



救主耶穌的母親
聖母論

張春申 著

2003.6
shane



救主耶穌的母親

聖母論

張春申 著

輔大神學叢書 58

光啟文化

2002.6
rkaga

目 錄

v 自序

1 前言

第一篇 聖經中的聖母瑪利亞

- 5 第一章 天主父的創造
- 9 第二章 耶穌的救援
- 21 第三章 天主聖神的共融
- 22 第四章 結語

第二篇 聖母論的歷史

- 25 第一章 教父時期
- 31 第二章 中古士林主義時期
- 35 第三章 近代
- 47 第四章 現代與當代
 - 47 甲、天主教部分
 - 55 乙、基督新教部分
 - 59 丙、天主教與基督新教之間的問題
 - 59 丁、巴爾大撒的思想

第三篇 教會訓導與聖母瑪利亞

- 63 第一章 天主之母
- 64 第二章 終生童貞
- 69 第三章 聖母無染原罪
- 71 第四章 聖母靈肉升天
- 72 第五章 聖母無罪
- 73 第六章 聖母諸寵中保

第四篇 神學反省：天主救恩與聖母瑪利亞

- 77 第一章 婦女中的婦女：聖母瑪利亞
- 81 第二章 聖母瑪利亞：天主聖神的真實象徵
- 89 第三章 聖神庇蔭的聖母瑪利亞

第五篇 聖母敬禮

- 99 第一章 聖母敬禮的神學原則
- 107 第二章 聖母瑪利亞的轉求
- 112 第三章 中保與瑪利亞「諸寵中保」

- 115 附錄一：聖母論在梵二之後的動向
- 123 附錄二：聖母論中文參考書簡介
- 129 附錄三：張春申神父中文書籍作品年表

自序

本書封面是佘山聖母，塑像高聳在大殿頂上。當我初中畢業、將進上海教區的備修院之前，由校長神父率領，從蘇州往佘山朝聖。在那次機會上，我簡單地奉獻了自己。現在看來，經由聖母的轉求，在跟隨基督的路途中，雖然由於自己的疏忽未能及格，但是外面環境看來可說尚無大的阻礙。這本書表示對她的感恩，同時也繼續請她轉求，為能恆心到底。

過去我曾寫過幾本有關聖母瑪利亞的小書，這本書也不大，僅是內容方面較有次序。因為都是上課的教材，因此書名上加個「聖母論」的副題。

神學歷史中有句名言：「討論瑪利亞，從來不夠」。坦白說，我愈來愈感覺自己寫不出來了。但是我仍舊期望庇蔭瑪利亞的天主聖神繼續光照我。

最近有些教友前往佘山朝聖回來，前後為我帶來幾尊複製的佘山聖母塑像，留下的一尊常在我辦公室裡面，每次凝視都有所感，因為同時看到張開兩隻小手，猶如十字架的小耶穌；集合了降生奧蹟與逾越奧蹟。本書內容除了發揮天主聖神在瑪利亞生命中的德能之外，並無新意，但是讀者不妨注視佘山聖母塑像的創意。

本書內容由李柔靜修女協助編寫，以及羅萱女士（瑪利亞）繪製封面，藉此一併致謝。

前 言

「聖母論」即西名 **Mariology**，以人名作為神學研究的對象，並不恰當。「聖母」指的是「救主之母」或「基督之母」，兩者都為信仰中的名稱，現在成為神學研究的對象。基督宗教各派都承認瑪利亞與天主的救恩計劃有關，但各有自己的立場。我們這裡是天主教的「聖母論」，雖然也注意到它與其他教派的同與異。

有關聖母論，分成下列五篇加以介紹：

第一篇 聖經中的聖母瑪利亞

第二篇 聖母論的歷史

第三篇 教會訓導中的聖母瑪利亞

第四篇 神學反省：天主救恩計劃與聖母瑪利亞

第五篇 聖母敬禮

第一篇

聖經中的聖母瑪利亞



有關本篇「聖經中的聖母瑪利亞」的論述¹，是根據一份在主曆 1996 年法國天主教和基督新教聖母論專家交談及合作研究所共同發表的文件。這是在合一的背景下寫成的，當然天主教對於聖經中的聖母瑪利亞還有更多的資料要說。此文件雖非根據嚴格的聖經詮釋學，但有良好的基礎；它以新約資料為主，做簡單的詮釋，並非進行歷史批判，亦非探討文學類型，它以神學觀點、默想（例如 lectio divina）信仰道理的方式而寫成。這些法國神學家認為：聖母瑪利亞的特點，可分為三大部分來探討，即根據宗徒信經的三段主題（聖三的幅度）來呈現聖母瑪利亞的生命意義。本篇加上結語，成為四章：

第一章 我信全能的天主聖父：天主父的創造。

第二章 我信耶穌基督：唯一救主的降生、死亡及復活。

第三章 我信聖神：聖而公教會；包含諸聖相通及永生。

第四章 結語

¹ 此部分的參考資料有：(1)《神思》13期（香港：思維，1992年5月）；
(2) 法國一份合一研究的資料：*Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, La Documentation Catholique, 3 et 17 août 1997, No.2165。

第一章

天主父的創造

從天主聖父的創造來看聖母瑪利亞所呈現的生命意義，聖經上雖沒有清楚的記載，但可從下列三個層面來探討，即分成下列四點：

- 一、瑪利亞是人世間的一位女性（從人性層面談）
- 二、瑪利亞是以色列的一位女兒（從民族層面談）
- 三、瑪利亞是一位妻子及母親（從社會關係層面談）
- 四、結語

一、瑪利亞是人世間的一位女性

從人性的層面來看，瑪利亞是一位女性，是活在人世間的女性，這具有下列三個意義：

（一）瑪利亞是真實的受造女性

瑪利亞是一位百分之百的人，她不是女神，她與古代女神並沒有關係，她是屬於天主所造的一位受造物，一位女性。聖

母瑪利亞在天主的創造中，是一位平常的人間女性，今日許多婦女都是平常的，在這些婦女身上，我們可以看出天主創造的聖母瑪利亞也是平常的，而婦女們也可從瑪利亞身上看出自己的尊嚴。

（二）瑪利亞非與人類分開的女性；她與男人相對及平等

瑪利亞不是與人類分開的女性，也不是一位被動的婦女。天主所造的女性與男性是相對及平等的，瑪利亞與所有的女人都是一樣，享有自主權。

（三）瑪利亞不該「神格化」或「理想化」

在教會歷史中，對聖母瑪利亞有下列三個傾向：

- (1) 將瑪利亞神格化的傾向，將她說成是一位女神。
- (2) 將瑪利亞理想化：有許多男性將瑪利亞作為「永恆的女性」，有些進到幻想之中。
- (3) 不同時代的男性藝術家將瑪利亞理想化。如中古時期的聖母像美不可言。

其實，瑪利亞是天主所創造的一位真實的女性，一位木匠的妻子、一位母親。在瑪利亞身上，可以看到人世間所有女性的面貌，故不應把她「神格化」或「理想化」，似乎只有「精神面」而無「肉身面」。實際上她有血有肉，有痛苦和困難。因此，女性在她的身上能獲取靈感及信仰與希望。

二、瑪利亞是以色列的一位女兒

瑪利亞是以色列的女兒，只是以色列的女兒中的一個。以色列婦女在她們的歷史中確有幾位偉大的女性，如梅瑟的姊妹米黎盎、女民長德波辣、艾斯德爾、友弟德……等等。瑪利亞

是以色列女子中的一位，並不如同她們，她只是一個普通的女子。以色列是天主的民族，有一女兒瑪利亞，她在此民族的傳統中，瞭解這民族的「童貞」及「母親」的意義。

（一）童貞與母親

「童貞」在舊約中已有，但與教會現在的瞭解不同。在以色列民族中，童貞女並無特別的地位和價值，對守貞者並不歌頌或讚揚。但有時要求女子必須是貞女，例如：《肋未紀》大司祭的妻子必須是貞女，是一項必備的條件，也是爲了要成爲母親。舊約中以色列民族被喻爲「童貞女」，是因爲天主的子民由此貞女而生，童貞女必須準備做衆多子女的母親，若貞女不能生育則不堪設想（參閱：民十一 37）。因此，以色列的女兒所瞭解的童貞是：

- (1) 童貞表示有能力生育，爲了保存後代，因她是童貞，故富有生育力。
- (2) 以色列的女兒知道，默西亞是受讚揚的，故巴不得能夠做默西亞的母親，瑪利亞該也不例外。所以童貞女在以色列，是成爲母親，尤其成爲默西亞的母親。貞女們渴望成爲「默西亞」的母親。

《瑪竇福音》及《路加福音》均提到瑪利亞是童貞女，應該也渴望成爲「默西亞」的母親。《路加福音》記載瑪利亞說：「我不認識男人」（路一 35）如何解釋？聖母領報時「不認識男人」就等於還是童貞女，由此產生童女懷孕及生子的問題。

（二）歌唱讚美天主

以色列的婦女以歌唱表達對天主的讚頌，如：舊約中米黎盎（參閱《出谷紀》）、《民長紀》的女先知及撒慕爾的母親亞納（撒七）等都唱了歌。聖母也唱了謝主曲讚美、感謝天主。

(三) 守法律

聖母遵守法律，按禮規行事，如：取潔禮、獻耶穌於聖殿等等，因為她是以色列的女兒，在她身上表達出遵守法律的典型。

三、瑪利亞是一位妻子及母親

從社會關係層面來看，瑪利亞是一位妻子及母親，這具有下列二種意義：（1）瑪利亞是若瑟之妻；（2）她也是耶穌的母親，人間的真正母親。她承擔了所有做為母親對兒子的經驗。在耶穌的生命中，瑪利亞有她做為母親的所有反應。瑪利亞擁有做一位母親的所有喜怒哀樂：她有懷孕的喜悅、生產前的期待、生產後的心情及育子的快樂…。

四、結語

從天主的創造來看，瑪利亞所呈現的生命意義：在人性上、民族上及社會上，她以不同的角色回應天主，天主也藉著這一切召喚她與她交談。

根據信經可以肯定地說：

- (1) 瑪利亞是人世間的女性、以色列的女兒及妻子和母親。瑪利亞這四個名稱是真實的，是天父所創造下的真實女人；
- (2) 肯定瑪利亞，不應將太多的想像加在她的身上；
- (3) 瑪利亞同時是一位信者。她的心靈常向天父開放，並隨時準備好接受天父的一切計劃。瑪利亞這位信者，在天父的計劃中，有一特殊的位置，天父選她做為祂自己兒子的母親，但她在天父面前沒有什麼可自誇的，因一切都是來自天父，是天父白白地選擇了她。

第二章

耶穌的救援

《宗徒信經》的第二部分：「我信耶穌基督，祂因聖神，由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人」，是表達耶穌基督的救援。整體而言，在新約中，主要記載耶穌基督，祂是厄瑪奴耳，是與我們同在的天主，然瑪利亞在其中也扮演一個角色。

耶穌的母親瑪利亞，在瑪竇、路加及若望三部福音中，有較多的材料，但在《馬爾谷福音》中有關聖母的材料則很少。本部分的研究是在信仰中瞭解聖母，不是做歷史批判或嚴格的詮釋學。

一、《瑪竇福音》

（一）低聖母論

《瑪竇福音》第一、二章中有關聖母的記載被視爲「低聖母論」。瑪利亞常附在別人身旁，如兩次提到「若瑟的妻子」；常把聖母放在耶穌後面，五次提到「孩子和他的母親」。但有

二次提到瑪利亞因聖神而受孕，也引用了依七 14「厄瑪奴耳」的神諭：「因此，吾主要親自給你們一個徵兆；看，有位貞女要懷孕生子，給他起名叫『厄瑪奴耳』」。《瑪竇福音》主要記載的是耶穌基督，耶穌基督是默西亞、達味的後裔、與我們同在的天主。在其中也賦予瑪利亞一個角色，如瑪利亞的貞女懷孕及逃難到埃及……等。

（二）耶穌的族譜

《瑪竇福音》第一、二章記載耶穌的童年史，不是為聖母寫福音，而是寫基督的福音。它記載著：在天主的救恩計劃中，有天主的能力干預；將耶穌放在以色列民族的歷史中，連接舊約中的若瑟去埃及和梅瑟領以民出埃及，表明天主的救恩計劃與耶穌的關係。其中，聖母的出現不是主動性的角色，在她身上顯示出以民所期待的默西亞，即舊約期待的救世主由聖母產生。《瑪竇福音》的聖母學並不強烈。

在《瑪竇福音》耶穌的族譜中，有四位婦女，二位外邦人，二位猶太人。舊約中這四位婦女的生育是不平常的，不能用倫理道德去看或註解，而是解釋為：有天主的能力干預其中。聖母也被列於耶穌的族譜中，為顯示不平常的生育，乃是天主大能的作為。天主的計劃透過若瑟和聖母的角色來完成，若瑟與瑪利亞都有象徵性的角色，若瑟是「義父」，是法律上的父親，給予耶穌宗教培育；瑪利亞是恩典上的「生母」，是陪伴者，是貞女、母親，擔任家庭中人際關係的培育。在天父的救恩計劃中，耶穌有父母，耶穌的誕生（道成肉身）不是神話故事，而是真實的，是天主干預的，是祂的救恩計劃。

（三）生於童貞女

瑪一 23：「看，一位貞女，將懷孕生子……」，這對聖母

的信仰表達是「童貞女」成爲母親，不是要以童貞來潔淨母親的生育，而是「天主子的降生」；在救恩計劃中，聖子由聖神的德能藉童貞女而生，是天主與人同在。《瑪竇福音》不回答理性主義有關耶穌生育的問題，而是表達耶穌也有父母，但誕生藉著天主聖神的能力進入人間。

瑪一 23 引用依七 14，它舊約的原文是「一位少女將懷孕生子」，而非「一位貞女」。「貞女」乃由七十賢士（希臘）譯本所翻譯的。《瑪竇福音》應用了七十賢士譯文，肯定瑪利亞爲「貞女」。

二、《路加福音》

《路加福音》是「高聖母論」，均記載在第一、二章中。《路加福音》和《瑪竇福音》一樣，都是記載透過聖母，而產生了一個新的時代。瑪利亞在這新時代中扮演著「標記」和「證人」的角色。

（一）聖母領報（路一 26~38）

路一 26~38 記載聖母的領報是整個新的開場，由此進入新的時代，有新的事物發生，即聖子降生，所以聖母是一個新時代的標記（參閱：索三 14；匝二 14）。

1. 童貞女與母親

聖母是由天主的能力做母親，卻同時是童貞女，充分顯出聖神的德能，童貞及母親在她身上二者不分開、不衝突；雖是貞女，也是母親；甚至可說因爲要成爲耶穌的母親，所以是童貞女。

（1）童貞女是成爲母親的條件

聖母瑪利亞在領報中，成爲新時代的證人和標記，這是因

爲她同時是貞女，也是母親。這從舊約到新約有著連接性和特殊性。舊約的童貞女本身沒有特別的內在價值，母親更有價值；舊約中童貞女是成爲母親的條件。在新約中，聖母是童貞女成爲母親，是因了至高者的能力，由聖神的庇蔭而成爲母親。但她做了母親仍是童貞女，她超越了舊約的貞女，因爲她是新約的證人和標記。

（2）貞女有生育能力

瑪利亞是貞女，貞女是最適合成爲母親的，因爲貞女有生育能力。瑪利亞之有生育的能力，是由於天主聖神的能力，這與舊約的貞女有所不同。舊約中有些女人成爲母親，是由於天主的能力，出於救援及盟約。但瑪利亞則是由於天主聖神的庇蔭，因此瑪利亞成爲「耶穌基督因聖神而成爲人」的證人和標記。瑪利亞在領報時，即進入天主的救恩史中間，且在救恩史中有天主給她的特殊地位，在救恩史中有了瑪利亞的名字。所以聖母瑪利亞超過我們，我們也是在救恩史中，但救恩史中沒有我們的名字。瑪利亞在救恩史中有了她的名字，是爲了表達信經中「天主因聖神降孕，由瑪利亞而生」的信仰。

（3）小結

耶穌說：「有人爲天國而自閹」，聖母正是爲了天國而童貞的。舊約中有一些婦女（如撒慕爾和三松的母親）本來不能生育，然由於天主的能力才能做母親，這是爲彰顯天主的能力；但她們不是貞女，而是由人道。聖母是由於天主的能力做母親，卻同時又是童貞女。所以童貞女瑪利亞由聖神生耶穌，在聖母身上，充沛顯出聖神的功能。

2. 領報的主題

聖母領報有二個主題：（1）聖神的德能；（2）歡慶、喜樂的時代。聖母與以色列婦女一樣，以成爲默西亞的母親爲喜

樂。

從天使口中說出聖母地位是「高」—崇高；聖母回應的話卻是表達其身分的「低」下，即她的謙遜。「高」在報告上主的旨意，告知瑪利亞要身為至高者的母親，是有很「高」的地位。然聖母是人，面對天使自然顯出她身分的「低」，她是納匝肋一位默默無聞的童貞女，沒有什麼身分，地位自然是「低」的。

聖母地位的崇「高」是至高者的能力—聖神庇蔭的緣故；身分的「低」是表達她是上主的婢女（舊約中有上主的僕人）。面對天主，我們不得不承認我們的卑微，在信仰及服從之中接受天主的話。從耶穌天主子的角度來看，此處聖母瑪利亞是喜樂、歡欣的新時代的標記。

3. 小結

在合一的表達中，聖母進到救恩史有一個名字—「貞女」，這是為了讓人知道天主子是因天主聖神由童貞瑪利亞出生，所以「產前童貞」是所有的基督徒都接受的。

聖母是貞女又是母親，有天主子之母的角色，是第一位相信聖子降生的人，所以聖母是第一位基督徒。

（二）聖母訪親（路一 39~56）

路一 39~56 記載聖母探訪她的表姐依撒伯爾，聖母與依撒伯爾都因耶穌基督的來臨讚美天主，而成為了讚美天主者。在聖母訪親中，記載著瑪利亞與依撒伯爾二位女人，這二位女人與聖神論很有關係。天主聖神在舊約中常常是透過先知們的行動或所說的話來表達；在聖母訪親中，瑪利亞是一位先知，瑪利亞是以行動「急速去看依撒伯爾」來表達。依撒伯爾是新約中第一位用話來代表天主講話的人，她是在聖神的推動下，大

聲呼喊說（路—42）：

「在女人中你是蒙祝福的，你的胎兒也是蒙祝福的。吾主的母親駕臨我這裏，這是我那裡得來的呢？看，你請安的聲音一入我耳，胎兒就在我腹中歡喜踴躍。那信了由上主傳於她的話必要完成的是有福的。」

瑪利亞的「行動」和依撒伯爾所說的話都是一件事，是關於耶穌基督的事。她們是新約中最早肯定耶穌基督來臨的二個人，且二者都是爲此而讚美天主，教會透過這二位女性的口與她們一起讚美天主，她們二人成爲讚美天主者。

聖母領報與聖母訪親如何連結？聖母領報後，瑪利亞被聖神充滿，她快樂地急著去探訪她的表姐。所以在這聖神及歡慶喜樂的主題下，依撒伯爾也充滿聖神，腹中小若翰在胎中歡躍，因此又出現了這二個主題：

- (1) 歡慶喜樂：從第 42 節可知，依撒伯爾稱「聖母是有福的！」因爲信了上主的話。且依撒伯爾因充滿聖神，腹中小若翰在胎中歡躍；
- (2) 聖神的德能：聖神的德能首先呈現在瑪利亞身上懷孕生子，而後依撒伯爾也充滿聖神，腹中小若翰在胎中歡躍，是從一個婦女到另一婦女，一個兒子到另一個兒子，這都是聖神的德能。

聖母的「謝主曲」表達了聖母地位的「高」是來自天主救恩的「高」與聖母面對天主感受到是自己的「低」（卑微），然聖母充滿聖神及歡慶。謝主曲中，文字大多取自舊約，歌頌天主的救恩作爲。總而言之，領報與訪親的關係密切，都表達聖神及歡慶的關係。

從聖母訪親的記載，可看到天主進入人類救恩史中，領導二位婦女歡慶喜樂讚美上主的救恩，教會直到現在，每日晚

禱日課都要唸謝主曲，就是跟隨這二位婦女讚美天主。

（三）耶穌誕生（路二 1~20）

《路加福音》對耶穌的誕生有一對立性的描寫，一方面顯出誕生的隆重：天使報告大喜訊且唱起歌來，報告「救主基督為你們誕生」，這是天主做的事；另一方面寫出瑪利亞如此低下：耶穌誕生在馬槽中，這是人間發生的事。這樣天人間的描寫，重點在天主的話中：「今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，他是主默西亞」（路二 11）。在路二 1~20 耶穌誕生的描寫中，究竟路加在瑪利亞身上要說些什麼？這要說的是：天主是真的誕生了，所以瑪利亞是真的天主之母，她生了耶穌基督。然稱瑪利亞為天主之母，目的不是要光榮瑪利亞，而是要告訴我們誕生的那位是永遠的天主子。因此《路加福音》加上了「瑪利亞把一切放在心中」，表示瑪利亞也需要在信仰中思索。

