

# 感恩聖事

## 禮儀與神學



輔大神學叢書70

# 感恩聖事

## 禮儀與神學



光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group

■ 潘家駿著

NO. 70  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

# **Eucharist**

Liturgy and Theology

by Charles Pan, CM

謹以本書

恭迎

感恩聖事的來臨

並祈

「主，與我們一起住下罷」

# 目 錄

- xi 自序：爲蒙召從事感恩禮服務而寫
- xvi 代序：「聖體聖事」的檢討（張春申）
- xiv 編者的話
- 
- 1 前 言
- 
- 第一章 新約中的感恩禮**
- 9 第一節 祭獻和祈禱：感恩禮的猶太背景  
甲、猶太人的用餐儀式和祭獻  
乙、猶太人用餐儀式中所用的祈禱
- 14 第二節 我們的日用糧：我們曾經這樣稱呼它  
甲、起源  
乙、祂讓祂自己被看到  
丙、復活主的頭幾次顯現  
丁、我們的日用糧
- 22 第三節 禮儀敘事的起源：陳述所發生的事  
甲、一個感恩禮的故事  
乙、感恩禮敘事的要素：謝恩和紀念
- 25 第四節 宣報主的死亡：保祿書信中的感恩禮  
甲、傳統  
乙、傳統的傳授  
丙、在「主的晚餐」中
- 33 第五節 做耶穌所做的：《馬爾谷福音》中的感恩禮  
甲、四十年的歷史  
乙、危機時刻  
丙、《馬爾谷福音》中的感恩禮  
丁、擘餅  
戊、喝這杯

- 46 第六節 為了罪過的赦免：《瑪竇福音》中的感恩禮  
 甲、《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》中的感恩禮  
 乙、瑪竇和瑪竇的團體  
 丙、擘餅  
 丁、「杯」和最後晚餐
- 55 第七節 在天主的國裏吃喝：《路加福音》中的感恩禮  
 甲、《路加福音》中的感恩禮  
 乙、路加和路加的團體  
 丙、在加里肋亞傳教時期與耶穌一起的餐宴  
 丁、在往耶路撒冷的路上與耶穌一起的餐宴  
 戊、最後晚餐  
 己、與活著的那一位一起的餐宴
- 67 第八節 擘餅：《宗徒大事錄》中的感恩禮  
 甲、《宗徒大事錄》裏的感恩禮  
 乙、擘餅  
 丙、從耶路撒冷到安提約基雅  
 丁、從安提約基雅來的傳教使命  
 戊、在往羅馬的路上
- 76 第九節 自天而降的食糧：《若望福音》中的感恩禮  
 甲、《若望福音》中的感恩禮  
 乙、若望和若望的團體  
 丙、為五千人的餅

## 第二章 感恩禮的歷史傳統

- 91 前言
- 93 第一節 從主的晚餐到彌撒：第一至第三世紀  
 甲、你們要這樣做來紀念我  
 乙、組織彌撒儀節  
 丙、《十二宗徒訓誨錄》中的禱文  
 丁、第三世紀的感恩經  
 戊、共祭
- 101 第二節 在羅馬公堂舉行的彌撒：第四至第八世紀  
 甲、羅馬公堂（basilica）  
 乙、主要的禮儀傳統  
 丙、感恩經的各種形式

- 111 第三節 神聖的奧蹟：第四至第五世紀
- 丁、天主子民的參與
  - 戊、平日的彌撒和舉行彌撒的禮儀空間
  - 甲、進入慶祝當中
  - 乙、宣報聖言
  - 丙、信友禱詞
  - 丁、呈獻禮品
  - 戊、感恩經
  - 己、擘餅、天主經、平安之吻
  - 庚、領聖體
  - 辛、結束禮
119. 第四節 莊嚴彌撒：第六至第八世紀
- 甲、進入聖殿 (basilica)
  - 乙、垂憐經、光榮頌和集禱經
  - 丙、聖道禮儀
  - 丁、準備禮品
  - 戊、天主經、平安之吻、擘餅
  - 己、領聖體聖血
  - 庚、結束禮
  - 辛、其他禮儀傳統的彌撒
  - 壬、結論
- 127 第五節 獨自進入聖所的「主禮」：第八至第十二世紀
- 甲、在法國和西班牙的羅馬禮彌撒
  - 乙、司祭獨自進入祈禱當中
  - 丙、面向東方祈禱以及背向會眾舉祭
  - 丁、司祭和其他職務者的私禱
  - 戊、私彌撒
  - 己、全彌撒經書
  - 庚、感恩禮麵餅和領聖體禮
  - 辛、信友們個人的虔敬
  - 壬、結論
- 134 第六節 望聖體、朝拜聖體：第十二至第十五世紀
- 甲、至聖所屏風、講道台和歌詠團
  - 乙、舉揚聖體
  - 丙、熱心敬禮和彌撒禮儀

- 丁、中世紀末的彌撒經書  
 戊、有關祝聖的幾個問題  
 140 第七節 教宗比約五世的彌撒經書：第十六世紀  
   甲、特利騰大公會議和彌撒改革  
   乙、新彌撒經書的精神  
   丙、彌撒：詠唱和誦讀  
   丁、進堂式  
   戊、聖道禮儀  
   己、奉獻  
   庚、感恩經  
   辛、天主經、平安禮和擘餅  
   壬、領聖體  
   癸、共祭  
   結 論  
 149 第八節 熱心敬禮和彌撒的神聖祭獻：第十六至第廿世紀  
   甲、在彌撒中的要理講授和信友的參與  
   乙、聖體敬禮的不同表達  
   丙、「新高盧」彌撒經書  
   結 論  
 155 第九節 禮儀運動和梵二大公會議：第十九世紀末至第廿世紀  
   甲、禮儀：靈修生活的泉源（1837~1909）  
   乙、聖比約十世的改革  
   丙、跟隨彌撒  
   丁、團體聚會（Assembly）（1945~1962）  
   戊、梵二前最後的革新運動  
   己、梵二大公會議  
   庚、對禮儀憲章的回應：禮儀委員會（Consilium）  
   辛、感恩禮共祭  
   結 論  
 164 第十節 教宗保祿六世的彌撒經書：1969~  
   甲、革新的精神  
   乙、進堂式  
   丙、聖道禮儀  
   丁、讀經的結構  
   戊、信友禱詞

- 己、準備禮品
- 庚、感恩經
- 辛、領聖體禮
- 壬、結束禮
- 癸、有關保祿六世彌撒經書的爭論

### 第三章 感恩禮的聖事神學

- 181 前言
- 182 第一節 感恩禮的祭獻性：西方教父的傳統
  - 甲、拉丁教父的感恩禮聖事神學：共同的特色
  - 乙、感恩禮神學：拉丁教父
    - (一) 迦太基的戴爾都良 (160-230)
    - (二) 迦太基主教聖西彼廉 (200-258)
    - (三) 波河咕主教依拉利 (310-367)
    - (四) 米蘭主教聖壺博羅修
    - (五) 聖奧斯定
  - 丙、感恩禮的末世深度
    - (一) 基督雙重的身體
    - (二) 雙重祝聖的觀念
- 191 第二節 中世紀的感恩禮聖事神學
  - 甲、中世紀初期的感恩禮神學爭論
  - 乙、聖多瑪斯的「體變」和「祭獻」概念
- 199 第三節 從中世紀到特利騰大公會議
  - 甲、「體變」和馬丁路德
  - 乙、感恩禮的祭獻
- 203 第四節 特利騰大公會議的感恩禮教義
  - 甲、體和血的聖事 (真實的臨在)
  - 乙、彌撒的祭獻
  - 丙、特利騰未解決的問題
- 212 第五節 感恩禮聖事神學的發展：從特利騰大公會議到今日
  - 甲、「體變」
  - 乙、彌撒的祭獻
  - 丙、當代教會的立場
    - (一) 教宗比約十二世的通諭：《天主中保》
    - (二) 教宗若望保祿二世的宗座牧函：《主的筵席》
    - (三) 教宗若望保祿二世的通諭：《活於感恩祭的教會》

## 第四章 感恩禮的禮儀神學

- 227 第一節 感恩禮中的重要要素
- 甲、在基督的體血中共融
  - 乙、聖言和聖事
  - 丙、奉獻和禮品
  - 丁、感恩禮中的職務
- 233 第二節 感恩經
- 甲、兩個要素：紀念 (*Anamnesis*) 和呼求聖神 (*Epiclesis*)
  - 乙、2002 年版保祿六世羅馬彌撒經書中的十式感恩經
    - (一) 感恩經第一式
    - (二) 感恩經第二式
    - (三) 感恩經第三式
    - (四) 感恩經第四式
    - (五) 感恩經第五式
    - (六) 修好彌撒感恩經
    - (七) 兒童彌撒感恩經
- 251 第三節 梵二的禮儀空間神學
- 甲、從特利騰大公會議到梵二大公會議
  - 乙、梵二和梵二之後怎麼說？
  - 丙、梵二的禮儀空間神學：從禮儀空間的三個重要視野出發
    - (一) 聖化信友
    - (二) 建立一個合一的信德團體
    - (三) 成為社會的記號

## 第五章 感恩禮的慶祝

- 265 前 言
- 266 第一節 天主子民齊聚
- 甲、一個重要的歡迎時刻
  - 乙、進堂式的目的
- 270 第二節 聖言禮的慶祝
- 甲、慶祝聖言
    - (一) 天主的「我愛你」
    - (二) 一項慶祝
    - (三) 聖言的音樂背景

- 乙、宣報聖言
- 丙、講經
- 丁、回應聖言
  - (一) 信德的宣示 (信經)
  - (二) 信友禱詞
- 280 第三節 聖祭禮的慶祝
  - 甲、祂拿起餅和酒
    - (一) 歷史的幅度
    - (二) 餅之遊行
  - 乙、祂祝謝了
  - 丙、擘開交給他們
    - (一) 〈天主經〉
    - (二) 主的平安
    - (三) 擘餅
    - (四) 領聖體
    - (五) 次要儀節
    - (六) 音樂的表達
- 294 第四節 *Ite, missa est* 「你們平安地去吧，去愛並侍奉你們的上主！」

## 第六章 感恩禮的大公合一

- 297 前 言
- 299 第一節 天主教會的立場
- 301 第二節 與基督教各宗派之間的交談
- 304 第三節 安立甘宗—羅馬公教國際委員會公報：與梵蒂岡的回應
- 307 第四節 《利馬文獻》：與梵蒂岡的回應
- 310 第五節 天主教與東正教之間的聲明

## 313 結 論

## 314 附錄一 閱讀 2000 年版《彌撒經書總論》

## 327 附錄二 《羅馬彌撒經書總論》新篇章的特徵和意義

# 為蒙召從事感恩禮服務而寫

## 自序

是的，所有司鐸和一切為聖體聖事服務，以及參與這聖事的人，都被邀請去活出這感恩禮的慶祝生命。

每當筆者想起自己被邀請，並答覆邀請的那一個決定性時刻，筆者的情緒仍然感到怦然心動、澎湃洶湧。1995年1月2日，台北總主教狄剛在筆者的頭上覆手，為筆者穿上金色祭披，並把一個準備盛裝聖體的聖盤，和一個準備盛裝聖血的聖爵交給筆者。就這樣，筆者就在士林天主堂領受了鐸職。

當狄剛總主教把盛著麵餅的聖盤和注入酒的聖爵遞給筆者時，他這樣邀請說：

「請接受聖潔子民即將獻給天主的禮物。你要認清你將從事的工作，你的生活要與十字架的奧蹟相符合。」

這真是一項艱難的邀請！因為十字架奧蹟就是耶穌的自我犧牲，是他在十字架所傾流的寶血與我們訂立了新的盟約。

這邀請真是一項困難的提議，但是十年前的允諾，筆者當下心底私自忖度，終將換得一生不悔的甘心吧！

晉鐸前，每當筆者以平信徒的身分參加或服務感恩禮，或是晉鐸以來，以司鐸的身分慶祝感恩禮時，心裡總是澎湃著流竄不已的情愫，這情愫逼使我必須將生命中對於感恩聖事的烙

心真諦，盡力傾訴。

我慶祝基督的感恩禮，一如慶祝我與基督相契的生命，同時也挑戰別人去慶祝生命；我講授基督的感恩禮，一如宣報耶穌的許諾，同時也將這永不失落的盼望通傳給人；我書寫基督的感恩禮，一如寫我內心對天主所賜予我的奇異恩典所懷有的謝恩之情，同時也將這恩重如山的浩蕩天情分享給人。

在正式進入本書之前，願向讀者為**感恩禮慶祝**的真義做個簡要描繪。希望這是對全書的畫龍點睛，帶領讀者預覽菁華。

## 慶 祝

在我們的一生當中，總有許多的「慶祝」，伴隨著我們生命的步伐擊節起舞。這些慶祝包括了生日、考試成功、長大成人、畢業、婚姻、事業成功等生命的慶祝，或是新年、元宵、端午、中元、中秋等歡欣節期的慶祝。每當我們在慶祝時，我們總為生命中的美而感恩，並能在我們的心田開闢一方與朋友共享生命的新天地，且滿懷希望地繼續人生的旅程。

這些慶祝非常重要。在這些慶祝裡，我們常常以禮物的饋贈，來表達我們對朋友的祝賀之忱。這些禮物是我們自己、家人或朋友表達喜樂的標記，因為我們彼此成為對方生命的一部分。結婚時，一枚戴上手上的結婚戒指可以向我們述說一個終愛一生的愛情故事；考試成功時，一隻受餽書寫的鋼筆也可以向我們彰顯一個父親的無盡慈愛；畢業後，生命成長了，離家當兵或出外打拼時，一條祝福過的十字架項鍊或玫瑰唸珠，也縷縷地向我們道出了母親的殷殷盼望。這些標記都時時提醒我們人間多情的喜果，以及那生命慶祝的高峰時刻。

## 基督徒的慶祝

基督徒的慶祝，是當人們意識到生死兩相依時，「慶祝」才真正成爲可能。只有在恐懼與愛心、歡樂與苦痛、眼淚與微笑一起並存的地方，慶祝才有可能真正出現。慶祝是我們表達我們對生命的接納，並愈來愈體會到它的珍貴。而生命的珍貴，不單單在於它能夠被擁有，也在於它會失去。基督徒就是可以在這得與失相遇、生與死交鋒的時刻慶祝生命，甚至也可以慶祝自己的死亡。因爲我們已經從那位曾經歷過死亡和復活的耶穌基督，學得了「凡喪失自己生命的，必要獲得生命」。特別在洗禮中，我們更能體會到這生命的吊詭。當人走下洗禮池被水淹沒時，表達了我們願意與基督一起死去；而當由洗禮池走上來時，表達了我們已經與基督一起復活了。

基督徒的慶祝又稱爲禮儀（Liturgy）。禮儀是由一系列的標記所組成，人們藉著標記一起舉行敬禮。舉行慶祝的「團體」本身就是一個標記，因爲它是復活基督臨在的標記，是愛與共融的標記，是人類合一的標記。另外，在禮儀慶祝中有形可見的標記，如感恩聖事所用的麵餅和酒、聖洗聖事用的水、堅振聖事的覆手及聖油、婚姻聖事的雙方合意、聖職聖事的覆手和聖油、和好聖事的悔改和告解，以及病人傅油聖事的傅油等，都因復活的基督而成了救恩的標記。從前耶穌基督藉自己肉身的手去祝福這些標記，今日則藉祂所揀選的司鐸的手去祝福。藉著這些標記，基督徒與復活的基督相遇合。

## 基督徒慶祝的高峰：感恩禮慶祝

禮儀是教會行動的高峰、力量的泉源，而感恩聖事更是禮儀慶祝的極致。它也稱爲「主的晚餐」，因爲在最後晚餐時，

耶穌與我們訂立了新的救贖的盟約。在耶穌的晚餐中，耶穌完美無限地將自己作為食物給予我們，付出自己的身體和鮮血，也付出了最親密的交流。祂不為自己保留一丁點什麼，連最後的一滴血，也任由我們吃喝下去。

每當我們舉行感恩禮的時候，乃是耶穌親自召喚我們，在分餅當中，與弟兄姊妹一起紀念祂的聖死與復活。藉著聖體與聖血的分享，祂確確實實就在我們當中。而當我們在分餅中認出耶穌時，我們也將在弟兄姊妹中認出祂來。所以當神父把聖體一個一個遞給信友時說：「基督聖體！」此時，耶穌不只是活在個人的生命中，同時也把大家聯合成爲一個身體，不論年齡、膚色、種族、性別、情緒、貧富、地位。感恩禮突破一切人與人之間的障礙，建立了一個復活基督的身體，在這個世界中成爲合一與共融的生動標記。這個生動的復活標記，更是在服務軟弱的人、貧困的人、病苦的人、辛勞的人、痛苦的人、受壓迫的人、被拒絕的人、年老無依的人時，更顯彰明生輝。

## 感恩師友

已離去人世逾十載的滿濟世神父，在我基督徒生命的搖籃時期，領我親身感受感恩禮的真美、聖善；輔大神學院的師長們，特別是羅國輝和胡國楨兩位神父在禮儀和聖事神學的教導中，興起了我對禮儀聖事的渴念與矢志；已高齡八十有六，今春即將慶祝晉鐸六十週年的李鴻皋神父親執我手，一姿一勢地教了我第一台感恩彌撒的慶祝；負笈羅馬期間，安瑟莫禮儀學

院教授們的風采儀範，猶在我的心房迴盪不已；講學以來，同學錢玲珠老師在禮儀道路上的相知相惜與鼓勵；還有許許多多我所服務過的弟兄姊妹們，他們以信仰的生命挑戰我去成爲一個慶祝生命的人；另外，許多禮儀大家的作品，也爲我提供了書寫的靈感和材料。書寫《感恩聖事》，念念我這許多生命過往和許多人真情友愛的交疊，烙下的感恩禮生命痕跡，文首一併致意。

潘家駿

# 「聖體聖事」的檢討

## 代序

有關「聖體聖事」這個中譯名詞，真的需要檢討，因為它無形中誤導中文教會很深。教會有七件聖事一聖的事情，事情是做的「作為」。的確，每件聖事都是作為：洗濯、堅強、和好、傅油、結婚、授職，唯獨這件神學上稱為聖事中的聖事，中譯為聖體聖事，它明顯地失去「作為」的意義。然而它原有的意義卻是感恩祭獻，它是神聖的「作為」，而非聖的身體。

的確，我們俗稱的「彌撒」，很難不見它是「作為」、神聖的「作為」，即是感恩。它是祭獻聖事、感恩聖事，如同其他六件都是基督的行動，藉教會的象徵「作為」實現出來。

不知何時中文教會將感恩聖事，與其他六件聖事並列的聖事，應用了聖體聖事這個沿續到今日的名詞；但不知不覺地，它在一般信徒的意識中，忽視了整台彌撒是一件聖事、感恩聖事，反而無形中，由於聖體聖事這個名稱的緣故，將這件聖事集中在領受聖體上面。其實後者僅是感恩聖事中的一節，甚至並非核心。

事實上，假使教友由於種種緣由，參與感恩祭而未領聖體，誰能指他並無參與聖事呢？然而由於感恩聖事中文譯為七件聖事中的聖體聖事，極可能那位沒有領聖體的信徒，反而被誤認

為並未參與感恩聖事。

最初教會舉行感恩聖事並無如同後來產生的保留聖體之舉，逐漸地，由於病弱者無法參與，於是有了保存祝聖過的麵餅措置，為那些無法參加聖祭者在彌撒之外領用。久而久之，產生了聖體敬禮，現在則已安置祭台中央，供信眾朝拜，是為聖體敬禮，而且由之產生了很多不同的方式，其中有的非常隆重，無形中，反而與感恩聖祭脫節，產生了非常嚴重的偏差，這是本文特別願意指出糾正的。

我們知道感恩祭聖事是耶穌基督在自己死亡的前夕舉行晚餐時建立的，而且《路加福音》特別指出耶穌說：「你們應行此禮，為紀念我」（廿二 19），紀念的該是他的苦難死亡。門徒同時受耶穌要求，參與他的苦難，這是最後晚餐的意義。初期教會自宗徒時代開始，遵從耶穌的命令舉行感恩禮，基本意義是紀念耶穌的祭獻、十字架的祭獻。由此可見耶穌自己在最後晚餐時為教會建立了今日所稱的聖體聖事，其意義與十字架上的祭獻密切相連。但是久而久之，聖體聖事的名稱往往望文生義，特別強調了耶穌身體，反而淡化了祭獻的基本要點；這在中文教會尤為如此。

其實，按照聖事神學的正確了解，聖體敬禮面對的是感恩祭中祝聖的麵餅，它象徵耶穌基督的祭獻，因此這個敬禮還是應當與祭獻相連。祝聖的麵餅是感恩聖祭的祭品，它常是象徵基督的祭獻。但是這層基本意義往往在聖體敬禮中不為人注意，反而轉向基督的臨在。於是不知不覺，我們今日的新約教會淡化了祭獻的重要性，強烈地呈現了舊約與新約的差異，不見其中應有的連貫因素。

以聖殿為中心的舊約天主子民，他們的祭獻意識應當非常

強烈；祭者，際也，天人之際的關係勢必念茲在茲。祭獻禮儀在耶路撒冷聖殿隆重舉行，舊約以色列子民的祭獻與犧牲意識自然由之加強，此在舊約《瑪加伯書》中顯然可見。新約教會雖然逐漸遠離耶路撒冷聖殿，然而祭獻的意識並沒被削弱，只是集中在基督自己的祭獻上而已。耶穌自己對耶路撒冷聖殿的渴慕，路加早已將此表達在童年福音中。若望著作的祭獻神學同樣受人注意：「愛就在於此，不是我們愛了天主，而是祂愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四 10）。

的確，我們今日參與彌撒同樣具有祭獻意識。然而一般說來，流行的聖體敬禮往往並不如此。普遍而言，現在的敬禮者集中在基督的臨在上面，並不想起祭獻的耶穌，進一步在靈修生活中加深天天背十字架的願望。

《天主教教理》譯本中的有關部分（1322~1419 號），已經清楚顯出譯文更願以「感恩」代替「聖體」，然而為了避免產生問題，仍舊把「聖體」放在括號中間。至於本文，則更願針對「聖體聖事」指出它為一般信徒所製造出的缺點，甚至不正確的態度。

以「感恩聖事」代替「聖體聖事」似乎是《天主教教理》的傾向，也合乎希臘原文的意義。但是筆者以為，可以更加直接一些，將此聖事稱為「祭獻聖事」，它與耶穌的最後晚餐與十字架的祭獻相連。或者因此而能使教友體驗到祭獻、犧牲在基督徒生活中的核心意義與價值。

本文的反省適逢台灣教會即將舉行聖體大會之前，又在本書出版之際，期待讀者一起來檢討「聖體聖事」。

張春申

## 編者的話

潘家駿神父編寫的《感恩聖事：禮儀與神學》一書，能夠在「感恩聖事年」中順利出版發行，輔大神學叢書編輯委員會深感榮幸。

兩年前，潘家駿神父主動向編者表達有意編寫一本有關感恩聖事禮儀的神學書籍，一方面可以在華語教會中推廣合宜的聖事禮儀觀念，另一方面也可做為神學院聖事禮儀課程上的參考文件。一舉兩得，編者立即附和，並排入編輯計畫中。

從那時起，潘神父就被編者盯上了，只要逮著機會，編者就不厭其煩地三番五次提醒他這個出版計畫。尤其在得知教宗保祿二世宣佈，教會從 2004 年 10 月到 2005 年 10 月期間要慶祝「感恩聖事年」，而且輔大神學院也要在 2005 年元月底舉辦相關主題的神學研習會來響應之後，編者更是緊迫盯人，每次他來神學院上課，編者都會刻意到他的課堂中去叮嚀一聲。皇天不負苦心人，終於本書可以付梓出版了。

編者誠心祝禱，本書的出版可以讓華語教會對「感恩聖事」的神學理解產生新的靈感，並能更全面地體悟到本聖事的整體意義，因而在本聖事的禮儀慶祝所舉行的儀程方式上，能使各地的華文教會團體找到對他們自己更適宜的象徵行動，配合他們在地的社會文化情境，活出他們自己在地的信仰生活，使感

**恩聖事**成爲「教會共融生命的彰顯」<sup>1</sup>和「教會使命的原則及計畫」<sup>2</sup>的理想境界真正實現。

首先，本書可以爲華語教會帶來的第一個最重要靈感，是本書正本清源地採用了「感恩聖事」一詞做爲本聖事的名稱，而且完全避免讓需要檢討的「聖體聖事」一詞出現。誠如張春申神父所說「『聖體聖事』這個中譯名詞，真的需要檢討，因爲它無形中誤導中文教會很深」<sup>3</sup>，現在是華語教會必須正面檢討的時機了。張神父指出<sup>4</sup>：

「不知何時中文教會……應用了聖體聖事這個沿續到今日的名詞；但不知不覺地，它在一般信徒的意識中，忽視了整台彌撒是一件聖事、感恩聖事，反而無形中，由於聖體聖事這個名稱的緣故，將這件聖事集中在領受聖體上面。其實後者僅是感恩聖事中的一節，甚至並非核心。」

編者在此願向讀者分享一個與這聖事名稱有關的陳年往事。話說 1992 年教宗若望保祿二世頒佈新的《天主教教理》，首先出現的是法文版，接著義大利文版、德文版……等，直到英文版陸續出版發行。這期間，中文版也在台港兩地分別趕譯，教會中有人害怕將來中文版會鬧雙包，倡議結合雙方人才組織唯一的編審委員會，負責審閱、協調、整合雙方譯文，並給定稿文字做最後的潤飾工作。由於這本新的《天主教教理》分爲四卷，所以在編審委員會之下成立四個「初審小組」，各自審

---

<sup>1</sup> 參閱：教宗若望保祿二世，「感恩聖事年」開幕牧函《主，與我們一起住下罷》（*MANE NOBISCUM DOMINE*），第三章。

<sup>2</sup> 參閱：同上，第四章。

<sup>3</sup> 張春申，〈「聖體聖事」的檢討〉，見本書 xvi~xviii 頁。

<sup>4</sup> 同上。

閱其中的一卷。

編者濫竽充數於「卷二的初審小組」之中，與趙一舟、羅國輝、陳滿鴻三位神父一起為「卷二：基督奧蹟的慶典」的譯文做審閱、整合及潤稿的工作。我們四人都認為「聖體聖事」一詞太過分靜態，作為這個聖事名稱不很理想，尤其在《天主教教理》（第1328~1332號）為本聖事所推薦的各式各樣眾多名稱之中，並沒有這個「聖體聖事」<sup>5</sup>，因此一致主張採用所推薦名稱裏的第一個「感恩聖事」，這是最切合希臘原文意義的一個選擇，也應該是意義較圓滿的一個。因此，整個《天主教教理》的中譯本，尤其卷二部分，只要提及這個聖事的，一律稱為「感恩聖事」<sup>6</sup>。不過，由於華語教會迄今都還根深蒂固地沿用「聖體聖事」，為了避免一時產生混淆的問題，仍舊把「聖體」兩字放在括號中間，希望讀者（包括整個華語教會的主教、神父及教友們）能漸漸習慣採用「感恩聖事」這個名稱；若然，多年後《天主教教理》需要再版時，就可以把括號中的「聖體」兩字除去了，到時「感恩聖事」也才正名成功。

其次，本書相當完整地介紹了「新約中的感恩禮」（第一章）、「感恩禮儀程在歷史中的演變沿革」（第二章）、「感恩聖事神學在歷史中的發展」（第三章）、「梵二的感恩聖事禮儀神學」（第四章）。有了這麼完整的背景知識，每一教會團體都可根據這些理念，體悟禮儀慶典的精神所在，發掘自己團體的在地社

<sup>5</sup>《天主教教理》（第1328~1332號）給這聖事推薦的名稱如下：感恩禮、主的晚餐、擘餅、感恩聚會、〔主受難和復活的〕紀念、神聖的祭獻、彌撒祭獻、神聖的禮儀、神聖奧蹟〔的慶典〕、至聖聖事、共融聖事……等，全部都是動態的名稱。

<sup>6</sup> 只有在一些有關「領聖體」的上下文脈絡中，稱為「共融聖事」。

會文化特質，活用《羅馬彌撒經書總論》，完成堂區禮儀本位化工作，建立好「真實的在地基督徒團體」<sup>7</sup>。

這是本書可以為華語教會帶來的第二個最重要靈感。從中世紀起，天主教太重視所謂聖事儀式的「正確性」，造成梵二之前的「起碼主義」，亦即只求達到禮儀中最基本（最起碼）和有效的要求，以及梵二之後某些「禮儀革新專家」鎖定《羅馬彌撒經書總論》，一字一句地斤斤計較每一儀程應該怎麼「做」，似乎離了《羅馬彌撒經書總論》就無法舉行彌撒禮儀的慶典了<sup>8</sup>。是的，我們中國人常說：「盡信書，不如無書。」希望本書的出版，能化解這種唯《羅馬彌撒經書總論》是求的「儀式正確性」的心態。否則，華語教會永不可能有實現真正「本位化教會」的一天。

當然，這本書可以給的新靈感不只有這兩點，祈求天主給我們華語教會中的有志者智慧，祈使祂的國度真實臨現於中華文化的沃土之上。

---

<sup>7</sup> 參閱：胡國楨，〈建立真實的在地基督徒團體：禮儀本位化的精神所在〉，收錄在《天人相遇：聖事神學論文集》（台北：光啓文化，2003年12月初版），151~159頁。

<sup>8</sup> 參閱：〈編者的話〉，同上，v~viii頁。

# 前 言



在所有的當代禮儀革新當中，感恩聖事的革新可以說是影響教會生活最大的一項革新。感恩聖事的禮儀革新讓我們了解到，不論是感恩聖事的外在形式或是內在較深的層面都有很大的改變。感恩聖事可以說是在所有的禮儀慶祝當中最受教友們關注的一項禮儀，因為它在所有禮儀慶祝當中，是最明顯可見的。它之所以是最明顯可見的，乃因為它是所有教會禮儀和聖事的最高峰。誠如《天主教教理》（第1324-1326號）中所言：

「感恩（聖體）聖事是『整個基督徒生活的泉源與高峰』。至於其他聖事，以及教會的一切職務和傳教事業，都與感恩（聖體）聖事緊密相聯，並導向這聖事；因為至聖的感恩（聖體）聖事含有教會的全部屬神寶藏，也就是基督自己，祂是我們的逾越。感恩（聖體）聖事是與天主生命相通、與天主子民共融合一的有效標記及最卓越的源頭，教會是藉此而存在的。感恩（聖體）聖事既是天主在基督內聖化世界的高峰，也是人在聖神內敬拜基督，並藉著基督敬拜天父的高峰。最後，藉著感恩慶典（彌撒），我們已與天上的禮儀相融合，且預嚐永生，在那時，天主將是萬物中的萬有。」

因此，這就是為什麼感恩聖事在教友的整個生命過程中，包括了生命的開始和結束，都扮演了最核心的角色。在一般情況下，它隨著聖洗禮和堅振禮之後舉行，以作為基督徒入門禮的完成；而在天旅神糧的形式中，感恩聖事為臨終者來說，也將成為他們日後肉身復活的種子和苗芽。此外，教會以禮儀年作為她整個禮儀生活的架構，而復活守夜的感恩禮慶祝，更是以最隆重的形式來舉行，因為這感恩禮再一次地將耶穌的門徒們籠罩在受洗重生的恩寵當中。藉著每八天一次的主日聚會，感恩禮為基督徒的生活譜出了一首和諧的時間韻律和節奏。

「其他聖事，以及教會的一切職務和傳教事業，都與感恩（聖體）聖事緊密相聯，並導向這聖事」。換句話說，感恩禮的禮儀行動將使所有的其他聖事，以及其他的主要禮儀行動，諸如修會發願禮、喪禮和奉獻教堂等，甚至使教會的一切職務和傳教事業達到圓滿。

許多教會，感恩禮已成了熱心教友的每日聖事。在西方教會的傳統裏，教友們更以在聖體櫃之前敬拜聖體、不斷祈禱，甚至以聖體遊行和明供聖體來作為感恩禮的延續。然而不管感恩禮是在何種情況下舉行，不論是在人生中重要的時刻或是在每日的天主子民聚會中舉行，教會從來就沒有將之與那召喚全體天主子民聚會的主日感恩禮相提並論，因為主日的感恩禮是至高無上、無可取代的。

在西方教會的傳統，我們最常使用有關感恩聖事慶祝的名稱是**彌撒**（missa）。這個字眼的拉丁原意是聚會結束之後的**遣散**。但這個名稱被使用於對感恩禮的描述，並非採用其拉丁原意，且最早出現於主曆 386 年，米蘭盎博羅修（Ambrosius）的一封信當中（*Epistola* 20, 4）。在一次的主日天主子民聚會裏，有

人跑來警告這位主教即將有危險要發生，但這位主教臨危不亂，仍然繼續慶祝感恩禮，並且說：*Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi.*（至於我，我繼續我主禮的職務，我開始彌撒。）

另外，在一些教父的著作或是一些大公會議的文件中，*missa* 這個拉丁字詞也指涉了其他的禮儀行動、祈禱、補贖禮的要素，以及在日課當中的讀經等。這個字眼回覆到拉丁原意的「遣散」，大概是受到了西方教父聖依西都（Isidore of Seville, 560~636）的著作 *Etymologiae* 中一句話的影響：「在祭獻開始的時刻，遣散慕道者」。然而問題是，這個名詞並無法含蓋這個聖事的豐富性，因此今日的我們比較喜歡用**感恩禮**（Eucharist）來指涉這聖事。但是同樣的問題依舊存在，因為**感恩禮**和**彌撒**一樣，也只是部分地表達了這聖事富饒多面的一個面向而已。

這聖事具有取之不盡的富饒，可由不同的名稱表達出來。在《天主教教理》中列舉了這聖事的各項名稱：**感恩禮**、**主的晚餐**、**擘餅**、**感恩聚會**（synaxis）、**神聖的禮儀**、**共融**（領聖體），及**神聖的彌撒**。這些不同的名稱各自展現出此聖事的不同層面和豐富內涵，難怪法國禮儀大家 L. Bouyer 在花了三十年功夫去研究感恩禮的真義之後，不得不在他的著作中對他所發現的寶藏光華表達出驚嘆之情：「感恩祭就像是滿溢生命的一項存在。」

的確，由感恩祭所散發出來的一體而多面的光輝，就如同綿密不絕的生命一般，在生命內蘊含生命。這生命也像交響樂一般，在和諧的主題之下，雖由不同的樂器合奏齊鳴，但卻表達出深刻的內涵和無可比擬的一致性。同時，感恩祭亦像是一棵生意盎然的生命樹，枝枒縱橫繁生。

自從耶穌建立了感恩聖事之後，教會就從來沒有停止過做耶穌所做的。然而在歷史的洪流和空間的流轉當中，感恩禮的形式也因地因時制宜，即使基本結構沒有改變，也呈現出很大的相異性。

本書將從下列六個論題來幫助讀者進入感恩禮的核心：

- 第一章 新約中的感恩禮
- 第二章 感恩禮的歷史傳統
- 第三章 感恩禮的聖事神學
- 第四章 感恩禮的禮儀神學
- 第五章 感恩禮的慶祝
- 第六章 感恩禮的大公合一

希望我們都能向感恩禮的根源邁進，並抵達如同正在爆發中的感恩禮火山的核心，如此我們也會著火燃燒，像西乃山被點燃一般。

# 第一章

## 新約中的感恩禮



# 第一節

## 祭獻和祈禱

### 感恩禮的猶太背景

耶穌與門徒一起的「主的晚餐」構成了感恩禮的關鍵要素，而「主的晚餐」是在猶太文化社會脈絡下的一頓餐宴。因而在探討新約中的感恩禮之前，我們首先所要探討的是猶太人的用餐儀式及其根源。

#### 甲、猶太人的用餐儀式和祭獻

在猶太民族實行儀節性的動物宰殺時代，每一次的用餐都是一次的宗教事件，並且在某些程度上也涉及了「祭獻」的意義。因而為猶太人來說，用餐除了具有滋養身體的一般性世俗意義外，還包含了具有祭獻的宗教意涵。這個思想終於產生了非常特別的猶太人儀式性的用餐禮儀。這禮儀可以上溯至《申命紀》（八10）中，天主所頒佈的誡命：

「幾時你吃飽了，應感謝上主你的天主，因為是祂賜給你這樣肥美的土地。」

我們因此可以清楚地看到，不是因為祈禱而使得用餐成為神聖，而是用餐本身就是表達了天主對我們的恩寵，是祂賜給

了我們大地出產的喜果。這就如《聖詠》作者所深刻領略的：

「祢使青草和植物生出，  
餵養牲畜，為給人服務。  
又使土地產生出五穀，  
美酒，人飲了舒暢心神，  
膏油，人用來塗面潤身，  
麵餅，人吃了增強心神。」（詠一〇四 14-15）



猶太人逾越節晚餐

《聖詠》作者在這裏把天主描述成一位慷慨的施恩者。祂賜給人類一個世界樂園，使他們得以維持生計，並獲得喜樂。透過接受和享用這些作為天主恩典的大地出產，人類與天主之間的距離拉近了，這兩者之間相遇相合了，並且生活出他們彼此之間所訂立的盟約。但是用餐的行動不單只是象徵天主的恩寵，也象徵了分享。因為大地的出產既是源於

天主，那麼人類就不該獨厚這恩寵，將之據為己有，而該與其他人一起分享這屬天的恩寵。

也因此，用餐本身就具有神聖的特性，而這種神聖的特性驅使人以祈禱來感恩和讚頌。所以，是天主當受讚美，而非所用的食物當受讚美。以這樣的情形來說，既然每一次的用餐都是來自天主的恩賜，所以所有的用餐都該以祈禱來加以慶祝。

祈禱的目的並不是把一頓一般俗世的餐宴轉變成神聖的餐宴，祈禱乃是表達對天主恩寵的承領和答謝。

因此，猶太民族舉行猶太禮儀的第一個神聖處所，就是在家裏。通常有三項慶祝在這個被視為聖所的家裏舉行：每日用餐的慶祝、每週的安息日慶祝，以及每年一次的逾越節慶祝。這些慶祝彼此相輔相成，相互闡明和豐裕對方。



逾越節主餐盤

## 乙、猶太人用餐儀式中所用的祈禱

由於猶太人的家庭用餐就是一項宗教性行動，因此，猶太教的拉比們很清楚用餐和感恩祈禱之間的密切關聯性，他們所據以實行的餐後祈禱，其根源乃是前面所提及的《申命紀》八10。這段經節為他們來說，乃是建立猶太人用餐禮儀的神聖誠命，並且也據之發展出餐後祈禱的神學意義和法律上的義務來。這個祈禱就是 *Birkat ha-Mazon*。這個祈禱除了使用於每日的用餐之外，它也被使用於每年一次的逾越節晚餐，就是在餐末的第三杯酒時誦唸這祈禱經文。

由於從來就沒有標準的 *Birkat ha-Mazon* 供人遵循採用，因此實在很難去建立這個祈禱的原始要旨。按照支配猶太人祈禱的規則，每一種祈禱都必須遵從既定的模式，但是在這模式底下，祈禱者可以自由發揮他自己的祈禱，如此，便能即興創造出一篇篇 *Birkat ha-Mazon* 祈禱經文。也因此，要去找到有關

*Birkat ha-Mazon* 的詳細資料是非常困難的。另一個更大的困難是，按照拉比的規則，這些祈禱經文是禁止訴之於文字的。



逾越節經書

學者們曾努力按照流傳至今的極少數經文，企圖要去重建這個祈禱經文的模式。以下就是透過學者 Finkelstein 的努力而重建起來的模式。首先是 *Berakah*，也就是讚美的禱詞：

1. 上主，我們的天主，宇宙的君王，祢當受讚美。祢以良善、仁慈和憐憫化育了整個世界。上主，祢當受讚美，祢化育了寰宇。
2. 我們感謝祢！上主，我們的天主，祢賜給了我們所盼望

的土地，作為我們的嗣業，並讓我們享用這大地所出產的果實，以及滋養我們的身體。上主，我們的天主，為了你所賜與我們的土地和出產，祢當受讚美。

在 *Berakah* 之後，緊接著是 *Tephillah*，也就是祈願的禱詞，祈求天主能俯允所祈所願：

3. 上主，我們的天主，求祢垂憐祢的子民以色列、祢的聖城耶路撒冷、祢的光榮處所熙雍，還有祢的祭壇和至聖之所。上主，祢建立了耶路撒冷，祢當受讚美。……

這 *Birkat ha-Mazon* 祈禱經文告訴我們在猶太民族中，用餐的真正意義是什麼。雅威賜給猶太子民土地以作為他們之間的誓盟。在建立盟約或更新盟約的儀式中，食用土地的出產乃是表達了對盟約的接受和服膺。在用餐結束時，這些主題透過 *Birkat ha-Mazon* 的禱詞，都再次地被朗誦出來，並一再地提醒我們，在每一次的用餐裏，虔誠的猶太人都在慶祝和紀念天主所賜與他們的大地出產，而這，正是天主與他們之間所訂立的盟約。

我們幾乎可以確定耶穌在與門徒一起吃飯時，特別是在最後晚餐時，也是這樣做了。

## 第二節

# 我們的日用糧

## 我們曾經這樣稱呼它

在這裏，我們先提出兩個問題：在感恩禮有它的名字出現之前，人們如何指涉這件事？在最開始，整個儀節和格式尚未發展的時候，感恩禮看起來是像什麼樣子？爲了尋找答案，我們必須從兩個論題下手：耶穌的受難與復活，以及安提約基雅教會的感恩禮傳統。我們將從第一個論題出發，進而在第二個論題中找到答案的彼岸。在進入主題之前，我們先就感恩禮的一些名稱作些基本的認識。

本書〈前言〉中提到，由於感恩禮的豐富特性而用了許多名稱來指涉它，但是沒有一個單獨的名稱能夠盡顯感恩禮的燦爛光華。然而，我們現在最常用的**感恩禮**（Eucharist），這個名字並未在新約中出現過，有的是這個希臘字的動詞 *eucharistein*（感謝、謝恩），這個動詞幾乎可說是在一開始，就是感恩禮傳統的一部分了（參考格前十·23~25）。

**感恩禮**這個名詞最早出現在一部名爲《宗徒教父》的有關初期基督徒作品的合集中，而最早的證據，就是出現在合集中的 *Didache*（《十二宗徒訓誨錄》九1）。這個字是使用在一系列團

體聚餐的祝福標題當中：*Peri de tes eucharistias*（關於感恩禮）。由此可見，頭一世紀的最後十年間，**感恩禮**這個名詞，至少在 *Didache* 的團體（西敘利亞）就廣為人知了。

有關感恩禮的另一個最早名稱就是**擘餅**（*he klasis tou artou*），這個字詞同時出現在《路加福音》（廿四 35）和《宗徒大事錄》（二 42）當中。就像**感恩禮**這個名詞一樣，它也出現在早期的感恩禮經文的脈絡中，用來指涉耶穌為門徒們擘餅的動作（參看格前十一 24）。這個名詞強調出初期基督徒們的分享共融。

在頭一世紀的 40~50 年代，也就是在耶穌復活後的 10~15 年間，基督徒也以**主的晚餐**（*to kyriakon deipnon*）來指涉感恩禮。從《格林多前書》中，我們知道聖保祿從主接受了「主的晚餐」這項傳統，並將之傳授給門徒們，作為他所傳授的福音的一部分（格前十一 23）。「主的晚餐」這個名詞，可以追溯到那陶成保祿，並派遣保祿出外傳教的安提約基雅教會的禮儀傳統。

「主的晚餐」這個名稱出現的時期較早，但也是在主復活後 10~15 年之後的事了。它可以回溯到耶穌受難與復活事件發生後的宗徒團體之中，當時這些事件在門徒們的心中，必定仍然記憶猶新。然而在這一段從耶穌受難復活到主曆 40~50 年之間的年代裏，在門徒們以「主的晚餐」來稱呼感恩禮之前，這感恩禮究竟是什麼？在基督徒稱呼感恩禮為「主的晚餐」之前，他們是如何指涉或談論感恩禮的？在新約中，有一個名詞為我們提供了答案，即「**我們的日用糧**」。

## 甲、起源

感恩禮的起源與耶穌的受難復活是細針密縫、密不可分的。感恩禮的必要條件，就是耶穌為他人捨棄自己的生命，不

僅是為他的門徒們或是聚集到他跟前聽他講道的人，也是為那些殺死他的人。就如聖保祿在寫給羅馬教會的書信中所提到的：「為義人死，是罕有的事；為善人或許有敢死的；但是，基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們」（羅五 7-8）。

從感恩禮的觀點來看，重要的不單只是耶穌的受苦受死，而是從十字架上，耶穌祂傾盡了祂所有的一切，完全把自己給了我們，沒有為自己保留一點什麼，而只任由天主的愛不斷地伴同祂的聖血，從祂的聖心裏傾流出來，為在我們的生命內結出豐盛的果實。而耶穌死亡的最終實現，就如同耶穌自己所說的：「願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如祢在我內，我在祢內」（若十七 21）。

從最初開始，感恩禮的另一個必要條件就是耶穌的復活，並且顯現給門徒們。就如同祂的受難和死亡，耶穌的復活也是一個救恩，以及給予生命的事件。

因此，感恩禮的先決條件，就是耶穌在死亡和復活中，獻出了祂自己的生命。即使在耶穌復活後，祂仍然緊守著牧人對羊群的牧養關顧，不斷地為我們獻出他自己的生命。為此，感恩禮完全與耶穌的生命經驗步履相隨，是不能與祂的受難、死亡、復活和顯現給門徒們分離的。這位死亡、復活、顯現給門徒的主基督，就臨在於感恩禮當中。也因此，感恩禮同時紀念基督的受難復活，以及「主的晚餐」。

## 乙、祂讓祂自己被看到

耶穌復活之後，顯現給門徒們。新約作者使用了一個特別的字眼來描述耶穌的顯現：*ophthe*，意思是「祂讓祂自己被看

到」。這個字詞同時表達了兩層意義：第一層意義是表達了基督的顯現行動，第二層意義是表達了那些看見祂顯現的人的「看」的行動，以及伴隨而來的生命變化。

門徒們不可能看見耶穌，除非耶穌自己願意被看到。我們都還記得那兩位在厄瑪烏路上與耶穌同行的門徒，開始時「他們的眼睛卻被阻止住了，以致認不出祂來」（路廿四16），直到「祂拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們」（路廿四30）。



耶穌顯現給瑪利亞瑪達肋納  
(十六世紀東方教會聖像)

類似的情況也發生在瑪利亞瑪達肋納身上，她一直以爲和她說話的人是園丁，直到耶穌輕輕呼喚她的名字時，她才認出了復活的主耶穌（若廿14~16）。所以，耶穌的顯現遠遠超過了肉眼的看見和形體的相遇。

這個字詞也用於《創世紀》裏，當「亞巴郎坐在帳幕門口，上主在瑪默勒橡樹林那裏，給他顯現出來」（創十八1）。



天主顯現給亞巴郎  
(第四世紀羅馬 Latina 路地下墓穴中的壁畫)

基督徒從很早就以同樣的字詞來表達基督向門徒的顯現，並且以之來表達我們的信德。我們在《格林多前書》中，發現保祿這樣提醒基督徒：

「我當日把我所領受而又傳授給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位；此後，又一同顯現給五百多弟兄。」（格前十五 3-5）

保祿把這個信仰傳授給格林多教會，而這信仰是伴隨著「主的晚餐」這個從安提約基雅教會的禮儀傳統而來的。當初期基督徒說到耶穌「顯現」（*ophthe*）時，他們就是將耶穌顯現的事件，與舊約天主光榮或天主使者的顯現聯繫在一起。

在耶穌復活後不久，當門徒們在耶路撒冷聚集一起用餐

時，感恩禮就在一次耶穌顯現的時機裏開始慶祝了。就如聖路加所指出的，門徒們在耶穌被釘十字架和死亡之後，就都聚在一起（路廿四 33），專心致力於祈禱（宗一 13-14）。

### 丙、復活主的頭幾次顯現

耶穌首先向西滿伯多祿顯現（路廿四 34；格前 15 5），同時在新約中亦提到了耶穌有幾次在門徒或團體用餐的場合中顯現（路廿四 13~35，36~49；若廿一 1~14）；《宗徒大事錄》更是將耶穌的顯現直接指涉為與門徒們「一起進食」（宗一 4）。而就是在這樣的顯現脈絡下，每當主耶穌顯現給門徒們時，他們便在他們當中認出他來，於是，感恩禮展開端緒了！

最初的感恩禮，一方面只是一群尋常百姓所組成的門徒團體的尋常聚餐；但另一方面，由於基督位格的臨在和顯現，這一個團體成了一個新的民族，這一群尋常百姓分享了基督的復活生命，並且把他們的尋常用餐，轉化成「主的晚餐」。當然，這時的感恩禮尚未有標準的形式和格式，而且也不是在慶祝的氣氛下舉行，因為耶穌受難和死亡的陰影仍然影響著門徒們。所以耶穌死後不久，門徒們聚在一起用餐時所準備的食物，一定非常簡單，每一餐大概包括了整個地中海世界所慣吃的麵餅。這麵餅可以蘸不同的醬料來吃（谷十四 20），也可以就著魚來吃。

這初期感恩禮的一大特徵，就是門徒們彼此之間的分享（宗一 14），這些門徒們現在已經有許多東西可以向人分享了。復活的主耶穌召喚他們，將他們聚集在一起，並邀請他們去回憶起他們與納匝勒人耶穌一起生活過的日子，且用一種全新的光照來看這一段與耶穌在一起生活的日子。這個團體依舊是原來

那個由耶穌所召叫、所形成，並且與祂的使命相聯繫的團體，但一切都不同了，因為他們已經親身經驗到了基督的受難和復活。

## 丁、我們的日用糧

前面我們已經探討了在最初的那些日子裏，當感恩禮的結構和禮儀形式尚未發展之前，感恩禮的概念大概是怎樣的。然而初期的基督徒是如何看待感恩禮的？或許從《路加福音》和《瑪竇福音》兩個版本的「天主經」中，可以找到一點端倪，亦即「我們的日用糧」。

「我們的日用糧」這個詞的希臘文表達中 *ho artos hemon ho epiousios*，有一個非常關鍵的要素，那就是當中的一個形容詞：*epiousios*，這個字詞勉強翻譯成「每日的」。

「麵餅」是整個地中海地區三餐的基本食物，因此「麵餅」成了用餐的代名詞，一起吃餅乃意味著一起用餐。家庭、團體用餐時，不是成員各自解決，而是與家人或弟兄姊妹們一起享用餐點。所以，「麵餅」所蘊含的團聚和分享意義，很能夠幫助喚起家庭或團體的意識。無怪乎主曆 107 年在羅馬殉道的聖納爵主教，在教會團體受難受死的時期，他說出了如此浩蕩千古的話語：「我是基督的麥粒，將被野獸的牙磨碎，成為祭品。」這話更深一層的意義是：他猶如麥粒一般，將被野獸的牙齒研磨，成為麵粉，做成麵餅，為供給人們生命。也因此，我們可以說初期基督徒稱呼感恩禮餐宴的最普通名稱，大概就是「我們的麵餅（食糧）」。

基督徒的用餐不只是食物的提供而已，他們也一併奉上了友情、美好的交談，以及親密的關係。他們提供給對方的，不

只是食物和飲料而已，也包括了他們自己和他們自己與耶穌有關的生命故事。如此，在用餐中雙方的心靈更見契合，成為對方的心靈食糧，並成為一個團體。在進食中，這個團體也不斷地回憶和傳述在耶穌的晚餐中，祂如何完美無限地將自己作為食物給了他們，付出自己的身體和鮮血，也付出了最親密的交流。

就如祂最後晚餐時向他們親口說的：「你們拿去吃吧，這是我身體」，以及「這是我血，新約的血，為大眾所傾流的」。這樣的經驗和傳述輾轉相傳，也都成了新進團體者的經驗和傳述，並且使這些新的參與者也成為那供給人生命的「麵餅」的一部分。尤其當他們在用餐享用「麵餅（食糧）」時，就是在親晤以及經驗在他們當中的復活主，並以他們從未經驗過的喜樂，來填補他們的空虛、幻滅和絕望。當厄瑪烏的兩個門徒認出了在擘餅當中的復活主時，他們的對話透露出如此的喜樂：「當他在路上與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」（路廿四 32）

在初期教會，基督徒形容這食糧為 *epiousios*，而有別於一般的食糧和用餐；就如同「主的晚餐」一樣，是以 *kyriakos* 來形容晚餐，而有別於一般的晚餐。初期基督徒之所以採用這個字眼來形容他們的感恩禮，可能是因為他們所經驗到的，是一個前所未聞的經驗和前所未見的真實景況，而 *epiousios* 正是初期基督徒用來表達他們的感恩禮經驗。

## 第三節

# 禮儀敘事的起源

## 陳述所發生的事

最初的時候，基督徒們聚集一起舉行感恩禮時，毫無疑問地，他們必定講述耶穌的事蹟。然而問題是，他們講述什麼有關耶穌的事蹟？他們是講述耶穌所做的和在最後晚餐所說的，還是講述耶穌的受難和復活的事件？

今天，當每一次我們慶祝感恩禮時，我們都會敘述一個來歷，那就是有關「主耶穌在他被交付的那一夜」（格前十一 23），他所做的事。這是一個非常古老的傳統。從最初的基督徒時代，人們就述說著「最後晚餐」的故事、宣報基督的福音，以及講授和慶祝感恩禮。我們從聖保祿身上得知這個傳統，是保祿把這禮儀傳統傳授給了格林多教會的：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了」（格前十一 23）。就如同在《格林多前書》十五 3~5 中，受洗時的信德宣認一樣，這個禮儀傳統和它最後晚餐的來歷，都是從安提約基雅教會流傳開的。

### 甲、一個感恩禮的故事

雖然並不是所有的基督徒對感恩禮故事的意義和目的都持相同的看法，但是大概不會有基督徒會認為這個故事不重要。

為天主教會和許多其他的教會來說，當我們慶祝感恩禮時，感恩禮不單只是敘述耶穌做了什麼，而且也敘述我們做了什麼或該做什麼。直到主再來，每次我們吃這餅、喝這杯時，我們就是在敘說著耶穌在我們身上完成了什麼，或是透過我們他做了什麼，也就是說，我們在宣告主的死亡（參考：格前十一·26）。

這個感恩禮故事，把我們的感恩禮慶祝和耶穌與門徒一起舉行的最後晚餐，緊緊地聯繫在一起。而這顯示了我們是如何地履行了耶穌的命令：「你們要這樣作，來紀念我」（格前十一·24~25；路廿二·19）。

這個感恩禮故事是如此地重要，它可以從下列幾個步驟來幫助我們反省感恩禮的起源：

1. 在耶穌復活後的幾週或幾個月裏，他們還把感恩禮稱為「我們的日用糧」時，他們大概不會述說最後晚餐的事蹟。他們比較有可能述說的，是耶穌的顯現和臨在，之後不久，他們開始述說耶穌的受難、死亡和復活，以及這些事件對他們的生命和使命所產生的意義。
2. 從《格林多前書》十一·23~25 中，我們可以推測出不久之後，他們開始把焦點放在「最後晚餐」上，並且開始在感恩禮的慶祝中，講述「他在被交付的那天晚上……」
3. 最後，當初期基督徒在他們的感恩禮慶祝中講述最後晚餐的故事時，他們將之與耶穌的受難和復活緊密地聯繫在一起。如果沒有受難與復活，也就沒有所謂的「主的晚餐」，那餐飯充其量只是一頓生離死別的晚宴罷了。
4. 他們也把「最後晚餐」表達成是感恩禮的前身。如果沒有感恩禮，也就沒有理由講述最後晚餐的故事。因此，從最開始起，最後晚餐的故事就是一個感恩禮的故事。

這個感恩禮的故事表達出它既是「主的晚餐」，同時亦是基督苦難和復活的紀念。

這是我們從新約這扇窗戶所透視到的感恩禮起源，即使新約中的福音、書信和其他的著作都是已經透過反省來看耶穌作為的作品，但我們多少還是可以從中找到源起處。這些作品都同時描述了最初期基督徒團體的一些類似景況，那就是在最起初的基督徒團體中，他們對福音訊息的回應與首批門徒們對福音訊息的回應是非常相似的，而稍後他們對這回應的適應改變，也與首批門徒們對這回應所作的適應改變非常相似。

## 乙、感恩禮敘事的要素：謝恩和紀念

作為一個謝恩的行動，感恩禮是由紀念 (*anamnesis*) 開始的。這就是為什麼在感恩經中，這兩者的關係是如此地緊密相連。在感恩經中，我們感謝天主在創造以及歷史的洪流中，賜給我們的一切恩典，而這種感恩的表達方式，正是《聖詠》作者表達謝恩的方式（見詠九；十八；廿一；卅，卅一）。

講述耶穌在最後晚餐的所行所言，能夠讓我們在感恩禮中特別去想起感謝天主的理由。以做耶穌所做的來紀念祂，或是去慶祝和宣告主的死亡，我們首先必須做的，就是要想起（紀念）耶穌做了什麼、說了什麼。在感恩禮中，基督徒總必須記起基督的受難和復活。為了在主再來之前，做祂所做的來紀念祂，宣告祂的死亡（格前十一 26），基督徒必須想起基督的苦難和復活。

所以，謝恩和紀念是感恩禮一直以來的兩個重要因素。這兩個重要因素也使得「主的晚餐」故事，以及與之細針密縫的苦難、復活事件，成為感恩禮的決定性要素。

## 第四節

# 宣報主的死亡

## 保祿書信中的感恩禮

保祿深切地體會到傳統所形成的力量，所以在他於主曆 51~62 年間所寫的書信中，引進了聖洗禮和感恩禮的傳統，並在書信中闡明了這些傳統與基督徒團體之間密不可分的關係。當格林多教會內產生一些關於吃主的晚餐的問題時（格前十一 17~22），保祿提醒團體他所傳授給他們的傳統。《格林前多前書》（十一 23~25）就是一個關於感恩禮傳統的動人見證，這個見證充滿了先知性的力量。

感恩禮是一項傳統。每當我們慶祝感恩禮時，我們總是重複著那從傳統傳下來的禮儀格式：

「祂在被出賣的那  
天晚上，拿起餅來，感謝



保祿致命

(教宗救贖之母小室內的馬賽克畫)

讚頌祢，把麵餅開，交給祂的門徒說：『你們大家拿去吃，這是我的身體，將為你們而犧牲。』晚餐後，祂同樣拿起杯來，感謝讚頌祢，交給祂的門徒說：『你們大家拿去喝，這一杯就是我的血，新而永久的盟約之血，將為你們眾人傾流，以赦免罪惡。你們要這樣做，來紀念我。』」

這是耶穌的命令，這命令成了我們近兩千年來的傳統。這傳統能夠鞏固團體的意識，並且宣告我們的身分：我們是基督的奧體，以及那以基督的血所訂立的新盟約。



最後晚餐

(第十三世紀亞美尼亞福音書織細畫聖像)

基督「最後晚餐」的感恩禮傳統，是透過新約當中的四種不同形式，而傳遞到我們身上的。這四種形式都各具自己的傳統格式，這些格式都顯示出在不同的生活環境和背景下，各團體所做出的謹慎並意義深長的適應。《格林多前書》(十一 23-25) 以及《路加福音》(廿

二 19-20) 是屬於安提約基雅教會的傳統，而《馬爾谷福音》(十四 22-25) 以及《瑪竇福音》(廿六 26-29) 則是隸屬於巴勒斯坦教會的傳統。

在這四個感恩禮傳統中，最早的一個是保祿記載於《格林

多前書》(十一 23~25) 當中的形式：

「主耶穌在祂被交付的那一夜，拿起餅來，祝謝了，擘開說：『這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為紀念我。』晚餐後，又同樣拿起杯來說：『這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為紀念我。』」

這個傳統非常重要，不僅是因為它的古老性，更是因為它在保祿的傳教使命中所扮演的角色，就猶如福音的宣告者一般。保祿對傳統所產生的力量識得其中三昧，因此在《格林多前書》中，他以傳統來挑戰格林多教會，要他們信守他所傳授給他們，而他們也已經接受了傳統。

## 甲、傳統

保祿在《格林多前書》(十一 23~25) 中所引用的傳統格式，透露出三個訊息：

1. 從保祿所提的「晚餐後」可知，耶穌和門徒們一起舉行的「最後晚餐」應是一頓完整的逾越節晚餐。
2. 在格林多教會，「主的晚餐」持續以完整餐宴的方式慶祝著。
3. 這感恩禮餐宴共分成兩個部分：晚餐本身和晚餐之後的舉杯。

晚餐本身是以一個格式引入，這格式陳述被擘開的餅，就是主耶穌，並且命令天主子民的聚會去做同樣的事，為紀念主耶穌 (*anamnesis*) (格前十一 23~24)。晚餐之後的「杯」也是以一個類似的格式引入，這格式陳述這杯就是以基督的血所訂立的新盟約，並且重複同樣的命令 (格前十一 25)。

因此，感恩禮的格式是由兩個格式所組成，主耶穌應該是

在晚餐中的不同時刻說起了這兩段話。保祿將這兩段話放在一起，使之成爲一個單一的陳述，並做了修辭。

比較前後的兩個格式，我們可以發現到保祿加上了「你們每次喝」這個詞。保祿的用意就是要強調出「杯」的意義和耶穌的命令，這是爲回應格林多教會的生活實況，因爲此地的基督徒非常需要有人提醒他們，他們所慶祝的就是基督以祂的血所訂立的新盟約，並且他們每次喝主所喝的杯時，就是在紀念主。

## 乙、傳統的傳授

「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了。」

(格前十一 23)

保祿在感恩禮傳統的傳授中，將自己的角色定位成一個傳遞者，如同聯繫鎖鏈的一個環節般。他大概是在頭一世紀的 40 年代初期，當他還在安提約基雅團體時，接受了感恩禮傳統 (*paralambano*)。主曆 51 年，當他首度向格林多人傳佈福音時，他將這傳統 (*paradidomi*) 傳授給了他們。而他們也像保祿一樣，成爲傳遞感恩禮傳統的一個環節，向人傳授那直接承自保祿的傳統。多年之後，大約在主曆 54 年，保祿在《格林多前書》中提醒他們這件事。

要傳授傳統，格林多團體首先要做的是忠實地活出這個傳統來，並且要不斷地讓這傳統成爲團體不可或缺的生命要素。因此，他們必須使耶穌的行動成爲他們的行動，使耶穌的話成爲他們口中的言語。就如同主耶穌一樣，他們也必須拿起餅來，感謝、擘開，如此他們也能說：「這是我的身體，爲你們而犧牲的」。如同主耶穌一樣，他們也必須拿起杯來，說：「這杯

是我的血，新而永久的盟約之血」。這就是直到主再來，他們遵循主的命令而如此做，為紀念他，並宣告祂的死亡。

感恩禮與基督徒的團體生活息息相關，也因此，它牽涉到許多生活中的細節。保祿在《格林多人前書》中，處理了兩個攸關慶祝及活出感恩禮的重要問題：

第一個問題，是從那基督徒團體所由之，並生活其間的異教徒環境所產生的（格前八 1~十一 1）。他們雖然已經皈依了基督，但是仍舊身處那異教神廟、神像林立、異教敬禮風行的異教世界裏，因此生活中的許多層面仍然被影響著，也因此必須處理許多生活中曖昧不明的問題。他們必須釐清感恩禮對他們的要求是什麼？他們能夠吃祭拜邪神的肉嗎？他們能夠參與異教的筵席嗎？保祿以舊約以色列民族在曠野中的史實為殷鑑（格前十 1-13），並將焦點放在團體感恩禮的「共融」（*koinonia*）上：

「你們要逃避崇拜邪神的事。……我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅。……你們不能喝主的杯，又喝邪魔的杯，你們不能共享主的筵席，又共享邪魔的筵席。」（格前十 14-21）

第二個問題，是從那基督徒團體所由之，並生活其間的社會環境所產生的（格前十 2~十四 40）。信友當中的男女差別，是否影響了他們在禮儀聚會中的角色（參考格前十 3~16）？信友當中的不同社會階級和出身——奴隸和自由人、富人和窮人等——是否會影響他們禮儀聚會中的地位（見格前十 17~34）？怎樣的作為才是符合感恩禮的聚會？雖然作為基督徒，他們已是重

生，成了天主的自由子女，且在基督內成爲一體（迦三 26~28），但在社會環境的影響下，保祿不得不一方面澄清那遭到扭曲的在基督內的自由，另一方面也說明在集會時，該持有的態度和禮節（見格前十一 3~16；十二 1~十四 40）。另外，他更強調參加主的晚餐該具有團體的意識和恭敬的態度（參考格前十一 17~34）。

爲了慶祝及傳授感恩禮，團體就必須去處理這許多的爭論，以及他們在生活中所經驗到的問題，因爲這些事關涉到感恩禮福音的慶祝和承傳。

感恩禮在保祿所傳佈的福音中，是一個核心的要素。當他首度在格林多教會傳教時，保祿就已經指涉了感恩禮：「弟兄們，就是我從前到你們那裏時，給你們宣講天主的奧秘」（格前二 1）。這感恩禮正是那在耶穌基督內所啓示的天主奧秘的一部分，祂是天主受苦的僕人，祂被交付（格前十一 23；參考依五二 13~五三 12），捨棄自己的生命，爲養活大眾（格前十一 23~25）。當基督徒在傳遞感恩禮，向他人宣告這福音時，整個基督徒團體就是有份於這同一的「天主奧秘」。

感恩禮福音也是保祿「十字架道理」的一部分。爲那些尋求「徵兆」或「智慧」的人來說，這道理是愚妄的；但爲那些相信的人，那被釘在十字架上的基督的福音，就向他們啓示「天主的德能和天主的智慧」（格前一 18~24）。當基督徒在傳遞感恩禮，向他人宣告這福音時，整個基督徒團體就是讓保祿的「十字架道理」成爲他們自己的道理。因而，如同保祿一樣，在他們每次慶祝感恩禮時，他們就是在向人宣告那被釘在十字架上的基督，並且向人啓示「天主的德能和天主的智慧」。

