建道學刊 51 (2019): 3-20

聖餐禮的靈修美學

趙崇明
香港神學院
Bible Seminary of Hong Kong

一　引言

加爾文（John Calvin）確認，崇拜中的聖道宣講和聖禮施行，就是教會存在最大的意義和目的。也許在香港的福音派教會中，講道在崇拜裏仍佔有很重要的地位，聖餐卻相對受到輕視，事實上愈來愈多信徒對聖餐的意義不求甚解，可能在不少信徒的心目中，聖餐只是每月一次的「例行公事」，甚至只是一種宗教禮儀上的點綴品而已。可能這跟基督新教（尤其是福音派教會）不重視禮儀有關，不懂得欣賞禮儀的價值，自然在信仰上就缺乏一種美學的維度（the dimension of aesthetics）。因此，本文正是針對這現象而寫的，希望透過討論聖餐禮的神學，一方面讓讀者能明白它在培育信徒靈性生命中的重要性；另一方面，也嘗試介紹聖餐禮所具備的美學元素，以致能為福音派教會開拓信仰上美感的維度。

首先，文章指出重新重視神學美學的重要性。然後以（東）正教為例，說明其禮儀之美。禮儀（包括聖禮）之所以能夠表現或帶來美感，其中一個原因就是它具備「視象化」的功能，而「視象化」亦是靈修學其中一個重要課題，當然惟有物質才能被「看見」，因此，具備物質性的聖禮（如聖餐禮）便有助於培育信徒的靈性。筆者特別透過加爾文和盧雲（Henri J. M. Nouwen）兩人的觀點，討論聖餐禮與靈修學的關係。由於「視象化」是靈修學其中一個重要課題，因此，我們不但可以從靈修學的角度來思考聖餐禮的神學，在文章的最後部分，筆者更嘗試加入美學的維度去討論聖餐禮，盼望能展現聖餐禮所能彰顯的屬靈美感。

二　重新重視神學美學 [1]

也許受西方哲學的形而上學及理性主義傳統影響，在基督教神學的發展史當中，神學大都走理性之路。到了近代，由於工具理性和效益主義逐漸抬頭，大家又習慣以實用的態度去看待知識和處理生活的事情，連神學也不例外。若抱實用的態度學習神學，便只會問：神學有何實際用途？如何將神學理論應用到現實生活當中？神學有多少技術性的實用價值？可否將神學歸納為一些容易操作的應用原則或化為一些實用技巧？於是實用神學（practical theology）便愈來愈受教會及基督徒重視。我們卻較少從美感或美學的維度來做神學。

畢德生（Eugene Peterson）在談論靈性的書《俗世聖徒》（*Leap Over a Wall*）中如此寫道：「美……從來都是一種超越我們五官的跡象 —— 一種內在深度。除了我們經驗能解釋的部分，美還有更多超越之處。在這些更多及超越之處，我們體驗到上帝。喚醒我們這些沉睡的觸覺，並進入這些境界的藝術家就是佈道家。……美從不是『膚淺』的，而是真和

[1] 以下關於重視神學美學的討論，部分內容取自拙作《神學，可以很美》（香港：德慧文化，2018）。

善的反映。……這種美光照我們，叫我們醒覺到上帝的美。」[2] 除了畢德生之外，事實上在教會歷史中，不少修道院的修士和靈修神學家都走這條靈修式神學美學之路。

當然近代主張走神學美學之路的代表人物，自然是著名的天主教神學家巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）。[3] 他提出從「美」的維度做神學，主要是由於不少神學家都偏向以理性的思維來建立教義或系統神學，以致基督信仰內審美之維度嚴重失落。然而，他認為聖經其實充滿對上帝之美的描述，初期教父（如愛任紐、奧古斯丁）和中世紀的神學家（如戴奧尼悉斯、安瑟倫、波拿文土拉），他們的神學本來亦具有豐富的美學思想，他們從審美維度出發，嘗試「看出」上帝存在（being）和行動（act）之美，可惜這些神學美學的寶貴遺產因不受重視而遭冷落或遺棄！

三　（東）正教禮儀之美[4]

在廣義基督宗教的三個傳統裏，基督新教是最缺乏美感的，天主教比新教出色得多，不過仍不及（東）正教之美。（東）正教神學家布爾加科夫 （Sergius Bulgakov）認為（東）正教的崇拜禮儀是基督宗教藝術的典範，能把天國的美表達得淋漓盡致。他說：「東正教的禮拜按其美和多樣性來說，是整個基督教世界中的絕無僅有的。它把經由拜占庭而接受下來最寶貴的古代遺產同基督教的最高靈感結合了起來，把靈魂美的想像同這個世界美的想像結合了起來。」[5]

