

田立克的宗教哲學對基督教神學的理解

李麗娟

聖光神學院神學與歷史副教授

提要

田立克企圖以涵蓋神一人一世界的整全範疇論述神學，讓宗教、文化、自然科學等都可以在這樣的神學典範中找到合適的位置。一方面是要讓神學能活潑地在新時代中適用，讓現時的各方讀者容易有所共鳴；另一方面，田立克的理論卻是根基在深厚的古代哲學，二者在他的作品中形成有趣甚至也是困難的張力。要理解田立克的神學觀點就需要從他的宗教哲學論起。本文將以田立克的書作、文章、演講稿為材料，梳理他所表達的宗教哲學以及神學之觀點。

本文將先從田立克自述的哲學背景論起；從此背景歸納，論述田立克以本體論和存在主義為基礎所描述的系統神學論題；之後將論述田立克的象徵理論，以檢視作為神學依據的聖經，稱為「神的話」，在他的宗教哲學中之意涵；繼而討論自然科學在其宗教哲學與神學中的意義。最後，在結論中筆者將從他的神學理論提出一些反思。

關鍵詞：田立克、宗教哲學、本體論神學、存在神學

投稿時間：2018.04.12；接受刊登：2018.05.29；責任編輯：徐壁輝

前言

田立克（Paul Tillich, 1886-1965）在其著名的《存在之勇氣》（*The Courage to Be, Der Mut zum Sein*）最後提到：「在這樣的勇氣之內，所有勇氣的形式將從超越有神論的神，在其上之神（the God above the God of theism）而出的力量再次被建立（re-established）。存在的勇氣建基於神，祂彰顯於，當神在懷疑的焦慮中消失之時。」（1952：190）整本書的結論論及，存在的勇氣其終極來源是從「超越於神之上的神」而來；存在的勇氣是尋求自己向自己說是（self-affirmation）的勇氣，是向著回到存在的終極——那自己就是自己的神——與祂合一。田立克如此的論點自然是引起基督教神學的許多批判，也可以被解讀是泛神論、無神論、自然神論的思想，巴特當時向卜仁納的自然神學所回答的Nein! 可能更應該是向著田立克而喊。

但是田立克在他的作品中認同路德論信心與稱義的觀點，如《存在之勇氣》就是以新的進路對路德論信心與稱義進行詮釋。他在1940年也曾撰文反駁愛因斯坦當年九月在紐約的演講。愛因斯坦論及，一位「位格的神」的觀念在信仰上與道德上是不必要的，更是與自然科學相衝突。田立克卻是為「位格的神」辯護，但是他也提到，「位格的神」是象徵的表達，並且是信仰上必要的象徵。因為神的存在之終極性確實是超越人所熟悉、慣用的位格，但若不是如此以象徵表達超越的終極，則神無法對有位格的人有所拯救。無法通達的終極存在即是用人所可以理解的位格象徵來啟示自己，由此攫獲我們的位格中心。（Paul Tillich, 1971）

筆者認為，田立克企圖要以涵蓋神—人—世界的整全範疇論述神學，讓宗教、文化、自然科學都可以在這樣的神學典範中找到合適的位置。一方面是要讓神學能活潑地在新時代中適用，讓現時的各方讀者容易有所共鳴；另一方面，田立克的理論卻是根基在深厚的古代哲學，二者在他的作品中形成有趣甚至也是困難的張力。要理解田立克的神學觀點就需要從他的宗教哲學論起。本文將以田立克的書作、文章、演講稿為材料，梳理他所表達的宗教哲學以及神學之觀點。將先從田立克自述的哲學背景論起；從此背景歸納，論述田立克以本體論（ontology）和存在主義（existentialism）為基礎所描述的系統神學論題；之後將論述田立克的象徵理論，以檢視作為神學依據的聖經，稱為「神的話」，在他的宗教哲學中之意涵；繼而討論自然科學在其宗教哲學與神學中的意義。

壹、田立克神學的哲學背景

1960年5-6月田立克接受日本知識交流協會（Committee for Intellectual Interchange）的邀請，在東京以及京都舉辦一系列的演講。在第一場演講中，田立克首先述及他受哲學影響的背景。（Paul Tillich, 1987b）這些哲思是形塑他的神學之重要因素，它們可溯及前蘇格拉底的希臘哲學對存在（being, Sein）的問題之詢問，如巴門尼德斯著名的問句：為什麼是存在而不是不存在（nonbeing, Nichtsein）？深深影響田立克一生對生命的看法。其次是柏拉圖思想論及世界從「本質／本性的世界」（world of essence）轉變為「生存的世界」（world of existence），本質／本性的世界是真理，生存的世界所表達的則是「像真理」，或是「類似真理」。因而，所有的理論、論述所表達的就無法是概念（concepts），或稱觀念（ideas），而只能是象徵（symbols）。再來是斯多亞主義（Stoic philosophy）論洛格斯（logos），或稱為理性、自然律，田立克認為，是斯多亞主義的洛格斯理論成為基督教神學表達的根柢。之後的新柏拉圖主義論「出神」（ecstasy）——亦即理性在它自己裡面超越自己，雖是超越自己卻沒有失去自己——是田立克常使用的概念。

田立克也深受奧古斯丁與庫薩的尼古拉斯論有限與無限（infinity）之影響，但田立克採取存在主義的（existential）觀點思考有限與無限的關係，¹而非黑格爾辯證歷史的進路。近代哲學家影響田立克最深的是謝林，並且持續受之影響。（John Clayton, 2002: 554）雖是謝林早於他一百年，但田立克稱謝林的著作為他的哲學老師。田立克特別提出一點，謝林論神聖的存在其根基同時是神聖也是神聖的惡魔（devine demonic），後者這一用語並非指惡，而是指以人的理性來說，是無法了解、測度、以及計算的神的旨意或思想。這一個原則成為田立克理解或解釋存在主義的基礎。亞里斯多德和康德的哲學則是提供他從事神學論述之工具。田立克指出，亞里斯多德論存在的兩個方式：潛在的存在（potential being）與實際的存在（actual being），以及康德論獲得知識的先驗範疇，二者都提醒我們，人的理性能力有其界限，此當作為神學思考的基本觀

¹ Existentialism 通常中譯為存在主義，在田立克的概念中區分 essential 與 existential，本文將 essential 譯為本性的，相關於存在（Sein, being）；將 existential 譯為存在的，相關於存在主義對 Dasein（此在）的表現之本體論分析；而 existentiell 則譯為生存的，是 Dasein 在生活中的活動。

