

簡介普蘭丁格對苦惡問題之回應

兼論神義論之重構與教牧神學進路回應之建議

王文基

中華福音神學院神學碩士系統神學組研究生

1. 緒 言

普蘭丁格(Alvin Plantinga)毫無疑問是廿至廿一世紀中最具聲勢的西方哲學家之一；這是學者 John G. Stackhouse Jr.在《今日基督教》(*Christianity Today*)雜誌上劈頭一句對他的描述。¹ Stackhouse 指出普蘭丁格實至名歸的其中一個重要原因是：他著手回應我們這時代中兩個最重要的問題，那就是「苦惡的問題」(the problem of evil)和「知識的問題」(the problem of knowledge)。²

事實上，「苦惡的問題」是歷世歷代以來有待排解的難題之一，它不但困擾了哲學界，連宗教哲學界、神學界、倫理學界、心理學界等層面也被波及。因此，對「苦惡的問題」之探討至今仍存有十分廣闊的空間，它的討論價值仍然存在。筆者在本文首先要指出引起普蘭丁格對苦惡問題思考的背景，繼而簡論他多年前所提出著名的「自由意志辯護論」(the Free Will Defense)，並且介紹他近年來對此問題之探討已轉向「知識論」(epistemology)方面的回應。最後，筆者在本文將試圖建議對「神義論」課題重構，並重新提出以「教牧神學進路——『三一上帝的受苦歷史』及『三一上帝的團契相交』」作為對苦惡問題之回應。

2. 普蘭丁格對苦惡問題思考的背景

2.1 苦惡的問題成為不相信上帝的根據？

2.1.1 傳統上對苦惡(evil)的分類可歸納為「道德方面的苦惡」(moral evil)³ 和「自然方面的苦惡」(natural evil)⁴ 兩種。由這兩方面而延伸出關乎苦惡問題之質問則各有不同，它們的矛頭皆指向對上帝的質疑與否定。

¹ John G. Stackhouse Jr., "Mind Over Skepticism", *Christianity Today*, Vol.45, No.8 (June 11, 2001), p.74.

² Ibid., p.74.

³ 「道德方面的苦惡」主要是指由於人類以不好的品性或邪惡的行為而產生的各種罪惡現象，例如：凶殺、偷盜、貪心、欺壓、歧視、壓迫、戰爭、不公平、剝削 等等。

⁴ 「自然方面的苦惡」則是指由那些人類無法控制的自然因素而所造成的種種罪惡現象，例如：旱災、水災、火災、颱風、海嘯、地震、火山爆發、瘟疫 等等。

2.1.2 一般來說，探討「道德方面的苦惡」，其所要追涉的主要是有關人性的問題，那些質疑者通常會發出的問題如：「為什麼一個完全善良的上帝所創造的人會有邪惡的心思行為？」「為什麼上帝要容讓人類不斷有犯罪的可能性？」另一方面，探討「自然方面的苦惡」所要追究的主要問題是集中在自然界因素的不良結果，質疑者發出的問題如：「假使自然法則來自一個全善的上帝，為什麼這些法則會帶給人類如此多的災難？」「難道上帝不能或不想為人類創造一個沒有自然災害的生存環境嗎？」以上有關苦惡的追問至終成為不信上帝者的主要根據或理由。

2.2 苦惡的問題在神義論中找不到出路？

2.2.1 關於苦惡問題的探討，在西方的宗教哲學史上已有豐富的討論，其中被學者最常使用的是「神義論」(theodicy)⁵ 之概念。雖然這個名詞至十八世紀才出現，但其實「神義論」的思想源遠流長，舉凡哲學家柏拉圖、亞里士多德、普羅提諾，及基督教神學家奧古斯丁、阿奎那、馬丁路德、加爾文等人均有提出過關於神義論的思想。

2.2.2 歸根到底，筆者認為「神義論」的思想無非想藉理性的論證為上帝不需對苦惡負上任何責任，它力圖闡釋上帝的全能、全知、全善與苦惡的實況並不矛盾，而且甚至是可以並存的。然而，令人洩氣的是歷代的神義論思想不是毫無缺點的，它們或多或少已被學者指出在某方面仍有待商榷。⁶ 如此看來，「神義論」的思想並未為苦惡的問題提供一條令人滿意的出路；因此，筆者認為對苦惡問題討論的進路仍有很多創意發揮的空間存在。

2.3 苦惡的問題成為思辯上邏輯的矛盾？

2.3.1 另一方面，「反神論者」(Anti-theists)通常對苦惡問題的爭議，是透過凸顯「有神論者」(theist)在論證過程中有無法避免的邏輯上的矛盾；他們推論的過程如下：

