

## 超越有神论的“恶的问题”\*

[美]方岚生 著,柳思琪 译

**摘要:**“恶的神学问题”是源于基督教传统的经典议题,其核心在于神的全能至善与此世界不完美现状之间的张力,神义论正是为回应这一矛盾而发展出的理论体系。历史上,该问题常与“恶的问题”相混淆,而一旦将“恶的问题”置于更广阔的文化语境中加以考察,便可发现后者比前者更为根本和普遍——它触及对人类价值在宇宙位置中的深层追问。在超越有神论框架的基础上,对“恶的问题”的回应大致可分为三类:接受、否认以及介于二者之间的折中立场。这一范式广泛涵盖印度、中国、欧洲等诸多文化体系,反映出人类在思考价值秩序时所共享的思维结构。由此,“恶的问题”不再局限于欧洲中心主义的神学视角,而真正成为一个具有跨文化意义的宗教哲学课题。

**关键词:** 恶的问题; 有神论; 价值秩序; 宗教哲学; 比较研究

DOI: 10. 11714/jsysu. sse. 202602011

### 一、全球化的宗教哲学

如果哲学因其具有的人类意义而理应在人文学科中占有一席之地,那么它就必须根植于人类在不同文化语境中发展出的思想传统。宗教哲学作为哲学的一个分支,尤其依赖一种全球性的视野。学界普遍认同宗教是一种跨文化的人类现象,且存在多种“世界宗教”(world religions)。因此,对宗教的哲学反思自然应立足全球视角。然而对当前宗教哲学领域的考察却呈现出一番迥异的图景:大多数英文教材中的论述仍局限于基督教框架内衍生的议题,附带论及犹太教与伊斯兰教的相关内容。对基督教进行哲学反思固然重要,但鉴于宗教在人类历史与全球范围内的深远影响力,我们更需要一门真正配得上“宗教哲学”之名的学科体系。

将宗教哲学的视野拓展至全球范围,可通过多种路径实现。其一,是审查其他宗教如何回应本学科中由基督教传统衍生出的经典问题。此类尝试正逐渐增多,当下的宗教哲学教材中零星引入其他宗教的内容——只要其与既有的问题域相关——已不少见。此种纳入方式虽胜于完全忽视,却仍存在不足。首先,它本质上是欧洲中心主义的,因其保留了基督教特有的议题,却排除了其他传统独有的核心问题。据我所知,尚未有任何宗教哲学教材会设专章讨论处于基督教体系边缘,却在佛教、印度教或道教中居于核心地位的哲学问题。其次,哲学立场只有在与其力图解决的问题相关联时,才能得到公允的评判。哲学家有时会对非自身传统的问题给出有益见解,但很少能与源自该问题传统的人相比。因此,一种公正且准确的宗教哲学,至少必须拓宽其问题域,将源自不同宗教传统的哲学议题纳入其中。其二,是拓展并改写旧有问题。当我们在不同宗教中发现相关议题时,需要寻求一种不偏袒任一传统的表述方式。这正是本文试图做到的,聚焦于所谓“恶的问题”(the problem of evil)。

\* 收稿日期:2025—09—10

作者简介:方岚生(Franklin Perkins),美国夏威夷大学马诺阿分校哲学系。

译者简介:柳思琪,中山大学哲学系(广州 510275)。

## 二、恶的神学问题

恶会引发诸多问题,但在宗教哲学中,“恶的问题”专指某一特定问题:如果上帝是至善且全能的,那么其所做皆应是至善的。然而,我们生活的世界并非尽善尽美。这就是恶的问题。大卫·休谟(David Hume)的《自然宗教对话录》中就出现了对这一问题的表述:

我们承认他的力量是无限的;凡是他所意欲的都实现了;但是人类及其他动物都是不幸的;足见他并不意欲人及其他动物的幸福。他的智慧是无限的;他绝不会在选择达到目的的手段中出错;但是自然的历程并不倾向于人类或动物的幸福;足见自然的历程并非为这个目的而设的。在人类知识的全部领域中,再没有比这些推论更可靠,更无谬误的了。那么,他的恩惠和慈悲究竟在哪些方面和人的恩惠和慈悲相像呢?<sup>①</sup>

这段话中,休谟将上帝的无限能力视为前提。如果我们假定现存世界完全符合上帝的创世意图,便不得不得出如下结论:上帝并非仁慈或悲悯的——至少不是我们通常所理解的那样。除了完全否定上帝的存在之外,还有另外两种可能的回应:第一种是坚持上帝的至善属性,但否认他的全能,世间的恶仅仅反映出上帝能力的局限;第二种回应则主张,尽管表面上并非如此,但这个世界本质上是至善的。

哲学家普遍认为,“恶的问题”可以从两种意义上来理解。第一种是作为逻辑问题。其论点是,此世的恶否定(disproves)了一位至善且全能的造物主的存在。我们可以借用威廉·罗(William L. Rowe)对这一问题的表述:

1. 世间存在着一些剧烈的苦难,这些苦难本可被全知全能的存在者避免,且这种避免既不会丧失更大的善,也不会导致同等或更大的恶。

2. 一位全知至善的存在者会阻止他能够阻止的任何剧烈苦难的发生,除非这会导致丧失某种更大的善或引发更大的恶。

3. (因此)不存在一位全知、全能且至善的存在者。<sup>②</sup>

该论证的缺陷在于其第一前提。我们如何能确信任何特定的苦难事件可以被消除,而“不会因此丧失更大的善,也不会导致同等或更大的恶”?苦难的存在可能是人类拥有自由意志的必要条件,是维持自然界整体秩序的基础,或是促进人类道德成长的前提等。只要无法证明苦难不可能以这类方式获得合理性,便无法证伪上帝的存在。第一个前提实际上通过承认某些事情即使对上帝而言也是不可能的,来限制上帝的能力。这正是为什么莱布尼茨(Leibniz)并未断言这是“最好的世界”,而称其为“所有可能(possible)世界中最好的世界”。基于这种限定,世间的苦难与恶便无法否认一位至善且全能的上帝存在。

