

## 第二條路線

### 以存在哲學為依歸的存在神學

#### 一、存在神學的產生

存在神學的產生，很難以年代正確地劃分，不過從歐美近代史上，很清楚地看出新正統神學在第一次世界大戰後，漸漸由醞釀時期而進到發展時期。至第二次世界大戰結束後，這種宗教辯證神學潮流，似乎被戰後的新思潮所沖擊，而在歐美產生出一種新流，就是由兩位傑出的德國神學家布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-) 及田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 所倡導的存在神學 (Existential Theology)。這種新思想的產生，便把控制整個十九世紀的自由主義 (Liberalism) 及新正統主義 (Neo-Orthodoxy) 沖淡，批評的人又稱之為「新自由主義」(Neo-Liberalism)。布、田兩人都是博學之士，是牧師的兒子，對學問有高深的造詣，對人生有親切的體會，對戰後生靈塗炭極表同情。故此他們希望把福音真理與現在人最關心的實際問題相聯起來，使福音真理在此時此地 (Here and Now) 發生作用，這就是存在主義的主要出發點。

雖然第二次大戰結束，給予人類喘息的機會。實際上，人類經過兩次大戰的浩劫，提起戰爭便不寒而慄。戰後的生活，似乎是在尋找一個已經失去的美夢。加上科技的神速發展，進入了太空時代，全球的生命可毀於旦夕。有心人往往活在一個陰影重重的困境裏，充滿虛空，孤寂和焦慮。因此對「存在」加上一個很大的問號。這種情形在神學的領域裏，掀起了另一個大風潮。

誠然，這個神學上的大風潮，並不是偶發的，它是受了西方哲學，藝術和社會風氣的影響而爆發的。在哲學上，祁克果 (Kierkegaard)，雅斯培 (Karl Jaspers)，海德格 (Heidegger)，沙特 (Sartre)，馬賽爾 (Marcel) 等人的存在主義已佔據了整個西方的哲壇。在藝術上，卡繆 (Camus)，沙特 (Sartre) 的小說成了存在主義的媒介。溫哥 (Van Gogh)，畢加索 (Picasso) 和杜潛 (Marcel Duchamp) 等人的畫和雕刻，充份暴露人性的慾念，加上歐美的新電影，新道德，新學術，整個社會被捲入了無理性，無方向，無標準，病入膏肓的狀態，也難怪年輕的一代為存在而驚惶，而絕望。

#### 二、存在神學的内涵

要明白存在神學的內涵，必須先了解存在哲學的本質，和必須認識存在主義的開山大師 -- 祁克果。

祁克果 (Kierkegaard, 1813-1855) 是丹麥人，生於京都哥本哈根。他的一生是孤獨的，淒涼的，憂鬱的。有人說，祁氏的一生就像個悲劇。他父親是個富裕的羊毛商，七兄弟姊妹中祁氏排行最幼，童年時代不甚愉快，但他幼小的頭腦卻充滿想像力。在哥本哈根大學唸書時，對神學和哲學都有深入研究，初時對黑格爾的哲學思想和基督教的神學思想發生濃厚的興趣。後來，他成為一個著作家。廿九歲那年和笛卡兒 (Descartes) 派的人大起爭論，他反對「我思故我在」(Cogito ergo Sum) 的純理主義。另一方面他卻贊成「我在故我思」的理論，並提倡「我信故我在」的實際生活。祁克果曾戀愛過，並曾與一位年輕小姐訂婚，可能因為他對人生悲觀的影響，婚約終於解除，這令他終身痛苦和自悲。祁克果對「信心」這個問題，看得極之嚴重，他痛恨一個徒有基督教形式而無基督教生命的教會，也痛恨一些有名無實的基督徒。當他在晚年時，曾受到新聞界的批評，教會並沒有為他辯護，也沒有表示一點同情，使他對教會的假偽更不滿，所以祁克果常把自己視為真實基督教的殉道者。他死前，拒絕教會的一切禮儀與安慰。

祁克果的一生好像是一個不必要的悲劇，他的思想也沒有被十九世紀的人所了解，他寫的廿多本書，直到第一次世界大戰之後，才慢慢的被人欣賞。但實際上，他的生活和思想，成了廿世紀現代人的心聲，他的行動和言論，給廿世紀的教會當頭一棒。

祁克果不算是個神學家，他是一個存在哲學家，正因為他的哲學思想強烈地影響了廿世紀的神學思潮，所以我們應該對他的思想有個概念上的認識，在此只能提出最重要的兩方面作簡單介紹：

### **第一方面：「存在的個人」(Existential Self)**

祁克果的生活、思想非常重視個人的存在。對他來說，普遍的、抽象的、客觀的、集體的真理並不是最理想的、最有意義的。無論在社會生活上或是教會生活上都是如此。他發現在工業化的社會裏，個人已經被羣眾所吞噬，如果沒有羣體力量的支持，個人的存在根本就不是那麼容易的一件事。同樣，在形式化的教會裏，很多掛名的基督徒集中在一起，借教會的名譽作與信仰相違的勾當，或者過著比非基督徒更可怕、更污穢的生活，但是樹起「教會」或「基督徒」的美麗招牌，倒產生不少力量。祁克果提出，若不把個體從羣體意識中分別出來，若不把真正的基督徒從基督教團體或教會分辨出來，這種存在是沒有意義的。尤其是在信仰上，人不能將一個絕對的、全能的、聖潔的、無限的神當作一個「客體」(Object)。然後希望藉著人們理性、知識，甚至感情將這個客體的神接進來，成

為一個有信仰的人。相反的，人要認定，神永遠是個「主體」(Subject)。這位神是主動的，可以透過神聖的恩典，臨到一個人，並充實那個人的存在意義。所以祁克果強調一個人真正存在就是單獨在神面前與自己同在 (To Exist is to be with Oneself alone before God)。這種思想，至少指出兩個事實，首先是「脫離羣體」(Isolation from Group): 人的信仰不再是一個有名無實的團體集會。其次是「與神相會」(Encounter with God): 人的信仰必須與神有密切的關係，對神表示絕對的敬畏和順服。祁克果的哲學思想，表面上似乎非常合理，但細心分析，在神學觀念是矛盾的，尤其是提到聖靈的能力時，存在的人好像不能給聖靈有甚麼存在的餘地。根據聖經的教訓，神是有位格、有理性、有行動的創造主(創一 26; 箴十五 3; 賽六六 1)。神按照自己的形像造人，也經常與人交通。自人犯罪之後，神仍然與祂所造的人有來往，數千年來，神藉著眾先知向世人宣告祂的心意，呼召世人歸回，及至時候滿足，神更藉著道成肉身的耶穌向世人明明的顯示出祂的救贖計劃。最後藉著聖靈啟示世人明白及接受神奧秘的真理。既然這一連串的行動，充份地表現出神本身的位格，心意和實踐，那末，人的反應當然不會純粹是機械式的。神既賦予人情感、意志和理性，當人受聖靈啟示而接受真理，那就包括個人感情的流露，意志的降服和理智的接受。聖經中大衛的懺悔，彼得的悔改，保羅的歸主等經歷，就表明神與人相交那種至高的調和。

故此，祁克果從哲學的觀點去強調「神與人之間有一種無限的性質之分別」，以求達到「個人存在」的最高峰。可惜，當人把神太主觀化，甚至將神變作一個不可知的，不可近的「存在」。就枉費了主耶穌道成肉身的大功勞(約一 14-18)。

## **第二方面:「信心的跳越」(The Leap of Faith)**

祁克果不是一個神學家，但他強調「信心」是一個人信仰生活與行動上最重要的原動力。他的思想可能直接影響了巴爾特、布特曼、田立克等人，因為這些人在研究「信心」這個問題的時候，都充份表現出祁克果「信心的跳越」的思想內容，例如巴爾特神學思想中最主要的一點就是對人而言，神是「完全的另一位」或稱「完全的外在者」(The Wholly Other)。意思是說，神是無限的、聖潔的，在天上的真神；人卻是有限的、罪惡的，在地上的俗人。兩者是無法相交的，只有信心才可以溝通神與人之間的來往。