命題(1)：一個至善的上帝會盡其所能去防止所有的苦惡。

命題(2)：一個全知、全能的上帝能夠防止所有的苦惡。

命題(3)：苦惡存在。

所以：(1)要不是上帝不存在；(2)就是上帝不是至善、全知、與全能的。

⁵ 「神義論」這個名詞最早見於萊布尼茲(Leibniz, 1646-1716)於1710年的著作《神義論》(有中譯本，朱雁冰譯，香港：道風書社，2003年初版)，這本書是他生前惟一發表的著作，該書旨在論證理性與信仰並不矛盾，這個世界雖然有罪惡，但上帝是至善、正義的。

⁶ 例如學者弗雷姆(John Frame)曾在他的著作中針對歷代重要的九種「神義論」辯護作出批判性的探討，皆指出它們的缺失，這九種「神義論」分別是：(1)邪惡並非真實的辯護、(2)神軟弱的辯護、(3)最好的可能世界的辯護、(4)自由意志的辯護、(5)培養品格的辯護、(6)穩定環境的辯護、(7)間接肇因的辯護、(8)超越法外的辯護、(9)針對人的辯護。相關探討請參：約翰·弗雷姆，《衛道學概論》，廖和美譯(台北：華神，2003)，頁186-200。

- 2.3.2 普蘭丁格針對以這種邏輯上矛盾為批判的回應主要是衝著牛津大學哲學教授麥基(John L. Mackie)而來的。⁷ 1955年春，國際著名的哲學雜誌《心靈》(*Mind*)刊登了麥基的一篇名為「惡與全能」(“Evil and Omnipotence”)⁸的作品，這篇文章透過嚴謹的哲學分析，對各種傳統的神義論(特別是自由意志論)提出了嚴厲的批判和質疑。麥基教授於文中深刻的揭露了有關苦惡問題在邏輯上的矛盾，也就是「現存的苦惡」與「全能的上帝」不可調和；⁹ 毋怪乎有學者認為「惡與全能」一文可比作自由意志論之爭的導火線。¹⁰
- 2.3.3 麥基在文中提出「全能悖論」(paradox of omnipotence)的問題，他說：「因此，目前對惡的問題的解答只能是這樣子的：上帝賦予了人如此的自由，以致祂不能控制他們的意志了。這使我們面臨著我稱為『全能悖論』的問題：一個全能的存在者能夠創造祂隨後不能控制的東西嗎？這實際上等於說，一個全能的存在者能夠創造後來會束縛祂自己的規則嗎？」¹¹ 其實麥基所質疑的就是「全能」概念中之內在矛盾：假設有自由意志的人是上帝所創造的，而人的自由意志又是完全自由的；那麼，這就是意味著上帝無法控制有自由意志的人，也就是說，作為創造者的上帝不再是「全能」的了！

3. 普蘭丁格的？自由意志辯護論？

3.1 普蘭丁格推翻麥基的矛盾質疑？

- 3.1.1 普蘭丁格在 *God, Freedom, and Evil* 一書裡對麥基提出的挑戰作出辯護，他認為麥基的說法本身仍然是自我矛盾。普蘭丁格質問：「麥基是否正確？有神論者是否自相矛盾？但我們必須提出一個更優先的問題：這裡所宣稱的是什麼？那就是有神論者的信仰含有一個前後不一和自相矛盾。」¹² 普蘭丁格想澄清一個問題：麥基的質疑是否合法？
- 3.1.2 普蘭丁格在論證過程中指出：在麥基看來，有神論者接受了三個命題組成的「群」(group)或「集合」(set)，這個集合是前後矛盾的，它的成員是：命題(1)上帝是全能的。命題(2)上帝是至善的。命題(3)苦惡存在。普蘭丁格把這三個命題稱為「集合 A」，並宣稱 A 是一個前後矛盾的集合。¹³ 普

⁷ Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp.12ff.

⁸ 這篇文章的中譯本請參：邁爾威利 斯圖沃德編，《當代西方宗教哲學》，周偉馳、胡自信、吳增定譯(北京：北京大學出版社，2001)，頁 325-336。

⁹ 麥基批判有神論者對苦惡思考犯邏輯矛盾的毛病，因為有神論者同時相信以下三個自相矛盾的命題：「命題(1)：上帝是全能的」、「命題(2)：上帝是至善的」、「命題(3)：苦惡存在」。

¹⁰ 參張志剛，《宗教哲學研究——當代觀念、關鍵環節及其方法論批判》(北京：中國人民大學出版社，2003)，頁 128。

¹¹ 參邁爾威利 斯圖沃德編，《當代西方宗教哲學》，頁 334。

¹² Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, p.12.

¹³ *Ibid.*, pp.12-13.

