

神學論集

于斌



78

輔仁大學神學論集

第七八號 一九八八年冬

總目錄見 ③⑤⑦⑩

目錄

聖母學研討會

前言.....	編輯室.....	四五九
概況、組織、大會議程、參加學者名單.....	四六一
聖母學研討會開幕詞.....	羅光.....	四六七
新約中的聖母.....	穆宏志.....	四六九
敬禮聖母的歷史發展.....	岳雲峰.....	四九七
回應.....	陳宗舜.....	五一五
現代教會有關聖母敬禮的訓導.....	朱修德.....	五二一

回 應.....	谷寒松.....	五三七
從中國文化意識型態談「聖母敬禮」.....	李純娟.....	五四一
回 應.....	胡國楨.....	五四九
聖母敬禮的神學原則.....	張春申.....	五五三
回 應.....	宋稚青.....	五六〇
聖母學會閉幕詞.....	羅 光.....	五六三
羅馬教育聖部文件：「童貞瑪利亞與知識及神修培育」.....	譚璧輝譯.....	五六五
從基督教新教立場看敬禮瑪利亞（英文）.....	史文森.....	五九八
回 應.....	張雪珠.....	五八七
資料室第四次合譯聖經會議記錄.....	四九六、五四〇、五五二、五六二	
神學叢書③／25書目		
神學論集七五～七八期（一九八八年）分類目錄.....		五九九

前言

編輯室

本期神學論集是聖母學研討會的專集。這次研討會按照校長羅光總主教的構想有兩個目標。一為紀念前校長于斌樞機主教逝世十週年，另一個目標是為慶祝聖母年的閉幕，因此選了研討會的內容和主題為聖母學及聖母敬禮。聖母年雖已閉幕，但我們對聖母的敬禮持續不斷，並有增無已，因此這個聖母學專集為我國的天主子民應該還有閱讀的價值和意義。

這次聖母學研討會雖只有兩天，每天三個演講，加以相關的回應和討論及綜合，但經過籌備小組的精密策劃，每個講題都有它獨特的一面，可說把今天對聖母學及聖母敬禮的幾個重要層面都觸及了。

「新約中的聖母」是六篇演講中最長的一篇，有二萬多字。作者在半小時的演講中只擷其精華，說出輪廓及重點；但其他未說出的部分也是值得閱讀和反省的。尤其作者所用的方法是今日大部分聖經學家所採用的，即按照新約各書，甚至各章各節著作的先後次序，逐步發掘其原意及其在過程中的變化和進展。這樣懂聖經及啓示的道理，會有立體感及生活化的好處。這篇文章的缺陷是謄寫的人把福音書的簡寫（如谷、瑪、路、若）代替福音作者的人名插在正文中，造成閱讀的困難，希望讀者不要因此困難而放棄繼續閱讀這篇值得讀完的文章——最後一段最為精彩。

第二篇「敬禮聖母的歷史發展」及這篇演講的回應，把聖母學及聖母敬禮的歷史層面描述的相當廣泛。作者的重點在聖母敬禮，因此有較長的篇幅，但對聖母學歷史也作了一個精簡的介紹。在聖經

的天主啓示以後，有這樣一篇歷史的探索，正點出了天主子民對聖母的孝愛、尊敬和信賴是一個綿延不斷的事實。這表示耶穌的母親瑪利亞由福音而初期基督徒團體、而旅途中的教會歷史，都扮演着她母親的角色，稱瑪利亞為教會之母正是時候了。

第三篇「現代教會有關聖母敬禮的訓導」及第四篇「從中國文化意識型態談聖母敬禮」是兩篇有挑戰性的演講及回應。一方面教會訓導在這微妙的「瑪利亞問題」上固然保持了相當的平衡，但也有人事不濟或不周全的地方。梵二大公會議中討論是否該將聖母論放在教會憲章之末，僅以十七票之多數通過，就是一個記號。另一方面從本位文化來看，來活「聖母敬禮」最多才剛剛起步，這實在是一個有意義的挑戰。在此觀點下，第五篇「聖母敬禮的神學原則」是前面所說的一個撮要——如對這篇的回應中所說的——也指出未來聖母敬禮所應遵循的路，其中有助於合一及合乎女性兩個要求也是很富挑戰性的。

編者將史文森牧師的一篇放在最後，唯一的理由是爲了打字的方便。史牧師暑期在美國寫好這篇演講，也曾請一位中國學生譯成中文，可惜譯文不易懂，只好將原英文稿破例地印在這裡，以不失史牧師的原意。

最後要謝謝羅校長的開幕及閉幕兩篇講詞。他不但發動、支持這次聖母學研討會，並且積極參與，表達了他對天上慈母的孝心。校長外，組織及參加這次研討會的人（見本期首名單）也願在此一併感謝。

紀念于斌樞機主教逝世十週年 慶祝聖母年閉幕

聖母學研討會

概況

會議主題：爲紀念于斌樞機主教逝世十週年，就聖經基礎，歷史發展，以及今日教會生活中意義，探討敬禮聖母。

主辦單位：輔仁大學

舉辦時間：中華民國七十七年八月十六、十七日。

開會地點：輔仁大學野聲樓谷欣廳。

使用語言：中文

時間限制：主講 30分鐘，評論 10分鐘，討論 40分鐘，綜合 10分鐘。

餐 點：大會提供與會者午餐，休息時間供應茶點。

交 通：本校交通車每日早晨七時三十分台北火車站鐵路警察局前，下午四時十分野聲樓前。

組 織

主任委員	羅	光	輔仁大學校長
委 員	王	臣 瑞	輔仁大學秘書長
	朱	秉 欣	輔仁大學教務長
	龔	士 榮	輔仁大學校史室主任
	呂	漁 亭	輔仁大學夜間部主任
	房	志 榮	輔仁大學神學院院長
	傅	寶 善	輔仁大學公共關係室主任
	黎	建 球	輔仁大學學術交流室主任 哲學系系主任
秘 書 處			
議 事 組	房	志 榮	輔仁大學神學院院長
	傅	玲 玲	輔仁大學哲學系助教
秘 書 組	黎	建 球	輔仁大學學術交流室主任
	吳	瑞 珠	輔仁大學學術交流室
	陳	杏 如	輔仁大學學術交流室
事 務 組	郭	潔 麟	輔仁大學總務長
	陳	華 山	輔仁大學總務處秘書
	林	秀 娟	輔仁大學總務處
接 待 組	傅	寶 善	輔仁大學公共關係室主任
	李	賢 中	輔仁大學公共關係室秘書

大會議程

八月十六日（星期二）

- 08:00 — 08:20 報到（輔仁大學野聲樓谷欣廳）
- 08:20 — 09:00 福機墓園致敬（輔仁大學于斌福機主教墓園）
- 09:00 — 09:15 開幕祈禱（輔仁大學野聲樓谷欣廳）
主席：輔仁大學校長羅光總主教
- 09:15 — 10:45 第一次會議
主席：房志榮
主講：穆宏志
講題：新約中的聖母
評論：黃懷秋
- 10:40 — 11:00 休息
- 11:00 — 12:30 第二次會議
主席：房志榮
主講：岳雲峰
講題：敬禮聖母的歷史發展
評論：陳宗舜
- 12:30 — 14:00 午餐休息
- 14:00 — 15:30 第三次會議
主席：黃懷秋
主講：朱修德
講題：現代教會有關聖母敬禮的訓導
評論：谷寒松

八月十七日 (星期三)

- 08:30 — 10:00 第四次會議
主席：谷寒松
主講：史文森
講題：從基督教新教立場看敬禮瑪利亞
評論：張雪珠
- 10:00 — 10:30 休息
- 10:30 — 12:00 第五次會議
主席：谷寒松
主講：李純娟
講題：從中國文化意識型態，談「聖母敬禮」
評論：胡國禎
- 12:00 — 14:00 午餐休息
- 14:00 — 15:30 第六次會議
主席：胡國禎
主講：張春申
講題：聖母敬禮的神學原則
評論：宋稚青
- 15:30 — 16:00 閉幕祈禱

參加學者名單

按中文姓名筆劃順序排列：

- | | | | | |
|-----|---|---|---|---------------------------|
| 1. | 王 | 臣 | 瑞 | 輔仁大學秘書長 |
| 2. | 王 | 愈 | 榮 | 台中教區主教 |
| 3. | 白 | 正 | 龍 | 澎湖宗座署理區主教 |
| 4. | 史 | 文 | 森 | 中華福音神學院教授
台灣信義會救恩堂助理牧師 |
| 5. | 朱 | 恩 | 榮 | 師範大學天主教大專同學會輔導 |
| 6. | 朱 | 修 | 德 | 輔仁大學神學院教授 |
| 7. | 李 | 純 | 娟 | 聖功修女會修女 |
| 8. | 呂 | 漁 | 亭 | 輔仁大學夜間部主任 |
| 9. | 宋 | 稚 | 青 | 碧岳神學院神父 |
| 10. | 谷 | 寒 | 松 | 輔仁大學神學院教授 |
| 11. | 吳 | 子 | 清 | 台灣修女會會長聯合會秘書 |
| 12. | 林 | | 全 | 方濟會院望會生 |
| 13. | 林 | 艾 | 雯 | 牧靈中心活動組秘書 |
| 14. | 林 | 逸 | 君 | 瑪利亞方濟各傳教會修女 |
| 15. | 林 | 麗 | 愛 | 天主教永泉教義研究中心 |
| 16. | 房 | 志 | 榮 | 輔仁大學神學院院長 |
| 17. | 武 | 金 | 正 | 輔仁大學神學院教授 |
| 18. | 岳 | 雲 | 峰 | 碧岳神學院神父 |
| 19. | 胡 | 國 | 禎 | 輔仁大學神學院院務秘書 |

- | | | | | |
|-----|---|---|---|------------------------|
| 20. | 胡 | 麗 | 群 | 輔仁大學神學院教義系 |
| 21. | 柯 | 博 | 誠 | 輔仁大學聖言會代表 |
| 22. | 徐 | 曉 | 明 | 輔仁大學宗教生活輔導處 |
| 23. | 袁 | 廷 | 棟 | 輔仁大學法學院院長 |
| 24. | 陳 | 宗 | 舜 | 輔仁大學法學院宗教輔導 |
| 25. | 陳 | 慈 | 綺 | 聖保祿孝女會 |
| 26. | 陳 | 寶 | 成 | 天主教方濟會院哲學生 |
| 27. | 郭 | 潔 | 麟 | 輔仁大學總務長 |
| 28. | 梅 | 文 | 彬 | 輔仁大學講師 |
| 29. | 莊 | | 敬 | 中華民國國際聖召聯誼會
台北支會副會長 |
| 30. | 張 | 宇 | 恭 | 輔仁大學管理學院教授 |
| 31. | 張 | 春 | 申 | 耶穌會省會長 |
| 32. | 張 | 振 | 東 | 輔仁大學文學院院長 |
| 33. | 張 | 雪 | 珠 | 輔仁大學國貿系副教授 |
| 34. | 黃 | 懷 | 秋 | 輔仁大學神學院教授 |
| 35. | 傅 | 寶 | 善 | 輔仁大學公共關係室主任 |
| 36. | 單 | 國 | 璽 | 花蓮教區主教、中國主教團主席 |
| 37. | 葛 | 蘭 | 英 | 光仁中學老師 |
| 38. | 劉 | 壽 | 安 | 天主教方濟會院哲學生 |
| 39. | 黎 | 建 | 球 | 輔仁大學學術交流室主任 |
| 40. | 穆 | 宏 | 志 | 輔仁大學神學院教授 |
| 41. | 錢 | 志 | 純 | 輔仁大學藝術學院院長 |
| 42. | 簡 | 惠 | 美 | 輔仁大學神學院神學翻譯 |
| 43. | 龔 | 士 | 榮 | 輔仁大學校史室主任、講座教授 |

聖母學研討會開幕詞（民七七年八月十六日） 羅光

爲迎接二十一世紀兩千年開始的聖母年，按規定在昨天八月十五日閉幕。聖母年的結果，在於加強我們對聖母的敬愛，對聖母和教會和信友的關係，深入研究，我們今天所舉行的聖母研討學會，可以視爲聖母年在中華民國的一種果實。我們把這種果實獻給聖母，求聖母顯揚于斌樞機，在他逝世十週年，大家還能想起于樞機的精神，愛國愛文化以培養中國天主教會的根本。

于樞機生前是一位聖職員，這次來參加聖母學研討會的，都是聖職員和修女。我就因此，說幾句聖母和聖職員的關係。

聖母的偉大，在於接受了天主聖父的旨意，成爲天主聖子的母親，參加聖子的救世工程。

天主耶穌基督是聖母瑪利亞的兒子，是聖母瑪利亞的血肉。基督奉獻了自己身體，奉獻了自己的血肉，在基督的血肉裏，含有聖母瑪利亞的血肉，基督的祭獻，便含有聖母瑪利亞的祭獻。

當天使嘉俾厄爾來報天父的旨意時，說明天父將把達味的王位賜給瑪利亞因聖神受孕的兒子，聖母一定懂得不是達味國王的王位，而是古代先知們所預言從達味後裔出生的救世主。在獻聖嬰於聖殿時，西默盎就預言——這嬰兒將是愛和恨的坐標，又有一把利劍要穿透瑪利亞的心。聖母瑪利亞在納匝肋和耶穌生活的三十幾年裏，沒有一天不想起這些話，最後當耶穌被釘在十字架上時，聖母瑪利亞知道西默盎的預言已經應驗了。基督完成了救世工程，聖母站在十字架旁，也奉獻了自己的兒子。在埋葬基督的遺體時，聖母又奉獻了自己心裏的痛苦，她誠心地參預了基督的救世工程。

基督的救世工程，由祂所立教會繼續進行，直到世界末日，教會被視爲基督的化身，或基督妙體，基督是聖母的兒子，祂的化身或妙體，也應視爲聖母的兒子，因此，聖母瑪利亞被尊爲「教會之母」。

在教會服務工作的人，是聖職員，聖職員有宣講福音以訓導衆人的責任，有執行聖事以分施聖寵的責任，有穩定聖統制以堅強教會生命的責任。因著這些責任，聖職員和聖母的關係非常密切。

教會一切工作的目標，在於繼續基督的救世工程，聖職員工作就爲達成教會救世的目標。聖母瑪利亞既然參預了基督的救世工作，必定會參加教會的救世工作，也就是參加聖職員的工作；保護、指導、鼓勵、支持聖職員。聖職員有特別名義，要求聖母和他們一起祈禱，如同在五旬節時，聖母和宗徒及信友們一同祈禱，乃有聖神降臨，改變了宗徒的氣質，產生了第一批充滿聖神的聖職員。

今天我們開始聖母學研討會，我們求聖母同我們在一起，我們研究她的生活、她的品德，爲能更認識她，更愛她。我們希望靠著她加強我們的救世工作，靠著她使中國教會脫離愛國教會的荒謬統制，和基督的妙體結合，享受基督的和平快樂。

新約中的聖母

穆宏志

引言

基於本研討會的主題：「教會中的聖母敬禮」，我們的範圍是在新約中探討聖母與敬禮，但重點並不在敬禮。爲了向天主聖三及其救恩事跡以外的存有表示敬意，是否可行某種程度的敬禮？這在神學上仍是一熱門的爭論，但是却與瑪利亞沒有什麼特別的關係。事實上，在新約中除了提到敬禮的界限外，在敬禮方面並沒有多提。新約的敬禮乃是延續舊約的教訓：「你要朝拜上主，你的天主，惟獨事奉他」（瑪四14；參閱申六13。此處多加了「惟」字，乃是源自舊約的傳統，參閱路四8）。這句話雖然排除了任何向受造物崇拜的形式，但看不出有禁止效法、崇敬、紀念等行爲。事實上，在新約中也沒有一處明文規定效法、崇敬、紀念等行爲，即使有也是與基督或圓滿的信德相關的崇敬。正如聖保祿對信友的邀請：「你們該效法我，正如我效法了基督一樣」（格前十一1，參閱四16；得前一6；二14、15）；以及在希六12：「你們……效法那些因信德和耐心而繼承恩許的人」（此段涵意在希十一「信德的表率」中大有發揮）。

我們的重點乃是在討論教會如何自新約中洞悉瑪利亞和基督的關係、她的信德、以及新約的表達方式。在新約中瑪利亞在救恩史上佔有顯著的地位，這是日後教會敬禮聖母的基礎。但應注意：基礎不同於發揮。基礎是指發現新約中瑪利亞此人及其所具有的涵意；發揮則是指教會對瑪利亞此人及其

所表達的內涵所給予的肯定。教會對瑪利亞的一些肯定，例如：永遠童貞、始胎無玷或聖母蒙召升天等，這些在新約裡都沒有明文記載；當然也並不因此表示新約相反以上任何一項的肯定。但在某些章節中，為避免誤解及毫無根據的肯定，我們應先特別研究新約的記載，以避免好似教會的相反肯定。

研讀聖經的原則有二：一、注意經文本身及其上下文，例如不要以一部福音來詮釋另一部福音（在論及瑪利亞的經文時，常有此現象）；二、強調新約是一個整體，雖然新約各書有其不同的寫成文化及環境，但都是基於同一的信仰而寫，且成書的時間相當短，所以新約各書有其上下文的整體關係。這兩個原則互相制衡，尊重各著作的獨特性，亦兼顧彼此間的整體關係。

我們試圖以嚴謹的經文詮釋來洞悉每一段經文的明確意義，不要尋求經文所不能回答的問題；在每一段經文中應盡量尋求對耶穌的母親所有的訊息。類似的研究只能借重一種嚴格的和踏實的釋經法而做到。但是我們也不得不注意，我們在面對經文的明確意義時，好像是反對教會對瑪利亞的肯定。我們將在以下的實例中一一看出：

本講題旨在描繪整部新約所提供給我們的瑪利亞的圖像，所以是以穩固的立場來結合新約各書的整體關係；而不是在做一些零星片段有關瑪利亞的經文詮釋。為了達到這尋求整體圖像的目的，我們以新約各書的成書先後為研究的次序，但不研究每部書的個別關係。因為一般學者對新約各書的寫成時間都有較廣泛的共識。一般都贊同保祿書信是全新約最古老的作品，約寫於公元六十年初，而且全部文獻經檢審後，都公認為真品。馬爾谷福音為三部對觀福音中最古老的一部，雖然我們不假定在對觀問題中馬爾谷福音的任何角色。因此，可以假定瑪竇與路加福音寫成約晚於馬爾谷福音十五年。至於若望著作，我們承認它出自一個不同於對觀福音的獨立史料，有其獨特的神學與文學發展，但與其

它聲音一樣具有同等的歷史價值。若望著作（含若望書信、默示錄）雖非出自同一作者，却是源自同一的若望傳統。

第一部份、最古老的史料

這部份將討論的最古老的材料有：保錄書信及瑪爾谷福音。此一作品保留著傳統中最古老的層面。

壹、保錄書信

雖然保錄未曾提及瑪利亞的名字，但應注意有一些古老的原始經文也許影射到耶穌的誕生。我們先由斐、羅二書信開始研究，因為在這兩段經文裡保留了保錄以前的格式，是屬於最古老的傳統。

一、斐二 6-11

「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等……，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人……一切唇舌無不認明耶穌基督是主，以光榮天主聖父」。這一段對基督的讚美詩好似影射到基督的先存性。但是無論對這問題採取何種的看法，也都看不出與我們所要討論的問題有何關係。因為在新約中沒有任何地方把基督的先存性與童貞懷孕之事相連。在本段所提的是耶穌真實的以人的形式顯示出來，而不提耶穌如何降孕、如何「成爲」人。

二、羅一 3-4

「是論及他的兒子，我們的主耶穌基督，他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立爲具有大能的天主之子」。由這段話的平行結構以及聖神與肉體的對立但不矛盾的現象看來，此應是保錄之前的宣信。關於耶穌的人性，「生於達味的後裔」這句話，不肯定也不否定

童貞受孕。原文所用的動詞是指開始存在（成爲）*ginesthai*，而非降孕 *gennan*，因此有些人願意在這所使用的動詞上推論到童貞懷孕的暗示，但這可能是太過分的解釋，因爲瑪與路就是以降孕的動詞（*gennan*）來明顯的指童貞懷孕，但是若以「生於達味後裔」（更好譯成：種子）來反對生於童貞亦是過分的解釋。羅一 3 4 的平行結構，並不是爲將耶穌與達味家族相連，而是強調達味的後代默西亞已經復活了。本段所提的耶穌、天主子，並不影射他「因聖神」的來源；因爲在這一段裡，聖神的工程是與耶穌的復活相連的。雖然在本段耶穌的天主性也同樣的受肯定。

三、迦一 19；四 4；四 28 29

迦一 19 保祿說：「主的兄弟雅各伯」，這句話能與瑪利亞的童貞有關係。這一點我們將於馬爾谷福音的相關處提出討論。

迦四 4：「生於女人，生於法律之下」，這句話是最具體的提到瑪利亞。以「生於女人」的格式，來表達人的本質——指生於一個人；但並不因此暗示耶穌生於童貞女。正如論若翰洗者所說的：「婦女所生的，沒有一個比若翰更大的」，這句話只是說生於一個人，其它的則沒有多說什麼。因爲我們不認識有「生於男人」的格式，如果有這樣的一句話，我們才會說保祿故意用「生於女人」來暗示耶穌生於童貞女。

綜合以上保祿著作對於耶穌的誕生，保祿只強調耶穌生爲人，故他有一個母親；好使他能生於女人，處於法律之下。至於誕生的方式則絲毫未觸及。

貳、馬爾谷福音

前面所提的書信，是以耶穌的團體爲描述的對象；但在福音裡所看到的是耶穌本身，與我們有較

直接的關係；因此，我們較容易在尋訪耶穌的時候，與他的母親相遇。谷中分別有兩處經文論及瑪利亞：

一、耶穌的家人，谷三1~35

「耶穌的母親和他的兄弟們來了，站在外邊，派人到他跟前去叫他……遂環視他周圍坐著的人說：『看，我的母親和我的兄弟！因為誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟，姊妹和母親。』」（谷三31~35）。這段敘述的核心是：將站在外邊尋找他的家人和坐在家裡聽他說話的人之間做一對比。並且由耶穌的答語中有一神學上的肯定，即爲了進入天國，是否屬於耶穌的家族並不重要。甚至整體說來，在歷史中耶穌的家族並不在他公開生活時的跟隨者群中。

在結構上，谷三21~35應是一整體；然而就這整段看來，對耶穌的家人顯然是相當消極。首先，谷三21「他的人」出來找他，是因為他們想他瘋了。接著谷三22~30一些來自耶路撒冷的經師說：「他附了魔」；且「賴魔王驅魔」。值得注意的是馬爾谷福音慣有的文學技巧是把三21與三31~35相連（參閱：五21；〈25~34〉—43；六7〈14~29〉—32；十一12〈15~19〉—23；十四1〈3~9〉—11等）。在21節裡尋找耶穌的「他的人」也就是31節裡的那些人，自然是包含他的母親在內！也想耶穌發瘋了，而且在這兩段之間插入了經師的反對態度，雖然不能說耶穌的家人反對他，但也暗示著他的家人缺乏信德，無形中也蒙上了一層消極與敵意的色彩。

但就文學類型來說，耶穌的話可能曾經單獨的流傳，所以讀者應謹防過度歷史化的渲染——極端肯定耶穌的母親臨在於那些認爲他發瘋了而尋找他的親屬之中。但無疑的，在谷的思想中，未有對耶穌母親的崇拜。假如有如同後來的傳統對瑪利亞所表達的好感，谷自然不會把瑪利亞的名字，列於一段並不讚美她的章節中。

二、家鄉人的排斥，谷六1}6a

「這人不就是那個木匠嗎？他不是瑪利亞的兒子？」（六3）。雖然在其他三部福音的平行處都有提到耶穌的父親，但谷却不提；而且也是唯一稱耶穌為「木匠」的。至於為何稱耶穌為「瑪利亞的兒子」，可能的說法是：當時若瑟已死，因此既不在此處亦不在任何耶穌的公開生活中出現。而且這個稱呼絲毫不侮辱或貶低耶穌的身份，同時也不模糊的影射童貞受孕。

「兄弟」（谷六3）一詞的用法較為棘手。在閃族傳統中「兄弟」涵蓋著廣泛的家族親人（希臘譯文中保留此遺跡），事實上，谷在同一章（六18）以「兄弟」來指黑落德的同父異母的兄弟——斐理伯。六3的上下文引我們想到是在納匝肋，而這句話十分配合閃族的用法（「兄弟」的用法十分符合納匝肋的環境）。問題是在谷中的「兄弟」也涵蓋著姊妹、母親；而且在這一段經文裡，有那些是史料？那些是經過修飾的？這都是爭論的問題。

谷也記載著有些婦女從遠處觀望十字架的一幕，其中有位瑪利亞——谷十五40稱這位瑪利亞為雅各伯與若瑟的母親；另外谷十五47的瑪利亞則被稱為若瑟的母親；十六1的則是雅各伯的。此情況更形複雜，因為若瑟、雅各伯出現在耶穌的兄弟之間；因此很難想像以上所出現的瑪利亞會是耶穌的母親。而且這裡所提的母親，只說是耶穌的兄弟的母親；故說是耶穌的兄弟，亦非指耶穌的親兄弟。可以得知谷六3的「兄弟」不是親兄弟，但無法澄清是何種程度的親屬。對此問題我們可以引用一群學者們的意見來作為結論：

「聖母終身童貞的道理並非新經的直接課題，既然在教會歷史中曾發生問題，就應注意到「兄弟」（和「姊妹」）與耶穌有何等程度的親屬關係。在研究中我們既無法肯定這些兄弟（姊妹），是耶穌

的親兄弟（姊妹），所以也就無法肯定他們是瑪利亞的子女。故不同教會的觀點能對詮釋者的立場有不同程度的影響。

第二部份、瑪竇、路加著作

瑪與路福音本身比谷長，這也許是因為瑪與路對耶穌本人的言、行較有興趣；因此不僅增加了有關耶穌的材料，而且對這些材料也有不一樣的安排。同時對瑪利亞的記載也較為豐富，處理的態度也較為積極。

壹、瑪竇福音

瑪的材料有兩種類型：一者是一、二章的童年福音；另一是與谷的平行記載。本文先由童年福音的材料著手研究，以便能掌握那些共有材料的修改原因。

一、族譜中的瑪利亞，瑪一1-17

在第一世紀的猶太宗教中並沒有把女人列於族譜中的習慣，而瑪不但在族譜中提到了瑪利亞，而且還打破了這世代家系記載的格式：「雅各伯生若瑟，瑪利亞的丈夫，瑪利亞生耶穌，他稱為基督」（瑪一16）。事實上，在族譜中除瑪利亞外，尚有四位婦女出現；現在我們來看看這些婦女的共同點是什麼？她們如何能準備耶穌的誕生？以及第五位瑪利亞的出現。

對於這些婦女的出現，有各種不同的解釋。有人認為在瑪利亞之前的四位婦女都是選自外邦人，藉此顯示天主救恩的普世性（但巴特舍巴令人懷疑）。儘管如此，這一點外邦人的特性却是瑪利亞所沒有的，所以這種解釋並不足以說明什麼。另一解釋認為這四名婦女都是罪人，藉此顯示耶穌誕生的

救恩特性——他與有罪的人同在。但這種說法仍無法令人滿意，因為在此四婦女中，只有巴特舍巴的事件是很明顯的罪，而辣哈布只是曾經是罪人；至於塔瑪爾、特別是盧德、聖經及第一世紀的猶太宗教對他們也都沒有非議之處，甚至於還給予他們公道；連巴特舍巴也給予了公道，因為她生了撒羅滿。

另有主張認為：這四位婦女都有一段不尋常的婚姻，他們的婚姻本身不是罪惡，但因不尋常的結合却會引起人的非議——塔瑪爾和猶大、盧德和波阿次（自然包含著巴特舍巴和達味）；至於對辣哈布和撒耳孟的婚姻我們則不知情，但是娶一個妓女為妻，也是件不尋常的事。在這些情況中，猶太人認為女人是英雄；無論如何，天主藉此實行其救恩計劃：有塔瑪爾，猶太人才得以繁殖默西亞的後代；有辣哈布，以民方得以進入福地；有盧德，波哈次方能成為達味的祖父；有巴特舍巴，才生下了撒羅滿並繼承為王。這個解釋使我們了解為何瑪用了這四個女人，而沒有用本來較有名的聖祖之妻：撒拉、黎貝加、辣黑耳。這個解釋的另一個好處是不包含任何聖經以外（猶太傳統以外）的材料，反而比較清楚表現出重要的訊息，即天主的選擇。（在瑪的族譜中每一次改變格式時，都是強調天主的選擇，閱一3、5、6、11）。

如此，對母性的肯定以及天主揀選的幅度，使前面所說的概念更加的豐富。

二、瑪利亞懷孕耶穌、瑪一18、25

瑪強調童貞懷孕，所以族譜的記載到了若瑟便改變了格式，是「瑪利亞生耶穌」而非若瑟生耶穌。瑪利亞進入若瑟家以前已經懷孕了，這因素使他們的婚姻較為特別。若瑟對這件事情有他的反應。因此，瑪利亞與前面四位婦女相連，並與她們一樣成為天主救恩的工具。但是不提到瑪利亞自己

的態度，因為在瑪的記載中若瑟是主角——是他照顧母親及嬰孩。

敘述的重點在強調瑪利亞一直到生產時都是童貞，舊約依撒意亞先知的預示，在此處達於高峰。福音所載：直到瑪利亞生耶穌，若瑟都沒有認識她，這不應該被懂成生耶穌以後，若瑟也沒有認識瑪利亞；只提到生產前沒有認識瑪利亞，至於生產後的情況則不應做任何推論。至於有人會推想到生產後瑪利亞是否童貞的問題，乃是因為谷中以及其平行處提到了耶穌的兄弟姊妹。但這問題不屬於我們的章節範圍中，置後討論。

三、耶穌公開生活中的瑪利亞

谷對瑪利亞的立場較為中立，所以沒有多說什麼；而瑪則是在與谷共有的材料中表達了新的看法。所以對瑪利亞的敘述較為積極。

親屬尋找耶穌的一幕，在瑪與谷中很相似，但有不同的氛圍。瑪不強調生理上的家人與末世家人的對立，反而是藉生理上的家人來介紹末世的家人。最重要的是瑪不提耶穌的家人認為他發瘋了，所以出來要抓他。在瑪的童年史中，瑪利亞親臨童貞懷孕的奧跡，並看到孩子出生幾年後的情況。當然，瑪不會提到瑪利亞參加家人反對耶穌的事；所以也就很自然的根本不提到這一段。

