

## 帕利坎與他的《教義發展史》

陳佐人(美國西雅圖大學神學與宗教系助理教授)

傳統是死人的活信念；傳統主義是活人的死信念。

——帕利坎

活着就是轉變，不斷的轉變更是朝向完美之途。

——約翰·紐曼樞機主教

帕利坎的《基督教傳統——教義發展史》(1971-1989出版)與十九世紀哈納克的經典《教義史》(1893出版)之間，所具有的歷史承續與轉接的關係，尚有待後世的歷史考察與評鑑。但耶魯大學帕利坎教授此套五卷本的教義史，不啻為二十世紀末葉英美神學界對承傳西方基督教教義史所作出最全面與深刻的貢獻，其歷史性地位實不容忽視。

**生平與教學** 帕利坎(J. Pelikan)於一九二三年生於美國俄亥俄州之亞肯隆市(Akron)<sup>1</sup>，其父為移民自東歐捷克

---

1. 有關帕氏之生平資料，可參P. Granfield，《進展中之神學家》，New York，1967；M. Noll，〈教義之博士〉專訪，《今日基督教》，1990(34)，頁24-6；W.D. Buschart，〈帕利坎〉，《史學家與基督教傳統》，Nashville，1995，頁551-77，

的信義宗牧師。帕氏因此自幼便通曉多種語言，如其東歐之母語、斯拉夫語、塞爾維亞語、俄語及德語，並熟悉基督教傳統之拉丁語、希臘文與希伯來文，由此便奠定其一生作為基督教史學家所需之多元語言基礎。<sup>2</sup>

帕利坎於一九四二至四六年的短短四年間，同時完成了美國芝加哥大學神學院神學博士與聖路易市之協同神學院之神學士課程，於畢業同年授職為美國信義會之牧師。帕氏於芝加哥大學期間，受業於波克(W. Pauck)<sup>3</sup>，而波氏則於德國柏林大學受教於特洛爾奇(E. Troeltsch, 1865-1923)與哈納克(A. von Harnack, 1851-1930)之門下，或許我們可視此為十九至二十世紀數位基督教教義史學家薪火相傳之脈絡。

帕氏畢業後即任教於大學與神學院，一九五三年他獲邀回母校芝加哥大學神學院，繼承其老師波克之講座教席。一九六二年帕利坎轉聘於歷史悠久之耶魯神學院，繼承著名教會史家班頓(R. Bainton, 1895-1984)<sup>4</sup>之講座教席。一九七二年帕氏再轉聘於耶魯大學，擔任史特靈歷史講座教授迄今。

帕利坎一生著述無數，加上長期教學，桃李滿門<sup>5</sup>，致使其學術貢獻遠超神學界，他曾接受超過三十間大學頒授榮譽博士學位。他曾於一九八〇年獲芝加哥大學神學院

---

內附簡略書目。

2. 帕氏對其生平之自述，可參其《神學的旋律：哲學詞典》，Cambridge，1988。此書為帕氏以字典形式臚列影響其一生之思想人物與書籍。另參帕氏為愛默生《論自然》百周年紀念版之序言，Boston，1985。
3. W. Pauck(1901-1981)畢業於柏林大學，師承K. Holl與E. Troeltsch，另亦聽課於A. von Harnack。來美後任教於芝加哥(1926-53)與紐約協同神學院(1953-67)；曾著《改教運動之傳統繼承》與《蒂利希：生平與思想》。
4. R. Bainton為傑出改教運動與美國宗教史學者，其有關路德之名著已中譯為《這是我的立場：改教先導馬丁路德傳記》，香港，1987。
5. 香港中文大學沈宣仁教授即為帕氏之學生。

傑出校友獎，一九九一年獲芝加哥大學在創校一百周年頒授榮譽博士學位。

帕氏曾於一九七三至七八年間擔任耶魯大學研究院教務長，並曾出任美國與捷克社會人文科學委員會之美方主席。一九六七年榮任美國國家人文基金會高級院士，一九八三年更進一步榮獲該基金會之「傑弗遜獎」，擔任該年獎項之巡迴講座講員<sup>6</sup>，此殊榮被視為美國人文學科中之最高獎項。一九九二至九三年，帕氏成為西方英語神學界最富盛名之蘇格蘭「季富得」神學講座(Gifford Lectures)講員<sup>7</sup>，並結集成為其晚期另一重要巨著。<sup>8</sup>近年帕氏出任美國人文與科學學會會長，他計劃於一九九六年六月自耶魯大學退休。

**著述與出版** 帕利坎是真正著作等身的學者。在一九八四年為他出版的六十歲祝壽論文集的附錄書目中<sup>9</sup>，共臚列了其出版書籍二十一本，編輯系列七套，專業學報中之論文超逾二百篇。在另一本一九九五年出版的專書中，帕氏書目中之書籍已增至三十二本。<sup>10</sup>

帕氏學術著述之深度、廣度及速度，教人咋舌。<sup>11</sup>

6. 結集為《傳統之申辯》，New Haven，1984。

7. 每年由蘇格蘭各大學聯合主辦的季富德講座被譽為西方英語世界中最重要之神學講座，歷年講者均為西方神學的殿堂人物，其中最享譽的有早年的詹姆士之「宗教經驗的種種」(1898)，與當代的尼布爾之「人的本性與命運」(1939，中譯本為香港基督教文藝出版社，1970)，另有懷海特(1927-8)、杜威(1929)與巴特之「上帝的知識與人的知識」(1937-38)，近年較為重要的有法國哲學家李克爾的「作為自身的他者」，結集由芝加哥大學出版，Chicago，1992。

