

苦难的奥秘

——评约翰·希克的造灵说

The Mystery of Evil: An Evaluation of John Hick's
Soul-making Theodicy

关启文、吕宇俊 香港浸会大学

Kai-man Kwan and Matthew Lui

Hong Kong Baptist University

[英文提要]

Many philosophers use the existence of evil as the major evidence against theism. However, many contemporary Christian theologians & philosophers construct different types of theodicy to solve the problem of evil. Among them, John Hick's soul-making theodicy is representative of these efforts: it tries to explain both moral evil & natural evil, and also promote positive values in face of suffering. In this essay, I would first delineate the major themes of soul-making theodicy. Then I would evaluate four common criticisms (e. g., is suffering really necessary? Is there excessive evil?) to see whether the soul-making theodicy can withstand critical scrutiny. Finally, I would briefly suggest how we can incorporate the insights of soul-making theodicy into a neo-Augustinian approach to evil.

绪论：苦难的奥秘

法国存在主义者马塞尔（Gabriel Marcel）指出“奥秘”（mystery）与“问题”（problem）是有区别的，“问题”挑战我们的脑袋和智力，面对“问题”时，我们要采取抽离和客观的态度，作出分析，提供答案。然而我们不可以用同样的进路去面对人生的“奥秘”，因为“奥秘”对我们整体存有作出挑战（如关于生存的意义），我们应该以投入的态度去作出响应。马塞尔认为苦难是一个奥秘，我们不应视作一个智力问题，不然就会产生不近人情的神义论（Theodicy）。面对苦难，我们应提供的不是理性的答案，而是悲悯的激情和行动的响应。我们的目标不应是解释苦难，而是战胜苦难。^①

106

我们欣赏以上看法，但认为它有一点过分简化。苦难诚然是一个奥秘，但从某种角度看也是一个理性的问题，两者不是非此则彼的，事实上很多无神论者认为苦难的存在是反对有神论的最重要理据。苦难大致可分为“自然苦难”（natural evil）和“人为苦难”（moral evil）：“自然苦难”是指那些完全不是由人引发的苦难，如地震、龙卷风、旱灾等；“人为苦难”则指因着人类道德败坏所犯的恶行而引致的痛苦，如谋杀、强奸等。贝耳（Pierre Bayle）早在17世纪已提出如下的论据：假如神是全善，会消灭苦难；假如神是全能，他能消灭苦难；但苦难并没有被消灭，因此全能和全善的神并不存在。这个“苦难问题”（The Problem of Evil）一直是怀疑论者最厉害的武器，如休谟（David Hume）亦认为宇宙的秩序值得称赞与否，在于它能否令其中的

^① 参见 Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, London: The Harvill Press, 1948, p.29.

生物过得舒适，但世界存在着这么多苦难，所以纵使宇宙秩序是神所创造，他也必定不是全能和全善的。^①不少当代无神论哲学家也认为苦难问题对有神论是一个沉重的打击，如麦基（John Mackie）、马田（Michael Martin）等。

然而基督教的神学家和哲学家对此也不是完全没有还击之力，他们尝试建构多种精彩的神义论，去解释苦难的存在与全能、全善的神并没有抵触，如自由意志辩护（Free Will Defense）、自然秩序辩护（Natural Order Defense）、奥秘说等。当中最有影响力的可说是英国著名的宗教哲学家约翰·希克（John Hick）（1922—）的造灵神义论（Soul-making Theodicy）（以下简称为造灵说）。当然，这些神义论招来无神论者的进一步批评，神义论者的再反驳等，如是者便产生了当代宗教哲学围绕苦难问题展开的深入而丰富的争辩。本文尝试就希克的造灵说所产生的辩论^②，探讨基督宗教应如何诠释苦难的意义，以及这种诠释在理性上是否站得住脚。首先让我们简介希克的神义论。

希克的造灵说

造灵说的缘起——伊利奈乌的传统

希克的确对苦难问题有独到的见解和深入的研究，他最重要的作品《苦难与慈爱的神》（*Evil and the God of Love*）在1966年出

① 参见 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947, p.210。

② 参见 Melville Y. Stewart, *The Greater-Good Defence: An essay on the Rationality of Faith*, New York: St. Martin's Press, 1993, ch. 6; John S. Feinberg, *The Many Faces of Evil: Theological Systems & the Problem of Evil*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994, ch. 5。

版，今天已成为经典^①；基弗特（R. Douglas Geivett）在他1999年出版的《苦难与神存在的证据》（*Evil and the Evidence for God*）里虽不断批评希克，但他也承认：“今天，或许没有一本有关基督教神义论的书，比《苦难与慈爱的神》更有名气。”^②在这本书里，希克详细介绍和评价了历史中主要的神义论，认为有两大进路：作为主流的奥古斯丁的进路和伊利奈乌（Irenaeus）的进路。希克认为前者不可取，而后者则较为正确。因此，他依循后者的方向，再结合了当代的哲学思辨，建构了一种相当严密的“伊利奈乌式的神义论”，可说是把伊利奈乌的思想发扬光大了。

按希克的理解，奥古斯丁进路认为人类最初被造时是完美的，但人类运用自由意志选择了堕落的道路，拒绝永恒的神，遂亏损了完美的人性，这亏损的后果导致罪恶和苦难的出现。所以罪恶的根源在于人的抉择，不在于神。希克不接受奥古斯丁的进路，其主要原因有三个：第一，他认为“人类起初生活于一个无罪恶的乐园”只是一个神话，已被科学（进化论）推翻了。第二，若人被创造时已是完美，是不可能犯罪的：“认为有限而完美的存有自发地犯错的教义，等于说自我可从虚无（*ex nihilo*）中创造出恶来，这是不可能的。相信一个完美的受造物完全因着自己的‘抉择’会犯错，是自相矛盾的。完美无瑕的受造物是不会犯罪的，纵使就形式‘逻辑’而言他们有自由这样做。”^③因此，奥古斯丁的堕落故事不单不科学，本身已不合理。第三，神又为什么把对人类始祖（亚当和夏娃）所犯的罪的惩罚，加给后来的全人类呢？而且，希克认为这样的惩罚也实在太，大得不

① 参见 John Hick, *Evil and the God of Love*, revised edn, London: Macmillan, 1985.

② R. Douglas Geivett, *Evil and the Evidence for God*, Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. ix.

③ John Hick, *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan, 1973, p. 63.