點。(Paul Tillich, 1987b: 413-416)

田立克在該文末論及神學與哲學之間的關係。田立克從他對宗教信仰的定義論起，連結於「終極關懷」(ultimate concern)的概念而提出：人對於某對象(something)絕對嚴肅地對待，那就是他的宗教。哲學論述歸根究柢就是追問人的存在之終極關懷對象；而教會歷代的神學家所從事的神學概念，也無法脫離哲學所論述的本質、人論、時間、空間以及靈、身體等議題。因此，神學與哲學之間無法涇渭分明。田立克特別強調，他並非要提倡，也非認為從事神學一定要依據某一學派的哲學；而是要指出，雖然對於虔誠的信仰生活而言，哲學概念以及哲學方法、分析等都不是必要，但是對於從事神學工作的人來說，當他涉及要對信仰的象徵做出詮釋，要對信仰的概念進行分析、論述以及批判之時，他就需要哲學作為工具。(Paul Tillich, 1987b: 419-420)田立克的這一個觀點正是歐陸自康德於1783年出版《未來的任何一種能夠作為學科的形上學之導論》(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*)之後，對神學研究的普遍要求。

田立克認為，近代興起的存在主義對於基督信仰來說，就好像康德曾說過，數學對於人的理性而言是一個幸運事件(Glücksfall)；因為藉由存在主義的存在分析，可以更清楚地說明耶穌基督如何回答人的生存的問題。(1992: 370)田立克的存在神學(existential theology)有其特性，是以本體論的架構兼容亞里斯多德的潛能與實現之論點而發展。其中帶有「本體論神學」以及「存在神學」兩面向。本體論神學是存在神學的基礎，由其存在神學的向度，田立克所展現的是與生活各個面向交織的神學範式，也被稱為是「文化神學」(Theologie der Kultur)。(John Clayton, 2002: 556)下文將先論述田立克以本體論神學以及存在神學所描繪的神—人—世界之關聯。

貳、田立克的本體論神學 (Ontological Theology)

田立克說明他從事系統神學的方法為關聯法(method of correlation)，這個方法要求，系統神學的每一部份必須從人普遍的生存問題發展詢問，並且從聖經、信仰經歷以及教會歷史、宗教和文化史等回答前面的詢問。(Paul Tillich, 1984: 81)這個神學方法就將問題和回答、處境和信息、人的生存和神的自我啟示關聯在一起。田立克提出，神學研究的最開端是詢問理性與啟示的問題，

而要回答這個問題，必須回到「存在」與「詢問神的問題」之間的關係。「如其他所有的，理性擁有存在，參與於存在，而且合邏輯地是隸屬於存在。」(Paul Tillich, 1955: 195) 因此，從理性與啟示的關聯向著存在與神的關聯前進一步，是從事神學基本上要先處理的，是認識論也是本體論的問題。在本體論的架構下，田立克以存在以及新存在的觀點解釋有限與無限之間的關係。在〈新存在作為基督教神學的中心概念〉一文田立克提出，許多人反對將「存在」(Sein) 的概念納入基督教神學，認為這是人的思想所建立起來的哲學概念，無法通達神。田立克的反駁是：「神學是論啟示的言說 (Logos)，是論及啟示所彰顯的理性話語 (das vernünftige Wort)。理性的話語，道，是智性的 (rationales) 工作，而這智性的工作在每一個神學，也在反哲學的理論之中。」(1992: 365) 此外，田立克提及另一個更深的考慮：神自我傳達之特性是道 (Logos)，這也是將神的自我啟示用理性、智性來表達的基本原因。(1992: 365)

另有些人會提出，啟示的神學所論的是神與人位格的對遇，是人與神之間「我一祢的經歷」，若用「存在」這種抽象的表達，則會破壞位格對遇關係之特性。對此質疑，田立克回覆以神學必須描述「神是……」，以及「世界是……」，因此，即便聖經中所表達的是神與人之間位格性的關係，仍是涵蓋著本體論的存在概念以及本體論的世界概念。「是」用於對於神、人、世界的描述，因而神學者無法逃避這個本體論的問題，差別只在於他是有意識地或無意識地討論這個問題。(1992: 365) 田立克的這番話即回應前面所論，他坦言哲學工具在從事神學研究上之必要。田立克分析，歷代從事神學的方法以本體論和宇宙論兩種神學思想典範為主，他是接近奧古斯丁、庫薩的本體論典範，與新柏拉圖主義相關。此典範在論及造物的神與被造物、無限與有限之間的關係可以用「一」與「多」來形容。「一」是存在的根基，「多」從「一」而出，分有 (participate) 「一」的存在。但「一」與「多」仍是有別，「一」是絕對、終極、超越，有別於普泛之「多」。而「多」因是分有「一」的存在，其生存就有回歸向「一」的渴望，或是應該回歸向「一」。

然而在眾受造物的「多」之中，「只有人可以提出本體論的問題，因為只有他能夠看向越過他自己的存在的邊界，以及其他的『存在著的』(Seiende) 之邊界……他不是被繫於存在，他可以採取無 (das Nichts) 的觀點，他可以提出本體論的問題。」(Paul Tillich, 1955: 222) 巴門尼德斯的提問：為什麼我們詢問存在也同時要詢問無？已經成為西方哲學從未間斷的提問。田立克從神學

的觀點提出，神是存在的根基，所有「存在著的」是分有神的存在而生存，基督信仰的教義論及「出於無的創造」(*creatio ex nihilo*)，這個「無」是完全跟存在沒有關係的無。但是，在論及人的罪以「不存在／無」與「存在」來表達之時，二者是辯證的關係，因此是具有相關性，與出於無的創造之「無」的概念之間有別。(Paul Tillich, 1955: 224)在此也區分出無限與有限之差別的性質：「存在經由不存在／無而被限制，這是有限性。不存在／無顯出存在的『尚未』以及存在的『不再是』。」(Paul Tillich, 1955: 225)²由此表達出，有限的其所具的是有界限的(*finis*)存在，「這是萬物都有的，除了存在自身之外，因它不是『物』。」(1955:226)存在自身即是無限，是所有存在的基磐。(1955: 239)

