

## 惡：對哲學和神學的一種挑戰\*

利科(Paul Ricoeur, 法國哲學家)

王艾明 譯

[編者按]二十世紀即將過去，回首百年，最讓神學的目光驚愕的歷史現象是什麼？是人類的惡！二十世紀的惡，無論從哪一方面看，都堪稱歷史之最。與西方神學一起反省惡，當是漢語神學在本世紀即將過去之時的重大課題。為此，本刊組譯了五篇論文，供漢語學界參考。

利科是當代有影響的法語哲學家、神學家，對惡的沉思尤為着力。本文相當深入地檢討了二十世紀哲學和神學對惡的反思能力。

哲學和神學都把惡解釋為一種舉世無雙的挑戰。在這兩個學科中最偉大的思想家們對此都加以認可，儘管這樣的認可帶有極大的抱怨之聲。其實，重要的倒不是這樣的認可，而是這種包含着挑戰甚至失敗的思考方式被接受了：難道這個問題真的就像一種能夠使人少思或過慮，甚至想入非非的誘惑嗎？

在惡的問題上引起疑問的是，依從邏輯一致性要求的

---

\* 本文選自利科，*Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*《惡：對哲學和神學的一種挑戰》，Labor et Fides，1986。

一種思維方式，這就是說，這種思維方式既符合不矛盾律，又依循系統整體性法則。正是這樣的思維方式在有關神正論(就此術語的學術意義而言)的諸種論著中佔主導地位，儘管各家在他們對此問題的回應中也有分歧，但都同意在一些相近的詞語表述中來界定這個問題，就像如下所示：人們怎樣才可以不自相矛盾地同時確認以下三個命題，即：上帝是全能的；上帝是至善的；然而，惡卻仍然存在著。神正論在論辯中顯示其贊同這三個命題間的統一性，以此來回應與其相反的論見，即，只同意在前兩個命題間而絕非三個命題間具有並存性。提出這個問題的方式所預先設定之物卻沒有被懷疑過，即是否知道關於問題的諸詞項得以解釋的命題化形式自身和解決問題的答案被認為滿意的一致性規則。

此外，實際上，人們沒有注意到這些命題所解釋的是關於思想的一種「本體論神學」(ontothéologique)狀態，它只是達到了思辨的一個超前的階段並且以在宗教懺悔式語言和萬物之源學說間的一種融合為條件，這樣的融合在前康德的形而上學時代體現在萊布尼茨(Leibniz)「神正論」(Théodicée)的完美性之中。人們也沒有注意到，思的使命——是的，即思上帝和在上帝面前思惡的問題——不可能被我們追求不矛盾和傾向於系統整體性的邏輯推理所窮盡。

為了表明在神正論的論辯性框架中所涉及問題的立場之相對的和有局限的特徵，首先，重要的是用一種關於惡的經驗的現象學方法來測定所研究的問題之豐富性和複雜性，然後，再區分出專門研究惡本體(d'être du mal)之起源和原因諸理論的不同層面，最後，再將由惡之謎所引起的關於思的工作與隸屬於行為和情感的種種回應聯繫起來。

一、惡的經驗：在懲戒和哀慟之間 所有造成惡之謎的，即我們將之置於同樣術語之下思考的，至少在西方猶太－基督教傳統中作為最不協調的現象和最近似的莫過於「罪」、「苦難」和「死亡」。人們同樣可以說就是在這樣的尺度裏，苦難經常被作為參照物，有關惡的問題就此可以有別於有關罪和犯罪的問題。因此在明確作惡和受惡現象中一種謎樣的共同深刻性方向箭頭之指向之前，必須強調它們之間原則上的差異性。

就這個術語的嚴格意義而言，道德惡(le mal moral)——用宗教語言就是罪(le péché)——意指使人的行為之所以受到責難、控訴和懲戒之規定。這裏的責難對於一個有責任的主體而言是指一種能夠作出接受道德評價的行為。控訴是以這樣的一種行為客體為特徵，即，如同違反主宰某值得尊敬的社團的道德法規那樣一種行為。懲戒意指懲罰性的裁判，據此，行為的主體被宣判為有罪並且值得懲處。正是在這裏，道德惡與苦難在懲罰作為一種追加的苦難這樣的意義上兩者相互影響起來了。

同樣地，就苦難這個術語的嚴格含義而言，它通過各種相反的特徵有別於罪。如果責難在一個責任主體上以道德惡為中心，苦難就表現出了它的遭遇的基本特徵：我們沒有惹它，它卻使我們感到痛苦。從那裏，令人驚奇的諸種原因為：人的肉身世界所遭受的厄運、身體和精神的疾病與殘廢、由被珍愛者的亡故所產生的悲痛、對於這樣的死亡所產生的令人恐怖的幻想、個人的受侮辱的感覺等等；與抨擊一種道德偏差的責難相反，苦難是以完全相反於快樂的規定為特徵，如同不快樂，也可以說是如同對我們身體的、心理的和精神的完整性的消滅。就責難而言，苦難最終而且特別地對抗着哀慟，因為，如果過失使人感

到有罪，那麼苦難就使之成為犧牲品：正是這個犧牲品在發出悲慟之聲。

難道就是以上所表述的這些使得哲學和神學去把惡視為罪與苦難的共同根源嗎？儘管具有它們存在着上述不容置疑的同極性(polarité)。首先要注意的是這兩種現象的驚人的錯綜複雜性。一方面，懲罰是一種身體的苦難和外加於道德惡之上的道德苦難，這就是說，這樣的苦難是對肉體的處罰，對自由的剝奪，恥辱感和悔恨感；這就是為什麼人們將負罪感(la culpabilité)本身稱為「痛苦」(peine)，這個術語連接在作惡(mal commis)和受惡(mal subi)之間的斷裂處。主要的原因是人強加於人的暴力：事實上，作惡總是指直接或間接地施惡於他人的一種行為，因此使他人感到在經受着苦難的折磨；在這樣的關係結構中——對話式的——，某人的作惡在由另一個人的受惡中找到了它的惡的複製品；正是在這個最主要的交叉點上，當某人感到是他人惡的犧牲品時，哀慟的呼喊聲才會最撕人心肺；大衛的詩篇就充分地證明了這種現象。馬克思藉此曾分析過異化現象根源於在商品交換狀態中人的淪喪。

