

論施萊爾馬赫救贖論中的張力¹

黃毅

信陽師範學院馬克思主義學院副教授

一、引言

救贖是施萊爾馬赫 (F. D. E. Schleiermacher) 理解基督教的關鍵，在他看來，基督教「之所以區別於其他一神論的信仰，就在於如下這個事實：在基督教中，一切都與由拿撒勒的耶穌完成的救贖相關」 (§11)。²而且「基督教敬虔的獨特性就在於：一切在我們經驗中發生的與上帝的疏離，我們都理解為源於我們自身的活動，這即是罪；而一切與上帝的相交，我們都理解成依賴於由救主而來的傳達，即恩典」 (§63)。因此，對於施萊爾馬赫而言，基督教自我意識在根本上是由罪和恩典這兩極構成的救贖意識，對救贖意識的闡述構成了施萊爾馬赫主要教義學著作《基督教信仰論》 (*Der christliche Glaube*) 正文第二部分的內容。施萊爾馬赫救贖論的一個顯著特徵在於他賦予教會以重要的救贖意義，他寫道，「每個人都只有進入這個新的團體生活之中才能獲得神聖恩典」 (§90.1)。並聲稱：人們無法「在由基督建立的團體生活之外分享由基督而來

1. 本研究得到信陽師範學院「南湖學者獎勵計劃」青年項目 (Nanhu Scholars Program for Young Scholars of XYNU) 的資助。

2. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (1830/31) (ed. Rolf Schäfer; Berlin: Walter de Gruyter, 2008), §11。本文凡引自此書，皆只在正文列出節數，而此書之所有引文，皆為自譯。

的救贖和福分」 (§87.3) 。總之，施萊爾馬赫認為「救贖和福分僅僅存在於教會之中」 (§113.3) 。

然而，對教會的高度關注似乎與施萊爾馬赫的新教神學家的身份相衝突。事實上，施萊爾馬赫本人對新教與天主教的區別有清楚的意識，他在《基督教信仰論》導論第二十四節中構想了新教與天主教之間的「暫時的對立」。他寫道：「前者〔指新教〕使得個人與教會的關聯依從於其與基督的關聯，而後者〔指天主教〕則相反，使個人與基督的關聯依從於其與教會的關聯。」 (§24) 對於施萊爾馬赫而言，天主教把基督的事工讓渡給教會，而新教則認為教會服務於基督的事工 (§24.4) 。施萊爾馬赫認為雙方如果把自身原則推至極端就都會導致嚴重後果，例如天主教會認為新教「由於分裂教會從而有放棄基督教原則的危險」，而新教則認為天主教「由於忽視了對基督的依靠而有成為非基督教的危險」 (§24.3) 。

施萊爾馬赫承認他對兩大教派之對立的描述「只是暫時性的」 (§24.2) ，³更重要的是，施萊爾馬赫在該著作的正文部分不僅沒有明確援引該對立原則，而且其正文對救贖的具體描述由於給予教會以突出地位而在很大程度上似乎與導論中的對立原則相衝突。兩者的不一致性引發了學者的廣泛批評。里敕爾 (Albrecht Ritschl) 就曾爭論說導論二十四節中的對立原則「與施萊爾馬赫在闡述救贖論中的如下原則是不一致的，即通過基督的救贖意識唯有經由他的宗教團體的中介才能達成」。⁴里敕爾認為，由於施萊爾

3. 奧斯特 (Martin Ohst) 認為施萊爾馬赫之所以持「暫時性」的立場，是因為他認為「教派個性的真實差異仍然沒有在經驗上得以體現；因而對其所作的概念描述只具有預期的、假設的價值。」見 Martin Ohst, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989), p. 209。

4. Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (trans. & ed. H. R. Mackintosh & A.B. Macaulay; Edinburgh: T.&T. Clark, 1900), p. 549.

馬赫救贖論受到教會的規定，因而施萊爾馬赫正文部分的救贖論與他在導論部分關於對於新教而言，與教會的關聯要依賴於與基督的關聯的命題是矛盾的。⁵韋爾世（Claude Welch）認同里敕爾的批評，他認為「就《基督教信仰論》的整體而言，教會在救贖過程中被給予了如此重要的角色，以致施萊爾馬赫違背了他自己在導論部分的觀點」。⁶韋爾世還認為，雖然施萊爾馬赫在導論部分對於新教的描述把個體放在更重要的位置，然而他在根本上認為，「由於人的本質是社會存在，因而宗教也是社會性的」。⁷克羅斯（George Cross）也持相同觀點，他認為導論中的對立原則與《基督教信仰論》中的其餘部分是矛盾的，只不過與里敕爾相反，克羅斯認為，施萊爾馬赫導論部分的對立原則更接近真理，而正文部分更為詳盡闡述的救贖論則是錯誤的，他寫道：「神學的出發點並非教會意識而是個體意識。」⁸因而針對里敕爾試圖從施萊爾馬赫神學中去除個體主義的、非教會的要素的做法，克羅斯認為這只是「使它更接近羅馬天主教的觀點罷了」。⁹正因為施萊爾馬赫在救贖論中賦予教會極其重要的角色，因而有不少學者認為施萊爾馬赫在此更為接近天主教而非新教，例如貝克曼（Klaus-Martin Beckmann）認為「對立原則的尖銳性……並沒有受到施萊爾馬赫的重視，因為在決定性的地方，他

5. 里敕爾本人更為支持施萊爾馬赫在正文部分的救贖論，他認為其導論部分的觀點是錯誤的，它表現了「敬虔派分離教會的理念」。里敕爾認為對於每個基督徒而言，與基督的正確關聯「從歷史和邏輯上都受到信仰者團契的規定」。見 Rischl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, p. 549。

6. Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, vol. 1, 1799-1870* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973), pp. 67-68.

7. Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, vol.1, 1799-1870*, p. 67.

8. George Cross, *The Theology of Schleiermacher* (Chicago: University of Chicago Press, 1911), p. 331.

9. 同上，頁 329。

更接近天主教而非新教」。¹⁰懷曼 (Walter E. Wyman) 也表示，「令人奇怪的是，認為救贖極度依賴教會的中介的觀點似乎更接近施萊爾馬赫在導論部分對天主教而非新教的描述」。¹¹

筆者並不認同上述批評。首先，施萊爾馬赫對教會的重視並不必然使他「更接近天主教」，正如下面第二部分所要表明的，施萊爾馬赫對教會理念的規定在根本上是新教而非天主教的。其次，更重要的是，在施萊爾馬赫那裏，教會和基督對於救贖而言都是不可或缺的，它們之間具有相互依從的、「對稱的聯鎖關係」 (§106.2)。只不過，教會對於基督的依從是一種神學意義上的依從關係，它表達了救贖的神學前提，而基督對於教會的依從是一種語言意義上的依從關係，它表達了救贖的語言前提。一旦我們區分了這兩種不同的依從關係，或救贖的兩個不同前提，那麼導論第二十四節與正文救贖論之間表面的矛盾就可以消解。換句話說，導論第二十四節表述的基督對於教會的優先性是神學層面的，而正文部分表述的教會對於基督的優先性是語言學層面的，因此兩者並不構成真正的矛盾。我們在第四和第五部分對此作詳細分析。在此之前，我們有必要在第三部分先簡要介紹施萊爾馬赫對救贖之含義和經驗的規定，因為它們是深入施萊爾馬赫救贖論的概念基礎。