田立克用本體論、存在的概念解說基督教教義中的「罪」觀。眾「存在著的」(*Seiende*)其「存在」(*Sein*)分有「原初存在」的本性，然而已經與其存在的來源疏離、異化，已不再具有原先本性上的本質。「(有限性的)存在在本性上經由撕裂與自我毀壞而被威脅著，本體論眾要素之間的張力就在有限性的條件之下，顯出存在的這個本性。眾要素之間的張力並不是由必要性引導而向著受脅迫的破裂，因存在的本體論架構涵括自由與命運的極性，若不是經由自由與命運的合一作為中介，就絲毫無本體論的相關發生於存在之中。」(1955: 239f.)從「無」造有的無限存在，「無」與其存在不具分有之關係，此處的無不具存在，但是與存在共存。被造的有限存在分有造物的無限存在，因而在本性上具有存在，但不同於無限的存在。有限的存在一方面是倚賴於其所分有的存在而生存，田立克稱此倚賴為命運，但這並非是有限存在發展其結構的唯一性，因存在乃是以自由為中介而發展。藉此田立克詮釋，有限存在的疏離、異化並非出於無限存在之引導，而是在於有限存在之自由。

由此解釋了本性的問題。人的本性以及世界的本性在未回歸存在的來源之前，是異於他們原先應有的本性：「本性(*Essenz*)作為由此存在(*Sein*)『墮落』，那事物的真實且不會扭曲的本質(*Wesen*)就有了其他的特性……本性的兩個特性，同時表達存在以及反對存在——本性作為一物成為該物，它之所是(*ousia*)，有一個純邏輯性的特性；本性作為在一個事物中所顯現的不完全且

² 田立克在另一處解釋，希臘哲學中有兩個詞表達不存在，一個是 *ouk on*，意謂絕對的不存在，可用於起初神從無造萬有，是從絕對的不存在而造；另一是 *me on*，意謂相對的不存在，可用於有限的生存物是存在與相對的不存在之混合，「生存因此意謂：從自己的不存在而出。」(Paul Tillich, 1958: 26)

扭曲的本質，帶著價值的戳印。本性賦予生存之物力量，而且對它做判斷。一方面本性賦予它存在的力量，同時另一方面，本性站在它對面，作為（對它）要求的律例。」（1955: 241）與存在來源疏離的本性雖是異化，卻未全然隔斷，因所有存在之生存必須倚賴於存在之來源。因而本性就在人的生存上顯出悖論，一方面支持著人的生存，一方面對之要求：歸回原先所應有的本性。無限作為有限之存在的來源，一方面成為有限的命運，另一方面也是由於有限分有無限的存在，因而具有自由的特性，命運與自由就成為有限存在的生存所具有的悖論。回歸存在的來源，與無限的存在相聯合，是有限存在獲得它存在的完全性之路。

以本體論作為神學的架構顯出神論另一個重要的特性。如果將神以「一個存在著的」（ein Seiendes）來表示，則祂的律例對人可能像是暴君對臣屬的要求，「但如果相反地是以『生存的中心之新事件是存在』（Wenn dagegen das zentrale neue Ereignis der Existenz Sein ist）來表達，則它並不是一個立於我的對面之陌生誡命，而是『存在—自己』的實際，我立於其內。而這就完全是另一回事了。」（Paul Tillich, 1992: 373）亦即，以此結構描述神—人—世界，彼此之間就不是以宰制、臣屬、供驅使用相對，而是存在的不可分割的聯繫相屬，以及回到正確關係和位置的需求。

由此架構，田立克提出：「以新的存在（das neue Sein）之概念作為基督論之鑰匙。」（1992: 374）基督是新存在，因祂「是」真理，而不是「有」真理，或者他「說」真理，後兩者用於描述人的言說，但唯獨用在基督，祂本身「就是」真理，也彰顯自身為真理。人的生存離開其原有的本性，是在非真理之中，當人願意參與在「基督是真理」這實際、真實的存在，則在基督裡提供給人得以從疏離、異化的存在成為新存在，歸回與存在源頭合一的關係。田立克解釋，保羅所論的「在基督裡」，就是指參與、有份於基督的新存在。從而理解，在基督裡所進行的是「存在的關係」，而不是律法形式的「應該的關係」。（1992: 374-375）

田立克在此架構之下，以心理學／靈魂學（Psychology）詮釋教義中的救恩論。從基督獲得新的存在就是新生、重生。其現象可以用三個步驟描述：第一步是確知（Gewissheit），對於原先在我們裡面的「本性的」（我是我原來該有的存在，是與存在源頭相屬的）以及「生存的」（帶著疏離的存在行為著的我），二者彼此疏離，現在在新存在之中已經彼此和好了。因此，也可以說，

每一個在新存在裡的人，其經歷的第一步是被承認、被接受。在此田立克用英文“accepting acceptance”來表示，德文則是“das Annehmen, dass man angenommen ist.”中文可以譯為：在其意識中「接受他是被接受的」。這是得救的第一步、基本的一步之彰顯。（1992: 374-375）

田立克提到重生現象的第二步是希伯來文的 *schub*，希臘文的 *metanoia*，意即回轉、改變方向。田立克很準確地說到，如果將此概念解釋或翻譯為後悔，是不恰當的誤解。因為這一個字詞所談的並非情緒上的感受，而是很基本地在意念中改變方向，朝向那所有的「存在著的」之原初而行；亦即轉向那存在自身，祂立於各個「存在著的」之對面，後者所具有的是本性與生存分離，唯有存在自身是本性與生存完全為一。（Paul Tillich, 1992: 376）與這個回轉相關的是愛的關係的再生，新的存在以可以被標示為愛的存在，因為愛是從疏離向著再次合一的驅力。如果以此來理解愛，那麼愛就是本體論的概念，而非情緒上的概念。當人立於新存在之中，對愛的觀念會是以存在自身為根本，從其獲得驅力和意願，願意與那已經疏離的存在自身再度合一。（1992: 376）因而在基督的新存在裡，我可以與我自己、與他人、與宇宙中的所有存在物、與神重新合一。這是出自我從新存在得到的驅力與意願所願意進行的方向，這正是愛。（1992: 377）

重生現象的第三步田立克稱之為「被攬的／出神的存在」(Ergriffensein)。不健全的自我或人格若要得醫治，可以藉由心理治療恢復一些受創、或者偏差的內心狀況。但這些層面與在信仰中所談的醫治不同。心理學以及心理治療無法處理本性與生存上疏離的問題。在新存在裡，人能夠「自愛」（「自己對自己說是」），「尋求自我」並且「自我接納」(self-acceptance)，即便自我向內觀照會覺得噁心、憎恨，但是在基督的新存在中，自我就能得著存在的勇氣與力量，接納自己。（1992: 377-378）³田立克用「接納」的概念來詮釋路德所論的「稱義」，在基督裡得著新存在的人是被神所接納，也當由此而接納獲得新存在的自己。⁴

關於基督論的神人二性教義，田立克亦是藉由本體論的觀念詮釋。耶穌是

³ 更清楚的說明見 Paul Tillich, *The Courage to Be*.

