

论谢扶雅对怀特海宗教哲学的吸收和融会

——兼与怀特海上帝观之比较

王 锬

受怀特海宗教哲学的影响，谢扶雅转向个人内在的宗教体验和沉思，逐渐形成自己的宗教思想。谢扶雅的宗教思想，大体可分为“宗教的哲学反省”与“神学思想的综合创新”两个阶段。1926—1946 是“由社会倾向而至个独沉思”时期，此即“宗教的哲学反省”阶段，他对宗教的本质、演进及理性化等问题的思考，其中可见怀特海宗教哲学的清晰烙印。1946 年之后的阶段是“由沉思而更至综合”时期，此即“综合创新阶段”，他把中国传统的“中和思想”与怀特海的“过程上帝观”相互融会而形成“中和神学”，这是中国基督教本土化的代表理论之一。就上帝观来说，谢扶雅与怀特海之间有很大的相契性。

关键词：谢扶雅 怀特海 宗教哲学 中和神学 上帝观

作者：王锬，1973 年生，浙江师范大学法政学院教授。

英国哲学家怀特海（1861—1947），可以说是 20 世纪西方最具有独创性和代表性的形而上学家。他反对西方哲学传统心物两歧、主客对立、自然与生命隔阂的二分法，建构了迥异于西方传统形而上学的有机主义和过程哲学，并转入宗教的沉思，提出了著名的“过程上帝观”，直接开启了“过程神学”的先河，对现代西方基督教思想影响很大。其实，中国基督教思想家谢扶雅，曾亲炙怀特海并服膺于其思想，正是在吸收怀特海的宗教哲学和上帝观的基础上，他把基督教思想与中国传统思想融合，创立了“中和神学”，成为基督教本土化的代表人物之一。回顾这段历程，探讨他与怀特海的关系，反思他的神学思想，对于基督教思想的创进与本土化，必将有所裨益。

一、谢扶雅与怀特海之姻缘

1925 年，受中国基督教青年会的推荐，谢扶雅赴美进修，进入芝加哥大学神学院学习。在那里，他选修了神学院院长马绣诗（Shaler Mathews）的“社会神学”、史密斯（G. B. Smith）的“神学与哲学的关系”、海意腾（Augustus Hayden）的“比较宗教学”、安姆士（Ames）和卫萌（H. N. Wieman）的“宗教哲学”以及米德（George Mead）的哲学史等课程。1926 年秋，因钦慕怀特海的思想，谢扶雅转到怀特海执教的哈佛大学。在哈佛大学，他注册了安道华神学院（Andover Theological Seminary），但在该神学院并未读学位，甚至没有在此听课，而是选修了哲学系的许多课程。在哈佛哲学系，他聆听了怀特海、霍金（W. E. Hocking）、培黎（Ralph B. Perry）、穆亚兄弟（George F. and Edward Moore）等人的授课。其中，怀特海对他的影响最大。

谢扶雅说“读其《宗教在创造》(Religion in the Making, Macmillan, 1926)一书,深深服膺‘Religion deals with solitude’一言点醒,遂由社会化一百八十度转到个体化(Individualization)。”^①我们知道,“Religion deals with solitude”一句话,是怀特海《宗教在创造》一书中所揭示的“宗教”的本质。怀特海认为,宗教是人幽居独处的经验,没有幽居独处的经验,则无宗教感可言。宗教本质上是关于个人内在生命的经验,而社会性的宗教狂热、布道活动、教会、仪式及行为准则等等,都是宗教外在的装饰。怀特海强调,宗教的本质是内在的个人体验而不是外在的社会化活动。按怀特海的说法,谢扶雅以前所做的教会工作、布道活动、祈祷仪式、行为准则都是社会化的活动,它没有触及宗教的实质。这种观点给谢扶雅以很大的刺激,促使他由外在社会化的宗教活动,转向个人内在的宗教体验和沉思,这就是“遂由社会化一百八十度转到个体化(Individualization)”之意。从1926到1946年甚至之后的很长时间内,谢扶雅进行着宗教体验和哲学沉思。1927年归国后他为青年协会所撰写的《人格教育论》和《宗教哲学》二书,还有随后的《人生哲学》、《中国伦理思想ABC》、《基督教纲要》、《个人福音》、《基督教与现代思想》等著作,都是他个人体验和沉思的产物。由此可见,怀特海对谢扶雅宗教人生的成长影响至深至大,以致他认为在美国两年的收获,要远远多于在日本六年的收获。实际上,怀特海对谢扶雅的影响,不仅在其人生成长的转向,更在于其宗教思想领域。谢扶雅的宗教思想,大体可分为前后两个阶段:即宗教的哲学反省阶段和神学思想的综合创新阶段。宗教的哲学反省阶段,就是对宗教的本质、演进及宗教理性化等问题的思考,此集中体现在《宗教哲学》一书。而他关于宗教本质、宗教演进之四阶段及高级宗教的理性化特征的讨论,可清晰地看到怀特海宗教观的烙印。神学思想的综合创新阶段,则在1946年之后。谢扶雅的思想历程,经“由社会倾向而至个独沉思,由沉思而更至综合”。^②如果说1926-1946是他“由社会倾向而至个独沉思”,那么1946年之后的阶段是“由沉思而更至综合”,即“综合创新阶段”。该阶段的核心就是中西宗教思想、哲学思想的比较与会通。在这一阶段里,谢扶雅把西方基督教思想与中国传统哲学进行比较,既认识彼此之“异”,互补互长、吸取精华,又认识彼此在根本点上之“同”,从而进行融会贯通,形成自己的“中和神学”。^③而这两个阶段,深受怀特海宗教哲学的影响,下面详之。

