

神學論集

于斌



48

# 輔仁大學神學論集

第四十八號

總目錄在 ㉔

一九八一年夏

第九屆神學研習會專輯：天主聖神（紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年）（一九八一年元月二十六日至三十日）

## 目 錄

前 言

二十七 日

1. 君士坦丁堡第一屆大公會議與天主聖神

鄒 夏

保 祿

……一五九

2. 舊約中的上主之神

夏 穆

宏 志

……一七九

3. 新約中的天主聖神

岳 雲

一

……二〇三

二十八 日

4. 梵二大公會議與天主聖神

岳 雲

一

……二一七

目 錄

5. 天主聖三奧蹟中的天主聖神.....谷

張春寒 二  
松申.....二三五

二十九日

7. 天主聖神與教會.....朱

修德.....二五九

8. 天主聖神與恩寵生活.....溫

保祿.....二七五

9. 天主聖神與聖經.....廖

上信.....二八三

三十日

10 天主聖神與禮儀.....趙

一舟.....二九五

11 天主聖神與神恩復興運動.....鄭

德沖.....(未載)

12 天主聖神與倫理生活.....詹

德隆.....三一七

附 錄

聖多瑪斯與今日神學工作.....溫

保祿.....三三五

# 前言

## 輔大附設神學院第九屆神學研習會：天主聖神

輔大附設神學院早就有意舉辦一次以天主聖神爲主題的神學研習會；自從那被教宗若望二十三世稱爲新五旬節的梵二大公會議以來，明顯地教會處處爲天主聖神的風吹醒，令人有煥然一新的感覺。因此，研究討論天主聖神自然是神學界中極爲迫切的事。但是幾經會商之後，神學院決定等到一九八一年，當整個教會紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年時，舉行以天主聖神爲主題的研習會。這次研習會自一月二十六日下午報到至一月三十日傍晚閉幕，如同往年一般，整整四天。現在由神學論集四十八期彙集所有演講資料，專號出版。

天主聖神在教友生活中，如同人生活中的空氣（這是非常合適的類比，因爲「神」的原意的確亦指氣）。空氣雖然爲生命如此重要，但人普通並不意識到它。聖神也是如此，在神學歷史中，可以說是被忘掉的天主；過去聖神學內容之弱，至少就西方教會而論是衆所週知的。對於空氣，假使沒有意識，本來關係不大；但若因此而不再注意呼吸新鮮空氣，或者把門窗關閉得透不進氣來，那問題便嚴重了。向那些如此忽略空氣的人，必須詳加說明，才能糾正錯誤。同樣，一個基督徒正當地度福音生活，即使對聖神的意識不强，關係並不大；但假使他在生活中忽略「文字使人死，神使人活」（格後三6），或根本不注意聖神在時代中的訊號，那麼他的教友生活也將有嚴重問題了。爲糾正他的偏差

有一個方法，便是向他講解聖神。梵二大公會議以後，一般說來，教會中並非對天主聖神沒有意識，而是可能缺少分辨神類。因此，爲了彌補這缺陷：一方面，「不要凡神就信，但要考驗那些神是否出於天主」（若壹四1）；另一方面「不要熄滅神恩」（得前五19），研究討論天主聖神一定有所裨益。

本屆研習會共有十二篇演講，以第一篇作爲導言性的演講之後，可以分爲三個單元：第一個單元：聖經與傳承中的聖神（包括第二、三與第四篇演講）；第二個單元：救恩計劃中的聖神（包括第五、六、七與第八篇演講）；第三個單元：教會實際生活中的聖神（包括最後四篇演講）。至於講師方面，幾乎都是臺灣天主教所熟悉的人，只有廖上信牧師爲不少人是陌生的，他是臺灣神學院的教務長。

我們將本屆研習會的成果刊印專號，不只爲沒有參加研習會的人，作爲認識聖神、分辨神類的基  
本手冊；即使爲已經參加研習會的人，也是一份回憶與記錄。（張春申）

編者按：鄭德泮因事務繁忙，未能將稿件寫出刊登。謹向讀者致歉。

# 君士坦丁堡第一屆大公會議與天主聖神

鄒保祿

## 前言

今年，教會將慶祝君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年紀念。該屆會議，也可說是教會有史以來首次（也是唯一一次）直接討論有關天主聖神信理的大會。爲什麼天主聖神的信理會成爲這屆會議討論的重點呢？本文將解釋一下其來龍去脈。

## 甲：時代背景

教會初期雖然對天主聖神的信理不很系統化，但對祂的存在是堅信不疑的。這可從四方面來探討：

1. 聖經：聖經中雖然沒有很多章節使人們相信天主第三位與父子的相等，但祂的存在是不可否認的。
2. 異端：有些教友自以爲比教會更了解信理的本意。可惜他們解釋得太極端，爲教會所不能接受。教會不得不澄清正確的道理。

3. 敬禮：教會不只是一个信仰的團體，更是一个生活的團體。這種生活就是所謂的禮儀生活。

「祈禱法則即信仰法則」(Lex orandi, Lex credendi)，這種禮儀生活更容易幫助人了解當信的道理。爲證實且接受聖神的天主性，可從領洗聖事得到：「因父及子及聖神之名給你付洗」。還有就是在初期的光榮頌中，聖神與父子是欽崇的對象。

4. 救贖學：教會不只注重禮儀生活，同時也強調人類的救贖。救贖的信理在教會內也佔有重要的地位。天主聖神在救贖工程也扮演一個重要的角色：就是聖化的工作。

從這四方面的分析，我們不能否認聖神的天主性。可是事實上，有些人却抓住漏洞，以似是而非的理由來反對此說。

這漏洞的來源始於亞略異端。在尼塞亞大公會議時代(三二五年)，亞略教派與教會爭執的重點在於耶穌基督的天主性和人性的問題。亞略及其黨徒否認耶穌的天主性。大會力斥此說，且聲明教會的真理。又在信經上附加一句話：「我信聖神」。但從教會初期直到公元三六〇年左右，沒有人否認聖神爲天主的道理。

## 乙：爭執的起源

從公元三六〇至三七〇年間，在東方引起了三個神學的問題：兩個有關天主聖三的信理，另一個則是論及耶穌基督的「位格」(persona)問題。關於這一點，在此從略。這兩個有關聖三道理的問題是：

① 有些神學家承認尼塞亞大公會議所說的「子與父同性體」的信理，但認爲聖神並不是猶如天主一

樣那麼高超，而只是在受造物的範圍內，是在天使的品位之間。公元三五七—八八年，聖亞大納削在致「塞拉比翁的信件」中嚴斥此說。可是君士坦丁堡的主教瑪塞道尼却領導一般人起來抗議，並否認聖神的天主性。他反對的理由有二：一方面引用聖經中的幾處章節來證明。另外是，按他的解釋，公元三二五年的尼塞亞信經說：「我信聖神」。因沒有加以解釋，也沒有正式宣佈這端道理。這句話似乎奇怪，前後不相連屬。

正統派稱他們爲瑪塞多尼派 (Macedonians) 或反聖神派 (Pneumatomachi)。

②名詞上的含糊不清

希臘文解釋「子與父」的區別是在於「位」(Hypostasis) 這個字。奧理振最先用這字來解釋「父、子和聖神」的區別。但不爲安西拉的瑪塞祿 (Marcellus of Ancyra) 和安弟約基的歐大斯 (Eustace of Antioch) 所接受。聖亞大納削在三六〇年之前也儘量地避免使用這個字。有些人認爲「三位」(Hypostases) 和一體 (essence: ousia) 該分清。

這名詞在敘利亞的安弟約基城成爲爭辯的焦點。首先是在公元三六二年夏，安弟約基城的兩個人爲了爭取主教職位而起衝突。

一：保林諾 (Paulinus) 神父，領導一些尼塞亞信徒，保護且尊敬歐大斯和瑪塞祿的著作。他在三六二年被晉陞爲安弟約基主教。

二：被人們稱爲黑馬的梅肋西 (Melitius)，早在三六〇年即已被選爲安弟約基主教。後因他攻擊亞略異端太過份，且又把「三位」與「一體」並論，因此排斥他。

公元三六二至三年，人們都希望他倆能組成聯合陣線以抗異端。但事實上，二人可說水火不相

容。因為保林諾強調調父、子及聖神是同一個「位」；但梅肋西主教却堅持「三位」之說。

三六二年夏，亞大納創在埃及的亞歷山大城召開了一次會議來澄清這個問題。他認為梅肋西所說的「三位」沒有什麼不妥。亞氏也與保林諾來往，且承認他是安弟約基的合法主教。羅馬方面也隨從亞大納創的看法。

今將反對聖神為天主的異端敘述如下：

### 1. 瑪塞道尼派

在尼各美德主教死後，瑪塞道尼力爭君堡主教的地位。公元三四二年即位後，大力支持亞略派。公元三六〇年為君士坦斯皇帝所貶。隨後他主張聖神非天主的論調。接著又在特拉斯 (Thrace)，彼弟尼亞 (Bithynia) 及海肋斯本 (Hellepont) 等地傳揚他的學說，且吸引了不少羣衆。傳說他曾騙過黎拜里教宗，但達瑪蘇教宗却處罰了他。

### 2. 反對聖神派

聖亞大納創稱這些人為 *Tropici*。公元三七三年左右，色巴斯德地方的歐大西 (Eustatius of Sabaste) 為他們的首領。三八〇年興盛一時，否認聖神的天主性。但接受與子同性體說，史家蘇格拉底、蘇索門及聖熱羅尼莫等人皆以瑪塞道尼為他們的創始人。

### 3. 歐諾米 (Eunomius c. 395)

他是美西亞·塞西谷的主教 (Cyzicus of Moesia)。公元三六〇年被祝聖為執事，一年後陞為主教。他的神學觀點是否認子的「生」(generation)問題，但由父那裏接受創造力，且相似父。聖神是父所造的。公元三八三年曾參加過君堡會議(非大公會議)，後為德奧多創皇帝所貶。

### 4. 沙白利派 (Sabellians)

其首領是沙白利，為利比亞人，他認為天主啓示給人類有三種方式：父是創造且頒佈十誡者；子是在於救贖人類，而聖神是在於聖化工作。他這種觀念到了三世紀末被稱為「形態說」(Modal Monarchianism)。就是說三位不是實際的，而是變態，即天主的變態。

## 丙：當代神學家們的論點

由於瑪塞道尼等異端的興起，教會的神學家不得不挺身而出，以衛護正統的道理。我們將這些主要人物以三個地區來解釋：

### 1. 亞歷山大城派：亞大納削、盲者狄狄默等

三世紀時，教會有兩大學術中心——埃及和北非。埃及的亞歷山大城出了兩位名人：格肋孟和奧理振。北非的迦太基也有戴都良和聖西庇廉。

亞城是當時羅馬帝國的大都市之一，街道整齊，位於亞非的交叉點，是宗教、經濟和文化的中心。此城的知識份子很受人尊敬。且研究學術的設備，如圖書館、博物館等，莫不應有盡有。

教會在此城也有很悠久的歷史。其來源是一位西西里人彭大諾 (Portano)，他在亞城創立了研究基督教的學校，這學校兼有大學和研究會的性質，教授的科目頗多。

一連一百五十年，亞城基督教學校擁有第一流學者擔任講席。其中最著名的是格肋孟。他主要的貢獻是證明教會教義並不低於其他科學，且認為必須用哲學來達到這個目的。

青出於藍的格肋孟的門徒奧理振，對教會學術有很大的貢獻。格肋孟將希臘哲學發信德道理，奧理振更進一步，將希臘哲學思想和聖經文學、教會聖傳連合起來，成爲一門特殊的科目——神學。

四世紀時的亞大納削，是一位偉大的信德保衛者。他在尼塞亞大公會議初露頭角，一鳴驚人，他因駁斥亞略異端而被放逐。

那時塞拉比翁爲特慕斯地方 (Thmus) 的主教。在亞大納削第三次被放逐時，曾給他寫信說：「亞略派已承認尼塞亞大公會議有關聖子的神性，却否認聖神的天主性——因他與天使有所不同而已」。

在答覆塞拉比翁書中，亞大納削衛護聖神的天主性說道：「天父之子是聖子、父之神是聖神……這樣，便成爲一個信仰，一個聖三的天主性」。

聖人稱那些反對者爲「聖神的仇敵」，他解釋說：「這些人與亞略派無異，如果他們歪曲了聖神，對聖子也是如此」。

公元三六二年的亞歷山大城會議也處罰了那些主張聖神爲受造物的人。同時更強調聖神與聖父聖

子的同性體之說 (consubstantiatio)。

與亞大納削同時代的狄狄獸盲者也寫了「聖神論」(三八一年)，他說：「聖神的性體不是受造物，而是真天主」。

同時，他又寫了「聖三論」，以針對「反聖神派」，表示一個很堅決的立場。他一面證明子與聖神的天主性，另一方面又答覆了瑪塞道尼派的難題。

## 2. 卡巴多西亞教父

在聖亞大納削之後，卡巴多西亞教父——巴西略、額我略·納齊盎和額我略·尼撒繼續攻擊亞略異端。

他們比亞大納削更進一步探討天主聖三的道理。他們將前人所說的名詞加以調整，強調「三位在一體內」(Three Persons [hypostases] in one essence [ousia])，也支持安弟約基·梅肋西主教的論調。巴西略更請求亞歷山大城和羅馬承認梅肋西，而非保林諾的學說。當他在三七九年逝世時，一切成了泡影，羅馬的回覆是很傲慢的。

現在我們介紹三人的主要思想：

### 一、巴西略

公元三七五年，在「聖神論」中，巴西略雖沒有直接稱聖神是天主或祂與聖父同體，却指出聖神的天主性，且與父及子「同受欽崇、同享光榮」。

在「反歐諾米書」中，他說：「天主聖三，雖父、子、聖神各有各的特性，却並不因此而破壞聖三共有的性體」。

「天主子由父所生，以天主父爲自己的起源，而爲通往天主父的途徑。所以祂，不拘論次序或論尊貴，都次於天主父而爲天主第二位；可是論性體，祂並不處於第二位，因爲祂和父共有同一性體；同樣地，天主聖神不拘論次序或論尊貴，雖次於天主子而爲天主第三位，可是論性體，却與天主子亦共同有一個性體」。

聖巴西略解釋聖神的來源，是從父口中好像吹氣一樣而來。當他放棄「光榮通過子在聖神而歸於父」，而改用「光榮歸於偕同子與聖神的父」時，曾受到人們的批評。但他認爲第二句比第一句較爲適合，理由是它奠定了三位的區別。「子」與「聖神」應與「父」同受敬禮，因他們是與「父」同一體的。

## 二、額我略·納齊益（三三〇—三八九）

他對這端道理不很清楚。但在「演講」書中，他證實聖神是天主的一位。祂不像子是「生」的，而是「所發」的。至於發的所以然，我們不得而知。

## 三、額我略·尼撒（三三五—三九五）

他是巴西略的弟弟，在這方面的思想，可說步巴西略的後塵。他在「道理演講」書中強調聖三的一性。

額我略·尼撒解釋聖神是藉着子而由父所發。即是說直接從子，但間接由父而來。他將父、子及聖神比作三個火把。第一個傳給第二個光，再經第二個給第三個光。由此，額我略不但認為聖神的天性、同一體和由父所發，更進一步去研究聖神與子的關係。

總而言之，卡巴多西亞教父對這方面的貢獻很大。他們強調聖神與父和子是不能分離的，且聖神與聖父聖子同受欽崇，同享光榮的。他們設法以「生」和「所發」兩字來解釋聖子和聖神的來源。雖未成功，但已奠定了「所發神學」的基礎。

#### 4. 西方教父

波阿迭的喜拉利 (Hilary of Poitiers 315-367) 是這時期著名神學家之一。雖然他在這方面的成就沒有卡巴多西亞那麼偉大，但他在很多方面證實了聖神的天主性。

他的「聖三論」(三五六-三五九年) 強調聖神的天主性。他也認為聖神從子接受且由父所發。他更暗示聖神是由父與子那裏接受天主性。關於聖神的來源，他不知如何加以解釋。他雖未稱聖神是一個「位」，但將祂排列為第三位。

與喜拉利同時代的西方著名神學家是米蘭主教聖盎博羅削。他是一位激烈攻擊亞略異端者。

他曾借用亞大納削和巴西略的思想，來寫他的「聖神論」(三八一年)。他在書中說：「聖神是與父及子同一體的，聖神是一道光、生命、造物主，與父子同樣是主。祂也是永遠的、無限的、全知和全能的。所以聖神是天主」。

盎博羅削對「所發」的信理思想並不一致。有時說聖神是藉子由父所發。有時又說聖神是「父及

子所共發的」。雖然他對聖神所講的信理不很確定，但毫無疑惑的，他證實聖神與父及子是同等且永遠的。

### 丁：第一屆君士坦丁堡大公會議（三八一年）

為解決異端而召開會議是有效的方法。召開大公會議本是教會自身的事。可是在教會初期，召開這類的會議却由皇帝所控制。這是什麼原因呢？

其理由是由皇帝自認帝國內的各宗教之首 (Pontifex Maximus)。他有全權控制任何宗教。因此產生所謂的「政教合權制」(Caesopapism)，按其意義為「皇帝教宗合一制」。在這種制度之下，皇帝就是教宗，又是帝國之首。所以教會完全受政府的控制，並且成為政府行政的一部門。有一次，君士坦丁堡對主教們說：「你們是教內的主教，而我是教外的主教」。這雖然給教會帶來很多方便，例如興建教堂、享有特權，但也造成後來政教衝突的遠因。

皇帝既然是各宗教之首，召集大公會議可說順理成章，以調停本國內的事。所以第一屆尼塞亞大公會議（三二五年）就在此情形下召開。

異端的興亡與皇帝有關。若皇帝加以保護，它便興起；但若他貶斥時，它便衰亡。

自從君士坦斯大帝去世後（三六一年），儒連即位而至凡倫斯時代（東帝），前後約十七年（三六一—三七八年），亞略派得勢。

在西方與其同為皇帝者凡倫弟尼 (Valentinian Co-emperor 364-375)，他死後，其子格來齊央即位 (Gratian 375-383)。

公元三七八年，東帝凡倫斯因與哥德人交戰而陣亡，西帝格來齊央派他的舅父西班牙大將德奧多削前往東方。德奧多削抵達後，一方面整頓軍隊以抗蠻族入侵；另一方面，爲整頓內部的合一問題，以尼塞亞信經爲基礎來奠定東方教會的統一。他於三七九年元月十九日即位，即要求人民順從教會正統的信仰。

因此三八〇年秋，他下令將亞略派所封閉的教堂和財物歸還給教會。亞略派主教德莫非祿（Demophilus）也被迫離境。

爲了重整君堡的教務，德奧多削皇帝召開一次會議。即後人所稱的第一屆君堡大公會議。

出席赴會的主教共一百五十位。羅馬方面沒有派代表參加，且西方也沒有人赴會。這是什麼原因呢？理由有二：

① 當時的帝國分爲兩大部份：德奧多削管理東方，他只請自己範圍內的主教們來赴會。西方是由格來齊央管轄。他沒有請西方的主教們或教宗是理所當然的。按史家德奧多肋（Theodoret）的報導，皇帝只召集帝國範圍內的主教們。

② 這可能與權利有關。教宗要控制整個帝國內的教會指派主教的權利。但在某些地方，選派主教權爲皇帝所控制。因此引起皇帝與教宗的衝突，而其爭權的地方，尤其是希臘和瑪塞多尼亞一帶（請參閱 Henry Chadwick: *The Early Church, Pelican, p. 241*）。

這兩個地方在三七九年之前原屬帝國的西半部，教宗有全權管理。但自德奧多削即位後，却把這兩地區劃爲東帝國所管轄。因此引起教宗的不滿。

爲了保持與這些地方的聯繫，達瑪蘇教宗（三六六—三八四）和他的繼承人採納指派德撒洛

尼城主教的新制度，稱他們爲宗座代表 (Apostolic vicars)。君堡的宗主教想藉皇帝的勢力來改變西方這種制度，但西方却能維持這代理區 (Vicariate) 直到八世紀左右。

德奧多削曾邀請瑪塞道尼派赴會，參加者有三十六位。一百五十位主教們來自埃及和瑪塞道尼亞地區。其中較著名的主教有：

1. 安弟約基主教梅肋西爲大會的主席，三八一年病逝。
2. 耶路撒冷的濟利祿主教 (三一五—三八六年)，他曾被放逐三次，他的「聖教要理」是一本代表作，解釋教友當信的道理。
3. 額我略·納齊盎 (見前)，繼梅肋西後爲大會主席。
4. 額我略·尼撒 (見前)。
5. 聖伯多祿·色巴斯特，爲巴西略的幼弟。
6. 依高尼的安非羅其 (Amphilochius of Iconium)，曾與卡巴多西亞教父爲友，誕生在三四〇年左右，三六四年爲君堡律師。六年後，隱居在本鄉凱撒利亞。後因巴西略之請，任依高尼地方主教，他善管理教區，著書攻擊亞略異端。
7. 達爾蘇的狄奧多祿 (Diodorus of Tarsus) 生於安弟約基，且接受神學教育，因保護教會正統信仰，瓦倫斯將他放逐到亞美尼亞。他在那裏與巴西略相識而結爲好友。皇帝崩後，他便回到安弟約基，三七八年被祝聖爲達爾蘇主教，參加君堡會議，德奧多削稱他爲教會信仰最忠實保護者之一。

8. 貝來亞的亞該西主教 (Acacius of Beroea)，他誕生在三二二年，少年時進入隱修院，聖德非凡。曾與巴西略等爲友。公元三七八年被梅肋西祝聖爲貝來亞主教。

安弟約基的梅肋西主教爲何會被選爲大會的主席呢？

當德奧多削被格拉齊央選爲將軍時，曾夢到梅肋西給他皇冠，不久他果然即位稱帝。所以當他接見時，就認出夢中所見的人，他很熱情的親吻梅肋西主教的眼睛、胸膛、頭和手，而且告訴他夢中的奇景，皇帝也希望他能領導希臘的主教們。可惜不久後，他便去世了。

繼其位的是額我略·納齊益，那時他被選爲君堡主教。他辭職的原因可能是爲了保林諾主教的爭事，他希望保林諾爲安弟約基城主教，以與西方和好，但會議却自行主張繼承的事，他們選了梅肋西的神父佛拉咪 (Flavian) 爲安弟約基主教，又請一位政府官員內大利 (Nectarius) 爲君堡主教。額我略不能容忍，加上其他一些原因，便辭職而回鄉里去了 (三八一年六月)。

君堡主教內大利便順理成章地繼額我略後爲大會主席。

### 戊：君堡信經

這次會議於三八一年五月初開始至到七月底爲止，約兩個月左右。議案已失傳，所知的是三八二年另次君堡會議致教宗達瑪蘇的一封信。信中證實尼塞亞的信仰，教長們接受天主聖三的同體和永恒的信理，同時又攻擊沙白利、瑪塞道尼等派的謬論，且澄清教會的信理。

君堡信經早在公元三六二年的亞歷山大城會議時已存在。內大利被祝聖主教時也念這信經。

對這信經的作者，學者們有不同的說法。尼塞福祿·加里斯底(Nicephorus Callisti)認爲是額我略·尼撒所編；但按一四三九年的佛羅梭斯大公會議時，歷史家瑪爾谷·歐吉尼(Marcus Eugenius)却認爲是額我略·納齊益所撰。

狄狄蒙(Tillemont)又有另一種說法，他認爲君堡信經是厄比法尼(Epiphanius)所撰，因爲在厄氏的著作中(Ancoratus)，他採用類似的信經，而且說這信經已在各處通用，慕道者都必須背誦，該書在公元三七四年左右問世。

由此得知，這信經在開會前已使用了，所以它並沒有新寫的信經，而只是將已存在的稍微添加字句而已，原文如下：

「我信唯一的天主、全能聖父、天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。」

我信唯一的主、耶穌基督，天主的獨生子，在萬世之前爲父所生。出自光明的光明、真天主的真天主。由聖父所生，而非祂所造，與聖父同性同體，萬物是藉着祂而造成的：

祂爲了我們人類，並爲了我們得救，從天降下，藉聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人。

祂在殺雀·比拉多執政時，被釘在十字架上，受難而被埋葬。按聖經所載，第三天復活了，而且升天，坐在聖父的右邊。

祂要在光榮中審判生者死者；祂的神國萬世無疆。

我信聖神，是主及賦予生命者，由聖父所發。

祂與聖父聖子同受欽崇，同享光榮，祂藉先知們發言。

我信唯一、至聖、至公、偕同共走的教會。

我承認只有一個聖洗，爲赦免罪過。

「我期待死人的復活及來世的生命。阿門」。

聖額我略·納齊盎認爲雖然君堡信經比尼塞亞信經對天主聖神的信理有更完整的解釋，却以尼塞亞的爲標準。

## 庚：大公會議定案

君堡會議規定了一些議案，按希臘注釋家認爲有七條。但按小狄尼修和依西多祿的古老譯本，則只有四條。這又如何解釋呢？

有人說後三條是後人附加的，因在君堡會議中沒有討論過，在其他的蒐集中也沒有此文。今敘述如下：

1. 「尼塞亞大公會議三百八十八位教長的信仰沒有被廢除，而是被保留。每個異端都予於處罰，尤其是歐諾米央、亞略派、沙白利派、瑪塞琳派、佛西央和阿波羅派。」此會議褒貶君堡的瑪西米主教，因他是一阿波羅派。瑪塞琳派是指安西拉的瑪塞祿，他是沙白利派。在三三六年的君堡會議所貶。

2. 「其他教區的主教們不可忽視外地的教堂，這會導致混亂。但是亞歷山大城主教要管理埃及及敘務。東方主教要管理東方的事。……所以每個教區該按尼塞亞所規定的行事。」  
此條針對亞歷山大城的伯多祿主教，他將瑪西米祝聖爲君堡主教，這是僭越權利的問題，故會議責成主教們不可做超出自己範圍的事。

3. 「君堡主教該居第二位，即在羅馬之後，因君堡是新羅馬。」這是說君堡主教的尊高地位。許多希臘人要求其地位與羅馬平等，而非附屬。

4. 「瑪西米不是正式主教，因此他所祝聖的人和物都是無效的。」

此會議斥責他的行為且貶謫他。但達瑪蘇沒有處罰他，這可由他致德撒洛尼主教阿各利 (Acholius) 的兩封信中得知。西方人却擁護瑪西米，反而貶謫額我略、納齊盎和內大利主教。

5. 「關於西方人的論調，我們承認安弟約基人所信的：父子及聖神的合一性。」

這條文並不在三八一年的會議議案內，而是次年的君堡會議所定的。雖然參加這次會議的人不少，却是不同的會議。

6. 「不少人想法來困擾教會的神職人員。此會認為，若私下控告某主教，可能會聽從。異教徒不可抱怨主教有關教務的事。我們將異教徒視為從教會分出者，成為教會所罰的人。……如果沒有受罰的人控告主教，會議將他們的怨言呈上給地區主教會議……可呈上教宗。」此條也不來自此會議，而是三八二年的會議。

7. 「……我們把亞略、瑪塞道尼等與教會不合的學說稱為異端。」

這條文也不是三八一年的產品。我們可由五世紀中葉，由安弟約基主教瑪弟利 (Martyrius) 的一封信中證實。有人說，是將瑪天主教信中的一段插入此會議案。

從上面的七條文中，我們只能從第一條和第五條得知有關天主聖神的信理。它駁斥亞略、瑪塞道尼和沙白利等派的謬論，且正式宣佈教會的立場——天主聖神與父的關係。

## 辛：皇帝批准會議議案

這次會議既然是由德奧多創大帝（三七九—三九五年）一手包辦，所以在公元三八一年七月三十日在赫拉克利亞（Heraclea）批准會議的一切議案。他說：「一切人都該相信父、子及聖神的信理，並且該與君堡主教內大利、亞歷山大的弟茂德、勞弟塞亞的貝拉齊、達爾斯的德奧多祿、額我略·尼撒等主教合而為一。凡不與他們相配合者，均判為異教徒，且將被驅出教會」。

尼塞亞大公會議的信經在這次會議中得到圓滿的答覆。這次會議的信條於四五一年初次在迎爾塞頓大公會議出現。迎爾塞頓會議承認它是一次大公會議。

在西方，由於以上所說的原因，沒有立即承認。這要到公元六百年左右，即教宗額我略一世時代（五九〇—六〇四年），才承認它為大公會議。「我承認且接受並尊重四個大公會議，如四部福音一樣：即尼塞亞、君士坦丁、厄弗所……迎爾塞頓……這好像建立信理的四塊基石」。

## 壬：西方教會的反應

按君堡會議第三條文說：「君堡主教該居第二位。即在羅馬之後，因君堡是新羅馬。」這項條文得罪了兩個地方：

1. 亞歷山大城：此城一向都是羅馬帝國第二大都市，僅次於羅馬。今被貶為第三大都市，怎能不恨？

2. 羅馬城：雖然羅馬城被認為教會的首席，但這句話却暗示羅馬的首位是由政府所定斷，為

世權所控制，這也是令羅馬不滿之處。

西方不斷地攻擊君堡會議的第三條文，反對內大天主教的當選，更斥責大會拒絕承認安弟約基主教保林諾的地位。這要到良一世時代（四四〇—四六一年）才結束此一爭端。

雖然西方教會沒有人參加此次會議，但在公元三八二年的羅馬會議也處罰了這些異端。其文如下：

- ① 「誰若不說：聖神真實地出自父、一如子出自天主性體而爲眞天主，該受處罰。」
  - ② 「誰若不說：聖神一切都做，一切都知，且處處都在，該受處罰。」
  - ③ 「誰如果说：聖神是受造之物，或由聖子所造成，該受處罰。」
  - ④ 「誰若不說：萬物，那一切有形與無形的事物，都是父藉着子與聖神而造成的，該受處罰。」
  - ⑤ 「誰若不說：父、子及聖神，具有一個神性、權力、尊威、能力，一個光榮、主權，一個王國，具有一個意志與眞理，該受處罰。」
  - ⑥ 「誰若不說：父、子及聖神，其三位且是平等的，該受處罰。」
  - ⑦ 「誰若不說：一切受造之物，該崇拜聖神，一如崇拜聖父與聖子一樣，該受處罰。」
- 由此得知，羅馬會議的定案比君堡會議有關聖神信理解釋的更爲詳細，更加清楚。
- 在這會議中，教會斥責了四個異端：
- 甲：亞略異端：否認聖子與聖父同性體。
- 乙：沙白利異端：否認天主三位，而承認一位。
- 丙：阿莫央異端：否認耶穌的天主性，且說祂生於父，所以是受造物，而不是天主。

丁：瑪塞道尼異端：否認聖神的天主性和三位一體的道理。

天主聖神的信理經過這兩次的會議，猶如瀟水器一般，將信理愈辯愈清楚；這也得歸功於當代的神學家們，沒有他們的耕耘，便沒有今日的收穫。

## 結 論

教會的聖神信理到此可說告一段落。然而由此信理引起一件使東方教會不滿的事，就是後來在君堡信經中插入「及聖子」所共發的信理，導致東西方教會分裂的主因。但在此從略。

一千六百年前所定的信理，並不是歷史成陳跡，而是個活潑的信仰。在現在世界中，教會也多次強調天主聖神的臨在。爲此也辦了一些活動，如聖神同禱會等。

在紀念君堡第一屆大公會議一千六百週年之際，我們該飲水思源，回憶一下這屆會議所定的信理，同時也對天主聖神發出一片感謝和愛慕的心情。

# 舊約中的上主之神

夏 偉

這個題目一方面很難：因為在舊約中沒有比上主之神更抽象的、更非具體的。假使以圖像來描繪上主之神，實在很不易。天主是很容易畫出來的，因為聖經啓示天主爲天父；那麼，我們就可以畫一位父親。耶穌基督更容易畫出來，他是一個人、年輕的小孩……。但是，聖神在教會的美術史上，比較晚出。藝術家通常用鴿子來代表聖神，這是受新約的影響。尤其在耶穌受洗時，聖神藉着一個形像，如同鴿子，降在他身上（參閱瑪三16；谷10；路三22）。但在舊約中，我們根本沒有這個圖像。舊約中的上主之神像空氣一樣，是很抽象的東西，人無法抓住它。

但另一方面，上主之神在舊約中時常出現：祂感動三松。「三松經過一個葡萄園時，有一隻小獅子向他咆哮；上主的神突然降在他身上，他當時雖赤手空拳，竟將那獅子撕裂，好像撕裂小山羊。」（民十四5-6）或是當撒烏耳往辣瑪——先知們的地方——去的時候，那時天主的神突然也降到他身上，「所以他一邊走，一邊出神說妙語，一直到了辣瑪」（撒上十九23）。

另一個例子，以色列人經過紅海之後，唱了一首凱旋歌。其中有一句說到「你鼻孔一噴氣，大水聚集，浪濤直立如堤，深淵凝固於海心。」（出十五8）。可見上主的神是多麼偉大，祂使弱小的成爲強大的；使無名的鄉下人（三松）成爲全國的救星。上主之神使海洋成爲陸地，使沙漠成爲肥沃的田地。

這位聖神很奧妙，一方面很具體，可以感覺到祂的力量；另一方面却很抽象，抓不住祂。要如何

研究祂呢？我想最具體的方法是從聖經的文字開始①。

## 一、辭彙

舊約的希伯來文有兩個字可以表達「上主之神」。

### 1. *nepesh*

- (a) 基本的意思是氣息，所有動物皆有的氣息，是動物與植物的分別。這種氣息不是暴風，而是柔風。
- (b) 另有喉嚨、食道之意。
- (c) 是生活的期望、請求、貪慾，尤其是生存的慾望。
- (d) 是靈魂，就是那個使一個東西成爲有活力的動物的特點。
- (e) 生命之意。
- (f) 每一個活的生物就是 *nepesh*。

### 2. *ruach*

這個字很重要，常被用來表達上主之神的意思。

- (a) 最基本主要的概念是風，這風不是柔風，像 *nepesh* 一樣，而是暴風。
- (b) 與 *nepesh* 相近的意思，就是呼吸。但 *ruach* 的呼吸是急促的，是喘氣；而 *nepesh* 的呼吸是平靜的。
- (c) 是力量，像暴風的力量。

(d) 是精神、脾氣之意。

(e) 是神，是超自然的力量（基督教喜歡用「靈」）。

(f) 意即聖神，就是和上主有密切關係的神。

由希臘文寫成的舊約書，或是翻譯的智慧篇、瑪加伯書、多俾亞傳、友弟德傳及德訓篇的一部份，以及在七十賢士譯本中，大部份用 *pneuma* 來表達 *ruach* 之意。用 *psyche* 來翻譯 *nephesh*。

### 3. *pneuma*

意思是風，呼吸、喘氣，靈魂，感情，脾氣，神（超自然界的力量）。

### 4. *psyche*

意思是大自然的生活，生活本身、生命，人的感覺和感情，對生存的欲望，靈魂（就是超過大自  
然的力量）。

在希臘文的聖經中，*psyche* 平常翻譯成希伯來文的 *nephesh*，*pneuma* 來表達 *ruach* 之意，但這種用法並不一致。

## 11、人的 *ruach*

*ruach*——風、神……常是天主行動的對象，但很少是人行動的對象。假使 *ruach* 是人行動的對象，就表示不好的行動；更是說無益、無用、沒有效果的行動。例如「厄弗辣因愛好颶風，整日追逐東風，說許多謊話，行許多暴行，既與亞述結盟，又給埃及送油。」（歐十二2）。「豪雨的時日，滴漏不已：好爭吵的女人，也是如此；誰願意攔阻她，無異攔阻狂風，又好似右手抓油。」（箴二十

