

# 張春申神父對中華神學的貢獻

## 從他的教學生涯及著作談起

胡國楨<sup>1</sup>

張春申神父：1929年3月3日，生於江蘇省蘇州市；1947年8月30日，在上海徐家匯入耶穌會初學；1965年2月2日，在羅馬矢發末願；2013年7月9日，進入新北市新莊耶穌會聖若瑟頤福園；2015年3月15日，在新北市新店耕莘醫院安息主懷。

### 前言

張春申神父 1947~1965 年這段接受耶穌會培育期間，在菲律賓及羅馬求學，榮獲神學博士及聖經學碩士學位。從 1966~2013 年這段服務教會期間，一直都在新北市新莊輔仁聖博敏神學院（及其前身：菲律賓碧瑤聖博敏神學院和新莊輔仁大學附設神學院）任教，其中 1984~1996 的十二年間，受命任職耶穌會中華省會長期間為兼職教學，其餘 35 年都在專職教學及寫作。

1965 年底，梵二大公會議圓滿結束後，聖博敏神學院立即決定遷回祖國台灣；其初衷及目標是：建立「以中文教神學、

---

本文作者：胡國楨，耶穌會司鐸，張神父的學生。現在輔仁聖博敏神學院教授大公主義及宗教交談課程。

以中文寫神學」<sup>2</sup>的典範。天主教會千餘年來的傳統，其神學研究、教學培育，及其聖事禮儀的舉行，都是使用拉丁文為主，梵二後才開始政策轉向，改用各地語言。在這一時代轉折點，「以中文教神學、以中文寫神學」是發展中華神學、建立中華地方教會極重要的奠基工程，筆路藍縷，極為艱辛。張春申神父領導我們神學院為實現這個初衷及目標，終身投入、連續不斷地貢獻心力，總共 47 年。單憑這一點，就可在張春申神父對中華神學貢獻的功勞簿裡記上一筆了。

要談一個人對某一事物的貢獻，絕非只憑一些抽象的文獻記錄就可說得精準；還必須從這個人與這個事物的相關時空背景，及其相關人事地物間的互動關係之中，抽絲剝繭，徐徐發掘而出。從剛剛播放光啓社製作的影片，以及研習會第二晚「張春申神父對我的啓發」單元和新書發表會中，都可以讓我們體會到張神父對中華神學教育之所以有貢獻的蛛絲馬跡，及他對身處中華文化的基督徒個人、團體，甚至整個社會前景所產生的影響力。本人這場演講，也將從我個人與張神父的教學互動的實況出發。

本演講將以張神父在我們神學院教學及寫作的生活實況為經，以本人與張神父的師生互動為緯，藉以編織出張神父神學生命的精彩圖案，也可看出張神父做神學的基本態度。

---

<sup>2</sup>這是 1969 年秋《神學論集》第一期編者在〈發刊詞〉中，用來形容聖博敏神學院遷來台灣附屬於輔仁大學的初衷及目標。見：《神學論集》1 期（1969 秋），3 頁。

## 一、結緣的出發點及第一次接觸

1965年12月8日梵二大公會議圓滿閉幕，這可說是本人與張神父結緣的出發點。

梵二大公會議最重要的成果之一是：天主教即將要從以拉丁文爲主的中央集權體制，走向以各地方教會爲重心的主教團集體領導體制；司鐸培育，因而可以使用各地教會的當地語言了。在這教會改變的轉捩點上，當初從上海遷往菲律賓碧瑤的聖博敏神學院，開始面對一個雙叉路口，要留在菲律賓以當地的英語教學？還是要遷回祖國台灣以中文教學，並參與中華地方教會在台灣的建設工程？有一次，張神父在聊天時告訴我：他們經過討論，一致決定遷回台灣。

1967學年度，輔大附設神學院正式在新莊開學，以中文教神學，張神父親任院長及教授。最初十年，張神父幾乎教遍了所有信理神學的科目（請見次頁：圖表一）；又遇到好幾位既有吸收力又有文采的高足，把其教學材料寫成可以出版的文字作品。

1966年，梵二閉幕的次年，也就是聖博敏神學院籌備回歸祖國的那一年，本人考上了台中中興大學，認識了雷煥章及鄭聖沖兩位神父。他們二人都是德日進迷，也成了我神學思想的啓蒙師。當時，鄭神父是聖母會（現改制爲基督生活團）全國總輔導，在台北幾所大學教哲學；他教存在主義，更教德日進（Marie-Joseph-Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955）的思想，寫了好多本有關德日進思想的著作。雷神父是在台中天主教磊思大專中心任中興大學及東海大學的天主教學生輔導，每週至少開有十

多堂的要理講授班，班班內容都是以德日進思想為基礎來發揮的；《一扇新門》即他要理講授材料精選編輯而成的，迄今仍是一本值得要理講授老師參考的優秀作品。

圖表一：張春申神父歷年授課科目

學年度	授 課 科 目
1967~1968	聖事總論
1968~1969	神學導論、純精神的受造物、末世論、大公主義
1969~1970	基督論
1970~1971	神學導論、救恩史導論、教會論、聖事總論、大公主義
1971~1972	神學導論、基督論、原罪論
1972~1973	神學導論、啟示論、聖經靈感性、教會論、恩寵論
1973~1974	神學導論、啟示論、聖事總論、聖洗堅振、末世論
1974~1975	神學導論、啟示論、福音歷史性、基督論
1975~1976	神學導論、啟示論、聖經靈感性、教會論
1976~1977	安息年
1977~1984 (三年輪開)	基督論、教會論、聖事總論、啟示論 聖經靈感性、聖洗堅振
1984~1991 (二年輪開)	教會論、聖事總論 ——「基督論」先由本人教授，後交給黃懷秋老師
1992~1999 (二年輪開)	啟示及基本神學、教會論 ——「聖事總論」改為「聖事與禮儀導論」先由本人及羅國輝神父偕同教學，後交給潘家駿神父
1999~2006 (二年輪開)	啟示及基本神學、教會論、聖母論
2006~2013	半退休