8. 結集為《基督教與古典文化：自然神學於基督教與希臘文化相遇中之蛻變》，New Haven，1993。

9. P. Henry 編，《基督教傳統中之思想學派》，Philadelphia，1984。

10. W.D. Buschart，〈帕利坎〉，頁567-568。沈宣仁教授常提帕氏之逸事之一，為其早年即立志每年著書一本，每月著論文一篇，每週撰書評一篇。

11. 在本文從研究至執筆成文期間，帕氏已另外出版了兩本著作：《〈聖經〉的改教運動

他的首部正式處女作為《從路德到基爾克果》(1950)<sup>12</sup>，由此而開展的一系列早期專著中，有《羅馬天主教之謎端》(1959)<sup>13</sup>，以及重新探討路德與羅馬天主教之間錯綜複雜關係之《順從的叛徒》(1964)。<sup>14</sup>此二書於六十年代出版，正值梵蒂岡二次大公會議(1962-65)，充分反映了美國神學界對天主教新形勢的關注，亦由此奠定了帕利坎作為在更正教信義宗背景中研究天主教神學傳統的權威。<sup>15</sup>其次，這亦形構了帕氏個人的基督教教義史的大公傳統的視野，即兼顧了其本身東正教之祖籍、更正教信義宗之家庭信仰背景及對羅馬天主教之深度關注。

帕氏著作中最為人稱著的，當然為其五卷本《基督教傳統：教義發展之歷史》。此五卷本之首冊《大公傳統的形成》於一九七一年出版<sup>16</sup>，卷二《東方基督教之精神》刊於一九七四年<sup>17</sup>，卷三《中世紀神學的發展》刊於一九七八年<sup>18</sup>，卷四《教會與教義的改革》刊於一九八四年<sup>19</sup>，最後第五卷《基督教教義與現代文化》完成於一九八九年<sup>20</sup>，全套五卷共耗時十九年完成，堪稱其畢生力作。雖然帕氏在基督教教義史上之貢獻與地位，尚有待歷史評鑑，

---

與改教運動的〈聖經〉》，New Haven，1996，此書為美國德州南方循道會大學〈聖經〉展覽之專著，以及《歷代馬利亞形象——其在文化史上的地位》，New Haven，1996，本書為漢語基督教文化研究所編譯之《歷代耶穌形象》姊妹本，香港，1995。

12. 《從路德至基爾克果：神學史之研究》，St. Louis，1950。
13. 《羅馬天主教之謎端：其歷史、信仰、前途》，Nashville，1959。
14. 《順從之叛徒：路德改教運動中之大公實質與抗議宗之原理》，New York，1964。此書包含帕氏芝大博士論文之首半部。
15. 帕氏曾出任普世教會協會之信仰與教制委員會，另曾受邀擔任《天主教神學百科全書》之編輯委員會。
16. 《大公傳統的形成》(100-600)，Chicago，1971。
17. 《東方基督教之精神》(600-1700)，Chicago，1974。
18. 《中世紀神學的發展》(600-1300)，Chicago，1978。
19. 《基督教教義的改革》(1300-1700)，Chicago，1984。
20. 《基督教教義與現代文化》(自1700以降)，Chicago，1989。

但此五卷本之教義史卻可視為二十世紀西方英美神學的現代經典之作，其歷史價值不容忽視。

除了宏觀歷時性的教義史外，帕利坎另有以個別教父人物為主題的著述，包括帕氏偏愛的奧古斯丁<sup>21</sup>，東方教父如屈梭多模(350-407)<sup>22</sup>、認信者馬克西姆(580-662)<sup>23</sup>，以及後世統稱為迦帕多家三傑的三位東方教父。帕氏特別以公元三世紀東方希臘文化與基督教信仰的邂逅與衝突為題，撰寫其一九九二至九三年於蘇格蘭亞巴甸大學的季富得神學講座。<sup>24</sup>

最後，帕氏當然還有因其信義宗家庭背景而對路德有濃厚興趣而引發的無數著述。事實上，與帕氏著作同等重要的乃是其作為教會歷史學家對教會珍貴傳統史料的彙譯與編輯之作品。帕氏為美國版路德著作集的兩位總編輯之一。此套五十五卷的英語路德著作集(其實仍為選集，英文簡稱LW)<sup>25</sup>，雖然不能與權威性之德文威瑪版(德文簡稱WA, Weimar Ausgabe)<sup>26</sup>並駕齊驅，但仍為路德研究的最權威英文參照。帕氏更為此套著作集撰寫了附錄本：《作為釋經家的路德》(1959)<sup>27</sup>，在現代詮釋學興衰交替之

21. 帕氏著，《承續性之奧秘：聖奧古斯丁思想中的時間、歷史、記憶與永恆觀》，Charlottesville, 1986。另編輯《奧古斯丁講章集：吾主登山寶訓集》，Philadelphia, 1973。帕氏對奧古斯丁之倚重導致一些批評家形容其卷三之《中世紀神學的發展》為「減去阿奎那的中世紀」，見E.F. Serene之書評，載於《宗教研究》，卷十六，1980，頁487。
22. 帕氏編，《屈梭多模講章集：登山寶訓》，Philadelphia, 1967。
23. 帕氏，〈馬克西姆在基督教思想史之地位〉，《認信者馬克西姆國際會議論文集》，Fribourg, 1982。馬氏為東方教會最受尊崇的早期教父，楊牧谷博士譯為「守道者麥西馬斯」，見楊著之《復和神學與教會更新》，香港，1987，頁286-96。此章為論及馬克西姆與東正教神學之扼要簡介。
24. 見《基督教與古典文化：自然神學於基督教與希臘文化相遇中之蛻變》，上引書。
25. 帕氏與H.T. Lehmann合編，《路德著作集》，五十五卷，St. Louis, 1955-72。
26. 德文《馬丁路德著作全集》，J.K.F. Knaake與G. Kawerau等合編，Weimar, 1883至今。
27. 帕氏，《作為釋經家的路德：對此改教家釋經著作之專讀》，美國版路德著作集之

時，重讀帕氏此書，仍可獲不少歷史睿智的亮光。<sup>28</sup>

帕利坎一生著作的特色之一，乃是其經常超越教義與神學的範疇，進而關涉文學、藝術與音樂領域，事實上這正是帕氏對西方基督教傳統的獨到見解。基督教傳統在西方文化中的傳承，絕不局限於基督教會之內，其涵蓋性引延至西方文化的每個領域，故在其《歷代耶穌形象》(1985)與最新之《歷代馬利亞形象》(1996)二書中，均是要探討耶穌與馬利亞「在文化史中的地位」<sup>29</sup>，而非只作傳統基督論之論述。

