

聖神論芻議

張春中¹

本文說明「基督紀元的第三個千年將是聖神論時代」的具體意義。梵二大公會議開幕三十年後，教會1992年出版的新教理中，聖神的篇幅明顯增加，聖神的地位明確凸出：不論在講解聖經與啓示信仰關係的部份（94~95，105~119號）；或詮釋信經「我信聖神」部份（683~747號）；或說明在聖事禮儀中天主聖神的角色時（1091~1112號）；或肯定基督徒整個〔倫理〕生活乃是「受召叫在聖神內、度師法基督的生活」（1697，1699，1741.....號）；或說基督徒（個人及教會團體）祈禱生活中「聖神是活水」（2644，2650，2652.....號）。希望本文能給中華基督教會指出未來神學發展的一個方向。

前言

輔大神學院新近出版的《神學辭典》，其中第566關於「聖神」這一條是由我執筆。在我的神學生涯中，由於環境的需要，曾經教過不少科目，然而關於聖神論卻從未教過，就如同我沒有教過聖母論一樣。但是這兩個課題事實上是很吸引我。神學院並無單獨的聖神論，它包含在天主論中。我也不太清楚為什麼請我在《神學辭典》中寫「聖神」，大概由於我曾發表過一

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。

篇文章，題為〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉²，內容與聖神有關。無論如何，我寫出了《神學辭典》第 556 條。

最近我曾在《教友生活周刊》發表了一篇短文〈新新五旬節〉³，主要敘說下一個千年將是聖神時代；當然這絕對不會如同中古隱修士費渥蘭的若亞敬（Joachim of Fiore）倡說的歷史三階段論一般⁴。或者更好說它是聖神論時代。事實上，教會歷史中第一個千年重於天主聖三與基督的討論；第二個千年可說是重於教會論，東西大分裂與西方教會大分裂正值此一千年之初期與中期。至於期末的梵二大公會議可說集教會論之大成。然而，神學界中直到今天仍有人抱怨聖神論患有貧血症；因此我在〈新新五旬節〉那篇短文中，根據一些跡象提出聖神論時代在下一個千年的來臨。其實這也只是隨從潮流說說而已。

在第三個千年來臨之際，這篇文章擬為聖神論的芻議，大體而言，僅是收集了一些有關思想來引人注意，以便能拋磚引玉。

本文以三部分陸續申論：（一）聖經中的天主聖神與「獨立」的聖神論；（二）聖神論的出發點：「神」的神學；（三）聖神論與若干神學問題。

² 《神學論集》53 期，民國 71 年，341~368 頁。

³ 此文收集在「新福傳號角」（張春申著，見證月刊社 1996 年。127~182 頁）。

⁴ 費渥蘭的若亞敬是熙篤會隱修士，具有革新神恩。後世注意的是他創說的歷史發展三階段論。第一階段是天主聖父時代；這是「老邁」的懼怕文化，特色是奴隸之服從，其大眾是度婚姻生活者。第二階段是天主聖子時代，這是「青年」文化，特色是信仰的子女精神，其大眾是聖職人士。第三階段是天主聖神階段，它自公元一二六〇年開始，這是「嬰兒」文化，特色是愛與自由，其大眾是隱修士。三階段論在若亞敬去世後始受注意，為教會訓導所棄絕。

一、聖經中的天主聖神與「獨立」的聖神論

信理神學必須自聖經出發，事實上對於聖神的研究今天並不缺少；尤其由於不斷有人抱怨西方拉丁教會過去的忽略，於是各地陸續出版了不少這方面的聖經研究。姑且不論一般聖經《神學辭典》，在一九七六年滿太格發表的《聖神：聖經傳承的成長》⁵注解了舊約與新約中所有有關聖神的重要經文。此外尚可列舉其他重要著作。即使輔大《神學論集》也不乏有關資料；一九八一年紀念君士坦丁堡第一次公會一千五百週年舉行的研習會之演講都在第 48 期中刊出⁶。在此也不另外提出《神學論集》中其他討論聖神的文章。爲此，根據聖經，信理神學有足夠認識聖經中天主聖神的實證資料。

同時也可舉例表示尚有關於教父思想中的天主聖神的著作。孔格神父的三冊巨著：《我信聖神》⁷，以及彌格葛蘭周出版社的「教父傳信」叢書第三部⁸，都爲信理神學不僅提供教父思想，同時也論及士林神學家的理論。

