

蒂利希的生態遠象：人與自然的關係

Tillich's Ecological Vision: The Relationship between Humanity and Nature

作者：陳家富

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)
[版權聲明](#)

1. 前言

本文會以蒂利希 (Paul Tillich, 1886-1965) 思想中的「個體化與參與」的兩極觀念為貫通人與自然的關係，並以科技作為這種兩極性的一個中心概念來展述當前生態問題的前景。筆者會就學界對蒂利希思想中的生態論述作一個概覽，並指出他們的限制；及後就「個體化與參與」這觀念在人與自然的關係中的含義作出表述；隨後將這種兩極性的扭曲所做成的自然物化和人的非人化來突顯相方關係的錯置，最後，會就科技的含混性格及其救贖來總結蒂氏生態思想中的一些重要理念。

2. 過去的研究成果及限制

雖然在蒂利希的思想中對自然有豐富的洞見和認識，但學界對蒂氏這方面的研究一直是鳳毛麟角。據哥士文 (Richard C. Crossman) 的資料搜集來看，直至一九八三年為止，英語世界無論是博士論文研究、專書或專文的討論中，涉及蒂利希有關大自然或人與自然這個主題的，連一份也沒有；¹ 在德語學界方面，則在七零後有兩本專書從聖禮的進路探討蒂利希的思想，有關自然的探討仍然不是他們的重點。² 這個現象一直到九十年代後期才開始轉變。

山米爾 (H.P.Santmire) 在一九八五年出版的《自然的勞苦》(The Travail of Nature) 中指出蒂利希對自然的欣賞使得他的思想成為討論生態問題一個對話的夥伴和神學資源，他認為蒂利希的「超人格主義」(hyper-personalism)：上帝並非一個人格存有 (a personal being)，反而位格是植根在上帝中，可以有助於化解過去古典神學中位格上帝(personal God)與非位格

¹ R.C.Crossman, *Paul Tillich: A Comprehensive Bibliography and Keyword Index of Primary and Secondary Writings in English* (Metuchen, N.J., & London: The American Theological Library Association The Scarecrow Press, Inc., 1983).

² 分別是：Kenneth Schedler, *Natur und Gnade: Das sakramentale Denken in der frühen Theologie Paul Tillichs (1919-1935)* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970) 及 Ulrich Reetz, *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1974).

自然(impersonal nature)之間的張力。³ 其次，卡班達 (James A. Carpenter) 在一九八八年出版的《自然與恩典》(Nature and Grace) 一書的其中一章中，就討論了蒂利希的「生命的多重維度整合」(multidimensional unity of life) 的觀念，對實在的不同維度之間的互相關聯，提出了神學性的疏解，他亦指出雖然蒂氏的神學對生態神學來說是重要的資源，但卻在基督新教的主流傳統中被忽略，原因是蒂利希的思想類似于自然神學 (natural theology) 和神秘色彩。⁴ 這兩本作品都不能算是對蒂利希有關自然觀念的深入探討，他們只是點出一些在蒂氏思想中跟自然有關的特點，生態的問題和蒂氏的思想之間的關係還不是他們的重點。

到九零年後，這個學術空檔開始被注意。在九二年德國法蘭克福舉行的蒂利希國際學術會議 (Internationale Paul-Tillich-Symposion) 中，就以自然神學 (natürliche Theologie) 與自然的神學 (Theologie der Natur) 為題。⁵ 賴品超教授在九九年的論文中，首次將蒂利希思想跟生態神學扯上關係，並深入討論了人與自然一同參與在墮落與拯救的觀念，賴教授提出在蒂利希思想中所突顯的人與世界的關係要比上帝與世界的關係更能對應當代的生態討論。⁶ 至於將蒂利希思想與其生態神學的意涵作專書研究，則要數杜爾 (Michael F. Drummy) 在二零零零年出版的《存有與大地》(Being and Earth)，他的研究指出蒂利希有著一套對無機 (inorganic) 的神學觀點，亦注意到自然是在墮落和拯救中，並將蒂氏對愛 (agape) 的觀念發揮到生態的層面而提出眾生平等、非人類中心論 (non-anthropocentric) 的「生命間的互愛」(bio-agape)。⁷

雖然，從上述簡略的觀察來看，蒂利希思想中的生態論述開始得到應有的重視和闡析，但筆者認為有以下幾方面還可以繼續發展：首先，在一個生態倫理的討論層面上，究竟蒂利希是一個類似深層生態學 (deep ecology) 論者所認為眾生皆平等，沒有任何一種存有比另一種存有價值更高，⁸ 抑或在生命的多重維度的整合中，縱使沒有層級的架構，但在諸存有物間仍有最高 (the highest) 和最完美 (the most perfect) 之分，⁹ 這種區別會否是一種生態倫理學的重要參考點，即蒂利希的思想究竟是傾向非人類中心論抑某程度的人類中心論呢？而他的立場又如何影響生態倫理的考慮呢？這些都仍是懸而未決的問題；第二：倘若蒂利希的本體論是關乎眾存有 (beings) 的最基本模態的話，似乎至今還未有學者將人與自然這兩種密切相關的存有放回蒂利希的本體論去考慮，而上述的研究又往往偏重自然而忽略人，以致兩者之間的互動一直未有

³ H. Paul Santmire, *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 頁 252 注 1。

⁴ James A. Carpenter, *Nature and Grace* (N.Y.: Crossroad, 1988), 頁 37-56.

⁵ 大會中的文章後被編集成書，見 *Natural Theology versus Theology of Nature*, Gert Hummel 編 (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1994).

⁶ Pan-chiu Lai, "Paul Tillich and Ecological Theology," *Journal of Religion*, 79/2 (April, 1999), 頁 233-249。

⁷ Michael F. Drummy, *Being and Earth. Paul Tillich's Theology of Nature* (Lanham: University Press of America, 2000).

