

启蒙时代的理性与信仰

(赵林主编)

The Theology of Consciousness:  
A Study of Schleiermacher's Theological Method

黄毅◎著

意识的神学：  
施莱尔马赫神学方法研究

 人民出版社

本中央高校基本科研业务费专项资金资助  
(Supported by the Fundamental Research Funds for the Central Universities)  
(JBK120809)

启蒙时代的理性与信仰  
(赵林主编)

The Theology of Consciousness:  
A Study of Schleiermacher's Theological Method

黄毅◎著

意识的  
神学：  
施莱尔马赫神学方法研究



人民出版社

责任编辑:洪 琼

**图书在版编目(CIP)数据**

意识的神学:施莱尔马赫神学方法研究/黄毅 著. —北京:人民出版社,2013.3  
(启蒙时代的理性与信仰)

ISBN 978-7-01-011546-7

I. ①意… II. ①黄… III. ①基督教-神学-方法研究 IV. ①B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 300448 号

**意识的神学:**

YISHI DE SHENXUE

施莱尔马赫神学方法研究

黄 毅 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2013 年 3 月第 1 版 2013 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:16

字数:220 千字 印数:0,001-2,000 册

ISBN 978-7-01-011546-7 定价:42.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

## 总 序

西方文化的现代转型经历了一个漫长的发展、演化时期,15、16 世纪以意大利为中心的文艺复兴和北部欧洲普遍发生的宗教改革无疑构成了西方文化转型的开端,与此相应的一系列重大社会变化如海外航线的开辟、商品经济的兴起等,也极大地推进了西方社会的变革。但是从西方现代化的整个发展历程来看,自 17 世纪发轫的启蒙运动才是中世纪与现代之间的真正分水岭。文艺复兴运动虽然大声疾呼人性的解放,但是这场主要局限于文学艺术领域的变革活动仅仅停留在感性的层面上,并未将人性解放提升到理性的高度,而且人文主义者们对于罗马教廷的权威地位也丝毫不敢触动。宗教改革运动虽然打破了罗马天主教会一统天下的专制格局,在客观上为近代民族国家的崛起和资本主义经济的发展奠定了重要的文化基础,但是这场旨在弘扬信仰的改革运动仍然带有浓郁的中世纪气息,它的主观动机并非要开创一个新世界,而是要回归一个旧时代。与文艺复兴和宗教改革所发生的 15、16 世纪相比,17 世纪无疑是一个具有崭新时代精神的时代。如果说 15 世纪是一个文学艺术复兴的时代,16 世纪是一个宗教信仰重振的时代,那么,17 世纪就是一个哲学和科学兴盛的时代。与 15 世纪的感觉主义、16 世纪的信仰主义相比,17 世纪最突出的时代特征就是理性精神。

怀特海曾把 17 世纪称为“天才世纪”,在那个时代,一大批从根本上改变了西方思想形态的伟大哲学家和科学家如同雨后春笋一般涌现出来,其中最著名的有弗兰西斯·培根、笛卡尔、霍布斯、洛克、斯宾诺莎、莱

布尼茨、伽利略、开普勒、惠更斯、波义耳、雷汶虎克、牛顿等(他们中间有些人虽然出生在16世纪,但是其主要的哲学著述和科学发现活动都是发生在17世纪)。这些如雷贯耳的人物不仅在各自的研究领域里创建了丰硕的学术成就,用一套全新的概念系统和思想体系突破了中世纪陈旧烦琐的旧藩篱,而且更为重要的是,他们运用理性精神在西方知识分子心中树立起两个相互补充的新观念,这就是自然秩序的观念和人类天赋的观念。前者展现了一个严格遵循普遍必然性法则而运行的自然世界,这个自然世界不为尧存、不为桀亡,甚至连它的创造者——上帝——也不能任意干预和破坏它的固有法则(从这个严格遵循既定法则的自然界中也就顺理成章地推演出一个按照契约精神而运行的宪政社会);后者则将理性确立为人的精神本质,从天赋观念、天赋禀性中引申出与生俱来的天赋权利,从而将自由、平等、私有财产等权利树立为不可侵犯的神圣人权。正是在这两个新观念的引导下,一场轰轰烈烈的启蒙运动才得以在西欧各国普遍开展,一个符合理性精神的西方现代社会也因此而顺利地生长起来。