蘭丁格認為我們首先要搞清楚這個集合到底有什麼矛盾，他想藉此反駁麥基的說法。

3.1.3 普蘭丁格在其書中透過另外十九個命題的討論及分析，¹⁴ 他總括的結論是：「儘管許多無神論者宣稱說，當有神論者肯定『集合 A』中的成員時，他就陷入自相矛盾；但是這個集合顯然既不是『明顯的矛盾』(explicitly contradictory)，也不是『形式上的矛盾』(formally contradictory)，或許它只是個『暗示性的矛盾』(implicitly contradictory)。想要使這個宣稱更臻完善，無神論者們還必須找出某些必然為真的『命題 P』(它可能是幾個命題的綜合)，使得把『命題 P』附加在『集合 A』中時會產生一個『形式上的矛盾』集合。然而，至今無神論者仍沒有人提出過一個具有說服力的例子可以勝任這個角色，而且肯定也很難理解這樣子的一個命題可能是什麼。」¹⁵

3.1.4 不過，普蘭丁格也指出上述的論證只能說明麥基尚未證實「集合 A」存在「暗示性的矛盾」，卻未能更徹底地否定麥基的質疑，因此他在書中再進一步指出：「集合 A」不僅不存在「暗示性的矛盾」，反而它具有「暗示性的一致性」(implicitly consistent)。¹⁶

3.2 普蘭丁格論證？暗示性的一致性??

3.2.1 普蘭丁格如今面對的問題是：如何論證「集合 A」具有「暗示性的一致性」呢？普蘭丁格繼續說：「一種繼續討論的方式是試圖表明，在廣泛的邏輯意義上，『集合 A』是具有暗示性的一致性或是可能的。但在如此的呈現時又包含了什麼？雖然有諸多途徑去解決這個問題，但它們在某個重要方面皆殊途同歸。他們全都意味著：為表明一個『集合 S』前後一致，你就得設想一個可能的事態(a possible state of affairs) (它無需要實際上得到公認)，使得假如該事態是真實的，那麼『集合 S』的所有成員都為真。這個程序有時也可稱為『給出一個集合 S 的模式』(giving a model of S)」¹⁷

3.2.2 普蘭丁格繼而指出它如何適用於我們探討苦惡的邏輯問題，他認為我們若把「上帝是全知的」、「上帝是全能的」、「上帝是至善的」三個命題合併起來，那麼，就可以把結果稱為「命題(1)」：

命題(1)：上帝是全知的、全能的和至善的。

普蘭丁格說：「因此，問題是如何表明命題(1)和命題(3)「苦惡存在」相互一致。正如我們所看到的，一個可能的途徑是去找到一個同命題(1)一致的命題(r)，使得命題(1)和命題(r)共同蘊涵著命題(3)」¹⁸ 他嘗試指出能符合上述論證目的之命題(r)為：

¹⁴ Ibid., pp.13-24.

¹⁵ Ibid., p.24.

¹⁶ Ibid., pp.24-25.

¹⁷ Ibid., pp.24-25.

¹⁸ Ibid., p.26.

命題(22):上帝創造了一個包含苦惡的世界,祂如此做是有充足理由的。普蘭丁格接著說:「假如命題(22)與命題(1)是相容一致的,那麼結論就是:命題(1)和命題(3) (也就是『集合 A』)是一致的。相應地,有神論者想要做的一件事就是設法表明命題(22)與命題(1)是相容一致的。」¹⁹

3.2.3 為了表明命題(22)與命題(1)是相容一致的,普蘭丁格認為有兩種方法來表明這一點:第一種方法為「自由意志辯護論」(free will defense),第二種方法為「自由意志神義論」(free will theodicy)。²⁰

3.3 普蘭丁格闡釋? 自由意志辯護論??

3.3.1 普蘭丁格說明「自由意志辯護論」的做法是:「設想出一個可能的事態,假如該事態得到公認,那麼一個全能、全知和至善的上帝就有充分的理由來容許苦惡存在。」²¹ 他又指出:「自由意志辯護論者也試圖找到某個命題 r 與命題(1)一致,而且使二者之和蘊涵著命題(22);但卻沒有宣稱自己知道甚至相信命題(r)是真的。當然,這全是他自己的權利,因為他的目的只是要表明命題(1)與命題(22)前後一致,至於命題(r)是否為真的則另當別論。」²²

3.3.2 接著,普蘭丁格面臨的問題是:「自由意志辯護論如何發揮功用?當自由意志辯護論者說人是『自由的』或者人可能是『自由的』時,他的意思是什麼?」²³ 因此,普蘭丁格從「自由」概念的含義談起;按照「自由意志辯護論」的解釋,所謂的「自由」可理解為「就某個行為而言的自由」(being free with respect to an action)。²⁴

3.3.3 然後,普蘭丁格根據上述的定義和區別,他便提出了一個「自由意志辯護論之初步宣言」(preliminary statement of the Free Will Defense)。²⁵

¹⁹ Ibid., p.26.

