

# 田立克系統神學中的天主論

張玉芬<sup>1</sup>

田立克對廿世紀神學界的影響力甚大。本文首先介紹田立克的生平、成長背景、思想淵源；進而從田立克特有的存有論出發，提出田立克的天主論（上帝觀）的基礎論點。

## 前言

保羅·田立克（Paul Tillich，1886~1965，又譯蒂利希）是廿世紀影響力最大的一位以實存哲學（existential philosophy）<sup>2</sup>的進路來講論神學的神學工作者之一。美國神學家David Tracy曾說過：「田立克作品對當代神學的衝擊並非一種學派的影響，而是一種廣泛滲透的臨在（pervasive presence）」<sup>3</sup>。是的，有關他的「終極關

---

<sup>1</sup> 本文作者：張玉芬姐妹，輔仁聖博敏神學院神學系碩士畢。

<sup>2</sup> 田立克在其神哲學領域中創造了許多新術語，也延用了很多當代西歐慣用的哲學術語，卻賦予其特有涵義：如「新存有」、「存有」、「非存有」、「終極關懷」等，筆者會在本文中對這些術語的意義加以解釋。不過在此特別聲明：為了追隨大多數研究田立克思想的中文學者的用法，本文基本上把英文的 being 譯作「存有」，但必要時也會譯作「生命」（例如：在耶穌裡的「新生命」New Being）；把英文的 existence 譯作「實存」；把英文的 reality 譯作「實有」或「實在」，但必要時也會譯作「真實」。

<sup>3</sup> 轉引自：陳家富，〈編者前言：近年西方與漢語學界的蒂利希研究〉，陳家富編，《蒂利希與漢與神學》（香港：道風書社，2006），

懷」、「以現象分析出發的神學方法」、「象徵神學理論」，及「以天主為中心」的神學觀點等，幾乎在整個廿世紀後半期的許多神學作品中都會涉及。田氏雖然吸收不少實存哲學的精神，卻未染上偏激實存哲學學者的個人主義傾向。本文試圖簡介他及其「存有論系統神學」<sup>4</sup>中的「天主論（上帝觀）」<sup>5</sup>。

## 一、田立克及其思想背景

### （一）成長背景

1886年8月20日，田立克生於德意志帝國布蘭登堡（Brandenburg）；家中三個小孩，在他之上有兩位姐姐。他的父親是信義宗的牧師，有著東德人的個性與特質——較抑鬱、帶有強烈的責任感、罪疚感和權威感；母親來自西德，有著不一樣的人格特質——較柔和、開明、熱愛生命、具彈性、講理性和注重民主。父母親這兩種截然不同的個性，對田氏的成長及其神、哲學思想方面的進路有著不可磨滅的影響。他不會將事情看作絕對、惟一，不以非此即彼地來判斷事物；他認為任何事物都包含有兩極性，彼此互有關聯，這也是田立克神學思想中的重

12 頁。

<sup>4</sup> 田立克非常重視哲學，他說：如果一位神學家的作品顯示他沒有嚴肅看待哲學，那麼縱然他是一位優秀的基督徒或學者，也不應被視為一位嚴肅的神學家。參：葛倫斯（Stanley J. Grenz）、奧爾森（Roger E. Olson）合著，劉良淑、任孝琦合譯，《二十世紀神學評論》（台北：校園書坊，1998），137 頁。

<sup>5</sup> 新教視天主教所稱「天主」為「上帝」，本論文在標題上使用「天主」，在內文裡依田立克新教身分使用「上帝」。

要元素——「更正教原理」(Protestant principle)<sup>6</sup>。

他的童年是在波羅的海濱度過，屬純樸的鄉下生活，因此他經常與海洋、大自然有著浪漫意識的接觸和領悟，能以一種審美和默觀的立場來看待大自然，而非以科學分析或科技實用控制的立場。田立克雖曾自稱不是一個神秘主義的神學家，但他肯定人與自然間可以發展出一種神秘交往的關係。及至十四歲，舉家遷居大都市柏林後，靜謐祥和的鄉下生活，對比大都市的科學文明及社會政治活動，帶給田立克極深刻的反差印象。

## (二) 學習及學術生涯簡介

田立克十八歲開始其大學生涯，1911年(廿五歲)獲哲學博士學位，隔年廿六歲獲得神學博士學位。1914年(廿八歲)第一次世界大戰爆發，他加入德國軍隊做了四年的隨軍牧師。大戰結束後，1919年起就在柏林大學、馬堡大學、萊比錫大學及法

---

<sup>6</sup> 有人翻譯為「新教原理」或「改革原理」，意思是「在一個活的宗教中，必定要有的一個不斷改革的動力」。這是田立克在1931年提出，以十字架做為「更正教原理」的象徵來說明：一個同時涵攝「肯定」又「否定」、既「是」又「不是」、既「有」又「沒有」的看似矛盾的原理。這是一個弔詭，如同基督的十字架這既矛盾又弔詭的象徵。於此，信仰需要有一種能自我否定的能力，為的是要避免自我的絕對化。「更正教原理」是超越所有教會，不限於宗教改革的諸教會。參：Paul Tillich，盧恩盛譯，《系統神學》第三卷(台南：東南亞神學院，1988)，285~286、312頁；邱啓榮著，《田立克神學景觀：宗教與文化之合一》(輔仁大學宗教學系碩士論文，1998) 66~67、100、173頁。