音樂方面，帕氏曾著《神學家群中的巴哈》(1986)<sup>30</sup>。文學方面，帕氏曾為愛默生的經典《論自然》一百週年特別版立序<sup>31</sup>，另就但丁之《神曲》著《永恆的女性：但丁神曲中之三個神學寓言》(1990)<sup>32</sup>，以及論歌德之《神學家浮士德》(1995)<sup>33</sup>。或許最富趣味的，乃是帕氏曾與當今世界頂級華裔大提琴家馬友友，共同於一九九二年主持了一次神學家與音樂家的對談交流會<sup>34</sup>，兩位大師分別從音樂與

---

附錄本，St. Louis，1959。另參帕氏編著，《路德的詮釋者：龐克教授紀念文集》，Philadelphia，1968。

28. 帕氏除編譯路德著作集外，另外亦編輯了《現代神學之形造者》，五卷本，New York，1966-68；《成形中之二十世紀神學》，三卷本，附帕氏專言，New York，1971。帕氏參與的另一龐大編纂企劃為其擔任《伊拉斯姆全集》編輯委員會成員。

29. 帕氏，《歷代耶穌形象》，楊德友譯，香港，1995，參劉小楓博士之〈中譯本專言〉。

30. 帕氏，《神學家群中的巴哈》，Philadelphia，1986。此書可說是與巴特之《莫扎特》，Zurich，1956；及漢斯·昆之《莫扎特：超越的踪跡》，Grand Rapids，1991(二書合譯為中文：《莫扎特的自由與超越的踪跡》，香港，1994)，合為代表了神學界論述古典音樂的佳作。

31. 愛默生，《論自然：首版之精摹本》，帕氏序言，Boston，1985。帕氏自幼即捧閱愛默生(1803-1882)之作品，尤愛其《典範人物》，見帕氏，《神學的旋律》之「愛默生」條目，上引書，頁66-9。

32. 帕氏，《永恆的女性：但丁神曲中之三個神學寓言》，New Brunswick，1990。

33. 帕氏，《神學家浮士德》，New Haven，1995。

34. 〈對巴哈之音樂與神學之反省：馬友友與帕利坎之盛會〉，載於《宗教與神學研究中之藝術學報》，卷五：3-5，1993。

神學角度交流了對巴哈的睿見。

**教旨、教義、教理** 帕利坎五卷本的《基督教傳統》之副題為「教義發展之歷史」，由是觀之，其基督教傳統之題旨，乃是維繫於另一更基礎性的觀念——教義或(中譯本譯之為)教理。

凡任何宗教體制所必然具備之體系性信仰、訓導與認信的內涵與表述即為教義與教理。本節首先要釐清這些原由古典西方基督教語文所表述的觀念，在進入中國文學的語境時所產生的觀念與語言逐譯的問題。首先是英語之 *dogma*，即拉丁語 *decretum* 與希臘語 *dogma*，本文譯之為教旨或教條，而本書中譯本則譯為教義。此字在《新約聖經》出現五次<sup>35</sup>，但真正用以指述教會信仰之義理則為《使徒行傳》十六章4節之 "ta dogmata"，可譯之為「條規」(和合本)、「規例」(呂振中)或「規條」(思高)<sup>36</sup>。由此而衍生之意乃指向由教會一致制定具有規範性之信仰條規，而明顯地此字在上述之出處是傾向於道德倫理或禮儀之含意，而非後世教會傳統中所引申為指具有規範性之信仰表述的言傳或信條。

其次為英語之 *doctrine*，即拉丁語 *doctrina*，希臘文 *didachē* (出現於《新約》三十次)與 *didaskalia* (出現於《新約》二十一次)<sup>37</sup>，此兩字在希臘文與《新約》可同被譯為宣道教訓之意，但第二字特別多出現於《提摩太前、後

35. 指作羅馬該撒的「旨意」(路2:1)與「命令」(路17:7)，另外為《以弗所書》二章15節與《歌羅西書》二章14節(另出現於某些來11:23之古抄本)。但最相符於後世之用意為《使徒行傳》十六章4節。參《新國際新約神學詞典》，卷一，Grand Rapids，1975。

36. 英文譯本作 *decrees*(KJV, NASB)，*decisions*(RSV, NEB, JB NIV)。

37. 《新國際新約神學詞典》，卷三：768-71。

書》，配合其他形容詞作：「正道」(提前 1:10)、「教訓」(提前 4:16)、「敬虔的道理」(提前 6:3)、「純正的道理」(提後 4:3)。

我們若將 *dogma* 與 *doctrine* 相比，前者可說是重一致性與規範性，後者可說是重宣講性與訓導性。若前者中譯為教旨與教條，乃是強調其權威性及其表述於大公會議信條的歷史形式。若後者中譯為教義與教理，乃是強調其重信仰義理之訓導功能。<sup>38</sup>若依帕利坎之描述性定義：「教理就是被信仰、訓導和認信的東西」(頁 5)<sup>39</sup>，那或許可說教旨似乎是較屬於認信之用，而教理則較為供訓導之用，但是此種過分分割之觀點，卻有違帕氏之原意，因其所指乃是信仰、訓導與認信三者整合即為教理，而這種信仰的體驗「是在敬拜、靈修、禮拜等方式中表現的基督教教理形式」，訓導的內涵則首重「對《聖經》證言的注釋」，認信則包括了教會的聲明與見證(頁 6)。所以最終而言，不論是教旨、教義或教理，均是西方基督教歷史中所信、所訓、所認之傳統，三者乃是作有機體的整合，故此在實際的歷史沿用中，這些詞彙之意義經常是互相交替，而不應作明確之界分。<sup>40</sup>

最後我們可引用帕氏之言，進一步闡明基督教教義的有機性與涵蓋性：

---

38. 故本文譯 *dogma* 為教旨與教條，*doctrine* 為教義與教理，而本書中譯本內文則以 *dogma* 為教義，*doctrine* 為教理。然因教會傳統中，另有以 *catechism* 為「教理問答」，故本文同時採納教義與教理二詞，不作區分。然而按帕氏與多數學者之見解，不論教旨、教義與教理，其意義經常互相替換，實不應過分劃分。

