

從士來馬赫看基督教神學與宗教學¹

賴品超

香港中文大學宗教系
Department of Religion
Chinese University of Hong Kong
Shatin, Hong Kong

一、導言

使基督教神學成為中國學術的一部分，是中國教會領袖與漢語神學工作者都關注的問題。² 華人社會的公立大學設神學系（例如香港中文大學宗教系的神學組）是非常罕見的。一般來說，在華人社對研究宗教，通常在兩種不同的機構進行，一是大學裡的宗教學系，另一是在大學以外，由宗教團體主辦的專科學院，包括佛學院和神學院等。前者標榜以學術探求為目的，後者主要是為服務某宗教而設，目標通常是培訓該宗教的神職人員或信眾。在這兩種機構內進行的宗教研究，驟眼看來是南

¹ 本文改寫自〈大學中的神學與宗教學：從士來馬赫說起〉，本人在1997年11月28至29日於香港中文大學舉行的「宗教學與大學教育」研討會上曾宣讀該文。

² 《道風：漢語神學學刊》復刊的一個目的，就是要推動漢語神學的學術建設，這包括促進基督神學之漢語人文—社會科學化，要面向整個漢語文化—學術界，使神學成為中國學術的一個組成部分。參《道風：漢語神學學刊》的〈復刊詞〉及〈稿約及稿例〉。中國教會領袖汪維藩最近也表達了他對這方面的關注和看法。參〈讓神學成為一門中國學問〉，《金陵神學誌》第32期（1997年9月），頁3~5。

轅北轍，甚至是互相排斥的。問題並不在於是否與某一「行業」有直接關係，因為大學中不少學系的建立，都與某些行業有直接關係。問題核心似乎是在於大學所標榜和提倡的宗教學，可能與宗教團體所辦的專業學院之神學或佛學研究等，在方法論上有無法調和的基本分歧。

西方社會在大學裡設有神學系或神學院已有數百年歷史，但現代社會多元而世俗化的文化，對基督教神學在大學裡的地位構成嚴峻的挑戰，並使公立大學傾向宗教研究多於基督教神學。宗教研究與基督教神學在表面看來是截然不同的，就研究內容來說，基督教神學只與一個宗教有關，而大學內的宗教研究則是多元化的，包括多種不同的宗教。就衡量標準來說，基督教神學是具規範性的，並且是服膺於基督教在信仰上的權威；但宗教研究既是大學內的一門學科，所以是學術性的，只問有否學術上之依據，而毋需向任何宗教團體負責，對於不同的宗教，宗教研究會採取中立的立場，所以即使不是某宗教的信徒也可以進行對該宗教的研究。這樣看來，不單宗教研究與神學背道而馳，甚至可以說神學不應該成為大學裡的學科。雖然在西方的大學裡，神學研究有深厚的歷史傳統支持，然而不少當代西方神學家，例如潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg)，仍得正視為甚麼基督教神學可以作為大學學術的一部分的問題，也就是基督教神學之科學性的問題。³ 而宗教研究界也十分重視宗教學與神學是否不能相容 (incompatible) 的問題。⁴

本文嘗試從士來馬赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834) 的一些著作，探討大學裡的基督教神學及宗教學之間的關係。士來馬赫被公認為現代基督新教神學之父，對於現代宗教學的發展也曾作出重要的貢獻；此外，他既是現代詮釋學的鼻祖，又是將柏拉圖的著作

³ 參 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973)。英譯本把書名譯為 *Theology and the Philosophy of Science* (London: Darton, Longman & Todd, 1976) 是值得斟酌的。將 *Theorie* (學說或理論) 譯作 *Philosophy* (哲學) 是稍欠準確。英文的 *Science* (科學) 常有假設以自然科學為規範的傾向，但德文的 *Wissenschaft* (知識或學問) 則無此意味。本文用「科學」一詞將採後者之意義。

⁴ 最近宗教研究學會協會在其學報上，用了整整一期的篇幅去討論這個問題，參 *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26, 3 (September 1997), 50-68。

譯成德文的古典文學家，他那《論翻譯之方法》(1813)更被視為近代翻譯理論的里程碑。⁵ 最後，值得一提的是他與亨伯爾特 (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835) 同為1810年正式成立的柏林大學之主要創辦人，士來馬赫後來更擔任該大學的校長 (1815-1816) 和神學院院長 (1813-1814, 1817-1818, 1819-1820)。⁶ 由士來馬赫這些身分，已可知其觀點在以上學術領域之重要性。以下將會集中討論兩個問題：(1) 士來馬赫對基督教神學與宗教學的關係的見解，以及 (2) 他有關基督教神學的學術性與教會性的看法。

二、宗教學的獨特對象

士來馬赫對宗教及神學的理解，基本上由回應康德 (I. Kant, 1724-1804) 哲學而開展。康德嚴格地區分現象界與本體界，認為只有現象界的事物才能為知識的對象，至於神學所討論的問題（如上帝等）是屬於本體界的，並不是人類知識的對象。傳統的上帝存在論證無一能站立得住，玄思性的神學是無法被建立的。然而，人的道德實踐假設了一些形上學的設定，包括上帝的存在、靈魂不滅及自由意志，因此仍有可能在實踐理性中探討形上學，而宗教的問題也就是屬於實踐理性的範圍。在他的《理性限度內的宗教》(1793) 一書中，康德以理性，尤其是實踐（道德）理性作為規範，去建立合乎理性的宗教。⁷ 康德所倡導的是個人主義和以道德的理性主義為主導的宗教，不單缺乏歷史感，更忽視宗教的社會性。⁸ 康德的《理性限度內的宗教》問世六年後，士來馬赫發表了他的《論宗教》(1799)，就宗教本質的問題，提出與康德截然不同的

⁵ 柯平：〈西方翻譯理論淺析〉，《翻譯學報》創刊號（1997年12月），頁12。

⁶ 在柏林大學設立神學院以及在整體的設計上，主要是受士來馬赫理念的影響，多於亨伯爾特或費希特 (Fichte) 的，參 G. E. Meuleman, "Theology, Academy, and Church," Peter McEnhill and George B. Hall, eds., *The Presumption of Presence: Christ, Church and Culture in the Academy* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1996), 159。

⁷ I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, trans., comments, and intro. (New York: Harper & Row, 1960).

⁸ 詳參 Bernard M. G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian* (London: Macmillan, 1988), 167-177，尤參頁174~176。

理解。誠如韋爾頓 (Bernard M. G. Reardon) 所說：「合上康德的書（按：指《理性限度內的宗教》），再打開往後不出六年就面世的士來馬赫的《論宗教》，便進入了新的思想世界。」⁹

士來馬赫在《論宗教》提出對宗教本質的理解，帶有護教的目的，這點為書的副題「對那些有文化的卑視宗教的人的講話」反映出來。當時不少知識分子對宗教，特別是基督教，採取鄙視的態度，而他們對基督教的不滿或批評，常常集中在道德倫理或教條義理方面。在士來馬赫看來，這些批評根本不是針對宗教或敬虔 (*Frömmigkeit*) 的本質。¹⁰ 他認為宗教的本質是屬於情感 (*Gefühl*) 的範圍。¹¹ 他曾嘗試用多種不同的方式，以說明這種情感，而最為人熟悉的，是他後來在《基督教信仰》中所提出的絕對的倚賴感。¹² 士來馬赫所說的宗教是情感，所指的並不是純粹心理上的主觀感覺或情緒。¹³ 而宗教也並非沒有認知的功能。¹⁴ 士來馬赫所說的情感，並非如康德所說是非認知性 (*non-cognitive*) 的，而是指具有意向性的「直接的自我意識」，¹⁵ 也可以說是一種默觀 (*Anschauung*)，是先於分析或反省的理性活動。它是一種對事物的直接

⁹ Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, 178-79.

¹⁰ 士來馬赫：《論宗教》，〈第二講〉，收謝扶雅譯：《宗教與敬虔》（香港：東南亞神學教育基金會及基督教文藝出版社，1967），頁74。

¹¹ 早在發表《論宗教》前，士來馬赫對「情感」(*Gefühl*) 的了解已超越康德，由知識論的意義轉向本體論的意義，而康德哲學更非士來馬赫對情感的理解的唯一的哲學根源。參 Julia A. Lamm, "The Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of Gefühl, 1788-1794," *Harvard Theological Review* 87, 1 (1994), 67-105。

¹² 士來馬赫：《基督教信仰論》，4；收謝扶雅譯：《宗教與敬虔》，頁309。

¹³ 田立克 (Paul Tillich) 曾指出新正統派神學對士來馬赫的誤解，以為士來馬赫對宗教的本質的定義是純粹的心理上的意義。他認為，士來馬赫所說的絕對的倚賴感覺中的感覺 (*feeling*)，是指對不受條件約制者的直接察覺 (*immediate awareness of something unconditional*)。田立克甚至認為士來馬赫所說的絕對的倚賴感覺，與田立克本人所說的「對我們的存有的根基與意義的終極關懷」非常接近。參 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1 (Lodnon: SCM, 1978), 41-42。

¹⁴ Richard R. Niebuhr, "Schleiermacher on Language and Feeling," *Theology Today* 17 (July 1960), 161.