符比例。^①

希克比较接受伊利奈乌的进路，伊利奈乌并不认为最初被神创造的人类已是完美的，他认为神是要人经历成长的过程；由不成熟的人格变为神的儿子，在这过程中人类被放在一个适合塑造灵魂或人格的世界（soul-making or person-making world）中受磨炼。^②《圣经》论及人是照着神的形像与样式被造，伊利奈乌区分“形像”与“样式”，分别代表不成熟人类和成为神的儿子的阶段。人类的人格（personality）与道德心已表示他有神的形像（image），但这主要是指人的潜质，事实上人仍未完全发挥与神相似的潜能。只有当人拥有神的样式（likeness），人才迈向完美，完成神创造人的心意，就是“借着耶稣基督，要领许多的儿子进到神的荣耀里”（来2：10）。如《圣经》所记载，我们这些被造的“神的儿子”，将来会“同是神的后嗣，与基督一同得荣耀”（罗8：17）。总括来说，“形像”转移至“样式”的过程，就是由“动物生命”（bios）的层面，转移到更高之“灵性生命”（zoe）。^③

109

伊利奈乌认为苦难是让人发挥出美善的必要条件，是神计划的一部分，所以他说：“这是神长远的苦待，因为人要经过各种经验，而获知道德律，并经过死亡与复活，才能把握救赎的根源何在。遂永远感谢神，从他那得到不朽的生命，而更敬爱他。”^④希克承认伊利奈乌没有亲自建构一套神义论，但他相信伊利奈乌

① 参见 David Stewart, “The ‘Value of Soul-Making’ Theodicy,” *Exploring the Philosophy of Religion*, 3rd edn, New Jersey: Prentice Hall, 1992, p.243.

② 参见 John Hick, “An Irenaean Theodicy,” *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis, Edinburgh: T & T Clark, 1981, p.40.

③ 参见 Hick, *Evil and the God of Love*, pp.254-255.

④ Irenaeus, “Against Heresies,” in *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Book III, ch. 20, 2.

的洞见使我们无需接受人类堕落的教义也可以解释苦难，而且这种思想与现代人类进化的知识相当一致。^① 这种神义论就是希克的造灵说，我在下面勾画其轮廓。

造灵说的纲领

1. 神创世的原初目的不是制造一个享乐主义天堂，而是一个造灵的山谷。

希克认为休谟等批评者根本弄错了神创世的目的，他们不清楚天堂和这个世界的分别，前者是给那些已臻完美的有限存有居住，后者则是一个设计给正在经历灵魂塑造的人的环境。这是因为他们假设了享乐主义的价值观，“快乐”就是人生在世所追求的最高目标，并没有其他值得我们去寻找的内在价值。因此，慈爱的神应给予他们一个没有眼泪与痛苦的世界，当世界充满着苦难时，他们便不能接受有一位慈爱的神在背后掌管。然而希克深信：“当我们收养动物为宠物时，我们会令它们的生活尽量舒适。但我们不应把人看做宠物，而应与抚养儿女作模拟，在成长为大人的过程中，他们需要一个环境，其首要和凌驾一切的目标不是实时的快感，而是去实现人格中最有价值的潜能。”^② 换言之，这世界是给人类锻炼灵魂的场景。希克认为就算人类的父母也不会为子女选择一个享乐的天堂：“究竟父母亲在怎么样的环境下，能显示出他们对儿女的爱和引导他们成长呢？我认为肯定不是以给予他们快乐为惟一最高的价值…… 若果能令他们学懂无私、

① 参见 Hick, “An Irenaean Theodicy”, p.41.

② John Hick, “Soul-making and Suffering,” in *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, New York: Oxford University Press, 1990, p.170.

勇敢、怜悯等美德，纵使牺牲某些快乐也在所不计。”^①

2. 造灵的过程最终是一个自我塑造的过程，这假设了人有自由意志，而其结果也视乎人的自由抉择。

希克采纳伊利奈乌的思想，认为人类被造时并不完美，而须经过长时间的成长和发展，才可以达到神的儿子的完美阶段。^②这需要有两个阶段：第一，人类是漫长进化过程的结果，并在这过程中发展出理性以及对人类和对神负责的关系。第二，由人类成长至神的儿子的阶段，要到达完美，人要运用自由意志对神作出响应，自由地选择向善和爱神，慢慢克服自我中心的倾向：这就是“塑造灵魂”的过程。“神的儿子”的完美，不能是现成的东西 (ready-made)^③，因为神要与人建立真正的关系，不能是神单方面的创造，也需要透过人的自由抉择才能实现的。

3. 为了尊重人的自由，神与人保持了认知上的距离 (Epistemic Distance)。

神把人创造成有限却具创造性和自由的个体。由于神尊重人的活动空间、让人有自由，所以他与人保持认知上的距离 (Epistemic Distance)：这并不是指人与神有空间性的距离，而是指在认知上人与神有一定程度的距离，即人并不是直接察觉神与他们在一起，也不能清楚地意识到他无限的能力、智能和爱。不然，人不可能有不相信神的自由。由于存在着认知上的距离，人可以自由去选择与神建立关系与否。对人而言，这个世界在宗教上是模糊的，可以理解为神的创造，也可以理解为一个纯粹自然、神不存在的世界。

4. 为了达成造灵的目的，神容让道德之恶的存在。

① Hick, *Evil and the God of Love*, p.257.

② Hick, "An Irenaean Theodicy," p.42.

③ Hick, *Evil and the God of Love*, p.255.

上面已提过，造灵的过程假设了人有自我超越的能力和道德上的自由，但若人有自由，那也是说他有可能选择罪恶，而不是美善。再者，人是由物质缓慢进化而来的，他与其他动物一样拥有求生本能，这使他有自我中心的倾向，但罪的本质就是自私，所以人既然有这种倾向，那他会真的犯罪是差不多可以预期的了。希克认为可以从这个角度理解“原罪”的教义。

麦基等提出这个批评：一个有自由而从不犯错的人在逻辑上是可能的（批评者同意“全能”不包括逻辑上不可能之事），那神既是全能的，为何不创造这种人？这就是说造灵的过程不一定需要出现道德之恶，神应确保这种情况出现。一般自由意志的辩护者会这样回答：“一个有自由而从不犯错的人”这概念的确本身没有矛盾，但矛盾出现在“神（决定性地）创造一个自由却从不犯罪的人”这句话上，因为一旦神创造了人又赋予他自由意志，即是说他最终的选择是他自己决定，不是神决定的，他有自由选择行善，亦有自由选择行恶，那神如何保证他每一次都一定选对呢？若他真的每一次都选择善，也不是神预定的。然而希克并不接受这种回答，因为他相信有自由的存有的行为也是基于他的道德本性的，假若神赋予人完美无瑕的本性，那他一方面仍是自由的，但另一方面亦永不犯罪。那为什么神一开始就创造这种有自由但又有完美道德本性的存有呢？那造灵的过程很快就可以完成，不是省却很多麻烦吗？

希克的响应是这样的：有些人不断经历试探和挑战，但透过自己正确的自由抉择去把自己塑造成为一个有德性的自我。这样努力赢回来的德性，比那些天生就自然而有的德性更有内在价值。^①因此，神创造不完美的人，只有这样造灵的过程才会产生

^① Hick, "An Irenaean Theodicy," p.44.