39. 帕氏之定義乃是歸納自信義宗之奧斯堡信條(1530)與《羅馬書》十章 8-10 節之：「我們所傳信的道……心裏相信……口裏承認。」

40. 有關教旨、教義與教理之探討，可參《簡明不列顛百科全書》之「教會」與「教理問答」之條目，冊四：350，及英文本之條目。有關哈納克對教旨與教義之劃分，及其與帕利坎之關係，可見下節之討論。

當《舊約》說及訓誨或《新約》說及教訓時，其涵括既涉及認信又涉及行為，既涉及神學又涉及倫理的教導。分離開它們是欠考慮的，但作某種區分也是不可避免的，正像《新約》本身中，信和行為被區分而未被分離一樣。(頁3)

故此基督教教義或教理是覆蓋了基督教信仰的各領域，包括了《聖經》詮釋、禮拜禮儀<sup>41</sup>、教會團體生活、個人宗教操練、教會體制、社會事務、宗教文藝以及神學思想之發展，而這些總體而言即為基督教之傳統，亦由此而形構塑造了基督教會之歷史形態，故帕氏嘗言：「沒有基督教教理，基督教會就不可能成為我們所知道的教會。」(頁2)帕氏此言及其對教義觀的重新定義，固然不會盡為人所接受，但其對西方教義與教義史的重溯與承傳之貢獻，卻是功不可沒。

對帕氏而言，這些不同層面的基督教信仰表述有機地整合而成為基督教傳統，而此基督教傳統又與西方文化歷史共生共長，故又可稱之為基督教文化史，或基督教精神文明史。從這西方文化史的宏觀角度而整理的基督教教義史，自然絕不會局限於任何單向度的層面，反而是溯源於西方文化的豐富資源，無怪乎帕氏最終之理解與定位，即以「教義史」(Dogmengeschichte)為「精神／文化史」

---

41. 帕氏視《聖經》詮釋與教會禮儀為教義之組成部分，由此而將教義擴展至經典與象徵行動的層面，此項主張往往為書評家視為帕氏超越哈納克之一點長處，參D. Lotz, 〈帕利坎之成就〉，《首要之事學報》，卷廿三，1992，頁58。帕氏五卷本之《基督教傳統》均於每卷書本附上詳盡之《聖經》經文索引，並在書內常作注解與互注。帕氏重視釋經在教義中之地位，十分吻合於近代神學以釋經史即為教會史之銳見，參G. Ebeling, 《上帝之言與傳統》，英譯本，Philadelphia, 1969。特別參第一章：〈教會史是《聖經》釋義史〉，頁11-31。

(Geistesgeschichte)之一部分<sup>42</sup>，由此而呈現其基督教教義史全面宏觀的視野。

總的來說，按帕利坎的觀點而言，基督教傳統即基督教教義之承傳，故教義必然具有傳統性。而帕氏進一步申明此教義之傳統乃不斷進展之歷史，由此而引伸出其副題之教義「發展史」之立論，但究竟基督教教義史是場連綿不斷的歷史進程，還是充滿歷史之懸置、中斷與吊詭的曲折歷程？最後，正如首卷之書名所標示，帕氏十分強調基督教之傳統必須為普世大公之傳統，即基督教教義之普世性。本文第二部分將批判地探討帕氏以上所言之教義的傳統性、發展性與普世性。

**基督教教義之傳統性** 帕氏在本書起首之「幾點說明」中開宗明義地申言：

基督教教理在歷史中的表現形式就是傳統。像「教理」這個詞一樣，「傳統」這個詞也同時跟交往過程及其內容有關。因此這裏所說的傳統就是指在教會的歷史進程中基督教教義的傳承，但它也指那被傳下來的東西。……我們要論述的與其說是傳統的形式問題，不如說是傳統的實質問題，換句話說，是要論述各種基督教教理在塑造歷史或被歷史塑造時所起的變化和承續性。我們要論述的是傳統，所以我們感興趣的不僅在變化，也在承續性，不僅在衝突，也在一致。(頁9)

---

42. 帕氏，《傳統之申辯》，上引書，頁68；另參帕氏，《歷史神學》，New York，1971，頁xvii。

帕氏此番關鍵性之立論勾劃了兩對關於傳統觀的重要觀念，首先是傳統的形式與實質或過程與內涵，亦即是傳統作為動詞與名詞的分別，如英文所言「傳遞中之傳統」(to tradition the tradition)。故此當我們理解基督教信仰為傳統時，一方面這指向基督教教義的流傳與傳承，但另一方面亦強調教義本身即為一種傳統，具有其本身之歷史，此即教義之傳統性與歷史性。其次，此種教義的傳統性在歷史中之演變究竟是以何形式？是承續抑變化？是發展抑中斷？

就第一個觀念而言，基督教教義必須不斷流佈與傳承，這似乎並無難明之處<sup>43</sup>，但若強調傳統作為名詞的第二義，即以基督教教義本身就是傳統，本身就是歷史<sup>44</sup>，則顯然會掀起軒然大波，因為「正統的基督教教理實際上沒有歷史，它一直是永恆真實的和自古以來所教導的，只有異端才有歷史」(頁9)。此種為要堅持一種近乎超歷史的信仰真實性，以致產生了堅決排拒歷史與傳統的態度，事實上，此種取向本身已儼然成為了另一種傳統。<sup>45</sup>

基督教信仰與教義本身即為歷史與傳統，甚至《聖經》亦是傳統的組成部分，因為在《聖經》成文之前已有

43. 有關之《聖經》經文，可參《提摩太後書》二章2節：「你在許多見證人面前聽見我所教訓的，也要交託那忠心能教導別人的人。」

44. 帕氏常引述之名言：「傳統是死人的活信念；傳統主義是活人的死信念」(頁11)，此話之處已無從稽考，但其意蘊卻教人深思。此句可進一步意譯為活傳統是死人的活信念，死傳統卻為活人的死信念。帕氏引用此句之意義，乃是強調傳統之更新與轉化，過於只談傳統的傳承。華人教會之極端往往為對傳統之全盤否定與忽視，或過分堅持傳統之價值，抗拒一切的轉變。基督教之傳統實為一「活」傳統，絕不應囿於過往，忽視其發展性與轉變性，此亦即下文所論及帕氏與紐曼之教義發展觀。有關帕之傳統觀，可另參其《神學的旋律》，上引書，頁252-6。