¹⁵ 士來馬赫：《基督教信仰論》，3，頁302。

把握 (apprehension)，¹⁶ 更是一種直接的和存在的關係的原本表達。¹⁷ 宗教乃情感或自我意識是關係性和接受性的，因為人是世界的一部分，對世界具有一定程度的自主性和影響力，所以只有那有別於自然的無限者才能引起人的絕對倚賴感，人有絕對的倚賴感也就是意識到與上帝的關係。¹⁸ 因此，人對自我的意識與對世界及對上帝的意識是不能分割的，也可以說，人透過情感才能對上帝有所認識。¹⁹ 在士來馬赫看來，上帝是宗教意識的「所由來」(Woher)，是經驗中的「所與」(given) 甚至可說是「已與」(pre-given)，而非如康德的以上帝純為對道德感的反省才發覺要求的假設 (postulate)。²⁰ 士來馬赫認為宗教是人性的一部分；他說：「人是生來賦有宗教的性能，像一切其他性能一樣。」²¹ 宗教作為人的心靈 (Geist) 活動，是有別於知識和行動而自成一類 (sui generis) 的。然而這並不是說，宗教與知識和行為完全分開；²² 宗教不是孤立的功能，而是知識與行為合一的基礎，使人達致生命本原的統一性。²³ 克里斯琴 (C.W. Christian) 指出，士來馬赫在《論宗教》一書不單指出那些鄙視宗教的人對宗教的誤解，提出宗教其實是可以被這些人接受，更嘗試指出宗教對於生命各個方向的統合是不可或缺的，宗教是思想與行動的基礎和來源，是個人生命的統合所必需，此了解有別於康德對純粹理性和實

¹⁶ Robert R. Williams, *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God* (Philadelphia: Fortress, 1978), 23-26.

¹⁷ F.D.E. Schleiermacher, *On The Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke*, James Duke and Francis Fiorenza, trans. (Chicago: Scholars Press, 1981), 40.

¹⁸ 士來馬赫：《基督教信仰論》，4.4；頁309。

¹⁹ 士來馬赫：《基督教信仰論》，頁313~314。

²⁰ F.D.E. Schleiermacher, *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: A Study Edition of the 1811 Notes*, trans., comments, and intro., Terrence N. Tice (Atlanta: Scholars Press, 1996), Lecture 15.2, 25.

²¹ 士來馬赫：《論宗教》，〈第三講〉，頁142。

²² 士來馬赫：《論宗教》，〈第二講〉，頁65。

²³ 士來馬赫：《論宗教》，頁75及以下。另參 Thandeka, "Schleiermacher's Dialektik: The Discovery of the Self that Kant Lost," *Harvard Theological Review*, 85, 4 (1992), 51-52。

踐理性等的嚴格區分，最終會使現代社會已四分五裂的文化進一步解體和割裂。²⁴

在十八世紀末、十九世紀初，宗教學仍不是一門獨立的學科，²⁵ 士來馬赫也沒有著意建立它成為獨立的學科。²⁶ 但按照士來馬赫對宗教本質的理解，宗教研究是眾多心靈科學 (*Geisteswissenschaften*) 或人文科學 (*Human Sciences*) 之一，是有其獨特的研究對象，就是人心靈的宗教性活動或功能。因此，宗教學可以是一門統一而獨立的學科，不能被化約為哲學或倫理等別的學科。若沒有士來馬赫這種對宗教學本質的理解，宗教學很容易會淪為其他學科的一個小小的附屬品。

卡普斯 (Walter H. Capps) 在他的《宗教研究：一個學科的形成》提出，士來馬赫建立宗教研究成為獨立學科的貢獻，基本上是承接笛卡兒在方法論上的傳統，嘗試尋找宗教之所以為宗教而不是別的東西的那種不可或缺的特質，康德繼承此方法提出道德為宗教之本質，而士來馬赫提出的是感受 (*feeling*)，奧托 (Rudolf Otto) 則提出神聖 (*the Holy*)。²⁷ 卡普斯此說並未充分和公正地評估士來馬赫在宗教研究方法論上的貢獻，他忽視了一點，就是士來馬赫對宗教本質的了解，從這點，我們將會看到士來馬赫的宗教研究方法，是與康德截然不同的。

士來馬赫對宗教本質的理解，著重經驗的 (*empirical*) 研究，對不同宗教作個別的、心理的、經驗的、社會的和歷史的研究，而不是純粹抽象地討論宗教的本質。按照士來馬赫的了解，宗教的本質是在於內心的敬虔，而宗教的組織、禮儀和教條等外在的東西，都是那內在的敬虔的

²⁴ C.W. Christian, *Friedrich Schleiermacher* (Waco: Word Books, 1979), 56-57.

²⁵ 雖然當時已有不少有關基督教以外的宗教的知識湧入歐洲，但一般學者都認為，現代宗教學要等到繆勒 (Max Müller) 在1873年出版的《宗教學導論》面世才算正式開始。

²⁶ 有關士來馬赫對宗教學的看法，參 Terrence N. Tice, "Schleiermacher on the Scientific Study of Religions," in Herbert W. Richardson, ed., *Friedrich Schleiermacher and the Founding of the University of Berlin: The Study of Religion as a Scientific Discipline* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991), 45-82。

²⁷ Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 1-18.

外在表現。然而，宗教的本質不能脫離宗教的形式而存在，而必須透過某種形式才能表現出來，這包括宗教的語言及社會性組織等多個方面。宗教與人一樣，是群體性的。他說：「倘若有宗教的話，它必是社會性的，而這特別是宗教的本質使然。」²⁸而宗教的培養更不能脫離信仰的群體來進行。那種嘗試由理性，無論是實踐理性或純粹理性，來建立所謂合乎理性和個人化的自然宗教 (natural religion) 或理神論 (Deism)，根本無法盛載和表達宗教感情。²⁹宗教的本質只能透過歷史的宗教呈現出來，要了解甚麼是宗教，就不能靠對宗教的本質作理性的玄思，而一定要透過種種有形的、歷史的或說是置定的 (Positive) 宗教，才能了解無形的宗教的本質。所以，要了解宗教之本質，不能不透過宗教在歷史與當代的表現或現象來研究，並且是不能單單透過對某一宗教的研究便可以把握。

士來馬赫在《論宗教》的第五篇演說中，特別提出了宗教多元性的問題。他譴責基督教的多元性（內部分裂），但卻肯定宗教的多元性，並認為宗教的多樣性是因為宗教的本質使然。³⁰士來馬赫堅決地反對黑格爾式基督教的「絕對性」概念，士來馬赫相信無一人或宗教能完全地擁有宗教的整體；甚至基督教也非唯一的宗教，並且也沒有完全實現宗教的理念。³¹正如史密斯 (Wilfred Cantwell Smith) 指出，士來馬赫可能是第一個基督教神學家，將基督教信仰理解為眾多信仰中的一種，而非信仰本身或唯一的信仰，而信仰可以有多種不同的形式。³²按士來馬赫的了解，若要全面地理解宗教，就不能單單研究某一宗教。誠如孔漢思 (Hans Küng) 所言，在推動以歷史的、現象學的和心理學的角度研究宗教來說，沒有神學家能及得上士來馬赫。³³

²⁸ 士來馬赫：《論宗教》，〈第四講〉，頁164。

²⁹ 士來馬赫：《論宗教》，〈第五講〉，頁228～232。

³⁰ 士來馬赫：《論宗教》，頁226～228。

³¹ 士來馬赫：《論宗教》，頁248。

³² W.C. Smith, *Towards a World Theology* (London: Macmillan, 1981), 114, 117.

³³ Hans Küng, *Christianity: Its Essence and History*, trans., John Bowden (London: SCM, 1995), 703.