耶穌誕生是從一個情境進入另一個情境中，從聖母領報及訪親中，我們知道瑪利亞和依撒伯爾都體驗到天主聖神，天主的能力干預人間。從聖誕起看到人的參與，羅馬皇帝派的總督，出命令要戶口登記，可見不是神話（無時間性），而是在時空中的事件。聖母身分的「低」下是聖母一家人的貧窮，在簡陋的馬槽生了頭胎兒；聖母地位的「高」是天使來報告喜訊，默西亞來了，基督誕生了，所以有這些榮耀。就牧羊人來看，「低記號」是牧羊人去看在襁褓中的耶穌嬰孩，躺在馬槽中；「高記號」牧羊人聽到天使是對耶穌的名稱，這些名稱都是偉大的名號，如默西亞、救世主、基督……等等。

在這事件上，教會稱聖母為天主之母，在信仰上要表達的是：誕生的耶穌是天主、光榮的主。主要的不是要人們將聖母的地位提得太高，因為高的是她的兒子。聖母是貞女及母親，

且相信及朝拜聖子（聖嬰）；而聖母的角色，仍如她自己說的，是一位婢女。天主之母，聖母朝拜自己生的兒子，同時是她兒子的婢女。

（四）獻主於聖殿（路二 21~40）

路二 21~40 記載奉獻耶穌於聖殿，所要肯定的是耶穌和瑪利亞都屬於以色列民族。在這個奉獻上，有一個先知的啓示，希望的啓示。此啓示是關於耶穌的，即要說明耶穌是「異邦的光明」、是「以色列的榮耀」，但也指向十字架。其中，瑪利亞也參與在內，且瑪利亞有某種捨棄和接受做爲救主耶穌母親身分的挑戰，即有一把利劍將刺透她的心靈。在西默盎對耶穌的預言中，聖母瑪利亞也參與其內，聖母論與基督論是分不開的。

奉獻耶穌於聖殿，耶穌降誕，並不取消以民與天主的盟約，而是爲了完成，若瑟及聖母帶著耶穌到耶路撒冷聖殿奉獻，是爲了滿全舊約法律。聖經中的頭胎兒是禮儀性的名稱，他是屬於天主的，且要贖回來（出十三 13）。但聖經中沒有說耶穌被贖回，因爲耶穌是天主，祂自己要贖回全人類。

西默盎及亞納二位先知的預言，將聖母帶入逾越奧蹟，因爲耶穌是光榮的，卻要成爲反對的對象，聖母將被利劍刺心。這使聖母與耶穌的關係有了改變，耶穌不再只屬於聖母，將要從聖母身邊離開（利劍刺心）。聖母必須捨棄人間母親的喜樂，而做救主的母親，聖母有不了解的事，也有困擾的事。耶穌來到人間，要以逾越奧蹟作爲奉獻，教會與聖母一起在信仰中看此逾越奧蹟。

（五）基督在聖殿（路二 41~51）

路二 41~51 記載基督在聖殿，是與獻主於聖殿的連結，聖

母因此認出耶穌的身分，捨棄人性上母子的關係，相信祂是天主子。

基督十二歲於聖殿，這是獻主於聖殿時先知性預言的提早出現。也是獻耶穌於聖殿的延伸，二者連接在一起。因此瑪利亞清楚地認出耶穌的身分，然瑪利亞自己必須先捨棄和痛苦。瑪利亞和耶穌不只是普通人世間的母子關係，她必須先失去，失去兒子，然後才能得到，得到天主子。而瑪利亞把這一切放在心中深深思考。

在獻基督於聖殿時，有先知的預言，預視基督將受的苦難，做救主之母也要承擔焦慮、不了解，刺心之痛。由獻基督於聖殿可連接到基督的逾越奧蹟，聖母有捨棄的一面，雖仍找到基督（三天不見），然信仰使人有焦慮，卻也引入到復活的層面。兩次提到聖母的「默存於心」，一次在牧羊人來看基督（路二 19），第二次是基督於聖殿，這是逾越奧蹟的預視。

三、《若望福音》

《若望福音》有很深的聖母論，可稱為「發展中的聖母論」。《若望福音》中指出聖母在信仰上的轉變。瑪利亞有三個名稱：

- (1)「耶穌的母親」；
- (2)「女人」，在若二 1~12 加納婚宴中，瑪利亞由「耶穌的母親」成爲「女人」，耶穌給予聖母一個更深的使命；
- (3)「門徒的母親」，在若十九 25~27 聖母在十字架下，瑪利亞由「女人」成爲「門徒的母親」，所指的「門徒」是代表所有的基督徒。

瑪利亞的名稱在耶穌的奧蹟下有了變化，即從「耶穌的母親」經「女人」到「門徒的母親」，這是她身分及使命在信仰

中的轉變，也參與了耶穌的整個逾越奧蹟。

(一) 加納婚宴

在加納婚宴中，瑪利亞以耶穌母親的身分參與婚宴，在人性脆弱的平面上，瑪利亞說「她們沒有酒了」（若二 3），表現聖母的信仰，她關心注意人的需要及她對耶穌的信心。她是以請求的身分表達向耶穌的期待。

第四節記載「女人，這與我和妳有什麼關係？」在此耶穌稱瑪利亞為「女人」，已進入了救恩的層面。《若望福音》中從沒提過耶穌之母「瑪利亞」的名字，常以「耶穌的母親」稱呼，耶穌自己沒稱呼瑪利亞為「母親」，卻說「女人」，這可聯想到《創世紀》第三章 15 節稱厄娃為「女人」（衆生之母），瑪利亞與厄娃同被稱「女人」。且耶穌的態度表明出祂不是來注意瑣碎的人間事（婚宴缺酒），而是爲了帶來新的事情，彰顯天主的榮耀，所以稱她為「女人」，是要求一個轉變，耶穌不以人間關係的「母親」看待對聖母，而是賦予更深聖母使命。由此可知瑪利亞在信仰上有個「轉變」，聖母有個使命（職務），她是衆生之母，有了人類母親的職務。

再者，耶穌清楚地表示「我的時間還未到」，因爲祂的光榮救援還不在於此刻。這個「時間」是指救援和救恩的時間。

瑪利亞在耶穌表示他的時間未到的對立性說法中，有了一個領悟。聖經中的命名是有一個賦予使命的力量，因爲耶穌稱聖母「女人」，她透過這句話有一個「信仰上的領悟」。而瑪利亞向僕役說：「他無論吩咐你們什麼，你們就作什麼」（若二 5），她不知道耶穌會做什麼，卻要僕人照耶穌的吩咐去做，表現她對耶穌完全信賴，有一個「女人」代求的「中介性」。且也表示瑪利亞自己已從「耶穌的母親」變成了「女人」與「僕役之母」，因她把對耶穌的信賴通傳僕役了，引人注意聽從耶

耶穌，這已進入救恩的層面。

總而言之，「時辰未到」卻已標記性地顯出來，即水變酒，提早彰顯耶穌的逾越奧蹟（十字架上的祭獻）。從「耶穌的母親」到「女人」，「女人」已成爲僕役的母親，是恩寵境界中的母親、信仰層面上的母親。

（二）若十九 25~27

若十九 25~27 記載十字架下有「耶穌的母親」，耶穌說「女人，看，你的兒子！」聖母成爲「耶穌門徒（每個基督徒）的母親」，聖母的角色自此有了變化：從「耶穌的母親」到「門徒的母親」，這之間聖母也參與了逾越奧蹟。

（三）小結

在《若望福音》中，瑪利亞的名稱從「耶穌的母親」到「女人」到「僕役之母」（若二 1~5）到「門徒的母親」（若十九 25~27）。聖母瑪利亞是耶穌的母親，她的職務是「女人」，成爲「門徒的母親」，教會的母親，由此可看出她的身分在信仰中的轉變。

四、瑪利亞和耶穌的家庭

此處稱「耶穌的家庭」是指教會、天主的家庭，在此家庭中有兄弟姐妹。在路八 19~21 及其平行文都有記載耶穌的家庭，但在編輯上不同。從路八 21「聽了天主的話而實行的，才是我的母親和我的兄弟」，可知耶穌有他自己的家庭和親屬。又，路一 38 瑪利亞的「看，上主的婢女，願照你的話成就於我吧」，可以很清楚地看出瑪利亞是包括在這個家庭中。另外路十一 27、28「……懷過你的胎，及你所吮吸過的乳房，是有福

的！」「那聽天主的話而遵行的人，是有福的」，說明瑪利亞不僅因曾懷孕過耶穌，哺育過耶穌是有福的，且更因她聽天主的話且遵行，而更是有福。聖母不只有一個人間的家庭，更屬耶穌的家庭。

谷三 20~21 是路八 21 的平行文。但在《馬爾谷福音》中，耶穌的兄弟姐妹好像不瞭解他，反而要抓他，因為人們說他瘋了；且若七 5 說：「連他的弟兄也不相信他」。在《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》及《若望福音》都是肯定耶穌的確有兄弟姐妹，在這些記載中給我們的印象，他的弟兄好像不屬於「耶穌的家庭」，不瞭解耶穌，甚至誤解他。

在宗一 14 中，初期教會有了宗徒的核心圈子，此外還有一些人，稱為「主的弟兄」，最有名的是耶路撒冷的主教雅各伯。耶穌有了瑪利亞、若瑟的家庭；亦有「天主子民」的家庭，聖母一開始就在這個家庭中。

有關耶穌的家庭在《馬爾谷福音》中的記載最長（谷三 31~35），《路加福音》的記載最短（路八 19~21），《瑪竇福音》簡要些（瑪十二 46~50），三者編輯上有些不同。這些記載都肯定聽天父的話才是耶穌的母親和兄弟，聽天主的話才是有福，如此才屬於耶穌的家庭。路一 38 肯定瑪利亞包括在這個家庭中，因她實行了天父的話。在基督的家庭內，我們可肯定瑪利亞已在其內，她在信仰中的角色是童貞—母親，此是一個標記。

第三章

天主聖神的共融

信經的第三部分是講聖神和教會的關係，我們要探討的是瑪利亞在教會中的意義。瑪利亞在諸聖的共融中有什麼樣的角色？

第四世紀米蘭主教盎博羅削之最早的感恩經中，已有首先紀念「童貞聖母瑪利亞」的說法，肯定瑪利亞在教會「敬禮」中的位置。但為什麼只說紀念「童貞聖母瑪利亞」，而不提聖母瑪利亞的其他稱號？這是因為當時的教會已有貞女的生活方式，盎博羅削主教非常推崇這種生活方式，可能因此特別強調「童貞」。由此可見，教會在教父時代就在禮儀中肯定了聖母瑪利亞的地位。瑪利亞在天上地下的教會中有她獨特的位置。在這天主教與基督新教的合一文件中，大家共同「首先紀念瑪利亞」。

教會是諸聖相通；教會誕生於聖神能力之下，誕生之時，聖母在場（宗一 14）。現在天上和地上的教會，二者在禮儀中連結，都是為了天主的光榮，但也紀念童貞瑪利亞。

第四章

結語

聖經中的聖母論可分為三大部分，即聖母與天父、聖子及聖神的關係。然聖經中的聖母論還須澄清下列四個問題：

1. 有關瑪利亞的產後童貞。
2. 聖母無染原罪及聖母靈肉升天。
3. 向瑪利亞呼求：有幾個字需要澄清，如「敬禮（cult）」、「讚揚」、「呼籲」及「轉求」。
4. 「諸寵中保」：必須澄清救恩計劃中，是否有「合作」的問題？「合作」指的是得救來自耶穌基督，也需人的一起合作。也須澄清瑪利亞的合作究竟有何特質？為什麼有「諸寵中保」的名稱？

第二篇

聖母論的歷史



聖母論發展歷史的探討¹，我們採用神學史的傳統劃分法，分成下列四章：

第一章 教父時期（初期教會至第七、八世紀）

第二章 中古士林主義時期（第九世紀至第十六世紀）

第三章 近代（第十六世紀至第十八世紀末期）

第四章 現代與當代

探討聖母論發展的歷史有二種方式，一是由信理的演變來看聖母論的歷史，就是從聖母的四個信理來看，這四個信理是「天主之母」、「聖母終生童貞」、「聖母無染原罪」及「聖母靈肉升天」；另一方式是由典範的轉移來看聖母論的歷史，「典範」的意思是教會以何種「模型」來解釋聖母。如中古時期是以「基督論」為典範，就是將聖母與基督相比，這是一個古老的典範。梵蒂岡第二次大公會議則將聖母放在《教會憲章》的第八章，是從「教會論」來看聖母。而今日則似由「聖神論」來解釋聖母。

¹ 此部分的參考資料有：(1) 溫保祿編譯，《救主之母瑪利亞》（台中：光啓，1969）；(2) 張春申，〈聖母論在梵二之後的動向〉《神學論集》122期（1999冬）471~478頁，詳見本書附錄一，115~122頁。

第一章

教父時期¹

教父時期的聖母論比較平淡，是根據聖經來看聖母瑪利亞，就比較明顯的有關聖母瑪利亞的資料，做一些神學反省。此時期與聖經書寫時期相連結，研究的資料也可參考「偽福音」及教父（包括東西方）的論述來看。

一、時代背景

從神學歷史來看，此時期研究的重點是「天主聖三」和「基督論」，這主題延伸到第七、八世紀，因此教會的前七次大公會議都是「基督論」的會議，討論「耶穌是誰？」祂是我們信仰的核心。所以，此時期的聖母論並不重要，就算有也是與基督論相關，就較貧乏。

¹ 參閱：奧脫著，王維賢譯，〈救主的母親〉《天主教信理神學》上册，324~354 頁。

二、偽福音

所謂「偽福音」是指不在聖經綱目中的福音，有些是正統但非正典，然有些卻是異端。「偽福音」在基督徒團體中有三個主要的支派：（1）在猶太基督徒中的《納匝肋福音》；（2）在外邦基督徒中的《雅各伯福音》；（3）在真知派（Gnostics）的《多默福音》。其中《雅各伯福音》對聖母的描述最多，對教會有很大的影響。

（一）《納匝肋福音》

《納匝肋福音》是在猶太一神論的背景下產生的，它無法把耶穌視為天主，認為耶穌是一個人，不是天主子，因此被列入偽經之中。此福音的內容對聖母論沒有什麼貢獻。

（二）《雅各伯福音》

《雅各伯福音》寫成的年代可能早於《若望福音》，對聖母瑪利亞的描寫相似於《路加福音》，是以外邦人的傳統來寫耶穌基督的故事，作者為了滿足人的好奇心，所以難免有些誇大，但其中並沒有異端。其中對於聖母瑪利亞有較多的記載，如稱聖母的雙親是若亞敬和亞納；描述聖母懷孕七個月就生了耶穌；聖母瑪利亞是奉獻於聖殿服務的女子，獻聖母於聖殿時描述的非常奇特：聖母三歲一邊跳舞一邊上聖殿，以色列人都感到驚訝；十二歲時她與一位鰥夫若瑟訂了婚，有奇蹟性的事件發生……等等。

教會傳統中有關聖母瑪利亞的童年和父母等的資料，都是取自此部福音，然其某些內容不符合基督的信仰，所以被列入偽經之中。此福音為了滿足早期基督徒對聖母的詢問及好奇，因此對聖母的成長背景描述得非常詳細及誇大，可見當時已相

當重視聖母。這說明了外邦人的基督徒開始注意到聖母這個跟耶穌基督極為相關的人，但所描述的不是歷史。

（三）《多默福音》

《多默福音》在保祿時代很流行。它把耶穌看成是真知，不符合聖言降生成人的信理。此福音的內容對聖母論沒有什麼貢獻。

三、教父

教父們對聖母的看法資料不多。

（一）卒世童貞和天主之母

安提約基亞的依納爵及依肋內二人都肯定瑪利亞為「卒世童貞」和「天主之母」的信念。

1. 安提約基亞的依納爵（第一世紀末至第二世紀初）

安提約基亞的依納爵在他出名的七封牧函中，肯定耶穌因著聖神的德能而生於童貞瑪利亞，即肯定聖母瑪利亞為「童貞女」。這與《路加福音》中所記載的聖母差不多，都是為了說明耶穌基督才提到童貞聖母瑪利亞。

2. 依肋內（140~202，在第三世紀初殉道）

依肋內的著作有很多，其中有一篇論及聖母，主要是要對抗二元論的馬西翁異端，馬西翁異端認為舊約的天主是壞天主，新約的天主是好天主。依肋內認為舊約的天主就是新約的天主，只有一個救恩計劃，肯定耶穌是新亞當，瑪利亞是新厄娃（亞當是人類的始祖，厄娃是人類的母親），新約與舊約是相連的。由此可知聖母是教會的母親，也是人類的母親，這個

傳統迄今仍延續在教會中。

3. 《宗徒信經》

在第二世紀的《宗徒信經》中已經提到「由童貞瑪利亞誕生」。

4. 厄弗所大公會議（主曆 431 年）

到了第五世紀的厄弗所大公會議引用教父時期用的一句話：聖母是「天主之母」，這是在討論基督論的背景下所提出來的，因為要強調耶穌是天主，所以耶穌的母親自然也就成了天主之母。此時的聖母論離不開基督論的範疇。

（二）聖母無染原罪

聖奧斯定在討論「原罪」時，認為聖母是被救贖者，所以有原罪。「原罪」是一種客觀罪的情況和環境，所有人都有原罪，都需要耶穌基督的救贖；但另一方面，又認為聖母瑪利亞個人無罪，因聖母在救恩史中的地位，所以她的生活是完美無瑕，沒有犯過罪，可稱為「無罪」。此看法接近教會的信理。然而沒有犯過罪並不同於沒有原罪。

另一個傳統卻與聖奧斯定不同，雖不說聖母瑪利亞犯了罪，然聖母也不是十全十美的，也有一些人性上的軟弱，尤其是在耶穌十二歲在聖殿事件的記載聖母責備耶穌。但這類教父的說法，後因教會引用聖奧斯定的看法，所以就自然不再提了。

在這討論中有一個整體性的原則，即原則上不能承認在聖母身上有什麼與耶穌基督不配的事；就是不可因聖母而損害耶穌基督。

(三) 聖母靈肉升天

最早寫出「聖母升天」的是東方教父若望·達瑪森（John Damascenus，卒於主曆 729 年），是東方教會最後一位教父。他在著作中肯定聖母靈肉升天。在福音中沒有記載聖母升天這個事件，但偽經中卻有如此的記載。教宗比約岳十二世在 1950 年宣佈聖母升天信理的詔書中，即引用了達瑪斯的論點。

「聖母升天的敬禮」在教會的禮儀中很早就有，東方教會稱「聖母神聖的安眠」，用詞是「Dormitio」睡眠，就是聖母死亡到天父那裡去。西方教會稱「聖母升天」，用詞是「Assumptio」升天，就是聖母被提升到天堂。

教父時期「聖母靈肉升天」的道理是受到基督論的影響。

(四) 東方教會的聖母論與聖像論

東方教會一直很強調對聖母的敬禮，值得提出的傳統是第八、九世紀的聖像之爭。聖像之爭是對聖母的敬禮產生兩種思潮：

- (1) 視聖像為「偶像」，而崇拜之，所以毀掉聖像；
- (2) 視聖像只是「象徵」，聖像非偶像，恭敬聖像是恭敬聖像所代表的人，所以要保護聖像。教會於尼西亞第二屆大公會議（主曆 787 年）肯定聖像之敬禮。

至於對聖母信理的看法，從東方教會敬禮的聖母像中，常是抱著小耶穌，由於東方教會肯定聖母瑪利亞為「天主之母」及「童貞之母」。東方教父若望·達瑪斯首先清楚說出「聖母升天」，其實在此之前，東方教會的傳統早已肯定這一點，只是沒有人寫出來。對於聖母無染原罪道理，東、西方教會相同並無大問題。其實東、西教會之爭，主要是在「教宗的首席權」這個問題之上，與聖母論無直接相關。

四、聖母論的典範

教父時期聖母論的基本模型是「基督論」，是由基督論看出聖母的精神生活、信仰生活和罪的問題。

五、結語

從歷史的階段來看，教父時期對聖母的討論只是一個起點，基督徒們努力根據聖經及初期傳統的資料做一些初步的神學反省，後代的教會根據這些初步的基礎繼續對聖母論發展反省。

第二章

中古士林主義時期

一、時代背景

西方教會中古時期的文化受神聖羅馬帝國的影響，而有了「朝廷文化」。且自第十一世紀至第十三世紀是士林神學的黃金時期，此階段神學中首有一般所稱之「隱院神學」。中古時期教會的影響力是透過教宗的職務傳達到全歐洲，教會對世俗有很大的權力。當時盛行「雙劍論」，即教宗精神的劍統馭君王的政治武力的劍。