更大的价值。此外，希克也指出造灵的目标不单是道德上的完美，更重要的是人与神建立真实的关系——人是真正地选择与神建立关系。希克认为神虽然可以创造“一个有自由而从不犯错的人”，但去创造“一个有自由但必定选择与他建立关系的人”，却是不可能的。他用催眠师与病人的关系作模拟，假设催眠师透过催眠令病人爱他，病人清醒时全不知情，只感到他是完全自由地选择爱那催眠师。但这样是真的自由吗？至少催眠师就知道是他自己“做了手脚”，那病人才会爱他，他如何能把这种关系看做真实而自由的呢？同样道理，假设神创造人时已确保他们全都会“自由”地爱神，逻辑上他们的确有可能不选择神，但这从来都不是真实的可能性，那人们与神的关系，和他们对神的爱，似乎也称不上是真实而自由的。因此，人的错误和犯罪似乎是造灵的过程不能避免的阶段。

5. 自然苦难是造灵的工具，为了达成造灵的目标，神把人安置于有自然苦难的环境中。

希克相信造灵的目的不单可以解释道德之恶的出现，同样可以解释自然苦难的存在。首先，道德之恶根本与苦难不可分割，希克相信罪恶之所以为恶，就是因为它会带来痛苦，“去想像一种从来不为任何人带来痛苦或苦难的道德之恶或罪，是不可能的”^①。这即是说，在一个完全没有也不可能产生痛苦的世界中，罪恶的选择变成不可能，造灵的目的也难以达成了。此外，透过自然环境的熬炼，人的灵魂和文明才有机会发展出高贵质素与价值，在一个没有缺乏、危险和痛苦的世界里，无私、勇敢和怜悯等美德也失去意义。不单如此，在一个完全没有危险的世界里，人类的智力和文明也难以发展，因为这些发展的动力往往来自环

^① Hick, "An Irenaean Theodicy," p. 46.

境的挑战。

为了更有力地解释他的观点，希克经常使用一种“相反假设”的方法（counterfactual method），其背后的逻辑是这样的：我们若想探求“A是B的必要条件”的真实性（A和B都是存在的），有时是难以直接用实验证明的，那我们可用想像力，具体地设想一个完全没有A的世界（这是与现实世界相反的），若在这世界中B也不可能存在，那以上的说法就可以成立。那要决定“苦难是造灵的必要条件”是否真确，我们可设想一个完全没有苦难的世界：“或者这个世界没有本身固定的结构，只是不断随着人类的愿望而改变。又或者这世界虽然有固定的结构（所以也有伤害和痛苦的可能性），但每当有需要避免人类的痛苦时，神就以特别的行动把这结构架空或调整。例如，在这个奇迹地没有痛苦的世界里，当人意外地从高楼跌下来时，他就会在空中浮起来，最后安然无损，抵达地面；当子弹射进人体时，它们都会变得全无实质感；毒药不再会使人中毒；水不再会使人溺毙，如此类推……一个不可能有痛苦和苦难的世界，也是一个不可能有道德抉择的世界。因此，道德成长和发展的可能性也消失了。在这种情况下，从来没有人会受到伤害或经历痛苦，正确与错误的行动的区别也不存在。”^① 这样看来，苦难对造灵的过程的确是不可或缺的。

6. 一个常见的批评说，现实上的苦难太多、太极端了，但希克认为批评者并不能提供客观的标准，去界定多少苦难才是太多，哪些苦难才是太极端。

有些人认为：“神为了造灵的缘故，的确有理由容让一些苦难存在，但现实存在的苦难数量过多，而且有一些苦难太极端、

^① Hick, "An Irenaean Theodicy," p.47.

太可怕了，是神不应容许的。所以造灵说仍然是失败的。”但怎样才是过多的苦难呢？这个标准很难制定，“过多”与“还可以”之间的界线也难以划出，因为纵使神减少了苦难的数量，一旦人类习惯了，还是会感到太多。而且“一些苦难被视为极端，只是相对其他司空见惯的苦难而言的。所以神一天不把所有苦难一概消除，永远都会有一些苦难是相对来说突出的”^①。例如：假若神不容让希特勒出现（让他两岁就死掉），那我们还是会举出墨索里尼（Mussolini）为大魔头的典范。

或许批评者会说：不是有很多没达成什么的苦难么？这些就是神不应容让的苦难。希克回答时也采用“相反假设”法：若所有苦难的目的都是显而易见的，如对罪恶的惩罚或报应，那我们再没有动机去战胜苦难。所以造灵的过程得以维持，正需要一些似乎是没目的的苦难，所以苦难的“奥秘”也有正面意义。希克的造灵说其中一个优点，就是他不单铺陈自己的观点，也会仔细考虑批评，并作出合理的响应。就以上批评，下面还会讨论。

7. 由于造灵的过程在今生还未完成，神会安排（可能不止一次的）来生，让造灵的过程可以继续。神会一直进行这个过程，用尽千方百计引导人归向他，到最后没有一个灵魂会失落，所有人都会得救。

希克认为“今生”只是讨论苦难的起步点，神义论最终必须与末世论一起讨论。由于今生的造灵多未完成，所以在来生继续造灵是不可少的，这里希克提出的思想与轮回和炼狱有点相似，但也不尽相同。而且他认为任何灵魂的失落都是神的失败，所以他接受普救论。希克的末世论诚然与传统的基督教神学不同，但

^① Hick, "Soul-Making and Suffering," p.181.

他认为只有这样他的造灵说才是完整的。

希克尝试把造灵的过程看做神计划的终极目标，从而去解释道德苦难与自然苦难的存在。初步看来，造灵说相当全面，当中的不同要点也有紧密和自然的关系，而且从价值论的角度看，造灵说也有可取之处。透过展现苦难的正面价值在于造灵的过程，它挑战现代社会的享乐主义，驱使我们思考和追寻更崇高的价值，如同情与互助。它也为人类的生存提供意义与盼望，即：有一天所有的苦难都会得到最终的解决。但造灵说能否经得起各方的批评呢？（例如就有人批评造灵说设想得太美，所以不可能是真的。）本文主要讨论的有四个：

(1) “认知距离”的概念难以成立。

(2) 其实要达到造灵的目的，自然苦难是不必要的。

(3) 苦难太多了！

(4) 今世所塑造的品德在天堂里根本全无用处，所以造灵的概念是荒谬的。

我们逐一探讨这些批评是否成立。

造灵说：批评与响应

“认知距离”的概念能否成立呢？

上面已解释了“认知距离”的观念，神容许这种认知距离是为了让人有自由去爱他或恨他。这个概念可用来解释一个现象，就是在这个神所创造的世界里，存在着否定和怀疑神的人。然而也有不少批评者质疑“认知距离”的概念，如马田（Michael Martin）认为：纵使神的存在对人而言并非直接而明显，我们仍要思索究竟有没有强的归纳证据，使神的存在成为相当可能？马田提出一个两难命题：假若有这种证据，不信神就会显得非理

