

路德聖靈觀的當代意義*

羅永光

信義宗神學院系統神學與路德研究教授

一、路德聖靈觀的研究概況

A. 研究的開始

有關路德(Martin Luther)聖靈觀的學術研究歷史並不很久。研究宗教經驗的德國系統神學家奧圖(Rudolf Otto)在 1898 年出版了他的博士論文 *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther* (路德的聖靈觀)，¹ 這可說是一個開始。因為在這之前我們沒有發現任何相關的重要著述，連奧圖也沒有在論文中提供任何參考書，我們只能在其註腳找到少量引自教義史課本之類的零散資料。事實上，奧圖所做的是原典研究，因為他主要集中在路德的作品²，分析研究路德對聖靈的體驗、認識和教導。正如他在介紹自己的研究動機時說：「……首先簡要地描述他(路德)如何承接和繼續發展與此相關(聖靈論)的傳統教義和觀點，然後查證他作為改革家如何從自己的宗教經驗建立對新生命(nova vita)的構想……看看它們是否一致及在組織上是否互相緊扣。」³ 雖然奧圖的博士論文也是一份富時代感的作品，他以士來馬赫(F. D. E. Schleiermacher)的宗教感(religiöses Gefühl)⁴ 思路演繹路德的聖靈觀，進而提出：路德並沒有強行以「神聖因果」(göttliche Kausalität)解釋聖靈的工作，而是以萬有在神論式(panentheistisch)的「經驗因果」(empirische Kausalität)體會上帝如何在受造世界動工，因為聖靈作為神能(göttliche Energie)讓上帝滲透萬事萬物，藉此結合「理論的求知欲」(theoretisches Erkennenwollen)和「宗教需要」(religiöses Bedürfnis)；⁵ 並揚言這樣的聖靈論能擊敗在十九世紀盛行的自然神論(Deismus)。然而，奧圖的研究結果⁶ 沒有為路德聖靈觀的探討開拓新景象，因為他的結論是：有關三一論和聖靈論，包括聖靈在三一中的位置之純正教義，對西方教會和路德都不能脫離奧古斯丁的神學理解；路德不單持守奧古斯丁的解釋，而且在這思路上發展他有關「聖道」(Word)的神學。⁷

可能因為奧圖的結論普遍獲得同道的認同，我們在以後的數十年，再沒有找到同一課題的重要著作。⁸ 直到 1929 年 E.史伯格(Erich Seeberg)出版了一篇接近四十頁的文章“Der

* 本論文最先以「中道聖靈論——路德聖靈觀的現代意義」為題，於 2004 年 12 月 6 日在台灣中華信義神學院主辦的「聖靈神學研討會」中發表。得中華信義神學院同意，略經修改後發表於本刊。

¹ 中國信徒對奧圖(Rudolf Otto)認識不多，然而他的名著 *Das Heilige* 已經在 1995 年翻譯成中文《聖者論》，由四川人民出版社出版。

² 由於今天最具權威的 *Luthers Werke Weimarer Ausgabe*, 1883-2003 (魏瑪版路德全集)在奧圖(Rudolf Otto)做博士研究之時只出版了數冊，雖然是最新的版本，對他的研究卻是絕對不足夠的。我們從注腳的引用可以確定，奧圖很少使用僅有的數冊 WA，而主要使用當時最齊全和最普及，連索引共 67 冊的 *Erlanger Ausgabe*, 1826-1886(埃爾蘭根版路德全集)。此外也偶然採用(連索引共 23 冊)全德文的 *Walchsche Ausgabe*, 1740-1753 (瓦爾希版路德文集)。

³ 參 Rudolf Otto, *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898), 頁 2。

⁴ 參同上，頁 100。

⁵ 參同上，頁 94-95、102-105。

⁶ 1892-1895 年在 Göttingen。

⁷ 參 Rudolf Otto, *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*, 頁 94、104-105。

⁸ 年輕的潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)在柏林大學修讀神學時，曾於 1926 年在 Karl Holl 的研討班中提交一份研究路德聖靈觀的研究報告“Luthers Anschauungen vom Heiligen Geist nach den Disputation von 1535-1545” (路德在 1535-1545 年的論辯中的聖靈觀)。我們沒有在近年的研究中發現有人討論或引用這作品，其中一個可能性是，這文章一直沒有出版。直到 1983 年，由 Christian Gremmels 出版第六屆潘霍華國際討論會

Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther” (慈運理、施溫費特和路德之間的對立)，對奧圖的觀點提出修正。⁹ E.史伯格從歷史哲學方向指出路德的「靈觀」(Geistesgedanken) 傾向德國唯心論(German idealism)，與黑格爾(Hegel)哲學尤為接近；其聖靈論實際由基督論所主導，這在聖餐觀的爭論上最為明顯。

B. 研究的新發現

無獨有偶，丹麥神學家 Regin Prenter 同樣以路德的聖靈觀為博士論文的研究題目，並於 1944 年出版——*Spiritus Creator* (創造的靈)。¹⁰ Prenter 對奧圖提出了尖銳的批評，認為他從心理學的角度理解，錯誤地演繹了路德，把一切聖靈的工作視作「道」和「信心」的果效，結果使提升新生命的聖靈變得完全多餘，那麼聖靈在路德對信仰的福音理解上便沒有位置了。Prenter 認為，對路德聖靈觀的研究不能讓奧圖的論調作蓋棺定論。他清楚地表明自己的研究是要在這課題上尋求突破。作為研究生的他甚至大膽地批評賀爾(Karl Holl)和 R.史伯格(Reinhard Seeberg)兩位二十世紀初的路德專家。他指出，賀爾和 R.史伯格受到士來馬赫和十九世紀的復興敬虔主義(revivalistic pietism)影響，把路德的稱義觀(doctrine of justification)理解為漸進式真實成義(gradual real Gerechtmachung)。¹¹ 儘管他承認路德把基督徒生命描寫為「不斷的進程」(constant progress)，而非「寂立」(standing still)，他卻從另一個角度演繹路德解釋「聖化的成長」所用的例子：正如我們從一個在康復中的病人看靈命的成長，其關鍵不是「康復的過程」，像賀爾和 R.史伯格所主張的「經驗式聖潔的逐漸成長」(gradual growth in empirical holiness)，而在於康復的應許(physician's promise)，好像基督應許我們永生一樣，病人信靠這應許，因而依從醫生的指示，最終得到完全的康復。¹² 此外，Prenter 又強烈的批評他們把人的經驗倫理和宗教發展——即人「對上帝的溫暖感覺」和「因為善的內在喜樂」——與基督和聖靈的內住(indwelling)等同，尤其是賀爾給路德的聖靈觀傾向形態論式(modalistic)的演繹。¹³