²⁰ Ibid., pp.26-29.

²¹ Ibid., p.26.

²² Ibid., p.28.

²³ Ibid., p.29.

²⁴ Ibid., p.29. 普蘭丁格補充解釋說:假如就某個行為而言,一個人是自由的,那麼他在實踐那行為時是自由的,而且在放棄實踐時也是自由的;沒有任何的先決條件或因果律決定他做或不做;無論做或不做,他都有能力作選擇。但普蘭丁格認為這樣子理解「自由」卻不應該與「不可預測性」(unpredictability)相互混淆。

²⁵ 普蘭丁格的「自由意志辯護論之初步宣言」意指:假如有以下兩個世界,一個世界裡的人有實實在在的自由(而且自由地多行善、少作惡),另一個世界裡的人則根本沒有自由,儘管其他方面一樣,但前者要比後者來得更更有價值。上帝雖然能創造出自由的人,卻能「促使」或「??」他們只做正確的事。因為假如上帝這樣做,人們就談不上有實實在在或具備意義的自由了,人們就不是在「自由地」做那些正確的事了。因此,為了創造出能在「道德上善良」的人,上帝不能不創造出能在「道德上邪惡」的人;而且上帝不能既給予人們作惡的自由,同時又阻止他們自由地作惡。正如事實所顯示的那樣,非常難過的是,某些由上帝所創造而又有自由的人,卻誤用了他們的自由;這便是道德方面的苦惡之根源。然而,自由的人有時會犯錯誤,這一事實既無損於上帝的全能,也無損於祂的至善;因為上帝若是要阻止惡的出現,只有在道德上消除善的可能性方可。參 Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, p.30.

4. 普蘭丁格以知識論回應苦惡的問題

4.1 普蘭丁格的回應轉向知識論？

4.1.1 學者 John G. Stackhouse Jr. 指出：「在近二十多年來，普蘭丁格的主要著作已轉向探討知識的問題；他特別是集中探討基督教信仰（也就是他所聲稱的對『福音的偉大事情』之信仰，而非一般『有神論』而已）能否在我們這個懷疑的世代被嚴肅地對待——『基督教信仰有確據嗎？』（Is Christian belief warranted？）換言之，我們的信仰在知識上合理嗎？抑或它呈現的是不合理的？」²⁶

4.1.2 普蘭丁格於二〇〇〇年出版了他“Warranted”的第三部曲，就是《有確據的基督信仰》（*Warranted Christian Belief*）²⁷ 他在該書的前言裡指出西方思想界自十八世紀啟蒙運動以來，基督教信仰受到了兩個主要的反對聲音所挑戰：第一個是「它是否為真？」的問題（*de facto* question）；第二個是「它有否可能為真？」的問題（*de jure* question）。²⁸ 後者的問題是近二、三十年來為較多學者所關注的問題，其所指涉的也就是所謂「機率性的論證」；普蘭丁格就是以這「機率性的論證」作為回應苦惡之基本進路。

4.1.3 當然，我們也不容忽略普蘭丁格在《有確據的基督信仰》一書中的基本思路，因為他自始所建構的「基督教知識論」理論在該書中都有充分的應用到各式各樣的信仰難題上。學者張國棟嘗試歸納出普蘭丁格的基本論點有三個：²⁹

- (1) 如果一信念享有正面的知識地位，它即使沒有證據支持，也是可合理地初步地接受的。
- (2) 與上帝有關的信念是由一種上帝感應的官能所產生。³⁰
- (3) 如果基督教是真的，基督教信念就很有可能享有正面的知識地位；

²⁶ John G. Stackhouse Jr., “Mind Over Skepticism”, p.75.

²⁷ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000). 這套三部曲的著作之餘兩本分別是：*Warrant: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993). 及 *Warranted And Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993). 這其中只有 *Warranted Christian Belief* 即將有中譯本：《基督教信念的知識地位》（北京：北京大學出版社，2004）。

²⁸ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, pp.viii-ix.

