Globethics Repository




# 蒂利希早期的自然神學——一個生態神學的進路

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 | Chan, Keith K.F. |
| Publisher | Logos and Pneuma Press |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-13 16:13:45 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/167015 |

# 蒂利希早期的自然神學

## ——一個生態神學的進路

陳家富（漢語基督教文化研究所學術事工主任兼研究員）

## 1. 前言

本文嘗試勾劃出早期蒂利希 (Paul Tillich, 1886-1965，另譯田立克) 在德國時期就自然這觀念的探討，[1]並把他的理解以一種生態神學的進路來掌握。文章的重點會落在蒂氏的自然神學的討論上，大自然神學 (theology of nature) 是指一種從神學進路來檢視自然的學科，與所謂自然的神學 (natural theology) 有所分別。[2]過往的學者較多注意蒂利希後期的神學發展，[3]其實蒂氏後期很多重要的觀點皆可

1. 學界一般把一九三三年蒂利希因納粹政權上場而被逼離開德國遠赴美國的這年，作為蒂利希思想前後期的分界線。但筆者較傾向認為這個年份不能作為一種蒂氏學術生命的分水嶺的嚴格標記，原因有二：第一、蒂利希思想從早期到晚期有強烈的連貫性，他思想內部是否出現「轉向」的問題很難定論；第二、一九三三年蒂利希已屆中年，從他在當時德國發表的論文、講學及出版來看，思想已非常成熟。筆者並非否定蒂利希思想經歷了一種發展的過程，或有發生任何變化。筆者的立場是，從整體來說，蒂利希的前後期思想有相對較穩定的結構和脈絡，環境上和學術上的變化確實令他的思想在表現的風格上和重點上有所轉變，但基本大方向是一致的。所以，本文所談的早期思想是較多在一種時段的意義下理解，而非一種思想上的前後轉折上的意思。
2. 自然神學 (natural theology) 一般是指從廣義的自然，包括人的理性、自然環境的秩序等，能獲得某些關於上帝的認識，如：他的存在、屬性及能力等。有關自然神學跟大自然神學的關係，可參安希孟，〈從自然神學到關於自然的神學〉，見《道風：基督教文化評論》，2001，春，頁209-234。
3. 就蒂利希的自然觀念，可參Michael F Drummy，《存有與大地：保羅・蒂利希的大自然神學》(*Being and Earth: Paul Tillich's Theology of Nature*, Lanham: University

從他早期的著作中找到思想上的源頭，基於學術氛圍的差異，早期蒂氏的神學面貌有着濃厚的德國觀念論及浪漫主義的特色，這或許可讓我們認識蒂氏的另一面。本文會指出蒂利希早期從謝林 (F.W.J. Schelling, 1775-1854) 的思想中找到對自然的重要及基礎性的理解，並且蒂氏的實在論詮釋讓自然的主體及客體面皆能得到平衡，及把自然放進基督的新存有的救贖中，以致其魔化的力量得以被釋放。其次，本文會將蒂利希就科技的神魔夾雜的特質表述出來，以致讓我們能對科技有較全面和務實的態度，歷史與自然的複雜關係亦是蒂氏早期的關懷。

## 2. 蒂利希對謝林自然哲學的挪用：精神與自然的同一性

蒂利希早期有關自然的理解是深受謝林的自然哲學的影響，這充份表現在蒂氏早期研究謝林的兩篇論文中。[4] 自啟蒙運動以降，作為思考主體的人與被思考的客體世界的關聯一直是西方哲學史上的難題，無法解決兩者的二元論與一元論之爭將無法恰當地理解人與自然世界的關係。對蒂氏而言，謝林的自然哲學正是要回應啟蒙運動因着理性能力的提高所造成的內在張力與德國觀念論嘗試解決這種張力所提供的答案的一種推演。[5]若要理解蒂氏如何承

---

Press of America，2000)。中文著作，可參賴品超：〈田立克論人與自然：一個漢語處境的觀點〉，見《道風：漢語神學學刊》1997，秋，頁149-174。

4. 《謝林實證哲學中宗教歷史的建構》(*Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinizipien*) 於一九一〇年完稿，《謝林哲學發展中的神秘論與罪疚意識》(*Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*) 於一九一二年完稿。

5. 謝林的自然哲學著作，可參：氏著《自然哲學的觀念》(*Ideas for a Philosophy of Nature*，E. Harris及P. Heath合譯，Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 及〈論自然哲學與一般哲學之關係〉(On the Relationship of the Philosophy of Nature to Philosophy in General)，見《康德與黑格爾之間：後康德式的觀念論發展文本》(*Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*，

繼謝林的理路，就需要稍為掌握啟蒙運動至德國觀念論的問題意識與內在發展脈絡。

「啟蒙」(*Aufklärung*) 就是以理性作為判別一切信念、法則、藝術及文本的判準。[6]理性有着一套解釋的獨特形態，以普遍法則 (general law) 作一種機械論 (mechanism) 來理解事物的內在與外在關係，這種思考模式導引出兩種迥異的結果：懷疑論與自然的物質論。由於理性經常要考察種種信念，以致形成徹底的批判主義，其激化後的結果就是徹底的懷疑論。[7]其次，啟蒙獨特的解釋形態是把事物置於機械和數理法則下，以致一切皆可被數量化和計算化；易言之，只有物質性的存有才能被理解，能被理解的就一定是物質性的。這種物質主義 (materialism) 無可避免導致心靈與物質的二元論，結果只有把不佔有物理空間的心靈活動化約為物質活動來理解，或將物質性的存有消融於心靈的精神活動中。[8]上述兩種啟蒙所帶來的觀點：批判主義 (criticism) 和自然主義 (naturalism) 無可避免地構成

---

G. di Giovauni及H.S. Harris合編，Albany: State University of N.Y. Press, 1985)，頁363-382。有關學者在這方面的研究，艾普斯圖 (J.L. Esposito) 的研究仍是英語世界中的經典之作，見氏著，《謝林的觀念論與自然哲學》(*Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Lewisburg: Bucknell University Press, 1977)，其餘可參A. Bowie，《謝林與現代歐洲哲學》(*Schelling and Modern European Philosophy*, London & NY: Routledge, 1993)，頁30-44；Dale E. Snow，《謝林與觀念論的終結》(*Schelling and the End of Idealism*, Albany: State University of New York Press, 1996)，頁67-92；Robert F. Brown，《謝林的後期哲學》(*The Later Philosophy of Schelling*, Lewisburg: Bucknell University Press, 1977)，頁91-97、166-171。

6. 有關啟蒙運動的理念與二十世紀西方思想界對其的質疑，可參《甚麼是啟蒙？十八世紀的答案與廿世紀的問題》(*What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*，James Schmidt編，Los Angeles: University of California Press, 1996)。
7. Frederick Beiser，〈啟蒙運動與觀念論〉(The Enlightenment and Idealism)，見《劍橋研究指南－德國觀念論》(*The Cambridge Companion to German Idealism*，Karl Ameriks編，Cambridge: Cambrideg University Press, 2000)，頁19-20。
8. 同上，頁21-22。

理論上的張力。一方面批判主義以懷疑主義作結，對一切自然的獨立存在及普遍法則持批判和懷疑的態度，視之為人類心靈的構作，對所謂離開人意識活動之外的獨立而客觀的外在世界採取否定的態度；另方面，自然主義以物質主義為依歸，視人類理性的心智能力僅是物質力量使然，世上惟有能被量度和置於物理時空範疇內的物質才具有客觀實在的意義。

康德 (Kant) 的批判哲學要避免上述兩種立場的極端後果，既不陷入懷疑論的批判主義而能證立外在世界的知識的真實性，又不陷入物質論的自然主義而對心靈和物質之間的關係取得平衡。[9]對康德而言，外在世界的認知條件是一切對象之能被認知完全是由於對象符合認知活動的條件使然，所以對象能被認知的只是表象 (representation) 而非物自身 (thing-in-itself)。徹底的懷疑論者對外在世界存疑，但康德認為他們是混淆了表象與物自身之間的分別，外在事物是依然獨立存在，但這種存在有兩種意義：一是離開人類經驗法則的限制內的存在，這是物自身的意思；二是存在於人類知性 (understanding) 和感性 (sensibility) 結合的知識象限中。能知的外界是指呈現於表象中的實在，不可知的是屬於物自身領域。依此，徹底的物質主義亦不為康德所接納，外在世界確實存在於時空之內，但由於康德把自然安置入表象領域之內，與物自身領域相區別，此時「一切存在的一定在自然內」的物質主義教條便能加以反駁。康德的解決辦法是劃分兩層的實在世界，以外界給予的物料加上心靈的概念以形成知識。但他似乎仍是假設着