Prenter 除了深入探討前人的研究成果，提出批評和修正外，更提出了新的見解。首先他與奧圖唱反調，主張聖靈論在路德的神學裏是一個不可或缺的重要課題，對於認識路德的整套神學有關鍵作用，若像奧圖那樣忽視路德的聖靈觀，一切有關基督、稱義、道與聖禮、信心與愛心等等的神學思想都只會成為律法下的理想意識(ideology)，那與路德的神學完全背道而馳。¹⁴ 跟著他又與賀爾和 R.史伯格唱反調，提出路德的聖靈觀是一個「聖靈唯實論」(pneumatological realism)，¹⁵ 即三一上帝(the triune God)在啓示中顯示了聖靈的真實性，這具體地表現在基督的人性中(humanity of Christ/Menschsein)，而不是像賀爾和 R.史伯格所主張的

「潘霍華與路德」論文集(*Bonhoeffer und Luther*, München: Kaiser, 1983)時，才首次公諸於世。另一個可能性是，潘霍華這篇文章雖然有長達 39 頁之篇幅，也能反映他的學術研究能力，但不竟是一篇研討班的學習報告，焦點集中在整理和理解方面，而非批判性或創見性探討。再者，潘霍華的研究範圍只是路德生命歷程最後十年的論辯作品，在路德的思想演變和表達形式方面都欠全面，也難有深度。這樣的作品當然不容易引起學者的注意，更談不上被重視，筆者認為這才是主要原因。

⁹ E.史伯格(Erich Seeberg)的文章發表在 *Reinhold-Seeberg-Festschrift, I. Zur Theorie des Christentums* (hg. v. Wilhelm Koepf. Leipzig: A. Deicherische Verlagsbuchhandlung, 1929)，頁 43-80。此外，參 Bernhard Lohse, *Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995)，頁 249 和 Regin Prenter, *Spiritus Creator: Studien zu Luthers Theologie* (Wipf and Stock Publishers, 2001)，頁 302。

¹⁰ Regin Prenter 的博士論文首先於 1944 年以丹麥文在哥本哈根(København)由 Semlerens Forlag 出版 *Spiritus Creator Studier i Luthers Theologi*，英譯版於 1953 年由美國的 Augsburg Fortress 出版 *Spiritus Creator*, translated by John M. Jensen，次年在德國發行德譯版 *Spiritus Creator: Studien zu Luthers Theologie*, übers. v. W. Thiemann (München: Chr. Kaiser)。

¹¹ 參 R. Prenter, *Spiritus Creator*，頁 69、75、97。

¹² 參同上，頁 70-75。

¹³ 參同上，頁 180-184。

¹⁴ 參同上，頁 202、232-233。

¹⁵ 參同上，頁 304-305。

「人與基督的意志聯合」(union of the human will with Christ's will)。¹⁶ Prenter 解釋說，聖靈是真實的神聖領域(divine sphere)，而基督就是從那裏，即從歷史和理念(idea/Ideen)的遠處出來，成為「活現的真實」(living, present reality)，路德稱之為「經驗」。¹⁷

在路德的聖靈觀研究方面，Prenter 的博士論文可說是一新里程碑，¹⁸ 因為它不單清楚地交代了路德對聖靈的理解如何承接大公教會傳統，更發掘了路德的「聖靈唯實論」或「啓示唯實論」(Offenbarungsrealismus)作為對奧古斯丁(Augustine of Hippo)和中世紀經院哲學的「聖愛觀念論」(Caritas-Idealism)之修正和形態論的否定，而最能為 Prenter 在路德研究圈中建立地位的是，該論文在三一上帝的救恩史末世作為(God's saving, eschatological act/heilsgeschichtlich-eschatologisches Handeln)的基礎上所確立的「聖靈唯實論」，成為了以後相關研究的基石。當然不是每一個學者都同意 Prenter 的見解，¹⁹ 就如賀爾學派(Holl-Schule)的 Hayo Gerdes²⁰ 曾強烈的批評 Prenter 所主張的「讓基督同化」(conformitas Christi)是對「向基督模仿」(imitatio Christi)的否定，²¹ 並引經據典的證明，路德也主張基督是我們的模範，祂的工作驅使我們向祂模仿(ad imitationem)，祂是我們跟隨的對象；²² 此外，Gerdes 又反對 Prenter 對路德的「真正之敬虔」(reale Frömmigkeit)的解釋，他為賀爾辯護，批評 Prenter 把聖靈與「真正之敬虔」的關係切割，忽視聖靈與信徒的新生命之間的必然關係及人在德行方面所結的聖靈果子。²³

C. 研究之延續

Gerdes 對 Prenter 的批評並非全無道理，然而學者們普遍認為 Gerdes 的意見太一面睹，沒有像 Prenter 那樣，既全面，又能掌握路德聖靈觀的精髓。²⁴ Prenter 的博士論文的確是研究路德聖靈觀的關鍵作品。我們注意到，在他的 *Spiritus Creator* 之後有不少學者對路德的聖靈觀感興趣，除了剛剛提及的 Gerdes 之外，還有 K.D. Schmidt (1950), W. Joest (1966), W.v. Loewenich (1967), G. Heintze (1967), W. Maurer (1970), K. Schwarzwäller (1971), O. Rodenbergs (1973), G. Ebeling (1975), G. Heckel (1985), E. Herms (1987), R. Schäfer (1990), A. Peters (1991), M. Plathow (1994)等。²⁵ 還有，可能因為二十世紀八、九十年代在系統神學的研究方面正巧

¹⁶ 參同上，頁 181。

¹⁷ 參同上，頁 197。

¹⁸ 參 Michael Plathow, "Der Geist hilft unserer Schwachheit: Ein aktualisierender Forschungsbericht zu M. Luthers Rede vom heiligen Geist", in: *Kerygma und Dogma* 40, no.2, (April/June 1994), 頁 148; Lohse, Bernhard, *Luthers Theologie*, 1995, 頁 249。

¹⁹ Kurt Dietrich Schmidt 在 1950 年的一篇論文"Luthers Lehre vom Heiligen Geist"中，對 Prenter 的 *Spiritus Creator* 評價甚低，認為根本不值得受重視。參 K.D. Schmidt, *Kurt Dietrich Schmidt Gesammelte Aufsätze*, Hg. von Manfred Jacobs (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 頁 112。