耶穌在家鄉受排斥的事件中，耶穌所說的那句話則沒有像谷般的發揮。只提到：「先知除了在本鄉本家外，沒有不受尊敬的」，省略「本族」，顯示耶穌的家人並沒有不接受他。另一改變是瑪直接稱耶穌為木匠的兒子，而不是如谷般稱耶穌為「木匠、瑪利亞的兒子」，在這一幕裡強化了耶穌童年的敘述，耶穌是若瑟的養子，透過若瑟成爲達味的後裔。而且在該敘述中瑪利亞的角色相當清晰，無須多加贅言。

瑪在第一、二章所描述的圖像中已著上了積極的色彩，這積極的色彩也光照了以後將出現的幾幕。

貳、路加著作

路加作品擁有全部新約中最豐富的瑪利亞的資料；特別是童年敘述更是路加所獨有的，在公開生活中也影射到耶穌的母親，部份資料是與瑪、谷所共有的，部份資料則是路專有的。在此我們按福音的次序先由童年敘述出發，依序來看路中的瑪利亞。我們如此研究，並不假定童年史是先寫成的；而是因為現在的福音是如此的次序，且讀者也受到這次序的影響。所以我們按這次序來研究路對瑪利亞的描述。

一、童年福音

此處暫不討論路一、二的結構，因為這兩章耶穌與若翰的平行，筆者認為不是最重要的；倒是沒有平行的另外三幕：往見表姊、獻耶穌於聖殿，找到孩子是極為重要的聖母論。曾經有人推論瑪利亞是路獨有史料的來源之一；她能是序言中所說的目擊證人之一，也是唯一能在人的層面上得知領報時所發生的事。但事實上，在路一、二章的敘述中有些不符事實，所以有困難說是出於瑪利亞。而且嚴格說來，作者提到關於在我們中間所完成的事蹟之證人，更好是指公開生活階段時的證人（「自始」路一211「由若翰施洗起」宗一22）。關於對瑪利亞是目擊證人的說法，我們缺乏事實的證明。如果我們不假定記載的每一個字都有歷史性，那也就不需要目擊證人了。

1. 瑪利亞領報，路一26-38

路中瑪利亞領報的記載與聖經中其他人領報的記載很相似，有一個相當明確的文學類型。將聖母

領報與匝加利亞的領報相比較，將更深的肯定童貞受孕是聖母領報的原始要素，而不是以後加上的材料。因為耶穌的超凡身份要求他在成胎上克服一個比洗者若翰更大的障礙，即比匝加利亞晚年得子更大的困難。在瑪利亞領報，描寫耶穌的話，就是教會在耶穌復活後所用的格式。在別的福音裡，谷把這一段話用在耶穌受洗時；瑪及路則提早置於耶穌降孕時。當然，這並不是說瑪與路假定或否定基督的先存。

路一34：「這事怎能成就？因為我不認識男人」。這是領報類型的反問格式，藉此反問可使領報者有一更清楚的解釋，也常由其中得到一個記號。所以不應在這反問句裡對瑪利亞的心理或靈修有過分的解說。另一方面，路也可能藉此反問來肯定童貞；我們能肯定這是出自福音的傳統，而不是對依七14反省後的效果。批判者不能超過這一點來肯定這事件的歷史性；同樣的也不能否定它。因此，我們應說這不是一個能證明的事實；但如此的解釋却最能解釋新約中的一切材料。

最能表達路對瑪利亞的觀點應是：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」（一38）。因為在32、33、35節這幾句話都是復活對基督信仰的肯定，而瑪利亞的答覆則顯示了她是第一福音的聽者，即理想的宗徒應是傾聽天主的話並加以實行的人。天使給瑪利亞一個記號：「且看你的親戚依撒伯爾，她雖在老年却懷了男胎……」；瑪利亞在還沒有印證這記號以前，已經宣報了她對天主的話的服從與信德。

開端辭中天使的致意極為重要，特別是「充滿恩寵者」一語，按福音的說法包括恩寵的圓滿意義，此恩惠就是瑪利亞懷孕天主子之事。「充滿恩寵者」原文為一動詞，應譯為「特別、被接納、被看重、或受歡迎」之意。但在譯成拉丁文時却變成一個動詞和一個對象，因此「恩寵」成爲對

象能被絕對化、客體化；也因此「恩寵」也就引起了許多的解釋。所以「萬福」應與「充滿恩寵者」連接，否則「恩寵」則可能脫離其上下文，有一超越經文的獨立詮釋。

2. 瑪利亞往見依撒伯爾，路一39-56

訪親事件是急速成行的，按路的結構這也是瑪利亞實行她自己的話的第一個例子，也是一個啓示與詩歌讚揚的機會。依撒伯爾對瑪利亞的讚美祝語，會應用於其他被天主作為拯救其子民的婦女身上；所以在此特別肯定瑪利亞是天主計劃的一部份。另一方面，就是因為曾經用在別人身上，所以失去了其獨特性；依撒伯爾的祝福不只是因為瑪利亞是耶穌的母親，也是因為她相信了。因為瑪利亞相信了，所以她是第一個真福者、第一個門徒；如此的祝福完全符合福音中所發生的，正如耶穌對那婦女的祝語的答話：「那聽了天主的話而遵行的人，更是有福的」（路十一28）。

謝主曲雖是由瑪利亞的口中道出，但不容易想像是出自瑪利亞本人所作；也更不可能想像是瑪利亞臨時靈感的效果；也很可能作者不是路加。因為有些事情與瑪利亞當時的歷史不符，如當時並沒有有權勢者從高座上被推下。謝主曲應該是由當時基督徒詩歌所改編而成的，路加藉此來傳達他對瑪利亞的看法：瑪利亞不但是第一個接受福音的門徒，也是第一個福音傳播者並預報推翻權勢的事實。在謝主曲中所看到的是福音所描寫的情況被推翻，在路中此權勢的改變是特別的尖銳。例：富翁納匝肋的比喻、糊塗的富人的比喻（十二16、20），以及真福的格式（六20）……這些就是謝主曲中所說的。瑪利亞已經被稱為有福的，且後代也要如此稱呼她。現在她已成為這革新的發言人。同時這首詩歌延續了「雅威的貧窮者」（Anawim）即那些只寄望於天主的人（聖詠的傳統精神）。自童年敘述中的人物：匝加利亞、依撒伯爾、牧童、西默盎、亞納等，直到耶路撒冷的第一個基督徒團體都有這

種依靠天主的態度。瑪利亞上承這種猶太式的虔誠，使之延及初期的基督徒，即聖神降臨後宗所描述的團體。在路的教恩史上自以色列經耶穌基督至教會時代，瑪利亞在教恩史中佔有一劃時代的角色：自童年敘述貫通耶穌的公開生活到初期教會。

3. 瑪利亞和耶穌誕生，路二1-20

在耶穌的誕生、受割損及牧童的朝拜事件上，對於瑪利亞並不多加什麼。福音有關耶穌誕生的材料是相當輕描淡寫的，這是爲剔除太多有關聖誕的傳說，藉此也幫助我們不要對瑪利亞有太浪漫的圖像。

當牧人傳揚天使報告給他們的事時（路二18），以及耶穌在聖殿被找到時（路二49、51），應注意作者重覆這兩句話，以示其重要。常引人推想瑪利亞的行動能帶領出一些瑪利亞的回憶錄，且這些回憶錄能作爲福音的材料。但是路加上這句話的目的，好似不是提出此材料的來源（如果是爲此目的，更好是置於瑪利亞領報後）。應注意這句話都是在關於孩子的啓示後出現的：牧童描寫天使論這個孩子所說的話，或是耶穌自己提出「我應在我父那裡」。瑪利亞所存留的就是這件事及這些話。「反覆思想」這句話只是在第一次（二19）有記錄；這詞的原文意義以及在舊約中的用法使我們想：瑪利亞試圖了解此事，並努力抓住其中的意義；雖然瑪利亞沒有完全了解所發生的事，但是讓這件事深深的進入記憶中，以設法了解之。瑪利亞的努力，是人面對天主啓示反應的高峰；牧童講有關此孩童的事，並光榮着天主回去；聽牧童的人感到驚訝；最後瑪利亞存留此事並設法了解之。在這段記憶中瑪利亞的「反覆默思」正如撒種比喻所說的「那些以善良和誠實的心傾聽的人，他們把這話保存起來，以堅忍結出果實」（八15。注意八12：「那些聽了天主的話而實行的，是我的母親和弟兄」）。

另一方面瑪利亞的反覆默思正表達她在信仰上有一成長的過程。

路中若瑟與童年敘述中其他突出的人物一樣，到了耶穌公開生活時就消失了，所以若瑟沒有承擔瑪利亞在此的角色。在童年敘述裡，瑪利亞謙和、接受及服從的態度（一33、38、45；二19、51），而在下一段瑪利亞所碰到的困難，也是每一位門徒所應面對的。

4. 瑪利亞和獻耶穌於聖殿，路二21-40

這一段敘述的焦點在於西默盎對瑪利亞所說的一席話，特別是：「要有一把利劍刺透你的心靈」。這句話常被懂成瑪利亞在十字架旁受苦的預報，但是這一景不屬於路，因此我們應設法在路中找到這句話的解釋（路加不應假定讀者會唸若來了解自己所寫的）。最好的解釋應是：瑪利亞既然是以色列的一份子，她也必須面對這孩子做一抉擇；這嬰孩使以色列中許多人跌倒和復起，瑪利亞將因此受判斷。正如耶穌所發出的斷語：「聽了天主的話而實行的，才是我的母親和兄弟」，瑪利亞聽了並實行了天主的話，進入了天主的末世家庭中；而「利劍刺透瑪利亞的心靈」這圖像，很可能路加影射奉行天主旨意者的困難。由以上的敘述中我們不但看到瑪利亞通過了服從的考驗，而且也經過了困難與痛苦的信仰成長階段。

5. 瑪利亞和在聖殿中找到孩子，路二41-52

這一幕開始應驗了西默盎的預告。瑪利亞痛苦的焦點並不在於失去了孩子；而是在找到孩子時，耶穌所給出的回答——「你們爲什麼找我：你們不知道我必須在我父那裡嗎？」（二49），這句話使瑪利亞明白了耶穌與天父的關係超越了與家庭的關係。48節的驚訝：「孩子，你爲什麼這樣對待我們？看，你的父親和我，一直痛苦的找你」，準備了第50節的不明白。瑪利亞把這一切默存於心，因

爲這一切除非是經過耶穌死亡與復活的奧跡，是不可理解的。

童年敘述結束後，親屬的態度和耶穌三次預言苦難後的態度很相似：「這些話他們一點也不懂，這話爲他們是隱秘的」（十八34）。但是路加却不讓瑪利亞停留在這不理解的昏暗中；瑪利亞默存所不懂的，並試圖給予意義，如此準備了耶穌的公開生活。

二、耶穌公開生活中的瑪利亞

耶穌公開生活時，瑪利亞反而較少出現。這樣的沈默令人納悶，因爲在童年史中路對瑪利亞特別感興趣；而在公開生活中對瑪利亞較沈默。其理由路視瑪利亞爲門徒的典範；故當耶穌孩提時，只有母親一人在實行門徒的形像，所以出現頻繁。但到了公開生活時，已有許多人（門徒）跟隨耶穌，所以只有兩次提到瑪利亞，以突顯她繼續做門徒的態度。路如此巧妙的經營瑪利亞的出現，自然要比谷與瑪來得吸引人。

1. 路加的族譜

路的族譜並沒有提供些什麼，只是對：「人都以他爲若瑟的兒子」（三23）這句話，不知應做怎樣的解釋才合宜！也許是路加將原文修改以配合他前面所講的童貞懷孕；或者這原來就是原文。而以一26~38來闡明這句話的含意。

2. 納匝肋的排斥，路四16~30

路在納匝肋的排斥這一幕，不但除去了本族，而且還除去了本家的因素。這並不表示作者對耶穌的家人有好感，而是如前面所說的：路加不可能將瑪利亞與不信者相提並論。雖然在這傳統的格式裡，瑪利亞的名字消失了，連兄弟們也不提；但是這一景並不降低路對瑪利亞本來的描寫。

3. 耶穌的母親、兄弟和家人，路八19-21

這一幕在路中較谷來得積極，不但沒有裡、外家人的對立；甚至超越瑪，以血親家庭之例來說明作門徒的條件：凡聽了天主的話而實行的人，才是我的母親、兄弟。路加並將動詞寫成現在分詞，提示要成爲門徒乃是日復一日繼續不斷的行爲。

把路與谷相比，發現其上下文戲劇性的改變；路不但不提任何人以爲耶穌發瘋了而出來尋找他，而且還把控訴他與具耳則步同道之事延至三章以後才出現。甚至提前敘述撒種的比喻，以「以善良和誠實的心傾聽的人，他們把這話保存起來，以堅忍結出果實」作爲結語，使聽衆產生反響——耶穌的母親及其兄弟成了落在好地裡的種子。這一切不但與童年敘述配合得完美無缺，而且也是唯一的一次將耶穌的兄弟與他的母親相連，視他們爲門徒以準備宗一14所提到的信者團體。

4. 祝福耶穌的母親，路十一27-28

這一幕是路獨有的，也可說是前一幕的另一種說法，尤其是在詞彙及文法結構上二者都非常相似。我們試將這一幕婦人對瑪利亞的祝福與依撒伯爾的祝福相對照，將發現：婦人因瑪利亞生了這個孩子而祝福她；而耶穌所強調的則是身爲母親的信德。此二者並不衝突，而是強調因爲瑪利亞的傾聽、相信、服從、保存，反覆默思天主的話，且持續不斷的實行，所以才稱爲真福。並肯定瑪利亞已達於作門徒的標準（要有一把利劍刺透他的心靈），即她所預報的：「今後萬世萬代都要稱我有福」。

三、瑪利亞在耶路撒冷團體中，宗一14

在路中，瑪利亞既不出現了，繼十一人的名單之後：「這些人同一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的兄弟，都同心合意地專務祈禱」。也許這一段話不是具體的歷史事件，但却是路加獨有的材料；

並在宗中佔有結構性的地位，連貫著前後的文學與神學上的關係。

瑪利亞之所以在此處出現，因為路加自始便把瑪利亞視為門徒及門徒們的典範，所以瑪利亞自然出現在耶路撒冷的宗徒團體中。這現象亦出現在若望傳統中；由此可知教會對瑪利亞的積極態度，並非作者的想像或脫筆而出，應是有事實的基礎。

路的目的是介紹不同層面的證人，這十一人是：「主耶穌在我們中間來往的所有時期內，常同我們在一起的人，由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被接去的日子止」。這十一人不在耶穌的十字架旁，也不在發現空墳時；事實上，空墳之事婦女們才是目擊證人，也是這個緣故路加兩次提及婦女。最後，瑪利亞是童年事蹟的證人，是她將這些事默存於心反覆思想。

聖神降臨的地點即是揀選瑪弟亞的地方；雖然路加沒有明說，但我們可以推想瑪利亞也在場。作者願意在最後提及瑪利亞，藉以表達她贊同新生教會的成員。瑪利亞與門徒們一同祈禱，即已表達了教會的特質。也許作者對瑪利亞的生活認識得並不多，但他的描寫是自報導第一個好消息起至聖神降臨，從耶路撒冷起直到地極，瑪利亞的態度始終如一，她的答覆始終是：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷」。

第二部份、若望著作

若望著作包含默示錄一書，成書時間較路稍晚。在此只介紹若望著作中的瑪利亞，不涉及作者的問題。

壹、若望福音

雖然假設第四福音有其別於對觀福音的傳統，且其編輯過程是獨立的；但我們不停留在此過程上，而直接進入有關耶穌母親的章節。福音中有兩幕提及耶穌的母親，但不提她的名字；以及一些相關的句子，都是我們研討的對象。

一、可能與童貞懷孕相關的題目

「他們（他）不是由血氣，也不是由肉慾，也不是由男慾，而是由天主生的」（若一13）。

雖然希臘手抄本用的是複數，指基督徒；但也有人試圖根據古老的拉丁譯文及某些教父的引用語，以單數動詞來指童貞懷孕之意。單數動詞影射耶穌的成胎，這種說法較難成立；因為按現有的經文是指天主賦予相信耶穌者的生命，其上下文的內含亦是偏向複數——不信者與信者的對比。而且若中沒有一處是提及童貞懷孕的思想，即使要將由肉生與由神生的相對比，無需表示就可連想到由男慾所生（參閱三1~5）。最後我們可以較肯定的說若一13指的是基督徒的信仰狀況，而非影射童貞受孕。

另一個可能與童貞懷孕有關的句子是：「這人不若瑟的兒子嗎？」（若六42）。這句話是增餅奇跡之後，耶穌在葛法翁會堂的生命之糧的定論。按若望慣有的「誤會」寫作技巧以及這句話的上下文看來，「若瑟的兒子」這句話並不是在肯定若瑟的父性，而是對耶穌的來歷持異議，論耶穌是出於人或生於神。至於後面所加上的：「他的父親和母親，我們都認識」，這話並不是指他們還活著，而是為加強前面的那句話。

關於「耶穌的弟兄們不相信他」（若七1~10）這句話，重點在於不信——在加納婚宴之後，「耶穌和他的母親、弟兄及門徒下到葛法翁」（二12），他們就不再出現於福音中，藉以表示他們的不

信；相反，在十字下瑪利亞重新出現，與耶穌至愛的門徒站在一起，是信德的表達。如果若七1-10這段含有若望對瑪利亞的看法，則是強調瑪利亞不與不信耶穌者同在。

二、瑪利亞在加納（若二1-11）

瑪利亞在加納的婚宴事件，是最常用來解釋瑪利亞的，但也是最被濫用的。因此需要好好的解釋以掌握原有的意義。

由於第一節瑪利亞便已登場，而且她的對話促使了奇跡的實現，所以瑪利亞在加納婚宴裡佔有重要的角色。但事實上主角是耶穌，屬於耶穌的「時刻」的一部份，是他第一次自我顯示，是他的標記的開始；顯示他的光榮，門徒們因而相信祂。一51中門徒們已開始看到這較大的事。

1. 「他們沒有酒了」

如果這句話是一種請求，那麼就是指耶穌的母親對他有一種信仰（至少是初步的信仰），相信耶穌能行奇跡。而耶穌的答話也肯定了他與沒有酒這件事有關係。由於是瑪利亞將耶穌與沒有酒的事相連，所以耶穌的答覆能有兩個方向：一是面對事答覆瑪利亞的請求；另一個是面對講話的人，回答：妳是誰？為何向我提出此問題。

但另一個問題是：在若中是否有任何跡象顯示何以耶穌的母親向他說出這句話！似乎沒有任何跡象可尋，就像我們不知道若翰為何說耶穌是天主子的羔羊，納塔乃耳為何說耶穌是天主子一般！也許是因為在若中耶穌有股神秘的氣氛，所以人們會對耶穌有某種反應；儘管有時候是不完全或不清楚的。

2. 「女人」

耶穌兩次稱她的母親爲「女人」，這不是無禮而是福音中對婦女慣有的稱呼。這一點我們可以理會是耶穌不願意強調生理上的母親。當然，在十字架上以「女人」來稱呼自己的母親，這並不是缺乏愛情的說法；因爲在福音中耶穌亦用「女人」來稱呼撒瑪黎雅婦人及瑪達肋納。

另有一種象徵的說法：女人——厄娃。將創世紀的用法與瑪利亞在十字架下的一幕相連，而找到連帶的關係：厄娃煽動亞當違反天主的命令，母親煽動耶穌濫用他的奇能異術，但是後來厄娃並沒有因此失去得救恩的希望，瑪利亞也再度出現在耶穌的死亡上，被接到十二門徒的團體中。教父們曾經一度採用此象徵說法，發現若多處影射創。但無論如何筆者認爲此種說法較爲牽強，且看不出能幫助解釋加納婚宴的這一幕。

3. 「我和你有什麼關係」

在聖經的閃族格式裡經常出現這種在兩個對話者之間產生分離作用，甚至相互敵視的效果。但在這一場景中可以被瞭解成：耶穌企圖與瑪利亞保持距離。既然作者強調是耶穌的母親和他說話，所以保持距離也是適合的。這樣的解釋與「女人」的稱呼相合，而且也與瑪利亞的介入沒有什麼不一致的。

4. 「我的時刻尚未到」

「時刻」一詞有不同的解釋。若視之爲問句，則「時刻」可懂成公開生活；所以可以瞭解耶穌爲何要與瑪利亞保持距離（暫停與家庭的關係，父的召叫成爲優先）。若視之爲肯定句，「時刻」一詞則可以被懂成是耶穌苦難後受享光榮的時刻；但一般更是指向耶穌的苦難時刻，在此情形下，則內含瑪利亞在苦難的時刻佔有一角色。這正是爲十字架上耶穌將說的話作準備：「女人，這是你的兒子」。

無論如何，耶穌與他的母親保持距離，是與天父的計劃有關。整個句子的意思就好像是路中耶穌十二齡講道時的問話的回響。

5. 「他的母親給僕役說：『他無論吩咐你們什麼，你們就作什麼』」

乍看之下這句話似乎與前面一句耶穌所說的——「我和你有什麼關係」是相衝突的；但事實上耶穌的話並不是要排除瑪利亞對此事的干預，而是願意在關係上保持距離。從文學立場看，瑪利亞的這席話是一連繫詞，它越過耶穌的話不顧，將沒有酒的事件串連起來。瑪利亞的這句話也含有附帶條件的意味。耶穌面對酒的主題並沒有作什麼表示，既沒有接受也沒有拒絕。所以瑪利亞的這句話自然關連著，並非無中生有。因此，不能將這句話解釋為免強耶穌作一些本來他不想作的事（這句話並沒有指瑪利亞是全能的請求者的觀念）。基於同一理由，也不能因此說，因為瑪利亞堅持她的要求，所以就表示她不相信。（其實對觀福音反而更是讚美恒心的要求者，如：客納罕婦人的信德，加納第二奇跡也包含著同樣的堅持）。

有些人願意在這一段中以若中神跡的模稜兩可性來看瑪利亞在干預上有「誤解」。如果真是如此，則我們可以說：瑪利亞也屬於那一群以純真的相信，但缺乏深入了解要求神跡的人中之一；但後來得到了堅固的信德。神蹟之後，瑪利亞尚與耶穌在一起，尤其是她在十字架旁的臨在便已證明她已超越要求神跡的限度，進入到堅固的信德中。

6. 「下到葛法翁」

加納婚宴之後，耶穌和他的母親、兄弟及門徒下到葛法翁。在這一幕裡，若瑟已不在（加強他已死的觀點）但却出現了前一幕所沒有的耶穌的兄弟——母親與兄弟及門徒分成兩組。若我們把若與谷

對照將發現，瑪利亞只有一次出現在耶穌公開生活中（而且是在葛法翁，公開生活之初）。我們可以假定原有一個傳統說：耶穌在公開生活之初移居葛法翁，他的家人來此地找他，發現有一群門徒環繞著他；且耶穌較看重門徒們反而不理會家人，所以他們便回到納匝肋，耶穌却留在加里肋亞巡迴奔波……。

三、瑪利亞站在十字架下，若十九 25 及 27

在福音的第二部份耶穌對門徒們的教導及照顧中，安排了瑪利亞的出現，強調瑪利亞是門徒之一。特別是瑪利亞的出現正居十字架事件的中心位置，介於瓜分耶穌的衣服及「我渴」之間。

瑪利亞站在十字架下的事件，我們無法找到福音前的先存史料。對觀福音記載婦女們只是遠遠的觀看耶穌被釘十字架，不提耶穌的母親，而且我們也不容易找到史料證明瑪利亞與耶穌的愛徒在一起。但若就神學的觀點上來看，瑪利亞出現在十字架下的這一幕能是出自第四福音作者的神學創作，以強調若望團體中耶穌的母親佔有極重要的角色。以下我們來試看其重要性：

在十字架下這一幕，若望間接的提及兩個角色——他所愛的門徒及耶穌的母親。所愛的門徒，即指團體的英雄、門徒的模範和穩固團體信仰的見證人。若望不提愛徒的名字，因為重心在於強調這個角色，而非個人。但論及瑪利亞時，她的母性角色並不是針對耶穌，因為其母子關係在加納時已停止。雖然在瑪利亞身上用「女人」及「母親」二詞；但母親不再是耶穌的母親，而是針對愛徒，為愛徒的母親。另一方面，瑪利亞在十字架下的這一幕是發生在耶穌的「時刻」上，已不再屬於公開生活，而是基督受光榮後（若望提前視十字架上的時刻為受光榮）的基督徒團體時代。如此，在若中耶穌不單是死了，而且在死亡中一起與團體萌芽。這團體在對觀福音中是在復活後或聖神降臨後（宗）

產生的。所以在若中這一幕後，耶穌能說這一切都「完成」了。

在十字架下的這一幕可以看出是由自然的血親家庭走向末世家庭。在加納婚宴中否定了人性的家庭：對觀福音中以谷講得最清楚；路則改變了立場，把自然的家庭（特別是指母親）導向末世家庭。若則融會二者，把時刻與人物都改變了。公開生活之初，是家庭生活的結束；公開生活的結束，建立了新的、門徒的末世家庭。人物的變化，也影響了解釋。路順理成章的把耶穌的親屬（母親和兄弟）帶入末世家庭中，並成為末世家庭的核心與標記。但若只把母親帶入末世家庭，兄弟的地位則由愛徒取代；並由他們與聖母建立了前所未有的母子關係。「母親」、「兒子」帶來了關係上的新因素，超越了對觀福音對瑪利亞是理想門徒的看法。

以天主教的立場解釋：瑪利亞是基督徒靈性上的母親，瑪利亞在基督徒身上繼續其為愛徒母親的角色。雖然有些人反對此種解釋，認為瑪利亞是一個真實的人，而愛徒只是一象徵；二者在不同的層面，不能做同一的解釋。但筆者認為瑪利亞與愛徒在層面上的不同，是基於作用上的不同。母親的作用因其本質是唯一無二的，因此不能重覆；但門徒的作用却是可以增加的。雖然母親不能成為其他母親的標記和象徵，但門徒却能成為其他門徒的標記和象徵；所以在這種情況下，母親也可以成為其他門徒的母親。同時要說明的是，愛徒的形象並非純粹是象徵，他也是一個真實的人，即「愛徒」涵蓋其個人忠實地跟隨耶穌之意思。也因此，愛徒成為後來跟隨者的象徵與標記。另有人反駁說：是門徒接納母親，而非母親接納門徒。這事我們應在實景中來看：一個已成年的兒子，接納母親是理所當然的；而非母親來「照顧」兒子。無論如何，這都不能改變母子之間的關係。唯一能完全否定這解釋的可能是將此幕完全看成耶穌垂死前，替他無依無靠的母親找一個安身之處。難道這樣的說法能解釋這

一幕介於瓜分衣服和「我渴」的事情嗎？很難令人置信！

另有一些象徵的解釋，過分的把象徵和所象徵的分開，即把耶穌的母親瑪利亞和她所能有的象徵意義分開。例如，把母親解釋為猶太團體的代表、愛徒為基督徒團體的代表；或把母親解釋為猶太基督教的代表，愛徒為希臘（外邦）基督徒的代表等。甚至於還有人認為若望沒有興趣介紹瑪利亞為色列西亞的以色列象徵；因為對若而言，所看重的是耶穌是天主子；但另一方面，若望有興趣表達以色列藉著接受信仰和作門徒誕生新的團體——猶太基督徒團體，然後以色列以瑪利亞為代表，在這樣的猶太基督徒團體中找到了自己的家。以上所提的解釋都過分趨向象徵性的層面，而忽略了作者所言：「耶穌的母親」是指一個具體的人，而非象徵。這種強調象徵的解釋；也許是為避免給予一個肯定，但往往却反而給予更強的肯定；即我們所解釋的，耶穌的母親與愛徒有母子關係，但母親不生門徒，也不生愛徒；反而在這些象徵的解釋中却有瑪利亞生門徒之意。

貳、默示錄

最後，我們要探討一段在禮儀中常被引用，和瑪利亞有關的默示錄十二：身披太陽的女人。

默示文學有其特殊的思想及表達規律，在新經綱目中，默示錄的猶太基督徒文學使其文意晦澀，有許多不同的解釋，以下我們試討論默示錄十二中的女人，至於許多對默示文學不同的詮釋則暫不在此討論。

默示錄十二章的女人

對於這一段經文的詮釋，必須依靠對本書的結構肯定，以及對猶太或外邦思想的了解多少而定。我們由本書的默示類型以及它在書中所佔的位置，可以把這一段的象徵作以下的解釋：

默十二可以分成三部份：女人、龍和女人的孩子（11-6）；彌額爾的勝利和他的天使與龍及牠的使者交戰，以及凱旋歌（7-12）；女人、龍以及女人的子女（13-17）。

第一幕是在天上實行。誕生的默西亞嬰孩具有上天下地的特色。它以舊約的詞彙描述，但並沒有與耶穌誕生的細節配合；耶穌的誕生論及默西亞救恩的開始。他被提到天主寶座前，並不需要指他的復活、升天，能是反映天主給予默西亞的照顧，且基於祂所許的諾言，不讓惡勢力戰勝祂的百姓。

第二幕，是將猶太材料基督化。教會的經驗是來臨的默西亞並沒有消滅龍，也看不到他的勝利，尚須等待一個決定性的勝利。作者以天上勝利的一幕作為默西亞勝利的預兆和保證；因為天上的勝利是描述於默西亞的誕生之後，藉以暗示默西亞的誕生帶來此勝利。

第三幕：在天上的勝利並沒有毀滅龍，在地上繼續有爭戰，這表示基督徒與惡勢力的交戰。這戰爭意味著由遵行誠命及為耶穌作證的人所組成的教會，正經歷著舊約以民的曠野經驗。女人同時代表以色列和教會，因為在隨後幾章敘述的戰爭，教會是在重新活著被迫害的以色列百姓的經驗。

這一切和瑪利亞有什麼關係呢？的確很少。雖然默大量提到耶穌。我們應接受此處論默西亞的母親；默西亞就是耶穌，而耶穌的母親是瑪利亞。因此過程而拉上了關係，第一世紀的讀者在唸這一段時，很可能會想起瑪利亞；但不一定要把默示錄中所有的材料都置於瑪利亞身上。而且這一段也不提默西亞的名字，雖然默常用耶穌的名字。因此這與十字架的一幕全然不同。如果在新約沒有多討論瑪利亞，也沒有人會在此找到有關瑪利亞的材料。

默十二的象徵有了新的焦點。女人即是默西亞的母親，自然會令人聯想到耶穌的母親，她在若中兩次被自己的兒子稱為「女人」。這女人多少也讓人記起創世紀中的女人，在創1-3中一直沒有出

現厄娃的名字，直到結尾，在其間都稱她是女人。正如耶穌的母親有其他的子女，所愛的門徒；這裡也提他們：「她其餘的後裔，即那些遵行天主的誠命，且為耶穌作證的人」。關於後裔的描寫，非常適合描寫愛徒，因此這一段和若中十字架旁的一段經文密切相關。

