十36)。如果我們把「子是父的印號」以及「基督被祝聖為子」這兩個思想相連為一，我們可以得到這樣的結論：在基督身上，印號一方面祝聖受印者為子，另一方面又賦予他完成救援工程的能力，因為那位被父所印證者亦被父所祝聖而派遣到世上來做父的工程。

對於耶穌基督是父的印號問題，也許應當從降生神學上去解釋，因為這個問題實在觸及耶穌基督的「人性」。在降生神學上說，父在子身上蓋了印，這印號祝聖了祂的人性，也就給了祂一身份與地位。這印號把耶穌的人性祝聖為聖言的人性，並使它成為了救贖的工具；簡言之，就是說：耶穌基督的人性為父所佔有，父把它變成了救贖的工具，並在兩性一位上祝聖了此人性，使它分享了聖言的「子格」(Sonship)。

從聖保祿的著作及默示錄中，我們得知基督徒也分享了基督身上的印號，這種分享乃在聖神內藉祂的德能而完成。在厄弗所人書中，保祿說，我們也受聖神蓋了印而有了印號(見：弗一13；四30)；在格林多後書中亦說到基督徒分享了基督的印號(格後一21)。默示錄提到基督徒的印號的地方有好幾處(參閱：默七2-4；九4)。

如果在基督身上是分享了基督的印號，則基督徒也如基督一樣，屬於父，且成為父在世上的救贖工具，父亦賜予其恩寵去完成任務。基督徒的任務與使命基本上是分享了基督的，同時，因着分享了基督的印號，基督徒亦分享了基督的「子格」；藉着基督徒，耶穌基督的救贖工程才能在世界及歷史中延長。無疑，聖保祿的印號神學明顯地與聖洗有關，就在聖洗聖事中基督徒首先分享了基督的印號。

綜合上述的聖經研究，我們可以扼要地提出印號的宗教意義：(1)印號在古經中有「隸屬」之意，萬物皆屬於天主，故星辰日月均有天主之印號，對於人亦不例外；(2)印號在新約中，由於耶穌基督的緣故而有了更深的意義，這意義乃紮根於基督論上，第二位聖子是父的印號，完全隸屬於父，並反映父，子身上的人性，由於子被父所印証而被祝聖被提昇，分享了聖言的子格，又由於基督的人性分享了聖言的子格，故在「救援論」上說，這人性擁有救援的能力。(3)在基督徒身上也有印號，此印號基本上是分享了基督的，因此基督徒也分享了基督的子格，成為父的救援工具，有能力去延續基督的救贖工程。

三、教父時代的研究：

在早期教父時代，「印號」(Seal)與今日聖事神學上所謂的「神印」(Character)不盡相同，但「印號」(Seal)的意義却是神印的重要來源。當早期的教父用「印號」(Seal)一詞時，有好幾

種不同的含義，現且把其歸納為兩類：(1)印號與十字架有關，十字架的標記是一印號；(2)印號與聖事有關。按照 Dolger 研究所得，「印號」用在聖洗上是在公元第三世紀初，稍晚，它亦被用於堅振聖事上。但有神學家認為，印號一開始即被用在「入門聖事」(Initiation)上，特別與洗禮有關。這樣一來，印號神學後來逐漸發展而成爲聖洗神學中的一部分也就不稀奇了，事實上，直到聖多瑪斯的時代，印號神學的發展都是局限於聖洗聖事的神學範疇內。

教父時代曾一度把印號與聖事的外在禮儀及物質標記混爲一談而稱「水卽是印號」；希臘教父更把印號作爲聖洗的另一名稱。把印號與聖事的外在禮儀及標記混爲一談的理論支持了相當長久的一個時期，甚至到了經院神學時代的早期，尚有人把印號與聖事的外在禮儀及物質標記視爲同一件事。

當時的教父們除了把印號與聖事的外在禮儀及標記相連以外，還把印號與聖事的精神效果相混，並特別用印號一詞來描寫洗禮與堅振的精神效果，而對於此精神效果的解釋則各不相同，他們大量地應用了此名詞在俗世平面上的意義來解釋，大概可歸納爲下列幾種意見：當印號與聖事的精神效果相連時，此印號：(1)是分別基督徒與非基督徒的記號；(2)是屬於基督徒團體的記號；(3)是祝聖人靈並肖似基督與聖三的記號。綜合上面的意見，可歸納爲兩個基本的概念：(1)印號是一個記號；而且，它是：(2)改變人靈的記號。

對於第一個基本概念——印號是一個記號，如果用在聖事的外在禮儀及物質標記上是沒有困難的，因爲記號多少是有形可見的標誌；但當用在聖事的精神效果上便會產生很大的困難；如何可能一個有形可見的記號印在無形無像的靈魂上？又如果這記號純粹是精神的，則它又如何可能稱之爲「記號」？既然是記號，它多少是可辨認的，至少爲人而言。對於這個問題，有許多不同的答覆，今日可

接受的一種意見是：這種精神印號的有形性是在它的效果上，卽是領受人藉着它而在教會內有了某種身份與地位，而這身份與地位在人眼中是可辨認的。

至於第二個基本概念——印號是改變人靈的記號，其思想乃來自希伯來人書，書信中說：「祂（基督）是天主光榮的本體和祂的印像」（希一3）。亞歷山大學派的教父，如：格來孟、奧利振、亞大納削……等，均解釋說：「基督與聖神是天主的印號，而基督與聖神的印號又蓋在人靈上」。這個道理特別由濟利祿（Cyril）教父發展而成爲一個印號神學，他說：父用自己的印號——子，蓋在我們身上，於是，在我們身上便有了天主聖三的印號，而此印號主要是使人分享天主的「聖」。濟利祿的印號神學的確是從聖經中發展而來的。

在教父時代關於印號神學的另一個問題是：印號與恩寵之間的關係如何？這個問題一直到了聖奧斯定身上才完全分清楚；在奧斯定以前，教父們並未把恩寵與印號分開，他們確實以爲印號包含恩寵。事實上，在奧斯定以前的教父是不問這個問題的，因爲他們並未注意到此問題，後來到了奧斯定的時代，由於多那忒異端（Donatist）的挑戰，奧斯定才開始正式面對了這個問題。雖然奧斯定時代以前的教父並未注意到恩寵與印號之間的關係，但當時却沒有一位教父說印號是可消失的，而另一方面他們當中不少教父則認爲恩寵可以失落，而且也有許多教父明確地肯定：印號是不可磨滅的！其實，當我們去讀某些教父的著作時，發現他們雖未直接明顯地把印號與恩寵分開，但間接或隱含地却可見此二者有分別，而仍必須到了聖奧斯定身上才清楚。

奧斯定是第一位有系統地發展印號神學的教父，而且，他的思想大大地影響了印號神學在日後的進展。他最大的貢獻是在兩件事情上：第一：他把「印號」（Seal）與「神印」（Character）相連

