

過程中的內在性

過程神學簡介

安希孟¹

本文是一位對當代基督宗教發展有興趣的教外學者（文化基督徒）眼中所認識的「過程神學」，與其說是神學作品，倒不如說是一種宗教哲學的介紹。今日中文神學界對這類新神學思潮的介紹，仍嫌不足。本文的發表對中文的神學教育應有其貢獻，尤其為初入門的神學生而言，將有助於初步體認懷特海及其思想在神學上的應用。

美國學者大衛·格里芬編選的《後現代科學：科學魅力的再現》一書，從不同角度闡述了後現代有機論世界觀的倡導者——懷特海的觀點²。懷特海的過程思想是一種後現代世界觀。毫無疑問，他本人及其後繼者們的神學思想與上帝觀念，代表了一種後現代神學，是廿世紀一種宗教現象。後現代神學與古典神學的區別，猶如廿世紀新物理學與古典物理學的區別。本文把過程神學當作最具代表性的後現代神學來討論。

一、廿世紀科學新思潮中的新神學觀

廿世紀中期，有兩股神學思潮取代了作為對自由主義回應

¹ 本文作者：安希孟先生，北京師範大學（其前身為輔仁大學）外文系畢業，南京大學碩士，主修「基督教研究」，現任教於山西大學哲學系。曾有作品〈生態與宗教〉刊在《鼎》98期，1997年4月，中文34~42頁。

² 《後現代科學：科學魅力的再現》，中央編譯出版社，1995年8月。

的新正統派。

其一，以田立克（ Paul Tillich ）為代表的「存在神學」，他不是在那岸超驗領域尋求上帝，而是在存在的深處尋找上帝。他要求我們正視我們存在的神聖基礎。它體現在被稱為「新存在」（ the New Being ）的耶穌基督身上。這樣，田立克以廿世紀中葉「存在主義熱」為基礎，深化了自由主義中的內在論題目。儘管田立克終其一生對他的學生們產生了廣泛而持久的影響，但他的神學傾向卻從來沒有發展成爲一種神學思想流派。

其次，是與田立克並駕齊驅、且比田立克歷時更久的「過程神學」，它發展爲一個著名的思想流派。就其現在影響而言，它超過了田立克的思想。

過程神學儘管是廿世紀的現象，但它的根源卻存在於源遠流長的西方學術傳統之中。古希臘哲學家選擇巴門尼德而不是赫拉克利特（選擇存在而不是生成）作爲形而上學概念的基礎。提倡存在（ Being ）的人是巴門尼德（ BC. 515 ~ 450 ）。他認爲：儘管在感覺經驗領域有變化的外表，但實在自身保持不變。他認爲存在是永恆的，變化是不可能的，因爲變化意味著某物成爲它所不是的樣子。

巴門尼德的主要對手是赫拉克利特（ BC. 540 ~ 475 ），他強調生成（ Becoming ）：「你不能兩次涉入同一條河流，因爲新鮮的水不斷流過。」一切實在，都捲入到不停的變化中，它永遠服從於變化。對立面的相互作用和張力導致這一變化模式。赫拉克利特的基本形而上學概念是「變化」。

十九世紀的工業革命與科學的發展，開始偏離機械論世界觀。直到這時，西方哲學中佔統治地位的巴門尼德的觀點才受到挑戰。科學中的變革是由愛因斯坦等思想家發動的。他用注重有機關係的世界觀，代替了牛頓物理學中的僵化概念。達爾

文儘管仍受到舊式的機械宇宙論、及受到征服自然的夢想的雙重影響，但他把動態的變化這一觀念放到生物學的中心，從而強化了這一科學革命。

黑格爾為這一思想中的轉折清掃了哲學道路。他把絕對看作是一個整體，包含著每一個部分，也包含在每一個部分之中。亨利·柏格森（1859~1941）和威廉·詹姆士（1842~1910），把「關係是內在的、可以被經驗的」這一觀念引進哲學和心理學，從而推動了有機論實在觀。柏格森認為進化帶有目的性和冒險性。他認為上帝是進化過程的推動力。他假設了一個開放的未來，其中，每一個細節是以一個瞬間、一個瞬間地被決定的。詹姆士認為意識是個流，較後的瞬間可以把握較前的瞬間。這些發展都在對笛卡兒所強調的「僵化的自我」作挑戰。

哲學與科學中的變化滲透到一般社會觀中。現代生活的特點是新的偶然性意識，是過渡性和相對性意識。過程神學的終極目標就是指出，在一個充滿變化（Becoming）意識的文化中，基督信仰，特別是它對上帝與世界關係的看法，有什麼恰當性。為此目的，過程神學家提出了新的動態世界觀。它宣稱：要真實，就必須進入過程；任何現實的實體都是對立面的結合：內在加外在，過去加未來，自我加非我。