即便如此,缺乏合理解释的极端苦难,无疑构成了反对此类上帝存在的依据。即便我们同意这个世界及其所有苦难可能出自一位至善全能者之手,经验性证据也使这种可能性变得极低。这一论证形式通常被称为“论据性论证”(evidentiary argument)。将“恶的问题”区分为逻辑问题与证据问题,对于突破基督教框架至关重要。逻辑问题要求上帝必须兼具至善、全能以及从虚无中创世(ex nihilo)等特殊属性;而证据问题则可质疑任何声称此世界由至善神明主导的主张。正因如此,我们发现针对不同文化中对神性的多种理解,“恶的神学问题”被提出。西方传统对该问题的经典表述(locus classicus)源自伊壁

<sup>①</sup> David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. by Dorothy Coleman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 73. (中译采用陈修斋、曹棉之译:《自然宗教对话录》,北京:商务印书馆,2009年,第77页。——译者注)

<sup>②</sup> William L. Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly*, 1979 (16), p. 336.

鸠鲁(Epicurus),他既不认同基督教的上帝观念,也不相信上帝从虚无中创世的说法。他这样表述该问题:

神要么想消除恶但不能,要么可以但不想,要么既不想也不能,要么既想也可以。如果他想却不能,那么他就很软弱——这不适用于上帝。如果他可以但不愿意,那么他是恶意的——这与上帝的本性格格不入。如果他既不想也不能,他既软弱又恶意,因此不是上帝。如果他想并且能够,这是唯一适合上帝的事情,那么恶从何而来?或者他为什么不消除它们?<sup>①</sup>

这个问题同样出现在印度,如《梵经》(*Brahma Sūtras*)中所述。在商羯罗(Saṅkara)的注释下,此问题被表述为:

据说,最高神不可能是世界的根源。因为若采纳此假说,便会将赏罚不公与残酷不仁的诟病加诸其身。他使某些生灵(即诸神等)享有非凡幸福,又使其他生灵(譬如畜生)陷入深重苦难;另如人类等,则被赋予一种中间处境。此等安排万物如此不公的最高神,必如常人行事一般,被归因于激情与恶意;然而这些属性恰与圣传经教所昭示的最高神本具的至善性相悖。再者,既然众生承受之苦痛与终将毁灭皆属其命定安排,则他必难免于极端残酷之指摘——此等品性甚至为卑贱者所憎恶。由此二端,“梵”不可能是世界的成因。<sup>②</sup>

即便在中国,我们也能发现这一问题的蛛丝马迹。一篇近新出土的战国晚期(公元前4世纪末)文献《鬼神之明》(*Discernment of Ghosts and Spirits*),开篇就列举了若干古人善有善报、恶有恶报的经典事例,但随即指出若干相反情形,并就此追问在这些事例中鬼神究竟如何作为:

其力能至焉而弗为乎?吾弗知也。意其力故不能至焉乎?吾或弗知也。此两者歧,吾故曰鬼神有所明有所不明。<sup>③</sup>

即使文中的鬼神被视为更高神圣力量“天”的代理者,此处也并未预设其具有全能或至善的神性。

这些例子表明,只要存在“世界通过一位善良的神圣存在之行动而被显著安排”的主张,证据性的“恶的问题”就可能出现。一个人越是限制神圣存在的能力(或仁慈程度),就越能容忍例外的情况,也就越容易接受世上存在恶的经验性证据。我称之为“恶的神学问题”(the theological problem of evil)。而为论证神明的至善与全能并试图解决此问题的努力,则可称作“神义论”(theodicy)。

### 三、恶的问题

尽管神学意义上的“恶的问题”存在于不同文化和宗教传统中,但它实际上指向的是一更深层、更普遍的问题。普遍的“恶的问题”源于“善有善报,恶有恶报”(good people are always rewarded and bad people are always punished)这一主张。这一立场是所有神义论的基础,但其本身与有神论并无内在关联。信仰业力轮回学说者也持有相同的主张,而这种信仰既可与有神论结合,也可与无神论、泛神论、不可知论等共存。即便在《老子》这一更趋自然主义的道家文本中,我们依然能找到类似表述:“天道无亲,常与善人。”(第七十九章)这一基本主张不仅区别于有神论,也与归责、应得等概念相区别。“奖赏”(reward)与“惩罚”(punishment)暗含应得之意,但善行与福泽、恶行与灾祸之间的关联仅可用因果关系

<sup>①</sup> 英译参见 Inwood Brad and L. P. Gerson ed., *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis: Hackett Publishing, 1988, p. 64。塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus)采取了同样的论点,见 Annas Julia and Jonathon Barnes trans., *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 146。

<sup>②</sup> Deutsch Eliot and Rohit Dalvi ed., *The Essential Vedanta: A New Source Book Of Advaita Vedanta*, trans. by George Thibault, Bloomington (IN): World Wisdom, 2004, p. 243。

<sup>③</sup> 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(五)》,上海:上海古籍出版社,2005年,第318—320页。

来解释,正如我们说吸烟导致(causes)健康受损,而无需主张吸烟者理应(deserve)患病。这正是对业力轮回学说最常见的哲学理解,也是该学说不要信仰自由意志,且常倡导对作恶者怀有悲悯的原因。因此,认为现实世界遵循“为善得福,作恶招损”(being good brings benefits and being bad brings harm)的伦理原则构建的主张,在各大宗教传统中的普遍性远超对至善全能上帝的信仰。因此,善人受苦或恶人得势的现象,所带来的影响远不止于对上帝存在的威胁。我将此类证据所引发的问题称之为“恶的问题”,其中一特定表现形式为“恶的神学问题”(theological problem of evil)。该问题不仅关乎苦难本身,更关乎那些看似不应得或错误的苦难——这正是我所谓的“恶”。我在使用此术语时不作特定本体论的承诺,仅用以指称那些违背我们是非感的事件。值得铭记的是,奥古斯丁(Augustine)、笛卡尔(Descartes)和莱布尼茨都曾否认恶的本体地位。因此,即使是欧洲哲学中对恶的问题的探讨,也必须保持本体论的中立。