西欧启蒙运动本身也经历了一波三折的发展历程,它的思想酝酿可以追溯到17世纪英国的自然神论,而后被18世纪法国的激进知识分子推向了反叛的高潮,再后则在18—19世纪德国人的深刻而晦涩的哲学批判和宗教批判中实现了传统与更新、信仰与理性之间的辩证协调。对于绝大多数中国人来说,启蒙运动似乎仅仅是一场法国人的激进思想运动,乃至于一谈起欧洲的启蒙,人们就会想起伏尔泰、狄德罗等法国知识分子高举理性大旗对传统宗教信仰和专制体制的猛烈抨击。事实上,法国启蒙运动只是整个欧洲启蒙运动的一个组成部分,而且是一个过于偏激的组成部分。启蒙不仅是一场轰轰烈烈的法国思想运动(近代的法国人一向喜欢标新立异、剑走偏锋,喜欢制造形形色色的文化“运动”),同样也是英国人、德国人和欧洲其他国家知识分子的一次深刻的思想反省和文化更新。因此,全面地考察欧洲启蒙运动的思想演进历程,深入了解

除激进的法国人之外的其他各国知识分子的启蒙观念,动态地把握理性精神在欧洲启蒙历程中与传统的宗教信仰之间的辩证关系,是非常有必要的。它不仅有助于我们对西方文化的深入认识,而且也为中国文化的现代化转型提供有益启示。

“启蒙时代的理性与信仰”丛书通过研究 17—19 世纪西欧一些重要思想家关于理性与信仰之关系的不同观点,以说明在宗教改革以后的数百年间,新兴的理性精神是如何挣脱传统信仰的束缚而迅猛崛起,并且通过对基督教信仰的深刻批判,最终与完成了现代化转型的基督教信仰形成一种互补的协调关系,从而共同为西方现代文化奠定精神根基的。

本丛书主要由一系列相关的博士论文组成,这些博士论文或侧重于考察 17 世纪英国自然神论者是如何在信仰的旗帜下大力弘扬理性精神,或着眼于研究 18—19 世纪德国启蒙思想家是如何在理性与信仰之间形成一种和谐互补。本丛书的出版将有利于纠正国内学术界过分偏重于法国启蒙运动而忽略欧洲其他国家启蒙思想的片面性,从而使国人更加全面和深入地了解西方文化的现代转型历程。

赵 林

2012 年 10 月 12 日

# 目 录

总 序 .....	赵 林 1
导 言 .....	1
<b>第一章 18 世纪神学概述 .....</b>	<b>14</b>
第一节 启蒙运动对正统派神学的批判 .....	16
第二节 莱辛神学 .....	25
第三节 德国虔敬主义的发展 .....	33
第四节 德国浪漫主义运动的兴起 .....	43
<b>第二章 《论宗教》中的意识神学 .....</b>	<b>49</b>
第一节 “泛神论之争” .....	50
第二节 《斯宾诺莎哲学体系概要》中的形而上学 .....	53
第三节 《论宗教》对宗教如何可能的解答 .....	63
<b>第三章 “绝对依赖感”阐释 .....</b>	<b>78</b>
第一节 近代自身意识理论背景——从康德到早期浪漫派 .....	78
第二节 《辩证法》中的自身意识理论 .....	91
第三节 《信仰论》中对绝对依赖感的论述 .....	100

<b>第四章 基督徒宗教意识的分析</b> .....	121
第一节 上帝意识向基督徒宗教意识的进展 .....	121
第二节 罪意识、原罪与恶 .....	130
第三节 恩典意识与基督论 .....	139
<b>第五章 基督教崇拜团体</b> .....	162
第一节 解释学与艺术哲学的区别 .....	163
第二节 类意识与自身表现 .....	166
第三节 艺术的发生机制 .....	174
第四节 宗教沟通的必要性与机制 .....	179
第五节 宗教团体起源的一般描述 .....	180
第六节 基督徒“崇拜”解析 .....	182
第七节 基督徒崇拜的具体形式 .....	186
第八节 林贝克的误读 .....	193
<b>第六章 作为基督徒团体反思的基督教神学</b> .....	196
第一节 基督教神学的必要性与性质 .....	196
第二节 有机的神学体系 .....	199
第三节 教义学的方法与结构 .....	201
第四节 教义学命题的科学价值 .....	215
<b>结束语</b> .....	221
<b>附录 施莱尔马赫的真理学说</b> .....	227
<b>参考文献</b> .....	240