爲一；從此，神印的意義與印號相同；第二：他清楚地說明了印號是一個與恩寵有分別的永久事實。奧斯定之所以能够把恩寵與印號清楚分開，乃是由於面對了多那忒派「重洗」的異說，當他反駁多那忒派時，他把中心思想放在印號與恩寵的分別上，他十分強調：「印號是一個人被祝聖之後而屬於基督及教會的記號」。奧斯定稱「印號」(Seal)爲「神印」(Character)，並主張它爲一永久的精神事實，是不可磨滅的記號，與恩寵有別。現在我們且把奧斯定所面對的印號問題的背景稍爲分析：

在奧斯定的時代，傳統上已有不再重洗的規定，即使是在背教者返歸教會的情況下亦然。此外，對於以前教父們所主張的印號的數目及意義，奧斯定時代的教會皆一一予以接受，承認聖洗、堅振，以及神品三件聖事在領受人身上有某種延長性——即：神印。

奧斯定把「不得重洗」與「印號」兩回事聯結起來，他認爲當人領洗之後，此洗禮在人身上有一延長的效用，因此不得重洗。當他把兩件事綜合起來之後，在聖事神學上便開始產生了所謂有效的聖事以及圓滿的聖事。除了早已肯定異教人的付洗是有效的這一點之外，現在他又肯定一點：異教人的洗禮雖然有效，但却不圓滿，若異教徒要重返教會，不必重洗，但該給他赦罪，因爲異教徒的洗禮已給印號，可是因爲異端教會內沒有聖神，所以其洗禮賦給印號而不賦予恩寵。在此，奧斯定清楚地把印號與恩寵分開，在教會內賦給印號的幾件聖事，人能够在領了此聖事後失掉恩寵而保留此聖事的印號。

奧斯定既承認印號之存在，也就是說承認聖洗、堅振與神品三件聖事在領受人身上有某種延長性，而此延長若不是在恩寵上，則必定在另一面，關於這一點恐怕必須到了聖多瑪斯以及近代神學討論上才有較爲明確的答覆。

第二節：中古世紀的神學研究

在奧斯定時代之後，印號神學並無多大進展，直到十二世紀的經院神學時代，經院神學家又開始重新對印號問題從多方面去討論，譬如：那幾件聖事賦給領受人印號；印號與恩寵的關係；印號的不可磨滅性；尤其是關於印號的性質，討論得最爲熱烈。在這裡，我們的研討大部份集中在最後一個問題上，即：印號的性質。對於印號的數目，最初雖然有不同的意見，但是大部份神學家都公認只有三件聖事有印號。至於印號與恩寵的關係，奧斯定時代即已區分清楚，對於經院神學的討論就不再詳述了。論到印號的不可磨滅性，當我們討論了印號的性質之後，將會稍爲解釋。

當經院神學討論印號的性質之時，主要是集中在兩個問題上：(1)印號屬於那一種事實(Reality)？(2)印號在人靈上產生什麼效果？第一個問題基本上是一個形上學的問題，而第二個問題則是一個神學問題。

對於印號屬於那一種事實這個問題，經院神學家用了亞里斯多德的哲學範疇來解釋，當時的神學家各持己見，衆說紛紜，一時實難確定印號乃屬於何種事實，但他們都共同否定一點：印號是一種潛能(或能力)，因爲他們認爲潛能(或能力)是屬於自然界的事實，而他們當時亦不會推出一種超自然次序的潛能來，後來到了聖多瑪斯的時代，他推翻了這個否定，認爲印號乃屬於潛能(或能力)一類之事實。但無論如何，仍有某些神學家認爲印號是一種「習性」(Habit)。

至於第二個問題——印號在人靈上產生什麼效果，是一個較為有趣的神學問題。如同教父們一樣，經院神學家亦視印號爲一「區分的記號」和「改變人靈的記號」。

所謂區分的記號，就是說具有此印號的人是屬於天主和基督的，與那些沒有此記號的人有分別；除此之外，那些領受不同神印的人（如：聖洗、堅振、及神品），他們之間亦彼此有別，這種分別乃在於他們在教會內的不同身份和地位上。對於聖事印號的有形性，經過一番討論之後，經院神學家認爲：印號之所以是一個記號，乃是因爲它是由聖事的外在禮儀所產生的，這個記號在產生它的「因」，外在禮儀上是有形可見的，故此它真正是一個有形可見的記號。

對於印號是改變人靈的記號這一點，經院神學家的意見並不比亞歷山大派的濟利祿（Cyril）前進得多少，他們解釋此問題是在兩個基本的原則上，第一個原則是取自第五世紀的一本著作：De Ecclesiastica Hierarchia（論教會的聖統制），他們把書中所說的印號的意義用在聖事上，認爲具有聖事印號的人一方面成爲了天主產業的分享者，另一方面又成爲了信徒等級中的一員。這一個思想後來在多瑪斯的印號神學上扮演了相當重要的角色！第二個原則是說：領受了神印的人特別「相似」聖三（Configuration）。但對於這種相似究竟是怎樣的，卻沒有清楚說明，而且，它似乎與恩寵有點相混淆。

稍後，對於這種「相似」在經院神學上有不同的解釋：有一解釋爲印號使人變爲「聖」，但這種聖與聖化恩寵不同，它如同教會中的祝聖（Consecration）或聖物一樣，一方面由於祝聖而使物件成爲「聖」的，但另一方面此物仍是「俗」物。於是說：聖洗的印號在人身上也使人變爲「聖」，但因爲此「聖」與聖化恩寵不同，所以這「聖」可以與基督徒身上的「罪」並存；或更好說，藉着印號領

受人被祝聖而屬於天主。另一解釋爲印號使人相似天主聖三的本質，這種本質並非在倫理道德的層次上，而是一種「神恩」（Charism）。後來到了多瑪斯身上，他以印號使人分享天主的能力（或潛能）來取代了相似天主本質的說法。

第三節：聖多瑪斯的意見

聖多瑪斯在印號神學上的成功是因爲他首先真正地綜合了一切在他那個時代和以前各神學家所有的意見而成爲一個有系統的印號神學。在他以前的一切討論都爲他鋪了路，他主要是把一切理論更清楚地分析並綜合，但不論怎樣，聖多瑪斯在印號神學下又一次表現了他的神學天才。

如果要了解聖多瑪斯的印號神學應當研讀他的兩大著作：一本是在一二五六年所著的 *The commentary on The Sentences of Peter Lombard*（龍巴金言書的註解）；另一本則是有名的「神學大全」（*Summa Theologica*）。聖多瑪斯對於印號神學的思想也如一般經院神學一樣，集中在印號的形上學以及印號在人靈上產生什麼效果兩個問題上；對於第一個問題，聖多瑪斯的回答是：印號乃屬一種精神的能力（*Potentia spiritualis*）。他是第一位認爲印號是精神能力的神學家，這個肯定成爲他整個印號神學的基礎，並且是他解決許多困難的關鍵。對於這種精神的能力，多瑪斯描寫其爲「工具性的能力」（*Instrumental Power*），領受了神印的人，具有這種能力去完成基督的使命，成爲基督的服務員。至於第二個問題，爲多瑪斯以前的神學家是：印號在人靈上完成了些什麼？但爲多瑪斯則是：印號所給的是什麼能力？它使領受人能够做些什麼？這個問題是多瑪斯整個印號神學的

