

宗教改革運動時期之聖餐觀研究

伍焯豪

前言：關於宗教改革運動時期之聖餐觀研究

第一節、文獻探討與研究方法

1.文獻探討：

馬丁路德、加爾文與慈運理三位宗教改革大師，乃是宗教改革時期之主流思想先鋒，其後輩延續下來的信仰傳承，是當今我們基督新教的信仰來源與根據。本研究報告乃是以馬丁路德、加爾文與慈運理三位主流宗教改革大師的著作¹為主要參考，並加以參考研究此三位大師的一些二手資料著作與相關期刊和論文報告。從三位大師的著作當中，我們可以清楚的知道，聖餐對於基督新教的意涵與重要性，並可更加了解此刻我們的聖餐觀點與過去的差別，更希望藉著這些第一手文獻的研究，來探討宗教改革時期的聖餐觀之意義與此刻分歧的聖餐觀。而關於天主教會的文獻部分，由於尋找不到適當的第一手資料，故以二手資料作為佐證，並加以分析探討之。

在第一手資料的二份文本中，我們可以發現一些對於這二位主流宗教改革者對聖餐的基本教義觀念，當然筆者在這裡不諱言的說，筆者認為馬丁路德在《教會被擄於巴比倫》一文中的聖餐觀點較為狹隘，除了在經文的引用與思考上只用了設立聖餐的經文之外，馬丁路德的聖餐觀幾乎是以這些經文來引申的，當然在這當中他也參雜了許多他自己對於信仰的理解與承接自奧古斯丁的一些觀念，這應該是要將箭頭指向過去他所面對學習的環境，那就是在奧古斯丁修會的訓練與

¹ 馬丁路德著之《被擄巴比倫》.路德選集.;加爾文著之《聖餐簡論》譯作在《基督教要義》此

他所處的環境際遇有關；而另一方面在《教會被擄於巴比倫》中，馬丁路德所駁斥的是羅馬教會的七個聖禮觀，所以他的焦點較不是專注於聖餐禮上面，而是整個聖禮觀的結構性與改變的看法，從他的文章整體看來，像是一封書信的結構，裡面較沒有文章的法則與秩序；在整理此一文章的過程當中，一直發現馬丁路德重複的對一個事件或主題提出看法與駁斥，但是這樣卻使得此一文章讓人感覺比較模糊，比較不能清楚知道他的意涵與重點，因為我們若沒有從他的其他著作一起研究過來，那樣，此一文獻就好像走在路上忽然被雷打到一般，讓人找不到重點與頭緒。

在整理加爾文的《聖餐簡論》一書時，筆者就有另外的一種感受，此文獻讀起來通順，也能在每一章節裡找到他的重點，加爾文引用更大量的聖經為其依據，並從古代教父的觀點來切入主題，此文獻段落分明，較容易讓我們知道其重點與論述，整理起來也較容易，唯一遺憾的是，裡面有一些被省略的章節作品，那也是我們想去了解的一部份。

而此一文獻的另一個特點是加爾文以分為五十節的一長章討論聖餐問題，另外以一章批判天主教的彌撒²。由此可知加爾文對於自己的立場似乎是較為堅定的，因為他的著作，絕大部分都是在做自己思想的闡述，而對於天主教的論點，只以簡單的篇幅稍作反駁。與馬丁路德相較之下，可見其深厚之遠見。

綜觀此二文獻，筆者整理出一些重要的議題，正是符合我們的研究動機與目的，也透過這些文獻，讓我們更清楚的知道，我們所處的教會之聖餐觀為何，而讓這樣的文獻通過理解與整理，更讓筆者在教會的聖餐禮儀當中，有更多的想法與看見，或許我們不是因為此二文獻來開始我們的教會，但是這些文獻卻是新教教會禮儀的根本。

書第四卷當中。

2. 研究方法：本文研究方法的重點概略如下：

- a. 探討馬丁路德之《教會被擄於巴比倫》一文與加爾文之《聖餐簡論》一文，以及慈運理及天主教會對於聖餐相關的文獻，並從中思考新教與天主教會之聖餐基本思考方式，並且嘗試加以應用與分析。
- b. 以歷史時代背景與人物介紹為方式，來對宗教改革運動時期的聖餐觀做一個基本的認識與瞭解。
- c. 從宗教改革時期的聖餐觀之基本類型來認識我們所要討論的議題與研究。
- d. 從馬丁路德之《教會被擄於巴比倫》一文中來探討其聖餐觀的思想淵源前提，並從中瞭解其聖餐觀與其如何從聖經中瞭解聖餐觀。
- e. 從慈運理之聖餐觀，來探討其聖餐觀的思想淵源前提，並從中瞭解其聖餐觀與其如何從聖經中瞭解聖餐觀。
- f. 從加爾文之《聖餐簡論》一文中來探討其聖餐觀的思想淵源前提，並從中瞭解其聖餐觀與其如何從聖經中瞭解聖餐觀。
- g. 從天主教會不同時代之會議的聖餐觀，來探討其聖餐觀的思想對於宗教改革運動時期聖餐觀之回應，並從中瞭解其聖餐觀與其如何從聖經中瞭解聖餐觀。
- h. 探討馬丁路德、加爾文、慈運理與天主教會之聖餐觀的比較來看他們的異同處為何，並加以批判之。
- i. 從宗教改革運動時期之聖餐觀中，來探討現今新教與天主教會之間的共融與禮儀的共享。
- j. 最後本研究報告要從上述的研究當中，提出此刻我們對於聖餐觀的新嘗試與假想。

² 引述自加爾文所著之《基督教要義》的導論。P58.

第二節、研究動機與研究目的

1.研究動機：

基於一般民間宗教信仰之儀式對其信仰有極為重要之關聯，故以此為動機來探討基督教儀式中的聖餐儀式，希望透過此一聖餐儀式的探討，來看看此刻我們所關注的福音傳揚或是在台灣的宣教，是不是有另一個可突破的發展空間的可能性；當然，這需要小心謹慎的思考，畢竟，在傳統的歷史當中，儀式的流傳是好的，它包含並潛藏了富有改變與改進的動力，這是我們深深相信的，也是宗教改革之所以會成功的原因之一；但是，另外一個令我們擔心的問題是：「在傳統的歷史中，儀式的傳承與流傳也極可能是教會發展的最大包袱」。因為，傳統的思潮與現代的思潮之間，都會產生些許的差距。雖然事實令人擔心，但在另一方面看來，這卻也是我們深深相信的另一個宗教改革之所以會成功的原因之一。

而促使筆者研究此一課題的另一個動機是，此刻的基督教會對於教會之間的共融與聖餐禮儀的共享有一些極大的差距，雖然這與宗教改革時期有著同樣的問題，但是在時間與空間上的考量下，我們在今天是否能有一個更新的機會與調整，是筆者所期待的。時間所造成的問題是我們教會之間所經歷的這些過去遺留下來的傳統問題已經儼然成為包袱，若各宗派彼此丟下傳統的包袱，盡力去溝通，是否能將這些問題解決？而空間所造成的問題是此時此刻在世界不同的民族與國度裡，各教會、各教派間的共融與禮儀之共享，依然不能解決福音宣揚的問題（筆者認為儀式的問題可能是福音宣揚的阻礙之一）；若我們不能在儀式上面來檢視問題的所在，筆者認為福音的事工依然是窒礙難行的，因為問題或許出在於基督教會是否能將其儀式與一般的民間宗教之儀式共融共享呢？

2.研究目的：

本研究的目的乃是希望透過此一研究報告，來呈現上述這些問題的癥結與尋

求解決的方法，雖然以簡短的宗教改革思想中的聖餐觀來做為主要的腳本，但也是足以用來觀察我們教會間與一般民間宗教在儀式上的差異。正如研究的動機所說的，筆者的目的是爲了要促使教會來反省並回應儀式間的差異，而既然我們是改革宗的教會，勢必我們也正時時處於改革中，盼望我們所改革的是我們向上帝在這時代所做的回應，也是我們處心積慮爲著教會未來的發展而做的準備，讓我們以此爲藍圖，向著改革中前進。

本研究的另一個目的，就是爲了讓我們不同教會與教派間的聖餐儀式問題明顯化，透過一個明顯的聖餐觀進而讓教會彼此間的距離更爲接近。現在，在普世的教會與合一的教會爲主要的信仰議題裡面，我們更應該來正視這個問題，當我們在此刻面對教會的共同議題時，教會禮儀的共融與共享更是值得我們來探討的，讓我們以一種歡欣的心情來迎接合一性與普世性的教會的到來，也讓我們放掉自己的原本的包袱，來彼此接納與契合在聖餐的團契當中。而此目的的另一個想法是，除了基督信仰的教會之儀式連結外（新教與天主教之間），我們是否有另一種嘗試，是以基督教會與民間宗教信仰的儀式連結的可能性。

第三節、內容簡介與限制

1.內容簡介：

本研究報告在前言的部分，乃是在探討文獻的內容與研究的方法，並提出研究的動機與目的，還有內容的簡介與限制，透過這樣的思考讓我們更快的進入聖餐的種種思維當中。

在第一章裡面，筆者要來探討宗教改革時期之聖餐觀的基本類型與概念的瞭解，期待透過這樣的瞭解能讓我們更清楚認識本研究報告當中所提及的一些問題，也讓我們對這些在宗教改革時期提出不同聖餐觀念的信仰前輩有一個更爲深

刻的瞭解。

在第二章的部分，筆者則是要針對馬丁路德之《教會被擄於巴比倫》一文來做分析與歸類，透過這些第一手文本的歸納與分析，讓我們更快的掌握住馬丁路德在聖餐儀式上的一些觀念，也能更清楚的發現馬丁路德的聖餐觀的美妙之處。

在第三章的部分，筆者將試著探討關於慈運理對於聖餐的看法與作為，期待在有限的資料當中能對其聖餐觀有清楚的認識與了解。

在第四章的部分，筆者則是要針對加爾文之《聖餐簡論》一文來做分析與歸類，也透過這樣的歸類與分析，將加爾文對聖餐的觀念，能以清楚的主題呈現出來，並且配合其對聖經的瞭解來詮釋聖餐的要點。

在第五章的部分，筆者將試著對天主教會的聖餐觀作出了解與分析，也希望在有限的資料當中，能得到幫助。並且希望透過不同時期的會議之聖餐觀，來看天主教會對於宗教改革運動時期的聖餐觀所作出的回應。

在第六章的部分，我們要來比較新教與天主教會之間的聖餐觀差異與相同之處，並提出回應與批判，期待這樣能讓我們明顯的發現，聖餐在我們未來的諸多可行性與可能性。

最後我們將在第七章中，對此一研究報告，提出新的嘗試與觀點，期望透過此一研究報告與方法，能讓教會在未來的宣教事工與禮儀的規範上，有一個更好的方式，並且能在教會禮儀的共融與共享上盡最大的努力與嘗試。

2.研究限制：

此一研究報告雖然以簡單的方式來做最完整的研究，但是依然有一些在研究上的限制，這些限制是此一研究報告遺憾的地方，但是我們依然盡力的來面對這些限制，期望讓此報告研究更能完善的呈現出來。

限制一、在空間與時間上的限制：時光不能倒流，我們只能單單憑著些許的一手與二手的文獻來揣測出當時的景況與思維，我們必須憑著字裡行間的描述來想像當時的問題與事件的發生，在這上面雖然讓我們有很大的想像空間，但也帶來了限制。

限制二、在基本文獻上的限制：我們以有限的文獻要來斷定過往的事件，已經是一件不完整的考察；而對於天主教會與慈運理相關的文獻，由於極缺乏第一手的資料，所以需要藉由其他的第二手資料來加以輔佐，才能完成此一報告，在此一文獻上的限制大過於其他的限制。

限制三、其他文獻的限制：在一些與聖餐相關的文獻裡面，我們在此研究報告中並未大量的引用，因為我們以宗教改革運動時期之聖餐觀為主要研究對象，所以相對的我們並不能在此研究報告中看到更多其他時期的聖餐觀。

限制四、關於東正教：在探討關於聖餐的作為上，我們幾乎遺忘了東正教會的存在，這個充滿神秘的教會在時間與空間的限制下，種種的儀式與教會的生態都是我們難以一窺究竟的，在本研究論文當中，與東正教會息息相關的是天特會議與梵二會議的進行（有邀請東正教的主教作為觀察員），但是對於宗教改革運動時期之東正教會的聖餐觀，我們卻無法得知更多的內容，這是很可惜的地方。

第一章、有關宗教改革時期之聖餐觀的一些基本了解

第一節、宗教改革運動時期之時代背景以及人物介紹：

以下我們使用圖表的方式讓我們可以清楚的比較，馬丁路德與加爾文在其一生當中的經歷，並對照其年代，再來加以分析。

背景	馬丁路德之背景與生平介紹 ³	加爾文之背景與生平介紹 ⁴	慈運理之背景與生平介紹 ⁵
1483	馬丁路德生於埃斯勒本，出身寒微，其父親是礦工，他常與父親有強烈爭執，也間接讓他的性格在其信仰上發揚光大。	加爾文尚未出生。	在馬丁路德出生七個星期後，慈運理出生。瑞士改教家，生於維爾特斯（Wildhaus），時為 1484 年一月一日。
1501	十八歲進入爾弗特大學，開始廣泛的研究各種學術。		
1505 1512	在經歷死亡的體驗之後進入奧古斯丁修會，前後七年受其嚴格的訓練。也在後來遇見神職人員的腐敗後，加深了對人爲努力的失望。		1506 年得碩士學位，同年受按立，成為格拉魯斯（Glarus）的牧師。1508 年開始攻擊赦罪、教士獨身與彌撒。
1509		1509 年 7 月 10 日生於法國諾陽，父親在教會當行政管理的工作，後來因與教會有金錢的糾紛，所以對教會失望，他原本要加爾文攻讀神學，但後來就讓加爾文去唸法律。	
1513 1515	開始其教學生涯，並出版作品《詩篇註釋》，在此期間路德的神學思想開始改變。他不再注重功德的心態，取而代之的是，尋找福音的出路。		1513-1515 年，慈運理以隨軍神甫的資格訪問義大利，在僱傭兵當中工作。並開始反對這種等於奴隸買賣的傭兵制度。

³ 本文中關於路德的生平與時代背景出自於：林鴻信著，《覺醒中的自由---路德神學精要》第 19-32 頁。

⁴ 本文中關於加爾文之生平與時代背景出自於：林鴻信著，《加爾文神學》第 11-18 頁。

⁵ 本文中關於加爾文之生平與時代背景出自於：麥格夫著，《宗教改革運動思潮》·陳佐仁譯·基道出版社出版

1515 1516	開始講授羅馬書，表現出明確的宗教改革信念，宣揚因信稱義，主張人同時為罪人與義人。		1516-1518 年他轉到愛西得恩（Einsiedeln）工作，慈運理在著名的馬利亞聖地，對朝聖者工作。但在此時，因為一尊童女的黑石像與販賣贖罪卷的參遜的訪問，使他深刻地覺醒到中世紀宗教許多迷信的問題。因此他送走了販賣贖罪卷的參遜。
1517 1531	1517 年 10 月 31 日，路德在威登堡教堂門口貼上 95 條抗議文，重點是反對贖罪卷，進而辯論功德與恩典，沒想到此舉後來變為宗教改革的導火線。		
1518	舉行海德堡辯論，陳述的論文後來成為路德「十架神學」的源頭。		
1519	與教皇代表厄克舉行來比錫辯論，此一辯論導致與教會的決裂已成定局。		1519 年蘇黎世有一個空缺，這便為慈運理打開了改教之門。從 1519-1531 年，他是瑞士宗教改革的領導者。
1520	此年路德完成了宗教改革四大文獻：《致德意志基督教貴族公開書》《教會被擄於巴比倫》《基督徒的自由》《論善功》，也於教堂前面公開焚燒教皇教諭與教會法典。		1520 年發生瘟疫，奪去了他兄弟的生命，而他堅持留下來照顧患病的人，也幾乎送了命。同年，慈運理為了獲得自由，並實踐自己宣講的教訓，放棄應得的教廷津貼費。
1521	德國皇帝在沃木斯國會審判路德，路德說出其名言：「這是我的立場，我不得不如此」。過會正式通緝路德，但路德受智者腓利所保護。		
1522	宗教改革四處沸騰，路德回到威登堡發表八篇講道，取得宗教改革主導權。		在 1522 年出版《神道的清晰及確定》。並在一次社會名流聚集的場合中，以吃臘腸破壞大齋節的規矩。同年，他非正式地和女人同居。
1523		1523 年加爾文十四歲以未及冠的童年進入巴黎大學唸書，主要學習哲學與辨證學等人文學科。	1523 年出版了《六十七條》，他還寫了一本解釋它的書，算是改教運動最早的信條。同一時間出版的，還有《神與人的義》的講章，和《論彌撒正典》。

1524	開始進入無止盡的聖餐辯論當中，也開始與瑞士的宗教改革者有裂痕。		1524 年慈運理公開地與一位以和他同居數年的寡婦結婚。
1525	路德出版《論意志之束縛》強烈駁斥伊拉斯姆出版的《論自由意志》。同時也爆發了農民革命，但由於路德選擇站在地主一方，故此舉成為路德一生當中最大的敗筆。同年路德與修女凱蒂結婚，成為美好的見證，美滿的婚姻成就不亞於神學著作，但此後也沒有寫出任何重要的作品。	1528-1528 年，加爾文在孟太古這段期間，可能已經開始了他的宗教教育，因為當時學生們的思想頗為人文主義及馬丁路德派對經院哲學的批評所激動。	1525 年，四月，在瑞士，彌撒被廢棄不用，聖餐理的舉行則採用比較簡單的儀式。同年，他最重要的作品，《真偽宗教辨》出版。慈運理不幸發現自己不僅與羅馬教廷對抗，與重洗派和信義宗亦有許多紛爭。
1526	出版《德文聖餐儀式》，開始使用母語敬拜上帝。		
1528		加爾文轉到奧爾良大學唸法律，後來為追隨老師，在 1529 年轉到部日大學，這段時間則往返於兩大學之間。	1528 年書寫伯恩條文。
1529	路德完成《大、小教禮問答》二書。同時召開馬堡會議，為結合宗教改革，但最後因聖餐的條文沒有共識，而使會議破裂。		1529 年慈運理因希望結合瑞士的革新派與路德派，曾和馬丁路德在馬爾堡對談，但因是參的議題之失敗，成為他重大的挫折。
1530	1530 年奧斯堡會議信條在皇家會議宣讀時，北方的王子及城市的代表，勇敢的站立了兩個小時。		1530 年慈運理出版他的馬爾堡講章《神的預備》，之外亦為奧斯堡會議寫了《信心與理性》。
1531	1531 年國王以四月為限，要求復原教改變立場，並成服於羅馬天主教會。同年，羅馬天主教的《反駁書》於 7 月 13 日發表。	1531 年加爾文的父親去世，從此加爾文脫離父親想要他成為一個律師的束縛，前往法蘭西學院就讀，在那裡修讀希臘文與希伯來文。	1531 年慈運理寫下了最後一本書：《論信心》，本想贏得法國國王的信任加入更正教，但失敗了。同年慈運理在戰爭中遭人以石頭擊斃。
1532		1532 年寫成他生平第一本書《辛尼加論仁篇註解》。	

1533		加爾文得到法學博士 ⁶ （待查證）。同時加爾文的好友，巴黎大學校長柯浦，被密告在他的就任詞中具有宗教改革的思想，人們認為這是加爾文為他寫的演講稿，故使得加爾文因此被通緝。	
1534		加爾文開始逃亡，他回到自己的故鄉，放棄了教堂的聖俸而結束他與天主教的關係。	
1535	路德完成《加拉太書注釋》，暱稱為我的凱蒂，也號稱為宗教改革大憲章。	加爾文流亡到瑞士的巴塞爾。並為一部法文譯本的聖經的新約寫序。	
1536		加爾文開始整理教義而寫出《基督教要義》第一版，同時他也寫信給法國國王做為此書的題獻。同時在此七月旅行路過日內瓦，遇到法惹勒而被強留在日內瓦從事宗教改革。	
1538		加爾文完成《教會組織條例》。但也被日內瓦市民趕出去，他逃難到施塔斯堡，當地負責人布塞珥成為他的致有與老師。	
1539		加爾文在施塔斯堡出版《羅馬書注釋》與《答沙杜里多書》。	
1540		加爾文結婚。	
1541		加爾文再度回到日內瓦從事宗教改革。並在參加會議時認識馬丁路德的好友墨蘭頓。	
1542		加爾文的兒子出生，但是也去世。	
1546	路德逝世於埃斯勒本，宗教改革運動依然持續進行。		
1549		加爾文的太太去世。	

