

本體與象徵： 論田立克處理上帝知識的方法

楊慶球

建道神學院

香港長洲山頂道二十二號

一、引言

田立克早期的思想深受德國古典哲學，特別是謝林¹的影響。第一次世界大戰後，他接受了祈克果的思想及路德會的傳統，使他的神學體系更豐富。

戰後田氏嘗試把政治、藝術、哲學、深度心理學和社會學帶到宗教裡。到了美國他仍繼續這樣的工作。在田氏處理的哲學問題中，大半是有關本體論 (Ontology)，而本體論的基本處理方法是一種存在的取向 (Existential Approach)。他相信神學不是虛懸於半空的，而是為某一目的而存在；因此，田氏的神學系統極大，很難把他放在某一個神學範疇裡。當神學不再是無目的空想，而要把它落實於生活，則神學面對世上的社會哲學、哲學、心理學等，就必須提出本身的立場。這樣做便使到神學成為實存的。可是我們若單從實存方面探討田氏的神學，又會感到失望，因為田氏在另一方面極力維護基督教的超驗性。他指出如果上帝

¹田氏在布萊斯勞大學的哲學博士論文以謝林為撰寫對象，論文題目是：*The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*，由 H. F. Verlay 於 1910 年出版。

的道可以用經驗界的語言詮釋，它就不是上帝的道。因此，在《系統神學》卷一及《信仰的能力》中，他否定了傳統哲學及神學對上帝問題的處理方法。他提出象徵說 (Symbol)，因為上帝與經驗界不能直接關聯，必須假借來自經驗界，又超過經驗界的象徵描述上帝。

從外表看來，田立克的神學好像飄忽不定，有人說他是泛上帝論，有人說他是實存主義者、新正統派、自由派，但他卻自稱是最後一位自由派神學家。本文嘗試從紛紜的說法中，找出一條研究田氏神學的要法。

中世紀的哲學一直圍繞著唯名論 (Nominalism) 及實名論 (Realism) 爭辯。唯名論者反對經驗界的語言指向實體，認為名稱、概念只是符號而已。實名論者則相信概念本身有真實性，如柏拉圖的理念界、共相知識等，很多神學家也接受了實名論。經過了康德的批判，人所能討論的只是表象，物自身 (Thing-in-itself) 在理性之外，不是認識的對象。實名論背後所指的實體，似乎被康德割斷了。迨至胡塞爾 (E. Husserl) 的現象學，更把實體停留在表象，即所謂由人的直觀所得的感覺的心象，就是最真實的。其他所謂實體再討論也是無意義的。

神學面臨在二十世紀多方面的的危機：上帝可否在經驗界落實？可以被論證嗎？傳統的神學論證似乎一個一個地敗了陣。佛洛依德的分析指出：人只是一大堆本能與衝動，他不單否定理性的價值更否定靈性。田立克覺得神學必須解答這一切問題，這就是神學存在的目的。

為了解答俗世的問題，神學是實存性的；為了不損神學永恆的道理，神學是超驗性的。田立克的神學二重性，正是那麼令人感到玄妙高深，但其實又不是故弄玄虛而是有其一貫性。他認為神學的系統應當滿足兩項基本的要求：一是敘述基督教信息的真理，另一則是適應每一新時代去詮釋這真理；一方面是神學基礎的永恆真理，另一方面是必須接納這永恆真理之時代景況。² 為了處理神學這種二重性，田氏提出了他

²田立克著，龔書森等譯：《系統神學》卷一（台灣：東南亞神學院協會，1980），頁4。

的方法論，即關聯法 (Correlation)。在整套神學系統中，田氏運用他的關聯法，處理超驗與實存的問題。本文試從田氏的方法論入手，探索他的神學問題。

二、哲學與神學的關係

哲學與神學不是相悖的而是有共通點的。田氏甚至以為哲學與神學同樣都處理存有 (Being) 的問題。對於哲學的功能，他說：「哲學是一種認知的努力，追問存有的問題」。³

存有的問題並非指某些存在的東西，而是討論本體論的問題。⁴ 本體論並非一套玄想，也不是世界背後另一個世界，它是一般知識的原理的，例如歷代各種哲學流派會隨時代而生滅，惟有哲學的體系，也就是哲學背後的一般性原理屹立不動。這種原理一向被人詮釋為哲學的本體論，也是哲學的素材。

人是天生的哲學家，因為人一直追問：「這是甚麼？」人從有限之體追問無限，特別是無限的存有，人用超越自己的有，去追問無限的態度，顯示了人心裡面的渴求，這正是人最基要的問題：「甚麼是終極實有？」田氏以此為人類的終極關懷，是一切哲學探究的問題。

然而，神學亦探究同一問題，因為我們終極關懷的事項，必定是屬於整體的「實有」。田氏把「存有的根基」解釋為「存有自體」，是我們存有的根源，也是無限的力量。這「存有自體」亦即基督教的上帝。我們不能擺脫時間、空間、原因等範疇去了解上帝，但這了解不能停留在範疇上，田立克批評基要主義把上帝圍限於聖經的字句上，以致失去了上帝的終極意義。神學家必須面對本體論的問題，正視存有的根源。

雖然哲學與神學都處理存有的問題，但田氏以為二者方向不同：第一，哲學在「存有」自體內處理存有的結構，神學則是處理存有對人的

³Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 5.

⁴本體論 (Ontology) 由希臘文 "On to" (Being) 及 "logos" (the word) 而來，即存有的道理，亞里士多德稱它為首先的哲學 (First Philosophy)，有些則稱之為形上學 (Metaphysics)。

意義。⁵ 哲學是以旁觀者客觀地分析存有的意義，用一套既定的系統描述「存有」，使它落入某一範疇中。神學家則把自己代入存有的對象。他的態度是實存的、投入的，把一切有限性與不安、自我矛盾與絕望，都投入存有的對象。

第二，田氏認為哲學探究的存有與人的理性一致，這就如科學原則不能違背人的理性；但神學面對的存有是道成肉身的存有。這存有自體——洛格斯 (logos) 在特殊歷史事件中顯露出來。神學家是藉著信仰去接納，而非客觀地分析。

當哲學家要解決他的焦慮，敲問人生終極意義，他不多不少已接近上帝的道 (logos)，直至他為了這終極關懷而獻身尋問時，他已開始像神學家，但可惜他至終不是神學家，因為他只到達存有的普遍性。換句話說，他只是離開實存狀況的境地，停留於一套概念上。惟有神學家參與存有，因為道成了肉身，不再是普遍的概念，而是具體的道與個人有特殊接觸發生特殊關係。

在《系統神學》卷一的開首，田立克曾提到神學的圓環 (The Theological Circle)。所謂圓環是指人基本上有一種最終極的尋求和體驗，人建立的哲學系統也好，神學系統也好，都有一共同的基礎，田氏稱之為先驗的基礎。它是基於人「所有可直觀領悟的，存於究極底價值與存有中的某者之直接經驗」。⁶ 人憑著這種上帝秘力量可以與宇宙無限者相通。哲學與神學的異同，亦在此顯明出來：哲學家認識並把握了這「意識」（用田氏的語言），他的任務是設法使它普遍化、抽象化，能顛撲不破地存在人類的知識中。但神學家則刻意地把這「意識」落入生活中。沒有哲學家，神學家便只有主觀；沒有神學家，哲學家就變得空泛。這並不意味神學與哲學有綜合的可能，因為神學與哲學的地盤不同，二者既不對立，也沒有綜合的可能。因此神學與哲學不應互相批評

