

# 張春申神父對聖事神學的貢獻

## 以一體範疇補充位際範疇的聖事論思想

潘家駿<sup>1</sup>

本文根據張春申神父有關聖事神學的著述，進行其思想的爬梳、分析、綜合及引伸，並按本屆研討會的宗旨，以中華神學的範疇為其論述主軸。

### 前言

為準備本屆神學研討會，筆者重新及系統地閱讀張春申神父的相關著述，宛如再度親耳陶醉於張神父課堂上忘情忘我的神學教導，猶如春蠶吐絲，娓娓道來。在閱讀過程中，也不斷想起在親炙張神父教導的年代，自己的信仰仍處在襁褓階段，而神父的教導就猶如開了一扇明亮的窗櫺，讓我瞥見信仰世界的雲彩與天光。

隨著張神父大作的步履，一路品味神父的神學本地化反省，猶如走了一趟中華教會與天主相遇的救恩步道。在這一條神學步道中，我用拍照和朝聖的心情，虔誠地將張神父對神學的勞力深深地攝入心底，也讓其神學反省生生不息地成為我輩的記憶，並促使我們以清晰的聲音回應他。

---

<sup>1</sup> 本文作者：潘家駿神父，遣使會士，羅馬聖安瑟莫宗座禮儀學院禮儀學碩士，現任教輔仁聖博敏神學院，主授聖事及禮儀神學課程。

當我帶著燃燒般的嚮往，走進張神父有關聖事及禮儀的著述中時，我那對聖事及禮儀喜好的情愫，一再地被在這條步道中印下烙心痕跡的張神父的精神翻動著，而與他擦撞出無數的聖事及禮儀情牽。在過去數十年前的著作反省中，張神父令筆者清晰得心底不斷激起熾熱的衝動，成為迴盪的生命底事。

與其他神學專論相較，張神父有關聖事神學的著述分量相對較少，大部分散見於《神學論集》，或如《拉內思想與中國神學》等合輯中，以及他某些專著中涉及相關聖事與禮儀的主題篇章，如《中國靈修芻議》。而對聖事神學最具系統論述的，是他在神學院的授課教材，後經耶穌寶血女修會劉賽眉修女編寫成《聖事神學》<sup>2</sup>一書。另外，張神父牧靈性較強的文章，則散見於《恆毅》及《天主教周報》或其前身《教友生活周刊》中。

這段時間閱讀張神父的神學作品，不管是跟著他一起耗盡腦汁的理論性著作，或是滿懷牧人心腸的牧靈性讀物，都很容易沉浸在他信德與愛德裊裊的文字裡，並慶幸自己沒有錯過中華神學史上最重要的身教、言教。雖然斯人已遠，但千風難隨，張神父的言行教導猶迴盪眼前、耳際，而他那已歇的筆的創造力，似乎還在繼續爆發，我輩的閱讀和研究就處於未完的狀態。

## 一、面對甚麼問題？

聖事隨著教會歷史，經歷了二十個世紀多的時間；它在人類歷史中發展，同時也是一種生活，所以聖事具有恆久性，但

---

<sup>2</sup> 參：劉賽眉編著，《聖事神學》（台中：光啓，1980），1頁。

也會隨著不同時代的生活型態而具可變性。它具有穩定性，但也會隨著不同時代的思維模式而有發展性<sup>3</sup>。因此，聖事神學、禮儀慶祝、教會生活三者間，往往在不同時空中彼此互相作用及相互影響，而呈現出信仰精神及教會生活盛衰浮沉的景況。

這三個面向，相互關係。《聖事神學》一書中，便對教父及中古世紀聖事神學思想做了如此的敘述：

「遠在教父時代至中古時代之初，聖事神學雖未成爲一套有系統的理論，但此時的教會先進，如聖盎博羅削以及奧斯定等有名的教父已很關注到聖事的解釋。其時，他們的解釋不論是在宣道方面、在論及教友生活與聖事的關係方面，或者是談及禮儀生活方面，他們的重點都置於聖事的象徵意義上。<sup>4</sup>」

事實上，聖盎博羅削就是用「聖事」(Sacramentum)來表達救恩史的，它尤指舊盟約的事件(sacramenta legis)、基督的聖事(sacramenta Christi)、教會的聖事(sacramentum ecclesiae)、聖洗聖事及感恩聖事(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。這有形的方式，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<sup>5</sup>。而聖奧斯定繼承了希臘教父和

---

<sup>3</sup> 參：潘家駿，《聖事禮儀神學導論》(台北：光啓文化，2008)，93頁。

<sup>4</sup> 劉賽眉編著，《聖事神學》，6頁。

<sup>5</sup> 參：韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》(香港：聖神修院神哲學院，1995)，144~145頁。

聖安博對「奧蹟」的看法，滲透了基督的逾越及其聖事性的救恩計畫，他也是第一個以「聖事為標記」(sacramentum-signum)來反省聖事的教父。

但從中古世紀早期以來，兩個基本的聖事、禮儀和文化概念的改變，使聖事的象徵意義不再具有真實的本質意涵。第一個基本的改變，是象徵和真實之間的統一性消失了，象徵不再被視為是表達真實的方法，而慢慢成為單純的記號或標記。甚至，當兩者以語言（表達象徵的語言和表達真實的語言）的形式來表達時，彼此更是對立。如此一來，因兩者之間的統一性消失了，導致我們仍使用象徵語言時，真實性的臨在卻受到很大的威脅。

另一基本的改變，始自第九世紀，「基督身體」的基督論和教會論意涵，兩者間的統一性也鬆弛了。為保祿和奧斯定來說，感恩聖事中的基督身體同時表達了基督論和教會論的意義。參與感恩聖事，意謂著有份於基督自己，同時也有份於基督的身體——教會。教父時代，按照保祿和奧斯定的傳統，「基督身體」一詞的首要意義就是「教會」；到了中世紀，此詞的首要意義變成了：於祭台上，在餅和酒的要素中，基督聖事性的臨在。

再加上經院神學家們因深受亞里斯多德思潮所影響，採用「型」、「質」、「動因」、「目的因」……等思想範疇來解釋聖事，致使早期的「象徵性」失色，而使聖事神學走向物化與機械化：「經院神學的優點在於能清晰和有系統地表達，但由於亞里斯多德的『型』、『質』思想範疇本以自然界物質為對象，一旦把它應用於聖事神學上，難免不把聖事神學

中天主與人相遇的位格關係一面削弱，甚至使其消失；從此，聖事恩寵不再是天主與人之間的一種位格關係，卻如物質一樣，信友彷彿可以一件件地領取，而對聖事的解釋亦隨之產生偏差，以為聖事產生恩寵如同變魔術一樣。<sup>6</sup>」

