

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

十八世紀的神義論與上帝之死

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Wessell, L.P.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-13 23:32:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167231

十八世紀的神義論與上帝之死

維塞爾(L.P. Wessell, 美國科羅拉多大學哲學系教授)

徐永紅譯

十八世紀的神義論(Theodicy)即使不是基於一元論的上帝概念，也是基於內在論的上帝概念。按照這個觀念，上帝和世界被設想為是包容一切的總體的本體論的相關物。上帝是藉自然和人的歷史得以實現的「靈魂」和目的(telos)。由於同神聖的總體有關，或者被看作具有永恆的外表(sub specie aeternitatis)，所有個體和個別事件都被認為是正當的，即是說：「凡存在的，都是善的。」這一命題被看作是真的，在面對苦難的個體這一神義論的問題時，內在論的思想家斷言：個體的不完善，對整體的完善即對上帝而言是必不可少的(「局部的惡，普遍的善」)。內在論的神義論從上帝——終極總體開始，再到個體；而畢希納(G. Büchner)則從個體開始。他在個體身上發現的只是無情的苦難和道德的敗壞。畢希納不把這種個別的惡看成是與「普遍的善」相比較而言的「局部的」東西。對畢希納來說，正是這種個體不完美的必然性(這是以往神義論的基礎)，成為對神聖的善的譴責，並最終與上帝的存在相對立。既然「真正的」痛苦毫無意義，而又難以忍受地存在着，因而對畢希納來說，上帝死了。

畢希納的《丹東之死》除了社會歷史內容之外，還包

括形而上學和宗教的內容，這一點早已被公認，在馬滕斯(W. Martens)的透徹分析之後更是這樣。¹而且人們認為，畢希納的悲觀和無神論來自他對不完善和苦難問題的關切。在《丹東之死》中，畢希納通過劇中人潘恩(T. Paine)之口講了一段話，這段話構成他的無神論的基礎；

把不完善的消除掉，只有這樣才能證明上帝的存在；斯賓諾莎(Spinoza)曾經這樣嘗試過。儘管我們可以否認邪惡，但我們卻無法否認痛苦；只有理智能證明上帝的存在，感情卻不斷提出抗議……為甚麼我在受痛苦？這就是無神論的砥柱。最輕微的痛苦、抽搐，和那怕是一絲一毫的牽動，也會把世界從頭到尾撕破一個大裂口。²

畢希納把痛苦作為反對上帝存在的有效論據，其宗教和形而上學的基礎是甚麼？人們還沒有完全和充分認識到，特別是沒有從他理智生活的歷史背景上來認識。大多數討論畢希納關於神義論危機的論述，都沒有涉及顯然有利於畢希納否認上帝存在的那種特定的上帝概念，³但正

1. 《意識形態與絕望：畢希納革命戲劇的宗教主題》，載於*Euphorion*，第三十四期，1960，頁83-105。W. Martens寫道：「在《丹東之死》描寫的革命辯論背後，這樣或那樣地提出了如存在的意義和世界秩序這樣一些糾纏不清的問題。從表面上看只是在講單純的政治興趣、黨的利益、憲法形式或者甚至講到赤裸裸的政權和統治。但事實上在這本詩裏公開或暗示給我們的卻是和虛無有聯繫的末世，上帝、幸福以及拯救人類。」頁84-5。
2. G. Büchner《丹東之死》收在《著作及信件文集》，F. Bergemann編，Leipzig，1922，第二幕，頁51。此後，文中關於此劇的注釋只標明幕數和頁碼。文中關於畢希納其他著作、信件等的注釋只標明頁碼。
3. 有些關於畢希納的第二手資料，特別是有關苦難、惡、歷史和上帝的問題，參見L. Buttner，〈畢希納的人物形象〉，《德語教師報》，Frankfurt，1967，頁33-46；R. Cowen，〈格拉貝的「唐璜與浮士德」和畢希納的「丹東之死」：伊壁鳩魯主義和人世悲哀〉，《PMLA》，第八十二期，1967，頁342-51；考維思，〈畢希納著作中的同一

是這個概念，對理解畢希納的宗教絕望至關重要。這一點，由於畢希納顯然終生未能堅持同樣的上帝觀，因而更為突出。據舒爾茨(C. Schulz)的報道，畢希納臨死前幾天說：「我們的痛苦並不算多，而是太少了，因為痛苦是我們邁向上帝的橋樑——我們是死亡、塵、灰燼，我們怎能為之悲歎？」(頁650)。痛苦不再是「無神論的砥柱」，它不再與上帝的存在不相容；相反，它是通向上帝的橋樑。這完全可以稱為「新基督教的解釋」。⁴如果畢希納能夠再活一段時間並進一步發展這一思想，那將意味着他關於上帝的概念以及關於上帝與罪惡問題的關係，將會徹底改變方向。但從甚麼概念出發來改變方向？正是這個概念及其與苦難問題的聯繫，特別是《丹東之死》中所表達的思想，是這篇文章研究的主題。