我們正沿着一種罪惡性(iniquité)的獨一的神秘這個方向被導入一個極偏遠的領域，形成這樣的過程是由於預感到罪、苦難和死亡以一種多樣性的方式解釋着在其深刻的統一性中的人類境況。因此，我們在這裏就觸及到一個視點，就此視點來看惡的現象學是由一種關於象徵和神話的解釋學(herméneutique)所替換，這將提供關於一種混亂和無可言說的經驗指向這樣的深刻統一性。首先，在道德惡這一邊，對一個責任主體的責備孤立於一種邪惡的深處所在，這樣的深處所在就是負罪感的經驗之最清楚的地域。這裏也深藏着被更高的勢力所誘惑的情感，也就是說，這

種神話將不難被神魔化。如果這總是就此對每一個人如此而為，神話就只去解釋從屬於一種惡的歷史情感了。這樣奇怪的消極性經驗的最直觀的結果，甚至在作惡的內在，都表現為：人因為有罪而自覺為其受害者。有罪和受害者交界處的錯斷帶可以從另一個角度獲得相應的觀察：因為這樣的懲罰是一種值得尊敬的受難，所以我們就要問道，無論是何種方式的苦難，是否都是一種對個人的或集體的、可知的或不可知的錯誤的懲罰行為？這在我們今天已使悲悼經驗世俗化了的社會中已被證實為一種疑問(下文還要涉及)。這種疑問吸納了相似的鬼神化的佐證。這種相似的佐證來源於苦難和罪。這是一種關於同樣凶邪的強猛勢力的經驗。這就是邪惡的深處之所在，一個從未完全被解除神話過的問題。也就是這個問題使得惡成為一個舉世無雙的謎。

**二、關於惡之思辨諸論述層面** 我們不能夠在涉足關於惡的諸不同論述層面的情況下，轉向所謂的神正論論題，並關注這個論題的非矛盾性和系統整體性，因為正是在那些關於惡的不同論述層面裏有一種不斷增長的合理性正在顯示出來。

**1. 神話階段** 神話可以被斷定為對最初的大遷徙景象的描述。這具體地表現為如下幾個方面：

首先，根據奧托(Rudolf Otto)的研究表明，聖事(sacré)的雙重性作為巨大的迷惑力(tremendum fascinosum)給予神話一種威力，並同時承擔着人類境況中凶險的一面以及光明的一面。其次，神話使得人類關於惡的支離破碎之經驗具體化為那些具有一種宇宙意義的、偉大的、關於人類起源的敘事詩，正如埃里亞特(Mircea Eliade)在其許

多關於這類論題的著作中所強調的那樣。通過敘述這個世界是如何開始的，神話也就敘述了人類境況可以某種通常意義上悲慘和不幸的方式展開。所有偉大的宗教傳統已經從對總體可理解性的求索中保存了主要的意識形態功能。根據吉爾茨(Clifford Geertz)的研究，這種功能使精神氣質和宇宙秩序歸併於一種包容性的視域之中。這就是為什麼惡的問題在隨後階段裏將成為宗教的最主要的危機。

然而，根據杜邁茨勒(Georges Dumézil)的研究，神話的秩序功能是和它的宇宙論意義相關聯的，並且因其邏輯的必然結果與糾偏和緩作用而具有豐富的使其可解釋性的輪廓。神話的範圍，正如古代近東、印度和遠東文學所證實的那樣，呈現為一個廣袤無際的試驗場，甚至是一個帶有最繁雜和最迷幻假識程序的遊戲大世界。在這個巨大無垠的試驗場中，神話似乎對整個世界秩序，因而也包括對其從未被試圖解釋過的惡之謎提供任何相對可理解性的答案。為了弄清這種無限的變異性，比較宗教學史和文化人類學都在使用類型學理論來將一元發生論、善惡二元論、諸教混雜形態論之中的神話解釋作出分類整理。但是，出自一個無法迴避的具有方法論意義的設計，這些分類學所具有的抽象特徵不應該掩蓋其諸多含混性和悖謬性，而應該學術性地經常對此進行精確度計算，同樣也應該對大部分高級神話作這樣的學術研究，因為正是在這樣的時刻，才可以解釋出惡的起源，正如關於人類始祖大墮落(*la Chute*)的《聖經》敘述所證實的那樣。同樣，它還顯示了比源於聖奧古斯丁著作的、在基督教西方佔統治地位的這種解釋還要更多的其他種類的解釋。這些抽象的分類也將不應該掩飾甚至在神話領域內部的一些巨大的搖擺性，這些搖擺性也介於一方面從底層近似於傳奇敘事詩和民間故事

的表象與另一方面從較高的層面又接近於形而上思辨的諸表象之間，就像我們在印度思想史中的偉大作品裏所看到的一樣。毫無疑問，正是通過其民俗學的側面，神話在其語言中就匯集了惡的經驗的惡魔性一面。另一方面，也正是通過其思辨的側面，神話在強調關於起源問題時，就準備好了通往理性的神正論之途徑。這樣的問題因而也就向哲學家 and 神學家們提了出來：「惡源於何處？」(D'où vient le mal?)

**2. 智慧階段** 神話能夠完全滿足行動中和受難中的人類的諸多期望嗎？如果在「直到何時？」「為什麼？」這樣的悲哀聲中與之相遇時，神話是能夠部分地滿足人類的期望的。對於這種悲哀的期望，神話通過將哀求者的怨恨置於一個無邊世界框架內而提供一定的安慰。但是，神話留下了惡的問題的一個重要部分不予回答，即，不僅僅是「為什麼？」，而且還有「為什麼是我？」。這裏，悲慟就轉變成了怨恨：它開始求訴於上帝！比如，在《聖經》的世界裏，正是盟約(l'Alliance)的一個極重要的含義被人的悲慟在角色分享的層面中與對上帝的控訴這樣的重要含義相互連接了起來。或者說，如果上主與他的子民爭訟，這個也可以說他是在與他的上帝爭訟。

這麼一來，神學得改變注冊登記號了：它必須不僅僅講述(raconter)種種起源以便解釋人類境況一般而言是如何變成目前的這種狀態，而且也得提供論據來解釋為什麼對於我們每一個人來說人類境況會是這樣的。

這就是智慧階段。

智慧所提供的最初和最頑強的解釋當然是來世報應說(la rétribution)：所有的苦難都是值得的，因為它是對個體的和集體的、可知的和不可知的罪所作的懲罰。這樣的解

