

聖神的

廣、寬、高、深



張春申◎著

張春申 著

聖神的廣、寬、高、深

 光啟文化事業

目 錄

自 序 0 0 1

第一 部分 聖神年小品

導 言 0 0 5

準備公元兩千禧年的聖神年 0 0 7

怎樣認識聖神 0 1 2

在耶穌基督生命中追蹤聖神 0 1 7

逾越奧蹟中的生命與自由之神 0 2 0

五旬節奧蹟 0 2 5

第二部分 聖神論構思

瑪利亞：聖神的畫像	0 2 9
聖神的聖事：堅振	0 3 2
天主聖神與天主子民	0 3 6
天主聖神附身的教會	0 4 0
教會的結構：神恩與制度	0 4 4
建設神恩性的地方教會	0 4 9
聖神與新娘都說：「你來罷！」	0 5 7
導言	0 6 5
天主聖神與耶穌基督	0 6 7
「言」的基督論與「神」的基督論	0 8 3
聖言與聖神互動的教理講授	0 9 7
中國人的氣論與神學上的幾個課題	1 0 1
一個生命的基督論	1 3 5
探索天主聖神	1 4 5

第三部分 聖神與天主之母瑪利亞

導言 167

「尋」聖母瑪利亞的角色 169

聖母瑪利亞與天主聖三中的聖神 174

聖神庇蔭的聖母瑪利亞 185

第四部分 在聖神內的信仰經驗

導言 197

天主聖神與宗教經驗 200

聖母瑪利亞面對天主聖神的信仰經驗 210

靈修本地化中的聖神經驗 222

在聖神內的信仰經驗 250

第五部分 聖神同禱會

導言 265

聖神同禱會 267

聖
神
的
圖
像

2
8
4

自序

聖神年原來只想收集最近發表的一些文章出一本小書，但經光啓出版社的鼓勵，檢查一下《神學論集》，發現最近十多年曾經寫過不少有關聖神的文章，使我自己驚訝過去無意地已經多次接觸這個課題。的確，真正有意研究與討論聖神是兩年以來的事。幾位西方神學家的著作對我啓發極大，但我自己較早由「氣論」而提出的本地化思想也有立足之處。

我自教書以來，從未有計劃地寫一本書。但由於外在的需要以及一時的靈感，發表了很多文章。機會來時，便隨手把相同主題的文章收集出版。因此，我成了多產作家，但並無「家庭計畫」，更談不上「優生」之道了。不過本書的誕生，我用力不少。除了收集與編輯之外，爲使內容完整，勢必大加增刪。

這本書包含不同性質的五部分，我想從頭到尾讀了都得益的人，應當不多。但另一方面，

覺得沒有什麼可讀的人應當很少。而我自己正在編輯過程中，偶而感恩之心非常強烈，因為天主聖神自己光照了我的神學生涯。神學是在教會中的服務，所以我將此書奉獻給我深愛的台灣天主教會。

書名出自新約聖經（弗三18）的靈感，我想並不離譜，但本書只是一個驚嘆號而已。

聖

神

奉

小

品



導 言

準備禧年在教宗若望保祿二世的宏觀鳥瞰之下，梵二大公會議也屬重要的事件。爲此聖神年被指定的一項工作是研讀〈教會憲章〉。根據當時神學家的意見，一方面承認這個憲章的聖神論並不豐富，另一方面也有一、二位神學家特別指出「地方教會」的理念，以及天主子民的「信仰意識」和「神恩」因素，誠是大公會議的特殊貢獻。我們在「聖神年小品」部分相當重視「建設神恩性的地方教會」，甚至所有關於教會的短篇都與此課題不無連繫。台灣天主教在走向新世紀的路上，最需要的該是教會團體性的神恩，不只是個人性的神恩；後者並不缺乏，前者非常薄弱。甚至擔任領導的教友無形地同化於官僚社會。教會性的自動自發，創意性的卓見新意，實在不易感覺得到。值得大家爲此檢討。

聖神年教宗指示對堅振聖事的敬重，根據我們的瞭解，不只是關於這方面的教理與禮儀，

以及爲人準備領受這件聖事；更是喚醒所有領受入門聖事的教友回憶堅振聖事的持續效應，它與五旬節聖神降臨事件密不可分。基督信徒常該有意識地渴望聖神的恩典，與祂同步進行。

「聖神年小品」不少短篇多與認識聖神和與祂的行徑有關，雖然更多的資料將出現在第四部分「在聖神內的信仰經驗」中。本部分也不忘掉堅振聖事本身。

望德也是聖神年的重點，初葉聖神在我們心中嘆息，「等待著義子期望的實現，即我們肉身的救贖」。（羅八23）最後一篇把握保祿的思想，以及梵二大公會議有關的資料，發揮了望德。

總之，「聖神年小品」大體是回應宗座禧年文告的指示。

準備公元兩千禧年的聖神年

爲了密切準備慶祝救主誕生的兩千年，教宗若望保祿二世在一九九四年十一月頒佈了宗座文告《第三千年將臨之際》，將最後三年定爲基督年、聖神年和聖父年。我們已進入了第二年。去年每期發表的「瞻仰基督」旨在回應教宗指定的基督年。這裡開始默想聖神。

一、聖神與基督

聖神與基督在教會的經驗中，即使不能分離，但確實不同。耶穌基督在新約聖經的資料裡，教會清楚瞻仰祂的面容，聆聽祂的聲音，接近祂的行動。至於天主聖神卻如同風。「風隨意向那裡吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從那裡來，往那裡去。」（若三8）雖然如此，聖神與基督如同早期的教父聖依肋內所說，乃是天主聖父的「雙手」，相輔相成，完成創造

與救援工程。耶穌基督是在聖神的推動下出現於救恩史中；聖神使耶穌基督的生命與言行完
成救援功能。耶穌自己說：「我給你們所講論的，話就是神，就是生命。」（若六63）但保
祿卻說：「除非受聖神感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』的。」（格前十二3）可見聖
神與基督不同，卻聯合為一，完成天父派遣的工程。

反過來說，瞻仰基督若不在聖神的推動下，教會信徒只有頭腦中的知識；它可應用文字
洋洋介紹，卻無法如同保祿一般說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦
二20）至於默想聖神不走在基督的道上，那是不足取的（參閱：若壹四1-6），「不要凡
神就信」（同上1）。的確，天主聖神運作的領域極廣，但總是為了基督。不過，我們仍舊
應該承認基督與聖神、言與神各有特質。因此，發表「默想聖神」與寫述「瞻仰基督」並不
一樣。

簡單地說，「瞻仰基督」直截了當。如上所述，他的生活言行足夠啓示自己。至於「默
想聖神」便不一樣，「神」的原意是氣息、是強風，祂是運行宇宙、滲透萬有，尤其感化人
心的天主。聖神無形無像，然而卻使創造與救援功能出現於宇宙人類。「默想聖神」在於自
有形有像、有聲有言、有作有為的世界中去發現祂。直接接觸到的是救恩史，從中分辨聖神。

「然而屬血氣的人，不能領受天主聖神的事，因為他的愚妄；他也不能領悟，因為這些事只

有藉聖神纔可審斷。」（格前二14）這樣說來，連「瞻仰基督」也需要聖神，更何況「默想聖神」呢？所以，教會要求信徒開始工作之前，先祈求天主聖神。對於「默想聖神」而言，上述需要更應強調。

二、默想聖神

根據聖神與基督的不同特徵，「默想聖神」須注意救恩史中一切事物，尤其執行天主使命的人身上；當然更加集中於耶穌基督的生平。從中發現天主聖神的「蹤跡」。

具體而論，我們今日發現天主聖神的基本與件該是全部聖經。重要理由有三。第一，聖經是人在聖神的靈感下寫成的；是天主聖神推動聖經各篇的作者，逐漸寫出祂要寫的書。而且，作者雖然都已去世，天主聖神並不離開聖經。我們誦讀聖經，藉著文字了解意義，然而使文字在讀者心中產生神聖感受與功能的卻是天主聖神。為此，誦讀聖經產生的神聖效果是每人自己「默想聖神」的心靈資料。當然這更是屬於個人，但並不因此失掉應有的價值，增加對聖神的認識。

第二，可能也是最重要的。全部聖經事實上自創世紀開始一直到默示錄，常有章節直接提到上主之神或天主聖神。舊約資料比較單純，然而也有進展。至於新約各篇，尤其路加、

若望與保祿著作中有關聖神的資料相當的豐富。聖經學家從中「默想聖神」，應用他們的專業方法，系統地為教會介紹。這是學術界的聖神論。不過一般信徒應用同樣資料上，並非不能「默想聖神」，正確地認識祂。無論如何，根據聖經「認識聖神」，依本文作者看來，重點不該是「知道」聖神是誰、是什麼等等的知識；更該是「感覺」聖神，祂的特色、性格、效果等等，藉此深入天主聖三的生命。也許可以說：聖神並非使人「知道」天主的「真」，這是天主聖言啓示的對象；聖神引人感覺天主的「美」，或真理之美。總之，神聖的感動及天主的經驗該是我們在聖經中主要尋找的因素。

第三，「默想聖神」即使依賴聖經中直接與聖神有關的資料，也應該擴大視野。其實聖經記載的天主救恩工程，常由聖言與聖神，耶穌基督與天主聖神，或者明顯地，或者隱暗地相輔相成，即聯合在一起運作，比如，耶穌基督的生活與言行，常蒙聖神的德能，而四福音只在重要事件中顯示聖神的影響或運作。其實有意「默想聖神」，應該在基督各種境況中發現與透視天主聖神的「痕跡」或「行蹤」。局限於指定的聖經章節，實在並不完整地肯定基督與聖神的密切關係。

聖經是「默想聖神」的基本與件，因為它是聖神自己的作品，不過同樣應當注意的是教會自宗徒時代以來，直到今日的生活傳承。聖神是「教會的靈魂」，因此祂常在靈感教會。

祂是「主及賦與生命者」，「默想聖神」應該探索教會生活的各個領域。每個時代的教會顯揚聖神特殊的效果，只是研究教會史者往往並不從這方面切入或發掘。比如教會的靈修歷史不該更加對聖神的氣息敏感嗎？至於生活在深受梵二影響的現代教會中，理所當然「默想聖神」，因為教宗若望二十三世稱它為「新五旬節」的時代。總之，聖神年內，教會有機會把自己「炒熱」起來，因為「默想聖神」便是為祂驚醒、被祂感動、受祂燃燒。（《恆毅》四八四期）

怎樣認識聖神？

在我們一般信仰經驗裡，認識天主聖子最爲具體，因爲他降生成人；閱讀四部福音，聖子耶穌鮮明地呈現在我們面前。

至於認識天主聖父也不困難，因爲在耶穌的宣講，尤其有些比喻中，天父的特徵足夠明顯。誰讀了浪子回頭的譬喻不能說出天父的慈悲與憐憫呢？應用耶穌教導的「天主經」再三祈禱過的人，心目中一定發現祂的肖像吧！

現在討論認識聖神，那便不同了。我們限於新約聖經，首先指出聖神的特徵，然後提示認識聖神應該注意的關鍵。

新約聖經中幾乎沒有資料記載聖神與人，甚至與耶穌基督，直接對話或者產生「您——我」一類的位際關係。因此我們好像看不到祂的「面容」，甚至沒有「面容」。同樣地，直接向

聖神祈禱也未曾有過。這樣看來，聖神並不呈現自己，故意使人正面認識祂。可見根據新約，認識聖神該有不同方式。但也得聲明，這並不是說有關聖神的資料新約聖經中很少，那是不對的；資料其實很多，甚至在宗徒大事錄中，有關聖神的資料未必少於有關耶穌的資料，所以有人曾說宗徒大事錄是聖神的福音。

不過，大體說來，新約聖經中每次提到聖神，多是表示由於祂的功能，產生了天人之間、基督與信徒之間、教會肢體之間的互動關係，隨之而來的是令人注意的種種效果，聖神自己反而隱而不見了。這可說是認識聖神的關鍵。

以上我們綜合性地述說聖神的特徵，假使需要，也可引經據典地具體證實；但是這將成爲一篇很長的文章。另一方面，在本系列的未來的篇幅中，也會陸續回應這裡綜合性的說明。總之，新約中聖神並不露「面」，只是居間活動；這是祂的特徵。

大概也是由於上面綜合出來的特徵的緣故，新約聖經多的是聖神的圖像或象徵；而且這些圖像都是表達功能或活動，並不具有確定的形態。我們先把聖神的圖像列在下面，然後再略作解釋：

(一) 風（若三 7 \ 8）、氣（若廿 22）

(二) 水、活水（若七 37 \ 39）、油、傅油（若壹 20，26 \ 27）

(三) 火 (宗二 1-3)

(四) 雲和光 (路一 35；九 34、35；宗一 9)

(五) 鴿子 (谷一 10)

這些圖像除了鴿子之外，幾乎都是流動的、沒有固定的形態，因此容易感覺，難於捕捉。作為象徵天主聖神的圖像也在表示祂不具自己的「面容」，更是由於祂的居間功能，製造種種效果。可舉的例子很多很多，下面簡述數則。

保祿曾說：沒有聖神的感動，無人能認耶穌是主。(參閱：格前十二 3) 聖神居間的功能是感動、是賦與力量，為能連結信徒與耶穌的信仰關係，宣認基督是主。當效果產生，即信仰得以宣認後，聖神似乎引退，留下的是信仰基督的生活。

其實，聖神的感動無時不在。若望福音記載復活的基督派遣宗徒，授與福傳使命，但以噓氣的象徵行動打發聖神在宗徒身上運作。(參閱：若廿 21-23) 顯然的，這是派遣者基督與受派遣者宗徒之間互動關係的形成，但居間的結合卻是天主聖神，氣是能量，自基督流到宗徒。這裡同樣表達出來我們綜合說明中天主聖神的特徵；祂不顯露自己，卻居間形成關係。

經過上面對天主聖神的特徵再三述說之後，現在我們可以討論怎樣認出與發現聖神；或者以什麼樣的方式來認出與發現祂。回答這個問題，我們先做一個肯定，後加說明。

「認出」與「發現」天主聖神是在我們各種與天主、與基督、以及與他人來往的活動與關係中，但這種認知一般而論有其過程，起初是隱約的，經過回想後始能確定。以祈禱為例，這是有意識地與天主交往，是一個活動、也是一種關係。祈禱者的內心對種種不同的信仰呼聲必有所感。但此感受，僅是隱約的，因為祈禱時直接與明顯地只面對天主。不過事後回想祈禱的過程，大多可以肯定祈禱時的感動或熱情是出於天主聖神。保祿在羅馬書第八章第13-17節的「阿爸！父啊！」祈禱，大概能夠根據上述的過程來予以說明。

關於發現或認出聖神的過程，保祿的迦拉達書第五章值得用來分析一番。保祿說：「基督解放了我們，是為使我們獲得自由；所以你要站穩，不要讓奴隸的軛束縛住你們。」（迦五1）這裡明顯地表達基督與信徒之間的一種來往，稱為解放。但是解放賦予自由，雖不明言，該是聖神的功能。這是保祿自己的思想：「主就是那神，主的神在那裡，那裡就有自由。」（格後三17）所以為基督解放的信徒應該隱約認出天主聖神的功能；這更該是一種經驗性的認知。

保祿繼續比較了解自由與私慾之後，在同一章的末段終於清楚說出不受法律禁止的自由所具備的各種經驗，乃是聖神的效果。（參迦五22-25）可說這是經過回想或反省之後對天主聖神的認知。

至此，大概可以看出認識聖神的關鍵，或者已經答覆了「發現」與「認出」聖神的方式。我們的神學分析應該與靈修上的分辨神類密切相關。但無法進入這方面的探討了。

假使這篇〈怎樣認識聖神〉可以接受，新約聖經應該到處提供認識聖神的資料，即便不提出祂來，仍可發現祂的功能到處運行。聖神便是這樣隱密，祂要信徒自己發現祂的運作，因為這樣的發現便是在聖神內的生活體驗。（《見證》二七二期）

在耶穌基督生命中追蹤聖神

天主的救恩計畫是耶穌基督在聖神的德能內完成的，為此古代教父聖依肋內稱聖言與聖神為天父的雙手，兩者相輔相成，彼此合作，實踐同一救援使命。雖然如此，雙手各有特徵，而且前後有序（即使並非時間，僅是原則之前後而已）。有些神學家因此稱聖神為「基督的先鋒」。聖神的德能開導，基督的事工出現得以完成。

這裡我們限於四福音，在耶穌基督生命中追蹤聖神。聖經的資料提供不少明顯的蹤跡，但本文的意向更是肯定，即使「天父的雙手」在福音記錄中並非常同時清楚提出彼此合作，但根據兩者之間的原則，我們仍舊可以追蹤天主聖神的活動。總之，在耶穌基督生命中，如果果需要，應該發現聖神的德能常在運作。天主聖年中，誦讀福音追蹤聖神不是很有意義的讀經嗎？

四福音其實在耶穌公開生活之始的約旦河受洗事件上，都表示聖神從此臨在，使祂實現天父愛子的在世使命。路加福音第四章則是更加清楚如此肯定，耶穌在納匝肋會堂引證舊約依撒意亞先知書，宣告上主之神臨在於他，派遣他宣講福音，施行奇蹟，報告上主恩慈禧年。這不是能引領讀經的人按圖索驥，在耶穌生命中追蹤聖神嗎？此後，在四福音敘述耶穌的言行時，並不再多提上主之神的臨在與行動，僅是耶穌偶而論及聖神，以及若望福音在最後晚餐時寫下耶穌不少有關真理之神、護慰者的談話。的確，路加有一次記錄耶穌因聖神而歡愉地祈禱。此外，則需要有心的人讀者，在信仰的想像中，發現「基督的先鋒」的蹤跡了。建立在基督與聖神相輔相成的信仰原則上，想像的事應該非常的真實。

四福音的部分資料是耶穌的奇蹟：驅魔、治病、復活死人、平息風浪等等。福音往往描寫耶穌施行奇蹟時的神態，予人強而有力充滿自信的感覺。事後也使群眾驚訝不已。毫無疑惑，這是天主聖神的德能在耶穌身上出現的效果。每個奇蹟都在流露聖神的氣功。事實上，在一次辯論中，耶穌自己肯定他是因聖神的德能施行奇蹟，這為追蹤聖神是清楚的指標。

奇蹟的資料之外，四福音記載耶穌的宣講、言論、談話、答問等等。對照福音多於描寫耶穌的神情以及聽者的反應。讀者應當感覺當時的氣氛，喜怒哀樂的情緒，群眾特別感覺到耶穌勢不可當的權威，新的教訓，因而讚揚天主，稱揚耶穌為先知，這也是聖神在耶穌開口

說話時顯出的德能。聽耶穌的話，感聖神的勁，讀經的人應該如此經驗。其實第四福音中記載耶穌自己說：「我的話就是神，就是生命」，這是因為他的話是受到天主聖神靈感而說出來的。另一方面，稱耶穌是先知，也表示承認他受到聖神的推動。耶穌的話含有不同的內容，如呼籲、警告、責備、安慰……等等不一而足。這也可使讀經的人自己經驗天主聖神的不同恩典，達到追蹤聖神的效果。

四福音在耶穌言行之外，保存他的重要事跡：誕生、童年、公開生活中的顯聖容、建立聖體聖事、山園祈禱、死亡與復活等等。基本上這是降生奧蹟與逾越奧蹟；顯聖容時天上的雲彩象徵聖神，如同耶穌受洗時一樣，但山上耶穌與厄里亞及梅瑟談論的是關於他去世之事。

降生奧蹟在瑪竇與路加福音中，都宣告教會的信仰：「他因聖神降孕、由童貞瑪利亞誕生。」尤其路加福音第一、二章，再三強調聖神的感動。至於耶穌死亡與復活必須特別處理。

（《見證》二七三期）

逾越奧蹟中的生命與自由之神

四旬期的全程應該發現逾越奧蹟是天主聖三救恩工程的高峰，雖然往往集中在死亡與復活的耶穌基督一身；聖神年默想的機會自然引領在這奧蹟中，探討天主第三位的角色。其實，舊約以色列民族穿越紅海走向自由之路的故事中，上主之神的圖像歷歷可見。梅瑟凱旋之歌中的「噴氣」與「噓氣」（出十五 8、10）難能不與聖神相聯；至於曠野行程中的雲與光，也是祂的圖像。（參閱：《天主教教理》六九七號）那麼新約耶穌基督的逾越奧蹟不是更該同時啓示天主聖三嗎？但「默想聖神」按照第二準備年的重點是探索「主及賦與生命者」的干預。爲了清楚起見，分爲二段默想。一、聖神與走向十字架的耶穌；二、聖神與自死者中復活的基督。

一、聖神與走向十字架的耶穌

以司祭與犧牲為主題的希伯來書中，表示基督一進世界，便以十字架一次而為永遠的祭獻，作為承行天主的旨意。（參閱：15（10））然而同一書信卻說：「他藉永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主，他的血豈不更能潔淨我們的良心，除去死亡的行為，好去事奉生活的天主！」（九14）永生的神之祝聖功能使耶穌的死亡成為完美的奉獻，同時永生的神，不只將使耶穌超越死亡，也由他賦與人類生命。這裡已經濃縮了聖神帶領耶穌走向十字架的終點，祂好像「上主的火降下，焚盡了全燔祭」。（列上18 38；參閱：創15 17）

然而我們想從頭開始，根據路加福音發揮，因為聖史更加重視與強調調聖神在耶穌救世主生命中的功能，即使並非處處應用明顯的文字。

童年福音應該都是寫在逾越奧蹟之後，因此不論瑪竇或路加都在各自編寫的故事中，對它有所處理。第三福音藉著西默盎出現聖殿，手抱奉獻給了天主的嬰孩耶穌，蒙受聖神而啓示了救援奧蹟。耶穌的名字意即雅威救援，他是以色列的榮耀，萬民的光明。他成為「反對的記號」，他的母親瑪利亞要有一把利劍刺透心靈。（參閱：路2 25（35））可見聖神有關耶穌的啓示，即是逾越奧蹟。它在童年福音的耶穌奉獻聖殿事件上，由聖神作證出來。此後在

公開生活中，耶穌將由聖神引導走向十字架被釘；路加將重點指出。

公開生活之初的受洗與受誘，都在聖神的主導之下。首先是聖神如同鴿子降在他上邊（參閱：三21-22），繼而是被聖神引到荒野受試探。（參閱：四1-13）兩者都與上主僕人的使命有關（三22）。耶穌則將完成此一使命，應驗先知預言：「他為了承擔大眾的罪過，作罪犯的中保，犧牲了自己的性命，至於死亡，被列於罪犯之中。」（依五三12）聖神好似「手指」十字架賦與耶穌基督受苦僕人的使命。

因此，路加特別寫下耶穌在故鄉納匝肋會堂的一幕。（路四16-30）基本上，根據先知書（依六一），耶穌肯定上主之神臨在於他，為他傳油，派遣他向貧窮人傳報福音……：宣佈上主恩慈之年。聖神影響他的言行，可想而知；然而非常具有徵兆性的，是這次隆重聲明幾乎造成悲劇，因為會堂中的人，由於耶穌的警語，企圖把他自山崖推下。這不是聖神賦與的使命遙指十字架的結局嗎？如果在重讀本段開始所寫出自希伯來書有關永生的神在對耶穌祭獻的功能，不難了解逾越奧蹟是天父的雙手，聖言與聖神聯合完成的救恩計劃。但我們往往忽略了聖神在耶穌走向十字架之途中的角色。

二、聖神與自死者中復活的基督

四福音沒有關於耶穌怎樣自死者中復活的資料，這是屬於天主的奧蹟。僅是初期教會，根據宗徒傳述基督死後顯現的證言，以及信徒生活在基督內的信仰經驗，在新約聖經中似乎這樣歸納：「如果那使耶穌從死者中復活的聖神住在你們內，那麼，那使基督從死者中復活的，也必要藉那住在你們內的聖神，使你們有死的身體復活。」（羅八11）這個肯定也相當符合路加福音敘述的降生神學，即後代教會表達的信辭：「他因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成爲人。」保祿也順理成章地爲復活起來的基督創造了「屬神的身體」的名詞（參閱：格前十五44-49）。不過對於「屬神的身體」的性質便不是這樣容易積極確定了。

保祿曾經努力過，但並不十分成功。（參閱：全上35-43）四福音的顯現報導，對於「屬神的身體」予人比較具體的印象，但也不一定有助理念方面的澄清；（參閱：瑪二十八9-10，16-20；谷十六9-20；路廿四13-53；若廿，廿一）然而卻明顯注意到天主聖神由復活的基督進入門徒生命中的情況，因爲他已是屬神的了。比如，在若望福音中，耶穌首次顯現給門徒團體，向他們噓氣說：「你們領受聖神罷！」（廿2）路加福音中復活的基督陪伴二位門徒一路走去厄瑪烏，給他們解釋全部經書。後來當他們認出耶穌，回憶路上諦聽耶穌

時內心火熱。(路廿四32)這不難認出聖神在耶穌身上施放的功能。總之，聖神與逾越奧蹟的耶穌密不可分；祂是由復活的耶穌遣發而來。(參閱：廿四49)其實，所謂「耶穌遂開他們明悟，叫他們理解經書」(廿四45)，也可由同一方向予以註解。至於路加後來所著的宗徒大事錄，雖然被人稱爲「聖神的福音」，另一方面也可說是復活的基督藉著聖神，繼續在與教會一起運作。

總之，天主聖神以「右手」的方式，與「左手」基督聯合一起，完成天主救恩計劃的高峰逾越奧蹟。祂是「主及賦與生命者」。祂在耶穌公開生命中，推動他的釋放工程予人天主子女的自由。復活後的基督則藉著祂賦與天主子女的生命。聖神年在聖週與復活期的默想，確可同時引人經驗逾越奧蹟中的生命與自由的天主聖神，當然祂與基督的死亡與復活不能分開。(《恆毅》四八六期)

五旬節奧蹟

天父的救恩計劃，如同古代教父所說，是由祂的雙手聖言與聖神完成的。左右雙手不同但聯合在運作之間。聖言是天父的肖像、面容、言語，尤其在降生成人的耶穌基督身上，有形可見地啓示。聖神是天父的德能、生生之德、聖化之德，雖然效應可以經驗得到，但自身卻如氣、風、火、活水並不固定，猶如靈感在剎那之間的出現。由於聖言與聖神聯合不分，因此探索聖神的標準蹤跡是在耶穌基督的生命之中。不過對此，新約聖經猶有不同的傳統，以四部福音爲例，若望與對照福音是明顯地不同。

若望福音中的耶穌基督，「天主把聖神無限量地賞賜了他」（三34）。似乎由他主動地支配聖神的德能。因此耶穌公開生活中並不見有聖神在他言行中的主動性。聖神如同鴿子降在耶穌身上是爲他作證，若翰似乎也沒有給耶穌授洗（參閱一32-34）。聖神反而如同禮物

一般由耶穌所給（七39）。至於晚餐廳中耶穌與門徒講論聖神夠多，不過是他求天父派遣聖神。在此我們更應注意的是耶穌死後復活，顯現給門徒時向他們噓氣說：「你們領受聖神吧！」（廿22）因此聖神降臨與逾越奧蹟似乎是同一件事。甚至按照若望壹書，聖神的作證是在耶穌釘死十字架時（參閱：若壹五6-8；若十九34-35），僅只藉著「那位」門徒的作證而已。

如果轉讀對照福音，尤其路加福音以及他寫的宗徒大事錄，那麼聖神的主動角色便極為分明。有人把路加福音的第一、二章耶穌童年故事與宗徒大事錄第一、二章初期教會的誕生形成相比，立刻顯出天主聖神的主動功能。童年歷史中大部分人物都受到聖神感動或充滿聖神。尤其童貞瑪利亞，「聖神要臨於妳，至高者的能力要庇蔭妳」（路一35），耶穌基督是因聖神由童貞女產生。至於本文題目〈五旬節奧蹟〉便是宗徒大事錄所記錄的。耶穌升天前的許諾，表示聖神降臨出自父的權柄。（參閱宗一7）教會於是在隆重的風火象徵中領受了聖神，立刻發動宣講福音的工程。

其實宗徒大事錄的五旬節奧蹟是與耶穌受洗互相呼應的。聖神猶如鴿子降在耶穌身上，天上的聲音為基督作證，從此之後，耶穌在聖神的德能之下活動。路加非常注意聖神的力量；記下在一個安息日，耶穌隆重地向會堂中的同鄉，宣告未來的宣講與奇蹟，都有聖神在他身

上。（參閱：四16-21）教會也是如此，聖神降臨之後開始活動，從此如同教宗若望保祿二世所說，聖神是使命的主要推動者，宗徒只是在祂的指示下各處福傳而已。不僅如此，教會根據耶穌的囑咐，「要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極為我作證」（宗一8）。此後每次進入新的地區，都有小規模的聖神降臨。走向外邦人的事件上，聖神的恩惠令人驚訝地傾注在他們身上。（參閱：十45）有時在關鍵性的事情上，聖神還會意外干預。（參閱：十六6-10）

根據上面的比較，耶穌基督與天主聖神確是聯合不分地實行救恩使命，不過在若望的傳統中，聖神在耶穌身上的功能並不明顯。至於對照福音，尤其路加與他的宗徒大事錄中，聖神是「基督的先鋒」，不論在耶穌自己或者後來在教會身上，天主聖神的角色非常突出。

其實逾越節和五旬節，原本是農業社會與收穫有關的兩個季節，以色列民族賦與救恩史中兩個事件的意義。一是出離紅海獲得自由，另一是天主與他們締結盟約。而在新約時代則紀念基督的死亡與復活，以及天主聖神的末世降臨。若望傳統中二者幾乎結合為一。但是宗徒大事錄中路加以他的靈感記下驚天動地的聖神降臨於初期教會，有意表示天主在耶穌基督內與人類訂立新而永久的盟約；特別的效應是來自不同地方的群眾，每人都聽見宗徒說自己的話，天下成爲一家。基督的救恩具有整合之工，聖神是它的德能。但人類今日尚需要在其

他方面的整合，如政治、經濟、科技等等。所以繼續需要天主聖神降臨。梵二大公會議召開之時，教宗若望二十三曾經呼求一個「新五旬節」；一般也都相信梵二是現代教會的「新五旬節」。處身面臨二千禧年的世紀之末，我們怎樣可以不回應梵二的訊息與革新呢？此即緊隨「新五旬節」聖神之風。（《恆毅》四八七期）

瑪利亞：聖神的畫像

上智出版社一九九六年的一本有關聖母瑪利亞的書，名為《瑪利亞——聖神和教會的畫像》，作者是方濟·沙維·杜韋神父。他的特點是聖經與神學交織共鳴；這本書不是他的重要作品，但可說寫得很美。本文採用他的書名之聖神部分，內容略受影響，大體而論較為系統，同時重點轉為天主聖神。

天主救恩計劃中，向罪惡決定性說不；對人類說出最後的、完美的、絕不收回的「愛」的階段是天主聖言成爲血肉、居留人間的時辰；這理所當然包括基督之母在內。此後的救恩史僅是延續這個階段的成果而已。爲了聖神年的默想，我們瞻仰祂怎樣塑造了聖母瑪利亞，使她在救恩計劃中全人地成爲天主聖言的母親。但首先必須承認，天主救恩計劃的實現是藉著「言」和「神」、耶穌基督和天主聖神的聯合使命；而且聖神常是基督的「先鋒」，在神

的聲浪中，發出言的訊息，最為明顯的莫過於「他（聖言）因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成為人」。此已提出上述救恩階段中，瑪利亞受到聖神的塑造，不過下面再從頭說起。

「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人。」（迦四4）保祿沒有細說這個女人；路加卻告訴我們，她是充滿恩寵的瑪利亞，上主與她同在。恩寵是愛，天主愛的力量是聖神。聖神是聖化的氣息、神聖的氛圍；路加的意思是瑪利亞為主愛團團包圍。因為她將是預定階段中天主子的母親，向罪決定性說不的聲音，所以早在她生命之初即奏出樂章。後來的教會宣稱瑪利亞「無染原罪」，這是「先鋒」聖神的功能。

童貞女成爲天主之母，端賴聖神的庇蔭、至高者的生生之德。瑪利亞的貞潔之胎，得諸神聖的創造化工，懷孕天主聖言。她是母親，由於童貞女受到聖神庇蔭；她是童貞女卻因聖神產生天主聖子。救恩計劃說出最後的「愛」的階段中，耶穌基督與聖母瑪利亞反映出了聖言與聖神的聯合使命，但聖神是聖言的「先鋒」，真如母親懷抱兒子。瑪利亞是聖神的寶座，教會稱天主之母爲上智之座。

「看！上主的婢女，願照祢的話成就於我罷！」童貞女瑪利亞說出了一次而直到永遠的許諾與同意。聖神的庇蔭長相左右，天主之母在歷史中持續終生爲母，一直維持到世世無窮。瑪利亞只有唯一的兒子。但由於天主子耶穌生來是爲了我們人類，爲了我們的得救；他因此

也是一切受造物的首生者。所以，至高者的能力擴展童貞女懷抱，使她成了人類之母與教會之母。古代教會很早便稱呼她為「新厄娃」——眾生之母。她是「多產」的童貞母親，因為聖神時時庇蔭了她。

耶穌後來針對逾越奧蹟曾說過：「婦女生產的時候，感到憂苦，因為她的時辰來到了；既生了孩子，因了喜樂再不記憶那苦楚了，因為一個人已生在世上了。」（若十六21）天主子的生在世上是一個過程。新約聖經會將這過程依次指出，表示天主子生在世上不同的處境：聖母瑪利亞大多在場，但聖神也從不缺席，如白冷誕生時的「光耀」，約旦河受洗時的「鴿子」，顯聖容時的「雲彩」，被釘十字架上祭獻時藉著永生之神（參閱：希九14）；復活他的也是聖神。論到復活保祿卻說：「天主已給我們作他們子孫的完成了，叫耶穌復活了，就如在第二篇聖詠上所記載的：『你是我的兒子，我今日生了你。』（宗十三33）升天時的「雲彩」最後接了他去。

無論如何，聖神的畫像——瑪利亞，親臨於誕生奧蹟與逾越奧蹟，在她身上聖神如雲庇蔭。假使舊約聖經說過聖神受刺傷（依六三10），新約也曾說過聖神憂鬱（弗四30），為什麼聖母的憂苦與喜樂不是聖神的畫像呢？（《見證》二七四期）

聖神的聖事：堅振

禧年文告指示聖神年注意堅振聖事，但必須顯示這件聖事與聖神的特殊關係；不過需要先在聖事神學中，一般性地認識聖神的角色。

聖事は教會的救恩標記；教會自身是天主聖三的救恩象徵。它的一舉一動、一言一語都是救恩的標記，因此都具聖事性。至於七件聖事由於與救恩的完整相關，因此如同教會一樣由耶穌基督建立，屬於教會的基本要素，是教會實踐基督救恩所需要的管道。

基督救恩的結構是聖三形態，是父、子與聖神永遠生命之間的關係。父是生命的根源，子是生命的形象或面容，聖神是生生之德能。這個結構同樣呈現在救恩計劃，尤其在人類的創造與救援上。父因聖神生子的奧蹟，自聖三內在湧出，於是天主的奧蹟成了人的奧蹟。另一方面也可說天主把人拉進聖三奧蹟之間，因為聖言成了血肉居住人間，與人類結合。所以

「凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女。」（若一 12）但由天主生的子女，也藉聖神的生生之德。「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國。」（若三 5）可見父因聖神生子的模型同樣也是基督救恩的結構。與基督結合的天主子女的教會是藉著聖神來自天父。為此，基督的教會無時不在聖神的孕育與化工之中。按聖經的圖像，教會是聖神的宮殿，後來稱聖神為教會的靈魂，我們將嘗試地說：聖神附身的教會。基本的努力是強調聖神能在教會生命與行動中的同步運作。

經過上面的神學解釋，自當發現教會七件象徵救恩行動的聖事之天主聖三結構。一般常說：基督或教會的聖事，這是因為在救恩史中基督建立教會與聖事。但基督常在聖神的靈感之下言行。為此教會與聖事的功能歸功於天主聖神。自這個角度而言，說聖神建立教會與聖事並無不妥。當然根源常是天主聖父。這樣討論教會的聖事，愈來愈得到認同。《天主教教理》以第二部分有關禮儀與聖事反映強烈的聖三結構。聖神的參與是它的特色。

聖神是教會的「記憶」，聖事禮儀中教會在聖神的推動下紀念基督救恩的事件；逾越奧蹟是所有事件的高峰。同時天主聖神也在教會紀念的禮儀行動中運作，產生救恩的功能。聖神不只是「記憶」，也是「預言」；每件聖事因此都具末世意義，期待救恩的圓滿完成。所以教會的七件聖事的象徵救恩行動，都在聖神的運作之下。這在日常舉行的感恩祭的經文上

已經明顯地表達出來。不過有時參與者並不在信仰意識中對此敏感而與聖神同步進行。

有關聖神在每件聖事中的角色，上面扼要說明之後，可以討論聖神年要求注意的堅振聖事了。今天，聖洗與堅振為成年人加入教會時往往同時舉行，這也是古代教會的傳統。神學上對於兩者的聖事效果很難分得清楚。根據字義，堅振乃是洗禮的完成，似乎兩者僅是一個過程的兩段時辰。聖洗是紀念逾越奧蹟。天主子女參與他的入死出生的生命。其實基督的死亡與復活都在聖神的德能之中。（參閱：希九14；羅八11）新生的天主子女是藉著水與聖神而進入天國。那麼堅振又有什麼意義呢？的確從聖洗聖事的效果而論，堅振實在沒有特別可加的效果。但一般仍說賦與神印，加強神力。其實自救恩史的角度而說，堅振是紀念五旬節事件，天主聖神降臨。教會誕生於十字架上，這是基督論的觀點；但教會也誕生於五旬節上，這是聖神論的觀點。其實基督與聖神從不分割，只是在二個救恩事件上各自標榜特色而已。因此堅振可說是聖神聖事，它所象徵的是聖神在基督救恩中的功能。兩件聖事聯合一起完整地表達聖三的結構，以及教會的聖三形象。基督信徒在兩件聖事中領受神印，表示天父在基督及聖神內與教會、與所有天主子女訂下不可磨滅的盟約。至於天主子女的生命同時由天父因聖神在基督內而生。聖神是生生之德，基督是天父的肖像、生命的形態或面容。

聖神年上注意堅振聖事，要求紀念救恩史中的五旬節事件，具體而論，加強在聖神內的

生活。(《見證》二七八期)

聖神的聖事：堅振

天主聖神與天主子民

梵二大公會議的〈教會憲章〉非常重視「天主子民」的教會圖像，可稱之為主流思想。憲章在討論階段特別在原有的草案中加上一章，亦即現在的第二章「論天主子民」。它的原意是強調子民為重，至於聖統組織是為服務天主子民。

有關天主子民，大公會議自天主聖神的傅油，亦即藉聖洗與堅振聖事，指出他們祝聖為神聖的司祭以及賦與他們「信仰意識」；而且聖神也分施天主子民各種神恩。在此禮儀年的聖神降臨節慶上，臺灣天主教有必要重視大公會議的訓導。

天主子民祝聖與神聖司祭與聖職人士領受的公務司祭不同，但是它也真實地負有任務。作為神聖司祭，所有天主子民受命參與基督信徒的宗教敬禮；有義務以基督的真實證人的身分，藉言語與行動保衛信仰；且在感恩祭中奉獻禮品。

至於真理之神啓發天主子民的「信仰意識」，屬於得自福音與天主之言的經驗，使他們以正確的判斷力更深刻地體會，並以生活與行動更完美地付諸實踐。爲此「信仰意識」雖然不是清晰的概念與條理，卻在聖神的光照下引導天主子民對於啓示真理敏捷地回應，即使他們無法以言辭來闡明。不過，教會訓導當局面對信理的制定，或者福音行動的決策，往往徵求天主子民的直覺與感受，這是由於他們的信仰意識出於天主聖神潛移默化之故。

有關〈教會憲章〉肯定的神恩，早在新約聖經中出現。過去相當長的時間不爲教會重視，但是梵二大公會議之後，已在普世教會中流行，這是天主聖神隨心所欲的恩賜，使天主子民能夠勝任愉快地進行各種事業或職務，以利教會的革新與擴展。神恩不同，有的較爲明顯與搶眼，有的則是簡樸與普遍，但都適合且有益教會的需要，大公會議要求以感激欣慰的心情去接受。雖然聖統教會有責任分辨與考驗神恩，但是也該不使神恩熄滅。

總之，梵二大公會議指出的「普通司祭職」、「信仰意識」以及「神恩」，都是天主子民得自天主聖神的恩典，或者藉著聖事中的傅油，或者直接根據教會的需要而賞賜。三者都是爲了建樹教會，所以應當接受聖統的指導納入教會的共融，然而三者都是天主子民直接得自天主聖神，教會必須尊重與珍惜，不得有所忽視，更不可「熄滅」或「抹殺」；更該積極地歡迎接受與鼓勵發揮，使它們按照聖神的意願與教會其他身分的成員與職務配合與合作。

根據梵二大公會議有關天主子民的訓導，臺灣天主教值得自我反省，是否給與他們足夠的空間去發揚得自天主聖神的恩典。這裡僅是提出一些有關的例子作為反省的方向而已。

第一：天主子民是普通的司祭，他們在感恩祭中奉獻禮品。他們有權利要求一台使他們有意識地、主動地、完整地參與的主日彌撒。因此至少可問他們是否邀請對主日彌撒的禮儀發表演見；對主日宣講表達自己的回饋，作為改良主日彌撒的參考。不僅偶爾禮貌性的詢問，更是嚴肅地準備問卷由他們答覆。他們也是聖神傅油祝聖的普通司祭；職務司祭應當藉此聽聽聖神可能給與的聲音。

第二：「信仰意識」是真理之神在天主子民中默感的對福音與聖言的經驗，因此他們自然在啓示真理與福音傳播的問題上會有信仰的直覺。那麼像走向公元兩千禧年的「新福傳大會」的召開決定中，為什麼不徵求天主子民的回應及反應？甚至即使召開，是否會有一個「不一樣」的大會？不是單向的自上而下，而更是搜集天主子民共同願望的大會。「不一樣」在於真理之神的臨在與主動。

第三：梵二大會之後，臺灣天主教看神恩似乎偏而不全。其實天主聖神的恩賜常是合乎教會的真正需要。教會不只是不應熄滅神恩，而且更該積極發現其他神恩，教會需要的神恩。給與神恩更大空間的一個措置，便是制定各類教友職務，否則雖然未必熄滅神恩，但是卻埋

沒神恩。二者的差別也僅五十步與百步而已。（《教友生活周刊》85. 5. 26）

天主聖神附身的教會

聖神是教會的靈魂，這個比喻性的說法，過去非常流行，現在仍舊保持在《天主教教理》中（809號）；但由於「靈魂」為一般大眾，意義並不固定，因此無法比較具體地用來指出聖神與教會的關係。如果應用士林神學的思考方法，「靈魂」的功能抽象難懂，要想以它來表達聖神對於教會的化工當然就更困難了。

本文用此題目是有意做個嘗試；它並非是說理，僅是得自聖經的靈感，為使人較容易捉摸得到聖神而已。但另一方面，可是由於聯想的緣故，它可能會立刻招來惡感。不過我們還是想嘗試一下，它或許反而有助於我們經驗天主聖神，只須排斥一些不必要的情緒即可。

「附身」二字出自對福音中多次惡魔附上人身，卻被耶穌驅逐的事件。惡魔附身使整個人失掉自主與自由，產生種種恐怖可怕現象；尤其聖史瑪谷對此多有記載，同時表達耶穌

的權威。福音讀者大概不難想像與感覺「附身」的真實情景，以及惡魔的影響之深。

本文是嘗試採用「附身」來指出天主聖神與教會的關係。其實，聖經用得相當普遍的說法是「充滿」，但中文譯名不易顯出天主聖神的主體或位格；「充滿聖神」予人被動的印象，聖神似光似水。至於中文「聖神附身」，顯然祂在主導。教會受到聖神附身，可以見到天主子民一一都在祂的籠罩之下，自外滲透至內。「神卻叫人活」（格後三6），「主的神在那裡，那裡就有自由」（全上17）。於是一張生龍活虎、自由自在的教會圖像出現在我們面前。甚至作為天主子民的我們，因而感覺到聖神附身的經驗。

聖神是天主的神，祂附身教會，因此稱教會為天主子民。聖神是基督的神，祂附身教會，因此稱教會為基督的身體。聖神是天主聖三的救恩「先鋒」，祂使教會分享聖三生活。至於「我信唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會」，四個教會的特性，無非是聖神附身的效果；每個都能用此圖像表達出來。

天主是唯一無二的，但唯一的天主是父、子、神。保祿說：「因為我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。原來身體不只有一個肢體，而是有許多。」（格前十二13-14）基本上，這裡已經指出，因為天主聖神一一附身於眾人，不同種族、不同身分的眾人，於是出現與成

立了唯一的，也是至公的教會。祂將眾人合而為一，同時也使不同成為大同，亦即至公。「公教」這個名稱來源於此。不過，由於教會是唯一的與至公的，它在附身的「先鋒」聖神衝動下進入世界，成為天人合一，以及天下為公的聖事。聖神附身教會，藉著它的回應，呈現多麼氣象萬千，卻又韻律一致的情景！

瑪竇福音末段：「因父及子及聖神之名給他們授洗」（二八19），以「聖」標出天主第三位，「聖」屬於祂在救恩史中的名號或功能。此在宗徒大事錄中更是經常出現。所以聖神附身教會的第二特性也是出於祂的化工：「神卻叫人活。」（格後三6）分享神的生命便是聖的，天主子民因此稱為聖教會。

至於最後一個「傳自宗徒」的教會特性，也可由聖神附身來發現。教會繼承宗徒為耶穌基督作證。（參閱：宗一21~23）這除了需要宗徒傳承延續之外，必須天主聖神同時參與，因為祂是基督的神。宗徒傳承得諸聖神附身，教會始能保持耶穌基督的福音與形象。若望福音中耶穌最後與宗徒談話，屢次論及的聖神多與他們作證的使命有關。（參閱：十四25~26；十五26~27等等）

