

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

進程神義論

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Tang, Yi
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-10 19:31:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167253

進程神義論

唐逸(北京中國社科院世界宗教研究所研究員)

神義論(theodicy)一詞源於希臘文θεο'σ(神)和δίκη(正義)，意為「上帝為公義，儘管罪惡存在。」1710年萊布尼茲曾在這個涵義上應用這個詞。按照經院傳統用法，形上學分為一般形而上學與特殊形而上學兩部類。一般形而上學又稱本體論，研究的內容是：一、存在本身及其他超越種屬和範疇的概念如統一、真、善；二、範疇，如實體、偶性、質量、數量、關係；三、因，即質料因、形式因、動力因、目的因。特殊形而上學亦稱應用形而上學，包括宇宙論、靈魂論、神義論。

如此看來，神義論屬於宗教哲學的領域。現代神義論大抵在萊氏涵義上應用這個術語，即直面惡與罪來論證上帝的公義。進程神義論又是過程神學的一部分。其理論基礎，是進程宇宙論。下文大體上按進程神學的核心思想、哲學背景、神學背景及進程宇宙論、進程上帝論、進程救贖論等論域立論，並作出總結性評價。

進程神學的核心思想

進程神學主張，宇宙是變動不居、具有生命的進化過程，世界的單元不是恆定的實體，而是動態的過程；組成

世界的不是事物，而是事件。懷特海稱宇宙為「活的宇宙」，故對世界本原的合理解釋應為「活的上帝」「愛的上帝」，而不是傳統神學的「永恆、無限、全知、全能的上帝」。因為上帝不是「不動的推動者」或絕對永恆的本體，而是恆常生活、創造、關聯、運作的神。

「活的上帝」本亦源出於聖經，例如《新約·歌羅西書》1:17-18稱「他在萬有之前就存在；萬有也藉着他各得其所。」「他是新生命的源頭。」對此，進程神學作了新的詮解。活的上帝與自然中及歷史中的人類受造存在之每一方面皆密切關聯，其關聯的方式並非通過全能的主宰，而是通過創造性說服性的愛。基督不是對歷史的外來干涉，而是上帝的愛與創造力在世界中的決定性在場。

「永恆不變」的哲學

在西方傳統中，自古便有「進程」的哲學思想。諸如赫拉克利特(Heraclitus)認為世上的一切皆處於變動不居的過程中。然而自巴門尼德(Parmenides)和伊利亞學派以後，希臘哲學的主流大抵強調絕對、永恆、不變的本體或理念。亦即將世界視為現象與本體的二元實在，彷彿在變動不居的現象界之外，有一永恆不變的本體界，為世界的根柢。而本體或上帝具有絕對的完美性，與世界之間有絕對不可逾越的界限。柏拉圖的理念是本體界。亞里士多德亦認為，那永住不變因而不受外力啟動的實體，高於受外力啟動而發生變化的實體；而「關係」涉及變化，有依賴性，故不完美。¹此種「不動的推動者」的上帝觀，乃對

1. 亞里士多德體系在「變化」主題下包蘊矛盾。他的物理世界處於由潛能向實現的恆常

早期形成的基督教上帝觀產生深刻的影響。托馬斯學派認為，世界依存於上帝，而上帝不相關於世界，否則上帝將依存於受造世界而有違於上帝的絕對超越性。早期教父，奧古斯丁、托馬斯直至近現代的傳統神學家，大抵皆持守上帝絕對、永恆、全知、全能的教義。歷史上也有過極少數神學家持不同的觀點。比如十九世紀的斯各特學派曾否定永住不變的次級因及上帝的預知全知；宗教改革時期的意大利異端索辛奴斯(Fausto Socinus, 1539-1604)曾指出永恆不變的上帝實體不可能預知人類的自由選擇。然而直至近現代，西方哲學大體上仍持實體而非進程演化的觀點。斯賓諾莎(Spinoza)甚且否定經驗世界有偶性及真變化。在哲學理論中，「不變」的觀念亦頗有許多隱蔽的形式。康德的時空乃是主觀範疇，適用於現象世界，卻不適於本體，故本體處於時空即變化之外。費希特(Fichte)的「絕對自我」雖號稱有Werden(變化)和Urtätigkeit(活動)，卻處於時間之外。如果時間不真，或實體處於時間之外，則不可能有真變化。叔本華(Schopenhauer)的「普遍意志」，儘管被賦予生命動力的內涵，卻處於時空之外，故實為一永恆靜止的原理。黑格爾堅持「絕對觀念」無時間性，故與其歷史辯證發展的思想不相涵。

變化與進程

至十九世紀後期，繼沃爾德(James Ward)、皮爾斯(C.S. Peirce)等人之後，柏格森(H. Bergson)起而系統地論證時間與變化。持續時間的每一瞬間皆帶有過去瞬間所不具有的

變化中，此種質變與原子學說的量變不同。

新內容，故變化為真。變化的這種動力性內容，曾被決定論與非決定論雙方所忽略。持續的時間是異種的相之脈衝連續，而非質點的重複，不僅心理過程如此，物理變化實亦如此。這就是柏格森的*duré réelle*。²此一理論是進程神學宇宙論的先行觀念。柏格森心目中的上帝既與*élan vital* 同一，同時又是愛的上帝。這又是進程神學的「活的上帝」的先行理論。

