

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

田立克對上帝國的詮釋與漢語基督教終末論

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	Lai, Pan Chiu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-05 19:09:20
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167165

田立克對上帝國的詮釋與 漢語基督教終末論¹

賴品超(香港中文大學宗教系助理教授)

一、引言 對盼望作詮釋，一直是基督教神學的主要課題之一的終末論的主要任務。在面對時代的轉變，感到前景不明朗的時候，基督教中有關盼望的信息，就特別顯得重要和適切，對盼望作詮釋的任務也就更形重要。近期香港神學界以盼望或遠象為主題的文章和學術會議的湧現，可說是見證了這一點。²然而，終末論卻又正是一令華人神學工作者感到困惑的問題。過去曾有華人基督教學者提出，在與中國文化相遇，特別是與儒家思想對話時，要考慮「放鬆」末世論，因為基督教傳統的末世論，可能會對本色化或與中國文化對話構成某種障

1. 本文是本人發表於英文《景風》期刊之文章的基礎上進一步發展而寫成，有興趣者可參閱：Pan-chiu Lai, A Contextual Reflection on Tillich's Interpretation of Hope (對田立克對希望的詮釋的一個處境式的反省), *Ching Feng*, 1996 (39/4), 頁287-306。本文直接引用田立克著作之處皆為筆者逐譯，故與現行中譯本有出入。宗教系研究生李凌翰同學協助翻查現行中譯本頁數，謹此致謝。

2. 會議方面，除了在九六年十月初的「香港的遠象」研討會外，更有由中文大學宗教系及美國聯合神學研究院(Graduate Theological Union)合辦，在中文大學舉行之「中國宗教與基督教對希望的詮釋」(1996年11月28日-30日)。而文章方面，《思》第49期(1997年5月)便是以「盼望——基督教的詮釋」為主題，共收集了四位學者的文章，分別從《舊約聖經》、《新約聖經》、系統神學及教會歷史，合共四個角度來討論基督教對盼望的詮釋。

礙。³終末論似乎是漢語神學中的一個燙手山芋——使人不知如何處理，但又不想乾脆丟掉。

終末論在二十世紀西方基督教神學，獲得復興和空前的重視。⁴當討論到二十世紀西方基督教終末論時，很容易會想到好些神學家的名字，尤其是莫特曼(J. Moltmann)和潘寧柏格(W. Pannenberg)，而很容易會忽略田立克(Paul Tillich, 1886-1965，另譯蒂利希)。⁵不錯，田立克並非像莫特曼或潘寧柏格那樣以終末論而成名，但根據巴頓(Carl Braaten)，在上一代的著名神學家中，就終末論而言，特別是對上帝國的詮釋方面來說，以田立克所作的貢獻最為鉅大。⁶在近年，田立克的終末論更備受國際學術界的關注。⁷本文寫作的目的，是要透過研究田立克的終末論，包括他對各種對希望的詮釋的剖析，嘗試提出他對上帝國的詮釋，對於在漢語處境中建構終末論有何意義。

二、田立克的神學與上帝國的象徵 從田立克的神學觀點看，終末論的主要工作就是要對基督教終末論的象徵作詮釋。因為在基督教的傳統，特別是《聖經》中，談論到與將來或盼望有關的事時所使用的，全是象徵

3. 梁燕城，〈會通與轉化〉，載蔡仁厚、周聯華及梁燕城合著，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，台北：宇宙光，1985，頁346-347。

4. Carl Braaten，*The Kingdom of God and Life Everlasting*〈上帝國與永遠的生命〉，載 Peter Hodgson 及 Robert King 合編，*Christian Theology*，London，SCM，1983，頁274-276、288-291。

5. 例如在 Alister E. McGrath 主編的 *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*《巴維現代基督教思想百科全書》(Oxford, Blackwell, 1993)中有關終末論(eschatology)及上帝國(Kingdom of God)的條目就完全不提田立克。

6. Carl Braaten，〈上帝國與永遠的生命〉，上引書，頁291。

7. 數年前舉行的第三屆田立克研究的國際研討會，曾對田立克的終末論作深入的討論，該會議的論文已結果出版成書。見 Gert Hummel 編，*New Creation or Eternal Now*《新的創造還是永恆的現在》，Berlin / New York，Walter de Gruyter，1991。

性的語言，而不是對經驗中的事物的陳述，所以必需對這些象徵的意義加以解釋、分析和概念化。⁸

雖然田立克將終末論放在他的《系統神學》的第五部分，也就是最後的一部分，這是與傳統神學的編排相若，但這並不表示終末論在他的神學體系中最不重要。事實上他也曾表示過系統神學也可以由終末論開始。⁹而在他神學生涯的最後幾年裏，他更特別着重終末論的問題和對希望的詮釋。在他的班頓講座(Bampton Lectures 1961)中，他提出在與佛教對話中，應是一切存在物的內在目標(telos)，就是上帝國與涅槃兩個終末論的象徵作為對話的焦點，而不是以別的教義例如上帝、人、歷史甚或拯救等。¹⁰除了在他的《系統神學·第三卷》(1963)對終末論作系統性的詮釋外，田立克更寫了數篇與希望或終末論有關的短文。其中比較重要的，除了〈永生的諸象徵〉(1962)一文外，要算是他在一九六五年二月在紐約召開的平安在地上議會(Pacem in Terris Convocation)上，回應教宗若望二十三世(Pope John XXIII)有關世界和平的通諭〈地上的平安〉(Pacem in Terris)的演詞。¹¹而最能代表他

8. Tillich, *Symbols of Eternal Life* 〈永生的諸象徵〉, *Harvard Divinity Bulletin* 26(4/1962), 頁1-10, 尤參頁3-4, 9。另參Raymond F. Bulman, *History, Symbolism, and Eternal Life* 〈歷史、象徵和永生〉, 載於Raymond Bulman及Frederick Parrella合編, *Paul Tillich: A New Catholic Assessment*, Collegeville, The Liturgical Press, 1994, 頁122。

9. Tillich, *Systematic Theology*, vol.3, London, SCM, 1978, 頁298。中譯本見田立克著, 盧恩盛譯, 《系統神學·第三卷》, 台南: 東南亞神學研究院協會, 1988, 頁377。

10. 參Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions* 《基督教與世界宗教的相遇》, New York, Columbia U. P., 1963, 頁63, 詳參53-75。

11. 田氏之演詞原載於On "Peace on Earth" 〈論「地上的平安」〉, *To Live as Man: An Anatomy of Peace*, Santa Barbara, Centre for the Study of Democratic Institutions, 1965, 頁12-23; 最近重刊於Tillich著, Ronald H. Stone編, *Theology of Peace* 《和平的神學》, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1990, 頁174-181。

對盼望的觀點的，可能是他在一九六五年臨終前幾個月才寫下的一篇題為〈希望的權利〉(The Right to Hope)的講章。¹²該講章以《新約聖經·羅馬書》四章18節「他在無可指望的時候，因信仍有指望」為經題，而這一句經文也正好扼要地總結了田立克在對希望的詮釋上的努力。

田立克對希望的詮釋主要是環繞着「上帝國」的象徵為中心來進行。他在一九二〇年期間，已開始採用「上帝國」的象徵去發展他的終末論。他決定採用上帝國的象徵，作為解釋希望的基礎，是與他個人的經歷和他所身處的時代有着密切的關係。在第一次世界大戰爆發時，田立克是一位滿有愛國熱忱的青年，他以身為普魯士人而自豪，甚至願意為國家獻出生命；但他在大戰中擔任隨軍牧師的經歷，使他的思想起了重大的變化，成為他一生的轉捩點。¹³戰後，田立克參與了剛在德國興起的宗教社會主義運動，成為一個宗教社會主義者。¹⁴田立克的改變不單是在政治立場上，也是在他對盼望的理解上。

