

不可理解的惡：神義論的困局與出路

The Unintelligibility of Evil: The Dilemma and Prospects of Theodicy

王濤
Wang Tao

摘要：本文從萊布尼茲的傳統神義論出發，在分析其基本理論之餘，探討其局限性和問題所在，並結合當代思潮，展示神義論的出路。

關鍵詞：惡、苦難、神義論、天主的屬性

***Abstract:** Through analyzing the limitations and problems of Leibniz's classical philosophizing of Theodicy, this article attempts to use contemporary thoughts to present its possible prospects.*

***Keywords:** evil, suffering, Theodicy, attributes of God*

1. 神義論問題

作為一種哲學理論的神義論，其西文相應為Theodicy，由兩個希臘文詞 *theos* (φεός) 和 *dikē* (δικη) 組合而成，表達「天主之正義」，最初源自新約聖經：「我們的不義可彰顯天主的正義。那麼我們可說甚麼呢？難道能說天主發怒懲罰是不義嗎？」（羅3:5）其在思想史中首度經由近代哲學家萊布尼茨（Gottfried Wilhelm von Leibniz）的哲學反思（philosophizing），而成為一個哲學—宗教學術語及主題。

在其於1710年出版的名著《關於天主之慈善、人之自由與惡之來源的神義論》（*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710）（簡稱《神義論》）當中，萊布尼茨主要駁斥諸如懷疑論思想家、基督新教胡格諾派（Huguenot）哲學家、百科全書派先驅人物皮埃爾·培爾（Pierre Bayle）及出自意大利新教重浸派（Anabaptist）運動、爾後影響自然神論乃至於歐洲啟蒙運動的索齊尼主義（Socinianism）異端思想——其中之後者尤其斷言天主全知的有限性：天主對一切必然真理全知，但對於偶然性真理則非全知——藉此否認預定論，以確保人的自由意志。萊布尼茨嘗試以思辯哲學的方法化解現實中對惡的普遍經驗，與「存在一位全能（創造並治理天地萬物）全善（「好的」創造與治理）之正義天主」教義間的矛盾關係。若從惡之存在的角度來展開神義論思考，那麼會有三條基本進路，其不但會引發對天主全能、全善等屬性的質疑，更會直指天主究竟是否存在。其中無神論的進路認為惡的存在推論出天主不存在；而二元論的進路則堅持承認惡是獨立於天主的對立力量；呈現為一元論的基督信仰則將惡歸因於天主自身，視其為天主為了更大的善的實現而「容許」的「善之虧缺」（*privatio boni*）。於是乎，在基督信仰的語境當中，

神義論問題便成為探討天主的存在及其屬性的重大問題，關涉「天主是否全能及全善？」「祂是否創造了惡？」「祂是否以及在何種程度上容許惡的存在？」「祂的意志、正義為何？」等一系列問題。

此問題既是通過斷言天主的核心屬性，進而為天主的實際存在辯護的基本教理問題，更是解釋世間惡之來源的終極問題。縱觀西方思想史，此乃老生常談、歷久彌新的經典追問，誠如古羅馬基督教學者拉克坦提烏斯 (Lactantius) 在《論神怒》 (*De ira Dei*) 中經典的「四句教」所言：

天主或者意願【全善】消除所有惡事而不能【非全能】，或者祂能【全能】而不願意【非全善】；或者，祂既不願意【非全善】又不能【非全能】；或者，祂既願意【全善】也能【全能】；

如果天主願意【全善】而不能【非全能】的話，祂是軟弱——這與天主的品格不符；

如果天主能【全能】而不願意【非全善】的話，祂是惡毒——這同樣與自己的品格相衝突；

如果天主既不願意【非全善】又不能【非全能】的話，祂就既惡毒也軟弱，因此就不是天主；

如果天主既願意【全善】又能【全能】——這唯一符合天主，

那麼，惡事到底從何而來？或者說，祂為甚麼不拿開這些惡事？¹

1 Lactantius, *De ira Dei*, XIII, 20-21. See: Lactantius, *A Treatise on the Anger of God Addressed to Donatus*, in *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 7 (Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1885-1896).

「能」消除惡事屬於天主「全能」 (*omnipotentia*) 的範疇，「願意」消除惡事則屬於天主「全善」 (*omnibenevolentia*) 的範疇，而在大能與愛當中依善惡之「應份」 (*debitum*) 消除惡事，則體現了天主的正義。²神義論所展現的是（我們所理解「揣摩」的）造物主天主依其屬性，與惡——惡之（形上學）「實體」、人（有意志的理性造物）之惡（所干犯之罪【罪過】與被加諸之罰【苦難】），一同「和諧共存」（「善的」）的既定景觀。正如萊布尼茨在《神義論》序言中開宗明義所點明的寫作意圖：

在論述與天主相關的惡之來源中，我將為祂的完美性進行辯護。這一辯護不僅突出祂的偉大、祂的權能和祂的獨立性，而且同樣強調祂的神聖、祂的正義和祂的慈善。我將盡可能指出，為甚麼所有一切都取決於祂，祂如何參與創造物的一切行動，祂怎麼會——如果祂願意——不間斷地製作著創造物，儘管如此卻又不是罪的創造