⁶ 同上。

1553		因涉及瑟維特之異端判決罪名的關係，加爾文在他一生中留下最大的敗筆，也是他未能超越時代之處。	
1555	支持宗教改革與反對宗教改革的諸侯之間締結「奧斯堡和約」，承認區域領主對宗教信仰的主導權。	日內瓦教會經過加爾文十四年的努力，開始有革除教籍和禁聖餐的權利。	
1557		加爾文書寫《詩篇注釋》的自序，這是我們現在唯一可以找到加爾文所寫有關他自己的事。	
1558		加爾文連續生病八個月，自以為時日不多，便開始著手修改第五版的《基督教要義》。	
1559		加爾文完成《基督教要義》第五版。並同時於此年創辦日內瓦學院，這是日內瓦大學的前身。	
1564		加爾文去世，臨終時囑咐不要留下他的名字 ⁷ ，至今後人不知其墓地所在。	

⁷ 或僅存姓名縮寫。

第二節、宗教改革時期之聖餐觀的基本類型

宗教改革時期對於聖餐的四種觀點⁸：

	變質說	同質說	改革宗	紀念說
團體	羅馬天主教	路德宗	長老會與其他改革宗	浸信會、門諾會
創始者	阿奎那	馬丁路德	加爾文	慈運理
基督的臨在	透過餅和酒的聖化，餅變成基督的身體，酒變成基督的血，基督是真實的且實體的臨在於餅與杯的成分當中。	餅與杯的成分並未變化成為基督的臨在，但基督確實臨在於餅杯當中。	基督不是按照字面解釋臨在於餅與杯中。基督乃是藉著聖靈臨在於領受餅與杯的過程中。	基督不論在字面上或靈意上，都沒有臨在於餅與杯的成分當中。
聖餐的意義	聖餐為靈魂提供屬靈的食物，堅固領餐者，使他從輕微的罪中得釋放。在每一次聖餐中，基督被獻上，替領餐者贖罪。	聖餐使領受者的罪得饒恕，領受者必須用信心接受，否則聖禮對他沒有產生任何功效。	聖餐是藉著紀念基督的死的儀式，賜下恩典以向領受者保證基督的愛，也給予屬靈的滋潤，使人更與基督同在。	聖餐是一種紀念基督的死的一種儀式，領受者被提醒，贖罪和救恩的恩典是基督的死帶來的。
主要文件 ⁹	天特會議的宣告	奧斯堡信條 路德小問答	韋斯敏斯德信條 第二瑞士信條	士利慎信條 鐸錐和特信條
執行	神父	按立的牧師	牧師、教會領袖	牧師、教會領袖
領聖餐的參與者	餅分給會友，杯則不會發給一般信徒。	唯獨信徒	唯獨信徒	唯獨信徒
「這是我身體」的解釋	字面解釋	字面解釋	非字面解釋	非字面解釋

⁸ 韋恩·郝思·著、華神出版社出版，《基督教神學與教義圖表》，教會論第 80 點。

⁹ 此文件部分有些是後來所認定的。

第二章、馬丁路德之《教會被擄於巴比倫》

第一節、馬丁路德之聖餐觀的思想淵源與前提

從馬丁路德所著之《教會被擄於巴比倫》一書中，我們要先來探討其對聖餐觀的思想淵源與前提為何？首先，我們可以這樣說，這篇文章是在駁斥羅馬教徒所寫的兩篇文章開始的¹⁰，而馬丁路德之所以在此篇文章中駁斥羅馬教會的聖禮觀，是因為馬丁路德認為唯有由基督自己藉有形之物賜無形之恩所設立的才是聖禮，而合乎此一條件的只有洗禮與聖餐¹¹，因為僅在這兩個聖禮當中，才能讓他找著神所設立的記號和赦罪的應許。

而馬丁路德的聖餐觀念大多環繞在馬太福音 26 章 26-30 節、馬可福音 14 章 22-26 節、路加福音 22 章 14-20 節、歌林多前書 11 章 23-25 節等聖經節當中，因為馬丁路德認為這些經節都是說明主聖餐的設立。所以他寫了這文章給他的朋友 杜里赫黑爾門，與他共同討論關於聖禮的種種問題並一一的回答其對手的攻擊與聖經的觀點。

馬丁路德認為羅馬教會派的觀點看來，他們是以約翰福音六章為聖餐的來源根據，但馬丁路的認為這是最大的錯誤。因為馬丁路德認為在這經文當中所指的，沒有一點一滴是談到聖餐，而是在談道成肉身的信仰¹²。在本文中我們可以發現馬丁路德的聖餐之思想淵源，很多是以奧古斯丁的思想為其主要的論點，路德也有引用居普良的思想與觀念，他認為神甫只將餅給平信徒並不能完全的將聖餐的義含表現出來，並引申以酒與餅都要分給平信徒。馬丁路德的另一個中心思想是約的觀念，他在這文章當中十分強調聖餐是與神的約，所以在這些觀點

¹⁰ 一篇是由亞勒威所寫的，而另一篇是義大利的格里摩拿某修士所寫的，這兩篇文章促使馬丁路德為文教會被擄巴比倫一文，馬丁路德以羅馬比為巴比倫，意味其不合理的聖禮制度，把教會擄去了。路德選集第 5 篇第 239-240 頁。

¹¹ 另一個告解禮，馬丁路德認為只有一半算為聖禮。路德選集第 5 篇第 239-240 頁。

¹² 路德選集第 5 篇第 250-251 頁。

中，漸漸勾勒出他的聖餐前提。

馬丁路德特別強調與主張，聖禮需要有三個要素為其前提：那就是象徵、人的信心與上帝的應許。所以路德在仔細推敲羅馬教會，與慈運理等改革宗的聖餐觀後，提出了他的主張『同質說』，因為他認為當耶穌基督說「這是我的身體」時，確實是指餅為耶穌基督的身體，可見耶穌的身體與血，在聖餐當中實質的臨在餅與杯裡面，因此他發展出『同時遍存』的聖餐觀。而這一個說法與思想大多是在馬丁路德與對手辯論時所慢慢累積出來的，這也與他的「道成肉身」之主張相符合¹³。

馬丁路德也以哲學來駁斥羅馬教會引用亞里斯多德¹⁴的哲學觀念，他也討論俄利根¹⁵對文法的觀念，當然在聖經的引用上，他也大量的引用其對於保羅的瞭解，並加以解釋，此乃為其思想的淵源與聖餐的前提。

第二節、馬丁路德之聖餐觀與對聖經之聖餐觀的瞭解

馬丁路德在這著作中，大多只有引用下列經文為其聖餐的基本觀念，從這些經文當中，我們可以發現路德對聖餐的觀念與其一貫的信仰理念都有相同的思維。約翰福音 6 章 25-59 節：我對你們所說的話就是靈，就是生命……你們若不吃我的肉，不喝我的血，就沒有生命在你們裡面。馬太福音 26 章 26-30 節、馬可福音 14 章 22-26 節、路加福音 22 章 14-20 節、歌林多前書 11 章 23-25 節等等。這些經節都是說明主聖餐的設立。

1.【用信心領受聖餐】吃聖餐的餅並不能將生命給人，因為有許多人是不配吃的，除非是用信心吃的，因為那才是屬靈的和給生命吃的。因此所爭論的約翰福音 6

¹³ 林鴻信著，覺醒中的自由第七章，第 135-139 頁。

¹⁴ 路德選集第 5 篇第 260-261 頁。

¹⁵ 路德選集第 5 篇第 261-264 頁。

章，完全不在討論的範圍裡面，因為在他裡面沒有一點一滴提到聖餐禮，所以我們不能以這經文來做為領聖餐的依據。而除非用信心來領受聖餐，否則祈禱對於祈禱者本人或他人都沒什麼用處。

2.【基督是要大家都能領受聖餐】馬太和馬可福音都提到杯的普遍性，好像聖靈預知這分裂要來，使一部份的人不能領受杯，但基督是要大家都能領受。若聖餐也是給平信徒的，那麼餅或杯都不得不給他們，乃是理所當然的，如果有人把平信徒所願望的加以限制，不給予，他們就是違反了基督的作為、榜樣和規定。基督的血為誰的罪而流就給予誰，誰敢說祂不是為平信徒而流的呢！當祂給杯的時候，祂豈不是給大家的嗎？所以聖餐禮應該整個給予凡願望領受的平信徒。

3.【聖禮的第一種奴役---在於祂的本質與完整】那領聖餐的人並沒有得罪基督，因為基督並沒有命令人領聖餐餅酒中的任何一種，祂讓各人用自由意志決定，因為祂是說：『你們每逢行的時候，要如此行，為的是紀念我。』，但那對凡要行使這自由意志的人不肯給予聖餐餅酒的，實在是犯了罪。聖餐是屬於大家的，不是神甫的，而且神甫是僕人不是主人，他們有責任把聖餐餅酒都給予那些願意領受二者的人，並且要常常滿足他們的願望。不論他們是缺少聖餐的哪一個部分或是全部，神甫都是從平信徒身上剝奪了這種權利。

4.【聖餐的第二種奴役---偶性的思考】餅酒實在是餅酒，同時在其中有基督真正的血與肉的臨在，這絕對不同於他們所（空布銳紅衣主教所認為的偶性說）假定的那般。因為凡不以聖經或可靠啓示為根據的說法，都只能算是意見，而沒有相信的必要。所以以餅指『餅的形式或偶性』，以酒指『酒的型式或偶性』，都是一種荒謬，是拿字來變那聞所未聞的戲法。在者，教會在一千兩百多年的歷史中有過真的信仰，但是那時的教父卻沒有一次提到過『化質說』。

5.【聖餐的第三種奴役---把彌撒當成是善功與獻祭】這種弊病帶來了其他無數的弊病，以致人對聖餐的信仰完全消滅，把聖餐變為交易、酒店和商場。因此共享、同仁、代求、功德、週年紀念、紀念日和其他類似的商品都在教會裡買賣交易，而神甫和修士靠此維生，並那把聖餐當做『因功生效』和獻祭的人便是如此。

6.【基督的身體包含在餅的本質中】他們或許說，為求避免偶像敬拜，餅酒不應是真的，這是何等可笑的，一般平信徒對於他們所謂本質和偶性的哲學從來就不熟悉，即令把這哲學教他們，他們也不能瞭解，此外，假若他們對看不見的本質有敬拜的危險，那麼他們對看的見的偶性，就也有敬拜的危險。假若他們所敬拜的不是偶性，乃是藏在偶性下面的基督，那麼他們對看不見的餅的本質，哪裡有敬拜的危險呢？

7.【化質說的謬誤】若是為免以餅的本質為指基督的身體，就必須來一個化質說，那麼，為免以餅的偶性為指基督的身體，為何不也來個化質說。因為若有以餅的本質為指基督的身體的危險，便也有以那被假定為主位的餅為指『我的身體』之危險，所以他們既因主位和賓位一致的理由而必須來一個化質說，那麼他們就要因同樣了理由來一個化偶性說才對。

8.【基督實在的身體和血可以降臨在聖餐】所以基督如何，聖餐也如何，為求神性寓於基督裡面，我們並不需要使人性化質，使神性包含在人性的偶性中，但這兩種性都是完整的，而且『這人是上帝』和『這上帝是人』，都是很對的說法，即令哲學不能理解這個道理，但信仰可以瞭解，而且聖經的權威大於我們的理解力。所以，為求基督實在的身體和血可以降臨在聖餐中，我們也毋須使餅和酒化質，使基督包含在餅酒的偶性中，但兩者都依然存在，真可以說是『這餅是我的身體，這酒是我的血』，反之亦然。

9.【倚靠這應許的信仰來領受聖餐】適當的舉行彌撒，並不需要別的，只需要倚靠這應許的信仰，相信基督的這些話是實在的，並且不懷疑祂賜給了這些無窮的幸福。有了這種信仰，人的內心自然馬上會發生最甜蜜的感覺，精神為之振奮，這即是因信仰基督而由聖靈所賜給的愛使他為那恩慈善良的立約者基督所吸引變為新造的人。應許和信仰兩者必須相輔相行，因為沒有應許就無從相信，沒有信仰應許也不能生效，因為應許是藉著信仰成立並應驗的。

10.【有罪之因功生效的彌撒】要聽從上帝其他應許的精神去參加彌撒，就是說，只要相信並接受神甫所宣佈的都是應許給你的，不要準備或獻上許多的行為，假若你不是以這種精神去參加彌撒，最好根本就不要去參加，以免被定罪。彌撒不是一種可以傳達給別人的善功，乃是信仰的對象，可以加強並培養一個人的信心。

11.【信仰乃是一切行為的主人和生命】彌撒不外是神的應許或基督的約，這約是為基督的身體和血的聖禮所應證的，假如那是對的，你就會明白，這不可能是行為之一，而且與行為沒有關係，除用信仰以外，不能用別的方法參加，信仰不是行為之一，信仰乃是一切行為的主人和生命。所以每個人只能用自己的信心從彌撒中得福，不能代替別人領受聖餐，正如神甫不能把聖餐給予任何要代替別人領受的人，只能把聖餐給予每個自己來領受的人。

12.【回歸聖餐的本質】相信彌撒是獻給上帝最大的祭是最大最危險的絆腳石。因為當基督在最後的晚餐設立了聖餐並立了這約時，祂並沒有將自己獻給父上帝，也沒有替別人行善事，僅對同席的人立下了這約，給了一個記號假如把彌撒當做一種獻祭是必須的，那麼，基督所設立的彌撒便不完全。

結論來說，馬丁路德對當時的聖餐觀提出三點反對的質疑：1.他反對平信徒不能領杯，只能領餅。2.他反對化質說的解釋。3.他反對將聖餐視為帶有功德的獻祭。

第三章、慈運理之聖餐觀

第一節、慈運理之聖餐觀的思想淵源與前提

慈運理的一生非常忙碌，卻仍然出版了幾部重要的作品。《神道的清晰及確定》是在 1522 年出版；翌年便出版了《六十七條》，他還寫了一本解釋它的書，算是改教運動最早的信條。同一時間出版的，還有《神與人的義》（On Divine and Human Righteousness）的講章，和《論彌撒正典》（On the Canon of the Mass）。但他最重要的作品，是《真偽宗教辨》（Commentary on True and False Religion, 1525）。《論洗禮》（On Baptism）及《論聖餐》（On the Lord's Supper）是他與改教家進入聖禮辯論的開始，每一辯論之後都有進深的辯文。1530 年，慈運理出版他的馬爾堡講章《神的預備》（The Providence of God），之外亦為奧斯堡會議寫了《信心與理性》（Fidei Ratio）。1531 年，他寫下了最後一本也是相近的書：《論信心》（Exposition of the Faith），本想贏得法國國王的信任加入新教，但失敗了¹⁶。

關於慈運理的聖餐觀思想應該是從他當瑞士聯邦隨軍牧師的經驗中發展出來的。他借用其中的軍事類比，來說明聖餐的意義：『如果一個人繡上白色十字架，他是宣稱其願意加入聯邦的志願。如果他往拿坎費爾斯朝聖，為上帝向其祖先賜下勝利而獻上讚美與感謝，他真的表明了自己是一位聯邦的成員。同樣地，凡接受洗禮印記的人，就是決定要聆聽上帝向他的說話，學習神聖的律例，並按此來過他的生活。凡在紀念或聖餐中，與會眾一同感謝上帝，便是印證他在心裡為基督的死而歡欣，並為此感謝的事實。』。慈運理在此以佩帶白色十字架作為效忠聯邦的印記，來比對人以洗禮來加入教會；也以紀念聯邦的歷史事件作為效忠聯邦的記號，來比對基督徒紀念耶穌的死作為信仰的記號一般。故此聖餐是紀

¹⁶ 此部份引述自楊牧谷所著之當代神學辭典之慈運理之聖餐觀。

念引發建立基督教會的歷史事件，並公開印證信徒對該教會與其成員的效忠。¹⁷

第二節、慈運理之聖餐觀與對聖經之聖餐觀的瞭解

1. 慈運理之聖餐觀

在 1523 年慈運理於蘇黎世的市政廳舉行第一次的公開辯論，他發表了六十七條，以聖經權威代替教會權威，並攻擊以下的宣稱或做法：教皇至高無上的宣稱、聖徒敬拜、以善行獲取公德、修道團、修士獨身制、聽取告解、終身赦罪權、贖罪卷、禁食、守節期、贖罪苦行、煉獄等等。他宣稱這一切都是人的作為與發明，沒有聖經根據。同年 10 月，舉行第二次公開辯論，討論教堂的偶像擺設，與天主教彌撒的教義。慈運理在會中呼籲盡快除去教堂中一切聖像及圖像¹⁸。他在其後終於移去一切教會陳設品、教士禮袍、牆帷、壁畫、聖物、十字架、蠟燭、和聖像，教堂不再響起鐘聲，唱詩或彈奏風琴，蘇黎世的大風琴因而被拆除；彌撒被視為是紀念基督受死，而不是一種祭祀禮儀。故此慈運理否定變質說，而贊成一種預表式和紀念式的看法¹⁹。慈運理保留了聖餐當作改革儀式的一部分，儀式中佐以餅與酒，但一年只舉行四次。大部分之彌撒仍保留在該一應時之慶典中，只是由會眾與牧師以瑞士德語共同背誦，其餘一年當中的彌撒改由佈道所取代。²⁰

在六十七條的文章中，充滿了緊張、精力充沛與論證的風格。在最早期的改革宗教條中，聖餐所代表的涵義是紀念與誓約，象徵基督為了眾人的罪完全的奉獻自己，使得眾人得到永恆的贖罪。這個信念所產生的結果就是，祭典（或彌撒）

¹⁷ 麥格夫著·《宗教改革運動思潮》·陳佐仁譯·基道出版社出版 p129.

¹⁸ 此部份引述自楊牧谷所著之當代神學辭典之慈運理之聖餐觀。

¹⁹ 比爾奧斯汀著·《基督教發展史》·許建人、馬傑偉合譯·種籽出版社出版·p273-274.

²⁰ 威爾杜蘭著·《世界文明史卷六之 2、宗教改革》·幼獅文化事業公司出版·p111.