⁸ 在杜爾 (Michael F. Drummy) 的研究中，他似乎較傾向認為蒂利希較接近深層生態學的立場。參 Michael F. Drummy, *Being and Earth. Paul Tillich's Theology of Nature*, 頁 75-92, 142-143。

⁹ P. Tillich, *Systematic Theology Volume Three* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 頁 28-29, 36。

學者將它的豐富內容整理出來，並透過這種疏理將蒂利希對生態神學可能有的貢獻陳述出來；第三：雖然有學者論及蒂利希的科技觀，¹⁰ 但一直未有學者將蒂利希對科技的理解放入其對人與自然的關係上討論，而科技在現今的生態神學中顯然是一個相關而迫切的課題，沒有疏理好蒂氏的理解將不單在理解他對自然的觀點上有所缺失，並且對整個生態神學的討論亦是有所缺欠；最後，過去討論蒂氏的自然的神學皆忽視了當中的實存根源 (*existential roots*)，而錯失了整個現代社會中人與社群皆以擁有和掠奪為依歸，用蒂氏的思想來說，就是人與其存有根源疏離後的一種自以為是的狀態，若然，蒂氏有關「因信稱義」的思想或許能為生態神學中如何使人和自然得贖，和建構生態社群提供了幫助。

由於這些課題涉及龐大的研究而非本文所能處理，所以本文只會集中人與自然關係中的「相互參與」的特質來輔展蒂利希思想中種種與生態問題有關的課題。

3. 人與自然的相互參與

人永遠不是一種獨立的個體，其存在是一種關聯的存有；但同時，人又不能失卻一種自我實現的個體性，意即人在與他者在關聯的進程中必須肯定某種程度的獨立性。人作為一個自我 (*self*) 必然與萬物相區別，而致在人以外的自然或世界變成一種與人相對立的存在，但人又是在世界的存有，並且人是依賴世界而存在。蒂利希認為，

每一個自我皆有一個他生存的環境，而每一個反思的自我則有一個他生存的世界。所有存有皆有一處是他們環境的環境。¹¹

人身處的自然並非一種雜物的總和，對蒂氏而言，這些周圍之物並沒有為人之為人構成一種有意義的關聯，易而言之，人作為一個具備附與萬物意義的存有，就必然與他所處的世界或自然產生某種的意義活動。「環境是那些周圍之物所構成的，而這些卻是與人作為人相關聯的。」¹² 所以，對蒂利希而言，環

¹⁰有認為蒂利希是宗教的反科技論者，見 J.Newman, *Religion and Technology: A Study in the Philosophy of Culture* (Westport: Praeger Publishers, 1997)，頁 154；有認為蒂利希企圖以一種浪漫主義式的美學觀點去回應科技，見 David H. Hopper, *Technology, Theology and the Idea of Process* (Louisville: Westminster, 1991)，頁 107。比較中肯和全面的，可參 J.Mark Thomas, *Ethics and Technoculture* (Lanham,MD: University Press of America, 1987)，頁 177-228；A.Arnold Wettstein, “Re-Viewing Tillich in a Technological Culture,” *Theonomy and Autonomy: Studies in Paul Tillich’s Engagement with Modern Culture*, John J. Carey 編 (Macon: Mercer University Press, 1984),頁 113-134；Raymond F. Bulman, “Theonomy and Technology: A Study in Tillich’s Theology of Culture,” *Kairos and Logos: Studies in the Roots and Implications of Tillich’s Theology*, John J. Carey 編 (Macon: Mercer University Press, 1978)，頁 213-234；E.R.Cruz, *A Theological Study informed by the Thought of Paul Tillich and the Latin American Experience: The Ambivalence of Science* (Lewiston: Mellen University Press, 1996)。中文著述方面，可參拙作，〈科技的復位：一個蒂利希的神哲學觀點〉，《宗教哲學季刊》第七卷第二期 (2001.7)，頁 12-29。

¹¹ Tillich, *Systematic Theology* 1:170.

¹² Tillich, “Environment and the Individual,” *The Spiritual Situation in Our Technical Society*. Ed. by J.Mark Thomas, (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988), 頁 139.

境永遠不會是一種抽離於人而獨立存在之物，要談環境就一定是談一種人的環境。其次，人的環境又隱含著世界的維度。世界就是一個包含一切可能和真實的意義結構的統合。¹³ 世界從環境中引出，環境又指向外在於它的世界，甚至倒頭來改變人的環境。換句話說，環境是包括在世界之內，但世界又超越環境的領域，而人作為人則不會永遠被禁制於環境之內，他會透過一切的意義活動的交往與環境進行轉化而建構世界。¹⁴ 總括而言，而蒂氏來說，「沒有世界的自我是空的，沒有自我的世界是死的。」¹⁵ 人作為自我既是一種能超越環境的存有，但又存在於他所參與的環境和世界當中，同時，環境和世界都並非一些死寂之物，而是被人加以轉化和附與意義的生命世界。

蒂利希把人與自然環境及世界之間所出現的相互關聯為「個體化與參與」(individualization and participation) 的兩極性，對他而言，萬物皆分受著這種本體論的原素，無論是人或大自然的一花一草都同時具備著自身的核心性和與他者進入群體中的參與性。因此，正如萊布尼茲 (Leibniz) 所言，蒂利希認為整個宇宙皆在個個體中臨在，萬物具備一種微觀宇宙 (micro-cosmic) 的素質，而由於人能有意識地、直接地參與在整個宇宙中，因此，人本身就是一個微觀宇宙。¹⁶ 外在的宏觀宇宙和人這個微觀宇宙存在著一種關聯的關係，人是一種整合和系統的存在，而這種特質是惟有當人認識一個同樣是整合和合一的世界時才出現。相反，世界之所以是整合和合一的世界，亦是由於人是一種整合和系統的存在而言。¹⁷ 蒂利希曾以主體理性 (subjective reason) 和客體理性 (objective reason) 來描述這層關係，對蒂氏而言，理性是具在於人與萬物之內，雙方之所以能彼此認識和溝通，全因雙方共同參與在同一的理性之內。¹⁸ 這種蒂利希稱為本體理性 (ontological reason) 的存在為人與世界之間的關聯提供了合一的基礎。由於人與自然皆參與在一種理性結構中，相方就會出現一種「把握－塑造」(grasping-shaping) 的意義活動，在此活動中相方皆在進行轉化。

把握(grasping)是進入深層，深入到一件物或一件事的本質(essential nature)，並理解它與把它表達出來的涵義；塑造(shaping)有把一種給定的材料轉化為一種形式(Gestalt)一種具有存在力量的存活結構(living structure) 的涵義。¹⁹

這種「把握－塑造」(grasping-shaping) 的意義活動亦是人與萬物間的參與活動，參與在人與自然之間的關係是十分重要的。愛是一種參與，認知又是一種參與，甚至敵對和漠視都是一種參與。參與構成一切萬物得以存在的基本質素，亦為萬物之間所建立的整體聯合提供了基礎。因此，人與自然從來就不斷

¹³同上，頁 140。

¹⁴ Tillich, *Systematic Theology* 1:170.

¹⁵同上，1:171.

¹⁶同上，1:176.

