

施萊爾馬赫的崇拜理論探析

On Schleiermacher's Theory of Worship

黃 毅
HUANG Yi

作者簡介

黃毅，阜陽師範大學馬克思主義學院副教授。

Introduction to the author

Huang Yi, Associate professor, School of Marxism, Fuyang Normal University.

Email: being1979@sina.com

Abstract

Friedrich Schleiermacher places “worship” within the domain of Christian performative actions. Worship constitutes the core of Christian religious life. Through worship, Christians are liberated from lower sensory self-awareness and return to the community of the Holy Spirit. As a dialogic community, the worship assembly selectively adopts various forms of communication according to its purpose. In Protestant worship, these forms include hymnody, prayer, preaching, and liturgy. Given that Schleiermacher’s dogmatic theology is based on an analysis of the consciousness of redemption—and redemption is mediated through church worship—his theology, unlike Barth’s and Lindbeck’s interpretations, is “necessarily, intrinsically, and authentically oriented towards worship, preaching, teaching, and pastoral care.” Schleiermacher’s analysis, differentiation, and selection of communicative forms of worship, along with his emphasis on unifying consciousness and traditions (e.g., Christ’s words, creeds, sacraments) in Protestant worship, indicate that his theology is not a form of “expressive-experiential theory”, but rather aligns more closely with a “cultural-linguistic model”.

Keywords: individual, invention, liberty, modern world, Christianity

一、引論

施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher）的神學觀念與教會的關係是其飽受批評的關鍵。卡爾·巴特（Karl Barth）質疑說：“施萊爾馬赫的事業是否必然的、內在的、真實的是一種朝向崇拜、講道、教導和教牧關懷的神學？……或者他的事業是否主要的、內在的、真實的是一種與基督教無關的哲學？”^①雖然巴特承認，理解施氏的首要基礎是接受施氏作為講道家的身份，但最終巴特還是把施氏神學理解為一種與他的教會神學相對立的文化神學。^②

林貝克（George Lindbeck）把施氏的神學歸於與教會無關的“經驗—表現論”，“它把教義解釋為關於內部情感、態度或生存取向的非知識性的和非推論性的符號。”^③他認為在施氏那裏，宗教團體只是個人在其中單方面的表達其主觀宗教經驗的場所，而宗教團體的傳統及其實踐則無法塑造個人的宗教經驗，相反，它只是“個人自我實現的隨意的手段，而不是有待內化的規範實在的載體。”^④與這種“經驗—表現論”相對，林貝克提出了自己的“文化—語言學模式”，在此，“宗教被看作是通常體現在神話或敘事中，而且被極大地儀式化綜合性的

*本文受國家社科基金項目“施萊爾馬赫的宗教共同體理論研究”（20BZJ002）資助。[This paper is supported by the National Social Science Fund “The Study of the Theory of the Religious Community of Schleiermacher” (Project No.: 20BZJ002)].

^① Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher*, ed. Dietrich Ritschl (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 275.

^② 巴特的詮釋極大地影響了早期漢語神學（主要是劉小楓、陳佐人等）對施氏的理解。對此可參見黃毅、夏微：《施賴爾馬赫教義學觀辨析：漢語神學語境中的西方爭論》，載《漢語基督教學術論評》，2017年第24期，第113-117頁。[Huang Yi, Xia Wei, “A Study of Schleiermacher’s Dogmatics View,” *Sino-Christian Studies*, no.24(2017):113-117.]

^③ 林貝克：《教義的本質》，王志成譯，香港：漢語基督教文化研究所，1997，第13頁。[George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, trans. Wang Zhi Cheng (Hong Kong: Institute of *Sino-Christian Studies*, 1997), 13.]

^④ 同上，第23頁。

解釋體系，它們制約着人類關於自我與世界的經驗和認識。”^①

巴特和林貝克等人的詮釋已經受到一些學者的批評。替爾（John E. Thiel）指出施氏神學其實與巴特一樣，也是“來自教會、為了教會也是向着教會”。^②不過，這些學者大多是從《基督教信仰論》出發所作的論證，而筆者認為研究者對施氏神學（特別是其與教會的關係）的理解甚至不能僅僅依賴《基督教信仰論》，還應該考察其另外一些著作，特別是《基督教倫理學》和《實踐神學》。在這兩部著作中，施氏系統地闡發了崇拜理論。一旦我們認識了其崇拜理論，就更能揭示巴特和林貝克之詮釋的不恰當性。^③

二、崇拜的理念：含義、形式

1、崇拜的含義

施氏關於崇拜理念的闡述主要集中在《基督教倫理學》這部著作，施氏在書中主要描述了三種獨特的基督徒行動，它們均源於敬虔在基督徒中的某種實際狀態。^④基督徒的敬虔是一種通過接受基督的救贖而與上帝相通的意識。救贖使人們認識到罪與恩典，或者說靈與肉之間的對立。當肉體或較低的感官意識占據優勢時，敬虔就呈現為

^① 林貝克：《教義的本質》，王志成譯，香港：漢語基督教文化研究所，1997，第34頁。

^② John E. Thiel, *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre* (Bern: Peter Lang, 1981), 230.