（一）朝廷文化

朝廷文化影響教會，即將地上朝廷文化投影到天上朝廷，而有了「天朝神聖」的觀念，因此瑪利亞有了朝廷文化的稱呼，如天上皇后、母后萬福（*Salve Regina*，這是第十二世紀的產品）、天上母后、仁慈之母（*Mater Misericordiae*）、中保及救世的助手（*co-operatrix*）等稱呼，這些都影響了現在對聖母的敬禮。

在此背景下，聖母論的演變有了新的方向：透過天上皇后向耶穌基督轉求，會影響恩寵生活及救恩生命。瑪利亞在救恩上所扮演的角色影響天主的救恩進入我們的生命。當然救恩來自耶穌基督，但透過聖母的轉禱影響我們的救恩生命。於是：神學上對聖母角色已有了演變，聖母有了「轉禱」的角色。請求聖母轉禱，是表達聖母透過她的角色對救恩產生影響力。

總而言之，在聖母論演變的歷史中，中古時期的朝廷文化影響教會對瑪利亞的瞭解。

（二）隱修生活

在第八世紀至第十一世紀，聖母論的發展過程中，特別受到一些隱修院的影響，如聖本篤修會以及改革後的熙篤會，使聖母的敬禮日益誇大。

（三）小結

西方教會在神聖羅馬帝國的背景下將聖母稱為「天上皇后」，因而也產生了「母后萬福」的祈禱文。對於聖母的敬禮已達到誇大的地步，這也是十六世紀基督新教反對羅馬教會的原因之一。

二、聖母論的典範

中古時期的聖母論以基督論為典範，從耶穌來了解聖母，幾乎與前期的典範相接近。雖然仍在基督論之下討論，不過已經把聖母與基督作某種程度的相比，甚至有慢慢獨立出來、有相提並論的傾向。如耶穌、聖母；耶穌是君王，所以聖母是皇后、無罪……；基督論上耶穌基督為「二性一位」，也類比性地出現在聖母身上，聖母是貞女和母親、懷孕者和受生者、天主之母和天主之女；耶穌是新亞當，所以聖母是新厄娃。

三、神學觀點

在教父時期，聖母論發展的原則是：不得妨礙基督的地位。然中古時期卻一直認為對聖母的敬禮與討論總是不夠，所以中古時期聖母論的發展十分蓬勃。

中古時期末，基督新教剛開始時，西方教會傾向「高聖母論」，認為「討論聖母從來不夠（de Maria numquam satis）」，這造成民間熱誠的敬禮。

四、聖母信理的演變

（一）聖母無染原罪

中古時期對聖母無染原罪在討論上越談越多，愈來愈進步。聖母無染原罪這個概念有下列幾個傳統，各大神學家們的看法如下：

1. 聖奧斯定的傳統

聖奧斯定認為聖母是人，是被救贖的，應該有原罪。

2. 本篤會的傳統

埃德武（Edmes O.S.B，第十二世紀）是第一位提出聖母無染原罪的人。同時代熙篤會士聖伯爾納德（Bernard）的看法與奧斯定相近，他是一位特別敬禮聖母的聖師，也做了有關聖母的歌曲，但基於當時的基督論，否定聖母無染原罪。

3. 道明會的傳統

大亞爾伯和多瑪斯都否定聖母無染原罪，認為聖母有原罪。

4. 方濟會的傳統

思高（Scotus，第十四世紀）肯定聖母無原罪。這時已有無染原罪神學上的傳統解釋。此解釋為：天主預先使聖母得到耶穌基督的救恩，使聖母無原罪；認為聖母也是被救贖的，但她是天主之母，所以不應有原罪。天主提早把基督的救恩在聖

母出生的那一刻就已存在，是基督的救恩，使得聖母無原罪，好成爲天主之母。

但在此時聖母無染原罪還不是信理，直到主曆 1854 年比約九世才欽定爲信理。雖在巴爾大公會議（主曆 1439 年）就已訂定聖母無染原罪的信理，然此大公會議的有效性被否定。

（二）聖母榮召升天

教父時期因著僞福音的記載，大家早已公認聖母靈肉升天，且在禮儀上已有此敬禮。被稱爲聖母聖師的伯爾納德認爲聖母是靈魂先升天，以後肉身才提升天與靈魂結合。聖母是靈肉升天，中古時期也普遍地接受這個觀念，也有相關的敬禮。並在教會內不斷地討論、越來越肯定，討論的主題是：聖母的靈魂和肉身如何升天？此信理在中古時期無大問題。直到主曆 1950 年聖母靈肉升天才被定爲信理。

（三）聖母是諸寵中保

聖母在新約中是天主的「婢女」；在中古時期聖母的地位大大地被提升，成了天上「皇后」。在這樣的時代背景下，也產生了不少的看法。此時聖母敬禮的流行是受到民間與隱修院的推動，且《路加福音》一章 28 節記載：「萬福！充滿恩寵者」使得聖母成爲求恩代禱的對象，顯示出聖母的仁慈對苦難世界充滿了憐憫。如此把天上的王后變成了「中保」的代求者，聖母有了「中保」的角色。

然古代教父們從不討論這些，他們認爲聖經中的聖母只是平凡的女人。現代對聖母爲「中保」轉求的角色，在解釋上還是有問題。聖母是諸寵中保一直沒有被定爲信理，將是現代聖母論討論的主題。

第三章

近代

近代是指第十五世紀至第十八世紀末法國大革命止。這時期的背景是：教會生活混亂，士林神學衰弱。因此有了基督新教的改革。近代聖母論的發展可以分爲三部分來討論：

- 一、分裂時期（第十五世紀至第十六世紀）
- 二、天主教聖母論的發展（第十六世紀至第十八世紀）
- 三、基督新教聖母論的發展（第十六世紀至第十八世紀）

一、分裂時期

（一）時代背景

第十五、十六世紀的西方教會是文藝復興時代。教會面對制度性、封建性，內部確有混亂和腐敗的情形，教會也開始進行改革。然當時受到唯名論的影響，士林神學只注意理智上的探討，無法充分面對教會內的需求，造成西方教會的分裂原因之一。

（二）基督新教的改革

基督新教面對教會生活的混亂進行改革，強調下列三點：

1. 唯有聖經：否認傳統是啓示的來源，但接受《宗徒信經》及前七次的大公會議。
2. 唯有耶穌基督：在救贖方面，強調耶穌基督是唯一中保，沒有其他的中保。耶穌基督是人類唯一的救主，其他人的得救是靠著耶穌基督。
3. 唯有恩寵：在人的合作上，強調人的成義全來自天主的恩寵，而非來自人的功勞或善行。

（三）聖母問題

起初，在聖母論方面，雖然天主教會與基督新教的看法有些張力，但問題不大顯明。因在聖經和信經中都有記載關於聖母的道理。基督新教的改革不是聖母論的問題，是聖經及恩寵論的問題。

但基督新教認為聖母童貞（產時童貞）、天主之母……等信理，皆為天主的工程，聖母只是一個器皿，並無積極的貢獻。因此，基督新教在分裂時期對聖母的共同看法是：聖母瑪利亞在救恩計劃中並不扮演積極的角色；原則上，基督新教在此前提下可說沒有聖母論。

（四）代表人物

近代是教會分裂的時期（第十六世紀），基督新教的代表人物有：（1）路德（Luther，歿於 1546 年）；（2）墨蘭頓（Melancthon，歿於 1560 年）；（3）慈運理（Zwingli，歿於 1531 年）；（3）加爾文（Calvin，歿於 1564 年）。以下我們就他們對聖母的看法加以介紹。

1. 路德

路德 (Luther, 1483~1546)，第一位宗教改革者，德國人，是信義會的創始人。路德對於聖母的看法尚稱平衡，有六條，是從基督論來看聖母，不單獨看聖母。先注意耶穌基督，從基督的角度出發，瑪利亞的角色是以基督為中心。路德認為基督是救主，聖母的角色是童貞生子，然他不肯定聖母的童貞有何神學價值，不把它當作重要的德行，只看耶穌基督由她而降生。

路德的神學對聖母在救恩歷史中，不肯定她有積極的角色，她只是一位歷史人物而已。路德不是很有系統地在做神學。

(1) 聖母敬禮

路德熱愛聖母，然認為心中有熱忱不等於就須要外表鋪張的敬禮。路德接受與聖經相連結有關的三個聖母的慶節：聖母領報、聖母訪親及聖母獻堂，然強烈地反對從中古時期傳下來的鋪張誇大的聖母敬禮。因其不符合聖經及耶穌基督唯一救主的信仰，似乎將聖母當成「共救贖者」。所以，路德尊敬聖母，反對偏差的敬禮。

路德認為不應稱瑪利亞為皇后，而是婢女；可讚美她，有讚美的敬禮。對聖母有敬意，但對聖母敬禮的態度不是很一致，有時肯定，有時則否。

(2) 聖母信理

從信理的演變來看路德的聖母信理。

A. 天主之母

天主之母該注意的是天主的降生奧蹟和救恩工程，瑪利亞扮演的角色只是「容器」而已，並沒有積極的貢獻，所以在瑪利亞身上沒有什麼可以誇耀的。

路德接受「信經」，所以承認聖母瑪利亞是「天主之母」，

然不以「天主之母」作為聖母的高身分，認為聖母只是一位婢女而已，一切以基督為首。聖母是天主的婢女，是謙虛、服從的。

B. 童貞聖母

路德認為童貞是因為天主聖子降生成人，不肯定「童貞」有神學上的價值，所以不把它當成重要的德行。聖母童貞懷孕是聖神的工程，重點不在童貞，而是基督由童貞女來到人間。所以產前童貞的重點是天主聖神的功能。

C. 聖母無染原罪

路德對「聖母無染原罪」沒有什麼立場，大體上接受，他很敬佩奧斯定的對聖母無原罪的看法。他說真正無罪的是耶穌，並不多說聖母無罪。應從瑪利亞進入基督的身上，肯定基督是沒有罪的，他覺得「聖母是否在起初就無罪」是件無聊、不重要的事，不值得研究，而是注重基督。聖母在生活上聖德，討論原罪並無多大意義，只有耶穌基督是無原罪。

D. 聖母榮召升天

聖母靈魂肉身升天在古代的偽經已有傳說，路德很有反感，他對「聖母榮召升天」沒有立場，認為是無聊的問題，他只注重天主論。他認為聖母靈魂肉身升天的重點是聖母在天上與天主共享永福，至於如何升天，並不重要。路德認為在傳統中雖有此慶節，但討論此道理對信仰沒有幫助，最後路德甚至反對聖母升天之說。

(3) 路德對聖母也有一些看法值得注意

路德保持了在聖經中有關聖母的經文，同時也保存了教會中有關聖母的一些慶節。並且，視聖母是教會的典型、榜樣，

這將是梵二的論點，但此非路德所創，早在路德之前教父盎博羅削已有了此說法。

路德認為瑪利亞在某些情況下是一個榜樣、模範，她生活有德行，這多少影響了初期教會的生活。在榜樣上，她可被稱為基督信徒的母親。此意義與梵二所講的「聖母為信友恩寵生活的母親」不同。所以路德對母親的理解和天主教會有所不同，路德所稱的「信徒的母親」是指聖母是基督徒效法的典範，聖母並沒有影響我們的救恩；梵二「信友恩寵生活的母親」是指聖母會影響我們的救恩。路德把聖母與教會連起來，視她為一個模範。由此可知路德對聖母也有敬禮、讚美。但聖母非皇后，是婢女，讚美聖母的謙遜。

（4）聖母的轉禱

路德本人很熱愛聖母，恭敬聖母。但對中古時期所傳下來的敬禮有很多的批評，如請聖母的「轉禱」。因其具有「中保」形態，而「中保」只有一個，聖經上的聖母有她的身分，但不是中保；中古時期稱聖母為皇后，路德認為她不是榮耀的皇后（批評天主教會是光榮榮耀的神學），而是靜默、謙虛、服從的皇后。

（二）墨蘭頓

墨蘭頓（Melanchthon，1497~1560）可稱為路德派的神學家，他將路德的思想以神學的方式作系統化的整理。他認為：瑪利亞在救恩計劃中沒有角色，故沒有聖母論。聖母不能與基督相提並論，因她在救恩上沒有貢獻。也不應稱她為皇后，但她是可讚揚的。他不作「高聖母論」，但讚揚聖母的謙遜。

(三) 慈運理

慈運理 (Zwingli, 1484~1531)，瑞士的宗教改革者。較有創造性和靈感，他推動宗教改革比路德更徹底。他接受傳統上對聖母的恭敬，注重牧靈上的需要。強調聖母的德行，主張在新約中所描寫的一切都應該提出，所以他仍尊敬聖母。他的聖母論的特殊點是在瑪利亞的身上顯揚基督，這與路德一樣。然他不像路德有較完整的神學。

1. 恭敬聖母

慈運理對於傳統的聖母敬禮，有相當程度的接受，如三鐘經。又如當時已有聖母升天的慶節（路德不贊成），但慈運理認為這個恭敬對教友有益。特別看重聖母的終生童貞，將聖母的所有德行皆由「童貞」來推論，他有了一個模型：「瑪利亞是信者的模範」，我們應效法她。

2. 聖母信理

關於聖母的信理，慈運理特別注重的是天主在聖母生命中的德能。

(1) 天主之母

「天主之母」的信理，因為是古代大公會議定的，所以慈運理不反對這個傳統。

(2) 終生童貞

慈運理重視「終生童貞」，視之為一個奇蹟、一個德行，值得提出。

(3) 聖母榮召升天

「聖母榮召升天」這個道理要保存，因其對教友的生活很重要。

（四）加爾文

加爾文（Calvin，1509~1564），瑞士日內瓦宗教改革家，長老會的創始人。他的神學系統更少討論聖母，不把聖母當作信理神學研究的對象。

1. 終生童貞

加爾文接受傳統對聖母終生童貞的看法，他把聖母童貞當作倫理性的問題來探討（與慈運理不同），是值得基督徒效法的德行，所以聖母不是信理討論的對象，只是倫理生活上的模範。

2. 天主之母

加爾文不贊成稱聖母為「天主之母」，認為容易引人誤解，稱聖母為「天主之子的母親」更加正確，這是系統神學家的講法，是更注意耶穌基督降生奧蹟，而非注重母親的角色。加采東大公會議稱聖母為「天主之母」，其重點是注意耶穌與天主的關係—天主子的降生奧蹟。

（五）結語

基督新教對聖母的地位，自「基督唯一」來看，所以當時並非排斥聖母，而是對某些議題的看法與天主教不同。

二、天主教聖母論的發展（第十六~十八世紀）

（一）十六世紀改革時的聖母論

1. 時代背景

第十六世紀是西方教會改革的時期，當時需要面對很多的問題，如制度、信理……等等，信理方面有因信成義、恩寵及

原罪等問題。然聖母論並沒有大的問題。

2. 特利騰大公會議

特利騰大公會議肯定了一些在教會中已有的禮儀，包括對聖母的敬禮及肯定日課的價值等。但關於聖母論並沒有提出信理的問題，在所有的資料中，唯有一句話後來常被引用：「人成義後，仍會犯罪，除了聖母瑪利亞以外」。由此可知特利騰大公會議仍保持了對瑪利亞的原有敬禮，但對教會從中古時期所流傳下來的高聖母論並未予以改革。

3. 神學發展

教父時期的神學是牧靈神學，中古時期是士林神學，而近代仍是士林神學的時期，其特色為「辯論神學」（爭辯神學）。因為天主教和基督新教，雙方不停在爭辯，所以對聖母論有了些影響。因此，當時的天主教神學家，是在辯論神學下，來看聖母。

神學傾向信理，也屬於「高聖母論」時期，把聖母的地位推得愈大愈好，此時期也給了聖母許多的名號。

4. 高聖母論

此時對聖母的敬禮，有很大的發展。如玫瑰經、聖母的德敘禱文。這是在辯論神學的神學背景下產生的，基督新教不注重敬禮，天主教偏要加強敬禮。

（1）玫瑰經

主曆 1570 年教會因唸玫瑰經而戰勝伊斯蘭教士兵，故定 10 月 7 日為「玫瑰聖母」紀念日。

（2）聖母的德敘禱文

在此時期天主教在辯論神學的影響下產生了許多對聖母

的稱號，集大成爲「德敘禱文」。

（3）聖人的敬禮

此時期與聖母有關的聖人備受教會的尊敬，也興起對他們的敬禮，這些聖人中有：大聖若瑟、聖母的父母—聖若亞敬及聖亞納。

（4）善會

有許多善會成立，如聖母會（即現在的「基督生活團」），都興盛起來。

（5）對聖母的呼求

在祈禱時，將「耶穌、瑪利亞、若瑟」放在一起呼求，直覺上很通順。但在神學上有問題，因爲耶穌是天主，怎麼會與瑪利亞是相同平行呢？

（6）聖母論的典範

在典範方面，傾向把耶穌與聖母連在一起，耶穌如何？聖母多少也如何？甚至在語言上，由「在基督內」到「在聖母內」的說法。

教會當局在聖母的問題上，雖沒有特別的訓導；但在神學上，天主教和基督新教兩派神學家們則針鋒相對。

（7）中保的角色

聖母論最核心的問題是：「聖母在救恩計劃中的角色爲何？」至今仍是聖母論探討的核心議題。天主教會認爲聖母的確有「中保」的角色，基督新教則反對之。因基督新教在神學上有一重要的論點：唯有基督（Solus Christus）。在此前提下，認爲在救恩計劃中唯有耶穌基督可以給於我們救恩，不能有其他的重要人物參與救恩計劃。天主教的想法是：耶穌基督是唯

一的中保，但此「唯一的中保」的角色是可以予人分享，「分享」不違反「唯一」，「唯一」沒有平行，也就沒有其他的補充，但可以予人有分享。基督新教認為有分享就不是唯一，這是基督新教與天主教爭執之所在。天主教認為聖母瑪利亞與我們的得救有關，所以天主教可以向聖母求，求她幫助我們的恩寵生活和得救，但基督新教不向聖母求，而只接受應該尊敬、效法、讚美聖母。然究竟聖母是如何參與救恩工程的？這在神學上將來還有很大的探討空間！

5. 結語

第十六世紀教會訓導權對聖母論並無特別的定斷，唯有在基督新教和天主教兩派神學家的辯論中，聖母的地位及角色更被提高。同時第十六世紀有把聖母神秘化的傾向。

(二) 第十七、十八世紀的聖母論

第十七、十八世紀時期西方教會之分裂已明顯形成，在聖母論的探討上反趨於平淡，因聖母論已進入到教會內的事。然第十七世紀有啓蒙運動，第十八世紀有理性主義，所以在此時期教會內講聖母論也受到挑戰。

1. 思想背景

第十七、十八世紀理性主義抬頭，聖母論發展的思想背景有二大傾向：(1) 大眾化：民間仍繼續熱忱敬禮；(2) 精萃：精萃的神學家的基督論、聖母論少有發揮（當時盛行多瑪斯主義）；且有「楊森主義」盛行，楊森主義對於人的敗壞及有罪，傾向路德派的看法，以致對天主非常敬畏，聖母敬禮不為所重。

第十八世紀，法國大革命，教會失勢。理性宗教出現，較不重視啓示宗教。聖母論比較節制。教會聖統亦要求其有所節

制。

2. 對聖母論很有貢獻的二位聖人

聖蒙地福（Louis Marie Grignon Montfort，卒於主曆 1716 年）對聖母敬禮保持中庸之道。教宗若望保祿二世也受此聖人的影響。其最出名的話為：「我完全是妳的」。

聖亞豐索（Alphonsus Liguori，卒於主曆 1787 年，贖主會祖）是對高低聖母論的制衡很有貢獻的聖人，是位聖師，他的聖母論採中庸之道。但其最有名的是倫理神學，是倫理神學的主保。他的聖母論亦頗有貢獻，對聖母把持著適當的敬禮。他老年得了失智症，看了自己以前寫的論聖母的書很是欣賞，但卻已不知是自己寫的書。

三、基督新教聖母論的發展（第十六～十八世紀）

直到十八世紀，基督新教沒有聖母論，意思是說：瑪利亞在救恩史上沒有她的地位。基督新教也不注意天主教在特利騰之後聖母論的發展。對聖母沒有特別的敬禮，也沒有禮儀上的慶節，但有著敬意。

在宗教改革之初，路德、慈運理及加爾文等從事改革的代表人物，對天主教的聖母論沒有太大的反感，第十七、十八世紀也是一樣。直到十九世紀因教宗運用「不可錯誤權」欽定二大信理，基督新教才開始強烈反對天主教的聖母論，其出發點是根據聖經來看聖母。