核心。在一二五六年那本著作中，他把這精神的能力分為消極以及積極的（或者是：被動的以及主動的），所謂積極的（主動的）就是說領受了印號的人有能力去施行聖事，而消極的（被動的）則指領受了印號者有能力去領受聖事；多瑪斯把前者與神品聖事相連，而後者則與聖洗聖事相關。對於堅振聖事的印號給予何種能力則沒有交代清楚，他似乎把堅振與神品放在一起。在第二本著作——「神學大全」中，多瑪斯描寫：印號是使人分享耶穌基督的司祭職，由於分享了此司祭品位，使得領受人能够公開地參與教會的崇拜及敬禮的行爲。因為整個基督宗教的敬禮乃源自基督的大司祭職，所以只有當人分享了祂的司祭職之後，才有能力參與敬禮。總而言之，聖事的印號使人有參與敬禮的能力，此能力是主動的亦同時是被動的，主動的施與聖事的能力由神品所賦予，而被動的領受聖事的能力則由聖洗與堅振賦給；在此值得注意的一點是多瑪斯在「神學大全」中却把堅振印號所賦給的能力與聖洗相連。

多瑪斯也主張聖事的印號是鑑別和改變人靈的記號，它不僅區分基督徒與非基督徒，而且還根據基督徒分享基督司祭品位的不同程度而在不同的身份與地位上有所區分。這印號除了有鑑別的作用之外，並改變領受人，使他肖似基督大司祭，永久祝聖他成爲基督的服務員而有能力參與教會的敬禮。在這裡，多瑪斯所指的司祭職明顯是指狹義的司祭職，這也就是他不能解決堅振印號賦予何種能力的問題的癥結所在。再者，印號雖然不包含聖化恩寵，但它却間接地準備人去接受聖化恩寵與神恩，因而它亦是一「準備性的記號」（*Signum dispositivum*）。

在多瑪斯的兩大著作裡，雖然難免有不太清楚的地方，例如堅振印號的問題，但仍不失其貢獻及價值；後來的神學家爲解決堅振印號的困難曾把此司祭職說成是廣義的司祭職，它包含了「君王」及「先知」的作用；但無論如何，在多瑪斯的神學大全中所指的並非是廣義的司祭職，而是指禮儀中的狹義司祭職。

聖多瑪斯的學說在今天最新的神學神學——仍佔着異常重要的地位。他的學說多少是受到他當時的社會背景所影響，在多瑪斯的時代已有人學、工會、以及小團體等組織，多瑪斯從這些團體的幅度中做了一個神學反省而提倡了聖事的團體性及社會性。當人進入一個團體中時，人有了某種意識，意識到自己是屬於這團體的，爲表示人是某團體中的一份子，所以不同的團體有不同的標記，如徽章之類的，配有此標記的人就屬於此團體。教會亦是一有組織的團體，加入了教會的人應有什麼標記？多瑪斯以爲這標記就是神印，當人藉着禮儀而進入教會的團體之後，人便領受了某種職務與份位，這種職務與份位是可辨認的，因此，爲多瑪斯而言，聖洗、堅振與神品的禮儀均使人在教會內領受特殊的職務與份位，以別於那些沒有領受印號者。

第四節：近代的神學解釋

在未介紹近代的神學解釋之前，讓我們先來看看教會對神印這端信理的立場。雖然多瑪斯在印號神學上下了不少功夫，但在他以後的神學家並沒有完全採納他的理論，在十四世紀時，教會內政特別紊亂，當時先後出現了兩人，名爲威奇夫（Wycliffe, 1320~84）及胡茲（Hus 1370~1415），他們主張復興精神生活，改革教會，又由於當時有三位教宗鼎立的腐敗局面，引起了他們對教宗及主教等制度的不滿，認爲教會應是精神的，不該有權力的制度，若如此，印號的道理當然不能存在，因爲印號

所給予人的是職務與份位，有印號就有聖統制的存在，故他們主張取消印號的道理。最後這兩人均被公斯當斯大公會議（1414~1418）所判決。

到了十六世紀時，特利騰大公會議再肯定印號之存在，並宣佈此印號的性質是精神的，是不可磨滅的記號，由於聖洗、堅振與神品三件聖事有印號，故不得重領（見施安堂譯：天主教訓導文獻選集第一六〇九條）。

既然教會肯定了此印號乃精神的和不可磨滅的記號，近代神學家便朝着這個方向去探討，在印號神學上比較有名的兩位神學家，要算是 M. J. Scheeben 以及 E. H. Schillebeeckx 了，他們兩人的理論基本上是來自聖多瑪斯的，只是他兩人把多瑪斯的思想在不同的脈絡中來發展罷了，現在我們且簡單地逐一予以介紹：

一、M. J. Scheeben 的理論：

當他解釋印號的道理時，常把它與教會和基督的道理相連，他認為，印號乃是教會與基督之間的基本連繫，它是形成教會並使其存在的基本事實。在基督論上看，印號代表某人在某種程度之下分享了基督的「子格」。在耶穌基督身上，由於祂的兩性結合在一位上，使得其人性被提昇而獲取了一新的份位，現在耶穌的人性變為聖言的人性，它能够分享天主聖言的一切活動。Scheeben 稱此新份位的提昇為「祝聖」，這祝聖使得耶穌基督的人性變為「聖」的，提昇它到一個「聖」的份位上。在教會論上看，聖事的印號主要把耶穌基督的人性在兩性結合在一位上所得到的「祝聖」延長在信徒身上；在聖事的印號上，領受人分享了基督的子格，並成為了救贖的中介，亦由於在聖事中肢體（信徒）與頭（基督）結合而成為了奧體中的一部份，故肢體亦分享了頭的生命，這種結合的完成端賴乎

基督取了人性，並佔有了人性。

聖事的印號不僅使人屬於基督，並在人身上祝聖而使人分享基督的人性在兩性一位的結合上所獲得的「新份位」。由此，Scheeben 說：藉着印號，肢體知道自己屬於基督，它除了肖似基督之外，還實現他與基督在生命中的共融；而事實上，這就是教會。聖事的印號同時亦使人能够分享基督的救贖活動，這活動主要是在三個層次上，即：君王、先知與司祭，而 Scheeben 認為：先知與君王的活動也可廣義地稱為司祭的活動，因為他們把司祭職視為是中介的職務，於是凡屬中介性的活動，甚至是君王與先知的，也可稱之為司祭的活動，為此，我們可以說，聖事的印號就是使人分享耶穌基督的司祭職，在 Scheeben 的思想中，「司祭職」的概念一方面既包含了廣義的中介職務，而另一方面它亦同時包含了狹義的司祭職。

II、E. H. Schillebeeckx O P 的解釋：

他解釋印號的問題完全是在他的聖事神學的脈絡中，他以為在人類社會中，所謂記號是在於指出某人進入了某團體，並在此團體中領受了一種權力及使命，而此權力，或更好說是能力，完全是為助他達成使命的。聖事的印號就是如此，它在教會內賦給人某種能力與使命。教會既是基督在世的延長，在她有形的行動中，她也如基督一樣，是恩寵的標記，是聖事，換言之，教會有形的活動賦予人救恩。而教會的行動最後無非是延續基督的救贖行動，如果基督的活動是在君王、先知、及司祭三個層次上，則教會的活動亦然，可是，教會沒有行動，除非教會的成員活動，於是，我們可以說，教會成員的活動創造了有形教會的活動，並由此而延長了基督在世的救援行動，而這種救援工程的完成乃來自印號所賦予的能力，故無怪乎 Schillebeeckx 稱由印號而產生的活動即為教會可見的行動，而它是