⁵田立克：《系統神學》卷一，頁32。

⁶原文是：“each of these concept is based on an immediate experience of something ultimate in value and being of which one can become intuitively aware”（田立克：《系統神學》卷一），頁13。

或互相融合。那麼二者的關係怎樣？這就是田氏所用的關聯法 (Correlation)。關聯法是一呼應法，以分析存有為呼，即以哲學的探討為呼；以實存的境況為應，即以對存有的參與為應。二者並非因果關係，也不是連屬關係，哲學是問，而神學是答。二者的配搭是巧妙的，在田氏整套系統中哲學的抽象性與神學的實存性是互相關連，如果不深察，便會疏忽二者之間的關係。

三、記號與象徵

記號與象徵是田立克處理神學問題的一個重要方法。田氏以為存有根源不是經驗語言所能盡述的，因此他想到用一種能超過本身意義的符號，達成他的目的。

首先，讓我們分辨田氏的記號與象徵：記號與象徵都超過了本身來指示另一件事，例如十字路口的紅綠燈，它本身與車輛的開動停止基本上無關，但習慣上是相連的。文字、數字也是超過了本身圖案的意義。但二者之間仍有分別：「記號雖然指示一樣東西，超過了自身，但並不『參與』它所指的事實。象徵則然；記號可以因便利習慣而改變，象徵則不然。」⁷

田氏繼續論到象徵的其餘特性：（1）象徵參與所指的事物並成為所指的替代物。這點很明顯。例如國旗參與了國家的威嚴和權力，所以國旗不能改變。（2）象徵揭發本來隱藏著的真實，例如一幅圖畫能傳達藝術的真、善、美，是科學所不能表達的。（3）象徵能夠開啟我們內心靈魂深處，與外界某些事物共鳴。例如偉大的戲劇，能把內心隱藏著的某項東西啟發出來，使我們藉以接近這一戲劇所指示給我們的真實。（4）象徵是個人或群體在無意識中所產生出來，而另一方面，個人或群體也無意識中接受了它。（5）象徵是一連串事實演變的後果，好像生命的成長，不能刻意製造，情況良好，它就生長成熟；情況惡劣，它就會滅亡。⁸

⁷保羅田立克著，羅鶴年譯：《信仰的能力》（台灣：東南亞神學院協會，1964），頁32。

⁸田立克：《信仰的能力》，頁33。

要了解田氏的上帝觀必先要了解他的「象徵」。在田氏心目中，宗教的真實不能用普通語言來描述。事實上，自語言哲學興起，哲學家固定了語言檢證的規限，差不多一切宗教語言都是不能被檢證的，凡不能檢證的語言都被看作無意義、情緒化的。例如說上帝創造天地，「上帝」是找不到實有對象，「創造」也不是經驗界中的行動，這「創造」超過人們所想像，因此「上帝創造天地」是不能被檢證的。⁹至於道德教訓，例如說「當為朋友捨命」或是「要愛人如己」，語言分析家也不能檢證其真或假。英國語言分析家艾亞 (A. J. Ayer) 在他的著作中否定了一切道德價值意義，把一切倫理性的述句視為情緒語言，否定了基本的價值根源。¹⁰

要在二十世紀建立應世的神學，必須面對上述哲學家提出的問題。田立克知道要爭辯語言的功能及限制是沒有用處的，他於是提出了以象徵代替傳統基督教的語言。討論象徵之前，必先了解：象徵並不是最後的真實，它本身只是一種媒介物，連繫主體與「真實」。沒有「我的內在相應性」和「所指示的實有」，象徵是毫無意義的。例如國旗只是一種代表，人心中先有尊重國家和民族的主體意識，作為一種媒介物的國旗，始能喚醒人心中已有的意識。又例如戲劇挑起人心中的思緒，與人生的苦境產生共鳴，這都是田氏假定的。

其次，田立克用「參與」這個詞分辨記號與象徵。事實上在田氏眾多論到象徵的文字都沒有解釋「參與」。「參與」是歧義的，象徵「參與」所指的事物而記號則不然。其實象徵要在某一特定時空下才參與它所指的事物。例如：敵人焚燒國旗是直接傷害國家的尊嚴。若在另一場合，因替換新國旗而把舊國旗丟在廢物箱，這國旗已失去了參與國家尊

⁹艾亞 (A. J. Ayer) 以經驗主義者批判了一切形上學和倫理學，視之為情緒的語言，見 *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Book, 1972)。特別參看第六章 "Critique of Ethics and Theology"，他指出倫理學和神學都是主觀而無意義的。

¹⁰語言檢證 (Verification)，乃1895年在維也納以維根斯坦 (Wittgenstein) 為首的邏輯實證論 (Logical Positivism) 所提示。最著名的是維氏的 "Tractatus"，其中五點簡單來說，是有意義的命題述句，必須由一連串的科學方法 (主要是邏輯方法) 去判斷其真確性，否則只是重言 (Tautology) 或虛言 (Meaningless)。參 John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London: Penguin Book, 1972 reprinted), 16。

榮的特性，故象徵之參與性必須由人去肯定。我試用信義宗聖禮的思想去解釋這「參與」。據路德說，聖餐用的餅是普通的餅，酒是普通的酒，它們都是表記。但因為上帝的話（所指示的實體）及人的信心（人的肯定），酒不再是普通的酒，餅也不再是普通的餅，而是基督的真身體臨在了這餅和酒。餅和酒作為一個象徵，超過了本身的限制，但並非如天主教所教訓的化質說，即不再是餅而是肉，不再是酒而是血。象徵參與了上帝的工作，帶來上帝的應許，上帝藉它成為一個工具，把恩典送給領受的人。¹¹ 慈運理對聖禮的看法只限於純粹記號，上帝並未藉聖禮做成任何工作。

何以宗教必須要用象徵？田氏解釋只有象徵才能把人的終極關懷表達出來。宗教是人的終極關懷，縱使人不需宗教，只要他關懷一件事，他就是用了宗教形式來表達。例如某人愛國，國家是他的一切，國家就成為他的上帝。在人的生命中有許多痛苦的事，因人的有限便陷入不可解決的焦慮，感到無比的孤單、與無限者的疏離。因此，宗教使用象徵：例如祂是創造者，象徵祂是拯救者；與救贖相關，祂是永恆者，這都是祂對我們的應許，¹² 使人內心的終極關懷得到呼應，使有限與無限相聯。因此，象徵不是用來檢證的。它沒有真假之分，只有可信與不可信之別。所謂可信的是指象徵能適當地表達了人的宗教經驗，例如我的焦慮在「上帝的救贖中」消失了。不可信是指失去了這種宗教經驗。¹³

如果只有這種宗教經驗，田立克看出會出現流於主觀的危機，所以他立刻指出，「象徵必有所象徵」，¹⁴ 所象徵的是最具體的，正如聖經描述的那一位上帝，不是憑空捏造的。然而，象徵與所象徵的有何必然關係？他說上帝是具體的，但上帝並不限於聖經文字記載的那一位。照

¹¹路德的聖禮觀，參《路德神學類編》（香港：道聲，1961），頁200；及《教會被擄巴比倫》《路德選集（上）》（香港：道聲，1968）。

¹²Paul Tillich, "Existential Analyses and Religious Symbols," in *Philosophy of Religion*, ed. John Hich (New Jersey: Prentice-Hall, 1970), 331.