二十世紀初期，英國的突生進化論者如勞埃德－摩根(C.Lloyd-Morgan)、塞繆爾·亞歷山大(Samuel Alexander)、約翰·斯莫茨(Jan Smuts)等人的理論，亦是進程神學的先行者。他們主張，進化中種的變異不是連續漸進的自然選擇，而呈間斷突發，每一突生皆具有本質的新特點，既非固有成分的新組合，而又不可預測。這裏提出的動力過程的世界圖景，亦對進程神學的建構有所啟發。

自1926年至1946年間在中國工作的法國耶穌會士地質學家德日進(Pierre Teilard de Chardin, 1881-1955)的神學進化論，對進程神學的形成和發展亦有相當影響。德日進將生物界的進化擴展到微觀世界及文化與心靈的領域。宇宙的進化在地質界、生物界、靈界展開，由簡單而複雜，由外在而內在。宇宙間的一切，不僅有外在的質，而且有內在的意識，人的自我意識是進化的最高階段。人類最初在地球表面分散發展，隨着人口的膨脹和通訊媒介的發達，現代人類面臨歷史的突破，趨於全球性的覺悟。作為進化動力的基督存在於整個宇宙過程中，引向這新覺悟，即進化的極致Omega。德日進認為進化論可與天主教教義相調合，並對罪性持樂觀態度，導致巴黎天主教學院開除他的

2. *Matière et memoire*, Paris, 1896, chap.4.

教職，他的《人的現象》³被列為禁書。

對於進程神學的形成具有直接孕育力的是懷特海(A. N. Whitehead)的神哲學思想。在《自然知識原理》⁴中懷特海提出，人類的深層經驗乃由與時空同時展開的事件而非原子構成。在《思想的方式》⁵中他分析「實現的事件」(actual occasions)為統一體，此統一體在變化的過程中對自己與其他事件的關係進行調節綜合，這樣的統一體稱作concrecence of prehensions(悟性共生體)，而此種「領悟」關係並不特指意識層面而具普遍意義。在《進程與實在》⁶中，他將實現的統一體描述為具有主觀目的之自我形成過程。然而懷特海的過程不是德日進所稱的由初級至高級而終至Omega的進化性質。懷特海關於「活的上帝」和「愛的上帝」的思想給進程神學提供了理論的出發點，此於上文已有論述。

除上述而外，弗洛伊德和榮格(C.G. Jung)的心理學、愛因斯坦的相對論、量子力學的新理論以及存在哲學，也在進程神學的形成發展中提供新的視野。深層心理學給人類經驗開拓了新的維度，只有估量到深層心理的經驗，方能把握人的全人格，以及人與人和人與世界的深刻關係。而存在哲學對於主體性的發掘，視主體在處境中不斷抉擇而呈現為恆常變動不可確定的存在，也對過程思想的形成有所啟發。

3. *Le phénomène humain*, Paris, 1955.

4. Alfred North Whitehead, *An Enquiry concerning the Principles of Natural knowledge*, Cambridge, 1919.

5. *Modes of Thoughts*, New York and Cambridge, 1938.

6. *Process and Reality*, New York and Cambridge, 1929.

神學背景

二十世紀初期在歐洲發生了一次神學革命，即以瑞士神學家巴特(Karl Barth, 1886-1968)為代表的新正統派神學(又稱聖言派、辯證派神學)的興起，對當時盛行的自由主義神學進行了批判。巴特在馬堡本來師從自由派大師哈納克(A. Harnack)和海爾曼(W. von Hermann)，深受自由派影響。始於施萊馬赫，成於里奇爾(A. Ritschl)的十九世紀自由派神學，原是在科學理性方法及聖經批判學的背景中，反對新經院神學和十八世紀自然神學而形成的近代神學學派，至今對於西方神學仍有不可磨滅的影響。此派思潮深受休謨經驗論和康德批判哲學的影響。休謨批判了獲得確切理性知識的可能性，論證了因果關係的經驗性質，否定了自然神學和理性神學。康德在《純粹理性批判》中論證，人類僅能通過經驗獲得知識，而認知的主觀結構為先驗的純粹理性原則，即時空、實體、因果、質量等範疇。人類可以通過先驗原則的綜合能力去認知經驗中給定的現象，卻無從認知現象之外的自在之物。作為理性神學根柢的上帝存在、自由意志、靈魂不朽等觀念，既非經驗中的現象，又非先驗的理性原則，故不是理性認識的對象；純粹理性對此不能給以證明，有關的肯定陳述與否定陳述同樣合理可通，即所謂「二律背反」。在《道德的形而上學基礎》及《實踐理性批判》中，康德進而論證，上帝存在等觀念雖不能為純粹理性(知識原則)所證明，卻能為道理性(實踐原則)所證明。在此思想影響下，自由派神學乃將信仰的基礎置於純粹理性以外的心智功能，如直感經驗(施萊馬赫)，倫理(里奇爾)，傳統宗教經驗(海爾曼)，福音傳言的基督(馬丁·克勒[M. Kähler])。

里奇爾派強調價值判斷。純粹理性對現象界進行事實性的判斷，價值判斷則出於實踐理性。史家僅描述何事件於何時如何發生，其發生的原因亦為前此發生的事件，歷史本身並無內在的意義。史家僅作事實性判斷，信仰者則做出價值判斷。史料中的耶穌與歷史中的耶穌，判若兩人。

