

# 從自然與恩典看崇拜禮儀（聖禮）的 意義

楊慶球

## 引言

崇拜中的自然物（例如聖詩、聖餐、崇拜的禮儀等）能承載多少恩典？我們在這方面的看法決定了我們對崇拜的態度。田立克曾指出，更正教太著重個人主義，以致忽視了自然物在崇拜中所蘊涵的生機，導致宗教萎縮，也間接鼓勵了更正教的世俗主義。<sup>1</sup>如果太偏重自然物的聖禮功能，把恩典延伸甚至等同於自然物，便會把受造物當作恩典，出現如杜倫斯(T.F. Torrance)所倡受造恩典(created grace 或 connatural grace)之論。<sup>2</sup>例如教皇對教義宣告的無誤性，耶穌在餅酒中真實臨在而使餅酒變質，人可以從自然物出發以認識超自然的上帝的自然神學等，都代表了中世紀自然物在聖禮中與恩典的非比尋常關係。

恩典與自然物之間的距離，在天主教和更正教對崇拜的態度中反映出來。天主教重視崇拜禮儀，因為禮儀承載著恩典，換句話說，禮儀本身發揮著教義功能。天主教很少修改禮儀，而以教義維護及解釋禮儀。另一方面，更正教並不以恩典臨在於崇拜的自然物，所以禮儀並不擁有教義的確當性，禮儀儘可按需要而修改，因為人在崇拜中可

1 Paul Tillich, "Nature and Sacrament," in *The Protestant Era* (Chicago: UCP, 1948), p.112.

2 T.F. Torrance, "Roman Doctrine of Grace and Reformed Theology," in *Theology in Reconstruction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p.176.



以直趨基督，而基督就是恩典本身，並不延伸至自然物上。<sup>3</sup>

我們試從四個不同傳統看自然、恩典與崇拜的關係。

### 1 大馬色的約翰

八世紀東方教會發生了圖像之爭，七二六年由羅馬王利奧第三(Leo III)下令清除教堂內的圖像，至八四三年由皇后菲阿多娜(Theodora)重新擺設圖像。其間有反對拜圖像者(Iconoclast)及支持拜圖像者(Iconodule)。拜圖像的習俗可能來自希臘文化，當時的人非常敬重圖像，到了一個地步，用聖像作子女的保證人，在聖像前起誓，甚至把聖像上的灰塵刮下來，放在聖餐的酒內。<sup>4</sup>圖像的爭辯，可能因拜占庭的皇帝受了回教徒和猶太人的壓力而掀起，但實質上是一場東正教會內的神學爭辯，<sup>5</sup>涉及基督的恩典與被臨在的物質的關係，關乎基督救贖的意義。雖然贊成圖像的人聲稱並非敬拜偶像，而是尊敬圖像，但問題是：圖像除了教育意味還有沒有宗教意義？如果有宗教意義，背後的神學是甚麼？大馬色人約翰在贊成圖像一事上有詳盡的神學理論，對自然與恩典有深刻的看法。

大馬色約翰指出，「我們不是敬拜那物質，而是敬拜那描畫的……敬拜它們所代表的。」<sup>6</sup>物質可以承載恩典，不單如此，道成肉身的恩典可以臨在受造之物。約翰聲明自己只敬拜三一真神，絕不拜受造之物。但道成肉身的耶穌卻帶著肉身與天父共處，所以上帝不單是個靈，而且可以被看見，「為著我們的緣故，讓我們可以得到祂的形

3 天主教與更正教對崇拜與教義（恩典）的關係，可參看 G. Wainwright, *Doxology* (New York: Oxford University Press, 1980), pp.251-52。

4 羅金聲：《東方教會史》（香港：輔僑，1954），頁12。

5 Timothy Ware, *The Orthodox Church*, reprinted with revisions, (London: Penguin Book, 1980), p.40.

6 大馬色人約翰：〈正統信仰闡詳〉《東方教父選集》（香港：輔僑，1964），頁496。

象。」<sup>7</sup>約翰不單指出形象是代表實體，所以形象有工具意義。進一步，他指形象本身有價值。他引創世記上帝照自己的形象造人，我們彼此尊重因為我們有上帝的形象。人尊重形象，非純粹因為尊重形象背後的上帝，而也因為形象本身可以是神聖的。<sup>8</sup>這樣說來，形象作為自然物，本身被賦予了承載神聖恩典的能力。對田立克而言，這正是自然物內在的能力(intrinsic power)，能承擔聖禮的功效。<sup>9</sup>

大馬色約翰最根本的神學理論，可以說是來自尼西亞大會（325年）至以弗所大會（449年）對道成肉身的理解。尼西亞大會肯定基督神人二性的結合，要點在於救贖。大會要維護基督救贖的確當性，承繼了保羅（林後八9）、約翰（約十七22-23）而指出救贖在乎分受了基督。古希臘教父在這基礎上開展了人的「聖化」(theosis)進程。如果人分受了上帝的榮耀，達致與上帝完全連合，則人必須被聖化(deified)。正如愛任紐的名句，「上帝成為人為使我們成為神」。<sup>10</sup>如果要保證我們得救，耶穌必須是完全人又是完全神。亞流主義之所以落敗，因為耶穌被貶為次等神的身分，上帝不能開放自己與人聯合。耶穌與上帝同

7 St. John of Damascus, *On the Divine Image*, trans. David Anderson (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), p.16.