包括了君王、先知及司祭的行動的。一如 Scheeben、Schillebeeckx 也說，君王及先知性的行動也屬於司祭的；他亦接受印號是分享耶穌基督大司祭地位的定義，而「司祭」的概念也包含了狹義與廣義兩面。

最後，我們說，整個教會之所以有組織有結構乃全繫於印號上，而教會在聖事中的成長亦基於印號的事實。在此我們也可以稍為解釋一下印號的不可磨滅性。既然，教會在人類歷史中是一可見的恩寵標記，而聖事又是教會的特殊行動，天主的救恩是在教會內無條件的，不能錯和永不挽回的出現。如果天主的末世性救恩是不能挽回和不可消失的，則象徵此救恩的標記——教會，亦是不能挽回和不可消失的，而教會之所以成為有形的教會全在於印號的事實上，為此，若教會這標記是永不挽回及不可消滅的，則印號亦是不可磨滅的，到最後，我們可以說，印號不可磨滅和教會此救恩標記不可消滅乃是因為天主的救恩永不會消滅之故！

第十二章 聖事的效果之二 聖事恩寵

聖事既為恩寵的標記，則應賦予其所象徵之恩寵。對於聖事標記所賦給的恩寵，通常在神學上稱為聖事的特殊恩寵。所謂特殊恩寵明顯是對着一般恩寵而說的，在傳統的神學教科書上，當談到一般恩寵時，都認為其中包含受造恩寵和受造恩寵、現恩（即寵佑）、及常恩（即寵愛）等等。普通而言，在聖事神學上都說，聖事的標記不僅賦給領受人一般恩寵，而且還給人特殊的聖事恩寵，例如，堅振聖事，很明顯，它的特殊恩寵是指聖神的恩寵，可是，按傳統上說，在其他聖事上也一般地賜給人聖神的，於是，問題從此產生：既然每件聖事除了給人一般恩寵之外，還賦給人特殊恩寵，那麼，一般恩寵與特殊恩寵之間有何不同？究竟在一般恩寵中缺少了什麼而需要特殊恩寵來補充？如果一般恩寵與特殊恩寵的確有分別，則我們不能不問：在一般恩寵中到底是否包含了特殊恩寵？若果真如此，問題又隨之產生：既然一般恩寵中已包含了特殊恩寵在內，又何須建立七件不同的聖事？（因為在其他方法上我們亦可獲得此等恩寵）

對於上述一連串問題，我們須要逐步闡釋，到最後，我們可見這些問題都歸納為一個結論，答覆了什麼是聖事的特殊恩寵。但、在未解釋之前，我們必須把握住幾個重點：第一：特殊恩寵並非補充一般恩寵，因為在一般恩寵內並不缺少什麼，而且，一般恩寵的內容的確包含了特殊恩寵在內，可是：第二：雖然在一般恩寵內已包含了特殊恩寵，但七件不同的聖事仍然須要。

對於什麼是聖事的特殊恩寵這個問題，我們首先應進入恩寵論中去看看所謂恩寵是什麼？當恩寵

論上說「特殊」的恩寵生活時，這「特殊」的含意又如何？之後，我們又返回聖事神學的範疇內去討論聖事的特殊恩寵的性質。對於恩寵的了解，我們應避免兩個極端，就是過於抽象或太過物化。今日在恩寵論上所說的恩寵，大多數以天主與人的位格關係來解釋；所謂恩寵，無非是指生活的天主與人之間的密切交往，而所謂的恩寵生活，就是指的每一個人或團體在其特定而又具體的境況中與天主聖三的來往而說的，既然每一個人、或每一個團體皆有其特點，故此，在救恩史上我們很難找到兩個人的恩寵生活完全相同；簡言之，由於每個人皆為特殊的受造物，與天主有獨一無二的關係，因此每個人的恩寵生活都是特殊的，至少，各人與天主來往的深淺程度不同。在此，就以基督、聖母瑪利亞、以及人類的始祖——亞當與厄娃為例，稍為說明何謂特殊的恩寵生活：沒有人會否認，未犯罪以前的原祖父母，其恩寵生活與我們迥異，在原始境界中的他們，不僅不會受到偏情的困擾，而且擁有一切超性及越性的恩典，而他們的恩寵生活之所以如此特殊，乃是由於他們是人類的始祖之故。至論聖母瑪利亞，她的恩寵生活也是很特殊的，從始孕則不受一絲污染，這類特殊的恩寵境況無疑是來自她乃天主之母的卓越地位。而耶穌基督的特殊恩寵生活則建基於祂為天主子及人類首領的地位上。總而言之，倘若恩寵乃指人與天主之間的位際關係，則此關係必然因人而異，而耶穌基督、聖母、以及亞當和厄娃的恩寵生活之所以與眾不同，那是由於他（她）們彼此的特殊地位之故。

如果要了解聖事的特殊恩寵，則必須從每件事的標記中看出其所賦予的恩寵的特點來。就如以前我們曾討論過的，聖事在三個層次上賦給人恩寵，即：生命、法律、與禮儀。這三個層次彼此息息相關，而聖事在這三個層次上所產生的效果，最後無非是使領受人分享天主聖三的內在生活，獲得永遠的救恩，普遍而言，每件聖事都賦與人永遠的生命，而這永生正是每件聖事的最後目標。可是，如果

聖事的建立只為給人永生，而這永生又同時可以在教會其他行動中獲得，則七件不同聖事，至少有幾件又怎可能說為得救是必須的？除非我們能够解釋七件不同聖事給人永生的方法是特殊的，否則，我們至少很難說有幾件聖事為得救是必須的。

一方面，我們仍然肯定七件聖事最後是給人永生，但另一方面，我們又必須看出來七件聖事給永生的方式是特殊的。聖事賦給人永生並非是抽象的，它所給與的永生在現世就開始實現，並遙遙指向未來；再者，我們所獲得的永生或救恩都是在教會內和在制度中的，聖事既為教會的特殊行動，則每件聖事不僅是在教會內和在制度中給領受人救恩，而且是針對了人不同的需要和在教會中的不同地位來給人的，例如：婚姻聖事，這個標記是針對了人生命中某個階段的需要，按照男女雙方彼此結合成為「一體」而象徵了基督與教會的結合的特殊機會上給人永生。又譬如：病人傅油聖事，信徒是以有病的地位，並在面臨最後抉擇的特殊機會上來分享基督在教會內所賦予的救恩；至於其他聖事亦可如此類推。為此，我們可以說，賦給人永生是每一件聖事的遠目標，而在不同的境況中，針對了人生命的不同需要和特殊地位而賦給人永生，則是每件聖事的近目標。教會在她恒長生活經驗中，體驗到天主的救恩是特別針對了人生命中某幾個時辰和特殊需要而不能錯地出現的。