這一章節絲毫不提瑪利亞（雖然聖母蒙召升天節引用此段，但它跟此奧蹟全然無關），但為了解瑪利亞在本書中的團體的地位是很有用的。若是在路加著作中，瑪利亞能做為全面救恩史中的模範門徒，現在她也能象徵性的總括整個救恩史的過程及最後的結束。

結 論

新約中有關瑪利亞的經文不多，她出現的時間也不長。可看出新約對她個人的處理有一演變的過程。

在第一階段中，谷與保祿著作對瑪利亞的描述並不十分引人注意。保祿對耶穌在世的生活不感興趣，所以僅限於提示。谷也沒有什麼細節可言，唯一清楚的是瑪利亞同村的人比門徒們更認識她。

第二階段中，出現一些與耶穌誕生有關的細節。瑪的重點在於耶穌而非瑪利亞，透過耶穌給予瑪利亞有關的訊息。路及宗（部份）中，瑪利亞則是靈修的途徑，她始終聆聽天主的話和福音中天使的訊息。瑪利亞聆聽了解天主的計劃，在完全翕合天主的計劃上顯露出她的信德，而且熱誠、歡躍地傳報天主開始在她身上實行的福音。很快的，她就進到黑暗的信仰歲月：尋求了解所發生的一切事，所預告的利劍、孩童耶穌的答覆，「他們不明白他對他們所說的話」（路二50），同一句話也用在門徒

們身上，即當耶穌預言苦難後：「這些話他們一點也不懂，這話爲他們是隱秘的」（路十八34）。瑪利亞也處於同樣的黑暗中：知道，但不能領會天主的計劃，她一心跟隨此計劃，却要接受這與她身為母親者所不一樣的事實。在瑪利亞的心中逐漸學習不佔有——所有的母親都傾向於佔有孩子，在孩子身上實現自己的野心。在耶穌的公開生活中，清楚指出師傅肯定他的自由，在父母監護之外，實行他的計劃。這樣，當親屬來訪時，他並不接見他們，或當讚美懷他胎者時，他答說：「可是那聽天主的話而遵行的人，更是有福的！」（路十一28）。經過這一條道路，瑪利亞逐漸成爲且顯示她是主的第一個門徒，直到成爲第一個團體共同祈禱等待預許之神的成員之一，瑪利亞是門徒的模範。

第三階段中，她有了一個角色。如果根據路加著作，在公開生活中有一段時間否定了她的角色，但是後來却加倍償報她。在信者的團體中，她以母親的角色存在，是因了耶穌在十字架上的話而開始了這新關係。最後，她成了象徵：在她身上總括救恩工程的過程及結束，她是默西亞的母親。

以這些材料作出發點，自第二世紀起幾世紀以來，形成一個與瑪利亞有關的整體道理，這些道理逐漸在教會的生活中實行，並影響教會的生活。新約準備了田地以供此行動的可能性；不過此事的發生，已是在新約時代之後。

第四次合譯聖經會議記錄

時間：1988年8月17日上午—20日中午12時（週三至週六）。

地點：香港九龍尖沙嘴南洋中心十樓亞太聖經公會辦公室。

出席：香港：駱維仁、劉緒堂、洪放、李子忠、施福來、勞伯孺
（由19日始），黃鄭道瑜（部分時間）、崔主任。

台灣：周聯華（主席）、房志榮（書記）、韓承良、歐可定、郭雲漢、蔡仁理。

第一天會議記要

8月17日上午8:30開始

房志榮神父帶領靈修，路加十八：35～43

崔主任秘書英文致詞：全世界人口為五十億（5 billion），亞洲人口為三十億，而中國人口為十億以上，即全人類的五分之一強。但不像韓國、日本、泰國……中文尚無大公聖經譯本。本人願全力支持此一大公合譯聖經的計劃，祝其早日成功，使合一聖經也為中國大陸人民所接受。如果天主教與基督教合作的好，會更有成效，因為大陸已在逐步開放。

三天半的作息時間

周聯華牧師問大家的意見，李子忠答曰可按香港人的作息時間，結果大家同意上下午各約四小時，中間有一 Tea Break。

AM 8:30～12:00

PM 1:00～5:00

各小組工作報告

台灣：①韓承良報告：區華勝在台南不易聯絡，但韓神父與周聯華二人於七月28、29日及八月6日三整天將

敬禮聖母的歷史發展

岳雲峰

前言

「今後萬世萬代都要稱我有福！」（路一48）

聖母的頌謝詞中的這一節禱詞，可說是一種先知性的預言，經歷了幾乎二十個世紀，在今天結束聖母年時來研討敬禮聖母的歷史，這無疑肯定了聖母的敬禮打從瑪利亞被選為救主之母開始，世世代代相傳下來從未間斷過，會直至世界的末日。

在第一講題已經討論過「敬禮聖母的聖經基礎」，不必我再對這一先知性的禱詞作重覆的發揮。我的講題應是從「宗徒後期」直到今天，敬禮聖母是如何在教會歷史中發展下來的。

首先有一個問題值得我們反省的：究竟是「聖母學」引發了教會對聖母的敬禮，還是「敬禮」本身導引着神學的定位。我個人認為這是一個很有趣的問題，却是一個難以下結論的疑難。本來可以躲避這一問題，因為我們的主題是研討有關「敬禮聖母」的種種問題，但是研討會又冠有「聖母學」的名稱；而且「敬禮」也實在離不開「聖母學」，它本身便是屬於「聖母學」的範疇，沒有「聖母學」的「敬禮」是非常危險的，很容易陷於迷信或其它偏差。

如果從聖經的記載來看，有關聖母的章節顯示出「神學的論證」與「敬禮」是一體兩面，不容分

割。這以後的教會時期是否也如此呢？的確難以作一結論。因為有一個例子可以引起我們的顧慮：耶穌的義父若瑟在福音中雖然只扮演了一個次要的角色，但却也是不可或缺的，因為關係着聖言成人的奧蹟性和瑪利亞貞身生子的奇蹟。可見若瑟不是多餘的角色，然而有關聖若瑟的敬禮在教會內却遲至第十世紀以後才開始，其理由未嘗不是忽視了有關聖若瑟的神學論證？當聖若瑟的敬禮在教會開始後，就興起了所謂的「若瑟學」。

當然，我們不能把聖母瑪利亞和聖若瑟放在同一天秤上來衡量；可是這正說明了神學性的論證同敬禮是不能分割的。為此，我也不想在這一問題上再費心事，所以我計劃將「聖母學的發展」與「敬禮聖母的發展」一併介紹；最後還加上一個問題：就是近代有關「聖母顯現的事件」略為一提，因為後者也是與敬禮分不開的，但又略與敬禮有着不同的性質。因為敬禮的興起往往是發自信友們自動自發的行動，而「顯現」則是完全來自「天上」的奇蹟。

壹 聖母學的發展

由於本次研討會的重點是在「敬禮」的發展，故此有關「聖母學」的演變只能作非常簡潔的介紹，分爲四個時期：

- 一 教父時期。
- 二 中古時期。
- 三 近代時期。
- 四 梵二的道理。

事實上，「梵二的道理」乃屬於第三個講題，所以我也只好把它省略不提，實際只分三個段落來介紹。

一、教父時期

依照聖經的記載，聖母學並非源於教父時期，只是繼承了宗徒們的傳統，爲此從開始聖母學便與基督論有密切的關係。爲了方便起見，我想作以下幾點來分述：

1. 最早的幾位具有代表性的教父：安底約基亞的主教聖依納爵（死於一〇七年）、聖儒斯定（一〇〇—一六三年）、里昂的主教聖依肋內（一四〇—二〇二年）。

這三位教父在論聖母的道理中都有一共同點，那就是「童貞生子」。所持的理論是證明降生的聖言真的取了人性，但同時又以貞女生子彰顯降生成人的基督亦是真天主的奧蹟，所以是在爲聖母乃「天主之母」的信理鋪路。

聖儒斯定和聖依肋內還從「童貞生子」引伸出聖母與衆人得救的關係，基於「原始福音」，把聖母與厄娃作對比：厄娃由於「不信」而使人類墮落，聖母却因了她的「信德」而使人類獲得救恩。由此興起聖母「新厄娃」的名義。

最後，聖依肋內還強調聖母是「終身童貞」，乃是無玷的記號。戴爾多良（一六〇—二二三年）雖爲駁斥「幻象論」有功，但他只承認聖母是以貞身懷孕了耶穌，却不承認在耶穌出生時聖母仍是童貞。奧利振（一八五—二五四年）基於路加福音，雖承認聖母是終身童貞，並且還肯定了聖母乃「天主之母」，因爲他強調聖母所懷孕的乃是「天主的聖子」；可是奧氏却認爲聖母聽了西默盎的預言後，她的信德可能基於人性的畏懼而有點瑕疵。

2. 厄弗所大公會議（四三一年）奠定了瑪利亞乃「天主之母」的信理。在此不必多費工夫。我們都知道在此屆大公會議前有關耶穌基督的「性體」與「位格」的道理非常混淆。聶斯多利（四二八年）君士坦丁堡宗主教主張「二性二位」的謬論，只承認瑪利亞乃「生育基督者」，避免「天主之母」的稱呼。當厄弗所大公會議定斷了「耶穌基督是人而天主」的信理，也就順理成章地奠定了基督的母親也是「天主之母」的真理；二十年以後，加彩東大公會議重申了「天主之母」的信理，但是用的乃「生育天主者」的字眼，因為這次大公會議中特別定斷了基督的「二性一位」的信理。

3. 教父的末期除了「天主之母」與「終身童貞」（六四九年在拉特朗大公會議中定斷）二信理外，並對「聖母榮召升天」的道理有了深入探討。本來第四紀初就由聖厄比法提出對聖母結束塵世生活的疑問，即是對聖母死亡之奧蹟的關懷，當時用「安息」代替「死亡」之說；而且也興起了聖母「生日」的慶典，意即「榮進天國」。因而到了第八世紀東方教會就定在八月十五日為聖母升天的慶節。

另外，克里島的主教聖安德（六六〇—七四〇年）又興起了「聖母之轉禱」的道理。其實早在厄弗所大公會議前就有了這種論調，只是聖安德主教特別加以解釋，闡明其神學意義：認為聖母的母性在天主的崇高與人性肉軀謙卑之間，行使着一種「中介」的職務。

二、中古時期

到了中古時期，可說是聖母學從東方轉向西方的時代。其中的理由乃是因為初期的大公會議都在東方舉行，並且東方神學家對聖母的敬禮比較熱烈。但是我們也不能忽略西方的幾位偉大的教父，如：聖盎博羅削、聖奧斯定等人對聖母的道理有他們不可忽視的貢獻，特別是聖母與教會的關係：比

如「聖母乃教會的典型」便是由聖盎博羅羅所創導；再如「聖母無染原罪」的道理雖然在當時尚未確定，却由聖奧斯定引起了神學家的注意。

中古時期由於經院神學的興起，雖然對聖母學尚未系統化，仍舊脫離不了與基督降生與蹟的聯繫，但已經在幅度與深度上大有進展，在此不便詳述，僅提出以下幾個重點：

1. 論「滿被聖寵者」的特恩。
2. 聖母無染原罪的定論。
3. 聖母的中介角色。
4. 聖母在救贖工程內的參與。
5. 聖母的神性之母的道理。

特別值得一提的是聖母的敬禮在這時期中發展快速，因而也影響了有關聖母教義的研究，足見二者是彼此相輔相成的。有關敬禮部份留到下一段再伸述。

三、近代時期

這一時期從宗教改革直到梵二時期。其中有許多問題牽涉到第三和第四主題，不得不省略，如此一來，可以發揮的範圍不大；但是這一時期值得一提的倒是聖母學已從信理學發展到聖母的神修學；也可以說更是與敬禮有關，所以也就可以結束本題的第一論點：即聖母學在歷史中的發展。表面看來似乎草率了一點；但本題原來就不是研究聖母學之發展，只不過是作為「敬禮」的一個不可少的陪襯而已，希望各位原諒！

貳 聖母敬禮在教會歷史中的發展

「瑪利亞，因為是天主的母親，參與了基督的奧蹟，由於天主聖寵的擧拔，她只在聖子以下，高出一切天使世人以上，所以理當受到特別的崇敬。從很古老的時代，榮福童貞已被尊以『天主之母』的榮銜，信友們在一切危難急需中，都呼求投奔她的護佑。……這項在教會內經常存在的敬禮，雖具有絕無僅有的特徵，但對降生的聖言，對聖父及聖神的欽崇禮，仍然有本質上的區別，而且特別能促進這項敬禮。」

這是從「教會憲章」第八章第六十六號中所摘錄的幾句話，其內涵非常豐富，幾乎涵蓋了敬禮聖母的神學基礎、歷史及功效等。但是，我之摘錄此段的目的只為證明敬禮聖母的起源與教會的歷史共悠久。這正是本題所要探討的問題，但是由於資料繁多，我認為分成以下幾個重點來分述比較醒目。

- 一、聖母敬禮的最早證據。
- 二、聖母敬禮的發展。
- 三、聖母神修學的興起。

就如前面引證梵二的文件所說：敬禮聖母在教會內「具有絕無僅有的特徵」，這「特徵」除了超越一切「聖人敬禮」外，可說是多采多姿，敬禮的方式難以分門別類，故此在報導時恐難掌握，會有掛一漏萬之慮，深望見諒！

一、聖母敬禮的最早證據

從神學的觀點來論，聖母的敬禮應始於宗徒時代，有聖經的基礎可以為憑；接着便是教父們的著

作給我們留下了不可忽視的傳承，在第一論點中已經提到過。現在應提出的是歷史事實的論證。

雖然「聖母學」與「聖母敬禮」難以辨別其優先性；但是從邏輯來推論，在初創的宗徒教會時期以宣講「復活的基督」為主題，而緊接宗徒的教父們却有那麼豐富的「聖母學」，如果說當時沒有聖母的敬禮存在實在叫人難以置信。因此我認為梵二肯定聖母的敬禮常存於教會內不是沒有道理的，因為聖母與基督奧蹟是密不可分的。

1. 宗徒信經「生於瑪利亞之童身」應是最基本的證據，這不但是信德的表達，而且在最早期的聖洗中也以此信理作為望教者領洗前應作的宣信，證明其信德的可靠，才可予以付洗。足見教會初期對聖母的敬禮已納入禮儀中。

2. 最早的新禱經文：如衆所周知，最近（約一九三七年代）在英國曼徹斯特（Manchester）圖書館找到一張第三世紀的羊皮，上面寫着「在妳蔭庇下」（Sub tuum Praesidium）經文。據說是教會最早所編寫的經文。另外，第四世紀敘利亞的聖厄弗冷所撰寫的救主誕生讚美詩幾乎就是對童貞聖母的禱詞；還有納齊盎的聖額俄略述說猶絲她娜在受到貞德的威脅時，曾經懇求童貞瑪利亞來幫助她。總之，很多聖母學家皆肯定初期教會在困難中無論是團體或個人都會呼求聖母助佑乃是不爭之事。尤其是羅馬教難時期，在地窖的牆壁上留下了許多聖母像就是一個很好的證明：因為這種畫像並非什麼藝術作品，却代表了寶貴的信德之心證，也就是一種祈禱，而且其特色都是與耶穌像畫在一起。

3. 聖母的敬禮除了祈禱外，也被教父引入教友生活，如：聖盎博羅削和聖熱羅尼莫便在他們的訓誨中，基於聖母「童貞生子」的奧蹟，勸勉信友尊重潔德，並稱聖母為「貞女之鏡」。

4. 最早的聖母慶節應是「天主之母節」。早在第四世紀在教會內便存在著一種普遍性的「諸聖節」(Paragria)，等到厄弗所大公會議後，便改名曰「天主之母節」。而且隨之興建許多以聖母爲名的聖堂。如：厄弗所聖母大殿，全球最大的羅馬聖母大殿。最後，羅馬禮的感恩經中也加入了向聖母轉禱的詞句。

不過，這期間也有人把聖母當作偶像崇拜的對象，於是聖愛比法便加以駁斥說：「我們應敬禮聖母，但是不能以崇拜天主聖三之禮敬拜之。」足見敬禮聖母的方式隨時受到教會的關注，不至流入錯誤。

二、聖母敬禮的發展

提起聖母敬禮的發展，我們必須首先肯定東方教會在許多方面先於西方教會，特別某些慶節還是由東方傳到西方的。所以在東西方的教會分裂後，「東正教」在天主教把「聖母無染原罪」及「聖母榮召升天」定爲信理的時候略有微詞，他們認爲這是「啓示的真理」，他們早已這樣堅信這些真理；天主教另行定爲「信理」有點多此一舉。其實天主教也不是在定斷了「信理」之後才接納這些真理，只是爲了信仰的規範，讓信友在信仰上有所依歸，更能深入認定聖母的奧蹟。

西方教會雖然在某些敬禮上後於東方教會，這並不意味着西方教會在整個聖母敬禮上有所忽視，只是敬禮的方式與程度上略有不同；而且西方教會幅員廣大，某些敬禮未能在各地教會完全採取或接納劃一步驟。

但是，我們也得承認，自中古時期聖母敬禮在西方發展快速，而且敬禮方式多元化，不勝枚舉。即使在受到宗教分裂創傷之後也未減弱；甚至更爲發展。近一百多年天主教頒佈兩個有關聖母的「信

理」，即前面所提到的「聖母無染原罪」及「聖母榮召升天。」其間還有「聖母同救贖者」及「聖母中保」的道理也會受到特別重視。不只是教義性的，尤其是在敬禮方面。最後最令人矚目的應是梵二有關「聖母文件」從起草到定案，經過很多爭論，結果被納入「教會憲章」，並在頒發該文獻時還由當時教宗保祿六世出乎意料地宣佈「教會之母」的稱呼（據聞在文件中受到排斥？），不但沒有遭到批評，反而受到分離教會的喝采。

聖母敬禮一方面與教義有關，但另一方面却是受教會的處境使然，因而敬禮的發展多采多姿；隨着不同地方教會的情勢，敬禮方式更是具有獨特的色彩。現在只能綜合地分成不同的敬禮來介紹，很難按歷史的進展來敘述，但並不排斥其可能性。

1. 前面曾提到最早的聖母敬禮之一是向聖母的祈求助佑，這是理所當然的宗教情操，無可厚非。但到了修會興起的時候，特別在第十至十五世紀期間，這些會士們除了某些需要外，由於對聖母的虔誠，編輯了許多讚頌性的經文用在他們的祈禱生活中，表達出對聖母的崇敬和孝愛，而且還內蘊着對聖母在天主救贖計劃中的奧蹟之懷念和感激。有些還是專為詠唱的。比如至今尚在夜禱結束時頌唱的「聖母讚歌」：母后萬福（俗稱「又聖母經」）、救主之母、萬福天上母后、天上母后喜樂（復活期用）等。

另有一些描述聖母之美德的歌曲，如：Ave Maris Stella（十一世紀）、Stabat Mater（十三世紀）、Salve Mater Misericordiae（十三世紀）、Tota Pulchraes（十四世紀）等。（為熟悉的原故，恕我沒有用譯名）。

至於一些非常熟悉的經文，如：玫瑰經（十一世紀）、聖母經（十二世紀初）、三鐘經（十三

紀)、聖母德敍禱文(約十六世紀)也都是這時期的作品。但這些經文都有過修改或補充。如：「聖母經」的後半段的祈求據說就是由聖伯爾納定(方濟會士)所加；「玫瑰經」早在十一世紀爲文盲的修士們當作「日課經」的一百五十篇聖詠頌念，後由聖道明及以後的該會會士編輯成今日的形式頌念；「三鐘經」在開始時每天只頌念一遍，後由方濟會會士爲紀念救主誕生與蹟而每日早、午、晚頌念三次；「聖母禱文」更是慢慢加起來的，或是爲了求恩，或是由於敬禮的增加，尤其是每次有了新的「信理」，才形成今天這樣豐富的禱文。就連「又聖母經」也有過補充，據說由熙篤會始祖聖伯爾納多補充了「呀，其寬哉……」最後的經句。此外，教會還爲聖母的不同慶節編有特別的彌撒經文和日課。

2. 有關聖母的慶節也是聖母敬禮快速發展的一項。在教會初期，由於集中於宗徒及殉道者敬禮，教會並未訂立獨立的聖母慶節；但自從厄弗所大公會議(四三一年)定斷了「天主之母」的信理後，第一個聖母的慶節便是「天主之母節」，前面已提到過，在此不必重複了。

往後聖母的慶節便逐漸增多，往往是從某一地方教會發起對聖母的某一特殊頭銜的慶典而推廣到其它地區，最後甚至爲教會訓導權所接納，定立爲普世教會同慶的節日；當然也可能有相反的程序。不過還是有不少聖母的慶節只限於某一地方教會，就如「中華聖母節」只在我國慶祝。爲此，在梵二後聖母慶節改革之前，聖母的慶節超過了有關基督與蹟的慶節，幾乎每月都有兩個以上的聖母的慶節。當然這民俗的敬禮的最終目的也是導向基督並促使對基督與蹟的領悟和效忠基督。

隨着禮儀革新，聖母的慶節也因此有所調整。在今天普世教會「禮儀日曆」中所定的聖母慶節只有十五個了：四個節日、三個慶日、四個紀念日、三個自由舉行，外加耶穌聖心節的第二天慶祝「聖

母無玷之心」，但屬於自由舉行的。不過各地所擁有的特殊敬禮聖母的慶節還是保留了，就如曾提到過的「中華聖母慶日」。除此，還有修會所擁有的特恩，能夠慶祝修會自己所特別敬禮聖母的節日，就如方濟會在八月二日舉行「包俊古拉」節 (Portiuncula)、慈幼會的「聖母進教之佑節」(五月廿四日)、遣使會「聖母顯靈聖牌節」(十一月廿七日)等等。特別是聖母顯現或古老傳統的朝聖地當然也會保留他們的慶節。

至於星期六的「特敬聖母日」、五月為「聖母月」、十月為「玫瑰月」還是保留。

星期六特敬聖母是一個很古老的習慣。有兩種傳說：其一是相傳耶穌死於星期五，祂的門徒都逃散了，只有聖母相信其聖子在生所預言的復活。果真聖母在耶穌死後第二天——星期六——蒙受耶穌特別顯現之恩。另一傳說則認為聖子在聖母胎中「安息」過九月之久，舊約的安息日正是現在的星期六，因此此日與聖母懷孕耶穌有着特別的意義。並且無論是彌撒或日課都為這特敬日編有特別經文。當然，這種特敬聖母只能在「自由日」(即沒有必行的「紀念日」、「慶日」或「節日」)才能舉行。在同樣的條件下，如：每月第一星期六，還可以特別敬禮「聖母無玷之心」，即按法蒂瑪顯現時聖母所發的訊息的要求舉行「聖母無玷之心」彌撒。

五月特別敬禮聖母則開始於十三世紀末葉。其主要目的是要藉此敬禮使當時的一些源自羅馬及日爾曼的外教傳統慶典基督化。第十六世紀已出版特敬「聖母月」的書籍。聖斐理伯奈力 (St. Philip-Neri) 乃主要推動者之一。第十八世紀的羅馬耶穌會士推行此敬禮最為熱誠，並由羅馬傳到其它地區。多位教宗為推廣此敬禮還頒發大赦。尤其梵二以後，教宗保祿六世於一九六五年更頒佈了「論五月」的通諭。

玫瑰月（十月）則是教宗良十三世於一八八三年九月一日頒佈的通諭中首先提到「玫瑰月」。這以後的十九年中，頒發了十六道文件論玫瑰經，並明令每個堂口於十月內每天應頌念玫瑰經。教宗保祿六世在「聖母敬禮」通諭也特別推崇此敬禮。

3. 建造聖堂也是敬禮聖母的表徵：全球各地究竟有多少冠以聖母頭銜的聖堂或聖殿，恕我孤陋寡聞，不能提供出一個數字來。因為以聖母為名的聖堂時時都在增加，我相信聖母年更會增多這類的聖堂。有趣的是在中華民國的台灣教省七個教區的主教座堂除了台中與嘉義二教區外，其它五座皆是奉聖母為主保。

提起聖母的聖堂來，也能啓示和激發信友對聖母的敬禮，因為以聖母為名的聖堂必然有其不可忽視的因由，大致可以分為以下幾大類：

第一類應數與聖母生平有關的聖堂或聖殿了，這只能在聖地才有，當然成了到聖地朝聖者所必去之聖所。只可惜因了宗教分裂或是戰爭的原故，有的並非屬於天主教所擁有，有的則是從斷垣殘壁中重建，未能保存最原始的造型。

第二類該稱是一些古老具有歷史性的紀念聖堂，可說是教會的史蹟證據，都有一段令人稱奇的故事；這類聖堂特別分佈在古老的信仰基督的國家內。

第三類可說是聖母顯過奇蹟的聖堂。這一類又可分為聖母曾經顯現過的地方；有的則是聖母只是藉一次的靈蹟或是多次的靈蹟而被認為是聖所。這類聖所的確為數不少。

第四類應是所謂的朝聖地。這類聖母堂可說包括了前面所提到的所有聖所；但是還有一些却與前三類完全不同，只是為建堂者把這種類型聖堂命名為朝聖地，製造成一個祈禱氣氛濃厚之地。號召信

友特別敬禮聖母，以祈禱、補贖為宗旨。

第五類聖母堂可說與前面四類全不相同，只是為特別表彰對聖母的敬禮，也可能是為紀念前三類而命名：比如在台灣也有露德聖母堂，或法蒂瑪堂，這純為提醒信友記得聖母在露德或法蒂瑪所發出的訊息，我們應遵循聖母的訊息。

最後，還有些聖母堂是由受恩者為報答聖母應允了他或她們的祈求而建的聖母堂；甚至有的還是在祈求之前向聖母許下心願要為光榮聖母而建堂。

總之，從建堂對聖母所表達的敬禮的確言猶未盡，難怪全球各地聖母堂之多無從估計，更是證明了聖母敬禮的普遍性。

4. 以聖母為名的修會：聖母敬禮在天主教會內的普及的確是難以用言語來形容的。這種敬禮是那麼自然，幾乎無法以固定的方式來限制它，故此其敬禮的方式才發展得那麼多采多姿，這無非說明聖母的敬禮如此表達出信友的用心，盡其一切可能來彰顯對聖母的孝愛。尤其修會生活沒有不以敬禮聖母為其善度奉獻生活的典型的。還有許多修會是以敬禮聖母為其特殊的宗旨，修會的名稱冠以聖母之名，其不同點在於着重聖母的某一德能或奧蹟。據我所知，至少有六百多個男女修會是以冠以聖母之名的。

5. 聖母敬禮演變成的「文化面」。因為聖母敬禮的方式難以估計，而且在公教國家內幾乎「生活化」了，所以我願將之歸納到一起，冠以「文化面」的特殊字眼，讓我們理解到「聖母敬禮」並不一定是天主教領導階層刻意所創立或塑造成的，往往是出自信友們的赤子心所固有的孝愛之情而引入生活的許多層面。無論是民俗或文藝，故此我稱之為「文化面」。

隨着以聖母爲名的修會的興起，許多修會創立了「贊助性」的善會，無形中更是普及了對聖母的敬禮，比如「聖衣」、「聖牌」、「奉獻」、「大赦」、「聚會」、「遊行」、「祈禱」、「補贖」等等。

另外無論是城市或鄉間，由老百姓或地主建造一些像我們「土地廟」的小小聖堂，供奉着聖母像保護着居民或行路者；將市鎮鄉村奉獻給聖母也不在少數；還有些大街小巷轉彎的牆角安置着聖母像。幾乎滲透入生活中，成了極自然的敬禮，深具民俗的特色。

至於聖母敬禮在文藝層面上也相當普及。無論是文學、音樂、繪畫、彫刻，以聖母爲題材的作品不在少數；在歐洲大城市有名的博物館或聖堂內陳設着，顯而易見地呈現了一種文化的特色。創作人的動機是否出自純正的敬禮是另一個問題，但至少表達了聖母在他們藝術生活中的地位。所以這種聖母敬禮的方式稱之爲「文化性」一點也不誇張。

三、聖母神修學的興起

如果用一句最普通的話來給「神修學」下一介說：「神修學乃是具有神學色彩的信仰生活之途徑」；也可以說是信仰生活之體驗神學化了。由此推論，「聖母神修學」應是敬禮聖母的神學。是否「聖母學」與「聖母神修學」就沒有分別了呢？我想後者是屬於前者的範疇，但後者畢竟是生活的體驗，更具動態的和實際的特色，正是敬禮聖母的指南。在聖母敬禮發展得快速而普及後，如果沒有神學家的匡正，難免在敬禮中不產生偏差和逐漸式微的現象。當然，教會的訓導權常會監督著；但是神學家的干預不只是消極的批判，而且能發生積極的功能，促使敬禮更爲正確和提升。尤其是「神修學」家不只扮演神學家的角色，而且他們往往是將自己對聖母敬禮的「新導向」公諸他人分享，並領

導敬禮聖母者邁向更具有深度的虔誠。爲此，聖母敬禮在發展的同時，產生「聖母神修學」可說是很自然的現象。

有關聖母神修學可說是起於熙篤會創始人聖伯爾納多（一〇九〇—一一五三年），其宗旨乃是勸勉修士們熱愛聖母，中譯本「聖伯爾納多聖母學」（真理學會出版），其中有一部份更是他的講道，包括四篇「童貞聖母讚」和「論萬福童貞瑪利亞的十二殊恩」。不過令人難以理解的是聖人如此熱愛聖母，但是當「聖母無染原罪節」傳到里昂時，他却極力反對。情有可原的是當時「聖母無染原罪的道理」正是議論紛紛的時候。

另外值得一提的乃是聖若望歐德（一六〇一—一六八〇年）。他原來進入「演講修會」，但他又出會另創「耶穌、瑪利亞」會，俗稱「歐德會」。他的名著乃「天主聖母的可奇之心」（台北慈幼出版）。可說是對「聖母無玷之心」的敬禮。

當然聖路易格尼雅（一六七三—一七一六年）的「聖母敬禮之真諦」（光啓出版）更是無人不知的傑作。不過在今天來說此書容易引人議論，因爲他套用基督論的觀點來論聖母敬禮，讓某些神學家認爲太誇張。比如他創導了「藉著聖母、偕同聖母、在聖母內、爲着聖母」的神修途徑，勢必經過一番解釋才能明確，而且其宗旨特別強調內心化的敬禮。

這以後直到今天，聖母神修學的書籍更是難以估計了；而且興起了「聖母學會」，雖然不只是以研究聖母敬禮爲宗旨，但也絕不會忽視聖母的敬禮之研究的。

聖母的敬禮曾在梵二以後爲某些熱衷於合一運動者所排斥，認爲這是「合一運動」的障礙。但是教宗們仍舊諄而不倦，一再勸勉我們應熱心敬禮聖母，並透過不同文件革新聖母的敬禮。特別當今教