^③ 關於施氏崇拜理論的研究不多，目前筆者能夠查閱到的相關文獻主要有：Jeffrey Vander Wilt, “‘Why worship?’: Schleiermacher speaks to the question”, *Scottish Journal of Theology* 56, no.3(2003):286-307; Theodore M. Vial, “Friedrich Schleiermacher on the Central Place of Worship in Theology”, *The Harvard Theological Review* 91, no.1(1998):59-73; James M. Brandt, *All things New: Reform of Church and Society in Schleiermacher's Christian Ethics* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

^④ 布蘭特認為施氏的基督教倫理學與其教義學一樣都是建立在敬虔的基礎上，參見James M. Brandt, *All things New: Reform of Church and Society in Schleiermacher's Christian Ethics*, 46-47.

痛苦，這種痛苦激發了人們試圖克服肉體統治的衝動，這就導致了所謂的“矯正行動”（*reinigendes Handeln*），以便高級的上帝意識重新在自身中占據統治。^①而當靈或高級的上帝意識占據優勢時，敬虔就呈現為喜悅，喜悅激發了人們想要擴展精神之統治的衝動，它引發了“擴張行動”（*verbreitendes Handeln*），即人們試圖把這種衝動傳遞給那些尚未體驗到這種喜悅之人的行動。^②施氏把這兩種行動統稱為“有效行動”（*wirksames Handeln*），因為它們都試圖產生某種特定的結果：矯正或者擴張上帝意識。

除此之外，敬虔還有第三種規定，即表現為相對的、在“生成之中的福分”，^③即一種滿足感。從這種福分和滿足感中產生了一種新的行動衝動，但這不是去改變外界的衝動，因為在此“沒有進一步的結果要被期待，而只有對結束的過程（指有效行動的過程）和所獲得的結果的表達和指示。”^④因此它只是以一種外部可見的方式固定並表現內在經驗的衝動，即“表現行動”（*darstellendes Handeln*）。^⑤表現行動是信徒在上述有效行動之餘專注和凝思其分享基督之福分的行動。它是宗教的節日，人們從各種有效行動以及世俗生活中抽離出來，以便專注於表現、溝通彼此的上帝意識。^⑥

施氏也把作為表現行動的崇拜稱為一種藝術，因為他把藝術就定義為一種表現而非有效的行動：“讓我們考察藝術本身：一件特殊

^① 施氏在此主要討論了教會懲戒、教會改革等行動。

^② Schleiermacher, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt*, eds. Ludwig Jonas, in *Sämmtliche Werke I*: 12 (Berlin: Georg Reimer, 1884), 44-45 (以下簡記為CS) 《基督教倫理學》在施氏生前並未出版，而是在其死後由約納斯根據施氏的講稿和學生筆記編輯而成。施氏在此主要討論了基督教教育、傳教等行動。

^③ 此語引自於Eilet Herms “Schleiermacher’s Christian Ethics,” trans. Christine Helmer, in *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, eds. Jacqueline Marina (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 211.

^④ Schleiermacher, CS, 508.

^⑤ Ibid., 48.

^⑥ Ibid., 537.

的作品之所以屬於這個領域，是因為它是一件沒有目的，而只不過是表現的作品。”^①如果說藝術作品表現了藝術家的個人情感，崇拜則是“共通的基督徒情感的表現的溝通和溝通的表現。”^②正如維亞爾（Theodore M. Vial）所說：“崇拜是會眾成員之間關於宗教情感的活生生的交通。”^③凡德威爾特（Jeffrey Vander Wilt）也寫道：“崇拜的主要目的在於溝通生命中的宗教元素。”^④施氏還區分了廣義和狹義的崇拜。在廣義上，崇拜的表現行動意味着人們在其生活的所有方面（如家庭生活，社會活動和商業活動等各個領域）表現出基督教的精神。而狹義的崇拜即是公共崇拜（Cultus），它是一種宗教的節日，人們從日常生活中抽離出來專注於溝通彼此的上帝意識。

施氏的崇拜理論具體解釋了教會影響個體的過程。在他看來，教會是一所培養基督徒性情的學校。教會具有自我支撐的功能，因為“它總是在它的每個成員中重新激起它的原則，於是在他們之中並且憑借他們永遠形成它的原則。”^⑤教會通過崇拜活動（宗教詩歌、禱告、講道和儀式等）使會眾獲得救贖意識，而這些活動包含了思想和行動方面的原則和規範，因此當會眾參加崇拜活動時，這些原則和規範就會被他所吸收，成為他自己的原則和規範。^⑥而當教會對個體實施

^① Schleiermacher, *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, eds. Jacob Frerichs (Berlin: Georg Reimer, 1850), 37. (下文簡記為PT)

^② Ibid., 145.

^③ Theodore M. Vial, “Friedrich Schleiermacher on the Central Place of Worship in Theology”, 66.

^④ Jeffrey Vander Wilt, “‘Why worship?’: Schleiermacher speaks to the question”, 286.

^⑤ Schleiermacher, *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics*, trans. James M. Brant (Louisville & Kentucky: Westminster John Knox Press, 2011), 118.

