

# 蒂利希的生态远象：人与自然的关系

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

作者：陈家富

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)  
[版权声明](#)

### 1. 前言

本文会以蒂利希 ( Paul Tillich, 1886-1965 ) 思想中的「个体化与参与」的两极观念为贯通人与自然的关系，并以科技作为这种两极性的一个中心概念来展述当前生态问题的前景。笔者会就学界对蒂利希思想中的生态论述作一个概览，并指出他们的限制；及后就「个体化与参与」这观念在人与自然的关系中的含义作出表述；随后将这种两极性的扭曲所做成的自然物化和人的非人化来突显相方关系的错置，最后，会就科技的含混性格及其救赎来总结蒂氏生态思想中的一些重要理念。

### 2. 过去的研究成果及限制

虽然在蒂利希的思想中对自然有丰富的洞见和认识，但学界对蒂氏这方面的研究一直是凤毛麟角。据哥士文 ( Richard C. Crossman ) 的资料搜集来看，直至一九八三年为止，英语世界无论是博士论文研究、专书或专文的讨论中，涉及蒂利希有关大自然或人与自然这个主题的，连一份也没有；<sup>1</sup> 在德语学界方面，则在七零后有两本专书从圣礼的进路探讨蒂利希的思想，有关自然的探讨仍然不是他们的重点。<sup>2</sup> 这个现象一直到九十年代后期才开始转变。

山米尔 ( H.P.Santmire ) 在一九八五年出版的《自然的劳苦》 ( The Travail of Nature ) 中指出蒂利希对自然的欣赏使得他的思想成为讨论生态问题一个对话的伙伴和神学资源，他认为蒂利希的「超人格主义」 ( hyper-personalism )：上帝并非一个人格存有 ( a personal being )，反而位格是植根在上帝中，可以有助于化解过去古典神学中位格上帝 ( personal God ) 与非位格

---

<sup>1</sup> 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 ).

<sup>2</sup> 分别是： 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 )之间的张力。<sup>3</sup> 其次, 卡班达 ( James A. Carpenter ) 在一九八八年出版的《自然与恩典》( Nature and Grace ) 一书的其中一章中, 就讨论了蒂利希的「生命的多重维度整合」( multidimensional unity of life ) 的观念, 对实在的不同维度之间的互相关联, 提出了神学性的疏解, 他亦指出虽然蒂氏的神学对生态神学来说是重要的资源, 但却在基督新教的主流传统中被忽略, 原因是蒂利希的思想类似于自然神学 ( natural theology ) 和神秘色彩。<sup>4</sup> 这两本作品都不能算是对蒂利希有关自然观念的深入探讨, 他们只是点出一些在蒂氏思想中跟自然有关的特点, 生态的问题和蒂氏的思想之间的关系还不是他们的重点。

到九零年后, 这个学术空档开始被注意。在九二年德国法兰克福举行的蒂利希国际学术会议 ( Internationale Paul-Tillich-Symposion ) 中, 就以自然神学 ( natürliche Theologie ) 与自然的神学 ( Theologie der Natur ) 为题。<sup>5</sup> 赖品超教授在九九年的论文中, 首次将蒂利希思想跟生态神学扯上关系, 并深入讨论了人与自然一同参与在堕落与拯救的观念, 赖教授提出在蒂利希思想中所突显的人与世界的关系要比上帝与世界的关系更能对应当代的生态讨论。<sup>6</sup> 至于将蒂利希思想与其生态神学的意涵作专书研究, 则要数杜尔 ( Michael F. Drummy ) 在二零零零年出版的《存有与大地》( Being and Earth ), 他的研究指出蒂利希有着的一套对无机 ( inorganic ) 的神学观点, 亦注意到自然是在堕落和拯救中, 并将蒂氏对爱 ( agape ) 的观念发挥到生态的层面而提出众生平等、非人类中心论 ( non-anthropocentric ) 的「生命间的互爱」( bio-agape )。<sup>7</sup>

虽然, 从上述简略的观察来看, 蒂利希思想中的生态论述开始得到应有的重视和阐释, 但笔者认为有以下几方面还可以继续发展: 首先, 在一个生态伦理的讨论层面上, 究竟蒂利希是一个类似深层生态学 ( deep ecology ) 论者所认为众生皆平等, 没有任何一种存有比另一种存有价值更高,<sup>8</sup> 抑或在生命的多重维度的整合中, 纵使没有层级的架构, 但在诸存有物间仍有最高 ( the highest ) 和最完美 ( the most perfect ) 之分,<sup>9</sup> 这种区别会否是一种生态伦理学的重要参考点, 即蒂利希的思想究竟是倾向非人类中心论抑某程度的人类中心论呢? 而他的立场又如何影响生态伦理的考虑呢? 这些都仍是悬而未决的问题; 第二: 倘若蒂利希的本体论是关乎众存有 ( beings ) 的最基本模态的话, 似乎至今还未有学者将人与自然这两种密切相关的存有放回蒂利希的本体论去考虑, 而上述的研究又往往偏重自然而忽略人, 以致两者之间的互动一直未有

---

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

<sup>4</sup> James A. Carpenter, *Nature and Grace* ( N.Y.: Crossroad, 1988 ), 页 37-56。

<sup>5</sup> 大会中的文章后被编集成书, 见 *Natural Theology versus Theology of Nature*, Gert Hummel 编 ( Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1994 )。

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

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

<sup>8</sup> 在杜尔 ( Michael F. Drummy ) 的研究中, 他似乎较倾向认为蒂利希较接近深层生态学的立场。参 Michael F. Drummy, *Being and Earth. Paul Tillich's Theology of Nature*, 页 75-92, 142-143。

<sup>9</sup> P. Tillich, *Systematic Theology Volume Three* ( Chicago: University of Chicago Press, 1963 ), 页 28-29, 36。

学者将它的丰富内容整理出来，并透过这种疏理将蒂利希对生态神学可能有的贡献陈述出来；第三：虽然有学者论及蒂利希的科技观，<sup>10</sup>但一直未有学者将蒂利希对科技的理解放入其对人与自然的关系上讨论，而科技在现今的生态神学中显然是一个相关而迫切的课题，没有疏理好蒂氏的理解将不单在理解他对自然的观点上有所缺失，并且对整个生态神学的讨论亦是有所缺欠；最后，过去讨论蒂氏的自然的神学皆忽视了当中的实存根源 ( *existential roots* )，而错过了整个现代社会中人与社群皆以拥有和掠夺为依归，用蒂氏的思想来说，就是人与其存有根源疏离后的一种自以为是的状态，若然，蒂氏有关「因信称义」的思想或许能为生态神学中如何使人和自然得赎，和建构生态社群提供了帮助。