七15) 16)。人不可能控制一個好爭吵的女人，如同不能控制風一樣。所以，人的 *ruach* 表示沒有意思，沒有效果的工作。「他們都是烏有，他們的工作是虛無，他們的鑄像是空氣，是空虛。」(依四十一29)。這是指外教人的偶像。但是，最著名的例子是訓道篇，「我觀察了在太陽下所發生的一切：看，都是空虛，都是追風。」(訓一14)。「我再專心研究智慧和學問，愚昧和狂妄，我纔發覺：連這項工作也是追風。」(訓一17)

### III、上主的 *ruach*

#### I 最古老的文獻

在最古老的文獻中，它有以下的特點：

1. 上主的 *ruach* 就是上主的暴風。上主用暴風拯救以色列。以色列人經過紅海時……「梅瑟向海伸手，上主就用極強的東風，一夜之間把海水颳退，使海底成爲乾地。水分開以後，以色列子民便在海中乾地上走過，水在他們左右好像牆壁。」(出十四21~22；參閱戶十一31)。在這裏 *ruach* 還不是很清楚的和上主聯合在一起。上主只會用祂的 *ruach* (神)，而且這個神就是極強的東風。

上主也用 *ruach* 來懲罰以色列。「吾主上主這樣說：在我憤怒時，我要使暴風颳來，在怒火中使驟雨降下，在憤怒時使冰雹降下，破壞一切。」(則十三13)。

風如同雨、雲彩、雷電……等，表示天主的偉大威能。「上主以自己的能力創造了大地，以自己的智慧奠定了寰宇，以自己的才智展布了諸天。他一聲號令，使天上的水怒號，使雲彩從地極上騰，

使雷電霹靂造成豪雨，使暴風從祂的倉庫出發疾馳。」（耶十12、13）<sup>②</sup>

天主顯現（theophany）時，也是常常在暴風中顯示。「上主由旋風中向約伯發言」（約三八1，四十六；參閱則一4，達七2）。在以上所舉的例子中，*ruch*：神、風，還不是很清楚地和上主本身聯合在一起。上主只會利用祂的神，而且這個神就是「極強的暴風」。但是在很多其他的例子中，*ruch*是和上主有極密切的關係；因為 *ruch* 就是上主的氣息。一個很著名的例子是古老的過紅海凱旋歌：

「那時梅瑟和以色列子民唱了這篇詩歌，歌頌上主說：我要歌頌上主，因他獲得全勝，將馬和騎士投於海中。上主是我的力量和保障，他作了我的救援。他是我的天主，我要頌揚祂；是我祖先的天主，我要讚美祂。上主是戰士，名叫『雅威』。法郎的戰車軍隊，他投於海中，使他的良將沉於紅海。波濤淹沒了他們，像大石沉入海底。上主，你的右手大神能；上主，你的右手擊碎了敵人。以你無比的威嚴毀滅了你的敵人；你發出了怒火，燒滅他們像燒麥稈。你鼻孔一噴氣，大水聚集，波濤直立如堤，深淵凝固於海心。仇人說：『我要追擊擒獲，分得獵物，才心滿意足；我要拔刀出鞘，親手斬滅。』但你一噓氣，海將他們覆沒，像船沉入深淵。」

上主，衆神誰可與你相比？誰能像你那樣，神聖尊威，光榮可畏，施行奇跡！你伸出右手，大地就吞了他們；以你的慈愛，領出了你所救的百姓；憑你的能力，領他們進入你的聖所。外邦人聽了，必驚慌戰慄，恐怖籠罩了培助舍特居民；那時厄東的酋長驚惶失措，摩阿布的首領嚇得發抖，客納罕的居民膽戰心寒。驚慌與恐怖在他們身上；因你大能的手臂，他們像石頭僵立不動，直到你的百姓走過，上主！直到你所救贖的百姓走過。上主，你引領他們，吾主，你爲物業的山

上，在你爲自己準備的住所，在你親手建立的聖所，培植了他們。上主爲王，萬世無疆！」（出十五1-18）

第8與10節爲我們最重要。第8節被思高聖經譯爲「你鼻孔一噴氣，大水聚集。」第10節譯爲「你一噴氣，海將他們覆沒。」此處有三點應注意：

- ① 原文的 *ruach*，在這裏應翻成「氣」，而不是「神」。
- ② 這個「氣」不是大自然的氣、空氣；而是上主的「神氣」，與上主有密切的關係，是祂鼻孔的氣。

③ 這上主鼻孔的氣，不是平靜的呼吸，而是強大的噴氣。上主鼻孔的這種氣，使紅海的水聚集，直立如堤。

還有其他的章節證明，上主的 *ruach* 是祂鼻孔的大氣。例如：撒下二十二16；詠十八16；依十一15，三十28；約四9，十五30等。

## 2. 上主的神抓住一個人，臨時推動他

(a) 民長、救星、擁護者——在民長紀中，我們可以找到很多例子。民長是以色列佔領客納罕時出現的。這個名詞按希伯來文是指「擁護者」、「拯救者」、「救星」，他們都是蒙上主的召選，充滿上主的神能來打敗以色列的敵人，拯救自己的同胞。民三7-11描寫得很清楚，上主怎樣選一個民長

「以色列子民行了上主視爲惡的事，忘却了上主他們的天主，而事奉了巴耳諸神和阿舍辣諸女神；因此上主對以色列大發忿怒，將他們交在厄東王厘商黎沙塔殿手中，以色列子民遂服事了厘商黎

沙塔殷八年。當以色列子民向上主呼籲時，上主給以色列子民興起了一個拯救他們的救星，即加肋布的弟弟刻納次的兒子敖特尼耳。上主的神降在他身上，他作了以色列的民長，出去作戰；上主把厄東王雇商黎沙塔殷交在他手中，他的能力勝過了雇商黎沙塔殷。於是四境平安了四十年。」

幾乎每一個民長的召選，都經過一種固定的過程。從民長紀第三章中，我們很容易看出來這種過程：

I 以色列人犯罪，崇拜異神。

II 上主懲罰以色列，將他們交在敵人手中。

III 他們悔改，呼籲上主。

IV 上主的神突然降在某人身上，攫取他，如同老鷹抓小雞一樣。

V 這個被上主所推動的人，拯救以色列。

(其他的例子請參閱民六34，十一29，十三25，十四6、19，十五14等)

(b) 出神先知集團——撒上千九19、24是一個很奇怪的故事：

「有人告訴撒烏耳說：『看，達味住在辣瑪的納約特』。撒烏耳又派差役去捉拿達味，但是他們看到一大羣先知正在出神說妙語，撒慕爾站在他們前面作領導；那時天主的神也降在撒烏耳的差役身上，他們也出神說起妙語來。有人將此事告訴撒烏耳，他又打發別的差役去，他們也出神說開了妙語。撒烏耳第三次又打發差役去，他們也出神說開了妙語。撒烏耳大發忿怒，便親自去辣瑪；當他到了色厘的大井那裏，就問：『撒慕爾和達味在那裏？』有人答說：『在辣瑪的納約特。』他就從那裏起身往辣瑪納約特去；那時天主的神也降到他身上，所以他一邊走，一邊出神說妙

語，一直到了辣瑪納約特。並且他還脫去衣服，也在撒慕爾面前出神說起妙語來，赤裸裸地一天一夜躺在地上；因此有句俗語說：『不是撒烏耳也列在先知中嗎？』（請參閱撒十5、6、10；列上二十二10~11）

這個敘述告訴我們：

I 上主之神和我們四周常常所看到的完全不一樣。平常我們無法在人內、在別人身上、在大自然中體驗到祂的力量。上主之神使一個人變成另一個人。撒烏耳本來要殺死達味，結果却失掉了知覺，在達味的腳前躺在地上。

II 上主的神是不可預測的。人不能控制祂，更不能利用祂。關於這一點巴郎的神諭是一個很有意思的證明。戶籍紀第二十二至二十四章，摩阿布王請巴郎替國王咒罵以色列，他希望這樣可以擊敗以色列。結果，每次巴郎要咒罵的時候，上主的神降在他身上，他便祝福以色列，而不能咒罵他們。

綜合而言，在最古老的文獻中，上主的神是暴風，上主藉着祂的神氣拯救以色列。上主的神也會突然抓住一個人，臨時推動他，使他成爲以色列的救星。上主之神降到一個人或一個團體成爲另一個人或另一個團體，或者使這個人或這個團體出神。

## II 比較晚近的文獻

1. 上主的神是靜態的，長期的臨在某人身上：在君主時代所寫的戶籍紀十一17~25中描寫上主的神長期的「停止」（或靜止）在梅瑟身上。上主也把梅瑟身上的神靈賦予七十位長老。這種神能一降在他們身上，他們就出神說話，以後再沒有出神（戶十一25；參閱戶十一29）。

同樣，梅瑟的繼承人若蘇厄是「心中有神的人」思高本譯爲「有精神的人」，（請參閱戶二十七 18；申三四9）。

2. 藉着儀式得到上主的神：達味得到上主的神後，神不再離開他（參閱撒十六6-13）。達味怎樣得到上主之神呢？是藉着傅油儀式「上主對撒慕爾說：起來，給他傅油……撒慕爾拿起油角來，在他兄弟中給他傅了油。從那天起，上主的神便降臨於達味。」（撒十六12-13）在這裏，原文有一個字（*ma'alan*）思高聖經沒有翻譯。應這樣寫「而不再離開他」或「長期的降臨於達味」。撒慕爾也給撒烏耳傅了油，但是撒烏耳沒有藉着傅油儀式得到上主之神。後來，他遇見一羣出神先知集團的時候，上主的神突然降在撒烏耳身上（請參閱撒十一、五、6，十九19-24）。所以我們可以說，從達味開始，國王是藉着傅油禮得到上主之神。

## ■ 著作先知

按照以色列的傳統，最受聖神感動的人才是先知。但奇怪的是，至少放逐前的先知（像亞毛斯、歐瑟亞、米該亞等）很少得到上主之神。他們領受了上主的話，而把上主的話傳給別人。

著作先知爲什麼那麼少提到上主之神？大概是因爲他們反對出神先知集團。米該亞先知批評假先知說：「假如有人隨從虛妄而撒慌說：『我要對你們預言清酒和醇酒。』這人必可作這民族的先知。」（米二11）米該亞先知並說明真假先知的區別「論及迷惑我百姓的先知，上主這樣說：當他們的牙齒有咀嚼的東西時，他們便呼喊：『和平。』但凡不將食物送到他們口上的，他們便宣佈：『戰爭。』因此，爲你們只有黑夜而沒有神視，只有黑暗而沒有神諭；太陽必爲先知而沒落，白晝必爲他們而

變爲黑暗。先知必將抱愧，巫士必將蒙羞，他們都要掩住自己的鬚鬚，因爲沒有天主的答覆。至於我，我因上主的神而充滿力量、正義和勇氣，向雅各伯指出她的邪惡，向以色列列說明她的罪過。」（米三5-8）

在厄則克耳先知書中，上主之神扮演着一個很重要的角色。從第一章到最後，常提到上主之神或天主之神，或是單獨 ruach 一字。有時神和天主很密切的結合在一起；是天主的一部份，如同他的手是天主的一部份一樣。譬如「神力把我舉起，把我提去；我走時，心中激動而苦悶，那時上主的手重壓在我身上。」（則三14），或是「上主的手臨於我，上主的神引我出去。」（則三七1）。有的時候，神或者神力（兩者都是 ruach 的翻譯）與天主分開來，好像他有自己的位格；至少是獨立的神，常常不是上主之神。比如說，「他向我講話時，有一種神力（ruach）進入我內，使我站起來。」（則二2）或是「當上主的光榮由那地方升起時，神力也把我舉起。」（則三12）神力不但感動先知，他也感動選民中的每一份子。這一點後面會再多加介紹。

#### IV 默西亞君王與上主之神

在耶路撒冷尚未落入巴比倫王手時，依撒意亞先知描繪一位理想的君王——默西亞。

「由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由它的根上將發出一個幼芽。上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在牠內。（依十一1-2）

默西亞是達味的後裔（葉瑟是達味的父親）。他不用武裝來統治國家。默西亞以撒羅滿的智慧和聰敏，以達味的超見和剛毅，以聖祖亞巴郎、依撒格、雅各伯的明達和敬畏上主之神來作君王統治國

家。

放逐時，默西亞君王變成受苦受難的上主僕人

「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者！我在他身上傾注了我的神，叫他給萬民傳布真道。他不呼喊，也不喧嚷；在街市上也聽不到他的聲音。破傷的蘆葦，他不折斷；將熄的燈心，他不吹滅；他將忠實地傳布真道。他不沮喪，也不失望，直到他在世上奠定了真道，因為海島的人都期待着他的教誨。

那創造並展布天空，鋪張大地和佈置大地的產物，給世人賜予氣息，並給在地上行動的，賜與呼吸的天主上主這樣說：我，上主因仁義召叫了你，我必提携你，保護你，立你作人民的盟約，萬民的光明，為開啓盲人的眼目，從獄中領出被囚的人，從牢裏領出住在黑暗的人」（依四二一）

這裏最主要的觀念是真道和正義。上主的僕人因着上主之神的能力受苦，傳布真道；把以色列人從巴比倫領出來，帶他們回到耶路撒冷去。

放逐後，對默西亞又有新的了解。他向窮人報告喜訊：

「吾主上主的神臨在我身上，因為上主給我傳了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚徒，宣佈上主仁慈的喜年，揭示我們天主報仇的日期，安慰一切憂苦的人，給熙雍悲哀的人一頂冠冕來代替灰塵，喜樂的油以代替喪服，頌讚以代替沮喪的心神。他們將被稱為正義的橡樹，上主為光榮自己所種植的園地。」（依六一 1-3）

默西亞藉着神的能力，成爲一位國王、先知、傳道者、擁護者和安慰者。

## V 放逐時及放逐後

### 1. 每一位選民都得到上主之神

放逐時及放逐後，天主的啓示得到一個新的發展：除了個人（先知、默西亞、國王等）得到上主之神外，全體以民都可以得到上主之神。

「我要把我的神傾注在你的苗裔身上，把我的祝福降在你們的子孫身上。他們要生長，有如水邊的青草，又如溪畔的楊柳。」（依四四3b~4）

厄則克耳先知的描寫更清楚、更活潑。

「我要使我的大名顯聖，即在異民中被褻瀆，即你們在他們中所褻瀆的聖名；當我在你們身上，在他們眼前顯爲聖的時候，異民就要承認我是上主——吾主上主的斷語。我要把你們從異民中領出，從各地聚集你們自己，領你們回到你們的地上或故土。那時，我要在你們身上灑清水，清潔你們，淨化你們脫離各種不潔和各種偶像。我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神 (ruach)，從你們的肉身取出鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心，我要將我的神 (ruach) 賜於你們五內，使你們遵行我的規律，恪守我的誠命，且一一實行。如此，你們要居住在我賜給你們祖先的地方；你們要作我的百姓，我作你們的天主。我要救你們脫離各種不潔，命五穀豐登，不再讓你們遭受飢荒。我要使樹上的果實，田間的出產豐收，免得你們因飢荒受異民凌辱。那時你們記起了你們的惡行和那些不好的行爲，連你們自己對你們的罪過和醜惡之事，也感覺討

厭。」(則三六23~31) 上主要證明祂是神聖的，祂要在異民面前使祂的大名顯聖<sup>⑥</sup>。祂要拯救祂的民族，把俘虜領回祖國去，用水淨化他們，然後上主要賜給他們一顆新的心和新的精神。這個「精神」是指「我要將我的神 (ruach) 賜與你們五內」(27節)。上主的神居住在人心中心，革新他們，因此，他們將遵守上主的誠命，深刻地體驗到自己的罪過。

厄則克耳描寫枯骨復生的神視：

上主給厄則克耳看一片平原，那裏滿佈人骨，都很乾枯。

上主對厄則克耳說：「你向這些骨頭講預言，向他們說……吾主上主對這些骨頭這樣說：『看，我要使氣息進入你們內，你們必要復活。』」(三七4~5)

然後先知講預言，結果骨頭與骨頭互相連接結起來，身上有筋，生了肉，包上了皮，但是他們還沒有氣息 (ruach)。

上主對先知說：「你應向氣息講預言！人子，應向氣息 (ruach) 講預言說：吾主上主這樣說：『氣息，你應由四方來，吹在這些被殺的人身上，使他們復活。』」我遵命一講了預言，氣息就進入他們內，他們遂復活了，並且站了起來……上主對我說：「人子，這些骨頭就是以色列家族。他們常說：我們的骨頭乾枯了，絕望了，我們都完了！爲此，你向他們講預言說：吾主上主這樣說：『看，我說親自打開你們的墳墓；我的百姓，我要從你們的墳墓中，把你們領出來，引你們進入以色列地域。我的百姓！當我打開你們的墳墓，把你們從墳墓內領出來的時候，你們便承認我是上主。我要把我的神 (ruach) 注入你們內，使你們復活，叫你們安居在你們的地域內，那時，你們便要承認我，上主言出必行——吾主上主的斷語。』」(則三七9~14)

表面上看來，這是死人復活的奇跡。事實上，厄則克耳要象徵以色列的復國。按第5614節，上主之神賜給生命神的效能是「承認（認識）我是上主」。

「他們必承認我上主是他們的天主……我不再掩面不看他們，因為我將我的神已傾注給以色列家族。」（則三九28-29）

除了認識（承認）上主之外，上主之神也給以色列人新的生命，使你們復活（參閱則三七14）。上主之神第三種效果便是解放俘虜，叫他們安居於他們祖先的土地上（參閱則三七14）。

舊約關於上主之神的啓示，在厄則克耳先知書達到高峯，很接近新約關於聖神的啓示。在默示錄文學中，也提到全以色列人都得到上主之神這個啓示「救恩宣告的高峯是在岳三。由於上主在人身傾注了他的神，人才得以號求上主的名號，使雅威與以色列的結盟關係更新。如此，對以色列的救恩才算圓滿。」<sup>④</sup>

「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；在那些日子裏，甚至在奴僕和婢女身上，我也要傾注我的神。」（岳三一1-2）

厄加利亞先知也有一句話說，上主要對達味家和耶路撒冷的居民傾注憐憫和哀禱的神（匝十二10；參閱哈二5；依六三11）。所以，在末日，上主將把他的神賜給所有的以色列人。

## 2. 創世界與上主之神

天主創造萬物——所謂的太古史，是很晚被啓出來的。在被放逐的時候，以色列人才體會到上主

是宇宙萬物的創造者。放逐之後，關於創造世界的資料收集起來，筆之於書。

「在起初天主創造了天地。大地還是混沌空虛，深淵還是一團黑暗，天主的神在水面上運行。天主說：『有光！』就有了光。」（創一1-3）

這是思高聖經的一個很好的翻譯，也是通常的翻譯，但是按照希伯來原文也可以這樣翻譯：

「在起初，天主創造天主時，大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗，暴風掠過水面。天主說：『要有光！』就有了光。」

我們應注意兩點：

(a) 創造天地萬物的是天主 (Elohim)，而不是祂的神。

(b) 天主的神（或者暴風）指混沌的偉大，同時也指天主的力量：他能控制混沌。

詠三三6-7 對創一2 作了一個反省和進一步的發展：

「因天主的一句話，諸天造成；

因上主的一口氣 (ruach)，萬象生成。

他把海水好似聚於皮囊，

他將汪洋好似貯於池塘。」

天主用祂的一句話和祂的一口氣（神）來創造天地萬物。從創二4b開始，我們有了第二部太古史，第二篇創世敘述。

「在上主天主創造天地時，地上還沒有灌木，田間也沒有生出蔬菜，因為上主天主還沒有使雨降在地上，也沒有人耕種土地，有從地下湧出的水浸潤所有地面。上主天主用地上的灰土形成了人

，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物。」（創二4b~7）  
人分享天主的生氣，有了天主的生氣，人就可以生活；沒有天主的生氣（呼吸），人就要死去。

「你若停止牠們呼吸，牠們就要死去，就再回到牠們所由出的灰土裏去。

你一殮氣，萬物創成，

你使地面，更新復興。」（詠一〇四29~30）

### 3. 智慧與上主之神

在智慧文學中，關於上主之神有一個很重要的發展。現在提出一個較重要的例子：

「智慧在街上吶喊，在通衢發出呼聲；在熱鬧的街頭呼喚，在城門和市區發表言論：無知的人，你們喜愛無知；輕狂的人，你們樂意輕狂；愚昧的人，你們憎恨知識，要到何時呢？你們應回心聽我的勸告。看，我要向你們傾吐我的心意，使你們了解我的言詞。」（箴一20~23）

在這裏所翻譯的「心意」，按原文應是「神」（*nach*）之意。

人格化的智慧，有些像先知話一樣<sup>⑥</sup>。但是，假使我們仔細看，便會發現有些分別：就是智慧沒有替天主發言，也沒有說這是上主的斷語。智慧以自己的名義講話，好像他是天主一樣。智慧的語氣與先知的語氣也是不一樣的。先知要拔除、破壞、毀滅、推翻、建設並栽培（參閱耶一10）。先知的話好似利劍（參閱依四九2）。亞毛斯先知也說「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）智慧女士發言，沒有人害怕起來。她不像先知的脾氣那麼大，她是柔和的，

不像一位嚴父教訓孩子。智慧像一位溫和的母親，她不強迫別人，反而邀請人赴宴。

「智慧建造了房舍，雕琢了七根石柱，宰殺了牲畜，配製了美酒，鋪設了飯桌，派出自己的使女，在城市高處吶喊：『誰是無知的，請轉身到這裏來！』她對愚鈍的人說：『你們來，吃我的食糧，飲我配製的酒！你們應放棄無知，好使你們得以生存，並在明智的道路上邁進。』」（箴九1

26）

智慧女士和先知最大的分別是：智慧女士沒有得到上主之神，而 she 把自己的神向聽眾傾吐。在此有兩個希伯來字，我們應注意：智慧（*hokmah*）是一陰性名詞。神（*elohim*）也是陰性名詞。假如我們相信，位格化的智慧分享天主性（此處不能詳盡分析這一問題，需要分析箴一20-33，八，九；德一1-20，二四；智六-九）。倘若我們相信位格化的智慧分享天主性，便會讓我們了解在天主內有陰性的一面，也有男性的一面。天主的神一方面是強大的暴風，另一方面是一位柔和的女人。

在所謂「撒羅滿的智慧」這本書中，對天主之神的啓示達到高峯。這裏不能研究所有和聖神有關的聖經章節，但最主要的是智一1-15，七21-八1。

「統治世界的人，你們應愛正義，對上主應有正確的觀念，應以誠樸的心尋求上主，因為凡不試探上主的，都可以尋到上主；對上主不失信的，上主必向他顯示。邪曲的思想，使人離開天主；愚人試探全能者，只有使自己蒙羞，因為智慧不進入存心不良的靈魂裏，也不住在一個屈服於罪惡的身體內。實在，施訓的聖神，遠避欺詐，遠離無知的思念；不義一到，即刻退去。

智慧是愛人的神，口出咒語的人，她必懲罰；因為天主洞悉他的內心，確切監視他的心靈，聽聞他的言語；實在，上主的神充滿了世界，包羅萬象，通曉一切語言，爲此，談論不義之事的，無

不終被識破；執行報復的正義，也決不會將他放過。因為惡人的思念，必將受審訊；上主聽到他的言語，必懲罰他的罪行。原來天主嫉惡的耳朵，連低聲的怨言，也隱藏不住。所以，你們要謹防無益的怨言，禁止口舌，別說毀謗的話；因為暗中的言語，決不會空空過去；說謊的口舌，必殺害靈魂。

不要因生活墮落而自招喪亡，也不要因你們雙手的作爲而自取滅亡，因為天主並未造死亡，也不樂意生靈滅亡。他造了萬物，爲叫它們生存；世上的生物都有生命力，本身都沒有致命的毒素，陰府在地上也沒有權勢；因爲正義是不死不滅的。」（智一1-15）

智慧和神（聖神）絲毫不差。「聖神是施訓的神」（5節），祂是導師，人的師表；但聖神有一個條件：人應該行善。「不義一到，祂即刻退去。」（5節）

第6節說明智慧是愛人的神。我們可譯爲「智慧之神愛人」。智慧和聖神是一樣的，他們關心人的益處。

第7節說明上主之神充滿了世界，聖神和天主都是無處不在，無所不知，無所不能的。

智慧篇第一章尚有一個特點：智慧和聖神不限於猶太宗教。每一個人都可得到智慧和聖神。唯一的條件是：愛正義及行善。

現在，我們來看看智慧與聖神最美麗的，也是最深奧的一首詩（第一句話稍微修正）

「在她內有一個神，原是聰明的、至聖的、唯一的、多樣的、微妙的、敏捷的、精明的、無玷的、率直的、不受損害的、好善的、銳敏的、無敵的、施惠的、愛人的、穩固的、堅決的、無慮的、無所不能的、無所不察的、又是洞察所有明達、潔淨和精微心靈的。實在，智慧比一切活動

更爲活動；她是如此精純，能滲透深入一切。她是天主威能的氣息，是全能者榮耀的真誠流露；因此，任何污穢都不能進入她內。她是永遠光明的反映，是天主德能的明鏡，是天主美善的肖像，她雖是獨一的，却無所不能；她雖恆存不變，却常使萬物更新。她世世代代進入聖善的靈魂，使他們成爲天主的朋友和先知；因爲天主只愛那與智慧同居共處的人。實在，智慧比太陽還美麗，壓倒一切星座；如與光明相比，她必佔優勢；因爲光明還要讓位於黑夜，但是邪惡絕不能戰勝智慧。

智慧施展威力，從地極直達地極，從容治理萬物。」（智七22~81）

在智慧內有一個神，我想這句話是作者把智慧的位格化繼續發展到神（聖神）的位格化。聖神有二十一個屬性，其間的分別不大。對作者來說，二十一個數目更重要。在智慧篇中，數字常常象徵別的意思。二十一象徵最圓滿、最完成的，因爲二十一是三乘七，三是一個神聖的數目（聖、聖、聖；依六3），七表示圓滿、完成（參閱創二3；思高聖經辭典二三八一號）。所以，二十一是一個神聖的圓滿。智慧的神是神聖圓滿的神，是位格化的神，如同天主一樣，又是超越萬有，又是永遠臨在萬物的。他超越人，但是，他也進入聖善的人，使他成爲天主的朋友和先知。

現在我們可以看出來，舊約智慧文學對聖神的啓示很重要。首先，智慧和神的關係很密切。兩者都是陰性名詞。神是從智慧的口中吐露的。然後，神如同智慧一樣，慢慢地被位格化，似乎都分享天主性。

## VI 晚期的文獻

### 1. 上主之神與人的復活

關於死人的復活，舊約描述的不多。有時會暗示「心術不正的，必然消逝；義人必因他的信賴而生活。」（哈二4）公元前二〇〇年完成的達尼爾書，很關心為信仰而死的殉道者。他們與壞人一樣會死，但死後又有什麼賞報呢？達尼爾先知書這樣回答：

「那時保佑你國家子民的偉大護守天使彌額爾必要起來；那將是一個災難的時期，是自開國以來，直到那時從未有過的；那時，你的人民，凡是名錄在那書上的，都必得救。許多長眠於塵土中的人，要醒起來：有的要入於永生，有的要永遠蒙羞受辱。賢明之士要發光有如穹蒼的光輝；那些引導多人歸於正義的人，要永遠發光如同星辰。」（達十二1-3）

關於死人的復活，瑪加伯書說得更清楚：

一個為信仰而受難的青年人對國王說……「你使我失去現世的生命，但是宇宙的君王，必要使我們這些為他的法律而殉難的人復活，獲得永生。」（加下七9，參閱加下三24，十四46）

上主之神與人的復活到底有何關係呢？加下十四46中提到「那掌管生命及靈魂的主宰」，此處所譯的「靈魂」，也可以「神」或「氣息」來翻譯原文的 *pneuma*。也許，最主要的證明是：有七個兄弟為信仰而受難，他們的母親鼓勵他們不要背教。她對他們說：

「我不知道你們怎樣出現在我的腹中：不是我給了你們靈魂（*pneuma*）與生命，也不是我構成

了你們每一個人的身體。世界的創造者，既然形成了人的初生，賜予萬物以起源，也必仁慈償還你們的靈魂（*pneuma*）和生命，因為你們現在為愛護他的法律捨生致命。」（加下七22~23）我們在這裏看不清楚，是否上主之神參與死人的復活；我們更不能說是聖神使死人復活。我想，思高聖經翻譯的很對，*pneuma* 就是人的靈魂。人的靈魂與他的生命有密切的關係，而兩者都是天主所賜給的。

「上主之神」在瑪加伯書中是那使死人復活的上主的氣息。

## 2. 「聖神」已成了術語

「聖神」這兩個字，在舊約中出現了四次：詠五一13；依六三10~11；智一5，九17。首先，我們看依六三10~11。依撒意亞六十三章第一節到六十四章十一節記載一篇聖詠。在第一部份，作者稱頌上主對以色列的照顧：

「不是使者，也不是天使，拯救他們，而是他的面容（思高聖經譯為「他自己」）。他以自己的愛情和憐憫贖回了他們；在往日，他時常扶持他們，懷抱他們。但是他們成了叛徒，刺傷了他的聖神；因此他變成了他們的敵人，親自攻擊他們。那時，他們想起古來的日子，想起他的僕人梅瑟。那引導羊羣的牧者出離海洋的在那裏呢？那會在他心中賦與自己聖神的在那裏呢？那在梅瑟右邊以其榮耀的手臂，在百姓前分開海水，使自己獲得永遠聲譽的在那裏呢？那領導他們走過深淵，有如馬行於曠野而不顛躓的在那裏呢？上主的神怎樣領導走獸下到山谷，你也怎樣領導了你的百姓，好使你獲得一個光榮的名號。」（依六三9~14）

上主雖然時常照顧以色列，可是他們還是反對祂，結果刺傷了祂的聖神。「使上主的聖神刺傷」的意義是什麼？下一句就說明「因此他（上主）變成了他們的敵人」。對此想法我簡單介紹一下：

(1) 上主的聖神是否與前面所提到的「使者」或「天使」一樣呢？我想不可能。上主的聖神和他的面容（參閱第9節）有關係。尚有其他例子，例如詠一三九7「我往何處，才能脫離你的神能（ruach）？我去那裏，才能逃避你的面容？」（參閱詠一〇四29，五一13）<sup>①</sup>。

「上主的面容」意即上主親自臨在。但上主的存在有兩個層面：一是友誼、是愛。另一層面是祂的偉大、恐怖、憤怒。

(2) 「聖」（kodesh）這個字表示一個非常潔淨的東西，而且是完全屬於天主的；不屬於這個俗世的東西，一個神聖的東西。

假如以色列是潔淨，上主將顯示祂的慈顏，賜給他們天主的愛；反之，天主將轉面不顧，讓他們死掉，天主變成他們的敵人。所以，褻瀆聖神是非常可怕的事（參閱谷三29；瑪十二31-32；路十二10；宗五3-4）。

因而「聖神」這兩個字的意思是：天主神聖和威嚴的臨在。這個專有名詞的用法，在聖經以外的布伯來文學很普遍。「聖神」這名詞為何成了術語呢？

I 因為它有一個很專門的用法，範圍很窄，定義很清楚。

II 「聖神」這個詞指天主或是神的本質，而沒有描寫它的行動（智七22-28）。

## 四、結 論

上主之神在舊約中是什麼？

1. 上主的神是一種力量。神 (ruch) 最基本的意思是風、暴風。這個意思在聖經第一卷書到最後常常出現。

2. 上主的神完全自由地臨在人身上，利用他，推動他。人不能控制祂，也不能拒絕祂。但是，有一些人物（像國王、司祭等）可以藉着儀式得到上主之神。古代以色列是如此，初期教會是如此，現今也有這樣的現象（聖神復興運動）。上主的神突然會推動一個人，而且我們也可藉禮儀得到上主之神。

3. 上主之神出現，都是爲了以色列的益處。「上主用極強的東風，一夜之間把紅海的水颯退：以色列人便在海中乾地上走過。」（出十四21）

□上主之神推動民長，拯救以色列人。

□上主之神推動先知，替天主發誓。

□上主之神使全民認識天主，遵行祂的誠命。

□上主之神使死人復活等等。

4. 在舊約中，上主之神沒有獨立的位格。當然，上主之神有的時候被位格化了；尤其是在智慧文學中。但我想，所謂位格化的神，是一種文學的技巧而已。如同位格化的智慧女士或位格化的愚昧太太一樣（參閱箴九）。

關於聖三奧跡中的第三位，舊約啓示的不很清楚。從新約來看，我們也許可以說舊約的啓示，關於三位一體的奧跡，作了相當重要的準備，提供了一個專有名詞（聖神）和其他的很多材料。至於新約中對聖神的啓示，以下的文章將有詳盡的發揮。

註：

- ① 參考資料：聖經辭典第204號「聖神」（思高聖經學會編著）香港一九七五年。聖經神學辭典第35號「神氣」，第261號「天主的神」（房志榮等編譯）光啓出版社，臺中，一九七五至一九七八年。房志榮，「聖經中所啓示的聖神」神學論集卷七（一九七五），頁四七五～四八三。
- ② 聖經神學辭彙「靈」（基督教神學教育叢書）香港，基督教文藝出版社，一九六六，頁五三三～五七二。雅各·艾德門著「舊約神學」（基督教神學教育叢書），東南亞神學院協會出版，臺南，一九六四，頁一四四～一五〇。
- ③ 參閱耶五十一16；詠一〇四3～4，一三五7，一四七18，一四八8；約二八25；箴三十四及其他聖經章節。筆者在本文中不可能提到所有和上主之神有關的聖經章節；但時常會指出較重要的聖經章節作例子。
- ④ 此處可了解天主經的「我等願爾名見（音現）聖」的真義；可惜，新天主經誤譯。
- ⑤ 參閱楊世雄譯「舊約與末世論」神學論集卷十二（一九八〇）頁二八五～三〇二；引句在二九五頁。
- ⑥ 參閱陳德光「智慧與先知、法律」。在胡國楨等編著「箴言，簡介與詮釋」（輔大神學叢書之十二）臺中光啓，民國六十七年，頁三十三～三十五。
- ⑦ 同上：陳德光「智慧與天主」，頁三十一至三十三。
- ⑧ 參閱出三十二30～三十三6 梅瑟要看天主的面容（天主自己），而不要看祂的使者。參閱聖經辭典（思高）第332號「面」。雅各·艾德門著「舊約神學」（基督教神學教育叢書），臺南，一九六四，頁八四～八六。

# 新約中的天主聖神

穆宏志

由字面來看，講「新約中的天主聖神」這個題目相當容易。至少「新約」和「天主聖神」兩個詞彙並不難懂。「新約」一詞指確定的幾部書（它的網目問題已成過去），它們都是有具體內容的著作，也有其專名。「天主聖神」這個名詞由於教義的肯定也有它確定的意義，這兩者之間的關係也不應產生困難。