^⑥ 這表明施氏雖然強調整體對於個體的影響，但他同時也注重個體的自由和尊嚴。雖然個體的救贖必須經由教會的中介，但教會對個體的影響也必須尊重個體的意願：“整體對於作為個體的人的影響必須總是也被這個人意願。”（Schleiermacher, *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics*, 64.）一旦他成為新人，那麼他在擴展團體的工作時雖然似乎是它的工具，但是因為團體的意志和思想變成他自己的，因此這工作是他願意去做的，因而他仍然是自由的主體。

了教化之後，這些個體反過來又成為主動促進這種教化的主體，成為聖靈工作的工具。

在行動方面，教會“作為一種共同生活控制個體，以至於他不能使他自身脫離它。起初他似乎被這種共同生活引導，但是當這個對立越來越多地被混合在一起時，他自己的活動也越來越被同化為意志的共同活動，個體與共同的道德相符變成了他自己的活動，這是由基督教教會影響他的狀態過渡到他與教會同工的狀態。”^①在思想方面也是如此。由於思想與語言不可分割，因此要培育某種思想就必須首先發展相應的語言。而教會本身即是“一個對獨特語言提供了規則性支持的機構”^②，它具有“塑造語言”的能力。^③教會“使個體同化到教會的語言內容中，以便將基督徒的性情提升為他的一種思想方式”。^④正是教會“將基督教的思想方式灌輸到個體之中”。^⑤於是“增長總是能並且只能來自於這個學校，並且自然地只來自於在這個學校中受過教育的那些人”。^⑥而一旦信徒在思想上發生了變化，那麼他對世界就必然具有不同的感受：“當一個人從上帝意識完全癱瘓的處境與上帝意識絕對至高無上的處境來理解世界時，世界對他而言必然是不同的。因此，在基督徒的生活中可以區分依據罪觀和依據恩典觀出現在我們的世界觀中的東西。”^⑦這表明在施氏看來，個體（包括宗教意識、行動和思想等各個方面）不是孤立的，他必須被教會的崇拜活動所塑造。

^① Schleiermacher, *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics*, 118-19.

^② *Ibid.*, 120.

^③ Schleiermacher, *On the "Glaubenslehre"*, trans. James Duke & Francis Fiorenza (Atlanta: Scholars Press, 1981), 81.

^④ Schleiermacher, *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics*, 120.

^⑤ *Ibid.*, 121.

^⑥ *Ibid.*

^⑦ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2nd, eds. Rolf Schäfer (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), §88.1.(以下簡記為CG)

2、崇拜的形式

對崇拜溝通形式的分析構成了《基督教倫理學》和《實踐神學》共同的關注，因為在一定程度上此問題既屬於崇拜的理念，又屬於崇拜的技術環節。

施氏承認基督徒的表現行動並沒有創造它的溝通形式，而是利用現成的溝通形式。於是，崇拜必須從人類其它領域借用恰當的溝通形式——如從直接的情緒和身體經驗中借用姿態與音調，從科學界中借用精確語言，從藝術界中借用藝術。^①但崇拜不能無差別地使用這些溝通形式。崇拜的目的在於相互激發和溝通宗教情感，在於將所有個人宗教情感融入到對聖靈的共通意識，這種溝通的對象——人們與上帝的關係及其對我們生活的影響——對溝通形式（風格、音調、語言等）有一種特殊的要求，以便使宗教情感能夠盡可能地為崇拜團體中所有成員所共享。因此，宗教溝通，特別是公共崇拜在利用其他領域的溝通形式時，必須防止那些領域中一些不恰當的特質混進來。

在《基督教信仰論》中，施氏認為情感最原初的表達形式是身體姿態和音調。^②這些表達形式具有直接性和普遍性，它們是喜悅、悲傷等情感的最初表達。在宗教團體中，這些直接表達主要是對上帝的喜悅或對自身罪的愧疚之情的自然反應，因而它們自然會出現在崇拜之中。然而，這些直接表達也往往與一些情感相關聯，這些情感是對強烈的身體和情緒刺激的回應。因此這些表達是強烈的、自發的、未受控制的和混沌的。這些強烈表達雖然在有限程度上作為其他宗教溝通形式（例如在講道時的手勢）的伴隨形式具有其合理性，但它們極可能會分散崇拜團體的注意力，使人們專注於個體及其在感官意識層面上的特殊體驗，從而偏離了這些表達的更深層根源。^③施氏反對在

^① Schleiermacher, *CS*, 528.

^② Schleiermacher, *CG*, §15.1.

^③ Schleiermacher, *PT*, 109.