所謂聖事的特殊恩寵，在消極方面，它不是指人在教會內的地位，亦不是指一般的救恩或永生。在積極方面，所謂聖事的特殊恩寵就是在不同的境況中，按照人生命中的特殊需要和具體地位而給予的救恩；換言之，亦即是一般恩寵在不同機會上的特殊化。如此，我們可以說，一般恩寵的確包含了特殊恩寵，一般恩寵不缺少什麼，也不必特殊恩寵來補充，而七件不同聖事又是需要的，因為每件聖事在賦給人特殊恩寵，這特殊恩寵不僅在教會的其他方法上不能獲得，甚至其他聖事亦不賦給人另

一件聖事所包含的特殊恩寵。

我們倘若不能合理地解釋每件聖事所賦給的特殊恩寵是特殊的，則七件不同的聖事存在的必要性亦難以保護，可是，另一方面我們也不應把聖事所給予的恩寵解釋得如此之特殊，以致於成爲了「第二個救恩」。在耶穌基督身上所完成的只有一個救恩，或更好說，祂就是唯一最大的恩寵，所謂特殊的恩寵，只是在耶穌基督身上所完成的救恩在不同的境況中針對了人的特殊地位而施予罷了，到最後，或許可以這樣結論說：耶穌基督的救恩在教會內以特殊的方式針對着具體境況中的人不能錯地施予。

第十三章 聖事的事效性

本章所討論的就是傳統上所說的聖事「事效性」(ex opere operato)。聖事神學由注意聖事乃一象徵及標記轉而走向注意其乃恩寵之原因不無一段悠長的歷史發展過程。自中古世紀經院神學時代之始直至特利騰大公會議時期，整個西方世界由於受到亞里斯多德哲學思潮之影響，不論在思想形態及精神方面均與教父時代截然不同，教父時代對於聖事的研究雖然沒有經院神學那樣的清晰有系統，但却富有濃厚的生命氣息；當亞氏的邏輯及哲學思考一旦闖進了神學探索的領域之後，許多本來是屬於生命現實的信仰問題都被一些較爲次劣的經院神學家當作客體的事物來嚴加分析，因而往往忽略了信仰中生命的一面，而使恩寵和聖事物化。當然，造成馬丁路德宗教改革的一段黑暗日子，並非全是經院神學日漸腐敗的過失，構成宗教改革的大風暴其原因甚爲複雜，不能、也不必歸咎於那一面。無論如何，經院神學後期對恩寵物化的解釋，以及忽視了一切恩寵的最後泉源——天主聖三的內在生命，實在是釀成中世紀信仰生活的病症癥結之一，當經院神學時代肇端之時，彼得、龍巴 (Peter Lombard) 對聖事所下的定義，爲後來的聖事神學開闢了一條與前面幾個世紀不同的途徑。本來，龍巴所說的：「聖事是恩寵的原因」是爲補充奧斯定所說的「聖事乃一象徵」的定義的，可是，後來註解龍巴著作的經院神學家就不遺餘力地應用「工具因」來發揮他的思想。誰不知道龍巴乃是當時最有影響力的人物之一，他的 *Book of Sentences* (金言書) 是當時的神學生所必讀的教科書，甚至聖多瑪斯也曾爲他那本書寫註解。

就以聖體聖事而論，從第八世紀至十一世紀便常有兩派之爭。一派以邏輯方法及哲學範疇來解釋信仰問題的我們暫且稱其為「前進派」；另一派相反用任何哲學方法來剖析信仰問題的，我們且稱其為「保守派」。不論怎樣，「前進派」佔了優勢，對於聖體的討論均集中於「真實臨在」及「質變」的問題上，對於「真實臨在」及「質變」的聖事性意義却擱置一旁；試想：教父時代的盛期是如何看重聖體是合一的聖事，強調天主聖三是一切聖事恩寵的最後泉源。聖事的標記之所以是恩寵之原因，最後無非是天主父願意在這標記內把耶穌基督——唯一最大的救恩——藉天主聖神而不能錯地賜給人。的確，聖事標記與其所賦予的救恩是不能錯地相連為一的，這就是所謂的「事效性」，但這「事效性」的發生最後是天主聖三的工程，父是派遣者，子是派遣者的，神、這位被子所打發的不僅連接了派遣的父及被派遣的子，而且還在教會內延續父與子的工程；聖事既是光榮的主的象徵性行為，而光榮的主與祂的神又緊密結合為一體，所以，神在主的每一個行動中，也由此，我們可以說：聖神寓居於禮儀的中心，進行聖化的活動。聖厄弗冷聖師說：「凡以信德領受麵餅者，亦同時領受聖神」。在過去，教父時代對祝聖聖體及質變的工程都很注意到聖神的功能，這點可以在一些古老的感恩經上見到。今日，梵二大公會議之後，在禮儀的改革上，又重新強調聖神的角色，在今日彌撒中的第四式感恩經裡，不僅在祝聖聖體和質變的工程上呼求天主父派遣聖神祝聖麵餅和葡萄酒，而且在成聖體之後亦請求聖神，使參與祭獻者合一。

除了聖體聖事以外，其他幾件聖事本身之所以能够產生效果，也不能不說是聖神的能力，例如：聖洗的水，經過天主之神祝聖了之後，這水特別具有潔淨和賦予生命的能力。至於其他的聖事，在此我們不一一贅述，只要參閱梵二大公會議之後的各禮儀經文，可見一斑。為此，整個教會在歷史上不

斷地在改變，由教父時代注意聖事的象徵性而轉變為中世紀的強調「事效性」，今日，又注意了聖事恩寵的最後根源——天主聖三在聖事標記中的行動。

雖然我們已瞭解：聖事標記本身產生效果乃藉聖神的能力，但這並不妨礙我們在本章中去探討：究竟「事效性」一詞的來歷如何？怎樣用在聖事上？古今的神學家對這聖事的「事效性」作何解釋？於是，我們試分下列各點討論：

一、「事效性」一詞的來源及應用：

二、拉內 (Karl Rahner) 神父的解釋。

三、古今神學上的不同意見

一、「事效性」(Ex opere operato) 一詞的來源及適用

特利騰大公會議告訴我們，一切聖事產生恩寵均是「事效性」的。這「事效性」一詞乃對着「人效」(opus operantis)而言；意謂聖事的標記本身產生效果，而不依靠在施行人或領受人的主體活動上。換言之，只要施行人按照教會的意向施行聖事，則他本身的任何因素並不能影響到聖事的本身所產生的效果；同樣，對於領受人亦然，聖事的本身產生效果也不依賴在領受人的祈禱、善工……等因素上。事實上，「事效性」一詞的意義乃建基在「救援論」的神學基礎上，聖事標記本身產生效果並非是魔術性的行為，而是因為耶穌基督藉祂的苦難和死亡為全人類一次而永久地賺得了永遠的救恩，而聖事正是耶穌基督的救恩性行為在某幾個特定的標記中不能錯的實現。當強調聖事的「事效性」之