以上這些基本改變，對聖事的表達造成了根本性的改變：感恩聖事如此，其他聖事原初充滿動力的精神也都同樣蒙塵，影響所及，就是禮儀精神和教會生活的墮落。譬如：感恩聖祭不再被視為是團體的慶祝，而成了司祭在祭台上的禮儀戲劇表演，聚會團體則成了觀眾。同樣，感恩聖祭的餅和酒，不再被看成是透過餐宴的共享，而有份於復活基督的象徵，卻變成了祭台上的神聖事物。事實上，這也反映出教會乃成了聖職人員的教會，信友們已被邊緣在教會的核心生活之外了<sup>7</sup>。

所幸，這樣解釋聖事神學的方法在近代哲學思潮的影響下，也產生了更加積極與充滿動態的神學進路：

「由於近代哲學思潮的盛行，特別是存在主義和現象學，對人類生命中的基本現象和行動有了更仔細和深入的分析，如言語、愛情、希望、自由、符號、標記等等。今天的聖事神學也受其影響，嘗試借用人與人的位際關係和符號、標記等概念來闡釋聖事的行動及其象徵意義。<sup>8</sup>」

<sup>6</sup> 劉賽眉編著，《聖事神學》，6頁。

<sup>7</sup> 參：潘家駿，《感恩聖事：禮儀與神學》（台北：光啓文化事業，2005），191~192頁。

<sup>8</sup> 劉賽眉編著，《聖事神學》，8頁。

由此趨勢與進路來看，可見近代神學家試圖以現代人的言語作為鑰匙，準備開啓聖事意義更深一層的內門，將聖事更艱辟入裡的意義挖掘出來，而能直透天意。近代的比利時道明會神學家Edward Schillebeeckx (1914~2009) 在其經典之作*Christ the Sacrament of the Encounter with God* (暫譯《基督是與天主相遇合的聖事》) 中，就以位際關係作為基調，稱基督是「天主的聖事」，而教會為「復活基督的聖事」<sup>9</sup>。法國神學家Louis-Marie Chauvet (1942~ ) 在其扛鼎之作*Symbole et Sacrement* (暫譯《象徵與聖事》) 中，亦以象徵為進路，來了解教會聖事與禮儀的本質與功用<sup>10</sup>。

其實，這許多解說聖事神學的方法要素，早已是教父們所採用的方法了；故今日聖事神學的許多進路與要素，並非新的創舉，而是再發現，並應用當代思潮再予以深入探究。雖然如此，張神父在〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉<sup>11</sup>文中，仍針對教父傳統至今對聖事神學以位際範疇來論述的基礎及教導，其所產生的不足處與影響所及，提出了以下的看法：

「不論傳統或當代的西方聖事神學，都非常著重位際

<sup>9</sup> 參：Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (New York: Sheed & Ward, 1963), pp.7~82.

<sup>10</sup> 本書英譯本：Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, trans. Patrick Madigan and Madeleine Beaumont (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1995).

<sup>11</sup> 收錄胡國楨主編，《拉內思想與中國神學》(台北：光啓文化事業，2005)，234~254頁。以下引文出自251~252頁。

範疇。……西方聖事神學在禮儀現象上，重點在於領受人與施行人，禮儀中的象徵行動表示施行人與領受人二者之間的位際行動；其他參與的信友多少是旁觀者的身分。其次，西方神學對禮儀現象的信仰解釋，也是在位際關係上。天主父是救恩的根源，基督是天父的聖事，因為救恩在祂身上實現；教會是聖事，因為復活的基督臨在有形的教會內。最後，在任何一件聖事中，天主父在耶穌基督內，通過施行人的象徵行動，與領受人根據不同的象徵意義相遇；領受人因此分享救恩。所以聖事是耶穌基督與領受人的位際往來；或者天主父與領受人的位際往來。」

「聖事的救恩集中在領受人一身。在位際關係表達下的聖事神學已經大有進步，如：聖事中基督的行動、領受人的積極參與、位際來往中『你一我』相遇……都有動態性的精神意義。假使我們感受有所不滿，那便是不脫個人主義。即使語言上相當強調聖事的教會團體性，但事實上施行人與領受人之外的教友團體，並看不出其參與聖事。」

可見張神父不僅洞察到教會傳統在聖事神學理論上對位際範疇的偏重，也觀察到這種偏重對梵二前後教會禮儀生活的沉重影響。甚至，這種偏重對教會生活的負面影響，是全面性的。

## 二、一體範疇：對位際範疇的補充

張神父在中國文化的撞擊下，對神學的熱情常會迸出新的火花。因此，當面對位際範疇的不足之處，他在中國文化的脈絡中提出一體範疇來作為補充，以期不僅從理論的語言層面幫

助信友們了解聖事的深層意義，更在行動的實踐上幫助整個教會，以更積極、主動及有意識地舉行禮儀慶祝，同時也令聖事性生活跳脫教理講授的層面，而能夠真正成為信仰生活的實踐。

張神父的一體範疇，得自中國傳統思想中天人關係一體範疇的靈感。他借用哲學家方東美教授的中國哲學理念表示說：

「一體範疇是中國文化的特性，表達天人之間的基本方式是『合』、『無間』、『一體』。天的生生之德流行萬物，遂成宇宙。我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與動物均調，無一處不隨順普遍生命，與人合體同流，這實與保祿所說『天主成為萬物中的萬有』（格前十五28）很相似。只是中國以人的立場來表達，保祿以天主的立場來表達，根源上是因為神的無窮力量遍行萬有。<sup>12</sup>」

雖然方東美自認自己的說法是泛神論，因為他認為基本上是由於神的力量貫注一切人性與動作上；然而，張神父提出神的力量貫注一切，卻可以不必是泛神論。他先引用羅光總主教在《哲學與文化》革新號第1期中的一文〈中國哲學的特性和精神〉，來說明甚麼是一體範疇，同時也指出方東美對天人之間的概念與羅光總主教是完全相符的：

「因為萬物的生存，彼此相逢，合成一個整個的宇宙，所以宇宙中所有的只是生命，宇宙變化的目的是為生命，宇宙整個聯繫也是生命。不過儒家把『生生』不看成一種

---

<sup>12</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，236頁。



生理學的現象，而看成宇宙的神祕作用，這種作用稱為「仁」，為天地好生之德的表現。<sup>13</sup>

但如此的一體範疇，羅光總主教從未說是泛神論，而張神父也不同意以泛神論稱之。因為中國思想中的一體範疇，其所表達的萬物並不像沒有自身有限的存有，人性也不像沒有自身的人格與自由；因此，雖然神的無窮力量貫注在人性及其行動上，但並不使之消失。所以他說：「與其稱為Pan-theism（泛神論），倒不如稱為Pan-en-theism（一切在神內論）更好。這種一切在神內論至少與天主教的位格神論，不會有太大的差別」<sup>14</sup>。