宗若望保祿二世以身作則，自他就職之後無論是在其訓言或文件中，常以向聖母祈禱作結，幾乎成了定型的模式，因而帶動了主教們予以效法。這種順其自然的措施，又將聖母敬禮恢復了昔日的熱誠，甚至進入新的境界。

叁 聖母的顯現事件

我在一本雜誌上看到一則報導，在最近一百年中，聖母在各地的顯現有三百多次。不管這數字的可信性有多大，至少其中最為可靠的有露德和法蒂瑪兩處已為教會所公認，最近的幾位教宗都會派過特使或親自駕臨其境。至於在整個教會近兩千年的歷史中，這種事件不知有多少，但是為教會所公認的並不多。是否其它未受到教會公認的都是不可靠的呢？那又未必。如果真的不可靠，教會必然會予以取締；至於不取締的，也不被公認的，只能作私人的敬禮。由此可見教會對這事件的嚴謹態度了。

所謂的「顯現」在神學的說法上指的是一種「神視」，即一個僅憑人的經驗所不能體驗到的現象，由於此現象本身乃是一種超然的境界，是一種恩寵的行動，所以是出自天主的自由恩賜。故也不相反自然，只是不受自然律的約束。這種「神視」雖然出自天主的能力，但天主往往也藉一受造之人「顯現」，這就是在教會內所指的「聖母的顯現」或「聖人的顯現」。但其原動力還是天主自己，而不是聖母或聖人所能行的，聖母或聖人只是由天主所差遣。

既是如此，「顯現」常是天主的一種標記，藉着聖母或聖人向一位或多位「神視」的證人傳達一種訊息，這種所謂的證人被稱為「神視者」，亦即當「顯現」的事件發生時，雖然有許多人親臨其境，除了「神視者」能體驗到這種超然的現象外，其他的人什麼也感受不到。但是，這種「顯現」却

會激起善男信女前往「朝聖」，無形中增強了「敬禮」的熱誠。

至於「聖母的顯現」在最近一個多世紀來不但增多，而且激發了全球各地的教會之重視。除了能親身前往朝聖者外，並且也振奮了各地的信友在自己的所在地按照聖母所發的訊息革新自己的信仰生活。教會之所以會承認某些「聖母的顯現」，並非以教會「無誤」的特恩來保證「顯現」之事件的「絕對真實性」；而是由於「顯現」的標記和訊息並不違背信仰和道德，並且有助於教會的內在革新，以及促使教會對拯救世界應盡的使命。教會的措施在這種情況之下不但不反對信友們對「聖母的顯現」予以敬禮，而且准於公開的宣傳。

所謂的「訊息」並非新的「啓示」，因為啓示已經隨著宗徒的去世而結束了，也就是宗徒們把在救主基督身上所完成的「救恩啓示」已經報導完畢。「顯現的訊息」只不過是對基督所啓示了的加以解釋，有助於教會在「時空」裡鼓勵信友予以生活化。當然「聖母的顯現」對「聖母敬禮」可謂錦上添花。不過，這種「敬禮」是絕對不能隨意創造的，必須在教會訓導權的指示之下作「合法」的敬禮；尤其是嚴謹遵照「訊息」的內容去實踐天主藉聖母所傳達給我們的旨意。的確，藉著「朝聖」和「祈求」，不少的信徒，甚至非信徒因聖母的轉求而獲得奇蹟，但這都是可遇而不可求的；而且不是敬禮「顯現的聖母」最主要的宗旨。唯有遵照「訊息」去實踐才是最真實的敬禮，促使我們向天主頌謝、讚揚、皈依！

結語

我個人認為「聖母敬禮」應是出自信友們的人性本有親情，因為她不只是救主的母親——天主之母，也是我們衆信友的母親——恩寵之母。我們在基督內被救，我們豈能與基督的母親毫無情感可言？由聖若望宗徒從十字架下把聖母「接到自己家裡」開始，教會也就從此敬禮基督的母親爲自己的母親了。只是這種敬禮在教會的歷史發展中有其不可忽視的因素和途徑。綜合本講題可以分爲以下幾點作結：

一、繼承了宗徒們所傳下來的寶貴敬禮，在最早的教父神學思想中就發揮了母子連心的美妙論證；連最早的大公會議也彰顯這種因素，促成聖母敬禮的發展。

二、隨着教會的擴展，各時代興起了對聖母敬禮的不同方式，所以聖母敬禮才如此多采多姿，特別是教會多難的時候，無論是內憂外患，更是熱心敬禮聖母，整個教會歷史都有痕跡可循。

三、教會的禮儀受到非基督宗教的影響乃是不爭之事，聖母敬禮也不例外；只是經過教會的適應，將之基督化，所以聖母敬禮中「民俗」的色彩也是免不了的。有些竟被提昇至「藝術」境界，成了敬禮的「文化」特色。

四、修會的興起，無論是男女修會無一不是特別敬禮聖母者。尤其某些修會更以敬禮聖母爲「名」，他或她們在聖母敬禮的方式上有其不可忽視的推廣功效，導致某些敬禮方式的普及化。

五、從教父時期就開始了「聖母學」，及至中古時期又興起了「聖母神修學」。二者在神學的領域中相輔相成地日益發展，使聖母敬禮更爲興盛。近百多年來，教會定斷了「聖母無染原罪」（一八五四年）和「聖母榮召升天」（一九五一年）爲信理，再加上梵二期間又宣稱瑪利亞爲「教會之母」。這不只是「聖母學」的成就達到巔峰境界，也導致「聖母敬禮」更爲穩固。

六 最後，「聖母的顯現」雖然來自「天上」，却對人間的「聖母敬禮」發生了印證的功效，更是堅定了信友們對聖母敬禮的信心；其「訊息」也成了敬禮聖母的「時代記號」：無論對個人、教會、世界都有不可忽視的警惕，促使我們效法聖母參與救主拯救世界的行列。這正是教宗若望保祿二世宣告一九八七年五旬節至一九八八年聖母升天節為「聖母年」的宗旨：在聖母的領導之下，準備迎接兩千年的禧年；換句話說，由聖母來準備我們，將基督的救恩普傳大地，開創救恩的第三個「千年」的時刻。

「聖母敬禮」在「聖母年」結束後應更是加強，但也要負起效法聖母的使命，「因為瑪利亞深刻地加入了救贖事業的歷史，她似乎一身兼蓄並反映着信仰的重要內容，當她受到歌頌和敬禮時，同時也號召信友們接近她的聖子及其犧牲，接近天父的眷愛。」（教會憲章 65號）

回 應

陳宗舜

首先感謝岳神父在這麼短的時間內為我們介紹敬禮聖母的歷史發展。能在這麼簡短的演講中精關地介紹二十世紀內的敬禮發展，確實不容易。

1 在前言裡，神父提出一個問題：「聖母學與聖母敬禮之間的關係」。聽了以後，我們也意識到這兩個問題在歷史發展中是分不開的，而且是相輔相成的。有時候神學家給信友鋪路，並且提出敬禮的範疇與方向；有時候聖母敬禮的發展給神學家提供反省的機會，因而作了更深入的研究並澄清對聖母的觀念。

2 因著這篇演講，我們更進一步意識到對聖母的敬禮並非近幾年才有的，也並非近年來的某些教宗、主教們或某個刊物所創始的。演講說明聖母敬禮已有很久遠的歷史，有很深、很穩固的歷史基礎，而這歷史性的基礎也應該是我們敬禮聖母的基礎。如果我們奠定這基礎就不會輕易地批評某些人物或刊物（當然我們不一定要贊成某些人或某些刊物在推動聖母敬禮所用的方法）。基於上面所言，我們能從歷史中學習，如何推動聖母敬禮的正確範圍及方向。

3 藉著這篇演講，我們也意識到對當時的基督徒而言，聖母敬禮已與他們的生活打成一片，聖母敬禮與聖母學也無分軒輊；它並非一個理論而已；也不是神學反省而已；他們的反省已與生活水乳交融；聖母學家也是聖母神修學家。一般信友看起來只用簡單的敬禮方式表達，但是必要時也會勇敢地為聖母的道理辯護，並為聖母的道理犧牲自己的生命（請參考厄弗所大公會議的歷史背景）。

我也坦誠地說，這次的演講因受了時間及主題的限制，無法詳細地提出下列問題，譬如：東方與西方敬禮的歷史發展，每個國家敬禮的歷史發展，東方與西方不同的禮儀儀式內聖母敬禮的歷史發展，聖母每一個奧蹟或敬禮方式（無染原罪、聖母聖心、聖衣、玫瑰經……）的歷史發展……等等。

有關這些主題有足夠的資料，有興趣的話可自行參考。

二

承認這次演講受了時間限制之後，敝人不揣淺陋給岳神父提出幾點建議，作為日後研究以及著書立說的參考；同時把這幾點當作我們反省以及分享的內容。不過也許這幾點只是我個人的一些渴望或興趣而已；請多包涵。

1 過去我們所採用的教會史書籍，絕大多數只提出歷史事實；最近出版的教會歷史書或文章，專

家特別強調歷史事實的分析及思想的演變。依據這種新的趨勢，只提出聖母敬禮的歷史事實或引用教會的文件來證明敬禮的事實，個人認為稍嫌不足。還需要研究那個具體文件的背景或那個事實發展的原因。換句話說，在某一個具體的時代（古、中、近代）有什麼潛在的思想潮流、文化背景、政治背景、宗教背景；影響某一種敬禮的發展呢？也可進一步地採用社會學以及心理學來分析大眾心理；為什麼？或有什麼潛在的潮流影響當時的教友推動聖母敬禮只用某種具體方式？甚至於用心理學以及筆蹟學研究那些推動聖母敬禮者的心理；到底他們的心理性格、教育背景；影響他們對聖母所寫的，以及所表現的敬禮到什麼程度？

總之，我們每一個人要避免輕率地引用歷史爲了證明自己主觀的看法和態度；比如，我喜歡某一種敬禮方式，因此我用歷史來證明自己的看法是正確的。相反，首先我們必須無成見的，用理智及科學的方法辨別歷史事實的真、假。比方：爲什麼在東方教會內，無論過去、現在，聖母敬禮發展得那麼快速，那麼強烈？爲什麼他們會強調某一種道理或敬禮的方式？爲什麼西方在中世紀時，聖母敬禮發展得那麼快？有那種敬禮方式？那些節日？那些經文？那些聖堂？很可能這就是岳神父在演講裡所提到的「文化性」。

舉例來說：爲什麼在第一、三世紀有關聖母敬禮只有相當少的證據？這種靜默證明什麼？

爲什麼第四、六世紀在東方把瑪利亞當作女王或皇后並且特別強調「天主之母、終身童貞、無染原罪、聖母蒙召升天」呢？

爲什麼在厄弗所大公會議後比較不從基督論的角度來看瑪利亞（她是「天主之母、童貞女」……）而開始從教恩論看瑪利亞（她是「女王、主母」……）？是否是拜占庭政治神學影響這種演變呢？

爲什麼在中世紀，西方把瑪利亞當作「基督共救贖者、中保、主母」並且開始推動所謂的「聖母之僕」的敬禮？到什麼程度封建制度影響了這種敬禮的出現？或日耳曼民族對「自由」的看法，影響了這種敬禮的發展？

注意上列因素並回答那些問題，可以幫助我們分清那些因素屬於敬禮的核心，不容改變，應該接受並推動；那些因素屬於敬禮的方式，是次要部分，可以改變，也應該改變。敬禮確實應該適應時代、配合文化，繼續不斷的革新。事實上，聖母的預言「今後萬世萬代都要稱我有福」，也需要「現代化」及「本位化」。

2 在演講裡提出某一時代，聖母敬禮（經文、詩歌、節日、聖堂……）發展迅速。我們可以問：是在怎樣的情況下？是在經濟進步或退步中？是在教會的考驗及危機中？在那一種社會情形下，聖母敬禮推動得比較快？

3 演講談到在歷史中，有時候首先有敬禮或某種宗教經驗，然後才有神學反省。試問：是深刻的神學反省，或只用神學來爲敬禮辯護？事實上，偉大的神學家（諸如：文都拉、多瑪斯……）有關聖母敬禮寫得相當少。可以問：到什麼程度推動聖母敬禮的人，受到個性的影響？該承認這點影響了他們的文學類型。

4 岳神父還提出一個事實：近代很多男、女修會以瑪利亞爲他們修會的主保及典型；他也提出那些修會士以及傳教士（國內、國外）在傳福音工作中，把聖母敬禮當作很重要的因素。我們問：聖母敬禮的發展及傳福音的工作有什麼神學的關係？反過來說，在傳福音的工作中，聖母敬禮是一個原因還是一個機會？那些會士及傳教士（聖衣會、方濟會、道明會、耶穌會……），當他們前往南美洲或非

律賓：去傳教時，除了十字架外也帶聖母像；到底他們有什麼經驗？究竟對他們而言聖母敬禮與傳教工作有什麼密切的關係？

5. 談到聖母敬禮的演變，我個人認為很值得從社會學及心理學的角度，來研究在每一個時代裡「反對派」的重要貢獻及教會在兩極當中如何保持中立的態度。比如：在每一個時代（古、中、近代）都有「聖母崇拜者」或過度表現對聖母敬禮的人（Mariolatrists：Collyridians，...）及「聖母迫害者」（Marioclasts：Docetists，Nestorians；Focius，Cernarius；Cathari，Waldenses，Speronists；Wiclif，Huss；Protestants；Jansenists；French Revolution；...）。教會在不同的大公會議裡澄清它對聖母敬禮的看法與態度（3. Ephesus, 431；4. Chalcedon, 451；6. Const-3, 681；7. Nicaea-2, 787；8. Const-4, 869-70；...）。教會反對「聖母崇拜者」因為他們誇大的提高聖母，因為敬禮的情感部分越過信仰的教理及歷史的真實，也反對「聖母迫害者」。教會贊成的是合理的敬禮，也就是神學家所謂的「超級敬禮」（cultus hyperduliae）。在這兒值得提出：在各時代，教會疏導信友對聖母敬禮的「本能」；因此有關聖母敬禮的詞彙也愈來愈清楚。譬如：（L.A. Muratori, 1672-1750），意大利的歷史批判家，寫了一本書針對當時的更正教與楊森主義（Jansenists）對聖母敬禮各種謬論的綱要。“*Monita solitaria Beatae Mariae Virginis ad suos devotos indiscretos*”。

9. 好像在演講裡忘了提出一個很重要的文件：聖依玻里多（Hippolytus, 185-235）在他的「宗徒傳統」裡所記載的「感恩經」（也就是我們目前使用的感恩經第二式）；這是在二二〇年左右用希臘文寫的；在感恩經內記載：「祢派遣祂（聖子）自天堂降至童貞女胎中，祂（聖子）成爲血肉，因

聖神及童貞女誕生……」；這段證明聖母敬禮在第二、三世紀已經進入了教會最重要的禮儀中（彌撒感恩祭）。

7. 除了在演講裡提出那些推動聖母敬禮的著名聖人外，還有那些寫聖母學及聖母敬禮著作的人。諸如：理查·樂倫（Richard of St. Laurent, -1260），法國神父，約在二二二九年寫了第一本「有關聖母敬禮的大綱」共十二冊（*De Laudibus Beatae Mariae Virginis libri 12*）。又比如德國耶穌會士，推動聖母敬禮不遺餘力。（Peter Canisius, 1521-1597）在他所寫的「聖母論」共五冊（*De Maria Virgine Incomparabili et Genitrice Sacrosancta libri 5*），詳細地反駁一百位反聖母敬禮的人；然後他提出九十位贊成聖母敬禮的教父；最後他提出一百一十位贊成聖母敬禮的名作家；這本書算是聖母敬禮最好的護教論。

另一位是西班牙耶穌會士，（Francisco Suarez, 1548-1617），他寫了第一本「聖母論」，開始了所謂的新的聖母學。除了這兩位有名的耶穌會士的貢獻外，還有另一耶穌會士（John Leunis, 1532-1584），在一五六三年建立了「聖母會」，特別在學生、工人、及職業團體中推動聖母敬禮。紐曼樞機（John Henry Newman, 1801-1890），在一八四五年從聖公會皈依天主教會；在他的著作裡，作了教父及更正教有關聖母敬禮的深入批判。

最後以岳神父豐富的學識，鼓勵神父寫一本有關「聖母敬禮的歷史發展」。相信不但可以幫助地方教會，疏導教友對聖母的敬禮，而且可以推動與其他基督教徒之間的交談。另外也鼓勵岳神父寫一本有關「聖母敬禮在文藝中的歷史發展」。相信對中國教會是一個很大的貢獻。

現代教會有關聖母敬禮的訓導

朱修德

在進入主題之前，先要說明我所選擇的闡述方法。首先，是所探討的時間範圍。我們要從那個時期着手研究呢？這有兩個可能性：以梵二大公會議教會憲章第八章「論基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞」作為出發點，或者以比約九世欽定聖母無玷始信理作為出發點。假如由梵二開始，視野稍嫌狹隘，不足以看到聖母敬禮在歷史中的劇烈轉變。但如果延長時限，回溯至比約九世，我們將有太多的參考文件，可能不易講解透徹。斟酌之後，我們還是選定後者，理由如下：

第一，這段時間訓導當局有過許多不同的干預，自欽定聖母無染原罪和聖母升天信理到梵二論基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞，教會以許多不同形式干預，例如通諭、勸諭、無線電廣播、講道、會議演說等，這種種可使人對訓導當局的指示有較完整的看法。

第二，時間較長，能更清楚地覺察訓導當局有關瑪利亞道理的演變情況。在此期間，訓導當局經歷三種情形：1. 在教會內聖母敬禮異乎尋常地擴大，其中大部分是由訓導當局所推動；2. 由梵二大公會議引發的危機，這與文化的轉變也有關連；3. 現在各種不同形式的神學反省。

第三，將會看出為了適應環境和文化轉變而有的聖母敬禮之演變中，仍存在着恆常不變的指示，雖然免不了強調重點不一。所以在時間中拓寬視野，能更清楚看出演變中有其連貫性。

針對這一選擇的限度——不可能對許多的文件作詳細而精闢的分析，我們選擇的進行方式是綜合介紹，即將歷史中的教義演變提綱挈領地介紹。由此綜合來看教會生活和神學反省對聖母敬禮的基本

指示；自歷史演變的角度所得到的道理綜合也是前膽的基礎，導向新的反省方式。聖母敬禮不易達到平衡適中，歷史上豐富的表達可資佐證。有時候，民間宗教與民族習性的表現與反省、批判相左，而衝突的後果時常走向兩極化，成爲兩個極端的立場。因此梵二叮囑說：「神學家……在論及天主之母的特殊地位時，應該用心避免一切虛妄的誇大與心地的狹隘」（教憲 67 號），在此指示下，我們常要向新的理解開放。

我們的第三個選擇是將材料局限於教宗和梵二大公會議的訓導文獻。不進到主教的文件是由於資料過於廣泛而我們手邊也缺乏有關文件，雖然研讀這些材料會很有用，例如對顯現或民間敬禮能多加瞭解，但並不會在教宗及大公會議的指示上多增加些什麼。

現在我們要將近一百五十年的歷史中，教宗和梵二大公會議對聖母敬禮所指示的道理作一綜合，可分成三個主要階段：

第一，梵二以前：教宗以訓導權威訂定一些有關瑪利亞的道理，而且努力推動此敬禮，因此造成所謂的「瑪利亞問題」。

第二，梵二時期：大公會議經過熱烈的討論後，將有關童貞聖母道理的不同觀點加以融合，得到一個綜合，此綜合可作爲未來反省的新方向。

第三，梵二以後：訓導當局面對危機，以大公會議的結論作爲新的開端和反省的材料，給與整個教會一個從未有過的更整合、更有基礎的瑪利亞道理。

在幾個月揣摩、研讀教會文獻過程中，心中昇起不少的感想，除逐一記下外，同時也產生了一些問題，這些問題都是針對文件而發的，這樣一而再，再而三的鑽研後，形成了我的評價及對未來

展望。這過程是今天講解歷史上聖母道理的演變和綜合的架構，分三部分闡述。

一、感想

在開懷暢讀文件後，感想百出，其中最突出而首要的一點是，訓導當局強調聖母道理、對聖母的敬禮、虔誠及孝愛聖母在信友生活中的重要性，這是所有文件裏恆常不變的要素，令人深受感動。梵二大公會議教會憲章的幾句話正表達了我的心聲：「教會以孝愛的心情思念她，在降生成人的聖言光輝照耀下靜觀她，以虔敬的心情深入於聖言降生的崇高奧蹟中」（65號）。

教宗保祿六世在「瑪利亞敬禮」勸諭中肯定：「我們所期待的敬禮童貞瑪利亞的發展，正說明教會真誠的熱心。正如我們上面所說的，這種敬禮正適合所謂的『基督化』敬禮，因為它的來源及效力均來自基督，也完全表達在基督身上，而且經過基督，在聖神內導向聖父。在崇拜的範疇之內，這種敬禮必然反映出天主的救世計劃。在這計劃中對於瑪利亞在這計劃中的地位應有一個適當的敬禮形式。確實，在每階段教友崇拜的真正發展中，都必要附帶一種適當的敬禮天主母的形式。」（序）教宗進而刻意地強調：「認識教會關於瑪利亞的真正道理（梵二所闡明和教導的），將常是正確地理解基督和教會的奧蹟之鑰匙」（保祿六世，一九六四年十一月廿一日演說詞，參閱 Eph. Mar XXXVI [1986] p. 239）。他又說，信者應該：「按照梵二的神學原則，重新振興我們對瑪利亞的敬禮，她是基督的母親，也是我們的母親，因為梵二根據救贖計劃，在道理和虔敬上確定瑪利亞佔有特殊地位」（AAS 59 [1967] 39—40）。

我們所引證的文件，除了說出聖母敬禮的重要以外，還清楚地講明其主要理由：為教會而言，瑪

利亞道理、敬禮和孝愛她是很重要的，因為這樣延長偉大的降生救恩奧蹟事件，瑪利亞內在地參與了救恩奧蹟，成爲此奧蹟的一部分，因此按照救恩計劃，她享有特殊地位，此外，也幫助教會更圓滿、深入地實行此計劃。

我們知道，有時候這些肯定也有過分或無節制的地方，但不可否認的，上述的肯定確是所有文件保存的恆常不變的要素。梵二論及聖母敬禮自始就不厭其煩地重複說：「瑪利亞，……理當受到教會特別的崇敬」(教憲66號)。

緊接着首要點，教會敬禮、孝愛聖母的重要性以後，我的第二個感想是：在不同的時空中對同一件事實有多種的表達方式。確實，所有的文件都肯定瑪利亞敬禮的重要性，這是無庸置疑的，但是其肯定、表達方式的變化及不同的強調點顯示，即使在同一的道理上亦有不同的指示。梵二以前的文件較多個人單獨的看法，少有在教會內整合的觀點；比較注意瑪利亞本人，她的特恩以及她的榮耀。所以不是道理內容複雜，而是因着眼點相異，而出現強調點的不同。

訓導文件經常表明以基督爲基礎和中心，瑪利亞才享有尊嚴與榮耀，但美中不足的是梵二以前的文件，大多致力於發揮瑪利亞個人的尊嚴、榮耀等次要因素。梵二以後的文件，才依循梵二的指示，強調瑪利亞在基督與教會奧蹟和救恩歷史中的地位，即以瑪利亞在救恩歷史中的地位作爲探討的出發點。梵二以前的訓導當局雖然知道瑪利亞在救恩史中與基督的關係，却偏離主題，注意邊緣因素而一味讚揚瑪利亞個人享有的尊嚴，着重她的諸項特恩。

梵二以前的這類情況常受不同的教宗之迥異作風和表達所影響。一個典型的例子是比約九世在「莫可名言之天主」詔書中，欽定瑪利亞始孕無玷信理，他說：「我注意到教會的這些傳統和道理材

料，幾乎在登上伯多祿寶座之初……我們最熱切的渴望是，凡教會所盼望、所許願的都要實行，為增加榮福童貞瑪利亞的榮耀，並讓給予她的特恩放射出新的光彩，這是我們自幼小時就受鼓勵去崇敬、虔誠孝愛的至聖瑪利亞（La Vierge Marie, p.75）。這類個人因素與觀點是我們後來的評估材料，暫且擱置一邊，容後再討論。

第三個感想是：梵二將瑪利亞放在基督和教會奧蹟中作廣泛而深入的闡述，它在觀念和指示上的轉變具有決定性的影響。梵二的轉變在瑪利亞問題上最為清晰可見。大公會議對於瑪利亞的道理和敬禮有了新的理解，不再將她孤立，而是合宜地指出她在救恩歷史過程中的作用、她在教會中的作用。在大公會議的解釋裏，瑪利亞不是一個「小基督」，而是歷史中的一個女人，她被揀選承担救恩奧蹟中一個非凡的、得天獨厚的唯一任務。這樣大公會議對瑪利亞的新認識與理解更是建基於歷史向度，在整體的奧蹟中，也更向人學開放（雖然大公會議論瑪利亞時並沒有清楚提及人學）。

梵二的道理為神學家們直截了當地接受，在教會內有關瑪利亞的神學反省也隨之改變方向，處理聖母學的新方法與梵二以前大不相同；放棄過去的作法：推論、增加瑪利亞的特恩和頭銜、誇大原則等，接受比較系統化和教會性的觀念，視聖神學，人學及文化為建設性的新因素。訓導當局也朝此方向走，如今教宗保祿六世的「瑪利亞敬禮」勸諭也加入過去所欠缺的人學因素，並且認為這是革新敬禮所需要的：「聖母敬禮也應當密切注意人文科學的某些發明，這將有助於除掉敬禮聖母上所體驗的若干困難的原因，即該敬禮的若干方面與現代人類學的發現彼此間的不和諧，以及現代人生活及工作的心理社會環境中深度的改變。在若干神修書中所表現的聖母，不能很容易與現代生活方式相符，特別是婦女們的生活方式」（34號）。

梵二以後的訓導當局願意忠於大公會議的指示，自始就接受其闡述的新觀念，且將之推薦給信友。保祿六世在頒佈教會憲章的閉幕詞中特意說：「這是第一次——說到這裏我們內心深深感動——一個大公會議如此廣闊而豐富地介紹教會道理，肯定聖母瑪利亞在基督和教會的奧蹟中所佔的地位；教會深湛的本質必須在其與基督的神祕結合中，才能找到；我們決不要想，脫離那位聖言成人者的母親能有此結合，耶穌自己曾願意與她有這樣密切的結合，好使我們得救，這就是爲什麼靜觀天主在其神聖母親身上所行的奇妙化工，應該放在教會的這種視野和遠景的理由」（1964, 11, 21的演說詞· *La Vierge Marie*, pp. 195—196）。此項指示時常出現在保祿六世的教導中。

若望保祿二世清楚地表示，希望聖母年是信友深入反省梵二瑪利亞道理的一個機會。他的「救主之母」通諭 4 7 號可以說是梵二教導的撮要，重點如下：唯獨在基督的奧蹟內能闡明瑪利亞的奧蹟；在瑪利亞身上信友找到深入教會奧蹟的途徑，因爲瑪利亞在信德中走完人生旅途；瑪利亞是教會末世性的實現，是教會的典型和門徒的模範。若望保祿二世繼續梵二及其前任所發揮的路綫，由於大公會議的教導實是教會解說聖母道理的中心與靈感。

上述三點是我研讀近代訓導文獻有關瑪利亞道理而萌發的一些感想：瑪利亞道理的本質與重要性，此課題在教會歷史中的演變，以及梵二的教導是後來改變的原因。同時，文獻的研讀也引出一些問題，這些問題和文件本身的答覆是本演講的第二部分。

一、問題

首先，我們問：訓導當局如何瞭解瑪利亞的道理和敬禮及其自身的任務？基本上它認爲自己有推

動的任務，這是文件中常出現的一個因素，因為它覺得聖母敬禮是教會所需要的一個向度，是基督宗教敬禮的一部分。此外，訓導當局認為聖母敬禮幫助信友深度的信仰生活。保祿六世在「瑪利亞敬禮」勸諭中撮要說出：「我們本著宗徒的服務精神認為應……討論與聖母在教會內地位有關的幾項問題。這些題材一部份已由第二屆梵蒂岡大公會議（教憲66—67號）及我們本人討論過，但是重新討論一次並不是毫無益處，以便除去疑義，特別是協助發展由天主聖言在教會內所發動的，及以基督的精神所施行的聖母敬禮」（序）。

為訓導當局而言，梵二大公會議的聖母道理是歷史演變過程的成果，在具體生活中可藉以實行我們在基督內的救恩。在牧靈工作上若善加引導，是極為有用的，因為民間敬禮聖母得到可靠的指引，將安穩地走向基督。事實上，聖母敬禮有時過度，有時誇張無節制，為此訓導當局意識到自身有協調、修正和批判的任務。雖然不少人認為教會尚須更果斷地批判與修正，但無可否認的，面對過分的情況，不論是誇大論或貶抑論，訓導當局都適當地行使其協調任務，這任務包括：

第一，澄清道理。假如沒有正確的道理作為基礎，不可能有真實、合法和純正的敬禮。正確地了解瑪利亞在救恩奧蹟中的地位是敬禮她所需要的基礎：「你們願意一個建立在穩固的基礎之上之瑪利亞敬禮，而我們也不要別的，只要你們繼續致力於這種神學反省，因為非常需要建基於真理的虔敬，並且自真理汲取滋養」（1950, 6, 30。比約十二世致Rennes 聖母學會議信函。La Vierge Marie, p. 23）。比約十二世的指示是教會對於敬禮與道理的關係不斷有的表示，一個具有穩固根基的道理是真正敬禮必備的條件。

第二，對民間敬禮的一些表達方式作實際的分辨和批判性的督導。凡有過與不及之處都應予以糾

正。歷史上常傾向於過分的敬禮，訓導當局就加以干預，教宗若望廿三世綜合了我們的意思：「在我身為教宗的第一年經驗到，有些虔敬和熱誠的靈魂對瑪利亞行特殊崇拜，增加新頭銜及地方性敬禮，他們給人的印象是隨意進到幻想境界，心神不集中。我邀請你們在此範圍中要持守教會所實行的，自古就有的最單純的敬禮」（參閱 Rev. Sc. phil. theol. 46 [1962] pp. 330—331）。