又如布特曼常提倡「有實證的存在」(Authentic Existence)及「無實證的存在」(Inauthentic Existence) 這兩個名詞來討論有信仰及無信仰的分別。

雖然布特曼的存在思想深受海德格的影響，不過在「信仰」的立論上，和祁克果的思想很相近。布特曼強調，有信仰的人，或是信神的人，才算活在一個「有實證的人生」

中。相反的，無信仰的人，或是不信神的人，就是活在一個「無實證的存在」中。有信仰的人，肯讓看不見、摸不到的真來充實現有的生活，加增生存的力量，並啟發生命的盼望。同時，現存的生活，不會再受著物質的羈絆，肉體安全感的威脅，在信心中獲得自由，從罪的權勢下釋放出來，享受「有實證的存在」。

再如田立克思想中的「存在與非存在」(Being and Non-Being) 和「自我超越」(Self-Transcendent) 都和祁克果的信心論點有密切的關係。田立克以哲學的出發點去研究神，尋找神。在哲學的領域內，尤其是在本體論上 (Ontology)，當人自己發現以一個「存在」的人去尋找一個看不見、摸不到「非存在」的神，真是一件難事。不單如此，在神的存在中，往往受到神或那位「非存在」的威脅。於是人就千方百計去製造事理來支持人的存在，當人的思維越發想推翻「非存在」的可能性，就更加明顯地領悟到那個「非存在」或許就是「存在的根源」(The Ground of Being)，這個存在的根源是絕對的，是一切存在的本身。田立克很喜歡用這樣的哲學方法去解釋人和神之間的關係。

明白了祁克果「信心的跳越」對後人的影響，對他本人的思想就更易解釋了。總括而言，祁克果對「信心的跳越」有三個基本的意念。

首先「信心的跳越」是不合理性的 -- 神是絕對的、無限的、聖潔的。人卻是被造的、有限的、罪惡的。神人之間不單有時間、空間的隔離，更加有「本質上的不同」(The Qualitative Distinction)。故此，當神與人發生某一種和好的關係時，並非理性所能論判或解釋的，乃是用信心去接受。同時，用信心去接受神，也不能說：理性證明了神的存在。

其次，「信心的跳越」是極具冒險性的 -- 既然神是那麼絕對、無限、聖潔，人豈能妄想憑著有限的理性去完全認識神、親近神、接受神呢？同時神人之間好像永遠有一道鴻溝所隔。故此，當人在困境絕望之中，在末路窮途的時候，又無法找到神存在的明證，只好如臨深淵似的憑信心跳過去，這個信心的總意義並不是指某些聖經教義或是某些教會信條，而是那個真心相信神的人把自己整個生命完全委託。這種委身是無中間路線的 (Either/or)，信心的委託就是只能接納神抑或完全棄絕神，所以說，這種信心的跳越是極具冒險性的。

最後，「信心的跳越」是純主觀性的 -- 祁克果非常注重個人主觀的經驗，例如他對神的態度，非常敬畏、順服；他對神的話異常敬重、虔誠；他對個人靈修極具熱切、期待，一切都要適應和滿足個人本身，因為個人本身以外的一切人事物都是有限的，惟有個人主觀的經驗才可以使人覺得真的存在。這個真的存在就是人與神單獨相處時的甜蜜，同時這

種親密是外人所不能瞭解的。由立克提倡「極終關心」(The Ultimate Concern) 就是說明這個道理。

### 三、存在神學的人物

近代歐美神學圈子裏，受存在主義影響的人很多，甚至中大學生都對存在神學發生濃厚的興趣，這種現象在亞洲 -- 香港、臺灣、東南亞 -- 也是非常明顯的。著書立說的學者無不紛紛參與這個熱門的課題大加論述，這裏只能提出兩位傑出的神學家，作一個簡單的介紹。

#### A. 布特曼 (Rudolf Bultmann 1884-)

凡研究新約聖經的學者，對布特曼的名字，一定不會陌生。布氏為德國人，祖父是宣教士，父親是牧師，年少時過著愉快而幽靜的鄉村生活。中學時除了熱愛研究宗教之外，對希臘文，德國文化，哲學等造詣甚深。高中畢業後，即考進了當時德國最負盛名的都備根大學 (Tubingen University) 去研究神學，他先後會在柏林大學，馬爾堡大學攻讀。他獲得博士學位後，便回母校任教。在馬爾堡大學任教時，存在主義大師海德格是他的同事，他對海德格的哲學思想非常欽佩，所以後來他經常以存在主義來註解新約神學，並非無根源的。一生著述豐富，曾被邀請到美國的耶魯大學和英國的愛丁堡大學講學。布特曼的神學思想很廣，其中有三點是極具影響力的。

**1. 新約神學 (New Testament Theology)** -- 布氏乃新約神學家，很多著述都以新約為中心，例如「新約神學論」(Theology of New Testament)，「符類福音傳統歷史」(History of the Synoptic Tradition)，「耶穌與道」(Jesus and the Word) 等。他的立論是倘若人要明白新約聖經，必須先了解做人的意義。根據存在主義的理論：為人者，就必須超脫物質世界之外。人要掙脫一切普遍性的、客觀性的理論，進而主觀地，在歷史事件中謀求「自我瞭解」與「存在意識」。故此，聖經所記載的耶穌生平，人不必斤斤計較是否合乎歷史事實，因為耶穌的受苦、死亡、復活等事件永遠是現在式的；在靈意上，永遠是與信徒同時代發生的。布氏更強調惟有這樣在「此時此地」(Here and Now) 發生的事件才對我們的信心和生活有意義和價值。這樣的神學思想，看去似乎很够靈意。實際上，否定了新約的歷史真實性，是非常危險的。布特曼的新約神學概念經常環繞著三個中心問題。如果明白這三個問題的意義和關連，就可以進一步瞭解、欣賞和批評這位新約神學家的立論了。

第一中心點是「生命與生存的問題」-- 其實新約的主題是「生命」而不是「生存」，例如耶穌說：「我就是生命；」（約十四 6）「我來了，是要叫人得生命，並且得的更豐盛；」（約十 10）「復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了，也必復活，凡活著信我的人，必永遠不死。」（約十 25-26）不過，布特曼卻把新約的重點放在「生存」上。很明顯的，布特曼深受海德格的影響。可是，布特曼不否認神是一切問題的答案。他常引用奧古斯丁的一句名言：「只有在神裏面才有真正的安息。」在尋找神的過程中，他提出一個疑問：「倘若聖經是神對今天人類所講的話，那末今天的人類又怎樣去知道真是神在說話呢？」接著這個疑問便產生出一個「預先的瞭解」（Pre-Understanding）的論調，布氏主張人生存在世界上，必須對他的存在有所認識，然後才可以想到存在以外的真意，例如人不能只在書本上研究愛，而冀求瞭解愛或得到愛，人必須親自去愛和被愛，然後才會瞭解愛的本質和愛的交流。對神的關係也是如此，人不能只把神當作一個信仰對象而冀求瞭解神，得到神；人必須在個人的存在上經歷神，或是與神邂逅。可是一個大困難立刻產生出來，當人要拼命去瞭解神的剎那，卻發現神與人之間的生命本質有絕然的差別，這是一個痛苦的發現。故此，布特曼提出「信仰」的重要。一個有信仰的人，就是活於「有實證的存在中」，他肯讓神來充實現有的生活，加增生存的力量，並啟發生命的盼望。