²⁹ 張國棟，「基督教信念的知識地位」，《時代論壇》（2003年11月16日，第846期），頁10。

³⁰ 普蘭丁格所謂的「與上帝有關的信念是由一種上帝感應的官能（*sensus divinitatis*）所產生」是建基於他所提倡的「改革宗知識論」（Reformed epistemology）之上。周功和博士解釋說：「改革宗知識論認為人的某些認知功能為取得真理而設計的，這些認知功能若正常地運作在合適的環境中，則所提供的信念具備充分的確據（warrant），有確據的信念就是知識（knowledge）；所謂的認知功能，包含感官、記憶與理性功能。」（參周功和，「詮釋的族群化：釋經典範的轉移」，《校園》，2003年5-6月號，頁36-37）另外，在普蘭丁格的 *Warranted Christian Belief*，他溯源於宗教改革運動時代改教家加爾文的思想，同時又蘊含了阿奎那的思想，在該書之第六章（pp.167-198）裡提出所謂的「阿奎那/加爾文模型」（Aquinas/Calvin Model），到了第八章（pp.241-289）時又提出所謂的「延伸式阿奎那/加爾文模型」（Extended Aquinas/Calvin Model）；他就是藉此肯定另一項人的認知功能，即人擁有感受與認識上帝的功能（詳參：*Warranted Christian Belief*, pp.243-246.）。

如果基督教是假的(如沒有上帝),基督教信念就不能享有知識地位。

4.2 普蘭丁格以知識論回應 William Rowe?

4.2.1 普蘭丁格在 *Warranted Christian Belief* 一書的第十四章處理並回應苦惡的問題。他指出在過去的廿五年多來,有關苦惡的「證據性論證」(evidential argument)已經有好幾個不同的版本發展起來,他在書中只選擇回應兩組最優秀的「無神論式的證據性論證」(Evidential Atheological Arguments);³¹ 第一位要回應的就是 William Rowe。

4.2.2 William Rowe 的論證如下:³²

E₁: 代表一位五歲女孩遭強暴。

E₂: 代表一隻小鹿在森林大火中緩慢而痛苦地死去。

P 代表一前提:我們不知道有任何良善的事促使一位全能、全知、與至善的存有者(簡稱「完美者」)允許 **E₁** 和 **E₂** 發生。

因此,可能的是:

Q: 沒有任何良善的事促使一位「完美者」允許 **E₁** 和 **E₂** 發生。

因此,可能的結論是:

not-G: 根本沒有這「完美者」。

4.2.3 普蘭丁格也是以這種「機率性的論證」作為回應 Rowe 之基本進路。他指出 Rowe 的論證充滿困難:最主要的困難是由 **P** 到 **Q** 的推論不能成立,它有所忽略。³³ 普蘭丁格反問說:「假如一個事實是上帝有一個理由允許一個像 **E₁** 或 **E₂** 的苦惡發生,又同時假設我們嘗試找出這箇中原因為何;那麼,我們有多大的機率找到這個理由呢?」³⁴ 普蘭丁格總結地指出我們與上帝在知識上有很大的差距;就算上帝真箇有理由去允許這些苦惡發生,為什麼去想成是我們應該有優先權知道呢?³⁵ 至於其他學者對 Rowe 的論證之反駁,普蘭丁格認為在此也就不打算重複了。³⁶

4.3 普蘭丁格以知識論回應 Paul Draper?

4.3.1 普蘭丁格第二位要回應的就是 Paul Draper, 普蘭丁格基本上仍肯定 Draper 的論證超越於 Rowe 的論證,但他對 Draper 所言的「我們對痛苦與愉悅的知識為有神論者帶來了知識論上的難題」深表質疑。³⁷

³¹ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, p.465.

³² Ibid., pp.465-466.

³³ Ibid., p.466.

³⁴ Ibid., p.466.

³⁵ Ibid., pp.466-467.

³⁶ 相關的反駁 Rowe 的觀點請參 Ibid., p.466.之註腳 10 及 Ibid., pp.467-469..

³⁷ Ibid., p.469.

4.3.2 Paul Draper 的論證如下：³⁸

O：代表任何一位觀察者對人類或動物所經歷到的痛苦與愉悅的報導。

HI{「中性假設」(hypothesis of indifference)}：地球上所有知覺的生物之本性與條件都不是來自非人類位格的善意或惡意的作為。

Draper 宣稱結論是：

C：**HI** 比有神論解釋 **O** 所報導的事實為佳。

4.3.3 普蘭丁格也以「知識上機率性論證」(epistemic probability)作為回應 Draper 之基本進路。普蘭丁格認為「結論 C」不足以成立；他認為就算 C 為真，它對基督教信仰的威脅可能性有多大？³⁹ 普蘭丁格又另外討論了幾個受到機率性挑戰的例子，⁴⁰ 他主要是指出那些機率比較大的命題不一定能夠威脅原來的信念命題，因為每個信念本身有其「確據」(warrant)。因此，就算有苦惡的事實，而基督徒也面對知識上機率性的問題，我們也不會放棄信仰，因為這個信仰另有「確據」(如：「延伸式阿奎那/加爾文模型」中，人擁有感受與認識上帝的功能(*sensus divinitatis*))。