已經不完全是獻祭，乃是一種紀念。是為了紀念主曾在十字架上成為贖罪祭，並且十字架已經成為一個贖回的記號²¹。

在他同一年的寫作“簡短的基督徒緒論”中慈運理再一次抨擊羅馬大眾的祭典，並且主張基督徒的“宗教儀式”僅是一種紀念，並且倡導他所提十架上完全的犧牲；並不僅是撥開麵包這樣象徵意義的動作而已，也代表了祂的死亡即是祂為眾人所犧牲的。現在我們所能為神獻上的僅僅是我們自己而已，而非再將基督現在神的面前。我們不能將基督視為祭品，但我們可以紀念基督為我們的犧牲。祂為我們犧牲所留下的記號就是祂的血及身體。從此基督徒稱「主的晚餐」不再是祭品或祭壇，而是一種對自我生命的再思與紀念。然而，慈運理卻隨意的使用“聖禮”“靈糧”等這些屬靈的專有名詞，他甚至談到“用基督的身體與寶血餵養信靠他的人”及“吃喝這身體與血”。表面上，他的動機是出於教導的。他很渴望明白的去避免再犯下有虧良心的罪，而且就他的論點是：人們應該永遠的相信這個有關主的晚餐的正確想法，這就是他們靈魂的糧食。儘管牧師們努力的用獻祭的經典教義來欺騙眾人²²。

任何一種可能去詮釋路德教派觀點的語言，均在 1530 年代中被《信心與理性》一書所否定。慈運理在奧茲堡寫給查爾斯王五世的告白中，直接否定了有關仁慈的意義及想法。從神而來的仁慈及饒恕是由聖靈完全給予的，聖禮的儀式只是一種公開的證明，向世人宣告神的慈愛臨到眾人的身上，並不需要特別透過任何的物品或媒介物他可以直接施予。所以，仁慈在教會中是被那些領受聖禮的人視為一種練習的證明，簡單來說，聖禮是過去恩典降臨罪得赦免的一種記號與應許。更正確的說法，他是一種圖像的表徵，象徵著因著神的良善，我們被群聚在教會的團契中，在那裡用被潔淨如雪的生命來敬拜神。聖禮和這些在早期就已經

²¹ 此部份引述自楊牧谷所著之當代神學辭典之六十七條。

²² Brian A. Gerrish *The Lord's supper in the Reformed confessions.*

領受眼未曾見的恩典的教會有可見的關聯性²³。

慈運理認為基督身體再臨是一個信心的禮物，象徵著每當崇拜者為了神賞賜愛子捨身赦罪這個恩典，而每一件發生在基督身上的是對眾人來說都是一種禮物。《信心與理性》一書的主要貢獻是讓大家能更明確的瞭解到慈運理所認知的聖餐語言，以及他確信他從他父親所得到的知識是真實的。這個父親的教導是“並非在聖餐中飲食的動作就能潔淨靈魂，乃是那透過耶穌基督而來對神所產生的信心、屬靈的滿足，而外在的行為的吃僅是一種記號與象徵的意義。由慈運理所發展出這個已成為世界性認同的聖餐概念，能更詳盡的說明聖餐中的酒與餅與行為所象徵的意義，就像麵包代表基督的身體；而酒代表基督的血。正如同麵包代表了基督的身體，而血則是帶來生命及興奮的活力，事實上，神賞賜他的兒子是為了要兼顧我們的靈魂，並且更加確信他的恩典及憐憫。並且重新喚回寶血洗淨罪污的想法。慈運理認為聖餐的施行乃是要宣告救贖是從神而來的，為考驗、試煉我們的信心，並且引導我們至一個大眾的觀點中²⁴。

在《論信心》一書中慈運理是順著之前的同一個路線在走，慈運理對聖餐的象徵性解釋是根據某一種並行的管理方向，在主的晚餐中那從基督而來的恩典餵養著眾人的信心，是用外在的分食麵包來象徵他的意義。如同你外在行為的扮演，也同樣發生在你的內在生命。外在的、身體的事件就內在屬靈的生命來說是一種象徵性的行為。但這兩者（內外在行為）的關係並非互為因果的，就好像外在享用聖餐的行為並不一定能提高內在的屬靈生命，慈運理已經非常詳盡的解釋有關表象行為是如何象徵內在生命的意義。在《論信心》一書中慈運理也特別的強調，教會學解釋“基督的身體”上一個整體有關聖餐的概念：在聖禮進行中我們並非只與基督自然的身體進行，乃是與教會學一同進行的。這是慈運理在聖餐用句上的概念的概況。在其他的觀點上，『聖餐的餅和酒』與『教會學所認知的

²³ Brian A. Gerrish The Lord's supper in the Reformed confessions

²⁴ Brian A. Gerrish The Lord's supper in the Reformed confessions.

身體』在《論信心》一書中對《信心與理性》一書並未提出任何增加的新觀點²⁵。

在他的時代裡，慈運理積極的投入與重洗派的論爭，特別發展並且呈現他嶄新的聖餐觀。很明顯的是他無法接受路德派與文藝復興時代自傳統而來的教導的想法。在這樣的處境當中，面對路德派與羅馬天主教的反對勢力，一方面必須為自己作品的想法辯護，也必須有攻擊性的目的²⁶。慈運理很清楚的了解「聖餐」教義可說是中世紀教會系統的主要位置，許多的無知與迷信都從此成爲來源，他認爲路德並沒有將此錯誤的根本原因移除：在字句上與基督肉身真實臨在的信仰是與基本素材並行且蘊含於其中。所以就慈運理來說，必須要將聖餐經文的真意強而有力的傳達出去²⁷。

2. 慈運理對聖經之聖餐觀的了解

慈運理對聖餐觀的了解，由慈運理解釋馬太福音 26 章 26 節：「這是我的身體」(This is my body) 中，可做進一步的了解。這些話是在基督死之前一天，於最後的晚餐所說的話，乃是表明祂願意被教會紀念的方式。這好像基督耶穌是說：「我賜給你們關於我順服與見證的記號，來喚醒你們對我與我向你們施與良善的記號，以致當你們看見這些在紀念的晚餐中奉獻的餅與杯，你們可以紀念我爲你們捨命，正如你們現在看見我，與我一同作席般來紀念我。」如此，對慈運理來說，聖餐並不包括重複基督所獻上的祭，或是其在紀念時的臨在。因爲聖餐是紀念基督的受苦，而不是獻祭。所以慈運理堅持「這是我的身體」一話釋不能按著字面意義來解釋的，由此慈運理排除了一切基督實體臨在於聖餐中的想法。他認爲上帝之晚餐，並非真的是吃基督之身體，而是上帝靈魂與個人與基督社團結合之象徵²⁸。

²⁵ Brian A. Gerrish The Lord's supper in the Reformed confessions

²⁶ G.W.Bromiley Zwingli and bullinger p176.

²⁷ G.W.Bromiley Zwingli and bullinger p177.

²⁸ 麥格夫著·《宗教改革運動思潮》·陳佐仁譯·基道出版社出版 p129.

慈運理認為聖經運用了許多不同的修辭方式，故此「是」字一方面可能的意思為「絕對的等於」，另一方面的意思為「代表」或是「象徵」。慈運理反對路德的實體臨再說的另一個論點是關於基督所在的位置。因為對於路德來說，基督是同在於聖餐中，誰領受了聖餐的餅與杯，便是領受了基督，而基督應是在「上帝的右邊」的說法是一種隱喻的手法。相對的，慈運理則認為基督應是在「上帝的右邊」，不會臨在於聖餐當中，祂不能同時出現在兩處。路德與慈運理的隱喻之爭再次成了「實體臨再說」爭論的核心問題。由此我們發現對於同樣的經文，慈運理的見解就與路德有明顯的差異²⁹。

慈運理於此有兩個主要的觀點：

- (1) 約翰福音第六章適當的詮釋可以使得信仰建立在基督上有真實的餵養。
- (2) 基督升天的教義可以藉著經文、信經、教父加以確認，此教義卻也摧毀所有關於基督身體顯現的可能性³⁰。

而慈運理在回答反對者時有兩個建議：

- (1) 慈運理典型的理解釋不同意如此解釋經文的，他自己認為是：
「This is a representation of my body」。
- (2) 哥林多前書 10 章 16 節經文談及基督身體與血相通，對於基督身體與血的真本質說法，慈運理是完全不能同意此字面上的解釋。
「bless」不是意指聖化，而是意指讚美或尊崇。而團契(communion) 真正的意思應該是指信仰團體 (community)，也就是指教會³¹。

慈運理強調聖經是信仰唯一的根據，基督徒應該拒絕接納任何不是出於聖經

²⁹ 麥格夫著·《宗教改革運動思潮》·陳佐仁譯·基道出版社出版 p129.

³⁰ G.W.Bromiley Zwingli and bullinger p178.

³¹ G.W.Bromiley Zwingli and bullinger p180.

的教訓。他將自己的信仰建立在一個全能的神身上，他引導人類並預定被選召的人，這選召是信徒由信心經驗而得悉的。慈運理重視知識與道德的改革，他的人文主義哲學，明顯的影響了他的神學立場，這也使他成為基督教教育的戰士，他成立初級學校，以通俗文字翻譯聖經³²。

關於聖禮，慈運理的見解和路德的見解不同。他認為新約的「奧秘」這一字的主要意思是「開創」，而其所指非但是一種開始，也是一種完成。而希臘人比拉丁人更虔誠、更博學，他們往往稱主的晚餐為「祝謝」，因為他們喜樂的祝謝基督的死。所以基督的肉不能以肉身來吃，也不能以精神來吃。屬於肉身的就不能屬於信仰。而靈魂則是由於信仰而從基督得到培養。在聖餐中相通的基督徒見證了他們是同為一體的肢體，所以那接受象徵的餅的人必須有基督信徒的樣式，因為他已經領受了信託基督的印記。慈運理認為俄利根的主張是對的，並解釋說：『聖禮的基本意義是信仰，即相信基督為我們捨命，他是靈魂的糧食。』³³

關於信心的部分，慈運理認為上帝的話語創造信心，而聖禮則是公開的印證此信心。道與聖禮是頗為不同的事實，而前者更為重要。他認為基督的身體與血的出現，對於有信心的人，不是有形的，而是屬聖禮的，是為信心的默想³⁴。

³² Brian A. Gerrish *The Lord's supper in the Reformed confessions*

³³ 加爾文著·《基督教要義---聖餐簡論》·基文出版社出版

³⁴ 麥格夫著·《宗教改革運動思潮》·陳佐仁譯·基道出版社出版 p129-130.

第四章、加爾文之《聖餐簡論》

第一節、加爾文之聖餐觀的思想淵源與前提

從加爾文所著之《聖餐簡論》一書中，我們要先來探討其對聖餐觀的思想淵源與前提為何？首先加爾文以聖經約翰 1 書 1 章 1 節裡的『生命之道』為開始，他認為聖餐乃是上帝所賜予人類的靈糧，他同意**區立羅**對基督的瞭解³⁵，並引用之。而他更在此著作中，對教皇與羅馬教會的聖餐觀念作一個絕對性的批判，並且嚴厲的對於其他不同聖餐觀念的經院學者，做一個強烈的回應，如**倫巴都**³⁶、**伯爾納**³⁷等，他批評這些人在辯論時都將問題推給以前的教父³⁸，強而堅持他們錯誤的意見，因為他們的主張有如馬吉安所主張的幻影說一般。加爾文認為這些種種的一切都是因為撒旦的攻擊所致³⁹，所以加爾文極力的用此文章來對抗撒旦的攻擊。當然加爾文與其對手都互相引用經典來成為替自己辯護的真理，另加爾文也常引用奧古斯丁的看法⁴⁰來成為支持他的觀點。他批評他的這些對手為求表現自己是文人，甚至禁止人稍微離開字面的意義，與使用比喻與象徵的方式來詮釋聖經的種種方式。他也在這當中駁斥教皇所頒一年一次領聖餐的命令和只將餅給平信徒的錯誤⁴¹。他也透過居普良對於聖餐的看法來駁斥教條家的幼稚說法⁴²。並在最後以教皇的彌撒不僅褻瀆而且毀滅聖餐為題，來強力的對羅馬教會之彌撒做最嚴厲的批評⁴³。

³⁵ 約翰福音 5 章 26 節：因為父怎樣在自己有生命，就賜給祂的兒子也照樣在自己有生命。

³⁶ 基督教要義第 184 頁。

³⁷ 基督教要義第 187 頁。

³⁸ 基督教要義第 188 頁。

³⁹ 基督教要義第 191 頁，加爾文認為撒旦在此刻依然竭力反對加爾文所持之聖經的道理，而且利用搗亂分子來加以毀謗和指責，所以加爾文要極力的擁護之。

⁴⁰ 基督教要義第 195 頁。

⁴¹ 基督教要義第 206 頁。

⁴² 基督教要義第 207 頁。對於喝主的杯的爭論與看法。

⁴³ 基督教要義第 209-217 頁。

因此我們可以發現加爾文乃是以聖經為主要的論證依據與思想淵源，再以相同意見或看法的教父來成為其輔助與引義的方式，其最大的前提應該是針對教皇及羅馬教會的種種在聖餐上的觀點來寫作此一文章，另外再以其他不同觀念的新教改革者為目標一一來論述，透過這些思想的淵源與前提，我們將在下一節裡，一起來看看加爾文所持的聖經觀念為何？他又是如何來了解聖經與他對聖經中聖餐的看法。

第二節、加爾文之聖餐觀與對聖經之聖餐觀的瞭解

1. 【敞開領受，便可得著生命】（四卷第 8 條）

約翰一書 1 章 1 節：基督乃是太初那從父出來賜生命之道，祂是生命之本源，萬物都是從祂而來。

約翰福音 1 章 4 節：道就是生命的根源，這生命把光賜給人類。

約翰福音 6 章 51 節：我所要賜的糧就是我的肉，為世人之生命所賜的。

約翰福音 6 章 55 節：我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的。

但那為生命泉源之主既取了肉身，祂就不再隱藏，與我們遠離，而是把自己明顯表明出來，讓我們領受。我們於此得著特別的安慰，因為我們在我們的肉體中找著生命。因為我們不僅容易接受生命，而且發現有生命向我們敞開，提供我們去接受。我們只需敞開我們的心去接受，就可以得著。

2. 【分享血肉，便是分享生命】（四卷第 9 條）

約翰福音 5 章 26 節：父怎樣在自己有生命，就賜給他兒子也照樣在自己有生命。

以弗所書 1 章 23 節：教會是基督的身體，滿有基督。

以弗所書 4 章 15-16 節：祂是元首，全身都靠祂聯絡得合式，百節各按各職，照著個體的功用，彼此相助，便叫身體漸漸生長。

歌林多前書 6 章 15 節：我們的身體是基督的肢體。

以弗所書 5 章 30-32 節：我們是祂身上的肢體，就是祂的骨、祂的肉……這是極大的奧秘。

祂表明完全的生命住在祂的人性中，叫凡分享祂血和肉的，就分享生命。誰不知道，分享基督的血肉，乃是凡想得到永生的人所必須去行的呢？所以，若否認信徒和主的體血相通的，就不免愚不可及了。

3. 【接受象徵，便是接受身體】（四卷第 10 條）

歌林多前書 10 章 16 節：我們所祝福的杯，豈不是同領基督的血嗎？我們所祝福的餅，豈不是同領基督的身體嗎？

我們的靈魂乃是靠著基督的肉和血存活，正如我們的肉體靠著麵包和酒存活一樣。所以我們要用信心，來領受我們所不能瞭解的，就是聖靈誠然將那為空間所隔絕的事物聯絡起來。基督在聖餐裡向我們指證，祂叫我們分享祂的血和肉，就將祂的生命灌輸給我們，這乃是靠聖靈所運行的能力，來成就祂所運許的。所以祂將聖餐所表明的，給凡來參加這屬靈筵席的人，然而只有用真信心和感謝的心來接受這至大恩惠的信徒，才能領受得益。我固然承認，所擘的餅乃是象徵，而非主的身體；然而我們從象徵可以推到主的身體，因為除非人稱上帝為騙子，就不能說神所設立的，乃是一虛空的表記。倘若上帝將這有形的表記賜予我們，是為印證那無形之身體的賜予，我們就當確信，我們接受主的身體之象徵，便是真接受主的身體。

4. 【有形的表記與屬靈的真理】

聖餐的神聖奧秘包含有形的表記與屬靈的真理這兩部分。有形的表記是按照我們軟弱的能力，向我們表明眼所不能見的事，而屬靈的真理也同時是由象徵表

明出來。此真理的三個特點乃是：意義、以意義為根據的實體再加上由意義與實體所產生的功效或影響。意義在於那與表記相交織的應許，實體乃是基督以及祂的死和復活，功效乃是指救贖、稱義、成聖、永生以及基督所賜予我們的其他恩惠。所以餅和酒所表明的聖餐奧秘向我們真顯明基督，及顯明祂的肉和血，這顯明的所有目的，第一是叫我們和基督聯成一體，第二是我們既分享祂的本體，便從領受祂的各種福分上覺得祂的力量。

5. 【通過聖靈，便能分享基督】（四卷第 12 條）

羅馬書 8 章 9-11 節：基督是藉著聖靈住在我們心裡。

基督並不是附在聖餅上，我們要小心，不要如羅馬教會所捏造的，夢想基督的身體臨在聖餐中，好像基督的肉體是擺在那裡，由手摩著，由齒咬嚼，由喉吞嚥一般。因為主是藉著靈，叫我們在身、心、靈上和祂聯合。所以，聖經提到我們分享基督，就將這一切的能力歸之於聖靈。

6. 【餅並非是神、臨在也非寄居】

基督的身體是不可以在麵包的型式中找到的，因為當麵包的本質，變成了基督的身體時，豈不就是將祂的實體附著於麵包所僅存的白色上面嗎？因此我們不能說基督是在聖餐中，同時也在天上，其臨在不過是一種寄居的臨在而已。真信仰是與基督連結相交的唯一媒介，我們不要把餅當成神來看待。

7. 【餅的改變不是幻影，乃是實在】（四卷第 14 條）

約翰福音 6 章 35,50 節：生命的糧從天上降下來。

歌林多前書 10 章 17 節：我們雖多，仍是一個餅，一個身體，因為我們都是分受這一個餅。

基督並非將餅的本質消滅，而把自己藏於餅的形體下。『改變』一詞的意義

並不是廢掉表記的本質，乃是表明供聖餐用的餅，是與普通的餅不同，與未祝聖之前的餅不同。所以聖餐無非是用有形的物來證明基督是『生命的糧，從天上降下來』的應許，所以它必用看得見物質的餅來代表那屬靈的事。

8. 主題六【領受主話語的人，其聖餐才有功效】（四卷第 15 條）

歌林多前書 10 章 4 節：他們也都喝了一樣的靈水。

歌林多前書 10 章 16 節：我們所擘開的餅。

歌林多前書 11 章 26 節：你們每逢吃這餅。

使徒行傳 2 章 42 節：彼此擘餅。

詩篇 69 章 21 節：祂們拿苦膽給我當食物，我渴了，祂們拿醋給我喝。

以為基督的肉體乃是藏在餅中，由人納入口中，吞入喉中，這種愚見乃是起因於他們把祝聖當作一種魔術的咒語，他們卻不知餅只對那些領受主話的人，才成為聖禮。

9. 【聖禮象徵我們能領受完全的基督】

若是將主的肉和血繫之於聖餐的餅和酒中，那麼兩者就必須要分開。因為餅和酒是分開發的，身體既是繫於餅，就必然和那含在酒中的血分開，因為基督的肉和血是分開的。聖禮之象徵是邀請我們領受整個的祂，藉餅的象徵吃祂的肉，藉酒的象徵喝祂的血，所以我們就可以分享到整個基督。

10. 【真正領受聖餐是享受祂為永生的糧食】

我們必須在聖餐中建立基督的一種臨在，一方面不把基督繫在於餅上，也不把祂含於其中，或用任何方式限制祂；另一方面也不剝奪祂身體的空間限制，或以為祂的身體可以同時存在各處，或以為祂充滿天地，這那是和祂的真實人性不符合的。人領聖餐不只是用想像或領悟來領受，而是真享受祂為永生的糧食。

11. 【餅是用基督的身體所立的約】（四卷第 20 條）

馬太福音 26 章 26-28、馬可福音 14 章 22-24 節、路加福音 22 章 19-20 節、歌林多前書 11 章 23-25 節：耶穌拿起餅來，祝謝了，就擘開，遞給門徒，說，你們拿著吃，這是我的身體為你們捨的。又拿起杯來，說，這杯是用我的血所立的新約，為你們和多人流出來，使罪得赦。

耶穌所說的這是我的身體，那代名詞『這』的意思依然是指餅的意思，所以沒有什麼事比把所說實在的餅，變為徒有外形或幻象的餅，更為荒謬的。餅稱為基督的身體，乃是因為它是那用祂的身體所立的約。

12. 【象徵並非轉喻，而是真實表陳】（四卷第 21 條）

創世紀 17 章 10 節：這是我所立的約。

出埃及記 12 章 11 節：這是耶和華的逾越節。

歌林多前書 10 章 4 節：那磐石就是基督。

出埃及記 3 章 2 節：神在荊棘中向摩西顯現了。

馬太福音 3 章 16 節：稱聖靈為鴿子。

歌林多前書 10 章 4 節：那給以色列人流出靈水的磐石，就是基督。

由於所表的事是和它們的象徵有親密的關係，所以經上將實體之名給予表記，這是象徵的說法，也是最恰當的說法。因為象徵與其所表的事之間雖有根本的分別，但是象徵卻不是一種虛空無用的紀念品，或是一種用祝聖來代表一事的淡影而已，象徵是該事的真實表陳。

13. 【基督臨在的方式，只需經驗不須瞭解】（四卷第 32 條）

約翰一書 4 章 3 節：凡不認耶穌是成了肉身來的，就不是出於神。

歌林多前書 11 章 27-29 節：無論何人，不按理吃主的餅，喝主的杯，就是干犯主的身，主的血了，因為人吃喝，若分辨是主的身體，就是吃喝自己的罪了。

人應當自己省察，然後吃這餅喝這杯。

基督臨在的方式，乃是極崇高的奧秘，非我所能說的，甚至非我所能領略，更明顯地說，我只要經驗它，而不須瞭解它。基督宣佈祂的肉和血是我心靈的飲食，我將我的心靈奉獻給祂，由祂用這種飲食來養活，在聖餐裡，祂命令我藉餅酒的象徵來吃祂的肉喝祂的血，我不疑惑祂是真臨在，並由我領受。不過我拒絕凡貶損基督的尊嚴，和凡與祂真實的人性不相符合的謬論。

