Globethics Repository



施萊爾馬赫的教會觀

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	LI, Chun Hong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-13 21:35:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164530

施萊爾馬赫的教會觀

李駿康
香港中文大學哲學博士

一、引言

施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher [1768-1834]，或譯士來馬赫）被公認為現代更正教神學之父，利文斯頓（James C. Livinston）更稱他為從加爾文至巴特（Karl Barth）之間最重要的一位神學家。[1]然而，施萊爾馬赫又是現代更正教神學家中最被誤解的一位，正如蒂利希（Paul Tillich）所言，假若我們沒有正確了解的前提底下，隨意選讀神學教科書中所引的段落的話，倒不如不讀好了，因為若攻擊他，會是全然的錯誤；為他辯護，但又無能為力。[2]導致這誤解除了是因為很多人沒有認真讀過施萊爾馬赫的作品之外，[3]主要還是巴特認定施萊爾馬赫為自由

1. James C. Livingston，《現代基督教思想：從啟蒙運動到十九世紀》第二版（*Modern Christian Thought: From Enlightenment and the Nineteenth Century*, 2nd ed.; Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997），頁 93。
2. Paul Tillich，《基督教思想史：從猶太教及希臘的源頭到存在主義》（*A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*; ed. Carl E. Braaten; New York: Simon and Schuster, 1968），頁 386-387。值得留意的是，蒂利希的神學與施萊爾馬赫的很相近，他本人亦指出其部分的思想是受到施萊爾馬赫啟發和影響，如「終極關懷」（Ultimate Concern）、「關聯法」（Method of Correlation）、「顯然的（manifest）教會」和「潛存的（latent）教會」等，詳參李駿康，〈蒂利希的宗教社會主義及其對當代中國的意義〉，載陳家富編，《蒂利希與漢語神學》（香港：道風書社，2006），頁 313-350。
3. 正如亞當斯（Robert Merrihew Adams）指出這些誤讀都是差勁的片面閱讀，見氏著，〈信仰與宗教知識〉（Faith and Religious Knowledge），載 Jacqueline Marina 編，《劍橋施萊爾馬赫指南》（*The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*; Cambridge: Cambridge University Press, 2005），頁 25。亦有學者指出這與施萊爾馬赫的寫作風格不

神學的鼻祖，以及主觀主義（subjectivism）、神學的不可知論（agnosticism）和神學人學化等批評。[4]然而有關巴特的批評，在西方神學界已有非常充足的研究，指出巴特對施萊爾馬赫的批評是出於誤解和有欠公允，[5]歷史學家兼施萊爾馬赫大部分著作的編／譯者泰斯（Terrence N. Tice）在一次訪問巴特時指出，連巴特本人也承認很多施萊爾馬赫的著作其實都沒有讀過，泰斯更斷言巴特所有對施萊爾馬赫的每一點批評都是錯誤的。[6]

西方神學界過去對施萊爾馬赫的誤解已有非常充足的研究和澄清，然而在漢語學界中，對施萊爾馬赫的誤解和錯誤批評則更為嚴重，[7]這幾點概括而言包括（一）神學人

無關係，克萊姆（David Klemm）認為部分原因是施萊爾馬赫在《論宗教：給宗教的文化鄙視者》（*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*）中修辭學式的（rhetoric）寫作風格並不易理解，見氏著，〈文化、藝術，及宗教〉（Culture, Arts, and Religion），載 Marina 編，《劍橋施萊爾馬赫指南》，頁 254；蒂利希則指出施萊爾馬赫在面對批評時較少維護自己的立場，見氏著，《基督教思想史》，頁 394。

4. 巴特對施萊爾馬赫的批評不單見於其絕大部分的重要著作，其於一九二三年及一九二四年間在哥廷根大學（University of Göttingen）講授有關施萊爾馬赫的內容亦已出版，參氏著，《施萊爾馬赫的神學》（*The Theology of Schleiermacher*; ed. Dietrich Ritschl; trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982）；另外巴特於介紹十九世紀神學的專書中，亦花了很長的篇幅討論施萊爾馬赫，見《十九世紀更正教神學：其背景及歷史》（*Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002），頁 411-459。
5. 事實上尼布爾（Richard R. Niebuhr）早於六〇年代已指出了巴特對施萊爾馬赫的誤解，見氏著，《施萊爾馬赫論基督及宗教》（*Schleiermacher on Christ and Religion*; New York: Scribner, 1964），頁 6-13；另外由杜克（James O. Duke）和斯特雷特門（Robert F. Streetman）合編的《巴特與施萊爾馬赫：超越困局？》（*Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?*; Philadelphia: Fortress Press, 1988），書中大部分的作者都同樣認為巴特對施萊爾馬赫是有所誤解和有欠公允的。同樣的情況也出現於《劍橋施萊爾馬赫指南》一書。近年更開始有學者提出雖然施萊爾馬赫和巴特的神學在立場和方法是有很大的分別，但二人的思想亦非完全南轅北轍的，甚至有些地方可以作比較和參照，如戈克爾（Matthias Gockel）就嘗試透過二人對揀選（election）的看法作系統的比較，見氏著，《巴特與施萊爾馬赫的揀選論：一個系統神學的比較》（*Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison*; Oxford: Oxford University Press, 2006）。
6. Terence N. Tice，〈巴特訪談及對施萊爾馬赫解釋的反省〉（Interviews with Karl Barth and Reflections on this Interpretations of Schleiermacher），載 Duke & Streetman 編，《巴特與施萊爾馬赫》，頁 55-57。
7. 華人學者當中比較持平和正確地理解施萊爾馬赫的，可參賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，載氏著，《邊緣上的神學反思：徘徊在大學、教會與社會之間》（香

學化，包括依重人的主觀情感、世俗化、不科學，[8]這點明顯受巴特的誤解所致；（二）質疑和誤解施萊爾馬赫的神學之教會性；[9]（三）神學教育專業化和教會實踐與理論分割。[10]這三點都是對施萊爾馬赫普遍但卻非常嚴重的誤解，簡單歸納而言是對施萊爾馬赫整個的神學前設，以及其教會性（包括教會實踐方面）之懷疑及否定。有見及此，筆者希望透過重新檢視施萊爾馬赫的神學前設，一方面澄清這些誤解，並且透過整理出施萊爾馬赫的教會觀，指出施萊爾馬赫不單只是所謂的「文化神學家」，更是一位徹徹底底的教會神學家，並論證他的教會觀恰恰是其神學的其中一個重要的前設。

二、教會神學家

要說明施萊爾馬赫確實是一位教會神學家，其實從他的生平已可見一二。施萊爾馬赫生於基督教家庭，父親是一位改革宗的軍牧，他自幼便就讀於莫拉維兄弟會（Moravia）的學校，深受敬虔派（Pietism）思想的影響。他一生對學術、文化、社會都有重要的影響。同時，他曾四次於不同的地方出任牧職，更合共超過三十五年，分別

