

Globethics Repository



「成形中」的基督——德日進的進化神學

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	Chen, Yue
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-13 05:58:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167158

「成形中」的基督

——德日進的進化神學

陳榆(香港基督徒畢業生團契幹事)

引言 十九世紀的精神生活比以前任何時代都要複雜。按羅素(B. Russell)的分析，有下列幾個因素：第一，有關地區比已往大了，歐洲比以前更注意到古代和近代的東方哲學。第二，從十七世紀以來一向是新事物主要源泉的科學，取得新的勝利，特別在地質學、生物學和有機化學方面。第三，機器生產深深地改變了社會結構，使人類對自己在關於自然環境方面的能力，有了新的概念。第四，針對思想、政治和經濟中的傳統體系，在哲學上和政治上出現了深沉的反抗，引起了對向來看成是一成不變的許多信念和制度的攻擊。¹特別自法國革命後，這現象就更為明顯，法國的天主教深深感到本身的使命需要反省及重塑。²

一八五九年英國生物學家達爾文發表了進化論，基督教信仰中的「宇宙神造論」即被揶揄及排斥。到底「創造」與「進化」的問題是否無法解決？「神學」與「科學」可以溝通嗎？這個問題對於和達爾文同時代的基督教思想家立賽爾

1. 羅素著，《西方哲學史》，下卷，何兆武等譯，香港，1978，頁263。

2. Lancelot Sheppard, *Spiritual Writers in Modern Times*《當代的屬靈作家》，New York, 1967，頁17-20。

(Ritschl)而言，「神學」與「科學」的界限應該劃分清楚，兩者不應該互相侵犯。因為「科學」知識干涉到「神學」而不明事理的揶揄排拒，那種科學是「貧乏的科學」(poor science)；「神學」若強作武斷地僭越「科學」的知識園，此種神學是「貧乏的神學」(poor theology)。³對於「神學」與「科學」之爭，法國的德日進⁴視之為「宗教精神分裂症」(religious schizophrenia)，正在消耗當代人類湧現出來的活力：

我根本的信念是植根於生活上時常被認為敵對的兩個範圍。藉教育及知識的形成，我是屬於「天堂的兒女」；但藉着品性及專業的研究，我卻是「地土的兒女」。故此，我被置於兩個世界的中心，透過它我從每一日經驗得到的理論、語言及感情，我卻沒有樹起任何兩者內在的隔閡，反而我讓那些明顯地矛盾的影響自由地互相在我裏面反應。現在經過三十年的歲月，最後這種反應能夠在這內在合一的追求中得着聖化，我已體會的是：一種將這兩種吸引我的決流的結合已經自然地產生了。⁵

故此，德日進對「科學」與「神學」、「進化」與「創造」的隔閡矛盾的情況，提出確定的答覆：

我們作為基督徒，完全不需亦不必被科學的研究震

3. Alan Richardson編，*A Dictionary of Christian Theology*《基督教神學字典》，London，1976，頁192。

4. Manfred Barthel，*The Jesuits*《耶穌會士》，New York，1984，頁150-2。

5. 德日進，*How I believe*《我如何相信》，London，1969，頁10-11；*The Future of Man*《人的未來》，Narman Denny譯，London，1964，頁93：「精神不再與物質兩分，也不再與之對立。在上帝的吸引下，以合成與集中的方式；努力地由物質中浮現。」

驚……因為它們完全不能使上帝的全能減少什麼，亦不使靈魂，基督信仰的屬靈質素，人在動物之上的優越性受到任何虧損。⁶

德日進明言這個世界是由進化而來的，而進化則是不斷進展的過程。德日進倡導的不是「自然神導的進化觀」(deistic evolution)，而是「上帝主導的進化觀」(theistic evolution)。⁷德日進的神學被稱為「世界性的神學」(worldly theology)，是一個反映世界的模式，一個只有他才有的「歸一遠象」(unifying vision)。⁸他帶領我們如何從神學、科學、哲學各學科之中看到知識成為綜合的整體(synthetic whole)。但他卻提醒我們這並不等於融合，而是互相補足及啟迪。

「進程」的溯源 「進程」在古希臘的哲學中是陌生的觀念，因為希臘人生活在一個閉關、循環不息的系統(closed and circular system)。⁹希臘文化中萬物相互的關係，種子－樹木，生－死，都是循環不息的生理機制。

「進化」(προκοπή)一詞原為斯多亞學派(Stoicism)的用語，指在德行中向着完全進步的意思。亞歷山大的斐羅(Philo of Alexandria)後來採納了這個觀念，將其發展成為基督教神秘主義的兩個重大原則：上帝是人類進程的真正

