

Globethics Repository



田立克論人與自然：一個漢語處境的觀點

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	2026-07-13 05:47:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167194

田立克論人與自然：一個漢語處境的觀點¹

賴品超（香港中文大學宗教學系助理教授）

導論 田立克 (Paul Tillich, 又譯蒂利希, 1886-1965) 是本世紀的著名神學家和哲學家, 對現代基督教神學的影響尤為深遠及廣泛。但對於當代神學熱門話題之一的生態神學, 田立克對人與自然的關係的觀點, 卻常被更正教教學的主流冷落了。²他所推許的對大自然的浪漫的态度更見不到引起甚麼迴響。³除了一些生態神學的書籍偶然提到他外, 討論他的生態神學的專文可說是絕無僅有。⁴田立克之未有在生態神學方面產生重大影響, 可能是與他的觀點與更正教神學的主流大異其趣有關。但正如山米爾 (H.P. Santmire) 所說, 正因為田立克的立場是在神學界的邊緣, 並且他的神學非常具啟發性, 對於有興趣生態神學的人, 田立克會是一個很好的對話夥伴。⁵本文所要做的, 是嘗試從田立克的神學觀點來看生態神學, 嘗試指出田立克的神學如何能為當代生態神學提供一個新的

1. 本文乃依據作者一九九七年三月一日在東南亞神學研究院協會香港分會春季聚會上所提交之英文論文 Paul Tillich and Ecological Theology 〈田立克與生態神學〉增訂及翻譯而成。

2. J.A. Carpenter, 《自然與恩典》, New York, 1988, 頁 55-6。

3. H.P. Santmire, 《自然的勞苦》, Philadelphia, 1985, 頁 141。

4. 楊格 (N. Young) 曾提及一未刊論文討論田立克的神學與生態危機; 見 N. Young, 《創造主、創造和信仰》, London, 1976, 頁 206 注 36。

5. H.P. Santmire, 《自然的勞苦》, 上引書, 頁 252 注 1。

思考角度和發展路向，而對漢語神學的發展又有何意義。

本文進路 過去曾有一些學者提出從生態神學的角度來評估田立克的神學，但這些討論很多時都是將田立克的觀點套入一個既定的理論架構內，再進行分析和批判。這種做法會否歪曲田立克的觀點已是一個疑問，但更成疑問的是究竟這種處理手法能否將田立克觀點的獨特性呈現出來。例如，一些神學家曾用上帝與世界在創造中的關係的不同模式為架構，從而討論田立克對生態神學的意義。⁶可是，從這樣的進路入手，頂多只能看到田立克是提倡對上帝在世界的行動作關係性和內蘊性的理解的芸芸神學家之一，很難突顯田立克對當代生態神學所可能作的獨特的貢獻。

山米爾在他的《自然的勞苦》(The Travail of Nature)中，追溯和分析基督教神學的傳統，指出西方神學有兩種不同的思維方法或說是神學主題 (motifs)。第一種可稱之為屬靈的主題。此思維方法着重上帝與人或靈魂的關係，講述人的靈如何能升越自然之上，進入一種超凡脫俗的與上帝的團契，然後再回紛亂的塵世中順服上帝的旨意來生活。依此思維方式，大自然常被忽略或輕視。第二種思維方法或主題可稱為生態式的。此種思維方法所涉及的是關乎上帝、人類和自然的相互關係，講述人的靈植根於自然界，渴望能陶醉於上帝在自然界的臨在，追求在其中過順服的生活。與屬靈式不同之處在於，生態式的是將自然視為神學的基本要件 (fundamentum)，而屬靈式的則看自然為神學的附屬擺設，只有在涉及到基本的神人關係

6. 參 S. McFague, 《上帝的模式》, London, 1987, 頁 202 注 23。

時才值得提及。山米爾認為生態式的思維方法才能符合生態處境的要求。⁷

山米爾表示，田立克的神學思維方法可說是徹底生態式的；山米爾更進一步指出，田立克的神學有三方面是特別值得褒揚的。首先，田立克對上帝作為存有的根基 (ground of being) 的理解，是超越了後康德 (post-Kantian) 神學中將上帝等同於一位與宇宙無甚關係的道德位格的理解。其次，田立克能由路德及奧古斯丁等人的神學吸取養份，從而發展出一種大自然的神學 (theology of nature)，這種大自然的神學能同時強調上帝在大自然中的神秘魅力以及大自然參與在上帝的生命中的生生不息 (fecundity)。最後一方面是，田立克發展了一種聖禮的大自然神學，肯定了神聖並不單單臨在於聖禮中，而是藉着信心也臨在於自然的事物中。⁸

不錯，山米爾對田立克甚是推許，甚至為他未能在該書內詳細討論田立克的立場引為憾事，⁹而他所提出的三點也是十分正確；可是他是否已經完全點出了田立克的觀點對當代生態神學所可能作出的獨特的貢獻呢？田立克曾表示過他對大自然的態度是浪漫主義的，而他的「自然參與在墮落和拯救的過程」的主張，就最能表達他的那種浪漫態度，¹⁰可惜的是，即使是對田立克的神學作高度評價的山米爾也忽略了此主張。若要對田立克的生態神學有一個比較公平的討論，那就不能不處理他的「自然參與在墮

7. H.P. Santmire, 《自然的勞苦》，上引書，頁9-10。

8. 同上，頁141、252。

9. 同上，頁252。

10. P. Tillich, *Autobiographical Reflections* (自傳式反省)，見C.W. Kegley及R.W. Bretall 合編，*Theology of Paul Tillich*, New York, 1961, 頁4。