撇開方東美一體範疇的泛神論傾向，張神父對方教授一體範疇所表達的天人之間的宇宙與人生，仍然心嚮往之。他因此特別節錄了方教授在《人生哲學概要》中對一體範疇發揮得淋漓盡致的一段論述。本文也節錄於下：

「中國哲學所觀照的宇宙不是物質的機械系統，而是一個大生機。在這種宇宙裡面，我們可以發現旁通統貫的生命，它的意義是精神的，它的價值是向善的；惟其是精神的，所以生命本身自有創造才能，不致為他力所迫脅而沉淪；惟其是向善的，所以生命前途自有遠大希望，不致為魔障所錮蔽而陷溺。

中國先哲所體驗的人生不是沉晦的罪惡淵藪，而是一種積極健為雄的德業。在這裡面，我們也可以察覺中和昭明

---

<sup>13</sup> 同上。

<sup>14</sup> 同上，237頁。

的善性。它的本源是天賦的，它的積累是人為的；因為是天賦的，所以一切善性在宇宙間都有客觀的根據，不隨入人之心汨沒；因為又是人為的，所以一切善行，均待人人之舉凡自為，不任天之好惡而轉移。

宇宙的普遍生命遷化不已，流行無窮，挾其善以貫注於人類，使其漸漬感應，繼承不隔。人類的靈明心性虛受不滿，存養無害，修其德業已輔相天與之善，使之恢宏擴大，生化成純。天與人和諧，人與人感應，人與物均調，處處都是以體仁繼善，集義生善為樞紐……。<sup>15</sup>」

面對這具中國思想情調的論述，引發張神父的共鳴——既有感應，也有感動，純然是出自內心深井的一種回應，因此他發出了既是徹悟的讚嘆，同時也是滿心的期待：

「宇宙與人生所以這樣的欣欣向榮，永無止境，因為神奇奧妙的精神力暈貫注在那裡面；這個世界才可以提昇，人類生命價值可以增進，人類的願望才可以滿足。以上我們發現傳統文化裡，一體範疇表達的天人之間的宇宙與人生；中國人的靈魂自然為之神往，為之陶醉。站在神學本地化的立場上，不能不問是否可把這個一體範疇，應用在表達天主教信仰上，來吸引中國人的靈魂呢？」<sup>16</sup>」

張神父對自己提出的問題，予以肯定的答覆。他特別援舉

---

<sup>15</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，237~238頁。本段轉引自：方東美，《人生哲學概要》（台北：先知，1974），51~52頁。

<sup>16</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，238頁。

保祿的話：「天主成爲萬物中的萬有」（格前十五 28），及保祿在阿勒約帕哥的講道詞：「其實，祂離我們每個人並不遠。因爲我們生活、行動、存在，都在祂內……」（宗七 27-28），而發現聖經裡除了以位際範疇的「你—我」來表達天人關係外，也應用了類似中國傳統的一體範疇來表達天人關係。從另一方面來說，中國傳統思想與文化中，也會用位際範疇來表達天人關係。張神父肯定地說：「位際範疇，由於主體相對，不易表達宇宙主宰作爲神聖世界裡的構成部分，而一體範疇則非常適合」<sup>17</sup>。

張神父更進一步具體地闡明，如何以中國哲學思想的一體範疇來補充教會傳統以來的位際範疇。他以方東美教授在〈中國哲學的特性和精神〉文中所構想的宇宙建築圖的某些因素作爲進路，以一體範疇來闡明天主教會的中心信仰，並表達教會的宗教經驗。事實上，這也成爲張神父著力神學本地化的重要進路，同時也是開啓聖事禮儀神學本地化的一把金鑰。按照張神父的分析，方教授宇宙建築圖形是這樣建構的：

「神藏在宇宙最高深微奧妙的境界之內，祂有無窮的力量發洩出來。發洩有兩個途徑：『上迴向』與『下迴向』。前者是神的力量向下貫注一切，後者是神的力量向上提昇一切。自人類歷史而言，貫注的力量提昇人類一步步自『自然人』（Homo Faber）、『行動人』（Homo Dionysiacus）、『創造人』（Homo Creator）、『象徵人』（Homo Symbolicus）、『道

---

<sup>17</sup> 同上，244 頁。

德人』(Homo Honestatis)，直到『宗教的人』(Homo Religiosus)。<sup>18</sup>方教授說：『這個宗教的人在宗教上可以說是全人，這個全人用一個普通的名詞可以叫做God-man，他可以是Co-creator with the divine (與神同為創造者)……在其他宗教上面，像基督教 (Christianity) 就可以叫做God-Man。<sup>18</sup>』

張神父按照上面方教授的宇宙建築圖形要素，從基督徒的觀點做進一步的引申，以及編織著神學本地化的網絡，凡是入文的每一個文字，都在堆砌中國神學的高度與深度：

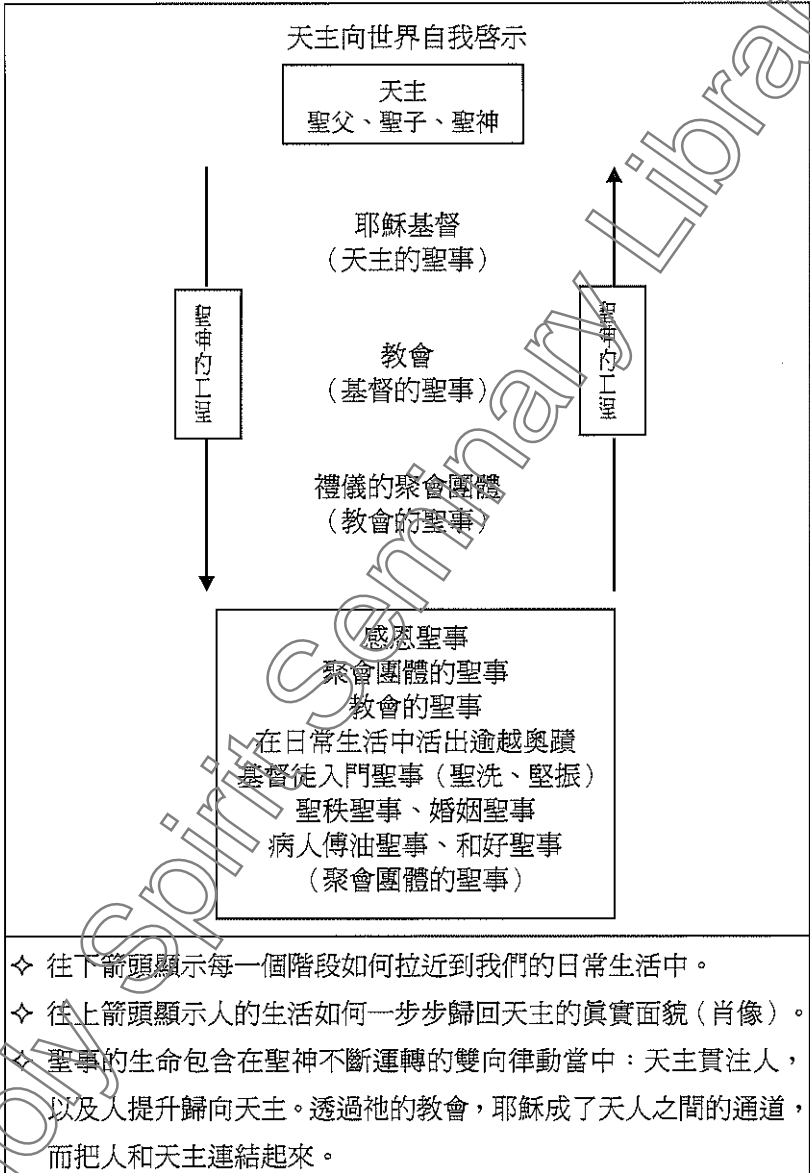
「按照方教授的人類提昇歷史，為基督徒而言，那麼這位『宗教的人』應該便是耶穌基督，祂也叫做『高貴的人』(Homo Nobilis)，因為祂站在塔形的建築圖形的頂點。塔頂只有唯一無二的耶穌基督。自『下迴向』看，祂是『聖言成了血肉，寄居在我們中間』(若一 14)，聖言是宇宙最高深微奧妙境界之中的神的表象：『在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主』(若一 1)。自『上迴向』看，站在塔型頂點的基督，『正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位』(弗四 10)。」