6. 德日進，*Science and Christ*《科學與基督》，Rene Hague譯，1965，頁35。

7. Millard J. Erickson, *Christian Theology*《基督教神學》，Grand Rapids, 1989，頁480-1；對上述兩種進化觀有以下清楚的界定——前者創了世界後就退休了，而後者則認為雖然人的物質本源是由進化而成，不過上帝卻特別替人(亞當)創造了屬靈的本質。

8. T.C. Oden, *Contemporary Theology and Psychotherapy*《當代神學和心理治療》，Philadelphia, 1967，頁44。

9. Peter Henrici, *From Progress to Development: A History of Ideas*《由進程到發展：一個意念的歷史》，收於Philip Land編，*Theology meets Progress*，Rome, 1971，頁39。

主導者(real author)，而進程本身是自律(askesis)的獎賞，亦是與罪惡及世界爭鬥的結果。

後來，斯多亞學派對進程的觀念逐漸變成基督教屬靈操練的主流思想。不過，有一點要注意的是這時進程的神學關心的不是個人內在的進步(inner personal advancement)，而是所有人類外在集成的進程(outward collective progress)。¹⁰

到了羅馬帝國時期，愛任紐(Irenaeus)明言所有被造物必須有一個開始期、居間期及成熟期。¹¹上帝時常俯就這條發展規律，並一步一步由最不經傳到最重要、由虛假到真理、由暫時到永恆、由肉體到靈體、由地上到天上，指引着他的子民。同樣，亞歷山大的革利免(Clement of Alexandria)亦將「程序」的定律(law of economy)更廣地涵蓋萬物：所有被造物不單發展自己，並且繼續向比自己更大的改進及發展下去。¹²

不過進程的觀念到了奧古斯丁，就得到了新的界定。奧古斯丁清楚界定救恩「程序」(salvation economy)和人的進程的分別。奧古斯丁指出救贖歷史是完全不可以轉換的，因為發展的每一個階段進步到另一個階段，從歷史中看到人的歷史是在倒退，這是由於原罪的緣故。故此，對於奧古斯丁來說，救贖不在進程之內，相反地是進程的終點。¹³

直線學說到了十九世紀受到齊克果(S. Sa. Kierkegaard)的存在主義歷史觀的攻擊。不過，另一邊直線學說正被重

10. 同上，頁41。

11. 同上，頁42。

12. 同上，頁43；英譯為“Every creature developed itself and goes on developing itself toward its own ever greater improvement.”

13. 同上。

新包裝——黑格爾就亞里士多德的進程觀就有以下的發展：

上帝統治世界，而世界歷史就是他的實際行政，他計劃的實施與展開。哲學所求領會的，便是這個計劃，因為只有從這計劃所發展出來的事件，才具有真正的現實性。¹⁴

從進程觀念的發展到現代，明顯的改變是由外至內。如艾侯斯所言，黑格爾的理想主義歷史觀並非完全沒有道理。問題是他們(即理想主義者)沒有把未來目標的希望與其最初的根源相連：這個源頭就是對將要來臨的天國的信仰。¹⁵《聖經》的基督教史觀和理想主義的史觀都相信歷史是向一個「充滿生命和真理的目的地」邁進的過程。但二者根本的差異是：在基督教的史觀中，歷史完成它的目標，並不是由它內在原本具有的活力。¹⁶

德日進的轉化努力 古代的宇宙觀是托勒密式(ptolemaic)：地球處於宇宙中心，太陽及其他天體都是圍繞着地球運行的，連帶人類也以地球為中心(geocentric)。亞里士多德努力將這些觀念利用物質(substance)及將動力

14. 同上，頁44。

15. 艾侯斯，〈基督教對歷史意義與目的的看法〉，《神學論集》，第四十六號，台北，一九八〇年冬，頁483。大抵上，基督教的歷史觀是跟隨奧古斯丁的。奧古斯丁打破了古代始終循環、永遠重覆的圓周性宇宙觀。參St. Augustine, *The City of God* (上帝之城)，New York，頁349-350。黑格爾世界歷史的目的和意義在於以下的事實：歷史的過程有其不可變動的必要性。在所有人類的衝突和爭戰中，歷史不改變它既定的道路，最後的目標將毫無錯誤地被完成。每一個世代都對歷史目的有所貢獻，不論他們本身願意否。引自謝扶雅，〈導論〉，《近代之理想主義》，黃秀機譯，香港，1961，頁19。