港：基督教文藝出版社，2001），頁 53-88；李威信，〈從直觀宇宙到絕對依賴的情感——士萊馬赫的宗教觀〉，載沈宣仁審訂，郭鴻標、堵建偉編，《新世界的神學議程（下冊）》（香港：香港基督徒學會，2003），頁 257-272。

8. 見楊慶球，〈從神學看宗教的世俗化和世俗主義〉，載《教牧期刊》4（11/1997），頁 11-26。

9. 劉小楓，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，載《道風：漢語神學學刊》1（1994），頁 11-45；劉小楓，〈中譯本前言〉，載巴特著，何亞將、朱雁冰譯，《教會教義學（精選本）》（香港：三聯，1996），頁 1-4；陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 228-255。

10. 參二〇〇七年五月二十一日，道風靈修研習中心假基督教尖沙咀潮人生命堂舉辦，題為「專業主義 vs 專業精神：教牧的召命、品格與培訓」的教牧學講座中，林德皓博士之發言，見網頁 http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=41125&Pid=5&Version=0&Cid=220&Charset=big5_hkscs。

從一七九四至一七九六年間牧養蘭茨伯格（Landsberg an der Warthe）的教會、一七九六至一八〇一年間於柏林（Berlin）的博愛醫院（Charity Hospital）出任院牧、一八〇二至一八〇四年間牧養斯托普（Stople）的教會，以及由一八〇八至一八三四年於柏林的三一堂（Drifaltigkeitskirche）出任為期二十六年的牧職。三十多年的牧職生涯中，施萊爾馬赫差不多每週都要負責講道，因而其已經出版的講道集一共有七本之多，出版年份分別為一八〇一、一八〇八、一八二〇、一八二六、一八三〇、一八三一以及一八三四年。[11]此外，他於一八一〇年間與洪堡（Wilhelm von Humboldt）合力創辦柏林大學，更致力成立和設計該校的神學院，其後分別出任過該校的校長（1815-1816）和神學學院長（1813-1814, 1817-1818, 1819-1820）。[12]由此可見，施萊爾馬赫的一生不單從沒有與教會分離，亦非常重視牧養實踐和身體力行的「教會神學家」，就正如泰斯指出，施萊爾馬赫本人喜歡教學和講道遠多於寫作。[13]

然而，就施萊爾馬赫的神學思想方面來說，陳佐人把施萊爾馬赫與聖托馬斯．阿奎那、蒂利希歸類為文化基督徒的類型，而非教會教義學的類型，更言文化基督徒的神學論述是「非教義性」、「以神學為人的宗教信仰的哲理

11. 泰斯（Terence N. Tice）曾把施萊爾馬赫一生的講道題目按時序加以整理，便足有一本書之厚，見氏著，《施萊爾馬赫的講章：按年日順序的排列及紀錄》（*Schleiermacher's Sermons: A Chronological Listing and Account*; Lewiston, NY: E. Mellen, 1997）。
12. 有關施萊爾馬赫的生平，最詳盡的為 Wilhelm Dilthey，《施萊爾馬赫生平》（*Leben Schleiermachers*, vol.1 & 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966-1970）。唯本書只有德文版，另外英語方面可參 Martin Redeker，《施萊爾馬赫：生平與思想》（*Schleiermacher: Life and Thought*; trans. John Wallhausser; Philadelphia: Fortress, 1973），本書作者也有分寫作狄爾泰（Wilhelm Dilthey）的《施萊爾馬赫生平》的部分章節；Terrence N. Tice，《施萊爾馬赫》（*Schleiermacher*; Nashville, TN: Abingdon, 2006），頁 1-17；中文方面可參謝扶雅，〈導論〉，載士來馬赫著，謝扶雅編譯，《士來馬赫：宗教與敬虔》（香港：基督教文藝出版社，1991），頁 7-11。
13. Tice，《施萊爾馬赫》，頁 12。

性言說」，和「非基督教信仰體系性的整理與詮釋」。[14]這點與巴特對施萊爾馬赫的看法很接近，然而弗萊（Hans W. Frei）就指出了這種片面的看法忽略了施萊爾馬赫的神學之教會性和實踐性。[15]劉小楓曾表示，施萊爾馬赫在其著作中放棄用「教義學」，而改用「信仰學說」來闡述基督信理，是意味着基督教言述的基礎不再是教會的信仰，而是人文知識；[16]又言施萊爾馬赫的信仰教理標誌着基督教教義日益個人化和學科化，其教會性被削弱，甚至排除了。[17]楊慶球甚至斷言施萊爾馬赫「鄙視教理的建立」，[18]這些批評都是無理和不能成立的。事實上，施萊爾馬赫在其《基督教信仰論》（*The Christian Faith/Die Christliche Glaube*）的導言部分已足以否定這些看法。施萊爾馬赫在導言的起首便說明其寫作目的，「第一，表明本書所奠基之教義學（Dogmatics）的概念，第二，告訴讀者在本書裏所依循的方法和順序」。[19]此外，施萊爾馬赫亦解釋了他在《神學研究綱要》（*Brief Outline of Study of Theology/Kurze Darstelling*）的書題不用「教義學」的名稱，是因為書題的組成部分本身已沒這個必要去定義。[20]

事實上，施萊爾馬赫非但沒有如劉小楓所言放棄了教義學作為基督教言述的基礎，反之更是像陳佐人所認為的

14. 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，頁 245。事實上筆者同意陳佐人對文化基督徒／文化神學家的看法，然而不能同意他把聖托瑪斯．阿奎那、施萊爾馬赫和蒂利希歸類為這一類型，這絕對忽略了他們的教會性和實踐性。
15. Hans W. Frei，〈巴特與施萊爾馬赫：分歧及聚合〉，載 Duke & Streetman 編，《巴特與施萊爾馬赫：超越困局？》，頁 73。
16. 劉小楓，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，頁 212。
17. 劉小楓，〈中譯本前言〉，頁 ii。
18. 楊慶球，〈從神學看宗教的世俗化和世俗主義〉，頁 22。
19. Friedrich Schleiermacher，《基督教信仰》（*The Christian Faith*; ed. H. R. Mackintosh & J. S. Stewart; Edinburgh: T. & T. Clark, 1986），頁 1；中譯：〈基督教信仰論〉，載士來馬赫著，謝扶雅編譯，《士來馬赫：宗教與敬虔》，頁 297。楷體為筆者所加。
20. 同上，頁 1-2；中譯，頁 298。