落與拯救的過程」的主張。

本文討論田立克的生態神學，是以他的「自然參與在墮落與拯救的過程」的主張為焦點，並會嘗試由田立克的神學方法來處理生態神學的問題。這樣的進路相信會比較能夠公平地對待田立克的神學，並且會更能充分地欣賞和公平地評價田立克對生態神學的所可能作出的貢獻。以下將會先陳述田立克對大自然的浪漫態度；接着會鋪陳田立克的自然參與在墮落與拯救的主張；然後從生態神學的角度來評估田立克的觀點；之後再依從田立克神學的方法，就是他倡導的關聯法 (method of correlation)，嘗試對懷特的學說作出回應；再之後會按田立克晚年所注重的宗教對話之路向，討論田立克的生態神學與佛教對話；最後本文將以討論田立克的生態神學對漢語神學的發展又有何意義作為總結。

對大自然的浪漫態度 田立克本人從未使用過「生態神學」一詞，但田立克對大自然的神學觀點絕不是他的思想的一個外圍性的問題。他對大自然的觀點，早在生態或環境危機成為神學的熱門話題前已經成形。事實上，他對大自然的神學的興趣非常濃厚和持久。正如山米爾指出，由田立克最早期撰寫有關謝林 (F.W.J. von Schelling, 1775-1874) 的論文，直到他晚年與佛教人士對話，田立克對大自然的神學的興趣從未有動搖。¹¹

田立克以浪漫主義來闡釋他自己對大自然的態度。田立克所說的浪漫的態度，其實是指一種主要是審美的、默想的 (aesthetic-meditative) 態度，多過是一種科學的、分

11. H.P. Santmire, 《自然的勞苦》，上引書，頁 141。

析的或是科技的、控制性的態度。¹²田立克對大自然的神學的觀點，表達了他這種浪漫的或欣賞的態度，而這種態度是源於其個人的經驗。在他的「自傳式反省」，田立克列出三方面的因素，影響到他對大自然的浪漫態度。首先是他在早年和晚年都與大自然溝通；他能記起曾多次在類似的情況下經驗到一種神秘地參與在大自然之中。第二方面是來自德國文學特別是浪漫派詩人的影響；在浪漫派文學中，充滿了一種與大自然合一的自然神秘主義的表達。第三面的影響是來自田立克的路德宗 (Lutheran，或譯信義宗) 背景。路德宗的基本立場 (Infra-Lutheranum) 肯定有限能容無限 (finitum capax infiniti)。如無限能臨在於有限之內，則自然神秘主義是可能和真實的。¹³

田立克對大自然的浪漫情懷，對他的神學發展方向起了決定性的作用。在眾多二十世紀神學家中，受謝林哲學影響最深的肯定是田立克。田立克甚至承認，他自己對大自然的神學理解是深受謝林的自然哲學的影響；但最有趣的仍是，田立克自己也認為謝林的自然哲學從科學的角度來看是不可能成立的。¹⁴由田立克對大自然的浪漫情懷，不難瞭解到他否定康德後的更正教神學，特別是其中將自然投降於自然科學及工業化社會的負面態度。田立克更批評立敕爾派 (Ritschlian) 神學，將一道無限的鴻溝築起在自然與位格之間，並將耶穌的功能理解為將位格生命從自然的轄制中釋放出來。¹⁵出自同樣的情懷，田立克也排斥在美國的加爾文主義和清教徒主義。從田立克看來，二者

12. P. Tillich, 〈自傳式反省〉，上引文，頁4。

13. 同上，頁4-5。

14. 同上，頁4。

15. 同上。

都是立敕爾主義的盟友，因他們都主張要對自然加以科技性的或道德性的控制。¹⁶

田立克對大自然的浪漫態度，並不以為自然本身是全然美麗、沒有痛苦或悲劇。相反地，田立克是充分意識到大自然的悲劇性格。正如我們將會看到，田立克所說的「自然參與在墮落與拯救的過程」，正是肯定了大自然正在一墮落或悲苦的狀態中。在此意義下，田立克對自然的看法是相當現實的，一點也不「浪漫」。

田立克對科技的態度也是非常現實的。他對大自然的浪漫態度，並不表示要斷然拒絕或全然否定科技。田立克對在科技化社會中人性的疏離 (estrangement) 有很尖銳的批判，這是眾所周知的。他所嚴厲批判的，並不局限於人際關係的割裂或非人格化 (depersonalization) 的現象。他在一篇講章中這樣慨歎：

科技文明是人類所矜誇的，卻帶來對大自然、土地、動物和植物的巨大損害；它在很細小的保護區內把真正的自然保存起來，同時又佔據一切，為的是要操縱和無情地破壞；而更糟糕的是，很多人因此而失去與自然共同生活的能力。¹⁷

田立克特別關注到，在這種情況下，很多人會變得對大自然的哀鳴無動於衷。¹⁸

雖然田立克對科技文明有如此嚴厲的控訴，他並不因

16. 同上。

17. P. Tillich, 《根基的震動》, Harmondsworth, 1962, 頁 85。

18. 同上, 頁 88。莫特曼 (J. Moltmann) 也提出, 人對大自然的破壞所引來的, 不單是

此而否定科技本身。田立克認為，雖然我們的困境多少是由近代的科學與技術的發展所帶來，但是對科技的埋怨是愚昧和無聊的，因為科技的運用是人性的一部分，更是人類偉大之處。¹⁹田立克肯定聖經所說的，人有能力主宰萬物的教訓，意思是說人類有力量去拯救或破壞一切的生靈。²⁰田立克對大自然的浪漫態度，並不是提倡要回到那未有科技文明、未有任何污染的原初的自然。對田立克來說真正的問題不是人類應否使用科技，而是在於如何運用。