當時一般人所普遍持守的盼望，就是進步主義的歷史觀和烏托邦式的理想；有些人甚至以為第一次世界大戰會是一場可以終結一切戰爭之大戰。大戰的經歷及戰後的社會情勢，除了使田立克質疑這種樂觀主義的盼望，更使他發覺到當時教會所倡導的只講個人靈魂在他世的拯救的終

12. 該文原刊於 The Right to Hope 〈希望的權利〉，*Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 1965 (7/3)，頁371-377；最近重刊於Tillich著，Ronald H. Stone 編，《和平的神學》，上引書，頁182-190。

13. 有關田立克在戰爭中之經歷及對其思想之影響，可參 Wilhelm & Marion Pauck，*Paul Tillich: His Life & Thought, Vol. 1: Life* 《田立克：他的生平與思想·卷一：生平》，London，Collins，1977，頁40-56。

14. 有關田立克早期對社會主義的觀點可參 John R. Stumme，*Socialism in Theological Perspective: A Study of Paul Tillich 1918-1933* 《神學透視中的社會主義：一項對田立克在1918-1933年的研究》，Missoula，Scholars Press，1978。

末論，是不能符合時代的需要。針對此處境，田立克提出要重新詮釋「上帝國」的象徵。田立克曾這樣憶述他當時的想法：

出於對進步主義的、烏托邦主義的和超越主義 (transcendental) 這幾種對歷史的詮釋的不滿，還有對歷史作非歷史性的詮釋的否定，導致在一九二〇年初期宗教社會主義者嘗試找出一個方案，這方案既要避免這些詮釋的缺陷，又要建基於《聖經》中的先知主義。這種嘗試是透過重新詮釋「上帝國」的象徵來進行。¹⁵

由於田氏對上帝國的象徵的詮釋，是孕育自這種十分政治化的處境，他的詮釋常常着重於此象徵對現今的處境、特別是在社會和政治方面的意義。¹⁶田立克認為，終末論的命題如與歷史全無關係，那就是毫無意義 (meaningless) 的了。¹⁷而上帝國的象徵正是要為歷史的意義這個實存的問題提供答案。¹⁸田立克認為，既然歷史的直接盛載者 (bearer) 是團體過於是個體；對歷史的意義的實存問題之答案，也就自然會是以政治性為主。¹⁹田立克說：「《聖經》中表達歷史的意義的象徵是政治性的：是「上帝國」而不是「屬靈的生命」或「經濟上的豐足」，這是很有意

15. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁 356、454。

16. 這時期田立克發表了很多有關政治的文章，表達他的宗教社會主義；其中比較重要的後來都已翻譯成英文，再加上一些較後期的作品，結果出版成書：*Political Expectation*, New York, Harper & Row, 1971。中譯本見蒂里希，《政治期望》，徐鈞堯譯，成都：四川人民出版社，1989。

17. Tillich, *The Interpretation of History* 《歷史的詮釋》，N.A. Rasetzki 及 Elsa L. Talmey 合譯，London & New York, Charles Scribner's Sons, 1936，頁 280。

18. 參 Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁 356。中譯本，頁 454。

19. 同上，頁 308、312。中譯本，頁 392、396-397。

思的。」²⁰

上帝國的觀念，在田立克的早期神學中並非如在其後期神學中那麼重要。在一九二六—一九三〇期間，田立克發表一系列文章討論到歷史的意義的問題，這些文章後來收集及翻譯為英文，並以《歷史的詮釋》為書名出版。在該書內，他比較多是以基督去解答歷史意義的問題，而比較少用上帝國作解答；他認為上帝國是歷史的超越的實現，而基督才是歷史的中心，才能為歷史的意義的問題提供答案。²¹而在他討論社會及政治問題最詳細的《社會主義者的決定》，更缺乏對上帝國的討論。²²

事實上，在田立克的早期神學中，「凱羅斯」(kairos)比「上帝國」在地位上可能更為重要。田立克在第一次世界大戰後，除了「上帝國」外，更十分着重使用「凱羅斯」的觀念去對希望作詮釋和發展他的宗教社會主義的思想。²³田立克和與他一起倡導宗教社會主義的人所組成的小組更是稱為「凱羅斯圈」(Kairos Circle)。田立克藉「凱羅斯」的觀念所要表達的盼望是，正如他在一九二二年寫的〈凱羅斯〉一文中說：「我們深信，今天一個凱羅斯，一個劃時代的歷史時刻，是清晰可見。」²⁴田立克所期待的是，歐洲快將進入一個獨特的歷史時刻；在社會及經濟上，在

20. 同上，頁311。中譯本，頁395。

21. 詳參 Pan-chiu Lai, *Toward a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought* 《朝向一個三一論式的諸宗教神學：一項對田立克的研究》，Kampen, Kok Pharos, 1994, 頁62-65。

22. Tillich, *The Socialist Decision* 《社會主義者的決定》，Franklin Sherman 譯，New York, Harper & Row, 1977。德文原著 *Die sozialistische Entscheidung*，在1933出版。

23. 詳參 Ronald H. Stone, *Paul Tillich's Radical Social Thought* 《田立克的激進社會思想》，Atlanta, John Knox Press, 1980, 頁46-53。

24. Tillich, Kairos (凱羅斯)，收於 *The Protestant Era*, Chicago, The University of Chicago Press, 節略版本1957, 頁48。

舊的制度解體後，將會出現一種嶄新的和具有宗教性的社會主義；在整體文化上，將由中世紀的他律(Heteronomy)，經過啟蒙運動的自律(Autonomy)，出現一種神律(Theonomy)的文化。²⁵在此時期田立克從宗教社會主義的立場對希望的詮釋，是烏托邦主義的精神多過是政治的現實主義。²⁶這種烏托邦式的對希望的詮釋在《社會主義者的決定》清楚地表露出來。²⁷

然而，在歐洲政局所出現的，可說是與田立克所期望的剛好相反。資本主義社會仍然動盪；在德國，最後取代威瑪共和國(Weimar Republic)的竟是希特拉和納粹主義的崛起；而在俄國，更出現了極權的共產主義政府。田立克在一九三七年寫下的〈上帝國與歷史〉(The Kingdom of God and History)正是要回應這樣的政局發展。²⁸文章中田立克仍然使用「凱羅斯」的觀念，但文章的重點是以上帝國作為一個在歷史中的動力對抗邪惡的力量。田立克提出，要以上帝國作為一個標準去批判當時三股最主要的邪惡的力量：資本主義、國家主義和極權政體。田立克提出，以上帝國是一個公義的國度批判資本主義的有形無實的公義；以上帝國為人類合一的國度批判國家主義之排他

25. 田立克所倡導的宗教社會主義中的宗教性，並不是指由教會所操縱(他律)，而是指對超越和永恆有可見的指涉(神律)，因此而有別於資本主義的(自律)精神。按田立克的分析，資本主義社會的精神強調人的努力和理性的自足性，並將有限的抬舉為無限，失去了對超越和永恆的指涉。詳參Tillich, *The Religious Situation*《宗教的處境》，H. Richard Niebuhr譯，Cleveland, The World Publishing Company, 1956。

26. Stone, 《田立克的激進社會思想》，上引書，頁53。

27. 對田立克的宗教社會主義的烏托邦主義的分析和批判，可參George H. Tavard, *The Kingdom of God as Utopia*〈上帝國作為一個烏托邦〉，載於Raymond Bulman及Frederick Parrella合編, *Paul Tillich: A New Catholic Assessment*, 頁139-144。

28. 該文原發表在牛津舉行的會議，後刊於H.G. Wood等合著, *The Kingdom of God and History*《上帝國與歷史》，London, George Allen & Unwin, 1938。最近重刊於《和平的神學》，上引書，頁25-56。