9. 就康德的超越觀念論 (transcendental idealism) 和經驗實在論 (empirical realism) 的整合，可參Stephen R. Palmquist，《康德的諸視域系統》(*Kant's System of Perspectives*, Lahnam: University of America Press，1993)。

一種外界與心靈的對應關係，而這關係卻無法加以證立。

費希特 (Fichte) 對康德解決批判主義與自然主義所產生的張力的方案顯然不滿。康德把知識限制在經驗範圍之內，無疑是將外在世界作為表象而非物自身來理解，因此，最終亦無法脫離休謨 (D. Hume) 的懷疑主義，導致心靈和外在世界仍處於一種二元論的格局。[10]費希特認為一方面在某種意義下的二元論是不可避免的，因為呈現於人經驗中的客觀事實，就是對象確實是外在地給予我們的，在素質上獨立於人類的意念和想象，但另方面二元論是要克服的，因為知識的成立正是要把主體與客體的關係連上而不能長期把兩者相分離。費希特前設一個「絕對自我」(absolute ego) 的觀念，當中包含自我 (ego) 和非自我 (non-ego)，絕對自我是自我不斷尋求達致的一個目標而非一種真實，因此，主體永遠無法完全控制自然，跟自然的聯合永遠是一個追尋的目標，這是二元論得以成立的理據；但同時主體在某程度上又控制自然，主體努力地把自然對應於理性活動的要求之下，這是對二元論克服的努力。簡而言之，對費氏而言，主體與客體在建構知識時建立某種的聯繫，但同時客體世界又獨立於主體的理性活動之外。[11]

但費希特似乎仍然沒有解決康德所遺留下來的問題。當自我控制自然時，其實自然無形中只不過是一種自我心靈活動的產物，意即自我的主體容易吞噬了外在的客體，而當外在的自然對主體作出抗衡時，這種自然由於不受主體理性所操控，故此又落入無法認知的物自身領域之內。所以，費氏仍然處於一種自我與世界的兩難局面中，外在

10. Frederick Beiser，〈啟蒙運動與觀念論〉，同前，頁29-30。
11. 同上。

世界一旦與主體意識相聯絡時，就容易被化約為主體的表象世界而喪失了客觀存在的意義，但若要保留外在世界的客體性，主體意識又找不到任何途徑與之相關連而形成知識。對蒂利希而言，費氏的方案最後結果只會是主體收攝客體世界，主體永遠無法到達客體的內容中。

當謝林 (F.W.J. Schelling) 再回到這個哲學兩難時，他指出有兩套哲學方案都一直在嘗試解決人與自然的兩難困局，一個是以費希特為代表的批判主義 (criticism)，另一個是以斯賓諾莎 (Spinoza) 為代表的教條主義 (dogmatism)。教條主義企圖把非自我 (即客體) 絕對化，在把人約化在無限客體的表現中，人的自由被剝奪；批判主義則將自我絕對化，把人等同於無限主體，外在客體的存在則被吞沒。雖然兩者都尋求一種將主體性和客體性達致同一和對應的嘗試，但卻採取兩種迥異的進路，批判主義把主體絕對化來收攝客體，教條主義則把客體絕對化來收攝主體。[12]

謝林認為上述兩種進路都未能在主體與客體的同一 (identity) 和非同一 (non-identity) 之間取得平衡，故此謝林的自然哲學 (*Naturphilosophie*) 既要處理主客體之間出現的二元困局，同時又要保持主客體之間的距離，以致外在世界的真實性能得以證立。[13]萊布尼茲 (Leibniz) 把物質 (matter)

12. 參 S.J. Frederick Copleston，《哲學史》卷七 (*A History of Philosophy. Volume VII*, Doubleday: Image Books, 1994)，頁100-102。
13. 有關謝林與德國的「自然哲學」(*Naturphilosophie*) 的關係，參S.R. Morgan，〈謝林及其自然哲學的源頭〉(Schelling and the origins of his *Naturphilosophie*)，見《浪漫主義與科學》(*Romanticism and the Sciences*，A. Cunningham及N. Jardine合編，Cambridge: Cambridge University Press, 1990)，頁25-37。因着學界對謝林早期對柏拉圖著作詮釋的發現，以致對謝林的自然哲學的源頭有新的論點，詳參Manfred Baum，〈謝林自然哲學的開始〉(The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature)，見《康德批判哲學的接收：費希特、謝林、黑格爾》(*The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, Hegel*，S. Sedgwick編，Cambridge: Cambridge University Press, 2000)，頁199-215。

視為生命動力 (living force) 的觀點讓謝林得到啟發，萊布尼茲的物質概念有效地在主體與客體的離與合之間取得平衡，他認為單一的生命動力在各生命單位中彰顯和發展出不同程度的形態，故此雖然各層生命體之間存在着差異，但這種差異並非一種本質上的分別，因為他們皆是同一生命力量的不同表現和彰顯。[14]謝林不滿費希特以一種消極的概念來指涉自然，視自然為非主體性，謝林指出以「自然」來代替費氏的客體性觀念正是要強化自然並非從屬於主體性範疇之下，而是一種生生不息、獨立而又無法化約的整體。[15]謝林贊同康德的「有機體」(organism) 這觀念，但他指出當康德應用這觀念時是以一種限制性的意義來使用，亦即理解自然作為有機體是一種「規約性的理解」(regulative understanding) 而非「建構性的理解」(constitutive understanding) 。[16]謝林認為前者無法讓人對自然構成知識，它只引導人的內在目的性套入自然之內，至於自然本身是否具有目的則仍是物自身的範圍而不可知。

蒂利希站在謝林的立場上反對教條主義，認為它擴大客體而將主體收攝於絕對客體之內，[17]他指出謝林的自然哲學的精神在於將「同一性原則」(*Identitätsprinzip*) 應用到自然之上。蒂利希把握着謝林自然哲學的重要命題：「自然為可見的精神，精神為不可見的自然。」(*Natur ist hiernach der sichtbare Geist, Geist die unsichtbare Natur*) 這就是把

14. Frederick Beiser，〈啟蒙運動與觀念論〉，同前，頁33-34。
15. 參Dieter Jähnig，〈論謝林的自然哲學〉(On Schelling's Philosophy of Nature) ，見《觀念論研究》(*Idealistic Studies*) 19 (3) (1989) ：223。
16. 就康德的理解，見氏著，《判斷力批判》(*Critique of Judgment*，Werner S. Pluhar編，Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Co., 1987) 。
17. Tillich，《謝林哲學發展中的神秘論與罪疚意識》(*Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*，Victor Nuovo譯，Lewisburg: Bucknell University Press, 1974) ，頁47。

主體與客體之間的複雜關係總結為單一生命力量和實在的兩種表現形態，這兩種元素（精神與自然）在同一性原則下被連結：[18]

> 真正的綜合（作為生命力量的同一性）不單在自我中得到實現，亦在自然中運作。其最高的產物就是主體的自我。[19]

蒂氏指出綜合（synthesis）一定不可能如康德所指的意識統覺的某種活動，而是要絕對和完美，否則就永遠無法解決康德理解中的物自身的困難。[20]蒂利希強調主體與客體、一與多皆在自然中，如同在自我中得到綜合。蒂氏認同謝林視自然之所以能與精神法則相對應並非隨意和偶然的，相反自然自身能必然和原初地與精神相對應。主體（subjective）與理念（ideal）是生命力量的內在化，而客體（objective）與真實（real）則是生命力量的外在化。不論是主體或客體，雙方皆在整體中被掌握和理解，兩者之間真正和絕對的綜合惟有在自然的生生不息的生化進程中出現。故此，人與自然間的鴻溝一旦被打破，上帝與自然間的分裂亦得以修補，上帝被視為創造性的自然，上帝、人與自然皆在同一性原則下相互關聯，「與上帝的聯合是在與自然產生美感經驗中獲得的」。[21]與此同時，蒂氏清楚指出同一性的建