大自然參與在墮落與拯救 田立克的「自然參與在墮落與拯救的過程」的主張，可被視為人類與自然的互相倚賴此一生態學之要義的一個神學陳述。田立克的基本觀點是認為自我和自然環境之間，是彼此決定對方，而且這種自我與世界的相互倚賴的關係是存有的最基本結構。²¹

在一九四九年發表的一篇講章，田立克勾劃出他的大自然參與在墮落與拯救的見解。在該篇講章，田立克斷言說：「聖經一再說到世界的拯救，正如它也說到世界的創造和世界的服在那邪惡的力量之下；而世界就是指自然，也是指人。」²²田立克引用聖經中的《詩篇》十九章2-5節、《羅馬書》八章19-22節和《啟示錄》廿一章1節及廿二章1-2節，來分別討論在被造的榮耀、在悲劇中，以

生態及社會方面的危機，更是價值的失落與意義的危機，最終使人對大自然的慢慢死亡漠不關心。參 J. Moltmann, 《上帝在創造中：生態學的創造論》，London, 1985, 頁24。

19. P. Tillich, 《永恆的現在》，London, 1963, 頁57。

20. 同上，頁55。

21. P. Tillich, 《系統神學·第二卷》，London, 1978, 頁170-1。

22. P. Tillich, 《根基的震動》，上引書，頁83。

至在拯救中，人與自然都是在一起的。²³田立克斬釘截鐵地說：「如果沒有了對大自然的拯救，也就沒有對人的拯救，因為人是在自然之中，而自然也是在人之內。」²⁴人是注定要去成全大自然的渴求，如果人未能成全自己，也就無法成全自然；二者互為因果，不能分割。無論自然或人都是在耶穌基督的拯救工作之內，因為那在人與自然中的分離和悲劇性的力量，都在耶穌基督內被克服。²⁵

在《系統神學·第二卷》，田立克比較詳細地解釋他的自然參與在墮落和拯救的主張。雖然第二卷的主題是人的疏離和基督論，但是田立克對基督的意義的詮釋並不局限於對人的實存處境的層面。²⁶田立克用新的世代 (eon) 和舊的世代去解釋基督的意義。所謂舊的世代是指人及其世界在此疏離的處境中的困局，而基督就是那位要將新的世代、也就是萬物的復興和新存有 (New Being) 帶來的聖者。²⁷用田立克自己的話：

現今的世代全部都是敗壞，包括了個人、社會和自然。所要祈求的，是一個新的世代，一個新的萬物的景況。彌賽亞就是那藉着神聖的力量將此帶來的那一位。²⁸

依此種對疏離與基督之了解，大自然是參與在疏離或異化的過程和基督的救贖之中。換言之，墮落不單是人的問

23. 同上，頁 89。

24. 同上。

25. 同上。

26. P. Tillich, 《系統神學·第二卷》，上引書，頁 vii。

27. 同上，頁 27、118。

28. 同上，頁 111。

題，也是一宇宙性 (cosmic) 的事件。²⁹

田立克從本體論的角度解釋墮落，認為墮落其實是指由本質 (essence) 轉化為存在 (existence) 的過程，無論是人或其他自然界的事物都經歷此過程。墮落並非指某一在歷史中出現的獨特事件，而是指在時空下所有事件的一種超歷史的素質 (transhistorical quality)。如此說來，則所謂墮落前的亞當與被咒詛前的大自然，並不是歷史上存在的真實狀態，而只是潛存的狀態 (states of potentiality)。³⁰ 所以，在歷史上，人與自然之間沒有一個原初的和諧境界，根本就不必談要保持或回歸到原初的完美和諧的狀態。田立克這樣說：「沒有過去的烏托邦，正如也沒有在將來的烏托邦一樣。」³¹ 田立克認為，基督教神學除要肯定悲劇性的實存的疏離是普世性之外，更要否定要將有罪的人和無辜的自然分開的主張。³²

田立克認為人要為「墮落」負上責任，因為人具有有限的自然，並且事物的所有向度都統一在人的身上。³³ 按照田立克的解釋，人類是屬於不同的界域，其中包括物質的、生物的和心理的等界域，所以發生在人類身上的事，都是暗地裏發生在所有不同範圍的生命。³⁴ 對於人類的自然，田立克提出，有限的存有的基本架構就是自我和世界的兩極性，而只有人類才擁有一個完整的具中心性的自我和一個具結構性的世界；人既屬於這個世界又能同時抽離地察看這世界；這也就是說，人有自由去使他所觀看的世

29. 同上，頁 31-3、37。

30. 同上，頁 40。

31. 同上，頁 44。

32. 同上，頁 41。

33. 同上，頁 40。

34. 同上，頁 120。

界成為一客體。在我們的經驗範圍內的其他存有只能部分地具有自我中心性，因而受制於環境；惟有人類卻可以就其世界的方向去超越每一既定的環境。³⁵田立克提出，在這有限的自由的形態下，人能擺脫或失去自己和他們的世界。³⁶

田立克並不以自然為與人類無關的第三者。根據田氏，自然是外在地和內在地參與在人類的每一個自由的行動。³⁷因為個人的抉擇是受到生物性的、心理上的和社會方面的影響，所以自然是藉着人的天然本性內在地參與在人類所做的善事和惡事中；同樣地，自然也在人所處的環境中外在地參與在人的善行和惡行中。³⁸借用香港神學界比較熟悉的用語，就是馮煒文所提的罪人與被罪所及者(sinners and sinned against)的觀念，田立克所要說明的，正是自然和人類都同時是犯罪者與被罪所及者。³⁹田氏認為，人類和自然都是參與在墮落中，是不能分割的。⁴⁰這不單在墮落的過程如此，在拯救的過程也是一樣。田立克認為，人與自然是互相倚賴，所以很難想象怎能只有其中一方得着拯救而另一方卻得不着的情況。⁴¹人類的拯救與大自然的拯救既是不能分割，拯救也就必然是普世的，意思是指人類和非人類的存有都有可能包括在內。所以田氏提出，作為將「新存有」帶來的那一位基督的功能，不單是要拯救個人或將人的歷史性存在加以轉化，而且要更新