士來馬赫理解的宗教本質，以至研究宗教所採取的基本進路，都與康德那種以倫理為主導的解釋宗教方式相異。此外，士來馬赫與康德在其他方面的見解亦有甚多不容忽視的相異之處。若以啟蒙運動來定位，康德可說是承繼啟蒙運動的傳統，但士來馬赫卻是深受敬虔運動和浪漫主義的影響，而二者是對立於啟蒙運動。士來馬赫的早期思想無疑曾受康德哲學的啟發，³⁴但士來馬赫並非一個只懂盲目跟從某一套哲學的二流神學家，而是有自己一套哲學的。他的哲學更是透過與上至柏拉圖，下至康德的整個西方哲學傳統對話而建立的，而不是局限於康德。³⁵士來馬赫早在《至善論》(1789)及其他一些早期作品批判康德的倫理學，包括《對迄今為止的倫理學說的批評提綱》(1803)。³⁶士來馬赫的上帝觀屬於神在萬有論(Pantheism)，接近斯賓諾沙(Benedict de Spinoza, 1632-1677)多於是接近康德。³⁷士來馬赫亦批評康德對自我的了解，因他將自我劃分為理性的自我與經驗中的自我，無法點出實踐理性與純粹理性之統一的基礎，最後將人還原為思想的主體，而未能安立經驗中的自我；士來馬赫更嘗試在其《辯證法》中提出另一套對人的了解作為解答。³⁸由此觀之，士來馬赫與康德之相異處未必少於相同處。³⁹正如克

³⁴ 參 Albert L. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life* (Chicago: Scholars Press, 1982), 7-19。

³⁵ 詳參 Sergio Sorrentino, *Schleiermacher's Philosophy and the Philosophical Tradition* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992)。

³⁶ 參 F.D.E. Schleiermacher, *On the Highest Good*, trans., comments, and intro., H. Victor Froese (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992), 18-31, 124-127。又參卡岑巴赫著，任立譯：《施萊爾馬赫》(北京：中國社會科學出版社，1990)，頁97。

³⁷ 詳參 Julia A. Lamm, *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996)。

³⁸ 參 Thandeka, "Schleiermacher's Dialektik: The Discovery of the Self that Kant Lost," 433-52; Thandeka, *The Embodied Self: Friedrich Schleiermacher's Solution to Kant's Problem of the Empirical Self* (Albany: State University of New York, 1995)。

³⁹ 若說「士來馬赫一生信服康德思想」，則未免流於誇大和寬泛籠統。引自楊慶球：〈從神學看宗教的世俗化和世俗主義〉，《教牧期刊》第4期(1997年11月)，頁32。

里斯琴指出，康德對士來馬赫的影響是在方法論上 (methodological) 多過實質上 (substantive)，而在精神上士來馬赫更從不是真正的康德主義者。⁴⁰

士來馬赫與康德最為相似的一點，是否定理性主義的自然神學。然而需要留意的是，康德的立論是在於對人類理性的剖析，而士來馬赫的卻出自對信仰及神學的本質之了解，而這種理解基本上是承接宗教改革家的神學傳統。⁴¹ 士來馬赫所否定的是自然神學之努力，而不是神學的認知意義或學術地位，否定前者並不一定要連後者也否定。正如嚴厲地批評士來馬赫的巴特 (K. Barth, 1886-1968)，也同樣地否定自然神學，但不否定神學的科學性。⁴² 哲學家海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 否定西方哲學／神學傳統的本體神學論 (onto-theology) 的進路，包括自然神學對上帝的玄思，但他也不否定神學可以作為一門科學。他在《現象學與神學》(1927) 中提出，神學是一門置定的 (Positive) 科學，有如化學，是有特定的對象 (*Positum*)，而與通盤地討論存有問題的哲學 (存有論) 完全不同，因此所謂「基督教哲學」就好像圓的四方形一樣，在觀念上是自相矛盾的。他認為神學所涉及的是人類經驗中的一個領域，是對信仰的詮釋學，而信仰是歷史性的存有模式，所以神學是歷史的科學，也是實踐的和系統的科學。⁴³ 我們將會看到，海德格此種對神學的理解其實與士來馬赫的十分接近。在士來馬赫看來，神學是有認知對象的，這

⁴⁰ Christian, *Friedrich Schleiermacher*, 37

⁴¹ B. A. Gerrish, *Continuing the Reformation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 178-195.

⁴² 巴特對神學科學性的了解，早在與哈那克 (Adolf von Harnack, 1851-1930) 的辯論中顯示出來。對於巴特來說，神學的科學性在於其有特定的對象，方法應依從所要研究的對象而建立，不應局限於某一方法，或將別的學科所用的方法硬搬過來。所以他反對哈那克所倡議的，以神學的科學地位是建基於其與其他的精神科學或人文科學有相同的研究方法，就是歷史的研究方法。巴特認為神學的客觀基礎就是上帝在耶穌基督裡的啟示，不是人的理性或宗教意識，神學家不應按自己的形象或喜好來造上帝。有關巴特與哈那克在神學方法論上的爭論的文獻及分析，參 H. Marin Rumscheidt, ed., *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972)。

⁴³ M. Heidegger, *The Piety of Thinking*, James G. Hart and John C. Maraldo, trans. (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 5-21.

個對象就是基督教信仰，也可以說是基督徒的宗教意識。⁴⁴ 按照士來馬赫對宗教本質的了解，教義是信仰的眾多表現之一，對教義的解釋與研究不能抽離於產生教義的宗教意識，教義也提供了研究信仰的材料。即或宗教的本質是屬於情感的範圍，神學作為對基督教信仰之研究，卻不一定因此而變為非理性或沒有認知對象。正如對人非理性的情緒，也可以在一定程度上做理性而客觀的學術（心理學）研究。⁴⁵

三、大學中的基督教神學

1808年，柏林大學成立在即，士來馬赫發表了《對德語意義下的大學的隨想》，表達了他對大學的理念。⁴⁶ 士來馬赫提出，大學這學術群體與專科學院有一個重要的分別。在專科學院中無疑可以專門探討某一學科，但專科學院卻缺乏各學科的互相溝通，所以只能研究及傳授某方面的專門知識或技能，難以促進對知識整體的追求。對知識整體的追求正是大學存在的目的，而知識的追尋不應為當前的實用性所左右，大學應有其自主性，不受國家的直接支配。士來馬赫認為，大學不應被分割成數個互不關聯的專科學院，也不應僅視大學為由數個專科學院併湊而成的組合。反映此理念的具體措施是：學生要先讀一些純學術性的「哲學」課，然後才集中研習某一專門學科，例如神學、法學或醫學；而神學、法學或醫學的教授也要教一些屬於哲學類的純學術性的學科，而不應只專注在其專科之內。⁴⁷ 士來馬赫本人也曾多次在柏林大學哲學系開

⁴⁴ 士來馬赫並非如楊慶球所說的，「顯然認同了康德，否認神學有認知的對象」。參楊慶球：〈從神學看宗教的世俗化和世俗主義〉，頁22。

⁴⁵ 楊慶球批評士來馬赫以宗教之本質在於感情的理論，認為最後會「使神學淪為不能判斷真假的感情」，或導致「神學並非理性的對象」的觀點。這種批評容易混淆了宗教與神學（作為一種對宗教的研究）兩個不同的層次。參楊慶球：〈從神學看宗教的世俗化和世俗主義〉，頁22~23。

⁴⁶ John M. Stroup, "The Idea of Theological Education at the University of Berlin: From Schleiermacher to Harnack," in Patrick Henry, ed., *Schools of Thought in the Christian Tradition* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 152-172; F.D.E. Schleiermacher, *Occasional Thoughts on Universities in the German Sense, With an Appendix Regarding a University Soon to be Established*, trans., Terrence N. Tice and Edwina Lawler (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991).

⁴⁷ 士來馬赫所倡議的這種安排，與香港中文大學的通識課程制度有點相似，而當時的「哲學」不像現時的那樣專門化，是包括多種不同的純理論學科的。

設哲學課程，而他曾多次教授辯證法作為哲學思考的方法，更與他的神學方法有密切關係。⁴⁸ 在士來馬赫的理解中，神學是大學學術的一部分，但不再是科學的皇后，不再擁有以前那種超然地凌駕於其他一切學科之上的地位，而是與其他學科，如醫學和法學等量齊觀。士來馬赫對神學在大學裡的地位的理解，與他對神學的本質和任務的理解有關。

士來馬赫稱教義神學為「信仰教理」(*Glaubenslehre*)，表明它所專門研究的正是歷史的基督教信仰。「信仰教理」一詞並非士來馬赫所首創，但在他的演繹中，這個名詞卻代表了對神學的本質與任務一種嶄新的理解，在教義神學的發展史上牽起一場哥白尼式的革命，標誌著一種與中世紀截然不同的神學典範。⁴⁹ 在中世紀的流行的神學方法，以聖多瑪(St. Thomas of Aquinas)為例，是以上帝為神學的研究對象，而神學的思考方法基本上是以一些既定的權威性文本，包括聖經、信經以及古教父的著作等作為基礎，進行命題式的推演(*deduction*)，從而建立神學體系。⁵⁰ 這種方法基本上是合乎當時流行的科學觀。⁵¹ 但士來馬赫的神學方法所假設的是，教條是人心靈的產物，是信徒在一定的歷史條件下，對他們的信仰作文字上的、命題式的和有系統的表達，不應視作一堆由上帝藉著超自然的方法啟示出來的永恆不變的真理。所以，神學的任務不是要去證明基督教的信條，更不是以上帝為玄思之對象來加以證明，而理性主義的自然神學根本就不屬於基督教神學的一部分。由此我們可以看到，士來馬赫的神學是非常清楚的是屬於現代而非中世紀的，而他

⁴⁸ Terrence N. Tice, "Editor's Introduction," in Schleiermacher, *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: A Study Edition of the 1811 Notes*, xxiii; John E. Thiel, *God and World in Schleiermacher's Dialectik and Glaubenslehre: Criticism and the Methodology of Dogmatics* (Bern: Peter Lang, 1981), 227-231.