10. Klaus-Martin Beckmann, *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1959), p. 83.

11. Walter E. Wyman, "Sin and Redemption", in *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (ed. Jacqueline Marina; Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 143。關於學界對施萊爾馬赫上述矛盾的批評更為詳細的討論可參見 Paul T. Nimmo, "The Mediation of Redemption in Schleiermacher's Glaubenslehre", *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003), pp. 187-199。

二、溝通的、互動的教會理念

無論在早期的《論宗教》（*Über die Religion*），還是在後期的《基督教信仰論》以及《基督教倫理學》（*Christliche Sittenlehre*）中，施萊爾馬赫都堅決反對天主教的等級分明的教階制度，而主張新教的「信徒皆為祭司」原則。施萊爾馬赫認為教會是信徒彼此之間展開宗教對話、溝通的自然產物。

在《論宗教》第四篇演講中，施萊爾馬赫強調理想的宗教溝通要求溝通雙方的交互性，沒有哪一方是純粹被動的。如他說：「在真正的宗教社群中所有的交流傳播都是相互的，驅動我們說出自己真心話的原則，同那種使我們傾心於與陌生人接觸的原則，具有內在的親緣性，所以，作用與反作用是以密不可分的方式相互聯繫的。」¹²在宗教中，師傅與門徒之間並不是決然對立的，門徒對師傅的追隨不應該是「盲目的模仿」，「門徒不是因為你們師傅為了教育他們而造就的，相反，是因為他們為了宗教選擇了師傅，你們才是師傅」。¹³與之相反，在影射天主教的流俗教會中，「所有人都只願意接受，只有一個人應該給予，完全被動地以同一種方式通過一切器官讓所接受的一切在自身之內起作用，……只是從不考慮對其他人的反作用」。¹⁴施萊爾馬赫認為，那些只能完全被動接受的人只是「宗教的負極」，因為「他們內心沒有宗教居留」。¹⁵他們只有「一種小學生的機械模仿」，而並未把握宗教的真諦，他們只

12. 施萊爾馬赫著，鄧安慶譯，《論宗教》（北京：人民出版社，2011），頁115。

13. 同上，頁83-84。

14. 同上，頁116。

15. 同上，頁116。

能「緊緊攥住那些僵死的概念，死守宗教反思的結果並貪婪地對此囫圇吞棗」。¹⁶

宗教溝通的交互性使得理想的宗教社會具有流動性，而不是嚴格的等級性。教會是為了宗教情感的不斷溝通和加深的目的而產生的，為了實現這個目的，在教士與平信徒之間不應該存在嚴格的等級差別，他們之間「不是個人之間的區別，而只是狀態和事務之間的區別」。於是：

每個人都是教牧，只要他在這個他特別為之獻身的領地上，把其他人吸引到自身這裏來，而且他在這裏能夠表現為是一個技藝精湛的行家；每個人都是平信徒，只要他自己在他不熟悉的宗教事物上跟隨他人的藝術和指點……在這裏，每個人交替地既是領導也是平民，每個人既跟從別人的力，在自身他也能感受到這種力，他也用這種力去治理別人。¹⁷

施萊爾馬赫把這樣的理想宗教社會描繪成「天國的聯盟」，它是「一個完善的共和國」，在這裏根本不存在「可恨的獨裁貴族制」。¹⁸施萊爾馬赫甚至認為，這種天國的聯盟，「是人的社會性的最完善結晶」。它是比「你們世俗的政治聯盟更有價值的聯盟，因為政治聯盟只不過是一個被迫的、短暫的和過渡性的作品」。¹⁹

與《論宗教》的論證路線相似，在《基督教信仰論》導論，施萊爾馬赫首先規定，宗教的本質不是知識和道德，

16. 同上，頁 118-119。

17. 同上，頁 110-111。

18. 同上，頁 110。

19. 同上。關於施萊爾馬赫在《論宗教》中對教會理念的更詳細討論，可參見黃毅，〈施萊爾馬赫《論宗教》中關於宗教情感與宗教社會之間關係的研究〉，載《漢語基督教學術論評》21（2016），頁 105-140。

而是一種特殊的情感，即絕對依賴感或上帝意識 (§3-4)。隨後在第六節，施萊爾馬赫提出作為人性之本質要素的宗教自我意識「在其發展中必然地導致一種社會」 (§6)。同樣在這裏，宗教社會也是通過宗教溝通形成的。為說明這點，施萊爾馬赫在此借用了他在心理學著作中闡述的「類意識」 (*Gattungsbewusstsein*) 概念，即人們能夠意識到他們作為更大整體，即人類的一部分而與他人之間具有根本的類似性和關聯性。²⁰正是由於類意識，人們「必然越出他自身人格的局限性而將他人人格裏的事實納入他自己之中」 (§6.2)。此外，施萊爾馬赫還注意到這樣一個事實：「任何內在的東西當它達到一定的力量或成熟時，都會以外在的形式表現，並能為他人所見。」 (§6.2) 因此，任何宗教情感發展到一定程度都不會囿於自身，而是「借助面部表情，手勢，聲調而直接地、不知不覺地以及借助語言而間接地向他人表現自我」 (§6.2)。²¹重要的是，這種自我表現活動能夠激發、喚醒那些見證者自身的類似情感。借助類意識，由於人們意識到自身與他人在本質上是類似的，人們就能透過見證他人宗教意識的直接表達，從而有可能在自身中發現類似情感，並進而能夠以之為範本，形成自身的情感表達。這種與「盲目的模仿」 (*blinde*

20. Friedrich Schleiermacher, "Zur Psychologie(1818)", in *Friedrich Schleiermacher Schriften* (ed. Andreas Arndt; Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1996), p. 910.