¹³Paul Tillich, "The Meaning and Justification of Religions Symbols," in *Religious Experience and Truth, A Symposium*, ed. Sidney Hook (London: Oliver and Boyd, 1962), 10.

¹⁴田立克：《信仰的能力》，頁36。

田氏所言，聖經是數千年歷史文學的彙編，大量人為的寫作。人最基本的關懷是上帝，在人內心藉象徵表達了這關懷。但這最基要的關懷必須要超過具體的上帝，達到無限的宗教性。這樣說來，象徵只會喚起人的終極關懷，所象徵的又未必具有實體。¹⁵ 所以田氏反對基要派硬指上帝是怎樣的經文主義，田氏毫不客氣地說，這樣的上帝是撒但式¹⁶的。因為他們的上帝是囿於文字的上帝。田氏提醒我們上帝的屬性例如權能、愛、公義等等，都是人的經驗語言，象徵那位超出有限經驗的上帝。

象徵基本上也是一種呼應的方法。由於有限者與存有根源之間隔，必須藉象徵引起二者的溝通。田氏先肯定人有這存有根源的基本關懷，而藉象徵表這基本關懷，因此肯定象徵之外必有象徵之對象。但所象徵的（上帝）又不能用語言盡述，縱然用語言描述也未必能確實表達出來，所以有「上帝就是上帝的象徵」¹⁷ 第一個「上帝」是超過了「上帝」二字所包含的無限者，第二個「上帝」是「上帝作為一個象徵的上帝」。田立克說了一大堆話，可能並沒有逃出文字的範圍，因為一使用語言，所說的便受了語言限制。故此，田氏強調必須用間接的方法，用主體心靈藉著象徵去體驗那不能表達的上帝。田立克認為利用象徵可以解決聖經中超乎理性的問題；布特曼 (R. Bultmann) 則提出消滅神話化 (Demythologization) 的理論，把聖經一切不合乎現代科學的事件重新詮釋，布特曼說：

消滅神話化把基督的使命化成人類理性思維的產物，和上帝的奧秘被消滅神話化所破壞，其實不然；消滅神話化是真正把上帝的奧秘顯示來……信仰所關切的奧秘，不是一個甚麼的上帝，而是祂如何影響人，不是理論的奧秘，而是人的意志和欲望的奧秘。¹⁸

¹⁵田立克在答覆學生有關終極關懷的意義時，指出如果人沒有終極關懷的個人經驗，則象徵所指的便沒有意義，參 Paul Tillich, *Ultimate Concern*, ed. D. M. Brown (London: SCM, 1965), 44。

¹⁶田立克：《信仰的能力》，頁40~41；參看鄭華忠譯：《系統神學》卷二，頁11。

¹⁷田立克：《信仰的能力》，頁36。

¹⁸布特曼著，蔡美珠譯：《耶穌基督與神話》（台灣：水牛，1975），頁48。

明顯地，布特曼關心的並非字面上的意義，例如要確定伊甸園的地點、如何進行五餅二魚等都是毫無意義的。只要知道這件事對現代人的境況有甚麼影響便足夠了。他以為凡有神話色彩的故事都要刪除，好顯出聖經的真正意義。對於神話的問題，田立克處理的方法與布特曼大同小異。他說：「神話應該以象徵性的形式保存，而不應以科學的詞句替代」。¹⁹

神話是信心的語言，應予以保留，但不應只停留在解釋的範疇內。例如墮落、童貞女生子、復活、升天等都是神話，田立克認為如果以布特曼的方法以科學的語言重新詮釋這些神話，便損害了神話的宗教性。但如果照字面解釋，又不能滿足現代人的心靈，甚至會損害他們的信仰意志（因為他們要故意壓抑自己去相信明知是假的東西）。故惟有把神話當作象徵，既不必刪除神話也不必照字面解釋。象徵式的神話沒有歷史性，因為田氏至終否認特定時空下上帝的作為，他認為只要符合人最基要的關懷，神話就有意義。但他忘記了不同文化的人，根本不以聖經的神話為最基要的關懷，那麼神話只能對應於極少數的人，聖經記載的便有地域限制了。總結來說，象徵處理一般宗教問題似有可為，但落實在某一信仰群體，特別是歷史的宗教時，它遇到的問題並非如田氏想的那麼容易解決。

四、關聯法

關聯法 (Method of Correlation) 或稱之為呼應法。所謂關聯，指二者本無必然因果關係，藉某一媒介使之產生呼應的作用。前文所述的象徵，例如國旗連繫了國民與國家尊嚴，這便是一種關聯法。田立克在宗教上最感棘手的，是如何找出有限者與無限者的關係。有限者是在時空中，無限者超越時空，二者層面不同不能以普通方法處理。人神關係就是這樣。田氏以為一切傳統的神學方法都在有限之內摸索，不能真正到達上帝那裡，例如對傳統的本體論論證，他說：

¹⁹田立克：《信仰的能力》，頁40。

上帝的觀念並無「實存」或「不實存」的「某物」或「某者」的含意……上帝不實存。祂是超越本質與實存的「存有自體」，因而要論證上帝的實存，就是否定了上帝。²⁰

至於宇宙論證，他指出這是把上帝規限在時空的因果律中，用有限的範疇推論第一因，這第一因絕不是上帝，因為上帝不在時空範疇內。²¹

因為傳統神學方法有它的限制，這限制是有限者與無限者無法逾越的鴻溝，田氏便用間接方法處理神學。田立克的關聯法，把事物的實存性及超越性 (Existential and transcending character) 顯露出來，正如人有外在的實存境況，也有心內的無限關懷，可以藉神學顯露。因此，關聯法是透過實存境況，來配搭神學處理的超驗問題。田立克認為有三種關聯的意義：(1) 宗教知識的中心問題，例如理性的本質 (本體論) 及應用問題。(2) 上帝與世人的描述，例如無限與有限的相關互應。(3) 有關認識宗教經驗中的神人關係。

關聯法處理神人關係最有效，因為「神一人」不是辯證的 (dialectical)，也不是單用象徵所能盡述的。神人關係是關聯的。甚至「神一人」的相關性在其認識層面也是關聯的。人生存要面對很多問題，神學揭露了這些問題，並從啟示得到了答案。這樣，人因為自己的實存境況得到安頓，可以了解神聖的作為。²²

關聯法的使用至此便很明顯了。我們在實存境況，有很多基要問題要關懷。可是世界無法提供答案給我們，使我們對人生悲苦感到絕望，萌發心中的焦慮。這時，神學從上帝的啟示、上帝國的象徵給了人出路，使人突破有限，邁進無限。不過，這只是第一步，因為人始終不能憑自己登天。神學的關聯法，先分析了人類實存的境況，並提出基督教信息的特徵。它指出人的實存境況是了解上帝尊榮的根基，上帝的尊榮也是使人了解實存境況的要點。人不了解自己有限，就無從不了解上帝的無限。

²⁰田立克：《系統神學》卷一，頁276。

²¹田立克：《系統神學》卷一，頁282。

²²根據 *Systematic Theology*, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1975)，頁61意譯。

田氏否定三個常用的神學方法：（1）超自然法：把基督教的信息看作超自然的上帝喻，不理會人是否能接受它。若人囿於有限而不能接受所謂超自然的道理，則基督教的信息是無意義的。（2）人本主義：把基督教看作是人的宗教感產生的東西，企圖從人類實存本身去尋求答案。（3）二元論：認為人神之間的鴻溝可以逾越，於是在人世間建立自然神學去論證上帝，去囿限上帝。