公共表現行動的形式中運用煽情的和狂熱性的音調，^①他認為公共崇拜不能建立在對宗教情感的個人體驗的那些隨意的、短暫的和無意識的表達上，相反，施氏提倡在公共崇拜中運用藝術表達。^②但同樣，施氏認為基督教崇拜不能無差別地利用所有藝術形式。在宗教溝通中，那些特別與藝術的感官方面相聯的元素必須退到幕後，要讓精神性的方面突顯出來，以與日常世界的對象和物質性的感官相區別。^③基督教崇拜團體要避免那些屬於造型藝術和意象藝術的“華麗感官”，例如舞蹈和繪畫，而應該強調言說藝術與音樂。^④基督徒的溝通必須避免使用那些會損害宗教經驗之嚴肅性和統一性的不恰當的音調和表現形式，如在戲劇和詩歌中具有突出作用的喜劇或悲劇的音調。^⑤它也不能過於彰顯個體的藝術才能和技巧，因為這只是對個人的展現而不是對整體宗教情感的表達。^⑥

雖然公共崇拜中需要利用藝術形式，但施氏認為，特別在新教會中，占主導地位的溝通形式是語言。^⑦但施氏反對在崇拜中使用教義學的科學語言。因為教義學的科學語言利用了多種科學，以便更精確地定義各種宗教概念。因此，教義學的語言雖然對於教會中的科學家，即神學家是有益的，但其種種技術術語對於教會中的一般成員是難以理解的。因此崇拜必須使用盡可能為所有參與者掌握的通俗語言。^⑧

質言之，相對於情感直接的、無意識的表達，施氏更傾向於間接的、有序的藝術形式；相較於造型藝術，施氏更強調語言形式；相較

^① Schleiermacher, 112.

^② Ibid., 76.

^③ Schleiermacher, *CS*, 539.

^④ Ibid.

^⑤ Schleiermacher, *PT*, 85.

^⑥ Ibid., 84.

^⑦ Ibid., 58.

^⑧ Ibid., 121.

於技術性的科學語言，施氏更注重通俗語言。這些偏好不是任意產生的，而是由崇拜的目的所決定的——崇拜必須服務於溝通和激發每個成員的宗教意識，進而在所有成員內心中培養統一性意識。這個目的決定了崇拜所使用的溝通形式必須具有純潔性和簡單性。^①

三、基督新教崇拜的要素與秩序

如果說施氏在《基督教倫理學》中主要闡發了崇拜的理念，那麼他在《實踐神學》中則提供了實現這種理念的技術與方法。^②為了實現“崇拜必須培養全體成員統一性意識”的目的，施氏制定了組織新教崇拜的基本原則，探討了其構成要素以及塑造其秩序的技巧。在確定崇拜要素時，施氏選擇了那些能夠清楚和真實地溝通基督徒宗教情感的藝術形式：這些形式主要是語言性的，從詩歌到修辭再到描述性的說教；他還補充了如音樂，舞蹈，以及很小部分的視覺藝術。此外，施氏考察了這些要素使個體從各自日常生活中抽離出來並進入一個統一整體之中的能力，並根據這種能力來規定它們之間的秩序。通過崇拜，參與者發展並加深了他們與神聖、與地方教會其他會眾，以及與基督教歷史長河中所有聖徒的交通。

^① Schleiermacher, 92.

^② 按照施氏對科學的分類，實踐神學屬於技術性學科，它還包括教育學、解釋學等。它是一種混和學科，即是對思辨和經驗的聯結，其統一性在於它要解決的某項特殊任務。它更像藝術，而非科學。它關注人類歷史生活中的某個特殊領域，並就其任務之解決提出相應的指導。關於施氏的科學分類法，可參見Hans-Joachim Birkner, *Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines Philosophisch-Theologischen Systems*, ed. Kurt Aland (Berlin: Alfred Töpelmann, 1964), 34-36. 按照《神學研究大綱》中的觀點，作為技術性學科的實踐神學的任務在於提供一種“教會領導”的方法論。“教會領導”在施氏那包含兩個層面，既指大教區的“教會管理”，也指地方教會的“教會服侍”。關於崇拜的技術主要是在後者中討論的。Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, trans. Terrence N. Tice (Richmond: John Knox Press, 1966), 97-105.

1、藝術性溝通：詩歌與禱告

施氏認為音樂在新教崇拜中具有重要地位。音樂與言說藝術，以及極少量的舞蹈、教會建築和裝飾構成的整體才能表現出宗教溝通的本質。^①通過詩歌，會眾能夠統一在提升的宗教意識中，使自己從日常生活中抽離出來，並慶祝他們與基督、與其它成員以及與其他地區和歷史上的基督徒的交通。

對於施氏來說，崇拜中沒有宗教詩歌是不可想像的。^②施氏把詩歌定義為“詩與音樂的結合”，在其中，詩的要素雖然占主導地位，但是如果沒有音樂要素，詩也無法通過自身完成它的使命。施氏認為，所有純粹的詩都必須被唱出來，因為沒有音樂伴奏的詩是不自然的。^③雖然音樂只是起伴隨作用，但是這種作用對於激發和捕捉會眾的情緒至關重要。

詩歌在崇拜中主要有兩大功能，它們決定了詩歌在整個崇拜中的秩序或位置。首先，宗教詩歌使參與者從他們各自的日常生活中抽離出來，使他們聚焦到通過聖靈與基督相聯的會眾的共同生活中。此時，宗教詩歌使會眾的個體意識與整體意識聯合起來，使其個體的宗教情感提升為共通的宗教情感。^④由於這個原因，崇拜應該從詩歌開始並以詩歌結束，^⑤且吟誦詩歌的過程必須盡可能地包含所有會眾。蓋因為公共崇拜要求每個成員的積極參與，而會眾詩歌為達到這一要求提供了最簡單方便的途徑。因此，雖然宗教詩歌在崇拜中可以以多種方式呈現（如由唱詩班歌唱），但施氏堅持讓所有會眾盡可能地參與

^① Schleiermacher, *P7*, 109.