18. 同上，頁53。原文，參Tillich，〈謝林哲學發展中的神秘論與罪疚意識〉（Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung），見《保羅．蒂利希全集》卷一（*Paul Tillich Gesammelte Werke. Band I*，Renate Albrecht編，Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk，1959），頁15。另參Gunther Wenz，《主體與存有：保羅．蒂利希神學的發展》（*Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München: Chr. Kaiser Verlag，1979），頁76-78。
19. Tillich，《謝林哲學發展中的神秘論與罪疚意識》，Victor Nuovo譯，同前，頁53。
20. 同上，頁34。
21. 同上，頁57。

立是建基於真實的對立中，精神是不受制於自然而可被視為更高類型的自然，「精神是真實的僅當他設置自然與精神的衝突於自身之內」。[22]精神超越作為自然的自身，蒂氏認為精神這種自由的超越才能確保同一性原則真實地表現。

易言之，自然本身就是聯合與動態的目的性系統，它本身能在人的精神活動中回歸到自身當中，所以，自然再不是一種康德式的單純表象，而與人的理解活動相對立和抗衡，反而表象世界本身根本上亦是自然本身實現自身的一種知識界域。因此，蒂利希指出

> 證明自我是萬物是不足夠的，相反我們要理解的是萬物是像自我一樣。自然並非行動的一個無法理解的限制；它本身就是行動，創建意志，成為自由，為意識而奮鬥。它就是意識戰勝無意識的進展性活動，直至它在作為自然存有的人身上達致平衡。[23]

自然本身就是一個目的性系統，康德雖然有提過自然的目的性，但他只是把它理解為一種規約性原則來考慮，而非自然本身內在地具備這種目的性。康德只教導我們把有機體和目的性的理念套入自然界內，謝林則堅持自然本身就是一種具備能動性的有機體。

謝林的自然哲學視「絕對」(absolute) 為一存活的力量，既非主體性亦非客體性，而是兩者的綜合。這種綜合把主

22. 同上，頁58。

23. Tillich，《謝林實證哲學中宗教歷史的建構》(*The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*，Victor Nuovo譯，Lewisburg: Bucknell University Press, 1974)，頁45。原文，見《保羅．蒂利希全集後備及後補性部分》卷九(*Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich. Band IX*，Gert Hummel與Doris Lax合編，Berlin: Walter de Gruyter, 1998)，頁191。

體性領域視為自然本體的目的性和理性發展的結果，教條主義和批判主義分別將「絕對」放在客體或主體一邊，以致無法解決二元論的問題，但自然哲學卻將「絕對」超越任何有限的安排，主體性和客體性都不能獨攬「絕對」。同時，自然哲學又容許自然存在於任何意識之外，自我意識並非如費希特認為能吞沒自然法則，相反自我意識亦是所有自然有機性力量的高度組織和發展而已。可見，在對謝林哲學的挪用中，蒂利希已基本上接納了人與自然是同一的生命載體，兩者有密不可分的關係。

## 3. 自然的實在論詮釋

雖然蒂利希早期對人與自然間的相互連繫，因着謝林自然哲學的啟發而有高度的重視和體驗，但這種德國觀念論與浪漫主義式的思想框架卻沒有讓他輕忽自然的客體性，他一方面強調人與自然間的神秘性參與，另方面指出自然的創造性力量跟自然的客觀結構是不能分割的，蒂氏強調自然具有內在力量 (intrinsic powers)，自然並非死物，內裏包含着意義和能力，這些力量是作為自然成為聖禮得以可能的條件。[24]其次，這種對自然採取實在論的理解亦表現在蒂氏拒絕將自然美化，而是把自然放入基督教對拯救和歷史的詮釋之下，他指出惟有在救恩歷史之中，自然才能從其魔化的勢力中被釋放出來，而能成為承載神聖的載體。

蒂利希認為應該對自然採取兩種似乎是迥異甚至是衝突的觀點，一方面承認自然蘊含着不能化約的力量和意義，

24. Tillich，〈自然與聖禮〉(Nature and Sacrament)，見《新教時代》(*The Protestant Era*，James Luther Adams編譯，Chicago: University of Chicago Press, 1948)，頁112。

這是積極性的觀點；同時自然的客體性是與其主體性相容的，自然本身並非在一種本質的純然狀態當中，而是需要從魔化及其悲劇性的勢力中被釋放出來，這是消極性的。因此，蒂氏所謂的實在論詮釋具備兩層意思，其一是指自然的客觀實在結構和自然的意義和能力是不能分開的，這種正視自然的物理素質是要針對浪漫主義和泛聖禮主義的自然觀；其二是強調自然的實存狀態，自然的意義和能力需要參與在基督教的救贖歷史之中，以致能從其含混的狀態中釋放出來。

蒂利希對自然客體和主體的兼容觀點是受到謝林和歌德 (Goethe) 的影響，他指出要對自然的深處作理解，是需要越過主體性和客體性的對立來把握的。

> 對所有嘗試進到實在的未斷裂層面的困難問題就是：必然要深入到某種聯同主體精神的「非主體性」和某種聯同客體實在的「非客體性」。[25]

把自然作一種實在論來理解，就是指自然中所隱含的力量和意義 (主體性) 是要透過其客體和物理結構 (客體性) 來把握，自然的真實性是可讓理性和客觀的數理分析所把握，但同時這種真實性亦是其意義和能力得以彰顯的載體。[26]在蒂利希舉出歌德的闡釋中可見，「顏色」本身是具備「力量」的，當中存在某種精神性的意義和效能，這種對自然作質量和直覺的把握是與牛頓 (Newton) 把自然作數

25. 同上，頁102。
26. Kenan B. Osborne，《新存有：就保羅．蒂利希對制約性與非制約性存有關係的研究》(*New Being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being According to Paul Tillich*, Hague: Martinus Nijhoff, 1969)，頁103。

量化和科技性的把握不同。[27]蒂氏認為從拜占庭時代至早期的歌德式的繪畫中，金色都並非被理解為單純一種色譜上的某種排列而已，而是承載着神秘和超越性的宗教意義。[28]顯然，「顏色」本身具備某種物理結構，並且可以以一種科技的心態來掌握，但這種物理結構並非顏色的全部，其精神性和力量性的向度透過這種物理結構呈現和彰顯出來。

深入到事物的內部和深處來把握其內在的力量和精神是一種實在論的精神，但蒂利希認為對事物作實在論的理解是不應離開一種信仰的向度，信仰是超越可把捉的實在，而實在論往往又會傾向質疑實在的超越層面，這兩種看似相互排斥的概念在蒂氏的思想中正好提供了一種對實在作普遍的理解和一種基本的態度。[29]蒂氏認為「信仰實在論」(*gläubiger Realismus*)[30]要指出無限和有限之間的張力，

> 信仰實在論建基於「此時此刻」的意識(*Bewußtsein der Gegenwärtigkeit*)，存有的終極力量和實在的根基出現於獨特的時刻和具體的處境，彰顯出當下的無限深度和永恒意義。

---

27. Tillich，〈自然與聖禮〉，同前，頁104。學界一直注意歌德的科學著作與近代科學間的密切關係，兩者皆對牛頓式的機械物理觀提出批判。歌德本身的科學著作，可參氏著，《歌德：科學研究》(*Goethe: Scientific Studies*，D. Miller編譯，NY: Suhrkamp, 1988)；專書可參H. Bortoft，《自然的完整性：歌德在自然中的意識參與科學》(*The Wholeness of Nature: Goethe's Science of Conscious Participation in Nature*, Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1996)；編著可參David Seamon與Arthur Zajonc合編，《歌德的科學之路：自然的現象學》(*Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*, Albany/NY: State University of New York，1998)。
28. Tillich，〈自然與聖禮〉，同前，頁105。
29. Tillich，〈論信仰實在論〉(Über gläubigen Realismus)，見《保羅．蒂利希重要著作》卷四(*Paul Tillich. Main Works/Hauptwerke. Volume 4*，John Clayton編，Berlin: Walter de Gruyter, 1987)，頁194。
30. 關於蒂利希的「信仰實在論」，可參Ulrich Reetz，《保羅．蒂利希神學中的聖禮》(*Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1974)，頁67-81。