教會教義學的類型，把「基督教信仰體系性的整理與詮釋」。[21]這點從施萊爾馬赫的《基督教信仰論》的副題已清楚不過：「就福音主義教會的根本命題作綜合的敘述」，而且該書的封面便引用了聖安瑟倫（St. Anselm）的《上帝存在論》（*Proslogium*）中第一節及三位一體信仰論第二節裏的話：「我亦並非在求了解以便我可相信，卻是相信了，以便我可了解。因為不相信的人即無經驗，而無經驗的人即不了解」。[22]其實只要看看《基督教信仰論》的目錄便會發現，施萊爾馬赫所寫的每一段落都是以「教義」一詞來整理與詮釋基督教信仰。

更應該注意的是，施萊爾馬赫在《基督教信仰論》中第一章的題目便是「教義學的定義」（the definition of *Dogmatics*），他指出「既然教義學是一種神道學科，而只關涉基督教教會，則我們為了說明它是甚麼，必先明白了基督教教會的概念」。[23]並且施萊爾馬赫又認為該書是「完全放棄了那在一般原理基礎上建立一種上帝學說或一種人類學與末世論的工作，好使它們可被行用在基督教教會裏」，「因為凡能藉人類理性本身論到這些主題的，不可能對基督教教會，比之對一切其他信仰團體或實際生活團體，有更密切的關係」。[24]正因為施萊爾馬赫如此重視教義學的教會性，他在《基督教信仰論》中所展現的神學系統便是從教會論作為起始點的，該書第一章的第一部分便是說明教會是甚麼的「教會的概念」（The Concept of *Church*）[25]。不但如此，施萊爾馬赫在《基督教信仰論》中第二部的後

21. 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，頁 245。
22. 士來馬赫著，謝扶雅編譯，《士來馬赫》，頁 290。
23. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 3；中譯，頁 299。楷體為筆者所加。
24. 同上。楷體為筆者所加。
25. 同上，頁 5；中譯，頁 302。楷體為筆者所加。

半部分所論及有關揀選的教義（doctrine of election）、聖靈的教義（doctrine of Holy Spirit）、聖禮的教義（doctrine of sacraments），以至末世的教義（doctrine of eschatology）等，無一不是從教會作為起始點去說明的，例如揀選和聖靈方面是從「教會的起源」（the origin of *Church*）說起、[26]聖禮方面就是「教會與世界的共存」（the subsistence of the *Church* alongside）[27]、末世方面則是「教會的實現」（the consummation of the *Church*）[28]。

由此可見，我們可知施萊爾馬赫的神學類型絕對是屬於教會教義學一類，正如利文斯頓所指出，施萊爾馬赫的神學不是玄思（speculative）和抽象（abstract）的，而是以教會作為前提，並且僅僅對這個擁有共同宗教情感的基督徒群體才有意義，故此其本質是一種認信的（confessional）神學，而非辯護的（apologetic）神學。[29]無可置疑的是，施萊爾馬赫是一位非常傑出的文化神學家，尤其從他的《論宗教》（*On Religion/Über die Religion*）一書的寫作目的和其中所表現出的氣質，以及他與教會外的文化學術群體之親和關係及影響力便可得見，若沒有細讀施萊爾馬赫的著作，的確很容易會把他歸類為文化神學的類型，然而若因此斷言他只是文化神學家的話，實在是過於片面和武斷。

施萊爾馬赫指出「教義神學就是要把基督教會在某一時代所公認的教義加以系統化的科學」，[30]這種系統化的科學對施萊爾馬赫來說便是一種「純化（purifying）和完善化

26. 同上，頁 532-581。中譯本選集《士來馬赫：宗教與敬虔》只選譯了該書的導言（緒論），並未有譯出第一部分和第二部分的內容。楷體為筆者所加。
27. 同上，頁 582-695。楷體為筆者所加。
28. 同上，頁 696-722。楷體為筆者所加。
29. Livingston，《現代基督教思想》，頁 100。
30. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 88；中譯，頁 385。

（perfecting）」，是「教義神學的工作和使命」。[31]唯有這樣，才能使教義學能同時具有「教會性和科學性的雙重價值」，並且「其完全的程度是由這兩者及其相互關係予以規定」。[32]故此，施萊爾馬赫不單只明顯不過的是一位教會神學家，與其只能強把他從文化神學家和教會神學家中二擇其一不可共存的看法的話，倒不如說他同時是個並行不悖地兼備教會神學家和文化神學家的身份。

三、論宗教與敬虔

要正確理解施萊爾馬赫的教義學和教會觀，我們先得從他對「教會無非是有關敬虔的一種結合」[33]中所言的「敬虔」（piety/Frömmigkeit）說起。施萊爾馬赫在其成名著《論宗教》中，正如其書的副題「對那些受教化的宗教蔑視者的講話」所言，回應了當時對基督教信仰存誤解和蔑視態度的人作出回應，[34]指出他們反對宗教，尤其是基督教的道德倫理和教條，並不是宗教的本質，因為宗教的本質是敬虔，是「情感」（Gefühl）的範圍。[35]施萊爾馬赫一生就多次用不同的方法去說明這種情感，包括兩次重新修訂《論宗教》，以及在《基督教信仰論》所提出的「絕對依靠感」（feeling of absolutely dependence/Gefühl der schlechthinnigen

31. 同上，頁 92；中譯，頁 388。
32. 同上，頁 83；中譯，頁 379。
33. 同上，頁 2；中譯，頁 302。
34. 泰斯指出把“Verächter”一詞譯作“despisers”（蔑視者）並不十分準確，因為施萊爾馬赫所指的是包括一切對宗教存有懷疑、誤解和不明白的人，當中會包括蔑視者，但並不是全部。見 Tice，《施萊爾馬赫》，頁 30。
35. Friedrich Schleiermacher，《論宗教：給宗教的文化鄙視者》，（*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*; trans. John Oman; Louisville, KY: John Knox, 1994），頁 53-55；中譯：〈論宗教〉，載士來馬赫著，謝扶雅編譯，《士來馬赫：宗教與敬虔》，頁 73-74。這裏採用的中英文版本都是跟據施萊爾馬赫於一八二一年經過兩次修訂的第三版而譯出，英譯本於書末更收錄了第一版經修訂過的部分。

Abhängigkeit）。[36]施萊爾馬赫所指的「情感」並非指一般純粹心理上的主觀意識，也不是一種沒有認知性（non-cognitive）的情緒，而是正如蒂利希所說的，是一種無條件制約的直接意識（immediate awareness of something unconditional），一種深藏在我們人類存有中，超越主觀性和客觀性的宇宙直觀（intuition of the universe），甚至可以描述為成聖（divination）。[37]哲學家亞當斯（Robert Merrihew Adams）就指出施萊爾馬赫的宗教觀明顯帶有一種意向性（intentionality），而非僅僅的主觀意識、情緒。[38]