35. 同上，頁 60-2。

36. 同上，頁 60。

37. 同上，頁 43。

38. 同上，頁 42-3。

39. 參考 R. Fung, *Evangelism Today* (今日的傳福音)，收於 J.C. England 編，*Living Theology in Asia*，London，1981，頁 76-83。

40. P. Tillich, 《系統神學·第二卷》，上引書，頁 43。

41. 同上，頁 95。

整個宇宙。⁴²

按照田立克的分析，人類是在拯救的過程中扮演很重要的角色。正因為人類具有有限的自由，此自由可帶來對自然秩序的威脅或破壞，也可能對於人類的生命和態度造成激烈的轉變，從而能將希望帶給世界。⁴³這正如田氏所言：「這是將宇宙性的意義賦予位格 (person)，並肯定了此一洞見，就是說只有在位格的 (personal) 生命中才能顯明這『新存在物』的本身。」⁴⁴雖然田氏非常重視人的罪性，但他堅決地否定環境大災難的必然性。田氏接受大自然是不會有一個完美的境況，因為整個受造，就像人類一樣，是生活在實存的有限條件中；但按田立克的觀點，雖然人類是擁有自我毀滅和破壞環境的能力，但是與大自然同歸於盡並非無法避免的。⁴⁵

生態神學的進路 當代生態神學的討論議程，在一定程度上是由懷特 (L. White, Jr.) 的那篇名為〈我們的生態危機的歷史根源〉的文章所擬定。懷特提出，我們的生態危機的歷史根源，就是猶大－基督教傳統中對創造的主張。按照這個傳統，上帝是超越世界的，而人是按照上帝的形象而造，被上帝賦予了制宰自然的權力。因為一神論的信仰，只有上帝是神聖，而大自然並非神聖不可侵犯；人可任意對待自然，甚至運用所領受的生殺大權，對自然隨意宰割。⁴⁶

42. 同上。

43. 參 N. Young, 《創造主、創造和信仰》，上引書，頁 125-6。

44. P. Tillich, 《系統神學，第二卷》，上引書，頁 121。

45. 參 N. Young, 《創造主、創造和信仰》，上引書，頁 126。

46. 詳參 L. White, Jr., 〈我們的生態危機的歷史根源〉, *Science*, 1967 (卷 155, 3767), 頁 1203-7。

在過去大約三十年，當神學要討論或思想到大自然，無論是想為基督教辯護或是嘗試指出新的出路，他們的思考路向很多時都是環繞懷特所提出的論點，常常將討論的焦點，放在上帝與世界的關係、尤其是上帝與自然在創造中的關係。除了一些學者嘗試重新闡釋「受託職事」的觀念外，⁴⁷大多數的討論都是集中在這樣的問題：傳統上以上帝君臨天下的獨裁 (monarchical) 模式來表達上帝與世界的關係，這種模式是否適合於現代對生態關懷的處境？還是必須用別的模式來取代它？

麥奎利 (J. Macquarrie) 在牛津大學的教授就職演講中討論神學與生態危機的問題，他區分了兩種上帝與自然的關係的模式：獨裁模式和有機模式 (organic)。在獨裁模式中，上帝出自其自由意志創造世界，上帝超越世界，世界於上帝可有可無，即使沒有世界，上帝仍是上帝。有機模式則肯定上帝與世界或自然有一不可分割的內在關係，上帝創造世界是出自某種需要，在一定程度上，上帝也要倚賴世界，沒有了世界，上帝不是上帝，最少不再是與有世界的上帝一樣。麥奎利認為獨裁模式會引向一種對自然輕視的態度，最終指向一種對自然任意妄為地破壞的行為。基督教神學若要面對生態或環境危機的挑戰，就需要用有機模式來取代獨裁模式。⁴⁸

麥奎利這種探討的路向，在當代神學家中有不少同道中人。例如麥菲 (S. McFague) 也提出應取締傳統神學的獨裁模式，代之以新的模式，以上帝為母親、為愛人、為

47. 有關以管家職事為主導的生態倫理，可參葉敬德，〈保護環境：一個基督教的社會倫理觀〉，見《中國神學研究院期刊》，1994/7 (17)，頁27-40。

48. 見J. Macquarrie, 《思想上帝》，London, 1975, 頁142-53；中譯本參氏著，廖湧祥譯，〈創造與環境〉，《神學與教會》，1972 (10:2/3)，頁26-37。

朋友，世界就是上帝的身體，與上帝之間有着有機的關係。麥菲所推許的是一種對上帝的行動的理解，是強調內蘊 (immanence) 和關係性的，而麥菲也發覺田立克是其中一位提倡這種理解的神學家。⁴⁹而楊格 (N. Young) 更直截了當地指出，田立克的神學是有機模式的典範。可是楊格卻又對麥奎利對問題的分析提出疑問。楊格認為有機模式是可行的，在這點上他同意麥奎利所說的；但楊格卻不同意麥奎利所說的一定要摒棄獨裁模式。楊格認為在生態危機的挑戰下，獨裁模式仍是可行的。⁵⁰楊格提出，麥奎利的學說假設了一種因果關係，就是說上帝與世界的關係的獨裁模式是因，對大自然的破壞性行為或態度是果。可是，在楊格看來，這種因果關是難以證立的。楊格指出，麥奎利的理論的核心，是假設了上帝創造世界是偶發 (contingent) 還是必然 (necessary) 此二分；但正如田立克早已指出，這種二分對上帝來說是無意義的。⁵¹