5. 建議重構？神義論？

5.1 從？原因問題？轉向？關係問題？

5.1.1 據筆者的觀察，一般的「神義論」是指那些企圖證明在苦惡存在之下，神仍然為義的論證，所以我們可以發現，凡遵循這樣的思路去探索有關苦惡之問題的人，他們所關注的不外乎是「為什麼？」的問題，換言之，整體「神義論」所詮釋的就是「原因問題」。但是筆者在前面已指出，就其所知的各樣「神義論」的論證，實際上都有破綻。

5.1.2 因此，筆者建議重構「神義論」的論證方法，當今的「基督教護教學」不應只停留在持續不斷地探討「原因問題」(causes)，⁴¹ 而應該改為探討「關係問題」(relationship)，其所指的是著力詮釋「苦惡與上帝的關係何在」，由此我們所關注的不再是「為什麼？」(Why?)，而是「這是什麼？」(What?) 的問題；⁴² 當我們轉向「關係問題」時，我們反而實際上回到更基本的

³⁸ Ibid., pp.470-471.

³⁹ Ibid., pp.472-473.

⁴⁰ Ibid., p.475.

⁴¹ 當代重量級神學家莫特曼(Jurgen Moltmann)也同樣指出類似的質疑：「從消極面來看，這是旁觀者的問題，它附加了這個『為何』問題，可是卻清楚知道，每個以『因為』開始的解答都可能表達出對受苦者的譏諷以及對上帝的褻瀆。」(參莫特曼，《俗世中的上帝》，台北：雅歌出版社，1999，頁208。)

⁴² 莫特曼的論述中反對問「為何」(Why?)的問題，他認為更直接的問題應是「我的上帝，你在哪裡？」或是「上帝在哪裡？」(Where?)的問題；他認為如此是在世界裡遭受上帝咒詛的苦難中向上帝的團契呼求的問題；問「在哪裡？」的問題是在尋求一位分擔我們苦難並擔負我們憂傷的上帝。(參《俗世中的上帝》，頁209。)筆者贊同莫特曼所改變的提問，但莫氏並未注意到只有發問「這是什麼？」(What?)的問題時，才能回到「關係」與「本質」的探討上，所以筆者在莫氏的基礎上再改變提問方式為「What?」的問法。

「本質性」的問題，這是以往只注重「原因問題」的神義論所忽略的！

5.2 從？解釋苦惡？轉向？面質苦惡??

- 5.2.1 另一方面，筆者亦觀察到有關苦惡問題的探討如果只停留在「哲學問題」(philosophical problem)的層面，那麼我們只是在「解釋苦惡」(interpret the evil)，卻完全忽略了苦惡有強烈而活生生的痛楚感。因此，筆者建議重構「神義論」的第二方面就是從「解釋苦惡」轉向「面質苦惡」(encounter the evil)。
- 5.2.2 筆者認為這個轉向至少得到兩項主要背景支持：第一，聖經的啟示並不在故意、或明顯、甚至直接強調對苦惡的特定解釋，但卻持續而多元地指出神與人在面質苦惡時之關係。第二，在當今後現代的情境下，一切針對苦惡而發出原因的解釋都類似於「宏大敘事」，追涉「原因」的討論進路在後現代的學術處境下容易被認為不合法！

6. 教牧神學進路回應之建議

6.1 以教牧神學進路回應苦惡的實況？

- 6.1.1 其實，早在 1974 年代，普蘭丁格在其書中已說到：「事實上，苦難與惡運雖然對有神論者構成難題，但是真正的難題並不是他的信念在邏輯上或機率性上不相容。有神論者也發現到在苦惡中含有宗教性(religious)難題，如在他自身臨到的苦難或者在他身旁的某個人的苦難中，他也許會發覺自己很難去維持對上帝有正確的態度。一旦面對個人重大的苦難或惡運時，他也許會落在背叛上帝的試探中，不但會向上帝揮拳以對，甚至他會同時放棄對上帝的信念。然而，這只是一個難題中的不同面向。這樣的一個難題其實並不是要求在哲學上得到啟蒙光照，而是要求教牧上的關顧。」⁴³
- 6.1.2 的確，普蘭丁格仍然是肯定他所提出的「自由意志辯護論」足以呈現上帝的存在與苦惡的存在是在邏輯上與機率性上皆相容的，因此，它仍可以解答苦惡在主要哲學上的難題。不過，普蘭丁格也提供在「教牧關顧」上回應的呼求，可惜因著他並未對這方面有明顯的提出回應或指引(也許是因為他的呼召是「學者」而不是「牧者」吧)；所以，筆者嘗試建議在這樣的基礎上以「教牧神學回應進路」⁴⁴來回應苦惡的實況。

⁴³ Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, p.64.