2 基督宗教傳統通常依據聖經所載，對天主屬性的經典歸納通常包括全能、全知、全在、全善、正義等。如全能：「我是全能的天主。」（創17:1）「看，我是上主，是一切有血肉者的天主：難道我有做不到的事嗎？」（耶32:27）；全善：「上主良善寬仁，祂的慈愛直到永恆。」（詠100:5）；全知、全在：「我或坐或立，你全然認清了我，你由遠處已明徹我的思考。我或行走或躺臥，你已知，我的一切行動，你完全熟悉。……我往何處，才能脫離你的神能？我去那裡，才能逃避你的面容？我若上升於高天，你已在那裡，我若下降於陰府，你也在那裡。」（詠139:2-3, 7-8）；正義：「天主豈能違背公道？全能者豈能屈枉正義？」（約8:3）「我們的不義可彰顯天主的正義。」（羅3:5）如果對上述天主屬性做進一步歸類，全知 (*omniscientia*) 和全在 (*omnipresentia*) 可歸入全能範疇：全知屬於認知能力，全在屬於在時空中臨現及行動的能力。從而天主的根本屬性就是全能和全善，以及在全能與全善當中展示「成全正當 (*rectum*) 與義務 (*debitum*) 之善」的正義。Thomas Aquinas, *Summa Theologiae (ST)*, I-II, q. 61, a. 3. 在佛教傳統當中，也有佛（神）性「悲（善心、慈悲）智（智慧、能力）雙運」的類似教理。

者。同時，我將闡明應如何理解惡的虧缺之本性。我還將進一步指出，惡如何有另外的來源，它並非來自天主的意志。因此，人們在論及道德之惡時可以有充足理由斷言，天主並非要求而只是容許惡。但最重要的是，我要指出，天主容許罪和苦難，甚至可能參與和促成了罪和苦難，卻又不至因此而損害祂至高的神聖和至高的慈善，儘管祂——從祂自身來觀察——本來可以避免所有這些惡的。³

本文主旨所囿，我們無意對萊布尼茨經典的傳統神義論之「來龍去脈」做細緻爬梳，而代之以宏觀視角揭示其內在氣質。西班牙納瓦拉大學的艾卡巴利亞教授（Agustín Echavarría）便突出了萊布尼茨整部《神義論》所呈現的「樂觀」的精神氣質，包括如下三個特徵：一、整體論（holism），即承認容許惡存在的理由是為了宇宙萬有造物整體的完善；二、效果論（consequentialism），即認為惡存在的合法性，至少因為它是成就宇宙最大完善之必不可少（*sine qua non*）的手段；三、樂觀主義（optimism），即天主事工的「至優」（optimal）性——即世間善與惡的恰當比例及量級，與天主的善或道德完善（全善）直接關聯。⁴而萊布尼茨如此的神義論形上學，在艾卡巴利亞看來，「不承認惡是與事物之本性相反的一種實存的失序（disorder）」、「易於將惡轉變為事物本質的構成要素，並將其等同於有限存在的本性狀況」，這種內在論最終「會不可避

3 Gottfried Leibniz, "Preface," *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, ed. Austin Farrer, trans. E. M. Huggard (La Salle: Open Court, 1985). 中譯本：萊布尼茨著，朱雁冰譯，《神義論：附單子論》（香港：道風書社，2003）。

4 Agustín Echavarría, "Thomas Aquinas and the Modern and Contemporary Debate on Evil," *New Blackfriars* 94, no. 1054 (2013): 738-739.

免地走向對惡之實在及其戲劇性特徵的取消」。⁵傳統經典神義論的上述三大特徵，其實皆指向將惡（與全能全善的正義天主之存在兼容）存在的合理性，視為宇宙整體終極之「善及完善」積極樂觀的必要組成部份，惡由此與善（存在）具有源初和終極的親和性，惡與善趨於同化而非截然對立，在天主的照顧下，惡的存在是必要的，是通向至善的必由之途。

探討人性行為 (*actus humanus*) 的倫理學，集中關注人性之惡 (*malum humanum*) 的存在及其來源，經典如康德對「根本惡」 (*radikal Böse*) 的思考。康德承認人本性中雖有向善的原初稟賦 (*original predisposition*)，但亦有趨惡的傾向 (*propensio*)，從而有機會在善的稟賦上嫁接或滋生惡習。其中的所謂「根本惡」更是歸因於人自由選擇力的、「敗壞了一切準則之根據」的道德之惡。⁶而至於惡的起源，康德則強調了其不可理解性。他說：

5 *Ibid.*, p. 736.