麥奎利對獨裁模式的否定，是假設了上帝與世界的關係的獨裁模式，會導致人對大自然的破壞性行為；也就是說，上帝與世界關係的獨裁模式會推論出人與自然的關係的獨裁模式，這個假設是十分成疑問的。獨裁模式所強調的是上帝是超越並且毋需依賴世界，世界是世界，上帝是上帝，二者之間有着無限的在本質上的差異。上帝是那全能和絕對自由的創造主，但人作為有限的受造之物，只能具有有限之自由和能力。田立克非常清楚地指出上帝與人的基本區別，上帝可以從無創造出物質，但人是受造於上

49. 參 S. McFague, 《上帝的模式》，上引書，頁 59-87、202 注 23；及氏著，《上帝的身體》，London, 1993, 頁 27-63。

50. N. Young, 《創造主、創造與信仰》，上引書，頁 126。

51. 同上，頁 125。詳參 P. Tillich, 《系統神學·第一卷》，London, 1978, 頁 252、280。

帝，並且只能夠就着上帝所已經賦予的來加以改變。⁵²人與上帝在本質和能力上都不能與上帝相比，上帝與世界的關係模式就不能直接應用在人與自然的關係上。事實上，無論在神學或生態學來說，人若企圖要扮演上帝的角色，都可能是十分危險的。在神學上，這是一種人自封為上帝的僭越；從生態學來說，人企圖充當上帝的這種心態，很容易會助長人對自然環境的破壞。⁵³獨裁模式所強烈排斥的正是這種人要充當上帝的企圖。

由田立克的神學觀點看，基督教對自然的態度並非完全取決於上帝與世界的關係模式。這類環繞着上帝與世界的關係的討論，不但不適當，並且更不足夠。按照田立克的主張，生態神學的焦點，不是上帝與世界的關係，而是人與自然的關係；相對於人與自然的關係這個焦點，上帝與世界的關係應是討論的背景和參照點。在人與自然的關係上，最關鍵性的不是創造論的問題，而是拯救論的問題。巴布 (I.G. Barbour) 一針見血地指出傳統神學對自然的看法的局限和問題的癥結。他說：

創造的教義保證了自然是永不會被神學或倫理學所忽視，但這是次要於拯救論。絕大多數神學家假設人會從自然中拯救出來，而不是在自然之內或與自然一起被拯救。受造的秩序太常被視為拯救劇的舞台或背景，而不是戲劇的一部分。⁵⁴

52. P. Tillich, 《系統神學·第一卷》，上引書，頁 256。

53. 莫特曼認為，現代社會的危機不能歸咎於科技對自然的破壞，它的更根本的問題在於人對權力及操縱的追逐，企圖要變得好像上帝一樣的全能。參 J. Moltmann, 《上帝在創造中：生態學的創造論》，上引書，頁 20-1。

54. I.G. Barbour, 《科技時代的倫理》，London, 1992, 頁 77。

按照巴布的分析，生態神學最終必定要處理的，正是拯救論的問題。若採用田立克的進路，就正好針對了問題的癥結。田立克的主張所肯定的是，大自然不是全無內在意義和價值的東西，更不是與人的拯救為敵，以至人必須要用科學、技術和道德加以控制。相反地，大自然是與人一樣，都是拯救的對象和持有者 (bearer of salvation)；在墮落與拯救的過程中，大自然擔當着重要的角色。⁵⁵

不少生態神學理論，並無正視大自然的拯救，更未有正視人與自然在拯救中之互動，這可能是受了懷特理論的影響，但可能是受了西方神學傳統、特別是在救贖論方面的影響。英國聖公會所成立的「人與自然工作小組」的報告指出，基督教對拯救的了解，是一種相當狹窄的拯救觀。無論是在更正教或天主教對拯救的解釋，常常都是個人主義和道德主義的；在他們的牧養工作或普及化的教導中，常常集中在個人靈魂的拯救，而很少談到甚至絕口不提人在自然中的角色，甚至是負面地強調人之絕望和罪性。⁵⁶當然這並非基督教全體的觀點，例如希臘教父和聖公會的某些神學家，特別是摩里斯 (F.D. Maurice)，就並非如此。⁵⁷從以上的討論中，可以看到田氏的觀點和西方神學的主流大異其趣，反而與東正教的神學傳統之間有不少相似的地方。⁵⁸

55. P. Tillich, 《更正教時代》, Chicago, 一九五七節錄版, 頁 103。

56. 該報告收於 H. Montefiore 編, 《人與自然》, London, 1975, 頁 38-61。

57. 參考同上書另一文章: A.M. Allchin, *The Theology of Nature in the Eastern Fathers and among Anglican Theologians* (東方教父與聖公宗神學家中的大自然神學), 頁 143-54。

58. 例如女撒的賈格利 (Gregory of Nyssa) 認為人性之內蘊涵所有較低等的靈魂：植物的、動物的及理性的。安提阿的提阿非羅 (Theophilus of Antioch) 及屈梭多模 (J. Chrysostom) 提出，動物及受造時，神看是好的，但因為人的過錯而使牠們變壞；有如奴僕跟隨主人一樣，牠們跟從人類一同墮落，也將會一同被恢復。參考 P.M. Gregories, 《宇宙性的人》, New York, 1988, 頁 224；及 D.S. Wallace-Hadrill,

田立克的大自然參與在墮落與拯救的主張，正好彌補了西方基督教神學主流的這個缺陷，就是在拯救論上對大自然的角色的忽略。由拯救論來處理生態神學有另一方面的優點，就是比較能夠避免將生態神學化約為創造論上的一個附設的問題。要討論拯救的問題，也就必然牽涉及耶穌基督的拯救和聖靈在普世中工作，生態神學也就能避免被還原為一種獨立於在基督的啟示之外的自然神學。