論到今天神藉著聖經向人類講話這個問題，如果神對人說話，人用信心去接受，這個行動，就是神人相會的結果，所以布特曼指出，人自己的抉擇，並不證實人在抉擇上得到存在的意義。相反的，人的信心抉擇，乃是神人彼此相會而產生出來的結果。使人成為一個新人，同時，聖經中神的話一旦成為神今天對人所發的「個別談話」時，信的人便直接得到存在的證據和價值。可是，布特曼並不承認，全本新舊約聖經都是神的默示。

第二個中心點是「信仰與信息的問題」-- 剛才已經提及布特曼的思想並不完全被海德格佔有，因為布氏認為「離了信仰，人絕不可能有實證的存在」。然而進一步推想，人的信仰和聖經的信息有沒有密切的關係呢？布特曼喜歡提及「福音信息」（Kerygma）這個名詞（中譯不一，如「凱歌」、「福音信息的宣告」、「救恩真理」等），因為他認為新約聖經中的基本信息包括 -- 「基督先存，道成肉身，聖潔為人，被釘十架，代死贖罪，復活升天，以後再來」此七大要點。可惜，這一連串新約信息，已經在現代人的存在上失去真正的意義。布特曼還批評新約作者們將神的真正救贖計劃和福音的信息套入「猶太教的默示錄」或「智慧派的救贖論」去，使聽到的人，尤其是第一世紀的人，易於接受。但時至今日，這種有「顏色的形式」不再受現代人歡迎了。所以布特曼提倡了「形式批評」去解釋新約，批評新約。如果布特曼不接受新約聖經是神的默示，那麼他所擷取的「福音信

息」七大點也不一定與聖經原意相符。如果福音的信息要隨著時代的變遷而改變其意義的話，那麼這種「信息」就失去了萬古常新的真實性和絕對性了。

第三個中心點是「歷史與現在的問題」-- 因為布特曼認為除非聖經的話和現代人發生一種存在性的結合，即是說，神與人在信仰上彼此邂逅，否則聖經的話就是一種神話，沒有真正存在意義和價值。這種信仰的武斷，直接影響到布特曼對基督的看法，他認為歷史上的耶穌對現代人的信仰毫無助益，人單知道耶穌這個人的歷史事跡，對現代人的生活而言，只是一個毫無影響力的理論。歷史上的耶穌極其量是一個值得人類效法的模範。若是這樣，人類的生存就更悲觀了，因為現代人絕對不能靠著自己的力量去實踐耶穌的樣式。布特曼決心將聖經上所記載的耶穌，塑成為人類歷史中心的耶穌，把在人類歷史上活了卅多年的真人耶穌改變為一個與現代人有直接關係，對現代生活有直接影響的耶穌。因此布特曼強調耶穌是一個猶太人的先知，耶穌的言行對保羅書信無決定性的影響。其次，布特曼提論聖經中的約翰福音和書信深受「諾斯底派」(或智慧派)的薰染，故此失去相當的信仰價值。最後，布特曼指出：現代的基督徒，不能只談論「歷史上的神」而忽略了「現在的人」。

我們對布特曼這種苦心是不難諒解的，一方面他要反對巴爾特的聖經神學論點，另一方面又要發明一套適合現代人去瞭解自己，瞭解存在，瞭解神的方法，就把耶穌的歷史價值放棄了。難怪承繼布特曼新約神學首席教授位置的孔繆 (Werner George Kummel)，也公開在講壇上指出布特曼的不是。福音派神學家亨利 (Carl Henry) 曾報導說，「歷史派學者 (Heilsgeschichte School) 對歷史，尤其是聖經歷史保存四個基本信念。第一，神聖的啟示和救贖實在是一種客觀的歷史事實。第二，聖經所記載的神聖事跡可以由歷史學家以正確的歷史研究法去探討。第三，舊約聖經所記載有關神的歷史事實，在耶穌基督身上已充份完成，新約聖經也使舊約更完滿的彰顯出來。第四，新舊約聖經的一切歷史事跡，是由神親自引領而非由人假設虛構而成的。」

所以，如果在研究新約神學的途程上，否定了新約的歷史真實性，不獨是危險的，也會徒勞無功的。

**2. 貶神話論 (Demythologization)** -- 布特曼的另一個重要神學思想就是「貶神話論」。他所發明的這個新字 Demythologization 在歐洲神學界捲起很大的風潮，中譯名詞概有以下：「非神話化」，「破除神話」，「滅去神話」。一九一四年布特曼在德國發表了一篇以「新約與神話」為主題的文章，學者們及神學家們對布氏的新口號意見紛紜，

有人認為這種新方法是現代教會信徒的指南，又有人斥責他的新思想危害基督教基本信仰。到底布特曼這個新論調的要領何在呢？

簡單說，布特曼認為新約聖經取材於猶太教的經典和當代諾斯底派所相信的救贖神話，所以充滿了神話式的記載，這種神話和現代人已經脫節了。故此，必須努力將這些神話成份從聖經中剔除，然後，站在今天存在的立場去體會新約作者們如何將神的信息傳給現代人。這種倡議，漸漸形成布特曼神學思想中一個主要論點，進一步而言，「既神話論」可以從三方面去分析：

(a) 現代世界觀 (Modern World View) -- 布特曼認為整部新約聖經被神話的氣氛籠罩著，這種記錄代表了當時流行的世界觀。就是人把世界觀念造成三層，上有天堂，中是人間，下為地獄，進而造出神，人，鬼的爭鬥故事。這些故事神奇地發展到天上的神，因愛地上的人，遂下降凡塵，救贖人類，毀滅陰間之鬼，結束世界，像世界上許多宗教的內涵一樣。布特曼從這個宗教的角度，用這種有色的眼鏡去看聖經，難怪他覺得聖經已經和現代人脫節了，因為他認為聖經作者們的世界觀充滿了神話性的成份。這種古老觀念，不再被現代人所重視，現代人眼見世界的進展都有次順序，不會有甚麼鬼神的侵犯。現代人的思想發達，科學、醫藥、交通的文明，不會再相信那些神話性的描述。布特曼還引用新約聖經較後期的作者如保羅、約翰的書信來證明「既神話論」在第一世紀末期就已開始，因為這些作者們所注重的並非耶穌本身的事跡，而是這些事跡所象徵的靈意。

正如上述，布特曼重視新約聖經中的「福音信息」七大要點，但又怕這些「基督先存，道成肉身，聖潔為人，被釘十架，代死贖罪，復活升天，以後再來」，被神話性的記載所薰染，不能不提出一種新潮的、現代的、存在的世界觀來影射那古老的、神化的、虛渺的世界觀。

(b) 神話的來源 (Source of Myth) -- 布特曼強調信心的重要卻不接受聖經是神所默示的，因為他認為新約作者們的記錄，除了寫實之外，還渲染了許多神話，這些神話的材料是從猶太教的古典文學 (Jewish-Apocalypse) 及諾斯底派救贖神話 (Redemption Myth of Gnosticism) 混合而來的。這種武斷，成為他思想的主幹。他指出「神話」是第一世紀的時代產物，新約裏面滲雜有神話成份，其目的並不在於客觀地描寫世界的現狀，而是反映出當時的人對本身的瞭解。同時，藉著一種為眾所知的形式，進入人心，感化人心，使聽者因而改變原有的信仰，接納所傳的信息。但生存在今天的人，必不能再受這種神話思想的轄制。倘若現代的信徒，能夠把聖經的信息從神話圈套中釋放出來，這個信息便能對現代人說話。