45. 有關傳統觀之重要著述，社會學角度可參 E. Shils, 《論傳統》，上海人民版，1990；天主教神學角度可參 Y. Congar, 《單傳統與多元傳統》，New York, 1967；更正教改教運動角度可參 A. McGrath, 《宗教改革運動思潮》，陳佐人譯，香港，1991，頁100-1。

口傳之傳統，例如自耶穌死後至四福音寫成期間之口傳，而《聖經》成形後亦繼續發展傳統，如三位一體之詞彙根本未見於《聖經》之中，卻是基督教信仰之奠基性教義，另外如早期四大教會會議所制定的歷史性信條，甚至連《聖經》之正典本身亦為後《聖經》傳統之產物。以上所言絕無減《聖經》之權威性，反而是申明《聖經》並非個人之私產，我們乃是與眾聖徒一起相信《聖經》，由此而確立《聖經》在基督教傳統中之地位。<sup>46</sup>

帕利坎對傳統之重視與執着，自然是深受哈納克之影響。但是帕氏卻不是跟隨而是針對哈納克而撰寫其五卷本的《基督教傳統》。主要針對性有二：首先，帕氏抗拒哈納克對教旨與教義的著名看法，哈氏認為基督教教旨已完結於四大大公會會議，即尼西亞(325)、康士坦丁堡(381)、以弗所(431)與迦克頓(451)，以後再無新教旨或新發展，而此四大會議所宣示的教旨有二：三位一體與基督神人二性。<sup>47</sup>帕氏卻認為作為基督教教義的「信仰、訓導與認信……都將逐步而又不變地轉換……甚至連三位一體的教義也因其採納和闡明而沒有完全止步不進」(頁6)。另外有關基督的職事工作，通常不歸屬於基督論的教旨，但事實上這亦為教會所言、所訓、所認之一部分，故按帕氏之定義，應歸入基督教之教義體系。其次，帕氏不同意哈納克之著名觀點，以「教義之形成與發展乃是希臘精神在福音土壤中的成果」，<sup>48</sup>帕氏認為「希臘化」乃是過於簡化及未經界定之詞義，並且亦低估了基督教傳統中之希伯來文化因素，另外亦未充分審查希臘文化與基督教傳統之

46. 參注 41。

47. 帕氏，《歷史神學》，上引書，頁 xvi、61 及下。

48. 哈納克，《教義史》，卷一，英譯本，New York，1961，頁 17、21。

間所具有的雙向、而非單向的相互影響之關係<sup>49</sup>。

總的來說，帕氏重構基督教教義為教會所信、所訓與所認之傳統，自然是具有要超越哈納克之野心。帕氏之五卷《基督教傳統》能否取代哈納克之七卷《教義史》，這尚待歷史之評價，但帕氏在處理教義史所獨有的涵括性、描述性與闡釋性之文風與思路，的確是有異於哈納克之進路，由此而為我們提供了新穎的視野與水平。

**基督教教義之發展性** 若說帕利坎對教義之傳統觀是深受哈納克之影響，那他對教義之發展性觀點則毫無疑問是啟發自紐曼樞機主教(John Henry Cardinal Newman, 1801-1890)<sup>50</sup>。無怪乎在《基督教傳統》卷一的扉頁之獻詞(亦為五卷中之唯一獻詞)，帕氏並列了哈納克與紐曼樞機主教之名句，紐曼之「心與心傳言」與哈納克之墓誌銘「來吧，創造者之靈」，似乎互相輝映，反映了這兩位一代宗師在晚年對宗教精神的深邃嚮往。

基督教教義既為傳統，如何能兼具發展性？若具有發展之性質，又如何能保存其傳統之承續性？為了要解答這些根本之前設性問題，帕氏曾撰寫了一系列有關歷史哲學與教義史方法論之專著，其中最重要的為《基督教教義之發展：一些歷史之導論》(1969)<sup>51</sup>，以及《歷史神學：基督

49. 有關哈氏與帕氏之比較與短評，可參 E. Muhlenberg, 〈哈納克與帕利坎之後〉, .《教會歷史學報》，卷四十一，1972，頁440-3。

50. 紐曼(1801-1890)在歷史中常因其於一八四五年傳奇式地從原屬英國國教皈依羅馬天主教而聞名於世，但事實上他亦為傑出之神學思想家，傳世之作有：《論基督教教義之發展》(1845)，《生平之護說》(1848)，《大學之理念》(1852)，《認同之文法》(1870)。有關帕氏受紐曼之影響，可參《神學的旋律》，上引書，頁178-81。帕氏亦曾著《大學之理念：再思》，New Haven，1992，藉此回溯紐曼之教育哲學。

51. 帕氏，《基督教教義之發展：一些歷史之導論》，New Haven，1969。

教教義之承續性與轉變》(1971)<sup>52</sup>。前者可說是以紐曼為問題之鋪陳，後者則以哈納克為問題之對象<sup>53</sup>。

帕利坎深受紐曼之影響，他曾嘗試形容紐曼為「現代世紀最重要的神學思想家」<sup>54</sup>，並在其一生著作中經常引述紐曼之思想<sup>55</sup>。紐曼在其一八四五年發表的名著《論基督教教義之發展》中，描述了七種教義發展的原理：類型之保存、原理之承續、吸納之能力、邏輯之序列、未來之憧憬、過去之維護與生機之活力。<sup>56</sup>

按照紐曼之名言：「活着就是轉變」<sup>57</sup>，即一切有機體的特徵就是變，相反地像石頭般之死物則只可能被砸碎或被風化，卻談不上進展式的轉變。然而在生物界的轉變卻可以是變好或變壞、生長或衰老、進化或退化，由此紐曼便歸納出上述七種發展原理，藉以區分良性或惡性之轉變。

紐曼視基督教信仰為一種有機性的體系，可以有生物界般之進展或退化。教義之良性發展則是傳統之承續，立足過往，憧憬未來，吸納新元素，適切時代之變遷。教義之惡性發展則是傳統的中斷與偏離，由此而產生極端與異端。