由于这些课题涉及庞大的研究而非本文所能处理，所以本文只会集中人与自然关系中的「相互参与」的特质来辅展蒂利希思想中种种与生态问题有关的课题。

### 3. 人与自然的相互参与

人永远不是一种独立的个体，其存在是一种关联的存有；但同时，人又不能失却一种自我实现的个体性，意即人在与他者在关联的进程中必须肯定某种程度的独立性。人作为一个自我 ( *self* ) 必然与万物相区别，而致在人以外的自然或世界变成一种与人相对立的存在，但人又是在世界的存有，并且人是依赖世界而存在。蒂利希认为，

每一个自我皆有一个他生存的环境，而每一个反思的自我则有一个他生存的世界。所有存有皆有一处是他们环境的环境。<sup>11</sup>

人身处的自然并非一种杂物的总和，对蒂氏而言，这些周围之物并没有为人之为人构成一种有意义的关联，易而言之，人作为一个具备附与万物意义的存有，就必然与他所处的世界或自然产生某种的意义活动。「环境是那些周围之物所构成的，而这些却是与人作为人相关联的。」<sup>12</sup>所以，对蒂利希而言，环

---

<sup>10</sup>有认为蒂利希是宗教的反科技论者，见 J.Newman, *Religion and Technology: A Study in the Philosophy of Culture* ( Westport: Praeger Publishers, 1997 ), 页 154; 有认为蒂利希企图以一种浪漫主义式的美学观点去回应科技，见 David H. Hopper, *Technology, Theology and the Idea of Process* ( Louisville: Westminster, 1991 ), 页 107. 比较中肯和全面的，可参 J.Mark Thomas, *Ethics and Technoculture* ( Lanham,MD: University Press of America, 1987 ), 页 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 编 ( Macon: Mercer University Press, 1984 ), 页 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 编 ( Macon: Mercer University Press, 1978 ), 页 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，可参拙作，〈科技的复位：一个蒂利希的神哲学观点〉，《宗教哲学季刊》第七卷第二期 (2001.7)，页 12-29。

<sup>11</sup> Tillich, *Systematic Theology* 1:170.

<sup>12</sup> Tillich, "Environment and the Individual," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*. Ed. by J.Mark Thomas, (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988), 页 139.

境永远不会是一种抽离于人而独立存在之物，要谈环境就一定是谈一种人的环境。其次，人的环境又隐含着世界的维度。世界就是一个包含一切可能和真实的意义结构的统合。<sup>13</sup> 世界从环境中引出，环境又指向外在于它的世界，甚至倒头来改变人的环境。换句话说，环境是包括在世界之内，但世界又超越环境的领域，而人作为人则不会永远被禁制于环境之内，他会透过一切的意义活动的交往与环境进行转化而建构世界。<sup>14</sup> 总括而言，而蒂氏来说，「没有世界的自我是空的，没有自我的世界是死的。」<sup>15</sup> 人作为自我既是一种能超越环境的存有，但又存在于他所参与的环境和世界当中，同时，环境和世界都并非一些死寂之物，而是被人加以转化和附与意义的生命世界。

蒂利希把人与自然理境及世界之间所出现的相互关联为「个体化与参与」( individualization and participation ) 的两极性，对他而言，万物皆分受着这种本体论的原素，无论是人或大自然的一花一草都同时具备着自身的核心性和与他者进入群体中的参与性。因此，正如莱布尼兹 ( Leibniz ) 所言，蒂利希认为整个宇宙皆在个个体中临在，万物具备一种微观宇宙 ( micro-cosmic ) 的素质，而由于人能有意识地、直接地参与在整个宇宙中，因此，人本身就是一个微观宇宙。<sup>16</sup> 外在的宏观宇宙和人这个微观宇宙存在着一种关联的关系，人是一种整合和系统的存在，而这种特质是惟有当人认识一个同样是整合和合一的世界时才出现。相反，世界之所以是整合和合一的世界，亦是由于人是一种整合和系统的存在而言。<sup>17</sup> 蒂利希曾以主体理性 ( subjective reason ) 和客体理性 ( objective reason ) 来描述这层关系，对蒂氏而言，理性是具在于人与万物之内，双方之所以能彼此认识和沟通，全因双方共同参与在同一的理性之内。<sup>18</sup> 这种蒂利希称为本体理性 ( ontological reason ) 的存在为人与世界之间的关联提供了合一的基础。由于人与自然皆参与在一种理性结构中，相方就会出现一种「把握—塑造」( grasping-shaping ) 的意义活动，在此活动中相方皆在进行转化。

把握( grasping )是进入深层，深入到一件物或一件事的本质( essential nature )，并理解它与把它表达出来的涵义；塑造( shaping )有把一种给定的材料转化为一种形式 ( Gestalt )一种具有存在力量的存活结构( living structure ) 的涵义。<sup>19</sup>

这种「把握—塑造」( grasping-shaping ) 的意义活动亦是人与万物间的参与活动，参与在人与自然之间的关系是十分重要的。爱是一种参与，认知又是一种参与，甚至敌对和漠视都是一种参与。参与构成一切万物得以存在的基本素质，亦为万物之间所建立的整体联合提供了基础。因此，人与自然从来就不断

---

<sup>13</sup>同上，页 140.

<sup>14</sup> Tillich, *Systematic Theology* 1:170.

<sup>15</sup>同上，1:171.

<sup>16</sup>同上，1:176.

<sup>17</sup> Tillich, "Idea and Ideal of Personality," *The Protestant Era*. Tr. James Luther Adams ( Chicago: University of Chicago Press, 1948 ), 页 117.

<sup>18</sup> Tillich, *Systematic Theology*, 1:72-73.

<sup>19</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, I:76.