蘭克福大學教授哲學，開始其學術生涯。納粹黨上台後，田立克因政治因素逼迫<sup>7</sup>，於 1933 年接受尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1893~1971）之邀前往美國執教，於 1940 年入籍美國。田立克從故鄉德國到異鄉美國，工作由哲學研究轉為神學研究，思考工具也由德文轉為英文來著作及發表，大部分時間都在紐約協和神學院教書<sup>8</sup>，有廿二年之久，與尼布爾同為美國新教最著名的神學家，並參加尼布爾領導的「社會主義基督徒協會」。

1951~1963 年間，田立克陸續出版了他最重要著作之一的《系統神學》（全三卷），是在美國用英文發表的作品<sup>9</sup>，使他成為全美最知名的神學家。其他尚有《生之勇氣》<sup>10</sup>、《新存有》<sup>11</sup>、

<sup>7</sup> 他在《社會主義的抉擇》（*The Socialist Decision*）書中攻擊了納粹的意識型態。參：徐壁輝，《存在的困境與超越：以田立克神學為探問的進路》（輔仁大學宗教學系碩士論文，2011），12 頁。

<sup>8</sup> 參：邱啓榮，《田立克神學景觀》，16~17 頁。

<sup>9</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, London: James Nisbet, Vol. I, 1953; Vol. II, 1957; Vol. III, 1964. 《系統神學》的德文初稿於 1913 年，也就是他 27 歲時就已完成，但德文版在其生前從未出版。

<sup>10</sup> Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1952。中譯本見：蔡仲章譯，《生之勇氣》（台南：東南亞神學院，1971）。「生之勇氣」又譯「存在的勇氣」。在田立克看來，勇氣是戰勝焦慮、死亡等「非存有」的生存力量，是具有「不顧」（in spite of）性質的自我肯定，不顧那些有可能妨礙自我肯定的東西。人能以肯定自我的力量來面對絕望，自我肯定的力量就是存有的力量，就是在信仰上之「存在的勇氣」，不顧「非存有」的威脅而自我肯定。

<sup>11</sup> 《新存有》（*The New Being*）或譯作「新生命」。它是基於聖保祿所稱的「新創造」。Paul Tillich 著，龔書森、尤隆文合譯，《系

《聖經宗教與終極實在的追求》、《在邊界上》……等多部著作，旨在調和當代文化與歷史性基督信仰間的差距（也試圖調和實存與本質間的鴻溝）。直至 1965 年 10 月 13 日因心臟病與世長辭，享年七十九歲，葬於印第安那州新諧村（New Harmony）的田立克公園（Tillich Park）。

### （三）思想淵源

田立克是十九世紀末的德國人，他熱愛哲學，舉凡康德、費希特、史萊馬赫、黑格爾與謝林（Friedric W. J. von Schelling, 1775~1854）等的哲學都是他研究的對象，尤其謝林的「同一哲學：自然與精神同一原則，非相互對立」是他研究的重點。他的哲學博士及神學碩士論文都是研究謝林的哲學<sup>12</sup>。

田立克在神學碩士研究期間，深受神學教授凱樂（M. Kähler）的「中庸神學」（mediating theology）影響，此經田氏攝納而成爲「邊界神學」（theology on the boundary）——使用結合歧異的兩極性（polarity）來陳述事物的差異。意即他不走極端，而是執其兩端，如同一個銀幣有「正、反」兩面，但它終究是「一個」銀幣。換句話說，也就如同：熱也需要冷來定義，冷、熱並不是截然的二分，任何一方都需要另一方，因此兩個（極性）觀點也就成爲一個了；這種差異性不僅被人具體地體驗到，也在思想中合

---

統神學》第一卷（台南：東南亞神學院，1993），70 頁。

<sup>12</sup> 參：楊俊杰，〈蒂利希的謝林論初探〉，陳家富編，《蒂利希與漢語神學》（香港：道風書社，2006），39~55 頁。

而爲一<sup>13</sup>。

「兩極性」有具體與抽象的、經驗到的和思想的，都在彼此的「關聯」性中，這句話又如何瞭解呢？這需要放在田立克的成長經驗以及生活背景下方能理解。他常形容自己處在兩種情境的邊界 (on the Boundary)，他自己列出了十二個邊界情況<sup>14</sup>：(1)居父、母氣質之間；(2)居都市與鄉村之間；(3)居社會高、低階級之間；(4)居現實與想像之間；(5)居理論與實踐之間；(6)居法治與自治之間；(7)居神學與哲學之間；(8)居教會與社會之間；(9)居宗教與文化之間；(10)居信義宗與社會主義之間；(11)居唯心論與唯物論之間；(12)居故鄉與異鄉之間。從這十二個邊界情況下不難看出，全是田氏真實生活的濃縮寫照，他時常徘徊於兩個邊界，田立克稱之爲「實存的辯證」(the dialectic of existence)。「邊界」的優點，乃真實反應出人類實存的種種處境狀況，卻也給人帶來焦慮或不安，因爲這就是真實的人生，神學的回答也應由此而生。

此外，田立克的思想還受到謝林晚期的哲學影響<sup>15</sup>，引進

---

<sup>13</sup> 參：繆勒 (J. J. Müller) 著，王志成譯，《理解之路：當代神學方法淺介》(What Are They Saying About Theological Method?) (香港：卓越書樓，1996)，65-66 頁。

<sup>14</sup> 參：王秀谷，〈田立克簡介代序〉，Paul Tillich，王秀谷譯，《愛情力量及正義》(Love, Power, and Justice) (台北：三民書局，民 62)，8 頁。