## 丙、在「主的晚餐」中

格林多教會團體除了要面對前面所提到的一些爭論，以及他們在生活中所經驗到的問題之外，還必須面對各種的分裂掙扎。在書信的一開始，保祿就指出了這種分黨分派的分裂景況，有人聲稱自己是屬於保祿的，有人是屬於阿頗羅的，有人是屬於刻法的，有人是屬於基督的（格前 11~12）。也有人自以為知道什麼，自認穩固於信德當中，而輕忽軟弱的弟兄（格前 8 1~13）。這些分裂，都為教會團體的聚會，特別是「主的晚餐」，造成了強烈的衝擊。

另外，初期基督徒的聚會處所，通常是具有足夠空間可以容納會眾的富有的信友家庭，但即使空間再大，也無法容納所有的人，因此有人就必須留在附設的房間，甚至是專為奴隸準備的房間用餐。這種客觀的情況也使得分裂愈益加深。

所有的這些區別和分裂，原本是不應該在「主的晚餐」（*to kuriakon deipnon*）當中出現的，然而格林多教會還是讓這種分裂發生了。保祿在書信中譴責他們聚集一處，並不是在吃主的晚餐，更好說是「個人的晚餐」（*to idion deipnon*），因為他們吃的時候，不顧別人，只顧先吃自己的晚餐，甚至有的飢餓，有的卻吃喝到醉飽（格前 11 20~21）。

面對如此的情況，保祿引用了他們那不只是接受，而且還傳遞給他人的禮儀傳統，來告訴格林多的教會團體，主的晚餐是一個慷慨地自我給予，並在基督內顯示出合一、共融的餐宴，而「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人」（迦 3 28）。當然，按照格林多的教會實況，我們可以再加上：不再分富人和窮人。

在「主的晚餐」中，基督徒團體做耶穌所做的：即為他們也為所有的人捨命。他們在世界裏成為基督的奧體，並且藉著他們在基督內所獲得的新生命，宣報主的死亡，直到祂再度來臨（格前十一 26）。因此，主的晚餐也迴響著 *Marana tha*（吾主，來吧！）（格前十六 22）的殷切呼聲。宣告主的死亡，就是一項福音的宣告：宣告生命，宣告救恩。

宣告主的死亡，不僅只是言語上的宣示而已，更是一種行動宣示。吃「這餅」、喝「這杯」意味著拿起餅來，感謝，擘開，就如耶穌所做的。「這樣做，來紀念我」的命令是召喚我們去做，而不只是去說。同樣地，「這是我的身體，為你們而捨的」也是一項行動的宣告。耶穌在感恩禮中的話語是一種具有行動、具有創造性、具有效果，以及具有先知性的話語。

困擾格林多教會團體的另一個問題，是在團體聚會中的神恩和職務的問題（格前十二 1~十四 40），這問題也像前面所討論的問題一樣，牽涉到合一的問題。保祿強調這些神恩和職務雖有區別，但卻不互相衝突，反而互相補充。因此，他勸勉每一個人該當尊重基督的每一個肢體。自由、神恩和職務不是為個人的善，而是為建立基督的奧體，在這奧體裏的每一個肢體，將發現到生命的意義和目的。在感恩禮中，當宣告「這是我的身體，為你們而捨的」時，團體的每一個肢體也同時宣示要同心合意地建立基督的奧體—教會。

就是在這樣的脈絡中，保祿讚頌「愛」在所有德行和神恩當中的優先性，以及它的永恆特質（格前十三 1~13；參考八 1~2）。因著愛，耶穌甘願為所有的人捨生。因著愛，耶穌為我們傳授了「主的晚餐」。透過這感恩的禮儀，天主的愛「永存不朽」（格前十三 8）。

## 第五節

### 做耶穌所做的

#### 《馬爾谷福音》中的感恩禮

保祿過世後不久，大約主曆 70 年左右，馬爾谷依據伯多祿的教理講授寫下了：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷一 1）。不難看出馬爾谷是以故事的形式寫下了基督的福音，而且馬爾谷是以一種新而具有創造性的方法來告訴我們這福音的故事。在福音中，馬爾谷特別熱中於聖洗禮和感恩禮的傳統，因此感恩禮是《馬爾谷福音》當中不可或缺、極重要的部分。在《馬爾谷福音》當中，跟隨耶穌就是意謂著在擘餅中與祂結合（谷一 14~八 21），並且喝祂所喝的杯（谷八 22~十六 8）。

聖洗禮和感恩禮在《馬爾谷福音》中扮演了非常重要的角色。聖洗禮的圖像將馬爾谷的讀



聖史馬爾谷

（第十四世紀俄國聖經手抄本織細畫聖像）

者與皈依的時刻聯繫在一起：他們是如何成為耶穌的跟隨者，並且如何地渴望向人宣告這福音。感恩禮的圖像和禮儀的格式，則是讓他們想起他們以前的感恩禮經驗，並且如何以熱忱的心去活出這感恩禮。馬爾谷以這兩個圖像，來幫助他的讀者把「天主子耶穌基督福音的開始」與「天主子耶穌基督福音如何為我開始」兩者作一聯繫。

## 甲、四十年的歷史

當馬爾谷說到感恩禮，告訴我們感恩禮故事的時候，距離那個令人永難忘懷，在耶穌被交付之前，祂聚集祂的門徒們舉行最後晚餐的那個夜晚，差不多已經有四十年的歷史了。

從死者中復活之後，耶穌顯現 (*ophthe*) 給門徒們，特別是當他們在分享食物，紀念祂的時候 (*anamnesis*)。這事件一再地發生，一次、兩次、三次，直到這個事件成了一項傳統 (*paradosis*)。

不久，門徒們找到了可以指涉這個事件和傳統的話語，開始時是「我們的食糧」 (*ho artos hemon*)，然後是「我們的日用糧」 (*ho epiousios*)。

之後，門徒們以一種簡單、直接，但是非常象徵性和神學性的語言來述說這感恩禮的禮儀故事。每次當初期基督徒聚會舉行感恩禮時，就敘述這個故事，最後，這個故事也成了傳統的一部分。

就像大部分的故事一樣，感恩禮的故事也是以敘事的方式來陳述，但是它也包含了戲劇的要素，因此它需要一個特別的舞台。這個感恩禮故事的舞台，就是基督徒團體為舉行「主的晚餐」的聚會。

以上的各部分構成了這整個的感恩禮事件，它們都是那宣

報天主福音，以及把初期基督徒形成一個教會的感恩禮奧蹟的一部分。這樣一個重要的奧蹟，一定會影響到許多其他福音故事的述說方式，特別是影響到耶穌與門徒們一起進餐，分享食物的故事述說。在馬爾谷寫福音之前，耶穌以一點麵餅而能飽餵一大批群眾的故事，就被陳述得像感恩禮一樣，後來在新約中，至少有六次陳述了這個故事（谷六 34~44；八 1~9；瑪十四 14~21；十五 32~38；路九 10~17；若六 1~13）。

從前一節有關保祿書信中的感恩禮中，我們可以看到感恩禮對保祿書信的深刻影響，然而馬爾谷卻是第一個把感恩禮的故事放在整個耶穌故事脈絡中的基督徒作者。

## 乙、危機時刻

馬爾谷之所以寫下感恩禮故事，不只是因為它是福音當中非常重要的一部分，更是因為馬爾谷的團體正處在一個危機的時期，而感恩禮正可以幫助他們在他們歷史中的重要轉捩點看到福音的意義。

在暴君尼祿迫害羅馬的基督徒後不久，馬爾谷寫下了福音。此時正逢猶太奮銳黨人起來叛亂，控制耶路撒冷城，與羅馬軍隊的戰爭正如火如荼地展開（主曆 66~73 年）。戰爭的結果是：猶太人每日的祭獻遭到停止，耶路撒冷和聖殿被毀（主曆 70 年 8 月 12 日），許多猶太人被降為奴隸階級。耶路撒冷的基督徒只好逃至北邊的加里肋亞和其他地方。這個大變動也讓他們回想起很久以前，由先知們所記錄的有關耶路撒冷被巴比倫軍隊毀滅，許多猶太百姓遭到充軍的恐怖景象。

馬爾谷團體面對這樣的變動，出現了不同的反應。有人主張要回覆到猶太的傳統和風俗習慣當中，但是因為這是一個猶

太基督徒團體，他們已經與非猶太基督徒團體一起擘餅了，因此要回到猶太的傳統和風俗習慣當中，是不可能的事。另外有些人則是從生活的實況中，而認為人類歷史已走到世界盡頭，因此將全付注意力放在主馬上就要來臨的這件事上，也因此，他們完全失去了傳教的使命感，也不再覺得需要感恩禮。

就在這一切都好像都結束，不再有希望的時刻，馬爾谷以神來之筆提醒他的團體：「天主子耶穌基督福音的開始」(一 1)。是的，基督也曾被釘死在十字架上，但就在一切看似終結的時刻，卻是一切新生命的開始：

「不要驚惶！你們尋找那被釘在十字架上的納匝肋人耶穌，他已經復活了，不在這裏了；請看安放過祂的地方！但是你們去，告訴祂的門徒和伯多祿說：祂在你們以先往加里肋亞，在那裏你們要看見祂，就如祂所告訴你們的。」  
(十六 6~7)

的確，生命中的十字架並不代表著結束，反而是「福音的開始」。感恩禮正是這已經開始的福音的一部分，在其中，我們慶祝和宣報基督邀請我們跟隨祂的聲聲召喚。

### 丙、《馬爾谷福音》中的感恩禮

馬爾谷將感恩禮的故事整合、融入於整個福音故事當中。整個福音的高峰就在於「主的晚餐」(十四 17~26)，正好處在受難復活事件(十四 1~十六 8)的門檻處。我們現在就先來看《馬爾谷福音》的結構，並在其中尋找感恩禮的脈絡。

《馬爾谷福音》能夠被分成四個部分：前提(一 1)、序言(一 2~13)、本體(一 14~十六 8)，以及結語(十六 9~20)。福音的本體又可分成兩個部分：一 14~八 21 及八 22~十六 8。

1. 前提	— 1
2. 序言	— 2~13
3. 本體	— 14~十六 8
1) 第一部分：耶穌是誰	— 14~八 21
( 作耶穌門徒意謂著什麼？ )	
第一段落：耶穌和祂對門徒的召喚	— 14~三 6
第二段落：耶穌和十二宗徒的建立	三 7~六 6a
第三段落：耶穌和十二宗徒的使命	六 6b~八 21
為五千個人分餅 ( 六 34-44 )	
為四千個人分餅 ( 八 1-9 )	
2) 第二部分：耶穌作為基督意謂著什麼？	八 22~十六 8
( 作耶穌的跟隨者意謂著什麼？ )	
第一段落：跟隨基督，人子	八 22~十 52
你們能飲我飲的杯嗎？ ( 十 35-45 )	
第二段落：耶穌榮進耶路撒冷	十一 1~十三 37
第三段落：耶穌的受難和復活	十四 1~十六 8
最後晚餐 ( 十四 17-26 )	
給我免去這杯吧 ( 十四 32-42 )	
4. 結語	十六 9~20

從這福音的結構中，我們可以發現到感恩禮在《馬爾谷福音》中扮演著承先啓後的重要角色，並且形成這部福音的兩個高峰：六 34~44；八 1~9 和十四 17~26。馬爾谷的目的並不是要告訴我們感恩禮的起源和本質，而是要提出感恩禮的意象和引用禮儀的格式，來更有力地表達出耶穌的福音，並且將之應用在團體生活中。因此，按照《馬爾谷福音》，耶穌、福音和感恩禮不單只是在歷史當中存在，更是屬於現在，且「歷史」與「現在」相互交輝。

## 丁、擘餅

《馬爾谷福音》的第一部分將重點放在教會的本質和目的（一 14~八 21）。教會就是為了天國而受耶穌召叫的一群人（一 14~三 6），他們被建立成為耶穌的十二宗徒（三 7~六 6a），並且被派遣向萬民傳播福音（六 6b~八 21）。天國是屬於所有人們的，耶穌的十二宗徒具有引領他們進入天國的使命。



十二宗徒的建立

（第十四世紀俄國聖經手抄本織細畫聖像）

馬爾谷將教會向普世傳播福音的使命與感恩禮的意象，特別是與耶穌為大夥群眾分餅的兩個故事（六 34~44；八 1~9）聯繫在一起。這兩個故事都隱含了向所有的人傳播福音的教會使命（第一個故事發生在加里肋亞，意謂著猶太世界；第二個故事發生在十城區，意謂著普世萬民），並且也顯示出教會如何真實地和象徵地完成這個使命：拿起餅

來，祝福（六 41）或感謝了（八 6），擘開，分給饑餓的人，且不虞匱乏，因為「上主這樣說：眾人吃了，還有剩餘」（參考列下四 42~44）。

這兩個故事也都以「主的晚餐」當中的關鍵表達，也就是擘餅，來描述耶穌在分餅奇蹟中所做的。但是事實上，這個事件並不是一個感恩禮的慶祝，因為感恩禮在與基督的受難復活細針密縫的時候，它才具有意義。然而馬爾谷是透過以後的基

督徒的生活經驗和眼光，來看待這兩個發生在耶穌生活當中的事件。因此，他將這個事件作了感恩禮的表達，而這樣的表達，正是反映了這兩個事件對於第一世紀 60~70 年代的初期基督徒所懷有的意義。

這兩個擘餅的故事，也各自表達了不同的神學強調。第一個故事（六 34~44）所強調的是教會論和跟隨耶穌者的傳教使命。這些跟隨者似乎不明白自己的使命，因而要求耶穌遣散群眾，要他們自己找東西吃，找地方住宿。但是耶穌不顧他們的請求，反而要門徒給他們東西吃。耶穌深深地動了憐憫的心，因為這些群眾好像沒有牧人的羊。耶穌要祂的門徒跟祂一樣成為牧者，並且幫助祂餵養他們。



五餅二魚

（第六世紀義大利 Ravenna Sant'Apollinare Nuovo 鑲嵌畫）

第二個故事（八 1~10）則是強調基督論，強調耶穌的主動性。耶穌自己想到群眾的不便和困難，所以不打算遣散群眾。後來門徒問了耶穌一個難題：「在這荒野裏，人從哪裏能得餅，使



五餅二魚  
(第十世紀東方教會聖像)

這些人吃飽呢？」耶穌以拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給門徒分給群眾，來回答門徒們的提問。

即使在經歷了擘餅，讓四、五千人飽飫的事件之後，門徒們似乎還沒有懂透，他們的心似乎還是遲鈍的（八 14-21）。然而作為耶穌的門徒，該明白什麼呢？馬爾谷在福音本體的第二個部分回答了這個問題。伯多祿明認耶穌是基督，是默西亞（八 29），但是作為一個基督徒，這還不夠。他們還必須像伯多祿和其他

的宗徒一樣，看到耶穌基督就是那必須受許多苦，且要被殺害，但三天以後必要復活的人子（八 31）。同樣地，光把感恩禮看成是默西亞的盛宴也是不夠的，還必須看到感恩禮就是分享默西亞的苦難、死亡和復活。

## 戊、喝這杯

馬爾谷的感恩禮故事在耶穌受難復活事件（十四 1~十六 8）中的「最後晚餐」（十四 17-26）裏，達到了第二個高峰。這部福音的第一部分，強調的是「餅」、「擘餅」和「分餅」的象徵和主題，第二部分強調的則是「杯」和「喝這杯」的象徵和主題。

福音的第二部分在「杯」和「喝這杯」達到了高峰，緊接著就是耶穌的苦難、死亡和復活。這一個部分的開始，是耶穌

對雅各伯和若望的要求：「你們能飲我飲的杯嗎？」（十38-39）而在「最後晚餐」上達到了高峰。這「杯」在「最後晚餐」中特別被強調出來。在這一段晚餐的敘述中，只有一節指涉到「餅」（十四 22），但是卻有兩節指涉到「杯」（十四 23~24）。最後，馬爾谷還把這「杯」指涉在革責瑪尼莊園裏耶穌的祈禱中：

「阿爸！父啊！一切為祢都可能。請給我免去這杯吧！但是，不要照我所願意的，而要照祢所願意的。」  
（十四 38）



山園祈禱

（第十三世紀威尼斯聖馬爾谷大教堂讓嵌畫）

福音的第一部分，「餅」的象徵和「分餅」的主題突顯出教會及其向普世傳播福音使命的廣度；而第二部分，「杯」的象徵和「喝這杯」的主題，則突顯出教會普世福傳的深度。

馬爾谷首次指涉這「杯」(十 38~39)是在兩個有關耶穌治好瞎子的故事(八 22 在貝特賽達治好瞎子;十 46~52 治好耶里哥人的瞎子)的脈絡當中。這表達了門徒們必須用耶穌所給予的眼光來跟隨祂一起走向耶路撒冷。在此,人子將被交付,被釘死罪,但三天以後祂必要復活(十 33~34)。耶穌有三次宣告人子的受難復活(八 31;九 31~32;十 32~34),門徒們也有三次以負

面的態度拒絕耶穌的宣告(八 32;九 32~34;十 35~37),因此,耶穌也以三次苦口婆心的責斥或勸勉,來打開門徒們的超性眼目。

在洗禮中,我們與基督同死同生。同樣地,「杯」的象徵也具有禮儀性和聖事性,它是由「主的晚餐」禮儀—感恩祭中產生的。馬爾谷的讀者必須能夠看到感恩禮的完整意義,就是分享基督的受難復活,並且明白在喝基督的感恩禮之杯時,整個基督徒團體就



宗徒們領受福傳使命  
(第十四世紀俄國織細畫聖像)

如基督一樣,也是為眾人的救贖而甘心捨命。

在「最後晚餐」中,馬爾谷引用了一個非常古老,根源自巴勒斯坦的禮儀格式(十四 22~25)。從語言學的觀點來看,這個禮儀格式是在新約中最古老的一個;但就結構觀點來看,這個格式卻反映出一個感恩禮已經經過發展,而不再包括盛餐的階段。

有一個時期，祝福餅的格式是用於用餐的開始，而祝福杯的格式則是用於餐後，就如《格林多前書》十一和《路加福音》廿二 20。當基督徒只是純粹地慶祝感恩禮，而不再舉行盛餐宴會時，這祝福餅和杯的兩個格式就被放在一起，並且做了彼此對稱的修辭。以下就是經過馬爾谷編輯了的格式：

他們正吃的時候，  
耶穌拿起餅來，祝福了，擘開，  
遞給他們說：  
『你們拿去吃吧！  
這是我的身體。』  
又拿起杯來，祝謝了，  
遞給他們，  
他們都從杯中喝了。  
耶穌對他們說：  
『這是我的血，新約的血，  
為大眾流出來的。』

(谷十四 22~24)



最後晚餐  
(拜占庭聖像)

我們將這個格式中耶穌的話，拿來與《格林多前書》十一 24~25 中耶穌的話作一對照：

《馬爾谷福音》	《格林多前書》
22：你們拿去吃吧！這是我的身體。	24：這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為紀念我。
24：這是我的血，新約的血，為大眾流出來的。	25：這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為紀念我。

在《馬爾谷福音》中，耶穌說的「這是我的身體」和「這是我的血」兩句話是對稱的，而保祿的《格林多前書》卻不是如此。這說明了在保祿的時代，祝福餅和杯的兩個格式是被一頓盛餐分隔開的，因此不需要作對稱的修辭。《路加福音》中的「最後晚餐」（路廿二 14~20）的情況也是如此。

馬爾谷編輯的部分，也透露出他對感恩禮的看法，以及感恩禮對受難復活的意義是什麼。我們針對「他們正吃的時候」（十四 22）和「他們都從杯中喝了」（十四 23）這兩句編輯進去的句子來加以探討。

「他們正吃的時候」（十四 22），這個句子的功能是把「主的晚餐」（十四 22~26）放置在整個「最後晚餐」（十四 17~21）的脈絡中，並且把兩個段落的敘述（十四 17~21 和 22~26）順暢地連結在起。

這「最後晚餐」的敘述軸線，可以一直往前延伸到十四 1~2 和 10~11。這兩段分別敘述司祭長和經師的陰謀詭計，以及猶達斯準備出賣耶穌。這條軸線有兩度被打斷：第一次被「女人以香液傅抹耶穌」的故事（十四 3~9）打斷，

第二次是被「準備逾越節晚餐」的敘述（十四 12~16）所打斷。

從這整個過程當中，特別是十四 1~2 以及 12~16 的敘述裏，我們可以看到「最後晚餐」的準備，就是逾越節晚餐的預備。馬爾谷是首位將「最後晚餐」和逾越節晚餐聯繫在一起的人，



在伯達尼西滿家，女人以香液傅抹耶穌  
（第十世紀東方聖像）

瑪竇和路加也都跟隨馬爾谷的腳步，以同樣的方式作了編輯。

如果按照這敘述軸線繼續發展，那麼耶穌的受難只是一場無望的悲劇而已，祂只是一樁陰謀之下的被動犧牲者而已。但這些穿插的敘述，卻能幫助我們看到耶穌受難的本質，而將那原是悲劇式的生命隕落，轉化成滿是希望的生命賺得，將苦難轉化成積極主動的行動，並且將死亡和結束轉化成耶穌使命的完成。

而「主的晚餐」的禮儀格式，更是讓這一切都不同了。它讓一頓原是出賣耶穌的晚餐，轉化成了一頓甘心自我犧牲的晚餐；讓那原是代表著失敗、絕望和死亡的十字架將轉化為勝利、希望和生命的記號。所以，當我們提到耶穌的受難時，我們不說耶穌的生命被奪走了，而說祂捨命，是爲了讓我們獲得生命。

馬爾谷在「主的晚餐」中的第二個編輯部分：「他們都從杯中喝了」（十四 23）。這句話讓我們想起了耶穌對雅各伯和若望這對兄弟的要求所作的回應：「你們能飲我杯嗎？」（十 38）這兩位門徒在最後晚餐中，喝了耶穌的「杯」，這象徵性地表達最後晚餐時，也是這樣做了。

## 第六節

# 為了罪過的赦免

## 《瑪竇福音》中的感恩禮

《瑪竇福音》大約寫於主曆 85 年，是在馬爾谷寫下「天主子耶穌基督福音的開始」之後的 15 年左右。瑪竇繼承了許多馬爾谷的感恩禮傳統，但是他也呈顯出他特有的部分。瑪竇是在猶太團體的傳統裏，但卻又已經與會堂的臍帶割斷，並肩負向萬民傳播福音使命的背景下，重述了這個禮儀傳統。

對瑪竇來說，「罪過的赦免」是感恩禮的首要目的。對於最後晚餐的敘述，除了很重要的一句「以赦免罪過」之外，瑪竇與馬爾谷的敘述非常接近。在《馬爾谷福音》中，耶穌有關於「杯」的話語比較短，也比較簡單；而《瑪竇福音》則是滿懷深意地加上了一個結論：「以赦免罪過」。



聖史瑪竇

(第十四世紀俄國聖經手抄本織細畫聖像)

《馬爾谷福音》(十四)	《瑪竇福音》(廿六)
24：這是我的血，新約的血，爲大眾流出來的。	28：因爲這是我的血，新約的血，爲大眾傾流， <b>以赦免罪過</b> 。

基督的死就是爲了「赦免罪過」，因此我們在感恩禮中聖事性地奉獻基督的血。在拿起並且喝感恩禮之杯時，門徒們分享了耶穌「新約的血」。當他們參與耶穌，寬恕別人時，他們自己的罪過也要受到寬恕，並且感恩禮的目的也就達成了。

事實上，「罪過的赦免」一直都是《瑪竇福音》所關注的核心論題。在耶穌有關祈禱的道理講授(六5~15)和山中聖訓(五1~七29)當中，瑪竇開啓了「赦免罪過」的核心論題(參考六9~12；六14~15)。在十八1~35中，耶穌更是藉著講論教會內各肢體彼此間的關係，來進一步發展這個核心論題。最後，耶穌作了這樣的結論：「如果你們不各自從心裏寬恕自己的弟兄，我的天父也要這樣對待你們」(十八35)。

## 甲、《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》中的感恩禮

如馬爾谷一樣，瑪竇也是把福音中的好幾個不同重點涵入感恩禮的主題當中。一如前面我們所提到的，「罪過的赦免」這個重點在「最後晚餐」的高峰，以及在耶穌建立聖體聖事的話語當中，是非常重要的。此外，這個主題也到處分佈在整個福音當中。

爲了了解瑪竇的感恩禮神學，我們先來看整部福音的結構，以及感恩禮在其中的脈絡：

序言：起源、誕生和主顯	— 2~二 23
第一部分：宣告天國的福音	三 1~七 29
1. 敘事：耶穌傳教使命的開始	三 1~四 25
2. 教導：耶穌的法律	五 1~七 29
第二部分：在加里肋亞的傳教使命	八 1~十一 1
1. 敘事：耶穌的奇蹟	八 1~九 38
2. 教導：傳教使命	十 1~十一 1
第三部分：以色列人的反對	十一 2~十三 53
1. 敘事：與以色列人的衝突	十一 2~十二 50
2. 教導：天國的比喻	十三 1~53
第四部分：教會	十三 54~十八 35
1. 敘事：陶成門徒們	十三 54~十七 27
擘餅，為五千男人，	
除了婦女和小孩之外（十 13-21）	
擘餅，為五千男人，	
除了婦女和小孩之外（十五 32-39）	
2. 教導：教會	十八 1-35
第五部分：在猶太和耶路撒冷的傳教使命	十九 1~廿五 46
1. 敘事：耶穌的權威	十九 1~廿二 46
2. 教導：審判和末世	廿三 1~廿五 46
結論：受難、復活和派遣	
最後晚餐（廿六 20-30）	
山園祈禱（廿六 36-46）	

表面上看來，《瑪竇福音》中的感恩禮非常接近《馬爾谷福音》中的感恩禮：

1. 這兩部福音都有兩個擘餅的故事，一個是為五千人（瑪十四 13-21；谷六 34-44），另一個是為四千人（瑪十五 32-38；谷八 1-10）。
2. 這兩部福音也都有耶穌回覆載伯德二子的對話：「你們

能喝我喝的杯嗎？」（瑪廿 20-23；谷十 35-40）

3. 兩部福音的「最後晚餐」故事非常地相似（瑪廿六 20-30；谷十四 17-26）；二者的基本禮儀格式也是相同的（瑪廿六 26-29；谷十四 22-25）。
4. 它們都有耶穌在革責瑪尼莊園的祈禱，祈禱父把祂的「杯」拿去（瑪廿六 36-46；谷十四 32-42）。

以上所提到的四點，瑪竇都是跟隨馬爾谷的編輯路線，但瑪竇也作了一些改變。這些改變不單只是給感恩禮故事提供了一些新的要素，就感恩禮的整體來說，這些改變更是給感恩禮故事提供了全新不同的意義，且更符合瑪竇的神學和牧靈目的。

## 乙、瑪竇和瑪竇的團體

因爲瑪竇團體的本質、團體的早期歷史，以及團體的現況等因素，促使瑪竇將感恩禮故事作了一些改變。

在瑪竇的團體中，大部分成員都具有猶太基督徒的家庭背景。他們經年與會堂仍抱持著密切的關係，並且堅守猶太人的傳統。在耶路撒冷被毀滅之前，瑪竇團體中的非猶太背景成員並沒有給這團體帶來困擾，因爲猶太主義在聖城傾覆前是多形式化的，因此團體中的猶太背景成員包容性很大，對非猶太背景的成員加入，也表達了竭誠歡迎之意。

在聖城毀滅之後，猶太主義趨向於單一形式化，猶太基督徒團體向非猶太人的開放態度，因此也受到了抑制，連帶地也影響了他們對那位被釘死在十字架上，且已經復活的耶穌的獨特信仰。他們必須在會堂和作一名基督徒之間作一抉擇，但是並非所有的人都選擇那令他們與家庭分裂或與朋友疏離的基督

和基督徒團體。《瑪竇福音》的書寫對象，就是為那些留在信仰當中，與會堂斷絕關係，且將自己投入萬民福傳使命的人。

這新的情況將為他們帶來迫害（瑪五 11~12），即使是自己的至親，也將迫害他們（瑪十 16~36），而這將使他們「困苦流離，像沒有牧人的羊」（瑪九 36）。耶穌已經準備好他們去接受這一切。一切的人，不管是迫害者或受迫害者，都是罪人，連他們自己也不例外。如果他們希望他們的罪過被寬免，那麼他們就必須寬免別人的罪過（瑪六 14~15）。在這樣的精神下，他們便能「為了罪過的赦免」而慶祝感恩禮。

### 丙、擘餅

一如《馬爾谷福音》，《瑪竇福音》中也有兩個擘餅、飽飫眾人的故事（瑪十四 13~21；十五 32~39），但是故事的脈絡卻是非常的不同。



五餅二魚

（第三世紀上半葉羅馬 St. Callixtus 地下墓穴壁畫）

在《馬爾谷福音》中，這兩個故事出現在「耶穌派遣門徒傳教」的大脈絡中（谷六6~八21）。在《瑪竇福音》中，這兩個故事卻是出現在包含耶穌治癒病人和論寬恕之道的「建立教會」的大脈絡中（瑪十三54~十八35）。即使就故事本身來看，馬爾谷則是把擘餅的小脈絡放在耶穌的教導上：

「耶穌一下船，看見一大夥群眾，就對他們動了憐憫的心，因為他們好像沒有牧人的羊，遂開口教訓他們許多事。」（谷六34）

爲馬爾谷而言，擘餅的事件就是教導和飽飫的事件。然而在《瑪竇福音》中，擘餅這兩個故事本身的小脈絡卻是耶穌醫治病人：

「耶穌一下船，看見一大夥群眾，就對他們動了憐憫的心，治好了他們的病人。」（瑪十四14；見十五29-31）

對瑪竇來說，擘餅的事件就是治癒和飽飫的事件。不論是之前在瑪竇家裏與稅吏和罪人的坐席進食，或者是之後的「主的晚餐」，以及基督爲赦免罪過所傾流的血（瑪廿六28）等事件也都是如此。就瑪竇，而也是就整個新約的觀點來看，治癒病人與赦免罪過二者之間，有著非常密切的關係（見瑪九1~5；谷二1~12；路五17~26 治好攤子）。治癒和寬恕乃是同一件事實的兩個層面。

瑪竇以這兩個擘餅的故事來反省團體的感恩禮慶祝。這感恩禮，就是他們在荒野裏的瑪納（瑪十四15；十五33），是爲飽飫和治癒那些願意走向耶穌的飢餓群眾和患病百姓。

## 丁、「杯」和最後晚餐

和馬爾谷一樣，瑪竇也是以三個步驟來發展「杯」這個主

題。首先是以與載伯德的兩個兒子的回覆對話（瑪廿 20-23；谷十 35-40），展開這個主題；之後是主的晚餐（瑪廿六 26-29；谷十四 22-25）；最後是耶穌在革責瑪尼莊園的祈禱（瑪廿六 36-46；谷十四 32-42）。這當中的細節，瑪竇作了很多改變，有些改變是爲了符應瑪竇對感恩禮的神學看法，有些改變則只是純粹文體的改變，或是爲適應團體的情況而在語氣上作了一些變化而已。我們現在針對具有神學意義的部分提出探討。首先，我們來對照瑪竇和馬爾谷福音中的「最後晚餐」：

《瑪竇福音》（廿六 26-29）	《馬爾谷福音》（十四 22-25）
26：他們正吃的時候，耶穌拿起餅來，祝福了，擘開，遞給門徒說：「你們拿去吃吧！這是我的身體。」	22：他們正吃的時候，耶穌拿起餅來，祝福了，擘開，遞給門徒說：「你們拿去吃吧！這是我的身體。」
27：然後，又拿起杯來，祝謝了，遞給他們說：「 <b>你們都由其中喝吧！</b> 」	23：又拿起杯來，祝謝了，遞給他們， <b>他們都從杯中喝了。</b>
28：因爲這是我的血，新約的血，爲大眾傾流， <b>以赦免罪過。</b>	24：耶穌對他們說：「這是我的血，新約的血，爲大眾傾流出來的。」
29：我告訴你們：從今以後，我不再喝這葡萄汁了，直到在我父的國裏那一天，與你們同喝新酒。」	25：我實在告訴你們：我決不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裏與你們同喝新酒的那天。」



最後晚餐

（第六世紀義大利 Ravenna Sant' Apollinare Nuovo 鑲嵌畫）

在《馬爾谷福音》的最後晚餐中，耶穌並沒有在「杯」的話語中加上任何的命令，祂只是「遞給他們，他們都從杯中喝了」。這讓我們想起了耶穌在《馬爾谷福音》十 39 中對雅各伯和若望這對兄弟的回覆：「你們能喝我喝的杯嗎？」在《瑪

竇福音》中，並沒有提到門徒們喝了耶穌的杯，但是加上了一個命令：「你們都由其中喝吧！」（廿六 27）之後，耶穌在那關涉到「杯」的感恩禮話語中，給了他們爲何必須喝這杯的理由：

「因爲這是我的血，新約的血，爲大眾傾流，以赦免罪過。」（瑪廿六 28）

這就是爲什麼所有的門徒們必須喝這杯的理由。如果他們要獲得罪赦，他們就必須要參與耶穌爲了衆人而做的犧牲。當他們喝了耶穌在祝謝之後遞給他們的杯時，他們就是如此地做了。

在耶穌有關「杯」的話語中，瑪竇參照了《依撒意亞先知書》中「詠上主僕人的詩歌」（五二 13~五三 12），用來強調「最後晚餐」的祭獻層面。譬如「你們都……」這個字眼，大概是回應了《依撒意亞先知書》（五三 6）的意象：「我們都像羊一樣迷了路，各走各自的路；但上主卻把我們眾人的罪過歸到他身上。」

爲瑪竇來說，感恩禮就像受難一樣，都是一個祭獻的事件，是一個由「杯」所象徵的祭獻事件。但這祭獻不是一般的祭獻，耶穌的祭獻乃是一種爲了大眾而做出的位格性慈悲行動。一如瑪竇在兩個不同的場合中所指出的：「我喜歡仁愛勝過祭獻」（瑪九 13；十二 7；參見歐六 6）。耶穌的祭獻不是以動物作犧牲的獻祭，而是一種對天主的位格性回應。

「罪過的赦免」，這個表達說明了爲什麼基督新約的血要爲衆人傾流，同時也反映了瑪竇團體的情況，以及可以看出他們所關心的論題，就是罪和罪過的赦免。這個論題是在瑪竇家，與耶穌一起共餐時，就已經被提出來了（瑪九 9~13）。在那裏，許多稅吏和罪人都來與耶穌和他的門徒們一起坐席進食。法利

賽人反對耶穌，耶穌回答他們說：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人」。也就是在這個場合，耶穌引用了歐瑟亞先知的「我喜歡仁愛勝過祭獻」。最後，耶穌結論道：「我不是來召義人，而是來召罪人」。仁慈的天主渴望藉由對罪人罪過的赦免，來彰顯祂的慈悲。

瑪竇的感恩禮故事以耶穌在革責瑪尼莊園的祈禱作為結束（廿六 36~46）。與《馬爾谷福音》一樣，瑪竇也指出耶穌做了三次祈禱，這三次祈禱祂都求天父免去祂的「杯」，但是「不要照我，而要照祢所願意的」。的確，為跟隨耶穌的人，祂們也不是在尋求那「杯」，而是尋求天父的旨意。其實，瑪竇團體已經在〈天主經〉中回應了：

「我們在天之父！願祢的名被尊為聖，願祢的國來臨，願祢的旨意承行於地，如在天上一樣！」（瑪六 9~10）

在感恩禮中，他們喝耶穌「新約之血」的杯，如同他們與耶穌一起在祂父的國裏喝新酒，在地若天。如此，耶穌聖事性地傾流祂的血，「為大眾傾流，以赦免罪過」。

## 第七節

# 在天主的國裏吃喝

## 《路加福音》中的感恩禮

像瑪竇一樣，路加也是在大約主曆 85 年，於馬爾谷寫了福音之後過了 15 年，才寫了這部福音的。也如同瑪竇一樣，路加的感恩禮傳統也是非常接近馬爾谷的傳統，但是他也依據了保祿在《格林多前書》中的傳統。

不過，與《瑪竇福音》不同的是，《路加福音》的讀者是那些具非猶太背景的基督徒。路加以那與耶穌一起坐席進食的十次餐飯，來呈現出感恩禮的根源，並且顯示出感恩禮與基督徒的生活、傳教使命和職務等不同層面的關係。

路加「最後晚餐」的故事是苦難復活這個大主題（路廿二 1~廿四 53）中的一個部分，而死亡復活這個大主題尚且是「在我們中間所完成的事蹟」（路一 1）的一部分。而像其他的福音作者一



聖史路加

（第十四世紀聖經手抄本織細畫聖像）

樣，路加也讓「主的晚餐」的故事成為福音不可或缺的一部分。

## 甲、《路加福音》中的感恩禮

比較《路加福音》和《格林多前書》以及其他福音中的感恩禮，我們便可以發現到路加的特殊貢獻，特別是在歷史、禮儀傳統、耶穌的講道，以及餐宴的意義。現在我們先來鳥瞰《路加福音》的大綱和結構：

第一部分：序言	一 1~4
第二部分：前言：耶穌童年史	一 5~二 52
第三部分：背景和預備	三 1~四 13
第四部分：耶穌的使命和職務	四 14~44
第五部分：教會的起源	五 1~九 50
1. 蒙召的子民	五 1~六 11
在肋未家的盛宴（五 27~39）	
2. 十二宗徒的團體	六 12~八 56
在法利賽人西滿家的晚宴（七 36~50）	
3. 受派遣傳教的子民	九 1~50
在貝特賽達的擘餅（九 10~17）	
第六部分：在耶穌走向耶路撒冷旅程中的教會	九 51~廿四 53
1. 在加里肋亞村莊	九 51~十三 21
在瑪爾大的家（十 38~42）	
在法利賽人的家（十一 37~54）	
2. 從加里肋亞到耶路撒冷	十三 22~十九 48
在法利賽人首領的家（十四 1~24）	
在稅吏匝凱的家（十九 1~10）	
3. 在耶路撒冷的聖殿	廿 1~廿一 38
4. 從耶路撒冷到天主	廿二 1~廿四 53
最後晚餐（廿二 14~38）	
在厄瑪烏的擘餅（廿四 13~35）	
在耶路撒冷與整個團體一起（廿四 36~53）	

與《馬爾谷福音》不同，路加把發生在耶穌生活當中的感恩禮起源，和宗徒教會的發展及其傳教使命分開來談。他在福音中談第一個論題，在《宗徒大事錄》中談第二個論題。這也是為什麼路加只保留了第一個發生在加里肋亞的擘餅故事（路九 10~17），而把耶穌的另一個擘餅行動保留到「最後晚餐」（路廿二 14~20）、厄馬烏的故事（廿四 13~35）和《宗徒大事錄》（二 42~47；廿七 33~38）當中來談。

與《瑪竇福音》一樣，路加也部分地採用了馬爾谷的「最後晚餐」；另外的部分，路加則是引用了保祿那來自安提約基雅的传统（格前十一 23~25），以及其他的要素。路加把這些感恩禮起源的传统作了一個綜合，並且找出它在教會生活當中所具有的意義。

《路加福音》是以與耶穌一起的十個餐宴（參考《路加福音》的大綱與結構），來告訴我們感恩禮的起源。這些餐宴中，有些是如《瑪竇福音》一樣，根源自馬爾谷，如在肋未家的盛宴（五 27~39；參考谷二 13~17，18~22）、在貝特賽達的擘餅（九 10~17；參考谷六 34~44），以及「最後晚餐」（廿二 7~13，14~38；參考谷十四 12~16，17~26）；其他大部分的餐宴則是路加所獨有的。藉由這些故事，《路加福音》向我們顯示了感恩禮如何一步一步地在耶穌的生活中彰顯出來。在這十個餐宴中，每一餐都指涉了基督徒生活和教會使命的不同層面。

## 乙、路加和路加的團體

路加團體的情況與馬爾谷和瑪竇團體的猶太背景非常不同，它不只包含一個，而是包含了許多團體，且從一開始，它的成員主要就是非猶太家庭背景（外邦人）的成員。

就像瑪竇團體一樣，路加團體也是處在一個過渡的時期。他們已經看到了基督信仰的中心，已經從第一個基督徒團體的家耶路撒冷，轉移到了安提約基雅（敘利亞的首都），這是擁有基督徒信仰的傳教中心。在經過了多年之後，他們又看到了第二次信仰中心的轉移，如今他們看到的是信仰中心已由安提約基雅轉移到了羅馬帝國的首都羅馬。福音正一步步地傳往普世地極。路加寫《路加福音》和《宗徒大事錄》的目的，就是要幫助團體看到他們自己就是普世公教會的一部分，他們需要在普世教會當中找到一個自己的定位。

如馬爾谷和瑪竇的團體一樣，路加的團體也經驗到許多的困難。可是不同的是，他們的困難不是來自他們能力所無法控制的政治因素，他們的困難是來自他們自己的成功。由於團體的成長和傑出成員的不斷增加，使得他們那與其他宗教團體和社團不同的行徑愈益彰顯。譬如在慶典時，他們不參與對皇帝的崇拜，當然，這行徑的後果，就是遭致帝國的忿怒和迫害。

路加的團體同時也經驗到了內在的困難，特別是來自他們一些領導人的困難，因為他們對服務自己比對服務團體和窮人的興趣還要高。且由於團體的不斷成長，也使許多負有教會職務的人汲營於其他事業，而忽略了祈禱和聖言的服務。因此，他們極須重新檢視他們的職務，以及如何以最好的方式來回應團體的衆多要求（參考宗六1~7）。

團體中窮人和富人之間的不平等，直接關涉到感恩禮的聚會。因為舉行感恩禮慶祝的地方，通常是在比較富有者的家裏，而作主人的，通常也是比較偏袒社會上層或經濟情況較富有的成員。

因著以上這些內在和外在的問題，使得團體無法把注意力

放在團體的傳教使命上，而這正動搖著團體的根本，因為傳教使命正是團體之所以存在的理由。團體正一步一步地淹沒在社會和文化環境當中。

面對如此複雜的情況，路加寫了《路加福音》和《宗徒大事錄》來因應。感恩禮的起源故事在這兩部著作中，扮演了一個主要的角色。在福音中，路加告訴我們感恩禮是從耶穌的生活和職務中起源的，「從若翰宣講洗禮以後，從加里肋亞開始」（宗十 37），「直到祂藉聖神囑咐了所選的宗徒之後，被接去的那一天為止」（宗一 2）。在《宗徒大事錄》中，路加告訴我們感恩禮是從宗徒教會的生活和職務中起源及發展的，「在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極」（宗一 8）。

### 丙、在加里肋亞傳教時期與耶穌一起的餐宴

在「最後晚餐」之前，總共有七個與耶穌一起的餐宴，當中有三個是發生於耶穌在加里肋亞的傳教時期（路五 1~九 50），另外四個是發生在耶穌從加里肋亞往耶路撒冷走的道路途中（路九 51~十九 48）。每一頓餐宴都各自啓示了感恩禮的各種不同層面，包括從基督徒生活的最根本：悔改，一直到教會傳教的最基本使命：向所有亞巴郎之子孫傳基督的救恩。

在加里肋亞傳教時期與耶穌一起的三個餐宴，涉及到感恩禮的起源、建立和教會使命。在感恩禮中，基督徒蒙召去皈依悔改，與十二宗徒的教會和好，並接受福傳的派遣。

在稅吏肋未家的餐宴（路五 27~39）表達了教會就是一個蒙召悔改的民族，而感恩禮就是福音的聖事。感恩禮是一件福音的聖事，它向我們發出耶穌召喚悔改的呼聲，並且歡迎所有願意回應這召喚的人：「我不是來召叫義人，而是召叫罪人悔改」

(路五 32)。

在法利賽人西滿家的晚宴(路七 36~50)向我們顯示了教會一十二宗徒的團體——就是一個蒙召和好的民族，而感恩禮則是一件和好的聖事，誠如耶穌在故事中所作的結論：「她的那許多罪得了赦免，因為她愛的多」(路七 47)。

在貝特賽達的擘餅，飽飫五千人的故事(九 10~17)則將焦點放在教會的傳教使命上，並且顯示出感恩禮就是一件傳教的聖事。耶穌教導群眾天主的國，準備他們在天國裏的盛宴。此時，夜幕籠罩，用餐時間已到，門徒要耶穌遣散群眾，但是耶穌向門徒們顯示他們的使命就是：「你們給他們吃的吧！」(路九 13)他們的使命，就是以耶穌遞給他們的餅去飽飫眾人，在天國的餐宴中服務眾人。

#### 丁、在往耶路撒冷的路上與耶穌一起的餐宴

四個發生在耶穌往耶路撒冷道路途中(路九 51~十九 48)的餐宴，則是從教會職務(服務)的角度來處理感恩禮的論題。

在瑪爾大和瑪利亞家的餐宴裏(十 38~42)，瑪利亞在主跟前專心聆聽主言的待客之道，向我們顯示了她是耶穌的真門徒：「需要的唯有一件，瑪利亞選擇了更好的一分，是不能從她奪去的」(路十 42)。像瑪利亞一樣，那些服務主宴的人也必須是真正的門徒，能把心神放在主身上，並聆聽祂的旨意，撲倒在天國腳下。這「需要的唯有一件」，將使他們職務當中的其他事變得有意義。

在法利賽人家的午宴中(路十一 37~54)，比照了法利賽人和法學士對外在淨化和法律的固執，以及耶穌對內在淨化和態度的教導。這表達了在感恩禮當中，必須誠於中、形於外：「只

要把你們杯盤裏面的施捨了，那麼，一切對你們便都潔淨了」（路十一 41）。

在法利賽人首領家的安息日餐宴裏（路十四 1~24），則是處理了參與餐宴者彼此間的態度問題。耶穌先把焦點放在賓客的態度和行爲上（路十四 7~11）：「凡高舉自己的，必被貶抑，凡貶抑自己的，必被高舉」（十四 11）。之後，耶穌針對當主人的人（十四 12~14）：「你幾時設宴，要請貧窮的、殘廢的、癱腿的、瞎眼的人」（十四 13）。當如此做時，便是在分享耶穌的傳教使命。

稅吏長匝凱的故事（路十九 1~10）讓我們看到了匝凱的悔改，而也讓我們聽到了耶穌對這悔改的回應：「今天救恩臨到了這一家，因為他也是亞巴郎之子」（十九 9）。耶穌宣告匝凱是亞巴郎之子，就如同那位蕩子回頭故事中的蕩子一樣（十五 11~32），曾經失去，但如今已被尋回。作為救恩的聖事，感恩禮是為所有人的。

## 戊、最後晚餐

「最後晚餐」是不是猶太人的逾越節晚餐，這個問題一直引起爭議，因為在《若望福音》中，「最後晚餐」是在逾越節之前舉行，而耶穌則是在逾越節預備日被釘死在十字架上（見若十九 14），這也是宰殺羔羊作為祭獻的日子。若望因著神學目的，而作如此的安排，顯示耶穌就是除免世罪的天主羔羊（若一 29）。路加則是非常清楚地表明「最後晚餐」就是逾越節晚餐，一個基督徒的逾越節晚餐。這樣的處理也是基於神學上的理由。

《路加福音》中的「最後晚餐」是這樣敘述的：

「到了時候，耶穌就入席，宗徒也同他一起。耶穌對他們說：『我渴望而又渴望，在我受難以前，同你們吃這一次逾越節晚餐。我告訴你們：非等到它在天主的國裏成全了，我絕不再吃它。』耶穌接過杯來，祝謝了說：『你們把這杯拿去，彼此分著喝吧！我告訴你們：從今以後，非等到天主的國來臨了，我絕不再喝這葡萄汁了。』耶穌拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給他們說：『這是我的身體，為你們而捨棄的。你們應行此禮，為紀念我。』晚餐以後，耶穌同樣拿起杯來，說：『這杯是用我為你們流出的血而立的新約』。」（路廿二 14~20）



最後晚餐

（第十一世紀希臘細畫聖像）

在《路加福音》中，逾越節晚餐是在無酵節日那一天準備的，這一天也是宰殺逾越節羔羊的日子（路廿二 7）。如同若望一樣，路加也把耶穌和逾越節的犧牲聯繫在一起。若望所強調的，是耶穌的死亡如何完成舊約的逾越節祭獻，而路加所強調

的，則是逾越節祭獻如何在耶穌的「最後晚餐」中完成。感恩禮—耶穌受難復活的紀念，就是一項逾越節的聖事。

在《路加福音》中，誠如我們在前面所提到的，路加從歷史的觀點來區分出「最後晚餐」和「主的晚餐」。而從耶穌的語意中，我們知道我們可以對那在天主的國來臨之後的新餐、新酒滿懷期待。這新餐、新酒首先是在基督徒團體的「主的晚餐」，也就是感恩禮中實現，然而要等到天上耶路撒冷的饗宴，它才圓滿。在「主的晚餐」中，基督徒參與基督的奧體，並共享祂為我們而流出的血所立的新約之杯（路廿二 19~20）。

《路加福音》（廿二 19~20）中的禮儀格式，與保祿在《格林前書》（十一 23~25）中所引用的禮儀格式具有相同傳統，但是前者同時也採用了馬爾谷的架構。也就是說，這禮儀格式的開始和結束，路加主要是依據《馬爾谷福音》（十四 22~25）。其餘的部分，特別是一些行動和耶穌有關「杯」的話語，則是依據安提約基雅的传统格式。就這樣，路加把他讀者的禮儀經驗和傳統的福音故事緊密地聯繫在一起。他帶領他的讀者看到，「主的晚餐」是耶穌生命和歷史中不能缺少的一部分；同時路加也邀請讀者去看到，感恩禮也是他們自己生命和歷史中不能缺少的一部分。

在《馬爾谷福音》中，由於讀者是具有猶太背景的基督徒，他們是天賦、與生俱來的天主子女，因此所強調的是天主的祝福和他們對天主的讚頌，一如他們的祖先在舊約中所做的一樣。然而在《路加福音》裏，耶穌在「最後晚餐」的言論中，所強調的就是感謝、謝恩（*eucharistia*）的感恩禮層面：「耶穌拿起餅來，祝謝了，擘開……」（廿二 19）。路加之所以強調感恩禮的謝恩的層面，乃因他的讀者們都是藉恩寵而非藉天賦而來

的天主子女。這些外邦人慶祝天主在新盟約當中所賞賜給他們的恩寵，而對這恩寵最恰當的回應，就是感謝、謝恩。

在這段言論中，也強調了感恩禮和舉行感恩禮的團體之間的關係。耶穌的體、血是為**你們**—那些臨在於晚餐中的人—而捨棄（路廿二 19；見格前十一 23）、而流出（路廿二 20）的。在《馬爾谷福音》中，則是強調「為大眾流出的」（谷十四 24）。

馬爾谷和瑪竇所強調的，是教會對基督傳教使命的實踐。路加和保祿所強調的，則是地方團體整合進入普世教會的必要性，而教會本身就是這共融的傳教使者。感恩禮也是如此，它把所有的基督徒團體都共融在基督的聖事—教會—裏。

## 己、與活著的那一位一起的餐宴

路加的感恩禮起源故事並沒有在「最後晚餐」就劃上了句點，他還把在福音中所發展出來的各種感恩禮意義，以及耶穌在受難復活後的臨在，二者之間作了一個聯繫。

在路加有關耶穌復活事蹟的記載中，提到了兩個餐宴：一個是與厄瑪烏的兩個門徒一起（路廿四 13~35），另一個則是與在耶路撒冷的聚會團體一起（路廿四 36~53）。在這兩個餐宴之前，是有關婦女們去到墳墓那裏，為找耶穌的身體，但不見遺體。在疑慮時，兩個穿耀目衣服的人顯現給她們，並向她們說：「你們為什麼在死人中找活人呢？」（路廿四 5）

厄瑪烏的故事顯示了團體在哪裏找到了活著的那一位，也就是在活著的人當中找著了。在耶路撒冷與聚會團體一起的那個餐宴，則顯示了耶穌以活人的姿態臨在於他們當中的普世和傳教意涵。藉著這兩個餐宴，耶穌在世的傳教使命便完成了。

要在活人當中去尋找、並認出活著的那一位—復活的主，

爲路加的團體來說，並不是一件容易的事。事實上，爲今天的我們來說，也是困難的。

從厄瑪烏的故事，我們看到了門徒們因著受難的事件，而被徹底地打敗了。他們放棄了耶路撒冷，離開了這個「完成了」的城市。在一週的第一天，一個新創造的日子，他們走向厄瑪烏。耶穌親自走近他們，並與他們同行，但是他們無法認出他來。他們對耶穌的認識還是停留在納匝肋人耶穌的印象上。

要認出這位在他們當中的活人，他們首先需要了解耶穌的苦難。苦難並非耶穌生命的結束，而只是祂在世生命的結束。苦難是耶穌進入新生命和光榮生命的道路（參考路廿四 26），耶穌並不因這新生命而離開他們，相反地，祂以一種新的方式陪伴他們。這條道路在幾年後，也成爲教會聖事性的道路。

耶穌，爲兩位門徒來說，始終都是一位陌生人，直到耶穌與他們坐下一起進餐，「就拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們」（路廿四 30），他們的眼睛才開了，並認出祂來。路加所要傳達的訊息非常清楚，那就是凡接受苦難復活的人，就能夠在「擘餅」中認出活著的那一位。



在厄瑪烏道上同與擘餅

（第十世紀東方教會聖像）

就路加而言，感恩禮就是「擘餅」，這「擘餅」就是一個分享的事件。在這事件中，參與者讚頌天主，並且舉心向天主謝恩。在這個事件中，這位活著的人臨在於天主子民的聚會團體當中，並且被團體認出來。然而這事件發生的唯一條件，是他們必須臨在祂內，一如祂臨在於他們內一樣。

兩位門徒即刻啓程回到耶路撒冷，加入天主子民聚會的團體，並且向團體分享這個好消息，以及「擘餅」。當他們還在分享的時候，耶穌再次顯現在他們當中，為他們帶來平安，並問他們說：「你們這裏有什麼吃的沒有？」（路廿四 41）厄瑪烏的兩個門徒在「擘餅」中認出了耶穌，而與團體一起進餐的耶穌，現在則是變成了基督徒傳教使命的跳板。

以上兩個在耶穌復活後與耶穌一起進餐的故事，傳達了許多感恩禮的主題和意義，這些主題和意義將在《宗徒大事錄》中得到進一步發展。

## 第八節

### 擘 餅

#### 《宗徒大事錄》中的感恩禮

路加寫《宗徒大事錄》，作為他所寫《路加福音》的續篇。在福音中，路加並不處理耶穌復活升天之後教會的發展。但在《宗徒大事錄》中，路加把感恩禮和教會成長的各個階段聯繫在一起，並且幫助我們從感恩禮來了解教會的成長。

《宗徒大事錄》裏有關宗徒教會的歷史中，有一個很重要的部分，那就是感恩禮的發展。然而《宗徒大事錄》中有關感恩禮發展的表達方式，卻是迥異於《路加福音》中的表達。《路加福音》以一系列與耶穌有關的餐宴來幫助我們去看感恩禮的發展，而《宗徒大事錄》中，卻是陳述了三個涉及保祿的餐宴（宗十六 25~34；廿 7~12；廿七 33~38）。在《宗徒大事錄》中，感恩禮的發展是與初期教會團體的生活、團體聚會、宗徒的訓導、傳教的經驗，以及影響教會的決策有著密切的關係，因此感恩禮的發展過程，也顯得相當多采多姿。

#### 甲、《宗徒大事錄》裏的感恩禮

一如《路加福音》，《宗徒大事錄》的感恩禮故事也是以

一個包括了序言和前言（前集摘要：耶穌升天）（一 1~14）開始了故事的敘述。在福音中，路加把感恩禮與耶穌的誕生聯繫在一起。在達味城，耶穌被拒絕了，上主的婢女瑪利亞將之放在馬槽裏，而這表達了聖母將這孩子奉獻出來，作為祂羊群的飲食。因此，耶穌的出生同時也指向了祂的死亡，在耶穌生命的臨終末刻，達味城再度拒絕了祂。在「最後晚餐」和「主的晚餐」時，祂奉獻自己，成了我們的飲食。

序言和前言	—1~14
四十天之久一起進食（一 3~4）	
第一部分：教會的成長和發展	—15~十九20
第一段落：發端在耶路撒冷	—15~五32
擘餅（二 42~47）	
第二段落：從耶路撒冷到安提約基雅	六 1~十二25
執事（六 1~7）	
伯多祿向科爾乃略家族的講辭（十 34~43）	
第三段落：從安提約基雅出發的傳教工作	十三 1~十九20
飲食的規定（十五 13~29）	
從監獄裏釋放（十六 25~34）	
第二部分：往耶路撒冷和羅馬的道路上	十九21~廿八31
第一段落：經過馬其頓和阿哈雅	—15~五32
在特洛阿的擘餅（廿 7~12）	
第二段落：上耶路撒冷	廿 1~廿三11
第三段落：從耶路撒冷到羅馬	廿三 12~廿八 31
復活厄烏提曷（廿 7~12）	
在暴風雨中擘餅（廿七 33~38）	

在《宗徒大事錄》的序言和前言中，路加向我們顯示了，感恩禮的堅實基礎已經建立起來了：在復活到升天之間的四十

天當中，耶穌發顯給門徒，講論天主國的事，並且與他們一起進食（宗一 3~4）。從序言和前言中，我們還可以看到《宗徒大事錄》裏的事件與《路加福音》之間有著密切的關係。尤其是在有關耶穌與門徒一起進食這件事上，更是顯示出宗徒教會的感恩禮發展，與感恩禮在耶穌生活和傳教使命中的起源，二者之間有著如膠似漆的親密關係。

在序言和前言（宗一 1~14）之後，整部《宗徒大事錄》可以分成兩大部分。第一部分陳述教會的成長和發展（宗一 15~十九 20），這部分正好與《路加福音》中教會的起源（路五 1~九 50）形成對照。第二部分則述說保祿的羅馬之行（宗十九 21~廿八 31），而這也與《路加福音》中耶穌走上耶路撒冷的旅程（路九 51~廿四 53）形成對比。每一個大部分又可以分成三個段落，每一個段落都可以找到感恩禮在教會生活中的發展痕跡。可以說，感恩禮這個主題遍及整個《宗徒大事錄》裏教會發展的故事。

第一個大部分是從教會在耶路撒冷的建立開始（宗一 15~五 32）。路加對初期基督徒在耶路撒冷的生活作了簡單的描述（42~47），並以「擘餅」來稱呼感恩禮（二 42, 46）。之後，敘述教會從耶路撒冷發展到了安提約基雅。感恩禮的主題出現在選立七個執事為服務（*diakonia*）飲食事務的插曲當中（六 1~7），同時也出現在伯多祿向科爾乃略家族的講辭當中（十 34~43）。之後，則是敘述教會的成長和發展（十三 1~十九 20）。除了講述那從安提約基雅出發的傳教工作之外，也包括了在耶路撒冷舉行的宗徒會議（十三 1~十五 35），以及對這會議決定的實踐（十五 36~十九 20）。會議裏的核心問題之一，就是是否要把猶太人的飲食規定應用到非猶太人身上，而這問題與在非猶太基督徒團體中所舉行的感恩禮慶祝，有著直接的關係（十五 1~35）。另一

個有關感恩禮的主題，則是出現在保祿和息拉從斐理伯監獄裏被釋放的事件當中（十六 25~34）。

《宗徒大事錄》的第二個大部分，是有關保祿的羅馬之行（十九 21~廿八 31），一樣是包括了三個段落。第一段落是有關保祿經過馬其頓和阿哈雅（十九 21~廿 38）。在這期間，保祿與特洛的團體在一週的第一天一起擘餅（廿 7~12）。這個故事非常重要，因為它描述了初期基督徒團體的聚會，以及他們舉行感恩禮的實況。第二個段落敘述保祿上耶路撒冷的旅程，但是這個段落沒有任何有關感恩禮的主題。第三個段落描述了保祿由耶路撒冷到羅馬的旅程，這段旅程包含了一個非常重要的感恩禮故事，這故事發生在海上暴風雨中（廿七 33~38）。

## 乙、擘餅

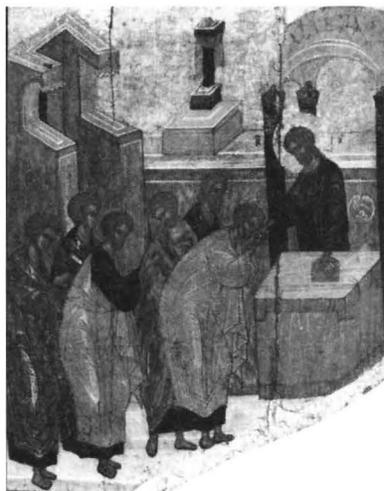
在《宗徒大事錄》中，路加以四個標記來描述那在聖神降臨之後所誕生的教會：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常共融，擘餅，祈禱」（二 42）。這四個標記乃是教會團體生活的最基本要素，而路加把這四個標記分成兩組來表達。第一組包括了「聽取宗徒的訓誨」（*he didache ton apostolon*）和「時常共融」（*he koinonia*）。這組標記形成第二組標記的環境和背景，而第二組標記所包含的是「擘餅」（*he klasis tou artou*）和「祈禱」（*hai proseuchai*）。

宗徒們以身作則地活出他們所教導的。作為耶穌復活的見證者，他們的生活必須能夠反映及宣告復活的意義。他們作證的最主要方式就是「共融」（*koinonia*）；藉著他們與耶穌基督——復活主——的合一，而彼此合一。他們的「共融」精神形外於日常生活中彼此對待的態度上，並且真正地彼此分享。如此，這

個宗徒性的團體不僅只是「言」的**教導** (*didache*)，同時也是「行」的**見證** (*koinonia*) 團體。

第一組中兩個記號的最高表達，是「擘餅」和「祈禱」。貫穿和滲透整個團體日常生活的「聽取宗徒的訓誨」和「時常共融」(參考宗五 42)，在「擘餅」和「祈禱」中達到了最高峰。

「擘餅」的表達源自於舊約，以及與家庭用餐有關的儀節姿態。在用餐的開始，家長或是貴賓拿起餅、祝福了、擘開，之後，遞給同桌共食的人。在舊約裏，擘餅的姿態可以回溯至耶肋米亞的時代(耶十六 7)。而在新約中，擘餅的姿態出現頻繁，因此我們可以斷定耶穌與祂的門徒們，也與其他人一起擘餅。



門徒們的共融  
(第十五世紀莫斯科聖像)

對初期基督徒和耶穌本人來說，耶穌在餐桌上與人們溝通、交融的方法，賦予了「擘餅」新而特殊的意義。這不單只是一般吃飯的擘餅和分享餅，而是成了耶穌非常個人的一種表達：耶穌的擘餅和耶穌的分享餅。因此，為基督徒來說，「擘餅」是爲了紀念耶穌—這位四十天之久，與他們一起擘餅，並與他們緊密合一的復活主耶穌。

在新約裏，「擘餅」和「擘」(分開)的行動總會讓我們想起古代猶太人的用餐姿態，特別是耶穌在他傳教生活中的「擘餅」行動。但是在宗徒教會的時代，這個詞已經指涉整個的感

恩禮聖餐，並且成爲宗徒訓誨和團體共融的首要記號，以及基督徒團體的特殊行動之一。

一如四部福音，《宗徒大事錄》也是透過「擘餅」行動而把基督徒的生活經驗和典型的感恩禮，作了一個緊密的聯繫。事實上，就是因著這「擘餅」的行動，轉化了耶穌在福音中的所有餐宴，並使之與感恩禮有關。

在猶太人的用餐和耶穌的餐宴當中，習慣上在擘餅的行動之後，會有一個讚頌的禱詞，而這，正表達了「擘餅」和「祈禱」二者之間的密切關係。爲基督徒而言，這些祈禱除了讚頌之外，還包括了謝恩。另外，這些祈禱除了是感恩禮的祈禱之外，也包括了〈天主經〉（路十一 2-4），以及在聖殿（宗二 46；三 1）或信友家裏（宗十二 12）的時辰祈禱。

### 丙、從耶路撒冷到安提約基雅

在描述了教會在耶路撒冷的肇始（宗一 15~五 42）之後，路加接著告訴我們教會如何從耶路撒冷發展到了安提約基雅（宗六 1~十二 25）。這段故事的一開頭，路加向我們表達了初期教會是一個植根於猶太宗教，並在猶太人當中發展起來的特殊團體。但這團體並不停留於此，它不斷地發展，由純希伯來語或阿拉美語的團體，擴展至與希臘化猶太人混合的團體；由此再擴展至非猶太背景的安提約基雅團體；由安提約基雅團體，教會的傳教工作將直到地極。

在教會的發展過程中，經歷了很多的困難和問題，特別是有關團體聚會和感恩禮聖餐的問題。第一個問題出現在耶路撒冷的團體：「那時候，門徒們漸漸增多，希臘化的猶太人對希伯來人發出了怨言，因爲它們在日常的供應品上，疏忽了他們

的寡婦」(宗六 1)。於是十二宗徒召集門徒說：「讓我們放棄天主的聖言，而操管飲食(餐桌的事)，實在不相宜」(宗六 2)。十二宗徒對這問題的回應，超乎了衝突的表面問題，而直指問題的核心：感恩禮職務和聖言職務兩者之間的平衡問題。因此，十二宗徒決定將服務餐桌的職務分享給其他人，因此選立了七位執事專職感恩禮服務(宗六 3~6)。

在這個段落中，第二個感恩禮的主題是出現在伯多祿向意大利的科爾乃略家族宣講福音當中(宗十 1~十一 18)。在伯多祿的講詞中，他從基督論的觀點來告訴科爾乃略家族，基督徒和基督徒團體的身分是因著耶穌基督「萬民的主」(十 36)而定的。「天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使祂巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因為天主同祂在一起」(十 38)。而那些在祂從死者中復活之後，與祂同食共飲的人，都將成為祂在萬民(不論是猶太人或非猶太人)前的見證者(十 40~43)。邀請萬民一起來分享這感恩禮聖餐的人，就是那位「萬民的主」。從基督論的觀點來說，教會普世傳教使命的關鍵，以及教會感恩禮聚會的本質，都在耶穌是「萬民的主」上。