這樣，一體範疇的宇宙建築圖素描，已經俱足聖事作為恩寵標記的基本意義了。這令我想到了了一幅既描述位際關係，同時也觸及到一體範疇的聖事基本模型圖<sup>19</sup>：

---

<sup>18</sup> 同上，246~248 頁。

<sup>19</sup> P. Béguerie and C. Duchesneau, *How to Understand the Sacraments* (London: SCM Press Ltd, 1997), p.13.



這個由西方神學家所構築的聖事圖像，若進一步以中國哲學思想的一體範疇來補充，說明其中耶穌基督的角色，那麼為生長於中華文化脈絡中的我們來說，聖事的意義就不僅止於理性的理解，更是會鞭辟入裡直至靈魂深處，並獲得一體性、宇宙性的意義。張神父援引了一段方東美教授在〈中國哲學的特性和精神〉文中非常中國哲學，但卻精巧奧妙地令基督徒聯想到《哥羅森書》中有關復活主基督的論述：

「祂是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為在天上和地下的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是牽領者，或是掌權者，都是在祂內受造的：一切都是藉祂，並為祂而受造的，祂在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在。<sup>20</sup>」

方教授這段足令基督徒記憶起復活基督的話如下：

「這個天人完成他自己的生命，盡己之性，盡人之性，贊天地化育，與天地參，在儒家上面看來，人變成了Creator with God這個人的目的可以達到。而這個人在道家裡面正是莊子所謂『與天為宗，以德為本，以道為門』，就是道家所謂『至人』、『聖人』、『博大真人』，他能夠『配神明，醇天地，育萬物，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，大小精粗，其運無乎不在』，就是生命的影響貫穿到宇宙各方面每一個領域。<sup>21</sup>」

<sup>20</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，248頁。

<sup>21</sup> 同上，247~248頁。

為基督徒來說，方教授的思想歷程隱隱指向基督徒追尋的方向，無怪乎張神父神來一筆地評論說：「作為一個教徒而論，作者不禁要想方教授尋找的是耶穌基督」<sup>22</sup>。在一體範疇的補充下，張神父認為，天主教會的基本信仰可以匯聚成這樣的表達：「神的力量，通過復活的基督，貫注一切。天人一體的基礎是耶穌基督；宇宙整體的基礎也是耶穌基督」<sup>23</sup>。在此基礎上，張神父神學本地化的靈感，為其神學思想體系而有如下論述：

「宇宙不是物質的機械系統，而是一個大生機。在這種宇宙裡面，我們可以發現旁通統貫的基督生命，它的意義是精神的，它的價值是向善的；惟其是精神的，所以一切在基督內的生命自有創造才能，不致為他力所迫脅而沉淪；惟其是向善的，所以一切在基督內的生命前途自有遠大希望，不致為魔障所纏蔽而陷溺。

在基督內的人生不是沉晦的罪惡淵藪，而是一種積健為雄的德業。在這裡面，我們也可以察覺在基督內的善性。它的本源是基督賦予的，它的積累是人為的……。

宇宙間基督的生命遷化不已，流衍無窮，挾其善以貫注於人類，使其漸漬感應，繼承不隔。人類的基督化靈明心性虛受不滿，存養無害，修其德業已輔相天藉基督所與之善，使之恢宏擴大，生化成純。天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調，處處都是以體基

---

<sup>22</sup> 同上，註 25，247 頁。

<sup>23</sup> 同上，248 頁。

督之愛繼善，集基督之義生善為樞紐……。<sup>24</sup>」

應用一體範疇作為位際關係的補充之後，張神父特別為五位一體天主信理的表達，提出了「根源的天主」、「表象的天主」和「體化的天主」<sup>25</sup>；不過他並未繼續發揮這個主題，只是提醒後輩神學工作者在進行神學反省時，要特別留意到天主聖三一的一體範疇，在進行聖事禮儀神學的反省時尤應如此，否則會不自覺地陷入過往只偏執於基督論的窠臼中，而忘卻聖父、聖神及教會在聖事禮儀中的角色。

### 三、從一體範疇了解梵二聖事意義及禮儀精神

按照張神父的神學思想脈絡，就聖事及禮儀而言，當以一體範疇補充位際範疇時，自會築成一體的聖事神學架構，並有能力將這概念實踐在禮儀慶祝裡，而在形諸信仰生活的行動中，不致令禮儀慶祝徒留在大博爾山的頂峰經驗，卻與聽從耶穌的聲音不斷走向耶路撒冷的日常信仰生活產生斷裂，因為我們都無一例外地在「領受」聖事，都在領受聖寵的醍醐灌頂：

「神是救恩力量的根源，基督是聖事，因為救恩力量在這『宗教的人』身上貫注宇宙。教會是聖事，因為這是一個『宗教的人』特殊地遍流貫注救恩力量的團體。最後，在任何一件聖事中，神的力量在基督內，通過教會團體的象徵行動實現出來。整個團體，由每個教友組成的一體，