關聯法假設了主客體的內在共通性，就像一首音樂（象徵），把聽者與音樂家的心靈深處聯契起來。關聯法的應用，假定了上帝的啟示性 (Self-manifestation) 及人的受容性是共通的。共通並非等同因果，而是在本體論上的相通；有限的存有，他的本質是為無限存有者而開放的，因為有限存有者的本體 (The Ontology of finite being) 是源於無限存有，他們之間的聯繫是本質上的，不是外在客觀性的。「神一人」關係的相通就是基於這道理，所以田立克認為自然神學的純概念式的方法無效，必須把它融納於實存境況中解答問題。²³

神學的重點是提出實存的問題，無論象徵、關聯法等基本上都是從人的實存境況開始，難免使人想到田氏把上帝依附於人的主體，所以田氏力辯上帝絕非依附於人。上帝是藉人可接受的啟示方法向人顯示，這是一種本體路向，所以奧斯本 (Kenan B. Osborne) 總括了象徵和關聯法：必須從實體的本體論開始，透過關聯法的闡述，再參照當時的文化背景，來表達神學的意義。²⁴

五、本體論

本體論是由「道」及「存有」組成，意即存有之道。它並非處理超經驗的真實，也不是玄想的結果，而是原則性的知識。本體論的分析 (Ontological analysis) 是為顯露每一件事物的存有本性，例如結構、原則等。²⁵

²³田立克：《系統神學》卷一，頁91。

²⁴K. B. Osborne, *New Being* (New York: Hague, 1969), 24.

²⁵Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1955), 8.

哲學傳統上存有本體論的意義較田氏的抽象。田氏認為用亞里士多德的第一哲學(First philosophy)及形上學(Metaphysics)來解釋本體論是不幸的，因為他把本體論放在超越的思想層面上。康德則認為本體論是尋問事物先驗知識是否可能的科學，其結論是因為本體論是物自身(things-in-themselves)，²⁶ 乃人所不能知的學問。田氏指出他的本體論與上不一樣。他深受海德格(Heidegger)影響，在《存有與時間》(Being and Time)一書，海氏透過存有的境況描述存有(Dasein)的本性，並稱只有透過存有分析才能把本體論顯露出來。²⁷ 如此，本體論就是用以追尋存有的意義，特別是追尋人之為人。

傳統哲學有時把本體論的課題放在形上學中，所以田氏要把二者分清：形上學尋問的是事物的意義，而本體論尋問的是事物的存有。²⁸ 形上學注重的是概念的分析，本體論的則是實存的境況。²⁹

本體論發的第一個問題是：「甚麼是存有自身？」³⁰ 這個問題預設了發問的主體及問題對象的客體，也預設了存有結構的主客關係。當一個人發問「甚麼是存有」的時候，他便在一種對立中：一方面他是時空中的個體，受囿於形式，另一方面他意識到自己的超越性，是無限的追尋者，有限存有與無限存有便在這問一答中聯繫起來。

「存有自體」是一極難解釋的名詞，拉丁文是“esse-ipsium”，英文直譯是“being-in-so-far-as-it-is-being”，田氏姑且解釋為：「某物的存有是甚麼意思？每一事物參與存有的特徵是甚麼？」³¹ 這就是本體論要問

²⁶Tillich, *New Being*, 2.

²⁷Tillich, *New Being*, 2.

²⁸“Meaning”及“Being”在德文中極接近，“Meaning”是“Sinn”，而“Being”是“Sein”，因此形上學是“Meaning-metaphysics”，而本體論是補形上學之不是“to represent the structure of all entities and their unity, as the expression of pure meaning”，見 Tillich, *New Being*, 4。

²⁹Paul Tillich, *Protestant Era* (London: Nisbet, 1955), 99.

³⁰田立克：《系統神學》卷一，頁217，英文作“what is being itself”。

³¹“What does it mean that something is? What are the characteristics of everything that participates in being?” Paul Tillich, *Love, Power, and Justice (Ontological Analyses and Ethical Applications)* (London: Oxford University Press, 1954), 19.

的。本體論不是要問科學世界的東西，而是要問「它為何要成為這樣？」(What does it mean to be?)。存有是一切問題的根本。本體論就是要描述存有，使人能參與存有自身 (Being-itself)。即是說本體論分析了人遇到的問題，使人有勇氣勝過它。³²

另一方面，因為存有是人的主體，人一旦去問存有的問題，人便與存有分割，結果人與自己就對立起來。田氏為此作了一些解釋：如果我們問存有的問題，我們必先了解存有，以致我們才會問存有是甚麼。在解答以先，人的內心其實已涵攝了存有，但人的困境催逼人去問存有，以致人與存有分割。田氏說：「人同時屬於存有，亦與存有分割。」³³ 田氏在《系統神學》中詳細論述了這種二重性。

本體論基本的結構是內涵條件，田氏以人與世界為例：人一方面是屬世界，但當自我意識到世界時，世界即在我以外。因此人居於世界，亦超越世界。

六、存有與非存有

存有的問題是因「非存有的衝激」而產生的，³⁴ 背後隱藏極深的關聯性。存有的否定就是非存有。究竟甚麼是存有？田氏認為「存有就是存在力量」(Being is the power of being!)³⁵ 這就像尼采說的「求權意志」(Will to power)。據海德格解釋「求權意志」就是生命力量的肯定 (A designation of the dynamic self-affirmation of life)。田氏進一步解釋：求權意志是生命的自我肯定，包括自我保存與成長。因此，這種意志不斷向前開創新領域，它的意欲乃是保存及超越自身。權力是意志自身的力量，也是控制它自身的力量。權力意志是以意志擴充為最高目的的自我肯定。³⁶

³²Tillich, *Love*, 23.

³³轉引自Adrian Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich* (London: Oxford University Press, 1978), 15.

³⁴田立克：《系統神學》卷一，頁250。

³⁵Tillich, *Love*, 36.

³⁶田立克：《生之勇氣》(台灣：東亞神學協會，1971)，頁22。

了解存有，就能了解非存有。如果存有是一種力量，則必有否定這種力量者，據黑格爾的辯證法，凡屬人的意識（他名之為意識機體），必會有意識的自我否定 (Self-negation)，自我否定與原來的自我合成一新自我。存有在田氏心中亦如此，「非存有是存有在存有自身中的否定。」³⁷ 有限的存有包含了非存有，這點與黑格爾所說的相仿。有限心靈內有自我否定，惟獨絕對心靈才有絕對的肯定。田氏解釋有限的存有被限定在生命的開始與終結之間，而上帝是無限存有，因祂是自有永有的。

到此為止，我們還未討論非存有是甚麼，因其是極難討論的，柏拉圖曾試用非存有的概念。因為沒有非存有，存有與純粹本質的對比便不能理解。亞里士多德在存有的分類中已預設了非存有。近世邏輯學者否認非存有具有概念性質，提出除了保留它的否定形式 (Being—~Being) 外，不應佔有其他哲學位置。可是田立克認為非存有不單是概念的否定，更有自身思想內容，它甚至僅次於本體論在哲學史上的地位。

田氏用隱喻性解釋存有與非存有的關係。存有為了不斷克服非存有，就有目的地不斷創新，因此存有與非存有是相輔相成的。當存有自身覺察到非存有的存在，便產生了焦慮。³⁸ 焦慮就是存有的存在覺醒。一切有生之物都有焦慮，克服這種焦慮需要勇氣，即田氏強調的生之勇氣。³⁹

田氏的神學有時解釋非存有為罪。他說：「罪沒有本體論的積極地位」，「它是對存有的一種抵抗」。⁴⁰ 非存有被視為一種與存有根源割離的狀態 (Estrangement)，由於人的不信、驕傲、邪欲而與上帝割離。這種割離使人陷於與上帝的對抗中，人的存有便受到威脅。人離開了存有

³⁷“Non-Being is the negation of being within being-itself” (Tillich, *Love*, 38).