然而，不能脫離歷史來認識畢希納關於上帝概念的確切性質，因為他同十八世紀的神義論存在着有機的和因果上的聯繫，因而只有把它看作是對十八世紀所提出的嘗試性解釋的反動，才能充分認識。然而在摒棄這種範式的時候，畢希納也摒棄了他自己的血肉。⁵我把十八世紀的神

與道德感》，《日耳曼評論》，第四十三期，1968，頁258-66；E. Henze，〈是人還是木偶？克萊斯特與畢希納的思想〉，《墨丘利》，21，1144-54；W. Hinek，〈畢希納〉，載《十九世紀德國詩集》中《你們的生活與工作》，B. Von Wiese編，Berlin，1969，頁204-8；W. Hollerer，〈丹東之死〉，載Wiese編，《巴羅克至當代的德國戲劇》；杜塞爾多夫，1968，卷二，頁65-88；A.H.J. Knight，〈對畢希納有關歷史和戲劇的見解及其「丹東之死」的一些思考〉，《MLR》，第四十二期，1947，頁20-81；H. Mayer，〈畢希納與他的時代〉，Berlin，1960，頁339-57；H. Opel，〈畢希納的悲劇論〉，Stuttgart，1951，頁11-23；P. Schmid，〈畢希納：試論悲劇性的生存〉，伯爾尼，1949，頁55-83；P. Srondi，〈丹東之死〉，載《新評論》，第七十二期，1960，頁652-7；K. Vietor，〈畢希納：政治、詩歌、科學〉，伯爾尼，1949，頁94-158；W. Weiss，〈失望的泛神論：復興時期詩歌的世界形象〉，多恩比恩，1962，頁247-301。

4. 參H. Mayer，〈畢希納與他的時代〉，同上引書，頁343。

5. 意謂畢希納批判十八世紀神義論的出發點恰恰是十八世紀的上帝觀，而在批判了這種神義論之後，作為其出發點上帝概念亦不復存在，故畢希納等於拋棄了自己的基

義論規定為內在神義論(a theodicy of immanence)。這個名稱的意義將在我的分析框架中得到揭示。這種神義論代表着十七世紀晚期思想家如斯賓諾莎和萊布尼茲(Leibniz)(他一直生活到十八世紀初期)的哲學中的某些觀念之發展過程，它還滲透整個十八世紀(包括啟蒙運動)，並在十八世紀晚期和十九世紀前期的浪漫主義中達到頂點。此外，還應注意，我的主要興趣在於探究一個特定概念(或說相互聯繫的概念複合體更好)，這概念組成了畢希納生活於其中的時代精神(Zeitgeist)。我不敢宣稱畢希納熟悉我引用的每一條引文(的確常常很難說畢希納讀過哪些人的著作)，但他通曉構成這些引文的基礎的神義論範式，而他對神義論的質疑應被視為對這一範式的反動和摒棄。

十八世紀的神義論

十八世紀許多關於神義論討論的基礎即使不是一元論的上帝概念，也是內在論的上帝概念。在內在論的神學中，上帝和世界被認為是本體論的相關物。⁶這並不是說這一神學沒有區分由有限存在構成的無限系列的自然，和作為統一整體的無限存在的上帝(萊布尼茲的神學可作為

礎。——譯注

6. 我把畢希納的上帝概念的思想背景歸結為內在論的哲學或神學，是採用K. Hamilton，在《反叛天堂：對超自然主義的探索》中的看法。(《激流》，Grand Rapids, 1965)雖然Hamilton主要探討十九世紀末和二十世紀神學，然而他在創立基本論點的過程中確實對施萊爾馬赫進行了分析，施萊爾馬赫是受畢希納反對的典型的內在論神義論的代表。某些有關十八世紀神義論的間接資料參見K.A. Brooks, 《伏爾泰與萊布尼茲》，Geneva, 1964; J. Hick, 《惡與上帝之愛》，New York, 1966, 頁151-74; J. Kremer, 《十八世紀至康德和席勒的哲學與文學中的神義論問題》，Berlin, 1909; O. Lempp, 《十八世紀至康德和席勒的哲學與文學中的神義論問題》，Leipzig, 1910; 以及A.O. Lovejoy, 《充分原則和十八世紀的樂觀主義》，載《存在的偉大條例：一種思想史研究》，New York, 1965, 頁208-26。