際，並不意味着人的行為毫不重要，若要使耶穌基督的客體性救恩在人身上主體性地產生圓滿的效果，則人在信仰中的答覆仍然很有關係。

「事效性」一詞，在十三世紀時早已用在聖洗聖事上，到了十六世紀，特利騰大公會議則把此詞應用在所有的聖事標記上。本來，「事效性」一詞最初乃源自基督學，那時，在基督學上曾發生一個難題，就是問：惡人把耶穌釘死在十字架上原是罪惡的行為，如何人却因此而得救？神學上的答覆是：釘死耶穌的行為的確是罪惡的行為，但人的得救乃是憑藉基督被釘死在十字架上這件事的「事效」。聖多瑪斯更把「事效」與「人效」連結在一起，解釋如何物質標記能够產生不能錯的救恩。他以為：基督的救贖工程在標記中的實現，即為「事效」，十字架產生救恩是「事效性」的，而非靠人的行為。

二、拉內神父的解釋

拉內神父認為過去的神學教科書上對「事效性」的特點未能完全表達出來，只是在「事效」與「人效」的區分中來解釋「事效」是什麼。首先，拉內神父承認，所謂事效，乃指標記與其所指示的救恩之間有着不能錯的內在關係，這標記所包含的救恩效果並非來自人的行為本身。另一方面，拉內神父又認為：事效和人效的區分並非完全適用於所有情況中。例如：古經中的禮儀，倘若天主亦藉古經中的割損禮、取潔禮……等等與人交往，賜給人救恩，則古經的禮儀也應當具有事效性。可是，如果我們肯定古經中的禮儀是事效性的，則新約聖事的特點何在？因為，新約的禮儀具有事效性的特點是

無容置疑的。此外，在告解聖事中有所謂的「上等痛悔」，這種痛悔的行為乃是人的行為，在傳統上說，只要有真誠的痛悔，當人還未去領受懺悔聖事之前，人的罪已得到赦免，這樣，人在告明之前因真誠痛悔而得到的罪赦之恩，則人在懺悔聖事中所得的恩惠有何區別？懺悔聖事的特點何在？再者，在聖經中耶穌說：誰因耶穌基督的名字求父，天主父必賜給他救恩。如此，因耶穌基督之名的祈禱行為似乎與救恩不能錯地連結在一起了，試問人效與事效又怎樣區分？拉內神父以為：在事效與人效的區分中來解釋事效的性質，在好些情況下不能把「事效」的特徵表達出來，於是，他嘗試去重新再解釋所謂的「事效性」。

在整個救恩史上劃分了兩大時期，一為舊約時期，另一則為新約時代。新約時代由於耶穌基督的緣故而具有其唯一而獨特的一面——即：天主的救恩無條件地、決定性地、不能錯地進入了人類當中，所以我們稱此時期為「末世時期」。倘若教會是處於救恩不能錯地賦給了人的末世時代，則教會這個普世性的救恩標記所象徵的救恩亦是不能錯的、圓滿而決定性的；又若果聖事是教會的特殊行動，是教會的救恩性團體本質完全出現的行為，則這些稱為新約聖事的象徵性行為亦具有不能錯地給人救恩的效果。故此，新約的聖事與舊約的聖事不同，後者雖然亦賦給人救恩，但却不是圓滿和決定性的，它仍期待著救恩的圓滿實現。

若論人的祈禱，它常是人的行為，由於人是脆弱的，故人不能說，我的祈禱行為是真實而圓滿的祈禱行為，有時候，我們的祈禱行為也可能很空洞，並非真正的祈禱行為。但無論如何，聖事的標記却是不能錯地表達著天主的救恩，在這標記上，天主永遠的許諾實現出來了，故不論人的行為相稱與否，救恩必然要在這些特定的標記中出現的。就以懺悔聖事來說，若這標記是不能錯地和圓滿地表達

着天主的救恩，則只有當人去領受此聖事時，人才能够有獲得罪赦的確定保證，而人在告解前的真誠痛悔行為雖然可以獲得罪赦，但却沒有這種確定的保證，因為人的行為常是軟弱的，我們許多時都不能夠肯定自己的痛悔行為到底真實到什麼程度。

到此，我們或許可以結論說：拉內神父肯定了所謂「事效」乃指耶穌基督的救恩與標記內在地連結爲一，而對於新約聖事的事效性則以教會是末世性救恩標記爲基礎，解釋聖事標記乃耶穌基督救恩性行為的實現。換言之，新約聖事的事效性乃在於：天主對人類末世性的救恩許諾在聖事的標記中圓滿地實現出來。

三、古今神學上的不同意見

特利騰大公會議既然說聖事的標記與其所象徵的恩寵之間有不能錯的聯繫，於是，神學上便開始追問：這種聯繫是怎樣的？有何意義？

過去，神學上都用因果律來解釋，說聖事的標記是因，而其所象徵的救恩則爲果，有因則有果，只要標記一實現，救恩便立刻產生。傳統上不僅贊同這種神學解釋，且以「工具因」加以發揮，而對於利用「工具因」的說法亦各有不同。現把幾種解釋列舉如下：

一、物理性的解釋：

這種解釋，目的在說明如何物質的標記本身產生效果，其所用的方法完全是在物質的平面上。他們應用了工具因的思想，說：猶如人日常所用的刀、筆之類的工具，當人去用它時，它會產生效果，

此效果屬於人亦同時屬於工具本身。工具不能產生效果，除非人的行動進入工具中，換言之，即是人的行動使工具產生效果，但此效果是來自人的行動亦同時是來自工具本身。同樣的理由類比的應用在聖事標記上：聖事的標記本身產生效果乃是因爲基督的行動進入了標記中，提昇標記至救恩的層次上，故此，聖事的物質標記能够產生精神性的救恩效果，而此效果屬於基督亦同時屬於聖事標記本身。

這種解釋有其可取之處，而且相當清楚，而其唯一的弊端在於很容易使聖事流於物化。

二、倫理性的解釋：

這個理論乃是由方濟各會的神學家所提出，同樣爲解釋物質的標記如何與精神的救恩相連而說標記本身產生救恩的效果。這種說法主要在強調出基督在標記中爲人轉禱及奉獻的功能，他們說：基督爲人類被釘在十字架上而立了極大的功勞，昔日在十字架上祂爲人類的得救曾轉禱，現在在聖事的標記中祂仍不斷地爲人代禱，奉獻自己，而天主父則因着耶穌基督的代禱行為而在聖事的標記中把救恩賜給人類。

按照上述的理論，救恩的確與標記相連了，這個理論的優點在於避免了把聖事物化的危險，但可惜未曾把標記與救恩之間的內在關係說明，在他們的說法中，標記與救恩之間的關係是外在的，只是靠着耶穌基督在標記中的代禱行為才把二者相連爲一。

三、法理上的解釋：

這個理論乃由皮約樞機 (Card Billot) 所提供。他的說法的確補充了一點，這一點是前面兩個理論所未曾說出的。他以爲在解釋聖事標記產生效果時，不可遺忘聖多瑪斯的一句話：「聖事在表達

中生效果，亦同時在生效果中表達」。每件聖事都包含一特殊的意義，亦產生一效果，而意義與效果是不能分開的，他以為，聖事在表達中產生效果常是在意念的層次上，在人的生活中也有這種類似的情形，比方：人在死亡前所立的遺囑，此遺囑所產生的效果是賦給領受遺囑者某種權利，而此遺囑則是在表達中生效，亦同時在生效中表達。同樣，在聖事標記產生效果一事上亦然，一切聖事所產生的效果都是賦給某種權利，因其乃在意念當中，此權利就是使領受人獲得生命、禮儀、以及法律三個層次的救恩。

