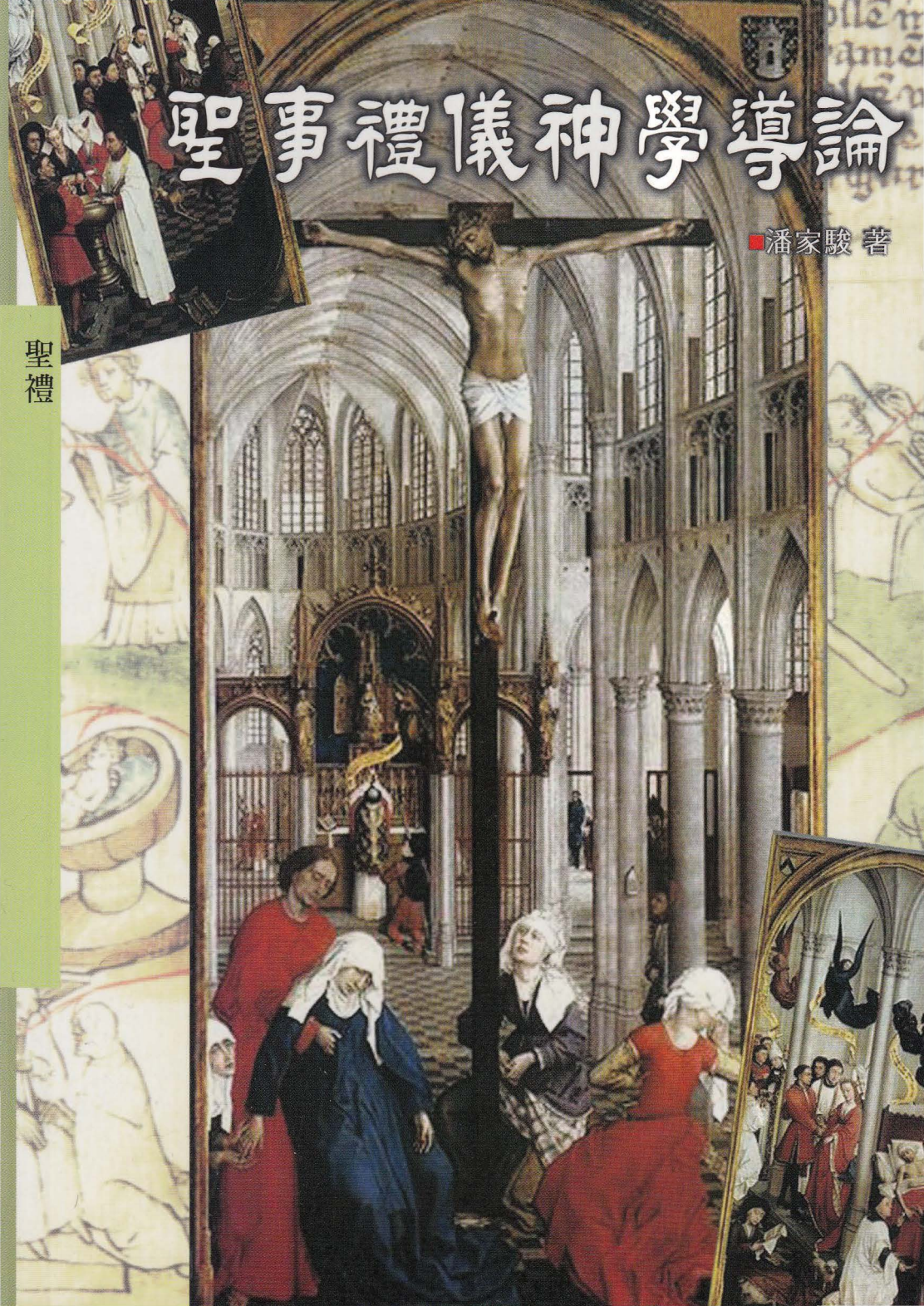


論導神學儀禮聖事

■ 潘家駿 著

聖禮



輔大神學叢書83

聖事禮儀神學導論

潘家駿 著
2008年8月

光啟文化事業
Kwongchi Cultural Group

NO. 83
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Theology of the Sacraments and Liturgy

by Charles Pan, CM

目 錄

- vi 序（胡國楨）
viii 作者潘家駿神父主持復活慶典禮儀集錦

前 言

3 所有宗教裏的聖事

第壹部分 聖事是什麼？

19 第一章 耶穌基督：天主的聖事—第一聖事

19 一、耶穌基督的根源

25 二、第一個基督徒團體

29 第二章 教會：基督的聖事—救恩的聖事

29 一、瞻仰基督

34 二、教會：基督的聖事

37 三、教會的聖事

43 第三章 初期教會的基督徒

44 一、保祿的團體

46 二、瑪竇的團體

49 三、路加團體的生活

52 四、《若望福音》中的聖事

54 結 論

56 第四章 復活基督的臨在

56 一、主的顯現和認出復活主

57 二、聖路加的道路

58 三、厄瑪烏的道路

67 結 論

第貳部分 教會慶祝聖事

71 第五章 聖事是一條道路

71 一、旅程中的驛站

74 二、慶祝的時刻

78 結 論

79 第六章 儀節和象徵的世界

79 一、儀節和人類

87 二、象徵的角色

92 三、象徵、儀節和聖事

93 第七章 在教會歷史中的聖事

93 一、源起

97 二、聖事生活的發展

第參部分 禮儀是什麼？

121 第八章 「禮儀」的定義

121 一、「禮儀」這個字的發展

122 二、《天主中保》及梵二《禮儀憲章》中的「禮儀」

126 三、在禮儀中與天主相遇合

129 四、不同的禮儀行動

133 五、禮儀與藝術

148 六、教會祈禱的準則提供了信仰的準則

151 結 論

152 第九章 基督徒敬禮的本質

- 152 一、出谷與敬拜的關係
- 155 二、從盟約出發
- 162 三、盟約視野和文化表達
- 166 四、禮儀與傳教

169 第十章 梵二的禮儀神學

- 169 一、聖三論的向度
- 173 二、救恩論的向度
- 174 三、教會論的向度：禮儀與教會的意義
- 175 四、教會論的向度：禮儀與教會的本質
- 177 五、末世論的向度
- 178 結 論

179 第十一章 禮儀年：活出逾越奧蹟

- 179 一、從一個問題說起
- 180 二、時間綜觀
- 186 三、禮儀年曆的原則

199 第十二章 禮儀的本地化

- 200 一、什麼是禮儀的本地化？
- 201 二、本地化的三個原則
- 204 三、本地化的雙輝
- 207 四、本地化的方法
- 209 五、從適應到創新
- 211 結 論

序

潘家駿神父的《聖事禮儀神學導論》即將付梓了。這是潘神父繼三年前出版的《感恩聖事：禮儀與神學》之後，再次將他在神學院的教學講義整理並系統化後，擲交本刊編輯出版的教科書作品。潘神父囑咐筆者為本書寫序，筆者深感榮幸。

廿多年前，在 1980 年代中期，筆者剛在美國結束耶穌會的第三年卒試，回台立即受命出任輔大神學院院務秘書，輔佐房志榮院長神父處理院務。院務秘書同時兼掌教務事宜，並關注課程的研發。

筆者分析當時神學院課程的整體狀況，發現我們的「聖經」、「信理」、「倫理」三類學程，在師資及教學方面都很強；相對而言，在牧靈、禮儀及靈修等方面就顯得很弱。牧靈及靈修方面，可藉由各修會及大修院本身的鐸職及會士的培訓過程加以補強，這也是修會及大修院培育中該有的基本目標，神學院似乎不應該太過分操心，以致有喧賓奪主之嫌。

禮儀方面的培訓則不然。因為禮儀培訓應配合信理神學學程中「聖事神學」理論的知識而發展，不是單獨談禮儀的操作就可以的。不只當時的個別修會及大修院不容易做到，就連輔神本身的課程設計也沒有配合得很好。

當時信理神學中，「聖事神學」的相關課程約有 10 學分，「禮儀神學及實習課」有 3 學分，二者彼此獨立，互不相屬。所以，首當其衝的第一要務是將二者整合起來。於是筆者一方面開始大量閱讀外文有關聖事禮儀神學的教科書，希望有所借

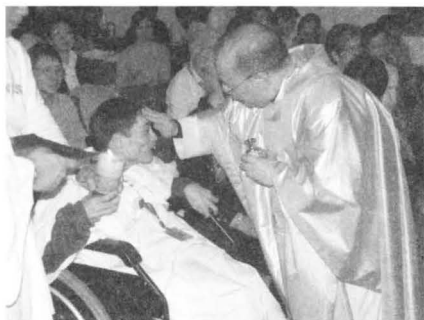
鏡而構思如何將我們的聖事神學及禮儀培育結合成單一課程；一方面逐步接收信理神學中的聖事課程親自講授，並邀請台港教會現有的禮儀學者，如吳新豪、羅國輝等神父來共同授課，嘗試將禮儀神學及實習融入。經過三、五年的預備及實驗，終於完成這個課程革新的步驟。潘神父可說是輔神聖事禮儀課程重整完成的初期學生。

潘神父輔神畢業、晉鐸後，又遠赴羅馬，就讀於宗座安色莫禮儀學院，接受更完整的禮儀神學培訓，如今回母校任教，並將教材編整出書，為華文神學教育界有所貢獻。

天主教的禮儀，最容易流於純形式的「起碼主義」。禮儀的舉行只問「說的對不對」、「如何做才對」，而沒有顧慮生活實況，以致禮儀顯不出其生命力。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。希望本書的出版，對華文教會正確聖事禮儀神學的發展有所助益，也對華文教會禮儀行動的研發及推展有正面的影響。

胡國楨 寓於輔大神學院
2008年6月5日

作者潘家駿神父主持復活慶典禮儀集錦

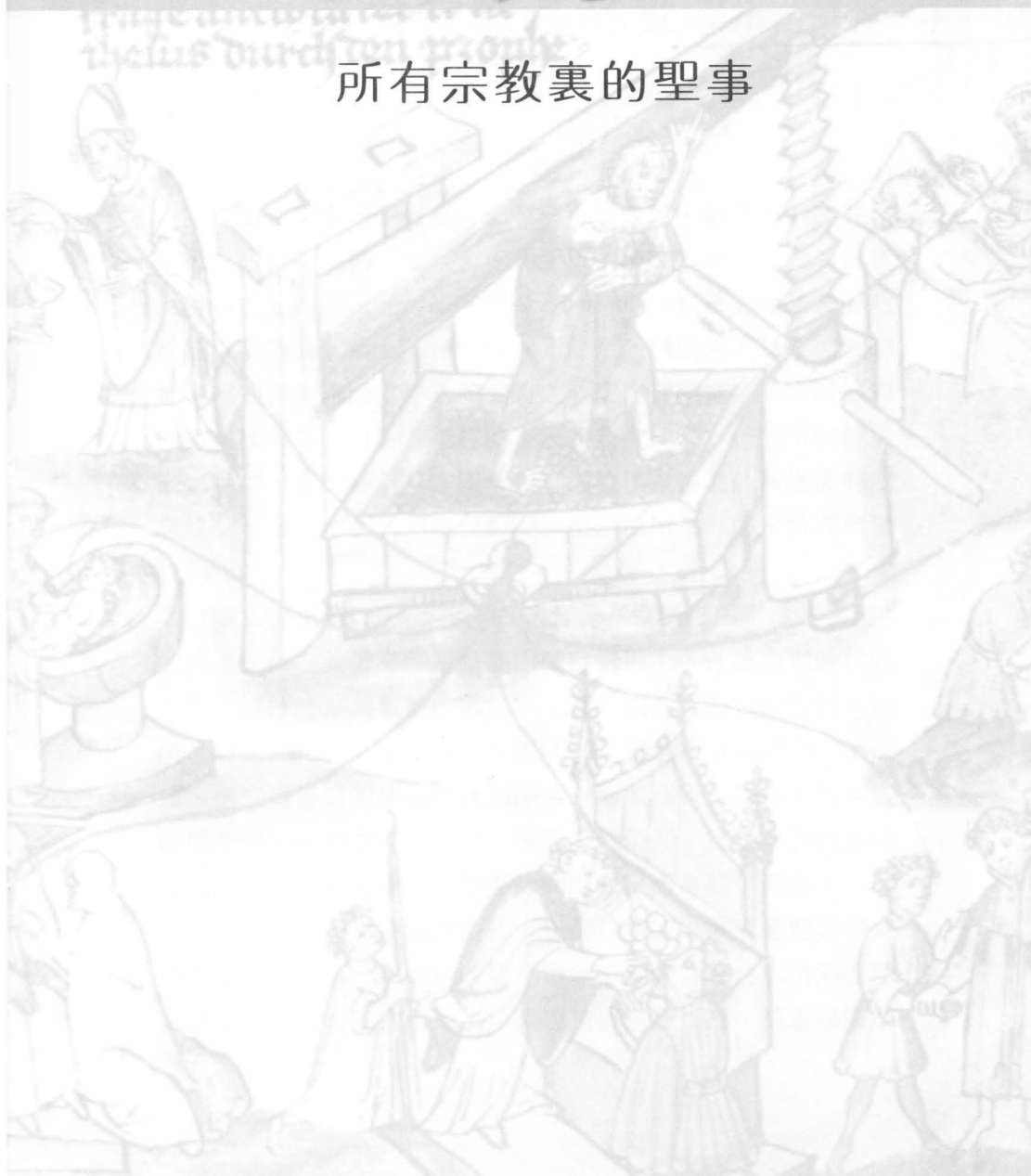


de in omme ier die
dine Heider sint al; die
Heider tera die da treet
uff der troeten. Ed; ist d'
plare libe cristi der to get
selich rade wart von sine

hat er in gegolte in d'
heiligen sacramet.
die wir behalte wo
als das willet die n
geschriben sündet

前言

所有宗教裏的聖事



所有宗教裏的聖事

幾乎在所有的宗教裏，都有聖事的表達，雖然它們並非使用天主教會的名稱「聖事」。「聖事」一詞，源自古羅馬社會及中古世紀的拉丁文神學字眼 *Sacramentum*。在基督徒團體開始建立以前的時代裏，*Sacramentum* 指的是一種金錢或是不動產的抵押，通常由訴訟當事人雙方將之放置在神殿當中，訴訟輸的一方或毀約的一方，其抵押就要被沒收。後來，這個字眼被用在軍隊中，指的是新兵在司令長官和羅馬衆神之前所宣發的效忠誓詞。這個字詞，同時也指在神聖之所所舉行的宗教慶典儀式。

第二世紀，羅馬帝國時代，基督徒作家們借用了這個字詞，並將之使用在談論有關基督徒的慶典儀節上，作為向那時代的人們解釋什麼是基督徒的儀節。他們將洗禮解釋成像那時人們所了解的 *Sacramentum* 一樣的儀式，也就是對新進者的接納儀節，透過這儀節的舉行，人們開始一種服務天主的新生活。當羅馬帝國以基督信仰取代了多神的宗教信仰，這個字詞的原始用法就逐漸不再使用，而基督徒的用法反而得到了發展。

第五世紀聖奧斯定的時代，任何神聖的象徵或是慶典儀式都可以被稱為 *Sacramentum*，雖然這個字詞的首要含意仍然指涉基督徒入門禮的慶典儀節，同時也被使用在祝福、禮儀節慶或

是神聖的物件上。因此，聖奧斯定曾經將 *Sacramentum* 定義為「一種神聖實體（事物）的記號」，據此一般性的定義，他認為任何受造物都可以被視為是「聖事」，因為所有的受造物都可以是天主的記號。

隨著時代的發展，這個字詞的用法也越受限定。到了第十二世紀，這個字詞就專門指七件教會的儀節，也就是後來 1215 年，拉特朗第四屆大公會議（1215）所欽定的七件聖事，後來的第二屆里昂大公會議（1274）、佛羅倫斯大公會議（1439）和特利騰大公會議（1547）都再度予以重申和肯定。第十六世紀之後，宗教改革者（基督教）對這個字詞的用法更加地狹窄，將聖事的數目降低到比七更少的數目。

即使如此，*Sacramentum* 這個字眼並非基督宗教所專屬，它也被使用在小說及詩的表現手法中，意思是一種記號或象徵。例如在 Khaled Hosseini 著作的小說《追風箏的孩子》中，風箏象徵了人與人之間關係的脆弱；在諾貝爾文學獎得主、土耳其的文壇巨擘 Orhan Pamuk 的奠基文壇之作《我的名字叫紅》一書中，「紅」色則是象徵了鮮血、激情和信仰。此外，在比較宗教學的領域中，這個字眼則常用來象徵一種神聖或奧秘的隱藏實體，這個意義倒是非常符合奧斯定學派的主張。任何的儀節，或人或物或空間，都可以被視為是聖事，具有聖事性的意義。

據此意義來說，這世界的所有宗教都充滿了聖事。每一個宗教都會利用空間、行動、物件、人物等，來象徵奧秘的實體，而這奧秘的實體為這宗教來說乃是神聖的。這神聖空間可以是聖殿、廟宇或教堂，也可以是河流或高山，當然也有以神社或城市作為神聖空間的。神聖行動則可以包括祈禱或詠唱、宴飲或守齋、舞蹈或冥想、形式化的儀式或是自然的姿態。而物體

可以是照片或雕像、法衣、祭服、法鉢、法器、著作、食物或飲料，包括了人手所製的與自然的。神聖的人物則可以是司祭或殉道者、國王或聖人、巫師¹或貞女、導師（如印度教的 guru）或先知。

觀察各宗教對於聖事的表達，我們會看到：基督徒在教堂裏聚會，印度教徒在恆河洗浴淨身，穆斯林到麥加朝聖；僧侶們跪下誦禱，猶太人吃逾越節晚餐，波里尼西亞人（Polynesians）舞蹈；天主教徒跪在苦像面前，部落 shamans 所穿的特別服飾，基督教徒特別尊敬聖經，佛教徒不吃肉。如果上面所提的地方只是單純的地方，行動只是單純的行動，事物只是單純的事物，那麼那些地方不會有人去拜訪，那些行動不會有人去實行，那些物件也不會受到崇敬。但是因為它們指涉或象徵某些超越它們的事物，這些事物是奧秘的，是無法以肉眼透視的，是特殊的。在此情況下，它們被視為是聖事，或是其他奧秘、隱藏、神聖、聖潔事物的象徵。

從社會科學對宗教的研究領域來看，通常以兩種詮釋觀點來看聖事：人類學家傾向於社會學的解釋，而宗教歷史學家則比較偏向心理學的解釋。但事實上，這兩種解釋並非相互排斥或互相對立，而是互相補充。聖事性的儀節通常是屬於社會的慶典，而所有聖事的設計都是要引發信者的思考和情感。

Arnold van Gennep²是第一個將聖事性的「過渡儀節」（rites of passage）詮釋成象徵一個人狀態改變的「慶祝儀節」（ceremonies）

¹ 這裏指的是 Shamanism 的巫師，這是一種西伯利亞北部原住民所信奉的原始宗教。

² Arnold van Gennep（1873~1957），法國民族誌學者、民俗學家，以研究不同文化中的過渡儀節而著稱。

的人類學家。例如「成年禮」，從原始部落的眼光來看，就是一個人從童年期過渡到成年期的過渡儀節。又如一個候選者，透過加冕的慶祝儀節，成為國王或女王，且被王國的臣民所承認並接受。再如兩個人經歷了一場婚慶儀節，那麼不論在他們兩個人的心靈裏，或是在社會的心靈裏，這一對結了婚的夫婦就被他們的文化賦予了特權和責任。

在許多不同的文化中，還存在著環繞著出生（渡入人世）與死亡（渡出人世）的過渡儀節，除此之外，還有接受或讓渡土地所有權的儀節。而為了成為不同部族或氏族的一員，或是為了加入一個特殊的社群或黨派，或是為了恢復健康等，也都有特別的儀節表達。在過去傳統的文化裏，這些過渡性的儀節常常是屬於宗教性的慶祝儀節，而在現代世俗的文化裏，傳統文化的痕跡在民間的慶祝儀節和風俗習慣中仍然有跡可循，從嬰孩滿月到總統就職典禮，從兄弟會的入會儀節到殯葬儀節等。這些都是社會的儀節，而戲劇性地改變一個人的社會狀態（身分或地位）。

近年來，天主教會的神學家們大量吸收了社會學有關儀節的解釋，用來說明教會聖事的意義和功能。他們主張，聖事的慶祝儀節能夠被了解成是信友們所認識並接受的神聖實體的象徵性表達。例如：洗禮意味著罪的淨化，以及被接納進入基督徒團體；感恩禮象徵基督的臨在，以及在基督的奧體中，教會的合一；婚禮慶祝則是兩人相互之間、兩人與天主之間，以及兩人與社會之間關係真實改變的記號。這些象徵的實體，是屬於社會性的實體，因為它們被信者的團體所承認並接受；但同時，它們也是超越性的實體，因為它們的起源和起因就是天主。

毫無疑問地，天主教會的七件聖事，或是其他宗教的聖事，

都能以上述這種方式去加以了解。這對一般宗教信仰和價值觀念如何在社會群體中發生作用，做了很好的解釋，但是，對去了解這儀節在參與者身上如何發生及確認信仰，似乎並無太大幫助。我們可以應用社會學的解釋來看各個宗教由儀節所表達的聖事，但是這對於神聖事物、神聖空間、神聖人物，卻無法做充分的解釋。因此，除了宗教社會學的向度外，也應從宗教心理學的向度去加以補充。

Mircea Eliade³曾經分析過，從古到今，聖事儀節和事物如何在不同宗教和不同文化中發生作用。對他而言，要了解聖事如何運作，其關鍵就是宗教人士的宗教經驗描述，以及他們對他們所相信的聖事的解釋。這些描述和解釋常常是以神話的語言呈現，也就是以一種故事敘述的方式來表達，敘述著儀節起源的故事；或是描繪一幅圖像，在圖像中描述一件神聖事物或一處神聖空間如何與神的德能有一個聯繫。Eliade 在比較了數百則從世界各地蒐集來的宗教故事之後，他發現到一共同的特徵。他發現到最重要的特徵是，聖事在所有宗教，都有「進入神聖」的功能，它是進入宗教經驗的一道門檻。Eliade 稱這種經驗為「顯聖」（*hierophanies*）。這種經驗就如同走進了另一個時空的向度，並且找到一個全然嶄新的聖境。這種經驗在澳洲原住民的宗教裏，或是歐洲的神話裏，都有類似的經驗。

Eliade 為我們提供了對宗教經驗的心理學描述，雖然他自己

³ Mircea Eliade (1907~1986)，羅馬尼亞宗教學權威學者，強調比較宗教學，發揮宗教現象的解釋學。本內容的分析主要根據他的宗教學經典名著 *The sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 1961。中譯本見：楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠，2000。

本身比較喜歡用現象學來稱呼他所作的描述，因為他就是要形容一種人的經驗現象，而不單單只是心裏流轉的層面，或是超自然現象而已。依據 Eliade，聖事容讓一個人進入人存在的宗教向度中，而產生意識的轉化，以及對時間和空間經驗的轉變，從而受到這新意義和新價值的影響。

透過經驗，我們可以發現神聖空間與一般空間是不一樣的。這些經驗也透過時間或意義的轉換，而發現或感受到所處的空間有別於一般的空間，這些空間如教堂、寺廟，甚至是我們孩提時代住過、生活過的屋子等。神聖時間一如神聖空間，也是不同於一般的時間。我們的日子，隨著時間流轉，不斷地逝去；但有時候，在特別的日子或時刻裏，時間的意識被轉化了，而我們也進入了神聖的時間、神聖的時刻當中。有時候，這個時刻令人盼望，譬如孩子誕生的時刻、與親密朋友相距的時刻等；有時候，這也是一個令人擔憂的時刻，譬如父母去世的時刻等；有時候，當我們憶起往事時，我們似乎再度回到過往的那一刻，而這時刻似乎就靜止不動了，而且，這時刻能夠一再地予以重複。這時刻一旦來臨，我們會感受到時間變得不一樣，而這時刻更是一個寶貴的時刻。

在聖事的經驗中，時間的經驗與神聖時間的經驗很類似，但它不僅是一個寶貴的時刻，同時更是對永恆時刻的參與經驗。在祈禱和默想中，就可能產生對永恆的體味。在洗禮及婚禮中，虔誠的天主教徒可能感受到神聖性。而虔誠的穆斯林也能在一天五次的祈禱中，感受到臨近神聖時間時的神聖氛圍，因為在這些神聖時刻中，穆斯林向阿拉祈禱。

此外，當一個人透過儀節，進入聖事場域之中，他進入的不是現在，而是「那時」的時間當中。譬如，當原始部族在詠

唱他們的創世歷史時，他們感覺處在創世的初始「那時」。當一位原始部落的女人以舞蹈舞出神明們如何教導他們的祖先耕耘土地時，祖先的經驗乃成了她自己的經驗。然而，他們所經驗的「那時」正是「現在」，它是一種永恆的現在，這是一種藉著象徵儀節或話語而呈現出來的現在。當天主教徒聽到祝聖的話語時，在加爾瓦略山的祭獻便臨現在當下。當一位基督徒在任何時刻閱讀聖經的時候，永恆的真理便會臨現在當下。當原始部族的巫醫以藥草配合專用的儀節時，治癒的力量便會從過去的治癒經驗中釋放出來，並使當下的病人獲得痊癒。當一個人經驗到一種屬神的經驗時，他便會經驗到特別不同且重要的時刻。

就某種程度來說，神聖空間和時間都是不受限定的。當遊牧民族逐水草找到一處新家的時候，他們便會舉行儀節，在地上插上一個地標並且宣告：「這裏是世界的中心！」他們所說的世界中心，並不是指一處物理性的空間，而是指意義上的空間，這空間會隨水草之所在而更動。同樣的意義，也可以運用在教堂的空間概念上；換言之，神聖空間是獨立於一般空間的。具體而言，古人在每一年新年之始的慶典中，再度體驗宇宙的創造，然而他們所慶祝的，並不是編年歷史中的時間之始，而是意義上的時間之始。他們的慶祝，是對那意義上存在的再肯定，而因為是意義上的時間，所以可以不斷地重現那一個時刻。因此當傳道者宣告「你們都藉著羔羊的血而獲得拯救」時，這項宣告的救恩時刻，並不是在歷史中的某一個時刻，而是現在。也因此，神聖時間是獨立於時間流的。

「意義」是我們所經驗到的意味深長或是有價值的事物。我們每一個人的心靈世界都充滿了意義—想法、意見、思想、

見解、真實、信仰、判斷、評價等。我們從父母身上或學校獲得這些意義的陶成，不論是工作或娛樂，我們都需要它們。而意義能夠是神聖的，因為它對我們個人具有意義或具有重要性。它可能與我們生命中出現過的人、地方或事件有關聯，如我們的父母或老師、一個家或城市、一次的假期或婚禮等。意義能夠是神聖的，也可能因為我們是屬於某團體的一份子而對我們有意義，而這種意義對我們所有人而言，都是重要的。一本家庭聖經、一枚社團的徽章、一首校歌、一面國旗等，都能夠活化那在我們生命中重要的意義。

是的，要進入神聖意義經驗的最普通方法，就是透過象徵；而任何事物都可以成為象徵——姿態或行動、自然或人工製造的事物、口語或書寫的話語、圖像或聲音、人物或空間。象徵的作用，是把我們從日常生活世界中抽離，進入到象徵所指涉的意義世界當中。在此意義下，象徵可以被視為聖事，它是進入神聖意義的一扇門。

在聖事的經驗中，我們所經驗到的意義是神聖的意義。在個人的經驗裏，這意義令「我」的生活具有意義；在社會的經驗裏，這意義令「我們」的生活具有意義。此外，我們一旦經驗到神聖意義，它同時也是奧秘的。當我們經驗到神聖時，我們可以進入神聖意義，參與它、活出它，但卻無法完全理解它。

在聖事中所經驗到的意義，是一種「被顯示」或說「被相遇」的意義。這意義並非來自我們自身，而是來自聖事，或是透過聖事而來的。這意義從象徵物放射出來，或是從其中闡明聖事的儀節。在聖事中，也可能經驗到一種「被給予」或「被賦予」某種東西的體驗，而這種被給予的東西，是白白給的禮物和恩寵。當然，為使聖事的這些意義顯示出來，並且具有效

力，人們必須相信及確信聖事的效能。如果缺少這份信念，聖事也能變成貧乏的象徵。它依舊能顯示出意義來，但是很難產生一種鮮活的意義經驗來。

所以，神聖意義的經驗與信仰有一個聯繫，也因此很難在缺乏不同宗教信仰脈絡的情況下，來談各宗教的聖事意義。但我們仍然可以在各宗教的一般聖事中，去看看這些聖事所象徵的一般意義：

- **水的儀節：**儀節中所使用的水，常常具有生命和成長、潔淨和淨化的意義。在有關創造的神話中，因為水不具備形式，可任意塑形，而任何活物又都具有水的要素，因此水常被當成是其他受造物的原型。從前的哥倫比亞、墨西哥婦女會為新生的嬰孩洗澡，並將他們奉獻給賜給他們生命的水之女神。古代的希臘人會以水來滌除罪過，而古羅馬人則用水來掃除愚蠢的行為。自古至今，穆斯林在進入清真寺之前，都會以水來洗滌他們的手和臉。印度教徒則是在恆河沐浴，以經驗肉體和精神的重生。
- **入門儀節：**一些住在沙漠的原始部族，習慣在新生嬰孩的身上灑水，作為歡迎這嬰孩進入團體的記號。猶太人從亞巴郎時代開始，就以為男嬰行割損禮來作為那屬於盟約子民的記號。在原始部族的文化中，青少年通常要經過幾天或幾週儀節性的考驗、教導和慶祝，並承擔起義務和責任，由此而進入成年的生命階段。年輕的印度教徒藉著接受一條神聖的繩索，而開始了四個階段的生命旅程。
- **用餐儀節：**分享食物常常是接納及參與聖餐者之間共融的記號，但它也能夠是一種經驗到屬神力量的方法和記號。

在原始的狩獵時代，食物是神聖的，食物的分享真的就是生命的分享。在農業社會的百姓之間，豐收節慶祝共有的收穫，同時也向那賜給食物豐收的奧秘實體獻上謝恩，因為祂使生命成為可能。對祖先或神明表示尊敬的慶典，也常常是一種與祖先或神明在精神上表達共融的方法。墨西哥的原住民 Aztec 人習慣吃一種麵餅，這種麵餅製作成他們的神的形像，為了能夠接受神的生命，以及經驗到如此生命的特質。在原始及古代的文化中，酒和其他含酒精的飲料也常常被使用，來作為與神交往，或是感受神的大能的一種方法。日本茶道的目的之一，就是使賓主之間達到一種精神的共融。

- **祭獻儀節**：以儀節的方式奉獻食物、財物，甚至人等，常常能把人那種對超越界依存的感覺予以戲劇化，同時也為他們所獲得的一切而感恩。古代的以色列人每一年將羊群的首生者，以及田間收穫的初果奉獻給雅威，同樣的風俗習慣也可以在其他遊牧及農耕文化中發現到。血也常被視為是生命的記號，因此血的傾流也常常成為祭獻儀節的一部分。飲血就常常被用來象徵生命的分享，而血的共飲更是能夠將參與儀節的人聯繫起來，成為一個共同的精神體。有時候，犧牲物也代表仇恨和邪惡，而摧毀這犧牲物則象徵這些仇恨和邪惡已經被消除了。犧牲物有時候也能代表奉獻的人或團體，破壞這犧牲則是象徵人對神的絕對服從。
- **贖罪儀節**：有時候，犧牲是贖罪的一種方式。以水滌淨或以淨化的儀節，也可以是一種修補及恢復彼此關係的一種

方法，因為它們淨化的功能象徵著那傷害彼此關係的態度已被消除。而當祈禱的意向及目的是為獲得寬恕時，那麼祈禱也可以是贖罪儀節的一種方式。在原始文化裏，病痛和災難都被視為是上天發怒的記號，而聖事性儀節的目的，就是帶回到與天地和諧的關係中。一如以色列民族一樣，在古代的中東文化裏，罪的告明和公開的慟哭悔改，更是贖罪的必備條件。

- **治癒儀節：**健康是人最重要的價值之一，因此一旦失去健康，在傳統的宗教文化裏，就會以儀節的方式，試圖去恢復病人的健康。這治癒和重生儀節常常與魔法聯繫在一起，企圖去尋找病因並且克勝它。有時候，是以頭髮或骨頭、或是以水晶或樹枝作為治癒儀節的象徵物，因為這些東西在某些文化脈絡中，被視為是可以通傳治癒能力的工具。有時候，神聖的人物，如巫師或司祭，也被視為是通傳治癒能力的主要工具。在這裏，事物和人物都是進入及經驗治癒意義的聖事性記號。有時候，在治癒儀節中，也會以咒語來驅魔、祈禱或吟誦神話，而使得治癒者和病人體驗到治癒的經驗。在其中，有時也會使用草藥或其他天然的藥物。
- **殯葬儀節：**在任何文化裏，殯葬儀節最能夠戲劇化在文化脈絡中的死亡意義，並且幫助人們進入更圓滿的意義當中。它同時也是一種過渡儀節，不僅象徵亡者的生死過渡，同時也是生者從有他／她的生活，過渡到不再有他／她的生活。殯葬儀節也反映了特別的信仰，以及在社會脈絡中的生死觀。在古埃及，人們會以財富和食物來作陪葬，以

作為亡者幽冥行旅之用，而這正表達出古埃及人對死亡的觀念一死後的世界一如今生。在許多宗教裏，埋葬正是塵歸塵，土歸土，落葉歸根的記號。古代波斯的祆教徒則是把亡者的遺體放在高塔上，放任飛鳥啄食，因為他們認為腐爛的屍體會污染大地。印度教徒則是把遺體火化，以確保亡者的靈魂不再漂浮遊蕩，而繼續其下一世的轉世。

- **婚姻儀節：**婚姻儀節與殯葬儀節在表達一個文化裏的家庭生活及彼此關係上，其意義是很類似的。這些儀節也都能幫助那些參與者，儀節式地進入這種意義當中。在大部分的宗教文化裏，儀節是非常精巧細妙的，它包括一個準備的過程或是一個脫離的時期，以及一個過渡到或結合成新生活模式的慶典。在準備過程期間，未婚夫妻開始從他們先前在社會的位置中脫離，而在某些文化裏，他們要接受有關他們未來婚姻及社會責任的教導。脫離的儀節包括了雙方原生家庭的協商、搶婚（新娘假裝被新郎綁架）、剪斷捻線或摔破其他的象徵物、理髮、守齋或隔離等。接著則是藉著過渡儀節或婚姻慶典，男女雙方結合並加入已婚成年人的社會中。這些婚姻儀節可能包括祈禱、承諾、禮物的交換，以及象徵結合的花串、新衣、新房、喜宴、洞房花燭夜等。透過這些脫離及結合的儀節，人們就有可能重新發現及再度肯定婚姻為他們所帶來的意義。
- **任命儀節：**任命或祝聖儀節是一種過渡（轉化）儀節，一如婚禮，這儀節也包括脫離及結合的兩種象徵。雖然依據不同的文化，允許由男人或女人進入神職當中，但是任命儀節並不關涉性別及文化，其模式和功能通常都是一樣的——

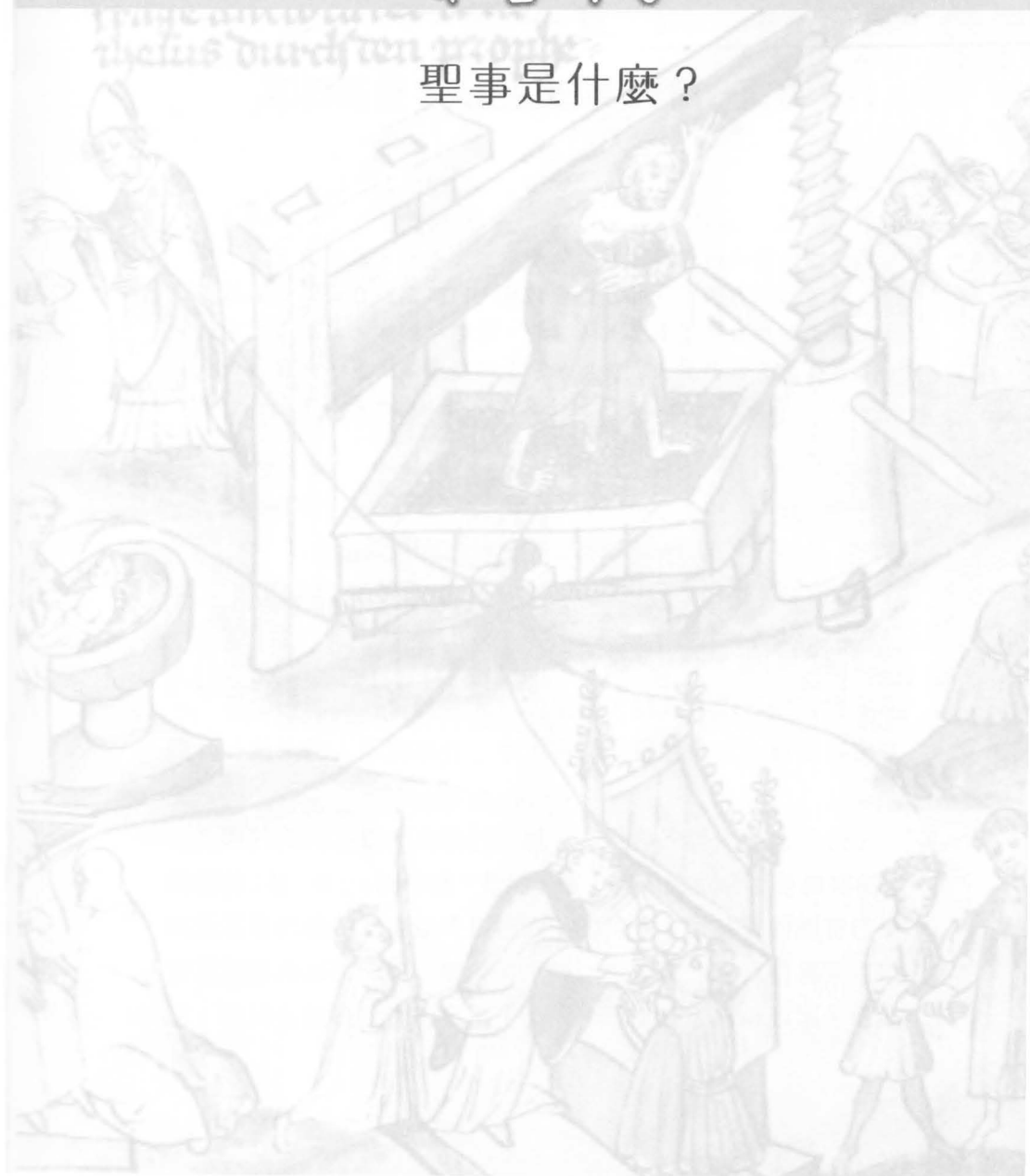
候選者從世俗的常人和常務中被脫離出來，而進入到神聖的服務當中，並且與神聖階層結合，成為其中的一份子。在準備進入神職的階段，通常會有一段隔離及陶成的階段，並且在期間學習儀節和其他的服務工具，以及它們的神聖意義。祝聖慶典可能包括取新名字、接受特別的衣冠或其他有關職務的象徵物等的象徵儀節，或是領受傅油或接受那些已經領受職務的人的觸摸。透過脫離及祝聖的儀節，候選者乃成為社會中的神聖者，並且在候選者的心靈裏，深深地烙下這項聖職任命的意義。

除了以上的儀節之外，當然在宗教歷史中還有許多其他形式的儀節，我們所舉出的儀節只是一些可以對照天主教七件被稱為聖事的儀節。如果要把這些儀節的意義作一個綜合，而提出聖事共同及一般的象徵意義來，那麼或許我們可以把這個意義這樣說：進入團體，分享團體的生命和價值，發展團體和服務團體等。但如果我們深究各個宗教的聖事意義，那麼在不同文化脈絡中的各種宗教裏，我們一定會發現到各自不同的儀節及其所帶來的獨特意義。

本書的重點將放在對天主教會聖事意義的學習和了解上。

第壹部分

聖事是什麼？



第一章

耶穌基督：天主的聖事 / 第一聖事

天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。天主立了祂為萬有的承繼者，並藉著祂造成了宇宙。祂是天主光榮的反映，是天主本體的真像，以自己大能的話支撐萬有；當祂滌除了罪惡之後，便在高天上坐於「尊威」的右邊。（希一1~3）

一、耶穌基督的根源

「斐理伯，誰看見我就是看見父。」（若十四9）

要懂得耶穌基督就是天父的聖事，就是意謂著同時也要認識到「納匝肋人耶穌事件」中，有什麼獨特且完全新的事物產生。

對於作為基督徒的我們來說，在世界的歷史中，這表示一種獨特（獨一無二）的事實。當然，每一個人的生命都是獨特的，但是當我們說到基督是「獨特的」的時候，這基督的獨特性是要更加強烈而特殊的，無人可以與之相匹比的。我們甚至可以說，就只有他是我們的救世主：「除祂以外，無論憑誰，絕無

救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四 12）。

在今天這樣一個缺乏信德的世界裏，我們很難在我們的同事或是朋友當中，找到跟我們擁有相同信仰的人，如此的肯定實在很不容易支撐得住。因此，我們要憑什麼說耶穌是救世主？我們一步步來看，我們是怎麼在耶穌身上發現到天主的面貌。

（一）天主的面貌

在耶穌為門徒們濯足的那個週四晚上，在那個重要的時刻裏，耶穌給門徒們講了臨別贈言，在那臨別贈言中卻是充滿了驚奇的對話。主耶穌說：

「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去。你們若認識我，也就必然認識我父；現在你們已認識祂，並且已經看見祂。斐理伯對祂說：『主！把父顯示給我們，我們就心滿意足了。』耶穌回答說：『斐理伯！這麼長久的時候，我和你們在一起，而你還不認識我嗎？誰看見了我，就是看見了父，你怎麼說：把父顯示給我們呢？』」（若十四 6~9）

這段耶穌與斐理伯之間的對話，為我們闡明了門徒們三年之久，與納匝肋人耶穌一起生活的根本經驗。在耶穌身上，門徒們找到了天主的面貌。

這就是耶穌基督的根源，祂是天主親自來到我們當中，向我們啓示祂自己。道成肉身，聖言成了血肉，天主的面貌取了人的樣貌。祂成了一個我們當中的人——納匝肋人耶穌，寄居我們中間。門徒們尋找祂的面貌，卻被祂的所言所行所驚嘆。天主的話語藉著耶穌的人類口舌，鮮活地被我們聽在耳朵裏，蘊

藏在心裏，活在生活裏。

聖保祿宗徒也有過相同的經驗，所以他稱呼耶穌：「基督——天主的肖像——光榮福音的光明」（格後四 4）。從此，人不用再在幽暗不明中去尋找天主的足跡，我們終於可以透過人子耶穌，在人的生命裏，在人的生活中發現天主。

（二）人尋找天主

斐理伯對耶穌提出「主！把父顯示給我們，我們就心滿意足了」的要求，不只是兩千年前的要求，同時也是今日的我們的要求。我們無法逃避這項要求，因為這個渴望正是任何時代、任何地方的渴望。作為基督徒，我們更是有義務代表人類去為這渴望作出要求。而特別是那些皈依天主，渴望得到天主光照的人，他們對這渴望的要求就越形熱切了。

在一個像我們這樣的世代裏，有許多人並不屬於任何宗教團體，或有任何的宗教信仰，但是天主仍然在他們的心中興起一股疑惑之情，以及探索和尋找的渴望。有些人也許不太願意或者甚至是拒絕談論「天主」，但是如果我們不稱之為天主，而改稱之為「絕對者」，那麼不論我們是否在我們的生活中意識到它，它依舊臨在我們的整個生活當中。我們可能可以為了生活中的這個「絕對者」，而犧牲其他任何生活中的事物。這「絕對者」可能是金錢、權力、名譽、成功或汽車，甚至是我們自己等。