說明：安息年前，粗體為張神父的首開科目；  
安息年後，粗體為張神父講授的主要科目

本人在大學時代，透過鄭、雷兩位德日進迷的神父認識了德日進，立刻被他那以創化論為基礎的宇宙觀所吸引，對於人生、宇宙的前景充滿樂觀的希望。大三，1969年，又從《神學論集》創刊號上，讀到了房志榮神父寫的兩篇有關原罪的文章：〈關於原罪的一些問題〉<sup>3</sup>及〈原罪的性質與原罪的流傳〉<sup>4</sup>。這兩篇文章對我來說，幾乎完全是在呼應德日進的創化論思想。於是，本人就更堅定地成為德日進的粉絲了。

1970年，本人大學畢業。接著一年當兵，一年當助教；其間仍然斷斷續續拿起《神學論集》當小說看。此時，台中嘉思大專中心主任袁國慰神父，把我介紹給當時耶穌會遠東省會長朱勵德神父。朱神父鼓勵我去輔大神學院讀神學，這樣我就正式接觸到神學教育的領域了。

1972年9月的某一天，袁國慰神父陪著我，來到新莊輔大神學院，把我介紹給院長張春申神父。我覺得這個神父酷酷的，不太理人；我也就酷酷的，不理他。這就是我與張神父的第一次接觸。

## 二、啓示論課堂上的疑惑

過兩天，開始上課了。當時神學院的課程採取三年輪流制：甲年，基督論年，以基督論為核心開出一系列課程；乙年，教

---

<sup>3</sup>《神學論集》1期（1969秋），9~31頁；2期（1969冬），157~178頁。

<sup>4</sup>《神學論集》1期（1969秋），59~66頁。

會論年；丙年，聖事論年。

1972 學年度是乙年，張神父有五門課：神學導論、啓示論、聖經靈感性、教會論、恩寵論。當時，一起上課的有：詹德隆修士（三年級）、穆宏志修士（二年級）；我這個菜鳥，什麼都不懂，哲學也沒有念過，滿腦子想的全都是德日進的創化論.....。

神學第一年，最令我感到疑惑的，是「啓示論」。張神父講神學的立足基礎，不是樂觀的德日進創化論，而是對人類處境相當悲觀的「存在主義」<sup>5</sup>。他採用田立克（Paul Johannes Tillich, 1886~1965）的「象徵理論」。對田立克這類思想家來說，我們「存有」本身的根基非常薄弱，我們的「生命」必定要走向「死亡」；那麼，我們又何必繼續活下去呢？按田立克的說法：天主是我們存有的根基，有信仰的人會勇敢地活下去（courage to be）。

信仰來自「天主的啓示」。爲基督宗教來說，啓示不是聖經；基督信仰不是文字啓示的宗教。天主的啓示，就是降生成人的耶穌基督的生命，這是天主要人知道祂愛世人的表達；天主透過各種各樣的「象徵」，讓我們認知到耶穌生命的意義。聖經文字，只不過是天主啓示的一種象徵性表達；教會的聖事行動，也是天主啓示的另一種象徵性表達。我們透過聖經、透過聖事，接收到天主的啓示，有了真實的信仰，進而把我們的生命建立

---

<sup>5</sup> 後來，我多讀了一些田立克的作品；今天，我不會再稱田立克、海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）等人爲「存在主義者」了，而會稱他們爲「實存哲學家」。他們所說的「實存」（existence）和亞里斯多德、多瑪斯的「存在」不太一樣。

在「存有的根基」(天主)之上，這樣，我們就可以有了活下去的勇氣。這就是田立克啓示和信仰的理論：有信仰的人，才會勇敢地活下去。

上了幾堂啓示論的課，愈想愈不對。爲什麼有著德日進對人生樂觀的理論不用，卻選用這麼悲觀的理論？誠如尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844~1900）、沙特（Jean-Paul Sartre, 1905~1980）等人所說的：人生的存在既然都是走向不存在，那麼，又何必辛辛苦苦繼續活下去，最後還不是也要一死了之；最聰明的人，都應該立刻選擇自殺，不必再浪費生命了。有信仰的人真辛苦，需要勇敢，才能活下去？真是愈想愈不對勁，真想落跑，不再讀下去了。

於是，我跑去敲張神父的門，問他爲什麼會這樣？張神父以非常有趣的態度望著我這個笨鳥，慢慢地請我想想德日進是怎樣的一個人：德日進是一個地質學家、考古學家……，這樣的人可能不太活在當下。做神學要立足在真實的人生經驗之上。

張神父說：廿世紀上半葉，人類經歷了兩次世界大戰，整個人類幾乎都要毀滅了。田立克親身參與過這兩次大戰，也曾在納粹掌控之下的德國生活過，他的神學反省更顯得真實，所以，值得以他反省過的思想帶領初學者入門。