⁴ 關於田立克以「接納」的概念詮釋路德「稱義」的概念及比較，請參梯茨(Christiane Tietz)，〈稱義與自我接納〉，曾念粵譯，載於《成為基督徒——祁克果神學》(To be a Christian: The Theology of Søren Kierkegaard)，李麗娟主編，新北市：台灣基文，2011，61-89，61-76。

基督，在他的人的身份上，與所有人相異的是他與神之間沒有任何疏離，他與他自己以及他與世界之間同樣沒有疏離。他成為人所擁有的是有限的自由，因受時間、空間的限制，但是他的存在卻立於這樣的事實，是沒有疏離的存在，以至於稱他的存在是新存在。(Paul Tillich, 1987a: 86)

以上論述說明，田立克以宗教哲學的本體論架構，重新詮解系統神學的概念，可以稱之為「解神話」(demythologizing)⁵的範式，是涵蓋宇宙論的基督教神學。以下將接著論述在此架構下的人論，這一部分表達出田立克存在神學的面向。

參、田立克的存在神學

田立克從他的本體論神學基礎，描述人的生存具有兩個特色，其一是：「人不僅是全然自我中心的，他也是全然個別化的。」(1955: 209) 這一個特色說明人的存在所具有的自由性，「自由不是一個功能(『意志』)的自由，而是人的自由。此意謂，是一個『存在著的』之自由。此『存在著的』非一個物件，而是一個完全的自我，是一個智性的位格。」(1955: 219) 此智性的位格可以依其個別意願行使決定。但是人的生存同時也具有另一個特色，就是參與性：「當個別化達到完全的形式——即我們稱之為『位格』——之時，也是參與達到完全的形式——我們稱之為『共同體』(Gemeinschaft)——之時。人參與於生活的每一個層面，但他完全參與的只有那一個生活層次，就是他自己的——他只有在與眾位格一起才擁有共同體。」(1955: 211) 具位格的人必須與其他位格的自我相對遇，他才可能發展自我，個別的位格必須是在共同體中才可能發展、成長。人的生存所具有的兩個特性，「個別化以及參與於存在的各個層面之中彼此互相依賴。」(1955: 211)

生存表達在生命／生活(das Leben)的歷程，在論生命／生活時田立克則是提出：「『生活是存在的實現』(亞里斯多德)。而生命／生活的概念聯合了存在的兩個主要性質，這兩個主要性質形成了我的所有神學系統的基礎，它們

⁵ 在田立克的觀點，神話並非是子虛烏有的想像，反而是如象徵的概念，是繫於超越的實在性之表達。見 Paul Tillich, „Mythos und Mythologie“, in: Die Frage nach dem Unbedingten, GW Bd. V, hrsg. v. R. Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, 187-195, 188.

是『本性的』(essentielle)以及『生存的』(existentielle)。但只有那具有潛能的本性成為實際，才是生命／生活的一部分。潛能是存在的那個方式，具有動力(dynamis)成為實際……我使用『生命／生活』這個字作為本性的以及生存的結構之混合。從哲學史方面可以說，我將亞里斯多德區分 dynamis(潛能)以及 *energeia*(實現)放在存在主義的(existentiellistische)架構中使用。」(1966: 21f.) 這是早在柏拉圖之前的希臘哲學前期就有的思想，實在性所具有的兩個平面，田立克稱之為「本性的」以及「生存的」。由這兩個面向田立克發展其本體論神學與存在神學，他所論的生活、生命即是結合這兩方的神學思想。

上一章的本體論神學論及，人的存在和普遍的存在與存在源頭之關係，並目前的疏離狀況，這即是本性的性質。而這一章的存在神學則要說明，田立克論存在的發展，是涉及生存的每一個處境中的自由抉擇。生存(exist)之拉丁文為 *existere*，德文是 *herausstehen*，中文直譯是「從中而出」。若追究我們是從何而出，則答案可以是：「我們是從不存在／無(Nichtsein)而出。」(1958: 26)⁶存在的發展是在個人的抉擇中產生下一個存在，是潛能到實現的過程。人的本性具有抉擇的潛能，亦即自由，在抉擇之前，下一個存在是無。生存因而是在存在、不存在的交替中展開。田立克論自由有其獨特觀點，這一面向是他的理論可以與近代自然科學對話之處。自由不是單單只論意志的問題，而是要論人作為整體，在他的每一個部分，每一個功能，只要是跟人成為一個有品格的人相關之處，都應該參與在對人的自由之論述中。從此觀點，則甚至是身上的一個細胞，都是與人的自由之運作有所關聯。並且，自由並非指可以任意而行，或者是對周遭隨附產生的機械回應，而是「自由被經驗為思量、決定、以及負責。」(Paul Tillich, 1955: 219)

從本體論的架構來看，個人的自由一方面是基於與原初的存在相關聯所具有的潛能，一方面也基於他的生存是參與在一個共同體的眾位格之中而發展。田立克宣稱：「以這樣對自由的分析來看，命運(Schicksal)的意義就可了解。我們的命運是先行於我們的決定；它是我們的自我中心性無法制約的廣大基礎，

⁶ 田立克解釋，要說明從自己的不存在而出，而有了存在，必須思考潛能的以及實現的存在之區別，可能的存在尚不具實在性的存在，因其具潛能，所以也是相對的不存在。但是它卻是「尚未」之存在著的，而不是無／不存在。潛能是成為的力量(Macht zu sein)，要能夠實現，則必須勝過 *me on*，不存在。「當我們說某個什麼生存著，我們也是在說，它離開純然的潛能之狀態，而成為實現的。它是從純然的潛能中而出，從相對的無／不存在中而出。」Paul Tillich, „3.1.A. Existenz und Existentialismus“, 26.