然而，當我們對這個課題正覺得優哉游哉之際，困難就來了。在上面提到教義的肯定，即教會對啓示資料的反省和了解所得，並不是在聖經外建立的一套天主聖神的道理。但教會這種努力有助於聖經的解釋，這也就是釋經學的工作。顯而易見地，假若在君士坦丁堡大公會議以前，天主聖神的教義就如此清楚無誤，那麼，教會不必多此一舉，而召開此會議。

釋經學上有一種危險，就是把從聖經以外所得到的思想，滲入經文的解釋中。避免這種危險的方式就是保持經文的純正描述。把新約有關天主聖神的經文，依照著作或作者及主題歸類。但這只是在表面上免除了前面暗示的危險，而先入爲主的觀念所產生的影響仍存在。明顯地，教會是先有天主聖神的經驗，然後才有概念。事實先於思想，而非從構想中選出教會的生活。教會把在生活中體會到的活聖神及其作爲設法表達出來，新約即是把這表達收集成文。因此，我們可以說天主聖神先存在於教會，而後在新約中。研究新約有益於對此經驗的深入領會，從表達的話我們了解經驗，即從文字來領悟事實；這正與教會從生活表達到文字的途徑相反。

我們要研究新約用那個字或那些字表達經驗的事實，因此需進到語言的領域，這是新約的一個特點。事實上，它代表文化的組合「最初的基督徒是猶太人，他們以信仰納匝肋的耶穌是以色列國期待來臨的默西亞與他們的同胞區別。」但同時，他們用以傳遞給我們原始基督徒的信仰語言却是希臘文。「我們絕不會過份重視這基本事實，即全部新約是用希臘文寫成的。」我們應對猶太神學和希臘文配合應用加以注意，因為兩種因素都很重要。

因此，上一篇文章「舊約中的天主之神」，不論其所使用的希臘文詞彙有何含義，常該注意它們是在表達在猶太氛圍中所經驗到的。

另一方面，傳遞的媒介是希臘文。關於這一點，該知道新約並不是第一本猶太神學和希臘文組合成的文學作品。早在基督時代以前和基督時代初期，在散居各處的猶太人中，就有此種文學流傳下來，古經的七十賢士的譯本就是一個例子，它正是初期教會和新約教會所用的聖經。如此，我們有一個廣泛却有限的範圍來研究新約論及天主聖神的詞彙。

除了七十賢士本外，並不意味新約文學應用希臘化的猶太思想。我們更好設想是在同一地區，類似思想型態的影響。新約中的一句話反映這情況。在耶路撒冷聖殿營救保祿的千夫長問他：「你懂希臘話嗎？」（宗廿一 37）保祿「生後第八天受割損，出自以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說，是法利塞人。」（斐三 5）「他在耶路撒冷長大，受教於加瑪里耳。」（宗廿二 3）保祿會講希臘文，是羅馬人在法律上所要求的；它另一方面實行天主的計劃。

這篇文章可分為兩部份，前一部份是研究字彙，將新約用來表達聖神體會的字彙作一探討。第二部份是把關於聖神所有的材料作系統的介紹。

## 一、語言學的資料

新約專門用 *pneuma* (神) 這個字來表達關於天主聖神的體驗。*pneuma* 在希臘文有多層意思，有時指風，也指人的氣息。因此，推演而指生命。可是，靈魂是生命的原因，所以，*pneuma* 也指靈魂。這種含義在詩篇中，也以比喻的方式使用。尤其指人際關係中的神，在羅馬多神教的背景中，它也指降到人身上的一個神。在宗徒大事錄中，就有一個占卜之神的例子（參閱十六16）。在禁慾學派中（*stoicism*），有神的神（*Spirit of God*）的說法，中文很難恰當表示出來。這些哲學家們藉着 *pneuma* 這個字進入神的氛圍。可是，我們該注意哲學家用這個字是在物質的範圍內，應該有一個超越純粹物質性的原因。因為他們體會到在宇宙中有物質和神的因素。因此，原因不可能是物質，而是神。但由於他們對物質和神的觀念，他們所用的 *pneuma* 與我們現有的觀念並不相同。

與我們較接近的觀念，出現在猶太人所譯的聖經中。上篇文章關於這點已討論了不少，我現在只簡述一下。

七十賢士本用 *pneuma* 來翻譯希伯來文的 *ruach*。基本上，它們有同樣的含義：氣、風、生命。問題在於希伯來文用 *ruach* 來表達人的感情，而希臘文 *pneuma* 沒有這個意思。我們要注意兩個地方，在希伯來文沒有神的意思，譯者却把 *pneuma* 這個字加進去了。第一個是戶二三7，巴郎是外方人，被請來咒罵以民，因為受到天主的推動，而讚美並降福以色列人。在原有希伯來文，於是吟詩說之前，譯者加上了一句話「他領受了天主的神」。另一處是匝一6，有一句「但是我吩咐了我的僕人先知們……」，譯者加進去「但是在我神內吩咐我的僕人先知們……」。我們看這兩個地方，都與

天主所作的啓示有關。這種譯法使我們對神及聖神的了解都有關係。

另一處原文爲「天主，賜給一切血肉生氣的天主！」（戶十六22）却被譯爲「天主，賜給一切神和血肉的天主！」這個神是與血肉對立，而不是指那些血肉的生氣。因此，產生了一個新的觀念；神與有肉體、有血肉的相對立。最主要的改變是在七十賢士本中用 *pneuma* 來翻譯。希伯來文的 *ruach* 來表達與天主有關的現實。在以前，哲學家也把 *pneuma* 與神相連，但從未稱此神爲聖神。

從七十賢士本中的思想再轉到希臘化的猶太思想，我們願意討論的是 *pneuma* 與天主有關的一部份。至於與人的神有關的一部份，暫時不提。猶太作者的基本思想是猶太神學的觀念，從而影響到他們的文字表達。他們認爲天主基本是一位聖而具有倫理性的天主。他們對聖的強調，首先表達於聖神 (*pneuma hagion*) 這個詞彙上。智慧篇的作者寫了「智慧是愛人的神」（智一6），如此把智慧和神視爲相同的。他又寫道：「你若不賜予你的智慧，從高天派遣你的聖神，誰能知道你的旨意？」（智九17）這是第一次說到「你的聖神」。從此，我們可了解作者以爲神分享天主的本性。「你那不死不滅的生氣 (*pneuma*) 在萬物之內」（智十二1）既然是不死不滅的神，好像是說天主本身。此外，我們常可聽到的「實在上主的神充滿了世界」（智一7）亞歷山大的斐羅也說過同樣的一些話：「如同天主是不可見的，神也是不可見的；如同天主是單純的，神也是單純的，也不可分開，也不可切斷。」猶太的歷史家若瑟夫，也講出同樣的思想。他把「願你的眼睛晝夜垂視這座殿宇」（列上八29）翻譯成「派遣你神的一部份來住在這一座聖殿」。因爲在另一個地方說過天主自己住在聖殿，所以，派遣你的神是指天主自己住在那邊。

以上所引證的這些話，表示作者強調神的超越性。不過，我們也應注意他們也強調神的內在性。

天主的神充滿了世界，或是萬物都有不死不滅的生氣，都表達神也是在這個世界上。因為神一方面是超越，另一方面是內在的；能作天主與世界的中介。斐羅對創世紀的創造敘述中 *ruach* 一字作了如下的解釋：在原始的混沌中，*ruach* (神) 不是混沌的一部份，而是天主藉着 *ruach* 使混沌分開而有秩序。洪水一來，把有秩序的宇宙又歸於混沌。可是，天主又藉着神使洪水終止 (參閱創八 1)。因為神內在於世界，所以世界能夠與天主有關係。因此可說，世界 (宇宙) 是天主所創造的。另一方面，神也為中介作用。散居的猶太人願意強調他們的思想優於哲學，為達此目的，他們對理智和智慧加以區分。理智雖然是天主所賜的，不能使人達到天主；哲學是理性的產物，可作一個很好的準備。那時，已經肯定了哲學是神學的婢女。先知有了神才能得到最高峯的知識。因為有神，先知有權柄。接受從天主來的神，有一些倫理條件；因此，罪人不能接受這神。此外，在我們身上從天主來的神不能久住；因為人是肉性的。談到擁有神的倫理條件，有一個問題，一方面這人應該是善的；可是並不是每一個善人立刻就擁有聖神。因為神是一個恩賜。這是一個矛盾：一方面人要為善，必須先有神。另一方面，善人才擁有神。從另一觀點來看，每一個人都需要神，因為神就是智慧，因為智慧 (*sophia*) 是「施訓的神」。另一方面，智慧不進入存心不良的靈魂裏，也不住在一個被罪惡所束縛的身體內。實在施訓的聖神遠離偏差及物質的思念，「不義一到，即刻退去。」 (智一 4 ~ 5)

我們曾提到過神是天主與世界的中介，但不是中介者，因為它不具位格性，最多只是文學擬人化的表達。在以上所提的作品中，尤其是智慧篇中，中介的作用是由智慧產生，而不是神。

現在我們再談論「聖」這個字。以上所提到希臘化猶太思想的轉變，以聖神一詞與我們最為接近，在一般希臘文學中找不到這種表達方式。在神上加上一個聖字，使它有一個更狹義的意義。一說

聖神我們立刻明白它不是指風或是人的靈魂。因此我們可明白他們常用聖神而不用新經所有其它字彙來表達他們的經驗，新經的其他字彙是天主之神，也曾被耶穌自己用過。他說如果我仗賴天主的神驅魔（瑪十二28）可是，這句話的上下文是耶穌正與人辯論褻瀆聖神的問題（參閱瑪十二31-32）。在瑪竇福音耶穌受洗的敘述中只講到天主之神從天降下（參閱瑪三16），而沒有用聖神（思高聖經誤譯）。在宗十六7也用過耶穌的神，可是前句中，曾用了聖神這個字。明顯地，他們把聖神與耶穌的神平行使用。保祿在羅八9也用了基督的神，把它與聖神平行使用。此外，也有主的神或上主的神出現，與古經的用法相同。用耶穌的神和基督的神的表達方式，一方面強調耶穌的工作和神的工作相關連，但不能分清楚。主的神意義不清，我們可能把他想為是希伯來文 ruach Yahveh 或 ruach Adonai。按新經的信仰，主就是耶穌（參閱宗二36）。因此，用主的神有一個問題：因為使人聯想到古經中天主之神的一些現象，它不適於來表達新經中新的體會。這種問題使是否促使新經的作者以聖神來表達他們的經驗，這一點我不清楚，也沒有時間來討論。事實上，他們用了聖神，因此，我們注意「聖」這個字。

希臘文中的「聖」字，常與超越這個世界的現實有關。在古經中常與聖所有關，是大眾所不能進入的地區。亞歷山大大帝以後，「聖」字也與神相連，不過是受到中東思想的影響。新經中的用法是植根於希臘化的猶太思想。在我們關於神的分析中，猶太人的用法與希臘人的用法稍作改變。而猶太人對聖的用法却與希臘人大不相同。他們並未按希臘人的原始用法，而用它來翻譯希伯來的另一個字 Kadosh。Kadosh 來自客納罕文化，它的原意是與禮儀或禮儀的地方有關。創世紀應用較少，以後的書籍應用的較多。梅瑟看見荆棘被火焚而不燬的那個地方被稱為是聖的（參閱三二-5）。以民在巴

肋斯坦的基耳加耳，也被稱爲聖的。耶路撒冷更是如此。聖殿本身和聖殿的物品都是聖的。古經很快很早，把聖字加在天主的名字上。用天主的名字來表達天主的本性。因爲天主的生命位在天主的名字中，以色列也變成一個聖民。「因爲你是屬於上主你天主的聖名，上主你的天主由地面上所有的民族中揀選了你作爲自己特屬的人民……成爲屬於上主你的天主的聖潔人民。」（申七6，二六19）耶肋米亞也有同樣的思想，「以色列成了上主的聖民」（耶二3）。

再進一步，這個聖字不與聖地有關，而是用來作爲天主和人的區別「我不再按我的盛怒行事，不再毀滅厄弗辣因。因爲我是天主而不是人，是在你們中間的聖者，而不再是伏在城門的仇敵。」（歐十一9）天主是聖的，與人的惡行相對立。因此，天主對以民的判斷是確定的。不過，經過這個判斷所要達到的是救恩。在依撒意亞蒙召的神視中，他看到革魯賓天使向天主高呼「聖、聖、聖」（依六3）這影響他的神學，喜歡稱天主爲以色列的聖者。以色列民族面對這位聖者，應該成爲一個聖民，但這聖民不是以色列人全體，而是一部份「凡留在熙雍的，遺在耶路撒冷的，即凡登記在耶路撒冷生命冊上的，都必將稱爲聖者。」（依四3）第二依撒意亞也繼續這個思想。

以上所說，當神字加上聖字，就與原來的意思不同了。神不是與肉體、有形可見的相對立；而是把受造的與非受造的相對立。「聖神」一詞強調的是它的倫理性，而非它的能力（*pneuma*）。新經的教會的成員，因爲充滿了聖神，成爲聖的。新經中有五十六次以聖者來稱呼教友。新經中不用 *pneumatikoi*（屬靈的人）這個名詞來稱呼教友，至少用得很少。有時用的時候不是稱全體教友，有些用法也有諷刺的意思。

現在我們可以進入討論新經的聖神。首先，我們作一些統計。「聖神」一詞在新經中一共出現九

十三次。瑪竇、馬爾谷和若望福音用的很少，一共只有十三次。路加福音共用了十三次。在宗徒大事錄中共用了四十三次，成爲一個專門的名詞。保祿書信只用了十九次，也許我們會感到訝異，希伯來書信五次，其他書信三次，默示錄沒有用過。所以，「聖神」這個字在路加著作中比較普遍。可是，有一次路加自己描述五旬節聖神降臨的時候，還是用神，而不用聖神（參閱宗二4）。我們都知道聖神的效果是什麼，而這是來自迦拉達書信；但它一次也沒有引用「聖神」這名詞。講這兩個例子是要我們注意新經基本上是用「聖神」這兩個字，新經希臘原文有時也不需加上「聖」這個形容詞，因它對「神」這個名詞所帶來的意義，已經變成了名詞的一部份；在翻譯時，必須加上「聖」字；在中文中祇說「神」，就沒有聖神的意義了。

新經中，另外還有一個字護慰者（*paracletos*），爲表現聖神。它被用的不太多，一共只有五次。四次都在若望福音耶穌最後晚餐的演講（參閱若十四15~17，25~26；若十五26~27，十六6~7），另外一次是在若望壹書中「我的孩子們，我給你們寫這些事，是爲叫你們不犯罪；但是，誰若犯了罪，我們在父那裏有正義的耶穌基督作護慰者。」（二1）這些話給我們的印象，是犯罪的信友在天主前被控告，但有耶穌基督保護我們。因此用護慰者來翻譯。可是，在福音中用 *paracletos* 一字，其上下文並非都與審判有關。只有一次 *paracletos* 與作證相連（若十五26），明顯地，作證是審判或法律的字彙。

原文的希臘文 *paracletos*，雖沒有審判的意義，但至少與法律有關，但也不是現在所有的意思。我們可以說，護慰者指一種角色，而非是指一種職業。亞歷山大的斐羅也這樣用，他說：「我們猶太人，在天主面前有三個護慰者。第一個是天主的仁愛本身；第二個爲以民聖祖的轉禱，第三個是罪人

的悔改」。可是，我們不能狹義的來懂福音，以護慰者是在受審判時幫助我們的一位。與 *paracletos* 相連的動詞原意是全免，也有安慰之意。因此，護慰者應被解釋為安慰、鼓勵的那一位。我們大概應把這兩個意思連起來，是護也是慰。可是，因為在若望福音中，他與聖神連接在一起，還有許多本來沒有的作用而行動，如同教訓、幫助，讓我們想起來耶穌所講的話。藉着護慰者一字，使我們對聖神有更多的了解，因為聖神與天主、父、子都有關係，主與宗徒們和世界有關。另一方面，我們看到護慰者與 *pneuma* 聖神是同一的。這個護慰者住在門徒們內，與他們在一起；祂由父而來，把聽到的教訓教給我們，光榮耶穌，引人進入全部真理，使人為之作證。祂不但發生一些行動，也接受一些行動。祂被派遣、被賜給，不被世界所看見或認識，也不被世界接受。因為護慰者（神）所有的這些關係，我們可以肯定天主聖神為天主三位中的一位。

在新經中，藉着對聖神的了解，更認識了天主的本性（參閱若四24；弗二18；格後三8、17、18）。我們明瞭聖神是末世性的恩惠（參閱格後十三13）。與喜樂有關係（參閱宗十三52；路十二1；羅十四17，十三13）。用人領受聖神來表達新生（參閱羅八10~11），若望福音中也提到因聖神重生（參閱若三5、8；弟鐸三5）。

聖神是末世性恩惠，在基督身上顯示出來。例如，耶穌受洗（參閱谷一10）；「聖神立刻催祂（耶穌）到曠野裏去」（谷一12）。聖母受孕（參閱瑪一18；路一35）。「因此，祂因水和聖神能施洗」（參閱若一32~33）若翰洗者講這句話，也證明他看到了聖神來到耶穌身上。耶穌復活，聖神在他身上更圓滿的表現出來（參閱宗二33）。因此，聖神可說是基督的神或耶穌的神。這些以上已說明了。

天主聖神末世性的恩惠也是在教會內。「當聖神降臨在你們身上時，你們將充滿聖神的能力，要在耶路撒冷、全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極爲我作證」（宗一八）。這樣的能力原已在耶穌身上。「天主以聖神和能力傳了納匝肋的耶穌，使祂巡行各處，施恩行善」（宗十38）。不但宗徒們都體會到，連保祿也感到在耶穌身上有聖神的能力（參閱羅十五19）。在教會內，這樣的能力專門是爲了傳教「並且我的言論和我的宣講，並不在於智慧動聽的言詞，而是在於聖神和他大能的表现。」（格前二4；參閱得前一5）。聖神是恩惠「因爲我渴望看見你們，把一切屬神的恩賜分給你們，使你們得以堅固」（羅一11）。而格林多前書把聖神的恩賜表現出來。

「神恩雖有區別，却是同一的聖神所賜；職分雖有區別，却是同一的主所賜；功效雖有區別，却是同一的天主，在衆人身上作一切事。聖神顯示在每人身上雖不同，但全是爲人的好處。這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人却由同一聖神領受了知識的言語；有人在同一聖神內領受了信心，另有人在同一聖神內却領受了治病的奇恩；有的人能行奇蹟，有的人能說先知話，有的人能辨別神恩，有的人能說各種語言，有的人能解釋語言。」（十二4~10）。

耶穌復活那一天，門徒們所得到的恩賜就是聖神（參閱若二十二22）。「因爲天主的愛，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」（羅五5）聖神是義子的標記（參閱羅八15~16，八23）。並是神印（參閱格後一22；弗一13）。這樣的恩賜與信仰相連（參閱若七39；宗五32；迦三2）。因爲是末世性的恩惠，不會過去，而是住在信友內（參閱羅八9；格前三16）。藉着聖神，天父已住在我們內（參閱若壹三24）。

以上描述聖神在教會內，是因爲聖神在教會的成員內；可是，基本上聖神是給與整個教會的恩

惠；因此，領受聖神與教會的禮儀（洗禮、服從與祈禱）有關。關於聖神與祈禱，我唸一段比較不常用的新經來說明「可是你們，親愛的，你們要把自己建築在你們至聖的信德上，在聖神內祈禱」（猶20）。聖神在教會內工作，使教會統一。「盡力以和平的聯繫，保持心神的合一」（弗四3）。並領導和扶助教會（參閱谷十三11），是領導耶穌建立教會（參閱宗一2）。耶穌升天以後，祂直接地領導教會（參閱宗九31）。使外邦人皈依教會（參閱宗十19，十一12）。推動宗徒們首次傳教的旅行（參閱宗十三4）與教會一起作決定（參閱宗十五28）。指定傳教的地區（參閱宗十六6、7）。領導保祿作最後的見證（參閱宗二十二22、23）。聖神在教會內說話（參閱默三6）。使教會的宣講有力量（參閱宗十三9、10、12）。甚至可以說是祂自己宣講「現在藉着給你們宣講福音的人，依賴從天主派遣來的聖神，傳報給你們」（伯前一12）。祝聖的工作與聖神是相連的（參閱羅十五19）。關於聖神的效果在迦拉達書中有詳盡的說明（參閱五16、22、25）。聖神最基本的效果則是愛「也就是他給我們報告了聖神所賜與你們的愛」（哥一18）。

## 結 論

現在我們暫且對於新約中的聖神做一結論，我前面所說的似乎有點複雜、瑣碎，給人一種大雜燴的感覺。事實上（幾乎是如此），我只是將新約中已有的主要思想連貫起來，加以注釋。目的是強調在新約中的聖神，是那麽多采多姿。因為時間的關係，我不能詳細解釋，僅能簡單的介紹。這簡單的講解，再提醒大家對於聖神已有的認識，同時也整理的稍微有秩序，重新複習新約中的聖神，幫助大家更了解後來幾天的演講。我只願澄清我們對聖神的觀念，同時給以後幾個演講鋪路。

但我們的演講在沒有提到五旬節日聖神降臨的事跡以前，不能結束。我們沒有時間唸宗徒大事錄第二章，但請大家記得那章的事跡，第二章開始敘述五旬節日發生的事跡。繼續有很長的一段講那事跡的結果，及來自各地的人所有的詫異。接着伯多祿做了很長的演講，解釋那事跡並給予它天主教恩計劃的意義。那一天，事跡和演講的結果是：許多人歸依了，開始一個新的團體，但歷史並沒有因五旬日太陽下山以後就停止。因此那章繼續給我們介紹那剛由聖神形成的團體，它已經在救恩的道路上。

這麼豐富的材料，若要仔細分析，一本書也講不完。我只願意注意一點，聖神降臨的統一作用。(1) 首先聖神表示它是標記的統一性：暴風、火、舌頭，三個標記，綜合在聖神內。風就是「pneuma」的原始意義。火與末世有關，因此與聖神有關，因為聖神是末世性的恩賜。在若翰洗者的宣講中提到「他要以火及聖神洗你們」（瑪三11）。舌頭：請我們聽伯多祿的宣講。

(2) 五旬節日來臨的聖神統一了時間。過去、現在和未來。過去的神領注在所有有血肉的人身上。過去在這裏，未來已到。過去、現在和未來都綜合在聖神內，成為天主永恆的今天。

(3) 空間隨着時間的消失也消失了，聖神將天地綜合為一。「天上來了一陣響聲，充滿了他們所在的整座房屋」。「我要在天上顯示奇蹟，在地下顯示徵兆」。在空間的平面上，「帕提亞人、瑪待人、厄藍人、夫黎基亞、旁非里雅和埃及，僑居的羅馬人和猶太人……」。整個空間都因聖神的聲音集中在耶路撒冷，「你們和你們的子女及一切遠方的人」（v 39）。在巴貝爾因語言的複雜，使人分散，又有了空間的距離。而現在複雜的語言，只講一句，「天主的奇事」却聚集了各民族到耶路撒冷

。同時創造了不需要空間的「一心一靈」。

(4) 沒有空間和時間，也不會有許多行動，聖神整合天主的行動。天父的恩許和聖子的救贖工程，因著聖神降臨達到圓滿並臨在於那一時刻。在救恩史中天主的許多行動，「天主的奇事」在這有動力決定性的時刻而終止了，「這位耶穌，天主使他復活了，我們都是他的見證人，他被舉揚到天主的右邊，由父領受了所恩許的聖神你們現今所見所聞的」(32-33)。

(5) 其餘的都是延續，繼續這最後的一刻，「主日的救恩」在每一個信友內，「主天使那些在得救中的人加入會衆」(v47)。

(6) 統一教會的傳教行動，他宣講和做證的行動，在教會內實現這行動的是那些聽到，「當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的大能，要在耶路撒冷以及全猶太和撒瑪黎雅並直到地極爲我做證人。」(宗一8)

# 梵二大公會議與天主聖神

岳雲峰

## 前言

我們分離的弟兄們——基督徒往往責怪天主教會忽視了「聖神學」，因為在天主教神學的課目中的確沒有「聖神學」這一門學科，只是在聖三論、恩寵論、教會論等科目中零星地涉及。其中的原故很可能由於聖神在啓示中往往被看成是父與子所共發的一種「恩賜」，而沒有注意到祂的「位格性」；也就是說：聖神在救援的計劃中所扮演的角色和作爲不如聖父和聖子那麼獨特和明確。

孔嘉（Congar）却有另一種解釋：他認爲天主教西方教會的神學慣於對所討論的問題先給它下一個定義，也就是對此問題之存在及行動的型態和結構作一界說。這無疑是畫地爲牢，一切公式化和法律化，因而沒有完整的「聖神學」。豈不知有關「聖神學」，一方面要認清聖神乃天主性的行動，是賜給那些藉聖言而受造之生命的「神」；另一方面聖神是不可能以人的觀念所能確定的。如果論及祂的位格，這位在天主聖三內由第一位和第二位共發的第三位，與其他二位之關係的性質，亦即屬於聖神之位格的性質，並非因爲祂與父及子既結合而又有別就能交代清楚的：我們對聖神只有一個「共發」的觀念以及「神」的意境，這樣並不表示三位之間的分別。聖神的角色在基本上是祂透過「時」與「空」機動地在人身上把基督一次並永遠地爲拯救人類所完成的救贖予以實踐和內在化。基督的救贖啓示了父，並建立了聖事等等。聖神則是把這一切在人身上實踐，亦即祂實踐基督的救功。所以不可

能建立一種系統性的「聖神學」，而只該從救恩的秩序和歷史去從事聖神學的研究，才能找到聖神之固有和原始的角色。

在引證了孔嘉神父的觀點之後，再來探討梵二和聖神的關係，我們就不能只是從一種系統的神學觀討論聖神。這意思是說：首先應看聖神是如何地帶動了梵二，促使教會革新，我們才會有充滿了聖神的梵二文獻；換句話說：如果沒有聖神在梵二期間施展祂的神能，我們今天所看到的梵二文件恐怕便不是這麼美好了。

基督的教會自從分裂以來，天主教便附着着所謂的「最高的領導權」來保衛自己的立場；尤其是改革宗教興起之後，羅馬的教會更是封閉自己，幾乎整個教會捲縮在制度、法律與教權的掩護之下，好似有一道銅牆鐵壁把教會和外界分隔起來，密不透風。別說外來的力量不能化解它，就是教會內也沒有一股張力能突破的，因為聖神被人為的現象所窒息了。

在這種情勢之下，除非一位教宗有如充滿了聖神的先知而出現，我們的教會還要在「不知有秦漢」的自我陶醉中活下去。梵二之能召開，正是因為這樣的一位先知在人們不知不覺中來到了我們中間。

一九五八年十月廿八日，天主教的樞密會議選出了一位知名度不太高的七十八歲高齡的隆嘉禮樞機繼承聖伯多祿的寶座，按掌了教宗比約十二世所遺留的空缺，取名「若望廿三世」。這一名字在近代的教會中是非常陌生的，却不料正是由他來把教會帶進了一個新的境界，創造了教會的新形象，後來被人公認是教會的新五旬節。

教宗若望廿三世的前兩任教宗比約十一世和比約十二世都曾計劃過召開一次大公會議，並且進行

了兩三年的籌備工作，可惜不知因了什麼原故，那兩次的計劃都遭遇了流產的厄運。我們的新教宗被人視爲「過渡教宗」，以他老邁的古稀之年被人認爲不會有什麼大作爲的。豈不知他就是上主的神所臨在的劃時代人物，即位後才三個月，不問任何人商量便宣佈了召開大公會議的計劃。不管別人作任何猜測，這位老人家却雄心萬丈地排除了一切的困難，終於在一九六二年十月十一日，在全球二千三百多位主教圍繞之下，揭開了梵蒂岡第二屆大公會議的序幕，震撼了整個世界，使世人對教會刮目相看，並寄以無限的希望。

如果這位教宗不是充滿聖神的人，即使召開了梵二大公會議，其成果也不會如此豐盛。因爲從法權來論，教宗的最高權力的確可以左右大公會議的一切。我們不能否認許許多多的主教們對梵二的偉大貢獻，但是也有不少的主教們是保守的，眼光短視，心胸狹窄，如果沒有一位充滿聖神的教宗如若望廿三世者，那些急於革新的主教們也難以發揮力量。正因爲教宗若望廿三世是充滿了聖神的人，他的心胸廣闊，能接納各方的意見，開創交談的先鋒；有睿智，他不偏向任何一方，僅以教會的好處爲念；有愛心和容忍的雅量，多次在大會中所發生的爭吵，「輿論界」評爲「革命」，他却認爲這是大會自由的表現，爲此而慶欣；有勇氣，敢於承認天主教的過失，謀求基督的教會合一；有善心，他不審斷任何人和事，願意與所有的善心人士，共謀人類的福祉。這一切的一切，實在顯示了他的積極精神，證實了他充滿聖神的人，爲教會開創了善牧、大公、交談、革新、共融、服務的新氣象。

他爲教會開闢了一條新路線，故此繼任他的教宗職位的保祿六世也繼承了他的精神，有人喻爲有如厄里里亞抓住了厄里亞的披風一樣，即聖神的恩賜。雖然梵二剛剛起步，教宗保祿六世却毫不猶豫地任勞任怨，完成了先教宗的遺志。尤其值得一書的，教宗保祿六世是第一位教宗在伯多祿之後「衣錦

榮歸」，返回基督教會的發源地，親吻耶穌基督足跡所踏過之地。並在那兒與東正教首席宗主教阿特拿哥納斯一世互相擁抱，打破了東西教會分裂千年來的僵局。然後才發揮了基督寬恕的美德，於一九六五年十二月七日，梵二大公會議的閉幕前夕，東西教會雙方的首領，同時在羅馬與伊士坦堡兩地，當着雙方的代表，正式公開地宣佈撤消彼此施與對方的「除通功」條款。從此，彼此之間真正地成了在基督內的兄弟教會，在合一的道路上向前邁進了一大步。

直到梵二落幕之前，可說輿論對梵二的評價還不確定，怨言不斷地縈繞着聖伯多祿大殿迴盪。等到梵二閉幕之後，各地主教離開羅馬，大家才一致肯定梵二是成功的；當然這並不表示梵二毫無瑕疵，故此尚待會後的繼續努力，展開梵二的新紀元之任務和使命。

我們還須肯定的一點：雖然二位教宗在聖神內領導梵二有方，但是各位主教們的貢獻亦是不可抹煞的。當然，許多參與其事的神學家、顧問和專家們也都為梵二盡了他們的一份力量；甚至各分離的教會和許許多多的局外人對梵二的反應，也間接地協助了梵二的成功。這就是梵二的一大特色，肯定了聖神的風來自各方，故此顯示出教會是開放的，能把握住聖神的動向，接納祂神奇的功化。我們可以大膽地作一個結論：聖神對梵二的功能是積極的。

在我們看到了聖神在梵二期間的妙功之後，我們就不難從梵二的所有文件中對「聖神學」整理出一個頭緒來。但是，梵二並沒有刻意地研究出一部完整的「聖神學」來，僅是讓聖神的風隨意吹拂，參與大會的主教們只是隨時捕捉而已。故此，梵二的十六個文件都是「在聖神內」開始研究，並「在聖神內」頒佈。有人好奇地數了一下，在各文件中總共有兩百五十二處提到聖神。每一個文件從起草到定稿，都經過了三四次的編輯和很多次的修改，有時要逐句投票表決，直到不同意的主教們都滿意

才能定案。因而每一個文件在全體大會表決時，都能獲得二千三百多位主教們之百分之九十以上的高票通過。現在僅能粗枝大葉地從以下四點來簡介梵二文件中的「聖神學」，以免疊牀架屋之譏：因為往後的講題都會對個別的問題作更深入的解釋。

## 一、聖神在救恩計劃中的位格性之功能

的確，本屆大公會議沒有研究出一部完整的天主教的「聖神學」，而且論及聖神的功能時常會給人一種印象：好似只在某些主題中間接地提到聖神，故此有關聖神的道理都是零星地散佈在不同的文件中。這也難怪，因為梵二的焦點都集中在教會本身的問題上，何況聖神的固有角色就是在教會的時期中才正式地彰顯出來的，那就是五旬節顯然的降臨。既是如此，不正是啓示出聖神的位格性之特徵嗎？

經過這一說明，如果說梵二是積極的和成功的，正是因為「本屆神聖大公會議」，「因天主聖神而集合」（教會1節），並且所有的文件都「在聖神內」而頒佈的。那麼，我們也可以結論說：所有的梵二文件無異就是一部「聖神學」，正是梵二大公會議復興了天主教的「聖神學」。

首先我願根據梵二的文件提出介紹的，就是聖神在天主的救恩計劃中的角色，也就是屬於聖神本有的位格性之功能；也可以說是作為我們研究梵二文件中之「聖神學」的導論，即我們論「聖神學」的出發點。

天主的奧蹟除非藉着啓示是無從了解的，而祂的啓示正是透過救援行動在歷史中逐步實踐了才揭示開來，促成入「對於啓示的天主該盡『信德的服從』（參閱羅15，十六26；格後15：6）」

(啓示5)，那麼這啓示的內容究竟是什麼呢？梵二依據聖保祿的思想說：「人類藉成爲血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成爲參與天主性體的人」(參閱弗二18；伯後一4)(啓示2節)，這不就是救恩的眞諦嗎？而且由此簡短的章節給我們透視了聖三的奧蹟，以及聖神在救恩行動中的位格性之功能。

準此，我們在梵二的文件中找到兩段最美妙的文字，可說是梵二文件中之「聖神學」的綜合。那就是「教會憲章」第四節和「教會傳教工作法令」第四節。由於這兩段文字太長，在此不必節錄。僅將它的內容分述於後：

- (1) 由聖父和聖子共發的聖神在救援工程和歷史中的固有角色。
  - (2) 聖神藉着基督的死亡與復活使個人獲得天主義子的身份，並住在信友心裏。
  - (3) 聖神集合所有信仰基督的人，結合在聖三內、組合一個神人共融的團體——教會。「團結在共融和服務的精神內，用聖統階級和各種奇能神恩，建設教會」(教會4節)。
  - (4) 聖神在教會內發動傳播福音的工作，宣揚天主的聖言。
  - (5) 聖神以福音的效能使教會保持青春的活力，直至基督的再來。
- 當然，還有許多的觀點在這兩段文字內沒有提出來，畢竟這兩段文字只是兩項文件中的部份內容。

## 二、基督的教會也就是聖神的教會

本屆大公會議在聖神的推動之下回到啓示的源頭，重新向世人彰顯教會的眞相：「基督之光」的

聖事（教會1節）；但是基督的奧蹟在教會內的真實，與聖神分不開的，因為基督已經這樣向信祂的人啓示過了：在若望福音的臨別贈言中，耶穌曾多次提到聖神：在祂自己離開現世之後，聖神要來顯揚祂的光榮，使衆人歸向基督，所有天主教之東方禮儀的主教們特別強調基督的巴斯封奧蹟與聖神的密切關係。如果教會是建立在基督的救援工程上，我們便不能忽視五旬節的奧蹟，故此基督的教會也就是聖神的教會。