釋至少在嚴肅地將苦難作為道德惡的一個明確一端來處理時有一定的優勢。但是，它因為使整個世界秩序變成一種道德秩序而立即試圖消除了這一差別。在這個意義上，來世報應說成了這個世界的最初的道德幻象，這樣我們就重新使用了黑格爾從康德那裏繼承過來的這一表述了。在這種情形下，智慧由於其提出的論據而在與其自身所作的巨大爭論中變得啞口無言，甚至在其自身內部變成了一個戲劇性的賭局。因為對來世報應說的回答不能令人滿意。自從某一種特定的法律秩序開始存在時，這種法律秩序就將善從邪惡中區別出來並且去衡量出在每一個人負罪感的程度上所經受的痛苦。就公義最初的意義而言，諸種邪惡在現世的分佈只是呈現為任意的、無差別的、不相稱的：為什麼這一個人死於癌症而不是輪到另一個人？為什麼會有兒童的夭折？為什麼會有那麼多的苦難，而且極大地超過了人這個簡單生命體的正常承受力？

如果《約伯記》在世界文學史上擁有一席位置的話，那麼，這首先是因為它使悲慟變成了怨恨，而且這種怨恨又上升到抗爭的層面。我們從這個故事裏獲得一個遭受苦難的公義之士的生存境況這樣的一個假設。這個公義之士從未有過差錯卻不得不順服最可怕的考驗。這個故事就約伯和他的朋友們之間怒氣橫生的對話而言形成了智慧的內在論戰。這一內在的論戰由道德惡和惡之難(*le mal-souffrance*)之間的不和諧所激發而起。然而，《約伯記》也許更由於其謎一樣的特徵而使我們感動，或者我們可以毫不猶豫地說，也許是由於其結論的曖昧性打動了我們。這個結論就是，最終上帝的顯現(*la théophanie*)並未給約伯個人遭難之謎帶來任何直接的回答。這個問題向幾個方向繼續保持着開放性：一個帶有深不可測計劃的創世者的幻象，



一個對人類盛衰有欠公度的建築師的幻象，這樣的幻象暗示着，或者上帝的安慰在終極論意義上(eschatologiquement)被延期了；或者約伯的抱怨被挪離出某位上帝的(un Dieu)關注，這位上帝主宰着善與惡。(據《以賽亞書》四十五章7節之言：「我形成了光並創造了黑暗，我造出了幸福也造出了災禍，我是主，造就了萬事萬物」)；或者這種抱怨自身就得經過一種純潔化的考驗，對此我將在第三部分還要涉及到；約伯最後的話不是這樣說的嗎？「我輕視我自己，並且在塵土和灰燼裏悔恨。」如果不是對抱怨自身的悔恨，那麼，他悔恨的又是什麼呢？但，約伯不正是在這樣悔恨的名義下與撒旦的打賭背道而馳仍然無條件地愛上帝嗎？這個衝突是一開始就被插入約伯的故事中的。

我們將在本文的第三部分中重新回到這些問題上來，而現在我們將自我收斂一下以沿着由智慧打開的沉思之路繼續走下去。

### 三、諾斯替階段和反諾斯替的諾斯替階段

如果諾斯替教教義(la gnose)沒有將沉思抬升到一種猶如巨人與諸神大戰的史詩般(gigantomachie)境界，在這樣的境界裏善的力量正在與惡的勢力作毫不留情的搏鬥以便使所有為邪惡的陰影所遮蔽的光明最終獲得釋放，那麼，思就不會從智慧階段推進到神正論階段。正是對這種悲劇性觀點所作的聖奧古斯丁式的反擊——在這裏所有類型的惡都可歸結為一種惡本源(un principe du mal)——構成了西方思想的真正基礎。這裏我不擬對罪和負罪感作主題式探討，而將僅僅局限於聖奧古斯丁教義中涉及到在對惡的總體性解釋中苦難的位置這些方面。事實上，正是受惠於諾斯替教，西方思想才把惡的問題作為一個全體性的

或然判斷(une totalité problématique)提了出來：Unde malum?(「惡來源於何處?」)

如果聖奧古斯丁有可能反對諾斯替教義這種悲劇性觀點(我們在對各種善惡二元論作出分類時將諾斯替教歸入其類時，往往不大考慮這種特別的善惡二元論的特殊的認識論層面的意義)，那首先是因為他可以從哲學、從新柏拉圖主義哲學借出一種概念式裝備來摧毀這樣的一個理性化神話概念式假象(l'apparence conceptuelle)。聖奧古斯丁從諸多哲學家那裏承繼了這樣的一種觀念，即，惡不能被認作為一種實體(une substance，因為思考「存在」，就是思考「心智的存在」，思考「一」，思考「善」)。因此，正是這種哲學的思將把惡認作一種實體的所有奇想完全排除。作為交換，一種新的關於無(néant)的理念開始逐漸出現，也就是說，「從無而來(ex nihilo)」這一理念，它是包含在總體的和完全的創造這樣的理念之中。同時，另一種與「無」這個理念相關的否定性概念，也逐漸產生了影響，這種概念認為在造物主與被造物之間存在着一個本體論意義的距離，同時，這一概念允許我們談論被造物的某些「缺陷」(déficiency)。由於這樣的缺陷，被賦予自由意志的被造物可能遠遠地「偏離」上帝並且「轉向」那稀有存在之物，最後「轉向」無，這也就是可以為我們所理解的了。

聖奧古斯丁教義值得如此確認的首要特徵，就是要使我們知道，在被稱為「本體論神學」(l'onto-théologie)的這種新類型討論中介於本體論(l'ontologie)和神學之間的這種關連性。

對惡的實體性所作的這一否定，其最重要的必然結果是，惡的這種自白是基於惡的一種道德上的排他性幻覺。如果「惡從何處來?」這一問題喪失其全部的本體論意義，

這個問題就會被另一個問題所取代，即，"Unde malum faciamus?"(我們作惡源於何處？D'où vient que nous fassions le mal?)，這就將整個惡的問題轉移到行動的層面、意願的層面和自由意志的層面。罪就產生了一種不同類型的無，一種un nihil privativum(否定的無)，在這種無裏面，大墮落必須負整個的責任，這裏的大墮落或者是指人類始祖或者是指那些諸如天使這樣更高級被造物的大墮落。從這種無開始，就沒有地方可供研究超越邪惡意志的原因。聖奧古斯丁「反幸福論」(le Contra Fortunatum)就是從這種惡的道德幻象中得出對於我們來說最為重要的結論，即，我們必須知道，所有的惡或者是peccatum「罪」，或者是poena「罰」；這種惡的純粹道德觀這一回就導致了一種對歷史的懲罰觀：靈魂是不會被不公正地拋入不幸之中的。