訓導當局經常意猶未盡地表示，不要把文化的表達與禮儀相連，並且嚴格執行管制。這種態度在處理顯現一事上最為明顯；它從未將顯現視為構成敬禮的因素，而是嚴肅地要求、批判及控制。在一九三〇到一九五〇年間，單在西歐就調查了三百個聖母顯現於幼童的案件，還有三百多個個別神視（C.M. Stehlin·顯現·馬德里 1954）。結果，在廿世紀（直到一九六五）的許多顯現中，只有三次顯現為教會官方承認。還有更多的實例可資證明，但更好引用保祿六世的話來反映教會現在的立場：「在提供有助於聖母敬禮和諧發展的指示以後，我們認為最好也指出幾點不正確的敬禮態度。第一屆梵蒂岡大公會議曾經以其權威，一方面指責敬禮中歪曲道理的內容及形式的過分誇大，一方面也指責貶抑聖母表現及任務的心胸狹小態度。大公會議也指責某些敬禮的偏差，如輕信，即只信賴一些純外表的形式。另外一種偏差是一種沒有內容及時間性的熱狂，這與要求持久及實際行動的福音精神完全背道而馳。我們重新斥責這種態度及作法，因為它們不合乎天主教信仰，因而它們在天主教禮拜中沒有地位。慎重的防禦這些錯誤及偏差，將使聖母敬禮更有力、更正統化，並更有基礎；而最後結果是，由於研究啓示的源泉及注意教會訓誨當局的文件，將克服誇大的追求新奇及特殊現象。如此可以確保，這種敬禮在歷史方面是客觀的，而且一些顯然富傳奇性的或假的，都將予以取締。並且確保這種敬禮擁有它的道理內容——即避免單方面的表揚聖母，只強調一種因素，而忽略福音中所提供

的全貌。最後，也使這種敬禮的動機正確，因為任何自私的心都將從神聖的領域中除掉」（「瑪利亞敬禮」勸諭38號）。

此種清晰明確的看法實是梵二大公會議討論、決議的成果。然而，梵二以前，是否訓導當局一向這樣清楚了解它的任務？教會在行使訓導職權時，常發揮其協調、批判和管制的功能（文件可資證明），可是爲了推動聖母敬禮，却有鬆懈的現象。梵二大公會議爲了是否將聖母道理置於教會憲章中，曾有過冗長的辯論，就是一證。該次會議主席爲了保險起見，在投票以前先清楚說明這次投票內涵與瑪利亞的榮耀無關。投票結果：與會神長二一九三位中，投贊成票的一一四四位，投反對票的一〇七四位，廢票五張，意即通過將聖母道理併入教會憲章只達法定過半數票十七張而已。一般來說，大公會議文件的表決，贊成票比例總是高達百分之九十，而在瑪利亞的道理上却有極大的差距，贊成和反對票幾乎相等，顯示會中有很大的意見分歧及不合，而當時提及投票的草案名爲「合一的母親」（*Mater unitatis*），真是一大諷刺。

其實，這全是歷史上過分稱揚瑪利亞造成的後果。廿世紀前半葉，教會不斷地增加和擴大瑪利亞的道理與敬禮，養成極端崇敬瑪利亞之風氣；盡情地發展對瑪利亞的感受、領會、及敬禮方式。具體表現是愈來愈多的聖母大殿、以瑪利亞命名的修會和機構、聖母學會、論說瑪利亞的神學刊物等。訓導當局雖然身負協調職責，但它也是時代的產物，不僅隨波逐流，而且助長此情勢，因爲它深信瑪利亞的道理是信仰的內在要素：「希望加強對榮福童貞瑪利亞的認識，研究和虔敬……在教會中常該如此，因爲她的典範和她的使命是持久不變的。主的母親是神聖的啓示資料，她常以母親的身份臨在於教會生活中」（教育聖部公函。1988, 3, 25）。

大量的專題研究，再加上演繹與誇大的神學方法，導致道理偏離原有的內涵，這樣製造出來的聖母學是孤立的，排他的；企圖將這些可爭論的或未成熟的推論作為教會的道理；擁護新的聖母學說；神學結論加倍增長。如此，造成雙重分離：一方面道理反省呈現兩極化，另一方面敬禮和道理分裂為二；泛濫的學說使道理成了空論，沒有歷史根基，而在孝愛、敬禮聖母方面竟然起了競爭，誇大論者大力宣揚他們的孝愛瑪利亞才是純正的，相反，貶抑論者盡量淡化瑪利亞敬禮，甚至懷疑瑪利亞道理。Laurentin 神父稱此問題為「瑪利亞問題」（參閱 R. Laurentin, *La question Mariale*, Editions du Seuil, Paris 1963. 這本書引起了一場極大的論戰，關於此事請參閱 J. A. Aldama, *De questione mariana in hodierna vita Ecclesiae*, Pont. Academia Mariana, Roma 1964 ; G. M. Roschini, *La cosiddetta questione mariana*, *Marianum* 26 (1964) pp. 53—112)。

我們再問：在上述演變和發展中，訓導當局居於什麼地位、具有什麼作用？這是不容易答覆的，我們的看法綜合如下：

第一，無可置疑，訓導當局保持其恆常不變的態度，促進聖母敬禮，這點我們已提過，文件也表明了。

第二，在瑪利亞大受讚揚，瑪利亞問題白熱化時，訓導當局仍持保留和謹慎的態度，沒有放棄行使其協調的任務，雖然有些人覺得其觀點不太正確。

第三，當時有些神學家只要是訓導當局表示的，就認為是肯定的道理，作為吶喊的旗幟。在當時情況下，訓導當局有些文件納入神學圈中爭論性的表達，並且增加一些令人非議的瑪利亞頭銜，不免

令人想它傾向於誇大論者所主張的一切。

第四，在今日看來，有些文件的表達過分無節制，例如本篤十五世曾說：「瑪利亞放棄她身為母親者對兒子的權利，為讓世界得救恩，將他獻作犧牲，因此可以說瑪利亞與基督一起救贖人類」。比約十世則稱瑪利亞為「奧體的脖子」。我們該謹記，神學上一貫的態度是，視訓導當局的指示近乎信仰的原則，是神學思考的起點。這自然要求訓導當局謹慎表達，然而事實上並不常如此。

第五，訓導文件有各式各樣的文學類型，閱讀起來頗為有趣。我們發現有關瑪利亞道理之多真是文件膨脹。在此情況下，該會評價教會文件，愈重要的文件愈該謹慎。

文件顯示梵二大公會議前後訓導當局介入瑪利亞問題的方式極多，而內容不一。梵二大公會議在教會道理的反省上開啓一個新階段，那麼梵二對聖母學和聖母敬禮說什麼？教會憲章第八章是教會首次在一個大公會議中，精心製作，廣泛探討而濃縮綜合了有關童貞瑪利亞道理的訓導文件，深具意義。事實上，梵二並沒有說出新的道理，也沒有對神學上任何爭議作正面的指示，更沒有對瑪利亞道理作完整的介紹，它的進步不在量的增加。梵二的進步是在道理的觀點及其形式方面，是爲了答覆教會的需要，努力找到一個共同觀點，來超越在瑪利亞道理上教會呈現的分裂。換句話說，是在整合方面的進步，可稱之爲牧靈或質的進步。大公會議聲稱它只是深入早已認識的聖母道理，將此道理放在整體的啓示事實中，作爲其中的一部分來看，這樣，在新視野中，對歷史更敏銳，對救恩奧蹟更開放，以及更接受教會的實況。

梵二的瑪利亞道理有三個特點：

1. 繼續教父的傳統，視救恩歷史爲全部神學反省的中心與合一點。

2. 強調主的母親在我們的信仰和神學全貌中，不是邊緣人物，而是透過她密切地參與救恩歷史，瑪利亞「一身兼蓄並反映着信仰的重要內容……因此，教會也理應注目於瑪利亞，……她生了基督，這樣使基督藉着教會得以在信友們的心裏誕生並成長」(教憲65號)。

3. 使不同的立場在瑪利亞道理上獲致一個共同觀點。

我們認為最後一點具有特殊的重要性，是後來全部演變的核心。這是梵二的一大貢獻。為此，梵二的價值是在歷史演變下，能夠行使其批判和修正的任務，以獨到的方式形成聖母道理，限制過度不實的敬禮。如此，大公會議肅清那些使瑪利亞敬禮偏離救恩歷史且孤立於教會事實之外的觀點，不再容許歪曲的看法。聖母學不可能像一個目錄，時常增列瑪利亞個人的特恩。敬禮也不可能純是增加聖母榮耀的儀式，兩者都該在救恩歷史及我們信仰中的啓示奧蹟裡整合。瑪利亞的特恩，使命和派遣常要在救恩史的脈絡中整合，也不斷地指向救恩史。訓導當局雖然沒有清晰地全盤指示，但却充分地運用了其協調、批判和修正的任務。梵二做到了這一點，但不是一個終點，而是一個起點，梵二提供聖母學的反省並給聖母敬禮一個更具歷史性和整合性的方向，在其解說裏，不只強調歷史觀點，還帶來方法上的轉變。

確實該自救恩歷史觀點看瑪利亞與基督的關係：瑪利亞是救贖的最卓越成果，是主的母親和婢女，是救贖者的合作者，是最傑出的門徒(參閱禮儀憲章103號；教憲57、61)。至於瑪利亞與教會的關係：她是教會的一員，母親和圖像，典型和協助者，以及教會的末世預像(教憲53、62、63、64、65、68)。

總之，梵二大公會議關於瑪利亞提出一個共同觀點，在此觀點下作了寬廣、穩固和開放的聖母道

理之綜合，它在啓示的光照下深入，在救恩歷史的觀點下重新解釋和表達以及敏銳地感受時代訊號，爲此梵二文件深受接納。教會訓導當局非凡而隆重的舉動，實具普世性價值，同時也做得恰到好处，它提供的共同觀點，也該是今日我們所共持的觀點。梵二不僅知道將瑪利亞放在救恩歷史幅度中，予以整合，不僅回到聖經和教父，而且相當尊重分離的弟兄及不同的神學主張。

然而，雖然聖母道理有了新的發展，教會中反而出現矛盾的現象，就在梵二以後，產生聖母敬禮的危機。許多人認爲這是大公會議造成的，在某種形式下可以這麼說！梵二帶給教會處理、面對問題的新方式，却造成教會生活中不同領域的危機：從拘泥儀式轉爲福音道德，從孤立轉爲參與、交談；新方式的回溯根源，爲不少人覺得好像是道理基礎動搖，立不住腳。大公會議力圖填補信仰和文化之間的空白，將信仰與文化相連，結果信友反而面對信仰生活不知如何自處。危機反映出問題的癥結：福音和現在的文化脫節，一分爲二。保祿六世在「瑪利亞敬禮」勸諭中，勇敢地承認聖母敬禮有信仰與文化分裂現象。世界文化的社會心理情形已改變，瑪利亞道理的信仰表達方式亦需要改變和適應。保祿六世承認，有時候聖母敬禮的一些內涵與表達和今日世界的人類狀況有極大的出入。換句話說，教會需要在聖母敬禮方面有更深入、更本位化的敬禮。「瑪利亞的敬禮」勸諭就是依此方向，指出深入而實際的行動路線。

梵二大公會議教會憲章沒有如同牧職憲章一樣，將人學放入其內，但梵二以後的訓導當局謀求補此漏洞，幫助聖母敬禮得以正確地發展。保祿六世這樣做了，若望保祿二世也跟隨同一路線，希望在教會內達到實際本位化之聖母敬禮。教會知道面對危機，不流連過去，而胆敢如同梵二所行的一樣，面向未來。

現在我們提出最後一個問題：按照訓導當局的指示，教會內的聖母敬禮具有那些特點？雖然因時制宜，強調不同，但聖母敬禮具有綜合性的共同點。

按照訓導當局重新肯定教會生活中聖母敬禮的需要及重要性，它該是：

1. 建基於正統道理的敬禮。意思是，今日應毫不遲疑地將梵二闡明的道理作為出發點和全部革新的基礎，同時也將保祿六世「瑪利亞敬禮」勸諭作為補充材料。

2. 將瑪利亞敬禮整合於指向基督的整體敬禮內。對瑪利亞的敬禮絕不能停在她本身，在我們研究過的文件中從來沒有直指瑪利亞的崇敬，雖然有些表達不太適宜。

3. 行此敬禮要注意教會多元的生活實況，這是極為重要的。教會要關注基督徒分裂衍生的問題，也必須注意到各民族的不同文化和習性。

4. 本位化的敬禮。意即此敬禮該是對今日人類有意義。這範圍廣泛，要求頗多，是棘手的問題，我們無法在此討論。

我們已經針對文件提出三個問題：訓導當局自身如何理解瑪利亞的道理及敬禮；此課題的演變有那幾個主要階段；對聖母敬禮有那些指示。現在我們進到最後一部分，評價與展望未來。

三、評價與展望未來

第三部分也是結論，我們將評估訓導當局昔日的工作方式，提出一些簡單的反省，藉以展望未來。

教會一向維護其基本立場：聖母敬禮在教會生活中具有重要性，是需要的。同時教會努力將此道

理適應於具體的環境，雖然在梵二以前此種努力並不明顯，因為當時一心渴望榮耀瑪利亞，觀念不清，面對一些曖昧現象，自是不易執行批判的任務。這段期間大批的文件使我們極感困擾。我們曾說大量的文件影響肯定的質；量多質就差。此外，當時神學研究方法過分依靠訓導當局的肯定，因此也把講道材料或演說詞與文件等值對待。因此我們認為在文件的應用上必須嚴格的批判。很幸運的，教育聖部在新近發佈的公函中，列出一些可作為神學反省的基本文件：「我們想到比約九世的『莫可名言之天主』詔書（一八五四年十二月八日），比約十二世的『廣錫恩寵的天主』宗座典章（一九五〇年十一月一日），以及教會憲章（一九六四年十一月廿一日）第八章，後者是梵二大公會議對有關主的母親的教會道理，所作的比較完整而真實的綜合。至於在神學和牧靈方面我們也想到其他的文件，像保祿六世的『天主子民的信經』（一九六八年六月卅日），『大異兆』（一九六七年五月十三日）和『瑪利亞敬禮』（一九七四年二月二日）二道勸諭，以及若望保祿二世的『救主之母』通諭（一九八七年三月廿五日）」（第3號）。

我很重視這份詮釋性資料。在編寫此次的講材時，我發現有許多文件的價值不大，因為它們只不過在重複，或只是某些場合或熱心時刻所說的話。當然我們無權限定訓導當局發表言論的次數，可是我們仍認為謹慎不多言是對大家有益的。

如前所說，梵二的指示該成為教會有關瑪利亞的神學反省和敬禮革新的軸心。為此教宗宣佈聖母年時教導說：「聖母年指謂，再次仔細地讀大公會議，對榮福童貞瑪利亞，天主之母，在基督及教會奧蹟中所說的一切」（「救主之母」48號）。未來的瑪利亞敬禮全繫於對梵二道理的瞭解，該以此面對新環境和問題。

所以我們還要問：訓導當局怎麼引領信友瞭解大公會議的道理？該遵循什麼路綫發展聖母敬禮？我們認為可依照下列的進行：

第一，協助培養：

1. 一個比較整合的聖母學，以信仰和救恩歷史為基礎結構。

2. 在教會幅度中看瑪利亞，如同若望保祿二世在其最近通諭中所指示的。此通諭講瑪利亞以母親的身份積極臨在於教會生活中。

3. 向分離的弟兄解釋教會關於瑪利亞的正確道理。

第二，以清晰、正確的道理恢復民間敬禮的價值，依照「在新世界中傳福音」文告的指示進行。老百姓領會瑪利亞是母親，而且活潑地臨在於他們的生活中，分担他們的痛苦。她是信友的典範與理想。為此百姓直覺瑪利亞是：一個真實的人，她能施以援手。此種直覺使他們願師法、孝愛瑪利亞，而在民間敬禮時熱情洋溢地表達出來。訓導當局可以協助使此直覺能夠有教義基礎。

第三，正視文化。即正視今日瑪利亞敬禮的本位化問題。這要求：

1. 嚴肅地面對不同文化的各自特有表達。

2. 承擔女性主義引起的問題：注重今日文化中女人的地位。訓導當局要協助了解瑪利亞在她具體的婦女生活環境中如何以信仰度福音生活。

3. 在新文化事實的光照下，重新了解有關瑪利亞信理的內涵。

偉大的教宗保祿六世行了一項偉業：頒佈「瑪利亞敬禮」勸諭，我們就引用他的話作為結論：「在我們的時代，在社交行為上、人們的感覺中、在藝術及文學中，以及大眾傳播工具形式的改變上，

也影響了宗教情懷的表達方式。某些熱心習俗在很久以前似乎適於表達個人及教友團體的宗教情懷，而今日則已不適宜，因為它們與過去的社會及文化型態相聯接。另一方面，在很多地方人們都在尋求新的方式，來表達受造物與造物主，及子女與父親間不變的關係。爲若干人來說，這會產生暫時的混亂。但是，凡抱著倚恃天主的心尋思這些現象，會發現，若干現代的熱心敬禮趨勢（例如宗教情懷的內在化）對於基督敬禮，特別對聖母敬禮有它們的影響。因而現在的時代，由於忠誠地注意傳統及神學與科學的進步，將會對於讚美那位按照她自己的預言，萬世的人將稱她爲真福的人（參閱路一48）提供它的貢獻」（序）。

回 應

谷寒松

首先我要感謝朱修德神父，爲我們提出很有價值的論文：「現代教會有關聖母敬禮的訓導」。在這個題目上，我想爲朱神父來說，寫一本書，可能比他將這題材濃縮在十幾頁的論文中更爲容易。

我對這題目的迴響分兩個步驟：

首先，讓我簡速地回顧朱神父文中的主要觀念，加上零星的評論。其次，我想試着對幾個神學論點做些反省，因爲朱神父沒有足夠的時間發揮。

第一，「現代教會的訓導」，既然是「現代」，就被限制在教宗比約第九（一八五四）到第二屆梵蒂岡大公會議之間的一些文件中，感謝朱神父帶領我們看教會訓導的整個發展，而不是某一個文件的片面討論。

要拿梵蒂岡第二屆大公會議當作教會對瑪利亞敬禮的訓導的里程碑的話，那麼一八五四年到一九

八八年可分成三個階段，就是梵二前，梵二時，梵二後。

朱修德神父的論文分成三部份：感想、問題和評價與展望未來。他的印象是教會多種不同的訓導文件及其重點，基本上保持着相當平衡。但有時候又會偏向專注瑪利亞個人特恩及榮耀，而忽略了耶穌基督的拯救奧蹟。容我舉一具體例子：台灣教會用得很廣的「聖歌薈粹」裡面收集了很多種歌詠瑪利亞的曲子，比較起來，對三位一體的天主及耶穌基督的歌曲就少多了。

講到這裡，有兩個問題：(一)教會當局，必要取得聖母道理和聖母敬禮之間的一個平衡，她的訓導應該有什麼樣的神學基礎、神學原則？(二)教會訓導如何能對一般的民間瑪利亞敬禮加以適當的、積極的批判和控制？

要答覆這些問題，我們可以看(一)在拯救和教會奧蹟中，有關瑪利亞的道理和敬禮；(二)梵蒂崗第二屆大公會議的真正合一精神；(三)教會對在現代世界中的人類的真正牧者的關懷。

在論文的第三部份「評論與展望未來」中，朱修德神父希望整個教會能隨從教宗保祿六世在一九七四年二月二日所頒發的「瑪利亞敬禮」勸諭的指示。保祿六世試着從許多過去的文件中篩檢出最主要的思想，來作為研究聖母敬禮的基礎，尤其是在大眾化敬禮的熱誠表現和本地化上面。

第二步，我們繼續反省上列的問題。

我們不得不再一次提出這基本問題：為什麼瑪利亞似乎比耶穌基督及三位一體的天主更吸引天主教教友？是否因為在我們講解耶穌基督及天主的奧蹟中有所缺失？缺失了什麼？我們教友應一次又一次地發出這問題。我們怎樣才能以真正「大公」的精神，在講解耶穌基督的福音和瑪利亞「救主之母」的吸引人的道理的中間，取得一種平衡？換言之，我們有沒有認真地考慮梵二大公主義法令（第十一

號)中所講的「真理的層次」？這個對我們所信的真理能分成不同層次的重要性的事實，對整個教會來說(包括教會的訓導權)，是非常重要的。

請容許我最後一個問題：爲什麼使人看出上述「真理層次」是那麽困難？

其實這個問題的答案就在我們中間，在此就祇能提出幾個暗示，希望能提供一個較合適的解答。我們必須接受我們在認識真理上的限度，看近代在講瑪利亞的道理的過程中，我們可以看到教會的限度，就像任何一個有限的人組成的社團。可能天主教就是應該在講解她的真理時，不斷更謙虛地學習。因爲講來講去，講到末了，不是我們擁有真理，而是真理擁有我們！

最後，要使人意識到「真理的層次」可能是很難的事，因爲這種意識要求一個向耶穌基督——我們基督信仰的中心——不斷地皈依。我們很容易讓自己漂離中心，漂到基督教會的一個較易控制管理的角落，安頓下來。這也是容易瞭解的人之常情。

我們再次感謝朱修德神父，帶給我們現代教會有關聖母敬禮的訓導一個富建設性的整體觀。同時我們也期待明天上午史文森博士給我們解釋基督教如何看瑪利亞敬禮。謝謝大家！

科羅西及加拉太二封書信校閱完畢。

- ②房志榮報告：今年二月底台北第三次合譯聖經會議後每二週三人（房、郭、歐）聚會一次，用三個多小時校閱譯稿，迄今校完約翰一書及非理比書第二章（二月底至六月中共聚會八次，暑假停）。

香港：③劉緒堂報告：本組三人（劉、施、洪）也曾用三整天將提茂得前書校閱完畢。

- ④李子忠報告：本組尚不存在。大家都認為須請李翰昌及吳繩武參加此組工作。另一方面，將耶書亞書的專有名詞統一後就可從事翻譯及校閱的工作。

在此崔主任秘書說：如果用電腦可以加快步伐，可考慮是否須籌備所須的二萬美元。

校閱工作：

周牧師主持校閱，由加拉太書第二章開始共同檢討第①小組已通過的譯文。今天的校閱成果是 Galatians 2: 1 ~ 3: 12。

第二、第三、第四天會議記要

8月18日 8:30 蔡仁理牧師帶領靈修：詠 119

AM 8:40 由 Gal 3:13 開始校閱至 12:15 PM

PM 1:30 ~ 5:30 校閱至 Gal 5:6

8月19日 韓承良神父帶領靈修：若五:31~36 施福來，今日未來，勞伯燻首次與會。

AM 8:40 由 Gal 5:7 開始校閱

12:10 於 Gal 6:10 停止

PM 1:30 由 Gal 6:11 開始校閱

5:30 做完 Galatians 及 Joshua 的 Terminology 至 Joshua

19:10 止。

從中國文化意識型態談聖母敬禮

李純娟

本文主要論點是「聖母敬禮」在中國文化意識型態中不僅是一項宗教課題，亦是宇宙論，形上學上的根本立點。

前言·文化宗教意識型態簡說

所謂「文化意識」(cultural consciousness) 簡單地說是在某一時空中人類意識的表達。所謂「人類意識」(human consciousness) 指的是人類對有形界(形而下)宇宙萬物的經驗(即觀察、感受、反省、相互感應等)和對無形界(形而上)的領悟。以一般東方人來說，此種形下的體驗與形上的領悟不但是息息相關不可分，更是從形下而進入形上，然後整合於形下——形上——形下——形上往還不已的互動中，使形上，形下成爲一不可分隔的整體：這就是我們的祖先之所以能藉着仰觀蒼天俯視大地而對無形無相的生命力有所了悟。老子說「有無相生」(道德經二章)。大乘般若波羅密多心經也說：「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。」關於這一點，以下的故事可給與更具體的說明。

十多年前有部電影名叫「動物的兩性生活」。是英國製片廠提供，有關生命演化的記錄片。整部片子無論是內容、旁白、配樂、攝影等都具相當水準。其中特別一段有關一隻「死兔子」的攝影更富

啓發性，令人深思。這隻兔子死後的變化過程用慢動作的攝影技術淋漓盡致地表達出來。在這一幕中我看著一隻死了的兔子開始由壞而空的變化。從兩個眼睛開始腐爛，然後頭部的其他部位，身體內外逐漸變化，朽爛，直到整個兔子完全化為烏有。然而就在死兔完全消失的原地長出一棵小植物。同樣地攝影技術生動地表達了其成住的過程。這棵小植物從地中冒出、萌芽、成長，終於開了花。

從以上小故事中，我要提出幾個依我看來與討論敬禮聖母有密切關係的根本問題。

1. 兔死（無？），花生花開（有？），在兔形、花形的背後是什麼？換言之到底有形生命存在的內在因素是什麼？

2. 生命是「有」是「無」呢？「有」、「無」又如何解說呢？

3. 生、死是二嗎？或是一呢？陰、陽是二或是一？或是二亦是一？

4. 兔子死是陰？花生花開是陽嗎？

5. 天地間有殺機亦有生機，「殺」、「生」又如何解說呢？

6. 天地顯然是一股生命洪流，生生不已，「地母」具體表達了天地好生之德。

一、「聖母敬禮」是宗教課題亦是宇宙論形上學立點

我們已經可看出這普通通生命成住壞空變化現象可引發無數的形上問題。這些問題成了人類學、宗教意識的主要因素之一。我之所以提出這些背景理論，是要說明「敬禮聖母」狹意地說雖是宗教課題，屬於人類宗教意識的範疇。然而，宗教意識的產生基本上根植於人類心靈對宇宙萬物的洞悟經驗，而非憑空的玄思或迷信。更重要的，我要說「敬禮聖母」是一宗教課題，宗教行為同時也是宇宙

論、形上學而立點和人類靈性的彰顯。換言之，透過對宇宙萬物成住壞空，生生不已等自然現象的體驗，人類心靈自然產生一種對宇宙間必有的雌性原則或母性角色的認知、感恩、甚至朝拜。如此形成了一種宗教敬禮。

二、雌性原則，母性角色在人類宗教意識型態上之演進

現在我願從人類宗教意識的角度來談談對雌性原則、母性角色之敬禮的演變過程。在這段中所提供的資料來自美國當今心理—哲學—宗教學者 Ken Wilber 的著作，尤其是他的 *UP FROM EDEN · A TRANSPERSONAL VIEW OF HUMAN EVOLUTION* (Boulder: Shambhala 1983) pp. 111—150。

1. 大母親 (The Great Mother)

在古老宗教神話社團 (Mythic-membership 9500—4500 BC) 文化中「大母親」(The Great Mother) 在宗教敬禮扮演了最重要的角色，她的能力籠罩當時的整個世界。「大母親」帶有雙重的特色即她同時象徵生理上自然的母親，並具有其形而上的神秘色彩。理由很簡單，當嬰兒剛從母胎中出世他所面對的就是母親。母親為嬰兒來說成了他的整個宇宙與世界。不但如此，母親也是嬰兒個體意識萌芽、成長的伙伴。即嬰兒同時也在與母親相處中漸漸有了與母親分隔的體驗，隨着分離經驗，個體意識也因此而誕生。

個體意識感與分隔意識的開始無法避免的為嬰兒就帶來不安、恐懼。嬰兒成了隨時可受傷害無助的個體。嬰兒與母親的關係成了生—死，存在—毀亡 (being-Nonbeing) 的關係。「大母親」此時

不僅是「滋養者」、「保護者」也是「毀滅者」、「吞食者」。「大母親」的角色延續到舊石器時代發展成新石器時代的母系社會。

「大母親」時期最普遍的象徵符號是月亮、母胎。當然這和農耕文化有關，同時與母親經期有關。因為早期人類缺乏科學知識，以為大地的生發只與月有關。同時對人體生理結構與其作用缺乏了解，以為新生命的孕育也只與母親有直接的關係。母親月事來潮時就沒有懷孕現象，因此母親的血與懷胎生子有了直接的關係。又人在一年內可有甚至上百次的性關係，但母親只有一次受孕的可能。故為早期人類來說男性角色與新生命的孕育是沒有關係的。因此「大母親」也被認為是「貞女」。「貞女母親」的宗教觀念與敬禮也因此而產生了。在中國史前文化期也有所謂「感生」的說法。例如：黃帝、禹、舜都因感星體而生的。王孝廉先生在他的「中國的神話與傳統」一書指出「白虎通」有載「太古之民但知其母，不知其父。」又說：「感生神話與處女懷胎的信仰是源於古代的母神信仰，感生而懷胎的處女往往也就是民族的原始母神。」（52～58頁）

2. 大母神 (The Great Goddess)

大約在公元前三千五百—二千三百五十年「大母親」的宗教神話漸漸演變成「大母神」的概念。「大母神」除原先有的生理上自然母親之特質外，其形上神秘色彩加深了。甚至成了一種形上象徵，即生命、能力、時間、空間的典型化身。「大母神」代表形上形下的整合體「一」，有着超越性與神性。她成了人間上通天庭下達地宮的唯一管道，（請參閱附圖）。在中國則有女媧補天之說。

以上我很簡略提供有關雌性原則或母性角色，在人類宗教意識成長的演變過程。我們可看出—神宗教敬禮其根本是基於宇宙、生理自然現象，是形上亦是形下。

三、雌性原則在中國文化意識中的作用

1. 易經傳統：

在早期人類文化中，中國文化似乎表現了一種較平衡、和諧的氣質。有關雌性原則在易經已與雄性原則相提並論，不可存此廢彼。例如，在繫辭上說「一陰一陽之謂道」。「陰陽不測之謂神」。「生生之謂易」。在易經傳統中宇宙萬物有運轉不息的循環律。道之本體為無極，無極然後有太極，其運作則為陰陽。陰、陽是二，亦是一，無法分隔獨立存在。更沒有優次先後之別。此種陰、陽相輔相成的理念具體地表達在太極圖中，陰中有陽，陽中有陰和八卦中。每一陰卦中陽爻多於陰爻。反之，陽卦，陰爻多於陽爻。

古人對陰、陽不可分，相等重要的領悟甚至當今物理科學亦無法推翻。大約三年前有一電視科學教育片，片名「愛因斯坦不知道些什麼？」片中在描述繼愛因斯坦後的物理學家們如何費盡心血試着去探究能場（energy field）中是否可能只有一極的存在，而非正、負兩極。顯然這是不可能的。因為任何有形的存在都必須是陰、陽合而為一，而成形。在張春申神父文中多次暗示「內在於人性的存在因素」到底指的是什麼呢？我能想到的只有陰、陽二原則，此二因素使無（形）成有（形），是構成存有之內在因素。道德經四十二章更直截了當地說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。

有關易經這部分，目的在於點出雌性原則在中國文化意識中早在易經傳統就有，而且是與雌性原則相提並論，並駕齊驅。

2. 道德經：

道德經可能是世界古典經書中，唯一給與雌性原則積極正面肯定的一部哲學著作。按王孝廉先生的說法，老子言中的「道」、「谷神」、「萬物之母」等都是「原初母神」（五十二頁）。我則以為老子書中的雌性原則，母性，陰柔之德不但有其積極內涵，更超越了神話時期的局限而有形上神靈的妙理在。是悟道必經之途，修己、治人之徑。道德經記載的是老子體悟本體、道的內容。他試用人間有限的語言、符號來傳述他的神秘形上經驗，故難以用純粹世間理路來了解。有關雌性原則老子分別用不同的言詞、方式表達了。例如：