此外，施萊爾馬赫認為，這種敬虔的情感並不是「知」（knowing），也不是「行」（doing），而是一種「直接的自我意識」（immediate self-consciousness），[39]也是他在《論宗教》一書時所說的「直觀」（intuition/Anschauung）。[40]事實上，施萊爾馬赫也意識到「情感」這個字很容易會被誤解為一種不自覺的狀態，故他特別提醒讀者他的意思並非這種廣意的用法，更特意要在自我意識前加上「直接的」這個形容詞，避免這種容易引起的誤解。[41]施萊爾馬赫要把「情感」從主體的「知」和「行」分別出來，不是因為他認為「敬虔（情感）」與「知」和「行」無關，而是因為他意識到「知」和「行」是需要透過媒介才能運作，故此

36. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 12；中譯，頁 309。泰斯指出「依靠」（dependent）一字並不能理解為「依賴」（dependency），因為前者是指一種基督徒的自由和自發的回應，而後者卻意味着一種不自由和奴隸式的關係，見 Tice，《施萊爾馬赫》，頁 67。
37. Tillich，《基督教思想史》，頁 392-393。這點與蒂利希所提倡的「終極關懷」十分接近，可參同注書，頁 400-401，以及 Paul Tillich，《系統神學（卷一）》（*Systematic Theology*, vol. 1; Chicago: The University of Chicago Press, 1951），頁 11-14。
38. Adams，〈信仰與宗教知識〉，頁 36-37。
39. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 5；中譯，頁 302。
40. Schleiermacher，《論宗教》，頁 44；中譯，頁 65。中譯本譯作直覺。泰斯指出，施萊爾馬赫在《論宗教》的第二版和第三版之修訂後，不時把「情感」和「直觀」同時並排運用來形容宗教的本質，是第一版所未有的，見 Tice，《施萊爾馬赫》，頁 23。
41. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 6；中譯，頁 303。

「知」和「行」都說不上是「直接的自我意識」。[42]相反，施萊爾馬赫認為，「敬虔（情感）」的直接性能驅使「知」和「行」，作為二者的基礎，故此他說：「『知』與『行』皆涉及『敬虔』，但兩者皆不構成『敬虔』的本質。它倆之所以涉及『敬虔』，只是由於激起的『情感』。」[43]

施萊爾馬赫進一步指出，絕對依靠感就是人與上帝有關係的意識（being in relation with God）。[44]他指出人的自我意識包括兩種元素，分別為「自因元素」（self-caused element/ein Sichselbstsetzen）和「非自因元素」（non-self-caused element/ein Sichselbstnichtsogesetzthaben）或稱為「本來是」（a being/ein Sein）和「有所由來是」（Having-by-some-means-come-to-be/ein Irgendwiegewordensein）。[45]後者假定了每一自我意識除自我之外具有另一因素，而沒有這個因素，自我意識便不能成為自我意識。簡單來說前者是表明作為主體之存在，後者則表明有另一並存的他者。[46]施萊爾馬赫認為自我意識與這兩種元素並存相稱的是主體的「感受性」（receptivity）和「自發性」（spontaneous activity）。「感受性」作為主體接收外界的事物，而「自發性」則為主體內化已接收的事物，兩者互為相關，主體透過「感受性」和「自發性」得以對世界有所關聯和認識。[47]施萊爾馬赫認「感受性」的自我意識是「依靠之感」（feeling of dependence），而「自發性」的自我意識則是「自由之感」（feeling of freedom）。[48]同樣地，「依靠之感」和「自主

42. 同上，頁 8-9；中譯，頁 305。
43. 同上，頁 10；中譯，頁 307。
44. 同上，頁 12；中譯，頁 309。
45. 同上，頁 12-13；中譯，頁 309-310。
46. 同上。
47. 同上，頁 13-14；中譯，頁 310-311。
48. 同上。

之感」也不是各自獨立的概念，也不能單獨的存在。[49]至於施萊爾馬赫所認為的絕對依靠感，就是「人與上帝有關係的意識」，意指自我意識裏有我們對「所由來」（whence/Woher）的經驗之「感受性」和「自發性」。[50]這也是他早在《論宗教》中指出了的意思：「人是生來賦有宗教的性能，像其他的性能一樣。」[51]這亦說明了為何施萊爾馬赫要指出，宗教與「知」和「行」是有所不同，而非相分的（different from, but not separate from）。這裏再次證明施萊爾馬赫所提倡的絕對依靠感，並非所謂的主觀意識或情緒，而是一種有意向對象，並且是一種「所由來」的感受性和自發性之經驗（experience/Erfahrung），[52]正如泰斯所言，施萊爾馬赫所理解的宗教經驗是具有主體和客體的內容。[53]

對上帝的絕對依靠感在施萊爾馬赫看來，是絕對不會落入所謂的個人化與削弱教會性的批判。[54]相反，施萊爾馬赫認為「宗教都必然是社會性的，因為這是人的本性，也特別是宗教的本質之使然」。[55]並且，宗教永遠不僅僅是一個籠統的概念，因為它不能脫離其信徒群體，他們定必有一套一樣的宗教見解及感情，這正是作為實證（positive）宗教的本質。[56]利文斯頓就指出，施萊爾馬赫所言的絕對依靠感，絕對不是僅僅個人的經驗，而是永遠帶有社會性和群體性的，在信仰上對基督徒而言，其根基之所在就是教

49. 同上，頁 16；中譯，頁 313。
50. 同上。
51. Schleiermacher，《論宗教：給宗教的文化鄙視者》，頁 124；中譯，頁 142。
52. 從這裏亦可以開出神學與宗教學作為一門有設定對象的學科之學術性和合法性，詳參賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，頁 53-88。
53. Tice，《施萊爾馬赫》，頁 29。
54. 劉小楓，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，頁 212；〈中譯本前言〉，頁 ii。
55. Schleiermacher，《論宗教：給宗教的文化鄙視者》，頁 148；中譯，頁 164。
56. 同上，頁 213-218；中譯，頁 228-233。

會。[57]正因為這樣，宗教的社會和群體性之本質，施萊爾馬赫認為我們的自我意識會透過累積成為經驗，這並不是一種自私的個人情感，反之會構成我們對自然和人際的關係，兼有社會感與道德感。[58]因為施萊爾馬赫相信，敬虔的自我意識就像人性中的每一項基本元素一樣，必然會成為一個團契或群體，這是由於在每一個人裏都有共通意識，也由於這共通意識，人必會躍過其自身的人格界限，將其他人的人格界限中的事情織入自己之內。[59]