從以上之簡略分疏，不難看出紐曼之思想亦是具有其歷史成因。正如許多十九世紀的思想家一般，他們均是潛

---

52. 帕氏，《歷史神學：基督教教義之承續性與轉變》，New York, 1971。

53. 帕氏之一貫進路為以紐曼之教義發展論，來重構哈納克所揭櫫之教義史規模，由此而最終達至的不單是以歷史來檢示修正教義，並且產生了帕氏的五卷本教義史，表明其超越哈納克之野心，亦即如特洛爾奇所言：「以歷史克勝歷史」之史學視野。

54. 帕氏，《神學的旋律》，上引書，頁181。

55. 特別參帕氏，《基督教傳統》，卷五，上引書，頁265-81。

56. 紐曼樞機主教，《意識、共識與教義之發展》，J. Gaffney編，New York, 1992，頁172-200。

57. 同上，頁75。

移物默化地受着一種普遍形式的進化學說或進展主義的影響，故此紐曼之教義發展的原理可視為一種生物學的詮釋，藉此類比與解說基督教教義在歷史中的演變。<sup>58</sup>

自古以來，基督教會均排拒任何關乎教義轉變之說，正如帕氏常引述猶太史家優西比烏之言，「只有異端才有歷史」(頁9)，事實上哈納克亦曾指出早期與中古之教父所撰寫的多為異端史<sup>59</sup>，因為正統教義既無變更，根本談不上歷史與發展。此種立論固然早已遭受自十九世紀崛起之歷史意識的挑戰，並在現代史學的審查中，充分顯明基督教教義本身即為一種歷史傳統，是經過悠久歷史的演變而產生的思想體系。

但是若按照紐曼與帕利坎所言，教義之歷史即為發展之歷史，那會否過分依仗一種進展式的歷史哲學，完全忽視了歷史進程中所可能呈現的矛盾、逆轉與中斷。<sup>60</sup>帕利坎之五卷《基督教傳統》，在十九年間相繼面世，掀起了西方神學界極大關注，幾乎所有主要之神學與史學學報均刊載詳細書評，獨立地與系列地對每一卷作出評審。<sup>61</sup>大多數書評除高度稱許帕氏之神學與史學的造詣外，其主要矛頭均指向帕氏對傳統、歷史、教義與發展之基礎性觀

58. 同上，參編者序，頁xi。有關基督教歷史神學，可參L. Gilkey，《為旋風收割：對歷史之基督教詮釋》，New York，1981。

59. 哈納克，《教義史》，頁23。

60. 當代西方神學特別以二次大戰猶太浩劫，作為表彰現代西方神學語境與進展式歷史思維的懸置與中斷。參A. Cohen，《驚懼：猶太浩劫之神學詮釋》，New York，1981，特雷西之序言。

61. 具代表性之系列書評有由芝加哥大學神學院出版之《宗教學報》：H. Chadwick評卷一，1974，54:315-6；L. Thunberg評卷二，1977，57:86-92；B. McGinn評卷三，1980，60:198-204；H.J. McSorley評卷四與五，1991，71:404-9。另亦由芝加哥大學出版之《教會歷史學報》：S. Benko評卷一，1972，41:109-110；D.V. Monti評卷三，1980，49:322-3；B. Gerrish評卷四，1987，56:247-9；C. Welch評卷五，1990，59:594-6。另有綜合性之五卷書評，M. Wiles、J. Duke，〈基督教傳統〉(書評)，《宗教研究評論》，1992，18:1-6。

念。

英國牛津大學之韋爾斯教授(M. Wiles)<sup>62</sup>在全面評論五卷本的《基督教傳統》時，便清楚地指出在帕氏整套巨構中最關鍵性的，便是教義與發展兩個觀念。韋氏指出設若歷世歷代之基督教教義真的是枝葉相連，一脈相承，那或許就可以如帕氏所言，視梵二大公會議為《聖經》無誤論之教義的發展，或又以近代之宗教間對談為基督教普世教義之必然發展。<sup>63</sup>但正如韋氏一針見血地指出，基於如此寬鬆之歷史觀的詮釋，帕氏所刻意營造之書題——《基督教傳統：教義發展之歷史》中之每一專有名詞，幾乎均變成了同義詞，而此五卷本亦即無異於其他基督教教義史了。

關於基督教教義發展之論爭，實為近代教義史學之重要課題，其中特別牽涉及基督新教或更正教對羅馬天主教之教義性批判，究竟何方為正統教義之傳承，或何方為歷史教義之腐化？<sup>64</sup>這些均直接或間接涉及教義之發展及評核之準則，亦即紐曼主教所嘗試論述之問題。我們由此亦可窺見紐曼神學思維之高瞻遠矚及其對近代教義史之深遠影響。帕利坎作為紐曼教義發展史觀的傳人，其五卷本的《基督教傳統》確是貫徹始終地以發展史觀的角度，來詮釋基督教教義一脈相承之歷史現象，而且亦因此而超越了早期如哈納克等史學之桎梏，只以初期教會之四屆或七

---

62. M. Wiles, 《宗教研究評論》, 18:1-6。M. Wiles 另著有《基督教教義之再造》, London, 1974。

63. M. Wiles, 同上文, 頁3。

64. 哈納克與紐曼均強調更正教與天主教之同質性, 故哈納克認為更正教根本無教義之發展性可言, 參《教義史》, 上引書, 頁19。紐曼甚至敢言「更正教並非歷史中之基督教」, 參同上書, 頁50-1。二者均指更正教與改教運動均無發展歷史性之教義, 亦無承續上古與中古之傳統。與哈、紐二氏持相反觀點之現代表人物則為特洛爾奇。

屆大公會議為教義史之全部。帕氏之教義史學方法論相信必會繼續受後代學者之質疑與挑戰<sup>65</sup>，但或許這正是帕氏所堅持之歷史傳統的薪火相傳吧。

## 基督教教義之普世性

教理史的神學前題，也是依據對歷史的特有理解的前提，也就是神學的多樣化和福音的統一——既統一又多樣化，並且是寓多樣化之中的統一。它所依據的是對基督教歷史中真正新事物和變化的認可，以及對真正的發展和成長的肯定。「我信唯一大公和使徒的聖教會。」(頁12)