- (1)「元牝」——谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。（六章）
- (2)「雌」——天門開闔，能為雌乎？（十章）
- (3)「母」——我獨異於人，而貴食母。（二十章）
- (4)「雌」——知其雄，守其雌。（三十八章）
- (5)「陰」——萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。（四十二章）
- (6)「母」——天下有始，以為天下母。既知其母，以知其子。既知其子，復守其母，沒身不殆。（五十二章）

以上所引的章節都直接用了雌性字眼。不僅表達了「雌性原則」在人生治己治人之途徑上所扮演的角色，更微妙地啓示了「雌性原則」乃為道體的本性，深具其形上本體的內涵。

除了直接用雌性文詞外老子也用了其他文字來說明為人之道尤其國君治人治國之道。例如：

「水」——上善若水。水利萬物而不爭。處衆人之所惡，故幾於道。（八章）

「嬰兒」——載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？（十章）

「谷」、「朴」——為天下谷，常德乃足，復歸於朴。（二十八章）

「玄德」——生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（五十一章）

「赤子」——含德之厚，比於赤子。

「柔弱」——人之生也，柔弱。其死也，堅強。萬物草木之生也，柔脆。其死也，枯槁。故堅強者，死之徒，柔弱者，生之徒。（七十六章）

從以上所提出的道德經中一些具代表性的章節，我們可看出「雌性原則」在老子的領悟中不僅超越了生理、自然母性的範疇，同時也從古人類宗教神話的氛圍中躍昇了一大步，而進入形上神秘的靈性境界。

結 論

敬禮耶穌基督的母親瑪利亞，不僅是天主教會獨家擁有的優美傳統；從人類宗教意識演進的幅度來看「聖母敬禮」確實有其亙古流長的淵源。從中國文化意識，尤其易經，道家傳統中更可看出這樣的一種宗教敬禮也有其涵蓋無邊寰宇的廣度。尤其從中國人的形上宇宙觀看，我很贊同張神父的說法「聖母」是人類的典型。是宇宙萬物之所以成爲物不可缺的坤理、坤氣。基於以上討論或許有助於我們更落實地欣賞教會給與瑪利亞的尊銜「貞女母親」。瑪利亞對上天好生之德付出了忠貞不二的合作。她成了耶穌生理上自然的母親，同時也在十字架下擺脫了家庭的局限而包容萬民，成了天下人的母親。她身上所擁有的神靈生命不知孕育滋養了多少生命。那麼「敬禮聖母」無可厚非的就成了必要

的，用莊子的話說是天地間的「不得已」即「自然」，不僅象徵人倫間應有的一份孝心，更表達了人類心靈對天地好生之德的認知與感恩。



Fig. 15. The Great Goddess. Notice specifically that she is not merely of the earth, but has her head reaching into heaven. Her head itself is haloencircled. She controls the earth and the underworld, as the chain in her left hand shows, but she herself is transcended and controlled by the ultimate causal Being beyond her, as the chain on her right hand and the cloud formation. (Ken Wilber, P. 138)

回應

胡國楨

一、李修女這篇文章的主旨，是站在文化人類學的立場上，證明「在人類宗教意識上有雌性原則（或母性角色）」；並以《易經》傳統及《道德經》內容，說明這個立論在中國傳統思想上也是有根據的；因而，李修女結論說：「聖母敬禮」無可厚非的就成了必要的了。

二、一般來說，基督教較偏向以雌性原則（或父性角色）來描述「至上神」及「人類與祂的關係」，這一現象形成的可能原因，在文化人類學上也許可以做如下的解釋：基督宗教的前身猶太教是淵源於以父系文化爲主的遊牧民族。評者認爲：假如基督宗教因而只表現了這雌性原則（或父性角色），對人性的宗教文化意識來看是不能使人滿足的，尤其對那些先祖曾經歷過母系農耕社會，而其文化又深受其影響的民族；中華民族、印度民族都是淵源於水源充足的大河流域，是靠耕種爲主發展出的文化，在宗教意識上需要較強的雌性原則是可以理解的。評者這個看法也是李修女所願證明的。

三、在這個時代，教會逐漸意識到女性的地位及價值，李修女適時提出這一個觀點是很有意義的。可以使我們地方教會對這一課題的反省，加速進行。如果我們願我們的宗教意識完滿，我們的天主觀不能一面倒地只有雌性原則，而應能恰當地溶入適量的雌性原則，換句中國人的話來說，就是：「在天主身上除了能看到其剛陽的一面之外，也能看到祂陰柔的一面。」

四、不過，要把這個思想應用到「聖母敬禮」上，還是需要謹慎一點才好。理由如下：

1. 聖母在基督宗教中，並沒有扮演「至上神」的任何角色。而李修女所提出的雌性原則理應歸於「至上神」本身，換句話說，基督宗教的天主聖三本身就應兼有父性及母性雙重角色。在國外，有些基督徒重譯聖經時，把「天主父」都改成「天主父（母）」，以「他」做天主代名詞的都改成「她（她）」，這種做法我不太贊成，因為太把天主擬人化了；不過他們基本的主張我是認同的：天主應兼具雄雌雙原則。事實上，基督本身已經把以色列（舊約）的傳統純剛陽的天主觀糾正過來了：天主不只是公義的天主，而且更是慈愛的天主。天主母性的面貌，在啓示者天主、耶穌基督的身上已經顯現出來了。

2. 聖母在救恩史上的地位，只是個站在受造者層面上的一個代禱者而已，不過她是所有代禱者（教會及信友）的典型與肖像。基督徒「對天主的崇拜」與「對聖母的敬禮」之間的區別，應該相似於中國人「祭天」與「拜媽祖」之間的不同：媽祖只是一個代禱者，與其他英雄偉人等所成就的神祇一樣，不是中國人眼中的「至上神」，「天」才是最高主宰的「至上神」。聖母的地位雖高於所有的聖人，但與至高天主聖三地位是無法比較的。宗教經驗中的雌性原則，不宜也不應太過直接地用在聖母的敬禮上。

三. 評者支持李修女主張在基督宗教禮儀及靈修上應表達天主的母性角色，基督宗教的禮儀是「聖事禮儀」，基督徒的靈修是「聖事的靈修」；因此，我們應努力使耶穌基督在聖事中所呈的面貌也能透顯其母性的角色，但不一定需要太過分地「擬女人化」。《易經》講宇宙原始終極根源的陰極面，《道德經》講道的陰柔一面時，也都沒有讓讀者直接感受到過分「擬女人化」的壓力。

六. 評者也贊成李修女認為：在偏向雌性原則的基督宗教中，聖母敬禮有其必要性。在天主教的

教會禮儀傳承中，除了正式的聖事禮儀之外，還有一些輔助性、非正式的、被稱做「聖儀」的宗教活動，各類型的聖母敬禮都屬聖儀活動，權宜地用來調和過分忽略雌性原則的聖事禮儀，並滿足那些必需以「擬女人化」方式才能答覆這方面宗教需求的教友。

結論：

李修女這篇文章的最大價值，在點出基督宗教需要更重視雌性原則（天主的母性角色）。但，評者認為：聖母敬禮或可權宜地解決部份問題，其存在亦有其存在的必要性；不過，真正的關鍵應該在：我們中國人要快些以中國文化中所特有的「陰陽調合」觀念，重新閱讀聖經，看出新約聖經中所描繪出的『耶穌基督生命中的母性光輝』，進而在聖事禮儀中表現出基督這方面的面貌來。如此，基督宗教的聖事可更完滿答覆人們的宗教需求，聖母的敬禮也更容易回歸其適當的輔助地位了。

8月20日郭雲漢牧師帶領靈修：格前13：1-3 施牧師來，勞神父也來。

AM 8:40 由 Joshua 19:11 繼續審閱名詞

10:40 做完 Joshua 的 Terminology

10:45 始閱非理比書第二章，連第一節也未達成協議。

11:25 希望每小組加速校閱工作，然後交駱、周、房三人集中校閱。未來全體大會只討論較大的事。（未定下次會議的時間地點）

聖母敬禮的神學原則

張春申

敬禮在教友生活中，自古以來極受重視，因此教會當局肩負監督之責（禮儀13）。教會中敬禮的對象，往往都是天朝神聖、或者救恩史中的奧跡。不過一切敬禮的終點常是天主聖三。構成敬禮的要素除了信仰之教理部分，同時包含信仰之感情部分。兩者構成個別的敬禮，流行於普世教會或地方教會之中。教理與情感促使教會在時代的演進中，以及環境的變遷中，選擇個別對象，作為祈禱中的依賴、信仰生活中的輔助。教會當局的監督，一般說來，為使敬禮有益於靈修，導致更多信者接近天主。關於對象方面，教理的基礎果然是必須有的，但同時也應注意其適當性。比如：耶穌聖心與耶穌聖首，理論上皆可成為敬禮對象，但後者並不適宜，因此不為教會當局所允准。關於信仰的情感方面，亦應時加調整，不致泛濫為情感主義，甚至流入迷信。

有關聖母敬禮的神學原則，根據以上的導言，特別參考了保祿六世一九七四年二月二日頒佈的聖母敬禮之勸諭，本文將分為三部分來發揮：(一)聖母敬禮的整體對象；(二)聖母敬禮的特點；(三)現代聖母敬禮應有的重要性質。

(一) 聖母敬禮的整體對象

聖母在救恩計劃中具有特殊位置，因而她與天主聖三關係密切，同時成為教會的母親與典型，這一切都反映在聖母敬禮中。這部分以三節來說明：(1)聖母敬禮與救恩史；(2)聖母敬禮與天主聖三；(3)

聖母敬禮與教會。

(1) 聖母敬禮與救恩史

按照教宗若望保祿二世爲聖母年頒佈的「救主之母」通諭第7號，有三個肯定依次可以提出。第一：天主在基督內的救恩計劃（弗一3）；第二：天主的救恩計劃自永遠便與基督相連，經由基督的來臨啓示給人（參閱：哥一12—14；羅三24；迦三13；格後五18—19）；第三：天主永遠的救恩計劃包括一切，但是爲聖母瑪利亞保留特殊地位。「她是父將救恩工作託付予他的母親，如梵二所說：『她的情影，在上主於我們原祖違命後所作的預許裏，已有預兆可尋』……」（參閱創三15；依七14）。

根據聖母在救恩史中的特殊位置，聖母敬禮在教會歷史中理所當然地顯得特殊。有關它的特點，將於第二部分中指出。

(2) 聖母敬禮與天主聖三

救恩史是天主聖三進入宇宙與人類歷史中完成的、是父派遣子與聖神完成的。救恩是天主藉着聖子在聖神內的自我通傳，那麼「充滿恩寵」的聖母自然與天主聖三的關係密不可分了。

教宗若望保祿二世「救主之母」通諭的第一部分：「基督奧跡中的瑪利亞」，把新約中降生成人的天主聖子、耶穌基督，與聖母相處的每一時刻，詳細註解（參閱8—24號）。所以敬禮聖母，「同時也可以增加對於基督的崇敬，因爲按照教會現在一再以權威重新強調的永久意旨，『給予婢女的，也與上主有關，給予母親的，也歸還於聖子；獻給母后的卑微敬意，也成爲歸於國王的榮耀』」（勸諭二五）。

與教宗若望保祿二世相映成趣的是教宗保祿六世在「聖母敬禮」勸諭中，幾乎把聖母一生所有重要時刻都與天主聖神的聖化工作相連。無染原罪、貞女懷孕、聖神的宮殿、信望愛的心靈、侍立十字架旁……初期教會的大祈禱（參閱勸諭二六、二七）都是天主聖神出現在聖母身上的神聖時刻。那麼同樣地我們可說敬禮聖母，也是敬禮常常庇蔭聖母的天主聖神。

梵二大公會議稱聖母為「聖父特別寵愛的女兒」（教會53），教宗若望保祿說：聖母「分享那始於永生聖父『愛子』的愛，聖子經由降生而成了她自己的兒子」（通諭10號）。如果一切敬禮，不能不同時是因我們的主耶穌基督，在聖神內歸於聖父，那麼聖母敬禮將更加明顯地歸於聖父了。

(3) 聖母敬禮與教會

「救主之母」通諭的第二部分：「在旅途教會中心的天主之母」，以及第二部分：「聖母中保，分別地一方面把聖母在教會信仰旅程中的臨在自教會誕生一直到今天，細膩地指點出來，另一方面把聖母瑪利亞：教會之母和教會之典型的職務解釋清楚。這一切都與聖母敬禮有關。首先它將明確地決定聖母敬禮在教會所有敬禮中的特殊意義，因為她是母親；這與本文第二部分相連。其次，敬禮應與生活配合，那麼聖母敬禮要求教會的靈修生活以聖母為標準、為模範。末了，聖母廣續臨在於旅途教會中，敬禮聖母該是偕同她，參與基督的逾越奧跡，在聖神內歸向天父。」

根據以上三節，聖母敬禮顯出它的高深與廣闊，這是在救恩史中旅途教會的敬禮；使它注意聖母的特殊位置，而歸光榮於天主聖三；使它依賴聖母，在信仰旅程中實踐基督復活的逾越奧跡；使它效法聖母而以「謝主曲」的精神成為救恩的聖事。

(二) 聖母敬禮的特點

傳統神學爲表達聖母敬禮的特點，提出了新的名詞：「瑪利亞既是天主之母，並且是滿盈恩寵的，她堪受一種特殊敬禮。這一敬禮本質上遜於對天主的崇拜 (Cultus Latriae)，但高於對天使與諸聖的敬禮 (Cultus duliae)。我們可稱這種特殊敬禮爲「超級敬禮」(Cultus hypesduliae)」(奧脫，天主教信理神學上冊，頁三五四，光啓)。這種分類雖然顯出聖母敬禮的自成一格的獨特性，不過好像把她放在存有階梯的中間，引人幻想她是半神半人的怪物。恐怕由於這個缺點，梵二大公會議，並沒有繼續採用。

「教會憲章」第八章承認聖母敬禮，具有絕無僅有的特徵，不過本質上不同於對基督、對聖父及聖神的欽崇禮 (Cult of adoration)；但聖母敬禮特別能促進認識、愛慕、光榮基督，因爲一切都是爲祂而存在，天主聖父「樂意使充分的圓滿定居在祂內」(參閱教會66號)。

總之，由於聖母在救恩史中的特殊位置、她與天主聖三的密切關係、以及她的教會之母與教會之典型的職務，聖母敬禮應當視爲對最爲完美的受造物和最爲完美的被救援者的特殊敬禮。對於這個敬禮的唯一性，我們應遵守大公會議的指示，避免虛妄的誇大 (Maximalist) 和心地的狹隘 (Minimalist) (參閱教會67號)。依我們看來，教會對聖母的敬禮，應當是特殊的，但不必應用量度來比較，而更應顯出聖母的品質、德性與職務。這是對自己信仰生活中的母親之敬禮，怎樣能夠不是唯一的、特殊的呢？

(三) 現代聖母敬禮應有的重要性質

敬禮如同禮儀應當適應時代，配合文化，爲此不能不時有革新。因此敬禮的結構、經文與象徵、歌唱與誦禱都須表達出個性，爲能加深祈禱，推動靈修，甚至培育信友團體。跟隨保祿六世的勸諭，這部分分爲四節：(1)建基於聖經；(2)配合禮儀；(3)有助於合一；(4)合乎女性。末了，也將指出一些應當避免的錯誤（勸諭三十一—三十九）。

(1) 建基於聖經

現代教會根據梵二啓示憲章的精神，要求自聖經取用生命之糧來供給信友，勸告所有信徒，藉多讀聖經學習「耶穌基督的高超知識」（斐三8）。神聖禮儀當充滿天主的言語，祈禱當伴隨着聖經閱讀。爲此保祿六世指出聖母敬禮不能不跟隨這個普遍趨勢。

事實上，聖母敬禮的整個對象，包括救恩計劃，聖母與天主聖三的密切關係、聖母在教會中的職務，因此不難自聖經大量吸取資源；禱詞和聖歌盡可取自聖經。「這也將保證，教友在敬禮上智之座時，也得到天主聖言的光照，並且依照降凡的智慧的熱誠而生活」（勸諭三十）。

(2) 配合禮儀

禮儀是基督大司祭藉着教會向天父所作的崇拜，至於敬禮則是教會仿效禮儀而爲天主子民提供的宗教性的虔誠行動。兩者固有差別，但也須配合。「這些敬禮應依照各禮儀季節與聖禮儀配合。它們從禮儀中得到啓示，而且因爲它的高尚，使得教民都轉向它」（禮儀103）。教宗保祿六世自己認爲實施起來並非易事。

消極方面，教宗認為應當避免兩極，一是刪除所有敬禮，只保持禮儀，這將使教友祈禱生活產生某種真空，一是任憑敬禮泛濫，甚至進入禮儀範圍，這將使基督的禮儀失掉其高峯意義。積極方面，需要牧靈上的敏感與恒心，培育上的觀念澄清與行動分明。

(3) 有助於合一

首先必須澄清，並非所有非天主教的基督信徒，在有關聖母的教理方面，都與天主教不合。其次，即使與天主教在那些教理上不合的派別，對於耶穌的母親並非絲毫沒有特殊的敬意。比如，聖母敬禮在東正教會與英國教會具有相當悠久的傳統。而一般基督信徒根據聖經，自然也敬愛耶穌的母親。

困難是天主教敬禮聖母的教理基礎，的確未被許多教派接受，這是合一途徑中之障礙，有待來日交談與解決。天主教既然根據聖經與傳承，推行聖母敬禮，這非但原則上無損合一精神，甚至有益於基督宗教的合一。但另一方面，教宗保祿六世也承認，在合一運動的新時代中，聖母敬禮必須「同時也要十分慎重，避免過激，免得使其他基督教的弟兄對於天主教的真正道理發生誤解。同樣，教會也希望，任何違反天主教正確作法的敬禮，均予以取締」（勸諭三二一）。

(4) 合乎女性

聖母敬禮以耶穌的母親為對象，但遵照降生之律，聖母如同基督生活在具體的時空之中，必須接受時代與環境的具體文化與生活方式，即使當時的文化與生活方式並非理想，甚至含有若干不合人性的因素。基督的福音奠下人性完全得救的基礎，但必須假以時日，直到末日祂光榮地來臨，「好叫天主成為萬物之中的萬有」（格前十五28）。今日我們跟隨基督，並非指他當時社會的生活方式，而是

他的福音精神。同樣，我們敬禮聖母，並非指二千多年前猶太婦女在時空中的生活方式，而是聖母作為貞女之純潔與獻身，作為母親的愛情與犧牲，作為基督「門徒」的忠誠與勇敢。這一切濃縮為聖母的精神或心靈。

假使有人鑑於聖母的生活方式，與現代生活不合，而以為聖母敬禮落伍，那是不必要的錯誤。更進一步，為了避免對於聖母的誤解，教宗保祿六世要求根據聖經與人學，去發現聖母作為婦女而不失尊嚴，作為貞女而不鄙視婚姻，作為母親（家庭主婦）而又注意救恩大業（參閱謝主曲）。每一時代對於聖母的了解能有差別，但真實的了解，不在自己的時代中發現聖經中聖母的心靈（參閱勸諭三七）。

因此，聖母敬禮常應按照時代中女性的真實渴望，而提出耶穌之母的精神來加以肯定、加以支持。

最後，我們不得不承認，不論在歷史中，或在今天，由於敬禮的情感部分能越過信仰的教理及歷史的真實而產生偏差。比如誇大的提高聖母，猶似女神；熱衷於聖母的顯現，傳播未經教會當局承認的事跡；彌撒禮儀時，逕往聖母像前喃喃禱告……這對聖母敬禮有害無益，牧靈人士不能掉以輕心。

結論：這次聖母學研討會自不同角度來注意聖母敬禮，其實所有其他講題的研討，為神學原則都有關係，因此如果我重覆別的主講的資料，那是難免的。不過有關聖母，神學傳統中早有一句話：De Maria nunquam satis，討論瑪利亞，從來不嫌太多，那麼重覆也是理所當然的了。

回應

宋稚青

由我評論張會長神父的演講，聽衆一定認爲我胆量不小。我自知駉駉不足以撼大樹，我只是從這棵樹上摘菓子來品嚐，至多用刀削一些皮而已。本文是對張神父講前原稿作評論，而在聽完演講後略作補充。

一 在導言部分，張神父稱特別參考了保祿六世一九七四年頒佈的聖母敬禮之勸諭，却未提參考若望保祿二世於一九八七年頒佈的「救主之母」通諭；但是在正文中引證後者反多於前者。這一點小疏忽在張神父演講時已彌補。

二 關於(一)聖母敬禮的整體對象之(2)：聖母敬禮與天主聖三。此段文字分配得相當均勻，對於聖三的每一位皆有等量的陳述，不過，就聖母敬禮的對象說，天主第二位聖子耶穌與聖母的關連更爲密切而豐富。爲此，我認爲，在此段內，加添一些資料，比如，聖母爲「同救贖者」，「救主之母」，不更適宜嗎？

三 關於(二)聖母敬禮的特點。張神父在介紹傳統神學表達聖母敬禮的特點之後，下評語說：「這種分類雖然顯出聖母敬禮的自成一格的獨特性，不過好像把她放在存有階梯的中間，引人幻想她是半人半神的怪物。」這話未免言過其實，有失厚道。我們受過傳統神學培育的人，對聖母從來沒有這種幻想，至論梵二大公會議沒有繼續採用是否由於這個缺點，就難斷定了。

四 關於(三)現代聖母敬禮應有的重要性質。我在研討會前準備評論稿時，認爲張神父的演講宜放

在其它演講之前，作為指導各篇演講的「神學原則」，在討論時有所遵循。果然在每次演講之後，在提出的問題中，都在張神父的演講稿中有解釋。尤其第三節，可說對以前的演講重點多少都觸及到了。這第三節是最好的一節，所提出的「重要性質」有週延性，有啓發性，是推行「現代聖母敬禮」極實用的方向。可惜因為時間不夠，張神父未能在演講中詳加發揮。

輔大神學叢書

25.	24.	23.	22.	21.	20.	19.	18.	17.	16.	15.	14.	13.	12.	11.	10.	9.	8.	7.	6.	5.	4.	3.		
基督信仰的人學	宗徒書信主題介紹	天主教基本靈修學	基督的啟示	白首共此心	基本倫理神學	救恩論入門	病痛者聖事	與天主和好——談告解聖事	聖詠心得	原罪新論	教會本位化之探討	生命的流溢——牧民心理學	箴言——簡介與詮釋	聖事神學	創新生活的心理基礎	絕妙禱辭——聖詠	性愛·婚姻·獨身	約伯面對朋友及天主	神學——得救的學問	保祿使徒的生活、書信、及神學	耶肋米亞先知	福音新論		
谷寒松著	穆宏志著	陳文裕著	張春申著	徐可之著	詹德隆著	溫保祿著	溫保祿著	詹德隆著	黃懷秋譯	溫保祿講述	張春申等著	朱蒙泉著	胡國禎等著	劉賽眉編著	朱蒙泉著	房志榮、于士鐸合譯	金象達著	劉家正等編著	王秀谷等譯	房志榮編著	劉家正等編著	張春申著		
一九〇元	一四〇元	一八〇元	九〇元	一五〇元	一八〇元	一〇〇元	四〇元	四〇元	五五元	五五元	八〇元	八〇元	一二〇元	八〇元	七〇元	八〇元	八〇元	七〇元	四〇元	一〇〇元	五〇元	五〇元	五〇元	

聖母學學會閉幕詞

(民七七年八月十七日)

羅光

兩天的聖母學研討會，我雖然沒有能夠參加，但是六篇論文我都在家裡趕着讀了，我覺得六篇論文從六個角度研究聖母學，可以結成一個系統，對於聖母學的認識，可以有深度的透視。

聖經的聖母學的基礎，從路加和瑪竇的福音中，透視基督降生的奧蹟，明瞭瑪利亞和基督耶穌為母子的關係，又從若望福音，透視耶穌的先有存在，為天主聖言，則更明瞭瑪利亞的身份。這種身份在十字架傍，顯露出來，瑪利亞在救世史中的地位。

瑪利亞的地位，在教會的歷史裡，從初期古羅馬的地窟裡已經表示受信友的敬禮，教父時期的神學開始講瑪利亞為童貞受孕，為天主之母；中世紀神學家因着當時的教會環境，受着回教人和異端的攻擊，大聲提倡對聖母的敬禮和依恃。近世教會訓導權則加深了教會信仰對聖母的重點，梵二大公會議，標明聖母學的途徑，從救世史看聖母，當代神學穩定了聖母敬禮的原則。

從中國文化意識型態看聖母的敬禮，我看重提論文的人的理想，能夠從中國文化意識去研究聖母敬禮，是一條應該走的路，我也鼓勵李修女繼續往前研究。不過我可以指出不必走印度的空，走宇宙論的大母親和大母神的路，但要走儒家生命哲學的路，李修女就是從生死觀念開始。儒家易經最重生命，人的生命在家族中延續，由父母到兒女，父母和兒女的生命結成一體，子女的身體看作父母的遺體。這樣就可以透視瑪利亞和基督的關係，中國古代社會雖是男性社會，然而在家裡則是「男主外，

女主內」，母親在家中的地位很高，兒女一定要孝敬母親，從儒家生命哲學、家庭哲學和孝道哲學的路線，很可以看到聖母的敬禮最適合中國的文化意識。

我也特別感謝史文森牧師，很坦白、很誠懇提出基督敎人對聖母學的意見，雙方不同點頗多，可是相同的點也不少。

在學術會閉幕時，我以舉辦單位——輔仁大學的名義，向提論文、作主席、作評論的諸位，特別致謝。對各位來參加學會的人，當然也表示感激，只可惜來參加的神父不多；因為聖母學不是抽象的理論，而是我們的靈性生活的重要部份。聖母是教會的模型，也就是我們聖職員的模型。

最後我謝謝為這次學術會議工作的人，沒有他們，學術會也不能辦好。

謝謝大家，祝大家多蒙聖母的助佑。

童貞瑪利亞與知識及神修培育

譚璧輝譯

(羅馬教育聖部文件)

序言

1. 「爲慶祝梵二大公會議閉幕廿週年，並確定及推廣大會之決議」而於一九八五年所召開的第二届世界主教會議^①，堅決肯定普世教會「應特別注重梵二大公會議的四個主要憲章」^②，爲能制定計劃，「對文獻的主題有新而深遠的認識，並接受大公會議的決定。」^③

在教宗若望保祿二世的言論中提到，聖母年的意義是「有關大公會議在基督以及教會的奧蹟內，提出至聖童貞瑪利亞，天主之母的說法，推行一種新而更仔細的研究。」^④

基於以上的訓示，公教教育聖部向神學院教授、修士，以及其他教會研究中心發表此通函，目的爲提供對至聖童貞的一些反省，並強調對納匝肋的瑪利亞的認識、研究、及敬禮不限於在聖母年內，而應是永久性的，因爲童貞聖母的價值及使命是永久性的。天主之母是「啓示的一部份」「她母性的臨在」常貫穿於教會的生活中^⑤。

一、童貞瑪利亞：信仰及教會生活的基本信條

聖母道理的豐富內涵

2. 信理及神學歷史都證明教會對童貞瑪利亞的信仰，並時時注意她在教恩史中所負的使命。在一些新約著作中及宗徒時代之後的作者的著作中已明顯看出對瑪利亞使命的注意。

表達信仰的早期信經，以及日後君士坦堡大公會議（三八一年）厄弗所大公會議（四三一年），及加采東大公會議（四五二年）所頒佈的信條，都證明對基督是眞天主又眞人的奧蹟是逐漸認識的，同時，也漸漸發現在降生奧跡中瑪利亞的角色，此一發現，導引瑪利亞天主之母性及童貞之母性，二者在信理上的定義。

廿個世紀以來，教會都在注意納匝肋的瑪利亞，並以許多文件講論她的受造。在此，我們只引用較近代的一些文件，但是，並不低估早期歷史中有關聖母學繁花似錦的反省性作品。

3. 讓我們回憶幾位前任教宗的通諭及大公會議文獻在信理上的重要性，即是：教宗比約九世頒佈的 *Ineffabilis Deus* 通諭（一八五四年十二月八日），教宗比約十二世頒佈的 *Munificentissimus Deus* 通諭（一九五〇年十一月一日），及梵二教會憲章（一九六四年十一月廿一日），其中第八章對天主之母道理的說明是最豐富及最具權威性的，亦是歷屆大公會議無法相比的。此外，具有科學及牧靈意義的文件有 *Professio Fidei*（一九六八年六月卅日），*Signum Magnum*（一九六七年五月十三日），教宗保祿六世的 *Marialis Cultus*（一九七四年二月二日）以及教宗若望保祿二世發表的「救主之母」通諭（一九八七年三月廿五日）。

4. 有幾項極具影響力的運動也值得記住，它們在許多方面，以及從不同觀點使人對童貞瑪利亞的本人感到興趣，並且對教會憲章的撰寫有相當程度的影響；聖經運動強調在講論天主之母的角色時，聖經的首要性，此運動與啓示的聖言確實是一致的；教父運動使聖母學與教父的思想有所聯繫，

因此聖母學植根於教會傳統的理論能爲人接受；教會學運動對於再研究並加深認識瑪利亞與教會的關係上，有極多的貢獻；傳教運動漸漸發現納匝肋瑪利亞的價值，她是第一位接受福音者（參閱路一26—38），也是第一位傳播福音者（參閱路一39—45），在獻身於傳播喜訊上，她是靈感的泉源；禮儀運動開創了對不同禮儀的研究，並根據教會文件，制訂對「至聖童貞、我主天主耶穌基督之母」的虔敬敬禮儀式⑥；教會合一運動使所有基督信徒在啓示的根源裡更透澈了解至聖童貞瑪利亞的人性，更正確認同孝愛聖母的神學基礎。

梵二有關聖母的教導

5. 教會憲章的重要性在於它在基督的奧蹟和教會的奧蹟的上下文中，對至聖童貞的信理作了綜合及有系統而確切的說明。因此，大公會議：

——聯合教父的傳統，該傳統以教恩史爲一切神學思想的典範。

——強調天主之母在我們的信仰及整個神學裡並非外圍人物；相反的，因着她密切參與救恩史，「她以某種方式結合並在她內反映信仰的中心真理。」⑦

——對於由不同立場處理聖母的事件，明確提出共同的理想。

A 與基督奧蹟的關係

6. 根據大公會議的教導，瑪利亞與天父的關係，在於她與基督的關係上。「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人……使我們獲得義子的地位」（迦四4—5）⑧因此，天主的婢女瑪利亞，「接受天主聖言於其身心之內，因着恩寵成爲天主之母」⑨。有鑑於此獨特的使命，天主聖父保護她不受原罪的沾染，使她充滿天上的恩賜，並且在她上智的安排中，「願意因着預選之母的同