⁴⁹ 士來馬赫的信仰教理的革命性，在特洛爾奇(Ernst Troeltsch)的《基督教信仰》的第一章中有相當清楚的論述。參Ernst Troeltsch, *The Christian Faith*, ed., Gertrud von le Fort, trans., Garrett E. Paul (Minneapolis: Fortress, 1991), 9-24。

⁵⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: A Concise Translation*, Timothy McDermott, ed. (London: Methuen 1991), 1-4.

⁵¹ 聖多瑪時代的科學觀基本上仍是古希臘式的，著重的是透過思辯把握普遍的形式(form)，並作概括性的論述(*generalization*)，而不是如現代科學訴諸實驗和觀察的方法，嘗試找出個別事件的因果關係。

對神學的本質的理解，比起他對宗教本質的討論，可說是更具劃時代的意義。

士來馬赫在《神學研究綱領》（1811 初版；1830 再版）一開始就斷言神學是一門置定的科學，而不是一門玄思的 (Speculative) 科學。換言之，基督教神學是有一既定的、在時空內的具體研究對象，而這個直接的研究對象就是基督教信仰。士來馬赫更表明，神學研究其實是包括多種不同的訓練和方法，神學的各個部分純粹是因為它們與一特定形態的信仰有關而連結成一個整體，而不是因為有相同的方法才結合起來。⁵² 神學與醫學及法學都同樣具有實踐性的目的，是為社會培訓某方面的人才。神學教育的實踐性任務就是栽培教會領袖，這不一定是指專業的牧師，也可以包括平信徒。士來馬赫相信，若要好好的治理教會就需要對群體，包括其歷史與現況，都有整體的認識，因此神學教育是治理教會所必需的。⁵³ 只有這樣，才能把握如何在當代處境中忠實、有系統和，合乎時宜地表達教會的信仰，進而塑造教會的未來。所以，士來馬赫是非常重視教義神學，他的著作中最大部頭就是他的《基督教信仰論》(*Der Christliche Glaube*)。⁵⁴

根據士來馬赫在《神學研究綱領》的設計，神學研究共分三部分：哲學神學、歷史神學和實踐神學。⁵⁵ 歷史神學是由三部分組成：第一部分是研究早期基督教的釋經神學 (Exegetical Theology)；第二部分是教會歷史，包括神學思想史；而第三部分是基督教現況研究，包括教義神學和教會統計學 (Church Statistics)。⁵⁶ 教義神學是用命題的方式表達「當代」教會的信仰，但教義神學也是「歷史」神學的一部分，表明教義神

⁵² F.D.E. Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, trans., Terrence Tice (Richmond: John Knox Press, 1966), 19, §1.

⁵³ Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 20, 26, §3, 26.

⁵⁴ 士來馬赫並非如楊慶球所說的「鄙視教理的建立」。參楊慶球：〈從神學看宗教的世俗化和世俗主義〉，頁22。

⁵⁵ Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 27, §31.

⁵⁶ 教會統計學所要研究的，是當代教會的內部社會狀況、教會所身處的整個社會的狀況，以及教會與其他群體的關係。

學必需採用歷史的研究進路與歷史進行對話，因為除了基督宗教是一歷史現象外，教義神學的資料 (data) 也是透過歷史而傳遞，基督教信仰更是植根於歷史上的拿撒勒人耶穌。⁵⁷ 基督宗教可說是產生自耶穌基督這歷史中的啟示，當代人可藉基督教會來認識耶穌基督。⁵⁸

哲學神學的任務，不是要像一般的自然神學那樣去論證上帝的存在，而是一方面是透過與其他教會和其他種類的信仰作比較，另一方面是就虔誠或宗教的本質與人類心靈其他的活動的關係來理解，務求達到掌握基督教的特質。⁵⁹ 有了這一種哲學神學的初步整理，歷史神學才能展示在每一時間中基督教的實況與基督教的理想或本質之間的關係。⁶⁰ 沒有基督教的本質的理想，規範性便無從建立；由純粹歷史的進路所得到的，可能只會是一大堆無法整理出一個頭緒的史料而已。而將歷史神學、實踐神學和哲學神學三者連結起來的一個重要觀念，就是基督教信仰的本質，因為實踐神學是要將對基督教的本質的理解，應用於信仰群體的活動和工作。因此可以說，歷史神學是哲學神學的証成也是實踐神學的基礎。⁶¹

在《基督教信仰論》(*Der Christliche Glaube*) 的第一版 (1821)，士來馬赫將宗教的歷史研究包括在導言中。此舉引起一些人的誤解，以為士來馬赫是將教義神學建基於一種以宗教研究為主導的哲學神學。他在一封給好友的公開信中澄清，該書的導言是屬於慣常稱為「宗教哲學」的一部分，並非系統內的一部分，而系統的真正基礎是基督徒意識本身內

⁵⁷ 士來馬赫是第一個大膽地公開講授歷史的耶穌 (Historical Jesus) 的問題的神學家。有關士來馬赫對歷史的耶穌的討論，參 F.D.E. Schleiermacher, *The Life of Jesus*, ed., and intro., Jack C. Verheyden, trans., S. Maclean Gilmour (Philadelphia: Fortress, 1975)。

⁵⁸ 田立克批評士來馬赫嘗試由基督徒的宗教意識，引出 (derive) 基督教信仰之所有內容。田立克認為宗教經驗只是神學的媒介 (medium) 而不是來源 (source)，基督教信仰的基礎是在耶穌基督，這不是由經驗所產生出來的，而是歷史中的所與。田立克此批評忽略了一點，就是在士來馬赫看來，基督徒的宗教意識或經驗是受歷史中的耶穌所影響而生，並非截然二分。(詳參 Tillich, *Systematic Theology*, 42ff。)

⁵⁹ Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 24, §21.

⁶⁰ Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 25, 26, §24, 28.

⁶¹ Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 26, §27.

容的闡釋。⁶² 正如謝利殊 (Brian A. Gerrish) 指出，士來馬赫寫該書導言之目的並非要「證明」(*begründen*)，而是要「解說」(*erklären*)；不是要證明基督教的真理，而是要替基督教在宗教意識的其他眾多可能表達中定位 (*Ortsbestimmung*)。⁶³

在《基督教信仰論》的第二版 (1830) 中，士來馬赫嘗試再進一步釐清他的立場。他在一開始的〈緒論〉中表明，在〈緒論〉中所陳述的論題，並不具備教義的特性。⁶⁴ 此外，他以「從倫理學借來的命題」為標題討論教會的概念，⁶⁵ 以「從宗教哲學借來的命題」來作為在宗教歷史中，基督教的位置之整個討論的標題，⁶⁶ 又以「從護教學借來的命題」來作為討論基督教的獨特本質的標題。⁶⁷ 這些都為嘗試嚴格區分教義神學本身和預備性的哲學神學。士來馬赫雖然相信基督教是宗教中最高發展的最完美形式，⁶⁸ 但他指出他想做的是決定基督教的特質，而非就基督教的真理提出一種證明。⁶⁹ 他堅決反對任何替基督教的真理或必然性作出論證的嘗試。⁷⁰ 他在封面引用聖安瑟倫 (St. Anselm, 1033-1109) 的名句以表明，神學是一種信仰尋求理解，不相信的人難有經歷，沒有經歷的也就無法了解。⁷¹ 士來馬赫以此表明，他不是要用哲學或宗教研究去「證明」基督教信仰或作為教義神學的基礎。

⁶² Schleiermacher, *On The Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke*, 56.

⁶³ Brian A. Gerrish, *Tradition and the Modern World: Reformed Theology in the Nineteenth Century* (Chicago: Chicago University Press, 1978), 37-38.