過程神學認為，神學與科學的重新修好，對「恰當性」而言是十分重要的，因而他們拒斥過去把生活分為宗教領域與俗世領域（或科學領域）的做法。過程神學家主張，神學應對全部生活講話。這是一種「末世性的交談」（eschatological talk），即試圖根據它將變成什麼來看當前世界。

根據過程神學的看法，上帝概念不僅不應和科學思想相矛盾，而且，也必須以自然主義為出發點。自然主義指的是：對世界的理解可以不必借助於任何超越自然秩序的因素，而以通過自然科學來理解世界。自然秩序是以唯物主義的方式來認識

的。自然主義的出發點則完全服從於科學研究。

過程思想家因而拒絕古老而過時的上帝概念：上帝是「宇宙的道德學家、不變的、無情的絕對、掌管一切的力量、現狀的批准者」。他們代之以新的（對他們而言是恰當的）對上帝的認識，即把神性看作是現世過程的參與者。爲了促進這一目標，過程思想家們一般都提出新的自然神學，把進化結合到自身之內，這一進化對所有實在都是基本的，因而他們努力使內在論與超在論達到新的平衡。

在使內在論與超在論達到新的平衡時，過程思想家拒絕古老的僵化超在論觀念。這種實在觀假定存在著較高級領域與較低級領域。過程思想家用進化的超在論取而代之。在這一概念的背後，隱藏著對「生長」（growth）的認識，這使人想到黑格爾。在黑格爾那裡，先前狀態不是被拋棄，而是被後來的狀態所完成。他們認爲超在是時間的比喻而不是空間的比喻，是向未來長驅直入，特別是向「終極未來」挺進開拔。

廿世紀過程思想大體反映了兩個不同傳統：德日進（Teilhard de Chardin）和懷特海的傳統，其中尤以後者爲重要。後者特別被冠以「過程神學」。德日進在羅馬天主教內影響很大，而過程神學的主流傳統卻主要以懷特海的思想爲哲學基礎。

懷特海和德日進的過程神學儘管千差萬別，但其神學的順序相同：世界的某些方面是給定的（givenness）、世界是動態的（dynamism）、世界是在過程中不斷發展的，這是過程神學基本的形而上學認識。世界動態論指的是以力和能來解釋一切現象的根本。構成這種自然神學、並成爲神學研究出發點的，是世界的這種現成性，而不是啓示。反過來，有位格的個人，又是處在一切實在的中心的動態過程的反映或產物。

世界動力的基礎是上帝。他出現在一切事物之中，也存在

在每一個行動之中。他是萬物向著趨同發展的源泉，要麼在奧米伽（德日進）之中，要麼在神聖經驗（懷特海）內部。過程基督論關心的是基督而不是耶穌。聖言化成肉身是重要的，因為它導致世界的改造，把世界改造為某種神聖的世界。過程宇宙論背後的動機是充分考慮人類自由的經驗。過程人類學因而就反映了關於人的能力的樂觀主義態度。作為上帝的受造者、並共同參與創造的合作，在過程思想家們的著作中是恆常的主題。為了給人類進步留有餘地，為了保證未來的確是開放的，過程神學家把上帝定義為神聖的勸說者、規勸者。上帝不是不教而誅，他動之以情，曉之以理。他的威力和對未來宇宙的控制力是有限的。這種有限性不僅是由於神聖選擇造成的，而且就在上帝的存在之中。結果上帝不是在各個方面都是絕對完善的，而是相對完善的，因為上帝的完善是一個動態過程和連續不斷的增長。過程神學家認為上帝的屬性不是絕對完善，而是「超越性」（surpassingness）。上帝不停地超越其先前的完善；並且，他總是比受造之物更完善。

重新表述基督信仰概念，其意義十分深遠。過程神學並不把世界等同於上帝，儘管不能把它視做一種「泛神論」（pantheism），但「萬有在神論」（panentheism，哈特肖恩偏愛這一術語）卻比較適用。在過程思想中，世界、尤其是人類，不僅是自己的合作者，而且也是上帝的合作者。結果，人們不離開世界去設想上帝。對來世的夢想朝著歷史以外的成全（consummation）前進。在懷特海那裡，歷史之外的成全是指上帝經驗中的非歷史的拯救。在德日進那裡，歷史之外的成全是指物質宇宙毀滅之後某種精神化的實在。