在探讨不同传统的哲学家如何回应“恶的问题”之前,我们必须厘清此问题的结构。若暂且搁置有神论而聚焦于问题本身,其核心在于两种信念之间的冲突:

第一,我们本能地持有一种以人类价值和概念为核心的善的观念,将人类置于优先地位。

第二,自然界似乎并未按照这些价值运行。

恶的问题——即恶人有时得势、善人反遭苦难的现象——为第二点提供了证据。这个问题揭示了一个事实:我们天生且必然在某种程度上以人类为中心,而我们所处的世界却并非如此。这两种信念之间的关系,本质上关乎人类在自然界中的地位问题<sup>①</sup>。若否定第二点,并宣称世界确实遵循我们的价值运行,则相当于假设了一个在某种程度上拟人化的世界。从这个意义上说,“恶的问题”是对拟人化世界观的挑战,也因此动摇着我们作为人类中心主义的立场。

坚持人类中心主义价值观与承认现实世界并非依此价值运行之间并不存在逻辑矛盾,因此同时接受两种观点并没有哲学上的矛盾。然而,第二种观点却在众多世界宗教与哲学传统中构成一个普遍难题。为何如此多的思想传统会提出这种明显违背人类经验的论断?这背后必然涉及诸多因素,包括人类将世界拟人化的自然倾向。从更广泛的背景看,人类伦理与非道德世界间的张力往往引发三类问题,而宣称“善有善报,恶有恶报”的主张恰能同时解决这些难题。我将此称为动机问题(the problem of motivation)、正当性问题(the problem of justification)与疏离问题(the problem of alienation)。

首先是动机问题。纵观不同文化与时代,奖惩机制的普遍存在表明:若践行正义之事与自身利益相悖时,至少部分人会选择追求私利<sup>②</sup>。因此,政治实体会通过激励手段将个人利益与正当行为相统一,但这种结合从未达至完美。教导人们相信超自然力量以确保善者恒昌、恶者恒衰,便成为监控与强制手段之外的有力补充。这也是为数不多的、能约束那些因世俗权力而凌驾于法律之上者的方法之一<sup>③</sup>。宗教无疑发挥着这般功能,其最鲜明的例证莫过于我们都认同的圣诞老人神话。正如经典的圣诞颂歌所唱:“他列好清单反复核对,要查明谁顽皮谁乖巧……他注视着你不眠,他知晓你醒来,你的善恶他都明了,所以为了善良本身,请做个好孩子!”<sup>④</sup>如果我们追问圣诞老人的神话为何发展至此,答案显而易见:它为

① 关于看待此问题的方式,我深受尼曼(Neiman)的影响,参见Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2002。

② 我在此探讨的重点并非界定何为客观正义,而是要指出“恶的问题”如何与任何伦理体系产生关联。事实上,不同群体认为世界遵循着不同的伦理体系,这一现象本身便构成质疑世界存在伦理秩序的重要理由,不过该论证已超出本文讨论范围。

③ 感谢中山大学郭峻赫(Jun-Hyeok Kwak)提出的这一点。

④ 此歌名为《圣诞老人即将来到镇上》,由约翰·弗雷德里克·库茨(John Frederick Coots)和海文·吉莱斯皮(Haven Gillespie)于1934年创作。

父母提供了另一种促使孩子守规矩的方式。这与《墨子》中的说法形成对照：

虽有深溪博林、幽涧毋人之所，施行不可以不董，见有鬼神视之。<sup>①</sup>

墨子更常诉诸“天”——一种具有模糊拟人化特征的神明，常被翻译为“上天”(heaven)。他解释道：

然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。然则率天下之百姓以从事于义，则我乃为天之所欲也。

我为天之所欲，天亦为我所欲。然则我何欲何恶？我欲福禄而恶祸祟。<sup>②</sup>

面对“为何应为善”的诘问，墨子给出了简要的回答：这是获得所求之物的唯一可靠途径。墨家有时将其对神明赏罚的信仰，与他们所认为的儒家更为悲观的宿命论立场相对照。当佛教传入中国并传播至东亚后，佛教学者也提出了相同论点。朝鲜禅僧己和(Hamhō Tūkt'ong)在为佛教辩护、反驳儒家时说，如果人们相信业报轮回，那么：

为免来世罹祸，众生当知谨言慎行、远离恶业之必要。以此教化世人，若未能感化，则教止于此；然一旦感化，必是内心深受触动，断无仅做表面功夫之可能。<sup>③</sup>

在人间，人们有时可以通过伪善而获益，但业力无法欺骗。实现你最终愿望的唯一途径就是践行真正的良善。

其次是正当性问题。该问题作为一种社会控制形式，其有效性或许是解释“善有善报、恶有恶报”这一观点得以持久且普遍存在的主要缘由。但否定这一点所带来的后果绝不仅是诱惑人们为谋取私利而违背正义。如果我们的伦理并非植根于现实的终极秩序之中，那么伦理的正当性又从何而来呢？我们或许能将某些行为贴上令人不快、有损健康、徒劳无益、反社会等标签，却难以界定何为“不道德”。用尼采(Nietzsche)的话说，我们可以理解好与坏，却未必能把握善与恶。这正是陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)提出的著名论断：没有上帝，一切皆被允许<sup>④</sup>。当然，众多哲学家已尝试为道德提供自然主义的辩护，但值得注意的是至今仍未形成具有共识的成功路径，这意味着即便专业的哲学家也尚未找到决定性论证。许多文化寻求更易于为人们接受的辩护根基也就不足为奇了。“善有善报，恶有恶报”的主张要求现实最终必须符合我们的伦理范畴——无论是基于与我们有相同善恶观的超验上帝，还是契合我们伦理体系的内在业报法则。这种信念不仅强化了伦理规范，更从根本上为之提供了正当性依据。