⁶⁴ 士來馬赫：《基督教信仰論》，1，頁298。

⁶⁵ 士來馬赫：《基督教信仰論》，3，頁302。

⁶⁶ 士來馬赫：《基督教信仰論》，7，頁327。

⁶⁷ 士來馬赫：《基督教信仰論》，11，頁349。

⁶⁸ 士來馬赫：《基督教信仰論》，8.4，頁334。

⁶⁹ 士來馬赫：《基督教信仰論》，11.5，頁355。

⁷⁰ 士來馬赫：《基督教信仰論》，11.5，頁356。

⁷¹ 在通行的英譯本並沒有譯出這兩句話，而中譯本則有，見士來馬赫：《基督教信仰論》，頁290。

士來馬赫的神學方法，接近人文科學或心靈科學的方法，多於自然科學所採用的方法。⁷² 士來馬赫採用了類似後來胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 所倡導的現象學的方法，先不處理形上的、存在的問題，包括對基督徒的宗教意識作真假的判斷或對意識的起源加以解釋，而是將這些問題放入現象學的括弧內存而不論，而集中了解和描述此一意識之內涵。⁷³ 士來馬赫認為教義神學所要做的，不是以基督教的傳統教條作為永恆不變的真理來加以證明和作進一步推理，因此上帝存在論證等問題並不屬於教義神學的範圍，教義神學所要考慮的是如何恰當地掌握及表達基督徒的宗教意識。因此，在士來馬赫的神學方法中，詮釋學扮演舉足輕重的角色。按照士來馬赫的詮釋學原則，對教會的信仰文獻，包括聖經和信經等進行解讀，就是經過感通或說移情 (*Einfühlung/empathy*)，進入文本的作者的內心世界，嘗試達致同情的了解 (*Verstehen/sympathetic understanding*)，最終目的是要達到可能要比原作者更了解文本的意義，之後再嘗試在忠於作者之意圖的原則下，重新陳述當中的意義。⁷⁴ 在此過程中神學家不是完全客觀中立的觀察者，因為神學家是要嘗試進入信徒內心的經驗世界，從一個圈內人 (*insider*) 的角度由內部 (*from within*) 去了解，之後再加以重新演繹，提出更好的方法表達此一宗教情操。所以，神學工作者是參與在此一宗教傳統之重新建構和進一步的發展之中，教義神學也就不單是描述和分析教理所表達的宗教意識，更包含對現行表達的批判和改良。

士來馬赫所使用的詮釋學與現象學的方法，不是借用一套現成的方法套用於神學的研究對象，而是因應神學的獨特對象而提出。他的詮釋學往往過於著重以作者的意圖作為詮釋的標準或理解的目標，而這點也

⁷² 將神學視為心靈科學 (*Geisteswissenschaften*) 比視之為人文科學 (*Human Sciences*)，可能較為恰當。就其字面意義來說，心靈科學比人文科學更具涵括力，因為心靈並不局限於人類，聖經說神是靈 (約四24) 中的「靈」在德文正是 *Geist*。

⁷³ 有關士來馬赫對現象學方法的運用，參 Robert R. Williams, *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God* (Philadelphia: Fortress, 1978), 6-13。

⁷⁴ Gayle L. Ormiston, and Alan D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition* (Albany: State University of New York, 1990), 13-14; F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed., Heinz Kimmerle, trans., James Duke, and Jack Forstman (Missoula: Scholar Press, 1977).

常為後來的詮釋學家所批評。但士來馬赫在這方面的討論，將詮釋學由（狹義的）對文本（尤指對聖經）解釋的方法，提昇成（廣義的）理解的藝術，並啟導了後人詮釋學廣泛使用於人文科學或心靈科學，以至作為人文科學的獨特研究方法，士來馬赫的貢獻仍是值得肯定的。⁷⁵

從士來馬赫的方法論，我們看到基督教神學可以屬人文或心靈科學而成為大學學術的一部分，不必以自然科學的方法為唯一普遍和絕對的標準來加以排斥。⁷⁶ 正如謝利殊所說：「甚麼種類的神學是屬於學院的？我不砌詞的說士來馬赫的是唯一的或最廣泛地被接受的一種當代的神學觀點。但我認為，作為一種學術性神學，它最少是可辯護的 (defensible)。」⁷⁷ 士來馬赫的觀點所指向的，不是要恢復神學在傳統大學中那種顯赫的地位，而是要與大學內其他學科能平等對話的關係。透過與別科進行交流和對話，從而促進對知識整體的追求，正是大學內的神學研究的任務之一。若不積極地與其他學科尋求對話，大學內的神學研究便會失去其存在於大學的意義；這不是說它會因此失去其科學性，而是說它便會變得與在大學外之神學研究並無重大分別。

四、基督教神學與宗教學

比較宗教／宗教歷史／宗教學在十九世紀長足發展。⁷⁸ 基督教和其他宗教的相似性和延續性不斷被顯示出來，基督教排他性的真理宣稱開始受到懷疑。宗教研究對基督教神學提出的第一個挑戰，就是基督教的

⁷⁵ 狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 提出以詮釋學作為對主觀地創作的東西作客觀的認知和研究的方法，並以此為人文／心靈科學 (*Geisteswissenschaften*) 的共通方法，而有別於自然科學的方法。而狄爾泰的詮釋學受士來馬赫的詮釋學啟發而發展出來。狄爾泰不單指出士來馬赫的神學基本上是「宗教意識的現象學」，更十分推崇士來馬赫在詮釋學上的成就，甚至稱他為詮釋學的康德。參張旺山：《狄爾泰》（台北：東大，1986），頁59～63。

⁷⁶ 潘能伯格對於以自然科學作為科學性的唯一標準之觀點有不錯的批判，對人文科學脫離自然科學的轄制也有詳細的討論。參 Pannenberg, *Theology and Philosophy of Science*, 72-155。

⁷⁷ Brian A. Gerrish, *Continuing the Reformation* (Chicago and London: The University of Chicago Press), 273.

⁷⁸ Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, Vol.2 (1870-1914)* (New Haven: Yale University Press, 1985), 104-36.

絕對性和優越性的問題。根據韋爾奇 (Claude Welch) 的研究，十九世紀更正教神學家對此挑戰有以下三種的回應。第一種是完全漠視這個問題；第二種是嘗試透過將基督教和其他信仰作出區分，或區分神學方法和宗教歷史的方法，去保持基督教的獨特性；第三種是嘗試在宗教的歷史和比較研究中，找出對基督教的超越性和終極性的正面肯定，而士來馬赫可以說是這種立場的代表。⁷⁹

由於士來馬赫如此理解宗教的本質以及神學的任務，他也就特別留意其他宗教的學術研究對基督教神學的意義。傳統神學容易有一傾向，就是假定了基督教的絕對性或優越性，漠視其他宗教的神學價值，所以只會專注於研究一個宗教，就是基督教。士來馬赫也假設基督徒都相信基督教是最優越的宗教，⁸⁰但他認為基督教信仰並非必然地排他的。士來馬赫反對因基督而作出排他性的宣稱，他認為耶穌基督自身並沒有指出只有他才是中保。相反，耶穌經常指向那在他以後來的活的真理。同樣，耶穌的門徒亦認識到聖靈的自由和啟示的合一性，他們更從未限制聖靈的工作。⁸¹士來馬赫認為若能理解到宗教是（聖）靈在人類歷史中永無完結和不斷進展的工作，我們就可以接受宗教的多樣和多元性。⁸²按照士來馬赫的分析，基督教的基本信念並不否定研究其他宗教的價值。士來馬赫甚至提出，基督宗教與非基督宗教之間可以有很多相似的地方，不應使用那種非黑即白、真理與錯謬截然二分的觀點，妄斷其他宗教全是錯謬而毫無真理。⁸³

傳統基督教神學若對其他宗教有所討論的話，通常也是被列入實踐神學的一部分，並且是從宣教的角度去討論。當代的宗教神學 (theology of religions) 則是由教義神學的角度，討論其他宗教是否也有救恩等問題。但按照士來馬赫的了解，宗教研究（包括宗教歷史）應是哲學神學的一

⁷⁹ Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 137-40.