14. 【聖餐所得的益處都靠著道】

若沒有道就沒有聖禮，因為我們從聖餐所得的益處，都靠著道。

15. 【聖餐能激勵人的感恩與彼此相愛】（四卷第 40 條）

提多書 1 章 15 節：在污穢不信的人，什麼都不潔淨。

我們既明白聖餐中的餅乃是靈糧，對誠懇崇拜神的人是佳美有益的，使凡領受的人體驗到基督是他們的生命，激勵他們的感恩與彼此相愛。反之，若聖餐不培養人堅固的信心，又不激發他們感恩和相愛的心，那麼，聖餐就變成一種最有毒的毒素。因為在污穢不信的人，什麼都不潔淨。

16. 【領受聖餐在於有效的恩典】

倘若除了無罪的義人之外，主禁止人領聖餐，那麼要叫人得著神所要求於人所稱義的把握，就太困難了。我們有什麼根據，來說神對那些已經盡其所能的人滿意了呢？既令神滿意了，哪裡有人敢宣佈說，他已經盡其所能呢？這樣我們就沒有配領聖餐的把握，而進入這聖禮的門也永遠的關閉了，因為那可畏的禁令是說，凡不配吃喝的，就是吃喝自己的罪了。

17. 【聖餐是為軟弱不完全的人設立的】

聖餐乃是病人的醫藥，罪人的安慰，窮人的調濟；倘若世上能找到健康、富

足和公義的人，那麼聖餐是不能給予他們什麼益處的。因為聖餐不是為完全人所設立的，聖餐是為軟弱不完全的人設立的，以便提醒、鼓勵並操練他們信心和愛的恩典，且糾正他們在信愛上的缺點。

18. **【聖餐的外表儀式，由教會自由決定】**

關於聖餐的外表儀式，即信徒把餅拿在手上呢，彼此分餅呢，還是個人吃所分給的呢，或將杯交還給執事呢，還是將杯遞給別人呢，用有酵還是無酵的餅呢，用紅色還是白色的酒呢，都毫不重要，這些都是無可無不可的，由教會自由來決定。

19. **【每逢教會聚會，必須宣道、祈禱、舉行聖餐和施捨】**（四卷第 44 條）

使徒行傳 2 章 42 節：信徒都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接、擘餅與祈禱。

基督徒要常常舉行聖餐，好使他們常常想起基督受苦受難，因而堅固他們的信仰，激發他們讚美神，並承認和頌揚祂的良善，而且要彼此相愛，因為我們同領聖餐，就等於互相保證要彼此相愛，不作有損弟兄的事，且一有機會和需要，也不要遺漏什麼能夠幫助弟兄的事。所以，每逢教會聚會，必須宣道、祈禱、舉行聖餐和施捨。

第五章、天主教會對宗教改革運動時期之聖餐觀的回應

自改教運動以來，天主教召開了三次大公會議，卻不為其他教會承認。第一次也是最重要的一次，就是天特會議，在 1545~63 年間，共分三次進行。第一階段原包括部分新教人士，後來天主教的態度轉趨強硬，對新教人士變得敵對起來。天特會議儘把時間用在界定和維護新教攻擊的教義上，結果把教會極化起來，完全站在反改教的立場上，直到本世紀初。它通過一套極具影響力的信仰問答，和天特彌撒（Tridentine Mass），自 1570~1970 年，均成為天主教正式的教會律例；對聖餐，它仍是抱著變質說，和獻祭的觀念。1970 年天主教放棄這種聖餐觀，反為保守的天主教人士指責，認為他們是把自己出賣給新教了⁴⁴。

梵諦岡第一次會議（1869~70，簡稱「梵一」）是繼承天特會議未竟之工，它頒布的是，教宗在執行職務（*ex cathedra*）時，對信仰及道德所作的宣告是無誤的。梵諦岡第二次會議（1962~5，簡稱「梵二」）反對天特會議及梵一會議之精神，卻沒有推翻上述會議的任何決定；它的精神是開放和容忍的，也有很強的改革意願。梵二接納不少改教派的原則，就如用地方方言作崇拜語言（即不用拉丁文），很多前衛的天主教教士亦是本於梵二來作他們言行的根據。無可否認，自梵二之後的天主教，是更容易接納外面的思想，至於有沒有長期的果效，現時仍未清楚。⁴⁵

第一節、天特會議之聖餐觀

1. 天特會議的背景與內容簡介

⁴⁴ 穆啓蒙編著·《天主教史卷四》·陳百希、侯景文合譯·光啓出版社出版·287

⁴⁵ 穆啓蒙編著·《天主教史卷四》·陳百希、侯景文合譯·光啓出版社出版·66

宗教改革常常與新教運動有關，但天主教亦有他們的改革運動，它通稱為反改教運動。這暗示著，這一次的改革是對新教的一種反應，形成天主教改革一段很獨特的時期。但一般的天主教徒都堅持，在新教興起時，天主教的改革早已經開始，這意味著，在馬丁路德於威登堡貼上九十五條之前，天主教的改革就已經開始了，這可回溯到威克里夫、胡司等時代去發現改革的蹤跡。而新教的改革與天主教的改革有什麼分別呢？兩個問題的答案幾乎是一致的：天主教的改革是從禁慾方面而非神學方面著眼的。

在馬丁路德於威登堡貼上九十五條的同時，羅馬創立了「聖愛會」（或稱神愛會⁴⁶），這是由六十個天主教領袖組成，志在崇拜及彼此扶助，他們立志改革自己和自己有關人士的生命，他們成立孤兒院和醫院、照顧病人、禁食、布施、朝聖、聚會禱告和傳道。「聖愛會」雖然在 1527 年查理五世掠奪羅馬時解散，但是它一直影響著後來的改革。聖愛會所引申出來的改革組織如：台亞特會（耶穌會的前身）、又名「聖保祿正規牧師會」的巴納埤修會、桑馬智派、法蘭西斯會（早期稱為嘉布遣修道會）、烏蘇拉修道會、慈愛弟兄會、善終弟兄會、聖保祿天使會及「瑪莉亞女兒」等修會組織。這些修會組織的興起意味著，羅馬天主教的改革運動是改革生命而不是改革教義，而這個動機帶來明顯又堅定的結果，亦即主流天主教會大公主義因此而鞏固起來⁴⁷。

在宗教改革期間天主教會內產生了最有影響力的耶穌會，至今耶穌會依然是天主教內最重要的修會。耶穌會的發起人為勞耀拉，在巴黎大學接受神學訓練，同時期，加爾文也是巴黎大學的學生，這兩位在同一個地方受教育的教會思想家，卻走向兩個相反的方向，加爾文成為復原派改革的領袖，而勞耀拉則成為天主教改革的中間份子。

⁴⁶ 谷勒本著·《教會歷史》·李少蘭譯·道聲出版社出版·其中譯文為神愛會。

1540年9月27日耶穌會正式成立，耶穌會有三項主要任務：對抗新教、提供高素質的教育、推動宣教擴展。耶穌會常用的一句話：「所有都是為了神更大的榮耀。」這幾乎是所有基督徒都接納的，但是對耶穌會的教士來說，它的更深一層意義是：「這代表著神國在地上的擴展，而這個國度集中於羅馬教會，又以教皇作為代表。」因此所有離開教廷的教義或組織都是異端。所以馬丁路德、慈運理與加爾文是撒但的使者，必要以任何可行的方法予以禁止散播其影響力。這個觀點使得耶穌會發展出兩種倫理教義：「或然論和含義不申。」（或譯做居心論與含意不申論⁴⁸）以此兩立論，羅馬天主教會以宗教裁判所支持耶穌會的工作，讓其對抗新教，而另一個羅馬天主教會對抗異端的方式是，列出一個「不可讀」的禁書名單，並以宗教審訊作為檢視，來使人離開新教回到天主教會。耶穌會對於天主教改革最重要的一項，便是參與了天特會議。因為天特會議可說是天主教改革理想的具體表現。而在事實上，天特會議是羅馬天主教歷史改變的重要會議，它影響了教會往後四百年的組織與教義，而這個影響要直到第二次梵蒂岡會議時，才有另一個改變。⁴⁹

為回應宗教改革運動的問題，天主教內部也召開了屬於自己的宗教改革會議，此為天特會議。教皇保祿三世在幾次的協調下終於在1545年12月13日召開第一次天特會議，整個會議共召開了25次，用了將近18年的時間，到1563年12月4日才完結。天特會議希望能有普及的代表性，然而那些要求召開會議的中下層教士和大學的代表，卻沒有被邀請，而著名的神學家和聖典專家只是顧問，卻沒有投票權。新教的領袖，如馬丁路德也在被邀請的行列之中，但是由於他們也沒有投票權，所以很少新教的信徒去參加⁵⁰。

天特會議詳細的討論了那些受到挑戰和引起爭論的天主教教義，並希望達成

⁴⁷ 谷勒本著·《教會歷史》·李少蘭譯·道聲出版社出版·428.

⁴⁸ 谷勒本著·《教會歷史》·李少蘭譯·道聲出版社出版·中譯文。

⁴⁹ 比爾奧斯汀著·《基督教發展史》·許建人、馬傑偉合譯·種籽出版社出版·p316-325

確定的結論，會議有三個目的：第一、規定和編彙天主教教理；第二、改進天主教會的生活；第三、撲滅異端⁵¹。而更詳細的會議要點是：a.教皇仍有無上的權威、b.接受因信稱義道理，但贖功卻是保持稱義的要素、c.傳統教義與聖經有同等地位、d.拉丁通俗本為唯一可靠的聖經本、e.煉獄是聖經的要理之一、f.贖罪卷為教義要理、g.所有改革家倡導的教義全是異端、h.舊約偽經為聖經的一部分、i.聖禮有七樣，聖餐是化質說、j.向聖徒祈禱與向基督有同等功效。⁵²

第一個經過熱烈辯論後通過的問題是權威的問題，這正是馬丁路德向他們提出來的問題，因為馬丁路德指出除非天主教會願意承認聖經為終極權威，否則他就不會參加會議。而會議的決論如下：「傳統與聖經同有靈感、同有權威；而當聖經解釋和傳統有衝突時，則訴之於至高無上的教皇的決定，解釋聖經的唯一權威在於教會，所有的個別意見應臣服於教會之下。」這使得馬丁路德無法接受也沒有理由去參加天特會議。

天特會議第二個面對的挑戰是關於聖禮。新教在七項聖禮中，只保存兩項，這兩項是洗禮和聖餐。天特會議中就此問題作出的回應是：「恩典能透過七個聖禮傳給信徒，這些聖禮是洗禮、聖餐、堅振禮、懺悔、抹油禮、修道和婚禮。」天特會議重新肯定了變質說的教義，堅持酒和餅都變成基督的血和身體，並反對一切其他的立場，甚至是較為溫和的同質說也不接納，他們同時也否決了改革者的另一個要求，他們認為不必把杯傳給平信徒。

在眾多的議題當中，雖然幾乎都一面倒的鞏固了天主教會的傳統，但也有改革成功的例子，但總論來說，會議的結果是十分的模稜兩可。原因是它開始的太晚了，而且被各派的改革運動所困擾。這一次的改革運動在社會的壓力下進行，

⁵⁰ 谷勒本著·《教會歷史》·李少蘭譯·道聲出版社出版·428.

⁵¹ 谷勒本著·《教會歷史》·李少蘭譯·道聲出版社出版·p428-429.

⁵² 馬有藻著·《基督教神學思想史導論》·天道書樓有限公司出版·p151.

最主要的是鞏固教皇的政治勢力，然而眾多的神學家以及高層的教士早已要求真正的改革，所以首先便是要削減教皇的權利，重新賦予大主教權威。因此，會議召開的前幾年，在皇帝查理五世敦促下，於 1541 年 4 月在雷根斯堡發起了新教神學家與天主教神學家之間的討論，雙方就一些基本的問題達成共識。但在天特會議召開後，這一切的準備都付諸流水。因為教皇與耶穌會教士們企圖進行一種改革，以阻止天主教國家再次出現像馬丁路德、慈運理與加爾文這樣的人物。會議的結果是，唯有教皇的意見才可以被接受。唯一在會議中可謂改革成功的是天特會議重建了大主教的權威（但條件是大主教必須住在他們的教區內，以防像過去有大主教兼職幾個教區，以收取更高的薪俸），與嚴厲斥責教士的墮落行爲，並對教士的神學教育作出重要的決定（防止有人用金錢獲取主教的職位），另外，會議還特別鼓勵文化上的改善，以滿足世人對宗教生活更真實的需求。⁵³

但天特會議的結果是將教會導向未來接續的宗教戰爭，因為天主教會欲從新教手中收回失地，這個武力的糾紛總共經歷了 150 年才告平息。宗教戰爭可能是當時教會界史料未及的。

2. 天特會議之聖餐觀點

天特會議中，針對聖餐禮儀的兩點（真實的臨在與獻祭）較大的爭論作出了回應，而在天特會議召開之後，天主教訓導局將感恩禮的道理發表了三個文件，即 1551 年公佈的《論至聖感恩聖事諭令》、1562 年公佈的《論領聖體與領聖血及小孩領聖體的道理》與 1562 年公佈的《論至聖彌撒獻祭的道理》⁵⁴。

（一）關於真實的臨在：此三個文獻清楚的說明了天主教會的立場，其觀點如

⁵³ 比爾奧斯汀著·《基督教發展史》·許建人、馬傑偉合譯·種籽出版社出版·p325-329

下：

(1) 基督在感恩禮食糧的臨在

基督在感恩禮食糧的臨在，於第一法規中棄絕與之相牴觸的看法。誰若否認，我們的主耶穌基督的身體和血，連同祂的靈魂和天主性，而因此整個基督，真正的、實在的、且本體的隱藏在至聖感恩聖事內，而說：祂〔在感恩聖事的餅酒內〕只像〔在〕一標記或象徵內或〔基督只〕以德能方式在〔感恩聖事的聖餅聖酒〕內，則應受罰。（此諭令意有所指的指出馬丁路德、慈運理與加爾文三人的觀點）首先，這神聖公會會議，公開且毫無保留的教導和宣稱：在崇高及至神聖感恩聖事裡，在餅與酒受祝聖後，我們的主耶穌基督真天主和人，真正的、實在的、本體的，隱藏在那有形物品（餅與酒）的外形下⁵⁵。

(2) 感恩聖事中的變化

誰若說，餅與酒的本體，連同我們的主耶穌基督的身體和血，一起留在感恩聖事內，並且否認，這餅和酒的整個本體以奇妙的、特殊的轉變而成爲基督的體和血，而只留下餅和酒的外形，則應受罰。因爲我們的救主基督說過，祂在餅形下所給我們的，真是祂自己的身體，所以，在天主的教會中，常有這樣的信念，而如今這神聖大公會議，在這樣宣稱說：藉著餅和酒的被祝聖有一個轉變，即餅的整個本體，被轉變成爲我主基督身體的本體，而酒的整個本體被轉變成爲祂的血之本體。這種轉變，適宜的和相稱的被公教會稱爲『體質變化』⁵⁶。

(3) 基督在每一外形下的真在

誰若否認，在可敬的感恩聖事裡，在每一個〔個別的餅或酒的〕外形下，以及在〔餅和酒〕任何被分開部分的外形下，都隱藏著整個基督，則應受罰。爲此

⁵⁴ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p135..

⁵⁵ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p136-139.

⁵⁶ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p139-142.

緣故，這的確是真實的，不論在餅或酒的外形下，或在這兩者的外形下，所隱藏的奧蹟都完全一樣，即整個的基督臨在於餅形下，以及在餅的任何部分下，同樣的，在整個酒形下，以及在酒的每一部分，都臨在著整個基督⁵⁷。

(二) 關於獻祭：天主教會的立場其觀點如下：

(1) 感恩祭與十字架祭獻一致

感恩祭和十字架祭獻是一致的，因為，在十字架上和在感恩祭中所奉獻的是同一個祭品。而如今藉著司鐸的服務舉行祭獻的，和當時在十字架上奉獻自己的是同一位司祭---耶穌基督⁵⁸。

(2) 感恩祭與十字架祭獻的區別

感恩祭與十字架祭獻兩者的區別，只在於奉獻的方式不同而已，十字架的祭獻是「曾在十字架上的祭台上一次以流血的方式」由基督所奉獻；感恩祭中，卻是基督「藉著司鐸的服務以不流血的方式」奉獻自己⁵⁹。

(3) 表達此一至性和區別的關鍵概念

這位基督我們的天主和主，只是一次在十字架的祭台上，藉著死亡，自獻於天主聖父，並為他們〔人〕完成永遠的救贖；但祂在最後晚餐中把有形可見的祭祀，遺留給教會，好使那個，祂一次在十字架上所做的流血祭祀，因此而得以重現，使對它〔十字架上的祭獻〕之紀念直到世末得以保存，而使那〔十字架上的祭獻〕之赦罪功能，得以施展出來⁶⁰。

⁵⁷ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p142-1143.

⁵⁸ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p167-168.

⁵⁹ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p168.

⁶⁰ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p168-172.

(4) 彌撒中奉獻於天主的是真實與正式的祭獻

誰若說，在彌撒中所被奉獻於天主的，不是真正的祭獻，或說，那被奉獻的，並不是別的，而只是基督遞給我們作食糧，則應受絕罰⁶¹。

(5) 感恩禮為贖罪祭

誰若說，彌撒祭，只是頌讚或謝恩，或只是對基督在十字架上所做的祭獻，作一種純粹的紀念，而它不是贖罪之祭，或說它只為領聖體者有益，而不應該也為生者、死者、為赦罪、赦罪罰、為補贖並為其他需求而奉獻〔彌撒聖祭〕，則應受絕罰⁶²。

(6) 感恩禮為教會的祭獻

誰若說，基督並沒有說這句話：『你們應行此裡為紀念我』把宗徒們立為司祭，或說基督沒有命令他們以及其他司祭奉獻祂自己的體和血，則應受絕罰⁶³。

第二節、梵二會議之聖餐觀

1. 梵二會議的背景與內容簡介

1959年1月25日，若望二十三世膺選教皇後的三個月，便首次宣布他有意

⁶¹ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p173-174.

⁶² 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p174-175.

⁶³ 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版·p175-176..

召開大公會議。當他在聖保羅教堂的合一週訓話與禮儀結束之後，他召集了 18 位樞機主教召開秘密會議，他交付了三個法案去進行：第一、是舉行羅馬教區會議；第二、舉行大公會議；第三、重定教會法典。這三個法案在 18 位樞機主教中受到極高的驚奇與肯定，尤其是第二項舉行大公會議。這一個決定是自天特會議（1545）之後，只召開過一次大公會議（梵一 1870）的天主教會的一個更新的改革運動，他同時在次的象徵著宣布了教皇無誤論的最高原則。而此次會議召開的目的，乃是要改變過去的會議議程中對異端的譴責（天特會議與梵一都以譴責新教為主），若望二十三世希望在這次的會議中沒有這類的譴責，而是一種實用性的會議，而非再是教義的宣布，他期待現代的教會應適應時代的情況，並使教友的一切活力復興起來；而他更盼望天主教會應對分裂的弟兄（指基督新教）只顯示一種更吸引他們的面孔，讓梵二大公會議給那「共成一棧，共屬一個牧羊人」的異象鋪路⁶⁴。

在經歷三年半的時間籌備下，梵二大公會議於 1962 年 10 月 11 日在聖彼得大教堂開幕，有投票權的會員，即樞機主教、主教、修會總長、隱修院院長、共 2908 人，這是歷屆會議出席人數最多的一次，也具有全球的普遍性。與過去的「議事設定」與「保密性」相較之下，「提出來討論」與「公開性」似乎是梵二大公會議一反常態的議事作為。整個梵二大公會議共分為四期，第一期從 1962 年 10 月 11 日到 1962 年 12 月 8 日、第二期從 1963 年 9 月 20 日到 12 月 4 日、第三期從 1964 年 9 月 13 日到 1964 年 11 月 21 日、第四期從 1965 年 9 月 14 日到 1965 年 12 月 8 日；在第一期會議結束之後，教宗若望二十三世於 1963 年 4 月 11 日公佈一封給全世界人類的談話「和平在大地」的通諭，此通諭的內容簡義為：『全世界所希望的和平，應以真理為基礎，以正義為規範，以愛為動力，以自由為養成所。』但當通諭發布後，同年 5 月底，教宗驟然逝世。

⁶⁴ 穆啓蒙編著·《天主教史卷一、二、三、四》·陳百希、侯景文合譯·光啓出版社出版 p287-291.