> 但這只能在吊詭的意義下，即：信仰，才可能，因當下本身既非無限亦非永恒。[31]

可見，這種對事物的實在論詮釋是通過一種對歷史性的實在來掌握，「此時此刻的意識」就是指一種具有歷史性的意識，蒂利希認為掌握事物深處的力量和內在的實質(really real)是要在具體的歷史處境下把捉的，因此，信仰實在論必然包含一種歷史實在論(*historische Realismus*)，但單純的歷史實在論本身不足以把握事實的真實本相，因為事物的實相還沒有在事物的無限根基和無限能力中彰顯出來，所以歷史實在論需要兼顧一種宗教信仰的深度。[32]

將事物(自然)的內在力量加以把握和深入到其內在結構中的嘗試，並非信仰實在論所獨有，蒂利希指出，始自希臘思想中已經傾向嘗試把「邏各斯、理性」(*logos*, rationality)等同於事物的內在力量，這種把兩者聯合起來的嘗試在近代被轉化為一種以科技知識操控外界的形態。[33]深入到事物內部的「理性」被轉化為一種控制世界的「理性」，事物內在的「真實」(*ousia*)被轉化為受制於自然律的計算性元素，這種「科技實在論」(*technischen Realismus*)把世界作為知識對象來確立並加以控制和掌握。但蒂利希指出，這種實在論其實並沒有深入到事物的真實內部，自然和實在的內在力量被一種計算性的工具理性抽象化出來，[34]事物當下的歷史性並沒得到重視。同時，蒂氏認為科技實在論將信

31. Tillich，〈論信仰實在論〉，同前，頁203。
32. 同上，頁202。
33. 同上，頁196。就蒂利希如何理解西方精神如何從希臘思想形態發展到近代的科技形態，參拙作〈科技的復位：一個田立克的神哲學觀點〉，見《宗教哲學季刊》，第七卷，2001，頁12-30。
34. 同上，頁197-198。

仰和實在分開，在里敕爾式的 (Ritschlian) 神學中清楚表明出來，其中信仰只作為一種把個人從自然真實中抽離出來的拯救行動，個人的道德獨立性與自然相分開，後者則可把自然容讓人以科技來操控，把握並置於人的目的之下。[35]信仰世界和事物的真實世界頓成截然二分的兩個領域，信仰被收攝為個人道德的提昇和拯救的媒介，實在論則安放在對自然和社會的一種科技操控性的態度中。

與此相反，實在論在中世紀中有着另一種形態與上述的科技實在論正好形成反照，這種「神秘的實在論」(*mystische Realismus*) 認為心靈要越過可見的自然世界去把握存有的終極力量，事物的真實本質之所以被掌握，並非透過一種理性化和科技化的理性所接觸，而是通過對「邏各斯」(*logos*) 作一種默觀式的聯合。[36]這種對事物的內在力量作一種直觀的把握，越過事物那種可被化約、控制和計算的層次的嘗試一直是不少哲學思潮中的基本精神。[37]但蒂利希認為，雖然神秘實在論能避過科技實在論那種對自然的操制，但對自然世界的具體存在仍然沒有得到重視，事物的歷史性格並沒有在穿越事物表層形態而深入到內在力量中被確立起來，根本上這種實在論就有一種置事物的歷史性不顧的特質，因為這種實在論把信仰提昇到一種與超越的神秘聯合中，而忽視歷史處境中的力量和深度。[38]無限和有限中的無限鴻溝沒有被打破。

與神秘實在論不同，信仰實在論強調萬物的神聖根基

35. 同上，頁204。
36. 同上，頁196。
37. 同上，頁197。蒂利希舉出直覺知識論、古典浪漫主義的復興、現象學運動、生命哲學及潛意識心理學。
38. 同上，頁204。

的神秘性，這種無法完全掌握的神秘性正是要突顯無限和有限的差異，對蒂利希而言，有限是不能透過亦步亦趨來到達無限的，有限是要通過信仰的經驗來被無限所抓住。

> 事物越多在終極的能力下被光照，它就越發顯得充滿疑問和缺乏意義，因此當它在能力的根基和終極的真實下越發透明時，事物的能力同時被肯定和被否定。[39]

蒂利希認為事物的內在能力跟其能力的根基是不分離的，這並非指能力的根基本然地存在於事物中，作為神聖的能力根基是藉着信仰來抓住我們和臨到萬物當中，這能力不單作為存有的根基而存在，更突入 (breakthrough) 我們的存在中和審判救治我們。[40]

可見，蒂利希一方面強調自然中內住的力量和意義，並且這意義和精神力量的掌握是不能離開自然的客體和物理結構；但另方面，蒂氏亦認為這種內住於自然的力量不是以自然本身成為聖禮 (sacrament)，事物的內在能力成為神聖能力的載體並指向神聖的事物，這正是聖禮的意思，但同時蒂利希強調自然作為聖禮的理解是不能離開神聖能力的審判和救贖式的參與，對蒂氏而言，自然不單需要實在論的詮釋，它還需要作一種歷史的詮釋，而這種歷史式

---

39. 同上，頁203。
40. 同上。就蒂利希的「突入」(breakthrough) 這觀念的探討，可參Uwe Carsten Scharf，《啟示的吊詭性突入：詮釋保羅．蒂利希1913-1964的神人互動》(*The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913-1964*, Berlin, NY: Walter de Gruyter, 1999)。作者認為蒂氏後期 (1951年後) 避免使用「突入」這概念，就這點筆者未能同意，在蒂氏的《系統神學．卷三》中，雖然較多使用「彰顯」(manifestation) 來描述神人間的啟示經驗，但聖靈臨在於人身上的「渾然忘我」(ecstasy) 經驗，蒂氏清楚表明既是上帝的靈突入人的靈中，又是人的靈走出的超越體驗。

的理解更是要放在基督教的救恩歷史的框架下作出的。蒂利希認為

> 自然…一定是歷史性和在救恩歷史的語境內被理解。明顯的是在自然中存在着歷史的元素，自然參與在歷史時間中，即不可重覆和不能逆轉方式的時間…基督教決定歷史元素並把自然包括在救恩歷史之內。[41]

自然之物之所以能成為聖禮，就蒂氏而言，並非由於自然內的神秘和魔術性的元素，而是自然中的含混性在基督的新存有中被釋放出來，自然本身就是救贖的載體和對象。[42]自然一旦脫離了救贖的歷史事件，它本身就只能停留在含混的狀態中，所以根本上沒有所謂「純粹的自然聖禮」(purely natural sacrament)，大自然不會隨意地成為聖禮之物，但聖禮的能力又必然是要通過大自然的內在力量和物理結構來彰顯的。「沒有這個載體(大自然)，就沒有聖禮的能力，神聖亦不能感受到其臨在，但這載體自身不能構成聖禮。」[43]蒂利希認為整個救贖歷史的事件，耶穌基督作為新存有所彰顯的救贖是作為理解自然和歷史的重要切入點。

## 4. 科技的含混性格：神魔夾雜的特質

蒂利希在德國時期的著作中，對科技的理解已有相對

41. Tillich，〈自然與聖禮〉，同前，頁102。
42. 同上，頁102-103。蒂利希從早期到晚期都把自然視為拯救的對象，雖然表面上，在晚期的《系統神學》卷二中，以基督和實存作為兩個相互關聯的範疇，較多着筆於人的實存困局，但整個思想框架仍然表現為一種宇宙性的墮落和拯救。詳參筆者的博士論文，〈蒂利希思想中人與自然的關係，一個生態神學的研究〉，香港中文大學宗教及神學學部，未刊哲學博士論文，2002。
43. 同上，頁110。