保持這種教義的一致性所需的代價是巨大的；它的震動級數在聖奧古斯丁用了幾十年時間從反摩尼教的論戰中脫離後又進行的反貝拉基主義(anti-pélagienne)論戰中就顯示出來了。為了使這樣的觀念可信，即所有的苦難，不論是怎樣的不公平或者是怎樣的極端都是罪對人的報應，我們就必須給罪的概念一個超個體性的重要意義，即，歷史的，甚至是同屬性的重要意義；這樣就回應了關於「原罪」(le péché originel)的教義或「天性罪」(le péché de nature)的教義。這裏我們將不去追溯它的構成的諸方面(《創世記》第三章的文字解釋被《羅馬書》五章12-19節保羅式的強調，嬰兒洗禮的稱義性等說替代)。我們只是強調關於原罪的教義學命題在認識論意義上的地位或其論證水準。就本質而言，這一命題匯集了關於惡的經驗的一個基本的方面，即，面對惡的魔鬼般的威力，人類個體的和團體的軟弱無能的經驗早在所有可確定為有意識目的的邪惡創造物

之前就久久地存在着了。但是在那裏的那個惡的強大威力這個謎被置於帶有理性化外觀的一種解釋性錯誤認識之中：在天性罪這個概念中連接這兩個異質的概念，即，通過代代相傳的一種生物遺傳性概念和一種負罪感的個體性認罪概念，這樣一來，原罪的概念就顯示為如同一種人們可將之歸咎為一種反諾斯替的諾斯替教義這樣錯誤的概念。諾斯替教理的內容遭到了否認，但是，諾斯替教的推論形式卻獲得了重構，也就是說變成了一種理性化了的神話這一形式。

聖奧古斯丁顯得之所以比貝拉基(Pélage)更深刻，就在於他洞察到剝奪性的無(le néant de privation)同時就是一種高於每一個個體意願和每一個單獨意志力的強大力量。作為回應，貝拉基則顯得更為誠實(véridique)，因為他讓每一個自由面對其獨有的責任，如同耶利米和以西結從前在否定子孫輩為其長輩的過錯付出代價時所做的那樣。

更為嚴重的是，聖奧古斯丁和貝拉基在對惡作一種嚴格道德論研究時提供了兩種完全相反的觀點，而都沒有對不公正苦難的抗議作出任何回答，前者以全部歸罪與人類的名義在沉默中予以譴責，而後者則以一種對責任感的極高倫理關懷的名義予以忽略。

**4. 神正論階段** 我們只有在以下三種前提才有權談論神正論：a) 當關於惡的問題的陳述是基於指向單義性(l'univocité)諸命題時；這就是通常以被確認的三個判斷組成的一個完整的陳述命題，即，上帝是全能的，他的善是無限的，惡正存在着；b) 當辯論的目的清楚地具有護教論意義時：上帝不對惡負任何責任；c) 當所使用的方式被認為符合非矛盾律和系統整體性這一邏輯時。

然而，以上這些條件所全部佔據的只是本體論神學的框架，它們連接從宗教論述中借用過來的如上帝這樣的最基本的術語和屬於形而上學(比如柏拉圖主義或笛卡爾主義)的諸種術語，如存在、無、第一因、合目的性、無限、有限等等。神正論，就其嚴格意義而言，是本體論神學花冠上的小花序。

這樣看來，萊布尼茨的神正論仍是這一類學說的範例。一方面，惡的全部形態，不僅僅是道德惡(如同聖奧古斯丁傳統中論及的)，而且還有苦難和死亡，都被他在形而上之惡這樣的標題之下作了深刻的研究。這種形而上之惡就是所有被造之物不可能迴避的欠缺，如果上帝不能創造出另外一位上帝這樣的論斷是確鑿無疑的話。另一方面，當把充足理性原則加進非矛盾律原則之中時，一種前所未有的豐富性就同時帶給了古典邏輯學。這樣的充足理性原則就被認為是最優原則，從此以後，人們就把上帝的創造構想成源於神聖理解力在豐富多樣的世界裏的一種競爭。而這樣的世界又只是由最大限度的完善和最小限度的缺陷所構成的。這個世界盡可能更完善這樣的觀念曾遭到伏爾泰(Voltaire)在里斯本(Lisbonne)大地震的災難後在其戲劇《老實人》(*Candide*)中倍加嘲諷，因此，這樣的觀念也並不能因此而被理解為人們不能在這個世界上自覺具有理性的神經(*le nerf rationnel*)，即，作最大限度和最小限度的計算，而我們這個樣子的世界就是其中所產生而來的一個結果。正是由這樣的方式，充足理性原則可以填滿在邏輯可能性和邏輯偶然性之間的深淵，這裏，邏輯的可能性也可以說是一種非不可能性(*le non-impossible*)，而邏輯的偶然性則是指其所指之物也可能是其他種事物。

既使在本體論神學所界定的思維空間內部，神正論的

失敗也是源於這樣的情形，即，有限人類理解力不可能達到這樣巨大演算所提供的已知條件，而僅僅可以將完善的超出部分之不同特徵匯集在一起，而這裏的完善也是相對於在善與惡之間的平衡中的不完善性而言的。因此，我們必需一種堅定的人類樂觀主義以確信這樣的結論性看法整體上是肯定的。同樣，如同我們只擁有過最優原則的一些小碎片，我們必須自我滿足這樣的審美學意義的必然結果。根據這樣的必然結果，在否定和肯定之間的對立一下子就匯入和諧之處。建立基於受挫的準審美學之上的關於在善與惡之間均衡的一種肯定的總結性設想是完全正確的，既然當人們遇到凶險和苦難時，其中善的超出部分似乎不能夠通過任何已知的完善性對之加以補償。這再一次看到，正是悲慟對苦難的怨艾毀掉了用善去補償惡這樣的理念，如同它們從前曾毀掉了來世報應說那樣的理念一樣。

對神正論的最猛烈的打擊，儘管不是最致命的，是來自康德。他瞄準從聖奧古斯丁到萊布尼茨以來所有神正論賴以構建的本體論神學這個基礎。康德在他的《純粹理性批判》中以其辯證法對理性神學所作的毫不留情的摧毀是舉世聞名的。神正論一旦失去本體論神學的支柱，就跌落到「先驗幻象」的名目之下。這並不是說惡的問題從此就消失在哲學的景觀之中。事實恰恰相反。但是，現在它就只涉及實踐的層面，比如理論上應該不是這樣而實際上的行為卻照樣反其道而行。在這種情形下，思在一種較之於聖奧古斯丁致使其出現的情景中一再發現其自身：一個人不再問惡從何處來，而是在問我們所作的惡來自何處，正如在聖奧古斯丁時代，苦難問題讓位給道德惡問題，儘管這幾乎是兩種完全不同的問題。