¹⁷ Tillich, "Idea and Ideal of Personality," *The Protestant Era*. Tr. James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 頁 117。

¹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 1:72-73.

¹⁹ P.Tillich, *Systematic Theology*, I:76。

發生某種的聯絡和參與，甚至相方在最敵對和相互摧毀時亦是在一種關係當中。

4. 相互參與的扭曲：自然的物化和人的非人化

人與萬物的本體構成就是一種彼此關聯的相互參與之中，故此從負面而言，人與萬物的疏離都是源於一種關係的錯置，就是在相互參與的進程中出現了破壞性的原素以致彼此的關聯出現了扭曲的狀況。簡單來說，在這種錯置的關係中，外在的世界彼人以某種態度來看待，以致被視為死物來看待和利用，但同時，人在這種扭曲的關係中，亦非置身事外，由於相方彼此關聯，人亦失卻人的種種特質。所以，就蒂利希而言，自然在錯置的關係中被物化，而人就被非人化。

蒂利希對這兩層關係的扭曲提出了義理及歷史性的探究。首先，就自然世界在這關係中被扭曲的問題而言，他認為舊約聖經中重視耶和華為獨一神聖的存有，以致萬物的神聖力量皆被否定，「事物只是神聖命令完成的媒介，或者是上帝創造力量的鏡子，除此之外並無任何創造性」；²⁰ 其次，在柏拉圖的世界中，人格的觀念被高抬至萬物之上，萬物內在的力量被重置在理型世界之內；²¹ 在新教傳統中，路德宗認為重點在神人之間的關係，人跟自然的關係並非內在的而是一種從上帝而來的外加的責任；²² 加爾文主義亦有相類似的觀點，視事物沒有內在的力量，自然王國是受制於上帝國；²³ 在德國觀念論中，費希特（Fichte）亦將自然視為人性責任空成的可見媒介。²⁴ 蒂利希認為，無論是那一個傳統，自然都基於種種原因將神聖和充滿力量的位置被人格的實現或完成和絕對的真實所取代，這種將自然世俗化的做法做就了近代自然科學和科技文化的出現，把自然引向人的操控和把握之內，但對蒂氏而言，這種做法無疑是將自然的主體性提走，以致在科技的掌握下，自然只能以一種純然客體的模態來呈現，與人所構成的只剩下「我一它」而非「我一你」的關係，自然就轉化成「死物」（*Ding*）。²⁵

其次，人亦沒有因著自然被物化而提升了自身的價值，反而人在這錯置的關係中被非人化。蒂利希指出自然世界被人轉化為一部龐大機器後，這部自然機器同時把人轉化為機器的一部份。²⁶ 當人所面向的只是作為「物」的自然時，意義活動就被化約為手段和目的的工具性活動，人作為主體就被龐大的客體所吞噬，最後只成為客體的一部份。

蒂利希對人操控自然作為客體被主體吞噬，與人在科技世界中被非人化的主體被客體吞噬所彰顯的精神曾作過深入的分析，這種以現代性為特徵的意識可追溯至文藝復興的精神。蒂氏認為西方現代性精神所表現的具體特徵是數理

²⁰ Tillich, "Idea and Ideal of Personality," 頁 121。

²¹ 同上。

²² 同上。

²³ 同上。

²⁴ 同上。

²⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 1:173.

²⁶ Tillich, "Idea and Ideal of Personality," 頁 123。

化的自然科學、科技及資本主義的經濟模式，三者互相緊扣並且相互依存。三者都標誌著人類精神的一種自我肯定和自我完成的存在類型，²⁷ 這種自我存在的模式將生命進程的諸多形式與其生命的源頭和意義割離，成爲一種獨立自足的形態。²⁸ 其中，蒂利希清楚注意到科技的一項特徵，就是科技的原本意圖是作爲一種將人從大自然中的所有魔化勢力中解放出來，使人不再受大自然的法則所控制，這是一種人類精神心靈 (spirit) 戰勝物質 (matter) 的表現，蒂利希指出這種在人間建立一種理性王國並對大自然徹底控制的烏托邦理想是源於文藝復興的思想。²⁹

蒂利希認爲文藝復興所突顯的人類精神維度正好與現代世界的自我完成與對外界的操控相一致，他稱文藝復興這種理想爲塑造世界 (world-shaping) 和操控世界 (world-controlling) 的積極性類型。³⁰ 與古代希臘世界和中世紀文化不一樣，前者所注重的是一種生命是要內住在宇宙 (cosmos) 和其他可能性中完成的圓形迴圈模式，後者是一種生命是須要向超越的上帝提升並超越世界的象限的垂直模式，而文藝復興以降的改教運動及至啓蒙運動所注重的是一種水平橫向模式，生命的完成是透過控制和轉化宇宙而達致一種人神共榮的局面。³¹ 人類存在的內在目標 (telos) 皆被這種橫向的水平維度所支配。

對蒂利希而言，這種橫向的水平維度就是一種科學技術的主宰，而在文藝復興的精神深處，就是一種以政治和科技爲導向的積極性人文主義。在其中，理想人格 (ideal of humanity) 是對自然與社會的控制爲依歸，理性的解放使人能將一種普遍人性實現，並相信個體與自然之間能取得某種的和諧。³² 人的內在目標就被轉化爲對人對自然進行積極性的強制和改變。³³ 結果就是產生出「理性的人．．．分析，操控並根據其目的而進行改變。」³⁴ 對蒂氏而言，這種改變對人與自然帶來了嚴重的後果。因爲萬物的內在目標基本上就是其存在的意義所在，亦是其存在的力量所在。³⁵ 如今卻在科技的觀照下，萬物的存在目的就只剩下一種目的性的結構，也就是工具與目的的關係 (means-end relationship)。人與自然皆被化約成工具性的價值，人理性原本的多重維度功能，包括道德和審美性的能力就只能化約爲計算性的推理 (calculating reason)，³⁶ 最終萬物的內在目標就只剩下制宰和操控，而制宰與操控的本性就是要否定內在目標爲依歸，亦即是最後一切目標只能被取消，而只有無止境的工具的出現。³⁷

²⁷ Tillich, *The Religious Situation*, Tr. R.Niebuhr (N.Y.: Meridian Books, 1956), 頁 47。

²⁸ 同上，頁 48。

²⁹ 同上，頁 49。

³⁰ 同上。

³¹ 同上。

³² P.Tillich, "World Situation," *Paul Tillich. Main Works Vol.2*, Michael Palmer (ed.) (Berlin: De Gruyter, 1990), 頁 166-67。