^② *Ibid.*, 168.

^③ *Ibid.*, 83. 這表明成熟期的施氏與其在初版《論宗教》時的觀點發生了一定的轉變，在《論宗教》中，施氏曾認為音樂可以脫離語詞而存在：“無歌無調的音樂，就是神聖者當中的音樂，它是無詞之語。”參見施萊爾馬赫：《論宗教》，鄧安慶譯，北京：人民出版社，2011，第42頁。[Schleiermacher, *Über die Religion*, trans. Deng An Qing (Beijing: People's Publishing House, 2011), 42.]

^④ Schleiermacher, *P7*, 175.

^⑤ *Ibid.*, 140.

其中，否則會眾就過於消極，公共崇拜也失去了其重要特徵。^①

其次，宗教詩歌是講道的必要準備程序。^②這個程序對於那些沒有受過良好教育並因而不易理解講道的會眾來說特別重要。牧師應當選擇一首能夠恰當地傳達其講道所要表達情緒的詩歌，以便會眾能夠更好地理解其講道。除了開場的讚美詩外，牧師一般還須特別在其講道後加入其它的讚美詩，以便加強會眾對其講道信息的理解。施氏認為，最適合這項任務的詩歌是哈勒時期的讚美詩，因為它們更具反思性和個體性，因而與在講道中使用的具有反思性和個體性的宗教語言形式較為契合。^③

公共禱告位於藝術宗教溝通的領域中，但是它在這個譜系的另一端則與詩歌相對。與每一個崇拜都必須包括詩歌一樣，它也必須包括禱告，因為宗教意識必然會在禱告中表達自身。^④施氏把禱告設置在詩歌與說教性語言之間，它是“詩與說教的無差別點”。^⑤在其私下形式中，禱告與詩相像，因為它起源於個體以言詞方式表現其宗教情緒的努力。^⑥而在其公共形式中，禱告則失去了個體自我表現的詩意特徵，成為了共通意識的團體表達。^⑦為了完成這個任務，禱告必須使用該團體中每個成員都熟知的語言，而不使用在詩中典型的個體性表達。雖然禱告已經脫離了詩的語言，施氏仍警告在禱告中不能使用說教性或者科學的語言。禱告是為了表達宗教情緒，而永遠不能用來作為教導的手段——這是對崇拜活動的通常誤解。^⑧禱告必須要溝通情感，但它溝通的是共通的情感，這使它列於詩與說教之間的位置。

^① Schleiermacher, *PT*, 169.

^② *Ibid.*, 175.

^③ *Ibid.*, 181.

^④ *Ibid.*, 132-133.

^⑤ *Ibid.*, 134.

^⑥ *Ibid.*, 188.

^⑦ *Ibid.*, 189.

^⑧ *Ibid.*

在公共禱告中，牧師將公眾的注意力集中到上帝，他不是以個人的名義，而是以全體的名義說話，^①即他是全體會眾與上帝的中介，他以恰當的語詞來表達共通意識。^②正由於牧師要表達的是共通意識，這就要求會眾必須已經處於一種統一性之中，牧師也必須花費時間來把握會眾的統一情緒。因而，第一次禱告應該跟在第一首宗教詩歌之後，因為宗教詩歌能夠盡快地把會眾統一起來並在此過程中給予牧師充足的時間把握其中的共通情緒。^③而第二次禱告應該跟在講道之後，因為講道能夠在會眾中激起特定的宗教感，而作為講道詞的創作者，牧師應該能夠準確地預期這些反應。當然，在崇拜之外，牧師應該與其會眾多交往，以便崇拜開始時準確把握會眾情緒，而他就可以在禱告中利用這一點。作為會眾的中介，牧師必須與其會眾保持密切的聯繫，關注其處境、經驗和精神成長，以便在禱告詞中捕捉其與世界和上帝的情感聯繫。^④

禱告的對象確切地定義了它在崇拜中的目的。禱告的焦點在於推動上帝國。任何在禱告中被置於上帝面前的事情都必須與此終極目的相關。^⑤正是人們對上帝國的渴望才激發了禱告。^⑥在禱告中，人們把他們的所有世俗生活都與上帝國在塵世中的最終實現聯繫起來。但這只是一種理想狀況，施氏也注意到，並不是每次禱告都能忠實於此，有些禱告只關注個人的成功與所得，而與團體的共通意識或者說與上帝國的實現無關，因而這些都是要盡量避免的。所有的禱告應當盡量與聖靈相結合並且去接近基督自己創立上帝國的意志。從這個角度來說，毫無疑問，主禱告應該是所有其它禱告的理想。通過它，基督自己教導我們為上帝國的來臨而祈禱。人們無法窮盡作為理想的主禱告的意義，牧師無需也

^① Schleiermacher, *PT*, 134.

^② *Ibid.*, 191.

^③ *Ibid.*

^④ Schleiermacher, *PT*, 187.

^⑤ *Ibid.*

^⑥ Schleiermacher, *CG*, § 146.1.