21. 施萊爾馬赫在其倫理學講座中把溝通分為兩種形式：語言和藝術。前者是思想的媒介，並因而主要是在思想層面上的溝通，雖然它也能對情感作一種間接的、不充分的描述；後者是情感的媒介，並因而也是情感層面的溝通，它是「面部表情，手勢，聲調」等最基本的、直接溝通形式的進一步發展，例如聲調演變成音樂，而面部表情和手勢則演變為舞蹈。見 Schleiermacher, "Ethik (1812/13)", in *Friedrich Schleiermacher Schriften*, p. 615。施萊爾馬赫在導論中所講的「語言」是廣義的語言，即包含了音樂等藝術形式的語言，而不僅僅是指科學語言。關於施萊爾馬赫溝通理論更詳細的介紹可參見 Paul Adam Bernabeo, *With Blended Might: An Investigation into Friedrich Schleiermacher's Aesthetics and the Family Resemblance between Religion and Art* (Ph.D. dissertation, Columbia University, 1981)。

Nachahmung) 相對的「生動的模仿」(lebendige Nachbildung)，能夠使人們進入與其所見證者類似的情感狀態中，²²而這就激發、喚醒了人們自身的上帝意識。因此，施萊爾馬赫堅稱，絕對依賴感是並總是「通過表達的溝通與激發力量」所初次喚醒 (§6.2)。

正是這種絕對依賴感在其中得以傾聽和訴說的宗教溝通構成了互動的宗教社會的基礎。施萊爾馬赫甚至用這種溝通理論來規定宗教的本質。他把「宗教性」定義為「個人對宗教社會之影響的感受性，以及他對宗教社會的影響，並因而也就是個人對宗教情感之溝通和傳播的參與度」 (§6. Zusatz)。也就是說，施萊爾馬赫根據相互關聯的個體之間的互動程度來衡量個體以及由個體構成的社會的宗教性。雖然宗教社會緣於人類具有的根本類似性，然而每個人具有不可還原的獨特性使得每個人對絕對依賴感的經驗是不同的，這為宗教社會帶來了可變性和流動性。每個人都發現他們之間並不完全相同，而只是在一定程度上相似，例如人們在宗教情感的強度以及頻度上都不盡相同，同時人們經驗絕對依賴感的獨特方式也不同。當人們有意識地試圖提升他們的宗教溝通的質量時，宗教溝通就會呈現為更確定的形態。為了在更相似的人群中擁有持續的溝通，為了加強類意識，具有更為類似的宗教情感的個體就會自覺地構成一個組織。通過這個組織，個體能夠更好地表達其宗教意識，不同個體之間也能夠更好地進入「生動

22. 「生動的模仿」是一種有創造性的模仿，即以獨特的方式來吸取、理解他人，並形成自己的特色。它不同於施萊爾馬赫在《論宗教》中所提及的「盲目模仿」(《論宗教》，頁 118)，即對他人的一種無意識的、缺乏創造性的機械模仿。這兩者的區別是非常重要的。施萊爾馬赫強烈反對「盲目模仿」，因為在這種情形下人們雖然覺得自己沉浸在宗教激情中，但是這種激情並沒有激發人們自己的宗教情感並因而迅速消失，它沒有真正影響模仿者。相反，在「生動的模仿」中，對他人的見證和傾聽激發了見證者本人的宗教情感。

的模仿」中。換句話說，宗教社會就是為了在人群中更好地展開上帝意識之對話而設立的。施萊爾馬赫認為「教會」就是這樣一種「密切構成的宗教團體，它在某些確定界限內形成一種永新不息的關於宗教意識的溝通，並致力於有組織有計劃的宗教情感之培養。因而能確定了解何者為其會友，何者不是」（§6.4）。

人們由於在宗教意識上具有根本類似性而聚集起來，每個人都成為這樣構成的宗教社會中的一個積極的參與者，在其中，每個人都既影響他人又受到他人的影響。如果說施萊爾馬赫在《論宗教》和《基督教信仰論》導論部分闡述的是關於一般性教會的觀點，那麼在他死後出版的《基督教倫理學》中則針對基督教教會提出了相同的觀點。

在《基督教倫理學》中，對教會理念的討論是在被稱為「表現的」（*darstellende*）溝通行動中才首次得到討論的。基督的救贖工作使得每個接收到救贖的人都平等地邁向福分，並使得他們處於一種平等的「兄弟般的愛」之中。同時，信徒們通過「表現的」活動來表達這種狀態。赫爾默斯（Eilert Herms）寫道：「（對於施萊爾馬赫而言）教會只能借助對基督精神的溝通才能發展。這個精神激發了相互作用的被救贖者們的表現的活動，並且以這樣一種方式優化了教會，以致教會不僅對於信仰者而且對於世界成為可見的。」²³

這樣建立起來的宗教團體是互動的對話團體。在這樣的團體中，每個成員都有雙重任務：一方面他要向他人傳達他自己的宗教情感；另一方面他要在自身意識中接納他

23. Eilert Herms, "Schleiermacher's Christian Ethics" (trans. Jacqueline Marina and Christine Helmer), in *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, p. 227.

人的宗教表達。²⁴每個人既不能在某一時刻同時完成這雙重任務，也不能永遠只完成其中一種任務而排斥另一種任務。這是一種對話的團體：某些會員訴說，另一些會員傾聽。那些具有更強上帝意識的會員更為主動，而那些新近的具有較弱上帝意識的會員則是更為被動的參與者。施萊爾馬赫在此反對兩個極端：一種是貴格會，會員間不存在任何的不平等，每個會員在任何時候都是主動的參與者；另一種是等級分明的天主教會，只有神職人員是積極的參與者。施萊爾馬赫認為，恰當的教會應該避免這兩種極端：就前者而言，由於每個會員總是主動，而缺乏被動的傾聽者，因而不可能產生真正的溝通；就後者而言，由於神職人員總是主動，而平信徒總是被動，因而也不會有有效的溝通。²⁵無疑，施萊爾馬赫在這裏闡述的都是關於教會的新教觀點。

三、救贖的含義與經驗

1. 救贖的含義

在《基督教信仰論》導論中，施萊爾馬赫從哲學人類學的視角把「救贖」定義為「從一種被表像為受束縛或受限制的惡的狀態進入到一種更好的狀態」（§11.2）。這裏，「惡的狀態」指「更高級自我意識之生命被阻礙或囚禁，因而使得它無法與各種各樣的感官自我意識相結合，以至幾無或絕無敬虔生活」（§11.2）。

為了更好地理解上述定義，我們需要對施萊爾馬赫在此使用的哲學概念作簡要介紹。所謂「更高級自我意識」

24. Friedrich Schleiermacher, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (eds. Ludwig Jonas), in *Sämtliche Werke I, 12* (Berlin: Georg Reimer, 1884), p. 542.

25. 同上，頁 556。

實際上就是指在導論第四節中所講的「絕對依賴感」。在那裏，施萊爾馬赫對人類意識作了一種類似於現象學的分析。施萊爾馬赫發現，自我與世界的關係是一種部分自由、部分依賴的關係，或者說，是由主動與被動構成的交互性關係：自我在一定程度上受到世界的影響，同時又能對世界施加反作用 (§4.1)。施萊爾馬赫否認有絕對自由感，因為一切我們對其能夠施加作用的事物都已經預設了它對我們的作用 (§4.3)。然而，施萊爾馬赫承認有絕對依賴感：「伴隨我們全部活動的自我意識，即伴隨我們全部生存，而否定絕對自主的自我意識，本身正是一種絕對依賴的意識，因為是意識到，我們的全部活動是來自我們外部的，正如我們對某物若可能有絕對自由感的話，它必定是全然出自我們的一樣。」 (§4.3) 施萊爾馬赫進而把絕對依賴等同於「與上帝的關聯」，而上帝即被理解為「我們一切接受性和自主性存在的何由」 (§4.4)，因而絕對依賴感就相當於上帝意識。所謂「感官自我意識」則是指「由部分依賴感和部分自由感所構成的自我意識，它表達了自我與有限存在之間的關係」 (§5.1)。