正如前文已提及，施萊爾馬赫在《基督教信仰論》中第一部分第一章就指出，「教會無非是有關敬虔的一種結合」，[60]這就正正說明了絕對的依靠感不是一種個人化和削弱教會性的做法。施萊爾馬赫在該章的後記再補充說明，當我們提及一個特定的宗教時，其實都是指一個規定的教會，又意味着一些宗教情感的總體，這亦是形成這一團契的根基，被認定為各個會友所一致具有的，這團契的特殊內容是藉對宗教情感的沉思和反省而製定的。[61]事實上，這種對具群體性和教會性宗教本質看法，一直為施萊爾馬赫所沿用，並作為他的教義學的前設。泰斯就指出，施萊爾馬赫的整個教義學就是這種對上帝的意識，與上帝關係。[62]利文斯頓亦認為施萊爾馬赫的著作，尤其是後期較成熟的，都反映出一種全然由自我意識所構式的群體意識。[63]

57. 利文斯頓更指出，施萊爾馬赫的罪觀同樣也沒有忽略其社會性，這點對現代基督教神學亦有深遠的影響，見 Livingston，《現代基督教思想》，頁 100-102。
58. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 19；中譯，頁 316。
59. 同上，頁 27；中譯，頁 323。
60. 同上，頁 2；中譯，頁 302。
61. 同上，頁 29-30；中譯，頁 326。
62. Tice，《施萊爾馬赫》，頁 31。
63. Livingston，《現代基督教思想》，頁 103-104。

四、教會論

透過上文的整理，我們初步釐清了一些對施萊爾馬赫的普遍誤解，並肯定了施萊爾馬赫非但是一位文化神學家，更同時是一位教會神學家。此外，我們也論證了其神學類型和宗教觀都是指向教會群體，並作為其教義學的前設。以下我們便進入探討施萊爾馬赫的教會觀，在這以先，我們要點出幾個基本的要點。首先，正如上文已略提，施萊爾馬赫的教會觀可見於其《基督教信仰論》中處理多項教義時都有涉及的，原因是教義學對施萊爾馬赫來說是要被使用在基督教教會中，[64]所以要理解施萊爾馬赫的教會觀，不但不能忽略他對其他教義的處理，甚至應該要把其教會觀看成為整個教義學的前設，這點與他對敬虔作為絕對依靠感的定義同樣，可以說是其教義學的兩大基石。正如亞當斯指出，施萊爾馬赫的教義前提都或多或少帶着教會的價值。[65]

其次，若說《論宗教》是施萊爾馬赫對教外人士（文化蔑視者）而寫的話，那麼《基督教信仰論》則可視作為教會和教內信徒而寫的，這從他在該書中的以下一段話便再清楚不過：

> 這裏我們所說的一切，都是有關於教義學，而教義學是只為着基督徒的。因而這個敘述概念是只為着那些生活在基督教界裏的人，並且只是意在就教義學的利益，導引決定是否任何宗教意識的表現，是基督教的，或不是的，及是否基督教品質在那些表現裏是強烈而清晰地表達了，或毋寧是可疑。我們完全不作任何企圖來證明基督教的真理或必然性；

64. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 3；中譯，頁 299。
65. Adams，〈信仰與宗教知識〉，頁 39。

> 反之，我們預先假定着每一基督徒，在其未進行這種研究以前，早已具有內心的確定，認為他的敬虔不能採取任何其他的形式。[66]

還有一點是，當施萊爾馬赫用到「教會」一字時，廣義上說可以是一種倫理學或社會學的宗教群體或基督徒群體的觀念。但在《基督教信仰論》中，他是狹義地指「基督教教會」或「福音教會」，即是指由信義宗（Lutheran）和改革宗（Reformed）聯合的教會，尤其以羅馬天主教會為對照。[67]

1. 政教分離原則

施萊爾馬赫堅持教會無非是有關敬虔的一種結合，原因是他認為一旦教會開始被其他事項所佔據，無論是學術研究或是任何外在組織，就等於是教會的變質。故此他反對任何人以政府的領袖或是科學家的身份來干涉宗教事務。[68]同樣地，他又指出教會不會拒絕政府按照集會結社的原則，規定宗教群體的對外關係，然而這決不意味着宗教群體是政府的產物或政府機構的一部分。[69]施萊爾馬赫又指出不單是福音教會本身，還有不太明白政府和教會並教會與科學團體必須分離的其他教會，都應共同接受這個原則，因為教會的基本任務是敬虔的維持、調節和提升，教會的基礎不是知，也不是行，而是敬虔。[70]

---

66. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 59-60；中譯，頁 356。楷體為筆者所加。
67. Tice，《施萊爾馬赫》，頁 51；士來馬赫著，謝扶雅編譯，《士來馬赫：宗教與敬虔》，頁 290。
68. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 5-6；中譯，頁 302。
69. 同上，頁 6；中譯，頁 302。
70. 同上。

事實上，施萊爾馬赫一生亦曾多次與政治糾纏和角力。作為教會牧者，施萊爾馬赫多次在講壇上發表有關政治的講章，尤為明顯的是在拿破崙入侵普魯士期間，他曾多次號召人民的愛國心，對抗拿破倫的軍隊。[71]此外施萊爾馬赫亦於一八一三年間出任政治報刊《普魯士通訊》(*Der preussische Correspondent*) 的編輯，其間除了喚起德國人的民族心抵抗法國的入侵外，亦就國家的政治狀況、普魯士的統一問題等，得罪當時的威廉三世（Friedrich Wilhelm III），最後於一八一三年十月辭任這職務。[72]而更重要又與教會有關的，是當時威廉三世與施萊爾馬赫一樣，希望聯合信義宗和改革宗兩派，威廉三世更任命施萊爾馬赫在屬於信義宗的哈拿大學（University of Halle）為首個改革宗神學教授及校牧。[73]然而由於威廉三世過分的介入事件，令施萊爾馬赫多次批評及表示不滿，更多次拒絕接納由威廉三世及其顧問所提出的教會和崇拜的禮文，公開反對任何由國家或政府干涉教會的事務。整件事件的始末從一八〇四年起到一八二九年為止共二十五年，最後威廉三世也只能接受施萊爾馬赫提出的方案。[74]要注意當時德國的信義宗教會是由國家供養的，牧師是公務員的一分子，但施萊爾馬赫仍然堅持並做到教會不被政府所控制，可見他所主張的政教分離並不只是空談。

---

71. 其中最著名的講章可參 Friedrich Schleiermacher，〈自由之戰中的國家責任〉(A Nation's Duty in a War for Freedom)，載 Keith W. Clements 編，《施萊爾馬赫：現代神學的先鋒》(*Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*; Minneapolis, MN: Fortress, 1991)，頁 235-246。另外有關施萊爾馬赫的政治講章可參 Theodore Vial，〈施萊爾馬赫與國家〉(Schleiermacher and the State)，載 Marina 編，《劍橋施萊爾馬赫指南》，頁 276-279。
72. 詳參 Vial，〈施萊爾馬赫與國家〉，頁 279-280。
73. 同上，頁 280-281。
74. 同上，頁 281-282。