⁴⁴ 誠如麥耀光博士於「教牧神學—實踐神學：定義及範圍之初探」一文中指出：「在一本權威性的教牧關懷與輔導字典中，他們給基督教教牧神學下了三方面的定義：第一、傳統上，教牧神學是神學上的一門支派，為了事奉之各功能上制定實用的原則、理論和步驟；第二、教牧神學是實用 - 神學學科(the practical theological discipline)，關注於教牧關懷與輔導的理論和實務；第三、教牧神學是一種神學反省(theological reflection)，因此，教牧神學不是一個有關教牧關懷的神學，而是一種處境性的神學(a type of contextual theology)，也是一種以教牧性來處理神學(a way of doing theology pastorally)。從這三個定義來看，狹義上，教牧神學是有關教牧關懷和輔導；但廣義上，它的範圍包括一切在教會上的議題。」(引見《中華福音神學院

6.1.3 如今該面對的問題是：要以什麼神學內容來構成這樣的教牧神學回應進路呢？筆者在上文中建議重構「神義論」時，曾提出兩方面的轉向：(1)從「原因問題」轉向「關係問題」，及(2)從「解釋苦惡」轉向「面質苦惡」。現在筆者嘗試以神學角度落實這兩個轉向：針對「關係問題」，筆者提出以「三一上帝的受苦歷史」作為回應；針對「面質苦惡」，筆者提出以「三一上帝的團契相交」作為回應。⁴⁵ 在下文分別扼要敘述這兩點。

6.2 三一上帝的受苦歷史？

6.2.1 當筆者建議探討苦惡的「關係問題」時，是指我們應該思想：「苦惡與上帝的關係何在？」然而，當我們要言說聖經中的上帝時，我們根本沒有理由去忽略「三一上帝」這個神學概念；因此，這個問題又可以進一步改為：「苦惡與三一上帝的關係何在？」無論是從系統神學或教牧神學的角度而言，只有當我們明白這位三一上帝與受苦的實況共同在歷史中彼此影響，而不是停留在「三一上帝裡未曾有受苦」與「受苦中未曾有三一上帝」，我們才能夠真正言說苦惡與三一上帝的關係，⁴⁵ 並且帶來教牧關顧的第一個切入點。

6.2.2 因此，筆者認為針對「苦惡與三一上帝的關係何在？」的最佳解答，就是三一上帝參與在受苦的歷史中，這意味三一上帝認同於受苦難的人民，也意味著三一上帝感同身受苦難者的實況。我們可以問：「三一上帝如何參與在受苦的歷史中？」筆者借用神學家莫特曼的回答，就是在「十字架」上。⁴⁶ 莫特曼認為「十字架神學」是基督教神學的重要標記，⁴⁷ 而十字架的苦難必須要從三一上帝來思考。⁴⁸

6.2.3 筆者借用莫特曼對「十字架神學」、「三一論」及「受苦」的神學詮釋，無非是想凸顯出一個事實：十字架受苦的事件是在三一上帝自身的歷史

院訊》，第 399 期，2004 年 1 月號，頁 6。）由此看來，筆者所謂的「教牧神學」比較接近第三個定義，是指以一種教牧性角度來處理神學議題，但也藉此夾帶教牧關顧。

⁴⁵ 有關「三一上帝」的教？是在初代教會發展出來的，因為這不是「聖經的語言」，而是「神學的思考語言」；雖然筆者認同也知道有很多經文可以支持「三一上帝」的神學概念，但為了方便討論，本文將省略引用相關經文，請有興趣了解這個神學概念的讀者自行閱讀相關的系統神學的著作。

⁴⁶ 莫特曼的「十字架神學」在三一上帝參與受苦歷史的論述上多有發揮，基本上可參考他的著作：莫爾特曼著，阮煒譯，《被釘十字架的上帝》，香港：道風山，1994。

⁴⁷ 莫特曼說過：「在我看來，基督教會和基督神學只有在被釘十字架的上帝中顯明其身分的『核心』，並以此為標準質疑自身和它們生活於其中的社會，才可能與當今世界的種種問題發生關係？」（參《被釘十字架的上帝》，頁 15。）

⁴⁸ 關於這方面的討論，保守的福音派經常把莫特曼這個觀點與「聖父受苦說」混為一談，林鴻信博士解釋說：「在被釘十字架的耶穌基督身上，莫特曼發現涉及上帝的神聖奧秘，因此有『被釘十字架的上帝』的說法，這並非初代教會異端『聖父受苦說』，主張被釘在十字架上的就是聖父上帝本身，而是主張被釘在十字架上的聖子，呈現三一上帝的受苦。莫特曼強調，十字架發生在耶穌與天父上帝之間，如耶穌在十字架上呼喊說：『我的上帝！我的上帝！為什麼離棄我？』莫特曼從這裡找到三一上帝的奧秘，十字架受苦是上帝親自參與的受苦。」參：林鴻信著，《莫特曼神學》，台北：禮記出版社，2002，頁 132。