²⁰ 參 Hayo Gerdes, "Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes", 1958。

²¹ 參 Prenter, *Spiritus Creator*, 頁 9-13。

²² 參 Hayo Gerdes, "Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes", 1958, 頁 50。

²³ 參同上，頁 51-52。

²⁴ 參 O. Rodenbergs, "Luthers Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist" in: *ThB* 4 (1973), 頁 55-71; Gerhard Heintze, "Luthers Pfingstpredigten", *Lutherjahrbuch* 34 Jg., 1967, 頁 117- 140; Michael Plathow, "Der Geist hilft unserer Schwachheit: Ein aktualisierender Forschungsbericht zu M. Luthers Rede vom HG", 頁 143-169。

²⁵ Kurt Dietrich Schmidt, "Luthers Lehre vom Heiligen Geist" (1950), in: *Kurt Dietrich Schmidt Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Manfred Jacobs (Göttingen: V & R, 1967). Wilfried Joest, "Das Heiligungsproblem nach Luthers Schrift »Wider die himmlischen Propheten«", in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther* (Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Järvenpää, Finnland, 11.-16. August 1966), hg. v. Ivar Asheim (Göttingen: V&R, 1967). Walther von Loewenich, "Luthers Auslegung der Pfingstgeschichte" in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation – 1517-1967: Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, hg. v. Helmar Junghans, u.a. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967). Gerhard Heintze, "Luthers Pfingstpredigten", *Lutherjahrbuch* 34 Jg., pp.117- 140, 1967. Wilhelm Maurer, "Luther und die Schwärmer" in: *Luther und das Evangelische Bekenntnis: Kirche und Geschichte, Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, hg. v. Ernst-Wilhelm Kohls (Göttingen: V&R, 1970). Klaus Schwarzwäller, "Delectari assertionibus: Zur Struktur von Luthers Pneumatologie" in: *Lutherjahrbuch* 38, 1971. O. Rodenbergs, "Luthers Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist" in:

是聖靈論的熱潮，²⁶ Luther-Akademie Ratzeburg（辣刺堡路德科學院）在1989年舉行了一個名為「路德與路德神學對聖靈的理解」(Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie)學術會議；五年後又與芬蘭的赫爾辛基大學系統神學研究院(Institut für Systematische Theologie der Universität Helsinki)，世界信義宗聯會在法國的施特拉斯堡成立的合一研究院(Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg)和德國的信義會海內與海外傳道會(Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche)合辦另一個學術研討會——「聖靈」(Der Heilige Geist)。兩會集結了德國、奧地利、瑞士、北歐，甚至美國學者的二十篇論文，先後在1990年和1996年出版。²⁷ 我們不能說，我們已經徹底研究清楚路德的聖靈觀，然而經過這幾十年的探討，我們可以確定，聖靈論在路德的神學中有相當重要的地位，它是正確認識「十架神學」、「律法與福音」、「稱義與成聖」等神學課題的先決條件。此外，從1898年奧圖的研究到1996年辣刺堡路德科學院出版的*Der Heilige Geist*（聖靈），儘管學者間有不同的爭論理由，研究成果有不同的結論，我們卻找不到有學者反對，研究路德的聖靈觀必須認識他的三一神觀，並要從基督論角度入手。因為路德的神觀，包括聖靈論在內，無疑是一個基督中心的神觀。²⁸

二、傳統中的基礎

A. 三一論的基礎

路德不單在聖靈論方面沒有像聖巴西流(St. Basilus)那樣，有*De Spiritu Sancto*（論聖靈）的專著，就是在三一論那麼重要的教義課題上，他除了在一些著作中簡要的論述過之外，²⁹ 也沒有給我們留任何下系統的完整巨著，像奧古斯丁或希拉流(St. Hilary of Poitiers)有*De Trinitate*（論三一），或女撒的聖貴格利(Gregory of Nyssa)的*De Sancta Trinitate*（論聖三一）。

ThB 4 (1973), pp.55-71. Gerhard Ebeling, "Luthers Ortbestimmung der Lehre vom Heiligen Geist" in: ders., *Wort und Glaube*, Bd III, (Tübingen: Mohr, 1975). Georg Heckel, "Lutherische Spiritualität" in: *Zugang zu Luther*, LAR 6, Heinrich Foerster (Redaktion) (Erlangen: Martin Luther, 1984). Eilert Herms, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels* (Tübingen: Mohn, 1987). Rolf Schäfer, "Der heilige Geist: Eine Betrachtung zu Luthers Erklärung des Dritten Artikels" in: *Luther* 61, 1990. Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen – Der Glaube: das Apostolikum*, Bd. 2 (Göttingen: V&R, 1991). Michael Plathow, "Der Geist hilft unserer Schwachheit: Ein aktualisierender Forschungsbericht zu M. Luthers Rede vom heiligen Geist", in: *Kerygma und Dogma* 40, no.2, (April/June 1994), pp.143-169.

²⁶ 近年不少神學家在回顧神學發展時指出，聖靈論的研究在381年君士坦丁堡第二屆大公會議之後被冷落了千多年（參 Wolfgang A. Bienert, "Die Reformation als dogmengeschichtliches Ereignis – Ein Beitrag zur Geschichte des pneumatologischen Dogmas" in: *Der Heilige Geist*, LAR 25, hg. v. Joachim Heubach (Erlangen: Martin Luther, 1996), 頁35-38），直到第二次世界大戰後，巴特(K. Barth)和拉內(K. Rahner)等為隨後的聖靈論和三一論研究從新開路，到了二十世紀末，西方神學界對三一論和聖靈論尤感興趣，如當代德國的莫特曼(J. Moltmann)，潘能博(W. Pannenberg)；英國的陶倫斯(T.F. Torrance)，根頓(C. Gunton)，甚至年輕一代，其作品卻有認可地位的 Michael Welker，Geiko Müller-Fahrenholz 等學者，我們從他們的演講和出版可以確定，除了合一神學和處境神學之外，三一神學和與其密切相關的聖靈論是這年代主要的神學潮流。有關三一神學的研究成果可參考 Christof Theilemann 的 *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personenbegriff in der Trinitätslehre – Eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995)。聖靈論方面可參考 Christian Henning 的 *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person: Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert* (Gütersloh: Gütersloher, 2000)。Theilemann 和 Henning 對最新的三一神學和聖靈論研究做了很好的探討和評論。

²⁷ *Luther und die trinitarische Tradition*, LAR 23, hg. v. Joachim Heubach (Erlangen: Martin Luther, 1994). *Der Heilige Geist*, LAR 25, hg. v. Joachim Heubach (Erlangen: Martin Luther, 1996).