<sup>15</sup> 參：鄧紹光，〈在蒂利希與海德格的有無之間的思考〉，陳家富編，《蒂利希與漢語神學》，58-61 頁。

了「邪惡」(evil)這「非存有」(non-being)來形成謝林晚期所特別關心的「有限性」<sup>16</sup>。田氏討論上帝時說「上帝」是包含「非存有」的「存有自身」(being-itself)<sup>17</sup>；討論人時，說「人」是以「非存有」做為實現其自由的必然條件，並由此顯出人的有限性<sup>18</sup>。這樣的論點也等於批判了黑格爾「以存有為無限」的觀點。所以，若和田氏的文中有辯證論述的話，其思路絕不會是黑格爾式的辯證，卻必定是海德格(Martin Heidegger, 1889~1976)「相互關聯」式的辯證：「相互隸屬，既含有分別的意思，又具有聯合同一的含意」<sup>19</sup>；因為田氏在馬堡大學教書時，海德格也在那講學，在交往中辯證思路自受其影響，並能瞭解海德格「在世存有」(Being-in-the-world)的理念，以及祈克果(Søren Kierkegaard, 1813~1855)、尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844~1900)等實存哲學學者對人類實存現況所做的分析。

除了哲學方面，在神學上影響田立克的人，以舊約方面的威爾豪森(Julius Wellhausen, 1844~1918)、新約方面的布特曼(Rudolf K. Bultmann, 1844~1976)等人在聖經歷史批判上的作品<sup>20</sup>；另外在

---

<sup>16</sup> 參：鄧紹光，〈在蒂利希與海德格的有無之間的思考〉，60頁。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 同上。

<sup>19</sup> 同上，69頁。

<sup>20</sup> 威爾豪森開始主張：「梅瑟五書」不是梅瑟寫的，而是梅瑟去世後400~800年間，由「雅威典」「厄羅亨典」「申命典」「司祭本」等四部文獻組合編寫而成的。布特曼開始主張：四部福音書並非是寫耶穌的歷史，而是初期教會基督徒的信仰表達，由一些不同宣講單元的文獻記錄組合編寫而成的，要研究福音中的歷史

宗教現象學方面，奧圖（Rudolf Otto, 1869~1937）對「神聖」的現象學式的描述，對田氏也有許多重要的影響<sup>21</sup>。

另外，田氏思想主要是承襲了柏拉圖的傳統，尤其是六世紀時一位託名狄奧尼修（Pseudo Dionysius）的神哲學。本質（essence，代表完美、真實的世界）與實存（existence，代表不完美、幻影的世界）的古典表達問題：實存乃自本質領域中墮落（fall）下來的存有，實存頂多是趨近本質領域而已。此觀點也是對黑格爾的批判，黑格爾認為實存的世界是精神的圓滿和現實化，是神聖精神（絕對精神）的自我實現，實存是本質的表現。這樣的說法是田立克所反對的。因此，田氏自稱其神學中有實存主義和本質主義雙重因素，若說純粹只有實存主義則是不完全正確<sup>22</sup>。

## 二、田立克存有論系統神學中的天主論

### （一）田立克的神學方法論——相互關聯法

#### 1. 神學的出發點

田立克的神學方法，可以說是一種「以現象分析出發的方

---

性，需經過「類型批判」及「史料批判」。

<sup>21</sup> 參：Paul Tillich, *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), p.34.

<sup>22</sup> 參：Paul Tillich，鄭華志譯，《系統神學》第二卷（台南：東南亞神學院，1971），26~29頁；亦參：Paul Tillich 著，尹大貽譯，《基督教思想史》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），671頁。另外，值得一提的是，田立克思想承繼之一的謝林，田立克認為他是第一個以「實存」一詞來對抗哲學的本質主義的人。並參：Paul Tillich，《生之勇氣》，110頁。



法」，其出發點不是從理論上的存有論 (ontology)<sup>23</sup> 開始，而是從人自身開始：人能夠意識到「自我」與「世界」的互相關聯性 (self-world correlation)。人在問「自我存有」的問題時，結果就可以找到「作為存有根基的上帝」，上帝乃做為「終極關懷」 (ultimate concern) 的對象，在身為基督的耶穌身上，發現作為一個「新存有者」 (the New Being) 之後，驅使人開始去詢問。田立克的神學方法，即是從人的生活及其所在的處境開始，去做他的神學。所以，對田氏來說，神學的基本要素之一，必定也是「護教性」 (apologetic) 的<sup>24</sup>，是為基督信仰提出論點，使神學與世界的生活經驗接軌，並與之對話，進而回答問題，將信仰與現代男、女的生活聯繫起來，把神學滲透到世俗生活經驗中。這也就建立起相互的關聯 (correlation)<sup>25</sup>。換句話說，神學與哲學不是互相排斥的，而是彼此之間應該有相互的關聯性：哲學在這關係中提出適切的問題 (提出實存性的問題)，神學就從基督宗教信仰的角度下提供答案 (給予神學性的回答)。

## 2. 互相關聯法 (連結「實存」與「本質」間的鴻溝)

互相關聯法 (The method of correlation) 是田立克最重要的貢獻

---

<sup>23</sup> Ontology 是以形上的角度來探討「存有」問題，有人譯作「本體論」，但筆者認為在有關田立克的學術研究上，譯作「存有論」更符合田立克本人的意思。

<sup>24</sup> 田立克說：護教神學就是「回答的神學」，每一種神學都是在對每一時期人們心靈中所存在的問題的一定回答。參：Paul Tillich, 《基督教思想史》，500 頁。