我們說，這個理論的出發點是正確的，也多少解釋了標記與救恩之間的內在關係，然而，其美中不足之處乃在於稍為狹窄，偏重在法理上去解釋。

四、象徵神學的解釋：

對於象徵的神學以及真實象徵的性質，在前面我們已詳細闡釋過，在這裡，我們只是願意利用「真實象徵」的思想來說明聖事標記與救恩之間的內在關係。這個解釋原是來自拉內神父的思想。

在以前我們曾解釋過：聖事是真實的象徵，按照「象徵」的形上學來分析，天主對人類的救恩是「所象徵的」，「象徵」則由「所象徵的」所產生、所創造，在產生「象徵」的過程中，「所象徵的」得以自我表達和自我完成，而「象徵」亦在實現和啟示「所象徵的」得到自我圓滿。一方面是「所象徵的」產生和創造了「象徵」；另一方面是「象徵」包含了「所象徵的」、表達了「所象徵的」，「所象徵的」不能圓滿實現，除非是在「象徵」中。故此，在象徵神學的解釋中，我們很難清楚地界定何者是因，何者是果。在某方面來說，「所象徵的」是因，「象徵」是果，因為是「所象徵的」產生了「象徵」；但從另一方面來說，「象徵」亦可以是因，而「所象徵的」是果，因為是前者

表達和啟示了後者。到最後，我們只可以說，在「象徵因」的解釋中，「象徵」和「所象徵的」互為因果。若果聖事是「真實象徵」的話，則聖事的標記與其所象徵的救恩之間的關係亦是如此，聖事標記由於包含並表達了耶穌基督的救恩而成為了「因」，故此，我們也可以如同經院神學家和特利騰大公會議一樣地說：聖事是恩寵的原因，聖事的標記本身產生效果；但另一方面，我們可以說：正因為耶穌基督的救恩須要向人類表達和實現出來，所以才產生了聖事的標記，於是在此意義下，聖事標記亦可以是「果」。

無論如何，「象徵因」的解釋一方面既可以防止「工具因」所可能引起的聖事物化的危機，另一方面又能指出聖事的標記本身與救恩的內在關係。到目前為止，近代神學上比較令人滿意的理論，恐怕就是這「象徵因」的解釋了。

結論：

雖然利用「象徵因」的思想，我們解釋了聖事的標記本身與救恩之間的內在關係，但不論怎樣，聖事標記本身產生效果一事乃是天主聖神的工程，祂祝聖了這些物質的標記，提昇它們到救恩的層次上，成為天主教藉着子而救贖人類的特殊媒介！

第十四章 教會在聖事生活中的危機與成長

自從梵二大公會議之後，有不少書籍和文章都談到教會內禮儀改革問題，對於這個問題可謂見仁見智，消極與積極的反應各不相同。可是，正如最近出版的（The Sacraments To-day）「今日的聖事」一書所言，近幾年來，教會的聖事生活進入了某種危機是人所共知的事，尤其是從事牧靈工作的司鐸，更敏感的經驗到這些危機，因為司鐸的生活原來就與聖事分不開。過去，在教會的歷史中，聖事生活上的危機亦未曾不是層出不窮，但，今日教會內聖事生活的危機是非常獨特的，它並不是由於異端謬說所造成，亦並非全由外在的環境及社會因素所引起，而其特殊性就在於這些危機大部份乃來自教會本身。現在且讓我們一覽這些危機的來源，然後再談一談，教會如何躍過這些危機而走向成長。

- 一、聖事生活危機的來源
- 二、分辨時代徵兆的需要
- 三、聖事與俗化的世代
- 四、聖事的聖化

一、聖事生活危機的來源

當我們說「危機」一詞時，我們必需了解，所謂「危機」，本身是中立的，並無所謂好與壞，其好壞乃在於人是否能躍過它而成長，因此，我們更好說，「危機」基本上是指一個能够有危險的機會，但亦可能在這種機會上化險為夷，那就要看人如何對待它了。

近年來，聖事生活的危機大部份來自教會內部的革新，特別是禮儀的改革。在「教會在現代世界牧職憲章」第七號上說：現代人都具有「尖刻的批評精神，清除了對世界的幻術概念及尚在蔓延中的迷信，而日益需求以更為位格化與更為積極的方式去信仰宗教」。一方面，在教會的訓導文獻中說出了這樣的話，另一方面，在教會的聖事生活上似乎仍保持了某種矛盾的現象，譬如嬰兒受洗，這個禮儀若不能在神學上予以合理和正確的解釋，尋出嬰兒受洗的真正意義，從表面上看來這個禮儀與「世界的幻術和迷信」並無多大的分別，因為嬰兒沒有積極和主動的參與行動，亦不能作出任何信仰的答覆；於是，在教會的牧靈工作上曾一度產生延遲給嬰兒受洗以免造成不成熟信徒的危機。面對這個危機，教會不得不重新去發掘嬰兒受洗行動的真正價值及意義，於是神學上對這個問題必需重新努力去探討和反省，好使嬰兒受洗的牧靈行動不致流於被視為魔術性的行動。由此可見，牧靈與神學應當不斷地交談，神學給牧靈活動提供正確的理論基礎，而牧靈亦在神學上看出其行動的意義，並把具體的困難及實際情況提供給神學作為反省的資料，以期在互相聆聽互相交談中度過難關。

除了嬰兒受洗問題以外，聖體聖事的危機亦相當明顯。無可否認，過去傳統上對聖體的牧禮往往

帶着某種「凱旋主義」的色彩，譬如說：聖體遊行，大隊人馬在街上遊行，表示基督君王光榮勝利的臨在，由於這種遊行的過份鋪張，反使非基督徒歪曲了其意義。今天，教會內不少信徒自覺到這種敬禮中的不合宜因素而提倡予以革新，這種覺醒在積極方面帶來了教會的自我刷新，但同時另一方面亦引起了聖體聖事的危機。今日由於如此的看重聖體聖事的意義，要求人在信仰中接近此聖事，並強調聖體是信仰的奧蹟，只有當人有信仰時，他才能了解這聖事，並接受到這聖事所通傳的意義，於是，聖體便被喻為一面旗幟，只有那認識它的人才是有意義的，從今，「體質變換」的道理幾乎被解釋為是「意義」的變換，當然，對於聖體聖事的「新」神學，我們在此不能詳述，但，無論如何，教會在聖體聖事的革新上又面對了另一個危機。

一、分辨時代徵兆的需要

教會這個普世性的救恩標記，因為常常是在世界中施予救恩，故不能不注意到世界的問題和需要，一方面她須要答覆人類的問題，另一方面她又解決自己內部因答覆外界的問題而引起的困難，故此，她常常都是處在面對問題的境況中，她有耗盡畢生之力去解答問題的需要，我們可以說，教會有解答不完的問題，因為人類的新問題層出不窮，今天所給的答案，很可能這答案本身明天又成為新問題，然則為何會有這種現象？這種現象產生的原因不在於人類或教會的過錯，而在於人類歷史的本身，因為人類的歷史尚未完成，這歷史不斷地向前演進和改變，而天主的話自身雖然恒存不變，但它却因為要進入到人類歷史中答覆人的須要，所以它也通過一個生活在歷史中的團體——教會來變，天主