後來，我也讀了一些比較德日進和田立克的文章；我今天的看法是：要以田立克的理論，來談今世的信仰及教會；以德日進的觀點，來看末世的新天新地。2001年，張神父以他自己

的名義重新再版《基督信仰中的末世論》<sup>6</sup>時，幫忙美編的同道最先以自己的理念，採用悲觀的地獄背景設計了一幅封面圖案，張神父看了不滿意，遂換了一張新天新地式的樂觀圖案。果然，張神父的見解與我的看法雷同。這是張神父給我上的神學第一課。

後來，張神父把啓示論的教材整理好，出版了《基督的啓示》一書。這本書印了好多刷，迄今仍是聖博敏神學院的啓示論教科書；有關以「象徵理論」來談啓示的內容，在該書的 88~93 頁。

### 三、張神父教會論的發展

接著是「教會論」的課。田立克的象徵理論馬上就應用上了。雖然這裡聽到的人名，比較多的是貢格（Yves Marie Joseph Congar, 1904~1995）及拉內（Karl Rahner, 1904~1984）；不過，聽到的名詞「奧蹟」、「圖像」<sup>7</sup>、「模型」<sup>8</sup>等等，幾乎都是「象徵」的

---

<sup>6</sup> 本書初版時，是以黃鳳梧名義出版的；2001 年收錄於「輔大神學叢書 43」，交由台北：光啓文化出版。

<sup>7</sup> 新約教會圖像很多，聖經學者 Paul Sevier Minear（1906~2007）指出：新約中共有 96 個教會的圖像，可分為「天主子民」「新創造」「天生的家」「身體、肢體、頭」及「其他」等五大類。張春申神父根據前四大類說明教會圖像的意義：「天主的子民」「聖神的宮殿」「信者的共融」「基督的身體」。

<sup>8</sup> 教會模型的概念，是由 Avery Dulles（1918~2008）所提出，請見：*Models of the Church* (New York: Doubleday, 1974)。根據 Dulles 的說法，教會的模型有六個：法制的組織、奧秘的共融、基本的聖事、福音的傳人、世界的僕人、門徒的團體。



同義詞。

張神父在講解「教會」一詞意義的背景之後，就名正言順地從梵二《教會憲章》談起。《教會憲章》第一章第6節，從聖經中列出了一大串教會的象徵：「羊棧」、「農田」、天主的「建築物」、「天上的耶路撒冷」及「我們的母親」等等，包羅萬象，令人眼花撩亂。

### (一) 課堂上的震撼

張神父說，《教會憲章》的主要起草人就是賈格和拉內兩人：賈格是法國籍的道明會士，拉內是德國籍的耶穌會士。從這兩位神學家身上，張神父讓我們知道了教會認可的神學思想，會隨時代的演變而有所發展。因為這兩位在梵二以前，不太受梵蒂岡教廷的歡迎，甚至遭受到放逐的命運。可是二人都受到教宗若望廿三世的邀請，成了梵二大公會議最重要的兩位神學顧問。梵二頒布的十六個文獻中，賈格一人竟參與起草了八個，其中有好幾個還是由他寫「緒言」及「結論」的<sup>9</sup>。

張神父在這門課上強調：教會發展至今，已經兩千多年了。第一個千年，東西方教會是合一的，神學發展集中在基督論之

---

<sup>9</sup> 賈格參與起草的八個文獻是：《教會憲章》(LG)、《啓示憲章》(DK)、《教會在現代世界憲章》(GS)、《大公主義法令》(UR)、《司鐸職務與生活法令》(PO)、《教會使命行動法令》(AG)、《信仰自由宣言》(DH)、《教會對非基督宗教態度宣言》(NAE)。其中的PO、UR、NAE及DH等四個文獻的「緒言」由賈格所寫；PO、UR及NAE等三個文獻的「結論」由賈格所寫。

上，談論的是：「耶穌基督，怎麼可能又是天主、又是人」<sup>9</sup>。第二個千年，西方教會的神學發展是在以基督論為中心的教會論之上，談論的是：「教會是基督建立的，那麼應該如何如何」。因此，梵二大公會議在討論《教會憲章》時，列席的東方教會觀察員就指出：整個草案討論的過程太過分 **christocentric** 了，也就是太過分地以「基督論為唯一標準」來談教會論，其中的聖神論不強，只提出了聖神的角色和名稱而已。因此，梵二之後，教宗保祿六世呼籲天主教神學家要努力研究聖神論。這也等於承認了《教會憲章》的教會論欠缺聖神論幅度，至少還應該加以補充。換句話說，梵二《教會憲章》的神學論述是不太完整的。

我這個神學菜鳥聽到這樣的說法，簡直震撼到不行。連大公會議決議的神學論述都可以不太完整；那麼，「教宗不可錯」、「大公會議不可錯」還有什麼意思？於是，我又跑去敲了張神父的門。這次，張神父面對我的提問，比上次嚴肅多了。他拿出教廷信理部剛在 1973 年 6 月 24 日發布的一份聲明文件：《教會的奧秘》（*Mysterium Ecclesiae*）。該文件主要是在說明「教會訓導權的不可錯誤性」，並特別強調「不應錯誤地解釋不可錯誤性的概念」<sup>10</sup>。這篇文件的中心要點是：定斷的信理條文可能會不完整，也會受到歷史條件的限制，但不會是錯誤的<sup>11</sup>。