性；並以只有上帝國的才是終極和上帝國肯定所有個人的生命與尊嚴這兩點作為標準，批判極權政體中的自以為絕對和對人權的踐踏。²⁹田立克提出不單要在理論上批判，更要付諸行動；因為對歷史的解釋必須植根於歷史性的行動，歷史性的行動是解釋歷史的必經之門。³⁰

隨着政局的發展，田立克意識到歐洲已錯失了一個重要的時機——「凱羅斯」。在一九五一年柏林的一次演講中，他用失望的語調說：

但我個人的感覺是，今天我們生活在這樣的一個時期，在這時期中，凱羅斯，即實現的適當時機，是遠在我們前面所看不到的未來；而包圍着我們的是一個空虛、一個未被充塞的空間、一個真空。³¹

田立克對「凱羅斯」的解釋，也慢慢地由強調是在現今，轉變成一以往發生之事，例如耶穌的出現為基督，又或是一只期待的終末的盼望；而對神律的解說，也由強調是可在經驗中實現的，轉變為一個只能企盼的終末論的希望。³²

在一九四五年之後，田立克極少發表討論政治的文章，甚至對以往所持的宗教社會主義作出批判性的反省，表示要超越宗教社會主義。³³但他仍然認為自己是一個社

29. 詳參 Tillich, 《和平的神學》，上引書，頁 47-55。

30. 同上，頁 26。

31. Tillich, 《政治期望》，上引書，頁 180。中譯本，頁 229。

32. 參 John P. Clayton, *Tillich and the Art of Theology* (田立克與神學的藝術), James Luther Adams 等合編, *The Thought of Paul Tillich*, San Francisco, Harper & Row, 1985, 頁 279。

33. Tillich, *Beyond Religious Socialism* (超越宗教社會主義), *Christian Century*, 1984/7 (101), 頁 686-688; 該文原在同一本雜誌第六十六期(15 June 1949)刊出。

會主義者，並認為在他的著作中，以他的《社會主義者的決定》最能使他自豪。³⁴事實上，田立克晚年並非不再參與政治或對政治漠不關心，只是他的見解變得務實和強調要循序漸進。³⁵

田立克在經歷過對「凱羅斯」的預期的落空，對要在絕望中找尋希望有更深刻的個人體會。在《系統神學·第三卷》田立克這樣說：

今天，進步主義的意識形態的崩潰產生了廣泛的漠不關心；而東西方的分裂及普世性的自我毀滅的威脅，驅使無數的個人走向犬儒主義和絕望；他們感受到猶太天啟主義者們所感受到的，就是大地已變得「舊」了，變成了一個為邪惡的力量所統治的界域，所以他們要在退隱中或在神秘的提昇中仰望那超越在歷史之上的。那些表達歷史的目標的希望的形象(symbols of hope)，無論是宗教的還是世俗的都已經失去了感召力。個人感受到自己只是他所不能影響的種種力量的一個受害者，對他來說，歷史是沒有盼望下的否定性(negativity without hope)。³⁶

田立克仍然堅持要在無可指望的時候因信仍有指望，但與前期作品不同的是，在田立克的後期著作中，比較多強調上帝國是臨在於日常生活中。例如在〈希望的權利〉中，田立克這樣說：

34. 參 Gary J. Dorrien, *Reconstructing the Common Good: Theology and Social Order* (重建共同的好處：神學與社會秩序), Maryknoll, Orbis, 1990, 頁 48、73。

35. 參 John R. Stumme, 《神學透視中的社會主義：一項對田立克的研究》，上引書，頁 254-255。

36. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁 348。中譯本，頁 443。

人類的目標不是不斷進步朝向一個最終完美的階段，而是對應人類在每一個特殊的歷史情形裏所可能的創造。……因為上帝國不是在某一將來發生的戲劇性的事件中來到。它正在此時此地出現，在每一個愛的行動、每一個真理的顯現、每一個喜樂的時刻，在每一個對神聖的經驗。³⁷

此外，田立克更十分着重要分清楚那些是真實和確切的希望，那些是錯誤和愚昧的盼望。他說：

那裏有真實的希望，那裏我們所盼望的是已有部分出現了。所希望的總是同時間在這裏也不在這裏。它是既未被實現，但又是已被實現。但是它正在這裏，在這處境也在我們之內，好像是一種力量，這力量是能驅使那些懷着希望的人走進未來。它就在此時此刻開始。……若所希望的並沒有這個開始，希望就是愚昧的。³⁸

這個在現今的開端，按照田立克的解說，就好像植物的種子；現有的種子可說是真實的盼望的基礎，若是現今連種子也沒有的話，就只是烏托邦式的期望。³⁹

田立克曾批評教宗若望二十三世有關世界和平的通諭，認為教宗對世界和平的看法，期望人類歷史最後會有一公義與和平的階段，是太過烏托邦式；應該盼望的是在歷史上的某一時刻中，邪惡的力量部分地被勝過。田立克

37. 參 Tillich, 《和平的神學》，上引書，頁 188-189。田立克此處對盼望的詮釋與歷程哲學及神學的觀點甚為接近，有關二者之異同，可參 Ronald R. Weisbaker, *Process Thought in Tillich's Eschatology* (田立克終末論中的歷程思想), *International Journal for Philosophy of Religion* 1974 (5/2), 頁 91-107。

38. Tillich, 《和平的神學》，上引書，頁 185。

39. 同上，頁 179。

指出，現代社會中對世界和平及公義的盼望，常是建基於對人會越來越理性的信念上；然而更真實的盼望的基礎或說是種子，毋寧是原子彈的威脅和對同歸於盡的恐懼，當然也有人與人之間的距離因科技的發展而縮短，使溝通和接觸更容易等等。⁴⁰

我們可以看到，田立克後期著作中，特別在對希望的詮釋上，比起前期著作有着明顯的分別，烏托邦主義的味道減少了，變得較有現實主義的色彩。難怪基督教現實主義者(Christian Realist)會比較喜歡《系統神學·第三卷》，而解放神學家則會比較喜歡《社會主義者的決定》。⁴¹

除了政局的發展外，田立克晚年與佛教的對話，對於他對上帝國的象徵的詮釋構成了一定的影響。田立克在〈對歷史作歷史式的和非歷史式的詮釋：一個比較〉(1939)一文中表示，藉着自然去詮釋歷史和藉着歷史本身去詮釋歷史，是兩種截然不同的詮釋方法，最終是彼此排斥的，人只能二擇其一。⁴²在班頓講座(1961)中，田立克指出，基督教所講的上帝國，基本上是社會性的、政治性的和位格性的(personalistic)；而佛教所說的涅槃是本體論的象徵。二者背後的本體論原理是不同的；前者強調參與(participation)，後者着重同一(identity)。二者更引向兩種對自然的不同的態度；前者容易傾向於對自然加以控制，後者傾向於同情地與自然認同。雖然田立克指出二者的重

40. 同上，頁 179-181。

41. Ronald H. Stone, 《田立克的激進社會思想》，上引書，頁 154。有關田立克與解放神學的關係可參 Jean Richard, *The Socialist Tillich and Liberation Theology* (社會主義者田立克與解放神學)，載於 Raymond Bulman 及 Frederick Parrella 合編，*Paul Tillich: A New Catholic Assessment*，頁 148-173。

42. Tillich, *Historical and Nonhistorical Interpretations of History: A Comparison* (對歷史作歷史式的和非歷史式的詮釋：一個比較)，收於 *The Protestant Era*, Chicago, The University of Chicago Press, 節略版本 1957, 頁 16-17。

要分歧，但他並不認為二者是完全互相排斥而無法調和。⁴³在《系統神學·第三卷》(1963)，田立克進一步提出，基督教與亞洲宗教的相遇，特別是與那堅持要用一種悲憫的態度去面對衆生的痛苦的佛教相遇，怎樣可以給基督教一個機會去使「上帝國」恢復為一個活生生的象徵。⁴⁴田立克雖然仍認為對希望的神秘性的詮釋是根本地不適切的，但是他卻表示非歷史式的詮釋也有一個特別的優點。他說：