²⁸ 參 E. Seeberg, "Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther" in: *Reinhald-Seeberg-Festschrift, I. Zur Theorie des Christentums*, hg. v. Wilhelm Koepf (Leipzig: A. Deicherische Verlagsbuchhandlung, 1929), 頁66；Kurt Dietrich Schmidt, "Luthers Lehre vom Heiligen Geist" (1950), 頁111；Bernhard Lohse, *Luthers Theologie*, 頁251。K.D. Schmidt 甚至主張，假如不以路德的基督論為起點，那就不能正確地明白路德的聖靈觀。參 K.D. Schmidt, *Kurt Dietrich Schmidt Gesammelte Aufsätze*, 頁112。

²⁹ 討論較為詳盡的有1538的*Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*(三信經或信仰基督的宣認)和1543的*Von den letzten Worten Davids*（大衛的遺言）。

在三位一體的教導上，他接受傳統教義的主張，理由是得到聖經的引證。路德在 1523 年的三一主日講道中對三位一體的推測提出強烈的警告，他強調，任何三一教義都必須以道成肉身的基督為起點，否則便不符合聖經。對路德來說，要認識三位一體，不是像經院哲學派的那樣，依賴理性的推理。因為罪的緣故，人的理性無助於認識上帝；³⁰ 「三位一體」是上帝的奧秘，是理性以外的，這奧秘只能依靠信心接受，就是相信道成肉身的耶穌基督顯明了「上帝是三位又是一位」(God is Trinity and Unity)。³¹ 路德在〈大問答〉書中講解使徒信經時，也清楚地寫明，「……我們按照上帝神聖的三個位格，總結……我們相信……一位上帝，一個信仰，但有三個位格……。」(Unus Deus et una fides, verum tres personae)³² 他在早一年的 *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, 1528 (論基督的晚餐之信經) 中也公然宣稱，那唯一的真神有父、子、靈三個「不同」的位格。³³

無疑，聖靈是上帝。路德在〈施馬加登信條〉的第一部分，堅定的宣認，聖靈是同「本質」、同「本性」的三一上帝中的一位格(Person)，也表明接受西方教會的「和子」(filioque)的主張。³⁴ 然而，這仍然是出於信心的信仰宣告，而不是理性神學所確定的宣認。³⁵ 因為路德深受奧古斯丁的影響，³⁶ 一方面不贊同拉丁教會把希臘文的三一句式 *mia ousia, tres hypostaseis* (一本體，三顯位³⁷)，翻譯為 *una essentia, tres substantiae* (一本質或本體，三實質)，³⁸ 另一方面，他像當年的拉丁教父們一樣，因為在拉丁文中找不到一個與希臘文 *hypostaseis* 意義相照合的詞，³⁹ 在沒有更好的選擇情況之下，接受了奧古斯丁傳統的拉丁三一句式“una

³⁰ 路德在《小問答》中清楚的指出，「……我信我不能憑自己的理性或力量……；乃是聖靈用福音宣召我，用祂的恩賜啟導我，使我成聖，並保存我在真信裏」。參《協同書》，李天德譯（香港：香港路德會文字部，2001），頁 296。此外，路德在 *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi* (三信經或信仰基督的宣認) 裏，也強調「三位一體」教義是自明的(self-evident)，不能訴諸於理性，參 WA 50, 273；另參 Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigen* (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 1988)，頁 28、32、35。

³¹ 除了《小問答》和 *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi* (三信經或信仰基督的宣認)，路德在《論意志的捆綁》中反駁伊拉斯姆(Erasmus)，強調聖經本身是明晰易懂的，而且確實的表明上帝的三一性。英譯的“God is Trinity and Unity”比中譯的「上帝是三位又是一位」準確，參《路德文集》第二卷，雷雨田主編（香港：香港路德會文字部，2004），頁 399-343。

³² 參《協同書》，頁 368。

³³ 參 WA 26.462, 4f.。

³⁴ 參《協同書》，頁 242；WA 40, 1,577.4-7。有關上帝的本質和位格，及「和子」的討論，路德在 1538 年的 *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi* (三信經或信仰基督的宣認) 裏有較為詳細的論述。參 WA 50, 272-276；另參 WA 17, I, 279。

³⁵ 參 WA 50, 273。

³⁶ 如前文所指，可參考 Rudolf Otto, *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*，頁 94、104-105。

³⁷ 把 *hypostaseis* 譯為「顯位」是筆者個人的嘗試，因為 *hypostaseis* 一字含有拉丁文 *persona* (位格) 的意思，卻又不完全相同。原因是，儘管為 *persona* 下了標準神哲學定義的波伊荻(Boethius, 475-525)，其原意——*persona est naturae rationalis individua substantia*(有自然理性的不可替代的本體)——卻不像今天 *person* 一字那樣指稱有自我意識的「獨立個體」，然而它的「個體性」含義仍比較重，而 *hypostaseis* 較為則重一種「形式的體現」。正因如此，很多學者都認為，特土良(Tertullian)把 *hypostaseis* 譯為 *persona* 是不大妥當。

³⁸ 因為 *essentia* 和 *substantia* 在拉丁文中是同義詞，這樣的翻譯當然不能準確地表達希臘文三一句式的原意。參奧古斯丁的 *De trinitate*, VII, 5,10; 11,6。