⁸⁰ 士來馬赫：《基督教信仰論》，7.3，頁329。

⁸¹ 士來馬赫：《論宗教》，〈第五講〉，頁259。

⁸² 士來馬赫：《論宗教》，頁228

⁸³ 士來馬赫：《基督教信仰論》，7.3，頁329~330。

部分。士來馬赫認為，透過具批判性的宗教通史，可以對歷史上的諸種信仰作通盤的分類，從而幫助神學家去了解基督教的獨特本質。⁸⁴ 對基督教或非基督教的信仰群體進行的心理的、社會的、歷史的和現象學的研究，都將會有助神學家去了解基督教的特質。教義神學家不應用基督教的信念去直接地捍禦或指令 (dictate) 研究其他宗教的方法和結論，因為宗教學應是教義神學的預備而不是延伸。士來馬赫更肯定宗教研究對基督教神學是不可或缺的。士來馬赫無疑是嘗試將宗教學收歸於神學之內，而不是把神學收歸宗教學之下，他未能預見宗教對話的問題，但他的信仰教理卻開拓了一條神學上的道路，就是如何在宗教多元處境下做教義神學，並能與宗教研究互相結合。

從士來馬赫的觀點看，神學研究與宗教研究是可以在方法論的層次上相輔相成的。士來馬赫的神學百科，肯定了一般的宗教研究方法可以用於研究基督教；而士來馬赫用來研究基督教的方法，不少也是可以用於研究其他宗教，例如現象學與詮釋學的方法。近代宗教研究往往片面地強調宗教研究的客觀性和中立性，將宗教看為人類文化的現象，對個別宗教對真理的宣稱存而不論，盡量避免作規範性的判斷 (normative judgement)，甚至企圖先假設上帝不存在，而對上帝的意識的起源作純粹心理學的、社會學的或人類學的解釋。⁸⁵ 在士來馬赫看來，宗教不只是純粹的人的現象，而也是神聖地構成的 (divinely constituted)，若對宗教歷史及現象缺乏神學性的探討，就會顯得有欠全面，而對宗教歷史與現象作規範性的判斷更是無法避免。⁸⁶ 若果宗教研究完全忽略神學性的

⁸⁴ 士來馬赫：《基督教信仰論》，9.2，頁339。

⁸⁵ 對這些解釋的限制的剖析，參John Bowker, *The Sense of God: Sociological, Anthropological and Psychological Approaches to the Origin of the Sense of God* (London: Clarendon, 1973)。

⁸⁶ 例如士來馬赫提出基督教的實質作神學問題，類似的問題是學者研究任何一個宗教所不能逃避的。比方說，若要寫一本佛教通史，就得面對一連串的問題：由哪裡開始和包括哪些派別等等的問題，這就無可避免要碰到甚麼是佛教的問題，雖然我們可以不予正式的討論，但問題仍然存在，而對佛教的「本質」的理解，仍會在研究中起了一定的規範性的作用。

問題，否定作任何規範性的判斷，顯然會是不足的。⁸⁷ 對宗教作神學性的研究應該是宗教研究所不應排斥的進路之一。

五、神學的教會性與科學性

士來馬赫神學方法的學術性，並沒有減弱其神學的教會性。劉小楓認為，自士來馬赫起，闡述基督信理，不再用「教義學」，而是「信仰學說」，這意味著基督信理的言述基礎不再是教會的信仰規定，而是人文知識學。⁸⁸ 又說，士來馬赫的信仰教理標誌著基督教義論述的日益個體化和學科化，信經義理闡釋的教會性則被削弱甚至排除。⁸⁹ 劉小楓的評論，就士來馬赫之後的更正教教義學，特別是特洛爾奇 (Ernst Troeltsch) 所提出的信仰教理來說，或許是可以接受的，但對士來馬赫本人的信仰教理來說，則未免有欠公允，因為這也許會忽視了士來馬赫對教義學或信仰教理的教會性的重視。

對士來馬赫來說，神學是學術性的，但它更是教會性的、實踐性的和處境化的。他甚至稱實踐神學為神學研究的冠冕。⁹⁰ 他在《基督教信仰論》為教義神學所下的定義也是教會性的，他說：「既然教義學是一種神道科學，而只關涉基督教教會，則我們為了說明它是甚麼，必先明白基督教教會的概念。」⁹¹ 他又說：「教義神學是那把基督教會在某一時代所公認的教義加以系統化的科學。」⁹² 士來馬赫的《基督教信仰

⁸⁷ 如果研究哲學的只討論某些哲學家的社會背景、生平歷史、心理發展甚至愛情生活等，而完全不討論哲學家著作中的哲學問題，例如他的哲學有沒有自相矛盾、是否連貫及他的哲學在哲學史中有何地位等，我們會同意這是不足夠的。我們不可以因為有不同的哲學流派，而拒絕對任何一家哲學作出哲學性的批判。

⁸⁸ 見劉小楓：〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，《道風：漢語神學學刊》第1期（1994年夏季），頁212。

⁸⁹ 參劉小楓：〈中譯本前言〉，收巴特：《教會教義學（精選本）》（香港：三聯書店，1996），頁ii。

⁹⁰ Terrence N. Tice, "Editor's Postscript," in Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 125.

⁹¹ 士來馬赫：《基督教信仰論》，2，頁299。

⁹² 士來馬赫：《基督教信仰論》，19，頁385。

論》，正如書的副題「按照福音教會的原理對基督信仰作有系統的表達」所示，不是要宣告某種永恆和普世的真理，而是為某一特定的信仰群體來服務，這個特定的信仰群體就是由他親自協助促生的，由信義宗與改革宗聯合組成的普魯士福音教會(1817)。士來馬赫在他的神學百科中刻意地將教會統計學和教義神學放在一起，更是肯定教義神學的建構是不能與當代教會的社會性實況和處境脫節。

士來馬赫明白到有些神學家會以為可以不顧教會的意見，而提出所謂更加高級的神學以闡明宗教的根本真理，對此士來馬赫是堅決地否定的。他說：

然而基督教中關於上帝所給與的救恩的那種科學，不可能承認這樣在教會教義與宗教根本真理之間的區分……因為全盤基督教教義只來自一個淵源，即基督的自我宣言；而教義的種類亦只有一個，不問其較完善或欠完善，總出自敬虔意識本身與其直接表露。因而，倘若有人以為教會某時某地的教義，因其並非永久不變，而且雜有錯誤，所以不過是意見吧了；我們必須回答，儘管這樣，在基督教知識界（領域），除了在別的時代，別的陳出（述）裡或可能發現有更純粹及更完善的教會教義外，更沒有比它再優越的了。但是這種純化和完善化，正是教義神學的工作和使命。⁹³

陳佐人認為「文化基督徒」的神學類型較近於聖多瑪、士來馬赫與田立克，而教會教義學的類型則近於奧古士丁、加爾文與巴特。⁹⁴ 此劃分並不十分恰當，因為照士來馬赫以上所說的，他應是個不折不扣的教會教義學家。⁹⁵

⁹³ 士來馬赫：《基督教信仰論》，19後記，頁388。

⁹⁴ 按陳佐人的理解，「文化基督徒的神學論述的特色應是重神學性，而非教義性，即以神學為人的宗教信仰的哲理性言說，而非基督教信仰的體系性整理與詮釋。」見陳佐人：〈教義、神學與「文化基督徒」〉，收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245。

⁹⁵ 這劃分對田立克來說也不是沒有問題的。驟眼看來，將文化基督徒的神學與倡導文化神學的田立克放在一起，應是相當合理。但值得注意的是，田立克的《系統神學·第一卷》的第一句就是：「神學作為基督教會的功能必須服務於教會的需要。」他更一再申明：「神學是對基督教信仰內容方法論性的(methodical)解釋。」按照他自己的理解，在類型上他自己的是護教(apologetic)神學，而巴特的是宣道(kerygmatic)神學，二者的基本分別在於如何看處境(situation)在解釋基督教信仰時所扮演的角色。參 Tillich, *Systematic*

在巴特的理解和詮釋中，士來馬赫本質上是個文化神學家。⁹⁶這樣的了解是片面的，忽略了士來馬赫對神學的教會性與實踐性的強調。⁹⁷不錯，士來馬赫在《論宗教》充分表現了他對宗教與當代文化的相關性的關注，但他對神學的教會性的重視其實並不在巴特之下，只是偏重上有分別：巴特在其早期神學中特別強調神學要向著某一教會作先知式的批判，相對來說，士來馬赫就比較著重要代表某一教會去表達信仰。巴特在1968年的〈對士來馬赫的不科學的結語〉("Concluding Unscientific Postscript on Schleiermacher")中表示，他當年極力提出對士來馬赫的批判，是因為看到在第一次世界大戰期間，不少德國的著名神學家，除了拉德 (Marin Rade) 外，都公開支持德王威廉二世 (Kaiser Wilhelm II) 的戰爭政策，其中不少更是巴特的老師。這使巴特開始質疑他一直所接受的自由主義的神學教育，他發覺這種神學教育的根源和基礎正是來自士來馬赫。然而巴特卻相信，黑格爾 (Hegel) 和費希特 (Fichte) 或許會像那些神學家一樣，但士來馬赫本人則不會支持這樣的戰爭政策。⁹⁸換言之，其實巴特當時要針對的是那些受士來馬赫影響的神學家，多過是士來馬赫本人。巴特在與泰斯 (Terrence N. Tice) 的對話中也表示，他在《羅馬書注釋》中所要批判的是當時那些圍繞著《基督教世界》(*Die Christliche Welt*) 期刊的神學家所體現的士來馬赫主義，或說是那在他們心目中作為文化神學家的理想典範的士來馬赫，而巴特當時仍未意識到要與士來馬赫本人的神學展開鬥爭。⁹⁹當然，巴特認為他最終所批判的不單是十九及二十世紀神學家詮釋下的士來馬赫，也是士來馬赫的神學本身。¹⁰⁰而

Theology, vol.1, 3-8, 15, 28。

⁹⁶ Karl Barth, *Theology and Church: Shorter Writings 1920-1928*, trans., Louise Pettibone Smith (London: SCM, 1962), 198.

