

神學論集

于斌



117

118

輔仁大學神學論集

第117、118號 1998年秋、冬

總目錄見50, 100期索引

輔大神學院第25屆神學研習會

基督信仰中的天主聖神

1998年2月9日(週一)至13日(週五)中午

彰化市靜山靈修中心

目 錄

編者的話：聖神年反映基督、迎向天父..... 編輯室 325

專題演講

- | | | |
|------------------|-----|-----|
| 新五旬節？..... | 張春申 | 329 |
| 耶穌生活中的聖神運作..... | 黃懷秋 | 340 |
| 聖母瑪利亞：聖神的畫像..... | 高慧琳 | 369 |
| 聖神年與教友生活..... | 谷寒松 | 410 |
| 靈修：在聖神內的生活..... | 雷蕙琅 | 416 |

感恩聖事禮儀中的聖神德能.....	胡國楨	447
修會生活與聖神.....	陳寬薇	459
基督教界的靈恩復興運動.....	朱東	469
天主教內的神恩復興運動.....	王敬弘	501
台灣民間宗教與聖神 聖神年談面對民間信仰的福傳.....	賴效忠	519
聖母論相關文集		
「天主之母」的神學反省.....	許郡璿	531
解放神學與聖母論.....	楊素娥	543
聖神年專題		
基督身體及聖神神恩之關係 由保祿的三封書信談起.....	王敬弘	571
迎接天父年特稿		
詮釋天主聖父年.....	張春申	591
靜默：整合的共融生活.....	張德福	605
第卅卷（115~118期）分類目錄.....	編輯室	616
PREFACE	編輯室	622

編者的話：聖神年反映基督、迎向天父

1994年11月10日，教宗若望保祿二世自梵蒂岡發佈《第三個千年將臨之際》¹宗座文告以來，全世界天主教徒都在準備迎接公元2000年、這一大禧年。

今（1998）年正是準備期的第二年：聖神年。本年度《神學論集》第卅卷，正是以聖神為反省中心，並承先（反映基督年）啓後（為天父年奠基）而設計的。

承先方面，我們反映基督年，以第廿四屆神學研習會專輯：「耶穌基督：《天主教教理》的核心奧蹟」為115期的主題。

而以聖神為反省中心，上（116）期我們特約數篇討論相關聖神及神恩的文章，組成「1998聖神年論聖神」專輯，本期續刊另一篇王敬弘神父所寫的〈基督身體及聖神神恩之關係：由保祿的三封書信談起〉。同時，我們於今年寒假中，在彰化市靜山靈修中心舉行了以「基督信仰中的天主聖神」為主題的第廿五屆神學研習會，也準備好以117期作為這個神研會的專輯。

然而，在編輯過程中，逐步發現各位演講者所準備的資料非常豐富，待蒐集完成全部文稿，統計得知總共約有14萬字，超過《神學論集》每期9萬字的篇幅甚多，而且多篇不易分成上、下兩段來處理。

正在費心思量應如何處理對讀者最好時，恰巧收到由張春申及武金正兩位神父推薦的〈「天主之母」的神學反省〉及〈解放神學與聖母論〉兩文。我們如獲至寶，決定收錄兩文為這個

¹ 本「文告」之《中譯本》由天主教（台灣區）中國主教團編譯，1995年4月出版。

以聖神爲主旨的神研會專輯的附錄文集。理由如下：

1960 年代，梵二頒佈《教會憲章》前後開始，天主教神學界已經很少把聖母論課題作爲獨立論述了：或是附屬於基督論，由談「天主之母」出發；或是附屬於教會論，認爲童貞瑪利亞爲「教會最崇高、最卓越的成員，並爲教會在信友及愛德上的典型和最卓越的模範……」，而尊崇她爲「教會之母」²。即使如此，似乎並未將聖母在救恩史中的特色完全展現。於是 1980 年代開始，聖母論課題在新發展出的聖神論中出現，探討「救恩史中聖神和聖母的關係」。

誠如高慧琳修女在〈聖母瑪利亞：聖神的畫像〉所提出的，我們在聖母的身上其實是看到了聖神的身影。所以，將聖母論的文章附錄在聖神論的專輯中，不僅恰當，而且有補充的作用。尤其〈解放神學與聖母論〉一文，以當代解放神學方法論探討聖母論的特色，藉此機會介紹給以中文讀神學的讀者，更具意義。

如此一來，第廿五屆神學研習會專輯除了 10 篇專題演講外，還應加上兩篇「聖母論相關文集」，共 12 篇，約 17 萬字，足夠雙期合訂了。這就是本 117、118 期合訂本的由來。

這屆神學研習會，由張春申神父點題：他深切肯定梵二大公會議確實可稱爲「新五旬節」，使廿世紀的教會在許多方面「跨出一步」，並期勉台灣教會往後仍能貫徹這個方向，自「言的教會學」向「神的教會學」跨出一步。在這期許中，黃懷秋老師及高慧琳修女分別由耶穌基督及聖母瑪利亞的角色來談聖神。這是第一天，比較由純聖經及神學的學術理論角度切入主題。

第二天的三篇演講，進入信友生活層面。谷寒松神父著重

² 請參閱：《教會憲章》52-54 號。

以堅振聖事闡明聖神在教友生活中的各幅度。雷蕙琅小姐從靈修的基本概念談起，廣泛地涉及教會與靈修生活、聖事禮儀、歷代聖人...等，聖神的臨在及工作。尤其以梵二後《天主教教理》的精神，講述聖神與基督徒靈修間的關係，對祈禱生活、禮儀生活都有詳盡的發揮。胡國楨神父特別以1992年《天主教教理》的入門聖事神學觀點，談「感恩聖事禮儀中的聖神德能」：準備教會與主相遇；使會眾以信德紀念基督，並把基督彰顯給他們；以其轉化的德能，使基督的奧蹟臨在並實現；最後，共融的聖神把教會與基督的生命和使命結合為一。

第三天，首先由陳寬薇修女談「修會生活與聖神」。我們都知道：獻身生活是一分來自聖神的禮物；而讓聖神運作，也是讓三願生活落實於時空文化中的不二法門。陳修女以中國文化與經典中的「道」，闡述聖神在獻身生活中的運作，並效法基督和聖母空虛自我的精神，點出聖神在三願生活中所帶來圓融的生命。

接下來兩個重頭戲，就是朱東牧師及王敬弘神父，他們分別介紹「基督教界的靈恩復興運動」以及「天主教內的神恩復興運動」。基督宗教十多世紀以來，一直忽視靈恩現象，但從十九世紀末、廿世紀初，基督教又開始萌發這現象了，並給基督教界及天主教內都造成莫大的震撼。朱牧師以歷史角度，為這現象作了詳盡的說明及神學反省。王敬弘神父綜論天主教會內，神恩復興運動的起源、發展、及對教友和教會（信仰）生活的影響，並據以指出台灣教會的現況與福傳、交談、合一運動的努力目標。

最後一天，賴效忠神父以大公交談的精神，解讀台灣民間宗教中聖神的運作，以〈台灣民間宗教與聖神〉一文，期望在本土文化中找到福傳的著力點。

以上大致是整個神學研習會的簡單素描。有關聖神的討論

與發展，雖然過去兩千年來不受重視，但在迎接公元 2000 年、這一大禧年的前夕，由於神恩現象驚人蓬勃地爆發，使得聖神學術研究新領域及新方法得以開展。

最後，「迎接天父年特稿」的兩篇文章，原本就是準備在本卷末（118）期刊載的，為迎接 1999 的天父年。

〈詮釋天主聖父年〉一文，以天父奧蹟的本質出發，融合基督的啓示、聖神的運作，講解天父愛的計劃，指出基督徒生活的中心與終向，該是回應天父終極之愛。此文為迎接 1999 天主聖父年，作了周全而詳盡的闡釋。

面對天父無限豐盈的奧秘，靜默是我們皈依天主最深處的體驗。迎向 1999 天父年，張德福執事的〈靜默：整合的共融生活〉一文，為我們提供了一道靈修與共融之路—靜默。在靜默中，我們的存有即是天主自己；而我們生命的中心，便是為發現奧秘中的天主，尋求體驗他的真實性。

新五旬節？

張春申¹

本文作者肯定梵二大公會議確實可稱「新五旬節」，因為初期教會五旬節的聖神降臨，使基督門徒團體「跨出一步」，梵二也使廿世紀的教會在許多方面「跨出一步」。這是聖神的運作，普世教會已經跨出了這一步，台灣教會在梵二閉幕後十多年之間也充滿著「新五旬節」的蓬勃氣氛，但願台灣教會往後仍能貫徹這個方向，自「言的教會學」向「神的教會學」跨出一步。

聖神年神學研習會籌備時，指定這個题目的用意比較大膽，旨在揣測公元二千禧年為新五旬節。雖然這並非沒有跡象，尤其聖神學日益受到注意，但究竟誰有權威膽敢如此放話。

即使梵二大公會議之後，孫能斯樞機發表的《新的五旬節？》²一書。回應教宗若望廿三世，以此作為召開大公會議時的祈禱，仍舊在書名上附加一個問號。難道我們竟異想天開，大公會議開幕尚不到五十年，再喊一聲：「新五旬節」嗎？這簡直自不量力了。

的確，1959年5月17日聖神降臨節上，教宗若望廿三世在召開梵二大公會議的講詞中，曾以「新五旬節」之名稱呼求祈禱。此後尚有幾個機會說出同樣的心聲³。他的繼任教宗保祿

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

² 孫能斯樞機著，韓山城譯，《新的五旬節？》（台北：安道社會學社，1975）。

³ 請參閱：Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, (trans. by David Smith,

六世也會附和。雖然孫能斯樞機的書名附上問號，我們以為可以肯定天主聖神已經答應了教宗若望廿三世的願望，也在此思路上指出我們是生活在「新五旬節」的風潮之中。

本講題內容分為三部分：

- 一、可稱「新五旬節」的梵二大公會議；
- 二、比較宗徒大事錄中的五旬節與梵二的「新五旬節」；
- 三、台灣天主教的「新五旬節」經驗。

一、可稱「新五旬節」的梵二大公會議

教宗保祿六世在大公會閉幕數年之後曾說：

「梵二的基督學，尤其它的教會學，應當由對聖神的新研究和新敬禮跟在後面，作為梵二教導不可缺少的補充。⁴」

著名的法國神學家龔格樞機會以三冊名為《我信天主聖神》的巨著答覆教宗的邀請。龔格樞機第一冊書的最後一篇〈梵二的聖神學〉，值得我們注意，藉此可以看出他對「新五旬節」之說的想法⁵。

梵二大公會議召開期間，東正教、基督教與英國聖公會的觀察員經常批判正在討論中的草案缺乏聖神學。此後他們中很多人繼續如此批判天主教。

龔格承認：梵二當時他們有理。不過如果參考後來梵二文獻的發展與導讀，缺乏聖神學的批判並不那樣的可靠了⁶。龔格根據自己直接從《教會憲章》中提出的若干要素⁷，並在《禮儀

1983), Vol I. p. 173.

⁴ 同上，p.172.

⁵ 同上，pp.167~173.

⁶ 同上，p.167.

⁷ 同上，pp.167~168, 170~171.

憲章》天主聖三觀含有的後果⁸，認出梵二教導呈現真正的聖神學跡象。

但爲他而論，即使大公會議文獻可以成爲聖神學的基礎⁹，如果不在教會生活中肯定它的真實性，那麼梵二聖神學又有什麼意義呢？換句話說，受到梵二影響的教會自身，該是聖神學的場合。於是他便把目光轉向梵二之後的教會。

他認爲 1967 年在美國畢茲堡萌芽的天主教神恩復興運動，以後遍及全球，清楚地是生活聖神學的一部分，因爲至少按照那些親身經驗者的作證，天主聖神無疑是在運作。龔格也因此肯定地說，這是對教宗若望廿三世對「新五旬節」期願的初步答覆¹⁰。

至於完全的答覆，需要在教會整體生活中產生聖神的效果；它該更大、更爲奧秘。另一方面，他也具體地指出猶待繼續發展的因素，如教友的使命與神恩，地方教會屬於自己的生活方式，教會各層面的團隊性等等¹¹。

這樣看來，梵二大公會議可稱爲「新五旬節」，正如教宗若望廿三世所祈求的，但它的效果尙未完全彰顯，因爲天主聖神的運作尙在進行之中。這也並不怪異，一個大公會議的效應豈能限於半個世紀。下面我們按照龔格的思考模式，發揮梵二大公會議可稱「新五旬節」的意義。

二、比較宗徒大事錄的五旬節與梵二的「新五旬節」

這部分將重覆應用一句引人注意的話，即「跨出一步」：一方面用來表示初期耶路撒冷教會在五旬節聖神降臨之後彰顯

⁸ 同上，pp.169~170.

⁹ 同上，p.172.

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

的效果；另一方面也用來表示梵二之後，教會在「新五旬節」產生的效果。

由於兩方面都是「跨出一步」，教宗若望廿三世祝禱的「新五旬節」應該不成問題地實現了。下面分別介紹：

(1) 宗徒大事錄中的五旬節

耶穌升天以前曾向宗徒們說：

「當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人。」（宗一 8）

此後路加似乎按照耶穌的許諾，逐步記下聖神降臨的五旬節「跨出一步」的效應。

第一步：聚居在樓房中祈禱的宗徒團體，在首次聖神降臨的五旬節上（宗二 2~13）確是「跨出一步」，在耶路撒冷開始宣講，幾乎轟動了整個京城。這「跨出一步」的效應，代表性地在伯鐸身上表達出來，路加把它描寫得有聲有色；應該是如同耶穌所說的，遍及了全猶太¹²。

第二步：教會自猶太「跨出一步」，走進不相往來的撒瑪黎雅¹³。斐理伯首先在城中宣講基督¹⁴，效果不差。但當代表宗徒團體的伯鐸和若望來到之後，五旬節的聖神降臨現象，延伸到了這個地區¹⁵。此後，教會正式跨進撒瑪黎雅，二位宗徒「一路在撒瑪黎雅人的許多鄉村中宣講了福音」（宗八 25）。

第三步：這是耶穌所說的「直到地極」，即是向外邦人作

¹²參閱：宗八 4；九 31。

¹³參閱：若四 9。

¹⁴參閱：宗八 4。

¹⁵參閱：宗八 15~16：「他們二人一到，就為他們祈禱，使他們領受聖神，因為聖神還沒有降臨在任何人身上。」

見證人的「跨出一步」。這事關係重大，路加用很長篇幅記載下來¹⁶。伯鐸跨進了凱撒勒雅意大利軍營的百夫長家裡¹⁷，還在跟他們講道的時候，「聖神降在他們身上，有如當初降在我們身上一樣」（宗十一 15）。從此教會陸續自小亞細亞遍及地中海沿岸的各大都市，進入歐洲¹⁸。

「跨出一步」誠是五旬節聖神降臨的持續效應。我們以為它也可象徵梵二大公會議「新五旬節」的效應。

(2) 梵二的「新五旬節」

大公會議開幕時，教宗若望廿三世如此呼求了，部分的答覆按照龔格的觀察，是不久之後天主教的神恩復興運動。延續他的思想¹⁹，我們仍以「跨出一步」來記錄教會之內與教會向外兩方面的發展，藉此承認梵二的「新五旬節」。

甲、教會之內

這方面將舉出非常明顯的四點，其「跨出一步」的效應都在普世教會中觀察得到的，即使並非一律。下面簡單地一一點到為止。

1. 自聖職中心，向天主子民為重跨出一步²⁰

具體而論，這是梵二《教會憲章》對於教友身分與基本職務的肯定，同時強調聖職是為天主子民服務的僕役性質。大公會議改變原來的草案，插進第二章〈論天主的子民〉。它與第四、五章〈論教友〉與〈論教會的普遍的成聖使命〉密切有關。天主子民的教會中，各類身分的成員基本平等，職務有別；這

¹⁶參閱：宗十 1 ~ 十一 18。

¹⁷參閱：宗十 27。

¹⁸參閱：宗廿八 26。

¹⁹見：Y. Congar，前引書，p.172。

²⁰參閱：《教會憲章》第二章 12 號。

對傳統的職務為重觀念有所糾正，基本上肯定教友的權利與義務、尊嚴與責任。他們以自己的身分參與基督在教會中的使命。因此是共同參與者而非助手。另一方面，他們以自己的方式成聖，因為所有天主子民都是聖徒。梵二大公會議超越了傳統的聖職主義，反映「新五旬節」的「跨出一步」。

而將近半個世紀中，普世教會各地不但逐漸認同，而且具體實現梵二在這點上的訓導，雖然步伐並不一致。特別應當注意的是教友中的神恩現象，以及信仰意識的表達大致受到普遍的重視²¹。

2. 自羅馬教宗最高權力，向普世主教團最高權力跨出一步²²

脫利騰大公會議之後，教會管理職務的金字塔模式逐漸加強，其高峰則是梵一大公會議的《永遠牧者》的教義憲章，教宗似乎集一切權力於一身。梵二重新提出普世主教團的觀念，發揚教會最高權力的共融。共同分享「一個主教職務」的團隊性，雖然羅馬教宗是其首領。在這點上也可以反映「新五旬節」的「跨出一步」。

具體而論，今日天主教會管理職務的團隊性已成共識，自普世層面至堂區層面，團隊性出現在各種組織之中，比較重要的即是世界主教會議，各地主教會議等等。兩者都在各地發揮功能，雖然仍有繼續加強的可能。

3. 自歐洲教會為中心，向各大洲教會的共融與平等跨出一步²³

著名神學家拉內神父認為「地方教會」的概念，是梵二大公會議的一大重點，它呈現了教會的新形象。地方教會並非整體的部分，它是在一個地區代表基督的整體教會，含有教會的

²¹參閱：同上。

²²參閱：《教會憲章》第三章 22 號。

²³參閱：同上，23 號；及《教會傳教工作法令》第三章〈論個別（地方）教會〉。

一切基本要素。普世教會乃是所有地方教會的共融，並非聯盟，因為每個地方教會代表基督的教會。梵二大公會議本身已將這樣的形象呈現出來，因為在這集合普世各地主教的會議中，有來自各大洲的主教，這與中世紀幾乎僅有歐洲主教的天主教公會會議顯然不同。在這點上，「新五旬節」的「跨出一步」效應將是更為出色。

具體而論，今日天主教的活動已非集中在歐洲，遍及各地的地方教會更加受到注目。另一方面，管理教會的中央組織已經大為國際化，同時各個文化的禮儀、神學、生活方式，平等地受到尊重，可說已經寫出教會歷史中新的一章。

4. 自天主教為中心的大公主義，向基督為中心的大公主義跨出一步²⁴

這是有關分裂的基督教會的合一問題。過去天主教在這方面態度常根據自己古老的歷史，以「母親」的角色自居，呼籲分離的教派回歸母親的懷抱。於是在教義談判上，所謂「合一」即是要求對方放棄立場而投降。梵二大公會議在這方面的轉變是明顯的，它提出依照公平與真理的原則，大家對於基督不可測量的富源深切地了解²⁵。「新五旬節」在這點上的「跨出一步」在教會分裂的傳統地區更為具體。

乙、教會向外

這方面將帶出非常重要的三點，其「跨出一步」的效應是我們大家都已經歷了的，因此介紹起來更為簡單，但促使我們對聖神的新領悟。

1. 自「教會之外不能得救」向「教會之外也能得救」跨出一步²⁶

²⁴參閱：《大公主義法令》。

²⁵參閱：同上，4、11號。

²⁶參閱：《教會憲章》16號。

這個問題的神學歷史很長，也很複雜。一方面，教會為救恩是必需的工具。另一方面天主「願意所有的人都得救」（弟前二4）。鑒於前者，流行一時的想法，即沒有領洗、沒有加入教會，則無法得救。鑒於後者，則救靈魂成為傳教士獻身的熱忱；同時也有一些神學假說，為能網開一面。

無論如何，梵二大公會議不但承認猶太教，以及與亞巴郎有關伊斯蘭教都包括在教恩計劃之中；而且那些尋找神的宗教人也可以得到永生。甚至「還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正直的生活，天主上智也不會使他們缺少得救必需的助佑」²⁷。

總之，「聖神替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道」²⁸。自此，梵二肯定「教會之外，也能得救」。同時也肯定天主聖神並不局限於教會之內。

2. 自「教會與世界對立」，向「教會在世界中」跨出一步

與此有關的梵二《論教會在現代世界牧職憲章》的誕生，是夠證明這次「跨出一步」誠是「新五旬節」的效應。

原來大公會議籌備期間，只顧教會內部的改革與復興，似乎與世界無關。僅在會議期間，形成共識，將目光轉向世界，這是來自天主聖神的靈感。梵二大公會議自己說：

「教會是由團結在基督內的人們所組成的。他們在走向天父之國的旅途上，由聖神所領導，並接受向人類宣報福音的使命。因此，教會深深感到自身和人類及其歷史，具有密切聯繫。²⁹」

「深信自身為充滿大地的天主聖神所領導的天主子

²⁷ 參閱：《教會憲章》16號。

²⁸ 見：《論教會在現代世界牧職憲章》22號。

²⁹ 見：同上，1號。

民，在信德的啓迪下，致力於研討，在其與這時代人類共同的遭遇、需求及願望中，何者是天主的計劃，何者是天主親在的真正信號。³⁰」

大公會議在聖神內的自我意識是為「新五旬節」作證，其成效之斐然，實超出當初意料之外。

3. 自「外在於天主照顧的其他宗教」，向「與其他宗教交流合作」跨出一步³¹

這與上面二點有著聯繫，世界包括宗教；其他宗教也在天主的救恩意願之中。

梵二大公會議暗示：其他宗教也在天主的照顧及救恩計劃之下³²。過去對於其他宗教抱著消極態度；現在梵二大公會議顯得懷著誠懇的敬意。於是「交流與合作」的積極態度已顯端倪。大公會議之後，作為一股熱潮。由於這教會向外方面的三點相連，我們對這第三點的「跨出一步」同樣認為是「新五旬節」的效應，雖然當初尚在萌芽階段。

「跨出一步」是這部分的關鍵字句；它把宗徒大事錄的初期教會和梵二大公會議的現代教會連結了起來。如果耶路撒冷教會的蓬勃現象歸諸五旬節的聖神降臨，怎樣不把梵二大公會議之後，天主教會的改革與復興，同樣歸諸「新五旬節」的聖神降臨呢？教宗若望廿三世的祈禱確是實現了。

三、台灣天主教的「新五旬節」經驗

宗徒大事錄的五旬節效應，按照耶穌的話陸續發生，我們同樣可以發現：梵二「新五旬節」效應，尚在遍及與深入普世

³⁰見：《論教會在現代世界牧職憲章》11號。

³¹參閱：《教會對非基督宗教態度宣言》。

³²參閱：同上，1號。

教會。這部分反省台灣天主教的經驗，以及自己「跨出一步」的願景。分為二節：

- (1) 台灣天主教的「新五旬節」經驗；
- (2) 台灣天主教「跨出一步」的願景。

基本上是回憶與願望，由於出自個人，所以不作長篇大論，只是作為這篇講話的結論而已。

(1) 台灣天主教的「新五旬節」經驗

大公會議之後，台灣天主教有過一陣熱烈回應階段。這該是 1960~1970 年代之間的十年。其時各教區多是身歷其境的首牧；不少國外學成的司鐸也都受梵二的影響。神恩復興運動此時也傳入，得到本地天主教的接受。耶穌會神學院亦在同一階段自菲律賓遷來台灣附設於輔仁大學。「新五旬節」的效應許多方面可以印證。大體說來，在教會中間僅是初步的警覺，對於天主子民的教會學界有所感，一時尚不易深入了解。

最受聖神推動的是其時尚在壯年的司鐸族群。自動自發的精神極強，集會討論有關教會革新是相當頻繁的事。當時的《鐸聲》是連絡感情、公開發表意見的月刊，而且非常熱烈。所謂牧靈與神學的交流，以及推動教友生活的成長，結合得很密切。禮儀本地化，傳播福音與社會工作；都是熱門話題。其高峰該是教會本地化了；影響較大的是于樞機提創的祭天敬祖。

輔大附設神學院年度的神學研習會，參與的多數是司鐸與修女，甚至偶而也有主教。每屆都是梵二之後的神學課題。《神學論集》亦是略具水準的季刊。

總之，梵二「新五旬節」的聖神之風，吹上了台灣寶島。如果台灣天主教 1970 年代中、末期開始的滑落，僅能視為一時未能把握時代訊號的後果。但我們尚在梵二影響之下。

(2)

神
次
想

會

的
資
構
感

所
仰
望
教

們
唯
所
去

(2) 台灣天主教「跨出一步」的願景

面對公元 2000 大禧年，台灣教會在三年積極準備期的聖神年上，不能不重新分辨神類地「跨出一步」。神學研習會這次「新五旬節」講題之末，有一願景，在此提出核心或基本思想。

簡單地說，這是台灣天主教自「言的教會學」向「神的教會學」跨出一步。

教會的結構是神恩－制度，兩者合一，然而卻能發生偏頗的傾向。重視制度的教會，信仰上依賴教理的正確知識與豐富資料；禮儀上要求參與的頻繁與必恭必敬；管理上需要重重架構與唯命是從。缺少的是活潑的生命，創意的行動，彈性的靈感。台灣天主教不免予人偏向制度的感覺。

我們的願景，是台灣天主教走向第三個千年途中，把保祿所說「文字叫人死，神卻叫人活」（格後五 6）銘刻心中。信仰生活的興旺，福音精神的彰揚，基督事工的實踐是唯一的願望。其他如世俗的名譽、物質的財富、機構的龐大等等，都非教會所持的標準。

「你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」（瑪六 31）。在這個價值觀模糊、生命意義扭曲的世代中，唯有「是就說是，非就說非」（瑪五 37）的見證。這終究是人所渴求的。以上僅是「神的教會學」的皮毛，不能詳加討論下去的了。

耶穌生活中的聖神運作

黃懷秋¹

本文嘗試從聖經的發展：經由舊約的背景到新約初期基督徒的見證，追蹤耶穌基督怎樣從一神論的架構中，條理出這一位矇矓的「第三者」，進而一睹「歷史耶穌」與聖神的關係。

前 言

這個題目，曾經讓我沈思良久。

它可以從兩個層面去解讀。首先，是歷史耶穌的層面，在他身上，天主的神一定施展過功效，猶如千百年來在以色列的衆先知身上施展功效一樣。其次，是初期教會，在復活的光照下，經過沈思反省而認出來的耶穌基督。而隨著教會對基督信仰的增長，它所體會到的聖神之面貌（以及他和基督之關係），也一定有所增長。

這兩個層面，如今卻錯綜糾葛地結合在一起。可以說，只有透過教會的記憶，才能認出歷史耶穌的生活，而後者，卻又必然點點滴滴地匯合成教會的整體記憶。事實上，教會對聖神所說的每一句話（尤其是他和基督的關係），都是建立在這個記憶上，也就是，建立在它對歷史耶穌一言一行（以及其中展

¹ 本文作者：黃懷秋，廣東南海人，1950年生，香港中文大學中國文學系畢業，比利時魯汶大學神學博士，專研聖經（新約）。現任輔仁大學宗教系副教授，輔大神學院教授。作品散見天主教各大報章雜誌，已出版書籍包括《聖詠心得》、《基督論再詮》、《教父》、《十字架下的新人》等。

現的聖神運作)的記憶上。

因而，這兩個層面，不必相同，卻必然互有關聯。歷史耶穌的生活，他身上所展現的聖神功效，正是初期教會述說聖神的基礎。在歷史耶穌身上，教會愈來愈認出聖神的功能，而這些體認，也無可避免地在它講述耶穌的生活時流露出來，甚至闖進耶穌的歷史中，成為耶穌自己說過的話了。而釐清這兩個層面的異同，進而看出聖神的面貌在聖經（尤其是福音書）中的發展，正是本文寫作的目標。

論到神觀，必須注意的是，神觀是**歷史中的神觀**。沒有一個神觀是一成不變的。聖神論正是如此。事實上，在不同時代、不同神觀的背景中，人對聖神的看法自然不會一樣。

耶穌是個猶太人，他不是個基督徒，他的信仰也是個典型的猶太人的信仰：「以色列，你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主」（申六4）。做為一個嚴守一神信仰的猶太人，他不會知道基督徒三位一體的信仰，當然更不會知道自己竟然在日後被信奉為與父同性同體的天主子，不會知道有一個位格的聖神，當然更不會知道聖神是在他離去後，經他「派遣」來到世上的（若十五26）。要理解耶穌生活中的聖神，必須把他還原到猶太一神論的脈絡中。他的聖神觀，必須從舊約中「天主的神」的背景來認識。

因而，要詳細展現耶穌生活中的聖神運作，本文分**三個階段**來進行。首先，我們必須快速地瀏覽一遍舊約「天主的神」的觀念，它不但是耶穌聖神論的基礎，也直接影響早期基督徒對聖神的看法。其次，是耶穌本人言行中的聖神。他可曾論過聖神？可曾談過聖神和他（或天國）的關係？而更重要的，還是他可曾在生活中展現出聖神的作用？可曾顯示出聖神和他的獨特關係，以致於，正如我們曾說，初期教會能在他的言行中看出聖神的痕跡？最後，在第三個階段，我們將按照新約作者

的看法，述說基督和聖神的關聯。理論上，這個部分應該涵蓋所有的新約作者，但是在實際運作中，我們仍是無可避免地以福音作者所展現的「基督和聖神」為主要研究對象。其他作者論基督和聖神的部分（如保祿「基督之神」）也僅能附錄在我們的參考中了。

一、舊約聖經中「天主的神」

（一）一神論下的「天主的神」

舊約聖經沒有聖神，而這包括意念上（基督宗教所理解的位格神），及名詞上（除了最後期的幾個例子之外）²。它只有「天主的神」、或「雅威的神」（*ruah YHWH*）³，而所指示的常是人所體驗到的、天主的創造性能力。

奇怪的是，舊約竟然選擇一個原來指示可感覺的、具體的、甚至物質性的「東西」的字眼（*ruah*）來描述天主。「神」，原意是風、是流動的大氣、或（當它用在人身上的時候）是呼吸、是氣息。引申來說，它是個人，甚至動物的生命力量（*vital force*）。當人呼出他的最後一口氣，他就死亡⁴。

因之，天主的神，就是天主的生命性力量。而天主，就在他的生命性力量裡，被經驗到，被感覺到。專研聖經聖神論的學者史懷哲（E. Schweizer）說：

「經由神（*spirit*），天主被經驗到，他在一種世界

² 在名詞「神」上加上描述語「聖」來限定的例子，舊約聖經只出現過四次：詠五一 13；依六三 10~11；智一 5；九 17。參閱：夏偉《舊約中的天主之神》《神學論集》48 期，179~202 頁，199 頁。

³ 在希伯來聖經，*ruah* 一詞共出現過三百多次，其中有接近一百次冠上「天主的」（創一 2）或「雅威的」（依十一 2），另有一些，雖然沒有清楚標明，但是經文的上下文也足以顯示出：這裡的「神」是屬於「天主的」（如依卅一 3；詠一三九 7）。

⁴ *ruah* 的最原始意義是風。在舊約聖經，這種用法也超過 100 次。

的、地上的、常常甚至是政治的場合工作。然而，除此之外，人還可以在那裡經驗天主的作工？這種經驗不是主觀性的經驗（出自人自己的精神），反之，人經驗到的是外在的能力。它起初讓人完全困惑，不能理解。然而，慢慢地，人終於體會到這種能力大概可以稱做『天主』。⁵」

也許可以說，能力，是人對超越的天主**最原始的感覺**；這種來自外界的、經常讓人措手不及、卻又催迫著人的能力，在舊約聖經裡稱為「天主的神」。

論到天主的神，舊約聖經有**兩種**並不完全一致的講法。他有時似乎等同為雅威⁶。在這些經文裡，作者自然地由聖神切換到天主，又由天主切換到聖神，似乎他們兩個原來就是一樣。但在更多的例子裡，聖神又不完全等同為雅威，他只是雅威的神，他的氣息，或者，就人的經驗來說，他可感的一面，也就是他的能力吧了⁷。

面對這些不太一致的講法，我們大抵可以體會到聖經作者對維護天主的「絕對他性」所作的努力吧！

總的來說，在一神論的大前提下的「天主的神」，他是：

1. 談論天主的另一種方法，天主的「神」就是他自己，是他的生命性力量。

⁵ E. Schweizer (Trans. H. Reginald & I. Fuller), *The Holy Spirit* (London: SCM, 1980), p. 13: "In the Spirit God is experienced at work in a worldly, earthly, and often even an outright political situation. But then, where else should man experience God's working? Yet it is not understood as a subjective experience but as the experience of an external power. It does not arise from man's own spirit but from a source which at first completely baffles him. Gradually, however, man becomes aware that this power might possibly be called 'GOD'."

⁶ 如聖詠一三九 7；依六三 9~11 等。

⁷ 如民十三 25；依卅二 15 等。

2. 是人所經驗到的天主，因而，他又好像不是天主本身。如果天主是超越的，人所經驗的，也僅能是他的「神」而已。這一「位」神，有何特徵？他的「個性」如何？

(二) 奇異的「天主的神」

以色列人的天主，是奇異的（strange），亦即與人生活中的一切都截然不同。

他們經驗天主，首先就經驗天主的奇異性，他是個「絕對他者」。

因而這一個「絕對他者」的「神」，也無可避免地是奇異的。他超過人的理智，讓人不可理解。人被（天主的神）攫住，做出一些連自己也不明所以的事來。在這方面，典型的例子是發生在撒烏耳身上的幾個小故事⁸。上主的神讓人出神無狀，幾近瘋狂。甚至歐瑟亞先知，這一個「聖神的人」（the man of the spirit，思高作「受靈感的人」），在他人看來，也僅是個「瘋子」而已⁹。

天主的神是奇異的，被他感動的人也是奇異（與眾不同）的，他必然做出一些與眾不同的事，讓人看到。「聖神的人」自然也分享到聖神的**可感性**。

可感性的另一層意義就是**大能**。因為大能，所以出眾。而與眾不同就是奇異。典型的例子，發生在以色列的民長身上¹⁰。事實上，民長都是聖神的人，他降到他們身上，有時甚至控制了他們的意志，做出一些他們平素無法完成的事。三松因之殺死了獅子，擰碎了繩索，救出了以色列人。

⁸參閱：撒十 6~10；十九 20~24。

⁹參閱：歐九 7；注意歐瑟亞先知這句話的平行性：「先知，是愚人」；「受靈感的人，是瘋子」。

¹⁰見：民三 10；六 34；十一 29；十四 6。

值得一提的是，舊約的聖神來去自如，並不構成人身上的長久狀態。舊約聖經因而保護了聖神的自由，聖神是「天主的」神，不是人的神。

(三) 天主的神的「靈恩妙語」

在舊約聖經，天主聖神的最典型恩賜就是聖神的話語。在上面提過的撒烏耳的故事中，被靈感的先知們最出奇的一件事就是「出神說妙語」¹¹。雖說這種「出神故事」，只在以色列最古老的文獻中才能找到，但是天主的神傳遞天主的話的觀念，卻是舊約聖神觀的一貫看法（撒下廿三2）。

按照以色列的傳統，最受聖神感動的應是以色列的先知們。他們傳遞天主的話。雖然後期的著作先知們甚少把他們的話歸諸天主的神¹²，只以「天主的話臨於我」來表達這種來自天主的感動，不過人人都知道這種感動就是聖神。乃赫米雅甚至把先知和聖神等同起來（厄下九30）¹³。和天主的神一樣，這種感動也超越人們的理解和能力，它突如其來，叫人不能抗拒。亞毛斯說出這種感動的威力：「獅子咆哮了，誰不害怕？吾主上主發了言，誰能不傳他的話？」（亞三8）他們的話雖然出於自己，卻不是自己的話，而是「吾主上主的斷語」。

因而舊約的神，可以說是一種先知的精神（a prophetic spirit）。這樣，我們可以理解，在先知時期過後，當先知慢慢從以色列的境內消失的時候，猶太傳統中就很容易興起聖神已經離開了他們，或者已經熟睡了的說法¹⁴。他們期待聖神再次

¹¹ 見：撒上一6~10。再參閱撒上十九20~24；戶十一25~27。

¹² 夏偉解釋著作先知不提聖神靈感的原因：他們反對所謂「出神先知集團」。

¹³ 厄下九30：「你多年來容忍他們，藉先知和以你的精神警戒他們。」

¹⁴ 在猶太後期，拉比們明白地說，在哈蓋、匝加利亞、瑪拉基亞先知之後，聖神便已離開了以色列，不是因為以色列沒有義人，而是因為整

降來，屆時先知們又能夠再次開口說話，講說預言了。岳厄爾說出這種期待：

「此後—上主的斷語—我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上，你們的兒子們和你們的女兒們要說預言，你們的老人要看夢境，你們的青年要見神視」（岳三 1）。

在那一天，聖神沛降，屆時，首先看得見的，還是他的「靈恩妙語」。

（四）末日的神

從上面的討論可以看出，在以色列，尤其是在後期的先知筆下，天主的神已經成了末日的的神。他是天主終極的恩賜，是天主末世的救恩。換言之，當聖神到來的時候，就是末世。

岳厄爾先知所預言的末日景象也在多位先知筆下出現。匝加利亞先知說，在末日，天主所傾注的神是「憐憫和哀禱的神」（匝十二 10），這句話也可以翻譯為「恩典的神」（King James Version）。末日是重新得著救恩的時刻：頑強的心要變作柔軟，因為天主要在人的五內放上一個「新的神」（則卅六 26），他要讓枯骨復活，朽木逢春，天主要打開人的墳墓，領出死人，使他們可以承認他就是上主（則卅七 1~14）。

天主的神是改變人心的神，他所開啓的末日就是一個新天新地，一個新人。他要把沙漠變成樂土，荒野變作田園；不唯如此，宇宙的更新也僅是人心轉化的表徵而已，因為在那時候，「公平將居於荒野，正義將住在田園。正義的功效是和平，公平的碩果是永恆的寧靜和安全」（依卅二 16~17）。在那時候，人將成爲一個真正「屬神」的人。

新人，屬神的人，他的誕生正是末日聖神的工作。

個世代不相配。參閱：E. Schweizer, *Spirit of God* (London: Adam & Charles Black, 1960), p. 13.

一個小結

以上綜合性地概觀了舊約的天主的神。對於在質量上和時間上都源遠流長的舊約而言，上面的描述自然不能稱為詳盡。天主的神在創造和救恩史上的大部分工程也來不及細述。然而，對於本文研究的主題（耶穌生活中的聖神運作）來說，舊約天主的神的這幾點特性已經足以對耶穌的甚至初期教會的聖神觀提供充分的背景資料。我所提出的論點是：耶穌，做為一個猶太人，他的聖神觀實質上延續舊約。聖神，天主的神（瑪十二 28），是他所經驗到的、來自天主的力量。他也許也把這種力量定義為「先知的精神」。而他自己，則被這一種力量充滿，特別是在他驅魔的時候。他鮮活而獨特地經驗到這一種力量。用鄧恩（J.D.G. Dunn）的言語說：這構成他的宗教經驗。他的天主經驗就是「神」¹⁵。

二、耶穌的聖神經驗

這一個部分將討論耶穌的聖神經驗。我不敢說這是一個容易的嘗試。要討論耶穌的經驗，我們勢必採用福音的記載。我們必須很小心地把耶穌自己的行事說話和福音作者在信仰的光照下的體會分開。不過，更重要的是，我們必須問：這些作者的體會，雖是明白的信仰宣示，可有歷史耶穌的根據？在下面，我們將試著從福音中找出一些可靠的傳統，再從中探索聖神的足跡。因為我們相信，假如聖神是他生活的原動力的話，他一定會在基督身上留下痕跡，而福音的作者，也一定不會錯過這

¹⁵J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London: SCM, 1975). Dunn分三個部分來討論耶穌的宗教經驗：(1)耶穌的天主經驗：子；(2)耶穌的天主經驗：神；(3)耶穌是個神恩性人物（a charismatic）嗎？

些痕跡。也許，我們首先該從耶穌的話出發，在他和別人提起聖神的時候，這是「位」怎樣的神？

(一) 耶穌論聖神¹⁶

翻閱對觀福音，耶穌話語中有提及「神」的地方，竟是少之又少。一共只有七次¹⁷，若再刪除了福音作者的編輯部分，真正值得討論的經文，只剩兩三則而已。下面先列出這七則經文，再作討論。為方便起見，我在每則經文的後面都附加了一個稱號。

1. 谷三 29 (瑪十二 31 ; 路十二 10) : 褻瀆聖神
2. 谷十三 11 (瑪十 20 ; 路十二 12 ; 廿一 15) : 法庭審問
3. 谷十二 36 (瑪廿二 43) : 聖神感動達味

¹⁶希臘字 *pneuma* 和希伯來文 *ruah* 一樣，在字源上，首先也是指流動的風 (若三 8)。因而它也 and *ruah* 一樣，可以引伸為力量。它在人所能經驗到的範圍之內，卻通常都帶點超越而不尋常的特性，可以來自神，也可以來自鬼。因而 *pneuma* 不一定是可愛的。在新約中主要有三種用法：(1) 魔鬼，這種力量自然比人大，人只好在它的掌中輾轉呻吟。這種用法多見於對觀福音及宗徒大事錄 (約 40 次)。(2) 人的心靈 (人屬於精神界、或與精神界互動之處)，有時乾脆翻譯為心，如「耶穌心中知道」 (谷二 8)，或「他心裡嘆息」 (谷八 12)。有時也指人的生命力量，如「耶穌交出了靈魂」 (路十九 30)。(3) 聖神 (250 次)，來自天主的力量，在新約最常見的稱呼是「聖神」 (*the Holy Spirit*)，很少再單獨稱「神」 (*the Spirit*，瑪四 1；谷一 12)，雖然部分作者仍會沿用舊約的「天主的神」，畢竟已屬少數 (例外：瑪三 16；十二 28)。保祿的用法算是最獨特的，他除了「天主的神」，尚有「基督的神」 (羅八 9)，或「主的神」 (格後三 18)，有時甚至互通。換言之，這一種神秘的、超越而大能的力量，既是天主的，也是基督的。保祿沒有很清楚分開復活的基督和這來自基督的神 (就像舊約天主和他的神有時就像一個一樣)，他甚至說：「主就是神」 (格後三 18)。

¹⁷「神」在瑪竇福音共用過十九次 (其中十二次是指聖神)，在馬爾谷廿三次 (只有六次指聖神)，路加卅八次 (聖神十七次)。然而大部分用於編輯的敘述，出現在耶穌話中只有下列七次。

4.
5.
6.
7.
如上其餘第7路加開宗則該神的手指階段面還細的看法

¹⁸耶弱
¹⁹路書向
²⁰耶在兩編

4. 路十一 13：賜予聖神（比對瑪七 11 只談「好東西」）
5. 瑪十二 28：靠天主的神驅魔（比對路十一 20 只談「天主的手指」）
6. 路四 18：納匝肋會堂讀經（沒有平行經文，這裡應是路加的編輯）
7. 谷十四 38（瑪廿六 41）：心神切願（與聖神無關）

對觀福音耶穌談及「神」的話語一共只有七則。但是，正如上面所說，真正需要討論的只有兩（或三）則（1. 2. 3.）。其餘的，或由編輯作者所加（4. 5. 6.），或與本文的論點無關。第 7 則的「神」是指人的心神，並非天主的神¹⁸。第 6 則應是路加的編輯。路加在福音一開始，即安排了納匝肋的第一天，開宗明義地說明耶穌就是依六一所預言的先知¹⁹。其餘 4. 5. 兩則該是路加（十一 13）及瑪竇（十二 28）在原來沒有提及聖神的 Q 經文上加上聖神的註解，分別把「好東西」及「天主的手指」詮釋為聖神²⁰。換言之，這兩句聖史的詮釋也必須在現階段中暫時刪除（不過這兩句話的重要性不容忽視，我們在後面還會再提起它們）。剩下來的，只餘 1. 2. 3. 三則需要作更詳細的論述。期望從這三則話語中，我們可以一窺耶穌對聖神的看法。

在正式討論耶穌的聖神觀之前，也許我們該先對上面的統

¹⁸耶穌山園祈禱時，見門徒個個睡著，有感而發：「心神切願，肉體軟弱」。

¹⁹路加安排納匝肋的第一天，耶穌在會堂讀經時，翻開依撒意亞先知書，大聲朗讀：「上主的神臨到我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊」。

²⁰耶穌勸人祈禱，求必得到，說天父必將「好東西」賜與求他的人；又在談論自己驅魔時，說他賴「天主手指」驅魔。學者普遍相信，在這兩個場合，耶穌都沒有提起「聖神」，否則，我們將很難解釋後來的編輯們會把聖神刪除的原因。

計數字作一點說明：可以肯定的是，耶穌甚少談論聖神。或至少，他甚少用「聖神」來稱呼他自己所經驗到的從天主來的能力。這是後來基督徒在充分體會到自己為聖神所充滿後，再按照自己所體會到的來詮釋耶穌的講法。事實上，在三年的傳教生活中，耶穌甚少談及自己，所以他談天、說地——論天主、他的仁慈、他的「國」，而不談他自己。可以說，他口中只有「父」，沒在「子」（除了一個比喻之外，谷十二1）。他從來不把別人的注意力從「天父」轉移到其他人身上。這是他不談自己身上的能力的原因。有一次，有人質問他能力的來源，他也巧妙的避過（谷十一27）。總之，不談自己，是耶穌的特色，因之，我們也甚少聽到他論述在他身上的聖神力量了。

（二）先知的神

「人把你們拉去解送到法庭時，你們不要預先思慮該說什麼，在那時刻賜給你們什麼話，你們就說什麼，因為說話的不是你們，而是聖神」（谷十三11）。

對這句話的真實性，支持和反對者參半²¹。反對的理由主要是這裡反映出後來教會受迫害的實況，因而不像是歷史耶穌所說的話。史懷哲（E. Schweizer）卻認為這是歷史耶穌唯一有關聖神的論述²²。巴維茲（C. K. Barrett）說：比谷十三11更原始的說法可能是「我要給你們口才和明智」（路加兩則平行文之一：路廿一15）²³。

平心而論，「我要給你們」云云更像若望的神學：聖神由

²¹參閱：A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1962), pp. 209~210.

²²E. Schweizer, *Spirit of God*, p. 33.

²³C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1947), p. 131.

復活的基督所派遣，為導引入進入真理。反之，谷十三 11 的恩賜來自天主（文法上被動的語氣顯示出天主的工作）。而聖神是恩賜話語的先知之神。正如遠古的許許多多先知一樣，「天主的話」也一樣會臨到你們—今日的先知身上。這一句話沒有特別注意到耶穌和聖神的關係，反之，聖神是普遍地給予每一個基督的信徒，賜予他們說話的神恩。這是一種延續舊約的聖神觀。它保守而創新的特性有典型的耶穌話語的特色。魏偉茲（A.W. Wainwright）有感而發：The saying has a thoroughly genuine ring²⁴。

第三則經文（谷十二 36）也可以放在同一個範疇來討論。不管這句話是不是真實的耶穌的話，說這話的人基本上也是站在一種純粹舊約的聖神觀之中²⁵。聖神感動達味，讓他發言。這句話表現出猶太主義後期及耶穌時代一般人對所謂「聖經」的看法。

請注意這兩句話的「一般性」—如果耶穌跟人談論聖神，他談論的是聖神和一般人的關係。換言之，他沒有特別注意自己：聖神感動達味，聖神也感動每一個基督徒，恩賜他們說話的神恩。聖神不是「基督的聖神」（保祿的講法），他是「天主的聖神」。

耶穌甚少公開地談論聖神，更少談論聖神和他的獨特關係。但這並不表示他沒有經驗聖神，亦不表示他沒有覺察到聖神在他身上的獨特性。反之，他的經驗可能更直接，更無以名狀，也更原始；兼且，他似乎也不以為自己只是許多被聖神所感動的先知之一而已。

儘管聖神也曾感動其他先知，他們可不像他一樣成爲「天

²⁴A. W. Wainwright, *Trinity*, p. 210.

²⁵E. Schweizer, *Spirit of God*, pp. 8-9.

國出現的場所」。可是，當他公開地、客觀他談論聖神的時候，他所採用的卻又是當日一般人慣用的講法——天主的神傳達天主的話。說話的不是你們，而是聖神。耶穌對聖神的態度比我們想像中更保守，卻又在保守中與眾不同，獨樹一幟。事實上，這正是歷史耶穌的特色。他是個虔誠的猶太人，是個虔誠的一神論者。他甚少語出驚人。「語不驚人死不休」的人生觀並不屬於我們歷史中的耶穌。

(三) 驅魔的能力

比谷十三 11 更複雜的是谷三 28，因為它在瑪竇和路加的平行文竟然都各自不同。「世人的一切罪惡，連所說的任何褻瀆的話，都可得赦免，但誰若褻瀆了聖神，永遠不得赦免，而是永久罪惡的犯人」（谷三 28）。由路加所流傳下來的 Q 話語把「世人」(the sons of men) 懂成「人子」(the Son of Man)，如此乃把「褻瀆人子」和「褻瀆聖神」對立起來，後者不得赦免²⁶。瑪竇則結合了馬爾谷和 Q 而成為一個混合版本。換言之，這句話在對觀福音一共有三個稍微不同的版本，到底那一個版本最古老呢？而所謂最古老的又是否即是耶穌的話呢？

我無意進入如此複雜的討論中。只想說：如果這句話是耶

26

谷三 28	路十二 10	瑪十二 31
世人(the sons of men)的一切罪惡，連所說任何褻瀆的話，都可得赦免，但誰若褻瀆聖神，永遠不得赦免。		一切罪過和褻瀆，人都可得到赦免，但是褻瀆聖神的罪，必不得赦免。
	凡出言干犯人子(the Son of Man)的，尚可得到赦免，但是褻瀆聖神的人，決不得赦免。	凡出言干犯人子的，可得赦免，但出言干犯聖神的，在今世及來世，都不得赦免。

耶穌說
這在
驅魔
神的
初原
教會
初期
道²⁷

(及
也是
為馬
的力
是那
必須
來說
看法

曾經
20 ;

27C
Sc
相
神
反
道
於
W
門

耶穌說的，那末「褻瀆聖神」一定不是指位格的聖神。馬爾谷把這句話放在貝耳則步的上下文中，被褻瀆的聖神是指耶穌賴以驅魔的力量。不過如果把這句話從上下文中游離出來，褻瀆聖神的罪可以有更廣義的詮釋。巴維茲（C. K. Barrett）以為最初原是指在教會內所犯的罪。史懷哲（E. Schweizer）解釋：教會體會到自己領有聖神，因而一切不確定的時候都已過去。初期教會對背教者處罰嚴厲，這是「褻瀆聖神」，因而罪不可追²⁷。

研究這句話的原始背景是一件事，研究馬爾谷對它的詮釋（及其根據）又是另一件事。即使這句話始自初期教會（而這也是我的看法），馬爾谷對它的用法仍然可以有歷史的根據。為馬爾谷而言，聖神是耶穌賴以驅魔的根據，耶穌不僅因聖神的力量驅逐魔鬼，他還意識到天主的力量在他身上流動，尤其是那些得以稱為「奇異」的動作，更是因著聖神而得以完成。必須聲明的是：這是一種典型猶太式的聖神觀。為一個猶太人來說，聖神不僅是「先知的聖神」，他也是「奇異的聖神」。這種看法，為耶穌絕對可能，因為他正是一個不折不扣的猶太人。

我們不僅關心馬爾谷的詮釋，更關心他詮釋的根據。上面曾經討論過的一句Q話語充分透露出耶穌的聖神意識（路十一20；瑪十二28），雖然耶穌很可能沒有用後來基督徒所熟悉

²⁷C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p.106; E. Schweizer, *Spirit of God*, pp. 25-26. 巴維茲和史懷哲的理解基本上是相同的。他們都認為這句話應該始自初期教會。如是，所謂「褻瀆聖神」是指初期教會（聖神時代）背教者所犯的罪，他們背離聖神的路。反之，耶穌時候的背叛者（如伯多祿），僅是「褻瀆人子」；如果把這兩種罪過對立起來，後者便屬情有可原，而前者則是罪不可追。至於相反的看法，可參：A.W. Wainwright, *Trinity*, pp. 207-209. Wainwright認為把「人子」置於聖神之後，應該不是高舉基督的基督門徒的做法。

的詞彙（聖神）來述說他的經驗，而是採用更直接的說法。

路十一 20 的真實性（由於它的質樸和古典）應該毫無疑問：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」。瑪竇（十二 28）和馬爾谷一樣（還比馬爾谷更清楚明白一點），把這一種驅魔力量稱為聖神（天主的神）。耶穌自己的說法，卻更直接、也更古老、更植根於猶太文化（舊約多次以「上主的手」或「上主的手指」來指稱天主的神或力量：如出三 20；詠一三九）。他經驗到「天主的手指」，這是一隻滿有大能的手指，能治病，能驅魔。而這一隻手指，則在他自己的手指上，又或者，他自己的手指，已經幻化成這一隻巨大的手指，特別在他驅魔的時候。

總結上面所說，我們可以很清楚地看見耶穌的聖神經驗。這是一種被外力穿透的經驗，不過，他也同時知道這種力量來自天主。是天主在他內工作；當他說話，當他伸出雙手，天主作工，於是，病者痊癒，附魔者解除魔咒。耶穌不僅這樣做，他也清楚知道——他知道自己的能力來源，卻無以名狀，這一種「絕對地他」又「完全內在於自己」的力量。

（四）末日的神

在上面那句 Q 話語中，耶穌不僅意識到天主的手指，他也意識到當天主的手指在他手上作工時，便是天主的國實在臨現的時候。聖神，天主的能力，不僅讓邪魔遁跡，也讓天主終極的救贖（天國）經由這終極的救贖者（耶穌自己）實現出來。

換句話說，耶穌體會到在他身上的神能就是長久以來先知們所預言的、在末日將會傾注的「上主的神」。這是一種鮮活的感動，在他身上，聖神鮮活的作工，而這就是末世。

上面曾經提過在舊約末期，再也體會不到聖神能力的猶太人是如何期待末日的聖神的。聖神成了末日的神，而經驗聖神

就經
揮動

候再

血肉

經驗

楚知

人間

的：

你們

如果

聖神

到它

以為

預言

上，

話說

它的

而作

劇化

統以

指出

指出

就經驗末日。因之，耶穌清楚地經驗到末日已經到來，就在他揮動著他的手指頭的時候。

這種末日的感動，日後當宗徒們在五旬節日領受聖神的時候再度出現（宗二 17：「到末日，我要將我的神傾注在所有有血肉的人身上」）。然而在他們以先，耶穌早已豐富而獨特地經驗到了。他不僅經驗，他還和別人不一樣地經驗，因為他清楚知道，末日的救贖已經經由末日的聖神在他身上之作工實現人間了。

許多學者都注意到，在這句 Q 話語中，聖神和天國是平行的：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼天主的國已經來到你們中間了」。耶穌不以為自己只是古代許多先知中的一個。如果聖神是「一般性」的，聖神在他身上卻不「一般」。因為聖神的豐沛作用讓他可以說：「天國已經來到你們中間」。

這是一種獨特的聖神經驗，這種經驗的獨特性甚至讓經驗到它的人把自己定位於末世。他是末世性的先知。有學者甚至以為耶穌（隱含地）自我評估為那位在依撒意亞書上（六一 1）預言的、聖神所傾注的末世性先知：「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油，派遣我向貧窮人傳佈喜訊」。換句話說：路四 18 的話，雖是路加的編輯，卻有著歷史的根據。而它的根據就是耶穌獨特而鮮活的聖神經驗，以及他由於這經驗而作的自我評估。而路加只是把他隱而不彰的末世意識加以戲劇化的鋪陳罷了！

對於耶穌這種末世性的自我評估，聖經可有其他可靠的傳統以茲證明呢？鄧恩（J.D.G. Dunn）的答案是肯定的。他還指出另一句 Q 的話語（瑪十一 2~6；路七 18~23），並且努力指出這句話的歷史性²⁸。耶穌回答若翰洗者的問話（你就是要

²⁸J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, pp. 53~66.

來的一位？還是我們還要等候另一位？）一方面指著自己的奇蹟，另一方面引用依六一的話清楚表明這便是「窮苦人得著喜訊」的時刻。可見，耶穌的確會以依六一的末世性先知自期。先知的預言就在他的奇蹟中（瞎子看見，癱子行走）得到證實。如果那位末世性先知還沒有讓人正式看到，至少，在他的深心裡，已經這樣自許了。

一個小結

總結一句耶穌的聖神經驗，這是一種既保守又創新的經驗。所以保守，因為耶穌完全是在舊約的背景下經驗聖神的，他的經驗沒有超過舊約的法度—聖神，一種「絕對他者」的力量，外在地佔有了他，在他的感動下，耶穌經驗時代的訊號，以及專屬於這時代的訊息；又在他的加持下，做出各種出奇的事工，猶如古代的許多先知一樣。而所以創新者，乃是由於耶穌獨特而鮮活的聖神經驗，以致他能把自己的經驗等同為天國，定位於末世。聖神的經驗不僅讓他經驗天主的能力，他自己也幾乎等同為天主的能力。他清楚自己已經站在新的世代，新的人神關係裡。往日的種種期待，在他身上，就要成為真實的了。

三、從福音的記述看基督與聖神的關係

開首曾經說過，耶穌自己的聖神經驗，和日後的基督徒在信仰的光照下的看法會稍有不同。而隨著基督徒對基督信仰的增長，他們所體會到基督和聖神的關係，也會隨之增長。一般來說，在信仰的反省下，基督和聖神的關係會愈來愈密切，聖神不再給人只是一種「外在力量」的感覺，他會愈來愈內在到基督的生命裡。

另一方面，基督則顯得愈來愈「超然」：在基督徒的體會

中，不是聖神「佔領著」基督，而是基督擁有聖神。用史懷哲（E. Schweizer）的話說：基督不僅是「一位聖神的人」（a man of the Spirit），他已經成為聖神的主人（the Lord of the Spirit）了²⁹。慢慢地，到若望的時候，基督更會給我們「遣發」聖神，那一位在他以後經他派遣而來的「另一位護慰者」了。

在下面，我們會盡量按時間的先後，以四福音為主要線索，從馬爾谷，而瑪竇，而路加，最後再到若望（十四～十六章）³⁰，追蹤這漸進的發展。為著經濟起見（以不重複為原則），我們會盡量集中在該位作者的代表性思想上，因而在馬爾谷，我們只講聖神洗禮；在瑪竇，我們只講聖神受孕。我們知道，這樣做有點簡化事實。不過，我們的目標是：期望經由這直線型的分析，一睹新約基督徒聖神觀的發展。

（一）馬爾谷的「聖神洗禮」

「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油。」依撒意亞先知的這句話是基督徒理解基督的關鍵。在這句話中，聖神－傅油－默西亞是互有關連的。在公開生活中，耶穌身上所顯示的聖神之作用，在復活的光輝下，很快就透顯出來。證據顯示，基督徒在基督復活後不久，即呼號他為「傅了油」的默西亞基督（宗二36）。馬爾谷福音進一步追溯這傅油的關鍵時刻。在這部福音裡，耶穌在約旦河的洗禮就是他「聖神的洗禮」（或「傅油禮」）－聖神臨到他身上，吾主上主給他傅了

²⁹E. Schweizer, *Spirit of God*, p. 37.

³⁰如果說，若望神學是新約神學中最成熟最為發展的，這應該是沒有異議的說法。不過若論到聖神論，我們似乎還可以把十四～十六章（臨別贈言）從整體若望福音中分別開來。因為這裡面對聖神的某些論述（如護慰者）是若望福音的其他部分所沒有的。學者普遍認為它來自一個不同的來源。這裡的聖神論可以說是若望聖神論的最高峰，因而也是新約聖神論的頂點。

油。因此，這位在加里肋亞的土地上宣講治病的，就是因聖神而受傅的默西亞。

必須補充的一點是：說這是在基督信仰下的馬爾谷神學，並不表示我們就此否認它的歷史性。相反，我們的論點正是：這神學是有歷史根據的，而這根據則是耶穌自己——是他對自己的聖神經驗甚為保留卻非常肯定的透露。

按照狄比流（M. Dibelius）的看法，整個故事很可能是從耶穌某些經驗描述發展出來的³¹。鄧恩（J. D. G. Dunn）更肯定地說：「非常可能，耶穌從沒有直接告訴人在約旦河發生了什麼事，不過他一定有過一些暗示，而為最早的記載提供了基礎」³²。

至於耶穌到底經驗到什麼呢？也許我們可以最起碼地說：他經驗到天主阿爸的能力（聖神），經驗到他的召叫，也體會到自己末世的使命。雖然，即便為耶穌，更進一步的理解也必須經由日後一再的反思和實踐。

再回頭看馬爾谷福音。即便有耶穌歷史的根據，我們今天在福音中所讀到的卻是馬爾谷神學團體的故事。馬爾谷有意把這件事刻劃為一件發生在天人間的大事——從來沒有一位先知是這樣蒙召的，那是默西亞的傅油禮，耶穌為聖神所傅而為默西亞。這是默西亞時代的開始。一個新的紀元就此誕生。這是個全新的時代，天主救恩的終極時刻。

這就是馬爾谷要說的話：在公開生活之始，耶穌即被聖神

³¹換言之，是馬爾谷或馬爾谷的源流把一句耶穌的話（他的經驗描述）擴大發展而為一篇色彩燦爛、生動活現的故事。就連鄧恩也認為這種挑戰「很有分量」（weighty）。他指出「平息風浪」、「伯多祿捕魚」、「咒詛無花果」等都有可能是這樣生成的。

³²J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 65: "It remains quite probable that Jesus never spoke directly of what happened at Jordan, but made some allusions which have provided the basis of the earliest account".