在我們當中有許多人都有同樣的渴求，也有同樣要面對奧秘卻無法滿足而所產生的渴望；雖然如牝鹿渴望溪水，但卻始終無法找到清泉；因此，這渴望猶如犀牛望月，這望鄉的情愁總在干擾著我們的存在，且不斷地來回發生，直到我們不得不

去壓抑它。

（三）「尋找」和「找到」

而人類在探索及尋找「絕對者」的過程中，常常是在黑暗及崎嶇嶙峋的道路當中摸索。雖然智者和哲學家們窮盡一生青春，以智慧的言語和高超的思想要為這「絕對者」留下身影，但是就如法國哲人、數學家巴斯噶（Blaise Pascal）所說的：「天主不是哲學家和智者的天主，而是亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主，也是耶穌基督的天主。」

人類尋找天主也有可能找錯對象，探索「絕對者」也有可能走錯了方向。基督徒也有可能在天主的面貌上加上許多自己的想法，而創造出我們想當然爾的天主來。是的，對人來說，沒有比錯估及找錯「絕對者」更危險的了。

《若望福音》（一 35-42）曾經記載了洗者若翰的兩個門徒、安德肋和若望尋找耶穌的經過。聖若望用了三句話來描述這整個過程，第一句話，耶穌問安德肋和若望：「你們找什麼？」這兩人回答：「老師，你住在那裏？」於是耶穌邀請他們：「你們來看看吧！」當他們去看了之後，這兩人和耶穌之間已經產生了一種新的聯繫，以前他們認識耶穌，是透過他們的老師洗者若翰，從今爾後，他們將憑著自己的信德去認識這位永生天主之子。雖然他們現在還不明白他們之所以被耶穌吸引的箇中原因，但這種新的聯繫給了他們新的盼望，這新的盼望促使他們跟隨了耶穌。所以，聖若望不是寫說「這樣他們便認出了祂就是默西亞」、或說「這樣他們便找到了默西亞」；不，聖若望卻是說「他們就在那裏住下了」，因為尋找天主不是憑一時感情的衝動而已，找到天主也不是一種外在的表面認識而已，

要尋找以及要找到天主就必須住在耶穌內。所以當這兩人與耶穌一起住下的時候，一種屬於天主的生命開始在他們的生命中誕生了，信德開始在他們的生命中發出苗芽了。

你們「找」什麼？類似的說法，在《若望福音》裏，除了這一次詢問安德肋和若望之外，還有一次是在受難前夕，猶達斯領了士兵們前來逮捕耶穌時，耶穌向他們說「你們找誰？」另外一次則是在耶穌復活後，祂向在墳前哭泣的瑪利亞瑪達肋納問道：「婦人，妳為什麼哭？妳找誰呢？」耶穌明明知道他們都是在找祂，祂為什麼還要問「你們找誰」呢？因為耶穌知道人們心目中所尋找的對象，與他們實際上所找到的對象之間有著極大的差距。瑪利亞瑪達肋納實際上所要尋找的是耶穌的遺體，但他所找到的卻是復活的主耶穌基督；猶達斯和士兵們所要尋找的是蠱惑群眾的耶穌，但他們所逮捕的卻是降生成人的天主子；而今天兩個若翰的門徒實際上所要尋找的，是猶太人心目中的默西亞英雄，但他們所找到的，卻是以苦難來拯救全人類的救世主。

在這「尋找」和「找到」兩者之間的極大差距，必須靠信德來彌補。瑪利亞瑪達肋納藉著信德，由尋找耶穌的遺體，而找到了復活的主耶穌；兩個門徒也藉著信德，由尋找凱旋英雄式的默西亞，而找到了以苦難和復活來拯救我們的救世主；然而在猶達斯和士兵們身上沒有這樣的信德，因此他們將降生成人的天主子送上了十字架。

所以，「你在找誰？」今天耶穌也向我們提出相同的問題。

（四）聖週五的傍晚

在人類尋找天主的過程中的一個週五的傍晚，發生了一件

戲劇性的事件。那個「遍地昏黑」的傍晚（谷十五 33），耶穌死了。透過一個人的容貌所映照出的天主面貌，是不是就此永遠消失了？或許問題並不在於那映照天主面貌的耶穌容貌是否消隕了，而是在歷史過程中，我們是不是讓耶穌的形貌模糊了？在歷史中，我們每一個人都在按照自己的模式，自由地去重建耶穌的面貌；也讓耶穌成為討論而非瞻望的對象；我們人也常會抓住基督的一半話語，並讓這些話語來正當合理化我們的行為，防衛我們的既得利益。因此，我們是否必須繼續在「遍地昏黑」中找尋天主，而不讓門徒們——一個由男人和女人所組成的團體——對耶穌的復活「記憶」來光照我們的探索之路？

即使如此，耶穌仍對我們說「我去為你們有益」（若十六 7）：

「我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者，使祂永遠與你們同在；祂是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見祂，也不認識祂；你們卻認識祂，因為祂與你們同在，並在你們內。我必不留下你們為孤兒；我要回到你們這裏來。不久以後，世界就再看不見我，你們卻要看見我，因為我生活，你們也要生活。」（若十四 16~19）

（五）一週的第一天的早上

第三天，耶穌復活了，復活的光輝照耀著人類的黑夜，「道成肉身」又繼續在我們當中了。納匝肋人耶穌在我們當中的生活，並不是人類歷史中的一段插曲而已；不，祂的生活是天主和世界、人類和天主之間新關係的開端。而這新關係，也促使我們在生活中不斷地向人宣報：基督復活了！天主的面貌不斷地轉向這個世界，並且光耀人類的容貌。而這正是天主聖神的工程！

二、第一個基督徒團體

打開路加的《宗徒大事錄》，我們可以發現到，在聖神降臨之後的第一個敘述，就是伯多祿在聖殿裏治好胎生瘸子（宗三 1~10），這是教會建立以來第一次面對來自世界的要求。

伯多祿由若望陪同著上聖殿去祈禱，在麗門殿門前有一位瘸子，他向門徒們請求施捨。然後伯多祿注視著他說：「銀子和金子，我沒有；但把我所有的給你：因納匝肋人耶穌基督的名字，你起來行走罷！」

在聖神的帶領下，伯多祿了解他真正被要求的是什麼。於是他開始反映耶穌的面貌，行他的老師所常行的事——治癒病人。伯多祿行治癒時，並不是以他自己的名字，而是以耶穌基督之名。路加為了強調「以耶穌基督之名」的重要性和吸引我們的注意，他在同一個大段落的敘述中，就重複了七次之多¹。

聖神降臨之後，第一個基督徒團體所經驗到的，不僅是別人對他們的要求是什麼，同樣地，當他們將那反映在基督面容上的天主面貌呈現在世界面前的時候，他們也經驗到了他們所獲得的是什麼，也就是聖神。

聖神就是基督的神，祂最渴望寓居的地方就是信者的團體，團體本身及其成員應該歡迎祂。就是因著聖神，團體的成員才能聚集一起，成為一個團體，並且使他們成為基督的身體。如果今天不再有任何可見的基督的身體，那麼就有可能不再有任何地方可以呈顯天主的面貌，然而聖神還是改變及轉化了信者們：

「我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮，漸漸地光榮

¹ 見：宗三 6, 16；四 10, 12, 17, 18, 30。

上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的。」（格後三 18）

如此，第一個基督徒團體逐漸地開竅了，他們開始知道，他們不僅是要向人談論耶穌，也不僅只是宣報耶穌所曾經說過或做過的，更重要的事是，他們要見證復活的基督就活在他們當中，祂是這個身體的頭。

如果基督不曾愛過，那麼就沒有人可以了解天主愛我們的方法。同樣地，如果基督的身體——教會——不反映出她那由主所接受的寶藏，那麼人類又如何能夠認識天主愛的面貌。

對聖神降臨之後那個早上所發生的事件的回憶，引領我們更了解聖事的定義，並將帶領我們來到聖事神學的核心：

- 聖事一定是以耶穌基督之名來完成的。
- 所有的聖事都是聖神的工程，它既是一項禮物，也是一項召叫。
- 聖事源自人生命的核心，它承續耶穌的救贖使命，並且向這個世界呈顯天主的真實面貌。

而人的生命如果願意讓信仰激化，並讓聖神引導，那麼這生命將結出天主面貌的果實，同時這生命也將活出福音的精神，並且見證天國已在我們當中開始了。

1971 年在露德召開的法國主教會議，Coffy 主教曾經給聖事下了一個很有意思的定義：「聖事就是人世間的真實存在，從其中顯示出救恩的奧蹟，因為聖事就是救恩奧蹟的實現。」這與我們所熟悉的教理問答中有關聖事的定義：「聖事是天主不可見恩寵的有效記號」，兩者在文字的表達上有些不同，現在讓我們來比較一下這兩者：

- 「聖事就是人世間的真實存在，從其中顯示出...」這就是

我們傳統上所謂的「記號」。

- 「因為聖事就是救恩奧蹟的實現」就是所謂「有效的」。
- 「人世間的真實存在，從其中顯示出救恩的奧蹟」當然就是指「天主恩寵的記號」。

我們一方面保持傳統對聖事的定義，但同時為了能夠更深且更廣地了解聖事的意義，我們不妨也向新的定義開放。

聖奧斯定說過，第一件聖事就是耶穌基督，祂是所有其他聖事的源頭。耶穌正是在「人世間的真實存在」，因為「這人不就是那個木匠嗎？他不是瑪利亞的兒子，雅各伯、若瑟、猶達、西滿的兄弟嗎？他的姊妹不是也都在我們這裏嗎？」（谷六3）耶穌啓示救恩的奧蹟，因為祂自己就是救恩，祂乃是藉著實現救恩來向我們啓示救恩。只有祂堪當被稱為「聖事」，因為祂是聖父的聖事。比利時的道明會神學家 Edward Schillebeeckx 在他的經典之作 *Christ the Sacrament of the Encounter with God* 中，就直接稱耶穌是「與天主相遇合的聖事」。

同樣的道理，教會也是「世間的真實存在」，她向人揭顯、啓示救恩的奧蹟，而這正是教會的使命。而「聖事就是救恩奧蹟的實現」，更指出了教會就是在聖神的領導下實現救恩奧蹟，教會因著聖神乃成了「救恩的聖事」。然而教會不是在耶穌基督之外的另一個聖事，但她與耶穌基督作為聖事的順序也不相同，教會必須從屬於基督。我們可以說：耶穌是**聖父的聖事**，而教會是**耶穌基督的聖事**。

教會把聖事的數目定為七件，這些不同的聖事是我們與天主的國相遇的一方天地。它們是我們生命的要素，這生命經過主的神而獲得轉化，而顯出主的容貌。這些聖事能夠向人們啓示救恩，不僅因為聖事本身實現救恩，也因為領受聖事的生命

必須結出與基督面貌相稱的果實來，並且在世間男女尋找天主的渴望中，明示出一條通天之道。聖事能夠確保我們的整個生命，就是一個活出福音精神的生命；它也會讓我們在談論天主時，不只是談論我們從哲學家或智者身上所學得的天主，更是我們整個存在內的耶穌基督的天主。

第二章

教會：基督的聖事 / 救恩的聖事

父啊！時辰來到了，求祢光榮祢的子，好叫子也光榮祢：因為祢賜給了祂權柄掌管凡有血肉的人，是為叫祂將永生賜給一切祢所賜給祂的人。永生就是：認識祢，唯一的真天主，和祢所派遣來的耶穌基督。我在地上已光榮了祢，完成了祢所委託我做的工作。父啊！現在在你面前光榮我罷！賜給我在世界未有以前，我在你前所有的光榮罷！我將祢的名，已顯示給那些祢由世界中所賜給我的人。他們原屬於祢，祢把他們托給了我，他們也遵守了祢的話。現在他們已知道，凡祢賜給我的，都是由祢而來的，因為祢所授給我的話，我都傳給了他們；他們也接受了，也確實知道我是出於祢，並且相信是祢派遣了我。

（若十七 1-8）

在第一章的結束前，我們為聖事下了一個定義。而這還不夠，我們還必須花一點時間來更新我們的既定想法，為聖事找一個更豐富的視野，並看看它在真實的教會和基督徒生活中，如何實際運用。

一、瞻仰基督

在一開始，讓我們先把目光注視基督。我們提過耶穌是天

人相遇合的聖事，我們確信祂正是這相遇合的記號，祂把祂所象徵、所指涉的實現了。

（一）不同層次的記號

在討論第七章的時候，我們將更仔細地探討有關儀節(Rites)和象徵(Symbol)的問題，現在我們只是按本章的需要，指出記號的幾個不同層次。

我們所使用的大部分記號，都是人類發明出來的，並且我們稱這些記號為「約定成俗」，比如說：紅燈象徵禁止通行。而一個人必須認識這符號，他才能夠完成這符號所表達的意義。同樣地，在我們語言中所使用的話語也是一種約定成俗的記號，因此小孩子必須學習他自己的語言，為能了解一些詞彙的意義，如門、馬等。

然而，這樣的記號並非絕對有效的記號，因為我們常常看到車子或行人還是硬闖紅燈，甚至是在單行道的交通指示號誌下，仍然強行逆向行使（政治人物常常搞這套！）。因此這種記號的有效性並不取決於記號本身，而是需要服從這記號的人的合作。

還有另一種標記，這種標記不是人的約定成俗，也就是不需要人賦予它意義，其本身就具有意義，而且一旦經驗這些記號，這些經驗就會教導我們這些記號所要完成的意義是什麼。比如說，煙的意義是火，烏雲密佈隨之而來的是傾盆大雨。人的行為也是如此，這些行為是以一種自然的方式而呈現出來的，而這些行為的記號，正是一種被感受到的情緒的結果，比如說，笑是喜樂的記號，眼淚是憂傷的記號等。

我們還可以對標記的層次探討得更深遠一點。一位母親懷

抱她的小孩，這懷抱的姿態不需要透過解釋和教導，其義自明，因為這行動來自「愛」，而它就是以這樣的方式被了解。記號完成一個行動，意即行動本身成為記號的時候，也意謂著一個行動的完成，而懷抱小孩這個行動就是一個愛的記號的完成。只表示愛是無法滿足的，必須讓愛鮮活起；愛不只是說說而已，愛必須實現在當下。這種標記讓真實的存在臨在當下。

（二）耶穌：天主的臨在

耶穌不只是一個象徵、指涉天主的人，祂更是天主的臨在。當我們說耶穌是聖事、有效的救恩及天國記號時，我們不只是指出耶穌為我們帶來了救恩和天主的國，或只是說他為我們指出了這條通天之道，更是指祂就是那實現的救恩，以及來臨的天國。祂是「厄瑪奴爾」，天主與我們同在。

這就是為什麼耶穌不單單用祂的言語和祂的教導，來向我們啓示天主，而是以祂的整個生命和奧蹟來向我們啓示天主。天主透過基督把自己給了世界。耶穌是天主生活的聖言，道成肉身、降生成人的聖言，祂是聖父的肖像。耶穌所講的話，並不是祂所要傳遞的最重要訊息，最重要的訊息是祂臨在於我們當中。只要耶穌行動，祂所象徵和指涉的一切自然就臨在我們當中。這就是為什麼我們可以說，耶穌是一個有效的記號。

（三）耶穌：歸向天主

被象徵的實體總是比記號來得重要。當一位母親親吻她的小孩，「愛」的價值一定超過那伴隨愛而來的親吻行動。同樣地，耶穌告訴祂的跟隨者，祂並不是我們最終的目的，祂是我們的道路。要到達天父那裏，我們必須要經過耶穌基督。我們

可以說，耶穌在天父面前總是貶抑自己。

聖史若望曾經試著去強調耶穌這樣的作為：「我對你們所說的話，不是憑我自己講的；而是住在我內的父，作祂自己的事業。你們所聽到的話，並不是我的，而是派遣我來者的父的話」（若十四 10, 24）。

在耶穌這樣的作為裏，若望敘述了一個意義最顯深長的事件，那就耶穌復活後顯現給瑪利亞瑪達肋納。耶穌要瑪利亞不要絆住祂，反而把她轉向天父：「你別拉住我不放，因為我還沒有升到父那裏；你到我的弟兄那裏去，告訴他們：我升到我的父和你們的父那裏去，升到我的天主和你們的天主那裏去」（若廿 17）。耶穌甚至還曾這樣說：「因為父比我大」（若十四 28）。基督的謙遜以及祂在天父面前的自我貶抑，也是基督奧蹟的一個重要部分。也由於耶穌的這個態度，我們可以說，耶穌也視自己為天主的聖事。從這些談到與父的關係話語當中，耶穌將自己與父聯繫起來。由此，我們更能夠了解耶穌之所以被稱為父的「聖事」的理由：祂使父的工程彰顯出來，祂不尋求自己的光榮：

- 天主所派遣的，講論天主的話，因為天主把聖神無限量地賞賜了祂。父愛子，並把一切交在祂手中。（若三 34-35）
- 我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成祂的工程。
（若四 34）
- 我實實在在告訴你們，子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼；凡父所作的，子也照樣作，因為父愛子，凡自己所作的都指示給祂；並且還要把比這些更大的工程指示給祂，為叫你們驚奇。就如父喚起死者，使他們復生，照樣子也使他所願意的人復生。（若五 19-21）

- 我由我自己什麼也不能作，父怎樣告訴我，我就怎樣審判，所以我的審判是正義的，因為我不尋求我的旨意，而只尋求那派遣我來者的旨意。（若五 30）
- 我的教訓不是我的，而是派遣我來者的。由自己而講的，是尋求自己的光榮；但誰若尋求派遣祂來者的光榮，祂便是誠實的。（若七 16, 18）
- 我對你們所說的話，不是憑我自己講的；而是住在我內的父，作祂自己的事業。（若十四 10）
- 你們所聽到的話，並不是我的，而是派遣我來的父的話。
（若十四 24）

耶穌把我們拉進祂走向天父的軌跡當中，這就是為什麼教會禮儀祈禱的對象通常不是基督，而是藉著基督，偕同基督，在聖神內，歸於天主聖父。

（四）耶穌：僕人

「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（若三 16）。耶穌來，不是為自己的利益而活，而是讓世界因祂而得救，一如祂自己所說的：「我來，卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十 10）。

耶穌基督「雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；祂貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」（斐二 6）。祂是天主的僕人，但同時，祂也是祂弟兄姊妹們的僕人；祂藉著向他們顯示天父，賜給了他們豐富的生命。

這個世界需要天主的自我顯示，這個世界更需要天主的行動變得清楚可見，並在我們的生活中成為具體可見的實體。而

這些正是每一件聖事所要完成的行動。

從以上的探討，我們可以了解到基督是聖事的三個要素：

- 耶穌是聖事，因為祂是天主在我們日常生活中的實際臨在，也因此祂真是一個有效的記號。
- 耶穌是聖事，因為祂總是向我們指出，祂的父就是祂一切工程的源頭，也是祂道路的終向。也就是在這樣的狀態下，耶穌宣報福音。
- 耶穌是聖事，因為它是在為世界的生命服務，所以說祂是救恩的臨在。

二、教會：基督的聖事

在納匝肋人耶穌身上的天主顯相，只持續一個有限的時期，為今日的很多人而言，耶穌同天主一樣距離我們非常遙遠，我們既看不到祂，也摸不到祂。因此，教會擔負了一個使命，也就是繼續耶穌所已經開始的救恩工程，並且確保基督所臨在的團體在歷史當中，不斷地實現這救恩工程。這就是為什麼梵二《教會憲章》這樣說：「從死者中復活，把自己的生活之聖神派遣給弟子們，並藉著聖神把自己的身體，就是教會，定為拯救普世的聖事」（《教會》48）。

然而，「教會是聖事」究竟是什麼意思？

基督是天主的聖事，同樣地，教會是基督的聖事。「所以用一個不平凡的類比來說，就好像聖子取人性的奧蹟一樣。如同天主聖子所取的人性，不能再分解，而為祂作為救世的活工具；同樣地，教會社團性的結構，為賦予生命的基督之神服務，使基督的身體增長」（《教會》8）。

在探討基督是聖事的時候，我們提出了三個要素；同樣，

當我們討論教會的時候，這三個要素仍然可以幫助我們對教會是聖事有更深入的了解。

（一）教會：基督的臨在

「所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 19-20）。這就是復活的主基督向祂的宗徒們所說的話，不過在這之前，祂也說過：「那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八 20）。

正如基督不滿足於只是講論天父，而是成為天主在我們當中的臨在一樣；教會也不該只是滿足於講述耶穌的生命和通傳祂的教導而已，而必須成為復活基督臨在的處所。而就是以這樣的方式，教會成為有效的聖事，基督的聖事。

教會如果要向人啓示天主的面貌，單單以口講述，那是不夠的。教會必須把天主的面貌具體化，一如基督一樣，基督就是以祂的整個存在活出了天主的面貌。基督透過教會，自我給予。因此，教會也不該只是宣報天國而已，她該當是已經來臨的天國的萌芽。教會之所以該當如此具有效能，並不是因為她自己何德何能，而是因著那已經被賦予的聖神。「那些生命被轉化的人們進入一個團體，這團體本身就是一個轉化的記號、一個生命更新的記號，這就是教會，可見的救恩聖事」（教宗保祿六世《福音宣報》23）。

（二）教會：見證耶穌

教會本身並非終向，而是道路。所以她的功能就在於向人

顯示出這條道路，並向人指出耶穌基督就是世界的救主，是祂從罪惡的奴役中把我們拯救出來。教會也該把世間的男女帶到基督那裏，而祂將把他們帶到天父那裏。教會是以基督為頭的身體。

一如耶穌，教會也不是說自己的話，而是說那派遣祂者的話；祂也不是做自己的工作，而是那派遣祂者的工作；也因此，教會必須在那作為身體的頭的面前自我謙抑。教會是得救恩的方法，也是在這個世界裏有形可見的救恩記號。天國在教會裏已部分實現了，但是尚未圓滿；因此她既是帶來救恩者，但同時又是需要救恩者。天主已經賦予了教會聖潔，但因為她是由世間男女所組成的，所以在本質上又是有罪的。

有時候，人們會反對教會裏的凱旋主義。凱旋主義之所以會發生，是每當基督徒相信擴展教會的權勢，要比向人顯示天主的道路更為重要的時候。他們常常忘記了，他們的團體只是一條道路，而不是目標。這教會團體只是基督的聖事，是要為基督做見證的。

（三）教會：世界的僕人

教會不能自我封閉，當她成為福音的見證人時，她才有存在的意義。為了實現她的使命，她必須成為僕人，一如她的主成為世界的僕人一樣。而正如耶穌藉著成為祂弟兄姊妹們的僕人，為天父服務，成為天父的僕人，教會也該當藉著服侍人類而服侍天主。

每一個基督徒團體都要面對這個問題：我們到底將多少資源、力量和時間用在我們自己的團體上？而我們又把多少資源、力量和時間用在服務人群上？她只是一個滿足會員的俱樂部。

部嗎？還是麵團裏的酵母，世界的光？在人類歷史的洪流當中，教會有好幾個時期自我封閉，並把自己深鎖在內部的爭論當中。不過，每當教會意識到教會生活處在枯竭的危機時，便開始關注及轉向福音的見證及宣報上，也因此開創了教會最偉大的時期。正如我們在瞻望基督是聖事時，所獲得的開示，在注視教會是聖事之後，我們也得到了啓發：

- 教會是聖事，是當聖神讓教會成爲主臨在的處所，並使教會生活在祂內。如此，聖神使教會成爲一個有效能的記號。
- 教會是聖事，是當她在我們的主和師傅面前謙抑自下，並承認祂是她身體的頭，且肩負起基督福音的宣報。
- 教會是聖事，是當她實踐自己的使命，成爲世界的僕人，爲人帶來救恩時。

三、教會的聖事

教會本身原是看不見的。基督徒被遣散到世界裏，在那裏，依照初期教會的基督徒作品 *The Epistle to Diogenes*（第二世紀）所描述的：「他們與其他人住在同樣的房子裏，從事同樣的買賣，穿同樣的衣服」。他們之所以能夠被認出基督徒的身分來，是因為他們有勇氣在他們的生活當中，表達出他們對主基督的信仰，而教會的聖事，正是這信仰生活的高峰及泉源的核心表達。

我們說，教會有七件聖事。透過這七件聖事，我們的整個生活也將成爲聖事性的生活，而這聖事性的生活將爲我們指出一條嶄新的生命之道，這是一條走在基督內的生命道路，而一如保祿所說的：「所以誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五 17）。

聖事有七件，感恩聖事作爲基督聖體的聖事以及教會的聖

事，可以被放在所有聖事的中心位置。聖洗聖事、堅振聖事，以及初領聖體聖事（共融聖事）合稱為「基督徒入門聖事」，它們也是進入感恩聖事的門徑。聖秩聖事和婚姻聖事是對基督身體服務的聖事，而和好聖事和病人傅油聖事都是為讓我們能夠活出基督的逾越奧蹟，也就是活出基督的死亡和復活，特別是在我們生命中的重要時刻當中。

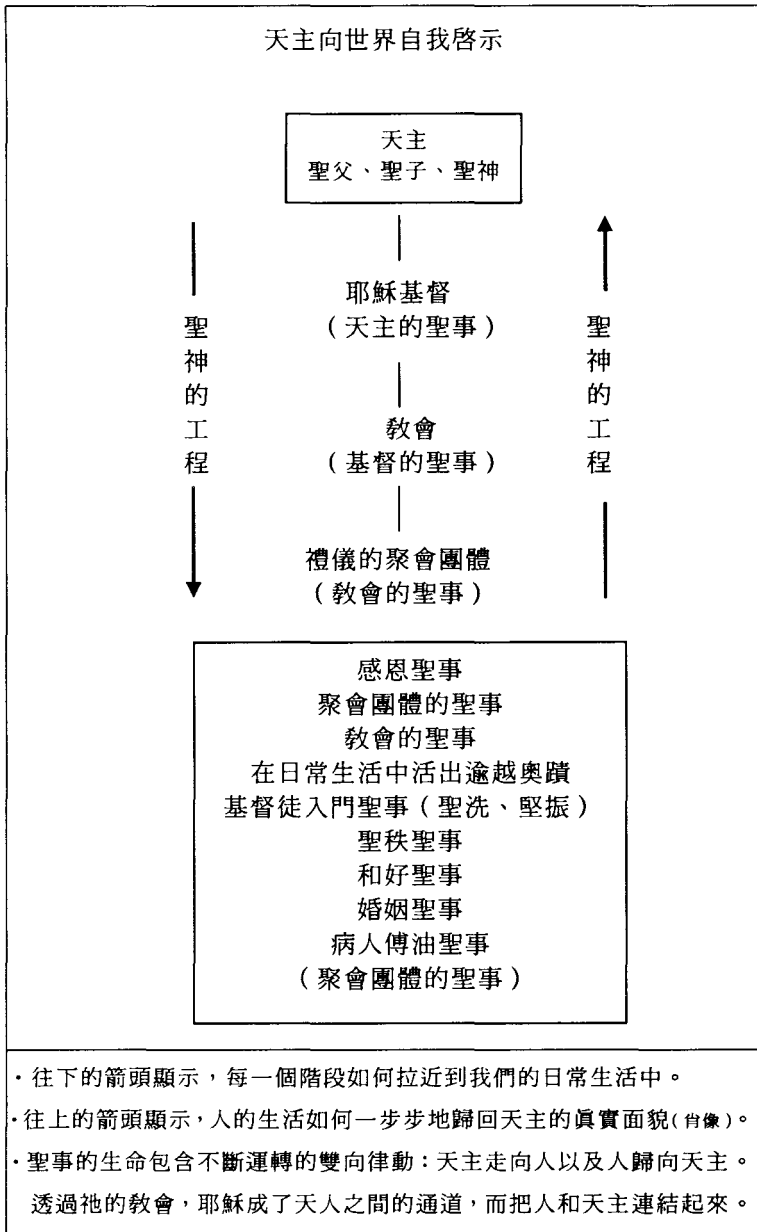
因而教會聖事首要的就是感恩聖事。當團體環繞著主的餐桌聚會的時候，團體就成為有形可見的記號。如果我們說耶穌是天父的聖事，而教會是耶穌基督的聖事，那麼我們也可以說，感恩聚會團體是教會的聖事。【請參閱下頁圖表】

（一）聖事：聖神的臨在

聖事不是一種基督徒所採用來宣報耶穌基督的純粹語言，它也不是一種概念的宣告，它是人們歡迎聖神到來，並且接受聖神作為（化工）的一個時刻或是一個片刻。透過聖事，聖神讓天主的面貌在人的生活當中成為有形可見的，並且因著聖神的臨在，而讓我們成為有效能的標記。

因此，雖說聖事是一種生命的慶祝，但在慶祝之前，它就已經在我們的日常生活中真真實實地發生了，它是在人類生活當中的「實況」。

和好聖事並不是在告解亭裏才開始發生的，在進入告解亭之前，它早已經在我們的生活中，發生了人與人之間、人與天主之間和好的渴望和悔改。就如蕩子比喻中的蕩子，在他起身到他父親那裏去，與父親重逢，並為和好歡宴喜樂之前，和好就已經在蕩子的生活中開始了：「我要起身到我父親那裏去，並且要給他說：父親！我得罪了天，也得罪了你。我不配再稱



作你的兒子，把我當作你的一個傭工罷！」（參：路十五 11~32）因此，和好聖事就在於接受聖神，而使我們可以活出和好的生命。

同樣地，婚姻聖事也不是侷限在教堂舉行慶典的那一刻。當一對男女決定締結婚盟，並在信德當中去活出這盟約之前，他們已經在天主聖言的光照，以及天主聖神的引導之下，願意接受並活出這聖事。也因此，他們的結合是為聖事性的結合。

如果團體的成員能夠接受聖神在每日的生活當中，那麼當生病或遭受痛苦時，他們便能將之視為是一條信德的道路，並且相信在這些病痛中，耶穌就置身其中；在所有這些生命的黑暗裏，從耶穌身上卻不斷地流露出信賴、盼望和愛心；所有的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，這五傷讓我們認出祂就是我們復活的主。如此，才算真正地活出了傅油聖事。

聖洗聖事也不侷限在聖洗禮儀的那一隆重時刻，它超越了那神聖的一刻，而延伸在整個的生命和生活裏，並在基督復活精神的光照，以及聖神的帶領下，活出基督的逾越奧蹟，也就是基督死亡和復活的奧蹟。

天主在聖事當中自我給予；甚且，天主所給予的自我將透過我們的生命和生活而通傳給他人，讓人看見祂，讓人認識祂。在聖事中，基督透過祂的教會，賜給我們祂的聖神，如此，我們便能穿上基督的容貌，以及活出祂的生命。這就是為什麼聖事不僅只是「被接受」，更是要「被活出來」。

（二）聖事：順從聖神

一如耶穌的目的是帶領我們到天父那裏，也一如教會在主

面前自我貶抑，在聖事當中，我們歡迎並接納天主所賜的禮物，而這禮物就是聖神，如此，我們才能成為天主豐富生命的見證人。懷著謙遜的精神承認我們自己並不是這福音、這喜訊的實現者，我們不是醫治者、不是釋放者、更不是生命的賜與者；我們是有罪的、破碎的、容易受創傷的人。我們之所以可以成為這生命的見證人，是因為透過聖神的引導，從耶穌那裏經驗到了罪的寬恕，在耶穌那裏，我們的破碎被復合了，我們的創傷被醫治了，我們的死亡被克服了。而我們只是在聖神的引導下，把自己非常有限、非常有條件的愛，成為天主那無限、無條件的愛的通道。就如若翰他來，是為作證，是為給光作證。

因此，除非我們開始接受並認識到我們存在的真實景況和限度，並順服在聖神的領導之下，否則便無法真正地活出「聖事」。保祿對此真是識得其中三昧啊：「誰使你異於別人呢？你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，為什麼你還誇耀，好像不是領受的呢？」（格前四7）

（三）聖事－服務世界

基督徒不是利用聖事來富足自己而已，更是讓聖事將自己放置在僕人的位置上。我們不是只為了保有基督才去接受基督，而更是為了把基督給予世界。兩個人在教堂締結婚約，除了為兩人的幸福謀求福利之外，也接受了一個使命，那就是在天主的盟約中，向這個世界見證他們的信仰。而當我有能力寬恕我的弟兄姊妹時，我就成了寬恕的聖事，我向這個世界揭露天主寬恕的面貌，一如耶穌所作的。

聖事服務世界的使命向度，可以說是我們信友生活中最缺乏的向度。如果我們一直把聖事當成魔術，或是飲料自動販賣

機，或只是爲自己得救恩的工具，那麼我們就無法看到這份服務世界的使命。確實，聖事是我們得救的方法，但它是一個過程，同時也是爲了世界的得救。聖事是天主的一種啓示，也是天主在我們生活中的臨在。

基督徒必須把目光注視在耶穌作爲僕人的面貌上，如此便能夠學習當一名僕人，並活出所領受的聖事使命—服務。在聖事中，我們可以發現到我們已經從耶穌和教會身上所找到的特徵和意義：

- 每一聖事就是天主聖神在信友生活中的臨在。也因此，我們稱之爲有效記號。
- 每一聖事都讓我們指向「聖神是我們行動的根源」。因此，聖事是一種福音的宣報。
- 每一聖事都把我們放置在服務弟兄姊妹的位置上。因此，聖事是爲了世界的得救。

從第一章一路走來，我們已經開始品嚐到了聖事的豐富性，我們探討了耶穌基督與天主聖父的關係；我們也思考了教會與她的主的關係。這些探討和思考只有一個目的，那就是讓聖事的圓滿向度充滿我們的生活。爲更進一步了解聖事，我們必須來拜訪初期教會的基督徒。

第三章

初期教會的基督徒

於是，凡接受他的話的人，都受了洗；在那一天約增添了三千人。他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。因為宗徒顯了許多奇蹟異事，每人都懷著敬畏之情。凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。他們把產業和財物變賣，按照每人的需要分配。每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民眾的愛戴；上主天天使那些得救的人加入會眾。（宗二 42~47）

這是我從主所領受的，我也傳授給你們了：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。」的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。（格前十一 23~26）

聖神降臨之後，新誕生的基督徒團體尚未發現自己擁有七件聖事，一如我們現在所清楚的一樣，而且**聖事**（Sacramentum）這個字眼也還沒有進入團體所慣用的專用語言當中。

現在就讓我們一起來看《宗徒大事錄》，一步一步地跟隨

門徒們的步履。當那十二位宗徒和他們的同伴被聖神充滿的時候，他們就開始「用不同的語言，講論天主的奇事」（宗二 11）。當群眾聚集的時候，伯多祿就站起來，第一次宣報福音：「這位耶穌，天主使祂復活了，我們都是祂的見證人。……所以，以色列全家應確切知道：天主已把你們所釘死的這位耶穌，立為主，立為默西亞了」（宗二 32, 36）。而當人們問他，他們該做什麼時，他這樣回答：「你們悔改罷！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」（宗二 38）。

緊接著聖神降臨的敘述之後，《宗徒大事錄》為我們概要地敘述了這個初期教會團體的生活：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱」（宗二 42）。與「主的晚餐」一起出現的「擘餅」這名稱，是最早出現指稱感恩聖事的名稱之一。

因此，我們有清楚的證據可以確定，洗禮和感恩禮是初期基督徒生活的一部分。

一、保祿的團體

保祿的書信是最早有關初期教會團體的實錄，這些實錄大約是耶穌死亡復活後廿年間，教會生活的實況。《得撒洛尼人前書》約開始寫於主曆 51 年左右，一直繼續寫到主曆 67 年保祿去世為止。在《格林多人前書》當中，保祿談到洗禮和感恩禮，而且從保祿的語氣聽來，它們已經成了教會的習慣了。

（一）主的巴斯卦奧蹟

有關聖週四那個晚上的最古老記載，我們可以在《格林多人前書》中找到，保祿在這部書信中說到：「的確，直到主再

來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡」（格前十一 26）。我們還可以發現保祿把洗禮和基督的死亡一起對照來看：「難道保祿為你們被釘死在十字架嗎？或者你們受洗是歸於保祿名下嗎？」（格前一 13）接受洗禮和參與感恩禮一樣，都是與基督一起走死亡和復活的道路，也就是與基督一起出死入生。當人走下洗禮池被水淹沒時，象徵我們與基督一起死去；而當由洗禮池走上來時，象徵我們已經與基督一起復活了。

除此之外，保祿還把基督徒的洗禮與梅瑟帶領以色列子民渡紅海的經歷作了對比：「我們的祖先都曾在雲柱下，都從海中走過，都曾在雲中和海中受了洗而歸於梅瑟，都吃過同樣的神糧，都飲過同樣的神飲；原來他們所飲的，是來自伴隨他們的神磐石：那磐石就是基督……」（格前十 11~12）。

（二）婚姻聖事

對保祿而言，聖洗聖事和感恩聖事是我們人在生活中，去宣報主耶穌的死亡和復活的方法。而婚姻聖事，也不僅只是互相給予愛情，兩人結為一體，同時它也是宣報巴斯卦奧蹟的一種方法：「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為他捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她」（弗五 25~26）。就保祿的眼光來看，一個男人和一個女人之間的愛情，也應該要反映出基督對祂教會的愛情。換言之，就是在婚姻生活中穿上基督，戴上基督的面貌。當耶穌以生命與人訂立了那能徹底更新我們生命的盟約時，我們基督徒便被召喚在生活中與祂伴行，行旅在那通向復活的道路中。

我們如何能夠在生活中與耶穌伴行，行旅在那通向復活的道路中？又如何把這樣的生活細針，密縫在我們的生命中？為

了明瞭保祿的想法，我們必須翻開保祿的書信，跟隨他的腳步，走一趟保祿所走過的道路。在這條道路上，我們將發現他的想法隨著時間的推移，而不斷地在往前進展。在保祿早期的書信中，這位外邦人的宗徒的心都專注在基督的死亡奧蹟上，因為這奧蹟最能夠馬上反映出團體受迫害的實況。後來，他了解到逾越奧蹟在所有信友的生活中，也要產生及發揮作用——我們將死於肉性和罪惡，並參與那已經開始的復活：

「既然你們與基督已死於世俗的原理，為什麼還如生活世俗中一樣，……你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裏有基督坐在天主的右邊。你們該思念天上的事，不該思念地上的事，因為你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了；當基督，我們的生命顯現時，那時，你們也要與他一同出現在光榮之中。」

（哥二 20；三 1-4）

（三）保祿的聖事觀

慶祝復活基督的臨在，不僅僅只是完成一項行動而已，如只是完成洗禮或擘餅的行動就罷了，它更是關乎生活的每一件事，應該成為日常生活之道。同時，它也是透過主的復活而使我們接受那在我們生活當中運行的聖神。

保祿雖然沒有用「聖神」這個字眼，但是卻把聖事的意義完全揭示。

二、瑪竇的團體

（一）聖洗聖事

在《瑪竇福音》裏，耶穌莊嚴隆重地宣告了洗禮：「天上

地下的一切權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 18~20）。

所以，教會所慶祝的洗禮可以回溯到主耶穌的命令當中。因此，它是基督所建立的。主耶穌當然是那位以權威建立聖洗聖事的人，但同時，基督徒團體也在耶穌身上找到舉行聖洗聖事的正當性，即祂藉由若翰的施洗（瑪三 13~17），向我們宣告了基督徒團體未來所要實踐的洗禮。基督徒團體既實踐主的命令，因此之故，主耶穌當然就如祂對門徒們所承諾的，天天和他們在一起，直到世界的終結。

（二）感恩聖事

正如其他對觀福音的作者一樣，瑪竇也記載了耶穌建立聖體聖事的敘述：

「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。』然後，又拿起杯來，祝謝了，遞給他們說：『你們都由其中喝吧！因為這是我的血，新約的血，為大眾傾流，以赦免罪過。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』。」（瑪廿六 26~29）

與路加和保祿不同的是，瑪竇的敘述並不包括「你們要這樣作來紀念我」，而是強調當耶穌把餅和爵拿在手上的時候，祂所說的滿含象徵記號的話語「這是我的身體」以及「這是我的血，新約的血」。就是以此方式，主給予了教會一個命令。然而教會不單單只是延續那些主耶穌所命令的建制就罷了，她

還必須按照祂的教導，去完成祂所交付的使命。

（三）罪的赦免

瑪竇是唯一把主的晚餐和罪的赦免連結起來的聖史。每當瑪竇提到赦免時，同時也提醒了我們，主在信友中的特別臨在。譬如在第十八章 12~35 節裏，由亡羊的比喻開始，最後以不寬恕人的僕人作為結束。這整段經文具有相稱的結構，並在這結構中顯出一個中心主題。其結構如下：

12~14 亡羊的比喻

15~18 團體的寬恕

19~20 當人們因基督的名聚在一起時，祂就在他們當中

21~22 被得罪的弟兄的寬恕

23~25 不願意寬恕的僕人

這段經文敘述得莊嚴隆重，有些類似那段有關洗禮並使人成為門徒的命令（瑪廿八 18~20），這兩段經文都強烈地確定了主在我們當中臨在的許諾。在赦免（寬恕）的論題上，除了強調主的臨在之外，還有主對教會的教導：「凡你們在地上所束縛的，在天上也要被束縛」（瑪十八 4）。

很明顯地，這段福音章節並不是針對與耶穌同時代的人說的，因為耶穌已經在他們當中，因此耶穌並不需要特別去強調當他們聚在一起時，祂就在他們當中。這段福音的訊息，主要是指向耶穌復活升天後的基督徒團體。這團體的成員將以他們的生活，特別是透過寬恕和聚會祈禱，來向人顯示這個團體真正是基督臨在的一方天地。

（四）瑪竇的聖事觀

爲瑪竇來說，聖洗聖事、感恩聖事和罪的赦免，都符應納匝肋人耶穌的教導，且這三件聖事也都與基督在祂的教會中臨在相連結。因此瑪竇的聖事觀與保祿的聖事觀不同，比較不是強調基督的巴斯卦奧蹟，而比較是在主的命令，以及基督的臨在和團體的生活上。

三、路加團體的生活

路加是《路加福音》和《宗徒大事錄》這兩部書的作者，當然你也可以說，這是同一部書的上、下兩冊。路加非常小心地敘述那些真實發生過的事件，並且他也非常小心翼翼地聆聽耶穌門徒們的見證。然而，他並非只是一位事件的記錄者而已，他還小心地把這些事件相互連結起來，並且給這些事件作了描述和說明。

聖洗聖事和感恩聖事在路加的作品裏也居顯要的位置。聖洗聖事是融入團體的儀節之一，而感恩聖事則是永生的一部分。

（一）進入團體：聖洗聖事及聖神的恩賜

在聖神降臨的早上，按照《宗徒大事錄》的記載，有三千人向納匝肋人耶穌宣信。事實上，當路加寫作《宗徒大事錄》的時候，距離聖神降臨這天已經過了三十個寒暑了，基督信仰此時已經傳遍地中海盆地。路加好幾次對新成員如何進入團體作了描述，而且這些描述雖然是發生在不同地方，卻都是按照相同的方式進行的。

第一次洗禮的故事發生在聖神降臨那天的早上，當人們驚訝及不解於所發生的事情時，宗徒中的一位突然站了起來，向

這些驚奇不已的群眾宣報福音。他的演說激發了這些人想成為耶穌門徒的渴望，然後他們就從宗徒那裏領受了被接納進入團體的記號：也就是洗禮和聖神的恩物。這整個過程很簡潔，包括三個要素：