<sup>9</sup> 參：輔仁神學著作編譯會編譯，《公教會之信仰與倫理教義選集》（台北：光啓文化，2013）；DH 4530~4541，尤其 DH 4539~4540。

<sup>11</sup> 參：張春申，《教會的自我反省》（台中：光啓，1975），102~108

張神父告訴我：運用教會訓導文獻時要注意這一點，不可囫圇吞棗，盡信書不如無書。教會定斷的信理是不會錯誤的，不過，解釋這些信理的理論，會隨著時代而有所進展。日後做神學工作時，應牢記這一點，不要再「張飛打岳飛」了。這是張春申神父給我上的神學第二課。

## （二）梵二之後天主教內教會論的發展

果然，賈格響應了教宗保祿六世的呼籲，在 1980 年代中，出版了一套三冊《我信天主聖神》<sup>12</sup>；這套書即是以聖神論為基礎來講基督論及教會論。前面提到田立克在 1960 年出版的《系統神學》<sup>13</sup>，就已經在呼籲，並試著發展「聖神基督論」，現在賈格更進一步，發展出了「聖神教會論」。可惜，賈格這一套三大本的《我信天主聖神》，迄今沒有中譯本，也可能永遠不會有中譯本出現。不過，賈格為這套書寫了一本小的簡要本，題名《聖言與聖神》（*The Word and the Spirit*），1994 年由香港公教真理學會翻譯、出版，大家可以參閱。

張神父整理好教會論教材，出版了《基督的教會》<sup>14</sup>一書。從張神父教授過的所有神學科目中，除了啓示論一直是每

---

頁。

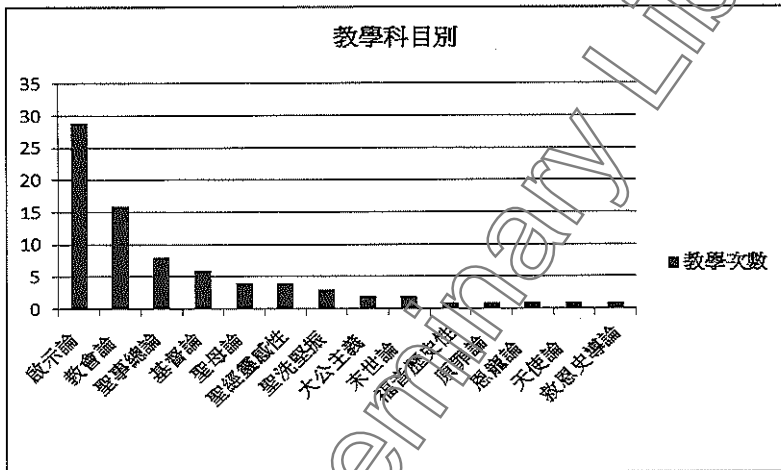
<sup>12</sup> Yves Congar, trans. David Smith, *I Believe in the Holy Spirit*, 3 volumes (New York: Seabury Press, 1983).

<sup>13</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 volumes (Chicago: University of Chicago Press, 1951~1963).

<sup>14</sup> 台北：光啓文化，1989 初版；2003 增修版；2014 新編修訂版。

年都為一年級的新生開課，而教了廿九次之外，教會論是教了最多次數的一科，共教了十六次（請見下列：圖表二）。

圖表二：張神父各科教學次數



因早期神學院的教學是三年一輪；後來改成為兩年一輪。整個來說，張神父最後一次開教會論的課是在 2004 學年度<sup>15</sup>；離他首度開這門課的 1970 學年度，已有卅多年。換句話說，張神父整個神學教書生涯，都浸潤在教會論這門課程中。

張神父在他中、晚期的課堂，已經加入了「聖神教會論」的內容。這可從他 2003 年增修版的《基督的教會》中看出。1980 年代，他寫作初版時，把「教會的結構與神恩」這一章放在最後的第十七章，只有短短的 4 頁，猶如全書的附錄一樣，這正

<sup>15</sup> 下一輪開教會論是 2006 學年度，由吳伯仁神父接手。

反映著梵二《教會憲章》的特色<sup>16</sup>。在 2003 年的增修版中，他把初版的第廿一到廿七章，重新調整了順序，組成「教會的結構」一大單元，把原來的第廿七章改名為「教會的神恩與制度」，往上調到第廿三章<sup>17</sup>，上承第廿二章的「教友的意義與職務」，下接第廿四章的「教會的職務與結構」，接下來才是主教的職務、教宗及主教團的關係等。顯然，此時張神父已經體認到整個教會是在聖神的運作之中：教友神恩性的功能與聖統體制性的行動，有其動態性彼此影響的關係。

其實在此之前，王敬弘神父的《神恩與教會》<sup>18</sup>一書，已開始以聖神論為出發點來談教會了。之後，吳伯仁神父在 2014 年重新編修《基督的教會》時，曾經表示要把「教會的結構與神恩」這一章整個換掉，而以王敬弘神父《神恩與教會》中的理念及內容取代；可能吳神父指的是初版中的第廿七章要全部拿掉，而忽略了增修版的第廿三章已完全不是初版第廿七章的內容了。因而當我看到已出版、發行了的成書時，才意識到他把張神父在增修版上特意加上的內容全換掉了，非常可惜<sup>19</sup>。因為賈格的《我信天主聖神》確實是天主教神學中「聖神教會論」發展的里程碑，理當一提；而且張神父還加入東方正教會神學家 John Zizioulas 的教會論思想作為補充，尤其將末世及共