所
忽
亞
甚
的
體
性
聖
是
沒
的
（
更
生
意
位
力
2
個
作
是
惑

所傳而為默西亞。和許多舊約的先知們不一樣的是：耶穌不是忽然為聖神所「攫住」—聖神來了，又去了。反之，他是默西亞，聖神「住在」他裡面，成了他的一種「狀態」(a state)，甚至可以說是他的「神聖性」。

對於耶穌就是「神」，就是天主，早期教會沒有我們今天的標準答案：他是三位一體的天主子。不過基督徒從一開始就體會到基督的「神聖性」。也許，在很早的時候，這種「神聖性」理解得很含糊。為馬爾谷也為其他人，聖神就是耶穌的神聖性，是他身上的「神聖原則」(divine principle)。

馬爾谷把注意力放在耶穌公開生活的最前頭，他要說的是：這神聖原則從一開始就屬於耶穌。在整個公開生活裡，他沒有一個時候不是屬於聖神的，沒有一個時候不是屬於天主的。

(二) 瑪竇的「聖神受孕」

同樣解釋耶穌身上的「神聖原則」，瑪竇的解釋比馬爾谷更徹底。因為耶穌不僅在公開生活之初為聖神所傳，連他的出生，或更好說，他的受孕，也是出於聖神，因而他應驗了依撒意亞「厄瑪奴耳」的預言，他就是「天主與我們同在」的那一位，他要把他的百姓從他們的罪惡中拯救出來(瑪一 20~21)。

在瑪竇福音的誕生故事，聖神可以理解為天主的創造性能力。正如這種創造性能力曾經在創世之初在水面上運行(創一 2)，它如今再次出現在整個「新創造」的開頭，他創造了這個孩子的生命。瑪竇，不像路加強調聖神在耶穌出生之前的工作，為他而言，這是聖神的重新出發，因而是新時代的開始，是新救贖的來臨，因為一個完全出自聖神的人誕生了。

聖神受孕解釋耶穌的奧秘。早期基督徒面對「基督的困惑」可謂完全手足無措。他們一方面清楚知道：在基督身上，

聖神工作，在他身上，天主的審判來到，天主的救恩也來到。另一方面，他們也在模糊中覺察：假如耶穌是因著他身上的「神能」（Spirit），驅逐了「惡神」（evil spirit），假如天主聖神完全在他身上做工，那末他就是他身上驅逐惡神的那神——天主的創造性能力了。這樣說來，聖神與基督其實已經獨特地結合爲一了。

史懷哲的話可以作爲我們這段的總結：「這種與天主的神獨特地合一的事實，在童貞受孕的故事中具體地呈現出來」³³。因爲他的生命是從「一開始」就因著聖神而成就的；如此，聖神不僅解釋他身上的奇異工程，還解釋他整個奇異的存有。聖神是他身上的「神聖原則」。

（三）路加的「聖神的主人」

對觀福音的聖神觀，尤其是馬爾谷及瑪竇，基本上都延續舊約：聖神乃天主在基督身上的彰顯，是他奇異的創造性能力、不僅耶穌的奇蹟，就連他這個人，因而他整個救贖性的一生，都由聖神完成。這點爲路加而言，其實亦不例外。雖然他在量上超過前人，也雖然他的聖神「復甦」得更早³⁴，更重要的，雖然路加福音的耶穌，不僅是「一個聖神的人」，更是「聖神的主人」——雖然如此，我們仍然很難說路加和瑪竇、馬爾谷在聖神論上有本質上的不同。

新約聖神觀的發展，是緩慢而不自覺的。也許，路加和其他兩位福音作者的相同處大於不同。其實，新約中所有對耶穌

³³E. Schweizer, *The Holy Spirit*, p. 56: "The unique oneness with the Spirit of God assumes concrete shape in the story of the Virgin Birth."

³⁴隨著猶太後期聖神睡著了的講法就有聖神復甦的期待。在馬爾谷福音聖神降在約旦河上是他的再出發。瑪竇提早到耶穌受孕。路加，不僅耶穌，就連與耶穌有關係的衆人：匝加利亞、依撒伯爾、西默盎等都「充滿聖神」。

和聖神的關係之論述，其目的都在說明耶穌的獨特性，他末世的身分，天主前所未有地臨在的事實。

不過，正是在說明耶穌的獨特性這關鍵點上，路加也的確比他的兩位前輩作者更勝一籌，因為他的耶穌是聖神的主人。路加處處表現出聖神不是外在地「操縱」耶穌的。因而他改編馬爾谷「聖神把他『投到』曠野中」³⁵的說法。為路加而言，耶穌（the Subject，做為主體）自己擁有聖神，而不是聖神行動的對像（object）。所以他說：「耶穌充滿聖神，（自己）從約旦河回來，又被聖神領到曠野」³⁶。「充滿聖神」是路加特有的詞彙。路加強調耶穌自己的行動，是他自己的決斷。聖神不是一種超人的外力，像吹動一個氣球一樣把耶穌「投來投去」。

此外，必須一提的是路四 18（納匝肋的一天）。這篇經文，上面曾經討論過，應是路加的編輯。而路加編輯的目的，在於說明耶穌的默西亞身分：天主的神長久地內居於他。因而，是充滿聖神的耶穌，而不是他身上的聖神，成就了天主的臨在。在路加，聖神更內在地組成耶穌的生命；因而他的生命就是聖神。

做為聖神的主人，路加的耶穌處處表現出與其他神恩性人物不同（不管是古代、還是初期教會，都有很多因聖神而顯奇蹟、而說預言的人）：他恩賜聖神。舊約的人都知道，聖神是天主的恩賜，現在路加卻說：耶穌要把父所恩許的，遣發到門徒身上（路廿四 49）。說這話的路加，其實是表達了初期教會的共同經驗：初期教會清楚感覺到是復活基督的生命力在他們

³⁵ 谷一 12，參考英文 Revised Standard Version: the Spirit driveth him into the wilderness。

³⁶ Jesus, being full of the Holy Spirit, returned from Jordan, and was led by the Spirit into the wilderness.

身上流竄(宗二 33)。在他們軟弱的身軀上、堅固裝備他們的，原來是來自復活的基督的力量。換句話說，耶穌就好像古代的天主一樣，把自己的「神」傾注在自己的「人」身上。他不僅是聖神的主人 (the Lord of the Spirit)，復活之後他也成了恩賜聖神的人 (the donor of the Spirit)³⁷。而聖神，也不僅是天主的禮物(路十一 13)，它也成了耶穌的禮物；不僅是「天主的神」，也成爲「基督的神」了。

平心而論，倘若暫時擱下宗徒大事錄不談，單就福音所表現的聖神和耶穌的關係來看，路加聖神論也不能說有很大的創新。它與對觀的聖神論，甚至舊約的聖神論仍是一脈相承的。根源自古老的「先知之神」的傳統，路加也一樣強調靈感的話語(十 21)，出奇的事工(十一 20)。不過，改變往往不是突然的。路加的聖神，不能否認地更內在於基督，以致他的聖神(尤其是在宗徒大事錄所描述的初期教會)，明顯地有著基督的標幟，聖神是從基督而來的禮物。

一種基督徒特有的聖神論於焉產生。路加的聖神論與保祿的聖神論有著非常密切的關係。可以說，到保祿的時候，聖神更內在化了，不僅內在於基督，也內在於基督徒(聖神是基督徒心中的基督之神，內在地聖化基督徒爲基督徒)³⁸。而路加可以說是開基督徒聖神觀的先河，在整個基督徒聖神論的發展

³⁷E. Schweizer, *Spirit of God*, p. 38.

³⁸保祿聖神論在許多方面深化路加的觀念。路加可能由於敘述文體的關係，許多時候無法表現出很深度的神學，許許多多有關聖神的故事免不了地流於外在化(如聖神降臨的奇異景象；聖神勢如破竹的傳教活動等)；以說理見長的保祿，卻能夠很深刻地建構他的聖神論。保祿很少刻畫聖神的外觀，卻特別注意聖神(基督之神)和基督徒的內在關係。然而保祿(內在化的)聖神論與路加的外在描寫卻有很深的關連性。其實所謂「聖神降臨」，說的便是復活的基督和基督徒的連繫，以及聖神組成基督徒、組成教會的事實。

上，有一定的貢獻。聖神不僅是從天主而來的恩賜，他也是從基督而來的恩賜，他是賜與基督徒的基督之神。

（四）若望（十四～十六）的「另一位護慰者」

新約聖神論，由馬爾谷發展到若望，終於達到了頂峰。許多先前的信念，現在一個更高昂更有深度的基督徒信仰中，綻發出前所未有的講法。我們分三方面說：

1. 位格聖神

在若望福音，聖神是一個位格，不僅是一種非位格性的神聖力量。

其實，即使在舊約，天主的神偶爾也會被賦予一些位格性的描寫。最明顯的是依六三 10~14，這一「位」領導人走向光榮的聖神也像人一樣，他「受傷」了。同樣，在新約，尤其是保祿書信，聖神也常常被加上某些擬人的描述³⁹，他「知道」天主的心意，他「嘆息」，他「代人祈求」，甚至他「憂鬱」。然而，這些「位格聖神」的經文，很難和另一些表示神聖力量的經文相調協。在更多時候，它只是一種神聖的感動⁴⁰或加持。

我們必須注意，整個舊約，以致新約教會初期，都處於一種純粹一神的信仰中：天主只有一個。要突破這牢不可破的一神，而透顯出在這一神以外還有「另一位」，實在不是一件容易的事，更不可能在理論上一蹴而至。在達到之前，基督徒必須長久而顯明地經驗聖神，再假以時間的積聚，當然不可缺少的，更是天主聖神的帶領吧！

然而到若望福音，我們終於看到這突破性的發展。若十四 16 稱聖神為「另一位護慰者」（another paraklete）。重要的，不僅是 paraklete 的法律意味（律師、辯護人、安慰者），他還

³⁹如格前二 11、16；羅八 26~27；弗四 30。

⁴⁰見：路十 21；谷十三 11；十二 36。

是「另一位」，顯然是耶穌以外的另一位。因為根據若望傳統（若壹二 1）耶穌正是一位（第一位）護慰者，現在聖神便是在他以後、隨他而來的「另一位」了。

2. 聖神的來源—他是經耶穌派遣、而發於父的聖神

其實，基督徒從一開始便經驗到現在在他們身上、感動帶領他們的神聖力量是來自復活的基督。宗徒大事錄五旬節聖神降臨這一幕便是路加以戲劇的方式呈現基督徒集體經驗聖神（復活基督恩賜的神聖力量）的事實⁴¹。

這一「位」聖神，正如伯多祿公開演講所說，是由復活的基督所傾注（宗二 33）。早期基督徒分明經驗到基督雖然死了，復活了，也升天了，卻仍然大能地存留在教會之中，而聖神便是這「復活而大能的基督」的另一個名字。他就是復活的基督繼續在世上生活。因而，最早的基督徒（也像後來的保祿一樣）把他們所經驗到的大能之神稱作「耶穌之神」（宗十六 7）。而這稱呼是恰當的，因為它如實地描述了當時的經驗。就是保祿也沒有很清楚地把基督和來自基督、甚至就是基督的聖神分開⁴²。

有些時候，基督和聖神互通，這一「位」聖神，既稱為「基督之神」，又叫做「天主之神」，當基督之神住在人內，基督就住在人內（羅八 9~11）。為保祿來說，聖神是住在人心的基督。當基督徒「在基督內」構成基督的妙身，聖神即住在基督徒內，「滋潤」身體（格前十二 13）。

⁴¹參閱：谷寒松，《天主論·上帝觀》（台北：光啓，1980），227~228頁。

⁴²保祿沒有很清楚地分開基督和聖神。他的聖神是「基督之神」。他甚至說「主就是神」（格後三 17, 18），又說：「與主結合的，就與他成爲一神」（格前六 17）。在保祿書信中，聖神是基督徒和基督的結合之關鍵：一方面，基督徒「在基督內」；另一方面，聖神則「在基督徒內」。聖神所表達的是「神秘的基督」。

力經
他不
遣」來
並繼
驗，理
典」、
傳到
法。四
37~39
是十四
耶穌和
遣耶穌
因而
於天主
26)
18~20
像基督
在（十
筆下
父所

⁴³若
讀法
耶穌
來

這一種基督和聖神有點含混不清的現象，在若望團體的努力經營下，終於獲得了澄清。聖神既是基督以外的「另一位」，他不可能就是基督，而是在基督離去後（若十六 7），經他「派遣」來到世上（若十五 26；十六 7），為他作證（若十五 26），並繼續他的工程的那一位。可以說，基督徒長久以來的聖神經驗，現在若望團體把它予以理論化，甚至經典化。它成了「經典」、準則，慢慢地從若望團體擴展到整個教會，並從古代流傳到今天。

再回頭看若望福音，聖神源自耶穌是這本福音的一貫講法。四 10~14 的活水（聖神的圖像語）由耶穌所恩賜，另外七 37~39 的活水也從耶穌心中流出⁴³。然而更清楚也更典型的講法是十四~十六章的「派遣」。若望似乎有意選擇一個本來述說耶穌和天父關係的詞彙來界說耶穌和聖神的關係。正如聖父派遣耶穌（若十四 24），耶穌也派遣聖神（若十五 26；十六 7）。因而若十四~十六也有意刻畫耶穌與聖神的相似性：二者都出於天主（十六 27；十五 26），他們都教導（十二 14；十四 26），都見證（十三 14；十五 26），都指證世界的罪惡（三 18~20；十六 8~11）。

聖神相似基督，卻不是基督自己，他在基督以後來，卻不像基督只和基督徒相處片時（十六 10），而是要永遠與他們同在（十四 16）。早期基督徒所體會到的「基督之神」，在若望筆下，成為他所派遣來到世上的精神。

在若望福音，聖神的來源還有另一個很重要的說明—他由父所「發」（希臘文 *ekporeuetai*，參閱若十五 26）。「發」

⁴³若七 37~39 的希臘原文，容許兩種不太一樣的讀法。第一種（思高）讀法是：「凡信的人，從他心中要流出活水的江河」，另一種讀法把耶穌自己視為聖神的流出地：「誰若渴，讓他（那信我的）到我這裡來喝。正如經上說：『從他（那被喝者）心中，要流出活水的江河。』」

說的是「子」和「萬物」以外的「另一種關係」；「發」也進一步說明聖神的終極來源—他發自父，後者乃「第一、無源頭的源頭」（the first unoriginated origin）⁴⁴，這個「源頭」和「派遣者」基督自然不是同一個。

雖然若望無意像後來的大公會議那樣作信理上的、和本質上的定斷，但是他用兩個不同的動詞把聖神和基督，及和天父的關係分別開來。聖神既不是子（生），也不是萬物（創造），他是由父所發的「另一種」。如此一來，天主三位的關係，在若望福音努力澄清之後，總算愈來愈清楚了一父生子，發聖神，而聖神則又由子所派遣。絕不奇怪的，這種講法，後來終為大公會議所接受，而成為普世教會共同的官方語言了。

3. 聖神的終向—他是帶領人到達基督的「真理之神」

在若望福音，基督是聖神的來源，他也是聖神的終向；聖神由基督所派遣，為帶領基督徒歸於基督。

若望聖神和對觀聖神的主要不同處，其中之一在於若望並不強調聖神在耶穌身上的工作。他的耶穌不像對觀的耶穌，是個「（被）聖神（靈感）的人」⁴⁵。若望沒有把耶穌的奇蹟或靈感性話語歸給聖神⁴⁶。可以說，在對觀福音耶穌愈來愈「超

⁴⁴參閱：W. Gasper, *The God of Jesus Christ*, p.217.

⁴⁵有學者解釋若望「智慧型」的聖神論和新約其他「先知型」的聖神論不同。新約大部分作者，包括馬爾谷、瑪竇、路加、甚至保祿的聖神觀都受舊約先知傳統的影響，強調聖神的外在作用，尤其是「言」（方言、宣講）；因而與若望受智慧傳統影響的聖神論有所不同。智慧型的聖神不強調外在的表現而強調內在的了解（如箴言一 23）。在若望，聖神的主要活動場所是信者的心中，賜給他們領悟及審判（世界）的能力。

⁴⁶若望完全放棄「聖神靈感耶穌」的對觀講法。在這本福音中，耶穌的神性被完全體會到，所以它不需要一個「第三者」（聖神）作為父子之間的媒介。人在基督身上所遇到的，是天主自己，而不只是他的恩寵（或力量）。

然」
「聖
這個
經驗
— 3
則是
而已
身上
是「
當地
「他
「真
若望
因而
有永
的作
的
真
是

然」於聖神的傾向，現在發展到了頂峰。雖然若望仍然保留著「聖神彷彿鴿子降在耶穌身上」的古老傳統（若一 32），不過這個故事的重心，卻不是（如同對觀那樣）耶穌領受聖神，或經驗聖神。反之，若望希望藉此肯定他將「以聖神施洗」（若一 33），而所謂以聖神施洗，在若望福音是指聖神的派遣。

可以說，若望有意削弱聖神在耶穌身上的工作，而這結果則是：耶穌與聖神的關係到最後幾乎只剩下他派遣聖神這一幕而已。我們甚至可以說，若望的聖神已經從基督轉移到基督徒身上；不過，十分吊詭地，若望的聖神卻因此比路加的聖神更是「基督的」；同樣地，若望的基督也因而比路加的基督更恰當地可以稱做聖神的主人了，因為聖神是經由基督派遣，來到「他的人」（十三 1）那裡，為帶領他們歸向他的。

帶領人歸向基督的聖神，在若望十四～十六章中三次稱為「真理之神」（十四 17；十五 26；十六 12）。必須記得，在若望福音，真理就是耶穌（十四 6），就是耶穌之為天主子，因而也是天主最圓滿啓示（一 18）這項真理。而認識這真理就有永生（十七 3）。所以聖神又稱作「湧向永生的水泉」。他的作用主要有：

- 永遠與門徒同在（十四 15）
- 教訓門徒想起耶穌的話（十四 26）
- 為耶穌作證（十五 26）
- 在門徒內指證世界的錯誤（十六 8~11）
- 把門徒引入一切真理（十六 13）

重要的是，真理之神不憑自己講論，他是把從基督所領受的，轉告門徒。總之，從基督來，歸向基督（真理）就是若望真理之神的特色。

比拉多的問題：「什麼是真理？」（若十八 38）也許也是每一個人的問題吧！因而，真理之神必須永遠與我們同在，

在每一個時候，每一個地方，每一個追問真理（基督）的靈魂內，都需要這位真理之神。若望的耶穌，肯定地許諾了這個永恆的需要。當他離去後，便會派遣另一位護慰者，導引人進入一切真理。

結 語

為回應聖神年，本年度神學研討會以聖神為研習對象。聖神，一般人只知道是「天主聖三的第三位」，與聖父聖子「同性同體」，差異的只在「位格」；而甚少注意到這一種系統神學在聖經中的原始面貌。

本文嘗試追蹤它的發展：從舊約到新約初期，包括耶穌基督，是怎樣從一神論的架構中條理出這一位矇矓的「第三者」的。在追蹤的過程中，我試著經由舊約的背景，及新約基督徒的見證，一睹「歷史耶穌」與聖神的關係；這種從 kerygma 到 History 的尋索給予我——一個二十世紀的基督門徒——一種很雀躍的感覺。畢竟我是整個基督徒歷史的一部分，而我們的信仰也是經由這段基督徒歷史傳達於我的。

然而回到歷史的前頭，卻訝然發現，歷史的確改變了歷史（耶穌）的面貌，不過我們也必須知道，這種在改變是在基督徒愈來愈深刻的體驗和信仰下完成的。從路加、到保祿、再到若望，這中間的過程有多少辛酸，我們並不知道，然而歷史就是這樣一步一步走過來的。

不過這樣一路走來，有得必有失。今日基督徒所缺少的正是當天豐富的聖神經驗：人人看夢境、個個見異象。也許，聖神不必奇異，卻必須有感覺。也許，什麼時候，當聖神恢復當日的可感性和普遍性，什麼時候就是個新的五旬節！

聖母瑪利亞：聖神的畫像

高慧琳¹

本文探討聖母與聖神之間的密切關係，討論的範圍與角度甚廣，舉凡基督與教會的奧蹟、聖事禮儀與靈修生活、乃至大公交談...等，聖母與聖神的關係和角色均扮演著重要的角色。本文將歷代來所討論的聖母與聖神關係作了廣泛詳盡的整合，並據以提出聖母的各式畫像及在基督徒生活中的影響。

前言 大公交談的阻礙：聖母取代聖神的地位

天主教的某些神學家及不同基督教派的作者，認為天主教未適當地發展聖神學，導致過分舉揚聖母的地位，以致於耶穌的母親取代了若干聖神本有的功能（作用），因此可說聖母幾乎取代了聖神在救恩史中應有的地位。例如：民間虔敬常把耶穌所說與聖神間的親密關係（參若十六 13），等同於耶穌與聖母間的關係。因而基督徒如欲和主建立關係，常要經過聖母瑪利亞。

天主教會內常說「經由瑪利亞到耶穌」，但事實上一個人能到耶穌那兒，主要是靠聖神的工作（參若十四 26，十五 13~14）；又說「聖母在我們心內塑造耶穌基督」，但此應為聖神的角色；又有聖母是「善導之母」「啓發者」之說，但此種啓發、引導者，豈不是聖神的首要工作嗎？還有，「聖母是

¹ 作者：高慧琳，中華聖母會修女，輔大神學院教義系畢業，羅馬額我略大學神修神學碩士，現任職嘉義教區聖心教養院。

我們和天主之間的聯繫」，這難道不也是聖神的工作嗎？我們說聖母瑪利亞是「同救贖者」，事實上聖神更是；又說瑪利亞是恩寵之母，如此，聖母瑪利亞似乎取代了聖神的作用，但實際上，聖神才是我們的恩寵生活的源泉。

因此，某些更正教的作者們諷刺說：天主教會的聖三是由父、子和瑪利亞形成的，甚至在《教會憲章》第八章 62 節提到：聖母在教會內被稱為保護人（*Avvocata*）、輔佐者（*Ausiliatrice*）、援助者（*Soccorritrice*）、中保（*Mediatrice*），前三項頭銜由希臘文的 *Parakletos* 演變而來，而這字在新約就是指聖神（參若十四 16、26；十五 26，十六 7）、及光榮的基督（參若二 1）。

由上述資料我們可以看到：聖母取代聖神在救恩史中應有的地位，是我們和更正教及東正教會交談時的一大阻礙。我們需要深入了解救恩奧蹟中，聖母與聖神的真正關係。

壹 歷代對聖母論與聖神論之間關係的反省

眾所週知，梵二之後，天主教的神學有許多的革新，首先在聖母論方面，它面臨了必須剔除以往過分誇大的內容，並整合其他的神學內容。相反的，在聖神論方面，雖未成爲一個獨立的科目，但卻以精心的方式，廣泛地滲透到不同的信理領域內。無論如何，其革新的原則是「整體性原則」，即在與救恩史中的每一項奧蹟彼此之間，均有密切關係。這項原則在梵二大公會議文獻中的《司鐸之培養法令》（OT）16 節中，一再清楚地重申此原則。當然，聖母論與聖神論亦應在救恩史的範疇中，來討論彼此間的關係。

一、梵二之後聖母論的景況

梵二之後的第一個十年，似乎爲研討聖母論的停滯期，此

種聖
物出
說：

言（
目之
母瑪
好的
的敬

亦即
反省
梵二
編輯
被放
學層
程。

的正
母論
42）

種聖母論危機期的徵兆是：看不到聖母學研究中心、聖母學刊物出版減少、學者們不再談論聖母。誠如《教會憲章》67節所說：

「教會更叮嚀神學家與宣講聖道的人，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。在教會訓導當局領導之下，研究聖經、教父、聖師以及教會禮儀的人，應該正確地闡述榮福童貞的職責與特恩，這些職責與特恩都歸宗於一切真理、聖善和虔敬的源頭基督。在言語行動上，凡可能導致分離的弟兄們或其他人等，誤解教會真理的事情，尤須謹避。」

大公會議的這些建議，使得聖母論的研究，應置於天主聖言（聖經）及救恩史的基礎上；在討論聖母論與神學的其他科目之間，亦應注意到「真理的等級性」。而強調納匝肋貞女聖母瑪利亞的人學層面，她自由及心甘情願地依附在天主所計畫好的信仰旅程，完美地實踐了她與聖三的共融。因此，對聖母的敬禮不只要求情感，更應有教義的基礎。

至於最近對聖母論的反省，則注意到「整體性」的原則，亦即把童貞奧蹟放在她和聖父、基督及聖神工程的內在關係下反省；教會的生活與對人的反省；及歷史的最後意義來反省。梵二大公會議也把有關聖母的章節置於《教會憲章》第八章來編輯，在那裡，聖母被放在基督及教會奧蹟內來默觀，同時也被放在基督徒生活中的末世幅度來衡量，也只有把聖母放在人學層面的光照下，我們才更可清楚地看到聖母瑪利亞的信仰旅程。

教宗保祿六世在〈聖母敬禮〉宗徒勸諭中，提出聖母敬禮的正確基礎，並邀請神學家在人學及聖神學的光照下來思考聖母論。梵二之後的聖母論也是在「妳在女人中蒙祝福」（路一42）去發現這句話的最深現實，與婦女解放的過程及拉丁美洲

的窮人解放運動有關。

總而言之，梵二之後的聖母學，逐漸且穩定地走向革新之路。但此種革新是恢復聖經及教會的傳統；同時，它也忠於具體的人及現代世界的需要。它對現代人具有先知性的作用：藉著一位貧窮婦女的事件，向人顯示一條在聖神內、藉著基督、與天父圓滿共融的途徑。

二、梵二之後聖神論的景況

梵二之後，不論在神學反省或教會禮儀的實踐上，對聖神注意力大為增加。梵二之前，士林神學的教科書缺乏有系統的聖神論。在神學中，聖神只在某些有關信德的書中出現：如聖三論或在教會論中，討論天主第三位是教會不會犯錯及傳承繼續性的保證；又如靈修學，提到了聖神七恩及聖神常住人心的道理。如此景況，在天主教會中又常被扭曲，造成天主教與（西方）基督教派、東方教會的大公交談中的阻礙。

梵二雖努力引用聖經及教父傳統中有關聖神的資料，但仍無法做有系統的聖神學反省。某些非天主教的學者，認為梵二對聖神的注意力不夠，但教宗保祿六世指出梵二文獻中共有 258 處提到聖神。但即使如此，我們也無法否認上述的批判，而只能說梵二提供了聖神學的「要素」，但必須繼續發展，才能成爲一門學問。

特別是梵二的《教會憲章》，包含了許多重要的關於聖神學的肯定：如聖神使教會具有奧秘性（4）、聖神使天主子民聯繫結合（9）、聖神在教會內興起「信德的超性意識」和分施信友「不同的神恩」（12）、在不同的地方教會中實踐共融（26）是聖統職務的源頭（20-22）、教友成聖的起因（39）。但在其他的領域，梵二顯示它對聖神學的欠缺。梵二之後，除了一些教會訓導，在神學了解或教會慣例上，都顯示了重新對

聖神

原則

基督

及聖

整體

神學

氛圍

更促進

深入他

恩復興

位際性

世在大

奇力量

三、表

梵二

因而重

麼關係

的傳承

解聖神

傳承及

係。

1. 新約

初

如瑪竇

錄中的

聖神學的注意力。

幾乎在所有的信理神學範疇中，都包含了兩個共通的基本原則：其一是超越所謂的「基督一元論」，因為直到梵二之前，基督論幾乎控制了所有的神學課程，包括教會奧蹟、聖事功效及聖母論。其二是採取「整體性原則」，毫不忽略救恩奧蹟的整體性。梵二之後，此二原則逐漸影響各神學作品，亦包括聖神學，因此在基督的奧蹟、禮儀、聖事生活，以及所有的神學氛圍中，均考慮到聖神的角色。

當教會與其他基督教派，特別是東正教舉行大公交談時，更促進了對聖神學的重視與發展，因為它使不同的基督教派更深入他們信仰中的共通部份，再加上教會內的一些運動，如神恩復興運動經驗到聖神及其恩賜常是可以見到的，這種對聖神位際性臨在的知覺與教會事件，好似是天主應允教宗若望廿三世在大公會議開幕時的祈禱詞：「請以五旬節聖神降臨時的神奇力量革新我們的時代」的實現。

三、救恩史中聖神和聖母的關係

梵二之後，開始意識到聖神學與聖母學有其革新的需要，因而重新注意到救恩史中，聖神和聖母瑪利亞之間存在一種什麼關係。然而，探討聖母與聖神的關係，必須深入聖經及教會的傳承來看。梵二闡明某些探討聖母論的界限，以及應加深了解聖神在救恩史中的角色，因而以下我們便以新約聖經、教會傳承及梵二大公會議三方面幅度，來探討聖神學與聖母學的關係。

1. 新約中聖神和聖母的關係

初期教會即已或多或少注意到聖神與聖母之間的關係。譬如瑪竇與路加福音中有關耶穌誕生的敘述；路加所著宗徒大事錄中的聖神降臨；以及若望福音中敘述耶穌的母親，也暗示聖

神的臨在。

(1) 從瑪竇與路加福音的道成肉身事件，看聖神與聖母的關係

瑪竇福音（一 18，20）及路加福音（一 35），在天使預報救主誕生事件中，都提到童貞瑪利亞因著聖神在其身上的工程，成為天主的母親。釋經學家將此資料與舊約創世紀作一對照，從而顯示了它豐富的象徵性意義。

瑪竇敘述耶穌的誕生和創世紀第一、二章敘述萬物受造的文筆頗為類似。事實上，默西亞的誕生就是一個「創世紀」，耶穌的族譜（瑪一 1，18）寫得好似耶穌基督的「創世紀之書」，它以一種希臘文聖經所表達的方式，對應於創二 4 及五 1 所敘述受造物及亞當的家譜。

瑪竇福音的童年史有兩段：其一是他的族譜（一 1~17）；其二是他因著聖神的出生（一 8~24）。這兩段經文描述了耶穌人性及天主性的源頭，恰可與創世紀中的兩段創造敘述作平行對照：其一是司祭典（一 1~2，4a），描述由萬物到人的受造高峰；其二是雅威典（二 46~75），詳細描述了亞當由土受造並因聖神而賦予生氣。

瑪一 18 說瑪利亞「因聖神有孕」及一 20 說「那在她內受生的，是出於聖神」，都可視為一個「新的創造」。藉著聖神，天主在童貞瑪利亞身上實踐了新的創造，產生了基督—新亞當。如果我們注意到這個表達方式「由聖神出生」，在聖經中若三 5, 6, 8 也有同樣的表達，但指的是基督徒靈性生命的再生。因此可以說，瑪竇福音中聖神在聖母身上的行動，繼續延伸在被救的新人類。此種童貞瑪利亞和聖神的關係的意義，不只在基督論，亦有教會學的意義。

同樣，在路加福音中，道成肉身也是聖神在聖母瑪利亞身上行動的結果。此資料在天神報喜的敘述中，天使對童貞瑪利亞說：「聖神將臨於妳，至高者的能力要蔭庇妳」（一 35）。

這段
雲彩
色苑

路一
同意
耶穌的
有位
(2)

二)
及耶
絕大
旬節

由外
而
現
是

路均
上
上

這段經文所表達的是新的創造²；它亦暗指出谷紀中上主光榮的雲彩—即聖神，蔭庇了會幕，在其中保有盟約之櫃，並引導以色列人在沙漠中行走³。

還有，路加福音比瑪竇福音多了一個值得一提的要素：在路一 38 中，聖母不只是單純而措手不及地被動，而更是自由地同意，願上主的旨意在她身上完成。所以在路加的傳統中，耶穌的母親和天主第三位之間的聯繫，除了象徵性的意義外，還有位際上的接納。

(2) 從宗徒大事錄五旬節事件中，看聖神與聖母的關係

路加在聖神降臨事件中，特別強調聖母和聖神的關係（宗二）。宗一 14 提到聖神降臨前的日子裡，宗徒們「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」，絕大多數的釋經學家都認為，這個團體即是宗二 1 所提到的五旬節聖神降臨的那個團體。

聖母瑪利亞在宗一 14 的那個團體中，所佔的獨特地位可由她是唯一被提到名字、而且特別強調她是主的母親來證明。而且，從路加的天神報喜和聖神降臨的兩段敘述中，我們會發現聖史路加有意將基督的誕生和教會的誕生做一對比，二者都是因著聖神、並藉著聖母主動的參與才完成的。

路一 35 天神宣告聖神將臨於聖母瑪利亞身上；同樣的，路廿四 49 及宗一 8，耶穌也預許聖神臨於教會內。而且此二者均使用相似的名詞，如路一 35「至高者的能力」、廿四 49「自上而來的能力」；路一 35「臨於妳」、宗一 8「降臨於你們身上」。

² 指創一 2 之聖神，同時也指依卅二 15 的自高處而來的聖神，在默西亞的時代將使大地豐饒。

³ 參：出四十 35；戶九 18，22，十 34；依六三 14。

聖神降在聖母及初期教會的效果亦可做類比：天使宣告後，「瑪利亞就在那幾日起身，急速往山區去，到了猶大的一座城」（路一 39），照顧依莎伯爾並宣告「全能者在我身上行了大事」（路一 49）；而在聖神降臨事件，宗徒們一領受了聖神，勇敢地在耶路撒冷城宣告「上主偉大的工程已顯給你們眾人」（宗二 14~36）。聖史路加似乎願意把天神報喜事件，敘述為聖母瑪利亞的「聖神降臨的原型」，在那兒已預報聖神降臨於教會，及它在歷史中的使命。

(3) 若望作品中的聖母瑪利亞與聖神

在若望福音中的迦納婚宴（若二 1~12）及基督的死亡（若十九 25~30），都有耶穌的母親臨在的身影。如果我們在經文所蘊含豐富的象徵意義的光照下來閱讀，將可隱約看出其中聖神與聖母的關係。

迦納婚宴（若二 1~11）中，聖子以一個象徵性的名字「女人」來稱呼瑪利亞（二 4），暗指舊約以色列的圖像⁴，它尚未完全明白聖子的使命（若二 4：「女人，這於我和你有什麼關係？」）為引導人類（二 5 僕人），跟隨聖子（二 5 「他無論吩咐你們什麼，你們就作什麼」）。它用一種表達方式，即在西乃山下召請以民答覆天主旨意的方式：「凡上主所吩咐，我們全要作」（參出十九 8，廿四 3，7）。

從以上段落，我們可看到，自建基於法律的舊盟約，以六個猶太人取潔禮用石缸的水來作象徵（若二 6）；過渡到建基於聖神的新盟約，以新的水（活水）為象徵（若三 5，七 37），被改變為豐盈的好酒，此又為默西亞喜悅的圖像⁵。在這段經文

⁴ 參閱：則十六，廿三；歐一~三；耶二 2，卅一 4；依廿六 17。

⁵ 參：亞九 13；耶卅一 12；歐十四 8；依廿五 6；創廿七 28；西九 10。

中，聖母和聖神的關係有了新的教會學和末世學的意義：童貞女，新以色列的圖像，引導信友完美地接納聖神所進行的改變。

在敘述主的死亡中，聖母再次現身（若十九 25~30）。加爾瓦略山上臨終的耶穌，將其愛徒託付給聖母瑪利亞，再次稱她為「女人」（若十九 26），自有教會學意義的暗示，同時也給予聖神（若十九 30）。有許多解經家說這種表達，不僅意味耶穌吐出最後一口氣息，更顯示聖神恩賜的許諾，只有在他（基督）死亡時才能實踐⁶。

聖若望描述耶穌死亡及復活時，以及在教會誕生的聖神降臨事件時，聖母瑪利亞和耶穌的愛徒都在現場。

聖若望在默示錄中也提到聖神與聖母的關係。默示錄第十二章，有一段神視描寫一位身披太陽的女人，這一段除了有清楚教會學的意義外，也可能指默西亞的母親。如果這段經文是更晚期的作品，那麼這個貞女的形象，已有基督徒團體的象徵性意義。默示錄廿二 17，女人和聖神有更緊密的聯繫，聖神和新娘說：請來！在此，新娘（被稱為「女人」，即十二章的教會—瑪利亞）和聖神一起期待主的再來。

總之，新約初期的宣講中，聖母瑪利亞和聖神的關係是一個重要因素，以使人更了解基督。

此外，關於教會及基督徒的生活，在基督論方面，初期基督徒發展出主耶穌來源的一個公式「按照肉身，按照神性（*Spirito*）」（羅一 3~4；迦四 4），因此保障了耶穌的真實性。而在教會學方面，也同意接受教會的母性是聖神的恩賜，一如聖神的恩賜在聖母瑪利亞身上一樣。

⁶ 參閱：若七 37~39；十六 7。

2. 教會傳承中，聖神與聖母的關係

我們無法列舉所有的教父或神學家，只列舉幾個主要階段的代表作，來探討聖神在聖母瑪利亞生活中的角色。

(1) 教父傳統

教父們的作品常深入新約資料中，顯示有關聖母和聖神關係的奧秘。

如路一 35 的天神報喜事件，聖神在瑪利亞身上的行動，從基督論來講，被解釋為「道成肉身」。基督的兩性體（既是天主、又是人）在不同的信經中均提到。直到西元 381 年的君士坦丁大公會議的信經，宣示對聖子的信仰：「因聖神由童貞瑪利亞而成為人」⁷。後來此段經文，有人從聖母論的角度來解釋，說聖神在聖母身上的行動，有預先淨化和特殊聖化的功效，為了使她能夠孕育天主的聖者，讓童貞女變為母親。

第四世紀，耶路撒冷的濟利祿說：「聖神降在聖母瑪利亞身上，聖化她，使她能接納那創造萬物的那一位」；「聖神能除去一切玷污，使得無玷童貞瑪利亞成為天主獨子的人性的母親。」納齊盎濟利祿創造一個新名詞，說聖母瑪利亞在接受天神報喜時，已因聖神的工程「預先被淨化了」。在西方的希拉利（Ilario）也肯定此觀念說：「聖神自高處降下，聖化了聖母的子宮，並自其內湧出，並和人類肉身的本性結合」。

到了第四世紀末，有關聖母和聖神的關係，又有了教會學的意義，聖母瑪利亞和教會的童貞生育的類比：教會是在洗禮中，因著聖神而生育信友。亞歷山大的狄狄摩（Didimo）也說：「洗禮池（教會的象徵）因著聖神的工作成為所有信友的母親，但仍保持童貞。」在米蘭的盎博羅削是第一個宣示「教會一童貞孕育了我們，不是由人而是由聖神受孕」。

⁷ DS 150：拉丁原文“Incarnatus de Spiritu Santo ex Maria Virgine”。

(P
種恩
1)
母親

位，
神休
為反
我們
而非
的天

殿，
瑪利
(2)

教父
的新
神報
分享
有從

聖神
施，
們請
(且
由頭

至第四世紀晚期，有人說聖母充滿各種神恩；如保祿執事（Paolo Diacono）說：「榮福童貞欠缺什麼德行？當她充滿各種恩寵與神恩，……智慧建築了房舍，雕塑了七根柱子（箴九1）。事實上這童貞的房舍，是由七根柱子支撐，為使可敬的母親充滿聖神的七項恩賜」。

聖母和聖神的關係，最後以一連串的头銜來表達天主第三位，住在納匝肋謙虛的小女孩內，象徵一神聖的處所，可供聖神休憩。「聖神的宮殿」這頭銜已可在盎博羅削作品中發現，為反對將聖母神性化，他說：「聖言降孕乃是聖神的工程，當我們稱揚因聖神的工作而降孕肉身的那位，是聖神應被讚美，而非讚美童貞聖母；因為聖母瑪利亞是天主的宮殿，而非殿中的天主」。

大馬士革的若望說：「瑪利亞不是用金銀或石頭裝飾的宮殿，而是充滿聖神親愛的宮殿」。尼撒的額我略也說：「聖母瑪利亞是聖神的藏身處」。

(2) 中世紀的傳統

中世紀的神學家在思考瑪利亞和聖神的關係時，繼續發揮教父時代的主題。中世紀強調聖神和貞女間婚姻關係。「聖神的新娘」這個頭銜就是亞西西的方濟各封給聖母的。他默思天神報喜時的話，肯定聖神豐沛地臨在聖母身上，為使眾人得以分享聖神恩寵，因此聖母是聖神恩寵的分施者，故聖母對信友有很深的影響力。

他們認為自從聖母瑪利亞因著聖神懷孕了耶穌，她也成了聖神在現世次序中的權威和判官，因此若無童貞聖母的慷慨分施，沒有任何受造物可以從天主手中得到德行的恩賜，因為他們認為基督是我們的頭，一切天主的恩寵均由頭流向基督與（身）體，而童貞聖母就是脖子，也只有經過她神性恩寵才能由頭經過脖子到身體各肢體。

(3) 近代的看法

爲了和更正教的聖母論對抗，特別發展聖母學，以致和聖神學的發展幾乎不成比例，因此對聖神與聖母的關係有了新的看法，聖母成爲許多作品的主角。

十七世紀法蘭西學派的 P.De Berulle 及其弟子們，也包括若望·歐德，他們認爲聖神降在聖母瑪利亞身上，通傳給聖母所有天主位格的特性，不只是天主的恩賜而已。他們繼續西班牙學派，發展對聖母與聖神是「模範性」的意義，發現了聖母的行動和天主第三位的工程之間，有許多類似或類比的地方。譬如：聖神是父、子之間的聯繫，並且由父、子共發的，同樣聖母瑪利亞—天主之母，是父、子之間的禮物（恩賜），也是父、子之間的聯繫（結合）；還有，聖神是生命之泉，天主之母在信友心中生育基督；但在聖三中聖神是不生育的，因爲沒有天主位格是由聖神所發的；然而，童貞聖母是生育的，因她生育了聖言。

「地上的聖三」由耶穌、若瑟及瑪利亞形成，聖母瑪利亞的角色如「天主聖三」的聖神，是聖德、愛、光與熱之源。

葛利農·蒙特福默思聖神與聖母之間的婚姻關係，繼續發揮法國學派的學說：不生育的聖神，因著他的新娘（即生育的瑪利亞）變成可生育的，他在聖母內和聖母一起生育了耶穌，也在信友心中誕生了耶穌基督。

二十世紀的 Kolbe 柯爾伯，特敬聖母無染原罪受孕。他說聖神是因父、子之間最清純的愛所共發的，聖母瑪利亞雖是受造物，也是無原罪受孕，當他把無玷始胎的聖神與聖母的名字互換之後，建立了聖母是聖神的新娘的事實，他又把子和聖神的降孕作一類比，聖子降孕在耶穌基督身上，聖神降孕在無原罪聖母身上，如此一來，聖母幾乎被高舉到聖三的層次。

3. 聖

如《

字結

孕；

發者

崇禮

(1)

(2)

(3)

(4)

3. 梵二大公會議的聖母與聖神

梵二大公會議在討論聖母時，並未有合適的聖神學基礎，如《教會憲章》第八章並無聖神學的架構，只是提到聖神的名字約十次，如在第 52、63、65 節，提到基督由聖神和聖母受孕；又在 65 節兩次提到聖神說：「他是天主教會聖母敬禮的啓發者」。第 66 節提到對聖母的敬禮與對聖父、聖子及聖神的欽崇禮是有所不同的。

但梵二有四處經文特別強調聖神與聖母之間的關係：

- (1) 第一處特別強調聖神居住在聖母內，第 53 節「……天主聖子之母……聖父特別寵愛的女兒，聖神的宮殿。」當時有些教長欲以「聖神的新娘」代替「聖神的宮殿」，不過最後仍以較古老、較穩固、且不妨礙大公交談的「聖神的宮殿」來表達。
- (2) 第 56 節說：因著聖神的工程而有聖母的完全聖化。爲此天主之母被稱爲純潔、毫無瑕疵與罪污，好像被聖神塑造爲一個全新的受造物。在此處提到的聖神，不只是使聖母免於罪污，更是因其再造和改變的工程，使聖母達到聖德的圓滿。
- (3) 第 64 節提到瑪利亞和教會關係的聖神的幅度，其類比聖母在聖言降孕時因著聖神的工程，既是貞女又是母親，而教會也是母親，以宣講和聖洗聖事，把聖神所孕育、天主所產生的兒女，投入不朽的新生命中。教會也是童貞，她純潔完整地保有對基督淨配的忠誠，並效法主的母親，靠聖神的能力，忠貞地保持完整的信仰、堅固的希望與誠摯的愛情。
- (4) 第 59 節談到聖神降臨與天神報喜時，即教會的誕生與基督的誕生時，聖神與聖母均爲主角。宗徒們在聖神降臨日以前，「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」(宗一 14)，瑪利亞也以她的祈禱，求賜在她領報時已經受到的聖神的恩寵。

貳 整體性原則內的聖神與聖母

現代神學的基本原則之一就是「整體性原則」，如在梵二把聖母的篇章置於基督及教會的奧蹟內去反省。以下我們就試著以聖神在聖母身上的工作，來看看不同教義範圍內(如聖三論、教會論、人類學及末世論)，如何提供我們了解天主啓示的不同奧秘。

一、聖神和聖母關係中的聖三幅度

天主聖子之母，在與聖神的聯繫中，以獨特又奧秘的方式與聖三相遇。的確，因著聖神的行動，聖母瑪利亞贊同天父的救恩計劃而促成聖言降生的事件。然而，究竟聖神以什麼方式使瑪利亞和聖三結合？聖母和聖三關係的聖神幅度、以及聖母與聖神關係的聖三幅度又是為何？

1. 一些前提

梵二之後討論聖母與聖三關係時，重視敘述甚過思考。因此看重聖經及教父傳統中有關聖三內容：強調天主三位之間相互的內在關係，以及在歷史行動時的自我空虛幅度。

(1) 聖三行動的相互內在性了解

傳統教科書在討論聖三的教義時，常用兩個詞彙，但它阻礙了我們對救恩史中，聖母和聖神關係的反省。如涉及聖神在聖母身上的工作時，為聖三的對外行爲(*ad extra*)：一方面，在本質上可說是唯一天主所完成的行爲，或更適當地說是天主第三位完成的；另一方面，也可說是聖三的 *Taxis* 行爲，即由父→向子(經過)→向(到)聖神的行動。如此雖妨礙了聖神在聖母瑪利亞身上的作用，但確認他和降生聖言的關係。

由於
德，
全能
的靈
來所
聖三

之救
中。
父們
的結
聖三
也是
的動
同樣

性的
聖神
也有
有重
的行
亞
(2)

際
在

西方拉丁教會認為，聖三向外行動應只有唯一的原則，但由於他們彼此間的關係，而有了不同的神性位格。爲了表達信德，每一位格都有一些原屬共同的（神性）行爲。譬如創造、全能、天主之名則歸父；救恩、智慧、主之名則屬子；而先知的靈感、童貞瑪利亞的受孕、聖化及聖神之名就屬於聖神。原來所有這些屬性和行爲都屬天主聖三，但現在則分別歸於天主聖三的某一位格。

今天注意不同位格的向外行動，是受到重新重視聖三神學之救恩史的觀點所影響，並使之能應用在基督徒的具體生活中。不過在思考救恩工程中神性的每一位格的行爲，如能有教父們的聖三內在相互性的觀念：即表達聖父、聖子與聖神在愛的結合中，彼此滲透及在對方內，就更加完整了。如果內在的聖三能顯示在救恩史中的聖三，則能肯定「即使是對外的行動，也是一種內在相互性的：就是從神的唯一（整體）的充滿活力的動力出發，即：如無聖子及聖神的回應，父什麼都不能做，同樣對子與聖神都是如此。」

天主聖三內在相互性的想法是：天主三位位際間，有永恆性的關係與共融，而非一個從高處唯一一位流出的果實。因此聖神不是父子共發的終點，聖神在父與子之間的源頭關係中，也有重要的角色，可見天主聖子在瑪利亞身上受孕時，聖神也有重要角色，在此觀點下，我們可了解聖神在聖母瑪利亞身上的行動，必須是整個「天主」的力量：即在聖神內，藉著瑪利亞，爲所有的人類，聖父和聖子使貞女受孕。

(2) 對聖三行動之自我空虛的了解

存在於聖母和聖神關係的聖三幅度，是建基於天主三位位際間自我空虛的活動，直到參與人間的悲劇，十字架的痛苦，在在都顯示了天主聖三之愛的自我空虛。

爲了使人類得救，天主自己以其聖三之愛，進入人類歷史

中，不斷尋找和人類交談，達到道成肉身的高峰：聖言降孕、遭受苦難、乃至死亡，使聖神的恩賜能永久留在接納聖神的人中間。

聖三的自我空虛，首先談到聖父，他是神性的源頭與泉源。聖父爲了所愛的另一位，即聖子永恆的出生，而走出自己（自我空虛），再回到自己。此種聖父與所生育者之間的愛，有著無限距離的泉源之愛及自我捨棄，即永恆之愛的自我空虛。聖三之間最內在的「天主的自我設限」，變成了聖父向外行動的前提：在創造和聖言降生時，他決定空虛自己，同意面對另一個世界的存在，並在子內，如同人一般進入其中。

新約斐二 6~8 及格後八 9 中，清楚地談到聖子的自我空虛，他不把持天主的光榮，成爲謙卑的人。基督的謙卑，可在他的出生、塵世生活及他的死亡中得知。但另一方面，他又受到天父的舉揚（斐二 9~11），決定了人類永恆的救恩（格後八 9）。

同樣，聖神也有他的自我空虛，他住在教會的成員內，聖神的謙虛甚於聖子基督；因爲聖言降生在無罪的人性中，聖神卻住在我們的心中（迦四 6），而我們的心卻充滿了與主分離的罪惡。聖神的自我空虛，實踐了聖子出現在具體的人類救恩史當中，使人與天主和好，向人顯示在聖子內的孝愛之心。

父、子、聖神的謙虛並非止於自己，還向人顯示聖三之間的愛並產生救恩；這種自我空虛不是天主無能爲力的記號，而是顯示他更高的全能及光榮。

「天主內在的自我限制，意味其向外的可能性，天主在他自我空虛時更顯出其偉大；當他顯出他的無能時，他更顯光榮；當他進入世間時，更顯示出他的神性（是天主）」。

2. 從

其特恩

是以基

子之母

神的空

督的特

照下，

手

以實現

這是真

母親（

並永

的愛

現了

3. 在

他們

係，

爲貧

從

2. 從聖神的角度看聖三與聖母的關係：不再以基督為中心

傳統神學談到聖母，總以基督為中心，一談到童貞聖母及其特恩，總要提到她使聖言成了血肉的特殊關係。

梵二大公會議的聖母學雖亦提到聖三及聖神的幅度，但仍是以基督為中心。如在《教會憲章》53節說：「她享有天主聖子之母的崇高任務和殊榮，因此成為聖父特別寵愛的女兒、聖神的宮殿」，明顯可以看出她和聖父、聖神的關係，實因與基督的特殊關係的後果。此說固然沒錯，但我們仍要在聖經的光照下，看看聖神在瑪利亞生活中所扮演的角色。

我們不可忘記，基督與人相遇，本質上必要在聖神內才得以實現；同樣，在基督取了血肉之身的聖母身上，也是如此。這是真的，就是因著聖神，瑪利亞才能成為降成肉身的聖言的母親（路一35）；也只有聖神內，瑪利亞繼續她的信仰旅程，並永遠和基督事件緊密相連。

聖母與天父的關係，也是因著聖神的行動，才成為「天父的愛女」。在天使報喜時，她經驗到第一次的聖神降臨，也實現了聖保祿在迦四4~6所說的話：

「天主派遣自己的兒子來，生於女人……。為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說『阿爸！父啊！』」。

3. 在聖三氛圍中，聖母和聖神的關係

在聖母瑪利亞身上活動的聖神，也是聖父、聖子的聖神。他們以神性的內在相互性結合，因而使聖母由於和聖神的關係，使她和天主其他位格的關係同樣深刻。

聖母對聖三之自我空虛的回應，是活在聖神內面對天主成為貧窮的（空虛的），讓天主完全佔有她。

如果聖母瑪利亞和聖神的關係是一種位際性的共融，那麼從象徵的層面來說，此種聯繫是將圖像與原型的結合。同樣，

聖母瑪利亞在聖神內和聖父、聖子的關係，可被視為位際性的和圖像的範圍來說：

(1)瑪利亞是這樣的一位：在她內，由於聖神的工程，實踐了聖三的自我空虛，聖三為人類的救恩屈尊就卑，放下身段的動作，在納匝肋的謙虛的小女孩身上完成了。她在領報時，接受了聖神的工程，允許天主子道成肉身，實現了天父的救恩計畫。「他眷顧了婢女的卑微」（路一 48），召叫了她。聖母瑪利亞用了在聖三之間關係的結合原則，和聖神合作並付諸行動，使她成為天父的合作者，也答覆天父的召叫，以其肉身繼續天主聖三的謙虛過程，陪伴她所懷孕並生育的天主聖子，完成聖三間的自我消滅的過程，直到死在十字架上。

在聖母瑪利亞的身上，聖三發現實踐自我空虛之處。她讓聖神引導而自我空虛，放棄自己完全接受了天主的計畫，此使她逐漸生活在謙卑、痛苦（路二 3~4）、信仰的黑暗（谷三 35；路二 48）等經驗中，在十字架下達到最高峰，此時聖三的屈尊就卑，在聖子的自我棄捨中完成了。教宗若望保祿二世說：在十字架下，聖母瑪利亞藉著信德參與了聖三自我空虛的奧秘。

在此自我空虛的旅程中，光榮的門戶開啓了。「在女人中妳是蒙祝福的」（路一 42），「萬世要稱我為有福」（路一 48）。直到她圓滿升天，到聖三的光榮中。天主的聖，即存在於父、子、聖神之間的愛，希臘文稱為「完全的聖」，在聖母瑪利亞身上便可見到。

東方教會稱她為「至聖」「完全聖的」。一個人如此空虛自己，以人的聖（空虛自己承行主旨）與天主的聖（完全的自我給予）相遇，在如此的「聖」中，受造物就被提升到與天主聖三共融的境界。

聖三密
地在現
的自手

此種與聖三間的位際關係，即天主完全自我給予那些圓滿接納天主的受造物和聖母瑪利亞，也可比喻為婚姻關係。新郎把自我完全給予新娘，反之亦然，直到自我消失。在如此的共融內，並非消滅各自的位格，而是以更高的方式定位自己。天父在神性的自我空虛中，藉著聖神給予瑪利亞聖子；瑪利亞在人的自我空虛中，也因著聖神，空虛自己接納聖子，在肉身內生育聖子，並且把自己完全奉獻給父。

這種婚姻的共融，在聖神內實踐於瑪利亞和聖三之間，並且藉著教會產生了人類的救恩。聖神降臨時，耶穌的母親仍隱身於那些拋棄聖子於十字架上的人群中（宗一 14），寂靜地準備天主聖神的降臨，開始了教會的使命，就是藉著納匝肋謙虛的婦女，聖三完成了人類的救恩計畫。聖母瑪利亞因著聖神的塑造，完全接納天主白白賞賜的恩寵，為有效並具體地將天主的愛通傳給人類。

- (2)在象徵的層面：聖母在她和聖神的關係中，變成了聖三自我空虛的 Icona 畫像。她的謙卑、貧窮、隱蔽與寂靜的生活，充滿了聖三的屈尊就卑（自我空虛）並變成圖像。天主聖神不只在父派遣子降生的旅程和瑪利亞有位際性的結合（共融），並讓聖母瑪利亞完全的透明和無染原罪，因此在瑪利亞身上我們可圓滿地看到這旅程。默觀聖母瑪利亞，即是默觀聖三位際間的愛，他們的自我空虛，為使受造物富有。

我們不強調聖母瑪利亞，藉著和聖神的結合而被高舉到與聖三密契的層次；相反的，我們是說在聖神內，聖三屈尊就卑地在瑪利亞身上，為使那原來看不見天主的人類，在天主之愛的自我空虛下，也可隱約地看到天主。

二、聖母和聖神關係的教會幅度

梵二把有關聖母的篇章置於《教會憲章》內，此乃屬於以教會為中心之學者的看法，把聖母放在教友中間，以橫向聯繫來反省聖母論；但以基督為中心的學者，卻重視聖母與聖子的垂直關係。不過《教會憲章》並無反省聖神在教會和瑪利亞關係中的角色，直到大公會議之後的神學反省，才以聖神學來整合基督為中心的看法。

梵二大公會議對聖母與教會的關係，可歸結為以下重要結論：聖母屬於教會成員，是傑出並特殊的一員（《教會憲章》63）。她是信友的母親的作用，使她成為信友獲得救恩的中介（《教會憲章》60~62）。此種關係的象徵層面，使得天主之母，不只是教會的典範，也是教會的圖像（《教會憲章》63~65）。

1. 因著聖神，聖母瑪利亞成為教會的一份子

「由於聖子的功績，她以崇高的方式被救，又以緊密且不可分開的方式和聖子結合，其被授以天主之母的崇高地位與尊嚴，成為天父的愛女、聖神的宮殿；此恩寵的贈與，瑪利亞比天上、地上的受造物都崇高，但她仍是亞當的後裔，一如人類需要救恩，但確是基督肢體的母親，因為她以愛德合作生育教會的信友。因此她也被認為是教會最高且卓越的肢體」⁸。

《教會憲章》第 53 節有二重點：(1)聖母和信友在同一層面；(2)但她在教會的使命有其獨特處。貞女被描述為教會的一份子，從人學來說，因她和有罪的人類結合，因而亦需要基督一救恩史工程的恩寵；不過她在被救團體中有更高的地位。在教會內，耶穌的母親是超越且唯一獨特的份子：一方面，她的

⁸ 《教會憲章》第 53 節。

救恩
回；
可分
位。

寵，
非由
和聖
我們
聖母
59)
信友
成為

(1)

(2)

救恩來自更高的方式（因為她無染原罪），而非只是由罪中贖回；另一方面，她和聖子不可分離的關係，使得她和聖三有不可分的關係；再者，因她是滿被恩寵者，所以在萬有中佔有首位。

凡是教會的信友都需要基督的救恩，並藉洗禮中聖神的恩寵，圓滿加入教會團體內（《教會憲章》14）。聖母瑪利亞雖非由洗禮成為教會的一份子，但是因她和聖子的結合，以及她和聖神不可分離的關係，天神預報時，聖神使瑪利亞成為救贖我們的那一位的母親；聖神降臨前夕（教會歷史事件開始），聖母以祈禱和門徒、婦女及耶穌的兄弟們結合（《教會憲章》59），因此聖神在聖母身上的行動，不只是個人，且使所有的信友都加入教會。由於天主之母的地位，使得聖母在教會內，成為最崇高獨特的肢體，也成為基督肢體的母親。

聖母屬乎教會，並由於聖神的工作產生一系列的後果：

(1) 聖母和基督奧體的肢體間的位際相互作用。由於神恩生活已在聖母和信友身上實現，因此成為天主的子民，不只是為個人的救恩，更應產生靈修的動力。為此「聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處」（格前十二7）。在瑪利亞身上此神恩是有特殊意義的，不只在聖神降臨時，聖母領受神恩為服務教會，而且她的母性在面對基督的肢體時，也是一種神恩。其為聖神的恩賜，為建立教會；其為原始神恩，並由此產生信友的神恩。

聖母（教會傑出成員）和聖神的關係，突顯了天主子民的神恩特性，聖神使基督徒之間建立了共融，以不同的方式分施恩寵給所有的人。

(2) 聖母因著聖神的力量屬於教會，這在教會生活中有其象徵性意義。因為聖神在聖母身上工作，從教會一開始建立，她就已是教會的一份子及肢體的母親。在聖母身上已包含

「洗禮特性的原型」。為此信友們，在聖神內決定性地參與教會團體並分享基督救贖的功效。

可見信友的司祭職是來自洗禮中聖神的傅油，此在聖母的精神性的司祭職圖像中已實現。聖母在聖神內，棄捨自己、奉獻自己的身體，好似「生活的，神聖的及悅樂天主的祭獻」（羅一 12），為能完成天父的救恩計畫。

同樣，天主子民的先知作用，亦顯示為天主聖神的主要活動，「其藉先知發言」也是瑪利亞的預像，在聖母的謝主曲（Magnificat）宣示天主完成的奇蹟，高舉其靈魂頌揚天主（路一 47），聖母完全圓滿地答覆天主聖神，而此聖神在天使預報時曾蔭庇她。

信友的君王作用，使得信友能克服罪的束縛，並參與天主子民的自由，使他們能夠服務世界，因為他們暢飲天主聖神（《教會憲章》36），這在納匝肋的瑪利亞的行動中，也可見到原型。聖母因著聖神免受罪惡的玷污，並因聖神懷孕救主，她自稱「主之婢女」為那些需要的人服務，並受到光榮而升天堂，以她母親的愛照顧聖子的弟兄們，他們仍在世界的危險中前進（《教會憲章》62），為了這些服務，教會也稱聖母為女王。

2. 在聖神行動的光照下，聖母在教會內母親的作用

聖母是教會的一員，並不妨礙她在人類救恩工程中母親的角色。《教會憲章》是以基督為中心，而非以聖神行動來談此角色。因而聖母被視為基督肢體的母親（53）、基督的母親和人類的母親（54）、恩寵之母。瑪利亞以特殊的方式，以服從、信德、希望與愛德和救主工程合作，為重建人靈的超性生命（61）。

《教會憲章》第 60 節，肯定聖母為人類的母親，絕不減少基督的唯一中保作用，我們也可以發現瑪利亞的「健全影響」；因她有「天主的同意」和「基督功績的豐富性」。此外：

聖母
使它

成為
主之
係；
力；
體的
取得

與基督
聖神內
耶穌，
了聖神

以不同
中保
基督是
保。所
上聖神
與能力
化者。

3. 因著
在
由於「
貞和母
特色，
正

聖母分享聖子的中介，毫不阻礙信友與基督的直接接觸，反而使它更容易。

很明顯地，梵二在此並未提到聖神。事實上，聖神在聖母成爲信友靈修上的母親，具有決定性的作用。聖神是有益於天主之母信友的行爲的肇始者，正因爲聖母和聖神有特殊的關係，使她成爲教會的一員，瑪利亞才可發揮救恩工程中的影響力；信友們因著擁有聖神，成爲基督奧體的肢體，而基督是肢體的頭（弗一 22，四 15，哥一 18，二 19），聖母又使基督取得肉身。

從另一方面來說，聖母—靈修上的母親使信友更容易直接與基督接觸，這也是真的。今日使基督和人類聯繫的，只有在聖神內才有可能。瑪利亞身爲母親的作用，聯繫了信友與主耶穌，也是因聖神發揮作用：「聖母是靈修的母親，參與並分享了聖神的能力，而聖神給予生命」。

《教會憲章》第 62 節進一步描寫聖母對人類的行動，是以不同形式的代禱展開、並以「母親的愛」使教會稱她爲「女中保」。第 62 節說：「無法再增加或減少基督的尊嚴和能力，基督是唯一的中保」，並描述聖母的合作是分享救主的唯一中保。所以梵二之後，講到聖母的中介，除了依靠基督論，再加上聖神學的解釋，「女中保」的頭銜必須不可減少聖神的尊嚴與能力，因爲聖神是頭的聖化者，也是基督奧體每一肢體的聖化者。

3. 因著聖神的工作，聖母是教會的圖像

在象徵層面，梵二《教會憲章》表明：聖母是教會的圖像，由於「貞女和母親」的類比，在教會奧蹟內，教會亦可稱爲童貞和母親，而榮福童貞瑪利亞更是傑出地表現了貞女與母親的特色，梵二文獻中清楚表明此關係中聖神的特性。