這次應用「附身」圖像，嘗試指出聖神與教會的關係，同時也簡單地將教會的四個特性，根據聖神附身一一予以介紹。因集中於教會團體，並未直接討論天主子民的個人經驗，所以

不免籠統。本書即將特別摸索聖神附身與每一基督信徒的經驗，作為補充本文的另一向度。
(《見證》二七五期)

教會的結構：神恩與制度

耶穌基督是天人之間的唯一中保，這是聖經宗教自始以來未曾動搖過的信念；不過「唯一」也需要完整地解釋，不可忽略聖神的角色，因為祂是天父救恩計劃實現的右手，左手該是基督。左右雙手聯合，引領人類得救。基督是教會的頭，它的靈魂則是聖神。為此，基督與聖神雖然有別，但為教會的生命與行動是同樣地重要。可能也是由於這個基本理念，教宗若望保祿二世在有關聖神年的指示中說：「信友在第二年的準備期的反省，應特別集中在教會內合一的價值，由聖神賦與教會的各種恩惠和神恩都指向此點。為此，這將是一個增進主要包括在梵二大公會議教會憲章中，有關教會道理更深入了解的機會。」（《第三個千年將臨之際宗座文告》47號）教宗的話促使我們多些討論聖神給予教會的恩惠與神恩。

結構好似骨架，抽象地說即是本質，結構破壞亦即喪失本質。比如人的結構破壞則不成

其爲人。由於教會的來源出自天主的救恩計畫，它的結構特殊異於凡物，基本上反映基督與聖神的同工。簡單地說，教會的結構具有制度與神恩兩面。教會中的制度由耶穌訂立，爲宗徒傳遞直到今日；諸凡信仰的經典、禮儀的規範以及宗徒的職務都屬制度。

不過耶穌制定的一切，其能夠在歷史傳承中保持原來面貌與精神，實賴天主聖神的默化，所以教會不只遵守基督的章程，同時肯定制度亦是聖神的恩惠。教會按照基督的許諾直至千秋萬世，此與聖神化工下的傳自宗徒的制度有關。但制度並非教會全貌；它的另外一面則是天主聖神賦予的神恩。

神恩與制度有別，主要在於它出乎常規，全屬天主聖神之自由，神恩的作爲自然表達基督的精神，因爲聖神與基督常是聯合爲一。梵二大公會議的一大貢獻乃是重新根據新約聖經，肯定教會中的神恩（〈教會〉12號）；同時指出它與制度的關係。今日，一般多視制度與神恩爲教會結構的兩面，都與基督與聖神的聯合使命相連。制度更屬歷史中的耶穌，神恩則偏向時代中的聖神，不過不可將耶穌基督和天主聖神分開。

以上的說明雖然幾乎純屬理論，但在此是必須的，如此才不致於混淆是非，且能幫助我們分析教會中的各種現象，同時予以整合。下面我將自理論落實於教會實際情況中，試圖發現它的結構。

首先，制度與神恩並非教會中的兩部分，而是兩面，因為不同身分的天主子民，往往兩者兼具。教會中維持制度的權威多是聖職人士，或者聖統，不過其他信徒也是生存在教會制度中，必須遵守種種規定。

然而聖職人士即使執行制度，亦能蒙受神恩，非常創意地領導教會，如召開第二屆梵蒂岡大公會議的教宗若望二十三，無人否認他在教宗任內充滿神恩；但此非所有擔任教宗職務者都能如此。神恩的種類很多，普通多根據保祿書信（格前十二4-11；羅十二6-8），雖然新約其他著作也有記錄，後代教會時有新的神恩。至於教宗若望二十三呈顯是先知性神恩；此與制度性的教宗職務並不必然地相連。

總之，神恩的賜與屬於聖神的自由之風。出自制度的職務授與合乎規定的人，天主聖神按照制度，符合基督的意願與教會的性質，維護與聖化；此與神恩的自由及創新不一。但也無法排斥神恩賜予擔任教會職務的人，如教宗、主教、司鐸等等。

另一方面，縱觀教會歷史，幾乎每個時代都有個人與團體的神恩，往往普及天主子民；可謂聖神推動教會回應時代脈動的力量。比如：自從第三世紀以來，直到今日的教會中，獻身生活的產生與不斷創新，誠是標準的團體神恩。而且，爲了教會的革新與福傳，繼續不斷出現的偉大會祖皆是神恩性人物。當代的德肋撒姆姆僅是一例而已，且現代教友中也不乏神

恩。

一般而論，上述神恩大多不與教會職務連結，且是制度以外的動力，但卻是基督教會不可缺少的。這也使神學家肯定了制度與神恩的教會結構；不過，他們同時承認二者都得自耶穌基督之聖神的化育。雖然如此，這並不排斥二者之間複雜的互動。

原則上，制度與神恩猶如左手與右手相輔相成完成教會的使命，但落實於天主子民的生命與行動中，自古以來繼續不斷產生張力。積極地看，神恩推動傾向保守與傳統的制度；而制度緩和自由與創新的神恩。消極地說，制度壓縮教會的生命，神恩消耗教會的行動。由於兩者的分手，彼此冷漠，或者互相衝突。對此，梵二大公會議提出了理論性的規範（參閱：〈教會〉12號），可惜仍舊難以為制度與神恩指出雙手具體合作之道。大概這是旅途教會必然的過程，因為耶穌基督與天主聖神聯合實現的救恩計劃，雖然已經完成，但尚未圓滿結果。不過，如果現實一些，比較可取之道該是交談與溝通，不是凡事依法處理，或者我行我素。教會是輿蹟，最後應該為天父留下不可測量的空間。制度性的職務與神恩性的靈感，無法完全單獨發揚天國的來臨，因此更應謙虛地以服務心態，彼此讓步，互相接受，期待天主子民無能操縱的救恩時辰。

無論如何，可以保證的是教會的結構，一如教會自身的來源是天主聖三；制度與神恩將

會如同教會一樣，以愛的方式昇華在聖三的永遠生命之中，還有什麼可執著的東西呢？（見證）二七六期）

建設神恩性地方教會

基督宗教的基本兩面是制度與神恩，或者是次序與信仰。在我們天主教中即是普通常說的聖統制與神恩。但是兩面並不分離，而是同時存立在教會中，甚至在具體的天主子民身上，彼此滲透與互動，兩者和諧始是聖教會。

聖統的功能在於維持教會的次序，保護傳自宗徒的信仰，領導福傳的教會，鼓勵各種恩典，塑造團體的基督面貌。一般而論，在基督宗教的派別中，天主教素以此面為強，常為其他派別指出。

神恩的功能在於發揚神聖的力量，普通都以保祿建設的格林多教會為例，他曾根據實況列舉各種個人性的神恩。（參閱：格前十二8～10）至於在致羅馬教會書信中的描寫，似乎更是神恩性的團體（十二3～8）。所以肢體各有恩典，彼此互動共同建設為人好處的神恩

教會。根據我的經驗，大家較多提出個人的神恩，不太強調建設神恩團體。其實應該二方面同時受到重視。

梵二大公會議常為人津津樂道的是〈教會憲章〉第十二號，它可說破天荒地在現代天主教歷史中，將制度與神恩同時加以肯定。「同一聖神不僅用聖事及職務聖化領導天主子民」，顯然這是教會的制度面，「聖事及職務」都由基督制定的。另一面又說：「而且把自己的恩寵『隨其心願，分配給每一個人』（格前十二11）。在各級信徒中也分施特別的聖寵，使他們能夠勝任愉快地去進行各種事業或職務，以利教會的革新與擴展，即所謂『聖神在每人身上的表現，全是爲了公益』。（格前十二7）」這便是第十二號繼續清楚說明的神恩面。仔細讀來制度與神恩並重，同時顯明地並不對立而是共存。

然而不論制度與神恩，聖經的言語保證二者常存於教會，但是又都需天主子民各部分的成員，自由自發地接受與回應。否則，不但制度能夠僵硬，神恩也會熄滅（參閱：得前五12，19-21），教會歷史早爲我們作證。

在《邁向公元兩千年建設地方教會——徵文專輯》中，一篇得獎的文章（九五—一〇六頁），曾經以「機構教會」與「社區教會」對立。讀其全文，「機構」即制度，「社區」似即我們所說的神恩教會。我會欣賞此文的實例，不過並不以爲「機構」與「社區」對立，理

由也就是本文以上所引述的大公會議的訓導。

臺灣天主教會面對公元二千年的來臨，已經很早發動各種準備，目前已剩最後三年的衝刺。我曾不自量力撰文〈邁向公元兩千禧年的手冊〉來呼籲，實在僅是如此感覺，假若缺少神恩團體，無以歡天喜地地大慶大祝起來。爲此近來繼續朝此方向呼籲。

其實，梵二大公會議以來，臺灣天主教會不乏個人神恩，同時也確有真象。而且領導教會的聖統也具神恩人物，就我觀察過的，台北總主教區中，羅光總主教的創新與遠見，賈彥文總主教的服務與聖善，狄剛總主教的深入草根與勤於牧靈，都是集聖統與神恩於一身。目前我們需要的是建立神恩性的地方教會。「神恩雖有區別，卻是同一聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。聖神顯示在每人身上雖不同，但全是爲人的好處。」（格前十二4～7）而且保祿創造基督奧體的比喻（全上十二12～26），即是爲了建設神恩性的地方教會。

有關神恩，梵二大公會議之後，一般而論往往指的個人領受的神恩，而且多具奇異性質，所以有人索性譯爲「奇恩」。不過當我們說教會基本上具有制度與神恩兩面，雖然也指個人性神恩，但是更加屬意教會的結構、生活與行爲，因此針對的是團體性神恩。

首先，教會的誕生出自基督的逾越節事件與聖神的五旬節的事件。簡單地說，教會的聖

統制度繼承宗徒團體，至於宗徒是復活的基督派遣的（若二十21）。另一方面宗徒開始宣講基督是在五旬節，聖神降臨之後，滿溢神恩（宗二1-41）。可見傳自宗徒的教會，誕生時便具制度與神恩的結構。初期教會留給我們的印象多是神恩性的地方教會。

新約聖經中三個重要的地方教會在這方面更是令人注意。耶路撒冷的信眾，「他們祈禱後，他們聚集的地方震動起來，眾人都充滿了聖神，大膽地宣講天主的道。」（宗四31）毋怪他們會獲得全民的愛戴；上主天使那些得救的人加入會眾。另一個是安提約基雅教會，那裡的團體敬禮主和禁食的時候，聖神向他們說：「你們給我選拔出巴爾納伯和掃祿來，去行我叫他們行的工作。」（宗十三2）於是聖神派遣他倆走出巴肋斯坦向地中海沿岸各地傳播福音，直到羅馬。第三，保祿自己建立的格林多的天主教會，更是以神恩豐富聞名，以致保祿不得不向他們要求維護次序。（參閱：格前十二章）

新約時代的教會面貌該是後代的標準，邁向第三個千年的臺灣天主教會若以建設神恩性的地方教會自勉，並非奢望；根據我們的觀察，教宗若望保祿二世自己勉勵普世教會禧年之前復興神恩。下面將按照他的《第三個千年將臨之際宗座文告》第23號，肯定這個觀察。之前，他先說：「負起兩千年大禧年的責任和使命，是羅馬主教的任務。」（22號）他也認為在某種意義下，二十世紀的前任教宗都在為此而準備。那麼，他自己怎樣繼續這個任務呢？

緊接的23號非常清楚地表示：建設神恩性的普世與地方教會。

他的首封通諭《人類的救主》開宗明義便是走向公元二千年，他要教會以「新的將臨期」的等待心態來度過。此後多次重複，特別在另一以天主聖神為主題的通諭中詳細地述說。他甚至說禧年的準備是解讀他擔任教宗職務的鑰匙。具體而論，便是激發普世教會與各地教會敏感地理解天主聖神對自己所有的啓迪；同時鼓勵每一信徒透過自己的神恩為團體服務。在同一23號中，教宗說：「目的是強調聖神對各團體的提示，從最小的……到最大的。」他的眼光非常廣闊，看到整個人類，他引用羅馬書信第八章19-22節，表示萬物都在期待。我們知道這段聖經是在細述天主聖神運作的脈絡中寫出來的。因此，我們認為教宗領導教會準備第三千年來臨的指南便是復興神恩，建設神恩性的教會。不過此處所說的神恩已是教會結構的基本面了。

我們離開教宗的第一封通諭已經十七年了，並且準備禧年只剩三年多而已。臺灣主教團決定公元二千年召開「新福傳」大會。根據普通經驗，二年的準備不免需要計劃與次序，也等於說定會感到它的「制度」性。另一方面，誰也不會否認「神恩」才是期待、希望、喜樂與慶祝禧年——耶穌基督降生二千年的力量。這是臺灣天主教比什麼都重要的恩典，也是教宗渴望普世教會得到的恩典。看來「新福傳」大會必須有此共識。

神恩性的地方教會究竟具有什麼樣特徵？第一，它的信眾多有個人性的，但不必限於新約中保祿與伯鐸所列的神恩；天主聖神在各個時代爲了教會的利益常賜新的神恩，但該彼此接受。第二，地方教會結構的神恩面在生命與行動中彰顯活力。這可以宗徒大事錄的耶路撒冷教會爲例（參閱：二42-47，四31），他們的生活見證與宣講行動都充滿了聖神。

我們的問題該是臺灣天主教怎樣建設神恩性的地方教會？基本上，我們在教宗若望保祿二世的《第三個千年將臨之際宗座文告》裡尋找答案。他說：「公元兩千年的準備，已成爲我教宗職務……的關鍵。」（23號）具體而論是「激發對聖神向教會和各種教會所說的敏感度和理解。」（全上）爲此，指認教宗在他任內推動我們所說的建設神恩性的地方教會，大概毋庸置疑，只是他的目標是兩千禧年的大慶。

現在我們可以在教宗領導普世教會的大方向脈絡中，說明他爲邁向禧年前的最後三年指出的所謂狹義準備期，即從一九九七到一九九九。簡單地說，三年是耶穌基督年、聖神年和天主聖父年。

那麼在這三年狹義的準備期中，爲教會大眾教宗究竟指示與期待些什麼呢？第一年集中在禧年的主要計劃，即加強信德與基督徒的見證；激發所有信徒對聖德的真心渴望；在密集

的祈禱中，深切渴求悔改與自我革新，並關懷別人。這年的過程也可視爲完成聖洗聖事的功

效。（參閱：41、42號）第二年要求信友對望德的敬重，一方面不失去那賦與生命意義與價值的終極目標，亦即人生終向；另一方面每天按照天主的計劃，改變目前的事務，培育穩健和深遠的動機。準備第三個千年應該更新對天國終將來臨的希望。這年旨在更新紀念五旬節的堅振聖事功效，以及發揚個人性的神恩。（參閱：41、42號）第三年特別強調愛德，因為「天主是愛」；它落實於天父子女愛天主與愛人的最大誠命中，同時也落實在倫理生活各項要求中；因而促進正義，優先地為窮人服務。這年與意義深長的懺悔聖事配合，走向天父必須真心悔改。（參閱：50、51號）以上便是狹義準備期中自聖三每位的角度，教宗指示的教會生活復興的要點；他同時也提出三年中教會使命的途徑。三年都密切注意大公主義；其次便是作證與宣講、社會發展、面對俗化主義以及宗教交談等等。

我們根據了教宗自認擔任首牧職務的大方向，反省狹義準備的內容之後，才敢大膽地肯定，他要的便是具體地建設神恩性的地方教會。為什么呢？最後三年的準備清楚表示是復興教會的信望愛三德與倫理生活，以及振作教會的新福傳使命。按照恩寵神學的理论，教會生活的復興端賴新要理所說的天主聖神七恩的功能，使人「德行成全，並達致完美境界。七恩使信徒溫順良善，爽快地隨從天主的啓發。」（《天主教教理》1831號），甚至完成英豪行爲。至於教會新福傳使命的振作，教宗自己曾說天主聖神是首要推動者。可見，最後三年復興教

會生活與振作教會使命的狹義準備，由於都與天主聖神密切有關，的確可稱為建設神恩性的地方教會。它並不特別標榜個人性的神恩，但是更加著重發揚地方教會的神恩面。

我們的短文寫在三年狹義準備禧年期之前，大致根據宗座文告，呼籲臺灣地方教會回應教宗的號召，接受具體建設神恩性的地方教會的指南。惟有如此，公元二千年，我們才會活力充沛，大慶禧年。（《教友生活周刊》85. 9. 22；9. 29；10. 6）

聖神與新娘都說：「你來罷！」

引領我們這次默想的是默示錄第二十二章17節，由此顯出聖神年提醒新娘教會重振望德的理由。默示錄是這樣性質的一篇聖經，它一面應用特殊的文學類型，象徵地描述教會在歷史過程中遭遇的苦難與迫害，同時另一面再三以被刺的羔羊來啓示死亡與復活的基督之絕對勝利。於是，這全部聖經的最後一篇成爲望德之書。本次默想的題目已是默示錄終結章之末，鼓勵每一時代的教會緊隨天主聖神，期待基督光榮的來臨，「他要拭去他們眼上的一切淚痕；以後再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚，因為先前的都已過去了。」（默廿一4）

首先值得探討基督信徒的望德而經驗到它，保祿在羅馬書中的一段話非常現實地描繪了我們基督信徒在人生旅途中的望德。（參閱：八18～30）由於經文較長，不宜全部引證；但

尙可揀選重要因素，按次敘述，以便發現爲什麼教宗若望保祿二世，要求聖神年中特別重視望德。（參閱：《第三個千年將臨之際宗座文告》46號）。保祿宗徒自己應該經驗身處造物中的種種敗壞狀態，不免感覺身靈方面的控制，無法自由地如同天主子女一般地生活，他用「嘆息」一詞表達尙未完整得救的感受。不過同時他也深悟內心中聖神的推動，支持他去希望。他說：「因為我們得救，還是在於希望。所希望的若已看見，就不是希望了；那有人還希望所見的事物呢？但我們若希望未看見的，必須堅忍等待。」（八24~25）所謂未看見的，即是天主子女的光榮自由；這該是永生了。

人受到推動，期待未來的光榮；然而由於現今尙在敗壞的世代中，所以必須堅忍等待。假使保祿的思想僅是到此爲止，定將引人非議，因爲好似基督信徒的望德等待永生，無須關懷現世生活了。不，保祿繼續發揮望德的靈修。基本上，他在羅馬書的這長段話中，還提出與天主聖神有關的兩點。

第一：處身敗壞狀況的基督信徒非常軟弱，甚至不知怎樣祈禱。但他們懷有聖神，祂以無可言喻的嘆息代禱。這樣的祈禱必蒙垂允，因爲聖神按照天主對他們的旨意代禱。換句話說，聖神與懷有望德的人都說：爾旨承行！（參閱：八26~27）堅忍期待，同時祈禱按照天主旨意生活。

第二：保祿繼而清楚地說明，天主同祂所愛的人，即同按照祂的旨意蒙召的人一起工作；而聖神亦使萬事爲他們有益。（參閱：《耶路撒冷聖經》——新版，羅八28並註）可見在望德的旅途中，信徒並不遊手空待，而是大有所爲。

爲此梵二大公會議說：「但期待新天新地的希望，不僅不應削弱，而且應增進我們建設此世的心火。因爲新的人類大家庭的雛型，是滋長發育在今世的。並已經提供人以新天新地的預感。」（〈現代〉39號第二節）大公會議的話令人深思，應該繼續澄清。但無論如何，與保祿思想相合點是望德要求建設此世，不是遺世獨遊。然而不免追問，建設此世有何意義？它與永生或新天新地有何關係？所謂「新天新地的預感」又有何指？這是無法不去澄清的問題，以免魚目混珠，將今世與永生不分。

大公會議的解釋有些吊詭，但並非無法懂悟。它一面說：「現世的進步雖然與基督神國的廣場有其分別。」因爲建設此世是人間物質文明的發展，當然與基督神國的救恩生活之成長不同。一是人力，一是天工，顯然有別。不過另一面，大公會議卻說：「但由現世進展可能有益於改善人類社會的觀點上看去，則頗有利於天主的神國。」原來人間完美的發展應該對社會次序有助，消極方面削減貧窮與亂象，積極方面推動走向真善美的理想，無形之中準備接受天國的喜訊。所謂天主的恩寵決不拒絕誠意尋求的人。如此，則新的人類大家庭在救

恩的功能中逐漸形成，預感新天新地的永生。基本上，這是傳統所說的恩寵必須人的自由合作。基督信徒懷著聖神推動的望德，增進建設此世的心火，誠是參與社會秩序的建設，此有利於天主的神國來臨於世。當然這還是天主同他們一起工作；至於神國的實際廣揚，全是天主的計劃與恩典。

聖神年的特色是望德的振興。保祿的思想與梵二大公會議的訓導，為我們提供默想聖神，以及經驗望德的資料。而這些資料卻以另外一種表達方式，出現在教宗若望保祿二世的禧年宗座文告中。他說：「望德的基本態度，一方面鼓勵信友不失去那賦與生命意義與價值的終極目標，另一方面為使我們每天能夠按照天主的計劃，採取改變目前的時務，提供一個穩健和深遠的動機。」（46號）望德並不忽略現世。為此，他也在文告中，提出了本世紀末期出現的希望徵兆，包括科學與科技的進步。（參閱：全上）

默示錄是旅途教會的手冊，它最後雖說：「聖神與新娘都說：『你來吧！』」但這是希望之德。聖神在新娘教會心中同時嘆息，代禱，並使萬事為她有益。聖神年的經驗全在於此。保祿宗徒另外一句話，可以作為這次默想的結束。他說：「那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油的，就是天主；他在我們身上蓋了印，並在我們心裡賜下聖神作為抵押。」（格後一 21 ~ 22）「傅油」供我們想起堅振聖事，「蓋印」是這件聖事的效果。領受堅振聖事是

紀念聖神降臨，從此聖神內居我們心中，作為「抵押」，保證永生。為此，聖神年也特別標榜堅振聖事。（參閱：文告45號）（《恆毅》四八五期）

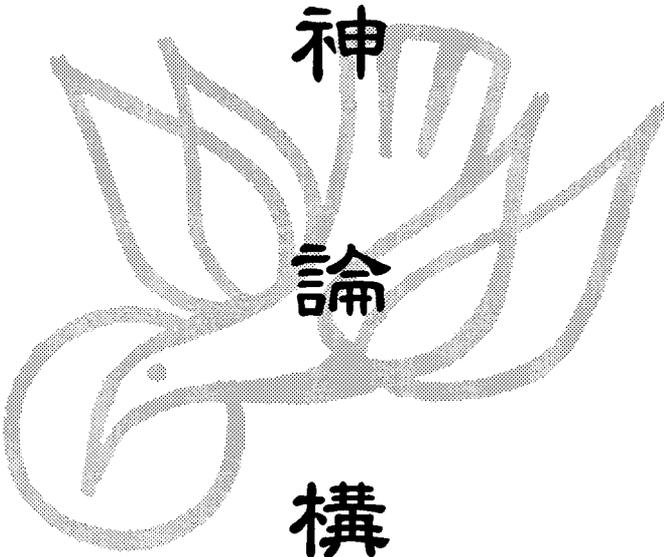
聖

神

論

構

思



導 言

君士坦丁堡第一屆大公會議，神學歷史上稱之為「天主聖神的大公會議」，因為它隆重宣告對聖神的信理：祂是主及賦與生命者，祂與父及子同受欽崇同享光榮。一九八一年輔大的神學研習會紀念該屆大公會議一千六百週年以聖神為主題。這部分的第一篇文章〈天主聖神與耶穌〉是那時的作品；離開當今聖神年已有十七載。收集這部分的文章時，發現兩個與聖神論相連的思想，無意地盤繞著我。

第一即是所謂「神的基督論」。在耶穌的生命過程中標榜天主聖神的功能，因而說明基督的身分與功能。即便在〈一個生命的基督論〉中，雖然對於聖神著筆不多，其實「人文與世界建築圖」中的提昇與流溢都是聖神的德能。為此這部分文章標題雖然大多是基督論，但內容卻相當注意天主聖神。其實創世與救援工程中，聖言與聖神無法分隔，不過各有特徵。

這是傳統基督論往往忽略掉的。

第二更是屬於本地化神學的領域。一九八一年神學研習會的演講中，已經透露關於中國人的「氣」論，末了曾說：「如果將來這方面會有更大的成績，那麼一九八一年紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年，對中國神學倒是不能忘懷的一年了。」後來，我的確下了一些工夫繼續這方面的探討。雖然目前一切仍在發展階段，但也有成果。有人正在嘗試更進一步的研究。無論如何，東方靈修已把這方面的思想引入靜坐祈禱中了。香港方面也有氣的靈修之說。爲此前面尚有繼續發展的空間。

這部分的篇幅較長，多屬神學領域，但爲正在入門的教友也該有用。

天主聖神與耶穌基督

在救恩史中，天主聖三的外在生活是植根於無始之始天主聖三的內在生活；但自人而論，是根據救恩史中天主聖三的啓示，才導致對永恆天主聖三的認知。因此，信者發現天主聖神與耶穌基督在救恩史中的關係先於天主聖三內在關係；但對後者的認知，有助於對前者的解釋，因此聖三論與基督論具有相互闡述的作用。

本文基本上取材自聖經，點出天主聖神與耶穌基督的關係，最後根據聖三神學作反省與註釋。全文可分五部分：

- 一、舊約中天主的言與天主的神
- 二、天主聖言與耶穌基督
- 三、天主聖神與耶穌基督

四、「從言」與「從神」的基督論及兩者相互的補充
五、結論

一、舊約中天主的言與天主的神

舊約中，「天主的神」一詞表示天主在創造與救援中的能力。但是舊約還有另一詞彙：天主的言。它在創造與救援行動中，常與天主的神相互關連與補充。我們不應對此關係表示訝異，事實上，後來在新約中，耶穌被稱為天主聖言；在他生命中，天主聖神常與他配合。舊約中此一現象，讓人了解救恩史中天主啓示自己的方式。這一部分我願意分三點來討論。

(一)言與神的鳥瞰

「天主說：『要有光！』就有了光。」（創一2b-3）舊約的創造傳統，反映在天主的言之作用中。同樣，在祂救援工程上，天主的言（話與事件）也扮演重要的角色。譬如：天主藉著梅瑟把救援之言——十誡——通傳給以民。天主的話必要完成，「從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裏來；反之，它必實行我的旨意……。」（依五五11）除盟約之言外，還有先知之言。先知是天主的代言人，藉著他們天主的言要實現自己救恩的旨意。因此，天主的言進入人類歷史中有創造與救援作用。

同樣，天主的神也實現祂的創造與救援。「天主的神在水面上運行」（創一2b），此註解為天主的神在創造工程上之角色。天主的神也進到先知生命中，使他們的行動產生救援的效果。（參閱：民長紀、先知書）在舊約中，通過天主的言與天主的神，完成創造與救援的計劃，顯露出兩者相互配合的特性，完成同一的目標：一個創造，一個救援。

（二）言與神的分工合作

「舊約中自始至終無處不是天主的言與神的合作。默西亞所以能遵行天主給梅瑟法律的言語以及執行公義，就是因為他有神。先知們所以能為天主的言語作證，就是因為神掌握了他們。主的僕人所以能把救援的言語傳給萬民，就是因為神在他身上。以色列所以有一天能甘心信這言語，也是因為在聖神之內才能如此。神及言語彼此不能分離，但這兩種德能各有其特性。言語自外界插入，就如利劍刺肉一樣。神好似液體，在不知不覺中滲入人內而潛移默化。言語可聽亦可理會，神是無形的。言語是啓示，神能變化內心。言語似乎可站立起來直爽說出自己存在。神則下降、流溢或淹沒，兩者彼此分工及合作。在新約中可看到……。」

（聖經神學辭典卷三「天主的神」頁641）

舊約中，由始至終都是言與神的合作，天主的神在七十長老身上，他們就出神說話（戶十一24-25）。天主的神攫住先知，他們代表天主講出救援性的語言。同樣，因天主的神在

上主的僕人身上，所以他能報告喜訊。「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者！我在他身上傾注了我的神，使他給萬民傳布真道。」（依四二一）道是話，神進到他身上，他傳佈言。因此上主的僕人是在言與神合作下完成救援。

總之，言與神常在合作中完成創造與救援，但言有言的特性，神有神的特點，各有不同的功能和角色。

（三）期待末世來臨

先知話激起以民期盼將來的末世時期，舊約中，不少先知描述末世現象。其中最有名的一段是「我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上：你們的兒女們要說預言，你們的老年人要看夢境，你們的青年要見神視；在那些日子裏，我甚至要把我的神傾注在奴僕和婢女身上。」（岳三 1 〕 2）聖神降臨後，伯鐸宣講時，就引證岳三 1 〕 2 來說明末世來臨。（參閱：宗 二 16 〕 18）言與神在相互配合下，最後在耶穌基督身上彰顯出來。

二、天主聖言與耶穌基督

新約中，把天主聖言與耶穌基督的關係表達最徹底的是「太初已有聖言……聖言就是天主……聖言成了血肉，居住在我們中間……。」（若一 1、14）耶穌就是成了有血有肉，生

活在人類歷史中的天主聖言。事實上，希伯來書信也說明天主聖言與耶穌基督合一的意義。「天主教在古時藉著先知對我們的祖先說過話；但在末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話。」（一1-2）在馬爾谷福音中，也肯定耶穌與言密切的關係「……誰為我和福音的緣故……。」（參閱：谷835）「……人為了我，為了福音……。」（參閱：谷129）這兩段經文用平行的手法，充分表露他與福音是一而二，二而一。

至於新約中這個信仰的來源，最後是由於在耶穌公開生活中的宣講以及宣講的態度，使教會在復活的光輝下，肯定他是永遠天主聖言。以下列舉福音中一些耶穌宣講時的現象來說明天主的言在耶穌生命中的流露。撒種的比喻中他指出種子就是「話」，而他來就是要把天主的言廣傳（參閱谷四1-20）。他許多次說：「……我實在告訴你們（阿們 Amen）……」（例如瑪五18；谷九1；路十二37；若三3、5、11……）按今日釋經學的分析，「阿們」是禮儀中的一句話，常見於宣讀天主的話之後，表示對話的內容投順。因此，天主的話講出後，群眾就引用「阿們」來答覆。耶穌把「阿們」放在自己講話開始，這是史無前例的，顯示他有與眾不同的權威。他的話就是天主聖言。

在瑪竇福音中，耶穌用了五個對比來表達他的話所具有的權威：「你們一向聽見古人（來自梅瑟、來自天主的話）向你們說……我卻對你們說……。」（參閱瑪五21-22，27-28，

33 34, 38 39, 43 44) 耶穌以自己的言與舊約盟約之言相比，這表示他的身分與天主同等。因此可以看出，耶穌在他宣講中，處處顯露以民等待的末世時期，天主最後自我啓示的時期已經來臨；他說：「天地要過去，我的話決不會過去。」(谷十三31) 這表示天主最後的語言藉著耶穌已進入人間。

對觀福音使我們有此印象，實際上，若望福音更是表達了同樣的信仰：信耶穌的話，便得永生(五19 29)；他的話是生命之言(六68)；他的話是真理，真理使人自由(八31)；他最後宣告自己的話就是父的話(十二44 50)。

耶穌的宣講對當時的弟子與聽眾具有極大的震撼，早已隱約地在他們心中，種植了對耶穌的信仰，後來透過復活的經驗而顯明。他們相信天主最後親臨人間就是藉著復活的耶穌說話。這便是希伯來書信開端所表達的思想。至於若望福音的作者所以說出簡明而又精彩的序言：天主永遠的聖言成了血肉，那又深一層地道出了教會的信仰。由於宗徒明瞭救恩史是唯一天主的永遠計劃，基本上一個啓示的展開：創造與救援，自原始至末世。因此，耶穌基督既然是末世成爲血肉的聖言，自然也是永遠的天主聖言。實際上，保祿已把這個思想類似地發揮過：「……因為在天上和在地上的一切，都是在他內受造的：一切都是藉著他，並且是為了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在；他……。」(參閱：哥一15 20)

雖然保祿未用「言」這個字彙，但他已把整個救恩史在耶穌身上連接起來了。

如此，我們解釋了天主聖言與耶穌基督。

三、天主聖神與耶穌基督

若望福音中，表達聖神與耶穌關係有一過程：天主所派遣的耶穌「講論天主的話，因為天主把聖神無限量地賞賜給他了」（若三34）。但在他自己「逾越」之前，還沒有將聖神賜下給信仰他的人（若七39）。可是在十字架上已經自他刺透的心中「流」出聖神（若十九34）；於是復活當天晚上，他向宗徒噓氣，賜予聖神，一個新創造的開始（若二十二22）。至於保祿又在復活信仰的經驗中說出「最後的亞當（耶穌），成了使人生活的神。」（格前十五45b）「主就是那神：主的神在哪裏，哪裏就有自由。」（格後三17）後面這句話，卻使聖經註釋家遭遇很大的困難，但在教會的信仰反省下，我們懂得它是說：光榮的主的作用是，在聖神內，他把救恩傳給人，使人自由。所以，「主就是那神」，在他的行動中要把神賜下。

至於初期教會之所以將天主聖神與耶穌基督合而為一，那是先由於宗徒們在跟隨耶穌的生活中，早已體驗到耶穌的一舉一動都是在聖神領導下，完成救恩的行動。這個思想在對觀福音，特別是路加福音中一再被強調。例如：聖母懷孕（參閱：瑪一18；路一35）；耶穌領

洗（參閱：谷一 10 平）；受誘（參閱：谷一 12 平）；宣講（參閱：路四 14、18）；驅魔（參閱：瑪十二 28）；祈禱（參閱：路十 21）。總之，耶穌整個生命都在聖神推動下發展。在耶穌死亡和復活事件上，聖神的行動使他進入天主永恆生命而達到了高峰（參閱：羅一 4，八 11）。

在此我們願意為今日的神恩復興運動加一註解；新約中，不少地方述及聖神的恩賜，譬如格前十二 8-10：「這人從聖神領受了智慧的言語，另一人卻由同一聖神領受了知識的言語，有人在同一聖神內領受了信心，另有人在同一聖神內卻領受了治病的神恩；有的能行奇蹟，有的能說先知話，有的能辨別神恩，有的能說各種語言，有的能解釋語言。」這些神恩在耶穌身上幾乎完全展現。其實，我們應稱他是唯一無二神恩性（charismatic）人物。耶穌是最會講智慧與知識語言的人；他對父有十足的信心；除了耶穌的教導外，四福音中幾有三分之一的篇幅在講耶穌的治病，他行了很多的奇蹟，他能面對挑戰，有極大的勇氣說出先知性的言語；並也教人分辨時代訊號。他神恩性的行動和生命是後代教會一切神恩的根源。

最後，在復活經驗中，初期教會相信天主末世的恩惠：天主的神（則三十六 27；岳三一 2）。在死後復活的基督身上，普賜人間，於是不論若望與保祿有了高峰性的表達天主聖神與耶穌基督的合一：「主就是那神，主的神在哪裏，哪裏就有自由」（格後三 17）和「天

主把聖神無限量地賞賜了他」（若三34）。

四、「從言」與「從神」的基督論及兩者相互的補充

舊約中，天主的言與天主的神相互交疊配合，上主的兩個行動導致一個創造與一個救援工程。末世時期，天主無限量地把聖神傾注在耶穌——天主聖言身上，但兩者間到底有怎樣契合的關係呢？如何把兩者綜合起來呢？這就是神學反省的工作了。最近有一位神學家 Laderia 的解釋相當完整，以下便是他的思想。聖神充滿耶穌基督，使他在公開傳教中，能如此具有權威地宣講，最後，聖神的作用在光榮復活的主內，永在天上人間，把天主的言完全流露出來。反過來說，倘若聖神沒有在耶穌內完滿，那麼這位成人的言將一無作用；「按至聖的神性……耶穌被立為具有大能的天主之子。」（羅一4）保祿意味著耶穌在聖神的動態能力下，把天主子的身分與地位豐富的表達。可是，我們尚可自另外一個角度表達同一真理：天主聖言成爲血肉，就是爲了使天主聖神通暢地、自由地施展作爲。反之，假使耶穌不是成人的言，而只具有普通血肉之軀，那麼聖神的德能也無法自由展現。換言之，因爲聖言降生成人如同「空虛」的器皿，完全被聖神充滿，讓救恩通暢無阻進入人間。由此可見，「言」與「神」在耶穌身上交疊，完成末世救恩工程。

由於聖言與聖神與耶穌具有上述的關係，因此有所謂「從言」與「從神」的基督論出現。基督論旨在解釋為何初期教會的信友相信在歷史中納匝肋的耶穌是基督——人類的救主。若望福音的作者簡單的告訴我們，因為在耶穌身上聖言成了血肉。正因如此，他就是天主之子，基督就是早已期盼中末世要來的救援者。這就是「從言」的基督論。事實上，新約中有另一些材料說明「從神」的基督論。由於這位納匝肋人耶穌，在整個生命過程中講了許多話，也做了許多事。但是，只因天主聖神在他身上，才能使他的言語和行動具有超越人的能力。在耶穌死亡、復活的事件上，天主聖神使他進到永恆天主生命內，因此相信他是基督、人類的救主，這便是「從神」的基督論。「從言」的基督論解釋基督，是由「自上」降生成人的聖言，所以也稱為「自上而下」的基督論；至於從神的基督論解釋基督，是由天主聖神「自下」將耶穌一生舉揚，所以也稱為「自下而上」的基督論。

一般而論，新約中，從言的基督論是若望著作所用的語言；對觀福音與保祿書信則是從神的基督論。不過，保祿著作中已包含另外一面，「他雖具有天主的形體，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似……一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父。」（參閱：斐二6-11）雖然這裏主要描述耶穌完成他天主子的使命；但也說明他具有永恆的天主形體，是「自上而下」的。對觀福音如同保祿著作並不排斥從言的基督論而且也包含在內。

若望著作中，也表露耶穌的生命中「自下至上」的過程。「……耶穌知道他離此離世歸父的時候到了……也知道自己是從天主來的，又要往天主那裏去。」（參閱：若十三 1 ~ 3）實際上，新經中，「從言」與「從神」的基督論的界限劃分得並非如此清楚，由於天主聖言與天主聖神在耶穌身上是互補的，所以，「從言」與「從神」的基督論也應契合、相合為一體。

五、結論

有兩點將在結論中敘述：其一是從牧靈角度牽涉到本題；其二嚴格而論，只是附論。由於今日大家注意本位化中國神學，我想從這方面討論「聖神論」。

（一）牧靈的實際的問題

雖然上述兩種基督論相互補充，不可缺一。但我們過去的宣講，往往強調「從言」的基督論，而易忽略耶穌身上「神」的因素。首先，傳統上好像看耶穌是自天上降下來似的；他沒有成長、發展的過程，這是強調從言基督論導致而成的後果。如果注意聖神在他內的行動，那麼那真實人性的生命，便將為我們宣講所傳述了。其次，「文字使人死，神卻使人活。」（格後三 6 b）「我們從今以後不要按人的看法認識誰了；雖然我們曾經按人的看法認識基

督，但現在不再這樣認識他了。」（格後五16）保祿的思想是，對耶穌的認識絕不是只憑文字的表達，而是在聖神內的經驗。聖神自己沒有面容，祂在耶穌身上表達出來。這裏產生今日「基督論」與「聖神論」互相補充的實際牧靈問題。前者沒有後者，耶穌基督將只是「文字」；後者沒有前者，天主聖神將只是「空無內容」，甚至「迷失」的經驗。兩者都是極端。以前有過的「耶穌運動」，就是極端化的後果，因為這個運動要求自由。但是已經與主的自由相違背；根本不是耶穌的自由，這是「聖神論」沒有「基督論」的後果。另一方面，今日教會中尚有人咬文嚼字引用聖經宣講基督，可是不在聖神的經驗中，因此基督失去他的時代性，這是「基督論」沒有「聖神論」的後果；耶穌基督不論過去、現在、未來，都在不斷地通過神啓示自己。就牧靈而言，天主聖神與耶穌基督的相合為一是十分重要的因素。

（二）中國思想中的「氣論」與基督信仰中的「聖神論」

1. 「氣論」在「聖神論」中完成

中國古書有許多重要的字彙，諸如：「道」、「理」、「法」、「性」……其中之一叫「氣」。不過，對「氣」的研究一直非常少；有系統的研究更少。因此，我只能根據哲學辭典及一些材料來說明「氣論」。

自戰國及漢朝以後，已由陰陽五行家來註解「氣」字，並非純正的古代原始思想。因此，

必須採用我國古書最原始的資料來闡述「氣」，其實，原始思想是相當真實地來自人性經驗。

羅光總主教著述《中國哲學思想史》中講莊子特別發揮「氣」字。雖然《老子》一書中已略有見地。「氣」的字根是象形文。《禮記》祭義註云：「氣謂噓吸出入者也。」當代研究中國思想學者徐復觀教授以為：人看見雲在動，就把它叫「氣」。倘若把此現象放在生理現象上，則人有氣；尤其在嚴冬季節，人吐出一口氣，好像冒出一朵雲一樣。人有氣因為有生命；失去生命，人就斷氣了。因此，在人的經驗中，有生命力的人就有「氣」，「氣」是生命力。中國思想十分重視生命，肯定全宇宙瀰漫生生之德，這是生命的表現。因此也說天地之氣，這個氣不是空氣或物質上的氣，而是生命力。〈正氣歌〉內有一句「天地有正氣」，說明的就是天地間有一股生命力；這股力量顯露如此強而有力，會令人驚訝天地原有的潛力。這股原始生命力，如日月昭彰，流露出深湛的內涵。

古人思想中，宇宙深含道德、藝術；全善和美的境界；這是一個與價值相合不分的宇宙論。因此，「天地正氣」具有道德與藝術的幅度。

《孟子》書內極有名的知言養氣章中，把有關氣的思想闡述精妙。後代有名的註釋家，非常重視這章，因為其中有關氣的思想非常豐富。這裏只能簡述一二：孟子認為有些人有的是血氣，只是因人力氣大，身體壯，所謂「血氣之剛」，並沒有什麼道德價值。但人是道德

主體，當有至大至剛的浩然之氣。它不是普通的力量，而是道德力量。孟子說浩然之氣的形成是配義與道，把義（非一般的義氣，而是真理）與道（外在的真理、大道）汲取涵蓋在生命中。因此浩然之氣是集義而生的，如果「義」、「道」與聖經中的言相連，那麼在孟子思想中，言與氣連在一起了。浩然之氣至大至剛，充塞天地之間，如此，天地的正氣在人的道德主體上出現了。

根據我們反省的聖神與耶穌基督，實在可以窺測我國古人的「氣論」似乎在新約啓示中完成與圓滿。我國思想中的天地之氣與舊約中上主之神不是有類似之處嗎？莊子說：「通天下一氣耳」，萬物藉「氣」的能力而生，不就是說上主藉著祂的神（上主的一口氣）創造萬物嗎？最後孟子思想中，道德主體的浩然之氣不是在耶穌基督生命中達到最高峰嗎？「配義與道」和「養浩然之氣」，只有在基督身上達到圓滿。他是最標準的配義與道的聖言，在他身上有充塞天地之間的浩然之氣。的確，中國思想的「氣論」在耶穌的啓示中得以完成。

2. 應用「氣論」發揮「聖神論」

另一方面，我們可用我國思想中「氣論」的特質，再給「聖神論」作一反省，這倒是一種中國神學。下面示範性地舉出三點。首先，氣是生活上相當熟悉的字，每天不知多少次使用；但我們往往不知其深度。實際上，古人思想中，氣的最高境界，就是天地的正氣。氣一

進到道德主體中，就是浩然之氣。中國人十分喜歡用與氣有關的詞彙，如義氣、靈氣、正氣……不僅古時引用，今日也應用。因此，神學上應用氣的概念來解釋神，會幫助聖神論的擴展。試想當中國人了解到耶穌基督充滿浩然之氣，會有怎樣的感受？當他想到，基督徒領受聖神，充滿正義之氣……他又有什麼氣概？

其次，由於「氣」的超過精神與物質的對立，集兩者為一的內涵，用來說明基督徒的生命，也極有中國思想的格式。浩然之氣是道德主體集義而生的；然而它貫徹人的生命，它是精神力量，但同時透視於軀體上。所謂「德潤身」、「心廣體胖」，那麼浩然之氣，自然充塞於天地之間了。在這種思想格式下，基督徒領受聖神，成為天主的子女。為中國思想這不可能如同一般所想像的，局限於精神或靈魂上，而是透徹身靈。聖神是天主的氣，領受聖神的人，當然天主的氣充塞在他內了。進一層研究天主聖神在基督徒生命中的作用，將不致如此無形無象，而該誠於中，形於外的表現出神聖的「氣質」。在中國詞彙中的「氣質」、「氣概」等等，都是超過軀體與精神之分的。基督徒團體自有一番「氣概」。而且對靈修功夫而言，大可研究所謂東方的養氣，甚至在民間的「氣功」，對於人的生命具有怎樣的作用；應用在基督徒靈修之中，又有怎樣的解釋。這是非常有趣，而又極有創意的神學工作。

最後，在神學解釋上，曾用不同的模型說明聖神的作用。人究竟是怎樣悔改？聖神怎樣

在宣講中變化一個人？聖事怎樣產生效果？以前應用因果律來解釋聖神的德能，聖神通過人、宣道者、聖事標記（工具因），產生恩寵生活。這種解釋固然可用；但在感受上，似乎把人當作一樣東西，被動地受到改變。今日神學對聖神效果的解釋，超過工具因，而應用「位際」（你——我）的關係。這是相當好的理論。但我認為中國思想的「通天下一氣耳」也可表示聖神瀰漫在宇宙中的行動。不論是誰，大家都在同一原始創造的氣中。因此而有中國人極喜愛的「感應」說法。感應實在很難用語言加以描述，因為人間許多事情很難言喻。但人與人確實能感應，人與萬物也能相互感應。當我們討論聖神的作用，是很難以概念來說明的。那麼「感應」倒大可應用。最後，宇宙萬有在聖神內「心有靈犀一點通」。