³⁸焦慮與恐懼不同，田立克採用了祈克果的思想，認為恐懼是有對象的，如恐懼戰爭，恐懼疾病；但焦慮是沒有對象的，如人感到自己有限而興起莫名的憂慮，這種焦慮對人的傷害較恐懼嚴重。

³⁹田立克：《生之勇氣》，頁27~30。

⁴⁰田立克：《系統神學》卷一，頁253。

的根源（上帝），除非接受上帝的拯救，成為新存有，不然就要面臨無盡的失落。

非存有在神學上面對的另一難題，正如田立克所說：「如果上帝被稱為活活的上帝，如果上帝是生命之創造過程的根源……如果上帝以外，再沒有那可說明惡與罪的否定原理的另一存在，則人如何可不置辯證法的否定性於上帝自體之中？」⁴¹意思說如果上帝是一切存有的根源，則存有的否定也必須源自上帝。田氏在此深受兩位哲學家影響：伯麥 (Boehne) 認為非存有或空無是上帝的元素，使上帝能自我實現；謝林則認為非存有是一切潛在的積極原則，從這裏引出一切轉變及運動。⁴²戴卓爾 (Adrian Thatcher) 認為，在田立克的思想中，非存有甚至可能是上帝本身的生命之源。⁴³他說：上帝從絕對的無 (nihil) 創造了有；其次在上帝的「有」的觀念裏蘊涵著「無」使上帝的作為有兩極性。上帝有「無任何能勝過自己」的能力是一種神聖的自我活動原則，使上帝成為永活的上帝。⁴⁴不過戴卓爾說的不清楚，因田立克並沒有明顯地陷上帝於存有與非存有的兩極中。反之，田氏一直強調上帝為存有的根源。但田氏亦有暗示上帝涵蘊了非存有的要義，⁴⁵是存有內部的一種張力。

存有與非存有，必須相連起來，不能孤立來討論，這正如田立克一直慣用的方法——二重性。存有與非存有所牽涉的首要問題，就是上帝內部的運作問題，這涉及上有的存有及行動之間的張力。

七、上帝的實現性及行動

傳統哲學上處理上帝的觀念主要溯源於柏拉圖的觀念論及亞里士多德的實現性形上學。

⁴¹田立克：《系統神學》卷一，頁254。

⁴²Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, 54.

⁴³Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, 52.

⁴⁴Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, 53.

⁴⁵見田立克：《系統神學》卷一，頁254。田氏舉例說明傳統辯證法的非存有如何影響上帝論的問題。

柏拉圖把世界一分為二，人在經驗界所得的知識模糊不清，一切真善美都在理念界中。我們的靈魂從恆古就居住在這許多觀念之中，這觀念就是感官世界的實體。理念界與現實界是對立的，但現實界卻分受了理念界的存在。例如「善」它的最完美存在是在理念界，地上所謂善行其實分受了善本體的一部分，不是最終極的善。「善本體」就是善存在本身。下一階層分受著上一階層的存在。這種二分法使世界割裂。

柏拉圖的弟子亞里士多德為補足老師的說法，於是提出了實現性的形上學。亞氏用一組觀念：物質與形式、動力與目的，把兩個世界聯結起來，最低下的存在是純質料，最高的存在是純形式。低下的存在物被賦予了目的，要藉不斷實現提升存在的地位。例如石頭是低下的資料，石頭的形式本是十分低下，可是經人工雕刻後（人的動力及目的），石頭成為不朽的雕像。人的心思便賦予了石頭新的形式，這雕像的存在，便較原始石頭高級了。亞氏繼續解釋雞蛋的目的是要成為雞，實現雞蛋的潛能。人也一樣要實現自己的潛能，一切進步和發展就是事物擺脫低下的存在層次，擁有更高級的形式存在。宇宙間一切運動和變化都意味著從潛能到實現，而這潛能到實現的動力和目的是分受了上一級的存在。如此，一直往上推必可發現一最高的存在，亦即亞氏所稱的第一因，是原動者，最終極的目的也是最完美的存在。⁴⁶

奧古斯丁採用了柏拉圖的方法把世界二分，上帝是存有自身，強調上帝的絕對超越。

亞奎那斯 (Aquinas) 採取了亞里士多德的理論，上帝是最高的存在，是一切存在的根源。上帝的本質就是存有。⁴⁷

⁴⁶Richard Mckeon ed., *The Basic Work of Aristotle* (New York: Randon House, 1941). "Metaphysics Book IX, Ch. 6, 1048b1-5; Ch. 9, 1065b1-20. S. P. Lamprecht, *Our Philosophical Traslitions* (New York: Appletan-century Crofts, 1955)的希臘哲學部分。

⁴⁷亞奎那斯對本質及存在的理論，見他所寫的 "De Ente et Essentia"，英譯為 "Concerning Being and Essence"，中譯收在《亞奎那斯的神學》第四部，由謝扶雅譯，《基督教歷代名著集成》（香港：輔僑，1965）。

田立克在他的本體論中論到存有的時候，很多時候採取了亞奎那斯的主張，特別指出存有是分了存有根源。雖然田氏否定亞奎那斯「上帝的存在與上帝的本質一致」的主張，且以此命題隱含對上帝本性的否定，⁴⁸ 其實這爭論可能只是字義上。因田氏不喜歡「上帝存在」這命題，凡用「存在」就把上帝限在一存有的範疇中，上帝是超越存在，上帝是「本是」⁴⁹。

田立克的上帝觀較接近柏拉圖的，上帝是超越經驗界的至高者。他說「上帝從無中藉道創造了世界，顯示祂是絕對獨立，與被造者有無限的隔閡。」⁵⁰ 接著他便指出道藉基督具體表現，這就是上帝的自明 (self-manifestation)。田氏解釋道時採用了柏拉圖的理念論，他說「道是終極實有的元素，它是存有的能力，在各種形式表現出來，例如表現在自然界、在歷史、在禮儀上及聖禮上等。」⁵¹ 神學藉著道才可以解釋上帝，道是上帝的行動，是宗教的實質，賦予宗教禮儀意義。所以論及存有而不談行動，是不可能的。⁵²

上帝賦予人存有，人的本質與上帝一致，即人可以參與了上帝的生命，但自人墮落後，人的本質不再與存有根源聯結，為追尋自己的有限自由，離開了神聖生命，人的存有就與本質分離，人便得接受自己帶來的命運。⁵³

八、由本質到存有

柏拉圖的哲學把世界二分，即「真實的」理念界和令人懷疑的現實界。本質就是不變的真實世界，存在就是可變的現實世界。亞里士多德

⁴⁸田立克：《系統神學》卷一，頁320。

⁴⁹Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, 76.

⁵⁰Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, 73.

⁵¹田立克：《系統神學》卷一，頁79。

⁵²“It is impossible to speak of being without also speak of becoming,” *Systematic Theology*, Vol. 1, 181.