正如聖經所言，聖言降孕成人，在面對基督時，聖母既是

貞女又是母親，此全為聖神的作用（63）。同樣的教會的貞女和母親特性，亦由聖神而來。教會是母親，因著宣講和洗禮，把聖神所孕育、天主所產生的兒女，投入不朽的新生命中。教會也是貞女，她完整而純潔的保存著基督淨配所給予的信仰，並效法主的母親，靠著聖神的德能，忠貞保持完整的信仰，堅固的希望和誠摯的愛情（64）。

聖神降在聖母身上，為使基督降生，及因聖神降在初期教會團體而使教會誕生。我們就這兩個使命作一對照，在《教會憲章》第59節及《教會傳教工作法令》第4節，都解釋為聖母和教會之間的象徵關係。

聖母在救恩工程一開始，就經驗到天主第三位的行動，使她成為救主的母親，奉獻她完整的童貞（57），在她接受聖神充滿心中時，是為聖神降臨的預像，也是聖神給予教會使命的開始。在這些事件中，教會繼續聖母的圖像；藉聖神的工作，忠實地保護教會由基督所接受的純潔與聖德（弗五26）。因此教會成為那些在教會內，因著聖神接受洗禮的信友的母親。

童貞聖母瑪利亞因著聖神的行動，可說是教會的圖像，在聖母的身上，教會默觀她在聖神及神恩層面上的原型，具有基督奧體的特性，為了服務，也有可見的和制度的層面。

三、聖母和聖神關係中的人類學的幅度

梵二之後，教會訓導及神學更深刻地注意到聖母論中的人類學的事件。為能給受造物更完美自我實現的人指示一條途徑，這個幅度也和當代期待被釋放的婦女有關。

1. 聖母和聖神的關係與歷史中人類的自我實現

人類學認為人的結構是有對話和關係性的，所以一個人的自我實現就在於他對他人、歷史和絕對超越者「禱」的開放。

聖母既是受造物，她圓滿地生活在她與歷史、與天主的位

際關係中
聖
神下，如
聖母了解
己，而是
空間內注
責的態
聖
史有關。
也同意
在讚美
許諾的
就是代
天主子
聖
表姊依
報時，
的情境
聖
耶穌的
度，也
的門徒
開放了
是
也顯示
代人深
範。他
正義的

際關係中，且對於其他人類和婦女，更有獨特的關係。

聖母個人的歷史，常經驗到不可改變的一些事。在順服聖神下，她成爲天主聖子的母親，並和天父有了獨特的關係。當聖母了解天主對人類的計畫及她特殊的角色時，她從未抬舉自己，而是接受聖神的引導，謙虛過每日的生活，繼續在有限的空間內活動，注意到他人的需要，並與之共融，對歷史採取負責的態度。

聖母也和以色列人民過去的歷史、一個痛苦謙卑人民的歷史有關。聖神曾對門徒說必須「憶起」基督的言語(若十四 26)；也同意信友們能夠了解所發生事件的意義；聖神更引導瑪利亞在讚美中認識並歡欣地表達「謝主曲」，從其中流露出對天主許諾的記憶，並且這些許諾已在基督事件中實踐了。聖母在此就是代言人(路一 46~55)，她指出天主對窮人(熙雍女兒，天主子民)的呼喊的回應。

聖神促使聖母以愛德、服務的渴望去關心他人。她去探視表姊依撒伯爾時，並未逃避現世的職責(路一 39~45)；在領報時，聖母對聖神行動的答覆「是」，延伸到日常生活中具體的情境，推動了這兩位母親和尚在胎中之幼兒的關係。

聖神也開展了瑪利亞對未來所懷有的希望。耶穌復活後，耶穌的母親不因耶穌不見了，就把自己封閉在被動的從屬態度，也非只是靜靜默觀此復活的不尋常事件，而是與忠於聖子的門徒，繼續徹夜祈禱，期待聖神的來臨(宗一 14)，爲人類開放了新世紀。

是聖神使瑪利亞更圓滿地跟隨基督，完成父的旨意，同時也顯示瑪利亞人性深度的完美及其圖像。瑪利亞的圖像使得現代人深刻的期望不致落空，並提供他們做爲主的門徒的完美典範。他們是現代城市的工匠，但也是朝向永恆天上的朝聖者、正義的推動者，要解放受壓迫者，並因著他們的愛德救助需要

者，特別是他們見證愛的工程，在人心中建立基督的肖像。

2. 因著聖神的工程，聖母無原罪受孕是人類自我實現的圖像

基督徒人學，基本上肯定人是天主的肖像（創一 26）。但人類自歷史之初，即企圖在天主之外濫用自由，反抗天主，「此罪貶抑人性的尊嚴，阻止人圓滿的發展自身」（《現代》13），但基督新亞當卻藉聖神，重新在人內建立了天主真實的模樣。

聖母無原罪信理的重點是：天主先揀選了童貞瑪利亞，且只有天主之母的靈魂是無玷受孕的。但人們提到聖母無原罪受孕時，只提到天父的恩賜和聖子的功績，常遺漏了聖神。

東方教會的神學常說因著聖神的工程，聖母瑪利亞是完全聖的。在此可以看到聖神在創造及救贖中，塑造了聖母成爲天主所意願的人類模樣，而佔有首位。在《教會憲章》第 56 節說：「聖母無染原罪是由於被聖神塑造成爲一個全新的受造物」，此即爲東方教父們所說的聖母「全聖」的圖像。

聖母無原罪的重點不在於「無原罪」，而在於「全聖」。由於聖神的塑造，聖母瑪利亞未曾承受罪的重擔，也未曾經驗到罪的污染，在她追求完美的過程中，受到天主特別的保護，使她成爲天主聖子的母親。藉著聖神，聖母成爲因救恩而革新世界的第一個受造者。人們在無原罪事件中默思聖神的行動，他使聖母成爲人類圓滿實現自我的圖像，完全契合天主的計劃。

3. 聖母與聖神在婦女層面上的圓滿實現

瑪利亞和聖神的關係對當代女性而言，具有重要的意義。從人的層面來看：聖神在一位婦女身上活動，使她帶有豐盈的女性特質，成爲救恩奧蹟中的女主角，讓聖子「生於女人」（迦四 4），決定性地進入歷史中。

瑪利亞一如歷史中的婦女，常是貧窮的、謙卑的、痛苦的，

生活
後果
16)
「這
結合
歷史
求婦

反擊
反叛
行動
成爲
親。

體的
內的

的工
成肉
對天
旨，
疑地
權勢

和放
女，
她母
聖神

生活在社會邊緣。按聖經記載，女性屬於附屬地位是由於罪的後果，男女共融關係的斷裂，而產生了彼此控制對方（創三 16）。教宗若望保祿二世在〈Mulieris Dignitas 婦女的尊嚴〉說：「這種控制，使得男女之間本有的穩定性和基本的結合（男女結合），完全被打斷並喪失，對婦女尤其不利」（MD 10）。歷史中此種情況仍繼續存在，不斷有男士濫用職權，也從未要求婦女原諒，而瑪利亞就接受此情況。

這位希伯來婦女的偉大，是她繼續生活在此情境，她並未反擊當時的情況、未被動屈從於罪的後果—奴隸的狀況、未用反叛性的靈魂或效法男性的模式尋回補償。由於聖神在她內的行動，使她成為新的受造物。童貞母親圓滿地實踐了女性特質，成為女人中蒙祝福的，在她內的母性，因著聖神而變成神的母親。

教宗保祿六世在〈聖母敬禮〉中，描述這位納匝肋婦女具體的行動，亦可視為現代婦女的行動，這些必須從聖神在聖母內的行動光照下來默想。

現代婦女應默觀瑪利亞「主動並負責」地同意「世紀性」的工程—聖言降孕。瑪利亞本來選擇貞女身份，但現在接受道成肉身，並非因為婚姻生活的價值，這項勇敢的抉擇，使自己對天主的愛作完全的答覆，因此納匝肋的瑪利亞完全委順主旨，並非被動的服從或冷漠的宗教順從，而是一位婦女毫不懷疑地宣告，天主提升了謙卑及受壓迫婦女的地位，摧毀世上的權勢者。

從聖母身上可看出堅強的婦女，她認識貧窮和痛苦、逃亡和放逐，她不是好妒的母親想控制自己的兒子；她只是一位婦女，以她的行動俾益於基督宗徒團體的信德（參若二 1~12）。她母親的作用，從加爾瓦略山擴展到普世。這些歷史事件全是聖神的行動，他塑造瑪利亞成為新的婦女。

4. 瑪利亞—新厄娃，在聖神內，女性自我實現的圖像

瑪利亞在歷史中，還有一個為每個時代的婦女都有象徵性的價值。由於聖神的作為，瑪利亞身上的女性特質已絕對而圓滿地表達了。

教會默觀瑪利亞，納匝肋謙卑的小女孩，她是新受造物的女人及母親的原型。今天這圖像被加強了，因為梵二重新發現教父們有關聖母「新厄娃」的主題，因此聖母在救恩奧秘中有一個創世紀中新厄娃的角色。

這個觀念是根據聖保祿將耶穌與亞當類比（羅五 14；格前十五 22，45），我們也必須以聖神學的角度來了解，厄娃和瑪利亞的類比有幾個要點：當他們接受對人類有決定性的語言時（厄娃是蛇！聖母是天主），二人均是貞女，厄娃被稱為衆生之母，而聖母瑪利亞卻是真正實現了此「衆生之母」。

在這些對立的要素中，決定了這兩位女人之間關係的意義：厄娃—貞女，因不服從，為她自己及所有人類產生了死亡；瑪利亞—服從的貞女，為自己及所有的人類產生了救恩。厄娃的不服從，因著瑪利亞的服從而獲得贖回（釋放）；人類曾因厄娃貞女的不信而被束縛，卻在瑪利亞因信德而使人獲得釋放（贖回）。

從聖神學的角度來看，厄娃在肉身內孕育人類，所以人類命定要死；瑪利亞是因著聖神而成為母親，但聖神卻給人生命。因此新厄娃是一位婦女，是聖神新的受造物，生育了受傳者基督，他戰勝死亡；而聖母瑪利亞就是提前分享了在基督內聖神的新創造，是她為所有的人類完成了救贖。

四、瑪利亞與聖神關係中的末世幅度

末世論的革新，必借助聖經的資料並考慮到聖神的角色。按照聖經資料，末世事件的一個現象是聖神的充盈，聖神的恩

賜會
言，

神所
時日

1. 瑪

的宗

定「

都升

死，

事蹟

卒世

生命

獻世

塵世

是

未世

（子

全

賜會特別顯示出來，並革新受造物及人類⁹。按照默西亞的預言，天主的聖神將祝聖受傅者¹⁰，而開始末世的時代。

基督徒在納匝肋的耶穌身上看到他是預許的默西亞，由聖神所生，也被聖神祝聖¹¹。在耶穌身上我們也經驗到「最末的時日」（宗二 17）的開始，因為聖神沛降人間。

1. 瑪利亞因著聖神的工程而光榮升天

教會默觀聖母瑪利亞完美地預享許諾的救恩。在 1950 年的宗座憲章（*Munificentissimus Deus*）中，教宗比約十二世欽定「天主之母無玷受孕童貞瑪利亞，結束了塵世的生命，靈肉都升到天上的光榮中」。這定義未說什麼是死亡、未說聖母不死，也未說到聖神在聖母升天的角色，只提到聖母完成的光榮事蹟。

從瑪利亞光榮升天與她其他奧蹟（無染原罪、天主之母、卒世童貞），即可了解聖神所佔絕對性的作用。聖母瑪利亞自生命之始就充滿了聖神、因著聖神孕育天主聖子的肉身，她奉獻自己給天父，完全順從天主聖神的聲音，這位婦女在經驗到塵世生命的末刻時，逐步引領她走向對聖神完全開放，而聖神是「給予生命者」（羅八 2，6，10）。

由於瑪利亞和聖神的獨特關係，使得她在預參靈肉升天的末世事件得以圓滿實踐。「在聖神內，我們可以進到父面前」（弗二 18），已說明聖神在聖母身上的作為，使聖母和聖父及子能在光榮中結合，信友們同意聖神的初果「天主子民蒙受完全的救贖」在聖母瑪利亞身上已完全實現了。

⁹ 參閱：依卅二 15-20；則十一 19，卅六 26，卅七 14；岳三 1-5。

¹⁰ 參閱：依十一 1，四二 1，六一 1。

¹¹ 參閱：路四 14，18；瑪十二 17-21；宗十 35。

2. 教會在瑪利亞因著聖神而光榮升天的作用

因著聖神，瑪利亞靈肉升天的末世事件，梵二在此看到它的教會作用。教會以獨特的方式和聖人們共融。教會是：凡屬於基督的人都擁有聖神，他們在愛的結合中形成唯一的教會，在教會內，有人已抵達天鄉，也有人正在旅途中（《教會憲章》49）。

只有在聖神的工作中，才能實現那已到達末世光榮之瑪利亞和旅途中之教會的關係，我們可就象徵層面和位際層面來說明。

- (1) 如果那些教會稱之為「真福的人」，「因為他們和基督的密切聯繫，使整個教會在聖德的基礎上更穩固，使教會在現世奉獻給天主的敬禮更加尊貴，並多方面協助教會的擴展工作」（《教會憲章》49）。同樣，聖母瑪利亞也位際性地和旅途中的教會聯合，為使它成長並繼續下去，雖然「她已上升天堂，仍未放棄其救世職分，仍頻頻轉求繼續為我們獲取永生的恩寵，以其母愛照顧其聖子尚在人生旅程中，為困難所包圍的弟兄們，直到他們進入幸福的天鄉」（《教會憲章》62）。

聖母瑪利亞的轉求，如同其他的聖人。不過，她和聖三的特殊關係有其獨特處，但還是只有在聖神的行動之下才有可能（《教會憲章》69）。

聖經中描寫聖神是信友內在的轉求者，聖神扶助我們的軟弱，因為我們不知道如何祈求才對，聖神卻親自以不可言喻的嘆息代我們轉求，而那洞悉心靈的天主，知道聖神的意願是什麼，因為他是按照天主的旨意代聖徒轉求（羅八26）。

聖母瑪利亞分享人類信德黑暗的經驗，她又比其他人更經驗到與聖神的合一和共融，因此她能實踐代禱的特恩。聖

神在信友心中興起深刻且更適宜地渴求天主父的意旨，並以無可言喻的方式表達出來；瑪利亞已實現了末世完美地與主相遇的經驗，也在聖神內，和人的內心深處來分享、認識和接納聖神的欲望——在信友心中，藉著聖子臨在於父前。

此外，因聖母已光榮升天，聖神將使聖母和他人的關係置於更完美的境界，使她和聖三親密聯繫，不受時空的限制，使教會和人類的具體歷史，默觀她的事蹟及臨在，因為是同樣的聖神在瑪利亞身上，以特殊的方式行動。

- (2) 貞女上升到聖三的光榮境界，其對教會有象徵性的意義。耶穌的母親在天上，靈肉均受到光榮，是教會將來圓滿結束時的開端及圖像。教會在此世，給旅途中的天主子民指出確切的希望與安慰，直到主的日子來臨時候（參伯後三 10）。

梵二文獻描述聖母的兩個圖像的作用：一方面聖母顯示並預參了教會必有的變化；另一方面也呈現出另一個論點：指示教會將到達的家鄉。為此聖母瑪利亞可說是教會的末世圖像，可見她因著聖神而實踐了聖人的共融。

聖母的末世性的作用，指出確切的希望和安慰，也必須在聖神學的意義下來了解。是聖神改變了人的空虛幻想的希望，而經驗到末世恩賜的初果（羅八 23；格後一 22，五 5；弗一 14），這在聖母上升天堂時即可見到，這就是聖神——真實的安慰者，護慰者為幫助我們的軟弱，他塑造了瑪利亞，並使聖母在天主的光榮中，其為「安慰的記號」「痛苦之慰者」。在她末世的幅度內，聖母是護慰者的圖像，為在旅途中的教會保證未來的生命。

參 基督徒生活中的聖母與聖神

聖神在貞女身上的活動不只是信理的反省材料，更是和教會的具體生活有關；如祈禱、聖事生活、基督徒的靈修和倫理生活及大公交談等方面。

一、基督徒祈禱中的聖母與聖神

聖母，祈禱中的貞女，因著聖神在她身上的行為，以獨一無二的方式實現了她和聖三的關係。因此在教會內，瑪利亞是基督徒祈禱的模範，由於她在眾天使及聖人中的獨特地位，使得東西方教會的基督徒不斷地尊敬她、並信任她的轉禱。

聖母的祈禱、和聖母一起祈禱、及向聖母祈禱，都必須以聖神在她身上的行動來解釋。只有在聖神內，我們才可能了解聖母瑪利亞是一位最完美的圖像，讓我們瞻仰到天主的美。

1. 聖母瑪利亞，基督徒在聖神內祈禱的模範

新約中提到聖母的一個基本（重要）的態度：即是她隨時祈禱。新約描寫聖母瑪利亞在塵世生活的某些時刻，她的祈禱是她和聖神親密關係的結果；而聖神也在每位接受洗禮者身上，所以聖母可以說是基督徒祈禱的模範。

(1)聖母一生中的口禱經驗都和聖三有關。事實上，她的祈禱是由至高者推動並充滿恩寵（路一 28），藉著聖神的行動，使她成為聖子的母親，在天使報喜時，聖神建立了聖母和聖父、聖子之間的關係，並使她發出禱詞。在聖神內，聖神自始即塑造聖母無玷始胎；並藉聖子，聖母在肉身內懷孕了他，並且一生都和他結合，聖母瑪利亞向全能的天父祈禱；而亞巴郎的天主，也在以民的窮人中實現了他的諾言。

同樣的基督徒也在聖神內體（經）驗到聖子完成的救恩果實，並藉著聖子接納天父（弗二 18），在聖三內向天主祈

禱，爲了在其中呈現「聖子的聖神呼喊『阿爸！父啊！』」（迦四 6；參羅八 15）。

(2) 聖母瑪利亞採取了聖經及基督徒各種不同型式的祈禱。如謝主曲（路一 46~55）顯示讚美及對主的感謝：納匝肋的小女子欣喜地爲天主在她身上所行的奇蹟及救恩史歡呼。此禱詞源自心靈，因聖神在其內推動。

聖母的其他祈禱也有向子祈求的。如迦納婚宴，她爲他人要求一個具體的好處。當門徒在耶路撒冷聚在一起並同心合意祈禱時，瑪利亞和一些婦女也在，她們一起等待五旬節的聖神充滿教會。

教會時代，瑪利亞繼續爲人類祈禱：基督徒體驗到聖母祈禱的功效，並認識聖母以其頻繁的轉求，爲我們祈求永恆救恩的恩寵。

(3) 聖母瑪利亞的祈禱是表達生活中存在性敬禮的特殊時刻。當她完全奉獻自身給天父時，聖母在奉獻一個「精神的敬禮」。在接受並完成天主的旨意，聖神也給予她更多的主動性，並效法子的犧牲：「按照你的話在我身上完成」（路一 28）與耶穌在革責瑪尼山園向父祈禱互爲呼應「不是我的意思，而是你的旨意完成」（谷十四 36；希五 7）。

基督徒的祈禱，一如瑪利亞，不能遠離日常生活及每日的行事。這種祈禱應是表達每日生活中，他和天主的關係。

(4) 瑪利亞的祈禱以「靜默」出名，她在心內深刻默思天主向她說的話（路二 19， 51）。在靜默中，貞女的心好似一個寶盒，在其內保藏著聖神給予她及教會充滿智慧的話，在此也保留主的法律，生活的光明和規則。

在信德中的靜默，是聆聽天主的話，爲聖母瑪利亞，也變成了聖神寂靜的記號。因爲聖神在瑪利亞心內更深的內在活動，也在教會內活動。瑪利亞從天主的靜默流出聖言，

在受造物的靜默中，接納了聖言的工程。

2. 因著聖神的工程，聖母在基督徒敬禮中的地位

雖然基督徒祈禱的對象是指向聖三的光榮，但天主教會及東方教會，從第一世紀起就以特殊的敬禮，尊崇並呼喚天主之母。

《教會憲章》第 66~67 節已說過，第 69 節又說：

「所有的信友堅持對天主之母及人類之母祈禱，因為她能以祈禱幫助教會的初果，並且現在又被提升到天上在眾天使及聖人之上，和聖人共融向聖子轉求。」

由於住在她內及聖人內的聖神，使她參與聖人的共融，而此共融延伸到旅途中的教會，因為教會亦為聖神所佔有，但仍須淨化，所以向聖母祈禱是可能的。只有在聖神的力量臨在於信友身上，也繼續在光榮境界的聖母身上，因此基督徒可以敬禮聖母，不必擔心聖神會把此敬禮變為偶像崇拜。

如教宗保祿六世在〈聖母敬禮〉的前言所說的，「對聖母的敬禮是在聖神內實施的」。聖母敬禮和聖三崇敬雖有本質上的不同，但仍為聖三敬禮的延伸。在此轉禱中，應有尊崇及祈求二種態度，必須在基督徒的聖神經驗下來了解。

對聖母敬禮的目的不是光榮瑪利亞，而是讚美聖神在聖母身上的作為，使得聖母和聖父、聖子有獨特的關係，並使她有獨特的恩寵。因此信友不斷默觀她的美麗，因為信友在旅途中也不斷渴望純潔無玷，並能與父、子相遇。

貞女轉禱者的使命，不只是聖母分享基督的唯一中保性，也因為她是護慰者聖神的圖像，為信友們親切真誠的轉禱。向瑪利亞祈禱，成了基督徒和聖母一起在聖神內、藉著子、向父祈禱。我們一起讚美聖三在聖母及人類身上的作為，我們和聖母一起在共融中信任，而此共融是因為聖神在無罪的聖母及我們罪人間所建立起來的，我們一起藉著子向父要求我們所需要

的。

Salv

注意

3. 聖

一面

限在

觀她

只是

是「

「更

在親

已寫

不會

育一

遮掉

聖神

描繪

方發

不

貌性

求

程

的。

我們承認西方某些對聖母的祈禱，是缺乏聖神的幅度，如 *Salve Regina*，天上母后甚至聖母經。但在十四世紀的三鐘經注意到聖神，在玫瑰經默想中，也默觀到聖神和聖母的關係。

3. 默觀瑪利亞和聖神關係時的「至潔（純美）之路」

默觀聖神在聖母身上的行動，使我們注意到聖母靈修的另一面，即「美學」的角度。聖母在教會生活的角色，不能只侷限在她為信友是有用的和可分享的而被尊重；教會也學習到默觀她的美麗，以絕對超越實用的態度，默觀「她是誰？」而非只是「她做了什麼？」聖神也在受造物身上行動，所以受造物是「好」的，也是「美」的，人類是按照天主的肖像受造，是「更好的」，也是「更美的」。聖神塑造瑪利亞為新的受造物，在新受造物一開始，她已是最美的，在她身上「美麗的傑作」已實現了。

如果在人身上，原始的美因罪而消失，那麼在聖母身上則不會發生，因為聖神已聖化她達到圓滿，為能在人的肉身內孕育一位「人之中最美的」（詠四四 31）。沒有任何的玷污可以遮掩這個「美」，它是天主賜與耶穌的母親，因為她完全接納聖神。

在基督徒的世界，西方盛行自然主義讚美聖母形體的美，描繪她細緻精美的面貌，溫柔優雅的眼神或美麗的輪廓；而東方藝術卻顯示她內在及神秘的美，此在聖相中可見，其形貌雖不是很美，但隱約可見其聖德和內在的德行，不論是聖母的形貌美或象徵美，都必須視為聖神的工程，是聖神形成聖母的個性，調和她的外在與內在的完美人性與超性的奧蹟。

我們默思聖母的美所啓示的最根本價值：人類為自己不尋求什麼，只是出神觀看天主的美。這天主的美，藉著聖神的工程已在聖母身上隱約地顯示出來。人被此種神性的美如此籠罩

和吸引，使他完全順服並接受聖神，因而使人改變及得救，「美可以拯救世界」。

二、聖事生活中的聖母與聖神

梵二之後的聖事神學特別強調聖神的臨在。聖事生活使信友們因著基督的工程，並藉著聖神在聖事記號中的行動，使信友們和天父相遇。這並不排除聖母的角色，聖母在塵世生活中，由於聖神在她身上的行動，使她和基督如此親密的聯繫，而基督又是天父的原始聖事。

耶穌的母親及聖神在聖事中的角色，在若望敘述主的死亡中（若十九 25~34）可見，當天主聖子死亡時，聖母站在十字架下，此時，耶穌交付「聖神」並從他的肋旁流出「血水」一聖體及洗禮聖事的象徵，因而產生教會。由此可見，在基督徒入門聖事禮儀中，聖母與聖神的關係是清楚可見的。至於其他聖事雖未直接提到聖母，但仍可間接看出他們之間的關係。

1. 聖神和聖母在洗禮和堅振聖事

聖洗與堅振兩件聖事的親密關係，是由於聖神在這兩件聖事中沛降在信友身上，為能聖化他們並完美地投身教會，成為世界救恩的工具。聖神也充盈於童貞女，使她在洗禮和堅振聖事中有重要的作用，因此這兩件聖事禮儀或多或少也強調此。

關於洗禮，教會常認為它有聖母與聖神的幅度。教父傳統已充分發展聖母和教會在聖神的洗禮中的平行反省。梵二在《教會憲章》第 64 節亦如此肯定，說聖母在聖神內，藉著信德和服從孕育了基督；而慈母教會也藉著宣講和洗禮聖事，給天主子民新而不死的生命，他們是因聖神受孕並由天主而生的。教宗保祿六世在〈聖母敬禮〉中說：教會在洗禮聖事中，延伸童貞聖母的母性。

因此，聖洗聖事的神學反省與禮儀傳統的資料有關，聖母

因聖

的傳

自從

聖事

降臨

2. 聖

如

色。梵

此雖

聖

的類

聖言

體祈

瑪利

會的

在

也指

如在

肉

的聖

的聖

3. 聖

按照

母

有關

(1) 聖

在

接受

因聖神發生降孕事件的信德和洗禮中的信德亦有關。

在堅振聖事中，注重聖神神印的恩賜，它是藉著堅振聖油的傅油授與信友；聖神也圓滿地在天主之母身上活動過，聖母自從無玷受孕時被聖神傅油，聖母在受孕時充滿聖神；而堅振聖事又與五旬節有關，聖母在那時也有主動的角色，即在聖神降臨於教會的時日，聖母和宗徒們一起祈禱（宗一 14）。

2. 聖母和聖神在聖體聖事中

如今對聖體聖事的神學反省，強調聖神在祝聖餅酒時的角色。梵二的禮儀革新，呼求聖神臨在餅酒，使成為基督的體血。此雖在羅馬禮典中無，但在更古老的感恩經中卻有。

聖神在聖體聖事的作用，使我們了解聖言降孕與聖體聖事的類比。傳統中，有不少的聖體祈禱文，提到聖神和瑪利亞在聖言來到人間事件的關係，如 Ippolito 的〈宗徒傳統〉有一聖體祈禱文：人們為聖言來到人間感謝天主，而聖言因著聖神和瑪利亞降孕，所以「藉聖神和貞女」不停地出現在東、西方教會的聖體對經中。

在聖體聖事禮儀中，提到聖言是從聖神和聖母而降生的，也指出聖神在每天舉行的感恩祭中，都在教會中生育基督，一如在聖母的懷抱中孕育基督的身體。聖母在聖神內生育了成血肉的聖言，因此聖母是教會的圖像，她在聖神內給予世界基督的聖體奧蹟。

3. 聖神和瑪利亞在其他的聖事

按照革新的禮儀，其他的聖事常和傾注的聖神有關，但聖母的角色並不清楚，不過民間信仰給予貞女某些頭銜卻和聖事有關。

(1) 聖母與和好聖事

在和好的聖事中，提到聖神原諒罪人，按若二十 22「請接受聖神，他赦免誰，其罪必赦免，保留誰的罪，就被保留」。

赦罪的公式提到聖三，在這之前，有一懇求的祈禱也提到聖神的作用：「天主到處充滿聖神為赦免罪過，我們懇求你藉教會的服務而獲得寬恕與平安。」

和好聖事未提聖母，但聖母和眾人的悔改大有關係。教會對那些不知己罪者，因著聖神的聖化能力向「仁慈之母」、「罪人之託」呼籲，求她為我們罪人祈求，因為聖母的轉禱，也只有有在聖神的恩寵下才可以得到仁慈的天父對信友的寬恕。

(2) 傅油聖事

禮儀革新中，提出病人傅油聖事的作用是治癒和救恩，而非只是陪伴臨終者。

在病人傅油禮儀中「藉此傅油，無限仁慈的主，以聖神的恩賜幫助你，遠離罪惡、救你並舒解痛苦」。但在教會傳統中，聖母在病人牧靈工作佔有重要的角色；如許多聖母朝聖地為治癒之地。聖母亦為「病人之痊」、「憂苦之慰」、「痛苦之母」，的確在病人傅油聖事，給予病人因著聖神（護慰者）安慰與救恩，同時還伴有「痛苦之母」的同情，因為聖母一生常有痛苦和軟弱的經驗，參與聖子的痛苦，而聖子解救我們，通傳信友聖神的安慰，因此聖神是救恩的先驅。

(3) 聖秩聖事

聖神的臨在人所盡知。在聖秩聖事禮儀中均呼求聖神「至高者聖神—主教、聖化的聖神—神父、聖神—執事」，但聖母瑪利亞在聖神的領導下，圓滿奉獻自身給人類救恩的奧秘（《司鐸職務與生活法令》18）。聖母瑪利亞沒有實踐公務司祭職的司鐸職務，但因著聖神，她的服務是如此親密的成為基督—至高永恆的大司祭的母親，她以獨特的方式向世界顯示聖言降生，而這些就是司祭的職務（參《教會憲章》21，28）。

(4) 婚姻聖事

婚姻聖事與聖神和瑪利亞少有關係。聖母因為和聖神有完

美的
聖母
為能
中，
面是
中親
方面
三、

聯繫
補的
我們

性。
德生
敬禮
慈悲
所得
勇氣
些德
體前
為，但
因為

四、

無法
沒有

聖神
教會
教會
「罪
也只

美的共融，所以和若瑟維繫婚姻生活的關係（瑪一 18~25）。聖母婚姻中的象徵層面，是在聖神內，完全奉獻給聖父和聖子，為能對人間愛的奧蹟有一聖事性的了解。在聖母和聖神的奧蹟中，一方面是在每日具體生活中，一如納匝肋的聖家；另一方面是在超性層面，即教宗若望保祿二世所說的：「在愛的層次中親密的結合」，基督進入人的世界一方面須藉助婦女，另一方面須藉助聖神。

三、基督徒道德倫理和靈修生活中的聖神與聖母

，而

現代神學家再次發現基督徒的倫理與靈修生活有密切的聯繫，如同人答覆天主的召叫，走向圓滿的神性之路的兩個互補的層面。聖經描述人的被救行動是聖神工作的果實：「如果我們在聖神內生活，我們也在聖神內行動」（迦五 25）。

神的
中，
為治
」，
與救
痛苦
信友

聖母瑪利亞的靈修經驗和她的行動、態度有內在的一致性。聖神在其內工作引導她成為完全的靈修人，因此聖母的道德生活和她在聖神內的生活是一致的。教宗保祿六世在〈聖母敬禮〉指出聖母的信德、委順主旨、慷慨服從、謙卑（虛）、慈悲同喜、智慧、虔敬、敏於完成宗教義務、感恩、認識自己所得的恩賜、在聖殿奉獻、在宗徒團體祈禱、流亡及痛苦時的勇氣、有尊嚴的貧窮、對主的信心、對聖子的關懷、純潔，這些德行使聖母和天主及他人有正確的關係。在所有被選者的團體前，聖母不會單純地教導我們跟隨一個指向聖化的道德行為，但她會指示我們隨時預備接受聖神的引導，一如她所做的，因為是聖神在我們內實踐聖德。

「至
聖母
《司
職的
一至
言降
。

四、大公交談中的聖母與聖神

有完

在天主教和其他基督宗教交談時，聖母學和聖神學是兩個無法達成共識的重要因素。為其他基督教派，天主教的聖神學沒有多大的分歧，但在聖母學卻有很大的分歧。東方教會非常

尊敬天主之母，但對聖神的反省卻和其他基督宗教有不同的看法。

1. 與更正教交談時：充滿聖神的聖母論

更正教批判天主教聖母論的基礎：在啓示中，基督是唯一中保，只有聖經，只有恩寵使人成義。因此他們無法接納在聖經中，沒有清楚提到的聖母在救恩史中的角色，他們也無法接受基督徒可向不是神的那位—聖母祈禱，這個困難可用聖母和聖神的親密關係來解釋。

聖母論中聖神的角色，在聖經有基礎。聖母在救恩史中的合作行爲，也只有以聖神在聖母內的行動才有可能。因此可以說在救恩史中，仍是天主的恩寵先開始（且永不消失）。基督中保的唯一性也被保護，因爲在聖神內，聖母和教會同樣分享基督的中保性，並且由於聖神恩寵而有的諸聖相通功，是可藉所有的人通傳給所有的人。

2. 與東方教會交談時：充滿聖神的聖母論

與東正教交談，在聖母論方面無大困難，但他們不能接受天主教信經內的「父子共發聖神」這個觀念。他們認爲父在聖三中的首位性，其爲聖三的唯一源頭，子及聖神均由父所發。西方教會，特別是奧斯定學派，卻強調聖三內在關係的結構，子的角色是中心，他是救恩史的唯一中介。在東正教將天主教所主張的「子位」（Filioque）視爲天主教神學原則，是看重聖言超過聖神，因此強調教會的結構甚於教會的神恩。

如從聖母與聖神的關係來反省，則對 Filioque 的交談有助益。在聖言降孕時，聖神在聖母身上的行動顯示在子的使命中，聖神有一個積極主動的角色，藉著聖神向外的行動，透露出聖神在永恆生育聖言時主動的角色。如果接納聖三內在的生活，即三位位際的關係，就顯示在救恩歷史事件中。另一方面，如果了解聖三位際間的關係，是他們每一位常和另外兩位共融，

而非
教來
子由
母和
的基
德的

而非只是一位，如此肯定下，則聖神是由父及子所生。對東正教來說，在聖言降孕時，如能從聖母和聖神的角色來反省，即子由父和聖神所生，更能被東方教會接受。

如教宗若望保祿二世在〈救主之母〉所言：「晚餐廳中聖母和宗徒一起祈禱，期待聖神來臨，難道不能變成所有在交談的基督徒弟兄們的希望象徵嗎？」因為他們正要加深他們對信德的服從呢！

聖神年與教友生活

谷寒松¹

本文以堅振聖事闡明聖神在教友生活中的各幅度。

引言

1997年「基督年」，1998年「聖神年」，1999年「天父年」。在走向兩千年的過程中，此三年一步步幫助信仰團體體驗基督信仰中最深的奧秘，也就是走向天主聖三的奧蹟。

1998年聖神年，特別強調在聖神內的希望及使命，因此特別重視堅振聖事。故本演講便針對堅振聖事，分五個步驟來探討：一、從入門聖事到堅振聖事；二、堅振聖事的聖經基礎；三、堅振聖事的歷史演變；四、教會訓導論堅振聖事；五、有關堅振聖事的神學反省。

本演講主要的參考資料為：《神學辭典》458「堅振聖事」，及《天主教教理》1285~1321「堅振聖事」。

一、從入門聖事到堅振聖事

（一）入門聖事中的堅振聖事

1993年2月15~18日，輔大神學院第十九屆神學研習會，於同樣在彰化靜山舉行，其主題是「成人入教與信仰培育」。

¹ 本文作者：谷寒松神父，耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士，輔大神學院信理學教授。

此研習會中詳細地發揮入門聖事的整體意義²，由於強調入門聖事的「整體性」，因此關於堅振聖事的部份，並沒有特別多做發揮。

（二）堅振聖事的獨特性與重要性

由整體面來說，強調堅振聖事是三件入門聖事中的一件。由獨特面來說，強調堅振聖事的特殊意義，如《天主教教理》1316 說：

「堅振聖事使聖洗的恩寵得以圓滿。它是賦予聖神的聖事，使我們更深入地紮根於與天主的父子關係裡，更堅固地成為基督的肢體，更牢固地與教會聯繫，更密切地與教會的使命相聯合，幫助我們以言以行來見證基督徒的信仰。」

二、堅振聖事的聖經基礎

（一）覆手與傅油的兩個記號

「覆手」以一般意義來說，覆手是交予一種生命、權柄及力量的記號。在聖經中，覆手是降福的行動³；是治癒的行動⁴；是賦予使命的行動⁵。綜合來說，如果聖經以覆手行動來表示聖神的給予，就是進入天主生命的領域中，也是在聖神內被治癒、被派遣。

「傅油」在古代的習慣中，在沐浴後以傅油保持身體的芳香。傅油也是柔道選手用來保持身體潤滑，使對方不容易把握。

² 可參考：《天主教教理》481、521、523 的圖。

³ 如：創四十八 14~15；谷十 13~16。

⁴ 如：谷五 23、六 5、十六 18；宗廿八 8。

⁵ 如：戶廿七 15~23；申卅四 9；宗六 1~6；弟前四 14、五 22；弟後一 6。

在以色列的司祭和君王，藉著傅油作為就任的記號⁶。

受天主傅油的，就是默西亞的意思。默西亞成為君王的代號⁷，也就是末世的救主⁸。受傅油也是接受聖神恩惠的意思⁹。在新約中，從來不直接以傅油的行動表示聖神的給予；但是傅油表示天主親自賜給了我們聖神，如格林多後書一章 21~22 節說：

「那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油的，就是天主；他在我們身上蓋了印，並在我們心裡賜下聖神做為抵押。」

在新約，聖神就是支撐整個基督徒生命的原動力，而所謂「基督的傅油」（格後一 21~22）和舊約先知的傅油，或路加福音四章 18 節的傅油一樣，是精神上而不是禮儀性的。

（二）堅振聖事在新約中一些間接的根據

新約中肯定並不將堅振與領洗劃分為二¹⁰。但另一方面，在一些章節中，初期教會提到領洗與堅振的個別獨特性，有如一體之兩面，卻並不完全相同¹¹。事實上，在之後的教會歷史中，便越來越明顯地發揮堅振聖事的個別性。

三、堅振聖事的歷史演變

（一）起初的三個世紀

領洗與堅振是一體的入門儀式，包含覆手和傅油：希波呂

⁶ 如：谷廿九 7；肋四 3；撒十六 1~13；撒下二 4 等。

⁷ 如：詠二 2。

⁸ 參閱：依六十一 1。

⁹ 如：依十一 2；撒十六 13；撒下廿三 1~2。

¹⁰ 如：格前十二 13；弗四 4。

¹¹ 如：宗十九 6、八 16~17、二 38；希六 1~6。

都斯 (Hippolytus 約 +235) 提到在羅馬教會中，教友在領洗後還接受主教的覆手和傅油。戴爾都良 (Tertullian 約 160~230) 和西彼連 (Cyprian 約 200~258) 兩位北非洲人，提到在領洗後有覆手禮，但沒有傅油。

總括來說，西方教會越來越強調覆手禮，表示天主藉著主教的覆手賜予聖神；東方教會卻越來越強調以聖油傅油。

(二) 第四世紀以後—堅振儀式成爲一件獨立的聖事

第四世紀以後的演變，堅振儀式成爲一件獨立的聖事：

1. 神學性的理由

(a) 受原罪論的影響，認爲人沒有領洗就沒有救恩，因此嬰兒出生後便接受領洗，但是由於年齡太小，領洗並非自我意願，故教會並不認爲包含堅振的意義。

(b) 趨向較個體化、較物化的神學思想：如佛斯土 (Faustus of Riez 410~500) 法國南部會士，以軍隊的比喻來發揮兩件聖事的不同，即士兵進入軍隊之中，接受部隊領袖給予的記號，成爲軍人，就好比領洗；然後給予其武裝戰備，則好比堅振。又如彼得隆巴 (Peter Lombard 約 1095~1160) 主張領洗是在聖神內受赦免的聖事，堅振則是在聖神內成長及做見證力量的聖事。

(c) 神學反省往往在教會的具體聖事生活之後，才做比較詳細的整體說明：如聖多瑪斯 (Thomas Aquinas 約 1225~1274) 以型質論發揮堅振聖事的要素及其神印。

2. 教會生活方面的理由

(a) 異端者重入教會：毋需再接受領洗，但主教藉著覆手禮接受他成爲教友。

(b) 教會人數發展：自古以來領洗與覆手皆爲主教的職務；但因爲鄉村教會越來越多，所以司鐸負責授洗，主教則在

之後舉行覆手儀式；事實上，這種儀式在教會瞭解中便視為堅振聖事。

(c) 與東方教會的相異點：東方教會一直保持入門聖事的一體性，直至今日，司鐸為嬰兒同時舉行授洗、堅振及領聖體三件聖事；且為表示與主教的關係，司鐸以主教祝聖後的聖油傳堅振儀式。

四、教會訓導論堅振聖事

(一) 佛羅倫斯及特利騰兩屆大公會議

佛羅倫斯（1439~1443）¹²及特利騰（1545~1563）¹³兩屆大公會議，依靠中古時代神學家們的說明，特別發揮三點：堅振是七件聖事之一；堅振是給予神印；主教是授予者。

(二) 梵蒂岡第二屆大公會議（1962~1965）

LG 11；SC 71 領洗與堅振有密切關係

AA 3 兩件入門聖事使信徒與耶穌基督的結合

LG 11；AA 3 堅振聖事是使信徒與教會更緊密的結合

LG 11；AA 3 堅振聖事賜予聖神的特殊力量

LG 11；AA 3 堅振聖事使信徒成為使徒，實行其在世上宣揚福音的使命

LG 26 主教是堅振聖事的原本施行人，但司鐸也可以從主教那裡接受傳以堅振聖事的權柄

(三) 教宗保祿六世（1963~1978）

教宗保祿六世（1963~1978）在1971年頒發《分享天主性體》宗座憲令，綜合堅振聖事的歷史，最後提到「必要儀式」：

¹² DS 1317~1319。

¹³ DS1628~1630。

在拉丁禮中，「堅振聖事的施行，是覆手時在堅振者額上傳以聖化聖油，說：『請藉此印記，領受天恩聖神』（*Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*）」。至於東方禮的教會，再呼求聖神的禱詞之後，以「香膏」傳在領堅振者身體上、最具象徵的部位：額上、眼睛、鼻子、耳朵、口唇、胸膛、背上、雙手、雙足等；每次傳油時說：『天恩聖神的印記』¹⁴。

五、有關堅振聖事的神學反省

（1）從天主聖三的奧蹟來看：堅振聖事特別清楚地指出天主聖三中的聖神。一方面，聖神是父子互愛的合一（向內幅度）；另一方面，聖神是由父藉著子所派遣的（向外幅度）。

（2）從耶穌基督來看：耶穌基督是原始聖事。他豐富的奧蹟超過一切具體的表達方式及記號。

（3）從教會來看：教會是基本聖事；七件聖事（入門聖事，治療性聖事，服務性聖事）活出教會的豐富生命。希望教會在具體的生活中，要更努力地表達堅振聖事的獨特意義，在今日教會禮儀中，其意義往往不夠明顯地顯露出來。我們建議，在望教期（慕道期）就應該更強調在聖神內的使命和宣揚福音的責任。

（4）從人學來看：堅振聖事特別明顯地指出個人自由決定的重要性；基於這個重要性，基督教也很重視堅振儀式。

結語

希望聖神年幫助我們意識到堅振聖事的重要性。
堅振聖事和以下的幾篇演講都有明顯的關係。

¹⁴《天主教教理》1300。

靈修：在聖神內的生活

雷蕙琅¹

本文從靈修的基本概念談起，廣泛地涉及教會與靈修生活、聖事禮儀、歷代聖人...等，聖神的臨在及工作。尤其以梵二後《天主教教理》的精神，講述聖神與基督徒靈修間的關係，對祈禱生活、禮儀生活都有詳盡的發揮。

引言

在教會內一般人對「靈修」的了解

「靈修」一詞，過去較常稱之為「神修」，在熱心的天主教信徒中，常可以聽到該詞，究竟它意指何事或何物？以下是一個小小的查訪成果：

「靈修是我們靈魂的生命。」

「靈修是道德生活。」

「靈修是要修改的毛病。」

「神父與修女們在靈修方面較平信徒為深。」

「避靜、祈禱和彌撒是靈修的神功。」

「專注於靈修功夫者，可看得出其生活於天主內。」

「在靈修上用心者要看聖經。」

¹ 本文作者：雷蕙琅女士，德國籍，曾於歐洲各地就讀禮儀、傳教等神學。現為天主教永泉教義研究中心之創辦人及主任，並經常在臺灣及國外華僑地區，主持教區性、堂區性或修會性的教會禮儀講習、成人和兒童教理老師陶成訓練及避靜等。著有天主教信仰的簡介、釋經員、教師及兒童等手冊。

「靈修是奉行天主的旨意。」

「靈修是一生的工作，每天在小事上活出真福八端的精神。」

「靈修是以基督為中心的生活。」

「靈修」概念的說明

在一本論及 *New Age* 的冊子上寫著：「為基督徒而言，『靈修』是基於造物主與受造物面對面的位格關係。因此，基本上「靈修」是關於在信德中，對天主以及聖神的工作之體驗。²」

在《神學辭典》中，對於「基督徒靈修」的解釋：是指依照基督所顯示的「生活規範」，而逐漸建立起身心修養的學識與習修過程。就動態方面來說，就是效法基督，依其生活典範而生活；以靜態而言，即是集合這些生活經驗而逐漸整合為修持身心的專門學識：「靈修學」或「靈修神學」。說得更具體一些，「基督徒靈修」就是依照聖經精神，特別是福音聖訓與教會傳承，在基督奧體（教會）內積極地成長，以達到天人合一的終極圓滿³。

靈修的定義

本文的題目「靈修：在聖神內的生活」，可說是「靈修」的一個最好的定義，因為它包括了「靈修」的主要因素。「在聖神內的生活」就是在聖神的引導下活出基督的生活，而基督是為父而生活。同一的聖神生活在教會內，並聖化教會。每一位教會內的信徒，無論是聖職人員，或是度奉獻生活者，或是平信徒，都是基督奧體的肢體，分享聖神在奧體內所賦與的生命。

² Robert Koch, *New Age*, Canisius Verlag.

³ 《神學辭典》444號（一），710號（一）。

靈修：在聖神內生活之泉源和值得留意之事項

一、對天主聖三的信仰⁴

所有的基督徒的信仰，都同樣因天主聖三的名受了洗，也都是建基於對天主聖三的信仰。在天主教會內，候洗者在受洗前，以「我信」答覆主禮的三個問題，公開宣布對天主聖三的信仰⁵：

1.主禮：「你信全能的天主聖父創造了天地嗎？」答：「我信。」

2.主禮：「你信我們的主耶穌基督，天主的獨生子，由童貞瑪利亞誕生，受苦受難，死而復活，現今在天上享受光榮嗎？」答：「我信。」

3.主禮：「你信聖神，聖而公教會，諸聖的相通，罪過的赦免，肉身的復活和永恆的生命嗎？」答：「我信。」

天主聖三的奧蹟是基督徒信仰及生活的核心奧蹟，是天主本身的奧蹟；因此它是所有其他信仰奧蹟的泉源，和光照它們的明燈。它是「信仰真理等級」中，最基本和主要的訓示。「整個救恩史就是唯一的真天主：父、子和聖神的自我啓示的歷史，使那些遠離罪惡的人與他重修舊好、合而為一」⁶。

1. 信經

信仰宣布的中心，並不是十二個彼此無關的信條，而是對聖父、聖子及聖神的信仰，以及聖神在教會內的工作，即：

(1) 聖神使教會具有特別的性質

· 唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。

⁴ 《天主教教理》232、234 號。

⁵ 《成人入門聖事禮典》2，19 號。

⁶ 《天主教教理》234 號。

2.
與
享
這
靈
天
民
論
一
意

· 諸聖相通的教會： a. 神聖事物的共享； b. 聖人們之間的共融⁷。

(2) 聖神在所有的聖事中工作

聖洗聖事是加入教會者所領受的第一件聖事，因此，因而也可以代表其他的聖事。「我承認赦罪的聖洗只有一個」。

(3) 聖神和父一起使人復活

「如果那使耶穌從死者中復活者的聖神住在你們內，那麼，那使基督從死者中復活的，也必要藉那住在你們內的聖神，使你們有死的身體復活」（羅八 11）。

(4) 聖神是我們所信的「來世生命」之泉源

「天使又指示給我一條生命之水的河流，光亮如水晶，從天主和羔羊的寶座那裡湧出」（默廿二 1）⁸。

2. 關於聖神本身

我們在信經中宣布關於聖神說：「我信聖神，他是主及賦與生命者，由聖父聖子所共發。他和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮，他曾藉先知們發言」。在靈修上，要不斷地加深了解這信仰的宣言，尤其要多去領悟聖神是「主及賦與生命者」，靈修生活應該與其生命之源密切地聯合。

至於「他和聖父聖子同受欽崇，同享光榮」這一句話，衆天使及聖人聖女們時時刻刻都如此作，而在世上的全體天主子民中，聖神是否也受到如同聖父及聖子般地欽崇和光榮呢？無論是神職人員、度奉獻生活者或平信徒，通常是否只是隨口念一念「他和聖父聖子同受欽崇，同享光榮」而已，卻沒有真正意識到，也缺乏實際行動的表達，甚至好像聖神不存在似的。

⁷ 參閱：同上 948-962 號。

⁸ 「生命之水的河流」指的是聖神。

教會的許多經文中都提到聖神，聖號經及禱詞長式的結束語，都提到聖神：「.....以上所求是靠您的子、我們的主天主、耶穌基督，他和您及聖神，永生永王」。光榮頌的最後一句說：「耶穌基督，您和聖神，同享天主聖父的光榮」。在信經中，有關於聖神的特別部分：「我信聖神，他是主及賦與生命者，由聖父聖子所共發。他和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮，他曾藉先知們發言」。在聖三頌中也提及聖神：「全能的天主聖父，一切崇敬和榮耀，藉著基督，偕同基督，在基督內，並聯合聖神，都歸於您，直到永遠」。總之，有不少的經文中都提到聖神，但是誦念的人有沒有意識到呢？或只是覺得那不過是個附帶之物罷了，而沒有去注意它。

在每天的祈禱中多少次有意識地向聖神祈禱呢？有些人認為，天主是三位一體，所以只要向一位祈禱，就等於向三位祈禱了，不必分得那麼清楚。但切勿忘記，天主啓示了自己為天主聖三，所以他願意我們與天主中的三位都有個別的來往。在聖洗聖事中，授洗者並沒有說：「我因天主三位一體的名給你授洗」，而是說：「我因父及子及聖神之名給你授洗」，意思是我們和聖父、聖子以及聖神分別建立了子女、弟妹和宮殿的特別關係。這些身份與靈修生活有很大的關係！

靈修生活是豐富的，所以更應該「飲水思源」。切勿只是在需要與重要的時候，如考試、工作的面談、尋求聖召之路之際，才向聖神求救，而應在日常生活中，在福傳及牧靈工作上，以及在修德成聖的過程中，不停地注視聖神；聽他在我們心中的教導，並隨從他的指引；大部分的天主教徒會感謝、朝拜和光榮天父和耶穌，而卻不知道要如何向聖神祈禱。既然我們說「聖神和聖父、聖子，同受欽崇，同享光榮」，那麼我們在旅途中的教會成員，是否應該加強此意識並努力地去實踐呢？

教會內為預備迎接第三個千年，安排了「聖神年」，若在

各方面善度這一年，我們可以充滿新的精神、新的活力和新的希望，邁向主曆 2000 年。

二、在教會禮儀中聖神的臨在及工作⁹

1. 教會的禮儀年度為靈修生活滋養的泉源

(1) 聖神在教會禮儀年中行動

教會在不同的禮儀節期中，把耶穌一生中的不同奧蹟介紹給我們，並讓我們參與。聖神明顯地在耶穌的奧蹟中工作：耶穌因聖神的德能降孕，並隨從聖神的引導度生。聖神推動他行奇蹟和講道，聖神給耶穌力量完成天父的旨意，接受了死亡，聖神的德能使耶穌復活，升天的主從父那裡派遣聖神，聖神的降臨完成了主的逾越奧蹟。

(2) 逾越奧蹟的慶典是禮儀年度的高峰及中心

天主的救恩計劃在時間中進行，但自從這計劃在耶穌逾越及聖神降臨中完成後，歷史的終結便以「預嘗的方式」提前了，天主的國也進入我們的時代。因此，逾越節不只是眾多慶節中的一個，它更是「慶節中的慶節」、「慶典中的慶典」¹⁰。

(3) 在禮儀中聖神和教會一起行動

聖神和教會在禮儀中共同行動，以顯示基督和他的救恩工程。禮儀是救恩奧蹟的紀念，主要在感恩祭中，並以類似方式存在於其他聖事中。聖神是教會活潑生動的記憶力¹¹。

(4) 在禮儀中聖神是天主子民信德的導師

聖神在教會中的願望和行動，就是使我們活出復活基督的生命。聖神激勵我們作出信德的回應，當他在我們身上遇到這信德的回應時，便會實現一種真實的天人合作。藉此，禮儀成

⁹ 《天主教教理》1091~1092、1168~1171 號。

¹⁰ 參閱：同上 1168、1169 號。

¹¹ 同上 1099 號。

爲聖神和教會的共同行動¹²。聖神使基督的奧蹟臨在並實現；最後，共融的聖神把教會與基督的生命和使命結合爲一¹³。

2. 感恩祭是靈修生活經常獲得神糧的機會

(1) 在聖道禮儀中，聖神賦與所宣布的聖言生命

聖神使參與禮儀的會衆紀念救恩事件的意義；恩賜宣讀者和聆聽者，領悟天主聖言；聖神也賦與團體信德的恩寵，並使之堅強和成長。聖神藉著聖道禮儀，使會衆紀念基督爲我們所做的一切。聖神如此喚醒教會的記憶，從而激勵感恩和讚頌的心及行動¹⁴。

(2) 聖神在聖祭禮儀中實現了基督的奧蹟

「呼求聖神禱詞」及「紀念禱詞」(*Epiclesis and Anamnesis*) 是感恩祭的中心。聖神使信徒肖似基督，協助他們促進教會的合一，並藉著見證和慈善的服務，分擔教會的使命，信徒們因此越來越成爲天主悅納的活祭品¹⁵。在感恩經第四式中，我們很清楚地可以看到這些理念的表達：

「聖父……的唯一聖子，做我們的救主：……他爲我們死而復活，是要我們不再爲自己生活，卻要爲他而生活；因此，聖父，他由您那裡派遣了聖神，這是初次賜給信者的大恩，使聖神在人間完成他的事業，聖化一切。¹⁶」

(3) 聖神在感恩祭中行動

在感恩祭中多次提及聖神，或是可看出聖神的工作，但是通常信徒都不太留意。以下列舉數個例子：

¹² 同上 1091 號。

¹³ 同上 1092 號。

¹⁴ 參閱：同上 1100~1103 號。

¹⁵ 參閱：同上 1104~1109 號。

¹⁶ 關於「這是初次賜給信者的大恩」(“as His first gift to those who believe”) 若譯成「這是他賜給信者的第一個大恩」可能更適合。

- 聖神把參與感恩祭的信徒集合在一起。
- 在開始禮中，聖號經、致候詞、光榮頌和集禱經的結束語中都提到聖神。
- 在聖道禮儀中，教會所選的舊約或新約讀經、聖詠、福音前的歡呼詞，全是在聖神的默啓下而寫的，並且聖神光照會衆聆聽聖經和主禮的講道。在信經中大家宣布對聖父、聖子、聖神以及他在教會內工作的信仰。接著在信友禱詞中，聖神使信友以代禱的方式，執行共同的司祭職務。
- 在聖祭禮儀中，聖神使餅酒成爲耶穌基督的聖體和聖血¹⁷。在祝聖後的歡呼詞之後，主禮念「紀念禱詞」，說：「上主，.....我們懇求您，使我們分享基督的聖體聖血，並因聖神合而爲一」（感恩經第二式）。「上主，.....求您使我們藉您聖子的聖體聖血得到滋養，並充滿他的聖神，在基督內成爲一心一體」（感恩經第三式）。「上主，求您恩准所有分享同一個餅和同一杯酒的人，由聖神合爲一體.....」（感恩經第四式）。

在感恩經第一式中所提到的「天恩」和「聖寵」指的都是聖神，因爲他是一切天恩和聖寵的施予者。在感恩經的結束—「聖三頌」裡，隆重地提到聖神。領聖體禮雖然以耶穌聖體爲中心，但會衆是在聖神的領導和共融中，以耶穌教給我們的祈禱文向天父祈禱。平安禮可以說是我們在基督的平安中，以及聖神的共融內表達的行動。主禮準備領聖體時說：「主耶穌基督.....，您遵照聖父的旨意，在聖神的合作下，藉您的

¹⁷ 參閱成聖體聖血前的「呼求聖神禱詞」。

死亡使世界獲得生命.....」。

- 禮成式中，主禮因聖父、聖子及聖神之名降福大家，並派遣會眾回到日常生活中，靠聖體的滋養以及聖神的力量，實踐聖道禮儀的教導並為主作證。
- 若說「靈修就是在聖神內的生活」，就應照《禮儀憲章》的指示，有意識地、主動地、實惠地參與禮儀。雖然禮儀並非教會的唯一行動，但它是教會生活的頂峰和泉源¹⁸。

3. 聖神經過教會的經文和象徵記號臨在所有的聖事中

(1) 入門聖事是靈修生活的基礎¹⁹

• 聖洗聖事

「水」是新生命的重要記號，而聖神是賦與生命者，所以「水」也是聖神的象徵。在聖洗聖事的準備禮中祝福水。祝福水的最隆重禮儀，是在復活前夕的聖洗禮儀中，其中多次提到聖神：

「天主，您的聖神在創世之初已運行在大水之上，使大水含有聖化的能力。」

「天主，您的聖子在約旦河的水中，接受了若翰的洗禮，和聖神的傅油。...他復活以後，吩咐門徒們說：『你們要去訓導萬民，因父、及子、及聖神之名給他們授洗。』」

「天主，.....但願這水由聖神接受您聖子的恩寵，使按照您的肖像受造的人類，能由水及聖神，滌除罪污，獲得新生。」

主禮將復活蠟放入水中時說：「天主，願聖神的大能，藉您的聖子，充滿這個水泉。」這真是一個充滿意義的儀式！正

¹⁸ 參閱：《禮儀憲章》9~11 號。

¹⁹ 參閱：《天主教教理》1275、1316、1408 號。

女
通
身
應
無

過
洗
是
裡
享

事
我
們

油
記
領
出
來
主
禮
神

20
21
22
23
24

如主耶穌下到約旦河的水中時，祝福了所有的水；現在教會經過象徵復活之主的復活蠟，進入水中之際，也祝福聖洗用水²⁰。教會在這部分的禮儀中，所用的象徵和行動的意義以及其效果，都以經文說明得很清楚，因此，切勿過份強調其原來是適應何種習俗而來的，以及它的意義，否則只會徒增對靈修生活無益的影響。

洗禮前的宣誓以及洗禮本身與聖神的關係，前面已經提過，在此不再重複。洗禮後，若不立刻付堅振聖事，則舉行領洗後的傅油禮，以表達聖洗聖事的多種豐富的效果。聖化聖油是聖神的象徵，「基督」就是「受傅油者」的意思。耶穌從水裡上來的時候，聖神降在他上面（參閱谷一 10）。新領洗者分享基督的司祭、先知和君王職務²¹。

• 堅振聖事

堅振聖事使聖洗聖事的恩寵得以圓滿，它是賦與聖神的聖事，可說是我們個人的聖神降臨節，聖神堅固我們的信仰，使我們得以作主得力的見證人²²。

堅振聖事的主要禮，是在領過洗禮者的額頭上傳以聖化聖油，同時施行聖事的主禮給領聖事者覆手，並說：「請藉此印記領受天恩聖神」²³。爲了使這傅油禮的象徵意義明顯地表達出來，該避免在傅油禮後，擦掉額頭上的聖油。在準備禮中，主禮向所有領堅振聖事者覆手，並求主耶穌之父派遣施惠者聖神，賜給他們七樣神恩²⁴。

²⁰ 參閱：《主日感恩祭典》216~217 頁，復活前夕守夜禮第三部分：「聖洗禮儀」。

²¹ 參閱：《成人入門聖事禮典①》224 號。

²² 參閱：《天主教教理》1316 號。

²³ 參閱：同上，1320 號。

²⁴ 參閱：《成人入門聖事禮典①》230~231 號。

堅振聖事的儀式很短，如果洗禮後立刻接著行堅振聖事的話，該禮儀更短。許多以這種方式領過堅振聖事者，只知道他們領過洗禮和聖體聖事，卻不清楚自己是否已領過堅振聖事。雖然從神學的角度來看，入門聖事應在一個慶典中領受，但從牧靈和講道的角度來看，若分開舉行聖洗聖事和堅振聖事效果更好，至少在臺灣許多堂口的經驗是如此。

新領洗和初領聖體的成人、青年、學童，度了一個時期的「習道階段」後，在當年或次年的聖神降臨節才領堅振聖事的話，他們更能領悟聖神和這件聖事的重要性。等到「問道階段」和「求道階段」在臺灣真的普遍實行，用相當的時間來預備連著領受三件入門聖事之時，才是正式恢復教會從前建立這「望教制度」，或是「慕道制度」的適當時候。「靈修」並非一些有特別聖召者的特權，而是每一位信徒都可擁有的生活，所以該從「慕道期」就開始培養。

注重靈修的信徒應該多想到這些入門聖事所帶來的新生命，新身份和新使命，常常感謝聖父、聖子和聖神，並去善用所領受的恩惠。

無論我們是那一天領受聖洗聖事或堅振聖事，每年復活前夕的守夜禮中，我們都可以隆重地重宣聖洗誓願；而每一年的聖神降臨節，都是我們領受堅振聖事的紀念日，別錯過了這些可貴的機會！