8 同註6，頁495，St. John of Damascus, 參 *On the Divine Image*, p.23。斯都弟修上狄奧多若(Theodore the Studite, 759-826)亦有同一意見：他反對有人說我們只須對上帝有頭腦的抽象認識，而不須看得見的形象。如果是這樣，基督也不必取肉身住在我們中間，大可以藉看不見的靈體來到世上。我們不是雕塑上帝的形象，乃是把基督在世的形象保存下來，讓人透過這形象默想天上的父上帝，因為「印本分受了原型的榮耀，反射分受了光的亮度。」見St. Theodore the Studite, *On the Holy Icons*, trans. Catharine P. Poth (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1981), p.28。

9 Tillich, *The Protestant Era*, p.110.

10 從東正教看前六次大公議會的意義，可參看Ware, *The Orthodox Church*, pp.28-29。

質(*homoousios*)，正如信經總結說，「受生而非受造，與父同質」。對耶穌的二性結合，最清楚的辯論反映在歐利羅(Cyrril)和涅斯底流(Nestorius)在以弗所大會(431年)的辯論。雖然二者都同意耶穌為完全的神，但對耶穌二性的分配則有歧見。具體的例子在上帝之母的爭辯中。按涅斯底流理解，馬利亞所懷的胎是耶穌的肉身，所以應該說馬利亞是耶穌的母親，極其量稱為基督的母親。但歐利羅和亞歷山大派堅持：既然道成了肉身，道與肉就不能二分。因此馬利亞所懷的胎自始就是道，道就是上帝，所以她配稱為上帝之母(Theotokos)。<sup>11</sup>如果拒絕馬利亞這稱號，就意味把道成肉身的「道-肉」分割，使上帝與人的橋梁斷裂。「上帝之母」的稱謂目的是要維護「道-肉」的整全性。

約翰對圖像的看法，是道成肉身的理念之延伸。如果非物質的道可以在物質的肉身顯現，則上帝亦可使圖像的物質承受基督的道。拜圖像與拜偶像不同：第一，偶像並非上帝的形象，是造物的形象。圖像則是基督肉身之象，是上帝可見的形象。<sup>12</sup>第二，對上帝是崇拜(worship)，對圖像是尊敬(*proskynesis*、*veneration*或*adoration*)。<sup>13</sup>由於道可以在肉身顯現，那就可以進一步推論上帝的恩典可為圖像的質料所承載。有時為了確保圖像的神性本質，不惜把圖像看作由天上送下來。<sup>14</sup>恩典與自然物完全結合，使恩典可以在禮儀上充分彰顯出來。道成肉身的道延伸至崇拜中的自然物，使崇拜有如「在地若天」，正如東正教崇拜中「大入門」(*Great Entrance*)的讚頌：「現在天上的能力向

11 見歐利羅致涅斯底流第二及第三信件，收在J. Stevenson, *Creeeds, Councils and Controversies* (197.23e; 199-756) (London: SPCK, 1966), pp.277, 286。

12 "Second Apology of St. John of Damascus against Those Who Attack the Divine Images," St. John of Damascus, *On the Divine Image*, p.55.

13 John Meyendorff, *Byzantine Theology* (New York: Fordham University Press, 1974), p.46.

14 〈東正教教義的特點〉。見赫克著，高驊譯：《俄羅斯的宗教》(香港：道風山，1994)，頁56。

我們彰顯，我們向不可見的敬拜。」<sup>15</sup>上帝以不可見的能力臨在崇拜中，如果真是這樣，崇拜不單要非常考究，務求盡善盡美，更是不能隨便修改。東正教的精神就在維護原來正統教義和崇拜，不是要發掘新鮮項目。傳說十世紀時俄王派使者到歐洲考察基督教，覺得西歐崇拜了無生氣，又無美感。最後看見拜占庭的崇拜莊嚴且美麗，在地如在天。結果俄國歸順了東正教。<sup>16</sup>這故事無論真或假，多少指出東正教極重視崇拜，因為上帝的恩典臨在崇拜的自然物，一經確立，就不應去改變。約翰說：「我們對造物主奉獻一個雙重的敬拜；正如我們用悟性和肉體的嘴唇歌唱，我們也以水和聖靈受洗。於是我們以一個雙重的方式與主結合著，分享奧秘的事（或作諸聖事）和聖靈的恩典。」<sup>17</sup>諸聖事蘊涵了恩典，正是大馬色約翰的精神，而其根據乃恩典的延伸，不只臨於肉身，還臨於圖像，且臨於崇拜的禮儀。由於恩典的延伸，基督可臨在圖像，對圖像的尊崇就是敬拜基督。恩典臨在餅酒，餅酒變質而為真身體，這都是基督恩典的延伸。