16. E.R. Baltazar, Teilhard de Chardin: A Philosophy of Procession (德日進：進程的哲學)，收於New Theology 2, New York，頁135。

(dynamism)、潛能(potency)綜合，成為一套自我中心的哲學。物質結果成為終極的基礎(ultimate substratum)，不再成為任何物體的附屬品；它本身就是身分、活動及組織的動力原則，它獨立存在亦是所有偶然事件的基礎。¹⁷

哥白尼的革命使亞里士多德自我中心哲學轉向完全相反的方向：地球變成太陽，過去變成將來，物質變為能量。不過，物質仍然是無生命的(inanimate)。在德日進的眼中，物質卻是能感覺的存有，是在「形態裏」的組合(informed)。但這觀點並不足以證明物質有能力自己完成歷史，因為德日進發現物質本身所具備的潛能、動力，是需要有媒介才能發揮出來的。¹⁸

以種子為例，種子本身就是物質，可以獨立存在的；而發展過程就是種子的活動。不過，種子發芽的原因並不在於它本身，而是由於種子和土地的結合。所以，過程不是從物質衍生出來的。再者，物質的存有不是自存的。以一棵植物為例，當我們不理會它的根，我們可以說它是「存有」。但當我們再細心想一想，其實那一棵植物的「存有」實是和地上的聯合關係分不開的。故此，德日進提出了新的本體論，「存有」由原本物質的觀念轉為「過程」，由原本物質作為孤島的概念轉為「和其他一起存有」(being-with-another)。不單如此，德日進進一步指出聯合的進程也是一切知識論的基礎：

17. 這是新多瑪主義的中介、被造的誘因。踏入二十世紀，多瑪主義融入現代思潮的反響，經新多瑪主義者使本身的形而上學更具基礎及影響。例如法國的馬利登(J. Maritan)提出上帝透過中介、被造的誘因(agents)使萬物能夠一致地彼此維繫在一起。這些誘因令到「存有」跟「成形」(becoming)沒有任何衝突的地方，因為「存有」只有在「成形」的過程中才能存在。詳見Jacques Maritan, *Approaches to God*《通往上帝之道》，New York, 1954, 頁69-76。

18. 德日進，《人之現象》，台北，1969，頁320。

在任何範圍裏，不論談的是一個身體的細胞，論的是一個社團的成員或者說是一個精神綜合的元素，都有「分」可以獨立，「合」可以共成的現象。在每一個有組織的整體裏，「部分」都能完成自己。¹⁹

德日進指出這條金科玉律就是物質必須聯合(union)，因為物質要在結合的情況下才能得以保存，不僅如此，還可不斷進化發展自己。²⁰當應用在意識的層面上，當物質萬眾一心向着俄梅戛(OMEGA)邁進，它就愈進一步發現及認識自己。²¹

最後，德日進指出物質能夠藉着本身的能力發展的觀念也需要轉化，既然那棵植物需要在「我－你」的關係中和地土結連，故此這「存有」的依附性逼使自己不能驕傲，相反它需要感恩。「存有」的動力不再是擁有而是付出。這就是由物質本身的行動及潛移到愛的能力的原因：

根據它的整個生物學的實體來觀察，愛(就是物之對物的引力)，並不是人的獨特的特徵。它乃是整個生物的一個普通的特性，於是它便在自己的多樣性和程度裏，包羅有組織的物質陸續所採取的所有形態。²²

然而，德日進提醒我們愛是從物質的結合而來的：

假如沒有結合內在的實際傾向，即使是在非常初步的階

19. 同上。

20. 同上。

21. 同上，頁322。

22. 同上，頁323。

層，就是分子本身裏也罷，愛就自然不可能在比較高級的階層，在我們的人化的境界上出現了。²³

在這情況下，愛成為了自然動力及進化的引力而不只是人類的感情。德日進的轉化努力，使很多舊有的字彙藉進化變成新的意象，好像物質就是一例，當否定它的獨存性時，卻加上它的依附性，然後再利用依附性引發出愛的引力。物質的自存蘊藏的結合渴望，其實是來自那俄梅戛(OMEGA)，全都被他所吸引，以致產生和其他物質一起聯合的慾望。

意識的發展 德氏認為在進程之中，意識的角色是非常重要的因素，唯物的進化論(materialistic evolution)對於意識的界定一直都非常謹慎。可惜科學理論始終潛藏着一個矛盾的現象，無論人可以用任何實驗或數據去分析，他卻不能直覺地進入那些理論。²⁴就好像地球是多少歲，無論有多少數據，我們始終很難直覺地理解五十億年前的地球是怎樣的，不過，德氏認為這是因為我們的意識還未發展到成熟的階段之故。

