

神學簡史

輔大神學叢書之卅三

張春申 著

光啟文化事業

輔大神學叢書 33

神學簡史

張春申 著

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

目 錄

序.....	7
導言	9

壹、神學簡史

第一章：教父時代的神學史

一、第二、三世紀的神學史	14
二、第四、五世紀的神學史	21

第二章：中古士林主義時代的神學史

一、總論	30
二、初期（第十一世紀）	33
三、興起（第十二世紀）	37
四、黃金時代（第十三世紀）	40
五、衰落（第十四、五世紀）	47

第三章：近代的神學史

一、時代的新需要	52
二、人文主義與基督教改革的答覆	53
三、天主教神學的回應	56
四、唯理主義與啓蒙時代	61

第四章：現代的神學史

一、十九世紀的醞釀期	64
二、二十世紀的復興期	73

貳、教會學簡史

第一章 教父時代

一、一般的思想.....	85
二、重要的問題.....	86
第二章 中古士林神學	
一、一般的思想.....	90
二、中古時代的重要問題.....	91
三、士林神學.....	96
四、大分裂時代至佛勞倫斯大公會議.....	100
第三章 基督教與反基督教時代的教會學	
一、當時的教會學.....	103
二、馬丁路德的教會學.....	103
三、特利騰大公會議與反基督教的神學家.....	106
第四章 十九世紀教會學短期復興時代	
一、加利剛主義與弗博勞尼派.....	109
二、十九世紀的短期復興.....	110
第五章 梵一大公會議的教會	
一、時代問題.....	113
二、大會的第一草案.....	113
三、梵一的教會學.....	115
四、梵一教會學的評價.....	116
第六章 當代（梵二）的教會學	
一、當代教會學的準備.....	118
二、梵二的教會學.....	125
三、梵二之後的教會學.....	129

參、基督學簡史

第一章 教會歷史中前七世紀的信理發展

一、廣義的基督學問題	138
二、幻象論與嗣子論	141
三、基督學的思想根源	143
四、基督學上的兩個主流	148
五、厄弗所大公會議至加采東大公會議	152
六、加采東大公會議後的基督學	165
七、君士坦丁堡第三次大公會議和單意、單力論	173
第二章 教會歷史中第七世紀後的信理解釋	
一、公元第七世紀後信理發展的餘波	179
二、中古與近代的基督學	180
三、現代至梵二前夕的基督學	188

序

本書包括神學、教會學、和基督學的三篇簡史，都是我在課室中的教材。其中神學簡史的一半和教會學簡史的全部，是我根據一、二位學生所整理的課堂筆記，加以修訂改正的；除了神學簡史的另一半，其它資料或在《鐸聲》，或在《神學論集》都已刊出。神學簡史的第三、四兩章是最近寫出的，所以從未發表過。出版這本書，是為神學生彙集一些基本讀物；事實上，中文的神學史書籍可說非常缺乏。在此必須聲明，神學和教會學二篇簡史的資料大都取自龔格(Yves Congar)的《A History of Theology》和《L'Eglise de Saint Augustin a l'epoque moderne》。

謹以此書奉獻給我二位姑母的在天之靈，她們都度奉獻生活，屬於名稱為「聖母獻堂」的團體。

張春申寫於一九九一年十一月二十一日

聖母奉獻日，輔大附設神學院

導 言

教會雖然以天主的啓示爲生活中心，但它也是在歷史中，因此有所謂的教會史。廣義的教會史是指整個教會生活在天主救恩啓示中的歷史，可分爲幾個不同的部分：教會本身的生命形成狹義的教會史；教會須對外傳揚天主啓示而形成了的傳教史；當教會用它最清楚的語言表達天主的啓示，也就是當教會訓導以不能錯誤的言語說出信理時，便構成了信理史；當教會反省天主啓示，以理性解釋天主的啓示時，便有了神學史。神學是理性在信仰的光照下對啓示奧蹟的探討，因此它的歷史，一方面表示出人的理性在探討中的歷史；另一方面也表示出天主延續的啓示在歷史過程中的解釋，這是一件事的兩面。由於神學史是在反省天主的啓示，因此它也受教會訓導的影響。

爲此，可從兩個角度來看：一、人類理性的探討。教會的信仰只有一個，始終在宗徒傳承下保存下來，但由於信者的思考不同——在不同的時代有不同的思考能力、不同的問題；在不同的文化前有針對此文化的不同的反省；又地區不同，人的思想方式亦有不同：例如希臘教會有東方教父，拉丁教會有西方教父。因此教會對天主啓示的反省有統一性，亦有發展及異點，因而構成了神學史。二、天主的自由。在人類歷史中，天主是主宰，自由的天主能在不同的時代與人有不同的來往，因此使神學在時代中有所發展，而構成神學史。

教會史階段的劃分，今日似有不同的主張。一般多以世界史的分法來劃分教會史。但拉內 (K.Rahner) 神父以爲教會史的劃分應

有所不同，因為教會是在天主的啓示下生活，因此教會史階段的劃分應按推廣啓示的決定性時間：最初是耶穌基督來臨，教會處於猶太文化中；其次是教會走出猶太文化，進入外邦——歐洲的希羅文化；梵蒂岡第二次大公會議也是決定性時間，教會由歐洲外邦進入世界外邦。這確是富有靈感的觀點。但為我們的神學史，仍採取傳統的劃分法，包括四章：壹、教父時代的神學史；貳、中古士林主義時代的神學史；參、近代神學史；肆、現代神學史。

壹

神學簡史

第一章：教父時代的神學史

教父時代始於第二世紀，終於第八世紀最後一位教父逝世：東方最後一位教父若望·達瑪斯 (John of Damas) 卒於公元七四九年，西方最後一位教父大額我略 (Gregory I) 教宗卒於公元六〇四年。教父時代之前是最原始的教會，是天主啓示形成時期，每一位新經作者根據其個人的天才，在天主靈感下寫出神學，是信仰的標準，在此我們不加以討論。教父時代又可以公元三一三年羅馬皇帝君士坦丁頒布米蘭詔書爲分界點：即分爲初期教父及盛期教父兩個時代。公元三一三年之前，教會可說是「地下」教會，在羅馬帝國中是不合法的、受迫害的團體；米蘭詔書之後，教會走出地窖，成爲羅馬帝國的國教。現在先介紹前兩個世紀的初期教父（第二、三世紀）的神學。

一、 第二、三世紀的神學史

對教父時代的前兩個世紀的神學史的描述，將從以下五方面加以發揮：（一）時代背景、（二）神學背景、（三）啓示的概念、（四）神學的重要問題、（五）著名人物。

1. 時代背景

初期教父時代，教會在羅馬帝國的統治之下。當時羅馬帝國國泰民安，風調雨順 (Pax Romana)、交通便利；且猶太教享有一些特權，例如：不必參與羅馬帝國的敬禮，而羅馬帝國並未分清猶太教和基督宗教的差別，因此基督宗教靠著猶太教也得到一些特權；再加上猶太教到處有組織、會堂，這種種情形有利於基督宗教的傳揚及教會生活。雖然當時羅馬帝國國泰民安，但是人民的道德生活低落（羅一～三），尤其是第二世紀以後，羅馬帝國天災人禍，皇帝不是世襲，而是軍人當政，戰爭迭起，生活荒淫，倫理生活每況愈下，造成人民對於宗教的追求，因此從東方傳來的注重倫理道德生活的基督宗教便受到了注意。

在此背景中，教會的確遇到教難，但此時的教難並非那時處處、普遍存在的，而是地方性的、間歇性的，視地方人士與教會相處的情形而定：若地方人士與教會相處融洽，則教難少；反之，若地方人士與教會交惡，則教難多。教會最早遭遇到的教難是公元六四年尼祿 (Nero) 皇帝時。著名的大教難有三：公元二〇〇至二〇二年 Septimius Severus 皇帝時的教難，依肋內 (Irenaeus) 於此次教難殉道；公元二四九年 Decius 皇帝時的教難，在此次教難中，因有人背教，因此引起重洗問題的爭論，西彼廉 (Cyprian) 即殉教於此時；第三個著名教難是公元二九五年 Diocletian 皇帝的教難。

雖然當時教會遭遇教難，但由於教難是地方性的。間歇性的，

因此教會仍能繼續傳佈。當時教會已發展到近東、義大利、非洲、高盧（今之法國）及西班牙等地，在這些地方的大城市中建立，且具備相當的組織。教會不只限於猶太人及奴隸的階層，而打入政治領導階層中，甚至有些皇帝清清楚楚地認識了基督宗教。在這種情況下，教會的神學生活有了可能性，例如非洲亞歷山大里亞有了教理中心，但是也有些神學家遭難殉教，如儒斯定(Justin)。

2. 神學背景

初期教父時代，面對猶太宗教及希臘、羅馬文化，教會探索自己的宗教信仰，以保護自己的信仰，因此這時的教父稱為護教教父，又稱為宗徒時代的教父。當時影響教會的思想有希臘哲學的斯多噶派(Stoicism)及東方二元論。

初期教父時代希臘已有哲學名詞出現，譬如位格、性體等，影響了教父們的辭彙運用，而在思想方面，教會受到斯多噶派注重秩序，以為整個宇宙都應有秩序，而使宇宙有目的和秩序的，全是出於 *logos*（注：此 *logos* 是希臘哲學所用的抽象原理，而非若望福音所言之聖言。）的作用。就形而上學而言，斯多噶派以為 *logos* 寓於萬物之間，與整個宇宙的存有不但不分，反而互相混合，因此這一派學說為形上學的泛神論。就倫理學而言，由於斯多噶派重視秩序，因此他們以為最大的德性是不動情，一個有理性的人不應受情感的影響。在新約中有一常見的德性——堅忍，此德性在新約中含有「希望」之意，但是到了教父時代，由於受到斯多噶派的影響，忍耐已有了不動情的含義，譬如說，當我們受到痛苦時應忍耐，不應有痛苦的表現。

東方二元論解釋宇宙的來源，即有兩個天主，一為善的天主，一為惡的天主。一般而言，善和精神相連，惡和物質並列。人生亦受善惡二來源的影響，每個人有善惡二面，因此需要救贖，而原人——標準的人——帶著救贖的使命，前來救贖人類，所以在其神話

中有了神道的死亡、復活。

雖然上述背景並不直接影響一般教友，但是神學的形成卻受到影響，例如基督宗教的諾斯派 (Gnosticism) 即受到東方二元論的影響。

3. 啓示的概念

初期教父時代可說是完全繼承聖經的思想，其啓示論和聖經一樣，沒有新的思想產生，對於「啓示」尚未有明確、獨立的使用，也尚未有「主體」、「客體」之分。他們覺得教會內啓示、真理自足，因為教會有來自天主的啓示，而教會外的知識為他們而言不足輕重，就算教會外有知識，亦來自天主的啓示，和教會有關。

但是在前面述及的哲學背景中，基督信徒對於啓示產生了問題，導致他們對於啓示加以反省，而產生了神學。當時的神學是生活中碰到了問題而不得不產生的。

4. 神學的重要問題

這個時期神學的重要問題有五：護教、重洗、聖三論、啓示論及教會正統等問題。

1. **護教問題**：當時教會在外面對猶太人及希臘、羅馬文化，因此護教亦包含這兩面：面對猶太人，教會必須向他們解說耶穌就是默西亞，因此護教的重點是在先知的話中肯定耶穌的地位；教會向猶太人聲明：舊約時代的先知乃是為了準備默西亞的來臨，而耶穌滿全了舊約先知關於默西亞的預言；耶穌所行的奇蹟應驗了舊約先知的預言，例如儒斯定以為梅瑟先知是有意義的，但猶太人已失去梅瑟先知的精神，梅瑟先知的精神現存於教會中。至於希臘、羅馬的外邦人，教會對其宗教的態度較為嚴格，而對於其文化、哲學，則有兩種態度：屬於希臘傳統的亞歷山大里亞學派的態度較為開放，有「道的種子」的說法，以為基督宗教擁有道的一切，而希臘、羅馬的文化、哲學是道的種子，其根源是道；位於非洲屬於拉丁傳統

的迦太基學派，例如戴爾都良 (Tertullian)、西彼廉等，對於其他文化、思想的態度則非常消極，以為外教的言語、哲學都是不可取的。面對希臘、羅馬文化，由於當時羅馬人的倫理生活水準較低，因此在護教上，教會強調耶穌基督的倫理生活，即使是講耶穌基督的奇蹟，也是從倫理生活著眼，談論耶穌基督行奇蹟的倫理態度。

2. **重洗問題：**二、三世紀時，教會面對教難的威脅，發生背教的情形，因此問題產生了異教，例如：蒙丹派 (Montanism) 及諾伐丁派 (Novatianism)。他們的立場嚴格，以為背教是不可寬赦的大罪。教會面對異教產生一連串的問題：異教徒的洗禮、聖事是否有效？在他們中間是有聖神的臨在嗎？若是他們歸正，回到教會的懷抱，是否需要重新領洗？此問題一直延續到奧斯定 (Augustine) 時代。

3. **聖三論問題：**這問題常與基督學有關。當時有兩種思潮影響基督學、聖三問題，即猶太宗教思想和希臘思想。猶太人是一神論者，若要他們敬拜另一神祇，他們寧死不屈。希臘人是多神論者，在他們的思想中有「半神」的觀念，他們以為神是超越的，而半神是最高的受造物，是神與人之間的中介，但半神與至高無上的神不同。因此對猶太人及希臘人而言，耶穌基督的天主性成了問題，也就是聖三論成了問題。希臘「半神」的觀念影響聖三論而產生「附屬論」異端，附屬論基本上以子代替半神，子附屬於父，較人高一等，是最大的受造物，但與父不同，有名的亞略 (Arius) 即作此解釋。公元三二五年尼采第一次大公會議頒布尼采信經，宣布聖子是與聖父同性同體的，而非附屬於父，也不是最大的受造物。此問題一直到第七世紀方才完全結束（參閱教會歷史中的基督學）。

4. **啓示論問題：**當時教會內有兩種異端——諾斯主義及蒙丹派。公元第二世紀時，馬西翁 (Marcion) 將東方二元論帶到基督宗教內，二元論認為宇宙有兩個來源——善神與惡神，而且有「原人」

會帶來救贖，因此造成諾斯主義以為有兩個天主——舊約惡的天主及新約善的天主，而耶穌基督所顯示的天主最後獲得勝利。耶穌基督的救援是最大的得救，他到世界上來將智識傳給宗徒。宗徒是最好的基督信徒，他們暗暗的將此智識傳給他人。此外教會還有一些次等的基督信徒，他們靠領洗得救。諾斯主義的主張在啓示論上造成問題：他們否認啓示的連續性，並否定舊約的啓示，以為救恩史只在新約中。為馬西翁而言，聖經綱目只有保祿著作及路加福音。

一切宗教在其教祖時代，生活及信仰合一，較具神恩而少制度；但經過一段時間之後，教祖離世了，宗教漸漸制度化，神恩一面逐漸失去，有些人墮落了；因此另外有些人便開始神恩運動，以求復興神恩。蒙丹主義可說是某種意義下的神恩運動，他們要求熱誠生活，對制度化、墮落的人非常嚴格，主張教會應該是無罪的，若有罪就不能存在於教會內。在啓示論上，蒙丹派對於救恩史有三段論的主張：舊約為父的階段，而後為子的階段，最後為聖神的階段，有罪的階段已成過去，人必須熱誠生活以進入無罪的教會。蒙丹派的錯誤不在要求熱誠生存，而在於對啓示論的看法：以為耶穌開始的階段不是末世、不是最後階段。當時著名人物戴爾都良就是在後來傾向蒙丹派，因此教會不將他列入教父之中。

5. **正統問題**：由於教會發生分裂的現象，如第三世紀蒙丹派自稱為正統教會，而視接納罪人的教會為非正統教會，因此產生正統問題。當時對於正統問題主要有兩方面。一、從哪裏可得到正統的言語？從聖經可以得到正統言語，但哪些是聖經呢？哪些書是我們信仰的標準呢？因而有了聖經綱目的問題。為馬西翁而言，聖經綱目只包括路加福音及保祿著作；但此綱目大有問題，所以教會便開始訂立聖經綱目。教會的聖經綱目在第四世紀大致訂定。二、繼承問題。當時大家都接受主教是宗徒的繼承人的說法。因此非常注重宗座——宗徒建立的教會，如羅馬教會是伯鐸和保祿所建立的，

君士坦丁堡是安德肋所建立的。第二、三世紀之交，開始注重羅馬教會，因為伯鐸和保祿在那裏建立教會，應該可以在那裏找到伯鐸和保祿的繼承人。

5. 著名人物

初期教父時代著名的人物有羅馬的克來門(Clement of Rome)、敘利亞安提約的依納爵(即殉道依納爵 Ignatius of Antioch)、儒斯定、聖依肋納等。

1. **羅馬的克來門**：他是第四位羅馬主教，在職九年，在位期間經歷了道米先皇帝發起的教難。第一世紀末他寫了兩封有名的致格林多書，其中第一封提到羅馬教宗的地位。他以爲天主爲教會建立了司祭制度，信友應該服從天主指派的神長。

2. **安提約的依納爵**：他是安提約的第二任主教，在羅馬鬥獸場中殉道。他在往羅馬致命的途中寫了七封信，信中充滿熱誠，這些信的價值很大，包括許多有關第一世紀末，第二世紀初教會生活及制度的寶貴資料，可以說是古代教會歷史入門。他曾提出聖統制——主教、司鐸和執事，這和正統問題有關。

3. **儒斯定**：傳說他是猶太人，後來歸正。他喜好哲學，先後加入許多學派(斯多噶派、逍遙派、畢達哥拉派……)，但以爲「基督的哲學是唯一可靠的和有益的」。他領洗後日夜宣傳新哲學、護教、傳道，並在羅馬建立一所理想學校。他的名著是《與狄風交談》(Dialogue with Tryphon)，反對猶太人的著作。

4. **依肋納**：他本人是東方人，後來到了法國，成爲里昂的主教。他是宗徒時代最後的教父，也是第一位神學家——「公教神學之祖」。他在深刻地研究各種學說以後，反對諾斯主義。其著名的作品爲《駁斥異端》(Against Heresies)。依肋納的道理講得很好，他的基督學以爲整個宇宙爲準備基督，在基督身上具備一切動物、植物、礦物的因素，他重整宇宙，使人得救。

5. **奧立振(Origen)**：當時教會已有教理院，他在教理院工作，稱之為天才，是教會古代最多產的作家之一，留下了許多重要的著作是《六行古經評論》、《反瑟斯論》、及《原則論》。他是一位卓越的諷喻註疏學家，以象徵的意義註解聖經。奧立振原足可稱為教父，但是由於他的生活自律很嚴，他為了保持自己的貞潔，實行嚴格的苦修，因而有一些引人誤解的行為；此外，教會懷疑他的一些道理，因此不承認他是教父。教會反對奧立振的道理為靈魂先存論及萬有得救論。靈魂先存論主張在人出生之前，靈魂已先存於另一世界。萬有得救論以為最後一切人無論好人或壞人，甚至魔鬼都要得救，都要在天主的恩寵中大團圓，即使在死後亦可淨化。至於奧立振是否主張這兩端道理，我們不能肯定，因為他的著作是以希臘文寫成，其原著很多都已不復存在，而翻譯者可能曲解其原意，因此我們不能根據譯文來肯定奧立振的思想。

初期教父時代影響整個教會，尤其是東方教會的，有三個學派：亞歷山大里亞學派、迦太基學派，及正在形成的安提約學派。此三大學派的主要不同點在於對聖經的註解及教會的態度。

1. **非洲的亞歷山大里亞**：此學派受柏拉圖主義的影響，在聖經註解上重視象徵及精神性主義，為寓言性的註解。對於教外文化，此學派態度較為開放，主張知識可以淨化，可以進入信仰中，使人更深入信仰；而外教文化是道的種子。屬於此學派的著名人物有克來門及奧立振。

2. **非洲的迦太基**：此學派是在羅馬法律概念下的傳統，反對理性，對教外文化的態度較為封閉。屬於此學派的著名人物有西彼廉及戴爾都良。

3. **小亞細亞的安提約**：公元第四、五世紀時，此學派在基督學上非常有名。他們對於聖經註解有另一個傳統：即不重視象徵而注重文字注解。此學派後來影響君士坦丁堡的奈斯多略 (Nestorius)。

二、 四、五世紀的神學史

本節首先將作整體與烏瞰性的描述，然後分論東方教父與西方教父，最後將比較東方教父與西方教父的思想。

(一) 烏瞰

1. 時代背景

自從公元三一三年米蘭詔書頒佈之後，教會成爲合法的宗教，甚至在公元三八〇年之後，教會正式成爲羅馬帝國的國教。於是對於帝國逐漸有了同化，學習帝國的制度、行政、禮儀等等。雖然教會擁有外在的自由，對物質、立法與倫理生活有所增進，但是在生活上卻面對另外二個重要問題：

(1 .) 皇帝教主義(Caesaro-Papism)：

當時政府、皇帝保護教會，給予教會種種便利，例如教會有免稅、立法等特權，但是皇帝卻要求教會附屬於國家的利益之下，也就是政府要干預教會。在此問題上，東方教會較西方教會更爲嚴重，東方教會幾乎成爲帝國的附屬組織，因此教會多少要爲了內在的自由而奮鬥，保持自己的超越性，使教會不致淪爲帝國的附屬組織。

(2 .) 與文化界的接觸：

教會與希臘、羅馬文化接觸後各有利弊。有利的是一些思想、信仰道理，經哲學解釋後更爲清楚；有害的是一些人士想以文化、哲學來改變信仰。因此教會在思想方面亦必須爭取自由，超越哲學，因爲信仰道理來自天主，不能任由哲學思想加以改變。

2. 神學背景

這個時期的教父被稱爲古典教父，他們大都是牧靈主教，針對時代問題而引起神學，因此他們的神學非常實際、非常生活化，但是也有它的限度。一般而言，教父們乃是因爲異端興起而起來反駁，作

信仰的見證人，所以神學的範圍較為狹窄，聖奧斯定的神學範圍雖然較廣，但亦受到限制。

當時希臘、羅馬的修辭學、人文科學、自然科學等進入教會中影響教會，因此在有些主教的培育上曾經學習演講、修辭，其次修習哲學、理則學及天文學、數學、醫學等等。這種培育方法對他們的神學發生影響，一般說來，自然科學的影響較小，人文科學的影響較大，但是受影響的主要不是神學內容，而是哲學系統及名詞的應用。當時一般學問總綱：神、宇宙、人，此總綱進入教父著作中，教父們按照此系統——神、人、宇宙——討論神學。除此之外，哲學性名詞亦進入教父的神學表達中。

雖然這個時期的神學受到了希臘、羅馬思想的影響，但僅僅是受到其學問系統及哲學名詞的影響。為教父們而言，更主要的仍是聖經的思想。

3. 啓示概念

盛期教父時代的啓示概念仍是繼承聖經的傳統，教父們對於聖經所作的工作主要有：

- (1.) **文字的分析、注解**：教父們分析拉丁字、希臘字，而注解聖經。
- (2.) **以聖經解經**：教父們以聖經中的一段經文解釋另一段經文，而不以時代的思想和語言解釋聖經。因為他們雖然無形中受到哲學的影響，但他們仍然和初期教父一樣，認為聖經自足、信仰自足，以為基本上不需要其他文化，甚至有人說希臘、羅馬文化亦是來自梅瑟。
- (3.) **當時的聖經注解有二個派別**：非洲的亞歷山大里亞注重象徵解釋，小亞細亞的安提約則注重文字分析。

大體而論，盛期教父在信仰方面仍繼續初期教父的神學路線。

(二) 東方教父

1. 總論

就地區而言，東方教父分佈於小亞細亞、希臘、敘利亞等以希臘語爲主的地區，中心點有：敘利亞、亞歷山大里亞、小亞細亞的安提約、卡巴多細亞及耶路撒冷。當時的教父有些有很深的神學基礎，有些則無。

(1.)**敘利亞**：此地區的神學較爲保守。有名的教父爲厄弗冷(Ephrem: + 373)，他是一位詩人，以詩來表達教會的思想。

(2.)**亞歷山大里亞**：有兩位著名的人物 -- 聖亞達納削(St.Athanasius :295-373)及濟利祿(Cyril of Alexandria)。亞達納削是東方四大教父之一，在聖三論上影響很大，他以爲子因生育，非因造化而來自父，祂有父的性體，是父的生活肖像；至於聖神，祂有子的性體，祂的性體受自子。子在父，一如聖神在子。在聖三中，存在著一種奧妙的性體統一；聖三在同一體內，作出同一的行動，這絕不是受造物間道義的聯繫所能比擬的。亞達納削不懈的用各種方式，尋各種機緣，宣講此奧蹟。尤其是在公元三二五年的尼采大公會議上駁斥亞略異端，是尼采信經的作家及捍衛者，他的作品豐富，可分爲六類：辯護及神學作品、歷史及辯論作品、聖經註解的作品、神修作品、訓言、以及書信。第五世紀的濟利祿在思想上受哲學影響至深，他解釋基督的整體。他的基督學對厄弗所與加采東大公會議及後對東方教會影響相當大（參閱教會歷史中的基督學）。

(3.)**小亞細亞的安提約**：君士坦丁堡有好幾位宗主教出於安提約，所以此學派的思想影響了君士坦丁堡教會。由於此學派對於聖經注解重文字分析，與重象徵的亞歷山大里亞學派不同，因此二個學派在基督學上亦有差異。亞歷山大里亞學派注重基督的整體性，但是對於耶穌是真人亦是真天主的解釋發生困難。君士坦丁堡注重基督是真人也是真天主，但是對於二者如何合一則難以解釋。安提約著名的神學家有奈斯多略及金口若望(St.John Chrysostom:344-407)。

(4.)小亞細亞的卡巴多細亞(Cappadocia)：著名的人物有巴西略(St. Basil:329-379)、巴西略的弟弟額我略(Gregory of Nyssa)及巴西略的好友納西盎的額我略(St. Gregory of Nazianzus:328-389)。他們三人的教育程度高，神學基礎深厚，對於聖神學的貢獻非凡，尤其是巴西略，他參加了君士坦丁堡第一次大公會議，影響甚大。

5.耶路撒冷：有名的教父是濟利祿，在聖洗論上有所貢獻。東方四大教父為巴西略、亞達納削、金口若望及納西盎的額我略。

2. 思想特點

東方教父的思想特點是「Apophatic」，意思是不能言。此特點可見於東方教會的一本著作——《偽丹尼》。此書是第六世紀的一位東方神學家所作，託名於保祿宗徒所歸化的丹尼（宗一七34）。書中主要述說天上聖統、地上聖統、天主名號及神秘神學。在〈天主名號〉中，作者指出解釋奧跡有三條路：一為積極的，如神照顧世人；二為消極的，如神是不可知的；三為超越的，如神超越一切。當時東方神學受柏拉圖主義影響，以為神不在思想、概念、圖像中，而是在淨化的瞻想中，神顯露自己。《偽丹尼》傳入西方後影響拉丁教會的神學，亦使拉丁教會傾向對於奧跡解釋的消極性，人無法表達出來。但是今日東方神學家以為東方教父對於奧跡的解釋是：面對奧跡人有表達的可能性，但同時亦發現人的表達的無能，也就是說能表達與無能表達二者在辯證中。

3. 神學內容

東方神學是光榮的神學、凱旋的神學，其神學內容是接近若望的神學，注重降生神學，這與注重救援神學的西方教會不同。但並非東方神學不在乎苦修、耶穌的苦難、和人的罪惡等等，而是他們更注意在耶穌身上，光進入世界，世界因他而神化，一切進入天主聖三之內。這神學遍及救恩的每一奧跡中：

(1.)天主聖三一——是光明的根源。

(2.) 耶穌基督——是救主，降生到世上，他在光明勝利中，使一切因他而在光明中得到神化。

(3.) 聖神——使人神化。東方的聖事論重視聖神，如領洗時水中有聖神臨在，傅油時油中有聖神臨在。

(4.) 聖母瑪利亞——是天主之母，神化的開始。

(5.) 教會——不重制度而重生命、共融。

(6.) 禮儀——東方禮儀重視光明及奧跡，有些禮儀是神秘的，不讓人看到，例如成聖體禮。

(7.) 隱修——注重在修道中天主的生命、耶穌基督的光明的出現。

(8.) 聖像 (Icon) ——東方的聖像和西方的象徵不太一樣，在聖像中東方的神學到了極點，他們以為在聖像中有天主的光榮臨在，有耶穌基督光明的降生，因此人可以說朝拜聖像，但朝拜聖像並非朝拜偶像。

東方神學的優點是對奧跡有整體的看法，並注重神學對基督信徒的靈修及生活經驗的影響；但消極而論，東方神學不重概念、分析，因此相當保守，神學內容不斷重複而無太大的發展。

4. 東方教父的結論

(1) 東方教父的面貌：

A 尊重傳統：重視聖經及教父，神學極為保守。

B 重視奧跡：禮儀具神秘性，例如聖體禮是在帳幕內舉行；隱修生活是為了在生活中接近奧跡；神學是為了在認知上接近奧跡。

C 為了相反異端，他們將重點全放在基督學上，導致其神學視界相當有限。

(2) 東方教父之集大成者為若望·達瑪斯，他是東方最後一位教父，思想上受柏拉圖主義及亞里斯多德主義的影響，其著作《知識的泉源》包括三大部分：A 辯證，為亞里斯多德的哲學思想；B 論

異端；C論正統道理，集合東方教父之思想。十二世紀時，《知識的泉源》被譯成拉丁文傳入西方教會，對多瑪斯產生很大的影響。

(三) 西方教父

1. 總論

西方教父分佈以拉丁言語爲主的地區，重要的地點有四：

(1)北非：有名的教父爲聖奧斯定。

(2)義大利：著名的教父有聖盎博羅削(St.Ambrose, 335-397)、聖熱羅尼莫(St.Jerome,347-420)、教宗大良及大額我略(St.Gregory I,+604)。盎博羅削曾爲奧斯定付洗，他對於謀求教會在羅馬帝國中的自由貢獻非凡，其思想受奧立振的影響，注意語言注解。熱羅尼莫是聖經學的主保，主張研究聖經應從原文著手(Hebraica Veritas)。教宗大額我略則維持了義大利半島上教會的生存，其著名作品爲倫理叢書(Moralia)。

(3)高盧(今日之法國)：聞名的神學家爲依拉利(Hilarius of Poitier,300-367)，支持尼采大公會議。

(4)西班牙：有名的教父爲依西多利(Isidorus)，是一位集大成者。

西方教父多爲主教，他們針對生活問題而產生神學。當時東方教會正是面對聖三道理的問題。公元三二五年尼采大公會議作了裁定，反對亞略異端，宣佈聖子與聖父同性同體；但尼采大公會議之後，亞略派並未消失，形成半亞略主義，主張聖子性體相似聖父性體。此問題傳入西方教會，導致後來西方教父亦以聖三爲討論重點。

2. 代表人物奧斯定(354-430)

以下將簡單介紹盛期西方教父的佼佼者——奧斯定的神學思想。

(1)思想特點：奧斯定的思想方式受到柏拉圖主義的影響，其思想特點在於「萬有之秩序與連貫」。

A. 就形上學而言：奧斯定以爲存有界的萬物都在天主的次序

上，天主是萬有，一切萬物都與創造者有連貫，因此對於宇宙萬物的評估，不視事物的單獨價值，而以天主救援的次序為觀點。

B. 就認識論而言：由於是以救恩秩序來判斷事物的價值，因此認識和愛不能分開，真正的認識若不能使人產生愛，則不是好的認識；理性的認知必須在愛內連貫才有意義。

C. 就神學方法而言：奧斯定非常重視象徵、標記，從世物本身可以看出天主，而一切的文化、智識都導引人進入信仰、走向象徵。因此，有人探討奧斯定的「聖事」名稱，發現竟有數千件之多。

(2) 啓示概念：奧斯定將救恩史分為三個階段——亞當到梅瑟為第一個階段，從梅瑟到耶穌是第二個階段，耶穌降生之後是第三個階段，其中耶穌的階段是整個救恩史的中心。啓示有主體、客體之分，雖然奧斯定也討論客體的啓示，例如聖經。但他更重視主體性的啓示，他認為啓示是天主內在於人的自我流露。奧斯定對真理也非常重視，他認為真理是在我們心中的光照，是教會的標記。而天主是第一真理的根源，若無天主，則無其他真理。

(3) 神學問題：奧斯定對於神學上的重要問題，幾乎都曾加以探討。

A. 天主聖三問題：奧斯定的聖三論和東方教會不同。東方教會是從救恩史中父、子、聖神三位進到一體，而奧斯定則從一體為出發點，討論如何會有三位。

B. 瑪尼派 (Manicheism) 的二元論主張；這牽涉到天主創造的問題。瑪尼派以為有善、惡二元，善神創造善的世界，惡神創造惡的世界；奧斯定主張世界是天主的工程，而惡是應有之善的缺陷。

C. 原罪論及恩寵論的問題：在羅馬帝國的背景下，百姓風俗敗壞，白拉奇 (Pelagius) 便提倡人應努力修德性，以自己的力量來獲得救恩。白拉奇這一個主張忽略了天主的恩寵。奧斯定在歸化前體驗到人性的軟弱，而認為人類是受判決的團體，因此他引用保祿的思想，對白拉奇的主張加以辯駁，奧斯定以為是天主的恩寵引領

我們得救，人若沒有恩寵，則無能力得到救恩，若不領洗，即使小孩亦不能上天堂，於是原罪問題、恩寵與自由的問題產生了。

D. 教會論問題：當時非洲的都納忒派 (Donatism) 主張嚴格，以為教會是無罪的，有罪的人不能進入，而異端者欲皈依教會，必須重受洗禮，因此也引起重洗問題。奧斯定針對這些問題，提出反駁，他主張教會是旅途中的教會，因此罪人亦能進入，而異教徒的洗禮也是有效的。

E. 歷史神學：由於野蠻人入侵羅馬帝國，促使奧斯定對於歷史作了反省，而寫成有名的《天主之城》。

3. 西方教父的結論——西方教父遺產的保存者

第四、五世紀，野蠻民族入侵，擾亂西方秩序，當時從事教父思想、著作之保存工作者主要是隱修會士，本篤會士。

1. Isidorus (+ 636)：西班牙教父，集西方教父思想之大成。

2. Cassidorus (+ 583)：是政治界有名人物，曾協助野蠻君主管理政治，後來失去政治權勢，但他運用自己的資財，邀請本篤會士保存教父著作。

3. Boetius (+ 524--525)：他的著作為西方保存希臘哲學，亞里斯多德的邏輯學。他也提出了「位格」的定義。

4. 大額我略：著名的作品為倫理叢論，集合前時代西方教父的思想與著作。

結論——東、西方教父的比較

東、西方教會雖然於公元一〇五四年正式分裂，但遠在教父時代，東、西二方的神學思想早已有有了差異。

1. 就整體而言：東方教會重視和諧，注意神學和基督信徒的靈修生活的配合；西方教會則注重概念與分析。

- 2.就基督學而言：東方教會強調降生神學，重視基督的降生及光榮；西方教會則強調救援神學，重視基督的救援及人的有罪。
- 3.就教會學而言：東方教會重聖神的功能及教會的共融與神化；西方教會不重視聖神的功能，教會較制度化。
- 4.就恩寵論而言：東方神學注意人的神化；西方神學則注意人自罪惡中脫離。
- 5.就救援態度而言：東方教會是樂觀的，以為在降生的重整中，人人走向得救；西方教會是悲觀的，注意人的原罪與無能。
- 6.對世界的看法：
東方神學以為在降生奧跡中，世界神化了，宇宙是和諧的；西方神學以為因著原罪世界是分裂的。

第二章中古士林主義時代的神學史

關於中古時代的起迄年代，各家說法不一。有的學者認為始於第五世紀西羅馬帝國滅亡（公元四七六年），終於第十五世紀東羅馬帝國滅亡（公元一四五三年）；有的學者以為是始於查理曼大帝加冕（公元八〇〇年），終於教宗波尼法爵八世始（公元一三〇三年）。在此我們爲了實用起見，將中古神學歷史給於教父時代結束——爲東方而言是第八世紀，爲西方而言是第七世紀——，終於第十六世紀基督教興起。由於我們討論的對象主要是士林神學，因此重點將置於十一世紀至十四世紀。

中古世紀之初教會沒有專門的教育機構，傳授學問的地點多在隱修院，士林神學即起源於此，故名經院神學，但後來士林神學慢慢走出隱修院而進入大學。

一、總論

（一）時代背景

遠從第五世紀開始，野蠻人便大舉入侵歐洲。當時教宗位於義大利半島上，由於他沒有兵力，所以面臨大敵時只好四處求援。第八世紀時，倫巴底人 (Lombards) 佔領義大利，羅馬隨時有被吞併的威脅，因此教宗請法蘭克王丕平 (Pepin) 前來解圍，而在公元八〇〇年加冕法蘭克王、丕平之子查理曼 (Charlemagne)，承認他是羅馬帝國唯一的皇帝，開始了神聖羅馬帝國時代。查理曼即位後追認丕平獻給教宗的國土，因此教宗開始有自已的土地及軍隊。查理曼大帝是一位有作為的君主，在教育及武功上有非凡的成就；但是查理曼死後，神聖羅馬帝國瓦解，政府不能抵抗野蠻人的侵略；於

是封建制度應運而生，人民自投於大地主的保護之下，產生許多諸侯小國。這些諸侯小國彼此鬭牆，再加上北有野蠻人相爭，南有回教徒侵略，因此第九、十世紀可說是黑暗時期，在思想上沒有建樹，亦沒有偉大的思想家。

面對各國不息的戰火，教會先試圖建立「天主的和平」，禁止戰爭時侵犯某些族群，例如不可攻擊神職人員、鄉民和貧窮人；以後在第十和第十一世紀，教會又規定了所謂「天主的休戰」，禁止某些時候作戰，即每一星期四天，自星期三晚間至星期一早晨，以及每年的封齋期和將臨期以及瞻禮節日，但是效果均不彰。漸漸地，封建制度對教會造成威脅，諸侯、領主們干涉主教、隱修院院長的選任。他們不務選賢任能，只想委任自己的親戚心腹，甚至以金錢賄買。這種陋習導致神職人員道德水準低落，教會頹廢腐敗。第十世紀發生了一件極其重要的事變，為教會潛伏了嚴重的危機——政治干涉教會。公元九六二年，教宗若望十二世加冕日耳曼王侯鄂圖為神聖羅馬帝國皇帝。鄂圖大帝照例追認了丕平和查理曼贈予教宗的土地，但對那些土地卻要索宗主權，並要求對選舉教宗保留承認的權利。針對這侵蝕教會的病根——也就是俗人對委任神職人員的僭越，第十一世紀第一位毅然著手清除的教宗是聖良九世 (St. Leo IX 1049-1054)，而後教宗尼各老二世 (Nicholas II 1058-1061) 及額我略七世 (Gregory VII 1073-1085) 繼續革新。額我略七世努力要擺脫政治的桎梏，他即位後的第一個行動便是爭取獨立自主，與世俗首長作劇烈的爭鬥。直到公元一〇七七年，羅馬皇帝亨利四世在坎諾薩堡 (Canossa) 向教宗額我略七世低頭認罪，教會選擇自己領袖人物的自由才趨穩定。除了爭取自由外，當時教會亦發起革新，整頓神職界。克呂尼 (Cluny) 隱院的修士進行修會的改革，使本篤修會統一。在教會的革新中，神學家開始出現，如伯爾納多等。一般而言，十一世紀至十四、五世紀是教會的黃金時代，基督宗教