此種思想具有多種維度，各有不同的後承。就歷史本身無意義而言，里奇爾主義與十九世紀基爾克果的存在神學，乃至巴特的新正統神學，皆有一脈相承之處。歷史本身充滿荒誕性，並無一致的意義，只有信的飛躍方可達致真理，這是存在神學的觀點。巴特則認為，基督的復活作為一個事件，不可能以史家的方法給以證明，故不是一般的歷史事件，而屬於原初歷史的事件。原初歷史只有通過信仰方能達致。這樣，巴特同樣區分了事實與價值。但在另一維度，巴特與里奇爾的思想可謂南轅北轍。里奇爾視價值判斷為關於善以及達致善的可能性的基本信念。這蘊涵着人性的善根與人的價值。人的宗教需要在於人的實踐理性，常表現為人性精神與自然的對抗，故需要救贖。於此可知里奇爾也是基督中心論者，而且既以實踐理性和價值判斷為信仰的根柢，便自然排除形而上學和理性神學。然而里奇爾的基督論乃以基督的人性和榜樣為重點。人通過效法歷史中的基督、道德生活和愛的行動來達致上帝之國。罪只是無知的結果，原罪並無史實依據，無從證明。⁷

7. 關於里奇爾的神學思想，參閱 *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 vols. Bonn, 1870-1874。其 vol. I 由 J.S. Block 英譯，vol. III 由 H.R. Mackintosh and A.B. Macauley 英譯為：*Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburgh and New York, 1872-1900。

此種神學，在巴特看來，乃將信仰降為人類文化的成就，而不是上帝賜給罪人的恩典。這無疑降低信仰的質量。在一次大戰以後那個對人的理性和善根失去信心、充滿莫名的恐怖和罪惡的時代，人更需要磐石般的信靠。信仰不可能來自孱弱的人性。信仰來自上帝的啟示。啟示既不是人類宗教性與上帝之間的一種靜止的恆定關係，亦不是上帝通過聖經交給人類的一組命題。啟示是上帝本身，是向人走來的基督，是上帝之言成了肉身，一個出於神而非出於人的行動或原初歷史事件。創世主上帝與受造物人類之間相去如此遙遙，蒙罪的人類理性如此薄弱無依。啟示只能是上帝的恩典，由使徒、教會以至今日的佈道所宣講。⁸

巴特彷彿回到古代教父和宗教改革時代的論題，這也確是基督教的一個永恆主題。巴特並非基要主義者，但他堅持教義學為教會教義學，是教會之內的活動，因教會是宣講上帝之言的地方。哲學無權談論上帝或絕對超越界。某些哲學概念可為解經學所用，但必須嚴格隸屬於上帝之言。

在二十年代初期，巴特的思想在歐洲神學界的出現猶如一顆炸彈的爆發，影響巨大，但也引起深刻的爭論。在思想上十分接近巴特的布魯納(E. Brunner)亦與之展開激烈辯難。布魯納指出，稱人類理性完全墮落並不確切，比如在自然科學領域內人類理性十分清晰有效。二次大戰以來科學的長足進步亦令人對理性重新有所認識。在現代多元

8. 關於巴特的基本神學思想可參閱其早期的*Der Römerbrief*(英譯*Epistle to the Romans*, Oxford Univ. Press, 1933)及巴特本人編的*Dogmatics in Outline*, London, 1949。其述評十九世紀自由神學，可參閱K. Barth, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert*, Zurich, 1981。特別是pp. 1-15, 237-279, 588-605。

文化氣氛中，又興起一些更富寬容精神的神學學派。進程神學的出現和在五十年代的發展，也可說是在傳統上深受經驗論影響的安格魯·撒克遜神學對於新正統派的一種回動。

進程神學的理论基礎是一種關於原初創造動力的宇宙論，其信仰以哲學對於世界的分析為出發點。而巴特神學則以啟示或作為上帝行動的原初歷史事件為信仰的起點，二者恰相反對。進程神學的核心是上帝論，新正統派則是基督中心論。巴特極力強調啟示是教會所宣講的上帝之言。進程神學則訴諸理性與現代科學最新成就及現代多元文化精神乃至世俗化、非教義化的個人信仰。進程神學家有意識地反基督中心論，攻擊信仰僅為教會之內的活動之類的褊狹觀念。奧格登(Schubert Ogden)曾批評「過分的基督中心論」。庇坦哲(W. Norman Pittenger)特意強調「上帝之愛通過非正統的和非教會的方式及場合顯現。」⁹進程神學對哲學和倫理的重視，對人性善根的樂觀精神，凡此皆表現為上承十九世紀傳統的後自由主義神學。同時，進程神學亦充分估量了二十世紀的人性災難與罪惡，進行直面罪性的深入思考。

進程神學直接發軔於懷特海晚年在哈佛大學講授哲學的時期。三十年代，以芝加哥大學為基地，一批哲學家 and 神學家發表了大量有關進程思想的論著。其中最著者有懷特海在哈佛時期的學生哈特霍恩(Charles Hartshorne)。神學家有魏曼(Henry Nelson Wieman)、米蘭德(Bernard Meland)、魯漢(Bernard Loomer)、維廉斯(Daniel Day Williams)等。他們在芝加哥奠定了進程運動的基礎。他們學生輩的神學家，

9. E.H. Cousins ed., *Process Theology*, New York, 1971, p.3.

著者如考柏(John Cobb Junior)和奧格登。後來，維廉斯繼梯利希之後任紐約協和神學院的哲學神學講座教授；奧格登赴達拉斯的珀金斯神學院；考柏等創辦《進程研究學刊》(Process Studies)；考柏任克萊蒙神學院的進程研究中心主任。進程哲學研究會在卡萊爾的笛金森學院成立，以及庇坦哲移居英國後在英倫所作的有名演講，不斷擴展進程運動的影響。考柏的學生格利芬(David Ray Griffin)屬於這個運動的第三代，現任進程研究中心執行主任，著作頗豐，受人矚目。1991年他出版的《再論惡》(Evil Revisited)是進程神義論的代表作，近年引起廣泛討論。以下對該書的基本思想逐節予以研討。