按照天主教會法典，主教若不與有形的領袖---教宗聯合在一起，就不能組成大公會議。因此當教宗一去世之後，梵二大公會議立刻停止，因為繼任的教宗有權利重開或是不開的自由。同年 6 月 21 日，樞機主教們便選出新的教宗保祿六世，他是對大公會議懷著無限希望的人，所以在他膺選的次日，向全世界致詞時，便聲明，要繼續召開梵二大公會議。因此在 1963 年 9 月 20 日，第二期大公會議又如期召開。⁶⁵

在梵二大公會議的圓滿結束下，最後的結論被彙編為 16 種草案：教會憲章、天主的啓示教義憲章、禮儀憲章、論教會在現代世界牧職憲章、主教在教會內牧靈職務法令、司鐸職務與生活法令、司鐸之培養法令、修會生活革新法令、教會傳教工作法令、大公主義法令、東方公教會法令、大眾傳播工具法令、信仰自由宣言、教會對非基督宗教態度宣言、天主教教育宣言。在這些草案中，主要的要點是：「一切都向著教會的中心思想集中。」大會的基本文獻是教會憲章「萬民之光」，它給教會本身的性質下了定義。「天主的聖言」是天主的啓示，因為教會是建立在天主的啓示上。而其他的文獻則陳明了教會及其機構的內部革新。也有一系列文獻證明教會對她以外的所有人類都關心，對天主教徒，非基督徒，不信者，甚至全世界，都做開了商談之門⁶⁶。

2. 梵二會議的聖餐觀

梵二大公會議的禮儀憲章第二章「論至聖聖體奧蹟」當中清楚明白的顯示了，天主教會對於聖餐的觀點⁶⁷。

⁶⁵ 穆啓蒙編著·《天主教史卷一、二、三、四》·陳百希、侯景文合譯·光啓出版社出版·p291-302.

⁶⁶ 中國主教團秘書處編譯·《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》·中國主教團秘書處出版

⁶⁷ 中國主教團秘書處編譯·《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》·中國主教團秘書處出版·p163-168.

彌撒及逾越奧蹟

47 我們的救主，在他被出賣的那一夜，在最後的晚餐中，建立了祂的體血感恩祭獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到祂再度來臨，並把祂死亡復活的記念，託付給親愛的淨配---教會。這是仁愛的聖事、統一的象徵、愛德的聯繫、逾越的宴會，在此以基督為食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證。

信友主動參與

48 因此，教會操心集慮，切望信友參與這奧蹟時，不要像局外的啞巴觀眾，而是要他們藉著聖禮與經文，深深體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與神聖活動，接受天主聖言的教訓，領受吾主聖體餐桌的滋養，感謝天主，向天主奉獻無瑕的祭品，不僅藉司鐸的手，而且學習同司鐸一起，奉獻自己，一日復一日的，通過基督中保，與天主及弟兄彼此之間，溶化為一，終使天主成為萬物中的萬有。

49 為此，欲使彌撒祭獻，連同其禮節形式，獲致圓滿的牧靈實效，大公會議針對著民眾參與的彌撒，尤其在主日及法定節慶所舉行者，規定下列事項。

修訂彌撒常用部分

50 修訂彌撒典禮時，務必使每一部分的特點及其彼此之間的聯繫，清楚表現出來，並使信友更容易虔誠而主動的參與。因此，只要確切保存其基本要素，禮節要簡化；歷代所做的重複或無用的增添，應該除去；某些年久失用的部分，如果適宜或需要，應該按照教父們的原始傳統，恢復起來。

增加豐富的讀經

51 為給信友們準備更豐盛的天主語言的餐桌，應該敞開聖經的寶庫，以便使教友們，在規定的年限內，能夠讀到聖經的重要部份。

講道

52 講道是禮儀的一部分，極應推崇，藉以遵照禮儀年的進展，從聖經中發揮信德的奧蹟和基督化的生活原則；並且，在民眾聚會的主日及法定節慶彌撒內，無重大理由，不得略去講道。

信友禱詞

53 福音及講道之後的「公共禱詞」或「信友禱詞」，應該恢復，尤其是在主日及法定節慶；以便使民眾參加，為聖教會、為國家的長官、為遭受各種困難者，為整個人類及全世界的得救而禱告。

拉丁及本地語言

54 在民眾參與的彌撒內，可准予相當部份的本地語言，尤其在讀經及信友禱詞部分，以及按照地方情形，根據本憲章第三十六節規定，屬於民眾的部分。但要設法，使信友也能以拉丁文共同誦唸或歌唱，彌撒常用經文中屬於牠們的部分。如有某些地區，認為適宜更廣泛的在彌撒中使用本地語言，應遵照本憲章第四十節的規定辦理。

參與彌撒的高峰是領聖體

55 極應鼓勵信友更完善的參與彌撒，就是在司鐸領聖體後，信友們也領受在同一聖祭中所祝聖的聖體。只要不損及特倫多大公會議所定的教義原則，在宗座將要指定的情況內，主教們可以斟酌准許教士、會士或信友們，兼領聖體聖血；比如：准許領受聖秩者在其受聖的彌撒內、會士在其發聖願的彌撒內、新教友在緊隨洗禮的彌撒內，領受聖體聖血。

彌撒的統一性

56 組成彌撒的兩個部分，即聖道禮儀與聖祭禮儀，彼此嚴祕的結合在一起，行成一個敬禮行動。因此，神聖會議懇勸牧靈人員，在教授要理時，務必用心訓導信友參加完整的彌撒，尤其在主日提法定慶典。

共祭

57

一、共祭頗能顯示司祭職的統一性，在教會內無論東方或西方，至今仍在沿用。

因此，大公會議願意把共祭的權利，擴展於下列各種情況：

1. a.在聖週四主的晚餐日，即在祝聖聖油彌撒及晚間彌撒內。
 - b.在會議時、主教團集會時及教務會議時。
 - c.在祝聖隱修會會長彌撒時。
2. 此外，當權人有權審查共祭是否合宜，得其允許後：
 - a.可以在法團彌撒內，以及各聖堂的主要彌撒內，但以信友的利益不需要現場所有司鐸個別獻祭為限。
 - b.可以在教區司鐸或修會司鐸各種形式的聚會彌撒內。

二（本處無標題）

- 1.在教區內管理共祭的紀律，是主教的權利。
- 2.不過，每位司鐸仍保有舉行個別彌撒的權利，但不得同時在同一聖堂內，也不得在聖週四主的晚餐日。

58 應編寫新的共祭禮節，列入主教禮典及羅馬彌撒經書內。

小結來說，天主教從天特會議到梵二會議的聖餐觀點已經有極大的轉變，我們可從彌撒的作為上看出其改變，現今的彌撒已經重視到信友的主動參與以及事奉者在禮儀上的可變性，從而也鼓勵信友對於聖經的閱讀能加強，而在拉丁文的使用上面，也不再是強迫式的作為，最特別的是對於講道的重視，能有更多的反省，這對於過去只重視禮儀的天主教來說，是一種更趨向於新教的作為。

對於這樣的轉變，似乎有助於天主教與新教之間的對話與共融，由此可知，在歷史的洪流中，變與不變，乃是取決於上帝在不同時代中對於人的啓示與人對於上帝的理解。

第六章、對新教與天主教會之聖餐觀的比較

第一節、新教與天主教會之聖餐觀的異同處

在這一節，我們要從上面第二章、第三章、第四章與第五章當中，將馬丁路德、慈運理與加爾文等新教的聖餐觀的文獻，與天主教會對這些觀點的回應，所整理歸納出來的一些要點為主題，來比較他們其中的一些差異，使用圖表來呈現，將有助於我們清楚瞭解到，此時期的改革大師們在同一議題上是否有不同的見解，也能知道有些部分是其中一人沒有論及的，更可知道天主教會的立場與思維。

1. 基督真實的臨在：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎化質說的謬誤：馬丁路德認為既然要避免餅的本質被指為基督的身體，就設一個化質說，那麼應該要以同樣的理由來設一個化偶說。</p> <p>◎偶性思考的謬誤：馬丁路德認為偶性的聖餐觀思考沒有聖經的啓示與根據，沒有相信的必要。</p> <p>◎基督實在的身體和血可以降臨在聖餐：馬丁路德認為「這人是上帝」與「這上帝是人」都是對的說法，這不能用哲學來了解，只能用信仰來了解。</p>	<p>◎真正領受聖餐是享受祂為永生的糧食：加爾文認為人不應用任何方式將基督限制起來，也不要以為耶穌的身體可以存在任何地方，因為這樣也限制了祂的人性，所以人不只要以想像或領悟來領受，更要真實的享受祂為永生的糧。</p> <p>◎基督臨在的方式只需經驗不須瞭解：加爾文認為基督臨在的方式是一種極崇高的奧秘，非人所能表達與領略，因此人只要去經驗而不須去了解。</p> <p>◎餅並非是神，臨在也非寄</p>	<p>◎慈運理反對馬丁路德之「真實臨在說」，並認為聖經運用了許多不同的修辭方式，故此「是」字一方面可能的意思為「絕對的等於」，另一方面的意思為「代表」或是「象徵」。</p> <p>◎慈運理反對路德的真實臨在說的另一個論點是關於基督所在的位置。因為對於路德來說，基督是同在於聖餐中，誰領受了聖餐的餅與杯，便是領受了基督，而基督應是在「上帝的右邊」的說法是一種隱喻的手法。相對的，慈運理則認為基督應</p>	<p>◎誰若否認，我們的主耶穌基督的身體和血，連同祂的靈魂和天主性，而因此整個基督，真正的、實在的、且本體的隱藏在至聖感恩聖事內，而說：祂〔在感恩聖事的餅酒內〕只像〔在〕一標記或象徵內或〔基督只〕以德能方式在〔感恩聖事的聖餅聖酒〕內，則應受罰。首先，這神聖公會議，公開且毫無保留的教導和宣稱：在崇高及至神聖感恩聖事裡，在餅與酒受祝聖後，我們的主耶穌基督真天主</p>

<p>◎基督的身體包含在餅的本質中：馬丁路德認為基督的身體乃包含在餅的本質中，無論平信徒如何敬拜都不會有拜偶像的危險。</p>	<p>居：加爾文認為真信仰是與基督連結相交的唯一媒介，不能將餅當成神來看待，因為基督的身體是不能在麵包的形式中找到的。</p> <p>◎餅的改變不是幻影乃是實在：加爾文認為基督並不是將餅的本質消滅，而把自己藏在餅中，因為聖餐是用有形的物來證明基督的應許，所以必用看的見的餅來代表這屬靈的事。</p>	<p>是在「上帝的右邊」，不會臨在於聖餐當中，祂不能同時出現在兩處。</p> <p>◎慈運理拒絕變質說的教義。其原因是其拒絕其名稱和觀念，與馬丁路德不同。</p> <p>◎慈運理強調基督的臨在只是在信徒的心中，而非臨在於聖餐中。</p>	<p>和人，真正的、實在的、本體的，隱藏在那有形物品（餅與酒）的外形下。</p> <p>◎誰若說，餅與酒的本體，連同我們的主耶穌基督的身體和血，一起留在感恩聖事內，並且否認，這餅和酒的整個本體以奇妙的、特殊的轉變而成爲基督的體和血，而只留下餅和酒的外形，則應受罰。</p>
---	---	--	--

2. 人的信心：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎用信心領受聖餐：路德認為唯有有信心的人才能吃餅，因為唯有有信心的人才是屬靈的。</p> <p>◎因功生效的彌撒是有罪的：馬丁路德認為彌撒是神給人的應許，因此只要帶著信心去領受，而不要獻上許多的行爲來爲自己定罪。</p> <p>◎信仰乃是一切行爲的主人和生命：馬丁路德認為每個人只能用自己的信心從彌撒中得福，所以聖餐也需要自己來領受。</p>	<p>◎開心領受便可得著生命：加爾文認為基督既取了肉身，就是向人顯明他自己，因此人只要有信心的敞開新去接受聖餐，就可得著。</p> <p>◎用信心領受人所不能瞭解的：加爾文認為人的靈魂乃是靠著基督的血和肉存活的，所以人要用信心來領受人所不能瞭解的。</p> <p>◎加爾文認為基督將聖餐所表明的，給凡來參加這屬靈筵席的人，然而人只有用真信心與感謝的心來接受，才能受益。</p>	<p>◎慈運理認為上帝的話語創造信心，而聖禮則是公開的印證此信心。</p> <p>◎他認為基督的身體與血的出現，對於有信心的人，不是有形的，而是屬聖禮的，是爲了信心的默想。</p> <p>◎慈運理認為基督身體再臨是一個信心的禮物，象徵著每當崇拜者爲了神賞賜愛子捨身赦罪這個恩典，而每一件發生在基督身上的是對眾人來說都是一種禮物。</p>	<p>◎無。</p>

3. 同領杯餅：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎基督是要大家都能領受聖餐：馬丁路德認為，一般的平信徒都可以領受杯餅，這是對羅馬教會最大的反對之一。</p> <p>聖餐的本質與完整：馬丁路德認為唯有同領杯餅才能使聖餐的本質完整。</p>	<p>◎分享血肉便是分享生命：加爾文認為基督表明完全的生命，在他的人性當中，使分享祂的血和肉的人，就能得著生命，所以否認信徒與基督的體血相通的人，就是錯的。</p>	<p>◎慈運禮認為基督的肉不能以肉身來吃，也不能以精神來吃。屬於肉身的就不能屬於信仰。而靈魂則是由於信仰而從基督得到培養。</p>	<p>◎只要不損及特倫多大公會議所定的教義原則，在宗座將要指定的情況內，主教們可以斟酌准許教士、會士或信友們，兼領聖體聖血；比如：准許領受聖秩者在其受聖的彌撒內、會士在其發聖願的彌撒內、新教友在緊隨洗禮的彌撒內，領受聖體聖血。</p>

4. 上帝的應許：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎倚靠應許的信仰領受聖餐：馬丁路德認為適當的舉行彌撒，並不需要別的，只需要倚靠上帝所應許的信仰，相信基督的這些話是實在的，並且不懷疑祂所賜下了這些無窮的祝福，就能使聖餐生效。</p>	<p>◎領受聖餐在於有效的恩典：加爾文認為除了無罪的義人才能領受聖餐的要求過於嚴苛，因為沒有人敢這樣宣佈自己是無罪的義人，這樣也就無能有把我能領受聖餐。</p> <p>◎聖餐所得的益處都靠著道：加爾文認為若沒有道就沒有聖禮，因為人從聖餐所得的益處都靠著道，而這個道就是上帝的本身與應許。</p>	<p>◎聖禮是過去恩典降臨罪得赦免的一種記號與應許。也是一種圖像的表徵，象徵著因著神的良善，我們被群聚在教會的團契中，在那裡用被潔淨如雪的生命來敬拜神。聖禮和這些在早期就已經領受眼未曾見的恩典的教會會有可見的關聯性。</p>	<p>◎我們的救主，在他被出賣的那一夜，在最後的晚餐中，建立了祂的體血感恩祭獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到祂在度來臨，並把祂死亡復活的記念，託付給親愛的淨配---教會。這是仁愛的聖事、統一的象徵、愛德的聯繫、逾越的宴會，在此以基督為食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證。</p>

5. 聖靈：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
◎聖靈的改變：馬丁路德認為因信仰基督而由聖靈所賜給的愛，使人能變為新造的人。	◎通過聖靈便能分享基督：加爾文認為夢想基督的身體臨在聖餐中，是一個錯誤，因為聖經告訴我們基督是藉著聖靈住在我們的心裡。	◎慈運理相信聖靈在聖禮之外也能運作，甚至啓示非基督徒如蘇格拉底和伽安等。	◎無。

6. 約的設立：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
◎回歸聖餐的本質：馬丁路德認為相信彌撒是獻給上帝最大的祭，是最危險的絆腳石。因為當基督在最後的晚餐設立了聖餐並立了這約時，祂並沒有將自己獻給上帝，也沒有在當時替別人行善事，僅對同席的人立下了這約，給了一個記號。假如把彌撒當做一種獻祭是必須的，那麼，基督所設立的彌撒便不完全。	◎餅是用基督的身體所立的約：加爾文認為耶穌所說的「這」的意思依然是指餅，聖經的意思是說餅乃是耶穌用祂的身體所立的約。 ◎聖餐是為軟弱不完全的人所設立的：加爾文認為聖餐不是為了完全人所設立的，因為這樣聖餐對他們來說，就沒有任何益處，而聖餐的設立乃是為了不完全的人，因為透過聖餐才能使他們得以在生活中有操練、提醒與鼓勵，並在信愛上糾正其缺點。	◎聖餐所代表的涵義是紀念與誓約，象徵基督為了眾人的罪完全的奉獻自己，使得眾人得到永恆的贖罪。這個信念所產生的結果就是，祭典（或彌撒）已經不完全是獻祭，乃是一種紀念。是為了紀念主曾在十字架上成為贖罪祭，並且十字架已經成為一個贖回的記號。	◎我們的救主，在他被出賣的那一夜，在最後的晚餐中，建立了祂的體血感恩祭獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到祂在度來臨，並把祂死亡復活的記念，託付給親愛的淨配---教會。這是仁愛的聖事、統一的象徵、愛德的聯繫、逾越的宴會，在此以基督為食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證。

7. 聖餐非獻祭：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎彌撒不是帶有善功的獻祭：馬丁路德認為這種弊病帶來了其他無數的弊病，以致人對聖餐的信仰完全消滅，把聖餐變為交易、酒店和商場。而神甫和修士靠此維生，並那把聖餐當做『因功生效』和獻祭的人便是如此。</p>	<p>◎加爾文認為感恩是聖餐的特別的果子，激發我們對每日從主所領受的福氣，使我們把主配受的感謝和讚美獻給祂，而這讚美要在我們生活上表明出來，這樣的自我奉獻與祝謝獻祭的觀念才是真確的。</p>	<p>◎◎聖餐所代表的涵義是紀念與誓約，象徵基督為了眾人的罪完全的奉獻自己，使得眾人得到永恆的贖罪。這個信念所產生的結果就是，祭典（或彌撒）已經不完全是獻祭，乃是一種紀念。是為了紀念主曾在十字架上成為贖罪祭，並且十字架已經成為一個贖回的記號。</p>	<p>◎感恩祭和十字架祭獻是一致的，因為，在十字架上和在感恩祭中所奉獻的是同一個祭品。而如今藉著司鐸的服務舉行祭獻的，和當時在十字架上奉獻自己的是同一位司祭---耶穌基督。</p> <p>◎感恩祭與十字架祭獻兩者的區別，只在於奉獻的方式不同而已，十字架的祭獻是「曾在十字架上的祭台上一次以流血的方式」由基督所奉獻；感恩祭中，卻是基督「藉著司鐸的服務以不流血的方式」奉獻自己。</p>

8. 象徵：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎馬丁路德認為在聖禮的三要素中，顯然不必要把注意力集中在象徵上面，她認為應該要多注意應許，少注意象徵，少重視行為或記號的應用，他要人們牢記，有神的應許，便要有信仰，這兩者彼此相互需要，若彼此分</p>	<p>◎象徵並非轉喻，而是真實表陳：加爾文認為，象徵並不是一種轉喻，一種空虛無用的紀念品，象徵是事實的真實表陳。</p> <p>◎接受象徵便是接受身體：加爾文認為上帝將這有形的表記賜予人，是為要印證那無形之身體的賜予，所以人</p>	<p>◎慈運理認為聖經運用了許多不同的修辭方式，故此「是」字一方面可能的意思為「絕對的等於」，另一方面的意思為「代表」或是「象徵」。於此慈運理強調「象徵」的說法。</p> <p>◎慈運禮認為在聖餐中相通的基督徒見證了他們是同為</p>	<p>◎基督在感恩禮食糧的臨在，於第一法規中棄絕與之相抵觸的看法。誰若否認，我們的主耶穌基督的身體和血，連同祂的靈魂和天主性，而因此整個基督，真正的、實在的、且本體的隱藏在至聖感恩聖事內，而說：祂〔在感恩</p>