這樣的例子)。這是說上帝和世界被視為一個無所不包的宇宙中互補的要素或部分。自然以某種方式被視為上帝的自我表現或自我限制。上帝甚至可以被設想為終極實在的靈魂，自然可以被設想為終極實在的身體。⁷十八世紀晚期的神學傾向是以某種形式的形而上學一元論將上帝和世界從本體論上等同起來。⁸十八世紀八十年代和九十年代復興和捍衛斯賓諾莎之所以重要，就在於他的哲學一元論。另外，從內在論的觀點來看，上帝和終極完善被認為內在於自然之中而不是在它之外。至於人，可以這麼說，上帝是人的塵世生活的一個向度，或者說，上帝試圖滲透到人的塵世生活之中。的確，自然本身以某種方式被視為存在的場所，上帝自身在自然之內並通過自然達到終極完善。⁹無論如何，上帝的啟示不是像傳統基督教「超自

7. 例如：Alexander Pope在其名著《人倫》裏寫道：

萬物都是一個龐大整體的部分
它的身體是自然，靈魂是上帝
它通過萬物而變化
在萬物中又保持同一。

參見A. Pope, 《散文、詩歌選》，W.K. Wimsalt編，New York, 1961, 《書信體詩》，卷一，265-9行。以下只注明該《書信體詩》的卷數和行數。

8. 例如：席勒就堅持認為，儘管上帝創造了世界，然而這種創造必須被看作是上帝自己內在的自我限制或上帝自身的轉化。「世上的一切美滿的統一即是上帝，上帝和大自然是完全一樣的兩個量。大自然(作為一個整體)及完整的上帝，在棱鏡裏一道白色的光線，分裂成了七道轉淡的光線。上帝本身分裂成無數有感覺的物質。如果上帝任何時間願意做甚麼，打破棱鏡，拆除上帝和宇宙之間的屏障，萬物將變成無限。所有的和弦要匯流在一個偉大的和諧之中，所有的小溪要流入大海之中。」(《席勒的著作》，Weimar, 1962, 卷二十，頁124-5，以下引文只注明卷數和頁碼)；萊辛也持類似的看法。在他早期未完成的題為《理智的基督教》(1753)的著作裏，曾把世界看作上帝對他自己作自我思考的區分方式而已。(參見《萊辛全集》，Berlin, 1956, 頁197-8)。施萊格爾把這樣一種論點作為他哲學的基礎，有限和無限的結合不僅僅是可能，而且兩者原本就是一致的，只是在程度和量上有所不同。(參見《施萊格爾1804-1806年的哲學演講錄》，Bonn, 1806, 卷一，頁111)
9. 例如：席勒想象上帝自身的存在由於不夠充分，因此需要把世界作為一種實現的泉源，

然主義」宣稱的那樣，在自然之外以特別的歷史啟示形式對人顯示；相反，啟示來自於正確地將自然中的神聖性「讀」(reading)作自然的內在基礎和目的。

然而，在十八世紀思想家看來，自然中的神聖並不是一經知道便永遠被知道；它是逐漸演進過程的產物。上帝藉自然給人的啟示最終如席勒所說的與「世界歷史(Weltgeschichte)」，是一回事(頁116)。從萊辛的《人類教育》(1780)和赫爾德(Herder)的《人類哲學觀念》(1784-97)通過諾瓦利斯(Novalis)的《基督教或歐洲》(1799)等等到黑格爾的《歷史哲學講演錄》(1837)，思想史學家將會發現這是一系列對歷史作神義論解釋的嘗試，其中世界歷史被認為是神聖藉以實現自身的過程，或如黑格爾所說：「〔這種神聖的〕絕對精神及其發展過程，是歷史的實質。」¹⁰

由於世界是上帝的「身體」，世界及其歷史肯定是完全「善」的。所以十八世紀的思想家習慣於勸告人默許那個顯然過去完善、現在和將來同樣完善的世界。蒲柏(A. Pope)提出人要服從上帝的善，因為：

全部的自然不是別的，而是藝術，這你不知

上帝是孤獨的

感覺缺少甚麼東西，所以創造了精神

精神是極度幸福的一面鏡子

即使最高的上帝也沒有找到和它一樣高的東西

因為從萬物中湧出來的是無限。(《席勒的著作》，卷二十，頁125)

注意到黑格爾在他的《精神現象學》(1807)，以這裏引用的席勒詩句的最後兩行作為結束，是很有意思的。

10. Hegel, 《歷史哲學講演集》，New York, 1953, 頁20。以下該書引文只注明頁碼。遺憾的是甘斯(Gans)和拉森(Lasson)的黑格爾著作版本在寫作本文時均無法得到，所以我利用了哈特曼的譯著。

道：

所有偶然發生的，都是趨勢，這你看不見；

所有的混亂，都是和諧，這你不理解；

所有局部的惡，都是普遍的善；

凡存在的，都是善！此理明白不過。(I289-

94行)¹¹

黑格爾同樣寫道：

哲學將把我們引到這樣的真知灼見：實際世界就是它應該成為的樣子；真正的善，普遍的神聖的理性是足以使自己得以實現的能力。(頁47)