的文化建立，政治和宗教合一，形成士林神學的高峰。

(二) 思想背景

中古神學承受上一代的遺產，即教父遺產及哲學遺產。

1. 教父遺產與中古神學精神

(1) **聖經的應用** 中古時代繼承的力量非常強，一般都以為自己是繼承者，所以他們的工作主要是保存與注解而少創見。一般說來，教父時代可說是繼承聖經思想，按照時代的需要講解聖經；中古時代則保存教父的聖經思想，按時代的需要注解教父的言論、著作。聖經為他們而言是完全自足的。至於聖經的注解方式，中古時代繼承奧斯定及大額我略的方式。奧斯定和大額我略對於聖經的注解不注重原文及文字意義，而注意拉丁文及象徵意義。由於當時聖經已經譯成拉丁文，而他們對於希臘文及希伯來文又沒把握，所以他們分析拉丁文來注解聖經的意義，往往因著拉丁文字彙的研究而引申出新的象徵意義。此外，他們注解時，不注意歷史背景而注意象徵意義，從一件事情上推出它所象徵的意義，例如諾厄方舟象徵教會。

(2) **人文科學的應用** 繼承奧斯定，一般而言教父時代都輕視俗學，但是奧斯定對俗學有比較積極的看法，他將人文科學和神學的關係以亞巴郎的兩個妻妾作為比喻：神學好比是較受亞巴郎喜愛的撒拉，而人文科學好比是撒拉的婢女哈加爾。人文科學是有用的，但它是為聖經服務。因此，中古時代將人文科學放入信仰中，予以聖化，而以為一切學問都是神學的婢女；如此造成了學問缺乏獨立的價值，不易發展。

(3) **中古精神** 大體而論，中古時代繼承教父精神，他們願意將教父時代的作品加以保存，因此有些人批評中古時代缺乏創造性，只有保守、繼承而無新發展。事實上，中古時代確實將教父時代的作品、意義保存下來，但他們也有大思想家，他們的創造性是表現在對哲學、人文科學和啓示的整合上，只是上述因素顯不出來。這個時代

的著作是堆積教父和他人的作品，形成「集句」，而後加以注解；上課時老師就是拿這種著作，在課堂誦念，因此老師被稱為 Lector，例如龍巴 (Peter Lombard) 的著作《格言錄》，它本身是集句，將屬於同一課題的相關的教父、神學家、教會、大公會議的說法集合在一起；而神學家便注解龍巴的著作。

2. 哲學遺產與中古神學的進展

中古時代教會接受的哲學遺產主要是作為思想工具，當時有兩個思想影響神學，即東方教父若望·達瑪斯的思想以及亞里斯多德主義。一般而言，教父對亞里斯多德不表贊同，只有若望·達瑪斯運用一些；但是在十一、十二、十三世紀，亞里斯多德思想三度進入西方，對每一個時代產生不同的影響：十一世紀時，西方波哀底烏斯 (Boetius) 保存的亞里斯多德的哲學概念，以及十大範疇影響了神學的方式。十二世紀時，亞里斯多德的理則學進入西方，影響了神學的思想、推理方式。十一、十二世紀亞里斯多德所產生的影響是方式上的，但是十三世紀亞里斯多德第三度進入西方時，對於神學內容造成真實的影響，亞里斯多德的形上學、心理學、宇宙學等被引入歐洲，作為思想工具，造成黃金時代。但十四世紀以後，信仰和理性失去整合，神學開始衰弱。

二、初期（第十一世紀）

十一世紀時，在哲學思潮的衝擊下，神學的主要工作，是在亞里斯多德的十大範疇中，澄清聖經中的圖像及概念，但仍限於文學解釋，是一個保守傳統的時期。以下將概略地敘述這個時期的教育情況、時代問題、以及頗為後代所知的聖安瑟莫，最後談及這個時期所發生的一件大事：東、西方教會分裂。

（一）教育情況

第八世紀中葉至第九世紀初，英國出現一位在歐洲教育史上貢

獻非凡的人—阿爾琴 (Alcuin:735-804)。他是教會的執事，也是查理曼大帝的參謀，在神聖羅馬帝國中大力推行教育。他提出很多教育政策，並首創辯證法，影響後世甚鉅。

十一世紀時教育的學科為七藝，分為兩部進行：初期學習文法、理則及修辭，以訓練人的腦力與表達；後期學習數學、幾何、音樂及天文。雖然這時神學還沒有成為一門真正的學科，但是上述學科就是要用來解釋聖經及信仰，也就是在走向神學學科。

這個時期教育多在隱修院及主教公署進行。隱修院多在本篤會的影響之下，爲了了解聖經、進入禮儀，所以它院內就有學問的傳授，同時隱修院對外有某種程度的開放，供附近的貴族子弟進入學習。當時是以拉丁文念日課，因此主教公署內有人學習拉丁文、修辭等，在這些學府中，著名的有四：位於法國西北的 Le Bec 和 Loan，以及巴黎的 St.Victor 與 St.Denys。當時使用的教科書爲：Catenal，即將教父的話一句句的連接起來；Sententiae 即集句，將教父們性質相近的句子集在一起；Flores 即群集教父的美麗句子及 Excerpta 即挑出來的一段段句子。教授者被稱爲 Lector，在課堂上爲學生誦念與解釋上述教科書。由此可看出十一世紀沒有什麼創新之舉，而神學就在這種環境裡滋長。

(二) 時代問題

這個時期的神學問題主要是理性與信仰之間的關係：信仰是否可在理性的範疇中表達出來？是否能以概念加以分析？若是信仰可以用理性加以解釋、說明，那麼何必要信仰？若是信仰不可以用理性加以解釋、說明，那麼理性有何用處？

這個時代討論最激烈的主題是聖事，代表人物有三：培倫加、達彌盎及朗法蘭克。

培倫加 (Berengarius of Tour:1000-1088) 以爲理性可以解釋信仰，信仰是在理性的解釋、分析之下接受。他否認聖體是耶穌基

督真實的臨在，他認為聖體聖事是象徵，象徵只是記號，而非現實，與所象徵的事物不同，所以聖體聖事中，基督的體血並非真正在聖體中。

達彌盎 (St.Peter Damian:1007-1072) 是本篤會會士，後來成為樞機主教。他是極端保守派，對信仰無條件的接受，而相反任何對於信仰的理性探究，以為這是大不敬的行為。他認為聖經並非要使人產生科學行為，而是在靈修上幫助人。

朗法蘭克 (Langranc:1005-1089) 是 Le Bec 的院長，屬於中間路線，以為理性能解釋信仰，但必須在教會傳承中進行。

(三) 聖安瑟莫

安瑟莫 (St.Anselm of Canterbury:1033-1109) 是朗法蘭克的學生，跟隨他入 LeBec 的本篤會隱修院，並代替他為院長，後來擢升為英國 Canterbury 的總主教，對政教問題有所貢獻。

安瑟莫是十一世紀首屈一指的思想家，今日有不少人以為他是士林派的鼻祖。他有名的一個說法，即「我相信為了解」(Credo ut intelligam)；此外，他以本體論證明天主的存在：天主是最完美的，最完美的一定要存在，所以天主是存在的。至於救援問題，由於受到日耳曼法律精神的影響，所以安瑟莫主張賠補論，以為由於人得罪了天主，因此人需要救贖，這種救贖要求相當的賠償，天主是無限的，為賠償無限，必須由無限來賠償，所以需要基督的降生與救贖。

對於「我相信為了解」，今日有三派不同的注解。巴特 (K.Barth) 以為安瑟莫所說之理性為信仰中的理性，即在信仰的領域中，將信仰互相比較與連接。這個說法對理性並未有所肯定，雖然可能是安瑟莫的想法。但是巴特自己是反理性的，主張因信成義、信仰唯一，這態度可能影響他的注解。祁爾松 (E.Gilson) 以為安瑟莫清楚的劃分理性和信仰的活動領域，理性的領域為自然界，信仰

的領域為啓示界，二者各有獨立點。龔格 (Y.Congar) 以為安瑟莫分清理性和信仰是二個活動，但二者的對象是唯一的——即天主啓示；哲學和神學只是二個功能的區分。

（四）東西分裂

歐洲自君士坦丁死時（公元三三七年）分裂後，東西教會的命運也不停地向不同的方向演變。在政治方面，自公元四七六年西羅馬帝國的皇帝被廢後，東羅馬帝國的皇帝便成為全帝國的唯一元首，且仍舊保存著君臨世界的奢望。公元八〇〇年教宗加冕查理曼大帝為西羅馬帝國的皇帝，引起東方皇帝的不滿，造成東西政治上的分裂。對教會地位，東方皇帝儼然是領袖。但是當時西方教會重視法律，羅馬教宗想讓他的權力普及全球教會。因此二者之間產生衝突。在思想方面，自第七世紀起，東方教會漸漸與西方分道揚鑣，他們對截至第六世紀所傳給他們的信條，敬禮以及宗教的情感，皆堅持保守主義。雖然神學上的爭辯多使他們分歧而與教宗衝突，但最使他們動搖的，莫過於「對於敬禮聖像的爭執」。第八世紀尼采第二次大公會議解決了聖像敬禮問題。但是東方神學仍相當保守，注意教父而少應用聖經；重視瞻仰，注意整體在生活中的體驗相當深，但是理性、分析卻很薄弱。西方教會則因受亞里斯多德的影響，重視理性、分析；神學走向概念化。在聖三論方面，東方教會以為聖神是聖父經由聖子所發，西方教會在奧斯定的影響之下，認為聖神是父子共發。

政治、思想、教義及習慣的分歧，埋下了東西分裂的種子。十一世紀，東方教會與西方教會因為教宗首席權的問題發生衝突，東方教會以為教宗首席權是榮譽性的，西方教會則認為是法律性的。首席權的衝突再加上政治上的因素，終於造成一〇五四年東西教會的正式分裂。

東西方教會分裂之後，雙方曾為合一作過多次的嘗試。十四、

十五世紀對「合一」討論了很多。一四三八年，東方教會由於政治（東方教會受到阿拉伯人威脅，需要西方教會保護）及宗教因素，曾參與了佛羅倫斯大公會議。雖然這次合一並不持久，但是東方教會在思想上受到西方教會的影響。十六到十九世紀之間，東方教會受到新興基督教及德國唯心主義的影響。二十世紀時，他們也出現具有創造性的新神學家，不再如過去一般保守。

三、興起（第十二世紀）

第十一、十二世紀神學歷史的演變很難清楚的劃分。十一世紀受到亞里斯多德哲學概念的影響，十二世紀則受理則學的影響，以理則學解釋聖經，利用理性分析，產生理論。十二世紀神學的中心地點仍是在隱修院，而不是在大學內。當時著名的神學中心都位於法國境內，屬於本篤會的傳統。

對於這個時期的神學歷史，我們將分為四點討論：首先介紹當時神學的两个傾向的代表人物——亞培拉與伯爾納多，其次介紹於上述二傾向中間的雨果與龍巴，然後討論神學科目的形式，最後介紹當時的神學問題。

（一）亞培拉與伯爾多

亞培拉 (Peter Abelard: 1079-1142) 是英國貴族，年輕時將心力置於理則學，曾到巴黎受業於著名的哲學家威廉·尚博 (William of Champeaux)，但後來別樹一幟，與老師辯論「普遍概念的真實性」。之後，到 Loan 攻讀神學，受教於安瑟莫·鹿安 (Anselm of Loan)，發生了「信仰與理性」的爭論。三十四歲時在巴黎自創一所學校，開始教授神學，後來與女弟子埃洛絲 (Heloise) 的愛情故事而退避，進入本篤會。一一三一年開始，在天主聖三問題上與保守派的伯爾納多發生爭論，一一四〇年在 Sens 地方會議上遭受判決，一一四一年在克呂尼表示悔改，與巴爾納多言和，一一四二

年逝世。

在思想方面，亞培拉具有創造性；他不喜歡隱修院的教育——堆積、注解教父們的著作，以為用當時的方法倒不如用理性探求意義。他的思想方法可以稱為「理性主義」（與十六世紀的理性主義不同），以理性分析、批判來解釋信仰，若信仰有問題，也不怕用理性加以解釋。他的《是與非》(Sic et Non)即是針對問題，提出贊成的說法，亦提出相反的說法。

在哲學方面，亞培拉汲取亞里斯多德的思想。

在神學方面，亞培拉著名的主張不在於天主聖三論，而是關於基督的救援，他的理論稱為「主體救援論」，主張人的得救並非端賴耶穌基督為我們被釘十字架，而是由於我們看到好的表樣——基督而悔改、效法，因此得救。

伯爾納多 (St. Bernard of Clairvaux: 1090-1153) 是法國貴族。當時克呂尼修士由於財富太多，生活豪華，修會的精神和謙遜蒙受損失，因此很多有志之士便開始嚮往更嚴厲和更接近本篤會原始的生活，於是熙篤修院成立了。伯爾納多情感深、意志堅，可說是熙篤會第二會祖，他在明谷 (Clairvaux) 建立新會院，吸引了許多新會士，使熙篤會迅速發展。伯爾納多是當時有名的人物，雖然他是隱修士，但是參與各種事項——無論是神學上或是政治上——的決議。一一三〇年教會相繼出現兩位教宗——意諾增爵二世及阿納克來二世，伯爾納多的意見決定了意諾增爵二世是合法的教宗。一一四四年，受教宗的委託，他曾熱烈的宣傳十字軍。明谷修院後來又分出很多隱修院，其中最著名的是羅馬的三泉隱修院，自此曾產生一位教宗——歐日尼三世 (Eugene III)。

伯爾納多的思想方法和教父相似，被稱為隱院神學 (Monastic Theology)。他以為七藝與理性方法不足重視，重要的是靈讀 (Lectio Divina)；他以象徵性的解釋注解聖經及信仰，注重在生活

上對聖經及教父思想的體驗，其神學以基督為中心，富有個人內心的神秘性經驗，其神學研究的目的是幫助人靈祈禱，最著名的注解為《論雅歌》。

(二) 維多派與龍巴

維多派與龍巴乃介於亞培拉和伯爾納多二個神學傾向之間。

隱修院聖維多 (St.Victor) 是當時的神學中心之一，以雨果 (Hugo of St.Victor:1097 -1141) 為代表人物，主張信仰權威、信仰至高，但是七藝、理性可以用來解釋信仰。如此理性和信仰有了整合，但在概念上常會發生困難。

這個時期的神學作品產生變化，開始走向「大綱」(Summa)；這是神學作品的一大進步，神學家將聖經資料及教父集句作了簡單的系統化，把相關的資料放在同一個論題 (Topic) 之下，詳細地鑽研。當時雨果的一本著名的作品《格言錄的綱要》(De Summa Sententiarum) 便是屬於這種形式。

龍巴 (Peter Lombard:1095?-1160) 的神學方法既不是如同亞伯拉的「信仰不能接受，除非我們了解」，亦不是如同伯爾納多的「理性不足重視」。他的著作《格言錄》(Books of Sentences) 不完全是集句，而是運用當時理則學的方法，將教父的文句集合在一起，具有一個結構與系統。《格言錄》計有四卷；第一卷論天主聖三；第二卷論創世、天使、六天的工作、墮落、以及聖寵；第三卷論降生、德行、罪惡、誠命；第四卷論聖事、聖儀及末世。這本書後來成為十二、十三世紀的教科書，許多神學家紛紛為它作注解。

(三) 神學科目的形成與著作形式

十一世紀時，神學尚未成為一門科目，當時的學科為七藝，是為了用來解釋信仰的。為這個時代而言，七藝屬於科學，因為這些學科具有最高原則，可由此引申出一連串的命題，符合「科學」的定義。但這個「科學」的定義引發了中古神學上一個有名的問題：

「神學是否為科學」、「神學的最高原則是什麼」。十二世紀，在理則學的影響下，神學家開始對教會道理加以分辨：何者屬於信仰道理、何者屬於論題、何者只是神學界的意見而已；因此神學便慢慢的形成科目。

中古時代的著作形式受到奧斯定的影響很大。奧斯定一方面作聖經注解，另一方面作問題——如聖三、自由與恩寵、原罪等等——的討論，在中古時代一分為二。在聖經注解方面，中古時代形成二種注解方式，一為隱修院的注解，重視象徵及生活體驗；一為士林派注解，重視文字意義。在問題討論方面，十二世紀產生了「爭論的問題」(Questio Disputata)，這種著作形式後來更進一步的系統化，便形成了「大綱」。

(四) 神學問題

除了奧斯定所討論的問題之外，十二世紀很少有新的神學問題產生。

1. 聖事論：這是十二世紀最主要且最有貢獻的問題。此時肯定了七件聖事，聖事總論從此開始。
2. 基督學：官方的基督學是從上而下的，重視天主聖言而忽略基督的人性；但神學界較注意基督的人性，如伯爾納多。
3. 神學慢慢形成一門科學，直到十三世紀，聖多瑪斯解決了「神學是否為科學」的爭論，肯定神學是一門科學。

四、黃金時代（第十三世紀）

十三世紀時，蹂躪歐洲達六世紀之久的蠻族入侵已經中止，無政府狀態也隨之消失，封建制度逐漸形成，歐洲因此異常興盛，這種環境有利於文化的發展。

自十一世紀末至十三世紀，奉教國家為了從回教徒手中奪回聖地，組織了十字軍。十字軍不僅使奉教國家認清了自身的一致——

即在不同民族之上，有一件更高尚的事實，就是以教宗為唯一領袖的奉教團體；同時也增加了東方與西方的接觸，促進了彼此的貿易。意大利、法蘭西與德意志等國的商業因而更形發展，所以產生了一個新的社會階級，就是所謂的中產階級。中產階級形成了一股勢力——金錢的勢力，以往神學家多出於貴族家族，如今商人亦可接受教育。

十二世紀教育的場所在隱修院、主教公署，相當受到限制。十三世紀，教育人都可享有，而神學家也不一定任教於隱修院或主教公署，只要他有學問，便有人前往求教。由於當時社會上出現了「同業公會」，相同職務的人聚集在一起，保護自己的職務，訂立權利，作師傅與學徒的檢覈。在巴黎有些神學教授也組成「同業公會」，即所謂的「大學」(University)，訂定權利，檢覈神學教授的資格。在這種情況之下，神學學生來源廣，神學教育制度化，且有保衛學術自由的功能。

十字軍東征也增加了回教與天主教的接觸，於是亞里斯多德的著作從阿拉伯的回教徒經過商人傳入歐洲。十三世紀，亞里斯多德的哲學第三度進入歐洲，其形上學、心理學、宇宙學等對神學內容造成了實際的影響。

在上述有利的條件下，士林神學步入了高峰時期。以下我們依次簡介亞里斯多德的影響及士林神學黃金時代的二位代表人物——亞里斯多德傳統的多瑪斯和柏拉圖、奧斯定傳統的文德，最後作一結論。

(一) 亞里斯多德的影響

十三世紀，亞里斯多德的形上學、心理學、宇宙學等進入歐洲，影響神學內容，造成士林神學的高峰，其主要影響有二：

1. 神學家以亞里斯多德哲學的內容解釋信仰，使人能對一些思想更加清楚。例如對超性生命的解釋。亞氏的人學以為人的本性生

命來自靈魂，靈魂是人的型，具有能力——理性、意志、記憶等，這些能力是依附體，附著在靈魂上活動，但有能力不一定行動。神學家將亞氏的人學引至神學上解釋超性生命：因著天主的寵愛，人有了超性生命，在理性、意志上具有三種能力——信、望、愛。信、望、愛是依附體，和人的理智、意志合在一起，經由信、望、愛，人有超性行動的可能性，但行動不一定產生。這個解釋為當時而言是一大進步，它指出信望愛與寵愛的關係。又如亞氏常以四個原因——目的因、動力因、型因、質因——來解釋事物；神學上亦引用這四個原因來解釋，如聖洗聖事，倒水是質因，「因父及子及聖神之名付洗」是型因，基督是動力因，主禮者是工具因，目的因是光榮天主、給予永生。

2. 亞里斯多德將存有界加以分類，此哲學系統影響「神學大綱 (Summa)」的分類，使神學系統化。

在亞里斯多德哲學的影響下，理性和信仰，自然和超自然的觀念得以澄清，且二者的領域、活動都劃分清楚，哲學和神學亦分清楚，尤其是在多瑪斯的著作中。

(二) 聖多瑪斯 (St. Thomas of Aquina: 1225-1274)

聖多瑪斯是上承教父們的神學家中最偉大的一位。他重視傳統，但也是革新者，改良亞里斯多德的哲學，創造有次序而深刻的鉅著。他的思想充滿創造性，強調用科學方法研究神學，無條件地為信德服務。下面就分別簡介多瑪斯的啓示概念，他對信仰與理性的看法，及他對神學的理論。

(1.) 啓示概念

一般而言，多瑪斯之前，神學家對於天主啓示並未予以系統性的分析。只有奧斯定提供了一些有關天主啓示的資料，但亦無嚴格的神學性分析。聖經作者與教父們並沒有分析啓示的定義、種類等問題，他們是在記錄教會團體（接受天主啓示的團體）如何根據宗

教經驗，於不同時代背景的具體實況中，實際生活與行動。後代根據那些紀錄，才分析出聖經與教父對啓示的概念。以後的神學家繼承聖經作者及教父的作法，直到中古時代，尤其是聖多瑪斯時，對於天主的啓示才有了系統的分析。

爲多瑪斯而言，所謂「啓示」原來是指天主的光照，其次是指心理產生的現象，如夢、神視、出神、直覺、象徵行爲等；接著是指進入人類的歷史事件；然後指來自基督的道理；最後指不同於理性的認識。由此可見多瑪斯的啓示概念逐漸進入客體性，逐漸重視啓示的道理而再注意個人內心的經驗。就歷史而言，這是一個成長。但是在他後來的演變上，愈來愈注意條文、概念，而漸漸忽略天主啓示與人生命的關係。

多瑪斯以爲天主的啓示有宇宙的啓示和歷史的啓示。宇宙的啓示是創造中的啓示，人的理性能夠認識（羅一 20）歷史的啓示是人在信仰中接受的，需要天主的恩寵；歷史啓示的對象主要是超自然真理。但如天主的存在，它雖然由人的理性能夠認識，具體而論卻困難重重（由於人類有罪的阻礙）；爲使人正確的了解那類真理，亦有天主在歷史中的啓示，有罪的中才能正確的了解天主。

(2.) 信仰與理性

十一、十二世紀理性和信仰的問題直到多瑪斯才有較清楚的澄清。多瑪斯指出，理性和信仰是人身上二種不同的認知、能力；理性是人本有的能力，信仰是超自然的能力。二者的領域不同，理性的領域是自然，信仰的領域是超自然，但二者不應該衝突，因爲都是來自天主的真理。信仰與理性的關係是：理性並非可以發現信仰，而是可以批判、反省、解釋信仰，但這是有界限的，因爲信仰是來自天主的，理性不能作爲唯一的標準。雖然理性具有本身的價值及獨立性，但是理性有軟弱之處，所以信仰給予理性外在的指導——並非內在的取消理性能力。人仍以自己的能力來思考事情。

(3.) 神學

A. 神學是一門科學——當時科學是指具有一最高原則，由此演繹出一連串的真理而構成的系統。多瑪斯之前神學是用七藝解釋聖經，由於並未形成系統，所以神學是否是一門科學成為問題。多瑪斯以為神學具有最高的原則——天主啓示；此外，他將神學問題一條條連接起來，形成系統，因此，爲他而言，神學是一門科學。

B. 神學的功能有三，面對外邦人，作信仰前導；保護、解釋信仰；以及演繹，使神學問題系統化。

C. 神學的目的——獲得天主的知識。

D. 神學精神——在此將多瑪斯的神學思想與文德思想加以比較，以了解多瑪斯的神學精神。

	多 瑪 斯
（形存上有學本身）	事物的存有是天主創造的，它本身具有意義、價值，即意義、價值內在於事物本身，而非因爲在救恩次序中事物才有意義、價值。但此並不否認事物具有次序。即使在有罪的世界中，事物本身亦有價值。
認識	理性本身具有能力，原則上不需要外在給予它力量，便能肯定事物的意義、價值（溫和的實在主義）。
哲學	是一門獨立的科學，有自己的價值。它是神學的婢女，內在於神學思考中。
神學	理性所有的因素，如概念、認知等，進入信仰中，產生所謂的神學。 神學是理性在信仰光照下爲信仰作解釋。它爲信仰作前導，也將信仰經過演繹產生系統。 就文德的看法，多瑪斯屬於重智主義。
危機	由於對理性的肯定，導致有理性主義的危機——將信仰完全放在理智下解釋，而失去信仰。 在多瑪斯身上沒有這個困難，因爲他以天主的啓示、教會的訓導爲標準。

	文 德
(存有本身) 形上學	事物的存有是天主創造的，它的意義、價值是在天主的計劃、次序中；也就是說，他以天主的眼光來看事物的意義、價值，而不問事物本身的意義、價值。
認 識	理性沒有能力，認識事物的意義、價值，必須在天主內在光照下，人才能認識事物在次序中的意義、價值。
哲 學	為文德而言，有哲學的名稱，但實際上沒有所謂的內容，哲學是否有其價值成為問題。哲學是神學的婢女，但沒有能力，只是外在作一些事情，而不是內在於神學中。
神 學	理性最多只是為神學作一些準備工作。 神學不是理性在信仰光照，而是天主的恩惠。它是一種智慧，看出事物在救恩次序中的意義、價值。就多瑪斯的看法，文德屬於重情主義。

(三) 奧斯定傳統

奧斯定更屬柏拉圖傳統，在知識方面重情、重倫理、次序，因此知識和愛，也就是真和善，常常相連。這與亞里斯多德傳統而言，理性就是認知，不必和愛相連；但為奧斯定傳統而言，理性常和信仰相連。

方濟學派屬於奧斯定傳統，現在我們且看方濟學派兩位神學家的方法。培根 (Roger Bacon) 以為知識應該是可以經驗到的，至於由推論而得的抽象知識是不具有價值的，所以哲學無法進入神學的領域中。由培根的思想中我們可以看出，今日對科學的看法——科學是可以實驗的——在培根身上已有了先聲。

文德 (St. Bonaventure, 1221-1274) 是奧斯定傳統的代表人物。他以為哲學的作用是使人頭腦更銳利，以準備作神學。此外，哲學

還有一個作用——說明 (illustration)，聖經中有許多圖像與象徵，我們可以用哲學提供一些例證，以探討聖經中象徵與圖像的意義；但是哲學不能進入神學中。在神學上，文德以為神學的目的是「我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮的，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主、即神在我們內所完成的」（格後三 18.）。而單純的理性若無天主光照則無法認識什麼，理性若在信仰光照下，則為智慧。智慧可分為三個等級，一為信仰；二為了解信仰，即對所相信的加以解釋，這是天主的恩惠，須要天主特別的光照，而在救恩次序中有了透視，人的理性對此無能為力；三為面對面看見天主，這是永遠生命中的知識。所以，為文德而言，神學是信仰生活的一環。以下我們將文德與多瑪斯二者加以比較，以便了解文德的神學精神。

	文 德
理 性	理性無法進到神學中，只能作外在的工作。
神 學	了解信仰。這是一種恩惠，人的理性無能為力。神學需要天主光照，而此天主光照即為神學。神學和愛相連，最後是為愛。
真 福	即是愛。
	多 瑪 斯
理 性	理性進入信仰中，真正的對信仰有了解釋。
神 學	了解信仰。理性因其對事物的認識而了解信仰。神學是理性在信仰光照、推動下的活動。神學是面對真理的知，最後是為了解。
真 福	是面對面的認識天主。

（四）結論

多瑪斯和文德是士林神學黃金時代的代表人物，他們都是綜合

性的神學家，多瑪斯綜合理性和信仰而有了《神學大綱》，被譽為「天使聖師」(Doctor Angelicus)；文德在信仰透視下有了《神學大綱》，教會稱之為「熾愛聖師」(Doctor Seraphicus)。二人各代表一個傳統，多瑪斯代表亞里斯多德傳統；文德代表柏拉圖、奧斯定傳統；多瑪斯重本質意義，文德重救恩次序的意義。多瑪斯和文德的神學都沒有偏差，但是在他們身上卻潛伏了危機；多瑪斯的神學可能導致理性主義，而文德的神學可能導致信仰主義。

五、衰落時期（第十四、十五世紀）

第十三世紀，歐洲政教合一，無論政治生活或教會生活都處於顛峰，造成了神學的黃金時期。然而十三世紀末葉起，在奉教的社會中卻發生了重要的變化，以前奉教的國家被一種共同的文化所聯繫著，人和思想都自由地互相交流，而今各國卻逐漸意識到彼此的差別，都渴望著獨立自主，君王也漸漸趨向專制獨裁，希望擺脫宗教對他們的監護。法國國王「漂亮的斐理伯」(Philip the Fair)和教宗波尼法爵八世(Boniface VIII)即爲了國王和教宗的權柄而發生劇烈的衝突，結果教宗失敗，嚴重地損傷了教宗的尊嚴。之後，克來孟五世(Clement V :1305-1314)繼位，他遷居至法國的阿味農(Avignon)，教廷法國化，行事以法國的利益爲重，忽略整個教會的利益，因而引起其他國家的主教及政府首長的不滿。雖然七十年之後，教宗額我略十一世(Gregory X I ,1370-1378)在聖賢的勸導與要求下，回到羅馬，但是教會又發生了爭端，同時有三位教宗並立，造成西方大分裂(1378-1417)，直到公元一四一七年公斯當色(Constance)大公會議才解決了教會分裂的問題。雖然問題解決了，可是這一連串的事件卻使教宗的權威大受減損，在此背景之下，教會學產生許多理論：一方面走向民主主義（大公會議主義），以

爲教宗不是不能錯誤的，教宗的治權乃來自全體基督信徒的託付；另一方面教會出現了精神派人物，如休斯 (J.Huss) 和維克里夫 (J.Wicliff)，他們不重教會法律而重視教會生活，爲路德的出現預鋪道路。

在中古神學的興起與黃金時代，神學家都意圖以理性解釋信仰。多瑪斯和文德的解釋方法雖然不同，一重理，一重情，但是二者的解釋都不失平衡。然而其後的神學家所作的解釋卻都有了偏頗，造成士林神學的衰落。士林神學的衰落期乃始於對理性產生不信任。十二世紀一位阿拉伯的回教哲學家亞凡樂依斯 (Averroes 1126-1198) 致力於亞里斯多德著作的注解，他的注解形成了亞里斯多德主義。十三世紀亞里斯多德主義流傳至西歐，且大受歡迎。由於對亞里斯多德著作的注解部份構成問題，因此教宗若望廿一世於公元一二七七年禁止這種回教理性主義的看法。由於多瑪斯重智，他的一些說法亦受到排斥，造成神學界對理性產生不信任。

神學界對理性的不信任使得十四、十五世紀思高主義及唯名主義盛行。以下將分別敘述思高主義及唯名主義的神學思想，最後對十四、十五世紀的神學作一結論。

(一) 思高主義

思高 (John Duns Scotus:1266-1308) 擁有「精細聖師」 (Doctor Subtilis) 的名號。他生於英國，是方濟會會士。由於他的天主觀，使他主張信仰的內容不能以理性解釋，也就是信仰是人接受的事，不需要內在的解釋；因此，在他的思想中，理性與信仰是分開的，理性的功能更是屬於批判的層面，而不是進入信仰解釋。他的思想雖不屬於唯名主義，卻爲唯名主義紮下根基，使神學走向衰落之途，因爲好的神學應該能以理性進入信仰中，解釋信仰的內容。

首先我們說明思高的天主觀。爲他而言，天主是最具體的，天主作爲天主就是「這個」 (Haecceitas)，祂沒有共同的因素。因爲

人間的哲學中，形上學講的是普遍概念，運用各種方法探討事物的共同點，來處理人間事物的本質。而天主沒有共同的因素，不是普遍概念，所以人間的哲學、形上學無法解釋天上的本質，信仰是高高在上的，不能以理性解釋。至於我們所認識的天主，是依靠聖經及啓示而來。爲思高而言，聖經注解不是神學，如此保護了信仰是不能解釋的看法。

論及理性功能，思高以爲神學不是內在的解釋信仰，而是運用理性，以邏輯判斷信仰的條文是否可以成立以及各條文之間的合理性如何。這樣，神學只是判斷信仰條文的可能性而與信仰的內在解釋無關。

（二）唯名主義 (Nominalism)

唯名論以奧坎 (William Ockam:1285-1349) 爲代表。奧坎是英國人，爲傳統的方濟會會士。當時方濟會在末世論與貧窮生活的主張上，與教宗相左。教宗若望廿二世 (John XXII :1316-1334) 以爲人死後不能立即升天堂，他們的靈魂在天主的「祭壇之下」，只享見基督的人性，必須等到最後的審判時，才能享見天主。這個意見方濟會難以贊同。方濟會主張生活應該絕對貧窮，但是教宗在阿味農的生活並未如此。這些造成了教宗與方濟會之間的緊張，再加上奧坎在教會學上主張教宗不是不能錯誤的，因此教宗欲將奧坎帶到阿味農判決。於是奧坎逃到比薩 (Pisa)，依附政治上的領袖路易 (Louis of Bavaria)，後來逝世於今日的慕尼黑。

奧坎將思高的神學思想推演得更爲清楚。在天主論方面，奧坎特別重視天主的自由（此爲方濟會的傳統），因而產生唯意願主義 (Voluntarism)，對於信仰對象的一切都以天主的意願爲解釋。天主的意願有絕對意願及一般次序意願之分。奧坎特別強調天主的絕對意願。例如大罪人死後應該受罰，這是一般次序意願，但是奧坎以爲大罪人藉著天主的絕對意願可以升天；換句話說，爲奧坎而言，

罪人與受罰之間沒有內在的關係，只是在於天主的安排。這種觀念造成的後果便是唯意願主義。真理不屬事物本身，只是根據天主的意願。因此事物本身沒有內在的意義和價值，理性也只是看出天主在一般次序中的意願，對事物本身並不認識什麼；所以奧坎以為不必運用理性探討事物本身。

在唯名主義的思想下，科學乃是許多含有概念的條文，內在的、邏輯性的連接在一起，其確定性來自人的傳統與經驗。而神學是將聖經中天主的啓示一條條的加以研究，由於神學不能如同科學一樣求諸傳統與經驗，只是將啓示條文，邏輯性的連接起來，因此神學不是科學。但是神學較科學為高，因為神學是將來自天主啓示的條文用邏輯方法加以分析、研究及批判；但此研究不是認識天主本身，亦不增加信仰的內容，而是以人的理性看出聖經中天主的啓示是具有連繫性的、是可信的。然而此研究亦不同於基本神學，因為奧坎以為外教人也可以研究神學，所以嚴格而論，唯名主義眼中的神學與今日的宗教哲學類似。在這樣的觀點下，信仰和神學分開，神學變成哲學遊戲，在概念層次上作瑣碎、精細的分析，但不是認識天主本身的學問，而只是概念的分析。

(三) 結論

唯名論的出現使得士林神學走上沒落之途，造成下列的後果：

1. 唯信主義 (fideism)-- 唯名論導致信仰和神學的分離，神學無法進入信仰的領域，因此造成視理性無用，只有信仰是可靠的。這個看法為路德的宗教改革預備了道路。

2. 唯理傾向——另一方面，唯名論以為神學是對信仰條文作精細批判工作，因此神學注重名稱、概念、邏輯、分析等，產生唯理的傾向。

3. 信理神學與神秘神學之分——唯名論造成神學的俗化，神學好似一門學科，與信仰經驗無關；由於神學不滿足人的需要，所以

神秘神學興起，要求人在生命中更深的經驗到與天主的接觸。

4. 實證神學與經驗主義的興起——唯名論對於理性的不信任促使神學產生實證神學，科學上產生經驗主義。這將在近代神學史見出。

第三章 近代的神學史

雖然自哥倫布發現新大陸，迄法國大革命，西歐歷史不論在教會中或國家內，產生巨大變化。但這個階段的天主教神學，對時代訊號的回應，並不如教會其他領域那樣的響亮。

一、時代的新需要

中古末期西方社會已經失落黃金時代的整體與和諧。首先，教會內部統治幾經分裂，管理上難能一致，更無法與日益伸張的國王、郡主保持政教的溝通。事實上，上自教宗下至其他聖職，一般而論，道德水準不高。而教友生活的愚昧無知、迷信蔓延，令有志之士憂患。至於當時的士林神學，由於理性與信仰不得融合而分道；其偏瑣碎、重分析，已失真理瞻仰與宏觀胸懷；唯名論即是代表之思潮，為概念與理則所囿，幾淪為抽象的理則思考。

際此世紀之末，新的需要已呈端倪。其一，在精神方面，已將捨棄概念的遊戲，以及與生活脫節的問題，轉而尋求對神的了解，此時教會中神秘家應時出現。其二，在思想方面，如上所述，既然厭惡瑣碎不經之問題，於是力求直接與確切的單純道理，進而著重主體經驗，此一傾向影響近代極大；基督教改革之初，批判唯名主義的神學追求經驗與真實生活，相當反映這個需要。其三，在學術方面，由於對士林神學的不加信任，轉而注重聖經與教父著作及古代希臘文化，反映文藝復興的新境界。

以上三大時代的需要，近古歷史中都可見出有所答覆，即使神學也有某種程度的回應。

二、人文主義與基督教改革的答覆

1. 人文主義

西歐文藝復興影響近代初期。自神學觀點，下列因素必須提出，可以發覺重大變化。

(1.)**批判學與歷史意識的興起**：中古士林神學的黃金時代，信仰與理性和諧，啓示奧跡開張與收斂，蔚然產生「神學大綱」的宏觀。降至十五世紀中葉，已經失落神學的氣魄。尤其若干著述方式：如「是與非」、「辯論的問題」，由於討論過度細微，非但不增加學問，反而乾枯乏味，被嗤爲蠻族作品。代之而起者是聖經與教父的研究，爲能認識基督，滿足人心深處對聖經真實的渴望。士林神學並非不重聖經與教父，但旨在藉此肯定教會傳授的道理。至於文藝復興時代的研究聖經與教父，不再擺脫作品的時空，抽出若干教義；更是著重經文的原意，爲此歷史意識極濃。於是開闢批判與註釋之門。對聖經與教父，考據各種版本而知經文的真偽，根據原文字義而斷作者真義。這與士林神學之應用聖經與教父，大異其趣。人文主義者以爲，如此建基於希伯來與希臘原文的聖經註解；以及接近原始教會的教父著作，始爲「誠樸的神學」(Sincera Theologia)，或稱之爲基督的哲學。神學家祇須對此了解而向人講述即足。這方面最爲聞名的人文主義者當推艾拉斯謨(Dosiderius Erasmus 1476-1536)。他生於荷蘭鹿特丹，爲當代最偉大的拉丁文作家，曾周遊全歐與各地著名作家交遊。對士林神學極盡揶揄，自己卻將古人智慧與福音熔於一爐。他於一五一八年出版《論基督哲學的書信》，又於一五一八至一五二〇間，出版了《勸讀基督哲學》，該書不滿二十年再版三十五次。