終極實在與上帝

宇宙的終極實在是創造力或創造動力。創造力不是一種事物，而是宇宙中一切具體實現者(一切實有)所體現的終極動力。它如同亞里士多德的質料因那樣，不可能脫離實現它的具體存有者而存在，但是如果沒有它一切異體事物也就無所依托，不可能運動變化發展。然而不同於亞氏的質料因，創造力不是潛能、被動，而是主動、實現。再者，既然創造力乃是一切具體實現者所體現，因此上帝、天使也體現它。故上帝與創造力有別。此與傳統神學不同。托馬斯認為，上帝為純形式。

創造力有兩個方面。一、創造力是一切個體自其他個體所接受而創造和實現自身的力量。二、創造力同時又是一切個體去影響推動其他或後來個體創造和實現其自身的力量。

世界呈雙重的運動：由多而一，由一而多，由衆多的

創造力造成統一，復由統一造成新的多樣，再造成新的統一，復造成新的多樣。也就是說，宇宙的終極實在不是一個實體，而是一個進程。創造力必實現其自身，且必實現為多樣。¹⁰

上帝是獨特的創造力。與一切具體的實現不同，上帝是唯一原初的、全在的、無所不包的創造力，表現為完全的愛，即主動、外向、創造性的愛與被動、回應、慈悲的愛。¹¹

傳統神學認為上帝自無創造世界，同時創造了時空，故上帝在世界之外，為絕對的超越。既然萬有來自上帝，故世界上如果有真實的惡，亦必來自上帝。因此傳統神學不可能承認惡為實有，只是善的闕如。進程神學則主張，創世是由混沌逐漸引出秩序，或者說是由相對的無創造世界，因為在上帝的創造活動之前並不存在恆定的東西，連微粒子也不存在。這種混沌並不是先在於上帝的創造力，而是神的創造力的產物。世界沒有元始，混沌只是前面世界的最終階段而已。¹²

上帝並非全能。既然一切受造物皆有能實現自身並影響他物，故上帝不能單方面地實現受造物或決定事件。上帝的大能猶如召喚，不斷地向受造物提供有吸引力的選擇，逐漸引發出諸如原子、分子、微分子、原核細胞、真核細胞、植物、動物、有中樞神經的動物、有意識的動物、有自我意識的動物等漸趨複雜的有秩組合。一切受造物皆非永恆的，故有死；皆非全在的，故褊狹；皆不能體現完全的愛，故冷漠而富於仇恨。惟有上帝為最有效的創

10. *Evil Revisited*, 1991, pp.22-23.

11. 同上，第23頁。

12. 同上，第23頁。

造力，為永恆，為全在，為純愛。¹³

罪惡並非必然但罪惡的可能性為必然

上帝並非世界上唯一的能力，一切受造物皆有動力因或自由。上帝的大能不是單方面的決定力，而是創造性、召喚性的大能，故無法保證人的回應不出舛誤。這並非由於上帝不關懷人類或喜歡人犯錯誤，而僅僅由於上帝大能的性質如此，故上帝為全善而世界可能為罪惡，罪惡本身並非必然而罪惡的可能性為必然。¹⁴

何以人類具有控制力，而上帝僅具說服召喚的大能？這裏需要說明三種不同性質的因，即：

目的因

動力因 { 直接動力因
 { 間接動力因

一、**目的因** 亞里士多德的目的因乃指上帝做為宇宙的目的，宇宙朝此目的而運作。懷特海的目的因，乃指每一實現者(actual entity)自內引出的內在自決。上帝不可能單方面決定受造物的活動，乃出於本體論的理由，在上帝本性或定義中已蘊涵此種不可能。¹⁵

二、**直接動力因** 上帝施於受造物的能力為直接的動力因，即不通過身體和工具(因上帝為靈為單一，沒有身體)的直接影響力，只能為說服召喚性的能力。直接動力

13. *Evil Revisited*, 第23-24頁。

14. 同上，第24頁。

15. 同上，第91-100頁。

因就其本性必為召喚性。¹⁶

三、間接動力因 人類或動物之能夠控制其他個體，必須通過身體或工具，故控制力為間接動力因。亦即，間接動力因就其本性或定義為控制性的能力。這裏要指出兩個問題。1.人經過長期的進化和個體的學習，彷彿能得心應手地支配(控制)自己的身體進行各種活動。彷彿主體是通過間接動力因支配自己的身體。但實際上，由於年齡、疲勞、疾病、失養、失練、未學等原因，往往出現力不從心，不能支配自己身體的情況。這說明主體對自己身體的「支配」實際為直接動力因即召喚，而有待於機體自身的反應。2.人可通過身體或工具控制他人的身體，卻不能控制他人的意志。無論通過甚麼威嚇、酷刑、麻痺、制幻，也不能用我的意志代替你的意志「直接」支配你的行為，必有待於你的意志之認肯。於此可知，召喚性的直接動力因為一切實現者本身及關係間之最根本的動力因。只有通過直接動力因方能產生間接動力因。¹⁷