³³ P.Tillich, "How Has Science in the Last Century Changed Man's View of Himself?" *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 頁 79。原文爲發表于麻省理工學院的演講稿，是維 1961 年。

³⁴ 同上。

³⁵ 同上，頁 78。

³⁶ 同上，頁 79。

³⁷ 同上，頁 80。

在一篇名為〈在科技社會中的人〉文章中，蒂利希認為科技社會帶來最嚴重的後果就是將人「非人格化」(depersonalization)。³⁸ 因為，對蒂利希而言，

人是一個具有核心性的全體 (a centered whole)，他／她所有的功能皆受這決定，當其中一樣功能與其他功能相分離並控制全體時，則整個人就受制於此功能。³⁹

科技的本質正正是將人變成一種手段，一切的意義和人格都被一種無止境的工具與目的的關係所制約，而人亦只會最終變成一件工具(tool)，一件達致其他目的的工具。蒂利希認為人不單只是勞動人(*homo faber*)，他／她還會溝通，與萬物可以建立一種「我－你」的關係，並且會思考，有道德感，是一種對自身的有限性與趨向無限有所感知的人，總而言之，人的基本本體論結構就是一種「自我－世界」(self-world)的關係，但科技所帶來的就是透過高舉這種結構中的其中一項原素而排斥並且控制其他原素，以致使整個結構破壞。⁴⁰ 蒂利希認為科技的基本特徵就是一種夾雜著解放與奴役的含混性格。

5. 科技的含混性格

蒂利希並沒有片面地否定科技的價值，當然他完全清楚上文所指到自然的物化和人的非人化都是由於科技使然。在蒂氏的思想中，人透過技術與自然進行的「勞動」(work)並不一定出現相方的疏離和物化，而是可以互相得以實現。

人格(personality)與事物在「勞動」中聯合，其中物的力量被發現，並因著人格而得到肯定，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」(fulfilment)。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。自我決定的人性力量與事物的決定性力量彼此聯合在我們勞動的形式中。⁴¹

蒂利希明言真正的勞動是一種相互的完成和實現。⁴² 人的內在生命與外在世界一同在工作的實踐和文化的構作中得到滿足和完成可在馬克思(Karl Marx)的著作中得到更充份的闡析。馬克思認為工作的實踐是人自我實現的進程，他認為

³⁸ P.Tillich, "The Person in a Technical Society," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 頁 124-127。

³⁹同上。

⁴⁰同上。

⁴¹ Tillich, "Idea and Ideal of Personality," 頁 124。

⁴²同上。

人正是要通過對外在世界的轉化，才開始確實地肯定自身是類的存有。這種生產活動是他能動性的類的生活。通過這種活動，自然界才表現為他的工作成果和屬於他的現實性。人工作的對象因而成為了人作為類的生活的客體化歷程，因為在這現實中，他不單在思考和心智上、更可以在實踐上把自己重現。從而在自己所創造的世界中，他可以看見自我的形象。⁴³

馬克思將工作實踐視為人自我客體化的歷程，在這歷程中人與外界都相互產生轉化。「人一方面作用並改造外在的自然世界，另一方面，他也同時藉同一歷程改造著自己的本性。」⁴⁴ 正如蒂利希所言，馬克思認為真正的勞動工作是人主體性的實現，借著外在世界與主體的交涉，主體又對自然界創造出一個新的文化世界，同時亦為自我實現創造出新的可能。

另一方面，人透過操控自然來使自身的存在更加安舒，這種實存的感受是把物質控制於人類精神心靈之下。蒂利希認為每個人的存在本質都構成了一種「茫然失所」(*Unheimlichen*) 的感受，⁴⁵ 這種感受的產生並非人碰上一特殊的恐懼或產生此感受的外物，它的出現是作為一種人存在的領悟 (*Seinsverständnis*)，借用海德格 (M.Heidegger) 的說話：

如果我們在生存論—存在論 (*existenzial-ontologisch*) 的意義上把此在 (*Dasein*) 的茫然失所 (*die Unheimlichkeit*) 解釋為威脅，而這威脅從此在本身而來並且就此在本身，那麼我們還不因此就認為：茫然失所在實際的「懼」(*Angst*) 中已經在這意義下得到領會... 此在日常用以領悟茫然失所的方式是在沉淪 (*die verfallende*) 中轉離，在轉離中，使茫然失所得以「淡化」(*abblendende*)。⁴⁶

顯然，蒂利希是借用了海德格的分析，人的茫然失所並非一種對威脅的感受，因為若是有威脅存在，人就會自衛，但當人面對茫然失所時，他／她會驚覺自衛的行動是沒有對象的，簡單來說，人作為「在世的存有」(*in-der-Welt-Seins*)，他／她就已經在本然的狀態下處於一種陌生、不在家及異樣的處境中。⁴⁷ 當人要逃離和解決在世界中的茫然失所或不在家的存在領悟時，方法是盡一切的努力使他／她的存在成為一種在家的存在 (*make himself at home in*

⁴³ K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," *Karl Marx: Early Texts*. Ed. D. McLellan (Oxford: Basil Blackwell, 1979), 頁 140。

⁴⁴ K. Marx, *Capital*, vol. 1, (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 頁 283。另參 K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," 同上, 頁 156。

⁴⁵ P. Tillich, "The Technical City as Symbol," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 頁 180。該文於 1928 年發表，德文中 "*Unheimlichen*" 原本是指一種無以名狀的恐懼與茫然，而 "*heim*" (家) 和 "*un*" (不) 的結連就有一個「不在家」或「無家」的意涵。

⁴⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Max Niemeyer, 1977), 頁 189。漢譯參，海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映，王慶節合譯 (北京: 三聯書店, 2000 修訂譯本)，頁 219。筆者對漢譯稍有修改。

⁴⁷ P. Tillich, "The Technical City as Symbol," 同上, 頁 180

existence)，⁴⁸ 而科技就正作為幫助人脫離這種茫然失所的存在領悟而出現，「科學的歷史也就是戰勝茫然失所的歷史，而這種勝利只有在科技中得到完成。」⁴⁹ 蒂利希認為在科技的使用中，任何東西皆由效益所決定，再沒有一些難以預料的恐懼會出現，一切都在科技的全盤計算下操作，這種精神使得大地(世界)，再不是一處使人茫然失所之處，反而是一處容身的家，簡而言之，科技透過操控萬物而使萬物在家。⁵⁰