#### 丁、從安提約基雅來的傳教使命

第一部分的第三段落，路加告訴我們那從安提約基雅出發，到整個愛琴海世界的傳教工作(宗十三 1~十九 20)。

在保祿初次傳教結束之後，宗徒們在耶路撒冷召開了宗徒會議(宗十五 1~35)。會議中決定凡由外邦皈依的人只要遵守：「戒食祭邪神之物、血和窒死之物，並戒避姦淫」，如果他們戒絕了這一切，那就好了(十五 29)；如此，他們便能夠進入感恩禮團體當中，「專心聽取宗徒的訓誨，時常共融，擘餅，祈

禱」(二42)。

在第二次出外傳教的過程當中，保祿和息拉便把宗徒會議的決定應用在馬其頓和阿哈雅，以及亞洲各省的福傳工作上。在斐理伯傳教之初，他們遇到牢獄之災。在獄中，他們祈禱讚頌天主。突然一陣地震，將他們從獄中釋放出來，但他們沒有逃離，卻向獄警和他的家人宣講了福音。獄警和他家人領了洗之後，獄警就帶保祿和息拉「到自己家裏，擺了筵席；他和全家因信了天主，都滿心歡喜」(十六34)。如此，保祿和息拉與一個新成形的外邦團體在主的餐桌一起坐席。

## 戊、在往羅馬的路上

在《宗徒大事錄》的第二部分，路加述說了一個史詩般的大旅程。在這旅程中，保祿的目的地羅馬帝國的中心羅馬(宗十九21~廿八31)。在這條通往羅馬的大旅程中，發生了兩個「擘餅」的故事。第一個是發生在旅程的開始，當他們抵達特洛時(廿7~12)；另一個則是發生在最後一段旅程中，乘船途遇暴風時(廿七33~38)。

一如厄瑪烏的餐宴(路廿四13~35)，在特洛的餐宴也是發生在「一週的第一天」(宗廿7；見路廿四1)。對初期基督徒來說，這一天是耶穌復活的一天，也是新創造開始的一天。在一週的第一天，特洛的基督徒團體聚集「擘餅」(廿7,11)，就如同耶路撒冷的原始教會所作的一樣(宗二42,46)。

這個「擘餅」故事有一個非常戲劇化的插曲，在聚會時有一個名叫厄烏提曷的年輕人從三樓的窗台墜下而亡(廿9)。然而這一天剛好是「一週的第一天」，是為慶祝復活和新創造的一天。感恩禮慶祝、保祿的聖言服務，以及擘餅都表達了生命

的賦予。因此，就如同《列王紀上》的厄里亞（十七 21）和《列王紀下》的厄里叟（四 34），保祿伏在年輕人身上，並使之復活起來（宗廿 10）。

第二個「擘餅」故事是發生在保祿向凱撒上訴之後，被解往羅馬的路途中。當載囚犯的船沿克里特航行時，颶風興起，船遭吹襲。在處生命危險時，眾人忍飢十四天，期待生命的獲救。此時，保祿催促眾人用飯，因為這與他們「獲救有關」（廿七 33-34）。「獲救」的希臘用語是 *soteria*，按基督徒的說法就是指涉「救恩」。因此，「吃」是一件攸關救恩的事。

催促眾人吃飯之後，保祿「拿起餅來，在眾人前感謝了天主，然後擘開，開始吃」（廿七 35）。眾人看了保祿的榜樣，也都放心地吃了飯。雖然這次的擘餅並不是在舉行感恩禮，但是可以將之視為感恩禮的類比。保祿給了眾人一個要活命就要吃飯的榜樣。這提醒我們基督徒如果要得救，就必須參與感恩禮聖餐。然後他們便也能夠像保祿一樣，貫徹他們的傳教使命，直到地極。

## 第九節

# 自天而降的食糧

## 《若望福音》中的感恩禮

《若望福音》從開始至完成，當中的發展過程凡五十年。從 50 年代初開始，這部福音就不斷地累積極豐富的教會傳統，以及經歷了許多版本的更新和擴充，一直到 90 年代末期才完

成。在這些個年頭裏，團體的情況一再地改變，而《若望福音》也針對團體的變化作出反省。雖然團體世代變換，但是有一件事卻是持續不變的，那就是去吃那聖言成了血肉，道成肉身的耶穌。為若望來說，這意謂著領主聖體，領那聖言成了血肉的聖事。

若望所要告訴我們的，是有關聖言的故事：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。……聖言成了血肉，寄居



聖史若望

(第十四世紀希臘聖經手抄本織細畫聖像)

在我們中間」(若一 1, 14)。若望另外要告訴我們的是，聖言成了血肉的耶穌為何是「生命之糧」(六 48)，祂又是如何為世界的生命而賜給「從天而降的生活的食糧」(六 51)的。

在保祿書信和對觀福音中，感恩禮首要關涉的就是耶穌的受難和復活。為此，一切天主子民和耶穌的跟隨者都被邀請來參與耶穌的受難復活事件，奉獻他們自己，一如耶穌所做的。對保祿和對觀福音來說，感恩禮正是耶穌救贖行動最高峰的聖事。而在《若望福音》中，感恩禮首要關涉的是耶穌的道成肉身，聖言成了血肉。為此，耶穌的門徒和一切相信祂的人，都被邀請來與祂成為一體，就如同祂與天主聖父是一體的一樣。對若望而言，感恩禮就是耶穌一天主降生成人的聖言的聖事。祂降生成人，居住在我們當中，親自來啓示我們。

當我們展讀《若望福音》時，我們彷彿進入了一個象徵和聖事的世界。在這裏，那永恆、創造和賦予生命的天主聖言成了血肉，居住在我們當中(一 1~5, 14)；在這裏，水變成了酒(二 1~11)；在這裏，人由水和聖神重生(三 1~15)；在這裏，耶穌所給的水將成為湧到永生的水泉(四 4~15)；在這裏，從天而降的食糧—耶穌，將使人生活直到永遠(六 52~59)。而這個象徵和聖事世界的核心，就是耶穌本人—取了血肉的天主聖言。

在《若望福音》中，若望以多種層面來看感恩禮。就像保祿書信和對觀福音一樣，若望也把感恩禮表達成是一個禮儀和救恩的事件，是教會生活不可或缺的元素，同時也是為了紀念基督的死亡和復活。除此之外，若望更是把感恩禮當成是賦予生命的事件。

一如保祿書信和對觀福音，若望也把感恩禮表達成是一個象徵的事件，一個綜合了基督徒的象徵、姿態、行動和言語的

聖事性事件。在這個事件裏，基督在那宣告主的死亡的基督徒聚會團體當中，並透過這聚會團體而行動。除此之外，若望更是從基督位格性的臨在、支持、挑戰、滋養和使教會與天父合一等的觀點來看感恩禮。

總之，按照《若望福音》的觀點，我們可以以一句話來歸結感恩禮：**道成肉身的天主聖言，為所有相信祂的人成了聖事性的食糧。**

## 甲、《若望福音》中的感恩禮

作為教會生活裏的象徵性和聖事性事件，感恩禮的主題不論是直接或間接論述，在《若望福音》中俯拾皆是。

第一部分：前言	一1~18
第二部分：記號之書	一19~十二50
第一段落：耶穌傳教使命的開始	一19~四54
迦納婚宴（二1~11）	
第二段落：在加里肋亞、猶太和耶路撒冷的公開傳教	五1~十二50
從天而降的食糧（六1~71）	
第三部分：榮耀之書	十三1~廿31
最後晚餐（十三1~十七26）	
第四部分：跋文	廿一1~25
在海邊的早餐（廿一1~14）	

福音的〈前言〉雖然不是那麼直接清楚地指涉感恩禮，但是依舊邀請我們對感恩禮作出反省。〈前言〉中的宣告：「聖言成了血肉」（一14）與耶穌針對分餅奇蹟（六1~15）所作的宣告：「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜

給的」(六51)，二者之間有著密切的關係。不僅如此，這個宣告同時也與接下來耶穌對群眾的挑戰有關：「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內，便沒有生命」(六53)。因此，歡迎聖言成了血肉的耶穌，就意謂著歡迎那從天而降的真糧的耶穌，也是歡迎那成為血肉並賦予生命的聖言的聖事。

在耶穌受難的最後，一個士兵拿長槍刺透祂的肋旁，立時流出了血和水來(若十九34)。血的傾流讓我們想到了耶穌那滿含挑戰的宣告，祂宣告祂的血是真實的飲料(六55)，以及永恆生命的泉源(六54)。如此，從十字架上傾流的血，將感恩禮和成為血肉的聖言的苦難，緊密地聯繫在一起。同樣地，水的傾流也讓我們想到了耶穌對尼苛德摩那藉由水和聖神重生的講論，以及祂對撒瑪黎雅婦人那有關湧到永生的活水的教導。如此，從十字架上傾流的水，將聖洗禮和成為血肉的聖言的苦難緊密地聯繫在一起。



迦納婚宴

(第十四世紀希臘 Athos 聖山織細畫聖像)

在迦納婚宴的故事當中(二 1-11)，若望所要強調的是耶穌所帶來的新時代和新盟約。雖然這場婚宴並不直接指向感恩禮，但是故事裏的一些象徵，諸如故事的婚慶背景、酒的象徵，而特別是猶太人的逾越節近了(二 13)，以及故事中所提到耶穌的時刻(二 4)等，都表達了感恩禮就是一個新時代的象徵。

除了這些有關感恩禮的間接論述之外，若望也陳述了三個直接指向感恩禮的故事。第一個故事是眾所皆知的「增餅奇蹟」(六 1-15)，以及耶穌生命之糧的言論(六 22-59)和言論的結果(六 60-71)。第二個故事是「最後晚餐」和臨別贈言(十三 1~十六 33)，以及大司祭的祈禱(十七 1-26)。第三個是發生於福音的〈跋文〉中，在海邊與耶穌一起早餐的故事(廿一 1-14)，以及隨後耶穌給予西滿伯多祿的特別訊息(廿一 15-23)。

耶穌增餅奇蹟的故事可以說是在整個《若望福音》當中，最直接最清楚地指向感恩禮的故事。如同其他對觀福音中的增餅奇蹟一樣，《若望福音》的增餅奇蹟也以初期基督徒感恩禮的禮儀格式來表達：「耶穌就拿起餅，祝謝後，分給坐下的人」(若六 11)。而在稍後有關生命之糧的講論當中，就提到耶穌是那從天而降的生命之糧(六 35-51)，以及人子的血肉是為世界的生命而賜給的食糧(六 51-58)。

《若望福音》中有關「最後晚餐」的敘述，與其他對觀福音中的敘述非常不同。在《若望福音》中，雖然有提到晚餐，但晚餐只是背景，主要的重點是耶穌的象徵性行動—耶穌為門徒們洗腳(十三 1-20)、宣告猶達斯的背叛(十三 21-35)和伯多祿背主(十三 36-38)，以及一系列的臨別贈言(十四 1-31；十五 1-17；十五 18~十六 4；十六 4-33)，最後，以大司祭的祈禱作為結束(十七 1-26)。以上這些都表達了「最後晚餐」在教會生活中所蘊含

的意義。

在若望的「最後晚餐」中，並沒有包括如《格林多前書》（十一 23~25）或對觀福音（谷十四 22~25；瑪廿六 26~29；路廿二 19~20）裏的禮儀格式，若望的敘述比較像是一個針對「最後晚餐」和「感恩禮」所作的講道式反省，並且透過這反省，向我們指出它們在團體生活中所蘊含的意義來，特別是在耶穌為門徒洗腳、臨別贈言和大司祭的祈禱文中，更見它們在團體生活中的豐富意涵。

在海邊早餐的故事裏（若廿一 1~19），若望向我們顯示出為什麼感恩禮是真正地分享基督那給予生命的肉和血。海邊的早餐也把感恩禮和宗徒教會的傳教使命（廿一 1~14），以及在教會生活中西滿伯多祿的特殊角色（廿一 15~19），緊密地連繫在一起。

## 乙、若望和若望的團體

就像保祿、對觀福音或《宗徒大事錄》一樣，若望所強調的感恩禮層面，也是著重於感恩禮回應若望團體具體生活的層面。與其他新約著作不同的是，其他作品都是在短期間完成，但是《若望福音》卻是歷經了五十年。這五十年期間，教會經歷了許多戲劇化的改變，我們從耶穌在「最後晚餐」之後的臨別贈言，就可以看到一些端倪。

在第一個臨別贈言當中，耶穌以幾個不同的主題來鼓勵門徒們在祂離去後，要堅持不懈、堅忍不拔（十四 1~31）。第二個臨別贈言是以葡萄樹和葡萄枝的意象，來強調合一的必要性（十五 1~17）。第三個臨別贈言提供了有關「迫害」的牧靈神學（十五 18~十六 4）。第四個臨別贈言則是許諾護慰者—真理之神—

的到臨、主必再來，以及耶穌戰勝世界（十六 4-33）。

這些不同的臨別贈言見證了團體情況的改變，而新的需要和緊迫的需求不斷地湧到，取代了舊的需求。並且，這時候的團體也必須去面對漸漸浮出檯面的幻象論和諾斯底主義的傾向（否認基督肉身的實在性），這些傾向雖然還不至於全然否認聖言降生成人的信仰，但至少是故意忽略它的。爲了回應這些傾向，若望強調了聖言降生成人和耶穌人性的真實性：「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理」（若一 14）。

若望整個感恩禮神學的核心，就在於那有關聖言成了血肉的牧靈神學，所強調的就是有份於那成了血肉的聖言的必要性：「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內，便沒有生命」（若六 53）。對若望來說，這不僅只是指屬神的層面，同時也是肉體的層面。藉著在耶穌內成爲血肉的人，天主聖言來到了世界上，與我們一起生活。因此，作爲降生成人的聖言的聖事，感恩禮成了天主聖言和那些相信的祂的人相遇合的一方天地，並且帶領他們進入永恆的生命當中。

然而，作爲降生成人的聖言的生活之聖事，教會也不能夠忽略掉那些爲供應肉體存在的俗世需要，它應該認真地面對人類的飢饉、渴望和痛苦。就如同耶穌一樣，教會應該責無旁貸地去回應饑渴的人和痛苦的人。而這宏旨大義，在最後晚餐耶穌爲門徒們洗腳的行動中，達到了最高峰。

若望的團體成員包括了猶太人、撒瑪黎雅人，以及外邦背景的人，居住在一個充滿各種宗教運動和神秘祭儀的文化環境當中，這些宗教運動和神秘祭儀的入門儀式、強調重生的觀念、

小團體，以及儀式性的餐宴等，都無可避免地滲入了教會團體的成員中，因此對於諸如幻象論和諾斯底主義概念的滲透，若望團體的成員實在也很難在屬神和肉體之間取得一個恰當的平衡。也因此，若望的團體需要再一次地被提醒：在耶穌內，天主聖言真的成爲血肉；並且要獲得永恆生命的一個條件，就是要有份於這降生成人的聖言的聖事。

### 丙、為五千人的餅

在《若望福音》中，最重要的一段有關感恩禮的論述就是第六章 1~71 節。在這章節中，若望陳述了他的感恩禮基本神學，並且爲更深廣的感恩禮反省，指出了一條道路。

《若望福音》第六章可以說是整個新約當中，有關感恩禮神學的最高峰。保祿的書信和對觀福音所表達的感恩禮，就是這樣一個事件：教會做耶穌所做的，爲紀念祂。他們各自從不同的觀點，而把焦點放在耶穌捨己爲養育我們的行動上。若望則是把焦點放在那爲養育我們而捨己的耶穌的位格性臨在，以及在那些以信德接受祂的人身上所產生的效果。

這章可分成四個段落：（一）耶穌顯增餅奇蹟，分餅飽足五千人（若六 1~15）；（二）耶穌步行海面，走向門徒，祂向害怕的門徒說「是我」（六 16~21）；（三）耶穌向群眾詮釋增餅奇蹟的事件（生命之糧的言論）（六 22~59）；（四）針對門徒有關生命之糧的言論（六 60~71）。我們現在就分段討論如下：

#### （一）耶穌分餅

若望的增餅奇蹟基本上與馬爾谷的敘述（谷六 34~44）很接近，但也像其他福音一樣，受到了《列王紀下》四 42~44 厄里

叟增餅奇蹟的影響。其最獨特的部分，就是它省略了那最能讓我們認出感恩禮的標記：擘餅。耶穌拿起餅，祝謝後，分給坐下的人（六11），但是卻獨缺擘餅的動作。在對觀福音中，這個姿態是最具意義的姿態之一，甚至在《路加福音》中就直稱感恩禮為「擘餅」（路廿四35；宗二42）。

省略了耶穌的擘餅動作，若望將重點放在耶穌的分餅給眾人的行動上，而這正符應了耶穌在有關生命之糧言論中的宣告：「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（六51）。也因此，第六章51~59節這整段有關人子的血肉是信友的飲食，乃成了《若望福音》不可或缺的感恩禮神學。

## （二）「是我」

遵照《瑪爾谷福音》的模式，在增餅奇蹟之後（若六1~15），若望告訴了我們一個耶穌步行海面，並向門徒們啓示「是我」的故事（六16~21）。在《馬爾谷福音》中，在增餅奇蹟和步行海面兩個故事之間有一個緊密的關係。因為在增餅奇蹟之後，耶穌催迫門徒們上船到海對岸的外邦人地區貝特賽達，而這正表達了馬爾谷所要傳達的「擘餅」的意義：「擘餅」不只是為猶太人，也是為外邦人。

在《若望福音》中，這兩個故事之間的關係就比較模糊。在增餅奇蹟之後，門徒們雖然上船要到海的對岸，但似乎沒有一個特別的理由催迫他們如此作，他們渡海只是單純地要回到葛法翁。也因此，這個步行海面的故事表面上似乎只是一個累贅，而且還阻斷了整個感恩禮故事的順暢性。其實不然，若望如此的安排，是有其深意的。

當人們看到耶穌所顯的奇蹟之後，就想擁立祂為王：「這

人確實是那要來到世界上的先知」（若六 14~15），一個如《申命紀》所宣告的梅瑟一樣的先知（申十八 15）。在這樣的情況下，耶穌就有必要來表明祂的身分。所以藉由這個故事，若望讓耶穌向門徒啓示祂就是：「是我」。祂遠超所有的先知，祂是天主在我們當中的臨在。就如天主啓示給梅瑟「我是（自有者）」一樣，這「我是」也包含了「我是與你同在者」的意義。事實上，耶穌分餅飽足五千個群眾，正是表達了天主子耶穌降生成人，爲的是能完全地和我們一起喜樂、一起受苦、一起死亡。

### （三）生命之糧

面對群眾因爲看到增餅奇蹟，而來尋找耶穌的群眾，耶穌在生命之糧的言論中（若六 26~59）向他們提出了一個挑戰：「你們不要爲那可損壞的食糧勞碌，而要爲那可存留到永生的食糧勞碌，即人子所要賜給你們的」（六 27）。這意謂著要做天主的事業，就是要信從天主所派遣來的（六 28~29）。然而群眾也帶給耶穌挑戰。他們尋找耶穌只是因爲他們吃餅吃飽了，因此，祂要行什麼記號才能使他們看見，並且相信？他們的祖先在曠野裏吃過瑪納，正如經上記載的：「祂從天上賜給了祂們食物吃」（六 30~31；參考：詠七八 24）。耶穌也能做到這些嗎？

整個有關生命之糧的言論可以分成兩個部分：若六 25~50 和 51~58。第一個部分所關涉的，是耶穌即從天而降的真正食糧；第二個部分所關涉的，則是耶穌所要賜給的食糧，就是爲世界的生命而賜給的血肉。

在第一部分的言論中，耶穌賦予了《聖詠》七八 24 真正的意義：「祂從天上賜給了祂們食物吃」（六 31）。相較於舊約中梅瑟所賜的從天而降的食糧（瑪納），耶穌所說的天糧卻是自

己，是為賜給世界生命而降下的，它就是如耶穌所說的：「我就是生命的食糧，到我這裏來的，永不會飢餓；信從我的，總不會渴」（六 35）。

第一個部分所強調的食糧給予者是天主聖父，天主聖父賜下成了血肉的聖言，為賜給世界生命。而第二個部分所強調的，則是耶穌的自我給予，祂給了我們祂的血肉，作為感恩禮的食糧，為世界的生命而賜給的。

關於耶穌所要賜給世界生命之糧的這項宣告，是建基於一個最初的感恩禮格式：「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（六 51）。這格式與《格林多前書》十一 24 非常類似：「這是（我所要賜給的食糧）我的身體（我的肉），為你們而捨的（是為世界的生命而賜給的），你們應這樣行，為紀念我。」

耶穌以一個挑戰開始了生命之糧的反省。吃祂的肉，喝祂的血，乃是為獲得生命的一個條件。分享耶穌的體血（感恩禮），一如參與基督受難和復活的奧蹟一樣，也是福音所要傳達的重要及基本訊息之一。

#### （四）永生之言

在生命之糧的言論之後，是耶穌與門徒的一段對話（若六 60~71）。由於門徒的心硬，所以無法接受耶穌所說的有關生命之糧的言論，因此耶穌向他們表達如果要了解祂的話，肉一無所用，他們必須向聖神開放。而因為耶穌所講論的就是神，就是生命，所以為了能了解這永生的聖言，門徒們需要接受這賦予生命的聖神，並讓祂來轉化他們（六 63）。

## 丁、耶穌為門徒洗腳

聖言成了血肉來到我們當中，而凡是領受這成了血肉的聖言的人，也都被邀請去學會謙卑，與大地保持緊密接觸，與所有在這一片土地上生活的人一起作伴，一起同行。而我們陪伴同行所接觸這片土地的雙腳，正是耶穌於最後晚餐時，在門徒們身上為我們洗過的腳。祂曾跪下，雙手托著我們的腳，為我們洗腳，之後，祂望著我們的臉龐，對我們說：「你們明白我給你們所做的嗎？……若我為師傅的給你們洗腳，你們也該彼此洗腳」（若十三 12, 14）。

在這條天國的道路上，我們也必須在途中暫時停下腳步，洗我們近人的腳，而當我們跪在我們弟兄姊妹們面前，洗他們的腳，望著他們那軟弱的臉龐、貧困的臉龐、病苦的臉龐、辛勞的臉龐、痛苦的臉龐、受壓迫的臉龐、被拒絕的臉龐、受奴役的臉龐時，這時我們終將發現，原來就因為耶穌—成為血肉的聖言是「是我」，所以祂能夠拿起五個大麥餅，祝謝後，分給五千個人吃飽，還剩有餘（六 1~15）。就因為祂是「生命之糧」，所以凡信從祂的人都擁有永恆的生命（六 22~50）；就因為祂是「自天而



耶穌為門徒洗腳

（第十世紀東方教會福音書織細畫聖像）

降的生命之糧」，所以凡吃祂的肉，喝祂的血的人，都將獲得永生，也就是在他們內擁有父的生命（六 51-59）；最後，也是因為祂是門徒們，特別是西滿伯多祿所宣認的「天主的聖者」，所以我們能夠接受耶穌的聖體（感恩聖事）就是「永生之言」（六 68-69）。



耶穌為門徒洗腳

（第十五世紀 Rublev 門派聖像畫）

# 第二章

## 感恩禮的歷史傳統



# 前 言

從第一章有關感恩禮的新約探源之後，我們看到也了解了感恩禮所具有的永續要素。而在人類的歷史長河中，感恩禮經歷了不同的民族、不同的語言、不同的文明。這些不同時空中的人們，把他們自己的虔誠、文化，甚至他們的軟弱帶進了感恩禮慶祝。在沒有損害感恩禮的基本結構下，人們按照各自不同時間和空間的需要，賦予了感恩禮不同的可見形式。從感恩禮的歷史研究中，我們會發現到感恩禮的形式並非代代相傳，一貫到底，但是教會從主那裏所接受的感恩禮奧蹟，卻是不斷地通傳至不同的時代和文化當中，並且也把不同時代和文化的特質，帶進感恩禮的慶祝中。

因此，我們就要開始一趟感恩禮歷史傳統的朝聖之旅。這條朝聖之路可分成五個主要的階段：

1. 禮書形成之前的感恩禮，就是從新約至第三世紀末的感恩禮（第一節）。
2. 創造的時期。在這個時期，各種慶祝的結構要素慢慢發展起來。這個時期又可分成兩個階段：一個階段是第四至第五世紀期間，由不同的教堂建築形式所產生的早期禮儀形

- 式（第二節和第三節）；另一個階段是第六至第八世紀期間所出現的莊嚴精巧形式（第四節）。
3. 第八至第十二世紀，加洛林查理曼王朝期間，有關司祭在感恩禮當中角色的改變（第五節）；以及從第十二世紀開始的聖體熱心敬禮（第六節）。
  4. 特利騰大公會議之後，教宗比約五世出版了羅馬彌撒經書。至此，感恩禮出現在羅馬彌撒經書之中（第七節）。而伴隨著這部禮書而來的，就是彌撒的神聖祭獻和民衆的熱心敬禮（第八節）。
  5. 最後階段。在第十九世紀開始的禮儀運動，到了梵蒂岡第二屆大公會議達到了最高峰（第九節）；以及 1970 年保祿六世彌撒經書的感恩禮革新（第十節）。

我們將按這條旅程來看我們的感恩禮傳統的歷史，特別是在第四節之後，我們將著重在羅馬禮的傳統上，因為這個傳統是我們所由之的傳統。

# 第一節

## 從主的晚餐到彌撒

### 第一至第三世紀

#### 甲、你們要這樣做來紀念我

在耶穌被交付給羅馬的當權者，以及受難和從死者中復活之前，耶穌在最後晚餐時，祂要門徒們「這樣做」來紀念祂的死亡和復活；也就是說，耶穌把他的逾越奧蹟儀節化，好讓祂的門徒和後世後代的基督徒都能參與並活出這死亡和復活的逾越奧蹟，直到祂再度來臨。

從第一章的探討當中，我們可以看到有兩個感恩禮建制的敘述傳統：《格林多前書》（十一 23~25）和《路加福音》（廿二 19~20）是屬於安提約基雅教會的傳統，而《馬爾谷福音》（十四 22~25）和《瑪竇福音》（廿六 26~29）則是隸屬於巴勒斯坦教會的傳統。從這四個兩兩相似的敘述中，我們可以清楚地看到四個關鍵性的動作。結構如下：

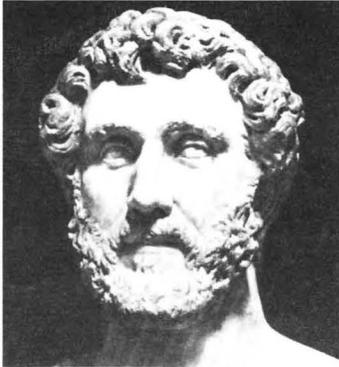
1. 耶穌拿起餅和杯。
2. 祂祝謝了。
3. 祂擘開餅。
4. 祂交餅給祂的門徒。

這個結構決定了感恩禮的第二部分聖祭禮儀的模式：

1. 預備禮品：聚會團體獻上餅酒。
2. 感恩經。
3. 擘餅。
4. 共融（領聖體聖血）。

## 乙、組織彌撒儀節

彌撒結構是早在第二世紀就已經建立起來了，而且被往後



安東尼碧岳皇帝

的感恩禮慶祝普遍遵循著。的確，彌撒的結構在猶思定那有關基督徒主日聚會的描述中（主曆 150 年），就已經相當完備了。他出身巴勒斯坦，是一位哲學家。皈依後，至羅馬，並在那裏寫了他的《護教學》，其致書的對象是安東尼碧岳皇帝（Antoninus Pius, 138~161）。成書的年代介於主曆 148~161 年之間。這基督徒主日聚會的描述就

出現在他的《第一護教學》第 67 章中。

猶思定如此描述著：在日曜日，住在城市或鄉間的信友們都被召集一起，不是四散各處，而是趕往同一的集會地點，舉行唯一的慶祝。他們的聚會是這樣組織的：團體聚會的領導者就是「主禮」，而「主禮」這一個專有名詞專指主教，主教的功能不單只是禮儀或敬禮的功能而已，他還必須留心窮人的需要。在團體聚會當中，除了主教之外，還有執事和讀經員等的

職務。

當人們齊聚完畢，包含讀經、宣講聖道、和一般祈禱的聖道禮儀於焉展開。只要「時間許可」，這聚會團體總會誦唸宗徒們的實錄或回憶錄（新約），以及按章節誦讀先知書（舊約）。在讀經之後，主禮總會勸勉每一個人要將所聽到的主的教導，實踐在生活當中。

在《第一護教學》第 65 章有關基督徒入門禮的延續—感恩禮中，猶思定陳述了感恩禮的進行：

1. 在兄弟的友愛中進堂；進入兄弟的友愛中。
2. 信友禱詞（公禱：a. 為我們自己；b. 為新領洗者；c. 為各地的人們）。
3. 平安之吻（在公禱的結束彼此以平安之吻相互致候，作為對天主聖言的回應）。
4. 準備餅酒。
5. 感恩經和阿們。
6. 執事分送聖體，並且也帶往缺席的弟兄姊妹處。

感恩禮禮儀的開始，一如耶穌在最後晚餐時所做的，桌上是空無一物的，在準備餅酒時才呈上「餅、酒和水」。之所以用水，是因為古代的人們有用水來稀釋酒的習慣，好讓烈酒的濃度減低，以防宿醉。

當「祈禱和謝恩」（感恩經）的時候，主禮以祝聖的格式來祈禱和謝恩，如此，餅和酒就不再是「普通的食物」，而是成了「感恩了的」。猶思定就是直接以「感恩」（*eucharistia*）來稱呼這食物（第 66 章）。關於這祈禱和感恩的內容，猶思定也提到：「同樣地，主禮者按照個人的能力獻上祈禱和感恩。」同

時，我們也可以發現到猶思定特別強調全體參與者以「阿們」的歡呼，同心合意地表達了他們對「祈禱和謝恩」的同意。

雖然猶思定沒有提到「擘餅」的行動，但可想而知，在分送聖體（共融合一）之前應該是經過了「擘餅」的行動。猶思定簡潔扼要地描述了這分餅的行動：執事將「感恩了的」（*eucharistia*）分給在場的信友們，他們同時也將這些禮品帶給缺席的信友們。



擘餅

（第三世紀初期羅馬 Priscilla 地下墓穴壁畫）

### 丙、《十二宗徒訓誨錄》中的禱文

《十二宗徒訓誨錄》成書的年代大致可以追溯到頭一世紀的最後十年間，其出處則是西敘利亞。而就像《若望福音》一樣，它也是經過了約半個世紀的書寫、編輯、增刪和改變，這部言論集開始時是作為聖洗禮的指導手冊，後來成為基督徒團體手冊。從這部書當中，我們可以認識到一個能將感恩禮和聖洗禮一起慶祝，作為基督徒入門禮的團體，或是一個能在主的日子裏聚會的團體。

宗徒們渴望遵守主的誠命，因此他們一定也模擬了耶穌在最後晚餐當中所做的，也就是分享了儀節性的餐宴，以及說了與耶穌相同的話語。我們可以在《十二宗徒訓誨錄》中找到這些例證，在這書中（第9~10章）重覆了《路加福音》（廿二17~20）所提到的三個時刻：「先拿起杯來說……再對著所擘的餅說……你們吃飽之後……。」第9章一開始就提到了「感恩」( *eucharistia* )



教宗聖克萊孟一世（92~101）慶祝感恩禮  
（羅馬聖克萊孟聖殿地下第十一世紀壁畫）

這個詞，這個詞不單只是指感恩的祈禱，它也是指食物和飲料：「除了奉主的名受過洗的之外，無論什麼人不許領受這感恩了的。」

在《十二宗徒訓誨錄》中，並沒有建立感恩禮的敘述。是否被取消了？當然不是！但是這麼重要，為紀念耶穌，並做耶穌所做的敘述，卻沒有出現在《十二宗徒訓誨錄》中，原因很可能是在聚會的一開始，就已經先陳述了建立感恩禮的敘述，就如同猶太

人在逾越節晚餐一樣，在晚餐的一開始就陳述及回憶了出離埃及的敘述。

## 丁、第三世紀的感恩經

在感恩禮慶祝當中，原來沿自猶太人用餐時以多個祈禱來祈禱（祝福）的慣例，在第二世紀期間就已經被取消了。在第

三世紀，只留下一個讚頌和祈願的禱詞，很類似猶太餐宴禮儀的結束祝禱。然而，雖然有些祝禱被省略，但是同時一些新的要素也加入了感恩禮的祝禱當中，有兩個被聯繫在一起的要素被放在整個祝禱的核心位置。第一個要素是**紀念**（*anamnesis*），這「紀念」與一般回憶前塵過往的紀念有所區別，它旨在喚起對耶穌生活的回憶，並臨現在當下。這個要素表達了感恩禮行動的直接性：藉著「紀念」基督的死亡和復活，「我們奉獻」基督的體和血。第二個要素，是建立聖體聖事的敘述成爲這「紀念」的一個關鍵性基礎。

於是，有一些非常古老的祈禱經文就插入了這兩個彼此聯繫的要素中。這兩個要素常常是如影隨形地出現。開始時，兩者是在相等的地位，很快地，建立聖體聖事的敘述的重要性就凌駕了「紀念」要素。事實上，教會甚至也曾經思考過要把建立聖體聖事的敘述：「這是我的身體……；這是我的血……」從其他的感恩經文中獨立出來，變成一個獨立的單元。

流傳到我們這個時代的最古老感恩經文，可以追溯到主曆225年。在希坡律的《宗徒傳統》（*Traditio Apostolica*）中，我們便可以發現到這最古老的感恩經文。因爲此時仍然時興口述的傳統，因此這個禱文是以一種簡單的形式來呈現的。這感恩經的開始，是以對話式的序文邀請所有的參禮者去感恩。這種邀請參禮者去回憶起天主奇異恩典的禱文，在猶太的禮儀中就已經存在了，不過它的內容陳述卻是基督論的。

在這感恩經文中，被喚起的奇異恩典，指的就是降生成人的聖言的創造及救贖工程，祂的死亡和復活爲世界帶來了救恩。每一件事都是以感謝、感恩的眼光來呈現的，這主題不僅出現在**紀念**（*anamnesis*）當中，也形成了經文的最後一部分——聖

三頌格式的基礎。可以說整個的祈禱就是一句**感恩**(*eucharistia*)。

建立聖體聖事的敘述被穿插在感恩經文當中，祈禱的對象是天主聖父。這敘述非常地簡潔，並且扼要精準地抓住了這個敘述的本質。而對照於聖經的書寫傳統，也可以證明這個建立感恩禮敘述是使用當時盛行的口述傳統方式。

**紀念**，是與基督的命令「你們要這樣做，來紀念我」，以及主的死亡和復活相互聯繫的。透過這**紀念**，教會向天主呈上那在聖事中臨在的聖子的祭獻：「因此，我們紀念祢的死亡與復活，我們向祢獻上餅和酒……」

在經文祈願的部分，則祈求天主聖父讓餅和酒變成天主聖神的工具，使凡是領受這餅、酒的人，都能結出豐碩的果實。最後的聖三頌，則邀請整個聚會團體一起以「阿們」來回應之。

至此而後的感恩經文，除了加上「聖、聖、聖……」和代禱之外，所有的感恩經文大致都依循這同樣的基本結構。

另一個同時期的感恩經則是出現在敘利亞，這個經文與猶太人餐宴中的祈禱有著非常密切的關係。雖然這個感恩經非常古老，但是現今仍然在東方教會裏使用著。這個感恩經以下列兩種形式呈現：一是第八、九世紀始自敘利亞，今居黎巴嫩的瑪洛教會(Maronites)所稱的「聖伯多祿的第三式感恩經」，另一則是東敘利亞教會所稱的「Addai和Mari的感恩經」，這個形式的感恩經並沒有耶穌建立聖體聖事的敘述。這經文的祈禱對象是基督，而基督正是古代感恩經的一個清楚記號和特徵。

## 戊、共祭

如果我們問：古代的共祭是否與我們現在的共祭定義相符應？至少一個祭台的原則是相同的，這個原則不僅在西方教

會，同時也在大部分的東方教會禮被遵循著。在西玻律的《宗徒傳統》中，我們發現到在誦唸感恩經的時候，神父們圍繞在主教的旁邊，並且與主教一起向餅和酒伸開他們的雙手。這行動是公共的，但是感恩經文卻是由主禮單獨說出。另外，在差不多同時期的《宗徒訓導》中，也提到了一位主教歡迎另一位從其他地方來的主教，並且邀請他誦禱感恩經，並祝禱感恩禮的杯。這證明了這個時期已經有了共祭的禮儀行動，兩位主禮者共同奉獻同一的祭獻，並且執行同一的司祭職務。



耶路撒冷的晚餐廳



羅馬地下墓穴



羅馬地下墓穴中的墓室

## 第二節

# 在羅馬公堂舉行的彌撒

## 第四至第八世紀

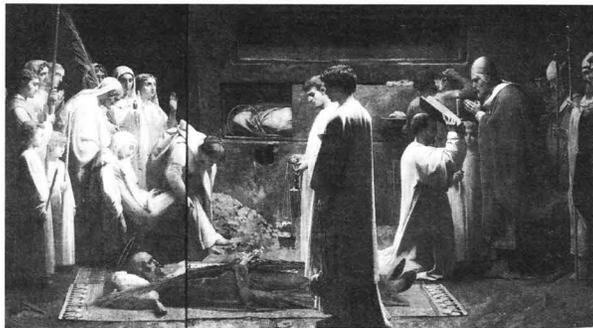
在感恩禮的發展歷史中，第四世紀的感恩禮進入了另一個新的階段。雖然君士坦丁大帝對基督徒的寬容政策使得基督徒人數遽增，連帶地也鼓勵和促進了感恩禮的發展，但是這發展的直接原因，並不在於主曆 313 年所頒布的《米蘭敕令》上，而是因為禮儀空間的改變。

### 甲、羅馬公堂 (basilica)

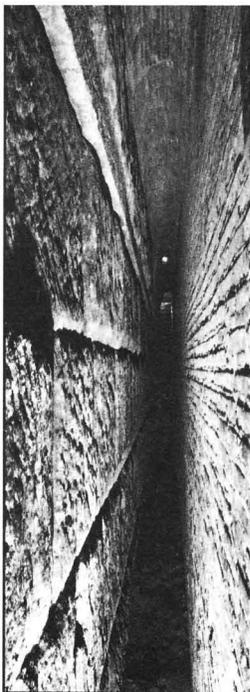
從「晚餐廳」的「主的晚餐」開始之後，最早期的基督徒聚集一起，舉行感恩禮的地點是信友的家。因為地下墓窟 (catacombs) 是一個開放的場所，因此在教難的時期，很難成為基督徒聚會舉行禮儀的隱蔽處所。在地下墓窟舉行殯葬禮或主的祭獻的唯一機會，就是在亡者的殯葬日或逝世紀念日。



君士坦丁大帝



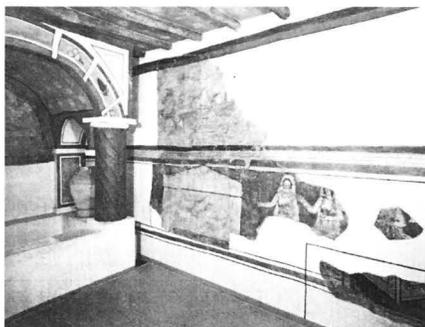
第三世紀地下墓穴基督徒的殯葬禮



第三世紀羅馬城中巷弄



第三世紀密特拉教派之家的祭壇



第三世紀基督徒聚會的家（左側是洗禮池）

第三世紀時，有一些基督徒團體開始變得富有，因此有能力購買一般的房子，並且按照他們的需要作安排和設計。接近第三世紀末的時候，開始有了專為禮儀聚會而設計的建築。

在君士坦丁大帝頒布《米蘭敕令》之後，和平到來的時代，這種對專為禮儀聚會而設計的建築需求益愈迫切。建築師們無法從寓居衆神的神廟中獲得構築教堂的靈感，因為神廟的主要部分，飾滿了神像和神聖的象徵，而且空間太小，無法滿足禮儀聚會的需要。基督徒需要的是一個「天主子民的家」，因為天主子民自己就是上主真正的、以活石建造的寓居之所。因此，教會採用了羅馬公堂作為禮儀聚會的場所。這些公共建築的主要目的，是仲裁審判民事糾紛，或是為公共的聚會等。

羅馬公堂這個詞是源自希臘文的 *basilikos*，其原意是「帝王的」。這種建築的形式是採長方形，並且具有顯著突出的屋頂，內部則通常由兩列或四列柱子劃分成三或五個集會空間。在建築的頂端的穹窿部分，是審判官或行政長官的座位。這樣的空間很容易改裝成為禮儀用途的空間。最著名的例子是羅馬的「拉特朗大殿」。君士坦丁大帝將其岳父 Laterano 的別宮贈與了當時的教宗 Silvestro I (314~335)，以做為教宗的聖堂及蹕



拉特朗大殿正面



拉特朗大殿內部空間

駐之用。後來在這棟別宮旁，按照禮儀的需要，以羅馬公堂的建築形式興建了一座聖殿，並在主曆 324 年 11 月 9 日舉行了奉獻禮。這座教宗的座堂，也就是今日羅馬的「拉特朗大殿」，它乃成了普世天主教主教座堂的始祖。

希臘字 *ecclesia* 的意思就是「聚會」，這個字也被用來指涉聚會的地點，後來更用來直接稱呼「教會」之用。面對這麼大的禮儀空間，禮儀本身也要作調適，它必須從宮廷的習慣中去借用新的表達形式。

## 乙、主要的禮儀傳統

禮儀發展一定會按各地方的文化，產生各種不同的禮儀形式；而主要的禮儀傳統，通常也是在一些具有名望的主教城市影響下形成的。

在東方，不同地區的禮儀傳統漸漸成形：耶路撒冷由於是一個朝聖者的城市，因此它的禮儀也適應了來此朝聖的人的需要；安提約基雅則是呼應了西敘利亞、拜占庭、亞美尼亞、喬治亞和瑪洛教會（Maronites）人民的需要；東敘利亞位處羅馬帝國的境外；亞歷山大城則先是哥普特，以後又成為依索匹亞的中心。

在西方，只有三個主教城市發展了禮儀傳統，而這三個傳統至今仍然非常重要：羅馬的禮儀至今仍然是通行世界的傳統；米蘭則是給了我們盎伯羅修禮；另外，還有與高盧禮類似的西班牙禮（Mozarabic Rite）。這些各具外在不同形式的感恩禮慶祝，豐富了頭幾世紀的禮儀傳統，並讓教會的禮儀更形多采多姿。

## 丙、感恩經的各種形式

談到教會禮儀的多采多姿，我們可以來看看各禮儀傳統的感恩經。在東方教會，感恩經的格式各自不同，但每一個從頭至尾都有其固定的形式。而在羅馬教會，只有一個通常名曰「彌撒正典」（Canon），包含幾個部分的感恩經。這些感恩經最大的部分，是在開始的部分：雖然僅有一個謝恩的動機，而且這個動機在每一次唸感恩經時都會被提及，但形式會按照禮儀年的不同日子和時期作改變。

最古老的「羅馬正典」版本（部分的）已經在米蘭被發現，很顯然地是出自盎伯羅修主教的手筆。在高盧和西班牙的感恩經裏，只有耶穌在最後晚餐建立聖體聖事的敘述話語是不變的，在這敘述的前後經文，則是按每一次的慶祝而有所不同。

另外，地方文化對感恩經文體的風格所產生的影響也不容忽略。在羅馬的感恩經文中，我們發現到嚴謹、簡潔和節制的風格，而這風格正反映了一個受到法律學者所強烈影響的文明。比較來說，高盧和西班牙的禮儀語言比較冗贅，但較具詩意，主題也一再重複，同時也使用了較多對比的句子。拜占庭的感恩經文則是一篇非常優美的文學作品。



米蘭聖盎伯羅修主教

## 丁、天主子民的參與

不論在那裏舉行彌撒，信友們在那被神父們圍繞著的主教的主禮之下，完全地參與感恩禮。執事在感恩禮中的主要職務，就是服務至聖所、帶領公共的祈禱，和指示每一位參禮者參與感恩禮。讀經員從讀經台宣報天主聖言（聖經）。唱經員和聖詠團在所有參禮信友的相襯下，輪唱聖詠或讚美詩。

至於如何去分辨誰負責什麼職務，並不是從他們的穿著上

去識別，因為每一個人的穿著沒有什麼特別之處，辨識的方法是從他們在聚會團體中，所坐的座位而定。即使如此，他們還是在他們的衣著上下工夫，但不是從衣服的樣式上，而是從衣服的美觀上下工夫。這些服飾多模仿自羅馬或拜占庭宮廷的慶典服飾，以後更發展成禮儀用的祭披服飾。



主教在神父及信友圍繞之下主禮彌撒

在這個時期，所有的基督徒

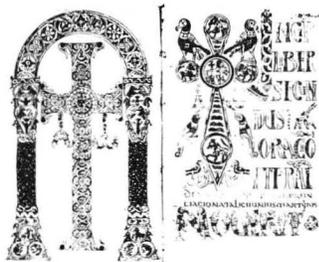
都可以懂禮儀當中所使用的語

言，除了有時候因為不同民族的人一起參與禮儀，或者是因為遷移或外族的侵入，以致於用方言所寫成的經文遺失，而需要即席翻譯讀經、祈禱、證道和勸勉。

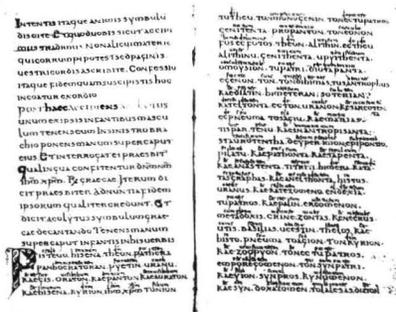
直到這個時期，唯一的禮書就是聖經。但是以口傳流傳下來的一些祈禱經文，不久就被書寫下來，並且在各個團體中流傳著。各地方教會也都在監督著這樣的發展，避免非正統和非

傳統的禮儀祈禱形式侵入。有一些主教則自己編寫或是重新修訂這些禱文，作為自己轄區教堂的使用。開始時，這些作品是以小冊子 (*libelli*) 的形式流傳著，到了第六世紀初，這些小冊子才被收集起來，彙編成完整的禮書。

每一個禮儀職務都有它們各自的禮書。在西方教會主禮的禮書被稱為 *sacramentarium*，在東方教會則因為包括了感恩經，所以被稱為 *euchologium*。最古老的羅馬 *sacramentarium* 是教宗大良之後，流傳至今的 *Leonine Sacramentarium* (又稱 *Veronese Sacramentarium*)。這是一部簡單，但是並沒有什麼組織的彙編。逐漸地，其他的 *sacramentarium* 也被彙編起來，提供了禮儀年度中各項慶祝的經文，並且出現了兩個傳統。第一個傳統是 *Gregorianum Sacramentarium*，是專為教宗舉行禮儀慶祝用的；第二個傳統是 *Gelasianum Sacramentarium*，是專為神父舉行禮儀慶祝用的。



*Gelasianum Sacramentarium* 的扉頁



*Gelasianum Sacramentarium* 的內容

讀經員所使用的，則是含有一系列邊註或附錄的聖經，這些邊註和附錄會指出那一天要唸那一篇讀經。一定由執事來宣

讀的福音則是彙編成一冊，並且飾以華麗的裝飾和插圖。除此之外，還包括了唱經員所用的歌書。許久之後，又有羅馬禮規（*Ordo*）出現，這是專門描述如何慶祝禮儀的禮書。

## 戊、平日的彌撒和舉行彌撒的禮儀空間

開始時，感恩禮只在主日慶祝。至第二世紀末時，發生一個特例，那就是在一個殉道者致命的紀念日裏，人們到他的墳墓前，以感恩禮紀念他。到了第三世紀末、第四世紀初，我們發現到在平日已經有了感恩禮慶祝，特別是在西方教會，這樣的習慣發展得很快。雖然如此，平日舉行彌撒的慣例還只侷限在某些教堂，如奧斯定時代的 Hippo，以及其他一些屬於地方性的例子。

在東方教會，週六舉行感恩禮慶祝在此時期變得很頻繁，但是他們舉行感恩禮的原因是為了慶祝主的復活，這與猶太人守安息日是有所不同的。雖然主日之外也有彌撒的舉行，但是不論那一個日子，也不論團體聚會規模的大小，主教或神父一定是團體聚會的主禮者。

在城市地區，由於基督徒人數不斷地增加，因此除了主教的羅馬公堂之外，需要建造更多的羅馬公堂。因而在羅馬建造了許多的「領銜教堂」（*titular*）和郊區的教堂。而福音一旦傳到了鄉下，就會在比較重要的地區設立堂區，



St. Cosme 及 Damiano 殉道聖人聖殿（街名教堂）  
（四旬期第三週星期四的禮儀集會站）

且在一些比較顯要地主的領土上，建立祈禱所或是私人小堂。

這些教堂建築不斷增加，對長久以來地方教會的唯一聚會，以及由主教主禮的原則，造成了很大的衝擊。也因此，在開始的時候，試圖要把這種不利的衝擊減到最低，就是不把羅馬的「銜名教堂」（titular，共廿五個）設立為堂區，而按照禮儀年禮儀的開展，每一個教堂輪流成爲一個舉行感恩禮的「外展」或稱「禮儀集合站」（station），禮儀由教宗主禮或其特使主持，人們則從城市的各個角落齊聚在「外展」。當然，也有變通的方法，爲方便那些無法參與「外展」禮儀的人，例如復活守夜感恩禮中，各銜名教堂就分享了羅馬主教在復活夜於拉特朗大殿所祝聖的聖體，這也表達了各銜名教堂與主教的共融合一。



Santa Sabina 聖殿（銜名教堂）  
（聖灰禮儀的禮儀集合站）



聖若望及聖保祿宗徒聖殿（銜名教堂）  
（聖灰禮儀後星期六的禮儀集合站）



St. Chrysogono 聖殿的正面及內部（單國聖樞機街名教堂）  
（四旬期第五週星期一的禮儀集合站）

在鄉下地區，特別是在高盧（今之西歐、中歐一帶），新堂區的發展比較緩慢，因此主日的時候被允許在農莊或是地主的別墅裏做彌撒，不過這項通融並不包括大的慶典。在大節日，每一個人還是必須都到主教座堂參與主教的彌撒。不過因為牧靈上的需要，地方教會也逐步地將大慶典減到最低數量，甚至只派一些有能力出遠門的地方權貴代表參與主教座堂的慶祝。百姓的需要使得牧靈措施做此權宜之計，但是從教會歷史來看，教會從不打破教區裏各教堂的合一，而這正是感恩禮聚會的一個本質標記。

在第三節和第四節，我們將探討從君士坦丁大帝到加洛林王朝查理曼大帝時代的禮儀發展。

## 第三節

# 神聖的奧蹟

## 第四至第五世紀

在審視第四世紀和第五世紀的彌撒結構時，我們看到了各個不同教會的感恩禮都具有相同的基本模式和相同的意義。不過，我們同時也發現到了多采多姿的禮儀表達方式。

### 甲、進入慶祝當中

猶思定描述了所有的基督徒齊聚在同一個地點，為舉行彌撒；他的描述同時也指出了彌撒是以讀經開始的。這些描述後來發展成進堂式：首先是致候詞，然後是進堂詠，再後是集禱經。

當人們齊聚完畢，主禮通過信友們，來到他的座位。他以閃族的問候格式「願平安與你們（或與大家）同在」或「願主與你們同在」向信友們致候，信友們也以「也與你的心靈同在」回應之。團體以聚會來回應天主的召叫，這聚會就是一個以基督為首的奧體的形象。基督與信友之間的合一，以及基督在教會中的臨在，就是司祭聖事性主禮職務的意義。他的職務不是為顯揚自己，而是為了服務。

在致候詞時，初聚集的信友可能還繼續聊天交談，但是之後，聖詠的詠唱響起，把眾人的異口聯合為同聲。在歌聲中，於禮儀中負責各項職務的人員列隊遊行進場。在羅馬，這聖詠常以輪唱或合唱的方式，按不同的禮儀時期，表達出一種慶祝的氣氛。在東方教會，除了聖詠，也採用其他的聖歌來達到同一的目的。他們最常用的一首聖歌是：「神聖的天主，祢是剛強的，祢是不朽的，請垂憐我們！」

這隆重的進堂式包含了福音書遊行，和小心隆重地將之安置在祭台上。天主聖言一向就是盟約子民的一個合一記號，同時也是盟約子民的象徵。拜占庭教會就是非常重視這記號，而把福音書進堂發展成眾所皆知的「小進堂式」（Little Entrance），又稱為「福音書進堂式」。

羅馬禮的集禱經可以分成四個部分：(1)邀請（請大家祈禱）；(2)在靜默中祈求；(3)集禱（collect）；(4)阿們。

集禱就是把人們的祈求一總歸結在一個具格式化的、由主禮說出的祈禱當中。透過「阿們」，團體聚會中的每一個成員把他個人的祈禱融入其他人的祈禱、主禮的集禱，以及基督中保的祈禱（以上所求是靠祢的子，我們的主耶穌基督）當中。

## 乙、宣報聖言

然後，讀經員登上讀經台。從這升高的讀經台上，讀經員能被會眾清楚地看到，他的聲音也能夠被清楚地聽見。讀經員常常是小孩子，因為孩子尖細的聲音在羅馬公堂的大空間裏比較能傳送出去。在敘利亞教會則把讀經台放在一個座落於教堂中央（nave，會眾聚集的地方）的高台處，這地方是舉行彌撒第一一部分的地點。

第一篇讀經通常是選自舊約，之後由唱經員獨詠一首聖詠，並在每一詩節之後，會眾以對經回應之。以此來迴響那感動他們心靈的天主聖言，而一步步走向天主。之後，由另一位讀經員宣讀宗徒書信、《宗徒大事錄》或《默示錄》。之後，在阿肋路亞和聖詠對經的詠唱中，一位執事上前，從祭台上舉起福音書。這時是禮儀的一個高峰，從這個高峰之後的儀節就更加莊嚴隆重了。原來是坐著的會眾，此時也都站立起來，甚至在拜占庭禮中，執事會大聲呼喊說：「智慧！站立！傾聽！」讀經的多寡，端視禮儀的性質，在大慶節可以加入新約或舊約的讀經，但是也可以在福音之前，只誦唸一篇讀經。

接下來，由主禮講經。他的講經就如耶穌在納匝肋的會堂一般，是一種「今天這段聖經在你們當中應驗了」（路四 21）的宣報。

### 丙、信友禱詞

信友禱詞是所有已領受基督徒入門禮者的特權。西玻律的《宗徒傳統》記載著，當受洗者從聖洗池中出來後，就進入團體聚會當中，第一次參與信友們的祈禱。藉著信友禱詞，他們分享了那獻出自己性命，為世界得救的基督的司祭使命。

因此，慕道者是沒有權力參與信友禱詞的，在這之前，他們必須在執事的示意下離開會眾。在安提約基雅教會，信友們也為那些剛離去的慕道者祈禱。

在東方教會，信友禱詞的最普遍形式，就是**連禱**（*litany*）。由一位執事宣佈一系列的祈禱意向，在每一意向之後，會眾就以 *Kyrie eleison* 來回應。這種模式也受到一些西方教會的仿效，如米蘭、愛爾蘭和高盧。

在羅馬，信友禱詞的形式是非常隆重的，至今聖週五朝拜十字架的禮儀當中，我們還是在使用著。這些禱詞的結構，首先是邀請祈禱，伴隨而來的是片刻的靜默（在四旬期要跪下）；之後，是一個以會眾的「阿們」作為結束的懇禱。這樣的祈禱形式，很可能也受到埃及教會的模仿，在一本第四世紀的埃及祈禱書中，有三闕主禮的禱詞：為世界的豐收、為病人、為主教和團體。

## 丁、呈獻禮品

餅和杯被呈獻給主禮。猶斯定曾經記載了這一刻，第三世紀的希坡律也指出了是由執事來完成這項服務的。但在這個時期，有一個新的要素出現了，那就是信友們從他們自己家裏的餐桌上，拿取為奉獻給教會的禮物，為舉行感恩禮之用。他們以這種方式，來表達他們對基督祭獻的參與。雖然慕道者不能呈現禮品，但是他們也期待著能分沾這禮品所產生的果實。

在羅馬和非洲，信友禱詞之後，信友列隊遊行到達至聖所前，將禮品呈上。聖奧斯定將此行動稱為「可讚嘆的交換」：基督從我們接受了人性，為能給予我們祂的天主性。這個行動伴隨著聖詠的詠唱。

有些地方，這些禮品在禮儀慶祝之前是放在祭器室，感恩禮一開始，則由執事將它們隆重地放在祭台上。在東方教會，禮品的遊行在第六世紀末發展成非常隆重的禮儀行動，成為所謂的「大進堂式」（Great Entrance），遊行時還伴隨著革魯賓讚美詩。不管用那一種方式呈獻禮品，所共同懷有的期待，就是在感恩經時，這些禮品能成為至聖聖體。

在羅馬禮中，於聖詠詠唱結束後，以一個簡短的獻禮經來

作為奉獻禮的結束，這就如以集禱經來作為進堂式的結束。在其他的禮儀傳統，如高盧和西班牙，則會把行奉獻的人的名字唸出來，然後在主禮的祈禱中，會特別提到所要紀念的生者和死者的名字。

## 戊、感恩經

我們已經從希坡律的《宗徒傳統》中認識了感恩經的結構：**謝恩的表達、建立感恩禮敘述、紀念（anamnesis）、懇求讓領聖體者能夠領受彌撒的果實、聖三頌（doxology），及會眾的阿們。**在第四和第五世紀，感恩經又有了一些新的發展：**聖聖聖、關於領聖體的祈求、代禱。**

「聖、聖、聖，上主，萬有的天主……」取自《依撒意亞先知書》（六3）。這是一首在會堂早禱時唸的讚美詩。不過，將這首依撒意亞先知在神視中聽到的天曲放在這裏似乎有些牽強，因為它與前面經文脈絡的聯繫並不是很密合。而在埃及和依索匹亞的教會，則是順著「祢的光榮充滿天地」的脈絡，繼續加上：「也以祢聖神的德能充滿這個祭獻」，如此便進入了 *epiclesis*，也就是伏求聖神降臨到這些禮品上，聖化它們。在羅馬，並不直呼聖神的名號，但是主禮這樣祈禱：

「請降福和認可我們的奉獻，使它成為一個祢所悅納、在聖神和真理內的奉獻。使之成為祢的唯一子、我們的主、耶穌基督的體和血。」

除了亞歷山大的傳統之外，其他所有的傳統都在依撒意亞的「聖、聖、聖」這首天曲之後，加上《瑪竇福音》（廿一9）的：「因上主之名而來的，當受讚美。賀三納於至高之天。」在「聖、聖、聖」中，「聖」的概念也在建立感恩禮敘述中出

現：「上主，祢實在是神聖的……祂在受難的那個前夕……。」

在《宗徒傳統》中的感恩經裏，我們發現在接近結束的部分，又再一次懇求聖神降臨在這些禮品上，為使那些領受聖體的人也都能獲得感恩禮的果實：合一和信德。在東方教會，天主聖神的神學是非常深刻的，在感恩經的第一個部分就是一種 *epiclesis* 的形式，呼求聖神降臨在餅和酒上，並使之成為基督的體和血。的確，那些領受聖體而得聖化的人，實在是因著聖神的聖化德能。在羅馬感恩經（Roman Canon 今天的第一式感恩經）中，並不直呼聖神，但是透過天和地兩個祭台的意象，來描繪出一種雙向的律動：

「我們懇求祢命祢的聖天使，將這祭品呈獻到祢至高的祭台上，在祢神聖的尊威台前，使我們凡參與這祭獻的，領受了祢聖子的聖體聖血之後，得以充滿一切天恩和聖寵。」

至於代禱的部分，則是豐富了感恩經祈求的部分，也表達了圍繞在同一祭台的教會共融，同時也把參與這奉獻的人託付給天主。在不同的禮儀傳統中，代禱的位置也不盡相同。安提約基雅教會是在感恩經的結束部分；亞歷山大的傳統是在「聖、聖、聖」之前；羅馬的傳統則是有些在「聖、聖、聖」之後，有些在接近結束的部分；只有高盧和西班牙獨缺代禱的部分。

## 己、擘餅、天主經、平安之吻

當會眾的「阿們」聲一響起，緊接著就是擘餅的禮儀行動（除了拜占庭以外，幾乎所有的禮儀傳統都是如此。拜占庭禮先唸天主經之後再擘餅，羅馬禮後來的發展也是如此）。擘餅的行動是由主教和神父來完成的，而這讓我們想起了在猶太傳

統中，就是由父親來為他的家人分餅的；這也讓我們想起了保祿所說的：

「我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅。」（格前十 16~17）

這儀節需要充分的時間，並在隆重的氣氛下進行。

一小部分的餅要放入杯中，一部分的餅要保留給病人，其他所有的餅也都要領盡。在羅馬還有一個教會合一的記號，那就是主教會請執事把他所祝聖的麵餅的一部分帶到鄰近的教堂，給正在做彌撒的神父，這神父會將這餅放入自己的聖爵中。這個習慣就叫做 *fermentum*（分餅）。把餅放入杯中的目的，就是要顯示出，那在聖事中臨在的基督是生活的。因為如果體血分開是表達基督的死亡，那麼體血的結合則是表達了基督的復活。這也是為什麼在拜占庭的感恩禮中，會在杯裏注入一些沸水，由杯所透出的溫暖是另一個生命的象徵。

天主經是為好好地準備領聖體聖血。有些教父們在注釋這禱文時，會把焦點放在「我們的日用糧」，也因此會把〈天主經〉放在預備領聖體禮當中。有些教父則會把焦點放在「寬恕我們，如同我們寬恕別人一樣」，也因此羅馬禮和非洲的傳統中，會在天主經之後加上平安之吻（戴爾都良稱這平安之吻為「蓋在天主經上的印璽」）。在其他的一些教會裏，則是將平安禮放在感恩經和奉獻之前，其理由是因著主的教導：

「所以，你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裏想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裏，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」

（瑪五 23~24）

## 庚、領聖體

主禮先領聖體，之後是其他聖職人員，最後是信友。通常由主教和神父們分送聖體，杯（聖血）則由執事分送。沒有任何的事物可以用來呈顯出主臨在的意義，即使是神聖的事物也不行，除非天主願意將這職務（分送體血，呈顯主的臨在）委託給人。金口若望就非常強調分送聖體是一種**服務**，因為它使施和受雙方之間的對話成爲可能：「基督聖體聖血」「阿們」。在這共融的互動當中，個人在感恩禮中又再一次宣信了。

信友兩手交疊領受聖體，女性信友還要以遮布蓋在手上。他們在《聖詠》詠唱中走向祭台。在東方教會慣常詠唱：「請你們體驗，請你們觀看，上主是何等的和藹慈善」（詠卅四）；在羅馬教會則是有較多的選擇。

## 辛、結束禮

通常結束禮包括一個**祈禱**，而後執事宣佈**遣散**。在羅馬禮中，結束禮的核心是在主禮的兩個祈禱中：第一個是領聖體後經，祈求獲得參與感恩禮、領聖體後的果實；第二個是降福禱詞，祈求主的降福。最後是：*Ite missa est*。在東方教會，有許多種遣散的宣告格式，最常用的是：「在平安中離去吧！」而在遣散之前，通常也會有一個祈禱，這祈禱按不同的教會而有不同的格式。

在會衆離去時，並無《聖詠》詠唱相伴。

## 第四節

### 莊嚴彌撒

#### 第六至第八世紀

前一個階段的禮儀發展到了此時，由於各教會，甚至是東西方教會彼此間的互借互補，以及互相適應，已經走到了一個高峰。本節探討重心則放在羅馬的傳統上。

從外表來看，這個時期的禮儀很像是壯麗宮廷的慶典。這樣的發展是起因於：當拜占庭的權威不再有能力壓制蠻族的入侵時，教會的教化能力使教宗的社會地位竄升，教宗的司禮官於是受命將禮儀的細節規則化，並且編輯禮書來描述如何施行羅馬禮儀。當羅馬禮儀要輸出到不熟悉羅馬禮的地區時，這些禮書就能發揮最大的功效。在這些禮書中，最重要的就是《羅馬禮規》（*Ordo Romanus I*），它最早的版本是在第七世紀末出版的。我們將按照這本資料來學習莊嚴彌撒（*Missarum Sollemnia*）。

#### 甲、進入聖殿（*basilica*）

一大早，人們聚集在「外展」（*station*，禮儀集合站），準備參與禮儀。主教們和神父們坐在沿著教堂穹窿牆壁的長板凳上，主教們坐在主禮位置的右邊，神父們則坐在左邊。教宗在

教廷達官貴人的簇擁下，騎著駿馬，由拉特朗宮駕到。在經過地方神職人員的致意問候之後，逕至來到祭器室（更衣所）。祭器室通常位於聖殿（*basilica*，教會使用此建築形式作為禮儀之用以前稱羅馬公堂）前的中庭，並由圓柱圍繞著。當教宗在換衣服的時候，輔祭員以他祭披的摺疊一角將福音書包起來，由一位副執事陪伴，攜往祭台，並由副執事將之放在祭台上。

當教宗接受了讀經員和歌詠員的名冊之後，副執事就會站在聖殿的入口處，指示聖詠團開始詠唱（輪唱）當日的聖詠。教宗在七位執燭的輔祭員和一位持提爐（香）的副執事前導，並在兩位執事的輔助下，進入教堂（這種持香進堂的排場乃是受到了羅馬宮廷禮儀的影響）。教宗穿過會眾聚集的中堂和兩排聖詠團，來到了祭台。他使一個信號，全體會眾就誦唸「願光榮歸於父」，以這聖三頌來作為進堂詠的結束，而進堂詠的唯一功能，就是在伴隨遊行進堂。之後，在教宗靜默祈禱一會兒之後，他才回到他主禮的位置。

## 乙、垂憐經、光榮頌和集禱經

在 *Kyrie eleison*（上主求祢垂憐）重覆詠唱數次（由教宗指定次數）之後，教宗開始吟唱 *Gloria in excelsis*（天主在天受光榮）。這兩首彌撒曲都是彌撒的新要素。