<sup>24</sup> 同上，248~249 頁。

<sup>25</sup> 同上，250 頁。



在象徵行動中，『紀念』、『慶祝』……耶穌基督的生命，或者祂生命的某一面。也可以說，耶穌基督的生命，或者祂生命的某一面，出現在團體的象徵行動，以及團體的行動中。不是位際往來，而是作為教會團體基礎的基督生命，呈露、遍流在團體中。所以，團體中的每一個人一體地經驗神的救恩力量。在聖事中，真可以說，天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調……。如果要問誰『領受』聖事，我們說舉行聖事的教會，一體領受聖事。但是由於在一體扮演中，每人的角色與身分不同，所以每人的救恩經驗不同，『聖事恩寵』不同，但是大家都『領受』聖事。<sup>26</sup>

這幢聖事的地基結構，即以一體範疇的概念演繹梵二禮儀革新的基本藍圖：「禮儀實應視為耶穌基督司祭職務的施行，期藉外形所指，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，包括首領及其肢體，實行完整的公開敬禮」（《禮儀憲章》7號）。在此一體範疇的補充下，我們可以中華情感及思維模式來了解梵二禮儀精神的再發現。

### （一）聖事禮儀神學中教會幅度的再發現

當把一體範疇的神學基本架構訴諸禮儀慶祝時，那麼禮儀的現象與表達就不再只是如同傳統一般，集中在施行人與領受人身上，而其他在場者，明明是參禮者的角色，卻總是淪為觀

---

<sup>26</sup> 同上，252~253 頁。

衆，甚至是路人甲，這絕不是聖事神學及形諸禮儀慶祝該有的藍圖；禮儀的慶祝該「是教會團體集合在一起的行動。在這團體行動中，每一位教友都有自己的一份，扮演一個角色，大家一起根據自己的角色在禮儀中合演，一體的實現象徵事件」<sup>27</sup>。

確實，這正是我們靈魂深處所追尋的一體範疇中國哲學，於我們的文化脈絡中所表達出來的梵二禮儀革新精神；這精神再度發現禮儀慶祝中教會團體一體的幅度：「天主的全體子民，完整地，主動地參與同樣的禮儀行爲，尤其是參與同一感恩禮、同一祈禱、由司祭團與職務員圍繞著主教所主禮的同一祭台，實在是教會的主要表現」（《禮儀憲章》41號）。難怪菲律賓籍禮儀大師 Anscar J. Chupungco 認為：「禮儀就是教會的顯現（epiphany）……在禮儀慶祝中遵行聖統秩序：主禮在不同職務員和整個聚會團體主動及有意識的輔助下使教會顯現出來」<sup>28</sup>。

所以，這一體的教會就是聖事及禮儀的真正本質：

「聖事與教會的關係，今日已由保管者和法律性的外在關係轉而進入更深的內在關係。今天的聖事神學不但認為教會是聖事的保管者，有權制定某些儀式和規則；還強調教會本身就是一件基本的聖事，而七件聖事就是她的七個不同的特殊行動。簡言之，聖事乃教會的特殊行動，在

---

<sup>27</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，252頁。

<sup>28</sup> Anscar J. Chupungco, *What, Then, Is Liturgy? Musing and Memoir* (Quezon City: Claretian Publications, 2010), pp.148, 152

此行動中，教會的本質出現。<sup>29</sup>」

因此在聖事禮儀中，教會具有優先性，優先於所有的個人，而教會不是別的，她就是「我們」<sup>30</sup>。從這一體範疇的視野來看，聖事作為教會的特殊行動，不單只局限在禮儀慶祝上，雖然禮儀是教會生活的高峰與泉源，但這聖事行動也施展在教會的日常生活中。換句話說，神的力量在基督內，通過教會團體的象徵行動實現出來，這實現在禮儀中達致高峰，並流溢在教會的日常生活中。這就如《禮儀憲章》10號所說的：

「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，更新天主與人類的盟約，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，就如從泉源裡，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。」

這段敘述將聖事禮儀和教會的日常生活及其他活動建立起

---

<sup>29</sup> 劉饗眉編著，《聖事神學》，12頁。

<sup>30</sup> 參：Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: the Word of God at the Mercy of the Body* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001), p.31.

一種一體的關係：禮儀是教會生活的頂峰與泉源，但它並非教會唯一的聖事行動，而是教會日常生活及傳教工作所指向的目的。首先，我們可以從這樣的關係中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，那麼它自然地為我們提供了一個了解教會意義的視野。整個的聖事行動不單只是靜態地停留在禮儀的高峰，更是動態地透過教會日常的共融生活彰顯天主的大愛。所以透過聖事及禮儀，教會作為一個整體，彰顯天主大愛的共融團體的意義就自然地表達了出來。

從聖事禮儀的教會幅度觀點，張神父會對聖秩聖事作了如下一體範疇的闡釋：

「根據一體範疇的構想，在聖秩聖事的禮儀中：主祭與司鐸團、新鐸與教友團體，大家一起按照自己的身分，紀念與慶祝基督的服務事件。聖秩聖事中是基督的服務事件，重現在教會團體中。大家在象徵行動裡，經驗服務的基督之貫注與適露，但是每人按照自己的角色去經驗基督的服務，或者基督的服務事件不同地出現在一體教會的不同身分上……身分與角色不同，可是一體地舉行聖事：基督的救恩力量貫注在每人身上，大家提升到救恩平面上。誰『領受』聖事？教會團體『領受』聖事，但是已經不是位際關係形式的『領受』，而是一體範疇的『領受』。作為教會基礎的耶穌基督，呈露在整個聖事團體中間。<sup>31</sup>」

<sup>31</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，253~254頁。

這是從一體範疇來闡釋及補充聖秩聖事及其禮儀，從而使聖事的團體性更加清晰，領受人及施行人的概念也更為豐富，教會的「我們」的意識也更為加強，教會團體每個成員的參與也更主動、更積極、更有意識，同時基督與教會在禮儀中的一體關係也避免了過往的斷裂，變得更加細針密縫，並且可以在這聖事禮儀的高峰經驗裡去聽見：「這是我的愛子，我所揀選的，你們要聽從祂」的聲音，進而從我們的大博爾山走下來，走向我們自己的耶路撒冷，回到我們所生活的世界裡活出共融的生命，在一個缺乏信德的世界為真理作證。這樣一體範疇中的教會團體經驗在感恩（聖體）聖事中更是達至最高峰，因為不只在同一個餅和爵中，更在天主力量的遍行貫注中，成為一體：

「聖洗禮儀中，教會團體誕生；但在聖體聖事中，教會作為眾人合一的團體，表達上比聖洗聖事更為清楚，因為共享一個餅，共成一個基督的身體；團體之間的聯繫與結合上，也比聖洗聖事更加深入。因為『你們便是基督的身體，各自都是肢體。天主在教會內！』（格前十二 27，參閱 28~31）。聖體聖事真是教會團體經驗之高峰。<sup>32</sup>」