最后是疏离问题。“善有善报，恶有恶报”的观念至少还有另外一种作用，但它更为微妙。“恶的问题”表明我们生活在一个冷漠的宇宙中，我们的价值观只是我们自己的。王充在反驳善有善报的主张时，生动地描绘了人类在宇宙中的处境：

蝼蚁行于地，人举足而涉之，足所履，蝼蚁卒死；足所不蹈，全活不伤。火燔野草，车辄所致，火所不燔，俗或喜之，名曰幸草。夫足所不蹈，火所不及，未必善也，[足]举火行有适然也。<sup>⑤</sup>

我们的价值观与冷漠世界之间的冲突，可能导致一种疏离感或异样感，类似一种无家可归的感觉。阿尔贝·加缪(Albert Camus)将这种感受描述为荒诞：

对于我身上依赖于模糊往事的那一部分，除了那种对统一性的欲求、对解决问题的渴望、对清晰性和内聚力的需要之外，我可以全盘否定。对于周遭冒犯我或愉悦我的东西，除了那种混乱、那种当权机会、那种源自无序状态的神授的自由之外，我可以一一加以驳斥。我不知道这世界是否有一种超越自身的意义，但我知道我不了解那种意义，让我现在就去了解它也不可能。一种存在于我

①② 孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第234、193页。

③ A. Charles Muller, *Korea's Great Buddhist-Confucian Debate: The Treatises of Chōng Tojōn (Sambong) and Hamhō Tūkt'ong (Kihwa)*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2015, p. 85.

④ Dostoevsky Fyodor, *The Brothers Karamazov*, tran. by Andrew R. MacAndrew, New York: Bantam Classics, 1983, p. 788.

⑤ 黄晖：《论衡校释·幸偶篇》，北京：中华书局，1990年，第37—38页。

的环境之外的意义,于我意义何在?我只能理解人类的语言。我所理解的是我触摸得到的、与我相对抗的东西。而我也知道这两种确定性——我对绝对性和统一性的欲望,以及把世界还原为一种合理而理性原则的终极任务,无法得到调和。<sup>①</sup>

另一种理解这一问题的方式是:人类似乎有某种追求与终极存在合一或和谐的倾向。如果终极存在本身不具备道德属性,那么我们的伦理直觉就与我们称之为宗教直觉的东西产生冲突。如果终极存在与我们共享同样的价值观,确保“善有善报,恶有恶报”,那么这两种驱动力便趋于一致。我们在此世就有皈依之感,存在危机也就此消除。

## 四、对“恶的问题”的回应

现在我们可以转向对“恶的问题”的多种回应方式。首先回顾该问题的基本结构:

第一,我们自然而然地秉持一种以人类价值和观念为核心的对善的理解,优先考虑人类。

第二,自然界似乎并非按照这些价值来建构秩序。

各种回应将围绕第二点展开。一种是接受表象,并主张世界并非依照我们的价值观建构秩序——我将其称为接受“恶的问题”。另一种认为尽管存在表象,但世界实则是遵循我们的价值观建构的——我将其称为否认“恶的问题”,亦可称作神义论(theodicy),或因其超越有神论范畴而称之为宇宙正义论(cosmodicy)。除这两种立场外,还有一种折中的观点,认为世界是部分而非完全意义上遵循我们的价值观。在下文中,我将考察对“恶的问题”的诸多回应类型,并按其是否接受、否认该问题或持中立态度进行分类。我将试图表明,相似的类型不仅出现在不同的传统中,也存在于有神论与无神论之中。尽管此处无法对各种回应逐一进行详尽评估,但我将结合支持“恶的问题”存在的经验证据,以及前述否认该证据所要应对的三个问题,来分析这些回应的优劣。

### (一)接受“恶的问题”:好人遭遇不幸

我们可以从那些承认“恶的问题”的立场开始,即承认现实并不按照我们的范畴来组织。这种观点可能朝两个不同方向发展,取决于赋予人类伦理以何种地位。一种可能是,在一个非道德的世界面前,依然倔强地坚持这种伦理。甚至有人会把自然世界中的道德冷漠视为挑战,试图按照人类价值观重塑世界。这种立场在无神论的人文主义中最常见。有神论的形式相对少见,但早期的希腊观念可归入此类——在这些观念中,人类可能与诸神发生冲突,因为诸神的行为主要并非以人类福祉为动机。人们可能会想到普罗米修斯(Prometheus)的神话,他从诸神那里盗取火种以造福人类。如前所述,一边坚持人类伦理,一边承认世界本身对此漠不关心,二者在逻辑上并无矛盾。动机问题可以通过政治结构、意识形态和劝导来解决。有人可能否认我所谓的疏离问题,且哲学家们也为人类伦理提出了各种辩护理由。

然而,后两个问题指向一种更为激进的选择。面对一个并非按照我们价值观建构的世界,人或许会放弃这些价值。这一结论源自正当性问题。塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus)和《庄子》都借助世界表露出的非道德性来质疑人类价值。在这两种怀疑的背后,都是出于对类似心灵安宁的关注。如果我们放弃对人类视角的执念,便能平静地接纳所发生的任何事情。在《庄子》中,这种分裂被描述为天人之别。圣人超越了人的局限并与天相合:

故圣人有所游,而知为孽,约为胶,德为接,工为商。圣人不谋,恶用知?不斫,恶用胶?无丧,恶用德?不货,恶用商?四者,天鬻也。天鬻者,天食也。既受食于天,又恶用人!<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. by Justin O'Brien, New York: Vintage Books, 1955, p. 38. (中译采用张清、刘凌飞译:《西西弗斯神话》,北京:中国对外翻译出版有限公司,2012年,第42页。——译者注)

<sup>②</sup> 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1978年,第216页。

从天地间获取滋养使人能够平静从容地随顺一切际遇。由此带来的结果是,那些已经与天合一的人无需刻意改造世界。正如文中描述这样一位圣人时说:

之人也,之德也,将磅礴万物,以为一世薪乎乱,孰弊弊焉以天下为事!之人也,物莫之伤,大浸稽天而不溺,大旱金石流、土山焦而不热。是其尘垢秕糠,将犹陶铸尧、舜者也,孰肯以物为事!<sup>①</sup>

这种怀疑人类价值的反面,是一种与终极存在相契或合一的渴望。这种宗教诉求在该立场的有神论变体中表现得尤为明显。一种对回应“恶的问题”的选择是,认为对上帝而言“善”的含义与对我们人类而言的并不相同。正如莱布尼茨所指出的,这一言论无异于宣称上帝并非至善<sup>②</sup>,而这一点动摇了我们自身对善的理解。如同怀疑主义一样,这导致人们肯定任何事情都是上帝意志的体现。我们也可以将克尔凯郭尔(Kierkegaard)所说的“伦理的目的论悬置”(teleological suspension)视为一个例子。这一概念被用来解释亚伯拉罕(Abreham)的行为:即便当他被命令杀死自己的儿子时仍遵从信仰,在克尔凯郭尔看来,这一行为无法用人类伦理加以辩护<sup>③</sup>。总之,我们可将所有这些回应或多或少归入神秘主义的范畴。由此可见,世界并非按我们的价值来运行的事实开启了两种对立的观点:人文主义和神秘主义。

## (二)否认“恶的问题”:好人得利,坏人受苦

现在我们可以转向相反的立场,此立场认为尽管表象如此,但现实仍遵循我们的伦理秩序。所有这类立场都坚持人类伦理视角,因而无法将此区分。相反,我们可以通过终极正义发生的位置来区分它们,可能是此世、来世,或是通过一系列生命实现。

如果我们相信每个人都只有一世生命,那么主张“善有善报,恶有恶报”几乎是不可能的。墨家多次提出这一主张。他们对这种正义的解释部分基于自然心理规律(好人自然会有更多朋友),部分源于社会制度(坏人通常会被抓住并受惩罚)。在认识到这些机制并非完全可靠后,他们也设定了超自然的干预机制,特别是通过鬼魂复仇来实现。即便如此,我们仍有理由认为,墨家是为了激励人们行善而夸大了他们的主张——这就像我们常说的“种瓜得瓜,种豆得豆”或“努力就会成功”一样,尽管我们深知这两者并非总能实现。

另一种选择是主张今生的行为会在来世得到报应。自从基督教被引入欧洲哲学以来,相信死后有奖惩的来世观一直是神义论的主要形式。在现世中,我们确实目睹了好人受苦而恶人安然无恙的诸多例子。最明显的例证便是那些在缓慢而痛苦的折磨中死去的儿童——这绝不可能是他们自身行为的结果。来世观承认这一经验证据,并且主张在此世结束之后,此类不公正的现象将会被纠正。几个世纪以来,人们对这一观点的基督教版本提出了诸多批评与辩护,但从其一般形式来看,它主要有两个问题。第一个是证据问题,我们通常从已知推论未知,如果我们所有的经验都告诉我们这个世界缺乏伦理秩序,我们就应推断来世亦是如此。然而,这种形式的神义论却必须声称,来世与我们经验所知的一切截然相反。第二个问题是,如果终极实在确是按照我们的伦理秩序运作,我们就会期望这种秩序延伸至全部现实。若其中一部分并非如此,则整体也就不是。用更熟悉的话说,如果上帝是全能且至善的,我们就不应看到任何无端苦难的存在。这一直是欧洲思想中“恶的问题”的主要基础。

依照业力法则运作的轮回体系避免了上述许多问题。正如马克斯·韦伯(Max Weber)所说:“业力学说将世界转化为一个严格理性、由伦理决定的宇宙;它代表了历史上曾产生过的最为彻底的神正

① 郭庆藩:《庄子集释》,第30页。

② Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: essays on the goodness of God, the freedom of man, and the origin of evil*, trans. by E. M. Huggard, Chicago: Open Court, 1985, section 237.

③ Soren Kierkegaard, *Kierkegaard: Fear and Trembling*, trans. by Sylvia Walsh, ed. by Sylvia Walsh and C. Stephen Evans, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

论。”<sup>①</sup>基于来世的神义论所面临的主要问题是此世中存在不公遭遇的经验性证据。然而,如果此世所呈现的果报源自前世行为的力量,那么我们就永远无法断定某一苦难是不公正的。即便是一个孩童,也可能因其前世的过失行为而招致今生的苦难。业报学说也避免了设定一个缺乏伦理秩序的现实与另一个拥有完美伦理秩序的现实之间的矛盾。奖惩发生在我们所知的这个世界之中,而整个实在都由同一套业力法则所支配。相较于基督教常见的来世观,业力与轮回学说在其他方面也更契合我们的道德直觉。在业力体系中,苦难可以与过去的行为精确对应。后果的种类无穷无尽,正如导致它们的行为也有千差万别。值得一提的是,业力学说避免了解释为何有限行为导致无限惩罚的问题。基于业报与轮回的另一优势是,苦难可以具有改造性,而不仅是报复性。在标准的来世观中,奖惩总是无法改正后才发生。业报与轮回系统则不是这样,每一世都给予我们变好的机会。最后,业报与轮回体系可与更广泛的形而上学观点相容。由于来世只提供报应性惩罚,它依赖于责备观念和自由意志概念。而业报与轮回体系则不然,大多数哲学将业力视为一种因果律,而不是基于责备与应得。这就是为什么我们仍应对受苦者怀有同情——尽管可以说他们自招苦难,却不能断定他们罪有应得。同样,对业报与轮回的信仰可以与一神论、多神论、泛神论乃至无神论并存——历史上也确是如此。若没有拟人化的神作为审判者,就很难解释单一来世中的奖惩观念。