這樣說來，信理神學至少應該可以如同基督論一般著作「獨立」的聖神論了。然而有人好像對此持有異議：「聖神論不一定是一門獨立的課程，更好是將聖神的向度帶入神學課程中，促使西方教會發展出較神修性的神學觀，也使神學院師生更注意聖神具體而在的事實。⁹」這個說法並不具有說服力，兩

⁵ George T. Montague, S. M., *The Holy Spirit; Growth of a Biblical Tradition*, 1976, Paulist Press.

⁶ 《神學論集》48 期，民國 70 年。

⁷ Y. Congar, Translated by David Smith, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol I (1983), Vol II (1983), Vol III (1983), Scabury Press.

⁸ J. Potout Burns, S.J. & Gerald M. Fagin, S.J. *The Holy Spirit*, (Message of the Fathers of the Church: 3), 1984, Michael Glazier.

⁹ 谷寒松，「聖神論」，《神學辭典》569 條，787 頁。

個理由同樣可以比義性地用在基督論與教會論上，然而今天神學課程中二者都是「獨立」的。爲什麼不該有「獨立」的聖神論呢？也許缺少「獨立」的聖神論，致使西方神學始終陷於「言」的領域而不可自拔，無法深入「神」的氛圍。同時由於缺少「獨立」的聖神論，致使東正教責怪我們不肯將「位格的真正角色」歸諸聖神¹⁰。

二、聖神論出發點：「神」的神學

西方聖神論患有貧血症；或者它被天主聖三論所吸收，乾枯地出現在位格、性體，自立關係的範疇之中，或者它藏身在不登士林神學大堂的「熱誠」著作之中，因此很難獨立進入神學大綱。我們認爲，聖神論的突破同時需要重新考慮「神學」這門學科。簡單扼要地說，有「言」的神學，也該有「神」的神學¹¹。這裡的「言」與「神」建基於聖經中天主聖言與天主聖神。

「言」的神學即是西方神學，這裡毋須述說它的種種¹²。它是：我信，爲了尋求理解（Credo ut intelligam）。由於天主聖神的特質，「言」的神學只能貧乏地「說」祂。難道不可以有「神」的神學嗎？它將是：我信，爲了尋求深愛（Credo ut diligam）。聖神學必須依此出發。它也需要「說」，但是「說」愛，也許由此可以另闢神學之道。

¹⁰參閱：孫能斯樞機著，韓山城譯，《新的五旬節？》（安道社會學社出版，民國六十四年，台北），228頁。作者引用孔格神父的話。

¹¹「言」的神學西譯是 Logos-Theology，「神」的神學該是 Pneuma-Theology，前者自西文字根來看，有兩次應用 Logos，確是怪異。然而自中文的「神學」而言，提出「言」與「神」之分，在名稱上該無大困難，尤其經過說明之後。

¹²參閱：Rene Latourelle 著，王秀谷等譯，《神學—得救的學問》，（輔大神學叢書之六），民國六十三年，光啓。

「神」的神學當然也自聖經出發，不過另闢一路，不是矚目天主的啓示，而是天主的靈感。於是聖神的靈感成爲基本神學。救恩史中聖神的所有作爲或靈感，成爲信仰之情經驗天主的愛的證據。自這方面而言，一位基督教神學作家薛懷川所著的《聖神》¹³誠是佳作。對於耶穌，作者認爲大概他自己並未談到聖神，然而他的一舉一動令人感覺天主臨在，此即聖神的靈感¹⁴。他指出的聖神作爲，都具靈感的特質¹⁵。爲此，救恩史中天主的靈感該是「神」的神學對象。它與「言」的神學不同，雖然神學必須說出，然而說法可有不同。

我們簡單地可以勾劃出「神」的神學方法，比照的是「言」的神學。首先在實證神學方面，由於針對聖神的靈感，於是所有「神學資料」（Loci Theologici）應該另有詮釋的方法，關於聖經，至少應當注意各種意義¹⁶，發現「天主竟這樣愛了世界」（若三 16）。至於已有的「神學資料」中，也許該有重點的轉移，特別隱院神學與後代的神修作品以及聖賢傳記，將是「神」的神學偏愛的豐富材料。