德日進堅持人的意識是會不斷成長的。人隨着發展，會更能夠了解他個人過去的歷史，同時亦能看見自己發展的階段。²⁵所以，二千多年前人類不知上帝創造世界，現

23. Karl Stern, *Saint Augustine and Teilhard* (聖奧古斯丁與德日進)，收於N. Braybrooke 編，*Teilhard de Chardin: Pilgrim of the Future*，London，頁67-68、70。

24. Peter Byrne, *Teilhard de Chardin and Commitment* (德日進與委身)，*Review for Religious*，1971(10)，頁769。

25. 德日進，《人之現象》，同前，頁123-4；精神能力(spiritual energy)，分為兩個不同的成分——一個是切線的能力(tangential)，它使元素在宇宙裏與它自己屬於同一秩序(就是說，同一的複雜性和同一的中心性)的其他元素息息相關，即維繫歷史性進程(historicity)的能力。另一個是輻射的能力(radial)，它吸引元素走向更大的複雜性和

在因着意識的發展，人能夠從科學的角度了解上帝的作為，是跟信仰完全沒有衝突的。

存在(Existence)與存有(Being) 德日進了解到物質之間相互引力的關係，好比一個炭原子和兩個氧原子組合而成的二氧化炭，它們彼此之間潛藏着精神的力量(spiritual energy)。²⁶這一種力量產生了從屬的關係，是炭原子和氧原子從屬的關係。不僅如此，這種關係是一早能夠從直覺中就體認得到的。它清楚知道屬於(belong)世界、萬物及周遭的人和事。

故此，進程包括了兩個層面，其一是機械性，反映出「存在」的表現和價值；另一個是歷史性，注重關係的進程。²⁷

外部與內部 物質的外部及內部的分野只是唯物主義者和精神主義者的區分而已。德日進以為這種鬥爭是因為兩派思想家找不着共同的根基之故，大家只看到問題的一半，對另一半是一竅不通的。²⁸德日進指出物體的外部只是合理存在的一切。²⁹但當提到人的問題，它便完全失敗了，在人裏面有一個內部存在，已經是不能避免的事實了，因為它確是直觀(direct intuition)的對象和一切知識的實體：

在我們的深處是不可能否認，在存在的核心裏出現一個

中心性，就是說，永遠向前看，亦即是維繫機械性進程(mechanical)的能力。

26. Byrne, 同前，頁69；德日進，《人之現象》，同前，頁123。

27. 德日進，《人之現象》，同前，頁123。

28. 同上，頁124-5；英譯為“nothing exists legitimately.... except the without of things.”

29. 同上。

內部就好像從一個裂縫裏看到它似的。這就足夠確定，在某種情況下，這個內部是以存在的姿態，在自然界裏時時處處是不速之客。既然宇宙資料，在自己的某一處有一個內部方面，它就必然有一個兩方面的構造，這是說，在時空的任何階段，即使是在微粒階層也是一樣，物體都有一與自己的外部共同擴張的內部。³⁰

可見德日進運用多瑪(St. Thomas Aquinas)的辯證法由現在人擁有的意識推論到原始時代微粒階層都有意識的存在，並且指明內部、意識、和自發性(spontaneity)都是同一東西的三種說法而矣。德日進繼而從宇宙連貫的角度下推斷出生命無法避免地有先於生命的形態(pre-life)的出現。³¹

雖然我們有太多東西看不見，但肯定的是：不是它們不存在，而是我們不在正確的範圍去看而已。故此，只要我們不斷去看，去觀察新的領域，我們最終是能夠了解的。不單如此，我們該嘗試去接受自然規律中出現不規則的情況，這點和懷德海(A. Whitehead)的自然法則極為相似：

這些『例外』，只不過是散佈於整個宇宙之間的物體，尚未被我們認出它的特徵，但卻是可以成為知覺出來的誇張而已。³²

所以德日進指出既然我們可以在隱藏的例外中去發現

30. 同上，頁130：「我們原來是在尋求一個發展質方面的定則，以便逐層地解釋，首先闡明不可見性，隨後說明外觀，最後辯解物體內部對外部的逐漸支配作用而已。」

31. 同上，頁124：「在大自然界裏有各種不同的範圍或階層，其中的每一個都因某些要素的支配而顯著，而這些要素，因為在鄰近的範圍或毗連的階層，卻是知覺不到或可以忽略的。我們發現，當然經過長時間的觀察，在我(們)腳上的地殼不停在變，而天空卻使我們被恆星的颶風推動往前走。」