的話必須翻譯為時代的徵兆，而這徵兆則成為教會與人類交談所不可或缺的條件。

為解釋時代的徵兆，這個任務不容教會安閑地坐待現成的答案，因為現成的答案已不足够回答問題，如果教會只採川現成已有的答案，則她必然會失去與人類交談的能力，而天主的話亦將在她身上變得默然無聲，就由於這個生活團體的「不動」，滯留在某個階段，而使天主的話不能進入那新的一代心中；既然教會須要「動」，而這「動」一定包含着改變；在教會的正常變動中，天主的話就能通過她而更有效地、徹底地去答覆每一個世代的新問題。就以彌撒的革新為例，現在的感恩祭，在聖言禮儀部份都採用「對話」的方式，今日的彌撒讀經和禱文比往日更能够與現代人的喜樂、希望、痛苦、和焦慮交談。

教會須要敏感於時代的變化，不斷採取行動去答覆。所謂時代徵兆，無非是指天主通過每一個時代的特點來對人說話，在我們這二十世紀的時代裡，有不少與前迥異的特點，而天主就是通過這些特點在向人類發言，故此，辨別時代的徵兆誠屬重要，這也是教會的先知性任務，她須要在此時此地向人類解釋天主的言語，而這天主的話却藉着許多標記在表達。

全論七件聖事，既然其為超性的救恩事件，是否它就可免一變？聖事既為教會的特殊行動，此行動的主要目標是賦給此時此地的人救恩，故此在聖事的施行上難免不面臨某種危機。就事實而論，教會的聖事生活雖然亦強調團體的一面，但仍然面對着個人主義的危機，例如：聖體聖事；本來，這是合一的聖事，是教會團體的標記，可是，當人去領受此聖事時仍帶有濃厚個人主義的色彩。按照社會學的觀點來看，領聖體的行為並不使人成為一個團體，因為領聖體之後，信徒之間並不因此就彼此熟悉起來。在個人主義的危機上，教會所面對的是一個更深的問題，就是如何去對人解釋天主那句：

那裡有兩三個人因我的名字在一起，我就在他們中間」的話。現在參與禮儀的人如何去懂這種「臨在」？是否基督的臨在除了在舉行禮儀那一刻以外，還延長在他的生活中？是同一的基督把這個團體連結起來嗎？事實上，只有當領受聖事的人身上常常帶有基督而堪稱為「基督徒」時，教會才成爲一個真正合一的團體。於是，禮儀的改革不只在於變化外在的形式，縮短或增長誦唸的經文，而在於探詢如何把天主的話更有效地針對了目前人類的處境去答覆其需要、以及天主的行動怎樣在救恩史上變化人的事實。

教會的聖事生活應當不斷地刷新，但除非教會內每個基督徒都是負責的，在每一個危機中去聆聽天主聖神的教導，正確地在每一個境況中去解釋天主的話，去分辨祂的旨意，否則我們不能躍過危機而成長，也不能夠有真正的革新，和更成熟的聖事生活。

三、聖事與俗化的世代

所謂「俗化」乃是針對着「神話化」而產生的一種潮流，它原是歷史及時代的產兒。由於過去解釋一切事情均以神爲中心，造成一個「神話化」的社會，忽略了事物本身的價值及意義，而俗化運動則在於復興人對事物本身美好價值的判斷，積極地參與天主的「創造」工程。由於俗化運動強調人的自由、負責、及創造……等，故很容易注意了積極的行動，以及事物積極的一面，自然，當這個運動過於提倡事物積極的一面時，難免不發生某種弊端，但無論如何，在這由「神化」而走向「人化」的潮流裡，信徒的聖事生活亦不能不受到影響。今日的信徒已不能再接受一些宛如魔術性的解釋，在領受

聖事時，在參予禮儀的聚會上，他們會問：這樣的行動本身有何價值與意義？當他了解到禮儀行動的真正內涵之後，他就會自動自發地參與。

一方面，我們說：聖事是恩寵的媒介，也是一種「啓示」的言語，它具有救恩性的能力，使領受它的人獲得救恩；另一方面，在俗化的社會中，一切以人爲中心，強調人的自由、能力、價值、意義、與責任，那麼，在聖事的標記中，如何天主的能力與人的能力配合一致？爲答覆這問題，我們便用了聖事上象徵神學的解釋。一方面，聖事的標記是救恩的標記，是啓示出天主的救援能力；另一方面，在象徵神學上說：人應自由、負責、主動地在標記中去答覆去接納天主的救恩，從此，在聖事的標記中天主的行爲與人的行爲配合了。

四、聖事的聖化

聖事既賦給人天主的救恩，則此救恩必假定着人性，意謂：天主的救恩必提昇人性，使之達到完美的境界，所以，聖事的特殊恩寵一定改變人，只要領受人在信仰和愛情中去接納，然而，聖事的特殊恩寵不是在外在因素上去改變人，而更足在人的基本結構上，就是說，如果一個愚笨的人去領受聖事，按照普遍情況而言，他不會因此就變得聰明伶俐，可是，在他的整個存在上的確有所改變，因爲他已在聖事的標記中被提昇到救恩的層面上，分享了基督復活的生命，吸收了祂的愛情、思想、與風格，現在，他在不斷的領受聖事中逐漸變成第二個基督；而事實上也只有這種變化才是最要的、關乎永恆的。聖事的恩寵一律改變人，不論他是自由人、奴隸、希臘人、羅馬人、聰明人、愚笨

的、健康的、抑或是病弱的；不過，這種改變不在於物質或外在的因素上，而在於人的整個基本存在上。

聖事的標記担保領受人一定有所改變，只要他全心接納，因為聖事標記不能錯地、決定性而不可挽回地賜給人恩寵，這恩寵具有改變人整個存在境況的力量，能够把人從罪的境況提昇到恩寵的境況中。爲使信徒的生命真正地變化，七件聖事是非常重要的方法，因為在別的神修方法上，我們沒有這種「不能錯地給予救恩」的保證，而在七件聖事的標記內却蘊含着天主聖三不能錯誤的臨在。天主聖三通過聖事的標記，不僅有效地臨在於信徒的生命中，而且有效地臨在於世界，這種臨在不但變化信徒個人的生命，而且徹底改變世界，解放世界於罪的牢獄中。

輔大神學叢書之十一

聖事神學

中華民國六十六年九月初版

中華民國七十一年十月三版

◀版權所有・翻印必究▶

編著者：劉 賽 眉
出版者：光 啟 出 版 社
(400) 臺中市忠孝路 197 號
電話：(042) 224474, 242140
郵政劃撥：中 2 0 4 7 9 號
登記證：行政院新聞局局版臺業字第0084號
發行者：鄭 聖 冲
准印者：臺中教區主教蔡文興
承印者：互愛傳播服務中心
(400) 臺中市郵政信箱 641 號
定 價： N.T.\$ 70.00

10761

No. 11
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

THEOLOGY
OF
SACRAMENTS

By M. Goretti Lau, SPP