(2.)**神學代替品**：艾拉斯謨之流不以補足或修正士林神學爲是，

簡言之，它必須要由理性來建設；也無餘地由理性的思考來給與一個科學型態；它真正需要的是啓發倫理生活的聖經與教父著作的豐富知識。信仰已經無須思維。

即使在艾拉斯謨之前，有些天主教的人文主義者嘗試將基督啓示與希臘哲學結合，但此與士林神學大不相同。士林主義使柏拉圖與亞理斯多德的哲學真理融會貫通於反省信仰的神學內涵之中。但在人文主義的作品中，柏拉圖和亞里斯多德絲毫不變地拋頭露面，他們的角色是用來外在地支持啓示，好似舉例說明或作為參証。至於艾拉斯謨連這點也未做到。這樣的反神學態度，為後代開創了失去信理的宗教，此是啓蒙時代自然神論的前身。

另一方面，人文主義代表一種頗有前瞻與發展的運動，它對宗教資料的新觀點，以及歷史與批判方法，將為神學提供歷史意識，此也是中古神學所缺乏的；也提供經文的正確處理與註釋，此也是偏重思維的士林主義所未有的。

(3.)主體性的神學潛力：文藝復興時代的「新人」，特顯於其主體經驗，此將影響近代思潮的發展。自神學而論，人文主義論人，不再專注於其理性與推論；也不信賴其證明與結論，將更願以直覺與生命體驗代替演繹與思維。此一主體傾向到了十七世紀，思想界有關真理不只客觀分為啓示真理與自然真理；而且按照主體，將分為宗教知識與理性知識兩種各不相同的泉源，這與神學的關係極大。根據定義，神學含有信仰行為以及人性的精神行為。十七世紀的理性知識與宗教知識的劃分，將在十九世紀末的基督教神學家中出現。薛利馬赫將是一例，此可見近代人文主義對神學的遠大影響。

2. 基督教改革

馬丁路德的改革針對當時的教會的俗化、教友生活的愚盲、唯名主義神學的空洞無物、對宗教虔誠之無助。

1. **因信成義：**基督的啓示只關人的得救。救恩予人悔改，自遵守法

律變為信賴福音。所謂法律更為一切外於福音的功行。唯有基督是救恩。理性知識、法律事物屬於腐敗之世界，為得救一無所有。因此哲學與神學、基督宗教的道理，二者絕無交通。前者是俗世的學問，神學才是得救的學問。神學包括聖經與教會道理，並非理論，而是為了悔改與得救，引導人自聲色世界，進入基督的救恩世界。

2.光榮神學與十字架神學：由於自然界以及人性的敗壞，基本上路德不認為可以應用理性知識說明天主啓示之事物。由此可見，自聖安瑟莫以來的士林神學，實在無地自容，因為理性無能解釋信仰。至於得救，並非恩寵將有罪的人性提昇；而是只靠信仰，拋棄自然與人性之一切所有。為此路德的思想不但反羅馬教宗，而且反士林神學與反理性。

由此路德提出對立之光榮神學與十字架神學。一切企圖連結理性知識、自然事物與基督的啓示、信仰真理者即是人性自大的光榮神學。至於十字架神學視本性與超性為絕對無關的兩個領域，提倡十字架上的救恩，為基督世界的唯一標準。光榮神學貪圖以敗壞低下的去了解神聖高尚的，以神學的感覺世界去說明基督的精神世界，結果墜入黑暗之中。至於十字架神學反而尋到天主的智慧。

3.改革神學：那麼具體而論，擺脫理性反省的十字架神學是怎樣的呢？簡而言之，它主要是經文研究，為能引人虔誠。路德要的一個神學是：

——為了虔敬的生活，不是尋求事物的知識；連超自然事物的知識也非所求。神學只為與基督一起生活。

——為了熱誠、感受，不是去分析啓示事物，而是單純地使人以強烈與甘飴的信仰去擁抱它們。神學變化人轉向基督。

——繼續不斷自虛妄的世界經驗，回到內心經驗。信仰唯一，救恩唯一。

神學工作特別在於信仰、祈禱與宗教行爲。聖經不應如同士林

神學用來得到歷史知識，而是默想之資料。開始時不免需要研究一些聖經以及教父，尤其聖奧斯定。但士林主義的神學方法一併捨棄。路德的神學課程中，文學研究以及聖經言語知識是必須的；這方面他與艾拉斯謨等人文主義者不謀而合。晚年他在神學課程中，加進初級理則學、演講學、辯論學與哲學。但他始終是強烈的奧斯定主義者，視文學與哲學只為準備人靈瞻仰而已。所以即使當他承認哲學與理則學用途之同時，他愈發有力地肯定哲學在神學領域中無立足之地。

路德的改革神學影響後世者有二。其一，路德內在化的路線，以救恩及救恩經驗為標準，將在薛利馬赫的思想中出現，稱為「經驗神學」。「信理神學」的功能將限於宗教經驗，使之概念化與系統化。其二，路德神學中將世界與天主，「法律」與福音兩極化，這將在巴特的「辯證神學」中出現，任何與天主自己的類比一併捨棄。

針對天主教神學而論，由於路德除了聖經別無其他客觀的信仰標準，似乎推翻了傳統基礎。未來的神學將對傳承、神學資料、信證、教會與訓導權，大下工夫。

三、天主教神學的回應

面對近代的新需要，產生了人文主義與基督教改革的答覆。天主教際此轉型階段，忙於應付基督教改革的衝擊，脫利騰大公會議於是為之召開。大公會議可說處於二個極端之間的中庸之道：一方面是極端改革的基督教；另一面是代表極端保守的教廷勢力。大體說來，脫利騰是一個革新的大公會議，對於教廷、聖職（修院培育）、教友生活（禮儀、聖事），都有極大貢獻。不過對於神學的影響便不是這樣積極了。大公會議站在敵對立場上來看基督教的道理，

繼續不斷發生判決異端之聲。因此非常不易採取溝通與交談的態度，當然更難分辨時代的需要。大公會議之後，神學界中一時流行駁斥基督教道理的「論爭議問題」(De Controversiis)著作，這類神學作品常對人不對理，並非探討信仰的佳作。其次，天主教神學受到公會議文獻的影響，往往根據會議對基督徒的判決論事，很難跳過爭議的門檻。

但十六世紀天主教並非沒有良好的神學家，也不是絕無回應時代的神學。

1、中古士林神學的延續與發展

自從多瑪斯在一三二三年列入聖品之後，天主教神學都以他為主，間接地也淘汰了別的像奧斯定主義的傳統，這在基督徒改革聲浪之後更為顯著。從此神學家雖有派別，但只能說屬於多瑪斯主義下的派別。有道明會的巴年士派；有西班牙撒拉孟加的聖衣會派；有耶穌會的蘇亞來士派。在此不妨寫下一些神學家的名字作為紀念。Capreolus(+1444)、Cajetan(+1534)、Banez(+1604)、John of St. Thomas(+1644)、Gonet(+1681)、Billuart(+1757)、Bellarmine(+1621)、Suarez(+1617)。

當時各派互相研討問題之一，即是關於「神學結論」。神學之為科學，多瑪斯自己早已加以肯定。至於「神學結論」之屬於信仰層面或理性層面成為各派討論的焦點。

對於此一延續階段的士林神學，龔格神父的一長段話，很能引人生感，意譯在下面可以作為結語：

十六和十七世紀延續中古士林神學的，都是聖多瑪斯的註釋家。對他們繼續點名介紹下去，大可不必。

這時的士林主義是各大派別論學的結果，普通多是不同修會，保護自家的學說，最後大家共同代表的不過是與世界脫節的特殊一族。它比十三世紀有更多派別之爭。派別爭辯之下所生的問題，

與其分類和發展，比聖多瑪斯和聖文德時代不止多上千倍。……聖多瑪斯自己隨著三條路線：思維的、實證歷史的和神秘的。但 Capreolus 只延續了 思維的路線。事實上，這時的士林神學從人文主義的新成果中，獲益甚少。他們對聖經和教父資料之貢獻，多數平凡得很。即使 Cajetan，他的經文注解之努力只外在於他的思維工作，另一方面，在他豐富地發展的思維問題中，哲學的解釋與架構卻廣泛地應用。而 John of St. Thomas 的著作，在幾個神學大問題之前，先有驚人的哲學說明。……所以，士林主義的工力專注於大量製造哲學的概念，用來為思維神學盡忠效勞。主要的出品是士林學派的「基督哲學」，及其專為適合神學用途的特製概念。結果，士林主義面對自己的神學問題，只須自哲學倉庫，取出現成的工具。十六、十七世紀士林神學家的著作之所以顯出極端的哲學色彩，可由所謂的「基督哲學」充份地解釋。……真正的危險在於視信仰在神學中僅屬初步，它為提供一個起點是必須的，但自身卻是外在的。實質的神學工作僅是將形上學引入信仰。這樣的神學還有它自己的特質嗎？(A History of Theology pp 161,162)。

2、近代天主教神學的新型態

(1.)神學的資料：近代神學家，也有敏於回應時代需要、配合文藝復興的批判精神者。可以介紹的一位神學家是賈諾(Melchior Cano 1509-1560)。他是位風雲一時，各方面頗受爭論、絕頂聰明的神學家。自神學史而論，他是當時少有受到人文主義影響，而看出歷史意識與批判精神之價值的人。他致力使神學適合時代。雖然神學需要理性的思考，但必須建基於具有權威的與件。他的名著《論神學資料》(De Locis Theologicis)確是劃時代的作品。聖經、口傳、教會、大公會議、教父、神學家、理性、哲學家 and 人類歷史構成十個神學資料，供給神學作為認識啓示的與件。賈諾首創的潮流

為近代神學帶來轉機。

(2.)**神學分門別類**：十六世紀末，雖然多瑪斯的《神學大綱》還是用來作為注解的經典之作，但是大勢已不在保持思想體系之整一，而走向分門別類。這是近代的特徵之一。那時著作的書名，多清楚標出其特殊內容：如聖經的、天主教的、信理的、倫理的等等。下面簡介三組神學作為示範。

①**士林神學與神秘神學**：多瑪斯與文德的神學中，神秘因素整合在內。但十五世紀時二者開始分立。十六世紀末依納爵的神操出版，此後西班牙神秘家的著作，以及方濟撒雷的書也陸續出版。這些傑出的作品並非來自思維神學。因此士林神學與神秘神學成為相對的一組。

②**信理神學與倫理神學**：脫利騰大公會議後的神學有信理與倫理之分。十六世紀末葉不少作家，將倫理自成一門，直接不受信理的影響。這究竟怎樣產生，也不容易說明。有人說受到基督教影響，的確加爾文寫過《基督倫理三書》(1577)；也有人說由於脫利騰大公會議法令之影響，因為領受懺悔聖事需要詳細告明，因此集合個案的倫理書開始出版。一般而論，這類倫理作品多由耶穌會士與西班牙人出版，其內容包括：人生目的、人的行為之道德性、自然律與教會法、刑罰，最後以末世論結束。那些作家其實並無創新之意，然而卻逐漸替代了過去神學課本中的倫理部分，成為一門具有本身方法與材料的專科。

③**士林神學與實證神學**：十六世紀末，士林神學與實證神學之分已經提出，但尚屬起始階段。究竟什麼是實證神學。依納爵在其「與教會感受一致的規則」第十一條中說：「稱讚實證及士林學理。因為實證聖師如聖熱羅尼莫、聖奧斯定及聖額我略等人，最善於動人情緒，使人在一切之上愛慕事奉吾主天主；而士林學者如聖多瑪斯、聖文德及『格言大師』等，他們都擅長將『為得救不可少的事』

與以界定，或給我們的時代解釋清楚，並為我們攻打、揭穿一切邪說謬論。」（神操 363）。根據這段文字，實證神學與士林神學並非神學的兩種神學功能，更是兩種神學的種類，它們各有其目標。

不過在一五〇九年，最初應用「實證」一詞的梅耳 (Juan Mair) 卻視實證神學似乎既是資料又是方法。它指簡短的闡述，宗教性的，但既不含有的無聊問題，又無哲學的主要問題；簡短的闡述不提爭論與辯駁之事，單提可靠資料；最後簡短的闡述擁有基督宗教的材料，無法由理性可以演繹出來的事實真理。

梅耳與依納爵尚似相近，真正以實證神學為一種功能的該是賈諾，雖然他自己未應用此詞，卻有其實。實證功能旨在研討神學的基源或與件；它主要處理的是聖經與教父，但目的不是停留於經文肯定的內容，而是找出內容為了證實教義。為此實證功能不在辯證與論證，而是說明與註解。

以上二種實證神學的意義中，第一種流行於十七世紀與十八世紀。實證神學之父班督 (Denis Petau 1583-1652) 屬於第一種意義。至於第二種意義的實證神學更是為了答覆人文主義與異端問題的需要。其時，缺少歷史培育的神學家被人文主義者視為無能失職。由此可見賈諾之《論神學資料》如何回應人文主義。他的神學包含有實證功能部分。

至於針對異端問題，實證神學更有其必要。基本上這是涉及信理之淵源。實證神學是天主教答覆基督教信理改革之重要一環。與改革派論信理，必須走上他們的戰場，亦即回到古老教會，甚至批判某一聖經經文。此可見實證神學功能之關鍵性。自這點看來，近代神學超越了中古。

④信證神學：近代後期，各類分裂愈加明顯。俗化世界獨立，自視與信仰相異，足夠與之對立。理性主義與啓蒙運動之初，理性與啓示已分為兩種知識的來源，各自為政。信證神學因此應運誕生，

旨在應用信仰之外的理性，見出啓示之可信性。這是一項謀求重建理性與信仰之關係的努力，用來證明天主教出自神的啓示。回顧近代教會分裂之初，保衛信仰有神學界中信辯之士(Controversialist)，現今信仰與理性分裂，又有護教之士(Apologist)。後者雖不屬於信證，但信證往往走上護教。

四、唯理主義與啓蒙時代(1648-1789)的神學

1. 變通的神學家：西方近代哲學之父笛卡兒，以其唯理主義解放神學婢女之後，近代神學似有棄甲投降姿態，唯哲學家之馬首是瞻。其實十七與十八世紀並未將士林主義的方法淘汰，只是神學的思想內容逐漸顯得非常貧乏，究其原因乃是當時向新興哲學投降的神學家，捨棄曾經激賞他們的「基督哲學」，反而乞助於時尚的各式哲學。自一七四〇年至一八四〇年，不少此類著作出版甚至引進修道院。

海麥斯(G.Hermes +1831)曾想在一個信仰與文化分立的世界中，重振基督宗教的精神；為理性至宗教，為科學至基督信仰；應用理性與科學的資料，建搭大橋。他寫了一本《天主教神學導論》。這本書有學術形式，其大部分的裝備採自康德與修正的費希得。他以純粹理智的字彙來界定信仰的意義。信仰是自實證與徹底懷疑出發，最後達到絕對不能再加懷疑的心靈境界。當然恩寵干預在這過程內，為使由此產生的「信仰」有效地得救。但根據海穆斯，不論心靈自對象吸取什麼，或以什麼對象來操作自己的生命活動，信仰的整個思想內容是理性產物。這樣他似乎走近了「理性神學」，或者哲學的信仰。

我們在此能夠舉出類似的著作：如 M.Emery 的《笛卡兒對宗教與倫理的思想》以及 M. Dobmaier 的《信理神學系統》等等。

另一方面，哲學影響在德國異於在法國。法國哲學完全世俗化，排斥基督宗教。至於德國的費希得、謝林與黑格爾在他們的系統中，保持一層基督宗教的意識，因此予人宗教好感。神學家則採用謝林或黑格爾系統，來為信理作解釋。結果，基督宗教似是為哲學系統提供與件，它本身並無特殊可解的內容。

2. 現代形式的神學：十七世紀末，神學形式逐漸走出近代文藝復興運動與脫利騰大公會議反改革的影響。其時由於國家主義興起，大學式微，代之而起的神學中心是修道院與各大修會的神學院。至於教學方法已不再採用註解多瑪斯，而是神學課本。後者將實證、士林神學以及辯論問題熔合為一。自一六八〇年至十八世紀，可由三大特質來看神學。

(1.) 信理方法：神學界由於強調實證、重視道理與擺脫辯論，感到需要講授共同接受的教導。信理方法旨在結合實證與思維；信仰的解釋與學派的見解。它已不似中古的「辯論問題」方式，藉辯證而證明；而採用教育次序：問題的說明、權威的資料、神學反省、困難的解答等等。信理方法實際上為所有教科書採用。

(2.) 系統傾向：十八世紀中葉，德國神學受到沃爾夫 (Wolf) 的影響，特別在系統化面。沃爾夫自己得自理性主義者斯賓諾莎 (Spinoza) 和萊布尼茲 (Leibniz) 的靈感，在他的《神學的系統》中，發展出一套所謂「科學方法」。這方法的特點是探求演繹次序，將所有神學資料由唯一的原理來聯結，猶如幾何學一樣。首先，系統傾向在基督教中盛行，神學一面是聖經經文，另一面是比中古士林主義「神學大綱」更錯綜複雜的系統。後來天主教神學也受此影響，系統傾向盛行於十八世紀後期。

(3.) 神學百科：同時，與系統傾向相連的是神學百科；目的是將神學各科各目組織為一，這便是神學百科的來由。

綜觀近代天主教神學，比較得自時代精神的是實證方法的應用。

即內在於神學工作之聖經與教父著作的研究。這方面它勝過中古士林神學。其次，中古的「大綱」體裁已被捨棄，近代神學逐漸傾向分門別類；同時將以教會的信理作為研討對象。近代思潮的理性主義勢力極大，天主教神學難免不受影響，以致予人無法整合信仰與理性之感。最後，近代重主體的精神，始終並未進入近古神學的堂奧，此猶待現代神學的回應。

第四章 現代的神學史

神學進入現代，不論基督教或天主教，都呈復興的面貌，而且顯得多采多姿。在這階段內，最為重要的是大家突破前期唯理主義的陰影，回到聖經與教父傳統。所有現代的批判學、歷史學、宗教學、哲學與人類學都被用上，有助於對基督宗教來源之認識。這段神學史基本上分為十九世紀與二十世紀兩部分。十九世紀是在醞釀，二十世紀開花結果。與以前三章不同的，這章多介紹個別神學家與他們的思想；同時，天主教與基督教並列，事實上彼此互有影響。

一、十九世紀的醞釀期

1. 浪漫主義與天主教神學的復興

(1) **浪漫主義**：浪漫主義對於純粹之理性思維與頭腦工作，深感枯燥、缺少生命。代之而起的是尋求一體與整合，視一切為相聯的生命有機體。在神學方面，對教父與中古時代頗有興趣。

浪漫主義思潮的學者群中，有基督教知名人物薛利馬赫(F.Schleiermacher)和祈克果(S.Kierkegaard)。

A 薛利馬赫(1768-1834)

薛利馬赫是基督教自賈爾文後首屈一指的神學大師，受到十八世紀康德思想的影響甚深。他探討的出發點雖然完全接受康德的意見；但在進一步的理論上則相左。一方面他完全以康德的論點出發，主張純粹的理性無法也無能認識宗教的真理。但是另一方面卻反對康德肯定天主的存在基於實踐理性、並以此斷言宗教是倫理的要求。薛利馬赫宗教的重心置於「感覺的經驗」，形成其學說之特點，並

開浪漫主義的先河。

他認為在人有最深的觸點，即所謂的直覺。這是一種感受，人藉此體認自身依附於不變的無限。薛利馬赫稱此種絕對的依附為宗教感，是天主觀念的發源。在宗教教祖生命中，這種絕對隸屬於天主的原始感覺是如此活潑與鮮明，不但自身體驗並宣告於人，是所謂啓示；由此產生了各種宗教。

在這些宗教人物中，耶穌基督的特點在於他的這種體認如此地深邃完全，以致稱為天主子。他無須任何媒介與天主結合為一。基督宗教的特色則建基於耶穌啓示中的獨特性。所謂基督信徒是接納並分享基督啓示且形成團體的信者。

薛利馬赫強調啓示主要是對天主的一種頓悟，並不在於教會的信理和信條。後者是理智的工作。神學也不過是對於宗教意識加以註解和表達而已。

這學說在當時宛若當頭棒喝，驚醒沈溺在理性氛圍中的學者。浪漫主義的貢獻提醒啓示屬於心的因素。但不免忽略啓示客體的一面。事實上人之所以能經驗和接納，因為天主先進入人生命中。

薛利馬赫的思想影響甚鉅，稱雄思想界，直到巴特的新正統主義。受其影響最深並偏於極端的莫過於費爾巴哈(L.Feuerbach 1804-1872)和弗洛伊德(S.Freud 1856-1939)。前者主張宗教起源於人心超越自身有限性的欲望；欲望投射於外，形成的對象即是天主。後者更從心理層次討論，認為宗教只是人精神病態的投射。即使如此，薛利馬赫在神學上的貢獻是無法抹殺的。巴特推崇其為現代神學史中開創新局面的首位功臣，宗教為他非來自理智，亦非良心，而是感覺。

B 祈克果 (1813-1855)

祈克果對黑格爾的歷史辯證法頗具惡感，因為這種方法不但無法說明神的存在，也不能合宜地說明歷史中經常發生的突變現象。

他認為基督信徒若運用黑格爾的歷史辯證法來說明信仰內涵，非但不敬，而且根本無法產生效果。

祈克果認為啓示的真理是存在性的現實，產生真實的蛻變和自由，以及個人的奮鬥。啓示的性質與科學、哲學迥異。它是無法掌握的、「似非而是」的現實；要求存在性的投身，「盲目」的信仰。接受啓示的特殊召喚而獻身服役的宗教創始者，獲得無可取代的權威；可能這是創始者的決定性條件。

祈克果的強調緩和了充斥當時思想界的理性主義之洪流。其基於主體體驗，表達啓示的發生與完成，反映浪漫主義的潮流。

2.天主教神學的復興：天主教方面，德國都平根學派頗受浪漫主義的影響，其中首推薛利馬赫之友莫勒 (J.Mohler 1788-1838)，他對教會學的復興，頗有貢獻（參閱教會學簡史），特別在於保持精神與制度的平衡。其他如超自然與人性，恩寵與自由也都能在他的神學中趨向整合。有關天主聖三、降生與聖神奧跡，他都能把握教會的生活傳承。非但注意啓示的歷史與其發展，而且又連結於天主聖神的功能。不過，一方面其整合性神學被誤解為亞波林主義，另一面由於莫勒在世時出入各大哲學潮流，頗受時人批判。但不可否認其對現代神學之貢獻。

另一位浪漫主義時代的神學家是英國牛津運動的紐曼 (J.H Newman 1801-1890)。牛津運動並非主要地涉及宗教思想，它更是宗教虔誠與紀律的推行。然而革新公教熱誠，不可能不同時對古代教會的歷史與神學也有所復興。那些牛津運動的小冊作者 (Tractarians) 雖遠不及德國神學家的創新，卻使英國教會與非天主教基督徒發現教會在十六世紀改革之前的豐富遺產。

但紐曼轉入天主教尚是在後來一八四六之事，此與他對信理的演變之研究有關。在他看來天主教信理保持信仰的傳承。紐曼是一位反對理性主義的學者，對於宗教真理，甚至天主的存在，不依賴

所謂概念性的知識 (Rational Knowledge)，而端賴實在的知識 (Real Knowledge)。至於究竟什麼是實在的知識？看來該是內心中的直覺，或許用現代言語來說，這是信仰意識。教會中的信理，以及其演變歷史，無法以理性的知識來解釋，而更是出於實在的知識。這似乎相當反映浪漫主義的色彩。

2. 梵一大公會議

梵一大公會議之召開，正值教會四面楚歌受到歐洲政權包圍之時。至於思想方面，它承受文藝復興以來所有理性主義、啓蒙運動、浪漫主義，甚至唯物無神主義向信仰的挑戰。這個大公會議為時不到一年 (1869-1870)，頒發了有關啓示的《天主之子》憲章和有關教會的《永遠司牧》憲章。我們在〈教會學簡史〉中介紹後者。由於啓示與神學密切相連，所以在此特別介紹的將是天主的啓示。

(1) 梵一面對的思潮：爲了清楚起見，可以分爲①天主教之外的，②天主教之內的。

①天主教之外的思潮，首先反對啓示可能性的理論有三：無神論、泛神論和自然神論。無神論者若費爾巴哈、馬克思等主張按人的理智言，啓示是不可能發生的。泛神論者若黑格爾等則認爲宇宙歷史中的一切均是神的自我顯示，只是程度上的不同；爲此無須另有啓示。自然神論者則主張宇宙本身是自發的、封閉的、完整的，不需任何新的啓示。其次，反對啓示的超自然性理論有理性主義。理性主義者認爲人的理性本身能認識一切真理。因此無超自然的真理之需要。最後，否定人的理性對啓示有接納的可能性之理論有二：不可知論和信仰主義。不可知論主要流行在英國，此派人士受經驗主義大師休謨 (D.Hume, 1711-1776) 影響甚深。代表人物是斯賓賽 (H.Spencer, 1820-1903)，認爲宗教性的知識是不可知的。至於信仰主義則已流行於法國天主教會。

②天主教之內的思潮，有半理性主義與傳承主義或信仰主義。

半理性主義的代表人物有赫麥斯和金德 (A.Gunther,1783-1863)，他們反映從笛卡兒到黑格爾這段期間理性主義對天主教會的衝激和適應。這般人士基本的態度與理性主義不同。他們是純樸的信者，堅信基督啓示無可取代；但是卻主張理性對啓示解釋的「全能」。大致而論，半理性主義者視啓示是某種知識的形態，它有奧蹟性和事實性，靠人本身的理性絕對無法覓得。這知識一定要來自天主的啓示，是一種恩寵。但是一經天主啓示之後，人理性的能力基本上是能夠完全去認識、了解和證明這事實的。有人若無此能力，這乃是智力的問題。

至於信仰主義的代表人物是鮑丹 (L.Bautain,1796-1867)，他受到基督教思想家，特別是浪漫主義的薛利馬赫之影響甚大。這派人士基本上完全接受康德的不可知論，力主人的理性對宗教真理是無能的。他們徹底反對理性主義和半理性主義的學說，宣稱爲得到宗教的基本真理只能依賴信仰。

傳承主義更細分啓示爲兩類：一爲特殊的啓示，一爲普遍的啓示。這啓示在創造伊始就賜給了人類的先祖，靠傳承流傳後世。人的社會整體就是傳遞的媒介。偏激的傳承主義完全否定理性對任何啓示的認知能力。緩和的傳承主義雖以爲啓示來自傳承，但理性還有部份的認識能力，只是對某些卓絕的啓示無能而已。

梵一大公會議的《天主之子》啓示憲章，便是面對這些思潮肯定有關天主啓示的真理。

(2.)**梵一的著名神學家**：提出梵一文件之前，應該將當時的天主教神學家，尤其直接對大公會議有影響的神學家有些認識。首先，德國都平學派的重要人物雖然較早，但其治學之開放性不能不啓發後起之秀，尤其羅馬公學（現今額我略大學前身）的神學教授。以下介紹數位風聞其時的神學家。

①希本 (J.M.Scheeben 1815-1888) 被有些人視爲十九世紀天主

教最偉大的德國神學家；值得重視的是其著作已轉向教友。他的神學豐富地與信仰相連，分享超自然的光照，回歸「信仰尋求認知」的傳統。神學是從信仰發展而生的知識。希本面面顧到地指出基督啓示之奧蹟性、救恩性、宗徒性、信理性，以及在教會生活中的持續進度。但一切以基督為中心；由此可見其神學的豐富。他的名著《基督宗教的奧蹟》洛陽紙貴，再版數十次，影響後代極大。

② 弗朗茲林 (J.B.Fzanzelin 1816-1885) 是羅馬公學神學家之一。他博聞強記，精通教父神學，同時又對士林傳統不弱。尤可稱讚的是他兼顧當時德、法兩地叢起的思潮，且在自已的著作中有所回應。作為神學教授，他出版的教科書受到天主教各地的重視與採用。他是梵一大公會議的神學家，論啓示的《天主之子》憲章草案是出於他的手筆。雖然草案並未得到與會主教的完全接受，不過新草案僅是將他的作品作字句與形式的修正。所以梵一啓示憲章的內容，實在多出自弗朗茲林。

③ 史萊德 (Kl.Schrader 1820-1875) 曾執教於羅馬公學。他諳熟教父時代，並精通數種近東語言，使他對基督宗教的古老資料研究頗深。作為一位神學家，難得他能整合思維與實證二部分，特別擅用後者的傳承。他是梵一大公會議籌備會的成員，《永遠司牧》憲章之第一草案，歸功於他。

(3.) 梵一啓示憲章：梵一大公會議與啓示有關文件是《天主之子》憲章，包括四章：論天主——萬物的創造者、論啓示、論信仰、以及論信仰與理性。每章同時一如序言所說，針對「一切邪說」。由於神學是探討啓示的理性反省，自此憲章可以抽出有關要點。首先，憲章肯定理智從受造物能夠認識天主；但天主仍舊啓示人類。天主啓示的真理，有的超越理智能力，因此除非出自天主，人類無能認識，此即超自然啓示。對於這類啓示的對象，人的理智雖不能徹悟，但尚可藉世物之類比予以說明，或見出啓示對象之間的聯繫以及其

對永生之關係。神學反省即屬此種理智活動。另外天主爲了人類現況中之蒙昧，也啓示理智並非絕對無能知悉的真理，俾能正確無誤地堅認。至於啓示的真理悉在聖經與教會傳承之中。

天主啓示，人有責任以信仰表示完全的服從。然而信仰是「合理的敬禮」，因此天主的啓示具有可識的標記，此即奇跡與預言；另外教會本身一如「向列邦高舉之旗幟」，對尚未來信者表示邀請。所有啓示標記，理智能夠予以辨別。這與信證神學有關。

最後理智與信仰雖然爲兩個不同領域，但理智真理與信仰真理彼此絕不矛盾衝突，因爲真理之來源同爲唯一天主。至於教會由於其宗教職責，守衛信仰寶庫；但也擁有天賦權利禁止邪說。

以上是梵一啓示憲章與神學較有關之梗概。一般說來，偏重於理論而少聖經與救恩史幅度。直到梵二大公會議，這類缺陷始能補足。

3. 基督教自由派與天主教現代主義

梵一大公會議整體而論，自衛色彩相當濃厚，它肯定教宗的最高牧職、他不能錯誤的訓導權，以及教會在宗教真理上的絕對性。它與現代的任何哲學思潮，絕無交談的餘地，反而一一加以判爲邪說。繼比約九世的教宗良十三世，第一年便頒佈了《永遠之父》通諭，其副題是「在聖多瑪斯天神博士的傳統下，建立基督宗教哲學於公教學府。一八七九年八月四日」，以圖再振神學的婢女。此後將有所謂新士林主義或新多瑪斯主義。但不久即在天主教中產生了現代主義。這是現代神學史較重要的一頁，必須對其背景多一些了解。

(1.) **實證與批判學的發展**：聖經批判、信理歷史和宗教科學在十九世紀發展神速。這類研究過去並非沒有，但此時已進入神學堂奧。過去聖經之註釋幾乎端賴聖經自身。現在由於埃及學、巴比倫文化、巴勒斯坦考古學等等的新發現，使聖經經文有所比較；它的觀念與

制度已經不再完全擁有唯一無二的個性。於是聖經的內容和信理的來源則成了新的註解與討論的對象，好像已非絕對的真理。

另一方面，歷史演變的觀點也不免構成困難。任何觀念或制度只要發生在時間洪流中，能夠常是時久不變嗎？於是神學的實證部分有人認為純粹是歷史研究，旨在應用文獻斷定過去的事件。是否歷史研究將是聖經註解與神學的標準呢？便在實證與批判學大興之時，產生轟動神學界的二種思潮。

(2.)**基督教的自由派**：神學上正統派著重保持傳統信仰和其表達的一致性，至於自由派則面對時代變化有所適應。但是基督教自由派卻含特殊意義、這是十九、二十世紀，應用批判學而又傾向理性主義的一群。他們剔除基督宗教的超自然因素，將它變成人性宗教。介紹一、二位重要思想家，即可見一斑。

①雷協(O.Ritschl 1822-1889)

雷協堪稱為自由派的開山始祖，受康德認識論的影響，他提出兩種認識：一為科學性的認識；另一為宗教性的認識。前者是理論的判斷，肯定「真」或「偽」，所以是客體性的。後者是價值的判斷，肯定「善」或「惡」，所以是主體性的，在於「物—我」的關係。雷協著重的是價值而非理論。這點無可否認反映路德與麥蘭東(Melanchthon, 1497-1560)的早期思想。他一再引用路德的話：「基督有二性體；這怎樣與我有關？如果他有基督這美好和悅心的名字，那是由於他的職務和使命。這使他名為基督。他有神性和人性，這是他自己的事。至於他祝聖了自己的職務，流溢了自己的愛，成為我的救贖者，這使我得到安慰與幸福……」由此不難見出，關於宗教，雷協全歸之於價值判斷。對基督啓示的一切，只需反省它與人有何關係，不是追問其真偽。

基於以上信念，雷協與其弟子致力於福音的還原工作，旨在自希臘化色彩的外衣內，重新挖掘耶穌宣布的純樸信息。他們對後代

福音批判工作的貢獻不容抹滅；但是該派離基督教的正統或傳統遠矣！

②哈納克 (Adolf Von Harnack 1851-1930)

哈納克是自由派中士中頗負盛名的學者；不但繼承了雷協的衣鉢且發揚光大。他終身致力於福音的來源及教會信理史的研究，竭力使層層包圍核心的傳統教導脫落，以顯出福音的簡樸面貌，即「福音中的福音」。哈納克視耶穌基督為超群的「道德人」。他全然服從天主意旨，超越有限的自我；他的自由和超越達到最高標準，即「天主子」的標準，因此得稱為「天主子」。哈納克把基督的啓示歸納在此點上。實踐基督樹立的楷模之門徒，自我超越，也稱為「天主子」。其次，經過他批判原則的過濾之後，福音中耶穌的奇跡以及所有超越因素全被註解得一乾二淨。

自由派基督教學者綜合了兩個思潮。一是理性主義，這在雷協提出的兩種判斷之分，以及排斥超自然因素中可以見出。另一是浪漫主義強調的天人關係之直覺；這在自由派所說的耶穌和天主之間的關係中同樣可以見出。至於其用批判方法，設法挖掘純樸的福音、歷史的耶穌，後代的批判家會指出其先天的不可能性。

(3.)天主教現代主義

現代主義聞名於英法天主教中，在二十世紀最初十年，受到教會當局強力壓制，這股追隨德國基督教自由派面對新潮，企圖適應的潮流，由其名稱為「現代主義」可想而知。歷史也得承認當時天主教的神學與宗教教育之貧乏；雖然形式與格調方面有所推新，但是實質上並未接觸時代轉變的核心。

現代主義採用聖經、信理、歷史批判的方法，同時接受浪漫主義的直覺或宗教經驗的觀念，對於天主教的傳統信仰，無不予以翻新的註解。具體地，他們面對的問題在於經文：不論聖經或教父著作的記載與後代教會的道理之間的差距。至於問題的解答卻是上述

二者之關係由實體與象徵來代替。於是現代主義將原始的神聖與絕對的經驗與其觀念之表達分割為二。所有教會的道理視為相對的，在歷史洪濤中變遷。也因此對士林神學大加鞭伐。

現代主義轟動一時，常為人提出的領導人物該是魯亞濟(Alf.Loisy 1857-1940)，他曾任教巴黎天主教大學，主授聖經。比之基督教自由派，魯亞濟注重團體幅度，因此他批判哈克將耶穌的啓示限於他自己與天父關係的意識上，其實由於耶穌的宗教經驗，與他共同構成初期團體的弟子，也對天父產生內心的感覺。至於新約中的教會，無非是所有接受宗徒宣講的信者，由源自耶穌的宗教經驗聚合而成的團體。禮儀與聖事等等，則是共同表達天人之間交往的象徵。至於教會的信理如上所述並非絕對真理。自歷史批判而論，前人視為真的，今人不一定心悅誠服地認為真。它們可說是相對真理，由某一時代的教會所制定，亦為當時信者奉之為真。由此可見，現代主義之應變觀念。但也動搖傳統信仰對基督、教會與聖事的道理。

教會當局對現代主義的措置非常嚴厲，先後發表三篇文件：一九〇七年聖職部的《可悲傷》法令；一九〇七年教宗比約十世頒佈的《應牧放主羊》通諭；以及一九一〇年比約十世下令要求矢發誓詞反對現代主義的自動詔書。

的確，現代主義代表對天主教思想界面對聖經學的研究、人文科學進度、考古學發軔，以及歷史批判盛行，作過努力；同時也緊隨宗教方面偏重主體經驗的潮流。結果動搖了傳統信仰，雖然教會訓導有效地遏止其流行，但不免因此阻止天主教神學與現代世界交談。不過，現代主義努力對二十世紀天主教的神學復興工作，難說沒有影響。

二、二十世紀的復興

經過第一次世界大戰的活動，人類經歷生命的殘酷一面，這刺激思想界對存在與生命的反省。於是百家齊鳴，如存在主義、生命哲學、現象學以及行動哲學爭相發表醒世警言。不論基督教與天主教的神學也在時代「腦力激盪」之時，呈現復興面貌。六十年代召開的梵二大公會議，可說收集了神學的碩果。這節分為三段：1. 基督教方面，2. 天主教方面，3. 梵二大公會議。

1. 基督教方面：

必須承認，批判學，尤其聖經批判學在基督教方面的繼續發展（參閱：張春申、福音新論，一九七三年，光啓），此有利於神學反省之返本逐源。另一方面基督教當局並不重視訓導職務，也使思想多元地自由前進。

(1.) 新正統派：所謂新正統派包含兩個層面，它基本上保持基督教的正統信仰，特別自路德改革以來的道理，卻又採用實證與批判的新方法，以及面對時代的新潮流。巴特(K.Barth 1886-1969)與布特曼(R.Baltmann 1884-1976)是二巨頭。

A 巴特：這位出身瑞士牧師世家的神學家，曾受自由派教育之影響。但經歷戰爭之慘痛，發現自由派的宣講貧乏不足，無能答覆存在境遇的問題。終於在一九一九年，似乎一夕之間，呼出「惟獨信仰」的吼聲，震驚德語世界，使基督教中理性主義的主張排山倒海地傾落。他的「致羅馬人書」註解，重回保祿與路德的「因信成義」，開新正統派的先河。

巴特力主天主的絕對超越，否認敗壞人性對救恩之任何相對價值。「天主是徹底的另一位」、「唯有通過天主才能認識天主」。初期，他曾排斥理性在思考天主方面的能力，因此所謂「類比」知識是不能成立的。天主的話之出現是一救恩事件，激發信仰的回應，所謂教會乃是由天主的話召集之團體。教會為巴特也是一事件，而

非持續的社團。由此推出聞名的「信仰」與「宗教」之分；宗教出於人爲，一無是處。

巴特表達天主之特質，慣用辯證方式。天主的話是救恩亦是判決。它藉逾越奧蹟，向人類說出「是」來，無條件地憐憫與關愛；但同時也是說出絕對的「否」，對人類的罪永不妥協。因此巴特神學被稱爲辯證神學，強力地表達天主的超越與人的絕對無能。

無可否認，巴特從自由派勢力中挽回基督教的正統；當然也繼承了基督教初期所有的包袱。

B步特曼：一般而論，他更爲人知的是對福音的批判，尤其「剔祕」工作更是與他的名字密切相連。不過，基本上他是應用新時代的思潮與研究方法，回歸正統。如同路德不求耶穌的客觀歷史，而專重他對主體之意義。所以他拒絕歷史主義，而只問事件的意義與價值。