以上只是一些簡單思想。中國哲學以及民間用語中，對於「氣」有許多不同的說法。我隱約地察覺到可以採用來發揮聖神論。當然，這次演講，僅是一個起點，所以附在演講之末提供出來。如果將來這方面會有更大的成績，那麼一九八一年紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年，對中國神學倒是不能忘懷的一年了。（《神學論集》四十八期）

「言」的基督論與「神」的基督論

二千禧年的前二年準備期，已由基督年進入聖神年。爲了妥善準備，擬由本文引人注意信徒生活中一個非常基本的問題。

耶穌基督是天主聖言，因聖神由童貞瑪利亞取得肉驅而成爲人。可見「言」與「神」在基督的生命中共同出現。

事實上天主救恩計劃的完成，派遣聖言與聖神來到人間；兩者的使命不一，卻聯合不能分開。古代教父依肋內爲此說：聖言與聖神是天主的雙手，表示在耶穌基督身上，兩個使命相輔相成。

四福音一致在耶穌公開活動之前，記載他在約旦河，聖神如同鴿子降在他上面，同時天父顯示耶穌是自己所中悅的愛子。降生成人的聖言常由聖神的推動而實現救恩計劃。瑪竇和

路加福音則是提前在童年奧蹟中肯定了同一真理。

聖言與聖神聯合一同，但是各有特徵，如果應用神學名詞來分，則是：聖言「啓示」，聖神「靈感」。比如，針對全部聖經成書的寫作而言，則是聖神「靈感」作者，以人的話語寫出聖言的啓示。由此也可看出聖神與聖言的聯合使命。至於耶穌基督生命中「言」與「神」的雙方相輔相成，更是密切難分。

不過神學領域中的基督論，卻有「言」的基督論與「神」的基督論之別，這一方面顯出兩者雖然不同，卻一起研究基督；另一方面也表示認識基督可有兩條途徑。不但神學如此，四福音也同樣具有兩個走向。但雖然二者有別而又同時注意其「相和性」才是正途，否則也會導致研究與認識上的偏差，甚至於對耶穌基督缺少整合的瞭解。

本文擬先分別略述兩種基督論，而嘗試短評，也是爲在牧靈方面提供比較完整的觀點。

一、言的基督論

從神學歷史，或教會訓導的大公會議歷史而言，「言」的基督論無疑地出現極早，而且持續獨占鰲頭非常之久，直到今日，「神」的基督論才逐漸受到重視。新約聖經中，後起的若望福音可說是「言」的基督論的基礎，對照福音則基本上是「神」的基督論的根據。

聖言在起初便與天主同在，聖言就是天主。若望福音中的耶穌基督雖然是成爲血肉居住人間，但落地即已散布父獨生者的光榮。他來給人詳述天父。他滿溢真理，是天父的啓示者；誰看見了他，便看見了父。所以聖經學家稱若望福音的前十二章爲「啓示之書」。

大體上根據第四福音而產生的「言」的基督論，具有下列特徵：

(一)基督是自天上降下的永遠聖言，光芒四射走到人間。相信他的人，已經見到了天主的光榮。

他基本上並不需要成長與學習；尤其在知識方面，他顯出無所不知。他知道別處的事、人心的事、未來的事……，他是真理；他這一切在人間可說是天生如此，並非經過學習。

(二)他來啓示天父，因此說話的態度直截了當，句句肯定，字字堅強有力。語氣充滿聖神的權威，尤其面對猶太人，常見壓倒性的莊嚴。

(三)他身上一般人性面並不多現；有時略露，卻似乎剎那之間立即消失。

另一方面，他在人間已經顯出永遠的光輝，尤其在苦難紀錄中，他始終掌握場面，絲毫不露人性的軟弱，反而令敵對者爲難。

(四)他在世上與天父的關係，好像不經人性的管道；降生似乎僅是「永恆」自上而下進入「時間」，於是耶穌的時間成爲永恆。

耶穌生命的過程並不明顯，所以公開生活之初，他已在耶路撒冷面對猶太權威。此與對照福音殊異。

(五)耶穌基督是天主聖言，「言」是啓示。「言」的基督論，自耶穌口中所說的，都似後代教會的「信理」表達。因此，很少有關人間日常生活的俗事，幾乎都屬降生成人的聖言的啓示，他與天父的關係，要求的是信、信、信。

(六)至於天主聖神與耶穌基督的關係，雖然也點到，不過予人印象是他「掌握」聖神，並非在祂的誘導之下。這也相當一致，不需成長與學習。自然這樣的基督論，不朝另一方向發揮聖神在耶穌身上的功能。倒是在最後晚餐時，耶穌侃侃談到他將求父為教會派遣真理之神。

以上粗略地為若望福音的聖言基督論指出特徵，此時教會已經進入希臘文化。當第三、第四世紀，教會中開始有關於基督的奧蹟：其身分、其與天主的關係、其人性……等等問題時，自然地根據第四福音的基督論，逐漸構成最初七世紀的信理。基本信條是一位格兩性體，人性與天主性結合於聖言的位格，因此，不轉變、不混合，同時也不分裂、不相離。由此而產生的「言」的基督論，其特徵大都繼承若望福音，但亦可強調如下：

(一)表達對耶穌基督的信仰，重於應用來自希臘哲學的名詞，不再反映新約聖經的典範，尤其忽略對照福音中的資料。

(二)「言」的基督論不自耶穌的時代背景，以及他的生平來討論他的身分、他的思、言、行。

對於基督生命的重要事件，例如：誕生、受洗、受誘、宣講、奇蹟……及苦難與復活的忽略，導致這個基督論的抽象與貧弱，也間接影響了教會生活中的靈修、宣講、禮儀……等等觀念。

(三)直到梵二大公會議之前，天主教的基督論限於此一典範，因此發揮空間非常狹窄。無法回應時代的需要。

(四)具體而論，狹窄的信理神學在教會中無形地開啓了二條接近耶穌基督的路線：一是基督教方面的反動，單純地視耶穌基督爲一道德人物，作爲信徒倫理生活的標準。一是天主教方面的分歧，發展出建基於簡單信條以及熱誠情緒的基督敬禮。兩者同樣地忽視了對照福音中的耶穌。

二、「神」的基督論

對照福音是今日更受重視的「神」的基督論的依據。雖然四部福音都有耶穌受洗的紀錄，然而如果根據脈絡比較一下，已經可以看出對聖神功能的不同表達。第四福音中聖神停在耶

耶穌身上，旨在爲他作證；似乎並不影響自己。至於對照福音一致在耶穌受洗之後，明言聖神推動耶穌去荒野受誘。這已是兩種基督論出發點上的差異。因此，「言」的基督論在耶穌公開生活中，聖神似乎受耶穌的支配。所以他說：「我給你們講的話就是神，就是生命。」（若六 63）「神」的基督論中，耶穌是在上主的神內受到派遣。（路四 17 ~ 21）

更進一步，耶穌公開生活之初在納匝肋會堂，引證先知依撒意亞的預言，表示不論他向貧窮人宣講，或是施行各類奇蹟，都是由於上主之神臨於他身（參閱：同上）。雖然此後對照福音陸續寫耶穌的言行時，並不繼續重複聖神對耶穌的影響，不過「神」的基督論卻標榜真實人性生活中的天主子，不斷學習與成長。同時，在下面的特徵中，假定天主聖神對耶穌基督救世的功能。

（一）耶穌基督有真實與具體的人性與特性。雖然他因聖神由童貞女誕生，他承擔一個猶太人應該接受的法律。他是在以色列的傳統中，被派遣爲上主受苦的僕人，完成默西亞的使命。默西亞是受聖神傳油的。

（二）他在自己的生命中，呈現成長之律，路加福音特別注意這點。「他們按著上主的法律。行完了一切，便返回了加里肋亞，他們的本城納匝肋。孩子漸漸長大而強壯，充滿智慧，天主的恩寵常在他身上。」（路二 39 ~ 40，參閱：同上 42）充滿智慧誠是聖神之恩。「充滿聖

神」是路加童年故事中的用語。

(三)對照福音把耶穌的公開生活，清楚分為三個階段：加里肋亞的宣講；自加里肋亞去猶太之旅途；進耶路撒冷以及死亡、復活、升天；以此指出其過程。而且也給人一種印象：耶穌自己在實踐使命時需要聖神，以便在實際的環境中有所分辨與抉擇。甚至可說他面對未來，並非一清二白；此在離開加里肋亞動身南行，以及山園祈禱時尤為分明。

(四)耶穌宣講天國臨近的福音，落實在巴勒斯坦的文化與宗教背景中。他接觸的人物、應用的比喻、討論的問題，以及表達的情緒，顯示他走在人群之中，民眾感覺到他的權威，稱他為先知。先知是受聖神靈感的人。

(五)耶穌特別在他無意流露出的驚訝、詢問等等回答中，表示他在認知方面也有成長的空間。尤其在末日問題上，他自認連人子也不知道。所以，他一直需要智慧之神，並在恩寵上成長。

(六)由於路加福音在耶穌公開生活之初，肯定他出自上主之神的臨在，而去完成使命，似乎他在人性中的言行，以及其他事蹟都受到聖神的感召。事實上，有關奇蹟，耶穌自己也說仗賴天主的神驅魔。（參閱：瑪十二28）甚至反擊相反他的人說：「褻瀆聖神的罪，必不得赦免。」（同上31）

以上根據對照福音，特別強調天主聖神在耶穌基督生命過程中的臨在與活動，雖然一切並無明確的經文來支持，但也是無可否認的肯定。自這個觀點而言，對照福音的「降生」論反而比若望福音來得更為真實，因為耶穌的人性面非常顯著。不過「神」的基督論並不應用「降生」範疇來詮釋對照福音，反而要注意「提升」，因為耶穌基督天主子的身分、是由聖神在他整個生命中的功能提升與顯揚出來的。

「神」的基督論可說是梵二之後全面突起，大體說來多有緣由。消極方面是對於傳統基督論的不滿，因為它本體論的典型非常刻板，往往好似形上理論。積極方面該是聖經學家「尋找歷史中的耶穌」產生的後果，藉著福音的研究，認識耶穌生命中的基本過程；即使議論很多，但也有共識。

其次，當代教會面對今日世界的問題，努力追隨基督，以他的理想作為回應的根據。於是大家走上「神」的基督論的路線，其特徵大概如下：

(一)耶穌基督從由童貞瑪利亞懷孕產生，直至死亡與復活都在天主聖神的功能之下，作用性地實現天主子、一切受造物的首生者的救恩使命。的確，在聖母胎中已是天主子，但這是開始，聖神的功能使他逐漸完成。

(二)耶穌公開生活之初，聖神為他傅油，於是耶穌成為高呼天國來臨的中悅天父之子。聖

神從此誘導他，在具體的環境中，面對傳統與新象，發揮在他身上天國業已來臨的氛圍。

(二) 在走向耶路撒冷、接受挑戰的途中。天父再次透過象徵聖神的雲彩，宣示自己中悅的兒子，同時要求門徒跟隨他。

(四) 最後，耶穌在十字架上，由一位外邦人，宣告他是天主子。在希伯來書信中，指出「祂藉著永生的神，已把自己……奉獻於天主。」（希九 14）更加受到注意的，是初期教會視基督復活，為天主子之「生」。「……叫耶穌復活了，就如在第二篇聖詠上所記載：『你是我的兒子，我今日生了你。』」（宗十三 33）使耶穌復活的是天主聖神。（參閱：羅八 11）而路加福音已明言他遣發聖神於教會（參閱：路廿四 49）；甚至復活的基督早已散發聖神之熱與光。（參閱：同上 32、45）

「神」的基督論更是依據對照福音，作用性地表達天主與人同在的過程，但特別強調聖神的功能。於是耶穌的訊息，以及面對經師、法利塞人的言行，最後為大司祭與羅馬總督的判死，構成天主子捲入人類歷史的愛及奮鬥，為了創造一個正義、和平、仁愛、平等的世界。天國來臨始於此，終於新天地與新人類的出現。這是基督也是聖神的工程。聖神的功能是因此提升天主子耶穌基督，臻於圓滿。

現代教會得自「神」的基督論的啓發，對於耶穌生平言行的重視，不在話下，同時也在

耶穌身上，體認天主聖神的功能，不論在靈修、宣講、禮儀方面，尤其在福傳行動上都受影響。

三、兩個基督論的比較

雖然在分別介紹兩個基督論時，已有比較的言辭，但並不集中，也非完整，這部分將更加專注地來討論。

(一) 來源與產生的時代背景

1. 「言」的基督論的聖經基礎是若望福音，該福音已經採用舊約資料，但確實也為適應希臘文化，而應用了 *Logos* 來稱永生的天主子。同時突顯地表達出降生神學。

當教會發揚到東方小亞細亞與非洲東北的希臘文化背景內，並在歸化的知識分子中間，以哲學研究方法，反省基督信仰時，議論紛紛，異見眾多。首先是關於天主聖三，繼而是耶穌基督。雖然基本上是在表達信仰，然而哲學理論亦會引入歧途。於是在數屆大公會議的召開與辯論中，訓導當局宣佈了基督論信理：耶穌基督真天主、真人，是一位格、兩性體：人性結合於天主聖言之位格。當時也產生了奈斯多利與一性論的異端，此後直到梵二大公會議之時，不同派別的士林神學，幾乎完全集中在位格與性體結合問題之上。

2. 「神」的基督論產生得很遲。基本緣由是教會歷史中對聖神論一直很弱。至於還有人說：聖神是被遺忘的天主。但是梵二大公會議對此具有決定性的作用。在開幕辭中，教宗若望二十三世已經喊出「新五旬節」的聲音，因此，對於耶穌基督的討論，不能不也受此影響。具體而論，二個時代因素有助「神」的基督論之出現與發展：一是學術的，一是牧靈的。

學術方面，由於長期以來，聖經學家對四福音，尤其是對照福音的批判，對有關耶穌自己、他的時代背景與他宣講天國來臨的言行，他公開生活的過程，他遭受的迫害與死後發生的事跡，有了比較可靠的認知。這導致基督論的重大改變，它基本上可說是採取從下而上的模式，表達對於天主耶穌基督的信仰，而天主聖神是關鍵性的動力。

牧靈方面也因此為基督信徒提出可用信仰接觸的耶穌基督，步武他的蹤跡，走上他的腳印。為此風行一時的「政治神學、解放神學」多以「神」的基督論為重。

(二)特點與限度

1. 「言」的基督論的確建基在概念清楚的信理上，明晰地分辨天主性與人性的差別，尤其保護天主性的超越。同時也將降生成人的信仰由位格與性體結合予以肯定，雖然究竟怎樣結合，始終是後代士林神學討論與爭論不清的問題。

不過，由於應用的名詞多出自希臘哲學，因此「言」的基督論只是攻讀神學的人比較了

解，而為一般信徒則非常抽象。過去《教理問答》採用大公會議信理，無法使人知其內涵。這個基督論的真正限度是囚於本質，而失落了耶穌基督的動態與作用。對於耶穌的生平可以絲毫不提，因此，耶穌言行的救恩意義缺缺，只由十字架的死亡作為救贖論的基礎。其實基督一生皆含有救恩作用。

2. 「神」的基督論更是作用性；亦即他的整個生命是認識天主與人同在的奧體。在他身上聖神的靈感推動、聖言顯揚天父的救恩計劃。自受孕與誕生，至死亡與復活，聖神是耶穌基督的「先鋒」。天主子繼續不斷地在人性生命中成全自己，作為萬物的首生者，人類的元首。耶穌在巴勒斯坦的環境中，傳報天國來臨的訊息。但天國臨近是天主完美的、終極的創造與救援之氛圍出現人間；耶穌基督天主子自己也是天國來臨的完美與終結的實現；天主聖神是塑造與敬仰天國的能力，自耶穌身上到宇宙與人間。

不過由於這個基督論重於具體的歷史生命，應當在時空中的耶穌身上，肯定天主真實「成」人。因此往往缺少適當的模型，來清楚地表達耶穌基督是真天主、真人的信仰。甚至會使人誤以為他只是一個「充滿聖神」的人，而忽略他是永遠的天主聖子。流行一時的像「耶穌基督、超級巨星」一類的電影，是「神」的基督論潮流中，走向極端的產品。

(三) 天主教教理

在此提出《天主教教理》，但必須先做一聲明：教會訓導一般而論，並非神學討論，因此，我們無意以任何一種基督論來為訓導文件貼上標籤。不過另一方面又不能完全否認，神學對於教會訓導有所影響。在此不擬發揮兩者之間應有的關係。無論如何，梵二大公會議時期，甚至以後，神學家對教會訓導的貢獻是無人否定的。開放的教會訓導樂於與神學交談。

至於《天主教教理》第一部分：〈信仰的宣認〉講授宗徒信經第三條：「我信他因聖神降孕，由童貞瑪利亞誕生」共有三節。第一節：天主子降生成人，自四五六號至四七八號。第二節：因聖神降孕，由童貞瑪利亞誕生，幾乎是完全關於聖母瑪利亞。第三節：基督生平的奧蹟，自五一二號至五九一號。

如此處理第三條宗徒信經，顯然在基督降生成人的教理之外，加上了耶穌公開生活的全部過程。這已與傳統基督論的講解不同，後者僅限於耶穌基督降生成人，基本上即是幾個初期大公會議的訓導，加上一些聖經與傳承的證據：大體而論包括的是上述《天主教教理》的第一節。

不過《天主教教理》有關這條宗徒信經，卻逐步提出耶穌的生平，亦即對照福音有關耶穌的重要事件。換句話說，《天主教教理》綜合了本文所說的「言」的基督論與「神」的基

督論的資料。雖然我們知道它在耶穌奧蹟部分並不如「神」的基督論那樣刻意的指出天主聖神的功能，這乃是因為它無意標榜任何一種神學理論。

無論如何，我們因此可以結論：現代教理講授，有關耶穌基督，需要注意他的生命過程，尤其是那些重要事件。

（四）教理講授觀點

《天主教教理》引證教宗若望保祿二世的宗座勸諭《論現時代的教理講授》，指基督是教理講授的中心，同時也肯定其目的是：「使人……與耶穌基督共融……只有他能在聖神內，引導我們歸向聖父的愛，使我們分享天主聖三的生命。」（第5號）

我們可以檢討一下，在基督年中，有關基督的教理講授，是否「在聖神內，引導我們歸向天父的愛」？我不敢斷言。但無論如何，在我們進入聖神年的準備階段，值得重視「神」的基督論，在耶穌基督的整個生平中去發現聖神。這尚不足，同時也要講出「耶穌的神」（宗十六7）來。

耶穌復活後，陪同二位門徒走去厄瑪塢途中，親自為他們講授基督，二人後來回憶當時心中火熱。「神」的基督論走向的教理講授，目的便是經驗在基督身上的天主聖神。（《鐸聲》三七〇、三七一、三七二期）

聖言與聖神互動的教理講授

天父實踐創世與救贖工程是藉著言與神。這自全部聖經可以讀到。創世紀說：「天主的神在水面上運行」（一2），繼而天主說話創造萬有（6、9、14……）。默示錄結束救恩啓示說：「聖神與新娘都說：『你來罷！』」（廿二17）「你」名叫「天主的聖言」（十九13）。至於耶穌基督便是因聖神庇蔭童貞女而誕生（路一35）。他無限量地享有聖神（若三34）；開始向貧窮人傳播福音時，上主之神臨在於他（路四21）。宗徒必須先領受聖神，然後宣講基督的福音。（參閱：宗二；若十六12-15）總之，聖言與聖神共為天父派遣，完成創世與救援工程。

雖然如此，仍舊可以分別指出言與神各自的特質。此在耶穌基督傳播福音之言與行中，比較容易見出。他是「天主的聖言」，說什麼福音的言語，行成救恩的事功，如奇蹟、苦難

與死亡復活。然而爲使他的言行產生功能，實賴臨在於他的聖神，聖神是至高者的能力，使耶穌的言行產生救恩的實效。耶穌自己也說：「使生活的是神，肉一無所用；我給你們所講論的話，就是神，就是生命。」（若六63）這表示言與神不分離，互動地給與生命。此後，宗徒宣講，亦必須領受聖神。

另一方面，爲接受福音的人，同樣需要聖言與聖神的互動。耶穌向門徒說：「我本來還有許多事告訴你們，然而你們現在不能擔負。當那一位真理之神來時，祂要把你們引入一切真理……。」（若十六12-13）換句話說，言與神在領受者心中互動，始能產生救恩之效果。此在宗徒大事錄中是常見的現象。（參閱：十一14-15，十六14-15）

以上引證據典指出聖言與聖神的互動，實是旨在爲教理講授提供一個重要的觀察，雖然它是理所當然的，不過未必實際注意到的。首先，閱讀今年元旦主教團教理研習與福傳年牧函之後，不難發現天主聖神的缺席。牧函寫得不謂不長，大致也稱週到，然而幾乎都自「言」的角度發言。如果再去閱讀教宗若望保祿二世《論現時代的教理講授》勸諭，同樣可以感到天主聖神的角色並不彰顯。可能這是導致牧函同轍的緣由。

不過同一教宗在一九九〇年頒發的《教主的使命》通諭，卻以長長一章詳論「聖神是使命的首要行動者」，不論在耶穌、宗徒，以及教會團體身上；同時也在人的心中。「依靠聖

神，『人可以信德瞻仰並體味天主的計劃的奧秘』；的確，『我們必須說，聖神替所有的人提供參加巴斯卦奧秘的可能性，雖然其方式只有天主知道』。教會『甚明在天主聖神不斷啓迪下，人心對宗教問題，不可能毫不關心』……。（28號2節）至於教理講授乃是使命途徑之一（51號），它同樣該以聖神爲首要行動者，這是毋庸置疑的。

於是，在教理年推動之初，必須根據聖言與聖神互動的整體而講授。下面自「神」的角度指出值得注意的事項，作爲參考與補充；因此只是一隅之見，期能拋磚引玉。不過無論如何教理講授需要聖神的功能，該是不爭的道理。

爲此，《救主的使命》通諭第八章，有關於使命的靈修對講授教理者而論同樣有用。「傳播福音的人，即是受到福音薰陶的人」；講授要理實是延長福傳，因此要理該是講授者的生活，這便是講授的靈修。具體而論，它包括「受聖神引導」、「活出基督的奧蹟」、「效法耶穌愛教會及人類」以及「成聖的召回」。（參閱：通諭第八章）這樣的教理講授人自有一種「權威」，他自己爲教理作證。當然，不同的講授教理者以個別方式表達靈修生活。請注意靈修生活是在聖神內的生活。

其次關於教理內容，以及講授方法，同樣也該出自聖神的角度。教理從來不是理智的論述，而是信仰生活的根據。講授要理旨在直指心靈，使人或者經驗信仰的對象而回應天父，

或者渴望接受教理的內容而接近基督。這必是在聖神內，因此祈禱是教理講授的氛圍。至於具體的方法，自該配合教理講授所指的目標，它決非刻板的說教，然而也非空洞的激動而已。

（《教友生活周刊》85. 2. 21）

中國人的氣論與神學上的幾個課題

現代中國人的每天用語中，「氣」字非常普遍，我們可以借用一句口頭禪強調說：「非常非常」的普遍；幾乎不必費力就可以舉出很多例子。我們先從人身說起：生理上活人喘氣，人死斷氣；心理上高興則喜氣洋洋，否則垂頭喪氣；倫理上正派的人充滿正義、義氣，反派的人顯出邪氣；精神上有神氣、靈氣。大自然中除了各種不同的氣外，甚至自然物本身透露著氣，比如珠光寶氣等等。至於天地的正氣，莫名其妙的陰陽怪氣，可說氣字進入宗教領域。最後像盛氣凌人，殺氣騰騰，表示不只是自然界的氣，各種氣都有自己的作用與影響。

氣字的普遍性是任何中國人日常經驗到的，其應用範圍如此之廣，彈性也似乎極大；因此，它引起了筆者的好奇。現在，試做一些簡單的探討，將它列入神學領域。本文將分為三部分：

- 一、氣論的簡單研究
- 二、中國人的氣論與聖經的神論
- 三、氣論與幾個神學問題

一、氣論的簡單研究

(一) 氣的字源與意義

「氣、雲氣也」，可見它是指陳自然現象的一個字，繼而應用在生理作用上，「氣謂噓吸出入者也」。徐復觀教授說：「其實，古人之所謂氣，並非僅指呼吸之氣而言，而係指人身生理的綜合作用，或由綜合作用所發生的力量。換言之，氣即由生理所形成的生命力。」（註1）再進一步，氣使用來說明精神界和宗教界的力量了，所以氣便是各種各類事物形成與發生的力量。

氣自身不是獨立的，而是附著於不同的事物而以之為憑藉。氣是一種生生的物勢。如依心志的動發，即有志氣。依於生理的動發，即有物氣。乃至有如是如是的社會，即有如是如是的社會風氣。（註2）於是不能不問：究竟古人心目中，自然界的雲氣、空氣等指的什麼？是指現代人所說的自身獨立物質呢？或者是指依附於天地的力量呢？莊子說：「雜乎芒芴之

間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生」；老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。儘管老子以氣為有形，莊子則以氣為無形。（註3）氣似乎賴其所憑藉者而存，是所憑藉者的用。難道古人所指的靈氣、空氣是指天地流溢出來的力量嗎？觀察空中雲氣的運行，視之為天的動發嗎？

氣是發生的力量，不同的氣來自事物萬殊，氣自身不是獨立的。

（二）氣在中國哲學史中兩種基本演變

中國哲學裡好多基本概念，如天、道、性等等；在歷史的演變中，往往可以追蹤出兩條路線：一條來自道家的宇宙論路線；另一條是來自儒家的人生論路線。宇宙論解釋自然現象；人生論重於性命的修養。基本上氣的演變也是如此。這當然不是說道家的氣論中絕不涉及人生，儒家的氣論中絕不涉及宇宙論；兩條路線僅指基本方向而已。事實上在宋代理學家的著作裡，宇宙與人生互相綜合。筆者沒有能力寫一篇專論氣與其演變的文章，只求粗枝大葉地勾劃一些綱要。不過令人感到驚奇的是，有關氣的專門研究委實很少。（註4）

1. 老莊宇宙論的路線

六經沒有以氣為哲學名詞，用來解釋宇宙或人生。易經講陰陽，汎指天地與其間事物的剛柔兩面，但沒有講到氣。至於陰陽兩氣，已是後代的辭彙，屬於注解易經的用詞。（註5）

在老子著作中，氣的意義尚不明晰。至於「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，沒有直接提出陰氣陽氣，只能依賴上下文而說陰陽為二氣，那麼道即為氣以及氣分陰陽後的根源。（註6）這樣看來，未分陰陽的氣是道的力量；陰陽沖和的氣，是萬物顯出的力量。氣不是獨立無所憑藉的；這倒是極為原始的看法。

此外老子書中僅有「專氣至柔，能如嬰兒乎？」這已自宇宙進入人生論，不過這似乎尚在生理之氣的範圍中。

羅光總主教有意指莊子是中國第一位講氣的哲學家，不過由於莊子著作中的年代問題，他也無法完全斷定。（註7）無論如何，莊子已經完整地用氣來解釋宇宙與人生的現象了。

「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」（至樂篇）

「通天下一氣耳，故聖人貴一。」（知北遊）

「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待其物者也。」（人間世）

「壹於性，養其氣，合其德，以通萬物之所造。」（達生篇）

「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎。」（天地篇）

以上幾段話中，莊子應用氣的概念表達出他的宇宙論以及自然主義的人生哲學。其思想

可以綜合如下：道之生生狀態中有氣，亦即生生之能力。莊子以氣為無形，無形之能力是一切有形的來源。有形的萬物生於原始之氣，其自身亦施發氣，於是自一氣至萬物之氣，而屬於人性的氣，或人性稟賦之氣是特殊能力。對此羅總主教說明得非常精確：「氣在感官和理智以上，感官止於感覺，心（理智）止於和客體相符合，氣則虛以待物，和物直接相合，即是人的最一部分和物的最一部分相合，或說人的本體和物的本體相結合，和西洋哲學的直觀相彷彿。這種氣是虛，虛便沒有物質性的力量，而是精神性。」（註8）如此進入人生哲學，而有養氣之說。

2. 孟子人生論的路線

儒道兩家都以氣為萬物構成的要素，或者以萬物都具能力，其能力的不同，殊分萬物。羅總主教說：「中國古人的生活為農業生活，所有知識都由農業生活的經驗而來，在農業生活的經驗裡，寒煖陰晴風雨霜雪，佔有很重要的位置，因為五穀的生長，和這些現象很有關係。這些現象都是由一種元素而成，即是雲氣。農業生活在一年裡乃有二十四節氣。由於這種農業生活的經驗，中國古代思想家乃以氣為萬物構成要素。」（註9）或者可以說，古代思想家都自氣力的角度來說明萬物。

不過最值得注意的，孟子並不著急以氣來解釋宇宙，卻進入人生哲學，這可見於他的「知

言養氣章」，也是後代學者注解最著力的一章。我們先將這章的一段，按照原文問答方式摘出四節，然後綜合說明重要意義。

一、「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞歟？」

曰：「告子曰：『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志，至焉；氣次焉。故曰持其志，無暴其氣。」

二、「既曰，志至焉，氣次焉；又曰持其志；無暴其氣者，何也？」

曰：「志壹則動氣；氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也；而反動其心。」

三、「敢問夫子惡乎長？」

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

四、「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其爲氣也，至大，至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道。無是，餒也。是集義所生者。非義襲而取之也……」

「知言養氣章」本身極難懂的一章，注解的古人與今人也極多。我們只求孟子人生哲學中氣之意義，所以在注釋家中採取比較可靠的思想而做一些綜合。

摘錄的四句問答是在孟子自云四十不動心的討論之後。孟子所說的不動心，並非心理層面上的恐懼疑惑；而是修養過程的結果，不受外來事物顛簸其心，所以屬於道德層面上的不動心。由於同時的告子也不動心，因此孟子的弟子公孫丑有了摘錄中的第一問，同時在孟子的第一答中出現了我們所探討的氣。

氣的意義在此已自宇宙論進入人生論，而其原來作為憑藉事物的動發力量，則是一致的。事物有氣，人亦有氣。人是整體，然而包含各種層面。他是道德主體，所以有出自道德之氣；他的主體能為情慾所蔽，因此也能有情慾之氣。當然他是一個生物，所以具有生理之氣；而嘔吸出入之氣是其中一個因素。但是由於人是整體，所以基本上只有一氣，意即各個層面之氣是相通而綜合為一的。這與宇宙論中所說的氣一致，只是已經進入人生哲學中了。

告子的不動心為孟子所批判，原來出自二人人人生哲學的不同。告子是一個遺世獨立，孤明自守的人。為求不受事物顛簸其心，他對社會是非得失，一概不聞不問，因此他不動心。如果心內有顛簸，立即採取克制，不以外在力量來制止（勿求於氣）。孟子以為不以外在力量來治其心，尚可同意，至於面對社會是非，而勿求於心，則不能同意；此正因為孟子的人生哲學注意本性修道，明德親民；注意齊家治國平天下之故。繼而文中說明修養與氣的關係。志是道德生命的意向，統帥人的氣力；此氣已屬道德層面；而屬於道德生命的氣，充實人的

形體。二者關係足夠密切，孟子自己之修養便是持其志，無暴其氣。

孟子自述生命的話，引發公孫丑第二問。既然志至則氣即生，為什麼同時要一方面持其志，另一方面無暴亂其氣呢？孟子在第二答中更加詳細地說明志與氣互相影響。的確，道德生活專一，導致氣的奮發。然而另一方面，人能受到物質環境之影響，而生活離經叛道，形成物慾之氣，因而蔽心移志。如同蹶者趨者，其氣專在此而反動其心。

至於第三與第四問答論及浩然之氣。根據上面兩個回答的說明，已經不難了解。至大至剛，屬於道德層面的浩然之氣，經由集義的修養而生。如果恆心修養，則如大聖大賢一般，氣概充塞天地之間。（註10）

孟子養氣章將氣自宇宙論的層面，提昇到人生修養範圍之內。氣明顯地顯出道德幅度。有關養氣章的介紹，暫時在此告一段落，下文再會討論持志、守言、養氣。

3. 兩漢到隋唐的氣論

兩漢思想錯綜複雜，不易分清哪些人的思想是儒家，哪些人的思想是道家。不過無論儒、道，都受了戰國末年的陰陽五行學說的影響。大概也是這個原因，兩漢儒、道不易分清。（註11）陰陽五行學說雖出鄒衍，但只在呂氏春秋書中保留，成爲漢代哲學思想要素之一。

由於我們爲了確定現代中國人應用氣字的淵源，而想簡單地在中國思想史中探討其意義。

所以有關兩漢和隋唐階段，只根據羅光總主教的研究認為氣之作爲能力、動力的意義，基本不變。（註12）不論生理、心理，或者精神的能力都可稱爲氣。但是古人，尤其道教的一套「物理學」、「心理學」、「倫理學」以及「宗教學」，大都毫無科學價值，有的今人無法同意。不過無論如何，古人一切解釋所假定的原則：氣互相作用，也即感應之說，倒是人類基本的常識。至於怎麼的感應法那又另當別論。

雖然兩漢到隋唐，許多思想家的「物理學」、「心理學」……眾說紛紜；另一方面，氣的感覺也自成多家，不過氣的基本意義並未改變。老莊與孟子的氣論的路線，在兩漢到隋唐思想界中依舊可以探索。

4. 宋代理學家氣論的傳統與突出因素

宋代理學在氣論中穿插了理，於是產生比較特殊的思想。不過初期，比如在張載的哲學中，氣的意義與前人幾乎一致。羅光總主教說：「張載主張太虛一氣，中涵浮沈動靜之性，性則理。太虛一氣因著性理而化，化而有陰陽之氣，陰陽之氣也涵有變化感應之理，乃聚而成物。物由氣而成；然也分有陰陽之氣的變化之理；這種理即是物性。」（註13）可見氣乃是動力，其憑藉者即是性或理；萬物有氣，是物理的能力。

不過宋代經過程頤到朱熹，清楚地將氣與理加以區分：「朱子以理和氣爲物的兩個元素，

張載以氣爲物的唯一元素，但主張氣中會有理，氣中之理就是性。」（註14）羅總主教指出朱熹以理與氣爲兩個元素。這誠是宋代氣論的突出意義。至於說氣爲物的唯一原素，或者說氣和理爲物的兩個元素，都不應導致我們以爲古人視萬物都由流動的氣體構成。古人說氣，指的是能力；陰陽、五行是不同的能力範疇。分析萬物，最爲簡易的途徑便是根據能力所顯出的現象。

後起宋儒程頤與朱熹將理與氣爲物的兩個元素，確是突出的思想，無論在宇宙論或人生論上都產生二元之後果。熊十力先生說：「宋明儒中，許多人把氣說爲實有，以爲，理者只是氣上的條理。如此，則理的本身，竟是空洞的形式；只氣是實在的。明儒持這種見解的更多。即在陽明派下，也都如此主張。他們（陽明後學）一面談良知（即本心）不得不承認心是主宰；一面談氣是實有，理反是屬於氣上的一種形式。頗似二元論。甚非陽明本旨。」（註15）其實中國傳統中，氣非實在（依熊十力語，此處實在即自立之實驗），而是憑藉萬物的能力。因此孟子說，志是氣之帥。理與氣分爲兩元，氣便概括爲世界的質料部分，已失去原始的能力意義。

不過哲學家突出的氣論，並不完全代表宋明的氣論。像宋末文天祥（正氣歌）中所描繪的氣，又相當清楚地是出於萬物的能力了。「天地有正義，雜然賦流形，下則爲河嶽，上

則爲日星，於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。」這裡簡直綜合了傳統中宇宙與人生的氣論。而這基本意義可以說一直流傳到當代。（註16）至於朱熹等有關氣的哲學思考，姑不論其歷史中的價值有多大，但與現代用語距離則甚遠。

二、中國人的氣論與聖經的神論

第一部分簡單介紹了中國人的氣論，現在把它與聖經的神論作一比較；之前，先綜合氣論。

（一）中國人氣論的要點

第一：氣是能力，萬物殊異，各有其氣。不同的氣乃是從現象、動態、功用說明萬物的不同，因爲氣依附、憑藉萬物。

第二：氣是中國哲學宇宙論中一個重要名詞。羅光總主教以當代人的觀念，這樣介紹中國生命哲學說：「生生的條理，以低級之生而助高級之生，礦物的生存助植物的生存，植物的生存助動物的生存，礦植動各物的生存助人的生存，人乃萬物之靈，因爲萬物的生存，彼此相連，合成一個整個宇宙。所以宇宙中所有的祇是生命，宇宙變動的目的是爲生命，宇宙

整個聯繫也是生命。」（註17）方東美教授稱中國宇宙論為「萬物有生論」。那麼氣便是用來說明生命宇宙論的動態，所以莊子說：「通天下一氣耳。」這宇宙論的根源是天、是道，所以產生「天地正氣」、「太虛之氣」等等觀念。

第三：方東美先生說：「中國人的宇宙，窮其根底，都帶有道德性和藝術性，故為價值之領域。」（註18）因此氣自然在人生哲學方面，表達出正反的道德意味，比如「浩然之氣」、「清氣」、「濁氣」等等觀念。

第四：中國哲學中的氣，整合性極大。宇宙論中可說：「通天下一氣」；對於人而論，氣同時指呼吸之氣、勇氣之氣、不畏縮之氣、集義而生之氣。由於人是一個整體，氣整合，甚至綜合人各個層面的能力而為一氣。

第五：至於萬物的互相作用，也由氣感應加以表達。陰陽五行家實在根據這個基本思想，在古代的「科學」中，解釋宇宙與人生的相通。

以上綜合了中國氣論的要點，以下介紹聖經的神論，然而要將二者互比較。

（二）聖經的神論

聖經的神論內容非常豐富，尤其是新約時代有關天主聖神，即後代教會天主三位一體論的第三位，更有深奧的因素。至於我們的介紹，僅在於提出與中國人氣論相映的資料；並非

詳述聖經的神論。

1. 神的字根

舊約、新約與本題相關的有兩個希伯來字和兩個希臘字：即 *nephesh*, *psyche*；與 *ruach*, *pneuma*。中文翻譯往往根據上下文，譯為神、靈魂、有靈、氣……。然而兩字含有不少意義，但是不難看出其中的連貫性。

nephesh，基本的意義是氣息，所有動物皆有氣息，因而區別動物與植物。氣息不是暴風，而是和風；是生活的期望，尤其是生存的慾望；是靈魂，就是使動物具有活力的特殊因素；是生命。

ruach，基本意義是風，是暴風。與 *ruach* 相近就是呼吸，但非常急促；是力量，像烈風的暴力；是精神、是超自然的神力；是聖神，是無形無象的主彰顯出來的德能與神力，就是和上主具有密不可分之關係的神。

所以 *nephesh* 和 *ruach* 兩字都出自自然界的氣、氣息、風、暴風。而用來表示人與上主的能力。由於聖經的人學不將精神與物質、靈魂與肉體分為兩部分。所以兩字都只表達人的能力、動態、生命的一面。以下我們主要用神字來指 *nephesh* 和 *ruach*。中譯聖經當然不可能如此，必須根據下文適當地譯出，有時便用氣字（民八3）。

2. 人的神

人的神來自天主（創二7），出現在各種層面上。它使無生氣的肉體成爲生活體；成爲有生命的靈魂（創二7）。它使人產生感覺與情緒（創四一8；民八3；創四五27）；使人具有精神生活。當人的神交還給天主時，便是死亡（詠卅一6；路二三46）。

人有時似乎被一種外力侵入，甚至發生不自主的感覺與行爲，這可能是不祥的神，如嫉妒（戶五14-30）、仇恨（民九23）、不潔（匝十三2）；也可能是善神，正義之神（依二八6）、祈禱之神（匝十二10）。

總之，人不論在生理或心理層面上，都有神的作用，也受到外在神的干預。

3. 天主的神

根據舊約的創造信仰，天主的神是萬物的根源。創世紀第一章創造伊始，「天主的神在水面上運行」（2節）。後來聖詠作者如此表達天主的神之創造化工：「祢發出祢的（神）氣息，它們（禽獸）就被造成。祢也革新大地的面容。」（一〇四30）這足夠確切地指出天主的神在宇宙中的創造作爲。

不過舊約除了創造之外，主要是記載天主在以色列民族中的救援工程。於是塑造以色列的代表性人物，如民長（民三10，十四6）、國王（撒上十1，十六13）、先知（列上十九

12；依十一 2）、上主的僕人（依四二 1）以及整個民族（依卅二 15，四四 3；則卅六 27；岳三 2），都受天主的神感動。有時戰爭，有時領導，有時傳話，使整個民族履行天主的計劃。（註 19）

至於新約的內容，已經集中在末世時代的耶穌基督和教會。天主的救援計劃是藉耶穌完成，因此上主的神先在耶穌生命行動，然後經由他而達人間。耶穌的受孕（瑪一 18；路一 35），領洗（谷一 10），受誘（谷一 12），宣講（路四 15、18），驅魔（瑪十二 28），祈禱（路十 21），死後復活（羅一 4，八 11）都因聖神的能力而完成。（註 20）

他開始便無限量地充滿聖神（若三 34），死亡、復活之後，天主聖神經由他賜與人類（格前十五 45；格後三 17）。

相信耶穌基督的教會團體，便是由聖神而生（若三 5 f），也藉著天主所散佈的神，而具有積極救援的行動（宗二 28，三 26，四 12，五 32，十 43）。

不過聖神的能力不只在人間，萬物也都在神的能力之下，蒙受天主的救援（羅八 18、23）。（註 21）

4. 聖經神論的要點

以上非常簡單地介紹了聖經神論，現在綜合幾個要點，為能與中國氣論作一對比。

第一：神是能力，出自天主，或出自我人。生物有神，植物與無生界雖然受到神的影響，然而本身並沒有神。因此神與生命的關係非常密切。

第二：聖經中神的象徵是水、火、空氣和風；這些元素在自然界中並無固定的形狀，特性便是浸入別的事物，表示一種不可抗拒而常向深處的發展。

第三：舊約中主要是天主的神和人的神。天主的神不但是宇宙的來源，也是構成天人交往的媒介。聖經旨在表達天主救援人類的歷史，因此天主的神是救恩歷史的動力。在晚期文獻中，聖神已成了術語，指天主的本質，而不直接表示行動。（註22）至於人的神是人的真實能力，出現每一層面上，自呼吸、生理、心理直到倫理與精神生活。

第四：舊約中的神，不論 ruach 或者 nephesh，都是非常具體地表達天主或人的生氣、能力。但是常用希臘字 pneuma 翻譯 ruach 時，希臘思想中的精神與物質對立不知不覺地引進了七十賢士本，例如原文為「天主，賜給一切血肉生氣的天主」（戶十六22），卻譯為「天主，賜給一切神和血肉的天主！」nephesh 也有類似的傾向。（註23）以後在受到希臘文化影響的西方語言的譯本中，神的意義幾乎覺察不出希伯來文的具體的動力，只顯出精神本質。（註24）

第五：舊約的神已有位格化；至於新約天主論中天主聖神已成爲專有名詞，即後來信理

中的天主第三位。聖神更是超越受造的主體，反得藉動態性的名詞來說明祂的行動，例如「……你們將充滿聖神的能力……。」（宗一八）

（三）中國氣論與聖經神論的比較

雖然不論有關中國氣論，或者聖經神論，我們都沒有詳細地研究，不過，根據已有的資料，可以作一初步比較。

第一：雙方的字源極為接近，來自自然界雲氣、風、暴風等現象，也都指人的呼吸。氣和神因此皆代表能力：生理或者精神的能力。

第二：不論中國氣論，或者聖經神論，都不只屬於宇宙或自然界，同時也屬於人生或倫理界。至於天人交往，物物影響，乃是藉著氣或神。

第三：一般說來，氣始終不是獨立的，而是憑藉不同的事物，或者出於不同的事物。區別事物，最普通的方式，便是根據它們的氣或能力。至於神原本也是如此；可是在聖經中，漸漸地具有「本質化」的趨勢。以致在今天的語言中，神給人第一個印象，不是能力，而是獨立的實體。

第四：氣並不限於任何能力，它包括物質、生理、心理、精神、宗教。而且有整合以及綜合的作用；人的生命雖然可以區分為不同層次，但是不同層次的能力，整合與綜合為一氣。

聖經中的神，卻在希臘文化影響下，顯示與物質相對，至少更令人感到超越物質的精神界。

第五：氣始終給人動態的感覺；至於神則失去原本的動態，必須應用能力一類的字彙來說明其作用。

第六：這樣初步比較之後，可以發現兩者具有共同點，但是在演變的過程中，氣並未失去原始的具體以及活潑的面貌。對於當代中國人，氣依舊會有非常豐富而又捉摸得到的內容。至於新經中的神字，則顯得不再落實。

三、氣論與幾個神學問題

筆者構想將氣字引進幾個神學課題的動機，是來自一種直覺。有些字句在一個文化中，自然地引發特殊的感受，使人認出是本地的產品。氣便是這類的字。本文開始已經指出它應用在各種不同的領域中。尤其值得注意的是，氣引人進入可以領會、不易言傳的感覺。中國人很重氣氛；有關宗教信仰，並不太重概念的清晰，而更喜愛靈氣、秀氣等等經驗。總之，氣字在中國文化中富有魅力，容易喚出意境和神秘感。

其次，今年中國教會尚能遇到一些受到固有文化影響很深的學者，氣論仍舊縈迴在他們的胸懷中。尤其孟子「知言養氣章」深深影響了他們的道德生活。說不定他們會在教會的聖

神論中發現傳統氣論的完成。如果他們已是基督信徒，必定會優游在天主的靈氣之內，感到得其所哉。

不過還想試著應用氣的內容，對於神學上幾個課題有些發揮。目下選擇了聖神論、基督論、恩寵論及靈修論。

(一) 聖神論

有關天主聖神的來源，不論西方拉丁教會，或者東方希臘教會，都著重於「發」，雖然雙方對於所謂 *Filioque* 問題曾經爭論不已。這是聖三奧蹟內在的深密關係，我們並不企圖應用中國思想裡氣的來源多加說明；深信這不會有什麼更具意義的結果。不如根據其他方面，將氣適用在聖神論上，也許更能有助於信仰的了解。