性，那人相信与否的自由则似乎被取消了。假若没有这种证据，那就使相信神的选择过分困难了。^①

马田的两难命题是不真实的，只是建基于他的误解。我们不用把“认知距离”的观念理解得太狭窄，它的精义在于指出神的存在并没有强制性地侵袭人的意识，以至于人有一定程度的自由去选择相信与否，但这种自由的程度在不同时代和文化中是有差异的。希克所言的相信也不是单单指头脑的信念，而是心灵对神的响应，若人愿意以信心响应，人可获得一种活在神面前（甚或与神同行）的宗教经验。若人不愿意响应，他就不能获得前述的经验。若正确地理解“认知距离”，马田提出的两难都没有问题：假使有强的证据支持神的存在（又或者在一个普遍接受神存在的文化里），那大多数理性的人的确会在头脑中相信神，但他们仍是自由的：他们可以选择压抑理性的指引，在很多人生的问题上，人不一定是理性的。再者，纵使他们头脑中相信神，仍可在心灵四周筑墙，拒绝进入与神活生生的关系。另一方面，假使没有强的证据支持神的存在，那透过理性寻找神的路的确不太可行，但人仍然有自由选择信仰，而且这种选择也不会特别困难，因为信仰往往是心灵的探索，寻找真理不一定要透过理性。只要他真诚追寻和响应，他是会经历到与神活生生的关系的。

根据希克，若神与人类没有认知距离，人类就活在一个不能犯罪的状态之下。马田认为希克的论点不能成立，他这样推论：希克的说法若是真的，那么信徒只要经验了一次非常强烈的宗教经验，他们便应该成为完全不会犯罪的人，但这完全违反我们的实际经验。打个比方，纵使 we 清楚知道很有权势的皇帝或领袖的存在，我们有时仍会违背他们的命令。再者，马田认为若希克

^① 参见 Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990, p.429.

所言是对的，那么人类只要知道正确的道德原则，也应该完全不会犯罪了，但这亦与我们的经验不符，有些人会意志软弱，明知是对的事也不作。^①

马田以上的批评也是可反驳的。首先，“信徒只要经验了一次非常强烈的宗教经验，他们便应该成为完全不会犯罪的人”的讲法，当然是与经验不符，但希克不会同意由他的思想可推论出此讲法。如果马田所言的强烈宗教经验是指一个人一生中每时每刻都清晰地与神相遇，那我同意他应该成为完全不会犯罪的人。但马田所提的只是“一次”宗教经验（“a powerful... religious experience”），这与希克所言的持续地与神相遇是不同的。打个比方：一个顽皮的小朋友若刚刚给妈妈大骂一顿，可能他会听话一段时间，但不久便故态复萌。宗教经验也如是，我们若与圣善慈爱的神有一次深刻的相遇，的确能帮助我们在一段短时间内不犯罪，但人始终是软弱的，当经验褪色和渐被忘怀时，是可能会再犯罪的。

另外，马田所引用的模拟都大有问题。皇帝和神在能力与本质上都根本不同，所以这个模拟并不恰当。当然，纵使我们知道很有权势的皇帝的命令，我们有时仍会违背，因为皇帝始终不是全知全能，我们可能认为他的命令是不合理的，又或者我们心存侥幸，认为有可能逃脱皇帝的惩罚。最重要的分别是：皇帝并不能像神一样，可以持续不断地临在于人的心灵和意识中，这种宗教经验产生的不单是头脑上对是非对错的认知，而是一种强烈的向善倾向，所以希克当然不同意“若人知道道德原则后，就不会犯罪”。对抽象的道德律的认知，如何可以与经历活生生的神等同呢？（认识校规和与校长面对面碰上也有不同吧？）所

^① 参见 Martin, *Atheism*, pp.430 - 431。

以，马田所批评的“模拟”，都只是他自己制造的稻草人，源自他对希克的误解。

经过以上的讨论，可能我们更加了解为何“认知距离”有助保存人的自由。若神一开始就打破一切认知距离，那我们的自由空间就会无限缩小，或许我们会自动顺从神，但这是否真的可以说是我们自愿进入的关系呢？在经历过苦罪和人生的历练之后，我们更深刻地明白跟随神和顺从神的意义，那时我们会真诚地渴望进入与神无间沟通的境界，那时天堂就不再是没有我们的同意就从外面强加于我们的东西，而是我们真心盼望的成全，是我们自由地选择的命运。初步看来，“认知距离”的概念是可以成立的，而且饶有意思。

自然苦难真的有必要吗？

其实纵使“认知距离”的讲法不成立，也不必然摧毁造灵说的中心思想：“苦难是造灵的过程所必需的。”所以这个思想亦受到批评者的猛烈攻击。例如马田就认为造灵的工具有很多种，不必需要苦难或痛苦：“在这世界上很多有伟大价值的品格特征是透过克服障碍而建立的，但这些障碍并不包含苦难（更不消提痛苦了）。”而例子则有苦闷、互相冲突的欲望、精神的疲累、外在和内在的骚扰等。“克服痛苦通常对这个过程并不重要，事实上，就算在克服自然灾害的过程中……也不必牵涉痛苦。例如，克服龙卷风的后果的过程中，可能有很多艰难和牺牲，但却不多身体上的痛苦。”^①

首先，马田提及的障碍（苦闷、互相冲突的欲望、精神的疲累、外在和内在的骚扰等）其实都带来精神上的痛楚，假若完全

^① Martin, *Atheism*, p.427.

没有这种痛楚，也不能明白去克服这些障碍会彰显什么伟大人格。就以苦闷与精神的疲累而言，若程度轻微的确谈不上是苦难，但去克服轻微的苦闷和疲累也不见得有什么伟大；但假若有一人不断争取正义和追寻理想，然而多年的努力都徒劳无功，因此心灵感受到极大的苦闷和疲累，在这种情况下他若能坚持下去，那人格确然伟大，但也很明显他经历到相当大的痛苦。此外，设想一个有互相冲突的“欲望”并面对外在和内在的骚扰的机器人，我们可写一个程序令它为某一目标努力不懈，直至把所有障碍克服，但在这过程中它全无感觉，当然也谈不上痛苦，我们会说这机器人有伟大人格吗？

这样看来，马田事实上承认在造灵的过程中，某种形式的苦难是难以避免的（他后面“艰难和牺牲”的例子也如是），他主要是想指出造灵的过程不必然需要身体上的痛苦。然而他认为这批评会动摇造灵说，只反映他并未真正明白造灵说的逻辑。希克认为造灵的过程需要一些苦难（广义地理解），例如疾病、身体的痛楚和心灵的痛苦，但他并没有说这种或那种形式的苦难是必要的，但却主张某种形式的苦难是需要的。就如在中国象棋中，你的帅被对方的车“将军”，你可以把帅移向左或移向右，任何一步都不是必然的，但你却有必要在两个不必然的选择中选某一个。因此，若马田不能推翻“造灵的过程需要某种苦难”的基本原则，单单指出这种或那种苦难没有必然性，是不能对造灵说构成威胁的。纵使身体的痛苦单独而言对造灵的计划没有必然性，但假若神放弃这个方法，却仍有必要容让其他形式的苦难，那除非我们找到一个特别理由指出神不应使用身体的痛苦作造灵的工具，否则神容让身体的痛苦又有何不可呢？