它是我們的存在的具體性，使我們的所有決定成為**我們的**決定。」這意謂個人的自由並非單屬個別性，而是關涉他生存的共同體，並且不僅是意志上的因素，「當我做了一個決定，那是建立我的存在之所有具體的整體所做的決定，而不是一個知識理論上的自我所做的決定。這關聯於身體的結構、精神／心理傾向、心智的特性。它是涵括我所屬的所有社群（*Gemeinschaften*），記得起或記不起的過往，形成我的周遭環境，以及給予我它的印象的世界。它也關聯我所有較早之前的決定。」（1955: 220）這些要素涵蓋於田立克稱之為「命運」的概念。這一個詞通常指向事前命定、事前可以預說的狀況，宛如一股外來的、陌生的力量，決定一個人生命中的事件和進程。但田立克所說的命運卻不干涉自我的自由：「我是自我，而且恰恰是那透過自然、歷史以及我自己所形成的自我。我的命運是我的自由的基礎，我的自由參與於我的命運的形成。只有那有自由的人，才有命運。物件沒有命運，因為它們沒有自由。上帝沒有命運，因為祂是自由。」（1955: 220）命運與自由因此不是位於相對之意義，而是命運「指向它[自由]的條件以及邊界。」（1955: 220）

在自然界則是隨機（*Spontanität*）以及自然律（*Gesetz*）之間的聯繫關係如同在人身上的自由與命運之聯繫關係。自然律亦不能完全宰制自然界之隨機發展、形成，但自然律卻決定自然界繼續成形的邊界。（Paul Tillich, 1955: 221-222）生存的實在性（*Wirklichkeit*）就隱含著一個衝突：「在潛能以及實現之間的鴻溝。在此我們邁向了存在主義的第一步。」（Paul Tillich, 1958: 27）所有的「存在著的」都具有這樣的結構：存在與不存在／無的衝突。生存是出於存在的潛能之實現，命運和自由是其過程的中介，但它若不是分有存在的力量，則不可能實現。（1958: 27）田立克此處所說的存在的力量，相似柏格森（Henri Bergson）所論的生命的驅力（*vital impetus*），其來源是存在的原初。所有「存在著的」其存在是分有原初存在，縱使與之疏離、異化，卻仍是其潛能的驅力。這也是田立克稱為命運之一部分。

在《存在之勇氣》開頭田立克即提到，「勇氣」是倫理的議題，但它的根源在於本體論，在於存在的結構本身。（1952: 1）存在之勇氣在於個人於其生存中與神對遇，盡管在生存中所體驗的是各種艱難、相悖的處境、存在的虛無，卻仍然抉擇要相信神，回到存在應有的本性，歸向終極的實在性，與神合一。當人願意信，即經歷存在的被攫，獲得從原初存在所給予的力量。因而，藉著信產生了勇氣，告別疏離、異化的存在體現於生存上的害怕／憂懼／焦慮

（Angst）。因為相信神，相信在基督裡祂已經接納了我，因而我能勇於向自己說是（self-affirmation, Selbstbejahung），接納生命中的生與死。（1952: 169-173）

肆、田立克神學中的象徵理論

要理解田立克以本體論架構詮釋耶穌基督作為新存在所發展的神學，必須對他的象徵理論有所認識。田立克贊同布特曼解神話的觀點，認為聖經的話語是象徵性的，所有的記述是對新存在所表達的象徵，必須在每一世代進行新的理解，這也是神學不可省卻的工作。因而田立克對巴特神學有所批判，認為這一派神學並未對於如何在現代非照字義來解釋聖經提出方法論。（Paul Tillich, 1992:373）

基督徒視聖經為「神的話」，田立克提出應以信仰象徵的角度來思考這個專詞的涵義。信仰象徵所具的特性有三個，第一個且是最基本的標誌是：非究竟／真實性（Uneigentlichkeit）。亦即，象徵並不全然等同所象徵之對象。⁷第二個標誌則是：可觀性（Anschaulichkeit），它表達一個在本質上不可、或無法觀看的觀念，或者表達超越，藉著象徵把這些帶到具物件性的程度。信仰象徵的第三個標誌是：自有力量性（Selbstmächtigkeit）。亦即，它所要傳達的意義自有其影響力，是生動且不受字義所限制。（Paul Tillich, 1964: 196-198）田立克進一步論到：「每一個象徵都開啟一個實在性層面（Wirklichkeitsschicht），此層面若不是藉由象徵性的說法是無法到達的（或是無路可通的）。（1964: 215）

象徵一方面開顯了無法言說的實在性層面，另一方面也必須開顯我們心靈的實在性，我們才可能有所領受。（Paul Tillich, 1964: 215）田立克將之歸屬於本體論的結構：「象徵的作用在於開啟存在的層次，以及開啟靈魂的層次，二者唯獨象徵可以開啟。」（1987: 412）而與信仰相關的象徵，其意義更為深刻，它所開啟的是超越的層次，回到源初。「宗教的象徵指向終極的實在性（ultimate reality），存在的最深層次，是『存在的基磐』（the ground of being）的層次，這不是 1 個層次，而是所有層次的創造性基磐。」（1987: 413）雖然信仰象徵是使用普通經驗或者說是共通經驗來表達，但是非止於字義用意。象

⁷ 一個象徵可以是另一個象徵的象徵。字母是單字的象徵，而單字是事物意義的象徵。木製的十字架所表達的犧牲是各各他十架受苦的象徵，而後者是神的救恩工作的象徵，也是終極的超越（Unbedingt-Transzendenten）的象徵。

徵具有悖論性，向它所使用的材料說「是」也說「不」。說「是」，因為它是藉著材料表達，說「不」，是因為它們止於是材料，不能再多。這個觀點與教會歷代神學家同時從事肯定神學與否定神學的觀點雷同。肯定神學陳述神之所是、所為，否定神學則宣稱，神並不就止於所陳述的肯定神學內容。信仰象徵的概念正是傳達，神超越一切，對於神以及相關於神的描述並不為任一物或任一命題所限定。(1987:413)

田立克解釋，象徵 (Symbol) 的概念與記號 (Zeichen) 不同，前者參與於所表示的對象，而後者反之。⁸以「聖餐」為例，這兩個字原先是記號，標示出這一個教會聖禮，但它已經成為象徵，當教會或基督徒提及聖餐之時，所展現的是這一個象徵參與於基督教傳統的實際與力量。象徵與記號根本上的不同更是在於，記號可以轉換或被取代，⁹而象徵因是參與於所表達的對象，因此它的存在形式是「會誕生」，「也會死亡」，卻不會轉換或被替代。象徵的產生是出於集體的無意識，意即並非刻意製造出來，而是在一個群體已經總是如此認同這一個象徵或這一個字詞，一再被認出而形成。當這一個群體停止與這一個象徵所表達的意義進行內在關係之時，這象徵就死亡了。(Paul Tillich, 1964: 216)¹⁰

田立克認為，象徵所開顯的實在性層面，並非是一個層面、一個層面互相並排並列，而是，所開顯的就是實在性自身的深層層面。宗教象徵開顯人們的靈魂，使之經歷這深層的實在性層面。但是當一個象徵不再能夠完成或實現這

⁸ 例如文字作為記號，「桌子」這兩個字與實際的一張桌子之間無所參與。例如旗幟，隊旗、軍旗、國旗等，它們參與於所表達的對象；或是一國的國王，伊莉莎白女王象徵英國，也象徵具有行使英國政權者。文字一方面是記號，但在它們被言說者使用之後，也會成為象徵。Paul Tillich, „Das Wesen der religiösen Sprache“, in: *Die Frage nach dem Unbedingten*, 213-222, 214-215. 關於象徵的定義以及與聖經作為「神的話」是象徵的語言亦見於 Paul Tillich, “23. The Word of God (1957)”, in: *Main Works/Hauptwerke* vol. 4, Berlin: de Gruyter, 1987, 404-413, 412-413.