---

[2] 畢德生著，匯思譯：《俗世聖徒 —— 平凡人的靈性生活》（香港：天道，2001），頁87～88。

[3] 巴爾塔薩的代表作神學三部曲，包括討論「美」的《榮耀：神學美學》(*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*)；討論「善」的《神學戲劇學》（*Theo-Drama*）；討論「真」的《神學邏輯學》（*Theo-Logic*）。

[4] 以下關於正教禮儀之美的討論，部分內容取自拙作《神學，可以很美》（香港：德慧文化，2018），頁74～75。

[5] 布爾加科夫著，董友譯：《東正教 —— 東正教教義綱要》（香港：三聯書店，1995），頁180。

（東）正教的美，美在為信徒提供很多視覺美感及審美性的靈性經驗。它的建築藝術充滿美感，除了色彩繽紛、狀似洋蔥的圓頂教堂之外，教堂內還布滿了不少具有很高藝術價值的玻璃彩繪畫及圖像（或稱聖像畫，icon），圖像更被視為凝望天堂之窗戶。如果圖像是望向天堂的窗戶，（東）正教的禮拜就是「地上的天堂」。[6] 布爾加科夫形容：「東正教禮拜中美的成分，像上帝的榮耀一樣，充滿神殿，……就其用意而言，它至少是智慧的藝術，給『教會以美感』。」[7]

在（東）正教的崇拜和靈修神學裏，主張惟有全人參與和全情投入，才能與上主相遇，才是真正和最美的敬拜。若要達到此目的，「身體」便要扮演非常重要的角色，何況這也是保羅的教導，要求信徒在敬拜中將身體猶如活祭般獻上（參羅十二1），約翰也提醒信徒須運用身體的感官來參與崇拜和靈修的禮儀（參約壹一1），因此（東）正教徒會親吻圖像，向它們鞠躬，禱告時會向基督聖像行禮。（東）正教徒相信，他們的視覺、觸覺，味覺，嗅覺會在禮儀崇拜中被聖靈提升到屬靈的境界，而最終身體以至全人由於與主相遇而獲得聖化（參彼後一3～4）。

四　「視象化」（Visualization）與靈修學（Spirituality）

當我們要認識一些很複雜和抽象的事物或知識時，例如物理學量子力學理論（Quantum theory）中的「光子」（photon）是抽象到很難捉摸的，於是其中一位哥本哈根學派（the Copenhagen School）的物理學家鮑爾（Niels Bohr），便建議將「光子」變為一些具體的圖像，然後用「視象化」的方法來幫助認識，他提議將「光子」構想成好像波浪或微粒的東西，便能以視覺來想像它。[8]

---

[6] 布爾加科夫：《東正教》，頁181。

[7] 布爾加科夫：《東正教》，頁181。

[8] 參麥格夫著，趙崇明譯：《基督教靈修學》（香港：基道，2004），頁197～198。

如果說量子力學理論複雜和抽象，那麼，超越的上帝豈不是更加抽象和複雜嗎？上帝是極大的奧祕，不能言說，無法理解。因此，麥格夫（Alister E. McGrath）認為，我們也可嘗試用「視象化」的方式來認識上帝，麥格夫並且指出：

> 如果上帝不能被視覺地想像，上帝觀就變得潛在地抽象和非情格化，跟人類經驗的世界相距甚遠。在基督教靈修學中，其中一個最重要的主題就是視象化：關於使上帝可被視象地描繪的方式之發展，一方面既沒有損害上帝之超越性，同時又讓上帝彷似某些東西能被默觀。究竟上帝的面容能否被看見？[9]

一位美國哲學家摩爾（Paul E. Moore）正是受惠於「視象化」而最終成為基督徒，他本來是一位熱心於研究柏拉圖思想的哲學家，曾經沈醉於柏拉圖的理型世界，不過他逐漸對柏拉圖這個過於抽象的世界萌生一種孤獨感，他如此說：

> 我對從無盡的寧靜中出來的一些可聽見的聲音之渴慕，已升到受折磨的程度，我必須面對面地相望，我必須猶如用手觸摸和感覺，才能滿足這種渴求，但這又怎可能做到呢？[10]

正是這種從抽象的理型世界而來的孤獨感，驅使摩爾用「視象化」的方法去想像上帝的面容和可觸摸的感覺，藉此去尋找那情格性上帝（the personal God）。當然摩爾並非憑空幻想，事實上耶穌已經藉着祂具體的肉身將上帝啟示出來，把那本來看不見的上帝「視象化」出來，不過由於沒有留下任何關於祂的圖像，因此我們仍然要加以想像。