（一）根據聖經看聖母

對聖母要尊敬、讚美，她在受造物中有特殊身分，因著《路加福音》中天使和依撒伯爾對聖母說的話，所以對聖母應有熱忱。

對於聖母的無染原罪及升天，因聖經上沒有記載，基督新教概不採信，所以不需要對聖母的瞻禮作禮儀上的紀念，然這些慶節在教會的歷史中是早就有的。

反對高聖母論中把給天主的、耶穌的角色，無形中放在聖母身上，如聖母是中保。基督新教主張我們走向天主，是不需要任何中保代求的因素，承認瑪利亞是天主的受造物，她是我們的姐妹。基督新教不在意天主教的聖母論或敬禮的發展，所以也不接受大聖若瑟、聖若亞敬、聖亞納等與聖母有關的聖人。

（二）聖公會

聖公會一直很尊敬聖母，有時也保持呼求聖母、唸玫瑰經、聖母地朝聖等敬禮。直到第十九世紀聖母信理訂定之前，聖公會仍維持原來的傳統。

第四章

現代與當代

現代與當代是指第十九、二十世紀。此時期，因宣佈了二個重要的信理及召開梵二大公會議，故聖母論有很大的發展及變化。

甲、天主教部分

第一節 梵二前¹

梵二大公會議之前聖母論的發展是「聖母世紀」，政治背景是「教宗突顯自己的權力」。

¹ 張春申，〈聖母論在梵二之後的動向〉《神學論集》122期（1999冬）471~478頁，詳見本書附錄一，115~122頁。

一、時代背景

梵二之前，社會相當世俗化，但反而能刺激宗教熱忱。法國大革命後，將歐洲各國由教會信仰中解放出來，各國紛紛獨立，教宗與其他國家相對，義大利也獨立了，教宗的地位漸漸失勢，於是教宗國的權力愈來愈少，在主曆 1929 年教宗的勢力範圍只剩下梵蒂岡。這時，政治和宗教仍分不清楚。各地主教在其獨立的國家中的權力也受到剝削。爲了對抗世俗的權力，因此主教們希望能依靠教宗的權力。在此背景下，一方面是以熱忱敬禮聖母來抵抗世俗化，走向投奔聖母本身。因此聖母論也就提升了。另一方面，教宗藉著頒佈聖母的三大信理來表達自己的權力。

二、聖母世紀

主曆 1854 年教宗比約九世定「聖母無染原罪」信理及主曆 1950 年教宗比約十二世定「聖母靈肉升天」信理，這是歷史上教宗唯獨二次運用不可錯誤權。所以，自主曆 1854 年至 1950 年一百年間聖母論有很大的神學發展，民間聖母敬禮達於高峰，可稱爲「聖母世紀」。

三、聖母論的發展

在聖母世紀有所謂的「聖母熱」。聖母論高度發展，可從下列四點觀察。

（一）聖母的顯現與定斷信理

此時期，聖母顯現的傳聞不斷，教會承認的顯現有二：

1. 法國露德：1858 年教宗比約九世所肯定；
2. 葡國法蒂瑪：主曆 1917 年教宗本篤十五世所肯定。

之後，自 1930 年至 1950 年各地的聖母顯現和奇蹟約有 300 多件，但教會沒有正式承認。此外，也在此時期訂定了「聖母無染原罪」及「聖母靈肉升天」兩大信理。這都影響到聖母論的發展。

（二）教會訓導當局的引領走向誇大的聖母論

在此時期，訓導當局也走向誇大的聖母論，引起教會的聖母熱。如教宗比約九世定「聖母無染原罪」信理，曾表示這是他從小恭敬聖母，常想為聖母做的一些事，定聖母信理似是他的夢想。

又如教宗本篤十五世在其官方文件中使用「共救贖者」（Co-Redemptrix）來稱呼聖母，視聖母對人類的救贖有其獨特的貢獻。這產生了神學問題，基督新教對此非常反對。他也用耶穌被釘在十字架須經過聖母的同意等等熱忱的話。

（三）神學界的誇大聖母論

此時，很多聖母會議、聖母雜誌及書刊。由於過去神學界的一個說法：「討論瑪利亞，從未足夠」（de Maria numquam satis），因而越講越多。但此時都依靠「推論」，而不是實證。大前提是「瑪利亞是耶穌的母親，天主是如此愛聖母，所以在她身上，凡是天主能為聖母做的，祂都能做，天父能給她的，一定會給她。」故產生對聖母的許多論點，如榮福直觀、大能者貞女等等，多少有些建立在人主觀的熱忱情感上。就在此原則下，神學家們用推理的方式，在「能給瑪利亞的，天主一定給」的大前提下，推論出瑪利亞幾乎無所不能！但神學是建立在聖經和傳統上，而不是建立在抽象的推理上。

(四) 教會生活中

在這殖民主義的時代，特別在亞洲，一方面歐洲各國在內壓抑教會，但另一方面在外幫助傳教士，因為殖民主義的向外開拓，很多傳教修會因之而出現，多以聖母為名。例：聖母無染原罪修女會、聖母聖心傳教會……等。

第二節 梵二時²（1962~1965）

一、縮小的聖母論

教宗若望廿三是個非常謹慎及務實的教宗（1958 上任）。在梵二前他已對「聖母現象」發言，他認為當時對聖母的有些說法不是很適當，對聖母存有一股幻想，靠推論及想像，使教會生活有點飄蕩不安。只靠想像並不妥，希望教會回到古老的傳統中敬禮聖母，應該回到單純、純潔及實在的聖母瑪利亞。

二、時代背景

自第十九世紀末至第二十世紀初，世界趨於世俗化與現代化，教會也受世俗化的影響。直到梵二時教會頒佈《教會在現代牧職憲章》才轉向正面的回答。一方面引領教會追求神聖；另一方面具有時代性，在天主上智的照顧下引領教會。

三、神學

梵二時，神學界對聖母論有了一個問題，稱為「Maria

² 同上，117 頁。

Question 瑪利亞問題」，這是法國神學家 R. Laurentin 在主曆 1963 年出版一本名為《瑪利亞問題》的書，他說：教會內有「瑪利亞問題」，即二種意識型態：（1）高聖母論（Maximalist）；（2）低聖母論（Minimalist）。這二股勢力是出於意識型態，而非出自信仰，他的論點引起了爭論，也影響了梵二大公會議。

四、獨立聖母草案？

「聖母草案」是梵二聖母論的一個轉捩點。在梵蒂岡第二屆大公會議召開中，神學委員會原擬了一份獨立的聖母草案。在 1962 年的會期中，有一派要求把聖母草案合併在《教會憲章》中，這形成了二派意見，一派是把聖母草案合併在《教會憲章》中，另一派是將「聖母草案」獨立出來。

「瑪利亞問題」正是說明聖母論這二種誇大和縮小的緊張現象，已影響了參加大公會議的主教們，有一些主教開始主張不要有獨立的聖母草案，而是把原來提議的「聖母草案」放入《教會憲章草案》中。當時引起激烈的討論，甚至出現有二派的支持者在伯多祿廣場拉票的現象。在 1963 年 10 月 26 日投票表決時有 1114 票贊成放入《教會憲章》，有 1074 票反對，5 廢票，以 17 票之差險勝，結果「聖母草案」合併於《教會憲章》中。

此將「聖母草案」合併在納入《教會憲章》的決議，具有二個象徵性的意義：一為對過去高聖母論的批判，二為瑪利亞是教會中的一分子，是我們當中的一位，不應將瑪利亞獨立在教會之外。這說明了聖母是教會的典型，顯然與「基督之母」的典範不同，要瞭解聖母由教會出發，要瞭解教會也可由聖母來看。

• 梵二聖母論有三個基本的方向：

1. 繼承教父傳統，以救恩計劃作為神學反省的基礎。
2. 肯定聖母瑪利亞在教會的信仰和神學中的固定職位；她並非是邊緣人物，且密切參與救恩工程。
3. 為不同的聖母論立場，提供共同的道理；同時也相當注意其他基督宗教中的神學主張。

五、《教會憲章》第八章

《教會憲章》第八章〈論耶穌基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞〉為未來的聖母論，提出聖經與傳承的基礎，指出神學反省的方向，也為教會的聖母敬禮樹立了準則。

（一）基本方向

大公會議文件傾向採取比較中庸的態度，根據聖經資料與教會的傳承而寫成。

（二）發展過程

在開會期間提出聖母的「教會的母親」、「中保」、「共救贖者」等稱呼，還請求大會以公開的禮儀將教會奉獻給聖母（波蘭及西班牙主教提出）。但僅保持「中保」且加以說明。

瑪利亞是教會奧蹟中的一分子，擔任信徒在恩寵境界的母親及救主的母親的職務。大公會議沒有稱瑪利亞為教會之母，而稱為「教會的典型、典範」。

（三）結語

《教會憲章》第八章通過肯定聖母在救恩計劃中扮演的重要角色，她不是邊緣的人物。在基督及教會的奧蹟中看聖母，認為聖母是教會的典型及模範，但未提聖母是教會之母。

六、梵二的聖母論³之餘波

梵二大公會議的聖母論，在討論開始之前非常熱烈，草案通過後反趨於平淡。

(一) 教會之母

梵二大公會議稱聖母為教會的典型、模範，但沒有稱聖母為教會之母。因在教會傳統中並不用「教會之母」，且會容易被誤解，有人戲說：我們是教會的子女，瑪利亞是教會的母親，則聖母瑪利亞是我們的祖母？

教宗保祿六世在《教會憲章》第八章公佈之後，為了安撫大眾，在羅馬聖母聖殿宣佈聖母瑪利亞為「教會之母」，但加以解釋。但此非大公會議的決定，而是出自他教宗的權威，旨在根據梵二的聖母論，表達信徒對聖母的敬愛。「教會之母」的意義是：聖母瑪利亞是教會中每一位信徒和牧者的母親。這與梵二大公會議的思想一致，且教宗安定了那些特愛聖母的人。聖母不等於教會團體的母親，而是團體中個別信徒的母親，是教會中每一個人的母親。所以教宗的意思不是「瑪利亞是教會整個團體的母親」，而是「瑪利亞是教會中每一個人、牧者、信友的母親」。

聖母瑪利亞在救恩計劃中、在聖經中的記述是耶穌的母親。而在教會生命中，過去沒有「教會的母親」一詞，而是聖母有她獨特的職務，她是「信徒在恩寵境界中的母親」，不是肉身的母親，是靈修的母親，作為我們的中保安慰者、轉禱者的母親。

³ 同上。

(二) 結語

整體而言，梵二的聖母論，既不誇大，也不縮小，謹慎處理聖母論，維持在教會的傳統中。

第三節 梵二之後⁴

梵二後對聖人的敬禮遜色很多，對聖母的敬禮熱忱仍然很高，如朝聖、顯現及慶節等。

一、第五條聖母信理

梵二之後出現有關第五條聖母信理「聖母為諸寵中保」的討論，教宗若望保祿二世是波蘭人，對聖母尊敬得五體投地，可見於教宗牧徽及「我整個都是妳的」。

主曆 1987 年教宗若望保祿二世訂為聖母年，並頒佈《救主之母》通諭，它基本上緊隨梵二的聖母論，但也有所不同，在第三部分稱聖母為「母性中保」、「諸寵中保」。用「中保」時很小心，引用弟前：「基督為唯一的中保」，加以說明。聖母為「諸寵中保」的意義是指瑪利亞參與耶穌基督的中保，但不損害耶穌基督唯一中保的角色。「母性中保」是轉求或代禱而已。為了大禧年，教會中有一個組織推動第五條聖母信理：「諸寵中保」。羅馬曾指派一個神學委員會，結果一致不贊成提出。

⁴ 參閱：同上，118~122 頁。

二、梵二後的聖母典範

大公會議之後，由於教宗保祿六世特別鼓勵研究天主聖神，神學家開始特別注意聖神與聖母的關係，因此有了聖神論與聖母論的連結研究，而且研究者越來越多。如法國學者杜韋神父 (François Durrwell) 稱「瑪利亞是聖神和教會的畫像」⁵；巴西神學家卜夫 (Fr. Leonardo Boff) 更以瑪利亞表達天主的母性；作者自己則以「瑪利亞是聖神的末世的真實象徵」作為詮釋。

乙、基督新教部分

第一節 梵二之前

一、時代背景

(一) 二個信理的訂定

自從主曆 1854 年及 1950 年教宗欽定「聖母無染原罪」及「聖母升天」二個信理後，基督新教很難接受，因聖經上並沒有記載，所以反應強烈，且非常敵對，由於教宗的不可錯誤權也牽涉在內。

⁵ 杜韋著，張依譯，《瑪利亞：聖神和教會的畫像》(台北：上智，1996)。

(二) 合一運動

梵二前，基督新教興起合一運動，天主教有了回應，因此在聖母信理上不免有了強烈對立。

二、有關聖母論

梵二之前著重對兩個信理的回應。

(一) 卡爾·巴特

新正統派神學家卡爾·巴特 (Karl Barth) 認為「聖母無染原罪」及「聖母靈肉升天」這二大信理不合聖經的記載，是天主教的信理暴力。瑪利亞只是我們的姊妹而已。二大信理涉及聖經及恩寵論的問題。

(二) 聖母論

此時期，基督新教對聖母的信理的態度非常不明確，何者當信？何者不信？是以聖經為根據來區分。

(三) 神學問題

在合一運動背景下，若接受教父們的看法，聖母並非在救恩計劃中沒有角色。不過基督新教對聖傳也有接受上的困難。當然更不接受中古時期的高聖母論。另一方面基督新教對聖母的態度也有改變。如在法國已漸漸將瑪利亞放入教理中，或在教會的禮儀中唱聖母歌。然注重的是聖母的德行，如謙下的婢女形像（見：聖母的〈謝主曲〉⁶），此有聖經的資料可肯定。但對於兩大信理極難接受。

⁶ 路一 46~55。

(四) 結語

基督新教在此時期流行稱聖母瑪利亞是我們的小姐妹，因為她在救恩史上沒有特殊意義；而天主教無疑地視這二大信理具有教會的傳統和聖經的基礎，瑪利亞參與救恩計劃。

第二節 梵二時

天主教將聖母放在耶穌基督的奧蹟中討論，瑪利亞在教會中，她自己也是被救贖者。基督新教表示滿意，但還是著重在反對「聖母無染原罪」和「聖母靈肉升天」這二個信理的問題上。

第三節 梵二之後

天主教的聖母草案，併在《教會憲章》第八章中，並未獨立出來，故沒有獨立的聖母論，聖母與教會或基督不是平行的，聖母是為基督而存在的，聖母是教會的一分子。基督新教可以接受這部分。

天主教認為聖母有「中保」的角色，梵二並加以說明：聖母的中保角色並不妨礙耶穌基督是唯一的中保、司祭，而是指聖母分享基督中保。雖然如此，但為對方仍有困難，由於「唯一」是聖經明文。

梵二之後天主教和基督新教雙方問題仍在二個聖母信理的詮釋和認同上尋找可共同接受的詮釋，這是神學家所要努力的方向。雙方對聖經的詮釋有不同的標準，且在人學問題上看

法有所不同，如基督教強調人的罪，無能；天主教認為人是有罪，但並非完全敗壞。對聖母的合作角色雙方有不同的表達。就救恩與基督的關係來看，基督新教認為只有耶穌基督有唯一的救恩，天主教則認為人還有自己的「貢獻」。就教會論而言，聖母和教會的關係為何？瑪利亞是否有「貢獻」？瑪利亞是否是敬禮的對象？但基督新教也承認「聖母是基督徒的表率」，在《路加福音》聖母的謝主曲中她是如此謙下的婢女，值得基督徒效法。

梵二之後，在合一運動下，對於聖母問題探討，有下列因素值得注意：

1. 他們開始在聖經中注意一些問題：如若十九聖母在十字架下、宗一 14 瑪利亞和初期教會在一起等候聖神。
2. 同時對古代的大公會議，尤其是厄弗所大公會議稱聖母為「天主之母」很能認同，基督新教對聖母有了新的思考，說法上有一些轉變。
3. 在他們的禮儀和教理中，也提到瑪利亞，她是一位聖經人物。
4. 禮儀中，也有不少讚美瑪利亞的表樣、熱誠和謙遜等德行。

從以上現象可知，今天的基督新教對瑪利亞所採取的態度已不是敵對的，而是開始注意。

丙、天主教與基督新教之間的問題

聖母論在天主教和基督新教之間在下列三個主要的問題上需要澄清：

1. 神學泉源：聖經和傳承的問題。
2. 救恩的問題：救恩來自天主、來自耶穌基督；在我們的得救生活中，彼此有無關係？在救恩上是否有「合作」的存在？在「救恩」的問題上，基督新教和天主教如何看聖母的合作與參與？
3. 人學的問題：對人的瞭解，應和救恩問題差不多。天主教和基督新教雙方在恩寵論上及在成義問題上的表達不同。

另外，天主教和基督新教對「教會論」的看法也不同，即雙方對聖母和教會的關係的看法為何，有不同的看法。有關聖母敬禮，基督新教對聖母的讚美、歌頌是「敬禮」嗎？天主教的「聖傳」對聖母論也許不是很精確明朗，但信理定斷，如何說明？

丁、巴爾大撒的思想⁷

瑞士神學家巴爾大撒（Hans Urs von Balthasar）認為「瑪利亞是教會的精華」及「瑪利亞是教會中最美的成員」。巴爾

⁷ 參閱：在 Brendan Leahy 的 *The Marian Profil-Von Balthasar* 中引用 Balthasar 有關瑪利亞的思想。

大撒的思想是：天主聖三是一個共融體，聖母在完全服從相信下，聖三此共融體在瑪利亞身上出現，即瑪利亞在生命中完全接受天主聖三。因為瑪利亞是教會的精華，教會也因此有了瑪利亞的面貌、形象。

他提出了教會二個最重要的原則，一為「伯鐸原則」，另一為「瑪利亞原則」。即教會之成為教會，有出自伯鐸的因素，也有出自瑪利亞的因素。「伯鐸原則」是指聖統制，聖統制在天上會消失。然「瑪利亞原則」會永遠存在；「瑪利亞原則」是指教會在瑪利亞身上表達整個教會接受天主聖三，瑪利亞是教會的出發點，「瑪利亞原則」的對象包括所有的天主子民，因瑪利亞的神恩在所有天主子民身上，尤其在教友身上，教友是教會的主體。今日在教會內「瑪利亞原則」特別顯揚，重心在教友的神恩上。此神恩在今日教會的許多教友的運動中表達、表達出教會，如真福團、方舟及普世博愛運動等。這些團體皆非由聖統所建立的，是由教友所建立的，是今日的教會典範，所以教會就在瑪利亞身上充分表現出來。

第三篇

教會訓導與聖母瑪利亞



教會當局以其最高的訓導權宣佈瑪利亞的角色，所牽涉的是信理與道理¹。以下分別加以介紹：

- 第一章 天主之母
- 第二章 終生童貞
- 第三章 聖母無染原罪
- 第四章 聖母靈肉升天
- 第五章 聖母無罪
- 第六章 聖母諸寵中保

¹ 此部分的參考資料有：(1) 溫保祿編譯，《救主之母瑪利亞》（台中：光啓，1969）；(2) 朱修德著，〈現代教會有關聖母敬禮的訓導〉《神學論集》78期（1988冬），521~537頁；(3)《神學辭典》532、46、512、555號。

第一章

天主之母

主曆 431 年厄弗所大公會議中稱瑪利亞為「天主之母 (Theotokos)」¹，這個名稱早出現於第三世紀，屬於基督論的名稱；後者和奈斯多略主義 (Nestorianism) 有關。它在基督論上主張二位論，「耶穌」與「天主聖言」二位。在這個角度下，瑪利亞可稱為「耶穌的母親」和「基督的母親」，但不可稱為「天主之母」，因為「耶穌」和「聖言」結合於「基督」身上。(參考基督論)

¹ 參閱：施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》(簡稱爲 DS) 二版，1981 年，DS 251。

第二章

終生童貞

一、主要資料

(一) 拉特朗會議（主曆 649）正式定斷為信理

主曆 649 年，教宗瑪爾定一世（Martin I）在拉特朗會議（雖不是大公會議，但有其權威性）中肯定：瑪利亞是產前、產後童貞。這是在基督論的背景下產生的肯定，爲了反對當時的「一性論」。「一性論」認爲耶穌基督只有一個「天主性」的性體，「人性」消化在「天主性」中。拉特朗會議強調耶穌基督不只有「天主性」，也有「人性」，所以瑪利亞是「天主之母」，且她是產前及產後童貞。（DS 503）

(二) 特利騰大公會議文件（DS 1880）

在 1545~1563 年召開的特利騰大公會議（Council of Trent）中，雖然沒有基督論上的問題，但在資料中有一份有關聖母童

貞的資料，被認可為特利騰大公會議的文件。這文件就是 DS 1880 所指瑪利亞是產前、產時和產後童貞，如此對聖母童貞有了完整的說法，就是現在我們對聖母終生童貞信理的內容¹。

二、信理內容

（一）產前童貞

產前童貞在合一運動上的交談沒有困難，基督宗教都能接受。「產前童貞」肯定的是：「瑪利亞的懷孕不是來自人道，而是來自天主聖神的德能」，就如《路加福音》和《瑪竇福音》所記載的：「瑪利亞是因聖神受孕」，《路加福音》很強調瑪利亞的產前童貞。且《瑪竇福音》有二次提到童貞女。