值得注意的是，施萊爾馬赫認為，上帝意識本身並不能單獨構成完整的宗教意識。毋寧說，上帝意識只是對具體的宗教意識的抽象：「我們上面所描述的構成了人類自身意識的最高級別〔即絕對依賴感——筆者注〕；但它在現實中的表現則從來不能與較低級別的意識〔即感覺自我意識——筆者注〕相分開，而只有通過與其相聯才能構成一個完整的意識並因而參與到快樂與不快樂的對極之中。」

(§5) 當感官自我意識上升至上帝意識時，感官自我意識本身並不被取消，而是與上帝意識「共存」，它們一道構成了具體的宗教意識，這樣一種共存表現為兩種可能的狀

態：其一，「更高級自我意識之生命被阻礙或囚禁，因而使得它無法與各種各樣的感官自我意識相結合，以至幾無或絕無敬虔生活」（§11.2）。此即為「惡的狀態」、「遺忘上帝」（§11.2）；其二，與之相對的則是敬虔，它表現為上帝意識所具有的一種滲透、統治一切感官自我意識的活力，也就是說，敬虔即意味着在生活的每一個瞬間都能感受到上帝的存在（§5.4）。

於是，救贖就在於由「惡的狀態」向敬虔狀態的轉變。施萊爾馬赫承認，所有宗教都有關於罪惡與救贖的教義，然而，他認為基督教的獨特性恰恰表現為：首先，「在基督教中，無能（指個人無法讓上帝意識統治其自身意識）與救贖，以及兩者的相互關聯並不只是與其他要素一道構成了一個特殊的宗教要素，而是說所有其他的宗教情感都與它相關，它作為使他們成為基督徒的主要因素而伴隨其他一切情感」（§11.3）。其次，更重要的是，在基督教中，「救贖被看作是由拿撒勒的耶穌所普遍地、徹底地完成的事情」（§11.3）。這意味着拿撒勒的耶穌自身必然具有完美的上帝意識，否則，他如何能夠「普遍地、徹底地完成」拯救？人們如何會認為，「注定僅僅是他加速地推進全人類駛向更高的生命」（§13.1）？這是一種由其事工向其身份所作的反向推理。²⁶

在《基督教信仰論》正文第二部分，施萊爾馬赫對救贖的闡述利用並深化了他在導論中的分析。在那裏，施萊爾馬赫區分了狹義的救贖與和解（兩者共同構成了廣義的救贖）。狹義的救贖指：「救主帶領其信徒們進入他的上帝意識的能力之內，而這就是他的拯救行動。」（§100）

26. 關於這種反向推理的細節以及施萊爾馬赫的基督論，可參見黃毅、夏微，〈先驗、經驗與歷史——施萊爾馬赫基督論探析〉，載《道風：基督教文化評論》47（2017），頁111-140。

和解指：「救主帶領其信徒們進入與他的清明福分相會合，而這就是他的和解行動。」 (§101) 狹義的救贖即是指「對罪的廢除」 (§100.3)。由於罪是上帝意識的阻礙，因而救贖就意味着在人性中植入一種強有力的上帝意識以作為其「新的至關重要的原則」 (§100.2)。而這在基督教中即意味着「基督的無罪的完美的溝通」 (§88)，以及「更高級生命的促進」 (§100.1)。施萊爾馬赫對「救贖的本質」作了如下總結：「由於基督的鮮活的影響的進入，原本就蘊含在人性之中的、弱小的、被抑制的上帝意識可以被激發、變強大」，於是「此影響施加於其上的個體就獲得了他之前未曾有過的宗教人格」 (§106.1)。在施萊爾馬赫那裏，和解主要指罪與惡的關係的消解，而這就帶來了「一種公共的福分的情感」。於是，「所有生命的困境，無論是自然的還是社會的」都不再是惡，而只是其「象徵」。當然，苦難並未消失，只不過它們不再被看作宗教上的痛苦，「因為它們不再能夠滲入最內在的生命」 (§101.2)。如果說救贖指向加強的上帝意識，那麼和解的目標就在於福分。

2. 救贖的經驗

在討論完基督的救贖工作之後，施萊爾馬赫接着探討了信徒「對救贖和恩典的接納」，它包含兩個方面：直接的方面，即重生，以及持續的方面，即成聖 (§64.1)。重生又包含了兩個獨特要素：歸正和稱義。歸正意味着個體被吸納到與基督的活動和完美生活的交往之中 (§100.1)。通過這種交往，基督的完美上帝意識作為一種「新的至關重要的原則」植入個體之中，這使得個體從「公共的罪的生活」中解脫出來，並進入到與基督的活生生的交往中 (§107.1)。稱義則表示個體被吸納到與基督的清明福分的

交往中，它意指這樣一個過程，在其中「消解了罪與惡的關聯，因為從倫理上而言兩者不再相關」（§101.2）。²⁷在此，施萊爾馬赫堅持新教因信稱義的教義。施萊爾馬赫把信仰定義為「對基督之完美與福分的接納」（§108）。施萊爾馬赫否認那種把稱義理解為一次「宣告的行動」，即「發生在時間中的某個時刻或作用於某個個體之上的行動」的觀點（§109.3）。因為那種觀點與施萊爾馬赫把神聖原因理解為永恆的觀點相矛盾。施萊爾馬赫認為「為了基督的緣故而使人稱義是一個永恆而普遍的律令」（§109.3）。「因信稱義」意味着這條律令在信仰基督之人身上的應用（§109.4）。因而，施萊爾馬赫可以站在新教的立場上宣稱：稱義既非依賴事工，也非依賴成聖過程中的進步，而僅僅依賴信仰。施萊爾馬赫在此也描述了對立的天主教的立場：「羅馬天主教在『稱義』一詞的理解上與新教完全不同……信仰與稱義被盡可能的分離，以便更容易地表明人的稱義依賴於其成聖。」（§109.1）

施萊爾馬赫注意到，在重生之後的個人生活中，基督的完美意志只是在個人的衝動中被分享，卻並不必然地被執行（§104.3）。因而，在被救贖的個人中上帝意識仍然是有缺陷的，以致罪意識仍然侵蝕着福分的佔有（§101.2）。這意味着救贖不是瞬間完成的，而是一個「不斷生成的過程」（§106.1）。施萊爾馬赫在「成聖」教義中進而探討了這個過程。通過成聖，個體的生活「越來越遠離之前的生活……並且越來越靠近與由基督生發的衝動保持純粹的和諧」（§110.1）。人們不再願意停留在罪的公共生活中，相

27. 罪與惡的原初關聯表示在普遍罪的狀態中上帝的公義（§84）。然而，經過救贖，「所有與律法的關聯都被中止，因為所有源於他（基督）的與罪相反的普遍運動開啟了」（§101.2）。