由此可見，「視象化」對我們的靈修操練（如祈禱、默觀等）有極大幫助，上文提到（東）正教的建築藝術、聖像畫及禮儀，正是經常扮演這角色。當然聖禮更是不可缺少的，因為聖禮就是被「視象化」了的「可見的道」（the visible word）。

---

[9] 參麥格夫著，趙崇明譯：《基督教靈修學》（香港：基道，2004），頁197～198。

[10] 轉引自麥格夫：《基督教靈修學》，頁198。

五　靈修學的物質與社羣向度

在未討論聖禮與靈修學的關係之前，首先要談談靈修學的定義。一直以來，不少基督新教的信徒，也許受到柏拉圖式二元論思想的影響，將個人與社羣、永恆與歷史、屬靈與屬世、靈魂與肉體二分，於是以為靈修學所講的屬靈操練，就僅限於個人禁食、祈禱、讀經，追求屬天永恆的福氣和聖潔，不愛這充滿變幻的歷史世界，要分別為聖。只專心操練靈魂，克制肉體的邪情私慾，甚至苦待己身，實踐極端的禁欲主義。然而，這並不符合靈修學的定義，靈修學所講的「屬靈」，其實是指「屬於聖靈」，「屬靈人」即「屬於聖靈的人」，「靈」是指聖靈多於靈魂。

克拉普（Rodney Clapp）正要糾正一般信徒對靈修學的誤解，他澄清靈修學並非跟肉體和物質對立，也不會從變化的歷史時間中撤離，亦不是一種只注重個人內向、離羣獨處的修道狀態。相反，正統的基督教靈修學卻要求信徒必須參與（participate）教會羣體的生活，或者說，教會生活本身就是由靈修構成的，因此靈修學必然具羣體性，不可能離羣獨處，就算獨處也是為了進入社羣，當然這種屬靈的教會生活，必須透過聖靈來創造和維繫。按《尼西亞信經》（the Nicene Creed）所言，這聖靈就是「從父和子出來的聖靈」。換言之，聖靈將其在三位一體內所享受的合一和共融關係帶進教會，建立一個充滿愛的教會羣體，引導信徒藉着在教會內的分享（partake）和參與（participate），經驗三一上帝的共融（communion），讓教會在這物質的世界上成為可見（visible）的社羣。克拉普又引述愛任紐（Irenaeus）的觀點，確認「屬靈人」就是領受神的靈的人，在「屬靈人」身上，靈魂與肉體並不二分，反而聯合在一起而成為一個靈肉整全的人。「屬靈人」更不是一個無肉身只住在永恆天堂的天使，那住在「屬靈人」裏頭的聖靈，就是在此物質的世上、在可變的歷史時間裏行動的上帝。[11]

---

[11] Rodney Clapp, *Tortured Wonders: Christian Spirituality for People, Not Angels* (Grand Rapids: Brazos Press, 2004), 15-19.

六　聖餐禮與靈修學

朋友在我們的生命中非常重要，朋友的同在、彼此交心的溝通與情誼、同甘共苦的互相扶持，都成為生命成長的重要養分。當然人世間任何的友誼，都比不上耶穌的同在，雖然身體復活的耶穌已經升天，不過祂升天前豈不是曾經應許門徒：「我就常與你們同在，直到世界的末了。」（太二十八20）已經升天的耶穌又如何常與我們同在？於是羅馬教會，透過「變質說」的解釋，使耶穌的應許兌現，因為當信徒每次領聖餐時，便能再次經歷主的真實臨在。耶穌豈不是曾經應許：「我不撇下你們為孤兒，我必到你們這裏來。還有不多的時候，世人不再看見我，你們卻看見我，因為我活着，你們也要活着。到那日你們就知道我在父裏面，你們在我裏面，我也在你們裏面。」（約十四19～20）經文似要告訴我們，惟有活着的人才能看見活着的基督，才能體會「在基督裏」與祂生命結連的關係。問題是我們怎樣才能「得生命」並真正活着？怎樣才能常在主裏面？也許關鍵就是聖餐，因為耶穌曾說：「吃我肉喝我血的人，常在我裏面，我也常在他裏面。永活的父怎樣差我來，我又因父活着，照樣，吃我肉的人，也要因我活着。這就是從天上降下來的糧，吃這糧的人，就永遠活着。」（約六56～58）