諾瓦利斯浸染着同一信念：凡存在的，都是善的，這使他得出這樣的結論：「對真正的宗教徒而言沒有甚麼東西是罪惡。」¹²

在十八世紀啟蒙運動時期及其個人主義和形而上學多元論中，「凡存在的，都是善的」這一信念一般被理解為：「上帝基於祂的善良，把世界構造成這樣，以便促進人的完善。的確，人是宇宙的目的。例如，戈特舍德(J.C. Gottsched)寫道：『從根本上給予被造物及整個宇宙以善與美是上帝存在於世界所擁有的目的，也是上帝憑藉智慧所要實施的目的。上帝想使有理智的被造物幸福，並要安排世上所有自己力所能及的事情』。」¹³依據啟蒙運動的觀

11. 雖然畢希納很可能不了解蒲柏，但蒲柏對十八世紀德國思想的影響卻不可低估。例如，在一七五三年B. Akademie宣佈了一項以論蒲柏為題的競賽徵文「凡存在的都是善」。萊辛和門德爾松撰文作答：「蒲柏：一個玄學家！」(1755)

12. 參見諾瓦利斯(Novalis)著作：《作品與研究》，G. Schulz編，Munich，頁537。

13. 《基礎世界格言選集》在這裏論述了所有哲學知識及他們之間的自然結合。Leipzig, 1733, 卷一，頁1165。

點，這意味着人應當同時具有物質的存在和道德的存在。的確，宇宙是一個道德的宇宙，其中德行的報償是福樂。因而埃貝哈德特(J.A. Eberhardt)宣稱：「在全部精神之間，應經常保持對於最準確地平衡肉體和道德的惡這一意識，這對上帝的統治非常重要。」¹⁴

顯然，這種人類學神義論的基礎是非常脆弱的。只要發現一個相反實例，即某個個體在世間功德與世間苦難不一致，啟蒙時代的個人主義神義論的整個建築就將隨之坍塌。換句話說，一個罰不當罪的苦難的實例，便使「凡存在的，都是善的」命題失效。某些不應存在的東西會存在。世界可能顯示出一些罰不當罪的苦難的實例，這種想法竟使「啟蒙」運動感到恐懼。例如，萊辛甚至要求禁止在舞台上上演這類可能的實例。他在一七六八年的《漢堡劇評》中寫道：

這位已故作者的全部(戲劇)會令我們習慣於這一觀念：在他那裏，一切都得到最好的解決……儘量不要去回憶會使我們的思維變亂的那些對不應有的可怕的不幸厄運的例子之描寫。這是很有必要的，讓它們從舞台上滾下去。如果有可能的話，讓它們從所有的書籍中滾出去！¹⁵

14. 《蘇格拉底的新辯論或異教徒的永恆幸福學說的調查》第二版；Frankfurt and Leipzig, 1787, 卷一, 頁90-1。Gottsched也有類似的見解：「一個有道德的人無疑應該是幸福的，因為這是真正善的行為、極其的樂觀以及良好的道德的自然結果帶來的。」(參見《基礎世界格言全集》，卷二, 頁75)。在道德的善和人的幸福之間的聯繫被認為是如此的密切，以至門德爾松曾這樣寫道：「道德的惡帶來的結果自然便是身體的痛苦；同樣，道德的善帶來的便是身體的幸福。」(參見《聖事或被拯救的天命》，1784, M. Mendelssohn編；《美學、辯護學及哲學論文》，M. Brasch編, Leipzig, 1880, 卷一, 頁507)。

15. 《詩文集》，卷六, 第七十九章, 頁402。

因為世界歷史不幸充滿了這樣的實例，因此黑格爾只能承認，由於「這邪惡、這墮落已降臨到人類思想所創造的最繁榮的王國，面對着普遍的腐敗現象，我們必須滿懷憂傷。」他繼而問道：「這些巨大的犧牲是奉獻給甚麼原則和最終目的的？」（頁26以下）內在神義論必須尋找一些「最終目的」來證明單個人的命運和顯然無意義的苦難是合理的，否則就會陷入虛無主義和絕望的深淵。畢希納之本人危機的根源就存在於這一目的之中。

世間功德與個人苦難的不一致是顯而易見的。為了解釋這種顯而易見的反常現象，十八世紀的思想家利用了萊布尼茲和斯賓諾莎的思想中所包含的一些潛在觀念。按照這些觀念，導致這些神義論上的反常現象的錯誤在於下述事實，即個別思想家從錯誤的觀點觀察上帝與世界的關係問題。假如觀點正確，一切顯見的惡將被證明是真正的善。萊布尼茲寫道：