³⁹ 在中文的翻譯和表達上我們所遇到的困難更大，因為我們很難在中文的詞匯裏找到這樣抽象的西方形而上哲學術語。當無可避免要把個別術語翻譯成中文時，不但沒有標準翻譯，而且譯文出入很大——*ousia* 譯作素質或本體，甚至實體；*hypostaseis* 譯作位、身位或體現；*essentia* 譯作本質或屬性，甚至天性；*substantia* 譯作本體、本質、實質，甚至實體；而 *personae* 則譯為位、位格、身位，甚至個體。我們發現很多中文出版乾脆不在這方面花心思，只要與文意沒有太大衝突的話，不論是 *ousia* 或 *essentia*，甚至 *substantia* 都譯為「體」，而不管是 *hypostaseis* 還是 *personae* 均譯作「位」，無論是誰的三一句式都一律譯作「三位一體」。當然，這樣的翻譯有一種「標準化」作用，可是，現今有不少神學家對此提出異議，認為中文的「體」和「位」兩字不但不足夠表達其原來的的神學意思，甚至容易誤導：「體」字太物質化，缺乏形而上意味，而「位」字的「個體性」太強，未能表達父、子、靈的「互滲共存」(Perichoresis)關係。

essentia vel substantia, tres personae”⁴⁰（一本體或本質，三身位）。必須注意的是，路德並非從經世(economical)三一的角度理解「位格」，因為 persona（位格）這個拉丁概念的「個體性」意味實在太強，容易導致「三神論」(Tritheismus)。相反的，他從內契(immanent)三一的角度理解，強調沒有東西可以把這「三位」分開，⁴¹ 若要對這「三位」的分別作神學探討，則只能從「父」、「子」、「靈」的相互關係去認識(summa concordia)。特別明顯的是在 1533 年以後，當路德講論到上帝的經世三一工作時，他警告我們不要把上帝和他的工作「分割」為「創造(creatio)的父」、「拯救(redemptio)的子」和「聖化(sanctificatio)的靈」。因為上帝的三位之分別只存在於上帝自己裏面，而不是取決於我們對他的工作之劃分。聖父創造，而子和靈並非受造，相反的參與在聖父的創造工作中；聖子拯救，而父和靈並不需要拯救，且參與在聖子的拯救工作中；聖靈聖化，而父和子也不需要聖化，卻參與在聖靈的聖化工作中。我們說「創造的父，父的工作是創造」，卻不能說子和靈不是創造主；我們說「拯救的子，拯救是子的工作」，卻不能說父和靈不是拯救的主；我們說「聖化的靈，聖化是聖靈的工作」，卻不能說父和子不是聖化的主。雖然，沒有受造的世界，就不可能討論經世三一，那麼探討上帝的三一性就必然以經世三一為起點，路德卻解釋，經世三一的工作只是上帝的三重啓示，而不是上帝的三種形態，更不是分了工的三個神，對於我們受造的世界，上帝就是「一個上帝」，祂向外的經世工作，不論是「創造」、「拯救」或是「聖化」，都是上帝不可分割的「三一行動」(opera trinitatis ad extra sunt indivisa)。⁴² 因此，內契三一是經世三一論的基礎，而經世三一的啓示又是講論內契三一的基礎。⁴³ 那麼，要討論路德的聖靈觀，就必須以這樣的一套神學架構為出發點。

B. 基督論的基礎

路德在《大問答》書中講解使徒信經的篇幅雖然不多，但是，論述聖靈的部分卻比論述聖父和聖子的兩段詳盡，也可說是路德聖靈觀的撮要。路德認為，這一部分最好稱為「論成聖」，因為當中的論述主要是說明「聖靈是誰」和「聖靈的職分」。他說，「惟獨上帝的靈才稱為聖靈」⁴⁴。意思是，聖靈是獨一的，他排斥一切其他的靈，不論是人的靈、天上的靈和邪靈，沒有一個可以與他相比，因為「聖靈是上帝的靈」。無疑，路德透過「聖靈的職分」解釋「聖靈是誰」：「天父如何被稱為創造主，聖子被稱為救贖主，照樣因祂的工作，聖靈必須被稱為成聖主，即那使人成聖的一位」⁴⁵，這是經世三一式的表述：上帝的靈透過自己的工作啓示自己是「聖靈」，而我們就是透過聖靈「使人成聖的工作」認識祂是「上帝的靈」。那麼，要回答「我信聖靈，這話是什麼意思？」的時候，路德的答案是「我信聖靈使我成聖，正如祂的名字所說的一樣。」⁴⁶

在經世三一的觀點之下，不是「創造」或「拯救」，而是「使人成聖」才是聖靈的工作。對路德來說，不單「聖靈排斥一切其他的靈」，就是「聖靈的工作也排斥一切其他的工作」，即只有聖靈的工作才是使人成聖的工作。這一點是路德所強調的，並用以回答一切有關聖靈的問題，那麼，「使人成聖」就成為理解路德聖靈觀的關鍵了。

在「聖靈使人成聖」的課題上，路德要處理的仍然是「內契三一」和「經世三一」的問題。怎樣才能說清楚「使人成聖」有別於「創造」和「拯救」的工作，這是「經世三一」所關心的，而要解釋「使人成聖」與聖父和聖子有何關係則是「內契三一」所關心的。在《大

⁴⁰ 有關奧古斯丁對“una essentia vel substantia, tres personae”的論述，參 *De trinitate*, V, 9,10；而路德在 1537 年，講解約翰福音第一章的一次講道中，說明了自己為什麼用「位格」(persona)這一詞。參 WA 46, 550, 16-23; 41, 272, 36-38。

⁴¹ 參 *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*（三信經或信仰基督的宣認），WA 50, 274, 16-35。

⁴² 參 Reiner Jansen, *Studien zu Luthers Trinitätslehre* (Frankfurt/M: Peter Lang, 1967)，頁 207-210。

⁴³ 參同上，頁 225。

⁴⁴ 《協同書》，頁 372。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 同上，頁 373。

問答》書中路德解釋說，「祂（聖靈）先引我們入祂聖交通(His holy congregation)，將我們置於教會的懷抱中，在那裏向我們宣講福音，帶領我們歸向基督。」⁴⁷ 而隨後的討論，包括「……由聖靈召集……藉聖靈入此團契」；「……藉上帝的道孕育每一個基督徒。聖靈啓示並宣講這道」；「聖靈仍需藉著道繼續在我們裏面工作，日日賜予赦免」；「上帝……賜下聖靈……成聖……是帶我們到主基督前」；「……不宜講基督的地方，便沒有聖靈創立……」；「……聖靈將基督啓示給我們……」等，都離不開這一解釋中的「教會」、「宣講福音」和「歸向基督」。⁴⁸ 簡單的說，路德認為，聖靈的聖化工作，不論是「啓示」、「教訓」、「宣道」、「赦罪」、「呼召」、「聚集」等，最終目的是「帶領我們歸向基督」。在1544年的聖靈降臨節講道中（約十四23-31），路德甚至提出，除了基督的福音之外，聖靈沒有教導我們新的知識。⁴⁹ 從這樣的解釋，我們可以確定，路德是在基督論的基礎上探討聖靈。有一點更值得我們注意，這樣的一套以基督為中心的聖靈觀，除了把聖靈論結合到基督論裏去，也是一個結聯「內契三一」和「經世三一」的嘗試，其關鍵也是在於基督。