意，而帶來聖子的降生。」¹⁰

7. 大公會議藉着說明瑪利亞參與救恩史，而由多方面解釋至聖童貞與基督的關係：

「她是「救贖工程中最豐美的果實」¹¹，「因着她聖子的功勞，天主以最崇高的方式拯救她」¹²，因此，教父、禮儀、教會訓導在恩寵的次序上稱她為「她聖子的女兒」¹³。

「她是母親，她以信德接受天使的信息，藉着聖神的能力，不需要人的參與，在她童貞的胎內，懷孕了天主之子；她生育祂、養育祂、教育祂」¹⁴。

「她是忠實的婢女，「完全獻身於她的兒子和她兒子的工作。」¹⁵

「她是救贖者的合作者：「她懷孕、生產，並養育了基督。在聖殿裡，她把祂獻給天父，當祂死在十字架時，她與祂一起受苦。她以自己的服從、信德、希望、熱愛與救主合作，恢復人靈的超性生命。」¹⁶

「她是門徒，當基督宣講「天國是超過血肉關係時，她受到稱讚（參閱谷三35；路十一27—28），基督也宣稱聽了天主聖言默存心中，並忠實實行的是有福的（參閱路二19，51）」¹⁷。

8. 在基督的光照下，我們也可以看到瑪利亞與聖神的關係：「她是聖神的某種新本質及新受造物」¹⁸，並且在特殊方式下，是祂的聖殿¹⁹；藉着同一聖神的力量（參閱路一35），她在自己童貞母胎內懷孕了天主聖子，並將耶穌基督帶給世界²⁰。在她拜訪表姐時，默西亞的恩賜藉着她而流露出來，麗莎表姐充滿聖神，以及未來前驅者的喜悅（路一41）。

她對聖子的允諾充滿信心（參閱路廿四49），她與門徒一起祈禱；我們看見瑪利亞與他們一起耐心的一同祈禱，「祈求聖神的降臨，而當她在領報時已充滿了聖神」²¹。

B 與教會奧蹟的關係

9. 對基督，以及對教會而言，天主自永恒便願意：

——由於納匝肋的瑪利亞特有的恩寵，以及她在基督奧體內特殊的地位，她成爲教會內卓越的成員²²；

——由於她懷孕了教會之首——基督於她的童貞胎內，因此她是教會的母親²³；

——教會是純潔的，與其淨配基督結合，教會是天主子民的母親²⁴，因此，瑪利亞是教會的象徵；

——在實行信、望、愛三德上²⁵，以及在使徒工作方面²⁶，她是教會的典範；

——藉着她多重的代禱，繼續爲教會獲得永恒救援的恩賜。由於她的母愛，她照顧她聖子在旅途上的兄弟姐妹們。因此，教會給予至聖童貞不同的名銜，諸如：代禱者、協助者及中保²⁷；

——肉身與靈魂同升天堂，她是「末世的預象及教會的第一朵花」²⁸，「這是她自己滿心渴望及期盼的」²⁹，在瑪利亞身上，可以找到「確切的希望與安慰的標記」³⁰。

梵二之後聖母道理的發展

10. 大公會議閉幕後的幾年裡，教廷，多次主教會議，以及著名學者，都在努力解說大公會議的教導，並答覆各方提出的問題，對天主之母提供新而有力的反省。

對聖母學的再覺醒，宗座訓言「敬禮聖母」及「救主之母」通諭都有特殊的貢獻。

在此無法將大公會議之後對瑪利亞所做的種種反省，全部列出。然而列舉其中幾項，似乎也能有些助益，並能激勵進一步的研究。

11. 釋經學已經爲聖母學打開了新的前途，學者專家對新舊約相接時期的文學投下前所未有的注

意。舊約中的某些章節，新約中的路加福音及瑪竇福音有關耶穌童年的記載，若望默示錄中的一些部份，都已成爲繼續研究的對象，其結果是更鞏固了聖母學的聖經基礎，並使其主題的內容更爲豐富。

12. 在信理神學的範圍裡，聖母學的研究對梵二之後有關信理的辯論有些貢獻：討論原罪（無原罪始胎信理），聖言降生（童貞受孕的信理，天主之母信理），恩寵與自由（瑪利亞在救援工程的合作），人的終極命運（聖母升天信理）。我們需要對促成這些信理的歷史背景，所用的文字有批判性的研究；並在釋經學的發現之下、傳承的正確了解之下、人類科學所提出的問題之下，及一種無理論基礎的辯駁之下來了解這些信理。

13. 聖母學的研究對於與敬禮至聖童貞有關的難題極有興趣。對於該敬禮的歷史根源^{②③}，其信理基礎，其在「一個基督徒敬禮」^{②④}中的地位都已有研究，並詳估其禮儀性的表達，其對聖母表達孝愛的多種方式，以及它們二者間相互關係的更深入的認識。

14. 聖母學特別注意大公主義。爲了顧及東方禮的基督教會，教宗若望保祿二世曾強調「藉着敬愛及讚美天主之母，天主教、東正教及東方禮的古代教會感到彼此深深的聯合爲一」^{②⑤}；有大公主教之稱的德米屈一世曾提出「幾世紀來，我們這兩個姐妹教會從未停止對至聖天主之母至尊人性的敬禮」^{②⑥}，他繼續說：「爲全面建立我們教會與教會之間的共融：在我們教會之間的神學交談上，聖母學該佔重要的地位」^{②⑦}。

有關改革的教會，與他們交談及互相了解，已成爲梵二之後時代的特色。數世紀以來彼此之間的不信任，已到此結束，並且在信理的地位上已邁上進一步的認識及相互尊重的階段；也開創許多共同研究的風氣。因此，至少在某些情況中，了解因「忽略」瑪利亞在教會生活中的人性而造成的危險，

及持守啓示資料的必要性，都已具有可能性³⁶。

這幾年內，在宗教相互研究及交談的行動中，聖母學已經研究了猶太主義，它是「熙雍女兒」的來源。聖母學也研究了回教，在這個宗教裡，瑪利亞被尊爲基督的母親。

15. 梵二之後的聖母學再度重視人類學。歷任教宗曾不斷稱頌瑪利亞是人與天主自由合作的最高表現，「天主在其聖子降生爲人的崇高事蹟上，把自己交付給一個女人的自由行爲中」³⁷。

綜合信仰與人類學的知識，當此二者將注意力轉向納匝肋的瑪利亞之時，我們能更透徹了解童貞瑪利亞是福音最高歷史實現³⁸，此外，藉着她的自我控制，她的責任感，她對別人及對服務精神的開放，她的力量及她的愛，從人性層面來看，她也是達到完全自我實現的女性。

例如，所提出的必要性如下：

——提出童貞瑪利亞的人性事實與現代人的關聯，強調她是一位歷史人物——一位謙遜的猶太少女的事實。

——闡揚瑪利亞的永久及普世性的人性價值，如此，對她的講論，能爲對人的講論帶來一些光明。在這種上下文，「瑪利亞與婦女」的主題，已經提到了許多次，但是却受到許多不同觀點的影響，在獲取辛勞所結的果實之前，還有一條漫長的路；並且還要等待進一步的發展。

16. 來自新觀點的新思想及研究方法已經出現在梵二之後的聖母學中：聖神與瑪利亞的關係；聖母道理本地化的困難與恭敬聖母的方式；透過美的價值，好能在對瑪利亞的知識上有進展，並認識童貞瑪利亞具有激發文學及藝術達到高表現的能力；發現瑪利亞與我們這時代一些急迫牧靈需要的關係（墮胎、窮人優先、宣講聖言……）；再評估「基督門徒生活中的瑪利亞幅度」的價值³⁹。

教宗若望保祿二世「救主之母」通諭

17. 隨着牧職憲章及梵二閉幕後所發表的教會訓導文件之後，便是教宗若望保祿二世所頒佈的救主之母通諭，此通諭肯定基督論及教會論對聖母學的看法，而聖母學的內容亦有擴大其範圍的必須。

對於麗莎向聖母的讚嘆：「那信了由上主傳於她的話必要完成的，是有福的」（路一45）作了長期的默想之後，教宗仔細的研究童貞瑪利亞「英雄般信仰」的豐富內容，他認為這「英雄般的信仰」是「為我們開啓瑪利亞內在真實一面的鎖匙」④①，他根據兩條思想路線——即一為神學的，一為牧靈與靈修的——來說明在信仰的旅程上，童貞瑪利亞「母性的臨在」。

——童貞瑪利亞積極的臨在於教會的生活中：在其開始之時（降生奧蹟）；在其建立之時（加納婚宴、十字架下）；在其顯揚之時（聖神降臨的奧蹟）。她鮮活的臨在於教會歷史中，是「旅途教會的中心」④②，發揮多重的作用：在恩寵的生命中，她是誕生信友的合作者，她是跟隨基督的模範，她是「母性的中介」④③。

——耶穌臨終的託付（參閱若十九25—27）建立了教會與瑪利亞極密切的關係。主基督的遺言已經將瑪利亞的形像加在教會的象貌上了，加在旅途教會子女的身上，及教會牧靈活動上；教宗還說在每一位基督弟子的靈修生活中，都應承繼一種「瑪利亞的幅度」④④。

「救主之母」文件可視為瑪利亞的母性及積極臨在於教會生活中的通諭④⑤；她臨在於信仰的旅程中，在對主的敬拜中，在傳播福音工作中，在相似基督的過程中，在合一運動的堅忍工作中。

聖母學對神學研究的貢獻

18. 神學歷史顯示，對童貞瑪利亞奧蹟的了解，有助於對基督的奧蹟，教會的奧蹟及人類使命奧

蹟的更深入了解^④。同樣，童貞瑪利亞與基督、與教會、與人類密切的相連，意謂着基督的真理、教會及人類的真理光照了納匝肋瑪利亞的真理。

19. 其實，在瑪利亞身上「每件事都與基督有關」^④。「唯有在基督的奧蹟中，她的奧蹟才能清晰顯明」^④。教會愈加深對基督奧蹟的重視與喜愛，愈能了解救主之母的獨有尊嚴性，以及她在救恩史中的角色。但是在某種範圍內，從反面來看也是真實的：瑪利亞是「基督奧蹟最特殊的見證」^④，教會藉着她已經更深刻了解基督放棄「天主之子」（路三38；參閱斐二5—8），而在瑪利亞胎中成為「亞當之子」（路三38）的奧蹟，並且已更清晰認識「達味之子」（參閱路一32）的歷史根源，祂在希伯來人民中的地位，祂在「雅威的窮人」中的身份。

20. 有關瑪利亞的一切——殊恩、使命、目標——在實質上也與教會的奧蹟密切相關。當我們愈了解教會的奧蹟，瑪利亞的奧蹟也就愈清晰。當教會默觀瑪利亞時，它便認清了自己的來源、本質，在恩寵上的使命、以光榮天主為目的，以及必須走過的信仰旅程^④。

21. 最後，瑪利亞的一切都與人、與時代、與地方有關。她具有普遍及永久性的價值。她是「我們真正的姐妹」^⑤，「因為她是亞當的後裔，在對救援的需要上，她是全人類中的一員」^⑤。她沒有使今天人類的期望落空，因為她是「基督最完美的跟隨者」^⑤，是最健全的人，她是豐富的靈感永不涸竭的泉源。

瑪利亞是主的門徒最好的象徵：她全心、全靈、全意，藉着基督，在聖神內，以虔誠孝愛的奉獻之心，向超越的天主開放，藉着辛勤的服務他人而生根於歷史中。

教宗保祿六世寫道：「默觀福音中的插曲以及至聖童貞瑪利亞在天主之城中已擁有的事實，可感

到她爲現代人提供了寧靜的遠景及再保證的言詞。現代人常被痛苦與希望所分裂，被自己的有限擊敗，心中充滿煩惱與紛亂，面對死亡時，徬徨無主，在渴望獲得朋友時受到寂寞的威脅，成爲無聊與厭惡的犧牲者。她顯示出以希望戰勝痛苦，以友誼勝過孤獨，以平安克服焦慮，以喜悅及美麗勝過無聊與厭惡，以永恆的憧憬代替世間的幻影，以生命得勝死亡。」⁽⁵³⁾

22. 「在衆信徒中，她如同一面鏡子，反映天主奇異的作爲」⁽⁵⁴⁾將此詳加解說，是神學的任務。因此，聖母學的崇高及重要性來自基督論的崇高與重要性，也具有教會學與聖神學的價值，超性人類學及末世論的意義；聖母學與上述各種神學有密切的關係。

二一、童貞瑪利亞與知識及神修培育

對聖母學的研究

23. 本文第一部份已說明聖母學與信理及牧靈之間密切而積極的關係。然而聖母學的研究應與不斷產生的牧靈困難，及對此困難的注意一同進行，注意嚴謹的研究，按照科學的標準進行。

24. 大公會議表示：「神學以寫成文字的天主之言爲依據，並以神聖的傳統爲其主要及永久的基礎。神學在信仰的光照下，詳細研究儲藏在基督奧蹟內的一切真理，天主之言常使它堅強穩固，並充滿活力」⁽⁵⁵⁾。因此，研究聖經該是聖母學的重要部份⁽⁵⁶⁾。

25. 再者，研究傳承是研究聖母學的基本要素，因爲，誠如梵二所說的：「傳承與聖經形成了全部天主聖言，它已經被交託於教會手中」⁽⁵⁷⁾。研究傳承能使我們看到，在不同形式的禮儀裡及教父的作品中，對瑪利亞的讚頌及著作，無論在質與量上，都是極爲豐富的。

26. 必須在教會當局指導下，以最有效的方法及最可信的批判標準來研究聖經與傳承，因為「正確解釋天主之言——無論是以文字記載、或代代相傳——的職責只委託給當代的教會訓導當局」⁵⁸。這種研究也應該互相整合，並且藉着對人類學及人類科學的可靠知識，使這種研究更穩固有力。

聖母學的教導

27. 教會考慮童貞瑪利亞在救恩史及天主子民生活的重要性，並且在梵二大公會議及數位教宗的立即推行對瑪利亞的重視之後，如果聖母學的教導仍不為人知，這的確是不可思議的：因此，在修院及神學院的課程中，聖母學該有其適當的地位，是必須的。

28. 教聖母學在於有系統地陳明，該是：

a 有機的：聖母學很適當的放入神學課程的研讀計劃中。

b 完整的：在全部救恩史中來看童貞瑪利亞，即是在她與天主的關係；與基督、降生成人的聖言、救主及中保的關係、與聖神、生命的聖化者及給予者的關係、與教會、得救的聖事的關係，與人的來源、人在恩寵生命中的發展、人最後的光榮的關係上來看她。

c 適合的：聖母學適合各種型態的機構（宗教文化中心、修院、神學院……等）；適合各階段的學生；適合未來的司鐸及聖母學的教授，教區聖母敬禮的推行者，負責修會生活的培育者；慕道者，講道者，願意加深對瑪利亞的認識的人。

29. 因此，對於聖母學講授要避免片面解釋瑪利亞的形象及使命，這種講解方式有損於她的奧蹟的全貌。健全而正確的教學能激勵人作更深的研究，在研討及碩士與博士論文中，研究啓示及教會文件的來源。聖母學研究也能由科際教學中獲得助益。

30. 因此，每一個神學中心按照其特性，應在其課程安排中包括聖母學，這是必須的，並由合格的聖母學教授執教。

31. 關於最後這一點，須注意宗座為教會大學及學院所頒佈的章程 *Sapientia Christiana* (一九七九)，其中提及神學碩士及博士班時，有聖母學的專門研究。

聖母學與牧靈服務

32. 一如每門神學課目，聖母學對牧靈生活亦有其可貴的貢獻。「聖母敬禮」肯定的表示，將至聖童貞的敬禮，附屬於對至聖救主的崇拜，但與它有關聯，能產生很大的牧靈效用，並為革新基督徒生活貢獻一股力量^⑩。在福音傳播工作上，聖母學也有其貢獻^⑪。

33. 對聖母學的研究，教導及牧靈服務都朝向推動正確的聖母敬禮及對聖母的孝愛，這應是每一位基督徒生活的特質，尤其該是那些致力於神學研究者及準備晉陞鐸品者的生活特質。

公教教育聖部請修院教師注意培養修士對聖母正確的孝愛的必要性，將有一天，他們要成為教會牧靈生活中的主要工作者。

梵二大公會議認為修士具有深度的神修確有其必要，大會推薦修士「應該孝愛並光榮至聖童貞瑪利亞，當耶穌基督身懸十字架上垂死之時，將她如同母親一般的賜給了祂的門徒」^⑫。

為此，聖部配合梵二大會的思想，已多次強調孝愛聖母在修士培育過程中的價值。

——在司鐸培育的基本方針中，聖部要求修士「對基督之母、童貞瑪利亞應有熱忱的愛，她曾以特殊方式，參與救贖工作」^⑬。

——在一封有關修士神修培育的傳閱函件中，聖部表示「沒有比真正聖母敬禮更好的敬禮了，全力

效法她的芳表，引人進入信仰的喜悅中」⁽⁶⁴⁾，對願意以畢生精力繼續實踐信仰的人而言，這是極重要的。

教會法典建議有志於鐸品的修士該敬禮至聖童貞瑪利亞，藉着孝愛聖母所獲得的滋養，使他們能得到祈禱的精神，並使他們的聖召得以穩固⁽⁶⁵⁾。

結 論

34. 公教教育聖部希望藉本函再切實認定有必要為修士及所有教會研究中心提供聖母學的培育，內容包括研究、敬禮及生活方式。

a 有關教會對童貞瑪利亞的信理，他們應有完全並正確的認識，這些知識能幫助他們分別真與假的敬禮，分辨正確的信條與已經變形或變質的道理；最主要的是為他們打開瞭解並默觀基督光榮之母的超絕美麗的門路。

b 他們應在心中培養對救主之母及人類之母的真誠之愛，這種愛表達於虔誠的敬禮上，並誘導人「效法她的德行」⁽⁶⁶⁾，而最重要的是決心獻身於度天主誡命的生活並奉行祂的旨意（參閱瑪七21；若十五14）。

c 藉着演講、寫作及榜樣，他們應培養將對聖母的真愛通傳給基督信徒的能力，如此，他們對聖母的孝愛能得以促進及培養。

適當的聖母學培育能產生無數的益處，信仰的熱忱及獻身於研究都能和諧的組合於其內。

——從知識層面而論，由於「對瑪利亞的真理」的了解，因而更了解有關天主、人、基督、教會的真理。

——從神修層面而論，這種培育將幫助基督徒歡迎耶穌的母親來到他心中，並「請她進入他的內在生命中」⑥7。

——從牧靈層面而論，在信仰基督的人群中，大家能強烈的感受到吾主之母是天主恩寵臨在於我們之中的記號。

36. 研究聖母學的主要目的是獲得正確的聖母靈修，及基督徒靈修的基本觀點。當基督徒走在「達到基督圓滿年齡程度」的道路上時（弗四13），漸漸知道天主教在救恩史及教會生命中託付給童貞瑪利亞的使命，他視她為「母親及精神生活的導師」⑥8，爲了要以他的生命表達福音的信息，尤其是愛的誠命（參閱若十五12），他與她一起，在降生與復活的光照下，藉着基督，在聖神內，在他最深的存在中，烙下走向天主的決定。

一九八八年三月廿五日發自羅馬

NOTES

- (1) SYNODUS EPISCOPORUM, Ecclēsia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis (Civitas Vaticana 1985) I, 2.
- (2) Ibid., I, 5.
- (3) Ibid., I, 6.
- (4) IOANNES PAULUS PP. II, Litt. Enc. Redemptoris Mater (25 Martii 1987) 48: AAS 79 (1987) 427.
- (5) Cf. Ibid., 1. 25
- (6) Missale Romanum, Prax Eucharistica I, Communicantes
- (7) Lumen gentium, 65.
- (8) Ibid., 52.
- (9) Cf. ibid., 53.
- (10) Ibid., 56.
- (11) Sacrosanctum Concilium, 103.
- (12) Lumen gentium, 53.
- (13) Cf. Concilium Toletanum XI, 48: DENZINGER - SCHÖNMEYER, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Barrinone 1976) 536.
- (14) Cf. Lumen gentium, 57. 61.
- (15) Ibid., 56.
- (16) Ibid., 61. Cf. ibid., 56. 58.
- (17) Ibid., 58.
- (18) Ibid., 56.
- (19) Cf. ibid., 53.
- (20) Cf. ibid., 52. 63. 65.
- (21) Ibid., 59.
- (22) Ibid., 53.
- (23) PAULUS PP. VI, Allocutio tertia SS. Concili periodo exacta (21 Novembris 1964): AAS 56 (1964) 1014-1018.
- (24) Cf. ibid., 64.
- (25) Cf. ibid., 53. 63. 65.
- (26) Cf. ibid., 65.
- (27) Cf. Lumen gentium, 62.
- (28) Cf. Lumen gentium, 68.
- (29) Sacrosanctum Concilium, 103.
- (30) Lumen gentium, 68.
- (31) Six International Marian Congresses, organized by the Pontificia Accademia Mariana Internazionale, held between 1967 and 1987, systematically studied manifestations of Marian piety from the 1st to the 20th centuries.
- (32) PAULUS PP. VI, Adh. Ap. Mariæ cultus (2 Februarii 1974) Intr.: AAS 66 (1974) 114.
- (33) Redemptoris Mater, 31.
- (34) DIMITRIOS I, Homily given on 7th December 1987 during the celebration of Vespers at St. Mary Major (Rome): L'Osservatore Romano (7-8 December 1987) 6.
- (35) Ibid., 6.
- (36) The Ecumenical Directory provides guidelines for a Mariological forma-

tion which is attentive to ecumenical needs: SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVRNDAM, Spiritus Domini (16 Aprilis 1970): AAS 62 (1970), 705-724.

- (37) Redemptoris Mater, 46.
- (38) Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (PUEBLA 1979), La evangelización en el presente y en el futuro de America Latina (Bogotá 1979) 282.
- (39) Redemptoris Mater, 45.
- (40) Ibid., 19.
- (41) Title of part II of the Encyclical Redemptoris Mater.
- (42) Title of part III of the Encyclical Redemptoris Mater.
- (43) Cf. Redemptoris Mater, 45-46.
- (44) Cf. ibid., 1. 25.
- (45) Cf. Lumen gentium, 65.
- (46) Marialis cultus, 25.
- (47) Redemptoris Mater, 4; cf. ibid., 19.
- (48) Ibid., 27.
- (49) Cf. ibid., 2.
- (50) Marialis cultus, 56.
- (51) Lumen gentium, 53.
- (52) Marialis cultus, 35.
- (53) Ibid., 57.
- (54) Redemptoris Mater, 25.
- (55) Dei Verbum, 24.
- (56) Cf. ibid., 24; Optatum totius, 16.
- (57) Dei Verbum, 10.
- (58) Cf. ibid., 10.
- (59) This Congregation has been pleased to note the dissertations for the licence or doctorate in theology which have treated Mariological themes. Persuaded of the importance of such studies and desiring their increase, in 1979 the Congregation instituted the "licence or doctorate in theology with specialisation in Mariology" (cf. IOANNES PAULUS PP. II, Const. Ap. Sapientia Christiana (15 Aprilis 1979) Appendix II ad art. 64 "Ordinationum", n.12; AAS 71 (1979) 520). Two centres offer this specialisation: the Pontifical "Marianum" Faculty of Theology in Rome, and the International Marian Research Institute, University of Dayton, Ohio, U.S.A., which is linked to the "Marianum".
- (60) Marialis cultus, 57.
- (61) Cf. Sapientia Christiana, 3.
- (62) Optatum totius, 8.
- (63) CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (Romae 1985) 54 e.
- (64) ID., Circular letter concerning some of the more urgent aspects of spiritual formation in seminaries, II, 4.
- (65) Cf. Codex Iuris Canonici, can. 246 §3.
- (66) Lumen gentium, 67.
- (67) Redemptoris Mater, 45.
- (68) Cf. Marialis cultus, 21; Collectio missarum de b. Maria Virgine, form. 32.

← 下一篇請自 598 頁開始閱讀

THE PROTESTANT POSITION REGARDING THE VENERATION OF MARY

*Rev. Allen J. Swanson
Fu Jen University
August 16-17, 1988*

INTRODUCTION

It is a great honor to share with my esteemed colleagues, friends, brothers and sisters in Christ from the Catholic community in Taiwan. I do not feel deserving of the honor you have given me, much less do I feel qualified to represent the Protestants of Taiwan, or any other place for that matter. I doubt if even many Protestants in Taiwan would agree to let me represent their thinking on such an important subject as this one!

How do I approach this subject as a Protestant? What do other Protestants think of this subject? In reflecting on the topic, I realized that we Protestants have strong feelings on this subject. However, when I tried to locate some books or articles on the subject, I was struck by the fact that there just are not many Protestant articles written on this topic. I think this fact tells us at least two things about our position.

1. Protestants have always tended to strongly react negatively to any suggestion of a special role for Mary. There is little ground for conversation between many Protestants and Catholic regarding this issue. Protestant reluctance to even discuss the subject is generally due to what they perceive to be the "centrality" of Marian doctrine and devotion within Roman Catholicism and what often appears to be an excess that slips into distortion. Catholic theologian Tambasco rightly observes that Protestants fear such an emphasis on Mary can "pave the way for further dogmas on Mary's co-redemption and mediation, whereby Christ will be displaced as unique mediator of salvation". (54)

This explains why many Protestants show a great deal of uncertainty about the importance of Mary. While most are aware of an extremely exalted position Catholics have given her, few can explain the background to such a tradition. Those who have researched the subject recognize a fair amount of tradition that supports our fear. Most of us are somewhat aware of the 1950 "Munificentissimus Deus" when Pope Pius XII announced the doctrine of the bodily assumption into

heaven. When Pius XII noted that Mary is "there to reign as Queen at the right hand of her Son", and place her as a "Mediatrice" to mediate between us and God, Protestants understandably become very, very nervous!

This nervousness is not hard to understand given some past declarations concerning Mary. The previous and following Catholic affirmations all serve to underline our concern. Pope Pius IX once stated that "God has committed to Mary the treasury of all good things, in order that everyone may know that through her are obtained every hope, every grace and all salvation. For this is His will, that we obtain everything through Mary." (underlinings mine). Or, consider our response to Pope Pius XII's words when he wrote in 1953 that "It is the will of God that we should have nothing which is not passed through the "hands of Mary." Such theology is frankly quite foreign to the experience and thinking of Protestants.

2. The second basic fact about the Protestant position on Mary is that most of us, unfortunately, simply do not think much about Mary. Once a year she shows up as a shadowy figure on Christmas cards and in Christmas plays. The rest of the year she is a victim of simple neglect. In our attempt to bend over backwards to avoid excesses of veneration, we have all but abandoned Mary.

I say "unfortunately", because Mary deserves better treatment than most Protestants have given her. I suspect we would have done her better had we not been exposed to so much of what we viewed as excesses within the Catholic tradition.

My own preparation for this paper confirms in part what Catholic Lawrence writes: "The position of the Mother of Jesus in Catholic belief and practice is often misunderstood not only by Protestants but by many Catholics as well" (151). I was on the one hand struck by the variety of Catholic opinions concerning the role and function of Mary in Catholic faith. On the other hand, I also came to a new appreciation of the complexity of this question and of the diversity even with your own tradition to differ on many points. This paper has helped me to better understand why Mary has played such an exalted role within your tradition. I would prefer to believe that on both sides of the theological fence, we have much to learn from one another.

I. MAJOR DIFFERENCES BETWEEN PROTESTANTS & CATHOLICS

One could approach this subject from a variety of perspectives. Some defend the veneration of Mary because she supplies the

Church with an understanding of the feminine virtues of God. Some feminists point out that in male-dominated cultures, Mary is a health corrective to male chauvinism. Sociologically, Mary provides meaning and identity for all women. Many see her as a significant model for today's women.

Theologically, Mary personifies the qualities of the Trinity fundamental to salvation, i.e., mercy, compassion, love, intercession, acceptance. Mary could be called the "human face" of the Godhead. But Protestants rightly fear that in offering such "correctives", we are in danger of incorporating her into the Godhead in a way that could approach idolatry... no matter how we attempt to defend it theologically.

There are four basic doctrines regarding Mary that cause Protestants to stumble concerning the role of Mary. These four doctrines, and our reason for differing are, briefly:

A. The Immaculate Conception. Theologians seem to agree that such an idea did not begin to find its way into the church until about the 7th century (Lane:210). Protestants see no scriptural basis for the sinlessness of Mary. Some suggest that the 1854 "Ineffabilis Deus" pronouncement was a test case put forward for papal authority. It is said that in the 1854 pronouncement, Pius said, "Hail Mary, thou art immaculate," and in 1870 Mary replied, "Hail Pius, thou are infallible" (Lane 211).

Kantzer points out another difficulty this dogma presents to Protestants. If Mary was not worthy to be the mother of sinless Jesus unless she was free of a sinful nature, then cannot the same be said about her mother, grandmother, and so on? (20). At what point do we draw a line on such logic?

B. Perpetual virginity. Here we also have a fundamental difference since most Protestants take Scripture at its face value. Matthew 1:24-25 says that "Joseph knew her not until she had borne a son." Protestants mainly believe that means Mary's virginity ended after the birth of Jesus. Passages referring to Jesus' brothers and sisters are also seen as evidence that Jesus did in fact have other members in His family. Again, we face here a fundamental difference in understanding of the role and authority of the Word of God versus historical tradition.

The role of Mary in the New Testament and early church fathers was the subject of a major Catholic-Lutheran study. The results were published in 1978 entitled Mary in the New Testament. The study also probes New Testament and early church documents regarding this question of Mary's perpetual virginity. Their

general consensus was that this doctrine grew as a change occurred with the advance of ascetic tendencies. They agreed that early creedal statements are ambiguous on this question (Brown: 273). Catholic theologian Tambasco notes that some see this doctrine as a development that saw celibacy as a way of perfection and marriage as somehow inferior (24). Such a view reflects a poor view of sexuality that associates sexual relations with sin or with original sin.

C. The Assumption of the Virgin Mary is closely related to her supposed sinlessness and is also a major stumbling block, especially since it became dogma in the Church only in 1950. Again the Catholic Lutheran study found that this doctrine "has left no trace in the literature of the third, much less the second century" (Brown: 266). They also noted that the actual development of this tradition is linked to the expansion of Marian devotion in later centuries.

D. Perhaps the phrase that has been most difficult for Protestants to accept is that of Mary, the "Mother of God". Theological problems abound with this doctrine. For example, one could ask how it is possible for a finite woman to be the mother of He who is infinite?

Well known Protestant theologian Jaroslav Pelikan points out that although the term "theotokos" was in wide use by the 4th century, such terms originally had to do with the church's conflict with Gnosticism and served as proof for the reality of the humanity of Jesus. It was originally intended as a Christological statement. The term gained in importance in the church's conflict with Nestorius and his theology of the indwelling Logos.