(c) 發生的事件 (Events) -- 貶神話論第三個主要點是對歷史事件的正確分析和判斷。布特曼對歷史的觀念與祈克果有密切的相似點，因為他們的時間觀念給人一種玄妙的，莫名的感覺。布特曼將人類生活、存在、信仰中所發生的一切事件分成兩大類：第一類稱為「自然歷史」，就是指人類生存所發生的事件彙集起來，被歷史家們所分析、調查、研究和批判。這種歷史純粹是人類本身的生活過程的概述。姑勿論「自然歷史」的記錄是多麼詳盡、生動、真確，但只是片斷的、客觀的、自然的史蹟，卻不能獲得歷史的全景，更不能指出終極的方向和真正的意義。第二類稱為「救贖歷史」，就是指人在一個決定性的時間，在一個決定性的地點，要採取一個決定性的選擇。這個行動的發生，就是救贖歷史上的事件。這些事件的產生是受神的管制，並且直接與救贖計劃有密切關連的。布特曼的宗旨，乃是要說明，惟有在救贖歷史裏面，人才能够真正與那絕對的、完全的、神聖的存在發生關係。他強調聖經的救贖信息與人類普通的歷史沒有多大關係，更不受人類普通歷史的支配。聖經的救贖信息乃是神藉著耶穌一次完成的事件。世界上有許多不同的宗教，每一個宗教都期望那位主宰在人類歷史中採取拯救的行動，當歷史、文化、道德、信仰瀕於淪亡的剎那，救世主就在人類歷史中出現，使人類的精神得著解救。但是耶穌一次完成的事件，並沒有按照任何宗教、文化、民族、國家所期望的方法與程序實現。相反的，卻按照神自己的計劃而出現，故此，人類對這宗不按歷史發展的層次而發生的事件，只能用信心接受，不容許單靠歷史的研究來證實該事件存在的價值。

表面看來，布特曼的論調，好像充滿信心，其實不然，因為在談論信心的同時，他放棄了許多聖經的真正史實。他指出「救贖歷史」並非必須在「普通歷史」的程序上出現，只要在信仰上發生就夠了。他強調「非歷史性」的「事件」更有屬靈的價值，尤其是把基督耶穌的神性和人性割裂了。現在試舉幾個例子：

耶穌由童貞女所生 -- 布特曼認為聖經所記載的耶穌生平，有相當的史實。聖經說明耶穌是一個木匠，父母的生平，有歷史記錄。他的生死，他的工作，都是不可否認的史實。但是聖經也明說耶穌為童貞女所生，有神的大能，這點布特曼就加以分析，謂童貞女生子這記載是受神話的薰染，指出耶穌在人類信仰中的意義，並藉此顯出耶穌降世乃是神的作為。這種解釋無疑是否認童貞女生耶穌的史實。

耶穌十字架上受死 -- 布特曼強調耶穌在十字架上死並不是一件過去的史實，因為每逢聖餐時，基督徒必須在信仰上和這事件相遇，耶穌的死才對領聖餐的人有實際的意義。布特曼並沒有否認耶穌死在十字架上這個史實，只認為這種死法被視為拯救世人，脫離罪孽的一宗神秘事件。惟有將十字架的道理宣佈出來，人用信心去接受。那麼，十字架上赦

罪之恩這個道理，才對人有一種決定性的價值。這種主觀的信仰往往引致否認耶穌真正為世人代死的史實。要固存耶穌的人性，反將他的神性淹沒了。

耶穌死裏復活的真義 -- 布特曼指出耶穌從死裏復活是一個不必要的神話，他認為歷史無法證實復活這件事。他用友誼之道來解釋，他說，我不能向一個懷疑者證明我的摯友所給予我的愛，這種愛只可以從彼此關係的密切連繫中去體驗。同樣，今天不能向一個不信的人證明耶穌從死裏復活的事，有信仰的人只能從敬拜中與復活的主相遇。這種主觀的，哲學性的信仰是沒有聖經根據的，因為保羅在哥林多前書十五章詳細分析基督復活這件事，「若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然。」

耶穌再來與世界末日 -- 根據聖經的教訓，這個物質的世界會有結束的一天，耶穌要從天降臨，審判萬民。得救的，被接到神永恆的國度裏享受永生，不信主的，進入地獄要受永刑。布特曼卻強調這種經訓是神話式的，他把重點放在一種存在的觀念上，偏重「此時此地」的人生意義。他認為信仰的焦點，並非要解決普通歷史所著重的「過去」或「將來」這些時間問題，乃是要解決人類存在最終極的意義，同時使人在此時此地的情景中正視一個選擇和決定。這種哲學性的存在神學觀念，將耶穌生平的一切事件都強硬的放入現在式。在靈意上，強調末世將要發生的事情之所以對現代人有意義，無非是因為這些將發生之事，能迫使人在現存狀態中作一個決定。不然，一切過去的，將來的事件對現在生存的人就沒有真正的意義。這種信仰驅使人接受耶穌的事跡，永遠是與信祂的人同時代發生的。這種信仰好像靈意深重，其實有濃厚的危險成份，因為可以將一個真理弄得真假莫辨，本末倒置。如果把現存價值抬得那麼高，難免弄到「不是耶穌的真正復活產生了初期教會，而是初期教會產生了復活的觀念。也不是耶穌的再來給予現代教會大希望，而是現代教會的希望，造成耶穌再來的必要性。」

**3. 形式批判 (Form Criticism)** -- 布特曼神學思想中最傑出的可算是形式批判，這種學問可以說是達成貶神話論的一種工具，也是存在神學家研究及解釋聖經的一種方法。布特曼認為新約聖經的寫成，倚賴實錄與口傳。實錄有時、地、人、情之別。新約作者對同一事情的記錄有不同的反應，遂造成文體、風格、程序的差異。口傳有早期及後期之分，早期史實較真確，後期渲染成份大。布特曼意圖將新約四福音，根據其文體、風格，歸納成若干形式，希望將早期、後期分開，將神話與實錄區別，以鑑定那一部份的文字是補充或增添進去的，然後按照文體的形式，加以判斷，找出新約四福音的歷史真實性。

形式批判的重心偏於下列幾項材料：

(a) 比喻 (Parable) -- 耶穌所講的比喻，取材甚廣，用字奇深，形式也有極大變更。

(b) 格言 (Proverbial Sayings) -- 新約有好些文字非常精警，像舊約箴言那麼美妙，可能出自希臘、埃及，和猶太人本身的文獻。

(c) 預言 (Prophetic Sayings) -- 有關將來的推測和預應。

(d) 法律 (Legal Prescriptions) -- 有些法律條文是某地區民風習例的產物，被教會人士採用

(e) 文法 (Programmatic Sayings) -- 包括流行述語，鄉談等。

(f) 故事 (Stories) -- 新約中有些所謂警世故事 (Apophthegm Story)，先描述一個情況，然後作具體又精警的結論。新約亦有所謂神蹟故事 (Miracle Story)，指述並彰顯耶穌醫病、趕鬼的大能。

形式批判大師們專心研究分析新約四福音，凡他們認為合科學的，迎合現代潮流的，有存在意義和價值的，便保留起來，不合口味的，便一律摒棄。

布特曼治學的動機，是要尋求聖經記載的史實，但結果卻適得其反。他將四福音分析得非常詳細，謀求客觀，合乎科學，但結果變成了一種非常主觀的而不科學的理論。因此，反對他的人，比比皆是。美國普林斯頓大學的馬丁博士 (J. P. Martin) 毫不客氣的指斥說：「真正要被貶的神話，不是新約聖經的四福音，而是布特曼的謬論。」美國福音派領袖亨利在「現代神學的領域」一書中詳細列舉布特曼派四分五裂的慘狀，甚至布特曼最親信的弟子江蘇曼 (Hans Conzelmann) 和丁格樂 (Erich Dinkler)，也一反名師的主張，而致力於研究歷史上的耶穌這重要的課題。此外，近年來新約研究的結果，充份證實了布特曼基本神學思想的錯誤，有三點是非常明顯的。