那裏雖然沒有類似上帝國的象徵，但卻常有着有一種對生命的所有向度的痛苦的普世性而發的深切的悲憫；而這正好是西方世界在受到歷史性的詮釋的影響下所常常缺乏的。⁴⁵

田立克承認，相對於佛教涅槃的觀念，基督教中上帝國的象徵看似是一個以人類為中心的象徵，在其中，動物和植物是沒有意義的；但他強調上帝國其實不單是一個社會性的象徵，也是一個包括萬有的象徵。⁴⁶在《系統神學·第三卷》，田氏嘗試積極擴充上帝國的象徵意義，提出上帝國共有四個意涵：即政治性的、社會性的、位格性的(personalistic)和普世性的(universal)。⁴⁷前三者都是基本的，而且在基督教的經驗中是不可或缺的，因為上帝國的象徵是取材自這些領域。⁴⁸而第四種意涵，是肯定上帝國不是由人類所獨佔的，因為它包含了在所有向度下的生命

43. Tillich, 《基督教與世界宗教的相遇》，上引書，頁 64-69。

44. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁 356。中譯本，頁 453-454。

45. 同上，頁 352。中譯本，頁 448。

46. 同上，頁 377。中譯本，頁 479。

47. 同上，頁 358-359。中譯本，頁 456-457。

48. 同上，頁 357。中譯本，頁 455。

的成全。⁴⁹可以說，田立克與佛教的對話，擴闊了他對上帝國的詮釋的視域，使他對上帝國的詮釋由政治及社會的層面，再進一步擴展到生態的層面。⁵⁰

我們可以看到，田立克的終末論，特別是他對上帝國的象徵的詮釋，一方面是孕育自他對自身的處境所作的神學反省，包括了他對自己所接受的神學傳統的反省和對當代文化的批判，此外更結合了他對政局發展的觀察而加以修正。⁵¹而另一方面，田立克對上帝國的詮釋，是因為與其他宗教的對話而豐富起來。

以下討論田立克對上帝國的詮釋，則會以《系統神學·第三卷》為主要之根據，因為他這部晚年的著作表達了他較成熟和較具系統性的思想，而對於漢語處境的意義可能更為豐富。這並不是要否定田立克前期神學中，特別是有關宗教社會主義的討論對當代處境的意義。⁵²

三、田立克對上帝國的詮釋 田立克明白到，在以「上帝國」為中心的詮釋外，有很多種不同的對歷史的意義的詮釋，提供不同的對希望的詮釋。而他的決定以「上帝國」為中心來進行對希望的詮釋，同時也就是否定其他不同類型的對希望的詮釋。故在探討田立克對上帝國的象徵的詮釋之前，我們應先查究他怎樣看別的對歷

49. 同上，頁 359。中譯本，頁 457。

50. 有關田立克與佛教的對話對生態神學的意義，參拙著〈田立克論人與自然：一個漢語處境的觀點〉，《道風漢語神學學刊》，1997(7)，香港：漢語基督教文化研究所，頁 169-171。

51. 雲慈(Gunter Wenz)正確地指出，對田立克來說，終末論是一種對時代的診斷，參 Gunter Wenz, *Eschatologie als Zeitdiagnostik* (終末論作為對時代的診斷)，Gert Hummel 編，《新的創造還是永恆的現在》，上引書，頁 57-126。

52. 有些學者更認為田立克早期的宗教社會主義的神學思想，比起後期的神學思想更為可取，並對當代處境仍然甚有意義。參 Gary J. Dorrien, 《重建共同的好處：神學與社會秩序》，上引書，頁 48-76。

史的意義的詮釋，這將有助我們了解田立克對上帝國的詮釋所要抗衡或避免的是什麼。

根據田氏的分析，對歷史的意義，可有三種不同的非歷史式的詮釋，對歷史的意義的問題提供了負面的答案。這三種詮釋是：悲劇性的(tragic)、神秘性的(mystical)和機械性的(mechanistic)。此外，又有三種對歷史的意義嘗試提出正面但卻不適當的答案的詮釋，就是：進步主義的(progressivistic)、烏托邦的(utopian)和超越的(transcendental)詮釋。⁵³ 以下我們會逐一討論這六種詮釋。

對歷史的意義作悲劇性的詮釋，是可追溯到古代希臘的思想。據此詮釋，歷史並不是朝向任何歷史性的或超歷史性的方向走去，而是循環地回到起點。在今世的生命之外或以上，再沒有別的事情；而今世的生命本身卻又為命運所決定。這種詮釋，對於在自然、國家和個人中生命的榮耀都加以歌頌；但在這樣的詮釋中，其實是沒有真正的希望，更不期望歷史會有任何內在或超越的成全(fulfillment)。⁵⁴

至於神秘式的詮釋，田立克認為是可以在道家和一些印度的宗教、包括佛教中找到。根據這種詮釋，歷史性的存有在其自身是沒有意義的。歷史本身既不能創造出嶄新，歷史本身也不是真實的存有。這種詮釋所重視的是個人，特別那一小撮能夠醒覺到人類困境的宗教精英；這班人知道怎樣去面對生命中的種種困難，就是接受這原是生命的一部分。田氏並不喜歡這種神秘性的詮釋，因為它只教人什麼都逆來順受，不會產生任何動力去改變歷史，使

53. Tillich, 《系統神學·第三卷》, 上引書, 頁 350-356。中譯本, 頁 446-454。

54. 同上, 頁 351。中譯本, 頁 447。

歷史可以朝向普世性的公義和人道精神邁進。⁵⁵

田立克認為，對「希望」作機械式的詮釋，其實是基於現代的機械式的世界觀，而此世界觀是與還原論的自然主義(reductionist naturalism)有關。這種機械式的詮釋，是與傳統的希臘思想不同，因它並不著重在歷史中的悲劇成分或是人類存在的偉大。這種詮釋是與主張要用科學和科技對大自然加以控制的思想有關，因此有時是會具有進步主義的性格；但也可以引伸出一種對存在，尤其是歷史的一種犬儒式(cynical)的低貶的態度。依此觀點，世界可能就只是一部大機械，一切事件的發生其實都是受某種不可能改變的和機械性的定律所決定。所以，嚴格來說是與其他非歷史式的詮釋一樣，都是沒有真正的盼望，不會期望有什麼嶄新的事情會出現。⁵⁶

按照田氏的理解，進步主義是一種信念，相信有一普遍的定律決定歷史演進的動力和這歷史所朝向的目的。人類社會也是必然地會透過人類的努力、特別在科學和科技上的成就而不斷進步。雖然這個歷史的目標是內在於歷史性，但是進步主義也可以算是一個偽宗教性(quasi-religious)的象徵，因為它賦予人一種動力去作出歷史性的行動，並有熱情去發動革命，它更給很多人帶來生命的意義。⁵⁷但在田立克看來，進步主義仍是不妥當的。田立克承認，在科學、科技和教育中確是是可以有進步的；然而，歷史中也有退步的事情，並且在其他方面，例如在自由中的道德行為，是完全無所謂進步與否。田立克又提出，民主政治的公義，相對於其他政治形式的情況，無疑是一種進步，