縱然基督新教不同意「變質說」，但這種聖餐觀所強調的基督在聖餐中的「真實臨在」（real presence），卻能清晰反映聖餐禮與靈修學的關係。下文嘗試引用加爾文及盧雲的聖餐神學，集中討論耶穌的真實臨在與同行同住，如何塑造信徒的靈性生命。

甲　加爾文的觀點

加爾文承繼奧古斯丁對聖禮的定義，即聖禮是那指向不可見的神聖奧祕之事的可見及有形的記號。那麼，聖餐中兩個有形及可見的「象徵是餅和酒，它們所代表的是基督的肉和血，給我們吃那看不見

的飲食。」[12] 值得留意的是，加爾文這個聖餐的定義，正好說明了主耶穌設立聖餐其中一個重要的目的，就是以基督的肉和血作為滋養信徒屬靈生命的看不見的食物，因為基督確實曾經表明祂是從天上降下來的生命的糧，祂的肉真是可吃的，祂的血真是可喝的，亦曾應許過人若吃這生命的糧，就可以得生命並且永遠活着（參約六51～55）。基於耶穌話語的應許必然兌現的理由，加爾文相信這不可見的神聖奧祕恩典的事真的會在聖餐禮中發生。[13] 他的確如此說：「我們的主設立了聖餐，第一，是要在我們心裏印證祂福音中的應許，使我們深信我們能分享祂的身體和血，並且在其中有真正屬靈的滋養。我們既有這種憑證，就有得救的把握。」[14] 由此可見加爾文非常重視聖餐禮對培育信徒靈性生命的貢獻。

當然基督的肉和血之所以能夠作為滋養信徒屬靈生命的食物，乃在於基督在聖餐中的真實臨在，加爾文自然同意這種說法，但不等於他接受「變質說」和「同質說」，他批評以上兩種聖餐觀犯了同樣的毛病，就是以為除非基督真的降臨到地上，否則就不能說祂真實臨在。加爾文指出，為何硬要說基督臨在地上，卻不能說基督把我們提升到祂那裏，使我們與祂同在呢？[15]

然而，基督如何把我們提升到祂那裏，使我們與祂同在呢？加爾文認為關鍵在於聖靈。基督雖然已經升了天，在地上的我們縱然在空間上與主分隔，不過基督仍然可以藉着聖靈作為媒介打破這種隔閡，因為聖靈是主的靈，跟基督有非常密切的關係，於是主基督便可以藉着祂的靈，臨到我們的生命當中，藉着聖靈的真實臨在，叫信徒在身、心、靈

---

[12] 加爾文著，加爾文基督教要義小組翻譯：《基督教要義》（下冊），卷四，第十七章1節（台北：加爾文，2007），頁1166。

[13] 參加爾文：《基督教要義》》（下冊），卷四，第十七章8節，頁1173～1174。

[14] 加爾文著，謝秉德譯：〈聖餐短論〉（Little Treatise on the Holy Supper），收於氏著：《基督教要義》（下冊）（香港：文藝，1992），頁312～313。

[15] 參加爾文：《基督教要義》（下冊），卷四，第十七章31節，頁1205～1206。

各方面與主聯合。保羅豈不是說過，基督就是藉着聖靈住在我們心裏而使我們因罪而死的身體活過來麼（參羅八9～11）？[16] 在聖餐裏，基督透過祂的靈的真實臨在，提升我們的生命與主聯合，依靠聖靈所運行的能力，讓我們分享祂的肉和血，以致能夠將主的生命灌注給領受聖餐的我們，彷彿祂真的滲透在我們的身體當中，滋養我們的生命，為本來因罪而死的生命帶來救贖、稱義、成聖和永生的功效，以成就基督話語所曾應許的，當然信徒就要以信心和感恩的心來領受這恩典。[17] 因此，加爾文的聖餐觀乃是主張透過聖靈的真實臨在而實現基督在聖餐中的臨在。

關於加爾文聖餐觀中「真實臨在」的觀念，值得一提的是，他並不認為「真實臨在」只是領受聖餐的人的一種主觀感覺或想像，而是客觀的真實臨在，不過這種客觀的真實臨在的重點又並不是物質性和空間性的，而是精神性和關係性的。一位有改革宗背景的神學家貝利（Donald M. Baillie）有很好的解釋：

> 說神的臨在，不是空間或地域性的臨在之意，我們只是用空間性的說法，來表明一種靈性上神與人的關係。……可是，並不因是靈性關係，就減少它的真實性。我們都要說，靈性關係更加真實，因為這種臨在，較之空間或地域性的臨在，更為偉大真切，深入人的心靈。[18]