⁵³田立克：《系統神學》卷一，頁346。

更以本質作為事物的分類原則或定義，以事物的普遍性質作為不變本質的基礎。例如「人性」是人的本質，所謂人性，亞里士多德稱之為理智，所以人是有理智的動物，這是人的本質，也是人的定義。亞奎那斯源用亞里士多德的主張，把本質作本義 (quiditas)，界定人為「是甚麼」(Whatness)。而人的存在是由物質（身體）和形式（靈魂）組成，人是否稱之為人不單看其存在，而要看人是否實現了人性，人的存在是偶然的 (contingent)，也是由人的本質所決定的。⁵⁴ 西方哲學家長久以來都持這種看法。

本質和存在共同構成一個有限的存有，本質表達「是什麼」，存在表達「有與無」。這有限的存有與無限存有相對，有限存有的本質和存在不是等同，所以不是必然存在，是偶然的。

本質主義到黑格爾最為顛峰，使人的存在實況和人的本質割離，所有人在一大套定義系統中被界定了，以致完全忽視個人的差別及境遇。所以田立克批評黑格爾「這是祛除人性 (dehumanization)，而不是本質底人性的表現。它是一個使人在其中被物化，而不再是一個具有人格之人的過程。」⁵⁵

最先注意存在與本質割離的是存在主義者，如祈克果、海德格等。他們不要本質決定存在，正如沙特提出存在先於本質。例如一個人之真正為人，不是受人的定義決定，而是由人的自我表現，如抉擇意欲，甚至盲目的衝動來表現。於是人可成為最主觀的，最非理性的。人的本質被統攝在人的存在裡面。

本質和存在之間有一定距離，按柏拉圖學的說法，本質是不變的、完美的，人的本質就是人的靈魂，在理念世界裡過著完美的生活。但存在是暫時、變幻的，本質何以與存在結合而成人的存有，柏拉圖用「靈魂的墮落」的神話來表達。但問題是存在是本質的必然結果嗎？柏拉圖無言以對，他只知道由本質到存在的轉化是一項既成的事實。

⁵⁴ 亞奎那斯：《亞奎那斯的神學》，頁595~597。

⁵⁵ 田立克：《系統神學》卷二，頁27。

田立克使用了本質到存在的轉移解釋了罪與墮落的問題，亦由罪與墮落解釋了柏拉圖所不能回答本質如何可能轉化到存在。田氏認為這種轉化具可能性，這是由於人的自由有限，人希望使用這有限自由脫離有限的存有。田氏指出，本質並非人類發展的階段，所以不可知。他以心理學的名詞「夢樣的無知」(dreaming innocence)⁵⁶ 比喻本質。本質只有潛在而沒有實現性，正如夢境一樣，感覺實際卻是非實在的，而且在醒來的時候消逝無痕。

這種夢樣的無知狀態有一種潛勢，常驅使人超越自己，正如在夢中人化成復仇者、大能者等。田氏指出亞當就是處於夢樣無知的狀態。他否認亞當有好像基督一樣完全的本性，墮落前的亞當只有各種未表現的潛勢，直至他作了決定才算存在，而人的存在就是「一種從他的本質本性割離的狀況。」⁵⁷ 本質的潛勢驅使亞當作決定，這種力量來自焦慮。焦慮是人對一己的有限所產生，由非存有的威脅而來的體驗。

亞當最初並未體驗到焦慮，直到上帝吩咐不要吃辨別善惡樹上的果子時，亞當夢樣的無知被這命令激盪，挑起了亞當抉擇的心志。田氏稱之為「醒覺的自由」。⁵⁸ 夢樣的無知被打破了，他開始意識到焦慮，自由與宿命也漸漸實現起來。他從有限的自由意識到本身的有限，便走向成為實際，這一轉變的片刻便稱為「醒覺自由」的片刻。他一方面想保存夢樣的無知，另一方面卻想追求實現自我。夢樣的無知是本質狀態，實現自我是存在狀況，存在意味與本質割離也是與上帝割離。在兩難中他決定選擇實現自我。⁵⁹ 這種實現就使人本質轉移到存在，是人生的一大關鍵。

田氏堅持應看墮落的故事為象徵或神話。如果視其為一特定事實便有損它的真確性，因此他從本質到存有的轉移解釋的並非發生於時間和

⁵⁶田立克：《系統神學》卷二，頁39。

⁵⁷田立克：《系統神學》卷二，頁27。

⁵⁸田立克：《系統神學》卷二，頁41。

⁵⁹田立克：《系統神學》卷二，頁38~41。

空間的事件。墮落前的亞當和被咒詛前的自然都是處在本質潛勢的狀態中，絕非實際狀態。直到人實現了自己，人與世界的歷史才開始。⁶⁰墮落只是解釋了人為何與上帝隔絕，解答了今日人類窘境的原因，是人類心理學的分析而已。

存在是與上帝隔絕的一種狀態。然而，從本質的善轉移到存在的惡是否必然？田氏以為二者並無邏輯上的關係，但他沒有提出充分理由。傳統神學家把本質轉移到存在（即亞當犯罪前後）之間作一飛躍式的聯系。如果創造蘊涵了墮落，則罪的因子不歸亞當而歸上帝，因上帝造亞當時已安排好了他的墮落，所以創造與墮落只是一項事實，並無結構的必然聯系。田氏用他的心理學見解，指出本質的善轉移到存在的惡，雖不是邏輯上的必然，但卻是人類生長的一項過程，例如一個新生嬰兒，在夢樣的無知中臨到世界，只要他成長便會自己抉擇。一旦實現了他的潛能，他自然陷入了存在的割離狀況中。換句話說，上帝創造的萬事萬物，都自然地參與了從本質到存在的轉移。⁶¹

田氏解釋墮落是曖昧的、歧義的，一方面他不能擺脫聖經神學的傳統，所以他有時堅持要照字面解釋創造與墮落的故事，但他又覺得不能拘泥於字面，於是用象徵解釋。最大問題是「夢樣的無知」，在聖經神學上有何意義。不實現的夢樣的無知是否能永存下去，如果人選擇實現自己是自然而必然的事，則救贖有何意義？似乎田氏要這樣回答，本質是我們所不能了解的，存在是生活的現實，要解決存在的問題，所以從片斷的回憶追尋夢樣的無知，好叫我們了解本質與存在的關係。墮落的故事只是啟迪我們對存在境況的困難作一解答。

另一個未能解決的難題是，人在夢樣的無知抉擇實現自己的潛能，這抉擇的行動是否一定導致惡的存在。換句話說，亞當抉擇是否順服上帝，若是，亞當的潛能實現亦不致轉移到惡的存在。田立克似乎並未注意這問題。在他心目中，本質的善轉移到存在的惡是既定的事實。

⁶⁰田立克：《系統神學》卷二，頁48。

⁶¹田立克：《系統神學》卷二，頁52。

九、新存有

(一) 新存有的意義

新存有是田氏神學系統中的「復和原理」(Restorative Principle)，用以克服本質與存有之間的鴻溝。⁶² 它參與了基督的存有新貌，是做新人的力量。人從本質的善轉移到存在的惡時，人就與他的存有根源割離了，又和其他各種存有，甚至自己割離了。