· 聖體聖事

聖體聖事在入門聖事中排行第三。在前面關於感恩祭的一段中，已經發揮了一些聖神在聖體聖事中工作的要點。

在感恩經中，主禮念「呼求聖神禱詞」時，同時覆手於祭品—餅酒之上，覆手是求聖神降臨以完成特別的工作之記號；此時是為求聖神聖化餅酒成為耶穌的聖體聖血。

主日可以在每臺彌撒前舉行灑聖水禮；此儀式使信友們回

窮
然
節
中
誰
教
行
與
大
也
救
好
罪

憶聖洗聖事，試問：有多少堂區舉行這個儀式？有多少信友懂得它的意義呢？

(2) 聖神在治療聖事中繼續主耶穌的工作

· 和好聖事

自逾越節以後，聖神「要指正世界關於罪惡所犯的錯誤」，就是世界沒有相信父所派遣來的那一位。但是，同一的聖神雖然指證罪惡，但他同時也是施慰者，賜給人心懺悔和皈依的恩寵²⁵。

正是那一週的第一天晚上，復活的主耶穌來了，站在門徒中間，向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神吧！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留」²⁶。

基督把和好的職務託付給他的宗徒。宗徒們的繼承人是主教們，他們以及與主教合作的司鐸們，由於聖秩聖事，享有執行赦免罪過的權柄²⁷。

懺悔聖事的功效，在於使我們重新生活在天主的恩寵中，與天主密切地結合。我們可以得到良心的平安和寧靜，以及莫大的精神安慰²⁸。

這件聖事使我們與教會和好。我們應該注意：與天主和好也帶來其他方面的和好，使其他因罪惡所導致的分裂得以補救：蒙赦免的懺悔者在心靈深處跟自己和好、跟弟兄姐妹們和好以及跟整個受造界和好²⁹。

藉著和好聖事，聖神醫治靈魂的疾病，甚至恢復因嚴重的罪而喪失的新生命。神父以覆手禮和赦罪經赦免懺悔者所有的

²⁵ 《天主教教理》1433 號。

²⁶ 參閱：若二十 19、22~23；及同上，1485 號。

²⁷ 參閱：同上，1461 號。

²⁸ 參閱：同上，1468 號。

²⁹ 參閱：同上，1469 號。

罪：「天上的慈父，因他聖子的死亡和復活，使世界與他和好，又恩賜聖神赦免罪過，願他藉著教會的服務，寬恕你，賜給你平安。現在，我因父、及子、及聖神之名，赦免你的罪過」³⁰。試問：有多少天主教信徒理會，神父在此刻為他們行了覆手禮呢？又有多少信友聆聽神父念的赦罪經，並答「阿們」來接受呢？而有多少神父在此聖事中讓懺悔者看得出覆手禮，並聽到赦罪經呢？

在靈修上求進步的信徒，按教會的傳統，盡可能定期領和好聖事。

(3) 病人傅油聖事

基督憐憫病人並多次治好各種疾病，這些都顯示「天主眷顧了他的百姓」（路七 16），以及天國臨近了³¹。病人傅油聖事的目的，是賦予特別的恩寵給重病或因年老而受病苦考驗的基督徒³²。此聖事慶典包括以下主要的部分：「教會的長老們」（雅五 14）在靜默中給病人覆手；在教會的信德中為病人祈禱——這是此聖事專有的呼求聖神禱詞；並用祝福過的油（如有可能，用主教所祝福的）傅抹病人。這些禮儀行動指出此聖事賦予病人的是何種恩寵³³。

「覆手」和「傅油禮」是病人傅油聖事的主要禮。神父在病人頭上覆手，不念經文。覆手表示祈求天主賜予聖神和他的恩寵：醫治病人和祝福病人³⁴。神父使用在祝聖聖油彌撒中，主教所祝福的病人聖油，（緊急時，神父可以當場祝福任何植物油），傅抹病人的額頭和雙手；同時主禮念：「藉此神聖的

³⁰ 參閱：《告解禮典》46 號。

³¹ 參閱：《天主教教理》1503 號。

³² 參閱：同上，1527 號。

³³ 同上，1519 號。

³⁴ 《病人傅油禮典》7 號。

傅油，並賴天主的無限仁慈，願天主以聖神的恩寵助佑你。」
答：「阿們。」主禮繼續念：「赦免你的罪，拯救你，並減輕你的病苦。」答：「阿們。」³⁵

傅油聖事很適合在團體中，並在感恩祭中—主逾越的紀念—當中舉行。……在舉行這聖事之前，可以先舉行和好聖事，而在病人傅油禮後領聖體聖事³⁶。

病人傅油聖事中，聖神給予特別的恩賜：就是安慰、平安和勇氣，克服重病或年老體弱時所面對的種種困難。聖神重振病人對天主的信心和信德，並堅強他抵抗惡魔的誘惑、失望的誘惑和死亡的恐懼。主藉著聖神的力量給予病人這種助佑，帶領他的靈魂獲得治癒；而且，如果是天主的旨意，也使病人的身體痊癒。再者，雖然病人因無法告明，不能領和好聖事，「如果他犯了罪，也必得赦免」（雅五 15）³⁷。

正如聖洗、堅振和聖體聖事組成一個整體，稱為「基督徒入門聖事」，我們也可以說，當基督徒的生命臨近終結時，懺悔聖事、病人傅油聖事和聖體聖事（此刻是「臨終聖體」，作為天路行糧），組成「準備前往天鄉的聖事」，或「完成現世旅途的聖事」³⁸。

在聖神內生活的靈修過程中，於祈禱和默想方面，準備善領這些聖事，非常有益於現在的生活！

(4) 聖神在共融服務聖事中的臨在

• 聖秩聖事³⁹

這聖事所賦予聖神的特殊恩寵，使領受聖秩者肖似基督：

³⁵ 參閱：《病人傅油禮典》8、9號。

³⁶ 參閱：《天主教教理》1517號。

³⁷ 參閱：同上，1520號。

³⁸ 參閱：同上，1525號。

³⁹ 參閱：同上，1585、1597號。

司祭、導師和牧者；領受聖秩者就是成為基督的僕人。

聖秩聖事的授予是通過覆手禮及其後的隆重祝聖禱詞，呼求天主賜下聖神的恩寵，為使領聖秩者能善盡職務。授聖秩禮賦予一個不可磨滅的聖事神印。

注重靈修的信徒也必定重視聖秩聖事，因為只有主教或神父才能舉行堅振、聖體、和好以及病人傅油聖事，而這些聖事為靈修生活非常地重要。

(5) 婚姻聖事⁴⁰

如同聖秩聖事，婚姻聖事賦予領受人在教會內一項特殊使命，並用來建立天主的子民。

不同的禮儀傳統都有很多的祝福婚姻及呼求聖神禱詞，祈求天主在新婚夫婦，尤其在新娘身上賜予他的恩寵和祝福。藉著婚姻聖事的呼求聖神禱詞，新婚夫婦領受聖神，就是基督與教會之間愛情的共融。聖神是他們盟約的印記，他們愛情永不枯竭的泉源，也是使他們的忠貞歷久常新的力量。

領過聖洗、堅振、聖秩和婚姻聖事的人，應該重視這些聖事，不但為過去所領受的莫大恩寵，而且為在每天的生活中，尤其在特別的機遇之時，得到助佑和力量的泉源；如此，才能有活潑的、持久的以及成長的靈修生活。

(6) 聖神在教會其他禮儀慶典中行動

· 教會的聖儀

在教會的聖儀中，如教堂的奉獻禮、發願禮，也就是為人或事物的祝福中，都有聖神的臨在和工作。如果參與禮儀慶典的信徒留意並發現，那麼所度的信仰生活和靈修生活，一定是多采多姿⁴¹。

⁴⁰ 參閱：同上，1534、1624 號。

⁴¹ 參閱：同上，1677~1678 號。

· 民間的熱心敬禮

為一些信徒而言，民間的熱心敬禮之重要性，似乎超過教會的禮儀慶典；但若善用，也有不少的益處：如朝聖、玫瑰經、苦路經、佩帶聖衣或聖牌、尊敬聖髑等⁴²。

· 基督徒的喪禮

對基督徒來說，死亡那天雖結束了聖事生活，卻帶來另一個新的開始。他完成了受洗時開始的新生命，決定性地相似那藉聖神的傅油而獲賜的「聖子的肖像」；並能分享那曾在感恩祭中預嘗過的天國筵席⁴³。

基督徒的喪禮既不授予亡者聖事，也不授予聖儀，因為亡者已跨越聖事救恩計劃之外，但它是教會的禮儀慶典⁴⁴。

參與殯葬禮是一種愛德的行動，也幫助參與者想到靈修的最後目標，就是與諸天使和聖人永遠一起生活在聖父、聖子、聖神的愛中。

三、在聖神內生活的其他泉源

1. 祈禱

聖神是「活水」，這活水將在祈禱者心內「湧流到永生」（若四 14）。聖神教導我們在水泉本身，即基督那裡接受永生。在基督徒生活中，有多處活水泉，基督在那裡等待我們，使我們暢飲聖神⁴⁵。教會的禮儀慶典包括團體性以及個人性的祈禱。在聖神的引導下，在教會內還有各種祈禱方式。

(1) 《每日禮讚》、《每日頌禱》

我們在感恩祭中，尤其在主日的聚會中，慶祝基督的奧

⁴² 參閱：同上，1679 號。

⁴³ 同上，1682 號。

⁴⁴ 同上，1684 號。

⁴⁵ 參閱：同上，2652 號。

蹟，即他的降生和逾越。這奧蹟透過時辰的頌禱禮（日課），貫串並聖化每日的不同時辰。在這種祈禱中，信徒（聖職人員、修會會士和教友），履行他們在領洗時所接受的王者司祭職⁴⁶。時辰頌禱應該成為全體天主子民的祈禱⁴⁷。

用《每日禮讚》和《每日頌禱》來祈禱，是參與教會的公共祈禱。這種祈禱使私人的祈禱範圍擴大，因此為靈修大有益處。聖神使全世界的信徒藉著這種祈禱共融。

時辰頌禱禮並不排除其他敬禮，反而激發天主子民踐行其他適合的敬禮，尤其是對聖體的朝拜和敬禮⁴⁸。

(2) 閱讀聖經是靈修生活另一個主要因素

教會強調並竭力鼓勵所有基督信徒經常閱讀聖經，藉以獲取「耶穌基督的卓越學問」。但要記得：閱讀聖經當以祈禱陪伴，為能形成天主與人的對話；因為「我們祈禱時，是對天主說話；我們閱讀神諭時是在聆聽天主說話」⁴⁹。

在閱讀或誦讀或宣讀聖經時，比方讀經員的職務是宣讀聖經，該先求聖神的光照，因為聖經是在聖神的默啟之下寫成的。

(3) 私人祈禱

無論對整個教會或對各人，聖神教導並提醒耶穌所說過的一切，聖神也指導如何度祈禱生活；因此，一些基本祈禱模式，如頌謝、求恩、代禱、感恩和讚頌，由於聖神的指引而有新的表達方式⁵⁰。

祈禱並非發自內心衝動而外溢的激情。實行祈禱必須有祈禱的意願。只知道聖經論及祈禱的啟示是不夠的，還必須學習

⁴⁶ 參閱：同上，1174 號。

⁴⁷ 參閱：同上，1175 號。

⁴⁸ 參閱：同上，1178 號。

⁴⁹ 參閱：同上，2653 號。

⁵⁰ 參閱：同上，2644 號。

祈禱。天主聖神是藉著活生生的傳授（聖傳），在「堅信和祈禱的教會」內，教導天主的子民如何祈禱⁵¹。

一個熱心的基督信徒靠聖神的帶領，學習定時的祈禱，同時培養隨時、隨地、隨機的祈禱；每種都有它獨特的價值。若沒有定時的祈禱，隨時的祈禱難以持久；隨時的祈禱也不能代替專務祈禱的時間。聖神樂意帶領我們祈禱：「聖神扶助我們的軟弱，因為我們不知道我們如何祈禱才對……」（羅八 26a）。

2. 日常生活

聆聽主的聖言，參與他的逾越奧蹟，都是我們學習祈禱的時刻；但是每時每刻在每天的事件中，主都賜給我們他的聖神，使我們的心中湧出祈禱。就在此刻，我們與天主相遇，不是昨天，也不是明天，而是今天：「今天你們該聽從他的聲音，不要再心硬」（詠九五 7~8）⁵²。

(1) 家庭

基督徒家庭是教育祈禱的第一個地方。家庭奠基於婚姻聖事而成爲「家庭教會」；天主子女在這裡學習「在教會內」祈禱和在祈禱中保持堅忍。特別爲兒童，每天的家庭祈禱是教會活生生之記憶的首要見證，這記憶是聖神耐心所喚醒的⁵³。

「靈修」沒有年齡或地位的限制，方式才有變化、成長和加深。基督徒家庭是天主的大恩賜，對建樹教會和社會負有特別的使命。

(2) 工作

人運用造物主所賜的恩惠和才能工作，以光榮天主，並獲得救贖。人藉著辛苦勞力，與納匝肋的木匠，和加爾瓦略山上

⁵¹ 參閱：同上，2650 號。

⁵² 參閱：同上，2659 號。

⁵³ 參閱：同上，2685 號。

被釘的耶穌相結合，在某種方式下，與天主聖子，在救贖工程上合作。人每天背著十字架，在他被召叫所盡的職務上，表示願意作耶穌的門徒。工作在基督的聖神內，可以是聖化的方式，並給現世的事務帶來生機⁵⁴。

(3) 休閒

休閒不是與天主無關的時刻與行動。人們到山上、到海邊、到大自然中，欣賞天主的受造物，常可激發對造物主的讚美和感謝。事實上，創造是祈禱的泉源，祈禱生活首先以創造的衆多事蹟開始⁵⁵。

無論何時何地，欣賞人所建造的高樓大廈、博物館、科學館，在驚嘆其雄偉壯觀之際，可使人記起來：天主是人的智慧和才能之根源。

總而言之，在每日每刻發生的事件中祈禱，是啓示天國之秘密的一種，把祈禱帶入到每日各種平凡的情況中，是很重要的。任何祈禱方式都能成爲耶穌所比擬的天國的酵母⁵⁶。

沒有任何基督信徒有理由說，他沒有靈修的機會；只是可能他忽略了聖神的引導，而沒有發現在其生活環境中的多種靈修的機會和方式。

3. 不同的靈修方式

(1) 教會歷史中不同的「靈修學校」

對「天主深愛人類」的證人，其個人的神恩能廣傳下來，就像厄里亞的精神傳給厄里叟和洗者若翰；這樣，他們的弟子也能分享這精神。在另一些禮儀和神學潮流的交會中，產生一種靈修，這是信仰本地化，即信仰整合在某一人類社會及其歷

⁵⁴ 參閱：同上，2427 號。

⁵⁵ 參閱：同上，2569 號。

⁵⁶ 參閱：同上，2660 號。

史
爲
聖
默
修
的
性
(2
實
更
標
記
的
初
「耶
也
照
選
擇
禱
方
一
之
4. 靈
禱
在
種
神

史中的見證。基督徒的各種靈修都參與活生生的祈禱傳統，並為信友靈修提供不可或缺的指引。雖然它們各有不同，但都是聖神唯一皓光的折射⁵⁷。

在這些「靈修學校」中，有聖依納爵的「神操」、「加爾默羅會」、「方濟會」、「道明會」等的第三會.....，每一種靈修方式有它特色，信徒在聖神的光照之下，可以選擇適合自己的性格、興趣、需要的靈修方式。

(2) 現代教會對新的或恢復初期教會祈禱方式的「祈禱學校」「祈禱小組」或「祈禱學校」，只要是從基督徒祈禱的真實泉源中汲取所需，都成為今天在教會內祈禱的一種標記，及更新祈禱的一種動力。關心教會的共融，是教會內真正祈禱的標記⁵⁸。

這些「祈禱學校」當中，可以列舉出：「神恩復興運動」的祈禱會、「基信團」、「泰澤祈禱」、「普世博愛運動」、「耶穌的禱詞」（Jesus Prayer）、「東方靈修」。

天主聖神以他喜悅的途徑和方式引導信徒們。每一位信友也照自己的決心和個人祈禱的表達方式做回應。如同可以自由選擇靈修方式，同樣也可以自由選擇祈禱團體，和它特別的祈禱方式。主要是在教會內的信仰和共融中祈禱，因為聖神是合一之神。

4. 靈修指導

「靈修指導」可以幫助、啟發、支持和發展靈修生活。

聖神賜給一些信徒智慧、信德和辨別的恩典，為了協助祈禱在個人生活中的發展；這種服務稱為「靈修指導」。具有這種神恩的男女，是祈禱生活傳統的真正僕人。根據十字聖若望

⁵⁷ 參閱：同上，2684 號。

⁵⁸ 參閱：同上，2689 號。

的看法，誰若想在靈修路上前進，「當慎重考慮，將自己託付給誰這一件事，因為師傅怎樣，徒弟也會怎樣……」。再者，「除了有學養和明智外，導師也應該是有經驗的。如果靈修導師對靈修生活沒有經驗，他將不可能帶領天主召叫的靈魂進入其靈修生活內，他甚至也不了解他們。⁵⁹」

神師不一定是聽告解的神父。信徒該熱忱地求聖神引導，尋找或更換適合自己靈魂需要的神師。一位好的神師會幫助信徒發現聖神在他心中和生活中的工作。

5. 聖神在歷代聖人及偉人身上的工作，是在聖神內生活的模範

(1) 聖母瑪利亞是完美的祈禱者—教會的典範⁶⁰

在祈禱中，聖神將我們與唯一聖子，在其受光榮的人性中結成一體。透過耶穌，並在耶穌內，我們作子女的祈禱，使我們在教會內與耶穌之母聯合⁶¹。

童貞瑪利亞以她的「爾旨承行」(Fiat)和「頌揚上主」(Magnificat，謝主曲)所做的祈禱有一特色，就是在信德中慷慨地將自己作完全的奉獻⁶²。

瑪利亞的祈禱是在時期一滿的黎明中，給我們啓示了。在天主聖子尚未降生、聖神尚未降臨以前，瑪利亞的祈禱以獨特的方式，與天父慈愛的計劃合作：在天使報喜、瑪利亞懷孕基督時、在聖神降臨、教會—基督的身體形成時……，瑪利亞獻出自己的身心，以「爾旨承行」來回應天主的計劃。「爾旨承行」就是基督徒的祈禱⁶³。

瑪利亞在天使報喜時，以信德表示同意，並毫不猶疑地保

⁵⁹ 參閱：同上，2690 號。

⁶⁰ 參閱：同上，2679 號。

⁶¹ 參閱：同上，2673 號。

⁶² 參閱：同上，2622 號。

⁶³ 參閱：同上，2617 號。

雅他打
禁祿色

持著此同意，直到十字架下；耶穌唯一的中保，是我們祈禱的道路；瑪利亞是他的母親，也是我們的母親，她完全放射出她的兒子：依照東方和西方的傳統聖像所表達的，她指示道路，她也是這道路的標記。

以瑪利亞和聖神行動的獨特合作為出發點，教會發展出對天主之母的祈禱，這祈禱集中在基督一生的奧蹟上。在表達這祈禱的無數讚美詩和對經中，兩個動向經常交替出現：一是頌揚上主在他卑微的使女身上，和透過她而為全人類所行的大事；二是將天主子女的懇求和讚頌託付給耶穌之母，因為她現在知道在她內的人性，與天主子結合為一⁶⁴。向瑪利亞祈禱的雙重動向在「聖母經」中突出地表達出來⁶⁵。

無疑地，聖母瑪利亞是靈修的卓絕典範；我們可以效法她，可以與她一起祈禱，也可以向她祈禱。

(2) 聖人聖女可以幫助我們靈修—在聖神內生活的成長

· 聖保祿宗徒

先由《宗徒大事錄》中列舉數例：在大馬士革城，阿納尼雅受主耶穌派遣去找掃祿：阿納尼雅就去了，進了那一家，給他覆手說：「掃祿兄弟！在你來的路上，發現給你的主耶穌，打發我來，叫你看見，叫你充滿聖神」（宗九 17）。

安提約基雅的教會中，有一些先知和教師。他們敬禮主和禁食的時候，聖神向他們說：「你們給我選拔出巴爾納伯和掃祿來，去行我叫他們要行的工作。……二人既被聖神派遣遂下到色婁基雅……」（宗十三 2, 4）。

聖神阻止保祿和弟茂德在亞細亞講道，他們就想往彼提尼

⁶⁴ 參閱：同上，2675 號。

⁶⁵ 參閱：同上，2676 號。

雅去；可是耶穌的神不許他們去⁶⁶。

保祿在厄弗所遇見了幾個門徒，他們因耶穌的名領了洗。保祿給他們覆手，聖神便降在他們身上⁶⁷。

保祿向厄弗所長老們說：「看，現在，我為聖神所束縛，必須往耶路撒冷去，.....我只知道聖神在各城中向我指明說：有鎖鏈和患難在等待我」（宗廿 22~23）。

有一個先知來到我們這裡，拿起保祿的腰帶，將自己的腳綁了說：「聖神這樣說：『猶太人要在耶路撒冷這樣捆綁這條腰帶的主人，將他交在外邦人手中』」（宗廿一 10~11）。

保祿勸導猶太人信服耶穌，有的相信了，有的卻不相信；他們散去之前，保祿曾說了這段話：「聖神藉依撒意亞先知向你們祖先說的正對。他說：『你去對這民族說：你們聽是聽，但不了解；看是看，卻不明白.....』」（宗廿八 25~26）。

保祿書信中，關於聖神所寫的，都是他自己的經驗，在此亦列舉數例：

聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。...是基督的同繼承者...。（羅八 16~17）

聖神扶助我們的軟弱，...親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求。（參閱羅八 26）

保祿在致格林多人前書十二至十四章談論的都是聖神為建樹教會所賜的神恩。

你們在基督內受了恩許聖神的印證。（參閱弗一 13）

要拿著聖神作利劍，時時靠著聖神，以各種祈求和哀禱祈禱。（參閱弗六 17~18）

天主所賜給我們的，並非怯懦之神，而是大能、愛德

⁶⁶ 參閱：宗十六 6-8。

⁶⁷ 參閱：宗十九 1, 5-6。

和慎重之神。（弟後一7）

天主藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮，救了我們。這聖神是天主藉我們的救主耶穌基督豐富地傾注在我們身上的。（鐸三5~6）

• 德範

教會的第一位殉道聖人，是個充滿聖神的信徒，也是教會的頭七位執事之一。在《宗徒大事錄》中，關於聖神在德範的生活中所做的工作，有這樣的記載：十二位宗徒召集眾門徒說：「弟兄們！當從你們中檢定七位有好聲望的，且充滿聖神和智慧的人，派他們管理這要務」（參閱宗六3）。

德範充滿恩寵和德能，在百姓中顯大奇蹟，行大徵兆。當時有不同會堂的人，起來和德範辯論，但是他們敵不住他的智慧，因為他是藉聖神說話（參閱宗六8~10）。德範在公議會中說：「你們時常反抗聖神，你們的祖先怎樣，你們也怎樣」（參閱宗七51）。德範充滿了聖神，注目向天，看見天主的光榮，並看見耶穌站在天主右邊（參閱宗七55）。他在臨終時效法主耶穌，為殺害他的人祈禱說：「主耶穌，接我的靈魂去吧！.....不要向他們算這罪債」（參閱宗七59~60）。這明顯地是聖神的工作，使德範在生前和臨終時相似他所信賴的主耶穌。

• 聖女耶穌大德蘭

聖女耶穌大德蘭是教會女聖師，有非常深刻的聖神體驗。在她的自傳第卅八章中，她寫道：

「在聖神降臨前夕的彌撒後，我到一個我時常去祈禱的清靜之處，我開始念一位沙拖羅會神父，有關聖教慶日的著作，在其中我發現了開始走全德之路，前進以及成全之人，為認識聖神是否在他們心中的種種特徵。我在念了第三級所說的以後，我覺得因主的仁慈以及我所能作的審

斷來看，我相信天主聖神在我心中，我感謝天主。同時，我也想起來，在另一個場合裡，我也曾念過這一篇文章。可是那時候我看得清楚，距離這種地步還相當遠。由於靈魂的這兩個光景的對照，使我看出來天主所賜給我的恩惠是如何偉大！更回想因我的罪過我本應下地獄，而今天主改變我的靈魂，連我自己也不認識她了，我更不停地熱烈感謝讚美天主！我這樣的反省著，……我覺著靈魂彷彿願意從肉身裡出去，因為她已神不由主了。……當我正在這種神移中，我看見在我體上有一隻鴿子，與在世界上所見者絕不相同，因為她沒有羽毛，她的翅膀是毫光四射的鱗狀物形成的，比起普通鴿子來，更是龐大。我為之奪神，這時鴿子就不見了。我的不安精神，因著這樣一位佳客的來臨而平息了。……這種神移的光榮是特別的，聖神降臨節最大部分時間，我在出神……。從那時起，我曉得了我在愛德以及其他德行上，是如何地大步邁進了，願天主永受讚美，阿們！」

聖神在聖女耶穌大德蘭日常生活中的工作，我們也很清楚地看到了效果。

· 聖女小德蘭

聖女小德蘭是教會第三位女聖師，經常注視聖神的引導。小德蘭十四歲那年的聖誕節，她決定了要入加爾默羅隱修院，也選定了聖神降臨節這日子，特別祈禱並把這決定告訴她親愛的父親。她在所寫的詩中說：「聖神的愛把我燃燒起來。…你應該讓聖神成為你心中的生命」（詩十七 2~3）。

關於小德蘭與聖神之關係有人寫說：

「小德蘭原來試過靠自己的力量去達到聖德的目標，但她一發現了『神嬰小道』之後，她明白了：最主要的是要把自己完全交託於聖神強有力的推動，以及交託於天主

的慈愛，好完全讓生活在她內的耶穌工作。⁶⁸」

因為小德蘭把自己完全獻給天主，讓聖神自由地帶領她，天主藉著聖女的榜樣和代禱，至今繼續吸引很多人以「神嬰小道」的靈修方式度信仰生活的旅程。

· 雷鳴遠神父

雷鳴遠神父在聖神指引下，成為中國教會偉大的福傳者。他把福音的全部精神歸納為三句：「全犧牲」、「真愛人」、「常喜樂」，他特別註明這喜樂指的是在聖神內的喜樂。

雷神父的思想、生活方式、在不同情況中的應變，以及在新的需要時，立刻有合乎福音精神的反應。例如無論是面對農夫或知識份子，無論是在鄉下或城市，無論是教內或教外人士，他都能吸引和帶領，他尤其擅長於舉辦佈道大會，他超人的智慧和能力是聖神所給與的神恩。雷神父是兩個中國修會的會祖，並有數個團體以他的精神為範表。

聖神造就雷神父不僅成為中國的烈士，更成為中國教會的大先知與偉大的傳教士。

· 德肋撒姆姆

為窮人服務是教會的使命之一。德肋撒姆姆就是以這種愛的行動著稱於世，吸引了無數的男女青年加入她所創辦的修會；並且她所作的慈善工作，也得到教內外人士的大力支持。很明顯地這是聖神在她身上，並藉著她去行使這超凡的工作。有許多的書籍和錄影帶闡述德肋撒姆姆的精神和事業，其中較少提到的一件有趣的事，是她的祖國阿爾巴尼亞（Albania），曾經是第一個宣布自己是無神論的國家，而天主卻安排了從那裡出現一位世界級的宗教界大人物。

⁶⁸參閱：加爾默羅會神父著，「聖德蘭祈禱卡」五月，《聖德蘭百年集》，於新加坡出版。

四、聖神時時處處工作

1. 聖神特別在教會內工作

基督和聖神的使命是在基督的奧體和聖神的宮殿—教會內—完成的。此後，這聯合使命帶領基督信徒在聖神內與父共融：聖神準備世人，先賜以恩寵，把他們引向基督。聖神又把復活的主顯示給他們，使他們記起他所說過的話，使他們明白他的死亡和復活。聖神又把基督的奧蹟呈現在他們面前，尤其是在聖體聖事中，為使他們和好並與天主共融，好能結出「豐富的果實」（若十五 5、8、16）⁶⁹。

因此，教會的使命並不是基督和聖神使命的附加品，而是聖事：整個教會及其每一肢體，被派遣去宣布、見證、實現並傳揚聖三共融的奧蹟⁷⁰。

由於聖神是基督的傅油，是基督—身體的頭—把他傾注在自己的肢體上，是基督藉著教會的聖事，把他的聖神，即聖化者，通傳給自己的肢體。而這，也就是《天主教教理》卷二之論題⁷¹。

在教會的聖事中給予信徒們的這些「天主妙工」，將遵從聖神在基督內結出它們新生命中的果實。這是《天主教教理》卷三之論題⁷²。

聖神也扶助我們的軟弱，因為我們不知道我們如何祈求才對，聖神卻以無可言喻的嘆息，代我們轉求（羅八 26）。聖神、天主工程的技師，乃祈禱的導師。這便是《天主教教理》卷四之論題⁷³。

⁶⁹ 《天主教教理》 737 號。

⁷⁰ 同上， 738 號。

⁷¹ 同上， 739 號。

⁷² 同上， 740 號。

⁷³ 同上， 741 號。

梵二大公會議的十六種文件中，包含了很豐富的聖神論的因素，例如：聖神是耶穌基督奧妙身體的生命及來源；聖神也藉不同的神恩來促進教會、個人及全人類的革新；聖神也引導教會內不同身份職務的人領受傳揚福音的使命及勇氣；聖神更幫助教會深入了解啓示的真理⁷⁴。

2. 聖神在宇宙中、世界上、社會及人心中工作

上主的神充滿了世界，包羅萬象，通曉一切語言。阿肋路亞（聖神降臨節感恩祭之進堂詠）。

教會是由團結在基督內的人們所組成。他們在走向天父之國的旅途上，由聖神所領導，並接受向人類宣報福音的使命。因此，教會深深感到自身和人類及其歷史，具有密切的聯繫⁷⁵。

深信自身為充滿大地的天主聖神所領導的天主子民，在信德的啓迪下，致力於研討，在其與這時代的人類共同的遭遇、需求及願望中，何者是天主親在的真正信號。信德既以新的光芒照耀一切，並顯示天主對人的整個計劃，故能指導人心，朝向充份合乎人性的方案進行⁷⁶。

天主確實處處都在，無所不在，所以聖神也處處都臨在並工作著。這是現代教會人士所進一步了解的，但同時還需多加研究；免得導入錯誤，認為所有的宗教，包括基督宗教都是一樣的，教會聖事只不過是一個慶典而已。在此簡單地試說：聖神從古以來一直臨在並工作著，只是方式不同而已；在教會內是明顯地，而在教會外則較是默默地。一般在教會內的信徒知道聖神處處工作；教外的人，因為不認識聖神，所以不知道他的工作或他的臨在。

⁷⁴ 參閱：《神學辭典》569號（三）（4）。

⁷⁵ 參閱：《論教會在現代世界牧職憲章》1號。

⁷⁶ 同上，11號。

聖神藉著教會的福傳工作願意引導人們歸向天主，認識他所派遣來的救主。每一個人應有機會、有意識地、接受耶穌為自己的救主；天主以什麼方式安排這個機會，我們不能確定，但我們知道天主願意所有的人得救，同時人要與天主合作，接受天主的恩惠。靈修是在聖神內生活，不只是按良心生活就夠了。人若按良心生活，可以得救⁷⁷。但是為無論相信或不相信天主的人，耶穌已經來了，耶穌來是為給人帶來生命，而且是更豐富的生命（若十 10）！

基督徒不要忘記或廢除聖經的話，而且要靠聖神的引導進入一切真理⁷⁸。

3. 要學習發現、承認和傳揚聖神的工作

聖神在每個時代、每個文化、民族、國家中工作，我們要設法在聖神的光照下發現他的工作，承認並傳揚它；同時要研究，如何使這工作在教會的信仰中得以圓滿的發展，而不只是靜止在初步的認識，或甚至喪失對天主教的信仰。

五、如何加強向聖神的祈禱

首先我們不要忽略：每當我們開始向耶穌祈禱時，聖神總是先賜恩寵，引導我們走上祈禱的道路。既然聖神教我們記起基督以便作祈禱，那麼為什麼不向聖神祈禱呢？正是為了這個理由，教會邀請我們每天呼求聖神，特別是在任何重要事情開始時和結束時。「如果聖神不應該受欽崇，那麼，他怎能藉聖洗使我聖化呢？如果聖神應該受欽崇，怎能不用特殊敬禮欽崇他呢？」⁷⁹

祈求聖神的傳統方式，是藉著我們的主基督呼求天父，賜

⁷⁷ 參閱：羅二 14-15。

⁷⁸ 參閱：若十六 13。

⁷⁹ 《天主教教理》2670 號。

結
內
同
而
是
並
S
S
S
S
N
N
S

與我們安慰之神。最簡單和最直接的祈禱也是傳統的：「聖神，請您降臨」⁸⁰。

向聖神祈禱的例子：「聖神九日敬禮」。每年的復活期第六週星期五開始，到復活期第七週星期六，也就是聖神降臨節前的九天，是舉行「聖神九日敬禮」最適合的時刻。其方式有：

- (1)《聖神九日敬禮》⁸¹一書中，提供了兩個「聖神九日敬禮」的方式；
- (2)「聖神七恩頌禱」⁸²；
- (3)「聖神禱文」⁸³；
- (4)「聖神年禱詞」及其他資料⁸⁴；
- (6)聖神歌曲⁸⁵。

結 語

我們確實要「對聖神的臨在與行動重新地敬重，他在教會內的聖事中，特別在堅振聖事中行動，並為教會的益處，在不同的神恩中，啟發不同的角色與職務」⁸⁶。

在面對這新世紀之時，教宗呼喚我們從事新福傳的工作，而「聖神是新福傳的首要行動者，因此，重新回歸聖神的懷抱是非常重要的，實際上，是他在歷史的過程中建立天主之國，並準備它在耶穌基督內圓滿彰顯，同時激勵人心在日常生活

⁸⁰參閱：同上，2671號。

⁸¹《聖神九日敬禮》，永泉教義研究中心出版。

⁸²請參閱：《聖神，請降臨》聖神年禮儀手冊，主教團禮儀委員會編譯。

⁸³可參閱：《聖神九日敬禮》或《聖神，請降臨》，二書中有不同的「聖神禱文」。

⁸⁴請參閱：《聖神，請降臨》聖神年禮儀手冊，主教團禮儀委員會編譯。

⁸⁵可參閱：聖歌本，其中《賀三納》是最多中文聖神歌曲的聖歌本。

⁸⁶《第三個千年將臨之際》宗座文告45號。

中，復甦在末世完成救恩的種子」⁸⁷。在強調福傳工作的時候，不要忘記「靈修－在聖神內的生活」；免得福傳只像「發聲的鑼，發響的鈸」（格前十三1）。靈修是福傳的基礎和伴侶。

在領洗的時候，我們獲得了新生命以及這信仰生活的推動力：信、望、愛三德。「我們既因信德成義，便是藉我們的主耶穌基督，與天主和好了。藉著耶穌我們得因信德進入了現今所站立的這恩寵中，並因希望分享天主的光榮而歡躍。……望德不叫人蒙羞，因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五1~2,5）。

靈修的發展在於多運用信、望、愛三德。在迎接第三個千年之際，教宗若望保祿二世鼓勵我們：

「復興對望德的敬重，...基督徒信友被邀，更新對天主國終將來臨的希望，...對本世紀末期出現的希望의 徵兆，...應做正確的評估和高雅的肯定。在一般社會之中，這些希望的徵兆包括：科學，科技以及特別為人類生命服務的醫學上的進步，對環保責任的更大的覺醒，努力恢復受侵犯的正義與和平；渴望和好以及與不同民族間的團結...。⁸⁸」

聖神教導我們在望德中祈禱。這一切與在聖神內的生活，以及靈修有關係。促使這些進步的人，其靈修越是深入，所達到的效果也越是持久。

讓我們多讚頌和祈求：天主之神，希望之神，請降臨！

⁸⁷ 同上。

⁸⁸ 同上，46號。

一
和
提

是
洗
得
神
儀

的思

本
於

感恩聖事禮儀中的聖神德能

胡國楨¹

本文特別以 1992 年《天主教教理》的入門聖事神學觀點，談「感恩聖事禮儀中的聖神德能」：準備教會與主相遇；使會眾以信德紀念基督，並把基督彰顯給他們；以其轉化的德能，使基督的奧蹟臨在並實現；最後，共融的聖神把教會與基督的生命和使命結合為一。

今天上午，谷寒松神父及雷蕙琅小姐各從一個角度，談了一談聖神與基督徒生活的關係。谷神父由信友在聖神內的希望和使命出發，因此特別強調堅振聖事；雷小姐由靈修生活出發，提及聖神在信友的各項聖事禮儀生活中的臨在。

基督是原始的聖事；教會是基本的聖事。換句話說，教會是基督徒生命的展現，入門聖事使這生命象徵並實現出來：聖洗及堅振聖事是這生命存在的基礎，感恩共融聖事將這生命獲得滋養而能長大、成熟。是的，誠如谷神父及雷小姐所說，聖神確實臨在於整個入門聖事中，但本講特別關注「感恩聖事禮儀中的聖神德能」。

一、基督（徒）奧蹟的慶典

我們跟隨梵二《禮儀憲章》精神及 1992 年《天主教教理》的思想脈絡：聖事禮儀是「基督奧蹟的慶典」，亦是「基督徒

¹ 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，輔大神學院神學碩士，現執教於輔大神學院及宗教系所，並任本刊執行主編。

奧蹟的慶典」²；感恩聖事是「基督徒入門過程的完成」³。首先我們由禮儀舉行的角度談談這個意義。

1. 每年一次的盛大慶典

從最初起，基督徒團體就只有一個慶節，慶祝基督（徒）的奧蹟。基督奧蹟的中心事件，就是耶穌基督的逾越奧蹟：他的受難、死亡、復活，並遣發聖神來到他的門徒團體中。所以慶祝基督的奧蹟就是復活節的慶典。

基督徒每年舉行一次盛大的復活慶典，按照梵二以後的聖事觀來說，這是一個入門聖事的禮儀慶典⁴。入門聖事是要慶祝基督奧蹟的一體三面：首先，紀念基督的苦難、死亡、復活，同時也紀念基督徒活出了同樣的事實，我們把祝福過的水灑在候洗者及全體（已受過洗的）信友頭上⁵，表達我們確實活出了基督逾越的奧蹟，這是聖洗聖事的一面；其次，基督生命是在聖神氛圍之中完成的，基督徒也領受了聖神的恩賜，所以我們會以給新教友按手及傅油的方式，表達領受了聖神所給予的使命，這是堅振聖事的一面；接著，活了基督生命的基督徒，在感恩祭宴的共融中，繼續以基督為食糧，使心靈充滿恩寵，復活生命持續成長，並獲賜將來榮福的保證。

耶穌在世時勸勉門徒不要爭做首長，但要跟自己做老師的一樣，做眾人的奴僕，交出自己的生命，為大眾作贖價。耶穌用的話就是「我飲的爵，你們要飲；我受的洗，你們要受」⁶。

² 《天主教教理》，卷二的標題。

³ 同上，1212、1322。

⁴ 參閱：胡國楨，〈教會是入門聖事的神學意義〉《神學論集》98（1993冬），509-523頁，尤其518-520頁。

⁵ 即使該年堂區沒有新教友要領洗，其復活慶典中也必須祝福水，把水灑在全體（已受過洗的）信友頭上。

⁶ 見：谷十35-45；尤其38-39。

入門聖事慶典的精義即在於此。

《天主教教理》1168 指出：「復活的新時期，從逾越節三日慶典開始，一如始自光明的源頭，以其光輝充滿了整個禮儀年度。由此源頭前後延伸出來的整年，都逐漸藉著禮儀而改變面貌。這的確是上主恩慈之年。」

這個盛大慶典，有人說是舉行三天的慶典：聖週四的最後晚餐、聖週五的苦難紀念、聖週六的守夜祈禱、入門聖事；有人說是整個五十天的復活期慶典，直到聖神降臨節（五旬節）為止；還有人說包括整個四旬期，總共有近一百天的慶祝，因為四旬期是爲了準備復活節的入門聖事。

2. 每週一次的慶典

此外，基督徒還每週一次舉行復活慶典，也就是我們的主日感恩聖事禮儀，這是入門聖事慶典的簡式。

每週舉行一次的「簡式入門聖事慶典」，跟每年舉行一次的復活節慶典一樣，應表達出耶穌希望基督徒能做到的「我飲的爵，你們要飲；我受的洗，你們要受」的境界；換句話說，這個禮儀應包容了「聖洗、堅振、感恩共融」三聖事的內涵。

因此，理想的堂區主日感恩聖事慶典禮儀，可由祝福水、灑聖水開始，以此紀念我們受洗的大恩，慶祝我們基督徒生命中，實在得到了天主賦給我們的新力量，忠實地服從了所領受的聖神。而後，在聖道禮中，接受所宣報的聖言；在感恩祭宴的共融禮中，接受天父派遣來的聖神所聖化的耶穌基督聖體聖血。如此，基督在感恩聖事慶典中「藉其聖言及聖神的德能的親臨」⁷得以實現。

上（廿四）屆神學研習會，本人在講解〈耶穌基督於彌撒

⁷《天主教教理》，1356-1358。

中的臨在)⁸時指出：梵二所稱「感恩聖事」，與四百年前特利騰所稱「聖體聖事」，二者神學觀最大不同點在於「今天教會更重視天主子民會眾團體及聖神德能，在整個禮儀過程中的臨在和功效」⁹。有關團體的因素，該講已有詳細的解說，本講繼續談談聖神德能的因素。

3. 基督藉聖神德能的親臨

1970年，教會首度公佈梵二後所修訂的彌撒經書。其中的「感恩經」共有四式：「感恩經第一式」是沿用特利騰後由教宗碧岳五世於1570年所編寫、訂立的，教會一直沿用迄今，其中充滿「聖體聖事」神學觀，認為「使耶穌基督在聖體聖事內的真在」是教會的工作；第二、三、四式，乃根據梵二「感恩聖事」神學觀，並參考了早期教會各地各式「感恩經」¹⁰改寫而成的。

彌撒中感恩聖祭禮，開始由教友代表呈獻禮品（餅酒）給主禮司鐸，司鐸將禮品放置在祭桌上，接著帶領會眾以感恩經向天父祈禱。首先在頌謝詞裡，教會藉著基督在聖神內，感謝聖父，因為他所做的創造、救贖及聖化的一切工程。整個團體連同天上的教會、天使和全體聖人，不停地讚頌天主、高唱「聖、聖、聖」。接著司鐸帶領會眾，以「呼求聖神禱詞」（*epiclesis*）及敘述耶穌建立聖體聖血「紀念禱詞」（*anamnesis*）向天父祈禱。

這一段禱詞，梵二後直接反映「感恩聖事」神學觀的〈感恩經〉第二、三、四各式，都是直接祈求聖父「派遣（藉著）聖神，聖化我們呈獻的禮品（餅酒），使成為耶穌基督的聖體

⁸ 請見：《神學論集》115期（1998春），68-75頁。

⁹ 同上，75頁。

¹⁰ 尤其公元215年，由羅馬教會希玻律所編定的《宗徒傳承》文件。

聖血」¹¹，「並使分享這基督聖體聖血的人，充滿聖神，藉其德能在基督內成爲一心一體」¹²。顯然，是我們紀念基督建立聖體聖血的禱詞，使聖神的德能發揮作用，因而使基督「實體地並繼續不斷地親臨於麵酒形內」¹³；也是聖神的德能真正促成分享這基督聖體聖血的人，共融在基督內成了一心一體。

雖然〈感恩經〉第一式的禱詞，更是表達出特利騰的「聖體聖事」神學觀，是以教會名義祈求聖父〔親自〕「聖化並接受禮品（餅酒），使成爲耶穌基督的聖體聖血」¹⁴。基督真實的臨在，似乎是建基於主禮藉教會意向所說「這就是我的身體」及「這一杯就是我的血」兩句話上。但，司鐸祈求聖父聖化並接受禮品的同時，把手覆於祭品餅酒之上，是以行動表明祈求聖神降臨的意向。

總之，是天父答覆了我們虔忱的祈禱，派遣聖神來，在我們爲紀念基督最後晚餐所做的敘述祈禱，發生基督親臨的實效，也使共融在基督內的人成了一心一體。

二、天主聖三的內在生命與救恩工程

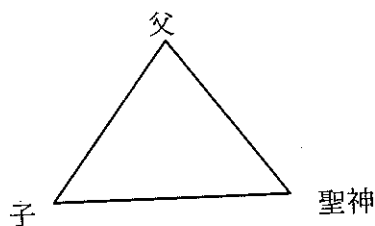
以往，尤其是中世紀的神學家，談天主聖三彼此之間的關係時，除了常用〈尼西亞信經〉的語言「我信……主、耶穌基督、天主的獨生子……是聖父所生，而聖父所造，與聖父同性同體……」及「我信聖神……是由聖父聖子所共發，和聖父聖子同受欽崇，同享光榮」來解說之外，較喜歡用一個等邊三角形來描繪詮釋：

¹¹ 見《彌撒規程》，103、110、119。

¹² 見：同上，107、114、123。

¹³ 見《彌撒總論》第7條。

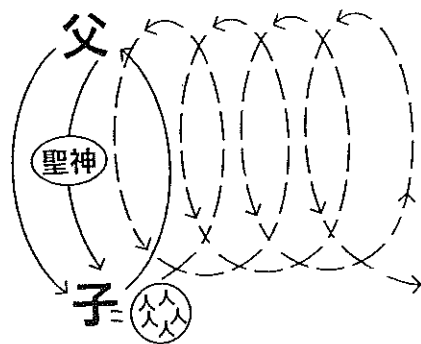
¹⁴ 見《彌撒規程》，90。



〔傳統靜態式的天主聖三關係圖〕

這是較靜態地把聖三間的關係做了內在本質性的分析：強調的是三位性體唯一、尊威均等、無大無小、無先無後。可是，這無大無小、尊威均等的天主聖三與我們的救恩有什麼關係？在我們的靈修生活、基督徒生命的成長上，究竟如何發生功能？

當代的神學家，對這種只靜態地述說聖三內在關係的天主論說法，已經不能感到滿足了，他們更願探討聖三內在的互動與天主對外展現的救恩功能間的關係。他們常說：「內在位際互動的天主聖三就是實現救恩工程中的天主聖三」。這已不是〔傳統靜態式的天主聖三關係圖〕可以解釋清楚的了，我們試著以動態的下圖加以說明：



〔當代互動式的天主聖三關係圖〕

這圖把「聖三內在的位際互動關係」及「天主對人類救恩的互動關係」動態地表達出來：

1. **由聖三內在的位際互動關係來看：**父是根源，由於愛的滿溢而生出子，父這生子行動，即是對子的召喚邀請，召喚邀請子對自己做回應皈依；子受生，在愛中回應父的召喚邀請，將自己皈依於父，父就是子皈依的終向；父在愛中的邀請，子在愛中的回應，這是愛中的互動，聖神即在這愛的互動中被父與子所共發，發出的聖神正是愛情結合的動力，父與子在聖神的共融中永遠緊密結合為一。這永遠緊密結合為一的愛情，促使父不斷地再召喚邀請子，子不斷地回應皈依父，聖神不斷地在邀請及皈依的互動中，使共融更形緊密。這就是三位一體天主內在位際互動的永恆生命。
2. **由天主對人類救恩的互動關係來看：**天父在愛中生出的子，就是聖言、啓示者、基督，他向我們人類顯示了天父的愛，並召喚邀請我們與他結合，一起回應皈依天父。這就是我們救恩現實的開始，我們接受了基督的邀請，與他結合，「藉著基督，偕同基督，在基督內」真實回應皈依天父，向天父尊崇讚頌。如此，天父無條件賜給我們「屬神的福澤」及我們與基督一起向他所做信德和愛的回應，在聖神的共融愛情中緊密結合為一。這永遠緊密結合為一的愛情，促使父不斷地再召喚邀請子，子不斷地邀請我們與他一起回應皈依父，聖神不斷在邀請及皈依的互動中，使共融更形緊密。人類的救恩就在這生生不息的愛情互動中，直到永遠。

因此，天主聖三的救恩工程中：天父是一切的根源和終向，是他主動透過基督賜福並邀請人類回應皈依，人類也在聖神共融愛情的運作下，以感恩心情「藉著基督，偕同基督，在基督內」交付自我，頌讚天父。這是救恩工程的實現及完成。

三、感恩聖事禮儀中的聖神與教會

基督徒禮儀的雙重幅度，就是：天父白白賜給我們「屬神的福澤」，及我們向他所做出信德和愛的回應¹⁵。

一方面，教會爲了天父「那不可言喻的恩賜（格後九 15），「藉著基督、偕同基督、在基督內」，在「聖神的推動下」（路十 21），以欽崇、讚美和感恩來頌謝天父。

另一方面，在天主的計畫圓滿地完成之前，教會將不斷向天父呈上「他恩賜的獻禮」，懇求他派遣聖神降臨到這些禮品上，降臨於教會、信徒以及全世界，使天主的這些福澤，藉著結合於司祭基督的死亡和復活，並藉著聖神的大能，結出生命的美果，以「頌揚天父恩寵的光榮」（弗一 6）。

感恩聖事禮儀是「基督（徒）奧蹟的慶典」的中心行動。在這行動上，聖神是天主子民信德的導師，天主工程的工匠¹⁶。聖神在教會中的願望和行動，就是使我們活出復活基督的生命。聖神激勵我們做出信德的回應，並使我們所做的信德回應，真實發生天人合作的效應。藉此，感恩聖事禮儀成了聖神與教會的共同行動，在這行動中聖神德能發揮下列功能¹⁷：

¹⁵ 《天主教教理》，1083。

¹⁶ 同上，1091。

¹⁷ 參閱：同上，1091-1109。

1. 聖神準備教會接納基督

聖神在聖事性救恩工程中完成舊約的預像，「在以色列民族的歷史和舊約中，已經奇妙地妥善準備了」基督的教會¹⁸，並把天主的子女團聚在獨一無二的基督奧體內。

因此，舉行感恩聖事禮儀慶典的會眾，應當準備自己與主基督相遇，成為「準備妥善的子民」。這種心靈上的準備，是聖神與會眾，尤其是與主禮者之間的共同行動。

這準備在彌撒的進堂式或開始禮（祝福並灑聖水禮或懺悔禮）及聖言宣報中實現。此時，聖神的恩寵振奮人的信德、心靈的皈依，以及對天父旨意的順從。這些準備都是先決條件，為能在禮儀中接受一切恩寵，以及完成與基督結合的復活生命。

2. 聖神使會眾紀念基督的奧蹟

感恩聖事禮儀的慶典是基督救恩逾越奧蹟的「紀念」，在此，聖神是教會活潑生動的「記憶力」¹⁹。

聖神藉賦予生命所宣報的聖言，首先是使參禮者會眾，「憶起」救恩事件的意義，並依照宣讀者和聆聽者的心靈準備，恩賜他們心領神會天主聖言，並透過組成禮儀慶典的言語、行動和象徵，使信友和主禮者與基督建立活生生的關係，使他們能把所聆聽、默想和行動的意義，在自己的生活中實踐。

因此，按照禮儀行動的本質及各教會的禮儀傳統，每次舉行感恩聖事禮儀慶典時，都會透過長短不同的「紀念禱詞」（*Anamnese*），來「紀念」天主的奇妙化工；聖神就這樣喚醒教會的記憶，從而激發感恩和讚頌。

¹⁸參閱：《天主啓示教義憲章》，14~16。

¹⁹《天主教教理》，1099。

3. 聖神實現基督的奧蹟

感恩聖事禮儀慶典，不但紀念所有拯救我們的事件，而且把它們實現並臨現於此時此地。聖神傾注在每個慶典中，實現這獨一無二的奧蹟。

司鐸藉「呼求聖神禱詞」(*Epiclese*) 呼求聖父派遣聖化者聖神，使奉獻的禮品成爲基督的體血，並使領受基督體血的信友，自身也成爲獻給天主的活祭品。

感恩聖事禮儀慶典中，聖神轉化的德能亦促進天國的來臨，以及救恩奧蹟的圓滿完成。在等待及希望之中，聖神使我們確實預嘗到天主聖三圓滿的共融。天父應允教會呼求聖神的祈禱而派遣聖神；聖神把生命賦予所有接納自己的人，並從現在起，爲他們立下獲得嗣業的「保證」²⁰。

4. 聖神的共融

聖神在所有基督徒禮儀行動中的使命，就是使團體與基督合而爲一，使天主子民真實形成基督的奧體。

聖神好比天父的葡萄樹的汁液，使枝條結出果實²¹。聖神與教會之間的密切合作，在感恩聖事禮儀慶典中確實實現。共融之神圓滿無缺地居住在教會內，把分散各地的天主子女重新團聚一起。

聖神在感恩聖事禮儀慶典中結出的果實有二：使人與天主聖三生命之共融、信友之間兄弟姐妹的共融；二者不可分離。

因此，教會祈求聖父派遣聖神，使信友藉著靈性上的轉化，肖似基督，促進教會的合一；並透過見證，以及愛德服務，來分擔教會的使命，如此以生活作爲獻給天主的活祭品。

²⁰參閱：弗一 14。

²¹參閱：若十五 1~17；迦五 22。

結 語

感恩聖事禮儀中的聖神德能，總體而言就是：準備教會與主相遇；使會眾以信德紀念基督，並把基督彰顯給他們；以其轉化的德能，使基督的奧蹟臨在並實現；最後，共融的聖神把教會與基督的生命和使命結合為一。

修會生活與聖神

陳寬薇¹

獻身生活是一分來自聖神的禮物；而讓聖神運作，也是讓三願生活落實於時空文化中的不二法門。本文作者以中國文化與經典中的「道」，闡述聖神在獻身生活中的運作，並效法基督和聖母空虛自我的精神，點出聖神在三願生活中所帶來圓融的生命。

引言

教宗在《獻身生活通諭》中表示，教會內的獻身生活，基本上，是一分來自天主的「禮物」；因此，從教會整體的角度來看，平信徒也應認識教會內的這分禮物。所以，雖然在座有近一半的人是平信徒而不是修會會士，但在此聽聽教會的獻身生活，應是有益無損的。

一、領會聖神

本講主題有二，其一是聖神，其二是修會生活。當我們談論聖神時，或者籠統地說，當我們談論天主時，我們會發現其實我們根本無法談論他。因為「道可道非常道，名可名非常名」，這是生命的事實。若想要把「道」談論到進入理性範疇內，講說得條理分明，當然會感到說不清楚。嚴肅地說，當我們用盡

¹ 本文作者：陳寬薇，聖功修女會修女，多年來用心於東方靈修功課之操練，希望能在此園地為中華基督徒盡一分心力。作者自謙不是一個做學問的人，竟然被邀在神學研習會上發言，深感榮幸，尤其謝謝彭瑞婷小姐費心整理講稿。

心思這樣做的時候，其實我們已不自覺地在冒犯天主；我們好像是在告訴天主說，您比我小，我比您大，我的思想可以把您想清楚說明白。兩千年來，當我們講論天主時，一直有著很大的困惑，甚至搞得亂成一團，大概就是「亂」在這裡。因為天主其實是一本無字天書。

有一條大魚，在海裡游來游去，有人對這條大魚說，你是在海中游，這海很大。這條大魚聽說如此，便想要看清楚他所游泳其間的海究竟如何。於是，他便向東游游，又向西游游，向南游游，又向北游游，東南西北都轉了一圈之後，他發現連海的影子都看不到。只因身在海中游！

天主聖神其實是只可意會不可言傳的。創世紀第一章記載生命的起始說：「天主的神在水面上運行」（創一2）。由此我們可以看出：天主一動，生命就跟著出現。中文「風」字的註釋，《辭海》上說「風動蟲生」，又說「風流民化」。「風動蟲生」，風一動，許多小生物就生出來了；「風流民化」，風氣流動，百姓受其教化。

創世紀第二章記載人之受造說：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他的鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」（創二7）。我國盤古開天闢地的故事這樣說：盤古造了植物，又造了動物，看見它們都不靈活，便用泥土捏成許多泥人，將他們放在自己的四周，這些泥人受到天地陰陽之氣的孕育，便逐漸成爲活人。若望福音中，有一段敘述尼苛德摩向耶穌求道，耶穌對他說聖神像一陣風（若三1~8）。從這些經典上，我們可以看出，即使是用一個可以感受得到的物理名詞來說聖神，但所使用的物理名詞仍是無形的。

老子在《道德經》上指出，道是視之不見、聽之不聞、搏之不得，「此三者不可致詰，故混而爲一。」又表示：「迎之不見其首，隨之不見其後」（十四章）。我們可以這樣說：道

受天
實嗎
號

是摸不到、抓不到、人沒有辦法把它說清楚的；不要問爲什麼看不見？爲什麼聽不到？爲什麼抓不到？此三者乃混而爲一。但這混而爲一並非全然渾統，而是「繩繩不可名，復歸於無物」。意思是說：它有它的規律，靜觀之，是有所得的，但總是說不清楚、說不出來，只知道它最後「歸於無物」。所謂「迎之不見其首，隨之不見其後」，也就是說去迎接它，卻看不見它的頭在哪裡；去追隨它，卻看不見它的尾巴在哪裡。

同樣，在聖經中，對於生命的根源、生命的出處，也沒有說得很「死」，而是由人自己在生活中去體會、感受、領悟。因此可以說，我們該做的不是去尋找「海的影子」，而是去享受「身在海中游」的幸福。也就是說，聖神（或者籠統地說，天主）是無形的，但他的作用卻是非常真實的。

這無可見、無可感、無可觸，而其作用卻又是很真實的真實者，我們將它套在道成人身的耶穌基督身上，不是正好套上嗎？

二、修會生活展現基督的面貌

教宗所頒佈的《奉獻生活通諭》裡，其中第一號和第十九號，有極爲豐富的內涵。通諭上說：

「獻身生活深深根植於主基督的表率 and 訓誨，是天父經由聖神賞賜給教會的一分禮物。藉著福音勸諭的誓約，耶穌容貌的特徵—貞潔、貧窮、服從—便經常在世間顯示出來，而眾信友的眼睛也被引向天國的奧秘。這奧秘已在歷史中運作，終將止其至善於天堂。」（1）

「在每一個時代，聖神推動不同的男女，辨識這樣的召叫。這些人藉著聖神的德能，重活耶肋米亞先知的經驗：『上主，您引誘了我！我讓自己受了您的引誘！』聖神喚醒人心回應召叫，也引導人增強這個心願，牽引出人

的主動性，而忠實地化心願為行動。聖神塑造蒙召者的心，使他轉換成貧窮、貞潔、服從的基督的面貌，並以基督的使命為使命。獻身者在這條無止盡的淨化自己的路上，放手讓聖神帶領，日益肖似基督，在歷史上延續復活之主的特別臨在。」（19）

從上面這兩段話中，我們可以看出，在教會內，修會生活（或者說，獻身生活）並不是由人創造出來的；度修會生活的人所誓發的三願，也不是由歷史上某一個聰明人所規劃出來的。修會生活並不是先有機構組織和規條，而是一種很自然的生命走向、一種生活的流露。這種生命的走向、生命的流露，其特徵是：對上天作全然的給與、全然的付出。在這種全然給與、全然付出中，所結出的果實，就是我們今天所謂的三願生活：貧窮、貞潔、服從。那樣徹底地給出去，而變成一個貧窮的人；那樣忠實地給出去，而變成一個貞潔的人；那樣實實在在地給、毫無反悔地給，一個服從的生活就非常徹底地實現了。

教宗在通諭中說「真正的獻身生活反映基督的面貌」，因為在基督身上，我們看到他的徹底的給與，而這種徹底的給與、全然的給與，所流露出來的面貌就是：貧窮、貞潔、服從。度修會生活所誓發的這三項誓願，要從這樣的角度去認識，莫只從字面上去看。尤其文字的選用亦應配合內在的涵意。據我個人所知，有一些修會會士發願時，不用「貧窮、貞潔、服從」這三個詞，而換成「絕財、絕色、絕意」。我個人覺得這「絕」字用得並不合適，因為「絕」字顯得消極，也給人一種無情之感。

我們若深入地認識基督，就會在他身上看到「貧窮、貞潔、服從」這三個面貌。我們真正把自己全然給出去，而成為一個貧窮的人，這種貧窮是說在生活上不再有任何執著，在物質上和精神上都不執著。這種不執著使得我們有一個特徵：認同弱

者，提攜邊緣人。這個特點，到基督身上去找，大概很容易就找到。

至於貞潔願，所要生活出來的面貌是去我執、去私愛。去我執、去私愛，所生活出來的結果就是：有容乃大（老子道德經）。這是一種沒有分別心、沒有比較心、沒有界限的包容。如此包容的人生，到耶穌身上去找，我看也不困難。

至於服從願，就是以天父的旨意為依歸，而全然地、徹底地把自己交付出去，給與上天。所謂以天父的旨意為依歸，意思是說：承擔自己的生命責任。耶穌上十字架的死亡，就是他奉行天父旨意的表現，他對於自己的生命責任，不折不扣地承擔下來了。

我們在耶穌基督身上，看到他展現出這三個特徵，實際上可以說：聖神在耶穌的生命裡運作，二者渾然一體，無法劃分清楚何為聖神何為耶穌。有一位明朝學者，曾經這樣表達生命：「無氣則形不存，無形則氣不住」，我在讀到這兩句話時，就聯想到耶穌身上的聖神。

現在，我們到福音中，看聖神在耶穌生命裡的運作。簡單地以路加福音來看。路加福音第三章，耶穌受洗以後，從水裡出來，當他祈禱時，天開了，聖神藉著一個形象，如同鴿子，降在他上邊。這個標記，說明聖神與基督形氣相合。

路加福音第四章：「耶穌充滿聖神，由約旦河回來，就被聖神引到荒野裡去了……。」在這段敘述裡，可以看到耶穌的全然交託，他放空自己，任由聖神運作。同一章 14 節，耶穌因聖神的德能，回到加里肋亞，然後，按照他的習慣，在安息日進了會堂，參與團體的祈禱。這是他的服從生活。

路加福音五章 17 節，上主的德能催迫他治病，他赦免癱子的罪。這裡所呈現的是一個貧窮人的生活。一個人把自己全部都撒空了，不執著，完全把自己放出去，放在天主的手裡，

此人自然就會是關懷弱者，跟弱者在一起，體恤邊緣人。

路加福音十章 21 節，耶穌因聖神而歡欣祈禱說：「父阿！天地的主宰！我讚美您！.....」耶穌怎麼會這樣讚賞天父呢？就是因為他真的與天父相通；就是因為他將自己全然地給出去，所以他會很自然地說出這讚賞的禱詞。

到了路加福音廿三章 34 節苦難史那一段：「父！寬恕他們！因為他們不知道自己在做些什麼！」有容乃大，這是真正的貞潔。獻出自己，整個心靈如此透徹明亮，沒有任何計較、沒有怨恨，所以才說得出：「父啊！寬恕他們吧！」然後，46 節：「父！我把我的靈魂交託在你手中！」這句話就是很明顯是百分之百的交託，是貞潔生活到達了最高峰。真的對天父做了這樣百分之百的交託。

在苦難史裡，我們可以再去玩味一下若望福音。若望福音十三章敘述耶穌為門徒洗腳，可以說是苦難史的序幕。若望福音在敘述耶穌開始做這件事之前，有一句話說：「耶穌知道他離世歸父的時辰已到」，可見耶穌非常清楚自己生命的走向。玩味一下若望福音所報導的基督苦難史，我們會體會到耶穌面對這整個苦難時，所表現出的主動性。他的主動表現，處處以天父為依歸，這正顯示他對自己生命責任的承擔。在這裡我們可以看到服從願的最高峰。

在基督身上，我們看到了修會生活的三願。教宗的通諭則說，在教會裡，獻身生活是一分來自聖神的禮物。其實，我們可以這樣說，獻身生活是耶穌基督的生命不停地在人間「輪迴」。我們可以用「輪迴」這兩個字，表達教會內的獻身生活，不停地在人間呈現基督的面貌。現在奉獻生活的型態已經越來越多，有些並不見得誓發三願，但都在人間呈現基督的面貌。

從東方人的修行來講「貧窮、貞潔、服從」三願，可以說只講一個字：情。當我們去拜訪一位東方的修行大師，絮絮叨

叨頭字情人絕色也顯人，寸，三、來很所謂從文化上樣的神過去，同可以呈現或者改變的。格林勞，同樣可能有很個身體」教宗主的特別的

叨地說完自己的困惑之後，很可能只聽到一句回話：「情字關頭過不了！」要是過了這一關，就開悟、通達了。以這個「情」字針對「貧窮、貞潔、服從」三願來講，就是：「情之於物，情之於人，情之於天」。中國人是很重「情」的民族，我們於人、於物、於天，都講「情」字；所以我在前面說，以「絕財、絕色、絕意」表達「貧窮、貞潔、服從」三願，意義過於消極，也顯無情。

我們若在四部福音中去體會耶穌的「情之於天，情之於人，情之於物」，我們會發現耶穌對於「情」，拿捏得很有分寸，所以他很自由。

三、修會（三願）生活應落實於時空文化

三願生活是以聖神為本，以聖神為用，而回歸天父。聽起來很美，但事實上，三願生活不能架空，應腳踏實地生活出來。所謂「不能架空」，此處只談落實在時空和文化上這一點。

從格林多人前書十二章和十三章，看修會生活落實於時空文化上。格林多人前書十二章和十三章所談的是神恩，各式各樣的神恩，造就各式各樣的角色，最後結論說：這些神恩都會過去，只有「愛」永續不輟。

同樣，修會生活落實在不同的時空、不同的文化背景上，可以呈現不同的面貌、不同的優長。這些面貌和優長都會過去，或者改變，但只有「愛」永續不輟；或者說，只有聖神是不變的。格林多人前書十二章講人與人之間的個別差異與相互效勞，同樣可以應用在修會生活上，也就是說，修會與修會之間可能有很大的差異，但這些差異可以「互為肢體」而「合成一個身體」。

教宗的通諭十九號說：獻身生活者「在歷史上延續復活之主的特別的臨在」。復活之主的臨在是很豐富的，沒有止盡。

不同的修會在不同的時代、不同的文化背景中，呈現基督的各種面貌。沒有一個團體敢說它呈現了基督的全貌，因為復活之主的豐富生命永無止盡。

我覺得修會生活要在時空文化上落實，要面對一個挑戰：允許聖神運作。例如：一個國際修會，會士在不同的國家、不同的地區，生活行事是不是有權宜變通的餘地？我覺得獻身生活要在地方上紮紮實實地落實，必要時進行變通，就是允許聖神運作；不然，我們只是依樣畫葫蘆，而沒有允許聖神運作。

我個人時常感嘆：我們的信仰責任在哪裡？什麼時候我們能按照自己的語言、在自己的文化背景上，對於我們的信仰說出幾句有分量、有重量的話來？今天，輔仁大學神學院有沒有幾位神學教授指導神學生多讀幾本中國古書？從中國古書中，試著做一套天主論的神學反省？信仰生活如果要落實於本土，那就要對自己的文化很忠實也很珍惜，才可能真的落實。格林多人前書十二章講聖神是多彩多姿的，如果我們真的要活出多彩多姿的信仰生活，那就要問：我們是不是會放手讓聖神的多彩多姿湧現出來？

四、修會生活的展望

此處所謂「展望」，並不是指向未來，而是說三願生活落實在時空環境、落實在具體的文化背景上，在此時此刻所作的展現。真正的獻身生活所展現的是基督的面貌。每一個回應聖神的召喚而選擇獻身生活的人，應捫心自問：我有沒有展現出基督的面貌？我有沒有盡量地放下自己、讓聖神運作？今天，常有人提出「聖召危機」這個問題，我覺得在我們談論聖召危機之前，不如每一個人先問自己這個問題：我究竟展現了一個什麼樣的獻身生活？

福音指出：聖神不可以冒犯（谷三 29）；在必要的時候，

結

貌，
最後

心中
神的
我們
穩重
的某

聖神會教給人應該說什麼話或怎麼說(瑪十19)。一個度獻身生活的人，若真要展現基督的面貌，應常常自問：我有沒有真正體認到這一事實？有哪些功課可以幫助我放下自己，讓聖神運作，運作到讓他告訴我，我應該怎樣呈現基督的面貌？這些功課我有沒有真正去做？

路加福音第十二章中，耶穌說：你們不要憂慮吃什麼、喝什麼，你們觀看天空的飛鳥，觀看花，觀看大自然季節的變遷。耶穌的這個「觀」，讓人聯想到中國人的「觀象」。

其實，在觀象、觀時序之餘，便是放下自己。基督的一生就是空虛自己，這個「空」，便是讓位給聖神，任他運作。基督的「空」，可以用道德經上的話來詮釋：三十七章為首的一句便是「道常無為而無不為」，四十八章上則說：「為學日益，為道日損，損之又損，以至無為，無為而無不為。」獻身生活者，如果真能度一日日放下自我的生活，逐步讓位給聖神，「無不為」落實到生活上，那就是能夠自由自在地承擔生活中的職責。這是服從聖願的兌現，其實也是三願生活的兌現。如果，修會生活果真是這樣的一個過程，那又有什麼聖召危機呢？

結 語

最後，讓我們回到聖母身上。獻身生活呈現的是基督的面貌，但是，度獻身生活的人，其實，一般的基督徒生活也一樣，最後一定要回到聖母身上。

在聖母身上，我們看到她的「主之婢女在茲」和「默存在心中反覆思索」。聖母的這兩個態度，讓我們看到她對天主聖神的溫順與應合，她是一位真正放下自己的人。在迦納婚宴中，我們可以看見聖母對於自己的角色扮演非常清楚，而且扮演得穩重而篤定。在聖母訪親這一段，我們可以看到，她對於內心的某種感動的回應是立即的。這些事蹟都讓我們看到聖母整個

人的全然給與，可以說，她允許自己成爲一個「主動的被動者」。

任何一個基督徒用任何一種方式，向天主表示自己的皈依、臣服、奉獻，只要在整個過程中越來越學會讓位給聖神，讓自己成爲一個「主動的被動者」，那麼所呈現的面貌，就是教會內的寶貴禮物。這禮物的寶貴，不在於數量的多少，而在於是否真實。

我們的信仰生活要呈現的是基督的面貌，如果在這整個過程中，讓聖母進來同行，那麼我們就會有一個亦柔亦剛、陰陽和合的圓融生命。這是我個人信仰上的一點心得。

基督教界的靈恩復興運動

朱 東¹

十九世紀末、廿世紀初，基督宗教內開始萌發十多世紀以來一直被忽視的靈恩現象，這現象造成基督教界莫大的震撼。朱牧師以歷史角度，為這現象作了詳盡的說明及神學反省。

一、前言：五旬節運動

我們由根源、發生、影響、神學重點等，四個角度來簡介靈恩運動的前身：五旬節運動。

（一）根源

靈恩現象在教會的歷史上，從《使徒行傳》²開始就有許多的記載。教會歷史的起初三百年內，大概還有這些現象產生。但到第四世紀，奧古斯丁的書上就記載了，偶爾還聽見一些教徒講舌音的現象，偶爾有一些醫治的見證，但很少聽到說預言的.....等，所以差不多到第四世紀時，已經愈來愈稀少了³。

從文獻的考據來看，靈恩現象在後來的教會歷史上一直都有，但卻很稀少。如天主教內的一些聖徒（如方濟各.....等人），都經歷許多奧秘的經驗或奧蹟，很像靈恩的現象，不過只限於

¹ 本文作者：朱東牧師，政治大學企管學碩士，中華福音神學院研究證書科畢，曾任橄欖基金會總編輯七年，現任台北靈糧堂靈糧教牧宣教神學院講師。

² 天主教稱《宗徒大事錄》。

³ 見：Warren Lewis, *Witness to the Holy Spirit*, Vally Forge, 1978, p.121~122.