首先，近年來，德國神學家們，包括布特曼的高足，均對新約的歷史性有顯著的、共同的推重。如果新約神學的基礎不建立在耶穌基督身上，新約神學根本沒有內容。基督教的中心，若不放在歷史上的耶穌身上，也根本沒有其他更重要的論點。

其次，布特曼極力強調約翰福音的寫成，深受諾斯底派的薰染，而造成一個不正確的世界觀。由於死海書卷的發現，證實約翰福音是兼備猶太及巴勒斯坦的背景。高路柏論文 (Monograph by Carsten Colpe) 一向被布特曼強調為「比初期教會更早存在的諾斯底救贖神話之楷模」，更是對新約的內容、風格有很大的影響。豈料，近代考古學證實這些神話楷模是主後第三世紀的產品。最後，布特曼的存在解經法是純粹將神學現代化、人格化、摩登化以迎合現代人的口胃，但人心仍然是空虛的，心靈的虛空除了「生命之糧」可以滿足之外，甚麼存在哲學，形式批判都無能為力。

## B. 田立克 (Paul Tillich 1886-1965)

田立克和布特曼有很多相同的地方，兩人同是德國人，兩人的父親都是牧師，都曾在柏林大學攻讀，治學勤苦，孜孜不倦。也同樣著述豐富，桃李滿天下，兩人均否認聖經裏面一切神蹟，一齊標榜存在哲學的理論，倆人的年齡也差不多；田立克只比布特曼小兩歲。

田立克在德國完成博士學位後，曾當過教會牧師和軍中牧師。退伍之後，被馬爾堡大學聘為神學首席教授。當時存在主義勇士海德格，也在該校主講哲學。由於第二次世界大戰的緣故，德國政治動盪，田立克全家移民新大陸，在紐約協和神學院和哥倫比亞大學任教。一九五四年退休，後被哈佛大學邀請講學。一九六〇年赴日本專門研究東方宗教文化。回美後，一直在芝加哥大學渡其晚年，到一九六五年十月廿二日才放下筆桿與世長辭。

田立克的著作至少有十七大套，榮獲過十五個名譽博士學位，以德籍移民身份，在新大陸用新語言爭得神學上的崇高地位，實在是難能可貴。其實，把田立克放入存在神學的範疇裏面，不是最適當的，因為他的思想廣博，精通神學、哲學、歷史、文學、藝術，及心理學，在歐洲的時候，他的論說近乎自由主義，與巴爾特的新正統派對立，因他自稱為「最後一位自由主義者」與新正統派抗衡。但是移居新大陸之後，和新正統派的尼布爾過從甚密。一九五一年發表「系統神學」(Systematic Theology) 巨著，使他在美國神學界更具領導地位。事實上，田立克並沒有改變他自己的神學思想，一方面他贊成自由主義的信仰，認為宗教必須受得起理性的考驗。另一方面，他又推崇新正統派的主張，認為聖經中記載「耶穌就是基督」這個信仰焦點可以成為一切啟示的依歸。無可否認，田立克自己想建立一種獨特的神學系統，因為他的著述，與存在哲學最接近，他的治學方法也依循存在哲學的路線，他的興趣純粹是與現代人發生直接的關係。把他列入以存在哲學為依歸的神學體系裏面，相差也不會太遠了。

要真正從學術觀點去研究田立克的神學思想，必須詳細分析、比較他全部的著述，才得要領。這裏介紹田立克的三大思想，可以作為一個簡單而正確的開端。

**1. 新存在 (New Being) --** 田立克在哲學與神學的領域裏竭力追求人生存在的意義。他認為人類在有限中生存，雖然是「生存」，卻日夕受著死亡的威脅。這種威脅使人活在焦慮之中。人的焦慮說明了兩種矛盾現象，第一，有限的人無法掙脫他的有限。心中明知自己有自由權，有選擇權，有自主權去決定自我的動向，實現自我的愛好。可是又沒有辦法完全超越這個有限的範疇，便受到威脅而生焦慮。第二，有限的人知道與無限的神

隔絕。人本來是「存在的」，但因為罪惡和焦慮，使人與他的「存在之根源」隔絕了。於是產生出「非存在」的可怕。田立克的存在神學便從這裏著手。

田立克的宗旨並非只從哲學上冀求得到人生存在的意義，他更希望從哲學的本體論去尋找神的真實。但是田立克所採的途徑，既不是根據宗教上那種超自然的、啟示性的觀念，也不是依循著自然的、經驗性的方法，而是走向一個帶有神秘性的新路線，因為他認為超自然神學，與啟示的觀念只說明神的存在與人的存在都是真實的，其不同點只在層次上的區別。神的存在是獨立的，不受任何其他人事物所限制的，人與世界的存在卻要依賴神。而自然的、經驗性的方法卻指出神的存在不是真實的，人的存在才是真實的，因為惟有人的官能、感覺，才可以證實人的存在。故此，人的存在是真實的，而神的存在可能是由人造出來的。田立克的新路線，一則希望綜合兩者的觀點，另則又意欲超出兩者之外。他承認，人的存在，不能否認神的存在，因為神的存在是每一個關心自己生存的人所必須面對的一個終極問題，田立克指出在神學上是一種「終極關心」的態度 (Ultimate Concern)。可是田立克曾經說過「承認神的存在與否認神的存在，同樣是無神論」。這句話是強調如果人要去證明神的存在是錯誤的。對他而言，倘若一位神能被人用證據來證明其存在的真實，那麼，這位神與人到底沒有甚麼存在上的區別，因為「存在」意味著倚賴性，姑勿論人的證據多麼高明、多麼深湛、多麼細膩，只能把人局限在人所能瞭解的時空的範疇之內，無形中將神有限化了，這樣的神並不是存在的人所「終極關心」的。

沿著這個思維路線，田立克利用哥林多後書五章十七節「若有人在基督裏，他就是新造的人。舊事已過，都變成新的了。」及加拉太書六章十五節「受割禮不受割禮，都無關緊要，要緊的就是作新造的人。」這兩段經文來發展他的神學思想。

照新約保羅所謂「新造的人」的原意，是說明一個罪人蒙神大恩，認罪悔改，因著耶穌基督的赦免和救贖，脫離罪惡的綁繫，得到耶穌基督所賜的新生命。但是在田立克的哲學觀點上，這個神學思想「新造的人」，應譯作「新存在」比較合乎他的本意。在「新存在」(The New Being) 一書中，他解釋新存在的三重要義。

第一，新存在是一種和好 (Reconciliation)。新存在的主旨並非要說明神要求與人和好，也不是要強調人可以靠著自己的善行與神和好，只是指出基督是帶來新存在的使者，接納基督的人就可以從一個舊存在轉變到一個新存在。當人在舊存在的壓制之下，對神敵視、仇恨、反抗，甚至虔誠的教徒，好施的善人，也經常表現出對神的敵對。尤其在善無好報的情景下，更顯得利害，倘若人對神敵視，難免產生兩個自然的惡果。對自己敵視，

對別人敵視，所以當人因基督的緣故成為一個新存在，他就與神和好，與自己和好，也與別人和好。

第二，新存在是一種聯合 (Reunion)。和好是聯合的先決條件，惟有真正的和好，才可以產生真正的聯合。新存在的實際現象，就是神人得以聯合，當這個聯合的現象出現的時候，人就感覺到人與神是聯在一起的，因為神就是人類存在的根源，人與神聯合的感覺，更可以引發出人與自己聯合的喜樂。人不必再受驕傲、自滿的阻隔，反而肯自我接受，這種接受自我的行動，根據田氏的理論，是帶有強烈的、永恆的、愛的成份。同時，產生出一種奇妙的、神秘的醫治能力，使人的整體有聯在一起的合一感。

第三，新存在是一種復活 (Resurrection)。田立克並沒有興趣於死人的身體從墳墓裏跑出來這一種復活，他認為新存在就是新的對舊的誇勝，從死亡中創造出新生。故此，對田氏而言，復活這回事不外是一種新生的現象，在一個新造的人身上已經出現了，不必等到將來那個有形體的復活。