上帝僅具直接動力因，故上帝雖為全善，卻不能保證世上無罪惡。

惡與善成正比

上述的世界圖景僅能說明世上有罪惡的可能，卻不能解釋，何以世間有如此巨大的罪惡，何以有成百萬人的大屠殺，有世界大戰，有人對人如此冷酷的施虐摧殘，有人給自身造成如此深重的災難乃至滅絕人種的核戰爭前景？

16. *Evil Revisited*, 第24頁。

17. 同上, 第23頁。

進程神義論提出，在任一由神聖的創造力和衆多有限創造力相互作用的世界中，皆有一組永恆的必然法則在運作，即以下六個變量：

一、內在善的能量；二、內在惡的能量；三、工具性善的能量；四、工具性惡的能量；五、內在能量；六、外在能量。其中五即一、二之合取；六即三、四之合取。

有兩點需要證明：一、六個變量成正比例地增長，任一變量上升，則其餘變量隨之上升。二、這個原則是必然原則，適用於一切可能的世界。

進程神義論證明第一點的前提是：上帝的目的是從混沌中逐漸創造出具有能量的個體，使其有能量實現越來越大的善，以世界的存在為善，並且越來越多地實現內在的善這種價值。然而此一目的必冒有風險。具有能量來實現更大內在善的受造物，亦必具有更大的內在及外在能量，故必具有實現更大內在惡及工具性惡的能量。上帝的目的是純然的善，但結果卻並非如此。實現善必冒實現惡的風險。小善可致小惡，大善可致大惡。古彥有云，*pessima corruptio optima*。¹⁸世界的本性如此。能夠創造和欣賞莫扎特音樂的受造物，心懷悲憫而愛一切衆生的受造物，洞悉能量定律的受造物，他們賴以生存的世界亦是一個可能發生自殺、屠殺、種族滅絕乃至人種滅絕的世界。除非我們寧可不曾有過人類，否則無法抱怨上帝的大智大善。¹⁹

這個觀點蘊涵着有機進化的觀念。在個體內部的局部之間，個體與其他個體和環境之間，存在着有機的聯繫，內在價值與工具價值相互轉換。我所經驗的外在價值，通

18. 最惡者乃由最善者墮落而來。

19. *Evil Revisited*, 第30-31頁。

過我的自由意志的回應，成為我的內在價值，又復成為我身體各部分的工具價值，更通過我的身體與行為成為他人或環境的工具價值。如果我經驗的價值具和諧一致性，則我施優良影響於我的身體及外界；反之，如不和諧，我可令我的身體生病或破壞環境。准此，我身體的細胞亦無時不在實現其自身的價值，這些價值，尤其腦中細胞的內在價值，復成為我的工具價值，可令我快樂或痛苦。此處所稱價值，指中立的價值，可以為善，亦可以為惡，其和諧者為善，不和諧者為惡。

一顆細胞雖稱簡單，但較之原子則複雜許多，故生命的經驗不可能以原子為基礎，而需有分子、高分子、原核細胞、真核細胞乃至神經系統，方能產生生命經驗。故一步一步的進化過程，乃不可避免。此又關涉上帝大能的性質。上帝大能僅為啟導性的大能。故僅當某一層次的生命已具有穩定的工具價值(如分子)，上帝方能引導出更高層次的生命(如高分子)。這新的生命層次復進化生成必要條件，上帝復引導出更高等級的生命，如此遞階上升，進化不已。²⁰

惡魔力量

既然善的能量與惡的能量成正比，大善可致大惡，世間似乎有一種惡的宇宙力量，極力與神聖的創造力為敵。

神聖創造力體現為純愛，即創造性的愛與回應性的愛。三者即上帝的三一性，與上帝的統一性並無矛盾。創

20. *Evil Revisited*, 第29頁。

造性的愛恆傾向於真、美、善，故上帝為價值規範的本原。神聖創造力、創造性的愛、回應性的愛，三者並無派生關係，各自皆為初始。神聖創造力必體現為愛，故上帝必為善。何以知上帝必為善？因上帝為臨在於宇宙的靈，上帝關於世界的知識並非對客體的間接認知，如人類視覺需借助無數光子事件那樣，而是略同人類直接感知自己的器官感覺，故恆為同情同感。如同每個人必愛其身體，臨在的三一上帝亦必愛一切受造物，不可能仇視之或淡漠視之。上帝必以宇宙全體及局部之健康為念，神聖創造力必體現為創造性的愛與回應性的愛。²¹

人類則不然。雖然人類因受有神的創造力之故而傾向於真、美、善，但是人類尚有自身的創造力，可以接受亦可以拒斥上帝的創造力。過去的自我，過去的世界，長期以來抗拒神聖創造力的經驗，這些早已形成各種謊言和冷漠和暴力的傳統。人出生以後在養成抉擇能力之前便已經生長在這些傳統之中，而難以自拔。我們亦隱隱感到內心深處神聖創造力的招呼，每有傾向於美善的動機，然而我們不禁誤用自身的創造力，非用以效法神的愛，乃用以抗拒神的創造力，以此越加冷漠與仇讎。惡魔力量便是那通過冷漠、仇恨、暴力來頑冥地抗拒神聖創造力的宇宙力量。作為宇宙力量，它不僅是受造物，而且是原初的一種創造力，與造物主相抗頡。然而另一方面，它又是受造物，僅當世界上出現了具有強大內在抗拒力及外在破壞力的受造物時，惡魔力量方得以成形。在地球上出現人類之前，惡魔力量僅潛在於世界創造力之中。自有人類以後，惡魔力量乃蠢蠢而動。於是乃有大屠殺，或有一日發生滅絕性