（二）產後童貞

「產後童貞」信理肯定的是：瑪利亞生耶穌後，與若瑟沒有發生正常的夫妻關係，耶穌沒有兄弟姊妹。基督徒之間對於「產後童貞」卻有爭論，的確在聖經中，提到耶穌的兄弟姊妹，如谷三 13~15 及其平行文、谷六 3、瑪十 33 及若七 2~5。天主教的傳統解釋可參考溫保祿編譯的《救主之母瑪利亞》²。

（三）產時童貞

產時童貞究竟指什麼？與傳統的說法原罪論有關。女人產痛是罪的結果（創三 16）。聖母瑪利亞沒有原罪，所以產時奇蹟性地保持童貞沒有痛苦。然這個傳統的說法早已受到挑戰。

¹ 參閱：DS 503 指出瑪利亞是產前、產後童貞；DS 1880 指出瑪利亞是產前、產時和產後童貞。

² 參閱：溫保祿編譯，《救主之母瑪利亞》（台中：光啓，1969），89~112 頁。

教父們的主張分成二派，一派認為瑪利亞在生產時和其他女人一樣有痛苦；另一派認為瑪利亞生產時沒有痛苦，甚至有些神學家認為產時童貞不在身體所受的痛苦，他們應用若十六 21，表示聖母的產痛參與逾越奧蹟。根據我的看法：普通一個家庭在生育孩子時父親和母親一起「生」，父親焦急陪伴母親參與其中。瑪利亞生產時沒有這種方式的支持，她生產時即使痛苦，但只靠天主給她精神上的支持而超越。

（四）結語

為此，我認為瑪利亞的產前童貞是因瑪利亞的懷孕是「只由天主」、產時童貞是因瑪利亞生產時「只靠天主」、而產後童貞是因瑪利亞產後的生活是「只為天主」³。

三、路一 34：我不認識男人

天主教會將路一 34 與聖母終生童貞相連。瑪利亞向天使說：「這事怎能成就？因為我不認識男人」（路一 34）。

首先路加一、二章應用猶太文學之「演述（midrash）」體裁，究竟不是嚴格的歷史，不過也含有啓示的意義。於是路一 34 究竟表達瑪利亞有何所指？至少經文表達瑪利亞有何所指？於是產生不同的解釋，用來說明路一 34。

（一）瑪利亞發了貞潔願

這種主張比較不可靠，因為貞潔願在當時猶太文化中並不流行，瑪利亞不可能發此願，尤其她已與若瑟訂了婚。

³ 張春申，《耶穌基督與聖母瑪利亞》（台北：光啓，1980），164~171 頁。

(二) 瑪利亞有意守貞

這種主張的困難仍是瑪利亞和若瑟已訂了婚。在猶太傳統中，一般婦女都有做默西亞的母親的願望，瑪利亞大概也是如此。

然而也有學說對這種主張表支持。當時谷木蘭的團體已有守貞之舉。而且依七 14：「看，有位貞女要懷孕生子，……」，希伯來原文貞女該是少女；七十賢士本譯為貞女。可見猶太傳統已有貞女、守貞之文化。谷木蘭團體是為一例。《瑪竇福音》接受此傳統，於是瑪利亞願意守貞並非不可能，只是屬於次文化而已。

(三) 路一 34 在上下文脈絡中的功能性

經文作者無意代表瑪利亞說話，他只是為了寫出路一 35 中天使所說「因聖神受孕」，應用路一 34 來加強，如此顯出耶穌基督聖子是因聖神而由童貞女瑪利亞誕生。路一 34 可說與瑪利亞自己對守貞之意願無關，它只是聖經作者為了說明路一 35 而寫的一句話而已。如果我們真正要問瑪利亞的意願，最好的回答該是：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」（路一 38），她只想做天主的事！這主張最為可取。

這衍生出一個神學問題：難道天主聖子降生成人，一定要選童貞女嗎？若一定要選童貞女，那有何特殊的意義？我們可以如此解釋：選童貞女表示貞女的受孕，完全沒有人的參與，完全是天主聖神的行動。此乃救援、恩寵之真意；不由人，完全由天主。

四、童女生子之神學詮釋

在合一運動上，終生童貞明顯的困難是產後童貞。這涉及

教會訓導問題。

宗教學上，「神人交合」產生偉大的人物，是很普遍的事；這種說法與聖經上的神觀不相符合，因基督宗教的神是「無性別的」，是超越性別的。天主雖然有類比為父的詮釋，但也可稱為父或母，祂是超越性別。

童女生子是在天主聖神德能的「生」之下生子。天主聖神德能的生指的是「能力」，天主聖神也是超越性別的。天主聖神是能力、生之能力，瑪利亞是天主聖神的圖像，她因聖神德能懷孕生子。天父在基督誕生為人這事件上，祂不是父，若瑟也不是父。聖父派遣聖子因聖神由童貞女誕生。童女瑪利亞生子，是奇蹟；但她所生之子是天主子，這是奧蹟、降生奧蹟。因此，天主子在永恆中生於天父；在歷史中生於瑪利亞。祂有二次被「生」。

第三章

聖母無染原罪

「聖母無染原罪」信理的演變可參考第二篇「聖母論的歷史」。聖母無染原罪信理是教宗比約九世以不可錯誤權在主曆 1854 年 12 月 8 日頒佈《莫可言語的天主》詔書中所訂定的。

一、教會文件

主要的文件見 DS 2800~2804。DS 2800 說明救恩史；DS 2801 說明在救恩史中，耶穌基督之救援與原罪有關，然瑪利亞是無原罪的；DS 2800 及 DS 2801 都是概論童貞瑪利亞的傑出性和優越性；DS 2802，說明瑪利亞在她生命中的第一個時辰是沒有罪的，這是由於他的兒子耶穌基督的救恩。然瑪利亞是被救贖的，雖然她是沒有原罪，教會訂定這個信理時，並沒有特別說耶穌基督的救恩「提早」到瑪利亞身上。

二、聖經中的資料

迦四 4：「時候一到，他的兒子要生於女人」，路一 28 中記載天使告訴瑪利亞要做天主的母親。「萬福」其實在希臘文的聖經中，源自匝加利亞和索福尼亞兩位先知的話，見匝二 14 及索三 14~19，「熙雍女子！歡欣踴躍吧！因為你的救主已來到！」這是天使向瑪利亞報告末世時期的到來，是新的創造。這又回到創一 3：「天主的神在水面上運行……」，這是神在準備「言」，因此路一 28~38 即說：瑪利亞喜樂吧！神臨於你身上！所以瑪利亞也是末世時代來臨的標記，也是新創造來臨的時辰。而末世就是天主決定性來到的時辰，因此瑪利亞是新時代、新創造來臨的時辰，這就是無染原罪所指。

第四章

聖母靈肉升天

聖母靈肉升天這個信理，是教宗比約十二世在 1950 年 11 月 1 日諸聖節，頒佈《廣賜恩寵的天主》宗座典章（見 DS 3900 ~ 3904）中所訂定的，是教宗運用不可錯誤的訓導權所頒佈的。在梵一及教宗良十三時，也為頒佈這個信理準備。教宗比約十二世也詢問了許多主教關於教友對聖母靈肉升天的看法，因此，由信理的演變上來看，這是天主所啓示的。DS 3901 將「瑪利亞－耶穌」用了「新厄娃－新亞當」的模型（創三 15），即在救恩史中基督將人從罪、從死亡中救拔出來，戰勝死亡。DS 3901、3902 引用了羅五 6、格前十五 21~36，54~59，55。因此我們相信天主之母瑪利亞結束了塵世的生活，由於天主白白賜予的恩典，靈魂與肉身進入天主的光榮中，她的靈肉升天。

此也衍生了一個神學問題：瑪利的靈肉升天是否有經過死亡？這有二派不同的意見。我們認為就如同耶穌基督必須經由死亡，瑪利亞沒有理由不須先經過死亡，而後靈肉升天。

第五章

聖母無罪

「聖母無罪」和「聖母為諸寵中保」稱為「近乎信理」，也就是說教會可以定它們為信理，但沒有必要。聖奧斯定不說瑪利亞沒有原罪，但說瑪利亞沒有本罪和小罪。特利騰大公會議中天主教和基督新教爭論許多問題，其中最大的問題便是「成義（稱義）」¹，問題就是在成義之後，路德認為：常是罪人，也是義人。而 DS 1573 說：成義後，我們還是有罪、有小罪，但除了瑪利亞，她連小罪也沒有，因為就在路一 28 中天使稱瑪利亞為「充滿恩寵者」，即充滿恩寵，因此就沒有罪。

¹ 主曆 1999 年，在德國，天主教及基督教信義宗對於「成義」問題，簽了一份共同的聲明，已達到共識。

第六章

聖母諸寵中保

這部分我們在之前歷史的部分已略述提過，現在進一步從梵二來看。《教會憲章》第八章〈瑪利亞在教會的奧蹟中〉，其中第 60~61 號說明瑪利亞是我們信徒的母親，也就是天主教在救恩計劃中給瑪利亞的職務。第 61 號說明瑪利亞是我們在恩寵境界中的母親，又如若十九 27「看，你的母親」，乃做為信友的母親，這究竟是怎麼樣的職務呢？在第 62 號中應用保證人、輔佐者、援助者、中保來說明這職務，繼而澄清「中保」只有一個就是耶穌基督，但在天主的救恩計劃中，瑪利亞分享了耶穌基督救恩的中保，「耶穌基督是唯一的中保」，但耶穌基督的身分在人間是可以分享的，正如耶穌基督是大司祭一樣，而我們每一個人都分享了耶穌基督的司祭職。所以耶穌基督唯一中保的角色，也可以讓瑪利亞來分享，而絲毫不減損耶穌基督唯一中保的角色。因此「諸寵中保」是指瑪利亞在恩寵境界中是我們的母親。但在梵二中沒有用「共救贖者」；此名稱用在瑪利亞身上有更多的困難。

此處所衍生的神學問題有：（1）究竟此中保，如何從天主的救援計劃來解釋？（2）從人的方面，又如何影響我們的救恩生活？此將在第五篇中解釋。

第四篇

神學反省 天主救恩與聖母瑪利亞



按照一般信理神學的方法，本篇旨在系統性地反省瑪利亞在天主教恩計畫中的身分與角色，因此多為作者個人能力範圍之內的探索，前後也經過多年之久，這在內容中也可見出。

1995年我曾出席耶穌會第卅四屆大會，其最大特色之一就是通過〈關懷女性處境〉的法令。男女平等再次成為我的神學反省。事實上，之前我早已感覺一條思路可循，那是1987年聖母年的事，也曾為此寫些文章。大會結束東返之後，由於國際婦女年尚在熱烈進行之中，於是為《見證》（253號）月刊，扼要與簡潔地寫了一篇短文，繼續為男女平等課題，尋找神學基礎。

次年我又在《神學論集》（107期）發表同樣性質的文章。但我的神學反省已出自信理，讀來應該相當理論。基本上，有關男女平等有別，我根據救恩史中聖言與聖神的角色來處理。

此後，我在一個機會上讀到上智出版的一本名為《瑪利亞—聖神和教會的畫像》小書，它是頗有聲望的法國聖經神學家方濟·沙維·杜韋寫的默想。使我喜出望外的是他根據聖經的反省（參閱：6~10頁），竟然與我出自信理的反省相同。「她是童貞女又是母親，她象徵永遠的懷孕，她是天主聖神的畫像」（同上12頁）。聖母瑪利亞是天主聖神的末世性的真實象徵，這是我表達的方式。杜韋的書寫得很美。

因此本篇由三章來介紹：

第一章 婦女中的婦女：聖母瑪利亞

第二章 聖母瑪利亞：天主聖神的真實象徵

第三章 聖神庇蔭的聖母瑪利亞

第一章

婦女中的婦女：聖母瑪利亞

台灣天主教婦女如所預料在國際婦女年中非常活躍，令人興奮；陪伴她們的男性也分享了她們的成果。

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

我從天主聖言成爲血肉的基本信仰出發。耶穌基督是男性。但有關他尊重婦女的劃時代作爲，已是大家一致肯定的。然而對天主是在男性身上成人這件事，女性神學家怎樣想？我讀到一些解釋。如祂未嘗不能降生成爲女人；至於基督是男性，這是社會背景使然，或是無關宏旨的事。甚至也說，所以是男

性，正是爲了釘在十字架上宣告父權主義死亡等等。我總覺得並不信服。反而感到並沒有重視耶穌基督是個男性的事實。對此事實的意義的肯定，我認爲應該同時與聖母瑪利亞並提。

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

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

在救恩歷史中，天主的工程是藉著言與神。比如有關創造，「天主的神在水面上運行」（創一 2）；接著便是發「言」創造（創一 3~31），尤其是創造人：一男一女；新創造的時刻便是「他因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人」。保祿宗徒稱基督爲「最後的亞當」，後來的教父連同聖母提出「新亞當」與「新厄娃」。值得注意的是《創世紀》中，厄娃來自亞當的肋骨，而耶穌基督是來自聖母瑪利亞的肉軀；天主在亞當鼻孔內吹了一口氣（創二 7），聖神庇蔭於瑪利亞（路一 35）。聖言與聖神在男女身上的功能多麼平等而有別地表達出來。

教會神學歷史中，有關天主子耶穌基督眞天主又是眞人的信理演變，歷時好多世紀，結果凝結成了「兩性一位」的公式¹。

¹ 加采東大會會議於公元 451 年召開，反駁基督一性論（即：只有天主性，或只有人性），宣佈基督「兩性一位」（即：同一個子具有完整

至於所謂「位格性結合」，即聖言與人性之結合，在後代士林神學的討論中，意見紛紜，知其然不知其所以然，不過至少了結了一個「公案」。我在此也不必去說現代基督論的種種問題。不過應當說的，古老傳統以及厄弗所大公會議的有關「天主之母」的道理，卻並未如同基督論一般地引起進一步的討論；這是否是父權主義的作祟呢？或者本身並無可以討論的需要呢？八年前，我曾發表過一篇文章：〈聖母蒙召升天的末世意義〉²。這篇文章可說大膽地進入聖母奧蹟。

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

（一）希伯來語中，「言」是陽性；「神」是陰性。自聖三道理來說：言與神都在天主性內，超越陰陽。但由於在救恩史中，言與神與不同的性別「結合」，使信者反省男女以天主內在生活為基礎。

（二）**聖言成為血肉**，是為耶穌基督天主子。天主聖神庇蔭聖瑪利亞生子，是**天主之母**。這兩個稱謂同是存在性地真實。耶穌是天主子，不只與天主性，也與其人性結合；同樣，聖母瑪利亞是天主之母，也與人性（即其母性）結合。

（三）我們應該追問結合的性質。在基督論上應用的是位格（聖言）與人性的結合（hypostatic union），成為降生成人

的天主性、完整的人性。至於兩個性體之間的關係是不分裂、不相離、不混合、不轉變。兩個性體保持不同特性，合成一個位格）的信理，而且正式採用「天主之母」的名稱。

² 見：《聖母年向聖母獻上一瓣心香》（台南：聞道，1988），66-74頁。

的天主子。那麼天主聖神怎樣蔭庇聖瑪利亞，使她成爲天主之母呢？這是聖母論上從來沒有面對的。我想嘗試的解釋是**天主聖神與瑪利亞的人格結合**，稱爲**真實象徵的結合**（symbolic Union），其意義是天主聖神與瑪利亞之關係，爲象徵者與象徵之關係，即聖神的特徵表達自己於瑪利亞；**瑪利亞成爲真實的象徵、天主聖神的特質之象徵**。真實的象徵與象徵者之關係是不混合、不分離，這是聖神與瑪利亞的結合。從此瑪利亞可稱爲**天主聖神的肖像**。

聖神的特徵是什麼？今天神學上發掘祂的特徵，稱之爲天父的「生育德能」。如此，在救恩工程中，聖神庇蔭瑪利亞的**真實象徵結合**，一方面使她成爲天父「生」子於人世的媒介：即在聖神庇蔭下「生」；這也使聖瑪利亞真實地成爲天主之母。另一方面，由於**真實象徵的結合**，聖神使她懷孕與生育了降生成人的聖子耶穌基督。**在聖神的真實象徵—聖母身上，天父生聖子於世**，構成聖母與天主聖三的唯一無二的關係。

（四）如此，如同基督論上有「一位兩性」的公式，聖母論按照上面的解釋，可有「三位在一位」的公式。耶穌基督與聖母瑪利亞之關係基於聖言與聖神的關係：男女平等有別終於在天主內尋到基礎。所有婦女在瑪利亞身上因此得到靈感。

第二章

聖母瑪利亞：天主聖神的真實象徵

上章之末，在聖母論上提出「三位在一位」的公式，本章分四段詳細處理：

- 一、再說「真實象徵之結合」中的瑪利亞；
- 二、教會傳統中聖母論資料的澄清；
- 三、基督論觀點下的聖母論；
- 四、有關女性的神學。

一、再說「真實象徵之結合」中的瑪利亞

《路加福音》記載天使加俾額爾報喜並回答童貞女瑪利亞說：

「聖神要臨於妳，至高者的能力要庇蔭妳，因此那要誕生的聖者將稱為天主的兒子。」（路一 35）

這句話在聖母論上一般重於顯示童女生子；在此筆者用來

說明瑪利亞為「天主之母」的信理。

究竟耶穌基督怎樣真實地被稱為「天主子」。早期大公會議的信理是「**位格與性體的結合**」和「**一位兩性**」的公式。天主聖言成為血肉是**聖言的位格與人性相結合**。有關大公會議的教導無須在此多說。

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

我於是有了「**三位在一位**」的公式。整個解釋出自天主聖三論的考量。聖三論中，今日不但說天父經由聖子「**發**」聖神，同時也說天父在聖神內「**生**」聖子。**聖神的特質是天父生子的「德能」**。根據這些資料，可以探討天主之母的奧蹟。三位指天主聖三的神聖與超越的位格，一位指聖母瑪利亞的受造位格。為此，公式中的「**位**」不是同義，而是類比義。

首先，我將天使加俾額爾回答瑪利亞的話中之「**臨在**」及「**庇蔭**」，視為**聖神與瑪利亞人位的結合**。在聖三「**向外**」的救恩工程中，此一結合一方面使她成為天主「**生**」子於世的媒介；即在與瑪利亞結合的聖神之內「**生**」，也使她真實成為天主之母。另一方面，同一結合使瑪利亞真實懷孕與生育了降生成人的天主子耶穌基督。由此可見，**聖母瑪利亞真實地表達了天主聖神的特質，即「生育的德能」**。這是「**三位在一位**」的意義，每位與瑪利亞的關係不同。

對於聖神與瑪利亞結合，我稱它為**真實象徵的結合**。天主聖神是象徵的真實主體，表達自己於象徵中，而象徵即是瑪利亞的主體。二位的結合即是**真實象徵的結合**。象徵與所象徵者的彼此之間**不混合、不轉變**，同時卻**不分裂、不相離**。於是為

天主之母的奧蹟，我撰了一個公式，即「三位在一位」。出發點是關於聖神的主體與瑪利亞主體的結合，一次而永遠的結合。聖神與瑪利亞之間的關係，自「一體」（unity）範疇而言是結合；自「位際」（interpersonality）範疇而言是二位。

二、教會傳統中的聖母論資料的澄清

以下我首先要引證凱利（Tony Kelly）的一長段話，正是要求對於聖母瑪利亞的角色有一抓住重點的說明：

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

我們承認上面一連串肯定引人混淆，但是並非所有混淆都是膚淺或有害。天主教的聖母敬禮整體說來非常特殊，也許過分與超重；因此要求一個更明確的聖神學，對於瑪利亞以及諸聖身上顯揚出來的聖神，作更加深湛的解釋。¹」

這一長段話指出教會傳統中以敬禮來表達的聖母瑪利

¹ Tony Kelly, *The Range of Faith, Basic Questions for a Living Theology* (St. Paul Publications, Homebush NSW, Australia, 1986), pp.75 & 177.