<sup>25</sup> 參：Paul Tillich, 《系統神學》第一卷，83~91 頁。

所在，乃是從實存的景況中提出問題（所以有著濃厚實存哲學的色彩），相互關聯到另一邊則是神學的答案，從啓示提供的回答。這兩者互相依存，猶如上述所言：熱也需要冷來定義。

相互關聯法始終是動態的，不是直線型或是時間裡的某一個點，唯一可能的起點就是提出問題的「人」本身，因為「人就是在問題形成以前，即已詢問他自己的那個存在」<sup>26</sup>。田氏把「終極關懷」當作人之存在及其最終的意義，而「非終極關懷」<sup>27</sup>是達不到這種程度的。也就是說，人最高、最終關切的，就是自身的實存及其意義，即所謂的「終極關懷」，每個人「終極關懷」的對象應該是上帝，而非民族、武力、財富、名利……等，這些都屬於「非終極關懷」。因此之故，田氏認為「對非終極者以非終極方式關懷，對終極者以終極方式關懷」<sup>28</sup>；他排斥任何一方，而是兩者包容兼具，而且使之有「相關聯」，這也是「邊界」精神的終極目標。

## （二）田立克的神學立基點

要談田立克的天主論或基督論，須先瞭解他整個神學的立基點；要瞭解他整個神學的立基點，則必須先瞭解他的人學。對田立克來說，神學一定要能回答人類現實處境裡的問題才有

<sup>26</sup> Paul Tillich, 《系統神學》第一卷, 86 頁。

<sup>27</sup> 如聖經中談到的瑪爾大與瑪利亞兩姊妹，瑪爾大關注的只是吃、喝、服務等的，屬「非終極關懷」，意即「初步的關懷」（preliminary concern）；瑪利亞則專注在那「終極關懷」上。

<sup>28</sup> 王秀谷，〈田立克簡介代序〉，9 頁。

意義，人類在存有 (being) 這狀況下的問題，就是「存在究竟何指？」 (What does it mean to be ?)

### 1. 田立克存有論的特色

雖然田立克系統神學的出發點不是理論上的存有論，但他正式談論人、上帝、基督、聖靈、上帝國等等議題時，所採用的仍是存有論的理論進程<sup>29</sup>。因此，在正式深入探討田立克系統神學之前，應先釐清在他存有論中「本質」 (essence)、「實存」 (existence) 及「存有」 (being) 之間的關係。

前文已提及：田氏承繼了柏拉圖的傳統：本質才是「實有」 (reality, 真實的世界)，實存 (幻影的世界) 不是「實有」，乃自本質領域中墮落 (fall) 下來的存有，實存頂多是趨近本質領域而已。因此，田氏的存有論觀點，與一般基督徒 (尤其天主教徒) 來自亞里斯多德及多瑪斯「實在論」 (realism) 中存有論的觀點很不一樣。

多個世紀以來，士林神哲學派的存有觀都屬「型質論」，一切「存有物」 (being) 都由其型與質組成，是這存有物的「本質」 (essence)，這本質只是這存有物的「潛能」，若再加上「實存」 (existence, 或譯「存在」) 的因素，這存有物才從潛能的狀態達到「現實」，這存有物才成爲「實有」 (reality, 或譯「實在」、

---

<sup>29</sup> 田立克《系統神學》共分五部，除了第一部〈理性與啓示〉之外，第二部〈存有與上帝〉、第三部〈實存與基督〉、第四部〈生命與神靈〉、第五部〈歷史與上帝國〉，都是在存有論的架構下做理論分析。

「真實地存在」)。所以，除了上帝以外，一切存有物 (being) 都由其「本質」及「實存」兩因素構成<sup>30</sup>；上帝的「本質」就是祂的「實存」。所以，上帝與萬物一樣，都是「實存的存有物」。

可是，田立克系統神學中的存有論觀點，與「實在論」中的存有論觀點很不一樣。田氏認為：「存有」在本質上有可能受到「分裂」及「自毀」所威脅，但並不是在本質上處於分裂與自己崩毀的狀態下的<sup>31</sup>。他從有限性及無限性的角度上，把「存有」分為「本質性存有」 (essential being) 及「實存性存有」 (existential being)。一切有限的存有物都屬「實存性存有」，其存有都受到本身內「非存有」 (non-being) 因素的威脅，是有毀滅消失的一刻；而上帝是純「本質性存有」，祂有能力克制住其內「非存有」的威脅，使之不發生作用，沒有「分裂」及「自毀」的可能，所以上帝是永恆的，雖不實存，卻是實有 (reality)。

## 2. 田立克思想中的存有 (being) 與非存有 (non-being)

對實存、存有的問題，依田立克的瞭解，「存有」並不像是一般事物可以直接被人看到的某個具像的物質，也不能被證

<sup>30</sup> 近來也有學者提出這個觀點並非多瑪斯本人的原始主張，多瑪斯提到受造物本身是由「*esse*」(存有)與「*essentia*」(本質)兩個內在原理才形成 *actus essendi*。換句話說，多瑪斯只用「*esse*」(存有)，從未使用過「存在」(existence, 亦即本文的「實存」)一詞。參：曾仰如，《十大哲學問題之探微》(台北：輔大，1991)，196~197 頁。但依據曾仰如所述，至今大多學者的研究結果，仍以士林神哲學學者的主張，即：多瑪斯的「存有」即指「存在」。

<sup>31</sup> Paul Tillich, 《系統神學》第一卷，272 頁。

明，而是某種只能被人直觀或被接受的東西，持有一種先於經驗的 (a priori)，「存有」是一切實存事物的根基，指向實存事物之本質的，人唯有在「非存有」的衝擊之下，才能得到此深刻的體驗。在此值得注意的是，田氏所說的「非存有」(non-being，也翻譯作無有)並不是「虛無」(nothing)；「虛無」是全然絕對的無，絕不能產生有，是存有的絕對否定。