6 Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 6:37. 中譯本：康德著，李秋零主編，《康德著作全集》，第六卷（北京：中國人民大學出版社，2006）。康德說：「……在其前兩個層次（脆弱和不純正）上可以被斷定為無意的罪 (*culpa*)，但在其第三個層次上則可以被判定為蓄意的罪 (*dolus*)；它以人心的某種背信棄義 (*dolus malus*) 為特徵，即由於自己特有的或善或惡的意念而欺騙自己，並且只要行動的後果不是按照其準則本來很可能造成的惡，就不會因為自己的意念而感到不安，反而認為自己在法則面前是清白的。由此出發，許多（自認為有良知的）人只要在沒有訴諸法則，至少法則沒有起主要作用的行動中僥倖地避免了惡的結果，就會感到心安理得，甚至會居功自傲，覺得自己不必為任何眼看其他人所犯的那些違背法則的行為負咎；……這種自我欺騙的，以及阻礙在我們心中建立真正的道德意念的不誠實，還向外擴張成為虛偽和欺騙他人；後者即使不應該稱之為惡意，至少也應該叫做卑鄙 (*unworthiness*)，它包含在人性本性的根本惡之中。」*Ibid.*, 6:38. 中國古典傳統中奸狡狡詐的陰毒小人——「僉王」，以及大乘佛學傳統中因極度貪慾而「斷滅善根」、無法獲得解脫的「信不具」者——「一闍提」 (*icchantika*)，都具有根本惡的特質。

但是，就我們的選擇力把從屬的動機過度抬高、採納入它的準則的方式而言，它的這種蜕化，即這種趨惡的傾向，其理性上的起源依然是我們所無法探究的，因為它本身必須被歸咎於我們，從而那所有準則的最高根據又會要求假定一個惡的準則。惡本來只能產生自道德上的惡（不是產生自我們本性的限制）；然而原初的稟賦（除了人自身之外，沒有別的甚麼能夠敗壞這種稟賦，如果他應該為這種敗壞負責的話）畢竟是一種向善的稟賦。這樣，對於我們而言，就不存在可理解的根據來說明我們道德上的惡最初可能是從哪裡來的。——這種不可理解性，連同對我們族類惡劣性的進一步規定，《聖經》是以講故事的方式表述出來的。它雖然把惡提前到世界的開端，但畢竟沒有把它放在人裡面，而是放在一個最初具有高貴規定性的精靈（spirit）裡面。這樣一來，所有惡的最初開端，就被看作是我們所完全不能理解的了（因為對於那個精靈來說，惡又是從哪裡來的？）；但是，人卻被看作是通過誘惑陷入惡的，從而不是從根本上（甚至就向善的最初稟賦而言）敗壞了的，而是還能夠改善的，與那個引誘他的精靈截然不同。那精靈並不能指望藉口肉體的誘惑來減免自己的罪孽。因此，對於雖然心靈敗壞，但卻總還是具有一個善的意志的人來說，還留存希望，返回到他曾經背離的善。⁷

我們在後面也會進一步嘗試說明，惡的起源問題，與天主的存在及其屬性問題一樣，屬於同一「量級」、同一層面且相互關聯的終極問題，都是單憑我們的自然理性無法獲得最終解答的奧秘。在同一個理論框架內一併解決惡的起源、天主的存在及其屬性（全能、全善、正義等）和人的自由意志這幾個問題的嘗試，集中體現在萊布尼茨經典神義論的思辯哲學表述當

⁷ Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 6:43-44.

中，而這一神義論傳統特別以其樂觀主義的傾向，面對當代經驗中往往與極權體制相伴生的「極端之惡」（成為「根本惡」的「極端」表現！）卻暴露出了其不足，也引發了「奧斯維辛後」對惡的反思以及對天主屬性的新的「理性揣摩」。⁸

2. 神義論的終結

人類歷史上，無論是罰之惡的經典見證——里斯本大地震（Lisbon Earthquake, 1755），還是罪之惡的極致之作——奧斯維辛集中營猶太人大屠殺（Holocaust/Shoah in Auschwitz, 1942-1945），都曾引發了神義論的追問與反思。法蘭克福學派的代表思想家阿多諾（Theodor W. Adorno）更留下了對奧斯維辛事件膾炙人口的經典評價：「文化批判發現自己正面臨著文明與野蠻之辯證法的最後階段：奧斯維辛之後，寫詩是野蠻的。這甚至是對如下認識的侵蝕：為甚麼在今天寫詩已成為不可能的事情。」⁹奧斯維辛之後，神義論面臨終結與重構的必然宿命。

神義論本身是解釋天主屬性，特別是其全能性和全善性，與體現二者之統合的正義，及其與惡之普遍存在其間關係的思辯哲學嘗試，是人的有限理性對天主無限奧秘「管窺

⁸ 這種不足自然也與傳統思想對於惡作為「善之虧缺」的軟性理解有直接關係。相較之下，當代思想對於「善之虧缺」的理解，如新經院主義哲學家馬里旦（Jacques Maritain），就強硬許多，可參看：Jacques Maritain, *God and the Permission of Evil*, trans. Joseph W. Evans (Milwaukee: Bruce Pub., 1966)。而當代新教偉大神學家卡爾·巴特對惡作為虛無的界說，則更顯強硬，他把惡視為天主與造物之外的第三種構成因素，直接與天主及其造物分庭抗禮。可參看：Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III/3 (Edinburgh: T&T Clark, 1960)。

⁹ Theodor W. Adorno, "Cultural Criticism and Society," in *Prisms*, trans. Samuel Weber and Shierry Weber Nicholsen (Cambridge: MIT Press, 1967), p. 34.