不能為了多樣性的緣故以任何方式來更改它。^①

2、修辭性溝通：講道

在各種宗教溝通形式中，施氏認為修辭性溝通對於那些“發現自己受到緊急的或者有利的外部環境激發而特別想去嘗試講道”的人來說，是“最自然的”形式。^②如果說藝術的或者詩歌的宗教溝通總是起源於“純粹從內部升起的宗教感”，那麼修辭性溝通則主要與特定的外部環境相關，即它由外部激發，並想要產生特定的效果。^③作為修辭性宗教溝通的講道，它在基督教團體的生活中為了特定的時間和地點而被創作，其目的是激勵會眾的宗教意識。由於這個功能，講道在基督教溝通中具有主導性地位，而這對於新教來說更是如此，因為“基督教總是並且到處都是僅僅通過講道來傳播自身”。^④除了最初的激勵之外，講道還試圖加強和傳遞上帝意識，進而促使會眾們參與教會在世界中的工作。^⑤或者說，講道通過激發成員的宗教意識來激發他們的行動意願。

前面已提到，講道在崇拜中具有獨特的地位，它是整個崇拜的中心。它被宗教詩歌和禱告所包圍，後者或為講道作準備，或為鞏固講道中的信息。雖然崇拜強調共通意識，但是講道允許講道者的個性在其中發揮作用。^⑥牧師不能完全利用他人的創作，他必須利用好自己的個性，創作出具有藝術性的新講道。正如德弗里斯（Dawn De Vries）所說：“講道本身就是一件藝術作品，它需要概念、語言、姿態和時機等各個因素之間的高度平衡與和諧。”^⑦施氏認為講道是所

^① Schleiermacher, PT, 200.

^② Schleiermacher, CG, § 16.1.

^③ Ibid.

^④ Ibid., § 15.2.

^⑤ Schleiermacher, PT, 216.

^⑥ Schleiermacher, CS, 561.

^⑦ Dawn De Vries, *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher* (Louisville: Westminster John Knox press, 1996), 60.

有崇拜活動中牧師唯一擁有藝術掌控的部分，為此，相較於崇拜的其他內容而言，施氏花了更多的篇幅討論“宗教語言的理論”，並探討了構思和實施講道的各個方面。

當然，在崇拜中，講道的最終目的並不是張顯講道者的技巧，而是通過他的自我表現與會眾整體的共通意識相聯，並把這種意識導向確定的方向，即在奔向上帝國的過程中建立起與所有基督教世界的統一。因而，牧師也只能是“會眾的代表”和“教會的工具”。^①因而，牧師必須一方面生活“在會眾中並與其一一道”，在其自身中承擔集體的完美和不完美，另一方面將會眾提升到一個更高的層次，通過他的“活的個性”將其引導到特殊的方向。^②牧師必須從一種既由聖經也由處境所塑造的意識來說話，因為在他那裏，聖經與會眾結合起來。^③牧師必須在他的講道中體現集會、基督和世俗世界之間的關聯，他的自我表現同時也是對全體的表現。^④通過講道，牧師以具體的、可把握的形式激發了提升的宗教意識，參與者見證了這些具體的表達並將其接納進自身，這樣他們就被全體的精神所充滿，並通過靠近全體而接近基督。

3、說教和象徵的溝通：禮儀

施氏在《基督教信仰論》導論中把信仰告白列為詩歌和修辭性溝通之後的“第三種形式”——描述性的說教。描述性說教與其它兩種溝通不同，它源於它們，是一種派生的形式。^⑤在書中，施氏出於教義學的考慮，主要討論了說教性語言中最嚴格的形式，即教義學命題的特點。然而，那種經過嚴格定義和高度技術性的語言並不適用於崇拜團體，因為在崇拜中需要的是所有會眾都熟知的語言。不過，在最嚴格的形式外，以禮儀形式呈現的說教在崇拜團體中仍佔有一席之地。

^① Schleiermacher, PT, 203.

^② Ibid., 204.

^③ Ibid., 242.

^④ Ibid., 205.

^⑤ Schleiermacher, CG, § 16.1.

在所有的崇拜要素中，禮儀最接近於描述性的說教，因為與其他要素相比，它最能體現特定宗教團體中獨特的信仰和實踐。^① 這在對信仰告白和信經的禮儀性使用中變得尤為清楚，這些信仰陳述是宗教團體在面對教義爭論和混亂時對宗教經驗深思熟慮的結果。^② 雖然沒有信仰告白那麼明顯，但禮儀中的象徵行為也反映了這點，特別是其中的聖事。例如，對尼西亞信經的吟誦體現了西方教會與東方教會關於聖靈學說的區別，而採用完全浸入式成人洗禮的宗教團體則區別於為嬰兒點洗的教派。通過禮儀，崇拜團體以最清晰的方式表達了其信仰中最基本的方面。