肯尼（Stanley Kane）也反对自然苦难是造灵的必要工具，但他也犯了同样的毛病。他认为要培养勇气和不屈不挠的精神，

大可以借着参与一些持久和艰辛的工作，如写博士论文和参加奥林匹克运动会前的训练，“帮助配偶完成博士论文或一同去在运动竞赛中争胜，也可以造灵，何必要用痛楚、疾病或天灾呢？”^①然而希克有力地指出：这两者之所以能塑造品格，其实已预设了社会竞争、身体受伤（甚或死亡）等带来的压力或痛楚。^②假若完成博士论文与否都无关紧要，而且过程中完全没有精神的压力和困惑，就好像大学数学教授运算几条加减题那么轻松，我们还会认为完成博士论文会培养高贵情操吗？运动的例子我不用仔细分析了。

赫斯加（William Hasker）从另一些角度响应肯尼的质疑，他指出“写博士论文”和“参与奥林匹克”都是竞争的活动，要求相对较高的智能和体力，因此只有少数人可以参与。如果这些活动是造灵的基本工具，那只有少数人可以拥有造灵的机会，这与基督教人人平等的思想并不吻合。再者，肯尼列举的活动对人生是可有可无的（optional），并不像其他苦难可迫切地驱使我们去响应，从而培养道德情操和责任感。^③总而言之，肯尼的建议要么就已经牵涉了苦难，要么就不是最合宜的造灵的工具。

马田又尝试指出：“纵使疾病、饥荒和巨大的身体痛苦都不存在，人们仍可具有同情心。父母可以通过对子女的关怀表示同情，人们可以通过对朋友的担心表示同情。纵使一个婴孩没有疾病或残缺，透过母亲对孩子的照顾，也可以表达仁慈与爱心。”马田也不同意最大的慈爱要透过严重的苦难才可以显现出来。他

① G. Stanley Kane, "The Failure of Soul-Making Theodicy," *International Journal for the Philosophy of Religion*, vol. 6 (1975), pp.2-3.

② 参见 Hick, *Evil and the God of Love*, pp.377-378。

③ 参见 William Hasker, "Suffering, Soul-Making, and Salvation," *International Philosophical Quarterly*, vol. XXVIII, no. 1 (1988), pp.12-13。

认为以上母亲所显示的慈爱，并不一定比照顾生病子女的母亲的爱心少，“一个已衰老的运动员重振雄风的勇气，也不会比一个正在战场作战的军人少”^①。

以上的例子仍是很奇怪的，若世上没有苦难，资源也不虞短缺，那我们的朋友会担心什么呢？我们又去同情什么？父母要照顾他们的婴孩，不就是避免苦难和痛苦会发生在他们身上吗？如果婴孩不喂乳，也不会饿死或感到饥饿之苦；若不为他穿衣，也不会令他着凉和染病（又或者所有病都会不药而愈），那父母为何要费神去照顾婴孩呢？如果这个世上没有苦难，他们也不用担心什么。若父母贸然为子女担心，我们只会认为这些父母过分精神紧张；朋友关心朋友也是如此。或许的确在这个世界上，仍可存在某种程度的关心和爱心（可与漠不关心和仇恨分开），但若从造灵的过程的角度看，我们很难理解人们会刻意摆脱原初自我中心的倾向，并培养出同情心来，因为在没有苦难的世界里，这是没有必要的。再者，我相信很难否认爱心的彰显和塑造往往与所遭遇的苦难和考验的程度成正比，就算母亲在一般情况下也可以流露对孩子的慈爱，但是母亲的爱心有多大，也要透过实际的情况彰显。面对的危难越大，母亲的慈爱就显得越伟大。再者，我们真的会同样看待马田提及的运动员与军人吗？球员重返球坛失败，大不了自信心受创，但一个军人却可能在战场中丧失生命。他们的理想也有高下之别：军人甘愿为国捐躯，重返球坛的运动员关注的只是个人荣辱。大部分人应会更担心那军人的安全，并认为他的贡献比那运动员大。

以上讨论显示，要为苦难在造灵的过程中扮演的角色找替代品并不容易，当你指出这类苦难非必要时，往往就假设了另一类

^① Martin, *Atheism*, p.415.

苦难，所以更彻底的批评就是干脆否定造灵的过程需要任何形式的苦难，为此马田提出两路论证：第一，为了达成造灵的目的，我们不需要真实的苦难，因为只要人们看到苦难的幻象，令他们相信有苦难存在，造灵的过程就可以如常进行。马田设想一个全无痛苦的世界，让人们定期参加一些仪式，并吞吃产生幻觉的药物，令他们相信他们的朋友在受苦，于是他们在那里显示伟大的仁爱和怜悯。这不就达成了造灵的目的吗？^① 我们相信没有多少人会选择活在马田这个建基于欺骗的世界里，虽然他强调这种欺骗只是短暂的，而且人们是明白了药物的效果后自愿参加仪式的，但整个设想只是一场闹剧，对有血有肉的人生和人与人真实的关系的价值作出嘲弄。我们真的期望神创造这种世界，而清醒的人又会自愿参与这场闹剧吗？

第二，马田指出仁慈和勇敢等美德是一些倾向(disposition)，人可以从来不把这些倾向在行动中彰显出来，但仍然拥有这些美德。那么神创造人时直接赋予人这些美德，不就可省却造灵的种种麻烦了吗？再者，若神真的是全能，他应可创造一些可透过另类方法而获得美德的人，例如一种有超凡想像力的人类。他们虽然没有经历过任何苦难，但透过丰富的想像力，可写出道尽人生苦痛的文学作品，然后其他人透过阅读这些作品，在想像中全然投入故事，与受苦的主角认同，就可学习到仁慈与同情等美德。^② 我先简略响应后面那点。马田的反建议再次反映他对真实人生的价值缺乏真切的理解。一个人对小说的主角的同情，真的可以等同人在真实生活的限制与考验中仍然透过行动与牺牲向有需要的人所表达的同情吗？有些人情感和想像力丰富，每看悲情电影必涕泪俱下，但转眼回到现实生活时，却自私

① 参见 Martin, *Atheism*, p. 415。

② 参见上书，416~417页。

自利呢！勇敢的美德又如何透过想像力培养呢？难道在读军事小说时幻想自己如何如何英勇就等同真实的勇气吗？我看这只是笑话。

回到更根本的问题，考虑以下两种世界：

W1：一些存有透过真实的苦难的考验，自发和坚忍地培育出有高贵美德的灵魂。

W2：神创造一个没有真实苦难的世界，以及一些自然地拥有高贵美德的灵魂。

马田的问题是，W1 和 W2 都达到造灵的最终目的，但 W1 有苦难而 W2 没有，那神为何不创造 W2 呢？其实前面已提及这问题，希克的答案是：W1 那种经历考验而获得的美德，比 W2 的美德有价值得多。但马田认为这种价值判断不是明显正确的，他认为整体而言，W2 的价值比 W1 高，所以神还是应创造 W2 而不是 W1。要响应这个批评，我们可用例子支持希克的价值判断，打个比方，一对父子都同样富甲一方，但父亲是白手兴家的，过程中充满辛酸和艰苦，但他一一克服才有今天的成就。儿子却是因为得到父亲的护荫，不单生下来就家财千万，而且一直托庇于父亲的影响力和关系网，所以得不到今天的“成就”才奇怪呢。大多数人会同意，父亲所彰显的美德和价值总比儿子高吧！