## 2 亞奎那斯

要了解亞奎那斯(Aquinas)所言恩典和自然的關係，必須明白他對存有(being)和本質(essence)的理論。亞氏受了亞理斯多得哲學的影響，深信本質決定存有。一事物的存是由質料(matter)和形式(form)所構成。由此，我們對一自然物乃有如下的理解，亞奎那斯說：

因為一個複合體的存在，不是只有格式（形式）存在，亦不是只有材料存在，卻是複合物（材料＋形式）本身的存在，而所謂本質的，即是一件

15 Ware, *The Orthodox Church*, p.270.

16 同上，p.269，關於東正教詳盡禮儀，除參看此書外，亦可參看莫南著，張景文等譯，《基督教會概覽》（香港：道聲，1966），頁25-29。

17 大馬色人約翰：〈正統信仰闡詳〉，頁477。

事物所依據以存在的。<sup>18</sup>

如果存在的事物以本質為依據，那麼本質必定先於存在。對普遍命題而言，特殊的材料可以與本質分開，也不算普遍命題所指的事物的定義，<sup>19</sup>然而，當非特殊的材料都可以撇除，則形式即本質，亦是實體(substance)。例如，當討論到上帝的本質時，由於上帝是第一因，它的單純性不可能由材料和形式結合，而只是純形式，所以上帝的本質就等如祂的存有。<sup>20</sup>

有關耶穌在聖餐臨在的問題，拉得佰上(Radbertus, 786-865)早有詳細討論，他指出：聖餐上的餅和酒經祝聖後變成了主的真身體。拉氏並無進一步解釋如何可能。<sup>21</sup>因此到了貝倫加爾(Berengar, 1000-1088)便大肆攻擊變質說理論。他的要點主要是基督既已升天，而升天的正是肉身基督，所以地上祝聖了的餅酒決不是基督的真身體。<sup>22</sup>貝倫加爾反對變質說還有一個重要原因：如果餅酒真的是基督的身體，而基督的身體只有一個，那麼要有很多身體才夠吃，尤有進者，一個人吃基督的肉，只吃了一小塊，這是不能想像的，因為我們領受聖餐是領受整全的基督。所以貝氏指出，祝聖的餅酒決非真體，而是整個基督靈意地(spiritually)臨在餅酒。我們只要親嚐一小片餅，就完整地領受了基督。<sup>23</sup>貝氏這說法後來雖然被第四次拉特蘭會議

18 本質(essence)，希臘文ousia，拉丁文essentia，按邏輯而言是事物的定義，即事物的共同概念。見亞奎那斯：〈本是與本質〉，收於《聖多默的神學》，基督教歷代名著集成（香港：輔僑，1965），頁597。

19 同上。

20 Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, Book one, Chapter 22, 2 (New York: Image Book, 1955), p.118.

21 Jaroslav Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)* (Chicago: UCP, 1978), pp.184-85。

22 同上，p.192。

23 同上，pp.194-95。

(Fourth Lateran Council, 1215)定為異端，但拉特蘭會議只有肯定聖餐的變質說而沒有詳細解釋。<sup>24</sup>但基督臨在聖餐如何可能？以何種方式臨在？都是需要釐清的。

到了亞奎那斯時，關於基督臨在聖餐有三種看法：一、基督的本質臨在餅酒，與餅酒的本質一同出現，叫同質說(consubstantiation)。二、當基督本質臨在時，餅酒的本質消失，完全由基督的本質取代，叫本質取代說(annihilation)。最後，是亞奎那斯的主張，餅酒的本質改變了，成為基督的本質，叫變質說(conversion或transubstantiation)。<sup>25</sup>

亞氏首先駁斥了第一及第二個說法：如果餅酒的本質(substance)仍在，則餅酒不能稱為聖體，也不能受敬拜和尊崇。如果餅酒的本質消失，則餅酒不能存在。<sup>26</sup>唯一可能的，是餅酒的本質變成基督的本質。變質並不是說基督的本質由天降臨取代餅酒的本質，因為基督的身體只有一個，不可能同時分佈在不同地方。除非用大能使餅酒本質改變。前者是道成肉身的翻版，基督已成就了，故不會有可能，故只剩後者。基督臨在使餅、酒的本質改變，但餅酒的本質並沒有消失，仍承托著餅酒。當上帝的大能使餅酒的本質變成基督的本質時，餅酒不再是普通的餅酒，而是聖體。<sup>27</sup>