亞，以及她與聖神、與基督、與教會的關係。值得注意的是，凱利要求一個明確的聖神論來作深湛的解釋。我自己覺得聖神與瑪利亞的「真實之結合」，顯而易見地可以說明為什麼聖母瑪利亞是聖神「非常卓越的宮殿」、「受到聖神唯一無二的恩惠」，因為如同拉內神父所說，象徵是由象徵的主體所「創造」，而象徵的主體因此內在於象徵，並由它而表達出來。那麼聖母瑪利亞（象徵），不是聖神（象徵的主體）的「非常卓越的宮殿」嗎？同時聖母瑪利亞因此成為「天主之母」，她不是「受到聖神唯一無二的恩惠」嗎？

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

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

三、基督論觀點下的聖母論

基督論冗長的信理演變中，澄清了不少理念，以及接受一些公式。我想首先根據基督論來確定有關聖母瑪利亞的構想。

此後，再從新約中，提出有助反省的資料。所以也分二節：（一）基督論的典範；（二）聖經的啓發。

（一）基督論的典範

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

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

基督論中的結合與聖母論中的結合，意義也並不完全相同，但是具有類比。其實聖三論中的三個神聖位格，在內在生活中，也不完全是同義，而是比義的，因此「向外」的救恩史中，聖子與人性的結合與聖神與瑪利亞位格的結合，也不是同義，也是比義。

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

主的親近如『愛』。她顛覆了天主統統男性化的稱謂」。

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

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

（二）聖經的啓發

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

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

同樣，在耶穌基督與聖母瑪利亞的言行中間，也能看出聖子與聖神的不分開。

「天主把聖神無限量地賞賜了他」（若二 14），「上主的神臨於我身上，因爲祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊……」，耶穌自己把這句依撒意亞先知預言指向自己（參閱路四 17~21）。從此他宣講天國臨近。另一方面，聖神庇蔭的瑪利亞懷有「天主的兒子」向依撒伯爾請安，後者遂充滿聖神（參閱路二 24~31）。聖子與聖神有別而不分開，又顯示在耶

耶穌與瑪利亞身上。不過，降生成人的聖言，既是言，自然更加顯出傳播福音的言行，這是屬於「啓示」領域。至於聖神庇蔭的瑪利亞，該是更加顯出「靈感」的領域。

我覺得《若望福音》第二章與第十九章似乎可從這個角度來註解。加納喜宴上，耶穌的母親扮演的角色，不論向自己的兒子或向僕役，她或者是提醒，或者是推動，該是來自聖神的靈感。至於哥耳哥達山上，耶穌同時把自己的母親（十九 27）和聖神（十九 30）給與人類。

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

四、有關女性神學

本章是繼續發揮國際婦女年中提出有關聖母瑪利亞的角色，旨在將男女平等與有別扣在聖言與聖神的聖三道理上，得到終極的解釋。天主超越陰陽或男女性別。不過由於耶穌基督與聖母瑪利亞，為男性與女性的平等有別「尋」到基礎。《創世紀》中男女共為天主的肖像；新創造的肇始者耶穌基督和聖母瑪利亞各為聖言與聖神的肖像；但是聖言與聖神的根源是天主聖父，耶穌基督和聖母瑪利亞共為天主的肖像。

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

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

卻不是因它本身而受到崇拜（in se, sed non propter se），它之所以受崇敬，乃是由於它與聖言緊相結合。²」換句話說，耶穌的人性並未變成神性。教會並不朝拜聖母瑪利亞，因為聖神與她結合，各自保持原位，並不混合或轉變。教會恭敬聖母瑪利亞因為她是聖神的象徵，但是她保持自己的人位與人性。

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

其實今日男女平等有別，已為信者與不信者共同接受的原則。聖母論的確一方面好像為此原則指出信仰的終極基礎；而另一方面，更是因此發現聖母奧蹟的深湛解釋。當然不能不懷有戰戰兢兢的心情。在梵二大公會議後的神學氣候以及一片低調聖母論之中，我的論點可能被斥為謊謬。即使面對傳統聖母論專家，大概一時也難立足。不過由於我對聖母論偏愛，近年以來，一步一步引領我想到這裡。為我自己回答了為什麼聖言降生成為耶穌基督是一個男人，因為聖神庇蔭的聖母瑪利亞是一個女人。這不只是男女平等有別的問題，而是天主奧蹟與人的奧蹟的對應之美的問題。同時它也肯定我對天人之間關係曾經提出的「一體」範疇。聖言與耶穌人性的結合，以及聖神與瑪利亞人位的結合，將耶穌基督與聖母瑪利亞共同代表的人間男女，結合在永恆的天主聖三生命中，完成天主愛人的「一體」。但這個神學構想也不忽略「位際」，因為愛是自由的。

² 奧脫，《天主教信理神學》上册（台中，光啓），264頁。

第三章

聖神庇蔭的聖母瑪利亞

梵二大公會議的聖母論已自前一代的五彩繽紛、繁文縟節、出於孝愛熱情、忽略教父傳統的誇大神學退出。此後基督之母更是在天主救恩計劃中受到注目，顯揚出新約所表揚的熙雍女子。《教會憲章》第八章予人清新與明朗的感覺。

然而大公會議之後，「瑪利亞：聖神淨配」的思想卻逐漸發展，或許這正是新約聖經蘊藏的啓示。教宗若望保祿二世聖神年禱詞中有一段說：「生命之神，聖言藉祢的力量降生成人在靜默中聆聽之女子，童貞瑪利亞的胎兒取了血肉。」

本章旨在系統地連結聖母奧蹟，分三段簡介：

- 一、瑪利亞—天主聖神的末世真實象徵；
- 二、聖神庇蔭的聖母論大綱；
- 三、結語反省。

一、瑪利亞－天主聖神的末世真實象徵

本書前面兩部分文章已經對於這段作了詳細的討論，只是多加上「末世」二字。天主救恩計劃的末世意指它已經在基督的逾越奧蹟中完成。

「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」（希一 1；參閱弗三 1~13）

末世的揭幕，新約聖經多自耶穌基督著眼，但也沒有忘掉天主聖神。「這奧秘在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給他的聖宗徒和先知」（弗三 5）。可見末世的救恩完成是聖言與聖神的聯合使命。而且我們強調聖神是基督的先鋒。

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

傳統的聖母論由於建基於天主之母的信理，有關瑪利亞的教理大多好像是演繹出來的。天主之母的地位似乎理所當然地要求其它一切，如無染原罪、靈肉升天等等。這予人理性演繹的感覺，甚至導致繼續推理、不斷為聖母添加新裝。所謂「討論瑪利亞絕不足夠」，因為常能從基督身上，發現聖母的名分。至於新的典範，聖母論將在天主聖神的庇蔭之下。

由於「言」與「神」的特徵殊異：「言」易推論，「神」屬經驗。聖母論不致過分理論，將另闢信仰經驗之途。而且新約聖經有關天主聖神的資料雖不缺乏，但大多屬於內化層面，

名目不多。聖神與基督相比非常隱性，聖母瑪利亞在新約聖經中更是所謂「靜默中聆聽之女子」。不過聖神庇蔭的聖母論由於象徵意味濃厚，可能因此改變神學的氣質與功能，無論如何，它應該非常動態，不斷引起保祿所說的聖神效果（參閱：迦五 22）。當然，這並不保證另類聖母論沒有別的陷阱，因為神學常能不慎地製造問題。

二、聖神庇蔭的聖母論大綱

這裡基本上根據教會已經接受的聖母教理，自聖神論來作詮釋，而且是非常簡單的。本書曾經研討過的天主聖神的特徵應該是論述的樞紐。進行的次序則是對瑪利亞在世生命的過程一一接觸。

（一）有一個為我們相當重要的思想必須首先提出。天父救恩計劃中末世形成的創始階段，不應限於耶穌歷史的三十多年。事實上，教會傳統承認，祂的啓示終於最後一位宗徒的死亡。那麼，在他誕生之前，末世救恩的創始階段同樣應已萌動，至少包括瑪利亞的歲月。她和耶穌構成一個共同體。但末世的形成仍舊是基督的救恩，當然聖神是先鋒、末世的先鋒。恩寵決定性的克勝罪惡由祂敲起響鐘，因為祂是基督的聖神，或者天父自己兒子的聖神（參閱：迦四 5）。

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

自聖神論來發揮聖母無染原罪；第一便是強調新創造之神的末世決定性功能。它首先象徵性地出現在母親胎中的瑪利亞

身上。她已經是聖神的畫像，隱藏的、謙卑的畫像。聖神是天父之神，瑪利亞是天父中悅的女兒；聖神是基督之神，祂已在塑造瑪利亞成爲基督之母。將來有一天，一位天使將被差遣去向她說：「萬福！充滿恩寵者，上主與妳同在！」（路一 38）因爲她早已信了。事情便是這樣簡單，過去有一代的神學家都在無染原罪問題不但翻筋斗而且跌跤。

（二）《路加福音》以他生花之筆給我們描繪了童貞聖母瑪利亞。我們這段兩篇笨拙的神學反省即是根據信理，發現聖神的生育德能；沒有理由再去重複。杜韋神父的聖經神學寫得非常之美。這裡只想抄錄幾段：

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

「女性的雙重美麗就這樣閃耀在瑪利亞身上，她既有『少女的嬌美』，又有做母親的丰采。在她身上果實雖然成熟，花朵依然鮮豔；果實反而給花朵增添光彩。」（33 頁）

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

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

童貞聖母瑪利亞在信仰中自由同意地生育耶穌基督，「他爲了我們人類並爲了我們的得救從天降下」，「他又是身體—

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

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

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

聖母無罪的信念也與教會自己的信仰意識有關。它自認為聖教會、救恩計劃中決定性的神聖團體。另一方面，旅途之中它傷痕累累。但它仍經常公開宣認自己懷有聖的男女。到了成熟的時候，它怎樣不會發現「至聖瑪利亞」呢？的確，這需要十多世紀的反省，天主聖神光照它肯定祂的畫像是完全冰清玉

潔的。

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

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

是的，天父自願賞賜的救恩，自祂向下，但藉著聖言成人與聖神降臨。此外絕無其他中保。但一般往往忽視聖神的中保角色，的確，祂與基督聯合為一，不過也不該不提。而且中保的另一方向，即所謂上迴向，率領萬有，特別人類投回天父；對此則必須多些分析。在基督與聖神的聯合使命中，人類上迴向是一體的，亦即休戚相關。救恩計劃中人類是家庭，肢體之間的連結，但個人依舊保持自己的身分，自由與負責。然而同時也影響整體。天父計劃的上迴向中，祂選擇瑪利亞為聖子降生的母親，以及聖神庇蔭的宮殿。具體地說：她的信仰與自由同意，是人類投回天父上迴向的關鍵。

諸聖相通，彼此扶助，走向天國，大家互為「中保」。不過聖母瑪利亞的中保角色非常突出，因為她是救恩計劃不可缺少的角色。這個特點梵二大公會議自基督論來解說，但我們卻願自聖神論來多說幾句，因為這是本文的聖母論原則。

我們注意提升人類投回天父的聖神中保使命，雖然它與基督的中保使命聯合為一，但聖神的特徵也值得抓緊，因為過去經常隱而不提。聖神降臨為使祈禱中的初期教會（宗一 14），活力充沛地跨出一步，率領所有唇舌歸依基督，向天父唱出一首新歌（參閱：宗二 1~20）。雖然這是象徵聖神的暴風、響聲、火舌的效應。但也不該忽略聖神末世真實象徵—耶穌的母親；她從此在教會歷史中逐漸受到天主子民信仰意識的肯定與熱愛。稱她為中保，由於她是中保（護慰者）聖神的畫像。經過前面的分析，這裡不必如同梵二《教會憲章》一般地澄清了。其實，簡單地說她中保的性質與母親：「在聖寵的境界裡，瑪利亞為母親的這種職分」（《教會》62）幾乎等同的。杜韋神父不是提出聖神擔任母親的角色嗎？在這問題上，祂庇蔭的德能與聖母的信仰與同意是同步進行的。聖母一次而永遠的同意，帶領眾多子女在聖神內，投回天父。這個中保職分永世常存，因為她常是聖神的畫像。

三、結語反省

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

第五篇

聖母敬禮



有四個西文名詞必須先提出並加以澄清，然後可以面對聖母的敬禮問題；四個西文名詞是 *cult*, *praise*, *invocation*, *intercession*，依次譯為：敬禮，讚美，呼求，轉求。

在天主教的說明中，敬禮含義廣，包括讚美與祈求（呼求與轉求），聖母敬禮便是此指。然而在華文教會之間，卻將聖母敬禮劃分天主教與其他基督教派別，一般都視天主教敬禮聖母，甚至誤以為它拜聖母，即朝拜聖母；其他教派並不如此。

另一方面，根據第二篇聖母論的歷史，基督教該不反對讚美瑪利亞，因為《路加福音》明顯地同意此舉（路一 42, 48）。不過歷史中也可看出他們並不贊同呼求瑪利亞或請她轉求，因為只應向天主求，不向受造物求。此是天主教與基督教之間的問題所在，亦牽涉到基本神學觀點，所謂 *Soli Deo Gloria*, *Soli Christo* 即只有天主受光榮，只有基督。當然天主教也有自己的理由可說。

第五篇聖母敬禮是在上面的說明範圍內所寫，因此特別對於祈求與轉求多加澄清。二者可以歸納在轉求之上，因為向聖母瑪利亞祈求，也是祈求她轉求天主。分為三章：

第一章 聖母敬禮的神學原則

第二章 聖母瑪利亞的轉求

第三章 中保與瑪利亞「諸寵中保」

第一章

聖母敬禮的神學原則

敬禮在教友生活中，自古以來極受重視，因此教會當局肩負監督之責（禮儀 13）。教會中敬禮的對象，往往都是天朝神聖、或者救恩史中的奧蹟。不過一切敬禮的終點常是天主聖三。構成敬禮的要素除了信仰之教理部分，同時包含信仰之感情部分。二者構成個別的敬禮，流行於普世教會或地方教會之中。教理與情感促使教會在時代的演進中，以及環境的變遷中，選擇個別對象，作為祈禱中的依賴、信仰生活中的輔助。教會當局的監督，一般說來，為使敬禮有益於靈修，導致更多信者接近天主。關於對象方面，教理的基礎果然是必須有的，但同時也應注意其適當性。比如：耶穌聖心與耶穌聖首，理論上皆可成為敬禮對象，但後者並不適宜，因此不為教會當局所允准。關於信仰的情感方面，亦應時加調整，不致氾濫為情感主義，甚至流入迷信。

有關聖母敬禮的神學原則，根據以上的導言，特別參考了

保祿六世 1976 年頒佈的《聖母敬禮》之勸諭，本文分三部分發揮：

- 一、聖母敬禮的整體對象；
- 二、聖母敬禮的特點；
- 三、現代聖母敬禮應有的重要性質。

一、聖母敬禮的整體對象

聖母在救恩計劃中具有特殊位置，因而她與天主聖三關係密切，同時成為教會的母親與典型，這一切都應反映在聖母敬禮中。這部分以三節來說明：（一）聖母敬禮與救恩史；（二）聖母敬禮與天主聖三；（三）聖母敬禮與教會。

（一）聖母敬禮與救恩史

依照教宗若望保祿二世為聖母年頒佈的《救主之母》通諭第 7 號，有三個肯定可以依次提出。第一：天主在基督內的救恩計劃（弗一 3）；第二：天主的救恩計劃自永遠便與基督相連，經由基督的來臨啓示給人（參閱：哥一 12~14；羅三 24；迦三 13；格後五 18~19）；第三：天主永遠的救恩計劃包括一切，但是為聖母瑪利亞保留特殊地位。

「她是父將救恩工作託付予他者的母親，如梵二所說『她的情影，在上主於我們元祖違命後所作的預許裏，已有預兆可尋』…」（參閱：創三 15；依七 14）。

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

（二）聖母敬禮與天主聖三

救恩史是天主聖三進入宇宙與人類歷史中完成的、是父派

遣子與聖神完成的。救恩是天父藉著聖子在聖神內的自我通傳，那麼「充滿恩寵」的聖母自然與天主聖三的關係密不可分。

教宗若望保祿二世《救主之母》通諭的第一部分：「基督奧蹟中的瑪利亞」，把新約中，降生成人的天主聖子、耶穌基督，與聖母相處的每一時刻，詳細註解（參閱8~24號）。所以：

「敬禮聖母……同時也可以增加對基督的崇敬，因為按照教會現在一再以權威重新強調的永久意旨，『給予婢女的，也與上主有關；給予母親的，也歸還於聖子；獻給母后的卑微敬意，也成為歸於國王的榮耀』」（通諭 25）。

與教宗若望保祿二世相映成趣的是教宗保祿六世在《聖母敬禮》勸諭中，幾乎把聖母一生所有重要時刻都與天主聖神的聖化工作相連。無染原罪、貞女懷孕、聖神宮殿、信望愛的心靈、侍立十字架旁……；初期教會的大祈禱（參閱勸諭 26、27），都是天主聖神出現在聖母身上的神聖時刻。那麼同樣地我們可說敬禮聖母，也是敬禮常常庇蔭聖母的天主聖神。

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

（三）聖母敬禮與教會

《救主之母》通諭的第二部分：「在旅途教會中心的天主之母」，以及第三部分：「聖母中保」，分別地一方面把聖母在教會信仰旅程中的臨在自教會誕生一直到今天，細膩地指點出來；另一方面把聖母瑪利亞：教會之母和教會之典型的職務解釋清楚。這一切都與聖母敬禮有關。首先它將明確地決定聖

母敬禮在教會所有敬禮中的特殊意義，因為她是母親；這與本文第二部分相連。其次，敬禮應與生活配合。那麼聖母敬禮要求教會的靈修生活以聖母為標準、為模範。末了，聖母廣續地臨在於旅途教會中，敬禮聖母該是偕同她，參與基督的逾越奧蹟，在聖神內歸向天父。

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

二、聖母敬禮的特點

傳統神學為表達聖母敬禮的特點，提出了新的名詞：

「瑪利亞既是天主之母，並且是滿盈恩寵的，她堪受一種特殊敬禮。這一敬禮本質上遜於對天主的崇拜（cultus latriae），但高於對天使與諸聖的敬禮（cultus duliae）。我們可稱這種特殊敬禮為『超級敬禮』（cultus hyperduliae）。¹」

這種分類雖然顯出聖母敬禮的自成一格的獨特性，不過好像把她放在存有階梯的中間，引人幻想她是半神半人的怪物。恐怕由於這個缺點，梵二大公會議，並沒有繼續採用。

《教會憲章》第八章承認聖母敬禮，具有絕無僅有的特徵，不過本質上不同於基督、對聖父及聖神的欽崇禮（cult of adoration）；但聖母敬禮特別能促進認識、愛慕、光榮基督，因為一切都是為祂而存在，天主聖父「樂意使充分的圓滿定居在祂內」（參閱：教會 66 號）。

總之，由於聖母在救恩史中的特殊位置、她與天主聖三的

¹ 奧脫，《天主教信理神學》上册（台中：光啓），354 頁。

密切關係、以及她的教會之母與教會之典型的職務，聖母敬禮應當視為對最為完美的受造物和最為完美的被救援者的特殊敬禮。對於這個敬禮的唯一性，我們應遵守大公會議的指示，避免虛妄的誇大（maximalist）和心地的狹隘（Minimalist）（參閱：教會 67 號）。依我們看來，教會對聖母的敬禮，應當是特殊的，但不必應用量度來比較，而更應顯出聖母的品質、德行與職務。這是對自己信仰生活中的母親之敬禮，怎麼能夠不是唯一的、特殊的呢？

三、現代聖母敬禮應有的重要性質

敬禮如同禮儀應當適應時代，配合文化，為此不能不時有革新。因此敬禮的結構、經文與象徵、歌唱與誦禱都須表達出個性，為能加深祈禱，推動靈修，甚至培育信友團體。跟隨保祿六世的勸諭，這部分以下列五點說明：（一）建基於聖經；（二）配合禮儀；（三）有助於合一；（四）相符於女性；（五）福傳關懷。末了，也將指出一些應當避免的錯誤（勸諭 30~39）。

（一）建基於聖經

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

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

智慧的熱誠而生活」(勸諭 30)。

(二) 配合禮儀

禮儀是基督大司祭藉著教會向天父所有的崇拜，至於敬禮則是教會仿效禮儀而為天主子民提供的宗教性的虔誠行動。二者固有差別，但也須配合。「這些敬禮應依照各禮儀季節與聖禮儀配合。它們從禮儀中得到啓示，而且因為它的高尚，使得教民都轉向它」(禮儀 103)。教宗保祿六世自己認為實施起來並非易事。

消極方面，教宗認為應當避免兩種極端：一是刪除所有敬禮，只保持禮儀，這將使教友祈禱生活產生某種真空；一是任憑敬禮氾濫，甚至進入禮儀範圍，這將使基督的禮儀失掉其高峰意義。積極方面，需要牧靈上的敏感與恒心，培育上的觀念澄清與行動分明。

(三) 有助於合一

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

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

確作法的敬禮，均予以取締」（勸諭 32）。

（四）相符於女性

聖母敬禮以耶穌的母親為對象，但遵照降生之律，聖母如同基督生活在具體的時空之中，必須接受時代與環境的具體文化與生活方式；即使當時的文化與生活方式並非理想，甚至含有若干不合人性的因素。基督的福音奠下人性完全得救的基礎，但必須假以時日，直到末日祂光榮地來臨，「好叫天主成為萬物之中的萬有」（格前十五 28）。今日我們跟隨基督，並非指二千多年前猶太婦女在時空中的生活方式，而是聖母作為貞女之純潔與獻身，作為母親的愛情與犧牲，作為基督「門徒」的忠誠與勇敢。這一切濃縮為聖母的精神或心靈。