禮儀（包括信仰告白，聖事等）在崇拜中具有兩大功能。首先，它表達了地區會眾與更大教會之間的統一性。雖然一部分禮儀是由於教會歷史中相關的較大爭論而產生的，因而導致了基督教世界內部不同教派的區分；然而，禮儀也具有統一的功能，因為正是通過它，會眾成員才意識到他們是植根於悠久歷史傳統並在不同文化背景中發展起來的有機整體的一部分。^③ 其次，由於信經和象徵性行為最清楚地表達了基督徒的共通意識以及它對罪和拯救的理解，因而它們能夠把宗教團體帶到通過基督而與上帝聯繫的更深層關係中。追隨由基督所建立的象徵行動，模仿基督教導我們的禱告，朗誦關於聖父、聖子和聖靈的位格與事工的信仰告白，這些實踐使基督徒在身體、理智和靈性等所有層次上成為基督在世界上的形象。於是，通過禮儀，教會踐行了它要成為基督的統一的身體和使命。

在崇拜的所有要素中，禮儀是牧師展示自由和突顯個性最少的地方。他必須完全成為禮儀的工具，消退自己的個性以便突出全體的共通意識。^④ 作為禮儀的實施者，牧師不僅是會眾的代表，而且也是

^① Schleiermacher, PT, 124.

^② Ibid.

^③ Ibid., 157.

^④ Schleiermacher, CS, 561.

更高教會層次的成員，他在禮儀上所說的代表了整個教會，而不只代表他個人及其地方會衆。^①在此，牧師極少擁有改變語詞或行動的自由，他的自由只在於安排禮儀在崇拜中的位置。^②雖然在某些情形下禮儀確實能夠發生變化，但這只能在更高層次的教會上發生，而不能發生在地方教會或牧師上。^③而且，禮儀中很多特定部分是根本不允許變動的，這與這種溝通方式的說教性和象徵性本質相關。象徵性語詞和行為，例如最後的祝福以及聖禮中基本的活動，能把地區會衆與整個教會以及教會在歷史中的關鍵時刻聯合起來，一旦改變了這些要素，就會損害它們在這種統一作用中的效力。信經的描述性說教的語言通過使個體與引導全體的聖靈保持教義上的一致而把教會統一起來。還有像主的禱告這樣描述性的說教語言以及基督在主晚餐中所說的話都是不可更改的，“在其中他（指基督）將自己呈現，同時表達了他對人類的狀況和構造的獨有真實客觀的意識，這樣他借着描述來教導。”^④改變這些言語不僅模糊了其意義，還損害了基督與其身體之間的關聯。因而，牧師在禮儀中必須努力克制自己的個性在其中發揮作用，因為他在此代表了教會的恭順的工具，並通過聖靈成為基督徒彼此之間關係的中介，以及通過基督而成為上帝的中介。

這一點在洗禮和主的晚餐的聖事中清晰可見。^⑤在施氏看來，洗禮“是神聖稱義行動的渠道，通過它，個體被吸收到與基督的活生生的交往中。”^⑥牧師的個性在此必須完全退卻幕後，他只依靠他從教會接受的權威來完成洗禮這個行動，因此此行動是“教會的行動”，^⑦而“如

^① Schleiermacher, *PT*, 167.

^② *Ibid.*, 158.

^③ *Ibid.*, 165.

^④ Schleiermacher, *CG*, § 16.2.

^⑤ 施氏雖然認為這兩個聖事都應該包含在崇拜之中，但指出相較於崇拜的其餘部分，它們具有一種獨特的、獨立的地位，這種獨立性使得施氏很難在崇拜的秩序中給予它們固定的位置。Schleiermacher, *PT*, 141.

^⑥ Schleiermacher, *CG*, § 136.

^⑦ *Ibid.*, § 137.1.

果這個行動是以基督教導的方式並根據他的命令來實施，那麼它就是基督本人的行動”。^① 作為教會的工具，施洗者起着中介的作用，通過他，宗教團體公開接受了一個新的成員，而且基督也把一個新的個體帶入他的完美上帝意識之中。

至於主的晚餐，施氏認為，牧師與會眾的個性都必須退卻：“主餐並不建立在任何個別的或特殊的東西之上……分發者不能對接受者施加任何個人的力量，接受者個人也不能施加任何特殊的和內在的自發性。相反，在那裏我們所面對的僅僅是基督救贖之愛的整體。正如分發者只不過是基督的工具，接受者總是發現他們處在對基督之影響的敞開狀態中。”^②

在主餐中，牧師的工作是把基督的身體和寶血呈現給教會以及再現基督自己的自我呈現。通過主餐，基督徒們直接與基督溝通，並使他們與基督的救贖性關係進一步深化。因此，在主餐中，不僅基督徒之間的關係得以加強，而且基督徒與基督之間的關係也得到深化，這兩種關係在主餐中同時體現，這一特質賦予主餐在公共崇拜中獨特的地位：“在公共崇拜的所有其他要素中，之前論及的對信徒之間關係以及對每個信徒與基督之間關係的雙重影響是不平衡的……在主餐中，它們則是不可分的……正是由於這種不可分和獨一的直接性，主餐區別於所有其他崇拜的要素。”^③

因此，施氏認為主餐是“公共崇拜的高潮”，因為在那裏人們能夠發現“每個參與者對基督之關聯的最深層沉浸”。^④ 正如開場的宗教詩歌和禱告為會眾聽講道作了準備一樣，講道也為主餐鋪路。然而，正因為主餐的極端重要性及其在團體中的影響，所以主餐實際上並不會在每一次崇拜中都舉行。就理想狀況而言，崇拜的每一個要素都為

^① Schleiermacher, CG, § 136.1.