二、懷特海思想中的世界與上帝

懷特海的目的，是在這個以科學為主的時代裡，重新確立

形而上學的地位。因為幾乎任何一門科學都隱約地以某種形而上學為前提。他認為他自己從事的正是傳統的思辯哲學。

懷特海把他的方法叫做「有機論哲學」(philosophy of organism)。因他強調情感(feeling)即動態的運動和「出現在其他實體中」(being present in another entity)。他把自己放到從笛卡兒到休謨的哲學傳統中，這一傳統認為人類的主觀經驗有助於我們了解實體基本性質。然而懷特海超越這一傳統。他主張，主觀的或情感的經驗(feeling)不僅存在於人類之中，而且也存在於一切實體之中。

他的體系可以被歸結為修正了的一元論，因為構成實在的基本的建築木塊(即現實的實體 actual entities)都是一樣的。

「上帝是現實的實體，在遙遠的空曠的空間中，最微不足道的存在的喘息也是現實的實體。³」因為最宏觀的與最微觀的過程彼此映照，所以，全部現實的性質可以用任何一個實體來描述。

懷特海認為，實體是由四個終極概念組成的：實際剎那情境(actual occasions)、永恆對象(eternal objects)、上帝和創造性。世界由實際剎那情境組成。實在不是僵化的本質，而是過程。在提到赫拉克利特的名言時，他說：「古老的學說認為，沒有人能兩次涉入同一條河流。這一格言可以加以引申：沒有那個思想家思考兩次；換個更一般的說法：沒有那個主體能體驗兩次。⁴」

過程的基本要素是「現實的實體」。除了短暫的「經驗的剎那情境」(occasion of experience)或「點滴的經驗」(drops of experience)以外，無所謂永恆持久的事物。片刻的經驗與點滴的經驗不是中性的、客觀的、純粹物質的實質，而是有價

³ Whitehead, *Process and Reality*, p.28.

⁴ 同上，pp.43~44.

值取向的。因為每一個經驗都是為實現某種價值而努力。每一個剎那情境都是生成活動（activity of becoming），都聚會成一個情感的統一體（a unity of feeling）。懷特海名之曰「滿足」（satisfaction）。

每一個事態都是「雙極的」（dipolar）：都有物質極（physical pole），即過去；也有精神極（mental pole），即可實現的可能性。每個實際剎那情境都是流動的實在。

作為存在的現實實體或實際剎那情境，在某種意義上是自創性的（self-creative）。然而，上帝是最出色的或無與倫比的最高形式的「自創性」（self-creation）。一個自我創造的存在必須在某些方面能創造神聖的實在。上帝意識到所有實在。

既然每一個實體都以較低級的方式顯示「自我創造能力」，而上帝可以以最高級的方式顯示自我創造能力，所以全部實體都是神聖實在的共同創造者。至少，它們創造了由世界所帶來的神聖性的某些方面。每一個有限的實體都在本質上與上帝有關。上帝是世界的前提，世界也是上帝的前提。用來認識所有實體的概念都可以用來認識上帝。一切用來理解其他實體的術語都可以用來理解上帝。

「說上帝是永恆的，世界是流動的，這是對的；說世界是永恆的，上帝是流動的，同樣是對的。」

「說上帝是單一，世界是複多，這是對的；說世界是單一，上帝是複多，同樣對。」

「說上帝同世界相比，特別地實在，是對的；說世界同上帝相比，也特別地實在，同樣對。」

「說世界內在於上帝，是對的；說上帝內在於世界，也是對的。」

「說上帝超越世界，是對的；說世界超越上帝，也是對的。」

「說上帝創造了世界，是對的；說世界創造了上帝，也是對的。⁵」

對構成世界的過程來說，上帝是必不可少的。懷特海對神性的理解是：預設上帝是所有實體中的一個實體。上帝與其他現實實體一樣，是雙極性的（dipolar），有「原初性質」及「繼起性質」兩方面。

原初性質（非時間性、思想性的一極）指作為世界過程原理的上帝。上帝面對著無限豐富的永恆對象，他對全部可能性進行最原初的評價，為生成過程中的現實實體提供吸引力，因而，上帝包含了全部可能性領域，因而是新奇性的基礎。

然而，在原初的性質之中，上帝並不完全。上帝的情感缺乏充分的現實性（fullness of actuality）。因而，上帝的另一方面也是必不可少的。作為上帝的繼起性質（暫時的，物理的一極），上帝包括了現實世界，他的作用是對全部正在消失的現實實體定位，使世界聯為一體。這樣，隨著未來成為當前並消失到過去之中，上帝保留了已取得的成就。這一活動使上帝的本性在「深厚的生理感覺」（a fullness of physical feeling）中達到完善。這樣，上帝就成了「偉大的伴侶：共患難者」，他能給予同情⁶。

神聖的實在這兩個方面，導致上帝與世界之間維持有機聯繫。每方都需要對方，二者結合在一起。懷特海得出結論：「每個實際剎那情境都體現了上帝，也體現在上帝之內。⁷」

過程神學的核心，就是清除或改造古老經典有神論之上帝觀。隨之而來，他們製定了另一種新的有神論。過程有神論在

⁵ 同上，p.528.