貝利又引用「同在」的觀念來解釋空間性和靈性關係的臨在的區別，例如兩個人共處一室，只能說明他們的物質性的身體存在於同一空間而已，就好像某人和桌椅存在於同一房間內一樣，但不等於兩人彼此之間必然發生一種心靈相交、互相契合的親密關係，惟有後者才算是真正的「同在」或「真實臨在」的意思。[19] 因此，加爾文所講的基督透過聖靈在聖餐中的真實臨在，重點也應該是神和人之間在屬靈關係上的同

---

[16] 參加爾文：《基督教要義》（下冊），卷四，第十七章12節，頁1178。

[17] 參加爾文：《基督教要義》（下冊），卷四，第十七章10節，頁1175。

[18] 貝利（Donald M. Baillie）著，謝秉德譯：《聖禮的神學》（香港：道聲，1968），頁 72。

[19] 參貝利：《聖禮的神學》，頁73。

在，而並非空間或地域性的臨在。因此，當信徒每次領受聖餐的時候，豈不是經歷一趟由聖靈主導下與主相遇的屬靈旅程麼！

乙　盧雲的觀點[20]

天主教靈修學家盧雲神父，在《熾熱的心》（*With Burning Hearts*）中試圖建立一種聖餐禮（感恩祭）的「在世性」的靈修學，他在該書的引言中如此說：「唯有當我們認出在感恩祭和我們在俗世中的生活之間豐富的關聯網絡，感恩祭才能成為『入世的』，而我們的生活才能成為『在感恩祭內的』。」[21]

在《熾熱的心》一書中，盧雲試圖以發生在耶穌復活之後跟以馬忤斯路上相遇的兩名門徒進行聖餐式晚膳這故事（參路二十四13～35）為經，以感恩祭引申出來的五大幅度（包括失落、臨在、邀請、共融和使命）為緯，編織出一幅感恩祭與俗世生活之間的關係網，目的是「好讓人清楚明白，我們所歡慶的禮儀與我們受召喚去度的生活，在本質上原是一體兩面的。」[22]

首先是哀悼失落。以馬忤斯路上的兩個門徒，面帶愁容，彷彿正在經歷人生路上很大的迷惘和失落，遇上失落，我們應如何積極地自處？盧雲從以馬忤斯的故事裏明白到，我們必須做的就是哀悼我們的失落，因為哀悼失落，乃是為了我們離開憂愁怨恨，邁向參與感恩祭的旅程作預備。[23] 盧雲如此描述哀悼失落與感恩祭的關係：「我們在感恩祭所慶祝的偉大奧蹟，……正是透過哀悼我們所失落的，我們終於了解到生命原是一份禮物。生命的美麗及珍貴原和它的脆弱與有限唇齒相依。」[24]

---

[20] 以下內容部分取自趙崇明：〈感恩祭與現代人的生活靈旅〉，收於氏著：《有道有禮—聖道與聖禮的神學》（香港：宣道，2012），頁256～263。

[21] 盧雲著，張令憙翻譯：《熾熱的心 —— 感恩祭的生活默想》（台北：光啟，2001），頁3～4。

[22] 盧雲：《熾熱的心》，頁4。

[23] 參盧雲：《熾熱的心》，頁20。

[24] 盧雲：《熾熱的心》，頁21。

第二是主的臨在。雖然耶穌與兩個門徒同行，可是他們認不出耶穌。耶穌不但與二人同行，祂更在聖道中臨在。聖道的力量果然不同凡響，兩人原本惆悵困惑的失落心情馬上明顯起了變化，心境變得火熱起來（參路二十四32）。盧雲由此說明，在每次的感恩祭中，耶穌正是透過讀經和講道來到我們當中，藉由聖道去引領我們接觸這奧祕的臨在。若不是藉着上主的話顯示耶穌的臨在，我們就不能在領聖餐時認出祂來。[25] 我們目光短淺，實在需要聖道臨在我們當中，轉化我們的生命，燃起我們火熱的心，提升和開拓我們屬靈的視野，才能認識真理。

第三是邀請同住同食。感恩祭就是一份邀請或接待，不過盧雲在未提及耶穌邀請我們共用愛筵或同領聖餐之前，卻強調我們應首先邀請耶穌與我們同住，就好像以馬忤斯路上的兩名門徒一樣。[26] 不過我們在提出邀請之前，最好先回答盧雲提出的下列問題：「我們願意他穿過外牆，進到我們最私密的生活裏來認識我們嗎？我們願意將他介紹給所有與我們一起生活的人嗎？我們願意他在每天的生活中看見我們嗎？我們願意他觸碰到我們最脆弱的地方嗎？」[27]