少數的個人。

基督教其實也一樣，宗教改革的時候，有重洗派的人，他們有這些現象，有先知說預言。後來，又有循理會和衛理公會的創辦人衛斯理，在他的服事中，也有這些靈恩現象的記載⁴，但都非常零星。

真正的突破是在廿世紀初的五旬節運動。可是在這之前，有一個十九世紀中期的「使徒大公教會」（Apostolic Catholic Church）值得一提，這個人名叫 Edward Irving⁵，基督教歷史中把跟隨他的人叫作珥運派，他是在倫敦牧會的長老會牧師，相當會講道。1828 年，他跟一小群人研究《啓示錄》⁶。十九世紀初很多人開始對「末世」這主題很有興趣，當時也就是因為研究這個主題產生很多教派，像安息日會、摩門教等異端教派，和正統的教會像弟兄會（中國叫聚會所，如倪柝聲這一些人）。

當時這一小群人看見社會人心敗壞，相信世界末日要臨到人類。Irving 和他手下一些人，相信耶穌再來前會有很大的復興，而在復興當中，《哥林多前書》⁷第十二章所說的超自然恩賜，如醫病、方言等都會出現，並且像使徒先知這些職分也會出現，這是他們當時的信念，他們當然也為這個事禱告。

1832 年，Irving 的教會裡面開始有一些靈恩現象，他因為贊成這些現象就被趕了出來。跟著他出來的大概幾百人，就成立這個「使徒大公教會」。他後來遭到長老會開除，1834 年，他還很年輕就心靈憂傷死了。這個教派後來按立了十二使徒，被所有教派反對。

⁴ 見：《衛斯理日記》，基督教文藝出版社。

⁵ 見：Arnold Dallimore, *The Life of Edward Irving, The Banner of Truth*.

⁶ 天主教稱《若望默示錄》。

⁷ 天主教稱《格林多前書》。

可是當時在英國聖公會裡，有一個牛津運動⁸，鼓動一些人歸回大公教會（天主教）。這教會受這個運動影響，所以它們主日崇拜裡就採納一些天主教的儀式，而且在荷蘭、法國有一些天主教神父接納了他們的這些看法。這現象有二個意義：

- 1) 五旬節運動的基本神學觀念，在這個教派裏面已經產生了，基本上就是說在末世的時候，會有一個聖靈的大澆灌，這些超然恩賜會重新出現在教會中。
- 2) 有一些基督教不接受的東西，反被天主教接收去了。

講到五旬節運動的根源，其實當時基督教界還有很多運動都有影響，不能詳細講。譬如美國十九世紀中期發起的聖潔運動⁹，強調聖潔引起信徒看重聖靈的動力來得著聖潔，這運動的後半期產生出醫治運動¹⁰，有很多神醫，不是靈恩的，他們不說方言，但是禱告，使病人得到醫治。

十九世紀後期，在英國有追求靈命進深的開西運動（Keswick Convention Movement）¹¹，影響中國的倪柝聲等人很大，也是因為著重追求聖靈充滿，來得著生命的進深，而為五旬節鋪路。

再譬如說，十九世紀後期基督教有一個很大的宣教運動，很多宣教士，到全世界各地為主做見證直到地極，因此他們抓緊《使徒行傳》一章8節的應許，要得著上面來的能力，這些其實都或多或少有影響。

⁸ 見：華爾克（Williston Walker）著，謝受靈譯，《基督教會史》，基督教文藝出版社。

⁹ 見：Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of Nineteenth Century*, Scarecrow Press, 1980. 亦見《靈恩運動》，教會更新研究中心出版。

¹⁰ 見：Paul Chappell, *The Divine Healing Movement in America*, Drew University. 亦見 Richard M. Riss, *A Survey of 20th Century revival Movement*, Hendrickson.

¹¹ 見：Herbert F. Stevenson, *Keswick's authentic Voice*, Zondewan.

另外，英國十九世紀初有一個弟兄運動，我只提他們的一個影響，不能詳細講。他們主張大家都是弟兄，聚會的時候根據《哥林多前書》十四章 26 節，各人或有詩歌、或有啓示、或有教訓.....，凡事都當造就人，他們主張聚會是很自由的，不像以前英國的聖公會、天主教、基督教各派，都是聖職人員在前面講，大家聽。他們認為應照著聖經，每一個弟兄姐妹都可以被聖靈感動，起來造就別人。他們這樣的提倡，明顯地成為後來五旬節派靈恩聚會的一種模式，是大家都可以參與的，而不是由聖職人員主導。這些都有影響。

（二）發生

真正的突破點是因為一個叫喬治·帕罕（George Parham）的人，他是循理會（Methodist）的傳道人。循理會當時有股重新強調聖潔的運動，他是其中比較激進的分子，也參與當時的神醫（Divine Healing）運動，所以他也強調神醫。

1900 年 10 月，帕罕在堪薩斯州的 Topeka 地方，設立一個聖經學校，大概二十幾個學生，只有一本教科書，就是聖經，然後有一個禱告塔，一直不間斷地有人在裡面禱告。

當年年底的時候，他出去三天，到別處的教會巡迴講道。走的時候，叫學生查一查聖靈充滿的憑據是什麼。這個在神學觀念發展的背景是這樣：循理會創辦人衛斯理最強調的是重生不夠，還要成聖，成聖需要第二次的恩典。

基督徒的第一次恩典有不同的稱呼，「重生」、「得救」，或其他名詞，就是「經歷了救恩，成為神的子民」。但衛斯理等人認為這樣不夠，有時候基督徒還會在罪惡中掙扎，需要成聖，需要第二次的恩典，這是衛斯理神學的重心。

他過世後，人們就說：當你要追求聖潔時，需要第二次的恩典。但，到底什麼叫第二次恩典？沒有人知道，好像一個抽

象名詞。十九世紀初期，就有人說是聖靈充滿帶來第二次恩典，使我們成聖。這個聖靈充滿並不是我們現在所說的「聖靈的浸」及「說方言」這種講法的聖靈充滿。當時代表性人物，其中之一就是芬尼，是個大復興家，帶來上百萬人信主。

但十九世紀末，人們又開始懷疑什麼叫聖靈充滿，這個時候，帕罕就告訴學生說，你們查查看，到底有沒有什麼證據證明我們已經被聖靈充滿了。也就是說，我們一直求聖靈充滿，如果已經求到了，就不要再求了，那麼辛苦。如果有一個指標可以證明我們已經有了，那我們就可以安心了。

當他回來後，學生說我們查到了，聖經在《使徒行傳》第二章、第九章及第十九章都提到，就是在五旬節那天，在羅馬的百夫長哥尼留的家裡面時，與保羅在以弗所為信徒接手的時候，聖靈降臨，人們就都說方言，所以他們說，證據就是：如果有方言出來，就是代表他已經歷聖靈充滿，或是已經受聖靈的浸，所以他們就得到了一個結論。

之後，1901年1月1日的某時，聖經學院中一個黑人女學生 Agnes Qzman，她說「為我按手禱告，我就會說出方言」，結果大家為她按手，她就說了，三天三夜說了各國的方言不能停，據說第一個說出來的是中文，就是沒有英文，也寫不出英文來。後來這些學生彼此禱告，二十幾個都有方言了。這個可以算是廿世紀一開始所發生的歷史性事件¹²。

他們後來到處傳講這樣的神學觀念，帕罕 1905 年到休士頓開設了另一個聖經學校。有一個純旁聽的黑人學生叫西默（Seymour），瞎了一隻眼、癱了一隻腿。他 1906 年應邀到洛杉磯，本來是去拿撒勒宣道會幫忙，後來因對《使徒行傳》

¹²見：溫森·南賽，《末後的日子》，以琳書房出版。

二章 4 節¹³的看法不同，被邀他去洛杉磯的姐妹泰莉（Terry）趕出來，就改在一個家庭裡面聚會。1906 年 4 月 9 日，聚會中有七個人說方言，他當時傳講被聖靈充滿就會說方言，但他本身還沒有。

後來他們租了艾蘇撒街（Azusa Street）上一個廢棄的循理會的會堂開始聚會。三年之間，每天從早到晚聚會，聖靈大大作工，這小小的地方，每天都擠得滿滿的，全世界十幾萬個人去，等於朝聖一樣，去的人都經驗到聖靈充滿，有各種恩賜、方言、靈歌、醫病……等都彰顯出來，一下子幾萬個人都經驗到了。這些人中，有些被感動到非洲去，有的被感動到南美洲去……，有兩個被感動到中國大陸去，就產生出真耶穌教會¹⁴。

在美國本土，因參加的多半是黑人、華工和下階層的白人，這是歷史上記載的。他們被社會遺棄，卻經驗到神。這些人回到大部分是中產階級組成的教會，讓人覺得他們變得很瘋狂，就被趕出去，於是他們就成立自己的教派，就是所謂的「五旬節教派」，像神召會、四方教會……等，這是傳到台灣的；美國還有 Church of God、Pentecostal Holiness Church……等教派，這就是當時發生的情形。

（三）影響

這運動所造成的影響，至少有下列幾個：

- 1) 基督教信仰世界中的神的兒女，經歷到了新的祝福。在這以前有這樣經歷的人是非常有限的、零星的，如今忽然間，全世界幾萬人經歷了，並且火熱地影響出去。目

¹³《使徒行傳》二章 4 節：「他們就都被聖靈充滿，按著聖靈所賜的口才說起別國的話來。」

¹⁴Hollenweger, Walter J., *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Church*, Augsburg Publishing House, 1972.

方面
為他
學見
然愿
講不
是「
有神
來就
們得

¹⁵見
以

前，包含了天主教方面及基督教方面，有傳統的主流派教會（如信義會、長老會.....），以及獨立的五旬節派、靈恩派教會，總加起來，目前活著有這樣經歷的基督徒，大約接近二億¹⁵。基督教歷史上，已一千多年沒有這樣的體驗了，是因為這個復興才帶來如此突破性的影響。

- 2) 這些經歷到新祝福的基督徒們開始火熱地宣教，並且有神蹟奇事。當時基督教方面有宣教運動，但靠的是傳講神的話、服務、醫療、教育等；但是五旬節運動帶出來不一樣的地方，就是神蹟奇事。這在第三世界，特別是中南美洲、非洲國家有非常大的突破，常是幾百人、幾千人、上萬人的，整個村落信主。
- 3) 產生了新的五旬節教派。
- 4) 神學上的聖靈論，開始有了新的發展。

（四）神學重點

因五旬節運動的影響，教會論、救贖論、末世論，這幾個方面和以前相比，都有所改變。但比較大的還是在聖靈論。因為他們有這樣的經歷，再加上對聖經的查證，就產生出新的神學見解，尤其是關於《哥林多前書》第十二章中所說的「超自然恩賜」的解說。過去神學教科書從來不曾解說這些恩賜，也講不清楚，現在，在聖靈論這方面就比較能說明清楚。

另一個主要的關鍵是救贖論，當時有好幾派的講法，一派是「三層恩典說」，就是重生、成聖、得能力（去服事別人，有神蹟奇事）；另一派把中間跳過去說，第一我們要得救，再來就是接受聖靈說方言；還有一派比較屬浸信會的說法，在我們得救時就已經有聖靈在我們裡面，所以沒有一層、二層、三

¹⁵見：巴特曼著，《火浪湧來》，橄欖基金會出版，以及《神蹟永隨》，以琳書房出版。

層之分，聖靈帶領我們不斷成長，所以不斷有新的經歷，但不要把牠分成二層、三層，我們在成長當中會經歷到生命的改變（成聖），我們也會體驗到神給我們能力，但不是這個先、那個後，也不是第一層、第二層、第三層，當我們接受耶穌時，這些恩典都接受在我們裡面，我們只是讓它逐漸表現出來，彰顯出來。所以大致有這幾派。

這些五旬節教派，都是被主流基督教派排斥在外的，跟天主教距離更遠。

二、新五旬節運動—靈恩運動

（一）定義

新五旬節運動，就是所謂的靈恩運動，最早是叫做 Neo-Pentecostal 運動，後改名字叫 Charismatic Movement。定義就是「那些有歷史傳統的教派，接受了五旬節教派所追求的聖靈的經歷」，這是我的定義。

有歷史傳統的教會是指如信義宗的教會，大概有四百年；長老宗也有這麼久；天主教更久了；比較短的如浸信會、循理會……等這些教派。

靈恩運動的原因在於一個人叫杜普雷西（David Du Plessis，又名 Mr. Pentecostal〔五旬節先生〕）。他認識一個非常有能力的神醫家，叫做史密斯·維格氏維蘭¹⁶。這人主持的聚會常有幾萬人，在台上說凡有胃病的手按胃部，有心臟病的按心臟，他在台上禱告，下面全部就都好了，他就是這樣醫病的。

1936年，杜普雷西請史密斯去南非，有一天早上史密斯衝

¹⁶見：《挑戰者—信心使徒維格氏維蘭》，橄欖基金會出版。

到杜普雷西辦公室，他們原是很好的朋友，可是不知道爲什麼一句話不講，就把他推到牆壁上，發預言說神要開始工作：「在你們認爲那些死而又死，沒有救的傳統教會，神要用聖靈澆灌他們，超過原來的五旬節派教會，神要讓他們活過來」。而且神要使用杜普雷西去促成這個事情。

這預言說，神要澆灌（Outpuring）他的聖靈，在有歷史傳統的教會內。當時的五旬節派認爲是不可能的，因覺得這些教派被很多傳統束縛。但後來杜普雷西成爲五旬節派的發言人，影響了很多傳統教會接受了五旬節派強調的「五旬節」經歷。有關他的事工下面還會提到。

（二）根源

靈恩運動（新五旬節運動）的根源可以說有三個，第一個是五旬節運動，前面講過了。其實還有二個，比較少被提到，一個叫神醫運動，一個是春雨運動。分述如下：

- a) **神醫運動**¹⁷：1948 年左右，美國興起很多大神醫家，帶頭的是 William Branham，比較有名是羅拔士（Oral Roberts）。當時有一百多個神醫家，這些神醫家都是辦大型的醫治聚會，幾千人、上萬人的聚會，有很強的神蹟，很多癌症等這類絕症得醫治。

他們都在 1948 年左右被上帝興起來，彰顯的恩賜有啓示性和能力性的恩賜。他們會分辨諸靈，看到什麼樣的鬼附身、可以知道你是什麼病，有些病人到前面來禱告，病人說自己是什麼病，他說你不是這個病，而是什麼病。像威廉·布拉漢，在幾千次的經驗，他從來沒有一次錯過，一看就知道你真正的病是什麼病，然後爲你

¹⁷見：Harrel, David, Edwin, *All things are possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*, Indiana University Press, 1975.

禱告就好了，非常強的啓示性和醫病的恩賜，還有異能的恩賜，如生來沒有骨頭的人骨頭長出來了。類似這樣的情形。

神學方面主要是基要派的神學，加上救贖中帶有肉身的醫治，他們相信神的醫治，也強調末世論－耶穌快要再來，強調合一，大公主義，不要分門分派，歡迎各教派的人都來參加聚會。

最主要帶來的影響，在於病得醫治，所以很多屬主流派教會的弟兄姐妹，不管是什麼派的，只要能醫好我的病，我就來。他們得醫治的時候，就經歷了聖靈充滿，聖靈藉此進入了主流派教會，是非常大的影響。

b) **春雨運動**¹⁸：另一個根源是「春雨運動」(Latter Rain Movement)。同樣 1948 年的時候，在加拿大有二個兄弟，叫 Hawtin 弟兄，原屬神召會的，他們靈裡不滿足，成立叫 Sharon 的聖經學院和孤兒院。

1947 年 10 月左右，他們覺得聖靈快要來工作，就開始迫切禱告。次年 2 月的一次聚會中，聖靈來了，有很大的復興，很多人去看。聚會時有一、二個小時很長的詩歌敬拜，其中特別的現象是新歌和靈歌。靈歌就是舌音用唱出來的；新歌就是歌詞和旋律都是聖靈臨時啓示出來的，唱出來後寫下來叫新歌。而且沒有領敬拜的人，樂器、鋼琴都沒有。由聖靈感動，全部的人都開始唱從來沒有學過的新歌，而且還分四部一起唱。唱完以後，常常有預言發出，有時候也有些聖靈充滿、醫病、趕鬼

¹⁸參：Riss Richard, *Latter Rain: The Latter Rain Movement of 1948 and the Mid-Twentieth Century Evangelical Awakening*, Honeycomb Visual Productions Ltd, 1987.

會
受到
這個
我不
點。
我引
個聖

等現象。所以他們主要的重點，第一個就是敬拜、讚美。有關敬拜讚美的教導，是從他們開始的。

第二個是預言，包含預言上帝要給什麼恩賜、怎麼分恩賜。他們查聖經，看到保羅在羅馬書說，我去要分一些恩賜給你們。保羅也對提摩太說，要藉著衆長老按手時，把分給你的恩賜再如火挑旺起來。保羅在哥林多前、後書都這麼提。所以他們經驗到，當他們中一些靈性成熟的人爲人按手的時候，被按手的這人，恩賜一下子完全不一樣，得到很大的恩膏，他們有這樣的經歷，所以強調要按手、說預言，而且有些預言強調上帝要興起這人做使徒、先知。

過去預言的內容大半都是造就、安慰、勸勉的話，可是他們的預言卻說上帝要興起人做使徒、做先知。後來他們查到《以弗所書》第四章，提到上帝賞賜使徒、先知、傳福音的、教師、牧師在教會中。這影響到英國的使徒團隊運動，這些都是他們的特色，他們當中一些很有恩賜的人進去主流派教會做講員，把聖靈帶進去了。

（三）代表性事件

靈恩運動的代表性事件，就是在洛杉磯附近有一個聖公會，牧師叫 Dennis Bennett，1960年教會會有2500人，當他領受到五旬節派的經驗後，4月3日主日講道時，他公開說我有這個經驗，馬上教會大亂，就分成兩派。副牧師馬上上去說，我不要跟這位牧師同台服事，我要辭職，我不能贊成他這個論點。聚會完了，下面的人吵來吵去，他下午就提辭呈，他說：我引起大家這樣紛擾，我於心不安。後來，他被調到西雅圖一個聖公會去，經過一年多，教會就增長到幾千人，有聖靈很強

的工作。

在美國的 *Times* 雜誌，把這事情登作「封面故事」，意思說基督教發生大事了。過去五旬節派那些怪里怪氣的事情，現在進來主流派教會了。這造成全國性注意，不但在教會界，也在世俗社會中。這注意反而引發了許多人對這個現象的興趣。所以通常認為這是靈恩運動的一個代表性事件¹⁹。

聖公會在基督教裡是高派的、最儀式化的教會，最不可能有聖靈工作的，因為聖靈要作工必須讓他有自由的空間。上帝揀選了聖公會開始，就表示在你認為最不可能的地方，聖靈就是能做這樣的事情。如果聖公會可以這樣，所有其他教會都可以，我覺得有它特別的意義。所以可以說，最早從聖公會開始帶來衝擊，然後是其他教會。

（四）管道

將靈恩運動發揚光大的管道很多，但以下四個是必須提出來的：

- 1) **杜普雷西**：前面提到這個人，他是典型的五旬節派，最早的艾蘇撒街復興直接產生的教派，叫做使徒信心會。這個教派在南非非常強，他是屬於這個教派的。神對呼召他做超教派工作，因此後來被本教派開除。

1951 年時，他才開始一生主要的服事。他有兩個貢獻，一個是開始整合五旬節派，當時五旬節派有許多神學上的分歧，他在 1948 年召集全世界五旬節派大會，把五旬節派結合在一起，而且發表共同的神學宣言。這使其他教派對五旬節派的經驗有所了解，否則你們各說各的，到底在講什麼，都不知道。合一後，第一個帶來力

¹⁹見：Dennis Bennett，《早晨九點鐘》，以琳出版。

²⁰見：
²¹代摩士

量整合；第二是有共同的立場表明出來，比較容易被其他教派了解、接納。

第二個貢獻就是他成爲一個代言人，所以他到普世教協（W.C.C.：在基督教內認爲是自由派）去，向他們的負責人說明聖靈充滿的意義；他跟天主教教宗三次討論五旬節經歷的問題；也到其他教派去談，打開了很多門。人家問，你們在講什麼，你們經歷些什麼，到底信的是什麼，他回答的態度、他對問題的瞭解、他生命的表現都讓人家很接納。這是他主要的影響²⁰。

- 2) 全福會（FGBMI）：第二個管道叫全福會，是由 Demos Shakarian 這一個商人，從 1951 年開始商人基督徒的聚會，1953 年正式成立組織，主要對象是從業人員、工商業界人士，聚會以餐會（福音）和研習會（造就）爲主。在美國參加的大部分是有錢人。他本人是五旬節派背景，因此在團契中教導這些靈恩的東西，很多商人就經歷了，也帶其他商人信主²¹。

他的影響主要在於：第一，早期很多其他教派不瞭解靈恩的人，是在他們的聚會中得到五旬節經驗的教導，後來才發展出自己的神學、自己的教導。第二，這些會員很多是有錢人，所以在基督教裡他們就在教會就被請做長執，因而有影響力。他說，牧師啊，請個神醫來領聚會吧！牧師說沒錢，他說沒錢我出錢；牧師說，這講員神學有問題，他說我看是你牧師神學有問題，你最好走路。因爲他是有錢人，對教會影響很大。很多教會因此向聖靈工作開門，他們也出錢籌辦了很多有名的

²⁰見：《主的小驢駒—五旬節先生杜普雷西》，橄欖基金會出版。

²¹代摩士著，《世界上最 Happy 的人》，以琳出版。

大特會，這是他們的影響。

- 3) 有五旬節及靈恩背景的事工機構：一個叫青年使命團 (YWAM)，主要辦的是門徒訓練學校，還有敬拜讚美學校、代禱訓練學校.....等，很多主流派教會的弟兄姐妹去受訓，經歷到了就回去影響教會。或另一些機構像 World Map、Woman aglow.....，這些機構常辦一些特會、研習會，有一些人來參加就經歷了，回去就影響到教會。

有一很有名的事工叫 Teen Challenge，創始人叫大衛·韋克遜 (David Wilkerson) 影響天主教很大。他原是神召會的牧師，到紐約去幫助不良少年，做得非常成功。不良少年的性格非常難改變，因為他們吸毒、性關係的混亂。可是，當他們被聖靈充滿後，整個人就改過來，脫離了捆綁。他寫的一本敘述其間經過的書，中文叫《虎穴亡魂》²²，英文叫《十字架與彈簧刀》，這本書在促發天主教的靈恩運動上很有貢獻²³。

- 4) 各宗派的牧者、信徒經歷聖靈後，自己成立在本教派內推展靈恩的機構，發展本教派的靈恩神學，舉辦本宗派自己的研習會，如信義會的 Lavvy Christenson (Luther Renewal International)、聖公會中的 Dennis Bennette 和 Micheal Harper (成立 Fountain Frust)、改革宗的 Bredesen.....等。每個宗派中，都有一些本身教派牧者及信徒起來推動²⁴。

²²大衛·韋克遜著，《虎穴亡魂》，道聲出版。

²³見：Charles Hummel, *Fire in the Fireplace*, IVP, p.47-52.

²⁴見：克恩斯著，《榮耀進行曲》中冊，橄欖基金會出版。

(五) 靈恩運動中的幾股大支流

靈恩運動的發展，有幾股不可忽視的大支流，簡介如下：

- 1) **信心運動(Faith Movement)**：代表人物 Kenneth Hagin，原是浸信會傳道人，1934年上帝對他說：你要起來傳講信心的真理。後來他就開始傳講，特別在信心方面講解得非常深入，影響幾個人像趙鏞基牧師，水晶大教堂羅伯舒勒牧師.....等。很多神的兒女，經驗生命的改變，有些人也領受了信心的恩賜。透過這股潮流，他們也出去建立許多獨立的靈恩教會²⁵。
- 2) **新酒事工團 (New Wine Ministry)**：當時有五個很強的教師：葉光明 (Derek Prince)、Bob Munford、Charles Simpson、Don Bahson、Exm Baxter，1974年聯合在佛羅里達州的Lauderdale地方，成立一個Christian Growth Ministry，常常在一起辦教導研習會，出了許多的書，在靈恩方面教導很強，強調門徒、靈恩、合一.....等方面。1977年，天主教與基督教最大規模一次聯合的靈恩大會裡，他們也擔任非常重要的講員²⁶。

但是他們後來強調順服權柄來做門徒，引起很大的爭論和傷害。他們說，你不但要順服神，且要無條件完全順服在上的屬靈輔導，是有點偏差。他們講的真理不一定是錯，但不夠平衡，這是第一個問題。第二個是應用上不夠有技巧，過於極端，常因而產生傷害。但他們相當有先知性，看得比較遠。不過在現實環境下，若硬要運用一些真理，會產生一些問題。

- 3) **Word of God Ministry**：1967年，密西根 Arn Arbor 地區

²⁵ 見： *The Word of Faith* (Magazine), 1996 Nov.

²⁶ 見： *New Wine Magazine*, 1977 Oct.

的一個天主教大學內，有些學生開始經歷靈恩，帶領許多其他學生信主，後來他們組成一個團契，叫 Word of God，這團契附屬在一個天主教堂區（ St. Partrick Parish）之下，但獨立運作。

團契之下有很多的家庭，每個家庭除了夫婦、子女外，還有別的夫婦和單身者住在一起，過一種凡物公用的共同生活，而這裡面只有 50% 是天主教徒，還有其他來自各宗各派有靈恩經歷的基督徒，他們可以住在一起共同生活，這是非常特別的現象。

這團契影響到整個座堂被更新過來，這堂區後來成長到一、二千人，並且和長老會及其他教會合作，關懷城市內貧困的人，影響到整個城市。從靈恩的團契影響到整個教會的更新，並跟其他教派合作去影響整個地區，是一個很好的見證²⁷。

- 4) 恢復運動（ Restoration Movement）：在英國的靈恩派裡，有一群人認為傳統的教會限制太多，就獨立出來發展，增長很快，在英國是最有影響力的教會。1975 年開始時，只有二、三千人，到 1987 年已有十二萬人，現在更多。

他們主要強調的重點是敬拜、讚美、禱告、復興、聖靈恩賜、社會關懷這些方面。在教會運作上，他們主要強調使徒團隊。而單一地方性教會是由長老牧養。他們屬於靈恩裡激進的一派，擴展非常快。其他國家也有類似的教會出來²⁸。

²⁷Charles G. Hummel, *Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic renewal*, IVP, 1978, p.34~38.

²⁸可參考：韋泰瑞著，《恢復》，橄欖基金會出版。

5. 耶穌子民運動 (Jesus People Movement) : 1967 年時，是美國嬉皮風行的時代，青年人都反戰，很多人吸毒、打坐、性放蕩.....。可是聖靈卻忽然降臨在很多地方，特別是舊金山、洛杉磯、西雅圖等地，東岸也有。有一些人去向嬉皮傳福音，也有很多是自動地大批大批信耶穌。

信耶穌後有許多靈恩的經歷，有些是教會主動租房子給年輕人住，彼此常在住一起，共同生活。這些人得救後，很多教會不太能接納。他們住在一起，聚會時活潑地敬拜，有屬靈恩賜彰顯，彼此服事，生命都改變過來。但也有少數偏激奇怪的事發生。這運動的特別意義在於，當時社會上的人覺得這些嬉皮、放蕩的年輕人沒救，而大部分的教會也覺得他們沒救時，神卻顧念他們，不撇棄他們，親自伸手將聖靈澆灌在他們身上，讓他們被拯救、被改變，顯出神眷顧人、憐憫人的心賜²⁹。

6. 第三波 (The Third Wave) : 有一個人叫溫約翰，本來是搖樂手，得救後熱心服事，後來成為貴格會的牧師。他在洛杉磯，1977 年開始成立有幾十個人聚會的葡萄園教會，到 1980 年已到三千人。

他強調權能事奉，其神學重點是「天國」。「天國」的特徵是《馬太福音》³⁰十二章 28 節中耶穌所說的：「若靠神的靈趕鬼，就是神的國臨到」。若天國降臨，定會有能力顯出來，有人講天國強調的是靈魂得救，有人強調的是社會結構的改變，有人強調的是政治上的解

²⁹參：R. S. Ellword, *One Way: The Jesus Movement and its Meaning in the Age of Aquarius*, 1972.

³⁰天主教稱《瑪竇福音》。

放.....，他則強調能力顯出來。

他運作的模式是團隊事奉，他把一個叫庫爾曼的女神醫的做法，和一個叫麥格納的天主教神父的做法比較之後，選擇用麥神父的做法。麥神父所寫有關醫治的書非常有名。他的做法是：由不是很有恩賜的幾個人為一個人禱告，彼此恩賜配搭，用較長的時間來禱告，叫浸透式禱告（soaking prayer）。

他覺得，若要學很有恩賜的人是很困難的，但一般信徒也都有聖靈在身上，我們也可為人禱告，只是我們可能要禱告得久一點。就牧者的角度，在牧養一個地方教會時，可能用這個模式較好。所以我們不要突顯很有恩賜的，而是聚集教友裏面那些有心的人，給他們一些短期的訓練，將他們組成一個個的團隊，在主日崇拜（彌撒）後為有需要的人禱告，或在禱告會完為有需要的人禱告，或去探訪會友，為有病的教友禱告，就是這樣運作³¹。

他影響了很多比較保守的主流派教會，這叫聖靈第三波。實際上，他的觀念有些是從天主教的靈恩運動影響過來的。

（六）靈恩復興運動強調的幾個重點

有一本書叫《認識天主教神恩復興運動》，是天主教文物服務中心出版的，上面寫的很清楚，在此不再詳細解釋，總共不外下列幾個重點：

- 1) 聖靈的洗和聖靈的恩賜（九種恩賜）。
- 2) 敬拜讚美：當然聖靈中帶來靈歌，使敬拜和過去不一樣。

³¹參：溫約翰著，《權能醫治》《權能事奉》二書，以琳出版。

聖靈感動的敬拜讚美更進入心靈的層次，靈恩運動的敬拜比較有動作，過去比較沒有動作，如拍手、舉手、跳舞這些動作。

- 3) **醫治**：有身體的醫治和心靈的醫治，這些醫治中包含恩賜的運用，特別是能力性的恩賜及啓示性的恩賜。如在心靈醫治中，應用知識的言語找出你心中問題的根源在那裡，加以處理就得到醫治。
- 4) **釋放及屬靈爭戰**：幫助個別被鬼附的、被邪術捆綁的得釋放；也包含一種地區性的屬靈爭戰，即認為一個地區受到一個邪靈轄制，譬如彰化被彰化魔君捆綁了，如果使用禱告捆綁住彰化魔君，就可以使彰化地區產生很大的改變，這方面目前已經發展到相當完整的程度。我去年在西雅圖參加一個大會，其中報告說全世界現在至少有十五個地方，由不到十二個人開始禱告，不到二年就把整個地區改變過來。這改變包含下列現象：(a)通常不到一年，就有四、五千人信耶穌；(b)整個地區犯罪率降低70~80%；(c)整個社會結構改變，義人被興起，不義之人的罪行被揭發而被厭棄；(d)土地得醫治，貧瘠的變成肥沃的³²。
- 5) **團契生活**：《哥林多前書》十二章是講恩賜特別清楚的一段經文，其中第13節說，所有基督徒雖各有不同恩賜，但都是從同一位聖靈受洗，成了一個身體。靈恩帶來真誠的團契生活。
- 6) **教會的更新**：一方面，因為個別基督徒生命的更新；再方面，真誠的敬拜，帶來聚會的更新，使教會在敬拜、禱告、輔導等各方面的事工，都因聖靈氣息的吹入而帶

³²見：George Otis 著，《迷宮末曰》9~11章，以琳出版。

來新的氣象，也帶來些增長。

- 7) **國度與合一**：過去要合一，認為神學問題先要解決才能合一；後來靈恩運動卻促進了真正的合一。因為靈恩運動帶來的合一，所以我今天才能在這裡。大家覺得最重要的是在聖靈裡相通，其他問題可以放在一邊。我們都是神的兒女，可以彼此相愛、彼此欣賞、彼此接納、彼此尊重。

三、靈恩運動的檢討與反省

檢討起來，基督教的靈恩運動有下列幾個問題：

- 1) **神學很混雜**：我講到很多不同的基督教靈恩派別，不知如何整合在一起。天主教的好處是講合一，所以靈恩運動的神學非常清楚；基督教非常雜，而且很多不平衡，因為沒有一個中央去管制，很多是各自發展的。
- 2) **信徒的動機比較多是：希望自己得到祝福，而不是去服事別人**。但恩賜的本意是用來服侍別人的，聖靈隨己意分給個人是使別人得益處，恩賜給你是為給別人得益處而不是使你得益處。當然方言是造就自己，其他的恩賜，都是給別人益處的。在基督教裡有一個大神醫來，我就去給他醫治。先知來，我就給他說預言，都是為了自己得到祝福，而不是運用自己的恩賜去祝福別人。基督教內這種傾向是很明顯的，而且是不好的。
- 3) **有恩賜的人太過突顯自己**，因而在錢財、權力上產生問題。
- 4) **太過內向**：太注重內在的更新，對外的宣道比較弱。靈恩運動與五旬節運動比較起來，傳福音與宣教弱很多。五旬節開始於宣教運動，而參與靈恩運動的大部分教會是中上階層的，較著重自我更新，對外的動力沒那麼強。

- 5) **恩賜的問題**：基督教的恩賜，大部分是在聚會中表現出來的。但我們認為**恩賜應該教會化**，就是不停留在一個特別的聚會中，而是表現在教會生活的每一個層面。另一方面是**恩賜的生活化**，你可以在生活的每一方面去運用。譬如說在聖靈第三波中，特別彰顯的恩賜是知識的言語，帶頭的溫約翰牧師有一個很有名的例子，他在飛機上，上帝說，你去跟那個人講話，他一看，神就在那人額頭上現出「姦淫」二字，神說，你跟他傳福音，他就過去，神又告訴他一個女人的名字，他就跟他說，你認不認識某某人。對方說你怎麼知道，因為彼此從來不認識，那個女的就是他外遇的對象，溫牧師對他說，上帝說你和那女人有淫亂關係，你要悔改，那個人就流淚悔改。不需要在聚會裡的氣氛，這恩賜可以在生活中的任何層面，用來佈道、輔導、協談……。恩賜應該可以在生活的每一層面中表現出來。

經過上述的檢討，最後要提的是，現在基督教有一個新的發展。靈恩運動在1980年左右，已經差不多消失了。每個運動或浪潮，都有它的高峰，然後走下坡，所以1980年時，靈恩運動已經差不多沒了。

但近幾年來，從1993年開始，有了新的一波，他們叫做 Refreshing Movemant（復甦運動），這是他們自己取的名字。代表性的事件是在加拿大多倫多，有一個叫機場葡萄園的教會（Toronto Airport Vineyard），1994年1月，本來有四天特別的聚會，卻一直每天聚會到現在都沒有停過（除了週一晚休息），每天晚上的聚會都聚到十二點、一點，聖靈作工，全世界幾十萬人去那邊經歷聖靈³³。

³³見：John Arnott，《多倫多的祝福》，以琳出版。

另外，在美國佛羅里達州 Pasacola 鎮上的神召會，從 1995 年 6 月開始到現在，每天聚會沒有停過，每天早上五、六點在外面排隊等著進去，禱告會有幾千人擠在外面等著進去。從 1995 年到現在，已經有二百多萬人在那邊經歷聖靈，有十二萬個人，大部分是青少年完全悔改信主³⁴。

這一波好像有一個新的重點。在多倫多，多倫多機場葡萄園教會的主任牧師 John Anott 寫了一本書，原名為 *Father's Blessing*，中文版由以琳出版叫做《多倫多的祝福》，他強調不但要認識聖靈，認識耶穌，我們更要認識父神，強調父神來的祝福。他在認識父這方面，特別著重我們和上帝的父子關係，他是我們的父親，我們是他的兒女，不只是理念上、知識上的，而且是經驗的，耶穌好像父親一樣，把我們像孩子一樣地抱在懷裡，親我們，陪我們玩。在多倫多聚會裡的那些人經驗到很大的心靈醫治，有更深度的心靈醫治。再來，在代禱方面，也進入聖靈更深的感動中。

四、靈恩運動的時代意義

神興起這個運動，不但是爲了他的教會，也是爲了這個世代：

- 1) 這世代是很物質化的世代。現在大家對物質、對理性已經厭煩了，所以最近盛行的 New Age Movement 強調的就是很多靈界的經驗。但教會其實受到社會相當大的影響，也非常理性化。所以，靈恩運動是讓神的子民，重新有心靈的體驗，經驗到超自然的現象。人渴望超自然的體會，這是時代的需要。靈恩運動的興起，就是上帝在滿足這時代的需要。

³⁴參： *The Brownsville Revival*, Creation House.

- 2) 這時代充滿無力感。因社會各方面發展太快，而且分工愈來愈細密，各種社會道德問題日益嚴重，以致人充滿無力感，但聖靈帶來能力、信心，使人能勇敢去面對這些難題和挑戰。
- 3) 這時代的人常有徬徨的感覺。社會的多元化，使人不知道自己安身立命在那裡。除非安息在神的裡面，人是得不著真正安息的，靈恩中著重的敬拜使人經歷到神，帶來對上帝的委身，因為人需要一個方向和委身，啓示性的恩賜使人在生活上可以得到聖靈的引導。很多人去算命，是因為時代太複雜，不知道如何抉擇。神啓示性的恩賜使我們可以走在神的心意中。
- 4) 這時代充滿心理的問題，精神醫學、心理輔導的理論和技術都有蓬勃的發展，神的聖靈就做心靈醫治的工作。
- 5) 這時代有邪術的復興、異教的復興，邪靈大大彰顯它的作為，所以神開啓釋放和屬靈爭戰的真理，聖靈開始工作，以聖靈膏油打破邪靈和罪的捆綁。
- 6) 這時代有很多破碎的家庭，每個人都有孤單感，在靈恩裡帶來團契的生活，使人有歸屬感。
- 7) 這時代充滿對未來的絕望感，聖靈帶來愛及盼望。所以，靈恩不單是對教會，也是聖靈對這個世代，提供很多問題的解答。

小結

我的分享到此為止，大家有什麼感想，或有什麼需要我進一步發揮的地方，請提出來分享。

分享問答

谷寒松神父：謝謝朱牧師給我們這麼一個活潑的、豐富的分享，

給我們很多的靈感。我們從研習會開始聽起，就看到聖神（聖靈）很多個面目，在耶穌身上，在聖母身上，聖神的圖像；在歷史當中，在聖事生活當中，在靈修生活當中的聖神面貌；現在我們又看到聖神在靈恩生活當中的面目。很精彩，看得出來，我們都很有興趣，我們現在提出一些問題，可以澄清或是繼續分享。

問：我想請教一下，民間信仰也在我們的親友當中，他們也會追尋這樣一個超自然引導，尤其最近幾年，旁邊或週遭的親友改名字的愈來愈多，看風水、算命的都有，還有包括星象、星座都一直在討論。你的親友裡面會不會也有這樣的情況。他們在尋求，你可能要去引導他們，可是他們也說有這樣的能力，要怎樣讓他們去分辨，因為他們在追尋。

答：基本原則就是，聖靈作工，魔鬼就是仿冒。聖靈給人超自然的引導，邪靈也仿照給你算命指點，這是基本的原則，但是問題是相當困難，因為他還沒有信耶穌，還不瞭解聖經的真理，他不知道判斷的標準。我們當然可以判斷，我們判斷的原則是聖經的真理，再來是《馬太福音》第七章，耶穌說有狼披著羊皮進來，我們可以憑著果子認出樹的好壞，也就是說你可以從他所表現出來的生活、品格，知道他所受的靈的感動，是聖靈或是邪靈。多半去給人家算命的，這些人的道德一定會受到不好的影響，性格會被扭曲。我自己以前曾經吃素三年，通過很多邪靈，信耶穌後才改變。被算的人多半是會受到捆綁，我們是可以做一些判斷，可是他們不一定能夠。要幫助他們，第一個要做的就是為他們禱告，因為我們相信，藉著禱告，有聖靈的能力會去影響他們，讓他們不受到迷惑。第二個是去跟他們

問：

答：

講，去解釋算命的問題，但人會去尋求就是因為需要，所以仔細看他需要什麼：有些人喝符水，因他需要醫治；有些去算命，因他需要引導。這些都是出於他的需要，這些需要本身是正常的，這是人的需要，我們看他需要什麼，對他說耶穌也可以幫助你，針對你的需要，你這需要我可以替你禱告，甚至你可以自己禱告，求耶穌顯他的能力在你身上，當他經驗後，就容易聽福音信主了。先讓他體驗到上帝的恩典，然後才跟他解釋說為什麼那個是不好的，為什麼這個是正的，那個是邪的，不要一開始就講，否則他不能接受，就會排斥，最主要還是為他禱告，讓他經驗到，再跟他作解釋。

問：請你分享你的靈恩經驗，但是你剛才說你曾經通靈三年，想聽聽那方面的。若可以，二個比較一下也很好。再來是，你曾說《宗徒大事錄》裡面有醫治，有助於宣教，那你覺得這對我們在台灣的教會有什麼幫助。

答：其實，我小時候父母什麼都沒有信。主要在大三時，有同學帶我去接觸一派佛教的新興宗教，也講三位一體，是耶穌、摩西、釋迦牟尼三位一體，我一看他們的書，就被那個靈（後來察出是個叫天狗星的鬼，日本來的）壓住，全身都很不舒服。後來就很多的病，我外祖父又帶我去拜觀音、淨土宗、密宗的佛教，我又去練習瑜珈術、氣功啊一大堆，現在有些不太記得了。後來我信了耶穌，經驗到耶穌進入到我身心中，但還是有掙扎，像《羅馬書》第七章講的。後來我打聽在錫安堂有追求聖靈充滿，我就去，在一次他們的特別聚會中經驗說方言。當時也透過一些基督教書籍，特別有關爭戰禱告、脫離邪靈轄制方面的書，我自己照著禱告。

後來有一位叫桑師母的，幫助我，我大概花了五年才完全脫離捆綁。頭一、二年很辛苦，邪靈常來攻擊，攪亂。第三、四年就比較釋放，偶爾邪靈會來騷擾。一直到第五年，有一天我起床時，有一句聖經進來我腦海中，《以賽亞書》³⁵第四十章 1~2 節，翻譯成「你們要安慰，安慰我的百姓……。向他宣告說，他爭戰的日子滿了，他的罪孽赦免了。」從那天早上開始，邪靈便不來了。

這二者經驗的比較，很明顯的，邪靈讓你活在一個很虛幻的世界裡，聖靈是很超然的，但讓你活的很真實。另外，邪靈會給你一些意念，引導你去犯罪。

關於第二個問題，有一位鄭志明教授，專門研究民間信仰，他在一本書³⁶中說，中國文化分成二個層次，上面是知識分子、士大夫層次；另一個則是社會的下階層層次，這二個層次的世界觀、價值觀、生活觀完全不一樣。而早期天主教耶穌會教士來到中國的時候，他們覺得如果得到知識分子信仰，就會影響到下階層人士；而後基督教來中國傳教時，其實也有類似的想法，現在基督教中的學生、知識分子比例較高。實際上，中國的這兩個層次完全不一樣，也互不往來。表面上知識分子在政治上的參與，影響似乎比較大，可是下階層的人活在他們的世界中，他有他的世界觀、生活方式，根本不受到上層的影響。下層的宗教比較是民間宗教、道教，而上層比較是儒家思想。

我們若用向上層人士傳福音的方式，是不能夠影響下階層的人的，反之亦然。如果對知識分子太強調神醫、奇蹟，他們不會覺得很稀奇；反過來，你用理解的方式去跟

³⁵天主教稱《依撒意亞先知書》。

³⁶鄭志明著，《台灣民間宗教論文集》，學生書局出版。

下階層的人傳福音，他們覺得這跟我完全無關，我那有時間管這些，我生病都沒錢看醫生，那有時間去跟你想三位一體。在非洲、拉丁美洲也常看到因神蹟而大批基層人士信主的現象。問題在於我們在台灣這些講靈恩的能力不那麼明顯。你看《使徒行傳》中的保羅，他的一個手巾放在病人身上，鬼出去，病人就好了。我們為病人禱告，禱告二次、三次、四次，大部分感冒會好，但癌症沒有好。第五章 15~16 節說，彼得走過去，影子照著病人，病就好了，彼得的禱告，把從耶路撒冷四圍各城邑帶來的所有病人，全都醫好了。

如果今天教會能掛起招牌醫病，任何病儘管送來，保證來一個就好一個，來兩個好一雙，只要醫到第五天，全台灣就震動了。台灣不是很大，電視三台的記者天天追新聞，就怕沒有新聞。真的能每天來十個、五十個全醫好，新聞馬上播出去，台灣就震動，現在問題是我們沒有那麼強的能力。

歷史上來看，1954 年左右，有一個沒沒無名的美國五旬節派的牧師 Tommy Hicks，被聖靈感動去了阿根廷。在那裡，神為他開了路，讓他辦了聚會，起先在二萬五千人的場地，後來移到十八萬人的場地還是容不下，連續 50 天，每天擠得滿滿的。他在台上傳講耶穌的醫治，下面坐輪椅上的人就站起來走路，瞎子就看見了，全部的人都信了。上面講耶穌，聖靈就讓旁邊的人站起來走，全場都是這樣。每天有好幾輛卡車來把輪椅、擔架載走。他的旅館住很遠，可是每天早上起來，旅館外面排長長的隊等他禱告，50 天下來，他累得受不了，最保守估計有二百萬人

信主³⁷。

以台灣來講，即使是知識分子，也非常迷信，台灣人的性格，很會看現象，很容易迷信，所以這方面如果有突破的話，就是台灣人大批歸主的關鍵點，然後才是神學方面的輔助，以及接下來的栽培、造就。

問：剛才老師說中國人的文化是上下二層的，彼此的價值觀、生活觀、宇宙觀是不太一樣，上面是儒家，下面是民間信仰。不太一樣不是不一樣，可是儒家思想透過文化中的戲劇、小說……等，進入沒有機會讀書的農工商階層。一個農夫也有忠孝節義的觀念。可是對民間來說，他不只是儒家，還有民間信仰和道教。一般來說，儒家的影響比較大。但也應強調基督精神在文化裡，聖神與中國文化的關係。

答：我要補充的是中國人有他特有的特質，有其民族性格，也有共同的價值觀，基本上是儒家，這是沒有問題的。但是，任何一個宗教都有他的教義層面，有他的聖事，也就是禮儀的層面，還有一個是奧秘經驗的層面，每一個宗教都有這幾個層面。上階層的人接觸信仰多為教義層面，如佛教教義或基督教說的罪，下階層的人第一個關心的，則是靈異現象、神秘經驗這方面。當你經歷上帝祝福之後，你就會投身宗教，你沒有經歷祝福，你就不會投身。我們去跟人家傳教，常聽人說：我很忙，沒時間。但他經歷了靈驗事蹟之後，就會投身進去。

就傳教來講，不管是天主教或基督教，都是外面傳進來的，我們都各別有我們的教義、我們的儀式，但我們這種靈驗現象、奧秘現象很少。在這種情況之下，或許上階

³⁷阿根廷大復興的情形可參：愛德華·米勒著，《火從天降》一書，橄欖基金會出版。

層的人有些信仰理念不太相信，下階層的人也覺得沒有神秘的靈驗現象這些東西，但他想要的就是這些東西，所以他就跑到其他宗教那邊去了。

基督教一開始的時候，彼得是沒有學問的小民，所以基督教是從下階層開始的，因神蹟奇事而有大批人信主，但都是奴隸、貧民、小老百姓……居多，然後慢慢往上爬，等到爬到第二世紀，開始有些理論家出現，就是所謂的教父們，把基督教理論建立起來後，可以和知識分子對話。下面有群眾基礎，然後有一些可以對話的東西進入上階層，等到整個上層傾向基督教，全羅馬帝國就都改變了。

其實，共產黨看重群眾運動是很有道理的，大陸上現在對基督徒有壓制，但很難說，假如下面的基督徒群眾愈來愈強的話，再逐步進入城市、知識分子、公務員中，有一天就變天了。台灣過去有許多高階層人士是基督徒，像總統。但現在高階層有危機，很多異教徒進入高階層，而基層基督徒本來就少，整個影響力就日漸減弱。我們若不能夠及早從下面建立，那下面的群眾變成民間信仰的群眾，或佛教的群眾，他遲早把你上面搬掉了。所以基本上，我們可能還是要回到起初教會的作法，從下面建立起來。

問：我想請問一個關於靈異的問題，是我在牧靈上遇到的一個問題，有個慕道友常常頭痛，我也帶他去醫院，什麼方法都讓他試，可是就是找不出原因，所以他每次都是這裡痛，那裡痛。我剛剛聽到你曾被邪靈捆綁，而且生病，你怎樣讓自己逃脫出來的。我想問一下。

答：其實我當時接受信仰，第一個原因就是我非常需要。因為我當時病得很嚴重。當兵一年十個月，我十個月都躺在床上，因為胃出血，而且身體非常虛弱，我看中醫、西醫，

作全身醫療檢查，都找不出原因，也不能給我很明顯的幫助。當時，只好找超自然的力量，所以我信很多宗教，但還是沒有什麼明顯的好轉。後來我才想到基督教，印象中覺得還好，我妹妹給了我一本聖經。我當兵時，帶了各種經書，老子《道德經》、孔子《孝經》、《六祖壇經》、佛經精華……，什麼經都有，其他經都很心領神會，就《聖經》看不懂。但後來真心希望瞭解時，就真的懂了。有幾句《聖經》的話感動了我，我就往這方面去信，因為其他的都試過不能幫我。

另外，是我大哥，他比我早信耶穌，替我禱告，在我信主之前一、二年，有天我從我家客廳到廚房，有一個靈界無線電波（靈界是以電波傳遞信息的）進入我腦中，我能體會其中的意思，好像是要我去信耶穌。我發現那是從我大哥房中傳出來，我就明白是我大哥在為我禱告，要叫我信耶穌。

所以，第一是內心有渴望、有需要；第二是別人的禱告，然後幫助他打開心門接受耶穌（我不知道天主教有沒有這樣做）。如果他肯做這樣的禱告，之後為他趕鬼就會容易多了。我們有很多這類的經歷，若他沒有先接受耶穌，我們還是可以為他禱告，但是效果比較小。如果目前他還在考慮，你還是可以為他禱告，上帝給你聖神的能力，禱告後不痛就好。或者更好，如果他願意跟你禱告真正接受耶穌，然後我們再為他禱告。通常這現象是因為在他身上有邪靈，因為他可能有拜偶像等迷信行為的背景。所以當他要做上帝要他做的事時，魔鬼會跟著來搗蛋，因為他有根會引來邪靈，若沒有根就不會有這現象。他能接受耶穌的話，比較容易破除這現象。若還是不接受，可以為他禱告，暫時把魔鬼趕出，但它很可能會再進來。

問：阿根廷很長的國家，臺灣很小，這麼短的時間，阿根廷二百萬人經歷到。如果在阿根廷發生的現象，也在臺灣發生的話，可以改變很大。這帶給我很深的感動，我們能不能做到，我們希望這也在臺灣發生，可以改變整個臺灣。但，最大的神蹟是生命的改變。如果一個人死了以後又活起來，但生命沒有改變，還是一樣，給別人痛苦給自己快樂；這個死亡又復活，實在沒有意義。最大的神蹟是使自己能放下自己、捨己。我們要面對這挑戰，不躲起來，我們要承擔生命的使命，自己準備。

答：阿根廷的復興是事實，今天還是可以去阿根廷的圖書館找他們的報紙，可以看到。這是非常震撼性的，因為當時的總統相當獨裁，Tommy Hicks 牧師去看總統，總統本來不能見，因生皮膚病，醫生醫不好。他當著內閣官員的面給總統禱告，總統就好了，所以總統答應他的要求，下令廣播報紙都報導佈道會的消息，如此一來，各地的人都擁入首都。但這樣的復興，確實還是不能完全解決台灣的問題，但可以帶來突破，台灣的基督教徒（我想天主教不會差太多）比例從來沒有突破過，原來 5%，後來降為 2% 多，現在已三十年。近來基督教內有推動各種活動、運動，但都沒有突破這比例。阿根廷當時最大的問題是根基不夠，當時基督教只有一、二間神學院，六千多信徒；復興後，只要有聚會，就可以吸引來一大堆人，但栽培、造就還是來不及，所以雖然衝擊很大，但沒有長遠而明顯的影響。一直到 1980 年，阿根廷才開始另一波的復興，現在神蹟更厲害，長出牙齒，而且是金牙齒，上面有十字架，還有一種牙齒是地球上找不到的金屬物質做的，講這事是富勒神學院教授，他本來不怎麼信，他班上一個巴西學生上去

給大家看，看他牙齒裏面有十字架記號。

當然，回到基本問題來，我們現在講「愛」，講「生命改變」，但都在裏面講，外面的人聽不到，也不管你。問題是如何讓他們入門。《約翰福音》³⁸第四章 46~53 節，講到耶穌傳福音時，有個大臣求他行神蹟醫好他的兒子，耶穌講了一句話：「若不看見神蹟奇事，你們總是不信」。耶穌好像有點責備的意思，可是耶穌還是行了神蹟，因為他了解人性的需要。過了一陣子，耶穌才說「我有永生之道」，蠻深的話來挑戰群眾；聽了這話，後來有很多人走了。耶穌對彼得說：「你也要走嗎？」彼得說：「主啊！你有永生之道，我們還歸從誰呢？」（約六 68）所以，耶穌先用神蹟引大批群眾歸信他，再從其中挑戰出跟隨他的門徒。兩方面都是非常重要的。

³⁸天主教稱《若望福音》。

天主教內的神恩復興運動

王敬弘¹

本文綜論天主教會內，神恩復興運動的起源、發展、及對教友和教會（信仰）生活的影響，並據以指出台灣教會的現況與福傳、交談、合一運動的努力目標。

一、天主教神恩復興運動的起源和發展

（一）杜肯週末（Duquesne Weekend）

神恩復興運動進入天主教內，有一個非常明確的日期和起點：一九六七年二月十八日晚上，地點是美國密西根州南灣鎮的方舟和鴿子退省院（The Ark and the Dove Retreat House, South Bend, MI）。十多位匹茲堡杜肯大學（Duquesne University, Pittsburgh, PA）的天主教教授和學生，舉行一次週末退省（二月十七至十九）。這就是後來被稱為杜肯週末的事件。

他們避靜的主題是研讀宗徒大事錄的一至四章，看看聖神降臨對初期教會的影響。星期六晚上，他們本來準備為慶祝一位神父的生日，舉行一場舞會；可是天主卻另有安排。晚餐後，他們中的大多數人，在不同的情形下，被吸引進入退省院的小

¹ 本文作者：王敬弘神父，耶穌會士。自1972年參加天主教神恩復興運動以來，便持續以所得的神恩為教友服務、舉辦各種神恩性的活動，對各神恩的性質和運用，有豐富的經驗。著有《聖經是怎樣一本書》、《聖經十講》（與劉賽肩修女合著）、《聖經信箱》（與房志榮神父合著）、《痛苦與超越》等；另有多篇文章散見於《神學論集》及其他天主教、基督教等期刊。並翻譯有關聖經書籍數本。

聖堂；在祈禱中，聖神傾注到他們身上，有的高歌讚美天主，有的哭泣悔改，有的領受舌音神恩；大家祈禱到清晨兩、三點鐘才作罷。舞會沒有開成，卻開始了天主教神恩復興運動。

一回到校園，他們在聖神內受洗和領受神恩的消息，就傳遍了杜肯大學和聖母大學（University of Notre Dame, Notre Dame, IN）。許多神父和教友紛紛要求在聖神內領洗，並組織各種形式大小不同的聖神同禱會。從這兩個大學，神恩復興運動如火一般燃燒了美國的教會。沒有多久，在美國各州的天主教會內，都有聖神同禱會的建立，並且數目不斷地增加²。

這個運動的開始和它的初期傳播，完全不是出自人的計劃，也沒有一個組織來推動，更沒有教會聖統的領導。好像是天主聖神主導一切，在教友間迅速散佈開來，有如一個新的五旬節。在天主教將近兩千年的歷史中，這真是史無前例的。由於它的傳播之速，影響之大，當然引起了美國主教團的注意。

（二）美國主教團的認可

美國主教團面對神恩復興運動在美國天主教會的迅速發展，決定進行調查和研究。由亞歷山大·查來斯基主教（Bishop Alexander M. Zaleski）領導下的教理委員會（Committee on Doctrine）來負責這項工作。一九六九年十一月美國主教團的會議中，委員會提出了一個簡短的報告³。

² 關於在杜肯週末所發生的事的第一手資料，就是 Patti Gallagher Mansfield, *As By A New Pentecost: The Dramatic Beginning of The Catholic Charismatic Renewal* (Steubenville, OH: Franciscan University Press, 1992). 這本書是在事件發生的廿五年後，許多「杜肯週末」的參與者，寫出自己從前的經驗和反省。

³ 這份報告的原文，可參看：Edward D. O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1971), 291~293.