32. 參懷德海，《自然的法則》，《哲學與文化》，第十二卷，第七期，台北，1985，頁484-95。

普遍。只要正確地觀察，即使是一個地方、一個現象，把持宇宙的基本統一性，必然擁有一個普遍性的價值根源。故此，德日進指出「意識」在人裏面是顯明的，但我們只看到一半，我們應在這亮光以外，看到它是擁有一個宇宙性的、擴張的，並且如此的意識，也被無限的時空外延所包圍了。³³雖然世界會有災難戰爭，但它們極其量只能破壞世界的一部分，只能算是進程中的「例外」，但整體仍然會朝向基督化的境界進展：

進化過程能夠持續只在一個不能回轉(irreversible)的情況下，換一句話說：就是超越(transcendent)。正因為這獨特物質現象，就代表着生命中不滅的超脫表徵。進化就是唯一脫離死亡的出路……。上帝恩手招聚我們回歸的唯一方法！³⁴

德日進的神觀 德日進的神觀就是基督論。他對神觀形而上的討論，徹頭徹尾都是「亞拉法－俄梅夏」(Alpha-Omega)的現象性詮釋。³⁵德日進首要處理的問題是：

第一，基督道成肉身是在特定的時空出現，究竟這時間

33. 德日進，《人之現象》，同前，頁125。德日進把宇宙進化分為物聚化、生命化及人化三大階段，視每一個階段為一次大躍進；而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。他認為宇宙的演化是整體性的「內在動力」推着萬物經超越自身的方向前進；任何物質皆非無生氣之死物(in-formed being)，其實質內早已有一種先天生命(pre-life)與意識的種粒(seed of consciousness)，使物質發出生命，生命發出心智和思想；而其終極則皆是集中地奔向上帝一宇宙萬物的核心，最高的意識，最高的精神存有(spiritual reality)。過程的終局，據德日進看來，人化的階段(nooksphere)會愈來愈繁複。因為人口密度隨着世界人口不斷增加，跟着社會心理壓力(psycho-social pressure)亦會增加。但德日進指出我們不必為地球變得愈小而沮喪，反而社會心理壓力會使人及他的社會、文化成為一體(presonalization)。結果人得到完全的實現。

34. 德日進，《科學與基督》，同前，頁212。

35. Claude Cuenot, Teilhard de Chardin: A Tentative Summing up(德日進：一個暫時的總結)，收於*Science and Faith in Teilhard de Chardin*，London，頁103。

在整個時空之中有什麼價值？第二，基督既稱為一切豐盛住在他裏面的神(西1:19)，照現今的角度看，他如何在這可知而又不斷進步的知識中表達自己？

我們了解《新約》充滿着時間的矛盾：一方面，時候到了，既然是指着上帝差遣自己獨生子到世間來，卻又同時指着一個未得國的將來。另一方面，在復活之後，跟主再來的空間時段對《新約》信徒是逼近眉睫的訊號，到二千年後的今日，已做成一種「已成－未成」的張力。故此，德氏認為我們應該從宇宙基督(亞拉法－俄梅夏)的角度，藉着進程觀，才能明白基督在萬物中的地位及工作的堂奧。這就是德氏的宇宙進化基督論(cosmic-evolutor)。

1.「成形中」的基督 德氏指出耶穌的歷史性是毋容置疑的。一直以來，神學家所爭論的是基督神人二性的不變性，而很少看基督肉身的成長。耶穌受孕、出生、長大，他就像普通人一樣地成長，他一直在「成形」(becoming)。他的幼年、少年、青年的發展全都是為了三十三歲死在十字架上的身體而發展的。耶穌基督「肉身」是不斷改變的，不過卻是有目標地去改變：去進化、去長大的。基督長大的中心也是他自己！從他肉身上，亦看到整個世界成長的方向和焦點：

它(原罪)為我們的心目揭示了不可臆測、也令人心儀的歷史上真實的耶穌基督，以及在他身上所上演的這齣神秘劇：天地的主宰，一如世上任何一人，不僅活了個平凡生活，也正憑着它，活着一個更大的宇宙整體的生活；他接受這生命，自身經驗着它，並同它代合為一。³⁶

36. 德日進，《神的氛圍》，台北，1986，頁103。

德日進坦言，若果耶穌的歷史性被淹沒，那麼他的無所不在亦會變得不肯定、空泛及傳統僵化。若果只談保羅的宇宙基督，而不考慮他生為瑪利亞的兒子及死在十字架，那是沒有任何意義的。³⁷從耶穌身上，我們看到在存有生命的進程中(ongoing life of being)，他同時是創造者(creator)及被造者(creature)。³⁸不僅如此，萬物皆隨着基督繼續發展成形，因為基督沒有完成自己的成形(forming)。那奧秘的基督(mystical Christ)還沒有達至完全的成長。³⁹