55. 同上，頁 351-352。中譯本，頁 447-448。

56. 同上，頁 352。中譯本，頁 448-449。

57. 同上，頁 352-353。中譯本，頁 449-450。

但這個進步也只是量上的進步，而非質上的。每一種政治制度都只是指向上帝國的公義，就這方面來說並無所謂進步可言。⁵⁸

烏托邦式的詮釋與進步主義的詮釋的一個重要的區別是：後者是以進步為一種無限的過程，是沒有終結的；而前者則相信會有一個最後的完成的狀態。⁵⁹所謂烏托邦(utopia)，就其在希臘原文的字面意義是指「沒此地方」。烏托邦主義相信，那本來並非經驗中存在的理想國，是會被建立在地上，而歷史是會達到一個至善的境界，在那裏所有生命中的曖昧性(ambiguities)都會被克服。⁶⁰田氏看烏托邦主義為某種形式的偶像崇拜，因為它將終極性的質素賦予某些初步(preliminary)的事物。此外，它更漠視當前的實存的疏離(estrangement)以及生命和歷史中的曖昧性。這種對歷史或希望的詮釋，在田氏看來，不單是不適切，並且更是十分危險的。⁶¹

對於超越性的詮釋，田立克也不能感到滿意。這種詮釋可以在某些基督教的傳統、特別在正統的信義宗信仰中找到。這種詮釋提出，基督出現於世，為的是要把教會中個別的人，從罪惡的綑綁中拯救出來，並幫助他們可以在死後被接到天堂。⁶²田氏認為這種超越的詮釋，在神學上有三個缺點。首先，這樣的詮釋將個人的拯救從歷史群體的和宇宙的轉化分了開來。此外，這樣的詮釋更分開了拯救的範圍和創造的範圍，很容易引致摩尼教思想的危險。

58. 同上，頁 333-339。中譯本，頁 424-431。

59. 同上，頁 353。中譯本，頁 450。

60. 同上，頁 354。中譯本，頁 451。

61. 同上，頁 355。中譯本，頁 452。

62. 同上。

最後，在這種詮釋中，上帝國是一靜態和超自然的秩序，個別的人會在死後進入，而大自然和文化都會被拒於拯救的歷史進程之外。⁶³

面對這許多不同的對希望的詮釋，我們會問基督教又應如何選擇及詮釋其終末論的象徵呢？田立克在《信仰的動力》一書中，基於宗教本質為終極關懷的觀點，提出兩個標準去評估宗教象徵。第一個標準是那個象徵所表達的終極是否真正的終極。第二個標準是，那個象徵本身是否活的；也就是說，究竟它能否恰當地表達一種終極關懷，並藉此能產生應答、行動和溝通。⁶⁴據此，一個恰當的象徵及其詮釋，是應該一方面指向那既是超越歷史或永恆，而另一方面又能盛載當前的經驗。按照傳統神學的理解，終末論要處理的是有關「最後的事情」；但田立克卻提出，終末論是處理時間性(temporal)與永恆之間的關係。按照田氏的理解，無論終末論一詞聽來是多麼的與將來有關，終末論的核心問題，始終是關於時間性與永恆在此刻中的關係。⁶⁵田立克甚至認為，所有終末論的象徵性，都必須植根於「當下的實存的經驗」(immediate existential experience)。⁶⁶田立克對上帝國的象徵的詮釋，其目的正是要提出一種對希望的詮釋，這種詮釋所要肯定的，不單是上帝國的「終極性」(ultimacy)，也是它的「當下性」(immediacy)。

63. 同上，頁 355-356。中譯本，頁 452-454。

64. Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Row, 1958, 頁 96-97。中譯本，田立克著，羅鶴年譯，《信仰的動力》，台南：東南亞神學研究院協會，1964，頁 73-74。

65. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁 298-9。中譯本，頁 377。

66. Tillich, 〈永生的諸象徵〉，上引書，頁 3；及 Raymond Bulman, 〈歷史、象徵和永生〉，上引書，頁 122。

田立克指出，在上帝國的象徵以外，基督教傳統中也有永恆的生命(Eternal Life)和屬靈的臨在(Spiritual Presence)等象徵。但田氏認為，上帝國象徵的意涵，是較其他兩個更具籠絡性的，可說是最具涵括力的終末論的象徵。田立克提出，「屬靈的臨在」是強調內在於歷史的性格，「永恆的生命」則強調超越歷史的性格，⁶⁷而「上帝國」則涵括了內在於歷史和超越歷史兩個方面。對於上帝國的象徵的雙重性格，田立克提出：

就其內在於歷史的一面，它參與在歷史的動力中；就其超越歷史的一面，它回答了隱含在歷史動力的曖昧性之內的問題。前者的質素，是透過屬靈的臨在而顯露；而後一種的質素，則是相等於永恆的生命。⁶⁸

至於在歷史中的上帝國，田立克認為：「上帝國在哪裏顯現，哪裏就有啟示和拯救。」⁶⁹具體地說，基督是上帝國在歷史中的中心性的顯現(central manifestation)，而教會則是在歷史中的上帝國的代表(representatives)。⁷⁰教會並不等如上帝國，上帝國卻可在教會中彰顯。⁷¹因着有上帝國作為標準，在教會歷史中常有改革的出現，這不一定是急劇的改革，也可以在個人和群體的日常生活中；但上帝

67. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁357。中譯本，頁454-455。

68. 同上。

69. 同上，頁364。中譯本，頁462。田立克所說的拯救並不局限於傳統神學所說的從死亡與罪惡拯救出來，而是廣義地指生命的所有向度的痊癒(healing)，包括生理、心理、社會以至靈性等向度。詳參Pan-chiu Lai, *Chinese Religions and the History of Salvation: A Theological Perspective* (中國諸宗教與救恩歷史：一個神學的觀點)，將於 *Ching Feng* (英文《景風》期刊)刊出。

70. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁364、374。中譯本，頁463、476。

71. 同上，頁378。中譯本，頁481。

國並不是局限在宗教範圍或個人的日常生活之內。⁷²上帝國也彰顯在世界歷史中，例如希特拉的敗亡與民主制度的建立可說是上帝國的彰顯。⁷³按照田立克的觀點，上帝國是一種動力，在教會和國家與魔性的(demonic)力量進行抗爭。田氏相信，上帝國不單是在世界歷史中，它更包含整個萬有。⁷⁴在人類以外的其他形式的生命和無機的世界，都包括在歷史中的上帝國，和那作為歷史的終局的上帝國裏。⁷⁵

上帝國就其超越歷史的方面，也可由永恆的生命的象徵來表達；它所覆蓋的不單是人類，也是一切的存有。上帝國的象徵對個人的意涵，正是要將永恆的意義賦予每一個個人。⁷⁶這永恆的福份，不單歸於人，也歸於一切參與在神聖的生命的一切存有。⁷⁷田氏再進一步澄清，永恆並非指事物在將來的一種狀態，永恆其實是常常臨在的，不單臨在於意識到它的人身上，也是臨在於每一存在於存有整體中的事物身上。⁷⁸

在田立克看來，上帝國一方面是一內在於歷史的動力，不斷在歷史中彰顯，但另一方面也是超越歷史。上帝國既是屬乎上帝的(of God)，不能與任何人為的政治制度完全等同，也否定了這公義與和平的國度會在地上完全成就的可能性，因此上帝國的象徵的社會意涵能避免烏托邦

72. 同上，頁 381。中譯本，頁 484。

73. 同上，頁 386-387。中譯本，頁 490-491。

74. 同上，頁 377。中譯本，頁 479。

75. 田立克採用了自然參與在墮落與拯救的過程的學說去解釋此點。詳參拙著，《田立克論人與自然：一個漢語處境的觀點》，上引書，頁 155-159。

76. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁 358。中譯本，頁 456。

77. 同上，頁 405, 409。中譯本，頁 515, 519-520。

78. 同上，頁 400。中譯本，頁 508。

主義的陷阱。⁷⁹基於上帝國的內在於歷史和超越歷史的雙重性格，田立克特別提醒教會，作為在歷史中上帝國的代表，她負擔了一個任務，就是要在對現代醒覺和對將來期望之間保持一種活的張力。⁸⁰田立克這種對上帝國中的「兩種性格」的理論，反映在他對於民主的觀點。他說：