第四是進入共融。感恩祭表示了上帝為世人完全捨己付出的真愛，亦藉此促使我們與上帝關係的復和。因此盧雲認為「共融」最能表達感恩祭的真義。兩名門徒在感恩祭中，認出那位「拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給他們」的就是一直願與人同在共融的耶穌。[28] 然而，就在他們認出耶穌的一刻，「忽然耶穌不見了。」（路二十四31）盧雲形容耶穌的隱沒正是「帶我們直接進入共融的奧祕中。」[29] 在消失隱沒之際，耶穌卻真正臨在他們中間與他們建立最深的共融關係。這是一種多麼奧祕和弔詭的屬靈經歷。共融是奧祕的，因為它是一種超乎理性和感官經驗

[25] 參盧雲：《熾熱的心》，頁36～37。
[26] 參盧雲：《熾熱的心》，頁50。
[27] 盧雲：《熾熱的心》，頁54。
[28] 參盧雲：《熾熱的心》，頁67～70。
[29] 盧雲：《熾熱的心》，頁71。

的信任和互愛關係。當然這種奧祕的屬靈經歷，並非可以靠人自己的能力和修持可以達到的，而是靠着真理的聖靈的內住促成。因此，耶穌的離去，乃是促使聖靈的臨到而引領我們進入共融的奧祕之中。[30]

第五是展開使命。感恩祭不是只安於主內一家的共融關係，基於以馬忤斯故事的敘述，最後兩個門徒馬上返回耶路撒冷，要向其他人見證在路上和聖餐的遭遇。因此，盧雲指出感恩祭應該以展開使命作為總結。然而，這使命也並非只是一次過的見證，而是窮一生要活出的生命方式。因此，只停留在感恩祭的禮儀還不夠，更必須度一個在感恩祭內的生活。感恩祭使我們從人生的失落、憂慮、絕望與怨恨中走出來，因着經驗基督的同在與共融，重燃一顆懂得感恩、熾熱的心，重新拾獲自由、信心和盼望，以致能走出自我，關愛別人，造福社羣。[31] 不過盧雲提醒我們，不要將使命單單理解為付出或給予，使命同時也是接受。因為關鍵在於聖靈才是執行使命的主角。聖靈同時會藉着貧窮人或受助者的故事轉化和祝福我們的生命，甚至讓受助者反過來成為我們的牧者。[32]

七　聖禮與美學

黑格爾（G. W. F. Hegel）在他的美學思想中有一個重要的主張：「美就是理念的感性顯示。」[33] 泰勒（Charles Taylor）如此解釋黑格爾的觀點：「當絕對、精神、真理或從精神派生出來的世界在感性現實中得到呈現的時候，我們便擁有了一個藝術領域。」[34] 在黑格爾哲學中，

---

[30] 參盧雲：《熾熱的心》，頁71～73。

[31] 參盧雲：《熾熱的心》，頁80～90。

[32] 參盧雲：《熾熱的心》，頁94～95。

[33] 轉引自泰勒（Charles Taylor）著，張國清等譯：《黑格爾》（南京：譯林，2002），頁718。

[34] 泰勒：《黑格爾》，頁718。

「理念」即是「絕對精神」（absolute spirit），當然「理念」或「絕對精神」是抽象的、超越的、不可見的最高真實（supreme reality），但這抽象及不可見的「絕對精神」，卻要以具備美的感性事物的具體形象表現出來，例如畫中的花，就是以感性可見的「花的形象」把「美的理念」表現出來。換言之，理想或抽象的美，總會貫注於具體個別之物而表現出來，這正是人們常說：「藝術乃是無限寓於有限之中」的意思。

「耶和華—我們的主啊，你的名在全地何其美！你將你的榮耀彰顯於天。」（詩八1）「諸天述說神的榮耀；穹蒼傳揚祂的手段。」（詩十九1）「你們要讚美耶和華！因歌頌我們的神為善為美。」（詩一四七1）而最後的三篇詩（即詩篇一百四十八至一百五十篇），詩人更呼喚整個被造世界一同起來以各自的方式讚美耶和華，而上主所創造的人，更應以各種可表達美感的藝術（唱歌、舞蹈、不同的樂器）來讚美上帝。上帝這超越而不可見的最高真實之美，正是透過被造物質世界具體的可以感觸經驗之美彰顯出來。