---

<sup>16</sup> 請見：《基督的教會》初版的 205~209 頁。

<sup>17</sup> 請見：《基督的教會》增修版的 145~151 頁。

<sup>18</sup> 《神恩與教會》（台北：光啓文化，1998）。

<sup>19</sup> 請見：《基督的教會—新編》，236~254 頁。

融兩幅度加入教會論之中，明顯地把整套的聖神論引入教會論之中<sup>20</sup>，這是神學初學者理應知道的基礎知識。這本「新編」的整個編寫定稿過程，是本人做為編輯、審訂者與作者之間溝通不良所導致，是很嚴重的失職。在此向張神父在天之靈行九十度三鞠躬，致最大的歉意，也向吳神父及讀者們表示歉意。日後若有機會再版，希望能把這一段補回。

#### 四、宗教象徵與一體範疇的聖事論

1973年暑期，本人在接受一年神學入門的震撼教育之後，暫時離開神學院，去接受耶穌會的兩年初學培育。

1975年9月，本人又回到了輔大神學院，開始讀哲學。這一年我修了張神父的兩門課：宗教哲學及聖經靈感性。張神父在宗教哲學的課堂上，讓我認識了宗教現象學大師伊利亞德（Mircea Eliade, 1907~1986）。藉著這位大師的作品，我意識到了聖與俗之間的關聯性、神聖顯現的生命意義，並且體悟宗教經驗、宗教象徵及宗教理論間的互動關係。這些心得使我在上聖經靈感性的課時，更深入瞭解到聖神運作的深意。

1976學年度，聖事論年，我讀神學二年級。這一年是張神父的安息年，他的「聖事總論」課程由王敬弘神父來代課。此時，張神父授課的內容，已由劉賽眉修女整理完畢，當年9月趕著出版《聖事神學》<sup>21</sup>一書。本人雖未親聆張神父的教導，

<sup>20</sup> 請見：《基督的教會》增修版的149~151頁。

<sup>21</sup> 台中：光啓，1976初版。

但王神父照本宣科的教學也讓我受益良多。

這本《聖事神學》完全反映梵二後、最初十年神學教育應有的風貌。整本書充滿著以下特色：梵二之前某某事物是怎麼說的，梵二之後又應該怎麼說。這是一本以「象徵理論」為基礎所發揮出來的「聖事論」作品，拉內象徵理論的痕跡佈滿全書，中心論點出現在第四章〈七件聖事的初步神學反省〉，這章第一節「聖事的象徵性標記」，整個說明「真實象徵」的意義<sup>22</sup>。

「聖事總論」是張神父以中文教神學的第一門課。1967學年度，神學院遷返台灣以中文教學的第一年，張神父所講授的就是「聖事總論」，可說是他中文神學課程的「處女秀」。劉修女把張神父最早期對聖事的看法記錄了下來，但這並不是他比較成熟的聖事思想。這本書所呈現的，幾乎全是以基督論為中心的位際範疇語言。

《聖事神學》出版不到一年，1977年7月《神學論集》刊出了張神父〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉<sup>23</sup>一文。這顯然是張神父安息年中靜思研究的突破性成果。這篇文章，是在回應方東美教授1974年在耕莘文教院所做的一次演講：〈中國哲學對未來世界的影響〉<sup>24</sup>。方東美教授認為中國人的宗教觀，既不是「自然神論」(deism)，也不是「位格神論」(theism)，

---

<sup>22</sup> 《聖事神學》，38~54頁，尤其39~40頁。

<sup>23</sup> 收錄《神學論集》32期（1977夏），313~331頁。

<sup>24</sup> 參：方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《哲學與文化》革新號第1期（1974），2~19頁。

而是屬於「泛神論」(pantheism)。因而，中國人觀念中的天人之間是和諧一體的，宇宙間處處都是和諧一致，毫無疏離，沒有隔閡，真是「爾儂我濃，忒煞情多……」。張神父說：方東美教授的這個說法，與羅光總主教的見解完全相符<sup>25</sup>。張神父稱這種思想範疇為「一體範疇」；並指出：這種思想理念與其稱為「泛神論」(pan-theism)，倒不如稱之「一切在神內論」(pan-en-theism)更好。按筆者日後對田立克神學思想的理解，張神父的這個說法，相當於田立克在其《系統神學》第三卷第肆大部分「生命與聖神」中所說的「聖神臨在」(Spiritual Presence)<sup>26</sup>，也就是田立克稱之為「天主教實質」(Catholic Substance)的「聖事性特質」(sacramentality)<sup>27</sup>或「聖事性的世界觀」(sacramental world view)<sup>28</sup>。

其實，這種天主觀及宇宙觀不只是在中國傳統思想中有，按張神父的觀察分析，在聖經以「位際範疇」為主的天人觀念之下，仍然有著「一體範疇」的表達，例如：保祿說：「天主成為萬物中的萬有」(格前十五 28)；「祂(天主)離我們每人並不遠，因為我們生活、行動、存在，都在祂內」(宗十七 27-28)。因而，

<sup>25</sup> 參：羅光，《中國哲學的特性和精神》《哲學與文化》革新號第 1 期(1974)，20-23 頁。

<sup>26</sup> 參：Tillich, *Systematic Theology*, vol.III, pp.111~161.