啓示憲章說：「聖經既由聖神寫成，就該遵照同一的聖神去閱讀、去領悟」（12節）。換句話說：如果不是在天主聖神的光照下，我們便無從認識基督的奧蹟，也就沒有信仰可言，因而也不能聚集成一個信仰的團體。教會憲章第十九節便是根據聖經回溯教會的幾個重大的里程：宗徒的召叫（谷三13；19；瑪十1；42；路六13）、立伯多祿爲宗徒之長（若廿一15；17）、耶穌對宗徒們的教誨並派遣他們往訓萬民（瑪廿八16；20；谷十六15；路廿四45；48；若廿一23），但這一切都是「在聖神的推動下爲聽衆所接受的」（教會19節）。復活的主無非是透過聖神在教會內臨在，光榮的主除非透過聖神無法同信祂的人交往；基督的教會就是聖神的恆久行動之所在。教會的一切禮儀，都是藉着聖神的德能，紀念基督戰勝死亡的復活與凱旋（禮儀6節）。我們可以結論說：在梵二的各文件中，聖神的位格性之行動，乃是光榮之主在教會臨在的證實：從降生成人直到復活，然後便是五旬節，教會的開端。不管是聖言或是聖事，特別是聖體聖事，一方面是基督奧蹟的延續，另一方面也是聖神的行動。如果教會不是聖神的教會，便不是基督的教會了。

雖然如此，還是有人批評「教會憲章」只發揮了以基督爲中心的奧蹟。這也難怪，因爲聖神的角色的確是與基督的奧蹟分不開的，這不更證明了基督的教會也就是聖神的教會之道理嗎？以下還有專

家要發揮這一問題，在此不再多贅，僅提出梵二論教會的幾個突出的論點，都是與聖神有關的：

(1) 「天主子民」補充了「基督妙體」之不足的論點，特別是在論聖統組織之前提出「天主子民」的道理，平衡了聖職人員與信友在救恩內的平等地位；而且拔除了分隔天主教與其他宗教之間的籬笆；包括分離的基督宗教、猶太教、回教以及其他所有宗教。

(2) 「主教團」的道理更是發揮了普世教會和地方教會的共融與合一；消除了教宗與各地主教在領導權問題上的不平衡；特別是強調聖統職權與聖神的關係，證實了主教們的職權是得自聖事的祝聖，而不是教宗所授與的法權。而且其性質不是統治，乃是為忠於基督之僕人與牧者的精神為信友服務。可惜的是在這問題上加了一個「說明」，破壞了共融的美好形象。

(3) 信友在教會內的神聖地位首次在「教會神學」中佔有一席之地，因為他們也分享基督的司祭、先知、王權之職；當然其職務與聖統的有別，不會有誤解。另外他們在共同信仰上享有「不誤」之恩，以及他們所擁有之聖神的「神恩」，有助於全教會的傳教使命。

(4) 在聖神內而成立的修會團體，為世人提供了末世的特色，「有助於教會的救世使命」（教會43節）。但是修會並非超教會的組織，而是在教會內並屬於教會權下的團體，必須在聖神的策勵之下，忠於福音精神和原來的目標，却又要面對時代環境的變遷而革新。

(5) 教會的傳教工作再不只是某些富裕教會對貧窮教會的施捨，而是整個教會的存在使命。即使是新生的教會在尚不能自足時，也要對那些尚未聽到基督福音的地區，或是比自己還要貧窮的教會予以協助。

### 三、聖神臨在於所有的基督徒的生命中

孔嘉神父認爲「宗教」一詞是在一種制度和法律之下論人與天主的關係，會使人感到天主高高在上，人只有對祂滿全一切義務之份。「信仰」則是表達人自由地歸向天主的情操，亦即人在聆聽天主啓示有如一種召叫和邀請之後，自由地在答覆時委身於天主，願意作天主所願意的，更好說是執行天主對世界的計劃，可以說是救援史的天主進入人的整個生命內，「信仰」爲天主之國要聖化一切，故此除了罪過以外，「俗化」的意義爲「信仰」是不存在的。

既然如此，從得救的神學而論，所謂的「聖化」、「成義」都是天主聖神在個人生命中的功能，因此梵二特別強調成聖是每位基督徒的使命，因爲「天主的旨意是要你們成聖」（得前四3）。

原來，「教會憲章」的第一個草案把「論全德」與「修會生活」放在同一章內，這種編輯法很容易讓人誤認爲只有修會生活才代表教會的全德；即使現在還聽得到這種論調，好像修會生活的最大特點就是修全德。現在我們所看到的教會憲章，「論教會內普遍的成聖使命」却是放在「論修會會士」之前，但又在論了「聖統組織」和「論信友」之後，正是一種編輯上的巧妙安排，說明所有的基督徒都有成聖的使命。因爲「主耶穌給所有的人都派遣了聖神，從內心激發他們，使們全心、全靈、全意、全力愛慕天主」（參閱谷十二30），又使他們彼此相愛，如同基督愛他們一樣（參閱若十三34；十五12），「隨從基督的人，並非因自己的功勞，而是因天主的聖意及聖寵，爲天主所號召，並因主耶穌而歸義，因信仰的洗禮真實地成爲天主的子女，參與天主的性體，所以真是聖徒」（教會40節）。

基於這種理證，我們還該肯定非天主教的基督徒也是如此地受到聖神的聖化，他們也因信仰的洗禮而領受了聖神，被聖神所佔有，分享天主聖三的生命，成爲天主的子女。梵二的道理放棄了過去基於某些因素以辨別基督之教會的「正統性」(Authenticitas)的論調；反而是在各種不同的派別中尋求共同的因素，肯定天主教與其他基督宗教派之間的聯繫，其中之一便是「聖神」，從而也肯定了「在他們中間聖神也用恩寵運行其聖化的德能，並且堅固了他們中的若干人甚至流血致命」(教會15)。這無疑也是天主教同其他信仰基督的宗教交談、甚至合一的基石。其實，爲平信徒而言，他們在善意地信仰基督時，雖然不屬於天主教，他們又有何罪？梵二最突出的一點便是教會能克服重重困難，也「在聖神內」頒佈了「信仰自由宣言」，因爲「教會承認並提倡信仰自由的原則，與人格尊嚴及天主的啓示相結合，正是教會忠於福音真理，追隨基督和宗徒們的道路」(12節)。

當然，在此我應補充的一點，並非各宗教之間沒有分別了，或是我們也不必再傳福音了。畢竟「信仰自由」的道理所指的不能強迫他人的信仰良心。何況在同一宣言中也強調說：「天主教爲遵從天主的命令：『訓誨萬民』(瑪廿八19)，自應盡最大努力『使主的言語順利展開，並得到光榮』(得後三1)。……此外，教友們應以明智對待那些在外邊的人們，『以聖神，以無偽的愛情，以真理的言辭』(格後六6~7)，堅毅不拔地以宗徒的勇力，甚至流血捨生，努力發揚生命的眞光」(14節)。

另外還要補充的一點，雖然個人的信仰生活是寶貴的，畢竟信仰的陶養過程是不能與團體分開的，因爲「天主的聖意不是讓人們彼此毫無聯繫，個別地得到聖化與救援，而要他們組成一個民族，在真理中認識祂、虔誠地事奉祂」(教會9節)。但是，我們也不能因此而產生宗教歧視，因爲「同

樣的，聖神在所有基督的門徒中，激起希望與行動，使大家按照基督規定的方式，和平地統一在一棧之內」（教會15節）。

#### 四、人類是在聖神的領導之下藉着基督而歸向父

雖然梵二所有的文件都是在聖神的領導之下探討許多與教會有關的問題，並且是在「聖神內」頒發了所有的十六項文件；但是，不可能將這一切在短時間內予以發揮，所以我只能提出某幾個重點談。在這最後的論點中，將包括以下幾點：

##### (1) 非基督徒得救的問題

教會的傳統道理說：「教會以外沒有救恩」。即使今天，這樣的道理還是存在的，在教會憲章第十四節中就可以找到類似的說法：「大會謹遵聖經和傳統，強調這一旅途中的教會，為得救是必需的。因為得救的惟一中保和途徑就是基督，祂在自己的身體內，就是在教會內，和我們在一起；祂曾親口明白訓示信德及聖洗的需要（谷十六；若三五），同時確認了教會的需要，而聖洗則是進入教會之門。所以明知天主藉耶穌基督所創立的天主教為得救必經之路，而不願加入，或不願在教會內堅持到底，便不能得救」。

不過，基於梵二的道理，「教會以外沒有救恩」之說只是指的客體性之救恩，那就是人類得救之惟一的途徑乃基督的救援；換句話說：沒有人能够不藉基督而得救；而這救恩今天在教會內才可以找到，因為這是基督親自以一種可見的方式所建立的團體，也就是「領有基督的聖神，又接受其教會的

全部組織，及教會內所設的一切得救的方法」（教會14節）之團體。

但是，這種客體性的救恩之功效並非機械式的；得救與否，還得看領受者在生活中是否予以實踐，故此同一的章節也說：「雖然已參加了教會，却不堅守愛德，身在教內而心在教外的人，仍舊不能得救」（同上）。那麼，我們也可以反過來說，那些不認識基督和教會的人，在實際的生活中發揮了基督徒的愛德，不是成了「身在教外而心在教內」的「無名的基督徒」嗎？正好梵二另一文件可以證明：「因為天主聖子降生成人，在某種程度內，同每人結合在一起。……聖神替所有的人提供參與逾越奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道」（世界22節）。由此可見「教會以外沒有救恩」並不是指的非基督徒就不能得救；而且人類都是在聖神內得救，非基督徒也能擁有聖神（宗十47）。「非因自己的過失，尚未認識天主，却不無天主聖寵而勉力度正直的生活，天主上智也不會使他們缺少得救所必需的助佑」（教會16節）。

當然，這並不意味着教會就不必傳教了，因為教會畢竟是基督尚臨在人間的聖事，所以「傳教法令」也說：「雖然天主有其獨自知道的方法，能够引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到為悅樂天主無可或缺的信德（希十一6），可是宣傳福音仍是教會不可推卸的責任（參閱格前九16），同時也是神聖的權利」（7節）。

## (2) 救恩之宇宙性的特色

「他們（基督徒）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」（世界1節）。

教會的傳教工作雖然具有宗教性和末世性的特色，但它對自身所立足的世界也不能不關心，因為「在信友看來，世界仍由天主聖愛所造化所保存；雖不幸為罪惡所奴役，却為戰勝魔鬼的基督，以其苦架及復活所救贖，目的在使它依照天主的計劃獲致改造而臻於完善」（世界2節）。

梵二在「論教會在現代世界牧職憲章」中，基於耶穌基督的降生、生活、死亡與復活等奧蹟同當代的人討論了現時代的許多問題，並表明了教會同世界共命運的態度，願對世界提供它的一切服務。該憲章與教會憲章可說是梵二最美妙的兩項文件，尤其是教會在基督內認清了自己的面貌之後，更能在聖神內積極地去完成對世界所負的責任，彼此休戚相關。因為「在基督復活後，成為擁有上天下地大權的主宰，並透過其聖神，在人心內展開工作，不唯激發人們期望來生幸福，而且同時激發、淨化並增強人們另一豪邁的志願，即設法使人類大家庭的生活，更為適合人性，並使整個大地朝向這宗旨邁進」（世界38節）。

### (3) 救恩的末世圓滿

無可否認的，在教會傳統的得救理論中的確充滿了末世的思想，常常把永生、升天、救靈等說詞掛在口邊；但是也不容否認的另一點是，由於對末世的嚮往而忽略了現世，並且還帶着一些恐懼的心理。當然，在梵二強調教會與世界之關係時，也會令一些人忽視末世。其實，這兩種偏見都是不合梵二精神的。

本屆大公會議基於啓示的根據，重新揭示了人類對未來之期望的眞像，而且充滿了喜氣。「教會憲章第四十八節」很精簡地給了我們相當清楚的交代，特別強調這末世的眞實是在聖神內獲得保證，

未來的新天新地是確定的。

復活的基督藉着聖神的活動，末世的時期已經來臨（格前十11），只是在今世的制度上末世的圓滿尚未實現。故此，我們在這樣的一個微妙時期裏，尚需藉着聖神懷着希望完成天父在現世所託給我們的使命。同時，聖神「是我們得嗣業的保證」（弗一14）。而且「聖神的恩寵各不相同：祂號召某些人，以其渴慕天堂的善願而作證（修會生活），並使這種善願常生動地保持於人世間」（世界38節）。

#### (4) 聖母瑪利亞乃教會末世之圓滿的預像和實證

梵二期間爲了聖母的道理爭論得很激烈：保守的主教們要把聖母的道理作成專輯，即一獨立的文件；另一些主教們爲了不刺激分離的基督教，不願把聖母的道理在本屆大公會議中提出來討論。最後通過了折中的途徑，把聖母的道理放在教會憲章內，並且是最後一章，即「論教會之末世圓滿」一章的後面，這無異是顯明地肯定聖母是教會圓滿的預像和實證，因爲聖母是得救的人類中第一位和唯一的一位在基督再來之前已復活了。由於她是基督救主的母親，沒有被任何罪所污染，也就是衆信友的母親，教會的典型和模範，故此教宗保祿六世也宣佈了聖母是「教會的母親」。

在這兒不必作太多的解釋，僅僅提出梵二論聖母在聖神的護佑之下與教會的關係，也就是聖母在教會內的地位。當然，聖母的道理是在基督的奧蹟內獲得理解。正是基於這一奧蹟，梵二還特別發揮了聖母在教會內的奧蹟：聖母「作爲亞當的後裔，她也隨身於需要救援者的行列」（教會53節）；此外，「依聖益博的意見，天主的母親因其信德、愛德及與基督完美結合的原因，是教會的典型」（教

會63節)。而且她「確爲(基督)肢體的母親……因爲她以愛德的合作，使信友在教會內得以誕生，作爲以基督爲首的神妙身體的百肢」(教會53節)。

但是，聖母的這一切美德和殊榮都是在聖神的庇蔭下面完成的，即「靠聖神的能力忠貞地保持完整的信仰、堅固的希望、誠摯的愛情」(教會64節)，「因此她被尊爲教會最崇高、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，公教會在聖神教導下，以兒女孝愛之忱，尊她爲最摯愛的母親」(教會53節)。

雖然當教宗保祿六世宣佈聖母爲「教會之母」時曾有某些天主教的主教發出怨言，但是一位聖公會的神學家却認爲這一名銜更能解釋聖母的地位，正好是聖母學革新的神學，能使基督教的弟兄們放棄抵制的態度，同天主教的弟兄們共同地以新約的話歡呼：「萬福瑪利亞」！

## 結 論

梵二閉幕之後，十五年來，教會的確經歷了某些混亂的險境，無論是來自前進或保守的任何一方，這是一個古老的教會在革新時期中免不了的現象；但是，教會在聖神的推動下的革新，已經逐漸澄清了動盪的局面。教會的全面革新尚待天主的子民繼續把握住聖神的功化；尤其是像我們這樣離羅馬宗座偏遠的地方教會更該努力：一方面忠於與普世教會的共融，另一方面還要適應所在地的文化背景，使基督的福音早日廣傳於我們的同胞之中。

# 天主聖三奧蹟中的天主聖神

谷 寒 松

在人的感受上，天主聖三的奧蹟是抽象的、深奧的和不可言喻的；更何況天主聖神是不可說的不可說！因此，我嘗試以象徵圖像來發揮聖三中的聖神；因為是動態的表達，希望這篇演講對大家在牧靈工作上有一點幫助。

首先，請大家注意：我們在講天主的奧蹟時，常常用「類比」的說法。什麼是類比的說法呢：類比 (analogy) 包括三個因素：肯定、否定與卓絕的肯定。我們對天主的認知，應把三者集合一起，在有限的思想下，對超越人意念的那奧秘的認識，才算穩定。人在宇宙和人的經驗中，明瞭它的價值和美善，並肯定天主具有這一切美善。但人要否定那些東西呢？我應摒棄在宇宙和人生經驗中有限和擬人之事，這些事實與聖三奧蹟不相稱，我都應否定。如此，我們對受造物的性質作一淨化；因為天主具有一切受造物的美善，但天主所有美善的方式，遠遠比受造物來得超越卓絕，天主內的一切美善，都是絕對圓滿無缺的。

現在，我分爲兩個步驟來加以說明我們的題目：

## I 象徵圖像的簡介與評價。

## II 在牧靈工作中我們可以參考的事項。

(請讀者注意：在演講中所應用的圖片在此無法印出，請讀者原諒！)

## I 象徵圖像的簡介與評價

我們的重點是描述聖神與天父——子的關係，嚴格而論，我們不發揮三位一體的道理。我們應用象徵圖像由人的經驗與大自然這兩方面來觀看。因為人是天主的肖像，而大自然是天主的創造痕跡，因此，我先從人的經驗方面來探討，然後再由大自然方面加以補充說明。在描述一種象徵圖像之後，我們加上有關它的評價。

### 一、由人的經驗來表達在天主聖三奧蹟中的聖神

#### 1. 人與他人的關係之象徵圖像

##### (1) 亞當——亞伯爾——厄娃

由 St. Method of Olymp (312) 提出。

他表明聖神與天父同等。厄娃（聖神）與亞當（父）在同等的地位上，他們共生在他們中間的亞伯爾（子）。

評價：（甲）在整部聖經中，並未以男女和兒子的關係來說明聖三。因為聖經作者，尤其是新經的作者們，常面對一些女神宗教混淆的事情。為了避免在基督信仰中發生同樣的事情，因此，新經作者們盡量避免用男女的關係表達聖三奧蹟。我們也發現，在教會歷史中，從天使用男女來表達聖三奧

蹟。(乙)因爲在了解上，很容易趨向三個天主的可能性，所以，教會十分小心使用這種說法。(丙)聖多瑪斯也不喜歡這樣的圖像。他認爲在天主內，沒有一個被動和完全接受全能的一面 (a pure potency)。假使聖神是女性，她就是接受者；如此，就把太有限的人的因素——被動的接受者——應用在無限主動創造的天主上，這是不適當的說法。

## (2) 亞當——厄娃——亞伯爾

由 Gregory of Nazianz (390) 提出。

他願意證明聖神與父子同等。這是因爲亞伯爾是由亞當與厄娃而生的。

評價：(甲)聖多瑪斯認爲此說法在某方面勉強可用。前面他雖然否認天主有完全接受者而被動的一面，倘使能在另一上下文把兩性問題稍作淨化，這種說法尙有些助益。但多瑪斯還是不十分滿意。

(乙)先前提出的看法全是男神學家的思想，但梵二以後，女人開始進入神學的領域，相繼也表達女性的體驗。因此，教會內注意到，在古經中，聖神 (ruach) 原來是女的。故教宗若望保祿一世曾說過這樣的話：「天主是我們的父親，也是我們的母親。」一位美籍女神學家以自己信仰上的體驗，把信經重新編寫如下：「我信天主，我們的父親，我們的母親。天主創造了男性、女性；人是天主的肖像。天主創造了宇宙，祂給(男女)兩性管理世界的權柄。我信耶穌基督，天主的孩子。天主選祂，派遣祂由女人瑪利亞而生。我信我們的救主，在祂內不分猶太人、希臘人、奴隸和自由人；不分男人或女人。因爲在祂內，我們都是一個。我信聖神，天主女性的神 (the feminine Spirit of God

），祂給予我們生命，保護我們……。」

去年（一九八〇）三月下旬到四月六日，筆者前往泰國參加一個亞洲基督教的神學會議。與會者四十二人中，共有七位女性。在此會議中，很明顯地看出，在亞洲的神學領域，女性的角色似乎漸漸顯著。

### (3) 我——你——我們

由 Herbert Muehlen 提出。他繼續發揮圖像(b)主要的內涵。

他表示在人基本經驗中，有你，我和我們三方面。若我與別人建立的關係中，他若答覆，就加深其中的氣氛，有一個更深的關係出現，產生一個新的「我們」。所以，我們了解人在交談、相互給予和接受中，有一嶄新的第三者出現。聖神是天主奧蹟中的「我們」。

評價：(甲)請注意 Muehlen 不使用男女兩性來發揮聖三的聖神之角色，但他以動態來往中的經驗來指出聖神的特色。(乙)這裏我們還須注意，不要以為有三個天主。(丙)我們不易明瞭為何在天主內，「我們」是第三位。(丁)但此圖像在人生基本經驗中，會幫助我們稍微了解聖三中的聖神，祂是父子間共發的愛的關係。

### (4) 個體的存在——雙方面的歸屬——結合為一體

這是以生命本身的奧蹟來發揮聖神的特色。我們知道生命，是因為我們內有生命。(一)無論在何時、何地，具有生命者(人、動物、植物……)一定有一個個體。(二)個體與個體有交互往來，連最簡

單的細胞也是如此。(三)在生命的共融中，要結爲一體，使它成爲更發達更完美的生命。

評價：(甲) 天主的生命根本沒有前後發展的過程。從太初天主就是圓滿的。天主永遠是一個共融的天主，祂擁有真實圓滿的在天主的生命中。聖神是生命的集合與統一。

### (5) 給予者——接受者——禮物 (恩典)

聖神在教會傳承中是恩惠 (the gift of God)，就是天主教藉着耶穌基督所給予的恩典。  
評價：(甲) 這象徵圖像又具體、又容易了解。

(乙) 我們只注意不要把聖神東西化，就可以了。

### (6) 給愛者——受愛者——愛

聖經的作者們 (特別保祿宗徒) 喜歡用愛的動力來描述天主聖神。

聖神就是給愛和接受者中間的那個愛的本身。拉內最近的著作，說到「天主聖三是一個愛的奧蹟，但有三種不同臨在的形式 (modes of presence)：父是愛的奧蹟；祂的臨在是根源的臨在。子也是愛的奧蹟，祂的臨在是在人類歷史中工作的臨在；聖神也是愛的奧蹟，祂的臨在是在人心靈中不斷地充滿我們，教導人認識父與子的臨在。

評價：(甲) 我們相信並肯定天主的愛是一個，聖神在人心中心，這是很美的講法。(乙) 但是，聖三似乎僅是天主外在的區別而已，在天主內只有一個愛的奧蹟。事實上，在天主的啓示中，我們應十分肯定天主內也有這個愛的區別。所以，聖神不只是向外表現的方式，而且在天主內有祂的特

色。

以上我們應用「人與他人」關係的象徵圖像來說明在天主聖三奧蹟中的聖神。以下我們要嘗試以個人內在生活的經驗來描繪聖神的奧蹟。

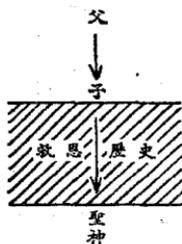
## 2. 個人內在生活的象徵圖像

人對自我的經驗體會到我內有不同精神的力量。有些神學家用這些不同的力量，彼此之間的關係，來作為聖三的象徵。西方教會（由奧斯定到多瑪斯）大多先強調只有一個天主父子因着愛共發聖神（圖一）。東方教會却較強調救恩史中聖三的關係：說父藉着子發聖神（圖二）。現在我們以個人內在生活經驗來解釋聖神的角色（圖三）。

一個天主



(圖一)



(圖二)

	父	子	聖神
人內三種官能 (faculties)	記 憶 (memory)	理 智 (intelligence, reason)	意 志 (will)
人內三個力量 (powers)	存 有 (being)	認 識 (knowing-power)	意 願 (willing-power)
人內三個行動 (activities)	精 神 (spirit)	內在的言語 (inner word)	愛 (love)
人內的自我意識 (self-consciousness)	內在的意識動力 (inner dynamism of consciousness)	聆聽言語及判斷 (listening and judging)	自由決定 (freely deciding)

(圖三)

人內三種官能可分爲記憶、理智和意志。這是聖奧斯定以後到二十世紀的神學家們用來發揮聖三所採用的圖像。記憶包括人過去和現在的思想，如同根源。理智是思想內的力量，如同啓示父的聖言。意志是動態的力量和愛的關係，很明顯地講出聖神在人行動中。

人內三個力量是存有、認識和意願。人常是在動態中的動，整個存在是一個行動，好像根源（父）一樣。認識是子。意願是在行動中的另一面，是聖神。

人內三個行動是精神、內在的言語和愛。每個人都有精神，有如父。人內在的精神發出內在的言語、概念、範疇和了解時，此爲聖言，就是子。在人的行動中也有意志、決定的一面，這相似聖神。人內的自我意識是內在的意識動力、聆聽、了解、判斷和自由決定四方面。倘若我們把內在的意識動力當作根源，出發點就是父。聆聽、了解與判斷可當作子；最後的自由決定與具體行動當作聖神。

評價：（甲）此圖像的優點就是，它可幫助我們在自己很深的經驗中，了解和體驗聖三奧蹟，它很清楚地表現人是天主聖三的肖像。

（乙）它很明顯地表示聖神的特點。

（丙）但也有些神學家提出不太理想的一面，譬如這是許多人內在不易反省到的。假如我們了解父是記憶、存有、精神和意識動力，子是理智、認識、內在言語、聆聽和判斷，聖神却是意志、意願、愛和自由決定，那麼好像實在把聖三奧蹟過份地局部化了，給人的印象好像是天主內的每一位只是一部份而已。實際上，在天主內父、子、聖神完全是愛、完全是認識、也完全是精神。

我們應用不少人的經驗（外在的、內在的）來說明聖神在天主聖三的角色。下面我們在大自然中

，繼續找一些新的象徵圖像。

## 二、大自然方面的象徵圖像

在大自然中，天主的痕跡再留給我們豐富的象徵圖像。其實，大自然可幫助人一目了然親近在天主聖三中的聖神。

### (1) 太陽——陽光——溫暖

太陽的本身有陽光與溫暖，這可當天主聖三的象徵。假使在冬天，我們坐在很冷的屋內烤火取暖，我們在這種經驗中，一定對聖神有相當的體驗。因為聖神就是溫暖。這實在就是聖神的特色。

評價：(甲)此圖像來表達聖三奧蹟，使人感到很具有人情味。(乙)聖經的作者們也喜歡這樣的想法。

### (2) 燭焰——燭光——熱

評價：(甲)在人的體驗中，會肯定此圖像的價值；因為它很容易讓人體驗到天主的三方面。(乙)但它的弱點是物質，我們應了解天主絕不是人手的作品。

### (3) 樹根——樹枝——果實

評價：(甲)這裏很清楚看出聖神的特點是果實。(乙)迦五22、23描述聖神的果實。

#### (4) 水泉——江河——滋潤

滋潤即使人解渴。在人內聖神有滋潤的特色。

評價：(甲)一方面很活躍地把聖神表達出來。(乙)但易產生三個天主的危險。

#### (5) 音樂的靈感——創作的表達——和諧的樂曲

在這裏，我們可想到貝多芬耳聾後，寫下他的第九交響曲。因為在他內有很豐富的靈感，可聽到並感受到這種和諧的音樂。我們可以說，聖神就是這個和諧，就是人內在、人與人、人與宇宙以及人與天主的和諧。

評價：(甲)此象徵圖像生動而又清楚。

#### (6) 起源——過程（歷史媒介）——完成圓滿的氛圍

這是一個較抽象的說法。德籍基督教很具有權威的神學家Gerhard Ebeling寫了三本書說明天主父是創造宇宙的天主；耶穌基督是世界的救贖的天主；在此過程中，聖神是完成宇宙及歷史的天主。他最後才發揮三位一體的道理。

評價：(甲)嚴格而論，按照Ebeling聖三的道理不屬於宗徒宣講的道理，而是後來多屆大公會議所定斷的信條。

以上所發揮的象徵圖像，已經可以稍微使我們體會聖神在聖三奧蹟中的特色。最後，我們要提出

一些在牧靈工作中可參考的事項。

## II 在牧靈工作中我們可以參考的事項

一、我們可以肯定，聖神與父子有不可分割的關係。或許有些教友並不太認識聖神或耶穌，他們只對天主祈禱。當我們在牧靈工作上，面對各種生活方式的人，首先需要了解他們的背景、信仰歷程、天主如何引導他……然後，以象徵圖像來說明聖神的特色。因為這種方法較易使人懂，也才會幫助他們按自己的樣式體驗天主聖神。

二、天主聖神，更好說是人內在的愛、溫暖、力量、愛的決定、關懷、合一、和諧、結果、果實……而且是宇宙當中活生生的力量，是人與人共融合一的力量。假如我們真的明瞭聖神的特色，因而在我個人的靈修生活中、在我的宣講中，更易很自然地、很高興地對別人講述聖神。

三、最後，我們應注意，無論用何種理論，更重要的是我們在聖神內生活。我們愈在聖神內生活，就愈能說出在天主聖三中的聖神。

# 天主聖神與耶穌基督

張春申

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

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

- 一、古經中天主的言與天主的神。
- 二、天主聖言與耶穌基督。
- 三、天主聖神與耶穌基督。
- 四、「從言」與「從神」的基督論及兩者相互的補充。
- 五、結論

1. 牧靈的實際問題。
2. 中國思想中的「氣論」與基督信仰中的「聖神論」。

## 一、古經中天主的言與天主的神

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

### 1. 言與神的鳥瞰

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

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

## 2. 言與神的分工合作

「古經中自始至終無處不是天主的言與神的合作。默西亞所以能遵行天主給梅瑟法律的言語以及執行公義，就是因為他有神。先知們所以能為天主的言語作證，就是因為神掌握了他們。主的僕人所以能把救援的言語傳給萬民，就是因為神在他身上。以色列所以有一天能甘心信這言語，也是因為在聖神之內才能如此。神及言語彼此不能分離，但這兩種德能各有其特性。言語自外界插入，就如利劍刺肉一樣。神好似液體，在不知不覺中滲入人內而潛移默化。言語可聽亦可理會，神是無形的，言語是啓示。神能變化內心。言語似乎可站立起來直爽說出自己存在。神則下降、流溢或淹沒，兩者彼此分工及合作。在新約中可看到……」（聖經神學辭典卷三「天主的神」頁六四一）

古經中，由始至終都是言與神的合作，天主的神在七十長老身上，他們就出神說話（戶十一24）25）。天主的神攫住先知，他們代表天主講出救援性的語言。同樣，因天主的神在上主的僕人身上，所以他能報告喜訊。「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者！我在他身上傾注了我的神，使他給萬民傳佈真道。」（依四二1）這是話，神進到他身上，他傳佈言。因此上主的僕人是在言與神合作下完成救援。

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

### 3. 期待末世來臨

先知話激起以民期盼將來的末世時期，古經中，不少先知描述末世現象。其中最著名的一段是「我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上：你們的兒女們要說預言，你們的老年人要看夢境，你們的青年要見神視；在那些日子裏，我甚至要把我的神傾注在奴僕和婢女身上。」（岳三1~2）聖神降臨後，伯多祿宣講時，就引證岳三1~2來說明末世來臨（參閱宗二16~17）。言與神在相互配合下，最後在耶穌基督身上彰顯出來。

### 二、天主聖言與耶穌基督

新經中，把天主聖言與耶穌基督的關係表達最徹底的是「太初已有聖言……聖言就是天主……聖言成了血肉，居住在我們中間……」（若一1、4）耶穌就是成了有血有肉，生活在人類歷史中的天主聖言。事實上，希伯來書信也說明天主聖言與耶穌基督合一的意義。「天主在古時藉着先知對我們的祖先說過話；但在末期內，祂藉着自己的兒子對我們說了話。」（一1~2）在馬爾谷福音中，也肯定耶穌與言密切的關係「……誰為我和福音的緣故……」（參閱谷八35）「……人為了我，為了福音……」（參閱谷十29）這兩段經文用平行的手法，充份表露祂與福音是一而二，二而一。

至於新經中這個信仰的來源，最後是由於在耶穌公開生活中的宣講以及宣講的態度，使教會在復活的光輝下，肯定祂是永遠天主聖言。以下列舉福音中一些耶穌宣講時的現象來說明天主的言在耶穌生命中的流露。撒種子的比喻中祂指出種子就是「話一，而祂來就是要把天主的言廣傳」（參閱谷四1

20)。祂許多次說：「……我實在告訴你們（啊們 Amen）」（例如瑪五18；谷九1；路十二37；若三3、5、11、13）。按今日釋經學的分析，「啊們」是禮儀中的一句話，常見於宣讀天主的話之後，表示對話的內容投順。因此，天主的話講出後，羣衆就引用「啊們」來答覆。耶穌把「啊們」放在自己講話開始，這是史無前例的，顯示祂有與衆不同的權威。祂的話就是天主聖言。

在瑪竇福音中，耶穌用了五個對比來表達祂的話所具有的權威「你們一向聽見古人（來自梅瑟、來自天主的話）向你們說……我却對你們說……」（參閱瑪五21~22，27~28，33~34，38~39，43~44）。耶穌以自己的言與古經盟約之言相比，這表示祂的身份與天主同等。因此可以看出，耶穌在祂宣講中，處處顯露以民期待的末世時期，天主最後自我啓示的時期已經來臨；祂說：「天地要過去，我的話決不會過去。」（谷十三31）這表示天主最後的語言藉着耶穌已進入人間。

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

耶穌的宣講對當時的弟子與聽衆具有極大的震撼，早已隱約地在他們心中，種植了對耶穌的信仰，後來透過復活的經驗而顯明。他們相信天主最後親臨人間就是藉着復活的耶穌說話。這便是希伯來書信開端所表達的思想。至於若望福音的作者所以說出簡明而又精妙的序言：天主永遠的聖言成了血肉，那又深一層地道出了教會的信仰。由於宗徒明瞭救恩史是唯一天主的永遠計劃，基本上一個啓示的展開：創造與救援，自原始至末世。因此，耶穌基督既然是末世成爲血肉的聖言，自然也是永遠的天主聖言。實際上，保祿已把這個思想類似地發揮過……因爲在天上和在地上的一切，都是在祂內受

造的：一切都是藉着祂，並且是爲了祂而受造的。祂在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在；他……」（參閱哥一15-20）。雖然保祿未用「言」這個字彙，但他已把整個救恩史在耶穌身上連接起來了。如此，我們解釋了天主聖言與耶穌基督。

### 三、天主聖神與耶穌基督

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

至於初期教會之所以將天主聖神與耶穌基督合而爲一，那是先由於宗徒們在跟隨耶穌的生活中，早已體驗到耶穌的一舉一動都是在聖神領導下，完成救恩的行動。這個思想在對觀福音，特別是路加福音中一再被強調。例如：聖母懷孕（參閱瑪一18；路一35）；耶穌領洗（參閱谷一10平）；受誘（參閱谷一12平）；宣講（參閱路四14、18）；驅魔（參閱瑪十二28）；祈禱（參閱路十21）。總之，耶穌整個生命都在聖神推動下發展。在耶穌死亡和復活事件上，聖神的行動使祂進入天主永恆生命而

達到了高峯（參閱羅一4，八11）。

在此我們願意爲今日的神恩復興運動加一註解；新經中，不少地方述及聖神的恩賜（譬如格前十28~10：「這人從聖神領受了智慧的言語，另一人却由同一聖神領受了知識的言語，有人在同一聖神內領受了信心，另有人在同一聖神內却領受了治病的神恩；有的能行奇蹟，有的能說先知話，有的能辨別神恩，有的能說各種語言，有的能解釋語言。」這些神恩在耶穌身上幾乎完全展現。其實，我們應稱祂是唯一無二神恩性（charismatic）人物。耶穌是最會講智慧與知識語言的人；祂對父有十足的信心；除了耶穌的教導外，四福音中幾有三分之一的篇幅在講耶穌的治病，他行了很多的奇蹟，他能面對挑戰，有極大的勇氣說出先知性的言語；也並教人分辨時代訊號。他神恩性的行動和生命是後代教會一切神恩的根源。