## （二）聖事禮儀神學中聖三幅度的再發現

前述提及一體範疇的聖三觀，可以應用「根源的天主」、「表象的天主」和「體化的天主」來表達。其實，當代神學家拉內

---

<sup>32</sup> 張春申，《聖體聖事的教理與神學解釋》（台南：聞道，1998），53頁。

早已用「天主存有的三個不同自立型態」<sup>33</sup>來說明聖三的信理，已經不全然是在位際範疇中闡釋；然而，張神父更試圖在一體範疇的神學裡表達及發揮。在〈聖事與禮儀：《天主教教理》第二部分之簡介與反省〉<sup>34</sup>文中，張神父一方面為一體範疇延續與發揮聖三論，另一方面也反省梵二聖事禮儀神學中的聖三論幅度。他按《天主教教理》卷二「基督奧蹟的慶典」中有關「禮儀—天主聖三的工程」直指：「在教會的信仰中，救恩—創造與救援淵源於天主聖三。禮儀中的慶祝可說是回應救恩奧蹟，所以首先是天主聖三的工程，教會的禮儀隨而慶祝救恩奧蹟」<sup>35</sup>。

### 1. 作為根源的天主：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》1077~1078 號援引弗一 3~6 指出：天主父的「降福」和人的「頌揚」，而如此發揮：

「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。

因此，我們了解基督徒禮儀的雙重向度，就是天父無

<sup>33</sup> Karl Rahner, *The Trinity*, New York: Herder & Herder, 1970.

<sup>34</sup> 收錄《神學論集》100 期（1994 夏），267~283 頁。本文以下簡作〈聖事與禮儀〉。

<sup>35</sup> 張春申，〈聖事與禮儀〉，267 頁。

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），連合她的主在『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，在天主的計畫圓滿地完成之前，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）。」（《天主教教理》1082~1083 號）

所以，「教會的禮儀實在是對天父祝福的回應，在教會的標記與象徵內，充分顯示與實現天主的祝福。因此可見教會禮儀的兩個方向：一是教會結合於基督，在聖神的感動下，『祝福（慶祝）』天父：朝拜、歌頌和感恩。另一是直到末世，教會向天父祭獻，奉獻祂所恩賜的一切；同時爲自己、人類和世界祈禱」<sup>36</sup>。

## 2. 作為表象的天主：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》7 號這樣說：

「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

<sup>36</sup> 張春申，〈聖事與禮儀〉，268 頁。

德能臨在於聖事內……祂臨在於祂自己話語當中。因此，禮儀實應視為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，我們可以看到基督以聖事的方式臨在於教會內，並在教會內表現和實現祂的救恩工程。「聖事的方式」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，預嘗了來日的永恆真福。若按張神父的聖子作為「表象的天主」的概念來說就是：

「在教會禮儀中，主要是基督的逾越奧蹟。藉著標記與象徵實現於此世。耶穌的在世宣講及行動，都是朝向逾越時辰。這個死亡、埋葬與復活、坐在天父右邊的時辰永遠常存。歷史過去，逾越時辰不會過去，因為祂的死亡摧毀一切死亡。因此基督為人類所做、所受的苦，分享神聖的永恆，超越所有時間，同時又臨在於所有時間。基督臨在於教會，特別在教會的禮儀中，在彌撒聖祭中，在主禮者身上，藉著標記與象徵，同一十字架的祭獻實現於世。<sup>37</sup>」

<sup>37</sup> 張春申，〈聖事與禮儀〉，268頁。



### 3. 作為體化的天主：聖神

在禮儀中，「聖神是天主子民的信仰啓蒙師，也是禮儀的工程師。而禮儀是教會的偉大工程，爲此，禮儀是聖神與教會共同的工程」<sup>38</sup>。聖神體現化育四種功能，分述如下：

#### (1) 使人準備接納基督

聖神怎樣爲人準備迎接基督？根據梵二的訓導，聖神在新約中完成舊約的形象；正如《教會憲章》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》1093號根據這訓導闡釋新舊兩約之間彼此協調、相得益彰的道理。它先指出教會禮儀中所保存的舊約敬禮的成分，接著說明耶穌及其後的宗徒和教父們也採用預像法的要理講授，而其關鍵即是在天主聖神的指導下，在舊約記載中認出基督奧蹟的預像，由此闡述基督奧蹟的深義，最後更直接回答了天主聖神如何在教會禮儀中，使人準備迎接基督（參：《天主教教理》1094~1098號）。

在新約的所有禮儀行動，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，它來自天主聖神，使所有天主子女結合爲唯一的基督奧體。這種結合比同一種族、同一文化、同一社會成員間的團結更爲密切。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、

<sup>38</sup> 同上，268~269頁。

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》1099 號提出一個原則性的解釋：「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』。簡言之，天主聖神在禮儀中，是以所誦讀的那能邀請人作信德回應的「天主聖言」（《天主教教理》1100~1102 號），以及透過長短不同的「紀念禱詞」（Anamnesis，1103 號）來使人紀念起基督的奧蹟，並激發起教會的感恩和讚頌（Doxology）。

## (3) 使基督的奧蹟臨在並實現在人面前

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。在每次的慶祝中，天主聖神實現同一的、獨一無二的基督奧蹟。因此，「呼求聖神禱詞」（Epiclesis）和「紀念禱詞」（Anamnesis）一樣，都是教會禮儀，而特別是感恩聖祭的核心部分（《天主教教理》1105~1106 號）。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也成為獻給天主的活祭品，這是聖神的工程。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，並為他們立下獲得嗣業的「保證」（參：弗一 14；格後一 22）。所以，「聖神轉化的德能促進天國來臨和救恩奧蹟的圓滿完成。在等待及希望中，聖神使我們確實預嘗到聖三的圓滿共融」（《天主教教理》1107 號）。

#### (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，是使信友與基督結合，成爲一個身體，使教會成爲合一的聖事：人與天主聖三的共融，人與人之間的共融（參：《天主教教理》1108~1109 號）。「聖神是教會永不改變的共融力量，教會因此成爲共融的標記；人與人、人與天的共融標記。此之謂教會是基本聖事」<sup>39</sup>。

由此可見，在整個充滿生命氣息的聖事及禮儀慶祝中，天主聖三、教會、聖事三者間有一緊密的聯繫：基督是天主的聖事，而教會是基督的聖事；教會從基督所繼承的救世工程，就是在聖事中實踐並在禮儀中完成。所以，救恩歷史並非是靜態的陳年往事，它是動態的展現，在聖事禮儀中不斷地發生和完成；從另一個角度來說，聖事禮儀是整個沉浸在救恩歷史的長河中。張神父因而結論說：「禮儀是天主聖三的救恩奧蹟。它的實現是由於聖父、聖子與聖神的工程。教會禮儀的標記與象徵是救恩奧蹟促成的，也在禮儀的標記與象徵中，教會慶祝天主的救恩奧蹟。因此，禮儀是教會的工程」<sup>40</sup>。