2．基督中心的教會

施萊爾馬赫的教義神學是全然基督中心的（Christo-centric），他認為基督徒的上帝意識永遠是在耶穌基督的救贖中得以具體實現的，正如他所言：「在基督教裏，凡事都聯繫到由拿撒勒的耶穌所做成的救贖」、[75]「救贖被認為完全而普遍地由拿撒勒人耶穌所作成的事」。[76]對施萊爾馬赫來說，因為人的有限性，人永遠都不能認識那位作為其自身的上帝，亦不能把上帝理解為一個個別存在的獨立客體，他認為人唯有透過上帝的自我啟示，與人的自我意識關生關係，我們才能在這關係中認識上帝，[77]這就是上文所說的「對『所由來』的經驗之『感受性』和『自發性』」。

從施萊爾馬赫的教會觀，我們可得見施萊爾馬赫的教義學是嘗試把敬虔、基督與教會連在一起，[78]正如他認為：「關於救贖如何為基督所運行，及到達教會裏面的意識覺知，是屬於教義學系統本身的範圍。」[79]正如泰斯指出，施萊爾馬赫所倡議之基督教的宗教意識設定了神聖的臨在，上帝透過其「經世」（economy）、道成肉身和教會，使自己與我們同在，向我們啟示自己，使我們得以認識他。[80]施萊爾馬赫進而指出，在教會裏基督的救贖力是基本要素，

75. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 52；中譯，頁 349。
76. 同上，頁 56；中譯，頁 352。施萊爾馬赫特意強調歷史上的拿撒勒人耶穌，一方面是因為他認同歷史耶穌（Historical Jesus）的研究，並是第一個大膽公開講授歷史耶穌的神學家，另方面是他所強調的上帝意識必須肯定耶穌在歷史上的啟示以及與人所建立的關係，有關施萊爾馬赫對歷史耶穌的看法可參氏著，《耶穌生平》（*The Life of Jesus*; ed. Jack C. Verheyden; trans. S. Maclean Gilmour; Philadelphia: Fortress, 1975）。另外有關施萊爾馬赫的基督論可參 Jacqueline Marina，〈施萊爾馬赫的基督論與人類學〉（Christology and Anthropology in Friedrich Schleiermacher），載氏編，《劍橋施萊爾馬赫指南》，頁 151-170。
77. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 52；中譯，頁 348-349。
78. 只要稍為留意施萊爾馬赫在《基督教信仰論》的教義學結構，都會發現他在論每一項教義時，不是從情感（包括敬虔、絕對依靠感、自我意識等）作為切入點，就是以教會作為切入點。
79. 同上，頁 56；中譯，頁 353。
80. Tice，《施萊爾馬赫》，頁 32-33。

教會的存在只以此為前提。[81]因此他認為，哪裏有教會的存在，唯有因為在那裏有對基督的信仰，[82]並且他認為這個認信同時意味着，教會在世界起源的時候便已經存在，因為她的存在是始於基督的行動。[83]

不單只教會的起始是由於基督的工作，教會的實現也是在基督裏所得以圓滿的。施萊爾馬赫指出教會的實現不能在地上的人類活動中達至圓滿，教會的實現永遠只是一種表像，也是植根於我們基督徒的意識，就是與基督完滿的團契關係，作為現世的教會力求變得近似的模式。[84]這樣看來，施萊爾馬赫便對教會的實現連於基督的再來，是一種具終末論（eschatology）的向導，他稱為「有關『末後之事』（Last Things）的教會論教義」，[85]因此解釋了為何他要把「基督的再來」、「肉身的復活」、「終末的盼望」和「永生的福分」四項教義，歸於「教會的實現」之下來討論。[86]

3. 揀選與聖靈

施萊爾馬赫認為，教會的形式是藉由一群重生的基督徒聚集在一起，並作成一種互動和合作的組織。[87]這群人對上帝國有強烈的意識，雖然他們都並不完全和不完美，但透過他們的互相補足和合作，會產生出一種共同的行動（common action），這行動表現出來的就是一種教會生命的元素。[88]因此施萊爾馬赫指出，教會的起源就是揀選和聖

81. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 57；中譯，頁 354。
82. 同上，頁 693。
83. 同上。
84. 同上，頁 696-698。
85. 同上，頁 703。
86. 同上，頁 696-722。
87. 同上，頁 532。
88. 同上。

靈契通的教義。[89]他指出教會的起源是神聖在世的臨在，教會中的基督徒的選召就是要與世界分別為聖，當中被召的每一位組成了教會持續的合作和互動，形成一個共同的生命（common life）。[90]基督徒重生被召得以進入成為圈內人（inner-circle），在這圈內是透過聖靈把他們每一位都連結在一起，並透過每一個圈內人在世的影響，與圈外人（outer-circle）組成一個整體，形成一個相互動有機的（organic）系統。[91]所以施萊爾馬赫認為，揀選是被視為影響世界的神聖管理，是根據上帝預見蒙揀選者的信心，完全是取決於上帝的美意，而這些蒙揀選的圈內人則被視為世界神聖管理的根基。[92]

對於施萊爾馬赫來說，聖靈的表現力必須被理解為基督徒團契生命的整體，正如道德的人格。[93]因為所有生活在成聖狀態裏的人，都感有一種內在的原動力，要在他們共同合作的活動與相互感應中成為一體，並意識到這是基督所建立的現世新生活。[94]施萊爾馬赫指出，聖靈是一「共同的聖靈」（common spirit/Gemeingeist），[95]是在基督離開世界後被充滿地契通和感應的靈。[96]教會在基督離世後，個人的影響不再直接的來自基督，但這位共同的聖靈會在教

89. 同上，頁 533。
90. 同上，頁 533-534。
91. 同上，頁 534。
92. 同上，頁 551。詳細關於施萊爾馬赫對揀選的看法可參 Brain Albert Gerrish & Dawn Deveries，〈眷佑與恩典：施萊爾馬赫論稱義及揀選〉（Providence and Grace: Schleiermacher on Justification and Election），載 Marina 編，《劍橋施萊爾馬赫指南》，頁 189-208；另外，關於施萊爾馬赫與巴特對揀選的看法之比較可參 Gockel，《巴特與施萊爾馬赫的揀選論》。
93. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 535。
94. 同上，頁 560。
95. 同上，頁 535。“Gemein”一詞的詞根是“Gemeinde”，“Gemeinde”可解作社區（district）或群體（community）的意思，而“gemein”就是從“Gemeinde”演變出的形容詞，解作共同的（common）、公共的（public）、連結一起（jointly together）等意思。
96. 同上，頁 565。