「實存」(exist，動詞)的字根在拉丁文為 *existere*，意思是「站出來」；實存 (existence，存在，名詞) 為一切事物的共同性質，就是從「非存有」中站出來。

田立克認為「非存有」有兩個意義：一個是「相對的非存有」(*me on*)，可以當作還在潛能中的存有來理解 (not-yet-being；尚未存有，意指尚未實現存有的能力)；另一個則是「絕對的非存有」(*ouk on*)，可以理解作同時置身在存有與非存有兩者之內，並沒有完全從非存有中站出來。換言之，宇宙中每個實存的事物都有「存有」，這是事物的根基，但可以說他們都是從「相對的非存有」或「絕對的非存有」中給站出來。田氏說：無論使用「非存有」的哪一種意義，實存的涵義就是從「非存有」中站出來<sup>32</sup>。

「非存有」乃是「存有」的一部分，並非獨立於「存有」自身之外，而是站在「存有」裡 (或另一邊)，曲解或抗拒「存有」的意思<sup>33</sup>。要理解何謂「非存有」，最好的例子，就是人

---

<sup>32</sup> 參：Paul Tillich，《系統神學》第二卷，20~22 頁。

<sup>33</sup> 田立克所說的「非存有」，並不是一般所謂的「虛無」，而是在

這個「存有」身上的「焦慮」。田氏說人有三種「焦慮」<sup>34</sup>：

- (1) 死亡的焦慮：「非存有」對於人「本體自我肯定」(ontic self-affirmation)的威脅，表現在個人對命運及死亡上的焦慮。
- (2) 荒謬的焦慮：「非存有」對於人「精神自我肯定」(spiritual self-affirmation)的威脅。表現在人對空虛與無意義(荒謬)上的焦慮。
- (3) 定罪的焦慮：「非存有」對於人「道德自我肯定」(moral self-affirmation)的威脅。表現在人對於罪咎與被定罪的焦慮。

上述三種「焦慮」都屬於實存範疇的(existential)，人只要實存，都逃不了上述的景況，這就是「非存有」對「存有」的威脅。

在上帝內的「非存有」不是消失，乃是持續地被「存有」之力所克服；但是人就不同，人之內的「非存有」並沒有被克服，它始終與人的「存有」處於兩極對立的緊張之中，對「存有」構成威脅，因此人有可能失去「存有」，被「非存有」征服而死，或是沒有把潛能發揮出來。人是「存有」與「非存有」的混合，「非存有」的負面和限制效果在人之上就構成了人的

---

「存有」的對立面，可以說是「有限的另類的存有」，例如：老子所說的「有無相生」、「天下萬物生於有，有生於無」中的「無」，不是「虛無」的意思，而是「另一種有」；又如佛家所說「真空妙有」中的「空」，也不是「虛無」的意思，也是「另一種有」，「真正的空」稱之為「妙有」。

<sup>34</sup> 參：王秀谷，〈田立克簡介代序〉，10頁。

有限<sup>35</sup>。

對於上述人的「焦慮」來說，爲了避免迷失在這三種「非存有」的焦慮之中，人應該參與在「存有自身」——上帝之內，如此方能面對、克服「非存有」所帶來的焦慮。

### 3. 存有的結構與元素

既然「存有」不能像事物一般被證明，只能被人直觀或是被接受，如此，人所經驗到之「存有」的結構是什麼？主要的結構就是：人所經驗到的是一個「主、客對立」的結構，也就是「自我—世界」(self-world)的結構：人具有「我—己」(I-self)的意識，並經驗到自己還包含著自己所屬的世界。「我—己」和世界是互相依賴、互有關聯的<sup>36</sup>。

「存有」在上述主要結構之下，尚有三個次結構元素，就是所謂的兩極性 (polarity)：個別化與參與 (individualization and participation)、動態和形式 (dynamics and form)、自由和命定 (freedom and destiny)<sup>37</sup>。也就是說，在「存有」的本體論結構中，都可以發現這些「兩極性」的結構，此三個兩極性元素，各自和其他兩極性的元素一樣是互相依賴、互有關聯。

在「個別化與參與」這個兩極元素中，田立克說：人是個小宇宙，人能透過把握宇宙的結構、形式、法則之能力，參與在宇宙裡，故而當我們個別化到達最完滿的狀況時，也就是完

---

<sup>35</sup> 參：Paul Tillich，《系統神學》第一卷，250~254 頁。

<sup>36</sup> 同上，217~218 頁。

<sup>37</sup> 同上，219~220 頁。

成了自身的「位格」時，參與也就達到了最完滿的境界——參與在另一個也是「位格」的自我中了<sup>38</sup>。

在「動態與形式」這個兩極元素中，田氏說：成爲某事物的意思就是已有了一個形式，動態則是實存的潛能性，對已有形式的事物來說，是非存有，對純粹非存有來說，則是存有的能力。動態和形式在人裡，顯現爲活力和方向，有了這些可以超越固定形式的動態元素，人就能有「創造力」來創造一個超越「既成世界」(given world)的世界了<sup>39</sup>。

在「自由與命定」這個兩極元素中，田氏說：人不是物，人所經驗的自己是個擁有自由的人，但自由是限制在他所隸屬的結構之內，所以人不是完全的自由，而是在某種限定之下的自由。例如：每個人出生的環境背景都不同，有人出生在共產國家、有人出生在自由富裕之家，每一個人也都在不同的家庭、時代背景、環境下成長。命定是指這個人所隸屬的世界，我的命定是我的自由之基礎，而我的自由則參與在形塑我的命定之上。在命定的約束下，人所經驗的是種深思熟慮、做決定，以及負責任的自由<sup>40</sup>。