以上把張神父意欲在一體範疇中所說明的聖三方法論，拿來補充說明《天主教教理》卷二中有關「禮儀—天主聖三的工程」的教理。由此基礎，我們尚可進一步說明基督在聖體聖事中的臨在，及彌撒是基督的祭獻，這兩個西方教會的核心論題。

<sup>39</sup> 張春申，〈聖事與禮儀〉，270 頁。

<sup>40</sup> 同上。

#### 4. 聖事禮儀神學中的一體範疇聖三論

受到一體範疇聖三論的啟發，張神父不只從基督論角度，更對整體天主論有如下的說明：

「在尋思這個題目時，我發現許多的聖體聖事盡量要用所謂的奇蹟來做解釋。所謂奇蹟，是在東西的平面上，可是這個問題最後要講的卻是一個奧蹟。它的奧蹟性，在具體降生成人的耶穌身上，是天主的愛，天主的愛在人（基督）身上的愛上表達出來，祂的愛是一個奧蹟，只有祂能這樣愛人，而把自己整個地給人，私毫不保留。<sup>41</sup>」

是的，只有天主的愛能夠不為自己保留一丁點甚麼，連最後一滴血也任由我們吃喝下去。對此，張神父以思辨卻又滿含信仰的深情繼續發揮說：

「我們中間哪個人敢拿一塊餅說：『你拿去吃，這是我的身體』？從不會有人。因為如果我這樣講，我實在是撒謊，我永遠不能夠把這塊餅變成爲這樣的一個象徵，正因為我自知我是這樣的自私，我怎麼會這樣無條件地整個給人？在我給的時候，我承認我是知道我保留了自己。尤其祂不只是對一個人，還對整個教會講：『你們拿去吃，這是我的身體。』我們中間不會有一個人這樣做。對於一個人的愛已經這樣單薄，我怎麼有勇氣對整個教會說：『你

---

<sup>41</sup> 張春申，〈耶穌在聖體聖事中的臨在〉《張春申神學論文選輯》（台北：光啓文化事業，2004），206頁。

們拿去吃好了，這是我自己，我已完全給你們了。』<sup>42</sup>」

最後，張神父以天主無止無盡的愛作為結論說：

「所以，我們永遠不會變質的，因為我們沒有能力變，只有耶穌基督能夠；只有天主能夠這樣地給人，可以本質性地給，正因為只有祂能夠完全地把自己給予人類。所以耶穌能夠拿起餅和酒來說：『你們拿去吃吧！這是我的身體。你們都由其中喝吧！因為這是我的血』（參：瑪廿六）。因此我們講，這變質最後是在奧蹟上，就是在天主這樣的愛人，祂能夠把自己整個給人。<sup>43</sup>」

在一體範疇三位一體天主無垠無涯的愛上，張神父為基督臨在聖體聖事內的信仰作了說明。而聖三的愛有多深，祂的臨在就會有多深；聖三的愛有多廣，祂的臨在就會有多廣；聖三的愛有多徹底，祂的臨在就會有多透徹。所以祂的愛既無止無盡，祂的臨在就理應不只臨在祭台上，也不只臨在舉行彌撒的團體中，祂的臨在遠遠超過我們在傳統上的習慣認知。

教宗本篤十六世在《愛的聖事》(Sacramentum Caritatis) 勸諭 11 號中，用了一個很符合現代概念的方式，來說明餅酒實體轉化成基督的體血；這轉化是一種本質的改變，一種核子的分裂，能穿透所有存有的心靈的轉化：

「感恩聖事吸引我們，進入耶穌自我祭獻的行動中，我們不只是靜態地領受降生成人的聖言，更是進入祂充滿

---

<sup>42</sup> 同上，206~207 頁。

<sup>43</sup> 同上，207 頁。

活力的自我奉獻，耶穌吸引我們走向祂。餅和酒成爲耶穌的體和血的實體轉化，在創造過程中引進了徹底改變原理，用我們今天熟悉的術語來說，有點像『核子分裂』，使存有的本質有所變化，這種改變註定要啓動一個變化現實的過程，一個使整個世界顯出聖容的過程，直到天主成爲萬物中的萬有（參：格前十五 28）。」

「直到天主成爲萬物中的萬有」，這不正是以一體範疇作爲補充的神學進路所趨向的結論！

其實，強調及重申彌撒是基督聖祭的教會文件有很多。再以聖教宗若望保祿二世於 1980 年聖週四頒布的宗座牧函《主的筵席》（*Dominicae Cenae*）爲例，他特別論述了感恩禮的神聖及祭獻特性。他提到感恩禮的神聖性，乃建基於基督就是創造者和主要司祭的事實上。司祭們在重複基督的話語和行動中，完成了對主的死亡的禮儀性紀念；如此，司祭們「在基督的位格中（*in persona Christi*），與那位既是創造者又是主要的實行者的至高永恆司祭」（II, 8）一起，奉獻神聖的祭獻。教宗在此把感恩聖祭的神聖性建立在基督論基礎上<sup>44</sup>。然而，若以一體範疇來補充，就能明晰地洞察到，感恩聖祭的神聖性不單是立基於基督建立感恩禮的歷史行動上，而更是建基於天主聖父的主動性上：爲了世界的得救，獨生子的父的自我奉獻。在此，我們碰觸到了新約對「真正祭獻」的獨特瞭解——它建基於天主主動走向我

<sup>44</sup> 參：潘家駿，《感恩聖事：禮儀與神學》，218 頁。

們，天父的愛正是耶穌自我奉獻的根源。因此，從前的感恩經都是以此作為我們為回應天父為了世界的得救，在基督內為我們所做的一切，而向天父表達讚頌之祭的背景。

同時，在這樣的視野中，我們也看到了天主聖神的聖化工程，祂是耶穌在十字架上自我奉獻的神聖推動者，也是這唯一祭獻在感恩禮慶祝當中臨在的行動者。五旬節的聖神派遣，使基督戰勝死亡得以重現在感恩禮慶祝中，也讓我們對天父的恩情得以在感恩禮慶祝中表達謝恩。

「從此（五旬節）以後，教會迄未放棄聚會，舉行逾越奧蹟：即宣讀『全部經書中關於祂的』一切，舉行感恩禮，藉以『顯示祂對死亡的勝利凱旋』，同時，在基督內感謝『天主莫可名言的恩賜』，因聖神的德能，『頌揚祂的光榮』。」（梵二《禮儀憲章》6號）

雖然在《主的晚餐》中，缺乏聖神的幅度；但保祿六世在《彌撒經書》中的新編感恩經裡，則非常突顯聖神的幅度，視之為餅酒產生變化的根源，同時是讓我們成為永恆祭品的根源（參：感恩經第三式）。所以，當張神父以一體範疇觀點結論基督在聖體聖事中的臨在時，我們也同時看到這捨己祭獻之愛，在天主聖三三個不同自立型態卻又是一體的表達。