在福音批判方面，他擺脫歷史主義的搜索事跡；應用類型批判，乾脆地結論：信仰中的基督與歷史上的耶穌不相連結。對於納匝肋耶穌，歷史所遺無多，因而幾乎不可知。至於信仰中的基督出現於宗徒宣講的訊息中。在此也可以見出理性的無能，以及信仰的獨特。

至於他同意海德格的存在主義，肯定人性面對死亡與虛無的存在性焦慮。這也不過是基督教傳統中所謂人性之敗壞而已。於是真實的人該是自由地抉擇新約訊息的信者。它是天主藉基督在十字架上釘死，對具有存在性焦慮的人類之答覆與邀請；它不是一端道理、也非禮儀，更不是客觀的歷史事蹟，而是神聖的行動。存在神學的核心便在於此。

爲此聖經爲他不是一部歷史，而是回答存在問題的天主啓示。布特曼提倡的「存在性註解」便是釋出天主的話，與人相遇。這點使巴特大爲不滿，認爲他向自由派讓步。

新正統派的神學由上述二位的思想，便可令人體會與自由派背

道而馳的意境，以及使基督教重歸正統的新動力。

(2.)**救恩史派**：布特曼明顯地在歷史與真理、事蹟與天主的話之間劃分鴻溝。救恩史派特別標榜的卻是天主在歷史中的救恩。庫爾曼(O.Cullmann,1902-)便是這派的領導。他在世界史的流傳之間，根據聖經啓示肯定救恩史，乃是連結一串來自天主的救恩事件而成：舊約以色列民族的歷史與新約建基於宗徒和先知的教會歷史。耶穌基督的末世性時間是救恩史的顛峰。他是以色列民族歷史的焦點，也是教會普及萬民歷史的出發點。

救恩史觀念雖然來自聖經，但它與世界史之分隔產生一些問題。如，究竟如何斷定救恩事件？世界中許多出自人性的事件，不是好像也具救恩意義嗎？有人批判庫爾曼的救恩史觀念有啓示的實證主義之嫌、缺少理論根基。後來基督教神學家潘能貝(W.Pannenberg)將有另一套救恩史觀念。天主教的拉內神父亦然。

由於庫爾曼注意歷史中的救恩事件，因此他的神學注重功能與作用，而不看存在。作用基督學是他的特點，這倒與路德的傳統相當配合。無論如何，他強調的歷史向度為二十世紀神學完全接納。

2. 天主教方面：

天主教神學家走在二十世紀復興道路上是艱辛的，但終於在梵二大公會議時代得到成果。教會訓導的審慎態度是週知的。不過一九四三年教宗比約十二世紀的《聖神啓迪》通諭開啓新紀元，鼓勵學者應用現代科學方法，建立學術性的聖經研究。但是神學在回應現代挑戰的努力中，仍舊不免挫折。

(1.)**柏龍岱**(M.Blondel 1861-1949)的影響：這位法國思想家曾經眼見現代主義的起伏，同時也發現教會正統神學缺乏內在的主體向度。似乎他以爲自己的「行動」分析，能夠回答二者的需要。

人的生命是精神行動它含有朝向至善、至美的願望。每一行動是基本願望的具體化，雖然得到有限的目標，但同時自我超越，趨

向無限。爲此人生不斷願望，永無止境地導向可求不可得的天主。而天主的自我啓示，正是答覆含有無限願望的人性。柏龍岱對行動的分析，一方面保護天主啓示的客觀超越，同時又指出信仰中的天主之內在於人的主體。如果教會是個信仰團體，那麼所謂傳承更是天主啓示的主體經驗；信仰寶庫已非信條的彙集，而是教會的信仰生活。教會宣告信理，誠是信仰經驗的文字表達而已。

柏龍岱的思想影響教宗良十三世以來的新士林主義甚鉅，經過比國哲學家馬來夏 (J. Marechal) 之應用，後來將廣泛地反映在神學中，誠是一股堅強的復興力量。

(2.)傳報神學：大約在一九三六年，從奧地利茵斯城 (Innsbruck) 大學，由榮格曼 (J.A.Jungmann 1889-1875) 和拉內 (H.Rahner 1900-1968) 爲首的一群天主教神學家，發出了「傳報神學」的呼聲。基本上，這是對傳統神學的反彈與要求改革。他們爲了適合牧靈的需要，提倡在傳統神學之旁，再建立一門「傳報神學」，因爲前者由於所用的術語，以及論證與反駁方式，已使信理失落反映宗教生活的力量，無法培育傳報喜訊的牧靈人士。至於「傳報神學」多由聖經和教父著作汲取靈感，並以救恩史作爲軸心；它與以學術爲主的神學不同。爲此，「傳報神學」之提出顯而易見其對傳統神學之不滿。不過，此一呼聲卻也引起另外一群神學家的回應。於是互相對話，問題一時弄得有些糾纏不清。

最後，直到一九四〇年，雙方大致有些共識，認爲神學並非宣講與牧靈的一套方法，但又必須含有傳報喜訊的生命力。但這不必另設一門「傳報神學」，而是傳統神學走上正當的道路，強調天主在基督啓示中的訊息，深入反省救恩史的主宰。這不能不爲教會的傳報指出富有生命的內涵。

總之，「傳報神學」引起的一場辯論，爲二十世紀神學的自我反省，也有裨益。

(3.)「新神學」事件：這是發生在四十年代法國天主教中的大事，一度似乎受迫中止神學復興工作。事件最初幾年，法國神學界朝氣蓬勃，創辦了「基督宗教泉源」和「神學」叢書，陸續出版名著，其中有呂班克(H.de Lubac 1896-1991)的《公教主義》與《超自然》。不過引起注意的是達尼祿(J.Danielou 1905-1974)在《研討》雜誌發表的一篇題名為〈宗教思想的今日方向〉，以及沈鈕(M.D.Chenu 1895-1990)的一篇文章：〈一個神學的學派〉。它們被認為「新神學」的宣言。

究竟什麼是「新神學」呢？那便不易一言以蔽之了。大概而論，在註解方面它偏重精神的、寓言的以及象徵的意義。在思想方面它減少理念分析而多傳承經驗。基本上，它努力於適應時代；不與時代共振的神學是假神學。但不久這一切都被視為歷史與思想的相對主義，而受到保守人士的圍剿。的確，「新神學」的健將並不諱言現代化的基本立場，但它並不自認為破壞性的、有兩個必須澄清的新神學重點：第一是「信仰」與「教義」之分，後者是前者表達自身的意識型態之結構；第二是宗教內涵與信理條文的象徵關係，後者無論如何難能完全表達前者的真實性質。這已足夠表示「新神學」並不如同現代主義一般的反理智，或具有相對主義的立場。但有人卻因此過度焦慮不安，造成了慘痛的悲劇。

結果，一九四六年教宗向耶穌會召開的大會致辭中，應用了「新神學」這個名詞，同時提出警告，不久在一九五〇年頒佈的《人類》通諭中清楚指出前所預料到的「新潮」之危機。主要是「新神學」對現代哲學、辯證唯物主義、存在主義與歷史主義的讓步與妥協；它在信證與神學上對理智之缺乏信任；有關思維神學、信理條文之價值、普通訓導權以及回歸聖經與教父的泉源，它的態度都有可議之處。因此，「新神學」受到了不同的處分。

今日，事過境遷，可說教會的干預較為保守，但法國神學界的

言語不免動搖學院與教科書的一般教導，甚至觸犯聖多瑪斯的權威。不過干預仍遺下尚未澄清的問題。第一：教父與聖經資料研究的發展與神學思想的進步。二十世紀的基督宗教泉源的研究極為成功，其成果將怎樣引入思維神學？神學能夠維持在理念、演繹與系統領域而不注意啓示之歷史向度以及聖經中如盟約、神與肉、愛與正義、天國等名詞嗎？第二有關天主的啓示，愈來愈肯定其歷史向度以及天人交往的關係；神學還能限於信理條文的領域內嗎？第三：神學家逐漸意識到教會與世界的關係。他們怎樣能跳出抽象的演繹與分析，而重視神學的牧靈與傳播福音的方向，努力向世界指出信仰的內在可信性呢？最後，現在世界的新思潮與其重視的位際關係，難道不該引進神學反省，用來改變傳統的範疇嗎？比如聖事，它難道必須當作因果關係的工具，而不能視為位際關係的象徵嗎？凡此種種都是「新神學」謀求處理的問題，所以即使它一度「放逐」，神學界無法不繼續思考而為梵二大公會議無形地鋪路。

3. 梵二大公會議

天主教自從現代主義以來，每次復興都受挫折，不過也推動了各方面的進度。比如一九四三年教宗比約十二世的《聖神啓迪》通諭，為聖經研究大開遠景。其他如禮儀運動、教理改革、合一運動等等都在表示革新的願望。教宗若望二十三世召開梵二大公會議，實在是一次世紀大豐收。自神學角度而論，他的大會開幕辭中一段話，已經呈露簇新的氣象。其大意如下：教會固然有保存著看守真理寶庫的責任，但為盡好這天職，不應只滯留於研究古蹟，而應以辛勸、愉快、勇敢無畏的精神，切實工作，使能符合時代的需要；保存啓示真理是一事，其傳達的方式為另一事，所以在表達上該按照實際需要。對所有的謬誤，教會過去無時不在竭力抵制，並以嚴格方式予以懲罰；然而，今日教會卻以仁慈對待它們，就是以充分地闡明福音的真義來辯駁謬誤的道理。

大公會議文件對於教宗的態度也有所回應，指出神學應有的面貌。「神學不得不做新的探索」（現代 62,Par.1），為使「解說天主聖道……貼合於實際生活的環境之中」（司鐸 4,Par.1）。為此它「應當依靠聖神的助佑，去傾聽、分析並詮釋這時代的各種論調，而借助天主聖言的光明，加以評價，以期人們更能領略，更深入地了解，更適宜地陳述啓示真理」（現代 44,Par.2），「但不應該與時代脫節，以期能幫助精通各門科學者，充分了解信德真理。這種神學與科學的攜手合作，對訓練神職人員，裨益良多。」（現代 62,Par.8）「在調整教會學科時，首先應注意，務使哲學與神學之各種科目，均能和諧而逐步的去啓發修生的心靈，使能對基督的奧蹟，日益領悟；」（培養 14,Par.1）「在講授教義神學時，首先應提出聖經論證；之後，應給修生講明東西教會的教父們，對每一條啓示真理的史實傳授與解釋所有的關係；然後，為能儘量完整的講明救贖的奧蹟，修生應學習以聖多瑪斯為導師，用推理方法深入探討，並透視各項奧蹟彼此間的關係，應教導修生這些奧蹟，常存於禮儀行為及教會整個生命中，並且發生作用；修生應學習，在啓示的光明中尋找人類問題的解答，把永恆的真理應用於現世變幻的情況上，並以適合現代人的方式傳達永恆真理。」（培養 16,Par.3）在此也可加上大公主義與宗教交談對神學的新要求。

大公會議時代，天主教神學界中百花怒放，呈現復興的新現象。這是有目共睹的事實。

4. 梵二之後天主教的神學家

梵二之後，各種名稱的神學出現於天主教會中。自主題而論有政治神學、革命神學、解放神學、黑人神學、女性神學等等。自地區而論有南美神學、亞洲神學、非洲神學、北美神學等等。在此無法一一介紹；我們只願提出已經去世，但對大公會議貢獻良多，而又維持代表性的三位神學家，略作介紹。

1.拉內 (R.Rahner1904-1984)：他一生時間獻身於神學研究、教學和寫作。他個人寫的書籍和文章的書目超過三千五百個項目，其中絕大多數是短篇文章。他自己更願意寫文章，因為這是較好的傳遞工具，並可在事件發生之後立刻有所反應。輔大《神學論集》一九八五年曾有一期紀念拉內逝世週年，可作初步認識拉內神學的讀物。若與其他二位神學家相比，可以他的超驗方法為題。超驗方法的神學旨在以人的先驗，作出天主啓示的解釋，正好發現人性的先驗渴求。拉內的基督學、教會學等等都有超驗方法的痕跡。

2.巴達撒(Hans Urs von Balthasar 1905-1988)：這位瑞士神學家一生多采多姿，遠非拉內可比。在他自己眼中，著作並不如他支持的機構或團體來得重要，其中有為學生、有為牧靈、有為出版的。至於《共融》(Communio)季刊是他最後支持的神學性工作。雖然如此，他的著作也是驚人的；完全出於他手的有八十五本書、五百多篇文章以及一百多種譯作。自神學方法而論，他是信仰實在主義者；這也是他與拉內不同之處，他曾指出超驗方法對人性的讓步，有損失天主啓示的超越。他自己重要的三部曲是《神的藝術》(Aesthetics)，《神的戲劇》(Theodramatic)和《神的理則》(Thologik)；主題是天主的光榮發顯於開放、待發與感受之心靈中的美；天主的事件接觸自由心靈所要求的善行；天主啓示真理的條件、形式與規則。天主不靠理智的信證，祂自身便是證明，如同藝術自顯於美感之前。

3.呂班克：這位「新神學」前鋒人物，前文已經提過，他是筆者的老師王昌祉神父的同學；筆者在法國里昂搜集論文資料時與他有一面之交，蒙他親自陪往圖書館參考有關聖伯爾納多的書籍。「新神學」事件導致他一度「放逐」，但這位德高望重的學者，繼續默默奉獻，《關於教會的沈思》一書便是該時的作品。呂班克一生與拉內大同小異，也是著作等身（正確書目數字，尚未獲得）。呂班克

的神學方法是發掘教父與中古時代的寶藏推陳出新地予以解釋。自他一九二八年的初期著作《公教主義》(Catholicism)，已經可以肯定他的神學方法以及此後各書中的基本思想。信理的教會團體向度、教會的歷史性、歷史的意義及其發展等無不都在此書中，有所交代。

以上三位已經去世的神學家代表梵二前後的三股神學思潮，不過尚有其他著名神學家無法在此一一介紹。神學史一定將會為他們寫下非常燦爛的一頁。

貳

教會學簡史

本簡史將依次分六個時期討論：第一個時期是教父時代，以至第六與第七世紀；第二時期是中古世紀與士林神學時代，約從第九世紀至十五世紀初葉；第三時期是十六世紀之後的基督教與反基督教的時代；第四時期是十九世紀教會學短期復興時代，兼涉及十七與十八世紀；第五時期為梵一大公會。最後第六時期是梵二大公會議與當代的教會學。

第一章 教父時代

這時教會尚無系統神學，我們僅能從教會的具體生活現象中，概括地獲知當代教會的自我意識。我們先討論教會當時所關懷的問題，並從它對問題的關懷中辨識教會的自我意識，然後深入教會當時發生的重要事件，由之而發掘它自己反映的教會學。

一、 一般的思想

在教父時代，教會最關心而表現得最活躍的一面，是向世界宣講與報告喜訊，因為它自身經驗救恩。套句現代的神學術語，可說教會肯定自身的聖事性。它的存在是要將自己經驗的救恩有效地傳達世界，向世界宣告救恩是教會的使命。

同一時代開始制訂信理，因為宗徒之後，有人宣講與教會不同的道理，它意識到有捍衛自宗徒傳下來的純正道理的責任。雖然那時制訂的信理中，沒有一條有關教會，但是從教會自覺有捍衛純正道理的責任來看，它已意識到自己負有訓導的職責，體驗到自身是「導師」。

同時教會不斷地在聖體聖事中，體驗耶穌的死亡與復活在自己

生命中延續下去，它一直生活在很深的踰越與蹟經驗裡。這時代的教會學是以「基督身體」為模型。

當時教會中教區之間來往頻繁，有互送聖體的習慣，將感恩禮中分擘的聖體，送至另一教區。地區主教之間來往頻繁，互通書信。教會生活在共融中，或更明確地說，是在「主教團」（普世主教團）的共融中。教父時代這種教會共融現象，即主教團的教會學，至十一世紀以後，幾乎完全被淡忘，直至梵二大公會議重被提起。

二、 重要的問題

第四世紀之前，流傳一句話：「整個教會在地方教會中，地方教會在整個教會內」。這句話不能以地理來衡量。它所表達的是教會的性質。教會之成為教會，由於擁有來自基督的一切因素。整個教會有，地方教會同樣也有。地方教會分享整個教會，不是物質性分割的分享，而是整個教會在地方教會的出現。

西彼廉就是這樣，說出了他那句名言：「主教在整個教友團體中，教友團體就在主教身上」；意謂地方教會的信仰與行動在主教身上出現。接著他申述：教會內只有一個主教職務，每位主教與其他主教分享同一職務。藉著聖秩聖事，主教分享同一職務；一個主教職務在每位身上實現。加上地方教會在整個教會內，整個教會在地方教會中的概念，我們見到的是一幅活龍活現的教會的共融圖像。

第四世紀之前的聖事性主教職務，到了中古世紀淪為法律概念，以為主教的職務純屬法律。甚至由於忘掉其聖事性，而誤將主教與司鐸混同，區別僅在於二者權力不同罷了。直到梵二大公會議才重新清楚肯定這久被掩蓋的真理，主教的職務原來是在聖事中獲得的。

我們例舉兩事說明這時主教職務的聖事性與共融性。一個例子是當時的祝聖新主教禮。受聖為主教時，附近所有教區的主教都一

齊來給他覆手，接受他到主教團來。另一實例是，從安提約的聖依納爵流傳下來的書信中，我們發現，他有時寫信給某位主教，有時直接書名給某地方教會，這證明在他的思想中，主教是在地方教會中，而整個地方教會是在主教身上。

對於羅馬主教的特殊地位問題，一般常引證瑪十六 19 以支持他的首席職務。但是這節經文在教父時代初期並未受到重視。雖然西彼廉曾引用羅一 8，承認羅馬主教的特殊地位。不過我們應當注意，西彼廉所謂的羅馬主教的特殊地位，並未牽連權力，而是如同聖依納爵主教所說的，羅馬主教對於其他主教應是愛德上的領導者。聖伯鐸與聖保祿都是在羅馬殉教的，為此當地的主教意識到自身負有關懷整個教會的責任。當然，我們要承認，羅馬主教的這種自我意識，在神學上能夠有所發展。不過在最初四世紀中，無論在東方教會或西方教會，所謂羅馬主教的首席地位，均不能以後來法律性的首領 (caput) 稱之。

然而在第四世紀之後，情況有了些微的改變。西方教會中，所謂權力、法律與制度性的教會學已經開始萌芽。君士坦丁大帝皈依以後，從地窟出來的教會，很自然地普遍模倣國家的組織方式。這種模倣並非好現象，因為國家所注重的不是精神，而是權力。至於用來表達主教團的「Collegium」這字，原是羅馬法律名稱，指的是一個組織，在這組織中，大家權力均等。不過教會學家指出，當西彼廉在使用這字時，與羅馬法律的用法有不同的意義。為此，這一時代裡所見到的西方教會，一方面自然地採取國家的組織制度，另一方面仍小心地保留著自初期教會承襲下來的教會意義。

對於主教團的思想，一般而論，仍承襲第四世紀以前的傳統。主教的受祝聖，先經選舉過程，然後祝聖進入主教團，稱之為「繼承宗徒」。不過我們也注意到，聖良一世教宗對於主教團，除了說它是一個恩寵、一個使命之外，同時也說它是一個權力。主教團在

恩寵性之外，業已加上了權力。

我們可問：西方教會如何將主教團的聖事性的職務，在法律制度上予以表達呢？三四三年的賽底清會議 (C.Serdicence)，官方正式啓用首領的名銜尊稱羅馬教宗（施一三七）。雖然如此，還是能夠追問：這種稱謂有何含義？是由於特殊的資格，羅馬教會意識到自己在整個教會中是特殊的教會；它是頭，別的教會是身體？或者因為它是愛德的領導者？但當時的幾位大教宗，諸如依諾森一世、鮑尼法爵一世與聖良一世，均具法律的傾向。在他們的觀念裡，羅馬教會是頭，就是一切權力的集中點。其他的地方教會是身體。他們的權力就是來自頭的泉源。從今天的神學觀點回顧，這種論調有其可斟酌之處。無論如何，已將教會的聖事性轉變為權力，以此肯定頭與身體的差別。羅馬教會有其他教會所無的首席權，它們的權力，來自羅馬教會的授予。

西方教會正在走向法律途徑時，東方教會所注重的乃是主教團的聖事性與共融。不過應當深究討論的是，東方教會如何將主教團的共融在制度上具體地表達出來。

第七世紀時，東方教會在 Trullo 地方召開所謂 Quinisext 會議，目的為君士坦丁堡第一與第二屆會議作紀律上的訂定。其文件遵循三個原則：①首席權 (Primatus)，即教會內最高管理權，應屬於五個宗主教。所謂五個宗主教，就是相傳來自宗徒的教區之主教；這五個教區是君士坦丁堡、亞歷山大、安提約、耶路撒冷與羅馬。②雖然教會內最高管理權屬於五個宗主教，但是教會內有所決定時，必須召開地方會議 (Synod)，徵求地方主教們的意見。③整個教會是一個光榮、讚美天主的團體。

對於羅馬主教，由於伯鐸與保祿在此獻身致命的緣故，東方教會承認它對整個教會負有特殊的責任，甚至在五個宗主教制度內仍保留了他的特殊地位。不過東方教會所承認的首席權的性質不明確，

可以確定的是，他們不承認羅馬教會在性質上與別的教會有所區分，也不贊同頭與身體的講法。當教會有所決定時，尤其關於信仰問題，應以召開會議的方式決定。每一教會均從聖神領受其恩惠，原則上不必要羅馬教會為他們規定什麼。但在另一方面東方教會也承認，羅馬教會對整個教會有其特殊的地位，這地位是精神上的，即聖依納爵主教所謂的愛德上的首領。

結論

第四至第六世紀的教會學，可以引梵二教會憲章 22 號來概括說明：「按照很古的一種風紀，設立在全世界的主教，彼此之間，以及他們與羅馬主教之間，經常在統一、愛德及和平的聯繫下，息息相通；同樣地，他們召集會議，衡量大家的意見，對重要的問題作共同的決定」。這段文字表達了教父時代濃厚的主教共融的意識。不過在這同時，東方與西方教會不同的傳承也顯出了離異的端倪。

第二章 中古士林神學

關於這時期的介紹，我們分四節討論：一，中古時代的一般思想。二，中古時代中的重要問題。三，士林神學標榜的教會學。四，西方大分裂時代至佛勞倫斯大公會議的反動潮流。

一 一般的思想

中古世紀的西歐，在民族大遷徙之後，屬日耳曼人與法蘭克人的天下。西方教會生活在所謂野蠻民族中間，事實上教會的共融，普遍受到了威脅。一般教友是所謂的野蠻人，知識低落，不懂拉丁語，不能真正參與禮儀，面對著普遍說來受到較多教育的神職人員，無形中在教會內形成了神職界與教友兩個階級的區分。不過這時候教會尚保存著教父時代傳下來的、教會是基督身體的概念。

至於羅馬教會方面，由於東羅馬帝國分立以來，與君士坦丁堡教會相爭權力。自教父末期之後，又推進一步，更強調自己的權力。教宗尼各老一世 (858-867) 開始以「基督的代表」自稱，教宗若望八世 (872-882) 也加以沿用，以致歷代陳陳相因，蔚成風氣。在此之前，教會中早已有這名稱，不過是在聖事中指主教代表基督施行聖事。而到了這時代，認為教會的權力是來自基督直接的授予教宗，遂以基督的代表來尊稱羅馬主教。

瑪十六 19；耶穌賦予伯鐸天國鑰匙之權。按過去的講解，整個教會有開啓天國的鑰匙。但是自教宗賈理篤一世 (217-222) 以來，這節經文已用來證明羅馬教宗一人之權威。

第九世紀之後，教會開始將教會內歷代法令與文獻搜集成冊。

這些集子中間不無偽造的膺品，爲的是肯定已有的權力。其中有一本冊子後來就被名之爲「假法令」(Pseudo- Isidore)，其中真假混淆，影響後日很大，著名的君士坦丁大帝給予羅馬教宗的領土狀便是一例。

就在高唱羅馬教宗權力之際，第九世紀的西方教會中，仍然發現一股反勢力的暗流在沸騰，揭發大公會議高於教宗，申辯大公會議所做的決議案，教宗不能更改。其中倡言最力者是一位法國主教英克瑪(Hincmar 845-882)。

當時東羅馬帝國中，皇帝向來干涉教會的內政，由君王召開公會議是很普遍的現象。東方教會的神學家對此抱持著不同的見解，一者認爲教會是獨立的，君王不得干涉；另一則承認君王有權干預教會。東方教會首先面臨的這一政教之爭的問題，後來西方教會亦備受其困擾。

對於羅馬教會的態度，東方教會一再抗議其君主專制的體制，擯斥首領與肢體的表達方式，只有在平等互惠的原則下，仍然承認羅馬主教的首席地位，而這首席地位亦不過是個榮譽罷了。

二 中古時代的重要問題

爲了解中古時代教會學的演變，我們舉出兩大重要事件予以說明。其一是教宗額我略七世的羅馬教會學及其發展，按龔格稱，整個教會學關鍵性的轉變就發生在這位教宗身上。其二是與教宗額我略七世的羅馬教會學相對的，隱修院神學及法令專家。

(一) 額我略七世的改革(1073-1085)

教宗額我略七世時代，教會內瀾漫對立現象。由於知識的懸殊，無形中在神職界與教友間，形成了兩個階級。由於政教相爭，教宗與君王始終相持不下。而且按照當時的制度，神職人員雖由主教祝

聖，但是甄選與實際授予職權卻落在君王及當地諸侯的手中，因而教會內產生聖職買賣，造就出不少愚蠢的神職人員來。甚至有些司鐸連成聖體經都不會唸。為徹底改革教會，為整頓風紀，教宗不斷地強調自身為首領的權力，認為主教們的職權是由他分流出來的，遂引起他們的不滿。在此爭權奪利的局面下，當時的曠野中卻出現了不少有聖德的人。這些來自隱修院的人，對太物質化的生活看不入眼，認為教會的現狀已失去它神聖的本色。這的確是個對立不和的教會，外有政教之爭，內有神職界與教友分成兩個階級，教宗與主教未獲得妥協，教會的世俗傾向與其神聖性背道而馳。

教宗額我略七世是位聖人，在此內憂外患之下，他力圖改革。在與當時神聖羅馬皇帝亨利四世相爭的一個回合中，他將皇帝開除教籍，後者為免失去民心與諸侯的擁護，遂身披苦衣，在義大利加諾薩 (Canossa) 地方向教宗懺悔謝罪。這次的凱旋，奠定了教宗進行改革的基礎。而加諾薩地方因此名垂青史，成為歷史典故。後來德國鐵血宰相俾斯麥在與羅馬教宗相爭時就意味深長地說：「絕不去加諾薩」。

教宗額我略七世在改革教會的同時，顯示了他的羅馬教會學。位居羅馬宗座，是基督的代表與教會的首領。改革教會，他自認責無旁貸。當時的聖人們一致推許，只有他能夠改革，這是天主上智所賦予他的神聖使命。但若是徹底改革，則大家應服從他的命令。教會學上由此所牽涉的問題是有關羅馬教會與其他地方教會之間的關係。整個教會似乎一變而為教宗的教區，地方教會的主教宛若他堂區司鐸。羅馬方面所派出的代表，來到地方教會，竟然喧賓奪主，凌駕當地主教之上。在此羅馬權勢日益擴張之下，主教團共融頓成泡影。這種強硬的作風必然難逃眾恨，在主教們的反對與君主的宿怨難消下，最後教宗額我略七世晚年流落他鄉，死於充軍中。

教宗額我略七世的羅馬教會學所產生的後果及其發展影響所及，

自十一世紀以至十三世紀，牽涉到十四世紀。他的改革，在教會歷史上留下最顯著的是賦與樞機制度的新意義與擴張羅馬教會的名稱。十一世紀的樞機，本來是羅馬近郊堂區的「本堂司鐸」。在羅馬近郊，許多堂口屬教宗管理區，需要人員管理。教宗遂派他周圍近人代他管理，有六品樞機、司鐸樞機與主教樞機之分。後來這些樞機與教宗演變成一整體，形成普世教會賴以建立的樞紐 (cardo)，分享教宗的權力，成為教會最高機構。

至於羅馬教會的名稱，在教會學歷史上，其含義也曖昧不明。最初由於伯鐸與保祿在此殉道，因而大家承認此地的教會在精神上具有特殊的地位，亦即所謂在愛德上的領導者。後來當教會從它的聖事性走向制度的肯定時，羅馬教會強調自身在性質上就與別地方的教會有所別：言下之意，它是頭（首領），其他的教會團體是身體。歷史再往前推進，當兄弟鬩牆，基督教會分裂時，羅馬教會成了普世教會的代名詞。然而在教宗額成略七世之後，羅馬教會只指由教宗及其樞機團所構成的教會最高管理團體。

我們承認，主教在神學上的概念在教父時代並非很明顯，但當時總是不斷地重述主教的職權是來自他所領受的聖事，職權是聖事的表達，因為他已在聖事中加入了主教團。主教這種聖事性之職權的概念，至十一～十三世紀起了變化。這不無受到前人熱羅尼莫的影響，提出主教與司鐸在聖秩聖事上沒有區別之說。熱羅尼莫本人不是主教，對當時的主教卻抱著消極的態度，對主教職權也不太肯定，曾說主教與司鐸並無多大分別，他們的權力都是從同一個聖秩聖事獲得的。這樣的概念在中古時代又有新變化，因為當代神學以為聖秩聖事所產生的效果僅限於祝聖聖體，那麼的確看不出主教與司鐸有何差異，因為主教所做的，司鐸同樣也能做。（這樣的註解實在有了偏差，因為主教與司鐸所領受的聖秩聖事本身就不同，聖事所賦予的職權亦有所差異。真正的區分在於對教會團體的牧職。

主教對整個教區負有全部職權，司鐸是分享主教的職權。然而在中古世紀的神學注解下，主教對教會的職權不是得自領受的聖事，而是由教宗授予的，祝聖的主教只不過給他帶來一個徒有榮譽性的虛名罷了。在這樣的神學觀點下，從教父時代傳下來的主教團的概念，業已面目全非。而今天我們因了梵二對主教職務的肯定，主教藉祝聖的聖事進入主教團的共融內，其意義是：主教在主教團內為整個教會負責。）

對於樞機以及主教團和教宗之間的關係，中古世紀有了變相的說法。以前教會已開始引述瑪十六 19 證明教宗是基督的代表，現在變本加厲，在羅馬教會學的背景下，首領與身體的概念出現了這樣的一個圖像：教宗之於主教（更好說是樞機）的關係，宛如基督之於宗徒的關係，因為教宗是基督的代表，而主教是宗徒的繼承人，故此這圖像是頗對稱的。但是教父時代給我們傳下來的主教團並非如此，那時教宗與主教形成一個主教團，就像伯鐸與其他宗徒的團體一樣。教會本身是一個共融的團體，其中有教宗與主教們形成的主教團，教宗是在教會之內。如今在極端的羅馬教會學下，教宗被推到教會之上，站在教會之外管理著教會。

正當主教團及教會內的共融受到嚴重的威脅之時，爭權的風暴正無情的襲擊著教會之際，聖神如一縷清風從曠野吹拂過來。

（二）隱修院神學與法令專家（十一～十二世紀）

1. 隱修院神學

制度化的教會學正處巔峰狀態的時候，潛修於隱院的一批人，關切教會的神聖生活與其內在性的一面，其中為首的是當時歐洲的一代偉人聖伯爾納多。聖伯爾納多自稱為怪人，但他實在是一位先知性的人物。他曾自問是否是一個真正的隱修士，因為他經常在外奔波，積極參與當代的教會。因著他的聖德，他曾調停了兩位教宗的爭執，定斷他們的真偽，而不致使教會趨分裂的局勢。他駁斥了

崇尚理性的亞伯拉的學說，捍衛了教會純正的信仰。為當時聞名的十字軍，他四出演說，鼓動有心人組成。而且他的羅馬隱修分院，後來出了一位教宗，即教宗歐日尼三世 (Eugenius III ,1145-1153)。他曾給他這位教宗弟子寫了一部書《深思》(De Consideratione)，在這部書中充分顯示了他的教會學觀點。他說，教會生活最重要的不是外在，甚至也不在於聖事生活的多寡，主要的是於內在。教會生活應當是精神性的。後來馬丁路德就是在這傳統下走向極端化的。他諄勸他的教宗弟子說，教宗應當是一位僕人，他必須以謙遜的態度服務教會。在那時代，這誠然是一股先知性的潮流，它是聖神從曠野吹拂過來的隱修院精神。

2. 法令專家

中古世紀另一股緩衝的潮流是來自所謂的法令專家 (Decretist)。一一四〇年，教會法令家葛拉先 (Gratian)，將歷代教宗頒佈的法令彙集成冊後，並加上了簡單的難題解答，即今天教會學上有名的《葛拉先法令集》(Gratian Decret)，因此，這本書不僅是一部法令集成，且是一本法令學論。後來凡是學葛拉先的風範，對歷代法令文件做批判的，均被稱為法令專家。

中古時代的法令專家，一面反映出教宗額我略七世的羅馬教會學，另一方面也保持了古代的主教團的思想，因而對於前者有了某種的制衡。他們甚至提出來：「教宗不能被審判，除非他在信仰上有異端」——這一聲言很有關係，因為言下之意即承認教宗在教會內有特殊的身分，但是這身分賦予他的權力並非無限制的。不過法令專家對後代教會影響最大的還是另外的一面。在神學解釋中，他們將聖秩聖事 (Ordo) 與法權 (Jurisdiction) 分開。聖事只引人加入主教團，並不賦予法權。反過來說，不經聖事也能取得法權。影響所及，十四世紀時，教會甚至有人認為教友不領聖秩聖事也可任教宗之職，此誠是失掉教會權力之神聖性與聖事性。

結論

中古時代，尤其自教宗額我略七世的羅馬教會學之後，事實上，教會已由動態的教會轉入靜態的教會學。所謂動態的教會學，所注意的是天主聖神如何在這教會團體內行動。中古時代的教會學是靜態的，因為焦點已轉移到制度上。這團體是由基督所建立的，有來自他的一切制度，這制度尤其奠基於羅馬教會。教會藉著制度自然地生活下去。沒有聖神的教會學，只有僵化在制度上。就在這背景下，預備將來教會學上的” *societas perfecta* ” 概念，即教會是一個「完整的社會」。因為在教宗額我略七世的羅馬教會學中，面對國家，教會是一個獨立的團體；面對基督，教會有教宗做為世上的代表；有首領，也有身體，誠然是一個完整的社會。但是在這樣一個自足的教會學裡，基督與聖神的臨在黯然無光。未來脫利騰大公會議之後的「完整的社會」教會學在此已伏筆。

三 士林神學（十一～十三世紀）

對於士林神學之教會學的發展，我們分初期，盛期及教宗鮑尼法爵八世時代三個階段加以介紹。

（一）初期

對於士林神學的初期，我們只要提出幾個重要的概念來與奧斯定時代做一比較，即可一目了然。

稱教會為基督的身體，自古已然，但是在奧斯定時代更注意聖神學，就是說，教會所以能結合成一個基督的身體，是因了在教會內的聖神臨在；士林時期則是偏重在基督學來講教會是基督的身體。當一個教會學偏重的是基督，那麼容易注意頭的概念，而強調權威。

關於聖體聖事，在奧斯定時代，基督、聖體聖事與教會是相連

不可分的概念：基督臨在聖體聖事中，在聖體聖事中大家進入基督的身體，聖體聖事是教會完整出現的時候。至於士林神學在聖體聖事中所注意的，卻是施行人自聖秩聖事所獲得的權力；因著聖事的領受，現在他能夠祝聖聖體，施行聖事。我們承認，士林神學片面的關懷，是受了時代背景的影響，因為那時隱修院的司鐸們，開始獨自在小祭台舉行彌撒。神學要追問：憑什麼他們能夠單獨的做彌撒？所得到的答覆是，因為他們領受了聖秩聖事。事實上，在奧斯定時代，對於聖秩聖事所肯定的是領受人負有的教會職務，主教與司鐸各有其不同的牧職。到了士林時期，聖秩聖事所重視的卻是印號，而印號所表達的是聖事所賦予的特殊權力，遂在教會內造成了階級主義。從以上輕描淡寫的比照下，顯而易見的，士林神學在制度與權力的強調下，已失落了奧斯定時代的共融氣氛。

在政教相爭時，士林神學還標榜教會神權論。在這理論下，教會是人世間最高的權力機構，羅馬教宗是天人的中介。論到國王的權力，則隸屬教會最高的權力，處於教會神權之下是為教會服務的。

此外，在士林神學的初期，教會出現了所謂的宗教法庭。早在十二世紀時，在非正式的形態下，宗教法庭業已在教會內存在，目的為審斷異端。將它正式組織起來的，是教宗額我略九世於一二三一年二月。無可否認的，宗教法庭的設立犧牲了許多歷史上先知性的人物。

（二）盛期

教會學上常提出的問題，即為何在士林神學的盛期，教會學家竟然在多瑪斯與文德的著作中找不到一篇題名為「論教會」的文章？對此，學者們提出不同的解釋：一般給予的解釋是，在士林神學的盛期來臨之前，由於龍巴曾撰寫了一部神學集成，名為 "Libri IV Sententiarum"，在他之後的人寫神學大綱時，都以之為藍本。龍巴的這本神學集成中沒有教會學，因此後來的神學家也沒有編寫教

會學。龍巴確實影響了十二世紀的神學作家。不過這一理由太膚淺。另有學者提出，在士林神學的盛期，教會的一些問題往往是法律上的糾葛，而非信理上的爭論，因此沒有人寫教會的專論。還有學者認為，多瑪斯與文德的時代是使用亞里斯多德的哲學系統，其範疇不足以發揮教會。這一理由是不充足的，因為當時甚至最玄奧的聖三都在亞氏的哲學範疇內討論，為教會那有不能發揮之理？龔格認為較可能的一個理由是，多瑪斯與文德之所以沒有一篇教會學，是因為教會出現在他們所有的信理討論中，即每一部分均有教會的幅度，他們也就沒有再另闢一章做專題討論的必要了。

士林神學雖然並無教會學專論，但仍然有他們的教會觀點。一般說來，多瑪斯的老師大雅博 (Albert the Great) 有回歸教父思想的傾向，他以基督奧身和聖神學講教會。至於多瑪斯本人的教會觀點實在呈現了平衡的現象，一方面承認教會有其極深的內在因素：因著聖神與恩寵，教會成爲一個團體。另一方面指出教會外在的因素，例如聖事制度。在天主對教會的計劃裡，這些外在的因素，是爲使教會藉以達到內在的恩寵。文德是一位樞機主教，在他的口中，則教會免不了要籠罩在教宗的君主專政形式下。

這時期主要的思想有三：首先是「平行的訓導權」的提出，當時巴黎大學，神學討論之風鼎盛，提出教會內雖然已有教宗與主教等官方的訓導權，但是還有與之平行的另一訓導權存在，即神學家，他們對教會也負有宣講的責任。後來的神學家雖然不沿用「平行的訓導權」稱謂，不過他們在教會內確實具有這樣的作用。第二個思想是，所謂「教會不能錯誤」的觀念，這時已經開始邁向一八七〇年梵一大公會議的教會學。士林神學對此主要的概念是，就整體而論，教會在信仰上不能錯誤，事實上羅馬教會也沒有錯過，而且爲了伯鐸與保祿的緣故，歷來教會有關信仰的問題，都是奉羅馬教會爲圭臬。至於說教宗個人的不能錯誤，當時時機尚未成熟。最後是