清晰的輪廓。首先，蒂利希強調科技本身是自然的一部分。把科技應用出來就是指一種應用手段達到目的的意思，故此一旦目的得到實現，科技作為其中一種元素就存在。可見，科技是具備普遍性的。[44]重要的是自然本身同樣具有這種把目的實現的元素，蒂氏指出：「它（自然）使用使人驚奇的手段為要達致其目的，為要把生命和形式（*Gestalten*）以難以把捉的多樣性帶到存在中。」[45]蒂氏在一篇名為〈宗教與科技〉（1929）的未發表的稿件中指出自然本身是以科技的形式來活動的，因此，自然形態（*natürlichen Formen*）與科技形態（*technischen Formen*）之間存在着一種類比的關係。[46]就蒂氏而言，自然的豐富性是不能離開科技元素來理解的，顯然這是以最寬闊的意義來把握科技的意義。在這種意義下，自然所採取的手段與目的間的關係是相一致的，意即當自然要實現自身的生命時，手段和目的皆同時屬於生命形式當中，手段就是目的，目的本身就是手段。[47]但當談及現代性精神意義下的科技時，科技是在一種較狹窄的意思下被理解，就是指人類精神心靈的參與，其中手段和目的就在生命進程中被分離。[48]

蒂利希強調現代意義下的科技是指一種具有改造能力的科技。[49]這種科技的特徵就是人的精神心靈參與其中，對蒂氏而言，人類精神心靈所參與而引發的科技元素可以是發

44. Tillich，〈科技的邏各斯與神話〉（The Logos and Mythos of Technology），見《我們科技社會的精神性處境》（*The Spiritual Situation of Our Technical Society*，J. Mark Thomas編，Macon: Mercer University Press，1988），頁51。此文在一九二七年出版。
45. 同上，頁52。
46. Tillich，〈宗教與科技〉（Religion und Technik），見《保羅．蒂利希全集後備及後補性部分．卷十一》（*Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich. Band XI*，Erdmann Sturm編，Berlin: Walter de Gruyter, 1999），頁248。
47. Tillich，〈科技的邏各斯與神話〉，同前，頁52。
48. 同上。
49. Tillich，〈宗教與科技〉，同前，頁248。

展性（*die entfaltende Technik*）和實現性（actualizing technology）的。[50]前者是指精神心靈參與在生命形式當中，在不同生命的向度中保護和發展當中的生命潛質；[51]後者是一種精神心靈的客體化過程，讓心靈透過客體化的過程而讓自身得以存在。[52]而在生態倫理的討論中，首要關注的相信是蒂氏所謂的「改造性科技」（*die umgestaltende Technik*）。[53]

蒂利希在一九一三年撰寫的系統神學的手稿中指出，[54]這種現代性精神意義下的科技是與宗教神學的意涵相關連的。蒂氏強調在神學原則下可以證立（*rechtfertigt*）這種實質的文化工程（*sachliche Kulturarbeit*）（指科技），完全是由於它被視之為上帝的啟示在其中，並且為上帝國而服務，是承認在完成上帝國（*vollendete Gottesreich*）中它具有永恆的意義。[55]首先，科技就是指精神操控自然（*der Herrschaft des Geistes über die Natur*），人類精神心靈在科技中戰勝自然也就是精神及其自由的一次啟示，這種啟示與上帝創造相類比，物質文化的被創造並非自然生生不息衍生的產物，

50. 同上。另參Tillich，〈科技的邏各斯與神話〉，同前，頁53。
51. Tillich，〈科技的邏各斯與神話〉，同前，頁53。
52. 同上。
53. Tillich，〈宗教與科技〉，同前，頁248。
54. Tillich，〈1913年系統神學〉（Systematische Theologie von 1913），見《保羅．蒂利希全集後備及後補性部分》卷九，同前，頁273-434。蒂利希在一九一三年所撰寫的系統神學手稿現存有兩個版本，一份是存放於哈佛大學的蒂利希檔案館中，後經由G. Hummel與D. Lax整理，並於一九九八年作為蒂利希著作德語版全集的後備性部分的第九卷出版，全份手稿分開三個大部分：護教學（*Apologetik*），內分二十九個分段，唯獨第二十一與二十八兩個段落不見於手稿中；教義學（*Dogmatik*），內分十九個分段；倫理學（*Ethik*），內分二十三個分段。科技（*Technik*）的問題就放在倫理學的部分中討論。另一份現存放於德國馬堡大學的蒂利希檔案館內，是蒂利希當年交給其好友Richard Wegener保管的，與前一份比較，內容上比較簡單，此份手稿現收錄在《保羅．蒂利希主要著作》卷六（*Paul Tillich. Main Works/Hauptwerke. Volume 6*）中，因此，現在可以確定在蒂利希的一生中曾經有三次進行系統神學的工作，首次是一九一三年的系統神學，接着是一九二五年在馬堡大學的教義學演說，及最後從一九五一至一九六三年間在美國完成的《系統神學》三卷。
55. Tillich，〈1913年系統神學〉，同前，頁416。

乃是一種奇蹟（*Wunder*）。[56]其次，科技在促進上帝國中有着重要的意義。對蒂利希而言，因着科技的改造能力，時間（*Zeit*）和空間（*Raum*）的分離得以復合，這有助建立一個人類共同的社群，這種聯合（*Einheit*）乃是科技的一種創造（*die Schöpfung*）。[57]並且，科技作為一種實質文化（*sachliche Kultur*）能為上帝國效力，因它是一切歷史變遷的恆定基礎（*die ständige Basis*），蒂利希指出精神文化中的道德和宗教活動是不能離開科技這種實質文化的。[58]他似乎認為，實質文化的這種下層建築的進步，將有助推動上層建築的精神文化，並且前者是後者得以建立的必要基礎。

但蒂利希並沒有忽略科技所產生的問題，借用他在一九二九年的用語，上文所述的只是科技的存有性格（*der Seins-Charakter*），而它的實存性格（*der Existenz-Charakter*）卻顯示出科技對人和自然的傷害，[59]兩者的混合就是一種科技的含混特質。首先，科技的生產活動一方面彰顯出人類精神心靈的自由，但同時卻將人類精神帶到更深的奴役中。[60]蒂氏把科技這種既能將人類從自然中釋放出來又能服務於上帝國，但卻又重新將人綑綁於科技的文化創作中的狀態，稱之為「吊詭」（*das Paradox*）。[61]

---

56. 同上，頁417。
57. Tillich，〈科技的自然－創造性及歷史－終末性意義〉(Der natürlich-schöpfungsmäßige und geschichtlich-eschatologische Sinn der Technik)，見《保羅．蒂利希全集後備及後補性部分．卷十一》，同前，頁251。
58. Tillich，〈1913年系統神學〉，同前，頁417。
59. Tillich，〈宗教與科技〉，同前，頁248。
60. 同上。
61. Tillich，〈1913年系統神學〉，同前，頁416。筆者不能贊成沙芬(Uwe Carsten Scharf)認為蒂利希在一九一三的系統神學的手稿中對科技採取認同和樂觀的態度，指出他是科技的熱愛者(technology enthusiast)，而在晚期才開始注意到科技的魔化力量。筆者認為其實從早期到晚期蒂氏皆清楚指出科技這種亦神亦魔的含混特質。沙芬的觀點，見Uwe Carsten Scharf，《啟示的吊詭性突入：詮釋保羅．蒂利希1913-1964的神人互動》，同前，頁. 58-59。

在一九二九年的手稿中，蒂利希又稱這種吊詭性格為「辯證性格」(*der dialektische Charakter*)，它正是一種神魔夾雜(*Göttlich-dämonisch*)的彰顯。[62]它把無限(*Unendlichkeit*)與終末(*Eschaton*)相混淆。[63]超越的指涉(*der transcendenten Bezüge*)在科技生產中失去，換之以一種人類巴別塔式的結連(*die Einheit als Turmbau zu Babel*)。[64]蒂氏強調科技需要被救贖(*Erlösung*)，[65]永遠需要把它放在神學原則的「是」(*Ja*)與「否」(*Nein*)中被檢視，以致它最終得着釋放。[66]科技這種文化形態原本可作為一種人參與在自然中的創造性活動，人是一種不斷與外在世界產生意義活動的存有，人的超越性使人能越過周遭的環境而建構文化世界。萬物的存有元素中動態和形式的平衡使一切眾生在不同的向度中越過自身而建構新的存有形式，而人的動態表現於其創造性能力，人參與在自然的更新變化中並創造文化；自然的動態表現在其生命的不斷生成和生產新的生命形式中表現。在蒂利希的早期思想中曾指出人的「勞動」(work)這種文化參與使得人與自然的內在力量得以一同實現。