反，在重生後的每一個時刻，對罪的最初寬恕都被重演和再吸收，以致罪意識變成了對罪的寬恕的意識 (§109.2)。

四、救贖的神學前提

基督作為救主在歷史中的出現是救贖與和解之所以可能的神學前提。一方面，正是基督的完美上帝意識或「無罪的完美」使得救贖成為可能 (§88)，另一方面正是基督的「清明的福分」使得和解成為可能 (§101)。基督的「無罪的完美」意指「他的上帝意識的恒常效力」 (§94)。施萊爾馬赫把基督的救贖工作與其先知的任務聯繫起來，並將其規定為對其自我意識的自我呈現 (§103.2)。所謂基督的「清明的福分」指他沒有罪意識，他沒有對惡的經驗。施萊爾馬赫把和解與基督的祭司任務聯繫起來。雖然施萊爾馬赫拒絕了代贖的觀念，但他仍然聲稱「通過基督的受難，懲罰就被廢除了，因為在他的福分生命中，甚至正在消失中的惡也不再被視為懲罰了」 (§104.4)。當施萊爾馬赫在導論第二十四節中宣稱個人與教會的關聯要依從於其與基督的關聯時，它實際上要表達的是救贖的神學前提，即對於新教而言在神學意義上，基督對於教會具有救贖的優先性。²⁸事實上，關於這一點施萊爾馬赫在正文中也多有論述。首先在關於基督位格的探討中，施萊爾馬赫宣稱基督是救贖的原則，「人們不應該在他的影響之外尋求救贖之源，並且他的影響中的一切都不能被忽視」 (§88.1)。因為「就在基督自身中具有一種新創造的整體——該創造包含並發展了上帝意識之效力——而言，他是上帝在世界

28. 例如施萊爾馬赫明確意識到他在第二十四節中要把握的就是新教和天主教的神學特徵和差異：「於是，新教神學家的任務就是使人明白那與天主教神學對立之新教神學的獨特性格，並將對立本身盡可能地固定為一公式，否則他的工作不能達到某種程度的安全與完備。」 (§24.2)

中存在以及上帝透過世界來啟示的唯一中介」 (§94.2) 。由於其絕對的完美以及在本質上的無罪性，基督區別於其他所有人類，並且能夠通過將其「無罪的完美」傳達給他人的方式拯救世人 (§88.2) 。這種對基督的超自然位格的肯定就是對基督教根本原則的肯定，它既體現了新教對於天主教的擔憂：「(天主教) 由於忽視了對基督的依靠而有成為非基督教的危險」 (§24.3) ，同時也是對把耶穌僅僅看作一個道德榜樣的理性主義神學的反抗。施萊爾馬赫並沒有否定耶穌作為人類榜樣的作用，但由於榜樣只是與以之為榜樣的人們處於同一個連續體之中，因而無需為之賦予絕對的完美性，而只需賦予比那些承認自身的苦難和罪的人們更大的相對的完美即可。因而施萊爾馬赫認為耶穌不僅是人類的榜樣，而且是人性的原型。施萊爾馬赫認為，榜樣並不在自身中包含拯救的力量、轉變並廢除罪的力量。基督的榜樣身份只是作為那個力量的溝通的中介。那個力量自身起源於人性限度之外，超越了個體的自身意識，超越了個體的類意識。這樣的力量只能從作為一個歷史個體的絕對的人身上表現出來，這個人是上帝已在其中命定了存在的秩序的人性的原型。²⁹

此外，在救贖論部分也有許多支持基督的神學優先地位的文本證據。例如，施萊爾馬赫宣稱在處於歸正的人的意識中，「一切人類意義的調解都將消失，而只有基督在其所有的救贖與和解活動中（包括先知的，祭司的和君王的活動）被意識到直接呈現」 (§108.5) 。在重生經驗的直接性中，個體最終與救主的完美和福分相遇，並且在這種與基督的精神聯合中，教會的救贖中介居於從屬地位。這樣的事件是超自然的「神聖恩典的工作」 (§108.5) 。於是，

29. 關於施萊爾馬赫對理性主義基督論的批評，可參見黃毅、夏微，〈先驗、經驗與歷史〉。

在救贖中，基督與教會的關係就是超自然與自然的關係，後者固然為救贖提供了歷史情境，但前者才是救贖之所以可能的神學條件。因而，施萊爾馬赫寫道：「只有總是借助基督自身（它在道中呈現出其精神的存在）的影響，人們才被接納到新生的團契之中。」（§106.2）儘管承認教會的中介功能，施萊爾馬赫卻認為會眾「被基督當作他的工具，其活動真實地源於基督並在本質上是基督自己的活動」（§108.5）。基督的影響固然要透過人類語言對道的溝通來發揮作用，但是「這種溝通體現的是基督的道並延續了基督自身的神聖力量」（§108.5）。也就是說，教會在救贖中產生的影響「只不過是耶穌自身的完美人格所產生的影響」（§88.2）。

當施萊爾馬赫考慮教會自身的持續不完美性時，基督之於教會的神學優先性就更突顯出來。關於教會的整體，施萊爾馬赫承認，「它如此大規模地分有普遍的罪……以致我們無法判斷在某處是否比他處有更少的罪」（§88.3）。確實，「只要有教會的地方……也就存在着罪以及在普遍罪之中的社會」（§148.1）。因而每一種教會生活的狀態都「必然只是對在救主自身中存在的完美的接近」（§93.2）。對於施萊爾馬赫而言，「教會只有通過其存在源於其中的存在才能持存並達到完美」（§126.2）。這就是說，「教會的自發性是原在救主裏並僅僅由他而來」（§93）。因而，教會的持續不完美性以及它在持續成聖過程中的力量之源都有力地表明救贖過程中基督對於教會所具有的神學優先性。

與新教相對，天主教在神學層面上把教會提到高於基督的地位，這在施萊爾馬赫看來是很難接受的。在正文的救贖論部分，施萊爾馬赫至少在兩個地方表達了他對天主教的批評。首先，關於聖經，施萊爾馬赫批評了天主教會

對於平信徒提出的「對於那些只有他們擁有信仰的根基的人的無條件的、絕對順從的信任」的要求 (§128.1)。其次，雖然施萊爾馬赫闡述了新教把個人的福分植根於其與基督的關係的觀點，他注意到在天主教中，「這種個人狀態的轉變……卻直接地歸因於公共的或團體的生活」 (§87.3)。因而對於信仰和福分這兩個在救贖中的關鍵要素，施萊爾馬赫認為天主教賦予教會高於基督的地位，並因而錯誤的把基督的工作轉交為教會。