既然「神」的神學注重聖神的靈感，它的實證資料更該重視傳承中的禮儀、禱詞、歌曲、建築、聖像等等。至於「系統」工作方面，由於「尋找深愛」，於是美學、文學、象徵學、戲劇學、電影學等等中的理論，將是表達與經驗天主的靈感的媒介與模式，同時也是「尋找深愛」的方法。它不只是爲了靈修，而是讚嘆、驚訝、渴慕等情愫。

在此也可設想「神」的神學中類似「訓導」的問題。對此

¹³Eduard Schweizer, Translated by Reginald H. & Iles Fuller, *The Holy Spirit*, 1980, SCM press.

¹⁴同上，46~50 頁。

¹⁵同上，126~134 頁。

¹⁶參閱：黃懷秋，「聖經詮釋學」，《神學辭典》，808~811 頁。

首先應當重新評估教會歷史中的精神運動歷史，反省在教會當局斥為異端邪說的運動；其客觀事件產生的原因，以及含有的積極意義。此非俗世所說的「平反」，而是對於聖神在歷史中的靈感之嚴肅態度¹⁷。至於「神」的神學的「訓導」該是天主子民的愛德意識，具體而論，該是眾望所歸的聖賢，即是普通所說的「活聖人」，他們的直覺要比任何標準更受重視，因為他們是愛天主的人。

總之，「神」的神學確定的是天主在救恩歷史中聖神的靈感。不僅粗枝大葉的如「言」的神學中的分類：族長、民長，與君王靈感、先知靈感、智慧靈感、以及書寫靈感等等；而且也要「系統」地在天主愛了世界的歷史中發現靈感的特質，為能尋找神愛的「模式」與「理由」，這是「神」的基本神學，亦即是靈感的神學。

根據上面粗糙的說明，也許可綜合地對神學有個全盤鳥瞰。救恩是天主藉著祂的「雙手」聖言與聖神的自我通傳。雙手互助實現天主的救恩，然而仍有左右之分。於是作為「得救的學問」¹⁸的神學，實有必要同時是「言」的神學，在啓示範圍之下；以及「神」的神學，在靈感範圍之下。兩者既是神學顯然都需要言說與表達，也都出自「思」。然而「言」的神學之思是理智，為了尋求理解；「神」的神學之思是智慧，為了尋求深愛，兩者應當互補。其實，像聖奧斯定那樣的神學家是二者兼有的，而自士林神學以來，直到今日的西方神學明顯地是「言」的神學，令人不能不問我們東方神學是否應該開闢「神」的神學呢？這不是身處第二千年將終之際很好的反思問題嗎？

¹⁷參閱：Schweizer，前引書，1~9頁；孔格著，佚名譯，《聖言與聖神》（香港公教真理學會，1994），72~80頁。

¹⁸見註12。

或許這也是聖神論時代的關鍵呢！但是真正的困難是跳出「言」的神學之臼窠，因為我們要做的是另一套神學。甚至可以想像重寫神學歷史。

三、聖神論與若干問題

根據上一部分的構思，聖神論的「獨立」是理所當然的事了。它絕對不是爲了神學課程的向度。的確，它能促使西方教會發現另一種神學的可能性，因而發展出更具靈氣的神學觀。至於「獨立」的聖神論，他以信仰體驗天主在救恩歷史中藉著聖神所有的作爲。聖神以靈感爲媒介，實行創造與救援工程。祂在宇宙萬物、以色列民族的歷史、聖母瑪利亞的生命中，根據救恩計劃而靈感。「獨立」的聖神學將瞻仰聖經中聖神的行徑，表達出君士坦丁堡第一屆大公會議欽定「聖神，是主，是具有生命；（祂由父及子所共發）；祂與父與子同受欽崇」的信理，以及聖神的位格特質¹⁹。

新編《天主教教理》卷一、第二部分、第三章第八條「我信聖神」（687~741頁）²⁰，雖然非常豐富，然而按照「神」的神學方法，應該還有更加適合的「神學資料」，以及「系統」化的理論。信仰聖神尋找深愛。這在本文第二部分已經說明過了。