首先，這份報告說明，天主教會對五旬運動（ Pentecostal Movement ）⁴進入的初步反應並不客觀；所以，還需要對它作更深入的研究。接著，這文件認為天主教的五旬運動，並不是把古典五旬運動移置到天主教會內；而是天主教對五旬節經驗的復興。天主教的聖神同禱會與古典五旬運動的祈禱會的方式和氛圍也完全不同⁵。在第三段中，它說：

（我們）必需承認，從神學的觀點來看，這項運動有它存在的理由。它有很強的聖經基礎。要禁止這項聖神的工作是困難的；這聖神曾在初期教會中豐富地顯示自己。天主教五旬運動的參與者宣稱自己領受到某些神恩。

（我們）必需承認（對神恩）有些妄用，但是，醫治的對策不是否認神恩的存在，而是對它們恰當的運用。最近的梵蒂岡大公會議明確地認為聖神在教會中繼續不斷地活動⁶。

在第四段中，它列舉了五旬運動在參與者身上所結的善果。最後，委員會的結論是：應讓五旬運動在天主教會內發展。但是，主教應在自己的教區內，盡監督和引導的責任，並注意一些可能發生的偏差和錯誤⁷。

由於美國主教團審慎而明智的作法，不但使神恩復興運動得以在美國順利地發展，也給其他國家的主教團建立了一個典範，採取了類似的態度和作法。自一九七五年起，有澳大利亞、加拿大、墨西哥、巴拿馬、安提地區（ Antilles ，包括西印度

⁴ 在這份文件中，它稱這個新進入天主教的運動為「在天主教內的五旬運動」（ Pentecostal Movement in the Catholic Church ）。

⁵ O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, 291~292.

⁶ 同上註， 292 。

⁷ 同上註， 292 。

群島及鄰近海岸)、阿根廷、巴西、拉丁美洲地區、波多里哥、比利時和德國等主教團，分別發表聲明和牧函，對神恩復興運動加以接納和肯定，也對它的錯誤加以糾正和輔導⁸。

(三) 教宗保祿六世的接納

爲了使神恩復興運動能夠完全地進入天主教會中，各國主教團的接納和肯定，雖然大有幫助，可是還不夠；它還需要得到教會的最高領袖—教宗保祿六世的首肯，才算完全。爲達到這個目標，天主特別安排了一個人，使他成爲兩者之間的橋樑，他就是孫能斯樞機主教 (Leon-Jozef Cardinal Suenens, Archbishop of Malines and Brussels) 。

梵二大公會議中，孫能斯樞機力主在今日的教會中，聖神仍繼續賜下各種神恩⁹。當他聽說神恩復興運動已在美國天主教會內發生，他就派了一位神父到美國去對它加以觀察；當那位神父的報告是肯定的，他就親自到美國去參與和體驗。當他自己相信這項運動是來自天主的恩賜時，他就積極設法使它得到教宗的接納¹⁰。

一九七三年二月廿一日，孫能斯樞機謁見教宗保祿六世，把他對神恩復興運動的看法向教宗報告。事後，他認爲教宗以很大的同情心傾聽他的報告¹¹。這次會面對教宗的影響，可在

⁸ 這些文獻都可以在下列書中找到：Kilian McDonnell, ed., *Presence, Power, Praise* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1980)。每一文獻的詳細頁數從略。

⁹ Edward O'Conner, "The Hidden Roots of the Charismatic Renewal in the Catholic Church," *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, ed. Vinson Synan (Plainfield, NJ: Logos International, 1975), 183~188.

¹⁰ Edward O'Conner, *Pope Paul and the Spirit* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1978), 35~36.

¹¹ 同上註，36。

後來幾天教宗的公開談話中，看出一些痕跡¹²。

一九七三年十月九至十三日，天主教神恩復興運動國際領袖會議（The International Leaders' Conference of the Catholic Charismatic Renewal）在羅馬開會；來自卅四個國家的一百廿位代表參加大會。在孫能斯樞機的要求下，十月十日，教宗保祿六世短暫地接見了其中的十三位代表；這是教宗第一次正式與神恩復興運動有所接觸，雙方都認為是很好的經驗。但是，教宗的談話保持一個中立的態度，既不讚賞，也不貶抑；只是特別提醒主教們對神恩復興運動善盡牧者的責任¹³。

一九七四年，孫能斯樞機出版了他的新作《新的五旬節？》¹⁴；他也送了教宗一本。在同年十月十六日的公開談話中，教宗表示希望聖神仍會豐富賜予教會各種神恩，並表示神恩的傾注有助於教會的革新。他也以積極的態度引用孫樞機的新書¹⁵。

一九七五年為一聖年；由於孫能斯樞機的建議，一向每年在美國聖母大學召開的天主教神恩復興運動國際大會（The International Conference of Catholic Charismatic Renewal），改在羅馬召開；會期在五月十六至十九日，聖神降臨節的前後。五月十八日，聖神降臨主日，教宗保祿六世在伯多祿廣場主持彌撒，一半的參與者是出席神恩復興運動大會的代表。教宗在講道中特別提到舌音神恩；參與的代表們，在教宗成聖體和聖血時，都以舌音歌唱，整個的氣氛充滿了喜樂¹⁶。

¹² 同上註。

¹³ 同上註，39-40。

¹⁴ 孫能斯（Leonard Cardinal Suenans）著，徐英發譯，《新的五旬節？》（台北：安道社會學社，1975）。

¹⁵ O'Conner, Pope Paul and the Spirit, 41-42.

¹⁶ 同上註，45-47。

五月十九日，教宗許可孫能斯樞機使用伯多祿大殿的祭台為大會主持畢幕彌撒。彌撒後，教宗接見所有代表，以法、西、英三種語言致詞，然後又內意語自由發言。教宗的談話是他對這運動最為肯定的一次¹⁷。

（四）國際天主教神恩復興運動服務處（ICCRS）

在天主教接納這運動的過程中，除了教宗保祿六世和各國主教團對神恩復興運動的接納最為重要外，其次要算天主教神恩復興國際辦事處（International Catholic Charismatic Renewal Office）的建立了。這個辦事處也是在孫能斯樞機的領導下，於一九七四年在比國的布魯賽爾成立；教宗任命孫能斯樞機擔任全球總輔導。這個服務處不但負責在全球推動神恩復興，也使這個運動與教宗有所聯繫。

一九九〇年左右，孫能斯樞機年老退休，服務處遷往羅馬，直屬信友聖部。一九九四年，更名為天主教神恩復興國際服務處（International Catholic Charismatic Renewal Service），並正式獲得在教會中的法人地位。至此，神恩復興運動才算完全與天主教會整合。

二、回顧天主在天主教會內所作的準備

從表面上看來，神恩復興運動進入天主教會，好像是一個突如其來的事件；這是因為人無法預知天主在歷史中的作為。但是，在事件發生以後，我們回頭去看，也可以看到天主在教會中預備這事件的蛛絲馬跡。因為這是一篇有限的演講，不能在教會歷史中去仔細追蹤，只能提出較重要的幾點，作簡要的敘述。

¹⁷ 同上註，48~55。

（一）梵二以前的聖神神學¹⁸

自從在「與子共發」(*Filioque*) 的問題上，與東方教會發生爭議以後，東、西方教會的聖神學從此分道揚鑣；西方拉丁教會的聖神學也從此日益衰退。其中重要的原因之一是，在後來興起的士林神學中，爲了維護「父子共發聖神」的信道，使聖神的被派遣附屬於子的被派遣之下。因此，在天主的救恩工程中，聖神的被派遣和使命是歸屬性的(*appropriated mission*)，而不是專有的(*proper mission*)。於是，聖神在神學反省中的地位日漸被忽視¹⁹。

十九世紀中葉，德國神學家謝奔(*Matthias J. Scheeben*) 由於對信理上聖神內居人靈的解釋感到不滿，開始對聖神學提出一些新的看法；他的努力引起了許多人對聖神論和聖神與靈修等問題的新興趣，其影響一直延續到廿世紀，但大部份限於學術上的研討。

一八九七年，教宗良十三世發表了《神聖職務》(*Divinum illud munus*) 通諭。他承認在教會內，無論對聖神的神學和經驗，都非常貧乏。他希望大家對聖神更有認識。他也要求在聖神降臨節前對聖神作九日敬禮。但他的呼籲所引起的迴響仍很有限。

一九四三年，教宗碧岳十二發表了《基督奧體》(*Mystici Corporis Christi*) 通諭。他對教會學的探討，可以說完全以「基督爲中心說」爲出發點，聖神沒有受到應有的重視，只有一處提到神恩；但這也是真實反映了當時的神學氛圍。不過，這個

¹⁸本節內容基本上取自於：王敬弘，《神恩與教會》(台北：光啓，1998)，25-27。

¹⁹這是一個非常複雜的問題和演變的過程，在這篇短文根本無法討論。關於這個問題的來龍去脈，可參看：Ralph del Colle, *Christ and the Spirit* (New York: Oxford University Press, 1994), 34-90。

通論引起教會對教會論的新興趣，也間接影響從不同的角度去研究教會中的神恩因素，為梵二中的神恩神學作了鋪路的工作。

一九六一年聖誕節，教宗若望廿三世，在他的聖誕文告中，宣佈了他召開一次大公會議的意願。他也要求整個教會為未來的大公會議祈禱，要求天主賞賜「一個新的五旬節」。梵二大公會議閉幕後一年多，神恩復興運動就以強而有力的方式進入天主教。許多人都認為，這是天主對若望廿三世及教會的祈禱，所作的答覆之一。

（二）梵二前的革新運動

雖然長久以來，天主教會對聖神的信理和經驗相當貧乏，可是，聖神並不停止他在教會內的工作。自十九世紀末起，在不同的時期，聖神就在教會內興起不同的革新運動。其中影響最大的如：禮儀運動(Liturgical Movement)、聖經運動(Biblical Movement)、教友運動(Laity Movement)、合一運動(Ecumenical Movement)及各種靈修性的復興運動，例如：普世博愛運動(Focolari Movement)和基督活力運動(Decolores)等等。這些運動給教會帶來的許多的活力，也給許多有心人士更進一步革新的渴望。這些運動所帶來的經驗，以及其神學反省，都在梵二大公會議的各種文獻中顯示出來。

參加杜肯週末的教友們，特別是其中的教友神學教授們，他們都是在梵二前後努力教會各種革新運動的人。在他們的自身經驗中，一方面體會梵二給教會帶來極大的革新的要求及信理基礎，一方面也感到缺乏去推展這些革新的內在動力。他們也不斷祈求天主，賞賜他們這樣的神恩。在杜肯週末避靜中，

天主就以奇妙的方式，滿全了他們的渴望²⁰。

（三）梵二的教會論和神恩²¹

從神學的觀點來看，對接受神恩復興運動進入天主教最重要的準備，要算梵二中一些對教會學和神恩神學上的改變了。一千多年來的西方拉丁教會，因為受了聖奧斯定早期思想的影響，認為在宗徒時期以後，天主聖神已不再把神恩賜給教會；因為已經有了穩固的基礎和完備的組織，可以不必靠神恩來傳播福音了。

在梵二大公會議中，教長們討論《教會憲章》時，就為聖神是否仍然繼續不斷地賜神恩給教會（或是說聖神的神恩是否是教會的基本要素之一），發生相對激烈的爭辯。孫能斯樞機就是強烈主張神恩是教會的基本要素的人物之一。最後，教長們在通過《教會憲章》最後的定稿時，以壓倒性的多數贊成教會應是一個神恩性的團體。於是，《教會憲章》的第4號中，出現了下列的文字：

聖父委託聖子在世間應完成的工作結束之後（參閱若十七4），五旬節日聖神被遣來，永久聖化教會，使信仰的人，藉著基督，在同一聖神內，得以走近聖父面前（參閱弗二18）。聖神就是生命之神，奔向永生的活泉（參閱若四14；七38~39），聖父藉著祂，使那些因罪惡而死亡的人得到生命，直到他們有死之身在基督內復活之日（參閱羅八10~11）。聖神住在教會內，又住在信友的心裏，好似住在聖殿內一樣（參閱格前三16；六19），在他們中祈禱，證實他們義子的身份（參閱迦四6；羅八

²⁰可參看：Gallagher Mansfield, *As By A New Pentecostal*, 9~11.

²¹本節主要取材自：王敬弘，《神恩與教會》，274~281。所以在這一節中的其他資料，不再詳細註明出處。

15~16，26)。聖神把教會導向全部真理(參閱若十六13)，團結在共融和服務的精神內：用聖統階級和各種奇能神恩(donis charismaticis)，建設並督導教會；又用自己的成果裝飾(參閱弗四11~12；格前十二4；迦五22)。聖神以福音的效能使教會保持青春活力。不斷使她革新，領她去和淨配(耶穌)作完美的結合。實際上聖神和教會都向主說：「請來！」(參閱：默廿二17)²²。

根據《教會憲章》對神恩的教導，梵二大公會議也在《司鐸職務與生活法令》，《教友傳教法令》和《教會傳教工作法令》中，特別向司鐸和教友說明，應以何種態度接受神恩，並學習如何在傳教工作中去運用它們，以建立教會。

在教宗若望廿三世呼籲全教會向天主祈求一個新的五旬節之後，再加上梵二對神恩在教理上豐富的教導，天主教會已完全準備好接受神恩復興運動。於是，在梵二閉幕不到一年半之後，天主藉著參與杜肯週末的一群教友，把神恩復興運動帶入了天主教會。回顧起來，這一切真是出自天主上智奇妙的安排。

三、天主教神恩復興運動對教會的影響

神恩復興運動已進入天主教會卅一年之久；如果以一個教友的運動來說，它是教會將近兩千年歷史中，傳播最快也影響最廣的運動。它對天主教會的影響是多方面的，很難在短短的演講中敘述清楚；現在，我只從下列幾個要點上，加以簡單地說明。

²² 《教會憲章》第4號，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(台北：中國主教團祕書處，1988)，5~6。

（一）教友的信仰生活

首先，它所影響的就是教友的信仰生活，使之更富有活力和更在德行上的成長。根據一九九四年天主教神恩復興運動國際服務處的一位委員 Fr. Ken Metz 的計算，在神恩復興運動進入天主教的廿多年中，有七千二百多萬教友長期和短期參與了它。這約佔天主教友人口的百分之七，是天主教內最大的教友運動。從它發展的情況來看，到現在為止，如果我們說它碰觸了將近一億教友的生命，大概不會離事實太遠吧！

我們可以借用美國主教團的話，來列舉神恩復興運動在一般教友生活中所產生的善果：

在這運動產生扎實進展的地方，就有以耶穌是主為堅實基礎的信仰精神。這種精神又引人對個人和團體祈禱有更新的興趣。有許多屬於這運動的人，經驗到一項對精神價值的新感受，一種對聖神行動意識的增長，對天主的讚頌和一種對基督更深刻的個人獻身。也有許多人對聖體的敬禮更為虔誠，並在參與教會聖事生活中產生更多果實。有許多人對天主之母的虔敬體會一些新的意義，並對教會的意識加深，與她更為接近²³。

教友為組成教會最重要和最基本的要素。神恩復興運動對教會最大的貢獻，就是給許許多多的教友帶來信仰生活的革新及靈修上的成長；並且，也使許多久已離開教會的人，重返羊棧。這些果實不是統計數字所能完全表達的，其真實的價值只有天主知道。

其他主教團所發表的文獻或聲明中，也有類似的肯定，無

²³American Bishops' Conference, "Statement on Catholic Charismatic Renewal," Kilian McDonnell, ed., Presence, Power, Praise, II, 108.

法在此一一引證。當然，這並不是說它沒有產生一些偏差和問題；它們也在許多主教團的聲明中被提出。但是，從整體來看，它所產生積極的果實，遠遠超過它所引發消極的困難。

（二）祈禱、禮儀和靈修

神恩復興運動的祈禱方式，與傳統的天主教祈禱方式相當不同。參與這運動的人，大多數都舉行定期的祈禱會，其人數從四、五人到幾百人不等。同時，許多相同身份的人聚在一起祈禱，例如，家庭主婦、聖職人員、退休人士等等。

在祈禱會中，除了如格前十四中所描敘的，運用各種神恩，特別是先知話、舌音、解釋舌音或其他神恩；大家也隨著聖神的引導和推動，作個人自動自發的祈禱，或團體一起唱朝拜和讚美的歌。由於傳統的歌曲，不大適合於這種場合歌唱；於是從這個運動中，很快地產生了很多的比較活潑且表達其特殊精神的歌曲。這些歌曲也很快地受到教會大眾的喜愛，而被帶到教會的彌撒和其他各種場合中。

在祈禱會中，大家以聖神賜給每個人不同的神恩彼此服務。這種經驗，不但使人實際上體會保祿在格前十二~十四章的教導：我們每人都是基督身體的一個肢體，也彼此互為肢體。在祈禱會中彼此代禱，遇困難彼此擔代與扶助，使整個的信仰和靈修生活具有團體和共融的幅度。祈禱會的成員，常常也另組成一些代禱小組或代禱網，在平日的生活中，一遇到困難和問題，就彼此代禱。

由於祈禱會成員們，都習慣作自動自發的祈禱。這種方式也很自然地帶到禮儀中，特別是感恩祭中，使彌撒禮儀更加活潑而富有參與感。同時，如果主祭的神父也是祈禱會的成員，他也可以在適當的時間，讓大家能使用神恩。在領聖體以後，他和其他的成員，可以運用醫治的神恩，作心靈或身體的醫治。

各地的祈禱會，也常舉辦開放性的醫治祈禱大會或醫治彌撒，讓所有願意的人參加，分享聖神神恩的效果。

因著以上所說的種種因素，神恩復興運動以多彩多姿的祈禱方式，讚美朝拜的活潑歌曲和富有活力的參與精神，直接或間接地給教會的禮儀生活帶來豐富的生命力。

除了團體性的影響以外，許多教友因著聖神的充滿，被聖神帶入更深的靜觀祈禱中，在自己的身份和地位上努力靈修生活，甚至渴望成聖。這些都是聖神所賜予教會白白的恩寵。

（三）聖經學和神學

自神恩復興運動進入天主教會以來，除了一般教友參與外，從一開始就有聖經和神學專家（包括神職人員、修女和平信徒）加入；其中不乏國際知名人物²⁴。當他們有了聖神充滿和各種神恩的經驗之後，很自然地在自己的專門領域中，進行研究和反省的工作。他們的工作對天主教神恩復興運動有極大的貢獻。因著他們的神學反省和教導，使這初生的運動免陷於許多可能的錯謬，或走許多冤枉路。其次，他們也幫助神恩復興運動與天主教的正統信仰相結合，而不是一個大教會中製造一個小教會。

²⁴在這方面，我只列舉幾位美國和法國的國際知名的人士：Francis A. Sullivan, S.J. [羅馬額我略大學神學教授，梵二的神學專家]，Edward D. O'Connor, C.S.C. [美國聖母大學神學教授，是最早參加天主教神恩復興運動的神學家之一，著有多本對這運動的專書]，Kilian McDonnell, O.S.B. [合一運動的專家，為促進基督徒合一宗座委員會的諮議，為合一運動和文化研究學院的創立人，與五旬教派神學交談的天主教官方代表之一]，Donald Gelpi, S.J. [美國加州柏克萊聯合神學研究院信理神學教授，對神恩復興運動著有數本神學反省專書]，George T. Montague, S.M. [美國聖經專家，曾任美國天主教聖經協會主席]，Yves Congar, O.P. [法國教會學及合一運動專家，對梵二大公會議有重要的影響]，Rene Laurentin [法國聖母學專家，安格（Angers）天主教大學神學教授，梵二大公會議神學專家]。

由於在天主教會中，對聖神和各種神恩活生生的經驗，早已長期匱乏。這項運動使人對聖經中有關天主聖神的啓示和教導，重燃研究的熱忱。天主教的系統神學中，長期以來受到「以基督爲中心說」所主宰，聖神的地位和工作受到忽視。現在，神學家們要重新研究天主聖三的內在生活中三位之間的關係，也更加注重天主向外的創造和救恩工程中，天主聖言和天主聖神之間的關係。

這種研究影響了系統神學中的每一科目，從啓示論、創造論，一直到末世論，都要重新整理，重新給予聖神應有的地位和重視，以及他與天主聖言之間的關係。至於對各種神恩的神學，及對它們的特性、運作方式和牧靈上的效果，當然也花了許多工夫研究，出版了許多書籍。

這些對聖經和神學的研究工作，對教會的影響是全面性的。從各個神學院對未來司鐸及教會各級人員的培育起，一直到一般平信徒所受到的信仰教育，都有新的內容和變化。這些都不是統計數字所可以表達的。

（四）神恩與教友職務

「可是，這一切(神恩)都是這唯一而同一的聖神所行的，隨他的心願，個別分配與人」(格前十二 11)。這也是在天主教神恩復興運動中很清楚的經驗。天主聖神分施神恩給誰，完全出自他的自由。在這方面，他似乎不作聖職人員和一般信友的區分。在天主教的神恩復興運動中，各式各樣不同背景和學、經歷的教友，都得到豐富的神恩。這些教友，也按聖神的神恩，在教會中作各種不同的工作，或擔任各種職務。他們在教會中的服務範圍，也比傳統中的教友工作來得更廣闊。這種現象正如保祿書信中所描敘的一樣。

在這方面，神恩復興運動給教會帶來許多新的挑戰和問

題：如何發現並確定一個教友所有的各種神恩？如何培育他善用聖神所賜的神恩在教會中服務？神恩性的服務者是否要在教會中擔任一項職務？或是只作機動和義務的服務？在神恩性的服務中，聖職人員如何與教友合作？

對於這些問題並沒有現成而固定解決方法。所以，各地的教會，在主教或主教團的領導之下，作各種嘗試和調整。每個地方教會的情況不同，解決的方式也迥異；有的比較成功，有的衍生出不少的困難。由於這個運動進入天主教內不過卅一年，教會還要經歷更長時間的摸索和嘗試，才能對這些問題找到比較妥善的答案。

四、天主教神恩復興運動與合一運動

神恩復興運動給天主教會帶來了不少在合一運動上的新契機。在這運動進入天主教會之前，天主教和古典五旬教派的各教會可說是涇渭分明，不相往來。可是，當天主教會中的許多人，有了充滿聖神和運用各種神恩的經驗之後，打破了兩者之間的藩籬和隔閡，開展了許多交談和合作的機會。

（一）聖經和神學研究的合作

在廿世紀初期所興起的古典五旬運動，建立了許多五旬派教會。到了五十年代末期和六十年代初期，靈恩運動進入基督教的各主流教派；而後直到六十年代末，才進入天主教會。所以，無論在相關的聖經和神學研究上，或是在神恩運用的經驗上，其他教會早已作了許多工作，或累積了許多經驗。

在以前提到的美國主教團教理委員會對神恩復興運動的第一份報告中，已經清楚地說明，天主教的神恩運動並不由基督教移置而來；而是天主教重新經驗到五旬節聖神降臨的奧蹟，從開始就保持天主教信仰的特色。可是，無論在古典五旬

運動，或是神恩復興運動，所有人對聖神和各種神恩的經驗都是大同小異；因為我們所相信和所經驗的是同一的聖神。因此，在聖經和神學研究方面，就有很多可以合作的地方；即使在意見不同之處，也容易以交談來彼此溝通，而達到相互的瞭解。

一九七〇年，在美國成立了「五旬研究學社」(Society For Pentecostal Studies)；一九八〇年，這學社出版了自己的雜誌《神》(*PNEUMA*)。各教會具有博士學位的學者，可以個人的名義入會，不代表自己的教會。在這學社的雜誌上，大家都可以學術的方式，來研究討論有關神恩復興各方面的問題。這學社每年也開一次國際神學研討會，總有兩、三百會員參加。這是一個超教派學術合作的良好典範。在歐洲，也有類似的國際組織。限於篇幅，不多提了。

(二) 與古典五旬運動的神學交談

一九七二年，由於許多不同人物的推動，促成了天主教與古典五旬運動不同教會的代表，開始了以五年為一期，按雙方所協定的議題上，作神學交談。現在為止，這項交談已舉行了三期；每一期的交談完成之後，參與者都把交談的結果寫成報告，發表在相關的刊物上²⁵。這可算是天主教在推動合一運動的重要里程碑之一。

²⁵可參看：“Final Report of the International Roman Catholic/Pentecostal Dialogue (1972~1976),” *Pneuma*, vol. 12, no. 2 (Fall 1990): 85~96; “Final Report of the International Roman Catholic/ Pentecostal Dialogue (1977~ 1982),” *Pneuma*, Vol. 12, no. 2 (Fall 1990): 97~116; “Perspectives on Koinonia: Final Report of the International Roman Catholic/ Pente- costal (1985~1989),” *Pneuma*, vol. 12, no. 2 (Fall 1990): 117~142.

自
例
C
的
後
為
沒
力
五
運
時
們
會

(三) 在傳揚福音工作上的合作

由於在世界各國中，古典五旬教派的發展各有不同，而天主教會的情形也有很大的差異；所以，兩者之間在福傳工作上的合作，也以各種不同的方式進行。

有的國家在傳揚福音工作上的合作，除了一些個人的情誼外，可說沒有任何的合作；很可惜的，台灣也是處在這種情況的國家之一。在一些國家中，有超教派的祈禱會；其中之一是美國。在另些國家中，有些更實際的合作，例如在法國，有超教派共同生活的靈修團體。它的成員們一同生活，一同對人作見證，一同傳福音。

天主教神恩復興運動的一些領袖們，聯合了一些其他教派的靈恩運動領袖，曾努力推動了一些國際性的合作。其中一個例子，就是一九九一年七月八至十四日，在英國的布萊頓（Brighton）所舉行的「布萊頓世界福傳大會」（The Brighton Conference on World Evangelization）。來自二百多教派和教會的各國代表共計三千多人。這也是合一運動中的空前盛舉。其後，同一組織也在歐洲、亞洲不同地區召開的區域性的大會，為推行各教派間在福傳工作上的合作。很可惜的是，在台灣並沒有產生什麼具體的效果。可見台灣在這方面尚有許多值得努力的地方。

五、反省和結論

在這篇短短的演講中，我們簡單地介紹了天主教神恩復興運動的來龍去脈，以及它對天主教會產生的多面性影響；由於時間的關係，有許多地方只能略略地提到一下。整體來看，我們可以說，這項運動進入天主教會內，是天主聖神主動賜予教會的一項極大恩寵。教會在經過一段分辨之後，也完全接納它

進入教會的生命中。在過去的卅一年中，它已經在天主教內產生了巨大的影響。我個人以為，這項天主聖神主動恩賜的禮物，值得我們以感恩的心去接受，並與聖神合作，好使教會得到更廣大、更深刻的革新。

台灣民間宗教與聖神

聖神年談面對民間信仰的福傳

賴效忠¹

本文作者立足於台灣本土，以大公交談的精神解讀台灣民間宗教中聖神的運作，期望在本土文化中找到福傳的著力點。

前言

從民間宗教的角度談聖神在世界中的運作，也是聖神年的一個福傳幅度。我們希望用較寬廣的角度，來審視聖神在民間宗教中的運作。這樣我們才能在面對一般民間宗教時，找到福傳的著力點。

壹、宗教交談的一些成果

一般所謂的宗教交談，多半只選大宗教派，如儒、道、佛，而忽略低而廣大群眾的民間宗教，原因是前者有典章脈絡可尋，而後者卻雜亂混淆，且需要深入民間習俗文化。自視過高、封閉的心靈是嚴重阻礙²。

¹ 本文作者：賴效忠神父，台南教區司鐸，羅馬傳信大學信理神學博士。現於澎湖馬公從事牧靈福傳工作，並任教於台灣總修院及輔大神學院。

² 參閱：李哲修著，《越界重逢》（台南：聞道，1996），158~159頁。「許多人由於仍停留在傳統辯證的神學時代，因此對於非基督宗教仍是抱持排斥的態度。這種心態為推展宗教交談具有莫大的殺傷力。」

交談，不是爲規畫、說服，而是爲接枝，就是說，在既有的文化及不同宗教的基礎上，接上耶穌基督的福音，以「得到醫治、提高、而達於極致」³。

一、聖統方面

台灣在 1952 年 8 月 7 日成立聖統制，至今已有 46 年歷史，若從 1913 年 7 月 29 日成立監牧區算起，更長達 85 年，但遲至 1991 年 9 月才正式成立主教團所屬的「主教團宗教交談與合作委員會」，不過這個委員會在成立後短短的六年中，即已舉辦過五次大型的講習會，前三次是對內的，最近的兩次則是與佛教做了正面的接觸。起步雖晚，但腳程頗快。

根據粗略的統計，除了天主教、基督教、佛教、道教、回教及一貫道等政府立案的所謂正信宗教，信徒的總數約爲一千萬外，其餘的一千一百多萬，大部份都有著不同的民間宗教信仰；若再加上前述宗教中歸屬感模糊的信徒，則後者的人數將更可觀。面對如此衆多的同胞們，我們需要做的工作還真不少。

二、民間方面

一般的平信徒，身處迎風面，與非基督徒的接觸較多、較廣，但不夠深。按李哲修神父所寫的《越界重逢》第五章中⁴，提供了一些民間努力的成果，諸如：著作、講習會、大學系所的座談會，有思想學術性的、靈修性的、生活性的、慈善事工性的。但對象多是佛、道，鮮少與廣大的民間宗教接觸。這涉及到許多主觀與客觀的因素。

³ 《教會憲章》17 條。

⁴ 參閱：李哲修著，前引書，62~143 頁。

貳、台灣民間宗教的特質

一般民間宗教的特徵是沒有特定的創始人（教主），沒有權威性經典，沒有系統的教義，沒有入教的手續，是一種民族性的傳統宗教，因為與風俗習慣密不可分，所以可以說是一種生活模式，一種文化現象⁵。民間宗教的信徒們，大多不了解其教義，但實質上乃混淆地信奉傳統的敬天思想、祖先崇拜、佛道之祝祇神靈，以及接近原始宗教的地方性巫術與泛靈信仰。

一、多元化

一般人常把台灣的民間宗教信仰定位成「泛神信仰」，事實上，這種看法是頗為粗糙的。所謂「泛神信仰」是指衆神群龍無首的信仰情況，各神之間，各自爲政，彼此互不相關，基本上是排斥至上神的觀念。實際上，台灣的各廟宇中皆供奉有主神，並配有不同數目的副神，較大的廟宇中所祭祀的副神，幾乎囊括了台灣所有的民間神祇，以滿足民衆各種信仰上的需求。因此，雖然表面上是各自獨立的，其實，是與其他廟宇的主神相互結合成龐大的神明世界，不只是多元並蓄，而且還可以架構成不同的組合型態。

「這種現象是傳統社會的一大特色，是經由長期的歷史沉積所形成的交錯複合的文化，將各種流傳於社會的精神系統，如原始鬼神信仰以及儒釋道三家的信仰文化等，統統被吸收進去，加以並列、因襲與交流，交織成各種民間特有的精神質素與價值體系。⁶」

這種東方獨特的宗教現象，在台灣尤其明顯，對西方的宗

⁵ 參閱：黃有興著，〈澎湖民間信仰初探〉，《臺灣文獻》38期（1987）51頁。

⁶ 鄭志明主編，《文化臺灣》卷一（台北：大道文化，1996），11頁。

教理論來說，是很不容易徹底懂的。一方面，因為民間宗教的理論多為密而不宣的口傳資料，甚乏經典依據，即使有，也是極具地方民族的色彩，若沒有相當的語言與地方背景，是不容易深入了解的，甚至會導致誤解。另一方面，「民間自己有一套機能轉換的創造力，能兼容並蓄各種既有的文化形式，以強烈的包容力造成滿天仙佛的並存現象，其至上神的來源相當多元，卻又可以相安無事地共處一室，各自以多采多姿的風貌來接引眾生。⁷」

因此，一般稍具規模的廟宇，莫不希望其主神是至高的，且與眾神不同，必然會在至上神的形上基礎上大作文章，尋找一個立足的中心，建立起獨特的宇宙觀，作為其運作的基本理念。

二、本土化

台灣的民間信仰，不僅是文化宗教，更是一種文化現象，因為它已經深深地影響著一般人的日常生活，舉凡風俗習慣、生活心態，乃至社會價值觀，莫不深受其影響。但是反過來說，後者也常左右著台灣民間宗教發展的路徑。這種文化與宗教的交互影響，讓台灣的民間宗教徹頭徹尾地呈現出十足「台灣味」的「本土風格」。

雖然就起源來說，台灣的民間宗教是來自中國大陸⁸，但是在三、四百年的「入境隨俗」及交相混雜後，幾乎是完全地「台灣化」了，再加上頗具本土特質的神明（如「土地公」），及新時代所產生的新神明（如「廖添丁」），使得台灣的民間宗教界越來越熱鬧。即使是儀式祭典，也攙上了許多台灣人自己

⁷ 同上，11~12頁。

⁸ 原住民的原始宗教信仰除外。

發明的新花樣⁹。

三、神的擬人化

基本上，台灣的民間宗教是屬於多神信仰，而且許多神祇是「子虛烏有」的，不過每一個神祇的背後，都被配以一個神話故事或歷史傳說。每一個神明都如同人一樣，有喜怒哀樂的情緒，神明並不一定非得是全能和無所不在的，因此，可以被人們請來請去，但看請的人的功力如何，即使請來後，如果發現法力不夠，也可以轉而另請更高明、更有能力的神明。

四、功能化

中國民間宗教所信仰的神明有著極強的功能性。不論大小神明，都被賦以許多較為通俗的「實用」功能。例如：生男育女、戀愛婚姻、居家保安、金榜登科、福祿壽喜、營業經商，皆可求神問卦；甚至三教九流、各行各業都能以其所需，各立其神¹⁰。

一般來說，目前我們的不同宗教信仰的交談對象，多半是較為「理性」的宗教，至於那些混雜著「怪力亂神」的部份，則持「不屑一顧」的態度。不過，民間宗教的信奉者，倒不這麼認為。他們自有一套理論基礎。他們認為，人死後，無論成神、成鬼，都是有其年限的。在此期間，由人成神的神明，若不能以其大能，為人類消災解惑，仍有可能被貶為凡人轉世；且神也可能作惡，為惡則予以免職，而打入地獄受刑。成鬼者，若能努力為人服務，仍能修成正果，被天神推舉而封為神。不論是鬼神，都得以祂們的業績，來決定祂們的升貶。但是神鬼

⁹參閱：董芳苑著，《探討臺灣民間信仰》（台北：常民文化，1997），4-7頁。

¹⁰參閱：燕仁著，《中國民間俗神》（台北：漢欣文化，1998）。

是無形的，而世界是有形的，因此，祂們需要一個媒介，乩童、法師等靈媒，就自然應運而生¹¹。

以下是一些較為「詭異」的民間宗教表現方式¹²。聖神是否臨在、或臨在的成份有多少的問題，是需要個別分辨的，沒有單一而絕對的答案。

1. 乩童—神明的附身者

基本上，乩童的靈媒功能及形象，並未超越符咒、驅煞的範疇，應該是屬於道教南派的一個支流¹³。不過，由於時空的轉變及區域性文化的影響，乩童在台灣，的確早已塑造出具有獨特風格的鄉土形象了。傳統以來，台灣乩童自始至終都以一種公開卻神秘、發顛卻威武、單調卻又多變的「複合」形象，活絡在台灣民間宗教信仰的舞台上，扮演著人神交通的媒介性角色。對於乩童他們那種在瞬間即可由自我而他我的「歇斯底里」忘我現象，以及他們那種操刀武劍的「自懲式」方式，信徒們充滿著好奇、迷惑與敬意的複雜情緒¹⁴。

大體來說，新的乩童是由老乩童（在澎湖地區，是由法師負責）在神明的指示下所選定的，不分性別與年齡。一般來說，這些被選的人，在平常時，已多少透露出一些乩童的性格與傾向。在一個複雜的分辨及公開的收錄儀式後，老乩童們開始分階段施以教育。受教育時間的長短不一，內容也因材施教，但基本上不出以後所需的施法技巧。傳承不會減少，只會隨著時代的需求而改良及增加。在一次盛大而隆重的神明附體後，正

¹¹ 參閱：黃有興著，〈澎湖的法師與乩童〉《臺灣文獻》1987（38）133。

¹² 以下有關「乩童」與「關輦轎、豎桌頭」的資料，大部份取材自：黃文博著，《台灣信任傳奇》（台北：臺原，1995），14~38頁。

¹³ 參閱：同上，14頁。

¹⁴ 參閱：同上。

式成爲乩童。但乩童不是職業，只有在需要時，才會「起乩」（就是「神明附身」的意思）。

通常在隆重的慶典前，例如：建醮、普渡等，乩童會住在廟宇內 49 天，所有生活起居，都由生辰八字相符的人供養，戒慾、戒色、吃素是當然的。待出關後，神明才會附體，而這種神明多半是大神或主神，因此，起乩時也特別靈¹⁵。其實，乩童也有正、邪，真、假之分，附神、附鬼，端視需求而定；真服務或假斂財，則有賴乩童的道德素養了¹⁶。

2. 關輦轎

另外一種神明降臨的形態是「關輦轎」。轎，就是指神明的坐椅，轎的大小，可分八人、四人及二人抬的，但一般只有四人或二人抬的轎，才會「關轎」（就是以各種方式，請神明入轎）。當神明入轎以後，輦轎會明顯地不規則地不停的跳動，且會以一個轎腿，在祭桌上畫符字，道出神明的意思。

3. 桌頭

通常，乩童在起乩時，或關輦轎時所說的話及畫的符，一般是聽不懂、看不懂的，只有受過專門訓練的「桌頭」才能解析，兩者及彼此之間的互動，都需要神明的特恩。但是「桌頭」是不受神靈附身的，他做的只是一些純「溝通」的工作，並非神明的代言人。基本上，他們也是需要一些訓練的。

不論是起乩或是關輦轎，或類似的神明降臨的民間宗教儀式，其目的都不外乎治病、解運、祈福、免禍，間或夾雜著奇蹟異事，更加深了他們的神秘性及可信的權威性。甚至舉凡生活中大小的疑難雜症，都可以透過這種方式，尋求神明的協助。

¹⁵參閱：黃有興著，〈澎湖的法師與乩童〉《臺灣文獻》1987（38）133~164。

¹⁶有關「乩童」的真假問題，是來自一位原本是乩童，但目前在澎湖監獄服刑的同學的親身體驗。

基本上，民間宗教觸及了人民生活的每一個點，也在某種程度下，分擔了人民的困難與問題。這也形成了民間宗教在社會各階層中的強大吸引力及影響力。

參、大公文獻的指示

一、體認人所處的現實環境

「對於今日一如往日，那深深激動人心的人生之謎，人們由各宗教祈求答覆：人是什麼？人生的意義與目的何在？什麼是善？什麼是罪？痛苦的由來與目的是什麼？如何能獲得真幸福？什麼是死亡，以及死後的審判和報應？最後，還有那圍繞著我們的存在，無可名言的最終奧秘：我們由何而來？將往何處？」¹⁷

二、肯定非基督宗教中所含的部份真理

「自古迄今，各民族都意識到，某種玄奧的能力，存在於事物的運行及人生的事故中，有時竟可追認此一『至高神明』或『天父』。……世界各地的其他宗教，也提供教理、生活規誡，以及敬神禮儀，作為方法，從各方面努力彌補人心之不平。」¹⁸

「天主公教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的做事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光。」¹⁹

¹⁷ 《教會對非基督宗教態度宣言》1。

¹⁸ 同上，2。

¹⁹ 同上，2。

三、建立交談合作的友誼

「因此，教會勸告其子女們，應以明智與愛德，同其他宗教的信徒交談與合作，為基督徒的信仰與生活作見證，同時承認、維護並倡導那些宗教徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值。²⁰」

四、神學本位化的參考

在體認了人所處的現實環境，及肯定了不同宗教中所蘊含著真理與價值後，「教會的工作，就是要使人心靈與各民族的禮教文化中所蘊藏的美善，不僅不受損失，反而得到醫治、提高、而達於極至」²¹。

因此，要談神學本位化，就不得不先「應該熟悉地方的風俗及宗教傳統，應該以欣然起敬的態度，去發掘蘊藏在這些事物中聖言的種子」²²。

肆、神學本位化聲中談聖神在台灣民間宗教中

宗教並非是純理性的，也有非常重要的感性因素。平心而論，現代人真是苦悶困惑而又無助的一代。多元複雜的社會結構與價值觀念，不斷地加深著現代人對宗教的渴望，在尋求過程中所產生的偏差，是可以理解的。現代人由心靈深處所發出的呼喚與嘆息，正是聖神在其內運作的訊息與表徵。我們能不重視嗎？

一、聖神的效果

從聖神的效果來看，我們彼此都有聖神運作，只是在確定

²⁰ 同上，2。

²¹ 《教會憲章》17。

²² 《教會傳教工作法令》11。

性的質、量、方式、脈動上，有所不同。這種所謂的「聖神的啓示」，雖然只是「類比性」的，或是「善端性」的。不過，我們仍然能理解到那是在聖父與聖子的愛中，聖神所做的工程，因為在他們之中，我們仍然看到了天主慈愛的面貌、聖言的種子、聖神的光照，即便是那是一條特別的得救之路²³。

聖神的啓迪，不只是在聖經中，也是在教會的聖傳中。也就是說，在教會生活的信仰生活中，透過教會的禮儀、信仰的文化性表達，表現出來。如果我們在與不同宗教信仰與文化交談時，只著重文字、經典，而忽略了信仰團體的生活表達，那麼，在與較重口傳、而輕視或忽略經典著作的民間宗教接觸時，我們就不容易接觸到聖神在他們中完整的形象，交談時，也會顧此失彼。

二、靈修的角度

我們所提倡的高僧式的寺院靈修，是否真能接觸到小市民的信仰生活需求？他們所面對的問題我們看到了嗎？聖神在他們的汲汲營營的生活中所發出的歎息，我們聽到了嗎？

三、福傳的幅度

面對中國的文化與民間宗教，我們所要做的福傳工作，不只是撒種的工作，更是「接枝」的工作。人本來就是宗教性的，宗教情懷在不同的文化與社會背景下，自然會有不同的表達方式。我們可以對民間宗教的是否合乎理性存疑，但是對於他們的情感性表達，卻應該予以尊重與重視，而不宜以迷信之名，認定他們為幼稚。唯有在尊重與同理、陪伴的心態下，才有可能覺察到聖神在其內的運作，才有可能接上正信的根苗。

²³Gli editoriali della Civiltà Cattolica, *Il Dialogo tra le Religioni*. Editrici Elle Di Ci, Torino 1996, pp. 90~91.

四、本地化

從歷史的觀點來看，中國文化只會同化（吃）掉其他的外來文化，而從來不會被外來文化或宗教所同化。中國在人類歷史中常常是走自己的路線。我們很難想像分散在全球各地的七億基督徒，能對集中在中國大陸的十三、四億的中國人，能有什麼立即性的影響或轉變。基本上，那是聖神的工作。高姿態、自以為是的福傳心態，只會阻礙聖神在中國運作的效果。

結語

單就台灣的民間宗教而言，在形態上，早已是混淆不清的了，若我們交談的對象僅止於正統的「純佛教」、「純道教」，或是「有勢力」「有影響力」的宗教教派，那麼，是否意味著我們忽略了在其他一千二百萬人口中的聖神柔性的運作。這也許是聖神在其他的民間宗教中，呼喚著我們走向另一個福傳的方向及領域²⁴！

²⁴以下的一段話值得我們反省：「真正本地化之先決條件是正確地解讀歷史，不過應該注意，解讀歷史的一般走勢常偏向統治階層或多數團體，低層或少數的傳統與文化經常不聲不響就被略過或被扭曲。」沙百里著，張淑華譯，〈基督宗教在華史的詮釋〉《見證》1996年8月，42頁。

「天主之母」的神學反省

許郡珊¹

本文探討「天主之母」的信理演變，並據此提出有系統的神學反省，以聖母有「恩寵境界的母親」及「慈母教會的典範」兩大職分作為本文的結語，這裡亦可體會出「聖母瑪利亞：聖神的畫像」的意義。

文前聲明

（1）釐清範圍：

本篇報告不處理「信理定斷」這一層面的問題。只針對「天主之母」此端信理加以探討其信理演變，並進一步對此信理做神學反省（不針對所有的聖母信理）。

（2）關於名號問題

聖經上沒有使用「天主之母」的名號（路一 30~32；43 中的「吾主」，是否是指天主，仍是個疑問！），雖然它曾多次稱呼瑪利亞為「耶穌之母」（谷六 8；瑪十三 55；宗一 14）。

一、前言

本文有關瑪利亞的神聖母職：「天主之母」的信理演變及定斷，是以基督論為核心的，實際上有關瑪利亞母職的爭論，完全是為了耶穌基督的緣故，大家的焦點是在基督論，即基督的一位二性、基督的同是真人與真天主的爭論。為了基督論，

¹ 本文作者：許郡珊，現就讀輔大神學院神學系三年級及輔大宗教學系碩士班二年級同學。

乃附加地必須處理瑪利亞的母職問題。

二、信理演變

(一) 文獻

1. 聖經根據 (路一 26~38)

31 「看，你將懷孕生子，並要給他起名叫耶穌。」

32 「他將是偉大的，並稱為至高者的兒子……。」

35 「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你，因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」

天主聖神要臨在聖母，聖母的肉軀之中要孕育天主聖言於人間。

2. 三世紀宗徒信經

「耶穌基督...由童貞聖母瑪利亞因聖神而受生...。」

信經中的二位見證人：瑪利亞見證耶穌的誕生；比拉多見證耶穌的死亡與復活。

3. 厄弗所大公會議 (431)：肯定瑪利亞為「天主之母」

原因：就耶穌基督的人性而言，瑪利亞是其母親。而耶穌的人性與天主性是緊密不可區分的，耶穌基督是天主第二位，故稱聖母瑪利亞為 *Thotokos* (中文翻譯成「天主之母」)。

(二) 鳥瞰「天主之母」信理定斷的歷史

在東方教會很早就開始稱瑪利亞為天主之母 (可能是自 *Origen*，約 185~254)。當時通行的名號是 *Thotokos*，意即生育天主者。但這名號卻引起很大的爭論！

因為居士坦丁堡宗主教 *Nestorius* 認為：瑪利亞懷胎十月生下來的是人。所以他無法接受天主之母的名號。然而 *Nestorius* 並未否認耶穌的天主性，只不過他以為：耶穌屬人的一面雖由瑪利亞所生，但耶穌屬天主的一面自永恆便已生下來了；而他

屬天主的一面必須和屬人的一面分開，因而我們頂多能稱瑪利亞為「生育基督者」或「生育人者」，而不應該是「生育天主者」。爭論結果，Nestorius 受到厄弗所大公會議（431）的絕罰，因為 Nestorius 雖沒否認耶穌的天主性及其人性，但他卻犧牲了這位「真人而真天主」的基督在位格上的統一。他的對手 Cyril of Alexandria 說得很有道理：因為耶穌是天主，他的母親就有權稱作天主之母。

（三）「天主之母」信理定斷是以基督論為主

由上可看出天主之母的欽定，基本上是屬於基督論，而非聖母論。因為在「天主之母」的名號下，至少肯定三件事：

1. 基督的天主性，
2. 基督的人性²，
3. 基督在位格上的統一（一個位格）。

當然，天主之母的信理也包含著聖母學涵義，稱瑪利亞為天主之母，就是肯定瑪利亞與耶穌基督的關係不僅僅只是「生」這一件生理過程（此由教會少用“*Thotokos*”，而代之以更表關係的字眼“*Mater Dei*”，即可看出），而更是一種共融的、契合的、與生命共久長的關係：一位母親不僅在生育時是母親，而且一生一世都為母親，一生一世都與兒子保持著一種血肉相連的心靈契合。

在天主整個的救恩計劃中，瑪利亞自由地允諾為天主之母（路一 38），她決定性地參與基督事件，她以上主卑微的婢女之姿，順服而聽命地接受天主的計劃，將自己的生命全盤奉獻給基督和他的工作。她的一生，都為這決定性的允諾所影響，也都為這神聖母職—天主之母所決定。她整個的人是相稱於她

² 因為人皆出自母胎，所以聖言若真正成為人，他就會有一位母親。

在整個以基督為中心的救恩事件中所擔當的角色！由此可知，要理解瑪利亞為天主之母，不應只從她在生理上生下耶穌基督，更必須從一個全盤的、位格的、存在的意義來理解。且惟有在基督事件的範圍中，我們才得以明瞭瑪利亞神聖母職（及其與教會、救贖.....等方面）的重要意義。

至於改革宗的態度則是：馬丁路德接受「天主之母」；喀爾文則認為應該稱為「天主之子的母親」。

三、「天主之母」的神學反省：

（一）天主之母的生育奧蹟：

- 天主聖三內在奧蹟出發：父（生者）愛子，子（被生者）接受、回應愛，而聖神是愛的力量，即是生（的力量），聖神就是「胎」（父在聖神內生子，聖神是神聖的懷孕之神，聖神的圖像是「胎」）。
- 進入決定性奧蹟時刻（天主進入人間的歷史，決定性的開始有個象徵）：天父愛的力量「聖神」進入聖母瑪利亞，聖母瑪利亞是聖神的真實象徵，使天主聖子－耶穌基督被生為人。故天主愛的自我通傳表達在天主子的生育奧蹟，乃是由「在永恆中生」進入「在時間中生」，由天主聖神力量（愛）的「生」要進入聖母瑪利亞身上「生」。

1. 聖三內在奧蹟

天主是聖三！

他們共有三位：聖父、聖子、聖神。

他們共有三位：愛者、被愛者和愛。

他們共有三位：生者、被生者和神聖的生。

其神聖的內在奧秘乃是：

「聖父生、聖子被生，聖神在懷孕；聖神是他們每位的生命，這樣他們之間有了區別。所以聖神就是這聖的、至聖的、無玷的懷孕。因這懷孕，天主是父，是愛，天主在愛內生聖子！」

2. 工作的聖神

在聖三互有區別的三位中，聖神是全能的動作、是工作的那一位，聖父通過聖神在永恆中產生第一個作品，獨一無二的傑作：生下聖子。

聖神是榮耀³，使聖父在自身之外得到喜悅。

聖神是愛，在愛的繁殖中誕生了父所愛之子。

聖神是深奧莫測的，是天主的生育力，從中完成了聖父生聖子，聖子生於聖父的奧秘，聖神永遠的、全能的活動，盡付諸無窮無盡地生無窮無盡的聖子；聖神是無限愛的德能，是懷孕聖子奧妙的腹胎；在無限的愛中，天主乃從自身走出，進入無限的聖子之中。而這生唯一子的胎，亦將產生其他的一切，所以大地在這位聖神羽翼的拍打下孳生繁殖。

正如創一 2 記載著「天主的神在水面上運行」，聖神在最初的水面上運行，在處女的水上運行；有一天，這位聖神還要在一位童貞女身上運行，這位女子，早在創世伊始蒙受聖召，她就是猶太少女瑪利亞！

3. 聖母瑪利亞是聖神真實的象徵

在聖三向外的救恩工程中，在決定性的歷史時刻中，加俾爾天使報喜並答覆童女瑪利亞說：「聖神要臨於你，至高者的

³ 參伯前四 14：「……光榮的神，即天主的神」；及出十六 7：「……看見上主的榮耀」。

能力要庇蔭你……」。這「臨在」及「庇蔭」，所指的正是聖神與瑪利亞人位的結合。顯示的是光榮的、全能的神，天主的神要庇蔭納匝肋的童女瑪利亞，她將披上光明、成爲充滿天主榮耀的女人。

因著這結合，一方面童女要成爲天主「生」子於世的媒介；另一方面，在與瑪利亞結合的聖神內「生」子，也使他真實成爲天主之母。這聖神與瑪利亞的結合，就是「真實象徵的結合」，它是一次而永遠的結合。基於這結合，她是聖神在人類中的畫像、替身，她進入神的奧秘之中，她是童貞女又是母親，她象徵永遠的懷孕，她是聖神真實的象徵。整個人類、大地因瑪利亞蒙受光榮！

4. 真實象徵的結合與「三位在一位」

當我們發覺瑪利亞與聖神的密切關係：她是聖神在人類中的畫像、是聖神真實的象徵時。我們不禁會問：在聖神與瑪利亞的「真實象徵的結合」中，天主聖神與瑪利亞人位的結合，到底是什麼關係的結合呢？是如同聖言與耶穌基督的關係嗎？

張春申神父在《神學論集》107期的文章中，給予我們非常明晰的分辨。並且他依據天主聖三的內在奧蹟：「天父在聖神內『生』聖子，聖神的特質是天父與聖子的『我們』，是『合』」，而提出「三位在一位的公式⁴」，用來探討天主聖三與聖母瑪利亞的關係，並據以指出天主之母的奧蹟。在此，要特別感謝張神父提供一條非常豐富的探索聖母論之路。以下是依據張神父的文章，簡潔地回應上述問題。

在聖神與瑪利亞的「真實象徵的結合」中，聖神的主體與瑪利亞主體的結合，自「一體」範疇而言是結合；自「位際」

⁴ 三位指天主聖三的神聖與超越的位格，一位指聖母瑪利亞的受造位格。

範疇而言是二位。其意思是：在天主之母身上的聖神位格與瑪利亞的位格不混合、不轉變、不分裂、不相離。基於這結合，聖父及聖子與聖神同在聖母瑪利亞身上（三位在一位）。而「聖言成爲人」與「聖神—瑪利亞的真實象徵結合」是不同的。降生成人的天主子，是永遠的聖言位格與人性的結合，稱爲位格與性體的結合。所以基督論上有「一位二性」；天主性與人性同在基督這一位「聖言」身上。

故簡而言之則是：耶穌基督是「聖言所降生」，他是這一位「人而天主」的聖言；而瑪利亞是聖神在人間的真實象徵，她是聖神的聖事，但她並非「聖神所降生」，她乃是一位「聖三彰顯在其身」的人！

5. 天主之母的生育奧蹟（小結）

由上觀之，當我們以「聖三奧蹟」爲起點去認識、了解「天主之母—瑪利亞」時，我們立刻發覺到瑪利亞的角色，著實地包涵了有關天主聖神的深度神學；她被認作天主聖神非常卓越的宮殿。天主聖神表達自己於瑪利亞的人格上，於是無形可見的聖神，出現在瑪利亞的面容。

聖經記載有關天主聖三中的聖神，原本並無一個可以爲他畫像寫照的名字，我們知道什麼是父、什麼是子，但天主的神沒有容貌，他的名字可以是氣、火、傅油、天主的力和愛，或以鴿子爲化身，但這些都不是人格化的名字。如今在歷史中，由於瑪利亞與聖神真實象徵的結合，她—天主之母，乃成爲聖神的畫像，她是無可倫比、獨一無二的聖神象徵。

就如 Kelly 所言：「由於她，天主的奧蹟顯得特別的溫柔與親密；也由於她，天主的親近如『愛』。她顛覆了天主統統男性化的稱謂」。

正如信經所載「他因聖神由童貞聖母瑪利亞取得肉軀」，在同時因聖神和瑪利亞的受孕中，耶穌基督由他的天主父作爲

真天主和真人出世了。就是在這天人的合力下，聖子於人世間被孕育，是由在上者聖神與世人合作而完成，是在上者聖神與世上女人的胎所生。瑪利亞是聖神在人類中的替身，瑪利亞因聖神永遠的功能做母親，聖神蓋在她身上做母親的印記永不磨滅。天主之母是她的名字、她永久的身份，她投身於聖神自己的奧秘中，為聖子進入世界服務。

聖母瑪利亞是聖神在人類中的畫像，她進入了神的奧秘之中，她是聖神的聖事、是教會的典範。她是天主之母、結約之櫃，整個人類、大地因她蒙受祝福！在她身上，我們得享見天主聖三的光榮！

（二）瑪利亞自由、同意做母親

天使奉天主的命令祝賀瑪利亞為「充滿恩寵者」，她向天使回答：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」（路一 38）這樣，瑪利亞以其全部心靈、生命「接受」了上主的救世旨意，她「同意」了上主的話而成為耶穌的母親。作為主的婢女，她為基督（她的兒子）的生命和事業奉獻自己，她以整個存在為救贖的奧蹟服務。

正如教父們所認為的：「聖母並不僅是天主手中一個消極被動的工具，而是通過她自由的信德和服從，成為天主救人事業的合作者」。

瑪利亞的任務、功績就是「信」，是接受：「天使來報，貞女傾聽，信而接受。心中信，胎內受」⁵。她在救恩的關鍵時刻中，以自己的靈魂、肉體接受了聖言，她是信德的楷模。信德是接受，但它是主動的；信德是熱情的接受！瑪利亞是在信仰中願意做母親，是以她的人性，自由的同意這「天主降生為

⁵ 有教父說：「瑪利亞是先藉著信仰在心靈中懷孕基督，然後才在她的肉身上懷孕他」。

人」的奧蹟。

天主成爲人乃是天主給人的最後一句話，是來自天主與人「永恆盟約」的決定性時刻。但天主的恩寵賜給人時，人要用信德接受！所以天主子生於世界不是單獨隔離的，是需要瑪利亞的願意。而瑪利亞是人類的一份子，當她以人性自由地同意這在時間中的生子奧蹟時，所有的人皆因她而參與在內。因爲她以愛德的合作，使信友在教會內得以誕生，而成爲以基督爲首的神妙身體的百肢……。她是耶穌基督的母親、（基督）肢體的母親、人類的母親！

聖依肋乃也曾說：「瑪利亞由於服從而成爲自己和全人類得救的原因」。因此可以說，瑪利亞的滿被聖寵，並不使她遺世獨立，與人脫離。因爲聖寵是共融的、是手足的，聖寵使人成爲開放而又聯合的人，聖寵是生命之源的，是使人成爲母親的，因而瑪利亞的充滿聖寵，反而使她與衆人結合而成爲衆人之母，反而使她處於教會、人類的中心。而這一切正是從瑪利亞的「是」，從她的母職開始，而參與了「天主的救贖計劃」。

另一方面，按照天主永恆的救恩計劃，人必須自由地同意自己的救恩。現在，人類的這個同意在瑪利亞的「是」中綜合起來了。當她回應加俾爾天使說：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」時，她已爲全體人類領受了天主的救恩。

最後，我們可綜合地由兩個角度，從瑪利亞的自由同意來看瑪利亞參與基督的救恩工程：

- 1.由於她的願意，她誕生了世界的救贖者，並且靠著信和愛，一直追隨他的救贖工作，她與天主救恩計劃契合無間的事實，使她成爲「天主之母」。
- 2.耶穌帶來的客觀救恩，若要成爲人類主觀的救恩，人必須自由地、感恩地接納。瑪利亞便是人類救恩的第一個接受者。她不是隔離地、個人地、只爲她自己，而是以一種爲

所有人開放的甘願和服從。如是，她個人接受救恩的事實便有了教會的幅度，在她的願意中，她代表了所有人類，她將所有人類牽涉進來，自由地領受天主決定性的救恩。

(三) 耶穌自己的表態

耶穌肯定聖母是信仰上的母親（谷三 20~21；瑪十二 46~50；路八 19~21）。

實際上，在對觀福音中，路加福音是較直接、也更正面地肯定聖母瑪利亞是基督徒信德上的母親。的確，若我們仔細分析上述三段經文，可以看出：在瑪竇及馬爾谷福音的記載中，雖有些細節的出入，但其基本意義是相同的，即注意的焦點由耶穌的母親、兄弟轉移至門徒及周圍坐的人身上⁶，其經文的重心在於揭發：誰承行天主的旨意，就是耶穌的真親屬。