雖然我們不能每一次都憑理智找到觀感中的正確之點，但我們也應該感到滿意，因為我們知道，事情就是這樣的；如果人們能正確地理解，便可在一切事物中找到樂趣。¹⁶

正如斯賓諾莎堅持的（參見他的《理智的選擇》，1670），人類之所以還沒有找到正確的觀點，是因為他是從部分而不是從整體出發來考察實在，是因為他從自己的有限存在的觀點出發，而不是從事物自身的整體性所決定的觀點出發。人應當首先認識普遍，然後再學會觀察所有具有永恆

16. 《惡匠之前》，載布爾卡德(W. Burkard)，第三版，阿勞，1953，卷二，頁23。

外表的具體事物。

錯誤在於斷定人是宇宙的**目的**或「終極目的」，而沒有認識到他僅是宇宙的一部分。萊布尼茲寫道：

如果(人的幸福是上帝的唯一目的)，也許罪惡與不幸根本不會出現，甚至也不會作為伴隨物出現。上帝會選擇一系列可能性，將所有的惡都排除在外。但這樣一來，上帝就將沒有賦予本來應屬於宇宙(做為整體)的事物，即他自己應擁有的事物。¹⁷

在上面這段引文中，我們初步掌握了十八世紀末和十九世紀初衆多的思想家藉以證明苦難是可以承受的並具有正當性的關鍵。如黑格爾主張的，上帝與世界的關係，有如整體與部分、或普遍與個別、或**目的**與必要手段之間的關係。整體只有在部分中並且通過部分才能得以實現，(整體的實現是上帝「對他自己所應做的」)，因此黑格爾主張：「普遍必須通過個別才能得以實現。」(頁35)因此觀察事物的正確觀點並不否定個體苦難的真實性。相反，這些苦難被作為真實事物加以接受。但同時人否認這些事件是足以使「凡存在的，都是善」這一命題失效的「真實的」惡。個體的苦難僅是部分的痛苦和惡，因為它作為整體發展的不可缺少的手段發揮着作用。黑格爾寫道：

在世界歷史中，個別應發揮他自己的作用；

17. 《神義論：論上帝的善，人的自由和惡的起源》，A. Farrer編，London，1951，第120小節，頁192。

它是有限的，並且必定作為有限之物而滅亡。在鬥爭中，正是個別在消耗自己，它的組成部分被毀滅。但正是從鬥爭中，從個別的毀滅中，普遍得以產生。(頁43)

任何被認為惡的，都是部分的，因為它是整體完善的必要條件或因素。蒲柏說「局部的惡」即是「普遍的善」。

試圖發現一種形而上學的基礎以使整體能成為部分的構造型原理，或使上帝作為結構性要素進入世界，這導致十八世紀後半期的哲學革命。在很大程度上，啟蒙運動的思想家根據其個人主義的傾向，把上帝同世界區別開來，認為上帝是一種本質，而世界上的個體是與之有別的、獨特的本質。「上帝與世界之間」這個看起來不可逾越的鴻溝被唯心主義和浪漫主義的思想家越過了，如施萊格爾(F. Schlegel)，他否認上帝和世界是不同的實體。施萊格爾論證說，由於相信矛盾原理，因而有限的被看作不是無限的。施萊格爾摒棄這個原理以及其他諸如同性原理和實體原理的觀念，從而否認有限的存在可以有任何獨立的、特殊的和自主的實在。他堅持：「應該消除有限的外表……」¹⁸相反，關於無限的存在與有限的存在之間的關係，施萊格爾力辯：

正在形成中的無限，只要他還沒有達到最高的完美，它也依然是有限。就如同正在形成中的有限一樣，儘管它有外界的限制，但只要他那永久運動、變換、變遷轉變的活動有效地生動活潑

18. 〈先驗哲學〉，載F. Schlegel，《新哲學著作》，Frankfurt，1935，頁125。

地存在，那麼有限的內部就包含有多種多樣的無限。¹⁹

同樣，施萊格爾在別處也說過：「我們就是上帝的思考和他的意識。」²⁰

因此，人做為有限的存在，**不是別的，只是演進着的神性的一個階段**。人因而是一個無限的內核的有限的外殼。我們的任務是讓無限內核的光照穿透有限的外殼。只要人設法以個體的身分固守其個體性，而不是讓它轉變為神聖的總體的一部分，這一任務便不能完成。人一旦只從總體的觀點觀看自身，則個體的所有苦難就在完美的(或浪漫化的)自然面前變得無足輕重。施萊格爾的摯友，施萊爾馬赫建議：