#### 4. 本質與實存 / 創造與墮落

田立克如何看待本質與實存呢？這是每個講實存哲學都會探討的議題。田氏認爲：本質與實存有著「聯合與離異」的現

<sup>38</sup> Paul Tillich, 《系統神學》第一卷, 233~237 頁。

<sup>39</sup> 參：同上, 238~243 頁。

<sup>40</sup> 參：同上, 243~248 頁。



象。實存乃自本質領域中墮落下來，但他認為實存必須是上帝創造裡，實存自體的實際表達（與柏拉圖不同的地方），這是本質與實存有著聯合的現象；但也必須強調，在創造的善和曲解的實存中仍有分裂（這點即是反對奧坎），這就是本質與實存有著離異的現象。神學就是要能夠看到本質與實存的「聯合與離異」，才能藉此說明為何「存有」裡包含著「非存有」<sup>41</sup>。

本質是一事物的本然，也是存有的判準，它是一事物尚未實存時所具有的潛能、未實現的完美；實存則是現實，脫離了存有本身及其本質，所以實存總是有限的，是從本質的出離。按田立克說法：實存是從「本質的墮落」（fallen from essence），等同於「現實化的創造」，從夢幻般的無知中「墮落」下來<sup>42</sup>。

特別的是，田立克認為：「創造」分為「本質上的創造」與「實際上的創造」。「本質上的創造」是善的，但「實際上的創造」等同於實存的疏離（或離異的存在），「實際上的創造」不是善的，因它包含著「非存有」<sup>43</sup>。因此，在田立克神學思想骨架中，本質與實存是有差別的，創造的世界與實際的世界亦不同，創造和墮落是同存的，創造是上帝神聖生命（divine life）中的動態（dynamics）向度，超越潛能與現實性。因此，創造這個字，可以說是用來描述上帝和宇宙間關係之最好的象徵語。另外，不可將「墮落」理解為一個歷史事件，它只是一個神學

---

<sup>41</sup> 參：Paul Tillich，《系統神學》第一卷，272~275 頁。

<sup>42</sup> 參：同上。

<sup>43</sup> 同上，343~348 頁。

象徵，「墮落」可理解為人類普遍狀況的一個符號<sup>44</sup>，象徵人類普遍的處境現象，就是實存與本質的差別。

### 5. 象徵、符號與類比

舉凡所有宗教語言，我們都應把它視為是一種象徵的語言。同樣，田立克也將「墮落」、「創造」均視為一個神學象徵：「墮落」象徵人類普遍的處境現象，「創造」象徵上帝與宇宙間的關係，乃說明啓示的答案通常是「象徵性」的，連上帝是「存有自身」（being-itself）、「存有之基」（ground of being）、「存有之力」（power of being）等語言都是象徵性的。但是，「象徵」（symbols）並不代表不真實，「象徵」本身指向並參與真實的事理——上帝。此外，田氏也指出，「象徵」與「符號」（signs）雖都指向本身以外的事物，但兩者之差異點在於：「符號」並不參與它所指稱之事物的實際存有。「象徵」主要不是用於瞭解（knowing）上帝的方法，而是一種談論（speaking）關於上帝之事的方式<sup>45</sup>。田氏也認為「象徵」與「類比」的作用是一樣的，「類比」就是以人的經驗為基礎來提供可靠的知識。

---

<sup>44</sup> 參：卡維里（Veli-Matti Karkkainen）著，陳永財譯，《基督論全球導覽》（香港：基道，2012），181頁。

<sup>45</sup> 參：Paul Tillich，《系統神學》第一卷，324-325頁。

### (三) 田立克存有論系統神學中的天主論 (上帝觀)

#### 1. 上帝是「存有自身」，不能論證「上帝實存」

田立克認為神學之首乃是上帝論<sup>46</sup>，上帝是存有自身 (being-itself)，超越本質與實存，又因「人的理性想要在有限的範疇中把握無限，在經驗範疇中把握真正實有，更發現這些努力終必徒勞無功」<sup>47</sup>。一些上帝存在的論證都是從實存的經驗世界去推論上帝，並使用人有限的語言來表述，此種被推論出來的上帝就不會是那超越的上帝<sup>48</sup>；因此，若要論證上帝的實存，等於否定上帝，因為所有為「立證『上帝存在』的諸論證，既不是論證，也不是『上帝存在』的證明，只是表現了隱含在人有限性內的『上帝之問題』」<sup>49</sup>；所以田立克宣稱「上帝不實存」<sup>50</sup>。

然而，人的「終極關懷」對象稱為上帝，但這不是說先有一個至高的存有者，祂對人發出要求，要人終極關懷祂；相反的，田立克以實存哲學的話說：「人只能對那『對於他，是上

---

<sup>46</sup> Paul Tillich, 《系統神學》第一卷, 94 頁。

<sup>47</sup> 同上, 111 頁。

<sup>48</sup> 此觀念與第六世紀時，一位希臘神學家託名狄奧尼修的神學概念如出一轍，狄奧尼修的神學是連貫東西方教會神秘傳統的橋樑，大大影響著中世紀的神學。