一方面，苦難不再以懲罰的名義被歸屬與道德層面。它是康德《判斷力批判》中涉及的目的論判斷要處理的問題。此外，這種目的論判斷認可一種對那些人類天生的意向作相對樂觀的估計，那些與生俱來的意向諸如社會性、人格等，對此我們被要求加以磨煉修習。正是對這種倫理任務的認可，在個體層面的苦難獲得了間接的解釋，但是，也應該特別在被康德稱為「世界主義的」(cosmopolitique)層面加以解釋。至於苦難惡的根源這個問題，它其實已經完全喪失了與哲學的全部直接關連性。

另一方面，關於激進的惡問題。《在理性範圍內的宗教》就是由此展開其論述的，並且將之明確地與原罪問題斷絕關係，儘管在激進的惡和原罪問題之間有一些相似之處。除了這樣的事實之外，不求助於法律的和生物學的先驗圖式去給予激進的惡一種謬誤式的可理解性(康德在這個意義上比之於聖奧古斯丁來說更加接近於貝拉基思想)，這種惡的原則無論如何與惡的起源無關，如果就此術語的世俗性意義而言，即，只能是這個最高的準則來作為我們自由意志全部壞的準則的最終主觀基礎；這個最高準則在每一個人那裏(正是在這裏康德朝聖奧古斯丁一邊擺動)成了惡的心理傾向(propension)的基礎，從而與我們天性中的善的稟賦(prédisposition)相遇，這種善的稟賦也就構成了善良意志。但是，這種激進的惡之存在理性是不可理喻的：「甚至對於我們來說存在着無從構想的土壤，在我們之中的道德惡從此可以從本源上講已經來臨。」與雅斯貝爾斯(Karl Jaspers)一樣，我也贊同這種從康德的立場所作的最後讓步。如同聖奧古斯丁，或許也如同神話的思想，康德捕捉到了人類自由土壤的魔力方面，但他是以讓思維只是在認識論範圍內活動這樣一種謹慎做法才獲得

的，也就是說，他從客體角度始終在思維和認知之間保留滄隙。

但是，思辨的思維沒有因面臨着惡的難題而放下它的武器。康德從未一勞永逸地完結理性的神學。他使用其他方法去束縛它，在這些方法中對依據客體的思維所作的限制得到了保留。在德國理想主義時期諸多體系的異常興盛就證實了這一點，如費希特(Fichte)、謝林(Schelling)、黑格爾，不用說還有其他一些巨人(géants)如：哈曼(Hamann)、雅各比(Jacobi)及諾瓦利斯(Novalis)。

黑格爾這個例子，就我們這裏的論述層面而言，尤其值得注目。這是因為辯證法的思維在他的哲學中所起的作用，也因為在這個辯證法內，否定性又是完全地確保其主導作用。否定性在每一個層面都是在約束精神的每一種因素朝着其相反的方向轉化其自身並且產生一種新的因素。這種新因素既遏制又逆轉先前的因素，這一切是以黑格爾式的揚棄(Aufhebung)的雙重含義進行的。辯證法因而在每一種事物中都造成了悲劇性的和邏輯性的統一。一些事物必須消亡以便另一些更重要的事物誕生。在這種意義上，不幸無處不在，但也無處不在超越，在一定程度上這種和解與分離相比總是贏家。因此，黑格爾可以一再涉及萊布尼茨遺留下來的神正論問題。而萊布尼茨除了充足理性原則外，別無其他辦法。

黑格爾在這個問題上的兩篇論述尤其顯示出其觀點的重要意義。第一個觀點可以在其《精神現象學》第六章中發現。這個觀點與世界的道德景觀之消解有關連。饒有興趣的是，它被置於題為「確信其自身的精神」<sup>1</sup>一節長論的最

---

1. *Der seiner selbst gewisse Geist*《確信其自身的精神》，Hoffmeister編，頁423sq。



後，恰恰又在論宗教一章之前。這篇論述題為「惡極其寬容性」。它表明，精神在其自身內在的堅信和「判斷意識」之間分解自身，而這種堅信促進偉大的個體行動並且在他們的悲哀中獲得實現（「缺乏這種堅信在人類歷史上就不可能出現任何偉大業績！」）。「判斷意識」，由「美麗的靈魂」所描述，作為其結果，人們認為，它並非無雙手，而是有着一雙乾淨的雙手。這種判斷意識斥責出於一種悔罪心理的人的暴行，而這種懺悔心理正是這個人的稟賦之特殊性、一致性和任意性的一種結果。然而，這種判斷意識也必須承認其自身的限定，承認在其對普適性的需求中被藏匿的特殊性和為在言語中僅僅尋求避難的道德觀念的一種防衛而作出的偽善舉止。在這樣的單方面狀態中竟是這樣的鐵石心腸。判斷意識發現惡等同於積極的意識行為。對此我們可以參照尼采的《道德譜系》一書中的有關論點。在這方面黑格爾看見包含在責難行為中的惡，並由此而誕生出世界道德景觀。那麼，「寬恕」又是由何構成的呢？在精神的兩種時刻的平行斷層處，在對其特殊性的認知中，在它們的和解中，不是別的存在而正是這個最後的「精神本身」。對於聖保羅，確證源自對非難判斷的毀滅。但與聖保羅不一樣，對於黑格爾來說，精神不明確地既是人類的，又是神靈的，至少在辯證法階段如此。這一章的最後幾句如下所示：

兩個我都是在和解性的「是的」中拋棄它們相對立着的實際存在的，這個「是的」就是發展到了一分為二的那個我的實際存在，而這一分為二的我在它的這個實際存在中則保持着自身同一併在它的外化和它的對方中取得它對於其自身的確定性；—— 這個我，就是出現於知道自己是純粹知識的那

個自我之間的上帝。\*

那麼，問題是：這個其邏輯方法不適用於萊布尼茨的辯證法是否不能重新構成一種來自這樣魯莽的樂觀主義，或者這種樂觀主義甚至源於一個更重要的前設觀念？的確，在泛悲劇觀(le pantragisme)正不停頓地從泛邏輯論(le panlogisme)中得到回覆的這樣的世界景觀中，究竟是何種命運將預留給那些苦難的受害者們呢？