退一步说，其实希克不用贬低一些自然地拥有高贵美德的灵魂，而且应承认这种存有的价值，因为造灵说并不需要论证 W1 的价值比 W2 的价值高，我们关注的只是 W1 是不是一个全善全能的神会创造的世界，只要整体而言 W1 的存在有足够的道德和价值基础，我们就不能指责神造出 W1 那种世界。纵使 W2 的价值比 W1 高，也不影响以上造灵说的辩护。反对者或许会说，若然 W2 的价值比 W1 高，那神就不应创造 W1，因为神的全善意

味着他只会创造一个最完美、价值最高的世界。这种说法假设了“在所有可能世界中最好的世界” (the best of all possible world) 的概念, 这概念是莱布尼茨提出, 但在当代哲学中已饱受质疑, 因为这概念可能是逻辑上不可能的。正如“最大的质数”听起来没问题, 但数学家已证明这是不可能存在的, 因为无论你设想哪一个数是最大的质数, 你总可找到一个更大的质数。同样道理, 无论一个世界的价值有多大, 我们都可设想那里有更多美好的事物, 因而拥有更大的价值, 所以“在所有可能世界中最好的世界”是不可能存在的, 那自然也难以要求神有责任去创造出不可能存在的事物。再者, 只要 W1 与 W2 整体而言都是有价值的世界, 其实神不用二者选一, 可以两者都创造。后期的希克再没有坚持“经考验而臻完美的灵魂”一定在价值上超越“自然而完美的灵魂”, 他指出两者都有内在价值, 所以神两者都创造了, 前者是人类, 而后者就是天使。^① 打个比方, 假设“阅读哲学书”的内在价值比“玩电子游戏机”高, 我们也不用坚持整天都要读哲学书, 只要玩电子游戏机也有一定价值, 偶然以后者调剂前者也不错吧。

总结以上讨论, 我认为希克的中心思想是可以维护的, 为了达到造灵的目的, 某种形式的苦难是难以避免的。^② 然而批评者坚持认为, 纵使苦难的存在可以解释, 但为何世界上的苦难那么多呢? 造灵说是否能解释苦难的数量呢?

^① 参见 John Hick, “Rejoinder,” in *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, revised edn, ed. Stephen T. Davis, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, p. 68。

^② 参见 Colin Radford, “On the Positive Desirability of Evil,” *Driving to California: An Unconventional Introduction to Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996, ch. 4。

苦难太多吗？

1. 批评者与维护者之间的僵局

勃格田 (Roland Puccetti) 认为就算神不需建造一个人间乐土，但至少可以减少人类的痛苦，一个少点苦难的世界不见得就不可以成为造灵谷。就以父母的比喻而论，虽然父母为着孩子的道德成长愿意牺牲他们一些快乐，但也会尝试为孩子减轻一些没有意义的痛苦。^① 然而或许神已经减少了我们的痛苦，例如神可以把我们的平均寿命延至 500 岁，那时我们便有更长的时间受苦（特别在老年时），那究竟多长的平均寿命才是合适：30、50 还是 500？（我们也可反问勃格田如何可肯定世界上有些苦难是绝对没有意义的呢？）上面已提及希克一早已对这种质疑作出回答，指出苦难的太多或太少是相对的事情，至少怀疑论者没有提出客观的标准去厘定。“如何量度苦难的程度”是最基本的问题，但已难以解答：究竟痛苦至哪种程度才算为“大”的苦难？而多少苦难才算为“少”呢？

勃格田知道希克会循着这方向响应，他较有力的批评就是提出一些人生的悲剧，如溺毙的婴孩、饱受折磨而死的癌症病人、身心不断萎缩至死的钢琴家等，这些悲剧有一个共同点，就是临到当事人的苦难并不能产生造灵的效果：婴孩过早夭折，失去进一步造灵的机会；至于临死时还要承受的漫长煎熬，更看不到对将死之人有什么意义！但以上例子不能推翻造灵说，因为希克相信造灵的机会不限于今生，那婴孩、病人和钢琴家在来生还有很多机会消化上述的苦难，继而在造灵的过程中迈进。除了以上例子，勃格田的反驳很多时候只是重申他的道德判断，认为这个世

^① 参见 Roland Puccetti, "The Loving God—Some Observations of John Hick's Evil and the God of Love," *Religious Studies*, vol. 2 (1967), pp. 261—262.

界的苦难的确是太多了。这个感受是可以理解的，但若要作为客观的论据以推翻有神论，似乎并不足够。在这里造灵说的批评者和拥护者的辩论达到一种僵局：批评者始终感到造灵的代价太大，拥护者不能证明他的感受是错的，但批评者也难以说服拥护者，例如希克就不能同意过分悲观的判决，因为他相信未来的美善足以盖过今天的苦楚：“会否在未来存在一种如此伟大的美善，以至我们那时回顾过往时，会认为人类全幅的经验——所有的邪恶和苦难以及所有的神圣和快乐——是可以接纳的呢？我想这或许是有可能的，而且事实上这或许是存在的。”^① 若大家都诉诸直觉和信念，那讨论就难以继续进行，我们在下面进一步分析。

2. 如何决定苦难与价值的平衡点？

希克认为苦难多寡是与价值判断有关的，若神应允人的埋怨和投诉，开始消灭苦难，那根本没有停止的地步，直至把所有人类认为是苦难的事情都除掉，但当然那时世界再没有塑造灵魂的机会了。^② 希克建议我们把苦难按着严重程度写在纸上，当神按着我们的意愿除去最严重的苦难时，原来在榜上排行第二的苦难，就会成为我们心目中的最大苦难，我们也会认为神也应除掉这个苦难。如此类推，除非神把所有苦难除去，否则总有人质问神为何容许最严重的苦难存在。神究竟要在排行榜上哪一点停止才能尽如人意呢？

或且我们应从成本效益 (cost-benefit) 的角度来决定那个平衡点。神既然是全知全能的，他可计算当苦难的数量变化时，苦难的负价值和可能产生的正价值（如自由、造灵的成果等）加起来的价值总和如何变化。若太多苦难，总和应是负数，当然是不可接受；那神应减少苦难的数量，直至总和的正值变得最大，就

^① Hick, *Evil and the God of Love*, p. 386.

^② 参见 Hick, "An Irenaean Theodicy," p. 50.