<sup>49</sup> 參：Paul Tillich, 《系統神學》第一卷, 277 頁。

<sup>50</sup> 同上, 276 頁；並參：陳家富, 〈蒂利希的神秘主義與三一論〉, 《蒂利希與漢語神學》, 111 頁。

帝』者，寄予終極的關懷」<sup>51</sup>，換句話說，人只能被他具體經驗到的對象所關懷，且又只能被那超越任何具體和有限的關懷者所終極地關懷著。由此而知，上帝的觀念是既具體又抽象。可是，上帝並不以陌生者的面貌來對人發言，而是以人可以接受，並對人與其處境的詮釋相符合的形式來說話。所以若上帝被視為兼有終極和具體的特性的話，則在上帝能這樣啓示自己之前，人必須已經先接受了這樣的上帝觀。所以，上帝的觀念不只是具體的，而且還要是絕對的<sup>52</sup>。

## 2. 上帝是可知的——透過「象徵」及「類比」

對田立克來說，上帝是存有自身、存有的力量，也是存有的根基；而且上帝必定是活的（living）上帝，因祂是活的上帝，才能給予受造物以生命，祂是一位有位格的神，才能與我們發生關係，是絕對的個體，是潛能（但上帝不缺乏，潛能在此也只做類比的象徵）與現實的統合，包含存有與非存有，在祂那兒沒有非存有的威脅，創造也只是祂神聖生命之動態向度的象徵。

上帝自身即是自由與命定的合一（所以可以主張上帝也有命定，只不過是與祂的自由合一）。當然，上帝必是全能與永恆的，永恆即是包含過去、現在與未來。田氏說：永恆是實存時間的各個細微時刻的統一<sup>53</sup>，並不是事物的將來狀態，永恆是時常

<sup>51</sup> Paul Tillich, 《系統神學》第一卷, 285 頁。

<sup>52</sup> 參: Paul Tillich, 《系統神學》第一卷, 285~286 頁。

<sup>53</sup> 參: 同上, 318~341 頁。

存在的<sup>54</sup>。上帝無所不在，空間與時間對祂沒有任何威脅。上帝是無所不知的，全知不是上帝知道一切，而是上帝無所不在和無所不能的屬靈的表達，上帝神聖生命的事實表達祂能克服在人生命內的隱密與焦慮，對上帝來說，沒有一樣事物是隱藏不明的。

另外值得一提的是，田氏的上帝是超越性別限制的上帝；尤其是在他晚期的作品裡，更表達出一種母性和陰性的上帝象徵<sup>55</sup>。最後，幾乎不會令人感到意外，對田氏來說，上帝更是愛<sup>56</sup>。

### 3. 上帝是愛

前文提到本質與實存有著「聯合與離異」的現象，這就解釋為何在人的「存有」裡還有「非存有」的威脅；但人若承認且相信三位一體的上帝是活的上帝，此三一教義不在數字上的三或四，它所要表現的是屬辯證性的，「聯合—分離—再結合」

---

<sup>54</sup> Paul Tillich, 《系統神學》第三卷, 508 頁。

<sup>55</sup> 參：陳家富, 〈編者前言：近年西方與漢語學界的蒂利希研究〉, 陳家富編, 《蒂利希與漢與神學》, 19~20 頁。

<sup>56</sup> 參：Paul Tillich, 《系統神學》第一卷, 378~387 頁。田立克區分「愛」有四種：(1)愛是 libid: 趨向滿足需要的需求運動。(2)愛是 philia: 趨向平等的互相結合的運動；友誼類型的愛。(3)愛是 eros: 由低到高的能力和意義的追求運動；真、善、美的創造的愛。(4)愛是 agape: 無條件的神性之愛；包含正義原則的神愛。四種愛都可歸在上帝對人的愛中，但以 agape 不僅是上帝對人的愛的特性，也是所有愛的標準型式和規範。

(union-separation-unity) 的三一進程<sup>57</sup>。「存有自身」不是不活動的單一上帝，神的運動是不斷地走出祂自己又回歸祂自己。首先從「非存有」出離，然後再「回歸」，在此歷程中，他性的存有物即被產生出來，「分離的他性」原則與「再度聯合」的原則，即生命的原則——上帝的愛<sup>58</sup>。

這也是田立克用來說明在知識的取得與把握上，人這個主體理性 (subjective reason) 必先與實在的客體理性 (objective reason) 有一距離，才可以談結合；因為分離 (有適當的距離) 乃是結合 (知者與被知者結合) 的前提。知識就是分離與結合的統一，結合與距離乃是認識過程的兩極要素。重要的是，每一個認識行為都是在尋求「真理」<sup>59</sup>，而「『愛』是『推向分離者之合一的驅力』 (Love is the drive towards the unity of the separated.)」<sup>60</sup>。故而我們方才明瞭：啓示就是對人類知識的存有之根基的顯示。田氏提醒我們，這個「愛」不能被視為兩個「全然陌生者的合一」(union of the strange)，而應視為「疏離者的結合」(reunion of the estranged)，疏離意味著起先是「原始的一體」<sup>61</sup>。這個啓示的愛揭示了人

<sup>57</sup> 參：Paul Tillich, 《基督教思想史》，518 頁；鄧紹光，〈在蒂利希與海德格的有無之間的思考〉，陳家富編，《蒂利希與漢語神學》，64~65 頁。

<sup>58</sup> 由「愛」的觀點出發，也可看出田氏依循奧斯定的思想：愛是原始的存在；愛的力量是存在的任何事物的實體。不同於道明派主張以理智為優先。參：Paul Tillich, 《基督教思想史》，611 頁。