有關教宗圓滿的權力，士林神學在時代背景中，一方面強調教宗的治理權，另一方面還是保持可以與之抗衡的另一傳統，就是說，教宗也能成爲異端人，此時教會能夠審問他。對於教會內某些因素，例如基督建立的七件聖事等，教宗不能取消。教宗擁有很大的權力，但非無限，而當他與大公會議一起時，他的權力愈臻圓滿。

（三）教宗鮑尼法爵八世(1294-1303)

這時的教會學，在政教龍爭虎鬥中各執一詞。就其理論趨向，我們暫且將之分爲極右、中間與左派。

屬於極右派的是教宗鮑尼法爵八世。猶如教宗額我略七世與亨利四世之爭，他也與當時法王斐理伯四世在政教權力上有了爭論。一三〇二年，教宗鮑尼法爵八世頒佈了《一個聖教會》(Unam Sanctam)詔書，文件中表達了他對於政教關係極右的思想。他說，教宗擁有的權力，直接針對教會，間接亦涉及國王。就是當國王在倫常上出了差錯，或有相反教會的行動時，教宗能予以干涉；至於教宗本人若有了偏差，則惟受天主的審判，而不受人的判斷(施 870-875)。

處於中間派的人，一方面不滿當時教宗與主教之間的一面倒關係，另一方面也同情國家，認爲教宗對國家的權力太爲過分。他們的評論是，教宗與國家各有其權力和對象，教宗管理教會，君主治理國政，兩不相擾，誰也不必說誰屬己權下，兩者的權力都是來自天主。論到教宗與主教的關係，他們說，教宗也是主教，只是性質上與別的主教有差別罷了。至於其他主教的權力是否由教宗來的，他們毫不猶疑地斷然否定。權力是來自職分，是由基督直接授予的。而且，除非與大公會議一起，教宗不能擅自定斷信理；這個時候還未欽定「教宗不能錯誤」的信理。當教宗神智不清時，他們認爲還可以由大公會議公佈信理。中間派人士意在教宗與主教之間有一制衡作用，是一目了然的。

在信理上最有問題的還是屬於左派的主張。巴度亞的馬西利(Marsilius of Padua)提出，聖經是權威，不過還屬於一般的權威。他並且應用亞里斯多德的政治學，將教會歸劃在國家的治下。國家負責管理一切的人民，教友是國家的人民，自然是屬於國家的管轄，而非屬教會的權下。大公會議僅是人為的組織，一如其他人間任何的社團，當然是歸屬國家轄下。他更慎重地提出，教宗的權威是歷史上的發明。後來理性主義的詭辯，在他似是而非的議論中，已能窺見一斑。另一位左派名士是奧坎，他是位道地的個人主義者，惟尊崇聖經是最高的權威，主張教會內應尊重個人的自由，法律越少越好。二人與後起的基督教思想很有關係，尤其後者更深深地影響了馬丁路德。

四 大分裂時代至佛勞倫斯大公會議(1378-1417)

對於教會學在這時代中所經歷的考驗，我們分別從極端的精神主義與「大公會議主義」的問題，做側面的概括介紹。

(一) 極端的精神主義

這時代的背景，一般說來，崇尚個人的自由與創造之風，已開始在歐洲大陸蔓延。教會方面所表現的，卻依舊是令人沮喪的腐敗，並且在同一時候出現了三個教宗，即亞味農的本篤十三世、羅馬的額我略十二世以及比薩的若望廿三世。在真假教宗爭辯中，西方教會陷於史無前例的混亂與分裂中，直到一四一七年教宗馬丁五世即位，大分裂方告終止。另一方面，在教會內另有一部分人，秉承聖伯爾納伯的精神傳統，但實際上是走到了極端的，其中最負盛名的二人是威克利夫(John Wycliffe, +1384)和胡斯(John Huss +1415)，通稱為極端精神派。

對於教會學的問題，一般而論，極端精神派是在相反當時教會

的腐化下，提出他們偏激的精神性教會學的觀點。按照他們的講法，真正的教會是無形的教會，僅屬於蒙預選者的教會。至於平常所謂的教會，裡面能有確實蒙預選的人，但是在教會內的人不一定是蒙預選的人。教宗雖然在教會內，但不定是屬於教會的；教宗能夠是遭天主所棄絕而預定要下地獄的。這無形的教會學已顯示拋棄外在制度的傾向。

威克利夫與胡斯兩人對於權威的態度是，惟有內心的真理是從。在教會內所要接受的是真理，僅在真理之前人應該完全順從。倘若教友自覺到內心的真理與教會的訓導相悖時，教友應當捨棄教會的訓導而服從自己內心的真理；對此，就是正統人士也是這樣講，不過正統人士指的是在非常嚴重與特殊的情況中。然而這兩位極端精神派者，是用一般的言語，不加以分類地泛指日常的事情。這樣下來，不由分說，只能造成混亂。

（二）「大公會議主義」

在三位教宗對教會失去控制之下，公斯當色大公會議於一四一四年召開。參加的有主教、樞機以及君王派來的代表，歷時四年結束。其中一四一五年的會議，公佈了一道與教會有關的法令，即《Haec Sancta》，曾引起了後來神學家的爭論。是否這法令含有「大公會議主義」的因素？此文件肯定大公會議的權力是來自基督，不過這一肯定尚不足發生問題，產生問題的是文件中的另一處說：「爲了（避免）教會中間的分裂和改革，教宗在信仰問題上可由大公會議來審判」。這一決議是否基本上肯定大公會議高於教宗呢？按照今天一般的批判，答案是否定的。證明的理由很多，不過其中最根本的理由在於一四一七年選出的教宗馬丁五世，及接其位的教宗歐日尼四世，是否批准了公斯當色大公會議。批准的意思又是什麼。公斯當色大公會議已於一四一八年，由教宗馬丁五世下詔核准。但是對於教宗核准所及的範圍，學者意見不一。而在教宗歐日尼四

世的時代，人們對於公斯當色大公會議的決議，已有了「大公會議在教宗之上」的誤解。總之，這段歷史是混亂的，但是在大公會議文件的分析批判下，公斯當色大公會議所呈現的，並非肯定「大公會議在教宗之上」的「大公會議主義」，而是一個有平衡作用的教會學，使主教團的權力在教會內能夠與羅馬教宗分庭抗禮。

但是在一四三一年在巴西里召開的會議，雖然舉著公斯當色大公會議的旗幟，事實上是誤解了公斯當色大公會議，因而確實是個「大公會議主義」的會議。由於這個與教宗分裂的會議不被承認，後來相繼而起的會議也因而淡忘了公斯當色大公會議，及其支持的平衡的教會學。

結論

制度性教會學的興起，教宗額我略七世是一個轉捩點，自此以降，西方的教會淡忘了古老的主教團共融傳統，而這正是東方教會所保持的。東西方教會就是在十一世紀，羅馬教會學的時代分裂的。雖然在十五世紀時曾一度企圖和談，但未成功，影響至今，仍在分裂中。羅馬教會學所忽略的是聖神學，因而失落了教會的共融概念；對於東方教會所謂宗徒四散福傳的教會，不加以注意，因此也缺乏了對普世負責的教會學。另一方面，整個教會由五個宗主教平等管理，以及信仰問題應由會議決定所反映的共同負責思想，是在羅馬教會學中找不到的。總之，羅馬教會學所忽略的是主教團共融的概念。

第三章 基督教與反基督教時代的教會學

本章分三節逐一討論：一，當時的教會學；二，簡介馬丁路德的教會學；三，介紹特利騰大會議與反基督教的神學家。

一 當時的教會學

我們舉出一位當時的風雲人物作為代表，他也是最偉大的多瑪斯主義者之一，道明會士加耶當 (Cajetan, +1534) 樞機。他的思想可以綜合為下例五點：

① 在「大公會議主義」的時代背景下，他不斷為教宗與主教之職務整合。教會是一個有機體，兩者應該互相配合。不過在此強調中，仍顯示出他有羅馬教會學的傾向。

② 作為宗徒的繼承人，主教團內每一成員都是平等的；作為教會的一分子而言，主教仍在伯鐸（教宗）之下。

③ 所謂「分享的教會學」：教會是一個有機體，作為肢體的主教們，其職權是分享教宗的職權；亦即所謂「金字塔教會學」——教宗是金字塔的尖頂，自他分流出其他職權。

④ 這時他已提出教宗不能錯誤的訓導特恩；至於加耶當樞機所謂的教宗不能錯誤，是指教宗個人的特恩，而不是教會普遍的不能錯誤。

⑤ 當教宗在信仰上有錯誤時，或者同一時代有數位教宗出現時，當由大公會議審斷。

二 馬丁路德的教會學

可分三段介紹：（一）路德教會學的撮要；（二）路德的思想來源；（三）對路德教會學的批判。

（一）撮要

路德所面對的是腐化而固執的羅馬教會學背景下之教會。至於具體激發他毅然起而反叛之意的，事實上是贖罪券這回事。

路德在神學上的爭論，最初並非教會學的問題，而是關於大赦。在尚未與羅馬教會分裂之前，他所支持的教會學尚相當傳統。他承認教會整體說來不能錯誤。不過當時的解釋聖經，實在令他擔憂，好像把天主聖言放在教會權威之下。譬如當時一位不知名的神學家，毫無修飾地宣講：雖然在聖經的權威下不能證明大赦，但是我們還有一個更大的權威，即羅馬教會與教宗的權威，它能給予我們證明。在這樣的背景下，為維護天主聖言的權威，路德邁進了教會學的領域。

天主聖言駕馭了路德整個的教會學。他堅持教會是在天主聖言之下，是相信天主聖言的團體。在這團體中有不同的職務，但教會的職務是為天主聖言服務，所以是由蒙聖言召叫的團體，按照他們聆聽與服務聖言的需要而選派的。換言之，依照信者團體的需要，推選某些人在教會內任職；這也就是天主的揀選行動。負有教會職務的人若完全遵照聖言行事，忠於天主聖言，就是宗徒的繼承人。但是，判斷負有職務的人是否忠於天主聖言，是教會團體，因為這團體是蒙天主聖言召喚而成立的。總之，在路德的教會學內，一方面教會是蒙聖言召叫的團體，這團體能判斷一切，就是說上級的職務可由下級或信友予以判斷。另一方面，教會的職務是按照接受天主聖言之團體的需要而產生的。因此教會內無所謂屬於神律的職務，沒有來自耶穌基督建立的固定結構。事實上，在路德派的教會內，職務具有相當大的伸縮性。

但在聖經中有的職務確實是派定的，例如弟茂德的職務就是在覆手禮中授予的，也就是說，他是在祝聖禮中領受了他的職務。對此，路德不會否認，不過他說，最重要的是，繼承保祿宗徒的人是否如同弟茂德一樣忠於天主的聖言？如果答案是肯定的，則他的確是宗徒的繼承人，否則反之。對於羅馬教宗自稱是宗徒的繼承人，路德認為在此所謂的「繼承宗徒」應做一區分。如果他對天主聖言忠信，則承認他「繼承宗徒」；否則，縱使提出覆手禮為證，仍不承認他是宗徒的繼承人。所謂「繼承宗徒」應在信仰中，否則祝聖禮為他也不算什麼。路德與羅馬教會的分離，實在是基於對聖秩聖事與教會結構的不同看法。

（二）來源

路德思想的出現不是偶然的，而在教會內有其源遠流長的歷史背景。但在最初二世紀時，所謂「繼承宗徒」，常提出兩個因素：一是信仰神恩，一是經由覆手禮的祝聖。換言之，聖事不只賦予職務，同時也賜給恩寵。很不幸的是，教會學的這兩個因素，十一世紀時開始有了偏差。為教宗額我略七世的羅馬教會學，在法律與制度的強調下，所謂「繼承宗徒」，似乎單靠著覆手禮的祝聖。對此制度性的偏向，聖伯爾納多及其隱修院神學，提出精神性的教會學觀點，作為彌補。至亞味農時代，當教會官方愈表現出側重於制度性的一面時，有了神修派的方濟「小小兄弟會」（Fratelli），支持教會的另一面傳統，認為教會不在於制度，而在於對福音的忠信。接近路德的時代，則有極端的精神主義者威克利夫與胡斯，在他們的講法下，教宗有「真理」則接受他，否則可以不加理睬。言外之意，等於說聖事不賦予什麼。由此可見，路德思想並非突然出現，而是在教會對制度愈加強調下，他極左地提出了精神一面。

（三）批判

關於「繼承宗徒」的概念，教會的傳統早自最初二世紀時，業

已顧及信仰與覆手禮兩面，也就是聖秩聖事的兩個因素。聖依肋內曾說，誰要在教會內找真理，就得去找在教會內經過覆手禮、繼承宗徒的人，因為他們賦有保衛真理的神恩。在此，路德違反了教會內很深的一項傳承。

而且，像路德這樣一面之詞的教會學，必然要導致個人主義與對權威擅自批評，以及對聖經不成熟的個人註解。路德在這一點上，沒有逃出所標榜的個人自由派之陰影。

事實上，路德的教會學亦與教會的聖事性不合。教會的聖事是有形可見的制度，也是帶給無形恩寵的象徵。在聖事內，制度與恩寵息息相關。教會本身也是一個聖事性的團體，聖統由覆手禮而制定，它不能與恩寵及神恩分開。雖然在個人身上能有分離的現象，但就整體而論，制度與恩寵在教會內常結合在一起。因為耶穌在派遣宗徒們往普天下去傳佈福音時，曾說過：「我同你們天天在一起」（瑪廿八 20，參見若廿 21 ~ 23；路廿四 47 ~ 48；宗一 8）。他也對伯鐸說：「我已為你祈求了，為叫你的信德不致喪失，待你回頭以後，要堅固你的兄弟」（路廿二 32）。顯然在宗徒們身上，神恩與職務不分。由此足見主教團概念的重要，藉著祝聖禮，一方面負起教會的職務，另一方面加入主教團的共融中；而整個教會與主教團常是在信仰內。

關於教會的聖統，路德所強調的是對信仰與福音的忠信，這是無可否認的。今天的教會學應當在制度與恩寵兩個因素中重建起來。我們的聖統神學是服務的神學，應當為聖言和教會服務。

三 特利騰大公會議與反基督教的神學家

（一）特利騰大公會議

特利騰大公會議針對路德，曾討論了許多的神學問題，諸如教

會的傳承、聖經與成義等問題，但卻一直未提出教會問題，這是因為大會恐怕「大公會議主義」將在討論中復甦。大會雖然未做實際的討論，仍然有其教會學的觀點，也就是羅馬教會學。

（二）反基督教的神學家

1. 耶穌會的神學家

在這時代中起來捍衛教會道理反對基督教的人中，耶穌會士擔任了重要的角色。這也正反映了他們的神恩，即效忠教宗。其中最有名的是號稱「德國基督教的鐵鎚」的伯鐸加尼修(P.Canisius,1521-1597)與柏拉民(R.Bellarmino,1542-1621)。既然是為了護教，因此他們的言論，不免陷於一隅。

加尼修給予教會的定義是：由人組織而成的有形團體，藉著（同一）信仰的表達與（同一）聖事的施行，在（有形可見的一個）教宗代表基督的統治下，而成爲一體。在神學歷史上，正式以「有形的團體」指稱教會，這是第一次。在加尼修的定義下，一方面教會是一個有形可見的團體，另一方面，這團體有了羅馬的教宗與聖事等制度。他和柏拉民是「完整的社會」教會學的代表。

柏拉民在其護教書中，寫下教會定義之前說明他的立場是針對某些錯誤的思想。柏拉民所針對的思想計有：說教會是無罪團體的白拉奇主義，說教會只屬於那些在信仰上從未失足過的人的都那忒主義，說教會是蒙天主預選者的團體的威克利夫與胡斯，以及基督教的奧斯堡信條。奧斯堡信條宣信，屬於教會的人是真正相信和服從天主的信者。但這樣確信的人，如同威克利夫與胡斯所說的蒙天主預選的人，是人所難辨的。綜觀以上柏氏所要反駁的思想，均一致肯定了無形的教會，職是之故，柏氏必然要提出與之相反的另一面，即有形的教會。他說，所謂教會包含三個重要因素：信仰的宣誓、聖事的施行與司牧的管理，最後都在羅馬教宗的管轄之下。

柏氏自稱，教會內固然不乏聖德，但是他給這樣的一個定義，

是為叫人看出有形的教會最低限度應備的條件。雖然他在其他的著作中也曾敘述神聖性與內在性的教會觀點，不過他的教會學實在側重在教會的有形一面。他的影響一直延續到梵一大公會議。

此外，蘇亞來斯 (F.Suarez,1548-1617) 與魯汶學派，一般說來，均傾向羅馬教會學。他們的講法是，「教宗不能錯誤」已接近信理，即屬於啓示的信仰道理。教宗的定論幾乎與聖經的啓示相提並論。其次，他們尚將教會劃分為二，一邊是教導的教會，另一邊是受教的教會。這一劃分雖有其理由，不過還應補充，因為面對天主聖言，整個教會是受教的教會；面對世界，則整個教會是教導（宣講）的教會。

2. 撒拉芒卡的神學家 (Salamanca) 神學家

至於西班牙撒拉芒卡的神學家，對羅馬教會學是一股反動潮流，他們不滿教宗對主教的君主形式關係，主張信仰問題有何定論之前，應召開大公會議，且向整個教會徵信。

教會的性質的確非常特殊，它既非君主專制，亦非實際的民主政體。

結論

在這時代中，教會對聖神學的疏忽依然如故。因此在護教的需要中，制度給人的印象似乎凌駕於人之上。教會不再是人的團體，而是蘊藏著許多救恩方法的寶庫，其管理制度是救恩的門徑。總而言之，特利騰大公會議時代，反基督教的神學家為了駁斥無形教會，自己卻執著於教會的有形因素。教會如同一個「完整的社會」。

第四章 十九世紀教會學的短期復興時代

本章簡述十七世紀的加利剛主義 (Gallicanism) 與十八世紀中葉的弗博勞尼派 (Febronianism)。但主要是關於十九世紀教會學的短期復興。

一 加利剛主義與弗博勞尼派

十七世紀末葉與十八世紀在歐洲是啓蒙運動時代，也是哲學史上理性主義時代。因此神學上人們企圖以理性的解釋，取消所有超自然的因素。就在這時候出現自然神論 (Deism)。也在這樣的歷史背景下，加利剛主義與弗勞尼派的教會學應運而生。

(一) 加利剛主義

加利剛主義主要風行於法國在政權與教權的糾葛中，前後出現兩種形態，一是被列入異端的加利剛主義，另一是頗足稱道的正統思想。前者視教會是一個隸屬國家之下的普通社團，不承認其超越性。當時在歐洲有些國家由貴族共同管理，有人類比地視主教是教會的貴族，因此倡言教會理當由主教共同負責管理，同時否定教宗首席權的地位。這思想所反映的是「主教主義」(Episcopalism)，亦即異端的加利剛主義。

正統的加利剛主義，例如鮑須埃 (Bossuet, 1642-1704)，承認教會內有主教，也有教宗，而且教宗是頭，主教是肢體，不過首領與肢體各有其不能讓渡的作用，誰也不能取代誰。亦惟有在教會內與主教彼此配合時，教宗的權力無形中擴大。這思想在其時代中並未感染理性主義的色彩，卻反映了教會源遠流長的傳統。

(二) 弗博勞尼派

進入十八世紀，主張所謂國立教會的弗博勞尼派，所反映的卻

是十足的理性主義與自然神論的思想。

教會是人間社會的組織，教會所關懷的是倫理道德，因而這組織爲人間還有價值，只是教會應歸屬國家管轄。首先提倡這種論調的是弗博勞尼神父 (Febronius)，因此後來凡支持這種主張的統被稱爲弗博勞尼派。另一方面，當時歐洲最強大的國家該推奧匈共和國，正是若瑟二世在位之時，因此這異說又被稱之爲若瑟主義 (Josephism)。

面對猖獗的國家主義，教會內有另一批人挺身而出，奮力攻擊弗博勞尼派，捍衛教宗的治理權。可惜矯枉過正，竟走向教宗至上主義 (Ultramontanism, 原意是山之南)，將教宗的統治權高舉到國家之上。

二 十九世紀的短期復興

十九世紀的歐洲，進入了崇尚主觀的浪漫主義時代，注意內在的經驗，多少帶著一點放縱與理想化的復古情懷，背棄一切束縛自由的形式與制度。在此尚情、尚意與尚自由的氣氛中，神學上出現了兩個學派，即都平根學派與羅馬公學派，一時使教會學呈現新的氣象。

(一) 都平根學派

都平根學派的主要人物，莫勒 (J.A.Mohler, 1788-1838)，一生著作很多，對於教會學，其思想過程大致分爲三個階段：首先是「自外向內」的階段，第二是「自內到外」的階段，最後是基督學的階段。

最初時期的莫勒，其教會學可以通稱爲「自外向內」。在這時期中，他所面對的是反基督教的、著重法律與制度等有形一面的教會學。他開始提出，使教會成爲教會的真正因素是天主聖神，因著

信、望、愛，我們才成爲一個團體。這時期的莫勒，還帶著不甚穩定的反抗色彩，不過也顯露出了他入微的洞察力。

邁進第二階段，莫勒的思想顯然有了很大的轉變。對於他在這時期的教會學觀點，我們稱之爲「自內到外」或是「有機體」的教會學。現在爲他而論，教會是一個有生命的機體，有它內在的生命因素，即天主聖神與信、望、愛三超德。同時教會也是一個有形的團體，但其有形的因素只是內在因素向外的表現。內在生命所以要表現於外在的法律與制度，這是因爲具體的人有罪的緣故。換言之，倘若人是無罪的，則教會不需要任何外在有形的因素。這時期的莫勒雖還有顛躓的現象，但仍可以看出，他已經走向平衡。

到了最後階段，莫勒完成了他的「基督降生」的教會學。其出發點，是加采東大公會議以來的兩性一位的基督學。這時他給予教會的定義是：「有形的教會是在世上降生的天主聖子，不斷的自我出現，繼續的自我復興，常常的自我保存」。一言以蔽之，教會就是天主聖子降生的延續。這樣的一個教會，有天主聖子降生爲其內在的因素，有在世界上的存在爲其外在的因素，莫勒自以爲他已在教會學上做了一個綜合。事實上，龔格神父亦稱許他把握住傳統上許多該顧及的注意點，諸如聖三學、聖神學與降生神學等奧蹟。不過，有人以爲一如亞波林主義在基督學上所犯的錯誤是，對基督人性一面的忽略，同樣，莫勒也疏忽了教會的人性的一面。雖然如此，莫勒的功勞還是無可否認的，他在教會學上提前展開了一個新的紀元，重新回到教父時代的傳承。

（二）羅馬公學派

當時在羅馬公學裡有一些神學家對都平根學派頗表欣賞，諸如有名的史萊德與弗朗茲林，形成了所謂的羅馬公學派。這些羅馬公學的神學家，在都平根學派的影響下，以基督的身體講教會學，不太注重外在的制度，而強調教會的內在精神。

但當神學家往前推進，教會學有了可喜的轉機時，教會官方依然故我，教宗比約九世仍與義大利在爭奪領土上一決雌雄。因此都平根學派與羅馬公學派所敞開的新希望，在羅馬教會學的壓制下，未能發生重大作用。

第五章 梵一大公會議的教會學 (1869-1870)

關於梵一大公會議的教會學，我們可以分四節敘述：一、論梵一所面對的時代問題；二、簡述大會第一草案的來龍去脈；三、分析梵一的教會學；四、我們對梵一教會學所做的批判。

梵一大公會議僅頒佈了兩項文件，即有關啓示的《天主之子》憲章 (Const."Dei Filius")與《永遠牧人》憲章 (Const."Pastor Aeternus")。與我的論題有關的是《永遠牧人》憲章，這是一項有關教會的文件。

一 時代問題

當時羅馬官方感到困擾不安的有三件事，即理性主義與半理性主義的錯誤思想，引起紀律問題的俗化主義，以及異教歸正的問題。

至於世界各地的主教，要求在大會中討論的問題主要有五點：

- (一) 教會與羅馬教宗的權力範圍。
- (二) 主教與宗座的關係。
- (三) 教宗在世擁有的權力，即教會對世物的權利。
- (四) 與基督教的合一問題；更正確地說應是基督教的皈化問題。
- (五) 「教宗不能錯誤」。對此一問題，當時英國的主教表現得最積極。

綜觀以上主教們所提出的問題，顯然仍滯留在法律與制度性的教會問題上。

二 大會的第一草案

大會的第一草案是由羅馬公學教授史萊德執筆，共十五章，分兩大部分：第一部分論教會的本質，第二部分論教會的作用與行動。這一分類相當合乎傳統的格式。不過第一草案最具特徵的是，它開卷第一章即命名為「教會——基督的奧身」。顯然地，作者有意將羅馬公學派的思想帶進大公會議。在這一章中，史氏引證厄弗所書第四章闡述教友藉著洗禮進入基督的身體，因著信、望、愛結合成一個身體。他並且舉出五點理由，說明為何在第一章就論教會是基督的身體。他提出的理由如下：

（一） 基督的身體是聖經所給予教會的一張圖像；討論教會應當先要回到聖經，作為根據。

（二） 教會最珍貴的因素是它與基督同在，這是今天要了解教會的根本所在。

（三） 面對基督教的批評，天主教的教會學是從柏拉民傳下來的所謂完整的社會，因此更應該提出教會神聖性的一面。

（四） 歷史上對教會神聖性的注意曠廢已久，故有重新提出教會是基督身體的必要。

（五） 基督身體的圖像能夠綜合教會內在與外在的因素。

無論如何，參與會議的主教，幾乎很少有人中意這一章，而要求重擬草案。主教們提出反對的理由，可以綜合為下列四點：

（一） 教會憲章的第一章論基督的奧身，以比喻說教會，不足為教會學的出發點。

（二） 以基督奧身說教會，在概念上不夠明晰。一般教友不會以此懂得教會究竟是什麼，主教們要求的是一個清晰明確的定義。

（三） 若使用基督奧身說教會，所注意的是教會內在性與神

聖性的因素。主教們惟恐導致基督教的錯誤，成爲一個無形的教會論。

(四) 基督奧身的解釋，容易使人誤以爲教會只是聖人的教會。

主教們的顧慮正反映他們的思想背景，那是理性主義的時代。參與梵一大公會議的教長們所提防的，雖然是理性主義與半理性主義，但他們自己仍逃不出時代的潮流，無形中亦受到理性主義的影響與限制。理性主義所要求的是清晰與明確的概念，與會教長們也要求了清楚的教會定義。他們認爲基督奧身的圖像無法說明教會。梵二大公會議在約一世紀之後將看出教會本身即是一個奧蹟，無法完全給予清楚的表達。此外，梵一的教長們所謂的合一，是基督教回頭，重回羅馬天主教的懷抱，含有反基督教的態度。

爲此，參與大公會議的主教們要求重擬草案，事實上寫了第二草案。

三 梵一的教會學

第二草案的擬稿人克勒根 (J.Kleutgen)，也是羅馬公學的一位神學家。第二草案分十章，與第一草案最大的區別是，它不再使用基督奧身稱爲教會，而代之以天國。這一區別可由第二草案給予教會的定義而窺見一般：「所謂教會，是一個社團，它應當比任何世上社團更高，故很合理的稱爲『天國』、『天主之城』」。但這草案的命運坎坷，不久之後德法戰爭爆發，主教們紛紛回國，梵一大公會議中斷，爲此這草案也未被錄用。然而在倉促之中，主教們反而抽出第一草案中的幾章，再加上「教宗不能錯誤」的最後一章加以討論。結果，形成了《永遠牧人》憲章。

《永遠牧人》憲章（施 3050-3075）共分四章，代表了梵一官

方的教會學；這四章是：

第一章 論在伯鐸身上建立的宗座首席權。就是說，宗座的首席權是來自伯鐸的首席地位。

第二章 論伯鐸的首席地位在羅馬教宗身上是永久的。

第三章 論羅馬教宗首席權的權力與理由。

第四章 論羅馬教宗不能錯誤的訓導權。

四 梵一教會學的評價

十九世紀教會學的復興，可以說在梵一大公會議中流產了。都平根學派與羅馬公學派的努力，並未受到梵一官方的接納。

事實上，在大會討論過程中，「多數派」的主教們所顧慮的問題是，不要讓教宗的權力附屬於任何權力之下，他們怕懼國家的權力在教會之上，遂形成梵一大公會議的定論。《永遠牧人》憲章的第一至第三章，承認教宗對全教會擁有直接的最高統治權，此後在大公會議中告發教宗已成不可能的事。此外，憲章的第四章也承認教宗在訓導方面享有至高的權力。換言之，「多數派」的主教們承認教宗的訓導權也不附屬於任何權力。關於這一點，梵一的一句名言便是「是由於他自己，而不是由於教會的同意」（*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*），意思是說，教宗享有的不能錯誤訓導權是他個人的神恩。

但梵一對教宗的權力所作的官方肯定，並未反映出「少數派」的主教們所代表的教會的另一個傳統，即主教團的教會職務。對於教宗的不能錯誤訓導權，「少數派」亦頗表憂慮，怕人誤解教宗的不能錯誤權不加分別地概括一切，況且也不知如何纔能將它與大公會議的不能錯誤權取得協調。總而言之，梵一的教會學是相當片面的。

梵一所表達的是一個權力教會學，而非共融教會學；所注意的僅限於教宗個人的權力。對於教會的許多其他因素，諸如主教神學、使命神學、聖神之於教會的神學，以及教友的身分等等問題，梵一均付之闕如。當然我們也能為之解釋說，由於戰爭爆發，會議中斷。因此，梵一大公會議之後即有神學家預告，要另開一屆大公會議。

第六章 當代（梵二）的教會學

這最後一章所要討論的是，教會學怎樣由梵一過渡到梵二，以及今日教會學的趨勢。我們所談論的是教會學，而非教會史，職是之故，我們亦僅分析教會對自己的意識過程，以及簡單介紹神學家的思想。下面我們分三節陳述：一、討論當代（梵二）教會學之前所有的準備；二、分析梵二大公會議的教會學；三、簡介梵二之後的教會學。

一 當代（梵二）教會學的準備

當代（梵二）教會學的準備，可由三方面敘述：（一）、梵一之後——兩次世界大戰之間的遠準備；（二）、第二次世界大戰之後的近準備；以及（三）、教宗通諭的推進。

（一）梵一之後——兩次世界大戰之間的遠準備

1. 時代背景

經歷了第一次世界大戰的浩劫，飽嘗了戰禍之後的歐洲，從自我陶醉中驚醒，意識到人性的殘酷，體驗到彼此殘殺的苦果，開始退回到自己的內心，尋問人最基本的問題：為何人要彼此殺戮？戰爭給歐洲人塑造成一個普遍的心態，認為人應當解決彼此相殺的問題，渴望人能親愛精誠、同舟共濟。在這樣的意識下，產生了歐洲社會的另一現象，即人們開始對社會的制度與組織，普遍地抱著懷疑與不信的態度，認為它們解決不了人的問題。人只能深入自我，了解人性，以尋求自救之道。在此鬱悒愁城中，教會的制度與組織亦逃不過淒風苦雨的襲擊。

2. 學術研究

當時在學術方面發起了教父學的研究風潮。由於十九世紀都平根學派的啓發，教會內掀起了實證神學復興之路，對希臘教父有更多的研究。因而在教會學的園地內，聖神學亦應運而生，重新發現真正的內在本質不在於制度，而在於來自聖神的信仰與恩寵。至於具體促成這時代對希臘教父著作研究的是下面兩個原因：首先是由於蘇聯共產黨專政的出現，迫使部分的俄羅斯人向歐洲遷移，其中有東正教徒，他們的神學家刺激了西方教會的神學家對希臘教父的研究熱潮。第二個原因來自第一次世界大戰中推行的公主義運動，也引領神學家們重新回歸教父的思想。事實上，這時候的神學家，也重新反省了中古世紀的神學，他們甚至於在多瑪斯的神學著作中發現，他的教會學並非完全制度性的，他也同時提出了教會內在的神聖因素。

神學家們試圖從教會學歷史的回顧中，以獲得教會真正本質的了解。但是，在他們的反省過程中，發現以往的教會學幾乎千篇一律的都站在「反」的立場上，常常是面對著某些對立的理論，而辯護、強調自己的另一面理論。最後所反對的是現代主義，以及自由派基督徒所標榜的理論。他們宣講教會不是基督建立的，而只是宗徒們的團體。此外還面對俗化主義與極端的國家主義。較前是反加利剛主義、反基督教。再往前是反極端精神主義。神學家們發覺，在一連串「反」的爭辯之後，教會自身反而走到了另一極端——羅馬教會學；梵一大會議中達其最高峰。事實上，教會在爭辯中從未完全表達出自己的真正面目來。

3. 教會學上的重要內容

在兩次世界大戰之間的教會學，可以稱之為「基督奧身」的教會學。我們分兩部分討論，先談「基督奧身」教會學的內含，後論它給教會生活所帶來的影響。

(1) 基督奧身

「基督奧身」的教會學，固然是是在個人追求內在化與人類渴望愛與結合的時代中再度受到矚目，但具體促成的機會是下面兩件事。首先是一八九七年教宗頒佈了《屬神恩賜》("Divinum illud munus")通諭，其中論聖神是教會的靈魂。在此通諭的思想裡，教會已與聖神學相繫，聖神在教會內，進入每一肢體身上。第二件事是，在那時代教父學的研究中，特別注意到的是教會與基督的關係。兩件事互相映照之下，自然喚醒了「基督奧身」的教會學。當時最享盛名的比國神學家梅欣(E.Mersch)，就是從信理、倫理與神修三方面，對「基督奧身」做有系統的闡發。

「基督奧身」的神學，有意在教會的外在制度、法律與聖神恩賜的內在生命之間，做一個綜合。實際上神學的討論相當錯綜複雜，真正的困難焦點在於我們不能輕易地說，教會的外在因素是其內在因素的表達罷了，因為事實上，外在制度也帶給了內在生命的成長。因此，「基督奧身」對教會學的綜合不能完全成功。

「基督奧身」的神學在綜合上雖然觸了暗礁，但是這圖像的確也為梵二大公會議鋪了路，至少教會學上我們不再見它那麼汲汲於外在的法律與制度，而開始關懷其內在性。

教宗比約十二於一九四三年頒佈了《基督奧身》通諭("Mystici Corporis Christi")，但經過神學批判之後，人們發現這文件無論在聖經上或是神學上均有斟酌的餘地。因為教宗比約十二世的《基督奧身》通諭與保祿書中的「基督身體」，在內容上有了差距。通諭中的「基督身體」雖也含社會性，但似乎疏忽了保祿書信中，所謂教會是「基督身體」，即教會生活在復活的基督身體內。此外，《基督奧身》通諭所表達的是一個不平衡的教會學，它所謂的「基督奧身」僅與天主教會聯結在一起，那麼其他非天主教的基督教會與「基督奧體」還有怎樣的關係？比約十二至少與保祿思想並不一

致。不過，無論如何自梵一大公會議之後，教會當局終於隆重地採納了「基督奧身」的教會圖像。因此，我們可說，兩次世界大戰之間是「基督奧身」教會學的成熟期。

(2) 教會生活

「基督奧身」的教會學，所注意的是教會的內在性與精神性，這一傾向也散見於教會生活方面。就在兩次世界大戰之間，德國首先掀起了禮儀運動。當某一時代的人，苦於制度不能解決他們的難題時，只有求之於特殊的場合，在禮儀中，大家濟濟一堂，彼此在基督內形成一個身體。聖體聖事的舉行，給人帶來了一個新的可能性，即在復活的基督內人們彼此能合一。換言之，禮儀生活所反映的，也是這時代「基督奧身」的教會學。

這時代的教會學，在比利時所獲得的反應，則是對教會的使命表現出特別的關注。他們設法要將基督的身體伸展，好讓普世人類都在這身體內活動，彼此解決人間痛苦的問題。此時，教會內興起公教進行會。于斌樞機主教就是當時我國公教進行會的總監督。

至於在傳教區，由於「基督奧身」所表達的是一個大公性的教會，因而興起了所謂教會本地化的熱潮。就是在這個時代中，我國最初的六位主教於一九二六年祝聖。雷鳴遠神父為建立中國地方教會而南北奔波，也是在時代中。

此時的教會與世界的關係，基本上也有了改善。與國家爭權力、爭領土的日子已經過去。教宗比約十一與義大利有了和平協議。教會不再與世俗相爭，轉而對世界提出自己的貢獻。

(二) 第二次世界大戰之後的近準備

天主子民的教會學在這時期開始萌芽

1. 時代背景

第二次世界大戰之後，不論屬於基督信仰的世界，抑或非基督信仰的世界，大家都注意到人的尊嚴。甚至在共產主義高唱無產階

級統治下，也能看到對「人之價值」的重視。這時代對人性尊嚴普遍的重視，無形中促進了「天主子民」教會學的發展。

另一方面，科學加速的進步，反而在宗教界引起了困擾。因為在「科學萬能」的口號下，人們不再接受來自超自然界的解釋，一切趨向內於世界、自求解答，即所謂俗化。俗化傾向影響人們思想既深且鉅。神學上，學者因此開始注意宗教信仰內的人學、人的內在意義與價值。

這時代的另一個顯著現象是，由於民族意識的覺醒，影響所及是西方殖民主義的殞落，代之而起的是民族的自尊與對傳統文化的尊重。

一言以蔽之，第二次世界大戰之後，是人性本位的時代，一切思想、行動均以人為中心。

2. 學術研究

在神學界最明顯的一個時代特徵是，聖經學研究的突飛猛進。基督教在這方面，早就有了很多的研究成果。天主教方面起步稍遲，但是至少在一九四三年，教宗比約十二頒佈「聖神啓迪」("Divino afflante Spiritu)通諭之後，也給聖經的學術研究工作敞開了自由之路。因此這通諭後來被稱為近代天主教聖經學術工作的大憲章。在教會學方面，有山福(L.Cerfaux)對保祿教會學的研究。他發現，雖然保祿主要的是基督身體的教會學，但也陪襯著天主子民的圖像。換言之，在保祿的思想中，所謂教會是天主的子民，因為他們同是在基督內蒙召的一群人。由此觀之，教會誠然不只是一個制度性的團體。

在教父學方面，這時代仍承續上一時期，而且已有對個別教父的專題研究。無論如何，教父學也常召喚我們回到聖經的源頭，因為他們的著作，無論是宣講或闡釋，總不外是對聖經的默想與生活經驗。

此外，在歷史的研究方面，這時是著重每一時代中教會所有不同問題的探討。這也有助於教會從其歷史過程中了解自身。

3. 教會學上的重要內容

(1) 天主子民

這時代的教會學，稱之為「天主子民」的教會學。

「天主子民」教會學的圖像，固然是出於聖經研究的結果，但事實上還有另外一個促成因素。在前一代的「基督奧身」的教會學裡，顯然是對教會內在性與精神性的提高，也是對教會過去所偏重的制度性的貶抑。這時代則問：那麼對教會的制度問題應如何去討論反省呢？教會內有無形的一面，無可諱言的，也有有形的一面。在以人為本的時代中，要講教會是有形的，則應以人為先，就是說，教會是天主的子民。在「天主子民」的教會學下，人超越了制度，制度是為了人，而能給予教會的制度問題一個平衡的講法。況且，「天主子民」的圖像，也澄清了神學上某些混淆的因素。