> 人格(*Persönlichkeit*)與物的形式(*Dinggestaltung*)在勞動中聯合，其中物的力量被發現，並因着人格而得以肯定，其中人格的力量亦深印在事物當中。這種人與物及物與人之間的相互接收(mutual reception)意指兩者皆得以「完成」(fulfillment)。在創造性的勞動中，人格的真實自由(actual freedom)與自然的潛存自由(potential freedom)彼此聯合。自我決定的人性力

62. Tillich，〈宗教與科技〉，同前，頁249。
63. Tillich，〈科技的自然－創造性及歷史－終末性意義〉，同前，頁251。
64. 同上。
65. Tillich，〈宗教與科技〉，同前，頁249。
66. Tillich，〈1913年系統神學〉，同前，頁417。

量與事物的決定性力量彼此聯合在我們勞動的形式中。[67]

但這種相互成全的遠象會受到某種關係的錯置而扭曲。蒂利希認為在舊約中重視耶和華為獨一上帝的神聖存有，以致萬物的神聖力量被否定，「事物只是完成神聖命令的媒介，或者是上帝創造力量的反映，除此以外，並無任何創造性」。[68]其次，在柏拉圖的世界中，人格的觀念被高抬至萬物之上，萬物的內在力量被重置在理型世界之內；[69]在新教傳統中，路德宗認為重點在神人之間的關係，人與自然的關係並非內在而是一種從上帝而來的外加責任；[70]加爾文主義亦視事物沒有內在的力量，自然王國是要受制並服侍上帝國；[71]在德國觀念論中，費希特將自然視為人性責任完成的可見媒介。[72]蒂氏在此無意要就自然被物化的原因作一種追本溯源的思想史考察，他的用意是想指出在西方不同思想傳統中，往往存在一種傾向：要把自然中的神聖和充滿力量的位置被人格的實現或完成以及終極的真實所取代。這種傾向無疑造就了西方近代自然科學與科技文化的出現，把自然引向人的操控與把握之內。其中，自然的主體性被提取，在科技的掌握下，自然只能以一種純然客體的模態來呈現。對蒂氏而言，這正是自然被物化

67. Tillich，〈人格觀念的克服〉(Die Überwindung des Persönlichkeitsideals)，見《保羅．蒂利希主要著作》卷三 (*Paul Tillich. Main Works/Hauptwerke. Volume 3*，Erdmann Sturm編，Berlin: Walter de Gruyter, 1998)，頁138。此文於一九二七年出版。
68. Tillich，〈人格觀念的克服〉，同前，頁136。
69. 同上。柏拉圖 (Plato) 與亞里士多德 (Aristotle) 所代表的希臘哲學是否完全無法與現今的生態倫理觀相容，學者的意見比較分歧，但大部分學者是持審慎樂觀的態度，參《希臘人與環境》(*The Greeks and the Environment*，Laura Westra及Thomas M. Robinson編，Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997)。
70. Tillich，〈人格觀念的克服〉，同前，頁136。
71. 同上。
72. 同上。

和人被非人化的意思。

其次，人與自然一同在罪的處境中並與其本質相違反，亦成為人與自然關係錯置的原因。人的自我中心要把萬物置於其控制之下。蒂利希在一九二五年的馬堡大學教義學的講授中，已對人在疏離狀態下的困境作豐富的探討。蒂氏指出，被造物在本質的狀態下是一種「純粹的被造性」(*reine Kreatürlichkeit*)，其結構以一種在完全啟示(*der Vollkommenen Offenbarung*)中無限與有限之間的連結(*Verbundenheit*)為依歸。[73]然而，蒂氏指出，人與萬物在實存狀態下所出現的罪(*Sünde*)就是一種對本質的對反(*Wesenswidrigkeit*)，並且以四種形態出現：自愛(*Selbstliebe*)、欲(*Begierde*)、狂妄(*Hochmut*)、與上帝分離(*Absonderung von Gott*)。[74]蒂氏指出，自愛是根源於被造物受造時的自我性和獨特性，這種自我的突顯和高舉就變成自我中心，自我在關係中排斥他者而只專注自身一己的需要，將愛的關係性特質內化並轉向自身。[75]「欲」就是一種要侵吞一切存有在有限自身中的渴求，這是一種源於生命中以參與為特質的內在結構使然，但在實存狀態下，這種參與轉化成一種無限的侵吞。[76]「狂妄」是一種自我超拔的欲念，對蒂氏而言，這是最基本的罪的特質，[77]在自

73. Tillich，《教義學：1925年馬堡講稿》(*Dogmatik: Marburger Vorlesung von 1925*，Werner Schüßler編，Düsseldorf: Patmos, 1986)，頁129。學界近年開始注意蒂利希於一九二五年在馬堡大學講授的教義學，其教義學的編排以三一論為結構，可惜因講課時間的限制，蒂氏無法處理聖靈論的部分；雖然如此，但仍不減這部一九二五年馬堡大學的教義學對研究蒂利希思想的重要性。有關學界就這份教義學的研究，可參《保羅．蒂利希教義學(1925)的研究》(*Études sur la Dogmatique [1925] de Paul Tillich*，R.P. Scharlemann、A. Gounelle及J. Richard J合編，Quebéc: Les Presses de l' Université Laval, 1997)。
74. 同上，頁175。
75. 同上，頁177。
76. 同上，頁178。
77. 同上，頁179。

我超拔與自我抽離中，人的自我無法與他者進入恰當的關係中，客體化（*Vergegenständlichung*）就無法避免。在這時期，蒂利希已經注意到萬物包括人與其他自然之物都具備「自我」並有自身的獨立性和尊嚴，[78]而蒂氏強調，科學、科技和經濟的罪就正好是將自然客體化和把自然的價值局限於以人的需要為焦點。[79]他者（人與自然）的客體化是一種「力」（*Gewalt*），它指到力量的客體化，這力量破壞他者的獨立性，[80]強制他者被同化和喪失自我的主體性和核心價值。

總括而言，在蒂氏早期的思想中，已經對科技的含混性格作出一種初步的理解和確定，科技將人從世界的魔咒中釋放出來，使人毋須再在自然中經歷異樣；並且，科技被視之為人類精神的文化創造，有助推動人類歷史的前進和為上帝國度而服務；但與此同時，科技又將新的理性魔咒加諸於人和自然中，產生出新一種的疏離和奴役。所以，「我們需要認識清楚，倘若科技是上帝似的、是創造性的、是解放性的，它亦同時是鬼魔化的、奴役性的、解構性的，就正如萬物一樣，它是含混的。」[81]

## 5. 歷史與自然

上文已交待過在蒂利希一九一三年的《系統神學》的手稿中，他將科技（*Technik*）和上帝國（*Reich Gottes*）放在一起討論。顯然上帝國、歷史及有關的問題一直是蒂氏早期學術上的關懷。雖然蒂利希跟大部分二十世紀初的德國

78. 同上，頁180。
79. 同上。
80. 同上，頁181。
81. Tillich，〈科技的邏各斯與神話〉，同前，頁60。

神學家一樣，歷史意識成為神學的核心問題，但他並沒有忘記自然與歷史間的種種問題。

蒂利希強調歷史思維與自然的發展是兩種截然不同的發展原則，歷史性思維無法在空間佔主導的生命形態中開出，以空間為主導的是以自然作為最高的詮釋範疇。因此，自然範疇以空間為主導，以循環運動為主，這與歷史的直線進程有本質上的分別。蒂利希認為歷史進程與自然進程有着本質上的分別。一般而言，歷史的發展是因着人的參與和自由而可能，而自然發展只不過是自然內部必然性的結果。