2. 道成肉身的基督 德日進明言：「上帝的恩典不是強逼人進入另一個宇宙，相反它將人帶入自己宇宙的延伸。」⁴⁰基督降世、受死、復活、升天，沒有叫人同樣經歷這個現象。世人只有出生、受死而矣，他們相信也好，不相信也好，他們始終是現世中的生命而矣。有趣的是，很多信徒相信肉身復活卻仍然只渴望屬靈的事，卻仍然將肉身視為不必要的工具。究竟耶穌復活，是靈魂的復活，抑或肉身的復活？從他的釘痕，我清楚知道那是肉身的復活，最重要的是，耶穌帶着釘痕升天的！今日在的耶穌是帶着釘痕的肉體的！同樣，對萬物來說，不亦好像基督一樣麼？既然，上帝以基督作為人最終的盼望，他不就成為人在世上進化的代模嗎？

基督降世，若沒有「肉身」，如何道成肉身呢？世上沒有一個物體可以不憑藉世界而能夠進入宇宙的。所以基督

37. 同上，頁123-4。

38. D.D. Williams, *Suffering and Being in Empirical Theology* (實證神學中的受苦與存有)，收於B.E. Meland編，*The Future of Empirical Theology*，Chicago，1969，頁191。

39. C.F. Mooney, *Theilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (德日進和基督的奧秘)，London，1966，頁76。

40. 引自Vincent Zamoyta, *A Theology of Christ: Sources* (基督的神學：資料)，Milwaukee，1967，頁216。

可以用捷徑由「沒有」(nothing)變成「存有」，反而他藉自己手所做的，穿過萬有，將自己的生命傾倒於世界之中——只有透過將自己變成「物質」，跟着由它而生。⁴¹結果基督「物質」的形體成為那有機、進化焦點(organic and evolutionary center)的所在了。德日進就道成肉身有這麼一句註腳：基督就是所有存有自然進化的名詞。⁴²德日進認為宗教過去追求上帝的方向是向上(upward)，而很少注意到向前(forward)。⁴³所以一個非常重要的問題出現了，就是：人的救恩是透過向上抑或向前完成的？德日進強調我們不應去作這個區分。其實基督道成肉身是和進程互相配合完成救贖工作的。

首先，基督是等待世界社會、政治、心理各種因素準備好才道成肉身的。為什麼基督遲不來，早不來？就是為了等待這時候的實現。我們的情況也是一樣，基督的再來同樣都會等到人的進程完全實現準備好才會出現。故此，基督徒的「向前」是和超自然的「向前」緊扣在一起的。⁴⁴

3. 依然臨在的主 德日進明顯地秉承天主教對基督身體作為聖禮及奧秘的群體的思想，若仔細看看，

我們就會發現，雖然不同的途徑，我們只是回歸到教會因着聖禮聖事的禮儀所走出來的大道而已……當祭司說：「這是我的身體」，這句話直接落在餅上，也直接把餅轉化為實在的基督的個體。⁴⁵

41. 德日進，《科學與基督》，同前，頁60。

42. 引自Mooney，頁76：“Christ is the term even of the natural evolution of being.”。

43. Cyril Vollert, *The Interplay of Prayer and Action in Teilhard de Chardin*(德日進思想中禱告與行動的相互效應), *Review for Religious*, 1970(29), 頁238。

44. 同上，頁239。

45. 德日進，《神的氛圍》，同前，頁132。

不過德日進卻從現象的角度修正了天主教不斷獻祭的說法：

我們要扼要地教小孩們懂得透過每個人的日常生活，教會經歷的各個年代，以及世界的所有時期，都只絕無僅有地成一台「彌撒」和一次「與主聯合」(領聖體)。基督只是一次痛苦地死亡，彼得和保祿在某天某時領了聖體，這些不同的行動只是形成唯一連續手勢的若干點子而已。

但由我們的經驗看，這些點子在時空中各自分離而並不出自同一中心。歸根說來，從彌賽亞來臨的初期開始，經由耶穌在歷史上出現，以及教會的各個成長階段，直到救主最後光榮地駕臨，實際上只有一件事，在世界中發展着：道成肉身，因聖體事工，在每一個人身上正在實現中。⁴⁶

故此，

一個人一生中所領的聖體，

只形成一次與上帝結合。

現今，生活着的一切的人所領的聖體，

形成一次與主結合。

現今，過去和將來一切的人所領的聖體，

形成一次與上帝結合。⁴⁷

正如創造一樣，道成肉身是世界延續的延伸。基督現在透過聖餐將自己的能力及希望注入人間。⁴⁸德日進指出，傳統上基督信仰是透過在聖餐中對上帝的膜拜了解到

46. 同上，頁132-133。

47. 同上，頁133。

48. 德日進，《科學與基督》，同前，頁64-65。

基督救贖及合一的努力的。

德日進曉得聖餐的主人就是那宇宙的基督，透過變質(transubstantization)成為肉體貫乎我們之中。結果，在聖餐之中，世界成為最後、亦是最真確的主人。當聖品人員甫祭的時候，他背誦拉丁文(hoc est corpus meum)，是表示出(HOC)為「餅」的意思，跟着(secundario)就指着世界透過這聖禮能與宇宙的基督合而為一。