### （三）聖事禮儀神學中時間過程的再發現

傳統上以位際關係解釋聖事神學，除了容易產生對教會幅度的忽略，及對聖父、聖神的角色不夠強調之外，也傾向強調

禮儀慶祝的時刻，也就是聖事的巔峰時刻，而忽略聖事不是一件東西，卻是一個在時間中的過程，更是一條道路。在這過程與道路中，時間與空間進入了永恆。如果對聖事缺少了這個層面的認識，那麼聖事很容易便淪為一生中的某個時刻，或一周中某一個時辰的事，而與日常生活徹底脫節。如此，將使信仰生活成為耶穌比喻中空有茂密枝葉、卻無法結出果實的無花果樹。所以，本文嘗試循著張神父的步履，繼續延伸一體範疇可以達到的視野，提出聖事禮儀神學中時間過程的再發現。

在天主教會信仰中，我們都同意也相信聖事能轉化我們的生命；但如果沒有我們的合作，這轉化就無法做到。於是，聖事乃成了天人之間永恆對話的一方天地。然而，天主不只與我們在位際關係中分立交談，更在主動與我們相遇之外，還要灌注我們的生命，與我們合一，好讓我們為祂而活。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。這轉化亦猶如醇酒，需要時間慢慢去醞釀。禮儀慶祝是在這時間過程中的一個點，在這慶祝點之前、之後的時間，也都是聖事一體的部分。

教會就是走在道路中的天主子民；每個人在此道路中，都因天主生命的灌注，而擁有自己的一條道路。這條天主引導我們的道路，就如在舊約時代，天主子民為了預許的福地，浪跡西乃沙漠四十年的那條道路。所以，任何事都需要經歷一個過程，讓生命慢慢成熟，而非靠著揮灑魔術棒，一蹴即成。梵二禮儀革新的豐富果實之一，即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，而我們的生命也將漸漸成熟，一如厄瑪烏路上兩個門徒所經驗的。

所以，禮儀慶祝並不是聖事生活的全部，而是泉源和高峰，一如厄瑪烏的驛站一樣，在那裡，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，在那裡等待著我們一起「擘餅」，並隱沒在我們的生命中、貫注在我們的生命內。也因此，梵二禮儀革新的目標之一，就是對時間意義的再發現，再次強調所有聖事及其禮儀慶祝的根基，並重建了各項聖事的培育過程和實踐方針。

## 結 論

在一體範疇的神學概念中，自然而然地走向聖事是一條道路的概念時，聖事的靈修和生活實踐的主題就水到渠成了。Anscar J. Chupungco在其*What, Then, Is Liturgy?* 結論中說到：「當寫作這本有關禮儀的書籍時，從開始到最後，我一直努力思考要在書的甚麼地方找到機會將靈修的主題寫進去，藉以發展那從神學、歷史和禮儀慶祝中所流溢出來的靈修」<sup>45</sup>。結果，靈修的神學層面自己在結論中找到了位置，成了結論。

在張神父豐富的著述中，靈修的論述也自然流露筆端：

「我們從早到晚的日常生活，這普通的日常生活信仰中有了新的變化；換言之，在我們的日常生活中，已接

---

<sup>45</sup> Anscar J. Chupungco, *What, Then, Is Liturgy?*, p.251.

納了天主父在耶穌基督內通傳給我們的生命，而就在日常生活中，我們將這生命向世界、向人、向天主不斷地活著……我們稱此為靈修生活。<sup>46</sup>」

所以，在張神父有關靈修祈禱的論述中，也涉及聖事禮儀；從一體範疇而論，他非常肯定不論就個人或團體來說，甚至是當我們面對世界時，靈修都需要聖事禮儀<sup>47</sup>。他在〈聖體年的呼籲〉中，以充滿牧者的情懷疾呼：

「聖祭聖事如同其他六件聖事，是行為，不是事物（東西）。它是重現耶穌在主的晚餐中，為了紀念祂十字架上的祭獻而建立的聖事。三部對照福音記載耶穌在主的晚餐中，建立這件聖事時，都是指向十字架的祭獻。即使今天我們在感恩祭中的成聖體、成聖血的經文中，還是明明提出『將為你們而犧牲』、『將為你們和眾人傾流，以赦免罪惡』，清楚地把祭獻的意義予以強調。至於所謂領聖體，更是在此參與耶穌基督的祭獻。<sup>48</sup>」

我們參與聖事禮儀（尤其感恩祭）的慶祝時，即在參與基督的祭獻行動。但彌撒除了是祭獻的行為外，也是共融、慶祝與紀念：「紀念耶穌基督的最後晚餐，紀念祂的死亡與復活。但在東方靈修『一體性』的概念下，彌撒更加顯出是一個慶祝」<sup>49</sup>。

<sup>46</sup> 張春中，〈禮儀與聖事〉《張春中神學論文選輯》，273~274頁。

<sup>47</sup> 參：同上，280~287頁。

<sup>48</sup> 張春中，〈聖體年的呼籲〉《恆毅雙月刊》530期（2005年8月）。

<sup>49</sup> 張春中，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978），48頁。

在此，張神父也以一體範疇的靈修觀，來補充傳統以位際範疇為基礎的感恩禮慶祝和靈修的可能性：

「靜坐是歸根，在於與天主共融為一體。並深深地體驗到天主臨在我們內，與我們結合為一。以往我們是以位際關係的圖像參與彌撒，為此，人與天主之間總是保持著『分立』、『交談』的關係。而且，事實上彌撒的經文是在位際關係中的表達，現在若以靜坐的心態來參與彌撒就有了不整合的感覺。雖然現在彌撒禮儀均有教會規定的儀式過程，不能隨意予以變更，然而東方靈修祈禱的心境與氣氛仍然可帶入彌撒中。<sup>50]</sup>

有關聖事禮儀與靈修的部分，本文只能點到為止。其實張神父的著作，都在堆砌他與天主交往的深度與高度；他的生命磚石疊起，非常堅實，形成了生命的豐碑；他的鐸職亦猶如一株大樹，投射的樹蔭有多廣，就意味著他與天主聯繫的根基有多深刻，同時對人的愛的根鬚有多茂盛。雖然他生活在台灣這塊土地上，但開枝散葉的氣象卻是比這塊土地還要廣闊。

張神父曾問：「一位中國基督徒在聖事中有甚麼體驗呢？」他或許用了一生的信仰給這問題作了結論：「天與他藉著基督和諧，他與人在基督內感應，他與物因基督均調……這是何等的氣概！中國人靈魂深處懷念的天人合一，在基督內達到了」<sup>51</sup>。

<sup>50</sup> 同上，46頁。

<sup>51</sup> 張春申，〈位際範疇的補充〉，254頁。