<p>離，就不能發生效力。因為沒有應許，就無從相信，若不相信，應許就無從成立。但若兩者並行，它們就對聖禮發生實在和罪可靠的效力。</p>	<p>當要確信並接受主的身體的象徵，那樣便是真正接受主的身體。</p> <p>◎有形的表記與屬靈的真理：加爾文認為有形的表記是按照人軟弱的能力，向人所表明眼所不能見的事，而屬靈的真理也同時由象徵表明出來。</p> <p>◎聖禮象徵我們能領受完全的基督。</p>	<p>一體的肢體，所以那接受象徵的餅的人必須有基督信徒的樣式，因為他已經領受了信託基督的印記。</p>	<p>聖事的餅酒內〕只像〔在〕一標記或象徵內或〔基督只〕以德能方式在〔感恩聖事的聖餅聖酒〕內，則應受罰。</p>
--	--	---	--

9. 重視聖經：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎聖餐乃根據聖經來詮釋：馬丁路德認為他的根據乃是來自於聖經，而不是根據哲學。所以他後來用母語翻譯聖經。</p>	<p>◎領受主話語的人，其聖餐才有功效：加爾文認為聖餐不是一種魔術，將基督藏在餅中，唯有領受主話語的人，聖餐才能真正稱為聖禮。</p>	<p>◎道與聖禮是頗為不同的事實，而前者更為重要。</p> <p>◎慈運理堅持聖經為唯一的權威，他反對天主教高舉傳統與聖經有同等地位。</p>	<p>◎為給信友們準備更豐盛的天主語言的餐桌，應該敞開聖經的寶庫，以便使教友們，在規定的年限內，能夠讀到聖經的重要部份。</p>

10. 團契關係：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
<p>◎領受聖餐就是領受團契：馬丁路德認為同領的意義最主要是說明聖徒的團契，因此領受聖餐的餅酒，就是領受這團契的</p>	<p>◎聖餐能激勵人的感恩與彼此相愛：加爾文認為聖餐使領受的人體驗到基督是他們的生命，因此能激勵人們彼此相愛與感恩。</p>	<p>◎凡在紀念或聖餐中，與會眾一同感謝上帝，便是印證他在心裡為基督的死而歡欣，並為此感謝的事實。</p>	<p>◎教會切望信友參與這奧蹟時，要藉著聖禮與經文，深深體會奧蹟，主動地參與神聖活動，不僅藉司鐸的手，而且學習同司</p>

標記與基督及所有聖徒結合為一體。			鐸一起，奉獻自己，通過基督中保，與天主及弟兄彼此之間，溶化為一。
------------------	--	--	----------------------------------

11. 聖餐施行：

馬丁路德	加爾文	慈運理	天主教會
◎聖餐的時間：馬丁路德認為任何彌撒越是接近基督在最後的晚餐時所舉行的初次彌撒，他就越合乎基督教。	◎聖餐的外表儀式由教會自由決定：加爾文認為聖餐的外表儀式不是重要的，可由教會自行決定之。 ◎每逢教會聚會，必須舉行聖餐：加爾文強烈的要求，當教會聚會時，必須舉行聖餐，為的是讓信徒常常想起基督的苦，而堅固他們的信仰並彼此相愛。	◎慈運理認為聖餐的施行，乃是要宣告救贖是從神而來的，為考驗、試煉我們的信心，並且引導我們至一個大眾的觀點中。	◎只要不損及大公會議所定的教義原則，在宗座將要指定的情況內，主教們可以斟酌准許教士、會士或信友們，兼領聖體聖血；比如：准許領受聖秩者在其受聖的彌撒內、會士在其發聖願的彌撒內、新教友在緊隨洗禮的彌撒內，領受聖體聖血。

由上述的圖表中我們可以很清楚得知新教之宗教改革家與天主教會對聖餐在不同主題上的理解與主張。因此我們要在這當中來探討這其中的差異。

1. 基督與餅酒的關係之觀點：

一般的研究都將這部分歸為基督的臨在性來討論，筆者認為這個問題乃是在討論基督與餅酒在聖餐的過程中有何關係⁶⁸？所以以這一個較為能理解的方式來探討。路德提出「合質說」，指出祝聖後餅、酒仍為餅、酒，但領食時耶穌之血、肉卻與餅、酒同在，同時耶穌也可以在任何一個地方來存在；加爾文卻認為人不

⁶⁸ 有同質說、基督真實臨在說、變質說與紀念說等等，若再加上古代教父的看法還有實在論與

應用任何方式將基督限制起來，也不要以為耶穌的身體可以存在任何地方，因為這樣也限制了祂的人性，另他也強調說聖餐是人在聖靈裡的改變，而不是物本身發生變化；慈運理則反對馬丁路德之「真實臨在說」，並認為聖經運用了許多不同的修辭方式，故此「是」字一方面可能的意思為「絕對的等於」，另一方面的意思為「代表」或是「象徵」。慈運理反對路德的真實臨在說的另一個論點是關於基督所在的位置。因為對於路德來說，基督是同在於聖餐中，誰領受了聖餐的餅與杯，便是領受了基督，而基督應是在「上帝的右邊」的說法是一種隱喻的手法。相對的，慈運理則認為基督應是在「上帝的右邊」，不會臨在於聖餐當中，祂不能同時出現在兩處。慈運理拒絕變質說的教義。其原因是其拒絕其名稱和觀念，與馬丁路德不同。慈運理強調基督的臨在只是在信徒的心中，而非臨在於聖餐中。

筆者認為他們三人在這議題上最大的不同之處有兩點：第一、馬丁路德強調聖餐時餅酒之變化乃是祝聖的過程，祝聖時酒餅不變，領食時酒餅就與血肉同在，而加爾文在聖餐時餅酒之變化強調的是聖靈的感動與提昇；第二、馬丁路德認為聖餐時耶穌基督的身體同時臨在各地方，而加爾文在這點上則強調耶穌的人性；筆者認為明顯地，加爾文在這議題上，是針對路德的觀點提出回應的；馬丁路德以耶穌基督為出發點到人，加爾文則是以人為出發點到耶穌基督，這是不同方向的一個思考，也是最大的差別。另慈運理之觀點則偏向於聖經的解釋，與天主教會較為類似，只是在解釋上大家的看法分歧了。

2. 信心的觀點：

從歸納的結果我們可以得知，馬丁路德認為彌撒是神給人的應許，因此只要帶著信心去領受，而不要獻上許多的行為來為自己定罪。加爾文認為基督既取了肉身，就是向人顯明他自己，基督在聖餐所表明的，是給凡來參加這屬靈筵席的

象徵論，為避免主題難以書寫，故舊以基督與餅酒的關係為題。

人，然而人只有用真信心與感謝的心來接受，才能受益，因此人只要有信心的敞開心去接受聖餐，就可得著。慈運理則認為上帝的話語創造信心，而聖禮則是公開的印證此信心，他認為基督的身體與血的出現，對於有信心的人，不是有形的，而是屬聖禮的，是爲了信心的默想。慈運理並認為基督身體再臨是一個信心的禮物，象徵著每當崇拜者爲了神賞賜愛子捨身赦罪這個恩典，而每一件發生在基督身上的是對眾人來說都是一種禮物。

筆者認為他們三人在這觀點上有兩點不同的地方，第一、馬丁路德強調聖餐是神的應許，而加爾文與慈運理則認為聖餐是神親自的顯明；第二、馬丁路德強調因信稱義，行爲沒有功效，而加爾文與慈運理則強調只要有信心與感謝便可以得著。若在信心的觀點上，加爾文與慈運理是較以有信心即有效爲聖餐的切入點，而馬丁路德則較以因信稱義才算有效爲切入點。至於天主教會幾乎沒有談及信心的觀點。

3. 同領杯餅的觀點：

此觀點三人似乎有一致的想法，那就是他們都一致反對羅馬教會對平信徒在領受聖餐時，只能領受餅而不能領受杯的做法。而天主教的這一觀點到了梵二會議時幾乎已經解消了，只要按著規定就可同領之。

4. 應許的觀點：

馬丁路德認為適當的舉行彌撒，並不需要別的，只需要倚靠神所應許的信仰，相信基督的話是實在的，並且不懷疑祂所賜下了這些無窮的祝福，就能使聖餐生效。而加爾文則認為聖餐所得的益處都靠著道，若沒有道就沒有聖禮，而這個道就是上帝的本身與應許。慈運理則認為聖禮是過去恩典降臨罪得赦免的一種記號與應許。也是一種圖像的表徵，象徵著因著神的良善，我們被群聚在教會的

團契中，在那裡用被潔淨如雪的生命來敬拜神。聖禮和這些在早期就已經領受眼未曾見的恩典的教會有可見的關聯性。天主教的主張是：我們的救主，在他被出賣的那一夜，在最後的晚餐中，建立了祂的體血感恩祭獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到祂在度來臨，並把祂死亡復活的記念，託付給親愛的淨配---教會。這是仁愛的聖事、統一的象徵、愛德的聯繫、逾越的宴會，在此以基督為食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證。

對於這個觀點筆者認為三個人所建立的觀念有相同的地方，那就是都連結於上帝本身。而從天主教會的立論看來，幾乎是沒有任何爭議的。唯一的問題是在於「託付給親愛的淨配---教會」這句話上面。

5. 聖靈的觀點：

馬丁路德認為因信仰基督而由聖靈所賜給的愛，使人能變為新造的人。而加爾文則認為通過聖靈便能分享基督，對於夢想基督的身體臨在聖餐中的人，是一個錯誤，因為聖經告訴我們基督是藉著聖靈住在我們的心裡。慈運理則相信聖靈在聖禮之外也能運作，甚至啓示非基督徒如蘇格拉底和伽妥等。

對於這個觀點筆者認為馬丁路德與加爾文有一點不同的地方，那就是加爾文強調通過聖靈便能領受，而馬丁路德對於領受聖餐的方式卻不是通過聖靈。慈運理的想法則更前衛，與眾人皆不同。天主教幾乎也沒有談及聖靈的看法。

6. 約的設立之觀點：

馬丁路德認為，相信彌撒是獻給上帝最大的祭，是最大最危險的絆腳石。因為當基督在最後的晚餐設立了聖餐並立了這約時，祂並沒有將自己獻給父上帝，也沒有在當時替別人行善事，僅對同席的人立下了這約，給了一個記號，假如把彌撒當做一種獻祭是必須的，那麼，基督所設立的彌撒便不完全。而加爾文則認

為餅是用基督的身體所立的約，耶穌所說的這是我的身體，那「這」的意思依然是指餅，聖經的意思是說餅乃是耶穌用祂的身體所立的約。慈運理則認為聖餐所代表的涵義是紀念與誓約，象徵基督為了眾人的罪完全的奉獻自己，使得眾人得到永恆的贖罪。這個信念所產生的結果就是，祭典（或彌撒）已經不完全是獻祭，乃是一種紀念。是為了紀念主曾在十字架上成為贖罪祭，並且十字架已經成為一個贖回的記號。

對於這個觀點筆者認為馬丁路德與加爾文並沒有太大的分歧，只是二人強調的點方向不同，一個指涉於聖餐禮，另一個指涉於聖餐禮的餅，他們都在對羅馬教會的聖餐觀提出相同的駁斥。而慈運理在這裡的看法則直接指向聖餐本身，是人對上帝的誓約。

7. 聖餐非獻祭的觀點：

馬丁路德認為彌撒不是帶有善功的獻祭，而這種弊病帶來了其他無數的弊病，以致人對聖餐的信仰完全消滅，把聖餐變為交易、酒店和商場。神甫和修士靠此維生，並那把聖餐當做『因功生效』和獻祭的人便是如此。加爾文認為感恩是聖餐的特別的果子，激發我們對每日從主所領受的福氣，使我們把主配受的感謝和讚美獻給祂，而這讚美要在我們生活上表明出來，這樣的自我奉獻與祝謝獻祭的觀念才是真確的。慈運理認為聖餐所代表的涵義是紀念與誓約，象徵基督為了眾人的罪完全的奉獻自己，使得眾人得到永恆的贖罪。這個信念所產生的結果就是，祭典（或彌撒）已經不完全是獻祭，乃是一種紀念。是為了紀念主曾在十字架上成為贖罪祭，並且十字架已經成為一個贖回的記號。

對於這個觀點筆者認為三個人有一樣的方向，也是針對於天主教會，但是加爾文更進一步的指出真正獻祭的意義是在於感恩，慈運理則完全的相信其為紀念。

8. 象徵的觀點：

馬丁路德認為在聖禮的三要素中，顯然不必要把注意力集中在象徵上面，他認為應該要多注意應許，少注意象徵，少重視行為或記號的應用，他要人們牢記，有神的應許，便要有信仰，這兩者彼此相互需要，若彼此分離，就不能發生效力。加爾文認為聖禮象徵我們能領受完全的基督，象徵並不是一種轉喻，一種空虛無用的紀念品，象徵是事實的真實表陳，接受象徵便是接受身體，因為上帝將這有形的表記賜予人，是為要印證那無形之身體的賜予，所以人當要確信並接受主的身體象徵，那樣便是真正接受主的身體，另加爾文也認為有形的表記是按照人軟弱的能力，向人所表明眼所不能見的事，而屬靈的真理也同時由象徵表明出來。慈運理認為聖經運用了許多不同的修辭方式，故此「是」字一方面可能的意思為「絕對的等於」，另一方面的意思為「代表」或是「象徵」。於此慈運理強調「象徵」的說法。慈運禮認為在聖餐中相通的基督徒見證了他們是同為一體的肢體，所以那接受象徵的餅的人必須有基督信徒的樣式，因為他已經領受了信託基督的印記。

對於這個觀點筆者認為馬丁路德與加爾文、慈運理有極大的差距，乃在於對象徵的重視，雖然馬丁路德認為象徵是聖禮的三要素之一，便是他對於象徵重視的程度比加爾文來的少很多，加爾文在此將奧古斯丁的觀念表達無遺。而慈運理則更強調聖餐的象徵概念。

9. 聖經的觀點：

馬丁路德認為他的根據乃是來自於聖經，而不是根據哲學，所以他後來用母語翻譯聖經，讓聖經平民化。加爾文則認為領受主話語的人，其聖餐才有功效，因為聖餐不是一種魔術，將基督藏在餅中，唯有領受主話語的人，聖餐才能真正稱為聖禮。慈運理則堅持聖經為唯一的權威，他反對天主教高舉傳統與聖經有同等地位，並他認為道與聖禮是頗為不同的事實，而前者更為重要。

對於這個觀點筆者認為牠們三人對聖經有同樣的重視，他們一樣在這議題上駁斥天主教會的說法。而天主教會在梵二會議時則改變了些許的做法，他們已經可以認同更多的聖經分享，他們提及「為給信友們準備更豐盛的天主語言的餐桌，應該敞開聖經的寶庫，以便使教友們，在規定的年限內，能夠讀到聖經的重要部份。」

10. 團契關係的觀點：

馬丁路德認為領受聖餐就是領受團契，因為同領的意義最主要是說明聖徒的團契，因此領受聖餐的餅酒，就是領受這團契的標記與基督及所有聖徒結合為一體。加爾文認為聖餐能激勵人的感恩與彼此相愛，因為聖餐使領受的人體驗到基督是他們的生命，因此能激勵人們彼此相愛與感恩。慈運理認為凡在紀念或聖餐中，與會眾一同感謝上帝，便是印證他在心裡為基督的死而歡欣，並為此感謝的事實。天主教會則切望信友參與這奧蹟時，要藉著聖禮與經文，深深體會奧蹟，主動地參與神聖活動，不僅藉司鐸的手，而且學習同司鐸一起，奉獻自己，通過基督中保，與天主及弟兄彼此之間，溶化為一。

對於這個觀點筆者認為在那個時代就幾乎有一樣的共識。

11. 聖餐施行的觀點：

馬丁路德認為任何彌撒越是接近基督在最後的晚餐時所舉行的初次彌撒，牠就越合乎基督教。而加爾文則認為聖餐的外表儀式由教會自由決定即可，因為聖餐的外表儀式不是重要的，可由教會自行決定之。但是加爾文特別強調每逢教會聚會，就必須舉行聖餐，為的是讓信徒常常想起基督的苦，而堅固他們的信仰並彼此相愛。慈運理則認為聖餐的施行，乃是要宣告救贖是從神而來的，為考驗、試煉我們的信心，並且引導我們至一個大眾的觀點中。

對於這個觀點筆者認為加爾文比馬丁路德更重視聖餐的施行，而且馬丁路德雖然在儀式上有空間，但是他似乎被時間所限制了。慈運理則在時間空間上有更多的開放。相較之下，天主教會則在時間空間上有諸多的限制，至於在今日的天主教會似乎也是沒有多大的改變。

第二節、對新教與天主教會之聖餐觀的批判

由上一節當中我們大致上對新教與天主教會之聖餐觀，已經有了更深入的瞭解，在這一節當中我們要針對他們的觀點提出較為爭議性的批判，因為我們若思考這聖餐觀中最有爭議性的題目，實在是難以著手來進行下一步，但是我們不盡的要問，難道問題真出在於餅酒與基督上面嗎？還是有更多的原因是我們忽略掉的呢？我們先來看看幾個問題的癥結點：

1. 基督與杯餅的問題：

筆者在第六章第一節曾提及過他們三人在這議題上最大的不同之處有兩點：第一、馬丁路德強調聖餐時餅酒之變化乃是祝聖的過程，祝聖時酒餅不變，領食時酒餅就與血肉同在，而加爾文則強調在聖餐時餅酒之變化是聖靈的感動與提昇；第二、馬丁路德認為聖餐時耶穌基督的身體同時臨在各地地方，而加爾文在這點上則強調耶穌的人性。

首先針對他們兩人第一個不同之處，基本上筆者認為馬丁路德既然反對變質說的道理，怎麼又會提出這樣一個中和羅馬教會的觀點呢？我們可以知道羅馬教會的變質說，基本上與馬丁路德的同質說，最後的結果似乎是一樣的，那就是酒餅就與血肉同在，這樣看來，馬丁路德重視的只是在於祝聖的過程上面，而不是

酒餅與血肉同在的問題，而這樣一來，結局相同的結果，看起來似乎在爭論，事實上等於是沒有兩樣的，因為既有相同的結果，過程如何也就較不成問題了。所以加爾文在這點上就更勝一籌的指出，強調聖靈的同在之過程才是問題的所在，酒餅對加爾文來說，是沒有問題的，因為那單純只是酒餅，但是那尋求聖靈真實臨在的過程才是人們應該重視的。

可是，若我們來真切的思考問題的本身，則我們要對加爾文的說法提出一個質疑，因為聖靈真實的臨在不必然是通過聖餐的儀式才能達成，若我們按照聖經的說法，似乎在聖靈降臨節的歷史事件當中，他們並沒有舉行聖餐⁶⁹。雖然加爾文力圖在馬丁路德與羅馬教會的觀點中提出一個更適切的說明，但是他卻遺漏了這一點重要的原則。因此，這樣看來，聖餐酒餅與血肉同在的整個問題，乃在於後人所認同的一個基督宗教儀式裡面，而不在於過程與結果是如何，所以此時的羅馬教會、馬丁路德與加爾文等人所爭議的是一個教制的觀念，而不再只是一個信仰的觀念，因為更可提出質疑的是：聖餐的必要性是後人所建立的，旨為紀念耶穌的死與他在聖經中說的那句「你們當如此行，以來紀念我」的話。或許，宗教改革的真正最大目的乃是為要消除這些人為的儀式，但當馬丁路德在思考種種教會沒有這些儀式的未來時，他按著聖經與他的看見，而將聖餐與洗禮保留了下來，否則一個沒有儀式的宗教能否繼續存留下去呢？這是我們當思考的問題。

接下來我們在來看看他們在這點上第二個不同的地方，馬丁路德認為聖餐時耶穌基督的身體同時臨在各地地方，而加爾文在這點上則強調耶穌的人性。在上述的文章中我們提過，加爾文在這議題上，是針對路德的觀點提出回應的，馬丁路德以耶穌基督為出發點到人，加爾文則是以人為出發點到耶穌基督，這是不同方向的一個思考，也是最大的差別。針對這樣的差別，筆者認為馬丁路德的觀點似乎較為正確。畢竟，若我們能承認三位一體，怎能再來限制耶穌既有的人性呢？