按亞氏理解：如果一存在的自然物具有本質，而存在由本質決定，那麼上帝神聖的恩典可以藉本質的改變而改變自然物的地位。雖然自然物的本質改變後仍保留其外在形式，但在宗教意味上該自然物就會被聖化。亞氏的變質說進一步指出，基督（恩典）之臨在自然物並不影響基督仍然在天的事實，所以我們不能說基督的本質充滿了自然

24 “Canon 1”，轉引自Tony Lane, *Harper's Concise Book of Christian Faith* (San Francisco: Harper & Row, 1984), p.90。

25 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Reprinted, Westminster: Christian Classics, 1981), vol. 5, part 3, 75, p.2439.

26 同上，part 3, 75.3, p.2442。

27 同上，part 3, 75.2, p.2441, 75.4, p. 2443-44。

物，<sup>28</sup> 這點與大馬色的約翰有不同之處，但精神仍是一樣。

聖餐中的恩典不是基督直接的降臨，而是祂的恩典延伸地臨在。當餅酒的本質被改變時，是整全的本質改變，以致餅酒的基督本質是整全的本質。<sup>29</sup> 基督毋須自其寶座移動，而可使人藉聖餐領受祂的身體。<sup>30</sup> 這點為亞氏的自然神學開了方便之門。基督仍在天上，祂的恩典可延伸於自然物，使人得以親自面見基督。基督不必親臨自然物，而藉神聖大能可使自然物本質改變，擁有神聖地位。所以一個經祝聖的聖禮，就包含了恩典。<sup>31</sup> 聖禮可以作為施恩工具。<sup>32</sup> 神父之可以赦罪，乃因恩典臨在神父的告解禮，使他可以代表基督，進行宣赦。<sup>33</sup> 自然神學的合法性在於恩典可以臨到自然物，人可以透過自然物尋找到上帝，故宇宙論所推論的宇宙第一因可以等同上帝，道德上的至善可以結合上帝的至善。

東正教及天主教所倡言的恩典臨於自然物，給崇拜帶來重要的意義。崇拜是恩典臨在的場所，因此整個崇拜的觀念由上而下(from above)。崇拜禮儀不是因人的需要而變更，也不是因社會文化的轉變而隨便改動。人的因素固然有，但崇拜的焦點不在參與者而在道成肉身的基督，整個中心思想是如何表達基督受苦、受死、復活和得榮耀。<sup>34</sup>

28 同上，part 3, 75.5, p.2444。

29 同上，part 3, Q76.3, p.2451。

30 同上，part 3, Q76.5, p.2453。

31 同上，Suppl.Q18.1, p.2617。

32 同上，Suppl.Q36.1, p.2673。

33 亞氏說得明白：「上帝直接赦免罪，洗禮是死的工具叫人罪得赦，而神父則是活的工具叫人罪得赦。」因此天國鑰匙之按立目的是為赦罪，同上，Suppl.Q18.1, p.2618。

34 例如東正教的「小入門」和「大入門」都是要重演基督的一生，天主教彌撒中的餅酒祝聖，是使基督的道成肉身重現，見莫南：《基督教會概覽》，頁29-34及頁69-71。

這種以神學決定崇拜的形式，背後涵含了恩典的臨在。田立克說，象徵與記號有很大的分別：象徵參與它所指的事實，而記號則不然。記號可以因著便利和習慣而改變，象徵則不然。<sup>35</sup>如果在崇拜中自然物以恩典為substance，則會眾參與崇拜的聖禮便是有分於基督的恩典，每一項細則都有它的意義，不能隨便更改。自然物被賦予了內在生命力，指向由上而來的神聖性，如果恩典真的可以延伸，教皇無誤論也可以得到合法地位，因為大公議會議決的神學命題，由教皇宣告出來，當然會有恩典臨在的保證，所以他所宣佈的教義，得以無誤，與聖經同等。中世紀的教階制度也體驗了恩典的臨在，使教會成為道成肉身的延伸，教會以外沒有恩典，教牧階級成了中保，神父可以代表基督踐行祭司職，施行宣赦和補贖。<sup>36</sup>

### 3 路德

在宗教改革的事業上，路德反對教皇的旗幟十分鮮明，但在聖餐的教導上，卻徘徊在中世紀的變質說和慈運理的記號說之間。在宗教改革初期，路德於一五二〇年寫了〈教會被擄於巴比倫〉，對聖餐有十分清晰的看法。