無論是在神學或是在信仰方面，路德最關心的是「拯救」的問題。對他來說，聖父的創造工作既不是「拯救」的工作，也沒有給人啓示「上帝隱藏之事物」，唯獨聖子在十字架上受苦的「拯救」工作，⁵⁰「把我們從罪惡、魔鬼、死亡，和一切不幸中拯救出來」，⁵¹更讓我們正確地明白事物的真相，⁵²真的認識聖父的創造，也真的認識創造的聖父。聖靈的「聖化」工作雖然也包括「啓示」和「赦罪」，卻不是聖靈自己獨立的工作，而是與聖「道」一起，而且是藉著「道」工作。⁵³「上帝除了藉著或同著先行的外表之道外，不將祂的靈或恩典賜給任何人」，⁵⁴我們是在基督的教會裏，藉著道和聖禮獲得聖靈的赦罪。路德甚至強調，在基督教會之外，即無福音之地，沒有罪的赦免，沒有成聖之事。⁵⁵因為，在基督以外，便沒有上帝，我們也不可能找到上帝。⁵⁶可見「唯獨基督」(solus Christus)確實是路德神學的核心，並把「內契三一」和「經世三一」聯結起來。

三、處境中的建構

不少學者認為，路德只是一個釋經家，而不是系統神學家，他的神學根本沒有任何系統，乃是一種處境性的神學反應。筆者認為，這論調過份地把問題簡單化了。路德處於水深火熱的改教運動當中，具體地回應處境，當然是他的首要工作，然而，這些工作背後的神學絕對不是沒有系統，更不是沒有神學原則的「隨機應變」。正如 Bernhard Lohse 花了 50 年的研究，在 1995 年出版的 *Luthers Theologie*⁵⁷（路德神學）中，除了從歷史的角度探討路德的神學發展外，也嘗試把路德神學的系統脈絡整理出來，而且篇幅比前者還要多。而德國杜平根大學 (Universität Tübingen) 的系統神學教授 Oswald Bayer，在 2003 年出版了路德神學的最新研究 *Martin Luthers Theologie*⁵⁸（馬丁路德的神學），他甚至完全從系統神學的角度和研究方法，把路德整個神學(Das Ganze der Theologie Luthers)的核心概念，即分辨律法與福音的自由，與康德(Kant)、黑格爾和士來馬赫的自由概念(Freiheitsbegriff)進行當代化研究。

路德處於改教的處境中，有關聖靈的論述沒有離開他的三一論和基督論基礎。簡單的說，

⁴⁷ 同上，頁 372。

⁴⁸ 參同上，頁 372-375。

⁴⁹ 參 WA 21, 468ff。

⁵⁰ 參〈海德堡辯論〉，載《路德文集》第一卷，伍渭文主編（香港：香港路德會文字部，2003），頁 99、111-112。

⁵¹ 《協同書》，頁 371。

⁵² 參〈海德堡辯論〉，頁 99、111-112。

⁵³ 參 WA 36, 501, 9-16。 *Predigten der Jh von 11.08.1532 am 11. Sonntag nach Trinitatis, nachmittags*。

⁵⁴ 〈施馬加登信條〉，載《協同書》，頁 261。

⁵⁵ 參〈大問答〉，載《協同書》，頁 374-375。

⁵⁶ 參 *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*（三信經或信仰基督的宣認），WA 50, 267, 5ff。

⁵⁷ Bernhard Lohse, *Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995)。

⁵⁸ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)。第二版已於本年（2004）中出版。

他對教宗及其黨羽，甚至對激進的狂熱派的批評，都是從基督論的聖道觀出發，指出不論是「教皇制」(Papsttum)⁵⁹或是那些狂熱份子⁶⁰，都沒有正確地認識「聖靈為成聖者」，更引人離開正確的基督信仰。有關路德這方面的論述，特別值得注意的有1539年出版的〈論教會會議與教會〉“Von den concilliis und kirchen”和1525年的〈在形象和聖禮上反對那些天上的先知〉“Wider die himmlischen Propheten”兩份著作。

A. 更新與保存

Prenter 正確地指出，雖然路德的聖靈觀承接教會千多年的傳統，然而，他堅定地反對從奧古斯丁發展出來，並在中世紀大行其道的「聖愛觀念論」(caritas idealism of scholasticism)⁶¹。因為「聖愛觀念論」誤導我們，使我們以為善工可以帶我們到永生，這樣的上帝是被動的，要依靠羅馬教會所謂的代表成就成聖的工作。相反，路德強調，只有聖靈具體地臨在基督的標記中，即「道」和「聖禮」，這才是聖靈真正的自我啓示，是上帝主動的來到世人當中。⁶²

路德嚴厲地批評羅馬教會的領袖，說：「他們一味要人把他們——教皇，紅衣主教，主教——當作教會，讓他們假借這光榮的名稱來專作魔鬼的學生」，⁶³他們根本「不了解基督和聖靈，他們的談吐不過是舌頭上的泡沫……雖然在前提裏承認基督，卻在結論或屬性中否認祂」。⁶⁴「教皇不要這種聖潔〔聖靈的工作〕……他要把各種……外表暫時之事的規矩教導人」。⁶⁵在路德的眼中，羅馬教宗等領袖只是虛有其表，是偽使徒。他們將心靈由內在恩典轉移到外在之物及善功上，⁶⁶並錯誤地教導，我們從「澆灌恩寵」(gratiae infusio)得到了「非受造之恩」(gratia increata)，便能靠賴在自己裏面的「受造之恩」(gratia creata)過成聖的生活(sanctification hominis)。說起來是依靠從上帝而來的恩典，事實上是依靠自己，不聽從內在的聖靈之教導，拒絕聖靈照第一塊法版所作的工，並以同一方式教導第二塊法版。⁶⁷「教皇黨徒的聖事……都是騙局……也不能使人成聖」。⁶⁸路德完全的否定他們的工作，甚至把他們視作福音的敵人，應與狂熱派一同受詛咒。⁶⁹

狂熱派應該受詛咒，因為他們逼迫真理，是虛假的靈和假先知。⁷⁰在狂熱派中，路德與曾為戰友的迦勒斯大(Karlstadt)在聖靈與聖道的問題上之爭論尤為激烈。路德形容他丟棄了自己，並成為自己最壞的敵人；他批評迦勒斯大比教宗派的人更為瘋狂。因為後者只歪曲地利用聖經，卻承認在聖禮的事上應該遵從聖經；而迦勒斯大等人根本不願藉信心來尊崇上帝的道，只以自己詭辯的理性來量度和主宰聖禮，最終達到否認基督為神的地步。⁷¹路德分析了迦勒斯大的主張，認為其問題是在於一種有別於羅馬教會的新律法主義。他指出，迦勒斯大等人以為強行破壞形象(Bilder)能取悅上帝，其實是把形象從人的眼中移置於人的心中，儘管