最後，在復活經驗中，初期教會相信天主末世的恩惠：天主的神（則三十六27；岳三一~2）。在死後復活的基督身上，普賜人間，於是不論若望與保祿有了高峯性的表達天主聖神與耶穌基督的合一：「主就是那神，主的神在哪裏，哪裏就有自由。」（格後三17）和「天主把聖神無限量地賞賜了祂」（若三34）。

#### 四、「從言」與「從神」的基督論及兩者相互的補充

古經中，天主的言與天主的神相互交疊配合，上主的兩個行動導致一個創造與一個救援工程。末世時期，天主無限量地把聖神傾注在耶穌——天主聖言身上，但兩者間到底有怎樣契合的關係呢？如何把兩者綜合起來呢？這就是神學反省的工作了。最近有一位神學家 Ladaria 的解釋相當完整，以下

便是他的思想。聖神充滿耶穌基督，使祂在公開傳教中，能如此具有權威的宣講，最後，聖神的作用在光榮復活的主內，永在天上人間，把天主的言完全流露出來。反過來說，倘若聖神沒有在耶穌內完滿，那麼這位成人的言將一無作用；「按至聖的神性……耶穌被立具有大能的天主之子」（羅一4）。保祿意味着耶穌在聖神的動態能力下，把天主子的身份與地位豐富的表達。可是，我們尚可自另外一個角度表達同一真理：天主聖言成爲血肉，就是爲了使天主聖神通暢地、自由地施展作爲。反之，假使耶穌不是成人的言，而只具有普通血肉之軀，那麼聖神的德能也無法自由展現。換言之，因爲聖言降生成人如同「空虛」的器皿，完全被聖神充滿，讓救恩通暢無阻進入人間。由此可見，「言」與「神」在耶穌身上交疊，完成末世救恩工程。

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

一般而論，新經中，從言的基督論是若望著作所用的語言；對觀福音與保祿書信則是從神的基督

論。不過，保祿著作中已包含另外一面，「祂雖具有天主的形體，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似……一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父。」（參閱斐二6-11）。雖然這裏主要描述耶穌完成祂天主子的使命；但也說明祂具有永恆的天主形體，是「自上而下」的。對觀福音如同保祿著作並不排斥從言的基督論而且也包含在內。若望著作中，也表露耶穌的生命中「自下至上」的過程。「……耶穌知道祂離此世歸父的時候到了……也知道自己是從天主來的，又要往天主那裏去。」（參閱若十三1-4）實際上，新經中，「從言」與「從神」的基督論的界限劃分得並非如此清楚，由於天主聖言與天主聖神在耶穌身上是互補的，所以，「從言」與「從神」的基督論也應契合、相合為一體的。

## 結 論

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

### 1. 牧靈的實際問題

雖然上述兩種基督論相互補充，不可缺一。但我們過去的宣講，往往強調「從言」的基督論，而易忽略耶穌身上「神」的因素。首先，傳統上好像看耶穌是自天上降下來似的；祂沒有成長、發展的過程，這是強調從言基督論導致而成的後果。如果注意聖神在祂內的行動，那麼他真實人性的生命

，便將爲我們宣講所傳述了。其次，「文字使人死，神却使人活。」（格後三6b）「我們從今以後不要按人的看法認識誰了；雖然我們曾經按人的看法認識基督，但現在不再這樣認識祂了。」（格後五16）。保祿的思想是，對耶穌的認識絕不是只憑文字的表達，而是在聖神內的經驗。聖神自己沒有面容，祂在耶穌身上表達出來。這裏產生今日「基督論」與「聖神論」互相補充的實際牧靈問題。前者沒有後者，耶穌基督將只是「文字」；後者沒有前者，天主聖神將只是「空無內容」，甚至「迷失」的經驗。兩者都是極端。以前有過的「耶穌運動」，就是極端化的後果，因爲這個運動要求自由。但是已經與主的自由相違背；根本不是耶穌的自由，這是「聖神論」沒有「基督論」的後果。另一方面，今日教會中尙有人咬文嚼字引用聖經宣講基督，可是不在聖神的經驗中，因此基督失去祂的時代性，這是「基督論」沒有「聖神論」的後果；耶穌基督不論過去、現在、未來，都在不斷地通過神啓示自己。就牧靈而言，天主聖神與耶穌基督的相合爲一是十分重要的因素。

## 2. 中國思想中的「氣論」與基督信仰中的「聖神論」

### a 「氣論」在「聖神論」中完成

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

自戰國及漢朝以後，已由陰陽五行家來注解「氣」字，並非純正的古代原始思想。因此，必須採用我國古書最原始的資料來闡述「氣」，其實，原始思想是相當真實地來自人性經驗。

羅光總主教著述中國思想史中講莊子特別發揮「氣」字。雖然老子一書中已略有見地。「氣」的字根是象形文。禮記祭義註云「氣謂嘘吸出入者也」。當代研究中國思想學者徐復觀教授以爲：人看見雲在動，就把它叫「氣」。倘若把此現象放在人生現象上，則人有氣；尤其在嚴冬季節，人吐出一口氣，好像冒出一朵雲一樣。人有氣因爲有生命；失去生命，人就斷氣了。因此，在人的經驗中，有生命力的人就有「氣」，「氣」是生命力。中國思想十分重視生命，肯定全宇宙瀾漫生生之德，這是生命的表現。因此也說天地之氣，這個氣不是空氣或物質上的氣，而是生命力。正氣歌內有一句「天地有正氣」，說明的就是天地間有一股生命力；這股力量顯露如此強而有力，會令人驚訝天地原有的潛力。這股原始生命力，如日月昭彰，流露出深湛的內涵。

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

孟子書內極有名的知言養氣章中，把有關氣的思想闡述精妙。後代有名的註釋家，非常重視這章，因爲其中有關氣的思想非常豐富。這裏只能簡述一二：孟子認爲有些人有的是血氣，只是因人力氣大，身體壯，所謂「血氣之剛」，並沒有什麼道德價值。但人是道德主體，當有至大至剛的浩然之氣。它不是普通的力量，而是道德力量。孟子說浩然之氣的形成是配義與道，把義（非一般的義氣，而是真理）與道（外在的真理、大道）汲取涵蓋在生命中。因此浩然之氣是集義而生的，如果「義」、「道」與聖經中的言相連，那麼在孟子思想中，言與氣連在一起了。浩然之氣至大至剛，充塞天地

之間，如此，天地的正氣在人的道德主體上出現了。

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

### b 應用「氣論」發揮「聖神論」

另一方面，我們可用我國思想中「氣論」的特質，再給「聖神論」作一反省，這倒是一種中國神學。下面示範性地舉出三點。首先，氣是生活上相當熟悉的字，每天不知多少次使用；但我們往往不知其深度。實際上，古人思想中，氣的最高境界，就是天地的正氣。氣一進到道德主體中，就是浩然之氣。中國人十分喜歡用與氣有關的詞彙，如義氣、靈氣、正氣……不僅古時引用，今日也應用。因此，神學上應用氣的概念來解釋神，會幫助聖神論的擴展。試想當中國人了解到耶穌基督充滿浩然之氣，會有怎樣的感受？當他想到，基督徒領受聖神，充滿正義之氣……他又有什麼氣概？

其次，由於「氣」的超過精神與物質的對立，集兩者爲一的內涵，用來說明基督徒的生命，也極有中國思想的格式。浩然之氣是道德主體集義而生的；然而它貫徹人的生命，它是精神力量，但同時透視於軀體上。所謂「德潤身」、「心廣體胖」，那麼浩然之氣，自然充塞於天地之間了。在這種思

想格式下，基督徒領受聖神，成爲天主的子女。爲中國思想這不可能如同一般所想像的，局限於精神或靈魂上，而是透澈身靈。聖神是天主的氣，領受聖神的人，當然天主的氣充塞在祂內了。進一層研究天主聖神在基督徒生命中的作用，將不致如此無形無象，而該誠於中，形於外的表現出神聖的「氣質」。在中國詞彙中的「氣質」、「氣概」等等，都是超過軀體與精神之分的。基督徒團體自有一番「氣概」。而且對靈修功夫而言，大可研究所謂東方的養氣，甚至在民間的「氣功」，對於人的生命具有怎樣的作用；應用在基督徒靈修之中，又有怎樣的解釋。這是非常有趣，而又極有創意的神學工作。

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

以上只是一些簡單思想。中國哲學以及民間用語中，對於「氣」有許多不同的說法。我隱約地察覺到可以採用來發揮聖神論。當然，這次演講，僅是一個起點，所以附在演講之末提供出來。如果將

神學論集④ 一九八一年 夏

二五八

來這方面會有更大的成績，那麼一九八一年紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年，對中國神學倒是不能忘懷的一年了。

# 天主聖神與教會

朱 修 德

爲了教會學的未來發展，恢復聖神應有的地位，是一件極爲重要的事。勞倫定 (R. Laurentin) 的這一段話反映出一種很普遍的觀念。在教會的反省中，許多人認爲「教會學」，尤其是「西方教會學」忽略了聖神的地位。在教會學的反省中，多次抱怨神學家放棄了聖神的一面，建立了一個只有「基督學」的教會學。

這種抱怨在梵二公會議中也能聽到。東方教會的主教反映出東方教會團體共同的感覺。他們認爲在西方教會學內，教會的革新好像只是一種機構上的改變，但事實上應該是一種內在的和神秘的革新。的確，天主子依照天主父的旨意所做的工作，假如沒有天主聖神的使命來完成，將是不完全的。因此對聖神常在教會內的地位，對祂與教會的關係和祂在教會內，應該重視，加以反省。

也許初步的回答我們能說：祂的主要特性是：「風隨意向那裏吹，你們聽到風的響聲，却不知道風從哪裏來，往哪裏去。」(若三8) 聖神爲建立教會，撫育並形成基督的奧體，祂不是爲自己撫育一個奧體。聖神被遺發在罪人身上完成一件事業，即已在基督內完成的事業。不是完成一個新的事業，而是在罪人身上有效地表現出基督來。在此有兩件重要的事情：一是整個聖神學的復興運動，除了以基督爲中心的復興以外，根本上不可能是其他的事業。聖神不以自己的名義行事，而是在人心中心烙印另一位，即基督的名字。依據聖經的說法，聖神是基督的神(參閱宗十六7；羅八9；伯前一11；格後三17；迦四6)。另一重要的事情是：在基督與聖神的關係中，邀請我們不是談論一個以聖神爲

中心的教會學。由於肯定以基督爲中心，跟肯定以聖神爲教會的中心是不同的。聖神以基督爲中心，使教會合而爲一。就像我們作教友的，不是說我們屬於聖神，却說我們因着聖神而屬於基督。聖神以完成教會的方式來使我們屬於基督。

雖然如此，尙不能否認我們面對討論的問題在復興教會學中，聖神並沒有得到祂應受的重視。誠然在大公會以後，有很大的進步；但發展的前途仍是漫長而艱辛的。自然這次神學研習會，我們的題目正是天主聖神與教會的關係。我們無法完全彌補這個缺陷，也不可能貢獻一個嚴格的反省來滿足神學家的渴望。這裏只做一種報導性的講演。希望能提供這問題現階段的綜合性的實況。換句話說，對這問題的發展提供一個概觀，對這問題在教會和神學反省中正在做些什麼。爲達到此目標，也涉及我們在報導中所用的方法和採取的形式。就採用的方法來說：我們無意作詳細的分析，也不作瑣細的研究。我們將致力於對現在有關這問題的綜合性研究，同時提供一些有批判性的反省；也隨着問題的需要，我們會特別注意到一些問題。

我們把材料分作三部份來報導：第一部份積極討論涉及有關的題材。換句話說，我們留意神學在這方面重要的資料，要尋求那些在啓示上提供我們的資料，作爲更深一層反省的必要基礎。第二部份我們將會看到聖神在教會內的臨在，好像一股力量，一種運動，一種活力推動教會和信友們。要討論清楚什麼是聖神在教會的活動並發掘其中的意義。第三部份，我們將討論過的材料，引進到更有系統的嘗試；努力把神學家對有關的問題歸納成一個系統。

# 一、展示聖經中天主聖神與教會的關係

我們限定在聖經的三位作者：路加、保祿和若望加以研究。

## 1. 根據路加報導的教會和天主聖神

在路加看來，教會的時代是天主聖神有效工作的時代。聖神降臨的那天，也就是教會誕生的日子。路加使我們看到聖神如何以耶穌的神繼續耶穌的工作。路加特別指出這個連續性在聖神的記號下完成。

由聖神，耶穌在聖母瑪利亞的胎中成爲人（路一35）；由聖神，教會在世界上產生。五旬節日，聖神降臨到宗徒們中間。聖神來到耶穌受洗傅油的時刻，也引領耶穌在受洗後開始傳教工作。同一聖神臨在、鼓勵、領導教會負起它的傳教使命。以宗徒大事錄來說，聖神在本質上是宗徒見證的動力，保證教會在時空中的發揚光大。爲了加強這種見證的力量，在五旬節那天，聖神藉火焰的形象降臨到宗徒們的頭上，便是聖神常在教會內的象徵。

根據路加的宗徒大事錄有關聖神的記載，可以相信教會由於宗徒們的見證，實現基督爲我們獲得的救恩（參閱宗二21 ff，四21、29、31，十六18）。聖神堅強宗徒們的信德，使他們宣傳並代表基督作見證。宗徒大事錄的記載可以靜觀耶穌的救世工程，由聖神的活動在各個教會團體內，繼續不斷地作見證。宗徒們的工作也提醒教會團體，耶穌基督新的見證。綜合性地可以認定，基督通傳給宗徒們勇氣，從祂在約旦河受洗那天，接受聖神的臨在和活力，使世界得救，就這樣建立了教會。

從宗徒大事錄上看來，這是爲什麼在傳教事業、見證與聖神之間有這樣密切關係的理由；也是爲明白路加聖史的教會基本概念。在不同的時間內，需要天主聖神不斷地臨在教會內。聖神常在教會內，成爲它歷史的動力。我們可以說宗徒大事錄也是一部那時候聖神建立教會的記錄。顯然地，由於宗徒們的見證，「天下萬邦」歸化成爲「天主的子民」和基督的奧體。路加證明，由於聖神的工化，教會不斷地成長擴大。

## 2. 聖保祿報導的教會和天主聖神

宗徒大事錄記載聖神如何形成和發展教會的經驗，沒有直接講到這一種經驗的教訓。它是一本教會史，是一本史實的書。保祿對聖神在教會中所有的各種顯示，另有一種特色，他用自己親身的經驗，以反省和教導的方式表達出來。

聖保祿宣講天主的福音，因聖神的德能在基督身上實現，爲所有信仰的人得到復義。這是教會的建立。凡接受信仰的人，因着聖神受洗，開始一個新的生命。由聖神的德能，生命變得有生氣（參閱得後二13~14；得前四7~8；羅八14~17；迦四5~7）。聖神在我們內工作，並在祂的推動下前進（迦五16~17，23~25；羅七5~6、8、1、17），使我們建立教會。我們彼此間同基督因着聖神走向天父的團體。在建立教會上，聖神有重要的一頁「因爲我們衆人都因一個聖神受了洗，成爲一個身體。」（格前十二13）。聖神與基督奧體不相反對，却彼此建立成一個教會。

因着聖神，藉着聖神，耶穌基督以主人的身份來到自己的教會。因着聖神，已復活的基督爲了教會團體和每一個人工作著。聖神把信仰基督的人，接種到基督奧體上，完成一個新的造化工程；也建

立一個天主的肖像——一個建築，一個住所，一個家庭，不斷在建造中的聖殿。所建築的是「因着聖神，成爲天主的住所。」（弗二22）一所精神的家庭，是奉獻天主敬禮的聖殿（參閱斐三3；伯前二5）。「你們不知道你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？」（參閱格前三16，六19；格後六16）。

教會的形像好比聖神的建築。保祿的解釋如下：在格前三16~17中，稱地方教會是天主聖神的宮殿。因此在保祿看來，教會的形像如果說是聖神的建築和宮殿，不能用來解釋成一個理想的教會。它指的是格林多地方教會團體。我們知道格林多教會不是一個理想的團體。所以，形像不能指一個精神化的教會。

在弗二17~22中指出，整個教會是聖神建立的建築。這一段聖經清楚的描寫，教會內在結構是聖神的建築。這個建築的石頭是信友們：建築的屋角石。全建築由聖神的德能和力量從中支持。正是那基督之神，藉着基督救世的工程與人和好，建立完成教會。這教會因着聖神，是天主的建築的形像，能有多種的意義。因預許的關係來說，教會的建立是默西亞的聖殿。以聖神的教會的觀點來說，是聖神工作實現的地方。天主藉着聖神生活在教會內。在教會內充滿末世論的預許，天主預許祂的子民將和祂住在一起（參閱肋二11；則三十七26~27；匝八8）。但天主要藉着聖神和他們生活在這聖殿內。因此，教會依靠祂，聖神分施於教會祂的神恩，這就是教會的職務和自己肢體的生活泉源。

所以，在許多觀點上，天主的神是存在的基礎，生命的泉源和教會有力的完成者。教會由於聖神的臨在和活動充滿活力與天主的德能。聖神創造、賦予生氣、領導並完成教會。教會由祂得到起源、存在和支持。在這種意義之下，教會是聖神的化工，聖神的特愛作品。保祿思想中的天主聖神和教

會，這可算是最後的綜合。

聖神用什麼方法來完成基督的身體，天主的聖殿？保祿的回答相當的簡單清楚：用福音和有效的記號（聖事）藉着建立的聖職界的服務和神恩。

對保祿來說，教會充滿活力，聖神分配祂的各種神恩。因此，勸導教友「不要熄滅神恩」（得前五19-20）。但神恩和聖神的服務在教會內是必要的。因此，保祿在格林多前書中（十二28），在建立基督身體的許多肢體時，提出許多不同的牧職和神恩：這並不是說牧職和神恩是同一件事，也不是說牧職是建立在聖神自由賜給的神恩上，但必須認定牧職和有神恩的人都是天主的賜予，藉着聖神的德能，一起合作，但各有各的範圍。神恩不像牧職是教會聖統的因素，而是教會的活力。

保祿宗徒在致厄弗所人書信內（四11-16），再次指出如何因着教會內的牧職和各種神恩、建立基督身體的程序。教會內所有的一切服務人員，所提供的一切服務都是復活的基督所給的恩典，爲的是建立天主的聖殿，就是祂的身體。根據這道理，保祿知道如何具體對格林多地方教會給予指示。在那裏因着聖神的各種神恩，許多人沒有顧及服務和團結一致。我們看他怎樣處理：

第一、沒有只有聖神（而無基督）的教會，也沒有神恩個人主義，在接受的神恩上，也不可以獨自享有。因此，保祿首先領導一切回到基督本身，聖神的一切活動依靠基督，基督是聖神臨在的標準。「因此，我告訴你們，沒有一個人受天主聖神感動的會說：『耶穌是可詛咒的』，除非受聖神感動，也沒有一個人能說：『耶穌是主』的」（格前十二3）。

第二、保祿把教會清楚地歸屬聖神權下，不只把那些神恩歸屬於聖神。那些格林多人享受這些神恩勝過賜給他們神恩的聖神。保祿提示格林多人應愛慕超越一切精神經驗的聖神。聖神是源頭，是極

爲重要的事。

第三、保祿指示格林多人爲了團體的利益，爲了教會的建立來使用各種神恩，不是爲了自私自利的享受。包括三種基本的需要：

a. 必須有一定的公共規則（參閱格前十四27-33）。

b. 注意使其他的人能明白並能懂得（格前十四14ff）。說話的最後目的不是爲了自己，而是使別人能懂得，使團體得到利益。

c. 要能辨別各種神恩。

有了這些標準，保祿能很清楚肯定他對神恩的看法。下面是簡單的綜合：

(a) 這些神恩的起源來自聖神，所以必須受到尊重：聖神可以隨自己的意願分施各種神恩。

(b) 這些神恩是不同而有變化的：聖保祿在書信中提出各種不同的神恩，每次都不一樣。他也無意開出一個各種神恩的名單。

(c) 聖神在不同的場合賜予各種不同的神恩，但祂的目的是一致的：只是爲了建立教會的生命。

(d) 最高的神恩是愛的神恩；在這個觀點之下，能了解其他一切神恩都與這最高神恩有關。

我們已經看過了保祿有關教會和天主聖神的觀點。現在我們就檢討一下聖若望對這問題的看法。

### 3. 聖若望著作中的教會和天主聖神

聖神形成的教會是耶穌的恩賜。若望福音用很多不同的方式來表達這恩賜。

a. 若望用一種和其他三位聖史不同的表達方式來敘述耶穌的死亡……「祂低下了頭，交付了靈

魂(神)。」(若十九30；參閱瑪二七50；谷十五17；路二三46)耶穌交付自己的神(Pneuma)，象徵祂遣發聖神到十字架下的教會(瑪利亞和若望)。

b. 預許另一位護慰者來到教會內，祂是最後、也是最有深度的真理。

c. 給十一位宗徒聖神的恩賜(參閱若二十一-23)。

從此看來，聖若望屬於一個基督給予有活力聖神的教會。基督的神激起信友們一種團體的意識；因着這種心情，藉着信德和愛德！天主在他們內，他們也在天主內。「所以我們知道，我們存留在祂內，祂存留在我們內，就是由於祂賜給了我們的聖神。」(若壹四13)我們應該感謝聖神，祂賜給了我們知道天主與我們同在(若壹三24)。現在我們立即看本講題的第二部份，在聖神與教會上，今天的神學已經慢慢地形成一個綜合體系。

## 二、綜合與功能上的幅度

聖神在教會內臨在和在工作，在神學上綜合性的嘗試。

直到現在的大公會會議，沒有一屆從事於有關教會奧蹟和其他信仰基本奧蹟的關係上，作界說定義的工作。但在梵二大公會議有關教會的憲章中，開始對教會予以解釋，申述天主的救恩計劃。天主自永遠就願意人類藉教會分享祂自己神性的生命。爲了實現這計劃，天父派遣祂的聖子進入人的歷史作傳教的工作(教會憲章三)，並派遣聖神到教會裏(全上四，派遣和作用的意義)。在天主聖三的遠景之下，梵二大公會議確切地認定：天父決定在教會內召集信徒們，因着聖神在開始之初即準備、建立、顯示救援的預許(全上二)，以備在來世的光榮中完成。在確定了來到世界上的遣派形式和方法

之後，大公會議認爲應考慮聖神的被派遣。下面是大公會議的文獻，將是我們更進一步反省的起點：

「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，藉着基督，在同一聖神內，得以走近到聖父前（參閱弗二18）。聖神就是生命之神，奔向永生的泉源（參閱若四14，七38-39）。聖父藉着祂，使那些因罪惡而死亡的人得到生命，直到他們必死的身體在基督內得到復活（參閱羅八10-11）。聖神住在教會內，又住在信友們的心裏，好像住在聖殿裏一樣（參閱格前三16，六19）。在他們中所禱，證實他們義子的身份（參閱迦四6；羅八15-16、26）。用聖統階級和各種奇異神恩，聖神把教會導向全部真理（參閱若十六13），並團結在相通和服務內，用自己的成果輔導並發展教會（參閱弗四11-12；格前十二4；迦五22）。聖神使教會保持青春活力，使它不斷地革新，領它去和自己的淨配結合。聖神和新娘（教會）都說：『耶穌，請來吧！』（參閱默廿二17）」（教會憲章四）。

這是一項豐富的文獻，是聖經道理權威性的撮要。在這文獻中，首先肯定聖神是被派遣的。事實上，不論父（參閱若十四16，十四26）或子（參閱若十五26）派遣聖神，是子之神自降孕的開始，居住在基督內，並領導宗徒們的傳教事業。但在基督內沒有完成救世工程之前，聖神的被派遣是無形的（參閱若十六7）。耶穌升天後，聖神以有形可見的被派遣建立了教會，就是基督的身體。這是很清楚的第二個肯定。這已說明：

a. 這樣的教會已經被聖化了；由於聖神有形可見的顯現，也表示天主聖三的臨在。

b. 所有信仰基督和祂教會的人，就有了走向父的道路，這些人擁有基督的神，祂也是父的恩賜。

c. 這種顯示也是與天主和好有形的記號，因基督而生效，將來要在已死的衆人復活起來時顯示出來。

梵二把聖神在教會內的活動作了一個撮要：

(a) 聖神領導教會進入全部真理，這真理就是我們能夠認識耶穌基督。因此，稱聖神爲真理之神，同時給基督作見證，使基督現在我們當中永恆真實的存在。這樣信友們對真理的認識能常常不斷地增進，也常常可以發展基督在福音中留給我們的寶藏。

(b) 以聖職服務和共融相通，聖神使教會團結一致。真理的神也是結合的神。

(c) 聖神用各種不同教會聖統的恩惠，訓誨並領導教會。聖神不創造教會聖統，但使宗徒們能完成傳教工作，直到世界的終結。

怎樣來形容這一切呢？怎樣發現聖神的工作，使教會得到自己的真理，使它統一團結，教誨並管理它呢？這是聖神的偉大工程：使一切精神的現實堅固而形體化。聖神澄清那些含糊不清和不適合的。正如要給天主子一個身體，聖神降臨到瑪利亞身上；所以要給死者中復活的基督一個身體，聖神降臨到一個信友團體中。同樣，要給基督一個聖體神糧的身體，聖神得降臨於一個集會中的教會。所以聖神的降臨，不是來開始一個新的精神性的宗教，而是在時間和空間中，肯定天主子降生的奧蹟。

天主聖子降生成人的各種恩惠，在教會信經中，以我信唯一、至聖、至公、傳自宗徒的教會而表現出來。聖神和教會的這些性質有什麼關係？教會的唯一性是聖神的工化。教會是唯一的，由於教會同樣的信德，有同樣的聖事，在教會內有一致的生命和行動，有生活的相通和共融。聖神以三種方式協助教會的唯一性：

a. 祂是基督徒信德和愛德合一的對象和目標。

b. 祂在基督與體每個肢體內的臨在。

c. 在團體內作統一性工作的活動。

聖神使教會成爲至公：祂是至公性的根源。在講教會唯一性時，不得不講教會的至公性。唯一性的使命是要教會擴展到全世界成爲至公的，所以也屬於至公性。因着聖神的恩惠：教會本質是至公的，所以能產生許多不同的地方教會；是至公的，由於有不同的地方色彩，具有各種完滿的神恩，使那些地方教會在空間、時間和各種不同的文化內有自己的特色。因此，教會現在重視兩種價值，都是屬於至公性的：一種是各式神恩，另一種是各地的地方教會。這是教會至公性現代的特色，是由聖神在內推動所產生的。

聖神的推動，使得傳自宗徒的現今教會團體和初期教會團體有着聯繫。這種聯繫使得教會是唯一、至公的。聖神常爲這根源作證。天主因聖神的大能派遣宗徒們作證。教會現在的見證是宗徒們傳下來的。它爲救世工程作證，證實這並不僅是過去歷史的事實；今天教會的見證是有效的，就依靠這聖神臨在於那時的宗徒們身上，臨在於今天的教會中的事實。祂證明天主的信實，因基督而使我們得救。

最後要討論聖神在教會的生活內。我們切願在神恩和聖統制度存在的關係中，作一個簡單的神學性撮要。在教會歷史中，有一個不斷重演的事實，就是聖神在任何地方、任何人、任何時間內自由的給予神恩。正因如此，這些人看來才有些與衆不同，有些和一般制度發生衝突，這一切使得聖統制度和神恩之間產生一種緊張情勢。

對這張緊張情勢，我們不要驚奇，也不必見怪。拉內說：「有許多神恩的意思是，一個人擁有那種神恩，另一人則沒有。後者不了解前者那種神恩。」因着對神恩的不了解，有時會產生誤會。一些相信自己有神恩的人會採取某些行動，但是身負教會管理責任的教長們，却會懷疑他們的神恩是不是真的。從這裏可知辨別神恩的必要性。要忠實於雙方面的事實纔是。經驗告訴我們，有些假的神恩產生了雜亂、無秩序、幻覺、反對天主建立的權力，分黨分派。但歷史經驗也告訴我們，權力的執行，多次被權位主義所敗壞，使教會體制僵化，違背了聖保祿推薦的不要燒滅神恩的忠告。

大公會議在這裏表示了一些對有關問題重要的原則。天主聖神不但以聖事和聖職人員，以及他們的聖德來聖化並治理天主的子民；而且在信友中分施許多不同的神恩和特殊的恩寵，使教會得以革新並建設（參閱教會憲章十二2；可鐸九2；教友三4）。因此，教會的那些牧者「應該承認教友的任務與所受的特恩，使每人按自己的情況、同心協力，為公益而合作。」（教會憲章三十）。

關於教會作一結論，我提出以下四個論證：

1. 為使教會建設和革新而有神恩，神恩是聖神自由的行為，是聖神活力運動清楚的顯現。在這個遠景之下，必須考慮其他一切。
2. 由於聖神的推動，為了人類的利益並建立教會，神恩有權力和義務得以實現。神恩與教會聖統的服務並不處在同一標準上。神恩不是直接由聖統產生的，但最後權威的判斷和正當的用途，不在神恩本身，而是在那些基督安排治理教會的人。
3. 教會聖統制度和神恩是教會兩種本質的成份，都是由同一聖神所產生。
4. 在教會聖統和神恩之間存在着一個辯證，為矯正教會聖統制度和神恩，兩者各走極端有很大

的幫助。這種緊張和辯證自然產生一種淨化作用的痛苦，在聖統和神恩的雙方方面來說，都是教會中十字架的奧秘。

天主聖神與教會的關係已討論了很多的資料，最後要問：這些資料是否能系統化？如果回答是肯定，這系統化的指導原則能是什麼呢？在哪一方面能發展成一種教會神學，能更注意更關心聖神的事實的系統結構？我們將在第三部份討論這些問題。

### 三、系統化的幅度研究心得的撮要

以下我們可分兩種主要方式來歸納成一個系統。第一種是古典式的，即在神學上應用聖神是教會靈魂的概念；第二種是最近形成的，注意找到一種教義神學的形式來表達這種關係奧蹟。我們將簡述其要點：

聖神在教會內工作，居住在教會內使它合一，使它有生氣。很容易看到這位積極臨在和賦予生命力者，就像人體內有靈魂的臨在和在工作一般。這個思想在教會傳承中發展。聖奧斯定介紹聖神好比教會靈魂的思想。教宗比約十二世的「奧體」通諭明顯地論到這個問題：(1)聖神使教會有生氣、聖化並鼓勵基督的奧體，聖神與教會的生命就是在基督內分享天主的生命。(2)聖神臨在並充滿教會。基督的身體是教會團結一致有統一性的根源。聖奧斯定對這問題有這樣的描寫：

「你們已經知道靈魂在肉體內所作的一切。靈魂使各個不同的肢體有生命，靈魂臨在各個肢體的每個肢體，使它們有生命而充滿生氣，給予他們資格，實現每一肢體特殊的功能，而在整體上有統一性。這事情也發生在天主的教會中：那靈魂為肉體所有的功用，是聖神為基督和祂的教會所

有的功能。聖神在整個教會內所作的，正像靈魂在人體內所作的一切。」（講道集267, 4號）

但應該記得，這祇是一種比喻的說法：嚴格地說不可稱聖神是教會的靈魂。所以，梵二大公會議適當地表示「爲使我們不斷地更新（參閱弗四23），基督把祂的聖神賜與我們，無論在頭部或在身體內都是同一聖神，祂使整個身體生活有統一性、活動，所以教父們把祂比作人身體內的生命，也可以說是靈魂。」（教會憲章七）

靈魂在人內，居住在人體中，使人的活動有生氣。更進一層說，靈魂和肉體的基本組合形成一個存在實體。聖神不參與教會聖統的組合，和教會的合一盟約性的。其次，和聖神合一的奧體是一個具體的和歷史性的教會，所以具有許多缺點。因此，並非教會聖統所有的行爲，都自動地成爲聖神的行爲。

在一個教義神學遠景之下，最近有人要以聖神來寫成一個「教會學」，他想用教義神學的方式來表達教會的奧蹟，像從前教義神學對聖三的奧蹟或對降生的奧蹟所用的表達方式。對三位一體而言，三個位格，一個性體；對降生論而言：一個位格具有兩個性體。對教會的奧蹟而言，它的形式應該是：一個位格在許多位格中。假如再要更詳細的表達：教會的奧蹟應該是同一位格的聖神在不同的許多位格中（基督與基督徒之間）。更綜合性的撮要可以這樣表達：一個奧秘的位格。

如果我們記得聖經中的那些資料，便不能認爲教會純然是降生的延續，像某些人所這樣懂的。現有人主張教會是耶穌與聖神傅油的延續。H. Muhlen指出降生和教會的分別和關係，來作聖神在降生和教會的兩次被派遣的軸心結構。這樣也顯示教會應該被了解爲基督受到聖神歷史性和末世性傅油的延續。H. Muhlen的意見認爲，只有這樣的觀念纔能保持在基督和祂的奧體以及祂奧秘性的合一之間

的區別。彼此之間除聖神以外，不可能是別的聯繫。聖神臨在並居住在復活的主及信友中間。

我們不能對H. Mühlen的觀點作一個詳細的批判。在我們看來，這種說法或許距離教會的生命太遠了，把它提昇到過分靜觀的境界。雖然它暗示並打開教會反省上新的門徑，但不能投合人們所期望的效果：爲允許這種教義神學的形式當作教會學上有系統性的原則，神學家們都保持緘默。

最後，我們提出以下的問題：聖神復興運動對教會學上將有怎樣的貢獻？這教會學對聖神的事實和更以祂的活動爲重心時，將開放怎樣的新幅度？相信這個新的貢獻，有三點是值得特別注意的：

1. 首先能彌補在教會學上一個普遍的缺點：只注重基督論的教會學：這就是說，對教會的觀念如果只放在基督上，將使我們遺忘基督身體是由許多人組成的位格的事實。這種新的教會學觀念糾正了這個缺陷。

2. 尊重人格並不會導致個人主義。

3. 總之，復興聖神論的教會學可能有證實基督徒自由的價值。「哪裏有聖神，哪裏有自由」。在這種新的教會學觀點之下，許多相對的因素，例如：在採納與穩定間，在主動精神和服從間，在彼此相通與法律性的規定間，在特色和公共性之間，在位格和制度之間，都能平衡共存。

## 結 論

「神恩雖有區別，却由同一聖神所賜；職份雖有區別，却由同一的主所賜；功效雖有區別，却是同一天主在「一切人身上行一切事。」（格前十二4-6）爲初期信友們，教會生活最基本的意識就是基督分施給他們聖神，由於教會信仰唯有經過聖神，基督和解與救世的工程纔能實現。這樣聖神形成

了教會存在的基礎：假如基督用自己唯一的身軀使衆人和好，也因唯一而同一個聖神（神）使人類有了走向天父的門徑（參閱弗二13、16、18）。這一切都因聖神的臨在和工作，由於基督的神，那些信仰基督而與祂和好的人，形成了旅途中走向天父的教會。