會內延續基督完美和恩福的契通，作為上帝國絕對和持續的旨意。[97]施萊爾馬赫更指出，每個在教會內個別蒙召的生命，都是從屬於這位共同的聖靈；換句話說，若那裏沒有這位共同的聖靈，則基督教教會便不再是共同的生命。[98]因為聖靈就是神聖的本質與人性在共同的靈這形式中結合，驅使眾信徒的生命得連結在一起。[99]

這樣說來，對施萊爾馬赫來說，每一個重生蒙召的基督徒都無不參與在共同的聖靈當中，亦因此沒有一個與基督同在的存活的團契是沒有聖靈的內住。[100]所以凡為聖靈所賦予生命的教會，在其純潔和整全上就是救贖主的完美形象，而其中的每一個重新的信徒，都是這個團契中不可或缺的組成部分。[101]這裏我們不單見到施萊爾馬赫如何把教會與揀選和聖靈的教義整合，也再次顯出其教義學的教會性和群體性。並且施萊爾馬赫這個教會的聖靈論也包含有一種教會的實踐性，泰斯更指出施萊爾馬赫的聖靈觀包括了所有教會的信徒都被蒙召作牧職（ministry）。[102]

4. 可變性與不變性、有形教會與無形教會

施萊爾馬赫指出，凡為聖靈所賦予生命的信徒團契中，其對基督與聖靈的態度上是永遠的同一，但其對世界的關係則需有所改變。教會只能夠透過其與世界的不同而被認識，如世界與教會的不同而被認識一樣。[103]正因為教會的在世而又要世界有所不同，故此教會在世的關係是人

97. 同上，頁 535-536。
98. 同上，頁 536。
99. 同上，頁 569-574。
100. 同上，頁 574-578。
101. 同上，頁 578-581。
102. Tice，《施萊爾馬赫》，頁 40。
103. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 582。

透過聖靈的工作與進行。所以施萊爾馬赫認為，教會的在世並與世界共存是不能免於變動的，教會會有兩個不同的特質，一個是教會的本質與其不可改變的特質，而另一個是教會與世界並存而可變的特質。[104]

教會的本質和不可變的範疇有三，在這三個範疇內教會是永遠和到處都同一不變的，這三點分別是「為基督作證」（witness to Christ）、「與基督同存活的團契之形成和維持」(the formation and maintenance of the living fellowship with Christ），以及「整體和個人，與個人和整體的相互影響」（reciprocal influence of the whole on the individual, and of individuals on the whole）。[105]就「為基督作證」方面，施萊爾馬赫指出它包括（一）肯定《聖經》作為基督信仰和教義學的基礎，以及其權威性和可靠性；[106]和（二）為上帝的話語的服役，指教會成員以自我表達的方式傳講上帝，建立職務並生出教會的一切組織，以及為公眾服務。[107]而「與基督同存活的團契之形成和維持」方面，施萊爾馬赫就指出（一）洗禮；和（二）聖餐兩項聖禮。他認為洗禮是一種意志的行為，接受個人進入教會群體的契通之中；[108]又強調福音教會否認分享餅和酒是與靈性上分享基督的血肉之間有任何連結，認為聖餐是一種信徒確定他們在基督裏與基督的契通。[109]他又指出洗禮和聖餐之所以為聖禮，是由它們是由基督所設立的。[110]至於「整體和個人，與個人和整體的相互影響」就體現在（一）（教會）鑰匙

104. 同上，頁 585。
105. 同上，頁 586。
106. 同上，頁 591-611。
107. 同上，頁 611-619。
108. 同上，頁 619-638。施萊爾馬赫在指出嬰兒受洗並不能算為洗禮，詳見頁 633-638。
109. 同上，頁 638-657。
110. 同上，頁 657-660。

的權柄，以及（二）奉基督的名禱告之上。施萊爾馬赫指出，由於教會的在世並與之並存，教會有權柄裁定基督徒生活的事，而凡連結於聖靈的在世基督徒，他們有負任和權柄透過共同的聖靈讓整個社群成為上帝國；[111]同樣地教會在世與世界共存，教會應奉基督的名為世界的益處禱告，因為凡蒙耶穌之名所作的禱告，基督必會聽見。[112]以上的三個範疇的六項教義，都是施萊爾馬赫認為教會在與世並存是不可改變的本質，並同樣見出其基督中心性。

至於關於教會與世界並存而可變的特質方面，施萊爾馬赫就指出，教會既在世中所組成，就不能不受世界的某種影響。[113]不單如此，施萊爾馬赫更指出，因於重生也不是一下子突然轉變，故重生的信徒在肉身的各方面行為都會仍有對抗聖靈的情況，所以由他們一起所組成的教會，自然永遠都有一些屬世的地方。[114]基於這個理由，施萊爾馬赫指出教會本身就會有「有形教會」（Visible Church）與「無形教會」（Invisible Church）的對揚。有形教會是在世的，可見的，是世界與教會的混合體，是信徒領受福音後所組成的群體；而無形的教會是聖靈工作的整體，是不可見的，她構成有形教會，並作為所有教會的整體。[115]施萊爾馬赫指出，有形教會和無形教會兩者都是基督徒的團契，無形的教會不是與有形教會分離、獨善其身的團契，而是透過有形教會的連結作為團契。[116]無形教會是決無錯誤的，而有形教會則免不了犯錯；無形教會無論在何處都

111. 同上，頁 660-668。
112. 同上，頁 668-675。
113. 同上，頁 676。
114. 同上。
115. 同上，頁 676-678。
116. 同上，頁 679。

是本質上的統一，而有形教會永遠有分離和分裂。[117]總括來說，有形教會和無形教會的對揚可以兩個命題去概括：（一）有形教會是可相分離的，而無形教會則是不可分離的一；（二）有形教會是總不免會犯錯的，而無形教會是絕無謬誤的。[118]

因此，有形教會的多元性與無形教會的統一性的關係是，每當教會出現分裂和停止契通時，這是反基督的，這種分隔僅是暫時性的，我們要盡一切的努力使之再次聯合起來。[119]至於有形教會的可誤性和無形教會的無誤性的關係是，任何一個有形的教會犯錯的時候，並不等如她缺少真理的能力去糾正，同樣有形教會的敬虔神述，並不等如這就是純粹的真理，然而由於真正的教會是一，是從創世起頭到世界的終末始終的一，教會最終都會達至圓滿。[120]這就是上文已談及，施萊爾馬赫所認為的「教會的實現」，稱為「末後之事的教會論」。[121]