可决定在那里停止消灭苦难的行动。这个想法假设了价值有一种通量性，可以一起加减，但很多不同种类的快乐、痛苦和价值都有质的不同，究竟能否如上面那样加减也不可知。纵然可以，批评者还要断定现今世界苦难的数量已超过了平衡点，但他不是如神那样全知全能，他是如何肯定他的计算是正确的呢？批评者一般使用的策略，就是指着某种严重的苦难（如地震、犹太人被屠杀的惨剧等），然后说：消除了这些苦难，世界仍是一个很适合造灵的场所。所以，世上的苦难的确太多了。

这种说法在感受上很有感染力，谁不希望这些苦难没有发生？然而从理性的角度看，问题的关键不是“这些苦难消灭后世界仍能否造灵”，而是“价值的总和是增加还是减少了”，这个问题的答案并不明显。首先，如斯温伯温（Richard Swinburne）所言：“如果神减少些苦难，人类相对地少了学习承担责任的机会。若少了自然苦难，也会减低人类追寻有关大自然知识的机会，亦少了造灵的机会。”^①从另一个角度看，更大的苦难容让更大的价值的实现，而这些价值不单包括现今造灵的机会，也包括未来可能发生的转化（如神的救赎、人生命的提升、人与人的复和等），对于这些可能性我们都不确切知道什么，基督徒固然需要信心相信最终所有苦难都可被转化或战胜，但批评者同样难以武断地否定这些可能性。此外，还有一点使我们的计算倍加困难：自然苦难的发生是依循自然定律的，而这些定律是掌管着整个自然界的，牵一发动全身，一处的改变可能会引发其他变化。因此，我们也难以确定一种自然苦难的消灭不会产生不良的副效果。由于自然秩序在造灵说中占很重要的地位，我在下面进一步讨论。

^① Richard Swinburne, *The Existence of God*, revised edn, Oxford: Clarendon Press, 1991, p.219.

3. 造灵说与自然秩序

为什么神创造自然秩序呢？我相信一个精妙、宏伟、有秩序而美丽的世界也有它自身存在的价值。不单是宇宙为人而设，可能人亦为宇宙而设。人与世界虽有分别，但并不对立，反而构成一个和谐共生的系统。宇宙亦是人类这出戏剧上演的舞台，人的心灵并不是与其他心灵有直接联系，而要透过身体或语言去交接；这物质世界和我们的身体便成为人心灵外的缓冲区，以保障我们的自由。世界亦为我们提供很多美善：物质带来的快感、美丽的欣赏、文明的演化，亦给予我们实践价值的机会。但最重要的是，世界的秩序容让我们建立理性和道德责任感。在一个混乱不可测的世界里，我们不可能真正去运用自由和责任，因为每一个自主的行动都假设了关于未来的信念：当我们在情人节送花给女友示爱时，已假设了花不会突然发出恶臭或毒气，甚或变成一堆牛粪！设若这世界的“秩序”真的如此多变，我们又如何示爱呢？总而言之，一个稳定的自然秩序是我们有限人格所能发展的先决条件。这样看来，我们既属于这自然秩序，自然不能免却受到自然律的限制及其他物体的损害。水能使我们存活，亦能使我们溺毙，这一切都是依循固定的自然定律。

循着这思路，赫斯加指出我们无需为神找独特的理由去解释为什么个别的自然灾害会发生，因为神已创造了统一的自然秩序（uniform operation of natural law），自然苦难何时何地发生，都只是依循这些定律，所以并不一定有什么特别的理由。神容让这些自然苦难，一般而言就是这个原因：只有在这种稳定、又会产生苦难的自然系统里，人才能活出有理性和道德意义的人生，且参与造灵的过程。^①或许质疑者会反问，现今这么多自然苦难，难

^① 参见 Hasker, "Suffering, Soul-Making, and Salvation," p.15.

道神不可以干预与介入吗？如麦高斯基（H. J. McCloskey）就认为神应以奇迹的方法介入自然体系以减少苦难，或制定一套完全不产生苦难的自然定律。^① 拉尔巴克（Bruce R. Reichenbach）响应时指出，神有两种选择：第一，神神迹地介入所有苦难，但这样有规律的因果关系就会荡然无存了。例如每当有人遇到山泥倾泻，神必会神迹地拯救他，那么，纵使有路人经过也不需伸出援手了。所以，为了使人能达到更高的善，这世界需要按照自然律运行。^② 当然，若自然没有秩序，科学的探索也无意义了。

麦高斯基或许会说，较少苦难和疾病的世界总可以吧？^③ 拉尔巴克却认为问题不是如此简单，例如没有疾病，死亡率会减低，人口过剩的问题就会出现。其实很多事情也有其背后的意义，某些害虫虽然会破坏某些植物，但也可帮助某些植物生长和控制疾病。麦高斯基幻想一个更好的世界时，其实只是选择性地保留一些好的东西，却没有把整个宇宙看做一个整体来考虑。^④ 赫斯加亦指出当我们要求神消灭某些自然现象（如地震和龙卷风等苦难）时，其实是要求神设计另一个自然系统，有另一组自然定律或常数，但这些定律的影响是无远弗界的。近代物理学的“人择原理”（Anthropic Principle）就告诉我们，只要物理的常数有任何轻微的改变，整个宇宙的结构和历史都会改变，也不可能生命及人的出现。[当代混沌理论（Chaos Theory）的“蝴蝶效应”也有类似的涵义。] 批评者如何肯定在没有地震的新自然系

① 参见 H. J. McCloskey, "God and Evil," *Philosophical Quarterly*, vol. 10, no. 39 (1960), pp. 97-114.

② 参见 Bruce R. Reichenbach, *Evil and A Good God*, New York: Fordham University Press, 1982, pp. 103-104.

③ 参见 H. J. McCloskey, *God and Evil*, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974, p. 191.

④ 参见 Reichenbach, *Evil and A Good God*, pp. 115-116.

统里没有其他类似的苦难呢？赫斯加认为证明的责任在批评者一方。^①

总结以上复杂的讨论，造灵说未能就每一个苦难都提供仔细的解释，这当然是一种限制，但这不足以否定造灵说，因为要求我们能提供完整的解释，对有限的人是不切实际和不合理的要求。在这限制下，批评者自然会继续提出“苦难为何这么多？”的质疑，然而上面的分析已可让我们看到，善恶之间有千丝万缕的关系，并牵涉到复杂的世界秩序及历史发展，我们的智能能掌握的很有限，所以批评者似乎亦不能确切地证明现今世上的苦难的确是太多，已超过平衡点。然而神义论的主要目的是防卫性的，不是去证明信仰的真实，而是去在苦难的难题面前维护信仰的合理性，从这个目的来看，造灵说大致上还是成功的。

今世所学到的美德在天堂有用吗？

131

肯尼从另一个角度提出批评，他指出我们今生透过苦难所获得的品格和美德，将来在天堂无用武之地：天堂并没有需要忍耐的苦难，又没有人需要帮助，那今天我们所学的品德根本没有机会发挥出来。整个造灵的过程岂不是徒然？这有点荒谬吧！^② 肯尼的批评很有启发性，但也不成功。

首先，我们在地上获得的美善是否在进入天堂以后完全派不上用场，其实基督教神学没有清楚地交代，例如希克就揣测或许在天堂仍然有挑战或工作需要完成，天堂的核心观念在于与神有一个亲密的关系，而不是建基于一个无痛的乐园。有一些人可能

① 参见 Hasker, "Suffering, Soul-making, and Salvation," p.17.

② 参见 G. Stanley Kane, "The Failure of Soul-making Theodicy," *International Journal for the Philosophy of Religion*, vol. 6 (1975), p.8.