<sup>27</sup> 參：Ronald Modras, "Catholic Substance and the Catholic Church Today," Raymond F. Bulman and Frederick J. Parrella, ed., *Paul Tillich: A New Assessment* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994), pp.40-42.

<sup>28</sup> 參：Julia A. Lamm, "'Catholic Substance' Revisited: Reversals of Expectations in Tillich's Doctrine of God," *idem.*, p.50.



張神父結論說：

「以一體範疇發揮的中國神學，在積極方面有助於建設中國地方教會，在教理、禮儀、祈禱生活上發揚本地色彩，而且對於大公教會，也具有彩多姿的貢獻。其實，這真是心胸開放的西方神學家所期待的。<sup>29</sup>」

隨後，張神父舉「聖事神學」為例，說明這一體範疇可以如何應用。張神父強調，一體範疇的聖事觀理應強調「共融」<sup>30</sup>。本人讀了這篇文章，十分嚮往「共融式的彌撒」，但覺得天主教的彌撒幾乎不可能有這樣共融的幅度。於是又去敲張神父的門。

張神父給我分析：天主教的聖事是在位際範疇的思想下發展出來的，非常注重聖事施行人與個別領受人之間的位際互動關係，彌撒禮儀又太過分強調祭獻的幅度，因而缺少了團體共融的幅度；尤其堂區主日彌撒，參與的人數很多，人與人之間的分享共融氣氛就無法發揮出來了。不過，假如有些小的信仰團體，比如基督生活團，每週或每月都有定期聚會，成員之間很容易共融分享。假如為這些小團體發展出「小團體共融彌撒」或者「家庭式共融彌撒」，為我們這個忙碌的工商社會很有需要。由於本人剛剛上完聖事年的課程，對感恩聖事課程的內容記憶猶新，張神父鼓勵我試著寫一篇鼓吹「小團體共融彌撒」或「家庭式共融彌撒」的文章。那個暑假我沒做別的事，閉門苦思完成了〈共融乎？祭獻乎？彌撒禮儀本位化應並行的兩個

<sup>29</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，326頁。

<sup>30</sup> 同上，327~329頁。

方向)<sup>31</sup>一文，發表在當年《神學論集》的秋季號上。

## 五、張春申神父本位化的聖神基督論

與〈共融乎？祭獻乎？〉同期的《神學論集》上，張神父也發表了一文：〈教會「本位化」的癥結〉<sup>32</sup>，述說他對「本位化」(inculturation) 概念的理解，以及如何實踐中國教會的本位化。張神父認為：

「嚴格而論，本位化是自無文化進入文化，因了無意識的學習、效法、教育、觀察而本位化。事實上，每一個人都是不斷地在本位化……。所以從無文化到成為某個文化的人，是為本位化。<sup>33</sup>」

他說：教會來自天主，來自耶穌基督的許多救恩因素，因之，教會是在人間奧蹟性的團體，是超越文化、又內在於文化的。所以教會應該帶著自己超越文化的因素，進入具體的文化情境之中。這就是教會「本位化」的工作<sup>34</sup>。人類的文化是隨著時間而不斷往前演化的，因此所謂中國教會本位化的工作，絕對不是回到過去傳統中國社會，或從古代經典書籍中抄一些句子，來和聖經或教父作品做個對照。這是從博物館中發掘古文明，而不是從現今人們的生活情境中發展新文化；本位化工

---

<sup>31</sup> 收錄《神學論集》33期（1977秋），363~398頁。

<sup>32</sup> 收錄同上，347~361頁。

<sup>33</sup> 同上，351頁。

<sup>34</sup> 參：同上，352~357頁；相同的觀念，亦參：鐘鳴且著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》（台北：光啓文化，1993）。

作其實是發展新文化的工作。

張神父接著在 1978 年 1 月 23~28 日第七屆神學研習會中，以〈中國教會與基督論〉為題做了演講<sup>35</sup>。他的演講是接著谷寒松神父的<sup>36</sup>，谷神父在其演講中列舉了近代六種型態的基督論。基督新教的三種，是依救恩的功能性來談基督：馬丁路德「面對十字架救恩的基督論」；瓦克「終極關懷裡新存有的基督論」；莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926~）「在十字架下懷著復活及新天新地末世希望的基督論」。天主教的三種，卻是從基督本身的屬性出發來談祂：拉內「以人類之認知為出發點的超驗基督論」；史立貝克（Edward Schillebeeckx, 1914~2009）「以人為出發點探討基督奧蹟的基督論」；德日進「宇宙性的基督論」。

張神父比較有興趣的，是從耶穌基督本身屬性出發的基督論。他認為，除了上述「人性的幅度」及「宇宙性的幅度」之外，還應加上「歷史性的幅度」。他在這方面所舉的例子是潘南伯（Wolfhart Pannenberg, 1928~2014）「救恩史中末世意義的基督論」。張神父認為，一個完滿的基督論，要能同時滿足這三個救恩幅度。

哪一種理論可以同時完整說明基督救恩「人性的幅度」、「宇宙性的幅度」及「歷史性的幅度」呢？張神父引用的仍是方東美教授的〈中國哲學對未來世界的影響〉，特別是其中的「人文