⁹⁷ Hans W. Frei, "Barth and Schleiermacher: Divergence and Convergence", in James O. Duke, and Robert F. Streetman, eds., *Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?* (Philadelphia: Fortress, 1988), 73.

⁹⁸ Karl Barth, *Theology of Schleiermacher*, trans., G. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 263-64.

⁹⁹ Terrence N. Tice, "Interviews with Karl Barth and Reflections on his Interpretations of Schleiermacher," in James O. Duke, and Robert F. Streetman eds., *Barth and Schleiermacher*, 46.

¹⁰⁰ Tice, "Interviews with Karl Barth and Reflections on his Interpretations of Schleiermacher," 54.

事實上巴特與士來馬赫在神學路向上有著重大分歧。

由第一次世界大戰中德國神學家的表現，巴特清楚地看到大多數人的意見不一定是正確的，也不一定符合或代表上帝的聖道，因此巴特企圖要重新安立神學的獨立自主性，肯定神學對教會的宣講與活動作先知式批判的功能，並要慎防把上帝的話語跟人的話語混為一談。所以，巴特初期對士來馬赫神學中那種平安和諧的基調特別感到不滿，¹⁰¹ 因為這正與巴特當時所強調的危機、張力和斷裂性等完全相反。¹⁰² 巴特更不滿士來馬赫以人為神學的起點，將神學人類學化。¹⁰³ 巴特在與泰斯的對話中表示，士來馬赫將教義學與教會統計學放在一起，正好顯示了士來馬赫的神學的性格和危險之處，就是會將神學變成類似於教會統計學的經驗科學，只會對教會現時的信仰情況或一般教會人士的宗教思想，作一「客觀」的描述。然而，巴特也承認士來馬赫所說的「當代所公認的」(*geltend*)，不單具有「現行」(*current*) 的意思也有「適合」(*right*) 的意思。¹⁰⁴ 換言之，對士來馬赫來說，信仰教理不一定毫無批判性和規範性，信仰教理所陳述的不單是某一教會實際上所相信的，也是教會所應當相信的，並且可以成為對教會現時實際活動的審判標準。正如尼布爾 (Richard R. Niebuhr) 指出，對士來馬赫來說，神學不單代表歷史性的教會的存活的聲音，也扮演了批評者 (*critic*) 的角色，成為教會的對抗性聲音 (*countervoice*)。¹⁰⁵ 蒂爾 (John E. Thiel) 也指出，雖然士來馬赫認為可以由護教學產生文化性神學，但士來馬赫希望見到的是，此種文化性神學的向度 (*dimensions*) 將由教會性內容的深度與學術評審的闊度所設定；在士來馬赫眼中，教義神學家的言說應來自 (*from*) 教會、為了 (*for*) 教會

¹⁰¹ Barth, *Theology and Church: Shorter Writings 1920-1928*, 165.

¹⁰² 這種強調在巴特的成名作《羅馬書注釋》顯示得尤其清晰，參 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans., Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933)。

¹⁰³ Barth, *Theology of Schleiermacher*, 269.

¹⁰⁴ Tice, "Interviews with Karl Barth and Reflections on his Interpretations of Schleiermacher," 45。德文中的 *geltend*，除了有「流行」(*prevalent*) 的意思外也有「有效」(*valid*) 的意思。

¹⁰⁵ Richard R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion* (London: SCM, 1965), 151-153.

並向著 (to) 教會。¹⁰⁶ 對士來馬赫來說，教會不單是神學的研究對象，更是神學的服務對象。

士來馬赫斷言，若沒有個人的確信 (conviction)，對教理作教義學的處理是不可能的，¹⁰⁷ 但信仰教理卻不應淪為純粹的個人信仰陳述，而應有一定的教會性。神學的任務既是把信仰基督的群體之信仰作忠實並有系統的表達，能否忠於教會信仰便應是判斷神學論述好壞優劣的一個標準。然而，神學的好壞成敗除了在於能否恰當地表達信徒的宗教情操外，更要具有系統性和精確性，而這正是神學的科學性的要求。

在《基督教信仰論》中，士來馬赫提出兩個衡量教義學命題的標準：一是其對教會的價值，一是其科學價值。他說：「教義學的命題具有教會的和科學的雙重價值；而其完全的程度是由兩者及其相互關係予以規定。」¹⁰⁸ 科學價值即該教義學能否將教義命題精確、融貫和緊密地聯絡成一系統。教會價值即該教義學能否忠實完全地表達基督教的宗教意識，尤其是否能突顯救主基督在基督教的宗教意識中的顯著地位。¹⁰⁹ 因為按照士來馬赫的了解：「基督教是一神的信仰，屬於目的論的敬虔，其根本與別些一神教有別的是：在基督教裡凡事都聯繫到由拿撒勒的耶穌所做成的救贖。」¹¹⁰ 這樣看來，士來馬赫的神學是一種以基督為中心的神學。¹¹¹

¹⁰⁶ Thiel, *God and Word in Schleiermacher's Dialectik and Glaubenslehre*, 230-231.

¹⁰⁷ Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 72, §196.

¹⁰⁸ 士來馬赫：《基督教信仰論》，17，頁379。

¹⁰⁹ 士來馬赫：《基督教信仰論》，17.1，頁380。

¹¹⁰ 士來馬赫：《基督教信仰論》，11，頁349。按此了解，沒有基督的就不是基督教，士來馬赫更提出，凡否定耶穌的救贖的神學思想，都是異端的而不屬於教會。（參士來馬赫：《基督教信仰論》，22，頁393～397。）士來馬赫並非如楊慶球所說的「把基督教信仰徹底世俗化成為宗教的世俗主義，不再需要基督的基督教」（見楊慶球：〈從神學看宗教的世俗化和世俗主義〉，頁7）。此外，士來馬赫所倡導的是宗教與文化的合一，而不是「把基督教信仰徹底世俗化」。參J. Harold Ellens, "Schleiermacher's Vision of the Unity of Religion and Culture," Ruth Drucilla Richardson ed., *Schleiermacher in Context* (Lewiston: Edwin Mellen, 1991), 343-57。

¹¹¹ 尼布爾 (Richard R. Niebuhr) 提出「基督形態的」(Christo-morphic)，比用「基督為中心的」更能形容士來馬赫的神學。參Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion*, 212-

士來馬赫相信，神學的教會性與科學性不單可以並行不悖，甚至是可以相得益彰和互相結合的。他說：「既然所有信仰命題，無不具有教會價值，且因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，而他們的科學內容，越加含具那些出自教會情趣的痕跡，隨而教義學的命題就越加完美了。」¹¹² 按此理解，若能對教會的信仰作忠實的詮釋，不單是符合教會的需要，更可滿足學術（詮釋學）的要求；若能為教會的信仰作更精確和有系統的表達，不單符合學術上的要求，更是對教會的重要貢獻，對信仰的理解、實踐和傳播均有裨益。士來馬赫建立和使用的詮釋學與現象學等當代人文科學所採用的方法，正是要將神學的教會性與科學性結合起來，而這種學術性與教會性的結合，正是士來馬赫對大學裡神學教育的理想。他心目中的理想神學家，也就是他所說的「教會的王子」，那能將理論和實踐在最高程度和最完全的平衡下，將宗教關懷與科學精神結合在一起的人。¹¹³

六、對士來馬赫的不科學的結語

西方神學界對士來馬赫的詮釋，多年來一直受到巴特等人所作的負面批評所左右，在華人神學工作者中也可能難免會受到一些影響。近年西方神學界已有不少研究士來馬赫的專家，批判了巴特對士來馬赫的詮釋和負面批判，指出巴特對士來馬赫的了解未夠透徹，而他的批評更是出於誤解和有欠公允。¹¹⁴ 對士來馬赫的詮釋和評價無疑是一件重要而又