這種將科技視為世界除魔的象徵(symbol of de-demonizing of the world) 在蒂利希眼中卻沒有為人和自然帶來一種在家的結連，反倒創造出一種新的和獨立的存有形式(form of being)，這種存有形式所帶來的是嶄新的茫然失所，⁵¹ 人與自然帶來了一種新的隔閡和疏離，

連於活生生大地上的土壤被提走，被砍伐和人工的石頭將自身與我們分隔，高樓大廈把我們與土壤、樹木分開；流水現在在水管之內；火與電線相連；動物被分隔或是將牠們的動力提取，在科技的語境內，樹木與植物皆被分配而達致「享用」的理性目標。⁵²

顯然，科技將一種安舒、可靠的存在帶給人類，但同時亦將世界變得陌生和死寂(lifeless)，蒂利希明言，雖然科技將人從世界的魔性中解放出來，但科技的本質是空沒(empty)的。⁵³ 它割斷了流存于眾生之中的生命，換之以理性的駕馭，並且以無盡的可能性(boundless possibility)來誘使人向無盡的科技世界去尋索。⁵⁴

可見在蒂利希的思想中，對科技的含混性格經已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，使人再不須在大自然中經歷異樣，但與此同時，科技又將新的理性魔咒加諸于人和自然而產生出新一種的疏離。所以，蒂氏總括說：「我們須要認識清楚，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。」⁵⁵

科技這種含混性格亦可說是源於人與世界相互參與的扭曲所致。正如上文所言，萬物都具備理性結構，人與世界一同參與在同一的理性結構中，蒂利希在本體論理性之下再區分開「主體理性」(subjective logos)與「客體理性」(objective logos)。⁵⁶ 蒂氏認為人的理性之所以能把握外界，完全是由於人和外界皆共同被同一的「理性」所規定，用蒂利希的說法，就是人的心靈和實

⁴⁸同上。

⁴⁹同上，頁 181。

⁵⁰同上，頁 182。

⁵¹同上。

⁵²同上，頁 183。

⁵³ P.Tillich, "The Logos and Mythos of Technology", *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 頁 60, 此文發表於 1927 年。

⁵⁴同上。

⁵⁵同上。

⁵⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 1:72, 75。

在(Reality)共同擁有同一的「理性」性格(a *logos* character)，⁵⁷ 人的心靈所擁有的是自我去把握和塑造的「理性」結構(the *logos* structure of the grasping-and-shaping-self)，而實在所擁有的是一種世界被把握和被塑造的「理性」結構(the *logos* structure of the grasped-and-shaped world)。⁵⁸ 因此，蒂利希就此規定了人與實在的一種本體論關係，「自我—世界」(self-world)的相互依存及相互碰觸與轉化對蒂利希而言是最基本的本體論結構(basic ontological structure)，⁵⁹ 從本體論的角度而言，人是不斷與周圍的環境進行某種的關連，這種關連所構成的意義網路則築成人的世界(human world)。⁶⁰

蒂利希將人與世界的連系中的認知形式理解為一種知識的本體論結構(ontological structure of knowledge)，⁶¹ 其實，在上述所示的「把握—塑造」的分析中，我們經已就人與世界的關連作了一種本體論的描述，不過「把握—塑造」的行動並非單是一種認知行動，而是涉及存有的整個存在的層面，正如蒂利希所述，是包括道德踐行、審美活動，技藝的操作等，而這裏所要描述的結構是針對一種被稱為認知性活動的本質。

認知主體(knowing subject)和被知客體(known object)的認知本體論關係依蒂利希所理解是經歷一種聯合—分離—再統一(union-separation-unity)的三一進程。依蒂氏的理解，知識的確立必定須要預設一種「離」的局面，認知主體與被知的客體之間須要處於一種分離的距離才可以談知識，其實在「把握—塑造」中經已隱含著人的主體理性與實在的客體理性之間的距離才可以談一種相互轉化的可能，這種知識領域內的「離」正是知識之所以可能的條件。⁶² 但正如前面曾談及的是人的主體理性與客體理性不正是連於一種本體理性嗎？！因此，蒂利希強調相方在知識本體結構中的「離」的同時，須要明白相方在本質的結構(essential structure)中是具備某程度的聯合的。⁶³ 這亦正是柏拉圖(Plato)談知識是一種對理念(ideas)的回憶的意思。在本質結構中的「合」經歷了認知結構中必須被預設的「離」後，當然最後就是一種「重合」(reunion)，因此，蒂利希強調認知的行動就是一種聯合的形式。⁶⁴

經過上述的分析後，我們就可以進入到蒂利希如何將科技理解為科技理性(technical reason)和操控性知識(controlling knowledge)的理據，並且就兩者在理性的本體論規定下如何突顯出其含混性格有所把握。科技被理解為一種理性化的結構，而這種結構又以一種特殊的「工具—目的」的關係來呈現，並且科技的運用顯然是以一種理性的態度去對人和萬物進行某種控制和計算，因

⁵⁷同上，頁 75。

⁵⁸同上。

⁵⁹同上，頁 76, 168。

⁶⁰蒂利希認為「自我—世界」(self-world)是最基本的本體論結構與海德格(Heidegger)對「此在」(Dasein)作為一種「在世的存有」(in-der-Welt-Sein)的觀念可有不少相關之處。關於蒂利希就外物作為人的周圍之物(surroundings)、環境(environment)與世界(world)的不同維度，參 Tillich, "Environment and the Individual," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 同上，頁 139-144。

⁶¹同上，頁 94。

⁶²同上。

⁶³同上，頁 95。

⁶⁴同上，頁 94。

此，操控性和理性化都是科技的表現形態。但當蒂利希談到一種所謂的「科技理性」(technical reason)時，他是與先前談到的本體論理性同時並列的，似乎蒂利希並不以為他是在談論兩種截然不同的理性，

這種本體論的理性概念，總是伴隨著科技的理性概念，有時還被後者所取代。⁶⁵

並且當蒂氏談到科技理性所要決定的最大關懷是手段，而非目的時，他指出

只要科技理性是本體理性的夥伴時，並且「推理」(reasoning)是被用來完成理性的要求，那麼這種處境之中就沒有什麼危險。⁶⁶

並且，「科技理性如果脫離了本體理性，那麼它無論在邏輯和方法學上如何精緻，都會使人非人化(dehumanizes)，除此之外，科技理性若得不到本體理性的持斷不斷的滋養，它本身也會貧弱而腐化。」⁶⁷ 顯然，蒂利希在這裏對科技理性沒有持一種天真的樂觀或悲觀主義，並且對科技理性的含混性格得到進一步的確立。蒂氏以為科技理性所表現的目的結構並非全然具破壞和非人性的，而事實上對人生理和心理的分析中，科技理性的功勞是不能被抹殺的，⁶⁸ 蒂利希甚至認為神學家要建構神學系統時，科技理性所表現的推理能力，是不可或缺的；⁶⁹ 當然，若科技理性在一種單一的運用情況下，甚至乎已聲稱自身就已經等同於理性的所有功能，它的效果將是破壞性的，要注意的是：導致破壞性結果並非科技理性本身使然，而是由於與本體論理性相分離所引致的後果。