蠶測」式的「揣摩」。最早哲學化「神義論」的萊布尼茨也在其思辯進路的最終，選擇回歸信仰並以「神學願景」作結。他在為《神義論》做梗概的拉丁論文〈為天主的事業辯護：通過天主的正義與祂的其他完美品格和祂的一切行為之和解維護天主的事業〉（“*Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam,*” 1710）結尾處這樣寫道：

然而，事物之最優秀的部份，即天主之國所呈現出的一幕景象，我們只有在以後、在神性榮耀之光的照射之下，才可以一睹其壯美。因為我們現在只能以信仰的眼睛，即通過對天主完美品格的堅定不移的信賴而有所領悟。我們愈是深入地認識到天主，不僅認識到祂的權力（全能）與智慧（全知）的存在，而且認識到至高精神之慈善（全善）的存在，我們對天主之愛便愈猛烈地迸發出火花，並發展為熊熊烈焰，它激勵著我們效法神性的慈善與正義。¹⁰

其樂觀神義論體系，即便啟動於「天主所創造的可能的最好的世界」，並在天主「及於至大，及於一切」（*ad maximum, ad omnia*）的權能及其「向著最好」（*ad optimum*）的慈善照顧之下走向「更大的善」，都仍需在「未來的神性榮耀之光」下通過「信仰的眼睛」和「對天主之愛」獲得圓滿歸宿。正如康德在批判神義論的論文〈論神義論中一切哲學嘗試的流產〉（“*On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy,*” 1791）中對神義論所做出的評價所言：

10 Gottfried Leibniz, “*Causa dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam,*” § 144. 中譯文參看：萊布尼茨著，朱雁冰譯，《神義論：附單子論》（香港：道風書社，2003）。

神義論與其說關乎有利於科學的事業，還不如說涉及信仰的事務（*res fidei*）。從名副其實的神義論我們看到：在這樣一些事務中，較少依賴於細緻的理性推理，而更多仰仗於關注我們理性之無能方面的真誠度，仰仗於在表述我們的思想時不做竄改歪曲的信實度，無論其初衷是多麼虔誠。¹¹

真誠承認理性的局限性（被造者的有限性），信實表述對天主屬性的理性揣摩。如果說康德的「天主存在之道德論證」在啟蒙唯理論的層層重圍中為信仰保有一塊地盤（匿名的基督護教者？）的話，萊布尼茨及當代宗教思想家們則借用神義論（以人的理性揣摩天主的意志）及其批判，以不一而足的方式告誡我們，「天主的歸於天主」，理性思辯絞盡腦汁強佔的領地終將物歸原主。

這樣，我們又回到了問題的原點，回到拉克坦提烏斯的「四旬教」所述的矛盾。在當代，法國存在主義哲學家加繆（Albert Camus）做出了類似的迴響：「……要麼我們不自由，全能的天主對惡負責；要麼我們是自由的，並對惡負責，天主不是全能的。經院哲學的一切精妙思想既沒有為這一悖論添加任何精到之說，也沒有從中削減任何困惑。」¹² 在〈無用的苦難〉（“Useless Suffering”）一文中，當代猶太裔法國哲學家伊曼紐爾·列維納斯（Emmanuel Levinas）犀利地批評神義論通過將苦難闡釋為「有用的」，而對我們帶來誘惑，在神義論的努力之下，苦難之痛彷彿能擺脫掉其「無用

11 Immanuel Kant, *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*, 8: 267. 中譯本：康德著，李秋零主編，《康德著作全集》，第八卷（北京：中國人民大學出版社，2008）。

12 Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1955), p. 42.

的」之情態，而呈現一種「配得上並值得盼望的獎賞」之意義，其「有用」包括提升理性認知、歷煉靈性、鍛造個體品性；於國家社會層面，通常以「罰」的形式所展示的苦難，則具有「在教育、綱紀和壓制上履行政權之教化職能」的社會功效，有益於健康的、有方向的共同體生活。¹³列維納斯強調，神義論正是通過合理合法化「無用的苦難」，從而令其能夠被承受，他說：