二、谢扶雅的宗教哲学

谢扶雅对宗教的哲学反省,集中体现在其大著《宗教哲学》(1927年)一书。《宗教哲学》是我国第一部真正的宗教哲学类著作。在该书里,他对宗教的性质,宗教演进的阶段,高级宗教的理性化、个别化、世界化特征以及上帝观等方面的讨论,深深打上了怀特海的烙印。

谢扶雅认为,宗教哲学是对宗教的哲学研究,是阐明宗教之意义和价值的学问。对于宗教的定义,学者虽有多种说法,但谢扶雅倾向于怀特海的观点。他说“最近槐特赫(A. N. Whitehead)之《制造中之宗教》(Religion in the Making 1926)则以个人经验之理性观宗教发达之途径”。^④我们知道,怀特海在《宗教的形成》中说,“宗教是一种净化人内心的信仰力量”;“宗教是关于人的内心生活的一门艺术和理论”。“宗教是个人幽居独处时的经验”。^⑤受怀特海宗教

① 谢扶雅《巨流点滴》,香港基督教文艺出版社,1970年,第145-146页。

② 同上,第206页。

③ 唐晓峰《谢扶雅的宗教思想》,宗教文化出版社,2007年,第12页。

④ 谢扶雅《宗教哲学》,山东人民出版社,1998年,第22-23页。

⑤ 怀特海著,周邦宪译,《宗教的形成》,贵州人民出版社,2007年,第2页。

观的影响,谢扶雅强调,宗教的特性关乎个人的内心经验,而历史上的宗教渐次表现为仪式 (Ritual)、情感 (Emotion)、信仰 (Belief)、理性 (Rationalization) 四阶段,理性是宗教的发达或高级阶段。他接受了怀特海关于宗教性质及宗教演进四阶段的说法,他说“综核人类史乃宗教史之事实,知宗教有四种动力,或四方面的表现: 1. 宗教行为 (Ritual) 2. 宗教情感 (Emotion) 3. 宗教信仰 (Belief) 4. 宗教思想 (Rationalization) ……而宗教之演化,恰循上列顺序而进,由行为而情感,由情感而信仰,由信仰而思想,此最值得吾人之十二分注目处。……此吾人可发见宗教进化之一大原则,曰: 宗教由群众性的进为个人性的”。^①与怀特海一样,谢扶雅认为宗教行为 (此即宗教仪式)、宗教情感、宗教信仰诸阶段主要是社会性的,而宗教理性阶段主要是个人性的。在理性的宗教时代,宗教是关于个人幽居独处的经验。谢扶雅把佛教、基督教、儒教看作为理性宗教,认为其共有的特点是: 理性主义而非原始幼稚的; 以人事而非以自然为出发点; 本于经验认识的“天人交通”而非直觉的“天人交通”; 以个人性而非群众性为重心; 强调世界性而非国家性或部落性。而这些特点可归结为“理性化”、“个别化”、“世界化”三原则,此即“宗教之三化律”。^②谢扶雅所谓的“宗教之三化律”,实际上是对怀特海的理性宗教观的进一步概括和阐发。