发生某种的联络和参与，甚至相方在最敌对和相互摧毁时亦是在一种关系当中。

#### 4. 相互参与的扭曲：自然的物化和人的非人化

人与万物的本体构成就是一种彼此关联的相互参与之中，故此从负面而言，人与万物的疏离都是源于一种关系的错置，就是在相互参与的进程中出现了破坏性的原素以致彼此的关联出现了扭曲的状况。简单来说，在这种错置的关系中，外在的世界彼人以某种态度来看待，以致被视为死物来看待和利用，但同时，人在这种扭曲的关系中，亦非置身事外，由于相方彼此关联，人亦失却人的种种特质。所以，就蒂利希而言，自然在错置的关系中被物化，而人就被非人化。

蒂利希对这两层关系的扭曲提出了义理及历史性的探究。首先，就自然世界在这关系中被扭曲的问题而言，他认为旧约圣经中重视耶和華為独一神圣的存有，以致万物的神圣力量皆被否定，「事物只是神圣命令完成的媒介，或者是上帝创造力量的镜子，除此之外并无任何创造性」；<sup>20</sup> 其次，在柏拉图的世界中，人格的观念被高抬至万物之上，万物内在的力量被重置在理型世界之内；<sup>21</sup> 在新教传统中，路德宗认为重点在神人之间的关系，人跟自然的关系并非内在的而是一种从上帝而来的外加的责任；<sup>22</sup> 加尔文主义亦有相类似的观点，视事物没有内在的力量，自然王国是受制于上帝；<sup>23</sup> 在德国观念论中，费希特（Fichte）亦将自然视为人性责任空成的可见媒介。<sup>24</sup> 蒂利希认为，无论是那一个传统，自然都基于种种原因将神圣和充满力量的位置被人格的实现或完成和绝对的真实所取代，这种将自然世俗化的做法做就了近代自然科学和科技文化的出现，把自然引向人的操控和把握之内，但对蒂氏而言，这种做法无疑是将自然的主体性提走，以致在科技的掌握下，自然只能以一种纯然客体的模态来呈现，与人所构成的只剩下「我一它」而非「我一你」的关系，自然就转化成「死物」（*Ding*）。<sup>25</sup>

其次，人亦没有因着自然被物化而提升了自身的价值，反而人在这错置的关系中被非人化。蒂利希指出自然世界被人转化为一部庞大机器后，这部自然机器同时把人转化为机器的一部份。<sup>26</sup> 当人所面向的只是作为「物」的自然时，意义活动就被化约为手段和目的的工具性活动，人作为主体就被庞大的客体所吞噬，最后只成为客体的一部份。

蒂利希对人操控自然作为客体被主体吞噬，与人在科技世界中被非人化的主体被客体吞噬所彰显的精神曾作过深入的分析，这种以现代性为特征的意识可追溯至文艺复兴的精神。蒂氏认为西方现代性精神所表现的具体特征是数理

---

<sup>20</sup> Tillich, "Idea and Ideal of Personality," 页 121。

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 同上。

<sup>24</sup> 同上。

<sup>25</sup> Tillich, *Systematic Theology*, 1:173.

<sup>26</sup> Tillich, "Idea and Ideal of Personality," 页 123。

化的自然科学、科技及资本主义的经济模式，三者互相紧扣并且相互依存。三者都标志着人类精神的一种自我肯定和自我完成的存在类型，<sup>27</sup> 这种自我存在的模式将生命进程的诸多形式与其生命的源头和意义割离，成为一种独立自足的形态。<sup>28</sup> 其中，蒂利希清楚注意到科技的一项特征，就是科技的原本意图是作为一种将人从大自然中的所有魔化势力中解放出来，使人不再受大自然的法则所控制，这是一种人类精神心灵 ( spirit ) 战胜物质 ( matter ) 的表现，蒂利希指出这种在人间建立一种理性王国并对大自然彻底控制的乌托邦理想是源于文艺复兴的思想。<sup>29</sup>

蒂利希认为文艺复兴所突显的人类精神维度正好与现代世界的自我完成与对外界的操控相一致，他称文艺复兴这种理想为塑造世界 ( world-shaping ) 和操控世界 ( world-controlling ) 的积极性类型。<sup>30</sup> 与古代希腊世界和中世纪文化不一样，前者所注重的是一种生命是要内住在宇宙 ( cosmos ) 和其他可能性中完成的圆形回圈模式，后者是一种生命是须要向超越的上帝提升并超越世界的象限的垂直模式，而文艺复兴以降的改教运动及至启蒙运动所注重的是一种水平横向模式，生命的完成是透过控制和转化宇宙而达致一种人神共荣的局面。<sup>31</sup> 人类存在的内在目标 ( telos ) 皆被这种横向的水平维度所支配。

对蒂利希而言，这种横向的水平维度就是一种科学技术的主宰，而在文艺复兴的精神深处，就是一种以政治和科技为导向的积极性人文主义。在其中，理想人格 ( ideal of humanity ) 是对自然与社会的控制为依归，理性的解放使人能将一种普遍人性实现，并相信个体与自然之间能取得某种的和谐。<sup>32</sup> 人的内在目标就被转化为对人对自然进行积极性的强制和改变。<sup>33</sup> 结果就是产生出「理性的人 . . . 分析，操控并根据其目的而进行改变。」<sup>34</sup> 对蒂氏而言，这种改变对人与自然带来了严重的后果。因为万物的内在目标基本上就是其存在的意义所在，亦是其存在的力量所在。<sup>35</sup> 如今却在科技的观照下，万物的存在目的就只剩下一目的性的结构，也就是工具与目的的关系 ( means-end relationship )。人与自然皆被化约成工具性的价值，人理性原本的多重维度功能，包括道德和审美性的能力就只能化约为计算性的推理 ( calculating reason )，<sup>36</sup> 最终万物的内在目标就只剩下制宰和操控，而制宰与操控的本性就是要否定内在目标为依归，亦即是最后一切目标只能被取消，而只有无止境的工具的出现。<sup>37</sup>

<sup>27</sup> Tillich, *The Religious Situation*, Tr. R.Niebuhr ( N.Y.: Meridian Books, 1956 ), 页 47。

<sup>28</sup> 同上，页 48。

<sup>29</sup> 同上，页 49。

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 同上。

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

<sup>33</sup> P.Tillich, "How Has Science in the Last Century Changed Man's View of Himself?" *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 页 79。原文为发表于麻省理工学院的演讲稿, 是维 1961 年。

<sup>34</sup> 同上。

<sup>35</sup> 同上，页 78。

<sup>36</sup> 同上，页 79。

<sup>37</sup> 同上，页 80。

在一篇名为〈在科技社会中的人〉文章中，蒂利希认为科技社会带来最严重的后果就是将人「非人格化」( depersonalization )。<sup>38</sup> 因为，对蒂利希而言，

人是一个具有核心性的全体 ( a centered whole )，他 / 她所有的功能皆受这决定，当其中一样功能与其他功能相分离并控制全体时，则整个人就受制于此功能。<sup>39</sup>