⁵⁹ 參〈大問答〉，載《協同書》，頁373。

⁶⁰ 參〈施馬加登信條〉，載《協同書》，頁261-262。

⁶¹ 參 R. Prenter, *Spiritus Creator*，頁302。

⁶² 參同上，頁170-171。

⁶³ 〈論教會會議與教會〉，載《路德選集》下，徐慶譽，湯清譯（香港：基督教文藝出版社，1968），頁193。

⁶⁴ 同上，頁197。

⁶⁵ 同上，頁197-198。

⁶⁶ 參〈致斯特拉斯堡基督徒的信——反對狂熱精神〉“Letter to the Christians at Strassburg in Opposition to the Fanatic Spirit” *Ein Brief an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist, 1525*，載《路德文集》第二卷，雷雨田主編（香港：香港路德會文字部，2004），頁141。

⁶⁷ 參〈論教會會議與教會〉，載《路德選集》下，頁197-198。

⁶⁸ 同上，頁205。

⁶⁹ “Papistae igitur et schwermeri et quicumque se suo iudicio opponunt contra evangelium, iam condemnantur cum omni suo sapientia, sanctitate et opinionibus.” WA Tr 3323b, III, 268 另參〈施馬加登信條〉：「教皇制也不過是狂熱主義，因教皇誇稱『一切法律都在他的心坎裏』，並且他主張：他在教會內擬定及命令的一切，皆算是靈與律法，即使超過或違反聖經和所講的道。」載《協同書》，頁262。

⁷⁰ 參〈在形象和聖禮上反對那些天上的先知〉，載《路德文集》第二卷，頁153。

⁷¹ 參同上，頁153、269-274。

是除去了外在的形象，卻在心中填滿了真正的偶像，樹立了虛偽的自信和傲慢的行為。⁷² 這種以行為代替信心的教導，把基督的應許變成了誡命。⁷³

表面看來，面對教會的改革，狂熱派的論調與路德一樣，強調內在的聖靈。然而，路德爲了指出他們的錯謬，以「外道」(das äußerliche Wort)和「內道」(das innerliche Wort)取代「字句」(Buchstaben)和「聖靈」(Geist)，⁷⁴ 且尖銳的批評，迦勒斯大等人的靈是出於魔鬼，又充滿了魔鬼的靈。⁷⁵ 因爲「他們不是透過外在的道而進入靈裏，而是從靈而來到那外在的道上。……他們的神學……不需要外在的道，……而藉自己的靈裏內在地去理解，……也不要它(外在的道)視作聖靈的先驅。」⁷⁶ 「……要人相信，他〔迦勒斯大〕非常尊重上帝的道和聖靈，……但他實際上卻按照自己的目的，……試圖將上帝外在秩序置於一種內在的屬靈秩序之列。……他們〔迦勒斯大等人〕卻不要你求助於那外在的福音，而是指引你到一些幻想的領域。……他想教導……你如何到聖靈那裏去。」⁷⁷ 這樣的聖靈論與路德所主張的，當然是背道而馳了。

路德認爲，上帝賜給我們的福音，首先是外在的安排，即「口傳的道」和「聖禮的物質記號」；然後是內在的安排，包括「聖靈」、「信心」和其他的「恩賜」。「外在因素都應當並且必須優先。內在的經驗跟著而來，並且是藉著外在的而生效。」⁷⁸ 外在的和內在的互不排斥，而且對福音的獲取是缺一不可。迦勒斯大和其他狂熱分子用一些沒有聖經依據的方法，如「脫離物質」、「全神貫注」等，爲自己塑造內在的靈，而否定，甚至譴責外在的道，⁷⁹ 在他們裏面根本沒有上帝的福音。因爲唯獨聖靈能光照人的心，燃點信仰。⁸⁰ 然而，在上帝自己所設立的記號和外在的道之外，祂沒有把聖靈或信心賜予任何人。⁸¹

B. 缺欠與補充

我們嘗試簡單的總結，路德的聖靈觀是一套以基督爲中心的聖靈觀。有關聖靈教義方面，他對羅馬天主教「只側重外表」，和狂熱派「只側重內心」的批評只是一些例子，反映他如何在三一論和基督論的基礎上理解聖靈。雖然這些論述並非他的「系統神學中的聖靈論」，要從當中有系統地整理他的聖靈觀的神學重點卻非難事。

在路德的聖靈觀的研究歷史中，不論是奧圖的「經驗因果」觀點，或賀爾的形態論式演繹，又或是 Prenter 的「聖靈唯實論」，都沒有離開一個關注焦點，就是「聖靈的真實和祂的工作是否取決於基督的道」？我們在路德的著作中可以找到清楚的論據：聖靈「只」藉著「道」工作⁸²，而我們只能透過聖靈的工作認識聖靈和祂的真實，那麼任何在「道」以外的，都不是聖靈的工作，也不能幫助我們認識聖靈，有後人稱之爲「聖道獨霸主義」(Wortmonopolismus)。⁸³ 我們可以肯定，任何要淡化這一主張的排他性的解釋，都是對路德聖靈觀的曲解。

現在讓我們回到本文的主題——路德的聖靈觀有何當代意義？在進入這個探討之前，我們必須認定，當代的聖靈論研究對路德的「聖道中的聖靈」觀很有保留。學者們普遍把焦點放在「聖靈的臨在」(Spiritual Presence)⁸⁴ 或「聖靈內住於受造的世界中」(Weltimmananz

⁷² 參同上，頁 159。

⁷³ 參同上，頁 284。

⁷⁴ 參〈施馬加登信條〉，載《協同書》，頁 262。

⁷⁵ 參〈在形象和聖禮上反對那些天上的先知〉，載《路德文集》第二卷，頁 300、272。

⁷⁶ 同上，頁 272。

⁷⁷ 同上，頁 221。

⁷⁸ 同上，頁 220。

⁷⁹ 參〈施馬加登信條〉，載《協同書》，頁 262。

⁸⁰ 參 WA 43, 187, 7-9。

⁸¹ 參〈在形象和聖禮上反對那些天上的先知〉，載《路德文集》第二卷，頁 220-222、280。

⁸² 參 *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi* (三信經或信仰基督的宣認)，WA 50, 275, 7-26。