我們所要講的黑格爾的第二個論點就比較直接回答了這個問題，它是通過斷然消除我們剛談過的和解與說給作為受害者的人類聽的那些安慰話之間的聯繫而展開其論述的。顯然，我這裏正在說的是《歷史哲學導論》中最有名的部分。這個部分專論「理性的狡譎」(la ruse de la raison)，而這本身或許構成了至上狡譎的神正論。在一種歷史哲學框架內，這一主題的顯現早已警告我們，個體的命運全然是從屬於民衆精神(Volksgeist)的。更精確地說，正是在崛起的現代國家中，精神的最後終結(Endzweck)，即，自由的完滿達成，將是可領略到的。理性的狡譎就存在於這樣的事實中，即，世界精神(Weltgeist)吸納賦予創造歷史的偉大人物鮮活生機的那樣的激情，並且它向那些對此一無所聞的偉大個人表露出另一種激情，這樣的激情是一種在自我主義者所謂第一規章的意圖之下的被藏匿意圖，也正是他們的慾望使其目標為之所求的。正是這樣的個體行為的無望效果服務於世界精神的諸種計劃。這種服務是通過這種行為對較接近目標的貢獻方式，而對這些目標的找尋

---

\* 黑格爾，《精神現象學》，下冊，賀麟譯，北京：商務印書館，1985，頁177-178。——譯注

又是通過每一個人民的精神並且具體地體現在相應的國家裏。

黑格爾式的歷史哲學的諷刺性在於這樣的事實，即，設定它給一件偉大的歷史事件一種意義，一種在這裏無法解決的假定，它這樣做在一定程度上便於它廢除幸福和不幸這樣的問題。歷史據認為不是「一片至福的樂土」<sup>2</sup>。但是，如果在歷史中的偉大演員們被使用她們的歷史於涉及幸福之時所挫敗的話，那麼，我們對其無名的犧牲者又能說些什麼呢？對於在了解遠非我們這個世紀可計算的災難和不幸之後再讀黑格爾的我們來說，他的歷史哲學在安慰物與和解之間所造成的分離，至少可以說，已經變成了一種偉大的複雜性源泉。黑格爾的這個體系越是繁盛，其犧牲品就越具邊緣性。這個體系的成功在於其失敗。受難，如同悲哀的聲音所表述的那樣，正是為這個體系所排斥。

那麼，我們必須放棄思考惡嗎？神正論用萊布尼茨的最優原則(*le principe du meilleur*)達到其第一個巔峰，接着用黑格爾的辯證法又達到了第二個巔峰。但是，也許在黑格爾的綜合的辯證法之外，不是還存在着另一種用法的辯證法嗎？

正是就這個問題，我現在將依據基督宗教神學來展開我的論述，更確切地說我是依據一種在精神這個含混標題下與對上帝和人之間的混淆毫無關係的神學。這種神學還與在本體論神學中的宗教論述與哲學論述之相含混性無關。簡言之，我所依據的是一種已經放棄神正論設計的神學。我們正要研究的就是巴特這個例子。對於我們來說，巴特如同蒂利希(Paul Tillich)一樣是對黑格爾的一個反

---

2. Papaioannou譯，頁116。

擊，同時，在我們的另一個研究中也表明，巴特同時也是對謝林的一個反擊。

5. [中斷的]辯證法階段 在其《教會教義學》中題名為「上帝和無」<sup>3</sup>那篇著名的章節的開始部分，巴特承認，只有一種「中斷的」神學，即，一種放棄了體系式總體觀的神學才能夠解決關於惡的思考這樣的難題。問題在於他是否對這個最初的自白確信到底。

實際上，這種「中斷的」神學教義確認，在惡之中有一種與上帝的至善和創造的至善毫不相容的實在。巴特用無這個術語來界定惡的實在以便將它明確地區別於人類經驗的否定面，而萊布尼茨和黑格爾解釋的僅僅是這一面。我們必須考慮一種與上帝為敵的無，這種無不僅缺乏何時貧困意義上的無，而且也是腐敗和毀滅意義上的無。我們要公正地確認康德的直觀不僅具有道德惡的深奧特性，如同被理解為激進的惡一樣，而且還具有對人類苦難的抗爭這樣的特性。這種對人類苦難的抗爭拒絕被包容在以來世報應說為名的道德惡圈層內，並且同樣拒絕在神聖創造的至善這樣的旗幟下得以進行。

巴特的起點是，怎樣才能比古典神正論作更進一步的思考，並且是一種有別於它的思考？但是，如果這樣，如何進行呢？因此，只能通過在基督論中找到教義上的依據。我們在這一點上將會看到巴特的毫不妥協的性格：無，就是基督通過十字架上的受難所戰勝的東西。從基督到上帝，我們必須說，在耶穌基督那裏，上帝與無相遇，並與之鬥爭，也正因為此，我們才認識到這個無。於是，這裏就出現了一個充滿希望的解釋，即，與無作鬥爭是上

---

3. Vol.III, t.3, §50, Genève, Labor et Fides, 1963, vol. 14, 頁1-81(F. Ryser譯)。

帝自身的事情，我們對惡的鬥爭使我們與上帝一起成為同盟者。更進一步地說，如果我們相信只有在基督上帝那裏才能戰勝惡，那麼我們也就相信惡已不再來侵擾我們了：它不再被允許像它曾擁有權威時那樣為我們所談論，也不再被認為它對人類未來的勝利是唯一的未來了。這就是為什麼那種自認為證明無的實在性十分重要的思想必須淡化之，同樣，那種自認為可以證明無已被戰勝的想法也必須淡化之。唯一仍有欠缺的是對其消解過程的完整性表述。（這裏要注意，就是僅僅為了指出在已經獲得的勝利和被表述出來的勝利之間的差距，巴特同意給古代教義學中的*permissio*[樂觀主義]這個觀念一個應有的位置，即，上帝「允許」我們仍然還見不到他的統治並且我們現在還遭受到無的威脅）。事實上，這個敵人已經就此而變成了僕人——「一個確實是十分奇特的僕人，而且他將一直這樣下去」（頁81）。如果我們就此中止敘述巴特關於惡的教義，我們將不能表明巴特意義上的辯證法思想，因而，也就無法涉及值得於「辯證的」這個名稱的所謂「中斷的神學」理論。

實際上，巴特已經就此問題冒了多談之險，在某種意義上，他談得過了頭。關於上帝與不包容於在基督那裏上帝與惡相遇並戰勝之這樣的信念裏面的無之間的關係，他說了些什麼？這裏就是他的回答：無也是隸屬於上帝的，但這是就與善的創造全然無關的另一種意義而言的，即，對於上帝，揀選(*élire*)，就其聖經意義而論，也就是說拋棄某些存在於無之中的東西，也正因為這個拋棄，才有在無之中的存在。這個被遺棄的一邊，可以說是上帝的「左邊」。「無是上帝不想要的東西。它的存在只是因為上帝不想要的了」（頁65）。換言之，惡僅僅是作為上帝憤怒的對象