進一步，田立克對新存在的解釋，直接影響了耶穌基督的真人性和真神性。

本來，田氏就反對將耶穌基督這兩個名稱連用。他強調「耶穌」不外是個人，這個名與任何猶太人的名字無相異之處，而基督卻是一個稱呼。惟有肯接受祂為「彌賽亞，受膏者，救贖主」的人才真正的意義。照田氏的哲學推理，耶穌是人，受「非存在」的威脅，但基督卻是神的受膏者，是一個「新存在」。如今，一個非存在的耶穌之所以能成為一個新存在的基督，是由於耶穌不懼死亡和犧牲的愛戰勝了有限的存在。這種解釋和正統信仰有莫大的差別。正因如此，田氏對今天教會所傳的信息，持有兩種矛盾的態度 -- 「史實」與「象徵」。例如「十架」與「復活」這兩項教會重要的宣告，他認為十架、復活二事必須是史實，不然新存在無法進入人的存在裏去克制及改變舊存在。不過這種過去的歷史，對現代人的信仰與生活沒有甚麼存在的價值，同時，兩者也是象徵。田氏怎樣解釋這個象徵的妙論呢？他創造一個所謂「回復原狀」(The Restitution Theory) 的說法 (系統神學卷二，第一五七頁)，耶穌在世的時代，這個新存在的力量已經施行工作，門徒在「那作為基督的耶穌」(Jesus as the Christ) 的生活、言行、工作和受苦中深深體驗到新存在的威力。當初期教會裏看到那新存在所發出來的能力，就證實了在任何時間與地點新存在都可以出現。換言之，當信徒們積極地參與神的救贖，就能表現新存在的力量，回復基督的威能，這個論調無形中否認了耶穌真正肉身復活的史實，因為依照這種回復基督原狀的可能性，耶穌早已在登山變像這事上向門徒顯示了，如果在基督教的信仰上取消了耶穌復活這個史實，那麼一切信仰盡都徒然 (林前十五)。

**2. 相關論 (Correlation)** -- 田立克是一位哲學神學家。他的治學方法，依循哲學和神學兩方面的離合，對應，相互為用，使聖經的信息與時代實況發生關係。這個治學方法純粹是人本主義的一種變相，因為相關論的開端是人的問題，它的過程也是人的思維。例如在某種情形之下，當兩者（人、事、物、態任何兩樣）發生一種關係的時候，彼此均受影響，而同時兩者仍然保持雙方的獨立性。一個問題會影響一個答案的產生，而答案之所以能產生，也就視乎問題怎樣被提出來，故此彼此一舉一動都是互相關連的。不過一切都以人為出發點。這個過程是很簡單的，首先，當一個問題發出之後，立刻分析那人當場的情景而決定激發出該問題之存在因素（這是哲學的功用）。然後，基督教就根據這些存在性的問題，給予適合的答案（這是神學的功用）。他認為哲學的功用，是將人間的生活與經驗作有系統的、合理性的一種解釋；而神學的功用，則將人生的切身問題給予實際和最終的解答。所以他主張哲學與神學之間有「普遍之道」(Universal Logos) 與「特殊之道」(Particular Logos) 之分。前者是哲學家對存在整體的一般探索，後者是神學家對個人生死的特別問題。對田立克而言，兩者是相輔相承的，故稱之為「相關論」。要進一步明白這個方法，下面三個名詞是會有幫助的：

(a) 外治律 (Heteronomy) -- 乃是指神的宗教信仰是受外來的壓力而形成的。人性的理智和本能被扼殺，無可奈何，便依從某種宗教儀式而存在。這種人往往以神為一位審判官，一位暴君。

(b) 自治律 (Autonomy) -- 乃是指人受不了外治律的壓迫，而加以反抗，繼而走上以自我為中心的生活；一切以自我為中心，自己就是生命的主宰。

(c) 神治律 (Theonomy) -- 乃是指人承認神是最高主宰，一切順服在神的旨意之下。

田立克對人生的過程和歷史的演變，看得很清楚。任何時代、任何國家、任何民族，都逃不出這三律之外，只是先後不同，程度高低而已（系統神學卷一，第一四七頁）。田氏創立這種新理論，運用許多新名詞，固然是標奇立異，也是要藉之打擊時下其他思想。

第一種稱為超自然派 (Supranaturalistic)。這些人主張基督的信息全賴神的啟示，人自己根本沒有甚麼自發的本能，或自救的力量，一切由超然的威力所驅使，不管人類願否接納。田氏反對這種武斷的超然論，他認為倘若人沒有發出一個問題，怎能強迫他去接受一個答案呢。

第二種稱為純自然論 (Naturalistic)。這些人崇尚人文主義，強調基督教的真理，完全根基於人本身對宗教的興趣和見解，好像人對神有一種進化式的動向。換言之，人所提出的問題—任何問 -- 應由人自己去解答，不必相信有外施的威脅或外來的幫助。

第三種稱為二元論 (Dualistic)。這些人堅持神人對立，倘若要將神和人聯合起來，必須在兩者之間建造一道適合的橋樑，使兩者復合為一，享受天人合一的完美。實際上，二元論者所採取的途徑也就是自然神學的途徑，只是出發點有些差別而已。

田立克認為這三種方法均比不上他的相關論，在「做人的勇氣」(The Courage to Be) 一書中聲言，他能夠從基督教圈子外的人羣中，誘發起他們對基督教信仰有一種求知慾，因為他已經摸到人類最大的需要，並且在一個精巧的綜合裏把人類多方面的思想、經驗、生活、宗教都歸納起來。

實際上，田氏的相關論是否真正能解決哲學與神學上的衝突呢？深究此論調的形式，無非是一個人本主義的追尋，勉強將神拉進去作為一種討論的對象。田氏根本不相信耶穌基督是真人也是真神。士來馬赫 (Schleiermacher) 稱耶穌為神的「真像」(Original image)，田立克稱耶穌為神的「透視」(Transparency to the divine)，他喜歡用「那作為基督的耶穌」這個名詞去描寫神的兒子。

**3. 系統神學 (Systematic Theology)** -- 田立克所著「系統神學」三大卷，凡九百餘頁。至終的宗旨是要將那套錯綜複雜的哲學體系，秩序井然的陳述出來。他以護衛宗教的立場 (Apologetic)，以人類本體 (Anthropological) 為出發點，依循哲學的路線 (Philosophical)，運用相關的方法 (Correlation) 去分析，決定人在現存生活中，存在思想中所遭遇的一切問題，希望這些與此時此地有密切關係的存在問題，和那些因此時此地發生的存在問題所帶來的答案，彼此相輔相承，將基督教的信仰，發揚光大。

系統神學共三卷綜合討論五個大點：

理性與啟示 (卷一)

存在與真神 (卷一)

生存與基督 (卷二)

生命與聖靈 (卷三)

歷史與天國 (卷三)



a、第一大點，理性與啟示 -- 系統神學卷一前半部討論理性的有限性和曖昧性，批評現代神學思想傾向以理性決定信仰的弊端，說明神的最後啟示，就是那位「作為基督的耶穌」。田氏指出這位耶穌有兩個特徵，「他維持了與神的合一；又肯將他在這個合一裏面所獲得的一切犧牲了。」(卷一，第一三五頁) 因為耶穌犧牲的精神顯出一種偉大的人格，所以「神子」這個雅號便有真正意義了。田氏還說，當彼得稱耶穌「你就是基督」的時候，彼得就接受耶穌為「神的最後啟示」之例證。彼得這個「接受的行動」也就是一個啟示。田氏用一個新名詞來描寫這個妙論。他說：「這是人的思想作神魂飛越 (ecstasy)與歷史的神蹟互相脗合。」