*Kyrie* 最早出現在主曆 529 年，它原來是教宗 Gelasius（492~496）所編寫的信友禱詞中的回應格式：*Domine exaudi et miserere*（上主！求祢俯聽！求祢垂憐！），後來這格式被獨立出來，並且將之移到進堂式當中使用。在第八世紀末，便將 *Kyrie* 的詠唱次數固定為：*Kyrie* 三次、*Christe* 三次、*Kyrie* 三次。

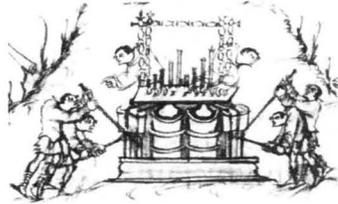
緊接著 *Kyrie*，就是 *Gloria in excelsis*。這首可以回溯到初

期教會，一直都是在早禱詠唱的讚美詩，到了第六世紀，才被使用在聖誕節的羅馬禮彌撒中。後來，更擴充到主教所主禮的主日或殉道聖人的慶典彌撒中。以後，在法國地區，甚至連神父主禮的主日或殉道聖人的慶典彌撒，也都使用了這首讚美詩。

### 丙、聖道禮儀

第一篇讀經是由副執事來宣讀，讀經通常是選自福音和聖詠以外的聖經章節。緊隨著讀經之後的是答唱詠。當答唱詠以詠唱的方式進行時，這詠唱聖詠的職務就會交付給執事，後來教宗大額我略(590~604)取消了這項規定，而依歌唱能力來選取負責詠唱答唱詠職務的人。

這答唱詠後來被稱為 Gradual (陞階經)，因為答唱詠的位置，是在一個位於台階 (*gradus*) 上的讀經台。而由於伴隨《聖詠》經文的音律太過於文飾和矯飾，因此實際上只有詠唱



中世紀早期的管風琴操作情形

一節《聖詠》。這時期雖然也使用管風琴，但並不是為伴奏詠唱之用，其最初作用有如十二世紀末開始教堂所慣用的鐘聲，提醒人們前來敬拜天主，後來有很長一段時間，這項樂器被視為是獨立的樂器，不是為伴奏，而是與聖詠團輪流在禮儀中發聲。

福音是最隆重的方式宣讀。在詠唱阿肋路亞的時候，執事被指派宣讀福音，並走向祭台，由祭台拿起福音書，將福音書高舉過頭，兩位輔祭員執燭，以及三位副執事（其中一位拿提爐或香），與他一起走向讀經台。一位副執事指示誦讀經文

的頁數，之後，執事以手指頭將此頁按住，然後登上讀經台，宣讀天主聖言。當他宣讀完畢，走下讀經台的時候，一位副執事以祭披接下福音書，並讓所有在感恩禮中負有職務的人親吻之。最後，將之放入福音櫃子裏。

在額我略的時代，**主教講經**在慶祝中還是一個非常重要的時刻，但是到了查理曼王朝的時代，這項習慣就式微了，甚至在羅馬禮規 *Ordo I* 中也不再提起。

信經 (*Credo*) 一直到第十一世紀，在亨利皇帝 (Emperor Henry) 的堅持下，才開始出現在羅馬禮的彌撒當中。在西班牙，開始在彌撒中使用信經是在第六世紀末，目的是爲了反對亞略異端，而將信經放在〈天主經〉之前。在東方教會，也爲了同一原因而使用信經，但是將信經放在呈獻禮品和奉獻詠之間。

## 丁、準備禮品

信經之後，不再有信友禱詞，只剩下主禮的邀請祈禱：*Oremus...* (請眾同禱.....)。在這闕祈禱之後，接著馬上就是奉獻。這儀節主要的就在於教宗接受信友呈獻的餅和酒。

首先，執事在祭台上舖一塊後來所謂的「聖體布」，然後，教宗由座位走到至聖所的入口處，先是面對男會眾的一邊。由羅馬元老院的議員貴族率先，逐一地走向至聖所前，每一個人呈獻給教宗一塊麵餅，副執事馬上把收到的麵餅放在一塊由兩個輔祭員持著的布上面。總領執事則陪著教宗接受每一個人所呈獻的小瓶酒，並由副執事將之傾入聖爵當中，一旦聖爵注滿，則將酒另外傾注於一個由輔祭員所持的較大容器當中。之後，教宗轉向女會眾，貴族中的女性，一如前面貴族男性所做的，也上前來行奉獻禮。等到貴族們都奉獻完了之後，其他的信友們才一一

前來行奉獻禮，不過接受奉獻的人改由其他的神職人員。

接著，那些接受奉獻的人洗他們的手，並且總領執事把為舉行感恩禮之用的麵餅放在祭台上，另外，盛著酒、有兩個把柄的酒杯，以及教宗所奉獻的兩塊餅也一併放在祭台上。詠唱團在這整個奉獻過程中，不斷地詠唱聖詠，他們並不前來奉獻。之後，副執事將水注入聖爵中，並劃十字聖號，主要的目的是讓酒水彼此摻和（許久以後，這個禮儀行動被解釋為基督取了我們的人性，我們也分享基督的天主性）。最後，教宗以獻禮經來結束奉獻。

接下來是感恩經，感恩經的經文自教宗大額我略以降才被完全固定下來。在感恩經的結束部分，教宗一手拿起他所奉獻的兩塊麵餅，一手碰觸由一位執事所舉起的聖爵，這行動主要的目的，是讓我們想起聖子的奉獻完全歸於天父，而基督的奉獻也將透過在聖神內的行動，而成為教會的奉獻。

## 戊、天主經、平安之吻、擘餅

教宗額我略把擘餅和〈天主經〉的順序掉轉過來。有人以為他之所以如此做是受到君士坦丁堡傳統的影響，不過就他自己的說法是，他要提升這個禱文的地位，因此把它的位置置於更接近祝聖格式的地方。因此，按羅馬這時候的傳統，是由主禮獨自一人誦唱這禱文，為突顯它的地位。

在〈天主經〉之後，主禮以「願主的平安與你們同在」致候，之後，總領執事向主禮主教祝平安，然後按聖統一一祝平安，最後是向信友們祝平安。

接著是擘餅。主教們和神父們將祝聖的餅，按需要的數量分成小塊，之後，輔祭員上前將之放入亞麻袋中，為領主聖體

之用。在這同時，歌詠團詠唱那由教宗 Sergius 在第七世紀末所引進 *Agnus Dei* (除免世罪的天主羔羊)，而將新逾越節的祭獻羔羊的身體撕裂的象徵，與猶太人作父親的要為他全家人分餅的用餐習俗，聯繫在一起。

## 己、領聖體聖血

在這個時期，雖然信友們渴望得到聖體聖血的滋養，但在許多教會裏，領聖體並不是一件普遍的慣例。在盎伯羅修時代的米蘭，希臘人一年才領一次聖體；而在高盧，主教則只是在基督的聖血之前，隆重地降福信友們，然後解散會眾，只留下一小部分的信友，共享主宴。在前來領主體血之前，總領執事宣告下次團體聚會的日子和禮儀站。之後，主教、神父、貴族、一般信友依序前來領主聖體。領了聖體之後，再到執事那裏接受「確認」(confirmed)，也就是說，從杯中飲主聖血。不過，這杯中的酒是未經祝聖過的酒，在分施之前，才從主教所祝聖的杯中，倒入一點聖血與酒調和。

此同時，歌詠團詠唱聖詠相伴，並在主教的示意下，以 *Gloria Patri* (願光榮歸於父) 作為結束。

## 庚、結束禮

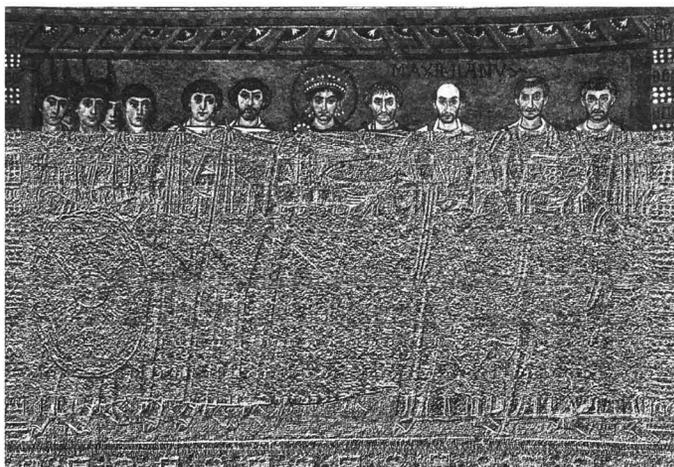
主禮以結束禱詞 (*oratio ad complendum*) 來作為禮儀的結束。在主禮向會眾致候之後，執事以 *Ite, missa est* 來遣散會眾。教宗在七個持燭的輔祭員和持香的副執事前導下，遊行到祭器室 (更衣所)。在他經過主教座席前，主教們要求他降福他們，他以「願主降福你們！」來降福他們。當他經過神父和信友的席位時，也是以同樣的方式降福他們。

## 辛、其他禮儀傳統的彌撒

這個時期的羅馬傳統禮儀，很清楚地，具有非常莊嚴隆重的禮儀形式，而這種現象不只是局限在羅馬的傳統中，也遍及其他教會。

在希臘的傳統當中，連禱和其他的懇禱在這時期開始增加，而執事會在至聖之所和會眾之所之間來來去去，目的是幫助會眾將自己與司祭的祈禱結合起來。在很多祈禱、甚至在感恩經當中，都是以默禱的方式進行。在陳述建立感恩禮敘述時，主禮會提高聲音，而會眾則以「阿們」的歡呼聲予以回應。不過在這傳統中，呼求聖神降臨 (*epiclesis*) 要比建立感恩禮敘述還要來得重要。

在這個時期裏，也開始了以聖體蘸聖血的方式領主體血。香爐也不再用手直接來捧，而是加了鍊子垂掛起來；在祭台旁、聖像前、以至整個教堂，都充滿了從香爐飄散出來的馨香。



東羅馬帝國皇帝查士丁尼及其隨從（右邊一位手執提爐）

（義大利 Ravenna St. Vital 教堂第六世紀前鑲嵌畫）

這種莊嚴隆重的禮儀形式遍傳到了西方教會。米蘭禮、高盧禮和西班牙禮，也都從東方禮獲得靈感，而豐富了它們自己的傳統。

## 結 論

很顯然地，因著**莊嚴彌撒**的發展，而使得禮儀失去了它原本的簡樸風格。教廷的顯貴在禮儀中擔綱重要突出的角色；另外，也特別強調詠唱員在禮儀中的重要性，他們在彌撒中採用華麗的音樂旋律，但其結果卻是降低了會眾的參與感。這個時期，彌撒的精神和力量常是從主教的主禮角色和由他誦唸的祈禱中湧出來。可惜的是，在稍後的禮儀變革中，這個特性就被削弱了，彌撒成了一個私密的行動，而這行動正生動地反應出當時教會的面貌。

## 第五節

# 獨自進入聖所的「主禮」

## 第八至第十二世紀

### 甲、在法蘭西和西班牙的羅馬禮彌撒

在查理曼王朝（西羅馬帝國）興起之前，除了北部地區還忠於米蘭禮之外，差不多整個義大利都使用羅馬禮了。除了義大利以外，羅馬禮也成了英格蘭和日耳曼傳教地區教會的禮儀。但是有一片很大的區域，從愛爾蘭到西班牙，則還沒有受到羅馬禮的影響。

早在第七世紀，高盧就已經有地方教會開始引進羅馬禮書，並且將之與它們既有的經文結合一起，以作為地方教會使用。後來高盧的公卿矮子培平（Pepin the Short, 714~768，查理曼大帝之父）在接受教宗斯德望二世的加冕之後，對羅馬教宗禮儀的壯麗留下了深刻的印象，於是興起了禮儀改革的懷想。他首先從義大利引進禮書，作為法蘭西 *Sacramentarium* 革新的藍本。這本革新後的 *Sacramentarium* 就是我們今天所熟知的「第八世紀 *Gelasianum Sacramentarium*」。

神聖羅馬帝國皇帝查理曼大帝想到了一個禮儀革新的根本

辦法，那就是把彌撒中各不同部分合編起來成爲一冊彌撒經書，並且強制整個帝國使用。他從教宗 Hadrian 處得到一份 *Gregorianum Sacramentarium* 的版本，但是這部禮書是專爲教宗使用的禮書，因此無法滿足地方教會團體的需要。於是來自法蘭西南部的一位本篤會士爲這部禮書作了一部續篇，將那些已經在帝國流傳的羅馬經文和一些地方的習俗整編起來。除了必須從羅馬輸進禮書之外，法蘭克人也意識到必須對他們的慶祝有一描述，以及如何慶祝禮儀，因此他們也採用了羅馬的「禮規」（*Ordines*）。

在第十世紀期間，羅馬禮式微，它的再生反過頭來必須依靠以上這些保存羅馬禮菁華的北方國家。當這些禮儀回流到羅馬時，它們已經帶著濃濃的法蘭西味道回到了羅馬。

第十一世紀末，西班牙國王喬治七世在整個半島厲行羅馬的禮儀習俗。當教會橫掃西班牙時，這禮儀改革更是風行全國；但在一些地方的教會，仍然保留了舊有的禮儀。西班牙的禮儀在第十六世紀經歷了重組，也在梵二之後經歷了禮儀的革新。

## 乙、司祭獨自進入祈禱當中

第七世紀的羅馬禮彌撒仍然是整個天主子民的行動。當主禮主持彌撒時，他說話的音量總是提高到讓整個會衆聽清楚；當他在彌撒中向天主祈禱時，他也總是爲所有信友的聖化而祈求。基本上，彌撒是整個參與者的行動。

然而到了第九世紀，在西方教會出現了不同的主禮形象，這種主禮形象在東方教會已經存在很久了；猶太大司祭的形象，他總是獨自一人進入至聖之所，這種形像逐漸地改變了主禮行使職務的方式。因爲主教或神父領受了權力，因而比其他

的基督信徒享有更多的特權，連帶地，基本的禮儀行動好像也成了他們的專屬。影響所及，司祭開始以默禱的方式誦唸經文，連最重要的感恩經也是如此。這時期禮書中的禮規規定在「聖、聖、聖」之後，「主教獨自一人進入感恩經中，並且低聲誦唸」。也因此，感恩經總被誤會為是從「聖、聖、聖」之後才開始的，事實上，從「頌謝詞」就已經開始了。

同樣的現象也擴及獻禮經，所以獻禮經又稱為「秘密」(*secreta*)。

### 丙、面向東方祈禱，以及背向會眾舉祭

將身體轉向一個特定方向祈禱的習俗，是存在於許多宗教裏的，而在基督的教會裏，這種習俗自有其獨特之處。首先，基督徒的祈禱，按新約的昭示，已經超越了特定的方向。它不是如猶太人必須面對耶路撒冷，或是回教徒必須面向麥加等地理上的東方或西方。基督徒是不管身處何處，都是藉著面向太陽升起之鄉，而朝向天主。

由於日出東方，是義德的太陽—基督升起之處，所以最初的幾個世紀就已經有面向東方祈禱的習慣了。這種習慣也影響到這時期教堂的建築方位，也就是向東的方位（穹窿朝東、門朝西），祭台的安置也是緊靠穹窿，或甚至就是依附在東牆上。因此，司祭在唸感恩經時，便以面向著祭台（東方），背對著會眾（西方）。

### 丁、司祭和其他職務者的私禱

羅馬禮一被引進法蘭克地區，就被放入了在彌撒中行使職務者的默禱或半私禱。這些祈禱通常會包含一大部分的自懺，

承認自己是一個罪人，不配去承擔如此職務，其目的就是要使心靈獲得淨化。有一些伴隨行動的祈禱也是在靜默中誦唸，如揭開聖爵、添香、上香、上香，以及其他一些微不足道的一些姿態。

這些默禱或半私禱遍及整個感恩禮慶祝，這還不夠，他們還在彌撒的一些時刻，故意增加一些默禱和半私禱，以增加私密性，如在進堂式，當執行彌撒職務者到達至聖所時；又如在聖祭禮儀開始時的準備禮品；以及在信友準備領聖體之前。這些祈禱格式都是採自羅馬和高盧的 *Sacramentarium*，或是個人熱心祈禱的禱書。

司祭被邀請在舉祭之前以默禱來準備彌撒，以及在結束彌撒之後，也以類似的禱詞作為祈禱。這兩部分雖然不屬於禮儀本身的部分，但是在第十一世紀，這兩部分被編入禮書，當中包括了聖詠、對經和禱詞。到了十三世紀，這些經文更是大量增加，還包括了主禮在換穿祭服時，各項衣物（長白衣、聖索、祭披……）的禱詞。這個時代的一些默禱和半私禱禱文，在教宗比約五世的彌撒經書（特利騰彌撒經書）中仍然看得到。

## 戊、私彌撒

除了以上的禮儀實行可以讓我們看到主禮角色在西方教會的變化之外，還有另外一個東方教會從未實施過的慣例，也可以讓我們看到主禮角色的變化，那就是「私彌撒」。

私彌撒是由司祭獨自一人，並按禮規，至少要有一位輔祭回應的彌撒。自加洛林查理曼王朝以降，這種彌撒就不斷增加；連帶地，為亡者獻彌撒的風氣也就愈益盛行。自此所有教堂，不論是修道院或堂區教堂，都設置了許多祭台，以因應大量私

彌撒的需要。

## 己、全彌撒經書

原來的禮書安排方式，對以私彌撒慶祝感恩禮的司鐸來說，實在很不方便。每一台彌撒同時都需要使用好幾本禮書，包括為祈禱和感恩經專用的 *Sacramentarium*、為讀經專用的 *Lectionarium*（讀經集），以及 *Antiphonarium*（聖歌集）。於是，就將後兩者編入前者當中，並且作了一些邊注。這是第一本全彌撒經書，並在 1200 年左右開始風行。

## 庚、感恩禮麵餅和領聖體禮

在這個時代，信友們難得領一次聖體，因此呈獻禮品的儀節也失去了它真正的意義。而在亞美尼亞教會早已通行使用無酵餅的習慣，到了第十一世紀，在西方教會也變得非常普遍。使用無酵餅的實際理由，除了以發酵的餅所祝聖的聖體不易保存之外，福音的敘述也扮演了一個很重要的角色（按《路加福音》的記載，逾越節晚餐是在無酵節那一天準備的）。從這個時期開始，拉丁教會的神學家們就不斷批判使用發酵的餅，並且成為與東方教會爭論的一個話題。

也是在這個時期，用口領聖體取代了以手領聖體的習慣。這項改變被視為是一種尊敬聖體的記號，因為這種方式也比較容易以跪姿領聖體。

希臘教會所慣用的領主體血的方式：將祝聖的麵餅浸入聖爵中，並沒有在西方教會施行成功。在 675 年的 Braga 會議就已經拒絕了這種領聖體的方式，甚至這次會議的決議條文在第十一世紀還常被引用。到了第十三世紀，更是進一步不再給信

友們送聖血，而只准許信友們領聖體，甚且難得領一次。自此以後的彌撒經書，就不再提到有關信友們領聖體的事，因為大部分的機會都只是司鐸領聖體而已。另外，信友們所領的聖體都是從以前彌撒中祝聖，而保存下來的聖體。從以上這些觀點來看，領聖體禮已經失去了它在彌撒當中的本質。

十三世紀時，曾經有神學家和神秘家反對這種實行，可惜未竟全功。這時期也在彌撒中引進了為病人送聖體的儀節，諸如 *Confiteor*（我向全能的天主……承認……）、*Ecce Agnus Dei*（請看！天主的羔羊），以及三次的 *Domine, non sum dignus*（主，我當不起祢到我心裏來）（參：路七6-7）。

## 辛、信友們個人的虔敬

以上所有的這些改變都有意無意地使得司鐸的重要性大增。原本由各不同職務員行使及完成的禮儀行動，也都由神父一手包辦。司鐸在彌撒中的角色成了唯一的慶祝者；相對地，教友在禮儀中的角色只是成了被動的觀眾罷了。因此，感恩禮與信友聚會之間的關係環結斷裂了，地方團體聚會所表達的普世教會意涵也失落了。

因此之故，個人的虔敬乃成了個人得救恩的主要方式。信友們和他們的牧者都有志一同地認為，神聖的祭獻是他們獲得天佑的一個途徑，他們不僅相信彌撒對亡者具有助益，同時也相信彌撒慶祝得越多，恩寵也就越多。因此，一些慷慨的王公卿相就不斷地捐巨款獻彌撒，以確保他們的意向能夠成功，企圖能夠達成。至於個人是否參與禮儀，已經變得不重要了，因為他們認為神父一個人舉祭，就是代表整個團體了。

基本的祈禱是以低聲、和他們所聽不懂的拉丁文誦唸，詠

唱的部分如這時期開始出現的繼抒詠等，也是交由歌唱專家詠唱，只剩下極少的一部分才由會眾合唱，可以說信友們完全被擯除在慶祝的核心之外。因此，信友們不得不從邊緣和外圍的要素中去尋求靈性生命的滋養；而禮儀的慶祝層面也蒙塵了，訓導和倫理的寓意取代了慶祝的意涵。

## 結 論

我們可以說，第八至第十二世紀所處的世代，正是一個文化變遷的世代。新的慶祝型式大大地影響了拉丁世界的祈禱方式；羅馬禮不再與各地區的文化有所連繫，也不再與那從過去歷史所接受的價值有關，因為整個的西方世界都遵循了同一的羅馬禮儀。

## 第六節

# 望聖體、朝拜聖體

## 第十二至第十五世紀

禮儀改革從查理曼王朝期間開始，一直持續至中世紀的末葉。而在第十二世紀末時，開始了堂區生活的革新。教堂以鐘聲和慶節的隆重慶祝，來作為黑暗世界的暮鼓晨鐘。在接下來的一個世紀中，新出現的托鉢修會，如方濟會、道明會和聖衣會，他們的宣講將更新人們的宗教情操和道德生活。這時期對感恩禮聖事的神學反省，也將繁花茂盛，伴隨著這些影響，聖事生活也有所改變。然而，雖然出現了革新運動，但是信友們參與彌撒的程度仍然有限，他們還是處在感恩禮行動的邊緣。

### 甲、至聖所屏風、講道台和歌詠團

在主教座堂或修道院的教堂裏，木製或石製的屏風把平信徒從至聖所和聖詠團隔離開來，也就是與那些被允許參與神聖行動的人分開來。這種隔離與東方教會聖像屏風所作的隔開有所不同。

在東方教會，聖像屏風只是把祭台及其鄰近的範圍隔開來，但讀經台和聖詠團仍然保留在接近信友席，而且執事在至

聖所和會衆之間來來去去，扮演中介傳達的角色。而在西方教會，任何禮儀行動都是在屏風後舉行，信友們只是默默地「聽彌撒」，這個詞自此而後，甚且成了表達參與彌撒的專用名詞。即使在那沒有安置屏風的堂區教堂，那些職位較低、受過歌詠訓練的神職人員則是站在靠近「主禮」的地方服務彌撒，專門負責回應「主禮」的祈禱；而信友們則是淪為聽衆的角色，因此只好依賴各式各樣的熱心敬禮。

至於宣講聖道的工作，雖然經由托鉢修會賦予它新的生命，但是已經與禮儀脫節了。禮儀中宣講聖道者，不再是在主禮的位置、或讀經台、或靠近祭台的地方講道，而是上升到一個位於會衆席的講道台上講道。講道的內容也不再是依據所宣讀的讀經，宣報福音，而淪喪為教義和倫理的教導。

## 乙、舉揚聖體

在彌撒慶祝中，只剩下一個時刻還能吸引信友們的注意和興趣，那就是祝聖的時刻。由於反對第十一世紀一位修道士卑倫加（Béranger of Tours）的主張（他對主在聖體中真實臨在這項信仰持輕蔑的態度），所以就特別強調耶穌的話：「這是我的身體...；這是我的血...」，甚至把耶穌的這些話從感恩經當中獨立出來。而由於這些話是由司祭以默唸的方式唸出來的，因此他唸到這句話時，身體的動作就會加



中世紀的彌撒慶祝

大，為能引起信友們的注意。另一方面，雖然信友們很少有機會領聖體，但是他們至少願意「望聖體」，因此，當司祭在默唸完建立感恩禮聖事敘述時，他會將聖體高高地舉揚，好讓所有的信友都能望得到聖體。這項實行很快地傳遍了整個西方教會，甚至到了 1270 年代之後，連聖爵也一起舉揚了。

在一些地方，非常強調舉揚聖體，所以就以搖鈴來表達它的重要性；也有一些地方，會在天未破曉的清晨彌撒中，點上一根蠟燭；有時候，會在祭台後方搭一幕暗色的布簾，為的是當舉揚聖體時，可以讓聖體更清楚地顯現出來。

### 丙、熱心敬禮和彌撒禮儀

信友們一般都認為，並且相信望聖體所獲得的益處與領聖體是一樣的。因此，在舉揚聖體、望完聖體之後，他們就馬上離開教堂，因為他們已經獲得了屬靈生活所需要的恩寵，以及現世生活所需要的祝佑。甚至在這個時期，還有所謂的聖杯傳說，流傳著人只要一望耶穌在最後晚餐所使用的爵杯，就可以得救的說法。

因此，民間的熱心敬禮有時候真的是偏離了正道。有些地方，人們更是相信只要花固定的一些時間望聖體，就可以延年益壽。其結果是，信友們要求舉揚聖體的動作和時間要拉長；聖體也在整個彌撒中，被放置在那鑲於祭台上方壁龕的聖體盒中。不過無論如何，這些對聖體的情感和實行慢慢地發展成了聖體的敬禮。聖體被放在**聖體光**（monstrantia 或稱 ostensorium）中**明供**，不僅用在時辰祈禱當中，也扛著遊行街頭，而這在中世紀真是一件盛事，總是可以吸引大量的人潮前來敬禮聖體。

私彌撒的盛行也助長了聖體敬禮的發展。在這時期的聖堂

中，環繞會眾席的部分，建造了許多凹室小聖堂，每一個小聖堂裏都有一個依牆而造的祭台。每一天早上，神父們最重要的工作就是在這些小聖堂「唸」或「說」彌撒。而熱心的信友們也會趕來，在一個小聖堂和另一個小聖堂之間遊走著，目的只是為能多望幾次舉揚聖體，以獲得各種的恩寵。尤有甚者，在第十四世紀和第十五世紀時，有關於聖體的奇蹟異事更是甚上塵囂，吸引了無數的朝聖者前來，例如：治病的聖體、嬰孩耶穌顯現在司祭舉揚聖體的手中等。

由於這些新的態度，使得人們對感恩禮的了解，以及對耶穌的認識，都發生了重大的改變。彌撒不再是以耶穌的祈禱，來引入進入祂那為人帶來救恩的死亡與復活之中，其最終的目的就是為光榮天主聖父。因此，基督作為中保的角色模糊了，並且他的臨在也被局限在那靜態、且只可遠觀不可近玩的餅當中。

在法蘭西，教宗烏爾班四世（Urban IV）於 1264 年頒定了名為 *Corpus Christi*（基督聖體節）的隆重敬禮。另外，由於救世主的人性和中保角色不再被強調，因此人們轉向聖母和諸聖的代禱，他們儼然成了天人之間的中介角色。「以上（向基督）所求，是靠聖母瑪利亞」的祈禱結束格式，在某些宣發基督徒信德的情況中，代替了一般時候用的「以上（向天父）所求，是靠我們的主基督」。

在教堂中增加的小聖堂，不單只是為了私彌撒的需要而增設，每一個小聖堂因為是由團體、公會或家庭所奉獻的，所以通常是將小聖堂敬獻給奉獻者的主保聖人，並在裏面劃上或刻上聖人的圖像。位於穹窿盡頭的祭台，現在也仿效古代耶路撒冷聖殿的至聖所，將之提高，並在其上安置聖體龕。主教們和

神學家們曾經努力要去導正信友們去了解聖體敬禮和聖人敬禮的真正意義，但惜未能成功。

另一禮儀精神衰弱，是發生在第十四世紀。當在默想基督受難時，這時期的信友們慣常會伴以過分逼真的受難圖像，或是痛苦聖母的畫像。連帶地，這樣的默想方式對彌撒也產生了寓意式的詮釋：神父穿祭披，被穿繫附會成耶穌穿上被嘲弄的紫紅袍；神父從祭台的一邊走向另一邊，被說成是耶穌被從大司祭的庭院移送到總督府，受蓋法和比拉多的審判；神父洗手，則是回憶起那在耶穌受難的晚上，羅馬總督洗手的行動。

上述的種種，都使得感恩禮聖事的真正意義愈來愈不清楚了，整個彌撒形同一齣戲劇。這種禮儀戲劇化的情況，到了第十三世紀，更是達到了最高峰。

#### 丁、中世紀末的彌撒經書

基本上，雖然整個拉丁（西方）世界都是遵循著同一的羅馬禮，但到了第十三世紀，每一個教區也都開始建立它們自己的習慣，和它們自己教區的彌撒經書。另外，托鉢修會從各個不同的修會中，竭取了一些共通的禮儀習慣，而當他們在擴展基督的王國時，他們同時也把他們修會在彌撒中的一些實行，帶往他們足跡所至的地方。因此，在同一修會寄居的地方，彌撒至少有著統一的外貌：道明會所傳播的，主要是巴黎的習慣和實行；聖衣會傳播的，是耶路撒冷宗主教區的禮儀；方濟會所傳播的，則是羅馬教廷的禮儀。修士們所使用的彌撒經書，很可能是源自第十三世紀上半葉的主教禮規。

第一本《羅馬彌撒經書》出版於1474年，經由方濟會而流傳各地。這也為後來特利騰大公會議的禮儀一致化鋪路。

## 戊、有關祝聖的幾個問題

舉揚聖體時，整個的焦點都放在建立感恩禮聖事的敘述上，甚至從整個的感恩經裏獨立出來。按中世紀的神學，這是被認可的。然而在東方教會，祝聖的最基本要素並不在於耶穌所說的話，而是在於呼求聖神降臨 (*epiclesis*)。因此之故，在羅馬教會和君士坦丁堡教會之間就產生了激烈的爭論。

在 1439 年的佛羅倫斯大公會議中，這個問題被提出來爭辯，拜占庭教會也被要求針對這問題做出正式的口頭聲明。大公會議的原始決議是：唯有透過耶穌的話語，祝聖才算有效。但是教宗歐靜四世 (Eugene IV) 把這句話從決議文中刪去了，以避免得罪了東方教會的基督徒。他的行動雖然一方面確定了教義，但同時也了解到兩個教會之間的差異，是無法從這個禮儀習慣的角度來解決的。

## 第七節

# 教宗比約五世的彌撒經書

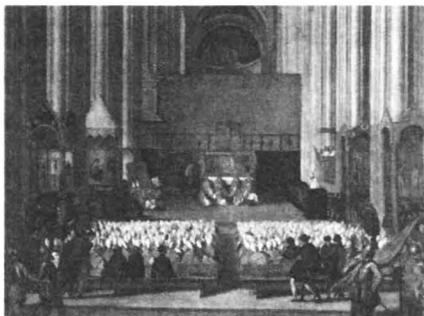
## 第十六世紀

### 甲、特利騰大公會議和彌撒改革

從第十六世紀一開始，有許多牧者深切地體會到改革的迫切需要，因為民間一些迷信的習慣深深地影響了禮儀的表達，一些次要的因素也佔據了禮儀的中心位置，而阻礙了信友們進到真正感恩禮聖事的核心。

懷著這樣的心情，許多的主教們參與了 1545 年，由教宗保

祿三世所召開的特利騰大公會議，並且到 1563 年才結束。這一次會議在改革的氛圍下和推動下，促使這些主教們去面對兩個急迫性的問題：第一是反對馬丁路德的主張，第二是對一些教義作一澄清。



特利騰大公會議

因著這樣的背景，以



比約五世1570年彌撒經（1700版）

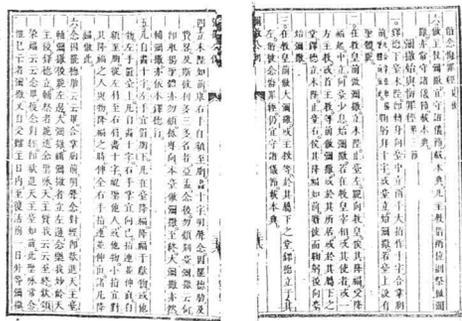
致於主教們就停止了方言在禮儀中的使用，免得被人誤會他們為新教徒的主張—使用各地老百姓自己的語言一來背書。而主教們也決定可以藉由在慶祝過程中的一些提示，來填補因著語言問題所帶來的困難和不便。

另外，在謹慎的態度和牧靈關顧二者之間也儘量取得一個平衡，而在保存聖體、為病人送聖體（DS 1645）、為到達明辨善惡年齡的兒童送聖體（DS 1659）、給信友們送聖血（DS 1648）等，做出了規定。大公會議的一些有關彌撒方面的教義決定，正符應了大公會議所標舉的：

「為激勵信友們的心靈，藉此有形可見的信仰及虔誠記號，瞻仰（默觀）那隱藏在這祭獻中的不可見事實。」  
(DS 1746)

同時，公會議也決定要賦予教宗出版新彌撒經書的責任。教宗比約四世於是組織了一個委員會，為開始執行改革的計劃，可惜未竟全功。

1565年，教宗比約四世去逝，五年之後，他的繼任者比約五世終於完成及出版了新的彌撒經書，以及彌撒禮規。



利類思1670年翻譯的中文彌撒經書

## 乙、新彌撒經書的精神

比約五世深切地掌握住了革新的精神，並且將整個精神回歸到初期教會的泉源裏。教宗將許多慶節日從禮儀年曆中取消，因為過多的節慶日，反而使得最重要的主日慶祝變得隱匿不明。他把司祭的默禱重新作了組織，並且簡化了司祭做彌撒的姿態。他也把與禮儀無關的音樂曲目取消掉，並且刪除了大部分的「繼抒詠」。尤其是在對信友的部分，比約五世嚴禁一切迷信的舉動。



特利騰的彌撒

雖然如此，這本於 1570 年頒佈的彌撒經書還是未能滿足公議會的初衷，也沒有完全達到公會議的期望。主要的原因是執行委員會必須在極短的限期內工作完畢，而且也缺乏一套禮儀學的科學方法來編輯新的禮書。因此之故，比約五世的彌撒經書充其量僅是一部簡化了的 1474 年羅馬教廷彌撒經書而已。

拜印刷術發明之賜，教宗心中所叨叨唸唸的禮儀，在西方教會的一統化、穩定化，很快地就有了進展。在 1570 年之後，特利騰彌撒經書又出現了兩個版本，一個是 1604 年教宗克萊孟八世治下出版的彌撒經書，另一個版本是 1634 在教宗烏爾班八世治下所出版的，這兩個版本都對特利騰彌撒經書作了修正。到了 1914 年，教宗比約十世又作了一些更重要的修訂。

## 丙、彌撒：詠唱和誦唸

按照特利騰的標準，一般堂區彌撒的模式，至少在主日，該當是如同修道院彌撒一樣隆重。在修道院的慶祝中，由各級神職人員或修士齊聚一起，並分擔各項職務。而在堂區，則是由平信徒擔任彌撒中的職務各項，並要確保一定程度的莊嚴隆重。另外，還有一種不詠唱，而只是用唸的「誦唸彌撒」。基本上，在舉行這兩種彌撒時，司祭都是遵循相同的禮規，以及按彌撒經書說相同的話。不過當彌撒是以詠唱的方式舉行時，詠唱的部分常常很能突顯出禮儀的行動，並且也能很清楚地區分出私禱在彌撒中的次要角色。

## 丁、進堂式

在教宗比約五世的彌撒經書中，當彌撒以詠唱的方式舉行時，進堂式是以名之為 *Introitus*（進堂詠）的聖詠開始的。這聖詠的音樂旋律，其主要目的就是為了配合司祭和執行各項職務的人員遊行進堂用的。當他們到達祭台前的時候，他們就默唸《聖詠》第四十三首：「我就要走近天主的祭壇前，走近我最喜悅的天主面前」，之後是懺悔詞和幾個短禱。這些短禱原本是讓那些負責執行各項職務的人員，在從祭器室（更衣所）走到至聖所時默唸的，但現在到至聖所的距離縮短了，因此將之挪到此刻默唸。

在「誦唸彌撒」中，直接以這些短禱開始彌撒。然後司祭登上祭台，並且以 *Aufer a nobis* 的禱詞開始祈禱。之後，司祭親吻祭台。當他親吻祭台的時候，他會唸一闕禱詞，這禱詞也會特別提到安置在祭台上的聖人聖髑。如果是莊嚴隆重的彌撒，則會在此刻第一次上香，並且在上香前，先以一個祝福格

式祝福香。

聖詠團詠唱 *Kyrie eleison*，接著是 *Gloria in excelsis*。在面向東邊的教堂，彌撒經書被放置在祭台的南邊。在致候詞之後，司祭詠唱 *Collecta*（集禱經）。常常有好幾個集禱經，這些集禱經都是取白日課經（如早禱、晚禱等），有時也會在當日的祈禱中再加上特別的意向。

## 戊、聖道禮儀

第一個讀經被稱為 *epistle*（書信），雖然這一篇讀經並非一定是從宗徒的書信中節錄出來的。第一篇讀經是由司祭唸，或由副執事或讀經員詠唱；福音是由司祭詠唱或誦唸。在詠唱或誦唸福音時，執事會在福音前後詠唱：「求祢淨化我的心和我的唇」，以及「願福音之言除免我罪」。在每一個讀經之後，會有一位神職人員默應：*Deo gratias, Laus tibi, Christe*。對不懂拉丁文的信友而言，實在很難要求他們對天主聖言作一真實的回應；他們只能針對福音前後的話語和姿態，做一些表面的回應而已。這些福音前後的話語和姿態，包含了讀經前的歡呼（「主，願光榮歸於祢！」這個習慣源自高盧禮），在福音書和自己身上劃十字聖號，以及向福音書上香。

*Gradual*（陞階經）是在兩個讀經當中詠唱，不過此時的陞階經已經失去了它原有的答唱形式。*Alleluia*（阿肋路亞）所伴隨的詩節不一定是出自《聖詠》，有時也出自聖經其他地方。在四旬期的時候，則以 *Tract*（沒有對經的聖詠）代替 *Alleluia*。

比約五世的彌撒經書刪除了絕大部分的「繼抒詠」（原本有五千多闕），只留下了復活主日的 *Victimae paschali*、聖神降臨主日的 *Veni sancte Spiritus*、基督聖體聖血節的 *Lauda Sion*，

以及為亡者彌撒的 *Dies irae*。至於今天，我們在痛苦聖母紀念日（九月十五日）所使用的 *Stabat Mater*，則是到了第十八世紀才出現。

這部 1570 年的彌撒經書並沒有提到「講經」，但是通常如果司祭講道，他會先脫去祭披，並走下祭台，來到位於信友席當中的講道台宣講。

在主日或節慶日的時候，會詠唱信經。信經之後，沒有信友禱詞，只剩下主禮的邀請祈禱：*Oremus...*（請眾同禱.....）（從第五至八世紀的禮儀開始，就不再有信友禱詞的內容了）。



十六世紀彌撒中的講道

## 己、奉獻

在奉獻的時候，各職務人員都有他們各自的私禱，而這些私禱也都伴隨著各職務人員的行動，而把感恩經的一些要素提前了。在放著麵餅和酒的祭台上，司祭嘴裏述說著「無玷的犧牲」、「救恩之杯」，以及有關這祭獻的奉獻。在這些祈禱中包括了「紀念」(*Anamnesis*)和「呼求聖神」(*Epiclesis*)的要素，以及為生者和死者的代禱。當水被注入聖爵中時，司祭會唸一闕改編自古代聖誕節集禱經的禱詞。在主禮洗手的時候，他會一面誦唸《聖詠》：「上主，我要洗手表明無罪，我要走到祢的祭壇周圍」（詠廿六 6）。之後，司祭將自己託付在其他職務

員的祈禱當中（*Orate fratres*）。

接下來是向禮品、向祭台和向司祭獻香。這個在羅馬禮彌撒中最重要的獻香行動，並不是源自羅馬禮本身，羅馬禮原來獻香的樣子，只是單純地將燃香放在平底的香爐當中。向祭台和司祭獻香，是自查理曼王朝之後，為表示尊敬的一種記號。這實行在第十一世紀就已經廣為流傳，不久之後，這個獻香的禮儀行動，就伴隨在各職務員和所有神職人員的默禱中舉行。

當所有的這些奉獻行動在進行時，聖詠團詠唱著奉獻詠。之後，司祭以默禱的方式誦唸獻禮經，所以稱之為 *Secret*（秘密）。

## 庚、感恩經

在頌謝詞之後是「聖、聖、聖」，「聖、聖、聖」之後是舉揚聖體聖血（有時候在舉揚聖體聖血之後，再一次地詠唱「聖、聖、聖」）。在舉揚聖體聖血時，則伴以搖鈴，以強調其重要性；如果是莊嚴隆重彌撒，則還包括了神職人員持蠟燭的遊行和搖提爐。在整個默誦感恩經的過程中，司祭有好幾次要停下來，鞠躬或曲膝，在禮品和自己身上劃十字聖號。直到結束時的聖三頌，司祭才提高聲音，信眾也才得以 *Amen* 來回應之。

## 辛、天主經、平安禮和擘餅

感恩經之後，由各種不同的要素互相穿插。從第十一世紀開始，在〈天主經〉之後，加上了以默唸方式誦唸的「附禱經」（*Libera*，在米蘭和里昂的聖週六彌撒則用詠唱的方式進行），然後是在 *Agnus Dei* 的詠唱聲中擘餅。

此時的平安之吻（平安禮）已經失去了彼此互相致意的原始形式。原來平安之吻的對象是為所有的參禮者，後來互祝平安的對象，被限制在那些準備領聖體的信友們當中；而到了這個時期，範圍更形縮小，只有神職人員才互祝平安。首先司祭親吻祭台，然後一位執事從司祭那裏領受平安之吻，並將之帶到神職人員席位，彼此傳遞。有些時候，也會使用一塊名為「平安匾」的木板，由每一個人輪流親吻之。

## 壬、領聖體

主禮在領聖體聖血之前，先以三闕禱詞為自己祈禱，為能妥善地領主體血。這三闕禱詞出現於第九至十一世紀，是當時一般信友們所慣常使用的禱詞。在他領了聖體聖血之後，他又以那取自《聖詠》或福音中的經文祈禱。

為信友們的領聖體禮，比約五世的彌撒經書保留了為病人的領聖體禮。彌撒經書規定，信友們所領受的聖體該當是當次彌撒所祝聖的聖體，然而可惜的是，這項規定並沒有被遵守。感恩禮中的感恩行動和麵餅之間，在象徵當中的聯繫變得隱晦不明。傳統的領主詠也被縮減成單一的詩節（因為領聖體的人很少，一個詩節的時間也就夠了），並且譜之以過度裝飾的旋律。

*Quod ore sumpsimus*（上主，求賜我們一顆純潔的心，以迎接我們所領受的神糧，使這暫世的飲食，成為永生的良藥）的格式是專為清理聖爵時用的，這個格式是取自羅馬的禮書，原是為信友在彌撒當中作個人祈禱時用的。

領聖體後經（*postcommunion*）之後，執事以 *Ite missa est* 遣散會眾，最後才是主禮降福。

當彌撒結束，司祭離開至聖所時，他開始在祭台誦唸《若望福音》（一 1~14）。這個習慣是源自司祭在彌撒之後，個人對《若望福音》的默想；到了十三世紀，則改成在祭台誦唸（主教彌撒除外），這個習慣被保留在特利騰的彌撒經書當中。

## 癸、共祭

在西方教會，主教和神父一起共祭的唯一機會，是在他們的聖秩聖事當中。在里昂的教會的聖週四這一天，所有的神父參與主教祝聖聖油的彌撒，並且從主教處接受聖油，禮規也要求每一位共祭者一起誦唸所有在彌撒中的祈禱。這種習慣在中世紀流傳得很廣，並且變得很普遍。

共祭的觀念在東方教會要比西方教會來得普遍，但是東方教會從第七世紀開始的這項觀念，至少在俄國的教會是受到了拉丁教會神學的影響，即主張感恩經的主要部分該當由共祭者一起誦唸。

## 結 論

比約五世的彌撒經書賦予了彌撒一個革新的形式，並在經歷了近四個世紀之後，樹立了羅馬禮的獨特風格，且風行至全世界。但由於特利騰的改革在執行上，並沒有完全符應改革的初衷，因此在後來的幾個世紀中，呼籲修訂禮書的聲浪不斷。

## 第八節

# 熱心敬禮和彌撒的神聖祭獻

## 第十六至第廿世紀

如果特利騰大公會議對彌撒的改革主要是爲了**牧靈**和**統一**的目的。那麼我們可以說，第二個目的**統一**的成就，比第一個目的**牧靈**的成就，要來得大。

禮儀中一些不確定的因素被移除了，並且以一整套禮規小心謹慎地對每一個細節加以規範，這規範的內容，也漸漸地由教廷禮儀部（教宗 Sixtus 五世於 1588 年創立）來決定。至此，禮儀乃成了某些特定人士和專家的專利。爲了避免落入那形成中世紀慶祝特色的迷信危險，此時的禮儀慶祝就刻意與民間的熱心敬禮劃分界線。不過，這種迷信的危險在浪漫主義時期（從十八世紀末至十九世紀初），又以另一種新的形式再度出現。

在十六世紀末、十七世紀初所進行的改革運動中，最具代表性的人物就是米蘭的總主教聖嘉祿（Charles Borromeo）。在這陣改革的風潮當中，教會懷著牧者的情懷，開始了一連串的教育革新。如：加強堂區的教導使命、興辦更多的教育機構、增加爲培植聖職人員的修院。至於禮儀生活的革新，雖然困難重重，但是主教們和神父們還是很努力地嘗試用各種方法，去了

解和指導民間百姓對熱心敬禮的想望。

堂區的主日彌撒，為基督徒的生活來說，是一個非常重要的時刻。在第十七世紀的時候，每一個教堂仍然只有一台彌撒（至少在城鎮和鄉村都是如此），彌撒的舉行時刻是由教區會議來決定，而彌撒所舉行的時間往往相當長。這些教堂所使用的儀節皆出自那以主教的權威所出版的慶祝禮書（*ceremonials*），他們把這些儀節整合在彌撒經書所規定的禮儀當中。

首先是增加了**祝福水**的儀節。按照羅馬禮規，這項祝福儀節是在祭器室（更衣所）舉行；然而在法國，水的祝福是在聖詠團席位或信友席位（*nave*）當中舉行。祝福水之後，舉行灑聖水禮。灑聖水的時候，由於各職務員必須列隊遊行整個教堂，因此時間往往拉得很長。這些儀節都是源自修道院的習慣：在天剛破曉的主日清晨，在婦女們發現墳墓已空的那個早晨，修道院的隱修士和修女們就已經清理洗淨了整個修道院。堂區把修道院的這個習慣儀禮化，並且將之與主日的禮儀慶祝整合在一起，為能強調出主日的特徵來。

對特利騰彌撒經書中的一些禮規也做了一些變更：如果神職人員缺席，平信徒便可以坐在他們的席位上；被指定的詠唱員要穿上黑長衣，外罩短白衣，詠唱那按當時口味經過修改過的額我略曲；他們並非每次都宣讀書信（*epistle*）；另外，非常普遍的習慣是以小男童當輔祭，服務祭台。

在福音宣報之後，通常會插入各種的通告，這通告和證道之間常常被混淆了。通告的內容包括了一系列有關團體的通知、節慶的慶祝、守齋的規定、即將發生的社會事件等。人們也是從這通告當中得曉王子的誕生、軍隊的勝利或挫敗，以及重要的政令傳達等。這通告也包含了一系列不同意向的代禱，

同時也包括了以教理講授的形式所表達的信仰真理。

在某些地方，信友們習慣在奉獻的時候，遊行至至聖所前，然後親吻聖盤並將之置放在一的大盤子上，以表達他們的尊敬。在這些地方，更普通的一個儀節是祝福麵餅，這些麵餅是由信眾奉獻，在經過祝福之後，於禮儀慶祝結束時，分給信友。越來越多的信友愛上這個習慣，但越來越少的信友願意領聖體。不領聖體變成了一種習慣，因此為那些想要領聖體的人，他們會等到所有的人離去之後才領聖體，以避免虛榮心作祟。後來，這個習慣甚至演變成另一種習慣，也就是專為這些想要領聖體的人在早上舉行所謂的「領聖體彌撒」。

### 甲、在彌撒中的要理講授和信友的參與

對此時的許多基督徒來說，參與主日彌撒是個人在社會生活和義務當中，最根深蒂固的一項習慣。雖然他們的意向是純正的，但是他們卻是很難進入奧蹟當中，他們也總是把感恩禮的奧蹟侷限在祭台上基督的臨在。因此，一項具有牧靈幅度的計畫展開了，開始在彌撒中教導那些熱心的信友們去真正地理解感恩禮的意義，強調感恩禮不僅只是司祭在祭獻彌撒，也是所有參禮者與司祭一起祭獻彌撒。所以在此時，信友主動參與的概念也已經被喚起了。不過，現實與理想的實踐之間，還是有一段差距。有一些神父，特別是受到楊森



彌撒的祭獻性

主義影響的神父們，提高聲音誦唸感恩經，而信眾也對一些禱詞作出回應時，卻遭到主教的責難。

在 1597 年到 1660 年之間，雖然受到教會當局的反對，甚至一再威脅要棄絕那些設法要使信友了解彌撒經文的人，但仍然出版了許多法文譯本的彌撒祈禱經文。在第十七世紀和第十八世紀時，彌撒經書的一些部分，以許多種語文出版，主要的目的，是為使那些從新教皈依天主教的人能方便了解彌撒。

## 乙、聖體敬禮的不同表達

在特利騰之後的時代，絕大部分的信友們只有在主日才會到教堂參與彌撒，甚至神父們也不是每日舉祭。但是在第十八世紀的時候，改革者針對這項習慣提出了變革。在法王路易十五和路易十六的時代，每日的彌撒慶祝被排入宮廷的日常行事當中；所有教育機構（學校）也規定必須要舉行每日的彌撒。總之，就是要把教會的這個習慣逐步貫徹到社會各個階層中。

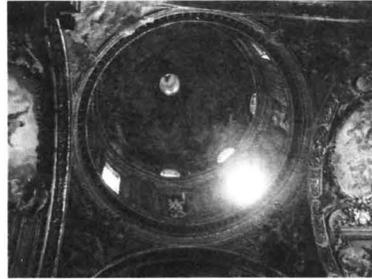
但在此時期，彌撒並不是信友們表達他們熱愛聖體的唯一途徑，朝拜聖體和延長朝拜聖體的時間，也都是在基督徒生活中非常重要的表達。特別是在耶穌會所屬的堂區，他們更是以最大的熱誠來推動聖體的朝拜。

教堂的建築，不論是否受到節制的古典型式，或是受到繁複的羅馬公堂（basilica）風格影響，都具有一個共同的特徵：教堂建築型式配合熱心敬禮和禮儀慶祝的需要，並以特殊的「反改革」（反對新教的改革）形式來作為教堂設計的藍圖。教堂就像一個巨大的慶祝廳，當中有展示廊、包廂（樓座），在祭台後面，穹窿的牆面上有著非常繁複精美的裝飾。在所有的教堂裏，都安置了一個大而醒目的聖體櫃。教堂四周還裝飾了許

多壁畫，為強調那些遭受到改革者（新教）反對的價值，這時期的教堂代表作，非以「耶穌聖名堂」莫屬。



耶穌聖名堂



耶穌聖名堂的穹窿

祭台的形式變得窄而長，它不再是受注目的焦點。在聖體櫃的上面，是一塊鍍金的木頭，為放置聖體光，舉行聖體明供（除非已經有了固定的壁龕，為舉行明供聖體之用，否則通常有此設置）。另外，神父的祭披也被飾以奢華的裝飾。

帶著清楚的牧靈目的，禮儀的各項準備就如同準備當時皇宮的慶祝一般，這些尋常百姓人家，也將在天上君王的寶座前慶祝。在這樣的慶祝中，人們重新尋得了信德和希望，在這裏，信友們得到了更新，即使生活依舊充滿了挑戰和困難，但是他們可以依賴天主而生活。

### 丙、新高盧彌撒經書

從第十八世紀上半葉至第十九世紀中葉，有許多法國的教區不是使用比約五世的彌撒經書，而是使用它們自己的禮書。

這些書就被稱為「新高盧」，但是這個名稱並不貼切，因為它們與古代的高盧傳統毫無關係，而且還頗依循羅馬禮彌撒的結構。由巴黎的總主教在 1739 年出版的彌撒經書，很快地就成為法蘭西半數以上的主教爭相模仿的禮書。

這些禮書有兩點革新的特點：一是收集了大量的聖經選讀，和從古代 *sacramentarium* 中收集來的經文。對聖人的史實和在禮儀年曆中的紀念日也力求精準，許多的聖歌也被修訂，使之更能精確地反應出聖經經文的精神。另一特點是在福音的光照下，去尋找慶祝的主題。

在「新高盧」的革新運動中，我們看到了這麼豐富的革新成果，而這些成果也將影響未來的禮儀革新。

## 結 論

革新了信仰情感和信友信德的特利騰大公會議，將彌撒的革新當成是這整個時期革新的核心。但是彌撒革新必須與彌撒經書的革新相配合，方能竟其功。信友的真正參與理想已經被提出來，但仍然只是停留在觀念上，尚未付諸實現；而努力要使信友們了解感恩禮的真正含意，也未能結出成熟的圓滿果實來。

## 第九節

# 禮儀運動和梵二大公會議

### 第十九世紀末至第廿世紀

上一節中，我們描述了在特利騰大公會議之後，信友們的一些熱心實行。這些實行也隨著時間的流轉，進入了廿世紀。由於十八世紀的浪漫主義，人們被鼓勵去表達個人最深的心意和情感，並且也推動了發自個人情感，但不是從聖經中獲得靈感的歌曲。另一方面，科學的啓蒙和發展，也給司鐸的陶成帶來了不小的衝擊。至於廿世紀初的禮儀，給我們的第一個印象是有許多詳細而複雜的規則，規定司祭和各職務員該如何祈禱，以及如何行動；其次是藉著華麗的慶祝外表，將人引進一種美學和浪漫的情懷當中。

在十九世紀下半葉期間，有一小群神父和平信徒開始發現到教會祈禱的其他幅度，並且當他們的反省愈深刻的時候，認同他們，願意參與他們的人也愈來愈多。這種對禮儀所持有的新精神，被稱為「禮儀運動」。這新的精神不斷地帶領這群人回到傳統的靈感當中，去尋找新的慶祝形式，並且去回應熱心信友們的想望。這禮儀運動，終於在半個世紀後的梵二大公會議開花結果。

## 甲、禮儀：靈修生活的泉源（1837~1909）

這禮儀運動可以說是源自一位名為 Prosper Guéranger 的法國本篤會士的直觀洞察當中。雖然他的精神全然是承自反宗教改革的精神，而且以教宗為尊（教宗的首位權）的信仰也促使他強烈反對法國的禮書和高盧主義，特別是他又崇尚中世紀的精神。但儘管如此，他在法國所重新建立的團體是以教會祈禱的生活經驗來滋養他們的靈修生活。

他甚且藉著他的著作，特別是他那九冊一套的《禮儀年》，更進一步地把這種精神傳到了修道院圍牆以外的地方。也因此貢獻，基督徒再度對禮儀當中的話語、行動和器物等產生了愛好，他們透過慶祝的這些要素，參與了基督的奧蹟。也是在這樣的精神之下，Prosper Guéranger 在修道院的後繼者，開始了額我略曲的復興工作，並開始一種新的方式聚會舉行彌撒。

## 乙、聖比約十世的改革

教宗聖比約十世曾經寫道：「在禮儀當中，我們發現到基督徒真正精神的主要及絕對不可缺少的泉源。」教宗就是以這樣的領悟教導信友們，並且他們也開始去發現到禮儀所蘊含的寶藏。教宗針對教會的聖歌頒佈了法令，並且邀請所有的天主子民常常、甚至每天領聖體。1910 年，他批准了凡達開明悟年齡的兒童，都可以走向主的餐桌。



教宗比約十世

在重新整理和安排了日課經中的聖詠之後，比約十世也把羅馬彌撒經書作了增訂和修正。1914 年，他恢復了

主日該有的地位，因為數量龐雜的聖人慶典，已經把主日彌撒的光華暗淡，且模糊不清了。但是要完全復興禮儀的意義，以及主日團體聚會的真正精神，及其在教會生活中的核心地位，換言之，就是參與基督的死亡和復活，則需要再發現。

### 丙、跟隨彌撒

出身比利時 Mont César 本篤修院的修道士 Lambert Beauduin，其工作對禮儀運動的推進具有卓越的貢獻，同時藉著他對大公(主義)事務的興趣，也豐富了整個禮儀運動。1909年，他面對的是新的未來，一個要把彌撒普及信眾的未來。於是他組織「研習週」，為準備神父們進入這個未來；同時他也發行了一份名為 *Questions liturgiques* 的期刊。他所用的一個最特殊的方法，就是用了一本以小冊子型式出版的《信友用彌撒經書》。這本小經書，後來被另一本由修道士 Gaspar Lefebvre 所編譯，名為 *Paroissien* 的小經書所取代。在很短的時間內，這本小經書就在許多堂口人手一冊了。

至此，信眾不再依著一本祈禱手冊，在彌撒舉行當中，誦唸自己的禱詞；他們現在可以按著彌撒禮儀的經文，不論是拉丁文或法文，亦步亦趨地緊隨著彌撒的程序，一起慶祝，同時也讓感恩禮的精神來滋養他們的靈修生活。類似的禮儀運動，也發生在說德文的基督徒身上。

在德國，禮儀運動可以說是得助於神學大家 Romano Guardini 於 1918 年出版《禮儀的精神》(*Spirit of the Liturgy*)、Odo Casel 於 1932 年出版《主的紀念》(*Memorial of the Lord*) 和《敬拜的奧蹟》(*The Mystery of Worship*)，及 Austrian Pius Parsch 的《恩寵之年》(*The Year of Grace*)。這些改革者確信基督徒生

活的革新，端賴於基督徒參與教會祈禱的能力。這個信念及其所造成的形勢，都把禮儀運動帶向牧靈幅度的「牧靈禮儀」。在這個時代，將牧靈和禮儀這兩個詞放在一起，可謂是一個創舉。

由於受到禮儀運動精神的影響，當時的青年運動也渴望將禮儀與每日的生活聯繫在一起，因此，這些運動成員開始參與那使用方言和拉丁文雙語的「對話彌撒」。

#### 丁、團體聚會 (Assembly) (1945~1962)

禮儀運動的另一個重點，就是重新發現團體聚會 (Assembly) 的意義，這意義在歷史的興替中，已經失落了。不過透過兩組人的努力，這種團體聚會意義的再發現乃成爲可能。首先，是透過「公教進行會」所揭櫫的傳教精神，而激發起來的神父和平信徒團體，這團體深受教宗比約十一世的鼓勵；另一個則是禮儀學家們，透過他們對歷史的研究，而發現到教會傳統的基本幅度。

信友們不再滿足於「跟隨」彌撒，只是將自己個人聯合於主禮，亦步亦趨地「走」完彌撒。事實上，禮儀行動所要求的是各個不同角色之間的協調，每一個角色都有其各自的功能，並且彼此豐裕富足。每一位職務員和整個的聚會團體，都按照他們在聖事中所領受的（聖洗聖事或聖秩聖事），以及他們在慶祝當中所要完成的工作，而參與慶祝（亦即每一個人人在彌撒中，只能做、且要完全做合乎他在天主子民內身分的職務）。主教和司鐸再度成爲名符其實的主禮，他不再只是中世紀時的「主禮」，包辦禮儀中的一切事務，而是以基督之名行動。

此外，要使團體聚會的意義達到圓滿，那麼就不能不思考一個重要的幅度，即福傳的幅度。當聚會團體被派遣進入世界

當中，團體聚會的意義才算臻至圓滿。因此之故，傳教運動和禮儀運動二者之間是彼此滋養的。

第二次世界大戰之後，禮儀運動已經成為普世教會的運動，這也為未來的大公會議作了心靈和精神上的準備。教宗比約十二世於 1947 年頒佈的《天主中保》通諭 (*Mediator Dei*) 認許了這項革新運動的成果，同時也同意了那在許多基督徒心中不斷滋長的渴望，渴望對彌撒作出重大的變革。

### 戊、梵二前最後的革新運動

事實上，比約十二世組織了一個委員會，並將之與禮儀委員會合併，為準備所需要的變革。在 1951 年的復活守夜禮，以及 1955 年的聖週改革中（雖然這禮儀革新並不直接影響彌撒的慶祝），向我們揭露了一種新的方法，一種去了解司鐸和團體聚會二者之間關係的新方法，並且也讓人看到了一個新的將來。



教宗比約十二世

當這些變革被整理，並被整合在 1960 年的《禮規法》 (*Code of Rubrics*) 中時，大公會議尚未召開（雖然已經宣告了）。這部法規不僅是出版彌撒中已經實施的一些修訂部分，也增加了一些新的作法。如：當其他的職務在宣讀讀經時，司祭聆聽讀經，而不再是由司祭本人宣讀；取消領聖體之前的懺悔詞 (*Confiteor*)；結束之後的遣散也以其他的格式，如 *Benedicamus Domino*，來代替 *Ite missa est*。這些指令都被編入最後一版（標準版）的比約五世彌撒經書當中（1962）。

梵二前的最後一個改變是在感恩經當中，於天主之母的名字之後，加上了「聖母的淨配聖若瑟」（見羅馬感恩經）。

## 己、梵二大公會議

1959年1月25日，按教宗若望廿三世自己的話來說，他被「天上的記號」所暗示，被「上天的力量」所推動，宣佈了他要召開大公會議的決定，這宣告就如「春天的花，忽然而生」（教宗自己的話）。為普世教會而言，這宣告猶如閃光。1962年10月11日，這道閃光納入了人類的歷史軌轍中，梵二大公會議開幕。這會議猶如火戰車，飾著光輝，載著教會走向未來。誠如若望廿三世在大會開幕時，一段引燃人心烈焰的話所期許的：

「這會議所透射出的光芒，對教會而言，將是永不乾涸的精神泉源，當教會自它汲取了新的力量之後，它將毫無所畏地瞻望未來，而我們也必須喜悅地，懷著無畏之情，



教宗若望廿三世



梵二大公會議

置身於時代所要求於我們的工作中，同時也走在教會廿世紀以來所走的道路上。」

禮儀也在這樣的感召下，開始了革新的工作。

會議召開之前，在一次針對全世界天主教主教所作的調查中，指出了禮儀革新的迫切需要，特別是有關彌撒的慶祝，尤其是關於使用方言慶祝彌撒，以及共祭這兩項議題，最常被提出來。《禮儀憲章》的起草工作落在一群能夠彼此合作，並且能夠就禮儀修訂的一些基本觀點上，打造共同信念的禮儀學家身上。因此，早在1962年10月，第一個會期召開時，禮儀議題便已經準備就緒，只待進入討論的過程。

《禮儀憲章》的最後定稿 *Sacrosanctum Concilium* 由教宗保祿六世於1963年12月4日頒佈。《禮儀憲章》的第二章是專論「感恩禮的奧蹟」，這一章提出了「一般的原則」，這些原則表達了禮儀在教會生活中的本質和地位，以及禮儀革新的方向。這一章的開始，先陳述了這些原則所據之以發展的基礎：基督體血的祭獻、基督逾越的紀念，以及愛的聖事。在這些基礎的光照之下，這個革新的草圖避免了禮儀的歷史化和考古化，但同時卻又具備了傳統的基礎，如此，一個革新的輪廓就此呈獻出來了：即尋求禮儀的單純化、刪除重覆的部分、恢復一些已經消失的部分（如信友禱詞）、同時兼領聖體和聖血，以及共祭（《禮儀憲章》第53, 55, 57~58號）。

這些革新的一個目的，就是「合一」，同時是「為給信友們準備更豐富的天主聖言的餐桌」（第51號），並且強調出聖道禮儀和聖祭禮儀二者之間的合一關係，因為是由它們二者共同形成獨一的敬拜行動（第56號）。在同一精神的啓發下，這份文件對本地語文在感恩禮中的使用，也充滿著期待（第54號）。

## 庚、對《禮儀憲章》的回應：禮儀委員會 (Consilium)

一旦大公會議的計畫作出了明確的決定，並與教義、靈修和牧靈等面向取得了協調之後，具體實現計畫的工作便委任給一個名之為 *Consilium* 的委員會。這個委員會被要求實踐大公會議的決定，特別是在五年內要完成新的彌撒經書。

1964 年 1 月 25 日，頒佈了 *Sacram Liturgiam* 法令，要求司祭在主日以及節日的彌撒中應該證道。同一年的 9 月 26 日，*Inter Oecumenici* 訓令指示要把地方語言使用在彌撒的某些部分，好讓信友們能參與慶祝。這個訓令特別強調聖道禮儀的特性；建議採用信友禱詞；司祭應大聲唱或唸出獻禮經、聖三頌和天主經（由全體信眾一起唸）之後的附禱經。最後，這個訓令恢復了為信友領聖體的「基督聖體、阿們」格式，並且取消了彌撒之後的《若望福音》。

教宗保祿六世亦使用了他的權威，為禮儀作了一些變革，尤其是關於感恩經的部分。雖然感恩經的變革可以說是對《禮儀憲章》革新要求的回應，但是這變革更是回應了牧靈上的需要。例如：在 1967 年，教宗就決定感恩經能夠唸出來，好讓參與禮儀的人都能聽見，並且感恩經能夠被翻譯成地方語言，為使用於有信友參與的彌撒當中。自古以來，一直維持唯一感恩經的羅馬傳統，在 1968 年也被打破了，在這一年出版了三個新的感恩經經文。

## 辛、感恩禮共祭

《禮儀憲章》第 57 號為共祭提出了適應的範圍。共祭禮儀於 1965 年頒佈，這禮儀除了清楚地表達出「司祭職務的合一性」之外，同時也顯示了主的祭獻的單一性。因此，在同一時間的