不能接受这种看法，因为他们深信《圣经》清楚说明天堂是没有疼痛、苦难和眼泪的地方。我个人认为《圣经》的见证当然不可忽略，但却应慎防对《圣经》交代不那么清楚的事物有过分教条的解释，《圣经》对天堂的描述主要是指向今生的苦痛和邪恶最后都会被克服，但死后的生命是否就是永恒地在天堂唱诗，却不可妄下定论。神是否会有另一些计划（可能在天堂以外），会得上我们的品德（如忍耐、怜悯）的呢？我想不用排斥这种可能性。（读者若不接受这答案，还可参考以下三种响应。）

其次，希克正确地指出肯尼对造灵的看法太狭窄，单方面强调道德方面的塑造，然而造灵的过程“最主要的目的不是获得某些特定的道德美德（如勇敢和怜悯心），而是进入一种与神相交的关系……道德和灵性成长中最重要的功夫，就是脱离自我中心”^①，超越个体的利益。所以无论美德在天堂有没有用，造灵的过程能准备我们进入一种新的关系，事实上我们若没有似神的美德，又如何能与他相交无间呢？试想像一个非常自私的男子和非常有爱心的女子结婚，我想就算在地上几十年他们的相处已很痛苦，更遑论永远在一起了！

再次，肯尼的问题似乎假设了一种功利主义的价值观，但美德是一种内在价值，无论有没有用都是同样宝贵的。这与基督教的价值观特别吻合，这就是：我们关注的要点是“我们成为怎样的人？”，而不单是“我们做了什么行为？”当然，两者不可完全分割，但后者主要价值在于建立和表彰前者。赫斯加就举一个例子，一个英雄的事迹和成就显示出他值得尊重的人格，纵使时移势易，他不可能重复当年的事迹和成就，但这无损人们对他人格的敬重。^②

① Hick, *Evil & the God of Love*, p. 382.

② 参见 Hasker, "Suffering, Soul-making, and Salvation," p. 12.

最后，我们可以指出，美德虽然是在某些处境中培养出来，但这不代表获得这些美德后，它们就不可以在其他方面彰显出来。以勇气这种美德为例，假设一个军人透过严格的训练和战争的考验，才变成一个很勇敢的人，但这不代表当没有危难时，勇气的品德就变得完全没有影响力或意义。赫斯加就认为一个勇士与一个懦夫，纵使在没有任何危险时仍有分别。赫斯加没有详细阐释这观点，我们在这里进一步发挥：一个勇士的待人处事，就会与懦夫不同，他会比较决断。两者的品格既然不同，他们的谈吐、思考方法、喜爱的小说人物等都有不同，最重要的分别是：勇士和懦夫拥有不同的人生故事和回忆，前者可以借着以往真实的经历鼓励别人如何克服困难，别人可分享他的满足感和光荣感。而懦夫呢？除了失败的经过之外，他并没有引人入胜的故事去与别人分享，纵然他的失败值得我们同情，但他始终缺乏勇士所有的满足感和光荣感。如此类推，总之只要相处下来，一般人就可分辨这两种人格。所以，肯尼认为今生所学的品德在天堂全无意义的批评并不成立。

其实还有不少关于造灵说的课题值得探讨，例如希克承认有一些测不透的苦难——看来完全没有意义或对我们毫无益处的苦难，但他仍然认为那些苦难有其必要的理由存在，从造灵说的角度是有其正面的意义的。此外，伊凡（Ivan）就苦难问题对神的抗议：“就算为了造灵的目的，神也不应让无辜的人受苦”也是需要正视的难题。动物的痛苦又如何解释呢？因篇幅所限，这些问题我将来再讨论。

奥古斯丁进路与伊利奈乌进路的结合

希克诚然指出传统的奥古斯丁进路的限制，例如它不太能解

决自然苦难的问题。所以，我认为经过希克演绎的伊利奈乌进路在处理苦难方面的确有其贡献，但我认为把这种进路结合一种修正的奥古斯丁进路则更好。首先，我们只需说亚当和夏娃被造时是清白无瑕的，不用说他们是完美的，因此，他们有自由地犯错的可能，也有自由地不犯错的可能。他们拥有真正的自由意志——我认为应用不可兼容论去理解，即是说他们的抉择并没有充足的因果条件，他们的抉择真是源自他们的意志，因此，他们要为他们的抉择负责任。希克批评完美的人不可能犯罪，这一方面是混淆了清白无瑕和道德完美两种不同的境界，另一方面不完全明白为了保护人的自由，不可兼容论是有需要的，而按这种理解，自由是可创新的，所以某种程度而言的确是从虚无中的创造，这没有什么矛盾。相反，若全盘否定人创新的能力，那只会把人卷入自然界的因果系统中，不能自拔，那时人的尊严也难以维持。

所以我认为没有充足的理据否定堕落的叙述（我也不认为这故事必然与科学知识有冲突），但这个故事主要是解释人为的邪恶和苦难，自然苦难未必和人的堕落无关，但把自然苦难完全视作堕落的惩罚，反而会带出新的问题。造灵说的用处就在这里，它指出神有道德理由容让自然苦难的存在。然而这种新奥古斯丁式的神义论认为造灵说可与普救论分开，两者没有必然的关系。而且正如希克所言，神的一个主要目的是让人有自由去选择，而不单是造灵。从这一角度看，提倡普救论作为教条是有问题的：神若要彻底地尊重人的自由选择，而人又有真正的自由意志，就算神也不能百分之百保证没有反叛到底的人。希克一方面说人有自由，但又肯定所有人一定得救，是自相矛盾的。这样把两种神义论结合既可保留造灵说的说明能力，又可以与基督教的神学传统更容易地接轨，所以我认为值得考虑的。

总 结

造灵说相信神容许苦难的存在，为的是希望世上有更崇高的美善、勇敢、怜恤、责任、英勇的牺牲、抗争及诚实等品格，因为这些品格要借助一些苦难才能够被塑造和展现出来。笔者认为造灵说能在某种程度上解释这世界苦难的存在，而且纵使有未能解释的苦难，也不能推论出“全能与全善的神不存在”。很多对造灵说的批评都是有反驳和响应的空间的。当然，希克的神义论仍有待进一步讨论，例如：“没有意义的苦难”、“苦难作为否定神的归纳证据”等。

我一开始已承认苦难是奥秘，不单是理性问题，更是实存的问题。可能面对苦难时最重要的并不是找出苦难的因由，而是知道如何去面对苦难。或许如卡森 (D. A. Carson) 所言：“置身苦难中，最安慰人心的‘答案’只是单纯的陪伴、帮助、静默和流泪”。然而理性问题和实存问题也不是可以截然分开的，很多人不能面对苦难，就是因为他们的理性接受了享乐主义的价值观和人生观，并且不加反省。希克的造灵说其实有实用的一面，它能激发我们反省苦难的意义，以及我们应有的积极人生观。它挑战以快乐为终极的享乐主义者，去反思人之所以为人的真义，不再把他人和自我视作寻找快乐的机器和宇宙乐园的宠物。