五、救贖的語言前提

救贖的神學前提固然在於耶穌基督所擁有的完美上帝意識及其「清明的福分」，然而問題還在於這種上帝意識和「清明的福分」如何能夠傳遞給他人從而產生「塑造人的」 (§100.2) 救贖影響？在此施萊爾馬赫主要反對「魔幻的」或超自然主義的觀點，它認為基督的救贖是直接的，無需任何自然事物作為其中介 (§100.3)。與此相反，施萊爾馬赫主要論證了基督對個人的救贖影響必須經由教會的中介才能發揮效用的觀點。施萊爾馬赫寫道：「我們意識到基督教生活裏發生的一切近似有福狀態，是根據由上帝所促進的，與罪惡的公共生活及其中所發生的悲慘相對立的一種新的團體生活。」 (§100.3) 人們在接納由基督帶來的救贖時就「進入了他們之前並不屬於其中的社會」 (§105.1)。「每個人都只有進入這個新的團體生活之中才能獲得神聖恩典。」 (§90.1) 因為「救贖和福分僅僅存在於教會之中」 (§113.3)。

那麼教會又如何發揮其救贖之中介作用？我們在本文第二部分曾提到，對於施萊爾馬赫而言，教會是信徒間宗教溝通的自然產物。實際上，宗教溝通不僅是教會得以建

立的機制，而且是教會發揮其救贖中介作用的關鍵。宗教溝通之所以能夠傳遞救贖，是因為它通過信徒的自我表現而表現了基督的位格與工作。宗教溝通在本質上是一種自我「表現」（*darstellende*）的活動，³⁰基督通過他的自我表現喚醒了那些聚集在其周圍的人的上帝意識，而基督的自我表現則通過教會中信徒彼此之間的自我表現活動得以延續。

基督徒的宗教溝通表現的不僅僅是對上帝的絕對依賴，而且更重要的是這種依賴只有經由耶穌基督才得以可能的事實。這種表現並非一種關於超越者的真理的客觀陳述，而是基於與絕對者相關聯的個人經驗的見證，而且正是這種見證中，基督徒證實了在其生命中的基督的存在（§14.1）。通過信徒的自我表現，他為教會再現了基督的自我表現。在基督教教會中，這種自我表現的主要形式是宣道（*Verkündigung*），它是廣義的佈道（*predigen*），即見證並宣告通過與基督的關聯而帶來的救贖。³¹通過基督自己的宣道，他使自己表現在「語言和行動中」，並得以進

-
30. 施萊爾馬赫在《基督教倫理學》中對所有「源於救主」的基督徒的活動作了詳細的闡述，他把它們分為三類：恢復性的（*wiederherstellende*）活動、擴張性的（*verbreitende*）活動、表現性的（*darstellende*）活動。表現性的溝通活動的「動機就在於成為像基督那樣，而這就是去表達他的兄弟般的愛」。見 *Schleiermacher, Die Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, pp. 45-50。
 31. 關於施萊爾馬赫把基督教的佈道理解成自我表現活動，可詳見 Dawn DeVries, *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), pp. 60-62。德弗里斯（Dawn DeVries）僅僅關注狹義的佈道，因為她的研究只是基於施萊爾馬赫在實踐神學中對佈道的討論。然而，施萊爾馬赫的宗教語言理論不僅包括了佈道。《基督教信仰論》的英譯者也混淆了 *Verkündigung* 和 *Predigen*，並把它們都譯成 *preaching*，這是不準確的。*Verkündigung* 的含義更廣，其對應的英文應是 *proclamation*，它表示基督教的宗教意識，即經由基督的救贖意識得以表現的一切溝通形式，而不僅限於佈道。施萊爾馬赫並沒有把基督教的宗教意識的傳播僅僅限制在佈道上。雖然施萊爾馬赫認為佈道是基督教崇拜中的中心環節，但他並不認為佈道是崇拜的唯一要素，後者還包含了宗教詩歌，祈禱以及禮儀等其他形式。德弗里斯的研究也僅僅限於討論施萊爾馬赫的 *Predigen*，而非廣義的 *Verkündigung*，她由於想把施萊爾馬赫詮釋成改革派傳統的忠實繼承者，並駁斥巴特等人對施萊爾馬赫的指責（例如把上帝之道偷換成人之道），因而側重從與宗教詩和其他藝術形式相對的以語言為媒介的佈道來詮釋施萊爾馬赫所講的崇拜。

入人類的歷史生活，並由此吸引人們，帶領人們進入他的救贖影響之中。這種「激發性的語言」同時喚醒了門徒需要拯救與對拯救的接受的意識，出於這種新意識，一個新的團體生命就產生了 (§100.2)。透過作為基督之身體的教會，透過信徒的宣道，基督的位格和工作即使在今天仍然呈現在世界中。教會中信徒的宣道證實了他們對基督的救贖的內部經驗，而這種證實激發了他人擁有相同經驗的欲望。在宣道活動中的信徒之間的相互影響就是基督的影響，因為「一切後來信徒從基督的影響所接受的印象，即從他所傳遞的共同的靈，和從基督徒們的整個團契所接受的印象……與基督同時代的人從他那直接接受的印象是相同的」 (§14.1)。

宣道者「被基督當作他的工具」，他們通過自我表現而表現基督。 (§108.5) 作為基督教的宗教溝通，宣道能夠在所有時代和地方表現基督，而且這種表現進一步激發了聽者心中的上帝意識，激發了其信仰。於是，施萊爾馬赫寫道：「基督教始終並到處都是通過宣道來傳播自身。」

(§15.2) 因此，我們可以說正是借助教會對基督之同一位格的呈現，基督對個人的救贖影響才得以發生效用。「總是借助那在道中表現其精神存在的基督自身的影響，人們才得以進他的新生命之中。」 (§106.2) 總之，對於施萊爾馬赫而言，在宣道中對基督的表現是這樣一種「精神存在」，它與耶穌的身體在其最初的追隨者面前的表現方式發揮着同樣的救贖作用。

教會之所以能夠發揮救贖的中介作用，關鍵在於以語言為媒介的宗教溝通能夠傳遞基督的救贖。在這個意義

上，我們可以說救贖的另一個前提是語言。³²無論是基督本人的救贖工作，還是教會通過宗教溝通來延續基督的救贖影響的工作都預設了語言的作用。正如施萊爾馬赫所說：「救主自身的所有工作都以下述事實為前提——他的自我意識具有以語言為表達方式的可溝通性。同樣，基督教一直並到處都是通過宣道來傳播自身。」 (§15.2)

施萊爾馬赫不認為耶穌的語言能夠與其位格相分離，他不像後來的新教自由派所認為的那樣，好像耶穌所教導的宗教不同於關於耶穌的宗教。³³正相反，施萊爾馬赫認為耶穌的宣道就是耶穌唯一重要的工作，他的工作就在於溝通、表現自身。³⁴這種對救主的觀點表明它在根本上是約翰基督論：道、生命與語言被看作基督位格中三個彼此關聯的基本要素，基督作為道就是生命，並擁有傳播其生命的力量，他在宣揚和建立上帝之國的時候也宣揚和表現了他自己。³⁵因而，當施萊爾馬赫把基督解釋成一位宣道者時，他並不是說基督教會主要是保存神聖真理和教義的學院，相反，當他規定基督教源於基督的宣道時，他所講的宣道是一種遠比觀念的傳播更重要的行為。宣道在本質上是拿撒勒的耶穌的身份在上帝面前的表達，並且是他自我呈現、自我溝通的工具。因而，構成基督教本質的宣道活動是如此緊密地、內在地與基督位格相關聯，以致在事實上不僅僅是基督的形象，而且也是基督本人表現在教會之中。在施萊爾馬赫那裏，外在的語言與內在的生命是如此