# 导 言

## 一、施莱尔马赫神学研究现状

弗里德里希·施莱尔马赫(F. Schleiermacher)是19世纪基督新教神学之父,当代著名神学家汉斯·昆将其与保罗、俄里根、奥古斯丁、阿奎那、路德以及巴特一道列为基督教神学史上最伟大的神学家。<sup>①</sup>施莱尔马赫在20世纪的伟大对手巴特曾这样评价道:“最近时代的神学史中的首要位置归于并将永远归于施莱尔马赫,无人能与他竞争,……人们常常说施莱尔马赫没创立任何学派。这话的力量实际上没那么强,因为我们可以指出,他在柏林有继承者特维斯顿(A. Twesten),不莱梅有尼策(K. I. Nitzsch of Bremen),苏黎世有史怀策(A. Schweizer)。但是施莱尔马赫的意义远远超出这些以他的名义建立的学派。他那篇题为《论伟人》的学院讲演中关于弗里德利希大帝(Frederrick)的话也适用于他自己:‘他没开创一个学派,而是开创了一个时代’。”<sup>②</sup>

就国内学术界而言,对施莱尔马赫的研究还相当有限,国内哲学史著作中极少提及施氏哲学,最多也是一笔带过。一般只有专门从事解释学或者基督教神学研究的学者才会关注施氏。更糟糕的是,即使大家一般认可了施氏作为近代解释学之父的地位,但是却深受伽达默尔对施氏解

---

<sup>①</sup> 参见汉斯·昆:《基督教大思想家》,包利民译,香港:汉语基督教文化研究所1995年版。

<sup>②</sup> K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson Press edition, 1973, p. 425.

释学的心理主义解读的影响,并认为这种解释学已经由所谓的本体论解释学所超越,我们在第五章将会看到这实际上是一种误读。而在神学方面,情况也相当不能令人满意。与其他同等地位的神学家所受到的关注相比,施氏所受的关注却非常少。在中国期刊网上只能查到两篇关于施氏神学方面的研究论文<sup>①</sup>,这与学者们对阿奎那、路德、加尔文和巴特神学的浓厚兴趣形成了巨大反差。<sup>②</sup>直到2008年,才由武汉大学的闻骏博士对施氏教义学作了较为深入地研究,<sup>③</sup>然而,该文由于仅仅把《基督教信仰论》作为研究施氏教义学的依据,而未能从根本上重视其他神学文本,特别是《基督教神学大纲》、《实践神学》、《基督教伦理学》等,更未能从施氏主要哲学著作中去厘清其在神学上所使用的许多基本概念。因此,从整体上而言,笔者认为,它对施氏教义学的诠释是不成功的。

最后,施氏著作的汉译情况也相当糟糕,其主要哲学著作,如《辩证法》、《解释学》、《心理学》、《艺术哲学》、《伦理学》等,没有一部汉译,而神学方面也好不到哪里,仅仅由香港文艺出版社于1991年出版过一本由谢扶雅翻译的《宗教与敬虔》<sup>④</sup>,其中包含了《论宗教》、《圣诞节前夜》和《基督教信仰论》的“导论”部分。然而,经过长期阅读与思考,笔者认为仅仅通过研究上述三本著作,或者进一步说仅仅通过研究施氏的神学著作,还根本不能深入地理解与把握其神学的内在逻辑,因而也就不能给予其恰当的评价。

然而,在西方学界,有关施氏的神学与哲学研究可谓汗牛充栋。由于

---

① 李毓章:《论施莱尔马赫宗教本质思想的意义——对〈论宗教〉的思考》,《安徽大学学报(哲学社会科学版)》2001年第6期;张云涛:《信仰与理性的“永恒盟约”——论黑格尔对施莱尔马赫的著名批评》,《前沿》2009年第1期。