Mary was first officially recognized as "Theotokos" at the Nicea Council in Ephesus. Some Catholic feminists and theologians point out that Ephesus was also the city of Artemis, the other goddess of the Ephesians. Thus, some believe that Mary came to replace Artemis in the popular piety of these Christians (Tambasco: 79-80). Interestingly, Chilson in his contemporary book Catholic Christianity, makes only a passing reference to this important dogma. He rather notes it was a term used to protect the person of Jesus from being split into two persons, and thus "Mary is declared to be the full mother of Jesus..." (225). Only once does he use the term "Mother of God". "Such a title", notes Chilson, "originally referred more to Jesus than to Mary. Only as the cult of the Virgin developed did it become a focus for further reflection upon the figure of Mary" (ibid).

Rightly understood, the term is not without value. Both Luther

and Calvin defended its usage. Luther incorporated it into the two Confessional Statements. In one sense, the term is faithful to the Scripture in that it affirms the full deity of His who was born of Mary. Yet, such a concept is full of potential abuse. "Mother of God", a title intended to stress Christ's full humanity, came to be taken quite literally. It does no good to argue that theologians understand the fine distinctions. Popular piety pays no such attention to theological details. For many, Mary simply became a female goddess, Co-redemptrix, Mediatrix. Just as female images seem to capture public fancy more than male ones, so also the masses exalted Mary as the Queen of Heaven and Dispenser of all Graces. She became the one before whom "every knee should bow, every tongue confess." Protestants have strongly believed that such titles not only dishonor the Savior, they also violate the humble Mary herself.

II. MARY AS A MICROCOSM OF PROTESTANT-CATHOLIC DIFFERENCES

The Protestant-Catholic differences over the question of Mary could perhaps be viewed as a microcosm of the issues that have separated us since the Reformation. I am encouraged however at the progress both camps have made since Vatican II to close these gaps. What are some these basic issues?

A. The nature of salvation. Lawrence rightly points out that the crucial issue raised by Martin Luther was the problem of Grace (11). The essential question concerns the very problem of salvation: Who saves me and how? "Salvation by grace through faith" was the central theme of the Reformation. Luther and most later Protestant leaders all strongly emphasized that grace was a gift totally unmerited and yet freely bestowed. Theology from Trent on countered by stressing humanity's responsibility and requirements for receiving the gift of grace. This led to what Protestants saw as an over emphasis on meriting grace rather than responding to it as a gift. Theologians built on this an extensive theology with Mary functioning as the "treasurer" of these merits. "Such a theology led to a Marian devotion that saw petition for Mary's intercessory powers as an easy and abundant source of grace" (Tambasco, 6). Lawrence called this a "Green Stamp" mentality -- the more spiritual green stamps we earn, the greater the prizes" (121).

"What must we do to be saved?" The question was first asked by the Pentecost audience. Protestants rarely vary from the response of Peter: "Repent -- and be baptized" (Acts 2:37-38). Only by the grace of God and through personal faith in Jesus Christ does one find salvation. His grace is totally sufficient for all our needs. This has been the traditional

Protestant answer.

For Catholics, Mary appears to move into a role that we believe belongs to Jesus Christ alone. Although Christotypical Mariology maintains that Mary's subordination to Christ, we still see it running the risk of placing Mary between God and humanity. And for Protestants, any mediation that detracts from Christ's mediation is unacceptable.

Soteriology is, of course, related to anthropology -- our understanding of the nature of man. Protestants generally view human nature as totally corrupted by sin. As a result, the initiative and work of salvation is entirely the work of a merciful and loving God. How man responds to God's grace is, of course, still a very debatable Protestant issue. But whether Calvinist or Armenian (represented by Wesley), Protestants jealously seek to protect the sovereign initiative and power of God in the act of salvation.

B. The issue of Authority -- Tradition versus the Word. How do we know what we are to believe and do in order to please God? What is the basis of our knowledge and authority? For most Protestants, the final, indeed only authority is the Word of God alone. "Sola Scriptura" was a Reformation theme! "Unless I can be convinced from the Word of God I will not recant" was the famous defense statement of Martin Luther. He still speaks for Protestants today. Ancient church fathers and traditions are held in high regard. We do not disregard the valuable experience and wisdom of 2,000 years of church history. We can learn much from those who went before us. However, the wisdom of the Church can only interpret truths already found with the Word of God. Never can its teachings speak with the same force as the Word itself.

Much of what seems to have grown up surrounding Mary seems to find its deepest roots in the works of popular piety. What we have are two different paths toward determining truth. Here we face a difficult chasm. In arguing for the legitimacy of the doctrine of the Immaculate Conception, Rahner suggests that "a truth of faith can be brought home to the understanding in various ways..(201). Rahner suggests that by tracing the historical course we can observe the influence of such a doctrine and thereby grasp the fuller revelation of God's truth.

Protestants believe, with Luther, that Popes, Councils and Traditions can all err. The growth and development of any truth, unless firmly rooted in the Word, can go astray. Tradition rooted in popular piety can easily become mythology devoid of Scriptural foundation. The Old Testament is a clear

illustration of how easily God's people could slip into error and syncretism. Even Protestants must constantly recognize the tendency for spiritual deviation within our own traditions. For Protestants, all traditions must always be checked against the truth of Scripture. There is simply no higher authority.

Thus, the 1978 Catholic-Lutheran study concluded that the New Testament and early church's records of Mary are few indeed. "She appears only at the fringe of more central Christological discussion, and an independent interest in her person and role cannot be documented before the latter part of the 2nd century" (242).

Protestants always fear that which would claim equal authority with the Word. Their fears are confirmed by the dangers noted by some Catholic theologians. Tambasco points out that "Theology after Trent put more and more emphasis on tradition as a separate source of revelation and moved farther and farther from an adequate use of the biblical sources" (95) (underlining mine).

All this relates to our discussion about Mary. Few reputable Catholic scholars today would argue that such doctrines as the immaculate conception of Mary or her bodily assumption are clearly taught in Scripture. The Catholic-Lutheran study pointed out that there is not even an early history or tradition setting forth these doctrines.

In this light, we believe the theme "Sola Scriptura" was a healthy corrective to a Church that had failed to stress the full importance of the centrality of the Word in the formulation of theological truths. What we see as an over emphasis on the role of Mary in salvation is a reminder of the fallibility of the Church and all traditions. For the evangelical Protestant, Jesus Christ alone is Lord and Savior. "There is no other name under heaven whereby we may be saved" (Acts 4:12). We view the growth of Mariology in the church as a reflection of popular piety that has failed to totally understand the core of the gospel -- "Justification by grace, through faith."

Again referring to the Catholic-Lutheran study, they were unable to find a "High Mariology" in the New Testament. And, since Mary is mentioned only once in Acts (1:14), it seems that even Luke was not concerned with exalting her role in the post-Easter community (Brown:283-84).

III. MARY AS A COMMON MODEL FOR CHRISTIAN CHARACTER AND FAITH

In Mary in the New Testament, the Catholic and Protestant scholars jointly confess however, that neither Catholic nor Protestant tradition and practice have done Mary justice. Here, hopefully, both sides would agree. Catholics have tended to idolize her and Protestants have ignored her. Neither brings glory to Our Lord. Lawrence reminds us that in popular religion, there is always the danger of extremes (160). Perhaps both sides have something of value to share with each other. I believe this is why it is easier to get some Catholic-Protestant theologians to agree than the average lay Christian. Theologians can perhaps hear more clearly what someone else is saying.

That Mary is a model for faith we do not dispute. That she is the mother of our Lord we do not deny. That she is considered the "perfect Christian" would be debatable. That she deserves the title of Mother of the Church, we would object to.

But, there is much we can agree to. Although Protestants find other biblical examples of men and women with unusual faith, we would most surely agree to the following lessons to be learned from Mary:

A. Mary is one who is uniquely blessed. Protestants cannot forget the inspired words of Mary when she said that "Henceforth all generations will call me blessed" (Luke 1:48). We agree with Rahner that in Mary we find a woman whose free response to the announcement of the angel was an act of faith through which she literally received God's Word into her womb. In this act of faith, she ensured for herself a unique place among all the great men and women of salvation history. Her faith response was an act of salvation history with implications for all humankind.

A beautiful, sensitive article Yes to Shame and Glory by Luci Shaw is a powerful statement that reminds us that the unique blessing of Mary was a blessing that brought with it shame and humiliation. "Being blessed" meant that God favored and trusted her enough to burden her with one of life's most difficult roles. "She was the mother of a paradox -- a son who was God enfleshed in a man's body, yet considered a failure, and ultimately, a criminal" (22).

Mary is a woman of unusual, beautiful character. She is indeed an example of faith in God. Like her own son, she mirrors He who "did not count the cost". Her blessedness is not the tranquil state of a saint removed from the pain of life.

Rather, the nature of blessedness and the depth of her faith is seen in Luke 1 where she accepts a responsibility filled with shame, dishonor and pain.

B. Mary is a symbol reminding us of the true humanity of Our Lord. One of the few references to Mary outside the gospels is in Galatians 4:4 where the text merely says that Christ "was born of a woman". The statement reminds us of the true humanity of our Lord who chose to come to us through very human, earth-bound creatures. To assign to Mary additional virtues is to detract from the humanness of our Lord. Mary serves to remind us of the truth fought for in the Council of Nicea where she was first affirmed as the Mother of God. That statement was nothing more than a Christological affirmation of the humanity of Christ. To this day we would not disagree with this truth.

C. Mary is a model of unswerving faith. Historical parallels have been drawn between Sarah, Elizabeth and Mary, but only Mary is a model of one totally in submission to the will of God -- no matter what the cost. Seemingly at times misunderstood by her own dear Son, such incidents never drove her away from Him. She was quietly found at the foot of the cross when all Jesus' disciples had fled. She was there in the Upper Room at Pentecost.

Martin Luther saw three miracles in Christ's nativity: God became human, a virgin conceived and Mary believed. For Luther, the greatest was the last. Luke saw in Mary an important role model for all of us. She is not a female goddess but a genuine example of faith. She is the model of an ideal disciple. She represents the essence of the evangelical Christian's response to God -- unconditional surrender and trust. In this all Protestants would agree.

FINAL COMMENTS

In summing up new directions for the theology of Mary, Tambasco comments on the new role of the Holy Spirit within the Catholic church. He suggests that a fresh, new understanding of the Spirit's work, traditionally neglected for too long in Protestant and Catholic churches alike, would show us the relationship between the work of the Spirit and that originally ascribed to Mary (73-6).

Perhaps with new insight on the work of the Holy Spirit, we shall find a corrective to an over-emphasis on the work of Mary. A fresh theology of the Spirit will reveal that it is the indwelling Spirit and not Mary who makes Christ present. Notes Tambasco, "Contemporary theologians...point

out that Mariology developed during that time between Trent and Vatican II in which little...attention was being given to the theology of the Spirit. Roman Catholics tended to assign to Mary roles that could also be assigned to the Spirit.. such as, Mary forms Christ in us; Mary is the "Mother of Good Counsel, the Source of grace, the Comforter'." (ibid). A more developed theology of the Holy Spirit can indeed discover that these are also precisely the roles assigned the Holy Spirit in the New Testament. Herein perhaps we may find a key. The Holy Spirit is already a member of the Godhead, the Holy Trinity. His work requires no apologetic or defense. And even here the Spirit can serve as a model for how to relate to Mary. The Spirit was never to seek His own exaltation. The Spirit always works most effectively when He is least noticed. "He will glorify Me", said Jesus (John 16:14). The only legitimate work of the Holy Spirit is to point sinners to their Savior.

Mary remains a powerful symbol for the Church today. Mary was uniquely blessed, but in the blessing she carried unique pain and sorrow. Mary did not escape the trials that befall all humanity. She bore more than most. She bowed to God's purpose for her without complaint. She sought no special position for herself. Quietly, she is found in the Upper Room at Pentecost. Her Son has been crucified and buried. Now He has risen and ascended. He is with them no more. At the end, we find her waiting, with all the other 120, for that final promise from her Son and Savior - the outpouring of the Spirit. After the endless pain came the blessing, the filling with the breath of God at Pentecost, the tongues of fire, the joy of the Spirit's indwelling.

And then she quietly slipped from view. She would have it no other way. She was the model mother, disciple and saint. I believe she would have been most faithful to her role to affirm as John the Baptist, "I must now decrease and He must increase." To have sought a position of leadership would have been contrary to the teachings of her own Son. We can do her no greater service than to admire her, model our lives after her, and then turn, as she did to her Son. Mary would never have desired to turn people to anyone other than her Son.

SOURCES USED

- Brown, Raymond: Donfried, Fitzmyer, Rumann, (ed)
1978 Mary in the New Testament, Philadelphia, New York/ Fortress Press; Paulist Press
- Chilson, Richard
1987 Catholic Christianity, New York, Paulist Press
- Cunningham; Lawrence
1986 "Urgency and Security in the Coming Marian Year" in Christian Century, April 12, pg. 334-335
- Kantzer, Kenneth S.
1986 A Most Misunderstood Woman, in Christianity Today, December 12, p. 19-21
- Lane, Tony
1984 Harper's Concise Book of Christian Faith. New York, Harper & Row
- Lawrence, Emeric, O.S.B.
1975 Understanding Our Neighbor's Faith. Collegeville, Mn.: The Liturgical Press
- Pelikan, Jaroslav
1971 The Christian Tradition, Vol. 1, Univ. of Chicago Press
- Rahner, Karl
1961 Theological Investigations, Baltimore, Helicon Press
- Rohrig, Byron
1986 "Mary as Role Model", in Christian Century, Nov. 26, pg. 1062-63
- Shaw, Luci
1986 "Yes to Shame and Glory", in Christianity today, Dec. 12, pg. 22-26
- Tambasco, Anthony
1984 What Are They Saying About Mary?, New York: Paulist Press

史牧師從基督教神學立場提出他對天主教敬禮瑪利亞的質疑。涉及的範圍不限於敬禮的實踐層面，也深入了神學領域。出發點是大家渴望有所突破的合一運動。感於史牧師直言無諱的坦誠態度，以下的評論遂從敬禮、神學與合一交談三方面着手。

在合一交談方面，史牧師首先指出目前的爭議，然後提出雙方可能的契合點。

按照史牧師的陳述，天主教與基督教對於瑪利亞的態度，走向兩極化：前者有將瑪利亞偶像化的嫌疑，後者却忽略了瑪利亞在信仰中的地位。基督教尤其非議的是天主教關於瑪利亞的四個基本教義：始孕無玷、終身童貞、靈肉升天與天主之母的稱號。對瑪利亞的不同立場是雙方神學立場分歧的一個縮影：信仰真理最後的權威只是聖經、或亦須教會傳統？

對於這一棘手的問題，史牧師並未避重就輕，迴避過去，足見他對於合一交談的誠懇。不過就突破而言，也沒有任何進展，這次交談似乎在出發點上已註定要失敗。癥結在於只將歷代爭執的論題重新攤開是不夠的，還應當另尋出發點，例如關於信仰真理的權威問題，在斷言傳統或聖經之前，先思考兩者的共同來源，即聖神在教會內的功能。如此一來，即能解釋在聖經未成書和未欽定之前的信仰狀態，也不會將傳統僵化為過去的歷史，而讓它有繼往開來、開創新機的活力。傳統與歷史不同，歷史屬於過去，傳統却是生活的，它根據過去，但不停留於過去，而將過去帶到現在，將文字化為精神。這樣在聖神臨在教會的瞭解之下，聖經與傳統相輔相成的關係，更見密切。

基督教非議的有關瑪利亞的四個基本教義，按照史牧師提出的次序是：始孕無玷、終身童貞、靈肉升天與天主之母的稱號。天主教義發展的順序是：天主之母，終身童貞，始孕無玷，靈肉升天。先後次序的差異可能透露對這些教義的發展過程，及其所通傳的信息有認知上的差距。史牧師將尼采大公會議（三二五年）與厄弗所大公會議（四三一年）混為一談^①，證明這一推測非出於武斷。史牧師對四個教義的批評，大致可列為以下三點：沒有聖經根據（no scriptural basis）^②；或相反聖經，是教會歷史中很晚才出現的思想和欽定的教義；最後它們是民間敬禮的產物。

關於「沒有聖經根據」這一判斷，雖然道出了事實的一面，即聖經不是聖母學發展的起點；但是這一說法略嫌籠統而失明確，能夠理解為：有關瑪利亞的教義是錯繆的，因為缺乏聖經文字的直接記載。如果「沒有聖經根據」這句話是較廣義的，指謂連間接的根據也沒有，那麼不可避免地會產生以下的問題：如何辨別一個神學思想有無聖經根據？標準何在？這等於問：誰是信仰真理最高的權威，是聖經？是傳統？抑或臨在於教會的聖神？信仰的真理，不是一項獨立存在的條文，而是一個整體，彼此環環相扣，息息相關。做為先決條件的觀念先澄清，其它的思想才可能討論。初期教會所迫切關懷的，是對基督之救贖工程的作證工作。那時候，自然不會反客為主地出現有關瑪利亞的神學討論。

在基督論和救援論的背景下，萌發聖母學時，不可能一切有關瑪利亞的教義同時欽定，因為聖母學內各概念之間也有先後的次序，有些前提觀念須在歷史中先逐一澄清。因此，「很晚才有的思想和很遲才欽定的教義」這種說法，就像說「沒有聖經根據」一樣，不足以構成反駁瑪利亞教義的充分理由。遲遲才欽定這一事實，反而顯示教會處理有關瑪利亞教義時的審慎態度。教會欽定教義，並

不是單方面受到民衆敬禮的影響。在聖母學的發展史上，神學討論、教義欽定與民衆敬禮彼此扮演了互動的角色。最初是神學的討論點燃了敬禮的熱火。後來的敬禮反過來要求神學的進一步反省。教義的欽定無疑是點燃敬禮熱火的一股強大推動力。教會欽定教義的決定性因素，是已有足夠和穩固的神學理由。

瑪利亞終身童貞的肯定，是爲了維護天主之母的教義，也可以說是天主之母教義的進一步發展。因爲當時的神學家顧慮到，除非瑪利亞在產後也永保童貞，難担保她在生產耶穌時是童貞。倘若耶穌的出生不是出自童貞，則亦非出自聖神。那麼他就不是天主子的降生。由此可見，瑪利亞終身童貞是一個涉及救主及其工程的神學問題和救恩信號；其肯定與當時人對性關係有罪否的想法無牽連^③。真正的難題在史牧師所提的瑪一24～25與新約「主的兄弟」的記載^④。對於這些疑難，第五世紀的業樂（Hieronymus）已一一予以詮釋。按照瑪一24～25，若瑟娶了瑪利亞爲妻，但是沒有認識她，「直到」她生了一個兒子，給他起名叫耶穌。「直到」兩字在聖經中不一定指確定的時間，例如瑪廿八20耶穌對門徒說：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結。」其重點在上半句。意思是：在今世，我天天同你們在一起，不等到世末之後的光榮日子。依此類推，瑪一24～25表達的是：瑪利亞在生育耶穌之前不爲若瑟所認識，生產後想必當然如此。事實上瑪一25的重點也在前半句，在於強調耶穌是由童貞女所生。

至於瑪利亞生了她的「頭胎男兒」（路二7）這句話所引起的另一疑難，業樂指出，「首生者」三字不假定以後繼續生產，如戶十八15：「凡動物中應獻於上主的開胎的首生者，不論是人是獸……。」「兄弟」在聖經中更有多種含意：指親兄弟（創廿七43），指路人（創廿九4），指和平共處的同伴（詠一三三1）指所有的基督徒^⑤。業樂是教父中第一人用詮釋法化解聖經中對瑪利亞終身

童貞所有的疑難。他的詮釋為今天仍然適用。嚴格說來，瑪一25既不為瑪利亞的終身童貞作證；瑪一25、路二7及「主的兄弟」的經文也不是反證。

對於天主之母的教義，史牧師認為能引起這樣的神學疑難：一個有限的女人怎能做為無限者的母親⑥？這個問題暗示，天主之母的稱謂有將瑪利亞神化而與天主並列的嫌疑。類似的問題在厄弗所大公會議之前，奈斯多利（Nestorius）曾提出。不過，研究教父學的學者都知道，奈斯多利所以有這問題，是因為他對基督論中屬性交流（Communication of idioms）的概念未能把握，此外他誤認教會應用天主之母的稱謂是沿用了亞略（Arius）和亞波林（Apollinaris）的說法，所以他提出「基督之母」一詞，來在「天主之母」與「人之母」中間做一橋樑。

奈氏引起的爭論，最後因厄弗所大公會議（四三一年）對「天主之母」（theotokos）的應用和欽定而結束。此後東西各教會都尊重厄弗所大公會議的裁定，沿用天主之母的稱謂。史牧師對天主之母的稱號提出異議，可能不是內容上的問題，而是一個信仰的術語進入另一個文化、時代或地區需要重新加以解釋；否則，單在名稱上爭論，在嚴格的語義學下，無論什麼說法都不能完全適用。天主之母是一個信仰的名稱，傳達我們的救主基督真實的神性和人性。適宜的對待方式是，我們也要以信仰的態度來接受這一名稱，除非你認為基督在降生時還不是天主子！不過那將重蹈古代艾俾歐尼派（Ebionites）異端的覆轍。

關於瑪利亞始孕無玷的神學推論，也不是根據史牧師所提的消極邏輯：除非瑪利亞無罪，她不能為無罪耶穌的母親⑦。的確，這種邏輯會陷入無休止的推演：瑪利亞的母親呢？她的祖母呢？……不過，自奧斯定以來，對於瑪利亞始孕無玷的神學反省，都是建立

於積極的邏輯，即「爲了主的光榮」：做爲救主的母親，應獲得比他人更多的恩寵而無罪。在同一基礎上，多瑪斯曾設想瑪利亞固然沒有本罪和原罪，但仍有原罪所遺留的自然罪債，以說明人人都需要基督的救贖。後來司各脫（J. Duns Scotus）仍然「爲了主的光榮」而說明，基督的普世救贖功效不限於祂降生之後的人，也澤及祂降生之前的人，意思是，瑪利亞始孕無玷是承受了基督的預先救贖，預救比墮落之後的救贖愈顯基督救贖功能的偉大。

最後史牧師提出基督教與天主教對瑪利亞可能有的共同點，即承認瑪利亞是基督徒的模範。她雖蒙受特別的祝福，卻謙卑地承受最難的生活担子，她是反論之母（the mother of a paradox），兒子是神的降生成人，最後却被認爲是一個失敗的罪犯^⑧。以瑪利亞爲完美的基督徒，這也是今日人文主義影響下天主教內聖母學的一個趨向。不過，我們還是邀請大家進一步思量，「做爲基督徒之模範」更深刻的含意。基督徒是一個救恩信仰的團體，不只是具有人文的價值，不僅停留於倫理的層面，還是在信仰和救恩層面上共融的團體。在縱的平面上與基督及天主聖三共融，即神性生命的分享。在橫的平面上與主內弟兄共融，即自基督所分享的救恩生命的共融。縱橫交錯的共融，正可用十字架來比擬。

做爲這樣一個團體的模範，只是謙卑不夠，尚須在縱橫兩面的救恩生活共融中做楷模。基督徒的這種救恩共融生活，是天主教敬禮聖人與聖母瑪利亞的神學基礎所在。對聖母的敬禮不冒犯基督唯一救主的地位，因爲對兩者的共融不在同一平面上。若認爲敬禮聖母會相反基督是唯一救主的信仰，那麼反而在假定中，已將基督降格爲純人，祂的救恩僅有人文價值，沒有無限功效。但是在基督徒的共融中，與基督的共融越深刻，與弟兄的共融也越廣博；與弟兄的共融愈真誠，也愈光榮基督的救贖工程。所以，對聖母的敬禮不

蒙蔽救主的光芒，反愈顯其救贖的偉大。

在結語中史牧師提到，也許聖神神學可以矯正或取代聖母學，因為有學者發現，瑪利亞所扮演的角色，事實上都是聖神的工程^⑨。我們認為這一建議不很妥當。君士坦丁堡第一屆大公會議（三八一年）所公佈的信經中提到基督降生成人：「且因（de）聖神（且）由（ex）童貞瑪利亞，取了肉軀而成爲人」（鄧一五〇）。信經中同時提出聖神與瑪利亞，爲強調基督的天主性與其降生成人的真實性。因此，聖神的神學固然可以再發揮，但不能取消瑪利亞的角色，因為基督是眞天主，也是眞人。瑪利亞是這位降生成人之天主的母親。這一身份，才是她爲「反論之母」（the mother of a paradox）的最後根源。

史牧師提醒天主教徒，應當反省他們對於聖母瑪利亞的敬禮，是否流於膚淺？與對天主的崇拜相比，是否有喧賓奪主的現象？對聖母的敬禮是否引我們更接近天主和近人？事實上，天主教徒已不斷在反省自己對聖母的敬禮是否恰當，而且這一反省的運動是由教會最高訓導當局所推動的。梵二大公會議諄諄勸導信友，要「在健全而正統的教義範圍內，根據時代和地區的情況，根據信友們的習尚」敬禮天主之母，以「光榮基督，並遵行其誠命，因爲一切都是爲祂而存在了」（教會憲章66）。總括一句，梵二勸導教友，敬禮聖母要避免一切虛妄的誇大，但也不要心地太狹隘。（憲章67）

附註

- ① 參閱艾倫・史文森牧師講稿原文 5 及 12 頁。
- ② 同上，參閱第 4 頁。
- ③ 同上，參閱第 5 頁。
- ④ 同上，參閱第 4 頁。
- ⑤ Georg Soll, Mariologie, in : Handbuch der Dogmengeschichte III / 4, 78 ~ 80。
- ⑥ 講稿原文第 5 頁。
- ⑦ 同上，第 4 頁。
- ⑧ 同上，第 10 ~ 11 頁。
- ⑨ 同上，第 13 頁。

神學論集第二十卷(75-78)分類目錄

聖經

梵二與讀經運動

閃族對古代近東的貢獻

以詩心、宗教心看聖詠一一四篇

舊約聖經中的先知

最美麗的禱詞：聖詠廿三

約伯書綜覽：從約伯苦難看神在子民身上工作

五卷軸

忠誠的跟隨者：盧德

誰能使我們與天主的愛相隔離：雅歌、約伯

歌中之歌

雅歌：愛的典範

讀雅歌、再思「愛」

雅歌：聖召之歌

達尼爾書的特色

房志榮

⑦⑤〇三五—〇四三

鄭保祿

⑦⑤〇四五—〇五二

林逸君

⑦⑤〇〇七—〇一五

房志榮

⑦⑥一五七—一六〇

徐永發

⑦⑦三〇一—三〇七

高冠群

⑦⑦三〇九—三二〇

舒彌德

⑦⑦三二一—三二八

謝福燈

⑦⑦三二九—三三四

譚唯善

⑦⑦三三五—三四一

林逸君

⑦⑦三四三—三四九

林珠琴

⑦⑦三五—三六〇

鄭麗娟

⑦⑦三六一—三七二

陳永怡

⑦⑦三七三—三八四

房志榮

⑦⑦三八五—三九七

厄斯德拉上下的歷史與神學

新約與舊約的關係：新約作者如何引用舊約

耶穌受魔鬼試探的敘述

讀若望福音「聖神使你們『想起』」有感

保祿所說的聖神與基督徒的生活

聖神與新創造

感恩祭與聖神

新約中的聖母

信理

現代儒家思想與基督信仰的融會

漫談神學本位化中的提升

人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎

聖母瑪利亞：「共救贖」、轉求與典型

耶穌名號之一：國王、和平的國王

禮儀

敬禮聖母的歷史發展（並回應）

房志榮

77 三九九—四〇九

黃懷秋

77 四一一—四一九

柯成林

75 〇一七—〇二五

鄧麗娟

75 〇二七—〇三三

謝福燈

76 一六一—一六四

潘永達

76 一六五—一七四

譚唯善

76 一七五—一八一

穆宏志

78 四六九—四九六

羅光

76 一九一—二〇一

周克勤

76 二〇三—二二七

谷寒松

75 〇五三—〇七四

張春申

75 〇七五—〇九三

張春申

76 一八三—一八九

岳雲峰 陳宗舜

78 四九七—五一五

現代教會有關聖母敬禮的訓導（並回應）

從中國文化意識型態談「聖母敬禮」（並回應）

聖母敬禮的神學原則（並回應）

從基督教新教立場看敬禮瑪利亞（英文）（回應中文）

朱修德 谷寒松 ⑦⑤ 五二一—五四〇

李純娟 胡國楨 ⑦⑥ 五四一—五五二

張春申 宋稚青 ⑦⑦ 五五三—五六一

史文森 張雪珠 ⑦⑧ 五八一—五九八

靈 修

從創造的角度看孔子的精神（上）

從創造的角度看孔子的精神（下）

一篇古老的基督徒祝福詞

羅麥瑞 ⑦⑤ 〇九五—一一八

羅麥瑞 ⑦⑥ 二二九—二五六

資料室 ⑦⑦ 二〇二

修 會

從出世到入世看今日的修會生活

龍雪冰 ⑦⑤ 一一九—一三一

牧 靈

福音傳播與勞工牧靈

堂區諮議員參與制定決策過程的效果

爲什麼聖石那麼少？

林其鏞 ⑦⑥ 二六九—二七九

洪山川著 譚璧輝譯 ⑦⑦ 四二一—四三六

朱恩榮譯 ⑦⑦ 四三七—四四四

大公主義

論李叔同的求道精神

論猶太人殺害耶穌的責任及反猶太主義

報導

聖經合譯委員會會議記錄

特別報告——台神輔神聯誼記要

介紹空中大學「宗教與人生」課目

羅馬聖部文件：童貞瑪利亞與知識及神修培育

書評

評《明日的教會》及《第三世界的婦女》

評《因我的名聚在一起：基督宗教與團體》

評《在分裂的世界中做神學工作》

《絕妙禱詞：聖詠》讀後心得

有話要說：論柳愈民的「耶穌的最後誘惑」

耶穌的確有過最後誘惑

張思定

⑦五 一三三—一四一

區華勝

⑦六 二五七—二六八

資料室

⑦五 〇一六 a.c.

學生會

⑦六 二八五—二九三

資料室

⑦六 二二八 a.c.

譚璧輝譯

⑦八 五六五—五八〇

谷寒松

⑦五 一四三—一四九

谷寒松

⑦六 二八一—二八三

谷寒松

⑦七 四四五—四四九

王媛玲

⑦七 四五一—四五五

張益禎

⑦七 三〇八 a.c.

房志榮

⑦七 三九八 a.c.

其他

痛失英才、良師、益友——追念夏偉神父

校友來鴻：論寫博士論文

聖母學研討會開幕詞

聖母學研討會閉幕詞

房志榮

劉賽眉

羅光

羅光

⑦⑥ 一八二 ecc.

⑦⑦ 三二〇

⑦⑧ 四六七—四六八

⑦⑧ 五六三—五六四