32. 施萊爾馬赫超越他那個時代給予語言的高度重視和原創性觀點已經得到了當代施萊爾馬赫研究專家們的肯定，如維亞爾 (Theodore Vial) 所說：「施萊爾馬赫關於人在本質上是語言存在者的論證以及他分析語言的方式直到今天仍然對哲學與神學界產生持續影響。」見 Theodore Vial, *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), p. 25。

33. Schleiermacher, *Das Leben Jesu* (ed. K. A. Rüttenik; Berlin, 1864), p. 251.

34. 同上，頁 130。

35. 同上，頁 293。

內在的交織在一起，以致前者只有通過參與到後者中才能被理解和消化，而後者（即生命）如果缺乏一種以人類的方式將其植入聽者的手段（即語言溝通），也只是缺乏活力的生命。

施萊爾馬赫對語言的強調不僅體現在宣道上，而且還表現在對學術性的神學語言的理解和重視。施萊爾馬赫並沒有把神學語言和反思看作一種純學術的、思辨的興趣，相反神學被看作僅僅表現了宗教情感的有意識的語言運用，它不同於經院哲學把思辨的觀念與信仰語言相混淆的作法，事實上施萊爾馬赫非常注意在其教義學體系中避免思辨元素的侵入。如他寫道：「新教在這一點上特別一致，即其教義命題的獨特形式不依賴任何形式或學派的哲學，而且根本不源於思辨興趣，而只源於僅僅借助由基督允許的在其真實而沒有腐壞的形式中來滿足直接的自我意識的興趣。」（§16. Zusatz）施萊爾馬赫認為基督教，特別是西方的基督教不同於其他宗教的首要特徵就在於它具有培養它自己語言的興趣。一方面，在施萊爾馬赫看來，基督教的發展預設了一個相對發達的語言文化（§15.2）；另一方面，基督教從一開始就表現為具有「塑造語言」的能力。³⁶ 後一點對於我們理解施萊爾馬赫寫作《基督教信仰論》的意圖是非常關鍵的。傳統對施萊爾馬赫神學的解釋過多地着眼於其情感層面，而忽視了作者在解釋神學與語言關係上的嘗試。然而事實上，施萊爾馬赫把神學任務理解為內在於基督教的「塑造語言」之能力的有意識的執行，而且在導論的三十一個命題中，有四個命題是直接關注基督教

36. Schleiermacher, *On the "Glaubenslehre"*, *Two Letters to Dr. Lücke* (trans. James Duke & Francis Fiorenza; Atlanta: Scholars Press, 1981), p. 81.

敬虔與語言的關係 (§15-18)，另外在許多與哲學的使用相關的命題中也有不少關於神學語言的討論。

實際上，在施萊爾馬赫看來，教義神學只是那蘊含在人的本性之中的、激發人們宣道的溝通衝動的進一步表現，當然它不同於宣道，因為教義神學的任務並不只在於在語言中表述基督教的宗教自我意識，而且它要以嚴格的科學命題來完成這個任務，在這個意義上，神學就是宣道信仰關於自身的描述性科學。尼布爾 (Richard R. Niebuhr) 對此有精闢的解釋：「如果說宣道的任務在於信仰表白以及激發他人的信仰，那麼體現在《基督教信仰論》中的神學任務則在於考察宣道中的表白的和激發的語言，但它不是以檢察官的姿態，而是以蘇格拉底式的對話伙伴來完成的，它致力清除宣道語言中可能存在的各種矛盾和多餘的含義，在這個過程中，神學語言源於其中的意識的一致性就能獲得更大的承認」。³⁷

必須承認，施萊爾馬赫對語言的重視並未受到當代一些主流神學家的嚴肅對待。例如對西方乃至漢語神學具有廣泛影響的後自由主義神學倡導者林貝克 (George A. Lindbeck)，³⁸他在《教義的本質》(*The Nature of Doctrine*) 中對施萊爾馬赫作了與本文相反的詮釋。林貝克試圖在「後自由時代」中為宗教教義尋找一條新路徑，「後自由時代」的主要特徵是宗教多元論，極端的世俗主義，以及自我放

37. Richard R. Niebuhr, *Schleiermacher On Christ and Religion* (New York: Charles Scribners' Sons, 1964), p. 153.

38. 林貝克的後自由主義思想對漢語神學的影響可見曾慶豹，《上帝、關係與言說：批判神學與神學的批判》(上海：華東師範大學出版社，2011)。他在該書中把施萊爾馬赫神學詮釋為在本質上是一種主體性的人類學：「『神學』第一次轉變成『宗教』，且與浪漫美學作了綜合，是從施萊爾馬赫開始的，這項改變本身即非比尋常……事實上，神學審美化就是一種『神學人類學』，也就是傳統『自然神學』的現代變種。神學審美化的表面旗號是反抗理性化給神學帶來的損傷，可是卻想經由徹底的實現對主體性的捍衛來完成，即是通過個體感性的指導來完成神學。施萊爾馬赫的神學進路是最佳的說明。」(頁3)

縱的個體主義。他首先提出了三種不同的關於教義命題的觀點：一、命題認知型，它把教義命題看作客觀有效的獨立的可證實的真理陳述；二、「經驗表現」型，它「把教義解釋為關於內部情感、態度或者生存取向的非知識性的（noninformative）和非推論性的（nondiscursive）符號。」；三、「文化—語言」型，它把宗教和教義看作有自身內部權威性規則的語言，不同的宗教具有不同的這種語言。³⁹通過考察這三種觀點，林貝克試圖表明第三種觀點的優越性。

不過，在對第二種類型的考察中，林貝克卻把施萊爾馬赫作為它的代表。他事實上誤解了施萊爾馬赫，即他把施萊爾馬赫所講的宗教社會（教會）看作那種個體只是在其中單方面地表達自己主觀宗教經驗的領域，而完全忽視團體的傳統與實踐對形成個體宗教經驗的根本性作用。首先，林貝克把「絕對依賴感」描述成一種個體主觀的神聖感，它只出現在「前反思的經驗領域」，而無需團體及其傳統的影響與中介。其次，他把施萊爾馬赫關於教義命題的定義——「教義命題即是以言語形式出現的宗教感」——作為如下解釋，即教義命題只是單一維度的，個人情感的流露，它沒有任何規範性與真理訴求。以這兩個前提為基礎，他認為以施萊爾馬赫為代表的經驗表現型觀點的問題在於：「它把公共的團體傳統只看作個人在自我實現中可選的輔助，而不是必須被接收的規範性現實。」⁴⁰相對於這種觀點，林貝克提出了文化—語言模式。他受到維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）、馬克思、韋伯（Max Weber）等人的影響，把宗教看作綜合的解釋性的圖式，它經常以神話式的語言以及高度儀式化的形式出來，通過這些形

39. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), pp. 16-18.