② 邓安庆于1999年出版的《施莱尔马赫》虽然也涉及施氏的神学思想,但其主题并非为施氏神学,而是侧重于介绍施氏的生平及其在文化和哲学方面的研究与影响。可参见邓安庆:《施莱尔马赫》,台湾:东大图书公司1999年版。

③ 参见闻骏:《意识的神学——施莱尔马赫教义学思想研究》,武汉大学博士学位论文,2008年。

④ 参见施莱尔马赫:《宗教与敬虔》,谢扶雅译,香港:基督教文艺出版社1991年版。

笔者能力以及篇幅有限,我们不可能全面地考察所有这些资料。在此只特别考察当前施氏研究的一个显著特点。

施氏思想在 20 世纪前半叶遭受了学界严厉的批评,这主要表现为:在哲学方面,伽达默尔对其解释学所作的心理主义诠释;在神学方面,以巴特为首的新正统派认为施氏神学实质上是一种神秘主义人类学。这两个批评的影响相当深远,以至于随后的施氏研究者都不得不对此作出回应,但是争论长久没有实质性结论。随着施氏的批判本全集中的主要著作的陆续出版,施氏的诠释者们才找到了回答批评的有力武器。他们认识到一个重要事实:以往施氏的批评家中有相当一部分未能对施氏著作作系统、整体地考察,而仅仅依据其某部著作,甚至只是其中的某个章节来考察,这样必然会得出片面的结论。<sup>①</sup> 于是,20 世纪后半叶至今的施氏研究的总体特点在于它并不急于提出批评与辩护,而是首先尝试历史地、全面地考察施氏著作整体。这也是由施氏自己的写作主题和风格造成的,他的神学著作中使用了一些以往神学家很少使用的概念,(最主要的是作为直接的自身意识的情感)同时也对一些常用神学概念作了特别的诠释,而他本人在神学著作中对这些概念的界定并不充分;相反,他主要在哲学著作中完成这项任务,<sup>②</sup>例如他在《信仰论》导言中声明其教会和信仰概念需要“借用”伦理学、宗教哲学和护教学中的命题。施氏研究中的这种转向产生了诸多积极成果。

首先,通过对施氏主要哲学著作《辩证法》的深入研究,弗兰克为正确理解施氏神学的基本概念——“情感”——奠定了基础。随后,Reuter 教授在其重要著作《论施莱尔马赫辩证法的统一性》中论证了:只有在阅读并深入思考施氏的《辩证法》之后,人们才能够正确地解释他的神学巨

<sup>①</sup> 主要表现为伽达默尔对其解释学的理解只是基于施氏在大学的《解释学》讲座,而没有注意到施氏在《辩证法》、《艺术哲学》讲座中的重要补充。而巴特在其《施莱尔马赫神学研究》一书中甚至认为读者只需考察《信仰论》中的前十二节就能把握这本七百余页的巨著。

<sup>②</sup> 当然,这并不意味着施氏神学建立在其哲学思想之上,这也是施氏研究中争论最为激烈和重要的问题。本书对此会有详细的考察。

著《基督教信仰论》。<sup>①</sup> Paul Frederick Mehl 在他 1961 年的博士学位论文《表述于 1822 年〈辩证法〉以及第二版的〈基督教信仰论〉之中的施莱尔马赫的成熟的上帝论》也有上述同样的结论,他总结道:“仅仅凭《基督教信仰论》本身,还很难答复黑格尔的批评。”<sup>②</sup>

其次,弗兰克通过把《辩证法》、《艺术哲学》与《解释学》相关联来理解施氏的《解释学》,并以此对伽达默尔的批评提出了反批评。这为人们认识到情感沟通在施氏哲学与神学中的重要作用提供了契机。2002 年 Elizabeth W. Corrie 的博士论文 *Individual, Communication and Community in the Work of Friedrich Schleiermacher*<sup>③</sup> 主要从哲学角度深入地讨论了施氏的沟通理论,这为本书对施氏神学方法论的研究提供了重要哲学依据。

最后,20 世纪 60 年代现代重要神学家理查德·尼布尔(R. Niebuhr)出版的《施氏论宗教与基督》<sup>④</sup>与重要论文 *Schleiermacher: Theology as Human Reflection*<sup>⑤</sup> 是英语学界施氏神学研究中的一道分水岭。用 Claude Welch 的话来说,尼布尔在施氏神学研究中开创了“后巴特式解读”,他“在总结批评之前,首先尝试理解施氏自己的思想”。在这一点上,他远比后来同为神学耶鲁学派的林贝克的阐释要客观、公正。<sup>⑥</sup>