⁸³ 參〈施馬加登信條〉，載《協同書》，頁 261-262。

⁸⁴ 在系統神學中，有關「聖靈的臨在」之探討，田立克(Paul Tillich)是重要代表。相關的討論可參考他的 *The*

Gottes)⁸⁵，並認為路德的「道的神學」太霸道，阻礙了聖靈論的發展。田立克(Paul Tillich)甚至批評路德沒有承繼保羅聖靈論的精髓，忽略了上帝也能藉聖靈賜予非基督徒真理，而不一定藉著聖經的話語(外道)。⁸⁶ 雖然田立克承認聖靈需要藉著語言表達，卻主張這表達並不受限於聖經的語言，因為上帝的道是由聖靈所決定(Word of God is the Spirit-determined human word)，⁸⁷ 而且，在還未有聖經之前，聖靈經已存在。⁸⁸ 我們不能完全同意田立克的聖靈論，然而，他對路德的批評卻有一定道理。假如我們從神學發展歷史的觀點討論，我們必須承認，基督論的支配性實在非常強，因而整個神學傳統都是以基督為中心。然而，我們不能從次位論(Subordinationism)的觀點，把路德的主張——聖靈不在道以外工作——理解為聖靈從屬於(subordinate to)基督，或聖靈作為內道次於作為外道的標記。

路德非常清楚，聖靈是三一上帝的靈，祂不單超越(über)一切，祂也在每一個受造的之外(außer)和之內(in allen Kreaturen)。他甚至用「在十字架上，又在童女馬利亞體內的基督真是上帝」作類比，解釋上帝也在一切受造之內。⁸⁹ 然而，我們看不見「不在道以外」和「在一切受造之內」兩者間，有什麼不能調和的矛盾。因為我們可以理解，「聖靈不在道以外工作」其實是聖靈的自限。傳統教義論及上帝的超越性時，把上帝形容為「無所不知」(omniscient)、「無所不在」(omnipresent)和「無所不能」(omnipotent)。然而，若只有超越性(transcendence)而沒有內蘊性(immanence)，我們對上帝仍然一無所知。只有當上帝參與在祂所創造的世界當中，我們才能認識祂。而且，祂的參與越是具體，我們對祂的認識也就越清楚和深入。因此，上帝的內蘊性是透過祂的經世三一工作表達，而祂的經世三一工作也就是祂的自限。啓示本身就是上帝的自限。當上帝以經世方式向人啓示父子靈的三一性時，也就同時展示了祂自限在人的認知能力之內和具體受造世界之內。正如創造的聖父藉「道成肉身」自限於受造世界中；或拯救的聖子藉「十架事件」自限於歷史的救法中，因此，教會的信仰傳統強調「在基督以外無拯救」，即上帝把自己的拯救工作限制在基督的十架事件中。上帝的啓示預設了祂的隱藏；自限預設了祂的無限；路德所理解的肉身的耶穌和教會聖道的宣講也就成為了先存的道的自限。那麼，聖化的聖靈藉「外表的道」自限於聖經的宣講和聖禮的標記中，是清楚和可以理解的。上帝是因我們(pro me)的緣故限制自己，祂讓我們在具體的信仰經歷中真的能夠明白祂的啓示，在受限的受造世界中體驗祂的拯救。路德甚至形容聖靈以鴿子(太三 16)、如火的舌頭和強風(使二 1-13)等具體的形態臨在，向我們啓示。⁹⁰ 他不是否定聖靈臨在和住在受造的世界中，更不是要限制聖靈的自由，而是要「限制人的幻想」⁹¹ 和「濫用自由」。神學知識不能建基在幻想，甚至個人的宗教經驗之上，而是上帝在具體的事件中的啓示。沒有創造，我們不能認識創造主，也就沒有創造論；沒有耶穌，我們不能認識基督，也不會有基督論；沒有赦罪福音的宣講，我們不可能認識救恩，那就沒有救贖論。同樣，要有聖靈論，也就必須探討聖靈如何在具體的事件中向我們啓示。路德的答案是「道」。

基督教的產生並不單單因為歷史中的耶穌，更加重要的是信仰中的基督。離開了基督的信仰便不是基督教的信仰，同樣，離開了基督的神學，也就不是基督教的神學。聖靈的臨在

Eternal Now (London: SCM, 1963) pp. 74, 159 和《系統神學》第三卷，盧恩盛譯(台南：東南亞神學院協會，1988) (= Systematic Theology, vol. 3, London: SCM, 1978)。另有關於田立克的「聖靈的臨在」之研究可參考 John C. Cooper 的 *The Spiritual Presence in the Theology of Paul Tillich* (Macon: Mercer University Press, 1997)。

⁸⁵ 莫特曼(Jürgen Moltmann)在 1985 年出版的 *Gott in der Schöpfung* 對這課題有深入的討論，並引發了從「創造的聖靈」的觀點探討生態神學。參莫爾特曼(Jürgen Moltmann)：《創造中的上帝》，隗仁蓮等譯(北京：三聯，2002)，頁 142，280。同 *Gott in der Schöpfung* (München: Chr. Kaiser, 1985)。

⁸⁶ 參 Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (New York: Simon and Schuster, 1968)，頁 230-231、257。

⁸⁷ 同上，頁 254。

⁸⁸ 參同上，頁 257。

⁸⁹ 參〈桌上談〉，WA Tr 240, 1, 100f。

⁹⁰ 參 *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi* (三信經或信仰基督的宣認)，WA 50, 275, 7-26。

⁹¹ 參〈施馬加登信條〉，載《協同書》，頁 262。

不能取代基督的臨在，更確切的說是：「聖靈的臨在就是基督的臨在，而基督的臨在也就是聖靈的臨在」，我們不能把聖靈與基督分割。同樣，在聖靈教義的主張方面，路德以基督中心的原則，一方面改革和更新羅馬天主教在這教義課題上的錯誤，另一方面指出和批評狂熱派的偏差，「外道」和「內道」不單不能分割，且要一起才能產生聖化的工作。這種既中庸，又忠於聖道的聖靈觀——筆者稱之為「中道聖靈論」，對於我們今天的探討仍然有超越時代的意義。因為我們仍然面對著一個兩難的局面——「外化的安於現狀、不求更新」和「內化的忽略道統、只求靈化」。