⁹ 例如許多西方國家在勾選項之時以打叉號 X 表達所要的，但是在台灣則是以打勾 V 為表達，若是打叉號，別人會以為他不要這一個選項。

¹⁰ 例如一些多神論宗教中對某些神祇的崇拜儀式，後來消失，該象徵也消失。如馬爾杜克、希臘眾神等，如今到博物館看這些雕像文物，它們不再對人說出以前所說出的神秘力量。在基督信仰中，聖母學在更正教的宗派中不再論述，不再是教義，以此可作為一例。因為改教之後，更正教這一個群體之信徒與神的關係改變，是直接與神建立關係，就不再需要其他中間者。見 Paul Tillich, „Das Wesen der religiösen Sprache”, 221.

個功能之時，它就是死去；另一個新的象徵則產生自人們對於神聖、對於終極的存在的關係的一個改變。（1964: 217）宗教象徵是取自可以經驗到的、出自實在性之無界限的材料，因為我們所經歷、面對的世界，全都止息於最終的存在根基。基於此觀點，田立克肯定基督教以外的其他宗教，其宗教象徵具有開啟終極實在性之功用。（1964: 220）¹¹然而就實質而言，宗教象徵自身不是神聖，但因為它彰顯終極的存在、終極的神聖，所以被稱為神聖的象徵。

雖然田立克肯定其它宗教象徵也具有開顯終極實在性之作用，但他也強調，當人們沒有敬拜那終極的實在性，反倒是敬拜宗教象徵之時，就是將該宗教象徵絕對化，將其與終極神聖等同，這即是偶像崇拜，田立克甚至稱之為妖魔化。（1964: 217-218）這一個觀點成為一個宗教或信仰是否可稱為宗教的嚴格標準，也是田立克論「絕對的信心」以及「超越神之上的神」之基礎。宗教象徵有超越性的層面也有內在性的層面，超越性的層面又可分為不可象徵的以及可象徵的。「神」做為超越層面的基本象徵，在不可象徵方面形容神為終極的實在性、存在自身、存在的基磐、存在的能力等；而以可象徵方面論之，則稱祂為最高的存在，在祂裡面所有有限的在最高的完全性中合一。（1964: 218）田立克宣稱這一個區別是重要的，藉此可以終結是否神是位格者的爭論。¹²祂是存在自身，但以此不可象徵的面向，人無法與神接近、溝通。當我們在關係中與祂對遇之時，是以可象徵的面向論人的存在與神作為位格者之際遇。（1964:218）

田立克由此說明，認識神必須同時持守其超越性與內在性兩個性質。（1964: 218-219）關於神的超越性不只是論及其存在，還包括神的工作／作為（Handelung）；例如論及祂創造世界，祂差遣祂的兒子，祂將要使世界完全等。由於神超越時間、空間，也不受因果律之限制，因而這些語句只能以象徵來理解，若以字句的字義直接接受，是無意義的。這些象徵描述基督徒深層地經歷

¹¹ 田立克由其本體論及象徵理論說明，「道成肉身」不是基督教獨一的，在不同宗教中，神的存在以不同的方式具體地讓人經歷，都可稱為是道成肉身。道成肉身是神的內住性要素。

¹² 田立克應是有所指向他的哲學導師 Schelling 與 Jakobi 對此論題著名之爭。可參 Wilhelm Weischedel, „Einleitung“, in: Freidrich Heinrich Jacobi, Friedrich Josepf von Schelling, Streit um die göttlichen Dinge: Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt: WBG, 1967, 3-90.

神與人的關係之最高經驗。¹³田立克這一個觀點與否定神學強調神的不可言說性同調，但同時也削減了基督教神學傳統中特殊啟示的教義觀點，顯得更近似希臘哲學的理性神觀。

伍、自然科學作為存在的象徵

從上述田立克的本體論神學、存在神學以及象徵理論，可以提出下列幾項與自然科學有關的論題。

一、Logos 與自然科學

田立克從希臘斯多亞哲學對 *logos* 的觀點以及本體論的架構詮解「神的話」的意義。他提出，舊約用 *debar*，新約用 *logos*，羅馬教會用 *verbum* 特指神的話，所涵蓋的意義是，神的話、理性是人的話語、理性的根基，因神涵蓋一切，無物在祂之外。田立克將基督教所論的「神的話」的意義分為兩大組，每一組有三個解釋層面。一組是象徵超越的基礎：其一是「神的話」理解為神內在的話語，祂向著自己說話，也意謂祂向自己彰顯自己；其二是「神的話」理解為神彰顯在宇宙受造之物，約翰福音記載神藉著道 (*logos*) 創造世界，道與神同在，即意謂從神內在於自己的自我彰顯，通過此向外彰顯在宇宙當中；其三是「神的話」意謂聖道 (*divine Logos*) 藉由「默示」(*inspiration*) (向使徒、先知) 以及「道成肉身」(*incarnation*) 彰顯在歷史之中。(Paul Tillich: 1987: 406-407) 另一組則是指透過人的話，神彰顯祂自己：其一是當我們將基督的信息向其他人傳講，對於當下處境聆聽的人，我們所傳達的話語可稱為「神的話」；其二是在教會中，依據聖經講道傳揚耶穌是道成肉身的基督的信息，也可稱為是在宣講「神的話」；其三則是，只要是某人經歷到神向他神聖彰顯，都可以稱為是他領受「神的話」。如此一來，界線消失了，整個自然界以及所有的文

¹³ 聖經作為神的話並不是字義上所理解的等同，卻要由象徵的進路思想，人的存在之根基是神，神彰顯祂自己在一些人出神 (*ecstasy*) 的經驗當中，這些人將這些經驗以人的言語記載下來，而這些言語作為象徵所指向的就是神所彰顯的實在性。田立克肯定先知、使徒他們經歷神的默示，他形容此經歷為「出神」，是在超越於他們自己的理性，又不失去他們的理性之下領受神的實在性之啟示，而以當時處境中的人的語言記載下來。見 Paul Tillich, 1964: 219。