业力与轮回体系几乎规避了欧洲关于“恶的问题”的所有质疑。这一问题的持续存在,恰恰揭示了各类否定“恶的问题”的理论在核心处存在着更深层的张力<sup>②</sup>。任何神义论或宇宙正义论都必须为世间的苦难提供辩护。在相信轮回的业力体系中,受苦者的处境是由其自身的前世行为所致。若无对前世的信仰,苦难便无法以此方式获得解释,但这反而将神义论推向更艰难的境地——它必须主张这些苦难虽非应得却具有正当性。最常见的辩护思路是:自由意志的价值足以证明其所带来的不应得之苦。上帝选择创造这样一个世界:儿童会遭受战争摧残或父母虐待,只是因这世界必须容许人们拥有发动战争或虐待孩童的自由。但因病夭折或遭遇意外死亡的儿童则难以用此逻辑辩护。一种观点是强调自然法则的有序性价值,承认这类法则有时会导致不公的结果——莱布尼茨便持此论<sup>③</sup>。另一种常见观点则认为,无辜儿童的死亡具有合理性,因为它为他人提供了道德成长与承担责任的机会。

所有苦难都有其合理性的主张会引发两个更深层的问题。第一个问题是,否认无端的苦难的可能性会削弱道德行为的意义。设想我处于一个可以轻易拯救某人生命或任其死去的情境中。在业力观念下,如果我救了他们,则说明他们命不该绝;如果不救,则说明他们劫数难逃。无论哪种情况,结果都是正确的。道德与不道德的行为便无法通过结果来区分,而只能依据其行为动机加以判断。任何试图否认“恶的问题”的理论都会出现同样的问题,这种困境同样出现在任何试图消解恶之问题的理论中——正如亚历山大·蒲柏(Alexander Pope)的名句“存在即合理”(《人论》)所揭示的一样。莱布尼茨解释了这如何适用于道德行为:

① Max Weber, *The Religions of India*, Hans H. Gerth and Don Martindale eds. and trans., New York: Free Press, 1958, p. 121.

② 对业力与轮回在“恶的问题”上的批评,参见 Whitley R. P. Kaufman, “Karma, Rebirth, and the Problem of Evil”, *Philosophy East and West*, 2005 (55. 1), pp. 15–32; Chad Meister, *Evil: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury, 2012, pp. 79–93。此外,Chadha 和 Trakakis, Sharma 以及 Burley 也有相应的回应,参见 Monima Chadha and Nick Trakakis, “Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman”, *Philosophy East and West*, 2007 (57. 4), pp. 533–556; Arvind Sharma, “Karma, Rebirth and the Problem of Evil: An Interjection in the Debate between Whitley Kaufman and Monima Chadha and Nick Trakakis”, *Philosophy East and West*, 2008 (58. 4), pp. 572–575; Mikel Burley, “Karma, Morality, and Evil”, *Philosophy Compass*, 2014 (9. 6), pp. 415–430。

③ 对莱布尼茨神义论的概述,参见 Franklin Perkins, *Leibniz: A Guide for the Perplexed*, New York: Bloomsbury, 2007, pp. 41–60。

所以,依据这些原则,我主张:为了使我们的行为体现对上帝的爱,仅仅靠忍耐是不够的,而必须对作为上帝意志的结果在我们面前所发生的一切心悦诚服地认可才行。不过,我这里的所谓认可只是就过去发生的事情而言。至于将来,我们则不应成为寂静派……我们应当在我们判断力所能及的范围内,竭尽全力按照上帝的前件意志行事,努力实现一般的善,尤其是致力于与我们相关或我们身边以及我们影响所及的事情的精美和完满性。如果事情发展的进程表明,上帝那时并不想让我们的善良意志达到其预期的结果,我们也不能由此得出结论说,上帝并不希望我们去做我们所做的事情。正相反,既然上帝是所有主人当中最好的主,则他就在正当的意向之外不会要求任何额外的东西。<sup>①</sup>

当面对是否要救一个人的抉择时,我应当思考何为神的旨意。既然神的旨意是至善的,我便应尽力施救。然而,如果我尝试施救却最终失败了,便可推断死亡对他们来说是更好的结果。我不应仅将其视为必须忍受的事情,而应真正肯定它是善的——视之为这可能是最好世界中不可或缺的一部分。正如莱布尼茨所指出的,这意味着我们的行为只能通过动机而非结果来评判。

第二个问题在人们认为某些苦难虽不应得却合理时最为突出。将受苦儿童作为实现其他目的的手段,只有在淡化这种苦难的情况下才可能被证明是正当的(如果真能被证明是正当的话)。奥古斯丁明确指出了这一点:

还有一个更有力的反对,听起来也更感动人。关于那些小孩受那样的折磨时还没来得及犯罪(假定给那些小孩的身体赋予生命的灵魂在他们之前并无存在),人们常问道:“他们作了什么恶该受如此痛苦?”好像在尚不可能作恶的人之无辜中有何功过似的!既然上帝通过成人亲爱的孩子之痛苦和死亡来纠正成人从而成就善,这类事为什么不应发生呢?一旦痛苦过去,它对孩子来说就像从未有过。至于成人受苦,他们可从属世的苦痛中学会选择正直的生活,从而成为更好的人,否则,他们将无由避免审判到来时的惩罚,既然他拒绝让今生的痛苦使他们的欲念转向永生。<sup>②</sup>