而最後一句對一而聖、大公與使徒所傳教會之認信，亦成為了卷五《基督教教義與現代文化》之最終結語。<sup>66</sup>帕氏此種對教會論的偏重，直接影響其對教義史的進路，他認為「基督教教理是教會的事務，教理史並不同於神學史或者基督教思想史」(頁4)。教義史之基本任務乃是傳承與詮釋基督教會之教義，亦即教會在歷史演變中所信、所傳、所認之信仰體系。神學史的闡釋對象卻是那些在教會之內、或之外、或游離於兩者之間的神學思想人物，神學家不會亦不需盡為教會中人，特立獨行者如巴斯噶與基爾克果，其個人之神學哲學睿智影響衆生，然卻未必被納入

65. 有關衆多評論之扼要概覽，可參W.D. Buschart, 〈帕利坎〉, 頁563-6。在帕氏五卷本之《基督教傳統》中，特別以第五卷之《基督教教義與現代文化：自一七〇〇以降》最富爭議性，因為基督教教義在現代世紀中是否仍是一脈相承，有跡可尋，這似乎是極難論證之設題。帕氏亦深知箇中困難，故戲稱該書為其「問題兒童」(sorgenkind)。參該書，頁vii。

66. 帕氏，《基督教傳統》，卷五，上引書，頁336。

教會教義體系中，故神學史有異於教義史。最後，基督教思想史則為涵括面最廣之稱謂，舉凡一切關涉及基督教文化之層面，如但丁之《神曲》，或東正教之圖像，均成為基督教思想史之描述範疇。<sup>67</sup>

當然以上之區分絕非絕對之分割，特別隨着基督教教義觀與教會論日益受現代文化的濡化與衝擊，教義與教會的界限日益模糊，最終帕氏不得不承認在「稍後幾卷，教理史將轉到神學史」(頁7)。此種教義史的「神學性」轉向似乎為現代文化脈絡中無可避免之發展，從此原為探究教會所信、所傳、所認之教義史，則轉化為無數神學家與神學學派之滙聚與整合。此種轉變不應被視為教會教義性信仰的失落，反之乃是教會體系性信仰邁向更廣大的社會文化層面，此即帕氏所言教義史(Dogmengeschichte)作為精神文化史(Geistesgeschichte)之一部分。故教義史雖仍為教會之事務，但卻在現代文化的脈絡中演變為一門人文科學，集思廣益，薈萃精英，成為真正具有普世價值的知識領域。

要發展具有真正普世意義的基督教教義史，首先要克服的便是基督宗教的內部分殊性。帕氏的《基督教傳統》從起首便申明以《大公傳統的形成》為起點，表明其致力建構一種普世性的基督教教義史。帕氏個人祖籍東正教，父為更正教信義宗牧師<sup>68</sup>，而其早期著作又偏重於與天主教傳統之對話，由此而自然衍生其對普世精神之關注。

卷二之《東方基督教之精神》可說是五卷本中最富特

---

67. 帕氏，《歷史神學》，上引書，頁 xiii-xxiii。

68. 帕氏除編輯美國版之路德著作集外，其早年之就學研究全以路德改教為主，其一九四六年之協同神學院畢業論文為有關首部斯拉夫語之《聖經》譯本，而同年於芝加哥大學之博士論文題目為〈路德與波希米亞之信條〉。

色之一部，帕氏刻意將東正教教義傳統獨立成篇，為一般教義史所罕見，亦由此而超越了哈納克之範疇。事實上帕氏自其求學時期便致力研寫有關其祖籍東正教之傳統，在其著作中亦有專書論及東正教之人物與圖像<sup>69</sup>。美國東正教神學之代表人物米雅多夫(J. Meyendorff, 1959-1992)<sup>70</sup>乃帕氏之摯友，彼此切磋有關之學養。最後，帕氏在撰寫其一生學術成就殊榮之季富得講座時，仍以東方教父之迦帕多家三傑為題，為其一生之東正教教義研究劃上完滿之句號。

卷三之《教會與教義之改革》亦表明了帕氏對基督教內部多元性的關注，在此冊中，帕氏特別著墨於一些較被忽略的極端改教派，嘗試充分展現十六世紀宗教改革運動之分殊性。在以往的教會史教材中，常偏重路德與加爾文而輕慈運理，又稱天主教之內部改革為「反」改教運動，並以極端改教派即為重洗派。但因着近年改教史學的中興，人們則越來越注重路德、加爾文、慈運理與極端改教派之間的多元性，又明白天主教之改革甚至早於路德之革命，故無分正反之說，而極端改教派亦具內部多元性，重洗派只不過是其一支而已。<sup>71</sup>此種對分殊性與多元性的重視，可說是扭轉了一般教會歷史以及教義史研究之方向與進路，而帕氏則為主導之學者之一。

在一九九四年四月於耶魯大學召開了一次學術會議，後結集為另一本致送給帕利坎的榮譽紀念文集，題為《無

69. 帕氏著，《神之形象：拜占庭圖像之護說》，New Jersey, 1990。此書為美國米倫基金會之藝術講座結集，舉行於首府華盛頓之國家藝術博物館。

70. 米雅多夫為著名之美國東正教神學家，曾著《拜占庭神學》，New York, 1974。米氏多年來一直擔任位於紐約州之美國東正教神學中心之St. Vladimir神學院教務長。

71. 帕氏，《基督教教義：教義與教義之改革》。另可參A. McGrath, 陳佐人譯，《宗教改革運動思潮》。

疆界之群體：基督教普世主義文集》<sup>72</sup>，此書可說是再一次標誌了帕氏以其涵蓋性與整合性之教義史進路，對基督教不同傳統的貢獻。最後，帕氏在其著作中，偶爾提及其他宗教的學說，而其唯一全面論述其他宗教之專書，則為他為美國每月書會撰寫的《尋索聖卷——我們與別人的》<sup>73</sup>。

**基督教教義史學與漢語神學之反思** 帕利坎一生所歸屬與致力傳承之西方基督教教義史學，可以如何有助於我們反思基督教思想在中國的流佈，以及漢語神學的建構？

首先要探討的自然是在基督教教義體系在漢文化語境中傳承的問題。傳統的中國教會深受敬虔主義與反智主義的影響，將教義與教理等同教條主義，只談信仰之承擔，輕視信仰體系性之承傳。若按帕利坎之理解，教義絕非純然是信仰的確認與告白，還包括了信仰群體之思想、禮儀與實踐之各層面之整合。教義即為教會所信、所傳與所認之傳統。漢語神學應該採取此種全盤性、有機性與整合性之進路，來考察與研究基督教傳統在漢語文化語境中之各種形態。此包括歷時性之考察，如漢語景教文典<sup>74</sup>，及明代之徐光啟、李之藻與楊廷筠之神學先驅<sup>75</sup>；其次為共時性之考察，檢視基督教各部之教義如何相遇與呈現於當代中國之各種思潮與思想形態中，如現代主義與後現代主義、