化事件都可以成為「神的話」之載體。(1987: 406-407)

上一章的象徵理論論及，象徵並不具普世性，而是被一個群體所共同接受、使用、認同。聖經作為「神的話」之象徵詮釋與使用這象徵語言的教會傳統、神學傳統就有深切關聯。基督教傳統所宣揚的主要象徵是基督，是「道成肉身」，至於這個宣揚是否真實，就在於聆聽這信息的人是否勇敢做出願意信、願意接受基督的新存在而決定。(1987: 413) 依據田立克 *logos* 的理論，整個自然界以及人類發展的文明，都是神的話的象徵，亦即，即便是科學家在從事自然科學研究之時，只要他願意在其中聆聽神聖向他所彰顯的信息，願意由此循聲思念終極存在，亦可以達到存在之基磐。因此，並非單只有接受耶穌基督的新存在來勝過人的存在之疏離、異化。田立克的神觀是超越神的神，絕對的信心並不受限於與神位格性地對遇，而是回歸至終極的存在，向自己說是，參與在全然是自己向自己說是的終極存在。(Paul Tillich, 1952: 178)

二、語言與自然科學

田立克提出，以「自我」這個字詞作為表達，是比「我」還要周全，因為「自我」所包含自我意識著的「我」之下意識、無意識、以及自我意識。(1955: 202f.) 意識涉及關聯，所有生物皆有自我關聯的現象，即便是無生物的原子亦有，但「人是一種全然發展，而且是完全的自我關聯的自我。他『擁有』自我意識的形式。他有他的我—自我 (*Ich-selbst*)。」(1955: 203) 不僅是自我關聯，每一「存在著的」都有其周遭，它也屬於周遭，因而人的「自我與周遭彼此互相決定。」(1955: 203) 不只周遭會影響、某程度地會決定自我，反之亦然。世界就如同周遭，二者都指向關聯的概念，人認識他的周遭世界，並為之命名、予以形式、規格化，可稱為人將他的周遭世界「超越化」，而這個過程是人的語言的表顯。

田立克宣稱：「語言是宇宙的力量，就是對於人類將周遭超越化的基本表達，他有世界。我—自我就是那樣的一個自我，能說話，而且透過語言逾越過每一個給出的環境之邊界。」(1955: 204) 沒有世界作為自我的內容，自我就只能是空的形式。自我的心靈以及身體都是立於宇宙之內，「沒有世界的意識 (*Weltbewusstsein*) 就沒有自我的意識，但相反亦是。世界的意識只有在一個全然發展的自我意識之基礎上才有可能。……我—自我與世界的相互依賴性是本體論的基本架構，並且涵括其他所有。」(1955: 204) 自我生存於宇宙之中，

是在存在的體系之內，他的每一個經驗都隱含著自我關聯性（*Selbstbezogenheit*），他的自我辨識以及他的理性、智性的對象，都是在存在體系的聯繫之中。（1955: 202）

因此，由本體論的架構田立克如此看人和宇宙之間的關係：「在每一個『存在著的』之內都具有一個小宇宙的性質，但只有人類是一個小宇宙。在他裡面，世界不僅是間接地和無意識地呈為現今，而且是直接地且（與他）在一個意識的對遇之中。人類透過心靈以及實在性之智性的形式參與在宇宙中，……從宇宙層面來考慮，他（人）參與在宇宙之中，因為宇宙的型態、形式、以及定律向他開啟。而且以它們所有透過這些來了解、形成的一切向他開啟。在實際上，人的參與總是有邊界的。但潛在上，並不具有邊界是他不能夠超越的。語言的共性（*Universalien*）使得人類通盤／萬能（*universal*），語言就證明，他是一個小宇宙（*Mikrokosmos*）。透過語言的共性，人參與在最遙遠的星星，也參與在最遙遠的過去。這是這個宣稱的本體論基礎：知識是合一的（*dass Erkenntnis Einung ist*），而且它根基在愛（*eros*）中，愛將各個要素再次合一，這些要素在本質上是互為相屬的。」（1955: 211）田立克的論點可以回溯同是傾向奧古斯丁主義的庫薩（*Nicolaus Cusanus, 1401-1464*）。庫薩論及，神作為存在的原初以及來源，是無限的統一性，雖是貫穿在有限的萬物當中，但並非與之等同，而是以受限制的方式參與，或者如田立克以反方向來說，萬物分有神的存在。庫薩宣稱：「宇宙只是在受限的方式之下是實在的……受造物以必要的方式倚賴神的絕對的存在（*esse*）。」（*Nikolaus von Kues, 1999: 13*）因此，對於宇宙萬物的知識，人只能知道其於受限方式下之實在性，而且是出於人的理性給予的定義，是受限的理性所理解的受限的實在性，屬於相對的真理；而對於宇宙萬物向著無限回歸的本質，亦即絕對真理，則人無法認識。（李麗娟，2015：117-124）

在庫薩與田立克的論點中，人追求認識宇宙萬物，從事自然學科的研究，予以命名，這也是尋求認識存在源出的過程之一。但是庫薩提醒，人所能知道的只能是相對的實在性，只能建立相對的真理。而田立克則是以象徵的理論來說明，在本體論的架構之下，只能以象徵的概念來從事對自然界的認識。因宇宙所分有的存在，其實在性是在於存在的基磐，藉由象徵概念所描述的自然，可以做為指引我們認識終極實在性之方向。

與之相關的議題是，近代科學研究對人的定位更明顯傾向量化、物質化、

機械化，由科學數據來定義人觀。在前述的理論之下，則顯出二者是本末倒置。田立克提醒，聖經視人為有「靈」的活物，「閃族語系和印歐語系對與『靈』（Geist）相關的字群，可回溯到『呼吸』這個字。」生命的現象就在於有呼吸，「有呼吸之處就有生命力量，呼吸停止之處，生命就止息。」（Paul Tillich, 1966: 32）由此，不應該將靈與無機的物質相並列或相等同，因為後者是由於前者而有了生命、生氣，或者更合適地說，是將靈視為：透過它，無機物就被賦予了靈魂（Beseelung）。但是在近代，則「靈」這個字在經驗論中以 spirit 來表達，並且是朝向心智（mind）的意義，注重的是其智性方面的功用。因此，「靈」這個字也逐漸失去它原先具有力量、動能的意義。田立克因此提出，在近代語境的影響之下，神學工作十分必要地，應當對「靈」在生命／生活層面的意義重新予以理解、描述。運用本體論架構與象徵概念來理解這一個議題，以及解釋聖經中的敘述，此方法論在神學與近代科學的對話上是相當需要的。（Paul Tillich, 1966: 32-33）