21. *Evil Revisited*, 第31-32頁。

的大屠戮，從此再無人煙，遂使屠戮不復可能。²²

上帝為何允許惡魔力量存在？皆因享有最高價值之受造物，亦必具有最大破壞力之故。上帝不能創造不合邏輯的世界，猶如上帝不能創造圓的方形。與其創造一無生命的世界，上帝寧創造一既臻大智大善，又蒙大苦大難的靈性世界，而分享受造物的一切喜悅與痛苦。十字架上受難的耶穌象徵着來自宇宙中心的受苦的愛。惟上帝方能體會世間全部的善與全部的惡。²³

希望與救贖

既然我們居住的世界既有大智大善，又有大惡大苦，既有最高的內在價值，又有最大的毀滅力量，那麼如何保證善最終戰勝惡，抑或生命具有終極的意義？換言之，如何理解上帝乃是終極意義以及善終於戰勝惡的保證？對於衆人而言，人皆有死這一事實，尤其是人類掌握滅絕種類的殺傷手段以及人類正在毀壞生態環境這一事實，足以表明生命並無意義，世界不可能有終極的意義。第一，人類是意義顯現的對象，人且有死，種可滅絕，意義焉附？第二，其他動物雖有感情和痛苦亦為失去親者而悲哀，然而惟有人類能清晰地知道必死，受死之威脅而喪失生之喜，無從安放生命意義者，惟有人類。第三，個體必死，種可滅絕，生態漸毀，凡此皆說明惡戰勝善，既然善不能終極地得勝，又有何終極意義可言？²⁴

對於終極意義問題，進程神學一貫以上帝回應性的愛

22. *Evil Revisited*, 第32頁。

23. 同上，第33-34頁。

24. 同上，第34頁。

(術語稱上帝的「後設本性」)為解答。此種解釋較之傳統神學關於死者復活、神國降臨、天堂永福的圖景，或者稍顯平淡無奇，但較之本世紀以來成為時尚的靈無景象，卻是大膽多矣。關於善最終戰勝惡，進程神學亦一向以上帝回應性的愛為答案。不論地球是否毀滅，上帝既以聖愛回應了並賞識了世間一切的價值，這些價值便永存於上帝之中，成為終極價值，善亦已終極地克服了惡。再者，在歷史過程中，上帝創造性的愛(懷特海估稱之為上帝的「原初本性」)亦給人以希望，因上帝的創造力可產生一切意外的可能性，足以席捲一切現代社會的陰霾，呈現一片光明。此等事雖不可言其必，但只要上帝的創造力在，便有新生的希望。²⁵

然而進程神學關於人僅有客觀的在上帝知識和愛中的永生卻沒有個體永生的學說，令人有不足之感。此不足之感，要之有三方面的根源。一者，人類絕大多數皆希望個體本身的不朽，即個體本身經驗的不滅，而非僅被永恆上帝記憶而已。或曰此乃自我中心的表現，信仰不夠誠篤。然而現實中的人確是如此，人人並非聖徒。大多數人類不滿足於只活幾十年便從此朽壞，而僅僅永存於上帝記憶之中。對於人類總體而言，如此倏爾飄忽的存在，沒有意義可言。意識到人生無意義，必戕害其生物的天然樂趣，因其他生物並無必死意識。繼而必戕害其精神快樂。人們必疑惑，上帝何以創造具永生期望的人類，而又挫敗之？²⁶

二者，既然人類的價值客觀地保存於上帝之中，故人類生命的終極價值取決於個人所作的貢獻，吾人創造價

25. *Evil Revisited*, 第35頁。

26. 同上, 第36頁。

值，得到上帝回應的愛，方得以保存於上帝心中。然而並非人人皆有創造價值的自信，或缺乏機會，或缺少才智，遂使泛泛衆生於回首生平之刻頗覺乏善可陳，而驚悚於客觀永生之渺茫。以此之故，進程神學輒被論者譏為少數選民的宗教。²⁷

三者，人所作的貢獻，往往是對他人的貢獻，而非直接奉獻於上主。人的貢獻既以他人為目標，而他人無不溘然長逝，故人之貢獻有無永恆價值，殊堪可疑。設若慈愛的父母終其生憚精竭力哺育栽培其子女，不辭延長工時之劬勞，循循然使習倫理藝術宗教之原理，而一日之間頓見其未成年之子女暴屍塗路，此為人父母者豈能告慰於客觀之永生？大凡以貢獻他人為間接事奉上主者，若能信仰個體經驗之不朽，則更能覺察生命之意義。²⁸

再者，永生問題對於善最終戰勝惡亦同屬重要。惡魔力量得逞之處，端賴誘惑、脅迫與暴力毀壞。誘使他人養成種種習慣、信念、情緒、觀念，以冷酷方式使用威嚇力量，日復一日成其自然，彷彿以暴力達致目的乃是天然的生活方式。復以此輩為工具毀滅人的生命，更以此輩引誘他人成為暴力分子，如此往復循環，擴張暴力國度。假如人生不過如此，則人所見者無非惡魔力量戰勝神聖力量而已。人人皆在恐懼仇恨貪婪冷漠中或訴諸暴力或支持暴力，而云云衆生無不慘遭屠戮或苟延性命於暴力威脅之下。²⁹