假使有人鑑於聖母的生活方式，不符現代，而以為聖母敬禮落伍，那是不必要的錯誤。更進一步，為了避免對於聖母的誤解，教宗保祿六世要求根據聖經與人學，去發現聖母作為婦女而不失尊嚴，作為貞女而不鄙視婚姻，作為母親（家庭主婦）而又注意救恩大業（參閱：謝主曲）。每一時代對於聖母的了解能有差別，但真實的了解，不外在自己的時代中發現聖經中女性的真實渴望，而提出耶穌的母親的精神來加以肯定、加以支持。

（五）福傳關懷

敬禮如同禮儀必須顧及使命意向，尤其面對當地文化，啟發對耶穌母親的真實生活之認知；消極方面力避外人的誤解，予以「瑪利亞教」的印象，積極而言，更加需要說明敬禮的理由。其實它在今日世界也能顯出天主教尊重女性的立場，聖母瑪利亞並非一位被動的母親，她參與基督工程的表現。這也鼓勵教友效法她跟隨耶穌。

總而言之，如果天主教在台灣敬禮聖母中，能夠同時彰顯她自己對天主聖三的崇敬，以及服從聖父的旨意，接受降生成人的天主子耶穌基督，那將正確地宣揚瑪利亞的角色。

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

第二章

聖母瑪利亞的轉求

在一般教友的敬禮聖母中，經常呼籲她轉求；不少純樸的教友，遇有任何精神或物質的需要時，甚至第一個反應，便是呼求聖母，隱含地相信她一定會轉求天主的。但是不少基督徒，卻對於天主教敬禮中的轉求，尤其聖母瑪利亞的轉求，抱有極大的反感，甚至舉出不同的困難來加以反駁。不過梵二大公會議，一本教會深遠的傳統，清楚表示聖母轉求的職務。「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」（教會 62）。本文試著完整地研討一下聖母轉求的問題，對於教會的傳統，比較深入的解釋。分為三部分：一、聖母轉求流行的解釋；二、流行解釋遭遇的困難；三、聖母轉求的新解。

一、聖母轉求流行的解釋

天主教有經常呼請聖母瑪利亞轉求。轉求便是請她為我們在天父或基督前，求得所需的恩惠。如果詢問一下：究竟為什

麼要請聖母轉求呢？爲什麼不直接向天父或基督祈求呢？那麼流行的答覆大概有下面二點：

（1）天主、基督至尊至威，很高很遠，我們凡人因此需要有個中間轉求者，可以傳報心願。聖母瑪利亞是天主之母，基督之母，又是善良的女性，因此請她轉求，一定比直接祈求天主或基督，來的更加妥當。

（2）天主、基督是至公至義、賞善罰惡、公正無私的，我們罪人不敢向祂直接祈求。聖母瑪利亞是仁慈的，所以請她轉求，增加罪人的依賴，減少他們的害怕。

流行的兩對答覆，富有圖像性。一般教友往往藉此圖像，每天誦念：「天主聖母瑪利亞，爲我等罪人今祈天主……」。

二、流行解釋遭遇的困難

我們也得承認，流行的解釋含有不少的想像，因此遭致一些困難。大致可由聖經、神學、形上學三方面，指出相反聖母轉求的流行解釋的困難。

（一）**聖經的**：根據弟前二 5「因爲天主只有一個，在天主與人中間的中保也只有一個，就是降生成人的耶穌基督」，基督徒往往引用這段聖經反對聖母的轉求，因爲天人之間只有一個中保：耶穌基督。

（二）**神學的**：天主、基督的確可說至高至遠，但是耶穌不是說：「你們住在我內，我也住在你們內」（若十五 4）嗎？他不是也說：「父啊！願他們在我們內合而爲一，就如你在我內，我在你內」（若十七 21）嗎？這樣看來，教友和天主或基督之間還需什麼中保來轉求呢？

再者天主是一切美善的無限根源，誰若說天主公義，聖母仁慈；所以請聖母轉求，實在不明白聖母的仁慈來自天主？天

主的仁慈比聖母的仁慈何止千萬倍之大，怎樣還應該在天主前害怕呢？怎樣還需要聖母轉求呢？

（三）**形上學**：天主作為創造者與保管者，接近人比人接近自己還要更接近（奧斯定的思想）。因此也無需轉求。

由此可見教會中流行的對於聖母轉求的解釋，一般而論，都是出於想像以及缺少批判的神學。毋怪基督教的朋友，聽了這種解釋，更加難以接受天主教傳統中的敬禮聖母以及轉求的道理。

三、聖母轉求的新解

我們在天主教傳統中，完全接受聖母轉求的道理。但是鑒於流行的解釋實在含有真實的困難，因此設法嘗試作一新解，一方面保護傳統的道理，另一方面給予一個比較令人滿意的解釋。分為三點：（一）救恩史中的聖母幅度；（二）聖母幅度與聖母轉求的關係；（三）聖母轉求與教會的「諸聖相通」。

（一）救恩史中的聖母幅度

按照教宗若望保祿二世為聖母年所頒發的《救主之母》通諭第七號，有三個肯定依次可以提出：第一：天主在基督內的救恩計劃（弗一 3）；第二：天主的救恩計劃自永遠便與基督相連，這個永遠的計劃由基督的來臨而給人啓示（參閱：哥一 12~14；羅三 24；迦三 13；格後五 18~29）。第三：天主自永遠而有的計劃中包含一切，也是為聖母瑪利亞，因為她是救主之母，享有一個特別的位置（具有基礎的教會傳承）。

既然按照教宗的通諭，聖母瑪利亞在救恩史中享有特別的位置，我們便說救恩史具有聖母幅度，亦即在天主的計劃中，雖然凡是屬於這計劃的，彼此都有關係，但是他們與聖母瑪利亞卻有特殊的關係。當然救恩史中有基督幅度，因為祂是救主，

一切與祂相連。至於說救恩史有聖母幅度，那是因為她是救主之母，她與得救的人具有特別的關係。這個特殊關係在天主的永恒計劃，以及救恩已經實現了的次序中，是真實地存在著的。

（二）聖母幅度與聖母轉求的關係

既然救恩史的一切，在永遠的計劃中，具有聖母幅度，那麼所有信者不能不在身上含有與聖母瑪利亞的一層關係，具體而論就是聖母的兒女。信者在天父或基督面前，常是聖母瑪利亞的兒女。他們有意識也好，無意識也好，常是帶有聖母幅度。那麼他們祈禱時，豈非是聖母的兒女在祈禱嗎？天主和基督聆聽信者的祈禱，常是聆聽聖母瑪利亞的兒女的祈禱。天主或基督答應信者祈禱時，常是答應聖母瑪利亞的兒女的祈禱。由於信者身上的這個聖母幅度，我們事實上可說：聖母瑪利亞和信者是無法分開的；在天主或基督前祈禱時，也同樣無法分開的。天主聆聽聖母瑪利亞，同時聆聽信者祈禱。天主答應信者祈禱，同時答應聖母瑪利亞。這可說便是教會傳統中所指的聖母轉求的基本意義。

一般教友在敬禮聖母中，經常呼籲她轉求，實在便是以一種具體方式，表達了聖母幅度而已。人們想像中，好像先呼籲聖母，然後聖母向天主或基督轉求。其實這是人的想像。我們更好說：聖母瑪利亞常是與她的子女一起祈禱，因為她是他們的母親。而天主、基督答應信者團體與個人祈禱，常是同時看到聖母瑪利亞，因為她是母親。轉求是一種說法，我們應當超越流行的解釋，而抓住更深的意義。

（三）聖母轉求與教會的「諸聖相通」

由於結合在一光榮復活的基督身體內，共融在同一聖神的恩賜中，天上的聖人聖女和地上的旅途教會，互相溝通，即普遍所說的「諸聖相通」（參閱：《教會憲章》第七章），構成

一個偉大的「集體位格」，使不論天上的聖人聖女或地上的天主子民，向天主祈求增加了一個團體幅度。本文不去研究天上的諸聖怎麼祈求，以及他們的祈求與地上教會有什麼關係，因為這不是我們的問題。至少，根據「諸聖相通」的道理，地上教友的祈求既然是在偉大的「集體位格」的成員的身分在祈求，因此，他們的祈求增加了一個團體幅度。這個團體幅度真實地改變了或提升了教友祈求的品質，因為在偉大的「集體位格」中，不論他們有無清楚的意識。他們常是偕同天上諸聖一起祈求。教友和天上諸聖是無法分開的，向天主祈求時，也是無法分開的。天主聆聽教友祈求，同時注意偕同教友的天上諸聖。天主答覆教友祈求，同時顧及偕同教友的天上諸聖。教友的祈求之品質不是因此提升了嗎？「因為天鄉的聖人們與基督之間密切聯繫，使整個教會往聖德的基礎上更形堅固，使教會在現世奉獻天主的敬禮更加尊貴！」（49）這一切都是建基在「諸聖相通」的神秘關係之上的緣故。教會中呼請天上聖人聖女的轉求，基本上是出於「諸聖相通」的信仰意識，只是應用了人世間的方式來表達而已。

人世間因不同的緣由請託中保轉求是常有的事，中保能夠增加請求的效果。由於「諸聖相通」，教友向天主祈求的品質提升之事實，於是流行了呼籲聖人聖女轉求天主的方式。實際上，教友常是偕同天上諸聖向天主祈求，天主聆聽與答覆他們，同時注意與顧及「諸聖相通」。

至於聖母瑪利亞，她在諸聖共融中的定位，難以清楚的觀念表達，因此產生不少圖像，如：教會的心臟、教會的精華等等，由此可見她在偉大的「集體位格」的祈禱生活中與所有聖徒休戚相關；甚至可說他們都在祈求瑪利亞為他們轉求；沒有了她，「諸聖相通」的祈禱不免大為遜色，此在下章之中將詳加說明。

第三章

中保與瑪利亞「諸寵中保」

上章之末，我們已經由「轉求」提及「中保」，因為形式上如果瑪利亞為我們轉求天主，她似乎立在天人中間，成為「中保」。而我們在聖母論歷史中，以及在第四篇之末，對聖母稱為中保，甚至「諸寵」中保的事實多次指出。我們也說明梵二《教會憲章》關於聖母中保的資料。因此在本章中，我們集中在一個神學問題的解釋上：究竟由於什麼因素，聖母瑪利亞與眾不同地稱為中保、「諸寵」中保？

首先，有關中保、「諸寵」中保，我們必須注意，這是屬於救恩層面上的事，由於天主是救恩的根源，因此一切都在於祂的救恩計劃，出於祂的意願。一切都屬於祂的自由預定，這是大前提。然而保祿也說：「我們與天主合作的人，他勸我們不要白白受天主的恩寵」（格後六 1）。所以天主在救恩工程中要人合作。然而也是天主決定讓人怎樣合作，甚至什麼程度的合作。

由此可以對「諸聖相通」更完整的討論。這個道理肯定在救恩層面，諸聖都是天主合作的人，彼此之間在救恩方面互相影響。然而更加具體地說，諸聖的每位在救恩層面對「相通」的影響程度未必相同，而且事實上應該各有差別，也等於說天主的合作人各有具體的影響。這不難接受。然而我們仍舊繼續說，這也是由於天主的自由決定，以致諸聖在相通中各有千秋。如此我們始終保持天主在救恩層面上應有的尊重，同時也見出諸聖在救恩中的一體性與多樣性。至此，我們已經發現言語的限度，無法具體說出每人在「諸聖相通」中的深度與廣度。

如此細述之後，我們可以探討聖母瑪利亞的中保，以及「諸寵」中保的意義。聖母瑪利亞在天主救恩計劃中，具體而論在唯一中保耶穌基督的降生成人奧蹟中，具有決定性的合作意義，此乃她的自由服從。「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」（路一 38）此即是她的同意或者合作。

這個接受成為救主之母的同意，當然也是出於天主的恩寵；由於它涉及救恩計劃，因此雖是一次，卻也是永遠；一次至永遠。

「在聖寵境界裏，瑪利亞為母親的這種職分，一直不斷，從天神來報時，她以信德表示同意，她毫不猶豫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。而且她頻頻的轉求，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天鄉。」（《教會憲章》第八章 62 號）

原來，瑪利亞這個一次而永遠的同意構成她是中保、「諸寵」中保的緣由。自天主而論，祂願意由此而決定「諸聖相通」的一體與多元性；祂看到聖母的同意，也由此看到她在諸聖與

自己合作中的影響；她看到聖母的同意，也由此看到她在「諸聖相通」中每人與其他所有的人在救恩中互相影響。所以天主看到聖母的同意，由此而願意人類的得救。這是聖母成爲中保、「諸寵」中保的真諦。然而天主自己是救恩計劃的元始，也是終極：耶穌基督是唯一中保；瑪利亞的中保、「諸寵」中保是出自天主的恩寵。（上面的思想出自拉內神父）

我們到此必須承認，上面的解釋不免過於重複，甚至複雜，但爲了力求正確，不得不如此。另一方面，由於屬於天主救恩層面，因而更爲困難。人間有些領域，言語已感限制極大，於是需要文人與詩人的表達方式，引人體會而不必細說。我們對於中保、「諸寵」中保的解釋更是顯得言語的短缺，但自忖尙在《教會憲章》第八章（60~62號）的範圍之內。不過，最後尙得承認，在聖母瑪利亞身上，天主的計劃「高、深、廣、寬」難以解釋！

附 錄 一

聖母論在梵二之後的動向

張春申

本文作者分別簡介了梵二前、梵二及梵二後的聖母論神學發展脈絡。特別指出梵二之後聖母論的三個動向：其一，聖母敬禮在「教會之母」的新名銜下仍然蓬勃，而且重視本地化與配合現代女性；其二，在推動第五個聖母信理—聖母為「中保」「共同救贖者」「師保」一的浪潮中所引發的討論；最後，乃聖母論與聖神論的研究合流。本文原載於《神學論集》122期（1999冬）471~478頁。

梵二大公會議曾有數次情緒高昂的決定性投票，其中之一便是《聖母草案》與《教會草案》是否合併為一的問題。雙方勢均力敵，甚至激動天主子民在羅馬伯鐸大殿之外造勢。究竟為什麼如此轟動一時，其理由將在本文第一部分簡介。

結果是在1963年10月26日與會成員投下神聖一票。贊成合併者1114票；反對者1074票；廢票5張；總計贊成者以超出全體半數17票，通過兩案合併。

這似乎象徵性地表示聖母論的轉捩點。本文分為三部分：

- 一、梵二之前的「聖母論問題」；
- 二、梵二的聖母論；
- 三、梵二之後聖母論的動向。

一、梵二之前的「聖母論問題」

聖母論的演變，直到近代尚稱平衡。史家認為：欽定「聖母始孕無原罪」（1854）及「聖母靈肉升天」（1950）兩大信理中間的這一個世紀，誠是它高度發展階段。這可從三面觀察。

首先，應當承認在這一百年之間，聖母論的發展受到有關聖母顯現的事件與傳聞的影響極大。其中衆所周知的是法國露德與葡國法蒂瑪；此外，尚有其它可靠資料。兩大顯現時代的二位教宗，即比約九世（1846~1878）與比約十二世（1939~1958），他們分別欽定這兩大聖母信理。當然，這不表示「是顯現影響了信理之欽定」。無論如何，天主子民對聖母的敬禮，不可能不因這兩信理的欽定而加大熱誠。有人視為「過度」，也不無根據。

其次，教會訓導當局中，個人對聖母的孝愛之情，予人時有凌駕奧蹟與救恩計劃之感。比如欽定無染原罪的教宗詔書中曾說：

「我注意到教會的這些傳統和道理材料，幾乎在登上伯多祿寶座之初……我們最熱切的渴望是，凡教會的盼望、所許願的都要實行，為增加榮福童貞瑪利亞的榮耀，並讓給予她的特恩放射出新的光彩，這是我們自幼小時就受鼓勵去崇敬、虔誠孝愛的至聖瑪利亞。¹」

此非例外，繼承的教宗中尚不乏類似的言論。主要也是由此緣故，極度誇大聖母瑪利亞的尊榮，給她個人不斷增加名銜，大有一發不可收拾之勢。傳統所謂「有關瑪利亞，從未足夠」（*de Maria numquam satis*），在此方向上非常明顯，可說信仰與想像混合為一。

¹ 參閱：朱修德，〈現代教會有關聖母敬禮的訓導〉《神學論集》78期（1988冬），524-525頁。

最後，神學方面亦隨波逐流，以理論方式演繹關於瑪利亞的德能，其大前提是：凡是天主能為聖母的光榮做的，祂事實上一定做到了。於是聖母的請願，天主百順百從；聖母在世上享有榮福直觀等等，都應時推出。如此產生了神學界中所謂「聖母論問題」²之爭。論者習慣簡化為「誇大論」與「貶折論」兩派。其時已屆梵二大公會議，不免波及討論。

二、梵二的聖母論

教宗若望廿三召開大公會議之前，已經對於誇大的敬禮有所警告。他說：

「在我們身為教宗的第一年經驗到，有些虔敬和熱誠的靈魂對瑪利亞推行特殊崇拜，增加新的頭銜及地方敬禮，他們予人印象是隨意出入幻想境界，以致心神不寧。我邀請大家在此領域中持守教會的行徑，保持自古以來的簡誠敬禮。³」

至於梵二大公會議「聖母草案」的內容，根據通過與批准的現有文獻，大體可以發現三個基本方向。首先，是繼承教父傳統，以救恩計劃作為神學反省的基礎；其次，是肯定聖母瑪利亞在教會的信仰與神學中的固定職位；她並非邊緣人物，且密切參與救恩工程；最後，是為不同的聖母論立場，提供共同的道理，同時也相當注意基督宗教中其他派別的神學主張。

梵二《教會憲章》第八章「論基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞」，於1964年11月18日投票通過。贊成者2096票；反對者23票。它為未來的聖母論提出聖經與傳承的基礎，不偏不倚地指示神學反省的方向，也為教會的聖母敬禮

² R. Laurentin, *La question Mariale*, Édition du Seuil, Paris, 1963.

³ 參閱：朱修德，前引文，528頁。

樹立準則。因為這文獻超越了強烈爭論的偏向，而普受神學界所接納，具有切中時弊、開啓新猷的價值。凡此種種，今日不必細述。

三、梵二之後聖母論的動向

這部分雖是本文的重點，但只擬簡述，不作深入討論。梵二之後，亦即保祿六世與當今若望保祿二世兩位教宗的時代；這時期本課題可分三個子題處理：

- (一) 聖母敬禮；
- (二) 第五條聖母信理；
- (三) 聖神論與聖母論。

(一) 聖母敬禮

《教會憲章》公佈於 1964 年 11 月 21 日，教宗保祿六世在公佈之後的講詞中，宣佈聖母瑪利亞為「教會之母」⁴，但此非大會的決定，而是出自他個人的權威，並根據梵二的聖母論，表達信徒對她的敬愛。更加重要的是，他在 1976 年 2 月 2 日頒佈的《敬禮聖母瑪利亞》勸諭，相對於梵二《教會憲章》第八章，為普世教會提出聖母敬禮的指南，非常強調本地化與配合現代女性⁵。

事實上，大公會議之後，雖然教會中的宗教熱誠並不理想，但聖母敬禮卻維持如常，前往聖母朝聖地的教友依然絡繹不絕。不久，繼承保祿六世的教宗，可說即是若望保祿二世，他對聖母的虔敬付諸言行。出自他的重要文件，無不以轉向聖母結束。下段將說他頒佈的《救主之母》通諭。

⁴ 參閱：宗座年報（A.A.）。

⁵ 參閱：朱修德，前引文，533 頁。

在此第二個千年之末，梵二的方向雖然不失，但在某些地區已經出現懷念過去之情。傳統的敬禮陸續再起，時而傳說可疑的顯現，雖然教會予以警告，信友卻樂於往訪⁶。

（二）第五條聖母信理

在此，首先該提出 1987 年教宗若望保祿二世頒佈的《救主之母》通諭。它基本上緊隨梵二的聖母論，教宗同時表示合一的意向，尤其對於東正教會。但通諭的第三部分：「聖母中保」卻呈露特色。

《教會憲章》第八章中，只有一次將「中保」名銜用在聖母身上，而且與其他名銜同列（62 號），有意降低其重要性。但教宗的《救主之母》通諭，顯然對於瑪利亞的「母性中保」名銜給予特殊的重視。的確，教宗一如大公會議，也澄清聖母中保的附屬與參與意義，亦即「母性中保」只是轉求或代禱而已。有人因此會問：何必如此大費周章提出這個名銜，因為勢必招來基督教某些人士的敏感⁷？

無論如何，教會中不乏聲音，請求教宗正式宣布聖母為「中保」、「共同救贖者」和「師保」。於是，在梵蒂岡的要求下，成立了一個為此而組成的國際神學委員會。它在 1996 年 8 月波蘭舉行聖母大會期間建立。成員包括聖公會、信義宗神學家各一位、東正教神學家三位，其餘十五位是天主教神學家，他們研討的共同聲明，由《羅馬觀察報》以整頁篇幅發表⁸，下面是

⁶ *La Documentation catholique* 3 et 17 août 1977. No. 216 *Oecuménisme, Marie dans le dessein de Dieu et la Communion des Saints*, No. 109, p.736.