关于上帝观,谢扶雅梳理了西方自然主义的无神论、理想主义的有神论,以及新实在论的上帝说。在讨论新实在论的上帝观时,他先勾勒了新实在论的宇宙观。谢扶雅指出,以怀特海为代表的英美新实在论者认为,组成宇宙的基本单位既不是物,也不是心,而是“事”(event)。桌子、椅子等物,其实只是由种种“事”之串合而成。整个宇宙乃“事之延(duration)与扩(extension)”,宇宙只是不断移易流迁的过程,“故槐特赫称之曰‘自然之迁流’(the passage of nature)”。^③正是从怀特海过程论的宇宙观出发,谢扶雅讨论了怀特海的上帝。他说“槐特赫论自然有两性: 一为迁流不居,一即永自同一。前者譬犹流,后者譬犹水,水因种种相似之关系,而串成滔滔不绝之流,流虽长逝而不居,水则自同而常住。此自同而常住之处,即神之所栖止处也。‘我’诚不过为我读书,我写字,我吃饭,我跑路,我打球,我与朋友谈话,……种种流运的事之因缘和合,然我固有我之为我而别于他人者。此自同而常住之‘我’即宇宙本体之一角,亦即神之一部分也”。^④引文他加黑点的部分,实质表达了怀特海上帝观的精髓。怀特海认为,宇宙有两个面向,即流变性和不朽性,此两个面向称为“两个世界”。强调事物必朽的、流变的一面就是活动世界“万物皆流”,这是活动世界的描述。活动世界是指直接流变之事(event)。强调事物不朽的一面是价值世界,价值世界是永恒的、不朽的东西,它表述了事物的永恒性,可用“永恒客体”(eternal object)、价值等来表达。而上帝是与事物的永恒性密切关联的概念。怀特海认为,上帝是所有“永恒客体”的概念涵摄,它是所有“永恒客体”的包涵或总汇。上帝通过具体事物的“永恒客体”或价值来体现自己,或者说,具体事物的“永恒客体”或价值体现着上帝。谢扶雅这里所谓“自同而常住之‘我’”,就是怀特海所谓的“永恒客体”或价值。其所谓“我”即“神之一部分”,实质就是指具体事物的“永恒客体”或价值体现着“上帝”。由此可见,谢扶雅从宇宙观来理解怀特海的上帝观,其路径是正确的。

谢扶雅指出,怀特海以神为“非现世的现实”(Non-temporal actuality),神虽内在于变化的世界中,而他本身却是永恒的。因为变化是由于不相融洽的分子夹杂其中而引发的活动,所以神无疑又是“美的和洽之量准”(the measure of aesthetic Conssteucy)。世界因有神内在的缘故,所以

① 谢扶雅《宗教哲学》,第35-36页。

② 同上,第92页。

③ 同上,第168页。

④ 同上,第170页。

在诸欲竞逐、变化多端中，会得到若干调和。神的目的，就是要在世间求得价值，为了那未来的价值，而把现在调度妥帖。因此价值是潜藏在现实之中，而不是离开现实而别有一番天地的。毋宁说，神的目的是创造的，没有神，世界上的万物必定统统失掉功用，都化为乌有。^①

谢扶雅敏锐地指出，怀特海的上帝还具有“有限性”的面向。他引用怀特海的话说：

“神之有限，即由于他之完善。他因融和一切价值，故占极确实之地位，谓神在各方面皆无限者，非真理也。盖果尔，则他必同时善而兼恶矣。善恶无限混合，不啻等于虚无。但他是既被决定者，故必为有限。（He is something decided, and is thereby limited）（见槐著《制造中之宗教》ReLigion in the Making 一五三页）

中古及近代之哲学家，为欲建立神之宗教的意义，不憚综结玄学一切动静于其上，其结果惟有视神为一切善及一切恶之总原因，而神遂成为宇宙大戏剧之主演者，其成功加诸彼，其失败亦非加诸彼不可。反之，若神为有限之最后根据，则善恶赫然分明，而神之性质益可了解矣。（见槐著《科学与近世》Science and Modern World 二五八页）”。^②