同一教堂裏，不再有個人舉行私彌撒。

主教是真正的主禮，而神父們則是圍繞在主教旁邊，與他一起行動。我們可以說，如果主教缺席的話，那麼「主禮」這個角色就含有集體位格的性質，主要的舉祭者僅是 *primus inter pares* 而已，任何一位神父都可以擔任這個角色。

共祭的行動該當是在全體信眾參與的脈絡和架構下進行的，因此當他們在圍繞祭台的時候，面對信友席的一邊，該當是向參禮的信友開放的。藉著共祭禮儀，合一的精神籠罩著整個司祭子民，就如同它的成員環繞著那已經領受主禮職務恩寵的人。

## 結 論

禮儀運動一路走來，終於在梵二之後產生了新的慶祝形式。這些新形式既回應了當代教會生活的需要，同時也深深地植根於古代的傳統當中。今天所完成的禮儀革新，遠遠超越了中世紀期間的一切變革，它們不僅徹底地作了內在的更新，同時也將其基礎建立在教會生活的經驗上。因此之故，這禮儀革新真正符應了大公會議的基本期待：

「禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧蹟，和真教會的純正本質，並昭示給他人。」（《禮儀憲章》第2號）

## 第十節

# 教宗保祿六世的彌撒經書

1969～



教宗保祿六世

1969年4月3日，教宗保祿六世簽署了頒佈梵二彌撒經書的法令。伴隨這法令而來的是《彌撒經書總論》，在這《總論》裏，介紹了彌撒的新結構，次年（1970），彌撒經書（感恩祭典）標準版正式出版。1975年，此文件又作了一些修訂，

是為第二標準版，此次的頒佈特別加上了一個〈前言〉。

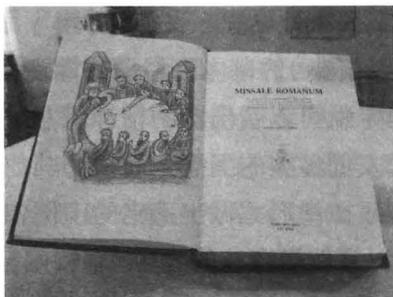
廿五年過去了，主曆2000年又針對彌撒各部分的含義、禮儀人員各自的職務和職務的執行，作了一些澄清、確定和補



保祿六世彌撒經書（1970版）

充，並增加了第一章第 22~26 號和第九章〈主教及主教團有權做的適應〉，確立了「本地化」的一些原則，以及地方教會按照各自不同的情況所能做出的適應範圍。此一總論在聖週四當日（2000 年 4 月 20 日）頒佈，是為第三次頒佈。

按照 2000 年 10 月 31 日聖事及聖禮部秘書長給美國主教團團長的信函，這新版《總論》已於 2002 年新版《羅馬彌撒經書》標準版出版後生效。各地區教會也會在此時，應開始予以執行。



保祿六世彌撒經書（2002 版）



保祿六世彌撒經書封面（2002 版）

基本上，保祿六世彌撒經書和特利騰彌撒經書最大的不同是，它並不包含讀經的部分，《聖經選讀》另出單行本，並於 1970 年出版了標準本。這些禮書都已經按各地方教會的需要，被翻譯成各種不同的語言。

## 甲、革新的精神

《彌撒經書總論》的形式與 1570 年彌撒經書的《總禮規》（*General Rubrics*）完全不同。它不再是對禮儀作一般性的描述，而是對慶祝作一緒言。在這緒言當中，首要考量的是兼具教義和牧靈的幅度，並且賦予禮規指導深層的含意。

這份文件的〈前言〉確定了教會教義的延續性。在其中，當提到彌撒的祭獻本質、在餅酒形下的主真實臨在的奧蹟，以及公務司祭職與信友在領洗時所接受的王家司祭職時，也都強調這些都是「不變的信仰」以及「持續不斷的傳統」。在「引言」中，同時也引用了教宗比約五世在 1570 年頒佈特利騰彌撒經書時所應用的話「教父的傳統」，來表示這兩部彌撒經書雖然相隔四個世紀，卻取了同一的傳統，並且在今日的禮儀革新中，扮演了非常重要的角色，就如《禮儀憲章》第 50 號中所期待的：「如果適宜或需要，應該按照教父的原始傳統，恢復起來。」

我們從這部新彌撒經書(感恩祭典)的基本而持續的關注：把聚會團體視為慶祝的首要主角，就可以看出它的精神所在。彌撒的標準典型形式，就是有信友們參與的彌撒；而根據其他特殊情況所做的改變，就是按照這標準形式做出適應的，例如無信友團體參與的彌撒，這種情況當然是合法的，但只屬特例。

禮書中所關涉的對象不再只是司祭、職務員或各級神職人員，而是全體參禮者。彌撒中所選用的讀經、禱詞和歌曲也不再曲高和寡，只屬少數專家或特定人士的專利，而是更能適合參禮者的稟賦。因此，現在的彌撒有許多選擇性，以及各種可能性；這些選擇常是在符合禮儀的精神之下，按照信友們的具體需要而決定的。司祭也一再地被提醒，舉行彌撒聖祭時，該以信友們的精神利益，而非個人的喜好為第一優先考量。甚至當他在做選擇時，也該當與其他參與聖祭的聖職人員，連信友在內，彼此協調，尤其是那些為信友較直接相關的部分，更應如此做（參《彌撒經書總論》第 352 號）。

這種對聚會團體的看重，並不與各種職務的功能互相衝突，相反地，聚會團體需要這些執行職務者的參與，如此才能

盡顯以及完整地建構起基督奧體的記號。主禮，不論是主教或司鐸，其職務是「莊嚴地、謙恭地為天主和信友服務」。他藉由聖秩聖事而實行他的服務：

「他的職務是主持此時此地信友的聚會，領導祈禱，宣報救恩喜訊；他聯合會眾，經由基督，在聖神內，向天父奉獻聖祭；他將永生之糧分給弟兄姊妹，並與他們一起共享。」（《彌撒經書總論》第 93 號）

除了主禮之外，還有其他的職務員，其中最重要、並能夠成「標準形式」彌撒的是：讀經員、聖詠員和輔祭員。讀經員通常由正式任命的讀經員或一般平信徒擔任（第 101 號）；聖詠員的職務是在團體聚會中負責讀經間的聖詠或聖經聖歌詠唱（第 102 號）；至少有一位輔祭員服務祭台。其他的職務則是按照實際的需要而酌增（第 100, 105, 106 號）。各種職務的表達，很清楚的，都是建立在對職務有一正確了解的基礎上。因此，不再有司鐸穿上執事或副執事的祭披，權充他們的角色；也不再有高級神職人員穿戴得像似一位主教，為給禮儀增加光彩。在這項革新中，最清楚的就是有關主教做為主禮角色，之所以如此，「並非為增加禮節外表的隆重，而是為使教會的奧蹟—『合一的聖事』更明確地顯示出來」（第 92 號）。

現在我們就彌撒的各部分結構做一說明，待第五章描述「感恩禮的慶祝」時，再以禮儀行動來達成感恩禮的慶祝。

## 乙、進堂式

在彌撒規程的一開始（第 1 號）：「信友集合後……」，同樣的話也出現在《彌撒經書總論》第 47 號當中。進堂式可以幫助信友團體由日常生活的分散狀態下，成為一個合一以及具有

特別目的的團體。

1. 「進堂詠」幫助信友們更深刻地進入慶祝的精神當中，藉由對經、覆句或合唱來幫助信友們主動地參與。這歌曲應該要能夠引領他們進入各時期的禮儀年奧蹟當中；並且因為這歌曲是配合主禮的遊行進堂，因此它應以這行動開始為開始，以這行動的結束為結束。在進堂遊行時，通常由執事持福音書，遊行至至聖所時，將之安放在祭台上。
2. 主禮的致候詞和信友們的回應被恢復在適當的地方，也就是在禮儀行動一開始的地方（在劃十字聖號之後）。這個對話指出了那由領受了聖秩聖事的司祭所代表的主，臨在於聚會團體當中；同時也顯示出這聚會的本質是超性的。主禮可以從三式致候詞中選擇其中的一式，除了傳統式的「願主與你們同在」，或是主教可用「願主的平安與你們同在」之外，還有其他兩個以聖經為基礎的格式。主禮的致候和「也與你的心靈同在」的信友回應，正是表達了團體聚會的教會奧蹟。致候之後，可以以主禮或執事或適宜的輔禮人員，來向信友簡潔地介紹本日的禮儀，以作為致候禮的延續。
3. 在彌撒經書中，「懺悔禮」是一個全新的要素。雖然過去也有懺悔詞（*Confiteor*），但這是各職務員的私禱，信友們並不參與，況且 *Kyrie* 也已經清楚地蘊含了懺悔的意義。
4. 「光榮頌」現在很清楚地是一個節日的禮儀要素，「在主日（將臨期、四旬期除外）、節日（*solemnitas*）、慶日（*festum*），以及其他較隆重的特殊慶典中，應唱或唸『光榮頌』」

(第53號)。

5. 〈集禱經〉是以「請眾同禱」為開端，之後，靜默片刻。它的禱文是每一彌撒所專有的，說明了每一慶典的特性，因此它是隨著不同的慶典而千變萬化。這祈禱總是以提及天主聖三的結語作為結束，以表達眾人的祈禱是藉著主禮所唸的禱文，「藉著基督，在聖神內，呈於天主聖父」（第54號）。

### 丙、聖道禮儀

聖道禮儀不再是以前所謂的「彌撒的預備式」，它乃是慶祝當中不可缺少的部分，它使主臨在於天主子民當中，因為根據《禮儀憲章》這樣說：「祂臨在於自己的言語內，因而在教會內恭讀聖經，實為基督親自發言」（第7號），並且信友們「在天主聖言的筵席」上，受到真正的滋養（第55號）。此外，在禮儀當中，言語和儀節二者之間具有內在的聯繫。

1. 主日和節日，在福音之前有兩篇聖經的讀經，在其他的慶祝當中則只有一篇。讀經是由讀經員來宣讀的，而福音則是由執事來宣報；如果沒有執事，則由一為共祭的司鐸來宣報；如果沒有執事，也無其他共祭司鐸，福音則由主禮本人來宣報。福音的宣報應以莊嚴隆重的方式和態度進行，並以傳統的致候和宣告開始。

福音宣報仍然保留了兩闕私禱，一是在福音之前的「全能的天主，求你使我誠心誠意恭讀祢的福音」；一是在宣報後，宣報福音者口親經書，並默唸：「願所讀的福音，使我們改過遷善。」

2. 在第一篇讀經之後，詠唱員唱，或由讀經員唸「答唱詠」，

全體會眾則以唱或唸對經（覆句）的方式來回應之。如此，天主和人之間的對話就此展開，而且人是以上主自己的話語來回應天主。

「阿肋路亞」是在福音之前誦唱歡呼，通常伴隨福音書從祭台遊行到讀經台。它通常包含了一節聖經的經句。在四旬期期間，取消「阿肋路亞」，而以「基督，天主聖言，願光榮歸於祢」，或是「基督，世界之光，我們讚美祢」，或是「主耶穌，我們讚美光榮祢」等所謂的「福音詩節」來代替。若是不唱這些福音前歡呼詞，則可省略。

1570年彌撒經書中所保留的「繼抒詠」，仍然使用於新的彌撒經書中。除了復活主日的 *Victimae paschali*、聖神降臨主日的 *Veni sancte Spiritus* 勢必唸的之外，基督聖體聖血節的 *Lauda Sion*，以及痛苦聖母紀念日（9月15日）所使用的 *Stabat Mater*，則可以省略不唸。

3. 在保祿六世的彌撒經書中，恢復了「講經」，並使之成為聖道禮儀不可缺少的一部分。「講經」通常是屬於主禮的職務，它是建基於「所讀的聖經，或彌撒常用經文，或本日彌撒的專用經文」（第65號）。在講經中，應該要把慶祝的奧蹟和信友的生活聯繫起來。
4. 〈信經〉提醒我們，我們是已經受過洗的人，已經接受了天主聖言，因此我們可以向聖事邁進。它也向我們顯示了每一個參禮者都是固守教會信仰法則的團體成員。〈信經〉於主日、節日或是當它的重要性被強調的其他日子裏，都應該或可以唱或唸。在復活守夜禮或是在彌撒中舉行聖洗禮的時候，宣發領洗誓願則取代〈信經〉。

## 丁、聖經選讀的結構

1. 在主日團體聚會的時候，四部福音的大部分都會被宣讀。它們以三年一個週期重覆的方式被分配：甲年宣讀《瑪竇福音》；乙年宣讀《馬爾谷福音》；丙年宣讀《路加福音》。而因為《馬爾谷福音》的篇章較其他的福音要來得短，因此從乙年的第十七主日到第廿一主日，就宣讀《若望福音》第六章，有關增餅奇蹟和生命之糧的言論。在四旬期和復活期期間，則四部福音交相宣報，這些福音提供了一個典型的聖事要理講授（慕道期），和解釋了復活節和聖神降臨節的奧蹟（釋奧期）。這種「半連續性」的讀經安排方式，很能夠幫助聚會團體去發現到耶穌基督福音的豐多富饒。

第一篇讀經通常取自舊約，並且盡量符應當日福音的精神：亦即舊約中指向耶穌的話語或事件，或是舊約天主子民向新約所啓示的奧蹟邁進的過程。按照教會的古老傳統，在復活期期間，第一篇讀經由《宗徒大事錄》取代舊約的讀經。

在復活期期間，第二篇讀經取自《默示錄》、伯多祿書信和若望書信，而其他的主日則是採用保祿書信和雅各伯書信。

2. 在平日，福音只有一年一個週期重覆；第一篇讀經則是兩年一個週期重覆。在將臨期、聖誕期、四旬期和復活期，則是一年一個週期，每年的讀經相同。選讀經的原則是在配合每一次獨特的慶祝奧蹟，以及半連續性的讀經安排方式（特別是福音），二者之間取得一個折衷。

3. 為聖人紀念日以及為各種機會和需要的彌撒，選讀經有另外的安排方式，亦即按照彌撒的意向選擇合適的經文。而為了牧靈上的理由，讀經的選擇亦具有較大的選擇空間和自由。

## 戊、信友禱詞

藉著「信友禱詞」，信友「執行他們藉洗禮領受的司祭職務，為眾人的得救向天主呈上祈禱」（《彌撒經書總論》第 69 號）。經過了十四個世紀的隱沒，「信友禱詞」再度復興。它是以主禮的邀請作為開始和以一個集禱作為結束的。在開始和結束之間，由執事或平信徒帶領，按不同的需要，提出一連串的祈禱意向。在每一個祈禱意向之後，或者以共同的祈求（求主俯聽我們！）來予以回應，或者是以靜默的方式回應之。因此「信友禱詞」的祈禱意向，應該是具有一般性的特質，通常有四個必要的意向：「為教會的需要，為政府、為全世界的得救，為遭受各種困難的人，以及為地方團體」（第 69 號）。

## 己、準備禮品

把以前的「奉獻」改為「準備餅酒」的目的，是為了避免中世紀因著各種有問題的解釋，而造成的混淆不清。在以前，由於中世紀的影響，許多基督徒都認為在彌撒的這個時刻，連同他們的工作和辛勞，他們將自己奉獻給天主，就如同獻上犧牲一般。但是事實上，基督的唯一祭獻在獻祭的行動中，就已經包含了信友們的祭獻了。因此之故，為了避免誤解，於是將這個收集禮品的儀節由「奉獻」改成「準備餅酒」。

除了正名之外，新的彌撒經書也把一些不恰當的姿態和奉

獻的字眼刪除，如在第七節中我們所看到的被提到前面的感恩經要素。此時的基本行動就是將餅和酒帶到祭台前，並且當司祭大聲誦唸或默唸兩闕祝福禱詞時，被放置在祭台上。從這裏，我們再度經驗到了簡樸敦厚的羅馬傳統禮儀。

以前要求各職務員為司祭自己祈禱的邀請和禱詞也取消了，取而代之的是一項對全體會眾的邀請，邀請他們進入感恩祭的行動當中：「各位教友，請你們祈禱，望全能的天主聖父，收納我和你們共同奉獻的聖祭。」最後，以「獻禮經」來結束「準備餅酒」禮。

## 庚、感恩經

在保祿六世的彌撒經書（感恩祭典）中，除了古代的羅馬感恩經（Canon 感恩經第一式）之外，還包括了另外三式的感恩經：感恩經第二、三、四式。感恩經第二式是從《宗徒傳統》中的感恩經改編而來的；感恩經第三式是新編寫的作品；感恩經第四式的靈感，則是來自東方禮感恩經（如聖巴西略感恩經）的結構。

1973 年聖禮部允許各地如有需要，可編撰新感恩經，經宗座批准後使用。於是瑞士主教會議於 1974 年用法文、義文和德文撰寫了新的感恩經，並獲得批准使用。後來又出版了英譯本，香港教會也在 1999 年中譯了這《感恩經第五式》。另外，在 2002 年版的彌撒經書中，又加入了兩式修和彌撒，及三式兒童彌撒感恩經。

在這些感恩經中，耶穌於最後晚餐時建立聖體聖事的敘述，均採用了同一的版本。「信德的奧蹟」原來是祝福杯的話語，現在則放在「紀念」（*Anamnesis*）之前，作為歡呼詞的主禮引言。另外，在建立聖體聖事敘述之前的呼求聖神降臨，聖化

餅和酒的禱詞，也是新編的。

## 辛、領聖體禮（共融）

領聖體禮（共融）可以說是整個慶祝的結果，每一個人的參與在此刻也是達到了最高峰。領聖體的預備禮不再累贅重覆，代之以一系列秩序井然，且又統一的要素：

1. 全體會衆唱或誦〈天主經〉。這祈禱之後的禱詞（附禱經）與以前彌撒經書中的禱詞不同，不再提起聖人的名字，但是以末世論的語氣作為結束：「使我們虔誠期待永生的幸福，和救主耶穌的來臨」。之後，信友們以《十二宗徒訓誨錄》中的「天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於祢」來回應之。在東方教會和一些新教的傳統中，這個「光榮頌」的格式總是緊跟在〈天主經〉之後。
2. 「平安禮」。由執事，若執事不在，則由主禮自己邀請每一個人互祝平安，互相表達愛的記號。互祝平安的形式，可以按照各地或各聚會團體的傳統習俗和情感來制定。在互祝平安之前，有一闕主禮的禱詞，這闕禱詞在特利騰彌撒經書中，是一闕主禮為他自己準備領聖體的私禱，現在則是將第一人稱單數，改成第一人稱多數。
3. 「擘餅」的原始意義再度被恢復。在唱「羔羊頌」時，司祭將那要用於共融禮的麵餅分開，「這儀式顯示，信友雖多，卻因領受同一個生命之糧，即為拯救世人死而復活的基督，而成為一體（格前十17）」（《彌撒經書總論》第83號）。這儀節該當與《禮儀憲章》的陳述彼此相呼應：「信友更完善地參與彌撒，就是在司祭領聖體之後，信友們也領受在同一聖祭中所祝聖的聖體」（《禮儀憲章》第

55 號)。

在領聖體前，信友們不再重複三次的「主，我當不起祢到我心裏來」，而只說一次，並且司祭加上一節得自《默示錄》靈感的「蒙召來赴聖宴的人是有福的」。在主禮領聖體時，開始唱「領主詠」，其目的是「表達他們心神的合一，內心的喜悅，並更能顯示出列隊前去領受感恩（聖體）聖事的團體性」（《彌撒經書總論》第 86 號）。當領受聖體的時候，每一個人以「阿們」來表達個人的信德。

梵二大公會議也決定了在某些情況下，恢復信友們從聖爵中領聖血的習慣。雖然在一種形式下領聖體或聖血，或是在兩種形式下兼領聖體聖血，其實在性是一樣的；然而在兩種形式下兼領聖體聖血，更能表達出感恩禮聖事的圓滿性。按照聖經的象徵來說，「餅」讓我們想起了生命的同化、旅途中的儲糧（滋養），以及圍繞著同一餐桌的宴樂；而「杯」是一個慶祝的記號，也象徵了天國喜宴的初果。

除了彌撒禮規所許可的適應範圍之外，在經過各地方教會主教團的慎重分辨之後，也可以決定其他的改變。

用手領聖體的古代習慣也再度被恢復，不過，領聖體的人可以自己決定用手或用口領聖體。

另一方面，如果沒有足夠受秩的神職人員在場，教會依舊不允許信友們自己去拿餅或杯。不過，教會允許平信徒幫助司祭分送聖體，在這樣的方式下，信友們依舊可以從另一個人領聖體，並且對那見證這餅酒確實是主的體血的人聲明「基督聖體聖血」時答應「阿們」。之所以由送聖體員送聖體，乃是為顯示在教會中，「個人」這個幅度的重要性，以及個人的臨在是整合在整個的聖事行動當中的。

在片刻的靜默祈禱或是讚美詩之後，以「領聖體後經」作領聖體禮的結束。

## 壬、禮成式

任何有關下一次的團體聚會或是團體日常生活的報告，通常是在「禮成式」之前宣佈。「禮成式」是由主禮的致候（祝福）禮、降福禮和遣散禮所組成。在特定節日，降福禮可以以隆重的形式舉行。最後，由執事或主禮遣散會眾。如果在彌撒之後還有其他的禮儀行動緊接其後，那麼就取消整個的「禮成式」。

雖然禮規沒有要求，但是會眾可以以一首聖歌來伴隨司祭的遊行出堂，並在歌聲中一一散去。

## 癸、有關保祿六世彌撒經書的爭論

當 1969 年，新的彌撒禮儀頒佈後不久，有一些義大利神父控訴這新禮儀拒絕了特利騰大公會議所確定的天主教神學。他們把他們的控訴陳述在一本冊子上，並透過 Ottaviani 和 Bacci 兩位樞機主教，上呈教宗。這兩位樞機主教又另外附加了一封信，要求教宗允許繼續使用舊彌撒經書。這封信被刊登在好幾種法文及義大利文期刊上，擺明了就是要向「禮儀委員會」（*Concilium*），特別是主事者的 Lercaro 樞機主教和 Bugnini 總主教，提出挑戰。後來由教義部負責審查檔案，並且發現那些反對新彌撒禮儀的控訴是毫無根據的。不過為了避免再度引起爭端，《彌撒經書總論》的一些部分還是作了修訂。

然而，紛爭並未就此打住。法國的 Marcel Lefebvre 主教就全盤否認了梵二大公會議的教導，並與教會形成分裂。

## 結 論

距離保祿六世彌撒經書（感恩禮祭典）的出版，一個世代已經過去了。在主日，如果我們有機會到不同的堂區參加感恩禮，我們所看到的盡是這新的彌撒經書。而不論我們到那裏旅行，我們也會發現到這本彌撒經書已被翻譯成各種語文。雖然彌撒經書相同，但是我們仍然會發現到彌撒風格的千變萬化，以及團體與團體之間的彌撒表達又是那麼的不同。彌撒禮儀走到那裏都是相同的，但是它的色澤卻是富麗多彩的。這種風格的多樣性，我們可以說，正是禮儀富產的明證。而這富產的初果，也正是回應了《禮儀憲章》的期待：

「按照信友的年齡、身分、生活方式和宗教文化的程度，使其在內心外表，都能主動參與。」（第19號）

新禮儀不僅回應了梵二大公會議所擬思的改革方案，我們甚且可說，它的成就更是超越了大公會議的視野。但是沒有任何一本彌撒經書能夠完全地表達出慶祝的底蘊，只有在基督徒具體的存在和環境當中，彌撒經書才能產生生命，並結出果實來。這部彌撒經書之的成功之處，就在於它那多采的超性及靈修經驗中，並在感恩的行動中，不斷地滋養和轉化這種經驗。

此外，這新禮儀產生了一種結果，就是以一種更新了的態度去了解教會，並以一種新的方式去活出教會，而這些新的理解態度和新的方式，也都成了教會的精神和動力。在新禮儀當中，信友們以各種方式去建立聚會團體間的溝通和共融，亦即以一個有聲的世界彼此回應，以平信徒的眼光來誦讀天主聖言，以一種新的方式應對天主，並伸開雙手領受主的身體等，這些都慢慢地形成了教會祈禱和生活的精神。

# 第三章

## 感恩禮的聖事神學



# 前 言

接下來所要探討的主題，是西方教會的感恩禮神學。這個主題可分成兩子題來討論：第三章先談感恩禮的聖事神學，第四章再談感恩禮的禮儀（慶祝）神學。

第三章著重歷史幅度，討論教會對感恩禮聖事神學的傳統與訓導，也就是從第一世紀以來，經過第三世紀的北非教會，一直迤邐到今天的感恩禮聖事神學。第四章則把重點放在梵二之後的感恩禮禮儀神學。

# 第一節

## 感恩禮的祭獻性

### 西方教父的傳統

本節介紹教父時代的拉丁教會感恩聖事神學。我們將以頭七百年的拉丁教會的感恩禮聖事神學的共同特色開始，進而對幾位各具代表性的拉丁教父的感恩禮神學，作一概要性的介紹。這些教父們不僅深深地影響了他們的時代，同時也決定了未來西方教會傳統的發展形式。

#### 甲、拉丁教父的感恩禮聖事神學：共同的特徵

北非教會最早的感恩禮聖事神學顯示了兩個重要的特徵，這兩個特徵後來也成了拉丁教父傳統的標記。

**第一個特徵**是感恩禮慶祝被視為是教會聯合大司祭基督的祭獻行動。這位大司祭牽引祂的門徒們進入祂對天主父的敬拜當中，而教會也藉著信德以及儀節性地對主的死亡的紀念，而如此這樣做。後來則是把焦點從教會轉移到基督既是奉獻者又是被奉獻者的角色上，這兩個角色正是教會敬拜的泉源；也是因著基督的這兩個角色，而使得教會悅樂天主的合宜敬拜才成為可能。而教會的祭獻以及參與基督體血的聖事性行動和效

力，不僅被視為是表達和深化教會合一的方法，且被視為是實現和深化個人對基督奧體歸屬的主要泉源。

在北非教會，對感恩禮禮儀行動的了解，還包括了那在主教或神父的主禮之下，所帶出來的祈禱和行動。這些職務被視為是聖統制教會的基礎，這為了解教會的奧蹟也是絕對必要的。

信友們隨同主禮一起並聯合基督的祭獻，以兩種方式來表達：第一個方式是，信友們以儀節式的遊行將餅和酒呈獻到祭台上，而以一种清楚可見的形式來表達出他們在那與既是司祭又是犧牲的基督聯合的祭獻行動中，所扮演的主動角色。第二個方式與這象徵性的行動相互呼應：在感恩經裏，主禮宣告了整個聚會團體的祭獻情懷。感恩經表達了教會祭獻行動的信仰；這祭獻行動是在與基督聯合，並與信友們一齊當中完成的。

這與希臘教父的神學傳統不同，他們比較傾向於將感恩禮慶祝當成是基督救贖奧蹟的聖事性表達。換言之，藉著感恩禮，基督的救贖祭獻被聖事性地表達出來，而信友們則以信德來與之相遇。這種對感恩禮聖事神學的概念也受到了現代天主教神學家們的贊同。

在拉丁教父的傳統中，確定了基督體血（感恩聖事）所賦予的特殊恩寵是一種合一的恩寵。藉著這恩寵，信友們更深刻地融入基督奧體一教會一當中。對感恩禮如此這般的了解，也涉及了另一層的含意，那就是教會的合一並不是感恩禮的果實，而是一種更加地深入那原本就已經存在的教會合一的方法。在北非教會的神學傳統中，這種看法受到了一致的肯定。

在領受聖體聖血方面，奧斯定將之描述為一種賜予領受者的禮物，一種包含了道德的善（*virtus*）、合一（*unitas*）和仁愛（*caritas*）的禮物；而藉著這禮物，領受基督體血者能夠更深刻地

進入那「被注定、被召叫、成義和受光榮的諸聖及信友團體當中」(參見奧斯定著 *In Ioannis evangelium tractatus* 26.15)。奧斯定認為，這感恩禮的恩寵能夠促成信友們與基督之間，以及信友們與信友們之間的合一。爲他而言，這恩寵就是基督之神(聖神)的恩寵，並在聖事當中表達出來，且在信友的聖事參與中賦予了信友們。

至於**第二個特徵**，則是基督體血臨在的方式。在基督紀元第一個千年，從初世紀到早期的士林學派，對感恩禮聖事神學的爭論重點並不在感恩禮的祭獻性上，而是有關感恩禮中基督體血的臨在方式。這爭論在兩個學派之間擺盪著：一派是以奧斯定(354-430)爲主的象徵神學，由於他的新柏拉圖哲學背景，致使他對基督體血傾向於以那指向形而上真實的記號來了解和予以解釋；另一派則是以東方教會金口若望(344-407)爲代表的安提約基雅學派，主張肉體真實臨在的眞在神學。

這種在第四世紀於安提約基雅教會的神學主張，也深深地反映在米蘭主教聖盎博羅修(339-397)的著作當中。他也主張在餅酒形下基督肉身的眞實臨在，而這臨在乃是透過餅酒要素轉化成基督的體血來達成的。在他的教理講授指導當中，他確定了這聖事(餅和酒)的內容就是眞實的基督體血，換言之，就是整個的基督：「基督就在那聖事(餅酒)當中，因爲它就是基督的身體」(*De mysteriis* 9.58)。

在這兩個不同的有關基督體血的聖事本質主張之間，還有一個非常重要的概念必須提出來，那就是有關道成肉身的聖言，其在歷史中的身體和感恩禮中的身體，二者之間的區別，以及二者之間相互的關係爲何。聖熱羅尼莫(340-420)在註釋《厄弗所書》「我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在祂的愛子內，藉

祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」（弗一7）時，作了以下的評註：

「事實上，基督的體血是要以雙重的意義來了解的，……關於此，耶穌自己說道：『我的肉是真實的食品……』（若六55）；並且『除非吃我的肉，喝我的血……』（若六53）；這是被釘在十字架上的肉，也是被兵士的長槍所刺透而流出的血（若十九34）。」

熱羅尼莫並沒有清楚地解釋這兩者之間的關係，但是從他的評註中，我們可以看出他在某種程度上也向我們指出了在聖事當中，那個在歷史中的基督的身體。

在基督紀元的第一個千年裏，這個神學問題一直是一個受到神學家關注的熱門論題。之後的初期士林學派更是繼續這個論題的探討，且繼基督肉體真正臨在的論題之後，在卑倫加（Béranger of Tours）的主導下，成為第十一世紀神學爭論的焦點。

在初期士林學派時期，有關基督體血的聖事神學經歷了一個重要的發展過程。另一方面，拉丁教會傳統的感恩禮祭獻神學在第十世紀末也有一些發展，不過基本上仍然保持原樣。具體而論，這感恩禮的祭獻神學是建基在一個明顯的區別上，也就是十字架的歷史性祭獻所產生的效能：即克服原罪，以及在彌撒中聖事性地重現基督的祭獻所產生的效能：即克服每天所犯的罪和強調為煉獄中靈魂的得救，兩者之間的清楚區別上。

除此之外，感恩禮的祭獻神學（包括了基督和教會的祭獻）也突顯了感恩禮的其他兩個效果，這兩個效果乃是藉著感恩經而表達出來的：一是聖化基督體血，一是深化禮儀聚會團體與復活主之間，以及與天國的末世團體之間的合一關係。

## 乙、感恩禮神學：拉丁教父

就感恩禮神學來說，拉丁教父所關懷的與希臘教父不同。後者比較專注在純理論的層面上；而前者的興趣則是比較傾向於牧靈和實際的層面，換言之，就是比較著重在感恩禮祭獻和聖體聖事的功效性上。

### （一）迦太基的戴爾都良（160~230）

戴爾都良將感恩禮的食糧視為是「基督身體的形態」(*figura corporis Christi*)。為他來說，除非是真實的身體，否則不成為「形態」。更進一步說，一個空的事物，只是幻影，並不具有形態。

### （二）迦太基主教聖西彼廉（200~258）

西彼廉所強調的是感恩禮的教會層面，而這正是北非教會的一個特色。感恩禮敬拜和領受基督體血被視為是教會成員彼此之間，以及與基督合一的發顯和實現。西彼廉也常常在教會受迫害的環境中，把感恩禮的聖事性共融（領基督體血）指涉成是活出福音倫理要求的力量泉源。

### （三）波阿帖主教依拉利（St. Hilary, 310~367）

依拉利最令人注目的是他那有關復活主在餅酒中的肉身臨在。因為他曾經被放逐東方，因此毫無疑問地，他對感恩禮如此的主張一定是受到了安提約基亞教會的深刻影響。除此之外，他也將他的注意力放在感恩禮與教會二者之間的關係上。按照他的看法，要進入天主聖三奧蹟的出發點，就是教會生活裏基督在感恩禮中的真實臨在，也就是說，透過感恩禮，藉由那真實臨在的基督，我們湧入聖三的奧蹟當中；而在聖三的生命當中，感恩禮使我們有能力去彼此分享。

#### (四) 米蘭主教聖盎博羅修

盎博羅修直接受到了希臘教父的影響，但就整體而論，他所關注的仍是感恩禮的倫理和牧靈的層面，他有關教義的教導通常都是深植在完美無瑕的倫理生活的脈絡當中。

他同時也肯定了第四世紀安提約基雅教會的感恩禮神學，也就是肯定了基督肉身的真實臨在，換言之，就是「藉著祝福」(*benedictio*)，餅和酒的本質改變了。他更進一步把這種改變歸因於基督祂那具有創造力的言語，並且他還這把金口若望所使用的一些希臘字翻譯成拉丁文來表達這種改變或變化的概念，如：*mutare, convertere, transfigurare*。

#### (五) 聖奧斯定

在奧斯定的感恩禮神學中，有兩個基本的視野是特別值得我們注意的：

1. **祭獻**：依奧斯定的觀點來說，感恩禮慶祝就是基督十字架祭獻的紀念。因此，感恩禮在某種意義來說，就是這個祭獻。也因此，在一次而永遠的十字架祭獻的紀念當中，基督既作司祭，又作犧牲，把自己奉獻給了天主聖父。因為這唯一的中保臨在於慶祝當中，並在其中行動；而基督徒也被帶到基督的救贖祭獻當中，並且透過唯一的大司祭基督，將自己奉獻於天主，並成為基督的奧體。
2. **基督與教會的合一**：奧斯定常常引用「因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅」（格前十 17）這段經文，並且將之與建立感恩禮聖敘述聯繫在一起。因此，他特別強調感恩禮奧蹟與整個基督的關係。為他來說，聖事的內容或質料 (*res*) 就是基督

和教會。只有當教會是屬於神聖時，它才成為聖事的內容；而因為感恩禮食糧是整個基督一頭和肢體的象徵，所以它被施予給那些圓滿地活出教會生命的人，也因此，凡是與教會分離的人，就不是真正地領受感恩禮食糧。

### 丙、感恩禮的末世深度

這時期的感恩禮神學爭論還包括了兩個其他的焦點：一是有關歷史上的基督的體血，以及感恩禮中超性和神性的體血二者之間的區別，另一則是餅酒的祝聖和體血的祝聖二者之間的區別。

#### （一）基督雙重的身體

聖熱羅尼莫的著作曾涉及這個問題。雖然他沒有解釋這雙個身體的關係，但是也承認了在聖事中，歷史上的基督的身體具有一定程度的存在。而按奧斯定學派的觀點來說，「聖事」（*sacramentum*），或是說看得見的餅和酒的形式，就是象徵著感恩禮那不可見的身體。從另一方面來說，感恩禮的身體就是那在歷史上的基督體血的聖事。因為那在歷史中的身體，實現並臨在於感恩禮的身體，而成為超性和神性的血肉：自天而降的食糧。更進一步來說，這感恩禮的超性之血肉，將要促成基督奧體的合一，因為感恩禮聖事就是教會合一的聖事，這是按照耶穌的命令所舉行的聖事。

從奧斯定學派的分析中，我們看到了雙重的聖事，這雙重的聖事又表達了雙重事物。即可見的聖事表達出不可見的內容或質料（*res*），也就是感恩禮的體和血，而這不可見的感恩禮之體血，則是象徵著那可見的、在歷史中和光榮中的基督的身

體。同時，這不可見的感恩禮身體也象徵著教會的合一，而這正是耶穌的命令。

## (二) 雙重祝聖的觀念

在教父的傳統中，「祝聖」這個詞是被應用在感恩禮的餅酒要素，以及基督的體血當中。

1. **餅和酒的祝聖：**盎博羅修的傳統和奧斯定的傳統，二者對餅酒祝聖的意義有其不同的見解。在前者的傳統中，「感恩禮餅酒的祝聖」意味著一種特殊的、具體的效能，藉著這效能，餅酒要素被聖化。換句話說，就是感恩禮要素的被轉化，而這轉化的終極原因就在於天主的行動。因此，為盎博羅修來說，「祝聖」這個詞就是「轉化效能」的同義字。

奧斯定則是將「祝聖」一詞應用於聖洗聖事和聖秩聖事當中，並且也將之使用於感恩禮慶祝當中信友們的聖化。同時，他也以這個詞來指涉那以充滿奧蹟的祈禱所祝聖，和以天主聖神的德能所聖化的禮物。因此，「祝聖」一詞並不被奧斯定用來作為感恩禮要素的聖化，或是作為教會祭獻的聖化，也不被用來作為基督體血的聖化。

2. **體和血的祝聖：**「祝聖」是一項禮儀行動，透過這禮儀行動以及靠著天主的行動，那預先被指定將作為基督體血的感恩禮要素，就成為體血的聖事。「體和血」一詞也指涉了那在歷史中的基督體血，這是基督肉體真實臨在的聖事內容。在這樣的情況下，「祝聖」能夠是一項行動，藉著這項行動，基督聖事性地臨在，並且聯合教

會的自我奉獻，禮儀性地將自己奉獻給天父。在祝聖體血的脈絡下，「祝聖」一詞也能從下列三重意義當中，更豐富地來予以了解：

- (1) 感恩禮要素的被聖化成為歷史中十字架上的身體；
- (2) 將這被高舉的聖事性體血與復活和光榮的主的身體聯繫在一起；
- (3) 在聖事性的升天中，這身體不僅包括了基督的身體，也包括了教會。

## 第二節

# 中世紀的感恩禮聖事神學

### 甲、中世紀初期的感恩禮神學爭論

在這個時期，西方教會的神學深受日耳曼民族的世界觀影響，它所面對的是一個新的文化和新的歷史情況。影響所及，這時期對感恩禮的了解，以及感恩禮慶祝方面，也產生了一些根本的改變。這些改變，對整個西方教會的教會生活和對感恩禮的信仰，產生了重大的影響。奧斯定和盎博羅修的感恩禮傳統，也透過依西都（Isidore of Seville, 560~636）而通傳到了中世紀的初期；他以他自己的思維方式，把這兩個傳統聯繫在一起。他談到感恩禮的餅和酒經由轉化而變成基督的體和血，不過他的基本見解，是屬於奧斯定傳統的。在第九世紀的時候，這兩個傳統經由 Paschasius Radbertus 和 Ratramnus 兩位修士的爭論，而開啓了爭端。到了第十一世紀時，都爾的卑倫加（Béranger of Tours）和良方（Lanfranc）以新的形式重啓這個爭論。

這時期的這些爭論，正反映了自第四世紀以來，兩個基本的禮儀和文化改變。第一個基本的改變是：象徵和真實之間的統一性消失了，象徵不再被視為是表達真實的一種方法，而慢慢成為單純的記號或標記。因此，象徵與它原來所指涉的真實

分離開了，甚至當兩者以語言（表達象徵的語言和表達真實的語言）的形式來表達時，彼此更是對立的。如果「象徵」是團體同享象徵所指涉的真實的一個途徑，那麼同時使用象徵和真實語言就不成問題；但是一旦這兩者之間的統一性消失了，那麼當還在使用象徵語言時，真實性的臨在自然就受到很大的威脅了。

另一個基本的改變是：自第九世紀開始，「基督身體」的基督論意涵和教會論意涵，兩者之間的統一性也鬆弛了。為聖保祿和聖奧斯定來說，感恩禮中的基督身體同時表達了基督論和教會論的意義。參與感恩禮就是意謂著有分於基督自己，同時也是有分於基督的身體—教會。在教父時代，按照保祿和奧斯定的傳統，「基督身體」一詞的首要意義就是「教會」；在中世紀，這一個詞的首要意義就變成了：於祭台上、在餅和酒的要素中、基督聖事性的臨在。

這些基本的改變，對感恩禮的表達也造成了根本性的改變。感恩禮不再被視為是團體的慶祝，而成了司祭在祭台上的禮儀戲劇表演，聚會團體則是成了觀眾而已。同樣地，感恩禮的餅和酒不再被看成是透過餐宴的共享，而有分於復活基督的象徵，單單變成了祭台上的神聖事物。在這樣的脈絡之下，感恩禮的整個焦點很自然地就被放在祭台上、於餅酒要素中、基督臨在的問題，以及餅酒的外在記號和基督體血的內在真實性兩者之間的關係上。

Paschasius Radbertus 是以基督在餅酒要素中的真實臨在，來作為他探討上面問題的進路。他按照盎博羅修的傳統，主張透過祝聖，感恩禮的餅酒要素成了基督的體血。他並且將這聖事性的基督之體與歷史性的基督之體（由瑪利亞所誕生、在十

字架上受難、自墳墓中復活）二者視為同一。

除此之外，Radbertus 同時也使用了奧斯定傳統的詞彙和前提，而認為在感恩禮聖事當中，既有可見的「外形」（figure），同時又含有「真實」（truth）。此外，基督的身體並非是以物質的方式臨在。他原來的身體仍然留在天上，只有那些憑信德領受聖事的人，才真正地領受了基督的肉體（真實），而那些不相稱地領受聖事的人，只是領了餅和酒的外在記號（外形）。

Ratramnus 並不否認基督在聖事中的真實臨在，然而他對感恩禮聖事的了解，卻是以奧斯定式和柏拉圖式的唯心和象徵範疇來理解的。雖然他也同意感恩禮要素的變化，但是他不是以感恩禮要素本質的變化，而是以和感恩禮有關的「外形」和「真實」來講感恩禮聖事。為他來說，基督的體和血是以「外形」，而非以「真實」臨在於感恩禮當中的。因為此一說法，致使他被指控否認基督在聖事中的真實臨在。其實，Ratramnus 並不否認基督在聖事中的真實臨在，他只是再次地肯定了奧斯定的傳統，認為基督在感恩禮的臨在，並非是感官上的，而是心靈和信仰上的。感恩禮要素可以以感官去認知，但是這些要素所映照的真實，卻是只能靠信仰去接受。

十一世紀時，反對極端真實主義的卑倫加和代表 Radbertus 的真實主義，且後來成了英國坎特布里（Canterbury）總主教的良方，重啓了這個爭論。其結果是卑倫加被召在 1059 年的羅馬會議上承認自己的錯誤，並且宣發信仰：

「那放置在祭台上的餅和酒，在被祝聖之後，不僅只是聖事奧蹟，同時也是我們主耶穌基督的真正體血。而不單單只是用聖事性的方法，更是真實地藉由司祭的手舉揚並擘開它，且經由信友們的牙齒去吃它。」（DS 690）

**至此，教會對基督在感恩禮要素中物質式的身體臨在，終於以權威正式欽定。**

在卑倫加的感恩禮神學裏，他接受奧斯定對外在記號（*signum* 或 *sacramentum*）和由這記號所指涉的真實（*res*），二者之間所作的區別。他追隨奧斯定的看法，認為外在的記號是藉由感官而感知的，反之，這真實卻是只能依靠心靈和信仰來達到。這正反映了柏拉圖主義對真實的看法：外在可見的記號象徵了基督體血不可見的真實。餅和酒的本質或實體（*nature, essence* 或 *substance*）並不在感恩禮中改變，但是它們卻象徵著天上不可見的真實和基督的體血。如同奧斯定，卑倫加也從耶穌升天的事實來看，而相信基督復活和光榮的身體已在天上，因此不能夠以物質性的身體臨在祭台上；這身體只能以聖事性的方法臨在感恩禮當中。另一方面，良方則非以奧斯定的象徵真實主義，而是以盎伯羅修的變化的真實主義作為出發點，肯定了經由祝聖，餅和酒的本質或實體具有一真實的改變。

卑倫加和良方兩人之間的爭辯，其中最具意義的是他們開始以哲學的形式來作討論，並且將「實體」（*substance*）的概念首度引進討論當中。同時，我們也開始看到了從柏拉圖主義到亞里士多德主義的視野變遷。在第十一世紀，「實體」（*substance*）是一個新的爭論要素，並且至此而後，這個詞更是成為感恩禮神學的中心論題。十二世紀的時候，更是出現了「體變」（*transubstantiation*）一詞。

亞里士多德的「實體」概念是經由波哀丟斯（*Boethius, 480~525*）的作品，而廣傳中世紀的歐洲大陸。在這時期之前，「實體」的概念通常有兩種用法：一種是指日常生活中所經驗到的「事物」（*thing*），如一本書、一張椅子、一張桌子、一個人等一切

個別的存在都是一個「實體」；另一種用法則是使用在天主聖三的教義上，天主是三個位格一個實體的天主。而卑倫加和良方兩人之間的爭辯，當中所隱含的問題便是基督身體的「實體」是否以及用什麼方式臨在於餅酒當中。

在繼之而來的年代裏，「實體」的概念變成了感恩禮神學的中心，並且被賦予了更精確的哲學意義，為能解釋在經過祝聖之後，餅酒要素所發生的變化。

## 乙、聖多瑪斯的「體變」(transubstantiation) 和「祭獻」概念

第十二世紀時，由於哲學方法的應用，而使得聖事的了解變得更加精確和更有系統。自此而後，神學家們都使用哲學的根據來作為了解在感恩禮當中基督臨在的方式，以及聖事施行的首要方法。在這些被稱為「士林學派」的神哲學思想家當中，聖多瑪斯(1225~1274)是最重要的代表人物之一。

聖多瑪斯的聖事神學散見於他的神學著作和禮儀作品及音樂當中，他除了寫了浩瀚的神學作品之外，也曾經為新的禮儀慶典，如《基督聖體節》(*Corpus Christi*)編寫了經文，並且作了許多讚美詩。在他的經典系統神學巨著《神學大全》(*Summa Theologiae*)中，他按奧斯定的思想，而將聖事作如下的定義：

「聖事是神聖事物(*res*)的標記(*signum*)，正因它可聖化人們。」(3a, 60, 2)

這個定義是非常重要的，因為它影響到多瑪斯對感恩禮的整個看法，對他將感恩禮作為祭獻的看法，更是產生了決定性的影響。

為多瑪斯來說，聖事是為指出我們的成聖過程。在過程中，有三件事實需要考慮：基督的逾越(產生因)、現在的恩寵(形

式因），以及參與天國的保證（目的因）。這三個事實都是聖事所意指的。爲此，聖事是紀念的標記，即紀念過往基督的逾越；聖事是指示的標記，即指示逾越爲我們帶來的美果；聖事是預示的標記，即預先宣講未來的榮耀。在他所作的《基督聖體節》〈第二晚禱謝主曲對經〉中，正是表達了這三重聖事標記的功能：

<i>“O Sacrum convivium,</i>	啊！神聖的筵席！
<i>in quo Christus sumitur,</i>	在那裏基督臨現，
<i>recolitur memoria passionis eius;</i>	我們紀念祂的逾越，
<i>mens impletur gratia,</i>	恩寵充滿我們的心靈，
<i>et futurae gloriae nobis pignus datur.”</i>	我們領受將來榮耀的信物。

多瑪斯遵循聖保祿和聖奧斯定的想法，以基督論和教會論的意義來說明感恩禮的內容（*res*），而將感恩禮聖事，也就是共享一個餅、一個杯、一個基督的身體，作爲教會合一的聖事。感恩禮的恩寵不單只是爲了個人的聖化，更是爲了建立基督合一的身體—教會。在《基督聖體節》的〈獻禮經〉中，多瑪斯直接反映了奧斯定的教會論觀點：

「仁慈的上主，我們奉獻餅、酒爲禮品，乃是教會合一、和平的象徵；求祢恩賜祢的教會合一與和平。」

多瑪斯使用了精神性的字眼來形容基督在感恩禮要素當中的臨在方式，以及在感恩禮中吃喝基督體血的方式：

「基督的臨在是一種藉著聖神的力量，以精神的、不可見的方式臨在。所以，奧斯定說：『如果你以精神性的方式了解了基督有關他肉體的話語，那麼這些屬神和生命

的話語就是為你的；如果你是以物質的方式來了解基督有關他的肉體的話語，那麼這些仍然是屬神和生命的話語，但卻不是為你的。』（《神學大全》a3, 73, 2）

多瑪斯的表達方式牽涉到「體變」(transubstantiation)的問題。這個詞被用來解釋成聖體時的變化，指餅的整個實體(substance)改變為基督的身體，而酒的整個實體改變為基督的寶血，只留下餅酒的外形。所以這個詞肯定了感恩禮的真實臨在(DS 802)。而在1215年的第四屆拉特朗大公會議中，教會正式以這個詞來作為真實臨在的教導；在特利騰大公會議時(1545~1563)，再度地肯定了這一端信理(DS 1642, 1652)。

多瑪斯在解釋這端教理時，很明顯地排除了基督物質的、肉體的臨在概念(如中世紀時對聖體熱心敬禮的一些傳說：看到真實的肉和血)。「實體」(substance)一詞並不涉及可見的物質實體，而是涉及在感恩禮臨在的內在真實，換言之，就是基督自己。

「體變」一詞的表達，回答了兩個問題。第一個問題是：在祝聖之後，臨在祭台上的是什麼「真實」？其回答是：基督自己(的實體)。第二個問題是：這「真實」如何發生？其回答是：通過要素的改變(體變)，因此，這些要素的內在真實不再是餅和酒的「實體」，而是基督本身的「實體」或「真實」。但這並不意謂著實證(經驗)上的餅酒記號消失了，它們的物質特性和化學特質並沒有改變。多瑪斯採用了亞里斯多德學派的形上學用語來解釋這一端教義：「實體」改變，但是「依附體」仍然保留。

感恩禮的「祭獻」概念在多瑪斯的時代尚未引起爭端風潮，而多瑪斯也完全是以奧斯定和教父的傳統來了解感恩禮的祭獻

性。他連繫感恩禮和基督祭獻的首要方式，就是感恩禮的紀念。感恩禮並非是一個新的祭獻，也不是十字架祭獻的重覆。它之所以被稱為「祭獻」，乃是因為它是慶祝基督死亡的**紀念**（*Anamnesis*）。我們在多瑪斯所編寫的《基督聖體節》的〈集禱經〉中，可以看到他這種概念的顯露：

「主基督，祢藉祢神妙的聖體聖事，留下了祢苦難的紀念；求祢使我們敬拜祢聖體聖血的神聖奧蹟，而常能體驗到祢救恩的效果。」

多瑪斯給了兩個為何稱感恩禮為祭獻的理由。第一個理由：它之所以被稱為「祭獻」，因為在感恩禮中，我們擁有基督受難的「形像」。第二個理由：它之所以被稱為「祭獻」，因為在感恩禮中，我們有份於基督死亡所帶來的效果。基督一次而永遠在十字架上的祭獻，是無法再重覆的。儘管如此，因為在感恩禮中，我們具有基督受難的「形像」或聖事性的記號。而這聖事性的記號，就是那被表達出來的真實的形像。所以，感恩禮就是基督祭獻的聖事性記號。

## 第三節

# 從中世紀到特利騰大公會議

這一段時期的西方教會，神學家們將他們的注意力開始集中在體血的聖事奧蹟，以及感恩禮祭獻為生者死者的功效上；至於那與十字架的歷史性祭獻，及與體血聖事相緊密連繫的感恩禮祭獻本質，只是作了非常粗淺的神學探討而已。

### 甲、「體變」

在十三世紀時，「體變」的理論成為了解整個基督在餅酒形下的身體真實臨在的主要進路。而自從第四屆拉特朗大公會議（1215年）使用了 *transsubstantiare* 這個動詞來表達實體改變的概念之後，「同體論」（或稱「合質論」*consubstantiation* 主張耶穌體血與餅酒同在之學說）的概念，就越來被認為是錯誤的，「體變」的概念便成了堅固不破的主流觀念。

在中世紀的末期，「同體論」很清楚地被教會以最高權威加以棄絕。教會的理由是，餅和酒如果沒有發生變化，那麼它們就無法結出基督臨在的果實，它們充其量只是構成一個在信德當中與基督相遇的場合。

另外，馬丁路德（M. Luther, 1483~1546）對傳統的天主教神學以及感恩禮的施行重新加以思考，而針對這個傳統的一些特殊

層面，提出了批判。他特別提出三點與聖經相矛盾的教義：

1. 「併在說」的合理化（theory of concomitance）：也就是不論在麵餅或葡萄酒中，都同時存有基督的體血，只領一種，也就同時領了基督的體和血；
2. 對「體變」理論的偏愛；
3. 將彌撒慶祝視同真祭獻。

在路德批判感恩禮神學的第一個階段裏（1517年），他特別強調感恩禮的目標：信友們與基督，以及他們彼此間的共融。同此時期，他反對士林學派所維護的「併在說」。為他來說，這項感恩禮實行似乎是違背了聖經的教導；「併在說」的理論只是按照人的邏輯去思考，而非依照基督的旨意去實行。

路德對「併在說」所透視到的弱點，可以說是正確的，但是他更無法認同士林學派理論所呈現的一些基本弱點。士林學派所強調的是聖事的內容和聖事的功效，而這些強調為路德來說，將使得餅和酒—聖事記號的重要功能邊緣化。這種邊緣化在面對「體變」理論的時候，更是尤其顯著。

按照路德的說法，餅酒在經過轉化之後，依舊保留它們的外觀；不僅如此，正如降生成人的聖言沒有改變或取消人性，同樣的，基督在餅酒中的真在，也不改變或毀滅餅與酒的性質。所以餅和酒呈顯出基督聖體（*corpus Domini*）的救贖意義，同時也是基督聖體臨在行動的一個基本要素。雖然路德不採用「同體論」的說法，但他的看法大致與同體論是一樣的，因為他主張基督臨在「在餅內，與餅一起，在餅之下」。

關於基督真實臨在的問題，路德主張基督聖事性的身體臨在，即基督臨在於基督的命令範圍之內，也就是說，基督臨在於聖事的實行或慶祝當中。然而，這並不意謂著只有在舉行感

恩禮時，基督的體血才臨在於餅酒之中，因為基督的命令涉及一項行動：「你們要這樣做……」，而這項行動包含了那伴隨著謝恩而來的給予及吃喝行動。因此，雖然路德並不贊成在天主教會裏所盛行的聖體敬禮，但是他並不反對在禮儀慶祝之外為病人送聖體。

## 乙、感恩禮的祭獻

自第十二世紀以降，彌撒神學通常都著重在感恩禮祭獻的教會論層面，因此連帶地主張，如果一位沒有與教會共融，特別是因異端而遭受教會棄絕的司鐸，那麼他就不能代表教會舉祭，也因此，他所舉行的感恩禮慶祝也是徒勞的。這個問題從十三到十六世紀一直被提出來討論，直到第十五世紀末才找到解決之道。

第十三世紀時，這種以舉祭司鐸與教會之間的關係，來決定他那自聖秩聖事中所獲得的祝聖感恩禮禮品的能力，已經取消了。在士林學派全盛的這個時期，感恩禮禮品的祝聖能力並不因舉祭司鐸的教會狀況，而在本質上有所阻礙。不過，依舊有人按照傳統，針對這樣的情況和舉祭司鐸的權能提出異議。

在士林學派全盛的這時期，我們可以清楚地看到，此時期的感恩禮神學並不以祝聖禮品和感恩禮的祭獻向度，二者之間的統一性來作為前提。而傾向於將那藉著司鐸在基督位格內，以基督之名 (*in persona Christi*) 祝聖禮品，以及司鐸以教會的名義奉獻感恩禮祭獻，二者之間作一區別。換言之，禮品的祝聖，是過去基督歷史性祭獻的形像，祝聖僅僅提供了對那不能再一次重覆的祭獻的回憶，並且促進信友們的熱心和皈依。

這個傾向，導致在概念上聖事與它本身的祭獻層面分離

了；也因此，十四到十五世紀的感恩禮討論，通常也都被局限在對「體變」問題的探討上。彌撒祭獻的問題，則常常被放到「萬民四末」的系統神學裏來處理，而將之與彌撒對煉獄中靈魂的功效、彌撒的果實，以及比較周邊的問題，如一個主張異端的神父的彌撒如何能夠是有效的等問題相連繫。在這連繫中，還有一項值得注意的是，當時的劍橋教授 Dominican Robert Holkot（歿於 1349 年）還處理了禮儀之外，餅祝聖的問題，如對著麵包坊的櫺窗祝聖，這些麵包是否變成聖體等問題上。

彌撒的祭獻性還牽涉到彌撒獻儀和彌撒祭獻的功效等問題。彌撒獻儀的實行在起初受到反對，因此只在法蘭克地區發展，後來經過羅馬法的立法和教會權威的認可之下，這種為個別捐獻者的意向特別舉行彌撒的習慣，在十三世紀成了一項通則。為此，自十三世紀到十六世紀，有關彌撒祭獻的討論通常都是將焦點放在彌撒祭獻的果實，及其價值上，亦即在彌撒祭獻的功效是否受限於彌撒意向等等的問題上打轉。

即使這個時期的爭論有它的限度，大都是一些枝之末節的爭論，但是基本上，教會的神學家們仍是把彌撒祭獻的基礎建立在彌撒和十字架的犧牲上，並且這彌撒祭獻因著司鐸在彌撒中奉獻神聖犧牲的事實，而得到實證。

## 第四節

# 特利騰大公會議的感恩禮教義

第十六世紀，西方教會的感恩禮信仰的基本要素：基督體血的聖事（真實的臨在）和感恩禮的祭獻性，受到了宗教改革者的拒絕。面對這個挑戰，特利騰大公會議（1545/12/13~1563/12/4）作出了省思和明確的回應。

### 甲、體和血的聖事（真實的臨在）

關於基督身體在感恩禮聖事中的真實臨在，特利騰大公會議採取了全盛時期士林學派的立場，肯定了基督的臨在不單只是那被釘十字架上、死而復活的主的肉和血的臨在而已，同時也是天主聖言位格性的臨在。因為，被釘十字架上、死而復活的主的肉和血：

1. 因著基督神性和人性的真實合一，而與天主聖言的位格相結合。
2. 同時，也藉著基督肉體的復活和升天，而受到基督人性精神所激發。

此外，就某一個程度來說，特利騰大公會議贊成士林學派的哲學理論，而傾向於相信整個基督的臨在，換句話說，就是「體變」的教義。不過，特利騰大公會議對這個主題的教導僅

是肯定真實的臨在，而沒有將之放在整個感恩禮事件的脈絡中來談。

### 特利騰大公會議第 13 會期 (1551)

特利騰大公會議第 13 會期特別討論有關真在的問題（《聖體聖事》法令共八章及十一個法規，DS 1635~1661）。公會議在聖經的基礎上，肯定了基督的體血臨在聖體中的事實和意義。公會議的這項真在的肯定，並非針對馬丁路德，因為路德從沒有否認真實的臨在，而是針對茲文格利（U. H. Zwingli, 1484~1531），他主張基督只是標記性地（*in signo*）臨在於餅酒之內。此外，加爾文（J. Calvin, 1509~1564）的說法也與教會的理論不符，他主張復活和升天之後的身體已在天堂，因此不能同時真實的存在於餅酒之內。因此，餅酒並無改變，它們只是基督體血的記號或象徵而已。也因此，基督只是「藉祂的能力」動態地臨在餅酒當中。公會議針對此而肯定了基督的臨在，不僅僅是 *in signo*（標記性的），而是 *in veritate*（真實的）（DS 1651）。

同時，公會議拒絕了威克里夫（J. Wycliffe, 1320~1384）和路德的主張，認為餅酒與基督體血一起存在（**同體論**），而肯定了餅酒在實體上的完全改變，只有外形還存留下來（**體變說**）（DS 1652）。公會議所宣佈的這端道理，是自拉特朗第四屆大公會議（DS 802）以來的一貫主張。另一方面，公會議主張聖事的構成本身，並不是感恩禮要素轉化的首要目標，其首要目標乃是為「讓信友領受」，亦即以領聖體聖血為目標，因此不單只是朝拜和敬禮的對象而已。

不過即使如此，基督的臨在並不依靠人領或不領（DS 1643）。也因此，人若不領聖體，基督的臨在仍繼續臨在餅酒當中。對於此點，路德遲疑不決，梅朗東（P. Melancton, 1497~1560）則顯然

持反對立場。公會議也教導了感恩禮不單只是象徵，而是包含整個基督（*totum Christum*），也就是說整個基督在聖體聖事之內（DS 1651）。

公會議之所以拒絕「同體論」，因為這個理論不能充分地使餅酒和基督的人性二者有一本質上的合一。因此，公議會以「體變」一詞「適宜相稱地」指涉感恩禮要素在本質上的轉化概念（DS 1642）。至此，公議會終於拒絕了「同體論」。因為這個理論在強調感恩禮要素（餅酒）和被釘十字架上、死而復活的主二者合一的觀念時，並不肯定餅酒要素在實體（*substance*）上的轉化。

## 乙、彌撒的祭獻

馬丁路德對天主教感恩禮祭獻神學的反對和批判，大大地影響了特利騰大公會議對彌撒祭獻性的陳述和說明。路德之所以反對的理由，乃是他依據《希伯來書》（+1~18）「基督一次而永遠地在祂的死亡中奉獻了自己」，而確信這項教義性的陳述，肯定了沒有其他的祭獻能夠令天主所喜。因此之故，如果彌撒是一個真正的祭獻，那麼它便是一個相反那唯一祭獻的新祭獻。既然如此，這新祭獻必然非屬基督的工程，而是屬人類的善工，也因此，這新祭獻將不被天主所接受。

另外，中世紀對「紀念」（*Anamnesis*）意義的改變，也成了宗教改革者，特別是路德，反對感恩禮為祭獻的原因之一。在聖經及教父的思想中，「紀念」並不限於想念過去的事蹟。在教會的禮儀中，當我們紀念天主在人類救恩史中的救恩工程時，這紀念能使救恩工程於此時此地重現。但自從中世紀初期以來，拉丁教會的神學家對紀念的豐饒意義的了解日趨狹隘，

認為紀念只是人在意識內回憶過去事件的主觀行動。這種對紀念的看法，自然也影響了路德，同時也使路德用這樣的紀念觀念來了解感恩禮，而主張因為感恩禮是對基督之死亡祭獻所做的紀念，所以感恩禮只是單純紀念過去基督的死亡，而非祭獻。

希臘教父金口若望因為對「紀念」有著不同的詮釋，因此雖然與路德同樣都用了「紀念」一詞，但結論卻與路德的相反。按金口若望的看法，就因為感恩禮是基督死亡的紀念禮，所以感恩禮有祭獻的幅度。

根據溫保祿神父《主愛之宴》（161~162 頁）一書所述，爭論雙方對罪惡的破壞力、恩寵改造人的能力，以及對教會的基本看法等，也都影響了宗教改革者對感恩禮的看法。爭論兩造對教會的不同基本態度，是他們維護或否定感恩禮為紀念或祭獻的原因之一。

忠於天主教會的神學家們，雖然沒有好的理論基礎，但因為他們對傳統以感恩禮為祭獻的說法抱持信任的態度，因此繼續保持此傳統的說法，肯定感恩禮的祭獻性，同時努力找尋解釋感恩禮為祭獻的理論基礎。

宗教改革者則因對罪惡勢力的重視，以及對羅馬教會消極批判的態度，而將傳統上稱感恩禮為祭獻的說法，當作是教會徹底腐敗的徵狀。又因為宗教改革者並不再瞭解彌撒祭獻與彌撒為紀念的關係為何，所以為他們來說，彌撒是祭獻的意思就是彌撒是人的善工。在他們看來，把感恩禮視為祭獻和人的善工，就等於是將天主給人的恩惠當作是人給天主的恩惠。

因此，按他們的想法，感恩禮為祭獻的教義表示羅馬教會典型的腐敗，亦即輕視天主的恩寵和基督工程的獨特性，同時也忽略人的無能，以為依靠自己的善工即可，望想憑己力獲得

天主的恩寵。

從以上的爭論以及從特利騰大公會議的法令中，我們可以看到宗教改革者的一些主張和做法：

1. 應該取消彌撒正典經文（今之感恩經第一式）。因為這經文充滿了祭獻的詞彙，因此反映出彌撒祭獻的一貫傳統看法（參 DS 1756）。
2. 摒棄為生者、死者、為獲得罪之赦、為補贖（參第三法規，DS 1753）、為敬禮聖人和獲得他們的轉禱（參第五法規，DS 1755）而舉行彌撒的習慣。因為他們以為彌撒只是讚頌或謝恩，或只是對基督在十字架上所做祭獻的紀念，而非贖罪之祭。
3. 對教會在舉行彌撒時所使用的禮儀、所穿著的服裝、外在的標記（參第七法規，DS 1755）、彌撒的禮規（如低聲誦唸彌撒正典部分以及祝聖餅酒的經文、只以拉丁文舉行彌撒、把水攪入酒內）（參第九法規，DS 1759）等提出強烈的反對，因為這些都與感恩禮為祭獻的看法有關。

其實上述的禮規和風俗習慣並不屬於天主教會的教義，但宗教改革者卻以此感恩禮為祭獻的教義，而迫使教會訓導當局必須以權威來澄清天主教的立場。

### **特利騰大公會議第 22 會期（1562）**

這次會期距離頒佈《聖體聖事》法令，已經整整十年了。它所處理的問題就是感恩禮祭獻性的問題。

#### **A. 有關彌撒祭獻性的法規**

按照「有關彌撒祭獻的典章」，彌撒是奉獻給天主的真正及正式的祭獻（第一法規，DS 1751）。這祭獻是由基督所建立，

祂同時也建立了司祭的職務，為奉獻祂的體和血（第二法規，DS 1752）。這祭獻具有和解的功能，因此能作為生者和死者之獲得罪之赦、罪的補贖，以及贖罪的良方（參第三法規，DS 1753）。這祭獻絕不減損基督在十字架上的祭獻（第四法規，DS 1754）。

此外，特利騰大公會議把司祭的角色，描述成是奉獻基督體血的人（第二法規，DS 1752）。但我們要如何來瞭解這個角色？司祭的角色是不是代表那從基督領受了感恩禮祭獻的教會？司祭是不是以基督的代表行奉獻？而司祭這雙重角色之間的關係又是如何？