但將路加福音與瑪竇及馬爾谷福音加以比較時，很明顯的，路加福音的記載少了耶穌講的第一句話「誰是我的母親和我的兄弟？」也少了瑪竇福音的「耶穌伸手指著自己的門徒」及馬爾谷福音的「遂環視坐在周圍的人」。最後，路加福音也把耶穌的第二句話改短為：「聽了天主的話而實行的人.....」。故在路加福音八 19~21 的核心意義，乃是耶穌親自表達出：「聖母瑪利亞不只在血統上是耶穌的母親，更是一位『聽了天主的話而實行的』母親。」

而且從路十一 27~28 所載：「耶穌正在說話時，從人群中有一個婦女高聲向他說：『懷過你胎，及你所吸吮過的乳房，是有福的！』」及耶穌回答說：「可是，那聽天主的話而遵行

⁶ 瑪竇及馬爾谷福音中有關「耶穌的真親屬」經文，基本上注意的焦點雖相同，但氛圍卻不同。其差別主要在於：瑪竇福音較傾向藉血統上的家人來介紹末世的家人，而並不強調血統（生理）上的家人與末世親屬的對立。再者，馬爾谷提及耶穌的家人認為他瘋了，而瑪竇並未提及。

的人，更是有福！」由此可看出與路八 19~21 有相同的肯定：**瑪利亞是「聽天主的話而實行的」母親！她是信仰上的母親！**

此外，值得注意的是，「耶穌的真親屬」（路八 19~21）在福音結構上是被安排在撒種比喻之後，這樣的安排應該是要人想起撒種比喻與瑪利亞有關。因為種子是天主的話（道），只有良田才能長出果實。而瑪利亞是最好的良田。正如路八 15 所說：「那在好地裡的，是指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。」這正是聖母瑪利亞的寫照。

在她面對牧人傳揚天使報訊的事（路二 18），以及耶穌在聖殿被找到時所說的話（路二 49，51）時，她雖不能完全明白一切，但是卻將一切默存心中，反覆思想。她自領報開始，即將自己的生命整個地投入於孕育、保存天主的話；即使在利劍刺透心靈的痛苦中，她仍恆守天主的話，承行他的旨意。故「她是心田良善，聽了天主的話（道）就保存起來，以恆心堅守結出果實！」就此而言：她是我們信德上的母親。而這在福音中，耶穌早已經肯定她了。

（四）「恩寵境界的母親」⁷及「慈母教會的典範」⁸

在恩寵境界中，瑪利亞為母親的這種職分，一直延續不斷，從天神來報時，她以信德表示同意，毫不猶疑地在十字架下堅持此一同意，直到所有被選者獲得榮冠的時候。事實上，她升天以後，猶未放棄她這項救世的職分。而以她頻頻的轉求，繼續為我們獲取永生的恩惠。以她的母愛照顧她聖子尚在人生旅途上，為困難包圍的弟兄姊妹們，直到他們被引進幸福的天鄉（《教會憲章》62）。

⁷ 《教會憲章》62。

⁸ 《教會憲章》64、65。

依聖盎博的意見：「天主的母親，因其信德、愛德及與基督完美結合的理由，是教會的典型。……」在教會的奧蹟內，榮福童貞瑪利亞，已經提前以卓越特殊的方式，提供作母親、同時又為童貞的表率（《教會憲章》63）。

教會默觀聖母深奧的聖德，仿效她的愛德，藉著忠實承受於天主的聖道，實踐聖父的旨意，教會自己也變成母親，因為教會以講道和聖洗聖事，把聖神所孕育、天主所產生的兒女，投入不朽的新生命中（《教會憲章》64）。

童貞聖母的生活是母愛的懿範，所有負著教會的宗徒使命，從事人靈重生工作的人員，都應懷著這種母愛精神（《教會憲章》65）。

最後，讓我們默觀若望福音所載「耶穌的十字架旅程」，我們將因聖神的感動而發現瑪利亞的奧秘：她是基督在加爾瓦略山上的伴侶，是與基督聯合在一起的教會的畫像⁹；童貞瑪利亞因與基督共融而成為信眾的母親！按《教會憲章》簡而言之：

1. 在恩寵境界中聖母成為基督徒的母親！她是基督徒與天主的來往、及信仰生活成長的母親。
2. 聖母瑪利亞是教會的畫像與典範，教會有母親的職務、要學習救主之母瑪利亞的母愛懿範。

⁹ 瑪利亞是教會的畫像，但這與她做為聖神的畫像的方式不一樣。簡而言之，瑪利亞是從聖神那裡得到天主之母的身份，聖神使她成為自己的畫像。但教會並沒有授給瑪利亞母親的身份，並沒有使她成為教會成為畫像，反而是在瑪利亞身上，教會才得以完成當母親的使命，教會也在聖神的生育中，成為眾基督徒的母親。瑪利亞是教會的畫像，因為她是教會的母愛懿範，慈母聖教會的全部奧秘包含在她內。

解放神學與聖母論

楊素娥¹

本文作者以女性經驗及窮人立場出發，以全人中心的新人學方法論為立論基礎，在當代聖經詮釋原則指導下，鳥瞰了聖經中瑪利亞和耶穌所帶來的天國、救恩間的關係；並以解放神學的角度，在「以窮人為優先」的心境中，重讀了有關聖母的四大信理；最後，介紹了拉丁美洲對聖母崇敬的歷史脈絡，並給台灣教會聖母敬禮的現況作了反省及建議。

前言

解放神學自拉美解放運動發展至今，觸角早已伸展到不同的領域。尤其梵二之後，討論之聲如雨後春筍。討論解放神學與聖母論的，亦不在話下。這些討論的範圍極其廣泛，從輔大神學院圖書館的資料中，有的將聖母放在天主論的觀點，希望解放我們對天主觀的既定型態；有的從女性主義的觀點，希望解放當今的女性處境；也有從窮人的觀點，希望賦予窮人們爭取平等的力量。

從教會歷史中，瑪利亞在基督信徒中受崇敬、熱愛，絕對是無庸置疑的²。直至今日，無論官方³、民間⁴，對聖母崇敬的

¹ 本文作者：楊素娥小姐，輔仁大學宗教系碩士班學生，現為輔大《神學論集》及「輔大神學叢書」的文字編輯。

² 參閱：《神學論集》78期，1988冬。

³ 如梵二大公會議前後的聖母敬禮，以及教宗若望保祿二世的態度等。請參閱：張春申《耶穌基督與聖母瑪利亞》，221~230頁；張春申《教宗若望保祿二世的聖母學》《耶穌的母親》，69~80頁。

現象仍無絲毫減褪，即使梵二大公會議在投票時，約四十票之差而將聖母議題置於《教會憲章》之下。

究竟瑪利亞為何具有這麼大的魅力？甚至於瑪利亞的魅力有時可能還勝過耶穌。這是身為新教徒的筆者，一向非常好奇的，同時又身為女性，因而極願一窺究竟；經過一些閱讀與反省之後，發現瑪利亞如此吸引人的原因，其實也正是解放神學所力求的目標與精神所在。換言之，傳統我們習慣將耶穌基督視爲解放神學的基礎；而其實，瑪利亞所活出的精神，亦是呈現出解放神學的另一種特質。

本論文首先就開宗明義地點出聖母瑪利亞所活出的解放精神，從而提出解放神學與聖母論兩者之間的關聯性；接下來進行一些具有學術根基的議題討論；然後提出個人的反省。

一、解放神學與聖母論之間的關聯性

（一）從聖母瑪利亞所活出的人格特質與解放精神觀之

以往我們在聖經所見的瑪利亞形象，總是停留在閑靜、溫柔、順服……等層面上，即使對她一生加以關注，仍不免給人悲苦窮困的印象。從不被諒解的童貞生子、在充滿廝殺嬰孩的政局中流亡各地……，一直到她的兒子被釘上十字架，她的一生如同西默盎先知所預言的，被一把利劍刺透她的心靈。可以說，她充滿「苦杯」的生命經驗，一點也不亞於耶穌基督。

聖母瑪利亞雖貴爲天主之母，但她卻與耶穌一樣，選擇最不易走的路。從她的人格特質中：甘願降卑、順服天主旨意、尊主爲大、虔心祈禱、與悲苦的人同在、坦然承受所發生的一切事，並默存心中反覆思想……，都充分活出解放神學的精神。

⁴ 參閱：《神學論集》78期，內有數篇針對聖母敬禮現象的陳述與反省；《神學論集》95期中，數篇針對聖母遊行的活動及其神學反省。

並因她忠於天主所給的使命，而使天主的旨意充分地彰顯了出來。她不以激烈的行動來對抗不正義，而採另一種形式：對受壓迫、貧窮、痛苦的人，給予心靈的支持和安慰。

解放不一定非得採取激烈的行動方式不可，從聖母所活出之精神與耶穌降生之奧蹟，最大的關鍵乃是他們甘願犧牲他們原有的尊榮，過著最貧窮、最卑微的生活。這為痛苦中人民來說，將是莫大的安慰。當然，也應是基督徒應效法的方式。

（二）從女性經驗為出發

男女的經驗是非常不一樣的。當今某一些女性主義者，極力要求完全作到兩性的平等，這其實是相當困難的，因為天主造人時，便賦予了兩性在生理上、心理上，都有不同的特質、功能與需求。而其實，縱然在身心層面上，大部分的女性都承受了比男性更多的負擔、以及因長期受壓抑所致的痛苦；但換個角度來說，這也是天主更大的恩寵。無論如何，我們不得再輕忽女性的經驗和女性的聲音，反而因女性在教會裡佔大多數，應更重視女性的需求，也給予女性更大的空間發揮所長。

聖母瑪利亞身為女性，她瞭解、體諒、也保護所有女性的需要及在痛苦中的經驗。因為我們共同擁有一些相同的經驗，也經歷了一些因文化偏頗所致的不平等待遇。並且，她一直在天父與基督面前為我們代求。

基督宗教二千年來的討論與發展，似乎只有單向度的思考模式。一方面，由於耶穌基督身為男性，我們也習慣稱呼天主為父親；二方面，猶太文化（以及我們的中國文化）向來是父權主義的社會結構，使得無論是聖經學、基督論、天主論等等，其詮釋的角度與內涵，都不免落入男性主導的立場，導致今天

對於天主的陰性特質⁵、女性教友的需求與聲音等，幾乎呈現一片空白。

教宗將 1998 年訂為聖神年，許多神學家在探討聖神時，都將聖母瑪利亞與聖神相連起來⁶，視瑪利亞為聖神的真實象徵。不僅如此，瑪利亞也是教會之母、眾信徒之母。她的母性特質，普遍地存在信徒心目中，一向是眾人獲得安慰、保護與支持的力量和泉源。由之我們可以想像到聖母在女性經驗中，扮演何等重要的角色。而聖母論在女性主義的討論議題中，想必也將成為廿一世紀神學一個相當重要的課題。

（三）從窮人立場為出發

聖母瑪利亞是納匝肋人，一個被譏諷為「從納匝肋還能出什麼好事嗎？」⁷的地方。她與若瑟以木工維生，一生也是過著貧困窮苦、甚至被瞧不起的生活。因此她能體會窮人的生活，並且放棄尊榮的頭銜，甘願也過同樣貧苦的生活，安慰他們，與他們一起追求公義、平等、幸福的生活。

一如在加納婚宴⁸中，聖母對耶穌說：「看，他們沒有酒了。」這種為信徒代求的態度，使得無數在恐慌、擔憂中的人，受到莫大的安慰與協助。我們不難想像，聖母的代求一直持續地支持、幫助著所有需要幫助的人，就好像她正對著耶穌說：「看，他們多麼的貧窮」「看，他們正在苦難中受煎熬」「看，他們遭遇到困難，多需要協助」……。聖母的代求，使得耶穌行了第

⁵ 參閱：Andrew M. Greeley, *The Mary Myth, on the Femininity of God*. N.Y.: The Seabury Press, 1977.

⁶ 參閱：方濟·沙維·杜韋著，張依譯，《瑪利亞－聖神與教會的畫像》，台北：上智，1996 初版。此書主要的論點，張春申神父曾在聖母論的課堂中，表明了他與該書作者的想法可謂不謀而合。

⁷ 若一 46。

⁸ 若二 1~11。

一個神蹟。而今，無論是經濟上的貧窮、心靈上的貧窮、以致於一切因貧窮所引發的痛苦，當我們持續發出呼求之聲，她也以同樣的呼聲為我們在天父和耶穌面前代求。

二、解放神學聖母論的立論基礎⁹

梵二之後對於解放神學與聖母論的探討幾如雨後春筍，相關資料甚豐，本文主要集中在女性立場與不正義的政經社會情境，提出一些較有學術根基的討論。

無論任何一門學問，在從事深入的研究之前，都必得有一套清楚的立論基礎作為方法論，由解放神學的觀點來思考瑪利亞奧秘或聖母論，亦必須採取適當的學術立論基礎。以下我們將採取當代兩個舉足輕重的學術立論基礎：**人學與詮釋學**。從這兩個學術根基中，重新思考傳統聖母論，並賦予其意義。

（一）人學的立論基礎

當代對人學的探討，已不似往昔將一個人分割成好幾個部分，相反的，從人學的基礎出發，倒更能採取一個整體而平衡的觀點。以下筆者就以此整體的人學作一全面性的探討，並將解放神學與聖母論放在其中作介紹。

全人中心論 (human-centered anthropology)

所有肖似天主的全人類，包含男人與女人，都應被視為是歷史的中心及天主的彰顯者。並非只有男人才創造歷史、或才有天主的肖像、或才是神人之間的中介者。故此，對肯定全人中心的人學來說，女人（包括瑪利亞）為天國所作的一切歷史性活動，有其重要的貢獻，亦應給予正確而公平的認識和評價。

⁹ 以下主要的參考資料為：Ivone Gebara and Maria Clara Bingemer, *MARY, Mother of God, Mother of the Poor*, translated from the Portuguese by Philip Berryman, N.Y.: Orbis Books, 1989.

一元論人學 (single anthropology)

一元論人學，主要是針對傳統二元論人學思想而提出的論點。傳統二元論把「天主的救恩史」與「人類的世界史」二分，成爲兩個彼此間有著鴻溝、而無法跨越連接的分離領域；其實，二者實際應是一個不能分割的整體才對。人類的歷史，世世代代、不同的民族、不管掙扎、喜樂、悲傷等情境，整個人類歷史中所有本性與血肉的掙扎，皆與天主所計畫的救恩史無法分割，是一體的兩面。

因此，瑪利亞神學在此一元論的歷史脈絡中，一方面，她作爲歷史中真實的人物，也標示出人類真實的經驗；另一方面，她也分享了救恩計畫中的降生奧蹟（亦即她是道成肉身的參與者）。在探討聖母論的過程中，此亦是一元而不可分割的整體。

實在論人學 (realist anthropology)

此論點結合主觀與客觀：在主觀方面，它能回應人類善變而又真實的經驗；在客觀方面，它採取寬廣而多重的詮釋學、假說、理論。因而棄絕了傳統所主張的純粹客觀性或觀念論的思想。

由此觀點來探討聖母論與解放神學的關係，當然也必須使瑪利亞的歷史性角色，進入與時間、空間、文化、疑惑，及所有與她相關的真實人民的對話中。事實上，瑪利亞角色在歷史中，不斷以新的方式呈現，而非一個永遠不變的模式或存在方法。更精確地說，瑪利亞在今日教會人民中臨現的生活，也就是昔日瑪利亞生命中，因天主的使命與賦予所活出的生活。

多重向度人學 (multidimensional anthropology)

我們所說的人學雖是一元的整體，但卻不只是單一向度，而是包含著人類發展的各種面向。從歷史觀之，人類的存在，並非起初爲善後來墮落；亦非起初是惡後來獲救。人類是複雜

的實體，其間充滿了各種分歧與掙扎，人的本質既是有限的、亦是無限的。因此，多重向度的人學非常重視人類的歷史與呈現的各種現象，並給予它們公平的對待及有深度的意涵。

同樣的，多重向度人學也給予了瑪利亞神學一個人—神的依據。換言之，從瑪利亞所出現的各種不同面向中，我們應同時注意真實歷史中的人，以及救恩計畫中的恩寵。所有表達與瑪利亞相關聯的方式，無論是一個圖像、或其他表達方式所呈現的各種面向，都共同表達了人類對天主的熱望精神，以及天主寓居於人的本質中，並建構了人類歷史與生命中的各種面向。瑪利亞便是人類表達天主女性特質的面貌¹⁰，也是我們所謂全人中心關鍵性表達的一面。

女性主義人學 (*feminest anthropology*)

最後，這也是女性主義的人學，其意義聯結於今日的歷史性時刻，亦即女性意識覺醒的這個時代。女性在面對她們千年來所受到的壓抑，以及在此受壓抑的社會結構中長達數世紀的沈默與服從。強調這是女性主義的人學，亦在喚醒人類對另一面（女性面）的重視，並從過去女性遭受疏離的處境中，恢復對女性實體的尊重。

一般說來，以解放神學觀點所探討的聖母論，並不想要把瑪利亞當作一個女人般地顯示出來，而希望能採取一個新的觀點，從我們自己的時代和需求中，尤其是喚醒人類對女性的歷史性意識的特殊時刻，來探討瑪利亞神學¹¹。

¹⁰例如：Andrew M. Greeley, *The Mary Myth, on the Femininity of God*. 作者便是以瑪利亞作為天主女性特質的表達。

¹¹例如：Carol Frances Jegen, B.V.M. Editor, *MARY, According to Women*, U.S.A.: Leaven Press, 1985. 此書便是 B.V.M. 的一群修女們用自己女性的觀點來詮釋瑪利亞，為瑪利亞神學在此世紀的討論中，開創一個相當重要的里程碑。

(二) 詮釋學的立論基礎

解放神學應用詮釋學來論述瑪利亞，有幾個重點需先釐清：

(1) 從經驗為出發，有效地掌握人類對瑪利亞敬禮的各種類型，從而瞭解瑪利亞所賦予解放生機的本質。

作為一個真實在歷史中活過的人，瑪利亞已然成為活在天主裡面的一個典範。這對那些活在天主裡的信徒們而言，具有相當重要的份量。當信徒們將自己投射到歷史中的每一個事件，甚至包括一切破壞他們生命中和諧、理想、安全、幸福、愛，及追求無限與真義的渴望等等事件中，當他們為這些渴望付出行動、汲汲追尋時，其間的關係同時是歷史性的、也是活在天主內的。瑪利亞就是他們最好的一個典範。

對生活在不正義的政經社會結構中的信徒而言，他們亦是同時活於天主內及歷史中，當他們因貧窮及受壓迫而引起自暴自棄和驚慌感，瑪利亞的角色便有助於他們克服這種障礙。就好像瑪利亞也與他們共同活在此情境中，雖然貧窮卻仍信靠天主，並與他們一起向上主發出呼號。

有效地掌握人類的經驗及其對瑪利亞敬禮的各種型態，具有根本的重要性。因為這些經驗在本質上，使受壓迫的窮人們發現自己是歷史的主體，而他們對聖母的經驗及其各種敬禮型態，也賦予了他們解放的生機與力量。因為瑪利亞是他們的救助者、母親、和保護者，她絕不遺棄她自己的小孩。

(2) 聖經文獻的不足

探討解放神學的聖母論，光從聖經文獻、或從教父等傳統作品的分析著手，是不夠的。因為所有文獻的寫成總是經過選擇的。聖經當中論及瑪利亞的文獻相當少，我們不能從如此少的經文中，來結論瑪利亞的一生，只有那麼一點真實性。其實，

在不同的民間傳統中，幾乎每一個時期的歷史活動中，都曾為瑪利亞建構了相當獨特的像，這些都應列入詮釋瑪利亞的神學中。

從解放神學的觀點來看聖母論，必須有一個不同而特殊的方式，來重讀聖經。也就是說，對所寫成的聖經文獻，必須使讀者驚異並尋問什麼是沒有寫下來的、什麼被遺漏了，這之所以被忽略、其目的又是什麼。由此觀之，那些未被說出的信仰經驗遺產，在做神學反省時，同樣重要。

(3) 天國在瑪利亞身上的彰顯

天國的觀念，在詮釋聖母論與解放神學間的關係，是不可或缺的。但要瞭解這個觀念，我們必須回到耶穌本人。因為這個觀念影響了耶穌一生的言行，也是所有男、女都積極參與的行動。因此，當我們讀到關於瑪利亞的事蹟時，必須依據天國在聖經及其傳統，以及各地傳統所呈現出來的圖像，來理解瑪利亞的事實（事件）。

瑪利亞使天國的記號臨現；這些記號同時也顯示了救恩在人類歷史中的臨現。瑪利亞用她的生命述說著天主、天國、女性生命中的神；她的存在也證實了天主子是由人類中的女人所生；同時，她也表達出許多不由人慾和情慾所生，而由聖神、天主所生的小孩。

從天國的觀點來看聖母論，也使我們瞭解到瑪利亞對窮人和天主公義的熱愛。透過她，恢復了聖神在每個時代作用於女人身上的力量，也賦予了所有的女人過去、現在和未來，生命、成長、及一種充滿希望與奮鬥的普世團結力量。

在天國觀點的光照下，瑪利亞不再只是耶穌甜蜜而迷人的母親，相反的，她是一個工作的女人：為天國的莊稼而工作，是窮人運動中一個活躍的成員，正如納匝肋的耶穌一樣。故此，

過去那個從屬於她兒子而受限制的瑪利亞觀點，或女人受制於男人的不合理現象，已經結束了。此觀點為我們打開了一個更寬廣的視野，人們在這裡獲得一個全新的光照，瑪利亞是這些邊緣人當中的一份子。

三、聖經中的瑪利亞

聖經中所提到的幾位女性，縱然可能會集中強調某一特質，不過，這些經文卻真實地表明出集體性與民族性。換言之，瑪利亞之前的幾位女性：米黎盎¹²、盧德¹³、艾斯德爾¹⁴等等，她們一方面顯出女性的特質與圖像來，同時也顯示出民族的集體特質與圖像。透過她們的行動，天主顯出了他拯救自己子民的力量。我們對瑪利亞的詮釋，亦需要重新發現此集體性幅度的歷史脈絡。

這也就是何以我們要在不正義的政經社會結構的脈絡中閱讀經文，來瞭解瑪利在今日的身分與角色。我們不單要處理納匝肋的瑪利亞個人，還包括她在集體幅度的歷史脈絡中所呈現出來的圖像，以及天主特別的居所「道成肉身耶穌身上」，必須加上另一相等分量的神學觀點才完整：「天主由女人而生」。

聖經嘗試從瑪利亞和耶穌身上，呈現出人類歷史中一個新紀元的開始。她代表了以色列民族的圖像、守信的熙雍的象徵。同樣地，她也是新以色列、新子民，更是天主與其子民訂立新盟約時的立約繡育者。

¹²梅瑟的姐姐，曾以年幼機智拯救自己的弟弟梅瑟，不使他溺斃於尼羅河中，並周旋於法郎公主之前，使自己的母親能親自哺乳小弟，請參見：戶廿六 59；並參閱：出二 3~10；七 7；十五 20~21.....。

¹³見：盧德傳。

¹⁴見：艾斯德爾傳。

瑪利亞雖然生於父權族長制的環境下，女人只是一個物品、是男人的財產，但她同時也立足於新舊兩約之間。從她兒子平等地召喚男女作門徒的行動中，瑪利亞也分享並體嘗到了新的解放經驗。她和其他女人在教會創立之初，為女人的存在蘊育新希望與新方法。因而，女人不再痛苦、不再從屬於男人、不再是次級的存在，而是積極的主體。她們將與男人肩併肩、共同承擔宣告福音的任務。

當代以解放神學或女性神學立場，來詮釋聖經中僅有的關於瑪利亞的經文的作品很多，本文只以鳥瞰方式簡單說明這些觀點，而不做深入發揮：

1. 保祿作品（迦四 1~7）

「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人……」

在這裡，女性的角色乃在時期圓滿，產下天主子，其意義集中在以下的兩種張力上：「末世與歷史」、「人學與神學」。

首先，不管任何一種人學或神學的化約，都共同表白了一個信仰：聖言成為血肉在人中間，〔因為女人所生〕在他內包含了男性與女性的血肉。換言之，救恩奧蹟同時為一男一女共同的參與、合作。因而無論在人學或神學上，今後將不再有男性中心主義及二元論存在的餘地。

再者，它也表白出天國業已來臨，且現在就是。新的創造已然實現，因為天主差遣自己的兒子，為女人所生。在此奧秘的光照下，天國是發生在男女共融的團體中，是他們共同奮鬥與努力，分擔痛苦、憂傷與喜悅，持續地綻放出愛的無盡活力。

2. 瑪竇福音

瑪竇福音視耶穌的故事為雅威對選民們應許的圓滿，而這部福音也與舊約梅瑟五書相對應。因此，瑪利亞就相當於創世時的「神」。在創世之初，大地混沌空虛，淵面黑暗，天主的

神運行在水面上¹⁵；同樣，天主在新的創造中，以聖神的德能運行在瑪利亞的子宮內（同為混沌與黑暗之處）。這二者同為從無生有，一則為創世；一則為救世。瑪竇所描述的瑪利亞，是貞女懷抱生命的希望，天主的圓滿持續地從毀壞中再生。

瑪利亞在「沒有若瑟的參與下」生孕，但這兩人的新婚，卻開啓了一段愛的更新。若瑟就象徵著古代以色列祖先的舊選民，儘管他們常陷入懷疑、掙扎中，但始終持守著猶太傳統中對默西亞的期待。瑪利亞則象徵新約的選民，默西亞從她而誕生。

3. 馬爾谷福音

馬爾谷所描述的瑪利亞故事，具有歷史性的參考價值，如耶穌的洗禮、木匠的家庭背景、奇蹟的創造者、為某些人接受、也被某些人所拒絕等等事實。

瑪利亞作為耶穌的母親，亦分享了當時開放（接受耶穌）與封閉（拒絕耶穌）的環境。瑪利亞站在人性上，幾乎與那些認為「他瘋了」¹⁶的人一樣地拒絕耶穌。但是，她同樣也被指出是「超越了與耶穌生理層面上關係」的「一位」，並且屬於那些「承行天主旨意者」之列¹⁷。

4. 路加福音

路加福音對瑪利亞的記載，是最具歷史價值的一卷。從「預報基督的誕生」¹⁸中，調和了天主對選民信實的應許。瑪利亞所呈現給人民的，是「盟約的新方舟」、「天主的居所」、「天主合作並相遇相愛」……等。路加運用了這些新的經驗與神學性

¹⁵見：創一 1~2。

¹⁶谷三 21。

¹⁷谷三 35。

¹⁸路一 26~38。

的表達，並在後來耶穌的跟隨者中，賦予了新的意涵：創立教會。

瑪利亞往見依撒伯爾¹⁹，是一場新與舊的相遇。瑪利亞是「女人當中蒙祝福的」。依撒伯爾認知並宣告出：從這女人中將生出舊法律的最後一位先知。

瑪利亞的尊主頌²⁰是天國的預表、是一首戰歌、也是耶穌在納匝肋會堂所宣告²¹的預表。天主在人類歷史中，努力為世界帶來平等的關係、尊重每個人、居住在人裡面，並從這位受孕婦女中，誕生了全新的生命，透過聖神的力量，與所有信友活出愛的關係來。瑪利亞的生產因而具有一集體性的意義²²，所有的男女皆包含在內，超越了人類生理的限度，使天主降生於人類中。

在最後兩次提到瑪利亞的經文中²³，西默盎先知拓寬了瑪利亞一生的視野。而其實，所有為天國而努力的人，都將遭到世界的敵對，就好像刀劍持續地刺穿窮人、為正義而努力者，以及所有將天主放在首位和熱心於解放工作者的心一樣。

5. 宗徒大事錄

這卷書的主要敘述，集中在初期教會的根基上。我們看到瑪利亞與門徒們的結合，堅信地祈禱。她也參與了整個的解放運動，亦即宣告天國臨於窮人、臨於那些被權勢所犧牲的人當中，同時她也呈現出一個母親、姐妹、門徒和老師的樣子來。

¹⁹路— 40-45。

²⁰路— 46-55。

²¹路四 16-21。

²²路二 7。

²³一處為路二 34-35；西默盎先知的預言。另一處為路二 48-49；耶穌在聖殿內與人辯論，父母卻急心地尋找他。

6. 若望福音

第四部福音將瑪利亞凸顯在兩個情境上：

首先，在加納婚宴²⁴上，因著她的說情，耶穌顯了第一個奇跡：變水為酒。瑪利亞的信心，賦予了新的默西亞時代來臨，也表達了共融團體的誕生，開創了新天主子民的時代，亦即天國中的共融。縱使加納在加里肋亞各城之中，是個貧窮且被輕視的，但天主光榮的顯現，卻首先臨於此地。

第二段插曲是在十字架腳前，耶穌死亡之際。耶穌將他所愛的門徒委託給她，作她兒子。從此經文來看，瑪利亞便是新共融團體的母親，亦即所有信仰基督的男女信徒們的母親。同時，若望福音將瑪利亞放在救贖事件的中心上，她也代表了所有歡迎天國訊息的信徒們，以及迎接默西亞時代來臨的教會。

7. 若望默示錄

在默示錄第十二章中，出現了一個女人，身披太陽、腳踏月亮。她在生產中，並與巨龍爭戰。她的使命是得勝巨龍，成為羔羊的新娘和新耶路撒冷，在其間所有持守天主誠命的人，以及為耶穌作見證的人，最終將必與他結合為一體。這些為天主而受迫害和殉道的人，享有耶穌得勝的保證。

瑪利亞被認為就是默十二中的女人。一方面，她是教會受世界迫害的角色，世界敵對天國，有權勢者和壓迫者就像默示錄中的巨龍一樣，希望吞噬女人的小孩和後裔、吞噬天國的計畫。另一方面，天主應許在夏娃的後裔中，透過瑪利亞的後裔，給予恩寵與權能戰勝了蛇，從她的血肉中，聖神塑造了天主的降生。所以，瑪利亞既象徵代表著新天主子民的角色，也是一個天國臨現於地上的記號，從她的子宮中要流出救恩的泉源，也就是共融團體—教會的組成。

²⁴若二 1-11。

四、重讀瑪利亞信理

只有瑪利亞信理，沒有其他聖人的信理，這意味著基督徒對聖母的敬禮與熱愛的程度，並帶動著我們整個的宗教經驗，而我們的經驗也響應著信理。因為信理是天主對人的保證與召喚。

要瞭解瑪利亞信理在解放神學中的意義，我們必須重新在上述人學和詮釋學兩個立論基礎的光照下，配合「以窮人為優先」²⁵的前提來重新思考。

（一）天主之母的奧秘

天主之母是所有聖母信理中，具有最深、最穩固的聖經基礎。聖經中給予瑪利亞「母親」的頭銜有25次之多。從福音書的敘述來看，瑪利亞主要的角色便是耶穌的母親。在拯救全人類的降生奧跡中，天主安排了一男一女：耶穌與瑪利亞。天主從一個女人的肉身中取了人的肉身。

厄弗所大公會議（431 AD）清楚地表達了「瑪利亞是天主之母」（*Theotokos*）的信理。依據會議中的宣告，天主之母是詮釋降生奧跡的一個關鍵。它解釋了聖言的天人兩性是一個整體，且真實地實現了這個可能性。永為天父所生的耶穌，仍依照肉身的方式為一女人所生，換言之，天主將人性結合於自己第二位聖言的位格之內，本質上成為神人合體。厄弗所大公會議之後，天主之母便成了尊榮聖母的獨特頭銜，因她是聖言之母。

瑪利亞身為天主之母，意味著她負有教導耶穌之責。根據人學的整體觀點：每個女人不僅是其小孩肉身上的母親，也是

²⁵這是拉丁美洲主教在美得琳（Medellin, 1968）和布柏拉（Puebla, 1978）兩地召開的主教會議所提出的指引。

他全人的母親。同樣，我們也不能說瑪利亞只是耶穌生理上的母親，她同時也是耶穌靈性上的母親。耶穌的降生奧秘，我們也不能將他分割為二：一個物質性的肉身，加上一個超越的靈性實體。因此，舊約智慧文學中的女性角色，便充分、顯明地實現在瑪利亞身上了，是瑪利亞以其自身的智慧教導耶穌，共同完成天主救恩的使命²⁶。

再者，這個奧蹟也宣告天國的臨到，且已經在我們身邊了。天主進入人類的歷史，在人間活出他的奮鬥、成功與失敗、不安與喜樂。而瑪利亞以其肉身塑造了天主之子的肉身，同時也是新共融團體的象徵與原型，所有男女在其間彼此相愛，共同慶祝生命的奧蹟，以其自身的圓滿顯示出天國的臨到。

天主賜給耶穌，也同樣賜給我們一位共同的母親：瑪利亞，生命源泉的奧秘在她身上達到了最高的深度。瑪利亞虛心坦懷的奧秘，也顯示出天主對我們最深刻而無盡的愛與關懷。瑪利亞因而是天主恩寵計畫中的一個根本要素。天主就好比一個女人，賜予生命、哺乳他子宮裡的小孩、並永遠不會忘記他們²⁷。而所有女性的生育奧秘，亦是偉大的，因女人是天主賜予生命的直接源流、是生命與保護的泉源。

最後，天主之母的意義，已不再是華麗的圖像，或受尊榮的頭銜，而是雅威的女僕，她的角色在拉美的解放運動中，就是去服務窮人、為他們帶來解放的好消息。作為一個納匝肋貧窮而隱蔽的女人，以及一位被判死罪的顛覆分子、木匠的母親。這背後的終極意義是犧牲，而非一個高高在上的天主母。

²⁶參閱：Margaret I. Healy, B. V. M., "Mary, Seat of Wisdom", in *MARY, According to Women*, pp.33~50.

²⁷參：依六六 13、四二 14、四九 15。

(二) 童貞

瑪利亞是一位真實的猶太女兒，但在猶太文化中，童貞是沒有什麼價值的，它就相當於不孕，沒有生產力，它甚至是一種恥辱，暗示著死亡，因為生命是顯示在小孩身上的。因此，瑪利亞的童貞不應被倫理化或理想化。

教會傳統早在世紀之初，就已接收了瑪利亞終生童貞的宣告，並在拉特朗大公會議（649 AD）中，制訂為信理。聖經清楚地指出：瑪利亞童貞所生的這位兒子是天主，因她的童貞受孕，使得人類代代相傳的生命鏈上，有一個根本性的突破（a radical break）：聖神以創造性的氣息和生命的泉源，介入人類的歷史。瑪利亞的童貞為人學問題投下了一道亮光，受造的人類猶如一塊未開發的處女地，任何事都可能發生。而耶穌便是聖神所種下的新天主子民的種子。

瑪利亞的童貞與受孕於聖神，道出了人類的使命：開放自身，作為聖神的宮殿和居所；而生產，便是讓天主作主，讓恩寵生下。瑪利亞童貞的意義，亦顯出人若單靠一己之力而無天主的恩寵，是難以達到救贖自身的目的。

瑪利亞的童貞也是一個把生命全然交付給天主的記號。這是一個棄絕邪神、同時也代表了所有願行耶穌苦路、活出天國的末世向度的男男女女的記號。

瑪利亞的童貞也顯示出女人的特殊使命，女人作為圓滿生命的生產者、無限開放的空間、更大更深之自我交付的潛在力量。因而瑪利亞的童貞信理道明了：女人有如一一個肯定承諾的居所，讓最高聖神降臨並居住其間。

瑪利亞的童貞，也象徵天主無上的榮耀彰顯在那些世俗眼光中的貧窮、無力、受輕視者身上。受猶太人所輕視的童貞，反倒成了天主光榮的居所。天主優先選擇貧窮人，在他選擇童

貞的子宮中降生中，顯得特別清楚明確。就像她作為一個母親一樣，瑪利亞的童貞也屬於雅威對貧窮人的服務：

「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」（路一 38）

（三）始胎無染原罪

此信理由教宗庇護九世（Pius IX）於 1854 年所宣佈，不像上述兩個信理那麼具有聖經的根據。我們的資料來自創三 15（即所謂的「原始福音」）：女人和她的後裔將與蛇有一場倫理性的戰役，後來將因踐踏蛇的頭顱而毀滅它。還有其他資料如：盟約的方舟、聖城，還有路加福音中天使的拜訪，稱她「充滿恩寵者」²⁸，及與依撒伯爾會晤中稱她為「在女人中，妳是蒙祝福的」²⁹。因此，瑪利亞出現於天主最卓越的奇蹟，在天主的圓滿中受造，且滿被聖寵。教會認知到它是信仰中的信理，將這分情感表達於他們所投身的信理中。

始胎無染原罪的概念，使瑪利亞成為古熙雍耶京的位格化綜合體。她是革新和淨化全民過程的典範開端，好使全民可以更完美地活出天主的盟約。始胎無染原罪的概念因而是一個烏托邦，支持並賦予全民在天主內的期盼³⁰得以實現。這是天國會實現在這塊窮人土地上的保證。

完全的屬神，使瑪利亞已然成為人類存在的典型。天主並非從罪惡中單單拯救瑪利亞的靈魂，她的身體亦為聖神的居所，她的全人皆為恩寵和天主生命所激勵。故無染原罪乃是向全民宣告：聖神已經傾灌在所有的血肉上，失去的伊甸園亦已重獲。創世紀中指責女人的身體為原罪之禍因，但此加諸於所有女性身上的缺陷和生產之苦，透過福音與教會訓導，被恢復

²⁸ 路一 28。

²⁹ 路一 42。

³⁰ 參：Puebla 最後的文件，no.298。

原狀了，這個被聖神所賦予活力的身體，宣告是蒙祝福的。

最後，我們不應忘記，始胎無染原罪的概念，出現在納匝肋的窮苦瑪利亞、上主的女僕、人類中的一個女子身上，其實在她所處那個時代和社會結構中，是卑賤而無意義的。這個信理之所以受到尊崇，乃因蒙祝福的瑪利亞，證實了天主優先選擇最卑微者、最受壓迫者的證據。因此，所謂瑪利亞的特恩，其實是窮人的特恩。瑪利亞滿被的恩寵，是所有人類的遺產。這位以色列的窮人瑪利亞，在她身上，最高者以喜愛之心凝視著她，她是教會愈來愈成為窮人教會的典範和鼓勵。

（四）聖母靈肉升天

聖母靈肉升天，是本世紀才制訂的一條聖母信理，由教宗庇護十二世（Pius XII）在1950年11月1日正式而明確的頒佈於《使徒憲章》（*Munificentissimus Deus*）。宣告此信理的旅程，是一條信仰之路，其間充滿挑戰，亦須處理一些模糊、甚至危險和矛盾的客觀資料；但這些資料皆來自人民真實的宗教感受，以及最終我們只能說是瑪利亞的啓示。

聖母靈肉升天，是瑪利亞全人，包括了肉身及靈魂都被提升天。瑪利亞的全人皆被天主的氣所活化、被恩寵所填滿。她的升天既非身體的復活、亦非靈魂離開肉身而純化，而是**絕對者天主充滿了她整個人**。

從聖母靈肉升天的信理中，也讓我們多少瞥見了一些關於末世的預像。靈魂與肉身並非二元，肉身亦不會阻礙我們與天主結合。我們所信、所期盼的，正是像瑪利亞一樣，**靈肉受光榮於天**。因此，瑪利亞也是教會未來的預像與源頭，帶來希望的末世性記號，安慰所有新天主子民在回天家的旅程中。

聖母靈肉升天也重新整合了女性的身體，將長久以來在男權主體制下，對女性身體的成見和貶抑，帶入天主奧秘的核心

中；亦即解放人類對女性身體的歧見。天主透過瑪利亞，表明了他對女性的認知，及對她們尊嚴的擔保。

聖母靈肉升天與耶穌的復活緊密地相連結，這兩個事件皆表明了同一個奧秘：天主的公義勝過人的不義、天主的恩寵戰勝人的罪惡。當我們宣告基督的復活，同時也不斷地傳達他所受的痛苦，而且同樣的痛苦，至今還持續壓迫著所有遭遇到不公義的人；同樣的類比，相信聖母靈肉升天，亦是傳達一個在馬房中生產，她的心被刀劍所刺傷，在貧窮、卑微和壓迫中受苦，並因她兒子被判死刑而悲傷於十字架腳前的女人，而今，她已被舉揚了。受壓迫者如復活的基督；同樣，悲傷的母親亦如升天的聖母、光榮之母。

聖母靈肉升天是天主解放奧秘的光榮高峰，因為天主優先選擇貧窮人、弱小者與不受保護者，藉此，天主的臨在和榮耀可以照耀他們。天父的旨意怎樣堅固復活了了的基督和升天了了的聖母，同樣也指示了在世的跟隨者。瑪利亞升天是教會和天主子民末世性希望的記號，它確認了教會今日在窮人、流浪者及所有社會邊緣人的確實定位。

五、聖母與拉丁美洲教會

拉美對聖母的崇敬已有一段歷史和自訂的一套禮儀。以下將以歷史的進程簡述如下：

（一）拉丁美洲對聖母崇敬的歷史脈絡

1. 第一代的征服者，即十六世紀征服墨西哥的西班牙人：

首先，他們認為本土神祇和文化是惡的，最終必將他們引致地獄，基於天堂比世界更重要，所以為確保他們在短暫的生命之後，不致失落天堂的幸福，因而所有的破壞皆被允許。

其次，他們公然地藉基督淨化與真理之名，進行許多宗教

性的暴力，並對窮困文化進行毀壞。對那些征服者而言，他們總認為聖母瑪利亞會站在他們那邊與外教的印地安人對峙。因而他們也視這些破壞是一場聖戰，童貞瑪利亞將保護他們，完成歸化印地安人信仰的艱困任務。

2. 第二代的征服者（即第一代征服者的後裔）：

在誅滅了數百萬外教徒，並對這些國家的破壞殆盡之後，新一代的統治者開始進行一段宗教與文化的適應過程。他們的作法，便是將瑪利亞的敬禮整合到西班牙與葡萄牙美洲的禮節中。

當然，這段整合的進行過程並非毫無風波。傳教者們為杜絕他們繼續崇拜偶像，努力地将聖母瑪利亞用來取代他們的本土女神。儘管如此，有一些堪稱是本位化的現象，也慢慢地萌芽，那些偉大的本土（印地安）神祇和黑人（非洲）神祇，仍被融入了基督信仰裡。有一個例子，墨西哥的 Tepeyac 山的聖殿，原為朝聖女神 Tonantzin-Cihuacoatl 之處，後來在整合過程中，遂成為敬禮瑪利亞的地方，並稱瑪利亞為 Our Lady of Guadalupe。

3. 十九世紀拉美各國在爭取獨立的抗戰期間

聖母敬禮從殖民地的建造開始，就已非常普遍，各處都有以尊榮她而建築的大聖堂、隱修院、祈禱所。到了十八至廿世紀初，瑪利亞敬禮更是多元化。隨著歐洲修會不斷地蜂擁而至，帶來各自家鄉對童貞瑪利亞的敬禮。瑪利亞成為拉美人民奮鬥中的最佳朋友和母親。

那些努力爭取拉美各國獨立的領袖們，深信他們對童貞瑪利亞的敬禮，是他們贏得自治權的重要武器之一。很多巴西、玻利維亞、秘魯的農民運動，乃因他們對童貞聖母的熱愛，及聖母在爭取解放中與他們同在，而暴發出來的。

瑪利亞是解放運動者的保護，一如她對奴隸的保護一樣。基於他們對聖母的熱愛，有如此的表達：「一個基督徒真實地向童貞聖母的敬禮，就是與她一起努力，讓天主的生命降生在我們流逝中的歷史盛衰之中。」

在拉美唯一有超越靈顯的聖母敬禮，就是 the Virgin of Guadalupe。其他地方的聖母敬禮則多集中在某個聖像上，或是本國人民、或是外來傳教士所發現或雕刻的聖像。因此，在 Guadalupe 產生了一個特殊的聖母論。基本上，它的意義就是：童貞聖母滋養了墨西哥本土文化，並和所有拉美的人民同在。她的靈顯後來稱之為 Indita（印地安小女人）或 Morenita（黑人小女人），這對印地安文化具有極重要的歷史性涵意，而靈顯事件亦要求對此絕對者的無上的尊重。有一點值得注意的，與其說靈顯事件是白人的神呈現給當地的土著，不如說是當地土著接收了此神為自己的神，好在白人勢力面前爭取自身生存的權利。

在靈顯事件中，童貞瑪利亞用本地的印地安語言說話，而非殖民者的語言；且她所顯現的，是站在弱者言的那一邊。印地安人瞭解她，而且對她所給予的保護，亦感到絕對的肯定。靈顯事件遂成了印地安人的聯盟，是集體性的，就好像一個受壓迫文化的再現一樣。童貞聖母給他們的一個使命，便是為她建造一座聖殿。從他們的民間傳統來看，瑪利亞派遣給他們的使命，就如同聖經中耶穌派遣門徒一樣。

童貞聖母與白人壓迫者不一樣，她愛印地安人，且收養他們為兒子。這賦予印地安人莫大的力量，使他們為自己的緣故，勇於去對抗當時的教會權柄。貫徹實行聖母的邀請，意味著人民肯定並認同一個歷史新時刻的開始。從靈顯事件及對聖母與日俱增的敬禮中，可以看出聖母在恢復這些遭受剝削的人民的宗教認同感上，扮演了極重要的角色，恢復他們的宗教認同，

也有助於他們重建一個新的國家認同感。

不僅如此，瑪利亞在巴西遂也變成了黑人。她受窮人歡迎，保護奴隸，並且認養黑人。在巴西流傳著一個記號：她釋放了一位被監禁的奴隸到她聖殿的大門口。這個記號使那些被奴役的黑人，認知到並指明出瑪利亞對奴役制度的反對。可以說，瑪利亞在黑人、窮人及受壓迫與邊緣人中，已成了他們不可剝奪的遺產了。

瑪利亞在拉丁美洲的臨現，在印地安人與黑人的表達方式中，出現了各種面貌和敬禮方式。無論如何，對於他們所受到的欺壓與歧視，瑪利亞的臨現，已然成為他們奮鬥中的一個同盟，在解放神學的脈絡中，瑪利亞為他們的生存和權利，不斷的努力奮鬥、呼求正義，無疑具有很重要的意義。

（二）瑪利亞與基基團

要談論拉美的窮人、組織及對解放運動的努力，不提基基團是不可能的。它們是教會存在的一個新方法，透過聖神而崛起。但我們談基基團，仍要再度回到瑪利亞，是她帶來她的子宮，為窮人的解放孕育新生命，因她是教會的典型，同時也是生於窮人當中的教會。

基基團是教會貫徹其使命的一個實際方法。它們的根建基在天主的話、歷史，及他們日常生活的形式。基基團的成員包括了窮人及痛苦中的人，這些人聚集起來，以聖言的光照反省、慶祝他們的生活和努力。所以說它們是福音。瑪利亞過去是、現在也是一位在反映出窮人生活的真實人物。她與耶穌、若瑟共同建立了一個典範家庭，艱辛地賺得他們每日的生計。他們是以色列民族忠實的跟隨者—雅威的窮人。從她的貧困與不被重視中，天主卻在她內安置了全民解放的種子。

基基團在衝突的中間，是一個先知性的教會。他們憂慮權

勢、遭受攻擊和侮辱、被某些人所操縱。在這樣的衝突網中，基基團嘗試用他們的方法，並找到引導他們信仰天主的生活。其實，瑪利亞非常能體會他們所面臨的衝突，在瑪利亞一生的經驗中，如童貞生子、兒子宛如顛覆分子被判死刑...等，但她在十字架腳前，卻產下了堅定而忠誠的信仰。在她心中持續的張力，痛苦與希望，愛與憂傷，使得瑪利亞與人民在基基團中，崛起了先知性的呼號：公開地指責來對抗不公義，並宣稱解放的苗芽已然產生在那些盼望天主的人身上。

基基團的成員在他們的日常生活中，深深地將瑪利亞放在心上，如同一位極重要的母親，聖潔而慈悲；他們視她有如在世的姐妹、旅程中的夥伴、受壓迫與被輕視者的母親。她是在拉美提倡新神修運動的主角和模範。假如根據梵二大公會議的說法，瑪利亞是教會的典型，我們可以很肯定地說：她在拉美窮人的教會中，具有愈來愈重的角色，並以一個特殊的方式呈現於基基團中。

從她的尊主頌中，基基團的信徒聽到了她向天主及其旨意永遠的「是」，同時也聽到她向不公義、不能妥協之事，及對那些犧牲他人又無視於他人痛苦之罪的「非」。瑪利亞，忠實人民的完美角色和表達、上主的女僕，同時也是接收了上主的話和人民精神的女先知，公開譴責罪惡，宣告上主的盟約。

今日得以在窮人當中成立基基團，需要我們更多的支持與反省，一如瑪利亞本人和她的奧秘，在壓迫、奮鬥、對抗與得勝的脈絡中反省。我們的反省與努力，將有助於教會正視自己的認同與使命。我們亦應效法瑪利亞本人和她的角色，檢視並辨識她所回應之「是」與「非」的真理，測試她先知、福傳與殉道者的見證和角色，評估她向窮人和流浪者所宣告福音的承諾，及她對每件阻止福音實現的指責。這必是教會作為上主僕人最大的使命。

六、結論與反省

(一) 從台灣教會與民間宗教的現象來看

不管官方教會對聖母瑪利亞的信理與其議題的看法如何，在台灣民間教會活動中，對聖母的熱愛與虔誠的敬禮，絕對是無庸置疑的。從歷屆聖母年的各種活動、聖母學的研討會，以及無數仗聖母之名所舉辦的遊行、各種針對聖母瑪利亞議題的討論等等，皆可以印證³¹。

不僅民間教會如此，在我們所處的台灣這塊土地上，信仰人口最多的民間宗教，更是以「女神崇拜」為最主要的信仰對象³²，而其香火也最旺；就連以男神為主神的信仰，也不免要給他配上一個女神配偶；甚至在民間所流傳的神話故事中，亦是以女神西王母作為最高的至上神。這些女神崇拜及女性神話，至少包括了三位最具盛名的女神：媽祖、觀音、西王母。她們所呈現出來的面貌，更是多元而有意義，上自至上神西王母，下至平民出生的女神媽祖，幾乎環抱了人生的各種面向：對超越界的渴望、尋求超凡入勝的經驗、解決人世間的各種疑難雜症……等等，充分反映了人生各種面向與需求。

這是一個相當有趣的現象，從父權體制以男性為主的社會結構中，一般民間對女神崇敬的程度，卻遠超過對男性神明的崇拜。從心理學中的補償作用來看，本來兩性應該是平等的，這是人性基本的渴望。但歷史長期以來在男性主導與控制下，人心及社會遂失落了陰性特質的一環；再加上女性天生具有較敏銳的心思，及較高度的親和力；使得此失落的一環反映在宗教崇拜的現象上。從某個角度來看，這豈不是一種對兩性失衡

³¹參閱：《神學論集》78、95兩期；以及香港公教真理學會出版，《瑪利亞—救贖之母》等。

³²參考：鄭志明，《台灣民間的宗教現象》第一—三章。

的心靈解放嗎？或者可說是一種社會羣體為尋求解放而有的補償作用。

值得注意的是，所有的女神崇拜或女性神話所反映出來的特質，都共同具有一大特色：以救苦、救悲為優先，比如媽祖的左右侍者—千里眼與順風耳—便是為照顧所有邊緣人所發出的呼聲，及所看不見的苦難；觀音菩薩亦然。這並非巧合，當我們討論聖母瑪利亞的特質時，也同樣深深地為她的憐憫慈悲所吸引，她與窮人或受苦者感同身受，並且賦予了他們超越的精神及充沛的生命力克服一切的苦難，這些都是解放神學中，以窮人與受壓迫者為優先的最高精神所在。

在前言中曾提到：瑪利亞所活出的精神呈現解放神學的特質。其實，她不採取激進主義的方式，而甘願降卑、與人民一起受苦，過貧窮而被歧視的生活，這些反而是更為不易、也更偉大的。台灣民間宗教對女神崇拜的現象，亦充分印證了這道理。因為人民感受到她們的支持、同在與幫助，使人民獲得了力量超克一切的困難。這實是我們學習解放神學，所應效法的精神和楷模。

（二）避免「瑪利亞主義」的危機

上述對聖母瑪利亞的探討中，有的自女性主義的觀點，有的自天主論的觀點，也有的自解放窮人的觀點來看。從這些眾多的討論中，我們會發現瑪利亞的形象，不時地隨著人類的需求，而有不同的改變及呈現出不同的面貌。

不可否認，這實是一個危機。在歷史發展的進程中，真實歷史中的瑪利亞究竟如何，我們是否為了自己的需要，而對瑪利亞的角色加油添醋，值得提醒所有有志投身於女性主義，及探討瑪利亞神學的人。

還有一個值得提醒的危機，亦即將瑪利亞的地位與其經

驗，取代了耶穌基督的地位和經驗。有些人對天主救恩計畫的認知，往往因為流行的聖母敬禮與對聖母的熱愛，在不知不覺中將重心轉移到「唯有聖母」。但若我們一味地要將聖母論的探討取代基督論，也是犯了偏頗與極端的毛病了。畢竟，天主救恩的實現，並非單靠一個人的功勞。

其實，我們的目標乃是要**透過瑪利亞走向基督**。且實際上，我們若要有一個整體而完備的認知，亦必須透過對基督的認識，來理解聖母；也透過聖母，來認識基督。從聖事的角度來說，兒子是母親的「聖事」；母親是兒子的「聖事」；透過此二者，天主內「對立的合一性」完滿地啓示給我們了³³。

（三）回應瑪利亞作「上主婢女」的召喚

當天使向瑪利亞報喜，瑪利亞回應說：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」³⁴因為有瑪利亞當時的積極回應，我們充分地感受到天主透過她所成就的偉大計畫。同樣地，除非我們能聽從瑪利亞在加納婚宴中對僕人所說的話：「**無論耶穌吩咐你們什麼，你們就作什麼**」，否則，我們就不能體認到婚宴中的客人最後所喝到的最上等酒，也就無法嚐到透過耶穌所給我們的一切。

一如那座偉大的 Pieta（聖母擁抱基督屍體的哀戚雕像），她用她母親的愛實現了天主的救恩計畫，也懷抱著人類所有的痛苦。瑪利亞在世時，無論經歷任何的困難，她都能無條件地向天主投降；她甘願承受痛苦，同樣也成了「苦者的安慰」，並不斷在耶穌耳邊為我們代求。這對我們來講，應該是一個很好的鼓勵，因為**解放神學的精神與本質，就是犧牲性的愛**。

³³參考：Andrew M. Greeley, *The Mary Myth, on the Femininity of God*, pp.86~89.

³⁴路—38。

瑪利亞不只活出解放神學的精神，同時也向我們提出召叫，要我們效法她的精神，以她為楷模，共同為天主的恩寵與救贖，也就是解放所有受壓迫、貧窮與痛苦中的人，更積極地實現與落實。我們深為瑪利亞的愛所吸引，也因此而受到安慰與協助；但唯有效法瑪利亞作「上主婢女」「上主僕人」的回應，才不枉基督與聖母所給我們的一切；深信這也是所有基督徒的責任與使命。

基督身體與聖神神恩之關係

由保祿的三封書信談起

王敬弘

本刊為迎接聖神年，特於116期推出聖神年專輯，本文即是該專輯續刊，從保祿三封書信（格林多前書、羅馬書和厄弗所書）中論及基督身體和聖神神恩關係的聖經詮釋出發，為教會論圖像、聖神神恩的具體作用等，找到完整的聖經基礎。

主題和範圍

這篇文章是我博士論文《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》¹所作研究的延續，其中的初步構思曾在第廿四屆神學研習會（台南：一九九七年九月）中提出²；現在是對這個主題作比較全面性而完整的研討。

在我的博士論文中，我用了相當的篇幅討論基督身體和聖神神恩之間的關係。現在回想起來，我當時被教會內很久以來的「基督為中心說」（Christocentrism）³主導了我的思維方式，

¹ 參看：王敬弘，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》（台北：光啓，1998）。該書為筆者博士論文，1997年3月完成。

² 可參看：王敬弘，〈耶穌基督與聖神及教會〉《神學論集》115（1998春），27-36頁。

³ 可參看：〈基督為中心說〉《神學辭典》（輔仁神學著作編譯會，1996）437號，598-599。

好像被矇蔽了一般。由於長久以來，在天主教會內，可以長篇大論地討論和發揮「教會是基督身體」的道理，而幾乎不提它與聖神神恩有什麼關係。在寫博士論文時，我也很習以為常地把保祿書信中有關基督身體和聖神神恩的章節視為各自獨立，好像我要費心地去把兩者聯合在一起似的。

等到我完成博士論文以後，用平常的心情去再讀保祿書信時，我才發現保祿從來沒有把基督身體和聖神神恩分開討論過。如果我們把這兩個主題強行分隔的話，那真是犯了名符其實的斷章取義。所以，在本文中，我按保祿書信的寫成先後，去看他在各書信中如何討論基督身體和聖神神恩的關係；最後，我再作一個綜合性的結論。

保祿一共在三封書信中提出他對基督身體和聖神神恩的教導；分別是格林多人前書、羅馬書和厄弗所書。格林多人前書寫於公元五七年春⁴。羅馬書則寫於公元五七至五八年冬⁵。關於厄弗所書的作者、寫成的時間和地點，以及寫信的目的和對象，都有很多的爭議⁶。現在大多數的學者認為厄弗所書並非保祿所寫，但是，它在神學上綜合了保祿各書信中，各主要主題和思想，有的地方加以更深刻的發揮⁷。它大約寫於第一世紀末⁸。所以，我們按這個秩序來討論這三封書信有關本文主題的內容。

此外，哥羅森書並沒有論及基督身體與聖神神恩之間的關

⁴ 房志榮，《保祿使徒的生活、書信和及神學》（台北：光啓，1974），41。

⁵ 同上，51。

⁶ 關於厄弗所書的作者，以及寫成的時間和地點的問題相當複雜。可參看：黃懷秋，《十字架下的新人—厄弗所書：導論和默想》（台北：光啓，1997），5~42。

⁷ 同上，36。

⁸ 同上，37~42。

係；不過它提出了「基督是教會的頭」的道理，並且它的教會論對厄弗所書有很大的影響⁹。在本文中，我們並不對哥羅森書單獨加以研討。由於它與厄弗所書密切的關係，我們在研究後者時，在有關的地方順便討論它。

格林多人前書

整體觀察

格林多教會是保祿親自建立的，與他的關係非常密切。可是當保祿寫格林多人前書的時候，這個教會面對許多的困難和問題；其中最大的問題之一是，教友們缺乏愛德，分黨分派。許多有不同神恩的教友，彼此比較神恩的大小或高低，而互相輕視和排斥。他們也向保祿提出這些問題，請他教導。保祿在針對格林多教會所有的問題時，說明了他對基督身體與聖神神恩關係的看法。

在格林多前書，第一次出現與本文主題有關的經文是在第十章，保祿論到教友與基督身體的關係：

我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅。（格前十 16~17）

保祿的這段話，是他在與格林多人討論吃祭肉的問題，所引發出討論教友領聖體和聖血的意義。他在此處並沒有清楚地說出「教會是基督的身體」。但是，他在這兩節中所論及的道理，實在可說是「教會是基督的身體」的神學基礎。

⁹ 同上，23~36。

在答覆了格林多人所提出吃祭肉的問題之後，十二至十四章，保祿就答覆格林多教會所提出關於神恩的問題；它也是保祿書信中論及聖神神恩最長的一段。按保祿的慣例，他常先對有關問題作神學上的教導。十二章中，他先講聖神神恩與基督身體的關係；十三章中，他提出愛的卓越性和首要性；十四章中，他指示在公開集會時，運用神恩的方式與規則。所以，只有十二章的內容與本文有密切的關係。

格前十二結構和行文的分析

就內容來看，第十二章可以分為三個段落：

- 1~11 總論神恩與天主的關係和神恩的種類；
- 12~27 說明一個身體的許多肢體互相之間的關係；
- 28~30 說明天主在教會內設立不同神恩的次序。
- 31 是十二到十三章的「過門」，使兩章中不同的主題有一個橋樑。

如果用現代的俗語來說，格前十二有一個「三明治」的結構：前後兩段是有關聖神神恩的道理，中間夾著一段基督身體的教導。還有一點特別的是，在 1~11 及 28~30 兩段中，只講聖神神恩，完全不提基督的身體；同樣，在 12~27 這段中，只講基督身體，不但沒有提到神恩。「教會」(*ekklesia*) 這個字，除了在 28 節中出現一次以外，沒有在任何地方出現。單從這章文字的外在結構，我們無法瞭解三段之間的關係。

為了深入瞭解三段之間的關係，必需進一步分析保祿行文的風格。1~3 節，保祿根據格林多人領洗前後不同的信仰經驗，說明了分辨神類最基本的原則。4~11 節，保祿列出各種不同的神恩，並肯定它們是來自同一的聖神。可是，在沒有任何文字和思想的準備下，從 12 節起，保祿立刻進入基督身體的

道理；這是他第一次提出影響以後二千年教會論的偉大思想。而且，在 12~27 節中，沒有任何一處說明基督身體與聖神神恩有什麼關係。27 節中，保祿總結地說：「你們便是基督的身體，各自都是肢體。」然後，同樣沒有任何的文字準備，28 節起，保祿又跳回到天主如何在教會中設置不同的神恩性職務。這是保祿慣有的風格嗎？似乎不是。當保祿在十三 1 轉入下一個主題前，用十二 31 作了一個很清楚的準備。

保祿如此的行文風格，是表示這三段的思想是結合為一的；第一和第三段中的聖神神恩，與第二段的基督身體，是互相依存、互相解釋的。用另一種說法，除非在基督身體道理之光照下，我們無法瞭解各種不同神恩之間的關係；同樣地，除非在聖神不同神恩的區分下，我們也無法區分基督身體的不同肢體。

對格前十二的結構有了基本的認識之後，我們就可以進一步地分析它的內容。

格前十二內容的分析

我們可以先從基督身體的來源開始。

「我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。」（十二 13）

在中文的譯文中，「成為」無法譯出希臘原文“*eis*”¹⁰精確的意義；它最好譯為「進入」，但在中文上並不通順。在迦三 27~28，保祿也寫了同樣的話：「因為凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督：不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為他們眾人在基督內已成了一個。」其中「歸於」

¹⁰“*eis*”恰當的英譯為 *into*.