對懷特的回應——歷史根源與實存根源 以田立克對當代文化之關懷，若不是他在懷特的文章發表前兩年去世，相信田立克很可能已對懷特的學說作出回應。我們現在或許只可以嘗試由一個比較間接的方法入手，去了解田立克可能會怎樣回應懷特的分析。作為一個文化神學家，田立克曾回應過一些對現代工業社會中人的疏離和非位格化的現象的、或是心理學的或是社會學的分析。由他對這些分析的回應，或者我們可以揣測，田立克將會怎樣回應懷特的學說，或可說一個對懷特的田立克式的回應將會是怎樣。

田立克視生態危機為現代工業社會的衆多問題之一。田立克指出，那些對個體的孤寂或被埋沒於集體之中的現象所作的社會學或心理學的描述，其實都是指向一特定的歷史處境。這些描述或分析會給人一個印象，這就是這些現象都是受到歷史性的或社會性的條件所決定或限制，當這些條件改變時，那些所謂人的疏離或異化的問題，就會消失或改變。⁵⁹田立克曾這樣評論這些對人在工業社會中

《希臘教父的自然觀》，Manchester，1968，頁116及下。

59. P. Tillich，《系統神學·第二卷》，上引書，頁65。

的困境的心理或社會的分析：

這些分析，就他們所論及的範圍都是真確的，但在我們的歷史時期內，他們若將人的困境的惡全歸咎於工業社會的結構時，這些分析就是錯誤的。這樣的推演蘊涵着一種信念，相信社會結構的轉變會改變人的實存的困境。凡烏托邦主義都有這種性格，它的主要錯誤是沒有分清楚人的實存境況 (existential situation) 及其在不同的歷史階段的呈現。⁶⁰

田立克的基本觀點是：異化是人的存在結構的一個特性，是普遍地存在的，雖然它的具體顯露方式受到歷史條件所約制。⁶¹人的實存處境的某些特殊元素會在某些特別的歷史環境中更清楚地顯示出來，但特殊的環境只是彰顯而不是創造這些實存境況的特殊元素。舉例說，物化 (objectivization) 和非位格化的危險在西方工業化社會特別明顯，但其實這些情況在其他社會中也同樣存在。那種個體化和參與 (participation) 的分割是人的異化或疏離的普遍特徵。⁶²

懷特作為一個歷史學家，他關心的是生態危機的歷史根源，他的分析主要是歷史性的，並且是集中在現近西方社會所出現的生態危機，嘗試指出其在歷史文化傳統中的思想根源。懷特在比較近期的著作中進一步澄清說，他所要說明的是，拉丁式的基督教提供了一套有利於科技突飛

60. 同上，頁74。

61. 同上。

62. 同上，頁65-6。

猛進的前題。⁶³而田立克作為一個神學家和存在主義哲學家，他對生態危機的分析進入到人類的存在架構的層面。田立克也許會同意懷特所提出的溫和立場，認為拉丁式的基督教提供了一套有利於科技突飛猛進的前題。但田立克更會強調，生態危機並不是西方思想傳統所獨有或製造出來的問題；在衆多歷史根源以外，生態危機更有其在人的實存結構中的普遍的根源。如果基督教真的希望對環境有所裨益，神學就要面對不單是生態危機的歷史根源，更是要正視危機的實存性的根源。

我們可以看到，田立克對生態危機的分析，強調了生態危機的實存向度，是鞭辟入裏並且甚有洞見。根據田氏所言，生態危機的終極根源，不是因為西方的文化，或是任何西方的哲學的概念或聖經的教義。剝削大自然的傾向是深藏於人性內；若要全面地了解 and 有效地解決生態危機，此實存的向度是不可或缺的。對於生態危機有其實存或人性論之根源之論斷，受到很多學者的觀點所支持。

今天，生態危機的問題已不再是西方社會所獨有。在深受東方宗教影響的國家的生態危機，最明顯的是中國和日本，比較在西方國家的，是有過之無不及。不錯，相對來說，西方思想傳統中是以人對自然的操縱為主，而中國的道家甚至佛家都強調人要與自然協調；但不能否認的是，一般中國人卻又是長期地對自然環境進行巨大的改變。⁶⁴這些情況所表明的是，人對環境的理念與人的實際

63. 參 L. Osborn, 《創造的守護者》, Leicester, 1993, 頁 27。

64. 參 Yi-Fu Tuan, 〈對環境的態度與行為之間的差異：以歐洲及中國為例〉, 載 *The Canadian Geographer*, 卷十二, 1968, 頁 176-91; 又參 E.C. Hargrove, 〈前言〉, 見 J.B. Callicot 及 R.T. Ames 合編, *Nature in Asian Tradition of Thought*, Albany, 1989, 頁 xvii。

行為之間有着重大的差距，二者的關係是非常鬆散的或甚至毫無關連；並非如懷特的理論所假設的，以為人對環境的理念決定或直接影響人的實際行為。⁶⁵有關對環境的理念對實際行為的影響的問題，是非常複雜的，很難在這裏處理。這裏只需指出，人們並非經常按照自己的道德的標準和規範來生活；這種在對環境的理念和實際行為上的差異，見證了人性的一個基本問題。