在〈基督論與歷史詮釋〉(The Interpretation of History and the Idea of Christ) 一文中，蒂利希展示出以自然與歷史這兩個迥異的範疇來理解實在的差異。他指出自然所展示的生命形態以循環 (circle) 為特質，生命的內在動力一方面表現於追尋生成和發展，但另方面卻又受着自然發展的必然性所限制。[82]雖然自然生命的進程是生生不息的動態性發展，但蒂氏強調循環模式使自然經常尋求一種在靜與動之間的平衡點。[83]他似乎想指出這種相對穩定的循環形態跟歷史進程是格格不入的。蒂氏曾在〈歷史的歷史性與非歷史性詮釋〉(The Historical and Nonhistorical Interpretation of History) 一文中詳細解釋幾種文化，其特色均為欠缺歷史性思維。首先，在中國「道」的教義中，道的永恆性在歷史的範圍之外，不受歷史進程影響。蒂氏認為，中

82. Tillich，〈歷史詮釋與基督的觀念〉(The Interpretation of History and the Idea of Christ)，見《歷史詮釋》(*The Interpretation of History. Part I*，N.A. Rosetski譯，Part II-IV，Elsa L. Talmay譯，New York: Charles Scribner's Son, 1936)，頁243-244。此文發表於一九三〇年。

83. 同上，頁244。

國的聖王及典籍的著者往往成為將來模倣的對象，故此是一種過去主導着將來的形態。[84]在印度「婆羅門教」(Brahman)的教義裏，一切生命形態，包括神祇、人、動物及終極的真實和意義，皆被視為由梵天派生出來，這些真實在修練者的眼中皆視為通透。蒂氏指出，婆羅門教教義中的拯救觀是渴求將人與一切眾生從時間和歷史中拯救出來，而不是透過時間和在歷史之內進行拯救，故此，最終時間並沒有自身的終極意義。[85]在希臘的古代思想中，「自然」指涉到一個理性的範疇，意指一切生成(growth)的存有而受本質上必然性(essential necessity)所轄制，當中缺乏人為(artificially)與任意的思想和行動(arbitrary thinking and acting)，所以經驗上的實在是參與在一種結構上的必然性中，而自然的完美特質是表現於一種循環的運動(circular motion)之內；而「存有」(Being)則是不動和永恆的，並沒有更高的完美性可追求，亦沒有生成與消亡。因此，歷史並沒有完美點(point of perfection)可追求，因為它並非一種循環運動，沒有更完美的將來可被期望。蒂氏指出，亞里士多德(Aristotle)把希臘視為一個空間範疇的中心，而非時間範疇的中心；時間是無終的，只是不斷地重覆着自身；而斯多亞派(Stoicism)的世界紀元學說(doctrine of world age)更強調世界是在不斷的燃燒和重生的循環中，故此亦是一種不斷重覆的循環；及至新柏拉圖主義(Neo-Platonism)中注重個人靈魂的超脫，而忽視在人際的社會政治的橫向層面改進，可說是以垂直的向度取代了橫向發展的向度，而

84. Tillich，〈歷史的歷史性與非歷史性詮釋〉(Historical and Nonhistorical Interpretations of History)，見《新教時代》(*The Protestant Era*，James Luther Adams編，Chicago: University of Chicago Press, 1948)，頁17。此文發表於一九三九年。
85. 同上。

蒂氏指出，新柏拉圖主義在後期的發展中更形成一種「神秘的超自然主義」(mystical supra-naturalism)，將自然徹底摒棄於人神關係之外。[86]當蒂氏為這些以非歷史性詮釋歷史的特質作總結時，其中有幾點值得我們注意：第一、這些文化皆以空間主導着時間，時間被視為無限地重覆和在自身中循環；故此，歷史性思維無法在以空間佔主導的形態中開出，以空間為主導的是以自然作為最高的詮釋範疇。第二、一切生成和變化的自然範疇皆被視為沒有終極意義和價值，時間性的世界觀從屬於永恆向度之下。拯救是把人從時間和歷史中釋放出來，時間與歷史並不能構成一個拯救的載體。最後，歷史只是不斷自我摧毀的進程，最終在人類歷史的終點上引致無可逃避的消亡。[87]

從以上的表述中得知，蒂利希似乎有意將歷史進程的思考形態與自然發展的形態作鮮明的對比。在以自然為詮釋的進路中，空間主導時間的發展形態，後者只是前者的一個向度而已，空間將時間封閉於自身之內，無法超越自身。[88]相反，若以歷史切入來理解存有，上述這種循環形態的時空觀將受到影響。蒂利希強調，時間一旦以歷史視角切入空間，就會建構了無法逆轉的線性時間發展，這種發展並沒有削弱反而加增了諸存有的力量。[89]蒂氏認為有兩點值得注意：第一、這種歷史思考具備方向性的目標，從發生 (happening) 到指向的目標 (goal)，這種方向性引導着眾生一種實現的發展而非循環的往返；[90]其二、因着目標

86. 同上，頁18-19。
87. 同上，頁20。
88. Tillich，〈歷史詮釋與基督的觀念〉，同前，頁244。
89. 同上，頁245。
90. 同上。

被確立和被引導，歷史思考指向一種嶄新性 (newness) 。[91] 故此，時間只有一個方向，並且是在同一的方向上。蒂氏指出，歷史進程一旦進入自然發展當中，自然中的內在張力就成為打破純然存在的循環張力，自然亦因此離開了平衡的狀態。在此，蒂氏傾向把歷史與自然分開。

> 當只有一個方向，只一次而沒有重覆地生產事物時，時間從空間中撕裂開來，歷史從自然中撕裂開來，但因着這分離，時間的內在意義得以完成。[92]

蒂利希早期指出，他之所以區分開線性的歷史思維與循環的自然發展，並非要將自然抽離於歷史以外，蒂氏進一步指出：

> 假設一個「人」的概念，而當中沒有涵蓋歷史性格是錯誤的，或者假設一種人與自然的分離而使歷史範疇可排他性地只應用於人身上，亦是錯誤的。[93]

蒂氏似乎想指出，人、自然及歷史之間有着緊密的關係，歷史這個範疇在某種意義下可應用到人及自然當中。

但有三點值得注意。第一、蒂利希強調「歷史載體」(bearer of history) 的問題並非以載體本身的特質來解決，而是從歷史本身的特徵來解答。[94]所以，蒂氏明言，當「一些嶄新的東西可以出現，意義得以實現，將來可被預期」，

91. 同上。
92. 同上，頁246。
93. 同上，頁252。
94. 同上。

就成為歷史載體的重要特質。[95]大致上這個歷史載體的界定跟後期有關歷史向度 (historical dimension) 和歷史本身 (history proper) 的區分是一致的。兩者皆注重歷史產生出新的局面和狀態，而新的意思是由意義所確立的，所以，「歷史載體」是指一存有在其中及透過其中意義得以由自由所實現。[96]第二、蒂氏表明上述的界定只是一個原則性的使用，意即在本質的狀態下是有效的。他的意思是，人是以自由超越環境的存有，並且能產生意義的實在，但人並不一定能將這些特質完全實現出來；易言之，若以一種實現的角度而言，人不一定能將擁有歷史的能力發揮出來。[97]第三、雖然蒂氏對在人之上和在人之下的存有是否有參與歷史進程的能力表示懷疑，但他卻認為自然和世界皆以一種「非直接」的方式參與在歷史的過程中，歷史中的新局面和事態顯然不能離開自然的參與而作為基礎。[98]「嶄新與意義皆依賴於自然力量的一些結集而成，這些力量使得生命和人類的存在成為可能。」[99]蒂利希在〈上帝國與歷史〉一文中，有關歷史與自然間的關係的觀點仍是含糊的，他一方面強調歷史並非單單依靠人類的自由的參與，並指出自然在建構人類歷史中是有參與和分享的，「它 (自然) 為歷史創造了地理的、生物的和心理的基礎，並就人類行動行使一種持續性的影響」。[100]但蒂氏卻沒有言明人類的自由參與和自然的參與有甚麼相異之處。似乎蒂氏傾向認為

95. 同上，頁252-253。
96. 同上，頁253。
97. 同上，頁254。
98. 同上。
99. 同上，頁254。
100. Tillich，〈上帝國和歷史〉(The Kingdom of God and History)，見《和平神學》(*Theology of Peace*，Ronald H. Stone編，Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1990)，頁28。此文出版於一九三八年。