---

① 参见 Hans-Richard Reuter, *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers: Eine systematische Interpretation*. Munich: Kaiser, 1979, p. 17。

② Mehl, *Schleiermacher's Mature Doctrine of God as Found in the Dialektik of 1822 and The Second Edition of The Christian Faith (1830-1831)*. Ph. D. diss., Columbia University, 1961. (即黑格尔所说的,如果宗教在于情感的话,那么狗就是最忠实的基督徒了。——笔者注)

③ 参见 Elizabeth W. Corrie, *Individual, Communication and Community in the Work of Friedrich Schleiermacher*, Ph. D. diss., Emory University, 2002。

④ Niebuhr, *Schleiermacher On Christ and Religion*, New York, Charles Scribners' Sons, 1964.

⑤ Niebuhr, 'Schleiermacher: Theology as Human Reflection', *The Harvard Theological Review*, Vol. 55, No. 1 (Jan., 1962) pp. 21-49.

⑥ 林贝克在其《教义的本质》中把施氏的神学方法纳入“经验—表现”模式,并批评它是一种神学的个人主义和心理主义,随即他提出自己的后自由主义的解决方案,即“文化—语言学”模式。这种误读实则由于未能通读施氏著作整体的后果,本书在第五章中对此有具体的反驳。

## 二、论题的提出与分析

### 1. 论题的提出——施氏意识神学方法的动机

笔者选择以施氏神学方法作为本书的研究主题,而并不深入讨论施氏的各个具体的教义。这种选择有两个原因。首先,笔者认为,施氏的神学方法之于其教义学具有逻辑上的优先性,也就是说,如果我们不能准确地把握其神学方法,那么对于其教义学也就不能获得深入、准确的认识。因此,在目前国内对施氏神学的研究还相当有限的情形下,我们理应以其神学方法作为首要的突破口。其次,在西方学界,相比于其各具体教义,施氏的所谓意识神学的方法一直以来受到的关注更高,争议也最大,也就是说他的神学方法本身较之教义学更能激起学者们的兴趣。因而,如果说对施氏神学的系统、完整的研究必须同时包括对其神学方法和教义内容的考察的话,那么本书并不声称做了这种系统研究,它只是尝试性地以施氏神学方法作为论题,以此作为进一步研究的基础。当然,施氏神学方法与其教义内容本身密不可分,笔者在考察其神学方法时,实际上已经在一定程度上触及其某些关键教义,如启示论、罪论、上帝论、基督论和教会论等,只不过本书关注的重点并不在于此。

施氏提出意识神学方法的动机是什么呢?该动机由巴特所准确地洞察,即施氏“既想作一个现代人,又想作一个基督徒”<sup>①</sup>。所谓“现代人”当指经过启蒙运动洗礼的主张理性至上和道德自律的人,但问题在于理性和道德具有普遍性(至少在启蒙运动看来),而基督教是一种历史的宗教,它的启示观是实定的,即基督教的启示真理在传统上被认为主要包含于特定的历史文本,即《圣经》之中。这二者至少在表面是矛盾的。因而,教会内部的那些正统神学家与启蒙运动的代表们之间的争论就不可

---

<sup>①</sup> K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson Press edition, 1973, p. 433.

避免,这场争论的实质即可看成是特殊的、实定的启示观(与真理观)与普遍的、本质主义的真理观之间的冲突。启蒙运动者认为正统派的真理观和启示观是狭隘的、不可接受的,因为真理应该是普遍的,凡是有理性的人都可以通过他的理性加以认识,而不应该仅仅局限于那个特定的历史文本之中,他们支持一种普遍的自然宗教,而反对实定宗教。

当施氏于18世纪末来到柏林做一家医院的牧师时,二者的斗争已经发展到了顶峰,但令人惊讶的是,一方面施氏可以从容地站在布道坛上宣讲上帝之道,另一方面当他走下布道坛后,他又能自由地出入于柏林浪漫派的私人聚会。他不仅分享了启蒙运动与浪漫派的诸多思想,甚至在诸多重要领域促进了它,<sup>①</sup>那么,问题自然就在于:这是如何可能的呢?他如何能够既是一个虔诚的基督徒,又是一个现代人?他如何能够既接受一种普遍主义真理观又肯定实定的基督教的意义和价值?