⁶⁹ 使徒行傳 1-2 章裡面所提及的關於聖靈的作為，都沒有提及聖餐或是舉行主的晚餐之類的儀

而我們也確實相信耶穌基督死而復活的事實為信仰的中心時，我們怎能像加爾文那樣對耶穌的人性做出這樣的解釋呢？因此筆者認為耶穌固然有其人性，但在三位一體的觀念下，我們就可說，聖靈既然能真實的臨在，為何耶穌不能呢？因此加爾文在這上面也與他的聖靈真實的臨在之主張有一個清楚的矛盾，這樣的矛盾，加爾文又該如何解釋呢？

上述的兩個問題，實然都顯示出，馬丁路德與加爾文主張的盲點，因此若跳開宗教儀式的設立是為了人的緣故來將聖餐歸納起來，筆者認為，他們應該可以這樣解釋基督與餅酒的問題：當舉行聖餐時，餅酒依然只是餅酒，但它透過聖靈真實的臨在，而象徵耶穌基督，也在聖餐舉行時，與我們同在。

2. 信心的問題：

在上述第六章第一節的文章中，筆者認為他們三人在這觀點上有兩點不同的地方，第一、馬丁路德強調聖餐是神的應許，而加爾文與慈運理則認為聖餐是神親自的顯明；第二、馬丁路德強調因信稱義，行為沒有功效，而加爾文與慈運理則強調只要有信心與感謝便可以得著。若在信心的觀點上，加爾文與慈運理是較以有信心即有效為聖餐的切入點，而馬丁路德則較以因信稱義才算有效為切入點。

針對第一點，筆者認為在哥林多前書 11 章裡面，保羅所說的是敬虔與紀念的問題，是宣告主的死，而不是神的應許或是顯明，當然要將它轉位為神的應許或是神的顯明也是可行的，但是與整個景況看來實在是較不相符的，畢竟敬虔與信心的關係是相關聯但是卻不盡相同的，因為一個不敬虔的人必然對神不會有信心，一個對神有信心的人卻不盡然會對神有存敬虔的心，因為，或許他可以用一

式。

個妄想妄求的假象來依持他的信心，但是他不能用一個不敬虔的心來成就他的信心，所以基本上馬丁路德、加爾文與慈運理之所以用這樣的觀點，最主要的原因，應該是要用來支持他們各自已經相信並認定的基督與餅酒的問題。

而在第二點上面，筆者認為馬丁路德強調唯有因信稱義的信心是不夠的，因為有可能這樣的信心是有所求的信心，而不是真信心，而加爾文不只是強調信心，相對的他也強調感恩的心，這一個感恩的心，筆者認為足以道出聖餐的真義，因為舉行聖餐若是要紀念耶穌，那麼紀念背後的意義應該是感恩才是，有沒有信心反而不是聖餐舉行時的焦點了，或許因信稱義基本上就出現了一種原則上的錯誤，過分強調，將使得信仰的本質變為廉價，因為沒有好的行為的人，在新、舊約當中都幾乎與因信稱義絕緣了。

雖是如此，可是基本上他們兩人依然有一個問題在這一觀點上，那就是信心應該是平常的功課或是基督徒該有的信仰準則，但是在聖餐時，才來強調或突顯這一個問題，那才是問題的所在。所以我們可以在這裡簡單的將整個信心的功課歸納為：當聖餐舉行時，要帶著感恩與敬虔的心來到主面前，凡如此行的人便有真信心來領受與紀念主。

3.聖餐非獻祭的問題：

在上述第六章第一節的文章中，筆者提及馬丁路德認為彌撒不是帶有善功的獻祭，而這種弊病帶來了其他無數的弊病，以致人對聖餐的信仰完全消滅，把聖餐變為交易、酒店和商場。神甫和修士靠此維生，並那把聖餐當做『因功生效』和獻祭的人便是如此。而加爾文認為感恩是聖餐的特別的果子，激發我們對每日從主所領受的福氣，使我們把主配受的感謝和讚美獻給祂，而這讚美要在我們生活上表明出來，這樣的自我奉獻與祝謝獻祭的觀念才是真確的。慈運理認為聖餐

所代表的涵義是紀念與誓約，象徵基督爲了眾人的罪完全的奉獻自己，使得眾人得到永恆的贖罪。這個信念所產生的結果就是，祭典（或彌撒）已經不完全是獻祭，乃是一種紀念。是爲了紀念主曾在十字架上成爲贖罪祭，並且十字架已經成爲一個贖回的記號。

對於這個聖餐非獻祭的觀點，筆者認爲馬丁路德、加爾文與慈運理的確有一樣的方向，也是針對於羅馬教會的，但是加爾文則更進一步的指出真正獻祭的意義是在於感恩。只是問題依然在於聖餐雖然不是獻祭，但它也不應該是像加爾文所說的那樣，把聖餐時的感恩變爲祝謝獻祭與自我奉獻，因爲祝謝獻祭與自我奉獻是基督徒原本要有的信仰原則，脫離這一個作爲的基督徒基本上是信仰有弊病的，因爲聖餐只是一個儀式，當一個儀式舉行時，我們才會那樣做、這樣做，都是清楚的錯誤，這和上面聖靈的問題、信心的問題是一樣的道理，當我們過分強調儀式時，我們幾乎會遺忘真理的純在並不是建立於儀式上面的。

因此我們將這一個問題的重點整理一下，我們或許可以這樣說：**透過聖餐的舉行，讓我們更確定平日所做的祝謝獻祭與自我奉獻都是正確的，也以此來過感恩的生活以紀念主。**

4. 象徵的問題：

在上述第六章第一節裡面，我們提及馬丁路德認爲在聖禮的三要素中，不必要把注意力集中在象徵上面，他認爲應該要多注意應許，少注意象徵，少重視行爲或記號的應用，他要人們牢記，有神的應許，便要有信仰，這兩者彼此相互需要，若彼此分離，就不能發生效力。而加爾文認爲聖禮象徵我們能領受完全的基督，象徵並不是一種轉喻，一種空虛無用的紀念品，象徵是事實的真實表陳，接受象徵便是接受身體，因爲上帝將這有形的表記賜予人，是爲要印證那無形之身

體的賜予，所以人當要確信並接受主的身體的象徵，那樣便是真正接受主的身體，另加爾文也認為有形的表記是按照人軟弱的能力，向人所表明眼所不能見的事，而屬靈的真理也同時由象徵表明出來。慈運理則認為聖經運用了許多不同的修辭方式，故此「是」字一方面可能的意思為「絕對的等於」，另一方面的意思為「代表」或是「象徵」。於此慈運理強調「象徵」的說法。慈運禮認為在聖餐中相通的基督徒見證了他們是同為一體的肢體，所以那接受象徵的餅的人必須有基督信徒的樣式，因為他已經領受了信託基督的印記。

對於這個觀點筆者認為馬丁路德與加爾文即慈運理之間有極大的差距，這個差距乃在於對象徵的重視程度上面，雖然馬丁路德認為象徵是聖禮的三要素之一，但是他卻不認為有重視的必要，因此我們真可發現他對於象徵重視的程度比加爾文和慈運理來的少很多，加爾文在此將奧古斯丁的聖餐觀念表達無遺，因為他認為象徵最是能符合聖餐的意義。筆者十分認同加爾文的看法，但是若按整個傳統教會實行起來的聖餐制度看來，筆者觀察發現我們在聖餐的意義上說是象徵，實行起來卻像是以慈運理的紀念說為主要的聖餐禮儀，這是個奇怪的現象，若我們以加爾文的聖餐觀來行在現行的長老宗裡面，那樣我們應該要強調的是，「象徵」、「聖靈臨在」、「信心領受」或是「功效」等等加爾文的主張，但是我們所用的聖經節裡面卻都沒有這些字眼，反而聖經裡面說的是「敬虔(或做按理)」、「新約」、「來紀念我」等等，當然在上面我們說過，這樣將它的意義轉位，基本上應該是沒有爭議的，但是事實上，這樣的爭議卻發生在宗教改革時期，大家都認為自己是對的，是神所啓示與應許的，直到現在也是一樣，但是有趣的是，究竟誰是對的呢？或許聖經歌林多前書 11 章 19 節⁷⁰裡的說明就是如此，但是依然沒有答案。

小結來說，.基督與杯餅的問題、信心的問題、聖餐非獻祭的問題與象徵的

⁷⁰ 你們當中有分裂是不可避免的，這可以使人看出誰有正確的主張。

問題幾乎是過去宗教改革運動時期教會間爭議最大的問題，雖然他們在這些共同的議題上有基本的共識與包容，但是卻對其中的細節互相駁斥對方與攻擊，直到現在，傳統的包袱與教派各自在傳統上的歷史軌跡，都在在的證明：「人」，一直是介入在這一個教會禮儀當中的。當在一個普世與合一的前提為導向的新教會觀開始時，我們所有的教會與教派真能在這一個禮儀上共享聖餐進而達到共融嗎？這是當代的課題，也是我們所要面對的，所以我們應該如何來看待聖餐，這樣的一個基督信仰不可或缺的禮儀，這將是我們要在下一章來討論與回應的。

第七章、現今聖餐觀的嘗試

第一節、教會的共融與聖餐禮儀的共享

在本論文的最後，我們尚要來探討一個此刻我們所面對的問題，由於教會分裂已經是一個歷史的事件，而生活在當代的我們，要如何來面對這一個所謂普世性與合一性的世界教會呢？在鄭仰恩老師的一篇小著作中⁷¹我們發現這樣的一個可行性，那就是教會的共融與聖餐禮儀的共享是否有更進一步的發展呢？在本研究報告裡面最大的動機，就是要來探討這樣的一個可行性，透過這樣的思考我們將在下節提出一個聖餐的新的嘗試，期待能在現代的教會中，引起更多人對教會聖餐的關注，並且有新的方向。

關於教會的共融與聖餐禮儀的共享，筆者認為我們應該要從兩方面來思考起，第一、我們首先要思考的是現代的教會需要的教會共融與聖餐共享的真實性是如何？第二我們要思考的是我們真的需要教會的共融與聖餐共享嗎？之所以需要朝這兩方面來思考的原因是，教會的分裂是一個歷史事實，而分裂至今，我們教會所處的環境與教義上的思考，似乎一直朝著教會的和一與普世性來發展，可是事實上，這樣的努力不是單方面的，而是教會與教派間彼此的退一步與相互接納，我們以這個為前提來看看上面所談到的兩個問題，我們很快的會發現問題的所在。

1. 現代的教會需要的教會共融與聖餐共享的真實性

⁷¹ 鄭仰恩·《試論教會的共融與聖餐禮儀的共享》·台灣神學院

假設我們真的需要在這議題上更加的努力，那樣教會間該做如何的調整呢？在我們台輔神聯誼的相關文件中，我們可以整理出一些天主教與我們長老會在這教會共融與聖餐共享上的期待與看法。

首先教會要達到全面性的共融，必要在信仰、體制和聖事這三方面相通，且這三者必要連成一體，不能分割，而事實上，目前不同教派間，在這三方面距離相通的程度也都各有差異，而因著人性、文化、信仰經驗和生活傳統上的差異，引致對基督信仰活生活不同的認識，都是需要時間去了解、諒解、修正和認同的⁷²。如此說來要真實的達到聖餐共享，必要先在信仰與體制上有相同的共識，才能達到聖餐禮儀的共享。只是，大家都努力的堅持自己的信仰與體制，在協調上，不論是天主教與東正教間的對話，或是改革宗之間的對話，都尚有各自表述的問題，這樣在一個天主教與改革宗之間的差異性裡面要談教會共融已經有相當大的問題了，更別說是要在餐禮儀的基本點上談共享。

但若我們站在一個教會，一個信仰的基準點上來看，教會共融與聖餐共享的真實性是必要的，畢竟所有的教會都在行同樣的禮儀，同樣的聚會，敬拜一個所謂同樣的上帝⁷³，而教會共融與聖餐共享的真實性，都是我們教會間的需要，合一的教會能讓整個基督教會復興起來並接納天主教徒，相對的也能讓天主教徒來接納基督徒，這是彼此的需要建基於聖經，所以各教會宗派都要放棄在一些堅持的點上面來進行之。如天主教會與基督教會間能否願意爲了合一的緣故而不再堅持在教義與體制上的問題呢？若整個教會都願意以不堅持的原則來進行這一個信仰的合一，那樣教會共融與聖餐禮儀的共享之可能性是很大的。只是哪一個宗派願意放下自己在歷史傳統上的包袱，在新時代的裡面來建立新的教會觀呢？我們來檢視一些這上面的幾個要點：

⁷² 此文引述自台輔神聯誼時，輔神文件【信友生活答問】一文當中。

⁷³ 這裡之所以這樣說是因爲，每個教會所認同的上帝觀似乎是有一些差距的，而這個差距自然會影響到對上帝的本身之詮釋，若我們仔細來思考這閣透過人本身單獨所面對的上帝時，那樣我們還可以說，每一個的信徒對上帝的認知依然是有很大的差異，當然這樣的差異是同樣建立在基督耶穌下面的，不過，如何詮釋，就變成是每一個信徒所認知的要點上面了。

a. 聖經上的問題

首先我們要來看的是聖經的使用，在天主教會的聖經裡面承認舊約有 46 卷，改革宗承認的有 39 卷，東正教則承認有 48 卷，若按著一個教會共融的可行性來看，當所有的教會一起共同聚會時，就使用改革宗原有的 39 卷就可以了，畢竟那是所有教會都有的，而當這樣行，所有的教會也就不會有差距在聖經的使用上面，當然，除了對聖經的詮釋需要做調整的，其他就會很容易來解決，這樣的問題乃要在教義與體制上在做調整，不然也沒有好的解決方式。

b. 教義上的問題

接著我們再來看教義上的使用，每一個宗派在這上面的差異性實在太大了，要整合成功實非容易，但是我們可以這樣單看一些所有宗派都認同的教義，而不是堅持自己所認可的教義，也就是在相同的點上，我們相互共融，在不同的點上，我們彼此接納，畢竟所有的宗派都要清楚的知道一點，不是自己所認可的教義就是正確無誤的，所以當我們宗派間要行共融聚會時，就可以輪流地在教義上彼此限制與整合，以尋求一個教義上的共融。

c. 體制上的問題

筆者認為既要尋求教會的共融，就要先放掉體制上的問題，所謂的體制是人的問題，不是神的問題，人才需要體制，神不需要，所以當各宗派在尋求共融時，請不要拿出體制來討論，因為這是人的盲點，雖說這與解決教義的方式是雷同的，但是教義是與神友教直接的關係，而體制確是與人有直接的關係，所以不管各宗派的體制如何，都不是最大的問題。

d. 新時代的教會

筆者認為要放棄自己宗派本身對聖經、教義和體制的見解，是不容易的事，但是我們若不放下這些，又如何能有一個合一的教會呢？若我們要求教會的共融

與聖餐禮儀的共享，那麼必要建立一個新時代的教會觀才能使教會共融與聖餐禮儀共享有一個真切的真實性，不然就只是沒有結果的努力而已，而所謂新時代的教會觀又是如何呢？試想，當我們放下聖經、教義、體制等等阻擾合一的問題時，我們的教會就是願意爲了基督來放棄自己本身的堅持，而這也是基督福音的意義不是嗎！當我們說要爲主捨己時，這就包含了要爲主捨去這些阻擾的問題，若我們不能放下因著歷史、傳統、宗派、詮釋聖經所建立的教會時，我們就永遠沒有辦法在教會的裡面來共融，當然也不能在聖餐禮儀的上面來共享了。而今在這方面努力的普世合一運動，WCC 似乎已經有了很好的果效，其推動的 BEM(洗禮、聖餐、神職人員之事奉與型態)之合一的確可以看見其成效，這是我們樂見其成的。

2. 我們真的需要教會的共融與聖餐共享嗎？

當然，我們都知道要施行教會的共融與聖餐禮儀的共享是一件非常不容易的事，但是，我們應該在積極尋求的時候仔細想想，在這個新的時代裡面，我們真的需要教會的共融與聖餐禮儀的共享嗎？筆者認爲當我們在思考這一件事情的時候，不要忘記教會的多元性與福音傳承與宣揚的適況性，因爲筆者相信唯有透過一個多元性的教會才能使不同的人接受福音的傳承與宣揚⁷⁴。

首先，我們知道基督事件在歷史當中的詮釋，是多元的，當最早的時候，多元化基本上被視爲一種錯誤，所以有許多異端產生，而時至今日，我們發現傳統的詮釋並不能使更多的人相信在歷史中的耶穌基督⁷⁵，所以反而有許多新興的基督教會成立，他們重新探討傳統教會在歷史當中的問題，而提出更符合現代人對

⁷⁴ 筆者提出這樣的看法並不是要推翻在上面文章中提及之教會的共融與聖餐禮儀的共享，而是希望透過這一個想法來加深我們對這一議題的努力。

⁷⁵ 基督徒或天主教徒在新時代的宗教運動中有漸漸被新興宗教所取代的趨勢。

福音的需求之觀點與作為，如靈恩運動，敬拜讚美的發展等；我們似乎也將這樣的新興教會或宗教行為，視為違反傳統的一種方式，——在用放大鏡檢視他們，或許我們體認這樣的一個改變是違反傳統的，與教會歷史信仰原則是不能相通的，但讓我們回過頭來看看，過去的宗教改革時期，傳統的教會如何來看待馬丁路德與加爾文他們的思想與行動呢？還不是用放大鏡來檢視一番。因此教會的多元性若是一個正確的趨勢，那便要符合當代教會的實況，而不是讓教會一直停留在歷史當中，筆者相信停留在歷史傳統的教會必然會被人類的歷史所淹沒，唯有向著新時代前進的教會，能繼續創造歷史。

接著我們要來看教會的實況性，也就是教會的本土化，筆者認為唯有進入到人民生活景況的教會才能在歷史的腳步中受到肯定與接納，所以我們改革教會此刻努力所推行的，教會社區化或是進行本土化教會的研究是值得鼓勵的，雖然與天主教比起來是慢了很多，但是我們還是往這方向來努力，只是一個本土化的教會必然是要與原本的傳統、教義或體制脫節，或是有一段相當的距離，拿個簡單的例子來說：西元 2000 年 6 月 25 日在台灣的天主教千禧聖體大會上面，他們舉行了慶祝耶穌誕生兩千年的萬人感恩彌撒，信徒下跪流淚，崇拜在聖母神像前，之後展開萬人遊街的聖體遊行，雖然我們可以用這個例子來做很多的詮釋，但是我們不能忽略的是，當信徒走在遊行的隊伍中，我們必然的相信，這信仰對他們而言，是最為寶貴，最為真實的，只是，在傳統的天主教會當中又如何來看待這樣的事呢？而改革宗教會又如何來看這樣的事呢？我們發現天主教的本土化宣教是十分的強烈，正如他們在南美洲的解放運動是一樣的，這種與傳統脫節的教會型式與作為，持不同觀念的教派要如何與他們來在教會上面共融與聖餐裡面共享呢？

因此，當我們要說教會共融與聖餐儀式共享的時候，來思考到這兩個前提，實在是讓我們減少許多成就此事的動機，畢竟，一個多元性和適況性的教會是此

刻的教會已經在進行的事實，各宗派努力去實踐的同時，又要回過頭來談教會共融與聖餐儀式共享，實在是多此一舉，反而我們更希望教會能因著不同的差異來讓更多不同信仰理念的人，認同並加入教會的信仰中，這樣，能使教會更包容並蓄地在世界當中發揚其功能；當然，或許我們可以說，教會的共融與聖餐儀式的共享依然可以進行的，但是，我們會更需要努力的是對外在世界的發展，而不是專注對內在教會本身的統合，因為教會本身的分裂並不是代表神的分裂，人的分裂也不會將整個世界改變，分裂的進行或許正可以代表神的多元性與實況性，這是我們用另一個角度來看待教會因對教義體制不同的想法而分裂的好處與詮釋，分裂之後的合一運動可以持續的進行下去，因為那是因應每一個時代的多元化改變，也是我們使教會時況化的最好方式，讓我們期待這樣的改變並努力，而不要將與自己相異的宗派視為不同宗教信仰的教會並互相排斥與攻擊。