西方人尋求這一醜聞（苦難）之內涵的方式，是訴諸一種形上學秩序本身的意義，訴諸一種倫理學，而這在道德意識當下的教訓中是隱而不見的。這是一個具有超然目的的王國，它被一個慈善的智慧，一位絕對善的天主所意願，這位天主以某種方式呈現為這一超越自然的善，或隱然瀰漫於自然和歷史當中的善，在自然和歷史當中，它規定著步向善本身的定然痛苦的道路。自此以後，痛苦便具有了意義，從而以某種方式臣服於由信仰或一種進步觀（a belief in progress）所構想的形上學終局。這些信念都是由神義論預先設定好的！這是對我們在這個令人煩惱的世界保持靈魂的內在平安所必需的宏大觀念，它被要求令苦難在此變得更易理解。參照原初的罪過或人與生俱來的有限性，這些觀念將言之鑿鑿。充斥塵世的惡可以被解釋為一項「整體的計劃」；它會被要求償贖罪過，抑或向有限存在者的意識宣告在時間終結時做出報償。這些超感官的看法的產生，是為了在本質上無端無謂的（gratuitous）、荒謬絕倫的（absurd）、表面看來隨意專斷的（arbitrary）苦難當中，構想出一種含意（signification）及一種秩序。¹⁴

13 Emmanuel Levinas, "Useless Suffering," in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. Robert Bernasconi and David Wood (London and New York: Routledge, 1988), pp. 159-160.

14 *Ibid.*, pp. 160-161.

列維納斯認為，我們所處的後奧斯維辛時代是一個「神義論終結」的時代，納粹的「猶太問題最終解決方案」在奧斯維辛製造的大屠殺慘劇，為我們帶來了「惡以惡魔般恐怖現身的無端無謂之人間苦難範式」，「苦難與各種神義論之間的比例失調（disproportion），在奧斯維辛以一種扎眼的、昭然若揭的明晰性呈現出來，其可能性向數個千禧年以來的傳統信仰提出質疑」。¹⁵列維納斯指出，反猶大屠殺展現出的是「毫無掩飾的惡意」（undiluted malignity），它令受害者承受的是「白白的苦難」（suffering for nothing）、「無理由的痛苦」（unjustifiable pain）、「無用的苦難」。若以神義論來解釋這些苦難的存在，並正當化發生在他者（Other）、我們的「近人」身上的苦難，在列維納斯看來，是一種不折不扣的不道德醜行。¹⁶

那麼，無用的苦難這一現象，原則上就是他者的痛苦。就一種倫理感受能力（ethical sensibility）——通過在我們時代的非人性（inhumanity）當中對抗這一非人性來肯定自身——而言，將近人的痛苦正當化，無疑是一切道德敗壞（immorality）的來源。¹⁷

在奧斯維辛之後，在二十世紀發生過的一系列類似人道大災難之後，我們面臨全新的信仰情態，列維納斯對之作出了如下的描述：

從薩拉熱窩到柬埔寨，人類在這個世紀（二十世紀）當中已見證了許多殘忍行徑，與此同時，歐洲的「人文科學」看來已經抵達了其主題的終點，人類在這些恐怖事

15 *Ibid.*, p. 162.

16 *Ibid.*, p. 163.

17 *Ibid.*

件當中已然或仍舊在呼吸著「最終解決方案」之焚屍爐的濃煙，在這裡神義論戛然失效。人類是否打算漠然將世界棄入無用的苦難當中，留待政治宿命處置，或者交由加諸不幸於弱者和被征服者的盲目勢力——必定有邪惡者參與在列的征服者們免遭其害的盲目勢力——任意操控？抑或是，因為無法遵循一種秩序或一種無序而繼續思考惡魔般諸事，人類如今必定無法在比以往更艱難之信仰、一種沒有神義論的信仰當中延續聖史；該聖史如今從每個人的自我那裡需要甚至更多的資源，求助於由其他人的苦難所激發的每個自我的苦難，求助於其慈悲憐憫——非無用的苦難（或愛）——它不再是「白白的」苦難，它徑直具有了意義？在二十世紀末葉，在經歷了沒有任何神義論慰藉護蔭之下顯露無遺的無用的、無理由的痛苦之後，難道我們所有人不打算像猶太人因他們的忠信而被應許的那樣，被第二種意義下的這一（神義論）殊途所應許嗎？這是我們今日信仰的嶄新情態，也是我們道德確定性的新情態，這一情態對於正處在撥雲見日下的現代性而言，是不可或缺的。¹⁸

對傳統神義論抱以嚴厲批評的列維納斯，在此處所提及的「第二種意義下的殊途」，便是針對聖經《約伯傳》而解讀的「廣義神義論」——一種既對天主忠信：「難道我們只由天主那裡接受恩惠，而不接受災禍嗎？」（約2:10）又對倫理忠信：「若叫我說你們有理，那絕辦不到；到我斷氣，我絕不放棄我的純正。我堅持我的正義，絕不罷休；對於已往的生活，我問心無愧」（約27:5-6）——由純粹信仰所支撐的神義論。¹⁹在新的信仰情態之下，我們仍需要重構如此的神義論。

18 Emmanuel Levinas, "Useless Suffering," p. 164.

19 *Ibid.*, p. 167, note 8.