这段话的主旨，就是承认上帝是“有限的”。至于如何理解上帝的有限性，谢扶雅并未明言。实际上，要明白上帝的有限性，首先得明白怀特海上帝的“二性说”。怀特海认为，上帝由两种性质，即“原初性”与“后得性”。上帝的原初性，是上帝对所有“永恒客体”的概念涵摄，它是所有“永恒客体”的包涵或总汇。而上帝的后得性，是上帝对当时宇宙中的所有实际事物的物质性涵摄。由于上帝的原初性是纯概念的涵摄，上帝便缺乏现实性。上帝缺乏现实性，上帝便是不完满，有限的。因此，不完满的、有限的上帝必须要有物质性的涵摄来补足。换言之，上帝的完满实现，要依赖于世界上不断生成的事物并被它们所决定。在此意义上说，上帝是有限的。

对于有神论，谢扶雅指出，就神的数量而言，可分为多神论（Polytheism）与一神论（Monotheism）。多神论是人智幼稚时代之产物，其后即皆演进为一神。而一神论又可分为超神、内神、泛神三类。超神论（Transcendent God）认为，神是世界的主宰，它先于、超越于、外于现实世界而存在；现实世界充满种种痛苦、罪恶、丑恶、不完美、不公道，世界是有限的相对的，神乃是无限的绝对的。因此，神必然超于此世界而与之不相杂。一般地，基督教、犹太教、伊斯兰教是超神论。泛神论者则把整个世界当作神的活动和表现，即花是神、月是神，凡目接手触处的宇宙活动和世界万物，皆是神的属性及表现。一般地，浪漫主义文学家如歌德等人多为泛神论者，而亚里士多德、斯宾诺莎等哲学家也是泛神论者。^③内神论者既不认为神“离”此世界而存在，又不认为神“同”此世界而泛在，而是认为神为“动”此世界而内在。一言以蔽之，神乃世界生命的内在动力，是世界生命的因果原理、目的原理以及创造者、主动者。内神论者把世界看为一大生机体，应以生物的内在律来说明神之本性。而世界种种现象，无非是内在动力不断实现其智能之作用，以期达于较高较美之领域。“故神居于世界之中，与吾人经验相接，同时复保有卓越之地位。”^④一部分儒学家是内神论，现代的詹姆士是内神论。至于谢扶雅本人则主张内神论。他认为，神是“我”之缩影也，理解自我及肯定自我的程度，常常与神的观念成正比例。泛神论看此世界无不是“我”；超神论看此界无处有“我”，“我”在别一世界；内神论看此世界有“我”有“非我”，而“神”常在“我”征服“非我”之过程中。其实，谢扶雅超神、内神、泛神的三分法，是受到怀特海的影响。在《宗教的形成》中，怀特海把上帝的概念分为

① 谢扶雅《新实在论的宗教思想》，载《新文社月刊》，1928年9月，创刊号，第19、23页。

② 谢扶雅《宗教哲学》，第172页。

③ 同上，第177页。

④ 同上，第178-179页。

三种：即超越的“人格神”之上帝、泛神论之上帝及内在的“非人格秩序”之上帝，怀特海本人则倾向于内在的上帝观，认为上帝在世界活动变化的过程中。很明显，谢扶雅接受了怀特海的三分法，只不过对其进行了细致地阐发而已。

三、谢扶雅的“中和神学”

1946年、特别是20世纪60年代之后，谢扶雅的思想进入“综合创新阶段”。在此阶段，他发表了《西方现代神学与中国固有思想》、《中国三教的共同本质》、《“中和”与“诚”新释——中华基督教神学的哲学基础》、《中华基督教神学的几个原则》、《忠恕与最大诫命》、《我的一些未成熟的神学思想》等文章，阐发“中”“和”概念，并以此来诠释基督教思想，逐渐形成了自己的“中和神学”，推动基督教的本土化和中国化。

中和神学以“中”“和”概念为核心，而“中”“和”来自中国传统文化。谢扶雅指出，所谓“中”，即避免极端的偏差而采用其间精微的中道；中是交互依存，相互对待。“和”与“中”是同义词，按照《中庸》“中也者，天下之大本；和也者，天下之达道”之观点，“中”是就本体来讲，而“和”是就历程来说的。作为“未发”的“中”，是世界万物得以产生的本体；而“发而皆中节”的“和”，是世界万物流行发育的动态历程。