「不信」是與上帝割離的現象。田立克說：「不信是人的意志離開了上帝的意志；不信也是經驗上的轉移，由屬上帝生命的福樂轉移到一種與上帝分離的生活的歡愉」。⁶³ 這種割離即基督教所稱的罪，其歡愉是罪中之樂，正如奧古斯丁解釋罪是偏離上帝轉向自己，即是「自我高舉」(Hubris)。當人誤認自己能超過有限的制約，妄圖使自己無限地擴張，正如尼采筆下的查拉圖斯(Zarathustra)，不甘囿於有限以潛在的生命力與諸上帝相比。另一種割離在邪欲中表現出來(Concupiscence)，邪欲就是無休止的任意妄為，我要我想要的，他的心靈是徹底枯乾的。例如對性的無限追求，對知識(浮士德)、對權力(尼祿——羅馬皇帝)、對欲念——(弗洛依德)、對生命力(尼采)的無休止追求，都在人與上帝的割離中表現。不能與存有根源復合，結果為自己帶來死亡。

由割離而引致各種痛苦，例如喪失自我決定能力，人格統一解體，被死亡的焦慮驅策，心靈孤獨和不安，產生懷疑和絕望的感覺，甚至在想不通的時候，產生輕生的意念。人與萬物割離，人無法對萬物盡責，污染環境，殘害野生動物，使人陷於與自然界無法調協的地步。人在世有不同角色，要盡各種理分，但人有限，造成各種理分的衝突。例如忠孝不能兩全。人便陷於徬徨和焦躁中。由於喪失了自我決定的能力，於是人只有自我毀滅。

新存有的需要，按田氏所說，就是要消除人的割離狀態。基督帶來了新存有，把人從舊我(Old Being)中拯救出來，使人脫離存在的割離及自我毀滅的傾向。然而，新存有如何能作為拯救的力量？

⁶²田立克：《系統神學》卷二，頁151。

⁶³田立克：《系統神學》卷二，頁57。

首先，田氏批評了各種自救的方法，例如自力主義、律法主義、禁欲主義、上帝秘主義及儀文主義等。對於信義宗的教義，他說：「在路德宗的更正派中『因信稱義』這個片語，使教義變成自我拯救的工具，信仰的含意原為一種被終極者所掌握的狀態，但被歪曲成對教義的依靠，如此，信仰就成為知識上的肯定命題。」⁶⁴一切用自己力量的企圖都歪曲了救恩之道，只有「個人親身與祂再度聯合，才是所有真正宗教的核心」。⁶⁵祂預設了能改變人的外在能力，透過與上帝本質相同的基督臨到人，這就是新存有的可能性。

基督為世人帶來了新存有，基督教的基礎在於接受耶穌為基督的肯認。耶穌基督上帝——人二性相通 (Essential God-Manhood)，道成肉身的「道」是神性自我彰顯的原則。肉身是代表歷史的存在。「成了」是上帝在不接待祂和偏離祂的人中的作為。⁶⁶田立克為了避免迷信，使用「道成肉身」這個詞的時候頗為謹慎。他的思想與迦克墩信條⁶⁷有很大差別，他以為道成肉身是「藉著一個在本質狀況中的人，於存在割離的各種情況下顯現在一個個人的生命中的概念。」⁶⁸換句話說，這絕非上帝成了人，而是道地的一個人彰顯了上帝的能力。這是田氏新存有的基礎。田氏認為耶穌是一個道地的人，他被上帝揀選了，因此我們必須承認他就是彌賽亞、基督。他在世界各種條件轄制下，不被世界征服，顯現上帝的力量，帶來了人與上帝的新關係。我們也可以透過祂得到這種新關係，這就是我們的新存有。所以難怪田氏愈來愈懷疑道成肉身教義的可靠性，並相信上帝決不可能成為一個存有（人）。⁶⁹

⁶⁴田立克：《系統神學》卷二，頁107。

⁶⁵田立克：《系統神學》卷二，頁108。

⁶⁶田立克：《系統神學》卷二，頁124。

⁶⁷公元451年，教會代表在迦克墩舉行第四次大會，主要討論基督神人二性完整地，不相混淆地聯合在一個位格裡，這是正統基督論的基礎。按神性，基督與父同質；按人性，祂凡事與我們一樣，只是沒有犯罪。二性互相保存於一個位格。這種基督論雖不是明顯從聖經而來，但是經歷數百年的思辨才保存下來。田氏的基督論與此大異其趣，他避而不談神人二性的問題，輕輕以象徵、弔詭 (Paradox) 等手法掠過。參《歷代基督教信條》(香港：基督教文藝，1970)，頁21~24。

⁶⁸田立克：《系統神學》卷二，頁121。

⁶⁹Paul Tillich, "A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation," *Church Quarterly*

稱為基督的耶穌，祂的存有與新存有同體。當耶穌宣稱自己是彌賽亞，又接受十字架的死亡。表面看來，存在的割離征服了祂，實際上存有的割離並不能使耶穌與上帝分離，復活正好說明了祂對割離的征服。復活並非肉身復活，這是褻瀆上帝的，⁷⁰ 也不是精神性的靈魂復活，而是復活在人的主觀經驗中。對於相信耶穌的人來說，復活是他們心靈中的事情，因此復活決不是代表過去而是現在。當人把舊存有揚棄，悔改歸主把舊我釘死十字架，進入積極的永恆盼望，他心中自會產生復活的意念。田氏說：「復活就是作基督的耶穌之回復原狀，而此一復原則扎根於耶穌與上帝間的親身聯合，以及這種聯合對使徒們的思維之衝擊中」。⁷¹ 田氏稱此為「復原說」(The Restitution Theory)。例如：在登山變像中，基督恢復原狀。重要的，不是耶穌的肉身復活而是門徒在耶穌的生活、言行、工作和受苦中深深體驗到新存有的威力，使初期教會門徒產生宣揚福音的力量。總之，當門徒積極地參與上帝的救贖，就能表現新存有的力量，使基督回復原來的尊貴，基督便在世人的眼前活著，這就是復活的道理。所以十架和復活，可以用象徵來說明；十架是存在的惡的終結，復活是本質的善的恢復。

上帝能夠拯救人是因為人是個體化的存有，只有人能無限地參與世界、能超越自我，存有的潛在力量就能藉著人性表現出來。新存有在「稱為基督的耶穌」的人性中具體地實現了，所以新存有亦只能在具有人格的生命中表現出來。拯救的意義按田氏說，「是使已割離者再與上帝聯合，對分裂者賦予一個中心，克服上帝與人、人與世界和人與祂本身的割離」。⁷² 拯救是對舊存有的矯正及對新存有的轉移。

拯救是普遍的，凡有啟示之處就有救恩，要得拯救不一定與耶穌相遇，凡參與了「新存有」的醫治能力就有拯救，這是一種普世醫治，凡對永恆及自然啟示表示關懷的就參與了拯救。基督之所以獨特，因為祂是一切醫治和拯救過程的最後準則。

Review 147 (1949), 134.