# 天主聖神與恩寵生活

溫保祿

本次演講主題是適當而自然的，因為天主聖神與恩寵的關係十分密切。我們由信理歷史觀察：先有對恩寵的體驗，然後才發揮聖三的道理；因着對所領受恩惠的體驗，我們才明瞭領受的是天主生命的本身；然後在神學反省中，逐漸才經驗天主聖神的天主性。

一般的要理問答告訴我們父是創造者，子是人類的救主，聖神是聖化者。因而，恩寵與聖神有一特殊的關係。雖然在神學中恩寵論和聖神論稍為混淆，尚有許多未發揮的地方。本次演講希望能使大家對聖神與恩寵獲得更深的了解。

## 一、恩寵的主要概念

### 1. 恩寵——天主的臨在或天主的自我給予

恩寵有多種：在傳統神學中分為非受造恩寵、受造恩寵、客體恩寵、主體恩寵、寵愛、寵佑……等。不過，恩寵的基本概念是：天主的臨在(Presence)或天主自我通傳(God's self-communication)。有一位耶穌會恩寵論專家 P. Franssen 喜歡把臨在的概念當作一切恩寵的模型。而著名的神學家拉內(Karl Rahner)則把「天主自我通傳」視為恩寵論的基本概念。

在古經中，恩寵的基本概念出現在盟約思想中，就是：「我是你們(以民)的天主，你們是我的

百姓」。我接受你們爲我的百姓，我與你們同在。天主對以民所賞賜的恩惠是祂的臨在，是自我通傳。這是古經中恩寵的基本形式。

在新經中，按保祿的神學說明天主給我們最大的恩寵便是天主聖神住在我們內（參閱羅八 8、9、11）。而若望著作中，沒有恩寵這兩個字；但却說出天主賜給人最大的恩惠是把自己分施、通傳給人。「我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所。」（若十四 23）「聖神要住在我們內」（參閱若十四 17、18）。天主把自己通傳，把聖神賜下，就是若望作者描述恩寵的概念。這也是希臘教父們最喜歡用的恩寵概念：天主在聖神內的自我通傳。今日的神學重新又回到這個接近教父的思想，把恩寵主要概念當作天主的臨在。實際上，地位高的俯就並親近地位較低的，就常表示善意的恩惠。因而，我們了解臨在與自我通傳是恩寵的基本形式。

在人與人具體的交往中，最大的恩惠是人的臨在。把自己的注意力放在另一個人身上，並願意與他同甘共苦，這就是人際交往中善意的表現與最大的禮物。事實上，人最深的渴望是天主的臨在。在我們生活中常渴望得到更深的真、善、美，使人的生命具有永恆無限的價值。因此，人最大的渴望是得到天主的生命；甚至在罪的環境中，人還有這種渴望。如同蛇引誘厄娃「你們吃這個禁果不會死，相反地，你們就像天主一樣。」（參閱創三 5）。在人犯罪時，人要作主宰，自己決定什麼是善、惡；換言之，我們要作天主。在人的一切行爲中，有得到天主生命的渴望。奧斯定清楚說出「如果我們得不到天主，我們的心靈永不會安息。」所以，天主的臨在是人最深切的渴望。天主把自己的生命賜予人，這就是恩寵最基本的概念。

## 2. 恩寵臨在的特徵

但是恩寵所以臨在是怎樣的，一則我們所說的臨在指位際上的關係。此種超越物質、有理智與意志的兩位（或數位）關係上，因着人的注意力及轉向，會有不同程度的臨在。例如說人「心不在焉」，就可說此人不在，或只是某一程度的臨在。二則恩寵屬於天主特殊的臨在，並超過天主創造性必然的臨在。指天主白白賞賜的愛情的臨在，就是恩寵的臨在。

## 二、恩寵就是聖三的臨在

天主的恩寵是祂特殊的在位際平面上的臨在。祂不僅給人與自己不同的受造恩惠，而且把自己給我們。因此，我們相信天主聖三（父、子、聖神）把自己賜下。教會的訓導也告訴我們，聖三的每一位以祂特殊的方式擁有同一的天主性。倘若天主把自己給予人，我們即與三位各有不同的關係。

### 1. 聖經的教導

我們發現聖經有一致的說法，表明人在恩寵中與聖三有不同的關係。例如在虔恩寵生活中「藉着祂（耶穌），我們雙方在一個聖神內，纔得以進到父面前。」（弗二18）父是我們要接近天主的終點，是不可見的奧秘；祂派遣子和聖神來到人間，祂是泉源與終點。在新經中，耶穌基督（子）和聖神從未稱是父。我們在恩寵中，與耶穌基督（子）也有一特殊的關係；但我們與子的關係和與父及聖神又不同。「你們要信賴天主，也要信賴我。」（若十四1）。因為祂是我們的道路（參閱若十四16）

、中保（參閱弗二18；弟前二5-6）。他是降世的天主子，並派遣聖神。同樣，按照聖經，我們與聖神的關係也是特殊的派遣了自己兒子的聖神，到我們心中喊說：『阿爸，父啊！』（迦四6；參閱羅八15）因此，信友常被稱為聖神的宮殿（參閱格前三16-17，六19……）祂讓我們成爲天主的子女（參閱迦四6；羅八15），並使我們承認基督是人類的救主。祂聖化我們，具有一個特殊的角色。

## 2. 神學的反省

我們可以更深了解恩寵到底是什麼：三位一體的天主以不同的方式把自己通傳給我們：天主——一切創造物最深的泉源，並且常居住在不可接近的光明中的萬有之泉（天主父）；天主親自藉子進入人類歷史，而在耶穌基督的身上顯示自己；並親自藉聖神使我們在耶穌的面容上，認識並愛慕這不可見的天主爲我們的父。在人心中最呼喊「阿爸，父啊！」的那一位就是聖神。由此，我們明瞭恩寵乃是聖三的自我通傳。

## 3. 聖神特殊的臨在

由聖經來說，不但聖神住在我們內，父也住在人內（參閱若十四23）。但是另一方面，聖經和教會傳承（參閱 D.S. 44；特利騰大公會議 D.S. 1578, 1690）告訴我們：尤其聖神臨在我們內。因此我們會問：爲何聖神以特殊方式住在人內呢？關於這一方面，人的概念總是不夠的。但以下的反省可幫助我們了解聖神與恩寵特殊的關係：在聖經與禮儀中，除了少數讚美詩外，我們很少以聖神來作祈禱的對象，而常是在聖神內。聖神不像具有人性的耶穌基督，也不像居住在不可接近光榮中的天父。聖

神不是與人對立的一位，祂的化工好像完全在我們內。所以，我們似乎總無法抓住祂，因為祂在我們內，並且是我們與父和基督關係的泉源。

#### 4. 恩寵與信、望、愛的關係

什麼是接受聖神臨在的行動呢？其實，這就是間接受恩寵的行動或接受天主臨在的行動是什麼。它就是信、望、愛；接受萬有之泉，視祂爲父，爲愛。並以此信念爲基礎而生活，這就是信德。因着接受天主爲父而對人生活所觸及的事有一基本的肯定；肯定它是有意義的，不論在何種境況中相信天主與我們在一起，這就是望德。接受天主爲父，而因此也接受其他的人爲兄弟姊妹，這就是愛德。

#### 5. 非基督徒與聖神

非基督徒是否也能有恩寵呢？尤其在中國神學裏，是非提不可的。天主把恩寵提供給所有的人，這是基督宗教基本的信仰。「天主願意所有的人都得救」（弟前二4a）尤其梵二文獻中清楚提出天主普世得救的意願，我們相信天主也把恩寵給予非基督徒。其實，非基督徒接受恩寵時，接受與我們同一天主的臨在。換言之，他們接受三位一體，也與聖三各有不同的關係。

因此，在善意的非基督徒身上，我們發現他們也有相似基督徒信、望、愛的心靈，並接受天主臨在的行動。比方說，不管他腦筋想的是天主、媽祖或觀音……，也不管他們對神的觀念如何，當他們在其生活中接受自己生命中許多痛苦和一些無法解決的問題的時候，他們就接受生活天主的臨在；當他們接受了這位萬有之源，他們就與父產生了一個關係。當他們在行爲上對充滿痛苦與失敗的生活，

以開放的心接納時，他就與世界中的聖言相遇，也就是接受了耶穌基督。當他們在自己生活方式中，以相愛、以樸實無華的服務來答覆生活上的要求時，他們內在的生命已經接受了聖神。所以，善意的非基督徒和基督徒與聖三有類似的關係。

按以上的準則，一種非基督徒信仰所有的救恩和恩寵的價值，完全看它有多大能力培養人具有以上的態度而決定。我們願意在牧靈工作方面多提出一些意見。

講恩寵的道理時，我們不應多花時間來解釋寵愛、寵佑和類似的概念，而應該強調天主實在願意接納我們，祂不斷地召叫我們每一個人，並親自使我們有如子女，以愛還愛。一切的恩寵都在其中，三位一體的道路也在其中。在牧靈工作上，重要的不是接受「三位一體」或「寵愛」的概念；最重要的是我們在天主前有信心而生活。當人如此接受人生的光明或黑暗、痛苦或快樂，他就接受萬有之源（父）；在歷史中在基督身上啓示自己的天主（子）；在我們內，推動我們的天主（聖神）的臨在，他接受了恩寵。

### 三、聖神的臨在在人內造成的改變

#### 1. 分享天主的生命 (Divinization)

因人的臨在而改變，這是我們常有的一種經驗。尤其在被愛與被接納中，會對我們產生很大的衝擊與影響。倘若我們注意一個人或傾聽他的需求，願意與他同甘共苦，實際上，就會改造一個人的命運。我們在一個友誼的氣氛內，或一位朋友的臨在中，及相互的接受，都會使這個人發揮自己。這人

慢慢會充實自己，具有幽默感，感到自然、快樂，整個人變得柔和、輕鬆，會有很大的改變。

那麼，聖神的臨在在人內造成怎樣的改變呢？按傳統恩寵論有寵愛與寵佑；寵愛又叫聖化恩寵；它讓我們分享天主的生命（Divinization）。這種說法在新經中已有根據「成爲有分於天主性體的人」（伯後一4b）。保祿說我們變成一個新的創造物，變成天主的子女時，就證明此點。但是如何了解聖經和傳承所教導的真理——根據以上有關恩寵基本的概念，以及有關接受天主臨在行動所講的可以如此的解釋：藉着信仰，我們接受祂到我們生活中，並分享天主的知識和計劃；天主未來在人身上所要做的，我們現在藉着望德已得到一個保證。藉着愛分享天主對自己，以及祂對世界與人愛德的計劃，如此天主讓我們分享祂自己的生命。

## 2. 恩寵與人生的完整 (Humanization)

聖神的臨在對人有另一改變，就是使人更具人性，並使人性完成。聖神的臨在不僅使人分享天主的生命，也使他變成更完整的一個人；祂幫助我們實現最真實的人性。

當代無神人文主義常常誤以爲宗教信仰使人遠離本性的生活，所以今天的恩寵論則應強調：聖神變化人，使他更成爲真實而完美的人。我們接受天主臨在的行動是信、望、愛。信與望德常向人保證：雖然人的努力和生活導向死亡，但此人生仍有意義，因爲其本身便是愛的天主臨在於此生命中。

## 結語

以上簡述聖神與恩寵的概念，讓我們更深明白在信經中所講「我信聖神，祂是主及賦予生命者」

的涵意：聖神就是自我給予的天主，是至高無上的天主。聖神也使我们成爲天主的子女，如此使我們人活得更豐富、更有意義、更美好：因爲祂是賦予生命者。

# 天主聖神與聖經

廖上信

聖神與聖經是天主恩愛世人，給予他兒女的兩大賞賜。兩者內外兼顧，相輔相成，以幫助基督徒過着「扎根結果，榮神益人」的信仰生活。既然如此，聖神與聖經在基督徒的信仰生活中有什麼實質的關係？本次演講旨在針對此問題與諸位共同思考。本人認為，透過基督徒的信仰生活所看到的聖經與聖神的功能，具有以下三重的關係；這三重關係表現在信仰生活所追求的三方面。

一、從教義上看，聖經與聖神猶如真理與明白之關係：在基督徒信仰生活中惟有聖神的教導能使他們明白聖經的真理。真理是天主口中所發出來的言語（詩一九43，約十七17），明白真理是基督徒信仰生活的基礎；藉以抵擋魔鬼（弗六13、14），作為燈光（詩一九100）引導他們在黑暗多歧的世途中找着正路，而不至於摸索無定。（詩廿五4、5）

那麼，基督徒如何才能明白真理呢？先知以賽亞指着聖靈說：「所有的默示你們看如封住的書卷，人將這書卷交給識字的說：『請念吧！』他說：『我不能念，因為是封住了。』（賽廿九11）在約翰所看見的異象中也特指聖經為「裏外都寫着字，用七印封嚴的書卷。」（啓五1）可見，聖經的深奧決不在乎紙面上的字句，而是在乎隱藏於字句裏的精義（林後三6）；但字句裏的精義却是以七印封嚴的，也就是被聖神完全地封住了。（弗一13）。因此，唯一能打開這書卷，而引導人明白真理的，則除聖神之外無他了。

主耶穌在世的時候，曾告訴他的門徒說：「保惠師，就是父因我的名所要差來的聖神，他要將一

切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話。」（約十四26）他又說：「只等真理的聖神來了，他要引導你們明白（原文作進入）一切的真理；因為他不是憑自己說的，乃是把他所聽見的都說出來；並要把將來的事告訴你們。他要榮耀我；因為他要將受於我的告訴你們。」（約十六12、13）門徒曾從主那裏領受了許多的話，但在聖神還沒有降臨在他們身上之前，凡是主所說的，他們多半不明白；直到五旬節聖神降臨，蒙他的指教，他們才恍然大悟，開始明白那些深奧真理的隱義了。

天主是神，天主的話也是神（約四24；六63），若沒有聖神的啓發和教導，絕沒有人能透澈真理的奧秘。（加一11、12，弗三3、5）聖神之所以能啓發並教導人明白真理，乃因他是天主自己的神，一切的真理既然都出於天主，天主的神豈不能熟悉天主自己的事嗎？「祇有天主藉着聖神向我們顯明了，因為聖神參透萬事，就是天主深奧的事也參透了。除了在人裏頭的神，誰知道人的事？像這樣，除了天主的神，也沒有人知道天主的事。」（林前二10、11）約翰壹書的作者也用了「恩膏」來描述聖神的作為，他說：「你們從主所受的恩膏，常存在你們心裏，並不用人教訓你們，自有主的恩膏在凡事上教訓你們；這恩膏是真的，不是假的，你們要按這恩膏的教訓，住在主裏面。」（約壹二27）

聖神是教師；他教導基督徒明白真理。聖神的啓發和引導並不排除基督徒用心研究或學習的必要。反之，聖神往往藉着人殷勤查考聖經時給予他們領悟的心。使徒行傳提及庇哩亞地方的信徒賢於帖撒羅尼迦的人，因為他們甘心領受這道，且天天查考聖經，為要明白這道。（徒十七10，11）聖經是一本不易了解的書；它的精義必須不斷地被挖掘。細心研讀聖經終究都得好處，正如教宗大葛利哥

里論聖經說：「這是一條大溪水，大象可以游泳，小羊也可有玩水之處。」我們在此不必詳細探討這位教宗似詩如畫的描寫是何意思；我們却能有把握地說，有許多信徒以膚淺的了解為滿足，不願多下功夫來關注天主深奧的事。我們甚至於可聽見：「祇懂得聖經的人，可說對聖經沒有真正的了解」(one who knows only the Bible does not know the Bible)之語。這當然指出，倘若我們有意味白聖經的信息，必須下功夫去探究聖經的歷史背景、文化、習俗以及其他的重要因素。或許我們如今已來到教會史上的新時代，不再平白接受傳統的時候，需要我們重新重視查考聖經的重要性。從查考中將得着更多的了解，但我們的研究終究是依靠聖神的帶領，使真理顯明。

一個意圖研究聖經而沒有聖神的引領或沒有基督信仰的人就是理性主義者，但一個依靠聖神的引領却不細心查聖經也不願又不聽研究者的心得或意見者，就是盲信者。這兩種極端的態度都要不得。聖神的教導固然很重要，但我們不可忘記，一位最受聖神教導的人是一位最樂意聽取聖神如何教導他人的人；他是一位寬大的胸襟樂意領教，並細心加以求證的人。保羅勸勉提摩太說：「你當竭力，在天主面前得蒙喜悅，作無愧的工人，按着正意分解真理的道。」(提後二15)闡明真理的道是作為天主時代的使者所應有的使命。我們時常需要如同詩人一樣的禱告說：「求你開我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙。」(詩一一九18)祇有天主所賜外在啓示的真理是不够的，我們必須具備聖神所賜內在的亮光，才能使我們真正明白天主的聖言。其實一般容易犯的毛病是，人意圖祇憑着他的理性將天主所啓示的真理作自然的了解。

在蒙受聖神教導的學習過程中，我們看見學習了解聖經的一個好方法就是，完全倒空我們自己的智慧，全然依靠聖神為我們所作的解釋，因為聖神不但是天主真理的啓示者，也是解釋者。這倒空法

又是怎麼講？我們也許借用耶穌的話來說就會清楚；耶穌說：「父啊！天地的主，我感謝你，因為你將這些事，向聰明通達人，就藏起來，向嬰孩就顯出來。」（太十一25）有一次，有一羣查經班的人一同聚集，討論研讀聖經最好的方法，其中有位學者說：「我想研讀聖經最好的方法就是嬰兒法。」的確是。就如當我們將自己的義完全擺下的時候，我們才能獲得上帝的義（腓三4-7，羅十三），所以當我們把自己的智慧擺下的時候，我們就要得着上帝的智慧。使徒保羅說：「人不可自欺，你們中間若有人，在這世界自以為有智慧，倒不如變作愚拙，好成為有智慧的。」（林後三18）倒空必須在填滿之先，所以自我必須先「倒出」，上帝才能被「倒進」。

二、從道德上看，聖經與聖神猶如準則與實踐之關係：聖神幫助基督徒實踐聖經中所標示最崇高完美的道德生活。聖經是天主的公開宣言（*manifesto*）；闡明天主的聖旨，人行為的準則和理想生活的規範。在聖經裏處處可以看見有關這方面的教訓，例如耶穌在登山寶訓中所列舉崇高的道德標準（參看太五-七）時，他說：「你們要完全，像你們的天父完全一樣」（太五48）天主也藉着聖保羅的話將他永恆的旨意向我們顯明：「天主預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子；預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀。」（羅八29，30）天主的旨意是要每一位他所選召出來的人具有他兒子耶穌基督的模樣；這是聖神的作為，使基督徒能活出基督的樣式來。這是天主所指定最完美的生活表現。聖經顯示，基督徒祇能在被聖神充滿和成聖生活中被塑成基督的形象。

（一）被聖神充滿……這是實踐聖經所標示崇高的生活準則所必須具備的條件。「被聖神充滿」就是全然在聖神的統管、引導、治理和主權之下的意思。這是跟隨基督的人正常的情况。其實在基督徒

一般的經驗中被聖神充滿並非永恆的狀況。由於生活上的疏忽，不順服或自私的行為，我們時常體會到心靈的頓弱無能。因此，我們在追求至善至美的生活中必須屢次不斷地被聖神充滿，這是初期門徒們所經歷的。這事實蘊含着新的需要和不斷的供應。我們雖然藉着一次的洗成爲基督身體的肢體，但需要多次被聖神的充滿。

有些基督徒持着錯誤的觀念，認爲他們所經歷的充滿是具永恆性的，因此他們的疏忽、大意以及無精打采的服事帶給他們困窘的局面。他們應該以使徒彼得的經驗作爲借鏡。當五旬節聖神降臨的時候，聚集在耶路撒冷的門徒都被聖神充滿。（徒二4）彼得帶着聖神的能力，宣講基督，因他所宣講的道一次使三千人受洗歸入主的名下。（徒二41），但這一位被聖神充滿的彼得來到安提阿時，曾因膽怯和裝假的行爲被保羅當面責備。（加二11-14）這時彼得顯然沒有被聖神充滿。事後當他再度負起使徒的職責時，他又被聖神充滿；他所撰寫的書信顯然在聖神所引領和啓示下所完成的。

因此，對自己的屬靈情況，我們必須謹慎，不得有過份自信或絕望的態度；我們必須努力，過着儆醒、禱告的生活，否則，肉體的情慾將成爲我們被聖神充滿的障礙。

有些基督徒對被聖神充滿的現象也持着錯誤的觀念，認爲被聖神充滿的結果一個人即時變成另一種人，例如變成口才流利，有知名度的宣道者。有些信徒認爲正如五旬節現象中所看見的，說方言是被聖神充滿的真標誌；還有些信徒認爲辱動，或身體的震動，或出神狂喜的經驗是被聖神充滿的現象。與其說這些現象是被聖神充滿的標誌，不如說，一個人在逆勢似乎敗北的爭鬧中所表現的勇氣；在忍受人惡評、誹謗時所表現的謙和；在微賤的工作中所表現的忠心是得着神力更確實的根據。當一個人被聖神充滿時，他可能不會有卓越的成就；可能沒有贏得大眾的喝采；甚至於可能沒有達到聖人的

品格，但他的確獲得了人所可能得着的最高榮譽和尊嚴，亦即認識並越發遵行天主的旨意。

許多時候，被聖神充滿是一種無意識的經驗。曾有一羣人來找英國大佈道家司布真先生說：「我們得了被聖神充滿的出神經驗。」司先生問他們說：「何以見得？」他們就對他說：「你難道沒有看見我們的臉發光嗎？」司布真先生回答說：「是呀！但是當摩西從山上下來的時候，他却不懂得自己臉上發光呢！」（參出卅四29，30）正是如此，當我們被聖神充滿時，我們很可能不在想着我們自己，看着我們自己，我們的自我在「沉思」上主的恩愛中消失，全神貫注於天主的榮耀。

說到受聖神充滿的情形，有些人在一瞬間接受這樣的經驗，但大多數的人却是逐漸地被充滿。在聖保羅的思想中，受聖神充滿的生活也就是完全順着聖神而行的生活。（參弗四25-31；五18；加五16-26）屬聖神與屬肉體是對立的；被聖神充滿的過程中必須遭遇這兩者的衝突而引起的掙扎。保羅說：「你們當順着聖神而行，就不放縱肉體的情慾了。因為情慾和聖神相爭，聖神與情慾相爭，這兩個是彼此相敵……。」他接着提及什麼是情慾的事，又說到什麼是聖神所結的果子，最後他再次強調說：「我們若是靠聖神得生，就當靠聖神行事。」（加五16-26）因着我們的體貼肉體，聖神在我們身上的「充滿」遭受了攔阻。這種行為無疑是在抵擋聖神的感動和帶領，因而使他在我們心裏擔憂。保羅在以弗所書四章指出，基督徒是脫去舊人、穿上新人的人「這新人是照着天主的形像造的，有真理的仁愛和聖潔」（24，參西三10）。所以不要偷竊、撒謊、說污穢的話，給魔鬼留地步，以致叫天主的聖神擔憂。保羅說：「不要叫天主的聖神擔憂。」（30）他更進一步地警告說：「不要銷滅聖神的感動。」（帖前五19）要謹慎持守聖神的帶領，把這時機為主作見證。

由此可見，作為基督徒，仍舊可能「抵擋」、「擔憂」或「銷滅」天主的聖神在我們身上的作

爲。惟有被聖神充滿的人隨時樂意遵行聖神的帶領。如果我們是被聖神充滿的人，就讓我們一齊仰望（將我們的眼睛盯住）主基督，他是我們信心的創始成終者，以他的意志作爲我們生活的準則，以他的榮耀作爲我們追求的目標。聖經所標示的完美的生活，祇能在不斷被聖神充滿中活出來。所以這道理的要訣是：「我們不需要更多的聖神，所需要的是叫聖神更多的得着我們。」

(二) 成聖——成聖是另一重要的概念，用以表達聖經所指示完美生活的實踐。聖保羅說：「凡受洗歸入基督的就是披戴基督。」（加三27）成聖的生活也就是時時不斷地穿上基督的新人生活，不爲肉體安排去放縱私慾。（羅十三14）如此致力於成聖生活的人，他們的外表雖然如同一般人一樣漸漸衰敗，但內心却一天新似一天（林後四16），因爲他們已經脫去從前行爲上的舊人，將心志改換一新了。（弗四22，23）這樣看來，成聖的意義也就是向世界釘死自己（加六14），把身體當做聖潔的活祭獻給天主，不效法世界，祇求心意更新而變化。（羅十二1，2）

然而，這成聖的理想並不能憑着我們軟弱的能力所能做到的（參約十五5）。感謝主，惟有聖神在軟弱中成爲我們的幫助者（約十四16，17）；他來了，爲要幫助我們（羅八26），使我們勝過罪的權勢，以便達到成聖生活的目的。因爲聖神能賜人從上頭來的能力（參路廿四49，徒一8），能全然改變人的道德意志；解放人的罪奴意志，使人脫離罪的束縛（羅八2），又賜人順從天主的肉心，藉以謹守遵行天主的律例、典章。（結卅六26，27）經上說：「藉着聖神得成聖潔，以致順服耶穌基督」（彼前一2）；「被聖神感動成爲聖潔，能以得救」（帖後二13）；「因着聖神成爲聖潔。」（羅十五16）在成聖的事上，聖神的確是唯一的幫手。

祇是成聖並不是輕而易舉的事，一個已經領受聖神的人，仍然可能是體貼肉體的人。一個人能否

過着成聖的生活，完全取決於他是否願意體貼聖神（羅八5），順着聖神而行（加五16），把自己的身體獻上作義的器皿；他若把肢體獻給罪作不義的器皿，罪必在他身上作王，使他順從肉體的私慾，以至於不法，但他若把肢體獻給天主作義的器皿，罪必不能作主，使他能爲義所約束，以至成聖。（羅六12-14，19，20）保羅說：「靠着聖神治死身體的惡行」（羅八13）；「你們當順着聖神而行，就不放縱肉體的情慾了。」（加五16）這兩句話充分證實了兩件事：其一、凡是受過聖神的人都有任意選擇把肢體獻給天主的自由意志和能力；其二、祇要順着聖神的引導而行，又靠着聖神所賜的能力，必能如願治死情慾而達到成聖的生活。

基督徒在不斷被聖神充滿，而蒙他引導過着成聖生活的過程中，他逐漸地將他們塑成基督的形象。保羅在以弗所書三章指出，聖神在基督徒身上的工作無不是將基督塑造在他們裏面。（16）基督在各各他的十字架上爲我們犧牲流血，使我們的罪得赦，爲我們承擔了律法的咒詛。在這裏我們看見「替代我們的基督」（Christ for us）。但天主藉着聖神的大能將復活的基督賜予我們，我們就有了「居住我們的基督」（Christ in us）。作了基督徒，我們應該在生活上像基督。「人若說他住在主裏面；就該自己照主所行的去行。」（約壹二6）但是當我們意圖依靠自己的能力，想學像基督的時候，所嘗到的是令人失望和氣餒的後果；單憑自己的意志力想做效基督，簡直是荒唐的事。上帝並不向我們要求我們做不到的；他並不要求我們憑自己的能力做效基督。他提供我們最有效的方法；他提供我們以聖神的能力將基督塑成在我們心裏。我們所必須做的，就是將住在我們心裏的基督活出來。這位使徒又說：「使我們在愛中有根有基」（17）使我們在愛中扎根成長，這是聖神培育我們的工作。愛是聖潔的總結，律法的成全。（羅十三10）這愛是我們與天主之關係中最重要，因爲天主是

愛，我們生活在愛中；愛是我們生活的領域。「基督住在我們心裏」和「我們在愛中扎根」有密切的關係，因為耶穌基督是天主愛最完美、具體的表現。

聖神作爲的高潮是「叫天主一切的充滿，充滿我們」（19），亦即把我們完全帶進天主的豐滿裏。這整個聖神終極的目的反映出保羅在哥林多後書三章十八節的話：「我們衆人既然敞着臉，得以看見主的榮光，好像從鏡子裏返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的神變成的。」正當基督徒的生活猶如生活在沉思基督愛的榮耀中，逐漸地被聖神轉變成基督的模式；這轉變的過程是繼續不斷的進行着，直到「叫上帝一切的充滿，充滿我們。」顯然地，保羅在以弗所書三章裏的禱告，「叫上帝的充滿，充滿我們」尤指在知識、愛心和信心上的全備。上帝的充滿 (plenitudo) 也就是基督的充滿；保羅在以弗所書四章十三節說：「直到我們衆人在真道上同歸於一，認識上帝的兒子，得以長大成人滿有（或充滿）基督長成的身量。」

三、從靈修上看，聖經與聖神猶如戲劇與扮演之關係：聖經是一部戲劇，聖神光照讀者的心，使他們看見在每一故事的插曲中自己所扮演的角色。當我們靈修的時候，我們恭讀聖經，渴慕天主的話語；就如詩人所說：「天主啊！我的心切慕你，如鹿切慕溪水」（詩四二），以飢渴慕義的心情來讀經，盼望所讀的經文對我們有所幫助。倘若成文的聖經經文能在此時此地成爲天主活生生的話，則有賴於聖神光照的工作。現在就讓我們從靈修生活的角度來看聖經與聖神所扮演的角色。

聖經是一部天主拯救的歷史戲劇；在這戲劇中我們看見天主拯救世人的歷史事蹟，也看見他如何努力與他所拯救、揀選的百姓建立和諧正常所謂「約」的關係，來實現他的心願：「我要成爲他們的天主，他們要成爲我的百姓。」所以以其性質而言，這是一部表達「關係」故事的戲劇。

雖然「戲劇」一詞未出現於聖經中，用以表達聖經內容的性質，但如果我們以整個聖經來看，它的確是一部歷史劇；它具有一般戲劇的因素和特色。一部戲劇有它的開始，也有它的結束（從某處開始到某處結束）；有各色各樣的人物，不同的事件、情況、時間和故事的插曲等；在故事裏有表達人的希望、恐懼、喜樂、憂傷、野心和悲劇等；甚至於戲劇的情節經過不同的演變，發展到最後的高潮。通常以劇終的高潮來解釋戲劇的意義，因為整個戲劇的開始以及演變的情節皆為這劇終的高潮而鋪路的；這是編寫者的手法。聖經也是一部戲劇，有它的開始也有它的結束；從創造到新創造。故事包括各色各樣的人物，不同的歷史情況、時間以及故事的插曲等，充分地表達了人的希望、恐懼、喜樂、憂傷、野心和悲劇等。這部歷史劇的高潮就是耶穌基督的死與復活。從這特殊的角度來了解整個聖經戲劇的意義。這部拯救的歷史劇之特殊性在於天主出現在舞臺上；他不但是這部劇的導演，也是主角。整個戲劇的情節是為導致天主終極目的的實現。

聖經是一部戲劇，對基督信徒的讀經態度具有變重的含義，亦即讀者的參與感和相遇：

(一) 參與感——倘若聖經的話語與我們有切身的關係的話，則這關係絕非演員與觀眾之間的關係。每一位基督信徒是演員；我們在這最偉大的歷史舞臺上扮演我們的角色，正如保羅說：「我們成了一齣臺戲給世人和天使觀看。」（林前四9）我們是演員，所以每當我們靈修讀經的時候，必須要有參與感；在故事的情節演變中因聖神的光照認同自己所扮演的角色；例如，當亞當、夏娃墮落的時候，他們如何？當我們恭讀創世記三章的時候，有何參與感？第八節記載：「天起了涼風耶和華天主在園中行走，那人和他妻子聽見天主的聲音，就藏在園裏的樹木中，躲避耶和華天主的面。」躲避天主是人犯罪以後對天主態度的表現；當我們不順服天主，由得我們自主的時候，我們就躲起來，不願見天主

的面，我們不願天主教在我們的左右，免得覺得很窘，不好意思。你是否曾經覺得驚訝，為何罪對人有如此大的吸引力？它對我們有如此大的吸引力是因為它執行了我們認為人所能擁有最大的權力。當一個人以「小天主」自居來執行這權力時，他當然不喜歡有天主教在他的周圍；或說他寧可躲起來，不見天主教的面。這是否是你我的情況？我們在生活中是否時而扮演亞當和夏娃所扮演躲避天主的角色？當我們讀經時，聖神的光照使我們看見自己在這故事的插曲中所扮演的角色，使我們反省自己與天主的關係如何；是在和諧或敵對、或陌生的情況下？

因此，作為基督徒的我們必須認清，我們是這部天主教拯救歷史劇的一部份；我們不能與它分離。我們不可將聖經視為過時可放入博物館的古書，它如今仍然與我們有切身的關係；幫助我們，藉着聖神的光照把我們引入明白自己與天主的關係中。

(二) 相遇——天主不僅是這部偉大歷史劇的導演，也是主角，我們身為這部劇的演員必須在歷史的舞臺上與他相遇。讀經必須要聖神的光照和引領，使經上的話成為天主在此時此地直接對我們所說活生生的話，正如在舞臺上主角明星和配角明星的面對面對話一樣。聖經裏充滿了相遇的見證，例如在出埃及記三章裏記載天主和摩西的相遇。顯然地，摩西的相遇經驗是出自天主自動的作為；天主自動地將自己向人顯明，宣布他的聖旨。就如人的經驗告訴我們，我們不可能認識任何一個人，除非他樂意以他的言語和行動將自己表明出來，所以沒有人能認識天主，除非他樂意將自己啓示於人。啓示並非接受一些有關天主的觀念，而是與他相會；因着聖神的介紹與他進入個別的交談，其相會處就在歷史的具體生活情況中。

結論地說，聖經與聖神是基督徒信仰生活中的支柱，天主所賜予他兒女的兩大賞賜，以便成全聖

徒各盡其職，得以長大成人，滿有基督長成的身量。

聖神是教導者：他開我們的心竅，教我們明白聖經的真理。

聖神是幫助者：他協助我們追求合乎聖經崇高的生活準則。

聖神是啓發者：他使我們的靈命更新，認識自己與天主的關係。

# 天主聖神與禮儀

趙一舟

## 前言

近年來，聖神的風吹進了教會中，聖神同禱運動在不少地區興起，也促使教會對聖神更加注意，這次的神學講習會提供我們一個機會，關於聖神在整個教會生活中的重要性，作一個全盤的反省。確是一件非常有意義的事。

在教會的傳統中，稱聖神是教會的靈魂，稱祂是賦與生命者，而禮儀行為是教會生命的主要表現與活動之一。那麼聖神在禮儀中終究佔有什麼地位，或執行什麼角色呢？這是我們要探討的問題。

在進入正題之前，我們要先對禮儀的基本概念有一個正確的認識，這將有助於我們對於聖神與禮儀之密切關係的了解。

禮儀是什麼？在一般的禮儀課本中，找不到一個簡明而適當的定義。因為禮儀的內容極為豐富，所以，只能以描述的方式說明禮儀的要義。

「天主中保」通諭中（第五二一條）關於禮儀是什麼的問題，這樣描述說：「神聖的禮儀是救主以教會之首的名義對父所行的公開敬禮，也是信友團體（教會）向其創始者所行的敬禮。簡言之，是基督整個奧體——頭與肢體——所行的敬禮。」