其次，在討論到操控性知識(*Herrschaftswissen*)時，⁷⁰ 蒂利希嘗言認知的本體論模式原本是一種分離(separation)和參與(participation)之間的辯證過程，⁷¹ 但在操控性知識中分離的原素卻在認知的過程中達到高峰，認知主體與被知客體的連結只為了將客體完全控制在主體的認知框架下，⁷² 由於主體的獨大，被知物件被化約成「物」(thing)，將一切「物化」就使得萬物(beings)原本自身所具備的「主體性原素」(elements of subjectivity)和「自我關聯性」(self-relatedness)皆遭受扭曲和破壞。

須要注意的是蒂利希亦沒有一面倒地全盤否定操控制知識的價值，一方面，蒂氏明言在面對人的肉身和心理的建構時，操控性知識是可以並且應該得

⁶⁵同上，頁 72。標楷體乃筆者強調。

⁶⁶同上，頁 73。標楷體乃筆者強調。

⁶⁷同上。

⁶⁸同上。

⁶⁹同上。

⁷⁰ P.Tillich, "Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 同上，頁 69。此文原於 1955 年發表於 *Sociologica*, T.W.Adorno 與 W.Dirks 編 (Frankfurt am Main: Europasche Verlagsanstalt, 1955)，頁 201-209。操控制知識(*Herrschaftswissen*) 這概念是從舍勒(M.Scheler)裏借用過來。

⁷¹同上，頁 70。

⁷² P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:97。

到正常的運用，而只有當運用在人的個體性或人性的深處時，操控性知識才呈現出其局限性；⁷³ 另一方面，蒂利希強調知識的獲取是須要在一種「離－合」的辯證中進行，⁷⁴ 而操控性知識的歧出乃在於只側重「離」的原素而使辯證的動態進程受到延滯。

因此，我們可以總括而言，科技的本質所呈現的兩種特性：科技理性與操控知識都同時具備它們的不足之處，這種不足正顯示科技本身正陷於一種含混的狀態而須要被救贖。

5. 在救贖中人與自然相互參與的重置

蒂利希一方面深化上述科技的含混性格，認為其中表現中人在相互參與的模態中高抬自己的罪性，並在聖靈臨在下，相方因著聖靈的愛以致相方的參與不以破壞和摧毀對方為依歸，反是相方得以成全並以實現萬物內在的目的 (*telos*) 為依歸。

蒂利希認為科技理性表現出對萬物的操控是源於人主體的獨大，主體挺立至目空一切莫視自身的有限性就是一種「狂妄」(*hubris*)。人的自我超拔 (*self-elevation*) 到神聖的領域就是一種狂妄，「人使其自身成為世界的中心，這就是他/她的狂妄。」⁷⁵ 這種表現使人忽視自身的有限性，將部份的美善擴大成絕對，自身的文化創作視為神聖創作，將其偶像化並推展成一種終極的關懷。⁷⁶ 另外，蒂利希指出另一種疏離的表徵是「欲」(*concupiscentia*)，它不單指向性的層面，對蒂氏而言，當人與萬物分離後，總有一種內在的置定要與萬物複和，極化的時候就推展成要將整個實在收攝於自身之內。⁷⁷

蒂利希認為這些疏離的特徵正反影出科技表現的一種失控的狀態，正常狀態下的參與如今變成將萬物收攝於自身之內，如上帝似的科技支配著人類的每種生活，蒂氏進一步指出人的疏離導至人與世界的依存關係受到破損。「自我-世界」這個最基本的本體論結構因疏離而導致相方的破損，人再不能面對一個有意義的實在，在他/她面前所出現的世界已變分裂離散。

世界在一個意義的整體而言已不復存在，諸物再對人沈默，它們失去與人進入意義碰觸的力量，因為人自身亦同樣失去此力量。極端而言，人所經歷的是一完全非真的世界，人除了自覺自身的空沒之外就一無所有。⁷⁸

可見，當人愈發覺得自身與世界的失落時，愈須要將自身與世界重新複和，科技作為人認知世界和認知自身的手段顯然是有效的方法。但同時，科技這種

⁷³ P.Tillich, "Participation and Knowledge: Problem of an Ontology of Cognition," 同上, 頁 71。

⁷⁴ 同上。

⁷⁵ P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:51

⁷⁶ 同上。

⁷⁷ 同上, 1:52。

⁷⁸ 同上, 1:61。

基於疏離而出現的「狂妄」和「欲」卻沒有真正為人解決人類實存的根源問題。

蒂利希認為科技作為含混性的存在是要將科技從它作為「本質與實存的混合物」(*mixture of essential and existential natures*)中解放出來。就蒂氏而言，這是一個涉及啓示、拯救和聖靈的問題。在一九一三年一份蒂氏的系統神學的手稿中，科技(*Technik*)與上帝國(*Reich Gottes*)是放在一起討論。⁷⁹ 當中，蒂利希指出：

物質文化的辯證性乃在於在世界內精神(*Geistes*)的征服(*die Knechtung*)並透過對世界的統治。神學原則是證立物質性的文化工程(*die sachliche Kulturarbeit*)「科技」(*Technik*)，當中透過視上帝的啓示在其中，透過將科技作為服侍上帝的國，並透過承認科技在整全的上帝國度中的永恆意義。⁸⁰

科技是作為人類精神文化表現而被理解，因此它是屬於文化建構的部份，同時亦是人心靈精神(*human Geist*)的創作性表現；其次，科技作為一種文化工程(*Kulturarbeit*)是具備一種含混性的，在這裏蒂利希卻以「吊詭」(*das Paradox*)一詞去表示這種含混性。意思是科技除了展示了一種自毀性的傾向，它究竟有否一種救贖性的肯定原素在其中。⁸¹ 第三，科技的吊詭性得以解除，乃在於其在促進並確立上帝國，就蒂利希而言，作為物質文化的科技能夠使人從一種動物性的奴役中釋放出來，並且成為人類精神文化的不可或缺的要素，簡單而言，欠缺科技，上帝國將不能實現。(*Wo der Geist die Technik also betrachtet, ist er prinzipiell befreit von ihrer Not*)。⁸² 最後，蒂利希在當時認為科技的審判是在「神學原則的第二階段」(*dem zweiten Moment des theologischen Prinzips*)中相對應，意思是神學原則的第二階段也就是作為「道」(*Logos*)的聖子階段，用蒂利希後期的說法，就是基督作為新存有去審