去對個體產生影響，但是憑藉你們的觀察，乘着宗教的翅膀，你們起飛到無限，起飛到完整的人類。在每一個個體裏都可以尋找到無限及完整的人類。你把每一個個體都看作一個無限的完整人類對你顯示的一部分。如果你這樣去想去做，就會把你身上的不好的印象以及一切負擔及顧慮拋到一邊。我至少可以自豪地說，我是具有有道德的思想品質的，我懂得評價一個人的優越性，孤立地看一個人的惡劣性，可能幾乎使我們內心充滿輕蔑這種行為的不愉快感覺。但是，宗教對這一切給予我們的一個偉大的美妙的看

19. 《哲學史講演錄》，卷一，頁111。

20. 《哲學初學時期》，1796-1804，載《文章與作品》，E. Behler編著，Stuttgart，1965，頁163。

法……你不要孤立地看一切！而要把這一切放在它自己的位置上，放在整體內看它的作用，你就會感到滿意。²¹

認為上帝具有完全的內在性的哲學家確信，個體只有在代表普遍或體現普遍時才有價值和意義，所以他們把任何數量的苦難都作為證明上帝善的證據。例如黑格爾宣稱：「我們的方法是一種神義論，是為上帝辯護……」（頁18），與上帝相比，「一切其他事物都是次要的，從屬的，是使上帝現實化的手段」（頁31）。因此黑格爾對歷史感到滿意，不是因為歷史展示了不可窮盡的人類幸福狀態，相反，「幸福的時期在歷史上是一空白紙。確實，世界歷史會令人滿意，但使人滿意的不是所謂幸福，因為正是普遍目的的滿足遠遠高於個別的利益。」（頁33）²²甚至溫和的施萊爾馬赫在其《宗教講演錄》中也不得不承認，相對於整體而言，個別的任何偏離都要受到無情的懲罰。

如果你們把支離破碎的個體同與安靜同步的整體行動進行比較，就可以看到塵世精神怎樣不顧一切地越過針對他設立的一切，也可以看到尾隨在上帝之後的高尚的涅墨西斯女神(Nemesis，希臘神話中的復仇女神，報應女神——譯注)不知疲倦在周遊世界、鞭打不服從上帝的勇士(即

21. 《宗教講演錄》，1799，Hamburg，1958，頁51。以下引文只注明頁碼。

22. 較早的英國神學家S. Jennings寫道：「我相信……個人的苦難對於普遍幸福是完全必要的……在屍骨成堆的殘殺之上，每一個強大的帝國達到了繁榮和奢侈的頂點，而當它衰弱之時，卻又是一種何等的荒蕪？」參見《關於惡的性質和起源的自由探索：六封書信和一篇附序以及一些注釋說明》，1757，詹尼斯著作第二版，London，1793，卷三，頁67-8。

他們用個別阻止普遍的實現)，並且用堅硬的手消除最勇敢最優秀者，而這樣的人大概由於高尚而可欽佩的堅定性而不服從上帝的溫和旨意。
(頁57)

也許有人會提出反對意見，說，與其聽任如此多的不可避免的邪惡存在，還不如當初甚麼也不要創造出來。那麼，所有的內在論的神義論神學家將會同意英國主教金(W. King)的看法：上帝的「無限的善絕不會允許(沒有創造)；他有責任創造外部事物；由於這些事物(作為與整體有關的個體)，不可能完美，因此上帝的善寧肯讓這些事物不完善，也不希望甚麼也沒有。因此不完善來自神聖的善的無限性。」²³內在論的神義論的悖論是：神聖的善以不完善(即惡)為前提。

《丹東之死》中的上帝之死

不難理解，畢希納對不完善問題的關注同斯賓諾莎有關聯。畢希納的哲學筆記清楚地表明他完全理解斯賓諾莎命題的含意：心靈的平靜只能是從普遍出發來觀察個別的結果。畢希納寫道：

23. W. King, 《論惡的起源》，拉丁文及其注釋；和一篇關於善的原則與標準和情感的起源的論文，E. Law著，第一版，London, 1732, 頁116。許多傑出的見解與這一論點直接對立，例如門德爾松就不能接受整體的完美意味着部分的破壞這種見解。「對個體裏的惡是整體完美中的一部分，這種藉口我不覺得滿意，每一個有感覺有思維的本質對自己本身來說是一個獨自的系統，每一個個別在它們生存裏都有它自己的利益，所以不能容忍那些為了使一個系統得到滿足而損壞另一個系統，最後消滅個別的系統，只是為了把整體變得更完善。」(參見《聖事》，卷一，頁527)門德爾松的失敗在於他試圖證明一切苦難不管甚麼原因都是值得的。要是門德爾松曾經意識到他的神義論的局限，就不難想見他所陷入的危機。

這樣，可見，永恆的寧靜已壓倒斯賓諾莎學說的最初的痛苦。所有永恆的幸福僅僅是從永恆的不變的觀點來看萬物的結果。萬物不應該是從有限到無限、從事物到上帝，而應是從上帝出發認識一切。(頁339-40)