- **悔改**：新信者內在的皈依。
- **受洗**：透過團體的一項行動。
- **接受聖神**：由天主而來的恩物。

路加不單單只是在向我們述說一個故事，他也向我們揭示了基督徒團體儀節的真義。我們在門徒們建立撒瑪黎雅團體的過程中，也可以看到同樣的方法。七位執事當中的斐理伯在那裏宣報天主的聖言，他的宣講帶領許多人接受洗禮，皈依了基督。之後，伯多祿及若望從耶路撒冷到那裏去為他們覆手，領受聖神（宗八 5-17）。在此提到了兩個行動：洗禮和覆手。在這裏，我們也可以看到兩項職務的實行：斐理伯的福音宣報和付洗，以及兩位宗徒以覆手確認及堅固他們所接受的洗禮。

在百夫長科爾乃略及其家人皈依的例子中，卻是與上面所提到的一般進門方示剛好相反。伯多祿的宣講激起了科爾乃略的皈依和信仰的發生，然而卻是天主先直接介入了他的生命，賦予了聖神，伯多祿則是以洗禮來肯定科爾乃略的聖神經驗：「這些人既領受了聖神，和我們一樣，誰能阻止他們不受水洗呢？」（宗十 47）

即便每一個進門的程序或許稍有不同，但是總不缺少三個基本的要素：個人的靈命過程、教會的行動以及天主聖神的恩物，並且整個宣講的重點就在於闡明信德與主的死亡和復活的關係。

（二）團體的例行生活：擘餅

對於感恩聖事，路加保留了初期基督徒團體所慣用的舊名稱，而稱之為「擘餅」。這是耶穌為門徒濯足那個晚上的行動的再現，這也是在厄瑪烏道路上，兩個門徒認出耶穌的記號（路廿四 30, 35），這個行動也出現在保祿拜訪特洛阿（Troas）的時候（宗廿 7, 11）。

很有意思的是，路加把擘餅插入團體生活當中。在他的一個簡短描述中，他清楚地說到：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱」（宗二 42）。這句話指出了這個團體的四個特徵。事實上，這四個特徵也構成了團體聚會的四個要素，這些要素正是我們禮儀的原始根源：宗徒的訓導以及緊接而來的財物分享，然後是在擘餅中再現耶穌的行動，最後以祈禱作為結束。

因此，我們可以發現到，擘餅與團體的日常生活是緊密相連的，這行動象徵了團體彼此的分享、扶貧和喜樂。在《宗徒大事錄》中，路加並沒有為擘餅作更進一步的解釋，但是我們不要忘了，在厄瑪烏兩個門徒的故事中，擘餅正是復活的基督臨在於祂自己人民當中的記號。下一章中，我們將更深入地探討這個論題。而在路加的著作中，我們領悟到，聖事性的行動就是：

- 構成真實生活及福音傳播的一部分。
- 不能與那透過宣講而找到的信仰切開。
- 宣告一種新的生活型態，而這種嶄新的生活乃是源自對復活主的皈依。

四、《若望福音》中的聖事

在新約當中，若望的幾部作品是最晚寫成的作品之一。這些作品大約成書於保祿寫完書信後的三十年左右。也因此，透過若望的作品，我們有機會與第二代的基督徒相遇。

很古怪的是，若望並沒有記載有關洗禮的事，甚至連感恩聖事的敘述也沒有。然而他所寫的福音卻是充滿了象徵性，這些象徵不斷地提醒我們這兩件聖事。所以如果我們以為若望沒有意識到這兩件聖事，或是故意忽略它們的重要性，那就大錯特錯了。

耶穌對尼苛德摩說，人必須「由水和聖神而生」。當貝特賽達的癱子一浸入水中，他就被治癒了。胎生的瞎子在水洗了眼睛上的泥巴之後，就恢復了視力。耶穌也曾許諾，要賜給撒瑪黎亞婦人那湧到永生的活水。而從耶穌被刺透的肋旁裏，傾流出水和血。從第一世紀開始，教會就是用這些敘述，來作為洗禮教導的豐富材料。

在迦納婚宴裏，也已經宣告了感恩聖事的新酒。增餅奇蹟之後，緊跟著的是生命之糧的言論。而濯足和葡萄樹的比喻，也都幫助我們去了解耶穌在那個週四晚上的行動。

即使意義是如此多彩，但我們還是要問，為什麼在若望的作品中，會缺乏對這兩件聖事的直接敘述？當然一定有他的理由。

耶穌被釘、死亡和復活六十年之後，若望的團體已經對教會的一些習慣和作法有了長時間的經驗。他們很清楚地知道，這些習慣和作法都溯源自第一代的門徒。他們也知道是在什麼樣的情況下，開始了這些習慣和作法。因此，若望不需要再在

他的作品中重述他們已經熟知的事，而把重點放在幫助他團體的成員更了解這兩件聖事的豐富意義。

若望寫作的時候，耶穌在世的年代已漸漸遠去，新一代的門徒並不再直接認識耶穌，也不像第一代門徒那樣會想念耶穌。有些人會想，第一代的見證者比他們幸運，因為他們能夠看見並且觸摸到主。因此若望特別記錄了耶穌對多默所說的話：「你因為看見了才相信嗎？那些沒有看見我而相信的，才是有福的」（若廿 29）。若望很擔心他的讀者只停留在外在的奇蹟上，而不進入內在的深度意義當中。與耶穌同時代的許多人，他們只看到納匝肋人耶穌和祂所行的奇蹟，而沒有了解祂所要帶來的新生命。若望的目的，並非要我們把注意力放在那些後來成為聖事的耶穌的行動當中，而是要試著把這些行動的深刻意義揭示出來。

在《若望福音》中，有兩段經文清楚地涉及到聖洗聖事和感恩聖事。涉及到聖洗聖事的是耶穌與尼苛德摩的對話（若三 1~13），而涉及到感恩聖事的則是那段生命之糧的言論（若六 26~52）。這兩段都表達了耶穌是由上而來的那一位，而這正是若望解釋聖事的最關鍵點。

為保祿來說，信德和聖事能使我們參與耶穌的死亡和復活。耶穌被放在墳墓裏，乃是為了由死亡中復活。同樣地，我們受洗進入死亡，並且在感恩聖事的慶祝中，我們宣報耶穌的死亡，直到祂的再度來臨。但同時，我們也與祂一起復活，並且成為祂身體的肢體。

而為若望來說，聖事的根源在於天主聖言降生成人，來到我們當中，並且還要回到天父那裏去。因此，十字架變成了基督光榮的時刻；祂被舉起來，並且從祂被刺透的肋旁，流溢出

血和水，而這正是感恩聖事和聖洗聖事的根源。透過這兩件聖事，我們的生命與基督的生命有了一個本質上的聯繫。

基督的整個生命就是聖洗聖事。祂浸入我們的人性當中，為了帶領我們回歸天主那裏。而耶穌也帶領我們走在這相同的道路上：「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國」（若三 5）；而且「沒有人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子。正如梅瑟曾在曠野裏高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來，使凡信的人，在祂內得永生」（若三 13~15）。

基督的整個生命就是感恩聖事。祂是自天而降、為賜給世界的生命之糧。祂本身就是感恩讚頌的禮儀，在祂內，我們都將歸回天父：「我是從天上降下的生活的食糧，誰若吃了這食糧，必要生活直到永遠」（若六 51）。我們的感恩禮慶祝，總是將我們帶入這樣的境界當中：「誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他復活」（若六 54）。

納匝肋人耶穌基督的整個生命就是天主的啓示。「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了」（若一 18）。而祂就是以這種方式給了我們生命：「永生就是：認識祢，唯一的真天主，和祢所派遣來的耶穌基督」（若十七 3）。

因此，為若望來說，聖事就是：

- 從上而來。
- 活在與主的深刻共融當中。
- 帶我們進入天主的生命裏。

結 論

從起初，初期的基督徒團體就已經活出了聖事的生命，每

一個團體也都以他們各自的方式強調了聖事的重要性，同時他們也以這種方式深刻地意識到，這些習慣作法乃是他們的主所交付給他們的。

爲保祿而言，聖事是活出巴斯卦奧蹟的一條道路。它們把我們連結於基督的死亡當中，爲使我們有份於祂的復活。因此，婚姻之愛與聖洗聖事和感恩聖事之間有一內在的聯繫。

爲瑪竇來說，耶穌基督賦予教會聖事性的儀節，以作爲祂臨在於團體中的記號。而罪的赦免乃是與聖洗聖事和感恩聖事有一密切的聯繫。

爲路加而言，乃是聖神陪伴在教會的工程當中，並使之結實纍纍。也是因著聖神的德能，才確保福音的宣講結出果實，並在信友的團體中留下聖神的標記。而團體就是在洗禮、擘餅和覆手當中，表達出這些記號的高峰來。

爲若望來說，聖洗聖事和感恩聖事是讓我們有份於天主的生命。這生命正是天主聖言降生成人，來到我們當中，向我們啓示天父，並帶領我們走向天父的生命。

第四章

復活基督的臨在

「請同我們一起住下罷！因為快到晚上，天已垂暮了。」
耶穌就進去，同他們住下。當耶穌與他們坐下吃飯的時候，就
拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們。他們的眼睛開了，這才
認出耶穌來；但祂卻由他們眼前隱沒了。（路廿四 19-21）

一、主的顯現和認出復活主

「看！我天天同你們在一起，直到世界的終結」。這是《瑪竇福音》的結束語，同時也見證了基督的許諾。基督臨在於我們的生命路途中，祂從死人中復活，又賦予了我們祂的神，讓我們能夠活出祂的巴斯卦奧蹟，並帶領我們走向真生命。

透過聖事，我們領受復活基督在我們每日生活中的臨在。同時聖神也召喚我們活出教會初興時，第一代門徒們在耶穌升天到聖神降臨這段期間的發現和體驗。在墳墓那裏，瑪利亞瑪達肋納聽到了復活主的呼喚，而認出了復活的主基督。當伯多祿和他的朋友們在提庇黎雅海邊打魚的時候，耶穌以一種奧秘的方式顯現給了他們。多默探入了耶穌的創傷當中，而驚呼宣信：「我主，我天主！」而厄瑪烏的道路上，耶穌一路陪伴在

兩位絕望的門徒當中，並在擘餅中打開了他們的眼睛，讓他們認出了復活的主。

每一部福音的結尾處，都有幾段有關復活主基督顯現給門徒的記述。但是耶穌不僅只是一個過去的人物，祂是生活的，以一種奧秘的方式臨在於世界裏。當然，我們個人的經驗一定與初期教會門徒們的經驗會有所不同，不過一定也很接近。復活主基督並不是顯現在我們的肉眼中，而是顯出一條生命的道路。當我們踏上這條道路時，我們終將發現今日復活主的臨在，與初期基督徒的見證是相同的。在這條生命的道路上，聖神將帶領我們經過一個轉化的過程。我們都被邀請，藉由聖事的實行而經歷這生命的轉化過程。聖事召喚我們去體會到基督在我們生命中的臨在，並讓我們的生命獲得改變。

當我們打開各部福音中有關復活主顯現給門徒的經文時，我們會發現到在這些經文之間有很多的類似處。現在我們就跟隨路加的步履，一起踏上厄瑪烏的道路上。

二、聖路加的道路

在最古老的有關聖事的基督徒教導當中，三段聖路加的記載非提不可：一段是福音中有關兩個門徒走上厄瑪烏的道路；另兩段則是《宗徒大事錄》中有關保祿的皈依及厄提約丕雅太監的受洗。

值得注意的是，這三個事件都是發生在路途當中，而且每一個事件的結果都是帶往聖事。厄瑪烏的道路帶往感恩聖事；而大馬士革和迦薩（Gaza）的道路則是通往聖洗聖事。

這個結果是一個巧合，還是路加刻意地安排？三條道路正好是耶路撒冷對外聯繫的主要道路。厄瑪烏的道路是從丘陵往

下走，並一路通往地中海岸，並在凱撒勒雅或約培（Jobba）上船，而到達整個地中海地區。大馬士革的道路通往小亞細亞和美索不達米亞；而迦薩的道路則是通往埃及、厄提約丕雅（衣索匹亞）和非洲。通往東方的道路則付之闕如，因為阿拉伯沙漠阻隔了道路的通行。

這三段敘述都具有相同的結構，因此可以放在一起彼此作個對比。在厄瑪烏的道路上，耶穌與門徒同行，最後走向感恩聖事的慶祝。在大馬士革的道路上，保祿看到一道亮光，聽見一個聲音，之後，有一個叫阿納尼雅的基督徒爲他付了洗。在迦薩的道路上，斐理伯執事與厄提約丕雅的太監同行，並在聖神的催迫下，這太監從斐理伯手中領受了洗禮。路加好像有意帶領我們，慢慢地從第一個基督徒團體的復活經驗中，走到聖神降臨後我們所分享的教會生活經驗。

我們在這三段敘述中所歸納出的結構，很接近其他在《路加福音》及《若望福音》中有關復活主基督顯現的敘述。我們現在就針對厄瑪烏這條道路，來看看初期教會如何利用這條道路給慕道者講授有關聖事的要理。

三、厄瑪烏的道路

這個故事很著名，現在讓我們走進這個故事，好讓我們可以抓住這個故事的細節。黃昏的時候，兩個絕望的人蹣跚獨行在往厄瑪烏的路途上。這條道路帶領他們遠離了耶路撒冷，但是當他們在擘餅中認出了主時，他們也找到了回耶路撒冷與其他門徒們重聚、再度共融的力量。這個過程乃是經過了一個緩慢的發展，我們可以將之分成三個步驟：

- 奧秘性地臨在
- 困難認出
- 教會的誕生

（一）在人類路途中奧秘性地臨在

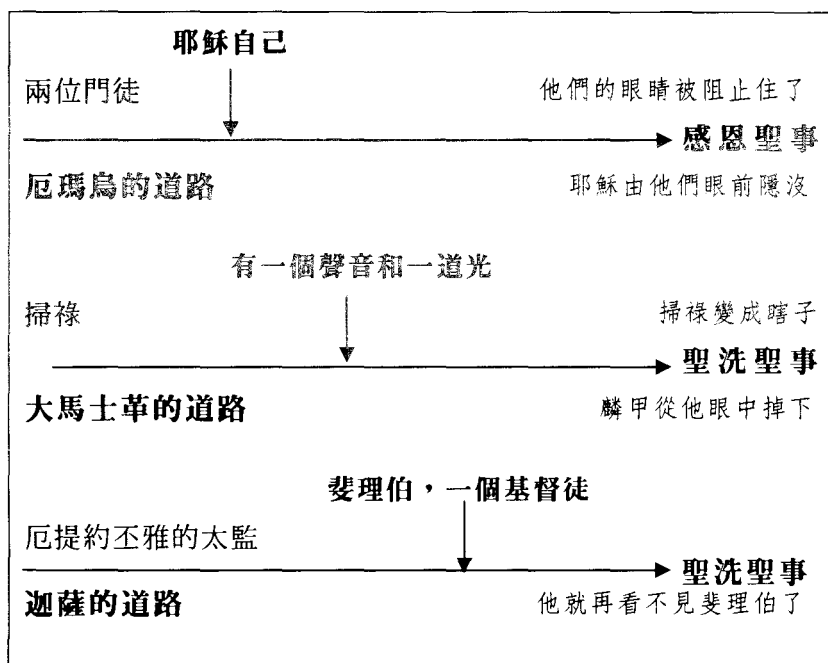
「就在那一天，他們中，有兩個人往一個村莊去，村名厄瑪烏，離耶路撒冷約六十斯塔狄。他們彼此談論所發生的一切事。」（路廿四 13~14）

「就在那一天」，我們只要看一看這一章的一開始「一週的第一天」，我們就可以發現其意義是什麼：在這一天，主復活並顯現給門徒了；這一天變成了主的日子（主日）。而走在往厄瑪烏的道路上，彼此談論著所發生的事的這兩個人，就是我們自己，也是我們整個人類。是的，就是在我們的人生旅途中，主耶穌基督向我們顯示祂自己。

「正談話討論的時候，耶穌親自走近他們，與他們同行。他們的眼睛卻被阻止住了，以致認不出祂來。」（路廿四 15~16）

並不是我們走向基督，與基督相遇，而是基督走向我們，與我們相遇。我們總是在不思議處驚訝地與祂相遇，而祂也總是在不期然處向我們顯現。這是一條在回家的路上：這是厄瑪烏兩個門徒從絕望到盼望的路上；是瑪利亞瑪達肋納為她老師的死而哭泣的路上；是宗徒們在提庇黎雅海上捕魚的道路上；是多默的多疑不信的路上；是保祿往大馬士革準備對基督徒雷厲風行的路上；也是厄提約丕雅的太監走在返回自己國家的路上；而主就在那裏，在道路的轉彎處等著他們。祂與厄瑪烏的兩個門徒對話；祂輕喚瑪利亞的名字；祂邀請多默探入祂曾經

創傷的肋旁；祂在海岸等著漁夫們的歸來；祂也在大馬士革的路上以光環射在保祿身上，並以聲音與他對話。



現在我們可以來看以上的圖表。水平的箭頭代表我們人生的道路，而在這條道路上，某人隨時會出現，而垂直的箭頭則是代表我們與某人的相遇。要完成聖事，這兩個向度的箭頭缺一不可，而且一旦在旅途的過程當中相遇，那麼就要做好生命被轉化的心理準備。

這場天人間的相遇一定是發生在人生的旅途道路中（即圖中箭頭→所示），因此，聖事是與我們個人的歷史和生命緊密相交的，甚至我們可以說，是在生命中發生的，因此千萬不要

讓聖事只是成為我們生命與耶穌之間的黏合劑而已。另外，也千萬不要忘記了，這場相會的起始者是天主（即圖中箭頭↓所示），我們在這場相會中所要扮演的角色，就是忠實僕人的角色，好好地活出及善用天主所給予的恩寵。

（二）困難認出

「他們的眼睛卻被阻止住了，以致認不出祂來。」（路廿四 16）

耶穌顯現給門徒時，門徒們幾乎都沒有認出祂來，厄瑪烏的兩個門徒也不例外。在他們的肉眼中，祂成了園丁、鬼或陌生人。甚至《馬爾谷福音》的近結尾處這樣說：「耶穌藉了另一個形狀顯現給他們」（谷十六 12）。也因此，這些最早的見證都一再地提醒我們，在我們的信仰旅途中，我們也常常會認不出主的臨在。

在所有的聖事生活當中，這一點很重要。一如以前的基督徒一樣，我們對信德的強調常常讓我們很容易就忘記這個困難。在認出主來之前，我們必須有一個準備的過程，並把過程中的障礙圍籬剷除，因此路加在這段故事的結尾處才這樣說：「他們的眼睛開了，這才認出耶穌來」（路廿四 31）。在福音所描述的這段經文中，我們可以清楚地看到這過程發展的步驟：

1. 一起同行

耶穌藉著陪伴在這兩個門徒的旅途中，開始了這場相遇。耶穌涉入到這兩人所憂慮、所關懷的事情中，在旅途中，與他們一起分享他們的盼望和失望：

「耶穌對他們說：『你們走路，彼此談論的是些什麼

事？』他們就站住，面帶愁容。……『我們原指望祂就是那要拯救以色列的。可是，此外還有，這些事發生到今天，已是第三天了』。」（路廿四 17~21）

今日的教會如果要把復活的主基督帶給人，那麼就要與人伴行，與他們分享這條道路。聖事之所以成為主基督臨在的標記，那是因為基督的身體—教會—與人們伴行，分享了人們的盼望，也分擔了人們的失望。

2. 在聖經的光照下重新閱讀生命

第二個步驟是重新閱讀生命。一個人若能認出復活的主耶穌基督，那麼他的生命必定與天主聖言有一深刻的生命交往。而這正是耶穌在厄瑪烏的道路上，幫助祂兩位同伴的方法：

「唉！無知的人哪！為信先知們所說的一切話，你們的心竟是這般遲鈍！默西亞不是必須受這些苦難，才進入祂的光榮嗎？祂於是從梅瑟及眾先知開始，把全部經書論及祂的話，都給他們解釋了。」（路廿四 25~27）

默西亞必須受難才進入祂的光榮，並不是從理論上的論調，而是耶穌的真實生命。福音常常強調耶穌如何透過聖經的光照，來看祂自己的生命。例如，當祂在十字架上時，祂呼喊著：「父啊！父啊！祢為什麼捨棄了我？」要了解耶穌生命中這重要的一刻，我們必須回到《聖詠》中，在《聖詠》的光照下，才能真正了解耶穌的生命。《聖詠》廿二章一開始，就這樣說：「我的天主，我的天主，祢為什麼捨棄了我？」在這《聖詠》的光照下，我們才能深刻了解耶穌在十字架上的痛苦和孤獨。然而也是在這《聖詠》的光照下，我們看到了十字架所流溢出的生命和盼望。在《聖詠》近結尾處，作者如此滿懷盼望

地宣報著：

「我要向我的弟兄，宣揚你的聖名，在盛大的集會中，向你讚美歌頌：整個大地將覺醒而歸順上主，天下萬民將在祂前屈膝叩首；我的後裔將要事奉上主，向未來的世代傳遞我主，向下代人傳揚祂的正義說：『這全是上主所作所爲！』」（詠廿二 23, 28, 31~32）

在聖事生活裏，我們也需要天主聖言的光照，藉著聖經來重新閱讀我們生命。

3. 巴斯卦奧蹟的臨在

在耶穌復活後的顯現裏，我們都可以隱然地發現到受難的奧蹟。

「默西亞不是必須受這些苦難，才進入祂的光榮嗎？」
（路廿四 26）

在顯現給多默時，祂攤開了祂曾經受創的肋旁；在大馬士革的路上，祂向阿納尼雅說到保祿時說：「我要指示他，為我的名字該受多麼大的苦」（宗九 16）。而路加在描述厄提約丕雅太監碰到斐理伯時，就是正在閱讀《依撒意亞先知書》中〈上主僕人的詩歌〉（依五二 13~五三 12）。

難怪門徒們無法認出由死亡中復活的主耶穌基督，因為從耶穌為門徒洗腳的那個晚上，一直到「一週的第一天」那個早上，耶穌已通過死亡，從死亡中復活了，因此祂的朋友們當然無法認出祂來，除非他們與祂經驗過相同的過程，與祂一起走過同一的道路。

我們也是如此，為了在生命道路中認出耶穌來，我們也必須經過死亡，從受苦和死亡之中尋索新的生命。這樣一種看似矛盾的生命規律並不是隨口胡謔，或是違反生命規律的，其實

它早已存在於大自然的規律中了。耶穌以麥粒的生命過程向我們提出了有力的證明：「一粒麥子如果不落在地裏死了，仍然只是一粒，如果死了，就結出許多子粒來」。在這裏，耶穌將自己的生命比喻成一粒麥種，藉由祂的死亡和埋葬，這種子將成爲一棵大樹，使每一個人都能從這大樹接受那豐碩的生命果實，而這棵大樹將是那矗立在世界的中心，吸引萬衆歸向祂的十字架。從這十字架上，祂傾盡了祂所有的一切，完全把自己給了我們，沒有爲自己保留一點什麼，而只任由祂的愛不斷地伴同祂的聖血，從祂的聖心裏傾流出來，爲在我們的生命內結出豐盛的果實。

每一件聖事都分享、參與了基督的巴斯卦奧蹟。

4. 邀請

「當他們臨近了他們要去的村莊時，耶穌裝作還要前行。他們強留祂說：『請同我們一起住下罷！因爲快到晚上，天已垂暮了。』」（路廿四 28~29）

如果沒有邀請，那麼一切都不會發生。當與主相遇的時刻到來時，我們就必須在自由當中決定跳躍信仰的圍籬，向耶穌發出邀請。「跳躍」常常是一件冒險的事，除非我們越來越確定我們所要跳躍的彼岸是什麼：「當祂在路上與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」因此，即使還不完全知道祂是誰，但是已經渴望與祂相處長久一點。

每一件聖事的領受，也需要透過一個邀請的善志，願意邀請耶穌進入到我們的生命中。所以在提庇黎雅海邊，伯多祿縱身入海，游向那在岸邊等候他邀請的奧秘陌生人。

5. 認出的記號

「耶穌就進去，同他們住下。當耶穌與他們坐下吃飯的時候，就拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們。他們的眼睛開了，這才認出耶穌來；但祂卻由他們眼前隱沒了。」
(路廿四 29~31)

這正是我們參與禮儀慶祝的方法。總是會有一個像印記般的記號，出現在我們通向「認出」的這條道路上。在厄瑪烏的傍晚，「擘餅」就是這記號。在大馬士革的道路上，「洗禮」以及鱗甲從他眼中掉下、獲得光明就是這印記。在往迦薩的路上，「洗禮」正是這認出的記號。

同樣地，我們也可以在其他有關耶穌復活後顯現的記載中，發現到這記號。為瑪利亞瑪達肋納，這記號就是耶穌呼喚她的聲音：「瑪利亞！」透過這呼喚，她終於認出這個她誤以為是園丁的人，就是她的主。在提庇黎雅海邊，耶穌的邀請早餐讓他們終於認出祂是主。在顯現給多默時，耶穌的舊創也成了多默認出主的記號。

另外還有一個記號，那就是「耶穌隱沒了」。其實耶穌隱沒與認出耶穌正是同一件事。從門徒的行動，我們看到兩個門徒所認出的復活的主耶穌基督，如今已經隱沒在他們的生命當中，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，但耶穌既不再像是一位陌生人，也不再像是他們的客人或朋友，耶穌與他們更進一步合而為一了。祂已經把祂復活的精神賜給這兩個門徒了。他們兩個人旅途中的陌生人，如今成了他們的心靈伴侶。所以他們活著，不再是

自己，而是基督在他們內活著。

這記號是在每日生活中都會出現的記號，這是把我們與耶穌的死亡與復活連結起來的記號。在其中，我們也要聽到主基督肯定地向我們說：「是我！不要害怕！」我們雖然從來沒有在兩千年前的巴勒斯坦與納匝肋人耶穌一起生活過，但是透過聖事的記號，我們依舊擁有認出耶穌的方法，而我們就是在禮儀當中使用這些聖事性的記號。從起初，初期教會團體所使用的記號都是從日常生活中取材的，並且賦予這些日常生活用品或行動一個更深刻的意義，而將這些記號視為一種「紀念」（Anamnesis），重現他們與基督一起過的生活。這些記號包括擘餅、浸洗或覆手等。

（三）教會的誕生及其使命

「他們遂即動身，返回耶路撒冷，遇見那十一門徒及同他們一起的人，正聚在一起，彼此談論說：『主真復活了，並顯現給西滿了！』二人就把在路上的事，及在分餅時，他們怎樣認出了耶穌，述說了一遍。」（路廿四 33~35）
禮儀的慶祝並不是一切的結束，而是開始。

這兩個門徒的生命轉化了：耶穌的十字架讓門徒們經驗到了痛苦、仇恨、挫折、憂苦和死亡，而這些經驗促使他們關起心門來。但是透過一段奧妙的陪伴旅程之後，耶穌打開了他們的耳朵為瞭解福音，打開他們的心為接受福音，最後甚且以擘餅的舉動打開他們的眼睛，讓他們具體地經驗到這福音的實現。如此，耶穌十字架的道路在他們的生活經驗中，乃成了一條通往新生命的道路。

就是在這擘餅的姿態中，他們過往的破碎再度被癒合了。

而這復活的共融精神終究是要令門徒們打開家門和心門，走向人群，負起見證的使命。兩位門徒在「擘餅」中經驗了復活的主耶穌之後，「他們遂即動身，返回耶路撒冷」，而這行動正表達了教會與福傳的密切關係。但福傳的動力來源從何處來？

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」。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？」以及他們的後續行動：「他們就立即動身，回耶路撒冷去。」

我們可以看出，這次相遇的時刻是有著何等效力的一刻，兩個門徒由先前的恐懼、背叛、失望，因著與復活基督的相遇，而變成心裏火熱、並且再度燃起了希望，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，並建立教會。

結 論

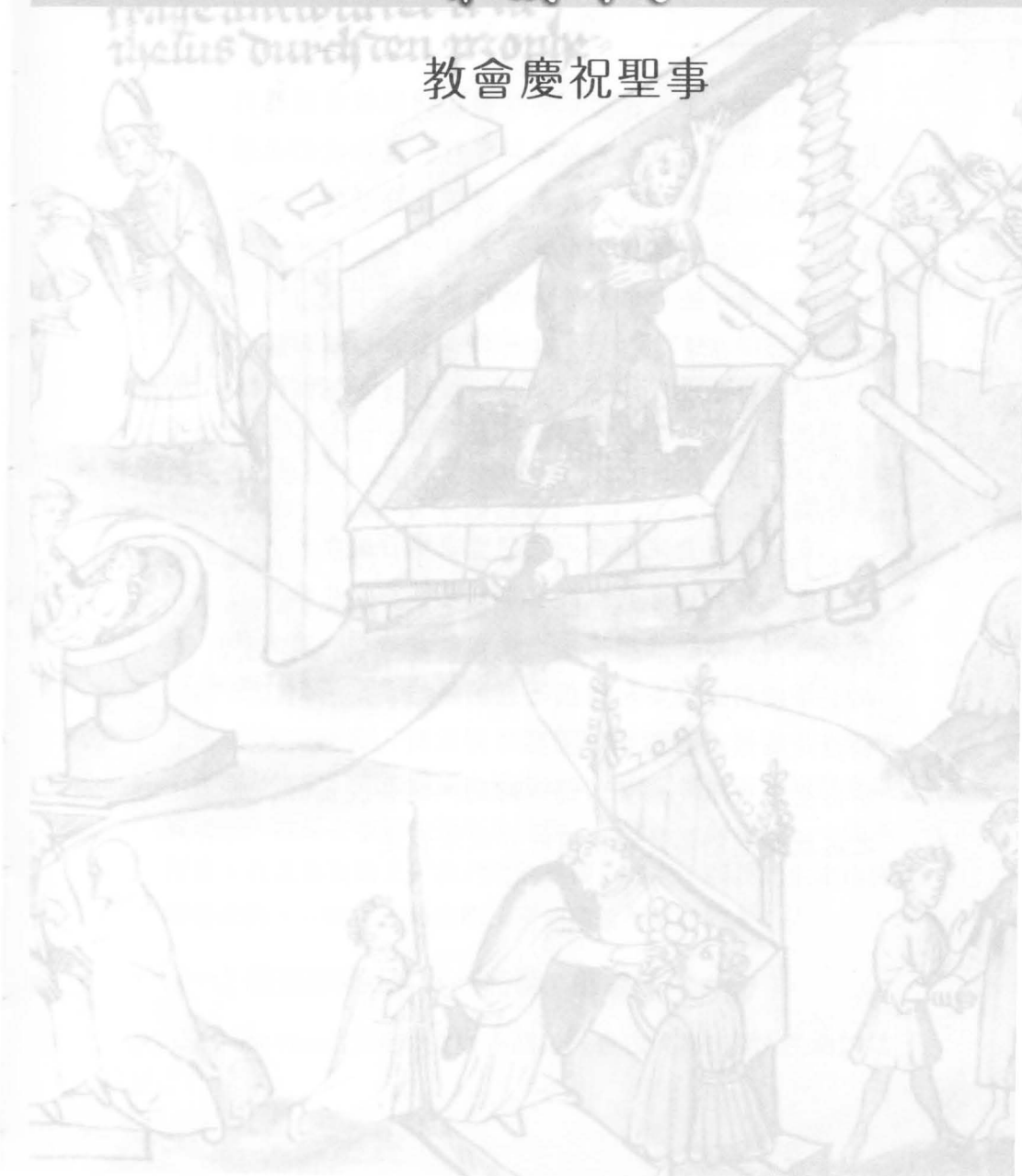
這段初期教會的教導幫助我們了解，聖事不能馬上就成為禮儀的慶祝時刻，它該是一條道路。如果只有禮儀的行動，那麼門徒們如何認出耶穌來？他們又如何能夠被轉化？因此，聖事該當有一個過程，透過這過程，而到達禮儀慶祝的高峰—啓示天父，並帶領我們走向天父的生命。

Dine Fleiter sint als die
Fleider tera die da trettet
uff der troeten. Ddiz ist d
Plare libe cristi der do get
welch rade mart von sine

hat er in gegolte in
heiligen sacramet
die wir behalte n
als das wilset die
geschriben sätur

第貳部分

教會慶祝聖事



到目前為止，我們主要從新約初期教會團體的見證，反省了聖事的意義及其實行。現在我們必須回到我們所認識，以及我們可以彼此分享的那一方天地——基督徒團體當中。今天我們就是在教會當中活出聖事，而聖事為教會的禮儀提供了慶祝的結構和內容。所有基督徒生活的特色就是慶祝，因此按照道理說，基督徒應該是最懂得慶祝生命的人。而慶祝在基督徒的生活中，猶如他們生命道路中的里程碑。

有些聖事是定期或不定期重複舉行慶祝的，如感恩禮及和好禮。其他的聖事則是標示出生命中的重大時刻，如聖洗禮標示出進入教會的那一重大時刻；婚禮則是標示出一個家庭開始的重要時刻；聖秩禮是委派服務團體的重要時刻；病人傅油則是標示出生命中承受病苦的那一時刻。這些慶祝的共通之處就是它們都是以儀節的方式來表達。

第五章

聖事是一條道路

一、旅程中的驛站

在環繞世界的遊艇大賽裏，都有一條固定的航線，這航線是由一個個的海港串連起來的。這種大的比賽都猶如是一個大的旅程，在行程中，有驛站可以休息，並策劃下一段路程。我們生命的道路也是如此，我們的生命本身也會出現一系列的驛站，比如說在我們人生的轉折處，或是生命的地平線發生了變化，亦或是生命旅人自己變成熟了、進步了。當然，在這些驛站點，生命自有其要求，但也帶來更豐富的生命。

天主引導我們的道路也是如此，就如在舊約時代，天主子民爲了預許的福地，浪跡西乃沙漠四十年的那條道路。所以，任何事都需要經過一個過程，並不是靠著揮灑魔術棒，一蹴即成，而是需要時間去讓生命慢慢成熟。梵二禮儀革新的豐富果實之一，就是在我們的聖事生活中，呈現出一條道路、一個過程來。在這條道路上，我們將遇見復活的主，而我們生命也將漸漸成熟，一如厄瑪烏道路上兩個門徒所經驗的。

（一）在聖事過程中，「時間」的意義

Homo viator（人生如行旅），這是教會古代傳統對人生命的描

述。在這路程中，天主陪伴著我們，祂向我們啓示祂自己，並以聖言光照我們，以聖神的德能引導我們，使我們能活出基督的巴斯卦奧蹟。

聖事能轉化我們的生命，但如果沒有我們的合作，就無法做到。於是，聖事乃成了天人之間永恆對話的一方天地。要促成這對話，除了天主主動來與我們相遇之外，我們也必須認出天主，並為祂而活。這種轉化的生命，是一種活出福音精神的生命，我們或許可以用「顯出福音的面容」（transfiguration）來形容它；而這轉化猶如醇酒，是需要時間慢慢去醞釀的。禮儀慶祝是在這時間過程中的一個點，在這慶祝點之前及之後的時間，也都是聖事的一部分。

教會就是走在道路中的天主子民，在這條道路中，每個人都擁有自己的一條道路。禮儀慶祝並不是聖事生活的全部，而是泉源和高峰。一如我們在生命道路中所遇到的許多人生驛站，這些禮儀慶祝就像厄瑪烏的驛站一樣，在那裏，主耶穌被我們認出來。

基督徒團體的使命，就是使這些厄瑪烏驛站保持在鮮活及開放的狀態中，好讓每一個人都能被邀請進入其中。我們的主已經擺好了桌子，在那裏等待著我們一起「擘餅」。

禮儀革新的目標之一，就是對時間意義的再發現，再次強調信德在過程當中的培育，因此又重建了成年慕道期。而這，又回應了梵二對慶祝的強調，亦即強調信德是所有禮儀慶祝的根基。

（二）在聖事旅程中的牧靈事工

所以，慕道者與慶祝兩者之間的基本關係就是信德。法國

樞機 Villot 就曾經這樣說過：「聖事作為信德的聖事，乃要求要有先前的福音傳播，為準備人去接受信德，為能了解信德，活出信德，並把信德轉化成真實的生命」。因此之故，在牧靈事工上，除了慕道者的慕道期之外，為準備結婚的青年男女，牧者們也應該與他們一起度過一段準備期。而為那些正準備抱小孩子到教堂接受洗禮的父母親，牧者也應該為父母作準備。而兒童在接受教理講授的過程，也是基督徒入門禮的一個過程，因為這些孩子們將一路被帶向入門禮的完成，也就是初領聖體和堅振聖事當中。

還有，我們也不要忘記了，不單只是洗禮才有長時間的準備階段，事實上，有好幾個世紀，和好聖事也是有時間階段性的。不像今天一樣，在告明之後就馬上給予赦罪。那時，一名基督徒如果要獲得和好，就需要經過補贖的過程。其作法是在聖灰禮儀中按罪的輕重給予補贖，並遣離教會，待做完補贖後，才在聖週四的早上，於公開和好禮中，由主教再度將悔改並完成補贖的罪人接納回到教會裏，並在復活守夜禮與教會進入共融的高峰中。雖然在作法上，今古不同，但梵二仍然鼓勵我們採用同樣的精神。

從和好禮的歷史來看，我們清楚看到在教會初期，雖然和好聖事是以修和而達到滿全，但補贖卻是最重要的目的。可是後來補贖變得越來越不重要，告明卻越來越受到重視。今日的禮儀革新重新發現補贖的價值，因此贖罪或補贖的角色在今日的禮儀中再度受到重視。然而，今日的和好禮也有流於形式的危機，那就是在作補贖之前就已經先赦罪了。反之，這個公開和好禮把四旬期的克苦補贖與復活節的喜樂很緊密地連接在一起。這準確及合理地表達了和好禮的慶典面向。

另外，悔罪者努力地要從罪的束縛中獲得釋放，並且辛苦地走在又長又難的補贖之旅當中。主教代表基督和宗徒，以主的名歡迎罪人回歸教會。主教主動走向他們，並且拉著他們的手，陪伴他們進入到教堂的中央、教會的懷抱，最後到達感恩禮聖事。這些陪伴的行動，讓我們想起了那陪伴兩個門徒走向厄瑪烏的基督形象，這形象或許可以作為一個牧者的牧靈典型。一位牧者不是走在人們的前方，而是陪伴在他們身邊，以天主聖言來鼓勵他們，以勸勉來挑戰他們。為走上這和好之路，人們需要這樣的陪伴。

聖秩聖事也是如此，在修道院期間候選者接受培育，他們在領受執事和司鐸聖職前，也經過了讀經職務和輔祭職務的階段。在從受召到走上祭台的整個過程，都是在聖秩聖事的光照下，以信德活出聖事的漫長旅程。

二、慶祝的時刻

我們為什麼慶祝？要了解為什麼會產生這個問題，我們用幾個具體的例子來看：

頭一個例子：一對夫妻因為吵架而陷入冷戰當中。不過在經過一段長時間或短時間的反省之後，他們決定在信德當中再度和好。此時，他們真正地是在聖神的引導下，活出了和好聖事。我們可以說，他們的生活成了一個記號，一個天主的慈悲和寬恕在人世間實現的記號。透過這對夫妻，天主的面貌在我們當中臨在。在這裏，我們經驗到了活生生的和好聖事。但是，為什麼當合一恢復的時候，亦須到一個司祭那裏請求赦罪？難道這不是形式主義嗎？難道這不是把聖事當成魔術來看嗎？是不是天主在那裏等著神父把祂的寬恕施予給人？

另一個例子：我們都聽說過「願洗」，一個人經過了一段時間的慕道期準備，但卻在洗禮前，因意外事件，在來不及受洗的情況下就去逝了。面對這種情況，教會仍然肯定他已經領受了聖洗的恩寵，因為他擁有接受洗禮的渴望。那問題來了：他在什麼時候擁有了這洗禮的恩寵？是在意外事件發生時，天主給了他這項恩寵；當然不是，意外事件當然不會是聖事的施行者。因此，他是不是應該是在意外發生前就已經擁有了？如此的話，那麼其他沒有發生意外的慕道者，是不是在洗禮之前也擁有了這恩寵？如果答案是肯定的話，那他為什麼還要經過洗禮的慶祝？

聖事是一條道路，一段過程，因此它需要時間來完成，而慶祝則只需要一個特別的時刻，並且我們可以說，慶祝正是聖事的核心，一如梵二所說的，它是整個聖事性生活的泉源和高峰。

如果讓耶穌陪伴在厄瑪烏的道路上，而沒有進入道路上的驛站中，與耶穌和門徒一起擘餅，那麼聖事的意義就不夠完整，這也意謂著我們的聖事性生命缺乏了最核心的部分，而這個部分不是可有可無的，它是必須的，它構成了聖事，也是聖事的本質。就聖事是一條道路的意義來說，聖事的恩寵在慶祝之前就已經存在了，但是它與慶祝本身又是不能分離的，因為它是在慶祝中達到高峰。除此之外，我們還可以找到其他之所以需要慶祝的理由：

（一）自我空虛

聖事是一項恩物，因此我們必須去接受它。我們並不是天主工程的完成者，我們也不能把天主的功績歸於我們自己，而

就是在禮儀中，我們完全降服在天主的手中，藉著聖事施行者的角色，我們看到聖事的行動正是耶穌透過祂的教會的行動。

我們不能為自己付洗，而總是透過某人的手為我們付洗。在感恩禮中的主禮，他是以基督之名行動。這表明出團體並不擁有她自己的感恩禮，而是由主所領受的禮物。和好聖事也是如此，彼此寬恕正是我們舉行和好聖事的方法，同時這也讓我們能夠完滿地領受聖神的寬恕恩物，以及表達出天主的寬恕面貌。當和好聖事舉行的時候，司祭給予我們天主的赦免，這正顯示出寬恕並不來自我們自己，而是來自天主；同時，這也賦予了和好聖事一個圓滿的信德向度。

（二）整個身體的行動

聖事具有它的社會向度，因此禮儀慶祝是必須的，聖事是整個身體的行動。也因此，禮儀行動應該是清晰明白，可以看得見的。

（三）建立教會

慶祝的時刻也是一個人到教會領受恩物的時刻。在那裏，他將發現到其他的基督徒。在那裏出席的團體成員並不是如劇場的觀眾而已，他們被召叫去與那些參與聖事慶祝的人，建立並活出一種新的關係。**教會建立聖事，而聖事也建立教會。**

（四）宣信

慶祝也是一種團體的宣信行動。在慶祝中，領受聖事的人的宣信是與整個團體連結在一起的。我們一起肯定在耶穌基督內的信仰，也確信祂藉著聖神和祂的教會而行動。就是在這種方式中，我們與所有活在復活主基督信仰中的弟兄姊妹們相

遇。這是一個植根於宗徒和首批門徒見證的團體，也是由他們，才把這基督臨在世界的可見標記——聖事——傳遞給了我們。

我們不只以彼此寬恕來顯示出天主的寬恕，更要向人宣告這天主的寬恕已經給予了我們。在我們彼此寬恕之前，我們已經經驗到了天主的寬恕。而當我們在和好聖事中經驗到聖事性的赦罪時，這聖事本身就成了一種信仰的宣告。

（五）聖事是先知性的

聖事宣告一種已經在那裏，可是又尚未圓滿的真實。聖事引領我們走向圓滿，它為我們打開一條道路。它同時也向我們宣告了一個新時代的來臨，而這就是神學家們所說的「聖事的末世層面」，而這末世層面更是非得在禮儀慶祝當中無以表達，同時也提醒我們尚未到達末世的圓滿。

在禮儀當中，我們宣報天主的聖言，而這些經文並不是要告訴我們，我們所已經實現或完成的，它們是要召喚我們更真實地進入到基督的奧蹟當中，並且向我們指出我們將前行的那條地平線。