40. 同上，頁 23。

式，它把人類經驗結構化並形成了特殊的人類對自我以及世界的理解。⁴¹也就是說，林貝克提出一種團體先於個體並把團體看作對個體的發展具有構造型作用的宗教觀。具有諷刺意義的是，林貝克提出的這種文化－語言型事實上正是施萊爾馬赫所提倡的觀點。⁴²

六、結語

因此，在施萊爾馬赫那裏，救贖具有語言的和神學的雙重前提，前者體現為教會的中介作用，後者體現為基督的「無罪的完美」和「清明的福分」。兩者並不矛盾，一方並不會取消另一方。正因此，施萊爾馬赫認為相互影響的基督與教會之間具有一種「對稱的聯鎖關係」（§106.2），這意味着基督與教會既彼此相連，又各具不可還原的獨特性（§114.2）。一旦我們區分了這兩種前提，那麼那些認為導論二十四節與正文救贖論之間不一致的批評就站不住腳。

事實上，即使在導論二十四節中，施萊爾馬赫也曾明確肯定了教會的中介作用：「因為既然基督教敬虔在個人裏決不獨立地單獨發生，卻必借着團契，也存於團契之中，所以緊附基督必須與緊附教會相結合才行。」（§24.4）所以，無論是在導論第二十四節中，還是在正文的救贖論部分，施萊爾馬赫的觀點始終是一致的，即在救贖過程中基督與教會扮演着不同的、但都是不可或缺的角色：在神學層面上，救贖之所以可能的先決條件在於耶穌基督所具有的「無罪的完美」和「清明的福分」，並且正是在這個意義上，基督較於不完美的教會佔據優先地位；然而在語言層面上，基督的完美上帝意識又必須借助人類語言來溝

41. 同上，頁33。

42. 事實上已有學者糾正了林貝克的誤解，可參見 Georg Behrens, "Schleiermacher contra Lindbeck on the Status of Doctrinal Sentences", *Religious Studies* 30 (1994), pp. 399-417。

通，並因而只有在以宣道為基礎建立的教會中來表達和傳承，而在這個意義上基督的救贖工作確實依賴教會。

關鍵詞：施萊爾馬赫 救贖論 基督 教會

作者電郵地址：yinzhe985@sina.com

中文書目

- 施萊爾馬赫。《論宗教》。鄧安慶譯。北京：人民出版社，2011。
[Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Translated by DENG Anqing. Beijing: People's Press, 2011.]
- 黃毅。〈施賴爾馬赫《論宗教》中關於宗教情感與宗教會社之間關係的研究〉。《漢語基督教學術論評》21 (2016)。頁 105-140。
[HUANG Yi. "A Study of the Relationship of the Religious Feeling and das Gesellige of Schleiermacher's On Religion". *Sino-Christian Studies*, 21 (2016). pp. 105-140.]
- 、夏微。〈先驗、經驗與歷史——施萊爾馬赫基督論探析〉。載《道風：漢語基督教文化評論》47 (2017)。頁 111-140。
[HUANG Yi & XIA Wei. "The Transcendental, Empirical and Historical: A Study of the Christology of F. D. E. Schleiermacher". *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 47 (2017). pp. 111-147.]
- 曾慶豹。《上帝、關係與言說：批判神學與神學的批判》。上海：華東師範大學出版社，2011。[CHIN Ken Pa. *God, Relation & Discourse: Critical Theology and the Critique of Theology*. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.]

外文書目

- Beckmann, Klaus-Martin. *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1959.
- Behrens, Georg. "Schleiermacher contra Lindbeck on the Status of Doctrinal Sentences". *Religious Studies* 30 (1994). pp. 399-417.
- Bernabeo, Paul. *With Blended Might: An Investigation into Friedrich Schleiermacher's Aesthetics and the Family Resemblance between Religion and Art*. Ph.D. dissertation. Columbia University, 1981.
- Cross, George. *The Theology of Schleiermacher*. Chicago: University of Chicago Press, 1911.

- DeVries, Dawn. *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Hermes, Eilert. "Schleiermacher's Christian Ethics". In *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Edited by Jacqueline Marina. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pp. 209-228.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Niebuhr, Richard R. *Schleiermacher On Christ and Religion*. New York: Charles Scribners' Sons, 1964.
- Nimmo, Paul T. "The Mediation of Redemption in Schleiermacher's Glaubenslehre". *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003). pp. 187-199.
- Ohst, Martin. *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989.
- Ritschl, Albrecht. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*. Translated and edited by H. R. Mackintosh & A.B. Macaulay. Edinburgh: T.&T. Clark, 1900.
- Schleiermacher, Friedrich. *Der christliche Glaube (1830/31)*. Edited by Rolf Schäfer. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- _____. "Zur Psychologie (1818)". In *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Edited by Andreas Arndt. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1996. pp.945-944.
- _____. "Ethik (1812/13)". In *Friedrich Schleiermacher Schriften*. pp.561-666.
- _____. *Die Christliche Sitten nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. Edited by Ludwig Jonas. Berlin: Georg Reimer, 1884.
- _____. *Das Leben Jesu*. Edited by K. A. Rügenik. Berlin, 1864.
- _____. *On the "Glaubenslehre", Two Letters to Dr. Lücke*. Translated by James Duke & Francis Fiorenza. American Academy of

黃毅

Religion Texts and Translations Series. Atlanta: Scholars Press, 1981.

Vial, Theodore. *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2013.

Welch, Claude. *Protestant Thought in the Nineteenth Century. vol.1, 1799-1870*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.

Wyman, Walter E. "Sin and Redemption". In *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. pp. 129-150.

On the Tension of F. D. E. Schleiermacher's Soteriology

HUANG Yi

Associate Professor

School of Marxism Studies

Xinyang Normal University

Abstract

In §24 of *Glaubenslehre*, F. D. E. Schleiermacher conceives of the antithesis between Protestantism and Catholicism as follows: “The former makes the individual’s relation to the Church dependent on his relation to Christ, while the latter contrariwise makes the individual’s relation to Christ dependent on his relation to the Church.” However, Schleiermacher puts much emphasis on the role of the church in the main body of the *Glaubenslehre*, which is inconsistent with the view of §24 and has drawn wide criticism. This article argues that there are two different presuppositions in Schleiermacher’s theory of redemption—the theological and the linguistic—and that once this difference is acknowledged, the criticism can easily be refuted. There are no contradictions between §24 and the main body of *Glaubenslehre*, in both of which Schleiermacher has the view that Christ and the church

plays different but indispensable roles in redemption: on the level of theology, the condition of the possibility of redemption lies in Christ's "sinless perfection" and "unclouded blessedness" and it is in this sense that Christ has the precedence over the imperfect church; while on the linguistic level, the redemptive work of Christ is dependent on the church in the sense that the perfect God consciousness of Christ can communicate only through language, and thereby has the church as its basis for expression and circulation.

Keywords: F. D. E. Schleiermacher; Soteriology; Christ;
Church