不僅如此，德日進從聖餐之中，還看到世界進化的過程。餅的來源是除了上帝外，還要加上人的努力。當麥子熟透的時候，人就開始收割，跟着把穀放進打磨機收割，跟着把穀打磨砸碎。最後，麵粉被捏成生麵團成為聖體。⁴⁹德日進認為整個過程就是主的工作，是他自己首先將捏碎的人；就是當上帝預定揀選基督，事就如此成了。

代表着大地的餅，在德日進眼中看到基督的倒空與充滿。他坦言在基督徒的遠象裏，創造與救贖主最大的勝利在於使死亡滅絕的力量改變為生命的動力。如果上帝特意進入我們當中，他一定首先使我們倒空(使這世界倒空)，以至他有地方可容。當上帝希望使我們同化歸他為聖，他一定先將我們存有的分子打碎，然後才能塑造我們。這就是死亡的功能：叫我們因着死，能夠被他解體再被塑造。結果，我們能夠看見死去的屍體在分解的過程中，由原本虛空、混沌、越發繁複(plurality)的情況下，現在因着死能在基督裏合而為一(unity)。⁵⁰基督就是那刺棒(goad)不斷叫人在升及發展過程中努力。他是一把無情的劍把身體之中朽壞及沒有價值的部分剔去。但同時，他卻透過死亡叫

49. 德日進, *The Hymns of Universe*《宇宙的頌歌》, Gerald Vann譯, London, 1965, 頁112。

50. 同上, 頁118。

人能倒空自己接受完全的上帝。當我們吃這餅的時候，我們能夠領略得到的味道是遠超這餅所能供應的。叫我們曉得，有一個比萬有更超越的萬有。結果，我們的心靈能從味覺之中超脫出來，開始體味到能夠溫暖我們心靈的喜樂。當德日進拿到杯的時候，他了解到這個行動的背後是接受上帝為他揀選命運的意思。⁵¹「接受」代表着將自己完全降服在危險之中，因為我們要經歷新的更新、意念的改造，使我們能完全的捨己。

4. 神的氛圍 因着這餅，透過它物質的本源，我們看到宇宙的基督如何臨格在這世界之中，使之成為神的氛圍(the divine milieu)：

「神的氛圍」美妙的特質，就是把我們認為彼此敵對的特質，在它裏面和諧地匯合起來。它像世界一樣遼闊。它比宇宙間無法測量的能量更是驚人，卻卓越地擁有使人心儀神往的精密……「神的氛圍」像大海一樣，維護養育無法數計的，閃耀着生命的波濤，卻又同時保持它自身的超越性，而能有條不紊地引領世界的一切元素，成功地在它內完成「一」個自我……

它是無可比擬地親近我們，接觸着我們，因為它藉宇宙的所有力量推動着我們，卻也常從我們的擁抱中悄悄溜走，使我們明瞭：在這世界中，我們除非竭盡心力讓它的波濤來提升，我們絕對無法掌握住它。它親臨於每一受造物的深處，吸引着我們同他一起，朝着一切圓滿的共同中心邁步而去……因着它的臨在，所有接觸到的物質使人純潔，貞操绽放猶如愛的昇華。在神的氛圍內，成長在捨棄中完成；儘管

51. 同上，頁28-29。

執着於物，卻會剔除腐化的成分。死亡變成了復活。⁵²

基督透過聖餐的變質，使自己臨格於世界之中。我們更可以如此表達：在我們摸索時，上帝之所以像是一個「普遍臨在的環境或氛圍」般顯露他自己，是因為他是一切實體所凝聚的「俄梅夏」。⁵³那構成人與人交往上的痛苦之源的個別表現，和彼此的不協調，在神的氛圍中彼此相遇時消失了。最後德日進有這樣的呼籲：

願因着生離死別及大地的貧乏或為富饒而憂的人退避到「神的氛圍」去吧！⁵⁴

因為在那裏，我們遇見了「終極－俄梅夏」！

5. 亞拉法－俄梅夏 德日進繼續指出：

每當我越思想進化的定律，我越發相信宇宙的基督不能夠在世界高峰出現，除非他曾經將自己透過一種原素藉着出生介入世界的行動之中。如果真的是基督－俄梅夏(CHRIST-OMEGA)使世界持續不斷地運作，那麼，對我們的經驗講，世界就是由這拿撒勒耶穌所賜的穩定而來的。⁵⁵