首先，氣最能闡述聖神的臨在。西方神學中漸漸傾向「本質化」。至於保祿論聖神與信友的關係時說：「你們不知道……天主聖神住在你們內嗎？」（格前三 16）「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿……而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六 19）他所用的圖像並不能充分說出聖神臨在的方式。如果採取中國思想的氣說明新經中「因著聖神」（弗二 22）或者「在聖神內」（弗二 18）等格式，自然產生滲透的印象。一方面基督信徒保有自己的一切，另一方面「在聖神內」、「因著聖神」顯出他們新的面貌，因為在中國一般語言

中，當描寫人「氣色好」、「氣宇非凡」時，便是指一股力量，一種德能充沛整個人身。氣便是滲透在所憑藉的事物，使它洋溢特殊的氣質。因此如果上主的神之臨在，應用氣論來說明，任何中國信友必定容易捉摸到一些與聖神結合應該含有怎樣的深邃意義。

再者，按照保祿所說：「並且靠著他（基督耶穌），你們也一同被建築，因著聖神，成為天主的住所。」（弗二22）這便是後來聖神是「教會的靈魂」的緣由。將聖神與教會比作靈魂與身體，這是按照西方的人學。如果採用氣來闡明這個信仰，也許該說教會生活在天主靈氣的氛圍內。氣不只包圍教會，而且滲透教會，它是一個充滿上主氣息的團體。我們中國人描寫社會的精神生活，慣用的名詞是風氣。對於教會，從此不但可用「聖神的宮殿」的圖像來描繪，而且不妨視它為散佈基督風氣的團體，或具有基督氣質的團體。

當代聖神學專家彌倫（H. Muhlen），以「結合」指出聖神的特點。在天主聖三內在生命中，聖神是聖父與聖子位際關係（I-Thou）的合；聖神是天主聖三的「我們」。在教會學上，他主張應用「一位在眾位」來說明教會的特質。（註25）教會是天主聖神（一位）結合耶穌基督與信徒（眾位）而成的團體。在寫作 *The Go-Between God* 的聖公會神學家泰勒（John V. Taylor）更進一步視萬物都在聖神內，稱祂為「媒介」。（註26）萬物相通的奇妙根源來自超越與內在一切的創造之神。我們看來這些概念與氣的內涵不謀而合。羅光主

教關於人與物的接觸曾經表示，感官止於感覺，人心（理智）止於和物相符合，而人氣則「虛以待物」，即與物直接相合，也便是人的最深部分和物的最深部分相合，或說人的本體和物的本體相結合。那麼如果天主聖神被視為天主的靈氣，真能表達祂怎樣深深地結合一切，不論聖三的內在生活，基督信徒的恩寵生活，或者宇宙萬物。

的確，神學每當要解釋天人交往的事實時，便感到非常棘手。不同的時代都採取合適的範疇。於是有來自亞里斯多德的因果範疇；有過程神學的「誘引」（註27）範疇；有位際關係的給與受的範疇。不同範疇大多能夠解釋天人交往的一些因素，但是無法完全說明。那麼與氣相連的感應範疇，可能插足於以上所列範疇之中。它一方面能肯定天人交往的深度；另一方面也具有「消極神學」的面貌，因為有關感應一類的事，至少在中國人心目中，除了部分受到實證主義影響的人之外，都會表示知其然而不知其所以然的態度，同時深具敬意地默認。所謂感應便是萬物之氣互相交通，人與人之間，心有靈犀一點通，那是因為氣的融合；天人之間亦然。當然，這不是說感應範疇能夠解釋清楚天人交往，而是說它自成一家，更能適應中國人的宗教精神。

最後，有一段保祿關於祈禱的話，我們覺得可以採用氣論作些說明，這是羅馬書信第八章論及聖神與人的心神一同作證（八16），他繼續說：「不但是萬物，就是連我們已蒙受聖

神初果的，也在自己心中嘆息，等待著義子期望的實現，即我們肉身的救贖。」（八23）耶穌基督的靈氣深深地觸動人的內心，於是信者受到感應，或者呼喊：「阿爸！父呀！」或者「嘆息」；這兩種反應都與人的氣有關。

我們並不計劃完整地進入聖神論的每一因素，基本上只是將中國氣論中一些為當代人所易了解與接受的思想，應用在有關於天主聖神的解釋上。這是本地化神學的一部分工作。當代中國基督信徒，也許通過氣論，更易領悟天主聖神的臨在與作用。

（二）基督論

當然，我們不能應用中國氣論來解決基督論中最深奧的真理，即耶穌基督真人與真天主的信仰。不過由於中國太愛欣賞人的氣質、氣概、氣宇等等，那麼便有好多可以發揮的因素了。

首先，當代基督論已經顯出「從神」的端倪。不論歷史中的耶穌，或光榮生命中的基督，都與天主聖神密不可分。那麼他的領洗（谷一10）、受誘（谷一12）、宣講（路四14、18）、驅魔（瑪十二28）、祈禱（路十21）都受到聖神的感應。因此，福音不斷稱他富有權威（谷一22、27）；為中國人最容易解釋的是他流露出來的氣。領洗時的靈氣、受誘時養氣、宣講時的正義之氣、驅魔時的盛氣、祈禱時的神氣，這都是天主的神臨在的現象。而在他死亡與

復活中，若望便是表示他的氣彌漫人間（若十九30，二十22），這是指自他降來的天主聖神。為我們中國人，一個時代有一個時代的風氣，耶穌基督的末世時代的風氣是基督的風氣，他是劃時代的人物，自然製造了他的風氣，形成萬古常新的典範。

筆者在草擬的〈中國教會與基督論〉（註28）中，曾經根據方東美先生的「宇宙生命藍圖」（註29），解釋耶穌基督。藍圖使人看出「物質世界」到「生命世界」，「生命世界」到「心靈世界」，「心靈世界」到「藝術世界」，經過「道德世界」直到「宗教世界」的過程。塔頂的上邊高空是最高的「存有」、「隱藏之神」即天主自己。「隱藏之神」的「上迴向」與「下迴向」是力量貫徹世界的過程。藍圖如同一個塔型建築，塔頂站著的是「高貴的人」（Homo nobilis），他可代表教會信仰中的天人中介。一位基督信徒自然會按照自己的信仰把耶穌基督稱為「高貴的人」。不過這還不是我們特別討論的問題。我要強調的一點便是，如果自中國氣論的角度來看「宇宙生命藍圖」中的「上迴向」與「下迴向」，便不能不以氣來稱方東美先生所指的無窮力量，或精神力量。（註30）氣的本源是「隱藏之神」，充塞灌注在各層世界中，導致宇宙萬物生生不已的生命的過程。這樣我們不但構想了中國教會的基督論，而且也相似地產生了中國教會的聖神論。聖神來自天主聖神，是貫徹宇宙人生的靈氣，無所不賅，無所不貫注。「上迴向」與「下迴向」都是氣的動向。至於「高貴的人」：

耶穌基督，是靈氣活動之元始與終結，也是保祿所說的：「一切都是藉著他，並且為了他而受造的，他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在。」（哥一16、17）總之，耶穌基督為中國信徒該是「無限量地」（若三34）得天地之靈氣，也是宇宙人生充滿生氣的根源（若七37、39）。

如果繼續採用氣論，進入中國人喜愛的道德領域，那麼耶穌基督更顯出非常吸引人的面貌。胡國楨神父討論中國教友的靈修生活時（註31），特別應用孟子「知言養氣章」中「持志」、「知言」、「養氣」三大要素。他將「持志」作為把握住對耶穌基督之父的信仰；將「知言」作為認識基督，明瞭他的道理；將「養氣」作為在生活中遵行聖神的指引。「持志」「知言」「養氣」三者具有關係，一如天主聖三的內在關係。那麼耶穌基督自己該有怎樣的道德生活呢？他是「高貴的人」，他的「志」與「隱藏之神」——天主的意願相合為一：「我的食物是承行派遣我者的旨意。」（若四34）「高貴的人」自己是「言」，是「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一14）。他的氣與「隱藏之神」的氣互相貫通，也自然地貫注在他的修養過程中，這是若望福音的清思想（七37、39）；可以稱為基督的「養氣」。無論如何，孟子所說的「浩然之氣」，在中國基督論中，應當特殊地用來描繪耶穌的生命，他的氣才是「至大、至剛……塞於天地之間」。而後世文天祥所說的「天地正義」，該是透過耶

穌的氣充沛人間。中國基督徒見到孟子「知言養氣章」的理想境界，在基督生命中完全實現，該感到多麼滿足！

或許當代有些信徒，由於關懷世界，因此社會參與感非常強。他們看見如此應用氣論，發揮基督的生命，可能會覺得這樣的說法是把耶穌基督化妝成一位古代的聖賢，而不能滿足他們信仰中的社會意識。其實採用氣論，及孟子「知言養氣章」，並非復古，而是藉此使人反省自己。所謂「持志」、「知言」、「養氣」都是非常真實的經驗。我們視耶穌基督充滿浩然之氣，事實上也只是在中國思維中將他自己所說的話翻譯出來罷了！「『上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊……』……他便開始對他們說：『你們剛才聽過的這段聖經今天應驗了！』」（路四18-21）中國古聖也是憑了這股氣才能夠殺身成仁，捨生取義，孟子不僅善養浩然之氣，同時也是渴望治國平天下的人。四福音中所描繪的耶穌，不為利誘，不受力屈，宣講天國來臨，真給人浩然的印象。事實上，今天的基督徒，如果獻身人類，爭取正義與和平，能夠缺少來自基督的氣嗎？

目下教會中的基督論漸漸地有傾向「從神」的現象（註32），我們採用氣論中的一些思想來解釋耶穌基督，倒是相當合乎時代，也更能顯出動態的一面。

(三) 恩寵論

當代恩寵論已大為改觀，重在所謂「非受造恩寵」，亦即天主的自我通傳。至於所謂「受造恩寵」：寵愛、寵佑等等，乃是接納天主通傳而有的效果。（註33）解釋非受造恩寵，聖經中有不少圖像，神學也採用不同的範疇。（註34）基本上，這是天主聖三的通傳；那麼應當具體地說這是天主聖父耶穌基督在聖神內的自我通傳。天主聖父是恩寵生活的根源；至於「因耶穌基督」含有極多的意義，其中最應注意到的是，天主聖父通傳在降生成人的聖子的生命。因此恩寵生活便是天主子女的生活，反映耶穌基督的面貌。至於「在聖神內」，便是指出由於聖神的德能，信友事實上成為天主的子女，領受了來自天父通傳的生命。

那麼究竟怎麼解釋聖神的德能呢？這便是我們上文曾經提出的天人交往問題。這裡只須再說一次，中國氣論的感應範疇至少也有可取之處。這是天人最深部分的相通；心有靈犀一點通，也能用來描繪天主的靈氣與人氣的貫通。神學解釋往往是根據可知可覺的人生經驗，說明信仰因素。感應便是中國人喜愛的範疇，用來說明「在聖神內」，可以使中國人略有捉摸，同時也承認不知其所以然。難道天人合一不是如此嗎？當然這是創造者與受造物之間的感應。

不過關於恩寵論，我們還有更加重要的一個思想。今日由於注意非受造恩寵：天主聖三

自我通傳，同時也注意人的整體領受天主子女的生命。那麼再也不該分割整體，強調恩寵生活限於人的靈魂。人是天主的子女；人包括精神、物質；靈魂、肉體；一切都在聖神內。（註35）我們也根據這個觀點將氣論引入恩寵生活。

氣在中國人學中，根據徐復觀先生的說明，不只是指呼吸作用，也包括人身心理的綜合。人是一個綜合整體，雖然按照今天的心理學可以分割出各個層面：理性、意願、感覺、軀體等等，但是只有一氣而已。一人的氣，表面上由呼吸作用流溢出來。然而呼吸的氣，實在能有很多很多的源頭。理性的思考，意願的渴望，感覺的熱烈，情緒的衝動，軀體的舒適，都與呼吸的氣有關，甚至可說呼吸的氣一方面受到各個層面的影響，另一方面流露出各個層面。因此，由於人是綜合整體，他的一氣綜合他整個生命各個層面的作用。氣顯示人整體的生命力；生命雖有各個層面，但是賴氣互相綜合貫通，所以中國人口中的氣宇、氣概、氣質是指人的整體而說的。為此，我們一再強調氣的整合與綜合特點。

如果我們再進入恩寵論的領域，將有一些非常落實而富有意義的結論。恩寵是天主父因耶穌基督在聖神內的自我通傳，恩寵生活的產生是天主的靈氣與人氣在救援平面上的結合，我們已應用感應範疇作過解釋。天主的一氣與人的一氣在救援平面上的感應便是恩寵生活。既然一氣綜合整個人的生命力，各個層面上的生命力，恩寵生活是整個人受到天主的一氣感

應；各個層面受到天主的一氣感應；這樣在氣論中我們表達了一切都在恩寵內的重要思想。結論便是恩寵生活該有受到聖神感應的氣宇、氣概等等，而這氣宇、氣概乃是結合各個層面的一氣。耶穌基督善養浩然之氣，這是由於天主的靈氣透過他的氣而有的氣概。基督信徒也該在自己的生命中顯示某種程度的浩然之氣，因為天主的靈氣也通過他們的氣，而有所流露。當然，基督信徒由於種種阻礙或自身的罪過，並不隨從聖神的感應，甚至無動於衷，那麼自然不可能在救援平面上顯出基督的氣概來了。

根據以上的解釋，中國教會的聖神論大可創造一些本地化的字彙；如耶穌基督的浩然之氣充塞天地之間；教會是充滿基督氣質的團體；信友顯出基督的氣概、氣宇等等。這種種說法已經不是信口而說的辭令，而是具有極深刻的信仰根基。也許別人聽來並不感覺什麼，可是中國基督信徒如果了解其中深意，我想不能不感受聖神的功能是多麼切身。

最後，我們可以對莊子所說的「通天下一氣耳」，在教會聖神論中有些反應。其實根據聖詠一〇四篇30節：「祢一嘯氣，萬物形成，祢使地面更新復興」，表示天下萬物悉由天主嘯氣，創造而成。所不同的該是莊子的自然主義：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」基督宗教相信天主的自由創造與救援萬物；人又是萬物之靈，所以他由天主嘯氣而生（創二7）；又由天主嘯氣而有新的生命（若二十二）。當然，基督信徒如果也說

「通天下一氣耳」，並無汎神主義之嫌，而是指天主聖神運行於宇宙之間。祂的氣感應萬物，而又相合爲一。浩然之氣充塞天地之間，根本上是由於天主的靈氣充塞天地之間。

(四) 靈修論

在靈修論中應用氣字發揮天主聖神聖化的功能，實在有很多話可說。不過由於靈修生活自道理而論，幾乎都建基在聖神論、基督論與恩寵論上，所以不必在此詳加引申。而且胡國楨神父對此早已有些著述。我們只是想將《中國靈修芻議》有關靜坐所說的繼續根據氣論研討下去。

中國基督徒的祈禱，「是在靜坐著一呼一吸的經驗中，由天主聖神推動，反映基督的精神與面貌，回歸『根源之愛』……。」（註36）值得再加注解的便是靜坐祈禱相當注重的「調息」。一般對於調息的解釋，往往偏重於作爲一種方法，使人安靜下來。根據我們對於氣的研究，實在可以更加深入地闡明。氣是含有整合與綜合意義的名稱，人的氣代表生命力的整體。它是生命各個層面的力量的綜合；生命只是一個，各個層面互相影響，因此一氣而已。至於呼吸便是一氣在生理層面上的流露，它與其他層面休戚相關；甚至一方面影響其他層面，另一方面也表達出其他層面。所以呼吸並非只是引人靜坐的方法，而是人在靜坐中的流溢；是靜坐的人所流溢的氣。爲此究竟說調息使人靜坐；或者說靜坐自然調息，兩者不能

執一。這也是孟子「知言養氣章」中兼顧到的。

再者，根據上節恩寵論中所說的，天主的靈氣感應人氣，那麼靜坐祈禱中的調息自然又顯出更多內涵。靜坐祈禱的人，「在聖神內」，也就是他自己的氣，在靈氣內，回歸「根源之愛」的天父。他的一呼一吸，他的調息，只是生理層面「在聖神內」的流露而已，由此背景將容易地引人看出，靜坐祈禱的運氣調息，使人與天父的靈氣相合爲一，受到祂的感應。這種說法可能會使人哂笑，但是誰若知道氣論在中國思想中的重要，以及當代人認真地在研討，那麼便會懂得我們爲了神學本地化，深入這個領域的研究，並非無稽之談。

靜坐祈禱是整個人「在聖神內」。生命各個層面以及彼此之間的結合，都「在聖神內」。人在氣的運行過程中，回歸天父；而這過程受到天父的靈氣的感應。調息只是生理層面上流露這感應而已。如果調息影響靜坐祈禱，表達靜坐祈禱的人，那麼的確能說：天主的靈氣感應調息，導致人深入靜坐祈禱。只須大家知道中國思想中的氣，以及呼吸之氣的意義，那麼決不可能，因爲有人說「在聖神內」呼吸、調息，而嗤之以鼻。正相反，他會嚴肅地加以首肯。我們普通太不注重祈禱是整個人的回歸天父的行動，因此也不說呼吸也是祈禱、調息也是祈禱。其實，聖保祿卻說：「你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都要為光榮天主而作。」（格前十31）在氣論中，這種對於靜坐的調息的說明，避免將它只看作方法，而積極肯定它

是靜坐祈禱的一面。同時由於調息非常真實地與氣相關，因此令人具體地見出天主的靈氣怎樣感應人氣。這樣調息的人，該另有一種宗教氣息罷！

四、結論

本文之寫成歷時數月。筆者授課講道，無法一氣呵成，因此文章斷斷續續，不能貫徹。所有內容尚在摸索階段。拋磚引玉，希望不致貽笑大方。（《神學論集》五三期）

註1：徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《民主評論》，第十六卷，第九期，（民國四八年五月）頁二二八。

註2：參閱：周群振：〈孟子知言養氣章研究〉（下），《民主評論》，第十三卷，第二十期（民國五十一年十月）頁五六二。

註3：參閱：羅光：《中國哲學思想史》（一）（先知出版社，臺北，民國六十四年）頁四〇九。

註4：韋政通編著，《中國哲學辭典》，頁四九八—五〇三（臺北，大林出版社）。羅光，《儒學形上學》，（中華文化出版事業委員會，民國四十六年）頁五二—五九。

註5：參閱：註3，頁九〇、三五九。

註6：參閱：全上，頁一六一。

註7：參閱：全上，頁四〇八。

註8：參閱：全上，頁四〇九。

註9：參閱：仝上，頁六二四。

註10：對於孟子「知言養氣」的註解，參閱：徐復觀文章，見前註1。頁二二六—二三一。

註11：參閱：羅光《中國哲學思想史：兩漢、南北朝篇》（學生書局，臺灣，民國六十七年），頁五三七。

註12：羅光說：「鄒衍倡五行之說，以五行為五德，德雖為善德，然也是德能，也是動力；鄒衍的五德便是以五行為動力，陰陽既是兩種動力，陰陽結合而成五行，五行當然是五種動力了。不過鄒衍並未明白說出五行為陰陽兩氣的五種結合。在《呂氏春秋》裡，五行已經明顯地是五種氣，在感應篇有木氣、金氣、水氣、土氣等。董仲舒一年四季『異氣而同功』，也是以春夏秋冬配木火金土，實際上，四季之氣，就是五行之氣。」（仝上，頁一七七）

「中國哲學中，氣、陰陽五行，幾個觀念，是最複雜的觀念，也是最籠統的觀念；因為既代表哲理方面的元素，又代表物理方面的原素，更進一步又代表人事方面的成因。這幾個觀念既是哲理的觀念，而且是政治的觀念。用這幾個觀念，董仲舒和漢朝的學者構成了一個龐大的宇宙和人生觀。在董仲舒的思想裡，同樣在漢朝儒者的思想裡，宇宙是一個活的整體，整體由氣而成，氣分陰陽五行，生化各種物體。氣在天地萬物裡週流不息，生化不停。每一物都在生化，由生到成到死到藏。人為這個整體的一部分，含有陰陽五行。人的存在常在生化，在生理上在心理上這種生化為五行的變易，在心靈上，智識和情慾的活動也是氣的變易，而且也是陰陽五行的變易。若用我們現在的自然科學去講，氣和陰陽五行，不合於物理的原素，失去科學的價值，而在講解漢朝的哲學思想時，也沒有適當的現代術語去解釋。」（「仝上，頁一八六、一八七」）

註13：羅光：《中國哲學思想史》（二）（先知出版社，臺北，民國六十五年十二月）頁一六八。

註14：仝上，頁一七一。

註15：引自周群振：〈孟子知言養氣章研究〉（下），《民主評論》，第十三卷，第二十期（民國五十一年十月）頁五六二。

註16：在中國功夫和醫藥裡頭，常談到氣，臺大心理系曾經應用現代科學證明其存在。雖然尚未明確地對於氣的性質有所結論。不過至少籠統地稱之為一種「生命能」。對此，《時報週刊》曾有報導。這可說自另一角度指出中國言語裡氣的意義。

註17：羅光，〈中國哲學的特性與精神〉，《哲學與文化》（《現代學苑》，第十一卷，第三期）頁二十一—二十二。

註18：方東美，《中國人生哲學概要》（臺北，先知，民國六十三年十月臺再版）頁二十。

註19：本文關於舊約的神論，取材自夏偉：〈舊約中的上主之神〉，《神學論集》，第四八期，頁一七九—二〇二。

註20：參閱：張春申，〈天主聖神與耶穌基督〉，全上，頁二四五—二五八。

註21：本文關於新約中的神論，取材：穆宏志：〈新約中的天主聖神〉，全上，頁二〇三—二一五。

註22：參閱：夏偉，見註19，頁二〇〇。

註23：參閱：穆宏志，見註21，頁二〇六。

註24：E. Moreau, "La nourriture du monde-a-venir" NR Th. Juillet-Aout, 1981, pp. 567-568.

註25：Heribert Muhlen, *Una Mystica persona. Eine Person in vielen Personen*, 1964 Ferdinand Schöningh Paderborn.

註26：John V. Taylor, *The Co-Between God*, SCM, fifth impression 1975.

註27：Norman Pittenger, *Process Thought and Christian Faith* 1968, William Clowes and Sons Ltd, London.

註28：張春申，〈中國教會與基督論〉，《神學論集》，第三七期，頁四三五—四五一。

註29：見全上附圖，或〈哲學與文化〉（《現代學苑》第十一卷第三期）頁七。

註30：依我們看來，氣與仁實在是一個現實的兩面。氣是現實能力的一面；仁是現實的賦予生機的一面。

註31：參閱：胡國楨：〈當代在俗中國基督徒完整人格的修養及維護〉，《心泉》，第二十五期，（一九八一年六

月)，頁七—十二。

註32：參閱註20。

註33：張春申：〈天主聖三與教友的恩寵生活〉，《鐸聲》，第十九卷第四期，民國七十年四月，頁一一—五。

註34：張春申：〈恩寵論的不同思想範疇〉，《鐸聲》，第十九卷第十二期，民國七十年十二月，頁十四—十七。

註35：張春申：《中國靈修芻議》，（臺中，光啓，六十七年十二月）頁三四。

註36：本文脫稿之後，有機會講到 William Johnston, *The Inner Eye of Love, Mysticism and Religion* (1978 Harner & Row, Publishers, Inc.) 作者在 pp. 187-193 初步接觸與本文有類似的思想。

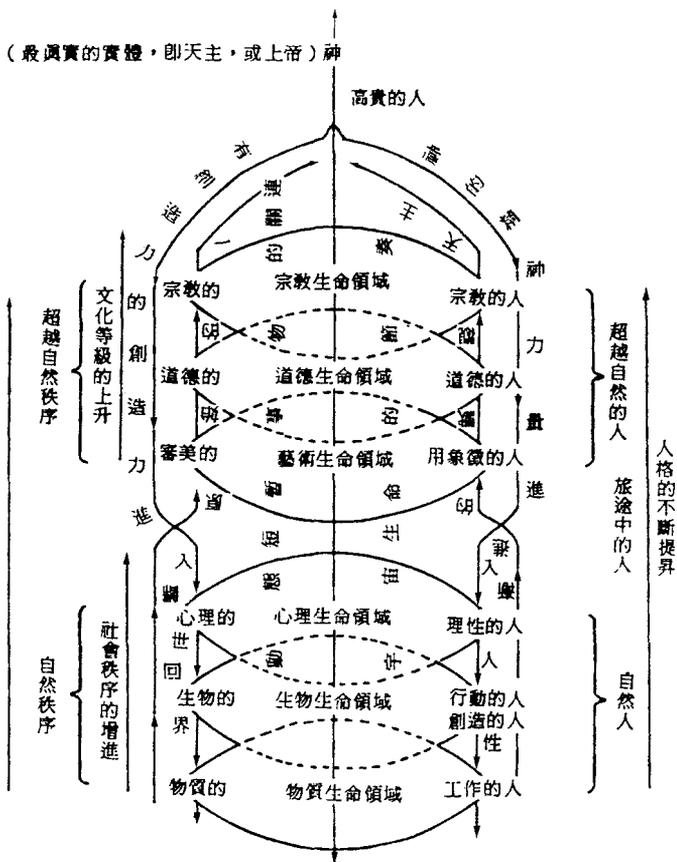
一個生命的基督論

本文以方東美先生的「人文與世界建築圖」為思路起點，對耶穌基督的「是天主、又是人」的身分，在中國神學裡找到可能的立論基礎。這是以當代中國學人的思想為基礎，發展中國神學的例證。這樣的神學進路（*approach*），對活在當代的中國人來說，確實要比從古人思想出發來探討基督神學有價值。

這並非一篇純粹的神學論文，僅是根據一位聞名的中國哲學家、為一個中國基督論勾勒出基本線條，它流露的氣質或靈修應該相當吸引東方人的。它可能引人想起德日進神父，不過有關方東美先生，他的弟子知道自己的老師集中、西、印三慧精華於一身。我們把這篇短文還是分作三段來寫。一、方東美的「人文與世界建築圖」，二、走向一個生命的基督論，三、生命基督論的靈感。

隱藏的神(即神性,或至高上帝,或最奧秘的奧蹟)

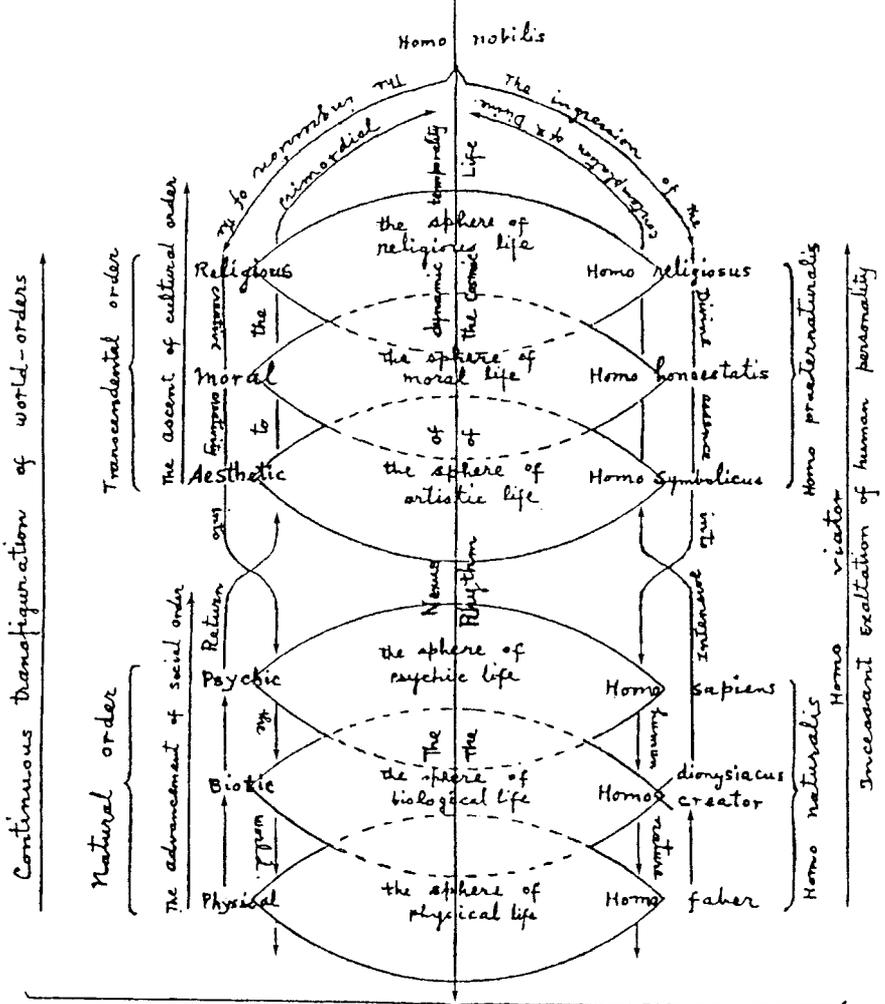
聖神的廣、寬、高、深



一、方東美的「人文與世界建築圖」(註1)

〔人文與世界建築圖〕中譯文圖(註2)

The Really Real Reality = God = Deus (Divinity) Deus absconditus (= God-head = God the most High = The Mysteriously Mysterious Mystery)



The correlative structure of men and the world

[人文與世界建築圖] 英文原圖

方東美是學貫中西的當代中國哲學家，生於一八九九年安徽桐城，死於一九七七年台灣台北。早年講學重於西方哲學與比較哲學，一九六〇年代後弘揚中國哲學。方氏主張：

「中國哲學的根本精神首先在於它把宇宙視爲生命流行的境界，它以『生命爲中心』，把宇宙一切都化爲生命的價值領域。」（註3）

這與天主教哲學家羅光總主教的見解相似。（註4）方氏認爲：

「中國哲學注重『人格的超升』，不斷地『向人性深處』去了解，『體會人性本身與其一切努力成就』，引導人們去追求『聖人』（儒家）、『至人』（道家）、『覺者』（佛家）一類理想人格。認爲以中國哲學的生命智慧，去把握『戡天役物』的科學精神，即可解決我們所面臨的現代問題。」（註5）

上面的引證出於方克立主編的《中國哲學大辭典》，我們發現它與方東美先生於一九七三年十二月，在台北天主教耕莘文學院發表的一篇題爲〈中國哲學對未來世界的影響〉之演講（註6）完全符合。那篇演講由郭文夫校記並註，徵得方先生同意發表在《哲學與文化》月刊。方先生的演講應用一張「人文與世界建築圖」來說明自己的哲學體系。他的學生傅佩

榮說：

「這個體系囊括了宇宙與人生的全部實相，通貫主客、上下、內外各界，據物質世界爲人類生命的底基，逐級昇進、層層點化，入於生命境界、藝術境界、道德境界、宗教境界，而人類也隨之成爲自然人、行動人、創造人、象徵人、道德人以至宗教人，臻此境界的全人就是高貴人，他站在塔型建築圖形的頂點，也就是儒家所謂聖人、道家所謂至人、佛家所謂覺者、西方所謂聖人。縱使如此，這個建築的蓋頂仍可更勝一義，因頂點之上仍有蒼天，如中國建築之飛簷，遙契上面更高妙的境界，如西方哥德式教堂似春筍沖天上長，指向無窮神奇奧妙的晶天。此一藍圖可謂方老師畢生功力的精華所在。真正會通了中西印三大智慧傳統，爲人類的文化前景安立了不移的磐石。尊稱方老師爲當代第一大哲，實不爲過。」（註7）

詳細審閱藍圖的讀者大概不難了解傅佩榮的扼要說明。雖然藍圖還要複雜一些，無論如何，使我們驚喜的是哲學家方東美與神學家德日進似乎非常相似。德日進神父應用人類學家的知識，詮釋了新約基督論，尤其若望與保祿的基督論。另一方面，他似乎是提前將方東

美的藍圖具體落實在自己詮釋的基督身上的人。（註8）當然，這樣的說明有些冒失，也許方東美先生的門生難以接受。但是一個中國基督徒仍舊不免強烈地願意嘗試採用藍圖的要素來詮釋對於耶穌基督的信仰；主觀上這是出於對方東美的尊敬與欽佩。

二、走向一個生命的基督論

所謂一個生命的基督論指的是採用方東美哲學來詮釋新約中的基督論，因此藍圖中的詞彙自然會在這段裡出現。我們分節逐步行。

（一）隱藏之神、至高無上之神、也稱為奧祕的奧祕，很容易使人想起拉內神父（K. Rahner），然而這也不必限於基督宗教的經驗；中、西、印傳統都有這類名詞。方東美自認是「泛神論」，批評擬人化位格神的疏離，雖然不無根據。不過既然神是奧祕的奧祕，不同的神論我們認為不必如此劃清。因此他的「泛神論」與我們今日所說的「一神泛在論」（panentheism）實非差異。從他的「生命為中心」哲學而言，神該是「生生之德」的「真實地真實」的根源。

（二）藍圖的隱藏之神的提昇與流溢的「上迴向」與「下迴向」（註9），豈非即神在宇宙與人生各界的能量與動力？按照聖經的表達，這是另一位稱為風、火、水……的天主聖神、

真理或基督之神。至於站在藍圖頂點的「全人」耶穌基督，就是「上迴向」與「下迴向」的樞紐。顯然的，如此一來，一張出自中國哲學家的「人文與世界建築圖」，詮釋成爲基督宗教所信的救恩史藍圖。（參閱：弗一4（14））

「上迴向」是真理之神自創世至末世的提昇宇宙與人生，「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」（弗一10）「下迴向」是基督之神流溢於宇宙與人生，「使他所召叫的人成長，並使成義的人，分享他的光榮」（羅八30），於是宇宙萬物「得享天主子女的光榮」（羅八21）。

「上迴向」與「下迴向」爲世界而言，分別是「創造性的創造力進入世界」（The ingression of the creative creativity into the world）與「它的回歸原始」（Return to the primordial），即聖經所說的：「在起初天主創造了天地」（創一1）與「天主成爲萬物中的萬有」（格前十五28）。爲人生而言，分別是「神性進入人性」（The ingression of the Divine essence into human nature）與「密切的神聖瞻仰」（Intensive contemplation of the Divine），即聖經所說：「成爲有分天主性的人」（伯後一4）與「面對面的觀看」（格前十三12）。

這張藍圖竟然如此可以用來詮釋宇宙與人生在基督內的創生與重生，誠是神學工作無法

不去嘗試走向一個生命基督論的誘導。奧祕的奧祕，隱藏之神是生生之德的根源，耶穌基督是生命的啓示，天主聖神是生命流溢的迴向。如此，幾乎已有若望生命福音的大綱。

(三)而且「上迴向」的逐級提昇，以耶穌基督為頂點，即是「進化」過程；「下迴向」的自耶穌基督以次流溢，即是「融合」過程。耶穌基督是元始與終極，基督之神是提昇與流溢的動力。奧祕的奧祕，至高無上與隱藏之神是原始的原始與終極的終極。然而如同方東美哲學的「生命為中心」，基督論藍圖中的耶穌曾說：「我是生命」（若十四6）；「我來卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」（若十10）基督誠是生生之德的化身。

(四)方東美的「人文與世界建築圖」是在一篇題名〈中國哲學對未來世界的影響〉的演講中提出來的，因此是哲學家的理想。「未來世界」似乎含有「默西亞主義」的意味。其實，採用藍圖的一個生命基督論落實在救恩史中。因此最該受到注意的便是全人、高貴的人，便是基督（默西亞）耶穌。基督宗教相信他是人子與天主子，是歷史又是超越歷史的全人。如此方東美的藍圖我們採用來走向一個生命的基督論。顯然這不是方先生的原意，但是他寬大的胸懷應該並不介意，而且樂於佈施。

(五)這個走向生命的基督論，幾乎完整地吸收方東美的「人文與世界建築圖」。全人或高貴的人是耶穌基督，他曾對宗徒說：「你們住在我內，我也住在你們內。」（若十五4）保

祿指著他說：「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為天上和在地上的一切，可見的和不可見的……，都是在他內受造的。……一切是藉著他，並且是為了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在。」（哥一 15（17））

因此耶穌基督站在藍圖頂點，頂點之上仍有奧祕的奧祕、隱藏的天主。祂藉基督成爲萬物之中的萬物（Panentheism，參閱：格前十五 28）。

三、生命基督論的靈感

一九七八年元月在輔大舉行的以「耶穌基督」爲主題的研習會中，我已經發表〈中國教會與基督論〉（註 10）；根據方東美的哲學詮釋了耶穌基督。事實上，自從一九七六年以來，出於同樣的靈感，開始探討東方靈修，與一個修會團體共同出版了《中國靈修芻議》。（註 11）這方面的努力也受到方東美的弟子認同。（註 12）

這次將〈中國教會與基督論〉中的部分內容重新寫成爲一篇短文，爲向甘易逢神父致敬。（註 13）他對中西文化交流，以及與其他宗教交流的貢獻，誠是傳教士的模範。另一方面，一個生命的基督論清楚地採用中國哲學，同時也保持對於耶穌基督的信仰。（《神學論集》一一二期）

註1：方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉（方東美主講，郭文夫校記並注）刊於《哲學與文化》（*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*）1（一九七四）1（即《現代學苑》第十卷第三期）25—19頁；「人文與世界建築圖」在第七頁。

註2：本中譯文圖由谷松神父製作，本圖摘自《神學的人學：天地人合一》（台北：光啓，一九九一年再版）一一頁，圖一。

註3：方克立主編，〈方東美〉，《中國哲學大辭典》（北京：中國社會科學院，一九九四年五月第一版），一五四頁。

註4：羅光，〈儒家生命哲學〉（台北：台灣學生書局，一九九五年九月）。

註5：方克立主編，前引文。

註6：方東美，前引文。

註7：傅佩榮，〈一代大哲方東美老師〉《哲學與文化》四（一九七九）四，九二頁。

註8：王秀谷，〈現代先知：德日進〉《現代學苑》五（一九六八）一，1—12頁。

註9：參閱：方東美，前引文，一三—一四頁。本文對於「上迴向」與「下迴向」的解釋，表面上容或與原文有些差異。但實質上應該是相同的。

註10：張春申，〈中國教會與基督論〉《神學論集》，三七期（一九七八），四三五—四五一頁。

註11：張春申，〈中國靈修芻議〉（台中：光啓，一九六七）。

註12：參閱：傅佩榮，前引書，八九頁。

註13：本文將收集在法文雜誌 *Christus*，向甘易達致敬的一期中。

探索天主聖神

耶穌離開門徒去世之前，曾向宗徒們說：「我與你們同在的時候，給你們講論了這些事；但那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，祂必要教訓你們一切，也要使你們想起我對你們所說的一切。」（註1）

同樣，保祿也認為有關天主的奧秘，唯有聖神洞察；天主藉著聖神將這一切啓示給信者。（註2）然而，聖神自己又藉誰讓我們認識祂？我們怎樣認識祂？甚至對祂的認識，有些什麼樣的方式呢？

本文主要是根據新約聖經來探討天主聖神，因為天主最後是藉耶穌基督啓示了自己，雖然舊約已有不少相關的資料。本文包含四部分：一、天主聖神的特徵；二、教會有關天主聖神的圖像；三、探索天主聖神的總結。

一、天主聖神的特徵

這部分進行的次序，先是自耶穌自己的生活開始，然後根據耶穌有關聖神的說話，檢驗聖神的特徵。

(一) 聖神是耶穌的「先鋒」

四部福音中，所記載耶穌的重要時辰，都特別指出聖神的臨現。耶穌在公開宣講之前，四部福音都一致地記載了他在約旦河受洗，聖神有如鴿子降在耶穌上面（註3），這已暗示此後耶穌所言所行的一切，無不由聖神來帶動。

尤其第四部福音，它以一特殊方式：「天主把聖神無限量地賞賜了他」（若34），肯定聖神在耶穌身上的臨現。可能也因此緣故，這部福音未再提及聖神在耶穌身上另有作為。雖然耶穌仍以不同方式談起聖神，此是後話。

至於對觀福音，以進入曠野受試探為例，三部福音都一致地表示耶穌由聖神所引。（註4）這是相當富有意義的，面對撒彈，耶穌是以聖神的能力反擊。而這，不正表示他常在聖神的指引下驅逐魔鬼嗎？因此對耶穌而言，聖神就是他的「先鋒」。尤其在路加福音中，更是不時地點出聖神在耶穌言行中的功能。路加福音所描述耶穌使命的總綱，便清楚地含有「聖

神是耶穌先鋒」的這層關係。（註5）

耶穌開始公開宣講之後，在巴勒斯坦刮起一陣耶穌旋風，對觀福音給人的感覺，耶穌就好像在風中，「風隨意向那裏吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從那裏來，往那裏去。」（若三8）耶穌的公開生活，便是在聖神的旋風之中。且聽伯鐸當時對他的印象：「天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因為天主同他在一起。」（宗十38）

其實，當時的群眾無不感到耶穌的勢不可當。「這是怎樣一回事？這是新的教訓，並具有權威」（註6）；「以致眾人大為驚愕，遂光榮天主。」（註7）這類的反應，繼續穿插在耶穌的言行之後。為此，原則上福音作者毋須處處點出上主之神臨於耶穌，因為這是言之在先的前題，雖然偶而也有特殊機會提醒讀者。（註8）

最後，若望福音在耶穌的光榮時辰，即死亡與復活事件上，也按照他的思路表達出了聖神的動向。（註9）不過，新約後來的其他幾卷中，尙會更清楚地肯定逾越奧蹟中聖神的祝聖（註10）以及賦與生命的功能。（註11）

至於瑪竇與路加的童年故事，根據天主聖神在耶穌生命中的「先鋒」角色，說出了後代教會的信仰：他因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成爲人。

從以上所述的聖神在耶穌生命中的出現，我們不能不同意依肋內所說「聖言與聖神是天主的雙手」，兩者相輔相成，密不可分，藉此完成了創造與救援的使命。但又因為彼此不同，因此需要認識個別的特徵。我們可以根據四部福音的記載，清楚地看到聖言成爲血肉的位格式「面容」，以及耶穌在言行中所表達出的特徵。那麼，聖神又有什麼特徵呢？

(二) 聖神的特徵

從四部福音的資料中，可以肯定聖神對耶穌生命的影響。然而，聖神怎樣影響了耶穌？影響的性質爲何？後果又是如何？這是我們所要研究的。

這一方面的資料，雖然沒有來自耶穌自己的說明，不過卻可用他論及聖神在門徒生命中所發生的影響，來探測他自己的經驗。如此嘗試，固然有其理由，也有其限度。所以我們有一個基本的前題：我們對降生的天主聖言，承認他具有真實的人性。（註12）他在人性生命中的認識與意識，需要學習與成長。因此他也需要聖神在這過程中的功能，根據他這樣的經驗，告訴門徒們聖神將會怎樣地影響他們。當然，我們也得承認他是天主唯一的兒子，同時也要肯定所有信徒是「在唯一兒子內」的天主子女。

若望福音記載耶穌在最後晚餐時，談論了天主聖神未來在門徒生命中的運作。（註13）我們也不能遺漏瑪竇福音中的一句話：「當人把你們交出時，你們不要思慮：怎麼說，或說

什麼，因為說話的不是你們，而是你們父的聖神在你們內說話。」（註14）根據我們所持的原則，耶穌之所以這樣表達聖神的運作，實在因為在他人性生命中，早就經驗到了。

我們無法逐一處理以上每段聖經，僅能舉幾個例子來闡明。比如：有關聖神的作證：「那發於父的真理之神來到時，祂必要為我作證。」（註15），難道不能應用在耶穌與天父之間嗎？聖神誠是作證的德能，如同光一般地指示耶穌，幫助耶穌意識到自己與天父的關係，同時也自我意識為子；聖神在耶穌內的光，也為天父作證。

這樣處理聖神的角色，乃是將耶穌人性意識的學習、成長，及他的成熟，視為是聖神德能的光照下，幫助他一步一步說出「阿爸！父啊！」（註16）一步一步肯定自己「在亞巴郎出現以前，我就有」（註17）。我們甚至利用若十四26，認為天主聖神「教訓」了耶穌一切有關天父的事。

聖神的特徵不在指向自己，而是指向天父，靈感耶穌意識自己與天父的唯一關係，並因此完美地表達出天父來。聖神是光照，自天父射到耶穌，所以耶穌也是光。（註18）聖神似乎早已是他的「護慰者」。耶穌受到聖神的光照，但注意的是天父。不過經過反省，他亦一步一步認識聖神在他內的功能。（註19）

甚至當耶穌意識到自己屬於大父，由他派遣，並「指證世界關於罪惡、正義和審判所犯

的錯誤」時，（註20）他的言行無不出於天主聖神的靈感。（註21）至此，我們嘗試了解釋天主聖神怎麼影響耶穌的生命。耶穌無限量地領受聖神，因而意識到自己與天父獨一無二的關係。根據這個獨特的意識，天主聖子在人性生命中思考、說話與行動，一方面成長得極為真實，另一方面也充分而完美地在他整個生活中，反映出天父。

天主聖神的特徵是什麼呢？祂是天主的德能，出自天父，指向天父，在耶穌基督的意識內光照，產生作證、教導、引入天父的效果；使他根據這個意識生活與行動。耶穌直接意識自己出自天父，但他同時經驗聖神的德能。末了，他還告訴門徒真理之神，「另一護慰者」將怎樣影響他們。

如果耶穌基督在人性生命內意識自己與天父的關係，在聖神的德能光照下增長與成熟，那麼，我們應當承認他對聖神的認識也有進展。易言之，耶穌對聖神的體認，漸由「功能的聖神」至「位格的聖神」。關於聖神的位格，耶穌在最後晚餐的談話中表達得最為清楚。