科技的本质正正是将人变成一种手段，一切的意义和人格都被一种无止境的工具与目的的关系所制约，而人亦只会最终变成一件工具( tool )，一件达致其他目的的工具。蒂利希认为人不单只是劳动人( *homo faber* )，他 / 她还会沟通，与万物可以建立一种「我—你」的关系，并且会思考，有道德感，是一种对自身的有限性与趋向无限有所感知的人，总而言之，人的基本本体论结构就是一种「自我—世界」( self-world )的关系，但科技所带来的就是透过高举这种结构中的其中一项原素而排斥并且控制其他原素，以致使整个结构破坏。<sup>40</sup> 蒂利希认为科技的基本特征就是一种夹杂着解放与奴役的含混性格。

## 5. 科技的含混性格

蒂利希并没有片面地否定科技的价值，当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于科技使然。在蒂氏的思想中，人透过技术与自然进行的「劳动」( work )并不一定出现相方的疏离和物化，而是可以互相得以实现。

人格( personality )与事物在「劳动」中联合，其中物的力量被发现，并因着人格而得到肯定，其中人格的力量亦深印在事物当中。这种人与物及物与人之间的相互接收 ( mutual reception ) 意指两者皆得以「完成」( fulfilment )。在创造性的劳动中，人格的真实自由 ( actual freedom )与自然的潜存自由 ( potential freedom )彼此联合。自我决定的人性力量与事物的决定性力量彼此联合在我们劳动的形式中。<sup>41</sup>

蒂利希明言真正的劳动是一种相互的完成和实现。<sup>42</sup> 人的内在生命与外在世界一同在工作的实践和文化的构作中得到满足和完成可在马克思 ( Karl Marx )的著作中得到更充份的阐释。马克思认为工作的实践是人自我实现的进程，他认为

---

<sup>38</sup> P.Tillich, "The Person in a Technical Society," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 页 124-127。

<sup>39</sup>同上。

<sup>40</sup>同上。

<sup>41</sup> Tillich, "Idea and Ideal of Personality," 页 124。

<sup>42</sup>同上。

人正是要通过对外在世界的转化，才开始确实地肯定自身是类的存有。这种生产活动是他能动性的类的生活。通过这种活动，自然界才表现为他的工作成果和属于他的现实性。人工作的对象因而成为了人作为类的生活的客体化历程，因为在这现实中，他不单在思考和心智上、更可以在实践上把自己重现。从而在自己所创造的世界中，他可以看见自我的形象。<sup>43</sup>

马克思将工作实践视为人自我客体化的历程，在这历程中人与外界都相互产生转化。「人一方面作用并改造外在的自然世界，另一方面，他也同时藉同一历程改造着自己的本性。」<sup>44</sup> 正如蒂利希所言，马克思认为真正的劳动工作是人主体性的实现，借着外在世界与主体的交涉，主体又对自然界创造出一个新的文化世界，同时亦为自我实现创造出新的可能。

另一方面，人透过操控自然来使自身的存在便加安舒，这种实存的感受是把物质控制于人类精神心灵之下。蒂利希认为每个人的存在本质都构成了一种「茫然失所」( *Unheimlichen* ) 的感受，<sup>45</sup> 这种感受的产生并非人碰上一特殊的恐惧或产生此感受的外物，它的出现是作为一种人存在的领悟 ( *Seinsverständnis* )，借用海德格 ( M.Heidegger ) 的说话：

如果我们在生存论—存在论 ( *existenzial-ontologisch* ) 的意义上把此在 ( *Dasein* ) 的茫然失所 ( *die Unheimlichkeit* ) 解释为威胁，而这威胁从此在本身而来并且就此在本身，那么我们还不因此就认为：茫然失所在实际的「惧」( *Angst* ) 中已经在这意义下得到领会... 此在日常用以领悟茫然失所的方式是在沉沦 ( *die verfallende* ) 中转离，在转离中，使茫然失所以「淡化」( *abblendende* )。<sup>46</sup>

显然，蒂利希是借用了海德格的分析，人的茫然失所并非一种对威胁的感受，因为若是有威胁存在，人就会自卫，但当人面对茫然失所时，他 / 她会惊觉自卫的行动是没有对象的，简单来说，人作为「在世的存有」( *in-der-Welt-Seins* )，他 / 她就已经在本然的状态下处于一种陌生、不在家及异样的处境中。<sup>47</sup> 当人要逃离和解决在世界中的茫然失所或不在家的存在领悟时，方法是尽一切的努力使他 / 她的存在成为一种在家的存在 ( *make himself at home in*

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

<sup>44</sup> K. Marx, *Capital*, vol. 1, (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 页 283。另参 K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," 同上, 页 156。

<sup>45</sup> P.Tillich, "The Technical City as Symbol," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 页 180。该文于 1928 年发表, 德文中 "*Unheimlichen*" 原本是指一种无以名状的恐惧与茫然, 而 "*heim*" (家) 和 "*un*" (不) 的结连就有一个「不在家」或「无家」的意涵。

<sup>46</sup> M.Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Max Niemeyer, 1977), 页 189。汉译参, 海德格尔, 《存在与时间》, 陈嘉映, 王庆节合译 (北京: 三联书店, 2000 修订译本), 页 219。笔者对汉译稍有修改。

<sup>47</sup> P.Tillich, "The Technical City as Symbol," 同上, 页 180

existence )，<sup>48</sup> 而科技就正作为帮助人脱离这种茫然失所的存在领悟而出现，「科学的历史也就是战胜茫然失所的历史，而这种胜利只有在科技中得到完成。」<sup>49</sup> 蒂利希认为在科技的使用中，任何东西皆由效益所决定，再没有一些难以预料的恐惧会出现，一切都在科技的全盘计算下操作，这种精神使得大地(世界)，再不是一处使人茫然失所之处，反而是一处容身的家，简而言之，科技透过操控万物而使万物在家。<sup>50</sup>

这种将科技视为世界除魔的象征( symbol of de-demonizing of the world )在蒂利希眼中却没有为人和自然带来一种在家的结连，反倒创造出一种新的和独立的存有形式( form of being )，这种存有形式所带来的是崭新的茫然失所，<sup>51</sup> 人与自然带来了一种新的隔阂和疏离，

连于活生生大地上的土壤被提走，被砍伐和人工的石头将自身与我们分隔，高楼大厦把我们与土壤、树木分开；流水现在在水管之内；火与电线相连；动物被分隔或是将牠们的动力提取，在科技的语境内，树木与植物皆被分配而达致「享用」的理性目标。<sup>52</sup>