才得以存在着。因此，上帝的最高主權是完整的，儘管這種對無的統治與至善對美好創世的全能統治繼續保持着不可調和性。前者構成了上帝的異化之作(*l'opus alienum*)，有利於他的承受其完滿恩惠的正品之作(*l'opus proprium*)。這樣的一句話可以作為對這種奇特思想運作的小結，即，「因為上帝也統治着他的左邊，因此，他自己就是無之因、無之主。」(頁64)

事實上，認為在上帝的左邊和右邊之間不存在和解的同位關係這樣的觀念是非常奇特的。人們可能首先會問，最後巴特是否願意回答這個一直使神正論處於顛簸狀態的兩難之問：如果實際上上帝的至善就表現於其自創世以來對惡的鬥爭，如同在《聖經·創世記》的記敘中混沌之初這個參照系所暗示的那樣，那麼，上帝的全能不就被犧牲給他的良善了嗎？反過來說，如果上帝「也是他左邊的主」，他的良善不就受限於他的憤怒和他的遺棄了嗎？而這不又使他成了一個非善良者(*un non-vouloir*)了嗎？

如果我們繼續順着這條思路走下去，我們就將必須說，巴特並沒有走出神正論，走出它的和解邏輯。如果不要這種中斷的辯證法，我們將只有一種微弱的妥協方案。這就出現了另一種解釋，即，如果巴特接受這個產生神正論的兩難之題，他就得拒絕非矛盾律和體系化綜合式邏輯。因為正是這樣的邏輯一直在支配着有關神正論的所有解釋方案。因此，我們必須要說出他的所有依據基爾克果式(*Kierkegaardienne*)的邏輯學悖論而制定出的命題，並且必須消除他的謎語般的和解思想的全部陰影。

然而，我們可能會再提一個更激進的問題：巴特難道就沒有超越他自己為一種嚴格的基督論研究所設定的界限嗎？難道他就沒有因此而重新打開一條通往文藝復興諸思

想家的思辨之路嗎？並且，不正是在神性的魔法般層面，通過謝林——以何等的威力——重新打開這條思辨之路嗎？蒂利希就不怕在這條路上邁出巴特對之既鼓勵又斥責的一步。但是，思維又怎樣保護其自身於那些康德用「幻想」這個術語表示的諸種毫無節制的酗酒行為呢？康德的這個術語也可以既指「熱忱狂妄」(l'enthousiasme)、又指「神秘瘋狂」(folie mystique)。

智慧難道沒有確認關於惡的思考中的這一邏輯意義的疑難性嗎？也沒有確認通過更進一步和換一個思路的努力就可以攻克這個邏輯疑難性嗎？

**三、思想、行動和情感** 最後，我將強調，惡這個問題不僅僅是一種思辨的問題，也就是說，它的解決需要一種由思想、行動(就其倫理和政治含義而言)和我們情感的精神性轉化這三者所匯集而成的合力。

**1. 思** 在這個思想的層面，自離開神話層面以來我們就一直將自己限定於其所在的這個思的層面上，惡的問題在此非常值得被視為一種挑戰，而這裏的挑戰乃就此詞從未停止豐富其自身含義而言。這一挑戰時而因為一些總是早熟的綜合理論而以失敗告終，時而又變成一種想得過多或異想天開的煽動物。從來世報應說這個古老的理論到黑格爾和巴特，思的工作從未停止豐富自身，並且在「為什麼？」這個問題的刺激下在受害者的悲慟聲中繼續發展下去。但是，正如我們已經看到，本體論神學在每一個時代都歸於失敗，而這種失敗卻又從未請求簽訂一個純粹而簡單的投降協約書，反而導致了思辨的邏輯學的美倫美奐精巧雅致的出現。黑格爾的耀武揚威的邏輯學和巴特的中斷式邏輯學在這一點上都是極有教益的：惡之謎是一個原創

性的困難，並且接近於悲慟之呼喊聲；惡的邏輯疑難是一個終結性的困難，並且是由思這樣的工作產生出來的；思的工作非但不會被廢止，而且全然將包含於這個邏輯疑難之中。

正是針對這個邏輯疑難，行動和精神被要求給予的不是一種答案，而是一種回應，這一回應的目的是使這個邏輯疑難具有激發思想的效應，這就是說，他使得思的工作在行動和情感領域中繼續進行。

**2. 做** 對於行動來說，惡首先是人們不願但又必須與之搏鬥之物。在這個意義上，行動顛倒過來了注視的方向。在神話的影響下，思辨的思被吸引去溯本求源，即，它這樣問道：「惡自何處來？(D'où vient le mal?)」行動所作出的非答案性的回應是：「作什麼去抗惡？(Que faire contre le mal?)」。完成這個使命的理念就這樣把我們的注視引向了未來，而同時也回應了溯本求源這樣的念頭。

但願人們不要以為當我們強調與惡作實際的搏鬥就意味着一再地忽略對苦難問題的關注。恰恰相反，我們已經看到，由一個人所犯下的全部惡都是另一個人所遭受的惡。作惡，就是使他人受難。暴力從未停止在道德惡和苦難之間複製着其聯合體。因此，任何行動，無論是倫理的或是政治的，都減少了由某一部分人反對另一部分人所實施的暴力的量，從而減少了在這個世界上的困難率。祈願我們將消除一切人強加於人的苦難。首先但願人們能夠看到苦難在這個世界上所留下的是什麼，說真的，我們對此一無所知。在一定程度上，人類所有形式的暴力行為都孕育着苦難。

的確，這種實踐性回應在思辨層面不是沒有影響的。在指責上帝之前，或者說，在就這位上帝身上的惡的魔鬼



般本源進行沉思之前，讓我們先從倫理和政治兩方面來反擊一下惡。

我們認為，這樣的實踐層面的回應是不夠的。首先，由人類迫害自身所造成的苦難，如我們先前說過的是以一種任意妄為和無差別的方式進行的。對於無數普通百姓來說，這樣的苦難是不該出現的。這種觀念從來就堅持認為，這個世界存在着太多清白無辜的受害者。吉那爾德(René Girard)在替罪羊的故事裏對此作了無情的勾勒。更進一步地，在人類的相互不義的行為之外也存在着苦難之源，如自然災害(不要忘記由里士本大地震引發的爭論)、愁苦和流行病(我們只需想想瘟疫、霍亂，甚至還有今天的不多見的麻瘋病，更不用說還有癌症等等)、老齡和死亡等造成的人口學意義的和人為的災難。因此，問題再一次變成不僅僅是「為什麼？」，而且還要是「為什麼是我？」。這樣一來，實踐層面的回應就不再夠了。