<sup>35</sup> 收錄《神學論集》37 期（1978 秋），435~451 頁。

<sup>36</sup> 谷寒松，〈教會歷史中的基督論〉《神學論集》36 期（1978 夏），295~307 頁。

與世界建築藍圖」<sup>37</sup>。藉此，張神父發展出他的「生命的基督論」<sup>38</sup>。這裡述說的，正是中國哲學思想中的「聖神基督論」。

其實，張神父神學思想發展到 1990 年代的後半，已經超越過往基督徒講神學完全以基督為中心的心態了。他除了講「聖神基督論」、「聖神教會論」外，也講「聖神聖母論」。1999 年開始，他在神學院接下了聖母論的課程；在其講義集結出版的《救主耶穌的母親：聖母論》<sup>39</sup>書中，他強調聖母是「天主聖神的真實象徵」。這可說是他「聖神基督論」及「聖神教會論」的附錄。天主教神學界中，有人說聖母論應屬於基督論的一部分，因為聖母是基督的母親；也有人說聖母論應屬教會論的一部分，因為聖母是教會的母親。張神父說聖母是聖神的真實象徵，更恰當地說出：基督的救恩及教會的事工，都是來自聖神的化工。

講到張神父中國本位化的聖神基督論，還應提出他 2003 年出版的《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》<sup>40</sup>一書：耶穌在聖神的運作下，把人類的智慧發揮得淋漓盡致。不過，聖神基督論的發展尚未臻於圓滿，有志的張神父弟子們仍應努力向前。

---

<sup>37</sup> 方秉義，〈中國哲學對未來世界的影響〉，7 頁。

<sup>38</sup> 張春申，〈一個生命的基督論〉《神學論集》112 期（1977 夏），171~175 頁；張春申，〈聖神的廣、寬、高、深〉（台北：光啓文化，1998），135~144 頁；胡國楨主編，〈拉內思想與中國神學〉（台北：光啓文化，2005），308~314 頁。

<sup>39</sup> 台北：光啓文化，2002 初版。

<sup>40</sup> 台北：光啓文化，2003 初版。

## 六、張春申神父推動中國基督徒的靈修

張神父 1976~1977 的安息年靜思的成果，不只啓發出中國本位神學中一體範疇的聖事論及聖神基督論的萌芽，也為中國本位的基督徒靈修，帶出了新方向。

張神父安息年回來，在 1977 年 10 月末，這次不是我去敲張神父的門，而是他打電話給我，請我去他房間一談。他向我出示一篇〈中國基督徒的靜坐與「基督徒的對禱」以及「基督徒的禪」的交談〉的手稿<sup>41</sup>。他說他知道我讀哲學時，對宋明理學稍有興趣，所以希望我能抽空讀讀他這篇手稿，並研究一些相關典籍，深入詳盡發揮其中的思想精義。張神父在這篇文章中指出：他希望能在中華文化地區的基督徒中間，推廣「自孔孟以來，直至宋明理學的復性工夫」，也就是希望推廣「中國基督徒的靜坐」<sup>42</sup>。他認為這種靜坐工夫，可以補足「基督徒的對禱」式靈修中可能有的一些缺失，也可化解「基督徒的禪」中的一些困難<sup>43</sup>。筆者魯鈍，花了快一年的工夫，寫了一篇〈中國基督徒的「靜坐」〉<sup>44</sup>，隔年 10 月才發表於《神學論集》中。

回頭看，1976 年張神父應邀為台南聖功修女會的省會議作演講，鼓勵她們發展中國本位化的基督徒靈修。兩年後，1978 年 8 月張神父又來到台南，為聖功會修女們領導避靜。事後，

<sup>41</sup> 這份手稿，後來成了張神父《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978）一書的〈代緒論〉。

<sup>42</sup> 同上，5 頁。

<sup>43</sup> 同上，3~8 頁。

<sup>44</sup> 收錄《神學論集》37 期（1978 秋），333~375 頁。

修女們把張神父所做的講解編寫出了《中國靈修芻議》一書。

爾後，1982年7月張神父應台灣修女會會長聯合會之邀，主持了一次中國靈修講習會。這次講習，張神父以七個講題把他的中國靈修觀，簡要地申論了出來<sup>45</sup>：

第一講強調「中國靈修的目標：衝破庸碌心態，渴求普通的神秘生活」；第二講談「歸根曰靜」；第三講談「氣」；第四講談「吾身吾心」；第五講談「靜坐祈禱」；第六講談「內聖外王、參與天地」；第七講談「明辨之，吾日三省吾身」。

從此，靜坐式的中國基督徒靈修，在華人天主教會之內推廣開來了。

## 七、張春申神父的寫作生涯

張神父教書生涯的前十年，共開過十三門課；在晚年（1999年以後）又新開了聖母論一科。他終生共教授過十四門神學課（請見本文前面的圖表一及圖表二）。

### （一）授課講義編成的專書

張神父幾乎每講完一門重要的科目，或帶了一次重要的避靜，就出版了一本相關的專書。

有些書，以捉刀代筆者的名義出版，例如：以黃素蓮名義

---

<sup>45</sup> 張春申，〈中國靈修七講〉《神學論集》58期（1983冬），581~594頁；60期（1984夏），265~283頁；65期（1985秋），435~449頁。之後收入：張春申，《張春申神學論文選輯》（台北：光啓文化，2004），334~382頁。

