

# 特利騰大公會議的回應

## 天主教與馬丁路德的不同神學語境與省思

蔡惠民<sup>1</sup>

本文從特利騰大公會議出發，省思當時的天主教會與馬丁路德採用了不同的神學語境——前者主要承接以多瑪斯為代表的中世紀士林神學；後者則重個人的生活經驗，發展出具有存在取向的神學。因此，雙方在「因信稱/成義」的議題上，真正分歧的不是信仰內容，而是表達方式。今日教會在大公合一的光照下，從宏觀的整體神學背景來看，其實兩者各有所長，我們實在需要有一個開放的胸襟，在多元中去深入理解恩寵廣闊的面貌。

### 一、導言

1545年12月13日，教宗保祿三世在特利騰召開了對教會歷史影響深遠的大公會。大公會議分為四個會期，共舉行了廿五場會議：第一會期：1545年12月23日至1547年3月11日（第1~8場會議）；第二會期：1547年3月11日至1549年9月13日（第9~10場會議在波隆納舉行）；第三會期：1551年5月1日至1552年4月28日（第11~16場會議）；第四會期：1562年1

---

本文作者：蔡惠民神父，香港教區司鐸。羅馬額我略大學神學博士，專研教義神學。現任聖神修院神哲學院校長，並開設多門相關課程。

月 18 日至 1563 年 12 月 4 日（第 17~25 場會議）。

此次會議召開的目的有三方面：（一）改革教會；（二）回應路德在教義上的新主張；（三）重建教會的和平與合一。其實早於路德於 1517 年引發改革運動以前，當時社會上已普遍存在要求整個教會改革的呼聲，特別是體制的改革，例如修會團體和教廷組織等。因此，路德的改革運動得到了不少民衆的支持，他們都渴望從教會的牧養工作中獲得屬靈的滋養。

針對當時教會牧養工作質素的低落，大公會議提出四方面進行改革：（一）設立修院制度，並使神職人員的培訓工作納上正軌；（二）強調神職人員在每台彌撒中有宣講福音的職責；（三）復興主教在教會行政和道德生活上的角色和責任，以他們作榜樣推動整個教會生活的改革；（四）要求主教及神職人員必須住宿教堂，為教友隨時提供牧養服務。

特利騰大公會議一連串的教會改革行動，對日後天主教會帶來深遠的影響；然而，這些改革行動為甚麼未能相應路德的改革訴求，導致路德與天主教會的正式分裂？大公會議的改革無法重建當時教會的和平與合一，問題的核心不在於「改革」與「反改革」的對立情緒，而是大公會議與改革運動基本上以不同的語言表達改革的主張和教義，最後在互不理解的情況下，彼此認定對方為異端，實在令人惋惜，正如《從衝突到共融》所言：

「賈耶坦樞機與路德見面之前，曾經細閱這位威登堡教授的著作，甚至就這些著作發表過論文。但是，賈耶坦

是以他個人的概念框架來詮釋路德，縱然他能夠正確地勾勒出路德的具體立場，但卻在信心的確據上誤解了路德。就路德而言，他自己並不熟悉這位樞機的神學；而只容許有限度討論的聆訊方式施加壓力，迫使路德撤回他的主張，卻沒有讓路德有機會了解樞機的立場。所以，這兩位十六世紀傑出的神學家竟只能在一場聆訊異端的場合中相遇，實在是個悲劇。」(no.48)

## 二、大公會議與路德的不同神學語境

大公會議與路德的神學思想的分歧，不在於二者對得救有不同的信念，而在於對救恩的本質、實現及效果有顯著不同的論述。近年來，天主教會與新教諸教派積極展開對話，並且取得了客觀的成果，在很多議題上達成了諒解與共識，尤其天主教會與信義宗簽署的《因信稱義聯合聲明》，更是天主教會與信義宗在大公交談之路上一個重要里程碑。