（六）儀節是具重複性的

儀節是具重複性的，這是儀節之所以為儀節的要素之一，同時也是以重複的方式來發揮它們作用。因此，慶祝就是在團體生活中此起彼落地進行著，而我們就是被邀請進入到慶祝當中，在從慶祝到慶祝的過程中，我們信仰的生命就獲得了滋養，福音的訊息在我們的生命中變得越加豐富，也越內在化。

有些聖事只能領受一次，但即使如此，它們仍然具有重複的層面，因為在別人領受這些聖事時，我們再次地經驗到我們所已經領受的聖事。例如在每一次的聖洗禮當中，我們再次發

現到我們自己洗禮的內涵。其他的聖事也是如此。

（七）召叫人進入聖事當中

每一件聖事都是爲了別人而向信友團體所發出的召喚，是爲了讓別人也進入聖事當中。例如，聖秩禮儀就是最好的聖召宣傳，鼓勵其他的年輕人步舞後塵，來日也領受同一的聖事。

（八）為世界

梵二《禮儀憲章》特別強調，禮儀行動不是個人的行動，而是整個教會的行動。禮儀行動顯示教會，也影響教會，它反映出教會的真實面貌。

聖事的範圍遠比禮儀慶祝的時刻要廣，它不只限定在慶祝的那個時刻，它還必須以生活的見證，參與那在世界中的福音宣報。因此，我們可以說，基督徒是在服務人群當中，實踐及完成聖事的。然而這福音的宣報，同時也是在禮儀慶祝當中實踐的，例如在婚禮或殯葬禮中，常常有非教友受到感動，進而要求進入慕道期，準備領受洗禮。所以，禮儀也可以成爲對非教友的信仰見證。

結 論

以上的這些反省，都是要幫助我們了解聖事慶祝的目的，但是我們還要更進一步進到問題的核心。在達到核心之前，我們還要先探討一個很重要的問題，就是有關儀節和象徵的問題，而這是我們在第七章所要討論的。

第六章

儀節和象徵的世界

「從廣義來說，聖事是一種人的實況，它實現及顯示出天主爲了我們人的得救，而在我們世界中的介入。聖事有一個可見的面貌，它象徵那不可見的面貌；而這不可見的面貌，就是被聖事所指涉。作爲世界裏的一種真實，它是理性可以分析的對象；而作爲神聖的真實，它乃是信仰的對象。無論如何，很重要的事是，不能把這兩種真實放在平行點上，等量齊觀，而應該看到神聖的真實是透過象徵者（即聖事）被象徵出來；可看見的真實要在信仰當中被解讀成是天主的救恩行動。」

（R. Coffy, *L'Eglise*）

對聖事的認識一路進行到這裏，我們現在可以問自己一個問題：爲什麼 R. Coffy 稱聖事爲「可見的面貌」？我們必須透過這個問題所呈現出來的視野，並且經歷這個視野，來讓我們更加了解聖事的運作及功能，同時也讓我們鮮活地經驗到聖事乃是「神聖的真實」降生在「世界的真實」當中。

一、儀節（rites）和人類

在西方基督徒傳統裏，有些人會以爲儀節是基督徒的專利，一提到儀節就自然地想起洗禮、婚禮、彌撒。因此，總把

儀節視為是基督徒所專屬的，是基督徒傳統的一部分。這種想法，就某一部分來說是真實的。因為確實是有許多儀節在基督信仰的歷史中，已延續了兩千多年。但這種想法同時也是不正確的，因為不僅基督徒使用儀節，在其他的信仰或文化裏，如中國道教的教儀、日本人的禮節、不同宗教裏的殯葬禮等，也都運用儀節。當然，也不只是基督徒舉行婚禮，也不單單只有基督徒會把自己浸入水中。

事實上，儀節屬於所有的人；甚至我們可以說，人類就是儀節性的動物。基督徒並沒有發明儀節，而是採用了一些已經存在的儀節「結構」，而這些結構乃是人類所共有的資源，這個層次的儀節，是可以用世俗的人類學來加以研究和檢驗的。從另一方面來說，教會把這些儀節予以基督徒化，當然，這些基督化的儀節對儀節的採用是經過取舍的，而且也有其特定的目的，這個層次的儀節則必須以基督徒人類學和神學來加以討論。

（一）儀節是什麼？

儀節是一種運作，一種社會的運作，一種有準備的運作，一種重複的運作，一種象徵性的象徵；藉由這些運作，而進入非理性，但某些感官可以經驗到的境界當中，而其目標就是與神聖或奧秘有一聯繫。所以，儀節是一種人類通往「超越」的入口，也是透過儀節，使得所追尋的「超越」能夠具體化。西方語言裏的 Rite（儀節）乃是源自印歐語系的字根 R'tam，這個字的意義就是「秩序」，而與秩序有關的藝術（art）、算術（arithmetic）、韻律（rhythm）等字眼都與儀節源自同一字根。

1. 儀節是一種運作

儀節是一種行動，同時也是一個過程，它是由人所做的一些事，這些事既非一種感覺，也非一種心理狀態，而是具體可見的行動。舉例來說，相戀的男女雙方因彼此相愛，所以走向婚姻，並且透過結婚儀節來完成愛的行動。這是他們在經歷了一段相愛的過程之後，最後決定以一個具體的行動來表達的愛情。又比如說畢業典禮，也是在經過幾年的學習之後，最後以一個儀節的行動來肯定及慶祝那多年辛勤學習的過程。

2. 儀節是一種社會的運作

儀節不是由某人自己個人所做的一些事情，就如一個杯子一定是自己碰不響的，而即使在某些場合中，如單獨到墳墓憑弔某人或獨自一人的朝聖等，當獨自一人完成了儀節的舉行時，這儀節的慶祝者就不再只是單獨的個人而已，而是進入到與他人的關係當中。因此，儀節一定是在社會關係的脈絡中所做的事情。

3. 儀節是一種受安排的運作

儀節所要做的，就是在儀節之前就要有所安排和計畫，並且按照所安排的，做到預定的效果，也就是成為儀節，並且透過儀節達到標的。因此，為達到這個目標，儀節就有必要予以法規化。例如，洗禮的目標就是透過儀節而將個人融入基督和教會的生命之中，而為達到這個目的，就必須制定洗禮的禮規。事實上，在儀節結束後，一個人是不是有效地受洗，是不是融入基督和教會的生命之中，我們透過禮規來做判斷，就應該可以知道是否有效。

當然，從儀節的法規層面來說，你可以說這顯得有些保守，

但是這同時也提供了保護措施，免得創造出一些違離本質的儀節來。事實上，儀節並不是人隨意去創造的對象，創造並不是儀節的基本要素。也因此，禮規可以避免意想不到的事情和結果發生，同時也可以避免權力的濫用。

4. 儀節是一種重複的運作

因為儀節是一種受安排和受計畫的運作，因此它也是可以被重複的，也因為儀節具有重複性，並且透過人的參與而達到它所帶出來的效果，所以才會有所謂「儀節」的存在。例如，一個人只能死一次，但即使如此，我們只能為他準備喪禮，而無法為他創造或發明喪禮。雖然儀節的重複特性，就某種層面來說，使得儀節缺少創造性，但若深度地去觀察，我們卻可以發現到，因著儀節的重複特性，反而更能顯出儀節令人驚異的向度來。藉著重複性，儀節說出了人類自己所無法盡述的人類特性；尤其是透過儀節而接觸到神聖或奧秘之境，而使人進入那超越人之所是的人性當中。是的，透過儀節，個人從超越界領受他那作為人的身分，並藉著將自己融入這個身分中，而持續保持這個作為人的身分。基督徒的聖事就是如此。

5. 儀節是一種象徵的運作

儀節的象徵特性，正是儀節重複特性的構成基礎，我們將在稍後的篇幅中針對「象徵」來做討論和分析，這裏我們先要注意的事是，儀節是一種彼此關係交結的行動，換言之，儀節並不是為建立個別的人而存在的，而是為了建立一種關係而存在。另外，儀節雖然是必要的，但是它並非目的，比如說，一個人接受洗禮，並不是為了洗禮本身而洗禮，而是因為洗禮所帶來的結果。不過，如果只是滿足於儀節的完成，那麼將落入

儀式主義的偏差之中；或是如果只在乎儀節的社交功能，而忽視了它所應該產生的效能，那麼則將陷入儀節只是為社交服務的偏差當中。

6. 儀節是一種非理性層面的運作

法國人類學家李維斯托（Claude Lévis-Strauss）提到儀節時，曾經這樣說：「如果一個人只想要以理性的方法來試著傳授儀節，那麼我們馬上就會看到，這方法會把許多直接影響靈魂的價值削弱」（*La Croix*, 1979年1月24日）。這也就是為什麼在舉行洗禮時，我們不只是宣誓信仰就足夠了，而也浸入水中。

因此，在儀節中的非理性並不與理性衝突，反而是彼此補充，彼此富足。儀節介入一個人的全部存有當中，它提醒人，他不僅只有思想和理智，他同時也有身體和感官知覺。這就是為什麼，儀節一定不只是言語的表達而已；在儀節中，總有什麼事是要去感覺、去觸摸、去看、去聽、去經驗、去吃、去喝……等，因此一個人必須以身體、以靈魂、以全人去參與儀節。

7. 儀節是一條與神聖或奧秘聯繫的管道

奧秘是隱藏的、是秘密的、是神秘的；它是超脫我們的，也是超越我們的。而這奧秘根藏著我們生命的意義、我們的命運以及我們的根源。這奧秘是如此迷人，但又讓我們害怕，因為它讓我們說不明白，又那麼難以進入。

這難以進入的奧秘具有「神聖」的特徵，按照奧脫（R. Otto）對神聖的解釋，它是超越理性和感官的經驗。既是如此，那麼我們要如何去把握住如此撲朔迷離的奧秘實體？如何貫穿那所不能穿透的？我們要如何才能找到那個奧秘的入口？甚至是，如何去馴服它？

這「馴服」是一種怎樣的「心的姿態」？記憶中我青澀年少時期的第一本法文小說讀本，法國廿世紀最重要的作家之一 Antoine De Saint Exubéry 的代表作 *Le Petit Prince*（《小王子》），用童話般的趣味來向我們敘說那能撼動我們生命的萬象原質、浮塵實義。

擁有一頭燦爛金髮，以及一雙可以從帽子看見大象、蟒蛇和原始森林的不一樣眼睛的小王子，只因和他所栽植和澆灌的玫瑰花發生一點小誤會，於是負氣離開了他的小星球和他美麗的玫瑰花，而踏上了星球之旅。當他來到地球時，他碰到了一隻狐狸。狐狸請求小王子馴服牠，小王子卻不懂馴服真義，狐狸向他解釋，馴服乃是建立連帶關係：「對我來說，你不過是個小男孩，和成千上萬的其他小孩沒有兩樣。我不需要你，而你也不需要我。對你來說，我也和成千上萬的其他狐狸沒有什麼不同。但如果你馴服我，那麼我們便互相需要了。那麼，對我來說，你就是全世界獨一無二的。對你來說，我也是全世界獨一無二的。」

狐狸在小王子的若有所悟中，繼續說服小王子來馴服它說：「我抓雞吃，人們抓我。所有的雞都一樣，所有的人也都一樣。因此，我有點厭煩了。如果你馴服我，陽光就會照亮我的生命。我就會認出一種不同的腳步聲。別的脚步聲會使我匆匆忙忙躲回地下，而你的腳步聲會像音樂，喊我從洞裏出來。你看那邊的麥田嗎？我不吃麵包，小麥對我沒有用。麥田與我也沒有什麼關係，多麼可悲。但是你有金黃色的頭髮。想想看，如果你馴服了我，那是多麼美妙！金黃色的小麥，會使我想起你的頭髮。同時也會愛上傾聽麥田裏的風聲。」

至此，那朵玫瑰花開始浮上小王子的心頭。當他經過一座

玫瑰花園時，他看著那獨缺他那朵玫瑰花的滿園紅綠，恍然大悟地說：「你們很漂亮，但是你們很空虛，沒有人會為你們死。當然，一個普通的過路人，一定會認為我的玫瑰花和你們一樣。但是，她要比其他許許多多的玫瑰花更重要。因為我曾為她澆過水；因為我曾經把她放在玻璃罩下；因為我曾經為了她的緣故弄死了許多毛毛蟲（只留下三隻變蝴蝶）；因為我在她抱怨、吹牛或悶不吭聲時，都在聽她說話。因為她是我的玫瑰花。」

要把握住奧秘實體，貫穿那所不能穿透的，要找到那個奧秘的入口，甚至是在馴服中生命彼此相屬，我們必須透過儀節的功能來予以回答。事實上，這些問題就在我們每個人的生命中及日常生活裏不斷地興起，而這些問題正是在重要日子裏（如生日、成年、結婚、死亡等）、在日常生活中（如人際關係、生活禮儀等）、或是特別日子裏（如新年、國慶等）的儀節所要去解決的問題，而這正是儀節的目的。

（二）儀節是一種過渡

我們可以透過一個英國小兒科醫生 Donald Winnicott 對他小病人的描述，進而了解儀節是一種過渡的意義。這位醫生也是心理分析學家，很擅長處理兒童心理受到干擾的問題。他曾經提到，當小孩子感受到離開父母的威脅，特別是父母要離開他們回房去睡覺的時候，小孩子就會慢慢地創造出一個對象來幫助自己接受這個分離。這個對象也許是棉被的一角、一片窗簾、絨毛娃娃等，孩子藉由撫摸或吸吮來安撫不安全感和憂慮感。如此，小孩子就學會了從他媽媽溫暖和安全的臨在中，過渡到令他憂慮的缺席當中。Winnicott 醫生稱這替代對象為「過渡對象」，並且給了我們三點有關儀節的啟示：

1. 首先，儀節的推展進行過程乃是由人所完成的。替代對象的使用，讓小孩子能有一個過渡的路線可以遵循，藉著這條路線，他可以由一個狀態過渡到另一個狀況當中。這條路線當然也是一個儀節，它具備社會性、被安排性和重複性等。事實上，事件的發展和所造成的影響每晚都一樣：撫摸、搖擺、溫和及鼓勵的話語、把小孩放在搖籃裏或床上、哭泣、抓住替代對象、母親離開、關上燈、說最後的話、離開。
2. 在這種情形下，第一個象徵行動就會開始在孩子的生活中出現。事實上，這過渡對象就是讓孩子所思念的母親臨在的一個方法。這象徵對象被使用，使得小孩子與他那雖然存在，但身體離開他的母親，仍然在一起。就是在這種情況下，這替代對象成了象徵。否則，棉被的一角就只是棉被的一角而已；同樣地，餅也就是餅，酒也就是酒，水也就是水，油也就是油而已。
3. 最後，Winnicott 說：「對真實情況的接受，是一種永不止息的工作。」也就是說，人必須在他們的整個生命中，不斷地過渡，在他們整個的生命中，他們必須與「他們內在的真實」（即他們內在的世界、他們所保存的、他們的安全感等）有一個中斷，而過渡、轉化到「外面的真實」當中（即其他人的世界、社會生活、教會生活等）。是的，就是透過人們生活中重要階段的儀節，或是日常生活中的儀節，而讓人能夠做到如此的過渡。

因此之故，儀節可以幫助人們從此岸過渡到彼岸。

二、象徵的角色

從以上我們所參考的 Winnicott 的作品，幫助我們對象徵有一個初淺的了解，也就是在象徵的行動中，小孩子使用過渡對象，而不斷地將缺席的母親拉回到他自己的身邊。現在我們還必須走得更深入一點，一起來分析及探討象徵的構造及角色。

（一）真實的缺席

人類生活當中，特別是在宗教生活裏，具有一個特徵，就是不斷地指向某種「真實」。這些真實雖然具體存在，但同時又完全從人的感官知覺中缺席，這些真實的存在如正義、自由、國家、愛等。它們雖然存在，但又都不是透過感官所能知覺的，除非是藉著一些能說明這些真實的中介，如火、秤、國旗、母親懷抱孩子等，我們才能知覺它們的存在。我們一般的生活如此，宗教生活更是如此。比如說，信友們都知道恩寵是存在的，寬恕與共融也是存在的，但是他們也明白他們必須透過酒、餅，或一個特殊的行動來間接觸知這恩寵、寬恕和共融。

是的，我們不單只有頭腦，我們還有身體、心靈和精神，並且除非我們願意把我們整個存在投入其中，否則沒有任何事物可以影響我們。屬肉體的（如工作、時間和性等）應該予以精神化，而屬靈的也應該成為血肉。就是在這彼此轉化的過程當中，象徵出現了。

（二）記號

我們已經在第三章中看到許多種類的記號：

- **自然的記號：**這種記號不是由人所發明的，而是當必要的自然條件足夠時，這些記號就會發生，例如：煙是火

的記號、紅葉是秋天的記號等。

- **約定成俗的記號**：人們選擇或組織成的標誌，例如：生活禮儀的記號、交通號誌等。
- **象徵的記號**：人並沒有能力發明自然物質，如水，但是我們卻能夠賦予這些自然物質更深廣的意涵，而超出了它們原有的意義，例如水不只是止渴或使植物生長的要素而已，它也可以成為生命及淨化的象徵。

當人們要與前方遠處的人表達彼此的關係時，甚至是與不在現場的人有一個關係時，或是要提供訊息時，他們總會按照不同的距離，藉著不同的記號來聯繫彼此的關係。例如：聲音的記號（大聲呼喊）、姿態（舉起手搖擺）、燈光記號、電話、書信等。當使用表達生活禮儀的記號（如：問候、握手、打招呼、擁抱等）時，總是有一個「他者」在那裏，同時也顯示出這「他者」雖然在那裏，但由於他是非我的「另一個人」，因此總是與「我」有一個距離，與「我」不同。當然，如果這聯繫的對象是完全的「祂者」，那麼這距離就更大了。不過，這記號都是聯繫的一種方法。

（三）象徵

象徵也是溝通和聯繫的一種方法，但它卻不僅如此，更是將人帶入共融當中，因為象徵的功能就是「聯繫」。象徵與記號具有共同的物理性質的要素。如：

- 煙是火的記號，這是自然的記號。
- 交通號誌，這是約定成俗的記號。
- 上香是祈禱的記號，這是一種象徵的記號。

就如同其他的記號一樣，象徵也使用物理性質的要素來指涉所沒有看見，或是感官所沒有經驗到的其他事物的存在。如：

- 煙指涉那還沒有看到的火。
- 交通號誌指涉駕駛尚未看到的路況。
- 上香指涉那在上香中肉眼所看不到的祈禱。

在這樣的方式下，自然和約定成俗的記號所指涉的其他隱藏的實體要素（如火、十字路口等），也可以是全然其他實體的象徵，這實體是抽象的、非物質的、精神的，例如象徵光明、正義、國家、恩寵等。

因此，象徵就像是物質的媒介，它象徵非物質的實體，而具有肉體和精神的人類，只能透過一種把物質和非物質聯繫在一起的操作，才能夠對此象徵意義加以領悟和理解。譬如：水是潔淨和生長的記號，而當它被使用來作為指涉非物質實體（聖化恩寵）的媒介時，它就承擔了作為象徵的一種狀態。而只有透過洗禮的實行，將水和恩寵聯繫起來，也就是經由水使恩寵臨在，人才能領悟及理解水對恩寵的象徵意義。

除此之外，我們還必須了解到，真正的象徵，一方面從它所使用的方法來看，另一方面從它所帶來的結果來說，都是無法去準確掌握的。象徵也總是藉由外在的象徵行動（如：看、感覺、觸摸、聽、嚐）和內在的象徵行動（如：印象、想法、情緒、驚嘆）相互配合而成就的。但即使這外在行動被限定在只是在產生這外在行動的結果（如：點燃爆竹），但事實上，這外在行動卻是無限制，且是完全開放的（如：爆竹一旦爆開之後的結果是無法衡量的）。

（四）有能力去象徵

爲了對象徵有一個更深刻的了解，現在我們必須還要問一個問題：象徵的能力從何而來？心理分析學者 Jacques Lacan 或許可以幫助我們探討這個問題。

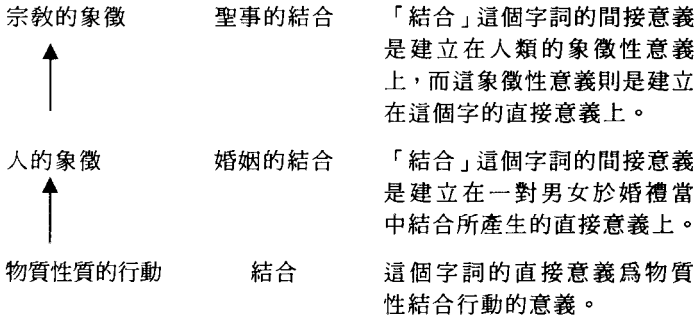
出生的時候，嬰孩在肉體上與他的母親分離，但在心理上則是仍然聯繫在一起的。經過出生後九個月之久，嬰孩仍活在與母親無法區別的狀態當中。爲他來說，母親和他是一體的。但不久之後，他的自我覺察就會慢慢地開始產生，而父親在這過程中常常扮演了一個重要的第三者的角色。因爲這第三者的介入，使嬰孩和母親那種無法區分的關係有一個中斷。例如：嬰孩覺察到父親向母親說到「他」時，是在談論母親之外的另一個人；或是母親以不在家的父親的名義在說話。因而，嬰孩就開始發現到，他的母親並不是他自己，而他自己也不是他的母親；甚至嬰孩也發現到除了他和母親之外的其他人，並且也覺察到那個不是他的其他人也是如同他一樣的真實。

Lacan 把這個發展的階段稱爲「學得象徵功能的階段」。象徵的功能是一種人與生俱來的能力，這能力是一個人人在成長過程中，透過第三者而覺察到，有其他與我們不同的實體存在，甚至更進一步覺察到，即使有時候這些實體不在當場，但確定他仍然存在。

（五）象徵的語言學解釋

法國哲學家里格爾（Paul Ricoeur）在他的作品 *The Conflict of Interpretations* 中說到：「我稱象徵爲意義的結構，在這意義結構中，直接的、原始的、文字上的意義象徵間接的、引申的、象徵的意義，而這只能透過回到原初的語言意義才能理解。」

而東正教徒、心理分析學家 Antoine Vergote 在他的作品 *Interpretation du langage religieux* 中，在里格爾的意義結構中加上了宗教的象徵意義。現在我們就透過象徵的語言學解釋，來看婚姻聖事的結構意義：



語言的深層結構意義需要透過象徵的行動，事實上，天主的聖事性行動，也一定有一個類比象徵行動的中介。聖經啓示我們：「從來沒有人見過天主」（若一 18），雖然如此，天主仍然顯示給我們人類，但是一定有一個中介，例如：

亞當和厄娃：樂園、果樹（創二 17）

諾厄：虹霓（創九 12）

亞巴郎：瑪默勒橡樹和三個人（創十八 1）

雅各伯：天梯（創廿八 12）

梅瑟：被火焚燒的荊棘（出三 3）

厄里亞：一位天使、炭火烤熟的餅、一罐水、微風（列上十九）

依撒意亞：色辣芬、火炭（依六）

阿哈次：他不要求徵兆，但天主要親自給他一個徵兆「厄瑪奴爾」
（依七 10~15）

匝加利亞：一位上主的天使（路一 11）

瑪利亞：天使加俾額爾（路一 26）

最後，天主所派遣的最卓越記號，也就是祂自己的兒子：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了」（若一 18）。「祂是不可見的天主的肖像」（哥一 15），祂是新約中保（希九 15）。

三、象徵、儀節和聖事

即使象徵探討到這個程度，人類學仍然不足以將此象徵稱為聖事，只有在信仰中才做得到，也只有神學才能處理這個論題。但是在人類學的領域裏，聖事是人的行為，一如 R. Coffy 所說的，它具有「一個可見的面貌」，但是人類學也只能夠解釋聖事形成的人的因素而已。

我們看到教會以聖事而將象徵和儀節巧妙地結合在一起，且將聖事的功能做了完美的發揮。它們是教會從人類的共同深度中掘取出來，但藉著賦予它們特殊的意義和效能，而予以福音化。

為基督徒來說，象徵和儀節所具有的意義和效能，不只是停留在人類科學的範疇而已，而是進入到信仰的層次中，因為它們變成了天主行動的一方天地。我們同時也可以說，聖事如果沒有人的涉入，天主也不會介入。

第七章

在教會歷史中的聖事

「在我們救主身上，可見的一切都變成了聖事。」
(聖良教宗)

教會歷史已經過了廿個世紀，而聖事也隨著教會的歷史，經歷了廿個世紀長久的時間。既然聖事是在人類歷史當中發展，它同時也是一種生活，因此聖事具有恆久性，但也具有可變性；它具有穩定性，但也具有發展性。

一、源起

當然，歷史無法回頭，我們也無法再回到初期教會；而如果把我們自己沉浸在對初期教會的鄉愁當中，也是不健康的事。不過從另一方面來說，我們今日基督徒生活乃是以初期教會的信仰，以及我們對這信仰的忠誠為根基的。而我們對這初期教會信仰生活中的聖事能說些什麼？

初期基督徒的情況是這樣的：他們當中的大部份成員都認識基督，甚至有些人同祂一起生活了三年之久。現在耶穌剛剛才經歷了死亡，祂被釘死在十字架上。但是，天主使祂復活了，他們都是這事的見證人(宗二 32)，但耶穌「從他們眼前隱沒了」

（路廿四 31），天主已立祂為主，為默西亞了（宗二 36）。初期基督徒想要繼續他們與耶穌的那份關係，並且讚美那位沒有把自己的兒子交給死亡勢力的天主，同時也要向所有的人宣報這福音。

他們是如何做的？乃是藉著兩種不同、但互相補充的行動來完成。第一種行動是向外的行動：傳教士的講道，例如：伯多祿在五旬節（聖神降臨日）的講道（宗二 1-41），以及耶路撒冷教會遭受迫害，那些四處逃散的人經過各處，宣講真道的喜訊（宗八 4）。另一種行動則是向內的行動：例如洗禮的行動和共餐的行動。洗禮被視為是進入團體，並相屬於基督的記號（宗二 41）；而在共餐的過程當中，擘餅，並且在分享餅當中「紀念」主耶穌（宗二 42；二 46；廿 7）。透過洗禮，教會形成；而透過擘餅，教會維持。而這些正是我們今天所謂的教會聖事性生活的基本核心。

透過對初期教會的生活實況，我們可以進一步發現到，聖洗聖事及感恩聖事的生活乃是下列三個要素彼此結合的結果：信德、儀節和紀念。

（一）信德

信德乃居三要素之首。如果沒有信德，那麼聖事的行動就根本不存在。五旬節（聖神降臨日）三千人受洗之所以發生，那是因為伯多祿的講道帶領聽眾進入了信德的回應當中：「我們該做什麼？」以及「你們悔改罷！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」（宗二 37-38）。而在家裏之所以產生了「擘餅」的行動，那是因為門徒們想要「紀念」復活的主。厄瑪烏的事件也讓我們看到了這同一的信

德，就是當兩位門徒認出耶穌時，耶穌卻是在他們的眼前隱沒了。是的，認出耶穌和耶穌隱沒是同一件事，而這也正是信德的表達，因為如果耶穌可見才相信，那麼信德便不會發生。就是因為耶穌隱沒，所以才把我們帶入信德當中。

（二）儀節

不管是在水中浸洗或是神聖的共餐，都不是耶穌或初期基督徒所發明的。這兩個習俗也都存在於各種宗教當中，一如在第一章「所有宗教裏的聖事」中，人類學家所提到的一樣。特別是為猶太人，這兩個習俗更是他們的宗教遺產。

因此我們知道，在耶穌以前，就已經存在一種外邦人皈依猶太教的洗禮，以及在福音中，我們甚至還可以看到洗者若翰的洗禮。而關於宗教性的餐宴，不只是在宗教熱誠的群體中舉行，如古猶太的禁慾者或神秘家，或是那些能夠通神的人等，宗教性的餐宴也在安息日或大的慶日中，於所有的猶太家庭裏舉行。而其中的逾越節餐宴，對他們來說是最重要的餐宴。

耶穌跟隨了這個猶太人習慣，祂自己接受了若翰的洗禮，並且與祂的門徒們一起舉行了許多次的宗教性餐宴。初期基督徒就是用了這兩個儀節的習慣，來表達他們團體與復活主的關係和聯繫。

（三）紀念 (anamnesis)

信德是天主所賞賜的禮物，儀節則是人的行動，而當這兩個行動相遇的時候，便產生了「紀念」。「紀念」是建基在過往的事件當中，也就是主耶穌的死亡和復活，同時確定這過去事件的永存效能，並且透過儀節的象徵行動而將過往事件鮮活

在此時此刻，也宣報未來的圓滿完成。作為人類，初期基督徒只能夠藉著可見的儀節中介，來繼續他們與不可見的生活主的關係。而這些儀節就是洗禮的「紀念」，以及擘餅的「紀念」。這些儀節並不是他們自己發明的，卻是透過基督和天主聖神，而賦予了這些儀節完全嶄新的意義和內容。

使用這些儀節的新方法，不僅紀念那位從他們眼前隱沒的耶穌，而且一如耶穌所囑咐的，要他們「這樣做」來紀念祂¹。透過「紀念」，復活的主耶穌繼續藉著祂的巴斯卦奧蹟，而奧秘地臨在當下，並不斷地在他們當中行動。

只有感恩聖事是由耶穌親口囑咐：「你們應行此禮，來紀念我」，其他的聖事則是來源自對基督巴斯卦奧蹟的「紀念」。在開始的時候，這些聖事除了洗禮和擘餅（保祿在格前十一 20 將之稱為主的晚餐）之外，初期基督徒團體雖然還有其他一些為信德服務的聖事性行動，但並沒有一個可以叫得出來的名稱。這些行動如：

- 教會束縛及釋放的行動（瑪十八 15~18，格前五則是對這行動的印證）。
- 傳遞責任的行動（瑪十六 18 立伯多祿為教會的磐石；弟前三 2 對監督，五 17 對長老的選擇）。
- 賦予聖神的行動，這行動有別於聖洗聖事（宗八 17）。
- 為病人祈禱及傅油的行動（雅五 13~16）。
- 基督提醒基督徒的婚姻是天主創造及結合的（瑪十九 4），而保祿更是將之貼合在基督與教會的關係上，而指出婚姻的神聖性（弗五 32）。

¹ 參考：對觀福音中建立聖體聖血的敘述。

二、聖事生活的發展

有三個要素可以幫助我們認識聖事生活的發展：(1)在歷史中的作法；(2)尋找正確的辭彙；(3)功能的確定及聖事的數目。

(一) 在歷史中的作法

我們具體舉一些例子來看：

1. 堅振聖事

在教會的頭三個世紀期間，基督信仰主要發生在大城市（耶路撒冷、安提約基亞、亞歷山大、羅馬、里昂等），而且基督徒團體都是很小的團體，特別是在遭遇迫害的時期，更是如此。主教在那時差不多就是地方教會的主任神父，他在復活節時為慕道者授洗，洗禮後，他同時也為新領洗者覆手並呼求聖神，以及為他們傅油。因此，此時的洗禮和其後的覆手及呼求聖神是先後同時完成的。

主曆 313 年，基督徒獲得了信仰的自由，基督信仰也開始往大城市的郊區不斷擴展，因此主教所居處的城市距離郊區團體越來越遠，所以郊區團體的慕道者就由負責的神父自行付洗，但是仍然必須等待主教來為這些新領洗者覆手及傅油。

2. 懺悔聖事

在所有的聖事當中，懺悔聖事的歷史可以說是最千變萬化的。我們今日所熟知的個別告明是從第十七世紀才在教會裏開始通行的。因此，聖奧斯定從他皈依直到去世，應該從來沒有以告解的方式來舉行過和好聖事，但是聖鮑思高卻是每天告解。

3. 婚姻聖事

當然，基督徒也結婚，不過在第一世紀的時候，基督徒並

沒有以特別的宗教儀節來舉行婚禮，而是按照各地方不同的風俗習慣來舉行。後來，神職人員的婚姻必須獲得主教的許可乃漸漸成了習慣，而且需要在彌撒當中舉行婚禮，並在婚禮中祝福新娘。及至 1536 年，爲了防止非法的婚姻，特利騰大公會議規定：新人必須在他們的本堂神父面前舉行婚禮，並在他的面前舉行合意禮（交換誓詞）。這規定至今仍奉行不渝。

4. 聖秩聖事

直至 1947 年，教宗比約十二澄清司鐸聖秩的有效行動並不在於聖爵及聖盤的碰觸，而是主教的覆手，以及伴之而來的祝聖禱詞。

因此，我們要如何了解「新約聖事是由基督建立的，共有七件，就是聖洗、堅振、感恩、懺悔、病人傅油、聖秩以及婚姻」（《天主教教理》1210 號）這句話的意義？如果說，這些聖事是耶穌在世時所建立的，那麼有兩點是無法自圓其說的：第一點是，所有這些發展成聖事的儀節在基督以前就已經存在了；第二點是，除了聖洗禮及感恩禮之外，這些儀節都是在基督之後的好幾個世紀以後，才清楚地顯示出它們的聖事意義來。因此之故，從以上的具體例子來看，這句話應該是要這樣來理解的：這每一聖事正是基督的一項賦予特殊恩寵的行動，而基督將之託付給教會，使之用來說明人類行動的特殊形式，並賦予這些特殊形式的行動嶄新的意義。

（二）尋找正確的辭彙

如同我們所已經看到的，最初期的基督徒其所關懷的事，是去活出他們與主耶穌的那份關係，而不是去界定他們的行動

或予以分類。但是經年累月之後，牧者和神學家們的反省就開始去問許多有關這些行動的問題。這些問題的產生，或許是因為他們必須在洗禮前後的教理講授中予以解釋，又或許是這些問題與其他重要的問題有一個關聯，如教會是否有權利去寬恕背棄信仰的人或是犯了殺人罪的人？由異教徒付洗是否有效？而他們必須對這些問題予以回應，也因此，他們必須對這些行動提出更清楚的解釋和說明。

在這反省當中，第一個被使用來指稱我們現今所稱的聖事的字眼是希臘字 *mysterion*（奧秘、奧理、奧蹟），尤其是這字的複數形 *mysteria*。這字眼是源自異教的宗教詞彙，指的是非公開的敬拜儀節，透過這秘密的入門儀節，一個人被引入一個團體中，並且獲得救贖的保證。

事實上，對基督信仰來說，這個字眼並非是一個全然嶄新的字眼，它早就已經出現在舊約智慧書裏了：「不明白天主的奧理，不希望聖德的酬報，也不賞賜無罪靈魂的獎賞」（智二 22）。在新約中，聖保祿更是給予這個字完滿的基督徒意義，為他來說，這個字表示天主的計畫：「為使我們知道祂旨意的奧秘，是全照祂在愛子內所定的計畫：就是依照祂的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一 9~10），而耶穌親自來向我們啓示這計畫（格後二 1；哥二 2）。

當基督徒開始把洗禮稱為 *mysterion*，或是說到基督體血的 *mysteria* 時，就如同凱撒勒亞的優西比烏斯（Eusebius of Caesarea，265~339）在他的 *Demonstration of the Gospel*（5.3）中所說的，洗禮和感恩禮是與整個救恩工程有一個關係的，而這救恩工程是天主透過基督在我們身上完成的，並且洗禮和感恩禮被視為是這救恩工程的實現。

從第三世紀開始，戴爾都良（160~240）覺得 *mysterion* 這個希臘字以及它的拉丁文翻譯 *mysterium* 有可能與異教徒所說的奧秘混淆，所以他捨這個希臘字不用，而改以 *sacramentum* 來稱呼基督徒的這些行動。

但是並不是所有拉丁教會的神學家們都像戴爾都良一樣，毫無妥協的餘地。如米蘭的主教聖安博（St. Ambrose）就是把 *mysterium* 和 *sacramentum* 這兩個字拿來混合使用，到了第九世紀的法蘭西神學家、本篤會會士帕西卡西烏斯·拉貝都斯（Paschasius Radbertus，785~860），也是如此使用。直到士林神學時代，*sacramentum* 這個字才被定為一尊，並沿用至今。不過，這個字只使用於西方教會，東方教會仍舊使用 *mysterion* 一詞。

這兩個字各有利弊。*mysterion* 的優點是強調結局（救恩的事實），但其弱點是較少強調過程中的方法；而 *sacramentum* 的優點是強調過程中的方法，但弱點是容易被當成工具，而予以物化。

（三）功能的確定及聖事的數目

如果洗禮和感恩禮在第一個世紀的教會生活裏，具有一個清楚的位置，那麼在其他那些隨著歷史的進程而逐漸出現，並在教會生活裏找到一個清楚位置的基督徒行動當中，如何被界定為七個行動，而且只有這七個行動被稱為聖事？

1. 拉貝都斯（Paschasius Radbertus +860）

前面我們已經看到，這些行動的第一個名稱 *mysterion*，或是後來西方教會所使用的 *sacramentum*，都顯示出這些儀節行動與天主的整個計劃有一個細針密縫的關係。拉貝都斯對此意義

給予很大的肯定：「基督的誕生和所有的救恩計劃構成了一個偉大的聖事，因為在可見的人身上，天主不可見地、隱秘地完成了對我們的聖化。這也就是為什麼，天主降生成人被稱為 *mysterion*（奧蹟）或 *sacramentum*（聖事）」（*Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 120, col. 1725）。

梵二大公會議採用了拉貝都斯的這個肯定。同時，拉貝都斯進一步表達，聖事是在一些神聖慶典中的事物，是天主給予我們作為救恩的信物。當有形可見的標記出現時，自天上就有一些看不見的事情針對內在的心靈運作，所產生的效果就是我們以虔敬之心所領受，並因此而得到聖化的效果，為此它們被稱為聖事。它們雖然現在是在於有形可見之事內，但其內在則有天主性（德能），更隱密地，進一步藉物質的東西而造就一些神聖之事。拉貝都斯不但將聖事的觀念應用在聖洗、堅振和感恩聖事上，而且跟隨奧斯定將之應用在其他的事情上，如聖經作為文字是屬於聖神工程的聖事，整個救恩史也是聖事（同上）。

2. 金口若望（St. John Chrysostom +407）

不過，拉貝都斯這種巧妙的聖事神學概念仍然沒有把 *mysterion*（奧蹟）的定義說清楚。事實上，更早的金口若望曾經試圖回答：「當我們考慮到那超出我們所能見到的事物時，那就是奧蹟。……看見洗禮的非信友認為這只是水罷了；而我所考慮到的，並非只是我所看到的，我還默察到，藉著聖神而完成靈魂的淨化」（*Homily 1 on I Corinthians*, PG 61, col. 55）。為金口若望來說，這獲致聖神轉化的「奧蹟」，基本上就是指在敬禮中的奧蹟，而特別是在聖洗禮和感恩禮當中。事實上，金口若望所著重的，就是禮儀行動使整個奧蹟透過象徵，而實現在歷史

的時空場所中，因此，在他的另一部著作中，他這樣說：「我們在象徵中慶祝上天的奧蹟：埋葬、死亡、復活、生命。這一切的事件都在同一時刻實現出來。事實上，當他們受浸洗時，身體就在墳墓中，舊人已被埋葬和完全淹沒，但當我們從水中上來時，新人就出現，……天主替我們除掉舊人而穿上新人」（*Homily 25.2 on John*）。

3. 聖安博（St. Ambrose +397）

mysterium（奧蹟）一詞為聖安博也有很多用法：如 *mysterium Dei Trinitatis*（天主聖三的奧蹟）、*mysterium Christi*（基督的奧蹟）、*mysterium Ecclesiae*（教會的奧蹟）、*mysterium Creationis*（創造的奧蹟）等。而在聖事方面，他通常將複數的 *mysteria* 應用在入門聖事上：*mysteria lavaci*（淨洗的奧蹟）、*mysteria renovationis*（更新的奧蹟）、*mysteria convivii sacri*（神聖聚餐的奧蹟）。對安博來說，「奧蹟」代表那按天主計劃逐步實現出來的救恩歷史，而基督本人則是整個奧蹟最卓越的實現。在耶穌以前已有救恩的事蹟，也就是舊約的預像；在祂以後教會仍分施祂的救恩，尤其是那些聖事行動，這些聖事行動使人不斷地投入這奧秘的歷史裏，也因此，它們成為很多的「奧蹟」。

同時，安博用 *sacramentum*（聖事）來表達救恩史的事實，尤其是指舊（盟）約的事件（*sacramenta legis*）、聖言之降生（*sacramenta Christi*）、基督徒的團體（*sacramentum ecclesiae*）、禮儀行動（*sacramentum baptismatis, sacramentum altaris*）。因此，聖事是令天主永恆意願的奧蹟（*mysterium aeternae voluntatis*）得以在有形的方式下重現。這有形的形式特別是指禮儀中的紀念，因為聖神在這些儀節和標記中

工作²。

4. 聖奧斯定 (St. Augustine +430)

聖奧斯定繼承了希臘教父和聖安博對「奧蹟」的看法，深透了基督的逾越及其聖事性的救恩計劃，他也是第一個以「聖事為標記」(sacramentum-signum)來反省聖事的教父，共分三個層次：

1. 作為儀節：聖事是指舊約和新約的神聖事蹟。舊約的神聖事蹟包括：安息日、割損禮、祭獻、殿宇、禮儀、祭台、逾越節、無酵餅、慶日、司祭職、傅油、飲食的禮節等。新約的神聖事蹟包括：聖洗禮、感恩禮、聖秩禮、傅油禮、覆手、修道奉獻、信經、天主經、聖經、禮儀慶典、阿們、阿肋路亞、婚配等。
2. 作為象徵：聖事泛指整部聖經中所有的寓意，不論人、事、物、行動，只要是寓意基督和教會的，都是聖事。
3. 作為真理：聖事是指天主聖三和降生聖言的奧蹟，以及整本聖經中談及基督的事情。

奧斯定著重聖事為標記³，是為了抗衡當時的多那特異端 (Donatist)。這異端認為聖者的教會必須保持神聖、純潔，因此陷於大罪者不能屬於教會，且以有聖德的神職人員授聖體方為有效。他們同時認為，只要保留聖洗、聖體和聖秩，就可以自成一個教會，與基督共融。奧斯定的回應是：他們雖有聖事，但卻是沒有內在的力量 (virtus interna)。換言之，他們只有聖事，卻是沒有基督的恩寵。而為了更全面地處理這個問題，奧斯定

² 參考：韓大輝，《與基督有約 從慶典到奧跡》，144~145 頁。

³ 同上，146~148 頁。

構思了一個相當精密的聖事觀，這聖事觀甚且成了日後中世紀聖事神學的藍圖。可分下列四點闡明：

1. 聖事被視為是一個神聖的標記（*sacrum signum*），這標記與印號（*signaculum*）和祝聖禱文（*visibile verbum*）有一密切的關係，而更重要的是，聖事乃神聖事物的標記（*res sacra*）。藉著標記，使我們想起另外的一些事實，所以可以說，標記是神聖事物的「模樣」（*similitudo*）。在禮儀行動中所表達出來的聖事，是「紀念」過往的事蹟，為使人意會這聖事標記所指的內容，並在領受時得以聖化。負載這「模樣」的就是元素（*elementum*）和祝聖禱文（*verbum*），兩者一起構成聖事。所以奧斯定在講解《若望福音》時這樣說：「取走了言，水還能是什麼？它只不過是水而已。言加之於元素就成聖事。」「言」具有活力，可使「元素」變成「神聖事物」的「模樣」，因而可蘊藏恩寵。
2. 「聖事」所指向的「神聖事物」（*res*）是指聖神在領受者的靈魂上所起的作用：恩寵。為說明多那特異端只有聖事標記而沒有實質（*res sacramenti*），奧斯定引用印號（*signaculum*）來解釋：若以聖三之名舉行聖洗禮，就可賦予受洗者一個不可重複和不能磨滅的印號，這就像銀幣或軍人們的徽號，而這印號是與恩寵不同的。而因著這印號，受過洗的異端者不可重複受洗，但可藉著補贖來恢復（*reviviscit*）聖事的功效，也就是恩寵。因此，異端者的洗禮只能賦予神印，卻沒有完全的洗禮功效。
3. 聖事的行動有三個層次：