在上面問題的脈絡中，我們可以提出「聖事性的祭獻」這個問題來。如果餅和酒的祝聖可以被了解成是紀念，同時是表現基督和解的祭獻，那是因為被祝聖的餅酒包含了十字架的犧牲，而主禮的司祭能夠被視為是基督的職務員（代理人），他在那透過司祭職務而奉獻自己的基督的位格中行動。如果「祝聖」被視為是那以可見的儀節來奉獻那在十字架上的犧牲，並使這犧牲的臨在性實現，那麼主禮的司祭可以被視為是代表教會，在奉獻一紀念的祈禱中，奉獻犧牲，亦即奉獻基督的人。

按照司祭代表教會的角色來看，司祭是在教會的頭—基督的位格中（*in persona Christi*）行動。這「在基督的位格中」代表了基督的祭獻，為使教會能藉著熱心奉獻，而參與基督的祭獻。因此，司祭代表那以基督為首的教會，並藉著那在教會之首—基督位格內的行動來行動。另外，就司祭是基督代表的角色來看，司祭是以教會的名義奉獻基督的體和血，同時他也是以基督的代表，在那以基督為首的教會裏行動。

## B. 彌撒祭獻的教義

面對宗教改革者對彌撒祭獻的質疑，特利騰大公會議的首

要任務，就是澄清感恩禮與基督在十字架上的祭獻二者之間的關係，來表明傳統稱彌撒為祭獻的說法，既不違背聖經的教導，也沒有將彌撒當作是十字架旁獨立的祭獻。按特利騰大公會議的教導，感恩禮與十字架的祭獻二者之間的關係，有著一致性與區別性的關係。

在《論彌撒聖祭道理》第二章（DS 1743）裏，公會議肯定了感恩禮和十字架祭獻的一致性。因為「如今藉司鐸的服務所奉獻的，和那祂在十字架上所自獻的，是同一祭品（司祭—耶穌基督）」。二者的區別性則在於「奉獻方式的不同」。十字架的祭獻是「曾在十字架上的祭台上一次以流血的方式」由基督所奉獻的；而在感恩禮中，卻是基督「藉著司祭的服務以不流血的方式」奉獻自己。

在《論彌撒聖祭道理》第一章（DS 1739~1740）裏，特利騰大公會議以三個概念來表達感恩禮祭獻與十字架祭獻的關係：

1. **紀念**（memoria）：「有形可見的祭獻使它（十字架上的祭獻）的紀念……得以保存」。這項教導正反映出保祿和路加建立感恩禮敘述裏，耶穌的紀念命令。同時在 DS 1753 中，公會議也對純粹紀念的說法加以拒絕。大公會議的用意是反對純粹的、空虛的主觀的「紀念」概念，但卻接受保祿和路加建立感恩禮敘述裏的「紀念」概念。這「紀念」的概念含有豐富的紀念和重現的意義。
2. **重現**（repraesentatio）：「……基督把一個可見的祭獻（遺留給教會）……祂一次在十字架上所做的流血的祭獻因此（在感恩禮中）而得以重現」。這「重現」並非「重演」，因為「重演」與《希伯來書》中有關基督只是一次死亡的道理相抵觸；而「重現」則維護了傳統的信仰

和教導，並且因此排除了「彌撒是新的祭獻」以及「彌撒是十字架祭獻的重演」的意思。而確定了基督給教會留下了有形可見的祭獻，藉此祭獻，歷史中那在十字架上所做的一次流血祭獻得以重現；並且藉此祭獻，那祭獻的贖罪功能得以施展出來（DS 1740）。

3. **運用**（applicatio）：「有形可見的祭獻……使那（十字架的祭獻）赦罪的功能得以施展出來」。我們可以把這句話的意思描述如下：藉著感恩禮，十字架祭獻的果實達到那些在感恩禮中紀念十字架祭獻的信友。因為公會特別強調十字架祭獻與感恩禮祭獻的一致性，同時看重感恩禮的祭獻性，因此我們可以說感恩禮是將基督一勞永逸的死亡所獲得的果實，「運用」到不同時空的信友身上。而這也正反映了舊約和猶太教經師的信念：慶祝天主的救恩工程，追憶以往一勞永逸的救恩工程，而使救恩傳遞到各時各處。

按以上有關感恩禮祭獻的教義，我們更進一步問：這有形可見的祭獻是十字架祭獻的重現，是什麼意思？一個禮儀性的儀節能夠重現十字架的祭獻，這多少說明了這禮儀包含了祭獻臨在的意義。同樣地，這個禮儀性的儀節能夠重現十字架的祭獻，也多少說明了這禮儀在外在表達的層次上，描述了十字架祭獻的意義。

我們也可以很清楚地看到，特利騰大公會議將那有形可見的祭獻，瞭解成是禮儀聚會團體對十字架祭獻的表達。同時，公會議的彌撒祭獻教義，也講述基督是以不流血的方式，換句話說，就是以儀節的方式，被祭獻著（DS 1743）。此外，法規對

彌撒祭獻的解釋，也肯定了這感恩禮祭獻的犧牲和奉獻者的身分：是基督透過司祭的服務，奉獻祂自己（DS 1743）。

雖然特利騰大公會議沒有明確地涉及東方教會有關彌撒中，十字架上流血祭獻真實臨在的問題，但是它所使用的 *repraesentatio*（重現）（DS 1740）一詞，正是表達了透過基督在餅酒形下的體血奉獻，感恩禮成了一有形可見的十字架祭獻。因此，藉著基督在十字架祭獻和感恩禮祭獻二者間所建立的關係，彌撒具有重現十字架祭獻的功能。

### 丙、特利騰未解決的問題

從特利騰大公會議將基督真實的臨在和感恩禮的祭獻性兩個問題分開來處理的情形看來，我們可以很清楚地發現到，公會並沒有看到感恩禮聖事性和感恩禮祭獻性二者之間的內在聯繫。

這彌撒祭獻的教義也留下了許多懸宕未決的問題。例如，彌撒是否是十字架唯一祭獻的聖事表達方式？關於彌撒祭獻所帶來的功效，其問題在於這功效是如何實現的，它所靠的是十字架祭獻功效本身，或是代禱所帶來的功效，或是兩者皆是？此外，彌撒也具有謝恩和贖罪的特性，但是這兩者的關係為何？是否因為彌撒是一項贖罪的祭獻，所以在彌撒中獻上感恩？或是因為它是謝恩的祭獻，所以它也是贖罪的祭獻？同時，如果彌撒是一項真正的祭獻，那麼是否意味著這彌撒僅僅與十字架的祭獻有關？那與基督復活的關係又將如何？

## 第五節

# 感恩禮聖事神學的發展

## 從特利騰大公會議到今日

特利騰大公會議之後，在一些宗教改革派的陣營中，拒絕了基督肉體真實臨在的傳統教義，對體血聖事作精神性的詮釋，獲得了壓倒性的勝利。他們把體血聖事對神學的理论基礎歸之於聖奧斯定。另一方面，感恩禮崇拜的祭獻特性，並沒有完全被否認掉；在主的晚餐禮儀當中，個別信友在特別機會所做的精神性自我奉獻也沒有被否認掉。宗教改革派神學家所反對的是，天主教所肯定的客觀實在的彌撒祭獻特性，以及對彌撒祭獻和歷史上十字架祭獻二者關係的神學解釋。

於此同時，在天主教會這一邊，則是努力要將特利騰的教導通傳開來，但卻是困難重重，特別是在「體變」的教義上更是如此。不論是天主教或基督教的神學家們，總是無可避免地誤解了特利騰教導的意思。直到廿世紀時，神學家們才普遍意識到**特利騰大公會議並沒有獨尊士林神學對「體變」的哲學解釋**；士林學派對質變概念的解釋，也不是解釋這問題的唯一有效進路，第四世紀希臘教會的神學也是一條可以思考的進路。

## 甲、「體變」

雖然特利騰大公會議所肯定的，並非合一的「同體論」，而是轉化的「體變說」。但是另一方面，公會議並沒有獨尊體變的哲學理論，因為這個理論會把基督的真實臨在導向一個靜態的臨在觀念當中。在近代，產生了一些新的理論來解釋這轉化，同時更肯定基督在祂本質真實臨在的聖事當中，動態的真實臨在。

在東方教會的傳統裏，餅酒的變化乃是因著天主聖神的德能。藉著這同一的德能，聖事性的餅和酒聖化了領聖體的人。這出自聖神位格及本然的聖神活動，在祝聖感恩禮要素（餅和酒）的事件中，與受難、復活的主耶穌基督的活動密切結合在一起。因此，基督在聖體當中的行動也包含了同一聖神的行動。

從這一個觀點看來，也可以說是藉著神而人的耶穌基督的行動，基督自己祝聖了餅和酒，而構成了本體的改變，或是存在性的改變。在這樣的方式下，基督自己轉向領聖體聖事的人，與他們相遇，並且將他們引入與祂共融合一當中。從另外一方面來說，由基督所派遣的聖神聖化了餅和酒的說法，也產生了一個新的意義，那就是使得餅和酒同化於復活的主基督，因此之故，在餅酒和基督之間有一存在性的統一。對整個基督臨在的聖事（聖體聖事）的領受，就是一項有效的象徵性行動。這聖體聖事的領受，將使信友與基督的合一愈益明確，而這合一的基礎就在於聖神的參與，聖神是基督與領受聖體聖事者之間，以及領受聖體聖事者與基督之間的中介。

在西方教會，通常把餅酒的變化歸因於天主的德能。這變化被視為是那由天主聖三所共同實現的神聖動因的一種行動，甚至當這變化被歸因於聖神的行動時，仍是如此。在「體變」

理論當中，餅和酒被轉化成體和血，但這變化好像只是發生在世界當中。然而事實上，這變化不全然只是發生在世界中，它應該是由世界的氛圍轉變成天主的氛圍，因為這變化是變化成被祭獻和受光榮的基督。而那要求從一種物質要素改變成另一種物質要素的「體變」理論，似乎把這變化鎖在這世界之中了。

東方教父們在解釋感恩禮要素的改變時，通常會以歷史中的聖言降生成人拿來作為類比，因為在這類比中，可以看到一種由世界氛圍轉變成天主氛圍的改變。耶穌人性與聖子天主性的結合，就是在那個人性的創造行動中，聖神聖化行動的結果。

與此概念相符合的是，物質的東西之所以能夠被聖化，因為它們是天主所使用的媒介，並在天主和人類的共同努力下，藉之來實現人的超越性。在被取肉體的人身上，天主聖言降生成人的介入，而產生了一種改變，但這種改變對先前人的完備保持原封不動。這在人的現實當中所產生的改變，是一種靠著天主所賦予的能力而達致的，而這種能力的實現，使得另一個實有，即天主子的位格在人身上實現。

換言之，在聖化人類的過程當中，一旦這能力被實現，則被聖化者就成了新造的實有。就感恩禮禮品來說，聖神的聖化行動將使得感恩禮的要素提升，而達致那被祭獻和受光榮的基督。結果所致，透過對基督體血聖事的參與，基督自己聖事性地將信友們的生命結合於祂自己的生命。聖神的參與正是這合一的最深基礎；而這合一，也正是聖神參與其中的明確記號。

## 乙、彌撒的祭獻

從特利騰大公會議到當代的天主教會，這期間出現了許多解釋感恩禮祭獻本質的理論。所有的天主教神學家們都堅持彌

撒的祭獻性質，並且在有形可見的禮儀行動當中表達出來。

由於與宗教改革者的爭論，從第十六世紀至第廿世紀的天主教神學家們，把注意力集中在彌撒祭獻與十字架祭獻的聯繫和關係探討上，其結果是使得感恩禮祭獻的基督論幅度受到了相當程度的強調。然而在特利騰大公會議之前的兩個世紀，所強調的卻是教會論的幅度，此時期卻較少受到強調。

不過一般來說，特利騰大公會議之後的有關感恩禮祭獻的探討，都沒有給歷史的祭獻和禮儀的祭獻，在本質上以及在兩者的區別上提供一個充分的說明。從感恩禮的基督論幅度來看，這些特利騰大公會議之後的努力和嘗試，也沒有給基督肉體臨在的聖事和在歷史上一次而永遠的十字架祭獻行動的禮儀臨在，二者之間的內在親密關係，提出解答。面對此一困境，逐漸地，當代整個問題的探討便集中在「祝聖時刻」上，也因此問題就變成了：「肉體臨在」和「禮儀臨在」二者間的關係，要如何以西方神學祝聖時刻（成聖體）的觀點來解釋？在這祝聖時刻裏，耶穌那包含在最後晚餐建立感恩禮敘述當中的話語，構成了聖事性祭獻的基本形式。

在這兩者的聯繫當中，「聖事性的祭獻」這一個詞被用來傳達一個概念，這個概念就是：基督肉體真實臨在的聖事，乃是源自那一次而永遠的十字架上自我奉獻的禮儀臨在。換言之，這一個詞傳達一個觀念，這個觀念就是：基督在十字架上的祭獻在禮儀聚會團體當中被表達和實現出來，而藉此一行動，乃構成了基督肉體真實臨在的聖事。總之，感恩禮慶祝是一有形可見的祭獻（*sacrificium visibile*）（DS 1740~1743），基督一次而永遠的歷史祭獻，正是感恩祭宴的實體（本體）、泉源和前提，以及教會禮儀祭獻的基礎。

## 丙、當代教會的立場

廿世紀的教會訓導，贊成這種聖事性的祭獻觀念，這種趨勢發展始自教宗比約十二（Pius XII）的通諭《天主中保》（*Mediator Dei*, 1947年11月20日）。

### （一）教宗比約十二世的通諭：《天主中保》（*Mediator Dei*）

在《天主中保》中，我們讀到：

「司祭之所以成為信眾的代理人，因為他是帶著我主耶穌基督的身分，而基督是祂肢體的頭，祂為他們奉獻自己。如此，司祭以基督職務員的身分走上祭台，他是基督的下屬，但卻是在信眾之上。」（DS 3850）

這神學進路讓我們看到了，在感恩禮祭獻的基督論層面底層，還包含了感恩禮祭獻的教會論層面。換言之，司祭代表教會，因為他是以整個奧體的肢體，也就是以教會的名義，代表那位獻祭的基督—教會的頭。這項教導在《天主中保》中獲得了發展：

「藉著不流血的祭獻，在祝聖的話語裏，於犧牲的狀態下，基督臨在於祭台上，而使得這不流血的祭獻，由那帶著基督的身分，而非帶著信眾的身分的司祭，且獨由司祭來完成。然而，司祭之所以要把這屬神的犧牲放在祭台上，並把它奉獻於天主聖父，乃是為了藉此奉獻，以光榮天主聖三，並為了全教會的益處。依照這樣的祭獻（奉獻）定義，信友們以他們自己的方式，大致上可以有兩重的樣式，參與這祭獻，也就是說，它們不僅藉著司祭的手，同時，就某一程度來說，他們還與司祭聯合，一起奉獻聖祭。」

（DS 3852）

在強調了感恩禮祭獻中的司祭乃是耶穌基督之後（DS 3847），

《天主中保》給感恩禮祭獻的本質，做了一個明確的說明：

「雖然祭獻相同，但是基督被奉獻的方式卻是各不相同的。在十字架上，祂把整個的自己，以及自己的痛苦，奉獻於天主，這自獻的犧牲是經由自願流血的死亡而做成的。但如今，祂因自己人性的光榮處境，死亡不再統治祂了；所以，祂不可能流血了。可是，由於我們救主的屬神上智，這祭台上的祭獻，藉著外在表示死亡的標記 (*signa externa*)，在一種奇妙的方式下彰顯出來。事實上，既然麵餅成為基督的體，葡萄酒成為基督的血，那麼基督的身體確實臨在了，同樣地，祂的血也確實臨在了；但祂隱藏在感恩禮餅、酒形下的臨在，正象徵著祂體、血的真實分離。因此，那紀念祂在加爾瓦略山上遭遇過的死亡標記，在每一次的祭台祭獻中重現了；在餅和酒，兩個分離的象徵形象中，也顯示了那處於死亡狀態中的耶穌基督。」

(DS 3848)

在此，比約十二世將彌撒祭獻的兩個重要時刻做了一個區分：基督的「內在奉獻」(*oblatio*)和「內在行動的外在顯示」(*immolatio incruenta*)。這與特利騰大公會議將此二者等同視之，是有所不同的。同時，我們可以看出教宗也主張，在每一次感恩禮當中基督真實奉獻（內在的奉獻）的理論。

## （二）教宗若望保祿二世的宗座牧函：《主的筵席》

(*Dominicae Cena*)

這封牧函是教宗若望保祿二世在 1980 年的聖週四公佈的，他在當中論述了感恩禮的神聖及祭獻特性。

## 1. 神聖特徵

感恩禮的神聖性，乃建基於基督就是創造者和大司祭的事實上。司祭們在重複基督的話語和行動中，完成了對主的死亡的禮儀性紀念，如此，司祭們「在基督的位格中（*in persona Christi*），與那位既是創造者又是主要的實行者的至高永恆司祭」（II, 8），一起奉獻神聖的祭獻。在此，教宗若望保祿二世把感恩禮的神聖特性建立在基督論的基礎上。然而感恩禮的神聖性不單只是立基於基督建立感恩禮歷史行動上，更是建基於天主聖父的主動性上：爲了世界的得救，獨生子的父的自我奉獻。

在此，我們碰觸到了新約對「真正祭獻」的獨特瞭解，新約中的「真正祭獻」就是建基於天主主動走向我們，天父的愛正是耶穌自我奉獻的根源。因此從前的感恩經，都是以此來作爲我們爲回應天父爲了世界的得救，在基督內爲我們所做的一切，向天父表達讚頌之祭的背景。同時，在這樣的視野中，我們也看到了天主聖神的聖化工程，祂是耶穌在十字架上自我奉獻的神聖推動者，也是這唯一祭獻在感恩禮慶祝當中臨在的行動者。五旬節的聖神派遣，使得基督戰勝死亡得以重現在感恩禮慶祝中，也使得我們對天父的恩情得以在感恩禮慶祝中表達謝恩。根據梵二《禮儀憲章》：

「從此（五旬節）以後，教會迄未放棄聚會，舉行逾越奧蹟：即宣讀『全部經書中關於祂的』一切，舉行感恩禮，藉以『顯示祂對死亡的勝利凱旋』，同時，在基督內感謝『天主莫可名言的恩賜』，因聖神的德能，『頌揚祂的光榮』。」（SC 6）

因此，我們看到在《主的筵席》中，很清楚地缺乏了聖神的幅度。然而在保祿六世彌撒經書中的新編感恩經裏，此一聖

神的幅度就顯得非常地突出。在其中，聖神被視為是餅酒產生變化的根源，同時也是讓我們成為永恆祭品的根源（參：感恩經第三式）。

## 2. 祭獻的層面

感恩禮「首要的是祭獻」。為支持此一說法，教宗若望保祿二世引用了特利騰法令中有關彌撒祭獻的第一章和第二章。同時舉出感恩經第三式的經文：「請垂顧祢教會的奉獻，並接受這贖罪的犧牲……」。在這經文中，團體的自我奉獻被緊密地連接在基督的自我奉獻當中。教宗進一步提到，既然感恩禮是一項真正的祭獻，所以它能產生我們與天主之間的修和。因此，主禮是一位真正的司祭，由他完成一項真正的祭獻行動，並帶領人歸向天主。

另外，教宗若望保祿二世提醒信友們，透過奉獻餅酒和祝聖聖體聖血，來參與感恩禮祭獻。然而應該補充的是，司祭特殊的祭獻行動，必須放在較廣的教會論脈絡中來看。祭獻的行動不應該被狹隘地認為就只是那一祝聖感恩禮要素的時刻，而因此降低了整個主的餐宴的重要性。

有關十字架上的死亡和感恩禮之間的關係，教宗提到：

「藉著轉化，餅和酒的形式在聖事性和不流血的方式中，重現那為了世界的得救，而由基督在十字架上所奉獻的流血及修好的祭獻。」（II,9）

這點必須加以補充的是，在感恩禮行動當中，耶穌基督在祂使命的完成中與我們相遇，而這正是建基於基督在十字架上的死亡。這十字架上的死亡，也正是基督之作為永恆司祭的基礎。在此，基督慶祝了祂的禮儀；至此而後，如果沒有包含

基本的基督自我奉獻，也就沒有祭獻的真正意義。因此，感恩禮行動與耶穌祭獻性的死亡之間，有一本質上的聯繫；並且感恩禮慶祝，也使得那作為整個救贖的核心——基督的死亡與復活，活生生地臨在於主的聖體聖血當中。

特利騰以三個觀念來描述耶穌逾越奧蹟的臨在：感恩禮將十字架的事件紀念、重現和運用於此時此地的團體當中。而在現代的感恩禮神學當中，則是如此地表達：感恩禮是聖事性的象徵形式，在這形式下，基督對天主以及為了人類所做的一次而永遠的祭獻，乃獲得了天主子民團體聚會的服膺。如此，十字架的祭獻和紀念的行動兩者之間的關係，就變得清楚了，也就是教會並不能給基督的祭獻增加什麼，也無法去更新或重複基督的祭獻。教會自己並不奉獻主的體和血，而是被吸引進入基督的自我奉獻當中。因著恩寵，教會才能夠參與這祭獻。

### （三）教宗若望保祿二世的通諭：《活於感恩祭的教會》

*(Ecclesia de Eucharistia)*

這道通諭是 2003 年聖週四，教宗在他就任伯多祿宗徒職務廿五週年的日子裏頒佈的。每年的聖週四司鐸日，教宗若望保祿二世都會照慣例，頒佈一封有關牧靈神學反省的書函送給司鐸們，一方面鼓勵他們用生命所接受的牧職，一方面則是闡釋基督首領的牧職本質。2003 年聖週四欣逢教宗就任銀慶，因此以通諭來代替原有的書信，並把對象擴大成為整個天主子民。

按照《活於感恩祭的教會》（第 9-10 號），我們可以清楚地看到，教宗之所以頒佈這道與《主的筵席》書函回聲相應的通諭的動機，也就是要透過這道通諭來指出「聖體奧蹟的某些層面，以及此奧蹟在施行者生活中的重要性」。並且，希望這道通諭「能有效地幫助我們，驅除那些我們所不能接受之教義和

習慣的烏雲，使感恩聖祭能繼續散發這光輝奧蹟的所有光芒」。

## 1. 祭獻的層面

面對「把感恩聖祭中犧牲祭獻的意義除去，只當做一種友愛的盛筵來慶祝」（第10號）的消極傾向，感恩禮的祭獻層面正是這道通諭所要極力維護的，它除了強調「感恩祭之本義是一種祭獻」（第13號）之外，它還這樣陳述：

「『主耶穌在被交付的那一夜（格前十一 23）』建立了以祂的體血為祭獻的感恩祭。保祿宗徒的這句話，帶我們回到聖體聖事誕生時的戲劇化場景。吾主的受難與死亡，永遠留在感恩祭中，無法抹去，那不僅是一種提醒，也是聖事性的重現。那是永留於後世的十字架的祭獻。」

（第11號）

格林多團體從保祿那裏接受了他從主那裏所領受的感恩禮傳統之後，每次他們「這樣做」時，整個團體就被帶回到了耶穌建立祂死亡和復活逾越紀念的那天晚上，而這逾越奧蹟更成了世世代代基督門徒團體的本質。每當「這樣做」時，這逾越奧蹟就聖事性地重現在當下。因此，這道通諭接著這樣說：

「教會時時從這救恩祭獻中汲取生命；她不但透過充滿信德的回憶，也透過真實的接觸去接近這祭獻，因為藉由被祝聖過的司祭舉行這祭獻時，它就永遠臨在，並且聖事性地永存於舉行聖祭的每一個教友團體中。因此聖體聖事把基督為每一世代的人一次而永遠贏得的和好，施給今天的人。」（第12號）

2004年10月聖體年開幕時，教宗若望保祿二世所頒佈的宗座牧函《主，請同我們一起住下罷》（*Mane Nobiscum Domine*）對這彌撒祭獻性做了回應：

「『感恩聖宴』也有深刻和首要的祭獻意義。在感恩祭中，基督為我們重現那在加爾瓦略山上一次而為永遠的祭獻。基督雖以復活主的身分，在感恩祭中臨現，卻帶著祂受難的標記。而每台彌撒聖祭，便是祂苦難聖死的『紀念』，……感恩祭重現過去，與此同時又叫我們朝向未來：當歷史終結時，基督的再次來臨。這個『末世』特性，令聖體聖事具有引人入勝的動力，並使基督信友滿懷希望地完成現世的旅程。」（第15號）



握在手中的魚  
（初期教會羅馬地下墓穴）

這回應除了再次提到感恩禮是加爾瓦略山上一次而為永遠的祭獻的重現之外，還特別指出感恩禮的末世向度。到了那時候，我們不僅目睹天主「實在怎樣」，更是要與天主在愛中圓滿共融，在生命中圓成一心，此時人最深的

期盼將圓滿實現。而正是這個盼望，促使著世世代代的基督徒滿懷希望地走現世的旅程，期待基督光榮地來臨。

在十九世紀中葉出土的一塊初期教會信友的墓碑，其碑文正好為這至死不渝的信念作了最佳註腳：「把魚抓在手中」。「魚」一詞在希臘文是  $\text{IX}\Theta\text{Y}\Sigma$ ，此字剛好是基督的五個希臘稱謂的頭一個字母的組合字：「耶穌」「基督」「天主」「子」「救世主」。因此，基督徒的盼望，就是盼望一個已經把握在手中，永不失落的希望，而這個希望就是我們已經擁有的耶穌基督。因此，在談到祭獻的救恩功效時，這道通諭將其等同於那與基督結合的生命：

「當我們在共融禮（領聖體禮）中領受了主的體血之後，此祭獻的救恩功效就完全實現了。感恩祭的本質是指向信友透過共融禮與基督的內在結合；我們領受了為我們自我犧牲的那一位，我們領受祂為我們在十字架上犧牲的身體，我們領受祂『為大眾傾流，以赦免罪過』（瑪廿六 28）的血。我們因此想起祂的話：『就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活』（若六 57）。耶穌也親自向我們保證：這種結合，祂比做聖三的生命，真正實現了。」（第 16 號）

## 2. 真實的臨在

在 1967 年，也就是在梵二大公會議，以及教宗保祿六世頒佈了《信德的奧蹟》通諭（*Mysterium Fidei*）之後的兩三年內，當時的聖禮部頒佈了一道名之為《聖體奧蹟》（*Eucharistic Mysterium*）的訓令，建議整個天主教教會團體反省基督臨在教會的各種方式，其目的就是要促使信友們對感恩禮奧蹟有一深刻的了解。因此，這訓令反省到，基督臨在教會的最主要方法就是透過禮儀的慶祝：祂總是臨在於因祂的名聚在一起的信友團體當中，祂也臨在於舉祭的司祭身上，祂更是實體地（*substantialiter*）及繼續不斷地（*continenter*）親臨於祝謝過的餅酒形下。它並且以保祿六世在《信德的奧蹟》通諭中的話來指出基督在餅酒形下臨在的卓越性：

「我們稱這種臨在為真實的，這說法並非是排他性的，好似其他的臨在是不真實的；但這臨在是最卓越的，因為它



魚的希臘文正好表達耶穌五個身分

是實體的臨在，而且既是天主、又是人的基督，整個地藉此顯現。」（第40號）

在《活於感恩祭的教會》中，教宗若望保祿二世依循《聖體奧蹟》訓令，引用了《信德的奧蹟》通諭中的同一段話來指出，基督在餅酒形下的臨在是「最特別的臨在」。這個最特別的臨在，包含在那以基督復活達到最高峰，並在彌撒中以聖事的方式重現的基督的祭獻當中（參：第15號）。這通諭在指出餅酒經由祝聖而轉變成基督的體血時，則是再次重申了特利騰的教導，也就是「體變」（transubstantiation）的概念。

# 第四章

## 感恩禮的禮儀神學



## 第一節

# 感恩禮中的重要要素

當初期基督徒團體將晚餐的故事與「主的晚餐」慶祝聯繫在一起時，我們也同時看到這些基督徒按照主在為門徒洗腳時所給的命令，在彼此相愛中，並在祂的體血慶祝中紀念祂。我們可以從新約的根源裏，找到感恩禮的要素：共融、感恩經、聖言和聖事之間的關係、奉獻禮、團體中的職務，以及禮儀空間等。現在就從這些要素來反省感恩禮的禮儀（慶祝）神學。

### 甲、在基督的體血中共融

感恩禮是在基督的體血中共融的聖事，它同時也是教會的聖事，以及在基督的逾越奧蹟中共融的聖事。餅和酒的記號把人的真實情況與基督的紀念和臨在，緊密地聯繫在一起。它們把創造的恩典帶入感恩當中；它們將人類在歷史中的努力和奮鬥帶入了累累果實當中；它們也將信友們的生命和工作帶到主的餐桌上。作為共同分享的食物和飲料，它們將信友們集合起來成為一個圍繞著主的餐桌的團體，領受主的恩典。在這餐桌上，團體本身意識到自己就是那由天主的仁愛和慈悲所聯繫起來的團體，是在聖神內的基督奧體。

## 乙、聖言和聖事

感恩經具有雙重的敘述基礎：一是晚餐的敘述，藉著這敘述，那作為宣報和紀念基督的死亡的聖事性行動，乃被賦予意義；另一個敘述則是比較複雜，並且包括了耶穌事件的各個不同層面。從禮儀和神學的觀點來看，我們可以提出一個問題，那就是這些話語的宣報與感恩經之間的關係為何？

從最早期，當基督徒為主的晚餐而聚集一起的時候，他們聆聽宗徒們的訓誨、共融、擘餅和祈禱。在《第一護教學》裏，猶思定也向我們見證了他的時代所建立起來的禮儀習慣：人們在主日齊聚一起，聆聽法律書、先知書、宗徒書信和福音，之後由主教解釋說明之；然後，他們一起祈禱（公禱），以及完成感恩祭的行動。在此，我們看到了聖經的選讀和解釋說明在主日感恩禮中已經成了一個不可或缺的一部分。而從梵二禮儀革新對《讀經選讀》的修訂中，我們更加地瞭解到了教會、聖言和感恩禮聖事三者之間的內在聯繫。

在不同的主日，特別是在不同禮儀年度的節期，如將臨期、聖誕期、四旬期或復活期，或是不同的節慶等，更是藉著不同讀經對基督事件的宣報，而彰顯出同一個慶祝奧蹟的不同層面。更進一步來看，我們也可以看到天主聖言與感恩經，以及其他感恩禮中所使用的祈禱經文之間，也有一緊密的聯繫。同時，聖言也如同川流一般，流過不同的禮儀時刻，並把不同的禮儀時刻聯繫在一起。在那於聖神內齊聚一起的團體聚會裏，整個信仰團體對天主聖言的宣報，在感恩經的行動中，達到了最高峰。而這一切的關鍵要素就在於天主聖言活生生地臨在於聚會團體當中（參 L. Bouyer, *Eucharist*, pp. 29~135）。

## 丙、奉獻和禮品

在前面的章節中，我們已經對感恩經的祭獻性意義和表達做了探討。另外還必須探討的是，在感恩禮慶祝神學當中，有關信友們的奉獻（禮品），其意義和位置何在？這信友們的奉獻與感恩禮聖事的關係又是如何？

基督徒們爲了聖事而攜帶餅酒到感恩禮當中，同時，他們也爲了教會和窮人的需要，攜帶財物到聖事當中。從新約當中，我們更是可以肯定，感恩禮慶祝的時刻正是一個自我奉獻的時刻。問題是，這些奉獻，特別是餅和酒的奉獻，是以何種方式而成爲聖事性禮儀密不可分的要素之一。

教父依肋內在他的 *Adversus Haereses* IV, 18 中曾經論述，在感恩禮的本質當中包括了餅酒奉獻的要素。他將這奉獻相較於舊約的祭獻，而結論出以下五點：

1. 這是以大地出產的餅酒所做的奉獻，是初果的象徵，爲酬謝造物主。
2. 這初果的奉獻必須包括基督徒生活的祭獻，這祭獻是由那些獲得救贖的人，在自由當中所做的祭獻。
3. 這奉獻是透過感恩，並在呼求天主聖言一天主子的名號當中，所做的奉獻。
4. 感恩經的祈禱將餅酒轉化成基督的體血。
5. 這整個的行動是基督在最後晚餐時，留予教會的新盟約祭獻。

在中世紀拉丁教會的禮儀和神學當中，司祭和信友們的奉獻是特別被強調的，然而這並不意味著教會的奉獻在神學當中是居首要位置的。聖多瑪斯雖然對於聖事的注意更甚於（祭獻

的)奉獻,但是他還是把基督聖事性重現的祭獻,放在祝聖教會所奉獻的餅酒的行動當中,而這祝聖行動,是透過司祭在基督位格中的行動(*STh* III, Q. 83, art. 1, 4)。因此,這祭獻不是在奉獻的行動中,而是在祝聖的行動當中發生。

當代的禮儀聖事神學家也大都同意依肋內的論述。而 Kenneth Stevenson 在解釋感恩禮之所以在傳統上被稱為祭獻時,就曾經特別提到了禮品的奉獻。他把奉獻的行動分成與感恩禮慶祝相配合的三個時刻:紀念基督的行動、宣報赦免的罪過;信友們以餅酒作為奉獻給天主的禮物;以及透過屬神祭獻的奉獻,來對天主的行動做出回應。而這祭獻的要素,是完全從屬於兩個行動之下的:第一個行動是天主主動走向我們,並在基督內賜予我們恩寵的行動;另一個行動則是天主聖化奉獻物(禮)品的行動。

#### 丁、感恩禮中的職務

梵二《禮儀憲章》肯定了禮儀就是教會的行動,它乃是合一的聖事;在其中,所有的人都主動地參與,每一個人按其在教會中的聖秩和職務參與(*SC* 26)。教會受到不同神恩和職務的服務,並且在感恩禮的行動中,她應該顯現出在合一當中的多樣性。

Dom George Dix 在他的經典之作 *The Shape of the Liturgy* 中,就把教會的職務視為感恩禮的三個要素之一。他認為感恩禮作為一個整體地走向天主的行動,需要具備三個要素:第一個要素是「結構」:藉著整個結構和各部分的相連接,它清楚地表達出整個感恩禮在基本上就是一個行動,它具備了一體的動向。第二個要素是「合一的行動」:全體參與者有志一同的

參與行動。第三要素便是「職務」：在整個感恩禮的結構當中，便已經表達了教會每一職務的特殊功能，並且藉著這些職務的功能，而把團體帶到合一的行動當中。

另一個能彰顯各不同職務的重要原則，就是基督在感恩禮聚會當中以不同形式的臨在（SC 7）。在團體聚會裏，祂臨在於團體的祈禱當中，在聖言的宣報當中，在不同的職務當中，也在受秩的主禮當中，同時也在餅酒當中。是的，在那召喚我們聚集一起紀念基督，在紀念基督當中朝拜天主聖父的聖神召喚裏；在聖言的宣報和教導裏；在不同形式的公禱當中；同時也在聖事的行動裏，都一起在建立教會成爲一個合一的聖事。具備各種不同功能的職務員，被委派去爲這些多樣的禮儀行動作服務，並且透過這些職務的服務，基督主動積極地臨在於教會當中。更進一步說，這教會就是祂的身體。

第三個原則是，感恩禮慶祝首先是屬於在地方教會內的慶祝，它是那些在基督之神（聖神）內共融，天天生活在一起的人的首要聖事行動。因此，地方教會的主教或他的助手司鐸們是感恩禮的主禮者（《總論》第 92 號），因爲他們以基督的身分向人分享教會共融合一的奧蹟。

因此之故，在《羅馬彌撒經書總論》中，當論到「彌撒聖祭中的職責和任務」時，就在序論中提到了：舉行感恩祭是基督和教會共同的行動，亦即是在主教領導下聚集並組織起來的神聖子民的行動。爲此，彌撒是屬於教會全體的行動，同時也彰顯並影響整個教會；而對教會個別的成員，彌撒是以不同的方式，按每人的職位、職務以及實際參與的程度，而與其互動。這樣，基督信徒—「特選的民族、王者的司祭、聖潔的邦國、得救的子民」，就是以這種方式，表現出教會的團結和聖秩體

系。所以，「無論是聖職人員或是平信徒，都應按自己的職責或職務，只盡自己的一分，且要完全盡好」（第91號）。這序論正是為感恩禮中有關職務的慶祝神學，下了最好的註腳。

## 第二節

# 感恩經

### 甲、兩個要素：紀念 (*Anamnesis*) 和呼求聖神 (*Epiclesis*)

透過教會的敬禮，整個教會團體，以及團體中的各肢體，都將進入到三位一體天主的臨在當中。這種相遇合不管是在信友身上或是在天主身上，都是位格性的。特別在感恩經當中，教會透過基督，並聯合聖神，向天父謝恩。

感恩經祈禱的聖三向度，正是表達了最基本的禮儀概念，這些概念一如**紀念** (*Anamnesis*) 和**呼求聖神** (*Epiclesis*)。在由話語、姿態，和一些物質要素所組成的感恩經當中，教會回憶起救恩歷史中，聖父透過基督所完成的救恩工程。透過回憶，而使救恩歷史再度進到我們的心靈當中，並且使之成為當下的臨在，而這也正是「禮儀」最基本的定義。透過**紀念**，正在舉行感恩禮的基督徒團體，回憶起天主的神妙化工，並且使之實現在團體當中。透過這**紀念**，參禮者便能夠在他們的生活中去經驗到天主的救恩工程。因此，感恩禮的慶祝就是天主救恩工程的**紀念**，它是一種禮儀形式的臨在，同時也是一種信德的經驗。

**呼求聖神**則是為完成**紀念**的行動。這兩個概念彼此有著細針密縫的關係，其關係之密切就如逾越奧蹟和聖神降臨奧蹟之

間的關係一樣。就如同在五旬節那天，聖神賦予了教會，而使得基督那以死亡和復活所成就的救恩工程，達到了最高峰，因此，我們可以說**呼求聖神使紀念**的行動達到了最高峰。

當教會在基督內回憶起天主的神妙化工時，她同時也在祈求聖神降臨，來祝聖或聖化人們以及在感恩禮當中所使用的聖事要素（餅和酒）。就如同逾越奧蹟將帶來聖神降臨奧蹟一般，**紀念**將把參與感恩禮的人—教會—帶入**呼求聖神**之中。在感恩禮當中，我們不僅僅回憶起基督的逾越奧蹟，我們同時也領受天主聖神。在《天主教教理》（第1093-1190號）中，便是以四個互動關係來看呼求聖神和紀念基督兩者之間的相輔相成：聖神準備教會接納基督、聖神使會眾紀念基督的奧蹟、聖神實現基督奧蹟、聖神使團體與基督合而為一。

## 乙、2002年版保祿六世羅馬彌撒經書中的十式感恩經

在感恩禮中，感恩經在羅馬禮中慣稱 *Canon*（彌撒正典），相當於東方禮的 *Anaphora*。它從「頌謝詞」開始，而以「聖三頌」作為結束。

在梵二大公會議期間對彌撒（感恩禮）的修改建議中，有人提出要在原有的單一的感恩經上，再加上其他的感恩經以作為補充。因為即使是一個已經非常完美的感恩經，仍無法充分地表達出彌撒的整體圓滿：它既是祭獻，也是餐宴；既是一讚頌之祭，而就其最基本的意義來說，它也是感恩之祭。

另外一方面，以前所用的那一式感恩經，拉丁文詞語與現代的含義不同，很難予以恰當地翻譯成各個地方教會的國語或方言；再者，原文的編寫也兼顧到拉丁文的音韻安排，使之讀起來鏗鏘有致，因此一旦翻譯成現代文字，便覺得空洞乏味了。

所以就針對這一個感恩經作了修改，而成爲感恩經第一式，另外又制定了三式新的感恩經，成爲感恩經第二、三、四式，並將之收錄在 1970 年版的《羅馬彌撒經書》當中。

因爲各個感恩經其來有自，所以在特徵或風格上都有所不同，例如新的三式感恩經就比較接近原始的根源，換言之，就是猶太的祝福禱詞，然而在結構上卻是大同小異的：在主祭和信友之間的序經對話之後，「頌謝詞」緊隨其後。現行的彌撒經書（1970 年版）提供了多樣且數目頗多的頌謝詞可供選擇，主禮可依照不同禮儀年度及慶典的精神，或是每個主日的不同主題而讚美感謝天主。之後，在歡呼聲中，信友和主禮一起詠唱或誦唸「聖、聖、聖」。在**呼求聖神**中，全體天主子民祈求藉著天主的德能和聖神的化工，而將我們所獻的禮品改變成基督的聖體聖血。然後是建立聖體聖血的敘述及祝聖（使用耶穌在最後晚餐時所用的話語）。

其後，信衆宣報**信德的奧蹟**，這奧蹟正是救恩的奧蹟，是啓示和基督徒信仰的主要對象。這奧蹟的主要內容就是巴斯卦奧蹟：基督的死亡、復活以及臨在祂子民中間的奧蹟。這是在基督救贖之愛中所實現的天主的整個計畫，這所實現的天主的整個計畫，也內含在感恩禮的聖事性記號之中。這之後是**紀念**或回憶，在其中我們紀念主的受難、復活和升天。緊接著的是再一次的**呼求聖神**，祈求聖神讓這些即將領受基督體血的人都能更圓滿地參與基督死亡和復活的奧蹟，並在聖神內合而爲一。

透過**轉求（求恩禱詞）**，我們爲教會裏的生者死者祈禱，這祈禱就如同奉獻到天主台前的祭獻；同時也提醒我們這是聯合天上與人間的整個教會在舉行聖祭，也是爲教會和教會全體人員：生者和亡者而奉獻聖祭。最後，感恩經以「**聖三頌**」作

為結束。也就是藉著基督，在聖神的團結中，讚頌天主聖父，而信眾則熱烈歡呼「**阿們**」來作回應。

以前所用的「羅馬正典」經過修改後，稱為「感恩經第一式」。感恩經第二式則是源自希坡律的《宗徒傳統》，具有簡而美的特性，很適合為兒童、小團體或是平日所舉行的感恩禮。感恩經第三式則是比較長，內容也比較豐富，強調祭獻的概念，很適合在主日使用，可以與感恩經第一式變化使用。感恩經第四式則是最長的一篇感恩經，它模仿自東方禮（亞歷山大教會），很適合於對聖經有較深理解的團體來使用。2002年版彌撒經書所收錄的感恩經第五式，則是包含了四個不同意向的感恩經，可配合不同幅度的奧蹟慶祝來做選擇。至於新版經書中的三式為兒童彌撒和兩式為修好彌撒的感恩經，則都是根據它們特別的目的而編寫的。

在這裏，我們也可以思考一下這些感恩經的價值在那裏？這些感恩經可以說是禮儀祈禱的最完美形式。這些禱詞的格式基本上包括了**呼求聖名**（即祈禱的對象：天主、聖父、聖子或聖神等）、**紀念**（對救恩歷史的回憶）、**呼求聖神**（聖化、轉化之德能）、**轉求**（救恩歷史的延續或重現），以及**聖三頌**（結束）。這基本格式反映了人的本能，是一種人一旦進入與天主的對話中，就會興起的本能反應。如果我們能透過教導而把這些稍縱即逝的本能反應抓住，我們就能進入更深刻地與天主的對話之中。如此，我們的個人祈禱和禮儀祈禱之間將找到一個聯繫點。現在我們就按順序一一來探討2002年版彌撒經書中的十式感恩經：

### (一) 感恩經第一式

這感恩經又稱爲「羅馬正典」，是以拉丁文 *Te igitur*（我們來到你台前）開始，其根源可溯至第五世紀，甚至就其原始形式而言，可能還能上溯至第五世紀以前的年代。從第十一或第十二世紀開始，這篇感恩經是整個西方教會所使用的唯一的一篇感恩經，直到 1969 年制定了另外三篇感恩經，情況才有了改變。

在這篇感恩經中，特別值得我們注意的是它精確嚴密的神學、謹慎的表達、聖經和基督徒所使用的詞彙、以簡潔的成串詞彙來重覆一些概念。在結構上，它也延續了亞歷山大教會的傳統，在**成聖體聖血經文**的前後都安排了**轉求**。

這篇感恩經中也讓我們想起《瑪竇福音》（教會的福音），因爲它具有很強的教會意義，特別是默西亞時期已滿的教會。除此之外，它也清楚地展現出「**祭獻的神學**」。我們步舞耶穌的榜樣和遵循他的命令，從天主賞給我們的恩物中選出餅和酒來作爲奉獻給祂的祭獻。這祭獻是一個記號，是一個祭獻我們自己、我們所擁有的一切，以及整個受造物的記號。

在這祭獻當中，我們祈求天主接受它們、降福它們，並藉著聖神的德能，改變它們成爲基督的體血。之後，我們祈求天主將這祭獻賜給我們，並藉之以相同的方式來改變我們，使我們與基督以及與衆人在聖神內都能合而爲一，共享天主的生命（充滿一切天恩和聖寵）。

基本上，這式感恩經可以用在任何日子，尤其適用於聖誕八日慶期、主顯節、復活八日慶期、耶穌升天節、及五旬節，因爲這式感恩經附有專爲這些節日所編寫的紀念諸聖的禱文。此式感恩經也非常切用復活前夕至復活第二主日，因爲在這「釋

奧期」中，整個教會就是「特別為所有從水和聖神再生的人們奉獻，他們全部罪過已獲得赦免」。而這式感恩經很貼切地道出了這新生命及整個教會的感恩情懷。

## （二）感恩經第二式

這篇感恩經基本上是源自主曆 215 年希坡律的《宗徒傳統》，所以這是一首從原始教會就已存在，並流傳下來的感恩經。現在所用的經文是已經對不合時宜的經文作了修改，對一些晦澀不明的經文也加以釐清的經文，並且增加了「聖、聖、聖」和求恩（轉求），而聖三頌的表達也有所不同。原始經文的表達方式是：「聖父，崇敬和榮耀，在祢的聖教會內，藉著祢的聖子耶穌基督，並聯合聖神，歸於祢，直到永遠」。這篇感恩經特別短，特別是與原來的「羅馬正典」比較起來，其篇幅就更顯得簡短。

這篇感恩經的特色就是簡單明瞭，它的整個主題就是基督。藉著他的道成肉身、受難、死亡和復活，而使我們成為新的天主子民。為此，我們時時處處讚美感謝天父。這禱文讓我們想起了《馬爾谷福音》，這福音也是強調了那克服魔鬼勢力的天主子。

由於它的簡短篇幅、簡潔用語及清晰概念，這篇經文很適合用於平日彌撒、家庭彌撒、青年彌撒、兒童彌撒或是小團體彌撒。

## （三）感恩經第三式

這篇感恩經的關鍵主題是「祭獻」和「聖神」，並且清楚地指出這兩者之間的聯繫。經文的一開始即指出因著聖神的德能，而形成了一個從東方到西方（時時處處）向天主呈上純潔

祭獻的天主子民的團體。「從東方到西方向祢呈上純潔的祭獻」這句話的表達方式很類似於《瑪拉基雅先知書》中一句有關新祭獻取代舊祭獻的用語：

「從日出到日落，我的名在異民中大受顯揚，到處有人為我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭品……」

這個表達方式也常常被教父們所使用，為拿來描寫感恩禮。而正如同聖神召集天主子民，我們也呼求上主藉著聖神，聖化我們所奉獻的禮品，使之成為基督的體血；並藉聖神，使我們成為永恆的祭品。

「祭獻」的神學也是處處可見，特別是在紀念、奉獻及共融的呼求當中：

「上主，因此我們紀念祢的聖子為拯救世人所受的苦難，和祂光榮的復活、升天，並期待祂再度來臨，以感恩的心情，獻上這具有生命的聖祭。請垂顧祢教會的奉獻，並接受這贖罪的犧牲，求祢使我們藉祢聖子的聖體聖血得到滋養，並充滿祂的聖神，在基督內成為一心一體。」

這奉獻到天主台前的犧牲一餅和酒一是從天主賞給我們的恩物中選出來，作為奉獻給祂的祭獻。這祭獻是一個記號，代表著我們自己，也代表整個受造物，更代表了基督本人。

向天主奉獻基督和祂的祭獻意味著：以心神將我們自己聯合於耶穌的奉獻當中，獻給天主父；是基督使他自己，也使我們和整個世界成為奉獻到天主台前的祭品。

我們在聖神內與基督、與我們自己、與我們的近人合而為一。這「與祢修好的祭獻」將促使我們彼此相愛，以和平相待，成為一心一體；並且使我們與天主、與我們自己、與整個世界合而為一。所以在經文中，我們祈禱所有的天主子女能在天主

的仁慈和愛中合一。這對「合一」和對「天主子民」的強調，常常使人想到梵二大公會議大公合一的精神：

「但願這與祢修好之祭，有助於整個世界的和平與得救，並使旅途中的教會……在愛德和信德中堅定不移。祢既願這大家庭侍立在祢台前，求祢也俯允全家的願望。仁慈的聖父，求祢使散居各處的子女和祢團聚。」

因此，這篇感恩經也常被稱為「梵二大公會議的感恩經」。這對「合一」和對「天主子民」的強調也讓我們想到了《路加福音》。《路加福音》的主題正是救贖的普遍性（天主子民）和基督對罪人的慈愛（合一）。

這式感恩經適用於主日與慶日。

#### （四）感恩經第四式

這篇感恩經雖然比感恩經第一式（羅馬正典）要來得短，但是仍比另外兩篇感恩經要來得長。它可以說是梵二以來最美的一篇感恩經，它包含了許多教理講授的內容，因為在其中我們可以發現到整個救恩歷史的動向。

我們可以說，每一篇感恩經在基本上都是聖三論的結構。它所祈禱的對象是天主聖父，而以聖子耶穌基督的奧蹟為中心，並且藉著聖神的德能把恩寵實現在我們的生活以及世界當中。感恩經第四式正是清楚地反映了這個基本結構。

在三篇新的感恩經當中，感恩經第四式呈現出比較特別的地方是，它提供了一個完整的人類歷史的圖像，以及天主聖三的視界，即在「聖、聖、聖」之後，描述了創造萬物和人類的聖父、救贖人類的基督，以及那將在世界完成救贖工程的天主聖神。之後，我們祈求天父「派遣聖神聖化這些禮品」，使之

「成爲我主耶穌基督的聖體聖血」。這經文的**紀念、奉獻及共融的呼求**非常簡潔，並且與前面的**歡呼詞**前後呼應，相互迴響。這呼求也反映了聖三論的幅度。

最後，這篇感恩經讓我們馬上想到了《若望福音》。《若望福音》所呈現的主題之一是「當耶穌的時辰已到，他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」（若十三 1）；這點正好與本感恩經相互匹配：「聖父，祢顯揚基督的時刻一到，他又愛他在世的弟子，愛到了極點……」。

此式感恩經可用於沒有專用頌謝詞的彌撒，以及常年期的主日。

### （五）感恩經第五式

這式感恩經包括四闕不同意向的**頌謝詞**和**轉求**，這四個意向是：**邁向教會的合一、天主帶領教會走上得救之道、耶穌是往父那裏去的道路、耶穌顯示天主的憐憫**。因此，除了謝恩的主題一以貫之，這幾個感恩經除了一些共有的固定部分之外，也以各自不同的意向，發展了不同的頌謝詞和轉求。

#### 1. 邁向教會的合一

在這意向下，第一闕頌謝詞提到了天父藉著聖子所宣報的福音，把人類聚合在教會內，成爲天主圓融有愛的標記：

「祢藉著聖子所宣佈的福音，把各民族、各文化、各言語的人聚合在同一教會內。祢又向教會傾注聖神的德能，使祢的子民世代代保持合一。天父，祢的教會爲祢的慈愛作見證，並爲世人提供天國來臨的希望，標誌著祢在主耶穌基督內應許給我們的永恆盟約。」

這闕頌謝詞相應標題，特別強調了「合一」的主題，並且

明白地指出這合一乃是聖神德能的喜果。而這也讓我們馬上聯想到了修好彌撒感恩經第二式的頌謝詞的異曲同工表達：

「是祢的聖神感化人心，使仇敵彼此交談，不睦者握手言和，各民族彼此謀求和平。」

在這主題之外，教會也被期待著能成為天主對盟約忠誠的見證者及活標記。這兩個主題在轉禱中乃成了具體的行動：

「上主，求祢以福音之光更新（這地方）教會，使信眾和牧者緊密團結，與我們的教宗（某某）、我們的主教（某某）、所有主教，和祢的全體子民，都能同心同德，在這充滿衝突和紛爭的世界，作和平與合一的見證。」

## 2. 天主帶領教會走上得救之道

在第二關頌謝詞中，以舊約以色列人在曠野中的旅程，作為新約教會旅程的預像，其所呈現的主題是「道路」或「旅途」：

「天父，祢從不遺棄祢以智慧所創造的世界，祢時常與人同在，並為了人的好處而大施神能、祢曾伸展手臂，帶領祢的子民以色列經過沙漠。今日，祢又藉著基督，以聖神的德能，引領旅途中的教會，使教會經歷各時各代，平安抵達充滿祢永恆喜樂的天國。」

我們同時也可以看到在「聖聖聖」之後的禱詞對這主題的呼應：「祢在我們的生命旅途上，常以信實的慈愛伴隨我們。」另外，在轉禱中更是將此一主題迤邐到了末世聖境：「上主，在我們結束這現世旅途之後，求祢接納我們進入天國，與祢永遠生活在一起。」這兩關禱詞是固定的禱詞，也同時出現在另外三個感恩經當中。這個感恩經的禮儀神學是以聖三論作為基調。

### 3. 耶穌是往父那裏去的道路

這個感恩經的主題延續上兩式的主題，也就是「道路」和「合一」。不過，其禮儀神學的基調是基督論的。

「祢藉著永恆的聖言創造了萬物，並以無限的智慧管理它們。祢把降生成人的聖言賜給我們作為中保，祢又把祢的話傳告給我們，召選我們作門徒。祢是道路，使我們歸向祢；祢是真理，使我們獲得自由；祢更是生命，使我們獲得圓滿無缺的喜樂。聖父，祢藉著聖子把我們聚集成為一個大家庭，使眾子女都藉十字架而獲得救贖，並領受了聖神的傅油，為光榮祢的聖名而生活。」

在基督內的人類生命，其最終目標就是要光榮天主的聖名。而引領人類走向這終極目標的中程標的，則是要藉著那條通往這個鵠的的道路—基督，而使他們聚集成為一個大家庭。其實，這兩個階段的目標，早在希波律《宗徒傳統》的感恩經中就已經有類似的表達了，而這正是此篇古老感恩經**呼求聖神禱詞**所要傳達的主題：合一、充滿聖神、光榮天主。

### 4. 耶穌顯示天主的憐憫

此頌謝詞描述基督如何以言以行向我們顯示天父的憐憫：

「祢派遣聖子耶穌基督來到我們中間，作我們的朋友和救主。祢對貧窮的人、罪人、患病者和弱勢者，常動憐憫的心。祢又作受迫害者的近人，藉言語和行動，向世界宣示祢是人類的天父，樂於眷顧所有子女。」

聖言成了血肉，祢就住在我們當中，祢以憐憫陪伴在我們的貧窮裏；陪伴在我們的病痛裏；陪伴在我們的挫折裏；陪伴在我們有罪的生命裏，並用這憐憫攙牽我們走上這條走通往天

父的「道路」。

以上四闕頌謝詞都以同一個簡短，但卻是非常重要的固定經文作為結束，且直指同一的核心主題：

「上主，天主，祢實在是神聖的，祢當受讚美。祢在我們的生命旅途上，常以信實的慈愛伴隨我們。天主，祢的聖子耶穌基督也當受讚美，祂以自己的愛，把我們聚集起來，並親臨我們中間，正如祂曾親臨門徒當中一樣。我們深信，現在祂正為我們開啓聖經的話，並為我們擘餅，如同祂為厄瑪烏的門徒所做的。」

祂在厄瑪烏的兩個門徒身上為我們做了什麼？在厄瑪烏，耶穌在屋裏擘餅的時候，兩個門徒認出了復活的主耶穌基督，但祂卻「從他們眼前隱沒了」。原來認出耶穌與耶穌消失是同一件事的兩面。怎麼說呢？因為從門徒的對話：「當祂在路上對我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」以及從他們的後續行動：「他們就立即動身，返回耶路撒冷去」。我們可以看出這次相遇的時刻，是何等強而有力的一刻，兩個門徒由先前的恐懼、挫折、背叛、絕望，因著與復活基督的相遇，而變成心裏火熱，且再度燃起了希望，這希望促使他們不懼危險地再度回到耶路撒冷，幫助弟兄姊妹們去發現復活的主耶穌基督在他們生命中的臨在。

從兩個門徒的行動，我們看到他們所認出的復活主，如今已經活在他們的生命當中，而他們也成了擁有復活基督形象的人。所以基督不再是他們在往厄瑪烏路程上的陌生人，雖然這個陌生人後來更進一步成為他們的客人，甚至最後成為坐在他們的餐桌對面，與他們傾談，同桌共食的朋友，但耶穌既不再是一位陌生人，也不再是他們的客人或朋友，耶穌在擘餅中與

他們更進一步合而為一了。祂已經把祂復活的精神賜給他們，他們兩個人旅途中的陌生人，如今成了他們的生命伴侶。所以他們活著，不再是自己，而是基督在他們內活著。這厄瑪烏門徒與主合一、與人共融的生命經驗，也將成為領受感恩聖事的人的生命經驗。

因此，這四個不同意向但相屬同一式的感恩經，並非完全相異，事實上，它們是在一個主題之下的四個不同向度的意向，我們可以把這主題歸納為「天主領導祂的教會邁向在基督一道路、真理及生命—內的合一」。

這個主題正是居處整個感恩經第五式的核心位置，而四個不同意向的經文，則以各自不同的表達方式與之和絃響韻，擊節起舞。因此，在四個不同感恩經的相同部分和不同部分之間，具有非常一致的統一性，也就是都指向同一的核心主題。由於核心主題與四個不同的意向細針密縫，因此這式感恩經的頌謝詞是不能變更的，而只能運用於常年期沒有專用頌謝詞的日子里，否則主題的統一性就要被破壞了。

#### （六）修好彌撒感恩經

這兩式感恩經的編寫非常具有一致性，也就是以一個謝恩的行動，把各部分結構秩序井然地聯繫起來。除此之外，「修好」的主題也遍佈每個結構當中，同時也讓我們清楚地看到梵二禮儀革新的精神，它們的字裏行間都充滿了聖經及大公會議文獻文本的靈感，它們也都以「修好」的角度見地來看感恩禮的救恩價值。而這更顯示出，「修好」正是居處救恩歷史的核心範疇，同時也是詮釋基督救贖工程的關鍵行動。

### 1. 修好彌撒感恩經第一式

這式感恩經深深受到罪的寬恕，以及天主子民透過基督與天主修和等兩個概念的影響。它附有一個非常漂亮的頌謝詞，這頌謝詞是以詩韻的語言編寫而成的，其內容則是強調天主教在修好事件中所扮演的主動角色，以及描繪出盟約歷史的主軸，也就是天人之間的立盟、毀約和決定性地更新盟約：

「祢不斷召喚我們度更豐富的新生活。仁愛而慈悲的天主，祢常樂於寬恕，我們是罪人，祢時時邀請我們信賴祢的仁慈。我們雖然一再破壞祢的盟約，祢不但未曾拋棄，反而經由祢的聖子，我們的主耶穌基督，藉著牢固而永不能解除的盟約，使人類大家庭，與祢更形親密地結合。」

在耶穌建立聖體聖事的敘述中，修好的主題則是表達在「晚餐後，祂知道要藉著自己在十字架上所流的聖血，使萬有在祂內和好，就拿起一杯葡萄酒，感謝了……。」在紀念禱詞（*Anamnesis*）當中，更是詳加敘述感恩禮在教會時期，也就是從耶穌的死亡、復活一直到整個救恩歷史的終向，即祂的再度來臨，就是這和好的犧牲：

「上主，我們這樣做，為紀念耶穌基督，我們的逾越節羔羊及永久的和平。我們慶祝祂的死亡與復活，期待祂再度來臨的日子，那時，祂將賜與我們圓滿的幸福。因此，永遠信實的天主，我們向祢獻上這使人與祢和好的犧牲。」

### 2. 修好彌撒感恩經第二式

這式感恩經也是瀰漫著修好，以及聖經的靈感和梵二的神。頌謝詞是以人的存在景況及天主聖三的救贖做為基調。它一方面指出人類衝突與分裂的悲劇境遇，但也因著聖三的救援

工程而化干戈爲玉帛，並爲此而感謝天主：

「聖父，全能永生的天主，我們爲了祢在世上的臨在與所做的一切，藉著我們的主耶穌基督，感謝祢，讚美祢。我們知道，在衝突與分裂中，是祢使我們化戾氣爲祥和，彼此重修舊好；是祢的聖神感化人心，使仇敵彼此交談，不睦者握手言和，各民族彼此謀求和平。祢又藉由聖神施展大能，使了解終結衝突，使憐憫壓倒仇恨，使寬恕取代報復。」

在建立聖體聖事敘述的一開始，加上了「祂在爲我們交出生命之前」，而將之與十字架的祭獻緊密聯繫在一起，而就是藉由這十字架的祭獻，我們的衝突化解了，我們的分裂撫平了。此感恩經中紀念禱詞（*Anamnesis*）的表達比羅馬正典（感恩經第一式）中的紀念禱詞還要強烈：

「我們的天主上主，祢的聖子把祂愛的這份信物，交給了我們。我們紀念祂的聖死與復活，向祢獻上祢所賜給我們的禮物——和好的祭獻。」

最後，在轉求（求恩禱詞）中，更是表達出感恩禮就是那和平圓滿的新天地的預象和保證：

「祢在此召集我們與天主之母至聖童貞瑪利亞和諸位聖人，共同圍繞在祢聖子的餐桌旁，都能團聚在祢那和平圓滿的新天地裏，懇求祢召集所有人民，不分種族、語言，不分生活方式，共享唯一永遠的盛宴。」

### （七）兒童彌撒感恩經

一如前面兩式爲修好彌撒的感恩經，接下來要探討的三式兒童彌撒感恩經，也都非常具有一致性。這些感恩經是由聖禮

部，按照許多地方教會主教團的要求，以及教宗保祿六世的渴望，而作出的回應。這些感恩經在 1974 年 10 月 26 日由教宗保祿六世所批准，並於 11 月 1 日出版。在經過了一段試用期之後，慢慢地被允許編入各地方教會的彌撒經書當中，例如在 1985 年，這些感恩經就成了英文版彌撒經書的一部分。

這些感恩經的編寫，特別注意到如何使聚會團體能夠完全積極主動地參與，同時也緊扣謝恩的主題，並且通篇不斷地提到耶穌基督，以及那帶領耶穌走向巴斯卦奧蹟的天父大愛。而其所使用的語言，則是盡量配合兒童所能理解的宗教經驗，但同時又兼顧了祈禱的尊貴。也因此，在語言的使用上，一來避免了童言童語，特別是主禮的部分；二來也避免了與那些為成年信友們所編寫的感恩經之間，具有太大的差別。

另外，這些感恩經一方面邀請參禮者積極主動地回應，例如，這些感恩經具有一個全新的特徵，那就是把歡呼詞穿插在整篇祈禱當中，這種對話式的安排可以幫助孩子們集中注意力在所慶祝的奧蹟上，促使他們更積極主動地參與禮儀；另一方面，這些特別為兒童所編寫的經文，也維持了感恩經由主禮帶領的一貫特質。而特別需要注意的是，這三式感恩經只准許被使用在與兒童一起慶祝的感恩禮當中。

### 1. 兒童彌撒感恩經第一式

這式感恩經是三式當中最簡單的一式，這是專為那些剛開始接觸及參加感恩禮的兒童們所編寫的感恩經。一如其他的感恩經一樣，整個祈禱的重心也是放在謝恩上面。因此，打從一開始就為天主對人類所做的一切，以讚美和感謝的情懷相應：

「天主聖父，祢在這裏將我們召集在一起，讓我們為

了祢所做的一切美妙的事物，感謝祢、讚美祢。我們為世界上一切美麗的事物，感謝祢，為祢賞賜給我們的幸福，感謝祢。我們為白天的日光讚美祢，為光照我們思想的聖言讚美祢。我們為這地球讚美祢，為住在地球上的人類讚美祢，為祢所賜的生命讚美祢。我們知道祢是美善的。祢愛我們，為我們做了奇妙的事。」

接著在頌唱歡呼詞（聖聖聖）的前半段之後，頌謝詞將祈禱的會眾從天主的創造帶向了基督救贖工程的峰巔：

「天父，祢時時顧念著祢的子民，祢從不忘記我們。祢派遣了祢的聖子耶穌，為我們付出自己的生命，祂來是為拯救我們。祂治癒了病人；祂關心窮人，憐憫悲傷的人。祂寬恕罪人，教導我們彼此寬恕。祂愛每一個人，並讓我們看到怎樣做一個善良仁慈的人。祂還把小孩子抱在懷中，祝福他們。」

這頌謝詞讀得見天宇真情，且真情流露。通篇感恩經更是充滿了驚奇、喜樂和感謝。

## 2. 兒童彌撒感恩經第二式

這式感恩經所強調的是天主愛的奧蹟，這奧蹟顯示在祂的創造當中；顯示在祂將自己的兒子給予我們當中；顯示在教會當中；也顯示在基督的整個救贖工程當中：

「天主，我們慈愛的天父，我們很高興地感謝祢、讚美祢，因為祢愛了我們……。天父，因為祢愛我們，祢給了我們這偉大而美好的世界……。天父，願我們的主耶穌受讚美，祢派遣了祂來做兒童和窮人的朋友。天父，祂的來臨是要我們看到，我們可以藉著彼此相愛，來表示我們

對祢的愛。天父，祢的聖子耶穌來臨，是為免除我們的罪，好使我們彼此友愛；祢的來臨，是為消除仇恨，好賜給我們真正的快樂；祢許下要派遣聖神，常常和我們在一起，幫助我們相親相愛，好能做祢的子女。」