---

72. 《無疆界之群體：基督教普世主義文集》，帕利坎教授榮譽紀念文集，New York，1996。

73. 帕氏，《尋索聖卷——我們與別人的》，New York，1992。

74. 翁紹軍注釋，《漢語景教文典詮釋》，香港，漢語基督教文化研究所，1995。此書為本研究所之早期項目。

75. 參劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，香港，1995（2），頁9及注2。

共產主義與後共產主義。

不過，此種教義性的審查雖然始於基督教會之所信，所傳與所認，但卻絕不囿於傳統教會之範疇。正如帕氏所言，在當代多元文化的處境中，教義史日漸演變為神學史，二者之間的界線日益含混，教義之傳統與演變亦不再純以教會為主角，不同文化、思潮與社會運動之因素互相交織，形成一種正如諺語所言，教義與神學既為如斯重要之事，以致無法單純為教會之事務。換言之，教義史之整理與研寫，至終必然是歸屬於宏觀之精神文明史(Geistesgeschichte)之一部分，而此種帕氏典範式的銳見，亦成為了漢語神學作為人文科學的重要基礎。任何在當代全球化與國內外漢文化語境中體系性之反思與建構，必然要立足於當代文化思潮之大脈絡中，由此而尋索基督教整體傳統的整體意義。

其次，漢語神學需要在反思教義論之同時，重新檢視傳統之觀念。從五四運動至當代中國之思想界，早已有無數思想人物提出其對傳統之批判與省思，從中體西用至全盤西化，及至近年中國思想界中提出有關反傳統與批判地承繼傳統之說，以及各方面對改良、改革與革命的文化反思，這些不同觀點的整合，即為當代中國文化與政治社經之傳統觀的探索。<sup>76</sup>漢語神學雖然致力於基督教傳統之反思與傳承，但基督教傳統與中國文化傳統之間卻是存在着千絲萬縷的微妙關係，審視基督教傳統在西方文化與全球化處境中的進程，必然有助於對當代中國的反思。

正如其他傳統一般，基督教傳統亦為一元與多元之傳

---

76. 文化性之代表，參李澤厚、劉再復，《告別革命——回望二十世紀中國》，香港，1996。社會性與宗教社會理論性，參劉小楓，《現代性社會理論緒論——現代性與現代中國》，香港，1996。

統，兼具了其內部分殊性(如改教運動中之路德、加爾文、慈運理與極端重洗派)，與外在多元化之現象(如基督舊教、新教、東正教)，從而合為龐大的基督宗教歷史傳統。但是按照帕氏之定義，神學既非教義，亦不等同整體之傳統，神學乃是對自身宗教之原典與聖卷，及由此衍生之信仰群體之所信、所傳與所認之教義之詮釋，而既為詮釋，必然與詮釋之對象產生距離化之關係，但神學一旦衍生成形，亦會與傳統融滙，產生整合濡化之關係。故此漢語神學之任務之一為對中國基督教傳統之詮釋，而此詮釋必須兼顧傳統之內外多元性。漢語神學既建基於人文科學之基礎，自然有別於純為教會自述與服務之教會性神學。然而不論是教會性神學或其他不同路線之教派性神學，均應成為一種真正華人教義學與教義史學的考察對象。<sup>77</sup>

漢語神學自其發軔之初，便自然具備其歷史條件與思想形態。簡略而言，華人教會神學多重英美神學之淵源，而漢語神學多重歐陸思想之資源；漢語神學早期活動之空間似多為更正教神學之園地，但在建構之過程中卻平均地溯源於基督新、舊教與東正教之資源，兼及更正教之特洛爾奇、卜仁爾與莫爾特曼<sup>78</sup>，天主教之拉納、巴爾塔薩與漢斯·昆及特雷西<sup>79</sup>，以及東正教之布爾加科夫、別爾加耶夫與圖像神學。<sup>80</sup>此種集三大基督教傳統之普世神學景

---

77. 作為人文學科的漢語神學雖有別於教會神學，卻應涵括所有不同教派之神學現象於其當代神學類型之考察。帕利坎曾以其教義發展史觀來批判地考察盛極一時之美國基要派之神學現象，見帕氏，〈基要主義與／或正統信仰？如何理解基要主義之現象〉，《基要主義之現象》，Grand Rapids，1990，頁3-25。

78. 參《道風：漢語神學學刊》第一期論特洛爾奇與卜仁爾之專文，1994；第四期論莫爾特曼之專文，1996。

79. 參漢語基督教文化研究所之「歷代基督教思想學術文庫」之研究系列中上述各人著作之譯著。

80. 參《道風：漢語神學學刊》第一、二期之專文，另參赫克，《俄羅斯的宗教》，高驛

觀，自然有別於傳統分庭抗禮之中國神學，但亦由此而將漢語神學提升至超越地域與教派之人文科學式的基督宗教神學。

最後，此種人文科學式的漢語神學必然地具備了普世的視野與胸襟。按帕利坎之結束語則為「我信唯一大公和使徒的聖教會」<sup>81</sup>，而此教會觀並非等同建制性之教會形態，乃是涵括一切滙集於歷史性基督教傳統之人物、思想、藝術、音樂與文化。換言之，漢語神學是溯源於基督教三大歷史傳統之神學運動，以整個人文科學的宏觀視野為遠象，致力於「以漢語文化的歷史的思想資源和社會經驗發展基督神學及其文化，以形成具有漢語思想文化之風範的基督神學文化」<sup>82</sup>。

---

譯，香港，漢語基督教文化研究所，1994。

81. 帕氏，《基督教傳統》，卷五，頁336。

82. 見《道風：漢語神學學刊》第一期，復刊號之〈復刊辭〉，香港，1994，頁9。