除了這個被造的物質世界可以彰顯上主的榮美之外，那道成肉身，住在我們中間的父懷裏的獨生子，更能直接地把那不可見的上主啟示出來。（參約一14、18）因為「愛子是那不能看見之神的像。」（西一15）道成肉身的耶穌，正是合乎黑格爾的講法，他就是以感性可見的具體形象，將那超越及不可見的最高真實之美表現出來，這也就是「無限神性之美寓於有限之中」的意思。道成了肉身，存在於歷史時空中可見的耶穌的人性就是聖禮，耶穌是最原初的聖禮（the primordial sacrament），耶穌就是彰顯那不能看見之最美麗的上主的美之形像或記號。[35]

由此可見，超越和無限的上帝的美（the Beauty of God），乃是寓於上帝的創造和耶穌肉身的有限之中，也可以從這點引申去討論神學美學

[35] 關於耶穌是聖禮的神學討論。參Kenan B. Osborne, O.F.M. *Sacramental Theology: A General Introduction*, (New York: Paulist Press, 1988), 69-70。

的問題：「……廣義的基督教美學乃是建基於以下三項關鍵性的教義主題之上：創造的美好、在成為人身及受難的那一位身上肉身化的上帝、以及在復活教義上對肉身性永恆的確定。」[36] 美好創造、道成肉身、基督肉身復活這三項構成基督教美學的重要教義，三者其中一個共通點，就是受造物的物質性和耶穌的肉身性（包括肉身臨在與身體復活），美感不可能是抽象的，必須倚靠物質或肉身才能感知（perceive）。聖禮之所以能成為那指向不可見的最高真實的可見記號，正由於聖禮具備物質性，聖禮用的水、餅和酒都是上帝創造之物，同時又可藉著它（如聖餐禮），記念基督的救贖事件〔記念說〕，或經歷基督的真實臨在〔變質說或同質說〕，因此，如果作為聖禮的耶穌是「無限神性之美寓於有限之中」，那麼，記念作為聖禮的耶穌的聖餐禮，固然也是「無限神性之美寓於有限之中」的具備美的感性並可見的記號了。

八　從聖餐中看見和回應救贖的美

聖餐禮最重要的目的，是幫助信徒回憶及思想基督在十字架上捨身的救贖工作，好讓信徒能從聖餐中看見上帝救贖之美。

對巴爾塔薩來說，上帝的美就是上帝的榮耀，但如何看見上主的榮耀之美？惟有藉着「道成肉身」這有限及可見的形象啟示出來，「道成肉身」兼具神人二性的基督這「位格」所「扮演的角色」（*persona* 這字本來就是戲劇中的角色／面具的意思，引用在神學上指位格），就是上帝彰顯其榮耀的「形象」（image）或「形式」（form），基督就是上帝至美的形象。基督榮耀的「形象」或「形式」最獨特、同時又是最反常之處，竟然是腓立比書所描述基督那「虛己的形象」，這位本來擁有無比尊貴榮耀身分和至高無上主權的彌賽亞，卻甘心放棄尊榮，自

[36] James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 223-24.

願選擇虛己，降卑成為人，而且取了凡人之中最卑微的奴僕的形象，一生一世遵循聖父旨意和聖靈帶領，甚至存心順服至死，也在所不惜（參腓二5～8）。

當耶穌說：「人子得榮耀的時候到了」（約十二23），即彰顯上帝榮耀之美的時刻終於來臨，但這「最美時刻」卻是耶穌面對將要被釘十字架那羞辱的死刑的黑暗時刻，也是祂深陷人生低谷的時刻。對一般人而言，這樣的人生只會是徹底的失敗和羞辱，為何反而是最榮耀、最美麗的時候呢？因為耶穌明白，這是天父的救贖計劃，祂知道自己就是那粒會落在地裏而死的麥子，不過自己的死卻會帶來美麗的生機，換來許多麥子結出美麗的生命，自願犧牲自己而成就他者的生命，這是一幅多麼美麗的圖畫（參約十二24～25）！耶穌釘十字架為人捨命那一刻，就是彰顯神聖的愛的時候，愛就是人世間最美麗的事情，上帝的美（榮耀）就是恩典的愛，聖父就是藉着愛子耶穌基督被釘在十字架上那捨身之愛的形象來彰顯祂的大美。

在巴爾塔薩的《神學戲劇》（*Theo-Drama*）中，他正是以戲劇藝術的美學思維來談論基督救贖工作的美善。至美至榮耀的上帝，已經安排其愛子耶穌基督成了肉身，下降凡塵，在人間上演了一齣悲劇，這齣具有至高藝術價值及美學價值的悲劇，上帝已經為世人上演了，正召喚我們用美感的信仰眼睛去觀看，去欣賞及看出三一上帝在救贖的大愛中所彰顯的大美。