第一層次：聖事的慶典乃天主聖言（*verbum*）的彰顯和實現。這裏的天主聖言，就聖事為真理而

論，就是耶穌基督；就聖事為象徵而論，是聖經中的話；就儀節而論，是祝聖的經文。聖言既是耶穌基督，便可保證「神聖事物」的實效（*ex opere operato*）。

第二層次：聖事施行人是升了天的降生聖言，祂今天是教會的頭，永遠不離開教會，因此，聖事是教會直接的行動。是基督使那在教會內舉行的聖事有效。由於異端者與基督的教會不能完全合一，他們的洗禮只能是聖神的標記，仍可賦予神印，卻沒有恩寵。

第三層次：聖事實效與施行人的德行（*ex opere operantis*）無關。

4. 聖事的效能（*virtus*）在於聖事的標記（*signum*）能具有神聖事物（*res*）的模樣（*similitudo*），在人靈上產生一個「精神形式」（*forma spiritualis*）。天主就按此形式，藉聖神的大能而施恩，不過領受者卻要按自身的信德和虔敬程度（*virtus pietatis*）獲得聖事的恩寵。所以就模樣而論，聖事就是「目的因」（*causa exemplaris*）多於「產生因」（*causa efficiens*）。假如領受人是嬰孩，心智未成熟，無法發出恰當的信德和虔敬，則基於教會的信德（*fides Ecclesiae*），嬰孩仍可獲得聖事的恩寵。

聖奧斯定把聖事定義為「一種神聖事物的記號」，這定義一直被遵循到中世紀。但是這樣的定義仍然不夠清楚，因此聖達彌盎（St. Peter Damian, +1072）在此定義的影響下，把聖洗、堅振、聖油、主教的祝聖禮、王侯的祝聖禮、教堂的祝聖禮、悔罪禮、苦修和隱修的發願禮、貞女的奉獻禮、婚配全歸於聖事

名下，但竟然缺少了感恩禮。

5. 修格·聖維多 (Hugh of St. Victor +1141)

也是在大約這個階段，出現了許多偉大的神學家，他們對奧斯定的聖事定義做了補充。對修格·聖維多⁴來說，每一件聖事都是神聖事物的可見記號，但卻不能說每一個神聖實體的可見記號都是聖事。如聖洗聖事當然就是神聖實體事物的可見記號，而祝福水雖然也是神聖事物的可見記號，但是卻不能與將之視為聖事。所以他補充了奧斯定的不足，而給聖事下了一個定義：

「聖事是具體或物質的元素 (elementum materiale)，外表所呈現的是有形可見的，它基於『相似』 (ex similitudine) 而代表，基於『建立』 (ex institutione) 而意指，基於『聖化』 (ex sanctificatione) 而蘊藏一些不可見和精神上的恩寵。」

這定義的特點：

1. 聖事乃按當時的傳統，將之視為「物質的元素」，即某樣東西，如水、油、餅、酒等。修格·聖維多和當時的學者一樣，認為聖事主要是罪人的救藥 (remedium)。罪人曾一度離開天主，但仍可找到救恩，而天主就是透過聖事使罪人謙抑自下 (ad humilitationem)，且使之明白其物質及有限的生命並不能自行提升，而至分享天主的生命 (ad eruditionem)，因此必須努力與恩寵合作，多行善工 (ad exercitationem)，才可獲得救贖。同時，聖事基於其有形可見的成分，成為我們感官經驗的一部分 (elementum foris sensibiliter propositum)。故此，聖事與人生具有密切的關係。

⁴ 同上，192~194 頁。

2. 聖事的感官經驗具有三個幅度：

相似幅度 (ex similitudine repraesentans)：由於聖事是具體和物質的東西，按其自然本性 (natura)，可代表一些精神上不可見的恩寵，如水的本質具有清洗的作用，那麼聖洗之水乃代表了恩寵清洗靈魂的效能。

建立幅度 (ex institutione significans)：聖事所指涉的恩寵並非完全基於其自然本性，亦是因為基督的意願。這裏修格引進一個新的意念，就是聖事是基督所建立的。

蘊藏幅度 (ex sanctificatione continens)：聖事可聖化人靈，這是因為聖事就像一個容器 (vasa)，在祝聖的行動中，可注滿恩寵，罪人領受聖事便可獲得內裏的神藥，並獲得康復。修格一方面將聖事描寫成更具體的事物，可保證聖事的確客觀地注滿恩寵；但另一方面，他也清楚表明，不是外在的物質東西 (vasa)，而是內裏的恩寵使人聖化。

3. 修格對聖事的定義相當有新意，但仍有些不足之處。將聖事界定為「物質元素」的看法難以應用在懺悔、聖秩和婚配聖事上，因為這三件聖事的物質元素並不明顯。這也導致後期的神學家們在「聖事蘊藏恩寵」(gratiam continens)的意念上加上了「聖事賦予恩寵」(gratiam conferens)的意念。

6. 亞培拉 (Peter Abelard +1142)

亞培拉將聖事區分成「大聖事」(sacramenta majora)和「小聖事」(sacramenta minora)。前者帶給人救恩，包括了聖洗聖事、感恩聖事、聖秩聖事和補贖聖事。後者則是加強虔誠熱心，包括了祝福水和聖灰等。他同時將當時的聖事定義：「不可見恩寵的可見形式」(invisibilis gratiae visibilis forma)改為「不可見恩寵的可見標記」(invisibilis gratiae visibilis signum)。就如聖洗賦予人一件看不見的衣服，同樣標記也指涉看不見的、特殊的恩寵，如此更能說出標記所指涉的恩寵。

7. 《神學集成》(Summa Sententiarum)⁵

在一部作者不詳，名為 *Summa Sententiarum* 的著作中，給聖事下了一個定義：

「聖事是不可見恩寵的可見形式，因為恩寵已注入聖事內，意即同一聖事所賦予 (confert) 的恩寵。聖事不僅是神聖事物的標記，也是神聖事物的效果 (efficacia)，這就是標記與聖事分別之處。」

此一定義進一步將標記和聖事作一分辨。從感官經驗去看，聖事與標記根本無從分辨，但現在則可以界定標記的功能是意指 (significare) 神聖之事物，而且聖事的功能包括產生神聖之事物。聖事兼有意指和產生兩個功能，兩者只可識別而不能分割，因為在感官經驗中，兩者同屬聖事標記。這部著作對聖事的反省已引入「產生因」的概念，後來聖多瑪斯也走同一的路線，認為「聖事是產生其所意指的恩寵」。

⁵ 同上，194~195 頁。

8. 隆巴 (Peter Lombard +1160) ⁶

隆巴也步履《神學集成》的聖事概念，將「標記」與「因果」的概念聯繫起來，而主張：聖事嚴格說來乃是天主恩寵的標記，具有不可見的恩寵形式，以致它既是恩寵的肖像 (imago)，又是產生因 (causa)。

隆巴引進「因果」(causality)的範疇來解釋聖事的儀式和行動。我們亦可分辨聖事有七件，與其他聖儀 (sacramentals)。先前修格將聖事視為物質元素 (materiale elementum)，現在則有更明顯的描寫，就是可見的形式 (forma visibilis)、肖像 (imago) 和產生因 (causa)。

到了第十二世紀，這個字詞就專門指七件教會的儀節，也就是後來 1215 年，拉特朗第四屆大公會議 (1215) 所欽定的七件聖事，後來的第二屆里昂大公會議 (1274)、佛羅倫斯大公會議 (1439) 和特利騰大公會議 (1547) 都再度地予以重申和肯定。

9. 聖多瑪斯 (Thomas Aquinas +1274) ⁷

從隆巴的時代到特利騰大公會議之間，有一個神學家不得不提，這個人就是聖多瑪斯。聖多瑪斯一方面承襲了奧斯定神學的傳統，同時又將士林學派的聖事神學推至另一高峰。

首先，他接受奧斯定對聖事為標記的看法，也認同聖事具有動態的象徵性，也就是不將聖事看作容器 (Sacramentum-vasum)，但看作為治療 (Sacramentum-remedium)。聖事是一個具有聖化能力的標記，而聖化的能力意指聖事就是聖德的產生因。

「聖事按一般說法，產生它們所標誌的(恩寵)。為此，

⁶ 同上，195~196 頁。

⁷ 同上，197~207 頁。

聖事顯然有完美之意義(理由)，此意義不僅以標記的方式，也以因果的方式，指向另一個層次的神聖事實。」

這個定義清晰地肯定聖事的動態象徵性。世上有不同的標記，自然的、人爲的、工具性的，它們一方面是人藉感官可接觸的東西，另一方面可引導人的理智去明白標記本身之外的事。聖事不僅有自然標記的功能，而且按基督事件指向那啓示層面的救恩。

聖事可類比地(analogically)應用在自然的、舊約的和新約的聖事上。新約聖事本身擁有聖化的能力；自然的或舊約的聖事，因其預示基督，才擁有了聖化的能力。這「類比的應用法」是多瑪斯的新意，容許多瑪斯解釋為何有不同的聖事，且具有不同的治療效能。天主本來大可以在一個行動中，透過一件聖事使人成聖，但天主既容許人生活在歷史中，而人的歷史乃具有不同的生活處境，因此，人需要不同的聖事，以因應生活中不同的需要。

多瑪斯引述善心的撒瑪黎雅人的比喻(路+25~37)來爲我們說明：人類就像那個被強盜打得半死不活的人，而耶穌就是那位從耶路撒冷(天上)下來的善心人，正往耶里哥(地上)走來，祂以酒和油(聖事標記)治療人的創傷。這個意念乃成了聖多瑪斯聖事觀的主幹。他認為人在跌倒之後，必須從肉身的生活開始，才能攀登上靈性的生活，聖事正是爲此而建立。聖事又基於其象徵性的本質，使人藉此「明白真理，謙抑自己，勉力行善」，而這是多瑪斯所承受的傳統說法。

聖事之所以能助人由「肉身」提升到「屬靈」的生活，是因為「聖言降生成人的奧蹟」。正如在基督奧蹟內，有聖言與血肉結合，同樣在聖事中也是聖言與物質元素結合。基督的血

肉（人性）因著與聖言的結合，具有聖化的能力，同樣物質的元素在禮儀慶典中，透過聖言就受到祝聖，因而擁有聖化人靈的能力。換句話說，聖事的效能只是降生奧蹟的延續。也因此，他給聖事下了一個定義：

「聖事是神聖事物的標記，正因它可以聖化人們。」

• 聖事的組成

多瑪斯認為標記（*signum*）指向事實，而事實的明瞭則由標記的元素所傳達，這些元素從基督的建立（*institutio*）接受圓滿的意義。元素就是隆巴所說的物質元素（*materiale elementum*）。因此，聖事須由有形可見的事物，和賦予這事物意義的言語（*verbum*）組成，兩者的關係極為密切，就如一般事物須由「質料原理」（*material principle*）和「形式原理」（*formal principle*）所組成。這兩個原理應用在聖事上的元素和言語非常貼切，例如水本身只提供聖洗聖事作為質料，但尚未是聖事，可是賦予「我因父，及子，及聖神之名，給你授洗」的言語之後則成為聖事，具有恩寵之效能。水是「質料」（*materia*），言是「形式」（*forma*），透過兩者的聯合（*per modum materiae et formae*）而成為聖事。

多瑪斯巧妙地運用了亞里斯多德的「形質論」，為聖事做出了神學的解釋。不過，這種運用也只是類比性的運用而已，事實上，最後「質料」（物質元素）與「形式」（言語）之所以合併而成為聖事，是建基於「天主建立」（*ex institutione divina*）的原理上。

• 聖事的效能

多瑪斯認為聖事的效能是神印和恩寵。既然聖事可產生恩寵，那麼又是什麼產生聖事？多瑪斯的答案是：天主是「主要

產生因」，而「工具產生因」是基督的人性，和依附基督人性的聖事施行人，以及聖事標記，包括形式和質料。

天主是我們救恩的「主要產生因」。既然基督的人性是天主教性的工具，且基於其天主教性為人帶來救恩，那麼基督所有的行動和苦難，便有效地成為人類救恩的產生因（工具產生因）。而這正是符合希臘教父對聖事的理解：教會內整個聖事的救恩效能，乃是源於救主的行動，由聖言在其人性內所完成的。聖言受孕、基督的誕生、割損、受洗、傳報天國、經歷苦難、死亡，及至復活，成為基督人性的奧蹟（*mysteria carnis Christi*）。

在這些奧蹟中，苦難奧蹟最能統攝其他奧蹟，而成為聖事救恩效能的泉源和基礎，使聖事具有一種特殊力量。換言之，聖事的效能乃源於基督的苦難。由此可見，聖事是恩寵的工具產生因，而天主是恩寵的主要產生因，聖言所攝取的人性是天主教性的媒介，其人性可從天主教性接受德能而產生效果。而天主作為主要產生因，在靈魂上賦予聖寵和神印。

• 聖事恩寵

多瑪斯按人本身的結構去描寫聖事恩寵。既然聖事藉著質料和形式產生的恩寵是「看不見的事實」，那麼聖事首先影響人的靈魂本質，而靈魂又是整個人的所有行為及活動的本源。換句話說，人的靈魂按其自然的本質，具有能力驅動人所有的行為和活動。多瑪斯的重點在於聖事恩寵可以賦予人靈魂的本質一種新的以及超性的德行和天賦，而使得人的行為和活動具有嶄新的意義，這是靈魂按其自然本質所無法給予的意義。

以聖洗聖事為例，藉著水（質料）以及付洗經文（形式）的標記，聖洗指向基督的逾越。通過聖洗的標記，人仿效基督的

逾越，亦即甘願死於罪惡。這種臣服順命的行動，使聖事在其靈魂的本質上產生新的效能，就是精神上的重生。

• 神印

有關神印的效果，多瑪斯接受了傳統的看法。聖事具有客觀的事效性，並不因領受人或施行人的信德不全，而失去效能。因此，一個人領受洗禮時，若是信德不全，聖洗仍為他帶來神印，待日後其信德成熟時，便可恢復聖洗的精神效益。

多瑪斯認為，從聖事中，人的靈魂可以獲得兩樣事情：一是象徵性的事物，類似在靈魂上的裝飾（ornatus）或印記，這裏的裝飾，也源於那些不賦予神印的聖事；另一個則是純粹恩寵的事實（gratia）。所以他不僅將神印看成是信德不全的人在聖事中領受的效果（即日後不必重領聖事，也可恢復恩寵），他主要是從敬禮的角度去反省神印的意義。

聖事是基督具體人性的外延，是祂藉著人性所賺得的恩寵的渠道，但聖事也是基督徒的敬禮。一如基督的救世行動指向兩個幅度，即將天主的恩寵帶給人，又將人與天主修和後的敬禮帶給天主。所有的聖事都是基督徒司祭職的行動，正因為司祭職是天人之間的中保，不論是將百姓的祈禱奉獻給天主，或是在天主面前祈求罪人的寬恕。

聖事表達不斷光榮天主的行動，這光榮已由降生聖言透過自己的奉獻，為人的益處而完成。教會作為肢體，聯同其元首基督，投入這光榮天主的行動當中。聖事既是表達基督徒團體的敬禮，且又是建立敬禮的團體，而基督徒的成聖乃是為了敬禮天主。聖事中的三個神印，正是說明領受人參與基督的司祭職，使領受人加盟教會及敬禮的團體，參與司祭司民的敬禮。

這是一個領受天恩，又通傳天恩給人的敬禮。在所有的敬禮中，感恩祭是最完美的敬禮，在那裏基督是大司祭又是祭品，教會是司祭的子民，既參與基督的奉獻，又領受和通傳天主的鴻恩。

• 聖事的順序

有關聖事的數目，多瑪斯接受當時一般的看法，認為聖事有七件。然後解釋它們之間的優次順序、關係和必要性。聖事有七件的神學理由建基於人的本性。由於人的靈性和物性生活有很相似的地方，因此，人的出生、成長、滋養、犯罪、病老、婚嫁、敬禮等亦反映其精神的一面。聖事剛好就是透過物質標記，而賦予嶄新的精神生命。一個人為自身的成全需要聖洗、堅振、聖體、悔改、傅油，但另一方面，教會為造就一個成全的團體共融生活，就需要婚姻和聖秩。

聖事的優次順序從聖事本身的尊貴來看，則以感恩聖事為首，因為它包含主基督的「實體」，所有其他的聖事以它為終向。若以人的得救來看，聖洗聖事最為重要，因它是所有聖事的開始。為領過洗而犯了大罪的人來說，當然是以悔改聖事最為重要了。其他聖事之重要性則端乎人之處境。

（四）宗教改革者⁸

十六世紀，士林學派的黃金時代已漸漸因著唯名主義（過分抽象的觀念，只徒有空洞的名詞而已）、「聖事事物化」的法律條文，而使得聖事失去了昔日的光彩。在教會體制方面，也由於權力鬥爭和神職人員的腐化，也影響了聖事的表達。

聖事變得「外在化」，不管施行聖事和領受聖事的人如何，

⁸ 同上，215~219 頁。

反正天主才是「主要產生因」，聖事只要滿全外在必要的儀式（*forma et materia*），便產生恩寵（*ex opere operato*），至於施行人或領受人對聖事有多深的信賴和意識，就無暇顧及了。聖事的恩寵被視為是一種功績（*merits*），可累積起來，將來在面對天主之日，可作「求生」之用。再加上當時「得大赦」的制度，容易使人將恩寵變成買賣。公共禮儀對很多人來說是陌生的，難以滿足人心，隨之興起許多參差不齊的民間熱心敬禮，其中又摻雜了人們對聖人及其遺物的迷信，這種聖事外在化的意識就更為嚴重了。

面對教會的這些問題，宗教改革者要求再一次返回到人性的經驗裏。

1. 馬丁路德（Martin Luther +1546）

路德本身是奧斯定會士，過的是嚴謹守規的生活，默想、祈禱、守齋、克己等，但仍覺自己罪孽深重。最後他不再求諸自己所作的善工（*opere*），亦不再求諸他人，而將自己全然交託在天主手中，這種對天主的誠信終於讓他找到內心的平安。為此，他的神學反省強調經驗的重要性，而非抽象的概念。

由於天主是必忠於自己許諾的天主，舉凡在聖事慶典中所宣告的聖言，天主的救恩終必按此聖言，藉著基督而達到人，信的人就得救。換言之，得救與否取決於人的信德，而非聖事的工程（*opere*）。聖事對他來說，只是外在的標記而已，指出恩寵通過信德（非行聖事本身）而臨現。這說明了聖言、許諾和信德三者間的密切關係。在此觀念下，他不接受聖事的「事效性」（*ex opere operato*），因為他認為這種說法只會縱容人信靠自己的作為（舉行聖事），而疏忽人的信德。

路德相信聖事之所以有別於其他的標記，乃因聖事是基督所建立，為表白天主的諭令和恩許，當人以信德接受這恩許，天主的慈恩必會實現。聖洗並不使任何人成義，也不帶來什麼好處，只是附加性的，唯有信賴預許救恩的聖言才使人成義，並滿全聖洗所表達的。因此，就如聖洗一般，其他聖事也是為激發信德而建立的。開始時，路德否認聖事有七件，而只接受聖洗、聖體和悔罪聖事，後來他只承認聖洗和聖體是基督所建立的聖事。

2. 加爾文 (John Calvin +1564)

他認為成義之恩只能源於聖神，且不是為所有的靈魂，而是為那些自永遠就預定揀選的人。聖言的宣講只是肯定這永遠選拔的許諾將要實現，聖事則只是在一種附加性的形式上去肯定這許諾。為此，聖事是永遠許諾的印號及見證。可是在天主所預定的計畫中，有些人是被排除於永恆的羔羊婚宴之外的，所以不是每次宣講聖言或是舉行聖事時，聖神都會激發每個靈魂的信仰，只有那些預選的才會受到激發。聖事是外在標記，信德才是最重要的。當被選者在聆聽聖言的宣告時，聖神直接在其靈魂上產生成義的信德。聖事作為標記是為肯定聖言所述的恩許和聖神所作的化工。

3. 茲文格利 (Ulrich Zwingli +1531)

他認為只有聖神才能激發成義的信德。這信德與聖事或聖言都無關，甚至不需要他們的「相伴」(concomitance)。人如果有了信德，根本就不需要外在的標記；反之，人若沒有信德，聖事根本也起不了作用。聖事不外乎標記或儀式而已，人藉此表達自己是候選人或基督的兵士，為使整個教會更肯定她自己

的信德。聖事只是神聖事物之外在標記，但本身絕不是神聖的，亦不能在人身上產生任何靈性的效果。聖事就像證件一樣，顯示持有人是神聖的。

（五）特利騰大公會議

大公會議首先處理新教所提出的有關教義的問題，同時也針對教會的腐敗予以革新。有關成義的道理，公會議肯定信德不是唯一的條件，但是認同信德是成義的開端、基礎和根源。成義乃是指天主以超性的愛德，使人從內心得到聖化和更新。成義恩寵藉著聖事而獲得，也可因大罪而失去，但可再藉著聖事而重新獲得。成義使人獲得永生，永生是天主白白的賞賜。

在成義的道理之後，大公會議在第七會期中，闡述了聖事的訓導：

- 教會有七件聖事，皆由基督所建立。（DS 1601）
- 新約的聖事（七件聖事）與舊約聖事是不同的。（DS 1602）
- 七件聖事彼此有尊卑之分。就聖事的尊貴而論，以聖體為先。（DS 1603, 1639）
- 人不只依靠信德，就可從天主那裏，獲得成義的恩寵，聖事（至少有些聖事）為人獲救恩是必要的。（DS 1604）
- 聖事的建立，不單單只是為了信德的培育，更是為了獲得成義恩寵。（DS 1605，針對路德）
- 聖事按其本身之運作（*ex opere operato*）來說，聖事蘊藏聖事所標誌的恩寵，並且賦予（通傳給）那些沒有障礙的領受者。而不僅是加爾文所認為的，好像聖事只是外在的標記，以標明人藉信德所得的恩寵或義德；或只是茲文格利所認為的，好像聖事是一種信仰基督的、用來鑑別信徒與

非信徒的記號。(DS 1607)

- 有三件聖事：聖洗、堅振、聖秩，賦予神印。(DS 1608~1609)
- 有關施行人的權柄、意向和倫理操守。(DS 1610~1613)⁹

特利騰大公會議面對新教改革者的挑戰，用了法律性的言語為信仰做了宣示和訓導，但是今天當我們在詮釋這些條文時，我們應避免片面的看法，甚至將原來是整體的事情二分化和對立化。恩寵與聖事、信德與聖事、聖言與聖事、許諾與聖事都是相輔相成的一體事實。

(六) 當代的聖事神學

從特利騰大公會議的結束(1563)到梵二大公會議的開始(1962)，中間經歷了四個世紀之久。因此在回應聖事神學的方法、態度及風格上，也都有了很大的轉變，自從廿世紀初始，教會得力於考古人類學、歷史學、語言學和文學的研究，以及聖經及教父詮釋學的進展，而對聖事的研究有了長足的進展。我們從本書的前言和第一章開始，就試圖以梵二的方法、態度和風格來講論當代的聖事神學。

⁹ DS 1610：誰若說：所有基督徒都有權柄講道，並施行一切聖事，應受絕罰。

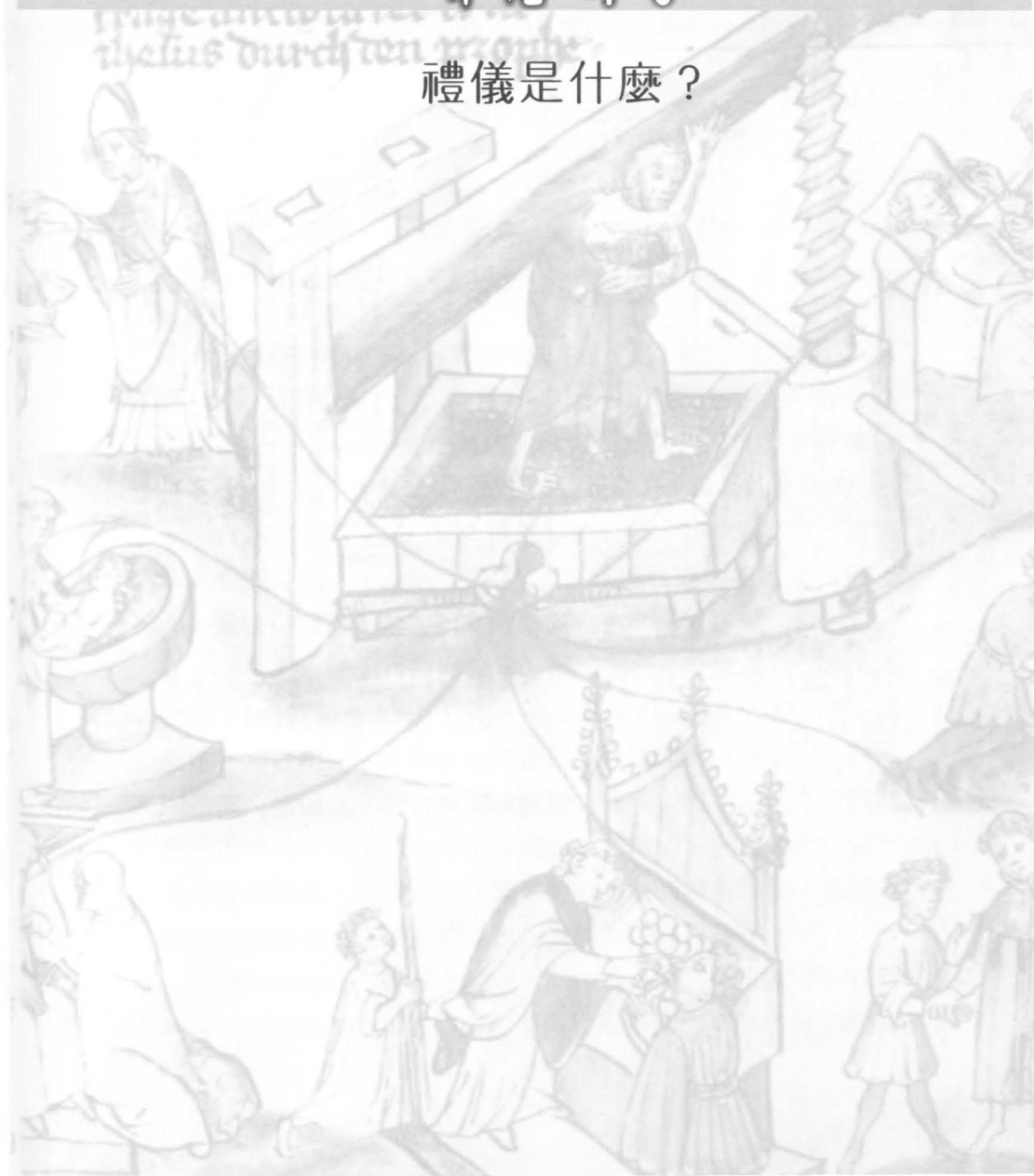
DS 1611：誰若說：服務員—聖事施行者，在成聖事與施行聖事時，並不需要具有至少做那教會所做的意向，應受絕罰。

DS 1612：誰若說：處於死罪中的服務員，縱然遵行了一切有關成聖事與施行聖事的要素，也沒有成聖事或施行聖事，應受絕罰。

DS 1613：誰若說：那些為公教會所採納核准而習慣在施行聖事的隆重典禮中所應用的儀節，或可為施行聖事的服務員所輕視，或可為他們自由地省去而沒有罪過，或任何堂區的司牧能予以變更，而採用其他的新儀節，那麼說這種話的人，應受絕罰。

第叁部分

禮儀是什麼？



第八章

「禮儀」的定義

一、「禮儀」(Liturgy) 這個字的發展

「禮儀」(Liturgy) 這個字的根源，是源自希臘字λαος (人民、百姓) 和εργον (工作、事務)。因此，如果把這兩個字組合在一起：λειτουργια，那麼這個組合字所呈顯出來的立即意義就是「為百姓的公共事務」，或直接地說就是「國之民生計劃」。

這個字也間接指一個人所從事的公職。在希臘時代，這個字的意義更廣，它甚至也包括了奴隸為他們的主人所做的工作，或是一個人為他的朋友所施與的小惠和服務。

在《七十賢士希臘文譯本》舊約聖經中，使用λειτουργια這個字眼達170次之多，以用來專指肋未的敬禮和崇拜。或許這個字被用於指涉肋未的敬禮和崇拜，乃是因為這個字的古典意義有關，而這個字的古典意義就是如前所指的，由社會貴族階級所從事的公共事務及伴隨而來的職務功能。因此，當這個字使用在這裏時，它肯定和定義了肋未司祭的神聖職務，他們被賦與這職務乃是為了照管以色列民族的敬拜事務。

λειτουργια、λειτουργειν、λειτουργος這些希臘字，在新約中共出現約15次，它們指涉不同世俗事務的不同功能（羅+三

6：天主的差役、專為盡這義務的）、匝加利亞的舊約司祭職務（路—23：供職）、成為真會幕裏的λειτουργος（臣僕）的基督祭獻或基督司祭職奉獻（希八2）、基督徒的聖神祭獻（羅十五16：經聖神的祝聖，而成為可悅納的祭品），以及在安提約基亞教會那些「敬禮主」的基督徒們的敬拜慶祝。

初期教會的教父們也都保留了「禮儀」（λειτουργία）的敬拜意義。在《十二宗徒訓誨錄》（*Didaché* 15,1）中，肯定了主教和執事的職務就是在完成先知和導師的λειτουργία。在《宗徒傳統》（*Apostolic Tradition* 10）中，更是主張神職人員的聖秩職務就是 *propter liturgiam*。在東方教會裏，一貫地堅持採用λειτουργία這個字，這個字意謂著一般的聖禮，但特別指的是感恩禮慶祝。在金口若望、聖巴西略、聖雅各伯，以及聖馬爾谷的禮儀中，「禮儀」（λειτουργία）一詞更是專指感恩禮慶祝。而在西方教會，卻是以各別的名稱稱之，如 *officia divina*（日課）、*opus divinum*（熱心敬禮），以及 *sacri* 或 *ecclesiae ritus*（聖禮或教會儀節）。在西方教會，「禮儀」（λειτουργία）這個字一直要到十六世紀的文藝復興時期才出現（但非出現在教會的正式文件中），且是用於指涉彌撒，其他的敬拜形式則仍延用原有的名稱。這個字第一次出現在拉丁教會的正式文件中，則是在教宗額我略十六世（+1846）的時代。

二、《天主中保》¹及梵二《禮儀憲章》中的「禮儀」

在《天主中保》通諭 25 中，將「禮儀」定義為：「公開的敬禮，是我們的救主—教會之首對天主聖父欽崇，而整個信友

¹ *Mediator Dei*, 1942 年，教宗比約十二頒佈。

團體欽崇它的創立者——基督，並且透過基督，欽崇天父。總之，禮儀是在整個頭和肢體（教會團體）當中，透過基督的奧身妙體，對天父的欽崇」²。

這個定義深深地影響了梵二《禮儀憲章》，這憲章在提到禮儀時，這樣說：「禮儀實應視為耶穌基督司祭職務的施行，它藉著那指向意義看得見的標記，一方面按照每人的本有方式而實現聖化，一方面由耶穌基督的奧體，包括頭和肢體，實行完整的公開敬禮。所以一切禮儀行為，都是基督司祭及其身體——教會的行動」（SC 7）。

因此，禮儀中通常不說「我」，而是「我們」，除非是要求由單一個體所必須完成的個別行動，例如，個人的宣告或是某些特別為主教或神父的職務所準備的禱詞等。因此，禮儀不是由個人來慶祝，而是由信友團體來慶祝。這團體不單只是由那些可以到教堂參與慶祝的人所組成的團體，也不單只是指這個聚集的團體而已，它超越了教堂空間的藩籬，而指向及擁抱普世所有的信友們；同時，它也超越此時此刻的限度，而將時間往後延伸至那些已經過往的世代，並已活在永恆之中的信友們。不過，如此的團體定義仍然無法道盡基督徒團體的普遍性，及其兼容並蓄的圓融概念，因為實踐及完成禮儀行動的「實體」（entity）不單只是所有個別信友的總數而已，它更是由信友們聯合成為一個基督的身體，而到達合一程度的團體，我們稱之為「教會」。

這教會具有複雜的結構組織、方法及目標、行動及果實、組織和律法，以及不可見的生命原理，信友們就是藉由一個共

² Pio XII, *Mediator Dei*, no. 25.

同的生命原理而圓成一心一體，而這基本的生命原理，就是耶穌基督自己。祂的生命就是信友們的生命，信友們結合於祂的生命當中，或更進一步說，信友們就是祂的身體。這當中有一股聖神的活力，支配著這一個鮮活的、共融的、合一的團體，而將每一個個體融合進入其中，並使之有份於整個基督奧體的生命。

所以，雖然在禮儀中，個別信友們在這敬禮的行動當中獲得聖化，並在進入更深的合一時，找到生命的自由和紀律。然而，禮儀的首要及特有的目的，並非個人對天主的崇敬和敬拜表達，也不是攸關個人精神方面的覺醒、陶成及聖化，更不是個人的祈禱與行動。當然，禮儀實體（entity）也不是由許多個人所組成的集合體，或是為達到某一種共融程度而定期性聚會的團體而已。禮儀實體乃是由信友的合一身體，也就是「教會」所構成的，它是教會公開及依法的敬禮行為，並由教會所任命的職務員，即司祭，來施行及領導。

基督奧體中，各肢體的關係就表達在團體的意向、思想和語言當中；也表達在團體成員眼睛所注視的方向，以及心之所嚮往的目標上；同時也表達於他們相同的信仰、相同的祭獻和相同的神糧滋養之中；當然，也在於那把他們奧秘性地聯合在祂內的唯一天主當中。不過在團體中，個人實體的不同特質及內在的生活並不會受到侵犯，並且按照每人的本有方式而實現聖化。

以上由梵二《禮儀憲章》⁷對「禮儀」所作的更完整定義，包括了基督臨在於彌撒慶祝、聖事慶祝、聖言慶典和神聖日課的基本概念。在彌撒當中，基督自己「曾在十字架上奉獻自己，而今祂仍是藉司鐸的手作奉獻」。在這裏，《禮儀憲章》進一

步引用聖奧斯定的一句名言來肯定這概念：「無論是誰付洗，實為基督親自付洗」。祂也臨在於聖言的宣報和「教會的祈禱歌頌」當中（SC 7）。所有這些肯定，都指出了基督在執行祂的司祭職時，所扮演的積極角色。祂在傳報福音、治癒病人、釋放俘虜執行了這職務，祂更以祂在十字架上的死亡、從死亡中復活，以及派遣聖神中，使這職務達到最高峰，並完成這職務。

「禮儀」定義的另一個要素，是教會的角色。基督將教會與祂自己聯繫起來，而使之成為有能力的職務執行者。這些句子的表達：「藉司鐸的手」、「無論是誰付洗」、「當在教會內恭讀聖經」、「當教會在祈禱和歌頌時」都指出了教會在禮儀當中執行職務的角色。而作為基督和教會的一個行動，禮儀是「最卓越的神聖行動，教會的任何其他行動，都不能以同等名義，和禮儀的效用相比」（SC 7）。

構成禮儀的一個基本成分是聖經。在《禮儀憲章》24 中如此陳述：「在舉行禮儀時，聖經是極其重要的。因為所宣讀並以講道所解釋的經書，以及所唱的聖詠，都是從聖經而來的；禱詞、集禱文和禮儀詩歌，也是由聖經靈感而來的；還有動作和象徵，也都是由聖經內取意而來」。因此，在禮儀慶祝當中，不論是彌撒、聖事、聖儀，或是時辰祈禱，一定都包括了天主聖言的宣報。

依據《禮儀憲章》7，禮儀的最後目標在於天主的完美光榮，以及慶祝者的聖化。而「藉著指向意義看得見的標記」，這兩個目標將被賦予重大的意義，並且獲得實現。記號或象徵賦予了禮儀一種聖事性的向度，也就是說，它們包含和啟示了基督以及教會所慶祝的奧蹟的臨在。在禮儀當中，記號或象徵乃是由「話語」（如聖事性的祈禱格式）、姿態（如覆手），以及物質要

素（如水、餅、酒和油）。由於記號不同，因而產生了不同的禮儀慶祝型式，也因此禮儀中產生了各種不同的聖化方式。

爲了對「禮儀」作一個更完整的定義，我們還可參考《禮儀憲章》的其他條款。例如：第 10 號乃受到《天主中保》通諭的影響，而宣稱「禮儀」是 *culmen et fons*（頂峰和泉源）：「禮儀是教會行動所趨向的頂峰，同時也是教會力量的一切泉源」。另外，在第 14 號中，認爲信友們完整地、有意識地、主動地參與禮儀，乃是梵二禮儀革新和振興的目標。積極地參與是信友們的權利和義務，因爲這是他們「藉領洗而獲得的」（《禮儀憲章》10）。這又讓我們想到了《禮儀憲章》26：「禮儀行爲並非私人的行動，而是教會的行動」。這些禮儀行爲雖是「教會的每一個成員，按其聖秩、職務，和實際參與的不同，而與禮儀行動的關係也各自不同」，但所顯示出的，是整個基督的奧體。

另有兩個觀念可以幫助我們對「禮儀」作一更完整的定義。第一個是《禮儀憲章》38 中所說的：「本質的統一」。這「本質的統一」與「僵硬嚴格的劃一」是不同的，因爲禮儀是在敬拜團體的具體情況中舉行慶祝的，也因此必須思考文化和傳統的課題，換句話說，應當考慮到禮儀適應或文化互融（本位化）的需要。《禮儀憲章》63 中，呼籲要按照羅馬禮書標準版（*typica editio*）來預備專用的禮典：「預備適應當地需要的禮典，包括適應語言的專用禮典」。而在第 23 號中則呼籲：「爲保持優良傳統，並同時開放合法進展的門戶，對應修訂的禮儀各部分，時常需要先作神學、歷史及牧靈方面的詳細研究」。

三、在禮儀中與天主相遇合

「禮儀」也可以在天人相遇合的一方土地上，找到它的定

義。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。在禮儀當中，教會透過基督，並聯合聖神，向天父敬禮崇拜。自古傳至今日仍在使用的聖三頌，正是簡潔地表達了這豐富的禮儀神學「Ad Patrem, per Filium, in Spiritu Sancto」。這格式是按天主聖三在救恩歷史中的救援行動來表達的：聖父是所有創造物和救恩的根源和終向；耶穌基督是啓示聖父的聖事，以及使人類與天主和好的中保；聖神是德能，藉著聖神的德能，基督使失足的人奮起，並且引領他們走向天父。

因此，教會在禮儀中通常是透過基督，聯合聖神，而向天主聖父祈禱。一些重要的祈禱，如感恩經，就是直接呼求天主聖父之名³。在祈禱結束時，則通常是觀想基督。而聖神的德能則是被呼求降臨在人們身上，或是聖事性的要素上面。

禮儀是人位格性地、按照天主聖三在救恩歷史的不同角色、而與天主聖三位格性的相遇合。因此，禮儀使天主的行動成為永恆，並使之介入人類歷史當中。在此意義下，禮儀學家 S. Marsili 稱禮儀是「救恩歷史的最後時刻」，這由基督在祂的時代藉著祂的逾越奧蹟所完成的時刻，一直沿續到了我們今天的時代⁴。

禮儀中的聖三向度，正是表達了最基本的禮儀概念，這些概念如「紀念」（anamnesis）⁵和「呼求聖神」（epiclesis）⁶。在由

³ 參考感恩經第一、二、四式。

⁴ S. Marsili, *La liturgia della Liturgia nel Vaticano II*, Anamnesis I, 91~2.