特別一提的是，「歡呼詞」分佈在整個感恩經當中，甚至是在建立聖體聖事，祝聖餅和酒的敘述中間，也穿插了「耶穌為我們犧牲了性命」，而形成了一種對話。在這些對話裏，我們可以發現到「聖、聖、聖」的精髓和傳統上詠唱「紀念」的讚美詩歌。

### 3. 兒童彌撒感恩經第三式

這式感恩經的頌謝詞和祈求聖神，使我們合一的經文中包含了為復活期所編寫的禱文。這些禱文讓整個感恩經充滿了喜樂、幸福、生命、平安、愛與感恩，而祈禱的本質正是由這些要素所構成的。**紀念禱詞**的編寫比前兩式更抒情、情感更豐富。它表達了基督的奉獻，以及我們在這奉獻當中與祂的共融：

「我們的聖父天主，我們滿懷喜樂，紀念耶穌為拯救我們所做的一切。它將這聖祭賜給了教會，在這聖祭中，我們紀念耶穌的聖死與復活。天上的父，求祢同時接納我們和祢鍾愛的聖子，祂甘願為我們死了，祢卻使祂復活了。」

這式感恩經的祝聖後歡呼詞是接續在紀念禱詞之後，它以三個階段來呈現基督的奧蹟。**過去**：「祂甘願為我們死了，但祢卻使祂復活了」；**現在**：「耶穌正和祢一起享受榮耀，但祂也在這世上，在我們當中」；**未來**：「將來祂會光榮地再來。那時候，在祂的國度裏，再沒有痛苦和悲傷」。而為了幫助參禮的兒童能夠領略讚美及感恩的堂奧，每一個階段都特別安排了歡呼詞予以回應。

## 第三節

# 梵二的禮儀空間神學

爲更完整地表達感恩禮的慶祝神學，我們現在把觸角伸展到禮儀空間的探討。

### 甲、從特利騰大公會議到梵二大公會議

這兩次相隔四世紀的大公會議都向我們指出了基督徒的建築歷史，並且將之與教義和神學層面的深度革新細針密縫，同時也針對禮儀組織和結構的改變，以及與整個歐洲社會的改變，提出密切關係的教堂建築結構。梵二更是針對普世地方教會的需要，提出了深刻的反省。然而意向雖然相同，但在不同的時代背景下，二者卻產生了不同的結果：特利騰大公會議趨向保守，而梵二則走向開放的大道。

由於教會的向下沉淪以及喀爾文、路德和茲文利的革新和異議理論，促使天主教會召開了特利騰大公會議，以「探討應該討論的大事，特別是要討論那些有關異端的剷除和倫理的生活等兩大事宜」。這次會議召開後所產生的功過，我們在此不予以評價，我們只針對它對天主教會建築模式的兩點影響加以討論。

特利騰大公會議所產生的第一個影響是，拒絕以及反對典

型的文藝復興風格的教堂建築。曾經有人以為教會之所以反對，是因為教會認為中世紀的教堂或聖殿（basilica）風格的平面，才能引導人們接近遙遠神秘的天主，而典型的文藝復興集中式平面，則是在讚美崇拜人類自身。

因此，教會讓許多文藝復興時代的建築師徒呼奈何，只能嚮往這類隱約有拜占廷風的集中式平面在建築結構和幾何造型上的美感。然而，根據當時的新柏拉圖理論，圓形正是完美至上的神聖造形，集中式平面其實被視為是更神聖的東西。

因此，教會真正拒絕的，不是文藝復興風格的集中式平面，而是不符合禮儀的機能。因為教會是在至聖所的祭台上舉行感恩禮，而為了讓面對祭台舉祭的主禮後方的全體會眾都可以看到，所以作了這項堅持。羅馬聖伯多祿大殿的建築師 Donato Bramante 所設計的平面圖為希臘十字架型的集中式八角形，但不符合禮儀組織與機能的重點，因此最後仍以狀麗的聖殿型式呈現。

特利騰大公會議的第二個重要影響，是確定了一種新的建築類型：宮廷式教堂（ad aula）和敬禮堂（cappella）。這種教堂的特徵，充分表達了天主教會反宗教改革運動者所想望的建築型式。這種被後世建築學者稱為「矯飾主義」（Mannerism）的建築當中，最富影響力的就是羅馬的耶穌堂（Il Gesù，建於 1568~1576）。這座教堂正是耶穌會以及反宗教改革運動在羅馬的主要教堂。四百多年來，全歐數百多座教堂皆受其影響，甚至經由耶穌會的傳教工作，而傳送到美洲新大陸。耶穌堂乃是敬禮堂。

此外，特利騰大公會議的訓導也徹底地改變了聖洗池、唱經席、聖體櫃，以及祭台之間的關係，而強烈地表達出聖統階級和莊嚴的禮儀慶典。

特利騰大公會議的影響，有正面積極的意義，但也有負面消極的意義，然而可以確定的是，它為聖堂建築史打開了新的一頁，也為四百年以降的聖堂建築帶來了深厚的影響，且迤邐至上個世紀（廿世紀）的門檻。我們可以說這次的大公會議，為聖堂建築型式開啓了改革的肇端，然而真正的革新卻是要等到那將禮儀革新作為首務之一的梵二大公會議。

## 乙、梵二和梵二之後怎麼說？

### （一）梵二說了什麼？

梵二從慶祝空間的建構歷史中向我們提出了禮儀空間所要面對的一些新的情況，以及所要適應的一些基本標準。在《禮儀憲章》中，它透過在禮儀中天主子民的「主動參與」，向我們指出了這禮儀既是聖秩性的，也是教會全體的（SC 26）；既是訓導性的，而也是牧靈性的（SC 33）。在這禮儀中「無論是司祭或信友，每人按照自身職務的性質和禮規，盡自己的職務」（SC 28），並且在其中「給信友們準備更豐盛的天主聖言的餐桌」（SC 51），並「以各個地方教會的本地語言來宣報及聆聽這天主聖言」（SC 54）。

以上梵二所提出的新情況和基本標準，是在1963年所頒佈的《禮儀憲章》中揭櫫出來的，並且涵蘊了教會論的表達。雖然這憲章頒佈時，《教會憲章》還尚未完全成形，但是「梵二的教會論概念和表達已在早一年頒佈的《禮儀憲章》中萌芽了」。這教會觀將要影響到梵二禮儀空間的建構和安排，因為禮儀「能使那在教會裏的人，每天建立以吾主為根基的聖殿，成為在聖神內的天主的住所」，同時禮儀「又能把教會顯示給教會外的人，好像樹立於各國之間的旌旗，將散居的天主的兒

女，齊集麾下，直到同屬一牧一棧」(SC 2)。禮儀的行動「並非私人的行爲，而是教會的慶祝」，它「屬於教會全體，表達教會全體，並涉及教會全體」(SC 26)。

而爲了把以上的教會觀落實在舉行慶祝的禮儀空間當中，梵二也做了一些原則性的教導。《禮儀憲章》(第 122~129 號)提出了如何透過建築和藝術，來讓慶祝的團體特徵具體化。在這些原則中，首先指出了教會願意，並且重視與當代以及各民族、各地區的藝術合作(SC 122~123)，同時也爲新的聖堂建築確定兩項客觀原則：適合於禮儀慶祝的「功能」(functionality)，以及信友在禮儀當中的「主動參與」(SC 124)。

有關「功能」原則，按安瑟莫禮儀學院(Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo)的建築學教授 E. Abruzzini 的詮釋，是把這裏的「功能」看成一種行動，這種行動向我們呈顯出天主與人之間新盟約的記號。換句話說，這「功能」將揭示出禮儀行動、神聖敬禮，特別是感恩禮慶祝、基督徒入門禮聖事、時辰祈禱的真正本質和神學意義。而這正是《禮儀憲章》「論禮儀的本質及其在教會生活中的重要性」(第 5~13 號)及「論促進禮儀訓練及主動參與」(第 14~20 號)所要達成的目標。

## (二) 梵二之後如何回應

有關「主動參與」的客觀標準，在梵二之後，不論是普世教會或許多地方教會，都以主教團的名義對之做出了回應。我們僅以具有代表性的四部有關新教堂的教會文件中有發展性的回應：1.《教堂和祭台奉獻(祝聖)禮典》；2.《彌撒經書總論》；3.《天主教會的敬拜環境和藝術》(*Environment and Art in Catholic Worship*)；4.《依據禮儀革新的教堂(建築)適應》(*L'adeguamento*)

*delle chiese secondo la riforma liturgica* )，作簡介如下：

### 1. 《教堂和祭台奉獻（祝聖）禮典》

本文件一開始就非常強調對天主子民的主動參與：「為新教堂的奠基或開工儀式」，應該選擇「人們方便參與的日子」（第一章第2號）。在同一儀式的導論當中則更進一步強調：

「本堂神父或其他相關人員應該在禮儀的意義當中，教導天主子民尊敬這為他們所築造的聖堂，同時也渴望這些子民能慷慨地和欣然地幫助教堂的興建。」（第4號）

「播音設備應以讓整個天主子民的聚會能清楚地聽見讀經、祈禱和教導為準。」（第7號）

一旦建築竣工，舉行聖堂奉獻（祝聖）儀式時：

「為了使天主子民能夠在奉獻儀式中圓滿地參與，即將被奉獻的教堂的本堂神父和其他牧靈人員應該教導他們這慶祝儀式的重要性，以及它在靈修、教會和傳教上的價值。」（第二章第20號）

「因此，要教導天主子民關於教堂的各不同部分以，以及它們各自的功用；也要教導他們奉獻儀式，以及使用其中的主要禮儀象徵。如此，透過儀式和祈禱而充分地了解奉獻教堂的意義，將使他們能夠主動地、理解地和熱心地參與這神聖的行動。」（同上）

### 2. 《彌撒經書總論》則如此陳述著：

「聖堂或其他敬禮場所，應適合舉行神聖禮儀，並有助於信友主動參禮。」（第288號）

「為舉行彌撒而聚會的天主子民，擁有一種緊密團結、而又有聖統秩序的結構，這可由彌撒每部分的不同職

務和行動顯示出來。所以聖堂的一般佈置，理應顯示出參禮團體的面貌，並讓所有參禮者，能有條不紊地善盡各人的職務。……上述一切，雖然應突顯出聖統的等級與各種職分，但同時亦應促一種緊密而團結的一體性，好能清晰地表達出全體神聖子民的合一。敬禮場所及其佈置的特色與美觀，都要能引發虔誠，並顯示所慶祝奧蹟的神聖性。」  
(第 294 號)

### 3. 在《天主教會的敬拜環境和藝術》中，美國主教團聲明：

「作為公共的祈禱和教會的經驗，禮儀在家庭親切的氛圍中發顯出來：……在同一的空間裏，人們坐在一起……從彼此的關係和禮儀的焦點來看，在場者都是參與者而非旁觀者。」(第 11 號)

「這整個的會眾就是一個主動的構成要素，在禮儀慶祝當中，沒有觀眾，也沒有被動的要素。」(第 30 號)

「在信仰團體之中，並藉著整個團體的天主子民聚會的慶祝，是慶祝任何聖事和其他禮儀的一般及標準方式。」  
(第 31 號)

因此，那被稱為「教堂」的建築物必需能夠助成這積極的參與，因為：

「對神聖最強有力的體驗，就是在慶祝本身以及參與慶祝的人們當中經驗到的，也就是在聚會團體的行動中：生活的聖言、生動的姿態、生命的祭獻和生命的食糧之中經驗到的。」(第 29 號)

### 4. 《依據禮儀革新的教堂（建築）適應》

所以，「教堂不能被視為一般的建築工程。事實上，它必須要能做到在聚會中，把天主子民聯繫在一起的境

地。而產生和形成教堂建築的，正是慶祝的團體。」

以上是針對教會的四份文件，縱觀了梵二及梵二之後普世教會和地方教會對禮儀空間所提出的客觀原則，現在我們就據此原則，更進一步來探討禮儀空間的神學。

### 丙、梵二的禮儀空間神學：從禮儀空間的三個重要視野出發

#### （一）聖化信友

今天禮儀空間的第一個設計方向，是要使信友們透過他們在領洗時所接受的司祭職，而獲得聖化。從以上對梵二的理念以及梵二以後的回應所作的分析，我們可以看到在現代禮儀中具有鼓勵平信徒積極參與禮儀的趨向，而這個趨向就是喚起平信徒的神恩，積極地參與讀經、詠唱和輔祭等職務。

然而，我們常常很容易將這樣的積極性參與只作一般功能性的了解，而忽略它是一種能向我們呈顯出天主與人之間新盟約記號的行動。因此好像只要一個人輔祭、讀經、釋經、領唱，或是唱歌、回應，或是在合宜的時刻站立、坐下，或是在天主經的時候伸開雙手，或是擔任招待員等，以為如此做了，就是在天主子民的聚會中，實踐了個人在團體中的職務和角色（天主子民的領洗司祭職）和積極地參與了。是的，這些職務在禮儀當中都有它們的位置，並且也能對禮儀的美感和感動經驗作出絕美的貢獻，但現在的傾向，卻是讓這些職務停留在外在的參與而已。

從梵二的文件中，我們洞見了更周全也更深刻的了解，這了解超越了一般功能性的了解。這是我們常常會忽略，但卻會嚴重地影響到如何正確地安排禮儀空間，以及如何去履行正確

的禮儀革新的一項洞察：那就是恢復了信友的王家司祭職務。這項洞察乃是建基於對聖經的了解：

「至於你們，你們卻是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族，為叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們，進入奇妙之光者的榮耀。你們從前不是天主的人民。如今卻是天主的人民；從前沒有蒙受愛憐，如今卻蒙受了愛憐。」（伯前二 9~10）

這個在梵二復興的觀念，使我們對禮儀以及我們在禮儀中的角色有了一個動態的理解。當我們在禮儀中慶祝和紀念永恆的大司祭，且如今仍然在「真會幕」裏作大司祭（希八 2）的耶穌基督，為了世界的得救，而將自己奉獻給天主聖父時，公務司祭職也在這聖事性的參與中，奉獻基督的體血；而信友們——王家的司祭——也被召喚去「奉獻我們自己的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」，而這才是「合理的敬禮」（羅二 9）。對於這身體，保祿在《格林多前書》中更是說得分明：

「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六 19）

當我們進入到真正的自我奉獻時，這身體已不只是一個外在的記號表達而已，它已是天主神聖的宮殿。在其中，有我們的喜樂幸福，但也有我們的憂苦、創傷、掙扎和挫折。但耶穌就置身其中，且這些創傷痛苦都是屬於基督的，而基督已將它們轉化為光榮的五傷，在這些無形的五傷中，我們認出祂就是復活的主。

這個充滿禮儀生命的觀念如果闕如，那麼將阻礙梵二理想的實踐。我們除非模擬基督，將我們自己奉獻，否則遑論禮儀

革新，更談不上梵二禮儀空間的新精神。只有當我們像基督大司祭一樣，自我奉獻成爲司祭，又作犧牲，與耶穌一起進入深度的死亡當中，耶穌復活的能力才能賺取我們、醫治我們，釋放我們，賜與我們新的生命。

## （二）建立一個合一的信德團體

「在主的聖宴—彌撒中，天主的子民共聚一堂，由司祭主禮，代表基督，舉行紀念吾主的感恩禮。因此基督的許諾：『那裏有兩三個人，因我的名聚在一起，我就在他們中間』（瑪十八 30）。特別是指這聖教會的地方聚會所說的。」（《總論》第 27 號）

這天主子民的聚會團體，基本上就是一個因耶穌基督之名聚在一起的信德的團體。而這團體的合一體現，就在於「教會成員各以不同的方式，各按其爲，各依其職，因實在的參與程度，而在聖祭中佔有不同的位置」（第 91 號）。

在教堂建築與天主子民的聚會之間的關係，最根本的就是靠這「信德」來聯繫。在這建物中，人們慶祝信德；在慶祝中，激起人們信德。所以在世俗與這教堂之間的大門，不單單只是一道物質建材的門，而是一道信德的門檻。教堂的門就是基督的象徵，透過祂，我們進入到天父那裏，並且透過聖事的慶祝，獲得那爲我們所預備了的恩寵。因此，教堂建築的第二個設計方向，就是幫助這個信德團體的合一和建立。

根據 1570 年頒佈的特利騰彌撒禮書的禮規描述，彌撒是由一位司祭伴同他的輔禮人員來慶祝的，當中完全忽略了信友的臨在。1970 年所頒佈的梵二彌撒禮書，則以這樣的話語開始：

「信友集合後，主祭與輔祭人員進堂，同時唱『進堂

詠』。」（第1號）

在梵二《禮儀憲章》則早已清楚地作了這樣的表達：

「大家深信，天主的全體子民，完整和主動地參與同樣的禮儀行動，尤其是參與同一的感恩禮，同一的祈禱，由司鐸團與輔員圍繞著主教主禮的同一祭台，實在是教會的主要表現。」（SC 42）

因此，這個有著組織和聖統的架構，以及不同的職務和行動顯示出來的信德團體的聚會，其聖堂的佈置理應顯示出聚會團體的風貌，以及不同成員的不同職務，而每一個成員能適當地盡其職務。所以爲了表達出異中求同，以及個別當中的合一，除了在主禮、輔禮人員和信友之間的禮儀空間安排，應該有所區分，但也要能有所互動之外，梵二的禮儀空間精神也強調了 *unum altare*（一個祭台），以及能使全體信友的注意力自然集中的聖言宣報台等。

我們之所以可以在同一的禮儀空間裏一起慶祝，並且在普世和地方的雙重幅度中建立一個合一的信德團體，最根本的原因，就在復活的耶穌身上。就如聖所的帳幔從上到下裂成兩半（路廿三 45），復活的耶穌也拆毀了一切存在於窮人與富人之間、健康的人與有病的人之間、聰明的人與愚笨的人之間、內身受苦的人與心靈受苦的人之間、民族與民族之間、國家與國家之間，以及我們與他人之間的帳幔、城牆或偏見。就如在《教堂和祭台奉獻（祝聖）禮典》所說的：

「一個教會能夠不需要依賴石造建築的牆而存在，耶穌乃是它存在的理由，而聖神則是它生活的泉源。」

### （三）成為社會的記號

雖然如前所述，教會存在的理由不在可見的建築物上，而在耶穌身上，但是一如在《教堂和祭台奉獻（祝聖）禮典》當中所說的：

「既然這在世界裏的旅途中的教會，無法脫離時間和空間的範疇而存在，那麼教會就以磐石來建立可見的建築物，來作為天主不可見的建築物（格前三 9）的代表，信友們在他們的敬拜和神聖的天主子民聚會中，相會於此。」

因為物質構建的城牆是形體可見的，所以它的矗立就如同一個在世界中的旅途教會的特別記號，並且反也映出那在天的教會。就如已故的荷蘭當代靈修大師盧雲神父（Henry J.M. Nouwen）曾對羅馬的教堂所作的描述：

「在這由房屋、人群、汽車交織成的、活潑和繽紛色彩的組合之內，卻有羅馬的圓屋頂把分別歸屬那聖者的地方點出來。羅馬的教堂就像美麗相框鑲嵌著的空間，藉以向人見證那寧謐的以及人生命核心的那一位。……教堂說著一種跟周遭世界不同的語言，教堂並不希望成為博物館。教堂希望邀請我們安靜下來，坐下或跪下，專心細意地聆聽，或帶同我們整個人安靜下來。」

盧雲神父把這個滿含靈修幅度的美麗圖像，應用到個人的默觀生活中，而與日常生活緊密相繫。一座座沒有生命的城牆成了一個個用生命見證的記號，於是我們和我們的慶祝空間，都真真實實地印證了保祿的話語：「你們是天主的莊田，是天主的建築物」（格前三 9）。

# 第五章

## 感恩禮的慶祝



# 前 言

從新約中的感恩禮、感恩禮的歷史傳統，以及感恩禮的神學當中，我們清楚地看到了聚會團體（assembly，東方教會稱之Synaxis）在人類歷史洪流中，正是天主救恩工程的一個記號。這團體的聚會，使得救的人們相聚相會在一起，且透過最基本的基督徒慶祝—感恩禮，聚會團體乃成爲圓滿的聖事性團體，並在這團體的聚會中完成盟約。我們可以從感恩禮慶祝的不同部分和儀節中，看到這些意義的顯揚。

## 第一節

# 天主子民齊聚

### 甲、一個重要的歡迎時刻

如果我們相信天主子民的聚會團體，就是基督在我們當中臨在的第一個記號，那麼我們就不應該忽略掉齊聚的過程。此外，如果我們瞭解《彌撒經書總論》的指導，我們將發現到這正是在感恩禮的一開始時，所要傳遞的概念：

「會眾（信友）集合後，主禮聯同執事及輔理人員進堂時，開始唱『進堂詠』。」

（2000年版《彌撒經書總論》第47號）

然而問題是：這些集合的信友們是一個真正的天主子民的聚會團體嗎？這些人是否被鼓勵在感恩禮之前，就已經成爲一個天主子民的聚會團體？

當人們到達教堂時，他們是否彼此問候，是否有人送遞歌書或給予引導……？

信友們來到的是一個怎樣的地方？風琴手是否彈奏背景音樂？氣氛是否鼓勵人們以微笑甚或低語向鄰人致候？

如果感恩禮之前安排練唱，那麼領經員在一開始的時候是否向信友們做簡短的问候，還是一開始就說：「請翻開歌

書……」？這練唱就已經是幫助信友們進入禮儀當中的一個方式，或是僅僅是一件辛苦的差事？

「進堂詠」是最典型也是最直接的方式，能夠讓所有的人一起做同一件事。它能打開人們的口，也打開人們的心；它也幫助人們搖動他們的身體，而身體正是敬拜行動中最重要、最不可或缺的工具。這也正是「進堂詠」的首要目的：

「進堂詠的作用是開始聖禮，並促進參禮者間的團結，以及將他們的心靈導入該禮儀時期或慶節的奧蹟中，它又同時伴隨主祭與輔禮人員的進堂遊行。」

（《總論》第 47 號）

按經驗來說，聖歌的選擇應該是耳熟能詳，或至少是容易唱的。同時，爲了達到「將他們的心靈導入所舉行的時期或慶節的奧蹟中」的目的，聖歌的內容和音樂，也該配合時期或慶節。

在「進堂詠」之後，主祭和信友們一起劃十字聖號，這是第二個象徵的姿態；透過這天主聖三的記號，基督徒認出彼此來。爲了讓這姿態不只是淪爲記號而已，甚至是讓它能夠顯出完整的意義來，我們可以在劃十字聖號之前，先做一簡短的引言，如：「讓我們在我們身上劃上信德的記號」，或是在靜默中慢慢地劃十字聖號。「然後主祭向共聚一堂的信友致候，表示主親臨於他們之間」（《總論》第 50 號）。這個開啓禮儀的對話，象徵了基督徒團體是一個有機體，因爲在這對話中，包含了兩個參與者：聚會團體，以及在聚會團體當中代表那召喚祂的子民齊聚一起的天主的司祭職務。此外，有三式致候詞可供主祭選用。

「向會眾致候既畢，主祭或執事，或另一位輔禮人員，

可以極簡短的詞句向信友介紹本日彌撒要義。」

(《總論》第 50 號)

這項工作通常由主祭來做，不過在某些情況下，若由平信徒擔任，為天主子民來說也是很有意義的。

然後是主祭邀請大家作「懺悔禮」：

「全體靜默片刻，然後一起誦唸集體悔罪經。主祭以赦罪經作為結束；但這赦罪經並無懺悔聖事的實效。」

(《總論》第 51 號)

雖然如此，這儀節應該避免流於形式，主祭可以用當日福音的精神引入「懺悔禮」當中，讓這儀節更能幫助信友們心靈，為能虔誠地參與聖祭。需要注意的是，重點並不在於良心的省察，而是更意識到我們與那位愛我們的天主的關係，並且彼此為對方祈求天主的垂憐。此外，除了三式的懺悔詞之外，彌撒經書也為我們提供了很美的替代形式，應該善用這項寶藏：

「在主日，尤其在復活期內，可舉行祝福聖水及灑聖水禮來代替常用的懺悔禮，以紀念聖洗聖事。」

(《總論》第 51 號)

在「懺悔禮」之後是「垂憐經」*kyrie eleison*（若採「懺悔禮」第三式則免，因為這式懺悔禮已經包括了垂憐經）。「垂憐經」是一闕很古老的詩歌，它能夠加強我們在「懺悔禮」當中所做的呼求。

「光榮頌」也是一闕很古老的讚美詩歌，這首有關聖三的讚美詩，最初只是用於聖誕節，後來擴展使用於一些慶節日上，最後應用於將臨期和四旬期以外的所有主日。它可以說已經成了一個慶祝的明顯標記，也因此，最好是以詠唱的方式來表達。

之後，一如其他禮儀行動的結束，主祭以一闕稱之為「集

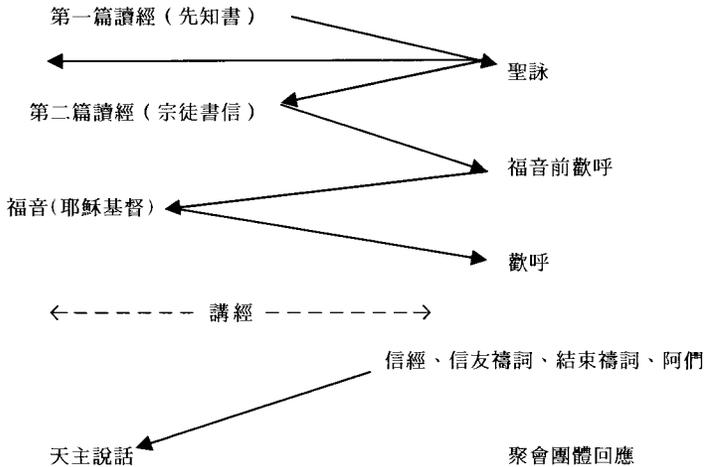
禱經」的禱詞作結束。主祭首先邀請信眾祈禱，並且「全體與主祭一起先靜默片刻，使各人意識到自己站在天主台前，並在心中提出自己的意向」（《總論》第 54 號）。這裏的靜默應該受到重視，並且切實實行。如果沒有真正的靜默，那麼我們就無法真正地答覆「請大家祈禱」的邀請。這個被稱為「集禱經」（*collecta*）的祈禱，除了能夠「說明所舉行之慶典的特性」（《總論》第 54 號）之外，應該還要能夠將整個進堂式的精神濃縮其中，並且在整個內容上，也要能夠把參禮者帶向那召喚我們齊聚一起，並以祂的聖言和聖體餵養我們的天主那裏。最後，信友們以「阿們」回應之。

## 乙、進堂式的目的

從人們齊聚一起到答覆「阿們」，其間每個部分雖然都有不同意義的強調，但整體而言，是為形成主的聚會團體，讓我們認識到我們彼此是基督的肢體，是弟兄姊妹；也顯示出我們是一個民族、一個身體，以及一個有組織的有機體；並在基督內把我們帶到那救贖我們的天父台前。可以說，這開始禮是一個覺醒的時刻、一個齊聚一堂的時刻、一個準備的時刻。

## 第二節

# 聖言禮的慶祝



### 甲、慶祝聖言

從上面的圖示裏，我們可以很清楚地看到聖言慶祝的目的：聖言慶典就是天主和祂所聚集的子民之間的**對話**。在整個禮儀當中，如果有一方或另一方保持沈默，那麼這一定不是基督徒的禮儀。

這個圖示的左邊是天主聖言，而右邊則是對聖言的回應。

但也並非如此地單一化，例如右邊的聖詠，或有時候以合適的聖歌代替答唱詠時，那麼它就是一種宣報，同時又是一種回應。至於「講經」的位置，可以放在兩邊。事實上，「講經」是**聖言宣報的延伸和發展**，並且使它和「今天」有關，一如耶穌在納匝肋的講經：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」；而「講經」也是表達信眾對這聖言的回應。透過禮儀的慶祝，聖言能夠在信友們和教會的日常生活中產生效力。

### （一）天主的「我愛你」

太多禮儀中的讀經，常常讓我們覺得千頭萬緒，難以條理。在面對聖言慶祝時，我們常常無法避免掉入教理講授、倫理，甚或是意識型態的陷阱泥淖當中。的確，聖言慶祝是包括了教理講授、倫理和教義的一些成分，但這些都不是最核心、最基本的要素。這些經文的最核心要素，就是天主的「我愛你」，這個訊息透過不同的讀經而傳遞給我們。在這樣的方式下，天人之間互許的誓盟得到更新，並在羔羊的血中獲得印記。

### （二）一項慶祝

因著天主對我們的愛情，聖道禮儀乃成了一項慶典、一項慶祝。這也是為什麼天主的聖言要經過人的嘴去大聲的宣報，否則的話，我們儘可以把經本給信友們，讓他們去讀就夠了。不！不！不！「我愛你」是應該要被大聲宣報出來的。而既然我們所領受的是愛的宣言，那麼我們應該是用耳朵去聆聽，開放自己的心去接受這宣報，而不是用眼守著經書、守著自己的安全感。

除了這愛的宣報之外，我們也不要忘了其他的禮儀要素。每一聖言禮儀都伴隨著一些姿態，例如起立聆聽福音和親吻福

音書，以作為對福音書的尊敬，因為它表達了啓示的最高峰。有時候也可以舉行隆重的福音遊行，並向它獻香；也可以在唸福音的時候，高舉著它。總之，我們可以想一些方式讓天主聖言不僅進入到我們的心靈裏，而也充滿我們的整個存在。藉用一些視聽器材的輔助，或許可以幫助我們更有效地達成以上的目的，不過最有效、最普遍的方式，大概是音樂和詠唱。

### （三）聖言的音樂背景

聖道禮儀中，可以以詠唱的方式來表達的有：聖詠、福音前歡呼、信經和信友禱詞。

#### 1. 聖詠

梵二按照古老的基督徒傳統，賦予了聖詠一個重要的位置：「答唱詠是聖道禮儀的一部分」（《總論》第 61 號）。我們都知道聖詠在教會祈禱生活中所佔有的重要位置，在今日的感恩禮中，我們又重新發現這無可言喻的富藏：「答唱詠具有極大的禮儀及牧靈價值，因為它協助人們默思天主的聖言」（《總論》第 61 號）。

「答唱詠要與所讀的聖經配合，通常應取自《讀經集》（*Lectionarium*）」（《總論》第 61 號）。無論如何，為了讓信眾團體易於參與，「可按禮儀年各時期及聖人類別，選一些答唱詠和答句，作為歌唱答唱詠時之用，以取代每篇讀經後所答唱的經文。」不過，「若不能詠唱聖詠時，則用有助於默想天主聖言的適當方式來誦唸」（《總論》第 61 號）。

#### 2. 歡呼

「歡呼」通常被要求以詠唱的方式來表達，因為它真的是一項基督復活宣報的話：「阿肋路亞！」四旬期期間，則以其

他的歡呼方式取代了阿肋路亞的歡呼方式，目的是爲了讓逾越節的阿肋路亞變得更強而有力。從經驗得知，在福音宣報之後，如果再次地以阿肋路亞回應福音，則通常會產生雙倍的喜樂。

最後要強調的是「靜默」。在每一讀經之後可以有片刻的靜默，以供聖言領受者沈默思想天主的話語，並且使之進入生命當中，如此才能在信德的宣示當中、在信友禱詞當中、在讚頌天主當中，不斷地往上攀登。就如《彌撒經書總論》第 56 號所說的：

「聖道禮應以有助於『默想』的方式來舉行。因此，應避免任何有礙收斂心神的倉促方式。聖道禮儀中，宜有片刻的靜默。這靜默要切合參禮團體，讓他們在聖神的推動下，汲取天主的聖言，並以祈禱作回應。這些靜默時刻，宜於聖道禮儀開始前、第一篇與第二篇讀經後，以及在講經後予以遵守。」

## 乙、宣報聖言

「恭讀聖經，就是爲信友提供天主聖言的筵席。」

（《總論》第 57 號）

這可以說是梵二禮儀革新對聖經再重視的最佳回應。

在主日天，三篇讀經（舊約先知書、新約宗徒書信和福音）的古老傳統再度恢復。在平日，則是只有兩篇讀經（在福音之前的一篇讀經選自新約或舊約）。

讀經的安排，基本上有其牧靈上的考量。主日的讀經安排是按照以下的原則選擇讀經的：

「在主日及節日，共有三篇讀經，選自先知書、宗徒書信及福音；藉此信友瞭解：救恩工程依照天主的美妙的

計畫，不斷延續。應嚴格採用這些讀經。」

（《總論》第 357 號）

而平日的讀經選讀，則是按以下的原則：

「《平日聖經集》，為整年每週每天，提供了要誦讀的聖經；這些聖經通常在指定的日子誦讀，除非遇上節日或慶日；此外，在新約聖經內的聖人紀念日，也選用提及該聖人的讀經。連續性的平日聖經選讀，若因節日、慶日或特殊慶典而中斷，司祭可將本週要讀的全部聖經置於眼前，然後決定是否將略去的那篇與另一篇合併，或只讀那較為重要的幾篇。

為特殊團體舉行的彌撒中，司祭可以選讀更適合這特殊機會的聖經章節；但應從准用的『讀經集』中選取。『讀經集』為某些與聖事或聖儀一併舉行的『典禮彌撒』，或為某些特殊需要所舉行的彌撒，也提供了特選的讀經。這些讀經是為引導信友在聆聽特選的聖經章節之後，能更深刻地瞭解所參與的奧蹟，更熱愛天主的聖言。因此，在選擇彌撒讀經時，必須謹記，一方面要有相當的牧靈理由，一方面也要符合選擇的權限。」（《總論》第 358-359 號）

不過，即使如此，這些讀經所宣報的對象—信友們還是必須面對一些事實和困難：

1. 不管聖經的寶藏是如何地豐富，整體而言，天主教友們對聖經，不論是它的語言或是它的文化，仍然是很陌生。
2. 常年期主日的第二篇讀經常是攪亂了聖言禮儀的一致性，常常與整體的主題不搭配。

怎樣的牧靈措施可以幫助我們在面對這些問題時，仍然能

夠將教會的禮儀實現出來？我們從《彌撒經書總論》中可以找到一些變通的方式：

「有時為同一篇讀經，會提供一長一短兩個篇幅。在這二者中做選擇時，要以牧靈為考慮。要衡量信友究竟聽長讀經抑或短讀經，會有更大的裨益。又要考慮到，在他們聽到較完整的讀經後，司祭可在講經中加以詮釋。然而，若可在指定的數篇讀經中選擇其一，或可自由選擇任何讀經時，應以參禮者的裨益為前提。在選擇為參禮團體更容易或更方便的讀經時，或為了牧靈效益，而重複或擱置一篇已在某特殊慶典中指定用了的讀經時，都應如此做決定。」（《總論》第360~361號）

另外，「主教團在特殊情況下，有權決定有關讀經的安排，但讀經必須取自以批准的『聖經選讀』中」（《總論》第362號）。

從以上的陳述中，我們也看到了司祭講經在聖言慶典中的重要性。

### 丙、講經

*Homilia*（講經）是源自希臘字 *homilein*，其意是「去親密地親近」。這層原意多少也指出了「講經」所具有的內容：

「講經是禮儀的一部分，為滋養信友生活是需要的，應極力推崇。應依所慶祝的奧蹟及聽眾的特殊需要，闡釋所讀的聖經、彌撒常用經文，或本日彌撒的專用經文。」

（《總論》第65號）

所以，我們可以很清楚地看到，講經是與聖經細針密縫，與當日的奧蹟慶祝緊密相連在一起的。既是如此，講經可以涵蓋以下幾個層面：

1. 可以藉著闡明特殊字眼、特殊的歷史狀況，或是晦澀的經文片段，來**解釋聖經**。這是詮釋的層面。
2. 將之應合在團體的實況當中：「今天這一段聖經實現了！」換句話說，就是涵涉**牧靈**的層面。
3. 宣報復活的奧蹟，此乃屬於**初傳** (*kerygma*) (參閱宗 22~23；三 13~17；十 39~40) 的層面。
4. 教導救恩歷史的不同層面，這是屬於**教理講授**的層面。
5. 解釋聖事性記號的意義，這是從**釋奧** (*mystagogy*) 的層面來看。
6. 幫助解讀天主在此時此地為我們的計畫；去尋找天國的記號；去迎接天主對我們，以及祂召叫我們與祂一起所準備的未來計畫。這是屬於**先知性**的層面。
7. 提出個人或團體的生活見證，這是屬於**見證**的層面。
8. 最後，一如聖保祿宗徒一樣，給予**勸勉和鼓勵**。

當然，並不是所有的層面都能夠在一個講經中完全表達出來，但是講經的司祭有責任，譬如在一年當中，將這些層面放入不同主日的講經當中。很重要的是，不要使講經淪為道德的教訓、獨裁的叫囂或謾罵、枯燥無味的教義宣示，或是父權的發揮，而與實際的生活脫節。

依據古老的傳統，講經的使命是賦予受秩的神職人員的，今日的《彌撒經書總論》還是這樣規定：

「講經通常是主祭的職務，他也可委託一位共祭司鐸講經，或斟酌情況，也可委託一位執事講經，但絕不可由一位平信徒講經。在特殊情況下，因合理原因，也可由在場但未能參與共祭的主教或司鐸講經。」(《總論》第 66 號)

此外，主日等有會眾參與的彌撒中應該講經：

「在主日及法定慶節，有會眾參與的彌撒中應該講經，除非有嚴重理由，不得省略。其他日子，尤其在將臨期、四旬期即復活期的平日，以及其他有較多會眾到教堂參禮的慶節日或慶典，亦極宜講經。」（《總論》第 66 號）

至於主祭講經的位置，「可站在座位處，或在讀經台，或斟酌情形，在另一合適位置講經」（《總論》第 136 號）。總之，有兩個原則是可以把握的：堅固及慣常使用的地方，以及易於通傳的地方。

## 丁、回應聖言

### （一）信德的宣示（信經）

在信德的宣示或信經當中，信友們有機會去回應他們在讀經及講經當中，所聽到的天主聖言，並對之表達同意。這同時也是一個在舉行感恩祭以前，重溫並宣認信德大奧蹟的重要時刻（參：《總論》第 67 號）。

這信德的宣示是在主日、節慶日或較隆重的特殊慶典中，由所有的參與者，包括司祭，一起詠唱或誦唸的。在聖洗禮或復活節守夜裏的時候，也被允許採用對答的形式進行信德的宣示。而在一般主日，通常是採用尼西亞信經或是宗徒信經。前者較長，而後者較短，且比較是聖經的樣子的，也就是比較接近初傳，一如在《宗徒大事錄》中保祿的宣講。

這信德的宣示，不僅僅被表達出來就罷了，並且還在感恩經中行動出來。天主的子民就是以「我相信祢，因為我知道祢愛我」來回應天主的「我愛你」。這就是這儀節最終的目的，

以及它所要呈顯的意義。

## （二）信友禱詞

信友禱詞可以說是梵二禮儀革新最醒目的果實之一。教會從第六世紀開始，除了聖週五的禮儀外，就已經不再使用這個儀節了；梵二之後，再度予以恢復。這「公禱」之所以被稱為「信友禱詞」，乃是因為「會眾以某種方式對那以信德接受了的天主之聖言作出回應，並執行他們藉洗禮領受的司祭職務，為眾人的得救向天主呈上祈禱」（《總論》第 69 號）。因此，由平信徒來執行這項祈禱也是合情合理的，但是也可以由執事、唱經員或讀經員來誦唸（參：《總論》第 71 號）。

祈禱意向的順序通常是：為教會的需要、為政府和全世界的得救、為遭受各種困難的人，以及為地方團體。而在某些特殊慶典中，如堅振、婚禮、殯儀，則依慶典的特性，能夠有更切實的祈禱意向（參：《總論》第 70 號）。當然，天主的心是無限的寬廣，我們可以把人類的一切範疇、所有人類的景況，以及現今發生在我們世界上的所有事件，都放入這祈禱當中。不過要注意的是這祈禱的內容和形式。它的內容要避免新聞播報、倫理教導或是講經。它的形式總是以簡單明瞭為原則，可以以「請為……祈禱」的形式，或是以一句回應福音的讚美來作為每一個意向的開始，例如：「上主，祢治癒了天生的瞎子，祢應受讚美。求祢打開我們的眼。」最基本也是最美的聖經或基督徒祈禱，就是聖詠、天主經和感恩經。

至於回應祈禱的部分，除了「求主俯聽我們」之外，我們也可以按照當日慶祝的奧蹟，來予以回應。例如，如果禮儀提醒我們天主的信實，那麼我們就可以以「祢是永遠信實的天主」

或是「上主，我們信賴祢的愛」來回應每一個意向。除了這些共同的答覆之外，《彌撒經書總論》也提供了「**靜默的心禱**」，來表示自己的祈求（參：《總論》第71號）。換句話說，誦唸信友禱詞者在每一祈禱意向結束後，應該停一下子，好讓其它的弟兄姊妹們加上自己的特別關懷，而他的祈禱聲調和速度也應該是合宜的。

「信友禱詞」打開我們的心，並且讓我們的心通往基督的心，好讓基督的關心成為我們的關懷：「你們為我最小的一個弟兄所做的，就是為我做的。」

## 第三節

# 聖祭禮的慶祝

「在感恩（聖祭）禮儀的開始，把即將成為基督聖體聖血的禮品送上祭台。首先，準備祭台。這祭台是主的餐桌，是整個感恩禮儀的中心。將聖體布（*corporale* 九折布）、聖爵布（*purificatorium*）、彌撒經書（*Missale*）及聖爵（*calix*）放在祭台上（除非聖爵是在祭器桌 *abacus* 上）。然後送上禮品：最好由信友獻上餅和酒，並由主祭或執事於適宜的位置，然後送到祭台上。雖然信友不再像往昔一樣，獻上自己為慶典帶來的餅酒，但這呈獻禮品的儀式，仍具有同樣意義和精神價值。此刻也可以接收或收集信友為濟貧，或為教會所帶來的獻儀和其他禮物；但不可將它們放在祭台上，而應置於其他適宜的地方。」（《總論》第73號）

### 甲、祂拿起餅和酒

在感恩禮中，這奉獻禮是一個重要的時刻。我們被邀請向天主獻上我們的「祭獻」，也就是我們的生活和工作。在法國有一個習慣，那就是在五一勞動節那一天，勞工們將勞動的器具呈獻到祭台上。

### （一）歷史的幅度

在頭兩個世紀，這個儀節是非常地節制儉樸。這也許是爲了與異教信仰有所區別，以及爲了強調只有基督向天父的唯一祭獻。在猶思定的《第一護教學》中這樣寫道：「餅和酒餅和酒被帶到主禮那裏，他拿起它們，讚美和祝謝。」當時所奉獻的餅都是家庭自製的餅，而獻餅的責任是屬於所有領受過洗禮的人，這是他們對他們司祭職務命召的一種回應。雖然是由司祭祝聖這些餅酒，但是是由全體天主子民和他一起獻上這個祭獻。凡是從獻禮當中剩下的禮品，在執事的監督下，分送給窮人或司祭。

在東方教會，奉獻遊行經過慢慢地發展，而變成了衆所皆知的「大進堂式」。在這儀節中，不論是在詠唱或是在祈禱中，都已經在向那位光榮的君王歡呼。爲很多人來說，東方教會的作法很不合乎邏輯，因爲餅和酒尚未祝聖。然而這也顯示出餅酒的準備與感恩禮本身的關係，是如何地密切了。

可惜的是，後來奉獻遊行與緊接著而來的奉獻、感恩禮和共融禮（領聖體聖血禮）脫節了。特別是在第十世紀以來的西方教會，在不同神學理論的影響之下，更是如此。因爲在這個時代，信友們難得領一次聖體，因此呈獻禮品的儀節也失去了它真正的意義。而在亞美尼亞教會，早已通行使用無酵餅的習慣，到了第十一世紀，在西方教會也變得非常普遍。且慢慢地，這項儀節的概念也因而被縮化成在彌撒中收奉獻或是收彌撒獻儀而已。

保祿六世的《羅馬彌撒經書》（1970年彌撒經書）努力地要把這項儀節的真正意義再度重新建立起來，於是稱之爲「**預備禮品**」（*praeparatio donorum*），這是一個比較不偏不倚，以及

實用的名稱。「奉獻」一詞則只保留於那伴隨列隊前往祭台獻禮時所用的「奉獻詠」上，而我們今天所熟悉的奉獻概念也取代了最原初的概念。今天的奉獻概念是，我們將我們所擁有的，也就是我們將自己當作禮品奉獻給天主；並且藉此而了解到所有的禮品都源自天主；特別是藉著呈上那即將成為基督祭獻的禮品，而經驗到無上的喜樂。

《彌撒經書總論》首先提到祭台的準備，「這祭台是主的餐桌，是整個感恩禮儀的中心」（《總論》第 73 號）。這祭台的準備本身就是一項很深刻的象徵，它指出了主的兩個盛宴：天主聖言和基督聖體的兩個餐桌。這準備的行動向我們顯明了第二個事件正在舉行當中。這個禮儀行動可以被視為是感恩禮行動的序曲，一如拜占庭禮的「大進堂式」。因此，「奉獻詠」的選擇應該要能配合此一精神，並且更重要的是，要賦予奉獻遊行意義和生命。對於這儀節，有以下幾點基本的作法：

1. 所有為準備在祭台使用的麵餅都應該是當日彌撒奉獻的（基本上是不考慮聖體櫃裏的聖體的，因為這些聖體的保留是為病人）。
2. 如果其他的奉獻來得及準備好，也可以一起獻上。但要注意不要把其他的奉獻放在祭台上（還好《總論》第 73 號有此規定！不然按照許多非洲國家的習俗，奉獻羊和雞，那問題就大了！）
3. 遊行應該不要急迫，並以幽雅高貴的姿態慢慢地遊行至祭台，將禮品一一呈獻。

## （二）餅之遊行

「雖然信友不再像往昔一樣，獻上自己為慶典帶來的

餅酒，但這呈獻禮品的儀式，仍具有同樣意義和精神價值。」  
(《總論》第 73 號)

有什麼意義和精神價值？因為這奉獻的遊行—由下到上的動態過程中，正是感恩禮象徵的根本部分。感恩禮是天主和在基督內的人類二者之間的神聖交換，一如我們常常在獻禮祈禱當中所表達的：

上主，萬有的天主，祢賜給我們食糧，我們讚祢；  
 天主 —————→ 人類  
 我們將大地和人類勞苦的果實，麥麵餅，呈獻給祢，  
 天主 ←————— 人類  
 使成為我們的生命之糧。  
 天主 —————→ 人類

這遊行可以說是整個餅之遊行的第一步。



這個遊行是與領主時的遊行相對稱的。這個對稱也讓我們清楚地看到了，如果團體中舉行奉獻禮品的人，同時也能夠成為送聖體員，與司祭一起分送聖體聖血，那麼就更能顯出這對稱的意義來。

在這儀節中，有三個主要的關鍵：

1. 「上主，萬有的天主，祢賜給我們的食糧，我們讚美祢。」  
就如同傳統的猶太人用餐一般，我們也是以讚美天主來開始我們的餐宴。我們記起我們所擁有的一切均來自天主，天地萬物的創造者。所以，奉獻的第一個層面就是去認識到天主乃是萬物之源。
2. 「我們將大地和人類勞苦的果實—麥麵餅，呈獻給祢。」  
這正是司祭司民的使命，由整個團體向天主獻上所有的創造物和整個人類，參與基督的奉獻；而耶穌基督以祂自己做為禮品，使宇宙與天主和好。因此，這餅和酒就已經不單只是指有形可見的餅和酒，更是指教會和我們自己。
3. 第三個關鍵是分享。雖然在禱詞中並沒有很清楚地說出來，但是分享卻是教會在禮儀中的傳統概念。所有奉獻的禮品在本質上是要按照地方教會、教區、普世教會，尤其是窮人的需要做分享的。這分享在我們每個基督徒的生活中也是如此。

這個儀節的舉行方式具有很大的彈性。若唱「奉獻詠」，則主祭只要低聲唸奉獻的禱詞即可（主祭不要和音樂比大聲！）。不過，如果可能，還是盡量地以音樂相伴。除了傳統上習慣使用的以虔誠奉獻為主題的聖歌之外，其實一些有關感謝和讚美的詩歌和聖詠，反而更能夠表達出「**天主乃是萬物之源**」，而且也表達了我們即將進入感恩讚美之祭。例如，聖母的謝主曲就可以使用在聖母的慶節中。

最後，不要忘了，預備餅酒也是預備我們的心，去參與我們的主的唯一祭獻。

## 乙、祂祝謝了

「現在開始整個感恩祭的中心與高峰，即『感恩經』，是感謝與聖化的經文。主祭邀請信友舉心向上，祈求和感謝天主，並請他們與自己聯合祈禱。主祭是以整個團體的名義，經由耶穌基督，在聖神內，向天父祈求。感恩經的意義，是要整個信友團體，偕同基督頌揚天主的偉大工程，並奉獻聖祭。」（《總論》第 78 號）

這對天主的「感謝」（*eucharistia*）是根植於聖經的祈禱的，它與一般我們向人的道謝有所不同。向人道謝是我們向人傳達我們的感恩之情，但仍期待著更多的幫忙，而這是在很多其他宗教裏或是社會中存在的一種人和神，或是人和人的關係。對天主的「感謝」與此不同，它是純粹的感謝，不帶任何其他動機的謝恩，讚嘆感謝天主為我們所行的奇異恩典。除非我們了解這兩者當中的細微差別，否則我們便無法真正地體味感恩禮的核心精神。

讚頌和感謝是感恩經的起點，這起點我們稱之為「頌謝詞」（*praefatio*，這個字在此有「公眾的宣言」之意）。在感恩經第四式裏，這種讚頌和感謝之情不只是侷限在「頌謝詞」當中，更是超越了頌謝詞的範圍，並且還包含在整個感恩經文裏。天主救恩工程的最高峰，當然是在耶穌身上，祂使自己成為救贖人類的禮品。這讚頌結束於建立聖體聖事的敘述中；在這敘述中，基督的祭獻已說得分明。

除了「羅馬正典」（感恩經第一式）之外，梵二又編寫了九個感恩經（包括了 1970 年彌撒經書中的四個）。這些感恩經基本上是按照以下相同的結構和要素所編寫的（參：《總論》第

79 號)：

1. **感謝** (*gratiarum actio*)：這感謝尤其表現於「頌謝詞」內。主祭以全體子民的名義，爲了整個的救恩大業，或爲本日、節日或時期的某特殊理由，而讚頌並感謝天主父。彌撒經書爲常年主日共提供了八式的頌謝詞：創造的目的 (V) 和救恩的歷史 (VI) 催迫著我們去默想救恩的奧蹟，並在其中活出我們的生命 (II)。第 III 式則是延續第 II 式的主題，更深度地進入到救恩奧蹟的神學當中，即我們看到了人類如何透過基督的人性，而獲得救贖 (藉人而拯救人)；也就是說，透過降生成人的聖子而成就了救贖的大功 (VII)，也藉著祂的逾越奧蹟而重生了新的天主子民 (I)。我們現在在教會—基督的奧體中生活，分享了天主聖三的生命，而教會就是在聖三的奧蹟中團結在一起 (VIII)。每當我們慶祝感恩禮時，我們就是在慶祝基督及其教會的奧蹟，並且將要獲得這新逾越奧蹟所結出的初果 (IV)。

**開啓經文的對話**從最初頭幾世紀就已經存在了，它的目的是開啓感恩祭禮的行動。如果主祭有能力唱的話，就儘可能地以唱的方式表達這開端詞和頌謝詞。

2. **歡呼** (*acclamatio*)：整個信友團體偕同天上神聖，同聲詠唱「聖聖聖」。這歡呼歌構成感恩經的一部分，應由信友偕同主祭齊聲詠唱。這是讚頌之祭的最完美表達，因此，它屬於全體參與者，而不只是屬於聖詠團而已。
3. **呼求聖神** (*Epiclesis*)：這是教會的特別禱文，祈求天主聖神的德能祝聖人類所獻的禮品，使之成爲基督的聖體聖血，並使這無玷的祭品，爲我們領受者成爲救恩的泉源。

4. **建立聖體聖血的敘述及祝聖** (*narratio institutionis et consecratio*)：藉基督的言語和行動，完成基督在最後晚餐時所制定的祭獻；昔日祂就是藉餅酒的形體，把自己的體血，交給宗徒們吃喝，並命令他們要延續這項奧蹟。
5. **紀念** (*Anamnesis*)：教會履行主基督藉宗徒傳下來的命令，藉此經文紀念基督，特別是祂的神聖苦難，和祂光榮的復活及升天。這經文如果以詠唱的方式表達，則更能展現出「紀念」的力量來。
6. **奉獻** (*oblatio*)：教會—特別是此時此地集會的信友團體，藉此紀念，在聖神內將這無玷的犧牲獻於天主父。教會的意願是要信友不但奉獻此無玷的犧牲，而且學習自我奉獻，如此經由基督中保與天主日漸契合，並彼此團結一致，使天主成爲萬物中的萬有。
7. **轉求** (*intercessionones*)：這顯示出，感恩祭禮是聯合天上和人間的整個教會而舉行的，而且這祭品也是爲了教會及其全體成員—生者及亡者—而奉獻的，因爲他們都是被召，分沾藉基督體血而獲得的救恩和救贖。
8. **總結的聖三頌** (*doxologia finalis*)：整個的進行總結在這聖三頌的格式中。這是讚頌天主的表示，並以信衆歡呼的「阿們」作爲認同和結束。如果在此沈悶或低聲地答覆「阿們」，則讓人覺得好像一下子從感恩經的高峰一下子就跌入了谷底，或是感覺極度地不相稱。事實上，可以詠唱三重的「阿們」來表達，在復活期時，甚至可以加上「阿肋路亞」。

## 丙、擘開交給他們

領聖體禮是以兩個部分來舉行：擘餅和領聖體。最原初的時候，這儀節的形式是非常簡樸的，在聖週五的禮儀慶祝中，依然保持了這項傳統。在歷史的過程中，這儀節被加上了許多要素，梵二依舊保留了這些要素。事實上，這些不同的要素多少阻礙了擘餅和共融行動（領聖體）之間的連續性和順暢性。或許如果把平安禮放在信友禱詞和預備餅酒之間（例如第四至第五世紀的一些教會的作法），那麼在〈天主經〉之後就可以進行擘餅和領聖體的行動。不過，我們仍然按照目前的結構，來看看這儀節的四個重要因素：〈天主經〉、平安禮、擘餅禮和領聖體。

### （一）〈天主經〉

從最早的時候，教會就在感恩禮中使用〈天主經〉，因為透過這經文，我們向天主祈求「日用的食糧」，同時也爲了悔罪的理由：「求祢寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣，不要讓我們陷於誘惑，但救我們免於兇惡。」而從〈天主經〉的最後一項祈求延續而來的「附禱經」，則是再一次強調這第二個意向的祈求：「上主，求祢從一切災禍中拯救我們，恩賜我們的時代得享平安；更求祢大發慈悲，保佑我們脫免罪惡，並在一切困擾中，獲得安全……。」而這祈禱透露出這些要在主的餐桌旁彼此共融的人，他們決意懷著皈依天主、轉向人類同胞的心懷走向主的晚餐桌。

主祭可以按彌撒經書所提供的導言，來引導進入〈天主經〉當中；但是爲了讓這導言更具生命力，更幫助信友進入到共融的奧蹟當中，司祭其實可以以更適合當日的慶祝奧蹟或福音精

神的導言，來引導進入〈天主經〉當中。

不管〈天主經〉是用唱的或是用說的，千萬記住，它是祈禱，而非背誦。司祭主禮導言時所用的音調和韻律、團體聚會的合一，以及會眾參與的品質等，都會影響〈天主經〉的表達。

## （二）主的平安

在梵二，信友間的平安禮終於再度恢復，很這是一項非常美麗的儀節。然而在舉行這項儀節時，有兩個常聽到的因素阻礙了信友們去體驗到這項儀節之美：

1. 我們常聽到的第一個說法是：「向你不認識的人祝平安，顯得有些尷尬和做作。」面對這個困惑，其實更該憂慮的問題是，我們為什麼共領一個體、共享一個杯？「互祝平安」給了我們一個機會，讓我們勉勵我們自己走出自我，並轉向他人。這行動正是一個指標，它指出了我們是否真正地與我們的近人一起活出我們所慶祝的禮儀。
2. 另一個我們常聽到的說法是：「我們從來就沒有真正地感受到彼此的平安祝福！」這個困擾意味著我們從來就不曾有過合一共融，同時這困擾也觸及到了基督徒信仰的基本層面：在「互祝平安」中，我們所接受的平安是從復活的主基督而來的平安。因此，當互祝平安時，我們是透過彼此傳達基督的平安。這儀節同時也是平安的宣報，透過基督，我們已經接受了這平安，但是直到世界的終結，這平安才能圓滿地實現。在所有的基督徒慶祝當中，我們都要處於這被平安祝福的幅度當中，以及經驗到這項祝福的先知性特質。因此，如果在感恩禮當

中，聚會團體沒有真正地被建立成一個團體，那麼這儀節的舉行就將只是行禮如儀罷了。

此外，互祝平安的姿態可以隨不同的地方文化，以及聚會團體的特質而做出適應。

### (三) 擘餅

「擘餅 (*fractio panis*) 是宗徒時代對感恩祭的簡稱，在擘餅的行動中，同一個餅所象徵的團結，以及眾弟兄分吃同一個餅所表現的愛德，都顯得格外有力和意義深長。」

(《總論》第 321 號)

從新約的探源中，我們看到了「擘餅」行動在感恩禮當中的重要性，因此梵二再度將之恢復。然而這儀節經過了梵二之後的三、四十年，情況又是如何？我們看不到一個清楚的擘餅行動。主要原因有兩點：一是現行麵餅實在太小也太薄了，另一則是主祭擘餅的行動儼然成了私人的行動。我們來看看《彌撒經書總論》是怎麼說的：

「標記的本質要求，為舉行感恩祭宴所用的材料，應真正具有食物的樣子。因此，為祭宴用的麵餅，雖然是未經發酵，且烘製成傳統的形狀，但在有會眾參與的彌撒中，仍能讓司祭把它擘開成數塊，至少可分送給一些信友。但若領受共融聖事的人太多，或為了其他牧靈的需要，仍可採用小型的麵餅。」(《總論》第 321 號)

《彌撒經書總論》的表達十分清楚：雖然為了牧靈的需要，仍可採方便之門，但是首選該是「真實食物」，看起來是食物，吃起來也是食物。這一點東方教會的作法很值得我們借鏡。

以目前的現況來說，雖然無法以「真實食物模樣」的餅來

舉行感恩祭禮，但至少主祭所分的餅，即使不能分給每一個參禮者，也可以分享給一些人。

此外，「信友最好能如同主祭應做的，領受該彌撒中所祝聖的聖體，並在禮規容許的情況下，兼領聖血。這樣，藉由兼領聖體聖血的標記，來領受共融的聖事，亦更能顯示出是在參與正在舉行的聖祭」（《總論》第 85 號）。在這裏所強調的依舊是真實的記號。

#### （四）領聖體

領聖體最好不要因大排長龍而把時間拖得太長，因為既然是共融聖事，基本上就應該是一起領聖體。然而我們知道這有其困難，但是現在平信徒也可以幫助司祭送聖體，因此至少可以一次有較多的參禮者同時領聖體。

信友們前來領聖體的動線，也必須有一設計和安排，以期讓這動線能構成了一種遊行。透過這遊行，領聖體的行動很清楚地表達了它就是一種團體的行動。梵二所恢復的這個美麗的行動，正是耶路撒冷的濟利祿（+ 386）所描述的：

「當你們走上前來的時候，不要打開你們的雙手，手指也不要分開，卻是要以你們的左手作為你那即將領受基督君王的右手的寶座。然後把右手掌彎成一個凹陷，領受基督聖體，並且答：『阿們』。」

奧斯定曾經對這「基督聖體」做過如此的評註：

「你們想要瞭解什麼是基督聖體嗎？那麼聽聽宗徒是怎麼說的：『你們便是基督的身體，各自都是肢體（格前十二 27）。』所以如果你們是基督的身體和祂的肢體，那麼在主餐桌上的就是你們自己的象徵，你們所領受的也就

是你們自己的象徵。你們對你們所領受答覆阿們，這答覆將顯示你們就是團體的成員。當你們聽到『基督聖體』，而答覆『阿們』時，你就成了基督身體的肢體，因此你們的阿們是真實不偽的。」（*Sermon 372*）

信友領聖血的習慣從十三世紀就消失了，而梵二再度讓它成爲可能：

「兼領領聖體聖血，更能明確表達領受共融聖事的意義。因爲，依此方式，『感恩祭宴』的標記才能更完美地顯示出來，而吾主以其聖血訂立『新而永久的盟約』的旨意，也更清晰地表達出來。而感恩祭宴與在天父國內之末世聖筵間的關係，也更爲明顯。」（《總論》第 281 號）

領聖血的方式可以直接由聖爵恭飲聖血，或以聖體浸蘸聖血的方式領受。

### （五）次要儀節

在擘餅禮和領聖體禮的前後中間，穿插了幾項次要的儀節，其中包括了天主經的導言、附禱經、平安禮的禱詞、邀請、顯揚聖體聖血等。如果我們只是逐字逐句地把這些經文格式照本宣科一番，那麼就會陷入有口無心、行禮如儀的危機當中。事實上，還有一種可能性，那就是司祭可以考慮把當日所慶祝的奧蹟與這些經文聯繫在一起表達。

在這些次要儀節當中，還包括了聖體聖血的摻合。在這儀節中，主祭將一小部分的聖體放入聖血當中。這個動作象徵了體血的合一，以及復活的行動。問題是這個象徵行動，爲絕大多數的參禮者仍然是隱晦不明的。

而有關清理祭器，《彌撒經書總論》這樣說：

「主祭在祭器桌上或祭台旁清理聖爵。若在祭台旁一端清理聖爵，其後可由輔理人員把它送到祭器桌上，或將聖爵留於祭台旁邊。」（《總論》第 270 號）

另外，又強調說：

「主祭、執事或正式任命的輔祭員，在分送共融的聖事之後，或在彌撒後，清潔祭器，應儘可能在祭器桌上行之。」（《總論》第 279 號）

## （六）音樂的表達

一如我們前面所強調的，不管或唱或唸，〈天主經〉都是一個祈禱。因此，在音樂旋律方面，應該是要能表達出我們向天主日用之糧祈求，以及表達出我們願意悔改的心願。

「羔羊讚」的長短可以配合整個擘餅的行動。

有關「領主詠」，《彌撒經書總論》這樣說：

「主祭領受聖事時，開始唱領主詠。教友藉著同聲歌唱，表達他們心神的合一，內心的喜悅，並更能顯示出列對前去領受感恩（聖體）聖事的『團體』性。信友領受聖事時，繼續唱領主詠。領主後，若還唱其他歌詠，則領主詠適可而止。應注意讓歌詠員也能方便地去領聖事。」

（《總論》第 86 號）

## 第四節

# Ite, missa est

「你們平安地去吧，去愛並侍奉你們的上主！」

這最後的儀節可以分成三個部分：最後的**致候**、**降福**，以及**遣散**。這儀節的簡潔性，具備了深刻的意義：如果已共享了主宴，現在已經不是安逸地繼續坐在這裡的時候了，而是必須再度回到我們的生活當中，去完成我們在慶祝當中所領受的使命的時刻到了。

若有報告事項，可以在這儀節之前，亦即領聖體後經之後，來報告。這報告最好是由平信徒來報告，因為這樣更能表達出信友對教會生活的參與。

最後，當聚會團體走出聖堂的時候，信友彼此間的態度和關係也常常可以反應出慶祝的品質。

# 第六章

## 感恩禮的大公合一



# 前 言

在梵二《大公主義法令》中，我們閱讀到：

「公教徒必須欣然承認，並珍視在分離弟兄中發現的，從公共遺產中所流露的那些真正的基督資產。……不應忘記，凡在分離弟兄中藉聖神恩寵而成就的事，也可以幫助我們上進。……我們應該瞭解分離弟兄們之心理。為此，我們必須依照真理，並以善意進行研究。……從這樣的交談中，公教會的真實情況將更清楚的顯示出來。同時，分離弟兄們的心意情況也越能瞭解，並將我們的信仰更適當地給他們說明。……與我們分離的教會團體，雖然從聖洗聖事而來的合一在他們與我們之間尚不完整，我們也相信他們因為沒有聖秩聖事，因而沒有完整地保存聖體奧蹟的本質，但他們在聖餐中紀念主的死亡和復活時，他們承認共融於基督的生命，並期待基督的光榮來臨。因此，凡關於主的晚餐，以及其他聖事、敬禮，以及教會的職務等教理，都應是交談的主題。」（第4, 9, 22號）

這一段話，為我們指出了大公交談的必要性及其原則。而在經過了持續不斷及努力溝通的大公交談之後，其成果不單只是共同的感恩禮形式出現在羅馬天主教、聖公會（安立甘宗）、

信義會（路德宗）、衛理公會和長老教會的敬拜禮書當中，同時也是透過耐心的大公交談，而使得這些教會的不同傳統達到了某種程度的共識。

我們有理由相信，不同教派之間禮儀同質化的努力，至少已經為教義的合一提供了一個有利的環境。雙邊或多邊的對話，也已經成為大公運動最豐碩的果實之一，而這些大公交談是從1960年代開始的，與此同時，也正是禮儀革新運動方興未艾，如火如荼展開的時候。在過去最受爭議的感恩禮神學，就是基督在感恩禮的臨在，以及感恩禮祭獻等兩個主要的問題，也都已經在大公交談中受到高度的注意和討論，並且也已經超越或打破了一些歷史遺留下來的僵局。

在這一章當中，我們所要探討的，便是有關感恩禮大公合一的問題。我們先從《羅馬彌撒經書總論》，來看天主教的立場；之後，我們將簡要地描述天主教與各教會，或各教會彼此之間對感恩禮的對話和共融。

## 第一節

# 天主教會的立場

不論是 1975 年版或是 2000 年版的《羅馬彌撒經書總論》，都清楚地說明了「祈禱之律是信仰之律」（*lex orandi, lex credendi*）；依此定律，感恩禮就是信仰有形可見的表達；而從另外一方面來說，感恩禮神學（信仰的法則）也支配著禮儀的慶祝（祈禱的律例）。因此，天主教會按其不變的信仰和持續不斷的傳統，把感恩禮的基礎放在逾越節晚餐上。在這晚餐裏，基督建立了祂體和血的祭獻，並命令我們要這樣做來紀念祂。