亞奎那斯把彌撒看成道成肉身的重演，基督臨在聖餐並非指基督在「空間」中臨在聖餐，而是因著上帝的大能使餅酒本質改變，基督仍在天上。這樣，一方面保障了基督在天的整體性，又不減聖餐的神聖性。彌撒必須以虔以誠進行，不能把它看作一個記號，而是一個實體，彌撒的每一舉動都有極嚴格的限制。<sup>37</sup>路德主要針對餅酒變質，並沒有反對基督的臨在，路德一生強調基督以真身體臨在餅酒，甚至在馬爾堡會談(Marburg Colloquy, 1529)中不惜與慈運理決裂以保存他的立場。細心分析，路德對聖餐的

35 田立克著，羅鶴年譯：《信仰的能力》（台灣：東南亞神學院協會，1964），頁32。

36 Aquinas, *Summa Theologica*, part 3, 82.1, 亞氏說：「因基督而使聖禮成聖的能力，已在神父受按時賜予他。」p.2498。

37 同上，part 3, 83.4。

看法被亞奎那斯的陰影籠罩著。

對恩典臨在自然物，路德與亞奎那斯仍有基本分別。亞奎那斯著重恩典靜態地把事物的本質改變，而路德則強調人的主體信仰去領受恩典。基督臨在自然物必須伴隨人的信心，否則恩典與自然物二分，餅仍是餅，酒仍是酒。<sup>38</sup>路德並未停在這裏，他深信基督是臨在餅酒中，因為基督曾說過，「這是我的身體」。如果我們相信基督的話，這些話就真的應驗在領受者的身上。他實在領受了主的應許。<sup>39</sup>如果人不相信主的話，人所領受的只是尋常的餅和酒。<sup>40</sup>如此說來，恩典並非機械式的臨在自然物。

「應許和信仰」必須相輔而行，因為「應許是藉信仰成立並應驗的」。<sup>41</sup>路德進一步指出：聖禮只是一個記號，但話語是主所立的約，話語和約要比記號為大，他引用奧古斯丁的話，「只要相信；你就已經吃了。」<sup>42</sup>主體的信心，在聖禮中扮演了無可比擬的角色。

路德把個人主體的信心加於恩典的功效上，所以是動態的。事實上，恩典並沒有臨到自然物，只是藉著自然物，憑著人的信心，臨到人的身上。聖餐的有效性並不在乎神父，而在於有沒有主的話，領受的人有沒有信心。<sup>43</sup>對於洗禮，路德也有同樣的看法，「那使人稱義或有益於人的不是洗禮，而是那對應許所發生的信心，而洗禮是加在應許上面的。」<sup>44</sup>可見洗禮的功效不在洗禮的水乃在人的信心。「聖禮被人遵行，並未得以完成，但被人相信，

38 路德：〈教會被擄於巴比倫〉，《路德選集》上，基督教歷代名著集成（香港：文藝，1968），頁259。

39 同上，頁270。

40 路德：〈大問答 - 論聖晚餐〉14，《協同書》，李天德譯（台灣：嘉義宣道社，1969），頁380。

41 路德：〈教會被擄於巴比倫〉，頁271。

42 同上，頁272。

43 路德：〈大問答〉16，頁380。

44 路德：〈教會被擄於巴比倫〉，頁292。

就得以完成了。」<sup>45</sup>這是路德的前期思想。後來在〈大問答〉中說到洗禮的有效性只在上帝的道和媒介物的水兩者結合，並不在乎人相信與否。路德說：「因為我的信心無法構成洗禮，只能接受它。洗禮縱然被錯誤地使用，也不致無效，因為它與道連結，而非我們的信心。」<sup>46</sup>兩者看似矛盾，實在並非如此。洗禮並不涉及主的臨在，只涉及施行的確當性。如果施行洗禮是按主的話而行，就憑著主的應許它便有赦罪的功能。聖禮不因人的不信而變無效，但不信的人卻失去聖禮帶來的祝福，就是上帝赦罪的應許。<sup>47</sup>

恩典可以靜態地臨到自然物，好像上帝的應許臨到洗禮的水，但人要領受這應許亦須透過人的信心。路德與慈運理對聖禮的最大分歧，在於恩典與自然物有沒有結合。一五二九年為了解決兩者對聖餐看法的分歧，他們在馬爾堡進行了一次歷史性的辯論，史家稱馬爾堡會談。<sup>48</sup>