⁶ 同上，p.532.

⁷ 同上，p.529.

理解神性時，把具體的方面與抽象的方面加以綜合。

抽象的內容指上帝抽象的或必然的屬性（上帝的原初本性），具體的方面是指上帝的具體的或偶然的屬性（即上帝後來的本性）。新經典有神論與古老經典有神論的決裂在於：它認為上帝具有偶然的屬性。

正統基督教有神論或「單極有神論」（monopolar theism）認為上帝沒有相對性、沒有變化（becoming）。過程有神論或「兩極有神論」認為，上帝除了永恆、絕對、必然性和獨立性以外，還有極大的相對性（relativity），處在變化中。可以用一組反題來表示神性的兩種樣態之間的聯繫：

抽象極	概念的	客觀的	潛能的	普遍的	存在的	本質的
具體極	位際的	主觀的	實際的	特殊的	存在的	偶然的

這些本質上互補的兩極，代表了同一個神性的二元的方面。古老經典有神論被矛盾所割裂，因它不允許關於上帝的雙極概念。正統有神論肯定上帝的一切都是必然的，包括上帝的意志。然而被上帝所意欲的世界卻是偶然的。正統有神論認為上帝了解、並熱愛被造物的世界，卻否認上帝受到被認識和被熱愛的東西所影響。正統有神論認為上帝絕對地無所不能，這使上帝無條件地壟斷了所有權力。但過程有神論認為，如果是這樣，那麼被造之物怎麼還能談到他們可以運用或濫用真正的自由呢？這些矛盾使古老經典有神論不能自圓其說。

正統有神論的錯誤在於，他們認為上帝的完善性必然意味著與之相應的絕對性。過程有神論卻認為這是沒有根據的。相反，某個事物越完善，它和其他實體的關係越密切。同樣，一個存在者越完善，則它越能表達發生在其他存在者身上的變化，它受這種變化的影響越大。

上帝會由於世界而變得豐富，會發生變化。但反過來，上帝也改變世界，使世界豐富。上帝使世界完善；世界也改變上帝。在完善性方面，世界永遠不能超出上帝。祇有上帝是無限的。過程有神論不是泛神論，而是萬有在神論。因為它認為上帝「包括」世界，但並不主張神聖的實在可以被歸結為宇宙的實在。

懷特海的過程形而上學導致了某種特殊的神學方向。可以用三個假設來總結他的神學：

首先，上帝並不遠離世界，他並非不受世界的影響，相反，上帝和世界相互依存，上帝並非至大無外，無所依恃。懷特海強調神聖的內在性，上帝不離世間。（試比較「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」。離世修行，無異緣木求魚。離開人世，有什麼善可言？）上帝是「內在於現實世界的現實實體」。當然上帝也是超在的，但僅僅是就其神聖存在的邏輯性而言，他先於世界，而不是指他在年代上先於世界。（太初有道，太初指邏輯順序，不是指時間順序，否則，未有時間之前，怎麼會有「太初」？可見太初乃邏輯意義上的太初。）上帝的超在性也不是獨一無二的，不是獨此一家，非我莫屬。超在性也是每一個既存實體的特點，因為，每一個實體憑藉其新異性，都超越其共相，包括上帝在內。上帝的超在性指的是神聖的取之不盡、用之不竭性，指其目的的恆久誠信，以及運用罪惡以達到善良目的的能力。

其次，上帝在世間主要通過勸說、規勸來工作，而不是通過強制。當然，上帝也有吸引力，但每一個事態（occasion）都有權接受或抵制它。因而，當懷特海提出關於上帝與世界的意象時，他用的是「溫和的關切」（tender care）和「無限的耐心」（infinite patience）。過程思想家劉易斯·福德（Lewis Ford）認為這一認識的意義在於：「在這個意義上，信仰是相

互的。正如世界必須信賴上帝才能為它的努力提供目標一樣，上帝也必須信賴世界，相信它可以完成這一目標。⁸」

第三，我們不應當把上帝看成是全能的，而應看作是與世界一道受苦受難的上帝。懷特海拒絕古典有神論把上帝看作是神聖的專制暴君。他說，如果這樣，教會就是「把僅僅屬於凱撒的屬性歸諸上帝。」上帝也不是全知的。在古典意義上，上帝知道未來。上帝和人一樣，他知道未來，僅僅是說他知道作為可能性的未來，而不是指作為實際情況的未來。

⁸ Lewis S. Ford, "Divine Persuasion and the Triumph of Good", *The Christian Scholar*. 50 (Fall 1967) 3, pp.235~50.