显然，科技将一种安舒、可靠的存在带给人类，但同时亦将世界变得陌生和死寂( lifeless )，蒂利希明言，虽然科技将人从世界的魔性中解放出来，但科技的本质是空没( empty )的。<sup>53</sup> 它割断了流存于众生之中的生命，换之以理性的驾驭，并且以无尽的可能性( boundless possibility )来诱使人向无尽的科技世界去寻索。<sup>54</sup>

可见在蒂利希的思想中，对科技的含混性格经已作出一种初步的理解和确定，科技将人从世界的魔咒中释放出来，使人再不须在大自然中经历异样，但与此同时，科技又将新的理性魔咒加诸于人和自然而产生出新一种的疏离。所以，蒂氏总括说：「我们须要认识清楚，倘若科技是上帝似的，是创造性的，是解放性的，它亦同时是鬼魔化的，奴役性的，解构性的，就正如万物一样，它是含混的。」<sup>55</sup>

科技这种含混性格亦可说是源于人与世界相互参与的扭曲所致。正如上文所言，万物都具备理性结构，人与世界一同参与在同一的理性结构中，蒂利希在本体论理性之下再区分开「主体理性」( subjective logos )与「客体理性」( objective logos )。<sup>56</sup> 蒂氏认为人的理性之所以能把握外界，完全是由于人和外界皆共同被同一的「理性」所规定，用蒂利希的说法，就是人的心灵和实

---

<sup>48</sup>同上。

<sup>49</sup>同上，页 181。

<sup>50</sup>同上，页 182。

<sup>51</sup>同上。

<sup>52</sup>同上，页 183。

<sup>53</sup> P.Tillich, "The Logos and Mythos of Technology", *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 页 60, 此文发表于 1927 年。

<sup>54</sup>同上。

<sup>55</sup>同上。

<sup>56</sup> Tillich, *Systematic Theology*, 1:72, 75。

在( Reality )共同拥有同一的「理性」性格( a *logos* character ),<sup>57</sup> 人的心灵所拥有的是自我去把握和塑造的「理性」结构( the *logos* structure of the grasping-and-shaping-self ), 而实在所拥有的是一种世界被把握和被塑造的「理性」结构( the *logos* structure of the grasped-and-shaped world )。<sup>58</sup> 因此, 蒂利希就此规定了人与实在的一种本体论关系, 「自我—世界」( self-world )的相互依存及相互碰触与转化对蒂利希而言是最基本的本体论结构( basic ontological structure ),<sup>59</sup> 从本体论的角度而言, 人是不断与周围的环境进行某种的关连, 这种关连所构成的意义网路则筑成人的世界( human world )。<sup>60</sup>

蒂利希将人与世界的连系中的认知形式理解为一种知识的本体论结构( ontological structure of knowledge ),<sup>61</sup> 其实, 在上述所示的「把握—塑造」的分析中, 我们经已就人与世界的关连作了一种本体论的描述, 不过「把握—塑造」的行动并非单是一种认知行动, 而是涉及存有的整个存在的层面, 正如蒂利希所述, 是包括道德践行、审美活动, 技艺的操作等, 而这里所要描述的结构是针对一种被称为认知性活动的本质。

认知主体( knowing subject )和被知客体( known object )的认知本体论关系依蒂利希所理解是经历一种联合—分离—再统一( union-separation-unity )的三一进程。依蒂氏的理解, 知识的确立必定须要预设一种「离」的局面, 认知主体与被知的客体之间须要处于一种分离的距离才可以谈知识, 其实在「把握—塑造」中经已隐含着人的主体理性与实在的客体理性之间的距离才可以谈一种相互转化的可能, 这种知识领域内的「离」正是知识之所以可能的条件。<sup>62</sup> 但正如前面曾谈及的是人的主体理性与客体理性不正是连于一种本体理性吗?! 因此, 蒂利希强调相方在知识本体结构中的「离」的同时, 须要明白相方在本质的结构( essential structure )中是具备某程度的联合的。<sup>63</sup> 这亦正是柏拉图(Plato)谈知识是一种对理念( ideas )的回忆的意思。在本质结构中的「合」经历了认知结构中必须被预设的「离」后, 当然最后就是一种「重合」( reunion ), 因此, 蒂利希强调认知的行动就是一种联合的形式。<sup>64</sup>

经过上述的分析后, 我们就可以进入到蒂利希如何将科技理解为科技理性( technical reason )和操控性知识( controlling knowledge )的理据, 并且就两者在理性的本体论规定下如何突显出其含混性格有所把握。科技被理解为一种理性化的结构, 而这种结构又以一种特殊的「工具—目的」的关系来呈现, 并且科技的运用显然是以一种理性的态度去对人和万物进行某种控制和计算, 因

<sup>57</sup>同上, 页 75。

<sup>58</sup>同上。

<sup>59</sup>同上, 页 76, 168。

<sup>60</sup>蒂利希认为「自我—世界」(self-world)是最基本的本体论结构与海德格(Heidegger)对「此在」(Dasein)作为一种「在世的存有」(in-der-Welt-Sein)的观念可有不少相关之处。关于蒂利希就外物作为人的周围之物(surroundings)、环境(environment)与世界(world)的不同维度, 参 Tillich, "Environment and the Individual," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 同上, 页 139-144。

<sup>61</sup>同上, 页 94。

<sup>62</sup>同上。

<sup>63</sup>同上, 页 95。

<sup>64</sup>同上, 页 94。

此，操控性和理性化都是科技的表现形态。但当蒂利希谈到一种所谓的「科技理性」( technical reason )时，他是与先前谈到的本体论理性同时并列的，似乎蒂利希并不以为他是在谈论两种截然不同的理性，

这种本体论的理性概念，总是伴随着科技的理性概念，有时还被后者所取代。<sup>65</sup>

并且当蒂氏谈到科技理性所要决定的最大关怀是手段，而非目的时，他指出

只要科技理性是本体理性的伙伴时，并且「推理」( reasoning )是被用来完成理性的要求，那么这种处境之中就没有什么危险。<sup>66</sup>

并且，「科技理性如果脱离了本体理性，那么它无论在逻辑和方法学上如何精致，都会使人非人化( dehumanizes )，除此之外，科技理性若得不到本体理性的持断不断的滋养，它本身也会贫弱而腐化。」<sup>67</sup> 显然，蒂利希在这里对科技理性没有持一种天真的乐观或悲观主义，并且对科技理性的含混性格得到进一步的确立。蒂氏以为科技理性所表现的目的结构并非全然具破坏和非人性的，而事实上对人生理和心理的分析中，科技理性的功劳是不能被抹杀的，<sup>68</sup> 蒂利希甚至认为神学家要建构神学系统时，科技理性所表现的推理能力，是不可或缺的；<sup>69</sup> 当然，若科技理性在一种单一的运用情况下，甚至乎已声称自身就已经等同于理性的所有功能，它的效果将是破坏性的，要注意的是：导致破坏性结果并非科技理性本身使然，而是由于与本体论理性相分离所引致的后果。