這次爭辯集中在基督是否親身臨在餅酒中，這涉及路德與慈運理對恩典臨在自然物這看法的重要分歧。慈運理按照一般空間概念，指出基督的真身體不能同時在兩地出

45 同上，頁293。

46 路德：〈大問答〉53，頁375。

47 同上，頁376-77；路德：〈教會被擄於巴比倫〉，頁293-94。

48 在〈教會被擄於巴比倫〉，路德主要反對教皇的變質說(transubstantiation)而提出同質說(consubstantiation)，意思是主親身臨在(real presence)，但必須伴隨人的信心才能成就。可惜他的威登堡同僚Andreas Carlstadt於一五二三年有另外的看法，拒絕親身臨在而代以屬靈意義，Carlstadt寫了三篇文章，主張聖餐只是在教會中的一種宣認行動(Congregation's confessional act)，包括記念並承認主的死。慈運理欣悅地接納了他。路德大為不滿，把慈運理看作分離威登堡信仰大本營的罪魁，是以種下兩者爭辯的原因。Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli: His Life and Work*, trans. Ruth C. L. Grisch (Philadelphia: Fortress Press, 1986), p.132。

現。<sup>49</sup> 聖餐中所說「這是我的身體」，其實只是靈意解釋，並非真吃主的身體，因為叫人活著的乃是靈，肉體是無益的（約六63），他借用一般語法邏輯解釋「這是」。例如「這是耶路撒冷」，可能是指著地圖，可能是指著圖畫。「這是」並非當下就是耶路撒冷，而是有指示(signify)的作用。<sup>50</sup> 指示並不把主詞和謂詞等同起來，它只扮演了指涉(denote)的角色。路德指責慈運理訴諸理性而不相信上帝的大能，慈運理則指責路德在語言上混淆了指涉的作用。

路德在〈教會被擄於巴比倫〉中，為了要與天主教的變質說分別出來，因此十分重視信心在聖禮的功效。可是到了馬爾堡會談，為了反對慈運理對聖餐的看法，特別強調主真實臨在。在慈運理看來，路德的觀點實在與教皇的觀點沒有分別。事實上，路德對聖餐的看法明顯地分為兩個階段。<sup>51</sup> 有人以為路德後來重拾天主教的觀點，事實不然。路德既反對天主教的變質說，也反對慈運理的記號說。路德對聖餐的看法並非由辯論而生，乃是基於他的基督論。正如貞威爾(P.W. Gennrich)說，「路德對聖餐的爭辯是反映了他對基督論的引申和強調」，<sup>52</sup> 由於上帝無處不在，上帝藉基督表彰出來，因此基督必須無處不在始能表彰無處不在的上帝。如今基督道成肉身，祂深深地進入自然物，所以祂可以藉自然物無處不在。然而基督只把自己限在餅酒中，因為主只在聖餐中說過「這是我的身

49 馬爾堡的會談，學者都相信Hedio的記錄是相當準確可信的，見“The Marburg Colloquy,” *The Report of Hedio*, 收在 *Luther's Works*, “Word and Sacrament” IV ed. M. Lehmann (Philadelphia: Fortress Press, 1971), vol.38, p.31。

50 同上，頁22，慈運理再引賽九15「長老和尊貴人就是頭」，證明「就是」這詞往往只扮演指示作用。

51 Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), pp.376-77.

52 引自Paul Althaus, 同上書，p.398, n.71。

體」。我們雖然不能理解，事就這樣成就。<sup>53</sup>路德後來甚至說：主親身臨在餅酒的事實，不再因人的信心決定而由祂的話決定。所以不信的人也是吃了主的身體，不過沒有領受福氣，卻領受了如毒藥一樣帶來的死亡審判。<sup>54</sup>

雖是如此，路德的聖餐理論背後仍隱藏了一個十分重要的因素，就是人的主體信仰。路德反駁慈運理，指斥他太重視理性，因為慈運理不信上帝的話。路德排除一切人為的理性分析，「相信」這就是主的話，因著相信，一切異乎常理的都可以改變。所以他在會談中說：「如果上帝要我吃糞便，我會照做並且肯定它對我健康有益。」<sup>55</sup>路德所強調的信並非空信，乃是基於主的話。早期的路德把信看作較為個人的，故個人的信使聖禮完成。聖禮對不信的人無效。後期他察覺到記號主義的危機，因為他們不能容納主體信仰的參與；無論你信與否，餅酒只有指示作用。所以路德的信成了一種能力，因著相信主的話如是說，主就真實臨在了餅酒，聖餐之有基督臨在，是因為話語和信心。故臨在既已成為事實，不信的人去領受，同樣領受了基督的身體，只是祝福變了咒詛。