五、教會實踐

我們已論證了施萊爾馬赫既是一位傑出的文化神學家，又是一位具教會性的教義神學家。他的教義學絕對不是脫離實踐、玄思和抽象的神學，正如他在《神學研究綱要》中指出，神學是一門「設定的」（positive）的科學，而不是一門玄思的科學。[122]施萊爾馬赫的教會實踐不單在

117. 同上，頁 679-680。
118. 同上，頁 678。
119. 同上，頁 681-687。
120. 同上，頁 687-695
121. 同上，頁 703。
122. Friedrich Schleiermacher，《神學研究綱要》（*Brief Outline on the Study of Theology*; trans. Terence N. Tice; Richmond, VA: John Knox, 1966），頁 19。

其超過三十五年的牧養實踐和於大學成立神學院，也在其對神學的理解和神學教育的設計可得見。[123]

施萊爾馬赫深知神學和神學教育的實踐之重要性，認為神學教育的目的是為教會培育牧養的人才，肯定神學教育對管理教會的必需性。[124]他在《神學研究綱要》的設計對現代神學教育有深遠的影響，他把神學學科分為三個部分：（一）哲學神學（philosophical theology）；[125]（二）歷史神學（historical theology）；和（三）實踐神學（practical theology）。[126]這種神學學科的設計已勾劃出今天神學教育的雛型，唯一不同的是施萊爾馬赫把教義學和倫理學歸類為歷史神學的範疇，而非哲學神學的範疇，原因是教義學和倫理學都是從歷代教會之中有系統地建立而成。[127]並且他強調神學最主要的目的是要應用在教會的牧養上，故此他認為哲學神學和歷史神學是實踐神學的基礎。[128]

然而林德皓認為，施萊爾馬赫「改為把神學分為聖經神學、教義神學、歷史神學和實用神學這四大專科，這個模式忘記了人的生命和教會的困難，不可割分為聖經範圍、教義範圍、歷史範圍和實用範圍，生命和教會都是有機組合，需要整全面對。這種『四分法』在神學課程出現後，雖然可以幫助學員有系統地掌握知識，但也同時是神學教育惡夢的開始。神學一直被批評為不切實際，神學生

123. 有關施萊爾馬赫對神學教育作為一門學科的構想除可見於他的《神學研究綱要》外，還可參 Richard Crouter，〈學術科目的制定：神學研究綱要〉（Shaping an Academic Discipline: The Brief Outline on the Study of Theology），載 Marina 編，《劍橋施萊爾馬赫指南》，頁 111-128；賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，頁 65-82。

124. Schleiermacher，《神學研究綱要》，頁 26。

125. 這裏指的哲學神學並不是一種論證上帝存在的自然神學（natural theology），而是透過信仰的類比和敬虔或宗教的本質來理解基督教的特質，參賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，頁 69。

126. Schleiermacher，《神學研究綱要》，頁 27。

127. Tillich，《基督教思想史》，頁 399。

128. Schleiermacher，《神學研究綱要》，頁 26-27。

所熟知的理論，根本無法在教會實踐。」又指出「四分法最大的毛病，是忘記了上帝是個奧秘，無論神學科目是如何廣泛深入，人對神的認識仍然只是皮毛。在上帝眼中，我們仍然是一年級生。」[129]

這是對施萊爾馬赫何等嚴厲的批評，但實情卻與施萊爾馬赫的思想相去甚遠。雖然這種「四分法」不能說與施萊爾馬赫所提倡的分類無關係，他的設計確實對現代神學教育的分科有一定的影響，但問題的關鍵是施萊爾馬赫的設計正正是要針對「人的生命和教會的困難」、避免「神學一直被批評為不切實際」和「無法在教會實踐」的這個「惡夢」。此外如前文所論，施萊爾馬赫深知人的有限性，否定人能透過自己獲得對上帝的認識，[130]並沒有「忘記了上帝是個奧秘」。更重要的是，施萊爾馬赫強調神學的教會實踐性，並指出哲學神學、歷史神學和實踐神學三者並不是分割，而是彼此相關的，並以前二者作為後者的基礎。他的設計沒有「割分為聖經範圍，教義範圍、歷史範圍和實用範圍」，並肯定「生命和教會都是有機組合，需要整全面對」，正如他在《神學研究綱要》中所言：

> 所有這些學科——無論是哲學思維的、歷史的，抑或實踐的——都是彼此不可或缺的。所有都是植根於信仰，而這信仰本身都是在建基和表達在情感之中。[131]

六、總結

總括而言，施萊爾馬赫同是教會神學家和文化神學

129. 見 http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=41125&Pid=5&Version=0&Cid=220&Charset=big5_hkscs。
130. 見本文，頁 208。
131. 引自 Tice，《施萊爾馬赫》，頁 17。

家，其教義是帶有明顯的教會實踐性，因此謝利殊（Brain Albert Gerrish）就曾以「教會的王子」（Prince of the Church）為題來介紹和形容施萊爾馬赫的生平與神學思想，[132]所謂的「教會的王子」，就是施萊爾馬赫認為理想神學家的典範，就是能夠結合教會性和學術性的神學，以及平衡實踐和理論的神學家。[133]正如他在《基督教信仰論》中指出：

> 既然所有信仰命題，無不具有教會價值，且既然它們因具科學價值而成為教義學的命題，則它們的科學性格，越加給予它們顯著的教會價值，而它們的科學內容，越加含具那些出自教會情趣的根跡，隨而教義學的命題就越加完美了。[134]

關鍵詞：施萊爾馬赫　教會論　教會　宗教　教義學

作者電郵地址：ah_honghong@hotmail.com

132. Brain Albert Gerrish，《教會的王子：施萊爾馬赫及現代神學的開始》（*A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*; London: SCM Press, 1984）。
133. Schleiermacher，《神學研究綱要》，頁 21。
134. Schleiermacher，《基督教信仰論》，頁 85；中譯，頁 381。

The Ecclesiology of Schleiermacher

LI Chun Hong
Ph.D., The Chinese University of Hong Kong

Abstract

F. D. E. Schleiermacher is one of the most important and influencial theologian in modern period, and is often called the "Father of Modern Protestant Theology". However, he was misunderstood as only a cultural or academic theologian for long, rather than a church theologian. This article delineates his ecclecissology and its importance in his theological thought, especially from his most important works, e.g. *On Religion*, *The Christian Faith* and *Brief Outline on the Study of Theology*. It aims to point out that Schleiermacher was at the same time a cultural, academic and an authentic church theologian, as Brain Albert Gerrish used the term "Prince of the Church" to describe him. Based on this view, this paper also responses to some common misunderstandings and wrong critiques on Schleiermacher in nowadays Chinese theological circle.

Keywords: F. D. E. Schleiermacher; Ecclesiology; Church; Religion; Dogmatics