田立克主張神的最後啟示「那個作為基督的耶穌」，勝過現代各種學說之間所產生的衝突。

(1) 勝過自主律與外侵律的衝突 (Autonomy and Heteronomy) -- 田氏主張，神治律勝過自主律和外侵律，又說神的最後啟示，又勝過自主律與外侵律的衝突，意思是甚麼呢？原來他要尋找出神治律是怎樣被神的最後啟示創造出來，而又藉著這個律使自主與外侵彼此相和，例如神的教會就是一個新存在，藉著這個新存在的肢體生活，來表現出神治律的偉大。在這個屬靈的大家庭裏，理論上會有甚麼自主、外侵的爭奪。不過，田氏認為教會的信徒，也是一班在人類社會生存的人，因而有不少人與人之間的衝突，在這種試探的威迫利誘之下，信徒便產生外侵和自主兩種力量。當然，形形色式的困難也應運而生了。教會歷史上，羅馬天主教就明顯地要創造一種神治律來克制其中的衝突 (卷一，第一五〇頁)。

(2) 勝過絕對主義與相對主義的衝突 (Absolutism and Relativism) -- 田氏認為神的最後啟示並不毀滅理性，反而使理性完滿。神的最後啟示並沒有造出任何絕對的論理，絕對的教條或絕對的理想，耶穌卻為人類的生活與生存立下了極崇高的模樣，這個哲人模範就啟發出神的絕對性。但田氏堅持耶穌不是絕對的，惟有耶穌的愛，也就是那絕對者的愛，才可以克勝自我和世界。這種愛的行動，完全勝過人類理性中最大的衝突。

(3) 勝過形式主義與感情主義的衝突 (Formalism and Emotionalism) -- 當一個人運用他的理性去尋索並瞭解一個神秘的經歷，難免使理智與感情兩者一併激發。人的理智是有次序的、合邏輯的、具形式的；人的感情卻是常波動的、難捉摸的、難定型的。故此，理性之衝突就在離合的問題上。田氏提倡一項所謂「救贖的理論」(Saved Reason)，無論宗教或神學不能單單向理性襲擊，相反的要將理性贖回。他認為「那作為基督的耶穌」有一種醫治的能力，可以彌補人類理智與感情間的缺陷。

進一步，田氏討論「神的最後啟示」與「神的道」之間的關係。他認為「神的道」至少有六種不同的意義：

(1) 這道是「存在的根源」，那種神聖自我顯示的基本原則。這個根源集中一切，也超越一切。

(2) 這道是創造的媒介，祂有一種無中生有的力量。

(3) 這道是在啟示過程中一種神聖的顯示。人看啟示，可以明白其中的奧秘。

(4) 這道是在最後啟示裏一種神聖的顯示。這道也是那作為基督的耶穌之名稱之一。以人的樣式住在人類之中，這道並非耶穌所講的一切話，而是基督的本身。

(5) 這道是對最後啟示的記錄 -- 聖經。

(6) 這道是教會所宣講的信息。

雖然田氏列出多種的解釋，實際上，他並不完全接受這些解釋，也不相信「道成肉身」的道理，更不主張聖經就是活潑的真道。如果討論神的啟示這個重大的問題，連道成肉身也不相信，豈不是在建造空中樓閣嗎？難怪何微頓博士 (Kenneth Hamilton) 有這樣一段感嘆的話：「田立克曾自命為一個建築師。終生勞碌，費盡心血建造了一個神學系統。到底他的系統建立在甚麼根基上呢？用甚麼材料呢？我們明顯看見，他的根基就是存在的根源，他的材料就是哲學本體論。至於耶穌基督及其他聖經信仰，不過是點綴配料，實際上當建築完竣後，這些點綴品是不需要的。」

b、第二大點，存在與真神 -- 系統神學卷一後半部詳細分析本體論的真相，和真神的定義。神這一個詞彙是宗教的象徵符號，也是人類崇拜的中心。田氏認為「神」不是人腦子裏可以想像出來的一種「存在」，因為「存在」意味著倚賴性和有限性。無論我們把神放在任何一個最高的「存在」景況裏，這個神仍然是局限在時空之中，與人的存在情景無異。這樣的神，只不過是「偶像」並非真神。故此不值得人用「終極關心」的態度去追尋神及關懷神。在這種情形之下，神存在與否這個問題不能被問，不能作答。因此田立克依從哲學的途徑，認定真神是「存在的本身」或是「存在的根源」，這樣哲學與神學兩方面的觀念就可以彼此容納了。

c、第三大點，生存與基督 -- 田立克的系統神學卷二全部討論人類生存的意義。他首先分析人類始初犯罪，墮落，而失去與神合一的本質，也失掉了生存的意義。人類不單被神疏遠，被他物疏遠，甚至慢慢地覺得被自我疏遠，這種生存景象是最可怕的。人犯罪

的結局就是死亡，但是神沒有就此結束人類的存在，祂為人類創造了新的希望，因為那「作為基督的耶穌」成了一個新存在。藉著新存在，人類有了新生。

田氏用很多新名詞來解釋基督救贖的真理，很容易使人的思想混亂，對真理無所適從。他提出耶穌代死 (Atonement) 這個教義至少有六個不同的原則：

(1) 耶穌代死這個行動是由神一手創造出來的，意思就是說，當神將罪惡與刑罰挪開，並不倚賴基督才可完成。但基督卻是一位新存在的使者，將神的好意帶給人。

(2) 神本身「和好的愛」與「嚴罰的義」兩者之間沒有衝突，因為神的公義並不是由於人罪債高才發作出來，使人受罰。實際上「義」的存在也是「愛」的行動，人若果違背愛，破壞愛，自然地便受義的嚴罰。

(3) 神將人的罪惡和刑罰赦免，並非忽視了人在生存中那種深切的隔離。蒙赦免的人，必須在生活上有饒恕人的真實行動。

(4) 耶穌代死就是神在「此時此地」親身投入人的隔離絕境中，遭受罪惡的刑罰。

(5) 基督的十字架將神親身投入人的隔離絕境中顯明出來。

(6) 如果人投身在「新存在」，也就投身在神贖罪的顯示中。

不論田氏對神的救贖作何新的解釋，他卻忘不了人的不信這個死症。「不信」就是人故意遠離神的行動和狀態，人的生存，與存在的根源隔絕，因而失去了生存的本質和意義 (卷二，第四十七頁)。

d、第四大點，生命與聖靈 -- 身為一個哲學家，田立克對「生命」這個課題的研究非常深入。他的思想涉及文化、音樂、藝術、政治、工業、醫藥各學術範疇，甚至探索到幻術學，原子物理學，心理學及訓誥學等，以分析生命的奧秘。他認為人的生命是一個錯綜的組合，字典對生命的註釋凡十數條，自古以來人都認定生命就是死亡反面，這種看法帶有極濃厚的宗教道德氣氛。近代哲學家們把生命看作一個「進程」(Process)，視任何生物為一種進化，由單細胞演進到多細胞，由簡單演進到繁複，由底層演進到高層，由野蠻演進到文明，這種看法帶有強烈的邏輯和教育意味。田立克卻主張人的生命，是神的一種創造。生命不是「本質」(Essence)，也不是「存在」(Existence)，因為「本質」在傳統的意念上，只不過是某種物之本，而人之本都是被造，人之本與人相連。同時，「存在」不是本質，田氏認為人的存在是人犯罪與神隔絕後的一種景況。換言之，本質指明人被造的善性，存在指明人犯罪的惡果，生命的真諦是本質與存在兩者的合一。在這種生命的合