⁷ 同上，No. 108，p.736.

⁸ *Oss Romano* 4 June 1997, No. 23.

他們反對的理由⁹：

- 一、建議的名銜意義不明；
- 二、梵二先前也被要求作同樣的宣示，但經考慮後決定不這樣做，不但完全拒絕應用「共同救贖者」，更非常小心使用「中保」、「師保」的名銜；
- 三、教宗庇護十二世曾有意避免使用「共同救贖者」這頭銜，而其後每位教宗亦同樣如此；
- 四、即使能清楚說明，神學上亦有欠清晰。

但問題似乎並未因此結束，一篇題名為〈有關聖母瑪利亞的「第五信條」〉的文章¹⁰；最後作了一個如此的結論，雖然長些，我們抄錄在下面，作為參考¹¹：

「教會是否定斷『聖母為諸寵中保、同救贖者及監護人』為信條，現在還不清楚，就如我們開始時所提到的。聖母學專家委員會提出反對意見：『不宜偏離梵二大公會議所循的路線，去定斷一個新的信條』，不過，教宗於1997年八、九、十月間，一而再，再而三地，訓導『聖母在聖寵界為眾人之母』的道理。這對那些質問、甚至否認聖母在救靈工作上從屬於基督職務的人，是個及時的答覆。

無論教宗是否有意定斷上述道理為信條，本人不同意那些神學家的意見。

一個清晰的定斷：聖母分施基督的恩寵而為諸寵中

⁹ 《公教報》2784期，1997年6月31日。

¹⁰ 《教友生活周刊》，1998年11月1日（四版）、11月8日（四版）、11月15日（四版）；康貝爾著，張耀先譯，Fr. Dwight P. Campbell, “The 5th Marian Dogma”, *Immaculate* (Conventual Franciscan Friars of Marytown 1600 West Park Avenue, Libertyville IL 60048~253 U.S.A.), March/ April 1998。參閱：Mark L. Miravalle, *Mary, Coredeptrix, Mediatrix, Advocate*, 1993。

¹¹ 《教友生活周刊》，1998年11月15日（四版）。

保，不但不阻止，而且還幫助非天主教的兄弟姊妹們明瞭：一、聖母在天主計劃中的位置；二、天主教有關聖母的信條和敬禮。」

（三）聖神論與聖母論

大公會議之後，聖母論一度比較沈靜地自我檢討與批判。大體說來，自王后走向婢女。不久，神學家開始注意聖神與瑪利亞的關係¹²。這應該受到聖神論發展的影響。

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《教會憲章草案》缺乏聖神論。大會之後，教宗保祿六世呼籲對此的新研究與新敬禮¹³。事實上，各界的回應非常積極¹⁴，甚至可說興起「聖神熱潮」。在此情形下，不免會想起：「祂因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成為人」。於是聖母論導致一個新的方向。

在聖經研究方面，法國學者杜韋神父的《瑪利亞－聖神和教會的畫像》¹⁵表達得極為具體，而且很美。作者的中心思想是根據聖經指出聖神是天父的生育德能，他說：「天主是父，耶穌是唯一的子，神學因此得出這樣的結論：聖神是神聖的生育，或從女性來說，就是神聖的懷孕」¹⁶。同時，在天主子降生成人的奧蹟中，瑪利亞是聖神的畫像，因為童貞懷孕誠是神

¹² La Documentation catholique 3 et 17 août 1977. No. 216 Oecuménisme, Marie dans le Dessein de Dieu et la Communion des Saints, No. 104, p.735.

¹³ 張春申，〈新五旬節？〉《神學論集》117~118期（1998年秋、冬），320~321頁。

¹⁴ 張春申，〈聖神論芻議〉《神學論集》111期（1997年春），59頁。

¹⁵ 原書為 Francois Durrwell（杜韋），*Marie Méditation devant l'icone*，由張依譯，台北：上智出版，1996。

¹⁶ 同上，8頁。

聖懷孕的德能所致。

於是，救恩計劃的聖母瑪亞，自始即在天主聖神的德能之下，流露出聖母論中肯定的所有課題，雖然杜韋神父並沒有如此系統地發揮，更是以聖經學家方式描繪瑪利亞。

巴西神學家卜夫的《天主母性的面容》¹⁷發表在杜韋之前，副題是「女性與她的表情」，全書以瑪利亞代表女性，表達天主的母性。由於本文的範圍所限，不擬介紹這本非常廣博的書。但不能不在此一提的是，卜夫對於聖神與瑪利亞有個「神學假設」¹⁸，某種意義也與杜韋具有交叉的地方。

我自己從國際婦女年（1995）以來，更多地探討天主之母的圓滿意義，逐漸發現她是天主聖神末世時代的真實象徵。此後，在偶然的一個機會，讀到上智出版社翻譯的杜韋神父的《瑪利亞—聖神和教會的畫像》，使我驚喜萬分，因為他根據聖經的反省，竟然與我出自信理反省完全相同。後來，在聖神年（1998）中，按照這個原則，簡單地整合了聖母瑪利亞的奧蹟。所有文章，收集在那年出版的《聖神的廣、寬、高、深》一書中¹⁹，無意之中，參加了梵二大公會議之後聖母論動向的行列。不過，現在我也知道，對於天主聖神與聖母瑪利亞的關係，早有極多其他類似的資料。無論如何，為寫本文，我並沒有再進一步去搜查與閱讀，但大體都在同一路線上的²⁰。

¹⁷ Leonardo Boff, *The Maternal Face of God* (Harper & Row, Publishers, San Francisco 1987).

¹⁸ 同上，92~103 頁。

¹⁹ 張春申，《聖神的廣、寬、高、深》（台北：光啓，1998），167~193 頁。

²⁰ 參閱：Leonardo Boff，前引書，95~97 頁（967 頁，註 57）。

附 錄 二

聖母論中文參考書簡介

胡國楨

筆者在編輯張春申神父這本以信理神學角度編寫的「聖母論」教科書的過程中，回想自己在深入聖母奧蹟的心路歷程上，曾伴隨過的幾本中文書籍，按初版年份的先後順序排列，並試作簡介。

- 1969 1. 溫保祿編譯，《救主之母瑪利亞：當代神學家論聖母》，光啓
- 1978 2. 張春申，《耶穌基督與聖母瑪利亞》，光啓
- 1983 3. 陳百希，《聖母的慶節》，光啓
4. E. Schillebeeckx 原著，《瑪利亞：救贖之母》，香港公教真理學會翻譯、出版
- 1985 5. 甘易逢著，劉河北譯，《瑪利亞之書》，光啓
6. 梁雅明，《孺》，香港思高聖經學會出版
- 1986 7. 張春申，《耶穌的母親》，光啓
- 1987 8. 郝思蘭著，張秀亞譯，《心曲笛韻》，光啓
- 1988 9. 張春申，《聖母年向聖母獻上一瓣心香》，聞道
- 1991 10. 達樂，《福音中的聖母像》，光啓
- 1996 11. 杜韋著，張依譯，《瑪利亞：聖神和教會的畫像》，上智

1. 《救主之母瑪利亞：當代神學家論聖母》

這是溫保祿神父在輔大神學院教授「聖母論」時，所編譯的教科書，有條有理，依照「聖經的根據」（第一部）、「教會神學史的發展」（第二部）、「教會信理的說明」（第三部）、「聖母敬禮的意義及方式」（第四部）的順序逐步清楚闡釋。所用的材料大都來自世界聞名的德文《神學與教會大辭典》（*Lexikon Für Theologie und Kirche*）第二版。該辭典的執筆人多是如 Karl Rahner 之輩的大神學家。這是一本以中文研究聖母神學的人很值得隨時翻閱的**理論性參考書**。

2. 《耶穌基督與聖母瑪利亞》

「讀」神學，其實不是一個很好的說法；「讀」聖母論，尤其不好。「神學」不是完全靠「懂」的，靈修祈禱中的「悟」更是關鍵；對聖母奧蹟的深入，尤其是如此。

張春申這本書後半的「聖母瑪利亞之部」，共有十篇文章，主要是以靈修的角度，幫助讀者體悟聖母奧蹟的形形色色。不過由於作者是活在信理神學教書的氛圍裡，因此這裡的靈修充滿了「聖經研究」及「神學理論」的味道，也就不足為奇了。

最該提醒讀者重視的，是本書最後一篇文章〈梵二大公會議之後的聖母敬禮〉。文中作者強調聖母敬禮的安排，理應遵行《禮儀憲章》（13 號）的原則：「……安排熱心善工時，應該顧及到禮儀季節，使與禮儀配合，在某程度下由禮儀延伸而來，引導民眾走向禮儀……。」教會禮儀年度是按耶穌基督生平安排的，作者以此角度把聖母的慶典與基督的慶典相配合，使得二者相輔相成。這點是堂區牧靈者應該深思的。

3. 《聖母的慶節》

本書收錄五十個左右聖母節日的彌撒道理。道理講得生動活潑，也很符合一般教導年輕神父在彌撒中如何講道理的教科書所列的一些原則，例如：「講一個小故事」、「只有一個中心主題」、「不要超過七分鐘」、「盡量與當天讀經（或耶穌生平事蹟）有直接的關聯」等等……。所以，這不但是一本神父預備聖母慶節道理時的優良參考書；同時，為活在生活忙碌的現代平信徒來說，這也是一本不錯的靈修輔助讀本，可以放在身邊當作「口袋書」，在上下班的捷運路途中做為默想用。

4. 《瑪利亞：救贖之母》

這是大神學家 Edward Schillebeeckx 大作 *Mary: Mother of the Redemption* 的中譯本。作者將相關內容分成「耶穌之母的聖經形象」、「瑪利亞在救贖史中的地位」、「瑪利亞在救恩計劃中佔要位的神聖原因」及「瑪利亞的敬禮」等四大章，深入剖析今日「聖母論」的要義。

5. 《瑪利亞之書》

本書是一件根植於聖經的靈修小品，很道地。甘易達神父的靈修意境，加上劉河北優美流暢的中文筆調，再配上劉河北親筆繪畫出來的插圖。這是一本與上述陳百希神父所編《聖母的慶節》不同類型的靈修輔助讀本，更值得追求東方（中國）靈修意境的讀者們細細品嚐。

6. 《孺》

本書是一位重視聖經研究的牧者—梁雅明神父有關聖母

的作品集。本書中的作品，與張春申神父的作品一樣，主要是以靈修的角度，幫助讀者體悟聖母奧蹟的形形色色。不過，這本書顯然「聖經研究」的味道大過了「神學理論」，這是本書的特色；雖然如此，書中仍有三篇談聖母信理的文章：「我信聖母始孕無染原罪」、「我信聖母身靈蒙召升天」、「恩寵的中保」。

7. 《耶穌的母親》

本書收錄張春申神父有關聖母的各類文章十六篇，可說是前述《耶穌基督與聖母瑪利亞》的續集。書中談聖母與天主父、天主子、天主聖神的關係，也談她與若瑟，與每一位天主子民的關係。雖然全書各篇文章不連貫，但，仍可分篇來讀，讀出每篇的要義。其中，〈聖母天主聖三經驗〉一文最值得度靈修生活、並研究靈修學的人細讀。「天主的經驗」是度靈修生活的基底，基督宗教的天主經驗（天主觀）來自耶穌基督的啓示，與中國傳統中的天主觀有些出入。我們可以透過聖經的描寫，從聖母瑪利亞身上去檢視基督徒靈修中天主經驗的特質。這是基督宗教靈修學研究上的重要進路之一。

8. 《心曲笛韻》

這是一本以聖母瑪利亞為中心的散文作品，文學意境極高，全書充滿了隱喻、象徵之美的詩意，以及神學貫通的深幽哲理。英國女作家嘉蕊·郝思蘭（Caryll Houselander）以本書來詮釋聖母瑪利亞的一生，她的詮釋方式何等美妙！作者運用其才思與智慧，為最高的奧秘繪出了面影，所用的筆法並非是直接的，而是象徵的，故筆墨之中，筆墨之外，另有一種耐人尋味的妙理。

譯者張秀亞，不愧是一位以中文寫作的文學大家，她把作者貫穿全書字裡行間的豐富想像、纖柔感覺、深摯愛慕之情，在在都以中文表達出來了。當我們掀開書頁，我們好似看到一片朦朧的微光，心頭充滿了喜樂與希冀。

本書作者告訴我們：聖母一生中，分分秒秒，都是與天主的旨意和諧一致，倘若我們藉默觀而大發信心，效法聖母的芳表，則此身縱屬微渺，也能與那至高無上的愛與生命結合。我們的心中乃將充滿了春天的氣息，每天都是象徵著新生的黎明。愚昧的暗霧遂不復瀰漫於我們的周遭，我們會清晰看出：面前就是真理的邊岸。

研究聖母論的學子，若有機會藉由本書體悟文學家對聖母靈修生命的意境，相信對聖母奧蹟的掌握勢必更圓滿。

9. 《聖母年向聖母獻上一瓣心香》

這是為慶祝聖母年而出的一本小書。有十篇文章，信理神學的幅度很濃。其中，〈聖母瑪利亞的轉求〉、〈聖母顯現〉、〈聖母瑪利亞：共救贖、轉求與典型〉、〈聖母蒙召升天的末世意義〉及〈聖母敬禮的神學原則〉等，都是在為聖母奧蹟作信理上的詮釋。尤其，〈聖母敬禮的神學原則〉一文，把作者在《耶穌基督與聖母瑪利亞》一書中提及的禮儀原則之外，還進一步地加上「建基於聖經」、「有助於合一」及「相符於女性」三項，給予聖母敬禮更具體地實踐方向。

10. 《福音中的聖母像》

本書作者依據福音的記述，以中國讀書人牧者的心情，用中國文字為童貞聖母勾勒出十五幀圖像，每幀像不但發出基督之聲，並彰顯了童貞母儀之色。以祈禱的心情逐篇細細讀來，

可以體會作者的用心前後一貫，十五幀圖，一一相聯，串成一束敬禮聖母的玫瑰花束。

11. 《瑪利亞：聖神和教會的畫像》

本書為一本靈修默想小品文集，共有十七篇長短不一的默想題，分成兩大部分。第一部分題名〈聖神的畫像〉：共有八張，都在描繪聖神在瑪利亞身上運作功效；第二部分題名〈教會的畫像〉，共九張，都在描寫瑪利亞實乃「慈母教會」的象徵。這是很深「聖神論」及「教會論」信理神學作背景基礎的靈修讀本。深入本書的意境，相信不只對「聖母奧蹟」能有深切體悟，而且對「聖神奧秘」及「教會奧蹟」的理解也有助益。

附 錄 三

張春申神父中文書籍作品年表

本年表搜集張春申神父全部中文的書籍作品，按初版年份的先後順序排列。倘若有遺漏，敬請讀者指正，容後補齊。

- | | |
|------|--------------------------|
| 1959 | 1.《聖保祿論基督與教友生活》，光啓 |
| 1960 | 2.《你的超性生活》，光啓 |
| 1969 | 3.《伯達尼的瑪麗的回憶》，聞道 |
| 1970 | 4.《大學生與宗教生活》，聞道 |
| 1973 | 5.《福音新論》（輔大神學叢書3），光啓 |
| | 6.《原罪四講》，光啓 |
| 1975 | 7.《教會的自我反省》，光啓 |
| 1977 | 8.《靈之旅》，上智 |
| | 9.《中國靈修芻議》，光啓 |
| 1978 | 10.《耶穌基督與聖母瑪利亞》，光啓 |
| 1979 | 11.《社會工作者的基本神修》，天主教教務協進會 |
| 1980 | 12.《社工人員的新世界》，天主教教務協進會 |
| | 13.《梵蒂岡與我國的外交關係》，聞道 |
| | 14.《教會與修會》，光啓 |

- 1981 15.《教會本位化之探討》，光啓
- 1982 16.《會晤基督》，光啓
- 1984 17.《妙音送長風》（上），上智
18.《聖經與天主聖神的靈感》，聞道
19.《天主教信仰中的羅馬教宗》，天主教教務協進會
- 1985 20.《妙音送長風》（中），上智
21.《傳播福音的內在經驗》，聞道
- 1986 22.《妙音送長風》（下），上智
23.《耶穌的母親》，光啓
- 1987 24.《基督的啓示》（輔大神學叢書 22），光啓
25.《時代信號與福傳》，聞道
- 1988 26.《修會三願與團體生活》，光啓
27.《聖母年向聖母獻上一瓣心香》，聞道
- 1989 28.《基督的教會》（輔大神學叢書 27），光啓
29.《聖體聖事的教理與神學解釋》，聞道
30.《關懷社會》，主教團社會發展委員會
- 1990 31.《關懷社會》（續），主教團社會發展委員會
32.《耶穌的名號》（輔大神學叢書 29），光啓
- 1991 33.《關懷社會》（結），主教團社會發展委員會
34.《耶穌的奧蹟》（輔大神學叢書 30），光啓
- 1992 35.《神學簡史》（輔大神學叢書 33），光啓
- 1994 36.《懺悔聖事的信仰經驗》，聞道

- 1995 37.《天主先愛了我們》，光啓
38.《教會的使命與福傳》，光啓
- 1996 39.《新福傳號角》，見證月刊社
- 1997 40.《中國大陸天主教》（輔大神學叢書 45），上智
- 1998 41.《聖神的廣、寬、高、深》，光啓
42.《詮釋天父年》，光啓
- 1999 43.《親愛的天父》，見證月刊社
44.《耶穌怎樣影響了人類》，光啓
- 2000 45.《大禧年留印》，光啓
- 2001 46.《基督信仰中的末世論》（輔大神學叢書 53），
光啓
- 2002 47.《救主耶穌的母親－聖母論》（輔大神學叢書
57），光啓

輔大神學叢書（一）

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士諍合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓

輔大神學叢書(二)

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀 (改版本叢書 56 號)	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒 (上)	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒 (下)	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓

輔大神學叢書（三）

43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 —厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 —從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 —清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 —時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 —佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴—天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版) --天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓

光啓文化事業 電話 (02)23684922 郵撥 07689991 光啓文化事業
 上智出版社 電話 (02)23710447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

輔大神學叢書 53

基督信仰中的末世論

張春申 著

「末世」是基督信仰的基本向度之一，教會用來描繪救恩史上最後一個階段：因著基督的來臨及其死亡與復活，救恩史進展到最後一個階段，在這階段，天主的啟示已經在基督身上完全展露；整個人類已在基督身上答覆了天主，天主的救恩從基督身上已永不後退地進入了人間；但它尚未達到圓滿的彰顯。所以末世有著「已經—尚未」的兩面與張力。

末世論是根據教會的信仰論及人類生命、人類歷史圓滿彰顯的一門學問，涉及「個人」、「人類團體」和「宇宙」三個幅度。因而全書分三大部分：導論部分探討有關末世論的基本問題；第二及第三部分則分別闡釋人類和個人的末世論。其闡釋方式，先從聖經出發，然後根據教會訓導來作信理的確立，最後是神學反省。

光啟文化事業出版 定價 230 元

郵撥 07689991 光啟文化事業

國家圖書館出版品預行編目資料

救主耶穌的母親—聖母論 / 張春申著述；李柔靜編寫

--初版 -- 台北市：光啓文化，2002〔民91〕

面； 公分。 --（輔大神學叢書57）

ISBN 957-546-446-X（平裝）

1. 聖母瑪利亞（Mary, Blessed Virgin, Saint）

242.291

91012614

輔大神學叢書 57

救主耶穌的母親—聖母論

二〇〇二年九月初版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著述者：張春申 編寫：李柔靜

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 狄剛

出版者：光啓文化事業

〔100〕台北市辛亥路一段 24 號

電話：(02) 23684922 傳真：(02) 23672050

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

中文：<http://www.tec.org.tw/kc> 英文：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

Email: kcpress@seed.net.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定價：150 元

10324

ISBN 957-546-446-X

本書簡介

「救主耶穌的母親」主題相當清楚，所有資料皆來自聖母論課堂中的講授。全書共分五篇，讀者可依自己想要的部分做選擇：一、新約聖經；二、教會歷史；三、重要訓導；四、神學論述；五、敬禮禱告。每部分都很有次序。一般讀者大概對一、四、五這三篇較感興趣，尤因這三篇乃根據信仰之理，來認識聖母馬利亞。

本書可供作「聖母論」的教科書，基本的資料一應俱全。關於聖母馬利亞的討論，目前較多是根據信仰之情的作品；本書則回應另一種需要：把聖經、教會傳承與神學注意的基督之母描寫出來，並澄清教會內流行的一些問題，同時也確定若干解說；對於聖母敬禮與其信仰基礎，尤其提供了較為周詳的說明，這是值得參考，以及與人討論的課題。

ISBN 957-546-446-X \$150



10324