然而，今天的信徒如何看見這齣已經落幕的戲劇？除非它會重演，但如何重演？「聖禮」（sacrament）就是一種重演上帝在基督裏創造和救贖行動的方式，這行動是神聖的，也是上帝在創世以來所隱藏的揀選旨意的奧祕的彰顯和實現（參弗一3～10）。因此，「聖禮」既含有「奧祕」（*mysterion*）、亦含有「彰顯」的意思，正如奧古斯丁（Augustine）將「聖禮」界定為「神聖事物的可見記號」（a visible sign of a sacred thing）和「不可見的恩典的可見形式」（a visible form of an invisible grace）。在聖餐中的餅和酒，就是指向基督的身體和血這神聖

事物的記號或象徵（sign）。每次進行聖餐這禮儀，當主領者把餅擘開及舉起盛了酒的杯時，彷彿基督在十字架上身體為罪人擘開和流出寶血的悲劇再一次重演，讓信徒用信仰的眼睛去觀看三一上帝在救贖的大愛中所彰顯的美麗。

既然美是愛的彰顯，而愛必然是一種要求投入和參與的關係。因此，信徒在聖餐禮中的觀看，不應該是一種如旁觀者的抽離的「看」。這齣彰顯救贖之愛的戲劇，必然召喚信徒須要以參與和投入的態度去「默觀」，「默觀」不可能是抽離式的冷眼旁觀，「默觀」要求領聖餐者全神貫注去凝望聖餐這禮儀性及戲劇性的基督救贖事件，因此，「默觀」聖餐禮儀不會是單向的「看」，而有可能是雙向互動交流的感通性「互望」，當我們「看」基督捨己的美之時，被擘開身體和流血的基督也同時在「看」我們是否願意捨己。正如基督所言：「你們應當如此行，為的是記念我。」（林前十一24～25）於是，在聖餐禮儀中的默觀，不可能只是抽離的觀看和回憶，這種默觀必然要求我們有投入和參與的行動回應，而且被要求以當下的行動來記念。我們就是這樣藉着聖餐禮，被召喚進入這世界的人生舞台，共同參與這齣戲劇的演出，讓我們的人生也成了一台美麗的戲。

九　總結

靈修神學家大馬色的約翰（John of Damascus）如此說：「當我們每逢不記得主的受難時，若看見基督釘十字架的畫像，我們就想起祂拯救的受難，跪下來敬拜。」[37] 或許福音派教會的信徒仍未習慣默觀畫像，卻可以借助「視象化」了的聖餐禮來默觀基督的受難情景，因為聖餐禮是可見的道。罪人因為看見基督痛苦卻滿有憐愛的面容，我們的罪就得赦免，生命就得到更新。

---

[37] 大馬色的約翰著，沈鮮維楨譯：《正統信仰闡詳》，收於《東方教父選集》（香港：文藝，1989），頁496。

「觀看」在靈修操練中何其重要！不過這種屬靈上的「觀看」往往不是一般的感官視覺經驗，而是操練一雙懂得專注、懷抱信心、富有美感的屬靈眼睛。

撮　要

在香港的福音派教會中，講道在崇拜中仍佔有很重要的地位，聖餐卻相對受到輕視，可能這跟基督新教（尤其是福音派教會）不重視禮儀有關，自然便不懂得欣賞禮儀的美，連帶影響到信仰上也缺乏一種美學的維度。因此，本文正是針對這現象而寫的，希望透過討論聖餐禮的神學，一方面能讓讀者明白它在培育信徒靈性生命中的重要性；另一方面，也嘗試介紹聖餐禮所具備的美學元素，以致能為福音派教會開拓信仰上美感的維度。聖餐禮之所以能夠表現或帶來美感，其中一個原因就是它具備「視象化」的功能，而「視象化」亦是靈修學其中一個重要課題，因此，本文亦會從「視象化」這重要觀念去討論上述的主題。

ABSTRACT

The evangelical churches in Hong Kong often emphasize preaching more than Eucharist in Sunday worship. Naturally, sacramental theology is seriously neglected, and thus the sacrament such as the Eucharist has not significant effect on the liturgical and spiritual life of the church. Even if we recognize the value of the Eucharist, it still lacks a dimension of aesthetics. Therefore, this paper is intended to point out two aspects of theological discussion on the Eucharist. The first one is the role of the Eucharist in spiritual formation. The second one is how to strengthen the aesthetic dimension of faith by means of the Eucharist. The author would also points out that "visualization" is a key concept, since it plays a significant role in both Christian Spirituality and theological aesthetics.