奥古斯丁引入了时间维度,将现世一切苦难置于永恒来世的对照下,使其显得微不足道。莱布尼茨持相同观点,但更侧重空间层面的比拟:

因此,既然我们所知的宇宙部分与我们尚不知道但却有理由假设其存在的宇宙部分相比几乎等于无,既然在异议中向我们提出的所有的恶都处于这样一种几近于无的状态之中,那我们就可以说,与存在于宇宙之中的善的事物相比,所有这些恶都几近于无。<sup>③</sup>

在莱布尼茨与奥古斯丁的论述中,无辜儿童所受的苦难本身并不具有重要意义。倘若此说成立,则意味着当有人刻意制造这般苦难时,其所作之恶也不重要。基于业力与轮回体系的理论无需作出此类断言,但任何宇宙正义论都恰好弱化了现世苦难的意义,因为苦难的合理性必须通过与现世之外的某种关联才能得到解释。

这些问题揭示了宇宙正义论的内在困境——这些困境曾被在欧洲占主导地位的神义论所遭遇的经验性难题遮蔽。人们或许会认为,宣称世界是依据我们的伦理体系构建的,能提升这一体系的价值。这

<sup>①</sup> Roger Ariew and Daniel Garber eds. and trans., *Leibniz: Philosophical Essays*, Indianapolis: Hackett, 1989. (中译采用段德智编,段德智、陈修斋、桑靖宇译:《莱布尼茨早期形而上学文集》,北京:商务印书馆,2017年,第6—7页。——译者注)

<sup>②</sup> Augustine, *Augustine: On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, ed. and trans. by Peter King, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 229–230. (中译采用成官泯译:《论自由意志:奥古斯丁对话录二篇》,上海:上海人民出版社,2010年,第182页。——译者注)

<sup>③</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the goodness of God, the freedom of man, and the origin of evil*, trans. by E. M. Huggard, Chicago: Open Court, 1985, section 135. (中译采用段德智译:《神正论》,北京:商务印书馆,2022年,第198页。——译者注)

既能为伦理体系提供正当性,激励众人遵循,又能将我们的伦理准则与追求终极真理的欲求相统一。实际上,正是这种将伦理体系建立在绝对基础上的做法,反而使我们自身的道德生活变得无足轻重。道德生活沦为训练场或试验场,对世界本身并不产生实质影响。

### (三)妥协:世界部分地按照我们的伦理秩序建构

现在我们可以转向我称之为“折中立场”的观点,即主张世界只是部分地而非完全地按照我们的伦理秩序建构。这种立场内部存在极大差异,难以用单一框架统摄。我将聚焦于三种典型形态展开探讨。

最简单的妥协形式是允许例外的发生,即主张世界总体上呈现出好人通常(usually)比恶人更幸福的秩序。早期中国的儒家普遍持此观点,他们既强调德行益处的同时,也承认坏事有时确实会发生在好人身上。这类事件常被称为“命”——此术语原指天的命令,后来逐渐演变为命运或偶然的意思。对此,荀子表述得最为清晰:

仁义德行,常安之术也,然而未必不危也;污慢、突盗,常危之术也,然而未必不安也。故君子道其常而小人道其怪。<sup>①</sup>

这种立场的实际效果取决于允许例外存在的多寡。若例外极少,则接近于否认“恶的问题”,同时可回应行为动机与道德合理性的问题;若例外频发,则接近于接受“恶的问题”。值得注意的是,在儒家思想中,很难判断这种立场是否属于有神论。荀子放弃了天具有意识能动性的观念,而孟子与孔子在此问题上的态度是模糊的。无论是否采取有神论立场,其立场保持不变,这再次表明有神论并非“恶的问题”的核心要素。

另一种妥协形式是主张世界依照一种仅部分与我们自身的善相重叠的秩序运行。例如,莱布尼茨将“善”定义为复杂性,或更直白地说“在尽可能有序的前提下实现最丰富的多样性”<sup>②</sup>。这与日常对伦理行为的理解相去甚远,但莱布尼茨认为,由于人类具有超凡的复杂性,促进人类繁荣也促使至善的形成。尽管如此,至善仍可能偏离人类利益,这正是人类苦难得以在自然世界的宏大秩序与多样性中获得正当性的原因。在早期中国思想中,《老子》哲学可归入此类。对老子而言,终极实在被称为“道”(path or way)。道最根本的特性是孕育生命、促进生长:

道生之,德畜之,物形之,势成之。

是以万物莫不尊道而贵德。

道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。

故道生之、德畜之、长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。(《老子》第五十一章)<sup>③</sup>

最后一句话既可用于描述“道”,也同样适用于形容依“道”而行之人——他们滋养生命、促进生长,却毫无占有、图利之心。不平等、暴力与过度行为皆违背自然世界的终极根基,因而招致败亡。“道”的这些方面与通常意义上的人之善相契合,但其中并未包含任何专属于人的特质。这包括任何企图以强力改造世界甚至推广道德行为的做法。从结构上看,这种妥协形式在涉及某些价值时否认了“恶的问题”,却在涉及其他价值时又接受了该问题。因此,正如普遍接受了“恶的问题”一样,人们可通过两种不同方式来应对那些与世界秩序相悖的价值观:要么坚持这些价值观(尽管它们与世界秩序脱节),要么将其摒弃。《老子》选择了后一条路径,将不符合“道”的价值视为人为造作而舍弃。这种妥协形式面临的挑战在于:它要么将自然描绘得与人之善过度契合(这缺乏经验依据),要么要求人们舍弃多数人不愿放弃的人之善。

① 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第62—63页。

② Roger Ariew and Daniel Garber eds. and trans., *Leibniz: Philosophical Essays*, p. 220.