歷史進程建基於人類的自由參與，而人類的自由參與跟自然有緊密的關係；依此，自然在歷史進程中的參與仍是間接的，它必然需要人的自由參與作為中介而可能。易言之，是人類在歷史中所開展的向度將自然中的向度帶到更高的參與層次。

在上文有關實在論的探討中，我們已經察見，蒂利希強調要在基督教的救恩歷史下去理解和釋放自然，就早期蒂利希的神學發展來看，歷史與基督是兩個相互關聯的範疇。在〈基督論與歷史詮釋〉中，蒂利希將歷史與基督視為兩個相連的概念，認為對歷史本質的分析將無可避免地引導出基督論的問題，而基督論又必然導引出有關歷史詮釋的問題。[101]蒂氏在此傾向以一種問題和答案的關聯方法去理解歷史和基督論之間的關係，先就歷史詮釋的問題加以探討和展開，再指出基督論所提供的答案。[102]蒂利希的關懷並不在古典基督論探討兩性如何聯合於一個位格的問題上，他認為這方面的探討只是一種預備性的研究，真正核心的問題是如何處理歷史實在的問題，亦即如何理解和克勝歷史中無意義的威脅。

> 發展基督論是指描述那個具體的一點，其中那絕對在歷史中出現，並為歷史提供意義和目的；同時，這亦是歷史哲學的核心問題。[103]

對當時蒂利希而言，歷史問題的解答並非如後期《系統神學》卷三中所指出的要在上帝國的象徵中處理，蒂氏

101. Tillich，〈歷史詮釋與基督的觀念〉，同前，頁242。
102. 同上，頁243。
103. 同上。

當時所理解的上帝國是一種歷史的超越成全，這種成全指向一種終末和終極的意涵，[104]而非歷史當下問題的答案。蒂氏認為，歷史詮釋的問題是有關歷史意義和目的的問題，解決的答案所指向的並非歷史的含混性或無意義的一種將來的終極和超越的解決，而是需要一種當下具體把握歷史的意義，因此，蒂氏當時基於上帝國這種超越和終末的理解而改以基督論作為歷史的答案。

歷史內部的詮釋問題是關於歷史意義和目的的問題，蒂利希強調，歷史在時間和空間內的物理起點和終點是不能解決自身問題的，歷史意義是由「歷史中心」(the center of history) 所決定和呈現的，這個中心決定歷史意義進程中的起點與終點。

> 歷史中心是歷史意義給予原則 (meaning-giving principle of history) 可被察看之處。歷史得以被建構，是因着它的中心被建立這事實，或因着一個中心透過創造歷史而證明自身是一個中心。[105]

蒂氏認為，當歷史被視為救恩史 (history of salvation) 時，才具有絕對的意義。他強調神聖存有的道成肉身，進入時間之內啟示其絕對和無限性，以致基督所帶來的救恩突入而臨在歷史之中，救恩將歷史內部的魔化勢力作決定性和最終的克勝；蒂氏指出，這種克勝並非在過去或將來的歷史中的時段中獲得，而是在永恆中尋求。[106]但永恆又

---

104. 同上，頁280。
105. 同上，頁250。
106. Tillich，〈魔：對歷史詮釋的一個貢獻〉(The Demonic. A Contribution to the Interpretation of History)，見《歷史詮釋》(*The Interpretation of History*，Part I，N.A.

並非指一種無時間性的延續；因着道成肉身把歷史與永恆接上，在歷史內部尋索其問題的答案就成為可能。[107]蒂氏指，道成肉身事件是一歷史事件，但它並非全然屬於過去的，過去的也是臨在現在的，因為在那些被道成肉身這歷史事件抓住並接受它的人的歷史意識中，道成肉身是涵蓋着豐富的意義而存在的。[108]依此，蒂氏強調，基督是對應着人類歷史的實存問題的答案，而基督論的問題也就被理解為基督成為人類歷史中心的問題。

基於以上的理解，蒂利希進一步辯指和闡述基督教真理宣稱的優越性，在基督論的框架內，歷史只能有一個中心。[109]這種歷史中心的觀念是絕對並且具有排他性，中心本身這概念就已經排除了多個中心的可能。「只有在歷史這點上(歷史中心)，歷史的意義才能彰顯。只有在歷史這點上，對無意義的克勝才能實現。」[110]蒂氏似乎將歷史中心與歷史絕對性等同起來，並且排除有其他歷史中心的可能。[111]蒂氏指出，作為歷史中心的基督論宣稱是無法用理性的論證去證明或反駁的，作為對歷史基本問題的可能回答，基督論永遠是一個抉擇(decision)的問題。[112]這個抉擇就是信仰的意思，在信仰之中基督才成為歷史與歷史的

---

Rosetski譯，Part II-IV，Elsa L. Talmay譯，New York: Charles Scribner's Son, 1936)，頁122。此文於一九二六年以書本形式發表。

107. Tillich，〈歷史詮釋與基督的觀念〉，同前，頁256-257。
108. 同上，頁257。
109. 同上，頁250。
110. 同上，頁259。
111. 蒂利希在晚期對這觀點抱較審慎的立場，在他生前最後的一次講論中提到：「在諸宗教歷史中有可能有——我強調的是可能——可能有一中心性事件。」參Tillich，〈諸宗教歷史對系統神學家的貢獻〉(The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologians)，見《宗教的將來》(*The Future of Religions*，Jerald C. Brauer編，NY: Harper & Row，1966)，頁81。
112. Tillich，〈歷史詮釋與基督的觀念〉，同前，頁259。

中心。[113]蒂利希這種基督論的歷史觀將基督理解為歷史和救恩的唯一中心，這種宣稱具有絕對和排他性。

## 6. 總結：一個生態神學的關懷

雖然當西方基督宗教的生態神學興起時，蒂利希已過世，但他的思想確實對現今的生態神學有不少啟迪。蒂氏不單熱愛自然，並且對自然經常有一種神秘性的參與，視人與自然為一種生命的整體當中，雙方並非離異的個體；反之，自然在人的精神中達至更高的完成，而精神與自然間的統一為蒂氏的生態關懷奠定了重要的理論基礎，可見，蒂利希完全認同人與自然為不可分離的創造，雙方一同經受着自然的一切規律和法則，人亦參與在自然的進化中。故此，生命本身就是一切的眾生，眾生中不同生命的向度彼此連結和互相參與。

其次，蒂利希這種帶有浪漫主義的自然觀並沒有讓他沉醉於一種單純的理想世界當中，人與自然參與在罪所帶來的實存狀態中，整個自然皆經歷着罪所帶來的疏離，這種對自然採取的務實的態度，使蒂氏清楚明白，自然是需要在基督在歷史中的救贖中被釋放的，自然中的魔化力量在新存有的拯救中被克勝。基督所帶來的新存有實指一種萬物得到更新和被醫治的狀態；因此，自然與人一同是基督救贖的對象。

在科技的探討中，蒂利希深入分析了科技的含混性本質。作為一種人類精神表現的文化項目，科技夾雜着一種亦神亦魔的特質。可見，蒂利希並沒有對科技採取全然否定和負面的態度，反而較能務實和積極地面對科技那種亦

113. 同上，頁260。

正亦邪的特質，並嘗試將它放入基督教的救贖觀內理解。在蒂氏眼中，科技基本上就是一種人類精神創造性的文化表現，這是人內在本質的一種置定，倘若因為科技導致人與自然關係扭曲而要採取一種反科技的態度，這只會做成一種否定人在現代世界中的文化表現。現代人已經無可避免地與科技一同生活，因此，生態倫理應該更積極地考慮如何善用科技，如何將自然與人的素質在科技的運作中得到提昇。正如巴伯 (Ian Barbour) 所言，對科技採取悲觀和樂觀的態度，都是不正確的，科技是需要重新得到導引 (redirection)，需要重新被放置在解放人的困局和實現人性的目標的努力中。[114]就蒂利希而言，科技惟有在基督新存有的救贖下才能克勝本身的含混性，讓它服務於人性及自然，開往上帝國的來臨。

114. Ian Barbour，《在科技年代的倫理》(*Ethics in an Age of Technology*, HY: Harper Collins，1993)，頁15-22。