的原文是與格前十二 13 中的「成爲」是同一個字。

按保祿的神學，我們在領洗時，我們的生命與基督的生命，彼此的關係上起了一個基本的變化，從外在的關係進入到內在的關係。我們藉著聖洗聖事分享基督的生命，所有領洗的人，在基督耶穌內共同形成一個身體。不過，我們衆人並不是在基督內混在一起，彼此沒有什麼區分。如果彼此渾然不分，基督身體的道理只是一個非常籠統而模糊的象徵了。對保祿來說，這個道理有更大的真實性。基督身體有許多的肢體，如任何人的身體一樣。

有一位對保祿的神恩神學有深刻研究的學者寫道：

對保祿來說，爲何教會相似一個生活的身體，其基本的理由之一，是她成員（members）和職責（function）的多樣性和變化性；這些都是任何生活身體所有的特徵，也在教會中能夠找到。

那麼神恩如何能插進這個圖像中？對保祿來說，神恩正是基督身體中區分不同肢體的唯一原則。神恩是決定身體的每一肢體（member）有何職責，也使那個肢體有能力去盡這項職責。因此，對保祿來說，神恩是基督信仰團體根本結構的基本要素。

在確爲保祿所寫的書信中¹¹，除了神恩以外，在基督信仰團體中，我們找不到其他區分（職責）的原則：除了每一個人所領受的神恩外，沒有其他的根據來決定誰是領袖，誰是管理者，誰是教師。所以，對保祿來說，一個基督信仰團體，沒有各種不同神恩在成員們（members）身上運作，是不可思議的事；那個團體已不像一個生活的身

¹¹這本書的作者，並不認爲弟茂德前後書和弟鐸書是保祿親自爲寫。

體，因而也不成其「基督的身體」¹²。

所以，基督身體之所以有許多不同的肢體，就是由於聖神賜給教友不同的神恩。這些不同的神恩是來自同一的聖神（11a），並「隨他的心願，個別分配與人」。可是，領受神恩的個人都是教會的成員，基督身體的肢體。聯合各個肢體的主體，是基督的身體；使每個肢體各具功能，卻是聖神的不同神恩。雖然不同的神恩來自同一的聖神，聖神在教會的奧蹟中，並不形成與基督對立的另一主體¹³。各個有不同功能的肢體，發揮已有的能力，共同建立同一個身體——基督的教會。

在第二段中，關於各肢體相互之間的關係，保祿特別提出了兩點加以強調。第一，有不同功能的肢體，不能互相排斥（15~16）。身體之所以為身體，就在於它有許多不同功能的肢體聯合在一起，彼此需要，彼此依存（17~21）。第二，身體的不同肢體，固然有尊貴和比較欠尊貴，端雅和比較不端雅之分，但天主都予以重視，並「對那缺欠的，賜以加倍的尊貴」（24b）。25節中，保祿對天主的如此安排加以解釋：「免得在身體內發生分裂，反使各肢體彼此互相關照」。這可說是針對格林多教會的實際困難所作的教導。

這種教導是為告訴我們，有不同神恩的人，既不要彼此排斥，彼此歧視，也不要彼此比較，彼此嫉妒。反而，按天主

¹²Francis A. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal*, (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1982), 19. 中文自譯。

¹³在教會的奧蹟中，天主聖言（天主子）和天主聖神之間的關係，雖然是本文主題的神學基礎；但是，它牽涉到天主聖三的內在生活和外在創造和救恩工程，實在超越了本文的範圍，是另一專題研究的主題。在本文中，我們除了說明一些具體的事實外，並不加以深究。對這個問題有興趣的人，可參閱：孔格（Yves M.J. Congar）著，香港公教真理學會譯，〈聖神的自主？〉《聖言與聖神》（香港：公教進行社，1994），72~117。

的計劃，他們應該互相協調，互相合作，共同建立同一個身體。

從這樣地分析來看，保祿在格林多前書中提出基督身體的道理，本來是爲了使格林多的教友瞭解到不同神恩的教友們彼此間的關係。我們也可以推論，對保祿來說，沒有神恩的教會，也無法構成基督的身體。

格前十二的兩個神恩名單

現在讓我們看一看，格前十二第一和第三段中所提到的神恩名單。8~10 節中，保祿列舉了九種神恩：智慧的語言、知識的語言、信心、治病的神恩、行奇蹟、說先知話、辨別神類¹⁴、說各種舌音¹⁵和解釋舌音。保祿只提出它們的名稱，並沒有對其中的任何一種加以解釋，這表示它們爲格林多的教友所熟知。保祿提出這些神恩的次序，似乎並不是按照它們的重要性而排列。因爲在格前十四章中，保祿特別重視的先知神恩，在這項名單中排行第六。因爲篇幅的關係，我們不對每種神恩的特性加以解釋¹⁶。

保祿在第三段中，也提出了一項神恩名單，不過提出的方式與第一段不同。

「天主在教會內所設的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是有治病奇恩的、救助人的，治理人的，說各種語言的。」（28）

十二章中，保祿只用了一次「教會」這個字。對於頭三種

¹⁴ 思高版聖經把格前十二 9 中的“*diacrisis pneumaton*”譯爲「分辨神恩」，是一項誤譯；它應被譯爲「分辨神類」。

¹⁵ 我們認爲格前十二 10 中的“*geni glosson*”最好的中譯爲「各種舌音」；在本文中我們一律採用這種譯名。其理由可參看：王敬弘，〈舌音神恩〉《神學論集》38（1978 冬），487。

¹⁶ 可參看：王敬弘，〈格前十二 1~11 的詮釋〉《神學論集》111（1997 春），48~55。

神恩，保祿清楚地指出它們的重要性的秩序；以後的神恩似乎也是按它們的重要性而排列的。

保祿首先提到的宗徒、先知和教師，並不是神恩的名稱，而是三種有這些神恩的人。顯然的，這三個名稱也是指當時教會中，三種有神恩的人所擔任的固定職務，並以神恩作一定的服務。可是接下來的，「行異能（奇蹟）的」和「有治病神恩的」，它們原文只是兩種神恩名稱，都是複數的名詞，與 9~10 節一樣，保祿並沒有說有這些神恩的人。所以，中文很不容易把保祿的原意清楚地表達出來。它們是指神恩在教會中運作所產生的行動¹⁷。

至於「救助人的」和「治理人的」，它們也不是 8~10 節中所列的九種神恩之一，也不是指有神恩的人；它們是動詞的分詞，卻作名詞之用，而且都是複數。在保祿的用語中，它們也是指由神恩在教會中運作所產生的行動；保祿用複數是願意表示每一個行動都是個別由神恩而產生的¹⁸。在名單最後的是「各種舌音」，它又是一個神恩的名稱，與格前十二 10 的神恩名單相同。

由以上的解釋看來，在保祿的經驗中，教會內不同的神恩有不同的運作方式。有的神恩固定地為人所擁有，因此，他（們）在教會中有一項固定的職（服）務。有的神恩並不固定地為人所擁有，而由聖神自由地運作，在教會中產生一些行動和果實。

簡短結論

保祿面對格林多教會的實際情況，提出「教會是基督的身體」，來解釋有不同神恩的教友彼此之間的關係。保祿提出這項道理，原來是為了醫治格林多教會病態的藥方，鼓勵教友要

¹⁷Francis A. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal*, 35~36.

¹⁸同前註，36。

互助團結合作，不可分黨分派。可是，他的這項神學智慧，成了此後二千年來對瞭解教會本質的最重要思想之一。同時，保祿對教會與基督及教會與聖神的關係有一個平衡而並重的看法。在天主的救恩工程中，耶穌基督和聖神同時而不可分地在教會中工作。這是保祿所非常重視的。

羅馬書

整體的觀察

保祿寫羅馬書的情況和目的，與他寫格林多前書完全不同。羅馬教會不是保祿所建立的。在寫這封信以前，保祿也沒有到過羅馬。因為羅馬在當時政治上的地位，使該地的教會也有相當的重要性，何況她是伯多祿所建立的。所以，保祿一定從別人的口中對她有所認識。保祿寫這封信的目的，是在他到羅馬訪問以前，先向當地的教會表明，他對當時教會關心的問題的看法。其中是重要的是：天主的救恩計劃是，外邦人和猶太人要因對耶穌信仰而得救（一 1~四 25）；天主對人的愛是人類得救希望的基礎（五 1~十一 36）。

相關的經文

在羅馬書中，教會並不是一個重要的課題。保祿在十二章中，對如何善度信仰生活，提出了一些訓誨；在其中，他用了短短的幾節，說明他對基督身體和聖神神恩的看法：

我因所賜給我的聖寵，告訴你們每一位：不可把自己估計得太高，而過了分；但因按天主所分與各人的信德尺度，估計得適中。就如我們在一個身體上有許多肢體，但每個肢體，都有不同的作用；同樣，我們眾人在基督內，

也都是一個身體，彼此之間，每個都是肢體。按我們各人所受的聖寵，各有不同的恩賜：如果是說預言，就應與信德相符合；如果是服務，就應用在服務上；如果是教導，就應用在教導上；如果是勸勉，就應用在勸勉上；施與的，應該大方；監督的，應該殷勤；行慈善的，應該和言悅色。

(十二 3~8)

從這幾節經文中，我們可以很清楚看到，保祿把基督身體和聖神神恩視為一個現實的兩面：沒有聖神的神恩，也就沒有基督的身體；沒有基督的身體，神恩成了分散而無彼此關係的能力，不可能在教會中發揮作用¹⁹。

在 4c 節中，保祿說：「天主所分與各人的信德尺度」，從上下文來看，應不是指對天主的基本信德，而是指每個人對神恩運作的信德。在 6a 節中，保祿說：「按我們各人所受的聖寵，各有不同的恩賜：.....」，也應作相同的詮釋。

「聖寵」的原文是“*charis*”，按上下文，應不是指天主賜給每個人得救的必需的恩寵；而是按每個人不同神恩而賜予的恩寵。「恩賜」的原文是“*charismata*”，是指賜給每個人不同的聖神神恩。「聖寵」是幫助每一個人善用聖神所賜的神恩；例如：說先知話要與信德相符合（6b），施與的要大方（8b）等等。

羅十二的神恩名單

在羅十二中，保祿列出的神恩如下：說先知話、服務、教導、勸勉、施與、監督和行慈善。因為保祿並未到過羅馬教會，所以，他的這分名單所列的各種神恩，很可能是他認為各教會都會有而相當普遍的神恩。其中的說先知話和教導，可以在格

¹⁹同前註，42。

前十二 28 的先知和教師找到相對應的神恩；還有監督和格前十二 28 的治理人可能有些關係外，其他的四項神恩：服務、勸勉、施與和行慈善，都是格前十二所沒有的。

服務的希臘原文“*diakonia*”是一個名詞，這個字的英譯是“*ministry*”，不容易用一個中文名詞把它恰當地譯出。在格前十二 5 中的「職分」也是由同一個字譯出。它可以指作某種服務的職務，也可指沒有特定職務的服務。至於監督、勸勉、施與和行慈善都是動名詞。對它們最好的解釋，是指作某種行動的人，不一定指他在教會內有一個固定的職務。所以，它們也如格前十二 28 一樣，反映出各種神恩在教會內運作的方式，並完全一樣。

在這些神恩中，行慈善指得應該是教友為教會的需要而捐獻²⁰，卻也被保祿列為神恩之一。與這項神恩相對應的恩寵是慷慨大方。所以，對保祿來說，能慷慨大方地對教會奉獻，也是一種神恩。

簡短結論

以上所討論的羅馬書中的一段經文，是保祿向羅馬教友所作的靈修訓言的一部分。在這框架下，他也簡單地說明基督身體和聖神神恩之間的關係。這段道理可說是格前十二的撮要，在思想上沒有什麼新的內容；只是在神恩的名單中有所增減。

²⁰保祿用同一個字，要求希臘地區及小亞細亞的教友，為耶路撒冷的教會作金錢上的奉獻。可參看：同前註，43。

厄弗所書

神學的特徵

我們在前面已經提過，關於厄弗所書的作者，以及寫作的時、地和境況，在近代聖經的研究中，有許多的爭議。到現在為止，在某些重要的問題上，聖經學家們並沒有一致的結論²¹。不過，這些爭議性的問題，與本文的主題關係不大。厄弗所書的某些神學特徵，倒是與我們所作研究有些關連；現在簡述如下。

首先，厄弗所書與哥羅森書，無論在文字上和神學思想上，都有密切的關係；有時它們被形容為一對孿生兄弟。簡單來說，厄弗所書寫在哥羅森之後，受到後者強烈的影響。

從本文的主題來看，哥羅森書首先提出「基督是教會的頭」這端道理。它的來源是基督的宇宙性和先存性：

「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，可見的與不可見的，.....都是在他內受造的：一切都是藉著他，並且是為了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在；他又是身體——教會的頭：.....。」（一 15~18a）

這端道理可以說是格前和羅中「教會是基督的身體」的進一步的發展，也釐清了基督在教會中的地位，使他與整個教會的關係更加明確。

此後，針對哥羅森教會的某種狂妄的人，保祿提出了下列的警告：

「.....這種人只探研究所見的幻象，因自己的血肉之

²¹關於厄弗所書的作者，以及寫作的時、地及境況的爭議，可參看：黃懷秋，前引書，5~42。

見，妄自尊大，而不與頭相連接；其實由於頭，全身纔能賴關節和脈絡獲得滋養而互相連接，藉天主所賜的生長力而生長。²²」（二 18c~19）

在這段經文中，保祿並沒有用在格林多前書和羅馬書中所用的「肢體」，而強調整個身體靠「關節和脈絡」與頭連成一個整體。他所著重是身體與頭連接的合一性，而不是各肢體的區分性和彼此之間的關係。「關節和脈絡」是象徵性的名詞，不過它們更容易令人連想到有形的組織和結構，而不是一個個的教友們。由於保祿這段經文是針對哥羅森教會某些問題人物而寫，並非對教會的組成作全面性反省，自然有其內容上的限制。

厄弗所書接受了哥羅森書中對基督身體的兩項新發展。我們以後再詳加討論。

第二，厄弗所書另一個與本文主題有關的神學特徵是，它整個內容，是把保祿在此以前所寫各書信中的重要主題綜合起來，並在某些重點上作更深刻的發揮。同時，它在寫作的形式上，並不是針對某一個地方教會寫成，而是對整個教會所作的教導²³。在厄弗所書中的教會，常是指普世教會；書信中論及教會的道理，也是以普世教會為對象來討論。這一點與格林多

²² 「關節和脈絡」的希臘原文是“*aphon kai syndesmon*”。基督教的和合版譯為「筋節」，現代中文版譯為「關節和筋絡」。在英譯本中，古老的 Authorized Version 譯為“joints and bands”；在現代譯本中 New American Bible 譯為“ligaments and bonds”，New Jerusalem Bible 譯為“joints and sinews”。在這些不同的翻譯中，我們至少可得到一個結論，原文的意思是指把人的身體各部分連接在一起，並使它們與頭相連的「東西」。

²³ 在思高的譯本中，有「在厄弗所的」的字樣（一 1b）。這表示「在厄弗所的」這幾個字不是它的原文。因為它們在幾個重要古老的手抄本上，並未出現。

前書和羅馬書有相當的不同，因為這兩封書信中的內容都以地方教會為對象的；雖然其中的一些道理也可以應用到普世教會去。

第三，厄弗所書非常重視教會和聖神的關係，也用多樣性的象徵來表達這種關係。例如：外邦人和猶太人在聖神內進到父的面前（二 18），又因著聖神成為天主的住所（二 22）。「一個身體、一個聖神」，同為教會合一的來源（四 4）²⁴。可是，神恩（“*charismata*”）這個字從未在厄弗所書中出現。

按照以上的三項神學特徵，我們可以對厄弗所的經文加以詮釋。

經文的詮釋

在厄弗所書中，第一次提出有關基督身體的道理文如下：

正如他（天父）已將這德能施展在基督身上，使他從死者中復活，叫他在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世的可稱呼的名號以上；又將萬有置於他的腳下，使他教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿。（一 20~23）

這一段經文，如果和一 3~14 的讚美詩合併來看，基督之所以在教會內成為「至上的元首」，一方面由於他的先存性（一 4），一方面由於天父使他從死者中復活。所以，厄弗所書接受了哥羅森書中「基督是教會的頭」的道理，卻從另一角度去解釋它。這段經文保祿並沒有提到神恩²⁵，或任何其他有關基

²⁴關於弗中聖神和教會的關係，可參看：黃懷秋，前引書，89~92。

²⁵恩高版的弗一 17 的譯文為：「……為使我們的主耶穌基督的天主，即那光榮的父，把智慧和啓示的神恩，賜與你們，好使你們認識他；……」。從譯文的字面上看來，似乎與神恩有關。可是其中「智

督身體的道理。

後來，厄弗所書中有一段與本文主題有關的經文：

所以我在這主內為囚犯的懇求你們，行動務要與你們所受的寵召相稱，凡事要謙遜、溫和、忍耐，在愛德中彼此擔待，盡力以和平的聯繫，保持心神的合一，因為只有一個身體和一個聖神，正如你們蒙召，同有一個希望一樣。只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和眾人之父，他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內。但我們各人所領受的恩寵，卻是按照基督賜恩的尺度。為此經上說：『他帶領俘虜，升上高天，且把恩惠賜與人。』說他上升了，豈不是說他曾下降到地下嗎？那下降的，正是上升超乎諸之上，以充滿萬有的那一位，就是他賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師，為成全聖徒，使之各盡其職；為建樹基督的身體，直到我們眾人都達到對於天主子，有一致的信仰和認識，成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度；使我們不再作小孩子，為各種教義之風所飄盪，所捲去，而中了人的陰謀，陷於入荒謬的詭計；反而在愛德中持守真理，在各方面長進，而歸於那為元首的基督，本著他，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。（四 1~16）

我們之所以引用這樣長的經節，是為了使人看到厄弗所書中，所有關於基督身體道理的上下文，才比較容易作正確的詮釋。

慧和啓示的神恩」的譯文不夠正確。希臘原文為“*pneuma sophias kai apokalypseos*”，譯為「智慧和啓示的神」更為正確。

首先，我們要注意到，這段經文的主題並不是教會²⁶，而是靈修訓言；它勉勵教友們要努力合而為一。然後，它列舉了七種使教友們合一的力量，其中最重要是：一個身體，一個聖神；再加上：一個希望、一個主、一個信德、一個洗禮和一個天父。

在詮釋 7~12 節以前，必須先解釋一個字。12b 節中，各盡其職的「職」，其希臘原文為“*diakonia*”，與格前十二 5 的「職分」和羅十二 7a 的「服務」是同一個字。其意義我們已經解釋過了，不再在此重覆。

7~12 節中，它也說明在合一的教會中，各人有不同的恩寵；是那下降而又上升的基督，使不同的人作宗徒，先知，傳福音者，司牧和教師（11），並使之各盡其職（12b）。這些不同職務的目的，就是為建樹基督的身體（12c）。它一方面接受了在格前十二及羅十二有關教會是基督身體的道理，另一方面只從職務的角度，把所有職務都歸於基督。這正與格前十二 5 的「職分雖有區別，卻是同一主所賜」教導相符合。實際上，教會的一切服務，都是分享主基督的服務。

在厄弗所書中，宗徒和先知的意義，和其他保祿書信中略有不同。他們是教會的基礎，天主在其上，因著聖神建立他的住所（二 20~22）。而且，天主在基督內的救恩奧祕，也藉著聖神特別啓示給他們（三 5b）。按照格前十二 28 宗徒、先知和教師是天主在教會中設立的神恩性的職務。至於傳福音者和司牧只出現在厄弗所書中。

在 15~16 節中的教會論，是把哥羅森書中所發展的思想，

²⁶「教會」“*ekklesia*”這個字也沒有在這一節中出現過。在弗中，這個字共用過九次：一 22；三 10，21；五 23，24，25，27，29，32。

加上一句「按照各肢體的功用」綜合而成。可是，我們要注意，16 節的「肢體」一字，原文是“*merous*”〔複數〕，其原意為「部分」，即組成整體的一部分。這個字與格前十二中的「肢體」（原文為“*melos*”〔單數〕）不同；所以，它不是指有神恩的個別教友。

從整體來看，弗四 1~16 中有關基督身體的教導，基本上取自哥羅森書。這整段的經文與聖神神恩沒有什麼關係。其理由何在？

可能的解釋

以前我們已經提到，在厄弗所書中的教會，常是指普世教會而言；而格林多前書和羅馬書中說到基督的身體，是以地方教會為主。實際上，有不同神恩的教友，聯合一致共同為建樹教會而努力，只可能在一個地方教會實現出來。所以，在格林多前書和羅馬書中，保祿所強調的是肢體間的橫向連繫。

到了哥羅森書，發展出「基督是教會的頭」，並認為整個教會是靠「關節和脈絡」與頭聯在一起。在厄弗所書中，作者展望普世教會，使整個教會與頭聯為一體的，不可能是個別有神恩的教友。在初期教會的時期，交通既不發達，通訊也不方便，各個不同地方教會之間的連繫，並不能靠有神恩的教友到處服務。

普世教會的合一，除了在於弗四 4~5 所列舉的七個內在因素外，外在則要靠有形的組織和實際的領導人物。所以，在弗四 11 中所列舉的宗徒、先知、傳福音者、司牧和教師，都是在教會組織中的領導職務。按此推論，弗四 15c~16 的結構和各關節，是指教會的組織和領導人物。至於「按照各肢體的功用」的意義，如果按照保祿在格前和羅中使用的意義，是指有神恩的個別教友。

所以，我們可以合理地推論說，厄弗所書的作者採用了格林多前書、羅馬書和哥羅林書中有關「基督身體」的思想，而把它運用在普世教會上，比較強調身體的「結構和關節」，而不明顯地說明身體與聖神神恩的關係。

簡短結論

在厄弗所書中，由於作者選擇了普世教會作為他神學反省的對象，所以，在綜合格林多前書、羅馬書和哥羅林書中有關「教會是基督的身體」這項道理時，也有他的角度和觀點。作者在全書中，雖然十分注意聖神與教會的關係，可是卻完全沒有提到神恩。這也應該算是從格林多前書和羅馬書中對地方教會認識，移置到厄弗書中的普世教會，所產生的一種自然發展的結果吧！

綜合結論

我們按寫成時間的順序，先後分析了格林多前書、羅馬書和厄弗所書中，基督身體和聖神神恩的關係。首先，保祿是為了解決格林多教會教友使用神恩的混亂現象，發明了教會是基督身體的道理，來醫治格林多教會的病。這實在是神學上的偉大創見。這個用來解釋地方教會的圖像，在其中，基督身體的肢體與聖神神恩有密不可分的關係。後來，保祿在給羅馬教會寫信時，把他在格前十二對基督身體與神恩關係的教導，撮要地表達出來。

當厄弗所書的作者，以普世教會的角度運用這個教會的圖像時，承襲哥羅森書的思想：強調基督是教會的頭，以及身體的結構和關節；減少了身體肢體與神恩之間的關係。

從以上的結論看來，由於「基督身體」這個圖像的豐富內

涵，它可以被運用在地方教會和普世教會上，而重點有所變化。這正顯示這個圖像內涵的多面性，各面有其互補性，而並不矛盾衝突。實際上，這種解釋也與近代神學中的教會論，相當符合²⁷。當我們研究保祿書信中，基督身體與聖神神恩的關係時，必須對地方教會和普世教會分開討論，才能忠實地把這個主題的豐富性充分地表達出來，也使我們對教會的特質有更完整的認識和反省。

²⁷有關在現代教會論中，地方教會與普世教會之間的關係，可參看：谷寒松，〈地方教會和普世教會〉《神學論集》28（1976 夏），199~208。

詮釋天主聖父年

張春申

本文以天父奧蹟的本質出發，融合基督的啓示、聖神的運作，講解天父愛的計劃，指出基督徒生活的中心與終向，該是回應天父終極之愛。此文為迎接 1999 天主聖父年，作了周全而詳盡的闡釋。

專論天父的書，比論聖神的書還少得驚人。過去神學界流言「被人忘掉的聖神」，然而天主教方面，自梵二大公會議以來，已出版了不少關於聖神的著作，對此興起了一股熱潮。台灣天主教聖神年的回應令人欣喜，現在接近天父年的當兒，卻不能不發現真正被人忘掉的是天主聖父。

1980年由英國神學家斯梅著作的一本書，名為《被人忘掉的父》¹確是指出真象。筆者在神學院圖書館搜查一番，如上所說，有關天父的專著真是少得驚人。所幸還讀到一位法國聖經學家的《聖父》²；發現還有那麼多的話可以寫出。於是，為了狹義準備公元兩千禧年，筆者便興起了詮釋教宗若望保祿二世的禧年文告³中，對於「天父年」的指示⁴。

本文分為下面五部分：一、天父的奧蹟；二、天主的創世與救援計劃；三、懺悔與和好聖事；四、回應衆人之父的作業；五、天父年與聖母瑪利亞。

¹ Thomas A. Smail, *The Forgotten Father*, Ecclesia Books, 1980.

² F. X. Durrwell, *Le Pere, Dieu en son Mystere*, Cerf, 1987.

³ 《第三個千年將臨之際》宗座文告，1994。

⁴ 同上，49~54號。

一、天父的奧蹟

(一) 天父奧蹟的認識

指出天父的奧蹟，經常引用一段話：「我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」（瑪十一 27）。的確，只有天主子耶穌基督啓示了天父。然而這一段話就文字來說，好像也有問題：沒有認識子的人，又怎樣認識是子在啓示父呢？不是「除了父外，沒有人認識子」嗎？

顯然這一段話旨在表達父與子之間唯一的關係，即後來若望福音所說的父懷中的「獨生子」（若一 18）。但對天父，或父與子的奧蹟，必須聯合聖神始能完整表達。所以有關對天主奧蹟的認識，保祿說：

「可是天主藉聖神將這一切啓示給我們了，因為聖神洞察一切，就連天主的深奧事理他也洞悉。除了人內裡的心神外，有誰能知道那人的事呢？同樣，除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事」（格前二 10~11）。

因此，動態性表達對父與子的認識，保祿向迦拉達的基督徒這樣說：

「為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：『阿爸！父啊！』所以你已不再是奴隸，而是兒子；賴天主的恩寵，也成了承繼人」（迦四 6）。

「是基督的同承繼者」（羅八 17）。

由此可見，聖父的奧蹟不能與聖三奧蹟分開；另一方面，也可見出認識父與認識子同時在聖神內，不過認識子確是在「先」，因為「自己兒子的聖神，到我們心內喊說」。

保祿對天主奧蹟之認知的說明，有助我們完整地了解瑪竇

福音的那一段耶穌的話。其實耶穌基督啓示父，是在聖神內，接受他啓示的人，不但在聖神內認識父，同時「先」認識了子。耶穌的啓示在外，聖神的喊說在人心內。

對天主深奧事理的認識，根據上面的闡述，似乎具有固定的「次序」，或者可說來自聖三奧蹟的「次序」。不過認識的次序與存有的次序，方向不同。前者由子及父，後者由父及子，二者都在聖神內。

（二）天父奧蹟的本質

在存有的次序上，永恆的天父生出子來（若一 13），在他所發的聖神內。子不只是出生，也在聖神內投回父去。父不只是生子，也在聖神內懷有獨生兒子（若一 18）。所以聖神是天父的神，也是他兒子的神。聖神是生育的德能，具有「外伸」與「內斂」的作用，在他內，父與子特徵分明，但又結為一體，這即是三位一體⁵。

然而，天父生育由於愛，所以父是愛者，子是被愛與還愛者，聖神是愛情。大概出自舊約的靈感⁶，公元 675 年召開的督肋打會議有關聖三奧蹟的信經竟說：「……子自父的『胎』中生出……」⁷。那麼天主的愛是父愛，但還似母愛⁸。

二、天父的創世與救援計劃

傳說的創造是自「虛無」創造；但，為什麼不說自「圓滿」

⁵ 張春申，《聖神的廣、寬、高、深》（台北：光啓，1998），158~161 頁。

⁶ 參閱：歐十一 3~4；依六六 13。

⁷ D.S. 526.

⁸ Documentation Catholique No 1749 (1978), p.8.36. 教宗若望保祿一世引用歐十一 3~5。

創造呢⁹？

圓滿包含一切，無所不有。天主聖三內在的生發是螺旋式地、無始無終的圓滿，然而這部分處理的是有始有終在時空中彰顯的天主的圓滿。在創世與救援的計劃中，天父是圓滿的根源與終結，直至永恆。耶穌基督是圓滿的肖像與模型。聖神是圓滿的德能。天主聖三在計劃的完成中，各自扮演不同角色，卻都結合為一，保持次序。

（一）保祿著作中的創世與救援計劃

保祿的哥羅森書（一 15~20）與厄弗所書（一 3~14），都包含了這部分的基本思想，雖然它也分散在新約的其他著作中。我們同樣得承認聖神的德能並不彰揚，他常是隱藏與謙虛的第三位。

這裡處理的是天主聖三的救恩工程，所以聖子已是降生人間的耶穌基督。保祿稱他為「不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者」（哥一 15）。原來天父在聖神內生子的永恆中，預定了在他愛子內的創造與救援計劃（弗一 5~6）。天父不但生聖子，而且繼續創生天上和地上的萬有（弗一 10）。因此耶穌基督是「首生者」，是萬有的元首：在創造中（哥一 16~17），在救援中（哥一 18~20）。

計劃的始終，是天父的圓滿在基督內彰顯出來（哥一 19）。萬有的創生，更好說是始自天主的圓滿；永生或救援則是終於天父的圓滿，「好叫天主成為萬物之中的萬有」（格前十五 28），「他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內」（弗四 6）。

（二）創世與救援計劃中天父的特徵

因為他是天父，他的特徵是生子（若一 18），生子而發

⁹ 《聖經神學辭典》II，143。

的聖神是賦予生命者，或生育的德能。天父的特徵在創世與救援計劃中繼續是生，派遣獨生子成為耶穌基督「首生者」，所以「天上和在地上的一切，可見的與不可見的……」（哥一16~17），是繼他而生，隨他而有了「子格」，彰顯天父的特徵。

爲此，如果基督是宇宙性的，爲什麼天父不是宇宙性的呢？因此，他父親的面貌，理應自萬有反映出來。耶穌自己不是因聖神歡欣說：「父啊，天地的主宰，我稱謝你……」（路十21）嗎？

另一方面，我們也應該先聽天父喜愛首生子耶穌基督的聲音。耶穌公開生活之初，領受若翰的洗禮之後，聖神如鴿子降在他上面，天父的聲音說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」（路三21）。此後，在他實行使命的途中，山上顯聖容時，雲中天父的聲音也說：「這是我的愛子，我所喜悅的，你們要聽從他」（瑪十七3）。還有，天主使他從死者中復活時說：「你是我的兒子，我今日生了你」（參閱：宗十三32）。

天父永恆中生子的奧蹟，彰顯在救恩歷史中。永恆生子出於愛，因此天上的聲音是「愛子」，表達出天父無可言喻的生之喜悅。這是天父的圓滿特徵，他的圓滿內含的其他屬性，或對他的稱呼，都無法與他的父性特徵分開。天父純粹是父，他本質上就是父。

相對而論，耶穌基督一生是從天父懷中來（若一18），回到天父那裡去（十三1），他生命食糧是承行天父的旨意（若四14）。按照對觀福音，他人間第一句話是「我必須在父親那裡」（參閱：路二49），死前最後一句話是「父啊！我把我的靈魂交託在你手中」（路廿二46）。馬爾谷福音記載他山園祈禱時說：「阿爸！父啊！」（谷十四34）根據聖經學家的研究，這句新約中保存的亞拉美話，表達出耶穌經驗中的「親愛的父

親」。以色列人從來不敢如此，雖然他們也有「你是我們的父親」（依六三 7）一類的稱呼，但這是建基在盟約之上，終究會有距離。

其他宗教也不乏稱天為父的表達，然而這是出於以天為本的思想，至於耶穌的「阿爸！父啊！」則是降生成人的兒子獨特地說出與天父的關係，他是「親愛的父親」，他自己是與父一體（參閱若十 30）的獨生子。因此，天主聖父年中，必須調準我們出自基督視野的觀點。

（三）天父對基督元首的愛與憐憫

由於耶穌是「首生者」，「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一 10）。所以描繪天父的愛與憐憫，自耶穌基督開始，然後集中在人類身上，但也隱含地包括萬有。

天父對耶穌基督的愛，已由來自天上的聲音流露出來，耶穌自己也說：「父愛我，因為我捨掉我的性命……」¹⁰。因此不能不引入天父愛的奧秘；它怎樣與十字架上捨掉的生命連結在一起呢？十字架上的「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（谷十五 35）又將怎樣解釋呢？雖然這是天父愛的奧秘，但也可冒失地探索一下。

天父生子之愛在創造與救援計劃中，由首生者耶穌基督繼續走出自己，愛入人間。他生命的高峰即是給予人類自由，甘心接受十字架的悲劇，愛到極點。對此悲劇，天父並非無動於衷。聖經學家註釋若三 16：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生」時，發現舊約亞巴郎祭子乃是預象¹¹；因此由亞巴郎探索天父。天

¹⁰ 若十 17；參閱：若十五 9；十七 24-26。

¹¹ 參：羅八 32。

父受苦受難之說的確難以接受，但他愛的犧牲可想而知。「父愛我，因為我捨掉.....」，耶穌雖有捨棄之問，天父生子之愛在聖神內憐憫十字架上的耶穌，自死者中復活了他，使他永為「愛子」與「首生者」¹²。這是天主聖三的生之「律」，愛之「律」，犧牲、死亡、復活、升天之「律」。

天父在首生者耶穌基督身上，也為萬有與人類彰顯了愛的模式與肖像。對此，根據保祿羅馬書第八章，並不難逐步詳細說明，但為本文的目標並沒有必要，只需引述其中一段保祿情緒高昂的話足夠體味出來。

「面對這一切，我們可說什麼呢？若是天主偕同我們，誰能反對我們呢？他既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？誰能控告天主所揀選的人呢？是使人成義的天主嗎？誰能定他們的罪？是那已死或更好說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？那麼誰能使我們與基督的愛隔絕？.....」（羅八 31~39）

由於教宗的禧年文告為此提出了天父對「浪子」無條件的愛¹³，這裡應該特別注意一下這個比喻。聖經學家認為它是路加福音中的一顆珍珠。講者是耶穌，「除了子及子所願意啓示的人外，也沒有一個認識父是誰的」（路十 22）。他便是獨生子。

其實兩個兒子都是「浪子」，都沒有孝愛。如果根據當時富家的建築，父親身處樓台廳中，那麼他為兩個兒子都放下身段降下會見（路十五 20，28），都對他們顯示憐憫（路十五 20），也都全部給與（路十五 22~24，31）。他為次子奔跑，

¹² 參閱：宗十三 33。

¹³ 《宗座文告》9號。

有違東方長者的風範，他為長子低聲下氣，不像東方父親的權威。總之，耶穌在這個比喻中，由於他親身的空虛自己，聽命至死¹⁴，已為人類道出了「天主是愛。天主對我們的愛在這件事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來……」（若壹四 8~10）。這個比喻正好引出下段重要的說明，用來糾正一般人對天父的誤解。

天主並不「憐惜自己的兒子」，為人類犧牲了他，此誠是奧秘；但他對人類無償與白白的給與和愛憐，同樣顛覆了理性的推敲。天父在基督內並不討債與要求有罪的人類賠償；救恩計劃的完成是基督愛到極底，帶領人類回歸天父的道路。所謂「贖罪祭」乃是愛到極底的犧牲，使人獲得懺悔與愛的能力投奔父家。基督從未向父交出贖價，天父也不向人類要求賠補。但跟隨基督回應天父的愛，必須甘願背起自己的十字架來，如同一粒麥子必須「死了，才結出許多子粒來」（若十二 24）。這是基督之律。

至於義怒與懲罪這類話，不該直接描述天父的胸懷。「天主是愛……」（若壹四 7~10）不可能變移。惟當有人拒絕與天主和好，關閉回應的心，他們自身冒出忿恨與痛苦的懲罰。有些救恩理論出自人的理性推敲，但天主藉著聖神將自己的奧秘啓示給我們了¹⁵。

三、出自懺悔與和好聖事的愛德

（一）紀念與慶祝天父的愛與憐憫

根據上一部分有關天父的特徵，以及他的愛與憐憫，不難了解為什麼懺悔聖事是準備禧年第三年的重點。自領受救恩的

¹⁴ 參閱：斐二 6~11。

¹⁵ 參閱：格前二 10~16。

人而言，這件聖事要求悔改，正是耶穌宣講主題中的呼籲：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」（谷一 15）。

救恩計劃已屆圓滿，天父在基督內揭開了自己愛與憐憫的面貌：「藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平」¹⁶。

所謂「悔改」便是轉過身來面向仁慈的天父，耶穌以言以行傳報天國臨近的福音，其核心即在於此。懺悔聖事便是在禮儀標記中，紀念與慶祝天父在基督內的愛與憐憫的奧蹟¹⁷。因此，愛德是天父年的專注，「我們應該愛，因為天主先愛了我們」（若壹四 15）。

可能也是爲了這個緣故，不論舊約或新約，雖然都曾強調愛天主的最大誡命；但實際上聖經滿載的是天主對人的愛，以及充滿熱情與憐憫的描繪。然而，有關人愛天主，一方面資料不多，另一方面也多屬刻板的要求性質。即使在耶穌基督身上，新約中表達天父愛他，比他愛天父來得多。

原來天父「生」的特徵，是由於他愛。他「先」於子，在首生者內先於萬有，所以他生生之愛是絕對的源頭，基督長兄與天父的其他子女，都是被愛而後「還」愛。聖經於是標榜天父的愛，至於對他的還愛，無法說得生動活潑，或者淋漓情致，因為它的性質不可能與天父的愛比擬。新約中記載基督的愛，以及對他還愛卻表達得不同了，這也是天父年的啓示：愛屬於他的奧秘。

（二）愛的文化

天父子女之愛，爲他兒子的神所激動，他們不只脫罪擇善，而且心內喊說：「阿爸！父啊！」（迦四 6）。同樣，成

¹⁶ 哥一 20，參閱：格後五 17~21。

¹⁷ 張春申，《懺悔聖事的信仰經驗》（台北：聞道，1994）。

爲基督的承繼者，走上他愛到極底道路的人¹⁸，必須愛及所有屬於天主的人，建立禧年文告中所說的「愛的文化」¹⁹。

愛德是天主的恩寵，愛天主、愛人的能力應該創造新的生活次序，即人世間的正義、和平、團結、自由、尊重女性、護衛家庭等等倫理美德。這是愛的文化，它正是天父年的願景。因爲今日世界，尤其西方面對的正是俗化危機，「好像沒有天主一樣」。科技雖然發達，然而靈性生活貧乏。

愛的文化反擊俗化現象，不能不使人想起耶穌進入聖殿，「瘋狂」地驅逐商人出去。他說：「把這些東西從這裡拿出去，不要使我父的殿宇成爲商場」（若二 16）。我們今日的子孫還能作證聖經中這樣記載的話嗎？「我對你殿宇所懷的熱忱，把我耗盡」（參閱：若二 13~17）。

四、回應眾人之父的作業

爲公元兩千禧年之前的三年狹義準備，宗座文告對每年提出的指示，雖然篇幅差別不大，但天父年還是稍微較多一點，主要在於信徒作業的課題上。上一段中，已經提早詮釋了愛的文化與反擊俗化危機。

（一）教會優先關懷貧窮與被遺棄者

關懷窮人與有需要的人，三年準備禧年都有指示，雖然動機各有不同。那麼回應天父的憐憫與愛，教會怎麼可以不跟隨基督「向貧窮人宣講福音」²⁰？

耶穌公開生活中最爲突出的一點，即是面對貧窮人、邊緣人、病人，情不自禁流露的憐憫，此誠是舊約中天主的特色。

¹⁸ 參閱：若十三 1。

¹⁹ 《宗座文告》52 號。

²⁰ 瑪十一 5；路七 22。

不過，天父年中關懷貧窮，尚須得點出應有的精神。

本文第二部分有關天父的創世與救援計劃中，曾經肯定萬有都蒙上「子格」，由於耶穌基督是「首生者」。保祿因此大聲說：「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美」（弗一3）。因為時期一滿，他使天上地上的萬有，總歸於基督元首（弗一10）。宇宙與人類為教會不只是建立在人道主義上的聯繫，而是在基督內同屬一個父的恩寵。「只有一個天主和眾人之父，他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內」（弗四6）。於是大地是天主賞給所有子女的，人類是兄弟姊妹。

此非泛泛理論，而是信仰的言語。因此若望壹書的話便顯得非常嚴肅：「我們已出死入生了，因為我們愛弟兄們；那不愛的，就存在死亡內」（三14）。「誰若有今世的財物，看見自己的弟兄有急難，卻對他關閉自己憐憫的心腸，天主的愛怎樣存在他內？」（三17）。「死亡」與「關閉自己憐憫的心腸」，即是拒絕天父的生生之愛。

大概由於天父年已接近兩千禧年，宗座文告呼籲正視「充斥許多衝突和無法容忍的社會與經濟的不平等」，建議根據禧年精神（肋廿五8~12）免除外債²¹。請願運動已開始²²台灣天主教的確不應忽視，然而它尚能反省「我們這一代其他挑戰的機會」²³。我們認為任何作業必須同時發揚天父的面貌，以及身為子女的愛德。

（二）與各大宗教交談

禧年文告指示天父年的作業時，應用了梵二《現代憲章》

²¹ 韋薇，〈千禧年全球請願免除外債運動的初果〉《新事通訊》20期，7頁，1998。

²² 同上。

²³ 《宗座文告》51號。

有關人的奧蹟的一段話：「基督，揭示聖父及其聖愛的奧蹟時，亦替人類展示了人之爲人和人的崇高使命」²⁴。文本有關降生奧蹟中指出：「天主子是許多弟兄的長子。信友成爲相似天主子的肖像」²⁵。「這不獨爲基督徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，爲他們亦有效」²⁶。爲此，降生奧蹟展示了人的奧蹟；在創造與救恩計劃中，人之爲人和人之尊高使命，乃是相似天主子的肖像，成爲降生成人的基督的弟兄姊妹。

根據這個基督宗教的人學，俗化危機不但忽視天父，同時否定人性，所以需要愛的文化予以反擊。這在上一部分提早闡明過的。也是同一基督宗教的人學，啓發教會在天父年中與各大宗教交談。這個課題台灣天主教並不陌生，毋須在這篇詮釋中詳加發揮。交談爲了尋求真理，宗教交談是爲尋求永恆的靈性真理，爲天主教而論，天父年不是最爲適當的時機嗎？也爲此緣故，禧年文告特別提出猶太人與回教，他們與基督宗教共信唯一的天主，出自共同的淵源，教宗也指出幾個歷史性的地點，作爲交談的地點。

準備禧年的天父年中，與其他宗教領袖會談，誠是基督宗教的願望，然而這也是非常敏感的時辰。兩千禧年應當如此準備，使基督信徒與其他宗教的信徒都肯定它具有人類性的意義。這需要教會非常謹慎的處理：一方面承認多文化、多宗教的事實與意義；另一方面，對於基督啓示的堅定，兩方面又能綜合與平衡，始能「避免混合主義和輕率與虛幻的和平主義的危險」²⁷。台灣天主教天父年中不免對禧年文告回應，豈能不

²⁴ 梵二《現代憲章》22號1節。

²⁵ 同上4節。

²⁶ 同上5節。

²⁷ 同上53號。

藉此多作反省。

五、天父年與聖母瑪利亞

前面兩年之末，都把目光轉向榮福童貞聖母瑪利亞，但每年各具特質，甚至稱謂也有不同。最後準備年，她是聖父特選的女兒。她在天主的創造與救援計劃中，擔任多功能的角色，甚至呈現某種程度的奧秘。基本上，由於天主聖三奧蹟的緣故，因此蒙受特選的聖母瑪利亞在禧年文告中，特別顯得多采多姿，不易清楚釐明。

聖母是天父特選的女兒，此具雙重意義：在創造的領域中，她是天父的傑作，的確萬有都以基督為「首生者」，但天父特愛瑪利亞。自這角度而論，她對天父的女兒之愛實在難以描繪。天父又將怎樣喜悅呢？而她又如何愛人類與宇宙呢？

但進入救恩次序，天父特選的女兒，「至高者在她身上行了大事，他的名號是聖的」²⁸。這一件大事即是她將成為默西亞的母親。聖母自己的感受是天父的聖、神聖，其主要意義大概是：天父的特徵是賦予生命，高峰是聖子耶穌給與豐富的生命。但這件大事卻需要聖母瑪利亞。她在這個次序上，也回應天父的計劃，流露出來的也是愛，她在信仰中自由地答覆。這是愛天主。她同意做救主的母親，這是聖母的愛人。

總之，在創造與救恩計劃中，天父特選的女兒在恩寵的層面上，呼籲天父的眾子女回歸父家。

結 論

「除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」，因此詮釋天父年之可能，是得諸耶穌的眼光。天父年中認識天父

²⁸ 參閱：路一 49。

的愛與憐憫，回應他的和好與懺悔聖事，愛天主與愛人，以及付諸行動的作業，離開基督什麼也不能做²⁹。信徒個人，教會，以及整個人類與宇宙萬物，都是在「首生者」耶穌基督內，自天父而來，回歸天父³⁰。

²⁹ 參閱：若十五 5。

³⁰ 參閱：若十六 28。

靜默：整合的共融生活

張德福¹

面對天父無限豐盈的奧秘，靜默是我們皈依天主最深處的體驗。迎向 1999 天父年，本文為我們提供了一道靈修與共融之路——靜默。在靜默中，我們的存有即是天主自己；而我們生命的中心，便是為發現奧秘中的天主，尋求體驗他的真實性。

前言

在靈修的領域中，靜默，是一切言語與行動的停止，是為祈禱、默想、專心注意天主。許多熱忱的信徒曾退避到荒野為了度一個完善的默觀和靜默的生活。在世界日益認同喧囂、忙碌、功利和有效率的生活文化的這個時代，靜默已不再只是一種修道的措施，它也是一種反駁社會洪流的訊號（sign of contradiction），是另一個可選擇的生活方式的象徵²。

「忙」是目前社會中最熟悉又動聽的字。沒有人敢不忙，或敢說不忙，而稱讚某人很忙，就是給予他最高的榮譽。但是，忙是為了自己的理想還是為了不讓別人失望？是忙著生活還是忙著死亡？忙出來的病態和暴戾，忙出來的膚淺和混亂，忙出來的空虛和無奈等等，曾使多少人成為默默的犧牲者！忙，多

¹ 本文作者：張德福執事，耶穌會士，本神學院神學系畢業。

² 參閱：Bob Hurd, "Silence", *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. Michael Downey (Collegeville: The Liturgical Press, 1993), p. 883.

麼可愛的誘惑！忙，多麼可怕的陷阱！Morton T. Kelsey 告訴我們心理學家榮格曾說過「匆忙不是魔鬼的騙局，它是魔鬼本身。」他接著解釋說：「一個有效率的匆忙生活，讓我們盡情地做了許多事，使我們全神地貫注在外在有趣的事情上，可能要比縱飲作樂或濫用毒品對我們的靈修生活更具有毀滅性。³」

當耶穌和宗徒們忙碌地為人們服務，以致他們連吃飯的工夫也沒有時，耶穌便向宗徒們說：「你們來，私下到荒野的地方去休息一會兒！」他們便乘船私下往荒野的地方去了⁴。到荒野去，當然是去靜默，去祈禱，去品嚐生命的永恆。靜默在生活中不是一種奢侈的選擇，它實在是必要的；因為我們的生命不是只有現實的一面，它也有永恆的一面。生命的永恆面才是一切意義的根源和中心。

在這忽略了靜默的時代，在這像無頭蒼蠅般忙碌的時代，本文願意從神學的觀點嘗試探討靜默在人生命中的重要性，並期望藉此達到更整合的生活，為天主的光榮。

一、靜默的神學基礎

人是在共融中才能長成成全的生命體（life-form）。這是人之社會性的另一種說法。言語（包括思想與行動）是人與人交往和共融不可或缺的因素之一，但是若沒有靜默的基礎，它不是屬於人真實的共融型態。言語必須有靜默的滋潤。靜默是言語的自然環境，缺乏靜默的言語都將是空洞而沒有內涵的。

從神學的角度來看，言語原是屬於造物主天主的性體。人，受造物，原本是靜默無言的。人之所以有言語是因為分享

³ Morton T. Kelsey, *The Other Side of Silence: A Guide to Christian Meditation* (New York: Paulist Press, 1976), p. 83.

⁴ 參：谷六 30-32。

了天主的性體。這是人成爲天主的肖像的一個具體說法。在若望福音中我們就能很清楚地看出這點：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。在他內有生命，這生命是人的光」（若一 1，4）。然而，在喧囂與忙碌中，人很容易忘記自己受造的身份，以爲自己無所不能，以爲自己是一切思想與行動的主宰。思想與行動的根基是言語，言語的主宰是天主。因此，人若要找回失落的自我，就必須時常回歸到靜默中去意識自己受造的身份，並體驗天主不斷賜予的恩惠。藉著在靜默中與天主的共融，受造物與造物主的共融，人才能正確地分享天主的言語；如此，人的言語才有內涵和生命，也才能與他人建立和諧的共融關係，並達到自己的成長。

天主聖三彼此間內在的寓居與共融是靜默的，不可言喻的奧秘。當天主一發言，即天主向外行動，他就完成了一切創造和救贖的工程⁵。天主的聖言原是極其圓滿者，但他卻屈尊就卑地成了血肉，居住在我們中間，也就成了無言的靜默者，默默地爲我們承擔一切痛苦與罪惡的呻吟。然而，他的無言卻是最高超的語言。Raymond Gawronski 神父詮釋巴爾大撒（Hans Urs von Balthasar）的著作，很清楚地表達了這個靜默無言的高超境界：

當聖言取了血肉，聖言就進到靜默的境界，因爲血肉是靜默的。從完滿的天父那裏到空虛地在十字架上流血、呻吟的軀體的行動，就是聖言進到靜默的行動。……因此，言語在十字架上的吶喊達到極點，而在屍體中成了緘默，聖週六的奧蹟。在死亡中，聖言成了無言（un-word）和非言（not-word）。下降陰府是「純無言」（pure “wordlessness”）的行程。聖週六的緘默，「偉大的緘默」，

⁵ 參：創一～二。

是天主最終的措辭，在那裏，死亡的基督成了天父無聲的語言。就如耶穌的緘默，反映天主無聲的語言和超言（super-word），有時比他的演說更重要，他下降到陰府的緘默，也同樣成了天父給世界最洪亮，也是最清晰的聲明⁶。

耶穌的言語是發出於他與天父靜默的共融。然而，耶穌並不嘮嘮叨叨地說一大堆話。就如他自己給門徒們的教訓一樣，他說話的中心訊息，是向人宣講「天主的國已經臨近了」（路十9，瑪三17）。在許多關鍵性的時刻，他卻以無言的緘默來傳達這中心的訊息。例如，在犯姦淫時被捉住的婦人面前，在控告他的人面前，在忍受痛苦時等等，他都保持靜默。老子曾說：「不言的教誨，無為的益處，天下人很少懂得其中的道理，也很少人能夠做得到的」⁷。耶穌全然懂得，也做到了。他的靜默使他的話充滿力量和權威⁸。他的靜默清楚地傳達了天國的訊息。他的靜默使他與人有最深層的共融。

二、共融的深處

靜默與言語是人溝通與共融的一體兩面。其實，人是與他整個人來與別人共融。語言只不過是附屬的、次要的部份而已。在共融的深處，語言不但是次要的，而且還是多餘的。所謂「此時無聲勝有聲」指的就是這個境界了。

從過程看，共融是位際性動態的循環。它生生不息地從心

⁶ Raymond Gawronski, S.J., *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter Between East and West* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), pp.102-103.

⁷ 許作新註譯，《老子讀本》（台南：西北，1988），第四十三章。

⁸ 參：路四32。

靈與生命出發，到達溝通與共融的對象，然後再回歸到心靈與生命。這共融的循環過程，類似黑格爾辯證法的三步曲：正、反、合（thesis, antithesis, synthesis）。黑格爾主張萬物（包括天主在內）都生生不已地在這辯證法過程中，逐漸地進化與自我實現⁹。我們當然不贊同黑格爾把天主亦列入萬物之中；但是，共融既然是一個漸進的循環，它必有這樣的一個過程，而天主就是這過程的靜默的中心點。共融最深處的動力是發自天主，萬有之源；因為天主是「『阿爾法』和『敎默加』，最初的和最末的，元始和終末」（默廿二 13）。

共融的出發點—心靈與生命—就是個人的內在自我（interiority）。在這自我的最深處，每一個人都會與永恆的天主相遇；而靜默就是達到這自我最深處的唯一途徑。因此，聖奧斯定教導我們要常回到心靈深處，即「那受靜默統轄之處，那在靈修上能真正看見和聽見的地方¹⁰」。John Main 在有關默觀祈禱的一書中也說：「我們知道天主是最密切地與我們同在，我們也知道他是絕對地超越我們。只有在深深的和具有釋放能力的靜默中，我們才能調和這奧秘的兩個極端弔詭¹¹」。在非基督宗教傳統中生活的甘地（Mahatma Gandhi）—印度的國父，亦有相同的體驗。他說：

無論在精神上或身體上，靜默對我而言已不可或缺。起初，靜默是為紓解壓力，雖因寫作之故，靜默時間不長，但一段時日後，在精神上獲益良多；忽然體悟：靜默不正是得與天主完全契合的最佳時刻！頓時，我彷彿即是為靜

⁹ 參閱：谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀》（台北：光啓，1992），314-315頁。

¹⁰ As quoted by Raymond Gawronski, op.cit., p.114.

¹¹ John Main, OSB, *Word into Silence* (London: Darton, Longman & Todd, 1980), p.7.

默而生、為靜默而活。……相信我！當摒除心中的心思意念，當我們內心滿溢不可見的天主的氣息時，即能得享無可言喻的寧靜與平安。這寧靜與平安融合了最深的自我和永恆的天主¹²。

自我的最深處雖然是人內心靜默的境界，但它卻使人靈對外開放。在靜默中，人都受天主邀請出去真誠地與他人共融：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。這也就是共融三步曲的第二個步驟，即到達溝通與共融的對象，也就是去接近那些需要幫助的人，並予以愛的回應。從甘地的生平，我們即可看到這步驟的實際例子。藉著他靜默的體驗，他以和平的方式為印度爭取了獨立。類似這樣的例子並不少見。

共融三步曲的第三個步驟是重新回歸到心靈與生命。這再回歸已不是回到當初的自我，而是回到一個更成熟、更深入、更開放和更自由的自我。這共融的循環過程因此亦是一個人格成長的過程；因為成熟的人格，簡而言之，就是一個獨立，同時卻與他人有密切共融的人格。在靜默中能夠去接近有需要幫助的人，並予以愛的回應，既是共融的表現，同時也是獨立與成熟的表現。Morton T. Kelsey 就心理學也肯定這點說：「能夠不求回報地給予他人愛是成熟的表現。一個成熟的人有能力獨處和靜默，而這朝向內心靜默的努力，會使他不過份地依賴別人，亦會把他帶入成熟的領域。¹³」

¹² 引述自 John Wijngaards 著，李素素譯，《走向天主》（台北：光啓，1997），11-12 頁。

¹³ Morton T. Kelsey. *op.cit.*, p.98.

三、靜默的靈修

以上所說明的靜默和共融，是比較理論性的闡述，但是靈修生活的憧憬卻要進到這靜默與共融的境界，並在這境界中實際地活出我們的生命。本文不是靈修手冊，因此不嘗試探討如何去度一個好的靈修生活。然而，爲了把以上理論的部份稍微落實在生活中，本文願意很淺略地看看一個歷史悠久的靈修傳統——聖本篤——對靜默的觀點。

聖本篤把他自己整個地置於他所寫的會規中。從他的會規，我們就能對他的靈修生活有所認識。大聖額我略（St. Gregory the Great）提及聖本篤說：「倘若有人願意徹底明瞭他的品行和生活的方式，在這會規中便要看出他一切聖善行爲的反映，而且付給他的教訓莫大的權威：因爲這位聖人除了他所生活的以外不能講別的」¹⁴。本文因此只根據聖本篤的會規來探討他對靜默的觀點¹⁵。

聖本篤會規的第六章是一篇相當完整有關靜默的條文，說明靜默主要是爲了靜默的緣故。爲了靜默的緣故，甚至是好話也該避免。

我們該遵守先知說的：「我曾說過，我要注意我的道路，免得我的舌頭犯罪。我用嚼環勒住我的嘴，我沉靜無聲，即善言亦不出口。」這裏先知指出，若我們爲保守緘默的緣故，連聖善的話有時還不當說，那麼爲怕罪罰的緣

¹⁴ 引述自 D. Bernard Marechaux 著，侯景文譯，《聖本篤的身世會規及靈修》（香港：熙篤會神樂院，1970），61 頁。

¹⁵ 參閱：Cardinal Hume 著，譚璧輝譯，《天主，在哪裏？》（台北：光啓，1986），六頁。雖然 Cardinal Hume 在原作者序中說：「聖本篤會規並非聖本篤的親手作品，直到查理曼時代，它也不是西方會士們的唯一會規。」但我們且依照一般的理解，認爲聖本篤會規擁有聖本篤的整個靈修精神。

故，一切惡話更當禁絕了。所以爲了緘默的重要，即使循規蹈矩的弟子，所要講論的雖有益於神修的善言聖語，也難得許可¹⁶。

這裡所說的靜默並非只是心態上的狀況而已，這裡所說的靜默確實是生活中實際的靜默，是生活中習慣上的靜默。在會規第四十二章，聖本篤又說：「隱修士該時時（培養）緘默，尤其在夜間。所以常年不論是否是齋戒日都要守緘默。……如發覺有干犯這緘默者，懲罰從嚴；只有接待來賓的需要，或院長偶然對誰有甚麼命令時，才可破例」¹⁷。除了這些條文外，會規中還有很多處直接或間接地要求會士嚴守靜默。

對聖本篤而言，爲了靜默的緣故而守靜默就已經是很充份的理由了，因爲他已真正地了解及體驗到靜默的真諦。但是，對我們一般人而言，或許還有必要多加解釋。在聖本篤的靈修傳統中，靜默是生活中的荒野。在這荒野中，修會士已離別了世俗，同世俗已經沒有任何的瓜葛，也不願爲世俗的精神或流言蜚語所污染。在這裡，會士的首要任務是專心注意天主的臨在並與天主靜默地共融，同時亦將這靜默的時間和地點視爲成熟的靈修生活的基礎。爲了保衛會士免於世俗的煩囂，聖本篤更定下會規，禁止出外回來的修士述說他在路上所見到或聽到的任何事：「誰亦不許把在院外所見所聞的任何事，擅自告訴別人，因爲這會發生許多害處。犯者應受規定的處分。」¹⁸

雖然聖本篤對靜默的要求是如此嚴肅，但他並不忽略與別人共融和分享的精神。其實我們已經說過，與人共融確實是靜

¹⁶ 照篤會會士編譯，《聖本篤會規》（香港：嶼山聖母神樂院，1968），第六章，24~25頁。

¹⁷ 同上，第四十二章，78~79頁。

¹⁸ 同上，第六十七章，第120頁。

默所流露出來的效果。因此，聖本篤的修院不但不密封起來，反而給拜訪的客人大敞大開。不止如此，聖本篤還要求修士們盡情地款待賓客如同款待基督一樣。然而，款待客人是爲了與他們分享自己靜默的果實，並給他們樹立一個靈修生活的模範，而不是爲了參與他們世俗的繁囂。所以聖本篤又清楚地指示修士們該如何接待客人。

一聞報告有客蒞臨，長上或弟兄們應以仁愛接待之；先請他共同祈禱，然後相交行平安親面禮。……如此迎接受來賓，先領他們進堂祈禱；然後長上或他所委派的弟兄，陪客就座。爲啓迪賓客，在他面前朗誦主的律例，再盡情款待。……接待貧人及朝聖旅客，更該懇懇周到，因爲在此等人中基督更受招待；對於富人，因爲我們的畏懼心自然會尊敬他們。……未受命的弟兄不可與客人周旋及言談；若路上遇見了客人，則如上面所說的，謙恭施禮，求其祝福後，言明自己沒有和賓客談話的許可，隨即離去¹⁹。

若再深入一點探討聖本篤的會規，我們會發現靜默的確是貫穿他整個靈修生活的主軸。每一個修會的靈修都離不開三愿生活：貧窮、貞潔和服從。若要真誠地活出這三愿，謙遜的品德是不可或缺的。聖本篤的隱修會更是如此。聖本篤也因此特別強調謙遜，視它爲管理靈魂世界的基本法律。誰越謙卑就越接近天主。在會規第七章，他把謙遜的層次劃分爲十二級，以第一級的敬畏天主之情爲整個靈修生活的基礎，逐漸晉升到第十二級的習慣成自然的謙遜態度。這最高的境界，就是「愛主無懼的完善境界」²⁰。靜默就是一種謙遜。在謙遜的靜默中，

¹⁹ 同上，第五十三章，第94頁。

²⁰ 埃及曠野中隱修祖師們的格言錄，記載了聖安當的一句格言說：「我，不怕懼天主了，我愛他；因爲愛德驅逐了怕情。」

人可以與天主建立無懼無畏的共融關係。因此，從謙遜第九級到第十一級，聖本篤所談論的，都直接與靜默有密切的關係。其實耶穌基督的降生奧蹟，即聖言進入到靜默的奧蹟，確實就是謙遜的奧蹟。

結 論

我們的言語是天主的恩賜，天主願意我們分享他的性體。我們的靜默更是天主的恩賜，因為靜默是我們受造物的天性。天主是奧秘，人也是奧秘；但是天主的奧秘是無限豐盈的奧秘，而人的奧秘卻是無限空虛的奧秘。在靜默中，天主無限豐盈的奧秘，點點滴滴地流入我們無限空虛的奧秘內。在靜默中，我們的存有即是天主自己；而我們生命的中心，便是為發現奧秘中的天主，尋求體驗他的真實性。

只要稍微的反省生命，沒有人會否認靜默的重要。其實在我們忙碌的生活中，我們多少都渴望靜默的舒暢與安寧，我們更憧憬和諧的共融與美滿。John Main 說：

「基督徒生命的憧憬的美麗之處，就在於它整合的展望。他認為全人類已經在『那一位』與天父共融者身上相結合。……在基督徒的憧憬中，我們生命的主要任務，就是為達到互相結合與共融的境界。²¹」

天主在起初即為我們準備好這美滿共融的境界。在那裡，我們的心靈將安息於他內。

²¹ John Main, op. cit., p.vii.