谢扶雅认为，中和是中国文化的根本特征。西方哲学源于“两希”（即希腊系和希伯来系），因而有唯物论与唯心论、实在论与观念论、个体主义与集体主义的对立和冲突。西方人尚理论、擅辩论、爱彻底、不妥协，所以学说每每都趋于极端。而中国的固有思想却是从容的中道，“我们一方面不专鹜生疏的理论，另一方面也不陶醉于神秘的会通”。^①中国文化并不否认有倾向性思想的存在，但却掌握着这两个极端，避免太过或不及而采用综合及折中的中道。为此，他把中国哲学和文化称为“唯中论”（Neutralism）。^②他认为，中国的儒释道三教都以中道为共同特质。就儒家来看，《易经》之阴阳观念，孔子的仁学和思孟学派的中庸观念，以及宋明理学理气交互的宇宙观，都体现了中和的特质。而道家的“道”与“万物”二元交互，以及佛教的“定”与“慧”交互对待的思想，无不体现了中和特性。

既然“中和”是中国文化的特质，要使基督教中国化、本土化，不妨以“中和”来解释基督教思想。以此，谢扶雅把中和思想与基督教思想加以会通融合，形成了颇有特色的“中和神学”，其集中体现在上帝论方面。

谢扶雅非常重视对上帝的讨论，认为上帝的超在（transcendence）而又内在（immanence）、无限而又有限、绝对而又相对、无极而又太极的辩证性，决定了基督教神学的特征。其思想的最大创见，就是提出了超越与内在、动与静辩证统一的上帝观。

谢扶雅认为，上帝具有“上帝在其本身”（God-in-Himself）和“上帝为其本身”（God-for-Himself）两个交互相倚的面向。他说：“‘上帝在其本身’（God-in-Himself）必然要伴生‘上帝为其本身’（God-for-Himself），而两者是同一的上帝。上帝在其本身是静态的上帝；上帝为其本身是动态的上帝。”^③上帝就他“在其本身”而论，是超时空的，不可思议的，无可言说的，这就是上帝的超越性（Transcendence）。然而，上帝就他“为其本身”而言，上帝连同圣子、圣灵一起创造了世界万物和人；又因为人类的堕落，圣子自甘卑屈而成为肉身，示范我们要

① 谢扶雅《西方现代神学与中国固有思想》，《南华小住山房文集》（第四辑），香港南天书业公司1973年，第736页。

② 谢扶雅《中国三教的共同本质》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第65页。

③ 谢扶雅《我的一些未成熟的神学思想》，载《谢扶雅晚年文录》，第100页。

各自背起十字架，去克服罪恶，战胜死亡，更于主耶稣复活后的五旬节，圣灵降临，成立圣教会，负起宣传福音的任务。只有这样，才能最终完成上帝国临至人间，上帝的旨意行在地上，这就是上帝的内在性（immanence）。而“上帝在其本身”是静态的上帝，“上帝为其本身”是动态的上帝。“动的”上帝与“静的”上帝交相倚依，相互交融。同时，他还将这种上帝观与“中和”观念联系起来，认为“上帝为其本身”所表现的“创造化工”，即《中庸》所谓的“和”；“和也者，天下之达道也”。而对这“和”的描摹，便是上句的“发而皆中节”。换言之，由“上帝在其本身”“发”出来的万物，若果“皆中节”的话，便是天国圆满的完成。而“上帝在其本身”，即《中庸》所谓的“中”；“中也者，天下之大本也”。而“喜怒哀乐之未发谓之中”的状态，是超时空的、不可思议的、无可言说的状态，这就是“上帝在其本身”的描摹。总之，在谢扶雅看来，超越与内在、动与静的交融互依，就是真正的上帝。^①

当然，除动静交融的上帝观外，谢扶雅还认为上帝的本质是爱，而爱则强烈地体现在耶稣的人格上，此与以仁爱为中心的孔子人格是相通的。所以，他非常重视人格教育，还设想中华的基督教圣典除《旧约录要》、《新约全书》外，还应包括《儒经选粹》、《道佛举隅》，这样把基督教的圣经与中国传统的经典结合，才是符合中国人心里需求的圣经，这也是谢扶雅的基督教思想颇有本土特色的地方。