二、教會有關天主聖神的圖像

以下我們將先指出天主聖神在教會生命中的特徵，然後藉此檢討有關天主聖神的圖像。

(一) 教會生命中天主聖神的特徵

不論是在最後晚餐或耶穌升天以前（註22），按照基督的許諾，天主聖神果然隆重地降臨，這誠是末世的標記。對此，宗徒們非常重視，他們幾乎是有次序地記載聖神隨著基督對教會的指示（註23）而降臨。（註24）若望福音則是以他自己的方式，記載聖神降臨的教會。（註25）由此，我們不難瞭解新約教會中充滿聖神的經驗。

一向稱爲「聖神的福音」的宗徒大事錄，它所描述的教會便是持續不斷由聖神所推動的。保祿歸化時所受的光（註26），象徵著聖神的德能；而其書信中，「聖神」、「神恩」、「屬神的」也都是主要的課題，所提及的範圍之廣，無以倫比。誠如教宗若望保祿二世《救主的使命》通諭所說：「聖神是使命的首要行動者。」（註27）這在宗徒大事錄中，充分地印證出來。

其他書信也不乏經驗聖神的資料。默示錄的致七教會書，都是「聖神向各教會說的話」。（註28）而且，默示錄最後也說：「聖神和新娘都說：『你來吧！』」（註29）的確，聖神之於教會，按照後代神學所說的，猶如靈魂之於身體；聖神是教會的靈魂。但我們怎樣更進一步指出祂的特徵呢？

教會是天主的子民、基督的身體，以及聖神的宮殿。它的來源是三位一體的天主：耶穌

基督、天主聖神，以及來自天父的聯合使命，共同落實在教會生命之中。前面我們已說過聖神是基督「先鋒」的模式，也說過了祂在基督意識中的角色與重要性。同樣地，我們也可以用此方式來說明聖神在教會生命中的特徵。不過，在提出有關資料之前，我們應先對「意識」稍作一下說明，雖然前面已經應用過了。

意識與知識不同，人對客體的認識稱為知識，因而包含了主客的相對性，這種相對性可以說是知識的特點。至於意識，乃是人自我的認識或經驗，因而不含主客的相對性，是主體經驗自己。雖然意識尚可分析為「經驗之我」與「被經驗之我」，然而二者並無主客之對立，只是自我透視之兩面。再者，人雖然可劃分為精神、意願、感覺、情緒等不同層面，但「精神之我」、「意願之我」、「感覺之我」……並不分裂，而是一個主體或人格的整體顯現。

(註 30)

雖然聖經應用了許多不同的說法，來表達聖神對教會或個別信徒的影響，而肯定了天人之間的關係。但對這些受造物推動的名稱，採納的同時，必須注意天人之別。

我們真實相信聖神的運作與救恩層面的影響。本文中，作者自定「靈感」一詞，來總稱聖神對教會或個別信徒的影響。「靈感」是聖神的運作，根據若望福音，其效果包括靜態的「同在」，以及動態的「教訓」、「想起」、「作證」、「指證」、「引入」、「傳告」等。

聖神的靈感落實於信徒的意識，使他們體驗到自己與基督，或在基督內的天父之關係。當然，這種體驗的能感度也有強弱之別；但無論如何，教會團體或信徒個人受到聖神的靈感意識，能使他們分別在理智、意願、情感、行動，甚至身體各層面上，產生各類不同的效果。

若望福音應用的名稱多屬理智層面。大體而論，聖神的效果不是增加真理的內容，而是對真理或基督產生前所未有的透視、信服……，而願為它作見證。保祿也常提到聖神的效果，大家比較熟悉的是迦五 22，相較之下，保祿所提之聖神，則多屬意願與情感層面。總之，信徒受到聖神的靈感意識，該似梵二大公會議所說的「信德的超性意識」(A Supernatural Sense of Faith)。(註 31)

(二) 天主聖神的圖像

新約聖經中多的是聖神的圖像，而且這些圖像幾乎都是表達功能或活動，並不具有固定的形態。我們先把聖神的圖像列在下面，然後根據聖神的特徵，簡單解釋一下。

1. 風 (若三 7 ~ 8)、暴風 (宗二 2)
2. 氣 (若廿 22)、嘆息 (羅八 26)
3. 水、活水 (若七 38 ~ 39)
4. 油、傅油 (若壹二 20、26 ~ 27)

5. 火（格前三13）、火舌（宗二1））3）
6. 雲、雲彩（路一35；路九34））35）
7. 光（宗九3；路廿一27）
8. 手指（路十一20；格後三3）
9. 印（格後一22）
10. 鴿子（谷一10）

幾乎所有的圖像都表達為動作或流體，易於感覺卻難於捕捉，但無論如何，都象徵著聖神對意識的靈感。

何以聖神的靈感會產生那麼不同的圖像呢？如前所言，不同的圖像出現在人性各個層面上，反映出聖神靈感在各層面上的效果或經驗。意識受到聖神的靈感，幫助信徒升入基督或天主的領域，而產生理智、意願、情感、行動、身體等不同層面的效果。

在理智層面上的效果，是對啓示真理的領悟。聖神的靈感使遲鈍愚昧的心靈豁然開朗，思考靈活，分辨是非，因此極易以光、傳油、手指、印來象徵。意願層面則是對神聖美善的吸引與追求，聖神的靈感使懶散畏縮的心興奮勇敢，勇於接受挑戰，追求天主，因此自然以火、火舌、氣、嘆息、鴿子來象徵。理智與意願由於受到聖神的靈感推動，常會引起情感的

共振。因此上述圖像全部反映出感性層面來。至於風、風暴、風水、活水，應該象徵著人受到聖神靈感，而產生在基督內的行動之強勁，身體之舒爽，生命的活躍。當然，風與雲表示靈感的不可預測、來去自如，以及無可明言的神聖境界。

的確，新約聖經中聖神的圖像，大都象徵祂的德能。聖言降生成人，聖神則是「先鋒」。祂以祂的德能，使基督的奧蹟及其宣講與行動，產生信仰與救恩的效果。聖神的靈感，使基督內的天主啓示得以完成。

同樣，信徒受到聖神靈感的意識，因而轉向耶穌基督，回應並答覆天父所啓示耶穌的言行。因此，聖神就好比天父的右手，觸動人心；而聖言就好比天父的左手，惠施天恩。雙手相輔相成，共同完成天父的救恩計劃。

聖神以德能指向耶穌基督，引導人瞻仰基督、認識天父，但祂卻並不顯露自己。耶穌在晚餐廳中談論聖神，說祂是「護慰者」（註32）；若望壹書稱基督為「護慰者」（註33），為此耶穌自己也曾辨明，說聖神是「另一位護慰者」（註34）兩位護慰者仍具差別，也就是「言」與「神」的不同了。這位「另一位護慰者」的德能，常靈感信者意識，但祂的「位格」卻不易藉其圖像突顯出。初期教會則稱祂為「主及賦與生命者」（註35）

在說明聖神圖像之後，我們大概稍可瞭解到為什麼《居間的天主》（註36）一書這麼地

引人注意聖神靈感信徒的意識，幫助信徒體驗與基督的關係，以及在基督內與天父的關係。聖神居間作媒，觸發天主經驗，這誠是基督宗教的基礎信仰：一方面，耶穌基督由於聖神的居間，在人性中意識天父，構成天主聖三在救恩史中的啓示高峰；另一方面，作為天主子女的基督信徒，也是「天主派遣了自己兒子的聖神，到心內吶喊說：『阿爸！父啊！』」（註37）

聖神的確是「居間的天主」，使天主子女經驗天父，或亦可說是「在聖神內」天人交會。因此，信徒可以更廣泛、也更容易地接受聖神圖像所象徵的功能，對他們新約所記載的幾幕聖神降臨圖像（註38）所指向的內在靈感經驗，比外在情景的肯定，來得更為真實與重要。

三、探索天主聖神的總結

這篇文章，尤其這一部分，似乎常在思考天主聖神的特徵，現在也許可以做一總結，簡潔與扼要的總結。分為兩個層次；第一是聖三奧蹟之內，第二是救恩計劃之中，雖然難能完全分開清楚地寫出。

(一) 聖三奧蹟之內的聖神特徵

天主是父，子，聖神；所謂天主性不是別的一個，即是父，子，聖神三位一體。說明聖

神的特徵，必須根據天主性，亦即在三位一體中，此外別無其他的途徑。

父之爲父，由於生子。子之爲子，由於父生子。聖神之爲聖神，由於生育的德能。生育的德能，使父生出子來；也使子投回父去。所以聖神是天父的聖神，也是「自己兒子的聖神」（迦四 6）。在天主性的生育德能內，父說：「你是我的兒子，我今日生了你。」（參閱：宗十三 33）子說：「阿爸，父啊！」（參閱：谷十四 36）

聖神是生育的德能，三位一體中的生育德能，這是聖神的特徵，雖然必須與父、與子共爲一個天主性體。但這樣扼要的簡潔的說明，與老子道德經的哲學絕對不同。甚至第四福音的序言中也闕如。它根據的是新約聖經，最後根據的是耶穌基督，也不是他親口如此申述了，更是根據他的生命，生命中對天主的稱呼，以及生命中的死亡與復活。新約聖經中有關耶穌基督，有關父子聖神，有關起初（參閱：若一 1；哥一 15 等等），使天主聖神的特徵清楚地呈現出來。雖然天主聖三是奧蹟，但奧蹟啓示出來，也該應用適當的言語表達。

天主是圓滿（哥一 19）所以聖神是圓滿的德能；天主是愛（若壹四 9）所以聖神是愛的德能；然而父與子各以自己的特徵是愛、是圓滿。聖神是專名，因爲圓滿地充滿一切豐富，包羅萬有，光輝萬丈，聖哉聖哉，是爲聖德之神。因而子稱父爲「聖父啊！」（若十七 11）父祝聖了子；父光榮了子，子光榮了父。祝聖、光榮都在圓滿的聖神德能內。父在聖神內充

滿子，子在聖神內充滿父。父，子，聖神是永恆的生生不息。聖神的特徵是生生之德，父生出子來是在聖神內的下迴向，子投回父去是在聖神內的上迴向。下迴向與上迴向是生生之德的不息、永無止境的運動。不是直線而是螺旋的方式；不只自上向下，也是自下向上。（參閱：〈一個生命的基督論〉）

然而父，子，聖神是三位。「位」的意義是「捨己爲他」交給另一「位」；父生出子來，子投回父去，這是位與位的「捨己爲他」交給另一「位」。至於聖神的特徵是位的德能，所以是第三位，在祂的德能內，父位與子位結合，所以聖神被神學家稱爲父與子的「合」，或者父與子的「我們」。無論如何，這也顯出天主第三位的特徵。「位」是自由，「捨己爲他」必須出於自由。天主聖神是自由的德能，在祂內父生出子來，子投回父去是自由的。這是父，子，聖神的自由，是天主性的自由。但天主是必須的，自有的。

天主是父、子、聖神，三位一體。表達聖神的特徵，無法不與父及子相連。在祂，父在子內，子在父內；也由祂，父子彼此無限分明。這誠是天主聖三的奧蹟。

(二) 救恩計劃中的聖神特徵

救恩計劃是天主聖三的工程，但聖三奧蹟中聖神的特徵該是我們這個層次的根據。古代教父依肋內曾說聖言與聖神是天父的雙手，處理有關救恩計劃的聖經資料，必須顧到雙手，

雖然兩封對此非常重要的厄弗所書與哥羅森書幾乎只提耶穌基督，但常能發掘右手聖神。

打破永恆的靜默是聖言，「萬物是藉著他而受造，凡受造的沒有一樣不是由他而造成。」（若一3）保祿說：「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者。」（哥一15）如此啓示了天父生子之生，決定生出一切受造物，祂的愛子成了首生者。天主聖神常是先鋒，祂是生育的德能，在祂內創造萬有，這使人想起創世紀來。（參閱：一2）生子的德能，也是生一切受造物的德能。聖神是天主「自己兒子的聖神」，所以一切受造物，尤其代表受造物的人類，生育出來是按照天主的肖像。（參閱：創一27）

天主聖神的特徵在救恩計劃中依然顯露，生生之德的特徵自奧蹟流入歷史。天父生子的德能創生一切受造物，這是聖神論的表達方式。但保祿說：「因為在天上和地上的一切，可見的與不可見的，……都是在他內受造的；一切都是藉著他，並且是為了他而受造的。」（哥一16）這是基督論表達方式。聖神是創造的德能，聖言是創造的肖像。萬有本質上由天父的下迴向產生的，祂的雙手是聖言與聖神，但聖神仍具先鋒的特徵。另一方面，根據聖神的特徵，她也推動一切受造物在首生者耶穌基督內，投回天父那裡去。所以，首生者耶穌基督如同保祿說的：「萬物都屈服於他以後，子自己也要屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。」（格前十五28；參閱：全上20-28）這上迴向的德能仍舊是天主聖神。（參閱：

羅八 18（30）。

但在此補充一個與聖神特徵有關的思想，即「同步進行」。在聖三奧蹟中，父生出子來，子投回父去，聖神的德能與父及子同步進行。在萬有的造生與屈服的下迴向與上迴向的運動中，聖神生生之德同樣與萬有同步進行。這是所謂「一神泛在論」。現在我們特別處理的是人的「由上而生」或「重生」（參閱：若三 3（5），因為上面已經對人的創造說過了。

救恩計劃中新約聖經主要處理的是人，因此我們的總結必須扼要地對此申述。耶穌自己對尼苛德摩說：「我實實在在告訴你：人除非由上而生，不能見到天主的國。……我實實在在告訴你，人除非由水和聖神而生不能進天主的國。」（若三 3（5））天主的子女是由生育德能而生，但這是出於祂生聖子的生。

聖三奧蹟中生育德能使父生出子來，也使子投回父去。救恩計劃中，天主子女為天父所生，也投回天父去，這也是藉著聖神的德能。此即「接受」，或者信望愛三超德。稱為超德，因為由於與聖神同步進行，進入天主層面，與天父位與位的接觸。天主子女「捨己為他」交給天父；但這在耶穌基督內。聖神「下迴向」與「上迴向」德能的特徵在此也很明顯。

有一個重要思想在探索聖神總結之末必須加上。首生者天主子是為了我們人類、並為了我們的得救，所以他是基督。基督是「受傅者」，天主聖神的一個圖像是「傅油」。耶穌受

洗奧蹟中，聖神藉著鴿子的形像降在他上邊，天父在聖神內爲他傅油，因此他成了基督。天主子女同樣也都成了基督信徒，因爲他們跟隨基督，也在聖神的德能之下，受了聖神的傅油。（參閱：若壹二 27）無論如何，基督——天主子以及基督信徒——天主子女，即使名稱不同，意義有別，實際上是整合爲一的，由於天主聖神也是「兒子的神」也是「基督的神」。

這篇文章屬於聖神論構思部分，有關聖神的特徵將會應用到下面幾部分的資料之中。

（《神學論集》一一六期）

註 1：若十四 25 ~ 26；參閱：若十六 12 ~ 15。

註 2：參閱：格前二 10。

註 3：參閱：瑪三 16 ~ 17；谷一 10 ~ 11；路三 21 ~ 22；若一 32 ~ 34。

註 4：參閱：瑪四 1；谷一 12；路四 1。

註 5：參閱：路四 16 ~ 22。

註 6：谷一 27。

註 7：谷二 12。

註 8：參閱：路十 21。

註 9：參閱：若十九 30，廿 22。

註 10：參閱：希九 14。

註 11：參閱：羅八 11。

註 12：參閱：希四 15 至 16。

註 13：參閱：若十四 16 至 17、26，十五 26 至 27，十六 7 至 15。

註 14：瑪十 19 至 20。

註 15：參閱：若十五 26 至 27。

註 16：谷十四 36，參閱：若十六 13。

註 17：若八 58。

註 18：以上思想得諸 John C. Haughey, *The Conspiracy of God, The Holy Spirit in Us*, pp. 3-11。他並不應用聖經，只是直截地切入耶穌在聖神的保護下所經驗天父的過程。

註 19：參閱：若十四 15 至 17。

註 20：參閱：若十六 5 至 11。

註 21：參閱：瑪十 19 至 20；路四 16 至 20。

註 22：參閱：路廿四 49；宗一 8。

註 23：參閱：宗一 8。

註 24：參閱：宗二 1 至 13，八 14 至 17，十 44 至 48，十九 1 至 6。

註 25：參閱：若廿二 至 23。

註 26：宗九 3。

註 27：《救主的使命》通諭，第三章。

註 28：參閱：默二 7、11、17、29，三 6、13、22。

註 29：默廿二 17。

註 30：參閱：張春申〈耶穌的知識與意識〉，《神學論集》五四期（一九八二冬）五三七～五五二頁；五五期（一九八三春）七九～九三頁。

註 31：參閱：〈教會憲章〉12。

註 32：若十四 26，十六 7。

註 33：若壹 二 1。

註 34：若十四 15。

註 35：參閱：《尼采—君士坦丁堡大公會議信經》。

註 36：John V. Taylor, *The Go-between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*, (London: SCM Press, 1972)。

註 37：迎四 6。

註 38：參閱：耶穌受洗，顯聖容時的雲彩，五旬節事件……等。

聖神與天主之母瑪利亞



導 言

一九九五年我曾出席耶穌會第三十四屆大會，其最大特色之一就是通過〈關懷女性處境〉的法令。男女平等再次成爲我的神學反省。事實上，之前我早已感覺一條思路可循，那是一九八七年聖母年的事，也曾爲此寫些文章。大會結束東返之後，由於國際婦女年尚在熱烈進行之中，於是爲《見證》月刊，扼要、簡潔地寫了一篇短文，繼續爲男女平等課題，尋找神學基礎。那期《見證》（二五三號）也有別的幾篇文章回應。

次年我又在《神學論集》（一〇七期）發表同樣性質的文章。但我的神學反省出自信理，讀來應該相當理論，不過也獲得幾位同僚的肯定。基本上，有關男女平等有別，我根據救恩史中聖言與聖神的角色來處理。兩者文章收集在這部分中，因爲與聖神的特徵有關。

此後，我在一個機會上讀到上智出版的一本名爲《瑪利亞——聖神和教會的畫像》小書，

它是頗有聲望的法國聖經學家方濟·沙維·杜韋寫的默想。使我喜出望外的是他根據聖經的反省（參閱：頁6～10），竟然與我出自信理的反省相同。「她是童貞女又是母親，她象徵永遠的懷孕，她是天主聖神的畫像。」（全上頁12）聖母瑪利亞是天主聖神的末世性的真實象徵，這是我表達的方式。杜韋的書寫得很美。

思索男女平等引領我以聖神論詮釋天主之母瑪利亞，這部分的第三篇文章是一個簡介。

「尋」聖母瑪利亞的角色

台灣天主教婦女如所預料在這國際婦女年中非常活躍，令人興奮；陪伴她們的男性也分享了她們的成果，這篇文章與她們一起謝幕。但該是開始，並非結束。

我的印象中西方女性神學家對於聖母瑪利亞角色非但不夠發揮，甚至好像故意閃避，大概由於福音中她的圖像不容易在現代採用之故。今年台灣出版的兩本書：《尋——女性神學的台灣經驗》與《回到生命的原點》，前者尚有一些專文關於聖母瑪利亞，後者簡直是鳳毛麟角。我自己則覺得自神學方面深度研討男女，必須重視聖母的角色，尤其在天主教的傳統之中。我想冒險地提出一些觀點，有待神學界的反應。

我從天主聖言成爲血肉的基本信仰出發。耶穌基督是男性。但有關他尊重婦女的劃時代作爲，已是大家一致肯定的。然而對天主是在男性身上成人這件事，女性神學家怎樣想？我

讀到一些解釋。如祂未嘗不能降生成爲女人；至於基督是男性，這是社會背景使然，或是無關宏旨的事。甚至也說，所以是男性，正是爲了釘在十字架上宣告父權主義死亡等等。我總覺得並不信服。反而感到並沒有重視耶穌基督是個男性的事實。這個事實的意義的肯定，我認爲應該同時與聖母瑪利亞並提。

我還是根據創世紀那段話來反省。天主照自己的肖像造了人：造了一男一女。但天主生了子，發了神，天主是三位一體。那麼男女自然令人想到天主聖言與聖神，因爲人是天主的肖像。男女平等有別的終極根源該是在聖言與聖神的平等有別上。近來有人把男女比諸鳥之雙翼，我覺得很好。教會傳統中說聖子聖神是聖父（天主聖三中的根源）的雙手，雙手可以用來象徵男女。

然而今日有些神學家對天主內在生活提出更加完備的陳述，不但聖父經由聖子發聖神，而且聖父在聖神內生聖子；這倒更加顯出聖子聖神的平等有別。這裡不應繼續天主聖三奧蹟討論，更該立刻著眼於耶穌基督與聖母瑪利亞。

在救恩歷史中，天主的工程是藉著言與神。比如有關創造，「天主的神在水面上運行」（創一2）；接著便是發「言」創造（同上3-31）。創造人：一男一女；新創造的時刻便是「他因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人」。保祿宗徒稱基督爲「最後的亞當」，後來

的教父連同聖母提出「新亞當」與「新夏娃」。值得注意的是創世紀中夏娃來自亞當的肋骨，而耶穌基督是來自聖母瑪利亞的肉軀；天主在亞當鼻孔內吹了一口氣（創二7），聖神庇蔭於瑪利亞（路一35）。聖言與聖神在男女身上的功能多麼平等而有別地表達出來。

教會神學歷史中，有關天主子耶穌基督真天主又是真人的信理演變，歷時好多世紀，結果凝結成了「兩性一體」的公式。（註）至於所謂「位格性結合」，即聖言與人性之結合在後代士林神學的討論中，意見紛紜，知其然不知其所以然，不過至少了結了一個「公案」。我在此也不必去說現代基督論的種種問題。不過應當說的，古老傳統以及厄弗所大公會議的有關「天主之母」的道理卻並未如同基督論一般地引起進一步的討論；這是否是父權主義的作祟呢？或者本身並無可以討論的需要呢？八年之前，我曾在《神學論集》發表過一篇文章：〈聖母蒙召升天的末世意義〉（見：《聖母年向聖母獻上一瓣心香》，66～74頁，聞道）。這篇文章可說大膽地進入聖母奧蹟，但中文神學圈中無大反應。

在這國際婦女年中，我的反省又回到聖母奧蹟，將它與基督奧蹟相比。當然我的動機是男女平等與有別，目的是發現天主聖三的內在生活以及對外的救恩計劃中，確是與人性密切相關。人的生命反映天主的生命。現在我想把自己觀察到的因素，依次簡單地寫下來。

（一）希伯來語中，「言」是陽性；「神」是陰性。自聖三道理來說：言與神都在天主性內，

超越陰陽。但由於在救恩史中，言與神與不同的性別「結合」，使信者反省男女以天主內在
生活為基礎。

(二)天主聖言成為血肉，是為耶穌基督天主子。天主聖神庇蔭聖母瑪利亞生子，是天主之母。
二個稱謂同是存在性地真實。耶穌是天主子，不只與天主性，也與其人性結合。聖母瑪利亞
是天主之母，也與人性即其母性結合。

(三)我們應該追問結合的性質。在基督論上應用的是位格(聖言)與人性的結合(Hypostatic Union)，成為降生成人的天主子。那麼天主聖神怎樣蔭庇聖母瑪利亞，使她成為天主之母呢？這是聖母論上從來沒有面對的。我嘗試的解釋是天主聖神與瑪利亞的人格結合，稱為真實象徵的結合(Symbolic Union)，其意義是天主聖神與瑪利亞之關係，為象徵者與象徵之關係，即聖神的特徵表達自己於瑪利亞；瑪利亞成為真實的象徵、天主聖神的特質之象徵。真實的象徵與象徵者之關係是不混合、不分離，這是聖神與瑪利亞的結合。從此瑪利亞可稱為天主聖神的肖像。聖神的特徵是什麼？今天神學上發掘祂的特徵，稱之為天父生子的「生育德能」。如此，在救恩工程中，聖神庇蔭瑪利亞的真實象徵結合，一方面使她成為天父「生」子於人世的媒介；即在聖神庇蔭下「生」；這也使聖母瑪利亞真實地成為天主之母。另一方面，由於真實象徵的結合，聖神使她懷孕與生育了降生成人的聖子耶穌基督。在聖神

的真實象徵：聖母身上，天父生聖子於世，構成聖母與天主聖三的唯一無二的關係。

(四)如此，如同基督論上有「一位兩性」的公式，聖母論上按照上面的解釋可有「三位在一位」的公式。耶穌基督與聖瑪利亞之關係基於聖言與聖神的關係：男女平等有別終於在天主內尋到基礎。本文的「尋」臨時到此為止；應將繼續發揮與澄清下去。（《見證》二五三期）

註：加采東大公會議於公元四五一年召開，反駁基督一性論（即：只有天主性，或只有人性），宣佈基督「兩性一位」（即：同一個子具有完整的天主性、完整的人性。至於兩個性體之間的關係是不分裂、不相離、不混合、不轉變。兩個性體保持不同特性，合成一個位格）的信理，而且正式採用「天主之母」的名稱。

聖母瑪利亞與天主聖三中的聖神

一九九五年十二月出版的《見證》(二五三號)中，我曾為國際婦女年的閉幕，寫了一篇題名為〈「尋」聖母瑪利亞的角色〉短文，將聖神庇蔭瑪利亞的關係，解釋為「真實象徵之結合」。「真實象徵」是出自拉內神父(K. Rahner)的靈感。文章的結尾曾說必須繼續澄清與發揮，本文便是為此而作。將分為四段處理：一、再說「真實象徵之結合」中的瑪利亞；二、對教會傳統中聖母學資料的澄清；三、基督論觀點下的聖母論；四、有關女性的神學。

一、再說「真實象徵之結合」中的瑪利亞

路加福音記載天使加俾額爾報喜並回答童貞女瑪利亞說：「聖神要臨於妳，至高者的能

力要庇蔭妳，因此那要誕生的聖者將稱為天主的兒子。」（一35）這句話在聖母論上一般重於顯示童女生子；我卻用來說明瑪利亞為「天主之母」的信理。

究竟耶穌基督怎樣真實地稱為「天主子」。早期大公會議的信理是「位格與性體的結合」，以及「一位兩性」的公式。天主聖言成為血肉是聖言的位格與人性的結合。有關大公會議的教導毋須在此多說。

我對究竟瑪利亞怎樣真實地稱為「天主之母」，比傳統的解釋更為認真，傳統解釋只因為瑪利亞產生的耶穌基督是天主子，所以她是天主之母。我的解釋更加符合聖經的話，即因「聖神的庇蔭」，所以瑪利亞產生天主子耶穌；她稱為天主之母是由於與聖神的「真實象徵的結合」的緣故。

我的整個解釋出自天主聖三論的考量。聖三論中今日不但說天父經由聖子「發」聖神，同時也說天父在聖神內「生」聖子。聖神的特質是天父生子的「德能」。根據這些資料，我探討了天主之母的奧蹟。三位指天主聖三的神聖與超越的位格，一位指聖母瑪利亞的受造位格。為此公式中的「位」不是同義，而是比義。

首先我將天使加俾額爾回答瑪利亞的話中之「臨在」及「庇蔭」，視為聖神與瑪利亞人位的結合。在聖三「向外」的救恩工程中，此一結合一方面使她成為天主「生」子於世的媒

介；即在與瑪利亞結合的聖神內「生」，也使她真實成爲天主之母。另一方面同一結合使瑪利亞真實懷孕與生育了降生成人的天主子耶穌基督。由此可見，聖母瑪利亞真實地表達了天主聖神的特質即「生育的德能」。這是「三位在一位」的意義，每位與瑪利亞的關係不同。

對於聖神與瑪利亞結合，我稱它爲真實象徵的結合。天主聖神是象徵的真實主體，表達自己於象徵中，而象徵即是瑪利亞的主體。二位的結合即是真實象徵的結合。象徵與所象徵者的彼此之間不混合、不轉變，同時卻不分裂、不相離。於是爲天主之母的奧蹟，我撰了一個公式，即「三位在一位」。出發點是關於聖神的主體與瑪利亞主體的結合，一次而永遠的結合。聖神與瑪利亞之間的關係，自「一體」(unity)範疇而言是結合；自「位際」(interpersonality)範疇而言是二位。以上是我在〈「尋」聖母瑪利亞的角色〉一文中的意見。

二、對教會傳統中的聖母學資料的澄清

爲什麼「尋」？其中一個緣故是由於受到教會傳統的影響。下面我要引證凱利(Tony Kelly)的一長段話，正是要求對於聖母瑪利亞的角色有一抓住重點的說明。

「天主教和東正教的聖母敬禮傳統令人驚訝(聖葛利農、聖郭爾培、聖亞豐

索)。在天主教的傳統中，瑪利亞的角色，可說包涵了有關天主聖神的深度神學；她被認作天主聖神非常卓越的宮殿，受到聖神唯一無二的恩惠，幾乎是『聖神的降生』（聖郭爾培）；是她生產了基督，她是耶穌的『超級』證人；她在基督身上發生自己的一切意義；她偕同所有信者一起祈禱，她引導他們歸向基督；她以擴大的母職培育他們；她居於教會的中心；她是『諸寵中保』；為千千萬萬信徒，由於她，天主的奧蹟顯得特別的溫柔與親密；也由於她，天主親近如『愛』。她顛覆了對於天主統統男性化的稱謂。

我們承認上面一連串肯定引人混淆，但是並非所有混淆都是膚淺或有害。天主教的聖母敬禮整體說來非常特殊，也許過分與超重；因此要求一個更明確的聖神學，對於瑪利亞以及諸聖身上顯揚出來的聖神，作更加深湛的解釋。」（註）

這一長段話指出教會傳統中以敬禮來表達的聖母瑪利亞：她與聖神、與基督、與教會的關係。值得注意的是凱利要求一個明確的聖神學來作深湛的解釋。我自己覺得聖神與瑪利亞的「真實之結合」，顯而易見地可以說明為什麼聖母瑪利亞是聖神「非常卓越的宮殿」、「受到聖神唯一無二的恩惠」，因為如同拉內神父所說，象徵是由象徵的主體所「創造」，而象

徵的主體因此內在於象徵，並由它而表達出來。那麼聖母瑪利亞（象徵），不是聖神（象徵的主體）的「非常卓越的宮殿」嗎？同時出於聖母瑪利亞因此成為「天主之母」，她不是「受到聖神唯一無二的恩惠」嗎？

至於聖郭爾培恐慌地說出的「聖神的降生」，在聖神與瑪利亞的「真實象徵之結合」中會得到更為正確的解釋。聖神在此結合中，並不「降生成人」，而是「自現於人」。有了這個重點說明，教會傳統敬禮中聖母瑪利亞與耶穌基督和教會的關係應該不太困難得到神學解釋。

我們再說一遍，無論如何，真實象徵的結合，絕對不應導致「聖神降生成人」的錯誤想法。拉內神父早已有力地指出降生成人的只可能是天主聖三的第二位天主聖言。我們強調的是聖神與瑪利亞二位之結合的真實象徵的奧蹟。如此一方面可以如同凱利，我們承認教會傳統敬禮中，對於聖母產生的「混淆」；同時指出其緣由，因為天主聖神與她結合的奧蹟確是「自成一格」不易釐清；另一方面我們提出的結合「模型」與「公式」應該切中奧蹟的要點，這在下段的比較中尤為明顯。

三、基督論觀點下的聖母論

基督論冗長的信理演變中，澄清了不少理念，以及接受一些公式。我想首先根據基督論來確定本文有關聖母瑪利亞的構想。此後，再從新約中，提出有助反省的資料。所以也分二節：(一)基督論的典範，(二)聖經的啓發。

(一)基督論的典範

耶穌基督是降生成人的天主子。永遠的聖言的位格與人性結合，稱爲位格與性體的結合。所以基督論上有「一位兩性」的公式。因此在基督身上天主性與人性不混合不轉變、不分裂不相離。

聖母瑪利亞是天主之母，永遠的聖神位格與她的位格結合，稱爲真實象徵的結合。所以聖母論上擬出「三位在一位」的公式。在天主之母身上聖神的位格與瑪利亞的位格不混合不轉變、不分裂不相離。基於這個結合，聖父及聖子與聖神同在聖母瑪利亞內。

基督論中的結合與聖母論中的結合，意義也並不完全相同，但是具有類比。其實聖三論中的三位神聖位格，在內在生活中，也不完全是同義，而是比義的，因此「向外」的救恩史中，聖子與人性的結合與聖神與瑪利亞位格的結合，也不是同義，也是比義。

基督奧蹟中，天主子表達自己於人性、攝取的人性中。於是在基督身上的有形可見的言行，實是天主子的言行。至於聖母奧蹟中，天主聖神表達自己於瑪利亞的人格上。於是無形可見的聖神，出現在瑪利亞、天主之母的面容上；但是兩位不混合，瑪利亞、天主之母的面容是真實象徵，與所象徵的聖神並非一位而是兩位。見了瑪利亞、天主之母的面容，真實象徵地認識天主聖神。聖經中本來常用一些如水、風、氣、傅油來象徵聖神，由於聖神與瑪利亞真實象徵之結合，聖母是無可倫比的唯一無二的聖神的象徵。這真是凱利在教會傳統中指出的：「由於她，天主的奧蹟顯得特別的溫柔與親密；也由於她，天主的親近如『愛』。她顛覆了天主統統男性化的稱謂。」

然而如同在基督論中有「一性論」異論，把基督的天主性與人性混為一談，那麼聖母論也可能有「一位論」的危機把聖神與瑪利亞混為一談。大概有人笑我們信的是「瑪利亞教」，便是無意識地混為一談的後果。不過「三位在一位」是相當清晰的公式。

我知道今日基督論已經不太喜歡多說加采東大公會議的公式；但是這裡所以如此討論，也僅是因此可以清楚說明聖母瑪利亞「受到聖神唯一無二的恩惠」，同時把「聖神的降生」這類表達說得更加正確。

(二) 聖經的啓發

根據天主聖三論，父、子、神三位有別，但是並不分開，而是同在唯一天主性內互相滲透（Perichoresis）。而在天主「向外」的救恩工程中，三位亦是有別而不分開，由於「向外」工程具體落實於聖言與聖神完成的使命之上，因此聖言與聖神兩者的有別而不分開，更在耶穌基督與聖母瑪利亞身上顯出來。

「他（聖子）因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人」。另一方面「聖神要臨於妳，至高者的能力要庇蔭妳……那要誕生的聖者將稱爲天主的兒子。」（路一 35）

同樣在耶穌基督與聖母瑪利亞的言行中間，也能看出聖子與聖神的分開。

「天主把聖神無限量地賞賜了他」（若三 34），「上主的神臨於我身上，因為祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊……」，耶穌自己把這句依撒意亞先知預言指向自己。（參閱路四 17、21）從此他宣講天國臨近。另一方面，聖神庇蔭的瑪利亞懷有「天主的兒子」向依撒伯爾請安，後者遂充滿聖神（參閱路一 40、45）。聖子與聖神有別而不分開，又顯示在耶穌與瑪利亞身上。不過，降生成人的聖言，既是言，自然更加顯出傳播福音的言行，這是屬於「啓示」領域。至於聖神庇蔭的瑪利亞，該是更加顯出「靈感」的領域。我覺得若望福音第二章與第十九章似乎可從這個角度來註解。加納喜宴上，耶穌的母親扮演的角色，不論向自己的兒子或向僕役，她或者是提醒，或者是推動，該是來自聖神的靈感。至於哥耳哥達

山上，耶穌同時把自己的母親（十九27）和聖神（十九30）給與人類。

上文第二段中，凱利提出教會傳統敬禮中聖母瑪利亞與基督及其教會的關係，應該同樣根據聖神與瑪利亞的結合來作更確切的解釋。

四、有關女性神學

本文是繼續發揮澄清國際婦女年中撰寫的一篇文章（「尋」聖母瑪利亞的角色），該文旨在將男女平等與有別扣在聖言與聖神的聖三道理上，得到終極的解釋。天主超越陰陽或女性別。不過由於耶穌基督與聖母瑪利亞，我為男性與女性的平等有別，「尋」到基礎。創世紀中男女共為天主的肖像；新創造的肇始者耶穌基督和聖母瑪利亞各為聖言與聖神的肖像；但是聖言與聖神的根源是天主聖父，耶穌基督和聖母瑪利亞共為天主的肖像。

本文寫作期間，曾與王敬弘神父分享討論，他最後提出一個困難。簡單地說，教會祈禱向耶穌基督「朝拜」(Cultus Latriae)；向聖母瑪利亞恭敬(Cultus Superduliae)，豈非顯出不平等嗎？

他的困難要求再加澄清。朝拜耶穌基督「由於二性一位的結合，基督的人性可以說是聖言的準部分(Quasi Pars)，正因如此，它在聖言內一同享受崇敬。它本身雖然是崇拜的對

象，卻不是因它本身而受到崇拜（in se, sed non, propter se），它之所以受崇敬，乃是由於它與聖言緊相結合。」（奧脫，《天主教信理神學》上冊，光啓，二百六十四頁）換句話說，耶穌的人性並未變成神性。教會並不崇拜聖母瑪利亞，因為聖神與她結合，各自保持原位，並不混合或轉變。教會恭敬聖母瑪利亞因為她是聖神的象徵，但是她保持自己的人格與人性。

爲此耶穌基督與聖母瑪利亞平等地具有人性，雖然男女有別，而這平等有別，根據舊約，繫於天主的創造男女共有自己的肖像。我在新創造的光照下，將新亞當與新厄娃繫於天主聖三奧蹟，平等有別更爲明朗。

其實今日男女平等有別，已爲信者與不信者共同接受的原則。我的「尋」的確一方面好像爲此原則指出信仰的終極基礎；而另一方面更是因此發現聖母奧蹟的深湛解釋。當然不能不懷有戰戰兢兢的心情。在梵二大公會議後的神學氣候以及一片低調聖母論之中，我的論點一定斥爲謊謬。即使面對傳統聖母論專家，大概一時也難立足。不過由於我對聖母論偏愛，近年以來，一步一步引領我想到這裡。

我的「尋」爲我自己回答了爲什麼聖言降生成爲耶穌基督是一個男人，因爲聖神庇蔭的聖母瑪利亞是一個女人。這不只是男女平等有別的問題，而是天主奧蹟與人的奧蹟的對應之

美的問題。同時我的「尋」也肯定我對天人之間關係曾經提出的「一體」範疇。聖言與耶穌人性的結合，以及聖神與瑪利亞人位的結合，將耶穌基督與聖母瑪利亞共同代表的人間男女，結合在永恆的天主聖三生命中，完成天主愛人的「一體」。但這個神學構想也不忽略「實際」，因為愛是自由的。

五、結論

寫完此文，自己也覺得這是出自聖經、大公會議神學以及西方象徵典範的產品。為一位東方神學反省者，好像是非常吃力的工作。如果將此文簡化為中文，大概只需向瑪利亞說：「妳是天主聖父的掌上明珠，妳是天主聖子耶穌的母親，妳是天主聖神的儀容，妳是天主聖三賜給人類的珍寶。」這樣中文教會與大公教會在聖母敬禮的傳統中融合為一了。敬禮聖母瑪利亞，信仰中經驗天主聖神的靈感。（《神學論集》一〇七期）

註· Tony Kelly, *The Range of Faith, Basic Questions for a Living Theology*, P. 75, St. Paul Publications, Homebush NSW, Australia, 1986

聖神庇蔭的聖母瑪利亞

梵二大公會議的聖母論已自前一代的五彩繽紛，繁文縟節，出於孝愛熱情，忽略教父傳統的誇大神學退出。此後基督之母更是在天主救恩計劃中受到注目，顯揚出新約所表揚的熙雍女子。〈教會憲章〉第八章予人清新與明朗的感覺。然而大公會議之後，瑪利亞：聖神淨配的思想卻逐漸發展，或許這正是新約聖經蘊藏的啓示。聖神年對此簡介，應該非常適合。教宗若望保祿二世聖神年禱詞中有一段說：「生命之神，聖言藉祢的力量降生成人在靜默中聆聽之女子，童貞瑪利亞的胎兒取了血肉。」我們分爲三段簡介：一、瑪利亞，天主聖神的末世真實象徵；二、聖神庇蔭的聖母論大綱；三、結語反省。

一、瑪利亞，天主聖神的末世真實象徵

本書這部分前面兩篇文章已經對於這段作了詳細的討論，只是多加上「末世」二字。天主救恩計劃的末世意指它已經在基督的逾越奧蹟中完成。「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」（希一1；參閱：弗三1-13）末世的揭幕，新約聖經多自耶穌基督著眼，但也沒有忘掉天主聖神。「這奧秘在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給他的聖徒和先知。」（弗三5）可見末世的救恩完成是聖言與聖神的聯合使命。而且我們依舊要說聖神是基督的先鋒。

瑪利亞，聖神的畫像，或聖神的末世真實象徵怎樣能夠不完全牽涉在這救恩計劃的末世階段中呢？甚至成爲耶穌基督的「先鋒」呢？根據這個典範，聖母論或許將有新的面貌。過去經常提出的聖母論原則，建基於天主之母或基督之母的信理之上，以此連結教會有關聖母瑪利亞的教理。新的典範將注目天主聖神在她身上流露的面貌。二者的差別能夠很大。

傳統的聖母論由於建基於天主之母的信理，有關瑪利亞的教理大多好像是演繹出來的。天主之母的地位似乎理所當然地要求其他一切，如無染原罪、靈肉升天等等。這予人非常理

性的發現，甚至造成極度的推理，繼續不斷為聖母添加新裝。所謂「討論瑪利亞絕不足夠」，因為常能從基督身上，發現聖母的名分。至於新的典範，聖母論將在天主聖神的庇蔭之下。由於「言」與「神」的特徵殊異：「言」易推論，「神」屬經驗。聖母論不致過分理論，將另闢信仰經驗之途。而且新約聖經有關天主聖神的資料雖不缺乏，但大多屬於內化層面，名目不多。聖神與基督相比非常隱性，聖母瑪利亞在新約聖經中更是所謂「靜默中聆聽之女子」。不過聖神庇蔭的聖母論由於象徵意味濃厚，可能因此改變神學的氣質與功能，無論如何，它應該非常動態，不斷引起保祿所說的聖神效果。（參閱：迦五22）當然，這並不保證另類聖母論沒有別的陷阱，因為神學常能不慎地製造問題。

二、聖神庇蔭的聖母論大綱

這裡基本上根據教會已經接受的聖母教理，自聖神論來作詮釋，而且是非常簡單的。本書曾經研討過的天主聖神的特徵應該是論述的樞紐。進行的次序則是瑪利亞在世生命的過程。我們一一接觸。

（一）有一個為我們相當重要的思想必須首先提出。天父救恩計劃中末世的形成或創造階段不應限於耶穌歷史的三十多年。事實上教會傳統承認，祂的啓示終於最後一任宗徒的死亡。

那麼在他誕生之前，創造性的末世階段同樣應已萌動，至少包括瑪利亞的歲月。她和耶穌構成一個共同體。但末世的形成仍舊是基督的救恩，當然聖神是先鋒、末世性的先鋒。恩寵決定性的克勝罪惡由祂敲起響鐘，因為祂是基督的聖神，或者天父自己兒子的聖神。（參閱：迦四 6）

這樣看來，聖母無染原罪應當從另外一個方向去反省；不必自耶穌回頭看她，而是看她與耶穌共融。瑪利亞是聖神的畫像，祂是新創造的德能。但這次首次創造的是一個女人。她是新厄娃。第一個厄娃造來無罪，但犯了罪，新厄娃造來也無罪，永遠不犯罪。

自聖神論來發揮聖母無染原罪；第一便是強調新創造之神的末世決定性功能。它象徵性首先出現在母親懷中的瑪利亞身上。她已經是聖神的畫像，隱藏的、謙卑的畫像。聖神是天父之神，瑪利亞是天父中悅的女兒；聖神是基督之神，祂已在塑造瑪利亞成爲基督之母。將來有一天，一位天使將被差遣去向她說：「萬福！充滿恩寵者，上主與妳同在！」（路一 28）因爲她早已信了。事情便是這樣簡單，過去有一代的神學家都因無染原罪問題不但翻筋斗而且跌跤。

（二）路加福音以他生花之筆給我們描繪了童貞聖母瑪利亞。我們這部分兩篇笨拙的神學反省即是根據信理，發現聖神的生育德能；沒有理由再去重複。杜韋神父的聖經神學寫得非常

之美。這裡只想抄錄幾段。

「聖神首先在天主聖子誕生在人間中，擔任母親的角色，祂是與一個女人聯合起來扮演的；耶穌是人而天主，同時生於聖神和瑪利亞的胎。」（頁9）

「女性的雙重美麗就這樣閃耀在瑪利亞身上，她既有（少女的嬌美），又有做母親的丰采。在她身上果實雖然成熟，花朵依然鮮豔；果實反而給花朵增添光彩。」

（頁33）

「瑪利亞的童貞既不喪失，也非不育，在聖神之神聖懷孕的庇蔭下，瑪利亞是母親也是童貞女。……神聖懷孕之神是她童貞的泉源與印記。」（頁32）

應用我們表達的方式，童貞聖母瑪利亞是天主聖神生生之德的真實象徵。她也為天父把聖子耶穌產生人間。她與聖神的德能同步進行，下迴向是她因聖神庇蔭懷孕；上迴向是她自由地說了：「看！上主的婢女，願祢的話成就於我罷！」（路一38）「那信了由上主傳於她的話必要完成的，是有福的。」（路一45）

童貞聖母瑪利亞在信仰中自由同意地生育耶穌基督，「他爲了我們人類並爲了我們的

得救從天降下」，「他又是身體——教會的頭：他是元始是死者中的首生者，為使他在萬有之上獨佔首位」（哥一18），為此古代教父很早便稱她新厄娃，因為她是生命之母（參閱：創三20），她也是教會之母。聖神的母職完美地描繪在祂自己的畫像——聖母身上。