3. 重構神義論

惡之虛無陰霾籠罩、陰魂不散，時常以大尺度、大規模、體制化、理性（運籌）化的方式威脅並摧毀存在之善，這已然成為整個二十世紀不堪回首的現實情態，神義論的誘惑在人深層意識中不斷阻滯和延緩自身的終結，於是，在當代語境下重構神義論便成了迫切的理論需要。當代猶太思想家約納斯（Hans Jonas）便是通過對天主屬性的全新理解（「揣摩」），對傳統神義論框架做出了調整和重構。對於約納斯的神義論取態，伯恩斯坦（Richard J. Bernstein）如是評說：「儘管約納斯與列維納斯同樣懷疑傳統神義論，但他在處理惡的問題時並不徹底拒絕神義論框架。他接受一種仁慈的、關懷世人的的人格神觀念，但它完全拒絕全能天主的觀念。正如我們將會看到的，約納斯宣稱『全能』這一觀念本身就是前後矛盾的」。²⁰

1984年，約納斯在德國圖賓根大學新教神學系「利奧波德·盧卡斯博士獎」頒獎禮上做了題為〈奧斯維辛之後的天主觀：一個猶太教徒的聲音〉（“The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice”）的著名致謝演講，在其中運用猶太教的傳統智慧，針對基督信仰聖經—神學（建立在古希臘柏拉圖主義哲學及亞里士多德哲學基礎之上）傳統下根深蒂固的天主觀——主要是天主的屬性——做出了新的闡釋嘗試。首先，他建議以一位「受苦的天主」（a suffering God）來取代傳統的「神聖權能者」（divine majesty），祂不再是「在某一個時刻」，「為了拯救人的特殊目的」，而「派遣自己一部份介入到特定的苦難處境當中（道成肉身及被釘十字架）」

20 Richard J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (Cambridge: Polity Press, 2002), pp. 184-185. 中譯本：理查德·J. 伯恩斯坦著，王欽、朱康譯，《根本惡》（南京：譯林出版社，2015）。

並「做出特定行動」的神靈，反是「自創造人與萬物那一刻起」，便已介入世間苦難當中，在與世界的關係中，「與創造一道受苦」的受苦者；其次，約納斯指出，這位天主是一位生成的天主（a becoming God），祂「現身於時間當中」，有別於基督宗教傳統所理解的那位已然生成的、「在永恆中與自身同一之擁有完善存在者（complete being）」——純然絕對的神性存在、超越時間（trans-temporality）、不動情（impassibility）、永恆不變（immutability），祂是隸屬於較低級的感性世界的「正在生成者」，祂「為世間萬事所累（affected）」，約納斯特別強調「所累」意即「被改變」、「受影響而有所不同」，故而「祂如今不再孤獨，祂與受造物之間的持續關係，一旦存在並運轉於生成的洪流中，便意味著祂與世界一同經歷萬事，祂自身的存在也被世間萬事所累」。因此，原本的永恆者「將自身『時間化』（temporalized）」，「在世界的實在化進程中『逐步地』（progressively）變得有所不同」；祂的「永恆」，不是冷漠僵死的永恆，而是「與時間日積月累的收穫一同成長」的永恆。最後，約納斯所理解的天主不是傳統所執著的「遙遠、超然、『自足的天主』（self-contained God）」，而是一位「糾結於祂所關愛者」的「關愛的天主」（a caring God），祂「不是一位在關愛中也應驗祂所關愛者之需求的巫師；祂也留下一些事情讓其他當事人來做，從而令祂的關愛有賴於他們。所以，祂也是一位瀕臨危險的天主，一位冒著風險的天主」。²¹

約納斯對「後奧斯維辛」天主屬性的再理解，也算是對傳統神義論——在包括列維納斯在內的當代甚囂塵上的「終

21 Hans Jonas, "The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice," *The Journal of Religion* 67, no. 1 (1987): 6-8.

結說」籠罩之下——的重構努力。其中最富爭議的、也最具顛覆性的宣稱，便是他質疑或否定基督信仰悠久傳統中最為根深蒂固的天主屬性——全能性（omnipotence）。他說：

奧斯維辛之後，我們可以用比以往更大的力量來斷言：一位全能的神靈將不得不要麼是不善的，要麼（在祂的世界規則中，唯有在那裡我們能夠「觀察」祂）則是完全不可理解的。但是，如果天主以某種方式、在某種程度上是可以被理解的話（並且我們必須堅持這一點），那麼祂的善必須與惡的存在相容；這一點要實現的話，唯有祂不是全能的。只有這樣，我們才能堅持認為祂是可理解的，以及是善的，但與此同時，世上仍有惡存在。由於我們發現，無論如何，全能的概念都是可疑的，因此對這一點必須做出讓步。²²

約納斯指出，「從能力（power）概念本身出發，便可得出，全能是一個自相矛盾、自毀式的、從而確實是一個無意義的（senseless）概念。」他從哲學角度來分析，指出能力是一個關係性（relational）概念，必須存在能力運用的對象，而「絕對的、全然的」能力意味著能力不受任何限制，而「能力擁有者之外的他者的存在」就已經對之構成了一種限制，要維護「全能」的絕對性，「就必須消滅這樣的他者」。「能力遇不到來自於與其有關係者的抵抗，相當於根本沒有能力：能力唯可運用於與其他自身擁有能力者之間的關係當中」。因此，「全能」是一個邏輯內涵上自相矛盾的概念。此外，從神學、宗教信仰的角度來看，要能讓天主兼具全能性和全善性的唯一情況，就是以天主徹底的「不可理解性」（inscrutability）為代價，「看到世間惡的存在，我們必須

²² *Ibid.*, pp. 9-10.