**3. 感覺** 我想在實踐性回應層面之上增加情感回應，這就涉及到許多變化過程，諸種培育着悲慟和怨艾的情感由此就可以在經院哲學和神學冥思所豐富了的智慧效應之下獲得通過。我將把哀悼作用(*le travail de deuil*)作為這些變化過程的模式，如弗洛伊德在其著名論文〈哀悼和憂鬱症〉(*Deuil et Mélancolie*)對此所作的描述一樣。在他那裏，哀悼被描繪成全部相關聯繫體的一個接着一個的解脫。這些關聯物使我們感受到我們所愛的客體之消逝就如同我們自身的消逝一樣。弗洛伊德用「哀悼作用」所稱的這種解脫作用使我們可以自由地選擇新的情感投資(*investissements affectifs*)。

我願意把具有哲學和神學廣延性的智慧視為對這種哀悼作用的一種精神性援助，目的是指向哀慟和悲傷的一種

質的變化。我所要描繪的思路將不打算追求任何典型性，而只是想表明為諸多種可能思路中的一種而已。沿着這條思路，思、行、意可以並肩前行。

第一種解釋產生着智慧的邏輯疑難的方法就是，將其衍生出的「忽略原則」(l'ignorance)統合到哀悼作用之中。對於感到對其所愛之死亡負有罪責的倖存者心理傾向和自責並由此進入贖罪的受害者那殘忍遊戲之中的那種傾向，我們必須對之回答：不，上帝不同意這樣，即使他要懲罰我。這裏在思辨層面的來世報應說的失敗就被統合進作為一種從責難中解脫的哀悼作用之中。在一定程度上，這種責難揭示了原本為何的苦難，並視之為某些不當之物<sup>4</sup>。這樣說吧，「我不知道為何事物如其所為地發生了，機會和偶然事件是這個世界的組成部分。」這樣說是悲哀的精神化的零度線，而正是在此，這種悲哀就完全降至悲哀者的自身了。

悲哀的精神化第二階段，就是准許其發展成一種對上帝的抱怨。這正是威賽爾(Élie Wiesel)的所有作品所採用的辦法。就是這個盟約(l'Alliance)的關係，就其作為上帝和人互相起訴的共同訴訟案件而言，要求在這條路上走下去直到確認為一種「抗議的神學」(une théologie de la protestation)<sup>5</sup>為止。它抗議什麼？它所抗議的就是神聖的「樂觀主義」這一理念。這樣的理念竭力出現在神正論的理論之中，巴特自己也試圖重新考慮這一理念，當他從這一理念的完滿勝利中區別出對惡的成功的戰勝之時。這裏我們對上帝的責

---

4. 在這一點上，Harold S. Kushner拉比的小書，*When Bad Things Happen to Good People*《當壞事發生在好人身上》，Schocken Books，1981，是一本有極大教牧意義的書。

5. 正如John K. Roth的作品*Encountering Evil*《遭遇邪惡》，John Knox Press，1981。

備就是對希望缺乏耐心。它的根源就在於大衛的呼聲之中：「主啊，還要等待多久？」

悲哀的精神化第二階段是由思辨的邏輯疑難所引導，這就是要發現，信仰上帝的諸種理由與解釋苦難之源的需要之間無任何共同之處。苦難對於那些視上帝為神聖創造中善的萬物之源的人來說不是一件醜事。這裏的萬物包括對惡的義憤、忍受惡的勇氣和同情受害者的生命本能。因此，儘管存在着惡，我們仍信仰上帝。（我知道有一個基督教宗派的信綱，其每一條信理都是在緊接着三位一體教義之後以「儘管」(malgré)這個詞起始的。)信上帝，儘管……。這就是將思辨的邏輯疑難統合進悲悼作用的方法之一。

除了這個進入口外，還有一些哲人智者踽踽獨行在一條通往徹底棄絕任何控訴之路。有些的確在苦難中終於認識到一種有教益的和聖潔的價值。但是我們應該毫不遲疑地說，這種聖潔的感覺是不可能被講授的，即，它只能被個人發現或再發現，並且，這可以是一種合法性的教牧式關懷，儘管這樣的感覺已經為受害者所接受，但是它也不能因此就可以把這些受害者們重新導入自我譴責和自我毀滅之中。另外一些在這條棄絕任何抱怨之路上行進已久的人會發現在一種理念中發現了一種舉世無雙的安慰，這樣的理念就是，上帝自己也在受難，並且盟約的神聖性超越其衝突性外表，而在一種為減輕基督受難所遭受的痛苦的分擔行為中達到了頂點。十字架神學——即依據上帝自身在基督之內已死去了這樣的信念建立起來的神學——在這種悲慟的一種相應嬗變之外就將失去任何意義。這種智慧所指向的這個遠景，對於我來說似乎是對那些要對其所遭受的創傷提出控訴這樣的願望的一種棄絕：首先是對受害

必討賠償的願望的棄絕；其次是對免於苦難的人類普遍願望的棄絕；接着是對不朽這樣天真的願望的棄絕。持有這種棄絕觀的智者們願坦然地接受其恰當的死亡如同事物否定面的一個部分。巴特就從中非常細心地看出了一種侵略性的(*agressif*)無。一種相似的智慧也許在《約伯記》最後的章節裏可以找到相應的概述，即，人們說約伯最終無須任何理由而愛上帝，因而使撒旦輸掉了他發起的這個賭局。愛上帝無須條件，這就完全地從來世報應說中掙脫出來了。然而，哀慟卻仍然被囚禁在這個怪圈之中，受害者也還在裏面為其命運的不公平發出怨恨之聲。

或許在猶太－基督教的西方中的這些智慧所指的遠景與佛教的智慧所指出的遠景在某些要點上有重疊之處。因此，只有在猶太－基督教信仰和佛教信仰之間長久性地對話，才會真正看清楚這些重疊之處。

我本人不願意將這些智慧的離群索居者的經驗與對惡作倫理的和政治的搏鬥分離開來。這些倫理的和政治的力量可以將一切懷有善良願望的人們團結起來與惡搏鬥。與這一搏鬥比起來，這些大智慧的經驗，比如非暴力抵抗的行為，其實是以寓言的形式對未來的一種人類境況所作的預測。在這樣的一種人類境況中，所有的暴力都將被消除，真正的苦難之謎、不可消解的苦難之謎將從此獲得開釋。