（三）教會早期便有聖母從未犯過罪的說法，逐漸形成信念，結果毫無躊躇地說出「至聖瑪利亞」。當然它這樣的肯定並非由於詳細考察了瑪利亞的一生，而是在聖神光照下誦讀聖經而有的結論。那麼，它究竟應用怎樣的理由來表達這個信念呢？「聖」是天主的屬性（依六3），它與「罪」絕對分開。聖母絲毫無罪，該是天主絕對地祝聖了她。天父救恩計劃中的祝聖使命，是由聖言與聖神聯合完成，但教會的信念卻往往對此並不完整地表達。因此瑪利亞的聖德有了不同路線的解說。

歷來都是根據基督的救恩，它絕對圓滿地落實在祂神聖母親生命之中，因此肯定她一生充滿恩寵，光耀奪目，一塵不染。不過梵二大公會議之後，由於聖神論的萌芽，也可重新發揮瑪利亞因聖神庇蔭生育救主基督的效應。於是「至聖瑪利亞」象徵的是天主聖神生生之德的祝聖功能。天主三位的名稱中，「聖」與第三位幾乎常是相連，稱祂為聖神。祂的末世真實象徵：瑪利亞，由祂塑造得完整無缺。但她活的仍是一位猶太婦女的生涯。不過必須聲明的，這絕非表示每天每時，她不再需要聖神的化工；相反，她更加需要。另一方面，這也不

表示，她不再自由；相反，她比任何受造的人更加自由。她是與聖神同步進行的完美典型。聖母無罪的信念也與教會自己的信仰意識有關。它自認為聖教會、救恩計劃中決定性的神聖團體。另一方面，旅途之中它傷痕累累。但它仍經常公開宣認自己懷有聖的男女。到了成熟的時候，它怎樣不會發現「至聖瑪利亞」呢？的確，這需要十多世紀的反省，天主聖神光照它肯定祂的畫像是完全冰清玉潔的。

（四）聖母瑪利亞很早早在教會歷史中認為靈魂肉身升天，而且各地教會也在禮儀中慶祝。這個信仰顯然表示她與基督在救恩計劃中的共融。自聖神論的角度，這僅是生命的德能為她光榮地加冕，絕對毀滅死亡的勢力。雖然神學家一度由於她的無染原罪，認為她不必死亡便靈肉升天。他們見到的僅是由罪惡而來的死亡；其實聖母的死亡肖似基督的死亡，它與復活密不可分。這是在聖神上迴向的德能推動中，她徹底投回天父的自由交付。聖母瑪利亞的靈肉升天象徵在她塵世生命的最後一躍，進入永恆。

（五）聖母稱為中保，梵二大公會議由於經上明言耶穌基督是唯一中保（弟前二5），因此也在〈教會憲章〉（62號）中特別予於澄清。這不必在此重複。但可以反省是否能夠由聖神論來說明。我們認為可以的，也許會更清楚一些。

是的，天父自願賞賜的救恩，自祂向下，但藉著聖言成人與聖神降臨。此外絕無其他中

保。但一般往往忽視聖神的中保角色，的確祂與基督聯合爲一，不過也不該不提。而且中保的另一方向，即所謂上迴向，率領萬有，特別人類投回天父；對此則必須多些分析。在基督與聖神的聯合使命中，人類上迴向是一體的，亦即休戚相關。救恩計劃中人類是家庭，肢體之間的連結，但個人依舊保持自己的身分，自由與負責。然而同時也影響整體。天父計劃的上迴向中，祂選擇瑪利亞爲聖子降生的母親，以及聖神庇蔭的宮殿。具體地說：她的信仰與自由同意，是人類投回天父上迴向的關鍵。諸聖相通，彼此扶助，走向天國，大家互爲「中保」。不過聖母瑪利亞的中保角色非常突出，因爲她是救恩計劃不可缺少的角色。這個特點梵二大公會議自基督論來解說，但我們卻願自聖神論來多說幾句，因爲這是本文的聖母論原則。

我們注意提升人類投回天父的聖神中保使命，雖然它與基督的中保使命聯合爲一，但聖神的特徵也值得抓緊，因爲過去經常隱而不提。聖神降臨爲使祈禱中的初期教會（宗一14），活力充沛地跨出一步，率領所有唇舌歸依基督，向天父唱出一首新歌。（參閱：宗二1-21）這是象徵聖神的暴風、響聲、火舌的效應。但也不該忽略聖神末世真實象徵：耶穌的母親；她從此在教會歷史中逐漸受到天主子民信仰意識的肯定與熱愛。稱她爲中保，由於她是中保（護慰者）聖神的畫像。經過前面的分析，這裡不必如同梵二〈教會憲章〉一般地澄清了。

其實，簡單地說她中保的性質與母親「在聖寵的境界裡，瑪利亞為母親的這種職分」（《教會》62）幾乎等同的。杜韋神父不是提出聖神擔任母親的角色嗎？在這問題上，祂庇蔭的德能與聖母的信仰與同意是同步進行的。聖母一次而永遠的同意，帶領眾多子女在聖神內，投回天父。這個中保職分永世常存，因為她常是聖神的畫像。

三、結語反省

寫到這裡不禁感嘆天主救恩計劃的美，祂安排了聖神庇蔭的聖母瑪利亞。另一方面也發現可有「言」的聖母論與「神」的聖母論之分。其他則是無言勝有言了。

在聖神內的信仰經驗



導言

從實際生活來說，這是爲我們最重要的部分。我們天主教人予人的印象非常重視道理的正確，但道理往往爲信徒成爲抽象的言語並不影響精神。其實，根據新約聖經，事情恰好相反。爲初期教會的信徒，信仰生活流露在先，言語闡述倒是較後的培育。不過基本上兩者該是融合爲一，是謂信仰經驗。

或許我們應該爲此導言多用些筆墨，努力爲前面三部分，尤其是第二部分，應用信仰經驗的言語稍微整體地詮釋一番，爲能顯出道理的來源。自這個角度，父、子、聖神的天主性體，實在直接牽涉信徒的生命。聖神的德能能觸發情意、人性的情感與意願。子稱爲聖言，賦與理念，屬於人性的真理與思念。神與言分離，則是情感主義，甚至僅剩下一團瘋狂的熱情。言無神結合，則是抽象思維，甚至僅是生硬的理念。所謂天父藉著聖言與聖神的聯合使

命，實是使人性完整。真理與情意整合的人始是成熟。基督宗教的天主聖三是人的生命、永遠生命的根源。父、子、聖神的救恩計劃，表示基督信仰與人的生命密切相關。所謂神論即人論。子是聖言、是真理的言語。神是德能、是美善的神力。自人性經驗而論，真理與情意結合是愛；永恆的愛人無能擁有，除非來自天父派遣的聖言與聖神。此時人性愛的經驗是信仰經驗，因為出自天父，投回天父。而且按新約聖經來表達，在聖三內的生命中，父是愛，子是還愛，聖神是愛的德能。在救恩計劃中，可以應用幾段經文來說。「天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」（若壹四16）這是天父之愛。聖神是先鋒，「因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神已傾注在我們心中了。」（羅五5）基督是愛的啓示、愛的化身；他啓示天主的愛（參閱：若壹四8-10），他說：「我已經將祢的名宣示給他們了，我還要宣示，好使祢愛我的愛，在他們內，我也在他們內。」（若十七26）聖三愛的奧蹟流溢到了救恩計劃之中。

我們往往退避三舍的聖三奧蹟，其實可說啓示了基督信仰中的人性或人心所欲。至少，人的現象似乎顯出他需要愛，但必須天主先來說愛。本書第二部分「聖神論構思」雖然長篇大論，也僅是設法探索，不只「天主說愛」；而且「愛的德能」自那裡來。其實有關耶穌基督，那裡也偶爾涉及他在聖神內的愛。「在聖神內的信仰經驗」的核心即是愛，當然我們知

道愛的光芒四射，彩色繽紛。（參閱：格前十三4（7））聖神的特徵應該依舊在這層面上顯出。

不過這部分收集的資料，在時差上相當大。惟有最後一篇充分反映聖神的特徵。另一方面卻也表示很早我便注意信仰經驗；而聖母瑪利亞的聖神經驗，卻自天主父與天主子來探討，現在覺得還是非常正確的。

天主聖神與宗教經驗

基督徒在世俗中，渴望在生命裡，碰到自己所相信的對象；並在個人經驗中，實在發現一些屬於信仰的事件。今天，不論東方或西方的教會中，都有一個傾向，就是大家都在努力尋找。譬如有人參加聖神同禱會，在其中真正經驗到一些神聖。也有人採取東方的祈禱方式，因為他們認為在這類方式中，比較少用理性分析，而較能直接進到自己信仰經驗中。事實上，許多基督徒都能夠說出教會信仰的道理，背出聖經句子，可是，我們會問：講出道理，背出聖經，對個人的生命到底影響一些什麼呢？多時，我們不太敢承認：生命中因著信仰的道理，或聖經的句子，發生一些神聖經驗。所以，不論東方或西方，現代人都渴望在自己的信仰生活中真實地經驗到一些東西。

一、天主聖神是宗教經驗的來源

所謂經驗是人在意識中，實在發現一些事情，通常這些事情是非常直接的。譬如，我感到痛苦，這是在我意識中感到疼痛，所以我才說我經驗到痛苦。若我在意識中感受到一些好快樂的事，我說我經驗到快樂。一般說來，當我們神志清楚時，我們常在經驗中。

宗教經驗也發生在我們的意識中，但什麼是宗教經驗呢？宗教經驗是一個神聖的經驗。相對的是俗世經驗。俗世經驗是我們的吃、喝、計劃、作業……。聖保祿宗徒講過：所謂天國，不是吃、不是喝。與俗世經驗相對應的；稱為神聖經驗。

宗教經驗與俗世經驗的異點，首先是在理性與解釋上。俗世經驗常能應用一般的理解力來說明。例如，著涼會患傷風、頭痛……；但病好了，我們知道是因為吃了一顆阿斯匹靈，我們稱它是俗世經驗。因為就是一般理性就可解釋的現象。但在聖經中，由於奇蹟而病癒，信者會說這是神聖的、宗教的事情；無法根據理性解釋，而是來自另一力量；這必須賴信仰才能承認。俗世事情可用頭腦說明，是在人能力範圍內可以解決的。宗教事情卻超過我們頭腦與能力，比如牽涉到人類生命的來源、牽涉到人類的未來；由於事情超過人類的理性能力，我們說得靠「另一個世界」的啓示。顯然承認「另一個世界」的人是屬於宗教領域的。

宗教的事情，為有信仰的人而論，它的價值是絕對的。比如宗教性的神聖快樂，為有信仰的人是最有價值的事，其他事都不算什麼。俗世的快樂、幸福與來自宗教的快樂和幸福，簡直不能相比。福音中有這樣的一個比喻：有一個人在一塊地中發現了珍寶，他就把世上所有的一切都賣掉，為得到這些珍寶。珍珠寶貝就是宗教上有價值的事情，面對珍珠寶貝，其他一切自然都不算什麼。人生有不少經驗是俗世經驗，譬如高興、痛苦、安慰、成功……雖都有價值，但只要人努力便可以得到。至於在人生命中，也會發生宗教經驗：有時這樣地幸福、這樣地平安，簡直不是人力所能爭取到的，也無法解釋怎麼會發生的。所以說，這是來自「另一個世界」——信仰中的天主。

以上根據理性的解釋與價值的判斷，對於世俗與宗教經驗作了初步的分析。至於在聖經中，屬於宗教信仰的經驗，往往與天主聖神連在一起。最為顯明的是迦五²²，清楚地指出來自聖神的效果：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。我們應當非常留意，保祿所用來指出聖神的效果的名詞，實在都是一般用語，它們也能用來指出俗世的經驗，如果迦拉達書信說聖神的效果是仁愛……這使我們特殊地知悉，這種經驗是在基督徒信仰生活中發生的，由於基督的救援，人所白白地領受的。說是聖神的效果，表示並非來自人的努力，而是天主的恩賜。

新約中常把宗教經驗與聖神連在一起，我們尚可提出一些例子。在耶穌基督內得救的人，究竟在自己生命中經驗到一些什麼？在羅馬書第八章中，一連串語言都在提示聖神的作用。「隨著聖神的切望，導入生命與平安。」（羅八六）生命與平安，都是經驗性的語言。「神魂卻賴正義而生活。」（羅八十）「其實你們所領受的聖神，不是使你們作奴隸，以致你們仍舊恐懼。」（羅八五）「聖神親自和我們的心神一同作證，我們是天主的子女。」（羅八16）尤其是天主聖神推動我們，使我們叫：「阿爸，父呀！……但受造之物，仍懷有希望。」（羅八15、20）希望是屬於人經驗的。「聖神也扶助我們的軟弱，因為我們不知道怎樣祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的歎息，代我們轉求。」（羅八26）天主聖神在我人心中，我們才會向天主作最深的祈禱，最渴望的歎息。

為什麼在新約中，聖神的來臨讓我們進到最內在的經驗？在最後晚餐中，耶穌說：「我本來還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔負。當那一位真理之神來時，祂要把你們引入一切真理。」（若十六12）耶穌在公開生活中，給宗徒們講了許多的話，他的話就是真理。假如耶穌講了真理，為什麼還要有真理之神來引我們進入一切真理呢？這並不是天主聖神來啓示別的真理，而是引導宗徒們不只在頭腦中記錄耶穌的話，更要在經驗、生命中，將這些話的內容真實地體驗到。有時，我們聽人說話，不一定會有生命的經驗。只有當話已改

變我們整個的生命時，我們才進到話的真理之中。所以，天主聖神的特殊作用，並不是給人講許多新的話，而是在祂能力下，使人進到經驗中，將話的內容改變為人的生命。由此可見，新約一般而論，視聖神為宗教經驗的來源。

二、宗教經驗的發生：天主聖神的活動與人的工作

如果我們渴望發生些什麼，我們便會問：應當做些什麼事呢？我們尋求宗教經驗，就不能不問：應當做些什麼呢？

的確，宗教經驗按上節所說，來自天主聖神。不過根據任何良好的神學解釋，恩寵都同時要求人的工作。關於前者，我們不再多說；關於後者，在這節中，要多加發揮。

一方面，我們可從聖經中看出，人該準備天主聖神進入生命中產生宗教經驗。聖經的言語已經指出一些方法。另一方面，當代的人文科學：宗教哲學與宗教心理學也在討論發生宗教經驗的特殊情況。根據這兩方面的綜合，也許我們能夠比較正確地知道，為尋求宗教經驗的發生所應有的工作。

首先，我們以兩段聖經指出準備天主聖神進入人心應有的工作。耶穌升天後，初期教會團體來到耶路撒冷。「這些人（宗徒）和一些婦女、耶穌的母親瑪利亞、還有他的兄弟們，

都同心合意地恆心祈禱。」（宗一14）繼而就是聖神降臨。所以，我們多少可以看出，聖神來臨與他們的恆心祈禱有關係。我們可說準備宗教經驗發生的工作就是祈禱。

宗徒大事錄第十三章，描寫初期教會在安提約基雅的事件。「他們敬禮主並禁食的時候，聖神對他們說：『你們給我選出巴爾納伯和掃祿來，去作我叫他們要作的工作。』」（宗十三2）這段聖經表示，因人的祈禱與守齋，聖神來臨了。所以，守齋也可準備聖神的來臨。原則上可說，祈禱與守齋是人準備聖神恩賜宗教經驗的工作。但是我認為這個原則，如果能由人文科學加以說明，便更能顯示宗教經驗中，天主聖神的活動與人的工作是合而為一的。

當代的宗教哲學與宗教心理學都表示宗教經驗的產生，常在一種稱為「邊際的境遇」（limit-situation），或者稱為高峰經驗（peak experience）中。我們每人生命中大概都碰到過所謂邊際境遇或高峰境遇。在這種境遇中，人感覺生命的有限，體驗絕對的無能，無法滿足的渴望。此時，人如同處於生命的邊緣上，解答不了人生問題，譬如在死亡中，誰能幫助你？再如痛苦問題，我們每人都能回答與解決一些痛苦問題，此一痛苦、那一痛苦，可是一旦自問究竟為什麼要受痛苦，為什麼人要受苦？於是又有了邊緣境遇了。宗教心理學家以為在邊際境遇中，雖然不是每人都會發生宗教經驗；可是人的心靈至少有一個跳躍的可

能。既然人自己根本無法解決邊際問題，這時心靈會有一個跳躍，相信只有「另一個世界」——神的世界能夠基本地解決人的問題。對「另一個世界」的信仰是宗教經驗。

現在我們把聖經與宗教心理學綜合一下，希望因而對宗教經驗中，天主聖神的活動與人的工作之相合爲一，能有更多的了解。

聖經記載，初期教會在祈禱時，天主聖神降臨了，發生了宗教經驗。究竟什麼是祈禱呢？祈禱是有限的人與無限的天主的來往，用心理學的語言來說，真正的祈禱最後不是別的，而是人在高峰經驗中或在邊際境遇中，體驗自己的有限（無能、短缺、空虛……），因而投向天主。其實聖經說祈禱中天主聖神降臨，自宗教心理學而論，既然祈禱是一個高峰經驗或邊緣境界，這時，人的心靈跳躍到「另一個世界」，神的世界。所以聖神降臨與心靈跳躍實在只是一件事的兩面，也就是天主聖神的活動與人的工作的合而爲一。自聖經的語言來說，宗教的經驗是天主聖神的恩惠，但是人必須有祈禱的準備。自宗教心理學而言，宗教經驗的發生，是人在邊際境遇中的跳躍。作爲一個相信聖經同時又接受宗教學的人來說，二者可以綜合：人的準備宗教經驗是製造邊際境遇、高峰經驗，而心靈的跳躍的可能乃是天主聖神的恩賜。如果聖經可以與宗教心理學綜合，這叫尋求宗教經驗的信者，了解真正的祈禱該是一種邊際境遇，人體驗自己的受造處境。多少人的祈禱是有此體驗的呢？

同樣，聖經說教會禁食的時候，天主聖神來了。人爲什麼守齋？爲什麼守齋時聖神來臨？我想不是因爲人的飢餓引起聖神的憐憫而降來。守齋並不是只做些刻苦而已；也不只是人貪吃，需要禁食。基督徒的禁食，應該導致進入一個心靈境況，在飢餓與體力不支時，體驗自己是受造物，是無能的人，需要天主。這便是宗教心理學所說的邊際境遇。因此，我們可說聖經中的禁食，相對宗教學中的邊際情況，或高峰經驗。那麼聖經中的聖神來臨，即是宗教學中的心靈跳躍了。如同上面我們將聖經與宗教心理學綜合，這裡同樣可以綜合。那麼，尋求宗教經驗的信者應當知道，禁食的作爲聖神降臨的準備，應該導致自己具有受造物的有限經驗。

以上我們只將兩段聖經中祈禱和禁食與宗教心理學所說的邊際境遇相互比較，同時設法表示，在宗教經驗中，天主聖神的活動與人的工作之合而爲一。這種綜合工作，反而具體地指出尋求宗教經驗的信者應遵循的途徑。

按我看來，今日教會中應用東方祈禱方式，或者西方的聖神同禱會，自宗教學的角度而論，乃是製造一個邊際境遇，令人經驗自身有限，跳向無限的天主。不過懷有信仰的宗教學者，同時深信宗教經驗的來源是天主聖神。聖神的活動並不排斥，而是要求人的工作。

我們自聖經中只採取祈禱與禁食作爲天主聖神降臨的準備，其實尚有其他種種準備：譬

如懺悔、瞻想救恩奧蹟等等；不過這一切，在宗教學的解释，同樣是為人準備邊際境遇。懺悔中宗教經驗發生，天主的恩寵來臨，同樣可以見出這是邊際境遇中心靈的跳躍。因此，如果本節所作的解釋可取，我想有助於人尋求宗教經驗，也可以說幫助人準備自己接納天主聖神降臨。

三、宗教經驗與作證生活

基督徒常求聖神降臨，改變自己，並在日常生活中為基督作證：顯露基督徒的面貌，表達基督徒的價值觀。不過，為了具體一些，更好以宗教經驗來說明基督徒的作證生活。實際上，經驗最容易感染，當一個人高興，他會帶給別人高興；當一個人痛苦時，他也會帶給其他人痛苦。團體生活中這是最明顯的事。同樣，如果一個人實在進入神聖的境況中，這人最容易喚起別人的宗教感。換句話說，這人根本不需要作什麼，也不需要講什麼，只要他一出現，便會發射神聖的氣氛，引人進入「另一個世界」。譬如，在路加福音第一章說天主聖神庇蔭聖母瑪利亞。當天神加俾厄爾向她報喜後，可說這是瑪利亞最深的一個宗教經驗。聖神進到瑪利亞的生命中，天主聖言降孕於她。當她去探訪依撒伯爾時，一到依撒伯爾前面，她並沒有說話，神聖經驗就從她身上透到依撒伯爾生命中。聖經中接著描述，小若翰就在母胎

中高興起來。總之，一個人有宗教經驗，就很自然地帶領別人進到神聖的境界。我們也聽說在其他宗教中，如佛教的高僧，他們身上自有另一種氣氛。爲什麼呢？因他們有「另一個世界」的經驗，因此自然地通傳給別人。在這些人前不能不體驗到一些神聖。

可見基督徒的作證生活也可以根據宗教經驗具體地加以說明。如此一切都顯得更爲實際。

四、結論

本文是一篇綜合性的嘗試：一方面自聖經角度肯定宗教經驗的來源與準備；另一方面自宗教的角度討論宗教經驗的發生。最後，透過宗教學所表示的，宗教經驗發生時人的工作，具體地註解聖經中人的準備的性質。我想有助於尋求宗教經驗的信者發現，在一切準備中應該注意的重點。（《神學論集》四十六期）

聖母瑪利亞面對天主聖神的信仰經驗

聖母瑪利亞是教會的典型，她的信仰經驗應為信者的模範。當聖神出現在瑪利亞的生命中時，究竟她有些什麼經驗與變化？在基督信仰中，聖神是父、子的結合，因此，聖神帶給人的經驗應是聖父、聖子給人經驗的綜合。如果我們問：瑪利亞面對聖神有什麼信仰經驗？等於問：她面對天主父、天主子有什麼信仰經驗？然後才能正確解釋聖神臨於她內，發生了什麼事。

一、瑪利亞面對天主父的信仰經驗

當瑪利亞發現天主父時的經驗，我們可分三節來說明：(一)以聖經來分析天主父如何在瑪利亞前啓示自己；(二)瑪利亞發現天主父時，有怎樣的經驗；(三)瑪利亞是信者的典型，當基督

徒面對父時，是否也有類似的信仰經驗？

(一)以聖經來分析瑪利亞發現天主教

按思高聖經的註解，路二41-52是耶穌十二歲在聖殿中，初次顯示自己的天主性。其實，更正確的說該是：耶穌初次顯示天主教，瑪利亞實在是面對父。路二41描述在巴斯卦節耶穌的父母要去耶路撒冷。43節中，他的父母並沒有注意到耶穌，這是第二次講他的父母。可是，找到耶穌後，瑪利亞對耶穌說：「你為什麼這樣對待我們呢？你不知道你父親和我擔心的找你嗎？」（路二48）我們可以由此三節中看出，路加好像故意引人注意耶穌有他父親若瑟，母親瑪利亞。但耶穌回答瑪利亞時卻說：「你們為什麼找我？你們不知道我應當在我父親家裡嗎？」（路二49）在言語上，與前述已有對立。我們知道他的父親和他的母親是誰，而耶穌說：「我的父親」，顯然表示有他自己的父親。因此在福音寫作過程中，有了一個肯定與否定，在如此對立的形式中，天主進入人內而啓示自己，我們稱之為「奧蹟」。正因超過人理性的了解，所以聖經的描寫就是肯定與否定。實際上，若我們進到瑪利亞的生命中，這是很難懂的事；因為聖經中告訴我們「他們不明白」（50），「他的母親把一切都存在心裡」（51）。耶穌把父啓示給瑪利亞，帶給她的是一個奧蹟，而瑪利亞實在不能懂。

另一方面，瑪利亞知道她自己是耶穌的母親，可是，在耶穌說：「我的父親」時，瑪利

亞一定會問：「作為耶穌的母親與他口中說的我的父親有什麼關係？」一方面，天主出現實在超過人的理性與能力；另一方面，耶穌對瑪利亞啓示「我的父親」，她便接受了，並知道這是一個奧蹟。這很深的奧蹟是屬於天主父的事，所以新約中描述「他們不明白」，「瑪利亞把一切都存在心裡」。耶穌把父啓示給瑪利亞時，瑪利亞面對是天主的超越，超越人的言語、理智、能力……天主有了這超越的一面，人在天主前，他的一切簡直無法控制，所以，當耶穌把父啓示給瑪利亞時，她面對的就是天主的超越。

(二) 瑪利亞發現天主父時，有怎樣的經驗

天主父啓示給她時，在瑪利亞的意識中發生了何事？舊約中，天主在許多場合顯示祂的超越，並發現天主超越時，人有講不出話的經驗。譬如說，在猶太傳統中，天主的名字叫雅威，祂的名字是如此的超越，人不能隨口稱呼。出二十七也提到「你不能妄呼上主，你天主的名」。又如，天主出現在達尼爾的生活中，他昏迷了過去。（參閱八18，十9）在天主前，人實在體驗到自己的渺小，而沒有話說。新約中記載了因匝加利亞的不信，天主罰他變成啞巴。（參閱路一22）事實上，因匝加利亞變成了啞巴，群眾知道他見了異象。在面對超越的天主，人就無言，就變成了啞巴。

其次，這位超越的天主一出現，還使人有一種很深的經驗，那就是「恐懼」。在舊約中

描述亞巴郎與天主訂約，天主出現在「太陽快要西落時，亞巴郎昏沈的睡去，忽覺陰森萬分，就害怕起來」。(創十五12) 亞巴郎爲什麼感到陰森可怕呢？這是因爲在偉大的天主前，有宗教上害怕的經驗。同樣地，當天主出現在梅瑟前時，他竟這樣地害怕，而用手把自己的臉遮起來。(參閱：出三1-6) 在達七28，八27，十一這些章節中，千篇一律講到達尼爾在異象前，覺得十分害怕。所以，超越的天主一出現，人常是啞口無言，並有很深的恐懼。這位超越的天主出現在瑪利亞面前，她的經驗就是「講不出話來」，「他們不明白」，「把一切存在心裡」。同時，天使加俾額爾把天主訊息傳給她時，瑪利亞感覺恐懼不安(參閱：路一29)，所以，超越的天主出現在瑪利亞面前，她所有的宗教經驗是講不出話來的恐懼。

(三)若瑪利亞是信者的典型，當基督徒面對父時，是否也有類似的宗教經驗？

在此，先要分析何謂超越，超越就是與眾不同。在萬物之中，天主是唯一無二的，祂是創造者，其他一切都是受造物；祂是這樣的唯一無二，人簡直沒有話可以描寫祂。祂的超越，帶給人的是驚訝。人在祂前，自然會啞口無言，會覺得好驚訝、好害怕，這是人面對天主父的信仰經驗。在教會內，有許多神修家、神秘家，他們是體驗天主最深的人，聖十字若望在他的書中描寫天主是「夜」、「黑暗」，有時卻說天主是「光」，光是這樣強烈，竟然如同黑暗。在天主前，常覺得天主太大，人是如此渺小，講不出話來。

我們在超越的天主前，是否也有啞口無言，或有神聖、恐懼的感覺？可能好多時候不然，當代的人談論天主，凡事都把天主提出來，祂的名字好像是許多名字的一個（雖然在聖經中常說：天主是光明、牧人、磐石……），無形中我們用的次數太多，也太隨便。對天主的感受好像是萬物中的一個，因而信友漸漸失去了對天主之超越的經驗。我想，一位信友健康的宗教生活，實在應在自己生命中，對這位超越的天主，培養很深的宗教情緒。最後，我們在祈禱中，對於瑪利亞前啓示自己的天主教講出「祢如此偉大、超越，我講不出話來」。巴不得我們在這位偉大而神聖的天主前，體驗自己的卑微。為基督徒而言，面對父的宗教經驗是需要的。面對天主的神聖，會讓我們的生活更深刻。當我們感到祂的神聖、不可測量時，自然會有朝拜的態度。在天主前，信者只能啞口無言，承認自己是受造物。

二、瑪利亞面對天主子的宗教經驗

（一）從聖經分析來看

耶穌公開傳教時，有一次，瑪利亞和耶穌的兄弟要去看他。別人向耶穌說：「你的母親和你的兄弟站在外邊，願意見你。」耶穌卻說：「聽了天主的話而實行的，才是我的母親和我的兄弟。」（參閱：路八19（21））耶穌口中所說的話中有肯定與否定。瑪利亞面對他的啓

示定有困難。一方面，因瑪利亞知道她是耶穌的母親；現在，耶穌說的「我的母親」好像不是她。但她把天主之言接納在自己的生命中。如同瑪利亞在領報時所說的「主的婢女在此，願祢的話成就於我吧！」其實，「話」就是天主子，瑪利亞在天主子啓示給她時，接納了這個奧蹟。她在信仰中對天主子的接納，我們稱之為「內在性」(immanence)。「話」如此進入她的生命中，結果她相信她不只是人家所講的「你的母親」，同時也是耶穌口中所說的「我的母親」，因為天主之言深深地進入她的生命中，把「你的母親」變成「我的母親」。

(二) 瑪利亞面對天主子時，所有的信仰經驗

整部舊約是描寫天主內在於人間，祂常與人同在。甚至在樂園中，還與亞當、厄娃談話(參閱創三8)。又如天主打發梅瑟到以民中，祂對梅瑟說：「我與你同在」。天主與以民同在時是在雲柱中(參閱出三12)，後來，撒落滿建造了聖殿，聖殿象徵天主與以色列子民同在，因而我們體驗的是內在於人類歷史中的天主。猶太人發現天主內在於他們，他們總是講「有福氣」(參看：詠十六2)、「高興」、「快樂」(參看：詠四二5，四三4，廿七6)。這是來自另一世界，來自天主的「有福」、「快樂」。譬如在領報後，瑪利亞去見依撒伯爾，依撒伯爾的第一句話說是「在女人中妳是有福的」，因為聖言已內在於瑪利亞的生命中；後來，瑪利亞高興而唱起歌來：「我的靈魂頌揚上主，我的心神歡躍於天主……萬世

萬代要稱我是有福的。」（參閱：路一48）而我們是否也有這種經驗呢？

（三）當基督徒面對子時，是否也有類似的宗教經驗？

當我們唸聖言、領聖體時，事實上，天主子已內在於信者生命中，但我們是否有瑪利亞一樣的宗教經驗呢？

內在是什麼？內在就是在裡面；所謂天主的內在，就是在人生命中，沒有一個因素，天主會不在裡面的；當天主在人的裡面，如此地在人裡面，我們的軀體、情感、理性、我們的心……都有天主。奧斯定述及天主比我們更在自己內。最後，描寫天主的內在性，就是我在天主內，天主在我內，而保祿的描述「天主在我們內的行動、工作……我們的一切，都是出於我們內在的天主」。（參閱：斐二13）

教會內有些神秘家說出自己好像一滴水滴在大海中；也說自己好像在大火中的一塊鐵。聖方濟沙勿略在祈禱中體驗到天主聖三，他常講的一句話就是「夠了」，就是說：不需要什麼，他什麼都有了。如果一個人打從心裡講夠了，他就如聖經所說的，是最幸福、最高興的人，因為他夠了。若天主內在於人，有如瑪利亞身上的經驗，這人就是最有福、最快樂的人，因為他夠了。

在基督信仰中，天主不但超越，也內在於人最深的生命中。在信者的祈禱中也會從心裡

說「夠了」，我好有福氣，其他一切我可以不要了。我是否已體會如此的快樂？是否我也能說：我已陶醉，陶醉在天主的生命中嗎？若然，理由無他，只因天主與我同在，祂內在於我。其他一切雖是好的，但比起內在於我的天主，爲我都不算什麼了！若有天主內在於人的經驗，這人也會感受到宗教內的幸福與快樂。

三、瑪利亞面對天主聖神的宗教經驗

聖神是父、子所共發，聖神、聖子的結合。如果聖神出現在瑪利亞面前，聖神發顯的是天主的超越與天主的內在的綜合，這是基督信仰的特點。瑪利亞發現天主聖神有怎樣的宗教經驗呢？就是神秘。這個神秘不是神秘家所描述的神秘，而是每位信者都具有的神秘。

(一) 從聖經分析來看

天使加俾厄爾對瑪利亞講話時，瑪利亞有一些困難。天使說：「聖神要臨到妳身上，至高者的能力要庇蔭妳。」（路一 34-35）在瑪利亞身上，聖神出現，天主要庇蔭她。在舊約中，當天主出現，很多機會用「庇蔭」這個字。譬如天主在雲柱中與以民在一起，雲庇蔭著以民。（參閱：出十三 21）又如天主在西乃山上出現，濃雲密佈（參閱：出十九 16）；在撒羅滿建成聖殿後，殿內充滿著雲，表示天主的臨在，使司祭不能進。（參閱：列上八 10）舊

約中，「雲」常代表天主的能力；而新約中，天主的神也在雲中出現。耶穌顯容是在雲中；耶穌升天時，有一朵雲彩把他接上去；最後，耶穌要乘著雲彩光榮地降來；這些都指出雲跟天主的能力密切相連。

聖神在瑪利亞身上出現，爲什麼要用雲彩來描述呢？由人的經驗來了解，雲彩跟太陽相連在一起，陽光一面通過雲彩進入人間，同時雲彩還有美麗的一面，它可遮蔽太陽。因此，雲彩有兩個作用，一是顯示，另一是遮蔽。所以，我們了解聖神庇蔭要叫作「雲」。一方面顯出天主的超越，我們看不見祂。另一方面，聖神顯示天主的內在，祂把天主子帶進人間。最後，聖神爲我們可以說是一個奧蹟，祂的奧蹟就是天主的超越與天主的內在，這就是天主聖神。

(二)當聖神庇蔭瑪利亞時，她有什麼經驗？

聖神在人生命中出現，人的經驗稱爲「神秘」。耶穌曾講過聖神是風，「風不知從什麼地方來，也不知它往什麼地方去」。(參閱：若三6-8)既然我們不知祂的來去，因而聖神讓人感到好神秘。神秘又是什麼呢？許多時候，與人交往幾年，我都無法捉摸住這人的心思、感受。同樣，我們也在自己身上感到「是我」、「非我」，這就叫神秘。天主聖神出現，帶給人的就是這種神秘感。

耶穌是充滿聖神的人。在若望福音中，他讓人看出「是我」、「非我」，譬如，耶穌說宗徒是他的弟子，同時，又不是他的弟子，而是父的弟子。有時，耶穌講他在工作；有時，又不是他在工作，而是父在工作。在最後晚餐中，他向斐理伯說：「斐理伯，我和你們在一起這麼久了，你還不認識我嗎？誰看見了我，就是看見了父。」（若十四9）也許我們會說這是很平常的話，其實，這是最神祕的話，除非在耶穌身上有「是我」或「非我」，便不能說看見了耶穌，就是看見了父。正因耶穌如此充滿聖神，他是天主子，同時，又完全屬於天主父。瑪利亞是否也有這樣是我、非我的神祕感呢？在新約中很難找到描寫瑪利亞的神祕感。若有的話，一定是非常美的描寫。我們可以想像，一位童女懷孕天主子，在她生命中的經驗，一定是很美妙的、神祕的。不過瑪利亞在「我的靈魂讚頌上主」這首讚美歌中，表達了她對世上一切事，有「是」、「非」之感；一方面，是天主的，也是人間的。一方面她說的是以色列人的歷史，同時也講出是天主的救恩史。換言之，當人有聖神給予的神祕經驗，他也在一切事物中看出「是」與「不是」，這就是神祕的經驗。

（三）當信友充滿聖神時，是否也有類似的宗教經驗？

庇蔭瑪利亞的聖神，一面將天主的內在與天主的超越帶到人的生命，使我們有一些神祕的經驗。事實上，教會團體中也有很深的神祕經驗。天主聖神降臨時，風進到宗徒們住的

地方。(宗二2)這說明聖神降臨時，風進到教會內；實在這就是天主的超越與天主內在於教會中，在教會身上的經驗。保祿宗徒說是一個奧蹟。一方面，教會感到自己是有罪的、渺小的、是人間的；另一方面，教會稱自己是耶穌基督的新娘，耶穌是她的淨配，如此密切的與耶穌相連。因此，我們可以了解，教會實在有很深的神秘感。聖神在教會中，一方面讓信友體驗到在偉大天主前的我；另一方面，體驗到這位內在於人生命中的天主，如此變化一個人，使他成爲耶穌基督的淨配。許多的神秘家看天地與我們平常人迥異：普通的人看太陽就是太陽；聖五傷方濟則說太陽是哥哥，月亮是妹妹。除非是充滿聖神的人，不能有這樣的神秘感：「是我」、「非我」、「是此」、「非此」。

聖神讓信者的生命碰到天主的超越與內在，而感到神秘感。是我：此時我生活著，可是，我已體驗到永恆。我是罪人，但在我有罪的生命中已體驗到天主的救恩。我是卑微的人，但我體驗到自己是天主的子女。最後，雖然我是如此渺小，微不足道，但我也體會自己的偉大。也只有在此情況下，經驗到天主的超越與天主的內在於我，才會在聖神身上真正體驗到人的神秘。

因爲我們生活在俗世中，不易看出人物中的神秘。上述就是希望在瑪利亞面對聖神的經驗中，發現自己身上一些特殊的神秘因素。基督信友應當準備一對神秘的眼睛來看整個世界，

這一切都象徵著天主的臨在，並且這些都是天主聖神所帶給我們的。（《神學論集》四十六期）

靈修本地化中的聖神經驗

靈修是在聖神內的生活與成長。每個文化都有自己的修身之道，於是教會自然嘗試本地化靈修的建立。事實上東方靈修如基督宗教的禪一類的構想早已萌芽。這裡更是引進中國思想的「氣」以及其他的一些理念，處理基督宗教的靈修。可以分爲三方面發揮：一、靈修本地化中的聖神；二、吾身吾心的詮釋；三、靜坐祈禱簡介。

一、靈修本地化中的聖神

聖神這個名詞本身出自圖像，原意是氣息，因此很容易使本地化聖神學想起傳統文化中的「氣」來。我們的嘗試是先從「氣」說起。

(一) 中國思想中的「氣」

雖然關於這一方面的著作並沒有很多，但是把所有的有關「氣」的文章綜合起來，仍然可以看出有相當豐富的思想。而今我們在中國的「氣論」上來討論天主聖神，對我們講中國靈修的人而言，實在是有其特別的意義，因為在中國今天的語言中，講「氣」的很多，所以如果我們在講中國基督徒的靈修時，把「氣」的思想引伸，這可以說已經是「本地化」了。而且如此也才能把天主聖神比較捉摸得住，甚至才能把祂講得有聲有色，令人有著切身的感覺。說實在的，在今日臺灣地區，除了聖神同禱會之外，許多人並不能發覺在我們的生活中，天主聖神是如此切身的臨在。不過我個人認為聖神同禱會雖然有其價值，但在本地靈修中不易立足，因為聖神同禱會的一些現象有著「怪力亂神」的情形。我如此說絕不是排斥它，或是否定它本身的價值，而是說在本地靈修要求的是度一個普通的信仰生活，不大願意強調那些現象，而那些現象在一般民間宗教中或可插入，若在我們的靈修學中就不容易配合了。

在我們講「氣論」之前，先要說明「宇宙論」。中國的「宇宙論」從來是與道德不分開的，也就是沒有一個單純的形上學，它講宇宙存有的問題常是與道德性連在一起的。稱宇宙一切的根源為「天」，而這個天有其道德性，即「好生」——喜歡生命，這表示了天的本性，此本性就叫做「仁」。天有其仁性，所以「好生」，也因此生命出現在我們宇宙中，而這個生命出現在人的身上時，就有了特別的意義，即是人會體驗到天的好生之德，把天的仁性變

成了人的仁性。故孔子所講的「仁」基本上就是講天的好生之德出現在人性中，所以「仁」在整部論語的思想中不能算是許多德行中的一個，而應是唯一的德行，在此唯一的德性下才有其他的德性。因此有許多人認為論語中所講的「仁」與基督徒所講的「愛」有其相連性。但是在內容上來講，我卻非常不贊成這個「仁」即是「愛」的說法，因為基督徒的「愛」有其特殊來自耶穌基督的啓示。不過兩者在形式上確實有其相同之處。

事實上「氣」與「仁」是一件事情的兩面。由於天的「仁性」讓生命出現在宇宙人生中間，而這「出現」，顯然有著一個能力，而「能力」這個字在中國古書上是和「氣」字相連的。「氣」字在文字學上的解釋，它是觀察天上的一些雲、一些流動。看了天上的這些現象叫它「氣」、叫它「能力」，這實在是一個最基本的原始性的經驗。天的「能力」在哪裡？就是在這些風、雲……等的流動上面。所以「氣」字在中國的語言中實在即指「能力」，但兩者在給人的感受上不同，講「能力」的時候相當注意的是一個「作用」，並且多少有著一些控制性；可是在講「氣」的時候，並不給人有這樣的感受，當我們用「氣」字的場合常是一種「感應」——即在一個氣氛中，並非有什麼東西來控制你、有什麼事情來作用你。相反的，在這個「氣」中，有著某一種的自由，有一種叫人難以捉摸的感應因素，而使人起了變化。

在中國思想中，宇宙間每一樣事物都有著它的「氣」，古書中講氣構成宇宙，這是因為古人對宇宙並不是像我們現在用「元素」來加以分析，而是根據「能力」來分析的。由許多能力集合一起而成爲各種具體的事物，不過最重要的是：天的本性「仁」通過「氣」的能力進到人的生命中，於是這個「氣」字在中國語言裡就有了道德意味，因而有所謂的「義氣」、「天地正義」、「浩然之氣」等言詞出現。

宋朝文天祥在他有名的〈正氣歌〉中，描寫了正氣進到萬物及人生中有著怎麼樣的現象，也描述天地的氣進到我們歷史中的一些英雄志士、殉道者身上，而使他們有了道德性的氣。而孟子在公孫丑篇「養氣與知言」一章中所講的氣，實在是相當注意人類精神的活動、道德的活動。他認爲人應「養氣」，此非一般所謂鍛鍊身體的氣，而是屬於道德的氣，然則要如何來養呢？他說「集義而生」——把一些真理集合在自己的生命中，那麼就會有「氣」產生出來，即有所謂的「浩然之氣」流露出來。當然這個「氣」可稱它爲「能力」，但也不能將其內容完全表露，實際上它是如此的構成一種氣氛，能夠讓四周的人受到感應，所以孟子描寫它「至大至剛，充塞於天地之間」，其實我們也不得不承認，在人間確實有一些聖賢豪傑，我們在他們面前覺得自己真太渺小了，在他們身上真是流露出一股浩然之氣，至大至剛，我們普通人在他們面前實在受到相當大的感應。因爲，孟子所說的「氣」事實上已進到精神生

活中，進入到古人的靈修生活中了。

至此我們已經講過氣的根源、在宇宙中的氣、在我們生命中的氣，不過我對「氣」字還要做一些綜合性的。我們知道在人身上「氣」是多方面的，我們的呼吸顯然是氣，我們生理上也有氣，同時還有精神上的氣如正氣、靈氣等等。雖然我們能把氣作多層面的解釋，可是實際上人只有一個氣，因為人是一個整體。因此，我在這裡特別要強調的是：當一個人有了很深的精神生活，即有了「浩然之氣」時，此「浩然之氣」實在已進到他的生理層面了，我們可以說與他血液的流動已有了關係，與他面孔上流露出來的氣色也有了關係，這就是古書上說的「德潤身」（德行滋潤身體），甚至可以說與他的呼吸也有了關係，因為我們的呼吸到最後就是生命的呼吸，若你的生命是有道德意義、是與天地這樣和諧、是這樣的充塞在天地之間，那麼你呼吸的氣流露出來時當然也是與之配合的。我們往往會聽到有人神奇誇大地說某個有能力的人呼出一口氣來，別人就嚇倒了，而事實上這就是說明了呼吸的氣與精神、道德生活有關係，在此也已經告訴了你們打坐時的調息與「氣」是有關係的。反之，呼吸的氣也能影響精神的氣，例如：因天氣熱或勞動使得氣都喘不過來了，若要平心靜氣，一般人至少要經過一段時間的調息，不過對那些精神生活極高的人而言，卻較能控制他們生理、呼吸的氣。

接著我願在此解釋另一思想，就是「感應」。爲叫你們不要把「感應」當做是古代神話性的名詞，我先要提出一位科學家李約瑟的說法，他是研究中國科學非常有名的人，曾在所寫的書中說到：中國思想家一般對於宇宙的看法，都認爲是有機性的，認爲宇宙是一個整體，萬物彼此之間有著密切的連繫性。中國人所講的「道」、「理」，就是指在這一有機的宇宙中彼此之間的次序和關係。而中國人對於宇宙有機性的關係是如何來解釋的呢？李約瑟說絕不是用西方人所用機械性的因果律，而是用對等性的感應來解釋——宇宙中有精神性、生理性、動物性、植物性、無靈物等的層面，而整個的一層一層彼此相互影響的關係就是感應，由此感應構成了這一個有機性的宇宙觀。所以在中國古人的語言中常提到所謂天人的感應。

現在我再從哲學的角度來加以說明。我們人類有許多的思想方式，可以用各種不同的模型來解釋萬物之間的關係，其中一個模型就是「因果律」，但往往單靠因果律不能把所有事情都深入的解釋清楚，而中國人是用「感應」模型來說明萬物彼此間互相影響的關係，即是一個層面的氛圍使得另外一個層面受到影響。若用因果律來解釋無生命東西彼此間的關係，或許會是相當清楚的，但在生命中間的關係也用因果律來解釋，就未免太牽強了。例如有兩個人在彼此看到對方時就有特殊的感覺，這如何講「因果」呢？若用「機械性」來講，是一方給了一個原因，於是在對方身上產生了一個效果，所以彼此相愛了。這豈不是很奇怪的解