輔仁
宗教研究

結論

田立克的神學是以絕對嚴肅地認真對待「我是」(*ego eimi*) 之神之信仰。其以本體論、存在主義以及象徵理論為基礎，所發展的宗教哲學將神學擴展為涵蓋宇宙論的神學，讓自然學科、哲學、文化、以及各種宗教經驗可以在其中可以有所對話。在近代尋求對話機制的學術界以及宗教界當中，田立克的宗教哲學可以作為方法論或是論述基礎。筆者認為，在這一方面，田立克顯然是比基督教存在主義先驅祁克果，以及只接受特殊啟示作為神學論述基礎的巴特，做出長足貢獻。但若是運用他的神學語詞、概念，則需要深入了解他的理論架構，否則極其容易有所誤解。這對於一般的漢語讀者是較為困難的，西方文化以及思想傳統已經深根於希臘哲學，尤其在歐陸，學習神學、從事神學研究者要理解田立克的宗教哲學以及由之所發展的神學，並非艱難之事，但是在漢語基督教會，即便是對於一般的神學研究者，也非易事。

在此背景之下，則田立克的神學理論成為少數可以理解希臘哲學以及謝林哲學的智識人士可以領受、運用的神學，也因此容易被歸為是靈智派（*Gnosticism*）的思想。但是若能把握田立克的象徵理論，以及存在的「終極關懷」之意義，則可以辨析，即便他肯定各種學科、文化、宗教象徵具有指向終極實在性之作用，但是，人要獲得真實的存在必須回到終極的實在性，克服存在的疏離與異化，而不是、也不能停留在各種宗教象徵，以之為敬拜的對象。依此，則田立克的神學亦是傳達，接受耶穌基督的新存在，經歷獲得存在之勇氣，得以勝過存在之疏離、生存之焦慮，是最直接以及最實際之道路。從新存在人才能夠體驗被存在之源出接納與之合一之確知。

參考文獻

- Clayton, J. (2002). Tillich Paul. In *Theologische Realenzyklopädie Bd. 33* (pp. 553-565). Berlin: de Gruyter.
- Tillich, P. (1952). *The Courage to be*. New Haven/London: Yale University Press.
- Tillich, P. (1955). *Systematische Theologie Bd. I*. R. Albrecht etc. (Tr.). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. (1958). *Systematische Theologie Bd. II*. R. Albrecht/G. Stöber (Tr.). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. (1964). Mythos und Mythologie. In R. Albrecht (Ed.), *Die Frage nach dem Unbedingten. Gesammelte Werke Bd. V* (pp. 187-195). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964.
- Tillich, P. (1964). Das religiöse Symbol. In R. Albrecht (Ed.), *Die Frage nach dem Unbedingten. Gesammelte Werke Bd. V* (pp. 196-212). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. (1964). Das Wesen der religiösen Sprache. In *Die Frage nach dem Unbedingten. Gesammelte Werke Bd. V* (pp. 213-222). Edited by R. Albrecht. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. (1966). *Systematische Theologie Bd. III*. R. Albrecht/I. Henel (Tr.). Stöber Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. (1971). Das Problem des ‚persönlichen Gottes‘— Eine Auseinandersetzung mit Albert Einstein. In R. Albrecht (Ed.), R. Albrecht etc. (Tr.), *Begegnung. Gesammelte Werke Bd. XII* (pp. 300-304). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. (1984). *Systematische Theologie Bd. I*. Darmstadt: WBG.
- Tillich, P. (1987a). Das neue Sein in Jesus dem Christus als die Überwindung der Entfremdung. In *Auf der Grenze – Eine Auswahl aus dem Lebenswerk* (pp. 86-88). München/Zürich: Piper.
- Tillich, P. (1987b). The Word of God (1957). In *Main Works/Hauptwerke vol. 4* (pp. 404-413). Berlin: de Gruyter.
- Tillich, P. (1987b). Philosophical background of my theology (1960). In J. Clayton

(Ed.), *Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke vol. 4* (pp. 413-420). Berlin: de Gruyter.

Tillich, P. (1992). 19. Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie (1955). In G. Hummel (Ed.), *Main Works/Hauptwerke vol. 6. Theological Writings/Theologische Schriften* (pp. 363-383). Berlin/New York: der Gruyter.

von Kues, N. (1999). *De docta ignorantia II/Die belehrte Unwissenheit Buch II*. Hamburg: Meiner.

Weischedel, W. (1967). Einleitung. In W. Weischedel (Ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi/Friedrich Josepf von Schelling. Streit um die göttlichen Dinge: Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling* (pp. 3-90). Darmstadt: WBG.

李麗娟(2015)。 \langle 第三部 庫薩的尼古拉斯 \rangle ，《論對上帝的知與愛—奧古斯丁、波拿文土拉、庫薩及約翰衛斯理的觀點》。新北市：台灣基文。

悌茨(Christiane Tietz)(2011)。 \langle 稱義與自我接納 \rangle ，李麗娟(編)，曾念粵(譯)，61-89 頁，《成為基督徒——祁克果神學》。新北市：台灣基文。

宗教研究

The Implications of Tillich's Religious Philosophy on an Understanding of Christian Theology

LI Li-Chuan

Associate Professor of Theology and History

Holy Light Theological Seminary

Abstract

Paul Tillich attempts to constitute one theology which could include the whole issue of God-human being-world, in order that religion, culture, and natural science etc. can find its suitable place in such a theological paradigm. On the one hand, it makes the theology lively in modern era, so that the current readers are easy to resonate with it; on the other hand, Tillich's theology is based deeply on the ancient Greek philosophy. Both formed his works in such a tension, rather interesting but also rather difficult for most readers. If one wants to understand Tillich's theological views, he should learn Tillich's religious philosophy. This article shall deal with some books, articles, and speeches of Tillich as materials to analyse and summarize the important perspectives of his religious philosophy and theology.

It shall begin from his own description of philosophical background in his theology; from them I shall generalize ontology and existentialism as the two important basic structures of his theology; hereafter Tillich's theory of symbols shall be discussed, in order to express how he views the Bible, "the word of God", in his religious philosophy; then I shall discuss the significance of natural science in his religious philosophy and theology. Finally, I shall give some reflections from his theological theory.

Keywords: Paul Tillich, religious philosophy, ontological theology, existential theology