213。

¹¹² 士來馬赫：《基督教信仰論》，17，頁381。

¹¹³ Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, 21, §9。謝利殊曾以教會的王子為題簡介士來馬赫的生平與神學，參Brian A. Gerrish, *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology* (London: SCM, 1984)。

¹¹⁴ 尼布爾(Richard R. Niebuhr) 在六十年代已提出巴特等人對士來馬赫的誤解。(參Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion*, 6-13。)另外，威廉斯(Robert R. Williams)也指出巴特等人根本並未充分掌握士來馬赫的神學。威廉斯否定巴特等人對士來馬赫的絕大多數的負面批評，例如主觀主義、化解了神學的客觀基礎、將神學還原為人學、倡導神學的不可知論(agnosticism)等，並為士來馬赫辯護(Robert R. Williams, *Schleiermacher the Theologian*, xi, 165-167)。在上引杜克(James O. Duke)及斯特里曼(Robert F. Streetman)合編之書內收集了多篇文章討論士來馬赫與巴特，其中不少作者都認為巴特對士來馬赫有誤解。其中泰斯的文章更指出，事實上有很多士來馬赫的著述巴特都沒有讀過，而這是巴特本

艱巨的工作，因為這會牽涉到巴特派對士來馬赫的詮釋與評價以及對士來馬赫前後各一百年的神學發展的評價。¹¹⁵ 對當代華人神學界來說，對士來馬赫神學的解讀，不單是神學思想史的問題，更具有重要的時代意義。

士來馬赫的處境與當代的世俗化和多元化的漢語處境，無疑是有很大的差距。士來馬赫身處的是基督教國家（最少名義上如此），牧師也是公務員，神學在大學內的地位相當穩固，並未真正受到宗教學的衝擊。他在很多方面的討論，無論是詮釋學或對歷史的耶穌的研究等，都已被後來的學者所超越。然而，他對於神學與宗教學之關係的觀點，以及神學的學術與教會性的主張，對於在當代漢語處境建立及鞏固神學的學術地位，仍具有相當重要的參考價值。

1995至1996年在香港一份基督教刊物《時代論壇》中，曾有多篇文章論及文化基督徒的問題。¹¹⁶ 此辯論引出了一個問題，就是學術性的人文神學與教會性神學，是否具有兩套完全不同的遊戲規則，以致不可共量。¹¹⁷ 究竟神學的教會性是否與神學的學術性互相衝突呢？二者之間又有何關係呢？由上面的討論可知，這是要視乎怎樣去了解神學的學術性與教會性。不同的神學家（例如士來馬赫與巴特）對神學的教會性有不同的理解。至於神學的科學性的問題，神學家在方法論上也可能是十分分歧（例如巴特與哈那克之間）。事實上，不同時代（例如古希臘和十

人也承認的。泰斯更表明，經過二十多年來對士來馬赫的神學的研究，他相信巴特的批評在每一點上都是嚴重地錯誤的。參Tice, "Interviews with Karl Barth and Reflections on his Interpretations of Schleiermacher," 55, 57。

¹¹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, 41.

¹¹⁶ 有關是次辯論的文章最近結集成書，收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）。

¹¹⁷ 曾慶豹認為學術性的人文神學建制與教會性神學建制，並非相分離，也不排斥交流互動，但基本上是不可共量 (incommensurable)。曾慶豹：〈華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突〉，收漢語基督教文化研究所編：《文化基督徒：現象與論爭》，頁95~196。

七世紀)對自然科學的本質也有不同的看法,¹¹⁸甚至在同一時代也未必對甚麼是科學有一致的理解。¹¹⁹

這場「文化基督徒」的辯論,透露了一種對學術的看法,就是與研究對象保持距離是學術要求的特點。¹²⁰這種對學術的理解值得商榷,因為這會引申出一個重要的問題,就是是否有了個人或群體的參與便不夠學術或學術性會打折扣。博蘭尼(Michael Polanyi)提出「個人的知識」(personal knowledge)的概念,指出一切的科學知識都不能在與研究對象完全抽離的情況下獲得,科學的知識要有親身的參與才有可能,觀察者其實也是參與者。¹²¹孔恩(Thomas Kuhn)指出,常態科學與科學革命都是基於社群的活動,科學社群的成員共享一個或一套的典範(paradigm),這也就是社群成員所共享的信念、價值與技術等構成之整體。而在典範與典範間的抉擇,往往沒有獨立於典範之外的標準可作依循,當中真正的決定常是由科學的社群而不是個別成員所作。¹²²從孔恩的觀點看,科學活動是群體性的,而科學的群體其實也可以說是一種信仰的群體。綜合博蘭尼和孔恩的觀點,科學研究無可避免地有個人及信仰群體的參與,而個人及信仰群體的參與本身並不一定是違反科學的,甚至可以說,個人與信仰群體的參與是科學活動發展所必須的。

按照士來馬赫對神學的本質的理解,神學一定有個人及信仰群體的參與,尤其是教義神學家不能是一個對基督教信仰完全客觀中立的觀察者,因為神學家是要嘗試進入信徒的內心的經驗世界,從一個圈內人

¹¹⁸ R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1973).

¹¹⁹ 有關當代各種對自然科學的本質的觀點,參 A. F. Chamlers, *What is this Thing Called Science?* 2nd ed. (Milton Keynes: Open University Press, 1982)。

¹²⁰ 例如江大惠說:「旁觀者清,當局者迷,與研究對象保持距離正符合學術的要求,神學作為對信仰的反省本來就是第二層的工夫,是將信仰當作研究反省的對象,而不是直接從事信仰的活動。」引自江大惠:〈中國亞波羅的危機?〉,收漢語基督教文化研究所編:《文化基督徒:現象與論爭》,頁115。

¹²¹ Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973); Michael Polanyi 及 Harry Prosch 著,彭淮棟譯:《意義》(台北:聯經出版社,1984)。

¹²² 孔恩著,王道還編譯:《科學革命的結構》(台北:允晨出版社,1985)。

(insider)的角度由內部 (from within) 去了解，之後再加以重新演繹。神學工作者既會對現行的表達加以批判和改良，也就無可避免地參與在此一宗教群體的傳統之重建和發展。然而，按照士來馬赫的了解，神學仍然是科學的，是屬於心靈／人文科學的一種，而神學與宗教學之間不是互相排斥，神學的學術性並非與教會性無法調和。教會的信仰為學術性的神學提供了不可或缺的素材，而教會性的神學也可以是學術（人文）性的。如此觀之，漢語神學的學術地位的建立，是要透過確定自身的研究對象與方法論，進而與其他學科進行交流和對話，而不一定要透過對神學的教會性的否定。

建立基督教神學在華人社會中的學術地位，不單是大學學術界的事，因為教會的參與，從實際的層面來說是不可或缺的。¹²³ 現代社會資訊發達，大學外的教會神學院也可以與大學內的學術界進行對話；而對於身在大學內的神學工作者來說，與大學其他學科的對話更是責無旁貸，其中最無可避免地要面對的問題，當然就是神學與宗教學的關係。¹²⁴ 如何平衡神學的教會性與學術性並結合神學與宗教學，將會是建立基督教神學在漢語學術界的地位的基本問題。對於這些問題，士來馬赫的參考價值未必會在巴特、托倫斯 (T.F. Torrance)、特洛爾奇或潘能伯格之下。

撮 要

本文探討士來馬赫對基督教神學及宗教學作為大學學術的一部分的見解，並企圖澄清一些對士來馬赫神學的誤解。士來馬赫的神學方法展示了基督教神學與宗教學如何可以互相共融，而基督教神學又如何可以同時是學術性的和教會性的。若華人神學工作者要使基督教神學成為中國學術的一部分，值得參考士來馬赫如何整合基督教神學與宗教學，而又如何結合學術的嚴謹性與對教會的適切性。

¹²³ 香港兩所設有神學科目的大學，浸會大學和中文大學崇基學院，都具有基督教背景，而崇基神學組的經費更來自教會。

¹²⁴ 在體制上，崇基神學組附設於宗教系，浸大有關神學的科目則由宗哲系開設。

ABSTRACT

This paper examines Schleiermacher's view on Christian theology and religious studies as university disciplines, and clarifies some Chinese theologians' misunderstandings on Schleiermacher's thought. Schleiermacher's theological method demonstrates that Christian theology is compatible with Religious Studies as an academic discipline and that theology can be academic as well as ecclesiastical at the same time. As Chinese theologians attempt to establish the status of Christian theology as an academic discipline in China, they may benefit from learning Schleiermacher's way of integrating theology with religious studies and of combining academic rigor with ecclesiastical relevancy.