釋嗎？其實這就是彼此之間的「感應」，所以與其用因果律來解釋人間的現象，不如用感應解釋來得好。而且不只在人與人的事情上，尤其是在神與人的關係上，用機械性的因果律是全然解釋不通的。

(二) 引入本地化靈修的天主聖神

在此我要先說明：中國「氣」字的內容並不等於天主聖三的「聖神」，否則就是把基督宗教中的啓示性棄置不顧了。我們只是用「氣」來詮釋基督宗教而已。分爲三節：

1. 天主的氣

今日我們所翻譯的「神」字與「氣」字在原來的語根上是一樣的。不論宇宙的根源或人生命的根源，在聖經中、舊約中的描寫實際上就是天主的一口氣。例如聖詠一〇四，以及我們在聖神降臨節時一再重複唸的「祢一嘔氣，萬象復興」。所講的「一口氣」就是「上主的神」，而「上主的神」在語根上就是「氣」，所以說天主的創造是靠祂的一口氣，由上主的一口氣這個宇宙出現了。創世紀第二章說天主在亞當鼻孔中吹了一口氣，他就活起來了，即表示人的生命也是來自天主的氣。而在救恩歷史中有許多天主遣發來的人——先知、君王、智者、有德行等等，聖經中對他們的描寫就是天主的一口氣進到這些人的生命中間，也就是說人有其道德生活實在是來自上主的神——天主的一口氣。依撒意亞先知書中有四首上主

僕人之歌，其中一首是上主的神臨在於我——天主的氣不只進到他的生命中，同時也進到他的道德生活、救恩行動中。以中文來說，就是這個「氣」進到那些先知身上，而先知們講起話來實在是充滿了「浩然之氣」，令人在其感召下產生了一些變化。

2. 基督的氣

在耶穌基督整個的生命中，從被懷孕進到人間、他的公開宣講、他的實現天國的來臨及所行的奇蹟等等，都是在天主聖神的能力下，在他身上實在是充滿了來自天主的氣——聖神。我們用本地語言來描述，可以說他是一個充滿靈氣的人，在他的行爲中充滿了正義之氣、浩然之氣，在他生命中所流露出來的是天地正氣。而天地正氣的根源的天主自己，在耶穌基督身上這個天地正氣完全、充分的出現了。我們在「氣論」中來表達另一種基督的面貌，說明他怎麼樣的感應我們，他如何在我們這些人的生命製造出一些氣氣來，在禮儀的、祈禱的場合中由於他的臨在而有了難以描寫的神聖氣氛。這樣的宣講必然會使深受「氣」字影響的本地人，在聆聽時有很深的感受。而我們更要注意到的是：耶穌在復活的當天晚上他遣發了聖神，他向宗徒們噓了一口氣，這也就是創世紀中天主向亞當鼻孔吹的一口氣，並且這同樣的一口氣，在我們新的時代中，由耶穌的口裡進到宗徒的生命中，也進到我們的宇宙中了，所以我們現在是在一個新時代的耶穌的氣氛中間。

3. 氣論引入基督徒個人與團體中

現在西方的一些聖經學家承認「聖神」這個字，從希伯來文化進入希臘文化甚至到而今的拉丁文化中，已經從原來生動活潑的動態意味，變成了靜態的本質概念。但「氣」字則全然不同了，因為我們不必講「氣的活動」，而「氣」本身就是活動的，是很具體的感應著，是瀰漫在人間的。「氣」字可涵蓋心靈的、軀體的、精神的各個層面，所以，若把「氣論」引申來解釋「聖神論」，在中國靈修中不僅能恢復天主的神在聖經中的動態，並且能涵括一切的層面。

常說我們要過「恩寵的生活」或「天主子女的生活」，這令人聽來是極深奧而不可捉摸的。但是實際上就是天主的氣不僅存在於我們心中，同時也存在於我們的身體內、面容上，讓人看出有天主聖神存在於我的氣內，影響了我的氣。這也是用「氣」字可包容各個層面的結果，相信西方人就不能說有 *spirit* 在他的面容上了。

做為天主子女不僅是個人性的，更是在團體中，即在整個的教會內。而天主聖神的氣在團體中瀰漫著，造成了一種氛圍，如此則對於天主聖神就能更具體地捉摸到了。我們若這樣來解釋天主的神，對中國人而言比較覺得不陌生，也比較能接受。以中國人的思想和語言來說，就是在一個有機的宇宙中，天主的氣與基督的氣在我們身上感應著，這「感應」即是人

們常說的「心有靈犀一點通」，雖不能予人清楚的解釋，但能引人進入一種宗教的神秘的氛圍，一種不是操縱在人手中的境界。而所謂「宗教」原來就應如此，因為世上沒有任何一個宗教能把天與人的關係說得非常清楚的。

由此可知，若把氣論引申到我們的靈修中，能有以上所說的一些優點，同時在上面我們也解釋了在聖神內的一些真實的信仰經驗。

二、吾身吾心的詮釋

既然我們的靈修要我們達到完美的信仰中的生活境界，為什麼我們做不到呢？其中的阻礙究竟何在呢？靈修本不是一件容易的事，在其過程中每個人都會受到或大或小的阻礙，所以我現在就來分析一下這些阻礙與吾身吾心的關係。

(一)身與心的意義及關係

我在這裡所講的「身」與「心」，與中國哲學思想中所講的「身」、「心」相當接近。「身」與「心」不應劃分為二部分，而應是合為一的。現在我把它們分為兩面來講，不過是要說明「身」與「心」各有其強調面。所謂「身」是指以他的一個身體與這世界接觸，即在他的身體中出現他自己；所謂「心」是指一個人的中心部分，但這並不是指一般打坐的人所

說的丹田之上的心，這個「心」已不是在身體中可找到的，而是超越人身體的一個中心點，在這個中心點上，能接觸到自我，接觸到天主。

因此，身與心必不可分為二，但也並非為一。身不等於心，心也不等於身，因為心在人身上有其超越性。所以，我們若要度靈修生活，就必須要整個人——身與心都要和天主合在一起，特別是在這個超越的中心點上相契合。

(二)在身與心上的主體性之抗力

在此我要給大家分析一個在靈修生活中非常重要的概念，那就是「罪」。若講靈修生活而不討論罪，則是把靈修的過程及巴斯卦奧蹟等等都忽略掉了。

「罪」是一個人的身與心，也就是他整個的人不是在信仰中與天主相合，而與天主分離。在這個情境中，他實在是需要天主的寬赦、需要悔改的。然而在我們傳統的教義上來說，罪雖得寬赦，但罪罰卻仍然有，何謂「罪罰」？一般按照法律主義來解釋，就如同一個人犯了法，國家必給予應有的法律治裁，待他受刑完畢，他的罪也都沒有了。而我們在教友生活中，若以此觀念來看天主，把天主看成一位法官，犯了罪就必須受祂的懲罰，例如在煉獄中三十年、五十年，這樣實在是把天主與人的關係作了不正確的解釋，因為若真是如此，那麼人所受的苦、所受的罰往往只是為了滿足法律的要求，與我們所說的「天主是慈父」的概念完全

不能符合。

今日教會仍有「罪罰」的思想，那麼要如何來解釋呢？一個人在自由的行動中與四周的人、與天主分離，這是他整個的人在面對天主時所作的決定，而他這個決定、這個行動在他的生命中已經進到了每一個層面，也就是說這個自由的決定確實是在他的中心部分，而這中心部分所作的決定也會影響其心理、感受、身體等各個層面。例如：一個人自由地面對別人，大發一場脾氣，當時他一定面色通紅，而若多發幾次脾氣後，只要一看見這個讓他發脾氣的人，儘管已事過境遷，但是他的心跳會立刻加速。由此可見我們的自由行動在生命的每一個層面都有著某一種影響，這也叫做「罪痕」——罪所留下的痕跡。因此，當你作了一個懺悔時，你雖然能自由地說「我悔改了」，但不一定你的悔改能影響到你的感性部分，影響到你的生命的每一個層次，所以，你的罪確實已經寬赦了，但是「罪痕」卻仍然存留著，而這罪痕堆積在人身上實在造成了極為嚴重的影響。由此我們可以了解，「罪罰」不是天主法律性的罰我們，而是在我們有了罪的痕跡後，就需要去努力奮鬥以除掉堆積在身上的罪痕，也就是要克己、要補贖，讓這罪痕一天天地除淨。

因此，在我們靈修生活中所要做的，就是孔子所說的「克己復禮」，孔子說：「克己復禮為仁。」「仁」字對孔子是非常重要的，「仁」是在人心中經驗到人性應當如何的一種態

度、一種流露，所以孔子所說的「克己復禮」絕不是指外在的東西，而是要將內心中的人慾消除。以下我就從「克己、復禮」兩方面來討論。

(三) 身與主體性的淨化

所謂「主體性」就是把天主的救恩、天主的生命內在化於自己，而這必須有的大前提是整個人必須是合一的，如此才能在自己的內心中體驗天主的生命，發現一些必然性以及自己應當有的行動。

如果要我們的信仰生活主體性，就得在我們身上除去阻礙主體性的種種因素，否則很難度一個靈修生活。就像我們教會說的「七罪宗」，這些罪宗常使人身上產生強烈地偏向某些東西、某些事物的因素，這樣又怎麼能讓自己的信仰生活進入到主體性呢？一個人的身上若充滿了人慾，感性部分多所貪戀，受其牽制，則必不可能過著主體性的生活，因為他的「心」已不知去向何方了，「心」已不在自己的身上，又如何能體驗到天主聖三的生命？有些人在祈禱時，當他一靜下來，各種思慮（如貪戀、惱恨……等等）都在腦海中出現，這是他整個的人已經分散開了，又如何能體驗天主！所以，孟子強調「求其放心」，要把放失的心收回來；聖十字若望在《心靈的黑夜》一書中，第一部分所討論也就是這些。一個人如果有了這七罪宗，就不要想能度一個普通神秘的信仰生活。因此，靈修生活最基本的出發點就是要把

人慾除去，也就是要做到「復禮」。

在「復禮」的工夫已經做得差不多了，人慾已經除去不少時，中國道家思想中所含的超越性也能再給我們一些啓發。莊子在〈齊物論〉中說到：要與造物者遊就要超越一般世俗對事物（如生死、是非等等）所持有的觀念。這也就是我們度靈修生活的人，在面對一些圖像、概念時，有了「平心」，能超越這些圖像、概念，在單純的經驗中接納天主、體驗天主。所以，我說：靈修沒有捷徑，需要不斷努力地復禮、超越。在思想上的超越或許很簡單，但是在感性上的超越（不牽掛任何事物），就必得經漫長的過程去操練才能達到。

（四）心與主體性的淨化

我們不僅在「身」方面會有一些主體性的阻礙，在「心」方面也會有，這就要靠我們努力去「克己」了。所謂「克己」，就是孔子所說的：「毋意、毋必、毋固、毋我。」不要把自己的意念、主張、自我等等抓住不放，否則有了自己的成見，又如何能讓天主自由地在你的信仰中出現？也會讓人不明白你究竟是信仰天主告訴你的天主，還是信仰你自己所認為的天主？所以，在道家思想中，莊子教人要「心齋」——心裡要守齋，不要執著在自己內心所有的一些主張、意念上；他又教人要「坐忘」——坐著忘了自己，這樣才能「與造物者遊」。基督徒一定要有「克己」的精神，然後才能超越一些概念、圖像，單純地在信仰中與天主契

合。

在我們「克己復禮」的靈修過程中，會有「夜」發生，爲什麼呢？因爲我們面對天主時，總是習慣性地靠著一些圖像或通過某些概念，而在「克己復禮」的過程中，我們的「身」與「心」都抓不住什麼，這些圖像和概念逐漸消失，就好像天主不在我們經驗中了，這種情形就是「夜」。它有許多種，在此我指的是靈修過程中的「夜」。然而經由這種「夜」，能使我們在單純的信仰經驗中，體驗到天主聖三的生命，也就是能使我們進到靈修生活的境界。

三、靜坐祈禱簡介

(一) 生活與祈禱

靈修只是要在我們這些普通人平常所做的事上。所謂的靈修，原本應該就是發生在我們生活中的每一個因素上，在生活中一言一行、一點一滴都是靈修，聖保祿說：睡覺要在主內，吃喝也應在主內。所以，靈修的場合是「生活」，而靈修的焦點是「祈禱」。人常說生活與祈禱不可分開，甚至說生活就是祈禱，這應該是這樣來解釋：如果你的生活中有了祈禱這個焦點，那麼，的確，你整個生活的場合都受到這焦點的影響。因此，生活與祈禱二者必然是不可分的。

既然祈禱是生活的焦點，生活是祈禱的場合，那麼，在靈修生活上抗拒我們主體性的一些因素，若不除去，我們的祈禱當然就會產生困難。在祈禱以前要做「準備祈禱」，這準備祈禱就是你的「生活」，若你的生活中充滿了牽掛、焦慮、分散，這些因素則將交迭地出現在你的祈禱中，當然你的祈禱會發生困難。

因著靈修的方式、結構、特點的不同，造成了各種靈修生活和祈禱方式的不同。本地化的特點是強調主體性，而靜坐祈禱，就是在此特點下而產生的。

(二) 靜坐祈禱

在討論中國靈修的靜坐祈禱之前，爲了讓大家認識這樣的祈禱也是在大公教會內，所以我先要說明祈禱的要素。一個基督徒的祈禱必定有其一定的內容的，我們要先了解大公教會的祈禱是什麼，然後再來看大公教會的祈禱如何出現在地方教會中。

1. 基督的祈禱

我所根據的資料是一九七八年十一月十九日至廿五日亞洲主教團在印度加爾各答舉行以「亞洲人的祈禱」爲主題的第二次聯會所發表的聲明，其中第一部分是「基督徒的祈禱」，提出了五點：

(1) 基督徒的祈禱是聖三型的祈禱，是天主聖神在我們內心中所有的後果。而這天主聖

神是因著耶穌基督的救恩所賞給我們的天主聖神，所以這是耶穌基督的神在我們內心中所產生的經驗、推動，教我們在這祈禱中與天父共融。

(2) 基督徒的祈禱是因耶穌基督之名的祈禱，也就是我們是在光榮復活的基督內與他合為一體，而向天父祈禱。所以，離開耶穌基督的祈禱，也可以稱為祈禱，但絕不可稱之為基督徒的祈禱。因著耶穌基督之名，這個「名」是指耶穌基督自己，他是我們的中保。這種祈禱可稱為基督性的祈禱。

(3) 基督徒的祈禱是教會性的祈禱。基督徒因著領洗、因著信仰已在耶穌基督內成為教會團體中的一員，即使單獨一人在房間內祈禱，仍是教會團體的祈禱，雖不能說是代表教會在祈禱，但總是與教會團體相合的。

(4) 基督徒的祈禱是以感恩祭為中心的祈禱。基督徒祈禱最圓滿的場合是感恩祭，在感恩祭中，我們隨同復活的基督向天主作祭獻。所有聖事外的其他場合的祈禱，都是引領我們走到這最高峰的感恩祭的祈禱中。儘管沒有意識到這一點，但事實上我們是把平常的祈禱集合起來，在感恩祭中向天主作祭獻的。

(5) 基督徒的祈禱是為別人好處的祈禱，這也可說是祈禱的效果。基督徒的祈禱常是會帶領我們為別人而奉獻自己，也等於就是祈禱與生活不可分開。

以上五點是基督徒祈禱中不可缺少的因素，或許在我們祈禱時並沒有清楚地意識到，但是若仔細地分析起來，都應該有這些因素存在的。

2. 靜坐祈禱

現在我要談在中國靈修下的靜坐祈禱，我將提供一個方法，然後再加以分析。當然，對祈禱提出一套規則、方法，這是與祈禱本身不相合的，然而我現在要講「方法」，實在是不不得已的事。但是在聖依納爵的《神操》中就曾不得已地提出他的方法來，如他所說的「三司祈禱」，教人一步步地學習祈禱，然若不知變通地死守他所提出的方法，相信必會令依納爵氣結的。因此我現在所提的也僅止是一個方法，事實上它是總合在祈禱的心態中，而我再把它加以分析出來罷了。所以，你們在聽我分析的時候，必須將所有靜態、動態、內在、外在的種種因素都加以整合才行，不可只抓住某一個因素而已。

首先我從祈禱的姿態開始說起。今天所用的靜坐祈禱的姿態是經過許多年來人們不斷改進而成的，人既有其歷史的幅度，那麼我們就不能忽略這種從古人流傳至今的修身的姿態。在靜坐祈禱的過程中，要「調息、調身、調心」，呼吸要均勻，要讓不勻稱、浮躁的呼吸消失。孟子在「養氣與知言」章中曾說到氣會影響志，例如一個人跑得太快而摔倒了，那麼就會影響到他心志；反之，心志太專一定也會影響他的氣。所以，我們要讓浮躁的呼吸消失，

而進到很勻稱地與大自然及時間、空間的韻律相合的呼吸中。這樣的「調息」自然也進到我們的身體上，而當「身」進入一種勻稱的情況時，我們的「心」必也因此進到同樣的境界中。這些就是靜坐祈禱的身體面。

在「調息、調身、調心」的過程中，我們的氣與天主聖神的氣一起在調合著。這不是憑空想像出來的說法，聖依納爵在他第三種的祈禱中說：第三式祈禱是在每一個呼吸上默唸天主經或其他經文中的一個字，一呼一吸之間唸一個字。而東正的基督徒事實上也用這個方式，他們有一種祈禱叫做「耶穌祈禱」(Jesus Prayer)，就是靠著一句：「耶穌基督天主子，請你可憐我吧！」來祈禱。中文曾翻譯了一本關於一個在東正教傳統下的朝聖者的紀錄，這個人就是靠著「耶穌祈禱」，不靠思考、推理，使他的呼吸勻稱、身體平衡、心也進到一個相當神秘的境界中。所以，這「調息、調身、調心」是在天主聖神的信仰意識中來做的，我的「息」與天主的「息」在一起調合；我身體的能力在天主聖神的能力中，進到一個信仰經驗內；我的「心」也如此。以上我已經給「調息、調身、調心」作了一種內在化、主體性的解釋。

靜坐有許多種，剛開始時或許會覺得痛得很，當然，在這種情況下想要「調息、調身、調心」是很不簡單的。但是祈禱常常是一個過程，我們不要忘了「祈禱」就是「學祈禱」。

若願意學祈禱，那麼這痛的本身不是祈禱，痛的過程是要進到這靜坐祈禱的過程中，而最後是希望達到正確的「調息、調身、調心」。

「調息、調身、調心」只是祈禱的一面，而非祈禱的整體，所以我現在要把靜坐祈禱的內容再加以說明。在靜坐祈禱時，我們是醒著的，醒著就一定有意識，有意識就一定有經驗。假如在做「調息、調身、調心」時，不知道自己在經驗什麼、在意識什麼，那這就不能叫做祈禱，只不過是在靜坐而已了。這靜坐祈禱的內容，我給它一個名稱叫做「救恩經驗」。它是天主教通過耶穌基督在人類歷史上所發生的救恩主體化，讓它成爲我自己的信仰經驗，這個過程在靜坐祈禱中要怎麼樣的出發呢？我認爲要先從聖經出發。因爲聖經是講救恩史——講天主教在人類歷史中如何把祂的救恩發生在人類中、發生在以色列民族中、發生在耶穌基督身上。所以，對靜坐祈禱的人而言，聖經是非常重要的。通過耶穌基督的任何一句話、一個行動，經驗到天主教所要帶給我的救恩，這就是「救恩經驗」。在靜坐祈禱中，經驗到今天、現在、復活的基督就是那位納匝肋的基督，通過他的行動、語言所帶來的救恩現在就發生在我的生命中，我就是得救的這個人。

這救恩經驗在一般的祈禱中並不是那樣單純的，我們總是會分心想起這個、想到那個。而靜坐祈禱可以說是救恩經驗在此時此刻進入祈禱中的專一化、單純化，正如同我們普通的

經驗中常會對一種美的感受或高興的感受持久性地停留一刻鐘，愈來愈覺得美，愈來愈覺得高興。同樣的，靜坐祈禱就是天主通過耶穌基督、在聖神內為我的這一個救恩經驗，在我的祈禱過程中愈來愈深入、愈來愈明朗化、愈來愈專一。

所以，靜坐祈禱時，在我們的心中、經驗中，一定有著一些「什麼」的，假若沒有一些「什麼」，往往就會睡著了。而這「什麼」，我就稱它是在信仰中的救恩經驗，它有時是愛，有時是希望，有時是懺悔，有時是渴望、追求。這個救恩經驗事實上是因為耶穌基督在我身上發生，它讓我愈來愈清楚地意識到是在天主聖神的能力下發生的，而這救恩的根源是來自天主教。因此，即使在靜坐祈禱時不是很明顯地提出天主聖三的關係，實際上這聖三型已在我們的救恩經驗中。所以說這靜坐祈禱必定是基督徒聖三型的祈禱。以上是我對於靜坐祈禱的內涵所作的靜態的分析。

然而祈禱是一個過程，是在動著的，我把這過程叫做「從有言到無言」，就是說：在開始的時候有這樣一個明顯的愛的救恩經驗、希望的救恩經驗、痛悔的救恩經驗，可是一個祈禱愈來愈進步的人，在這祈禱過程的最後，他已經不去體驗救恩經驗具體的一面，他說：「我在天主內得救了。」總之，最後是在天主的救恩中，這就是「從有言到無言」。但「無言」並非是沒有什麼了，而是這個經驗濃縮到實在沒有什麼可講了。就像我們平常欣賞一樣美的

東西，到最後看的對象與看的人已相合在一起，而欣賞藝術的最高境界實在是沒有我也沒有對象，人我兩忘，已經成爲一個整體了。這是我對靜坐祈禱的內涵所作的動態性的分析。

一個靜坐祈禱的人，從有言到無言，到了最後，他的「息」、「身」、「心」已經完全結合在一起，成爲一個大的和諧，他呼吸已經不感覺在呼吸了，他心中的動靜已經沒有了。而這靜坐祈禱的最後境界，我叫它爲「止」。「止」就是歸於根、歸於無言可言的天主父；「止」就是沒有了主、客的對立性，主客的對立性已不在意識中，只有單純的救恩的意識在這個「止」，而息、身、心已成爲一個大的和諧了。

以上是我把靜坐祈禱從身體方面、內涵、過程、方法等一一加以分析。不過在這裡所講的方法常是一些標準性的，我們就在這標準情況的過程中奮鬥努力，而愈來愈進到祈禱的境界中。但是若在我們繼續不斷的祈禱中，仍無法達到這境界時，也不必奇怪，因爲我們就是普通人，我們要不斷地再努力。我要再次強調的是這種祈禱原不必特別撥出多少時間來做，只要在日常生活中任何一個時刻，若能做個很好的祈禱，就能達到這種境界，所以，不是說只有神父修女或在隱修院中才能有靜坐祈禱，反之，爲每一個普通的人是可以去做的。

3. 天主經與靜坐祈禱

耶穌基督教導天主教是標準的聖三模型的祈禱；如果本地化的靜坐祈禱能夠與之配合，

那是非常美的。聖功會修女李純娟曾經爲此著文，經過她的同意把它放在這篇文章之末，作爲終結。在此，天主聖神內的經驗也彰然可見。

(1) 靜坐的身息心

調身

祈禱者身體的每個部位從頭到腳，從外至內部都要放鬆。不論盤腿、端坐在椅子上，或平躺在床上都要放鬆自在。雙眼可輕輕閉起，或稍微睜開自然注視下前方三至四尺之處。輕輕微笑讓面部肌肉放鬆。臉龐上的微笑自然導致內在的放鬆，所以臉上有微笑心也會笑。肩膀、手臂都放鬆，背部自然正直即含胸拔背。使自己的身體感覺到安頓自在。這就是調身。然後就進入調息。

調息

當身體安頓了之後，此時祈禱的人唯一必須要作的事就是呼吸，吸氣—呼氣—吸氣—呼氣……別無他事。「調」息的意思是此時將整個人的「注意力」放在呼吸上，清清楚楚不含糊地感覺每一個從鼻孔進去的氣和出來的氣。（千萬不要用口吸氣，下巴稍微放鬆，舌頭自然安息在上顎。）注意力（attention）是調息時一把絕對必要的鑰匙。只要你掌握住這把鑰匙便能開啓進入靜、淨、醒、覺、悟的每一道門。因爲注意力的所在就是心的所在；心的

所在就是人的所在。在靜、淨中，當你的注意力不離氣息時你就會證入生命的妙堂。

調心

心在這裡指的是所有在我們的意識中來來去去的意識流（stream of consciousness）。它可以出自回憶，是不存在在此時刻的過去事蹟；也可以是來自想像、幻想，編織成的未來憧憬，以及所附帶的思念：分辨、評斷、爭議等，和情緒：喜怒、哀樂。在修靜的時候多彩多姿的意識流會更顯活躍。那麼調心，也是一樣要用「注意力」這把鑰匙，對來來去去的意念不加以抗拒，來了不招待，要走也不送別，僅僅是單單純純的「覺到為止」。意思是說思緒浮顯時不去造句、作文章或編故事，就讓事情、狀況怎麼樣就怎麼樣。調息作得好，心也就自然調。調心可以說一種清淨意念，化繁雜為單純的一種功夫，並能接引人進入渾然忘我與造物者遊之悟境。

這整個調身、調息、調心的修持中有一重要的特質必須在這裡點出。身、息、心三者是一體不可分的，因此調身、調息、調心也只是一回事。身調好，息自然容易順暢平穩，加以調理則能深沉；息調好，心自然清淨不雜，自我意識褪色，在渾然忘我中神靈自顯。

(2) 天主經聖三模型祈禱本地化

用本地化的途徑來住入天主經聖三奧祕的經驗。祈禱開始首先要有一個明確純淨的意識

(intention)，即我要進入聖三經驗。

調身：基督的身體

「坐在這裡的這個身體就是耶穌基督的身體」，祈禱的人必須如此相信。這是有根有據的信仰課題，與我們的生、死息息相關。

就如身體只有一個，……基督也是這樣。因為我們眾人，……都因一個聖神受了洗成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。（格前十二12-13）

祈禱的人將身體安頓（如前面所述）好之後，此時想像力可以進來工作，想像「坐在這兒的這個身體就是耶穌基督的身體」，並感覺一分神聖感，保持停留在這神聖感中。

調息

人的氣息本來就是源自於上主的生命，「上天主主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物。」（創二7）人的氣息來自於上主天主，這個氣息就是聖神之氣，羅馬書八章26章節說：「聖神卻親自以無言的歎息代我們轉求……。」

調息（如前面所述）時感覺這個基督的身體充滿聖神之息，聖神在這個神聖的宮殿進進出出。如此而已！

調心

調心，當息調好，心也就自然調了，心是潔淨無私（我）的。調心使自我意識褪色，當祈禱的人空掉有關自己的念頭，和附帶的情緒時，心靈呈現一片潔淨空靈，就是這等潔淨的人要看見天主（父）。「心靈潔淨人是有福的，因為他們要看見天主。」（瑪五 8）「那些真正朝拜的人，將以心神以真理去朝拜祂。」（若四 23）這是一種忘我神人合一的經驗，在那時正是聖子耶穌基督顯現的時候。「基督顯現的時候，我們便要與他相似；因為我們要看見他的本體究竟怎樣。」（若壹 3 2）就在這樣調身、調息、調心中祈禱的人證入聖三經驗，體驗信仰的喜悅，獲取來自切身經驗的生命力。

(3) 靜觀天主經悟聖三

前面已說明了天主經的主旋律耶穌基督的經驗，經（文）事實上是經驗的文字化、語言化，是載道之器。唸經也就成了許多宗教信仰具體修行途徑之一。基督徒也如此，祈禱的人（即基督的身體）藉著唸（心、口都可）經進入靜、淨，在靜、淨中保持醒、覺。所謂醒、覺即是一種向神聖、向聖神開啓的心靈狀態。向聖神開啓的心靈迎向靈性自覺的境界，在靈性自覺中證入體驗天父無限、無邊的圓滿與幸福。這整個過程叫靜觀祈禱。

現在就來靜觀天主經的前半部：磬聲三下，隨著磬聲將自己安頓下來。首先調身、調息

（如前所述），然後進入調心。

我們的天父

用氣息（呼吸）覺、看，「我們」是誰？「我們」在那裡？我們就是坐在這兒的這個基督的身體，有我，有你，有他，我——你——他都在，都是基督奧體。然後在吸——呼——吸——呼……中沒有我，沒有你，沒有他，只有聖神，神聖的氣息。我們的天父就在此。

願祢的名字顯揚

祢的「名」就是這個吸著氣、呼著氣的臉龐和端坐的身體，端正、安詳、微笑，好神聖！祢的名正在受顯揚，好一群天父的子女！

願祢的國來臨

這個身體，這群人的身體，這個空間，這段時間（此時此刻）充滿了神聖的生命力，父的德能，天國就是這祥和的共融與生命的交流。

願祢的旨意承行……

身體保持放鬆，意念清淨，沒有過去，沒有未來，沒有焦慮，沒有煩躁，沒有抗拒，乘著聖神之氣與天父共遊，此時天主的旨意暢行無阻。

四、結語

經過這樣實地的練習，我們知道唸天主經時用靜觀的方式較容易進入經驗的層次，經文的後半部也用同樣方法靜觀。如此的靜觀祈禱天主經，日久天長自然能享有耶穌基督的聖三經驗。唯有如此才能嚐到信仰的幸福，有了幸福的體驗，人生更顯豐富珍貴，日常所作所爲，點點滴滴成了神聖的生活，就能在不美滿的現世生活中享有天國臨在的平安、喜悅。這樣有福了才能傳福。（《神論》六十期）

在聖神內的信仰經驗

本書第二部分的〈探索天主聖神〉之末，已經表示探索所得將會出現在以後的文章中，這裡將要全面地反映出來。祂是我們的主耶穌基督之父的圓滿德能、生生之德，天主子女生命的孕育者。祂與信徒同步進行，經由基督天主子投回天父。靈修生活是在聖神內，祂也是基督的肖像在信徒身上塑造的先鋒。為使天主聖神在我們生命中彰顯出來，本文分為四個步驟處理。一、聖神的功能；二、聖神的圖像；三、聖神運作的阻力；四、聖神功效的分辨標準。

一、聖神的功能

聖神的功能瀰漫萬有，我們則是在天主子女生命中逐一進行四層說明。

(一) 天主子女的從上而生

人之創造已在「首生者」基督的原始向度之中。古代賢士戴都良有名的一句話是「人性即是基督徒」。這是潛能；真實的彰顯聖經中稱爲「從上而生」（若三3），或重生（若三4），它依靠聖神生育的德能。「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國。」（若三5）然而聖神的德能是雙向的，即常常提出的下迴向與上迴向。天父因聖神而生子女；祂的子女也在聖神內接受生命。所謂「接受」即是教理中說的信望愛三超德，三者由聖神的提升使人進入天主的層面，成爲直接與祂來往的子女。若望聖史在序言中強調的倒是聖言的名分（參閱：一12）。可見，聖言與聖神聯合一起，雖各有千秋。

以上是天主子女與基督信徒生命的誕生，聖洗聖事是它的象徵。然而堅振聖事原則上可以同時領受，因爲誕生與逾越奧蹟及五旬節奧蹟的救恩事件相連。

(二) 天主子女的發育成長

信望愛三超德是與天主交往的基本能力，尙需要聖神各方面的實際滋潤。傳統教理中肯定的聖神七恩，即是屬於此一層次。「七」象徵圓滿，表示聖神培育天主子女無微不至。不過基本方向都是發揚信望愛的生活。在此不妨自由地將七個恩典詮釋一番。「智慧」即聖神，包含一切德能。至於聰敏與明達發揚信德，對天主深入瞭解，認識祂更爲廣寬。超見與剛毅

發揚望德，依賴天主而對未來切實行動，而且堅忍不為阻礙所變。敬畏與孝愛發揚愛德，深感神聖的天父超越萬有，但仍親密結合。此一自由詮釋表示聖神豐富的功能，綜合起來，都是爲了天主子女生命的發育成長，一方面聖化三超德，另一方面以此肖似基督，「在智慧和身量上，並在天主和人的恩愛上，漸漸地增長」。（路二32）

天主子女基於天父的恩愛而生活人間，他們的爲人以及與人交往，他們的處世接物都受三超德之影響。愛天主與愛人二者密切相連。其他倫理道德也在三超德的啓發之下，另有神聖光華。

（三）天主子女的祈禱與工作

發育與成長的生命，有人合作而所表現出來的一切可以綜合在「祈禱與工作」標題之下，它也具有聖本篤的傳統，實際包羅萬象。但尚可由別的角度來分別敘述。自教會用語而言，包括瞻仰與福傳、禮儀與唸經默想。自社會性質而言，包括神聖與俗世，後者即是吃飯睡覺，上班下班，上課下課……一切生活細節。然而這都在天主子女生命中發生的，因此也都屬於信仰領域。所以必需天主聖神自上而來之恩佑，基督信徒然後能夠投回天父，榮耀讚美祂；同時也能建設教會以及服務人群。耶穌曾說：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多果實，因為離了我，你們什麼也不能作。」（若十五5）聖神是

基督的先鋒，是在祂的德能內，基督住在天主子女的生命中。

在這層面上，聖神的功能難以詳述，有人這樣綜合在下面。聖神是心靈深處的主，但祂也推向外面；聖神祝聖信徒的堂奧，但祂在社會發展方面也不缺席；聖神開闢將來，但祂也維持與過去相連的傳承；聖神屬於靈界，但祂也在物質世界中；聖神是個人自由的泉源，但祂也是各部完整的綜合；聖神不為文字束縛，但祂也靈感著書立說；聖神吹起強風，但祂也溫柔如母親；聖神是靜默與收斂，但祂也催先知發言，導師訓話，傳教士宣講。總之，聖神是愛，但祂也導向智慧。聖神是天父愛聖子之愛，但祂也是在聖子內的眾子女愛聖父之愛。愛包括一切。（格前十三4-7）天主子女領受聖神降下，也與聖神同步上升，走在基督的路上投回天父。

（四）天主子女的神恩

此處所指的神恩，在本書第五部分有初步簡介，它基本上假定天父子女秉賦殊異，同時教會需要各種性質的服務。因此聖神賞賜不同的神恩。由此這方面的著作極多，毋須多加討論。

結束討論聖神的功能之前，順便指出教會用語中很多有關聖神功能的名稱。聖經中已有真理之神、護慰者；教宗若望保祿二世在聖神年禱詞的答句是「仁愛與和平之神，請降臨！」

此外尚陸續應用不少此類名稱：如聖德之神、共融之神、智慧之神、生命之神。由於聖神是圓滿的德能，祂的功能無窮，自然名稱無限。但聖神的功能多落實在天主子女的生命之中，他們應當經驗得到，是謂信仰經驗。

「經驗」這個名詞普遍應用，常人生活由於與外界接觸必有所見所聞所動，因而產生不同性質的自覺，其內容便是意識領域中的各類經驗。失掉意識的人一無經驗。經驗不只來自外界，而且也在內心中產生，喜怒哀樂等都是心理的自覺。凡此種種都在意識中經驗得到。但所謂信仰經驗又是什麼呢？為我們而言，即天主子女不論與外界接觸，或者在內心，相信發生於自己意識中的經驗來自天主聖神的功能，此即信仰經驗。它的例子在基督信徒身上可舉很多。比如：有人讀經時，發現前所未有的領悟，甚至改變牢固的成見，因此他相信來自真理之路的啓發。這便是信仰經驗。自己意識中經驗得到的歸諸聖神，這是信仰；理智無法證明。然而信仰所指的是真實的，他因此會說經驗到了聖神。一般信徒所說的經驗天主或基督，其意識大致應該如此解釋。不過信仰經驗本身，以及它的過程，普通不易說明，於是採用圖像與象徵的言語來描繪。

二、聖神的圖像

緊接上文，我們討論聖神的圖像。新約聖經保存以色列民族傳下的聖神圖像；首先，從來源而言，所有圖像都表達在聖神內的信仰經驗。另一方面，也可以承認圖像的出現是團體中的需要。信仰團體共同由祂的德能觸發而感同身受，比如當保祿說：「……都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。」（格前十二13）該是教會團體聚集似魚得水的信仰經驗。活水即是聖神的圖像。路加福音二十四章復活的基督陪伴二位門徒行路，途中為他們解經。後來他們回憶當時心中火熱。（32）經文並未提出聖神，但「火熱」該是祂的圖像。復活基督屬神身體，確是傳神。二位門徒應用圖像共同說出內心的經驗。

聖經中的聖神圖像必須與文本結合為一而處理，否則，將失去象徵功能，成為單獨的標誌。比如，耶穌受洗時聖神有如鴿子降在他上面。（參閱：谷一9-11）今日教會聖像常畫鴿子代表聖神，並不通傳信仰經驗。鴿子與聖神究竟有什麼象徵性的關係呢？唯有在事件的脈絡中，發現如同舊約記載鴿子啣著橄欖樹枝表示新創造的來臨（參閱：創八10），同樣聖神臨在耶穌上面象徵救恩在末世的發軔。（參閱：張春申，《耶穌的奧蹟》，頁33-39）

總之，所有聖神的圖像都是象徵祂的不同功能。讀經旨在自聖經言語獲取神益。那麼面

對經文記載的聖神的圖像，必須根據文本闡明，始能經驗聖神。

一般而言，聖神圖像容易感受極難捕捉，處理適當，它的效果遠勝抽象的理念，而更能激發全人的回應。想像因此活躍，情感因此激動，思念因此深入，意向因此強烈，不論團體或個人多在神的氛圍之中。最後，達到身心的轉化，行動的實踐，團體的凝結。此是今日所謂象徵神學處理聖神圖像的方法。從事聖神內生活的靈修不能不予以重視。

三、聖神運作的阻力

天主子女的內心境界，以下稱為靈境，並如同上述那般單純，完全在聖神運作之下。保祿迦拉達書第五章足夠扼要地指出私慾相反聖神的引導，以及它的作為。（參閱：五17）
21）羅馬書則積極地肯定依賴聖神致死肉慾的妄動。（參閱：八12-13）這是聖神比較內化的觀點。

若望福音第八章自另一敵對勢力說出同樣的對立，那即是天主兒女與魔鬼子女、天父與魔鬼的對立。魔鬼子女不信耶穌，成為奴隸，導致仇恨與死亡，明顯地沒有信望愛的超性三德。根據這些資料，我們可以將教會傳統所說的七罪宗：即驕傲、慳吝與迷色，懶惰與貪婪，嫉妒與忿怒，作為相反信望愛的罪宗。至於驕傲則是抗拒天主的惡勢力。總之，討論在天主

聖神內的信仰經驗，也應注意保祿所說的私慾，以及若望所說的撒謊的父親——魔鬼，因為天主子女的靈魂不免仍因此受到影響。

其次，人也可從自身發現阻力的來源。人是歷史，他的靈境形成過程之中，不少消極因素也得注意。姑不論心理學中已成定論的潛意識，即使生命初期的遭遇以及培育的良莠，都能影響人格的基本方向，因而在實際生活與行動中，產生動機的正偏，態度的開放與封閉，以及種種需求與渴望。顯明的，這裡的黑暗對聖神的運作能夠產生阻力。但其積極因素也是優良的土地，當然它仍需要聖神的德能。

本文提出聖神運作的阻力，並非繼續想去處理，這是廣闊的靈修工作；我們只是因此表示天主子女的靈境錯綜複雜，從而切入下面的分辨問題，作為這篇文章的結束。

四、聖神功效的分辨標準

天主聖神在基督信徒的靈境中運作，但由於那裡的情況複雜，影響的來源不一，本文主旨至少要求分辨祂自己的功效，舉出標準。問題不小，我們根據三種不同的分辨標準，指出聖神的功效。

(一) 聖經的標準

這裡限於保祿所說的聖神之效果。迦拉達書分別說到私慾的作為（五19），以及聖神的效果（五22）。九個效果表面上都是人性優良的經驗，但保祿卻在書信的脈絡中肯定它們是聖神的效果，由於出自屬於耶穌基督的人，他們「已把肉身和邪情釘在十字架上」（五24），而且「隨從聖神的引導而行事」（五25）。

「九」應該也是象徵數字，代表豐滿。保祿具體指出九個，聖神的效果極多，比如內心的痛悔、渴慕等等都能來自聖神的功能。無論如何，作為聖神功效的標準，這些效果都是信仰經驗。天主子女藉此相信自己聖神內的生活與行動，同時也體會那些效果助長愛主愛人的行動。我們以為聖神的效果大概不是霎那之間的經驗，應當具有某種程度的持續性。

保祿提出的標準比較直接，容易發現，但必須審慎，因為心理感受本身未必一定來自聖神的功能。另一方面，很多純樸的信徒確是充滿聖神的這類效果，他們也坦認自己不配領受如此眾多的恩典。

（二）靈修家的標準

《神操》作者聖依納爵對於「分辨神類」貢獻極大，但無法在此一一介紹。他舉出的分辨標準，材料相當豐富。爲了本文的需要，限於他所指的「神慰」。應用我們的話，「神慰」即是在聖神內的信仰經驗，不過聖依納爵具體予以說明，因此可以作為分辨的標準。他說：

「論神慰——我稱說神慰，便是（我們的）靈魂上，興起了一種內心的推動，使靈魂在我等主造物主的聖愛中，開始燃燒熾熱；因而對於世界上的任何受造物，靈魂不再能爲自己而愛它，卻只在一切受造物的造物主中而愛它。同樣地，（神慰是我們）流出眼淚；眼淚推動（我們）愛天主，不論是爲痛哭自己的罪過，或是對於吾主耶穌的苦難，或是對任何別的有關奉事並讚美天主的事。未了，我稱說神慰，便是信望愛三德的一切增加，以及一切內心的喜樂；這喜樂呼召人，吸引人，歸向天主的事物和自己靈魂的得救，又使靈魂安息，並在我等主造物主內寧靜平安。」

（神操三一六號）

聖依納爵對神慰說明相當完整，重疊了多層經驗。其中明顯可覺的是情感層面；其次是情感指向的信仰層面；三超德的增長屬於基本層面，它導致與天主契合的信仰經驗以及衍生的情感效果。三個層面整合爲一應該是聖神功能的可靠標準。雖然我們必須承認，聖依納爵自己的天主聖三神秘經驗非常突出，可能由於時代背景之故，《神操》中他並不標榜天主聖神。

「分辨神類」是「神操」的特徵之一，我們只是採取有關神慰部分，作為分辨聖神功效的標準。它動態性地發現聖神。

(三) 聖神論的標準

上面二組標準是分辨靈境的經驗。這裡我們願意加上補充資料，它直接省察聖神內生活的態度。經驗流動性大，態度比較固定，作為標準後者可以補充前者。但我們的補充僅是綱要而已。在聖神內的生活該有什麼態度呢？根據本書第二部分的〈探索天主聖神〉，大概可以自三個方向指示。

第一：根據「天父的聖神」的意義，聖神的德能引導天主子女的生活投回天父。為此，在聖神內生活的基本態度該如山中聖訓所強調：「所以你們不要憂慮說：我們吃什麼，喝什麼，穿什麼。因為這一切都是外邦人所尋求的；你們的天父原曉得你們需要這一切。你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們。」（瑪六 31 ~ 33）

第二：根據「基督的聖神」的意義，聖神的德能引導信徒反映基督的面貌。為此在聖神內生活基本的態度與天國大憲章中的「福音價值」符合。「福音」是基督自己。「福音價值」包括山中聖訓的生命福音化（瑪五 1 ~ 16）、內在化（全上 21 ~ 48），以及付諸行動。（全上 7 16 ~ 19，21 ~ 23，24 ~ 27）

第三，根據「聖神是天主救恩計劃中派遣來的右手」的意義，聖神的德能賦與天主子女，基督的救恩。救恩即是「健全」、「完整」。爲此在聖神內生活的基本態度是個人自身的整合，與教會團體的整合，以及與人類及宇宙的整合。

以上三個方向包含的內容極爲廣泛，用來參考與補充，僅是表示生活的基本態度作爲背景，更可靠地分辨出靈境中聖神的功效。反過來說，怎樣可以相信在一件事奉錢財爲主（參閱瑪六24）、與基督精神相背、深陷罪惡中的人的靈境中會有聖神的效果，或者滿渥神慰呢？可見，聖神論的補充標準爲分辨天主聖神的功效很有幫助。

五、結論

在本文題目的範圍之內，我們按照四個步驟陸續闡述在聖神內的信仰經驗，最後討論的分辨標準限於聖神的功效，間接定會同時發現阻力。由於後者已經屬於更廣的靈修對象，而且處理起來極爲複雜，無法接觸下去。這篇文章在本書第四部分中，應當具有綜合與說明的價值。

聖

神

同

禱

運

動



導 言

根據王敬弘神父在他的近著《神恩與教會》中有關台灣的神恩復興運動的發軔，他這樣說：「台灣天主教方面，是在一九六七年以後，有一些美籍傳教士回國度假期間，經歷了聖神充滿和神恩的經驗。當他們回到台灣時，就努力推廣神恩復興運動。由於它對一般信友來說太過新奇，因此接受得很慢。大約在一九七一年左右，在台北已有中文的小型祈禱團，定期舉行祈禱會。」（頁31、32）

在此我要補充的，當時主教團對此也不決。結果邀請我為他們提供意見。我便根據羅馬額我略大學神學教授 F. A. Francis Sullivan 發表的一篇文章，向他們做了一次演講，後來發表在《神學論集》中。台灣的「聖神同禱會」大量複印向各處分送。主教團也因此安心接納。「聖神同禱會」（神恩復興運動）一直發展到了今天。（參閱：王著，頁32）實際上

它並不如東南亞有些地區那樣的興旺，不過也帶給數千教友很大的神益。

我想說的是台灣天主教的「神恩復興運動」，似乎傾向於吸收更多的人參與，而較少應用神恩為教會大眾服務，以及因此求得多數的神恩。去年基督年終，我有機會與他們接觸，期待他們為了建設「神恩性的地方教會」而跨出一步。我曾在他們每三月一次的集會上講了〈聖神的圖像〉，誰讀內容，不難發現我的意向。後來我們又集會具體計劃為聖神年做一些事，但事實上有困難實行。不過我們都努力過了。