譬如「天主子民」的教會學在未被重新發現之前，教會與天國常被混為一談。現在由於「天主子民」的澄清，則知道教會不等於天國，而是在世界上天國來臨的末世性記號。天主的子民還在旅途中，有其歷史性，因而教會應不斷改革自身。天主的子民是天主的教會，不只是當他們在制度中結合時，就是他們散居於各地時，同樣是教會。猶如聚居在耶路撒冷的猶太人是天主的子民，分散於僑居地的猶太人也是天主的子民。職是之故，拉內神父一再提及「散居各地的教會」(diaspora)，他們也給世界帶來天主的信息。此外，「天主子民」的圖像，並使教會覺悟到自身的聖事性，教會是將天主的救恩帶給人的「救恩聖事」與「合一的聖事」。

(2) 教會生活

天主的子民是散居在世界中的教會，他們應當跟世界做有意義的交談，設法使他們懂得天主的信息。有些法國神學家在這個時候

發現，他們自己的教會與傳教區的教會幾乎沒有什麼差別，因為法國人已不了解教會的言語了。結果那些神學家也以「傳教區」自稱。換言之，法國的教友已成為領過洗的外教人。爲了要向這些領過洗的外教人講話，法國教會首先發起所謂的工人司鐸運動。雖然這運動後來宣告失敗，似仍不失爲具有時代性的一個現象。另外在德、奧之間，這時也競相提出所謂的宣講神學 (kerymatic theology)。就是說，教會向來所有的神學是科學性的教室神學，是分散世界各地的人所不懂得，所以在教室神學之外，還應當提出一套宣講神學。

教會在這時代的另一個生活動向是，對於教友傳道責任的重新反省。問題主要在於教友的傳道是否只不過是神職界的助手而已，抑或本身有其意義與價值？拉內神父的一個論題，即教友在世界中、在其職業生活上爲基督作證，其本身就是傳道，屬於他們的一種本份。雖然教友也能實際幫助主教或神父做傳道工作，但教友本份的傳道不是神職界的附屬品。與傳道工作有關的另一個論題是：社會工作是否即是傳道？

因著「天主子民」教會學的影響，第二次世界大戰之後的教會，在具體生活上產生了以上的現象，而這些現象所反映的思想，都已相當的接近梵二大公會議。

(三) 教宗通諭之推進

我們從梵一至梵二之間提出與教會學有關的文件，爲的是從這些文件的頒佈，以求了解教會官方對梵二大公會議完成的準備。

教宗良十三世首先於一八九六年六月廿九日，頒佈《足夠認識》("Satis cognitum") 通諭，又於翌年五月九日頒佈《屬神恩賜》通諭。對於前者，雖未普遍獲得神學家的重視，但在此通諭內，不僅稱教會爲基督的身體，且也以基督的身體做爲教會統一性的解釋基礎。至於後者，我們在前面已提過，文件中稱聖神爲教會的靈魂，

注重教會的內在精神。

教宗比約十世在位時，教會所面臨的最大的難題是來自新崛起的現代主義。在與此過激的思潮奮戰中，教宗在思想上不能不有些保守。不過對於當代的教會學，比約第十也有其貢獻：例如在禮儀運動上，他推行禮儀音樂，並鼓勵兒童領聖體。其繼位者本篤十五世與比約十一世，對於教會學沒有重要的論點，故從略。

教宗比約十二世於一九四三年六月廿九日頒發《基督奧身》通諭之後，又於一九四七年十一月廿日頒佈有關禮儀的《天主的中介》(Mediator Dei)通諭，闡釋教友在禮儀中的地位——與「天主子民」的教會學直接有關。

綜合以上所說，梵一至梵二之間的這些教宗的文件，都一步步地在塑成梵二的教會學。

二 梵二大公會議的教會學

對於梵二教會學的介紹，我們先就其產生背景，做概括性的提示；然後在與梵一教會學比較之下，再指出梵二教會學的特點。

(一) 綜合產生原因

梵二教會學的產生原因，可綜合於下列四點：

1 **聖經學的研究**：由於聖經學研究的豐碩成果，使梵二大公會議能夠重新回到聖經源頭，從聖經給予自己的畫像中觀看和找回本來的面貌。「天主子民」的發現，尤其與聖經的研究有特別的關係。

2 **禮儀運動的推行**：倘若要每一位教友在其教會團體中實在體驗到自己是天主的子民一份子，最有效的幫助，莫過於禮儀中積極的參與。教友藉此成為禮儀團體的一份子，他才能夠實際體驗到他在天主的子民團體中。

3 **大公主義運動**：梵二教會學的一個特點，即它吸收了不少基

督教方面的研究，諸如救恩史中的教會與其末世性。事實上對於「天主子民」的研究，較為深刻的不是天主教神學家，而是基督教的神學家。由於大公主義運動，梵二大公會議一反過去故步自封的作風，反而使得教會學更加豐富。

4 今日世界新的面貌：由於今天世界出現的嶄新面貌，是一個不求之於超越界的俗化世界，以及在大眾傳播工具的發展下，人們的思想溝通極為快速。梵二大公會議就是面對著這樣一個俗化與互動的世界，而作教會的自我反省。

(二) 梵二教會學的特點

梵二大公會議有關教會學的文獻，主要的是教會憲章，其他尚有教會在世界中之牧職憲章，以及有關使命等法令。

藉著與梵一所代表的教會學比照下，我們更能清楚地襯托出梵二教會學的特點來。現在我們從教會憲章裡給梵二教會學舉出六大特點：

第一，梵二所提的是一個奧蹟性的教會：這一點顯然與往昔有了截然不同的區別。在過去，梵一所肯定的教會是一個完整的社會，應用其他任何人間獨立的組織來給於定義。現在，梵二說教會是一個奧蹟性的團體，因此也無意給教會下一個定義，只是引述聖經中早已為它描繪下的圖像（第一章），稱它為基督的奧體、新娘、天主的葡萄園、天主的子民……等等。因為教會的個性是個唯一的，所以不能給予定義。

在此奧蹟性團體的描繪中，梵二特別注意到教會與聖三的關係，尤其是與基督的關係更為密切。教宗保祿六世在繼續召開大公會議的講道中，就宣示說：「基督是教會的鏡子」，教會應在這面鏡子前觀看自己。基督空虛了自己，教會也不應要求自己的榮耀；基督是十字架上的僕人，則教會應是服務的團體。

第二，聖事性的教會：憲章第一章說，教會在世界中是救恩的

聖事，意思是說，教會是天主對人類末世救恩在世界上有形的標記。

憲章第三章論主教職為聖事，這是一個轉變的關鍵。在此之前，每當論到主教職時，聖事與權力總是不加綜合，好像主教只是一個榮譽性的地位。現在論主教在聖事中參與主教團，而就在這內在、精神性與聖事性的團體內，他擁有主教的職務。因而主教們應常提醒自己要在救恩中行使其職權。司鐸職也是聖事，因他分享了主教的職分與權力。這正與熱羅尼莫的主教與司鐸無大差別的說法大相逕庭。

憲章第二章論天主的子民與第四章論教友，闡明了天主子民的團體是在聖洗聖事與信仰中被建立起來的。藉著聖洗聖事，大家地位平等，共同分享基督的地位。在聖德的道路上，沒有階級的分別，大家殊途同歸，都要成聖。

第三，歷史性的教會：梵二提出，天主子民是在旅途中的教會（第七章），是一個有罪的教會，它應不斷在歷史過程中改革自身。這一反過去凱旋的教會學，而承認自己應不斷在歷史中改革，以求成長。換言之，教會是一個歷史性的團體，它從以色列民族開始一直到如今。

第四，牧靈與福傳的教會：有關教會憲章的神學價值，教宗若望廿三在梵二大公會議的開幕辭中已表達得非常清楚，他說，本屆大公會議的召開，不是要擯斥那些異端，而是教會要反省自身；也不是教會內有何新的信理要宣佈，大會述及的信理是早已有的。教宗的這段話指出，梵二公會議的目的，不是要欽定信理，而是為教會的牧靈使命，為教友生活的重整。梵二標榜的是牧靈與使命的教會學，因而它有了教會在世界中牧職憲章，有修會革新法令、司鐸培養法令、教友傳教法令……等等。

第五，「大公」的教會：面對著非天主教的基督教徒，今天與過去有了不同的態度。教宗比約十二世的《基督奧身》通諭，最令

神學家們感到不安的是，肯定基督身體的教會等於天主教。在此概念下，很難面對其他非天主教的基督信徒，因為已不易肯定他們團體的教會性。但是梵二的教會憲章，已使用教會之名指稱其他非天主教的基督信徒團體，換言之，梵二已承認他們的團體也是教會，有著來自基督教會的因素。梵二甚至於承認：在天主教會內未能善加保存的，在他們的團體內能更豐富的保存著或者更活躍地生活著。

對於非基督徒，憲章第二章進一步承認，他們也有得救的可能性。

第六，和諧與整合的教會學：這是梵二大公會議最突出的一個成就。在以前的教會學內從未能整合的因素，均在梵二教會學內稍有整合。其中尤具代表性的一點是，主教團與教宗之關係的整合。主教們在其對教會的使命與職務內，與教宗彼此聯合在一起。他們應當經常在共融、愛德與和平的聯繫下息息相通。

教友的身分在梵二大公會議中，也獲致和諧。面對聖統，天主的子民團體內沒有階級，大家都是平等的；聖統不是高高在團體之上，而是在團體之內，是為天主子民服務的。面對司鐸而言，教友也享有基本的司祭職務，公務的司祭職是要服務有基本司祭職務的民衆。對於修會會士，憲章第四章論教會內有普遍的成聖使命，天主子民是一個追求成全的教會。在成聖的道路上，修會會士不是特殊的階級，他們藉三願生活努力成聖，一如教友在其基督化的生活中追求成全一樣，二者只有方式的差別。

在制度與神恩之間，梵二的教會學的確獲致了不偏不倚的和諧。二者相輔相成，共同建設教會與促進教會的成長。

對於羅馬教會與地方教會的關係，在教會歷史上有一段相當長的時間，只見中央集權，而不見地方教會的作用。梵二大公會議重新「打開門戶」，肯定地方教會在整個教會中不可取代的地位，強調教會本地化為建設教會的重要性。

此外，在大公主義之下，基督宗教宗派，因著梵二，也從互相排斥而轉到彼此的了解。

最後，梵二的另一個成就是，它使教會的聖統訓導與教友的信仰意識之間，也出現了相通的現象。過去教會常被劃分成兩個階級，一個是訓導的教會，另一個是聆聽的教會。這一區分雖有其道理，但仍忽略教友在其信仰生活與禮儀生活中，對於天主的啓示也能有主動的反省以及積極的發現。我們可以用一句話來總括這一思想，即天主子民是發現天主啓示的團體。

三 梵二之後的教會學

自梵二大公會議閉幕至今，不過短短十年，但是由於今日的世界無論在那一方面，都是以加快的速度在變化和進步，今天的教會又已出現了不少新氣象。爲使討論完整些，我們願意以最少的篇幅，提出對於今日教會學的觀察。今分三段介紹：（一）論梵二之後，教會所做的實際工作；（二）新時代給教會帶來的新困難；（三）指出梵二之後教會學的特點。

（一）梵二之後的實施

梵二大公會議之後，教會的確徹底實施了許多的改革工作。就一般的實施而論，在禮儀改革上，由於推行本地言語及禮節的簡化等等，已使得教友較易獲得參與感。在教理方面，也先後出現了各國的本地本。首先有聞名教會的荷蘭要理本出現，我國教會也不甘落後，已有大公會議後的教理本。此外，在鼓勵教友參與之下，不僅在禮儀中，即使在教會的行動上，如堂區會議等，教友也都參與，對教會有了共同的負責。這是梵二教會學的復興給教會帶來的氣象。就是今天的各種祈禱運動，也無不反映出是生活在梵二大公會議的時代中。

羅馬官方，在許多的情況下，對其中央集權也有所修改。有的聖部的名稱都改變了而且還增設了不少委員會與秘書處，諸如基督信徒合一秘書處、宗教交談秘書處、與無信仰者交談秘書處等。聖部、委員會與秘書處的負責人，並非都是義大利人，而有其他國籍的人，這也顯示羅馬方面有採取國際化的路線。

此外，世界主教會議的成立，或可謂大公會議的延長；不過現在世界主教會議對教宗來說，只是一個諮議會，其目的僅為幫助教宗對普世教會有所了解罷了。這樣一來，神學上所謂主教與教宗形成一個主教團的概念，還是未得到法律化的實現。梵二大公會議既然已經重新肯定主教團的意義，那麼，主教會議似乎不應只是一個諮議性的團體。下一步的工作該是，怎樣使已獲得承認的概念，在法律上也得到確定。

保祿六世敕令的教宗選舉法（一九七五年十月一日頒佈），也無不顯示羅馬官方力求革新的一個跡象。有人對現狀常不免嘖有煩言，不過平心而論，在梵二大公會議之後，教會的確有了許多的改革。

在學術方面無可否認的，今天的神學似乎缺少一個完整的哲學系統作為工具，給人一種混亂的印象。有時神學幾乎與人文科學不分。由於人文科學的滲透，神學的本來面目幾於消失。的確，有些神學家喜歡標新立異，以人文科學大講神學，聳人聽聞。除此之外，大公主義運動似乎進行太緩慢，但是高瞻遠矚之士又不以為然，因為分離既久，合一豈是輕易之舉？

（二）時代背景帶給教會新問題

1 科技時代與年輕人的文化

今日科技的進步，已達到了太空，人類的生活方式也不斷有新的發明，瞬息萬變。正由於科技的進步是以飛馳的速度不斷往前推進，更顯出了它與人文的距離，彼此有了不投合的趨向。科技只顧

往前奔馳，其特點是看將來，一切的發明以將來的用途為衡量。況且有了新的發明，舊的也就廢棄，遂造成科技的時輪只是向前奔馳，而無回顧的餘地。科技的天地似乎僅有將來，沒有過去。但是在人文世界裡，人是有歷史的，是過去的我生活在現在，現在的我又是朝著將來。這樣我們可以看出，科技的時代會給教會帶來怎樣的新危機。倘若將科技的標準應用在人文世界中，或是應用在教會內，則問題非常嚴重。教會是傳自宗徒的教會，它生活在傳承中，它的命脈是從宗徒傳下來的基督的啓示，它的存在是宣講宗徒們所報的喜訊。教會如果失去傳統，也就不再存在。這是教會在科技的時代中所面臨的新危機。

這一時代的另一個特徵是「年輕人」。一九六七年，歐洲普遍掀起了所謂「年輕人」文化大革命。而今天，我們在東南亞所見者，也都是些「年輕人」。「年輕人」的特性是，反制度、反權威，追求的是真、自己的幸福以及對自由的肯定。在「年輕人」的要求標準下，今天教會頻傳婚變、墮胎與司鐸離職的消息。過去，羅馬講話，大家遵從，今天情形並不如此單純。《人類生命》通諭若是在五十年以前頒佈，絕對不會產生像今日聚訟紛紜的現象。由於它所面對的是今天「年輕人」的時代，遂造成了教會內訓導的危機。

2 大眾傳播工具

在大眾傳播工具的飛馳進步下，各地發生的事件，瞬息傳至地球的另一端。各地的思潮，或是教會內反傳統的事件的發生，不久即傳遍大地，傳到我們耳中。今天的學校、家庭和教會，往往在還沒有足夠時間加以思量時，問題已發生了，已被逼迫必須回答這些自己都還不太清楚的問題。

另一方面，大眾傳播所矚目的是新奇與富刺激性的事情，因為這樣纔有新聞價值。因此，人們每天生活在新奇與刺激之間，由於缺少時間思考，遂逐漸失去了「思考」與「判斷」的能力，一味跟

著新奇走。在教會內，由於缺乏「思考」與「判斷」的能力，一旦傳聞反傳統的事情發生，或新奇的思想出現，則無不趨之若鶩，再次增添了教會訓導的危機。

此外，藉著大眾傳播網的籠罩，不但人與人之間的「接觸」直線上升，宗教與宗教之間的距離，也無形中拉近了許多。今日不同教會之間的思想，聲息相通，加上這世代對權威的怠慢，以及對個人自由與個人幸福的強調，遂在不同教會之間造成了界線的模糊。我們常能發現，某些前進的天主教徒，他們的思想與信仰的表達方式，與基督教的弟兄們相差無幾，但與自己教內較保守的人士反倒覺得生疏。

總而言之，綜觀近十年來時代潮流給教會帶來的最大問題是訓導權面臨的困難。目前我們看不出這危機要如何加以挽救，但大家認為將來的訓導必然要以一種新的形式出現。

（三）梵二之後教會學的特點

今日不斷受到共產主義、貧窮與社會不正義等重大問題的衝擊，在此瘡痍滿目的世界中，今日的教會學與梵二的教會學有了稍微不同的趨勢。可以綜合為下列兩點：今天的教會是與世界「交接」的教會，是貧窮與受壓迫人的教會。

1 與世界「交接」的教會

只要回顧一下歷史，我們不難發現，教會有一段很長的日子，不但未想到與世界「交接」，而且是與世界針鋒相對。到了梵二大公會議，教會的確已明白自己對世界的使命，知道物質世界也在為人準備天國的來臨。教會已在自己的信仰反省中面對世界，自覺應當「走向」、「服務」世界，而與之合作。

我們說梵二之後的教會是與世界「交接」的教會，因為今天的教會已在其信仰意識裡體驗到，若不在世界中，就不能真正實踐自己的信仰。惟有在世界中，才能發現信仰的真實內容。教會與世界

「交接」的一例，就是今天的教會面對政治，發現信仰要求自己對政治的任務。

2 貧窮與受壓迫人的教會

教會在原則上從未說過貧窮的人是無福的，事實上它還勸人關心窮人，也為窮苦的人做了許多事。梵二對此也有很深的覺悟，表示出基督的教會是窮人的教會。但大公會議之後，教會所做的社會工作，多少尚是傳統上的一些慈善事業，並未予人新鮮的感覺。

然而，今天南美與菲律賓教會所代表的解放神學，以及教會官方的宣告，都表示教會與窮人站在一起。某些地方面對不正義的制度，即使聖統也起來抗議。因而今天的教會內，尚有了所謂政治神學與革命神學。這是梵二自身所沒有的。

梵二為貧窮人行慈善事業，今天則已原則上與窮人站在一條線上，對於這兩種態度孰是孰非，由於今天尚處在這世代中，我們還不能講最後一句話。不過仍能做些基本肯定。如同在基督學上應避免側重人性或是單保存神性的錯誤，而要在二性一位中綜合。同樣，教會在存在上，也不能重彈奈斯多略的舊調，只做人的事，認為這就是教會的工作；或陷於另一極端，即一性論的錯誤，認為教會是一個超自然的團體，只做超性的事情。當代神學所能給予的判斷標準是，反對一性論，但也不能忽視教會的神聖因素，行動應以教會的目標為依歸。上述兩種態度都應保持此一綜合。

3 將來的展望

今天教會學上所面臨的最大難題是訓導權的危機，所以我們扼要談談這一問題，看其挽救的可能性。

過去教會的訓導形式，常是單行的由上到下。在歷史中對未成年的教會，可能是應有的形式。但今天的教會已到了成年時代，將來對它的訓導形式，似乎也需要加以適應和改變。

教會將更是一個散居各地的天主的子民團體，如同僑居外地的

猶太人各有其會堂，各個地方的基督信徒也將有其團體，有他們的領導者。他們生活在自己團體的經驗中，在世界、社會中，各有他們信仰的表達。雖然分散的基督信徒團體並非各自為政，卻與其他的團體息息相關，但在各自的生活領域裡有他們自己的信仰表達，因此訓導權不必要像以往一樣，不斷訂定一條條的具體法令，而只須在信仰上提供一些指示。不過，教會是一個共融的團體，故各地團體仍需藉自己的領導者，與其他的團體建立起共融的關係。

註：本教會學簡史寫成於 1976 年，距今已有 16 年。過去 16 年內，教會中變化多端，無暇在本書中補上。但作為教會學簡史並無修改內容之必要。

參

基督學簡史

本篇簡述基督學的歷史，自教父時代開始至梵二大公會議（當代基督學）之前為止。分為兩章，以第七世紀為分界點，因為在這世紀召開的君士坦丁堡第三大公會議，可說是基督學歷史的分水嶺。前七世紀以及第七世紀以後，對於基督學的研討，重點有所不同。前七世紀注意力集中在說明新約中對耶穌基督的信仰，尋求適當的名詞來表達，最後在大公會議中應用信理，決定有關基督的信仰內涵。這段歷史迂迴曲折，產生互相衝突的解釋，直到基督學的信理在政治風波中得到接受為止。至於第七世紀以後，已經限定在士林神學的領域內，不同的派別對於已定的信理再作理論性的研究而已，反而不如前一階段多采多姿。我們的目的是為攻讀基督學的人，貢獻一份簡介，絕不可稱完整的資料。簡史分成兩章討論：第一章教會歷史中前七世紀的信理發展；第二章教會歷史中七世紀後的信理解釋。

第一章 教會歷史中前七世紀的信理發展

問題本身是顯而易見的，教會意欲解釋清楚對納匝肋人耶穌基督的信仰，說明這人有超越的一面和歷史的一面。

在宗徒信仰中，體認到在他們生活圈子內出現的耶穌基督，是單一同時卻是二元。換言之，他一面是個真正的人，生活在歷史中，和他們曾經共同生活過，也吃、也喝、也孤獨、也焦慮……一如常

人；但是同一個他在這一切常態中有差異，有其相當超越的一面。這宗徒信仰的內涵交託給了教會，教會在歷史中，不但設法保持信仰內容的純真，即「一而二」的信仰，而且也設法解釋這奧秘。

在前七世紀的解釋中有兩種不同傾向的存在。一種傾向是把注意力放在「二元」上，以至於無法保持單一，常傾向於分離天主性和人性，而有「兩個位格」學說之嫌。另一種傾向是努力保全單一，這時二元就難以保全了。在這種摸索的過程中，信理的表達形式日益成熟。

我們把這七世紀中在教會內對基督學的信理討論，分成七節介紹：

- 一 廣義的基督學問題
- 二 幻像論與嗣子論
- 三 基督學的思想根源
- 四 基督學上的兩個主流
- 五 厄弗所大公會議至加采東大公會議
- 六 加采東大公會議後的基督學
- 七 君士坦丁堡第三次大公會議和單意、單力論

一 廣義的基督學問題

所謂廣義的基督學，意味著問題的產生是來自神學的其他討論，卻牽涉到基督學的範圍。

本節中介紹的問題都是產生在聖三學中，聖三奧蹟與聖言降生是密不可分的，爲此，聖三學會牽涉到基督學。在聖三問題裡涉及基督學的有二則：

一是一位一體論；一是附屬論。

(一) 一位一體論 (Monarchianism)

1. 來源

——產生在猶太思想的地區中。

——猶太人在舊約中所信仰的是單純絕對的一神論，強調的是雅威的單一。至於基督信仰中的神是三位一體的天主：父是天主，子是天主，聖神也是天主。這對猶太信仰是一個富革命性的難題，於是在猶太地區的基督信徒再度反省自己的信仰內容：一方面保持猶太傳統中的絕對一神論；另一方面表達基督信仰中有關聖三的道理。一位一體論的異端是神學反省的一種失敗。

2. 形式

涉及基督學的一位一體論有兩種形式：天父一位一體論和一位一體的能力論。

(1) 形式的一位一體論 (Modalist Mon.)

——又稱聖父受苦論，或曰：形式的一位一體論。

——理論內容：天主是單一的，只有一位天主，祂就是天主父；是天主父在基督身上取了人的形態，在十字架上釘死而復活。實際上是「父」在十字架上死亡和復活，所以稱為聖父受苦論。

——在聖三學中不再承認父、子、神之三位分明，只是一位天主的三種不同形式，所以稱為形式的一位一體論。這理論中基督不被承認擁有「子」位，卻是「父」之另一形式，是「父」的降生形態。

(2) 能力的一位一體論 (Dynamist Mon.)

——和後來的嗣子論有關。

——理論的內容：天主是一位，只有一個天主，是天父。稱基督為天主子是因為在耶穌受洗時，天主的能力特殊地推進到他的身上，使他異於常人，因而以天主子稱他。

——在這理論中基督不被承認是永生天主之子，充其量他是天主能力的出現。於是耶穌基督稱為「子」，是在恩寵的層次上，而

不是在存在的層次上。他和其他的人只是在恩寵的程度上有別；這違反正統的信仰，新經中，尤其若望福音中稱他為降生為人的獨生子。

(二) 附屬論 (Subordinationism)

1. 來源

——來自希臘思想的領域。

——希臘思想中神是絕對的超越，祂和物質世界和人都沒有直接的來往；若是有了來往，物質會污損神性的絕對超越。於是基督信仰中的天主內在生命：父——子——神的關係如何解釋呢？同樣，聖言成為血肉又如何解釋呢？

2. 理論

——受到希臘哲學影響的猶太神學家，已將舊約中的 LOGOS 視為第一受造物，是天人間的中介。其本身不是天主。

——希臘哲學中的新柏拉圖主義力倡流出論。流出論中神人間有一中介：LOGOS。神不與人直接來往，自 LOGOS 流出宇宙和人有了關係，但 LOGOS 不是神。

——最後，神學家中有人把基督信仰中的天主聖言由哲學思想中的 LOGOS 來替代。這思想發展為後來的亞略異端，基督自己是受造物，處於天主之下、人之上；我們朝拜他，並不是因為他有天主性體，而是因為他在一切受造之上。

——這思想否定了基督是真正的天主，認他為附屬於父的受造物。這也是相反教會信仰的內涵的第二種失敗的神學反省，將由尼采大公會議加以澄清。

結論

無論是一位一體或是附屬論，基本上是肯定基督的人性，否定他的超越性，這與新經啓示的內涵相左。新經的信仰中言及耶穌基督，常肯定他的一位二元，祂有內在於歷史的一面，也有超越的一

面，這兩面是綜合在同一納匝肋的耶穌身上。

二、幻像論與嗣子論

在最古老的基督學形式中，已經有兩種學說去解釋耶穌基督如何是單一而又是二元的，這兩種學說就是幻像論和嗣子論。

(一) 幻像論 (Docetism)

1. 來源

——受希臘二元論的影響，如：柏拉圖主義、新柏拉圖主義。
——在希臘二元論中，精神和物質是對立的二元，凡是屬於物質部分的，只是真實存在的影子，是低等的、是空虛的。凡是屬於精神部分的，是真實的存在、是善的、是有內容的、富意義的。

2. 理論的產生

幻像論的產生，一方面是受到二元的困擾，一方面是聖經引起的困難。

來自二元的困擾——耶穌基督是天主又是人。若基督是天主子，如何能取肉軀？因肉軀是物質的，是乏善的。

來自聖經的困難——聖經記載耶穌基督的苦難與死亡；但是，如果他是信仰中的天主子，他怎會死亡呢？於是學者企圖找到一個解答；幻像論是一種歪曲事實的解答。

3. 理論的內容

同一耶穌基督是天主又是人。但這並不是要說：在他身上具有真實的二元。事實上，耶穌不是真的人，他只是有人的形像，是天主子在人的形像中出現。所以，耶穌的人性只是一個幻像；爲此，我們不能說：「子」降生「成人」，只能說：「子」有人的形像而已。被猶太人處死的不是天主……；那永遠的精神體；也不是人的死，而是「形象」的死。這學說在表面上似乎回答了理性的問題：天主和人如何能是一體。事實上它完全與信仰內容背道而馳，因爲

我們信仰的耶穌基督是真正的天主，又是真正的人。

(二) 嗣子論 (Adoptionism)

有兩種嗣子論：一為古老的嗣子論，一為第八世紀在西班牙出現的嗣子論。

(一) 古老的嗣子論

1. 來源

來自猶太地區之艾俾歐尼派 (Ebionites)，這派人相當注意貧窮；歸化基督宗教，但仍堅持猶太宗教的絕對一神論。

2. 理論的內容

——耶穌本身是人，完美的人，在受洗時天主能力進入他內，使他成為「天主子」。

——因此他之所以為天主子，不是存在性的而是倫理性的。他和天父的關係一如我們和天父的關係，在本質上並無差別，他並不是聖經中所謂的「永恆的聖言」；他是天主的嗣子。

(二) 西班牙嗣子論的來源和理論

西班牙嗣子論是始於 Toledo 的主教 Elipandus，他宣稱：基督身上有天主性和人性因為有天主性，於是有天主子的位格；因為有人性，於是有人性的位格；但是，這人的性體被繼承為天主子是天主的嗣子。

(三) 比較和批判

——兩種嗣子論事實上重點不同。古老的嗣子論否定的是耶穌的天主性，是徹底的否定。西班牙的嗣子論不否定耶穌的天主性；但卻又說人的性體，有自身的位格，而人的位格又被繼承為天主子，這造成同一基督的雙重位格，有奈斯多略異端之嫌，有關此一嗣子論，下文將再說明。

——教會信仰中基督學，常肯定在耶穌基督身上的三個要點：是單一、一位、有天主的行動、有人的行動。前面兩種嗣子論都是

有違教會的信仰。教會歷史中，嗣子論曾以多種方式產生，最標準的倒是古老嗣子論的形態。即：

不是永恆的聖子耶穌基督 $\left\{ \begin{array}{l} \text{他在恩寵平面上稱爲「天主子」} \\ \text{是領洗時繼承爲兒子} \end{array} \right. 。$

結論

——無論嗣子論或幻像論，都意圖解釋納匝肋人耶穌的奧蹟，究竟是什麼意義下我們朝拜他是天主子？

——幻像論否定耶穌基督的人性。古老的嗣子論否定耶穌基督的天主性。這兩種解釋都與傳統的信仰不合。

三 基督學的思想根源

前七世紀基督學信理的發展過程中，兩個學派佔舉足輕重的角色，即亞歷山大里亞學派和安提約學派。從第三世紀末葉起，這兩學派在基督學的問題上針鋒相對，各執一端，互不相讓。

基督學就是在這兩學派不斷的辯論中發展，使有關基督的信理內容日益澄清。第三世紀末葉，基督學發展邁向一個新的紀元。前三世紀的討論是較淺近的，只根據聖經，保持啓示的完整與正統解釋。第三世紀末葉，開始引用形上學的名詞與理論，此時誠是神學反省的萌芽，而舉足輕重的人物便是：保祿薩摩沙特。

(一) 保祿薩摩沙特 Paul of Samosata

——他在公元二六〇年在小亞細亞爲安提約主教。看來他似乎不是一位模範的牧者。

——公元二六八年除了聖三學的問題外，他還涉及基督學和聖母學的問題。當時他的思想如下：

聖三學上主張能力的一位一體論。

基督學上否定耶穌是天主子，主張嗣子論。

聖母學上似乎是教會歷史中第一人，否定瑪利亞得稱為天主之母。

——結果，由於其宣講內容與當時教會信仰生活相左，引起當地其他主教的懷疑。公元二六八年在安提約召開一次地方會議；會議中其他主教相反保祿薩摩沙特的論點；最後一致認為其論點違背教會正統的信仰內容。會議結束宣佈取締保祿薩摩沙特的主教職位。

(二) 保祿薩摩沙特的基督學

——基本上是一種嗣子論。

——理論內容：耶穌基督自身只是瑪利亞的兒子，因此不應當稱為天主聖言、天主子。事實上如此稱他，是基於他分享天父恩寵的緣故；所以稱耶穌基督為天主子，不是存在性的，而是倫理或恩寵性的；耶穌基督由於分享天父特殊的能力，稱為天主子。

(三) 保祿薩摩沙特的思想來源

當時教會已傳入希臘文化地區，受其影響很深。第三世紀對於基督學的探討，開始漸離聖經的言語，而運用希臘哲學的字彙與概念，如位格和性體等等。保祿薩摩沙特出身在這境遇中，他的基督學深受影響。

希臘哲學中有關性體與位格的用途：性體與位格二字在運用過程中，可說並不非常清楚，但逐漸對神、人而論，性體可說答覆的是「什麼」。這是什麼？是人、是神。薩摩沙特的思想似乎是這樣的：位格答覆的是「誰」。他是誰？是某某，是天主父，是天主子。換言之：所謂位格就是存在平面上出現的一個主體，使人能問：他是誰？而所謂的性體，就是存在平面上的主體之所以稱為人，構成人的要素；稱為神，構成神的要素。但位格和性體是不可分的。因此他認為耶穌是人，應當有完整的人之性體，也應當有完整的人之位格；同樣，聖言若有完整的性體，也就有完整的位格。耶穌和聖言既是兩個完整體，所以不能真正結合為「一」；當然也不能混合

成爲第三者，因爲天主是不可變、圓滿、永恆的。於是，薩摩沙特只能宣稱；耶穌是人，基於天主賦予的能力，他在恩寵平面上被稱爲天主子，事實上是繼承爲天主子。

(四) 安提約地方會議之理論 (268A.D.)

教會歷史中偶會出現，爲了保持信理的完整，應用某種哲學理論來解釋。在後人的眼光來看，信理果然出自啓示，可是解釋信理的方法不一定正確。可見教會訓導一方面的確生活在神聖的傳統中，另一方面受到當時社會文化的影響。這清楚地發生在安提約的地方會議中。

當時，教會保護的信仰內容是：耶穌基督的單一，他只是一個主體，他是天主、又是人。瑪利亞之子是天主子，有天主的屬性，是大能之子，是永遠的；也有人的屬性，是謙下的，死而復活的。

安提約的地方會議，爲了保護信仰，應用了這樣的解釋方法：以人的靈魂和肉身之結合爲一，作爲出發點。人是單一的，是一個主體，但靈魂和肉身兩者結合成爲一個人，有精神性、有物質性。運用在基督學上，解釋爲什麼瑪利亞之子和天主聖言結合爲一？當時地方會議中的主教便以聖言來替代人的精神性體——靈魂。於是耶穌基督是一個完整性體 (SUBSTANCE)，由聖言和肉身形成的；也保持單一，一個位格，即天主聖言的位格。

基於當時的人學，並不太受強調，所以大眾並不覺得只有肉身而無靈魂的耶穌，在結構上有何不利，何況代替靈魂的尚是天主聖言。對於安提約地方會議，今日我們只能說會議堅持傳統：同一耶穌基督是天主、又是人。至於所用的解釋方法極不可靠，因爲它有損基督的人性。

結論

(1) 基督學上二主流的形式

尤其在安提約地方會議之後，基督學歷史中顯著地出現二主流；在此先略述，往後將較多發揮。

①聖言與肉身結合之主流。以亞歷山大里亞學派為主，強調一個主體的完整，這是安提約會議中主教的立場，後來在亞歷山大里亞發揚。

②聖言與人結合之主流。以安提約學派為主，強調二個性體。保祿薩摩沙特遺下的立場。

(2)對性體與位格的反省

保祿薩摩沙特的思想中，由於性體與位格的概念，導致對傳統信仰的破壞。這顯出哲學概念用來解釋信仰奧蹟時，未必一定適合。在哲學上有完整的性體就一定有完整的位格；但是在啓示的奧蹟中，是否允許兩（個）性（體）—（個）位（格）？而且我們得承認，希臘哲學的辭彙運用到啓示奧蹟中，不免顯出貧乏，因為希臘形上學是以「物」為出發點，而啓示奧蹟是關於天人之間的「位際」層面。最後，信仰的根源是來自啓示，以聖經和傳統為根據。天主的話是信理的標準，希臘思想並非它的準則。因此後來的教父，為了保持信仰的純正，不怕修改或創新哲學概念。

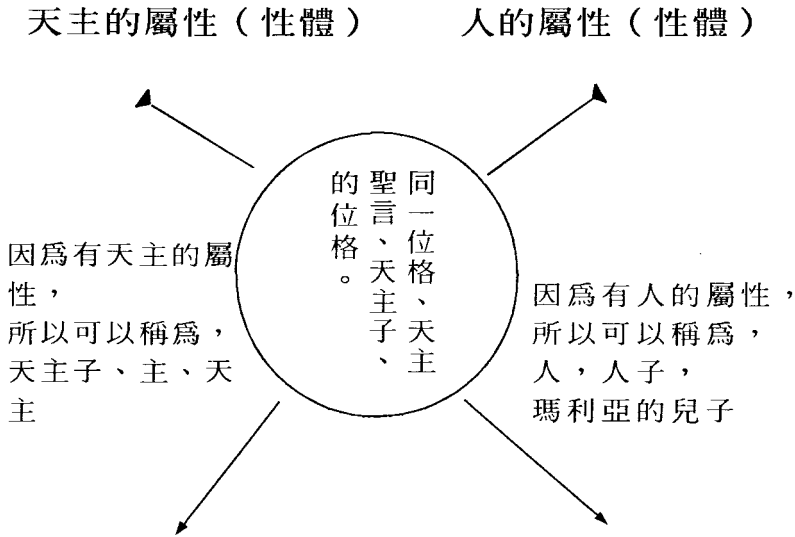
(3)屬性交流(Communication of Idioms)

安提約地方會議雖然運用並不正確的思考方式，卻堅決地保持了新約與教會傳統中對於耶穌基督的信仰。他們依賴的便是後來神學上命名的「屬性交流」。

所謂屬性交流就是將人之屬性與天主的屬性交流在同一主體——耶穌基督身上。新約與教會運用人的屬性說明他，也應用天主的屬性說明他；但是無論如何說明，說明的只是同一耶穌基督、同一位格。正因為人性與天主性屬於同一耶穌基督、同一位格，所以同一位格既稱為天主、天主子、天主聖言，又稱為耶穌、人子、瑪利亞的兒子。而且，當同一位格稱為天主子、天主聖言時，可以用人

的屬性說明他；當同一位格稱為人子、瑪利亞的兒子時，可以用天主的屬性說明他。比如，我們能說瑪利亞的兒子是救世主；天主的忠僕永遠不死；也能說天主子受苦難，這人（耶穌基督）是在創世以前已有。之所以如此，那是因為耶穌基督是聖言降生成人，他只是一位，但有天主的屬性，又有人的屬性。

屬性交流圖解，假定同一耶穌基督（位格），是天主（有天主的性體）、又是人（有人的性體）。請參閱下列圖表。



可以用來說明稱為天主子，主；天主子受苦受難，聖言成為血肉。

可以用來說明稱為人子，瑪利亞的兒子；人子是有赦罪的權柄，瑪利亞的兒子是救世主。

四 基督學的兩個主流

前七世紀的基督學在兩個主流的辯論中逐漸形成，這兩個主流是：「聖言與肉身結合的主流」和「聖言與人結合的主流」。今分別介紹如下：

(一) 聖言與肉身結合的主流

1. 說明

這主流屬於亞歷山大里亞學派。在基督學上主要是保持耶穌基督的單一——一位。

基於希臘思想中人學的不同理論，這主流有種學說：一以亞略為代表人物。一以亞波林為代表人物。

2. 第一種學說

(1) 來源

希臘人學有兩種理論：一是二分法，一是三分法。二分法根據希臘的二元論，認為人是由「靈魂和肉身」結合成的。三分法則認為人是由「理性、靈魂、肉身」結合而成的。

(2) 亞略(Arius)的基督學

受保祿薩摩沙特的弟子路西安(Lucian)和希臘二分法人學的影響。其學說最受注意的是聖三學；在聖三神學中，他否認父和子是同一性體的，力主子是受造的。其實這個錯誤與其基督學彼此相連。