政治的態度和制度中的民主化，能用以抵抗權力的破壞性的牽連，就此而言，它可說是上帝國在歷史中的彰顯。但若將民主制度等同於歷史內的上帝國，那就完全錯了。⁸¹

田氏認為，民主制度是現存中最好的政治制度，民主制度的出現，更可說是上帝國的一個彰顯，但民主仍然不是絕對的，故不應與上帝國混為一談。⁸²田立克認為在任何一種政治制度下，總會有個體的利益會被犧牲。他說：「在每一種政治制度下，個體在歷史中皆有其曖昧性，而這曖昧性可以概括地說成是歷史性的犧牲的曖昧性。」⁸³真正的犧牲應是成全而不是毀滅那作出犧牲的人，如果為與自己毫無關係的去犧牲，那只是被迫的自我的毀滅，並不是真正的犧牲。⁸⁴當歷史性的犧牲與個人生命的成全可以達致統一，那就是上帝國的勝利的出現。⁸⁵

齋斯巴(Donald F. Dreisbach)認為，田立克在《系統神學》中對上帝國作為一個象徵所作的詮釋，並不算成功，

79. 同上，頁 358。中譯本，頁 456。

80. 同上，頁 391。中譯本，頁 496。

81. 同上，頁 385。中譯本，頁 489。

82. 同上，頁 347, 385。中譯本，頁 442、489。

83. 同上，頁 347-348。中譯本，頁 442-443。

84. 同上，頁 392。中譯本，頁 498。

85. 同上，頁 392-393。中譯本，頁 498。

因田立克主要是用它來解釋歷史；其目的並不是在於給人一種勇氣，助人面對由政治的不穩定性引致的焦慮；田立克更沒有將上帝國視為一個理想社會的藍圖，也不是像在早期著作中以上帝國為政治行動之指引。⁸⁶ 齋斯巴的評論，就《系統神學》的方向來說是對的，因為按照田立克在《系統神學》所提出的關聯法(method of correlation)，是要將上帝國解釋為歷史意義的問題的答案。但正如上文所指出，就田立克思想整體而言，他並不否定上帝國的批判性和指導性的功能。在他的自述中，田立克更是肯定上帝國是作為對現有形式的社會的審判和對未來社會形式的規範的姿態出現。⁸⁷ 對田立克來說，終末者(eschaton)不單具有拯救的功能，也有審判的功能。⁸⁸ 難怪溫貴斯特(Charles E. Winquist)這樣評論說：「田立克的終末論是一種釋放的實踐(praxis of deliverance)，一種具有震撼、轉化和醫治的能力的講論(discourse)。」⁸⁹

我們可以看到，田立克對上帝國的詮釋基本是照顧到上帝國四方面的意涵：個人的、社會的、政治的和普世的。正如布文(Raymond F. Bulman)指出，田立克的終末論包含一個統一而又包羅萬有的遠象(vision)，它既是政治性的又是超越性的，是社會性的也是個人性的，此外它

86. Donald F. Dreisbach, *Symbols and Salvation* 《諸象徵與拯救》，Lanham, University Press of America, 1993, 頁xiv, 188, 193; 詳細的分析和批判參頁185-207。

87. Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch* 《在邊緣上：一個自傳式的素描》，New York, Scribner's, 1960, 頁79。

88. Richard Grigg, *Tillich's Ontologized Eschatology* 〈田立克的「本體論化終末論」〉，Gert Hummel 編，《新的創造還是永恆的現在》，上引書，頁159。

89. Charles E. Winquist, *Eschatology in the Thought of Paul Tillich* 〈田立克思想中的終末論〉，Gert Hummel 編，《新的創造還是永恆的現在》，上引書，頁195。

更是宇宙性的和歷史性的。⁹⁰

田立克對上帝國的詮釋所強調的是，上帝國同時是超越(transcendent)的和內在(immanent)的，二者並不互相排斥。⁹¹二者又並非完全分離，因為沒有經過參與在上帝國在歷史中的抗爭，則不能到達那超越的上帝國；因為那超越的上帝國實際上也是在那內在於歷史的上帝國之中。⁹²田立克並無詳細解釋，歷史性的或說是在時間中的(temporal)如何提昇至永恆，而永恆又如何顯現於歷史。事實上，亞當斯(James Luther Adams)早已質疑田立克如何解釋歷史怎樣影響到上帝國。⁹³對此質疑，田立克當時只強調說，上帝國不是靜態的未來，沒有事物可以不在歷史而又會在那終末者(eschaton)之中。⁹⁴對此問題，田立克在《系統神學·第三卷》的解釋仍然難以使人滿意。他對上帝國的詮釋，強調了上帝國是藉上帝的恩典而立，雖然能糾正了一些自由神學家主張人能在地上建立天國的偏差，但他所說的永恆「入侵」(invades)或「闖入」(breaks in)時間性的，⁹⁵在缺乏合理的解說下，頗具超自然的味道，使人難以了解和接受。⁹⁶雖然如此，田立克對上帝國的詮釋，扭轉了傳統終末論對超越與未來的側重，並致力

90. Raymond F. Bulman, 〈歷史、象徵和永生〉, 上引書, 頁 116。

91. Tillich, 《系統神學·第三卷》, 上引書, 頁 359、361。中譯本, 頁 457、459。

92. 同上, 頁 392。中譯本, 頁 497。

93. James Luther Adams, Tillich's Interpretation of History 〈田立克對歷史的詮釋〉, 載於 Charles W. Kegley & Robert W. Bretall 合編, *The Theology of Paul Tillich*, New York, Macmillan, 1961, 頁 309。

94. Tillich, Reply to Interpretation and Criticism 〈對詮釋及批評的回應〉, 載於 Charles W. Kegley & Robert W. Bretall 合編, *The Theology of Paul Tillich*, 頁 348。

95. 見 Tillich, 《宗教的處境》, 上引書, 頁 176; 及《和平的神學》, 上引書, 頁 42。

96. 布文(Raymond F. Bulman)也提出, 田立克對終末論的象徵的詮釋容易流於含糊和抽空。參 Raymond F. Bulman, Tillich's Eschatology of the Late American Period 〈田立克後期在美國的終末論〉, Gert Hummel 編, 《新的創造還是永恆的現在》, 上引書, 頁 151。

於使上帝國的超越性及內在性都得到充分的重視，尤其是二者對當前處境的意義，這種努力是非常值得肯定的。

田立克對上帝國的詮釋具體地示範了一條終末論的闡釋之途，就是除了要對應所面對之社會及歷史處境外，更需要跟其他的、無論是宗教性的或非宗教性的對希望的詮釋進行對話。此外，田立克對於諸種對歷史的意義的詮釋，提供了一個很有用的理論架構去進行剖析。以下將會嘗試特別就這兩方面，討論建構漢語基督教終末論的問題。

四、漢語處境與對上帝國的詮釋 在終末論的建立來說，當代漢語處境所要面對的，其實與田立克、特別是在一九二〇年代所面對的問題，有一些相似之處：在經歷過烏托理想的幻滅後，面對種種難以令人滿意的對希望的詮釋，如何能對基督教終末論的信仰作出詮釋，這種詮釋要能克服絕望，並能引發人民追求一個公義的社會、一個更加民主的政治制度和更美好的環境。

馬克思主義一直是中國的官方意識形態，而它對希望的詮釋基本上是機械唯物論式而又帶有烏托邦主義的色彩；這種烏托邦主義的色彩在文革期間更表露無遺。四人幫倒台所帶來的，對很多中國人、特別是知識分子來說，是烏托邦式理想的幻滅。今天，社會上的貧富懸殊，已不再是香港這個奉行資本主義的特別行政區的特產，而是在全中國都可見的現象。此外，生態環境受到嚴重的污染，更是海峽兩岸都要面對的問題。民主運動的發展屢遭挫折，更易使人失望和焦慮。