⁷⁰田立克：《系統神學》卷二，頁199。

⁷¹田立克：《系統神學》卷二，頁201。

⁷²田立克：《系統神學》卷二，頁212。

基督又稱為中保，因為祂的使命是使人與上帝和好。在人面前祂代表上帝，反之在上帝面前代表人。我們在祂裡面體驗到了上帝與人復和的旨意。中保其實是上帝的作為，並非上帝與人之外的第三者，中保與上帝本質相同，啟示了上帝本身。⁷³ 救贖是上帝的作為，也是人的反應，如果人沒有反應，救贖就沒有功效了。

救贖的結果就是與上帝聯合，這聯合在基督的新存有中表現出來。當聯合成為事實，人就感覺到與上帝在一起，因為上帝是人類存有的根源。人不單與上帝的存有復合，更與自己本質的善復合，人不再自我高舉，反而追求及實踐永恆的愛。田氏稱這種境況為「成聖」，從此人的眼光離開了割離及自我毀滅的狀態，轉而瞻望上帝使人得以稱義的作為。⁷⁴ 成聖的觀念可以擴展到社群中，世界是上帝使其成聖的對象，新存有從個人開始擴及社會，展現一種無從想像的力量，上帝的國度藉新存有的力量擴展開去。

十、批評及結語

田立克的神學一脈繼承了康德和士萊馬赫的傳統。康德批判理性的限度，否認神學有認知的對象。然而，康德在理性之外發現人有另一能力，就是感情。理性的對象是知識，感情的對象是美學，美學並不產生知識，只會使人產生快樂。⁷⁵ 士萊馬赫完全接受了康德對理性的批判，所以神學並非理性的對象。他借用了康德美學的內容，用感情處理宗教問題，於是感情超越純粹理性及實踐理性。由於感情先於思維，宗教便變成超越理性，而神學屬於宗教範圍也就在理性之上。⁷⁶ 田立克可說是具同一精神，上帝是超越的，人並不能以理性經驗語言描述上帝，所以

⁷³田立克：《系統神學》卷二，頁118及216。

⁷⁴田立克：《系統神學》卷二，頁228。

⁷⁵“Now this relation, present when an object is characterized as beautiful, is coupled with the feeling of pleasure.” See I. Kant, *The Critique of Judgement*, trans. James C. Meredith (London: Oxford University Press, 1980 reprinted) Part 1, 11, 62, 221.

⁷⁶Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1830/1928), 13. Postscript 轉引自Colin G. Crunton, *The Actuality of Atonement* (Grand Rapid: Eerdmans, 1989), 11.

轉用象徵，象徵其實是一種隱喻。神學語言難免象徵化，象徵語言的危機在於可能陷入主觀主義 (subjectivism)。⁷⁷ 田立克的象徵語言正有此種危機。

田氏極其重視主體的活動，主體對上帝（存有）的參與才能擁有認知活動，這認知要藉象徵表達出來，而象徵又在理性之上。如果這套象徵語言脫離傳統神學的詮釋，則整套象徵語言只能在主體活動中安頓。換句話說，個人的宗教經驗便成為詮釋象徵語言的根據。因此神學不能離開個人生活的場所，亦即田氏所言神學必須具「實存性」。但田氏的神學落在實存境域，描述超越的上帝時便有困難。由於他反對神學是理性認知的對象，因此他不能接受神話，例如道成肉身、復活、創世記第一、二章的記述等。田氏並不摒棄聖經和教會的傳統，所以必須重新詮釋現有的基督教教義。詮釋的過程涉及一個重要問題：象徵語言（或隱喻語言）能否指向真實？田氏的危機是他以主體活動統攝了客觀的教義，耶穌基督成了我們生活的模範，祂的「新存有」並不具有歷史意義，也沒有與歷史的教義結合。

特雷西 (D. Tracy) 警告說：「基督教神學應該經常以相信那一切形式的形式 (form-of-forms)，那位上帝——人的形式耶穌基督，來理解基督教神學對上帝與人的認識，耶穌基督就是那形式，藉此形構所有基督教的上帝理解……」。⁷⁸ 特雷西指出神學內容與傳統是不能分割的，縱然一切詮釋不能離開主體，但基督教傳統的經驗能夠幫助當今信仰。恢復傳統不是要我們返回公元30年，乃是說藉著傳統，使我們今日經驗與過往歷史編織起來。⁷⁹

象徵意味把一組語言從一個文本轉移到另一個文本，如果否定了原來的文本，新文本便虛浮不確。康德等哲學家不相信象徵語言的功效，

⁷⁷Crunto, *The Actuality of Atonement*, 41.

⁷⁸陳佐人譯：〈西方神學與後現代性的多元面譜〉《漢語神學學刊》，1995年第2期，頁121。

⁷⁹David Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (New York: Orbis Book, 1994), 49-50.

所以只容許用狹隘的語言來描述實體，結果否定了神學的原來文本。近代學者越來越相信象徵語言的能力，甚至在科學上有很多不能直接描述的現象，要靠象徵（隱喻），⁸⁰ 既然象徵可以表達實體，超過經驗的語言，⁸¹ 我們就不必迴避象徵所指示的實體，這樣做可以避免象徵語言陷入主觀主義的危機。

田立克的象徵語言是豐富的，值得我們更深入的研究，而他提出的實存性亦很有意義，因為神學思想不能離開人類今日生活的場所，耶穌基督不單在過去發揮意義，也在現今。如果神學只有實存性，則神學便與神學的實體割離，象徵語言的效用亦因而被割斷。象徵語言的力量在於它能展示真實（本體），要保留這力量必須肯定聖經上所記述的，歷史上所發生的。這樣，神學的實體與今日的實存經驗才能編織在一起。

撮 要

本文處理田立克的兩個基本課題：本體論和象徵。本體論是對存有的理解，田氏認為這是認識上帝的入門。人的有限使人詰問存有的哲學問題。在討論存有問題之先，我們先討論田氏的關聯法。田氏所採用的方法是從上而下的，因為他認定上帝是絕對超越的，非人所能認知，所以一切宗教語言都是象徵。如果硬要把上帝當作經驗對象來討論，便會使上帝失去了神性的本質。

正如馬萊馬克一樣，田氏的目的是要避過康德對神學認知的批判。如果理性認知的範疇內不包含神學知識，則田氏的確可以透過象徵語言，從存有入手，建立宗教的知識論；可是，田氏對象徵語言的詮釋頗為主觀，結果存有（本體）控制了意義的界定，而且失去了客觀性。

⁸⁰在量子物理學中，很多現象是不能直接描述的，主體參與決定了描述過程，現象不再是字面意義而是隱喻的，參看約翰惠勒與他的同僚玩的一個遊戲，表明量子物理學的意義。史蒂芬霍金(Stephen Hawking)編，胡小明譯：《時間簡史續編》（長沙：湖南科技出版社，1994），頁125~127。

⁸¹Thomas Fawcett, *The Symbolic Language of Religion* (London: SCM 1970), 30.

ABSTRACT

This paper deals with two basic issues of Tillich's knowledge of God, that is, ontology and symbol. Ontology or understanding the nature of being give access to the knowledge of God. Human beings philosophize because they are finite and are a mixture of being and non-being. Before we discuss the meaning of being, the method of correlation will be dealt with. We should start with the situation of human and the religious quest to investigate the way of understanding God. The quest which Tillich adopts is from "below." For Tillich, God is absolutely transcendental. God is the "Ground of Being," therefore no one can treat God as an object to be analyzed. That is why all language about "God" is symbolic. Tillich distinguishes between sign and symbol. Symbol participates in the object in which it denotes; sign does not. Religious languages are symbols which participate in the object. Tillich insists that this is the only way to prevent us from making God "demonic."

In conclusion, we find that Tillich, as Schleiermacher, wants to free himself from the critique of Kant by building up a cognitive system which can save religious epistemology. Tillich replaces the scientific knowledge of God by introducing symbolic language, however, the interpretation of the religious language is subjective. Thus meaning is controlled by being (Ontology) and the objectivity of meaning is undermined.