倘無個體永生，對於講究實際的人而言，上述諸問題恐難得到確定不移的解答。一旦獲致個體永生的信靠，方

27. *Evil Revisited*, 第36-37頁。如John Hick曾提出這類批評。

28. 同上，第37頁。

29. 同上，第37-38頁。

有無限的救贖盼望。美善的力量，感召性的力量，乃是奧妙無倫而徐徐奏效的力量。其效雖緩，然而一旦奏效則為永恆的能量。凡人一旦真心服膺於美善感召之力，則永臻良心的安寧與內在的滿足，時日愈久，其信愈堅。而降服於惡魔力量則僅能圖快於一時，其內心驚恐，永無寧日。故人的生命越長久，服膺於神聖力量的機率越大。如吾人確信此生僅為漫長途路之極小階段，則不難樹起確定的信心，盼望善最終戰勝惡。只要假以時日，人類總體終將發生內心的變化。有此信心，吾人乃能崇敬神聖力量並發願效法之，並敬重一切效法神聖力量的同胞，克服冷漠與仇恨，終而厭棄暴力行為。信仰個體永生，吾人乃有勇氣抗頡惡魔力量之威脅，不再十分傾心物質的快樂，亦不復重視暴力蔭庇的利益。同時，信仰他人的永生，則吾人難以用暴力對待同胞。准此，吾人乃更易履踐實施一切導致和平的品質與制度，因吾人深信愛之力感召之力乃宇宙的終極力量，吾人必力求與之和諧一致乃得永生。³⁰

在設定了信仰個體永生對終極意義的重大影響之後，便當考察是否有充足理由去接受這個信仰。有兩點值得指出。一、儘管多數進程神學家不強調個體永生，但懷特海—哈特霍恩的進程哲學確實估計到肉身死亡後個體經驗延續的可能性。如果在歷史的某一時刻上帝感召人類的靈魂使其有能力脫離肉體而單獨存在，那只不過是在創世計劃中引入神聖創新的一例而已。誠如懷特海所言，進程哲學既不規定有死後的經驗，亦不先驗地排除之，而僅訴諸未來觀察的證據。二、當我(格利芬)幾年前實地審查此種觀察證據時，我發現無論在數量上抑在質量上此種證據皆甚

30. *Evil Revisited*, 第38-39頁。

可觀，可謂出人意表。這些證據固不能排除一切疑點。但以並不排除死後經驗的哲學為參考系，靈學的證據使我感到相信死後經驗的理由比懷疑的理由更為充足。這些證據，倘以有死後經驗的假說解釋之，較之以無死後經驗的假說解釋之，似更為自然合理。這是我當時的看法。後來我改變了這一觀點。³¹

儘管我已修訂上述觀點，我的基本神義論立場則始終如一，即永生的觀念雖非進程神義論的必要內容，卻是可供選擇的一種內容。同時我相信，即使除開個體永生的內容，進程神義論本身亦具充足的理由，特別是與其他神義論相比較更為如此。但我越來越相信，增加個體永生的內容將使這一理論更具非常充足的理由，以使吾人有遠更強烈的熱情來崇拜神聖力量並參與此生此世以至來世的人生冒險。³²

評價與結語

以上自「終極實在與上帝」至「希望與救贖」各節大抵複述與詮解格利芬的理論。對於這個學說的評價，可以從其觀念結構本身着手，亦可分析其神學話語的類型，進而乃至在當代倫理體系的廣闊視野中審視這個理論的價值。

進程神義論與傳統神義論的根本不同之處在於其上帝論。傳統神義論堅持上帝的絕對超越性，視上帝的大能為全能，也就是說，上帝的大能為宇宙的唯一本體力量，故

31. *Evil Revisited*, 第39-40頁。格利芬未說明何以改變此觀點。

32. 同上，第40頁。

對受造世界的一切，包括惡，負責。因此傳統神學不可能承認惡為本體真實的實在，而僅為善的闕如和反襯，如光明之暗影。格利芬指出，自奧古斯丁、托馬斯、路德、加爾文直至巴特，皆持傳統決定論觀點，即認為世界上一切事件以及人的抉擇，最終(在本體論意義上)皆取決於上帝的大能。這不僅蘊涵着世上無真實的惡，而且蘊涵着沒有本體真實的自由和罪。其間有些神學家將人類犯罪解釋為違背上帝的「啟示意志」，而人類所以犯罪又出於上帝的「奧秘意志」，更可見人之罪實由上帝負責。此論之邏輯後果，等於宣稱世間一切之惡皆無本體的真實性，世界實為完美的世界，包括鼠疫大流行、火山爆發、地震活埋百萬無辜、殘酷的弱肉強食、奧茨維辛大屠殺、核戰爭和滅種的威脅。格利芬稱，堅持此論，必堅持反矛盾律而後已。³³

自觀念結構而言，進程神義論的成就不僅在於直面經驗中的罪惡，而在於從本體論的結構上設定惡、自由和罪的真實性。其目的在於說明：一、罪惡具本體的真實性，故吾人無權消化惡，將惡輕鬆地解釋掉，而應以全人格承擔生之苦難，以信仰和行動戰勝惡。二、由於自然之惡與人的自由及罪具有本體的真實性，故無需由上帝的本體負責，因此上帝的純善純愛即上帝的神聖性完好無關。三、正因人有真的自由，上帝有完美的神聖性，宇宙的終極力量(直接動力因)是感召力，故世間的罪惡有救贖的希望。