換一句話說，德日進的邏輯是：若說基督是創造主，也是救贖主，他的創造必然是他透過自己肉身的創造才得到完滿的解釋。他的肉身是完美無垢，是卓越的創造

52. 德日進，《神的氛圍》，同前，頁118-9。

53. 同上，頁119。

54. 同上，頁120-1。

55. Mooney，同前，頁73；德日進，《人的現象》，同前，頁131。

(creation par-excellence)：「復活升天的主，就是那宇宙的基督，耶穌的心發展與延伸，若果沒有他，人性歷史的真實性，就會消失殆盡。」⁵⁶那麼他創造的工作與他創造的本性如何與這世界成為一種具體的關係呢？簡單來說，不就是為了上帝創造萬有步向的中心——基督嗎？從一切的創造，「我們必會驚奇地認出，無所不在的上帝，在我們宇宙裏，以組合一切能量的『完整基督』(total Christ)的方式顯露出他自身。」⁵⁷

結論 合巴(J. Hopper)指出目前的進化理論對上帝的信仰的挑戰，事實上不是本體論的問題，而是如何去了解上帝的作為⁵⁸。現代的進化理論⁵⁹及唯物主義⁶⁰並不是絕對和上帝有神的信仰衝突的。事實上，目前基督徒學者反對的是那種以理想主義背景的唯物主義進化論，因為那種不是以大地為家園的思想。⁶¹沙觀度(J.L. Segundo)指出德日進是嘗試克服那些布特曼(R. Bultmann)的二元論(false dualism)：靈體或物質、內進或超越、直覺或理性等等而仍能保存它們的真理。⁶²可見德日進的理想並不止於停留

56. 德日進，《人的現象》，同前，頁131。

57. 同上，頁133。

58. Jeffrey Hopper, *Understanding Modern Theology* 《了解當代神學》，Vol. I, Philadelphia, 1987, 頁72-6。

59. 參James C. Livingston, *Modern Christian Thought* 《當代基督教思想》，New York, 1971, 頁240；趙雅博，〈評介一個新出版的生命進化哲學理論〉，《哲學與文化》，第十三卷，第四期，台北，1986，頁24-38；潘柏滔，〈漸進創論的神學思想〉，《中神期刊》，第四期，香港，1988，頁6-27。

60. A.F. McGovern, *Marxism: An American Christian Perspective* 《馬克思主義：一個美式基督教景觀》，New York, 1980, 頁255-262。

61. Dorothee Sölle, *Between Matter and Spirit: Why and in What Sense Must Theology be Materialist?* 〈物質與精神：為何神學一定要物化？〉，收於Schottroff和Stegemann編，*God in Lowly*, Maryknoll, 1984, 頁36-102。

62. J.L. Segundo, *Liberation of Theology* 《解放神學》，John Drury譯，Dublin, 1977, 頁151，注1；又見Henri de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin* 《德日進的

在詮釋歷史，而是去重塑歷史。德日進的進程觀無疑是想具備傳統基督信仰的進程史觀，再將黑格爾看歷史過程是絕對精神的自我表達結合。

德日進的神觀不是泛神論(pantheism)，而是萬物在神內論(pan-en-theism)，強調的屬靈觀是透過物質而存於物質之中的(spirit-in-through-matter)；明顯是受變質說影響，而變成內住的神觀(immanent God)。在處理傳統的信仰上面，德日進能夠保持基督及創造事件的歷史性。然而，反對德日進的人以為他不注重基督的歷史性實是誤解。⁶³他的神學不是以科學為本位。其實它正可與「《聖經》本位神學」及「哲學本位神學」媲美。由於德日進的進程觀沒有替原罪定位，所以基督的救贖變成人類自力發展的另類語言，德日進對十架的看法，反對的人當然不明白他不處理原罪的真正動機。因為傳統上，基督信仰過分注重救贖觀中原罪的問題，而忽略了基督創造世界的原意及目的。從積極的角度，德日進看到捨己才能得着永遠生命的真正意義：「將最好的獻與主」就是先「發展自己」才能談得上捨己。今日太多人的問題是只談捨己而不談發展。

宗教觀》，Rene Hague譯，London，1967，頁232。

63. 宋華忠亦有相同錯誤的理解，見其《現代神學思潮》，台北，1984，頁246；又見David Ford編，*The Modern Theologians*《當代神學家》，Vol.1，Oxford，頁43。