這部分的兩篇文章，一方面表示我與「神恩復興運動」有緣；另一方面仍舊期待大家為「建立神恩性的地方教會」努力。

聖神同禱會

聖神同禱運動本身很有介紹的價值。我們知道，基督教中有些派別是在聖神同禱運動下成立的，這些派別目下擁有一千二百到四百萬的人數，而人數至今還一直不斷的增加，比起來別的教派之增加率竟有九倍之多，這是基督教中的一個特殊現象。同時我們也知道，自從梵蒂岡第二屆大公會議之後，我們天主教會內也特殊地興起一種對天主聖神的敬禮，這就是所謂的「聖神同禱運動」。我的介紹將分成兩部分來講，第一部分是介紹聖神同禱運動的歷史，第二部分是對於這個運動的神學評價，看看聖神同禱運動在神學方面如何地批判。

聖神同禱運動有三種不同的派別名稱。第一種名稱是從一九〇〇開始，在基督教中產生的某些教派，它們是一種獨立的派別，便是今日「主的聚會所」(Assembly of God)一類的教會團體。以下我們通稱它為「原始的聖神同禱運動」，這是指一九〇〇年後，為基督教

裡的教派而言。第二個派別我們叫它為「基督教的新聖神同禱運動」。這是在一九五六至五七年以後，基督教裡——即長老會、路德會或聖公會——所有的一種運動；他們保持自己的教會而不放棄，可是卻共有著一種聖神同禱運動。第三個就是自一九六七年以後，在美國天主教開始醞釀的聖神同禱運動，我們叫它是「天主教的聖神同禱運動」。顯然地，聖神同禱運動的歷史有幾個明確的派別，所以我將在第一段中介紹這三個聖神同禱運動的歷史。

首先我們看看「原始的聖神同禱運動」的來龍去脈。這個「原始的聖神同禱運動」在思想方面有兩個特點，一是對聖經的註解採「基要主義」(Fundamentalism)，即是相當的按照字面去解釋，態度也十分保守；第二，在宗教生活方面他們是屬於「興奮派」(Rivalist)，注意宗教的情緒，興奮的表達，並且要求在祈禱中具有宗教經驗。這是原始聖神同禱運動的兩個特點。究竟它是怎麼樣產生的？在美國衛理公會中有一派「神聖派」(Holiness)，對於衛理公會的創辦人衛斯理思想中的「整個的成聖」特別注意。一個教友除了領洗外，還需另一個新的經驗——「整個的成聖」或是「第二度的祝聖」。有了這樣的「第二度祝聖」的人，再也不會受到許多罪的騷擾。對此還有一個很普遍的名稱叫做「聖神內的洗禮」(Baptism in the Holy Spirit)。不過衛理公會內「神聖派」的人所要求的「第二度祝聖」——在聖神內的洗禮，完全是屬於內心的經驗。

原始聖神同禱運動的成立：在一九〇〇年帕亨（Charles F. Parham）在美國堪薩斯城創立了一所聖經學校，校內共有三十多位男女教友學生。有一次他們研究聖經的時候提出了一個問題，要求同學們回答：就是所謂「第二度的祝聖」或是「在聖神內的洗禮」，究竟在聖經裡給了些什麼樣的標記？他們根據宗徒大事錄二章1～12節：天主聖神降臨的記錄、十章44～48節：伯多祿給科爾乃略領洗以後的事件以及十九章1～7節：聖保祿在厄弗所付洗的這件事情。根據這幾節，他們發現，在聖神內的洗禮有的記號是「異語的奇恩」。當這三十教友在學校中研究聖神洗禮的標記後，他們有著一股熱潮，大家幾天不斷的祈禱，求天主聖神給他們洗禮，求聖神的降臨。一九〇一年一月一日，有一位女學生奧斯納（Agnes Oznam）在祈禱中祈求帕亨給她覆手，在覆手的時候她經驗到聖神的洗禮，之後，她開始講異語。幾天後跟她在同一個學校的三十多位男女同學都有了這個講異語的奇恩，從此，聖神同禱運動便出現了。

但是我們必須分辨清楚，原始的聖神同禱運動與衛理公會的「神聖派」注重的「聖神內的洗禮」已經有了基本的不同。神聖派所講的聖神內的洗禮是內在的祝聖，而「原始的聖神同禱」則認為聖神的洗禮為領受的人來說，是一個新的天主聖神降臨，它的效果應當如同宗徒大事錄裡所講的，如同宗徒們經歷到的有講異語的奇恩。同時，在領受了聖神的洗禮後，

這個奇恩的更大特點是能夠治病，在宗徒大事錄三1-10，四30，五12-16裡顯示了宗徒們具有治病的奇恩。原始的聖神同禱運動從此以為「在聖神內的洗禮」使用異語是一個正常的標記。就像宗徒們領受聖神降臨一般，領受「在聖神內洗禮」的人也跟宗徒一樣的領受天主聖神降臨，所以在這個領受中開始有了講異語的奇恩，它長時期的停留在人身上。這是一九〇一年一月一日起的變演情形。到了一九〇六年，從堪薩斯城把這個運動傳到了加利福尼亞的洛杉磯，有一位著名的宣講師塞蒙（W. J. Seymour）受到原始聖神同禱運動的影響而開始宣講這個運動，為一般人所歡迎而成功。不過我們應當注意帕亨和塞蒙開始宣講原始的聖神同禱運動時，他們從來無意要建立一個在基督教會內特殊的教派，然而這個運動發生後，有人鼓勵，有人拒絕，自然的他們聚集成一個特殊的團體。今日來自「原始的聖神同禱運動」的教派人數有一千二百萬到四百萬之多。這是原始聖神同禱運動的歷史。

第二，「新聖神同禱運動」的來源。新聖神同禱運動的歷史不很長，僅有十五、六年。就是在一九五六、七年在基督教會裡產生的聖神同禱運動，參加這個運動的人仍然屬於自己本來的教會，參加自己教會的禮儀。除此之外，他們另外參加祈禱會，祈禱會中求「在聖神內的洗禮」，也求所謂講異語的奇恩。這是過去的十五年中在基督教會不同的派別裡的現象，參加的牧師很多，他們還是在自己的教會裡面擔任職務，另外再參加這樣的祈禱會。不過，

在基督教會裡有一些人對於「新聖神同禱運動」的態度是相當消極的，有名的如加州的英國天主教派克（James A. Pike）對於新聖神同禱運動相當的反對，甚至以牧函稱「新聖神同禱運動」是異端的萌芽。事實上，牧師們仍繼續參加、組織這樣的祈禱會。有的牧師因為這樣的原故而被主教停職，可是到今天，統計基督教新聖神同禱運動裡的人物，牧師很多，英國教的牧師就有七百多人，其他的大概有一千多人。這是基督教裡的新聖神同禱運動的始末——我們應該注意的是：它是一個運動而不是一個新教派。

接下來就是天主教裡面的聖神同禱運動。天主教的聖神同禱運動是受到基督教的「新聖神同禱運動」的影響，一九六七年，有四位 Duguesne 大學的教授讀了有關新聖神同禱運動的書，也想在他們的地方建立起這樣的組織，所以有幾次他們就和基督教聖神同禱運動的人物一起來做這種祈禱會，並且也祈禱，求他們覆手。四人中的一位也獲得異語的奇恩開始講起異語來。因此在該校學生和教授中間，天主教的聖神同禱運動遂盛行起來。從一九六七年開始，這個運動發展到其他大學中，他們願意給天主教裡的聖神同禱運動取一個新的名字，叫做 Catholic Charismatic Renewal「聖神同禱會」，這是天主教的聖神同禱運動，它發展得非常迅速，一九七一年，換句話說，即在四、五年之後，六月十八至廿日在美國公教大學舉行五週年會議，即有四千人報到參加，其中四分之一的神父修女來自美國和其他地方，

有十一個國家的代表赴會。今天，關於這樣的組織已經有了一本雜誌 *New Covenant*，報導天主教的聖神同禱運動。

在美國的天主教聖神同禱運動，跟基督教的新聖神同禱運動的方式相同，並不脫離教會反而共融於教會，他們參加本堂的禮儀和祈禱會。這個祈禱一般的方式是：讀聖經、唱聖詩及祈禱——在祈禱時有時會有異語的祈禱，有時卻沒有——之後是作證、宣道。在祈禱的時候也如同基督教的新聖神同禱運動一樣，能夠去請求在場的人爲他覆手，將雙手放在肩上，請他爲這個人祈禱、治病，或求聖神內的洗禮。異語祈禱不是常有的，如果有也當作正常的一件事，然而講異語並不是在聖神內洗禮必須有的標記，異語是一個恩惠，在聖神內洗禮不一定要有說異語的現象，可能這是與「原始的聖神同禱運動」不同之處。一九六九年十一月，美國主教團對於天主教的聖神同禱運動發表了一篇宣言（主教團對於天主教的聖神同禱運動究道持什麼態度，見下文）。總之，在講述聖神同禱運動時應分辨清楚，什麼是原始的，什麼是基督教的，什麼是天主的聖神同禱運動，三者各不相同。

第二部分我們要對這個聖神同禱運動，當然是針對天主教的聖神同禱運動和原始的聖神同禱運動，做一個神學方面的評價。在這一部分要提出四個問題：

(一) 這聖神同禱運動對於天主教的信仰，是否存有危險？

(二) 聖神同禱運動對於天主教的團結，對於它的一體性，是否存有危險？

(三) 聖神同禱運動中是否有著不良的神修因素？

(四) 聖神同禱運動是來自天主聖神的工程嗎？

關於第一個問題：聖神同禱運動是否對信仰存有危險？在這個問題中我們應分辨清楚的是天主教的聖神同禱運動與原始的聖神同禱運動，在某幾點上有顯然的不同：原始的聖神同禱運動，對於領洗聖事，認為一個成人要皈依基督，必須在一個很深的信仰中，水洗只是一個外表的記號。他們更強調嬰孩的領洗是無用的，因為嬰兒沒有信仰行為。關於這一點，天主教的聖神同禱運動主張不同：假如講嬰兒的領洗是無用的，則跟我們教會講的道理不相符，天主教的聖神同禱運動根本不接納這一點。

第二是關於所謂的「聖神的恩惠」，原始的聖神同禱運動認為：人的領洗重生是受到聖神的影響；可是，要得到聖神的「恩惠」，一定要在聖神的洗禮中，在教友身上有天主聖神降臨的經驗，才算有天主聖神的「恩惠」。天主教的聖神同禱運動卻不這樣解釋，因為在領洗中我們已經領受了天主聖神的「恩惠」。

在第三點上，兩派的區別更為明顯。關於在聖神內洗禮的深厚經驗，天主教的聖神同禱運動並不視講異語為必須有的記號，你沒有這樣的記號並不表示你沒有受到天主聖神的洗禮；

而原始的聖神同禱運動則把講異語當作在聖神內洗禮的記號，所以我們知道天主教的聖神同禱運動在道理上與原始的聖神同禱運動有不少的出入，這也是美國主教團在他們的說明中特別強調的。

不過，天主教的聖神同禱運動裡所謂的「在聖神內的洗禮」究竟應當怎樣解釋？大體而論，我們說：凡參加了天主教的聖神同禱運動的人都承認具有一種叫做「在聖神內洗禮」的經驗。這種經驗不光是他個人身上體驗到，在他身上也可以觀察到：有這樣經驗的人實在體驗到天主在他身上的工程讓他更接近天主，在祈禱中尤其對於聖經的語言發現了更新更真的意義，並且度著一種作證的生活，面對許多挑戰，在經驗中可以看出來有著非常好的表現。在不少次天主教的聖神同禱運動中也有著講異語的特徵。這個運動對信仰有沒有危險，應當先對這樣的經驗予以解釋，事實上神學家認為這個經驗的解釋是講得通而合理的，就是說我們在領洗皈依耶穌基督之後，天主聖神已經臨在，這個臨在顯然的在一位教友的生活中能夠產生一個深厚的過程；也能夠在這個過程中，由比較淺的臨在進到一種經驗性地體驗到天主聖神在他內的工程。所以說有這樣的經驗在神學理論是說得通的，毫無危險的。而且天主教的聖神同禱運動中，認為「聖神內的洗禮」是一個人的宗教生活在新的過程上的一個開始，在他的祈禱生活、辨別神類的效果上不斷的進步。不過，具有這樣經驗的人都知道他仍應參

加教會內的禮儀，參加主日彌撒；除了這些外，他們還需要團體中間的支持，就是祈禱會在祈禱中多次的支持他，使他持久的體會天主聖神的洗禮的經驗。神學家對於天主教的聖神同禱運動所有的方式，從未說有危險的現象存在。

只有一個問題引起神學家的爭論，就是名稱問題。個人參加祈禱會，所謂「在聖神內洗禮」的名稱，有的神學家很不贊成這樣的稱呼，一個問題是有著這樣的經驗，另外一個問題則是把這樣的經驗叫做「在聖神內的洗禮」。神學家們認為，在聖神內的洗禮不是別的，就是我們教會叫做「進教的聖事」：聖洗與堅振，稱之為「聖神內的洗禮」。宗徒大事錄八16中，我們一般講是堅振聖事中領受手禮的人經驗到天主聖神的臨在。為什麼有些神學家不喜歡把在祈禱會裡的聖神內的經驗叫做「聖神內的洗禮」呢？就是因為這裡容易造成一種混亂。我們在聖洗聖事內、在堅振聖事內已經領受了天主聖神，如果一定要把有經驗式的領受聖神叫做「在聖神內的洗禮」，會給人一種不正確的想法：領洗和堅振聖事不是真正的領受聖神，並使人在聖神內的了。所以這只是一個名稱上的問題。

綜合上面所述，我們對四個問題之第一個的回答是：沒有危險，它的基本態度跟原始的聖神同禱運動不完全相同，惟一的困難是關於「在聖神內的洗禮」的名稱。對於經驗，則是非常的正統，在我們的教會內能夠更深的體驗到天主聖神的臨在。對於第二個問題：聖神同

禱運動對教會的團結一體是否會發生問題？現在我們也分辨出來。我們知道，原始的聖神同禱運動興起之後，曾經受到他人拒絕，他們自己建立了在基督教會裡的教派，這個教派不斷的增長，所以會給別人一種錯覺，好像這個團體對於合一大有問題。於是我們要問：天主教的五、六年或六、七年的聖神同禱運動，是否危及教會團體呢？有些人已提出了警告，認為聖神同禱運動的祈禱會中有某些現象使他們有一點恐懼。比如在祈禱會中，經常可以觀察到常常是同樣的人在講話，好像女性不太發言，並且在祈禱會中，有一些沒有受過神學訓練的人擔任領導人物時，對神父所提的意見不加尊重。這是比較細微的觀察。不過大體上，我們承認天主教的聖神同禱運動對於天主教的權威倒是相當合作。有一位對聖神同禱運動研究有素的麥克道訥爾（Kilian McDonnell）說：他觀察天主教的聖神同禱運動對於教會的組織、權威，反而更加尊重，天主教的聖神同禱運動並沒有過去所講的「地下教會」的現象。我們現在發現，同樣的聖神同禱運動，在原始的聖神同禱運動中叫它們紛紛建立不同的教會，而在天主教的教會中，反而跟教會的權威密切合作。所以，我們的結論是這個運動的本身對於教會的團結並沒有破壞性，而原始的聖神同禱運動之所以會分裂，是他們本來的教會對於權威不予注意、對於道理上的過度自由有以致之。天主教會本身對於信仰和組織相當嚴密，因此聖神同禱運動能夠保持跟教會的管理合作，不脫離軌道之外。所以我們的第二個答覆是這

樣的：經過五、六年之後，當然時間還是很短，我們看不出天主教的聖神同禱運動跟教會的團結有些什麼衝突，在現象上顯示的卻是二者更積極的合作，相互貢獻益處於對方。

現在我們進到第三個問題，這些聖神同禱運動是否有一些不良的神修因素？這裡有許多不同的意見。在美國有一位相當有名的社會學家兼神學家葛利雷（Andrew Greeley），他在 *NCR* 這很前進的神學報紙上，對聖神同禱運動有這樣的批評：他認為聖神同禱運動裡有講異語的現象，因此這個運動的神修是不健康的，異語的現象是感情的騷擾，不是來自天主聖神，天主聖神不會用這種奇怪的行動來通傳祂自己。他並且說這些異語是由於人極大的「易感性」而講出來的，他甚至說這許多異語的現象會引人走入歇斯底里的程度。所以他認為聖神同禱運動沒有什麼危險，只是在神學上相當的不健康，這是葛氏對於聖神同禱運動一些現象的批判。可是就在 *NCR*·奧康南（Edward O'Connor）說：根據心理學的研究及自己三年的觀察，感情的騷擾和講異語完全是兩回事。在三年觀察下，他發現精神正常的人有這樣的異語，他有這樣的奇恩之後仍是正常的；有一些精神錯亂的人如果發生異語的現象，最後終究會被人看出來精神不正常。所以可知這位反駁者的意思，異語的現象不可抽象的捏造為精神錯亂的現象，因為事實上精神很正常的人有了這個異語的現象後，仍然是正常的，不正常的也終究會被人識破。對聖神同禱運動真正的研究的人是位女士，名叫海恩（Virginia H.

fine) 她是一位心理學家，曾經將很長的研究發表在一本有名的心理學雜誌上。她的研究對象是異語現象，她做了很多的參考、觀察而描寫「異語」。講異語的人有的時候說得很短，有的時候說得很長，達一小時之久，然而令人難懂的是這些話具有一定的格式和韻律，而且不同的人講異語也具有不同的格式，有的時候會同時使用兩種不同的格式韻律；至於那些講異語的人他們自己的感覺是有一種來自別的世界的力量，叫他讚美，讓他在講異語中感到快樂和平安；同時，講異語的人有些是自由的，有些卻覺得不自由，然而講異語的人從來不喪失他自己的意識，他知道自己在講。她的觀察結果，異語具有上述諸現象。她對異語的現象做了這樣的描寫之後，認為在十九、廿世紀把這種講異語的現象看成精神分裂或者是歇斯底里；今天我研究聖神同禱運動的現象後，發現事實並非如此，絕不能濫用這種心理學上的精神分裂或歇斯底里來解釋這個異語。因為她參加過三個聖神同禱運動的團體，這幾個團體都很正常，並沒有因為講異語而招致病態，所以她對於有人懷疑「異語是情感方面的不正常」或者是一個「易感性」，在基本上來說，她到現在的態度是消極的。換句話說，做為一個心理學家，她的材料不足夠叫她肯定「講異語是易感的、是精神方面的不成熟」；相反的，她在這幾個團體中看到是正常的現象。

由她的觀察我們所得的結論是：這聖神同禱運動是否有著不良的神修或精神上的不成熟、

分裂等，不可先天加以肯定；相反的，奧康南所有的觀察和海恩所做的研究只有更增加我們的信心：聖神同禱運動的現象是相當正常的，掃除了一切疑慮；當然，例外的現象則又當別論，所以我們對第三問題的答覆也是消極的。

第四個問題，包括原始的聖神同禱運動到天主教的聖神同禱運動，這一切是不是都是天主聖神的工作？我們分積極和消極兩種答案。消極的是有些人提出一些困難，我們看保護聖神同禱運動的人是怎樣回答；積極的，是我們把真正研究的人的成果拿來回答。

消極的第一個問題是：自一九〇〇年以來，在我們相信耶穌基督的教會中，有這樣的一個現象發生，它是不是來自天主聖神的呢？有些人甚至天主教的人會講怎麼會在一個原始的聖神同禱運動的教會，或者主的聚會所有著天主聖神領導他們運動？這好像是一個困難。事實上，在梵蒂岡第二屆大公會議後，對於這個問題的回答已經夠清楚了。因為大公會議清楚的承認天主聖神能夠在別的教會裡有祂的活動，所以祂能夠在一九〇〇年時在那樣一個團體中開始祈禱或很深的經驗的活動；當然，這並不是意謂天主聖神在這群人中開始一個運動之後，他們所講的道理就該全部接受，這是另一問題。所以消極方面回答第一個問題，天主聖神在別的教派中開始這樣的工作為我們今天是容易接受的。

第二個問題，就是說有人把聖神同禱運動比作在我們教會歷史中常有的一種情感主義派。

事實上，我們不可忽略宗教的情感，天主聖神能夠在這一群人身上，情感上幫助他做某一種的祈禱。一是在情感主義上所有的思想或教義方面的偏差，另一是，既然情感是人的正常因素，天主聖神能夠通過它在教會裡做一個祈禱的運動，所以第二個消極的困難，也不能因為某一些情緒方面的表達就下斷語說一定不是來自天主聖神。第三個消極的問題：有人認為是過去一千九百年天主聖神不來運動，如何在最近幾十年才紛紛開始？好像有一個不信的消極態度。有這種想法的人也未免太自負了，因為天主聖神有祂的自由，祂要在什麼時候興起什麼運動，我們是無法先天知道的；不能因為某時候有著一些新的因素產生，就肯定它一定不是來自天主聖神。這是對於三個困難的消極回答。不過積極的對於聖神同禱運動是否來自天主聖神，我們試舉以上提及的本篤會士麥克訥爾的研究來看。

他跟一位人類學家一起去做聖神同禱運動的研究。他自己參與了聖神同禱的運動，不過他從來沒有受過聖神洗禮的經驗，所以他並不完全牽涉在內，多少還是立於觀察者的地位，所以他的研究並不是只靠聖神同禱運動上所有的文件，而靠自己親身的經驗和觀察。他的研究中所得到的結論是這樣的：他按自己的觀察判斷，發現天主教的聖神同禱運動裡面，異語的現象是真實的；並且參加這個運動的人，經過聖神內的洗禮，很明顯的在生活上有了一個變化，就是在宗教生活上益發的虔誠，而在倫理生活上也具有良好的轉變，人際關係上更是能

夠愉快地與人來往。參加聖神同禱的人在這個經驗之後，對於聖經都有著特別的喜好，好像不但在聖經中找他生活的食糧，甚至廢寢忘食，這些都是麥神父所觀察到的良好變化。此外，還有某些參加聖神同禱運動的人，本身是領導別人的，在參加聖神同禱運動後，有如增加了一種新的生活力量去幫助、指導別人。在這種種現象中最叫人注意的是聖神同禱運動中的祈禱生活，他們的祈禱生活常常是天主聖三形式的，就是不斷的對天主聖父，在聖神內經過聖子。這是參加聖神同禱運動的祈禱方式；這也是我們教會中最標準的祈禱方式。他們的祈禱最表達的是讚美天主，在彌撒中「天主在天受光榮……」這一類的經文是他們不斷運用的。在他們的生活中，有了天主聖神洗禮的經驗之後，把過去傳統教會的一切敬禮儀式神功，如拜聖體、拜苦路、唸玫瑰經、唸聖書這一類的事情，特別喜歡奉行。好像經過了聖神的洗禮之後，在這許多的敬禮中有了新的發現，傳統的敬禮又再度被使用。所以麥氏最後說，在聖神同禱運動裡，在聖經注解上、在神學上，我們也許還能做一些更新的評價。所謂新的評價、新的討論大概指名稱上的問題。至於在神修，他認為不可能動搖這個運動的可靠性，這是他的結論。因此在第四個問題上，我們可以相信是天主聖神的工程。

對於這四個問題在神學上的評價，我們採取相當積極的態度。現在我將有關教會的訓導權文章摘要報告，以作為結束聖神同禱運動的評論。這是一九六九年，美國主教團聘請專家

研究之後，在十一月十四發表的一篇關於聖神同禱運動的聲明。我現在把大略的主張說明一下：

(一)在聖神同禱運動裡，的確可以看出一些有如感情主義的色彩，也有一些好像極特殊的宗教經驗；不過，我們需要對這些因素做更深入的研究。這些現象並不是整個美國的聖神同禱運動中都有的。

(二)這個天主教的聖神同禱運動在這份文件中特別聲明應當跟傳統的原始的聖神同禱運動有著明確的分辨。這份文件始終認為原始的聖神同禱運動，多少有著感情上的衝動，甚至戲劇化的表現。不過，天主教的聖神同禱運動卻是平緩的、安靜的。

(三)對於整個的聖神同禱運動來說，這份文件承認有其存在的理由，就是天主聖神臨在的祈禱，並有聖經上的根據。對於所謂的奇恩，如講異語、治病等現象，本文件認為會有弊端，但可以加以糾正。此外，並對梵蒂岡第二屆大公會議之後對神恩的神學加以承認，因為我們的聖經也有神恩的現象。

總之，該文件說我們要看它的效果，這許多效果是拜聖體、唸玫瑰經等熱心的敬禮。所以對神恩，他們認為應當繼續研究，卻不可先天的因著一些現象而對於這個運動有所懷疑。

(四)最後主教團同意，聖神同禱運動應該讓它發展下去而不該禁止，鼓勵每一位主教採取

某一種的防衛性的監督和指導，同時還希望神父們參加，給這個祈禱會或聖神同禱運動足夠的指導，不要讓宗教的經驗、宗教的情緒掩蓋宗教的教義。

這是美國主教團的呼籲，可見各地對它的重視。我個人認為如果對聖神同禱運動有了足夠的了解，知道它的重點何在，某些現象的有無都沒有什麼關係，所要的是天主聖神給我們內心的經驗中，使我們的教友生活更真實的履行在天主聖神推動下的一切研究成果，那麼這個運動是值得推行的，因為這是這個時代天主聖神所給的恩惠，我們在臺灣南部既然已經推行了，這是為我們教友復興工作的一個很好的運動，希望臺灣主教團對於這個運動有著明顯的表示與鼓勵。

註：聖神同禱運動的原文是 Pentecostal Movement，而在天主教中為與之分辨，稱為 Catholic Charismatic Renewal 聖神同禱會。這篇演講的材料，完全根據 F. A. Sullivan, *The Pentecostal Movement, Gregorium*, 53/2 1972 pp. 237-265.

聖神的圖像

新約格林多前書第二章說到：「除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事。」認識天主依靠的是聖神，認識聖神也是依靠聖神。聖經中新約與舊約是在聖神默感下寫成的，天主聖神透過許多作者下筆，裡面有關聖神的部分，都是聖神告訴我們的。

在《天主教教理》中說到，有兩條路來闡釋聖神。第一條路是根據聖經，從舊約時代起，凡有關聖神是怎麼樣的，做了些什麼事等等，一直到新約耶穌生活中，天主聖神如何在耶穌身上彰顯出來，最後透過新約中的教會，如宗徒大事錄來告訴我們，聖神究竟是怎樣的一位。從創世紀講到默示錄，這樣說明是相當長的一段路；另一條路是將聖經中所有有關天主聖神的象徵整合起來，大概有十種圖像是有關聖神的。

這裡要介紹其中六種有關聖神的圖像：風、水、傅油、火、雲、鴿子。

一、風

Spirit 原文希伯來文就是風和氣。耶穌曾對尼苛德摩說，人要重生必須由水和聖神而生，又以風比喻聖神，風有力量，「卻不知道風從那裡來，往那裡去。」（若三）人不能抓住聖神，就如人無法把風抓住！因此聖神是天主給的一種恩典。除了風以外，若望二十章耶穌顯現給門徒時，「向他們噓了一口氣說；你們領受聖神罷！」風和氣是代表聖神最原始的一個圖像，以色列人出埃及過紅海時，風颳起來海水就被吹開了，以色列人可以在海中行走，力量真是強得不可思議。而另一方面聖神又可以像吹一口氣一樣的柔和，只有很細心才能體會。保祿宗徒在羅馬書信第八章提到，「聖神卻親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求。」有時候，我們在祈禱中對此種內心的嘆息，連自己都很難完全感覺到。聖神是自由的，可以強也可以弱。聖神給的「神恩」，就是天主給某些人或團體的一種能力，這能力的釋放，的確能夠改變許多的事情，在教會的歷史中，天主聖神不斷以風和氣的方式運作著。舉個例子：在第三世紀以後，曠野中有隱修，中古世紀有一半隱修一半傳教的隱修會，後有許多傳教的修會，教會公開承認這些是出自於天主聖神的恩賜。是天主聖神的風吹動了歷史中許多有名的會祖，如聖本篤、聖道明、聖方濟、聖依納爵，符合教會當時人的需要。而今天這時代，

天主聖神仍繼續不斷運作，舉個例子：普世博愛運動盧嘉勒女士成立的組織和所做過的事，爲的不只是在教會中甚至於整個世界，經由聖神的力量建立「合一的靈修，合一的神恩」。因此，神恩皆是爲建設教會及爲人的好處。

二、水

水能解渴、清潔。若望第七章耶穌說：「誰相信我，心中會有活水流出。」這活水就是天主聖神。天主聖神賜給生命，有活水就有生命。若望福音第三章指出有水和天主聖神就能重生而得生命，這裡所賦予的是天主子女的生命——在聖神推動下，跟耶穌基督一起稱天主爲阿爸，父啊！因天主聖神活水的效能，我們對天主的生命有了希望，我們會愛，這就叫做生命。另一方面，生命需要成長，而成長需要天主的聖寵，祂的聖寵，就是活水。生命的成長過程常有阻礙，生活中的牽掛，和某些跟天主聖神不合的慾望等，天主聖神的活水澆灌我們的心靈，使我們心堅強，跟耶穌一起將我們的罪釘死在十字架上，死於罪惡，使我們更加自由，心靈上更清潔。這生命的來源與成長，就是因爲有天主聖神的活水。

三、傅油

若望壹書第二章中，提到天主聖神是傅油，祂傅油在我們心中，叫我們更認識天主的真貌，能分辨真的耶穌基督，能真正認識耶穌基督。路加福音描寫耶穌受洗後，在納匝肋傳福音，安息日在會堂裡拿出依撒意亞先知書唸道：「上主的神臨於我身上，因祂給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，讓瞎子看見，聾子聽見，向俘虜宣告釋放……。」依撒意亞先知書談論到有關耶穌基督是默西亞，默西亞的希伯來文即「給他傅油的」，後來變成希臘字基督意即「傅油的」。傅油即天主父因著天主聖神指定耶穌是傅油的，天主聖神是傅油。耶穌是天主聖神給祂傅的油，我們在領洗及領堅振聖事時，也是天主聖神給我們傅油，於是我們和耶穌有同樣一個精神上的印記，而稱為基督徒。基督徒的使命本質上是傳福音，從梵二大公會議教宗保祿六世到若望保祿二世，宣告為走向公元兩千年，整個教會要新福傳，天主聖神要在每一位教友身上發揮傅油的功能，在各人的環境中做福傳。除了宣講叫人悔改領洗進入教會，教宗在新福傳中也加入了服務的層面，如醫院、教育等生活當中，有很多可實現天主聖神能力的機會，此即新福傳。教宗若望保祿二世說：「天主聖神是教會使命首要的推動者，沒有祂的推動，我們不能動。」這是透過教宗對天主聖神傅油圖像的響亮肯定。

四、火

聖經中常以火的方式描寫聖神，在舊約先知厄里亞對天主的經驗說像烈火一樣，新約裡形容天主聖神的降臨就像火舌般在宗徒們身上，剎那間宗教的團體變了，伯鐸在聖神降臨後充滿了力量向猶太人宣講，所有的宗徒跟著他。今天你們心中會有一股熱誠，事實上這就是天主聖神。耶穌在厄瑪烏向二個門徒講論聖經，他們慢慢地腦筋清楚，到了末了，他們回想和耶穌一起時，心裡不是火熱的嗎？有時候心中覺得火熱，有時候幫別人解決一些問題，甚至於祈禱中有舌音，這都是天主聖神的力量。在生活中、行動中、對人傳福音時，多少能體驗到這樣的投入專注而忘了其他，這就叫做火，是聖神的另一面。

五、雲

在聖母領報時，天使向她說：「至高者的能力要臨於妳，聖神要庇蔭妳」，這庇蔭二字即指有雲。所以雖無「雲」字，但亦表示天主聖神在聖母整個人身上。舊約中有不少以「雲」表示天主聖神的臨在，例如，當以色列民族離開埃及時，有發光的雲在他們前後。新約中當耶穌顯聖容時，有一片雲彩，雲中有聲音：「這是我的愛子，你們要聽從祂。」這雲的象徵

是天主的臨在，人在雲下邊，感到自己很渺小，而天主是如此神聖，天主離開我們好高好遠！而人雖微不足道，雲卻願意親近我們，聖神的天主不離開我們反而接近我們，願意跟我們親近。今天我們好多人都在尋找天主，其實天主聖神讓我們體會，天主離我們這樣的近，同時又如此神聖！

六、鴿子

耶穌領洗時，聖神以鴿子形態臨在他身上。按聖經學家對鴿子的研究，有許多不同的講法，其中一種是說：鴿子表示天主聖神是如此單純、純潔、純樸，這是最簡單的解釋。另外一種說法，就是天主聖神在耶穌身上指出一個團體，新約的天主子民，因舊約中曾以鴿子代表以色列子民，因此在領洗的時候，停在耶穌頭上，表示耶穌要建立一個新的以色列民族，也就是教會團體。

以上是依天主教要理的方式，以圖像來介紹天主聖神。為何用圖像說明呢？一方面天主聖神是動態的，不易說明，所以用圖像方式表達。另一方面，透過圖像讓我們在了解聖神時有更大的空間，天主聖神跟人的關係是非常豐富非常微妙，可以用情感、感覺、想像來體驗天主聖神。所謂「聖神內的生活」，是透過這許多圖像，使在聖神內豐富的生活，彰顯出來，

培養壯大。這生活的第一類就是神恩（在此不特別解釋），第二類是內修生活，我在天主內的生活和天主之間的生活，我的信望愛，如何跟耶穌基督密切生活在一起，如何在聖神內生活。第三是教友生活的，本質上傳福音，生活中就必須求天主聖神的加強與熱火。把在聖神內整體的生活活出來，爲了光榮天主聖父與聖子。

張春申神父著作專輯

IO140	福音新論
IO254	耶穌 智慧導師——智慧基督論初探
IO306	耶穌的母親
IO324	救主耶穌的母親——聖母論
IO756	教會的自我反省
IO757	教會本位化之探討
IO775	基督的啟示
IO781	耶穌的名號
IO782	耶穌的奧蹟
IO786	教會的使命與福傳
IO792	聖神的廣、寬、高、深
IO794	詮釋天父年
IO795	耶穌怎樣影響了人類
IO799	基督信仰中的末世論
IO7101	基督的教會（增修版）
IO7103	張春申神學論文選集
20127	修會的三願與團體生活
205112	中國靈修芻議
205198	天主先愛了我們
20917	神學簡史

天主教神學著作編譯會叢書

書號	書名	著（譯）者
IO129	創世紀研究	房志榮編著
IO138	新約諸書分類簡介	房志榮編著
IO152	瑪竇、馬爾谷、路加三部福音合觀	司密特著
IO155	古經之風俗及典章制度	羅蘭德富著，楊世雄譯
IO751A1	基督之律（卷一1）	海霖著，黃聖光、胡安德合譯
IO751A2	基督之律（卷一2）	海霖著，黃聖光、胡安德合譯
IO751A3	基督之律（卷一3）	海霖著，黃聖光、胡安德合譯
IO751B1	基督之律（卷二1）	海霖著，胡功澤、黃德蘭合譯
IO751B2	基督之律（卷二2）	海霖著，黃德蘭譯
IO751B3	基督之律（卷二3）	海霖著，胡功澤、黃德蘭合譯
IO751C1	基督之律（卷三1）	海霖著，孫振青譯
IO751C2	基督之律（卷三2）	海霖著，孫振青等譯
IO751C3	基督之律（卷三3）	海霖著，孫振青等譯
IO754A	教父學大綱（卷一）	甘蘭著，吳應楓譯
IO754B	教父學大綱（卷二）	甘蘭著，吳應楓譯
IO754C	教父學大綱（卷三）	甘蘭著，吳應楓譯
IO754D	教父學大綱（卷四）	甘蘭著，吳應楓譯
IO759A	教會發微（上）	漢斯昆著，田永正譯
IO759B	教會發微（下）	漢斯昆著，田永正譯
IO779	基督論再詮	歐柯林著，黃懷秋譯
IO789	神學辭典（精）	輔仁神學著作編譯會編輯

光啟文化發燒新書

205260 《談鬼事，話靈修》 王敬弘／著

作者以他多年治癒的經驗，透過風趣動人的口吻和悲憫的心念，將附魔的真實案例一一呈現，不僅藉此展現上主的力量與大能，也殷殷傳遞——身為一個基督徒——走一條正確的信仰之路以及深化靈修生活的重要性。

205259 《主愛多繽紛》 歐里凡／著 張令慧、黃士芬／合譯

書中除了從各種不同的角度去闡述天主的愛深不可測、廣不可度外，也一而再、再而三地傳遞一項真理——天主是愛。本書不僅有個人真實的體會，更提供了許多祈禱的方法，對個人的靈修路途極有助益。

20237 《新靈修團體體驗之旅》 區紀復／著

本書的前半部是介紹幾個新興靈修團體，詳述它們的所在地以及靈修方式，可一窺不同的信徒所度不同的信仰生活；後半部則是作者個人在以色列的朝聖路線、經歷以及感想，感性與實用兼具。

206149 《在魔戒中尋找上主》 克特·布魯諾、吉姆·瓦爾／合著
晴川／譯

書中藉著故事和信仰反省的交錯呈現，幫助人們深入體會書中的奇幻旅程、塵世中的寫實人生，以及與無所不在的上主之間密切的關連。無論您是否讀過《魔戒》，我們都邀請您一起從故事中洞觀人生，以全新的角度探究自己的處境，讓受禁錮的心重獲自由，重新感受到希望、信仰和愛。

205257 《光與愛的話語》 聖十字若望／著 瑪利亞小德蘭／譯

聖十字若望是一位深奧的靜觀者，亦是洞悉人靈的導師，曾為他所指導的會士寫了許多靈修話語，這些「光與愛」的話語展現出優美的圖像、懇切的教導，及獨到的神修原則，引導人靈步上與天主密切契合的靜觀小徑。

20134 《心火熊熊》 樂培寬／著，劉嘉玲／譯

瑪利諾修女會是一個發源自美國本土的女修會，但本書所說的卻不只是一個修會的故事，也是曾同樣經歷那些時代洪流的人們的故事；除了故事，還要讓讀者看見那許許多多為愛付出、奉獻，甚而破碎、犧牲的心。

聖神書籍

書號	書名	著(譯)者
10791	神恩與教會 ——從格林多前書十二章談起	王敬弘著
10792	聖神的廣、寬、高、深	張春申著
205119	心靈的治癒	王敬弘著
205180	神妙時刻	琳達舒伯特著，張開瑛譯
205188	氣象萬千是聖神	華雷仕著，陳寬薇譯
205203	主，教我們祈禱	費里西、榮妮合著，黃德寬譯
205129	生命的新創造	王敬弘著
205210	聖神與您	疏效平著
205218	風中傳奇——聖神與您見證篇	聖荷西華人天主教聖神同禱會編輯
205229	和風細語訴心聲	嵇彭海等編輯
205232	念茲在茲——活在聖神中	盧雲著，唐鴻譯

醫治服務叢書

205119 心靈的治癒

王敬弘 著

本書為作者從事以祈禱方式醫治心靈創傷八年經驗之結晶。內容可分為兩部分，第一部為理論，討論這種祈禱在信仰和心理學上之依據；第二部分為作者親身經驗之分享。本書也提供一些信仰耶穌的人自行祈禱或為人祈禱的方式，助人能更深體會耶穌的愛，使人得心靈醫治而獲人格的成長與整合。

205129 生命的新創造

王敬弘 著

所謂心靈醫治，即是以耶穌基督溫和、包容的愛，針對人在成長過程中常遭遇的各種障礙，及因而導致的生命缺憾，嘗試給予紓解、療癒，並賦予生命整合的新契機。

205260 談鬼事，話靈修

王敬弘 著

作者以他多年治癒的經驗，透過風趣動人的口吻和悲憫的心念，將附魔的真實案例一一呈現，不僅藉此展現上主的力量與大能，也殷殷傳遞——身為一個基督徒——走一條正確的信仰之路以及深化靈修生活的重要性。

靈修叢書

書號	書名	著(譯)者
20519	心泉	龐篤義著，鄭聖冲、張雷合譯
20598	讚美的力量	卡羅澤思著，譚璧輝譯
205116	相逢寧靜中	戴邁樂著，鄭聖冲譯
205128	會晤基督	張春申著，譚璧輝錄
205136	祂在召喚	白曼著，譚璧輝譯
205137	靈修新徑	戴邁樂著，沈錦惠譯
205139	教宗若望廿三世家書	梁偉德譯
205142	天主祢在那裡？	休謨樞機著，譚璧輝譯
205145	天主教基本靈修學	陳文裕著
205150	神操之旅	高欲剛著，陳寬薇譯
205153	靜觀蹊徑	甘易逢著，明鏡譯
205203	主，教我們祈禱	費里西、榮妮合著，黃德寬譯
205205-1	靜觀與默坐之一	甘易逢著，姜其蘭譯
205205-2	靜觀與默坐之二	甘易逢著，姜其蘭譯
205205-3	靜觀與默坐之三	甘易逢著，姜其蘭譯
205205-4	靜觀與默坐之四	甘易逢著，姜其蘭譯
205206	心路歷程	亞力森等著，梁偉德譯
205207	走向天主	閔稼茲著，李素素譯
205208	靈海拾貝	朱蒙泉著
205209	冥想——分享耶穌的生命	任國琳著
205210	聖神與您	疏效平著
205211	放下包袱	華雷仕著，魯燕萍譯
205212	井枯之時——入門後的祈禱	葛林著，沙微譯
205213	活出福音	嘉芙蓮杜赫弟著，梁偉德譯
205214	聖經中的心靈治癒	帕拉欽著，馬昭貽、費蕙仙合譯
205215	祈禱自由。愛也自由	歐里凡著，梁偉德、王敬弘合譯
205216	比喻——天主的利箭	麥肯娜著，若望譯
205217	我的心，靜守於安寧中	史萍克編，唐鴻譯
205218	風中傳奇	聖荷西華人天主教聖神同禱會編輯
205219	心靈平安之源	羅哲弟兄著，山岩譯

書號	書名	著(譯)者
205220	日日新——四旬期平日讀經默想	麥肯娜著, 若望譯
205221	日日新——四旬期主日讀經默想	麥肯娜著, 若望譯
205223	與主同在	歐哈拉著, 鄭嘉珺譯
205224	扎根——增進我們與天主的關係	歐蘇里文著, 依瓊譯
205225	源頭	甘易逢著, 劉河北譯
205226	父啊, 祢的名字是祈禱	賈德來著, 明鏡譯
205227	彰顯主榮吧!	白曼著, 黃美基譯
205228	瑪利亞——幽影中的恩寵	麥肯娜著, 蔡時、張令惠合譯
205229	和風細語訴心聲	嵇彭海等編輯
205230	擘餅	白曼著, 明鏡、李鐵民合譯
205231	在日常生活中體驗天主	費彬著, 崔國容、黃美基合譯
205232	念茲在茲——活在聖神中	盧雲著, 唐鴻譯
205236	天堂在我心——領受渴望已久的真福	葛羅謝爾著, 梁偉德譯
205238	大禧年留印 ——聖三模型的靈修生活	張春申主講, 胡淑琴編寫
205240	顯隱之間——若望福音的玩味	陳寬薇著
205242	熾熱的心——感恩祭的生活默想	盧雲著, 張令惠譯
205245	壓力與幸福之追尋 ——基督徒靈修之新挑戰	慕洮、馮剛合著, 鄭嘉珺譯
205249	真正的食糧——聖體聖事靈修觀	費彬著, 黃美基譯
205250	坐對敬亭山——每日一思(上)	成文著
205251	枕石聽流泉——每日一思(下)	成文著
205254	祂的力量 ——一位紐約總主教的心聲	奧康納樞機著, 梁偉德譯
205255	耶穌會神恩的特徵	雅魯伯著, 陳雲棠譯
205256	愛基督於萬有之上 ——《聖本篤會規》中的聖經	杜立言著, 本篤會修女譯
205257	光與愛的話語	聖十字若望著, 瑪利亞小德蘭譯
205258	神對他無所隱藏的人	艾克哈著, 陳德光、胡功澤合譯
205259	主愛多繽紛	歐里凡著, 張令惠、黃士芬合譯
205260	談鬼事, 話靈修	王敬弘著

國家圖書館出版品預行編目資料

聖神的廣、寬、高、深／張春申 著

--初版-- 臺北市：光啓文化，1998〔民87〕

面；公分

ISBN 957-546-340-4 (平裝)

1. 聖靈 2. 天主教——信仰

242.15

87005686

聖神的廣、寬、高、深

中華民國八十七年六月初版
中華民國九十三年三月初版二刷

◎版權所有·翻版必究◎

作者：張春申

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

地址：106 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1 (光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

網址：http://www.kcg.org.tw

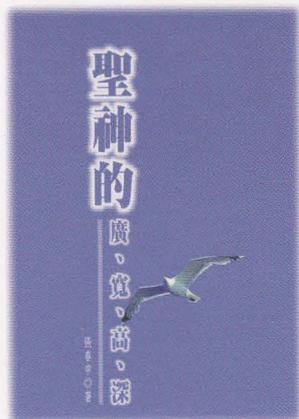
承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：270 元

光啓書號 10792
ISBN 957-546-340-4



本書簡介

準備二千禧年的聖神年，乃是重新認識天主聖神的面貌、深入祂的堂奧、在生活裡映現祂的「氣韻」之最佳時機。作者將本書分聖神年小品、聖神論構思、聖神與天主之母瑪利亞、在聖神內的信仰經驗和聖神同禱會五大部分，探觸聖神的底蘊，並嘗試以中國人的思想、精神展現聖神的風貌。本書書名即已點出聖神的律動、多面向和超越的特性。這是本值得一讀再讀的好書。

ISBN 957-546-340-4 \$270



9 789575 463403 00270

光啓書號 10792

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group