只能從無限出發來看待有限，而不是從有限出發來看待上帝，這是畢希納所不能遵守的兩條戒律。畢希納的出發點是個體、有限，在個體和有限中，他發現了無情的苦難和道德的墮落。因此他不能把苦難和惡看作與「普遍的善」相對而言的「局部」。一旦具體的不完善性的實例不被看作是「普遍的善」，並且如果這種不完善性也被視為神聖的善的必然後果，則這「不完善」一定會妨礙任何有關上帝存在——至善的上帝的存在——的證明。難怪畢希納通過他的潘恩說：「只有把不完善的消除掉，你們才能證明上帝的存在；斯賓諾莎曾經這樣試過。」

畢希納選擇斯賓諾莎作為否認惡存在的哲學家的例子，這一點很值得進一步研究。雖然斯賓諾莎寫作的年代是十七世紀，但他比任何人更徹底地否認惡。斯賓諾莎通過絕對的「邏輯的嚴格性」，「理性地」證明了一個內在於世界的上帝的存在，世界正是以絕對的必然性從上帝產生出來的。的確，紛繁的自然相應地構成了神聖實體的衆多的樣態。當面對惡的可能性比如人類的苦難的時候，斯賓諾莎通過區別喪失(privation)和缺乏(negation)這兩個概念來否定惡的存在。例如石頭不能看，這是缺乏，沒有人為這一事實感到不安。而人不能看，則被說成他喪失了屬於他的特性，而這喪失是盲人感到悲哀的根源，這進而導致對神聖的善的懷疑。按照斯賓諾莎的觀點，錯誤在於沒有

從理性上認識到，從神聖的觀點出發，除了缺乏以外並沒有喪失這類事情。因此任何顯見的惡的實例(無論是不該遭受的苦難還是不道德的行為)之所以不被斯賓諾莎承認，是因為他能夠被歸結為缺乏的實例。因此斯賓諾莎得出結論：「當我們深思熟慮地考察上帝的本性和旨意時，我們既不能肯定石頭喪失了視力，同樣也不能肯定(盲)人喪失了視力；因為實際上，視力既不屬於石頭的能力，同樣也不屬於人的能力；因為只有上帝的理智和意志給予人的東西才能屬於人並構成人的本性的一部分。」²⁴

斯賓諾莎論證路線的後果令人吃驚，但不可避免。人只有借助「理性」才能達到實在。理性把人與整體或普遍聯繫在一起。感官所呈現給人的具體事物總不夠真實，因而無權要求得到人的承認。既然感官只不過使人同獨立於總體的具體的或個別的事物接觸，既然理性呈現給人的只是普遍或總體，則個別事物——不管是有人性的還是其他的個體——要求得到人類思想的承認(除了成為共相的素材外)都應當被看作相對的，甚至乾脆被當作虛妄的加以否定。具體說來，你的同胞的苦難不會影響你的心理平衡，因為你的心理平衡只隨着整體發生變化。因而斯賓諾莎必然不得不勸說他的讀者，不要同情他人，也不要為自己的行為而悔恨，因為二者都意味着人的思想把(在感情中體驗到的)個體的喪失性的缺乏(privative negativity)當作真實因而是對「真正的」完善的毀滅。²⁵

正是在這一點上，畢希納偏離了斯賓諾莎，並且，確實是偏離了整個內在論的神義論傳統。感情、感官、苦難

24. 斯賓諾莎致Blynenbergh，一六六五年一月十八日，《斯賓諾莎著作》，R.H.M. Elwes, New York, 1951, 卷二, 頁339。

25. 參照《倫理學》第四部分第1節和第54節。《斯賓諾莎著作》，卷二。

和個體，對畢希納來說，是**真實的**。對施萊格爾來說，有限只是無限的生成(becoming)中的一個階段，此外再無別的價值。畢希納則不同。畢希納無法從總體、理性或普遍的觀點來看待有限、個體，因為這意味着應當忽視或抹煞在個體中存在着苦難。畢希納寫道：

如果我們研究上帝的定義，那麼我們必須首先承認上帝的存在；但是是甚麼驅使我們下這個定義的？理智？只有理智才能看到完善。是感覺？感覺只能看到痛苦。

苦難確實存在，無法否認、無法忍受地存在着！苦難就是實在。²⁶ 理性可以創造其內在論的神義論，但它絕對不能有效地否認對痛苦和惡的感受。「儘管我們可以不承認邪惡」，畢希納的潘恩說：「但是我們卻無法否認痛苦，只有理智才能證明上帝的存在，感情卻不斷提出抗議。」畢希納的梭茨(Lenz)內心渴望排除既毫無意義又無法救治的痛苦：「但是，如果我是萬能的，你看，如果我是全能的話，我就不能忍受痛苦，我將會拯救一切……」（頁106）。但一切依然如故！因為上帝沒有拯救人，即沒有排除全部苦難，因而對畢希納而言，上帝死了。