據此了解路德對恩典與自然的看法，我們有一重要發現。恩典並不會隨便臨在自然物，只有按主的話才會臨在。換句話說，恩典只限於道成肉身和餅酒。沒有主親自的吩咐，一切自然物都可能變成偶像。其次信心在恩典臨到自然物中扮演了重要角色，沒有信心的參與，恩典與自然物永遠分開。教會的真義在乎是否有上帝的話，<sup>56</sup>其他都是次要。正確宣講上帝的話，正確施行聖禮，那裏就是教會。教會的崇拜不再如前兩者的一成不變，並非由上而下的決定，人的信心可以參與崇拜，但必須配合主的話。聖禮的地位很重要，它們成了施恩的工具。

53 同上，p.399。

54 同上，p.400。

55 轉引自Paul Althaus, 同上書，p.389。

56 路德：〈桌上談〉《路德選集》下冊（香港：文藝，1968），頁321。

與路德十分親密的同工墨蘭頓(Melanchthon)，後期因其傾向人文主義而被路德派的門人斥為神人協力主義(synergism)，他接近並繼續路德早期思想，為路德所讚賞。在論到聖餐時，一如路德早期思想，他指出「領受聖餐，並不能除罪，只有信心才能」；又說「領受聖餐……只能堅固人的信心」。<sup>57</sup>因為聖餐只是記號，並不蘊涵基督的恩典，但卻有教育和堅固人信心的功效。墨蘭頓甚至在一五四〇年把一五三〇年版的奧斯堡信條有關聖餐的教導更改，以示與改革宗修好。他把基督體血在餅酒中的「臨在」(real presence)改為「顯示」(signify)，並略去「我們的教會拒絕持不同教導的人」。<sup>58</sup>墨蘭頓的看法為改革宗所歡迎，但卻為嚴格的路德宗所拒絕。

#### 4 慈運理與加爾文

在馬爾堡會談中，慈運理清楚的表明聖禮並非施恩工具，聖禮只有外在及指涉的作用。路德堅持聖禮是話語（恩典）進入自然物而成。<sup>59</sup>慈運理反駁說，人所說的話是外在的話，並不能叫餅酒成聖禮。而基督的話只能憑信心領受，聖禮的內在意義只有屬靈的功用。<sup>60</sup>如果餅酒是真的血肉，則我們便應會嚐到血、肉的味道。他堅持約六63「叫人活著的是靈，肉體是無益的」。事實上，慈運理對基督兩性的看法與路德大大不同。路德深深相信基督道成肉身，祂的神性（恩典）深深潛入了肉體，神性與人性互相滲透。因此當基督說這是(is)我的身體，「是」是本體意義，不是外在意義。<sup>61</sup>在這基礎上，慈運理大不以

57 墨蘭頓：〈教義要點〉，見《路德選集》下冊，頁453。

58 湯清：《歷代基督教信條》（香港：文藝，1970），頁58。

59 奧古斯丁說，“When the word is added to the element a sacrament comes into being,” *Luther's Works*, vol.38, p.23.

61 Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, tran. G.W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p.249.

為然。慈氏認為基督二性是分開的，所以他拒絕屬性相通 (communication of attributes)。基督的升天及再來，指到他的人性，因為祂的神性與父在一起。如果今日基督的身體在天上，祂的身體決然不能臨到地上。因為祂的身體不能同時在兩處出現。<sup>62</sup> 慈運理的聖禮觀把恩典與自然截然劃分，地上的自然物只能喚起信心的功用，指向天上屬靈意義。路德臨死時一再指斥這種教導，並非因為聖禮的教育功能，而是慈運理把聖禮的意義外在化。<sup>63</sup> 如果有救贖意義，基督的神性本質必須與餅酒本質相通，所以路德強調我不是領受基督身體的一部分，而是全部，赦罪的應許才有效。這種恩典內在於聖禮，是慈運理所不能接受的。但路德與慈運理事實相距不遠。因為路德所指的基督，不是在「血肉中」被領受，而是整個基督在信心中屬靈地被領受。<sup>64</sup> 兩者的分歧只在意義上而非實質上，而墨蘭頓亦沒有誤會路德的觀點。

加爾文希望復原教兩派就聖餐的意義有協調的觀點。故在一五四〇年寫了一篇〈聖餐短論〉，藉此希望路德與慈運理言和，所以在這篇短論中加爾文遣詞用字十分小心，首先他用「餅與酒乃是有形的表記」，跟著他說「是代表基督的身體和血」，為了認同路德對領受基督身體的看法，他說：

因為我們在聖餐中分領基督的身體，是一件不但不能為我們的眼目，而且也不能為我們的各種官

62 Gäbler, *Huldrych Zwingli*, p.134.

63 路德否認慈運理所指路德派接受變質說，他強調「吃人肉，喝人血」全屬無稽之談，見“Brief Confession Concerning the Holy Sacrament,” *Luther's Works*, vol. 38, p.292。