爲此，《總論》針對感恩禮的兩項特徵作了發展：第一項特徵是感恩禮的祭獻性，第二項特徵則是基督真的奧蹟。《總論》同時也把司祭職務的本質，聯繫在一種使司祭能夠在基督的位格當中，以基督之名，並以整個教會的名義去行動，並且完成祭獻的能力當中。此外，《總論》亦闡明了信友的王家司祭職。信友的屬靈祭獻，經由司祭的職務，和唯一中保基督的祭獻相結合，而得以完成。最後，在基督體血內的共融，《總論》將之視爲是信友們合一的方法。

在《總論》的第一章中，專門探討感恩禮慶祝。一開始就開宗明義地指出感恩禮是整個教會生活的核心。因爲「彌撒聖祭，是天主在基督內聖化世界的高峰，也是人們在聖神內，藉

聖子基督朝拜天主聖父的敬禮高峰。此外，救贖奧蹟循著週年為期的紀念，在彌撒聖祭中活現在我們的眼前。其他所有禮儀行動，和信友生活的一切行為，都與彌撒聖祭有關，由此發源，並歸宗於此」（《總論》16）。

《總論》第一章繼續強調祭獻的參與、基督苦難和復活的紀念，並且再一次地重申司祭的角色，同時也特別提到要注意達到最大參與的方式和形式。在第二章中，則是針對彌撒聖祭的結構做出論述。此章一開始就強調了祭獻的奉獻，以及基督在聚會團體中、在司祭身上、在聖言內、在餅酒中的臨在。接著，此章指出了感恩禮的兩個部分：第一部分的「天主聖言」聖筵，將帶領信友們進入到第二部分的「基督聖體」聖筵當中，而使信友們受到滋養。

在彌撒的結構當中，感恩經被稱為是「整個慶祝的中心與高峰」（*centrum et culmen totius celebrationis*）（《總論》78）。透過與司祭的聯合祈禱，在明認天主的偉大功業，以及在祭獻的奉獻當中，所有的參禮者參與其中。這祭獻本身的完成，是透過重複基督在最後晚餐所說的話語，並在呼求聖神（*epiclesis*）中，祈求天主聖神的德能，使之成為基督的聖體聖血，且使這無玷的祭品，為我們領受的人成為救恩的泉源。在「領聖體禮」的一開始，則是特別以 *expedit*（準備妥善）這個字來表達分享這奧蹟的正當態度和適切方法。這正是建基在感恩禮就是「逾越聖筵」（*convivium paschale*）的基礎上。

## 第二節

# 與基督教各宗派之間的交談

在 1960 年代，天主教神學家們在基督臨在於感恩聖事的問題上，試圖超越傳統基督臨在於餅和酒的唯一說法，並且努力為「體變」（transubstantiation）的概念作補充，來解釋在感恩禮中餅和酒變成了基督的體和血，如用「意義變換」（transignification）或「目的變換」（transfinalization）等字眼來予以補充。

前者的意義是指餅酒兩形本來是指人維持生命所需的食糧和飲料，但在感恩禮中、信仰團體中、耶穌最後晚餐建立聖體聖事的敘述紀念中，餅酒兩形就是新的信望愛生命的食糧和飲料，也就是復活的主耶穌基督。後者則是指餅酒原為維持生活的功能，轉換為信仰的目的，即與復活的主耶穌基督在信望愛的團體中做位格性的接觸。這是嘗試將感恩禮神學與人的意義聯繫在一起，因此不只是與肉體有所聯繫而已。

這些基督在感恩行動中的位格性臨在的觀點，深深地影響了感恩禮的大公交談。例如，安立甘宗與羅馬天主教之間的對話，就肯定了基督的「真實臨在」，而這真實臨在乃是藉著餅酒成為基督的體血而實現了。餅和酒成了它們所表示的位格性臨在的中介，然而之所以如此，乃是因為它們不再是餅酒，而是成了基督的體和血。兩造對話者同意這改變是在感恩經時發

生的，然而他們並不是如士林神學家所主張的，有一個精確的改變時刻，而是看到整個的感恩禮行動實現了基督廣泛而多樣地在祂團體當中的臨在。

基督真實臨在的概念，再加上從事物的（objective）強調轉變成對事件（events）的強調，提供了路德宗及喀爾文宗（Reformed）兩者之間突破有關主的晚餐的歷史僵局的法門。在 1973 年的 Leuenberg Concordat 會議裡，針對路德宗所關懷的有關基督在聖事中的「事物性」臨在，以及喀爾文宗所關心的有關感恩禮行動的精神性情感，都受到了肯定。其彼此之間的共識及結論是：

1. 在主的晚餐裡，復活的主耶穌基督為所有的人交付了自己的體與血。透過在餅與酒當中的話語和許諾，祂將自己毫無保留地施給了那些領受餅和酒的人。信者將領受救恩的晚餐，而不信者將領受審判。
2. 在吃基督的體和飲祂的血當中，我們與基督共融。如果把基督在主的晚餐中臨在的方法與以抽象化，而捨掉這共融的行動，那麼會使主的晚餐的意義陷入模糊不清的危險當中。

事實上，這個結論並不如另一次在德國的對話，也就是路德宗與羅馬天主教之間的神學對話，來得嚴謹。在這一次的對話裡，肯定了：

「被高舉的主臨在於晚餐當中，在祂體血的祭獻裡，偕同祂的神性與人性，藉著祂的話語和許諾，在餅和酒之內，在聖神的德能當中，為了讓會眾領受。」

在路德宗與美國聖公會（Episcopal Church）於美國的第二回合的對話中，起草了一份有關基督在感恩禮中臨在的聯合聲明，聲明中提到：

「按照基督許諾的話語，基督那在十字架上被破碎的真正身體，以及祂那爲了赦免我們的罪而傾流的真實寶血的臨在、被給予、被領受，以及做爲此時此地有份於這贖罪祭獻的果實。這同時也是那位復活，並在光榮中，如今坐在天主寶座右邊，爲我們懇求天父的基督的臨在。並不是因著我們的信德而使基督臨在，而是藉著信德，我們接受了藉由主的受難、死亡和復活而來的降福，這福份給了我們一個保證，直到祂再度光榮地來臨。」

這聯合聲明也談到了聖神的角色。聖神爲我們帶來共融的果實，這果實也包括使教會成爲基督臨在這個世界的可見身體，以及罪赦的鮮明標記。這份聲明同時也涉及了聖事的末世幅度，期待在基督的王權之下，萬物都合而爲一。這項聲明在1982年成爲美國聖公會與三個美國路德宗教會達成共識的基石，現在更成了這兩個教派之間共領聖體的基礎。

另外，在1978年，信義宗世界同盟（Lutheran World Federation）與羅馬天主教會透過國際委員會，各自表達了對彼此的期待。信義宗期待應避免沒有會衆的感恩禮，以及領聖體該當同時領聖血。而天主教則是表達了希望能夠看到更頻繁地舉行領聖體禮，並且在聖道禮儀和聖體禮儀當中，有一個更緊密的聯繫。

## 第三節

# 安立甘宗—羅馬公教國際委員會公報 與梵蒂岡的回應

安立甘宗—羅馬公教國際委員會（ARCIC）出版了從 1970 年至 1981 年，十一年間的會議成果。這份公報包括了感恩禮、聖秩職務，以及教會內的權柄等幾項文件。

在這份公報中，有關感恩祭獻的主題呈現在 1971 年 Windsor 會議所決議的《感恩教理》（*Eucharistic Doctrine*）第二章第五節的「感恩禮與基督的祭獻」（The Eucharist and the Sacrifice of Christ），以及在 1979 年 Salisbury 會議所決議的《對感恩教理的說明》（*Elucidation on Eucharistic Doctrine : Elucidation*）中的「紀念與祭獻」（Anamnesis and Sacrifice）。

在 Windsor 會議的《感恩教理》文件中，「紀念」的概念被用來闡明感恩禮與十字架的關係。它從聖經的意含出發而主張：當「紀念」被使用在基督慶祝逾越節晚餐的那個時刻時，儀式性的行動便「使過去的事件成為當下的實現」。因此，當將此概念運用在感恩禮時，「教會繼續紀念基督的死亡，同時祂那聯合天主並且彼此聯合的肢體，爲了天主的仁慈而向祂獻上感恩之情，並祈求祂把那爲了整個教會而受難所帶來的救恩

賜給教會，使教會能夠分享這救恩，且參與祂自我奉獻的行動」。

在《對感恩教理的說明》文件中，則是繼續使用「紀念」(Anamnesis)一詞，來表達那在傳統上對聖事性實在(sacramental reality)的理解。而在這聖事性的實在當中，那一次而永遠的救恩事件，透過聖神的行動，實現在當下。這文件甚至更進一步，就著感恩禮的脈絡，而將「紀念」當成是「祭獻」的同義字。換句話說，就聖事性的意義而言，感恩禮是祭獻，其意義並非是重複那在歷史上一次而永遠的祭獻。它是一種「紀念」的慶祝，在聖神內，基督以聖事性的方式聯合祂的子民，因此教會得以參與基督自我奉獻的行動。

梵蒂岡對此的立即回應是非常肯定的，讚揚這兩份文件已經為大公交談走向合一，邁開了大步伐。隨後，梵蒂岡針對感恩禮和聖秩職務，從天主教會的觀點，做了更進一步的反省和說明，而提出：耶穌在最後晚餐命令宗徒們「這樣做」的感恩禮，臨現了加爾瓦略山的祭獻。這臨現當下的基督祭獻，同時也帶來了恩寵的效能，因而肯定了感恩禮祭獻的贖罪本質，並且可以將之運用在亡者身上。

有關聖秩職務，根據 1973 年 Canterbury 會議及 1979 年 Salisbury 會議的聲明，強調只有受秩的職務員才能夠主禮感恩禮，在感恩禮中，他以基督的名義，並代表教會，誦唸耶穌在晚餐中建立聖體聖事的敘述，並且呼求聖神降臨在餅和酒中。面對此聲明，從天主教的觀點來看，梵蒂岡認為有必要加以補充，因此提出了：只有有效的受秩司鐸才能夠代表基督，將會眾帶進感恩聖事的服務員。他不單只是誦唸耶穌建立聖體聖事的敘述，也不僅只是發聲呼求聖神而已，他更是聖事性地在奉

獻基督的祭獻。因此，安立甘宗－羅馬公教國際委員會在 1994 年所發表的一份有關聖體聖事的文件中，就曾這樣說：

「整個感恩禮行動是一個綿延不斷的行動，在這行動中，基督在祂聖事性的體血當中奉獻祂自己給予祂的子民，並且信友們在其中以信德和感恩之情領受祂。」

這是一種表達感恩禮祭獻和共融禮（領聖體禮）之間關係的一種方法，同時，這聲明也指出了作為感恩行動的感恩經，如果缺乏了聚會團體的領聖體禮，則將是不完整的。

另外，天主教台灣地區主教團在 1997 年的常年大會中曾經決議：「根據法典 908 條，神父不可和未完全與天主教共融的教派聖職人員共祭。」同時也決議了：

「根據大公指南 129, 133, 134 號，聖事是合一之源，在某些情況下，可以允許且鼓勵其他基督徒領聖體。因此，在神學院唸書的聖公會學生可領聖體，他們的聖職大致是有效的，故在特殊情況下，天主教教友也可領聖公會聖職所祝聖的聖體。」

## 第四節

### 《利馬文獻》

#### 與梵蒂岡的回應

在大公交談當中，最馳名的果實就是普世基督教協會 1982 年所發表的《利馬文獻》(Lima-Document)。這文件包含了聖洗、聖體和聖職等主要論題。這份文獻說到，感恩禮是對天父的感恩；是對基督的紀念 (Anamnesis)；是對聖神的呼求 (Epiclesis)；是信友們的共融；是天國的盛筵。這文獻還肯定了「感恩餐宴是基督體血的聖事，也是基督真實臨在的聖事」。

同時，它也詳加敘述了，每當基督完成祂的許諾：天天同我們在一起，直到世界的終結的時候，祂就總是以多樣的方式，充滿生命力且積極主動地親臨在於感恩禮當中。但是這「真實臨在」如何與基督的「體血」有一個聯繫，文獻卻沒有太多著墨，而只是簡單地提到許多教會相信，藉著基督的話語和聖神的德能，感恩禮的餅和酒以真實但奧秘的方式，變成了復活基督的體和血。而其他的一些教會則不把基督的臨在與餅酒的記號相連結。

天主教會透過天主教基督徒合一促進委員會，並在教義部的襄助下，經過了五年的廣泛諮詢，在 1987 年正式給予日內瓦

的信仰與教制秘書處一個官方回應。關於聖體，天主教的回應包括下述各項重點：

1. 真誠而積極地讚賞該文獻的主要內容。天主教認為該文獻論聖體的大部分內容可以認同，因為它表達了教會從古代以來，在實踐和理解上的許多主要道理，以及具體的禮儀行爲。這在通往基督徒的合一上，是一個很好的訊息。
2. 某一些重點卻需要進一步澄清：
  - 1) 指出「大地的成果」（餅和酒）與耶穌以祂的生命所恩賜的禮物，二者之間的一致性，意即餅酒是基督真正臨在的聖事性標記。
  - 2) 該文獻所用的「代禱」概念，似乎並未明確地表示聖體聖事的祭獻因素。
  - 3) 只以感恩和代禱來描述教會在聖體聖事中的行動是不夠的，還必須提及參與者在聯合基督永恆的自我交付時，所表達的自我奉獻。
  - 4) 「體變」所表達的事實應該更清楚地說明。
  - 5) 有關感恩禮主禮的問題應該更清楚地解說。天主教的立場是：主禮的人必須是一位在宗徒傳承下，經由聖職聖事祝聖的司鐸。

有關天主教徒參與基督教團體的聖餐禮，及基督教徒領受天主教的聖體此問題上，應該特別注意這樣互領聖體的教會向度。意思是說，在解決互領聖體問題的努力中，不應該脫離神學對教會的奧蹟及聖職聖事的理解。爲天主教徒而言，組成教會共融的和新式信仰的合一，而對聖體的信仰是教會信仰中很

重要的因素。但是，因為新教基督徒對聖體的信仰尚未完全與天主教徒相同，因而天主教會現在不可能從事普遍的教派間的互領聖體。因為教會認為，除非基督徒們完全共享同一個信仰，否則他們不能參與同一件聖體聖事。

## 第五節

# 天主教與東正教之間的聲明

在東正教會與其他教會，就感恩禮的對話當中，特別強調的是呼求聖神（*Epiclesis*），以及在慶祝當中，天主聖三奧蹟的顯現。在天主教會和東正教會之間的國際神學交談委員會，曾就有關教會奧蹟、感恩禮和天主聖三的神學交談，發表了一份聲明。這份聲明讓我們清楚地看到了東正教會對聖神（*Epiclesis*）的強調，深深地影響了當代天主教的感恩禮神學。

這份聲明肯定了，整個的慶祝就是一項對聖神的呼求（*Epiclesis*），這呼求聖神的要素在慶祝的某些時刻顯得愈益彰顯，並且使得天主聖三的奧蹟臨在於感恩禮慶祝當中。這份聲明如此述說：

「在慶祝當中，一個人從聖言的聆聽，並在福音的宣報—聖言成了血肉的宗徒宣報中，達到高峰，一直到向父獻上的感恩、祭獻的紀念，以及在其中的共融，這整個過程就是一關在信德中呼求聖神的祈禱。因為呼求聖神（*Epiclesis*）不只是對聖神呼求，為能使餅酒轉化成基督的體血，它同時也是一關使所有的人能在子所啓示的奧蹟當中，圓滿共融的禱詞。」

因此，聖神臨在於降生成人的聖言聖事裡，並且直到整個

教會的身體中。而共融禮（領聖體聖血）正是表達這一聖神臨在的高峰，它與呼求聖神的祈禱一起表達了那在基督向天父自我祭獻裡的共融形式。

此外，感恩禮中彼此的共融，及辨別是否合乎正統信仰的聖禮，為東正教會來說，其關鍵就在於主禮者身上，主禮者必須是具有合法權柄的主教或與主教共融的神父。主教是基督臨在的保證人，因為透過宗徒那連續不斷的傳承，他擁有來自基督自己的司祭職務。

因此，主持感恩禮的司祭必須擁有有效的聖秩聖事，並且與地方教會的主教共融。也因此，即使主禮者是神父，主教的臨在也藉著 *antimension* 而發顯在聖禮當中，這塊代表祭台的長形方巾，必須載有主教的署名方為有效；同時，在感恩禮中主禮神父也必須提及主教的名字（行聖禮所在地教區主教的名字），以表達主教的臨在。

所以，聖禮之所以是屬正教的，其先決條件便是主教的臨



東正教的 *antimension*

在（以 *antimension* 和提主教名字的方式臨在）。然而這主教必須與那個國家的東正教會合一，那個國家的主教會議也必須得到全世界其他正教教會的承認，並且共融合一。如果有了這些先決條件，那麼為東正教會來說，這聖禮便是屬正教的，而每一位正教的信友們，也都可以自由地去參與，並且領受共融（聖體）聖事。

## 結 論

我們從新約中的感恩禮、感恩禮的歷史傳統、感恩禮的神學、感恩禮的慶祝、感恩聖事在彌撒外，以及感恩禮的大公合一等基本課題一路走來。接下來的論題將是什麼？面對我們所生長的這片土地，感恩禮慶祝應該更注意哪些幅度？或許本地化、寬恕、合一、社會正義、多元文化和族群等，都可以是我們反省的方向。

最後，希望能符合我們在〈前言〉中所提到的，期待我們都能向感恩禮的根源尋根，而抵達如同正在爆發中的感恩禮火山的核心，如此我們也會著火燃燒，像西乃山被點燃一般。

# 附錄一

## 閱讀 2000 年版《彌撒經書總論》

### 前 言

我們都很熟悉地圖集的作用，這個包含兩個向度視野的地圖，向我們展示的是一個從全面的視野到一個特定的視野，是一個從全景的地球表面投射到聚焦於一個特定的國家或城市。雖然地圖對我們是如此地方便和有用，可以幫助我們去了解我們所處的位置，並且幫助我們對世界有一整體的認識，即使幫助是如此大，也不會有人把地圖混淆或誤認為是我們所居處的真實世界。

同樣的關係也存在於《彌撒經書總論》與感恩禮的慶祝之間。透過地球的全面和特定視野，一本地圖集能將讀者引入世界當中；而《彌撒經書總論》則給感恩禮慶祝提供了全面及特定二者兼具的視野。雖然沒有人會把《總論》和《總論》所描述的具體禮儀行動混為一談，但它仍然為一切願意在感恩禮中服務的人，提供了最基本的指導方針。因為透過對這份文件，整個結構的瞭解，以及充分地認識到感恩禮的各個層面是如何地呈現在整個篇章當中，我們便能找到那能激起感恩禮生命的新精神。

## 一、文件的歷史淵源

1969 年 4 月 3 日，教宗保祿六世簽署了頒佈梵二彌撒經書的法令。伴隨這法令而來的是《彌撒經書總論》，在這總論裏，介紹了彌撒的新的結構，次（1970）年，彌撒經書（感恩祭典）標準版正式出版。1975 年，此文件又作了一些修訂，是為第二標準版，此次的頒佈特別加上了一個〈前言〉。

廿五年之後，主曆 2000 年又針對彌撒各部分的含義、禮儀人員各自的職務和職務的執行，作了一些澄清和補充，並於聖週四當天（2000 年 4 月 20 日）予以頒佈，是為第三次頒佈<sup>1</sup>。不過按照 2000 年 10 月 31 日聖事及聖禮部秘書長給美國主教團團長的信函，這新版《總論》已於 2002 年新版《羅馬彌撒經書》標準版出版後生效。各地區教會也會在此時，應開始予以執行。

## 二、文件的〈前言〉

新版《彌撒經書總論》保留了舊版《彌撒經書總論》的〈前言〉，這篇〈前言〉是 1975 年補上的。當 1969 年頒佈這份文件時，這個〈前言〉尚未書寫完成。在教宗保祿六世的命令之下，這篇〈前言〉被加放在《彌撒經書總論》的最前面，目的是為答覆一些對禮儀革新持誤解的態度的人，或是把新的彌撒禮儀貼上不合法和非正統標籤的人，他們所提出的疑慮和所作

---

<sup>1</sup> 在 2000 年版《彌撒經書總論》標準版的扉頁如此寫道：「羅馬彌撒經書新版本，經教宗若望保祿二世於 2000 年 1 月 11 日欣然批准，由聖禮部和聖事部於同年 4 月 20 日頒佈。為使附著於感恩祭典的『總論』之標準本廣傳，以及讓各主教團於翻譯該原文為各地方語言，及其後呈交宗座，請求認可時有所依據和參考。本文獻特由標準版第三版摘錄出來，並公佈之。」

的批評。爲了這個理由，〈前言〉（第 1~15 號）特別強調出新禮在歷史、神學和教義上的延續，換句話說，就是把新禮視爲是教宗比約五世的特利騰彌撒經書（1570 年頒佈）的延續。

在這〈前言〉中，每當提到彌撒的祭獻本質、在餅酒形下的主真實臨在的奧蹟，以及公務司祭職與信友在領洗時所接受的王家（普通）司祭職時，也都強調這些都是「不變的信仰」以及「持續不斷的傳統」。當中同時也引用了教宗比約五世在 1570 年頒佈特利騰彌撒經書時所應用的話「教父的傳統」，來表示這兩部彌撒經書雖然相隔四個世紀又一個世代，卻取了同一的傳統，並且此一傳統在今日的禮儀革新中，扮演了非常重要的角色，同時也回應了《禮儀憲章》（第 50 號）的期待：「如果適宜或需要，應該按照教父的原始傳統，恢復起來。」

這篇〈前言〉清楚地描述了整個歷史和神學的前提，而這歷史和神學的前提，正是構成感恩禮革新的重要基礎。特別具有教導性以及與我們的生活息息相關的是，新禮處理了特利騰大公會議所頒佈的兩項禁令：本國語言（各地方言）的使用和在某些情況下可兼領聖體聖血。而羅馬禮既然作爲教會禮儀傳統的寶藏，因此〈前言〉一方面表達應該常常要在傳統的基礎上，按照歷史情況的演變，來修正禮儀的慶祝；但另一方面，也表達了新禮應該忠於羅馬禮的傳統本質。

### 三、文件的鳥瞰

一眼望去，新版《彌撒經書總論》的整個安排給人的感覺是有點混亂。雖然這份冗長的文件被劃分成九章，每章的長度和分量也長短輕重不一，且每章的禮儀探討的進路也不相同，但是各章都有其各自的特殊切入點和目的。整個文件章節的編

排，就如同前面所提的地圖集一般，最前面是整個世界地圖的通覽，然後接下來的是範圍縮小的國家或城市的地圖；同樣地，文件也是透過不同的章節，帶我們越來越接近感恩禮慶祝的各個特殊層面。它是以整體的神學原則作為開始（第一章），而以地方教會所能適應的範圍作為結束（第九章）。

在短短三、四頁的第一章裏（第 16~26 號）盡說了那以梵二《禮儀憲章》為根基的感恩禮。第二章（第 27~90 號）則是清楚地說明了彌撒各部分含義和彼此的關係，並且藉著神學在彌撒的基本結構和各種要素中的表達，來發展第一章的神學討論。第三章（第 91~111 號）描述了彌撒聖祭中的各種不同職務。在這章的第二個部分裏，特別提到「天主子民的職務」，在此強調了禮儀乃是藉由整個的信友團體予以完成，而非聚會團體中神職人員的專利。第四章（第 112~287 號）則是提出舉行感恩禮的原則和各種方式。這章一開始是以彌撒的標準型式，即有信友參與的彌撒開始作論述的。第五~九章則是在處理一些特別的論題：聖堂為舉行感恩禮的裝飾和佈置（第 288~317 號）、舉行彌撒的必需用品（第 319~351 號）、以牧靈準則所作的彌撒經文的選擇（第 352~366 號）、各種機會的彌撒以及追思彌撒（第 368~385 號），以及主教及主教團有權作的適應（第 386~399 號）。

#### 四、文件的本質

《彌撒經書總論》的形式與 1570 年彌撒經書的《總禮規》（*General Rubrics*）完全不同。它不再是對禮儀作一般性的描述，而是對慶祝作一緒言。在這緒言當中，首要考量的是兼具教義、牧靈和靈修的幅度，並且賦予禮規指導深層的含意。以期能幫助司祭、職務員和整個團體聚會，能夠發現各慶祝要素的意義

和價值，並且瞭解到為何如此舉禮。也因此，在文件的一開始就特別強調感恩禮各部分和各要素的意義，並指出它們的形式，也解釋如何實際地去實行各儀節。

從整個文件來看，我們清楚地看到了一種謹慎和節制的精神在主導著文件的編寫。其目的是：一方面作出原則性的確定；另一方面，也尊重各個地方聚會團體的禮儀表達能力和可能性。

## 五、文件的增訂或修訂以及新的部分

### （一）源自文件和禮書而來的增訂或修訂

相較於舊版的《彌撒經書總論》，新《彌撒經書總論》在內容上作了一些更動。這些更動的來源有些是源自近廿五年來的教會文件，有些則是來自禮書的禮規。這些文件包括了：*Inaestimabile donum*（《無價的禮物》，這是為保祿六世彌撒經書頒佈廿週年所頒佈的一道訓令）、教會法典、*Vicesimus quintus annus*（《廿五週年》，這是慶祝《禮儀憲章》頒佈廿五週年時，教宗所發佈的一封信文）、*Ecclesiae de mysterio*（《源自奧蹟的教會》，這是 1997 年所頒佈的有關職務員的法令），以及 *Caeremoniale Episcoporum*（《主教慶祝禮書》）。

我們現在就針對**講經**、**感恩經**、**領聖體**、**祭器清理**四個部分來做說明：

1. 「講經通常是主禮的職務，也可由一位共祭司鐸進行，若環境所需，甚至可由一位執事講道，但絕不可由一位平信徒〔講經〕」（《彌撒經書總論》第 66 號）。這項確定可以說是針對教會法典第 767 條第 1 項所做的回應：「在宣講的類型中，最卓越的是講經（講道），此為禮儀的一部分，並為司鐸或執事保留的；遵照禮儀年的程序，從聖經文詞

去發揮信德的奧蹟，和基督徒生活的規範」。

另外，在《總論》中雖然還提到：「在特殊情況和合理原因下，在場而未能共祭的主教或司鐸，也可進行講經」（第 66 號），而在《總論》中更是強調：「若感恩祭禮並非由主教本人，而委託他人舉行時，宜由主教配上胸十字、身穿長白衣、披上聖帶和禮披，親自主持聖道禮，並在禮成儀式中給予降福」（第 92 號）。這項肯定和補充，乃是對《主教慶祝禮書》做出了正面的回應（參考：*Caeremoniale Episcoporum* 175~186）。

2. 關於感恩經，《總論》（第 147 號）採用了 *Inaestimabile donum*（第 4~5 號）中的四個敘述：(1)感恩經按其特性，只有司鐸才可誦唸。(2)司鐸乃是因為聖秩，而賦予了這項職權。(3)他應該使用彌撒經書裏的感恩經，或是經聖座批准使用的經文。(4)信友們懷著信德，靜默地與主祭聯合一起，並以感恩經內所規定的應答來參與。這項肯定，可以說是對多年來，針對某些地方教會或某些司鐸的過度自由作法，提出了修正及再確定。
3. 至於領聖體的方式的規定，則是採用了 *Inaestimabile donum*（第 11 號）中的方式，也就是：(1)信友不得親自拿取聖體或聖爵，更不可把聖體或聖爵互相傳遞。(2)信友可依主教團的規定，跪下或站著恭領聖體。(3)若是站著領受聖體，則在領聖體前按主教團所規定的方式，做出應有的敬意動作。(4)信友接過聖體後，必須在回到座位前，隨即把整個聖體全領下。這幾項規定表達了對聖體的尊重，同時也回應了聖座對聖體應避免褻瀆的一再強調。
4. 有關清理祭器的規定也是源自 *Inaestimabile donum*（第

13~15 號)：(1)若有聖體餘下，主祭在祭台上全領之，或恭送至專為保存聖體的地方（《總論》第 163 號），餘下的聖血必須由司祭或執事馬上恭領（《總論》第 182 號）。(2)由司祭（《總論》第 162 號）、執事（《總論》第 183 號）或正式任命的輔祭員（《總論》第 192 號）在祭台旁或祭器桌處清潔祭器。這些規定的背後中心思想，仍是針對聖體的尊重。

## （二）進一步強調

### 1. 祭台及聖體龕

感恩禮中，祭台是非常重要的，它是《默示錄》中基督的象徵。而為了加強這個記號，並且不要讓不必要的混亂傷害了禮儀的記號，2000 年版《總論》第五章「為舉行感恩祭聖堂的佈置與裝飾」中，對祭台和聖體龕做了以下的確定，和對舊版《總論》的補充及再強調：

#### （1）有關祭台的設置

**第 297 號：**教堂內舉行感恩祭，應在祭台上進行；在教堂以外的場所，也可在適宜的桌子上舉行，但常該鋪上祭台布和聖體布（*corporale*），並有十字架和蠟燭。

**第 298 號：**所有教堂宜設有一座「固定祭台」，因為它能更清晰而恆常地，彰顯出基督耶穌是我們的活石（伯前二 4；參看弗二 20）。其他舉行聖祭的地方，可用「活動祭台」。所謂「固定祭台」，是指與地面固定相連，不能移動的祭台；可移動的則稱為「活動祭台」。

**第 299 號：**每座教堂通常該有一座**固定祭台**，這祭台在可能範圍內，應盡量與牆壁分開，使司祭等易於環繞行走，並能面向教友舉祭。祭台的位置，應是整個信友

團體注意力自然集中之處。按常規，這固定祭台應是行過奉獻禮的。

## (2) 祭台的使用

**第 306 號：**在祭台的桌面上，只可放置彌撒聖祭所需的物品。由彌撒開始，至恭讀福音前，只可放置「福音書」(*Evangelarium*)；由供奉禮品，至清理祭器止，只可放置聖爵 (*calix*) 及聖體盤 (*patena*)，需要時也可放置聖體盒 (*pyxis*)，以及聖體布 (*corporale*)、聖血布 (*purificatorium*) 和彌撒經書 (*missale*)。

**第 307 號：**爲了表示尊敬和歡欣慶祝，蠟燭爲所有禮儀慶典是需要的 (參看《總論》117)。依照祭台和聖所的設計，蠟燭可合宜地放置在祭台上，或在祭台旁，務使一切都很協調，不妨礙信友目睹祭台上所舉行的禮儀，和放置在祭台上的一切。

**第 308 號：**祭台上或祭台旁，應放置有「被釘基督像」的十字架，讓參禮團體清楚看到。這類十字架，促使吾主的救世苦難，常銘刻信友心中，即使在禮儀慶典外，亦宜留在祭台旁。

## (3) 聖體龕位置的問題

按照 1975 年的《總論》(第 276 號)：

「將至聖聖體保存於小聖堂內，便於信友個人的朝拜和祈禱，應予特別的推崇。若無法如此實現，則應按聖堂的構造，和當地合法的習慣，將聖體安放在祭台上，若不放在祭台上，則安放在聖堂的顯貴部分，並妥善地予以裝飾。」

但按照新的《總論》（第315號），則做了以下的修正：

「為能更符合其象徵意義，保存至聖聖體的聖體龕，不應安置在舉行彌撒的祭台上<sup>2</sup>。應依教區主教的決定，把聖體龕：(a)或以最合宜的方式，置於聖所內最適當的位置，但不得置於舉行彌撒的祭台上，不再用來舉行彌撒的舊祭台則不受此限（第306號）；(b)或置於另一小堂內，便於信友個人朝拜聖體及祈禱<sup>3</sup>；但小堂要和教堂相通，並且易為信友目睹。」

## 2. 擘餅的問題

不論是保祿宗徒的《格林多人前書》所描述的主的晚餐（格前十一 23~26），或是對觀福音，或是厄瑪烏耶穌與兩個門徒的晚餐，都讓我們看到了耶穌的四個關鍵動作：拿起、祝謝、擘開、給予。也因此，有神父在感恩經中誦唸耶穌建立聖體聖血的敘述時，就按照所唸的動作擘餅。但這四個動作並不是一種戲劇化的重演，而是一種宣告，同時也是一種禮儀性的紀念（*Anamnesis*），它們乃構成聖祭禮儀的結構。我們可以說，這四個動作表達了聖祭禮儀的四個結構階段：

- （1）**拿起**：從準備餅酒（餅酒遊行）直到禮品放在祭台上。
- （2）**祝謝**：感恩經。

<sup>2</sup> 參看聖禮部，《聖體奧蹟訓令》(*Eucharisticum mysterium*)，1967/5/25，n. 55, *AAS*, 59 (1967), p. 569.

<sup>3</sup> 同上，p. 568；《羅馬禮書》(*Rituale Romanum*)；《彌撒外領聖體及聖體敬禮禮規及指示》(*De sacra Communionem et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*)，editio typica, 1973, n. 9；《天主教法典》(*Codex Iuris Canonici*)，can. 938 §2；若望保祿二世，《主的筵席書函》(*Dominicae Cenaem*)，n. 3, *AAS*, 72 (1980), pp. 117~119.

(3) **擘開**：擘餅禮。

(4) **給予**：領聖體。

因此之故，雖然在感恩經沒有特別註明不在此時擘餅，但卻是在擘餅禮 (*Fractio panis*) 做了進一步的強調：

**第 83 號**：主祭擘開祝謝了的餅。基督在最後晚餐中擘餅的行動，成為宗徒時代整個感恩祭的名稱。這儀式顯示信友雖多，卻因領受同一個生命之糧，即為拯救世人死而復活的基督，而成為一體（格前+17）。擘餅禮於平安禮後開始，宜莊重行之，勿作不必要的延長，也不可認為不太重要。此禮只由主祭或執事行之。當主祭將一小分聖體放入聖爵內時，歌詠團或唱經員領唱「羔羊頌」 (*Agnus Dei*)，而信友則答唱，否則應高聲誦念。羔羊頌是為伴隨擘餅禮而唱，因此有需要時，可唱多次，直至擘餅禮完成為止；最後一句常以「求祢賜給我們平安」作結。

因此，按照聖祭禮儀的結構來說，如果在感恩經建立聖體聖事敘述時就擘餅（若是如此，也該在此給予一領聖體了），則會破壞此一結構；同樣地，若分餅不在擘餅禮中做適當的強調，那麼也會有同樣的後果。另外，《路加福音》及《宗徒大事錄》就是以擘餅來稱呼感恩禮。所以，應該避免輕忽這儀節，而在平安禮進行中，或是在偷偷摸摸的情況中分餅；總之，至少應讓禮儀聚會團體看到儀節的進行。

### (三) 新的部分

有幾個新的部分很值得我們關注：

1. 有關兼領聖體聖血方面，新《彌撒經書總論》超越了《禮

儀憲章》（第 55 號）以及舊版《彌撒經書總論》（第 241~242 號）的適應範圍，而規定：

「教區主教可為自己教區訂定有關領聖體兼領聖血的規則，屬修會的教堂和小團體的彌撒中，也應遵守。教區主教也有權授權司鐸，在他認為合宜時，讓信友領聖體兼領聖血，惟信友應受到充分的教導，又沒有褻瀆聖事的危險，而且這禮節行動並不會因人數眾多，或因其他種種理由，而難以進行。」（《總論》第 283 號）

這規定更積極地回應了《總論》（第 281 號）所揭櫫的：

「領聖體兼領聖血，更能明確表達領主的意義。因為依此方式，『感恩祭宴』的層面更完美地顯示出來，吾主以其聖血訂立『新而永久的盟約』的旨意，也更清晰地表達出來，『感恩祭宴』與在天父國中『天上聖宴』間的關係，也更為明顯。」

2. 有關 1915 年教宗本篤十五世所允許的，十一月二日追思已亡節的三台彌撒，新《彌撒經書總論》再度予以確定：「每位司鐸可以舉行三台彌撒或參與三次共祭」，但是加上並強調：「惟須在不同時間舉行，而且遵照有關第二台及第三台彌撒意向的規定」（《總論》第 204 號）。
3. 第一章（第 22~26）號和第九章。在這些章節的內容當中，我們可以發現到本地化（文化互融）的一些原則，以及地方教會按照各自不同的情況所能做出的適應範圍（這部分請參考本書〈附錄二〉）。

## 六、文件的重要部分

為那些於主日在堂區準備感恩禮的人，最能夠提供即時幫

助的文件部分，是第二章的彌撒的各種要素及部分，以及第四章中有信友參與的彌撒。在參考這兩部分前，務必要先閱讀文件中的第 27~28 號，因為這兩項有關彌撒聖祭的神學和基本結構是整個文件的基礎。

第 27 號指出了基督在感恩禮中的四重臨在：**在聚會的團體內、在施行聖事者身上、在聖言上、在麵酒形內**。第 28 號則指出了感恩禮的兩個基本部分：**聖道禮儀和聖祭禮儀**。文件中其它的部分，特別是描述「有信友參加的彌撒」的那個部分，都能夠被視為是這兩項所揭櫫的原則的再解釋和再說明。

## 七、文件的限度

這是一份為普世教會的文件，其目的是為了讓世界各地的教會能夠有一選擇的可循標準，而其在內容和意涵的表達上也是豐富多采，但是我們仍然可以發現到這份文件的一些限度：

1. 在第 117 號中還特別強調十字架要具有苦像。當然，其作用是要提醒參禮者去注意到，以及清楚地看到彌撒的祭獻本質。然而在傳統上，表達逾越奧蹟意義的光榮十字架也呈現了感恩禮的另一個重要幅度，因此，鉅細靡遺地作了這項限制是否合宜？
2. 第 154 號規定，主禮在平安禮時，要留在聖所內，以免影響禮儀進行。但事實上，有些聖堂的設計把祭台安置聖堂中央，主禮及讀經台的位置各在祭台兩端，會眾圍繞四周，又如何區分聖所呢？
3. 在第 278~280 號中，提及受任命的輔祭員可以清理祭器。而按教會法典第 230 條，只有男性可受任命輔祭員。至於男女均可受命的特派送聖體員，卻沒有被提及是否可以清

理祭器。這問題在教友人數眾多的地區和堂區，是迫切需要解決的。

4. 讀者也必須注意從第五章到第九章的一些論題，如禮儀空間、藝術、音樂、追思彌撒，以及禮儀適應等，必須再作補充，或是作更進一步的發展。

## 結 論

雖然《彌撒經書總論》的作用如同是彌撒經書（感恩禮典）的導論，而這部禮書雖然在傳統上又是屬於主禮的司鐸所專用的，但是它絕對應當是屬於全體天主子民的，特別是那些在感恩禮中以各種不同的職務來服務弟兄姊妹的。透過對這份文件的學習和反省，所有那些在感恩禮中執行各種職務的人，將幫助眾人在基督內成爲一個身體。

## 附錄二

# 《羅馬彌撒經書總論》

## 新篇章的特徵和意義

### 前 言

禮儀革新運動因著《羅馬彌撒經書》第三標準版(*editio typica tertia*)於主曆2000年4月20日頒佈，向我們證明了它已臻於成熟，並且也具備了相當的穩定性。因為這部新版的彌撒經書，與上一版的彌撒經書中間已經相隔了廿五年，而這充分地表達了這部彌撒經書需要修訂的幅度並不大。

在經過了一連串의半公開有關彌撒經書的出版日期之後，聖禮部和聖事部決定先行出版經書的總論部分，也就是所謂的《羅馬彌撒經書總論》(*Institutio generalis missalis romani*)，並在2000年7月以單行本印行，且發送到各地方教會的主教團。新版的總論對舊版中原有的八個章節，做了一些修訂和改變。

本文主要的目的，便是要指出在新版總論中所增訂的第九章，其本質和主要特徵，以及對其重要性做出反省。

## 一、關於第九章

第九章這一新的章節，提供了迄今彌撒經書仍然闕如的一個重要部分，這個部分其實在梵二之後的羅馬禮書中，都已以 *De Adaptationibus quae Conferentiis Episcopalis competunt* 或 *De Adaptationibus Conferentiarum Episcoporum cura parandis* 或 *De Adaptationibus ad varias regiones et adiuncta* 等標題，增訂在各禮書的「導言」(*praenotanda*) 中了。當中主要的是討論有關各地方教會主教團以及主教們所能做出的適應範圍。這個部分與更進一步名之為 *De accommodationibus quae ministro competent* 的部分，是有所區別的，後者所涉及的是主禮所能做的適應和選擇。

## 二、完成改革

第九章的一開始就提醒我們一個事實，那就是在梵二之後，一個適切且徹底的彌撒經書牧靈改革已經著手進行；同時，本章的一開始，也強調了某些牧靈適應的可能性。言外之意，禮儀革新還有許多的可能性等待開發，尚待更進一步的適應和修改，以其更能符應牧靈的需要。

我們可以清楚地看到，這一開宗明義的段落，是與總論的第一章(第 22~25 號)有著密切聯繫的。在第 22~25 號中，就首先特別提到了教區主教在禮儀當中，特別是在感恩禮當中的特殊及突出的角色。他不僅是教區整個禮儀生活的管理人、推動者和保管人，同時「在他主持的慶典中，尤其在他親自主持，並由他的聖職班、執事和信友一起參與的感恩禮中，彰明較著。因此，這類隆重的彌撒聖祭，理應成為教區上下的典範」。緊接著，便以三個範疇來談論有關禮儀適應的問題。

### 三、第一章和第九章的適應範疇

適應的第一個範疇(第 23~24 號)在於司祭所能做出的適應，這適應指出了司祭有權按照禮儀慶祝團體的具體情況，「在一些儀式或經文作選擇，包括歌詠、讀經、禱文、講解和舉止動作，好能更配合參禮者的需要、準備程度和特性」(第 24 號)。不過，第 24 號的最後仍然強調：司祭「也該謹記，自己只是神聖禮儀的服務者，是不許自作增刪，或更改彌撒慶典的任何部分」，來回應梵二《禮儀憲章》(第 22 號第 3 項)所提出的適應範圍。

適應的第二個範疇(第 25 號)則是指出了教區主教或主教團，在他的轄區範圍內，所能做出有關彌撒經書的可能性適應。

適應的第三個範疇(第 26 號)所涉及的是更根本的適應問題。雖然這範疇的適應在羅馬彌撒經書中並沒有清楚地被預見到，但是在《禮儀憲章》(第 40 號)已經清楚地提到了。這個範疇的適應一方面要遵照《羅馬禮儀及本地化訓令》，另一方面要依照《羅馬彌撒經書總論》(第 395~399 號)的指引而進行。

整個第九章就是按照以上三個層次的適應範疇而提出來，特別是在第二個範疇和第三的範疇上，更是做了清楚的討論。在此，我們可以瞭解到《羅馬經書總論》的編輯者或許已經看到了，如果把適應的第一個範疇緊密地與第二和第三個範疇連接在一起的話，會產生一些危機。

首先在我們看到的是，因為第一個適應範疇是針對那向司祭所開放的選擇範圍，而這些選擇範圍是已經存在於「標準版」(*editio typica*)當中的一些可供選擇的要素裏，因此，司祭能做的選擇是有很大的限制的。換句話說，司祭的選擇權力是必須

按照禮書的規定去做選擇的，他不能逾越了禮書的規矩。因此，這個適應範疇與另兩個層次的適應範疇是有所不同的，這兩個適應範疇具有超越「標準版」所規定範疇的可能性。事實上，在《羅馬彌撒經書總論》中，也以 *accommodationes* 和 *aptationes* 這兩個詞來作為兩者的區分。前者是指第一個範疇的適應，而後者則是指第二和第三範疇的適應。

其次，我們也看到了把第一範疇和其他範疇分開的理由是什麼，因為前者是屬於司祭的適應範圍，後者則是屬於主教的適應範圍，並且藉此強調出主教在教會中的特殊角色。在這新的篇章當中，有很大的篇幅是在界定主教的禮儀角色。

#### 四、教區主教的角色

在簡短的引言（第 386 號）之後，便進入主題當中。主題的一開始就是強調出主教的形像。他是羊群的最高司牧，是教區的禮儀推動者、管理者和監督者，他同時也是司鐸、執事和信友禮儀精神的促進者。

「被尊為群羊最高司牧的教區主教，務需推動、管理和監督自己教區內的禮儀生活，因為在某種意義下，他是信友們在基督內生活的泉源與聯繫。在本總論中，指定由教區主教訂定舉行共祭彌撒的規則，制定在祭台上協助司祭的輔祭員守則，指定分送聖體兼送聖血的方式，以及批核教堂的興建與佈置。然而，他的首要任務乃促進司鐸、執事和信友的禮儀精神。」（第 387 號）

我們從梵二《禮儀憲章》的不同章節中，便可以發現到這個概念的根源：

「主教應被視為其所屬羊群的大司祭，信友們在基督

內的生活，在某種意義下，是由他而來，係屬於他。」  
(第 41 號)

這有關教區主教的形像描述，可說是再一次強調了我們前面已提及的《羅馬彌撒經書總論》(第 22 號)。

## 五、主教團的角色

在這一章，從個別的主教角色談到了主教團的角色，以及它的特別職責和這些職責的本質。

這些職責中，首先提到的是有關翻譯《羅馬彌撒經書》成為本地語的問題。接著是一系列針對《總論》及《彌撒規程》(*Ordo Missae*) 所列出的一些項目做出適應。這些項目包括：信友的舉止姿態；對祭台及福音書致敬的舉止姿態；進堂詠、奉獻詠和領主詠的文字內容、特殊情況用的聖經選讀；行平安禮的方式；領聖體的方式；祭台及禮儀用品，尤其是祭器的質料、形式和色調。最後，我們發現《總論》在這裏開放了一個空間，那就是如果主教團認為有用的「牧靈指引」，在獲得宗座批准後，也可放入《羅馬彌撒經書》內適宜的地方。

## 六、彌撒經書的翻譯

《總論》(第 391~392 號)為《羅馬彌撒經書》的翻譯，提出了適應的範圍和原則。

這論題的進路首先是從聖經經文翻譯的立場來著手。從這立場做出發點的原因，不單只是因為讀經在禮儀的結構中佔有一重要的位置，同時也是因為聖經的經文遍及整個禮儀當中，甚至禮儀的行動和記號也是由聖經內取意而來(參考：《禮儀憲章》24)。

至於對聖經譯文的特別要求，則是規定語言的使用應符合

信友的領悟能力，又要適於公開宣讀，然而也要保存聖經各書原來採用的不同表達（參考：*Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, Instruction, Comme on le prévoit*, n. 30）。

雖然這份文件沒有清楚地指出來，但是對於其他彌撒經文的翻譯，它似乎仍然意有所指地指出基本聖經材料在這些彌撒經文的重要性（參考：同上，nn. 15, 17~19）。這些經文的翻譯，一方面要顧及每一種當代語文的本質，同時也要把拉丁原文的意思忠實地翻譯出來。另外，在翻譯時，也必須顧及彌撒經文的各種文體，如主禮禱詞、對經、歡呼詞、應句、禱文等（參考：同上，n. 28）。這項指導原則，在 1969 年有關禮書翻譯的指導文件中也出現過。

正如同聖經經文的翻譯，本文件強調這些教會經文的譯文，乃是為公開使用的，是在感恩禮慶祝的特別脈絡中宣讀或誦唱用的。翻譯的同時，也要考慮到要適合當地信友的慣用語彙，但又要注意到高雅和文學的特質（參考教宗保祿六世於 1965 年 11 月 10 日向禮書翻譯會議的與會者所做的演說）。不過這原則仍有其不及之處，因此這份文件同時也強調教理講授為某些聖經和基督徒字彙、用語或表達是需要的。

最後，有關翻譯的處理問題，若是多個地區使用同一語言，宜盡量採用同一譯文，尤其是讀經及「彌撒規程」的經文。很明顯地，這個原則並非新設，因為在梵二之後，在許多地區都已如此做了，並且行之有年了。

## 七、音樂和禮儀年曆

接著在翻譯的適應原則方面，文件提出來的是音樂和禮儀年曆的適應原則。主教團應該核准合適為「彌撒規程」經文、

信友的答唱和歡呼詞，以及禮儀年中所舉行的特殊禮節的音樂。同時也必須決定怎樣的音樂形式、怎樣的曲調、怎樣的樂器准予在禮儀當中使用（參考：《禮儀憲章》第 120 號）。

在這論題上，《總論》很直接地就進入適應及本地化的問題裏，並且簡短地提到每一個教區都需要有自己的禮儀曆書，和專用彌撒。主教團該為自己本國訂定專用曆書，或與其他主教團合作，訂定較廣泛地區的曆書，呈予宗座批准（參考：聖禮部於 1970 年 6 月 24 日所頒布的 *Calendaria particularia*, nn. 4, 8, 13 號）。

這文件再次重複《禮儀憲章》第 106 號對主日優越性的強調，並且呼籲要悉心加以保存和維護，視之為主要的慶節。同時也強調應該維護革新了的禮儀年，不要被一些次要成分弄至面目全非。在本國的禮儀年曆上，要制訂本國的祈求（豐收）日和四季齋期，以及舉行的形式和經文。全國或全地區的專有慶節，應該加插在彌撒經書中正確的位置上，而地區性或教區性的專有慶節，則是置於附錄當中。

這些在《總論》當中陳列出來的適應要素，為主教團指出了有關音樂和禮儀年曆的適應方向，同時也為牧靈上的需要，提供了一個可供選擇的空間和架構。

## 八、更深度的適應和本位化

接著，這文件特別提到《總論》轉入一個更多樣性與更深度的適應問題當中。這樣的適應，為那些新近獲得福傳的民族，更是有其必要。文件特別指出：若為了有助信友參與彌撒和獲得神益，彌撒經書要做出修改和較大的適應，去迎合不同民族的特性和習例時，主教團可依照《禮儀憲章》（第 140 號）的規定「請示宗座，待獲得宗座認可後，把這些修改和適應加

入經書內」(《總論》第395號)。這些需要的提出，正是回應了《禮儀憲章》(第40號)的盼望和期待，同時也將使得禮儀慶祝，更符應不同種族的天賦和傳統。

《總論》並未在這點上進一步作細節的討論，而只是再次強調《羅馬禮本位化訓令》(*Varietates legitimae*, 1994年頒佈)中，對為應用《禮儀憲章》(第40號)所應遵從的程序。也就是主教團在進行任何禮儀實驗之前，應把其建議呈送聖座，所提建議經過主教團及聖座進行考量之後，宗座將授權主教團進行實驗，而且適於規定在一定的期限內。實驗期限結束之後，主教團要確定此實驗的結論，以及此實驗的全部資訊，告知聖座。在文件查驗之後，聖座才能發佈訓令，予以同意，並可能附加某些限制，如此，則可將所要做的某些改革引進到主教團所管轄的地區。

總之，凡是超越彌撒經書所規定的適應範圍，《總論》在態度以及所用的文字表達上，都顯得特別地慎重。此外，這整個適應的過程並非一蹴即成，其結果也並非水到渠成的，而是必須在開始實施適應項目之前，在真正的禮儀慶祝精神中，給予聖職人員和信友們做必要和適當的陶成，好使關乎彌撒聖祭精神的牧靈規則，得以全面實施。

就是在此一觀點之下，《總論》做出了一系列的肯定。這個創新的部分，是以一個有關地方教會的禮儀、宗徒傳統，以及普世教會的習例三者之間的互動關係的陳述做開始：

「此外，還須堅守原則，務使地方教會與普世教會，不但在教義和聖事標記上，而且在承自延續不斷的宗徒傳統的公認習例上，保持一致。堅持這原則，不僅是為避免謬誤，尤其是為承傳完整的信仰，因為教會的『祈禱

法則』與其『信仰的法則』相符。」（《總論》第397號）

事實上，這個陳述是從《羅馬禮本位化訓令》（第26-27號）中引用出來的：

「基督的教會在一定的地方、一定的時間，藉各個地方或個別教會呈現出來，並深具意義，地方教會是透過禮儀將教會的本質啓示出來。這是個別教會應該與普世教會團結與合一的理由，不只在信仰與聖事方面要合一，並且有些透過教會所接受的習慣，而這些習慣被視為未曾中斷之宗徒傳統的部分，在這些習慣上也要合一。這習慣包括：例如每日祈禱、主日的聖化及一週的節拍、逾越節的慶祝和禮儀年內對基督奧蹟的揭示、作補贖及守齋、入門聖事、主的紀念慶典、聖道禮儀及聖祭禮儀之間的關係、罪的寬赦、聖秩、婚姻以及病人傅油。」

「教會的信仰在禮儀中，是以象徵及團體的方式表達。這一點說明，為神聖敬禮之組織、經文的準備，以及所舉行的禮儀，都需要一個立法架構。在歷史的過程中，直到今天，這種立法具有命令式特點，其理由是為保證敬禮的正統性，就是說，不僅要免除錯誤，而且要完整地傳遞信仰，好使教會的『祈禱法則』符合『信仰法則』。」

新的篇章把這兩段敘述濃縮起來，提出了一個禮儀的核心問題，即在教義和聖事標記上，應保持一致，甚至在承自延續不斷的宗徒傳統的習例上，也應保持一致。可以說就形式而言，在這一點上，《總論》並沒有比1994年頒布的《羅馬禮本位化訓令》走得更遠。

緊接著，《總論》繼續這樣談論到羅馬禮：

「羅馬禮構成天主教禮儀寶庫和嗣業的一個可觀和優

秀部分，其富饒使普世教會都得蒙裨益，以致一旦喪失了，便會導致教會的莫大損失。」（《總論》第397號）

這論點對羅馬禮肯定有加，但除了這項對羅馬禮的明確觀點之外，我們還應注意到東方教會的傳統，以及這傳統對整個教會的重要性。梵二《東方公教會法令》中如此肯定到：

「歷史、傳統和許多的教會制度，都清楚地證明東方教會對整個教會的偌大貢獻。因此，神聖公議會不僅對這項教會的精神祖產，寄以應有的重視與合理的讚賞，而且堅決視為整個基督教會的祖產。」（第5號）

梵二《教會憲章》明白地表述了這祖產的組成部分，其中包括了不同的禮儀習例：

「天主上智的安排，使宗徒們及其繼承者，在各地建立了不同的教會，這些教會許多世紀以來，各自有系統地連結在若干集團中，它們除了保持信仰的統一，及整個教會天定的唯一制度之外，享有其特有的紀律、特有的禮儀習慣、特有的禮儀習慣、特有的神學與神修遺產。」  
（第23號）

在同一的脈絡當中，梵二《禮儀憲章》做了同樣的肯定：

「神聖公會議，謹遵傳統，鄭重說明，慈母聖教會以同等的權利和地位，看待所有合法認可的禮儀，願其保存於後世，從各方面得以發展……」（第4號）

對羅馬禮做了肯定之後，《總論》第九章接著話鋒一轉，提到了羅馬禮在歷史洪流當中的文化適應：

「羅馬禮在歲月洪流中，不但保存了來自羅馬的禮儀習例，也以深入、有系統與和諧的方式，結合了其他禮儀傳統。這些禮儀源自不同民族的習尚和特性，以及東西方

不同的地方教會，因此羅馬禮具備一種『跨區』的特質。」  
(第 397 號)

在這個論述中，提到了「一種跨區的特質」(*indolem quemdam supraregionalem*)。而這正說明了羅馬禮一方面有其開放的特性，但是一方面也有其嚴格的一致性。因此，《總論》接著這樣說：

「今日，羅馬禮的特性和一致的表達方式，見於以歷代教宗權力所頒布的禮書印刷品，以及與此相應的，並由各主教團批准和宗座認可的禮書。」(同上)

因此，羅馬禮的發展並非是虛無縹緲、毫無頭緒的發展；它在任何時代的任何地方教會所採取的禮儀形式，也並非就是等同於定讞的形式。最後定讞的標準，是在教宗的權力上。這個觀點在 1988 年，教宗若望保祿二世所頒布的宗座牧函《廿五年宗座牧函》(*Vicesimus quintus annus*) 就已經表達過了。

最後，這個新篇章帶領我們進入禮儀適應和本地化的結論當中。在這結論中，它再次提出梵二《禮儀憲章》，來提醒禮儀改革必須保持謹慎的必要性：

「除非教會的真正確實利益有所要求，並且保證新的形式，是由現存的形式中有系統的發展而來，否則在禮儀改革中，不得作任何革新。」(第 23 號)

《總論》還特別強調：

「此一規定也適用於羅馬禮的任何本地化行動。此外，禮儀本地化需要相當時間來完成，否則真正的禮儀傳統，便會因倉促和魯莽而蒙害。最後，禮儀本地化並不在於創造新的禮統，而是要針對某文化的需要，使加入彌撒經書內的適應，或與其他禮書協調的適應，不會減損羅馬禮的特性。」

事實上，這個原則非常接近《羅馬禮本位化訓令》中所揭示的原則：

「進行本地化時，應維持羅馬禮的基本統一性。這種統一性通常表現在以教宗權威公佈之禮書的標準本中，以及在由主教團為本區域批准並由宗座認可的禮書中。本地化的工作，並不預期會有新禮儀族系的創始；本地化是為回應某一個別文化的需要，而導致某些適應，此種適應仍然屬於羅馬禮的一部分。」（第36號）

「在這一方面（羅馬禮的本地化工作），所做的改變應是漸進的，並須給予適當的說明，以避免被駁回的危險，或只是成為先前形式的一種不自然的移植而已。」

（第46號）

在這禮儀本地化的原則中，《總論》特別提到了禮儀本地化是要針對某文化的需要，使加入彌撒經書內的適應，或與其他禮書協調的適應，不會「減損」（*noxiae*）羅馬禮的特性。這讓我們想起了這新篇章前面所提到的，關於羅馬禮在歷史歲月中所建立起來的一致性，以及要發展新的形式，就有必要按照既有的形式繼續加以發展。

這新篇章最後以強調《羅馬彌撒經書》的特殊功能，和呈現出不同層次的牧靈適應目標，來作為總結：

「因此，《羅馬彌撒經書》雖然以不同語言和習尚面世，仍要在未來繼續成為維持羅馬禮完整統一的工具和卓越標誌。」

這段話是從《羅馬禮本位化訓令》（第54號）中所引伸出來的：

「為舉行感恩禮，《羅馬彌撒經書》依照梵蒂岡第二

屆大公會議的規定，許可合法的差異與適應，但是在不同語言的羅馬禮中，仍應保持其作為合一的工具與記號。」

事實上，這「合一的工具與記號」所表達的，就是一種在差異當中的基本統一性，而這正是符應了梵二禮儀革新的期待：

「只要保全了羅馬禮儀的基本統一性，連在修訂禮書時，也要為不同的團體、地區和民族，尤其是在傳教區，留下合法的差異與適應的餘地；這在裝飾禮節與制訂禮規時，更好也注意到。」（《禮儀憲章》第37號）

在《羅馬彌撒經書宗座憲令》（1969年頒佈）裏，教宗保祿六世也表達了這種深切的盼望：

「對我們關於新羅馬彌撒經書所闡明的許多事項，我們願特別強調一點。當我們的先教宗聖比約五世公布了第一版羅馬彌撒經書時，他將此書提供給基督子民，作為禮儀統一的工具，和教會中純潔敬禮的見證。雖然我們在新的彌撒經書中，納入了梵二所規定的『為不同的團體、地區和民族，留下合法與適應的餘地』，我們也一樣地希望，這本經書為信友所接受，有助於彼此作證並加強全體子民的共同信仰；這樣以不同語言所表達的一個同樣的祈禱，能在聖神內藉著我們的大司祭耶穌基督，上升到天父台前，這個祈禱比任何馨香還要馥郁。」

## 結 論

相較於《總論》中的其他篇章，這一章的篇幅顯得相當精簡，不過卻提出了相當重要的有關禮儀的適應範圍和本地化的原則。雖然其中的論調並非全然創新，但是面對即將出版的新版《羅馬彌撒經書》，這新篇章卻是顯得特別耀眼和特別重要，

因爲它提出了禮儀一個非常重要的層面，這個層面涉及牧靈和傳教的層面，而這個層面在舊版的《羅馬彌撒經書總論》當中是完全闕如的。此外，在禮儀適應和本地化的論述中，也幫助我們反省到羅馬禮作爲普世教會的共同傳統和寶藏，它所具有的特別面貌和價值。這篇論文只是初生的苗芽，我們期待在未來針對教會這新的強調有更多的迴響。

## 相關書籍推薦

# 《天人相遇：聖事神學論文集》

輔大神學叢書 64；胡國禎神父主編；2003 年 12 月初版

梵二大公會議對聖事禮儀的革新，一度振奮人心，但至今已四十多年，卻未見台灣教會在禮儀革新上有長足的進展。究其原因，聖事神學的教育仍未能普及、落實。有薦於神學教育的急切需求，本書特將歷年來在輔大神學院從事聖事神學教育的有關作品，彙編本書，提名《天人相遇》，因為聖事正是天人相遇的標記性臨在。

今日的聖事神學提倡天主與人的位際關係，其根源便是「基督是天主的聖事」、「教會是基督的聖事」，而七件聖事便是基督及其教會為實現天人之間的結合所作的象徵性行動；如此亦避免掉了過去把聖事魔術化與物化的弊端。本書集結了多位作者及編譯者，將此一概念分為三大部分，共廿一篇文章詳述之。包括：

- 第壹部分 聖事神學歷史分析；
- 第貳部分 梵二後聖事神學的特色；
- 第參部分 入門聖事的神學意義。

## 相關好書推介

# 《聖事禮儀神學導論》

潘家駿 著；輔大神學叢書 83；2008 年 9 月光啟文化初版

### 本書簡介

本書從「聖事是什麼」談起，聖事是「復活基督臨在」的象徵標記。禮儀是「聖事的慶祝」，將天主的救恩工程藉復活基督的臨在而實現在團體當中。禮儀若顯不出其救恩性的生命力，這個禮儀只是死的儀節，透顯不出其聖事性的幅度。

本書以梵二禮儀神學為中心，把禮儀的聖三論向度、救恩論向度、教會論向度、末世論向度都發揮得深入淺出，也把禮儀年度及禮儀本地化的神學基礎，敘說得恰如其分。

### 作者簡介

潘家駿，遣使會士，2000 年獲頒羅馬宗座安色莫禮儀學院 *Licentiae in Sacra Liturgia* 的禮儀學位。1959 年出生於台北，1980 年領洗，1995 年晉鐸。現任輔大神學院禮儀神學教育工作，並在各修會團體及堂區帶領退省。

## 相關好書推介

# 《教會禮儀年度》 上、下冊

Bernhard Raas, SVD 著；韓麗 譯；輔大神學院審訂  
輔大神學叢書 99、100；2012 年 2、3 月光啟文化初版

### 本書簡介

教會實行禮儀年度，是為讓教友在生命旅程中，能藉規劃好的年度計畫，逐步深入體驗天主救恩史的意義，幫助教友活出更有深度的基督生命。這是梵二禮儀革新的重點之一，藉著禮儀靈修，把基督救恩貫徹進日常生活中。因為在教會禮儀中所展開的，是基督奧秘的不同面向，它顯示並告訴了我們，如何才能夠更加相似祂曾經生活過的樣子。

為此，本書上冊除總體介紹外，還有關於主日、將臨期、聖誕期的反省。作者由「歷史背景」開始，助我們正確理解該節期或慶節；而後「禮儀經文」則有助我們發掘靈修精神所在；最後是牧靈上的可行性。本書下冊，針對四旬期、復活三日慶典、復活期、每年不固定日期的節日、聖人慶節，一一解釋。

### 作者簡介

本書作者 Raas 神父，是德國籍的聖言會會士，長年在菲律賓從事牧靈、教學工作，不只在大修院及神學院培訓年輕司鐸，也為平信徒開設訓練班。本書是他晚年將一生教學成果的結晶，整理匯集成書，極具教學及牧靈價值。

# 輔大神學叢書

## — 聖經、基督及聖事禮儀類 —

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
39-40 舊約導讀（上、下冊）	房志榮 著
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
48 若望著作導論（上、下冊）	穆宏志 著
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著

51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
90 隨著教會禮儀讀福音	活水編譯小組 編譯
92 五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄	活水編譯小組 編譯
93 若望福音及書信詮釋—簡要本	活水編譯小組 編譯
94 聖經學導論	活水編譯小組 編譯
95 路加福音詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
96 宗徒大事錄詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
97 瑪竇福音詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
98 馬爾谷福音詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
99-100 教會禮儀年度（上冊、下冊）	B. Raas, SVD 著：韓麗譯

訂購請洽：光啓文化事業 (02)2740-2022#523 郵撥 07689991

感恩聖事：禮儀與神學 / 潘家駿 著

——初版 ——台北市：光啓文化，2005〔民94〕

面： 公分 · ——（輔大神學叢書70）

ISBN 978-957-546-525-3（平裝）

1. 天主教 — 儀式； 2. 聖禮

244.5

93024961

輔大神學叢書70

## 感恩聖事：禮儀與神學

2005年3月初版；2012年2月三刷

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者： 潘家駿

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段233巷20號A棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人： 胡國楨

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NTS340.



在所有的當代禮儀革新當中，感恩聖事的革新可以說是影響教會生活最巨的一項革新，同時也是在所有的基督徒慶祝當中最受教友們關注的禮儀，因為它在所有禮儀慶祝當中是最明顯可見的，且伴隨信友們日常生活的節奏，與信仰一起舞蹈，而更重要的，它是所有教會禮儀和聖事的極峰。

本書以六個論題來幫助讀者跨入感恩聖事的核心：「新約中的感恩禮」、「感恩禮的歷史傳統」、「感恩禮的聖事神學」、「感恩禮的禮儀神學」、「感恩禮的慶祝」以及「感恩禮的大公合一」。

希望藉由這些論題的探討，我們都能向感恩聖事的根源邁進，並抵達如同正在爆發中的感恩禮火山的核心，如此我們也會著火燃燒，像西乃山被點燃一般。

ISBN 978-957-546-525-4 \$340



9 789575 465254 0 0340

光啓書號 108041

定價 340元

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group