雙方之所以在接近 500 年的分離之後，能夠在此核心問題上達成共識，並非任何一方放棄了自己歷來的堅持，只是雙方都放下昔日爭論的情緒，不再只關注雙方的矛盾，不讓彼此的矛盾成為障目的一葉而不見泰山。在這種合一亮光的照亮下，本文希望扼要地回顧大公會議與路德在因信稱義這一問題上雙方各自的整體神學背景，從而認識彼此在此議題上的真正分歧不是信仰內容，而是表達方式。

特利騰大公會議的神學主張和語言，主要承接以多瑪斯為

代表的中世紀士林神學。雖然士林神學的恩寵論，出發點仍是奧思定的思想，但卻發展出一套不同的恩寵論，主要是十一至十二世紀時歐洲受到亞里士多德思想的影響。多瑪斯發展出的神學稱為「智慧的神學」，以信仰尋求理解作為神學的出發點。所謂「信仰」是指人以信仰的態度接受啓示的資料，然後作學術性的探討。因此，他將信仰事件視為研究的客觀對象，視為存在界的具體事件，其發生符合客觀世界的因果規律。在此意義上，他將人與天主放在一個客觀情況下去理解，從形上的因果關係去明白和理解天主與人在信仰事件中所發生的每一件事物。因此，他對人與天主之間的內在關係，描述得很清晰和客觀，如同自然科學一樣。

在救恩的問題上，多瑪斯源於教父，認為救恩是天主白白的賞賜，但救恩的作用並非首先為赦免人的罪惡，而是針對人的本性。他以亞里士多德的宇宙觀或形上學加以重新處理，認為人的本性的目的如果是與天主共融合一的話，人需要救恩將自己提升，使自己成為新的受造物，好能回應天主的召叫，這超性的生命就是人的最後終向。因此，多瑪斯的救恩論更注重救恩在人的本體上所發生的積極改變。

然而，路德的思想方式絕對有別於士林神學。對於路德而言，信仰不是理性上的相信，而是整個人的生活取向。他的神學就是他自己的信仰經驗，而他的信仰經驗就是他的神學內容。因此，他發展出的神學可稱為「存在的神學」。他的出發點是人的存在，換句話說，是人經驗到在天主面前自己是誰，而

不是在亞里士多德的形而上世界中的人。

路德救恩論的論述是由人的罪惡出發，因為罪是阻礙人獲得救恩的因素，故此救恩變成倫理上的考慮，而不是形上的考慮。救恩的作用幫助人克服罪惡，獲得寬恕，而不是使人的本性得到提升，達到天主的超性生命。為此，路德不是從人的本性，而從倫理的角度去看人，在這角度下，他關心的是人在天主面前的基本狀況；而人有沒有能力或自由去獲得救恩，反而是一個次要的問題。

總而言之，多瑪斯將天主描述為第三者，是我與他的關係。路德卻將天主看成是第二者，是我與你的關係。多瑪斯的救恩論述是本體式的，基於人的本性與天主本性存在無法彌補的差異，人只能白白接受救恩，才能使自己的本性提升與天主結合；而路德的救恩論述則是存在式的，即由人的罪惡經驗出發，救恩變成倫理上的需要，而不是形上的需要，救恩的效果使人白白獲得天主的寬恕，得稱為義。多瑪斯主張的救恩效果，給人的印象好像是本性之外再加上天主的超性，結合成一個新的本性，成為天主的子女；路德看救恩，卻是天主無條件的行動，使人獲得寬恕，得以恢復昔日的關係。因此路德與多瑪斯對救恩的理解基本上是相同的，只不過雙方從不一樣、甚至好像彼此矛盾的角度去表達。

### 三、特利騰大公會議的教導

特利騰大公會議一方面是為了正面回應路德的神學主張：

另一方面，教會亦藉此作全面的反省。不過，由於受到當時歷史的限制，討論充滿爭論的氣氛，而不是回到聖經的根源去探討。在這種護教的動機下，路德的看法並沒有得到充份的理解，只能在士林神學的思維框架下接受批判。大公會議的結論分成兩大類：1520~1550 年的會議議決分成十六章，主要是對路德的主張作出反駁；而 1551 年開始加入卅三條法典，公布一連串應受絕罰的言論。內容扼要如下：