在一九七二年，羅馬俱樂部 (Club of Rome) 發表了一份名為《增長的極限》(Limits to Growth) 的報告，⁶⁶此報告曾引起很廣泛的討論。俱樂部的佩切依 (A. Peccei) 和金 (A. King) 指出，雖然很多極限都是真實的，但這些極限可能是永遠達不到的，因為在達到這些極限之前會有很多的阻礙，例如經濟、社會、文化和政治上，最後還有那住在人性內的限制。⁶⁷正如拿殊 (J.A. Nash) 所說：「那近乎普世的生態問題指出，危機的根源不是在神學的信念，而是人類本身的性格。⁶⁸羅素 (C.A. Russell) 更提出說，人類的無知、貪婪、侵略和傲慢等，比起科學和技術更加對地球有害。」⁶⁹

對田立克來說，生態危機所帶出的問題，不單是其成因與解決方法的問題，更是一個存在意義的問題。早在生態危機還未成為神學界的熱門話題前，田立克已留意到有

65. 參 Yi-Fu Tuan, 〈我們對環境的看待的理想與現實〉, 載 *American Scientist*, 卷五十八, 1970, 頁 244-9。又參 J.B. Callicott 及 R.T. Ames, Epilogue: On the Relation of Idea and Action (跋: 理念與行動的關係), 見二氏合編, *Nature in Asian Tradition of Thought*, 上引書, 頁 285。

66. 李寶恆譯, 《增長的極限》, 成都: 四川人民出版社, 1983。

67. 金發覺這一點是常常受到忽視, 並為拉撒路 (E. Laszlo) 能察覺並發揮這一點表示推許; 參金為 E. Laszlo, 《人類內在的限制》, London, 1989, 所寫的序言, 頁 1。

68. J.A. Nash, 《愛自然》, Nashville, 1991, 頁 89。

69. C.A. Russell, 《大地、人性與上帝》, London, 1994, 頁 72。

識之士對生態危機或自然環境的關注，可能會對基督教神學構成新的挑戰。⁷⁰基督教神學要面對的問題是：對於人在世界中的困局，基督教有何訊息呢？田立克看到，面對如此嚴重之生態危機，一個無可避免的問題是：倘若大地全毀於一旦，大地的存在與歷史又有甚麼意義呢？所以，問題不單在大地是否繼續存在下去，更牽涉到大地存在的意義。正因如此，田立克建議，基督教神學就必需指向那為人與世界的根源和目標的永恆，才能回答在生態危機中的實存的問題。⁷¹田立克相信，只有永恆才能使我們可以肯定，縱使歷史在明天完結，大地和其上的人的存在也不是徒然。⁷²我們可以看到田立克的生態神學的進路，是與現時流行的進路甚為不同；田立克所企圖採用的正是他所倡導的關聯法。若將此方法運用在生態危機的處境，就是要對生態危機作出分析，指出在危機中所蘊涵的實存的問題，並嘗試提出基督教的訊息如何回答此實存的問題。依此言之，在生態危機的處境中，神學的最重要的任務，不是消極地為拉丁式的基督教辯護，而是積極地嘗試為生態危機中的實存問題提供答案。如此，生態神學不單可以作律法的形式出現，提供生態倫理的神學基礎；更可以福音的形式出現，提出實存的問題如何能在基督內得到解答；這正是田立克所指向的方向。

我們可以說，田立克的神學，特別是關乎生態危機的實存向度的重視，可以為生態神學提供一個新的發展路向。田立克的進路，正確地把人的罪性放在討論的核心，並將人的罪性的傳統教義放在新的脈絡來詮釋。此外，田

70. P. Tillich, 《永恆的現在》，上引書，頁 56。

71. 同上，頁 56-7。

72. 同上，頁 64。

立克神學更特別提出，神學應為人在生態危機所體會到的存在的意義問題提供答案。這種生態神學中的實存主義式的進路的一個必然推論，就是要重新確立基督論作為討論的中心。因為基督教對潛在於生態危機的實存問題所提出的答案，必然地是着重耶穌基督此實有，而此實有是不應被限制或化約為某種創造論。一個忠於基督教的信息而又與對生態的關懷有意義的神學，必定要把基督論放在討論的中心。

宗教對話 田立克的神學中，最別具意義的一個方面，是在宗教間的對話上。生態危機是一個全球性的問題，而且更成為宗教間對話的焦點之一。由田立克的神學的角度，我們可以看到與佛教在生態危機問題上對話的價值和路向；而田立克的神學更可為基督教和佛教在生態危機上的對話提供非常有價值的資源。

田立克認識到，西方人對於各方生命所承受的普世性的痛苦，常常缺乏深切的同情，這是可歸咎於西方人常以「上帝國」此象徵為主導，對歷史作歷史性的詮釋的影響。⁷³在佛教的基本經驗中，個人的、社會性的和政治性的意涵是被超越的，但在基督教的信仰中這些意涵卻是不可或缺，因為上帝國的象徵正是取材自個人、社會和政治等領域。⁷⁴比較起佛教的涅槃觀念，基督教的「上帝國」觀念似乎是以人類為宇宙的中心，而在其中，動物和植物沒有任何意義。田立克強調上帝國不單是一個社會性的象徵，它更是一個涵括整個真實世界的象徵。⁷⁵根據他的分

73. P. Tillich, 《系統神學·第三卷》，London, 1978, 頁352。

74. 同上，頁357。

75. 同上，頁377。

析，上帝國有四種意涵，包括政治性的、社會性的、個人性的和宇宙性的。⁷⁶由於上帝國的第四種意涵，上帝國不是人類所獨有的，所有生命的種種向度的實現都涵括在上帝國之內。⁷⁷田氏認為，永恆的祝福是歸給凡參與在神聖的生命中的，這不單指人類，也包括一切生靈。⁷⁸上帝國其實不一定會排斥人以外的生命的參與。田立克認為，基督教與亞洲宗教，特別是佛教的相遇，將會給予「上帝國」一個機會，可以重新被樹立為一個活生生的象徵。⁷⁹