今天神學界有關基督論已經指出有所謂「言的基督論」與「神的基督論」之分²¹，前者更是所謂「自上而下」的基督論，後者則是在耶穌的歷史生命中，動態地指出基督的面貌，也即

¹⁹見註10。

²⁰參閱：《天主教教理》，170~184頁。

²¹參閱：Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*. Vol. III., *Towards a Pneumatological Christology*. 165~173頁。黃克鏞，〈道成人身的意義〉，《神思》11期（1990），11~12頁。

在聖神內逐漸出現。無論如何，兩種基督論應用的仍是「言」的神學方法。它是信仰基督爲了尋找理解。「神」的神學方法的基督論該是爲了信仰基督尋找深愛。它將是什麼樣子的基督論呢？保祿羅馬書信與格林多前後書，以及囚居書信中的基督論，會有不少「神」的「神學資料」²²。

由此可見，信理神學中的許多課題，同樣地都可應用「神」的神學方法來處理，以便尋找天主救恩計劃中的情愛。其中的聖母論可能是個特殊的問題，但是這需要一些說明。自「言」的神學的特性來看，它在救恩史中著重天主的啓示，其完成則是耶穌基督，降生成人與死亡復活的聖言。至於「神」的神學，它著重的是天主的靈感，其完成可說是聖母瑪利亞，因爲她因聖神生育了降生與逾越奧跡的耶穌基督。因此耶穌的母親瑪利亞在此具有非常特殊的角色。她與救恩史中的聖神特別有關。這應有更多澄清。

救恩史中啓示與靈感之間的關係先該有所澄清。天主救恩在計劃層面上，聖言「先」於聖神；至於在實踐層面上，聖神「先」於聖言。舉例來說，先有聖經作者受到聖神靈感，始能寫出天主的話，亦即「聖言成書」。其實，也可說言在神中，因此受到靈感的作者寫出天主的啓示。書寫靈感含有天主內心的言，聖經作者受到靈感寫出天主聖言的啓示。聖經是天主的話，也是人的話；兩者合而爲一，因爲作者是先在聖神靈感下寫作，所以人的話即是天主的話。人的話已經靈感化了。聖經含有天主的啓示，由於聖神的靈感常與聖經的文字同在。

上面這樣的說法，使我們比較容易了解路加福音天使報喜時的聖言與聖神在聖母瑪利亞身上的不同出現（參閱：路一

²²參閱：羅八 31~39；格前一 18~31；格後五 14~21；弗三 14~21；斐一 20~26；哥一 15~20 等等。

他們中有一位後來轉入天主教的神學家計卜生說：

「我開始研究公教神學時，每逢我認為應該談到聖神的處所，我所讀到的偏偏是聖母。凡誓反教人士歸諸於聖神者，為公教人士則歸諸聖母。²⁷」

這位神學家因此也走向新的反省：

「莫非公教人士由於看到聖神的效果在聖母身上尤其明顯，因而藉頌揚聖神在聖母身上的成就來光榮聖神嗎？如果聖母的聖善生活是聖神在教會不斷工作的提前的功效，不像舊約內聖神所做一瞬即逝的先知們的活動一樣，則這點能有助於向誓反教弟兄們解釋，為什麼公教信友保留優先地位與聖母。²⁸」

計卜生的話給予孫能斯樞機極大的啓發，於是他寫下了下面一段話。我必須顯著地完全抄錄下來，然後再把我的反省寫在後面。樞機說：

「這些話可能作為新的交談的引言。我們亦深信，首先應當特別聲明聖神的絕對優先地位，因為祂是聖化之神。然後，再聲明聖母是如何受到聖化的第一人，如何是由聖神所眷顧的熙雍之女，如何的響應天使的號召，而顯示自己以唯有她始能有的深刻程度，接受聖神的感召。聖母用以接受天主聖旨的信德本身，便是聖神在她內所作出的特殊功效。²⁹」