犧牲天主的可理解性，以確保另外兩種屬性的結合。唯有那一位完全不可理解的天主，才可以說是絕對善和絕對有能力的，也容忍了世界（有惡存在）的現狀」。可以肯定的是，「（全）善是天主不可剝奪的屬性，不向任何條件開放」。²³對於「移除天主的全能性」這種對天主屬性顛覆傳統式的理解，約納斯強調，面對經驗中惡現象的普遍存在，與其說直接陷入二元論——（善惡）二神論，不如將之理解為一種形式—質料的二元論——「天主通過『從無中創造』（*creatio ex nihilo*）的一種『自我限制』（self-limitation）」。

約納斯寫道：

唯有從無中的創造，我們才擁有了神聖本原與自我限制的一體性，繼而容許（給予「空間」）一個世界存在及自決（autonomy）。創造曾是絕對主權的行動，而為了自我決定的有限者之緣故，藉此承諾不再是絕對的，從而是一種神聖自我約束（self-restriction）的行為。²⁴

天主為了容許人的自由，而放棄了自身獨一無二的神聖大能。為了重構神義論，對天主全能的屬性做出剪裁，這也是神義論無奈和必要的出路。波蘭哲學家萊謝克·柯瓦柯夫斯基（Leszek Kołakowski）也指出了建構神義論的這一困境，他寫道：

即使神義論可以成立，它也不可能成為任何關於完美、或真實世界中，善惡平衡關係理論的積極證明。如果可

23 Hans Jonas, "The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice," pp. 8-9. 聖多瑪斯也指出，所謂天主的「全能」，指的是「天主能做一切可能的事（*Deus posse omnia possibilia*）」，並因此而被稱為是全能的」，而「凡是在自己內不含有矛盾者，都包括在那些與天主稱為全能者相關的可能者內」。ST I, q. 25, a. 3.

24 Hans Jonas, "The Concept of God after Auschwitz," p. 11.

能，它也只能證明，一個帶有如我們世界那麼多的惡，被一個仁義和全能的神創造和統治的世界，不是一個本質上不能存在或者自相矛盾的實體。還可能意味著，在任何情況下我們都不會知道祂為甚麼不是自相矛盾的。²⁵

柯瓦柯夫斯基這裡所說的「還可能意味著」，便成為我們面對「全能全善正義天主的存在」與「惡的普遍存在」這一對矛盾時，另一種十分關鍵的理論取態，即「任何情況下我們都不會知道」。

4. 惡之苦難的終極性

當代著名天主教神學家卡爾·拉內 (Karl Rahner) 在〈天主為何讓我們受苦？〉(“Why Does God Allow Us to Suffer”) 一文中，羅列並批判了幾種關於苦難合理性的理論。我們知道，在萊布尼茨對惡的區分中，「苦難」(suffering) 專指自然/形體之惡，也對應著聖多瑪斯所論及的「罰之惡」，拉內則特別將道德之惡——罪過——也包括在苦難之列。他強調苦難一方面「涉及並捲入人的自由過犯(罪過)之行為」，或直接出自罪過之行為；另一方面則包括關乎苦難的一切事端(incident)，它們往往在世間苦難中佔據非常大的比重，卻「在日常經驗中並不完全歸因於人自由干犯的罪過」。²⁶ 拉內指出，有將苦難解釋為處於演化中之世界的自然副作

25 Leszek Kołakowski, *Religion: If There is No God...On God, the Devil, Sin and Other Worries of the So-Called Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1982). 中譯本：柯拉柯夫斯基著，楊德友譯，《宗教：如果沒有上帝：論上帝、魔鬼、原罪以及所謂宗教哲學的其他種種憂慮》(北京：三聯書店，1997)，頁16-17。

26 Karl Rahner, “Why Does God Allow Us to Suffer,” in *Theological Investigations*, vol. 19 (New York: Crossroad, 1983), p. 196.