在這時候，有什麼樣的對希望的詮釋是可以被找到？撇開在香港大眾文化中瀰漫着的宿命論不談，我們可以從

政治界中聽到對繼續安定繁榮的承諾。隨着開放改革而帶來的經濟增長，使近年在中國社會瀰漫着一種進步主義式 (progressivistic) 的希望。很多人都希望，香港在回歸中國之後會有更璀璨的前途，大中華經濟共榮圈的經濟不斷進步。在宗教界中，最常見的對希望的詮釋，是指向一個屬於個人的、另一個世界的、「屬靈」的和非政治性的將來。華人教會中最盛行的終末論，可說是田立克所說的對希望的超越性詮釋的典型。而在華人社會中最盛行的民間宗教中的希望，常常是集中追求個人在現世的幸福、健康或財富，缺乏對社會與政治層面的關心。⁹⁷

針對這樣的漢語處境，從田立克的神學觀點看，基督教終末論的任務，應最少有三方面：(1)對華人教會的神學主流的終末論進行反省；(2)與由中國宗教而來的詮釋進行對話；及(3)對由世俗社會及文化而來的問題作出回應。

(1)對華人教會神學傳統的反省：華人教會的神學傳統中最常見的對希望的詮釋，是個人主義的、他世的、將來式的(futuristic)和革命性的；所謂革命性，是指它強調上帝國不是由人慢慢建立起來，而是單由上帝自己去建立的，並且是會突然和戲劇性地來到。⁹⁸這種只強調個人的靈魂得救而忽略整個世界的救贖的「超越性」的盼望，對於田立克來說是不能接受的。雖然田立克認為上帝國肯定

97. 參范麗珠及侯傑合著，〈中國民衆宗教世界中的盼望〉，未刊論文，宣讀於九六年十一月二十八至三十日在香港中文大學舉行之「中國宗教與基督教對希望的詮釋」國際研討會。

98. 這是借用John Macquarrie對基督教傳統對希望的詮釋所作的類型分析。他提出用四個對比來組合成一共十六種形式的希望；這四組對比是：(1)個人與社會/宇宙；(2)現世與他世；(3)發展與革命；和(4)現實與將來。詳參John Macquarrie, *Christian Hope* 《基督教的盼望》，London, Mowbray, 1978, 頁86-88。

而不是否定人的個體性(individuality)，但他更肯定個人的命運與社會是分不開的，⁹⁹甚至是能跟整個宇宙的命運分開的。¹⁰⁰田立克對上帝國的詮釋正好挑戰華人教會神學傳統中的超越的終末論，提出要擴闊在盼望上的關懷，不單是要包括社會及政治的層面，更要包括整個創造。田立克認為，若信徒只為自己去盼望，可能是既自私又愚蠢。在他的〈希望的權利〉的講章的結尾，田氏這樣說：

有份於永恆並不是分派給分離的個體。而是要與別人，與全人類，與所有的生物，以至與所有存在並植根於那神聖的存有的根基內的萬物，都成為一體來領受的。……我們不是只為自己或為那些分享我們的盼望的人而盼望，我們的盼望，也是為着那些沒有盼望的，那些對今世有盼望卻沒有得到實現的，那些失望的和冷漠的，那些厭棄生命的，以至那些曾傷害甚或毀滅生命的。誠然，如果我們只能為自己而盼望，它就只會是一個既貧乏又愚昧的盼望。¹⁰¹

漢語基督教終末論的當走之路，可能是在對上帝國的詮釋的基礎上，徹底地剖析和批判華人神學傳統中的對希望的超越的詮釋。事實上，近年在華人教會的福音派中，已多了嘗試由上帝國的教理探討社會倫理的問題。¹⁰²田立克對超越性的詮釋的批判和他對上帝國的詮釋，對漢語基督教終末論的發展，相信會是很有參考價值的。

99. Tillich, 《政治期望》，上引書，頁167-168。中譯本，頁214。

100. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁418。中譯本，頁532。

101. Tillich, 《和平的神學》，上引書，頁190。

102. 參考由吳耀瑜編的《福音信仰與社會倫理》(香港：中國神學研究院，1986)收集了賽特(Ronald J. Sider)的討論(見：卷一，頁6-28)及福音派人士在美國大急流市(Grand Rapids)召開的「傳福音與社會責任」會議報告書(見：卷二，頁129-143)。

(2)與中國宗教的對話：田立克認為基督教應該並且可以從佛教中學到一種對衆生疾苦的深切憐憫，而亞洲宗教將難以對上帝國的象徵按其原本意義來接受。田氏認為，這是因為在佛教以涅槃為象徵的基本經驗是超越了位格性的、社會性的和政治性的領域。¹⁰³在基督教中，上帝國的象徵具有一種革命性，能啟導對社會的急劇改變。而在佛教方面，因沒有類似的象徵，所以缺乏了要改變社會的衝動，也缺乏對歷史會有新事物出現的信念；由涅槃的象徵所引伸出來的基本態度是：不是要改變現實，而是從現實中解脫出來。¹⁰⁴田立克明白到在日本新興教派中有些是源於佛教並且對社會有深切的關懷，但在田立克看來這些新興的宗教運動，仍只是由悲憫(compassion)的原則出發，並未對嶄新出現於歷史的有所渴望或對社會整體作出轉變。¹⁰⁵或許田氏在此可能低估了佛教在這方面的潛力，特別是在佛教中的淨土傳統和彌賽亞運動(messianic movement)。無論如何，田立克正確地指出，基督教與佛教的對話，是會對基督教生態神學的建構和對希望的詮釋有所裨益。這方面應是值得漢語基督教終末論進一步發展的。

至於傳統的中國宗教，田氏指出中國思想中的道，代表了一種神秘的、對歷史進行非歷史性的詮釋。在這個傳統中，道是世界的永恆定律，是人類生活的標準和力量。現在就是過去的「果」，但不是對將來的預期。¹⁰⁶田氏更大膽地斷言：「在中國的文學中，充滿了對過去的細緻

103. Tillich, 《系統神學·第三卷》, 上引書, 頁 357。中譯本, 頁 455。

104. Tillich, 《基督教與世界宗教的相遇》, 上引書, 頁 72-73。

105. 同上, 頁 73。

106. Tillich, 《對歷史作歷史式的和非歷史式的詮釋：一個比較》, 上引書, 頁 17。

的紀錄，但卻沒有對將來的期望。」¹⁰⁷田氏之言，並未區分道家與道教，而籠統地視之為一種對歷史意義的神秘詮釋，是有誤導的成分甚至可說是錯誤的，因為有些道教的教派是擁有彌賽亞和終末論的觀念。田氏對中國文學所下的斷言，更可以肯定地說是錯誤的，因為我們可以列出很多反證例去否定他輕率的論斷。中國傳統中，儒家思想在終末論上無疑頗為貧乏；但在中國佛教、道教以至民間宗教都有不少終末論的思想，包括彌賽亞運動和終末論文學。¹⁰⁸田氏對中國宗教的認識，無可否認是非常的不足夠。當然，我們不應該期望田立克，一個在三十多年前已身故的西方基督教神學家，會對中國宗教有深入和全面的認識。重要的一點反而是：漢語基督教的終末論，可能需要跟中國宗教對希望的種種詮釋進行對話；不單是中國佛教、道家、道教和民間宗教，也要包括儒家。劉述先提出當代新儒家應向基督教傳統學習的地方，就是在儒家思想的規模中超越的訊息往往不夠明顯，對現世的肯定態度可以使人過早產生一種逆來順受的性格。¹⁰⁹這種容易妥協和缺乏對現實作批判的傾向，可能正好反映了儒家思想在終末論上的貧乏。如此說來，漢語基督教神學不單不應「放鬆」終末論來遷就儒家，相反更要堅持終末論的傳統並對儒家作出挑戰，使之有更健康的發展。事實上，基督