第二節、本土化的聖餐儀式

最後我們要以一個新的方式來整合應用在我們的聖餐禮儀上面，希望提出這樣的思考方式來促使我們向新時代的教會觀做一個回應，也將傳統與歷史的傳承詮釋在這當中，我們將在傳統的聖餐裡面來尋求一種新的嘗試，並期望以這個嘗試來思考我們的聖餐問題。

筆者認為宗教信仰之所以能將信眾深深的吸引住，其原因只有一個，那就是透過儀式的參與讓人能親自與其所信仰的神親近或是交通，不論是教會、一般的民間信仰或是新興的宗教都有相同的方式；但是筆者認為宗教改革本身含有極其強烈的解儀式化，雖然解儀式化的過程將整個基督信仰徹底的改變了，也好像使整個基督教會的層次提昇許多，可是當基督宗教傳揚到一個與原本民間信仰毫不相干的地方時（如台灣或東方），一個對神祇的信仰觀念就此引發衝突。舉台灣

爲例子，現今的基督教不能讓更多的台灣人民接納的原因便是，一個基督信仰的傳統儀式不能與台灣民間信仰傳統儀式結合或共融，所以漸漸地，當更多的新興宗教興起時，基督教會漸漸地被時間所取代了，由此，我們來看看一些聖餐的可能性，透過這樣的可能性來思考儀式對於福音的重要性爲何？

1. 基督宗教儀式本土化的可行性

我們說基督宗教儀式能夠本土化嗎？答案看來是見仁見智，我們看天主教使用的一些儀式是比較像一般傳統的民間宗教，但是那只限於在一些可行的方式，如一些紀念日的遊行正像大甲媽祖繞境一般，可是在聖事上呢？我們就可發現天主教會聖事的儀式尚依然保留了許多傳統的方式；而基督教會更是面臨了相同的問題，因爲她將所有的儀式都解除了，只留下洗禮與聖餐，而現今的洗禮與聖餐的儀式都簡化爲單純的動作與問答，與一般的民間信仰有相當大的差異。

當我們說，要將我們的宗教儀式本土化時，我們能夠本土到哪一個地步呢？我們能在聖誕節的時候做出一尊耶穌的神像來讓耶穌繞境嗎？或是我們可以將耶穌神像化，將它放在教堂裡面，供信徒膜拜呢？或是當我們舉行聖餐時，能在聖餐的儀式當中加入新的動作與更爲讓信徒能夠直接參與禮儀，或是回復到解儀式化之前的那般繁瑣之聖餐方式呢？我們要說這樣的可能性實在是太低了，那樣或許我們拋不開傳統的一些包袱，但是我們還是要將本土化解釋爲使用台語就是本土化，使用烏龍茶與蕃薯就是本土化，使用本土的神學創作就是本土化，但是筆者不禁要想，這樣的本土化乃是在宗教內在表象的本土化，而不是外在表象的，也或許我們又會想，我們重視的是內在的宗教信仰，而不是外在的宗教表象，但是很遺憾的，從外在的宗教表象做起，較從內在的宗教表象做起，是來的較爲讓一般民間信仰的人民接受的。因此，我們要更重視儀式本土化的可行性在一個外在的宗教表象裡面如何顯現出來，並能讓台灣的人民接受。

2. 聖餐的新嘗試與假想

在這一段裡面，我們嘗試使用新的聖餐方式來做一個嘗試，這樣的嘗試只是提出其可能性的回應並應用之，實則是否已違反教會諸多傳統也都不是最重要的問題，因為筆者認為這樣的思考只為要使我們的聖餐觀或是教會信仰觀更為開闊，並以之為思考方向，期盼在將來我們對此議題做更深入的研究探討時，再來檢視其中可能引發的問題。

a. 聖餐餅酒的改變嘗試與假想

我們現行教會的聖餐大多有一樣的規則與限制，這個規則與限制通常是不能以他物來取代的，但是我們又可以在這限制當中可以發現一個通則，那就是餅與杯的關係；若我們假設餅與杯中之物，在那時是時代性的東西，也有可能是地區性的東西，那樣，我們若不能以那時的、那樣的東西來舉行聖餐時，那麼，這一個聖餐儀式的舉行是否就不能如期來施行呢？當然我們會說，那餅與杯中之物並非如此。但是當我們重視這樣東西的時候，我們遺忘了我們原本應該重視的並非是餅或是杯中之物，我們應該重視的應該是，杯與餅的意義。

這一個意義是說，杯與餅是形式上的東西，當我們以杯與餅來做為儀式的象徵時候，實質上的杯中之物與餅的材質都不具任何意義才是，加爾文也是這樣的認為，既然如此，我們就不用再要求我們自己，每逢聖餐之時，就一定用麵包以及葡萄酒或汁之類的東西，若可以使用一個地區特有的產物，也未嘗不可，因為其神聖性乃在於儀式的舉行與領受，而不在東西的外在表向上，在屏東，我們可以用蓮霧當餅，甘蔗汁當酒，或是有人認為在台灣可以用麵龜當餅，烏龍茶當酒的方式來進行以符合當地的文化，我想這樣的改變，應該是最時況性的，也就是按著當地的產物或是季節性的產物來舉行聖餐，如此的改變象徵我們能否跳脫傳統的限制，將新時代的聖餐在餅與酒的上面表現出來，也讓我們由外在的表象轉位到內在的表象，當我們在領受一個時常看得見的聖餐物時，不也正是將我們日

常生活中的感謝之心表達出來了！

b. 聖餐時間的改變嘗試與假想

這個議題有太多人講了，那就是現行的聖餐幾乎變成每季一次，一年四次⁷⁶，但是加爾文說每當聚會時，我們必須要舉行聖餐來感恩。這個議題我們可以嘗試著這樣想，若我們的聖餐的儀式不是像今日這樣，而是一個每次吃飯，每次聚會的時候來舉行，那樣，我們應該會比較接近聖經對於『主的晚餐』之描述。

因為每當我們吃飯的同時，我們就以此來做為所有人的禱告與感恩，這樣信徒才能真正在每一天的時候，有更多的時間來思考主的恩典，因此我們應該在每次吃飯的同時，有一個簡短的『主的晚餐』的儀式，而不只是在教會按著四季來舉行而已，而是在家庭當中，在生活的每一天裡面，而在教會中的確是要舉行特別的聖餐禮，因為平時在家裡我們舉行聖餐，就是一種與主同在晚餐的意義，而在教會中舉行，是要所有的信徒一起來紀念我們的主，為我們所做的一切。

c. 聖餐領受人的改變嘗試與假想

不知道從何時開始，我們開始領受聖餐的規定，是要受過洗禮的人才能領受的，但是筆者相信每一個基督徒要在每一天來領受與主同在的聖餐，這一個聖餐應該是每一個人都可享用的，如此在家庭中或生活中的吃飯儀式才能使全部都受到聖餐的恩惠。

d. 聖餐主領者的改變嘗試與假想

我們聖餐的主領者，幾乎都是牧師與長老，那樣筆者認為，既然聖禮的改革是要我們避免像神甫一般用來謀取利益的⁷⁷，那麼就應該給每一個團體裡，如教

⁷⁶ 這點若按著我們的教會法規來看，一年舉行聖餐四次是下限，但是大家好像都將它變成爲一定的規定，也把它當成是上限了。

⁷⁷ 這是馬丁路德的觀念。

會、團契，學校或是家庭裡面的長者來輪流服事，這樣的聖餐就會讓所有的人參與在服事裡面，而不會終其一生都在領受聖餐，而失去服事主的機會。

而對於聖餐主領者的改變，對於每一個教會、團契，學校或是家庭裡面的長者而言，都是最好的學習，因為在他們生活的每一天當中，都與這個聖事有極密切的關聯，也讓他們時時會想到，預備自己來成就這樣的服事。

e. 聖餐觀的改變嘗試與假想

我們將在這裡為這一個新的嘗試與假想做一個總結，通過上述幾點新的方式，我們可以來說明一下這樣的聖餐會有何改變與好處：

- * 聖餐是最普通的基督宗教禮儀，因為它讓每一個基督徒都在生活當中來體驗它。
- * 聖餐是最好的家庭教育與生活教育，它讓每一個基督徒從小就開始學會用感恩的心在一起享用與吃飯。
- * 聖餐是教會中一個最常舉行的共同儀式，透過這個共同的儀式來紀念主。
- * 聖餐是每一天的，是信徒不可或缺的生活必須品。
- * 聖餐是最能帶領人進入教會團契或是家庭的好方法。
- * 聖餐是每一個人都能參與的教會儀式。
- * 聖餐是每一個基督徒都能夠有服事的機會的教會儀式。
- * 聖餐是每一個人都在生命中能時時感受到主的教會儀式。
- * 聖餐是我們日常生活的見證，基督徒時時都在預備聖餐。
- * 聖餐如同謝飯禱告，它可以時時的舉行，也可有不同的方式。

結論

當筆者開始為文書寫此份研究報告時，原本是要以教會儀式本土化作為更開闊的目的，因為長久生長在基督教會中來領受聖餐儀式的重要與感受主的靈同在，但是卻一直無法看到，我們的會友或信徒在聖餐的禮儀上，有所收穫，就連筆者本身也是如此。但是，在有一年參加基督精兵營的時候⁷⁸，一種對聖餐的真實臨在之感受油然而生，那個聖餐的舉行就好像筆者形容的新嘗試與假想一樣，主領者林鴻信老師要我們一起做一個想像，要我們把麵龜當做餅，另外好像是把豆漿當作酒，一開始所有的人都沒有任何的感受，但是在後來，讓筆者深刻的體驗主同在的領受是，當所有的人都上前，抓一把麵龜的那當時，幾乎所有的學員都哭了，那時我們彼此的擁抱，彼此的哭泣，不是因為那時我們即將要分離，我們之所以哭是因為我們將耶穌給吃了。

這一份感受直到現在，都一直與我同在，筆者深深的知道，這種反體制的聖餐會有許多爭議，那時大家都說那是愛餐，不是聖餐，可是一個缺少愛的聖餐，它真的神聖嗎？或是有一個愛餐，它雖然不怎麼樣，但是它有許多的愛彰顯在當中，那樣的愛餐就不夠神聖嗎？就不能稱為聖餐嗎？若我們像加爾文所說的那樣來看聖餐的神聖性，那麼，一個能讓人感受到聖靈真實的臨在的聖餐，應該真能讓人來時時體驗，若不能，那樣的聖餐不正只是形式化的聖餐罷了，我們都不願意承認我們正在形式化當中，那麼，我們就應該尋求改變。

所以筆者在這一議題上思考許久，用了更多的時間來想這些問題，希望能對將來思考這個聖餐的教會禮儀上有更完整的學習，也用這個研究報告來回應在現實的教會景況當中，期待，當我們在思考聖餐禮儀的時候，能夠讓它真切的在我們日常生活中有最真實的體驗，除了體驗這是我們的聖餐之外，更能體驗到這是

⁷⁸ 第四屆基督精兵營，筆者於當屆擔任值星官的工作。

屬於台灣教會的聖餐，建立於我們台灣的教會與自己的生活中，這當中有上帝的應許與憑藉，並透過聖靈的臨在，與基督耶穌同在。

而在研究本論文的同時，在資料的考察下，發現在台灣基督新教對於聖餐或是聖禮的研究，並沒有天主教會來得廣且多，這對於我們基督新教似乎是一個很好的提醒。因為在宗教改革之下，此刻的我們對聖禮的重視已經沒有像對聖經或講道那般的重視，反觀天主教在每兩期的神學論刊上，都有積極的討論聖禮的作為⁷⁹，而新教的神學院所出的神學論刊上，幾乎都沒有提到這議題的相關反省。

當筆者在做此論文的研究時，還有同學認為聖禮的議題有什麼好研究的，其認為我們應該重視的是聖經，這樣的看法或許是現代基督新教在面對本土化儀式的探討時該注意的。因為筆者認為我們要將聖經實況化，是比較容易的事，只要在講道上下工夫，其意境就能達成；但是若要將儀式實況化，將免不了要經過更多的爭論。因此對於儀式的改變之探討將是我們此時基督新教所要面對的一個新課題。

⁷⁹ 這裡我以台神、南神、華神、輔神作一對比。

參考書目

一、第一手資料

1. 馬丁路德著·《路得選集---被擄巴比倫》·徐慶譽譯·輔橋出版社出版
2. 加爾文著·《基督教要義---聖餐簡論》·基文出版社出版

二、第二手資料

1. 顏路裔等六人著·《聖餐之信仰與實施》·道聲出版社出版
2. 哈列比著·《論聖餐》·毛光儀、戴懷仁譯·信義宗聯合出版部出版
3. 韋奧理著·《壇火》·閻人俊譯·輔橋出版社出版
4. 華爾克著·《基督教會史》·謝受靈譯·基文出版社出版
5. 特爾慈著·《基督教社會思想史》·輔橋出版社出版
6. 林鴻信著·《覺醒中的自由》·禮記出版社出版
7. 林鴻信著·《加爾文神學》·禮記出版社出版
8. 林鴻信著·《教理史》·禮記出版社出版
9. 漢斯昆著·《基督教大思想家》·卓越書樓出版
10. 田立克著·《系統神學》·東南亞出版社出版
11. 史特朗著·《系統神學》·浸信會出版社出版
12. 殷保羅著·《慕迪神學手冊》·證主出版社出版
13. 麥格夫著·《宗教改革運動思潮》·陳佐仁譯·基道出版社出版
14. 凱利著·《早期基督教要義》·康來昌譯·中華福音神學院出版社印行
15. 威爾杜蘭著·《世界文明史之 13、基督教巔峰的文明》·幼獅文化事業公司出版
16. 威爾杜蘭著·《世界文明史之 20、宗教改革之餘響》·幼獅文化事業公司出版
17. 威爾杜蘭著·《世界文明史卷六之 2、宗教改革》·幼獅文化事業公司出版

18. 馮作民編著·《西洋全史之 8、宗教改革》·燕京文化事業股份有限公司印行
19. 克爾編訂·《路德神學類編》·王敬軒譯·道聲出版社出版
20. 羅倫培登著·《這是我的立場》·道聲出版社出版
21. 帕克爾著·《加爾文傳》·王怡方、林鴻信譯·禮記出版社出版
22. 趙一舟著·《我們的彌撒》·見證月刊社印行
23. 劉賽眉著·《聖事神學》·光啓出版社出版
24. 郭立特著·《基督教的崇拜》·道聲出版社出版
25. 天主教主教團禮儀委員會編譯·《主日感恩祭典全》·天主教主教團協進會出版社出版
26. 房志榮著·《以經解經、禮儀讀經選釋》·香港公教真理學會出版
27. 盧雲著·《熾熱的心---感恩祭的生活默想》·張令意譯·光啓出版社出版
28. 溫保羅講述·《主愛之宴---感恩聖事神學》·曾炫美、張淑華文字整理·光啓出版社出版
29. 黃玉鳳、趙松喬主編·《天上人間的禮尚往來》·天主教主徒訓練推廣中心出版
30. 王愈榮發行·《天主教主理》·天主教主教團協進會出版社出版
31. 鄧紹光主編·《回到根源去---福音信仰與改教精神》·基道出版社出版
32. 中國主教團秘書處編譯·《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》·中國主教團秘書處出版
33. 穆啓蒙編著·《天主教主史卷一、二、三、四》·陳百希、侯景文合譯·光啓出版社出版
34. 紐康博著·《亨利八世與英國宗教改革》·黃煜文譯·麥田出版社出版
35. 默西亞·埃里亞德著·《世界宗教理念史卷三：從默罕默德到宗教改革》·董強譯·商周出版社出版
37. 祈伯爾著·《歷史的軌跡---二千年教會史》·李林靜芝譯·校園書房出版社出版

38. 林輔華著·《宗教名詞彙解》·谷雲階譯·基督教輔橋出版社出版
39. 累尼克著·《基督教史略》·鄭華志譯·證道出版社出版
40. 比爾奧斯汀著·《基督教發展史》·許建人、馬傑偉合譯·種籽出版社出版
41. 培克爾著·《基督教史略》·蕭維元譯·浸信會出版部出版
42. 馬有藻著·《基督教神學思想史導論》·天道書樓有限公司出版
43. 谷勒本著·《教會歷史》·李少蘭譯·道聲出版社出版
44. G.W.Bromiley Zwingli and bullinger
45. Brian A. Gerrish The Lord's supper in the Reformed confessions.
46. Lewis W.Spitz The protestant reformation.
47. Hans J.Hillerbrand The protestant reformation.
48. 劉鴻蔭著·《什麼是彌撒》·聞道出版社出版
49. 費彬著·《真正的食糧》·黃美基譯·光啓文化事業出版
50. 費彬著·《感恩的祭宴》·陳書杰譯·光啓文化事業出版

三、期刊資料

1. 孟都高著·《論聖餐的最古文》·神學與教會 4 卷一期·南神出版
2. 《加爾文研究》·神學與教會·南神出版
3. 李澤恩著·《聖餐禮的歷史根源》·今日華人世界·今日華人世界出版
4. 張春申著·《追論現代有關聖體聖事之問題》·神學論集 1 期·輔仁大學附設神學院編
5. 狄剛著·《主日與主日彌撒---主日的意義》·神學論集 2 期·輔仁大學附設神學院編
6. 金象鏗著·《由使徒工作觀點看聖體聖事》·神學論集 12 期·輔仁大學附設神學院編
7. 岳雲峰著·《聖體聖事與神修》·神學論集 12 期·輔仁大學附設神學院編

8. 趙一舟著·《彌撒禮儀：意義、改革與實施》·神學論集 12 期·輔仁大學附設神學院編
9. 周聯華著·《更正教的主餐神學》·神學論集 12 期·輔仁大學附設神學院編
10. 高士傑著·《天主教的聖體聖事》·神學論集 12 期·輔仁大學附設神學院編
11. 房志榮著·《聖體聖事在人類文化中的準備》·神學論集 12 期·輔仁大學附設神學院編
12. 李國仁著·《聖事神學的新趨勢》·神學論集 30 期·輔仁大學附設神學院編
13. 胡國楨著·《共榮乎？獻祭乎？---彌撒禮儀本位化應並行的兩個方向》·神學論集 33 期·輔仁大學附設神學院編
14. Mark P.Said O.P 著·《展望修會生活與教會及聖體的關係》·傅文輝譯·神學論集 33 期·輔仁大學附設神學院編
15. 王化宇著·《彌撒禮儀研究上》·神學論集 45 期·輔仁大學附設神學院編
16. 王化宇著·《彌撒禮儀研究下》·神學論集 46 期·輔仁大學附設神學院編
17. 周克勤著·《從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵》·神學論集 70 期·輔仁大學附設神學院編
18. 陳永怡著·《談彌撒中的領聖體》·神學論集 73 期·輔仁大學附設神學院編
19. 譚唯善著·《感恩祭與聖神》·神學論集 76 期·輔仁大學附設神學院編
20. 羅麥瑞講·《小型教會團體---聖神、聖體》·神學論集 80 期·輔仁大學附設神學院編
21. 高秋花著·《由「豐年祭」瞻望信仰中的「感恩祭」》·神學論集 89 期·輔仁大學附設神學院編
22. 羅國輝著·《基督徒禮儀節令與本地文化的互融---以香港教會為例》·神學論集 110 期·輔仁大學附設神學院編
23. 胡國楨著·《感恩聖事禮儀中的聖神德能》·神學論集 117-118 期·輔仁大學附設神學院編
24. 羅國輝著·《救恩經驗的傳遞和解釋---從格前十一 23-26 看主的晚餐》·神學

四、研究報告

1. 鄭仰恩・《試論教會的共融與聖餐禮儀的共享》・台灣神學院
2. 李含盛・《台灣基督長老教會的禮拜與禮典之再思---兼詮釋禮拜程序的意義》・台灣神學院
3. 翁春和・《從改革宗聖餐觀談台灣基督長老教會聖餐實施與信徒之教育》・台灣神學院
4. 李明雄・《聖餐在加爾文派傳統之發展》・台灣神學院
5. 黃有明・《聖公會與崇拜禮文第二式之「聖言禮」釋義》・台灣神學院
6. 蕭聰穎・《約翰福音的聖禮觀：第六章聖餐的討論》・台灣神學院
7. 吳恩典・《加爾文的聖禮觀》・台灣神學院
8. 無作者資料・《聖餐觀》・台灣神學院