^② Ibid., § 139.2.

^③ Ibid., § 139.2.

^④ Schleiermacher, PT, 142.

不斷增強的宗教情感的迸發貢獻力量，並最終在講道結束時達到頂點。此時，牧師要能夠察覺為主餐所作的準備是否充分，如果充分的話，牧師就將實施主餐作為整個崇拜的“自然的”頂點。^①不過會衆若未做好準備，牧師便不實施主餐。因此，施氏限制了主餐在崇拜中的頻次，他並非認為主餐較其它要素不重要，恰恰相反，他認為主餐是最神聖最有價值的要素。

結語

通過對施氏崇拜理論的分析就不難發現巴特和林貝克等人的誤解。巴特的質疑並不成立：由於施氏的教義神學以對救贖意識的分析為基礎，而救贖以教會崇拜為中介，因而施氏教義神學在根本上奠基於教會崇拜，它“必然的、內在的、真實的是一種朝向崇拜、講道、教導和教牧關懷的神學”。而這同樣也是對林貝克的反駁，因為個人的救贖從來都要以教會為中介，正是通過教會的影響，個體才能在各個方面（宗教意識、思想和行動）發生轉變。另外，施氏對崇拜的溝通形式的分析、區分和挑選，以及他對新教崇拜中統一意識以及傳統（例如基督的話語，信經，聖事等）的強調，都表明施氏決非“經驗—表現論”，而更接近“文化—語言學模式”。

事實上，施氏的觀點甚至優於林貝克的觀點。林貝克由於對維特根斯坦哲學的過度推崇，因而過於強調語言與文化對個體發展的影響。他為了反對現代社會中極端的主觀主義和個人主義，支持一種語言決定論，這種語言決定論完全排除了個體及其前語言經驗能夠對語言產生的反作用。根據林貝克，宗教就像語言一樣，它要求參與者經歷“掌握一種文化或學習一門語言一樣的過程”，林貝克承認這種要求“令人討厭和難以容忍，它侵犯了自由和選擇，否認了創造性，與

^① Schleiermacher, PT, 142.

現代人普遍珍惜的價值觀念相左”。^①他認為他的觀點雖然不易接受，但卻是對陷入自私自利的個人主義和強調極端自我的當代病態社會的一種有效糾正。然而，這種觀點把個人主義、自由主義與強調個人的尊嚴、自由和個性的觀點搞混淆了。相反，施氏的崇拜理論既肯定了團體及其傳統對個人宗教生活的建構作用，也肯定了個人自由、尊嚴的重要性，因而或許是對於當代神學更具啟發性和意義的理論。

^① 林貝克：《教義的本質》，第22頁。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Edited by Dietrich Ritschl. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Birkner, Hans-Joachim. *Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines Philosophisch-Theologischen Systems*. Edited by Kurt Aland. Berlin: Alfred Töpelmann, 1964.
- Thiel, John E. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*. Bern: Peter Lang, 1981.
- Vander Wilt, Jeffrey. "“Why worship?”: Schleiermacher speaks to the question,” *Scottish Journal of Theology* 56, no.3(2003):286-307.
- Vial, Theodore M. “Friedrich Schleiermacher on the Central Place of Worship in Theology” *The Harvard Theological Review* 91, no.1(1998):59-73.
- Brandt, James M. *All things New: Reform of Church and Society in Schleiermacher's Christian Ethics*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hermes, Eilet. “Schleiermacher's Christian Ethics.” Translated by Christine Helmer. In *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Edited by Jacqueline Marina, 209-28. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DeVries, Dawn. *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher*. Louisville: Westminster John Knox press, 1996.
- Schleiermacher, Friedrich. *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt*. Edited by Ludwig Jonas. In *Sämmtliche Werke* I:12. Berlin: Georg Reimer, 1884.
- *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen Kirche im Zusammenhänge dargestellt*. Edited by Jacob Frerichs. Berlin: Georg Reimer, 1850.
- *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics*. Translated and edited by James M. Brant. Louisville & Kentucky: Westminster John Knox Press, 2011.
- *On the “Glaubenslehre”*. Translated by James Duke & Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press, 1981.
- *Der christliche Glaube*, 2nd, Edited by Rolf Schäfer. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- *Brief Outline on the Study of Theology*. Translated by Terrence N. Tice. Richmond: John Knox Press, 1966.

中文文獻 [Works in Chinese]

黃毅、夏微：《施賴爾馬赫教義學觀辨析：漢語神學語境中的西方爭論》，《漢語基督教學術論評》，2017年第24期，第113-117頁。[Huang Yi, Xia Wei. "A Study of Schleiermacher's Dogmatics View." *Sino-Christian Studies*, no. 24(2017): 113-141.]

林貝克：《教義的本質》，王志成譯，香港：漢語基督教文化研究所，1997年。
[George Lindbeck. *The Nature of Doctrine*. Translated by Wang Zhi Cheng. Hong Kong: Institute of *Sino-Christian Studies*, 1997.]

施萊爾馬赫：《論宗教》，鄧安慶譯，北京：人民出版社，2011年。[Schleiermacher. *Über die Religion*. Translated by Deng An Qing. Beijing: People's Publishing House, 2011.]