在這個定義中，指出禮儀的主要對象是天主父；也指出禮儀的集體性：基督的整個奧體；最後指

出基督在禮儀中的角色：祂是中保，是教會之首；透過祂，教會的天父致以最高的敬禮。

梵二大公會議的禮儀憲章（第七條）採用了這定義中的主要成份，更詳細地描述禮儀的主要意義說：

「禮儀應視為耶穌基督司祭職務的施行；在禮儀中，人的聖化藉着五官所能覺察的標記而顯示出來，而且按每種記號所本有的方式而實現；另一方面，在禮儀中，是耶穌基督的奧體，包括首腦及其肢體，實行完整而公開的敬禮。」

在這個定義中，首先指出：禮儀是天主與人的交往，與教會的交往；我們對天主施行敬禮，我們自身也得到聖化，就是由天主手裏接受聖寵、神恩（禮儀憲章：33）。這種交往關係，是透過基督大司祭而完成；司祭的職務就是中保的職務。同時這種交往的進行有賴一些外在的標記（禮節、儀式），因為禮儀是團體性而公開的敬禮。

但是，在這兩個定義中所缺少的，似乎是聖神在這一一切禮儀的要素中所佔有的地位，或所執行的角色。

事實上，禮儀憲章雖然是禮儀革新與舉行禮儀的指南，也很少提及聖神與禮儀行為的密切關係。這可能是禮儀憲章的最大缺點。然而，令我們感到欣慰的一點是：在革新的禮儀中（如彌撒、聖事等新禮），聖神的角色已比在舊禮中明顯得多，這將在稍後指出。

禮儀的範圍：了解了禮儀的要義以後，具體地講，禮儀終究包括些什麼呢？重要的部份有：

(一) 禮儀年：禮儀是在一定週期內、一定的日期（所謂「禮儀日」：慶節、主日等）舉行。這一年的週期稱為禮儀年。（禮儀憲章：102-111）

(二) 感恩祭(彌撒)：全部禮儀生活的中心。

(三) 聖事禮儀(及聖儀)。

(四) 禮儀性祈禱(特別「時辰禮儀」：日課)等。

由此可見，禮儀的範圍很廣，不可能在一次演講中詳細地探討聖神在每部份禮儀中的角色。關於這問題的研究，早在二十年前，已有人做過，並以書的形式出版(註：L'Esprit de Dieu dans la sainte Liturgie, Paris 英譯為 The Spirit of God in the Liturgy, by Gaspar Lefebvre O.S.B., 1959)。梵二大公會議後，我手頭只有兩篇文章研討類似的問題(註：①Pneumatologie et liturgie, par Th. Strothmann, O.S.B., dans La Liturgie après Vatican II, 1967. ②The Holy Spirit in Eucharistic Celebration, by J. D. Crichton, in Pastoral Liturgy, 1975)。

這些著作都指出聖神與禮儀的密切關係。聖神的名字雖然在禮儀經文中出現的次數不多，而這些作者似乎時時處處發現聖神的臨在。我們願從三點將聖神在禮儀中的臨在與角色加以探討。

一、聖神臨在於所有禮儀行為中

二、聖神在舉行禮儀時的具體角色

三、聖神與我們對禮儀的參與。

## 一、聖神臨在於所有禮儀行為中

### 甲、聖神與禮儀年的奧跡

禮儀憲章（102）關於禮儀年的意義，這樣說：「慈母教會自信有責任，在每年的過程中……以神聖的紀念，慶祝其天上淨配（基督）的救世大業……：在一年中的週期內，展示基督的全部奧跡，從降孕、誕生，直到升天、五旬節日；同時也期待着所渴望的、主的光榮地再度來臨。」

教會如此紀念救贖奧跡，給信友開放主的德能與功勞的財富，並且以某種方式使這些奧跡常常活現臨在，而讓信友與這些奧跡親身接觸，並滿獲救恩。」

禮儀憲章的這段話給我們指出禮儀年的主要意義。

#### 1. 禮儀年的三個時間層面

（一）過去：禮儀年讓我們紀念基督在世時所完成的救世大業，祂的全部奧跡：從降孕誕生直到五旬節。所以，禮儀年度中所有的慶節與季節，主要的紀念對象，是耶穌基督的奧跡；因而沒有特別為敬禮天父，或聖神的慶節。「聖神降臨」原名為五旬節，是紀念基督派遣聖神，以繼續與完成祂的救世工程。因此，不是特別敬禮聖神的節日，譯為「聖神節」也不對。聖人、聖女慶節的建立，是因為他們與基督的奧跡有極密切而不可分的關係：他們身為基督的肢體，完全參與了基督的逾越奧跡，得到了基督的救恩。在聖入聖女們身上，我們所紀念的仍然是基督的救世奧跡。

(二) 現在：教會在禮儀年中，不僅紀念救主的救世奧跡，而且也「以某種方式使這些奧跡常常法現臨在」，就是使基督的誕生、受洗、死亡、復活等奧跡重現在人間。所謂「以某種方式」(quodammodo)，是指以聖事的方式或藉禮儀行爲。例如聖誕節所紀念的不只是基督在兩千年前的誕生，而且，這個慶節透過禮儀行爲(如彌撒聖祭)，確實使基督的誕生成爲現在的一項事件；所以在禮儀中，我們唱「基督、天主聖言今天誕生了」(參閱聖誕節日課)，「今天光明照耀在我們身上，因爲救主爲我們降生了」(聖誕節黎明彌撒進堂詠)。這樣，我們才能「親身接觸」或把握基督的奧跡，而獲得救恩。

(三) 將來：禮儀年也領導我們指向未來，「使我們期待着所渴望的、主的光榮地再度來臨」。「在人間的禮儀中，我們預嘗那天上的，參與那在聖城耶路撒冷所舉行的禮儀，我們以旅人的身分奔向那裏……」(禮儀憲章8)。

簡言之，禮儀年的主要目的在於使整個救恩史、藉禮儀行爲、「活現」於我們現代的人中間，使我們參與、或加入救恩史的過程中，奔向最終的目標：進入天上的耶路撒冷。

## 2. 聖神在禮儀年週期中的臨在

禮儀憲章(第6條)：「基督派遣充滿聖神的宗徒們，不僅要他們向一切受造物宣講福音，宣報天主聖子以其死亡與復活，從撒彈權下，並從死亡中，把我們解救出來，而移置在天父的王國內；並且要他們以全部禮儀生活所集中的祭獻與聖事，來實行他們宣講的救世工程。於是人們藉洗禮加入基督的逾越奧跡，與基督同死、同葬、一同復活……從此以後，教會迄未放棄聚會、舉行逾越奧跡；就

是宜讀『全部經書中關於祂的』一切，舉行感恩禮，在此感恩禮中，祂死亡的勝利與功績重現於目前，同時，藉聖神的德能在基督內感謝天主莫可言的恩惠，以頌揚祂的光榮。」

這一段話的主要內容：教會藉禮儀行為繼續基督的救世工程：使基督的奧跡，尤其逾越奧跡重現。聖神的名字在這第六條中有兩次出現：「基督派遣充滿聖神的宗徒們」，「充滿聖神」是新約時代的一個新說法，暗示宗徒們（新生的教會）享有一種新的存在，聖神化的存在。他們整個的生活（宣講、傳教、行聖事）都要與聖神有着密切的關係。「藉聖神的德能在基督內感謝天主」。這說明，宗徒——教會是靠聖神的力量完成其使命。

整個禮儀年的奧跡，可視為基督降生成人奧跡的延續，或全部基督救世工程重現的奧跡。正如從前基督在聖母懷中受孕、誕生、受洗……都有聖神的積極干預，同樣，現在禮儀年度整個過程中，聖神也有祂積極的角色：

在禮儀年度中，我們主要是透過聖經——由聖神默啓而成的聖經——而紀念基督的救世奧跡；是透過聖神的能力而使基督的奧跡重現我人面前，進而使我們參與基督的奧跡：「與祂同死、同葬、一同復活……」。最後，是在聖神的領導下，使我們在禮儀年的過程中，懷着確切的希望，期待着基督的再度來臨。

## 乙、聖神與禮儀行動

禮儀是基督奧體——首與肢體——向天父呈獻的敬禮：包括祭獻、祈禱等。這些都稱為禮儀行為。在向天父獻祭或祈禱時，我們慣常用一些程式——禮儀經文慣用的說法。這些說法指明聖神與禮

儀行動的密切關係。

## 1. 在聖神內 (In Spiritu Sancto)

古時祈禱詞 (尤其 doxology) 慣用的一種結束語是：「我們藉着基督，在聖神內，讚美祢 (父)。」(雅曼 *La Liturgie des Premiers Siècles*, p. 295-297.) 或其他類似的語句。這說明我們的祈禱，是藉着基督——中保——而完成，但也是「在聖神內」。日課總論 (13) 也有類似的說法：「基督在聖神內，透過教會，不但在舉行感恩祭、施行聖事時，而且也以其他方式，特別在舉行日課禮儀時，完成救贖人類、完善地光榮天主的事業。」這裏，明顯地指出「在聖神內」這個辭句與整個禮儀的關係。

那麼，「在聖神內」這一辭句，究竟有什麼意義呢？聖巴西略在他的「聖神論」中，解釋若望福音四，24：「……以心神以真理朝拜父」(in spiritu et Veritate) 時，稱聖神是祭獻天父與朝拜天父的聖所 (Locus)：「這句話中的心神 (Spiritus)，按聖人的了解，也是指的聖神，而真理是指的基督」。意思是，除非在聖神內，不能給天主呈獻真實的敬禮。因此，聖神在新約時代，成爲我們對天主敬禮的原動力 (Principium)。

「天主中保 (548)」稱所有禮儀都是在聖神默啓下而產生的，禮儀祈禱也是由同一聖神所啓發 (532)。

這些都說明聖神與禮儀行爲的密切關係：祂好比是禮儀的靈魂，主要動力。

2. 「光榮，藉着子，在聖神內，歸於父」 (Gloria Patri, per Filium, in Spiritu Sancto)

這是另一種與以上相類似的讚主詞 (Doxology)，或稱「光榮頌」。是原始的光榮頌，後來爲了反對阿利安異端 (Arianism) 而改用現行的「光榮歸於父、及子及聖神」，後者所強調的是三位的平等；而前者所表達的是天主的救恩計劃：天父把救恩藉着聖子，帶給人類，又恩賜聖神予以完成。同時，也表現出我們對天主的關係：我們之與天主交往是藉着基督，並在聖神內。我們對天主的崇拜與讚頌是在聖神的氛圍中完成。

3. 「聯合聖神」 (in unitate Spiritus Sancti) ..

這是「集禱經」及「感恩經」結束語中的一個短句。很難恰當地譯成中文。原因是這 in unitate 終究有什麼意思。我們通常翻譯爲「及與祢(父)同體的聖神」。

雍曼①以爲這個 unitas 是指「愛的聯繫」，就是聖神自己。這愛的聯繫首先存在於父與子之間，也存在於諸天使及聖人聖女之間，他們與基督一同爲王。也就是說，這 unitas 也指教會(天上與地上)的合一。因此 in unitate Sp. Sancti 的意思是：當我們祈禱、獻祭時，是在聖神愛的團結下(聖神將我們團結在一起)，藉着基督將祈禱與祭獻呈獻於天主父。

但是巴特②反對這種意見；他以爲 unitas 指天主三位之間的合一，in unitate Sp. Sancti 就等於 Cum Spiritu Sancto。因此所強調的是三位平等的關係，也就是祂們的天主性。

羅格③在講感恩經結束語時，也講到這個 *unitas*。他說，這不是抽象或靜止的合一，而是指聖神所作的合一或團結的活動，祂使我們（整個教會）彼此之間，以及我們與天主之間達到團結、相通和交融爲一的境界。這結束語中的 *in unitate Spiritus Sancti* 與感恩經中前部份的「呼求經」（*epiclesis*）前後相呼應：藉着聖神，或更好說在聖神內，我們與基督成爲一個祭品，並由於聖神的聯繫，使我們藉着基督，在基督內，與基督一起，將祭品奉獻給天主父。

就彌撒禮整個結構而言，羅格的講法似乎更合理：指出聖神在禮儀中的角色，祂不僅與天父接受我們的頌讚，而且也與教會（基督及所有肢體）聯合在一起，向天父呈獻讚頌之祭。同時也符合「彌撒經書總論」（32）所說：「司祭所念的經文則是在聖神內，經由耶穌基督，祈求天主聖父。」

① J. A. Jungmann S. J. *Public Worship*, p.51

② Dom. Botte, *La Maison Dieu*, no 23, pp. 49-53

③ A. Roguet, O.P., *La Messe d'Aujourd'hui* p. 186

## 一一、聖神在舉行禮儀時所執行的具體角色

具體地講，禮儀的主要成份，包括一個舉行禮儀的團體，用專用名詞講，一個「禮儀性的聚會」；也包括祈禱（通常用法定的禱詞），讀經（包括舊約、新約的經文），聖祭與聖事等。那麼，聖神在這一切禮儀中，執行什麼角色呢？

## 1. 聖神與聚會（參與禮儀的團體）

聚會是古代（十六世紀前）爲指示禮儀（Liturgia）所慣用一個名詞。這說明舉行禮儀最重要的行動就是聚會，聚在一起，舉行慶典。近年來，關於「禮儀聚會」這個題目，有不少研究的文章出現。彌撒經書總論（7）這樣描述此種聚會：「在主的聖筵——彌撒中，天主的子民共聚一堂，由可祭主禮……因此，基督的許諾『那裏有兩三個人因我的名聚在一起，我就在他們中間』，特別是指聖教會的地方聚會而說的。」

禮儀憲章（26）指出，這聚會是天主神聖子民集合在一起的聚會，而且是聖統性的聚會（hierarchical），表現出教會的本質，教會的奧跡。因此禮儀聚會是教會的表現。

那麼聖神在這聚會中擔任什麼角色呢？

教會憲章（12）稱：「聖神不僅用聖事及教會職務（ministries）聖化並領導天主的子民……而且把祂的恩寵『隨其心願，分施給每個人』（格前十二，11），在各級信友中分施特別的恩寵。祂藉這些恩寵使他們能勝任愉快地去進行各種工作或職務，以利教會的革新與擴展」。這幾句話雖是對整個教會說的，但更適於禮儀聚會——天主子民的「地方聚會」：所謂「聖神藉聖事與教會職務聖化並領導天主的子民」，主要是指禮儀的聚會。

因此，聖神在這聚會中的角色是聖化，是領導全體子民；同時祂也分施各種神恩，幫助各級信友盡不同的職務。因此，我們可以說，這禮儀聚會實在是一神恩性的聚會或神恩性的團體（Charismatic community）：在禮儀聚會中不同的職務，表示出聖神在不同的人身上施予的神恩。

彌撒經書總論(31)，稱教會是在聖神內聚會。也說明禮儀聚會與聖神的密切關係。

## 2. 聖神與祈禱(包括歌詠)

祈禱是禮儀的主要成份之一。上面已由禮儀經文的結束語句，指出聖神與祈禱的密切關係。現在更具體指出聖神的角色。

日課總論(8)說：「祈禱之教會的合一是由聖神所完成……此同一聖神幫助我們的軟弱，並以無可言喻的嘆息爲我們轉求。祂以聖子的神的身分向我們噓氣，使我們以養子的身分呼喊：阿爸，父啊！如果沒有聖神的行動，則基督徒不能祈禱。因爲祂——聖神——將整個教會團結一起(totam Ecclesiam uniens)，藉着聖子引導它(教會)歸向聖父。」

這段話指出聖神的三種主要角色：

(一) 聖神將教會團結在一起，也就是使所有天主子民團結在一起，形成一個祈禱的團體。

(二) 聖神推動我們祈禱。因爲我們自身力量不足，沒有聖神的幫助，我們便不能祈禱。是聖神居住在我們心中，代我們轉求。所以，聖保祿勸厄弗所教友說：「你們要充滿聖神，以聖詠、聖詩、以屬神的歌曲彼此唱和，要全心歌詠、讚頌主。」(弗五18)。沒有聖神，我們便不能歌詠、讚頌天主。「啓示聖詠作者的聖神，常賜以恩寵，使善心誦誦聖詠者獲得實益。」(日課總論102)

(三) 聖神教導我們怎樣祈禱。「因爲我們不知道如何祈求才對，聖神就親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求」(羅八，26)，在我們心中，教導我們說：「阿爸，父啊！」(15)。「天主中保」通諭(532)說：「禮儀祈禱，即便是新編的，也是同一聖神所默啓的。」

### 3. 聖神與讀經（聖道禮儀）

宣讀聖經是禮儀的主要成份之一。「天父藉着聖神慈愛地與自己的子女們相會和交談。」（啓示憲章21）「聖經是天主默感的，並且一勞永逸地用文字寫下來，恆久不變地通傳天主的言語，並使聖神的聲音藉先知及宗徒們的言語發聲。」（同上）

聖經是天主的話，啓示憲章又稱之爲「聖神的聲音」；聖經「是藉聖神的默感而寫成的」，因此，也可以說是「聖神的話」（啓示11）。

耶穌從前講道，宣講救恩的喜訊時，是「因聖神的能力而發言」（路四，14，16-21）。現在，在禮儀聚會中，恭讀聖經時，仍是「基督親自發言」（禮儀憲章7）。聖神仍然臨在祂身上，也臨於讀經員身上，因爲在禮儀中，我們都與耶穌成爲一體，只是每個肢體，按照聖神的恩賜，執行不同的任務（參閱格前十四，26-31；及羅十二6-8）。

因此，在禮儀中，宣讀聖經時，是天主藉祂的聖言與我們接近，與我們交談；這聖言是由基督，藉着人的言語，並「在聖神內」（由聖神所啓發，默感……）通傳給我們。

另一方面，也是聖神光照我們的理智，使我們了解；激起我們的信德，使我接受聖言；也是聖神推動我們，藉祈禱、歌詠與天主進行交談。

### 4. 聖神與感恩祭（聖祭禮儀）

彌撒，尤其是聖祭禮儀部份，是一切禮儀的中心，聖神在這一部份的角色本應特別顯著。但是很

久以來，東方教會常指責我們的彌撒忽視了聖神的角色。

傳統上，感恩經，一如其他司祭的禱詞，都是三位一體性的，也就是說：藉着基督。在聖神內，向父獻祭。但是在我們用過一千多年的第一式感恩經中，除了結束經（doxology）外，就找不到聖神的名字。所以，無從知道聖神的具體角色。三式新感恩經中，補足了這項缺點。

## （一）呼求經（Epiclisis）問題

彌撒經書總論（55）指出感恩經的主要結構或主要成份：感謝、歡呼、呼求經（Epiclisis）、基督建立聖體的敘述（成聖體聖血經）、紀念（Anamnesis）、奉獻、求恩、聖三頌（感恩經結束：Doxology）。

其中的呼求經，東方教會認為與成聖體聖血經文是幾乎同樣重要的。在彌撒中呼求經通常有兩端：第一端，在成聖體以前，第二端在其後。

呼求經的主要內容是：呼求天主（父）派遣聖神，充滿、降福、聖化所呈獻的祭品（餅、酒），使成爲基督的聖體聖血（第一端）；並使參與聖祭的人獲得神益，因聖神合而爲一，成爲永恆的祭品（第二端）。

東方教會就是指責我們的第一式感恩經缺少如此明顯的呼求經，指出聖神的重要角色。他們以爲這段呼求天主派遣聖神的經文在舉行聖祭時佔有主要角色；這因信德而聚會的團體、祈求天主派遣聖神來革新聚在一起的天主的子民，更新舉行感恩祭的職員，將餅、酒轉變爲基督的體、血，同時使基督整個奧跡臨在，因此不僅是變餅、酒爲祂的體、血。東方教會將整個感恩經——由頌謝詞開始至聖

三頌——視為一個完整而和諧的行動 (Actio)。在整個感恩經中，可以看出，聖神是使基督臨在的「主要原因」，而建立聖體的敘述（成聖體、聖血經文）只是工具性的原因 (causa instrumentalis)。因此，我們對整個感恩經應特別尊重，而不僅是特別強調成聖體聖血經文的重要。

在西方教會，源自中世紀士林派的傳統，將「祝聖的效力」完全繫於「成聖體、成聖血經文」上。因此，從中世紀以來，修院和教友的禮儀教育都過份強調「成聖體聖血」時刻的重要，而似乎輕視其他經文與禮節。時至今日，仍可看到有些神父念成聖體聖血經文時那樣「緩慢」、鄭重、謹慎，甚至緊張；然而念其他經文時，却好似漫不經心，或好似乘飛快車一般。

梵二大公會議禮儀革新，在改正一些可彌補的缺失，尤其將聖神的角色、明顯地表達在感恩祭的經文中。第一式（舊羅馬 Canon）感恩經，雖保留原狀，但可省略各端經文的結尾語「因我們的主基督。阿們。」如此，至少可以顯示出，整個感恩經是一個整體，一個行動 (Actio)——聖神的行動。

在三式新增感恩經中，聖神的行動藉着呼求經充分地表現出來：

第一端呼求經，在第二、三、四式感恩經中均放在成聖體聖血以前，詞句雖稍有不同，但內容却完全一致，就是求天主派遣聖神，聖化所奉獻的禮品，使成爲基督的聖體聖血。這端經文是否是祝聖經文 (consecratory)，這是神學家應解答的問題，不過，我們可以肯定，聖神在使餅、酒成爲基督的聖體、聖血的過程中，執行着積極的角色：祂是聖化者、更新者。

另一項應注意的事：在念這端經文時，司祭應覆手於祭品上。這覆手禮是源自聖經的傳統動作，神父共祭時，亦不可忽視。

第二段呼求經，則位於成聖體聖血後，內容是，求天主使我們獲得聖體聖事的實效：使我們因聖神合而爲一，也就是整個教會的相通與團結；並且藉着聖神使我們也成爲生活的祭品。因此，聖神的角色是合一的聖神：使我們藉聖體與基督合一，與天主合一，彼此合一；使整個教會（天上與地上）成爲一個共融的大家庭。聖神又是更新的聖神：祂使我們領受聖體的人，都更新而成爲「永恆」、或「生活」的祭品，獻給天主。因此，在我們祭獻天主時，在我們領聖體時，聖神都有祂積極的角色。

## (二) 領聖體禮

如以上對第二段呼求經所述，在我們領聖體時，也是合一之聖神使我們藉聖體合而爲一。「領聖體」的拉丁原文是Communio，正是與其他人合一，形成一個團體的意思。因此，在領聖體禮中，雖然再沒有聖神的名字出現，聖神却仍然在行動。第三式感恩經中第二段呼求經這樣說：「求使我們藉祢聖子的聖體聖血得到滋養，並充滿祂的聖神，在基督內成爲一心一體。」這正是指的「領聖體」。因此在領聖體時，我們也領受聖神，使我們成爲天主的宮殿（參閱格前三，16；弗二，22）。因此，也可以說：哪裏有真正信仰的團體，哪裏有神聖的共融，哪裏就有聖神臨在。

## 5. 聖神與聖事

聖神與每件聖事的關係非常密切，我們只將每件聖事的重要禮節與經文列出，就可以看到聖神的重要角色。

## (一) 聖洗聖事

降福付洗用水經文：

「求祢降福這水，使祢簡選而因聖神再生的人們，成爲祢的子民。」

付洗經文：

「○○，我因父、及子、及聖神之名給你授洗。」

傅油經文：

「全能的天主……已從罪惡中解救了你，並由水及聖神重生了你……」

這些經文中指出，聖神是「生命的賦與者」：使人重生。

## (二) 堅振聖事

覆手經文：

「全能的天主，……求祢派遣施惠者聖神，……賜給他們智慧和聰敏之神，超見和剛毅之神，明達和孝愛以及敬畏之神……」

傅油經文：

「○○，請藉此印記十，領受天恩聖神。」

這些經文指出，在堅振聖事中，我們所接受的不只是通常所說的聖神七恩，而是聖神自己：祂將帶着祂所有的恩惠降臨到領堅振者的心中：祂的確是「施惠者」聖神。

### (三) 告解(修好) 聖事

新赦罪經：

「天上的慈父，因祂聖子的死亡和復活，使世界與祂和好，又恩賜聖神赦免罪過。願祂藉着教會的服務，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。」

這經文指出，聖神在教會內，繼續基督使世界與天主和好的工作，寬赦人的罪過，給人帶來平安。

### (四) 聖秩(神品) 聖事

覆手禮

覆手禮是源自聖經的一個禮儀動作，宗徒時代是藉覆手而賦予聖神(參閱宗八17-19；十九6)，因此，彌撒、洗禮、堅振、告解等聖事禮中都有覆手禮；在聖秩聖事中，覆手禮是主要的儀式，它與聖事的是否有效密切相關。

祝聖經文

覆手禮後，立刻念祝聖經文，求天主授予聖秩的神職，並賜予聖神特恩。祝聖經文中，為每一聖秩(執事、司鐸、主教)，指出領聖秩者領受的特殊恩惠：

執事：「上主，求祢派遣聖神到他身上，使他因聖神七恩而得以強化，忠實執行服務的工作：

...

可鐸：「……求祢在他心中興起 (innova) 聖德之神 (Spiritus sanctitatis)，使他接受這項輔佐的職務，在生活中作行為正直的典範……」

主教：「……求祢在這位被選者身上，傾注祢的德能，就是領導之神 (Spiritus principalem)……」

從這些主要經文中可以看出，領受不同聖秩者，不但領受聖神，也由聖神領受不同的神恩：與聖職有關的神恩。是聖神在領聖秩者以後的生活中、幫助他忠實地盡他的職責。

### (五) 婚姻聖事

婚姻聖事的目的是祝聖兩人的結合，讓男女二人分享天主三位之間的愛，也分享基督對教會的愛。使二人組成一個愛的團體。所以，婚姻聖事是愛的聖事，是合一的聖事。雖然婚姻聖事主要禮節中，沒有提到聖神的名字，但聖神確實佔有重要的地位，因為，一如以上所述，哪裏有信者的團體，哪裏就有聖神，聖神是「愛的聯繫」，「合一的基礎」。因此，在婚禮隆重祝福詞中，主禮降福新婚夫婦說：「願天主聖神常將祂的聖愛灌注在你們心中！」

### (六) 病人傅油

#### 傅油經文

「藉此神聖的傅油，並賴天主的無限仁慈，願天主以聖神的恩寵助祐你，赦免你的罪，拯救你，並減輕你的痛苦。」

這段經文指出，傅油的神效都是來自聖神的恩寵。

由此可見，聖神在每件聖事中都佔有重要的地位，正如聖師聖希道（St. Isidore of Seville）所說：「倘若聖事在教會內能產生實效，是因為聖神居住在教會內，以隱密的方式完成聖事的效果。」聖事是教會的活動——生活的表現，而聖神是教會的靈魂，是禮儀活動的原動力。

### 三、聖神與參與禮儀者

以上在講「聖神與禮儀聚會」時，已提到這個問題。就是聖神臨在於參與禮儀者的聚會中。現在再從實行的觀點來進一步探討參與的問題。

#### 1. 聖神使參與者成爲一個神恩性的團體

這裏所謂「神恩」不一定是指的某一個人從聖神所得到的奇特的恩典（如說異語……），而泛指爲建設教會所得到的種種恩典，一如聖保祿在羅馬書信中（十二，6-8）所指出的：服務、教導、勸勉等。

教會憲章（12）稱教會爲神恩的團體，聖神在教會中把自己的恩寵「隨心所欲，分施給每一個人」。事實上，聖神特別透過禮儀，施給我們每人許多的、不同的神恩。這些神恩，有的是爲聖化我們自己，有的是爲建設教會。

因此，禮儀的聚會，使所有參與的人，藉着聖神所賜予的種種恩典，真正形成一個神恩的團體。在禮儀中的各種職務（主禮、輔祭、讀經、講道……），實際上，也是聖神的恩賜，我們參與禮儀是

在聖神內參與、是靠聖神的推動參與，是靠聖神的能力祈禱；聖保祿說：「除非受聖神感動，沒有人能說：『耶穌是主』的。」（格前十二，3）。

目前教會中對禮儀的舉行有一種通病：就是過份注意純本性的技巧、或外在的舉行方式，以激起教友參與禮儀的興趣，因而忽視了聖神在禮儀中的功能。參與禮儀的興趣，應發自內在的聖神，而非源自某一首美妙動聽的歌曲，或多采多姿的祭臺裝飾。最重要的，是要聖神發揮祂的功能。

## 2. 聖神使參與者成爲一個兄弟姊妹的團體

在神修方面，有個人主義的神修：獨善其身；在參與禮儀方面，也有個人主義：如今仍有神父反對共祭彌撒，反對團體念日課……，也仍有教友參與彌撒時念自己的經……。

參加禮儀者不僅是聚在一起的一個體（一如電影院裏的觀眾），而實在是藉着聖神形成一個團體，彼此相通、共融的團體（Communion）：「聖神是主及賦與生命者，是整個教會及每位信徒……在精神的共融中，在分餅及祈禱時（禮儀），集合、統一的本源」（教會13）。

是聖神使我們每人能向天主說：「阿爸，父啊！」，也就是說，是聖神使我們大家以天主兒女的身分向天主祈禱、舉行禮儀。因此，在參與禮儀時，所有的人沒有社會階級之分（禮儀32），主禮也多次稱呼參與者爲「親愛的兄弟姊妹」。參與禮儀的確是藉着基督、在聖神內所形成的、一個兄弟姊妹的聚會。

在舉行禮儀時，兄弟姊妹之情也應表現出來：要彼此合作、彼此注意，以求禮儀的和諧；舉行禮儀前後，也要表現出，我們同是天主的兒女：要努力彼此認識、彼此問候……如此做，表示出聖神

的確在我們之間，在我們身內發揮祂的能力。

### 3. 聖神使參與者形成一個上下有序的團體 (hierarchical) 的團體

禮儀聚會雖然是一個兄弟姊妹的團體，但是並非都具有同樣的職責、同樣的神恩。它也是一個有秩序、有組織的團體，它是教會的表現 (manifestatio Ecclesiae)。

教會憲章 (13) 說：「天主的子民是由不同的等級所組成，因為教會的成員，或按職務而言、或按身分及生活方式而言，都有差別」。

在禮儀中，所有參與者也有職務上 (也是神恩上) 的差別。除主禮者外，有輔祭員、讀經員、釋義員、歌詠團團員，以及信友全體 (參閱禮儀 29)；所以，「每人按照事體的性質和禮規、盡自己的職務，只應作自己的一份，且要作得完美」 (禮儀 28)。

在禮儀中執行不同的職務，也是表現聖神所賜的神恩。聖保祿說：在教會中，「神恩雖有區別，却是同一聖神所賜；職分雖有區別，却是同一位主所賜……聖神顯示在每人身上的雖各有不同，但都是爲了大家的好處」 (格前十二，4~7)。因此，在參與禮儀時，遵守規定的秩序、和不同的職務，就是尊重聖神的恩賜，也是教會本質的表現。

## 結 論

聖神好像是風，很難捉摸，我們整個探討，好像在「捕風捉影」。我以為把聖神比作風很有意義

。風跟空氣有關係，其實「聖神」一詞的希伯來文 (Ruach) 原有氣息的意思，氣息是空氣的移動，而空氣的移動就是風。聖神的風雖難以捉摸，實際上却是處處都在的。好比空氣，聖神對人的生命是息息相關的。希望這次的研討，讓聖神的風在冰冷無情的人羣中，帶來溫暖；在被罪惡窒息的社會裏，帶來新鮮的空氣；也給我們的教會，尤其是禮儀聚會帶來活力。聖神是風，是空氣，只要我們把窗戶（我們的心門）打開，祂便會進入。謹以聖保祿給得撒洛尼人的一句話作結束：

「你們該時常喜樂，不斷地祈禱，在一切事上要謝恩，因為這是天主在基督耶穌內對你們所定的旨意，不要熄滅聖神。」（得前五，16~19）

喜樂是聖神在我們身內臨在的效果（迦五，22），如果我們在參與禮儀時滿心喜悅，是聖神臨在的憑證；如果感到索然乏味，可能是我們熄滅了聖神。

能虔誠而不斷地祈禱，也是聖神在我們心內的明證；如果對祈禱缺乏興趣，甚至討厭，要檢討是否熄滅了聖神。

能事事不忘感謝天主、讚美天主，也是聖神與我們同在的證據；如果常常抱怨天主、忘記天主的種種恩惠，那一定是在心中熄滅了聖神。

從以上的探討，我們確知、也堅信：聖神臨在於所有禮儀行為中，爲了使禮儀發揮它的效能、達到革新的理想，「不要熄滅聖神」。

# 天主聖神與倫理生活

詹德隆

## 一、現代倫理神學

### 1. 倫理生活

在研究倫理生活和天主聖神有什麼關係之前，我們簡單介紹倫理生活的性質。倫理生活就是做人。天主聖神怎樣幫助我們做人：這便是我們的題目。

談到做人，我們就想到如何在行動中與別人交往。做人也是心理上對別人所採取的態度。其實，做人也應該包括對天主、對自己、對物質世界的態度。除此之外，做人也常意味着很多痛若的分辨和決定：別人對我的要求我不能都接受；別人和天主的要求會互相衝突；在我內心理智和慾望也會經常衝突，使得我必須思考、反省、努力、作判斷。

談到倫理生活我們也會想到修養；做人時，我會養成做人的好習慣（即德行）或壞習慣。所以倫理生活的範圍非常廣泛，不只是遵守一些誠命而已。做人要求我們不斷地思考、分辨、決定、修德行。在很多衝突中，面對天主、別人和自己我們肯定心理上的態度，我們也採取各種行動。

## 2. 基督徒的倫理生活

現在我們看：在基督徒的意識中，做人與信仰有密切的關係。過去在學校或家庭中學習做人時，父母或老師可能沒有提過宗教和倫理生活中間會有甚麼樣的關係；可是後來接受信仰的時候多數人很自然的會把做人的原則看成天主的旨意。倫理生活的一切都變成信仰生活的一部分。雖然社會上有許多的人沒有信仰而努力做人，可是在基督徒的意識中自己的倫理生活確實信仰生活重要的一部份。

實際上很多人認為做好教友就是做好人；熱心就是注意修身，冷淡就是生活得很隨便。服從良心的命令就是給天主一個積極的答覆。在接受信仰的初期，慕道者的注意力可能完全放在自己與天主的地位關係上；面對生活的天主和耶穌基督時，新教友付出很多愛情。但是時間久了，這位天主也會藉着良心上倫理的要求而出現。例如閱讀古代聖賢的著作時，基督徒很容易聽到天主的召喚，雖然聖賢很少提到神的名字。當然祈禱生活和倫理生活中間有時候會產生相當大的隔閡：注意一邊，却忽略了另一邊。

## 3. 現代倫理神學的基本趨勢<sup>①</sup>

在教友的意識中倫理生活和信仰生活有內在的關係。現在我們要問：倫理神學是否也肯定這內在的關係？如果肯定，是否就可以肯定天主聖神和倫理生活的關係呢？

最近五年歐美方面有幾本重要的倫理神學總論問世。在梵二後這是一個新現象。經過幾年的努力，倫理神學家終於能够重新編出一套有系統的倫理神學，以代替過去大公會議前的倫理教科書。