在這裏我們值得注意的是，由田立克所提到大自然參與在墮落和拯救過程中的教義，是可開展出一種對其他形式的生命的一種同情的態度；因為這個教義是肯定動物、植物和甚至無機物也參與在痛苦和拯救中。田立克這種面對大自然的態度，是跟一些神學家所提倡的「管家職事」的概念所包含的態度是不同。「管家職事」的概念所包含的是一種責任感，肯定人類並非大地的主人而只是管家，是受上帝所託負起管理大地的責任，是要按上帝的意旨來管理並要向上帝負責和交賬。這意象所強調的是一種理性和精打細算的管理的態度，多於是一種充滿激情的態度。與此同時，這個「管家職事」的意念卻又可以包含一種主客的關係，在其中人類是主體，而大自然是客體；故此，這種「管家職事」的意念仍假設人類對大自然是有某種優越性或主導性，這輕易地被轉變為一種操縱的態度。⁸⁰

或許我們可以用「同病相憐者」(fellow sufferer) 此形

76. 同上，頁 358。

77. 同上，頁 359。

78. 同上，頁 405、409、432、436。

79. 同上，頁 356。

80. I.G. Barbour，《科技時代的倫理》，上引書，頁 78。

象，去表達田立克的神學中人類和其他形式的生命的關係。相對於「管家職事」的概念，「同病相憐者」的理念肯定了一種對其他生物的受苦的同情。這種同情或憐憫不是產生自一種責任感，而是來自一種對於人類和大自然在受苦上有息息相關的緊密關係的察覺。田氏的主張特別強調了這種人類和自然之間的平等和互相倚賴的關係。這種看法跟佛教中，特別是大乘佛教的教理非常接近，特別是其中所強調的對眾生的苦難的同情和眾生間的相互影響。其實，「管家職事」的概念和「同病相憐者」的兩個觀念是可以互相補充的；而理性與感性這兩個向度都是環境教育和有效的行動所需要的。

結論 由以上的討論，我們可以看到，田立克並未充分闡釋其神學對生態學、以至對具體應用上之意涵。而他對大自然參與在墮落和拯救過程的解釋，主要仍是在本體論層次，多過是生態學的討論。可是田立克神學的這些限制，不會阻礙我們去欣賞他對生態神學的問題所提出的精闢獨到的見解。他的神學指示了一條出路，以人類和自然之間在拯救中的關係為焦點，而不是如一般的生態神學以上帝與世界在創造中的關係為重點。他的實存主義式的進路，能夠提供一種視野去理解生態危機的多種根源，特別是其中的實存的根源，並能指出生態神學應如何由此而發展。對於基督教與佛教在生態危機的對話，田立克的神學更提供了重要的資源。

最後值得要提出的是，田立克的神學，對於基督教與中國宗教的對話也很有幫助。田氏的神學是他對大自然的浪漫態度的表達，而這種對大自然的態度是與自然神秘主義 (nature mysticism) 相連。這顯示出宗教性和神秘性的

經驗與人類對於大自然的態度，是相關和重要的。田立克否定大自然的原初的完美和諧的觀念，這無疑是與道家思想相左；但整體來說，田立克的浪漫態度和自然神秘主義，與中國宗教傳統有不少相近之處。據余英時，中國傳統中對人與自然的關係的基本態度可以用「人與天地萬物成為一體」來概括。此觀念最早由名家惠施正式提出的，莊子曾加以附和，中間經過禪宗和尚的宣揚，如慈照禪師云：「天地與我同根，萬物與我一體。」最後進入宋明理學的系統，所以可以說是中國各派思想共同觀念。⁸¹宋儒之中已有「仁者渾然與物同體」，以及「仁者以天地萬物為一體」的提法；⁸²至王陽明則更清楚地表達了這方面的思想。例如在《大學問》，王陽明肯定人能與天地萬物為一體，其仁是可以與草木瓦石而為一體，故能憫恤草木之摧折，甚至能顧惜瓦石之毀壞。⁸³中國的宗教傳統既是充滿了人與天地萬物成為一體這種自然神秘主義，西方基督教的生態神學若能與中國宗教多些進行對話，相信會對生態神學的發展大有裨益，而田氏的神學將可在此對話中作出一定的貢獻。⁸⁴

無論在中港台，生態危機已成為一個十分嚴重的問題，是基督教神學工作者所不能忽視的。⁸⁵華人教會的神

81. 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北，1984，頁62。

82. 見《二程遺書》，卷二上。

83. 見《王文成公全書》，卷廿六。

84. 莫特曼嘗試提出，基督教神學應與中國宗教傳統對話，學習中國傳統中對和諧的理念的著重；但莫特曼只着眼於均衡與進步的問題，並未涉及與天地萬物成為一體等觀念。參考莫特曼著，《公義創建未來》，鄧肇明譯，香港，1992，頁84-96。

85. 根據一九八八年五月十三日北京報導，酸雨污染農田達四千畝，每年經濟損失達二十億人民幣；重慶南山的一千八百公頃馬尾松林，林木死亡達26%，旅遊勝地峨眉山金頂冷杉死亡率達40%。原見大公報一九八八年五月十二日；今轉引自金耀基，《中國社會與文化》，香港，1992，頁2219注38。

學傳統的主流，因受到所承接的西方傳統神學的影響，一向只着重個人的拯救，近年比較多了探討社會與政治的問題，但對於生態的問題仍在起步階段。中國的傳統思想在人與自然這方面既有豐富的資源，華人神學家可嘗試藉着與中國傳統的對話，從而反省甚至批判以往所承受的神學傳統。經此而建立的漢語神學，不單會更能與中國傳統思想相應，並且可能對普世的神學發展作出重要的貢獻。

Blank Page

此頁為空白頁