③ 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第69—73页。

第三种妥协形式是将人之善整体地置于一个更为宏大的自然秩序之中。最简便的方法是主张一切事物皆有使其成为自身的本性,循此本性即与终极存在相契合。亚里士多德(Aristotle)通过自然目的论来实现这一点。一切自然事物皆以效仿永恒不变的终极存在为根本动力,而万物趋近此终极目的的方式则依其本性各异。对人而言,我们的目的(telos)要求发展人性所决定的德性或卓越品质。孟子采取功能上类似的说法,但并无目的论色彩。正如他所言:

尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。(《孟子·尽心上》)<sup>①</sup>

心(the heart)是各类社会情感——包括恻隐、羞恶、是非——的生发之所,这些情感可发展为儒家的四种德性(《孟子·公孙丑上》)。这些情感是我们的自然禀赋(性)最重要的体现,循此便能知天、事天。顺天而行往往导向成功,因为顺应自然的内在力量比对抗这些力量更为有效且持久。同时,万物皆通过展现其性来遵循天道。天并不独厚于人,因此善行未必带来回报。这类立场的优势在于,它既能为我们的人类中心主义倾向提供合理性,又无需强求自然界本身以人类中心为原则运作。如此一来,它既为人类伦理提供了依据,又满足了人类与终极存在相契合的精神需求。

## 五、全球背景下的“恶的问题”

上述对“恶的问题”的回应框架基于理想类型,并非每种立场都能轻易归入某一类别。例如,如果一个人相信道德努力和进步在死后仍会继续,那么这种基于单一生命观的观点在功能上就近似基于业力轮回的立场。当代基于亚里士多德的美德伦理学弱化了亚里士多德的形而上学承诺,它可能不再被视为折中立场,而是对“恶的问题”的直接接受。在实践中,人们也常常发现不同立场的结合,尤其是对“恶的问题”的否认往往同时包含某种妥协。莱布尼茨在设定一种不完全等同于人之善的最高的善时就采取了折中立场,但他通过死后永恒的惩罚与奖赏来修正这种偏差。在《诃梨提迺尼》(*Moliya Sivaka Sutta*)等佛典中,佛陀否认我们所有的感觉——无论是愉快、痛苦还是非苦非乐——都源于业力,而是指出部分感受仅源自身体失调<sup>②</sup>。《墨子》中也有类似段落,承认可能存在好人受苦的情况<sup>③</sup>。

尽管有所简化,但这一立场框架仍是我们从全球视角反思“恶的问题”的有益起点。一个引人注目的事实是:在那些几乎不可能存在相互影响的文化背景中,竟出现了相同类型的立场。这必然反映了人类在思考世界伦理秩序方面的一些共性。与此同时,这一框架也能解释普遍的文化差异,其根源主要在于对死亡的不同看法。在佛教传入中国之前,中国哲学家未曾考虑过死后奖惩的可能性。这使得否认“恶的问题”几乎不可能。与之相对,业力轮回说则规避了以“恶的问题”为名而提出的经验证据。尽管“恶的问题”在印度被明确提出,尤其针对有神论,但它却未处于思想核心或产生深远影响。欧洲则处于中间地带,在那里神义论虽然困难重重,但并非不可能。再加上长达千余年的时间里,否认上帝的至善或存在可能会招致杀身之祸,因此大量哲学家将精力倾注于否认“恶的问题”。

上述方法的明显优势在于,它将“恶的问题”转化为真正的宗教哲学议题。事实上,它揭示出“恶的问题”实际上是哲学的基本问题。这种非欧洲中心主义的研究方法同样直接具有哲学价值。我们有充分理由认为,西方哲学家从根本上误解了这个问题。“恶的问题”与有神论相区别的最有力证据在于:即便在印度和中国等地,人们从有神论转向非有神论的过程中,对“恶的问题”所持的立场也始终如一。早

① 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,2015年,第943—944页。

② Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff) ed. and trans., *The Wings of Awakening: Selections from the Pali Canon*, 2011, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/wings/index.html>.

③ 孙诒让:《墨子间诂》,第463—464页。

期儒家是否属于有神论之所以很难确定,是因为其哲学立场几乎不受此问题影响。更具体而言,西方将上帝与“恶的问题”联系起来的做法是把结果误当作原因。引入一位超越的上帝,是为了维系“善有善报、恶有恶报”的说法。在经验世界与终极实在之间制造出一个鸿沟,从而创造出更多的解释空间,使我们可以说诸如“上帝以神秘的方式行事”之类的话。因此,欧洲关于“恶的问题”的讨论实际上是在试图表明:即便引入上帝作为解决方案,依然无法成功。只有从全球比较的视角出发,才能看到这一点。

## The Problem of Evil beyond Theism

Franklin Perkins, Tr. by Liu Siqi

**Abstract:** The “theological problem of evil” is a classic issue rooted in the Christian tradition. Its core lies in the tension between the omnipotence and perfect goodness of God and the imperfect state of the world. Theodicy is precisely the theoretical system developed to address this contradiction. Historically, this problem has often been conflated with the “problem of evil”. Yet, when the “problem of evil” is examined within a broader cultural context, it becomes evident that the latter is more fundamental and universal—it touches upon the in-depth inquiry into the position of human values in the universe. Beyond the framework of theism, responses to the “problem of evil” can be roughly divided into three categories: acceptance, denial, and the middle-ground compromise stance. This paradigm extensively covers numerous cultural systems such as those of India, China and Europe, reflecting the shared thinking structure of humanity when contemplating the order of values. Thus, the “problem of evil” is no longer confined to the Eurocentric theological perspective, but truly becomes a religious-philosophical subject with cross-cultural significance.

**Keywords:** the problem of evil; theism; value order; religious philosophy; comparative study

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】