### 1. 人不能依賴人性而獲得成義

DS 1521 (Canon 1~3) 指出人的成義不是出於人的本性、工作或梅瑟的法律。

### 2. 成義是真正的赦罪

針對路德對罪人和成義的看法，DS 1524 首先指出人本性上的轉變，是由罪惡的境況而轉變成救恩的境況，這轉變是因耶穌基督的死亡而帶來的。DS 1522 指出人在轉變的過程中或會拒絕天主，所以從人的角度而言，人不敢肯定自身的得救；但從天主的角度而言，天主已絕對地戰勝了罪惡，一次而永遠為人類帶來救恩。因此，DS 1537 強調人的罪惡不能阻止救恩的力量。

### 3. 成義後果也使人內在聖化

DS 1528 (Canon 11) 指出，成義是透過聖神在人內在的轉化而達成，所以，目的是針對路德的主張，反駁救恩的後果只是罪惡的赦免的說法。

#### 4. 在成義過程中，人與恩寵合作，主動準備參與成義的不同階段

DS 1521 首先肯定人的主動性；DS 1529 後半部則強調為成年人來說，成義的過程是自我意識的。因此，DS 1525 指出當恩寵推動人時，人在內心感受到天主的召叫，這份召叫要求人的參與，但人可以接受或拒絕。DS 1526 從心理上提出三個成義過程的描述：第一、當人聽到天主的道理後，自由地轉向天主，這時恩寵便進入人的心裡，而人願意去回應。第二、當人瞭解到自己是罪人，願意回頭懺悔時，人便在此刻成義。第三、當人願意跟隨天主，領受聖事，善渡一個新生活時，人便活在成義的恩寵中。

這些例子，是為回應人在領受恩寵過程中完全是被動的觀點；再者，在成義的整個過程中，除了信之外，大公會議強調還有其他因素使人成義，例如愛德和望德等等。不過，值得注意的是，特利騰大公會議並沒有從根本否定因信成義，只是反對路德絕對化因信稱義的主張而已。

#### 5. 成義的後果是成義的人

DS 1529 後半部指出，義人的義不是外在的，不是因天主口頭上稱你為義，而是內在的、實質的義，這義既出於天主恩寵，也屬於人的本性。雖然文件並未採用士林神學的受造恩寵和寵愛等字眼，但背後的思維方式和邏輯，基本上是士林神學的思想，其重點是回應路德的主張，指出人的成義雖然是因著基督的救贖，但人並不是一無所能的。

## 6. 人不能確切地知道自己必然得救

DS 1533 反對路德認為人必然得救的思想，因為縱然客觀上耶穌基督的救贖是絕對而無庸置疑的；但主觀上，人自己是善變而自由的，這才是人對自己得救有所懷疑的原因。

## 7. 人的成義可透過遵守法律、接受教會的訓導等得到增長

DS 1535 指出，義可以在基督內透過善功的配合得到增長；因此，DS 1536 強調人有遵守誡命的必要。同樣，這點主要是回應路德認為人的稱義是唯靠信德的主張。

當路德主張因信稱義是在一剎間發生時，他是基於他的存在經驗，來表達天人關係上的轉變，但他忽略了成義和聖化兩者之間的分別。同樣，大公會議也沒有仔細去分辨兩者之間的不同，而只肯定成義不是在剎那間完成的。其實雙方都在努力說明同一事件，但雙方都沒有清楚說明成義和聖化的分別，造成雙方的誤解。

此外，DS 1536 反映天主教傳統，其實亦同意成義的人同時是罪人和義人，只是表達方式與路德不同。DS 1536 指出，人不應只想自己已是自由了，就不用遵守誡命，其實為了成義，人在日常生中應遵守誡命，在這過程中，罪人與義人是同時存在的，任何人在日常生活中也會犯一些小罪，這點與路德的主張其實分別不大。