在基督學上，他肯定耶穌基督的單一——一位。而且他運用希臘二分法人學來加以說明，他主張單一的耶穌基督是由「肉身和聖言結合」而成，聖言替代了靈魂，因此如同人是單一，聖言成人也是單一。繼而他認為若是肉身和聖言結合後是單一的位格，那麼基督的性體也應當是單一的；這一推論顯出希臘哲學的影響；於是不能不問：這單一的性體究竟是人性或是天主性？亞略認為一定不能

完全是天主的性體，因為基督有肉身，而且經歷過死亡；至於天主是不死的、永遠的、不變的。因此在世上生活過、有肉身、死亡過的聖言不應是天主子；子不是天主，是天主的創造物，他是一切受造物之首；而降生成人的天主子與天主父並不是存在於同一平面上；而且亞略異端中的耶穌基督是一個沒有靈魂的人。

亞略以此基督學作為基礎，肯定其天主聖三道理的立場。當時引人注意而視為異端的是其聖三學；至於他在基督學上的錯誤，直到廿年後才開始引起人的注意。事實上，他是標準的「聖言與肉身結合」的基督學者，倒是真正的一性論。後來亞歷山大里亞學派多少帶有此一色彩。

3. 第二種學說

(1) 亞波林 (Apollinarius) 的基督學：

外觀上還是「肉身和聖言結合」的主流中，但他根據希臘三分法的人學，認為中是由肉身、靈魂和理性形成的。

他肯定耶穌基督的單一。聖言降生是取代了人的理性，與肉身和靈魂結合為一。他有肉身和靈魂，所以是人（但非完整的人）；同時聖言替代理性，與人結合為一。於是聖言降生，雖是單一；但此單一由天主聖言與肉身及靈魂合成，此也是一性論的前身。亞波林主教對於自己的理論提出三方面的理由：

A 形上學方面：他也受到希臘哲學的影響。有完整的位格，應有完整的性體。他反對亞略，肯定耶穌基督是天主，這是聖經的啓示。但聖言和人怎樣結成單一、一位呢？他遂構想耶穌基督人性的理性由聖言取代。如此，聖言降生為人是單一的位格，同時具有人的性體。

B 聖經啓示方面：教會論及基督應用屬性交流的表達。他是瑪利亞之子，也是天主子。至於這交流是如何可能？亞波林認為除非耶穌是一位（聖言）、一性體（聖言和肉身及靈魂），便無法解釋

屬性交流。聖言取代理性，在結構內已形成天主與人交流的現實。

C 神學方面：亞波林以爲耶穌基督不能有人的理性，理性擁有自由，能夠犯罪。若降生成人的聖言有人的理性，勢必形成兩種意願；兩種意願無法全然和諧。既然在聖經的啓示中，耶穌基督是無罪的，常與聖父的旨意相和諧，一定應當沒有人的理性。在耶穌基督身上只有聖言的意願。

(2) 後果：

這學說綿延下去形成神學史中著名的亞波林主義。公元三八二年羅馬地方會議絕罰之（施 159）。公元四三一年厄弗所大公會議亦絕罰之（施 250-263）。教會堅持：

A 耶穌基督應當保持完整的人性和天主性。

B 任何解釋基督的理論，不可使人性減損或變化。

C 天主性和人性一定是結合成「單一」的。教會訓導當局，根據聖經的啓示，只是再三肯定並強調耶穌的「二元」與「單一」。

結論

聖言與肉身結合的主流，以聖言取代人性的一部分，使人的結構不完整。這主流保持了單一，卻減損了基督人性的完整。同時，聖言必須與不完整的人性結合爲一，後代一性論的思想已在此產生。但按啓示：耶穌是天主，有完整的天主性體；是人，有完整人的性體，兩者結合爲一。

(二) 聖言與人結合的主流

1. 說明

這主流屬於安提約學派。在基督學上，它主要是保持基督人性的完整，以「完整的人」作爲不可動移的出發點，同時用來解釋聖言降生爲人的奧蹟。主流的代表人物之一是戴奧陶 (Theodor of Mopsuestia)。

2. 戴奧陶之基督學

(1) 來源：

以聖經為基礎，堅持耶穌基督是真天主、真人，保持兩個性體的完整。其形上學受到希臘思想的影響，兩個完整的性體具有兩個完整的位格。

(2) 出發點：

耶穌基督是完整的人，也是真的天主子，這出發點是不可動移的。基於聖經：耶穌基督是真的人，由於聖神在其內，所以也是天主子（羅一 3-4）。他有天主的形態和人的形態（斐二 5-6），因此兩個性體的存在是毫無疑問的。

問題在於如何解釋這兩性體的結合，而結合成單一，是存在性的結合為一。一般基督學歷史家以為戴奧陶解釋耶穌基督天主性和人性的結合是倫理性的。倫理性的結合無法保持屬性交流，因此非但未解決問題，反而破壞了結合的單一。歷史家曾懷疑戴奧陶是否主張了倫理性的結合，因為論及結合的問題，其原著行文模糊不清，使人難以斷定。不過另一方面，其著作中的確存有某些痕跡，使人想他主張倫理性的結合。譬如他曾描繪耶穌基督的人性和聖言彼此對話，無疑表示有兩個位格的存在。若有兩個位格，那麼該是一種倫理性的結合。再者，戴氏特別注意耶穌基督的受造恩寵；他認為人性能與聖言對話，是由於受造恩寵之故。對於耶穌享有受造恩寵，這是神學上的公論，說明聖言降生的真實性。但是，究竟戴奧陶怎樣了解基督的受造恩寵呢？它是聖言與人性的結合的基礎，還是後果呢！

若受造恩寵是結合的基礎，則意味著聖言與人是分立的位格，藉受造恩寵而結合（倫理性的結合）。若受造恩寵是結合的滿盈，則聖言與人結合為一而有的後果，這是正統的說法。事實上，戴奧陶的著作給與研究者的印象是：人為恩寵所提昇而結合於聖言；它是倫理性結合的來源。

結論

聖言與人結合的主流雖然強調二性的完整，卻不免難能保持聖言與人之間的「存在性的結合」，因而兩者只是倫理性或恩寵性的結合：遂破壞了降生聖言的單一。這與啓示的內涵無法相合。

雖然在公元二六八年安提約地方會議公開棄絕保祿薩摩沙特的基督學，事實上，他的思想存留在安提約學派中。希臘哲學對於性體與位格的概念，難能絲毫不變地應用在基督奧跡上。當然，此一時期的神學家自己也尚未清楚地界定兩個概念的內涵呢？

五 厄弗所大公會議至加采東大公會議

基督學二主流不但是兩個教會的神學辯論，而且還攙雜著不少政治因素。當時的東方政教相互牽涉，亞歷山大里亞及安提約均為東羅馬極負盛名的大城市，為此，在宗教地位上兩大城市明爭暗鬥的爭取上座。於是兩個教會的基督學之爭，加上政治因素而日益惡化。最後牽涉到整個東方教會，遂有厄弗所大公會議的召開。在這屆大公會議中教會直接處理基督學問題。

的確，大公會議的召開及進行受到東羅馬帝國國王的影響。但我們只將重點置於兩大公會議對基督學的訓導上。從厄弗所大公會議之形成、召開、後果，直到加采東大公會議閉幕為止。今分三部分討論：

- (一)、厄弗所大公會議
- (二)、厄弗所大公會議的餘波
- (三)、加采東大公會議

(一) 厄弗所大公會議

形成厄弗所大公會議的前因後果，我們分爲四節介紹：

1. 事由
2. 奈斯多略的基督學
3. 濟利祿的基督學
4. 厄弗所大公會議

1. 事由

爲了解決亞歷山大里亞和安提約二學派的基督學之爭，遂產生了公元四三一年召開的厄弗所大公會議。

(1) 人物

奈斯多略 (Nestorius) —— 是君士坦丁堡的宗主教，安提約派的中堅人物。公元四二九年他在一次宣講中聲明瑪利亞不能稱爲「天主之母」，充其量可稱爲「懷有天主子者」。傳統之屬性交流無法運用，因爲瑪利亞只能稱爲耶穌或是基督之母，不能稱爲天主之母。

濟利祿 (Cyril of Alexandria) —— 亞歷山大里亞宗教主，也是該學派的中堅人物，在基督學上堅持耶穌基督的單一一一位，他是奈斯多略的對手。

(2) 爭論與後果

奈斯多略的宣講傳到亞歷山大里亞宗主教濟利祿的耳中，他認爲此已與教會的傳統相違。雙方先以信札互相辯論，發現無妥協之可能。公元四三〇年濟利祿上書當時教宗賽勒西 (Caelestius)，提出對奈斯多略宣講的疑點；教宗委託濟利祿調查處理。濟利祿遂召開亞歷山大里亞地方會議，根據奈斯多略的思想內容，發表〈十二絕罰〉，並再寫信聲明自己的信仰，一併寄給奈斯多略。奈斯多略在回信中表示濟利祿的學說如同亞波林，破壞了耶穌基督人性的完整。

濟利祿與奈斯多略的爭論引起東羅馬二大城市的不和，於是皇

帝主張召開大公會議來解決。

2. 奈斯多略的基督學

(1) 來源

這是安提約「人與聖言結合」的主流，強調「完整的」人性和天主性。

(2) 問題

「完整的天主性」應有完整的位格；「完整的人性」也應有完整的位格；二者如何結合成一、成單一？傳統的屬性交流將如何解釋？

(3) 奈斯多略的基督學

消極方面——否定幻像論，也完全否定亞波林主義；他主張基督的人性應有理性、有自由意願；他認為濟利祿的解釋破壞基督人性的完整，具有亞波林主義的色彩。

積極方面——奈斯多略運用類似「結合位格」的概念來說明耶穌基督的單一，這是相當複雜的概念。位格有兩種：一是自然位格，一是結合位格。一個完整的性體應當具有完整的位格，這是自然位格。基督身上兩種位格並存；一方面因為聖言有天主性，是天主，所以具有天主子的自然位格，也具有完整的天主性；同時耶穌是人，具有人性，所以具有人的自然位格。另一方面為奈斯多略而論，是基督結合了聖言和耶穌，所以基督是結合位格。兩個自然位格在結合位格內；在基督內有人性——耶穌；也有天主性——天主子。（耶穌的人性是天主性的宮殿、服飾、工具，似乎具有嗣子論的傾向。）如此，奈斯多略保持了「單一」，這單一就是結合位格。所以在基督身上有二性體——天主性和人性；二位格——聖言和人（耶穌）。基督是單一的，但只是結合二位的單一，基督可說是第三位格（結合位格）。可見在奈斯多略的基督論中，聖言、耶穌與基督是三個不同的位格，不可混為一談。

(4) 分析

奈斯多略提出的結合位格，貌似解決了基督學上的難題——單一與二元。但是，實際上已經失掉傳統中屬性交流的真諦。

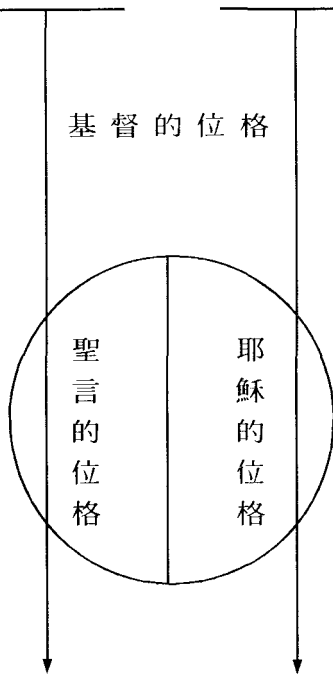
奈斯多略基督學中基督是結合位格，在基督內有兩個自然位格，並結合位格內。因此可稱基督是天主聖言、是天主子；基督創造，基督自始即已存在。也可稱基督是瑪利亞之子；基督死亡，基督生於人間。基督是一個結合位格，是人，有人的性體；是天主，有天主的性體。在奈斯多略的基督學中絕不能說耶穌創造，耶穌自始即已存在；或聖言生於童貞瑪利亞，天主聖言被釘十字架而死。兩個性體是完整並存的，彼此充其量只有倫理性的結合，因此傳統的屬性交流無法應用。所以對於耶穌的母親瑪利亞可稱她是基督之母，因為基督包括人性的自然位格；卻不可稱她為天主之母，因為耶穌有人的性體，是人的位格，不是天主子的位格。

傳統的屬性交流根據我們前文所說，能將天主的屬性說明人子，將人的屬性說明天主子、聖言。所以說：瑪利亞之子是天主子，瑪利亞是天主之母。

對於奈斯多略的基督學，也可用圖表繪出，可與上文第三節的圖表作一比較。奈斯多略基督學的圖解假定同一基督（結合位格）內，並存兩個自然位格——聖言的位格和耶穌的位格；也有兩個性體——天主的性體和人的性體。

天主的屬性（性體）

人的屬性（性體）



天主的性體只能用來說明聖言、天主子的位格，聖言是天主，聖言創造。也能用來說明基督：因為聖言的位格在基督的結合位格內，基督是天主子，基督創造。

人的屬性只能用來說明人（耶穌）的位格，耶穌生於瑪利亞，人子被釘死。也能用來說明基督，因為人的位格在基督的結合位格內，基督生於瑪利亞，是瑪利亞的兒子，基督被釘死。

但是，不能說聖言生於瑪利亞，瑪利亞是天主之母，耶穌是天主，耶穌生於永遠聖父。然而，天主性體寓於人的性體內，由於結合位格之故。

(5) 批判

①奈斯多略的基督學實在未能說明聖言成人的真諦，反而否定了聖言降生成人的真實性。形式上，他應用了結合位格，保持降生聖言的「單一」；實質上，這「單一」繼續了安提約主流的思想。兩個自然位格的結合不能跳出倫理性結合的方式，無法肯定天主在耶穌身上末世性的啓示。傳統的屬性交流的應用也只能摒棄。由此可見，聖言與人之交流面對單一、一個位格，極難想有出路。奈斯多略結合位格概念反而分裂了信仰中降生成人的聖言的單一。

②形成這基督學的根源還是希臘哲學中完整的性體和完整的位格的理論。保祿薩摩沙特早已嘗試過了；後代的神學家必須清楚了解希臘哲學而加以超越。性體與位格並非同一實體，人的性體不必一定出現在人的位格上，於是才能解釋聖言成人的結合。聖言爲自己創造一個人性，而又攝取它爲自己的人性。這個人性沒有人的位格而是屬於聖言的位格。如此才能指出降生成人的真實性，以及成人的聖言的單一。至於傳統的屬性交流之應用也順理成章了。不過，這一切都假定超越了希臘形上學。下面將再提出探討。

3. 濟利祿的基督學

(1) 來源

亞力山大里亞的傳統，聖言與肉身結合；主流，受到亞林波和亞略思想的影響；強調降生成人聖言的單一、一個主體。

(2) 「性體」的字義

當時「性體」一字在用法上並不固定。濟利祿的著作中更是具有不同的意義；大致說來，它能按照應用的脈絡作四種不同的解釋：

- ①本質 essence —— 事物之要素。
- ②性體 nature —— 行動之根源。

③位格 hypostasis ——存在之主體。

④具體的、單一的存在。

(3) 濟利祿的基督學

①內容

抽象而論，降生之前有兩個「性體」——天主的和人的。具體而論，降生成人的聖言只有一個「性體」。在基督學上，他著名的一句格言便是「成爲血肉之聖言的一個性體」。按照後代神學家的註解，也該是濟利祿的本意，格言中的「性體」，指的是具體的存在。降生成人的聖言只有單一的存在，即單一的位格；另一方面濟利祿加強調說：在基督身上有兩種屬性，這兩種屬性不是平行或分立的，因爲兩者事實上同屬一個位格。這由格言中的「成爲血肉之聖言」，可以見出聖言有自己的屬性、這是濟利祿的基督學所強調的聖言之動態性的「一尊」，人的屬性是在聖言的支配之下。總之，教會承認他的基督學是正統的，表達了屬性交流的內涵，也因爲成人的聖言是單一位格，有兩種屬性，所以瑪利亞應尊爲天主之母。

一性論 (Monophysism)

教會基督學的歷史中有所謂「一性論」的異端，卻不指濟利祿的一性論。濟利祿格言中確有「一性」的說辭，然而與異端「一性論」有別。其實他的格言還是來自亞波林，不過已經用來表達降生聖言的單一，與前文所說的亞略和亞波林的思想中含有的一性論有別。

②說明

濟利祿的一性論，事實上和後來教會的兩性一位的信仰內涵是一致的，當時代之所以爲降生聖言拒絕採用「兩性」，目的是在強調「單一」，強調瑪利亞是天主之母，天主子就是瑪利亞之子。當然我們也看出聖言與肉身結合的主流影響了他，不過他已超越了亞波林的思想，而承認聖言的完整人性；同時根據信仰肯定聖言與人

性的完整結合；不過尚未說明怎樣結合。

4. 厄弗所大公會議（公元四三一年）

（1）召開

由東羅馬皇帝在厄弗所召開，以解決二大城市之間的糾紛，邀請東羅馬帝國各大城市的主教出席；羅馬教宗派有代表出席。

（2）情勢和過程

整個大會中亞歷山大里亞學派佔優勢，投票贊成濟利祿致奈斯多略的第二封書信。六月廿二日大會宣讀兩項文件：一是濟利祿致奈斯多略的第二封書信；一是奈斯多略的答覆。與會代表贊成濟利祿的書信，將奈斯多略革職。當時安提約宗主教和其他代表尚未到場。至於濟利祿發表的十二條反對奈斯多略的絕罰，未經大公會議贊成，後來召開的君士坦丁堡第二大公會將它們當作厄弗所大公會議的記錄而加以保存與贊許，為此奈斯多略的基督學僅是整體地判作違反正統，並未詳細審斷。

（3）結果

安提約的主教們趕到會場時，大會已經閉幕，隨即打道回府，形成兩個地方教會、兩個學派之間更深的分裂。至於奈斯多略革去君士坦丁堡宗主教職後，在波斯形成東方教會中分裂教派，亦即唐代傳入我國的景教。當代神學似乎逐漸肯定他保衛基督完整人性的動機，雖然也看出他未能正確說明天主聖言與人結合為一的信仰。

（4）厄弗所大公會議的訓導

大公會議主要宣佈兩點：

①反對奈斯多略否認「天主之母」的稱謂，而肯定「聖童貞為誕生天主者」，同時加以說明肯定的意義。（施 251）

②「不過我們肯定（聖）言和那具有理性靈魂的肉體，按著位格結合為一的時候……」（施 250）此乃相反奈斯多略所說的結合——「按照天主旨趣之結合」。然而由於當時的名詞，尚未清楚

界定意義，所以大公會議的積極思想無法斷定。無論如何降生成人的聖言之單一，一位格是被肯定了。

(二) 厄弗所大公會議的餘波

厄弗所大公會議後，二主流之間的關係在分分合合中周旋，直到加采東大公會議進入另一高潮。以下四節略作介紹：

1. 合一之書
2. 歐迪克的一性論
3. 良之書
4. 厄弗所會議

1. 合一之書 (施 272)

起源—公元四三一至四三三年間，安提約派和亞山大里亞派兩方願意取得妥協，於是濟利祿和安提約的若望宗主教共同簽定合一之書。

內容—安提約學派承認厄弗所大公會議的定論：即瑪利亞是天主之母，以及聖言與人按著位格結合；然而同時堅持兩個性體。濟利祿同意不用含有亞波林主義色彩的「一性」，以及「性體結合」等字彙。亞歷山大里亞學派接受一位格、二性體的說法，但堅持奈斯多略為異端，亦為對方所同意。

結果—在雙方彼此讓步中，兩個地方教會有暫時的合一，但為時甚短。事實上，濟利祿的基督學與亞波林主義的一性論不無瓜葛，而安提約教會對亞波林主義非常敏感，雙方神學思想因此並未溝通。無論如合，教宗對此合一亦甚表欣慰。不過合一之書並不具有訓導文件的價值。

2. 歐迪克 (Euthyche) 的一性論

歐迪克屬亞歷山大里亞學派，但在君士坦丁堡地區一座隱修院中擔任院長職務。他對濟利祿的基督學具有愚忠的態度，加上他缺少神學修養，遂製造了新的危機。

其基督學：聖言降生之前，可以說兩個性體，但是降生後，聖言只有一個性體。但他不否認聖言攝取完整的人性，為此他反對亞波林主義；不過，當他討論基督的血肉（人性）時，卻又懷疑是否可說：基督與人同性同體；所以他所堅持的「一性」很不清楚。事實上，這位隱修院院長引起公元四三三至四五一年之間，不但神學而且政治上的波動。

演變—公元四四八年君士坦丁堡舉行地方會議，歐迪克為一主教告發。君士坦丁堡宗主教弗拉韋 (Flavian) 邀請歐迪克出席，為其思想澄清，歐迪克拒絕。該地方會議遂宣稱：「基督降生後，自 (ex) 兩個性體，在 (in) 一位」雖然在場主教自己亦有些微爭論。無論如何，會議所表達的話當時尚嫌新穎，尤其「兩個性體」未曾成為信理。歐迪克終於出席會議並提出澄清，但始終拒絕接受降生之後有兩個性體，於是遭到地方會議開除教藉。

歐迪克不服，向各界上訴。東羅馬帝國皇帝戴奧道斯 (Theodos) 為他撐腰；開始還得到大良教宗同情。但當君士坦丁堡宗主教報告之後，教宗亦知真情。然而皇帝不承認君士坦丁堡會議的判決，而當時亞歷山大里亞宗主教第歐斯哥 (Dioscorus) 也與君士坦丁堡對立。皇帝遂在四四九年召開厄弗所會議，教宗受請派有代表，攜書分別致送各方，其中一封致弗拉韋宗主教的信，即今日稱為「良之書」。

3. 良之書（施 290-295）

良之書在內容上相當代表西方神學，是教宗本人宣講的節本，並無任何新的或更進一步的反省。一連串的肯定中強調基督人性的完整，兩個性體的分別，以及在同一位格上的結合。由於書中對立性的表達方式，更加顯出兩種不同屬性、兩個性體的分別。

教宗大良的基督學與安提約學派更為接近；與濟利祿基本上並無不同。不過在言語上與後者所撰十二條絕罰的第四條似乎有些出

入；因為第四條絕罰反對分開兩種屬性（施 255）。

4. 厄弗所地方會議

召開一會議是由國王召開，卻被亞歷山大里亞的宗主教第歐斯哥所控制。

結果一否定君士坦丁堡地方會議的判決。君士坦丁堡宗主教弗拉韋反而被判充軍，其他安提約主教也遭池殃。置良之書於不顧，特別將濟利祿的「十二絕罰」視為標準。雖然對方向教宗申訴，良一世屢提抗議均無濟於事。教宗視此由皇帝支持的會議為「盜集」，直到加采東大公會議方才扭轉局勢，此一會議事實上不作大公會議論。

（三）加采東大公會議

四五一年召開的加采東大公會議是基督學信理的高峰。公元四五〇皇帝去世，由皇妹與皇妹夫繼位，二者與亞歷山大宗主教不和，遂另召開大公會議。今分四節加以介紹：

1. 當時局勢
2. 影響本次會議的文件
3. 會議的結論
4. 短結

1. 當時的情勢

參加會議的主教原擬不發表任何新的文件（施 265）。但是會議受到政治壓力，主教遂發表新的文件。政治壓力期待藉新文件使兩大城市和睦相處。

2. 影響此次會議的文件

- ①濟利祿致奈斯多略的第二封信
- ②合一之書
- ③君士坦丁堡地方會議判決歐迪克的信辭
- ④良之書

3. 信理的內容（施 300-303）

消極方面大公會議反對一性論，反對將天主的性體與人的性體混合的理論；另一方面也反對將基督分為兩個「子」位的異端。最後清楚地反對此說：「主在結合之前，確有兩個性體；而在結合之後，卻祇有一個性體」

積極方面肯定：同一個子具有完整的天主性、完整的人性。至於兩個性體之間的關係是不分裂、不相離、不混合、不轉變。兩個性體保持不同特性，合成一個位格。

4. 短結與簡評

加采東大公會議在基督學歷史上，為降生成人的聖言提出一條清楚的信理。教會為神學家指出在性體層面上保持二元；在位格層面上探討單一。但由於「性體」和「位格」的意義尚未完全確定；另一方面，大公會議在妥協態度中尋求合一，以後尚其他的困難叢生。

加采東大公會議是基督學信理歷史的里程碑，然而它並未結束將近兩世紀的爭論。以下簡評該屆大公會議的得失，並且簡述它所引發的新討論。

經過長時期的熱烈辯論，甚至違反正統的錯誤，教會不斷反省，漸漸地在加采東大公會議中獲得一項確定的信理。但是加采東的信理究竟具有什麼意義呢？

①它在當時基督學背景中採取了大家應用的言語，嚴謹地表達出新約中對基督的信仰：天主自己在耶穌的歷史、耶穌的遭遇中，出現於人類歷史。人類與天主相逢於祂所攝取的完整的人性方式內。加采東信理宣示耶穌基督的同一位格，是真天主和真人。這公式應當視為合法且有約束力的聖經註釋。

②誰若了解教會自始沒有一套哲學，必須慢慢地選擇適當的名詞來表達基督學的信理，不難承認加采東大公會議完成了開始於幾

世紀前的困難工程。然而大公會議對「位格」和「性體」之別，除了以此兩個名詞表示不同的對象之外，在意義上尚無明晰的區分；更不容說對「位格」的意義未作界定。總之，加采東採取希臘哲學名詞表達一個當時尚無足夠的工具可以用來解釋的奧跡。大公會議祇滿足於劃定信仰的界線，應用四個「不」的信理方式反對那或左或右的錯誤，它並沒有關於基督的形上理論，可說只是一種「消極神學」而已。

③不過，從此教會有了一個確定的信理公式來表達基督的單一與二元；而且毫無矛盾地肯定救主耶穌的不可劃一的二元，以及徹底的單一——兩性一位。大公會議以其公式為神學家指出研究的方向，即在兩個不同的層面上解釋基督的單一與二元。

④加采東大公會議的信理，如果從長久以來的基督學兩個主流之爭而看，實在似乎引起了更多的困難。我們在前文中得知亞歷山大里亞的基督學，全力注意維持降生成人的聖言的單一、一位；這是絕對不能破壞的要點，也是這個主流力爭之點。聖言與攝取的人性基本上是聯繫為一的；屬性交流的真實性因此得以保全。

至於安提約傳統在信理的確定中也有不容忽視的貢獻；它與西方教會共同意識到，為了維護聖言成為血肉的完整性，必須強調人性的圓滿無缺。

加采東大公會議表達的公式，好像取了安提約的神學。至少濟利祿的「一性」辭彙已被摒棄；果真，公元四三三年的「合一之書」，表示濟利祿本人也同意不用。不過東方希臘言語的教會卻始終對之念念不忘；同時還把持濟利祿的「十二絕罰」不放。

因此便導致了蔓延各地的「一性論」的分裂，造成歷史上漫長的混亂與錯誤，這一切今日方始慢慢有所澄清。

⑤濟利祿基督學中聖言具有動態性的「一尊」(hegemony)不顯二性；至於羅馬與安提約的基督學似乎將兩個屬性、兩個性體平

行地歸一位。兩者顯然有所不同。爲此雙方在自己的思想方式中無法了解任何對方，不能合理地容忍另外一方，彼此各持己見。總之，加采東大公會議雖然做了一個妥協，在文字上力謀雙方拉近；但是在概念上並未有所連結。這在對「位格」一詞不作界定，以及指不出其存在性的內涵上可見一斑。爲此，加采東的信理公式同時帶來了必須解決的問題：究竟性體與位格的區別何在？究竟兩者如何結合？下一個多世紀將嘗試著回答。

⑥最後，自新約整體對基督的作證來看，加采東大公會議的信理代表一張偏而不全的圖像。信理表達的僅是有關神與人的內在架構，它已脫離了耶穌的歷史與其遭遇的全景，也脫離了耶穌與聖神以及聖父的關係；它失去了聖經神學的末世遠景。爲此，即使加采東的基督學信理是合法的註解卻還得整合在全部新約作證中而再加註解。

六 加采東大公會議後的基督學

加采東大公會議的信理是處於兩者之中：一是降生成人聖言的單一位格；一是天主性與人性的完整。大公會議之後，獨尊濟利祿的歐迪克方式的一性論，在幾位著名人物，尤其在安提約宗主教塞弗路 (Severus of Antioch) 的影響下，遍及東羅馬帝國各地——埃及、敘利亞與小亞細亞的大部分地區；甚至君士坦丁堡也有可觀的一小部分一性論者，連朝廷之內也不乏同流者。在道理上與一性論對立的，首先是嚴格的加采東主義；但是主要的是加采東主義。基督學的相爭，同時牽連政治力量，構成非常複雜的歷史。若要詳細介紹，幾乎都需要專著。這節嘗試較有次序地說明加采東大公會議之後的基督學。

加采東大公會議之後，自基督學而說，主要思潮可分爲四種：

- (一)、嚴格的加采東主義
- (二)、嚴格的安底約傳統
- (三)、一性論
- (四)、新加采東主義

(一) 嚴格的加采東主義保衛加采東大公會議，反對所有將大公會議視為奈思多略主義的抗議。此一思潮所肯定的是：同一位格上有兩個性體之結合；耶穌的人性從未獨立一旁，它常是「在聖言」內。嚴格的加采東大公會議謹守加采東大公會議的辭彙。為此濟利祿基督學中的〈十二絕罰〉以及有名的字句：如「成為血肉的聖言之唯一性體」、「聖三之一受了痛苦」，一概不再應用在兩個性體的基督學中。

(二) 嚴格的安提約傳統，亦即奈斯多略主義，在加采東大公會議之後，不斷為人揭發；但是揭發者往往為了過度保衛自己的立場，而以有色的眼光提出控告。事實上，公元四五三年之後，直到第五世紀末、第六世紀初，除了在帝國之外的波斯不論，可說已經沒有重要的危及教會的奈斯多略主義的行動，其政治意義更重於神學意義，此可見於下述的君士坦丁堡第二屆大公會議。

(三) 歐迪克的一性論在加采東大公會議中已被摒棄，代之者是官方的兩個性體。不過大公會議之後，一性論不但未絕跡，反而更加發揮。此處僅從神學方面介紹一性論：①人物②思想。

1. 人物—最有名的有三位：弟茂德 (Timothee Elure 歿於四七七年)、費洛塞 (Philoxene of Mabbough 歿於五二三年) 和塞弗洛 (五三八年逝於埃及)。其中聞名於後代的是塞弗洛，所以繼起的一性論亦稱塞弗洛主義。他出生於比西地 (Pisidie)，在亞歷山大里亞攻讀文學與修辭學，奉教之前又學習法律。四四八年在底黎波里 (Tripoli) 領洗；繼而度隱修生活後成為巴勒斯坦的領袖；此時他開始攻擊加采東之兩個性體論。後來自五〇八年至五一一年，十

三年之久住在君士坦丁堡。當安提約宗主教充軍時，塞弗洛被選為繼任。五一五年在帝爾(Tyr)會議中他清楚地相反加采東大公會議，甚至公開棄絕大公會議及其信理公式。後來當猶斯弟尼安皇帝召集各地主教在君士坦丁堡協商合一時，他態度強硬，保護一性論。五三六年被判決，五三八年死於埃及。

2.道理、思想—就基督學在東方的兩個主流而論，一性論顯然跟從亞歷山大里亞主流。一性論者爭論激烈，往往以反對對方之筆著書，所以不免有失平衡，無法平靜地述說自己的思想。為此他們的基督學令後人讀來有不完整的感覺。由於過度反對奈斯多略主義，一性論一味專注於降生奧跡中的唯一不變的聖言，造成道理方面的單向。於是基督學中某些因素如此突出，以致其它因素雖不否認但也褪色不少。這是一性論給人不完整感覺的緣由。其實，當一性論者簡單地講論基督時，並無任何缺失。基督是真天主，是真人；與聖父同性同體、與我們同性同體；在他身上神性與人性並不混雜、並不混合、並不轉變；他在先存的永遠中與救恩的歷史中是唯一與同一的個體，他完成了天主與人的工程。正統的道理對於一性論還能有什麼更多的要求嗎？只是在神學著作中，一性論神學家對加采東主義中所有不合自己的思想形態與表達方式的因素，特別顯得敏感。也因由這原故，他們對於基督內持久的二元素寫得不夠明顯。不過一性論者事實上知道也承認基督內的二元，必要時他們會提出權威性的公式，一絲不苟地將它表達出來。

一性論在道理方面毫無疑惑地是傳統的。其實，當時無論哪一方面的神學家都是秉承傳統，追隨濟利祿；至於塞弗洛只是極端而已。他不只持守「成為血肉的聖言的一個性體」，而且應用濟利祿的字句來攻擊兩個性體之說。總之，一性論的大神學家始終是活在加采東大公會議之前的時代中，他們無法如同大良教宗與四五一年的大公會議、更進一步清楚地說明基督內兩個持久的性體，以及兩

者之互不相混。他們之所以拒絕大公會議，並不是出於希臘文化中神秘性的天人分界線不分，也不是來自一套哲學；真正的原因該是對於奈思多略主義的極度敏感，凡是兩個性體的說法為他們都脫不了奈思多略的陰影。總之，後期的一性論倒更是如同濟利祿一般尊重聖經與傳統，與亞略及亞波利主教的一性論不同。

（四）新加采東主義不易介紹，其神學思想無法與當時的宗教政治分別而論，所以必須稍加發揮；不過我們仍要力求簡要的介紹：導言，發展，結論。

1. 導言—新加采東主義之決定性勝利、是在公元五五三年的君士坦丁堡第二屆大公會議中。不過，在此之前它已混在嚴格的加采東主義中；之後，它的發展在基督學歷史上更為重要。其若干思想通過聖若望、達瑪瑟與聖多瑪斯影響了後代神學。

究竟什麼是新加采東主義呢？這是基督學的一股思潮，它謀求將濟利祿的〈十二絕罰〉與加采東大公會議的信理公式整合；〈十二絕罰〉是一性論始終無法放棄的要件。在基督學上，新加采東主義應用兩個公式：一性和兩（個）性（體）；認為那是正確表達信仰的基本條件。不過，新加采東主義最初出現在一性論蔓延的地區，在思想方面更是一性論，而少有積極內容。相反，其政治氣味倒是極為濃厚。到了猶斯弟尼安皇帝執政時，新加采東大公會議才成為基督學的一派。

2. 發展—可分為三期來說。第一期：自加采東大公會議至公元五一八年（猶斯定皇帝即位）；第二期：自五一八年至君士坦丁堡第二屆大公會議（五五三年）；第三期：五五三年之後。

第一期：自加采東大公會議至公元五一八年。

關於加采東大公會議，東方所有主教，除一位之外，都予以接受。今日發現有少數資料雖然接受大公會議，但同時表示保留；或者說大公會議的公式需要正確的說明，否則能使人誤解；或者說大

公會議批准全部濟利祿的思想，尤其「十二絕罰」；或者說「兩個性體」的公式與「一性」的意義是相同的。最後一種意見與自公元五〇九年至五一八年之間的新加采東主義初期神學家相同。爲此，嚴格而論，第六世紀初葉尚無新加采東主義。

鑒於初期新加采東主義的發祥地正在安提約、小亞細亞以及巴勒斯坦，這都是塞弗洛一性論的勢力範圍，可以斷定新加采東主義的誕生，是爲了對付一性論，而且也有政治動機在內（保護加采東大公會議得來的帝國合一）。當時的政治情況是這樣的，爲了帝國合一，皇帝宰諾（Zeno）得到各宗主教簽署同意書，停止一性論之爭。但一性論在繼位皇帝亞納大西（Atanase）時，由於後者奉一性論而勢力大增。五〇八至五一二年塞弗洛與費洛賽去君士坦丁堡得到一性論的勝利。此時嚴格的加采東主義被打擊得幾乎消失，而應付一性論的只有新加采東主義。亞納大西尚願維持宰諾時代的同意書，然而塞弗洛強迫他放棄保留態度，另佈對加采東大公會議清楚地表示敵意的公文，造成五一二至五一八年一性論的高峰。不過，亞納大西皇帝並未要求人接受一性論。

在此期間，唯一可以提出的新加采東主義神學家該是文法家若望（John the Grammarian），他的思想富有代表性。爲他而論，濟利祿的公式與加采東的公式爲了保證確定的正統都是需要的，他也保護〈十二絕罰〉。但是另一方面他是這個時代第一位神學家在基督學中採用了卡帕都西亞教父的詞彙。他的基督學集中在位格的結合上；耶穌基督的人性從沒有一個時刻和神性分開存在的事實與它和聖言的結合是同一事實。此一解釋將爲新加采東主義神學家共同承認；事實上，從來沒有如此清楚地一方面應用兩個性體的名詞；另一方面指出位格（聖言與人性）的結合。亞歷山大里亞基督學的特點、聖言「獨尊」的動態性，在文法家若望的基督論中得以保存。位格的結合之意義使人性與神性從未分開存在。若望的影響限於塞

弗洛的安底約地區，並未普及君士坦丁堡以及巴勒斯坦。所以塞弗洛于公元五一九年著書駁斥文法家若望。

總之，第一期的新加采東主義與亞納大西皇帝的政治有關，旨在應付駁斥一性論。不過，在文法家若望著作中，顯示出新加采東主義的系統性內容。

第二期：自五一八年至君士坦丁堡第二屆大公會議。

公元五一八年儒斯定一世皇帝即位，實際上惟猶斯弟尼安是賴；後者於公元五二八年繼位，崩於五六五年。為此基督學在此期的發展、極受猶斯弟尼安皇帝的影響，而且皇帝本人也是當時神學家之一。

在儒斯定皇帝時，住在溪德 (Scythes) 的隸屬拉丁禮隱修士，竭力保衛加采東大公會議，反對奈斯多略主義的任何痕跡。他們引進了神學歷史中的名句：「聖三中的一個，受了肉體之苦。」這名句本身並無錯誤，唯表達上有些過火。不過受到隱修士馬森西 (Masence) 極端化之後，難免有一性論的色彩；事實上，他對一性論有所偏愛。溪德隱修士引起的事端導致猶斯弟尼安召開五三二年的「會議」，圖謀解決塞弗洛的一性論所造成的分歧。「會議」初期，嚴格的加采東主義得勢。最後一天，猶斯弟尼安親自出面，央請與會者設法使羅馬同意名句：「聖三中的一個。」結果並未受到羅馬教宗支持；相反，卻對它有所保留。因此引起馬森西極大不滿，變本加厲地又攻擊安提約學派，亦即奈斯多略主義。整個事件引起了猶斯弟尼安在基督學的不同思潮中、對新加采東主義發生好感；同時也孕育了後來攻擊安提約學派的念頭。

五三二年的「會議」並未達到目的，猶斯弟尼安在五三二年至五三六年間重新實行制裁一性論的政策；同時在皇后德奧道拉 (Theodora) 的影響下不斷妥協，力謀挽回強硬分子。公元五五一年，皇帝自己在其著作《正確信仰介紹》(Expositio rectae fidei)