其次，在讨论到操控性知识( *Herrschaftswissen* )时，<sup>70</sup> 蒂利希尝言认知的本体论模式原本是一种分离( separation ) 和参与( participation ) 之间的辩证过程，<sup>71</sup> 但在操控性知识中分离的原素却在认知的过程中达到高峰，认知主体与被知客体的连结只为了将客体完全控制在主体的认知框架下，<sup>72</sup> 由于主体的独大，被知物件被化约成「物」( thing )，将一切「物化」就使得万物( beings )原本自身所具备的「主体性原素」( elements of subjectivity )和「自我关联性」( self-relatedness )皆遭受扭曲和破坏。

须要注意的是蒂利希亦没有一面倒地全盘否定操控制知识的价值，一方面，蒂氏明言在面对人的肉身和心理的建构时，操控性知识是可以并且应该得

---

<sup>65</sup>同上，页 72。标楷体乃笔者强调。

<sup>66</sup>同上，页 73。标楷体乃笔者强调。

<sup>67</sup>同上。

<sup>68</sup>同上。

<sup>69</sup>同上。

<sup>70</sup> P.Tillich, "Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition," *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 同上，页 69。此文原于 1955 年发表于 *Sociologica*, T.W.Adorno 与 W.Dirks 编 ( Frankfurt am Main: Europasche Verlagsanstalt, 1955 ), 页 201-209。操控制知识( *Herrschaftswissen* ) 这概念是从舍勒(M.Scheler)里借用过来。

<sup>71</sup>同上，页 70。

<sup>72</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:97。

到正常的运用，而只有当运用在人的个体性或人性的深处时，操控性知识才呈现出其局限性；<sup>73</sup> 另一方面，蒂利希强调知识的获取是须要在一种「离—合」的辩证中进行，<sup>74</sup> 而操控性知识的歧出乃在于只侧重「离」的原素而使辩证的动态进程受到延滞。

因此，我们可以总括而言，科技的本质所呈现的两种特性：科技理性与操控知识都同时具备它们的不足之处，这种不足正显示科技本身正陷于一种含混的状态而须要被救赎。

## 5. 在救赎中人与自然相互参与的重置

蒂利希一方面深化上述科技的含混性格，认为其中表现中人在相互参与的模态中高抬自己的罪性，并在圣灵临在下，相方因着圣灵的爱以致相方的参与不以破坏和摧毁对方为依归，反是相方得以成全并以实现万物内在的目的 (*telos*) 为依归。

蒂利希认为科技理性表现出对万物的操控是源于人主体的独大，主体挺立至目空一切莫视自身的有限性就是一种「狂妄」(*hubris*)。人的自我超拔 (*self-elevation*) 到神圣的领域就是一种狂妄，「人使其自身成为世界的中心，这就是他/她的狂妄。」<sup>75</sup> 这种表现使人忽视自身的有限性，将部份的美善扩大成绝对，自身的文化创作视为神圣创作，将其偶像化并推展成一种终极的关怀。<sup>76</sup> 另外，蒂利希指出另一种疏离的表征是「欲」(*concupiscentia*)，它不单指向性的层面，对蒂氏而言，当人与万物分离后，总有一种内在的置定要与万物复和，极化的时候就推展成要将整个实在收摄于自身之内。<sup>77</sup>

蒂利希认为这些疏离的特征正反影出科技表现的一种失控的状态，正常状态下的参与如今变成将万物收摄于自身之内，如上帝似的科技支配着人类的每种生活，蒂氏进一步指出人的疏离导致人与世界的依存关系受到破损。「自我-世界」这个最基本的本体论结构因疏离而导致相方的破损，人再不能面对一个有意义的实在，在他/她面前所出现的世界已变分裂离散。

世界在一个意义的整体而言已不复存在，诸物再对人沈默，它们失去与人进入意义碰触的力量，因为人自身亦同样失去此力量。极端而言，人所经历的是一完全非真的世界，人除了自觉自身的空没之外就一无所有。<sup>78</sup>

可见，当人愈发觉得自身与世界的失落时，愈须要将自身与世界重新复和，科技作为人认知世界和认知自身的手段显然是有效的方法。但同时，科技这种

---

<sup>73</sup> P.Tillich, "Participation and Knowledge: Problem of an Ontology of Cognition," 同上, 页 71。

<sup>74</sup> 同上。

<sup>75</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:51

<sup>76</sup> 同上。

<sup>77</sup> 同上, 1:52。

<sup>78</sup> 同上, 1:61。

基于疏离而出现的「狂妄」和「欲」却没有真正为人解决人类实存的根源问题。

蒂利希认为科技作为含混性的存在是要将科技从它作为「本质与实存的混合物」( *mixture of essential and existential natures* )中解放出来。就蒂氏而言，这是一个涉及启示、拯救和圣灵的问题。在一九一三年一份蒂氏的系统神学的手稿中，科技( *Technik* )与上帝国( *Reich Gottes* )是放在一起讨论。<sup>79</sup> 当中，蒂利希指出：

物质文化的辩证性乃在于在世界内精神( *Geistes* )的征服( *die Knechtung* )并透过对世界的统治。神学原则是证立物质性的文化工程( *die sachliche Kulturarbeit* )「科技」( *Technik* )，当中透过视上帝的启示在其中，透过将科技作为服侍上帝的国，并透过承认科技在整全的上帝国度中的永恒意义。<sup>80</sup>

科技是作为人类精神文化表现而被理解，因此它是属于文化建构的部份，同时亦是人心灵精神( *human Geist* )的创造性表现；其次，科技作为一种文化工程( *Kulturarbeit* )是具备一种含混性的，在这里蒂利希却以「吊诡」( *das Paradox* )一词去表示这种含混性。意思是科技除了展示了一种自毁性的倾向，它究竟有否一种救赎性的肯定原素在其中。<sup>81</sup> 第三，科技的吊诡性得以解除，乃在于其在促进并确立上帝国，就蒂利希而言，作为物质文化的科技能够使人从一种动物性的奴役中释放出来，并且成为人类精神文化的不可或缺的要素，简单而言，欠缺科技，上帝国将不能实现。( *Wo der Geist die Technik also betrachtet, ist er prinzipiell befreit von ihrer Not* )。<sup>82</sup> 最后，蒂利希在当时认为科技的审判是在「神学原则的第二阶段」( *dem zweiten Moment des theologischen Prinzips* )中相对应，意思是神学原则的第二阶段也就是作为「道」( *Logos* )的圣子阶段，用蒂利希后期的说法，就是基督作为新存有去审