笔者认为我们必须在18世纪启蒙运动的普遍启示观与新教正统派的特殊启示的冲突之中来把握施氏的意识神学方法。他既非死抱着教会的特殊启示观不放,认为《圣经》具有绝对的权威,同时也并不接受启蒙运动的那种非历史的、抽象的、普遍的真理观,而是试图在二者之间建构一种辩证的平衡。诚然,他认为作为宗教之本质的绝对依赖感是人性中的不可划约的普遍本质,但是他也强调绝对依赖感必须与历史的、特定的感官意识相关联才能在意识中呈现出来并构成一种具体的宗教意识。因此,作为实定宗教的基督教之合理性决不能仅仅由那种普遍的、抽象的绝对依赖感中演绎出来,正是在这个意义上,施氏强调他的《信仰论》的导论部分并不构成正文的基础,而只是理解后者的入口。换句话说,在施氏

---

<sup>①</sup> 除了神学家的身份外,施氏还是一位重要的哲学家,本书虽然主要考察其神学,不过在许多地方都会谈到他的哲学;此外,施氏的学术领域还包括历史学、艺术、政治学、语文学、教育学等几乎所有人文领域。可参见 Brent W. Sockness, "The Forgotten Moralists: Friedrich Schleiermacher and the Science of Spirit", *The Harvard Theological Review*, Vol. 96, No. 3 (Jul., 2003), pp. 317-348。

看来,真理必须是具体的,它是普遍与特殊的辩证综合。<sup>①</sup>因此,基督教神学真理的根基既不在于抽象的普遍理性,也不在于其历史的文本(即《圣经》),而在于为某个历史的宗教团体所特有的具体的宗教意识。

## 2. 论题的分析

施氏神学常被称做“意识神学”、“情感神学”或“关系神学”,它表达了这样一种观点:一切基督教神学命题,无论在形式上多么精确并具有客观性,它的意义的根源都必须从由耶稣基督所传达的并保存于《圣经》和教会中的基督徒宗教意识中寻找。如施氏在《神学研究大纲》(以下简称《大纲》)中对神学的定义:“神学是一门实定科学,它的各个组成部分只有通过一种特定的信仰模式,即一种特定的上帝意识相连时才能构成一个连贯的整体。”<sup>②</sup>再比如他在《基督教信仰论》(以下简称《信仰论》)中对教义的定义:“基督教教义是基督徒宗教情感在言语上的表达。”<sup>③</sup>

神学只能从基督徒的实际宗教生活中获取营养,这是施氏神学方法的出发点,也是他坚决反对理性(思辨)神学的主要原因。他向他的朋友吕可(Lücke)问道:“难道我们的路德神学不也显然是他的宗教的女儿吗?”他继续写道:“即使人们不再能一般地声称信仰对智者保持隐藏,但是我们难道不应该为信仰已卓然地为孩子们——即那些如果信仰不得不

① 在反对启蒙主义的抽象的普遍性,进而寻求具体的普遍性中,我们可以说施氏与黑格尔之间具有深刻的一致性。关于该论题可参见 Robert Williams, “Schleiermacher, Hegel, and the Problem of Concrete Universality”, and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness, *Journal of the American Academy of Religion*, LV1/3。

② Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, translated by Tr. Terrence N. Tice, Richmond: John Knox Press, 1966, § 1. 下文简称为 BO。其中“§ 1”代表第一节,根据施氏学术研究规范,本书对《大纲》的引用一律只标出节数。

③ Schleiermacher, *The Christian Faith*, translated by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh: T. and T. Clark, 1928, § 15. 下文简称为 CF。其中“§ 15”代表第十五节,根据施氏学术研究规范,本书对《信仰论》的引用一律只标出节数和节内的段落数。(如果所引用的即为节标题本身,那么就只注节数)