⁵ Anamnesis 的意思是喚起對在舊約裏、在耶穌的生活中，以及在教

話語、姿態，和一些物質要素所組成的禮儀當中，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，使救恩歷史再度進到我們的心靈中，並使之成為當下的臨在，這正是「禮儀」最基本的定義。透過「紀念」，正在舉行禮儀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。也是透過這「紀念」，敬拜者能夠在他們的生活中，經驗到天主的救恩工程。因此，彌撒和聖事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。如同在五旬節那天，聖神賦予了教會，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，以及在禮儀當中所使用的聖事要素（器物）。如同逾越奧蹟將帶來聖神降臨奧蹟一般，「紀念」將把參與敬拜的人帶入「呼求聖神」之中。在禮儀當中，我們不僅僅回憶起基督的逾越奧蹟，同時也領受天主聖神。

因此，以「與天主相遇合」作為「禮儀」的一項定義時，

會時代的救恩歷史的回憶。禮儀祈禱通常會包括這個要素。在祈禱中，藉由對天主過去恩寵的回憶，使我們更有勇氣祈求天主賜予我們此時此地所需要的。

⁶ Epiclesis 是在禮儀祈禱中對聖神的呼求，為了某人的益處而祈求聖神的恩惠和臨在，或是為了某些要素的聖化，如感恩禮當中的餅酒，或是聖洗禮當中的水和油，而祈求聖神的介入。

這正表達了在救恩歷史中天主聖三的工作。而禮儀就是以它的基本構成要素「紀念」和「呼求聖神」，來表達這聖三的向度，藉著「紀念」和「呼求聖神」，我們回憶起聖三三個位格的不同角色，並且向祂們祈求將救恩臨在於舉行慶祝的個人和團體當中。

四、不同的禮儀行動

梵二《禮儀憲章》清楚地表達出禮儀行動就是那些教會所承認的公共敬禮，這些禮儀行動包括了：彌撒、聖事、聖儀、祝福儀節、日課，以及在禮儀年期間的節慶紀念日。這些禮儀行動都被視為具有禮儀性，同時教會也要求這些禮儀行動具有正式公開的敬禮形式。我們在上面為「禮儀」一詞所下的定義，都可以按不同禮儀行動所表達的內含，而以不同的方式適用在每一項禮儀行動上。基督臨在於每一項慶祝當中，因為禮儀就是基督司祭職務的實踐，同時聖神也在每一禮儀慶祝中被賦予。因此，禮儀就是對逾越奧蹟的「紀念」，以及對聖神降臨的「呼求」。

禮儀包括了入門、治癒以及為共融服務三個範疇的七件聖事，同時也包括了聖儀。有關聖事，我們在本書的第壹部分「聖事是什麼？」已多所論述及說明，然而「聖儀」（*sacramentalia*）是什麼？

梵二《禮儀憲章》60 給這個字眼作了以下的說明：「慈母聖教會設立了一些聖儀，這就是模仿聖事而設立的一些記號，用以表示某些效果，尤其是屬靈的效果，並因教會的轉禱而獲得。藉著聖儀，使人準備承受聖事的特效，並聖化人生的各種際遇」（參《天主教教理》1667）。另外，《天主教法典》第 1166

條按此將聖儀作了如下的定義：「聖儀是神聖的記號，因其在某方面模仿聖事，藉此象徵屬靈效果，且賴教會的轉禱而獲得」。

因此我們可以說，聖儀首先涉及到的是一種「記號」，也就是透過一種事物或祈禱，而提供一個與基督個人性和恩寵性相遇合的場合。我們也可以說，這是一種由教會所傳授的禮儀行動、神聖的記號或神聖的事物。雖然聖儀不是如同聖事一般，是由基督所建立的，但是與聖事相似的是，它也是透過教會的轉禱，而獲致屬靈的效果。此外，那由基督所建立的聖事是藉著儀節的實行而產生的，換句話說，聖事本身就是天主恩寵的通道；而聖儀則是必須依賴虔誠的祈禱，再加上領受者在神修上的準備，以及教會那透過主禮者在信德、望德和愛德中的代禱來完成的；這有形可見的象徵或記號之所以能夠帶來聖化的效果，乃是因著領受者的熱心和信望愛三德。因此，聖儀最主要的目的，是爲了能夠獲得：實際的恩寵、小罪的赦免、豁免因罪所帶來的現世處罰、身體的健康和祝福，以及免受邪靈的侵害。

聖儀具有各種不同的形式，《天主教教理》特別提起「祝福」。「祝福」是一個聖經上的詞彙，在教會內應用也很廣。對於「祝福」，《天主教教理》1671 這樣說：「在各種聖儀中，以祝福（人、食物、物件、地方）爲首。每項祝福都是人對天主的讚頌，並求祂賜恩的祈禱。基督徒在基督內蒙天主父降福，賜以各種屬神的福份。因此，教會在祝福時，都呼求耶穌之名，並習慣畫基督的十字聖號」。

「某些祝福有其持久性，因爲它們把一些人奉獻於天主，或保留一些物件和地方，專供禮儀的用途。對人的祝福有男、

女隱修院院長的祝福、貞女的奉獻、會士的發願，以及為教會某些職務（讀經員、輔祭員、傳道員等）的祝福。物品的祝福有聖堂或祭台的奉獻和祝福，聖油、聖爵、祭衣、鐘等的祝福」（《天主教教理》1672）。此外，還有驅魔禮：「當教會公開以權威，因耶穌基督之名，祈求保護某人或某物件，對抗並脫離魔鬼（邪惡）的控制」（《天主教教理》1673）。

除了包含聖事與聖儀的禮儀之外，《禮儀憲章》提醒我們，「禮儀並不含蓋教會的全部行動」（9），同時「靈修生活並不只限於參加禮儀」（12），因此，教會極力贊成和鼓勵基督徒的熱心善工，但是「安排這些善工時，應該顧及到禮儀季節，使之與禮儀配合。這些熱心善工，在某種程度上是由禮儀延伸而來，並且引導人走向禮儀，禮儀本身遠比這些善工更為尊高」（13）。

而什麼是禮儀性的敬禮？什麼是非禮儀性的熱心善工？主要端視這些禮儀行動是不是具有教會所要求的正式公開的敬禮形式而定。因此可以說，禮儀是「教會的敬禮」，是屬於整個教會的敬禮，而個人的熱心善功則是「在教會內的敬禮」。所以，一些熱心善工及民間的敬禮，如聖蠟的崇敬、拜訪聖堂、朝聖、各式敬禮遊行、九日敬禮、拜苦路、宗教舞蹈、誦唸玫瑰經、配戴聖牌等，雖被教會所認可，但仍然不具有「正式」公開的敬禮形式和地位，故不得稱為「禮儀」。

非禮儀形式的熱心敬禮，具有比較強烈的個人要素。其在時間、地點上都具有比較高的機動性，也較能針對需求做出較快的回應。也因此，熱心敬禮比較強調在個別的啓發和需要上，它們同時帶有時代和環境的印記，並且直接表達出個別團體的特質和習氣來。相較於個人的祈禱，個人祈禱含有純粹個人的

需要及渴望，而熱心敬禮則是具備了公共性及客觀性。不過，它們公共性及客觀性的程度仍遠不及禮儀型式的敬禮來得完全。

至論禮儀與熱心敬禮兩者之間的關係，前者施行的規則和形式不能輕易地就以非禮儀的祈禱來代替，如果這樣做的話，是完全忽略了絕大部分信友們的精神需求。而熱心敬禮的形式則應該是禮儀形式的延續，並且按照各地方教會不同歷史、社會和本地實況等的需求，來予以制訂。這兩者也都有其各自特別的前提和目標，因此不必爲了禮儀而將人們靈修生活中一些有價值的要素予以拋棄，或是將熱心敬禮完全與禮儀同化。

雖然如此，但也不要忘記禮儀所具有的優先超越性。禮儀是「教會祈禱的準則」（*lex orandi*），熱心敬禮的非禮儀形式的祈禱，應以禮儀爲其典型，並且在禮儀中獲得更新，藉以保持鮮活的力度。也因此，熱心敬禮在某種程度上，相應了兩者之間的特殊關係，也在某種程度上反映了禮儀的特性。所有熱心敬禮的形式都可以用禮儀的標準來做衡量，看看是否有缺失，也可以在禮儀的協助下，找到最正確的出路，特別是在走岔路的時候，更是具有導正的作用。

既然這些熱心善工的形式有很多是從禮儀來的，那麼它應該和禮儀取得一個平衡的關係，並且互相補充，彼此富足。一方面，熱心善工可以分享禮儀豐富的教義性內含；另一方面，禮儀也能夠從熱心善工獲得一種平民大眾化的特性。禮儀雖然具有支配的特性，但它同時也是被支配者，它與熱心敬禮是互爲影響的。

五、禮儀與藝術

如果缺乏音樂、藝術和禮儀空間的佈置，禮儀的定義就不夠完整。因為這些都是作為禮儀慶祝所不可或缺的部分。雖然嚴格說起來，即使沒有音樂，禮儀依然可以慶祝，但它的目的是為了使信友能夠更主動地參與，以及使禮儀更具莊嚴神聖的敬禮形式。雖然可以在任何合宜的空間舉行禮儀慶祝，但是更好是在美觀、尊貴的環境裏舉行禮儀的慶祝。

《禮儀憲章》第 112 號要求聖歌應與禮儀和禮儀的經文密切結合，為能「發揮祈禱的韻味，培養和諧一體的精神，和賦予禮儀莊嚴的特性」。同樣地，藝術在禮儀當中也具有重要的作用。《禮儀憲章》第 122 號就要求，在禮儀當中所使用的藝術品該當是「高雅、美觀，能成為天上事物的記號與象徵」，並且「教會特別注意到了，神聖的器具能夠增進敬禮的典雅與美觀」。

（一）音樂⁷

聖經中，音樂的重要性很簡單地顯示在動詞「唱」上，這個字是聖經中最常用的字之一。舊約中出現了 309 次，新約則出現了 36 次。當人與天主接觸的時候，單靠說話是不夠的，因為當天人相遇時，人的存在就會被喚起，並且其存在範圍超越了他所習慣的界限，而分享了天主的存有，因此自然地就會想要舉心歌頌。確實，人本身的存在並不足以表達他所渴望表達的，因此他邀請整個的創造，和他一起成為一首讚頌之歌：

⁷ 參考：J. Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press, 2000), pp. 136~156.

「天主，我的心已準備妥當，我的心已準備妥當，我願意去歌彈詠唱。我的靈魂，你要醒起來，七弦和豎琴，要奏起來，我還要把曙光喚起來。上主，我要在萬民中讚美祢；上主，我要在列邦中歌頌祢。因為祢的大愛高越諸天，祢的忠信直達霄漢。天主，祢在天上備受舉揚，願祢在地上彰顯光榮」（詠五七 8-12）。

禮儀頌唱就是源自聖經裏偉大的歷史張力當中。為以色列人來說，紅海中的救援事件成了以色列人讚頌天主的最主要緣由，同時也成了他們在天主前頌唱讚歌的基本主題。而為基督徒來說，基督的復活乃是真正的出谷，祂跨越了死亡的紅海，擊潰了陰暗的世界，粉碎了監獄的大門。

在聖洗禮儀當中，這出谷便臨現當下：受洗便是參與及分享這出谷的經驗，與基督一起下降陰府，並且從那裏復活，與基督共活新的生命。凡是相信基督復活的人，便真的知道什麼是決定性的救恩，並且瞭解到自己做為一名基督徒，就是處在「新的盟約」當中，而現在正是在唱一首全然的新歌，因為基督的復活，使一切都成了新的了。不過基督徒仍處在「已經一尚未」的「居間」（in-between）景況中，雖然不再在黑暗中，但仍然尚未圓滿實現。因此，雖然新歌已經唱起，但是歷史中的所有痛苦仍然必須艱辛忍受，不過在基督內所有的痛苦都成了讚頌之祭（sacrifice of praise），為能轉化成讚頌之歌（song of praise）。

基督徒的敬禮音樂與「天主聖言」之間的關係，可以從下列三點意義來看：

1. 它涉及天主救恩行動的事件，聖經為這些事件作了見證，而禮儀則是使這些事件臨現當下。天主的救恩行動在教會的歷史當中繼續著，但是天主的整個行動是以耶穌基督的

巴斯卦奧蹟：祂的十字架、復活、升天來作為那無可動搖的核心，並且開啓、明示和帶來了舊約救恩歷史的完成，以及在人類宗教歷史中對救援的盼望與經驗。禮儀音樂便是以這聖經的信仰作為根基，因此，天主聖言在禮儀音樂中具有一個明晰的優先位置，而其音樂的形式就是一種對這信仰的宣告。

究本溯源，基督徒的敬禮和音樂，本質是源於「愛」，而這愛情正是對那在基督內取了肉身的天主之愛的回應，這天主之愛是為我們甘心受死的愛。所以，基督復活之後，十字架絕對不是已經過去的事物，反而持續地以悲痛之心向天主呼號：「上主，求祢垂憐」（Kyrie eleison），並以盼望、以懇求作為標記。此外，也是藉著在盼望中的等待，這愛情同時具有了復活的經驗和恩寵，因此會帶來被愛的喜悅。無怪乎，當海頓把禮儀經文譜上曲子時，他鮮活地經驗到了被天主之愛充滿內心的狂喜。

禮儀音樂與「天主聖言」之間的關係，表達在歌詞之中，這就是為什麼在禮儀中的「歌唱」比樂器所奏的音樂來得重要，雖然不是要把樂器的音樂排除掉。很明顯地，聖經的經文和禮儀的經文乃是禮儀歌詞的標準形式，是禮儀音樂所據以譜曲的對象。

2. 聖保祿告訴過我們，我們本不知如何祈禱，但聖神卻親自「以無可言喻的嘆息，代我們轉求」（羅八 26）。是的，祈禱是聖神的一項禮物。一般的祈禱或是特別的祈禱，都是邀請我們在天主台前的歌唱和「遊戲」⁸的禮物。而聖

⁸ 禮儀正是與神聖相遇合的一方天地，而要觸及神聖，首先就是要

神就是「愛」，祂將以祂的德能激起我們的愛火，並推動我們去傳唱這愛的頌歌。現在基督的神「要把由基督所領受的，傳告給我們」（參：若十六 14），因此，這禮物也是來自基督，它遠超過所有能夠說盡的言語，它一直都是與基督——創造及支持所有生命的天主聖言——有一個密切的關係。

因此，並非所有種類的音樂在基督徒敬拜中都有一個位置，它有它的標準，而標準就在於「天主聖言」。同時我們必須記得，是聖神在推動我們呼喊「耶穌是主」（格前十二 3），也唯有聖神才能引領我們到達「天主聖言」，並且啟發我們作出那能夠真正為天主聖言服務的音樂，並成為我們舉心向上的一個記號。這音樂是否能夠把人整合進入到上界之中，或只是讓人覺得陶醉或感官暫得滿足而已？這正是判斷禮儀音樂是否與「聖言」調和的重要標準。

3. 降生成人天主聖言的德能，不單只是賦予個別事物意義，也不單只是賦予歷史意義而已。不，祂是具創造的「意義」（Meaning），從這創造的「意義」中，宇宙出現了，並透過宇宙反映出此一創造的「意義」。這就是為什麼這「聖

懷著孩童遊戲般的湛然真情、真性情感。影響梵二禮儀革新深遠的義大利神學家 Romano Guardini 曾經就禮儀的遊戲性作過探討。在禮儀中，所映現出的一個關鍵特徵就是「本質上的毫無目的」。換言之，禮儀乃是沒有目的的，或至少說來，它不能以目的作為它的出發點。Guardini 把「目的的缺如」與三位一體天主的本質聯繫在一起，而其原質實義就在舊約《箴言》中有關「智慧」的言語：「當他為滄海劃定界限，令水不要越境，給大地奠定基礎時，我已在他身旁，充作技師。那時，我天天是他的喜悅，不斷在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處」（八 29-31）。

言」能夠帶領我們走出個人主義，而進入與諸聖的共融當中。這是一處「廣闊之處」（詠卅一 9），是上主安置我們的一處救援幅員廣地，其範圍之寬比我們所能想像的還要廣袤。

基督徒禮儀一直都是宇宙性的禮儀，感恩經的第一個部分「頌謝詞」，總是以那與革魯賓、色拉芬及天上衆天使一起詠唱的「聖聖聖」作為結束，禮儀在這裏正是反映了依撒意亞先知的神視：在聖殿的至聖所，先知看到了天主寶座由色拉芬保護著，並互相高呼「聖！聖！聖！萬軍的上主！祂的光榮充滿大地」（依六 3）。在神聖彌撒的慶祝當中，我們也將自己嵌入這總是在走我們前面的禮儀當中，而進入普世教會永不懈怠的禮儀慶祝當中。

（二）神聖肖像⁹

十誡中的第一誡強調天主的唯一性，只有祂堪當接受崇拜敬禮，因此在《出谷紀》及《申命紀》中，我們可以讀到這樣的誡命：「不可為你製造任何彷彿天上、或地上、或地下水中之物的雕像」（出廿 4；參：申五 8）。面對這一圖像禁令，我們卻是在舊約最核心的地方，發現到一個令我們不得不注意的例外，也就是舊約最神聖的地方——約櫃。

約櫃被視為是贖罪之地，是梅瑟按照天主的指示而製的：「用純金做贖罪蓋，長二肘半，寬一肘半。在贖罪蓋的兩端用錐工造一對金革魯賓，在這端做一個格魯賓，在那端做一個格魯賓，應使兩端的格魯賓與贖罪蓋連在一起。革魯賓的翅膀應

⁹ 參考：J. Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*, pp.115~135.

伸開遮住贖罪蓋，他們的臉彼此相對，面朝贖罪蓋」（出廿五17~20）。

這覆蓋著神聖啓示以及保護著奧妙存有的約櫃，被具體地以圖像表達出來，爲的就是能夠把天主臨在的奧蹟隱藏起來。聖保祿把被釘在十字架上的基督視爲是鮮活的「贖罪之所」，而覆蓋著舊約贖罪之所的贖罪蓋，在流放巴比倫時已經遺失了，然而這或稱約櫃金板、或稱神的御座的贖罪蓋的遺失卻是一項預示，預示現在在基督身上，天主已經從祂的臉上除去了紗罩，天主臨在的奧蹟已經彰顯出來。

同樣地，在東方教會裏，有一幅有關基督復活的「聖相」（icon），這幅聖相把約櫃和基督的巴斯卦奧蹟作了聯繫。在畫面上，基督站在十字架形的平板上，這平板一方面象徵墳墓，一方面也象徵舊約的贖罪蓋。基督被革魯賓天使環繞著，而要來爲祂傅抹油膏的婦女們正向祂走來。從這幅畫作中，我們看到舊約的根本圖像依舊保留著，卻是在基督復活的光照下重新塑造，並賦予了新的意涵：天主不再隱藏祂自己，並且在子的形式下，向我們顯示祂自己。

聖相是基督及聖人們的圖像，而基督的聖相就是復活的主的聖相，是舊約圖像的重新塑造，如同畫影一般，深深地沉入基督徒的心底，始終烙心不去。它能讓我們與彰顯自己奧秘的天主接觸，也是一扇窗戶，讓我們能一瞥那位超越一切的天主。我們唯以尊崇和祈禱的態度面對它，才能把它所代表的奧秘揭露出來。

伊斯蘭教和猶太教從第三或第四世紀開始，圖像的禁令被極端化，因此只有非圖像式的幾何圖形設計才能拿來裝飾聖所。然而，在這之前的古代猶太會堂卻不是如此，它常是以豐

富的聖經情節作為裝飾的題材，而且這些裝飾不只是被當成過往事件的圖像，或只是一種歷史的圖像而已，它更是一種在進行中的故事「敘事」（haggadah）。當透過這些圖像而喚起一些什麼故事到心中時，這些敘事就會臨現當下。在以禮儀慶祝的節慶日中，天主過去的作為臨現在現在，因此，這些節慶日是我們參與天主行動的日子，而圖像便是以可見的形式來紀念天主的行動，並且涉入禮儀的重現（re-presentation）之中。

事實上，基督徒所使用的聖像（images），一如我們在地下墓穴中所發現的那些圖像，只是繼續及發展會堂所已經有的圖像作品，只不過是賦予了它們的樣貌一些新的形式。獨特的一些事件都被指向基督徒的聖事，或是被指向基督自己。例如諾厄方舟及過渡紅海的圖像現在被指向洗禮；依撒格的祭獻和三個天使與亞巴郎用餐的圖像，則是指向基督的祭獻和感恩祭宴；而在火窯中三個年輕人的獲救，以及達尼爾從獅穴虎口餘生的圖像，我們看到了基督和我們自己的復活。這些基督徒所使用的圖像，要比猶太會堂圖像的表達還具更深一層意義，這些圖像的重點不在於告訴我們過去的故事發生了什麼，而是讓這些在歷史中發生的事件，結合在「聖事」當中，甚且成為聖事。這也是為什麼東方教會把「聖相」當成是一件聖事。在過去的歷史中，基督透過祂所建立的聖事，臨在於各個世代當中；我們也是透過這些聖事，參與了基督臨在的事件。這些基督事件本身，透過教會的聖事性行動，超越了過往的時間，變成在我們當中的此時此地。

在基督內，整個歷史傳遞的核心具有兩種特殊的性質：一方面，它具有一種禮儀的性質；再方面，它也是一種新的時間經驗。換句話說，在這兩種特殊的歷史傳遞性質中，過去、現

在和未來的時間整個被聯繫在一起，因為它們都已經被嵌入在復活主基督的臨在當中。而所有的聖像，毫無例外地，在某種意義上，都是復活基督的肖像，也都是在復活的光照下來解讀的歷史事件；因此，這些神聖肖像滿含著盼望，並向我們通傳天國及基督最後光榮來臨的保證。

教宗本篤十六世曾在他的作品 *The Spirit of the Liturgy* 以五個觀點來表達他對神聖肖像的看法：

1. 天主在人類歷史當中行動，並且藉著聖言成了血肉、降生成人，已經進入到我們人可以覺知的世界裏，也因此，天主成為可見的。在美麗的神聖肖像當中，不可見的天主奧蹟乃成為可見的，因此它們在基督徒敬拜中是最基本的。
2. 聖藝在救恩歷史的肖像中，找到了它的創作主題，從創世開始，一路從第一天迤邐到第八天、一個復活及再度來臨的日子；就在這一天，人類的整個歷史航程將走到圓滿的境地。而除了聖經歷史的那些肖像為聖藝提供了極其豐富的內容之外，聖人們的歷史肖像也為聖藝提供了極其豐富的內容，這些肖像正是耶穌基督肖像的具體展現。藉著埋在地裏死去的麥粒，在整個歷史中，結出了纍纍的果實。所以在第八世紀時，St. John Damascene 向反對聖相敬拜的拜占庭帝國皇帝里奧三世（Leo III）這樣說：「你不是在反對聖相，而是在反對聖人們」。而這也是為什麼在差不多同一時期，教宗額我略三世（St. Gregory III）為了反制皇帝對聖相的反對，所以在羅馬建制了諸聖瞻禮節日。
3. 整個與人有關的救恩歷史肖像，不單只是對過往事件的承繼與替作出圖解說明，更是展現出天主行動的內在統一。在這樣的展現中，這些肖像和聖事產生了關係，尤以聖洗

聖事和感恩聖事更是如此，當指向聖事時，這些肖像就置身其中。如此，神聖肖像指向一種臨在，因此與那在禮儀當中所發生的事有一個本質上的聯繫。

現在，在基督一聖事的源頭一之內，整個歷史乃變成了聖事。因此，基督的聖相是所有神聖肖像的核心，而基督聖相的核心就是基督的巴斯卦奧蹟：基督以被釘、復活及將再來臨的那一位的肖像呈現出來，每一幅基督的肖像都該當包含這三個基督奧蹟的基本層面。不同的神聖肖像或許會比較強調這三層面中的某一層面，但不論如何強調，一個層面絕對無法從另一個層面孤立開來，即使在不同的強調中，巴斯卦奧蹟都應清楚地表達出來。因而就此意義來說，它該當是一幅復活的肖像；也因此，不論是苦像或是感恩禮的聖相，都該讓我們看到復活奧蹟的臨在。

4. 基督和聖人們的肖像並不是照片，它們的作用是帶領我們超越物質世界所能理解的事物，使我們產生覺悟，並教導我們一種新的視覺，令我們能夠從可見的當中，瞥見那「不可見的」。肖像的神聖性是來自於內在洞察的事實，相對來說，藉著這神聖性，也將把我們導入如此的一種內在洞察當中。這種肖像的神聖性必定是來自默觀的果實，同時也是一種在信仰中與復活基督一種嶄新的現實相遇的果實，因此，它將帶領我們轉入一種內在的凝視當中，換句話說，就是一種在祈禱中與上主的相遇合。神聖肖像是為禮儀而服務的，因此，那在祈禱和默觀當中所形成的神聖肖像，必定是在與教會信仰的共融當中完成的，所以教會的幅度是神聖藝術的基礎，它與信仰的歷史、聖經和傳統具有本質上的聯繫。

5. 直觀與虔誠在一般或屬宗教的藝術創作中，扮演了非常重要的角色，而在那與禮儀有關，並且屬於教會範疇的神聖藝術中，這兩個要素也應該有它們的重要位置，但是神聖藝術和一般的宗教藝術之間，仍然具有差異性。神聖藝術是無法完全自由表達的，凡是不受事物理念（logos）的規範，或只是把人禁錮在感官當中的藝術形式，都是與教會對神聖肖像的理解互不相容的。沒有任何的神聖藝術是來自於孤立的自我本位主義，它必須以一個主體為前提，這主體是藉由教會而向內集中成形，並且向「我們」開放。唯有如此，藝術才能夠使教會的共同信仰成為可見的，並且向那些具有信仰的心靈說話。有關藝術的自由，在神聖藝術中需要更精密地予以限制，因為在它內的藝術自由，不是隨你高興就可以了。

事實上，教宗本篤十六世所提出的這五點論點，正是可以作為衡量神聖藝術的標準，這些觀點總結了那在具有信仰要素的聖相傳統中，什麼是恆常的要素；而沒有信德也就不會有那與禮儀相稱的藝術，因為神聖藝術正是「我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的」（格後三 18）。

（三）空間

「當主基督願意和祂的弟子們舉行逾越節晚餐，並在席間建立聖體聖血之祭獻時，祂令他們準備『樓上佈置好了大廳』」（路廿二 12）¹⁰。這是吾主耶穌首次教導宗徒們在耶路撒冷的某

¹⁰ 主教團禮儀委員會編譯，《彌撒經書總論》（台北：天主教教務

個地點佈置「原始教堂」，在這原始教堂裏，主耶穌建立了感恩禮聖事，並不斷地成為教會在不同時空中「此時此地」的信仰記號。因為教會永遠都是「此時此地」的教會，所以它必須以大智慧和洞察力，不止息地回應福音在不同時代的呼聲，就如梵二《天主的啓示教義憲章》所說的：「原來教會隨時代的運轉，不停地朝著天主的圓滿真理挺進，直到天主的言語在教會內完成為止」¹¹。而這也讓我們想起了聖奧斯定在《天主之城》裏所說過的名言：「今天的教會，同時是基督的王國和未來的天國」¹²。兩者在歷史的洪流中，相隔 1600 多年，但都同時洞悉了教會的本質和光華，二者古今交相輝映、相互迴響。

禮儀空間在「此時此地」的各個時代中，經歷了耶路撒冷的晚餐廳、信友的家或住所¹³、羅馬公堂式¹⁴、拜占廷式¹⁵、哥

協進會出版社出版，1982），4 頁。

¹¹ 梵二文獻《天主的啓示教義憲章》第 8 號。

¹² 聖奧斯定著，吳宗文譯，《天主之城》（台北：台灣商務，1971），814 頁，第廿卷第九章。

¹³ 參考：趙一舟，〈今天我們需要怎樣的聖堂？（三）〉《見證》第 31 卷第 303 期（2000 年 12 月），49~51 頁。文中引用了 2000 年 7 月 20 至 24 日亞洲主教團「東南亞禮儀論壇」年會中，禮儀專家 Anscar Chupungco 神父的講題觀點，指出了：「基督信徒對聖堂的概念，並非源自耶路撒冷聖殿或猶太人的會堂，而是源自晚餐廳與信友的家或住所。」

¹⁴ 第四世紀至第八世紀，羅馬最古的大殿均屬此種格式。

¹⁵ 這是在第九至十二世紀，由拜占廷帝國所帶來的新格式。這種風格的教堂有許多圓頂，堂基作希臘式（即橫直長度相等），或作八角形，或作正圓形。如君士坦丁堡的聖蘇菲亞和莫斯科紅場的聖西略大堂。

德式¹⁶、文藝復興式¹⁷、巴洛克式¹⁸等等的風格演變，這些演變按人類學的幅度來說，都「反映出各時代的情感和觀念」¹⁹。

在人所居處的世界中，人總試圖以不同的藝術型式，表達一個時刻、一種悸動，因此各個時代的禮儀空間建築藝術，正是表達了生命在不同時代的象徵幅度²⁰。然而除了人類本能的情感和精神因素之外，這以大地為基底的教堂建築，更是反映了教會在各個時代的宗教體驗和神學表達。這種由人的情感和精神，到形上的認知，再到宗教的體驗，正好符應了德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）對人的建築現象所提出的

¹⁶ 第十三至第十五世紀的作品。建築風格採高聳尖塔和彩色玻璃窗，這類風格的經典之作大都集中在法國、德國和奧地利。如巴黎聖母院、科隆主教座堂等均屬此建築風格。

¹⁷ 第十五至第十六世紀的作品。聖堂內部是一個以白色大理石鑲嵌的大廳，上頂是一塊塊方形的裝飾，祭台與讀經台上方通常設有華蓋，聖堂正面是飾有雕刻或繪畫的聖人圖像，充分地表現了古典的建築風格，堂內則有半圓拱圈的聯拱廊。如佛羅倫斯的聖勞倫教堂。

¹⁸ 第十七至第十八世紀的作品。其華麗的建築風格使聖堂宛如一座宮殿，祭台也宛如國王的寶座。其內部飾以華麗的天使或諸聖的雕像或繪畫。羅馬耶穌會的耶穌教堂就是典型的巴洛克式建築。雖然這種建築風格是因著反對改革而產生的果實，但仍然讓我們看到了巴洛克教堂表達了對禮儀復興的努力。見：A. Martimort, "Structure et lois de la celebration liturgique," in A. Martimort, ed., *L'Église en prière*, Paris: Desclée, 1983, p. 211.

¹⁹ 費奧理著，胡安德譯，《禮儀之光》（台北：慈幼，1981），183頁。

²⁰ 參考：A. Ciarcelluti, "Il valore dello spazio sacro," in C. Rosponi and G. Rossi, eds., *Riconquistare lo spazio sacro*, Roma: Editrice il Bosco e la Nave, 1999, p. 29.

「四個層次」(fourfold)：天、地、人、精神²¹。可以說，禮儀空間(教堂建築)正是這四種範籌一體的顯現，而建築也在於「保存」這四種層次，即將這四種層次保存於人所處的建物中²²。

每一個時代的禮儀空間建築是如此，梵二禮儀革新的禮儀空間建築也是如此。因此，在「此時此地」的意義下，現代禮儀空間的表達，特別是在梵二前後的再生，很清楚地可以看到天主子民對自身(教會)之「教會精神」的再發現，而禮儀空間正是這教會精神重新發現的諸多表達之一而已²³。很多梵二之後的現代教堂建築，都是神學和建築更新之後的產物，這些建築不僅僅被要求要具有美學的根基，同時也必須把對教會精神和禮儀的了解，體現在這些現代建築當中。誠如法國禮儀大家 Louis Bouyer 在其經典之作 *Architettura et liturgie* (《建築與禮儀》) 中所說²⁴：

「以基督徒的整體意義至論『精神』這個字眼，不單只是意謂著一種純粹的內在情感或觀念。當然這內在的情感或觀念也包括其中，然而卻不是唯一的。為基督徒來說，『精神』總是意謂著一種導向道成肉身的內在真實情況，更明確地說，如果沒有這降生成人的奧蹟，也就沒有這種所謂的真實情況。」

²¹ Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking," in A. Hofstadter, ed., *Poetry, Language, Thought* (New York, 197), pp. 149ff.

²² 同上，p. 151.

²³ 參考：P. Hammond, *Liturgy and Architecture* (London: Barrie and Rockliff, 1960), p. 12.

²⁴ L. Bouyer, *Architecture et liturgie* (Paris: Cerf, 1991, tr. Italian: *Architettura e Liturgia*, Magnano: Edizioni Qiqajon, 1994), p. 9.

在這樣的教會精神以及教會禮儀的了解中，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（26）；既是訓導性的，也是牧靈性的（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」（28），並且在其中「給信友們準備更豐盛的天主聖言的餐桌」（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（54）²⁵。

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」（《禮儀憲章》2）。禮儀的行動，並非私人的行為，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」（《禮儀憲章》26）²⁶。

為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

²⁵ 潘家駿，《感恩聖事－禮儀與神學》（台北：光啓，2005），253 頁。

²⁶ 同上，254 頁。

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（《禮儀憲章》122~123），同時也為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」（《禮儀憲章》124）。

有關「功能」原則，按照安瑟莫禮儀學院（Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo）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》第 5~13 號「論禮儀的本質及其在教會生活中的重要性」，以及第 14~20 號「論促進禮儀訓練及主動參與」所要達成的目標²⁷。

古代的禮儀空間是如此多重情貌，而梵二之後的禮儀空間也是如此風采千秋。這些禮儀空間就猶如從亙古傳來的話語，如同殞落的星辰所激盪出的火花，像種子一般灑向我們，激發出我們夢想和驚奇的苗芽，在這相遇的地方，我們回憶、述說，並且聆聽那天主令我們得自由的愛語。St. Roberto Bellarmino（1542~1621）曾為這禮儀空間寫道：「主禮就如同頭一身體的頭一般；天主聖言就如同嘴巴一般；感恩禮就如同心臟一般，教會從這心臟裏汲取生命；聚會的天主子民就猶如基督身體的雙臂和雙腳……」。依此，我們還可以再加上：洗禮池就如同母胎一般，從這受孕之所，孕育出教會的新生子女。另外，教堂祭台的上方圓頂，也飾以「天開了」的圖像，這表達了基督上

²⁷ 同上，254 頁。

升天庭，並且有一天祂還要從這裏光榮地降來。教會以此表達了它從初興教會以來夙夜匪懈的末世期待：「Maranatha！主耶穌，祢來吧！」

小 結

從以上的陳述中，我們可以看到音樂、神聖肖像和禮儀空間不單只是具有美化的效果而已，它們各自扮演了禮儀服務的角色，同時也都具有聖事和象徵的特性。透過神聖藝術而展現天主那猶如燦爛千陽的光輝面貌，讓我想起了教宗本篤十六世的第一道勸諭《愛的聖事》裏，有關「美與禮儀」的一段話：

「這種在信仰和敬拜之間的關係，特別藉著美所表達的神學和禮儀方面的價值而顯明。一如基督信仰的其他啓示，禮儀與美有內在的聯繫：它是真理的光輝。禮儀是逾越奧蹟燦爛輝煌的表達，基督在其中吸引我們到祂跟前，並召喚我們與祂共融。就如聖文德所說，我們在基督內瞻仰美與光輝的根源。這不只是美學，更是天主愛的真理在基督內具體地與我們相遇、吸引我們、悅樂我們、使我們擺脫自我、引領我們走向真正的聖召——愛——的具體方法。禮儀之美是這個奧蹟的一部分。它是天主光榮的卓越表達，就某種意義來說，是天國在地上的驚鴻一瞥。」（第35號）

六、Lex orandi, lex credendi（教會祈禱準則提供了信仰準則）

這是由教宗 St. Celestine（422-432）所提出來的慶祝格律。後來法蘭西神學家 Prosper of Aquitaine（390-463）曾經用了這個概念，在他的著作中寫下「ut legem credendi statuat lex supplicandi」，

意思就是「祈禱的準則建立信仰的準則」。這些字詞精確地指出存在於信仰和禮儀之間的生動聯繫。禮儀影響教義的兩個層次：一是歷史層次，在歷史中，禮儀祈禱的準則往往成為教會討論和宣告信理的準則，且兩者又相輔相成、相互影響。如：基督的神性和中保性、「三位一體」、「聖母無染原罪」、「聖母榮召升天」的信理等。另一個層次則是神學層次，分述如下：

（一）禮儀影響教義

基督信仰的基礎不是一套人生哲學、教義條文、倫理觀念或理想，而是天主藉基督在聖神內救贖世人的行動。基督信仰的禮儀也不只是人爲的儀節，它更是天主在教會及人類時空中的救世工程，是基督的臨在、聖神的行動，是基督大司祭職務的執行（《禮儀憲章》7）。在禮儀中宣讀聖言時，實在是基督親自發言；教會接受了這聖言，經生活實踐和反省後，把這信仰系統地用文字表達出來，而這，正是教義的發展過程。

又如感恩經構成了信仰的宣認，因此在感恩禮慶祝的歷史發展中，我們發現到信經在禮儀中的使用是遠在感恩經之後。

又如感恩祭宴，天主主動地邀請人分享基督的救恩，而人則是接受這邀請，並且經過生活和反省，最後系統地用文字表達而成為教義。簡言之，禮儀既傳遞和實現基督的救恩（《禮儀憲章》5~10），因而是教義的準則之一，具備了教義形成的權威。

事實上，教義或信理的形成深受禮儀生活、信徒的信仰意識以及天主的啓示三者所影響。其中的禮儀生活更是能夠塑造教會的傳統，甚至聖經的形成，亦部分歸功於猶太人的敬拜儀節，以及教會早期的禮儀以及祈禱生活。

（二）禮儀與教會訓導權威的關係

聖經和禮儀在初期教會生活中，彼此註釋和塑造，同時傳遞天主子的救恩和聖化教會，也構成了日後教會禮儀和教義的永久藍本。禮儀可以說是與聖經一起，繼續在今日實現天主的救恩工程。禮儀同時也是聖傳的重要構成部分，而教會訓導作為肯定某一信仰真理，無論是積極地頒佈某一信理，或是消極地糾正一些錯誤觀念的權威，教會自是要負責保障禮儀能夠表達和傳遞真實的信仰。另一方面，教會訓導也要向禮儀負責，換句話說，教會訓導亦源自禮儀所傳遞的信仰事實和經驗，為禮儀所塑造。

（三）教會禮儀的實踐，作為教義準則時，具有內在不同等級的意義和價值

禮儀的實踐含有不可改變的成分，即那些由天主所建立的因素；它也含有可改變的部分，即那些可以隨時代而改變的因素（《禮儀憲章》21）。而這，又端視這些成份是否來自救主的命令、宗徒的傳承、聖言的啓示，或是教會歷代的傳統；除此之外，也要看這些成分是否為各地教會所奉行，又或只是偶發或例外的個別習慣；同時，也要看這些成分是否由信眾按照信仰意識來倡導，以及信眾所接受及同意的程度如何，教會訓導的調整程度如何，且要注意歷史轉變中的文化因素等（《禮儀憲章》21）。因此，教會禮儀的實踐，作為教義準則時，也要按照以上的因素，有不同等級的價值和意義。也因此，禮儀的發展、教義的討論和表達，都要注意以上所陳述的因素，且不斷開放及容許做某些修訂（《禮儀憲章》21, 23）。

(四) 禮儀在訓導和教義發展上所扮演的角色

在歷史中，禮儀祈禱曾為教義提供討論和反省的資料及準則。事實上，教義的申明，無論是在頒佈信理前或後，都有賴禮儀的協助。雖然禮儀的目的是聖化人靈、光榮天主，而非訓導，但卻也包含了訓導信眾的作用（《禮儀憲章》33）。禮儀同時也見證了教會的信仰傳統，反映教會的訓導，保守住正確的信德，培育信眾的信仰生活。

在《天主中保》中，教宗比約十二是將此格律反過來說：「*lex credendi legem statuat supplicandi*」（信仰的準則建立祈禱的準則），進而將這格律的意義加廣了。1975年8月6日，教宗保祿六世曾經針對這兩者的關係，公開地解釋說：「祈禱的準則支配信仰的準則，光照它，並提供它度量的標準。信仰的準則是那被接受的話語，而禮儀則是那被表達出來的話語」。教宗在一次對那些致力於禮儀革新的禮儀專家們的談話中說道：「應該努力使祈禱準則符合信仰準則，如此，祈禱便能保存豐富的教義；如此，在慶祝中的祈禱語言才能符合它所該具有的教義性，同時也能夠達到教義的標準」。

結 論

「禮儀」可以按照每個人所要強調的不同向度，從很多方面來加以定義：基督的司祭職、它的教會向度、它的象徵本質，或是它的組成要素。總而言之，並沒有單一的禮儀定義能夠涵蓋禮儀的不同面向。

第九章

基督徒敬禮的本質

要討論聖經裏有關敬禮的原始概念，進而了解基督徒敬禮的本質，我們就必須把禮儀的慶祝放在天主子民的歷史和文化脈絡中來看，這歷史和文化的脈絡，能夠幫助我們發現禮儀慶祝的神學價值。

一、出谷與敬拜的關係

在舊約《出谷紀》裏，以色列人出離埃及的奴役，向我們顯示了兩個不同的目標：第一個目標是為了肉體生命的需要，也就是為了要安居、自由和獨立，而到達天主預許的蒙福之地；第二個目標就是如天主向埃及法郎所命令的：「你應放我的百姓到曠野中去崇拜我」（出七 16，並參：九 1、13；十 3）。而就在梅瑟與法郎的折衝協調過程當中，這個目標變得越來越具體。

法郎在第四災狗蠅降下後開始願意妥協，應允以色列人：「你們去，在此地祭獻你們的天主」（出八 21）。然而梅瑟卻是按照天主的命令而堅持不讓，為了敬拜天主，他們必須出離埃及。天主所許諾的敬拜之地就在曠野：「我們要走三天的路程，到曠野裏給上主我們的天主獻祭」（出八 23）。因此，在第十災瘟疫以後，法郎真的妥協了，他允許以色列人按照天主的旨意

在曠野裏敬拜天主，但他只答應讓男人離開埃及進入曠野，至於女人、孩童及家畜則必須留在埃及。

法郎由於處心積慮的政治考量，所以給以色列人設定的宗教敬拜行動只限於男人家。然而梅瑟絕對不讓一個外邦的君王來干涉以色列對天主的敬拜，更無法將禮儀屈服在任何的政治妥協之下。敬拜的本質和態度絕對不是政治可以超控的，也不該因為政治的壓迫而有任何的方便法門。因此，敬拜本身就包含了一個衡量的法度，而這法度就是天主的啓示。

最後，法郎不得不徹底地妥協，讓女人及小孩，甚至連法郎要強留住的畜生也都一併讓他們通通離去（出十 24~29）。以上這一切都顯示出，以色列人出離埃及的首要目標，並不在於那預許的福地，卻是在於對天主的敬拜，而敬拜只能按照天主的度量去敬拜，也因此，政治妥協的遊戲規則是要避免開的。

無怪乎以色列人之所以成為選民，正是因為他們離開埃及的目的不是為了如同其他的民族一般，擁有一片土地，建立一個國家；而是為了順服於天主、相屬於天主，並在順服中敬拜天主。的確，只有天主所統屬的地方，才能是預許已經實現了的福地。因此，在四十年的曠野其間，天主藉著許多衝突來教導以色列人如何順服在天主的方法和度量中來敬拜祂。而那與禮儀具有相同意義的敬禮（cult），正是敬拜不可或缺的要素，同時也是一種按照天主旨意的生活，而這樣的生活，正是與真正的敬拜細針密縫，不可分離的。所以真正對天主的敬拜，就是將整個生活朝向天主，活出正直的生活；而敬禮的存在，就是為了通傳天主的旨意，並光榮天主。

因此，在以色列人的敬禮當中，有三件重要的事情是必須同時加以思考的：

第一、在西乃山上，以色列百姓所接受的，不僅僅是有關敬拜的指導而已，也包括了整個的法律規則及生活規範。人生如果沒有法律與規範，也就不會有真正的自由。

第二、在西乃誡律的規條上，包括了三個層面：敬拜、法律及倫理。這三個層面彼此交織密縫，法律如果缺了倫理的基礎，就會變成不正義；而倫理與法律若不是根源自天主，那麼它們將淪落為貶抑人的工具，因為它們將奪去人最高衡量事物的標準及能力，並且剝奪人對無限及永恆的憧憬。

第三、這點將把我們帶回到我們所開始的地方，也就是回到敬拜及禮儀的本質問題上。當人類的事務是如此地有秩序，而專注在法律層面時，以致忘了天主的存在，忽略了敬拜層面時，人類就被貶抑了，這就是為什麼敬拜和法律不能夠彼此分離的根本原因。可以說，敬拜天主的行動是撐起整個人類秩序的屋角基石，因為一切的秩序都源自天主。法律為自由和團體而言，有其根本的需要，意即它是自由和團體的本質；而敬拜是一種與天主聯繫的正確方法，它卻是法律的本質。

因此，敬拜是敬禮的一種正確方式，一種與天主建立關係的方法，當然，它更是人生活在紅塵世界中的根本方式。敬拜讓我們能夠超越日常的生活，而經驗天國，並且讓神聖世界的光輝傾照到我們身上。在此意義下，敬拜具有一種期待、盼望的特徵，因為它已經把握並預嚐了一種更完美的生命。正因為如此，它同時也提供了我們現在的生命一種正確的度量。生命如果沒有這樣的期盼，那麼生命就無法向上界開放，這生命將是空虛、了無生氣的。這也是為什麼任何一個社會都有屬於它的敬禮，即使是無神論或唯物論的社會裏，也都創造出屬於它自己的敬禮形式，儘管這些敬禮都盡是虛幻而已。

人自己無法去製造敬拜，如果天主不向我們啓示祂自己，人所能把握住的，只是空無而已。梅瑟向法郎這樣說：「未到那裏之前，我們還不知道要用什麼崇拜上主」（出十25）。這些字眼正顯示出禮儀的基本規法。當天主還未向人啓示祂自己時，人當然可以自己內在對天主的體會，來爲那「未識之神」（宗十七23）興建祭台，人當然也能夠以自己的想法去揣想天主的方法，以通達天聽；但是真正的禮儀卻是意味著天主對我們的回應，並且啓示我們如何去敬拜祂。因此，禮儀一定包括了一些「建制」（institution），它既不是來自人的想像，也不是源自人的創造力。它指出了一種與「另一個」（Another）的關係，這是一種「盟約」的關係，是這「另一個」把自己啓示給我們，並且爲我們的存在指出新方向的關係。

二、從盟約出發

在《出谷紀》中，梅瑟以七天建造了會幕，整個建造會幕的敘述，最後以一種安息日的類比來作爲結束：「這樣，梅瑟完成了所有的工程。那時雲彩遮蓋了會幕，上主的榮耀充滿了帳棚」（出四十三33~34）。會幕的完成象徵了創造的完成，天主在紅塵人世間建造了自己的居所，天上人間終於結合在一起了。在這連結中，我們看到在舊約裏，動詞 bara（建造）具有兩個意義：第一個意義是，它含涉了創造世界的過程，以及一種分離的要素，也就是宇宙秩序從渾沌中分離、浮現出來了；第二個意義是，它含涉了救恩歷史的最基本過程，也就是從污穢中提煉出及分離出純淨的。而這就是天人交際歷史的肇始，也從而開始了天主祂那有別於物質的精神性創造，亦即盟約的創造。如果沒有這盟約的創造，那麼宇宙將只是徒具空殼罷了。