---

<sup>79</sup> P.Tillich, "Systematische Theologie von 1913," 载于 P.Tillich, *Gesammelte Werke. Ergänzungs und Nachlaßbände. Band IX. Frühe Werke*, G.Hummel 与 D.Lax 编 ( Berlin, N.Y.: de Gruyter, 1988 ), 页 416。蒂利希在 1913 年所撰写的系统神学手稿现存有两个版本，一份是存放于哈佛大学的蒂利希档案馆中，后经由 G.Hummel 与 D.Lax 整理，并于 1998 年作为蒂利希著作德语版全集的后备性部份的第九卷出版，全份手稿分开三个大部份：护教学( *Apologetik* )，内分 29 个分段，唯独第 21 与 28 两个段落不见于手稿中；教义学( *Dogmatik* )，内分 19 个分段；伦理学( *Ethik* )，内分 23 个分段。科技( *Technik* )的问题就放在伦理学的部份中讨论。另一份现存放于德国马堡大学的蒂利希档案馆内，是蒂利希当年交给其好友 Richard Wegener 保管的，与前一份比较，内容上比较简单，此份手稿现收录在 P.Tillich, *Main Works/ Hauptwerke, Vol. 6. Theological Writings/ Theologische Schriften*, G.Hummel 编 ( Berlin, N.Y.: de Gruyter, 1992 ), 页 63-83。因此，现在可以确定在蒂利希的一生中曾经有三次进行系统神学的工作，首次是 1913 年的系统神学，接着是 1925 年在马堡大学的教义学演说( P.Tillich, *Dogmatik: Marburger Vorlesung von 1925*, Werner Schüßler 编, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986 ), 及最后从 1951-1963 年间在美国完成的《系统神学》三卷。

<sup>80</sup> P.Tillich, "Systematische Theologie von 1913," 同上，页 416。

<sup>81</sup> P.Tillich, "Systematische Theologie von 1913," 同上，页 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?”

<sup>82</sup> 同上，页 417。

判和解救科技所带来万物的疏离；<sup>83</sup> 与此同时，作为服侍上帝并消除了破坏性原素的科技则与「神学原则的第三阶段」( *das dritte Moment des theologischen Prinzips* )相协作，此亦即是蒂利希后期有关在「圣灵临在」( *Spiritual Presence* )下的讨论。<sup>84</sup>

蒂利希在《系统神学·卷三》中清楚将语言( *language* )与科技( *technology* )同时作为一种人类精神文化的创作性表现而被理解，<sup>85</sup> 并且强调科技的含混性一方面透过目的性结构来实现人类精神心灵的目的，但同时却将目的化约为手段，而使手段独大直至一切有机与无机的生命进程( *organic and inorganic process* )的内在目标( *telos* )被科技生产的外在目的( *purposes* )所转换。<sup>86</sup> 这种含混性格可以以三种面相来展现：自由与限制间的含混、工具与目标间的含混、自我与物之间的含混。<sup>87</sup> 第一种含混性表现于科技一方面呈现出人有无尽探索的自由，但同时却又经历着自身的有限性的限制，「它开启了一段毫无限制可见的路途，但此路途是透过一有限制及有限的存有而达致的。」<sup>88</sup> 第二种的含混性表现于科技对生产和进步的意义的迷糊，究竟科技的目的何在？其含混性在于科技一方面是人生命的自我创造( *self-creation of life* )以致不能亦不应停止，但与此同时却又成为漫无目的的生产。<sup>89</sup> 最后，第三种的含混性被蒂利希称之为「最本真的含混性」( *a genuine ambiguity* )，<sup>90</sup> 就是科技使人从奴役中被释放出来，但同时却被科技所奴役，使人作为一个主体( *subject* )被转化成一物( *thing* )，一件与其他死物一样的物。<sup>91</sup> 这一切的含混性皆指向圣灵临在的神律下被拯救。

神律( *Theonomy* )一直是蒂利希思想中的重要概念，<sup>92</sup> 从理性的角度而言，神律是指「自律理性( *autonomous reason* )与其本身的深处( *its own depth* )相结合，在神律的处境中，理性得以在顺服于结构性的法则并在其自身根基的能力中实现自身。」<sup>93</sup> 若从圣灵和人的心灵的角度而言，神律就是人生命那种自我创作的形态得以在圣灵的指引下趋向探索终极意义和能力。<sup>94</sup> 一种神律的文化就是圣灵决定( *Spirit-determined* )和圣灵带引( *Spirit-directed* )的文化，蒂利希一直强调神律并非一种以宗教控制文化的状态，是完成( *fulfils* )而非破坏( *breaks* )文化。<sup>95</sup> 目的是希望文化能超越人类的旨趣而趋向终极的目标。就科技文化而言，就是要在一种实用理性为主导的文化创作中重新将终极

---

<sup>83</sup>同上。

<sup>84</sup>同上，页 418。

<sup>85</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:57。

<sup>86</sup>同上，页 61。

<sup>87</sup>同上，页 73。

<sup>88</sup>同上。

<sup>89</sup>同上，页 74。

<sup>90</sup>同上。

<sup>91</sup>同上。

<sup>92</sup>神律此概念在 1933 年前是作为在宗教哲学的架构下尝试建立文化形式和宗教内涵的相互关系的核心概念，而在蒂利希晚期，这种理解基本上没有多大改变，唯一的不同似乎是文化宗教的互动是以一种基督教启示和圣灵临在的角度去诠释。