64 路德說，“One takes it, a thousand take it; this person receiving as much as that person; nor, having taken it, is it consumed,” *Luther's Works*, vol. 38, p.293。這點可見路德之領受基督很接近屬靈意義。但這意義是內在的。有時感覺到路德是在變質說與記號說之間徘徊。無論一個人，或一千人，所領受的無非一個基督，基督並非「在血肉中」被人吃下，而是屬靈地被人整個領受。

能所了解的事，所以用餅和酒來有形地向我們表明，是很適當的。<sup>65</sup>

跟著，他用了路德的語氣，說：

這表記不是空洞的，而是與實體和實在相連的。因此稱餅為主的身體，乃是很有理的，因為餅不僅代表主身體，而且也將它分給我們。<sup>66</sup>

如果將之比較路德〈教會被擄於巴比倫〉，甚至他臨死前對聖餐的看法，實在找不到分別。試再看

所以我們在聖餐中真是領受耶穌基督的身體和血，因為主在聖餐中表明我們是領受二者。<sup>67</sup>

在人把餅分給我們時，神就把基督的身體給我們分享。<sup>68</sup>

加爾文和路德一致反對吃餅酒等於吃人肉喝人血，雖然兩者在語氣上十分接近，但加爾文所看重的乃是在聖餐中領受基督的福氣；而路德所重視的是領受基督的教贖，因此路德的聖餐重點在耶穌的十字架。<sup>69</sup>路德臨死前嚴厲地指斥慈運理，就是因為他把聖餐的內在救贖意義取消，只有教育功能。如今加爾文所提出的基督真實臨在，較之慈運理更接近路德，但可惜內在於聖餐的是「我們所能盼望的恩惠」<sup>70</sup>而非救贖的恩典，故兩者仍未能完全契合。後來的路德主義，例如潘霍華及邱立基(H.Thielick)都承繼了施恩工具的思想，上帝既可道成肉身，自然能臨在聖

65 加爾文：〈聖餐短論〉14，收於《基督教要義》下冊，（三版，香港：文藝，1978），頁317。

66 同上，15，頁317。

67 同上，16，頁318。

68 同上，17，頁318。

69 「這（救贖）之上得以完成及罪得赦免得以實現；全賴十字架。」“Large Catechism 31,” *Book of Concord*, p.450, 按英文版重譯。

70 加爾文：〈聖餐短論〉17，頁318。

禮，換句話說，上帝可以透過祂的創造而施行恩典。<sup>71</sup>

事實上，加爾文對基督臨在餅酒的看法並非路德的本體主義，也非慈運理的記號主義。在他的《基督教要義》中，他提出了聖靈論在聖餐的重要性。要避免天主教的變質說，我們必不能把在天上的基督拉下來。要避免慈運理的純粹外在表記，我們不能視聖餐為空無的腐朽物質。因此加爾文指出，要分享主的身體，就要「藉著祂的靈，叫我們在身心靈上和祂聯合」。<sup>72</sup>基督的靈好像太陽放射陽光，滋潤我們的屬靈生命。他引用羅八9-11說明基督的靈住在我們心裏，使我們得以從死活過來。換句話說，聖餐的奧秘，<sup>73</sup>並非由餅酒而是藉聖靈賜福給領受的人。聖餐的恩典不是靜態的臨在餅酒，也不是因人的信心參與而得，也不是空無一物徒具紀念的表記，乃是因上帝的權柄和祂意旨藉聖靈賜給領受的人。

## 5 自然與恩典的關係對華人敬拜的意義

我們比較了東正教和天主教恩典臨在自然物的意義。崇拜是重演基督的一生。由於恩典的延伸性，整個崇拜遂聖化了，崇拜不單止莊嚴肅穆，更是神聖不可侵犯。聖化了的自然物與人產生距離，人的不小心，不尊重，會玷污聖物，褻瀆上帝。所以東正教的聖壇絕對禁止信徒攀上，恐玷辱聖像；天主教的餅酒祝聖後變成真身體，被置於壇上如祭物一樣，神聖不可侵犯；信徒不能領杯因恐怕潑瀉杯中基督的血。凡此種種，都叫人帶著戰兢的心到崇拜會，崇拜能容許信徒參與的空間便很少了。

71 Bernard Ramm, *An Evangelical Christology* (New York: Thomas Nelson, 1985), p.62.

72 加爾文：《基督教要義》下冊（IV，17，12），頁183。

73 在《基督教要義》下冊IV，17，5，加爾文指出我們要維護聖餐，防止兩種錯誤，一是切勿除去聖餐中的奧秘(mysteries)，其次是不要把聖餐的奧秘弄到隱晦不明。明顯地，前者是針對慈運理的記號說，後者是針對路德的同質說。Calvin, *Institute of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Philadelphia: Westminster Press), vol. 2, 1960, pp.1364-65（中文版缺譯此段）。