四、谢扶雅与怀特海上帝观之同异

关于谢扶雅的上帝观，无论是所谓“上帝在其本身”与“上帝为其本身”，还是所谓“静的上帝”与“动的上帝”，都是对上帝本性的外在表达。而上帝的本性，实质就是超越性与内在性。换言之，与以往正统上帝观之超越性相比，谢扶雅的上帝观更强调内在性，强调超越性与内在性的统一。而这种上帝观，正如前面所述，固然其表达方式受儒家哲学和黑格尔哲学的启发和影响，但却根源于怀特海内在论之上帝观。因此，有必要把谢扶雅与怀特海的上帝观加以比较来进一步地阐明。

谢扶雅神学思想中的上帝，前面业已言明，现在谈谈怀特海的上帝观。怀特海的上帝观，正是在批判西方传统上帝观的基础上形成的。在追溯西方宗教的历史之后他发现，传统观念中的上帝有三种：即作为“不被推动的推动者”（the unmoved mover）的上帝、作为“帝国统治者”的上帝和作为“道德人格化”的上帝。而以上三种上帝观，分别与亚里斯多德、恺撒和希伯莱先知有联系。然而随着历史的发展，这三种上帝观结合起来，形成西方传统“上帝”的经典观念，即“上帝”是“不被推动的推动者”、帝国统治者和道德人格三种观念的结合。

在《形成的宗教》一书中，怀特海还比较了不同宗教对上帝及超越者（Supreme Being）的看法。他说，“所有印度与中国的宗教思想，那些已被加以精确解释的，都否认人们有对于作为宇宙本体的‘终极人格’的直观。就中国儒家哲学来说如此，对佛教哲学与印度哲学来说也如此。有时或许有负担道的个人出现，但道体本身却是非人格的”。^②怀特海指出，中国儒家哲学（包括佛教哲学）没有对超自然的人格神的信仰。他还说“东亚思想主张世界符合一种非人格的秩序，这种秩序是世界本身的秩序，而不是世界去服从某个强力的超越者指派的法则。这一观念表达出内在性的极端学说。”^③也就是说，中国儒家和道家哲学的“终极秩序”是非人格的，它内在于世界本身，是一种内在论。正是不满于西方“一神论”纯超越的上帝观念，怀特海更

① 唐晓峰《谢扶雅的宗教思想》，第109-112页。

② Alfred. North. Whitehead, Religion in the Making, New York, Macmillan Company, 1927年，第39页。

③ 同上，第46页。

看重中国哲学的“内在论”，并把这种思想引入基督教神学，形成自己特有的非人格的“上帝观”。为了打破、推翻西方传统的“上帝”观，怀特海把“创造性”概念注入了“上帝”观念之中。怀特海的上帝，并不是“不被推动的推动者”、“帝国统治者”和“道德人格”三种观念的结合，而是把上帝当作“创造性”的范例。怀特海说“上帝不会当作形而上学原理的例外，以恳求他免于使这些原理瓦解。上帝就是形而上学原理的一个范例”。^①怀特海的形而上学原理就是“创造性”。因此，在怀特海看来，创造性不是上帝的意志，相反，上帝是创造性的范例而已，或者说，上帝就是创造性原理的“化身”。以此，怀特海放弃了“人格神”的上帝，把上帝当作“非人格”的创造性原理。

怀特海认为，上帝具有二性，即上帝的原初性（the primordial nature of God）、与上帝的后得性（the consequent nature of God）。上帝的原初性，是上帝对所有“永恒客体”（包括已实现过的永恒客体与未实现过的“永恒客体”）的概念涵摄，它是所有“永恒客体”的包涵或总汇。怀特海说“上帝的原初性乃是由许多概念涵摄所共同聚合而成的统一体，而这些概念涵摄的资料包含了所有的永恒客体”。^②由于上帝涵摄了未实现的永恒客体，而未实现的永恒客体在理论上“似乎”应先于一切实际事物而存在，因此，涵摄永恒客体的上帝在逻辑上应先于一切实际事物而存在。所以便以“原初性”来描述上帝的性质。也就是说，在理论上，是先有了上帝的原初性，才有了其他实际事物之生成。而上帝的后得性，是上帝对当时宇宙中的所有实际事物的物质性涵摄。他说“上帝的原初性乃是物质涵摄了正在演化中的宇宙的诸多实际事物”。^③而上帝的物质涵摄必然是在当时宇宙中所有实际事物生成后才存在，因此，上帝后于其他实际事物之生成。所以，怀特海以“后得性”来描述上帝的性质。上帝的原初性，是上帝对世界万物的创造作用，因为世界万物都依赖上帝而产生。而上帝的后得性，则是世界对上帝的回应，因为上帝的完满和实现，依赖于他对世界万物的涵摄。换言之，上帝的原初性，说明上帝是世界万物的本体，因为上帝创造了世界万物；而上帝的后得性，说明上帝内在于世界万物的活动过程中，因为只有在世界万物的活动过程中，上帝才能实现自己。