<sup>59</sup> 參：Paul Tillich, 《系統神學》第一卷，128~143 頁。

<sup>60</sup> Paul Tillich, 《愛情力量及正義》，42 頁。

<sup>61</sup> 參：同上，43 頁。

的來源，讓受造物（人）有勇氣，接受他是受造物的身分。當人汲汲營營地探尋知識之餘，絕不能漠視不理上帝對我們的愛，因為原來我們源自於祂。但是，田氏卻提出一個「上帝之上的上帝」（God above God，或譯作「超越上帝的上帝」<sup>62</sup>）觀。

#### 4. 上帝之上的上帝（超越上帝的上帝）

如何理解「上帝之上的上帝」？這個名詞，乍聽之下以為田立克在上帝之外又創造了一個上帝，讓人匪夷所思、百般不解，但仔細看他的論述，不難發現他是要我們開闊胸襟，不要被擬人化或人格化的上帝所羈絆。換句話說，人們將上帝已視為諸實存物之一的有神論的上帝，所以希望人們要超越任何形式之有神論的上帝，因為「超越」上帝的上帝是存有自體之能力（power of being-itself）<sup>63</sup>。

按田氏的說法，神是超越世界的，雖與世界同在（屬於「萬有在神論」[pan-en-theism]，但絕不是「泛神論」[pantheism]<sup>64</sup>），但祂不

---

<sup>62</sup> Paul Tillich, "God above God", 收錄《田立克主要著作》卷六，418 頁。但根據陳家富的分析，「上帝之上的上帝」是根據英文標題翻譯的，並不很恰當，反而根據德文譯為「超越上帝的上帝」較為妥當。見：陳家富，〈蒂利希的神秘主義與三一論〉，113 頁，註 56。

<sup>63</sup> Paul Tillich, *The Courage to Be*, p.190.

<sup>64</sup> 參：Paul Tillich, 《基督教思想史》，499 頁。另，有關 pan-en-theism（萬有在神內論或神在萬有內論）與 pantheism（泛神論）之間的不同，參：張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，《神學論集》32 期（1977 夏），313~331 頁，尤其 313~321 頁。文章裡肯定聖經中的天主與 pan-en-theism 中的神是可互通的。

受任何支配與拘束，祂被視為「存有自身」、「存有的力量」、「存有的根基」，以及對抗「非存有」的能力，我們再也無法具體描述祂，因為一切關於人之於上帝的敘述都不過是象徵而已，是透過宗教的象徵及類比，人才可以得知上帝。但是人並非透過象徵和類比來「把握」上帝，而是人在信仰的經驗中，被表達在象徵裡的「終極關懷」所把握<sup>65</sup>；並且，上帝是真實的，祂是存有，是「活的」上帝<sup>66</sup>。

總之，上帝並非如一般的存有者（being in general）一樣地實存著；若上帝如一般的存有者實存著，祂根本就不是上帝，而只是受造物了<sup>67</sup>。所以，話說回來，談實存的問題，不應由上帝開始，而應由人類（存有）實存的問題來出發，此即呼應田立克神學的起點，應由人本身開始的。

綜上所述，我們可以看出，在田氏的神學中，諸如他提出的「上帝之上的上帝」、上帝是超越性別的上帝、上帝不實存等，均與第六世紀時一位卡帕多細亞教父後裔的希臘神哲學家，託名狄奧尼修（繼承教父傳統，受新柏拉圖哲學影響）的論述是一致的：上帝是「超越的上帝」（above God）、即使「上帝/神/God」這個字也是誤導（有擬人化之嫌），祂超越祂的一切名稱，因為上帝不是最高等的存有，也不是眾多存在物之一，上帝是超越存有的奧秘，在《聖經》中所揭示的名字，並不在於將祂的知

---

<sup>65</sup> 參：Paul Tillich，〈系統神學〉第一卷，318~341頁。

<sup>66</sup> 參：同上，318頁。

<sup>67</sup> 參：陳家富，〈蒂利希的神秘主義與三一論〉，111頁。



識傳遞給我們，而是希望引領人們接近祂<sup>68</sup>。

## 結 語

綜觀田立克一生，致力於現代世俗哲學與基督宗教神學，積極地建立起兩者間的相互關聯。風靡當代基督宗教界的靈修作家盧雲神父（Henri Nouwen, 1932~1996）身上，我們也看到「邊界神學」的痕跡在兩位之間相互呼應著：靈修生活既不是探尋樓閣寶塔式，也非攀登七重山式的，而是在人生處境下徘徊於兩極律動之間<sup>69</sup>。甚且，在田氏存有論的神學觀念裡，首創「終極關懷」一詞，且「終極」主要解釋信仰，也用來描述信仰的對象、信仰的態度。在哲學：終極者是「存有自身」、「存有之基」、「存有之力」；在神學：終極者就是「上帝」。田氏的「更正教原理」可從這樣的脈絡下理解：終極者上帝（本質）之任何具體（實存）的流露，皆無終極性，只有「終極關懷」。

深究「實存」造成自本質上的疏離而產生實存性的「焦慮」，這是人人都會遭遇到的真實景況，我們要如何去克服呢？既然上帝不實存，是否吾人在此生，面對實存的疏離、此種焦慮就無任何希望可言了呢？這是田立克「聖靈基督論」要繼續討論的問題。有機會再分享。

---

<sup>68</sup> 參：Karen Armstrong 著，蔡昌雄譯，《神的歷史》（台北：立緒文化，2012），217~220 頁。

<sup>69</sup> 參：盧雲著，M. J. Christensen 及 R. J. Laird 合編，黃大業譯，《靈心明辨：在日常生活中體悟上帝的旨意》（香港：基道，2015），81~92 頁。