新的倫理總論可分爲三種學派。第一種趨勢的作者②把整個倫理神學放在理智的基礎上。基督徒的倫理應該是任何人能够接受的，所以他們願意在理性的基礎上建立一套倫理規則系統。他們願意幫助有倫理責任感的人度自由的和高尚的道德生活。這派神學家就不太強調基督徒特有的倫理觀；啓示的道理就不容易成爲他們倫理思想的主題，他們因此也不太可能強調聖神在倫理生活上的角色。

第二學派的作者③態度完全不同。天主的聖言是倫理神學系統的中心。整個倫理生活是對天主召喚的一個答覆④；基督徒效法耶穌的道德，把基督看爲倫理生活的最高準則。這些神學家很重視良心在天主面前所作的根本抉擇而不那麼注意法律和具體的倫理規則。他們喜歡發揮有助於倫理生活的聖經主題如「天國」、「跟隨」、「彼此相愛」、「回答」。雖然他們不很注意天主聖神的角色，可是這樣的題目應該很容易爲他們所接受。

第三派⑤的出發點不是理性也不是聖經，而是內心倫理經驗的描寫。他們用現象學的方法敘述良心的責任感，他人在我們內心的召喚等等。其目的是幫助人以自己內心的倫理經驗來作神學反省。有信仰的基督徒，就會發現信仰和倫理兩種體驗具有內在的關係。這學派相當容易看出聖神在倫理生活上的角色。

所以我們可以結論說：雖然當代倫理神學的復興還不很強調天主聖神在倫理生活上的地位，可是原則上三種倫理神學主流中至少有兩派可以接受這樣的角色。只要基督徒生活經驗中有聖神，第三派的倫理反省就會指出他的地位。只要聖經學者開始注意聖神對倫理生活的影響，第二派的倫理神學家就會接納！

現在我們可以問：聖神與我們的倫理生活有什麼關係？

## 二、聖神在倫理生活中的角色：基本肯定

爲了解倫理生活中聖神的角色，必須先介紹新約在這方面所作的基本肯定。新約所有的作者認爲「接受聖神」是成爲基督徒過程中的最重要的因素⑥。至於聖神與倫理生活的關係，聖保祿的書信既然講得較多也較詳細，所以我們以下要介紹的思想都取材於保祿的書信⑦。

### 1. 聖神的經驗

保祿所講的聖神不是一個抽象觀念，而是保祿（和基督徒）所經驗的一個活的天主。在他的宗教經驗中保祿認識了聖神⑧，而這聖神是一個力量，這力量在人的心神中發揮重大的作用。也就是說：在個人意識的發源地，在人的思想、情感、意志的核心地點，可以體驗到聖神的力量。這決定性的力量是基督徒在接受信仰的恩賜，也就是在受洗的時候所有的經驗。從那時候起他知道天主的聖神住在他內；他知道自己已經屬於聖神了（羅八9）。在這經驗當中基督徒也很清楚的發現自己原來是無能的：雖然有心行善，但實際上却不能行善（羅七18）。可是現在基督徒已脫離了這罪惡的法律；因爲他接受了聖神的法律；他接受了給與生命的聖神（羅八2）。在信仰的經驗中發現聖神會教育基督徒如何度新的生活。保祿說：「聖神親自對我們的心神作證：我們是天主的子女」（羅八16），聖神使我們作義子（羅八15）。

### 2. 聖神與倫理生活

所以基督徒在他心神的深處能够體驗到聖神的臨在和在工作，而這是基督徒信仰的核心。從內心開

始，聖神會改變整個的人，祂會使人自由，不再受外在法律或內在恐懼的統治。迦拉達書很清楚地理定道德生活和聖神的臨在中間有密切的關係。保祿說：

「你們若隨聖神的引導行事，

就決不會去滿足本性的私慾」（迦五16）

「如果我們因聖神生活，

就應隨從聖神的引導行事」（迦五25）

保祿在這兒所說的「行事」就是日常生活中的行為，倫理行為<sup>⑨</sup>。這些行為應該隨從生活於我們內心的聖神，祂的引導，而不隨從本性的私慾。這兒的「本性」（希臘文的 *physis*）所願意指出的是整個的人，可是在罪的統治下的整個人。這兒的「聖神」，（實際上保祿沒說「聖神」而只說「神」，希臘文的 *pneuma*），也是整個人，不過是在聖神領導下的整個人。

### 3. 聖神與人的心神

天主的聖神和基督徒的心神具有極密切的關係，幾乎已成爲一體了<sup>⑩</sup>。聖神是倫理生活的內在動力：「聖神親自爲我們的心神作證」（羅八17），祂如同我們的心神一樣「引導」我們（迦五16、25），可是我們還是自由地、自主地與聖神合作。所以保祿勸羅馬人說：「如果你們依賴聖神，致死肉性的妄動，必能生活」（八13）；保祿要求羅馬人要多主動，要多努力。

我們雖然已經領受了聖神，可是還沒有完全地領受祂；現在只是一個開始。在倫理生活上聖神的效果也已開始出現：有仁愛、喜樂、忍耐，等等（迦五22）。可是我們倫理生活中還有來自本性的效

果，如不潔、崇拜偶像、仇恨、不睦等等（迦五19）。

### 三、聖神與現代人的倫理生活

現在我們進到第三部分。在簡單介紹了聖神和倫理生活的基本關係之後，現在要問：針對現代人的生活情況，怎樣更具體地了解聖神在倫理生活上應該有的地位？聖神如何影響我們的道德生活？爲了答覆這些問題，我們選擇了現代基督徒生活中的四個現象。

第一個現象是：過去的倫理神學幾乎是法律；現在的倫理神學已有新的發展：這是聖神進到我們倫理生活中的好機會。第二個現象是：很多現代較熱心的基督徒直接或間接受到神恩復興的影響。那麼，他們的倫理生活就應該怎樣呢？第三個現象：很多現代人受人文科學影響很深，特別是心理學的影響。例如，假如我們的行爲常受到潛意識的影響，那麼聖神的工作是否受到阻礙呢？或者，要怎樣分辨什麼是聖神的推動，什麼是潛意識的推動？也可以問：聖神自己是一種潛意識嗎？第四個現象是：現代人很注意人權，個人的尊嚴。那麼聖神的臨在是否幫助我們更肯定人的尊嚴？

#### 1. 在「法律倫理」之後看「聖神倫理」的興起

法律倫理 過去天主教的倫理神學少提聖神。過去的倫理神學是一種法條式的倫理神學。教科書清清楚楚地告訴我們該作什麼，特別是不該作什麼，大罪和小罪的分別，如何避免犯大罪，在必要時如何獲得聖寵的助佑。似乎不太需要聖神，只要接受一個制度就好了。在這樣的情況下，聖神也很不容易表達自己，因爲一切已經規定好了。牧靈工作上應用這樣的倫理神學時，效果也不理想。民國六十一年

年，成世光主教曾在鐸聲發表感受說：「常見有些主教們……出入走動，進堂行禮時，道貌岸然，儼若聖賢。但處理事情，與人打交道時，却現出一副刀筆吏的面孔，刻薄無情。爲什麼我們有如此人格分裂的現象呢？我想這是修道院倫理教育的失敗。修道院倫理課的講授都着重在分條分目的辨是非、定罪惡，有失中國人的厚道精神」。成主教認爲在比重上神修的講授遠遜於這種法條式的倫理神學。他認爲：「倫理神學應摻合神修學在內」<sup>①</sup>。如果神修學進到倫理學之內，天主聖神就會開始有機會引導倫理生活，而不再被關在純粹法律制度裏面。

新約教會 新約時代的教會，在開始向希臘人宣講福音之後所遇到的一個困難，而面對這困難所找到的肯定答案，可以作我們的參考。當時有不少來自猶太傳統的教友和傳教士認爲新的基督徒應該遵守猶太的法律，不然似乎不能得救<sup>②</sup>。以遵守法律爲得救的保證這是保祿宗徒很熟習的態度，因爲在皈依之前自己是最標準的法利塞人，而新約教會內的保守派就是受這法利塞傳統的影響。在羅馬書信和迦拉達書信中（就是我們前面介紹聖神和倫理的關係時所引用的兩篇書信），保祿很清楚的反對保守派而肯定：「現在我們……已脫離了法律，如此，我們不應再拘泥於舊的條文，而應以聖神的新生活事奉天主」（羅七，6；參閱格後三6：「文字使人死，神却使人活」）。

保祿的宗教經驗，靈修生活上聖神所帶給他的新生活使他自由了，使他不再拘泥於外在的法律條文了。耶肋米亞過去所講的末世時代的新法律：「我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上」（耶卅一33），聖保祿發現，這內在的法律已經刻在自己的心頭上了，所以他現在所願意服從的，就是這個內在的，聖神所啓示的新法律<sup>③</sup>。一切倫理行爲將以這信仰的經驗爲出發點。

談到倫理判斷時，保祿常用「辨別」（*dokimazein*）這個字。猶太人依靠法律辨別是非（羅二

18)，基督徒却依靠他「更新的心思」（羅十二2），而這更新的心思就是聖神所給我們的內在倫理動機和倫理意識（格後三3），也就是寫在我們心頭上的法律<sup>14</sup>。

實際上，保祿並不反對一切的外在法律，他自己在每封書信的後半給與很多的個別倫理規則；他經常採用當時猶太和斯多亞（Stoic）傳統的倫理規則。可是保祿倫理的特點不是這些外在法律，而是來自聖神臨在的、辨別天主旨意的新能力，而這倫理生活上的內在法律就是一個活生生的宗教經驗。當保祿勸他的教友要以聖神的引導行事的時候，他假定他們自己有這樣靈修生活上對天主的體驗，他們認識聖神<sup>15</sup>。

聖神倫理 現在回到今天基督徒的倫理生活問題。過去法條式的倫理神學已逐漸消失之後，我們接受「聖神的倫理」，也就是說，我們要注意信仰的經驗，讓生活於我們心中的聖神成為倫理生活的引導者。如果聖神只是一個觀念而不是一個實際的力量，如果我們知道祂存在可是在靈修生活中不認識祂，那麼我們就沒有倫理標準了，也沒有辨別的能力了，除非回到那些舊的倫理課本或接受哲學家的倫理判斷方法，或依靠文化中間的傳統倫理標準。實際上有不少的基督徒這樣作。文化中的傳統倫理確實不錯。哲學家 and 倫理教育家所提供的資料也不錯；人的倫理思想是怎樣發展的；如何促進更成熟的倫理判斷；如何幫助學生澄清他們的價值觀<sup>16</sup>，但是，基督徒的倫理不應該以這些為最基本的倫理標準。

## 2. 在神恩復興之後的倫理生活

太注意靈修？剛才我們相當強調信仰的經驗，作為倫理生活的出發點。在現代教會中有不少的靈修運

動非常注意信仰生活的體驗。藉着神恩的復興，天主聖神，很有力量地進入人的生活，賜給各種相當明顯的神恩。在聖神的洗禮，早已領過洗的教友，現在終於能夠感覺到強有力的聖神降臨。別的復興運動，如基督活力運動，雖然不甚清楚的強調聖神，可是他們也經常發現天主是可以經驗的，而這個經驗使他們悔改遷善。在現代的教會中基督徒內在的信仰體驗確實逐漸受重視。

但是，我們也不能否認，神恩復興和其他相近的靈修運動會引起某些人的反感和批評，因為有些人認為他們在面對社會上許多不正義的現象和不合理的制度時，反應不夠積極，態度不夠實際。此外，在教會或信仰團體的生活中，有時候神恩會帶來一些分裂。

新約的前例 新約教會曾面臨過類似的困難。在格林多教會中，聖神的特恩曾經威脅過教會團體的存在。面對問題時，保祿並沒有主張要消除聖神的各種特恩。神恩所造成的危機，除了使保祿和其他教會領導者肯定他們的權威之外，還幫助了保祿更清楚地強調聖神在倫理道德上應該產生的效果。在格林多前書，討論神恩的時候，保祿想出一個倫理上的標準來分辨神恩的真假，這是第十三章所講的，兄弟之愛。如果沒有愛，任何神恩，甚至於任何宗教經驗都是沒有意義的。如果沒有愛，可能有神恩的現象可是這神恩就不是來自聖神的，因為如果有聖神一定會愛。在保祿的書信中，愛與聖神常常一起出現<sup>①</sup>：「天主的愛，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五5）；聖神也使這愛從我們的心流出來：「聖神的效果是仁愛」（迦五22）。

一個人是否領受了聖神，從他的倫理生活可以看出來：如果他能夠愛別人，如果他含忍、慈祥、不嫉妬、不動怒，凡事包容，凡事忍耐（格前十三4、7），那麼他的神恩，他的宗教經驗，他的靈修生活確實受到聖神的推動。相反的，有了宗教的情感，有了宗教的思想，如果沒有愛的道德行為，

就是沒有聖神⑩。

當然保祿所講的愛不只是一個外在的行爲：「我若把我所有的財產施捨了，但我若沒有愛，爲我毫無益處」：有了愛的行爲不一定真的有愛。保祿也知道愛的行爲常是假的，所以他勸格林多人要有「無偽的愛情」（格後六6）；他對羅馬人說：「愛情不可是虛偽的」（十二9）。

有愛才可能有神 現在回到今代基督徒的信仰生活，我們可以肯定說：在祈禱生活中，我們所體驗的，強有力的聖神，而且在信仰反省中所認識的天主聖神，新生活的核心，他一定會使我們的倫理生活產生愛的行爲。如果我們沒有表現出真實的兄弟之愛的行爲，那麼這強烈的力量，這偉大的宗教體驗就不是聖神了，而只不過是肉性的產物，只是一種情緒或潛意識的產品罷了。

### 3. 如何在深層心理學影響下了解聖神的引導？

現代人受心理學的影響很大，而這種知識對信仰的經驗，有時候會成爲一種威脅。特別是在佛洛伊德所發起的深層心理學的影響下，人心深處的構造顯得非常複雜。我們內心有些模糊不清的力量大的影響我們的情緒，我們的思想，我們的決定。內心深處有些神祕的力量影響我們，而我們常常沒有意識到；自己認爲很自由去作倫理行爲，實際上受內心深處潛意識的推動。這神祕的力量是聖神嗎？如果不是，那麼它與聖神有什麼關係呢？

現在舉一個例子。一對男女結婚了，他們認爲作了很自由的決定。他們經過自由戀愛，發現很有「緣」，彼此有「感應」；他們的友誼是「一見鍾情」開始的。雖然父母反對他們結婚，朋友也不很鼓勵，可是他們對彼此的感情很有把握，所以結婚了。他們受聖神的推動嗎？兩年之後，他們的感情

已變了很多，開始考慮要離婚。他們不再覺得有緣，彼此不起「感應」而起「反感」，彼此不再「和氣」了而常感到「受氣」。從他們兩年婚姻生活的後果我們可以相信原來的感情是由潛意識的力量所推動的。實際上這男孩子當初之所以鍾情是因為女孩的表情使他想起自己母親的表情，而母親從小溺愛他，因此一直滿足他心理上自我中心的傾向。可是結婚之後，太太並沒有像母親一樣溺愛他，或整天爲他服務；母親也排斥這媳婦，媳婦感到不被重視等等。這婚姻的開始和結束都是由潛意識的推動而發生的。

聖神不在潛意識 潛意識與聖神有什麼關係呢？如果來自潛意識的力量叫我作壞事，就一定不是聖神，因爲聖神是天主，而天主不會使人作壞事。如果這力量（就是我没有意識到的力量）叫我作好事，如幫助人，爲正義而奮鬥，那麼是不是聖神呢？還不一定！我的服務，可能包括一些我還沒有意識到的核心動機，而這些動機是自私的；那麼這不可能是聖神所推動的，因爲聖神只能推動真誠的愛；這是聖祿清楚的肯定！來自潛意識的力量都是自私的嗎？不一定。一位母親對小孩的愛很可能不是自私的……不過有時候是自私的，如以補充與丈夫所無法建立的夫妻感情而轉向孩子的愛。

現代心理學肯定潛意識對人的影響很大。潛意識是在童年時產生的。當時的生活經驗，甘或苦的記憶，自然而然地會成爲潛意識，然後就永遠留在那邊，也不改變也不學習（除非能夠從裏面把它拿出來修改），可是它繼續存在，默默地影響我們的生活。那麼，就是因爲它是小時候的經驗，所以它一直保持小孩子自我中心的傾向。聖神不會在這潛意識的力量上顯出祂自己的力量呢？前面我們已經說了：如果這力量所產生的效果不是善的，那就不是聖神，如果是善的，還要看是真善或是假善。不過，我認爲潛意識的力量平常不會由聖神所採用的。爲什麼？潛意識是我們心理上不自由的一

個領域，而天主聖神不會奪取我們的自由，因為聖神來了就是為帶給我們自由！這是聖經清楚的肯定。因此潛意識不太可能成為聖神主要的所在地，或以推動我們所用的一個力量。而且聖保祿表示聖神是與我們的心神成爲一體的。他也肯定說：臨在我們身上的聖神，是可以經驗的；可是潛意識的定義，本來就是一種我們經驗不到的心理。所以可以說：聖神主要的不是住在我們的潛意識裏，祂也不會以潛意識爲祂推動我們的主要媒介。不過當我意識到原來屬於潛意識的某些資料時，聖神就可以用這些資料與我們說話。

另一方面，我們不能忘記：既然聖保祿表示整個的人在受聖神的領導，那麼我的身體，我的潛意識也多多少少會受到聖神臨在的影響。

聖神在深層意識中。雖然聖神平常不會用潛意識來引導我們，這並不是說聖神不會在我們內心的最深處推動我們。現代的倫理神學已經相當注意人的最深意識層次，甚至於把這最深的意識層次當作倫理生活的核心。在這良心的深處，每一個人都會面對絕對的天主而作一個基本的，也是自由的抉擇：接受祂，愛祂，或不要祂，選擇自己。我們平常生活在意識的表面層次上；我們這樣才能夠應付日常生活種種要求。在這表面的意識上，我會有更多的倫理概念，我知道該作什麼，不該作什麼。過去的倫理神學也特別強調這個平面。可是我們還有更深的意識，也是更重要的意識。這意識我們常有，可是我們不去注意它，因為我們必須處理日常生活的一切。在我們默想的時候，特別是作避靜的時候，我們比較會注意這深層的意識。那時候可能會突然有些發現：例如發現日常生活中的某些態度是自私的，可是平常並沒有發現。那時候我們就可以作較深度的悔改，因為願意皈依天主，肯定內心深處面對天主的基本抉擇。按照倫理神學家的看法，基本抉擇是非常的深。

基本抉擇的一些特點。雖然是在意識中答覆天主，可是不能用言語完全地來表達，也不能用概念完全當作思考的對象。在這心靈的最深處我們是有意識的，我們是自由的，不過，這是在思考之外，在概念之外，在言語之外的體驗和答覆。既然這是我們整個生活的核心，那麼這也是最充滿聖神的地方。這是聖神最影響我們的地方。與潛意識完全不同，因為這兒有意識而且有自由；可是因為沒有概念，因為不能完全反省，不容易注意到，所以有點像潛意識。當在我們表面意識的層次中，當我們的概念，情緒或思考中出現一個靈感的時候，或「感應」，我們也不容易分辨這靈感是來自聖神在心靈深處的推動，或是來自以自我為中心的潛意識。面對這樣的問題，沒有一個簡單的答案。而且在基督徒的生活中這樣的問題比在一般外教人的生活中更多，更困難。我想這也是聖保祿的經驗，現在讓我們看他怎麼說：

基督徒良心中的鬭爭 按照保祿的記載，在基督徒的內心經驗上有一個莫大的衝突，就是聖神與本性 (GIR) 的鬥爭；基督徒同時屬於肉身和聖神。聖神在我內的工作雖然已經開始了，可是還沒有達到圓滿，因此我會體驗到一種內在的分裂。保祿在迦拉達書說「本性的私慾反對聖神的引導……二者互相敵對，而使你們不能作你們所願意作的事」(五17)。保祿在這兒針對基督徒而說話，他所提的，是他們所能够體驗的，如「私慾」，「願意」而「不能」，「行事」。所以在基督徒的內心經驗中可以感覺到有一些莫大的力量彼此矛盾。這衝突的根源是很深的而且他會影響倫理行為(「行事」)。內在的挫折感是信仰生活中正常的現象。

在羅馬書信第七和第八章中，保祿更詳細和更生動地描寫同一經驗。很多聖經學者認為羅馬書信第七章所敘述的經驗不是基督徒的信仰經驗，而是沒有接受信仰而且生活在法律和罪過控制下的人，

他的痛苦；第八章才是基督徒信仰經驗的描述。其他學者，如 Dunn<sup>②</sup> 倒認為前後兩章所描寫的都是基督徒信仰的經驗，是這經驗的兩面。在皈依之前保祿並沒有感到內心的強烈矛盾和焦慮（參閱斐三 4-6）；皈依前的保祿似乎很自信。羅馬書信第七章 24-25 節很清楚的說出聖神倫理所造成的心情。首先保祿說他感到挫折：「我這個人不幸！誰能救我脫離這該死的肉身呢？」（24 節）保祿意識到私慾的力量。可是他也體會到聖神的力量，所以他接着說：「感謝天主」因為「藉着我們的主耶穌基督，我這個人「以肉性去服從罪惡的法律」（25 b 節）。所以肉性和聖神在人心的鬥爭是基督徒生活上經常會有的體驗。

基督徒逃不了內心的衝突和緊張；他內心的鬥爭比非基督徒內心的鬥爭更為明顯。如果我們一定要追求內心的平安，可能需要抹殺聖神不去體驗祂，不接受祂的靈感。或者可以去限制聖神的影響，把聖神看作純粹的靈修經驗，不讓祂進到倫理生活中……不過那時候他就不是聖神了。另一種逃避緊張的途徑就是不要面對本性的真像，怕面對自己內心的自私，怕發現潛意識的需求，因為這會破壞自我的觀念。相反的，如果接受聖神的力量，就可以面對最深的自私，可以體驗聖神所帶來的救恩和永生的保證，也可以接受內在的矛盾、衝突而不斷奮鬥。這樣的基督徒也願意繼續不斷地分辨天主的旨意，他願意接受分辨的困難。分辨雖然有標準，有方法，但分辨的痛苦還是會存在的。

綱要 在開始講這節時，我們提出了一個問題：如何在深層心理學影響下了解聖神的引導？結論是：必須承認潛意識的影響很大，而且非常奇妙。我們本身內心有這麼大的一種力量而經常我們看不到它。我們只能見到他的一些後果。根源是在我們意識之外。至於聖神，他平常不會用潛意識來推動我們

。聖神比較會經過意識，自由，在心神中推動我們。聖神比較會經過深層的意識來推動我們，而這深層的意識不是很容易觀察的領域。因此，在日常生活的表面意識中要分辨天主的旨意不是很容易的。我們得接受這事實，我們得接受兩種力量中間的緊張。我們得面對自己內心的複雜和自私的傾向，也不願意抹殺聖神。

#### 4. 在人權運動下看聖神所帶給人的尊嚴

現代人所重視的另一個問題就是人權。教會也很注意人權問題。聖神倫理對這樣一個題目有何貢獻呢？在這兒不準備作任何的詳細討論，只不過願意以前面所發揮的聖神倫理指出其在人權問題方面的一些後果。

講到聖神在倫理生活的基本角色時，我們接着聖保祿說過：接受聖神是新生活的開始，聖神使我們自由。保祿所體驗的、有決定性的宗教經驗，這是天主為每一個人所預備的恩賜。既然任何人能夠接受這麼大的恩惠，那麼他就不是有無限的價值嗎？

聖神的臨在，或可能會有臨在，不但使人的價值更為肯定。已經領過聖神的人他自己更會尊重人權。我們前面說過：領受聖神的人已經不受外在法律的控制了，所以有能力不服從違背人權的法律。領受聖神的人已經開始克服他內心深處自私的傾向，因此他不再需要為了保護自己的利益而壓迫別人，相反的，他有勇氣面對自己內心自私的根源。在這內在肉性和聖神鬥爭的體驗中，他能夠常保持一個悔改的態度而能避免常常去加重別人的負擔。最後，既然領受了聖神真實的愛就會推動他保護並實現任何人的權利②。

## 結 論

這篇文章研究聖神的臨在對個人倫理生活的影響。我們沒有研究聖神如何引導教會集體的倫理生活。在個人的倫理生活方面我們只講了一些較核心的問題，如(1)必須體驗聖神的臨在才可能有一「聖神倫理」；(2)這聖神的體驗，如果是真實的，就會使我們更愛別人，建立團體，建設社會；(3)聖神倫理有內在鬥爭的一面：住在我們最深之意識中的聖神，祂的工作經常會遇到我們的自私；(4)分辨聖神的推動並不是很容易的。

現代的倫理神學家還不很注意聖神在倫理生活中的角色。三派倫理神學家中有兩派很容易接受聖神倫理。從人意識的描寫為出發點的神學家，會發現深層意識中聖神的臨在和推動。以聖經啓示為重要客體的神學家，逐漸會吸收聖經學者對聖神倫理研究的結果。至於那些以理智為基礎的倫理神學系統，我們也需要他們：既然分辨的工夫很困難，必須採用最好的理智能够提供的工具；不合真理或違反人性的靈感、判斷或行為永遠不可能是聖神所推動的。保祿自己重用了當時哲學家的良心觀念和自然道德律。

雖然倫理神學還沒有完全趕上聖神的新啓示，希望我們在自己的倫理生活上努力依賴聖神的推動而做人。

- ① P. Gallagher, "Fundamental Moral Theology 1975—1979. A bulletin-analysis of some significant writings examined from a methodological stance" in *Studia Moralia* 18 (1980) 147—192.
- ② 坂 F. Böckle, *Fundamental moral*, München, 1977; T. O'Connell, *Principles for a Catholic Morality*, New York, 1978; G. J. Hughes, *Authority in Morals*, Heythrop Monographs, 1978.
- ③ 坂 B. Häring, *Free and Faithful in Christ*, Middlegreen, 1978; C. Curran, *On-going Revision in Moral Theology*, Notre Dame, 1975; J. P. Wogaman, *A Christian Method of Moral Judgment*, London, 1976.
- ④ 這學派的思想特別接近梵二一的指示：「倫理神學在學術性的解釋應受理經更多的滋養，說明教友在基督內使命的榮光」(《聖經》教育法令・16號)
- ⑤ 坂 E. McDonagh, *Gift and Call*, Dublin, 1975; S. Hauerwas, *Vision and Virtue*, Notre Dame, 1975.
- ⑥ James D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London, 1975, p. 6.
- ⑦ Rudolf Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, New York, 1971, p. 172.
- ⑧ 坂 Dunn, p. 201.
- ⑨ 坂 Dunn, p. 222.
- ⑩ Schnackenburg, p. 174—175.
- ⑪ 總釋六十一年七月22—24頁。
- ⑫ P. Daquino, "La vita morale e l'azione dello Spirito secondo S. Paolo" in *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia, 1973, p. 357—358.

- ⑬ Dunn, p. 233.
- ⑭ 同上 p. 223—224. 這內在的法律，包括最深的經驗，包括基本倫理原則，他包括具體生活情況中辨別是非的實際能力。
- ⑮ 同上 p. 225.
- ⑯ 參閱胡安德譯，道德觀念的發展過程，臺中：光啓出版社，民國七〇年再版。
- ⑰ Schnackenburg, p. 172.
- ⑱ C. Spicq, *Vie Morale et Trinité Sainte selon saint Paul*, Paris, 1962, p. 58—60.
- ⑲ Dunn, p. 294—295.
- ⑳ 同上 p. 313—316.
- ㉑ 參閱 M. Schooyans, "The place of Human Rights in Catholicism" in *Lumen Vitae* 35 (1980) p. 143—145. 本篇由劉鴻蔭譯，「人權在天主教內的地位」鐸聲 No. 202—203 民國七十年一月及二月。

# 聖多瑪斯與今日神學工作

溫保祿

一九八一年元月二十八日在

## 輔大神學講習會的彌撒中講

各位兄弟姐妹：

今天的彌撒是紀念聖多瑪斯的節日。本來神學講習會有一個習慣，即在講習會中的每天彌撒，都應以該次講習會的主題為主題。這一次講習會的主題是天主聖神，今天彌撒中，本來也應講些多少與聖神有關的道理，才算合理。但今天似乎是一個例外，因為張院長要我講「聖多瑪斯」。不過我覺得要我找出聖多瑪斯與聖神之間的關係，也並不難。首先，聖神的最偉大工程就是聖人，而聖多瑪斯正是我們教會的聖人之一，也就是天主聖神傑作之一；其次，聖多瑪斯也是神學院和所有天主教學校的主保，也可以說是我們神學講習會的主保。基於以上兩個理由，我今天來講聖多瑪斯，應該不算離題太遠。

下面我要分三點來講：(一)他的獻身於神學研究。(二)他對俗世哲學的態度。(三)神學與靈修的統一。此外，我也要附帶抒發我的一點感想，即聖多瑪斯對當前的教會，尤其是對在臺灣的中國教會有何意義。

## (一) 他的獻身於神學研究

聖多瑪斯的生命很短，只活到四十九歲就去世了，但他的著作却很多，影響亦極深遠。他是一位神學家，一生獻身於神學的研究。除了讀書、教書、著書外，從未做別的事，當時的教會和我們目前的教會一樣，的確有很多急迫的事情要做，例如慈善事業，向回教贖回基督徒的俘虜等，在當時可以說，都是迫不及待的工作。然而多瑪斯卻選擇了神學。當然，首先是因為他所屬的道明會，乃是一個以講道為主要職責的修會，要講道不能不研究神學。但最主要還是因為他自己深知神學在當時的重要性。那時教會正面臨希臘哲學，尤其是亞里斯多德哲學的嚴重挑戰，他覺得面對這個挑戰，乃是當時迫切的工作之一。因此，他之獻身於神學不僅是自己的偏好，也是以服務教會為最主要的動機。這一點，我覺得聖多瑪斯的榜樣，對我們今天在臺灣的地方教會、有很深的啓發。

誠然，我們今天在堂區的牧靈工作方面，亟應予以充實，以增進一般教友們的信德。但我們實不能說，神學研究的工作是次要的。尤其是在這富有五千年文化傳統的國度裏，我們所面臨的挑戰，其嚴重性絕不下於當時聖多瑪斯所面臨的希臘哲學的挑戰。今天早上張春申院長在演講前很高興地介紹了兩位新進的神學教授，一位是耶穌會的，一位是道明會的。但令人惋惜的是，這兩位年青的神學教授都是外國人。雖然你們大家並不排外，但在教會本地化的緊鑼密鼓聲中，更需要中國人來承擔神學本地化的工作的情形下，這不能不是對本地教會的一個小小的諷刺。再說，據我所知，本地教會並不缺乏人才。在我們的學生中，就有很多對神學有興趣的，其中且有不少修女。問題是各修會和各教區有否這樣慷慨和犧牲的心，把他們奉獻出來。說「慷慨犧牲」也許太言重了一點，因為神學研究本來

不是別人的工作，也不是次要的工作，乃是我們教會當前最重要的工作之一。中國教會能否真正獨立地站起來，不僅是經濟自養問題，實乃也是思想成熟與否的問題。而思想的成熟則也要靠神學的研究來促成。

## (二) 他對俗世哲學的態度

聖多瑪斯對亞里斯多德的哲學有很深的敬意，不但終其一生註釋亞里斯多德的著作，而且大量採用亞里斯多德的哲學思想，來發揮基督的喜訊。他這樣做，有一基本的理由：他認為一切真理都是從天主聖神來的 (*Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est.*)，在所有的文化中都有聖言的種子，亞里斯多德的哲學如果是真理，那必定是從天主來的。他之推崇亞里斯多德，正是爲了這一點。聖多瑪斯對亞里斯多德的尊重，鼓勵我們以同樣開放的態度，重視並採用中國傳統文化，以及現代思想裏所包含的真理來發揮基督的訊息。

在這個重要的神學本位化的工作，多瑪斯給我們立了另外一個很重要的榜樣。他雖然重視外教人的哲學，却從未把亞里斯多德放在基督福音之上，他只是借重亞里斯多德來發揮福音的思想而已。我不記得他在那裏曾經說過這樣一句名言：「一位鄉下老婦人，藉着她的信仰有關神和人生所了解的道理，要比亞里斯多德所知道的更多。」在神學以及在傳教的工作上，我們應該強調這一點。因此，我現在要發揮一點點以上所提聖多瑪斯的思想：若問亞里斯多德有關神的問題，他的答覆含糊不清。孔子的態度是說：「子不語怪、力、亂、神」。但一位有信仰的鄉下婦人，却能直截了當地答說：「我信唯一的天主」。若問孔子，有人喪盡天良，我們應怎樣去救他？孔子大概要說：「獲罪於天，無所

禱也」。但有信仰的鄉下婦人却能够說：「我信罪之赦」。若問我們導向死亡的人，到底有什麼希望？孔子會說：「未知生、焉知死？」而有信仰的鄉下老婦人會說：「我信常生。」福音的真理，因着起源與天主的啓示，遠遠超過任何思想家憑着理性所能達到的真理；並且基督的福音才能滿足人的渴望。因此，本位化的工作，雖然它常要重視在外教人的思想所發現的真理，仍然不可把福音和哲學思想放在同一平面上；也不可把福音的新酒裝在舊皮囊裏。多瑪斯在他的神學著作中採納亞里斯多德的思想，所做的正是這種銜接的工夫。

### (三) 神學與靈修的合一

我喜歡聖多瑪斯的另一點是他的神學與靈修的合一。當我們比較他的神學與他的禱詞，便會發現他的禱詞很像他的神學；他的神學反映出他的靈修，而他的靈修以他的神學為基礎；我們也許會覺得，他的祈禱好像是冷冰冰的，沒有感情，這是因為他體驗到任何神學的有限性。自知所知有限就是最高的知識，自認不認識天主就是對天主的最高認識 (*Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire*)。在研究神學時，他體驗到：一個最好的神學家在認識天主方面，一定會感到大智若愚，這個愚不是假裝的，自知是愚人就是大澈大悟。聖多瑪斯在祈禱時的冷靜，乃是理智的謙遜，不是缺乏感情。因此他在祈禱時不會說：「主啊，我愛你」，只是說：「主、求你使我愛你」；他也沒有熱情地說：「主，我要承行你的旨意」，只說：「主啊，求你使我承行你的旨意」。

## 結語：聖神的不同工作，應受同等的尊重

聖神是沒有形體的，我們不能看見，但我們可以看見聖神的「工程」——聖人。在這一週裏，除了聖多瑪斯外，我們還紀念其他二位聖人：聖女安琪拉 (St. Angela Merici) 和聖鮑思高 (St. John Bosco)，但是他們二人聖德類型各不相同。即便在道明會裏，聖多瑪斯的聖德和聖瑪丁 (St. Martin de Porres) 的聖德也彼此迥異。這是因為他們的使命不同，他們所受的天主恩典也不同。不能所有聖人都像方濟各亞西西一樣地快樂；也不能所有聖人都像聖女加大利納那樣熱情。聖多瑪斯是教會歷史上獨一無二的聖人，正如聖方濟各亞西西和聖女加大利納也各各是教會歷史上獨一無二的聖人一樣。因此，我們今天推崇聖多瑪斯的成就，正如我們同樣推崇其他教會聖人的成就，並希望當其他的聖人在牧靈和慈善事業上所作的貢獻受到尊敬時，聖多瑪斯在神學上所做的貢獻也一樣地受到尊敬。