怀特海认为，上帝既有原初性，又有后得性。由于上帝的原初性是纯概念的总汇，上帝便缺乏现实性。上帝缺乏现实性，上帝便是不完满的、有限的。因此，不完满的上帝必须要有物质性的涵摄来补足。怀特海指出，只有上帝把每一创造物摄入自己而使每一创造物客体化于上帝之中，才能实现完满。此物质性摄入，就是上帝的后得性。也就是说，上帝就是原初性与后得性的统一。一方面，上帝是通过涵摄世界万物而获得的后得性达到完善；另一方面，流变的世界万物是通过获得上帝的原初性而成为持久的。^④实际上，上帝的原初性，是说上帝先于世界万物而存在，此即“超越性”；而后得性，是说上帝蕴含在世界万物中，此即“内在性”。所谓原初性与后得性的统一，就是上帝的超越性与内在性的统一。就上帝的原初性看，上帝是超越于万物；就上帝的后得性看，上帝又内在于万物。总之，上帝既有超越性的面向，又有内在性的面向，是超越性与内在性的统一。

必须指出，怀特海在肯定上帝超越性的同时，更强调上帝的内在性。上帝作为“创造性”原理的化身，表明“上帝”与宇宙万物的创造活动过程有关，或者说，上帝就内在于宇宙万物创造活动的过程中。怀特海指出，宇宙创造活动的最终阶段，就是创造的完成，也就是宇宙的最终实现。而创造的完成，是由于上帝涵摄了世界万物的经验，并与之分享了万物的痛苦或欢乐，

① Alfred. North. Whitehead: Process and Reality, p343.

② Ibid, p87 - 88.

③ Ibid, p89.

④ Ibid, p347.

这就是上帝对世界的爱。怀特海说“上帝即爱”。在这个我们完全实现的世界里，天国便与我们同在了。当天国与我们同在时，我们在这个世界上所干的事，就被转变成了天国中的事；而在天国中，此事又返回到世界上成为世界之事。或者说，当天国与我们同在时，世上的爱转变为天国的爱，天国的爱又涌回人间。在此意义上，上帝就是那个伟大的伙伴——那个能体谅人的难友。^①

如果怀特海的上帝观可做上述理解的话，那么它与谢扶雅的上帝观有很大的一致性。首先，他们都主张上帝的超越性与内在性的统一。不论谢扶雅的“上帝在其本身”与“上帝为其本身”或“静的上帝”与“动的上帝”之统一，还是怀特海上帝的原初性与后得性之统一，实质都是指上帝的超越性与内在性的统一。即，一方面上帝是世界万物得以产生的本体，它是绝对的、无限的、超越时空的；另一方面上帝又内在于、表现于世界万物的生成过程，它是相对的、有限的。其次，他们都强调“内在神论”，倾向于把上帝看作内在于宇宙的“非人格的秩序”。不论谢扶雅所谓的“上帝为其本身”是“创造化工”的说法，还是怀特海把上帝当作“创造性”的化身或典型例子，实质都是把上帝当作内在于宇宙的创造力。再次，他们都主张上帝的本质是爱。不论是谢扶雅重视以爱为核心的耶稣人格，还是怀特海把上帝当作能爱人、体谅人苦难的“伙伴”，都是肯认“上帝即爱”的观点。由此可见，谢扶雅的上帝观受到了怀特海的影响。当然二者还是有差异的，谢扶雅虽倾向于内在神论，认为上帝是创造世界万物的力量，但他本人毕竟是基督徒，在他心里，上帝还是有意志、有力量、有爱心的人格神。因此，他本人未能如怀特海那样明确以“创造性”作为形上学的终极原理，并未明言上帝只是“创造性”原理的典型例子而已。而这种差异，可能正就是神学家与哲学家的根本分际。

（责任编辑：袁朝晖）

^① Alfred. North. Whitehead: Process and Reality, p351.