一裹，不分層次、等級、優劣，所有生命都有一種自動實踐性 (Self-Actualization)，也可以說生命的功能有各種不同的表現。田立克提出三個基本的解釋。

首先，生命的自我組合 (Self-integration) -- 生命本身有一種自我組合的功能，使個人對自我有所認識，進而促使自我有所改變，至終使自我得以再立。這種過程，純粹是辯證法的正、反、合的變相。在人的生命中，其終極的關心點不是外界的環境，而是一位存在的神。故此，人對自我認識完全是一個道德方面的問題，同時還受一個「道德律」的規範。

田立克提出這個觀念的曖昧性，他認為道德律與神的愛 (Agape) 有很大的差別，道德律是受歷史文化限制的。一般人都主張道德與時遷異，康德就是一位極力提倡解放道德，倫理標準的哲學家。自然主義者也跟著呼喊著「反抗絕對道德律」的口號，他們以人心理的情素、社會的現狀，和文化的背景來訂定道德的標準。神的愛卻不是這樣，它是絕對的，不受任何歷史、文化所限制的，也是至高尚的道德標準。但是也提醒人千萬不可將這個神聖的愛，變作一個與其他律例相齊的規範，因為神的愛並非要管制人，乃是要使人成為新存在。

其次，生命的自我創造 (Self-Creativity) -- 人類生命的進程充滿了矛盾，因為人的一生可以說是自我創造與自我毀滅兩者的相互循環。人不斷在日常生活中表現出自我創造的能力，如人的勞動，人的增殖等，足以帶來豐富的享受和滿足，反方面，生命的自毀性也從疾病與死亡中流露出來，這種矛盾引人親近神。其次人類經常藉著文化來表明自我創造的功能，舉凡人類文化中的語言、美術、倫理、宗教、技術、科學、哲學等範疇，都是人類創造自己的天地。

田氏很明顯地指出人類的文化行動是充滿曖昧性的，因為人類越文明就越覺得他的現狀與存在隔絕了，這也是指向神學的一個路標。

田氏說明「歷代以來，不少古聖英賢都藉著歷史來表現自我創造的能力，其實歷史與文化一樣有其不可思議的矛盾」。革命是鬥爭的歷史，似乎產生新的思想，新的政權，新的一代，但在這個創新的同時，出現了流血、死亡的歷史悲劇，人類歷史中，一代去了，一代又來，雖有過無數次的創造，卻造不出一個至終的答案來解決人類生存的問題。故此田氏提倡自我超越的理論。

最後，生命的自我超越 (Self Transcendence) -- 既然生命的自我組合是屬乎道德性的；生命的自我創造是屬乎文化性的，那末生命的自我超越就是屬乎宗教性了。

世界上所有的宗教都希望將人聖化，提升到神那裏，得享永恆的喜樂。追求宗教的人，也不斷冀求以一己的德行、善良去獲得生命的歸宿。但是人類始終未能解決自己與現實隔絕這個大問題，宗教也無法避免那種曖昧性，田氏最後提倡人的自我超越必須依靠神聖的靈。

田立克在系統神學卷三常用「神聖的靈」(Divine Spirit) 這個名詞。但對「三位一體」(Trinity) 這個信仰保持一種既不反對也不接受的態度，其實字裏行間，他是不接受聖父、聖子、聖靈三位一體真神這個真理。他只強調神只有一位，一個整體，田氏對使徒行傳第一章所記載聖靈降臨的事蹟視為「歷史、傳奇、神話的混合」，有待歷史的考證，他認為五旬節倒是一個很好的象徵，為初期教會留下了五個象徵性的特點：

(1) 五旬節象徵一個屬靈團體的產生。

(2) 五旬節象徵一種信仰不為十字架、死亡所毀滅。

(3) 五旬節象徵一種愛的流露、救濟貧困、憐恤孤寡。

(4) 五旬節象徵一個單體的合一，不分國籍、種族、傳統、性格，大家聚合一處，凡物公用。

(5) 五旬節象徵一個普世性的廣傳運動。

田立克一方面強調聖靈是解決人類自我超越的唯一妙法，另一方面又不接受聖經所記載的聖靈，可真是個系統神學裏面的一個大矛盾。

e、第五大點: 歷史與天國:

人類歷史裏面每一件史實都具有特殊的意義，也有永恆的價值。歷史事蹟有四層要素:

(1) 歷史事蹟表明人類生存的意念和目的。

(2) 歷史事蹟是人類自由的癥結。

(3) 歷史事蹟既是人類自由的癥結，就激發一種人生的新價值和新意義。

(4) 歷史事蹟激發出來的新價值和新意義，無形中造出了新的事件。

在無數的歷史事件中，惟有天國的降臨才能真正的、完全的滿足人類歷史的深長意義。田立克認為天國有多方面的特性。

(1) 天國具有政治性 -- 雖然世界各國有不同的政權、法例，但是神仍然是最高的統治者。

(2) 天國具有社會性 -- 當一個社會有神的天國就有充足的和平與公義。世界大同，人間天上就是這種景況。

(3) 天國具有個人性 -- 永恆的觀念和滿足必須屬於個人的，每一個人都要親自經歷。

(4) 天國具有普世性 -- 天國的權利，不能單給予某種特殊份子，或某階層的人士，天國的福份是為全人類的。

田立克也將「世界歷史」和「救恩歷史」明顯地分別出來，他說救恩歷史或教會歷史有審判、衡量和反射世界歷史的功能。同時，根據田氏的歷史觀「那作為基督的耶穌」成了歷史的中心，當時候滿足，人肯接受耶穌的救恩，進入新存在裏，天國就在那相信的人身上實現。

田立克絕少提到罪惡這個大問題，細看新約聖經中耶穌的生平事蹟，祂針對罪惡為一大前提，必先要解決。田氏的系統神學中實在忽略了一個人類最難解決而又必須解決的問題。

#### 四、深入研究

1. 本來新正統派宗師巴爾特的著述如「羅馬書註釋」，「教會教義學」等，其目的是要針對自由主義離開了聖經權威而厲加抨擊，還極力提倡回到聖經裏去。但是在神學圈子裏反對巴爾特的人以布特曼為最激烈。試用布特曼的「新約神學」和巴爾特的「羅馬書註釋」比較二人在新約思想上的差別。

2. 我們相信「聖經都是神所默示的。於教訓，督責，使人歸正，教導人學義，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事」(提後三 16-17)。試從這段經文為起點，並引用其他經文，討論及批判布特曼「貶神話論」的思想。

3. 布特曼的形式批判實在有其科學的功用，可是往往令人失去對神的話的絕對相信，當今的基督徒知識份子應用甚麼態度去研究，相信，接受並宣揚神的道而不流於盲從呢？

4. 田立克在歐洲的時候，與巴爾特抗衡，且自稱為「最後一位自由主義者」，他反對巴爾特那種狹窄的聖經觀念，試將巴爾特的「基督論」與田立克的「新存在」作一比較，然後用羅馬書一至八章的經訓作一個總批判。

5. 保羅在羅馬書第五、六章及歌羅西書第二章對罪這個神學課題，提出明顯的分析，試用這三章聖經為背景，去討論田立克的新存在。

6. 如果說田立克是泛神主義者，當然會引起很多人不滿，倘若一個人在此時此地認真地，嚴肅地思索，而感到一己存在的虛空和絕望，就在這一剎那中間，藉著自我超越進入新存在裏，神人和好獲得新生。那麼這個人的經歷，何以見得是聖經所提倡的重生經歷呢？若是神人和好，這個神又是誰呢？如果神就是「存在的根源」，那麼人怎樣可以得到救恩的確據呢？試從約翰福音第三章找出一些證據。

7. 保羅說：「十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙……世人憑自己的智慧，既不認識神，神就樂意用人所當作愚拙的道理，拯救那些信的人。」(林前一 18-21) 你覺得這段經訓對自己的靈命和追求有一種挑戰嗎？若有，能否列舉出來，然後用禱告的心去求聖靈帶領，勇敢面對這些挑戰？