107. 同上。

108. 在九六年十一月二十八至三十日在香港中文大學舉行之「中國宗教與基督教對希望的詮釋」國際研討會有數篇論文提及道教與佛教中的末世思想和彌賽亞主義。例如李豐楙的〈六朝靈寶派劫運說中的「濟渡」希望〉；Frank Reynolds, *Maitreya: A Locus of Hope in Buddhism* 〈彌勒佛：佛教中的一個希望的所在〉；John Lagerwey, *Taoist Messianism in Medieval China* 〈中世紀中國的道教彌賽亞主義〉；及 Danial Overmyer, *Hope in Chinese Popular Religious Texts* 〈中國民間宗教典籍中的希望〉等。

109. 劉述先，《文化與哲學的探索》，台北：台灣學生書局，1986，頁186。

教終末論也不一定與儒家思想衝突。牟宗三曾依中國佛教天台宗的判教批評西方有神論，認為西方有神論之人格神是只超越而不內在，及不上儒家所肯定的既超越又內在的無限智心。牟宗三如此的解說此無限智心如何是既超越又內在：「分解地言之，它有絕對的普遍性，(超)越在每一人每一物之上；而又非感性經驗所能及，故為超越的；它又為一切人物之體，故又為內在的。」¹¹⁰而按田立克的上帝觀，上帝並非人的經驗或語言所能直接把握，甚至連「存在」的概念也超越了，以至不應說上帝存在或不存在；¹¹¹但上帝同時又是存有的根基(ground of being)，¹¹²借用牟宗三的講法，上帝國也可以是既超越又內在。而又按上述田立克對上帝國的詮釋，上帝國也可以是既超越又內在，因為它不但是普遍而又非感性經驗所能及，它更是一切存在物的內在目標(telos)。

或許值得一提的是，雖然在道教和佛教都有彌賽亞運動和終末論文學，但與華人教會相比較，現時的中國宗教對政治問題可能是更加冷漠。故此，基督教在與中國宗教進行對話時，應可嘗試提出一些有關社會政治甚至生態的問題作為對話的焦點。

(3)對世俗社會及文化的問題的回應：在漢語處境中，基督教神學除了要與中國宗教有對話外，也要面對由世俗主義、物質主義、唯物主義、進步主義和人文主義等意識形態而來的批評。因此，它需要為基督教的希望作出

110. 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985，頁340。

111. Tillich, *Systematic Theology, vol.1*《系統神學·第一卷》，London, SCM, 1978, 頁204-205。中譯本，田立克著，龔書森、尤隆文合譯，《系統神學·第一卷》，台南：東南亞神學研究院協會，1980，頁276。

112. 同上，頁156。中譯本，頁210。

答辯，正如《聖經》所說的：「只要心裏尊主基督為聖，有人問你們心中盼望的緣由，就要常作準備，以溫柔、敬畏的心回答各人。」(彼前 3:15)然而，漢語處境的終末論可能更要負擔另外兩方面的工作：它需要對一些虛假的和世俗的對希望的詮釋作出批判，並且需要對那些指向一個更合理之政治及社會制度的盼望加以肯定。具體地說，這就要一方面肯定在華人社會中的民主運動，另一方面又批判瀰漫在漢語處境中的進步主義式的盼望。

按照田立克的觀點，雖然民主不是終極性的，但是對民主的盼望和追求是正確的，因它是上帝國在地上的一個彰顯。田立克更說：

世界歷史埋葬了不少破碎的希望和在現實中沒有基礎的烏托邦；但也有不少歷史性的希望得到實現，雖然這些實現仍只是片斷的。那已經成為事實的民主的生活方式，其實是實現了一些古老的理念：相信有神面前和在法律下的人人都具有同等的尊嚴；而它之所以能實現，是因為這個理念先已在一些社會團體中發生效力，所以它能生長變成現實。¹¹³

由此觀之，華人社會的民主運動的本身清楚地表明，民主不是一個愚昧的希望，而是一個真正的希望，因為它是根源於現實之中。

至於對進步主義的批判，田立克會這樣指出它的其中一個困難：進步主義所假設的最後一代人的福樂，不能合理化以前歷代的惡和悲劇；將來的公義和幸福不能抹煞

113. Tillich, 《和平的神學》，上引書，頁 187。

(annihilate)過去的不公義和痛苦。¹¹⁴正如我們在上文所題到的，田立克肯定不同的社會或政治制度中都會犧牲某些人，他特別關注的問題是，究竟那些作出犧牲的人，最終是否能夠分享到因犧牲而帶來的成果；如果不是的話，那就不是真實的犧牲，更不是上帝國的彰顯。在這點上，田立克所說的與柏格(Peter Berger)的觀點頗有相通之處。

柏格在他的《犧牲的金字塔》(Pyramids of Sacrifice)中提出要將種種發展的神話(myths of development)非神話化(demythologize)。柏格認為有兩種發展的神話——成長的神話與革命的神話。這兩種神話都應許一個人人都得到富足的璀璨的將來，而它們有一共同信息：為了達到此目的，某些人是需要被犧牲的。在資本主義發展模式中出現的成長的神話，提出我們要先有經濟增長，先讓某些人富有起來，隨後財富便會慢慢平均分配。在此過程中，貧富懸殊的情況是需要加以容忍，而窮人將不會受到恰當的保護。在社會主義發展模式中出現的革命的神話提出相反的見解，指我們應先有平等，然後才一起地富有起來。在這個過程中，富有者的利益還有很多人的政治權利都是不受保障的。這兩種神話都可以用來證立政府所要推行發展的方案，也可以為這一代的人民所受的痛苦和所作的犧牲提供一種解釋和證立，更可成為他們希望的基礎。柏格提出，面對這些發展的神話，我們應將他們非神話化：就是要使人面對現實並清楚地計算代價。¹¹⁵例如要問：怎樣去否認政府所作的承諾？誰去付出代價？誰去決定誰要付

114. Tillich, 《系統神學·第三卷》，上引書，頁373。中譯本，頁474。

115. 詳參 Peter Berger, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, Harmondsworth, Pelican Books, 1977, 頁23-47。中譯本，柏格著，《發展理論的反省——第三世界發展的困境》，蔡啟明譯，台北：巨流圖書公司，1983，頁21-34。

出代價？這個決定是在民主的情況下作出的嗎？是公平的呢？柏格在提出他的理論時(1974)，他以中國為例子，指出社會主義的發展模式及革命的神話所付出的代價；¹¹⁶但近年中國推行了經濟改革，所提出的口號是先讓部分人民致富起來，可說是由革命的神話，作一百八十度的轉變，轉變成為成長的神話。在香港一直流行的，也就正是柏格所說成長的神話。對這種發展的神話作出批判或非神話化，可能是在漢語處境為上帝國作詮釋所需要處理的。

結語 田立克對上帝國的詮釋，對於在漢語神學終末論的建構，可以提供一些相當有參考價值的見解。首先，田立克對上帝國的詮釋的取向，指出了漢語神學終末論的一個可行的大方向和基本任務，就是一方面要回應當代漢語處境的社會與政治現實，另一方面要與漢語處境中其他的宗教或意識形態對話。其次，田立克對各種對希望的詮釋的詮釋，提供了一個十分有用的理念架構，有助於理解及剖析現時在漢語處境中各種對希望的詮釋。最後，田立克對上帝國的詮釋，恰當地批判了華人教會神學主流的終末論，並提供一個更全面和平衡、並更能符應當代漢語處境的政治與社會現實的終末論，是值得作為參考和進一步研究。田立克的神學所能提供的，基本上只是一個大方向和一個粗略的理論架構作為參考，漢語神學終末論的建構仍有待漢語神學工作者的努力。

116. 同上，頁 177-191；中譯本，頁 130-142。

Blank Page

此頁為空白頁