進程上帝論的邏輯基礎是進程宇宙論。上帝大能之所以為有限，為感召力而非控制力，不僅在於上帝為愛，而

33. *Evil Revisited*, 第13-14頁。

且在於上帝無身體，無手，無間接動力因，故無從控制。而上帝之所以無身體，在於上帝以獨特方式體現作為宇宙終極實在的創造力之故。上帝是原初的創造力，表現為完全的愛，即創造性的愛與回應性的愛。神聖的創造力，創造性的愛，回應性的愛，三者即上帝的三一性。這裏格利芬應用的是本體論的神學語言，與傳統神學大抵用神話的話語闡述上帝的位格與道成肉身不同。

然而進程神義論的邏輯難題，亦出現在這裏。既稱宇宙的終極的實在為創造力，上帝亦體現此創造力；又稱上帝為唯一原初的、全在的、無所不包的創造力；那麼宇宙的終極本體究為上帝，抑為宇宙創造力，上帝為創世主抑為建築師？既稱創造力外在於上帝，又稱創造力內在於上帝，這在邏輯上如何解釋？既稱創造力體現為上帝，又體現為非神聖的個體，故進程神義論並非一元論；又稱上帝對創造力的體現不同於一切個體，為唯一全地的無所不包的創造力，故不是多元論；這在邏輯上又如何說明？

傳統神義論在觀念結構上的合理性在於維持上帝的超越性和本體性。上帝自無創造時空及世界，故上帝在世界之外，為絕對的超越界及世界的本體。這個學說的弱點在於，不可能同時承認作為本體的創世主為全善，又承認上帝創造的世界上有本體性真實的罪惡。進程神義論的合理性在於承認經驗中的罪惡具本體的真實性，同時維持上帝的全善。其弱點是無法維持上帝的超越性和本體性。就觀念結構而論，二學說皆未能圓滿解決「神義」的問題。彷彿在創世主的至善與經驗中的罪惡之間，有一種常數關係，增其一則必減其另一，二者不可得兼。進程神義論削弱創世主的大能，實即削弱創世主的神聖性，似已偏離基

督教傳統的一種本義，即以上帝為至大無外及當然的崇拜對象。

在救贖論方面，進程神義論的弱點在於神學話語的不一致。在整體上，進程神義論自始至終維持本體論的神學話語。其基本論域，自創造動力說的宇宙論，至建構在宇宙論之上的上帝論，乃至極為簡略但在結構上承前啟後的基督論，始終貫穿着本體論的神學話語，自有其一致性和結構的嚴整性。然而進入救贖論的主題之後，格利芬突然以大量篇幅論證肉身復活的實際可能性(神蹟—上帝的創新)和神學意義，因而轉入傳統的神話話語。此種話語類型的突然轉變，並無內在的，基於基本理論構架的理由，而僅僅出於功用的目的，故不能不影響進程神義論在結構上的完整性。

如果將進程神義論的非暴力學說置於現代倫理體系的廣闊視野中予以審視，不難發現其特有的理論價值。宗教的非暴力學說，在各種非暴力理論中，歷來佔有重要地位。然而一般的宗教非暴力論大抵以啟示或聖經教義為理論基礎。進程神義論則從宇宙本體論的見地，來設定非暴力的基本前提，並依此而論證非暴力的可行性和實踐價值。

按照進程神義論，在宇宙的本體結構中，可能存在一種非傳統型的決定論關聯，即來自神聖創造力的感召型決定論關聯。作為終極實在的創造動力，體現為神聖的愛，即創造性的愛和回應性的愛，成為創造、維持、推動世界的原動力。此種決定論關聯之所以為感召引發型，是由於在本體結構上神聖創造力不具人類或高級動物所特有的身體控制力或間接動力因，而僅具直接動力因或類比於人類

的精神關聯。因此，在進程神義論的宇宙圖景中，從本體論上排除了暴力強力與神聖力量相結合的可能性。只要設定進程神義論的基本前提，便不可能有強暴的神聖力量，或神聖的強暴力量。這便從根本上說明了暴力的罪性和軟弱性。

這個學說可以有一些諸如下列的理論後承。一、以強力控制其他個體屬於間接動力因，僅適用於有感覺和身體的生命個體，不是宇宙的一般法則，故暴力和弱肉強食不具普遍性。二、因此，暴力和弱肉強食應為宇宙局部的畸形發展，即創造力的畸形發展和人類濫用自由意志的罪惡。三、人們信奉或恐懼暴力，在認識上係由於錯誤理解經驗中的一種現象，即認為暴力有效，彷彿可以達到支配他人意志的目的。而實際上，歷來的暴力僅能破壞生命、轉換並暫時維持一種權力，即僅具負面的效應。迄今歷史上有過的一切正面決定論效應，皆為直接動力因，即有待於主體意志認肯的創造性行動。四、由於感召型決定論關聯具有終極價值、實際效應和作用於心靈的心理價值，故人類的理性和意志有可能通過堅忍的信仰和不懈的社會行動來最終克服冷漠、仇恨與暴力。

要之，進程神義論乃是在基督信仰的基本架構之內，亦在西方生命哲學和安格魯·撒克遜經驗論的文化傳統之中，面對新正統神學之後的價值危機，而提出的一種大膽的哲學神學思考。在正統派或保守派神學家心目中，這種自由的思考或嫌有悖於基督信仰的要義，而學院式的探討或亦脫離普通信眾的團契需要。然而自古以來，在基督信仰之內，正統思想與自由思想之間便有着爭論的傳統。未來的基督信仰究以正統的形式抑或自由的思考獲得悠久的

新生，固然難以蠡測，然其生命之河川流不息，卻於此可見一斑。