依赖于复杂的观念那么他们的敬虔将失去价值的人们——所展示而感谢上帝吗？”<sup>①</sup>施氏坚定地把神学看做基督徒宗教生活发展到一定程度和阶段而对自身内容的澄清与反思，因此，并不是通过反思或思辨才创造了宗教生活，而是如果没有敬虔，就不可能有神学。施氏在《信仰论》的扉页上引用了坎特伯雷的安瑟伦的名言作为他的教义学的座右铭<sup>②</sup>：“我也不是为了相信而去寻求理解，而是我相信以便我能够理解。”——“因为那些不相信的人就没有经验，而没有经验的人就不能理解。”神学思维对于施氏来说就是对信仰经验的反思和澄清。

然而，施氏反复论证并强调：作为基督教神学之根基的基督徒宗教意识决非一种抽象的、非历史的、个体的、仅仅囿于自身之中的绝对依赖感，而是具体的、在历史的基督教教会中得以传承的以罪与恩典为其基本规定性的救赎意识。后者乃是一种具体的、在历史之中实现的普遍性，而前者只是一种抽象的、尚未实现的普遍结构。人们不能以为可以通过仅仅揭示人类意识的普遍结构并在其中发现一切宗教之本质的绝对依赖感就能够轻而易举地获得基督教的宗教意识。因此，施氏神学之不同于启蒙运动神学的关键并不在于施氏在不同于认识与道德的情感之中定位宗教之本质，而在于他严肃地论证了宗教本质的历史维度，也正是由于对历史维度的发现，使得施氏可以完成对持普遍启示观的启蒙运动神学与持特殊启示观的正统派神学的综合，并从而在新的高度上重新肯定传统基督教中的一切实定的、特殊的东西（包括各种特殊的教义、仪式等）的意义和价值。

因此，施氏意识神学方法的核心即可概括为对作为绝对依赖感的宗教本质与历史之间辩证关系的论证，如果说施氏神学有一个所谓“主体主义”转向的话，那么同时必须强调的是它更是“历史主义”转向，只有把二者结

---

<sup>①</sup> Schleiermacher, *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, edited by H. Mulert, Giessen, 1908, p. 16.

<sup>②</sup> 不过它并没有被包括在英文版中。



合起来,才能真正洞察施氏神学方法的实质。通过研究,笔者认为可以从三个层面来阐述和概括施氏对宗教本质之历史性的论证,在此我们先对这三个层面作简要的勾勒,然后在下面各章中对其细节再予以具体地阐述。

(1)无论在《论宗教》还是在《信仰论》中,施氏首先都通过对人类意识的现象学式描述来表明宗教在普遍人性之中不可化约的地位。就出发点而言,施氏完全赞同启蒙运动的观点,即实定宗教只有与普遍人性(无论是理性、道德还是情感)相关联才有意义,一种完全排他的、特殊的、超自然的启示是没有价值的。因此,施氏并没有直接肯定基督教的那些特殊教义、仪式等的真理性,而是采取了类似于现象学悬置的方法将其统统放进括号内,进而考察这些特殊事实之中所蕴涵的普遍结构,因为当且仅当后者被揭示出来时,前者才获得了其合理性。当然,不同于启蒙运动神学,施氏论证了宗教的本质既不能归于知识也不能归于道德;相反,情感准确地说应该是绝对依赖感,才是一切宗教真正的本质。不过,笔者认为,这只是二者的表面差异,或者说形式差异,二者真正的不同在于施氏认识到作为宗教本质的绝对依赖感本身并不能独立存在,它只是神学家反思的抽象产物,神学家借此只是要向“宗教的有文化的蔑视者们”表明宗教具有普遍性的维度,它占据人性中不可化约的位置,然而,这种带有普遍性的绝对依赖感必须借助于历史的、特殊的感官意识才能具体地实现:

“除非假定感官意识一直伴随最高级的自身意识,否则我们不能肯定后者的恒常性……这意味着二者在同一时刻的共存,而且除非自我被分裂,否则这种共存也肯定包含着二者的交互作用。人们不能说在某些时刻他处仅仅处于感官意识之中,而在另一些时刻他又仅仅处于绝对依赖感之中;因为,事实是当且仅当一个人在某个时刻受到特定的感官意识的规定时,他才能具有绝对依赖感。在这个瞬间将感官意识与最高级的自身意识相关联,即是自身意识的终极点。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> CF, § 5.3.