⁷⁹ P.Tillich, "Systematische Theologie von 1913," 載於 P.Tillich, *Gesammelte Werke. Ergänzungs und Nachlaßbände. Band IX. Frühe Werke*, G.Hummel 與 D.Lax 編 (Berlin, N.Y.: de Gruyter, 1988), 頁 416。蒂利希在 1913 年所撰寫的系統神學手稿現存有兩個版本，一份是存放于哈佛大學的蒂利希檔案館中，後經由 G.Hummel 與 D.Lax 整理，並於 1998 年作為蒂利希著作德語版全集的後備性部份的第九卷出版，全份手稿分開三個大部份：護教學(*Apologetik*)，內分 29 個分段，唯獨第 21 與 28 兩個段落不見於手稿中；教義學(*Dogmatik*)，內分 19 個分段；倫理學(*Ethik*)，內分 23 個分段。科技(*Technik*)的問題就放在倫理學的部份中討論。另一份現存放于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 P.Tillich, *Main Works/ Hauptwerke, Vol. 6. Theological Writings/ Theologische Schriften*, G.Hummel 編 (Berlin, N.Y.: de Gruyter, 1992), 頁 63-83。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 1913 年的系統神學，接著是 1925 年在馬堡大學的教義學演說(P.Tillich, *Dogmatik: Marburger Vorlesung von 1925*, Werner Schüßler 編, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986), 及最後從 1951-1963 年間在美國完成的《系統神學》三卷。

⁸⁰ P.Tillich, "Systematische Theologie von 1913," 同上，頁 416。

⁸¹ P.Tillich, "Systematische Theologie von 1913," 同上，頁 416。原文是 "die Frage: Wie steht das theologische Prinzip dazu? Ist es lediglich kulturverneinend, überläßt es die Kultur ihrer Selbstzerstörung, oder hat es neben dem Nein auch ein erlösendes Ja? Ist das Paradox auch auf diese Geistestätigkeit anwendbar?"

⁸² 同上，頁 417。

判和解救科技所帶來萬物的疏離；⁸³ 與此同時，作為服侍上帝國並消除了破壞性原素的科技則與「神學原則的第三階段」(*das dritte Moment des theologischen Prinzips*)相協作，此亦即是蒂利希後期有關在「聖靈臨在」(*Spiritual Presence*)下的討論。⁸⁴

蒂利希在《系統神學·卷三》中清楚將語言(*language*)與科技(*technology*)同時作為一種人類精神文化的創作性表現而被理解，⁸⁵ 並且強調科技的含混性一方面透過目的性結構來實現人類精神心靈的目的，但同時卻將目的化約為手段，而使手段獨大直至一切有機與無機的生命進程(*organic and inorganic process*)的內在目標(*telos*)被科技生產的外在目的(*purposes*)所轉換。⁸⁶ 這種含混性格可以以三種面相來展現：自由與限制間的含混、工具與目標間的含混、自我與物之間的含混。⁸⁷ 第一種的含混性表現於科技一方面呈現出人有無盡探索的自由，但同時卻又經歷著自身的有限性的限制，「它開啓了一段毫無限制可見的路途，但此路途是透過一有限制及有限的存有而達致的。」⁸⁸ 第二種的含混性表現於科技對生產和進步的意義的迷糊，究竟科技的目的何在？其含混性在於科技一方面是人生命的自我創造(*self-creation of life*)以致不能亦不應停止，但與此同時卻又成為漫無目的的生產。⁸⁹ 最後，第三種的含混性被蒂利希稱之為「最本真的含混性」(*a genuine ambiguity*)，⁹⁰ 就是科技使人從奴役中被釋放出來，但同時卻被科技所奴役，使人作為一個主體(*subject*)被轉化成一件物(*thing*)，一件與其他死物一樣之物。⁹¹ 這一切的含混性皆指向聖靈臨在的神律下被拯救。

神律(*Theonomy*)一直是蒂利希思想中的重要概念，⁹² 從理性的角度而言，神律是指「自律理性(*autonomous reason*)與其本身的深處(*its own depth*)相結合，在神律的處境中，理性得以在順服於結構性的法則並在其自身根基的能力中實現自身。」⁹³ 若從聖靈和人的心靈的角度而言，神律就是人生命那種自我創作的形態得以在聖靈的指引下趨向探索終極意義和能力。⁹⁴ 一種神律的文化就是聖靈決定(*Spirit-determined*)和聖靈帶引(*Spirit-directed*)的文化，蒂利希一直強調神律並非一種以宗教控制文化的狀態，是完成(*fulfils*)而非破壞(*breaks*)文化。⁹⁵ 目的是希望文化能超越人類的旨趣而趨向終極的目標。就科技文化而言，就是要在一種實用理性為主導的文化創作中重新將終極

⁸³同上。

⁸⁴同上，頁 418。

⁸⁵ P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:57。

⁸⁶同上，頁 61。

⁸⁷同上，頁 73。

⁸⁸同上。

⁸⁹同上，頁 74。

⁹⁰同上。

⁹¹同上。

⁹²神律此概念在 1933 年前是作為在宗教哲學的架構下嘗試建立文化形式和宗教內涵的相互關係的核心概念，而在蒂利希晚期，這種理解基本上沒有多大改變，唯一的不同似乎是文化宗教的互動是以一種基督教啓示和聖靈臨在的角度去詮釋。