用，世界中的諸實在相互間並無先驗的契合，大家都在為生存演化而戰，「惡不過是尚未完善的善，或者是有限精神必須向它所棲居和使用的物質基礎所繳納其在所難免的貢品」，無論是對自然／形體之惡還是對道德之惡的抗議，都只是「愚蠢地放大了受限於物質之精神向實在所提出的合理要求」。²⁷對這一理論，拉內批評道：

不能把步入奧斯維辛毒氣室的罪責，分攤到遷徙蟻群跳入深潭的現象當中去。惡不僅僅是一個在生物學意義上不愉快的或是到處都在發生的死亡之複雜個案。世界史中層出不窮的大規模抗議活動，並不只是習以為常、隨時隨地發生的關乎生死的噪聲之放大；以此方式淡化世界史當中的痛苦，是對位格尊嚴、自由以及道德絕對律令的背叛，只有在這些苦難僅是遠遠地觸及到一個位格的情況下，我們才可能用這些廉價的術語來應付人類歷史當中的苦難和死亡。²⁸

這樣的理論類似於與萊布尼茨神義論作為共同支撐歐洲社會正義論的兩大理論支柱之一的「生物正義論」(biodicy)立場，後者嘗試在演化論(進化論)的框架中，以生物學所指的生物自然本性，將生命進程中所經歷的種種苦難(死亡)正當化，視其為生物學意義上的「正義」、「正常」事件。

還有理論認為苦難是人作為被造物其「有限性的及罪性的自由」(creaturely and sinful freedom)的後果，對此，拉內認為，人的自由並非是絕對及無由出的(underivable)，它仍「全然涵蓋於天主至上的照顧當中」，我們的自主決定

27 Karl Rahner, "Why Does God Allow Us to Suffer," p. 198.

28 *Ibid.*, pp. 199-200.

「完全並僅僅被囊括在天主的安排（disposition）之下，並唯獨以祂為根基而別無他者」。因此，拉內強調，對於我們苦難由來的任何解答，「在任何情況下都是臨時的，終將迷失於天主的不可理解性及其自由當中」。²⁹將世間苦難理解為對我們的試煉和熟成，同樣是一種處理惡的樂觀主義進路。拉內指出這種觀點儘管在勸勉效法受難基督上是適當和裨益的，但「未能解答為何天主讓我們承受那些根本無法具有仁慈教益功能之苦難的問題」，「最駭人聽聞的苦難根本不具有這一功能，它們本質上的殘酷性遠遠超出了充當我們道德資源的資格」，無益於我們的完善。³⁰而將苦難解釋為指向永生的指針之理論，在拉內看來，則無異於「宗教鎮痛劑」、「鴉片」的不智宣稱，「無人能證明這一苦難是獲得永生的絕對必要手段，以及證明在這一處境下的死亡是通向永生的唯一大門。事實上，基督教傳統告訴我們這樣的死亡並不是必須的」，在不經歷苦難的情況下仍有可能獲得永生，我們只能把獲得永生「視作對苦難的征服，而非對苦難的認可授權」。³¹

最後，拉內提出了自己對苦難的理解，即「苦難之不可理解性是天主不可理解性的一部份」，是「天主本性及其自由的不可理解性之昭示」。而「在我們生存的實際過程當中，事實是，接受「天主是棘手的奧秘」這一事實，和默然接受苦難的不可解釋及無可答覆，是同一回事」。因此，需要我們以愛（信仰）而非知識（哲學神義論）對苦難之惡

²⁹ *Ibid.*, pp. 201-202.

³⁰ *Ibid.*, p. 204.

³¹ *Ibid.*, pp. 204-205.

做出回應，避免面對苦難的荒謬性時，只剩赤裸裸的絕望從而走向無神論。³²拉內的建議如下：

在我們當下的具體狀態中，以天主及其自由的不可理解性作為唯一解答而接受苦難，可能是我們接納天主本身並讓其成為天主的具體形式。如果沒有對苦難之不可理解性直接的或間接的絕對接受，那麼真正會發生的，就只能是我們對自己天主觀念的肯定，而不是對天主本身的肯定。³³

惡（罪與罰之苦難）的不可理解性是天主不可理解性的一部份，意味著作為人自然理性無法完成邏輯推理的對象，惡與天主同為創造與救恩的終極奧秘；惡毀滅存在（善虧缺而不在場）之處，也必是天主恩寵臨現並完善存在之處。

32 Karl Rahner, "Why Does God Allow Us to Suffer," pp. 206-208. 巴特從另外的角度強調了惡之不可理解性，他說：「無論以罪過的形式，還是惡或死亡的形式，它（虛無）作為一種自然的進程或狀況都是無法解釋的，它自身也同樣無法解釋。可解釋者需服從一套規範並在一種標準當中發生，然而虛無絕對沒有規範抑或標準。可解釋者服從一套律則，而虛無不服從任何律則。它恰恰是脫離常規、踰越律則，其就是惡。因此它是無法解釋的，唯有作為天生無害者（inherently inimical）才能被肯定。因此它可以在其作為罪咎的罪過方面，在其作為報償和不幸的惡及死亡方面被把握，但永遠不是作為一種自然的過程或狀況，永遠不是作為系統化架構的主體，即便該系統是辯證性的。作為天主的敵對者，也是祂的造物的敵對者，惡在系統化界圍之外。它甚至無法被辯證地評價，更不用說解決了。它的挫敗只能被設想為天主與其造物交往之歷史的目的和終局，除此之外別無他途。」 Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III/3, p. 354.

33 Karl Rahner, "Why Does God Allow Us to Suffer," p. 207.