<sup>93</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:85。

<sup>94</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:249-50。

<sup>95</sup>同上，页 250。

的原素引入。因此对应上述科技的三层含混性格，圣灵临在的神律亦相应地有三层的表述。

针对第一层有关自由与限制的含混，蒂利希的观点是要「限制人那种企图越过其给予( the given )的无尽的自由。」<sup>96</sup> 显然，蒂利希并非因为科技带来破坏而须要限制和废弃它，回到前科技文明的原始式生活对蒂利希来说永远不是一个解决科技所带来的问题的方法，唯有在圣灵的临在下展示出要对科技那种无限的可能 ( unlimited possibilities ) 加以警觉，就蒂氏的理解，科技那种抽象的可能性是与语言发挥抽象的功能有关，「抽象( abstraction ) 赋与我们语言的能力，语言赋与我们选取的自由，而选取的自由却又给予我们无限的科技生产的可能。」<sup>97</sup> 这种可能性诱使一种科技性的狂妄 ( technological hubris ) 与及科技探索的欲念的出现，相对于科技这些「不设上限」的可能性，人自身却是一种有限自由的存有，作为一有限的存有( finite being )，人在其实存中与其本质( essence ) 相疏离( existential estrangement )，这种状态使人发挥其自由而得以超越万物，但同时其自由却又诱使人否定其有限性，所以在实现其自由中已埋下催毁性的种子，在科技的可能中既是一种创造( creation ) 又是一种解构 ( destruction )。在自由与限制的含混中实际上是人一种实存状态下的困境，唯有让人把握清楚其实相，对人类的有限性和罪性的观照下，让人明了人的自由除了附与人能不断利用科技超越环境之外，亦让人一方面注意自由无限的可怕，另一方面让人察觉这种自由的无限最终并不能带引人类走向解放而只是一种新的奴役。

其次，蒂利希似乎有意将工具与目的之间的含混性与自我和物之间的含混性一并讨论，而两者之间最大的危险就在于缺乏终极目的( ultimate end ) 和 eros。就蒂氏而言，科技的生产是要服侍人的目标 ( telos ) 为依归，意思是虽然科技有着含混性，但它是人存在生命一种创造性和超越性的表现，所以它本身是可以作为一种带引人的目标得到终极完成的媒介，在蒂氏的理解中，上帝国的象征标志着众生目标的最终完成，「上帝国的意义并非一种事物或功能的联合，乃是人际，包括与整个非人类世界领域的联合，当我们说上帝是那终极的目标时，其实是说人是那终极的目标。」<sup>98</sup> 可见，科技是要作为服侍人际关系和人与自然的关系而存在的。其次，在圣灵的临在下，众生皆非物 ( thing )，所有存有都可以是存有根基临在的象征，并且是众生生命的其中一个部份，在生命的多重维度的统合中，万物息息想连，互相依靠，甚至是承载着意义和能力的载体，是爱的物件，「爱 eros 指向技术性形式( technical Gestalt )就是使得神律与科技建立关系之途。」<sup>99</sup>

爱就是将分离重合的动力，这是本体论上并且是普遍性上真确的。爱在生命的所有三种进程中产生效用；爱在中心

---

<sup>96</sup>同上，页 258。

<sup>97</sup> P.Tillich, *My Search for Absolutes* ( New York: Simon & Schuster, 1967 )，页 74。

<sup>98</sup> P.Tillich, "The Person in a Technical Society," 载于 *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 页 134。

<sup>99</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:258-59。

里结连，爱能产生崭新性，并且能驱使越过所有给予我们的而达致其根基与目标。<sup>100</sup>

生命的三种进程对蒂利希来说也就是包括了一切生命的自我整合( self-integration )，这是生命的一种内在指向，重点在于建立一个生命的核心性( centeredness of life )、一切生命的自我创造力( self-creativity )，是生命向外的成长指向，重点在于辅陈出文化生命、并一切生命的自我超越( self-transcendence )，是生命的向上指向，重点在于表述宗教与道德维度。因此，倘若爱能够重整生命的三重维度，则科技的使用将能以一种终极意义为指向。

在蒂利希的理解中，众生有着个体性与参与性的两极本体论原素，其中显示出人与自然是不断向着对方互相参与、碰触和转化。参与的极致就是以联合的形态来出现，就蒂氏而言，*eros*（爱）正是这种联合的基础和力量，不单人要爱万物，万物亦同时正等待人去发现和爱，宇宙中的诸存有皆是 *eros* 的物件。在爱的基础下，诸物的关系就不再亦不应是相互的操控和制宰，而是关怀、爱惜和保育。<sup>101</sup>

科技理性所表现的问题，正如在本文第三段中分析，是以操控形态出现，这种形态的独大是须要「智性的爱」( *amor intellectualis* ) 去救治，蒂利希以为这种操控性的科技的理性所表现的形式主义是缺乏 *eros*（爱）的，<sup>102</sup> 蒂氏一直关心的是要令理性不单操控还要联合，而在蒂氏思想中，爱就是联合的力量。「爱是使分离重合的动力」，<sup>103</sup> 当科技理性是要把万物相互抽离时，当人因着疏离而与万物分隔时，爱就正好将原本是一个整体的实在( whole reality ) 重新结连。蒂利希将 *agape* 与 *eros* 分开，前者进入后者当中，将 *eros* 提升和超越人类生命的创作性活动。蒂氏指出 *eros* 是人类一切文化活动的动力，但文化活动本身是具有含混性的，须要 *agape* 这种圣灵的爱所参与和调节。到正如在本文的第二段分析中，蒂利希提及生命的横向转移是构成科技背离其本质性使用的根源，因此，将科技挪移到生命的垂直维度将使得科技从钳制的含混性中释放出来。<sup>104</sup>

## 6. 总结

就人与自然之间的生态远象来说，蒂利希是一位现实主义者，他对相方的关系一方面作出理想性类形的表述，意指相方在本质的状态下不断相方交涉，彼此参与，另一方面蒂氏并没有一种乌托邦主义，人与自然的关系因着人的罪性与科技的出现而变得扭曲和彼此破坏。在这两种观念中，蒂利希的思想让我们在现今的生态灾难中，有一种不存幻想、但却有希望的动力。

---

<sup>100</sup>同上，页 134。就爱的本体论涵义，可详参 P.Tillich, *Love, Power and Justice* ( Oxford: OUP, 1954 )

<sup>101</sup>参 Alexander C. Irwin, *Eros toward the World. Paul Tillich and the Theology of the Erotic* ( Minneapolis: Fortress Press, 1991 )，页 83-88。

<sup>102</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 1:89-90。

<sup>103</sup> P.Tillich, *Love, Power and Justice* ( Oxford: OUP, 1954 )，页 25。

<sup>104</sup> P.Tillich, *Systematic Theology*, 3:259-300。

原刊于《基督宗教与儒家对谈生命与伦理》，崇基，宗教与中国社会研究中心，2002

基督教线上中文资源中心(OCCR)版权所有©2007

OCCR 鸣谢宗教与中国社会研究中心及文章原作者允许在网上发表本文。原文刊于《基督宗教与儒家对谈生命与伦理》，崇基，宗教与中国社会研究中心，2002。

读者可免费 download 本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

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

本文网址 [http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0139.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0139.htm)

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

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)