創造、歷史和敬禮三者間是彼此網織的：創造期盼著盟約，盟約則是完成了創造，而敬禮又是盟約的靈魂，它不僅拯救人類，成了救恩歷史，同時也把整個實存引入與天主的共融當中。

因此，在聖經裏，如果我們從「盟約」的角度出發，便能看到五個基本的敬禮向度迤邐在我們的眼前：「紀念」的向度、「子民百姓」或「聚會」的向度、「屬神」的向度、「末世」的向度，以及「文化」的向度。以下分述這五大向度：

（一）紀念的向度

禮儀的慶祝，不單只是純粹的心理懷想或回憶而已，它是一種具有聖經意義的「紀念」（anamnesis），是一種將所回憶的過往事件實現於當下的紀念。它同時包含了下列兩個層面：

1. **神學的層面**：這向度包含了「紀念」的層面，也就是紀念天主的救恩事件，亦即紀念天主聖言——耶穌基督——的事件。這不單只是指向舊約中的所有救恩事件，更是指向耶穌基督本身的事件。透過紀念，天主的奧蹟鮮活地臨在於此時此地的慶祝團體當中。
2. **人類學的層面**：它同時包括了人「回憶」的本能層面。藉由對救恩事件的回憶，團體乃被救恩事件所實現和同化。換句話說，這救恩事件不再只是停留在歷史中的事件，而是成為團體此時此地所慶祝的救恩事件。

因此，在「紀念」意義的光照下，可以看出建立基督徒敬禮本質的第一個要素就是「盟約」。因著盟約，「紀念」才成為可能。而這盟約就是在救恩歷史中天主的奇妙化工（mirabilia

Dei)，也是耶穌基督的事件。

（二）子民百姓或聚會的向度

從天主藉梅瑟帶領以色列人出離埃及奴役之地之後，天主與他們立約，一直到新約時代的新逾越經驗，都向我們指出了「天主子民」正是基督徒敬禮的本質之一，同時也是一個非常重要的向度。

因此，敬禮行動的主體不再是單獨的個人，而是「天主子民」，是聚會團體，是教會：「你們為我應成為司祭的國家、聖潔的國民。你應將這些話訓示以色列子民」（出十九 6）。對這盟約的「紀念」，促使以色列子民在聖殿裏的敬拜，成為整個以色列民族敬禮的核心臨在和最重要的參與，新約時代的巴斯卦奧蹟慶祝，更是保留了這種司祭國家、聖潔國民的團體慶祝特徵。

（三）屬神的向度

在宗徒時代，存在著一些哲學和宗教的啓蒙運動，這些運動倡導一種屬神化的敬禮，特別是一種屬神的祭獻。他們認為真正合理的奉獻以及屬神的犧牲，就是自我的奉獻，以及過一種虔誠正直的生活，而這些哲學及宗教的運動者，正是以一種具體清楚的形式，將哲學的批判應用到宗教生活上。

因此，真正屬神的敬禮是內心及精神上的，同時也是一種神秘的經驗，是一種透過祈禱在靜默中與天主的相契相合，與天主心應心、靈對靈的全心、全力、全靈、全意的敬拜。

在耶穌時代的猶太背景當中，還存在著耶路撒冷的「聖殿」，以及在聖殿中所舉行的儀節和禮儀；同時也存在著「會

堂」。在會堂裏，猶太人誦讀天主的聖言。到了耶穌時代，不論是聖殿或是會堂的禮儀都面臨了敬禮物質化和偽善的危機。這樣的敬禮，不僅無益，更有甚者，反而使生命本身深受其害¹。

1. 新約中所使用的語言和用詞

宗徒團體嚴格地避免使用禮儀的專門用詞，來指涉舉行敬禮的神聖空間、神聖時間或神聖的人和儀節等，他們對那些瀆神的人或物，乃是以文化的名稱來指涉。只有異教和猶太教的敬禮才會用具有儀節意義的專有名詞來指涉他們的敬禮，而基督徒則是完全從他們的經驗出發，用他們的生活經驗來指出那對越天主的新敬禮：「所以弟兄們！我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品，這才是你們合理的敬禮」（羅十二 1）。基督徒因著天主的仁慈，藉信德而成義，成了天主的子女，所以自然就該度一種相稱天主子女地位的新生活，使自己成為聖潔的祭品，獻於天主。

2. 在新約中所呈現出的禮儀、儀節和慶祝的特徵

基督徒並沒有固定舉行敬禮的地方，他們慶祝的地點就在「家裏」²，而就在這些「家裏」，基督徒發展出具有以下特徵的聚會團體：愛宴、擘餅、彼此勸勉和教導、詠唱聖歌和讚美詩，以及以聖三頌來光榮天主。

有關新約基督徒的禮儀，新約提供給我們兩個顯然相互矛盾的訊息：一方面是新約禮儀已超越了一般儀節的形式；但另

¹ 請參考：依一 10~20；亞五 21~27；耶七 1~4；達三 37~41；詠四十；五一。

² 請參考：宗五 42；格前十六 19。

一方面在它的實踐當中，又是具備了儀節的一些特徵。面對這個明顯的衝突，我們必須對兩者的相互關係做一個界定，並且對那以心神朝拜的屬神敬禮的意義加以說明。我們現在就從耶穌的言行來看屬神敬禮的意義，以及禮儀和生活之間的聯繫。

耶穌在面對猶太人的禮儀時，顯示出兩種態度：一方面是接受的態度，另一方面則是批判的態度。

a. 接受的態度

- 耶穌常按他的習慣，到會堂參加聚會（路四 16；谷一 21）。
- 耶穌也常常到聖殿去（谷十一 11）。
- 在節慶的時候，到耶路撒冷去朝聖（若七 10）。
- 耶穌也繳納殿稅（瑪十七 24~27）。
- 打發祂所治好（潔淨了）的癩病人去讓司祭檢驗（谷一 44）。

b. 批判的態度

耶穌按先知們一脈相承下來的精神，在許多點上反對古代的敬禮方式：

- 「我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭」（瑪九 13；歐六 6）。
- 愛天主和愛近人勝過一切全燔祭和犧牲（谷十二 28ff）。
- 在安息日驅魔，釋放人，使人自由（谷一 21~27）。
- 當聖殿不再是天主在祂子民中間臨在的標記，而被當成錢莊和商場時，耶穌便起而阻止和反對，把聖殿內商人驅逐（瑪廿一 12ff）。
- 耶穌反對法利賽人外在的、虛假的、人的規律所設的敬禮（谷七 1~23）。
- 與罪人同席共食，正是相反法利賽人的作為（瑪九 10ff）。

小 結

步舞著先知們的足跡，耶穌所反對的，是對生活輕忽和對人忽略的虛偽敬禮，而非敬禮本身。耶穌所要強調的是，祂自身就是天國在人間的真實臨在，祂自己就是真正的聖殿，是天主與人相遇、相契的一方天地。

是的，耶穌反對我們的生活成為儀式化，但在最後晚餐中，耶穌並沒有創造一些新的禮儀行動，祂所用的是當時已經存在的禮儀姿態，也就是人間百態中最平凡的手勢：拿起餅、祝福感謝、擘開，遞給圍繞桌前的人們，這些舉動象徵了團體、合一和平安。厄瑪烏的兩個門徒就是在耶穌的這個平凡動作中，認出了復活的主基督。耶穌就是以這些動作來象徵祂那為我們交付的生命。

3. 宗徒教會裏屬神敬禮的實行

在宗徒的教會裏，屬神敬禮乃是源自耶穌言行的啓發，並且也讓我們看到這個團體在既有的儀節下，把敬禮的重點從僵化的儀式轉變到鮮活的生命慶祝中。一些新約的經文更是為我們留下了這生命慶祝的足跡，好讓我們循著這些足跡，找到並肯定這種生命的敬禮，就是後來感恩禮所據之以發展的線索³。

從宗徒教會的一些文本中，我們也可以看到一種概念的產生，那就是：在基督內生活，就是基督徒最圓滿的敬禮；雖然如此，儀節和記號的概念仍然存在於宗徒教會時代的基督徒禮儀當中⁴。透過這些記號，如聽取宗徒訓悔、團聚、擘餅、祈禱、同心合意的生活等，教會發現到末世的實況一天主的國已經來

³ 請參閱：羅十二 1~2；伯前二 4~5。

⁴ 請參閱：宗二 42~47；格前十一。

臨了，並且爲此歡欣鼓舞地慶祝；但另一方面，這些記號也啓示著教會，那決定性的末世實況尚未圓滿，現在是正處於已經一尚未的中間時刻，爲此，她還需要記號，直到這關鍵時刻的到來。

因此，我們也需要透過一些記號來慶祝天國的來臨，以一種屬神的敬禮來慶祝我們每一天的生活。

（四）末世的向度

在聖經中，有許多章節都是在描述基督徒敬禮的末世向度，我們可以將這些末世向度的描述分成四個範疇：

- 1) 新的出谷（依四三 16~21；四八 20~21；四九 10~12）
- 2) 新的創造（依四五 12~13；六五 17~25）
- 3) 新的盟約（耶卅一 31~34；則卅六 26~36）
- 4) 新而決定性的和平（依二 2~5；六十~六一；則四十~四八）

敬禮的末世向度，並不單只是慶祝最後的終結而已，更是慶祝天國的開端，以及天主爲世界的得救，在祂愛子內自我給予的許諾已經實踐。

（五）文化的向度

從聖經所記載的許多不同的文化形式中，我們常常可以發現到當時百姓們的禮儀慶祝面貌：慶祝的地點、慶祝的時間、慶祝的器物、慶祝的人、慶祝的禮規等，都展現出多樣的風貌。這些慶祝面貌都受到了遊牧的牧放或定土安耕的生活所啓發。這啓發也向我們指出了文化向度的慶祝，乃是深根於文化裏的，並且以色列人的信仰更新，更是將文化賦予了嶄新的意義，同時也把自然—宇宙性的慶祝，轉化爲救恩—歷史性的慶祝。

（六）結論

按照以上所敘說的有關基督徒敬禮的源頭和意義，我們現在可以來為基督徒的敬禮下一個定義，即：慶祝盟約的敬禮。

這盟約的敬禮召叫人信守盟約，對天主永遠忠誠、順服和聽從。所以，如果禮儀中含有盟約的意義，那麼參與禮儀的人就該當被視為是忠於上主，並且活出這禮儀精神的人。

因此，禮儀雖然不能代替生活，但它卻能提醒和召喚我們的生活，要成為天主與人建立盟約的一方天地。另外，天主的子民在基督徒的敬禮中與天主相契、相合，但這相遇合並不是由人出發，不斷地往上爬，直達天聽為止，卻是由天主主動走向人，與人相契合。在這一方相遇、相契的天地間，人奉召去接受一種嶄新的生命，並且在信德的服從中，向天主完全地開放。因此，禮儀首先應該在救恩歷史的脈絡之中，其次要從人他那被主基督所拯救的內在生命去了解。

從新盟約建立的那一時刻起，也就是透過基督的巴斯卦奧蹟，基督徒的慶祝就找到了滿全的意義。同時基督徒也必須在慶祝當中表達出生命中的張力（死亡－復活），並在這慶祝中接受那來自超性的力量，而能忠實地活，把信仰的生命活出來⁵。

三、盟約視野和文化表達

很明顯地，敬禮的原始概念並不停留在單純的思維層面上，它是深深地镌刻在具體的文化、歷史，及其所要表達的意義當中。因此，我們將更進一步進入那從盟約出發所迤邐展開的視野，以及文化的表達當中，從天主之言、神聖空間、神聖

⁵ 誠如我們在領聖體後經中所作的祈禱。

時間、神聖的人和事物四個論題，來更深地認識基督徒敬禮的本質。

（一）天主聖言

在猶太基督徒的慶祝中，天主的話語居於中心的位置。透過寫在聖經中話語的「聖事」，天主不斷地拜訪祂的子民⁶。這透過「聖言」的拜訪，總是會產生雙重的效果：一方面是如同雙刃的寶劍，給人帶來挑戰；但另一方面卻是如燦爛千陽，為人帶來溫暖和慰藉。而這挑戰和慰藉，不單單指向個人的事件，同時也指向那攸關整個以色列民族的事件。

（二）神聖空間

沒有一個地方本身是神聖的，它之所以成為神聖的，乃是因為它是一個為了慶祝盟約，而成為那些受到天主聖言所召叫的天主子民聚會及慶祝的場所。在舊約時代，這神聖空間就是耶路撒冷的聖殿；在新約時代，基督成了真正的天主的聖殿，在其中，基督徒彼此共融，並且共同形成一座由活石所建造的新聖殿－教會。

因此，就基督徒敬禮本身來說，耶路撒冷聖殿的毀滅有其神學上的必要，因為它的位置已經被復活的主基督這座普世的聖殿給取代了。祂在十字架上伸開的臂膀，擁抱了整個世界，為的是把所有的人牽引進入永恆之愛的懷抱之中。這新約的聖殿已經存在，因此也該當有新而決定性的犧牲來作祭獻，而這

⁶ 為猶太人來說，不論是在歷史事件當中或是在禮儀當中，所有的天主聖言都是聖事。

祭獻，正是基督的人性在十字架上以及復活中所展現出來的祭獻。

這聖殿除了指向基督之外，它也指向那些屬神的人，在他們內，有基督的神棲居及生活其中。這聖殿是神聖的，因為它是基督的聖事，而基督的苦難和復活就是這新約聖殿的屋角基石。所以，懷著復活的希望接受及活出生命中的苦難，將使我們成為天主的聖殿。

因此，嚴格說來，基督徒並沒有一個石頭堆砌的聖殿，因為他們本身就是聖殿，在他們的聚會當中，天主的羔羊——主耶穌基督——就臨在其中。教會就是這一棟會持續成長的聖殿，她的門永遠都該是敞開的，在她內有光、有生命。是的，主耶穌的逾越精神將使基督徒意識到自己作為天主子民的身分，並在基督的體和血中，被祝聖為新盟約的司祭子民，而這都將使這新盟約的聖殿，一步步地實現和建構完成。

也因此，天主的居所並不是我們那有形可見的聖堂，天主真正的聖殿，是那在聖堂內聚會的天主子民。所以，聖堂建築的價值就在於它一方面所具有的功能性價值，另一方面則是作為記號的價值。這記號提醒我們，天主在天主子民聚會當中的臨在，但同時也點醒我們，畢竟在地只是若天，尚有一許諾在末世要圓滿實現。

（三）神聖時間

以色列人的慶典，其意義已經超越了宇宙性或文化性的意義，而進入了更深刻地對盟約事件的回憶和追念，例如逾越節的慶祝。

逾越節起源於以色列人在梅瑟的領導下，出埃及的事蹟，

但是這慶節的傳統儀式，如：殺羔羊、吃無酵餅等，老早就在以色列民族當中流傳。原來這慶節是春天的慶日，最早時期，以色列民族以遊牧為生，遊牧社會按傳統祭殺羔羊，以祈求神明賞賜六畜興旺、牧場豐盛。當以色列民族進入農耕社會後，他們則把大麥的初果磨粉搓麵，製成無酵餅，獻給神明，以求風調雨順、五穀豐登。當以色列民族出離埃及的奴役之地後，這個原是慶祝春天來臨的節日，便加添了一份宗教和歷史的意義，開啓了以色列民族世代代逾越節的慶祝。在列王時代，逾越節、慶祝豐收的五旬節，以及紀念四十年曠野生活的帳篷節，都成了猶太人必須到耶路撒冷朝聖的三大慶節。

以色列人在慶祝節慶時，他們紀念天主從埃及人手中解放了他們，使他們獲得自由。但為他們而言，「紀念」不只是回憶，也是此時此地真實的臨在。天主今天就要經過他們，把那被困在罪當中、受罪惡奴役的人從不自由裏釋放出來。

這裏我們要注意的，不是神聖時間本身，而是在歷史的時間洪流中所發生的救恩事件，藉著對這事件的紀念，人被天主聖神聖化了。依此，我們可以了解到，基督徒主日的由來就是紀念基督的死亡與復活。

（四）神聖的人和事物

就如同神聖空間一樣，事物本身也沒有所謂純潔或不純潔的分際，而只有天主子民是否以一顆忠實的心面對盟約，或是陷於罪惡之中，撕盟毀約的區別而已。因此，所謂神聖的事物並不存在，這些事物之所以是神聖的，乃是因為它被使用來作為敬禮的目的之用，是為敬拜天主、服務天主子民的，而這正決定了它的神聖性。

同樣地，並不存在著神聖的人，所存在著的，是在基督徒入門聖事中，願意接受天主聖神的引導，成為天主子女的人；同時在聖神的共融當中，每一個已接受入門聖事的人，也都以不同的職務在團體中彼此服務。

（五）結論

從以上四個盟約視野和文化表達的探討中，我們更深刻地了解了禮儀的精神及其豐富的基本意義。但無論如何，只有基督才能賦予新敬禮圓滿的意義，也只有在基督內的敬禮，才是令天主聖父歡喜的合理敬禮。

四、禮儀與傳教

在聖經裏，禮儀的經驗並非與現實生活分離，相反的，禮儀與生活緊密相連，它是教會生活的高峰，並位居教會向普世傳揚福音的核心位置。現在，我們就從新約的一些章節，來了解禮儀與傳教的關係。

（一）厄瑪烏的兩個門徒（路廿四）

我們在第四章〈復活基督的臨在〉裏，有關教會的誕生與使命一節中，就提到「耶穌的十字架讓門徒們經驗到了痛苦、仇恨、挫折、憂苦和死亡，而這些經驗促使他們關起心門來。但是透過一段奧妙的陪伴旅程之後，耶穌打開了他們的耳朵為了解福音，打開他們的心為接受福音，最後甚且以擘餅的舉動打開他們的眼睛，讓他們具體地經驗到這福音的實現。如此，耶穌十字架的道路在他們的生活經驗中，乃成了一條通往新生命的道路」。

是的，在這條道路中，痛苦被了解了；仇恨被寬恕了；挫折被鼓勵了；憂苦被安慰了；死亡被克服了。而就如聖所的帳幔從上到下裂成兩半，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、肉身受苦的人與心靈受苦的人之間，以及我們與他人之間那由偏見所織成的帳幔，或由仇恨所築成的城牆。因為耶穌已經為全人類受苦、死亡，並且已經復活了，全人類彼此間的差異，都已經被天主的愛和寬恕所包容了。

就是在這擘餅的姿態中，他們過往的破碎再度被癒合了。而這復活的共融精神，促使門徒們走向人群，負起了傳教的使命。兩位門徒隨即動身，返回耶路撒冷，這返回耶路撒冷行動，正象徵了傳教使命的誕生。

（二）復活之後的復活精神的彰顯

門徒們每個主日聚集一起，他們也在每一次的聚會中，向不同地方的人顯示了復活的主耶穌基督所賦予他們的各種能力：宣報福音、施行洗禮、赦免罪過，以及治癒病人等。

（三）初期教會團體的生活

「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。因為宗徒顯了許多奇蹟異事，每人都懷著敬畏之情。凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。他們把產業和財物變賣，按照每人的需要分配。每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。」（宗二 42~46）

初期教會基督徒的生活重心，環繞著以下四個要素：宗徒

的教導、友愛共融、擘餅、祈禱。這段《宗徒大事錄》的經文向我們顯示了，如果沒有友愛共融的生活實況，也就沒有真正的「擘餅」。

（四）格林多的晚餐（格前十一 17~34）

聖保祿強調在舉行愛宴時，參與者彼此共融精神的顯揚。對保祿來說，感恩禮是一項傳統。每當我們慶祝感恩禮的時候，我們總是重複著那從傳統傳下來的禮儀格式：「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，同時帶著這身分不斷地向人「宣告主的死亡」。

（五）結論

真正的禮儀慶祝，總是伴隨著信仰的行動，而這些信仰行動的結果，就是福傳的行動。

第十章

梵二的禮儀神學

前一章針對梵二《禮儀憲章》和《天主教教理》作出反省之後，本章我們可以歸納出禮儀神學具有下列幾個向度：

一、聖三論的向度

《天主教教理》直稱禮儀是天主聖三的工程。

（一）聖父

天主聖父是一切恩寵的根源，祂在教會的禮儀中祝福我們，也受著我們的讚頌，《天主教教理》援引聖保祿宗徒致《厄弗所人書》中的話來提出這個命題：弗一 3~6：天主父的「降福」和人的「頌揚」¹。

「在教會的禮儀中，天主的降福圓滿地顯示出來並通傳給人：天父受到稱頌和欽崇，因為祂是創造和救恩的一切祝福的根源和終向；祂藉著那為我們降生、死亡和復活的聖言，使我們洋溢祂所賜的福澤；並藉祂（基督）在我們心中傾注那滿載一切恩賜的恩賜：聖神。

¹ 請參考：《天主教教理》和 X. Léon-Dufour, *Dictionary of Biblical Theology*, London: Geoffrey Chapman, 1988.

因此，我們了解基督徒禮儀的雙重向度，就是天父無條件賜給我們『屬神的福澤』，和我們對祂作出信德和愛的回應。一方面，教會爲了天父『那不可言喻的恩賜』（格後九 15），聯合祂的主在『聖神的推動下』（路十 21），以欽崇、讚美和感恩來頌謝天主。另一方面，在天主的計劃圓滿地完成之前，教會將不斷向天父呈上『祂恩賜的獻禮』，懇求祂派遣聖神降臨到這些禮品上，降臨於教會、信徒以及全世界，使天主賜與的這些恩惠，藉著結合於司祭基督的死亡和復活，並藉著聖神的德能，結出生命的果實，以『頌揚祂（天父）恩寵的光榮』（弗一 6）」²。

（二）聖子

在慶祝奧蹟中，基督的臨在是梵二禮儀神學中，特別強調的基本要素之一。在《禮儀憲章》第 7 號中說：

「基督常臨在於祂的教會當中，尤其是以特別的方式臨在於禮儀行動當中。在彌撒祭獻中，祂臨在於司鐸身上；……而特別是臨在於感恩禮的餅酒形內。祂又以祂的德能臨在於聖事內；……祂臨在於祂自己話語當中。因此，禮儀實應視爲是耶穌司祭職務的施行；在祂內，藉著有形可見的記號所指涉的，一方面按照每人的本有方式實現聖化，一方面由耶穌基督的奧體，包括首腦及其肢體，所實行的完整而公開的敬禮。」

很明顯地，我們可以看到基督是以聖事的方式臨在於祂的肢體教會內，並在教會內表現和實現祂的救恩工程。「聖事的

² 《天主教教理》，第 1082~1083 號。

方式」包括了三重意義：(1)坐在天主聖父右邊的基督打發聖神到教會內，並藉著聖神的功能，在教會內表現並實現祂的救恩工程；(2)教會是基督的奧體，她是聖事，聖神就是在這有形可見的教會內分賜耶穌基督的救世恩寵；(3)藉著在教會內舉行的禮儀，現世旅途中的教會已經參與了天上教會的禮儀，已經預嚐了來日的永恆真福。

基督的臨在也是一種司祭性質的臨在；因此，禮儀就是基督司祭職的顯現；更進一步地引申出教會的司祭職務。在這裏，我們不僅看到了禮儀的基督論向度，也包括了教會論的向度。

(三) 聖神

在禮儀中，聖神施展四種功能：(1)使人準備接納基督；(2)使人紀念基督的奧蹟；(3)使基督的奧蹟臨在並實現在人面前；(4)使人與基督結合為一體。

1. 使人準備接納基督

聖神怎樣為人準備迎接基督？「在新約中，聖神完成舊約的形象」，這正是梵二的訓導。梵二《教會憲章》如此說：「基督的教會在以色列民的歷史上、在舊約中，已準備妥當」。《天主教教理》根據這訓導來闡釋新舊兩約之間彼此協調、相得益彰的道理。它先指出在教會的禮儀中，所保存的舊約敬禮的成分³；接著，它說明耶穌以及以後的宗徒和教父們，也採用了預像法的要理講授法，而其關鍵在於在天主聖神的指導下，在舊約聖經的記載中，認出基督奧蹟的預像，由此來闡述基督奧蹟

³ 請參考：《天主教教理》，第 1093 號。

的深邃意義⁴；最後，更直接回答了天主聖神如何在教會的禮儀中，使人準備迎接基督⁵。

在新約的禮儀中，所有的禮儀行動，特別是感恩禮和聖事慶典，都是基督與教會的相遇合。舉行禮儀的信友團體，自有一種團結的力量，這力量來自天主聖神，是聖神使所有天主子女結合為唯一的基督奧體。這種結合比同一種族、同一文化、同一社會成員間的團結，更為密切。要與基督相遇合，舉行禮儀的信友團體是該當有所準備的。心靈準備的功夫，是聖神和信友團體之間、特別是與主禮的司鐸之間的共同行動。聖神的恩寵是要振興人的信德、使人心靈皈依，以及對天父旨意的順從。這樣的心境，是在禮儀中接受天主恩寵的先決條件，也是活出新生命的必要條件。

2. 使人紀念基督的奧蹟

聖神如何使人紀念基督的奧蹟？《天主教教理》提出了一個原則性的解釋：「聖神和教會在禮儀中共同行動，以顯示基督和祂的救恩工程。禮儀是救恩奧蹟的紀念，主要在感恩禮中，並以類似的方式存在於其他聖事中。聖神是教會活潑生動的『記憶力』」（第1099號）。

禮儀中，天主聖神以所誦讀的、那能邀請人作信德回應的「天主聖言」⁶，並透過長短不同的「紀念禱詞」（Anamnesis）⁷來使人紀念基督的奧蹟，並激發教會的感恩和讚頌（Doxology）。

⁴ 同上，第1094~1095號。

⁵ 同上，第1097~1098號。

⁶ 請參考：《天主教教理》，第1100~1102號。

⁷ 同上，第1103號。

3. 使基督的奧蹟臨在並實現在人面前

《天主教教理》指出，基督的奧蹟可以不斷地重新慶祝，但我們重複的不是這奧蹟，而是慶典。在每一次的慶祝中，天主聖神實現同一的、獨一無二的基督奧蹟。

「呼求聖神禱詞」（Epiclesis）和「紀念禱詞」（Anamnesis）一樣，都是教會禮儀，特別是感恩禮的核心部分⁸。在禮儀中，使奉獻的禮品成為基督的體血，使領受基督體血的信友自身也成為獻給天主的活祭品的，就是聖神。「聖神轉化的德能促進天國的來臨和救恩奧蹟的圓滿完成。在等待及希望之中，聖神使我們確實預嚐到聖三的圓滿共融」（第1107號）。

最後，《天主教教理》以聖保祿的概念作結論：天主應允教會呼求聖神的祈禱而派遣聖神；聖神把生命賦予所有接納祂的人，並從現在起，為他們立下獲得嗣業的「保證」⁹。

4. 使人與基督結合為一體。

天主聖神在教會禮儀行動中的使命，是使信友們與基督結合，成為一個身體，使教會成為合一的聖事：人與天主聖三的共融、人與人之間的共融¹⁰。

二、救恩論的向度

基督的臨在和祂司祭的行動，是與救恩歷史細針密縫、緊密聯繫在一起，並且成為一個中心的時刻。就如同《禮儀憲章》第6號所說的：

⁸ 同上，第1105~1106號。

⁹ 請參閱：弗一14；格後一22。

¹⁰ 請參考：《天主教教理》，第1108~1109號。

「猶如基督為父所派遣，同樣他又派遣了宗徒們，並使他們充滿聖神，不僅要他們向一切受造物宣講福音，宣報天主聖子以其死亡與復活，從撒旦權下，並從死亡中，把我們解救出來，而移置在天主的王國內，並且要他們以全部禮儀生活所集中的祭獻與聖事，來實行他們所宣講的救恩工程。……」

從上述中，我們可以清楚看到在整個充滿生命氣息的禮儀中，基督、教會、聖事三者之間有一緊密的聯繫：教會作為基督的聖事，其從基督所繼承的救世工程，就是在禮儀中完成。所以，救恩歷史並非是靜態的陳塵往事，它是動態的展現，它在禮儀當中不斷地發生和完成，而從另一個角度來說，「禮儀」整個地沉浸在救恩歷史的長河當中。

三、教會論的向度：禮儀與教會的意義（為什麼要有教會？）

梵二《禮儀憲章》第 10 號，給了我們一段很值得玩味的敘述：

「禮儀是教會行動所趨向的頂峰，同時也是教會一切力量的泉源。因為傳教工作所指向的目的，就是使所有的人藉信德及洗禮，成為天主的兒女，集合起來，在教會中讚美天主、參與祭獻、共享主的晚餐。反之，禮儀本身促使信友在飽嘗逾越奧蹟之後，能虔誠合作；禮儀是在祈求使信友『在生活中實踐他們以信德所領受的』；在聖體中，重訂天主與人類的盟約，推動信友燃起基督的迫切愛德。所以，從禮儀中，尤其從聖體中，就如從泉源裏，為我們流出恩寵，並以極大的效力使人在基督內聖化，使天主受光榮，而這也是教會其他一切工作所追求的目的。」

這一段敘述將禮儀和教會的其他活動建立起一種關係：禮儀是教會生活的頂峰與泉源，但它並非教會的唯一行動，它乃是教會傳教工作所指向的目的。在《禮儀憲章》第9號也作了同樣的表達。

1. 首先，我們可以從這樣的關係中，去找到一種了解教會意義的方式。禮儀既然是教會的泉源和終向，那麼它自然為我們提供了一個了解教會意義的視野。從《禮儀憲章》第10號的敘述中，我們可以看到整個的禮儀行動，不單只是靜態地停留在信友生活的高峰，它是動態地彰顯天主的大愛。所以透過禮儀，教會作為一個彰顯天主大愛的團體的意義，就自然地表達了出來。
2. 從教會和禮儀的關係中，我們也可以看到教會的另一層意義。教會有責任在不同的世代中，將救恩帶給人；換言之，教會應該有能力按不同的時代，作出不同的適應。禮儀的慶祝也被要求面對不同時代和不同文化，作出不同的適應。這個牧靈的向度，正是為我們指出了教會的傳教意義。

四、教會論的向度：禮儀與教會的本質（教會是什麼？）

這個教會論的向度強調的，是禮儀與教會本質（教會是什麼？）之間的關係。從聖事的角度來看，這個關係包含了兩個層面：(1)合一的關係；(2)辯證結構的關係。

（一）合一的關係

首先，禮儀與教會是在「合一」的關係中相遇的，《禮儀憲章》第26號指出了這兩者間的這種關係：

「禮儀行動並非私人的行為，而是教會的慶祝，教會

則是『合一的聖事』，就是在主教權下集合、組織起來的神聖子民。所以，禮儀行動屬於教會全體，表達教會全體，並涉及教會全體……」

禮儀的非私人行為向度，取決於教會的非私人向度，而教會的非私人向度，又是取決於教會就是「聖事」，這聖事的向度很自然地又把我們帶回到了禮儀當中。換句話說，如果教會是「合一的聖事」，並且「聖事」是禮儀的根本事件（fundamental event），那麼「合一」，更好說是「團體」的向度，就是禮儀本身的根本事件。

（二）辯證結構的關係

禮儀與教會也在「辯證」的關係中相遇。這樣的一種相遇，自然會同時產生既是屬人的又是屬神的實況。在《禮儀憲章》第2號中已說得明白：

「藉著禮儀，尤其在感恩禮中，履行我們得救的工程，因此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。原來教會的本身就是屬人的，同時也是屬神的，有形兼無形的，熱切於行動，又潛心於默禱；存在於現世，卻又是在天旅的路途中。」

因此，教會和禮儀二者緊密地結合在彼此共通的「辯證結構」當中，而這「辯證結構」正是「聖事向度」的法則：有形（可見的）兼無形的（不可見的）、既是屬人也是屬神的、既是臨在於現世卻又是屬天的。

除了以上兩種關係之外，有關教會與禮儀、聖事的關係，在《教會憲章》第7號也有所強調：

「基督的生命在這身體內分施給有信仰的人，他們藉

著聖事，以玄奧而實在的方式，與受難而光榮勝利的基督結合。靠著聖洗，我們得以肖似基督，『因為我們眾人都因同一聖神受了洗，而成為一個身體』（格前十二 13）。我們和基督的死亡與復活的聯繫，在這一神聖儀節中得以表達，得以實現……」

從以上的陳述中，我們發現到兩個關鍵詞：「玄奧」和「神聖儀節」，這兩個詞表達了基督死亡和復活奧蹟的特色（方式和表達），而這奧蹟的本質，正是整個基督徒慶祝的核心。

至於地方教會的禮儀慶祝，《教會憲章》第 26 號也作了精闢的闡述：

「這一個基督的教會，真正存在於每一個地區性的信友的合法團體中；……在團體中宣講著基督的福音，使信友們集合起來，以及慶祝主的晚餐奧蹟。」

五、末世論的向度

在《教會憲章》第 50 號中，我們看到了地上教會所舉行的禮儀慶祝，與天上教會對天主的讚頌之間有一緊密的關係。透過禮儀慶祝，旅途教會的末世向度於焉展開和實現。這個緊密的關係，《教會憲章》第 50 號這樣說：

「我們與天上教會的聯繫，特別在禮儀中，以最崇高的形式實現，因為在禮儀中，聖神的德能藉聖事的標記實施於我們身上，我們共同歡慶天主的尊嚴，……同聲讚頌三位一體的天主。所以，當我們舉行感恩禮時，我們便密切地與天上的教會相連接。」

另外，在《禮儀憲章》第 8 號也提醒我們這人間禮儀的末世向度：

「在人間的禮儀中，我們預嚐那天上的，參與那在聖城耶路撒冷所舉行的禮儀。」

結 論

從以上所討論禮儀神學的不同向度，我們可以將禮儀歸納成下列三點：

1. 禮儀是走向天主聖三，並且屬於救恩歷史的一部分。
2. 禮儀是走向教會，它形成教會生活的部分（泉源和頂峰）。
3. 禮儀是走向世界，也就是說，它是人生活的一部分，它不能從人類的本能渴求中被分離出去。世界和世界的歷史並不是由隨機的要素所建構而成的，它之所以構成，乃是因著禮儀慶祝的同質要素（人本性的渴求）。

第十一章

禮儀年：活出逾越奧蹟

一、從一個問題說起

在基督徒的信仰世界裏，是不是真的有所謂的神聖時間？

這答案是肯定的！在禮儀中，神聖時間乃成為可能。禮儀具有一個特徵，這是由耶穌歷史性的逾越奧蹟，也就祂的死亡和復活之間的張力所形成的特徵，這也是禮儀實現的基礎。禮儀的基礎、根源及支柱就在於耶穌歷史性的逾越奧蹟，這一次而永遠的逾越事件，已經成為禮儀永遠不變的本質。在禮儀行動當中，這永恆的逾越事件進入到現實當中，並因著對這永恆的渴望，使得這「永恆」進入到敬拜者的生命中，也進入到整個歷史的現實當中。

所以，「現在」的慶祝事件，唯在「禮儀」包含「過去」和「未來」的幅度時，敬禮才具有意義，也才能為我們的生命帶來意義。當過去、現在和未來彼此交織時，禮儀就能與永恆接軌，而這三個時刻正是救恩歷史的三個階段，這三個階段就如教父們所說的，是從影子到象徵、到現實的過程。我們現在所處的，正是教會的時代，這階段也是歷史運行的中間階段，聖殿的帳幔已經被撕裂了，天國已經藉著人子耶穌的死亡和復

活，而被打開了，所有的人都能與生活的天主相遇、相契了。然而這新的開放，仍然必須藉著救恩的記號來作中介，我們仍須藉著鏡子觀看，而無法直接看到上主「就是如此」或「實在怎樣」。

是的，聖殿的帳幔已被撕毀，並且透過在十字架上那顆被刺透的心，我們已經通達天主的心，但是我們還需要神聖時間作為中介的象徵，將我們與那臨現、但卻又是隱藏的事物聯繫在一起。通過象徵或記號，我們便能學會怎麼透過被刺透的心，去觀看那向我們開放的天國，並且獲得通曉天主奧蹟的能力。因此，基督徒的禮儀並非只是暫替的敬禮，而確實是那真實臨現的救世主，來到了我們當中，是帶領我們進入現實的入口。也因此，我們是在參與天上的禮儀，然而透過地上的記號而通傳到參禮者身上。救世主的降生成人、道成肉身，已經向我們顯示了地上的記號，在這地上，我們找到了祂的現實（reality）。

藉著禮儀，紅塵世間的時間嵌入了耶穌基督的時間裏，並且進入到祂的臨在當中。這是一個救恩過程的轉捩點，在這轉折點上，善牧把那隻迷失的羊扛在肩上，並帶它回家。

二、時間綜觀

梵二《禮儀憲章》公佈有關「禮儀年」的修訂，為能「藉著舉行基督救贖的各項奧蹟，尤其是逾越奧蹟，而適當地滋養信友的熱心」（第107號）。教宗保祿六世在介紹新修訂的禮儀年曆時，曾發揮以上的陳述說：「禮儀年以及修訂禮儀年的目的，是要使信友們透過他們的信、望、愛三德，而更深地分享那透過禮儀年而展開的基督的整個奧蹟。」也就是說，要去活出基督死亡與復活的逾越奧蹟，相稱於我們所接受的洗禮，與

基督同死同生（參：羅六 3~11）。

基督徒生活之所以被視為是一種逾越奧蹟，其基礎就在於基督徒聖洗聖事的逾越特質上。基督徒的生活是一個從死亡到生命的過程，我們以個人的名義或團體的名義，藉著聖洗聖事參與了基督獨一無二的逾越奧蹟。每一個人的生命自然週期包括了：受孕、出生、童年、青年、壯年、老年、死亡、進入永恆當中，並在永恆中重生，而在基督內的救贖奧蹟，是與我們個人的生命自然週期緊密地結合在一起的。在我們生命的每一個階段裏，總會經驗到從某種形式的死亡到某種形式的復活和更新，例如，從幼稚到成熟的過程；從懵懂到經驗的過程；從無知到智慧的過程；從死亡到生命的過程。這些都發生在我們自己特有的歷史和地理環境當中，而如果把這生命經歷結合在基督的逾越奧蹟中，那麼基督徒自然就具有一種非常特別的時間觀。

天主祂那令人驚異的救恩行動，在預定的時刻實現了：「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人」（迦四 4）。而我們的救恩，就是被建構在人類經驗的循環律動上：每日、每週、每月、每年；我們的禮儀年曆就是以此為架構，並將之與敬拜聯繫在一起。

在以色列民族的啓示中，唯一的上主不單只是永遠地臨在，祂還與整個的創造保持親密的接觸，同時對這創造，祂也有一個計畫。換句話說，時間是直線的觀念，而非無止盡地循環。時間猶如射出的箭矢一般，一直往目標飛去；這是一條有開始也有結束的射徑，也是從創造到最後審判的路徑。新約就是以 *chronos* 這個希臘字來表達直線的時間概念；在這時間的盡頭，天主最後的審判將確定性地出現，並且祂所許諾的救恩，將決

定性地完成。

爲了描述在這時間中的一些特殊點，特別是一些關鍵的時刻或是一段意義滿全的時期，新約以希臘文 *kairos* 這一個字來表達救恩的決定性時刻。據此意義，耶穌從十字架上的死亡到光榮的復活就是 *kairos*，因爲天主的許諾在這關鍵的時期已經開始實現，天主的救恩已經穩穩靠靠地臨在我們當中。爲每位基督徒來說，終極的 *kairos* 是指生物學上的死亡，並且與基督一起逾越，進入圓滿的光榮當中。然而在每一個人各自的救恩歷史裏，總有一些決定性的時刻，在這生命的過程中發生；而在這些決定性的時刻裏，我們也總以持續不斷的皈依，去積極地回應這些生命過程中的重要時刻。

這種時間的概念，被象徵性地表達在我們的禮儀年曆中，而安排出特別的慶節和常年的時期。當我們學會按著這禮儀年曆去生活，同時也學會把我們的短暫生命與永恆的基督結合在一起，而去聖化我們的時間時，我們就會活出禮儀的精神。

（一）根基

在我們的時間和天主的永恆二者之間，原本就存在著緊張，但是永恆的聖言進入了我們的時間當中，因而賦予了人類歷史完全嶄新和奧秘的幅度。因此，一般時候，我們僅能以過去、現在、未來，來形容時間的概念，但在禮儀慶祝中，這三個時間的概念將有一個嶄新的幅度：在禮儀慶祝中，我們紀念發生在過去歷史當中的逾越奧蹟；同時，也指向未來，亦即末世的幅度；並且，將那些事件的德能實現在當下。

禮儀年曆指出了天主子民生活的重要關鍵點；在禮儀年中，逾越奧蹟的力量就是在「今天」進入了我們的生活當中。

禮儀慶祝不是在尋找生活於兩千年前歷史中的耶穌，而是在慶祝復活的基督「現在」正召叫我們進入救恩當中，例如：在聖誕節的禮儀中，我們就是用「這至聖之夜」和「今天」來表達；在復活宣報（Exultet）中，我們則是使用「在這一夜」來表達。

（二）逾越奧蹟

因此，禮儀年的修訂就特別注意到那作為基督徒生活和慶祝核心的逾越奧蹟。教宗保祿六世特別強調禮儀和生活二者間的密切聯繫，以及此二者的核心，就是基督的逾越奧蹟：

「牧靈工作的推動，是以禮儀為中心的，而這牧靈工作的推動，就是要在人們的生活上去表達逾越奧蹟。……藉著信德和藉著信德的聖事，特別是藉著聖洗聖事，藉著感恩禮的神聖奧蹟，……以及藉著整個禮儀年的慶祝週期，顯示出基督的逾越奧蹟。」

因此，教會禮儀年節慶和季節的「慶祝週期」乃被視為是信友們靈修發展、禮儀陶成的極重要方法，除此之外，它也能夠喚醒信友們去意識到自己作為天主子民的聖召和使命；而特別是因為當基督徒們把基督的逾越奧蹟放在他們生活的最核心時，更是如此。

「逾越奧蹟」指的是基督的受難、死亡、復活、升天及受光榮，並且藉此把人從死亡的境地中釋放出來，進入在天主內的生命中。基督的救贖工程藉著禮儀慶祝而實現在我們身上，這正是藉著團體的紀念（anamnesis）行動——紀念天主在基督內為祂子民過去和現在所做的一切——而把基督徒帶進基督的死亡和復活當中。

以色列的靈修發展，就是建基在集體地紀念天主在他們歷

史中所完成的美妙工程上，他們那從出谷事件開始，與天主之間所訂立的盟約，在他們每週的安息日和每年的逾越節禮儀紀念中，世代地被經驗和逐漸更新。為基督徒來說也是如此，在每一年的春天，在禮儀中期待著進入整個的逾越事件中，並參與其中。而當復活宣報（Exultet）清楚地陳述出：「就在這一夜，當……」，出谷就在此時此地發生了；當在這一夜，火柱的光芒驅散了罪惡的黑暗時，基督也在祂的逾越奧蹟中，於我們身上實現了救贖的奧蹟。

這聖化的過程，就是一段改變的過程、一段從罪惡的奴役到自由的過程、一段透過禮儀不斷地被引入基督逾越奧蹟的過程。這過程是植根於時間當中，以及建基在整個的救贖事件當中，而這救贖事件乃是從以色列出離埃及的奴役開始，並在基督的逾越奧蹟中實現和完成，並且透過聖事的禮儀慶祝和教會禮儀年的季節和節慶，在今天發生於我們身上。

因此，基督的逾越奧蹟是我們基督徒生活的最核心，同時也是禮儀最中心的部分，也是整個禮儀年所由之的根源處。

（三）聖化時間

時間是天主給予我們受造者的一項禮物，它的劃分乃是按照一些宇宙的要素來劃分的，特別是給我們年月日的太陽和月亮。我們一週七天的劃分，則是直接源自聖經，是天主所劃分的，那是天主啓示的一部分，如《出谷紀》卅一 17 所說的：「這是我與以色列子民之間的永遠記號，因為上主六天造了天地，第七天停工休息。」