## 8. 義德可以因大罪而失去

大公會議認為義德的失去，除了因缺乏信心外，也可以因



人犯了大罪。故此，人可能因為大罪而失去義德，但人卻可以仍然懷有信德。在這種情況下，人可以藉領受修和聖事而回復義德，一如人在聖洗聖事中得到成義，但在日後生活失去義德時，可透過修和聖事得以恢復。DS 1542 指出人的聖化與修和聖事的關係，為路德來說，這點實在是不容易理解的。

### 9. 人的善行有助於得救

路德強調，稱義是天主的白白賞賜，故此人無論做甚麼，對於自己的得救並無幫助，所以他否定善行的救恩價值。DS 1545 的回應是要正面肯定善行的意義，但卻說成是一份賞報，容易予人一種報應的思想，實在令人遺憾。

大公會議的思想以本體論的結構去講論恩寵，因此文件也反映士林神學對恩寵的論說不足，其中兩點是特別明顯的：

- (1) 如果人成義後的義，同時是他自己的義，那麼，怎樣與聖經中恩寵是天主白白恩賜之說配合呢？怎樣協調兩者之間的矛盾呢？在教義上，DS 1529 肯定人的成義，天主是主動因，而不是人，成義是人與天主的本體性結合，人在成義之後才能作出相應成義後的行為，因而他分享了耶穌基督的天主性。大公會議希望在兩者之間尋求一個平衡：一方面指出人成義之後的義德是出於人自己；但另一方面，這份義德同時是人完全依賴天主給予人的恩寵，人要參與了本體性結合後，才可做出這些行為。這點其實與路德所說的在人際關係中被提升的思想相差不遠。

- (2) 如果人的成義一定需要人與天主的恩寵合作，或者人的義德是自己善行的應得賞報，那麼，天主的救恩是否會受人的回應所左右？士林神學認為人與天主的合作，其實只是一種類比的說法。人與天主的合作不是在同一層面上工作，人和天主是兩個截然不同的境況。文件強調人善行價值的說法，目的是想肯定人在恩寵過程中，人是自由和有意識的。大公會議在 DS 1546 嘗試作出一個平衡，指出在整個成義的過程中，無論事前或事後，天主都是絕對需要的。

#### 四、總結

如果我們細心分析特利騰大公會議的教導，不難發現與路德的思想並不是對立的，只是雙方以不同的語言表達對同一恩寵的理解。兩者其實各有所長，後者以存在主義的角度思考，前者則以本體論的角度反省。

士林神學的語言，予人抽象、遠離信仰經驗的感覺，因此近年天主教會比較喜歡採用個人化的語言來表達神學思想和天主救恩；故此，路德所採用的個人化語言，對天主教神學可說是一個啓發與補充，因為他所強調的天人位際關係，正好平衡了天主教會那種太理性化、抽象化的形上語言。路德強調人在天主面前實在一無所有，因著天主的主動和對人的俯就，人不但在本質上被提升，而且在關係中也有所改變。

至於路德，他從罪惡的經驗出發，強調恩寵的效果是得到

赦罪，因而忽略人也需要恩寵得以聖化，好能成為天主的子女。故此，他將恩寵的討論局限在罪惡的經驗裡，同時亦將因信稱義視為唯一的得救途徑，而忽略了天主對普世救贖的意願。天主可以透過其他媒介去分施恩寵，他不單透過福音使人成義，且還有其他的途徑可以使人得救。

總結來說，兩個傳統採用不同的語言，對恩寵有各自獨特的理解，今天看來，可說是各有所長，我們實在需要有一個開放的胸襟，在多元中去深入理解恩寵廣闊的面貌，因為恩寵就是整個聖經和救恩史的事實，不同的傳統只是表達了恩寵的其中一面。