⁹³ P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:85。

⁹⁴ P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:249-50。

⁹⁵同上，頁 250。

的原素引入。因此對應上述科技的三層含混性格，聖靈臨在的神律亦相應地有三層的表述。

針對第一層有關自由與限制的含混，蒂利希的觀點是要「限制人那種企圖越過其給予(the given)的無盡的自由。」⁹⁶ 顯然，蒂利希並非因為科技帶來破壞而須要限制和廢棄它，回到前科技文明的原始式生活對蒂利希來說永遠不是一個解決科技所帶來的問題的方法，唯有在聖靈的臨在下展示出要對科技那種無限的可能 (unlimited possibilities) 加以警覺，就蒂氏的理解，科技那種抽象的可能性是與語言發揮抽象的功能有關，「抽象(abstraction) 賦與我們語言的能力，語言賦與我們選取的自由，而選取的自由卻又給予我們無限的科技生產的可能。」⁹⁷ 這種可能性誘使一種科技性的狂妄 (technological hubris) 與及科技探索的欲念的出現，相對於科技這些「不設上限」的可能性，人自身卻是一種有限自由的存有，作為一有限的存有(finite being)，人在其實存中與其本質(essence) 相疏離(existential estrangement)，這種狀態使人發揮其自由而得以超越萬物，但同時其自由卻又誘使人否定其有限性，所以在實現其自由中已埋下催毀性的種子，在科技的可能中既是一種創造(creation)又是一種解構 (destruction)。在自由與限制的含混中實際上是人一種實存狀態下的困境，唯有讓人把握清楚其實相，對人類的有限性和罪性的觀照下，讓人明瞭人的自由除了附與人能不斷利用科技超越環境之外，亦讓人一方面注意自由無限的可怕，另一方面讓人察覺這種自由的無限最終並不能帶引人類走向解放而只是一種新的奴役。

其次，蒂利希似乎有意將工具與目的之間的含混性與自我和物之間的含混性一併討論，而兩者之間最大的危險就在於缺乏終極目的(ultimate end)和 *eros*。就蒂氏而言，科技的生產是要服侍人的目標 (*telos*) 為依歸，意思是雖然科技有著含混性，但它是人存在生命一種創造性和超越性的表現，所以它本身是可以作為一種帶引人的目標得到終極完成的媒介，在蒂氏的理解中，上帝國的象徵標誌著眾生目標的最終完成，「上帝國的意義並非一種事物或功能的聯合，乃是人際，包括與整個非人類世界領域的聯合，當我們說上帝是那終極的目標時，其實是說人是那終極的目標。」⁹⁸ 可見，科技是要作為服侍人際關係和人與自然的關係而存在的。其次，在聖靈的臨在下，眾生皆非物 (thing)，所有存有都可以是存有根基臨在的象徵，並且是眾生生命的其中一個部份，在生命的多重維度的統合中，萬物息息想連，互相依靠，甚至是承載著意義和能力的載體，是愛的物件，「愛 *eros* 指向科技性形式(technical *Gestalt*)就是使得神律與科技建立關係之途。」⁹⁹

愛就是將分離重合的動力，這是本體論上並且是普遍性上真確的。愛在生命的所有三種進程中產生效用；愛在中心

⁹⁶同上，頁 258。

⁹⁷ P.Tillich, *My Search for Absolutes* (New York: Simon & Schuster, 1967)，頁 74。

⁹⁸ P.Tillich, "The Person in a Technical Society," 載於 *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 頁 134。

⁹⁹ P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:258-59。

裏結連，愛能產生嶄新性，並且能驅使越過所有給予我們的而達致其根基與目標。¹⁰⁰

生命的三種進程對蒂利希來說也就是包括了一切生命的自我整合(self-integration)，這是生命的一種內在指向，重點在於建立一個生命的核心性(centeredness of life)、一切生命的自我創造力(self-creativity)，是生命向外的成長指向，重點在於輔陳出文化生命、並一切生命的自我超越(self-transcendence)，是生命的向上指向，重點在於表述宗教與道德維度。因此，倘若愛能夠重整生命的三重維度，則科技的使用將能以一種終極意義為指向。

在蒂利希的理解中，眾生有著個體性與參與性的兩極本體論原素，其中顯示出人與自然都是不斷向著對方互相參與、碰觸和轉化。參與的極致就是以聯合的形態來出現，就蒂氏而言，*eros*（愛）正是這種聯合的基礎和力量，不單人要愛萬物，萬物亦同時正等待人去發現和愛，宇宙中的諸存有皆是 *eros* 的物件。在愛的基礎下，諸物的關係就不再亦不應是相互的操控和制宰，而是關懷、愛惜和保育。¹⁰¹

科技理性所表現的問題，正如在本文第三段中分析，是以操控形態出現，這種形態的獨大是須要「智性的愛」(*amor intellectualis*) 去救治，蒂利希以為這種操控性的科技的理性所表現的形式主義是缺乏 *eros*（愛）的，¹⁰² 蒂氏一直關心的是要令理性不單操控還要聯合，而在蒂氏思想中，愛就是聯合的力量。「愛是使分離重合的動力」，¹⁰³ 當科技理性是要把萬物相互抽離時，當人因著疏離而與萬物分隔時，愛就正好將原本是一個整體的實在(whole reality) 重新結連。蒂利希將 *agape* 與 *eros* 分開，前者進入後者當中，將 *eros* 提升和超越人類生命的創作性活動。蒂氏指出 *eros* 是人類一切文化活動的動力，但文化活動本身是具有含混性的，須要 *agape* 這種聖靈的愛所參與和調節。到正如在本文的第二段分析中，蒂利希提及生命的橫向轉移是構成科技背離其本質性使用的根源，因此，將科技挪移到生命的垂直維度將使得科技從拮制的含混性中釋放出來。¹⁰⁴

6. 總結

就人與自然之間的生態遠象來說，蒂利希是一位現實主義者，他對相方的關係一方面作出理想性類形的表述，意指相方在本質的狀態下不斷相方交涉，彼此參與，另一方面蒂氏並沒有一種烏托邦主義，人與自然的關係因著人的罪性與科技的出現而變得扭曲和彼此破壞。在這兩種觀念中，蒂利希的思想讓我們在現今的生態災難中，有一種不存幻想、但卻有希望的動力。

¹⁰⁰同上，頁 134。就愛的本體論涵義，可詳參 P.Tillich, *Love, Power and Justice* (Oxford: OUP, 1954)

¹⁰¹參 Alexander C. Irwin, *Eros toward the World. Paul Tillich and the Theology of the Erotic* (Minneapolis: Fortress Press, 1991)，頁 83-88。

¹⁰² P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:89-90。

¹⁰³ P.Tillich, *Love, Power and Justice* (Oxford: OUP, 1954)，頁 25。

¹⁰⁴ P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:259-300。

原刊於《基督宗教與儒家對談生命與倫理》，崇基，宗教與中國社會研究中心，2002

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2007

OCCR 鳴謝宗教與中國社會研究中心及文章原作者允許在網上發表本文。原文刊於《基督宗教與儒家對談生命與倫理》，崇基，宗教與中國社會研究中心，2002。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0139.htm

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)