無論計卜生或者孫能斯似乎對天主教中的「混淆」事件，不但承認而且也「投降」。雖然樞機承認梵二大公會議後的一段時日，對聖母敬禮，在知識份子中曾經相當衰落，但是在普

²⁷參閱：同上，240頁（計卜生 Elsie Gibson）。

²⁸參閱：同上，241~242頁。

²⁹參閱：同上，242頁。

26~38)。應用比較專門的聖經術語，可說聖母「先」受到天主聖神的靈感，然後懷孕與產生了救恩史中稱為啓示高峰的降生成人、死亡與復活的天主聖言。因此，我們能說，救恩史中天主聖神的靈感完成在聖母瑪利亞身上，至於啓示的完成則是降生與逾越奧跡的耶穌基督。從此以後，聖神的靈感與聖言的啓示同在耶穌基督內繼續末世性的救恩工程。這救恩時期也是天主靈感與啓示的末世，它是「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三8）；亦即一樣地常新的新約時期。原則上無所謂「基督一統論」（Christonism）²³，因為聖言與聖神同在他內。或者我們可以說，三十多年歲月是聖神化的耶穌在宣講救恩的末世臨近，新約教會時代中是基督化的聖神在延續末世性的救恩，對此毋須多加發揮，基本上都在新約聖經中基督與聖神關係上表達出來了。

這樣澄清之後，我們可以回到「神」的神學中的聖神與聖母瑪利亞，但是按照本文性質，又不能寫得太長；另一方面，我在《神學論集》107期中已經發表了一篇文章。此後，我讀過孫能斯樞機著的《新的五旬節？》第十一章：「聖神與聖母」²⁴，使我更加對自己的文章安心。

今天神學界中，尤其基督教的神學家，特別敏感的一項觀察是聖神與聖母的角色「混淆」；天主教中像孔格神父這樣非常具有權威的神學家也有同感²⁵。根據孫能斯所言，許多基督教人士「最不滿意者，是我們將他們認為聖神的固有角色，竟歸諸聖母。甚至有人以為，我們實際上已將聖母置諸聖神的席位上。²⁶」

²³參閱：孔格，《聖言與聖神》，153~158頁。

²⁴孫能斯，前引書，238~256頁。

²⁵參閱：Yves Congar，前引書，Vol I，163~166頁。

²⁶參閱：孫能斯，前引書，239頁。

通信友間並不如此。換句話說，「混淆」的現象尚在。於是二人都想解釋。基本上共同承認聖神與聖母的特殊，甚至唯一無二的關係。他們的解釋爲我而論，即是肯定聖母瑪利亞是救恩史中，天主聖神靈感的完成，這在前面已有說明。

至於這個唯一無二的關係，我曾經以聖神末世性的真實象徵來指聖母瑪利亞³⁰。在此毋須重新解釋。比較應當強調的是聖神的位格特質。一般而論，天主聖言的位格特質非常明顯，因爲祂藉基督的攝取人性具體流露出來。至於天主聖神的位格特質便不如此明顯。保祿與若望著作尙有蹤跡可循，此外便如同「風」或「氣息」一般難以面對了。或許天主教中對於聖母的敬禮，在實際的信仰經驗中，面對稱爲聖神末世性的真實象徵、聖母瑪利亞的「面容」，「發現」了天主聖神位格的特質而愛不能止。否則，這個擋不住的「混淆」怎樣去說明呢？「言」的神學對此「混淆」可以繼續澄清下去，「神」的神學卻能在這「混淆」中發現愛的「理由」。何況我們也必須承認，「混淆」後面的信仰與愛的意識。這樣的傳承經驗應當嚴肅反省與處理。

本文有關聖神與聖母的簡述必須由《神學論集》107期³¹那篇文章補充，也許因此見到「神」的神學中的聖母論呢！

結語

「聖神論芻議」是一篇想了很久，寫得既潦草又欠缺周全的短文。它一方面鑒於聖神論貧血，另一方面卻期望第三個千年來臨會另創新猷，於是心中冒出一些火花，因此是非常簡陋，

³⁰參閱：張春申，〈聖母瑪利亞與天主聖三〉，《神學論集》107期（民國85年）133~142頁。

³¹同上。

尚待考驗。所謂「神」的神學，「獨立」的聖神論，尤其有關聖神與聖母，好像都似虛構的假想。唯有真正出現具體的著作，或許尚可立足。否則可能只會一陣狂想地消失，或者不值大雅一笑。好在神學界已比過去開放得多，一個長久在此領域工作的人，還可以自由地說出些心中的話。不過真正的動機還是認為神學家應多闢「深愛」之道，「為使你們能領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕。」（弗三 18~19）因為「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」（羅五 5）