中；換言之，三一上帝參與在十字架的苦難中，所以三一上帝能向受苦者認同。筆者認為如此的神學認知能夠為教牧關顧提供一個蠻好的切入點。同時，筆者也覺得莫特曼對此課題的神學詮釋，恰巧與上文普蘭丁格論證上帝的存在與苦惡的存在可以相容的主張有異曲同工之妙！

6.3 三一上帝的團契相交？

- 6.3.1 第二方面，筆者建議對苦惡的探討可轉向「面質苦惡」的層面；那麼在神學上應該以何者為討論基礎呢？筆者仍然循著「三一上帝」的思路作這方面的反省，因此，我們看到的是三一上帝在十字架受苦的事件中共同的參與，乃是因為三一上帝本身以聖父、聖子、與聖靈的緊密團契相交，使得三一上帝中的三個「位格」並未在歷史中的任何一刻有任何的割裂。⁴⁹
- 6.3.2 筆者建議我們可以從「三一上帝的團契相交」進一步推進實踐「受苦者的團契相交」。也許很多人認為「苦難」的本身只是「個人性」、「特定性」、「自我感受性」，與他人無干；然而，筆者仍認為傳統上忽略了「苦難」本身也同時含有「群體性」、「普遍性」與「感同身受性」的；每一個苦難都同時帶有這兩種相反而相成的特色。因此，受苦者才有藉著團契相交去共同面質苦惡，猶如三一上帝那樣子。
- 6.3.3 這種「三一上帝式的團契相交」恰恰好凸顯出一種以「關係取向」的思考模式，它所反對的正是現今風行的「個人主義」；筆者認為以個人主義來思考苦惡必然是毫無出路，而且是每況愈下，失去「盼望」。但以關係角度來思考苦惡時，就可以藉著團契相交來面質苦惡對人提出的挑戰。事實上，要在「團契相交」的實踐上有更多的發揮，則可以連繫於「教會論」(ecclesiology)方面的思考。

7. 結 論

普蘭丁格完成「三部曲」的著作後，其實並非代表有關苦惡的難題已得到解答，這個難題依然是當今宗教哲學界熱門的討論課題之一。⁵⁰ 事實上，普蘭丁格仍然面對學者的批判與回應。⁵¹ 筆者提出以「關係」的角度來思考苦惡與上

⁴⁹ 莫特曼注意到聖子耶穌在十字架上向聖父的呼喊，似乎顯出一種聖子被聖父遺棄的痛苦。而在傳統上說到十字架的痛苦，往往只視作聖子耶穌本身的痛苦，但莫特曼卻注意到這也是一種「關係的痛苦」。若以「關係」角度而言，我們就可以說是「聖子失去聖父的痛苦」；但進一步而言，同時也是「聖父失去聖子的痛苦」。但是我們必須有所區別，不論是「聖子失去聖父的痛苦」或是「聖父失去聖子的痛苦」，兩者皆不等同於三一上帝的三個位格有過決然的斷裂，一旦在詮釋時逾越了這個界線，則有可能落入誤解三一論的危險。

⁵⁰ 近代的宗教哲學著作皆花了不少篇幅來探討這個課題，筆者推薦兩本作為延伸閱讀的著作：(1) Brian Davies, *Philosophy of Religion: a guide and anthology* (UK: Oxford University Press, 2000). (2) Peter Vardy, *The Puzzle of Evil* (first U.S. edition: M. E. Sharpe, 1997, first published in Great Britain in 1992).

⁵¹ 繼 John L. Mackie 之後，英國牛津大學另一位哲學教授繼續對普蘭丁格提出質疑性的批判，詳參：Richard Swinburne, "Plantinga on warrant", *Religion Studies*, Vol.37, No.2, (June, 2001), pp.

帝的關係，實質上這也是最近學術界上的研究取向，如學者 Susan L. Nelson 就提供理解苦惡的五個典範，藉此凸顯出當我們面對苦惡時可以發現苦惡有非常多的面貌。⁵² 總而言之，筆者仍然非常欣賞及肯定普蘭丁格的努力，他對苦惡的難題之討論基本上已扭轉了這二、三十年來的研究方向。不過，哲學上的討論如果可以配合教牧神學的關懷，則那些拿苦惡的課題來挑戰上帝的人，也許能夠更平心靜氣地知道自己到底在反對些什麼！

203-214.

⁵² Susan L. Nelson, "Facing Evil: Evil's Many Faces--Five Paradigms for Understanding Evil", *Interpretation*, Vol.57, No.4, (Oct., 2003), pp.398-413.

(作者簡介：東吳大學中國文學系畢業；中華福音神學院道學碩士，現為中華福音神學院神學碩士系統神學組研究生。)