1. 日

在人工照明器發明之前，人們的生活基本上是配合日出日

落作息行事，而教會古老的傳統，則在一些重要樞紐時刻，以及一天當中和日落之後的祈禱，來聖化一天的日子。「時辰禮儀」便是這些祈禱中最傑出的，透過一天的某些時刻來表達一天所有的時間和時刻都是神聖的，並且藉由這些時刻，基督向我們啓示祂自己的奧秘。

在團體祈禱中，整個團體向天主獻上感恩和讚頌。在晨禱中，我們想起基督的復活，並把我們一天的日子都奉獻給天主，且爲一切受造物的美麗向祂獻上讚頌的禱聲。在晚禱中，我們爲了天主在這一天來所賜給我們的恩典和對我們的愛，向祂表達謝恩。在日間禱和夜禱中，我們祈求天主在白天助佑我們，在夜晚保佑我們。這教會的祈禱，補充了每日的感恩禮慶祝：

「日課禮將聖體奧蹟(彌撒)——整個教友生活的中心及頂峰——所顯示的讚頌、感謝、救恩奧蹟的紀念、祈求及天福的預享，都延展到全天不同的時辰。日課是感恩禮的一個很好的準備，因爲爲有效舉行感恩禮所必須的條件，如信德、望德、愛德、虔誠和犧牲的精神，都在日課禮中適當地獲得激勵和培養」(《日課禮儀總論》12)。

2. 週

每七天一週的日子，在一週的第一天，即主日，經由團體的聚會和基督逾越奧蹟的慶祝，獲得了聖化。我們在一週第一天的慶祝中，回想起天主在創世之初的創造工程；而作爲一名基督徒，我們也正在參與天主的化工，幫助美化及更新世界的面貌，並完成我們在創造當中所擔負的角色和使命。

3. 年

藉著基督徒對救恩歷史週期性的紀念，「年」乃獲得聖化。

禮儀年是一種持續不斷的紀念（anamnesis），在其中，過去、現在、未來全都交融在此時此地當中。「看！如今正是悅納的時候，如今正是救恩的時日」（格後六 2）。所以，要活出一個基督徒的生命，就是要年復一年地活出禮儀年的生命來；這禮儀年將把基督逾越奧蹟的德能引進我們「今天」的生活當中。在基督內，整個的時間就是一個節慶，所有的日子都是屬於上主的日子，因此，我們應該「時時處處」感謝祂。

三、禮儀年曆的原則

就神學及歷史來說，從一開始僅有的一週一次的逾越奧蹟慶祝（這每週舉行的逾越節到了一世紀末，已確定成為基督徒生活的高峰），教會禮儀年曆中其他的季節、節慶和常年期，其發展是非常緩慢的。一年一度的復活節慶祝，雖然也按猶太人所習慣的，於每年猶太陰曆元月（尼散月）十四日舉行逾越節，但東西方教會的復活節慶祝形式，是在第四世紀時才臻於完備的，到了六至七世紀才發展圓滿。總之，基督逾越奧蹟正是教會禮儀年曆制訂的首要原則。

新訂的禮儀年度包括了兩個主要的季節：復活期（包括四旬期）和聖誕期（包括將臨期）。復活期開始於聖灰禮儀，結束於 96 天之後的聖神降臨節；聖誕期則開始於將臨期第一主日（從第一晚禱開始），而結束於主受洗日。這兩個季節加在一起，就佔了整個禮儀年的三分之一；其餘剩下的 33 週或 34 週，就稱為常年期。這時期是從主受洗日之後的星期一開始，其中插入復活期（包括四旬期），在聖神降臨主日之後的星期一繼續這個時期，直到將臨期第一主日前夕止。常年期和兩個主要的季節形成了禮儀年曆的週期，而次要的聖人節慶日，則是分布在整

個禮儀年曆的週期當中。

（一）主日

爲基督徒，特別是爲天主教徒來說，主日的真正意義應該再度被恢復起來。主日的慶祝應該是超越那花一個鐘頭在教堂的概念，也應該比「主日就是我們該上教堂的日子」的說法還要超出許多。主日是一週一次的節日，它是上主的日子、基督的日子、教會的日子、人的日子、日子中的日子，它乃是「整個禮儀年的基礎和核心」。

主日是整個禮儀年的核心。就歷史來說，它是基督徒日曆最古老的要素，是最原始的節日，一如在新約中所清楚表達的（參：若廿 19~23；廿 24~29；宗廿 7~12）。它是那些節慶日和季節所環繞的核心，同時也是所由之的根源。就神學來說，主日與基督奧蹟的核心—死亡和復活—有著密切的關連。而就牧靈來說，這是地方教會團體，以有形可見的方式，齊聚一起敬拜天主的日子。教宗若望保祿二世曾在《主的日子》1中說道：

「在每一週之日子的計算中，主日都會使人想起基督的復活。主日是每一週中的復活節，在這一天慶祝基督戰勝罪惡與死亡，慶祝在祂內完成了第一次的創造，以及新創造的開端。那一天使我們以感恩敬拜的心情回想世界的第一天，並以活潑的望德盼望著最後的一天，那時，基督將在光榮中來臨，一切事物都要更新……」

（二）季節

1. 復活三日慶典

整個禮儀年的最高峰，就在於復活三日慶典的慶祝，慶祝

基督的逾越奧蹟。這慶典的預備期一四旬期一結束於聖週四的晚上，之後，開始了三日逾越奧蹟的慶典，包括了聖週五、聖週六和復活主日。按猶太的習俗和傳統來計算，一天是指從日落到日落，因此聖週四「主的晚餐」感恩禮實在就是聖週五的第一個禮儀事件。三日慶典乃開始於「主的晚餐」，而結束於復活主日的第二晚禱。

整體而言，聖週四晚上、聖週五和復活節守夜禮的禮儀，是一個禮儀，而不是三個分開的慶祝。在聖週四和聖週五的禮儀中，並沒有正式的遣散儀節；每一次當天主子民齊聚時，禮儀就繼續著。主禮在聖週四的晚上歡迎人們，而在復活主日的早上（復活守夜禮的結束）遣散群眾：「彌撒禮成！阿肋路亞！阿肋路亞！」一旦復活三日慶典開始，教會就進入了基督死亡和復活的週年慶祝高峰，而這慶祝高峰的實現，乃是藉著聖洗聖事來完成的。在經過了成人入門聖事禮儀的準備期，特別是在四旬期最後緊鑼密鼓的準備之後，慕道者接受洗禮，進入了教會。這聖洗禮正是基督逾越奧蹟的實現。

2. 四旬期和復活期

(1) 四旬期

四旬期是一個準備慕道者接受洗禮，與基督出死入生的時期；而為已經受洗的基督徒，這也是一個再慕道、再更新的時期。教會在第一到第四世紀之間，這復活節的準備期（齋戒期）因著年代和地方教會的不同，而有所不同。由初世紀的一天、兩天或 40 小時齋戒來準備逾越節，到了第三世紀則延長為一個星期。到了第四世紀，由於教難已成過去，在自由的空氣下，逾越節的準備期在客觀環境的許可下，也愈益延長至四週，而

以整數稱之為「三旬期」，候洗者（被選者）的考核禮（懇禱禮/覆手驅魔）就是配合這整個時期而設計的。

由此，我們可以清楚地看到，逾越節準備是非常具有慕道性質的。但這除了是慕道者緊鑼密鼓的皈依與靈修操練的時期之外，為已受洗的弟兄姊妹們，這更是一個陪伴慕道者，同時也是一個再慕道和皈依、與基督一起復活的時期。因此，這個時期是整個教會互相代禱，以祈禱、守齋、行愛德來皈依天主。就如儒思定所強調的：我們（已受洗的）和他們（候洗的）一起祈禱守齋，好在逾越節的日子，候洗者獲得逾越重生，我們也再獲重生的效果。

所以教會在四旬期所安排的感恩禮讀經，都是為幫助慕道者，同時也是幫助我們已經領了洗的人一起來反省我們所領受的聖洗聖事，並且將這聖洗聖事結合於耶穌的受難、死亡和復活之中，與耶穌同死同生。我們所領受的聖洗聖事是與基督的逾越奧蹟有著緊密相連的關係。當水流經過我們的時候，表達了我們願意與耶穌一起死去的決心；而當水流過我們之後，則表示我們已參與了基督的復活。是的，耶穌基督就是以這苦難、死亡、復活，來完成拯救我們的工程，所以，藉領洗而得救的我們，也將要在我們的生命中活出耶穌的苦難、死亡和復活。

自教會初興乃至第五世紀，受洗者絕大部分是成年人，及至第六世紀，成人領洗不再，因此四旬期作為慕道者準備期的精神就式微了，而慢慢地成為悔罪者（犯重罪者）補贖、守齋的時期。

梵二四旬期的禮儀革新，除了保留悔改皈依的精神之外，也再度恢復了聖洗聖事的幅度。

(2) 復活期

復活節的慶祝一直延續到整個的復活期。從復活主日（包括守夜禮和復活當日）一直到聖神降臨主日，整個 50 天的慶祝就如同一個大節日，教會稱之為「大主日」。

這段時期的每一個主日都被視為是復活主日，換句話說，這幾個主日在教會的禮儀年度中，優先於其他慶日或節日。如果有節日的日期剛好落在復活期的主日，那麼這節日依然慶祝，但要挪至前一天的星期六舉行。而在復活期期間的平日，若碰到聖母或其他聖人的敬禮日，則不可將之挪到復活期的主日慶祝。

為那些在復活節守夜禮當中領受了基督徒入門禮的成年教友們，這整個的復活期是一段釋奧的時期（習道期）。當然，作為一名基督徒的陶成，不單只是在於慕道期的培育，而也該是在於習道期的陶成，然而這習道期並非僅限於復活期的五十個日子，它更是一段延續一生的陶成時期。信友們必須一再地在生活當中，去重新發現到聖洗聖事的豐富性，並且「能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣寬高深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕」（弗三 18~19）。

在復活八日慶節的感恩禮慶祝裏，教會建議我們都應該在感恩經（第一式）中，特別為這些新領洗的弟兄姊妹們代禱：「上主，我們懇求祢，悅納祢的僕人和祢全家所奉獻的這些禮品，我們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。求祢使我們一生平安度日，免脫永罰，並得列入祢揀選的人群中」。

在整個的復活期，新領洗者在信友團體中應該有他們的一個特殊位置。所有的新領洗者都應該伴同他們的代父母，努力

地參與感恩禮慶祝；在神父的證道中，也不要忘了要特別鼓勵他們；在信友禱詞中，也不要忘了要繼續為他們祈禱。最後，可以在聖神降臨主日（或前後一個主日，視實際的情況而定），以一個慶祝來作為習道期的階段性結束。

這一段時期，教會特別強調聖體聖事（入門聖事及和好聖事的最高峰），因此牧者應該向教友們宣講和幫助他們了解這件聖事。同時，教會嚴格地要求在這段時期要為教友病人送聖體，特別是在這段復活八日慶節的時期。另外，這段復活期也是一段準備兒童初領聖體的最好時期，可以在這段時期的一個主日中讓兒童初領聖體。

在教會的傳統中，這也是一段邀請神父祝福教友的家的時期，因此我們可以說，這是一段滿含生機的牧靈時期。本堂神父應該盡可能地走訪教友家庭，作牧靈拜訪。神父可以以《祝福禮典》中的「每年探訪家庭所舉行的祝福儀式」（第一部分、第一章之貳），來與信友家庭一起祈禱並祝福他們。

這一段長達 50 天的神聖時期，是以聖神降臨主日作為結束的，在這一天，我們紀念聖神的神恩賜予了宗徒們，教會的大門開啓了，以及教會開始向爾眾萬邦宣揚基督的福音。

在聖神降臨的前夕彌撒慶典中，基本上是延續復活守夜禮的形式和它所傳遞的精神。但這段時期的特色不再是從聖洗禮的幅度來看，而是從宗徒和門徒們伴隨著聖母瑪利亞急切地祈禱，等待聖神的降臨這個幅度來看。

因此，在整個復活期的慶祝當中，教會歡欣鼓舞於罪過的赦免，然而這不單只是為那些在聖洗禮當中獲得重生的人，也是為我們團體當中的每一個人。因此，藉著更密集的牧靈關顧，和更深刻的靈修努力，所有慶祝復活慶期的人，都將藉著主的

恩寵，在他們的每日生活中，經驗到復活的主耶穌基督。

3. 將臨期和聖誕期

(1) 將臨期

a. 懷著希望等待

「將臨期」(Adventus)一詞具有「正在來臨」的意思，這時期在時間上包括了從慶典及所慶祝的事件本身，並往後延伸到它的整個預備期；在意義上則具有盼望、期待的含蘊。換言之，「將臨期」首先意謂著救主的誕生，和對此一奧蹟的紀念(重現)；其次是為慶祝這一奧蹟的預備期；最後則是一段盼望基督再臨的等待期。

將臨期的起源：東方教會拜占庭禮很早就開始在聖誕節的前一個主日，紀念耶穌的祖先和從亞當以降的舊約諸聖；他們在教會的紀念中，被邀請一起為耶穌的誕生而歡欣鼓舞。這傳統深深地影響了拉丁教會的禮儀，因此在聖誕節前夕彌撒的福音當中，我們總會以雀躍的心情步武著聖瑪竇的敘述，而與亞巴郎、依撒格並直到瑪利亞的淨配聖若瑟等的耶穌祖先，一起擊節歌舞。這對舊約祖先的紀念，乃成了將臨期的濫觴。

第一位為我們留下有關將臨期記錄的，是第四世紀的高盧(今法國南部)主教聖依拉利(Hilaire de Poitiers)，他引用《路加福音》十三7而這樣說：「猶如福音中的家主，三年來在這棵無花果樹上找果子，慈母教會也以三週的時間來準備迎接救主的來臨。」因此，這見證了將臨期開始以禮儀來慶祝是從第四世紀肇始，並逐步成形的；因此，第四世紀末，高盧和西班牙的聖誕慶典前，便已經有一段預備期了。那時候，他們的考量是，如果無花果子成熟的聖誕之日，是人類救贖奧蹟的開始，那麼

主的復活就是這奧蹟的最高峰了。而既然在逾越節之前有一段預備期，那麼在聖誕節之前有一段尋找果子的時期，來作為慶典的預備也是合情合理的。不過以一段這麼長且完備的時期作為慶典的準備，卻是第六世紀中葉以後的事。

b. 基督徒的等待方式

事實上，將臨期的形成，除了聖誕奧蹟本身的絕對重要性之外，也涉及到一個很重要的要素，那就是基督徒特有的等待方式。

一個人無法活著而無任何的期待，我們都在期待著某人或某事在我們明日的生命中臨在。如果沒有人也沒有事物在我們明日生命的停靠站歡迎我們、等候我們的話，生命就將成為黑暗而沒有盡頭的隧道了。是「希望」這個基本動機，引導人進入未來。而不論任何時代，作為一名基督徒，「希望」除了將我們的視野引向急切慾望的滿足之外，更是提供了超越人類痛苦甚至死亡的願景。但這種超性的希望，並非來自基督徒性格上的自信，也不是來自他對未來的盼望特別殷切，而是來自他所擁有的一個「許諾」。特別在這一段時期，我們的生命一方面指向一個耶穌已經來臨的更新世界，一方面指向一個基督再臨的新天新地。這經驗正恰似從歷史中流溢出一道曙光，照亮紅塵世界所面臨的希望黑夜，這道光芒曾經帶領以色列人出離埃及的暗夜，而今天也將帶領著我們的世界不斷地奔向新耶路撒冷。

這就是基督徒等待的方式，我們期待著我們所已經擁有的耶穌基督。在十九世紀中葉出土的一塊初期教會信友的墓碑上，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「ΙΧΘΥΣ」，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，基督徒的等待，就是等待一個已經把握在手中的希望，而這個希望就是我們已經擁有的耶穌基督。

因此，自從聖誕節在羅馬禮中，成爲一項重要的慶典之後，將臨期就被賦予了雙重意義：它一方面準備救主的誕生，另一方面則是等待基督的再臨。在此兩個意義相互交會的情況下，實在很難去釐清禮儀中讀經及禮文的方向是朝向何方，但可以確定的是，所期待的雙重向度總是同時充盈這整個時期。在這段時期裏，教會邀請我們伴隨整個舊約的渴望，以喜樂、盼望和等待的心情，去慶祝這恩寵滿盈、許諾必將實現的一段時期。

(2) 聖誕期

聖誕期的展開，是從 12 月 24 日晚上第一晚禱開始的，直到主顯節之後的主日，即主受洗日結束。它是「僅次於年度逾越奧蹟的慶祝，教會隆重神聖地紀念基督的誕生和初顯，這就是聖誕期的目的」（《禮儀年及禮儀日曆總則》32）。

聖誕節並不是對過去降生成人事件的懷想，而是慶祝「今天」道成肉身。禮儀經文很清楚地表達出聖言成了人、成了血肉，因此我們可以分享祂的天主性。「今天」一詞，是瞭解這個季節的關鍵字眼，子夜彌撒的聖詠（答唱詠）就是用這個字眼如此宣告著：「救主今天爲我們誕生了，祂就是主基督」；在聖誕節頌謝詞（三）則是這樣吟頌著：「今天基督爲我們顯示了一項奇妙的交換：祢的聖子取了我們軟弱的人性，使我們會死的本性分享祢不朽的榮耀；基督與我們共有同一性體，也使我們與祂共享永生。」

聖誕節是一個季節，而非一個日子而已，它包括了一系列的慶節：聖誕日本身、八日慶節（包括了廿五日聖誕日、廿六日聖德範慶日、廿七日聖若望慶日、廿八日諸聖嬰孩殉道）、元月一日天主之母節（這節日讓我們認識到聖母在救恩歷史中的角色）。在這季節裏，基督進入我們的世界，祂不單只是要與我們一起生活，更是要我們與祂一起生活，一如我們在聖誕節頌謝詞（二）所吟頌的：「基督藉著祂誕生奧蹟的慶典，使人看到那本性不可見的天主，祂原生於萬世之前，卻又開始了人間的生活；祂藉著祂使跌倒的再站起來；使受損的萬物恢復完整；使迷失的人類重返天國之路。」

主顯節可說是第三大慶節，在這節日裏，我們慶祝基督的發顯。這是東方教會原來慶祝聖誕節的日子，因為他們的慶祝比較不是涉及歷史的事件，而是更在乎天主在世界中，向世界發顯的意義。他們把降生成人、三王來朝、耶穌受洗和迦納奇蹟四個奧蹟，結合成一個來慶祝：「三件奧蹟顯聖日：在今日，星光照引賢士尋聖嬰；在今日，水成酒，慶迦納婚宴；在今日，基督受洗，為給我們帶來救恩」（請見主顯節第二晚禱謝主曲對經）。

4. 常年期

常年期包括了 33 或 34 週，當中由四旬期和復活期劃分成兩部分。第一部分是從主受洗日後的週一開始，直至聖灰禮儀（週三）的前一天（週二）結束。另一較長的部分是從聖神降臨主日之後的週一開始，直至將臨期第一主日之前的週六截止。

生活總有其高峰、風華的一面，但也有其平靜、平凡的一面，事實上，是這常年期構成了我們大部分的生活經驗。我們的記憶和希望常常會寄託在大伯爾山上，但就如同基督一般，

我們大部分的時刻是走在世界上，生活於人世間的。我們需要這樣的平凡生命經驗，好叫我們更能欣賞和體會高峰之美。我們在平常日子中努力結出傳教、仁愛的生活果實，好讓我們在生命的高峰中慶祝。

在常年期中，教會也安排了一些主的節日，如3月25日聖母領報、基督聖體聖血節（聖神降臨節之後第二個週四，我們地方教會將之放在前一個主日慶祝）、耶穌聖心節（聖神降臨節之後第二個週五）。這些節日在提醒我們所慶祝的核心奧蹟—逾越奧蹟。耶穌聖心頌謝詞是這樣說的：「基督愛人至深，甘願被釘在十字架上，為我們作了犧牲；又從祂被刺開的肋旁傾流了血和水，使祂成為教會聖事恩寵的泉源；並邀請眾人投奔祂動開的聖心，歡欣地從救恩的泉源汲取活水。」

常年期主日受到對觀福音強烈的影響，三部福音分別在甲乙丙三年一輪的主日中出現：甲年誦讀《瑪竇福音》，乙年誦讀《馬爾谷福音》，丙年則誦讀《路加福音》。

《瑪竇福音》把耶穌呈現成一位拉比的形象，並且把耶穌的話語以五個主要的論述來呈現。這是一部有關教會的福音，涉及教會的奧蹟，以及天主持續在我們當中的臨在（厄瑪奴爾）。基督是默西亞，是新梅瑟，祂要帶祂的子民到達自由的福地。

《馬爾谷福音》則是讓我們與基督的位格—天主子和人子、默西亞—相遇。在這福音中，最急迫的問題就是祂向門徒們所提出的「你們說我是誰呢？」（谷八29）。在提出這個問題之前，馬爾谷一直積極地向人啓示耶穌的默西亞身分；在提出此一問題之後，耶穌教導門徒默西亞必須受苦。

為萬民書寫的《路加福音》所強調的是，耶穌就是整個世界的救世主。在這福音中，同時也強調了捨棄一切跟隨耶穌，

耶穌走向十字架和光榮的道路，也是跟隨耶穌者的道路。

5. 聖人節慶

另外，還有聖母和聖人的慶節分佈在整個禮儀年週期當中。

「在每年週期循環紀念基督的奧蹟時，聖教會以特殊的孝愛，敬禮天主之母榮福瑪利亞，因為她和她的兒子的救世大業，有其不可分解的關係。教會在瑪利亞身上，仰慕稱揚救贖的卓越成果，就像在一幅清晰的影像上，教會欣然瞻仰著它自己所期望完全達成的境界。再者，教會在週年期內，插入殉道者及其他聖人的紀念，因為這些人藉著天主的各式恩寵，達到了成全境界，已經得到永遠的救恩，在天堂向天主詠唱完美的讚歌，並為我們轉求。在聖人們的永生之日，教會在這些與基督同受苦難、同受光榮的人身上，宣揚逾越奧蹟；教會向信友提供他們的模範，吸引大家，通過基督，歸向天父；並藉他們的功績，邀得天主的恩惠。」（《禮儀憲章》103~104）

這些節慶按照其重要性而被區分為節日、慶日和紀念日。在這些區分中，也可以讓我們看出有些聖人的重要性是屬於普世教會，有些則是屬於地方教會的。

(1) 聖母慶節

從一開始，教會就已經認識到聖母在救贖工程中的重要角色，並且制訂節慶日來恭敬她。在早期的教會，紀念聖母主要是在聖誕節。許多聖母的慶節都是源自東方教會，特別是在厄弗所大公會議之後（431），此次公會議確定了聖母就是天主之母（Theotokos）。後來，西方教會採納了這些慶節。其中主要的都與基督的奧蹟有著直接的關係，並且對應於基督的奧蹟：如

慶祝基督受孕的天使報喜節（3月25日）對應於聖母始胎無原罪節（12月8日）；基督的誕生（12月25日）對應於聖母誕辰（9月8日）；耶穌升天則對應於聖母升天（8月15日）。在新修訂的禮儀年曆中，包括了三個聖母的節日：聖母始胎無原罪節（12月8日）、天主之母節（元月1日）、聖母升天節（8月15日）。

（2）聖人慶節

有關聖人敬禮的歷史發展是非常複雜的，它乃是從第二世紀開始，由對殉道者的敬禮發展出來的。殉道者的死亡被視為是分享基督逾越奧蹟的最圓滿方式，同時也是基督奧蹟的顯現。對宗徒們——基督正式的見證者——的敬禮，也是在這時期開始的，後來，其他型式的見證者慢慢地加進來，如精修者、貞女、修道士等。

第十二章

禮儀的本地化

「本地化」(inculturation)一詞是在1973年，由曾在紐約任教神學的基督教傳教士 G. L. Barney 創造出來的。他是從在偏遠地區傳教的經驗和脈絡中提出這個字眼，強調基督的啓示和所傳遞的訊息在本地化的整合過程中的必要性。Barney 提醒他的同工們，在將超文化的福音要素互融進入 (inculturating) 一種新的文化時，它們的本質不應該被取消，也不應該被扭曲。

在1975年耶穌會的第卅二屆總大會中，耶穌會士也在他們的討論中，使用了這個字的拉丁文 *inculturatio*。後來這個字眼開始被使用在神學、禮儀學和傳教學的領域中。

1979年，教宗若望保祿二世開始把這個詞引用在教會正式的文件當中。在他給宗座聖經委員會的演說中，他說：「『本地化』(inculturation)也許是新的一个字詞，但它非常恰當地表達了降生成人偉大奧蹟的一個要素」。同一年，教宗在他的勸諭 *catechesi tradendae* 中，詳盡地說明了以上的陳述。在提出各種教理講授和文化之間的各種關係情況之後，教宗解釋教理講授具有一種「降生成人」的幅度：「真正的教理講授員知道，教理講授必須在不同的文化和場合中，取了血肉」。透過降生成人的奧蹟，天主聖言取了人性；透過降生成人的過程，那作

爲一種宣報福音的方法的教理講授，也獲得了文化的表達。

在 1970 年代，禮儀專家們開始從事新修訂禮書的普及工作。他們開始時，將全副心力放在教育及普及禮書的工作上，忽略了文化適應的問題。不過在 1979 年，羅馬宗座禮儀學院的文化人類學教授 C. Valenziano，在他的一篇文章中，他稱「本地化」（inculturation）能夠在禮儀和民間信仰（popular religiosity）之間產生一種相互作用的方法。

一、什麼是禮儀的本地化？

1994 年 1 月 25 日，「禮儀及聖事部」頒佈了《羅馬禮儀與本地化》訓令，其副標題是：「爲正確實施《禮儀憲章》第 37~40 號第四道訓令」。在「導言」部分，這份禮儀文件提到了本地化和禮儀之間的關係：

「《禮儀憲章》曾談到禮儀適應的不同方式。以後教會訓導採用了一個新名詞『本地化』（inculturation），更確切地把『福音降生到本地文化中，同時將這些文化引進到教會生活中』這句話予以定義。『本地化』意指各種真正的文化價值，藉著其整合於基督教義中，並藉著基督教義植根於不同的人類文化中，而產生的一種深度的轉化。

詞彙的改變，即使在禮儀的領域中也是可以瞭解的。源自傳教區域的詞彙，『適應』一詞能導引人誤以爲只是一些過渡及外在性質的改變。『本地化』是一個較好的名詞，它指出兩種動向：教會藉著本地化使福音降生於不同的文化中，同時把不同的民族及其文化引進在自己的團體中。一方面福音深入於一個既有的社會文化環境中，而使每個民族固有的精神特質及天賦獲得內在的效益，使這些

特質富有活力，使之更完美，並且在基督內使之復興。

另一方面，當這些價值與福音互相融合時，教會也予以同化，以加深對基督喜訊的瞭解，並在禮儀中、在信者團體生活中各個不同層面上，為福音提供更有效的表達方式。如此，在本地化的工作中，這雙重動向表達出降生奧蹟之構成要素之一。

如此所瞭解的『本地化』在禮儀生活中，以及在教會生活其他領域中，均有其位置。此『本地化』構成福音互融的各個層面之一，它在每個民族的信仰生活中，要求某一種文化之持久性價值的真正整合，而非其短暫的表達方式。因此，本地化工作應該與一種更大的行動，一種統一的、顧及人類情況的牧靈策略完全結合在一起。一如在福傳工作的一切方式中，此種需要耐性及複雜的事業要求有規律的研究及前進的分辨。基督徒生活及禮儀慶典中的本地化，應該是民族信仰上逐漸成熟的效果。」

二、本地化的三個原則

禮儀的本地化須具備下列三個原則：教義原則、文化原則和牧靈原則。在一些本位化成功的例子中，我們可以清楚地看到這三個禮儀本地化的原則不斷地交替出現。

（一）教義原則

禮儀，不論是聖事禮儀或聖儀，都是由教會所制定，它們都是神聖的記號，並以禮儀的儀節來慶祝及完成之，且在信友身上獲致超性的效果。禮儀之所以具備此一能力，因為它是從基督的逾越奧蹟中汲取了這一超性的能力。因此，禮儀包含宣

報耶穌的死亡與復活。禮儀的制定，是為使那從同一逾越奧蹟所流溢出來的天主恩寵，在信友生命的不同階段和時刻裏，達到聖化的目的。就如《禮儀憲章》所教導的：「聖事及聖儀的禮儀，就是使信友盡心準備，靠著由基督受難、死亡、復活的逾越奧蹟所湧出的恩寵，聖化各種生活遭遇，而所有聖事與聖儀的效能，也都是由這逾越奧蹟而來」（第61號）。

這些教義原則將會深深地影響到任何禮儀本地化的計畫和想法。

（二）文化原則

梵二《禮儀憲章》已經特別注意到了，文化在禮儀成形過程當中所扮演的角色。這種文化對禮儀的影響，有時候是積極正面的，但有時候卻是負面的。《禮儀憲章》第62號將此一影響具體地表達在禮儀適應和本地化當中：「因為歷代在聖事及聖儀的儀節內，摻雜了某些成分，致使我們現代人看不清聖事及聖儀的本質和目的；為此，必須針對我們現代的需要，加以某種適應」。

因為文化和禮儀之間有一內在的聯繫，所以《禮儀憲章》在此指出了禮儀在歷史洪流中，因著文化的影響而產生的改變。雖然這改變並非全然都合乎禮儀的本質和目的，但在此，《禮儀憲章》並沒有因而告訴我們，為了不再陷入過去的錯誤中，所以要避免與文化做更多的聯繫；相反地，《禮儀憲章》第62號發出了禮儀必須針對現時代需要加以適應的積極呼籲。而這針對現時代需要的適應，指的就是適應當代的文化。

以感恩禮為例。從感恩禮的新約探源中，我們將會看到及了解到感恩禮所具有的永續要素。而在人類的歷史長河當中，

感恩禮經歷了不同的民族、不同的語言，以及不同的文明。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，我們將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，卻是不斷地通傳在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慶祝裏。

總之，禮儀的革新不能置文化要素於度外，而禮儀適應也只能被放在本地化（inculturation）的架構當中才能夠被理解。事實上，面對文化對禮儀可能帶來的消極影響，我們現在已經有足夠的禮儀原則和標準來確保基督徒敬拜的完整面貌了。

（三）牧靈原則

《禮儀憲章》第 14 號為我們提出了禮儀本地化的牧靈原則：「教會切願教導所有信友，完整地、有意識地、主動地參與禮儀，因為這是禮儀本身的要求，也是基督信眾藉洗禮而獲得的權利和義務……。這種全體民眾完整而主動的參與，在整頓培養禮儀時，是必須極端注意的，因為禮儀是信友汲取真正基督精神的首要泉源」。

「主動參與」可說是貫穿整個梵二禮儀革新的一項重要牧靈原則，這項原則構成了梵二禮儀及其經文修訂的基礎。舉凡感恩禮、其他的聖事和聖禮、時辰祈禱、禮儀年，以及禮書經文的翻譯、音樂、藝術、佈置，甚至是禮儀空間的設計等，都是必須在「主動參與」的基礎下來修訂或重新審視的。因此，《禮儀憲章》第 63 號 b 項也應該要放在這同一的脈絡中，來加

以瞭解的：「應按照新訂羅馬禮書，盡快預備適應當地需要，包括適用語言的專用禮書」。

在第 72 號中，《禮儀憲章》除了再次重申「主動參與」的原則之外，更進一步針對聖儀指出：「修訂聖儀，要根據主要原則，就是使信友有意識地、主動地、容易地參與，同時要顧及到我們現代的需要。按照第 63 號修訂時，也可以按需要增添新的聖儀」。甚至在同一號中還指出：「要計畫讓有適當资格的教友，至少在特殊情況下，經過當權者的審斷，施行若干聖儀」。如此，《禮儀憲章》不僅僅陳述了信友們有積極主動參與禮儀的權利與義務，且他們還被賦予了施行某些聖儀的權力。

總之，從梵二文件中，我們可以清楚地看到今日地方教會禮儀適應和本地化的牧靈原則，包括：信友積極主動地參與、按新的需要制訂新的聖儀、平信徒積極參與禮儀的職務。

三、本地化的雙輝

從《總論》第九章的反省中，我們還看到禮儀本地化過程的兩個基本要素。這兩個要素就如同兩頭燃燒的燭光，同時照耀著禮儀本地化過程的這條道路。這兩個基本要素就是梵二禮書的標準版（*editio typica*）和文化的模式。在禮儀本地化的過程中，透過這兩個要素的相互遇合及相互作用，一個地方教會的禮儀才有可能產生。

（一）標準版（*editio typica*）

禮儀本地化是一種適應的形式，因此它所據之以本地化的基本材料，便是那些既存的禮儀經文和儀節。因此整體而言，本地化與創造（*creativity*）二者之間是有所區別的，創造是可以

超越既存的羅馬禮材料的。事實上，古典的羅馬禮也經歷了創造的時期（第四至第八世紀），在此一時期，各種慶祝的結構要素才慢慢地發展起來。因此，同樣的情況也有可能在今日發生。不過無論如何，梵二之後所強調的是，凡屬於羅馬禮傳統的地方教會，其本地化該當從既存的模式出發，而這既存的模式，通常指的就是梵二之後所出版的禮書標準版。在《禮儀憲章》第 38, 39, 63b 號中，都很清楚地表達了這項本地化的基本要素。

如果從標準版的複雜本質來看，那麼我們便可以清楚地瞭解到，為何禮儀本地化的過程不是一蹴即成的，因為在本地化的過程中，標準版的一些主要因素是需要經過徹底檢驗的：儀節的歷史背景是什麼？禮儀經文、儀節和象徵所要表達的神學是什麼？禮儀儀節包含了怎樣的牧靈關懷和靈修幅度？這禮儀所面對的本地化的可能性又是什麼？所有這些問題都要經過檢驗，一如《禮儀憲章》第 23 號所說的：「為保持優良傳統，並同時開放合法進展的門戶，對應修訂的禮儀個別部分，時常需要先作神學、歷史及牧靈方面的詳細研究」。

《禮儀憲章》第 23 號在此所提到的「詳細研究」，應該包括了對拉丁原文經文的注釋，以及對使用在禮儀中的姿態和象徵的研究。而在詮釋這些經文、姿態和象徵時，我們也不應忽略了記號語言學（semiotics）的應用，因為這門學問可以幫助我們去檢驗它們的意義、功能，以及禮儀經文和禮規所提到的各種不同的人 and 物彼此間的關係等。舉例來說，《羅馬彌撒經書》禮規第 1 號這樣寫著：「信友集合後，主祭與輔禮人員進堂，同時唱〈進堂詠〉」。如果這條禮規是被放在本地化過程的脈絡中來看，那麼就必須考慮三件能吸引讀者注意力的事，這三

件事就是信友的集合、主祭與輔禮人員的行動，以及「進堂詠」。若不把這三件事放在記號語言學之下來仔細檢驗它們之所以為什麼這樣做、什麼時候做、如何做、在哪裏做，它們就無法進入本地化的過程當中。

另外，「注釋」在拉丁祈禱經文的翻譯和本地化中，也扮演了一個舉足輕重的角色。例如，由教宗大良（440~461）所作的聖誕節〈集禱經〉：「天主，祢奇妙地創造了高貴的人性」（*Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter creavit*）。這闕禱詞創作的目的，原是爲了反對摩尼教對人性淪落的主張，因而在經文中，教宗大良高舉人性，並且主張這人性擁有天主自己所創造、所救贖的尊嚴，而降生成人的奧蹟就是最好的明證。這闕禱詞的歷史背景，自然會影響我們對它做正確的注釋，而正確的注釋才能把我們導入適當的禮儀本地化裏。

（二）文化模式

在本地化過程中，文化模式與標準版二者是並肩而行的，它也同樣扮演了一個重要的角色。在禮儀本地化的脈絡中，文化模式是一個透過儀節、象徵和藝術的形式，去思考、說話，和表達自我的典型模式。單就文化模式來說，它會影響社會的價值和觀念、社會和家庭的傳統、社會經濟生活，以及政治體系。可以說，文化模式貫穿那構成整個社會生活的一切事物，同時也是每一個社會文化群體與生俱來的特質。最後，這群體的特質會把群體的價值觀、傳統和生活經驗，以言語或儀節表達出來。

因此，在禮儀本地化的過程中，文化模式扮演了一個決定性的角色。當一個地方教會活生生地意識到它自己文化模式

時，它必定會消極地回應外來的文化模式。因此，如果一個禮儀的文化模式與地方教會的文化模式在本質上具有相異性時，那麼就要展開適應及本地化的過程。

有一個問題也一直困擾著我們地方教會的禮儀工作者，那就是在我們這個多文化族群的教會裏，我們要如何去做從事教會禮儀的本位化？我們實在不必努力硬要去尋找一個萬民通用、萬流歸宗的文化模式來進行教會禮儀的本地化，事實上，這也是見不到效果的努力。本位化是要在每一個特殊的族群裏，在具體生活實況中，以及在他們集體的思考模式和說話方式中，並在透過儀節、象徵和藝術形式來表達他們自己的當中，來尋找適應和本地化要素的。一個本地化的禮儀就是一個在形式、語言、儀節、象徵和藝術表達等各方面，都能反應地方教會文化模式的禮儀。不過，要特別注意的一點是本地化的態度問題，除非不斷地以「好客」的態度面對不同的文化族群，以及以「開放」的態度面對文化的各種可能性，否則本地化只會流於求小、求僵、求玄、求偏的本位主義而已，而忽略了本地化所蘊含的開創特質。

四、本地化的方法

禮儀本地化的目的，就是要將禮儀經文和儀節結合於地方教會的文化模式中，但問題是要用什麼更適合於地方教會的方法來做？從歷史和當代的本地化模式來檢視，我們發現到有許多很成功的互融模式，在此我們提出三種來做反省：動態的對等（dynamic equivalence）、創造性的同化（creative assimilation）和有系統的進展（organic progression）。

這些方法的有效性，乃是取決於一些因素。各時代對教義

的神學反省以及牧靈方面的問題等，都會影響本地化方法的選擇和應用，通常這個因素會影響去選擇「有系統的進展」方式。其他決定性的因素是地方教會那與生活和精神一起脈動的文化要素，這個因素通常會使禮儀走向「動態的對等」以及「創造性的同化」方式。

（一）動態的對等（Dynamic Equivalence）

這個方式在於以地方文化裏的一種具對等意義或價值的東西，來取代羅馬禮的要素。在這種方式的應用下，羅馬禮的語言、儀節和象徵要素，按照一個特殊的思考、說話和儀節模式，而被重新表達出來。

（二）創造性的同化（Creative Assimilation）

在教父們那具創造性的時代裏，透過同化於當時社會所使用的適切儀節和語言表達，禮儀本地化遂有所開展。在這種方式下，教會的作家如戴爾都良、希玻律和盎伯羅修等，都對基督徒入門禮形式的進步有著卓越的貢獻。經典的例子是聖洗後的傅油、授奶與蜜、為新領洗者洗腳等。在字詞的使用上，如 *eiuratio*（棄絕）使用在聖洗的棄絕魔鬼禮上；*fidei testatio* 使用於信德的宣認；*mystagogia* 和 *initiatio* 等世俗的字詞，則成為教會禮儀的專門用語。

（三）有系統的進展（Organic Progression）

《禮儀憲章》²³ 就是在強調有系統進展的概念：「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，即不可改革。」這種方式可以說是

補充和完成梵二《禮儀憲章》所建立的禮儀形式。在梵二之後地方教會生活經驗的光照下，去重新閱讀禮書的標準版時，便覺察到尚有空間需要去補充和完成。這補充和完成的方法是進展式（漸進式）的，因為這方式是賦予禮儀新的形式；這方式同時也是有系統（有組織）的，因為它的結果是要切合禮儀文件的基本意向，以更寬的角度來說，這結果也該是要符應禮儀的本質和傳統的。

五、從適應到創新

在此，我們為教會禮儀的本地化提出一個可能性，那就是從「適應」到「創新」。

（一）適應與本地化

在《總論》第九章的反省中，我們反覆地經驗到兩個專用詞彙，一個是「適應」（*adaptatio*），另一個則是「本地化」（或「文化共融」*inculturatio*）。《禮儀憲章》在一開始就以這個字眼來陳述，大公會議的目的之一，就是「使可以改變的制度更適應我們現代的需要」（第1號）。從這脈絡中，我們可以知道「適應」一詞涉及教會的一切革新和更新。而就禮儀方面來說，《禮儀憲章》則提出了兩個獲致「適應」目的的方法：一個是修訂既有的儀節，另一個則是適應時代的需要。

「適應」一詞與文化的適應有著密切的關係，因而，當《禮儀憲章》在談到文化適應的問題時，它便是以「適應各民族天性與傳統的原則」（第37-40號）來作為標題的。一般說來，「適應」一詞所呈獻的意義比「本地化」一詞更具有彈性，這也是為什麼禮書標準版偏好使用「適應」甚於「本地化」一詞。但

是有許多禮儀專家常將此二者交替使用，或乾脆將二者合併，而成為一個混合用語：「文化適應」。不過，雖然這兩者都指向教會的更新和革新，但是我們仍然可以給二者做一嚴格的劃分，那就是「適應」表達了教會更新的整體概念，而「本地化」則指出了達到「適應」目的的方法之一。

（二）從本地化到創新

我們從以上通篇的論述中，確定了禮儀必須適應時代的需要，也因此，它必須與文化共融（本地化）。然而那些在文化上與羅馬文化差異甚遠的地方教會裏，如我們的地方教會，「本地化」可能沒有辦法達到地方教會對禮儀慶祝全然更新的期待，它可能還必須著手進行禮儀的創新。

這裏的禮儀創新當然不是自立門戶，創造新的禮統（參：《總論》第 398 號），而是針對禮儀經文的傳統結構來說的。在羅馬禮傳統的架構中，通常包含了一個對天主的呼求，之後是對創造工程和救恩歷史的紀念，然後是以這紀念為基礎的祈求，最後是以基督論作為基礎的聖三頌作為結束。經文的創造就是意謂一闢新形式或新格式的經文能夠超越這傳統架構，而與人們的語言模式和修辭特性更相配合。事實上，一如在前面有關彌撒經書翻譯的論題中，我們就已經看到了 *Comme le prévoit* 這份禮儀經文翻譯指導文件中的肯定：「從其他語言所翻譯過來的經文，並不足以作為一個完全更新的禮儀慶祝之用。新經文的創造乃是必須的」（第 40 號）。的確，這種創新的經文在我們地方教會的婚禮和喪禮中尤感迫切需要。

結 論

在此我們提出了相當重要的有關禮儀的適應範圍和本地化的原則，這是一個禮儀學的重要層面，同時也是禮儀學的最後一個重要課題，這層面涉及了傳教和牧靈的幅度。此外，在這禮儀適應和本地化的論述當中，同時也幫助我們反省到，羅馬禮之作為普世教會所共有的傳統和寶藏，其所具有的特殊面貌和普世價值。

輔大神學叢書

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
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 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
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象遠 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賁眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
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
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒（上）	楊德友 譯
35 做基督徒（下）	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著

45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版)－天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
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
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著

69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊・中國人亦基督徒	郭果七 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
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

聖事禮儀神學導論 / 潘家駿

——初版 ——台北市：光啓文化，2008.08

面；公分。——（輔大神學叢書 83）

ISBN 978-957-546-624-4（平裝）

1. 天主教 2. 神學 3. 禮儀

244.5

97011120

輔大神學叢書 83

聖事禮儀神學導論

2008 年 8 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 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

主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mail.fju.edu.tw

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

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔10088〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：220 元

光啓書號 108043

ISBN：978-957-546-624-4

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。



ISBN 978-957-546-624-4 \$220



9 789575 466244 00220

光啓書號 108043

定價 220元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group