中顯示十足的新加采東主義：耶穌人性從未單獨存立，自始便結合在聖言的位格上。幾乎同時安提約宗主教，亞米德的艾弗倫 (Ephrem of Amid)，也在他的著作發展相仿的新加采東主義思想。

五五三年召開的君士坦丁堡第二屆大公會議，並無教宗維吉留的首肯。其實大公會議自身並不願意制定新的信仰公式。所發表的文獻中，前十條（施 421-434）以消極絕罰方式表達了新加采東主義的基督學。至於第十一至第十四條，則棄絕了神學歷史上有名的「三章」（施 433-438）。

所謂「三章」屬於奈斯多略的三位安提約派巨子，即默穌斯的德奧道 (Theodor of Mopsuetia)，塞浦路斯的德道勒 (Theodoret of Cyrus) 和艾德撒的依巴斯 (Ibas of Edessa)。君士坦丁堡第二屆大公會議所引述有關三人和三章，其來源該是猶斯弟尼亞所發表的禁令：對德奧道其人與其著作，德道勒的著作，以及依巴斯之信件的棄絕。

關於大公會議棄絕三章，神學上問題很是複雜：一方面大公會議文件反對了教宗維吉留在五五三（？）年五月十四日的法令；另一方面教宗卻在五五四年二月二十三日保留性地批准了大公會議。比較可以接受的立場是：三章思想究竟是否屬於所指的三人，大公會議無意加以肯定。至於三章按照字句所表達的也是大公會議所了解到的，應該是棄絕的對象，因為十足代表奈斯多略主義的異端。對此實無人再持異議。

總之，君士坦丁堡第二屆大公會議清楚顯示新加采東大公會議的高峰。不過是否它必須如此攻擊安提約派，製造「三章」事件，今日看來，實在無此必要。為此，這作為教會第五屆大公會議的君士坦丁堡第二屆大公會議，為西方教會並不重要。一般只知其三章問題。至於東方教會因此而在基督學方面轉向濟利祿的「十二絕罰」。但此一新加采東主義基督學並無加采東大公會議一般的權威；後

者的信理公式始終視為極度重要。而且新加采東主義的性體結合於位格，使降生聖言的存在有時極難分析，未來的單意志論將為此證明。

新加采東主義的神學家在上文中已介紹數位。至於拜占庭的雷翁修 (Leontius of Byzantium)，雖然一般基督學歷史家認他為泰斗，不過按照繆勒 (Charles Moeller) 的研究，雷翁修是嚴格的加采東主義者。他認為位格是「為己的存有」 (Being for itself)，此一結合，在聖言動態性的「獨尊」中，始能顯示單一中的多元。

第三期：自五五三年大公會議之後

五五三年君士坦丁堡第二屆大公會議之後，新加采東主義從此決定性地，幾乎整合在東方傳統之中。此後的神學家繼承前期，吸取新主義中各家之說，因此少有創造性的思想。直到第六世紀末，新主義主義保存兩個特色：其一是折衷，將前期不同神學家所用的公式，勉強聯在一起，互相謀合。其二便是在下面討論的單意志論問題的前夕，新加采東主義中，濟利祿的影響日益高漲；在聖言「獨尊」之傾向向下，第三期的神學家特別強調基督完備的知識，耶穌人性的「神化」，以及光榮的變容，埋伏了單意志論的危機。此點下文將清楚介紹。

3. 結論

加采東大公會議處在兩端之間：一面是位格的單一，因而引伸出基本的信理，即人性結合於位格；另一面保護兩個性體的完整，「它們在保全各自的特性情況下，將大家結合成爲一個位格」（施 549）。嚴厲的加采東主義著重於「它們在保全各自的特性情況下」；而新加采東大公會議將「將大家結合成爲一個位格」儘量發揮。後者在加采東大公會議的基督學中引進了濟利祿主教的獨到的直覺，即聖言的唯一位格降生成人。在這一點上新加采東大公會議反映了教會的意識，它始終作證基督是單一的，是一個神聖的存有；爲了

徹底地保護，於是五五三年的君士坦丁堡第二屆大公會議摒棄了安提約傳統中所有危及此中心道理的因素；於是有了三章問題。我們必須承認，若非濟利祿與新加采東主義，始終不可能將聖言位格與提昇的人性之結合、如此尖銳地說。加采東大公會議的字彙如果需要按此方向說清，不得不承認新加采東主義的貢獻。

另一方面而論，實在必須拘泥於濟利祿的字句嗎？尤其拘泥於他用語中最難了解的「唯一性體」，以及自〈十二絕罰〉引伸出來的名句：「聖三之一受了痛苦」嗎？其實濟利祿本人並不如此，公元四三三的〈合一之書〉中，他早已放棄了那些字句。加采東大公會議在這一點上跟隨了濟利祿。再者爲了確定「……結合成爲一個位格」與唯一的神聖位格，實在必須將安提約傳統一殺腦兒消滅嗎？猶斯弟尼安一度摒棄安提約傳統，事實上不是使耶穌的真實人性：肉身與靈魂，相當長久地被忽略了嗎？真理的這一方面：兩個性體，如同它的另一面：單一位格，在加采東大公會議中同樣重要；它代表安提約傳統中所表達的完整救援論：人性，整個人性、肉身與靈魂的得救。爲此，絕對不可以由於安提約傳統在基督學中對位格之存在性的單一犯了錯誤而忽視它在救援論上的極大綜合。假使濟利祿活在新加采東主義時代，也不致如此。他曾說過：即使奈斯多略也有真理的一面。

總之，過激的加采東主義，使基督學又失去了平衡，如同公元四四九年，由於歐迪克而產生的厄弗所地方會議，使基督學失去平衡一樣。未來幾乎又要一個世紀，神學家終於重新肯定耶穌人性的意義。這便是下面所要討論的單意志論。

七 君士坦丁堡第三屆大公會議和單意志、單力論

所謂單意志論即指基督只有一個意志能力與行爲。這個理論認

爲：既然基督只有一位，所以只有一個意志能力，一種意志行爲；只有聖言的位格、意志、行爲。以上是單純的概念性說明。不過，在神學歷史上單意志論的內容，必須根據不同的基督學始能確定。本節分爲：1. 單意志論的前身；2. 第七世紀的單意志論之爭與君士坦丁堡第三屆大公會議（六八〇—六八一）

（一）單意志論的前身

較早的亞略主義、亞波林主義、亦即聖言與肉身結合的主流，都孕育單意志論；由於聖言代靈魂或精神而與肉身結合，於是降生成人的耶穌基督，唯有聖言是精神生活的來源，顯然只有一個意志了。

至於正統的「一性論」神學家，承認基督的靈魂，但是並不正確地視它爲自決的來源。比如塞維洛主義、嚴格地墨守亞歷山大里亞的濟利祿，認爲基督的一切行動皆由聖言推動。耶穌的人性自各方面而論，僅是聖言的工具而已。爲此追隨塞維洛的「一性論」者，在降生成人的天主之內，無法應用二元的觀念，基督沒有兩性、兩能力或意志；雖然它同時並不否認神性與人性真正的不相混淆。二元只是顯揚在基督之外，產生於神性效果的差別上；不過效果卻來自一個根源、一個能力。單意志論的前身，同時也受到第六世紀初之僞狄尼修 (Pseudo-Dionysius the Areopagite) 所撰之人而天主的行動 (Theandric activities) 一詞的影響不小。僞狄尼修視爲具有保祿宗徒之弟子的權威。不過單意志論前身與大良教宗的思想是不能相容的「即聖言行其聖言行爲，肉身行其肉身行爲」(施 294)；我們知道，事實上，後來塞弗洛公開否決加采東大公會議。

（二）第七世紀的單意志論之爭與君士坦丁堡

第三屆大公會議（六八〇—六八一）

第七世紀的單意志論之爭，自神學觀點而論，它是新加采東主義高潮的效果。但是在東羅馬帝國中，神學之爭始終具有政治動機。

這次的爭議依舊爲了拉攏帝國中的分裂分子、一性論者。在此爭論中，加采東大公會議的公式繼續保存，一成不變地爲大家所接受。同時卻也採用討好「一性論」的公式：「一個意志」「只有一個能力」。在此分作三個階段來介紹，不過應當承認單意志論之爭的神學歷史，還須專家詳細繼續研究。

第一階段：東羅馬帝國皇帝艾拉克留 (Heraclius)，由於埃及與敘利亞「一性論」者之民族主義、愛國主義極爲強烈，遂致力將裂教引回帝國與教會。六二二年皇帝在出征波斯途中，在阿美尼亞與「一性論」首領保祿會晤，首次企圖以單意志論、單力論作爲和解。對此企圖竭力支持的神學家是君士坦丁堡宗主教賽吉 (Sergius)，他本人是「一個人而天主行動」的高唱者。於是開始一場書信「遊說」。賽吉致書當時有名的神學家，其中之一是馬克西摩精修 (Maximus the Confessor) 請他們自教父著作中證明基督的「單力」。

賽吉的遊說頗有成果。亞歷山大里亞的席流斯 (Cyrus) 宗主教接受和解，不過，已將「一個人而天主的行動」解釋得非常極端，適合「一性論」的論調。(有關這句公式，事實上馬克西摩精修也加以承認，不過他非常詳細地說明其意義，下文中將指出。) 和解聲中出現了耶路撒冷隱修士索福洛尼 (Sophronius) 的反對，因爲它顯明與大良教宗的文件不合，不過隱修士卻無法自教父著作中引出明顯的論證。結果雙方同意，不論「一個能力」或者「兩個能力」的公式，一概都不應用：因爲基督的神性行動是出自同一的天主聖言。這正是賽吉宗主教的立場，後由皇帝的詔書加以欽定。

第二階段：六四三年索福洛尼任耶路撒冷宗主教，在他的〈會議文件〉中，引證大良教宗，再度反對「單力」的公式。他肯定同一基督在兩個性體的能力中行動。於是賽吉一方面放棄「單力」之說；另一方面卻上書教宗歐諾里一世 (Honorius)，表示雙重能力導致雙重意志，此說引人不安，有危於基督的單一。教宗歐諾里答函

中，附和賽吉，認為應由專家研討「一個能力」或「兩個能力」。然而教宗書信中卻又出現了「一個意志」的字句（施 487、488），成為神學歷史中的一宗公案。必須承認後來在六八一年舉行君士坦丁堡第三屆大公會議中已故歐諾里教宗受到棄絕（施 552）。但今日所存歐諾里教宗的兩封遺書是否真實，學者意見分歧。不過，對於今日所存書信中所說基督的「一個意志」，基督學專家認為這是「倫理性的一個意志」，亦即基督人性意志常與神性的意志完全相合為一，亦即基督常常承行天父的旨意。

結果賽吉的立場得到教宗的支持，如上文所述，為皇帝所採用，六三八年公佈為詔書。

然而雙方爭論並未平。繼位皇帝公斯當色 (Constans) 在賽吉的繼位人保祿宗主教幫助下，於六四七年又頒佈文件，禁止繼續對於「一個能力」或「兩個能力」，「一個意志」或「兩個意志」的爭論；雙方皆應接受最初四屆大公會議的信理，過去爭論中所有的學說一概不受任何處分；惟繼續爭論者將被處罰。皇帝禁令壓制了爭論，但羅馬教宗馬丁卻提出抗議，此事將於下階段述說。

第三階段：關於第七世紀的爭論，具有決定性貢獻的神學家是馬克西摩精修。

他將濟利祿、偽狄尼修、塞弗洛思想中積極因素，成功地與加采東大公會議的公式綜合，並且比前人更為深湛地解釋了「意志」、「能力」與「性體」、「位格」的關係。他故意應用自己的字彙，將位格的定義，從自然範疇的客體，解釋為存在（位際）範疇的主體；同時又與本質和性體區分清楚。根據這個似乎近代的存在哲學，他說明了基督的單一；而不再多論兩個性體的結合。後者他認為必然會錯誤地導致一性論。其實加采東大公會議原則上早已捨棄了自性體層面討論結合的路線。馬克西摩根據加采東的路線，有力地說明了基督的知識與自由、人品的意志與能力；同時又聯結在神聖的

位格之上。這樣他便建立了一個奠基於加采東大公會議的基督學與救援論；兩者常是辯證地顯示單一與二元。

馬克西摩精修本人支持對抗東羅馬皇帝的羅馬教宗馬丁一世。六四九年，教宗馬丁召開拉特朗會議（施 501-512），摒棄艾拉克留和公斯當的詔書。公斯當皇帝命令他在意大利的代表逮捕教宗，將他囚禁於君士坦丁堡，後被充軍，逝世於六五四年。不過在拉特朗會議中，「單意志論」、「單力論」早已被棄絕。

公元六六八年，皇帝公斯當坦 (Constantine Pogonatus) 即位，爭論又起；皇帝決定在君士坦丁堡召開大公會議。在此之前，教宗亞加督先在羅馬召開會議（施 546-549），決定完全接受馬丁一世主持過的會議。

公元六八一年，君士坦丁堡第三屆大公會議揭幕，公開棄絕了所有持「單意志論」、「單力論」的神學家（施 551-560）。其中最有關係的話便是：「我們還按聖教父的道理，同樣地宣講，在他內有兩個性體的意志與兩個性體的不分、不變、不相離、不相混淆的行為。而這兩個性體的意志，絕不像那些失敬的異端人所說的，會自相矛盾的；其實，祂的人性的意志，不倔強、不抗拒，反而甘願服從天主性的全能意志。」（施 556）

至於馬克西摩精修對於偽狄尼修所說的「人而天主的行為」，有鑒於其來源神聖，也加以接受；不過他卻予以正確的分析，他認為基督有三種不同的行動方式，即：

a. 天主性的或純粹天主的行動：如創造、保存和管理世界的工程。

b. 人性行動：聖言為行動主體，透過人性而完成人性的行動，例如看、聽、交談、死亡。可以廣義地稱之為人而天主的行動。

c. 結合行動：聖言為行動主體，透過他的天主性，但以人性作

工具而完成某些工程。如行奇跡。狹義地說這一類行動才可稱之為人而天主的行動。

可見馬克西摩對於公式（人而天主）的解釋與一性論大有區別。

結論

基督學的兩個主流：聖言與肉身結合和聖言與人結合；經過厄弗所大公會議，尤其出自濟利祿在「合一之書」的讓步，早已得到初步的平衡。不過，但由於歐迪克的固執濟利祿的一些字句，再度產生混亂，結果在加采東大公會議中，由教會訓導的公式得到表達上的平衡。

不過濟利祿的權威始終未減，而他的對於聖言「獨尊」之動態基督學，並未在加采東大公會議中得以表達；遂再度造成一性論的洪流，將平衡又加以動搖。果真，一性論表達上的極端，超過了濟利祿原有的思想。

至於新加采東主義確實削弱了加采東大公會議的信理言詞，而向一性論作某種程度的讓步。當然在神學思想上，清楚發揮了濟利祿的聖言「獨尊」的動態基督論。但它造成的君士坦丁堡第二屆大公會議，實在不必要捨棄了安底約傳統。

新加采東主義的極度發展，正是「單意志論」、「單力論」的萌芽。而君士坦丁堡第三次大公會議再度恢復了平衡。不過它比加采東大公會議已有進步，因為除了保存一位兩性的公式外；同時動態性的發展了聖言動態性的「獨尊」。東方基督論從此以後完全確定。

但是兩個主流所產生的分離者：奈斯多略論與一性論並未絕跡，代表它們的教派至今依舊存在。

第二章 教會歷史中第七世紀後的信理解釋

自第八世紀以來，教會歷史中基督學的信理表達幾乎已經固定，之後神學家更是在信理上努力，本章旨在介紹各家不同的理論，分為以下三節：

- 一 公元第七世紀後信理發展的餘波
- 二 中古與近代士林神學的基督學
- 三 近代至梵二前夕的基督學

一 公元第七世紀後信理發展的餘波

教會歷史中自加采東大公會議至君士坦丁堡第三屆大公會議，基督學的信理已經足夠確定的表達。至於第八、九世紀西班牙的嗣子論（與古老的嗣子論不同，參閱第一章第二節：（二）——嗣子論），僅是更進步，自兩性體、兩意志，微妙地想起兩主體（Subjects）之說。在位格與性體結合中，耶穌就作為人而論，被天主提昇為嗣子，與永生之子聖言相合。如此，降生奧蹟中的天主性與人性的分別，即是聖言的主體與人的主體的分別。西班牙的嗣子論受到尼采第二屆大公會議（公元七八七年，施 610、611），和弗朗富會議（公元七九四，施 612-615）的摒棄，因為它無形地重蹈奈斯多略主義的覆轍。

自信理發展的角度而論，早期士林主義時代尚有餘波。伯鐸·龍巴曾提到一種聖言與人性結合為一的意見，即耶穌的身體與靈魂彼此分立，各自由聖言所提昇。此一意見由於教宗亞歷山大三世的指斥（公元一一七七年，施 750），不久即告絕跡，因為與耶穌真

實人性的道理不合。

中古時代最令人注意的是「提昇理論」(Assumptus Theory)，直到今日尚未爭論完畢。此一理論認為聖言所提昇的，不只是完整的人性，而是完整的人之存有。聖多瑪斯在他末期著作中，首先控告「提昇理論」違反教會訓導，是為異端。他因此推廣了「支存理論」(Subsistence Theory)成為神學家中一般理論。「支存理論」認為耶穌的人性並無自身的存有，天主聖言的位格支(持)存其內。但是「支存理論」無論如何謹慎說明，不免具有雙重危險：或者人性有缺；或者將聖言視同宇宙原則一般支持萬有。

由於「支存理論」含有的危險，「提昇理論」逐漸修正為「提昇之人」(Assumptus Homo)理論，為十六、十七世紀的思高主義神學家所附和。「提昇之人」理論絕非主張基督有兩個位格。「提昇之人」理論認為「這個人」或「基督」直接所指的是人性，間接才指與人性結合的聖言位格。反對此理論者認為具體的「這個人的存有」(「這個人」)，嚴格而論，只能是一個具體的主體、聖言的位格，因此間接地包含了人性。可見問題的中心更是屬於神學言語的不同分析，以及分析所假定的形上學和基督學。「提昇之人」理論只要基本上肯定在基督身上，聖言的位格是存在面上的唯一主體，教會訓導實在並不再予干涉。不過，士林神學的傳統中，絕大多數的神學家並不贊同此一理論。梵二大公會議之前，有人重新提出，下文將會論及。

可見公元七世紀之後，基督學在信理發展方面並無新的因素。一九五一年紀念加采東大公會議一千五百週年時，神學家已經看到，一千五百年來基督學的重點幾乎集中在性體與位格結合的解釋上面。

二 中古與近代士林神學的基督學

為將中古與近代士林神學的基督學比較完整地作一簡明的介紹，不能不同時再次回顧中古時所繼承的教父時代的基督學。本節分爲三點：（一）中古神學繼承的基督學問題；（二）中古神學繼承的位格概念；（三）中古神學的不同基督學。

（一）中古神學繼承的基督學問題

自始以來基督學或者強調位格的單一，或者強調性體的二元，基本上含有一個尚未解決，甚至解決不了的天主與人之間的中介問題。究竟天人之間怎樣相連的？教父時代的嘗試在於區別性體與位格 (Prosopon, Hypostasis)，此一區別在希臘哲學中是找不到的。天人之間的中介由降生成人的聖言的位格來答覆，於是整個天人相合的反省集中在聖言的位格與人的性體結合爲一的問題上。

一方面，教父傳統在反省有關基督與人類的基本啓示時已經發現了獨特的位格概念。的確這成爲基督宗教對於人類文化的一大貢獻。原來位格是這樣的新概念，它有助於對現實分析之後的整體認識。

但是另一方面，位格概念要求基督學繼續研討，表達確切的內容，爲能看出與人性之間的真正結合，同時使與人結合的基本問題得到滿意的解答。以下再次將應當反省的問題的出發點，集合起來加以觀察：

1. **出發點**—加采東大公會議的公式：一位與兩性，是爲出發點。同一天主聖言自我實現的兩個性體內，而人性與天主性不分裂、不分離、不混合、不轉變。
2. **重點**—反省的重點不是天主性與人性的結合爲一，而是天主聖言的位格與人性的結合爲一，由此答覆天人之間的中介問題：在降生成人的聖言耶穌基督身上，天主與人類溝通。天主是人類的父，人類是天主的子女。

3. **癥結點** 一人的位格，自我實現在人性內，人性因此落實在位格上。但是聖言降生成人的奧蹟，肯定聖言位格的自我實現，不只在永恒的天主性內，也在歷史中的人性內。後者便是問題的重點——聖言與人性的結合為一。希臘哲學中位格與性體，二者並不清楚區別；人的位格必有人的性體，人的性體必有人的位格。由於兩性一位的公式，基督宗教的神學必須界定一個新的位格概念，足以解釋聖言的位格與人性的結合。新的位格概念，一方面必須不使耶穌的人性失掉完整；另一方面必須使聖言與人性如此結合為一，以致聖言真正地自我實現於人性內。這便是反對一性論、單意論，和奈斯多略主義的加采東大公會議和君士坦丁堡第三屆大公會議的教導。教父時代的教會根據聖經與傳統提出了位格概念與其界限，中古士林神學的基督學繼續為此尋找一個適當的概念。

(二) 中古士林神學繼承的位格概念

位格與二個希臘字 *prosopon* 與 *hypostasis* 有關。第一個字 *prosopon* 原意是「面貌」、「面色」，也指演員的面具和所扮的角色。在七十賢士本中常用在「天主的面容」上，可能此一聖經名詞些微影響初期教會，使它表達聖三奧蹟為天主的三個 *prosopa*；不過這種表達顯然會導致錯誤的一體三式論。

不少學者認為 *prosopon* 的拉丁字 *persona*，在法律家戴爾都良的著作中開始有了較早的定義，因此「*persona*」成了法律主體的一個專門名詞。位格便是在法律上面對別人的主體。不過後來又有專家證明戴爾都良之前，*prosopon*，*persona* 早已在文學類型中有了根據。有一種文學體裁對於事情的發生，不只敘述，而是應用不同的角色 (*prosopon, persona*) 之間的關係來處理其過程。因此在位格 (*prosopon, persona*) 的概念中，幾乎不可能不含有彼此相對的關係。可見位格一詞是這樣形成的：先由一個文學類型中的「角色」，演變為法律上面對別人的「主體」之後也應用在救恩史

中面對人類的天主身上。不過究竟這個名詞應當具有怎樣的確定內涵呢？

位格的內涵可能從另一個希臘字 *hypostasis* 來進一步確定。這個希臘字最初幾乎與 *ousia* 和 *physis* 同義，意指「實體」、「實質」。在這最初意義下，尼采大公會議反對亞略異端，因為後者認為天主子有不同於天主父的實體、本質（施 126）。聖濟利祿還是應用「降生成肉肉的聖言」的一個 *hypostasis* 或 *physis*，意即降生成人的聖言只是一個「實體」、單一。他也論及“*physike*”（實質）的結合，意即存在性、實體性的結合（施 254）。

不過，在斯多噶主義的字彙中 *hypostasis* 的字義已經稍有演變，它的確也指「實體」、「真實」，不過含有動態性的「實現」的意義。他們認為第一原質是「無型」、「無性質」的，「實現」為個別的事物。於是 *hypostasis* 含有動態之實現物的意義。

在新柏拉圖主義中 *hypostasis* 用在「至一」的實現與顯示的理論上，如此解決了存有界的「一」與「多」的問題。*hypostasis* 是「至一」的實現與顯示。

至於奧立振還沒有清楚地區別「實體」（*ousia*）與「實現」（*hypostasis*）；亞大納削卻在亞歷山大里亞地方會議（公元三六二）中謹慎地完成了一項思路的轉變；對於天主，容許論說三個 *hypostases*，意即天主的三位、三個「實現」（Expressions），只須保存唯一性體（*ousia*）。與新柏拉圖主義相比，亞大納削的新解釋，在三位之間沒有附屬，也沒有等級，三位是互相聯繫的。如此，原則上對於存有，對於天主自己，具有了一個動態性的概念，因為 *hypostasis* 不再是指一個狀態，而是一個動態；不是靜態的存有自身的實現。也因此 *hypostasis* 與以上 *prosopon* 的關係性相連起來。此後不久，在東方的巴西略與西方的奧斯定思想中，天主的位格不再是性體，或者自立體，而是單純的互相通傳與接受 (Relation

Substantialis)。

位格 (hypostasis) 一詞從此以後具有動態內容，意即存有的具體實現，而非靜態的性體。這不能不在持久不斷的基督學研討中產生後果。究竟降生成人的聖言的具體實現位格，具有怎樣的內涵？它究竟由什麼構成的？加帕度西教父對此問題首先有所貢獻。他們以為位格乃是「屬性」(idiomata)的綜合：個體和其特殊的性格。不過「屬性」並非附屬品 (Accidents)，而是內在於具體存有的面貌。由此可見，位格的西文 hypostasis 與位格的另一西文 prosopon 再次顯出非常接近，甚而兩者不再分別，而成為同義字了。位格即是具體呈現自身面貌的單一體、當然此時位格概念的定義尚未完成。

在加采東大公會議之後，波哀底烏斯的位格定義：「具有理性性體的個別自立體」，位格仍是個別體，不過是基本的、唯一的、不可替代的、不能附屬於它的自立體。幾乎同時，拜占庭的雷翁修稱位格為「為己的存有」、「為己而存在」(Being for oneself)。同樣，執事羅斯底谷斯 (Rusticus) 以「在己的存有」(Remaining in oneself, manere in semetipsa) 作為位格的定義。根據這樣的定義，位格可以稱為主體；位格實現在個別體內。位格的個別體因此並非外在、附屬品一般地膠著在位格上，而是內在地屬於位格。

根據這樣的定義，可以說明聖言的位格攝取人性與自己最為密切地結合為一，卻又正在結合為一中，使人性不混合、不轉變。不過此得在一種辯證性中解釋，即結合為一時，單一（不分離、不分裂）愈「一」；分別（不混合、不轉變）愈明。

中古士林神學時代最後繼承的位格思想是來自教父時代末期的馬克西摩精修，他對聖言降生成人的原則與以上所說的：結合愈「一」，分別愈「明」，是一致的。

（三）中古與近代士林的不同基督學

根據上文，我們已知士林神學時代，信理方面，基督學大公會議已指出了清楚的界限。甚至神學反省方面，教父時代也確定了問題的中心而有了基本的答覆。中古士林神學家的主要貢獻，可說在於透過前代所傳下的字彙與概念，而以一套亞里斯多德的形上學來解釋基督學上位格與性體結合為一的中心問題。

十二世紀聖維多的理查 (Richard of St. Victor) 的位格定義是「具有理智之性體的不能傳失的存有 (Existence)」；位格是唯一無二、不能替代的；是不能由於通傳而失落自己的。然而位格是 Ex-sistence，別於其它存有，相關於別的存有；位格不是封閉的存有。後來的思高接受理查的定義，而更加指出位格概念中的關係性。至於多瑪斯則追隨波哀底烏斯的定義。則重於位格的自立性。由不同定義中可以看出基本的問題尚是位格與性體的區分。

中古與近代基督學主要有三派：多瑪斯主義、思高主義和蘇亞來斯主義；三派都在處理位格與性體之結合為一。

1. 多瑪斯派

多瑪斯派可以巴聶斯 (Banez +1604) 為代表。位格是存立的方式 (Modus Subsistendi) 與性體不同，而是加於性體的。在耶穌的性體上，人性的存立方式為天主聖言的存立方式所替代。

按照多瑪斯派的存有與本質彼此真實區分的原則，耶穌的性體（本質）分享了天主的存有。因此耶穌有人性，而無人的存有方式；只是分享天主的存有方式。耶穌沒有人的位格，只有天主聖言的位格。

多瑪斯派以為雖然人的自立方式，以及人之存有闕如，耶穌的人性絲毫沒有損失，因為它有了比來自人的位格、人的存有更高的支持——受到天主聖言的自立方式，以及天主的存有的支持。

多瑪斯派的基督學如同亞歷山大里亞派將基督的存在性的單一保持。然而按照另一原則：結合為一愈「一」，所結合者愈「分明」

，那麼多瑪斯派說明的基督人性與天主性似乎並非如此分明，因為它缺少人的存在方式，尤其人的存有。

2. 思高派

耶穌的人性與聖言位格的結合，在思高派的解釋中使人想起古代的安提約派。位格為思高派而論，並不含有積極的實質，而只是表明存有自身之獨立（不——附屬）的事實，以及存有自身由於獨立而不再具有去附屬於他身的可能性。為人而論，位格便是人存有的獨立，它是消極的，因為建立在不——屬於其他之上。不過思高的位格概念除了此獨立一面，尚有另外面，即獨立的位格是開放的，與別的存有相聯的，有關係的。

凡人都有「被提昇屬於天主的潛能」，這是受造的基本潛能。至於基督的人性，其存有之「被提昇屬於天主的潛能」，由天主全能的作用，實現於天主聖言的結合上。於是此一人性，在存在面上已非獨立，而是屬於天主聖言的位格。換句話說，基督人性已無人位，而是由天主提昇與聖言的位格結合。

思高的學說，由於位格是消極的不——屬於別的存有，並無積極的實質；因此基督的人性結合於聖言的位格，雖無人的位格，但並不因此失掉任何實質因素；屬於天主聖言的人性是完整的無缺的。從這方面而論，的確與古代之安提約派的基督論相似，保持基督人性的完整。

與多瑪斯派相較，思高派更加保持清楚天主的超越性。後者的形上學中性體與存有並無實在的區分，只是概念的不同。基督的人性實現於人的存有上；至於其人的位格闕如，乃是作為受造的存有，具有被提昇屬於天主的潛能為實現，而屬於天主聖言。可以看出，天主與受造物之結合無損超越；換言之，天主聖言與人性的結合，只是受造物的存有提昇而已。至於為多瑪斯派，人性並無受造的存有，而是聖言的存立方式和存有支持人性、實現人性而與之結合。

這不免使人感到天主的超越有損，而落入受造平面。

另一方面，思高派的位格概念消極的不一一屬於，實在令人費解；位格是最尊貴的、最獨立自主的存有，竟然只以消極方式表達，而不見其積極實質。思高派的定義忽略了位格的「立於自身」。前代神學家早已指出位格的「自立」「立於自身」；其實由於「自立」「立於自身」，始能不一一屬於別的存有。但是思高派的重要貢獻，乃是將位格基本上視為關係、關聯。人的位格是人對天主、對別人的關係、關聯。基督的位格是與天主的唯一無二的特殊關係。

3. 蘇亞來斯派

這位耶穌會近代神學家蘇亞來斯(Francisco Suarez, 1548-1617)想在前面兩派之間嘗試一種調和。他以為位格是積極的，是性體存在的形態，但並非附加的形態，而是本質的形態；位格是性體實現的必要形態，雖然不是性體之外的一個新的存有。由此可見，他一面與多瑪斯派相同地不贊成思高派對於位格的消極解釋，而視位格為本質形態；另一方面與思高派相同地肯定性體與存有並無實在的區別，反對多瑪斯派而不將位格與存有實分為二。

蘇亞來斯將位格視為一種形態，一種本質性形態，是性體藉之而自立的形態。基督的性體缺少此一稱為本質的形態，而由另一稱為結合形態來代替，因而與天主的性體結合，因此也與天主聖言的位格結合。此又異於多瑪斯派，後者是以天主聖言的自立形式，以及天主的存有行為來代替人的位格。

不過蘇亞來斯所倡導的本質性形態，形上學並無前例，缺少哲學傳統，而有為解釋而特製之嫌。其次所謂結合形態，既屬受造，究竟如何可能連結受造之人的性體與非受造之天主的性體？或者所謂結合形態，僅是一種說法，為了強調基督的位格基本上是聯合於天主、特殊地與天主的關係？

以上三派的基督學對於聖言與人性的結合，對於位格的概念，

都受各自的形上學的影響；也受教父時代對於位格不同強調的影響。

多瑪斯派在形上學方面持存有與本質、亦即位格之實分。對於位格概念傾向於自立的存有，而較不多論位格的開放性與造物主以及其他一切的關係性。由於存有與性體實分，於是降生成人的聖言替代了人位（人之自立存有）。

思高派在形上學方面持存有與性體的不分、「實在」不分。對於位格傾向於關係性——與天主及其他的關係，幾乎忽略了自立。降生奧蹟實乃聖言提昇人性與自己的結合，提昇人性屬於自己；因此基督人性對於天主、對於其他，具有特殊的唯一關係；已非屬於人本身的與天主、與其他的關係，而是聖言與天父、與其他的關係。

至於蘇亞來斯的形上學與思高派相同。對於位格一方面強調其關係性；另一方面也不忽略其作為存有的積極形態。但由於性體與存有實在不分，為了解釋基督的人性不是位格，於是以本質的形態來解釋位格。在降生奧跡中基督人性並無本質形態，而由結合形態代替，因此與天主性體、與天主聖言結合。如上所說，此一結合可能便是蘇亞來斯所要強調的基督人性整個地與天主、與其他的關係。

多瑪斯派與思高派是中古士林神學產品，至於蘇亞來斯派已進入近代，三派思想繼續維持在士林神學中直到梵二大公會議前夕，尚有學者研討基督奧跡的根據。

三 現代至梵二前夕的基督學

現代基督學的重要轉變，是自客體存有的觀點進入主體意識的分析。本節先說明轉變本身，然後指出一些基督學方面的資料。

（一）現代基督學的重要轉變

西方思想自文藝復興、啓蒙時代以來，對於認知而論，逐漸自客體存有本身的轉向認知主體的意識或經驗分析。這在康德的「理

性的批判」中，顯得非常清楚，而稱為哥白尼式的轉變；因此位格的概念在現代神學中已傾向於自存在領域中退出，而由心理上的自我意識來說明。由此製造出不少困難，而現代基督學也因而產生新的問題。

現代位格概念由自我意識來界定，不免導致自我主體的孤立與存有界的事物分離；雖然也幾經努力，設法建立一個以主體性為觀點的存有論 (Ontology)，但是始終難免心物之間的脫節。存有與意識、自立體與主體、行為與實存——兩者之間無法相通，這是近代思想中的基本困難，今天還可以看到有人將位格主義與存有論對立起來。

然而傳統哲學看來，這是明顯的錯誤，因為「存有與真理互相連結；存有即真理，真理即存有」。存有論的位格概念與近代自我意識的位格說明，不該有所對立；為此，自現象分析的位格經驗進入存有論的位格概念，應該是可能的。

不過此一可能性必須先假設現代位格思想的方向；亦即一種普通存有論、超出心物區分的存有論。否則難能連結位格的存有幅度以及其自我意識幅度。

一個建立在位格經驗上的存有論與一個建立在存有論上的位格概念是今天所亟需要的，如此一面不摒棄現代；另一方面又與傳統並不衝突。這是神學家鑒於現代思想的困擾、具體地鑒於近代基督學的困擾而發現的癥結。不過為本文而論，指出癥結已夠，留待當代基督學作一答案。

(二) 現代基督學的嘗試

神學家隨著近代思潮，以自我意識來說明位格，其中較為著名的是十九世紀的羅斯米尼 (A.Rosmini)、金德 (A.Gunther)、雪爾 (H.Schell)。由於對存有與意識之間的關係，未經足夠的分辨，所有的努力難能令人滿意，其至導致對於基督學信理的干擾。

譬如金德，他以為位格的本質便是自我意識。由於理性必有自我意識，於是基督有一個真正人性的自我意識，和一個真正天主的自我意識；為此，自然的結論是基督有內有兩個位格，這是奈斯多略異端；金德為避免這結論，承認永生天主子與童貞女瑪利亞之子中間有一「體制的結合」(Formal unity)，即自我意識的互相摻合。不過此一結合又走向一性論的異端了。

一九三九年去世的法國方濟會士巴斯利(Deodat de Basly)在這問題上引起了一場風波。巴斯利的全部思想是非常複雜的，不過的確是著重在意識方面。我們將他的思想分為四點：1. 提昇的人；2. 天人相愛；3. 聖言的位格；4. 結果。

1. 巴斯利將中古「提昇的人」重新應用，然而已經不是中古神學家所針對神學的言語。「提昇之人」與天主之間構成巴斯利所指出的特殊關係。

2. 「提昇之人」耶穌與天主相愛，天主是向下連接的愛，人是向上連接的愛；無限的愛與 有限的愛互相結合，然而「不混合、不轉變」。「提昇之人」的愛是自由的、自主的。無限的愛在結合中不失其超越。

3. 天主向下連接的愛是屬於天主的，並無特別屬於任何位格的意義。至於「提昇之人」，按照思高主義並無人的位格。天主的愛向下連結時，與向上連結的愛之中心結合，兩者結合為一的關係之意識便是聖言的位格。位格是兩者關係的結合，由於是愛情的結合自當具有意識，稱為聖言位格。但此不同於天主內在的聖言；為巴斯利而論，內在的聖言是超越不凡的，耶穌的位格是天人結合的位格。

4. 巴斯利的全部思想中牽涉很多問題，對於基督內「提昇之人」與天主相愛結合而論，一九五一年教宗比約十二世的「永遠君王」通諭，足夠清楚地有了答覆：「……這些人把基督人性陷於這樣的處境，這樣的情況使它（看起來），可以被視為一個獨立的自立體，

而像不在聖言的位格內存在。可是加采東大公會議完全符合厄弗所會議，清清楚楚地肯定：我們救贖主的兩個性體（即天主性與人性）「合成一個位格，一個自立體」；並且禁止：在基督內放置兩個「個別體」，竟使一個『提昇之人』，完全具有自立主權的人，被安置於『聖言』左右」（施 3905）。通諭頒佈之時，巴斯利已經去世，然而他的弟子繼續他的學說，教宗毫無疑問地是針對他們說的。

巴斯利純粹根據心理現象說明位格，不夠保持傳統基督學中的信理。不過，通諭清楚聲明加采東大公會議並不禁止探討耶穌的人性現實，甚至它的心理；只是不准假定基督內有二個別體；除了天主聖言，還有一個完全自主的「提昇之人」。總之，通諭一方面表示在基督內無法承認兩個存在性的主體；另一方面卻允許神學家研究，在基督內是否可能承認一個相對地分立的人性之心理主體。於是在羅馬神學家中產生了多瑪斯主義——亞歷山大里亞派的巴蘭岱 (P. Parente) 和思高主義——安提約派的賈底耶 (P. Galtier) 之爭。

現在問題的焦點是究竟自我意識屬於位格，抑屬於性體。有關兩者的神學思想，請參閱神學論集 55 —— 耶穌的知識與意識（下）八一～八三頁。

巴蘭岱與賈底耶之爭已在梵二大公會議的前夕，此時拉內神父已在神學界中漸露鋒芒，但他已是梵二大會議時代的人物。本簡史便在此擱筆，期待日後有人寫一篇簡單的梵二大公會議之後的基督學。

國家圖書館出版品預行編目資料

神學簡史／張春申 著

--初版-- 臺北市：光啓文化，1993〔民81〕

面：公分（輔大神學叢書33）

ISBN 957-546-108-8（平裝）

1.神學

242

81005993

輔大神學叢書 33

神學簡史

中華民國八十一年十二月初版
中華民國九十三年三月初版三刷

◎版權所有・翻版必究◎

作者：張春申

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

地址：106 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1 (光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

網址：http://www.kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：150 元

光啓書號 20917

ISBN 957-546-108-8

神學簡史



封面設計
成文

ISBN 957-546-108-8 \$150



光啓書號 20917

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group