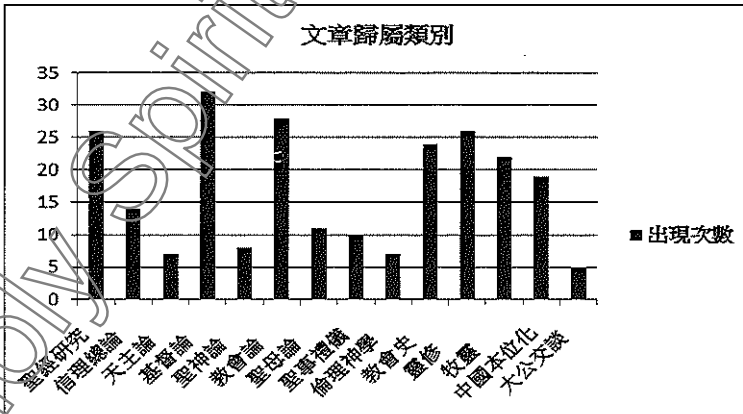
出版的《信證學與聖經中的基督》(台中：光啓，1972；2006年編入《天主子—救世主》)；以黃鳳梧名義出版的《人類的未來：基督信仰中的末世論》(台中：光啓，1977；2001年改編為《基督信仰中的末世論》)；以劉賽眉名義出版的《聖事神學》(台中：光啓，1977)其中有些資料已不合時代所需，不必改編，現已絕版)。

另有些張神父以自己的名義出版，除了上述介紹過的之外，尚有：《原罪四講》(台中：光啓，1973)；《福音新論》(台中：光啓，1973)及《聖經與天主聖神的靈感》(台南：聞道，1984)，以上兩書後來合編為《聖經的寫作靈感》(台北：光啓文化，2004)；《教會的自我反省》(台中：光啓，1976)；《教會的使命與福傳》(台北：光啓文化，1995)；《靈之旅》(台北：上智，1977)等等。

## (二) 《神學論集》的作者

張神父授課之餘也勤於寫作，論文發表於教會各大刊物上。

圖表三：張神父中《神學論集》各類文章的次數



本文僅以《神學論集》為例加以說明。《神學論集》於 1969 年秋季創刊，張神父在創刊號上發表了〈追論現代有關聖體聖事的問題〉一文；而他發表的最後一文，在 2008 年秋季的 157 期〈聖經有關婚姻的啓示〉。在這四十年之間，張神父發表了 159 篇文章，平均每年四篇；所發表的文章內容，範圍又極為廣泛〔請見次頁：圖表三〕，可謂多才多藝的多產作家。

### （三）授課課程之外的專書

從張神父在《神學論集》發表的文章，內容包羅萬象，便可知他出版的專書，必不只上面介紹過與他授課內容有關的作品。初步統計，中文方面共有 58 本。以下是他膾炙人口的專書：

- ✧ 有關天主論方面：《詮釋天父年》、《親愛的天父》。
- ✧ 有關基督論方面：《會晤基督》、《耶穌基督與聖母瑪利亞》。
- ✧ 有關修會生活方面：《教會與修會》、《修會的三願與團體生活》。
- ✧ 有關福傳工作方面：《傳播福音的內在經驗》、《時代信號與福傳》、《新福傳號角》、《妙音送長風》。
- ✧ 有關教會社會思想：《關懷社會》、《社會工作者的基本神修》、《社工人員的新世界》、《教會社會訓導與神學工作》。
- ✧ 有關梵蒂岡與我國的外交關係方面：《梵蒂岡與我國的外交關係》、《天主教信仰中的羅馬教宗》、《中國大陸天



主教》。

## 八、張春申神父一生寫作的總結語

張神父教學及寫作生涯，前後共四十七年。他最後寫的兩篇短文，可以作為他一生教學著作的寫照，也可以是他一生寫作的總結語。其一刊在《神學論集》149~150 期合刊本 522~523 頁：〈天意莫測：梵二 40 年回顧後的前瞻〉；另一篇刊在《神學論集》154 期 534~535 頁：〈時代訊號與教宗名號〉。

在〈天意莫測〉中，張神父感慨：廿世紀前半因保守的教宗比約十二世長期在位，神學家多受打壓、動彈無效；後又欣慶年老的教宗若望廿三世召開梵二大公會議，開啓教會革新之門；我們神學院響應革新之號召，自菲遷來台灣，參與中華教會本位化的建設，迄今四十年。前景如何？我們期待聖神之風。

在〈時代訊號與教宗名號〉中，張神父慶幸梵二帶來教會向普世開放之風，之後列位教宗都亦步亦趨，使五旬節的興奮充塞於普世教會中。他願期待天主恩賜教會更寬廣的普世視野。

張神父安息吧！我們後輩，必定遵循您的腳步，注意時代訊號，不要熄滅聖神之火，隨著聖神之風，把更寬廣的普世視野的前景帶給教會<sup>46</sup>。

---

<sup>46</sup> 筆者完稿準備封筆之前，忽得友人傳來梵蒂岡電台的訊息：教宗方濟各在 2016 年 4 月 28 日的彌撒講道中呼籲：「教會面對新的挑戰時，內部今天仍有阻力抗拒聖神賜予我們的驚喜。但聖神會幫助我們克勝阻力，令我們安穩地在耶穌的道路上向前邁進」。