既然「真正的」苦難(不能被歸結為「局部的惡，普遍的善」的苦難)沒有意義，既然它對內在論的神義論沒有任何可設想的意義，則承認其無可否認的存在肯定會在上帝與世界之間造成不可逾越的鴻溝，而且這個鴻溝必須

26. 參照J.P. Stern, 〈畢希納：一個苦難的世界〉所作的重新解釋。見《十九世紀德國文學的七篇研究論文》，London, 1964, 頁78-155。斯特恩證明了正是在苦難這一點上，畢希納筆下的角色保持了他們對世界和現實的影響。

被體驗為「有限性和我們試圖與之聯繫起來的無限性之間的永久對立」(頁338)。甚至最微不足道的無意義的痛苦也會粉碎整個十八世紀和浪漫派的世界。「為甚麼我在受痛苦？」畢希納的潘恩問自己，「這就是我的無神論的砥柱。最輕微的痛苦、抽搐，和那怕牽動一絲一毫也會把世界從頭到尾撕破一個大裂口。」畢希納的論點的邏輯性是無法反駁的：如果上帝決不允許**真正的**惡存在(因為他是善的)，然而**真實的**惡卻畢竟存在着，那麼上帝不可能是也不是善的，或者是無能為力的。證明完畢(Q.E.D.)！

在畢希納看來，內在論神義論不僅在物質罪惡(即苦難)的領域內崩潰了，而且在道德領域也崩潰了。例如更卓越的啟蒙思想家(如萊辛，門德爾松)就完全意識到應當為道德完善本身而追求道德完善。「我們雖然不期待對道德的補償」，門德爾松寫道：

因為道德並不是損失，永恆的幸福不會帶來損失，給予善良本身就是我們真正的優點；但是我們期望……相信這一偉大的真理……即讚揚道德是唯一真正的永恆的幸福，這永恆的幸福對於我們的靈魂的永存才是有價值的。²⁷

對萊辛這樣的人來說，這種淨化道德的要求有雙重影響：一方面，萊辛覺得沒有人會處在道德上必須為非作歹的境地。因此萊辛讓他的拿但(Nathan)對一個受到誘惑而感到痛苦的朋友德威士(Derwisch)說：「沒有人會去做這一切。」(第一幕，第三場)。另一方面，為了保證這樣的可

27. 《聖事》，卷一，頁516。

能性(即犯罪的可能性)不會成為現實，萊辛不得不否認在面對整體、普遍或上帝的要求時人有自由意志。的確，萊辛竭力主張：享有自由意志(即在兩種選擇對象之間作出選擇的能力)應該讓位給道德的必然性。用甚麼代替自由？萊辛力主：「強制和必然性對我比在同樣的情況下能有時這樣、有時那樣的冷靜的可能性還更使我喜歡。我感謝上帝，我必須這樣做。也必須做得好。」²⁸過去從來沒有哪一個世紀像十八世紀這樣否認罪的存在。

在否認罪的存在時，十八世紀忽視了這樣一種可能性，即對整體和無限的追求可能會以個體間的互相摧毀為前提。例如歌德(Goethe)的《浮士德》(*Faust*)沒法理解葛麗卿(Gretchen)身上的「無限的自然」或「對天堂的熱情嚮往」；但浮士德的存在充滿活力的結構將導致他毀滅葛麗卿，墨菲斯托菲里斯(Mephistopheles)不斷貶低浮士德對葛麗卿的追求是「一個幽靈的騙人把戲」(3061行)，浮士德脫口而出：「算了，我對空泛的議論早已厭煩了，因為你是對的，首先因為我必須這樣做。」(3071-72行)

畢希納筆下的丹東，像他之前的浮士德一樣，了解否定性的和毀滅性的必然性即整體把「罪」當作實現其自我的手段而需要它(儘管是從政治層面上)。革命者丹東，像他的同志羅伯斯庇爾和聖鞠斯特一樣，是一個集權主義者，他不僅設法改革法國社會的不平等，而且致力於創造人間的「上帝王國」，以便在部分中實現整體，或用當時的語言說，建立德行和自由的永恆統治。要實現這個世界歷史的目的(*telos of weltgeschichte*)，原來的人必須被消滅，以使他能夠被再造為他應該成為的新人。聖鞠斯特說：

28. K.W. Jerusalem的《哲學論文》序言，載《金集》，卷七，頁567。

「革命……把人類的身體肢解，為的是使他返老還童。人類將像大地從泛濫的洪水裏湧現出來一樣；從血鍋裏站起來，那時他就像第一次被創造出來一樣。」(II. 49)。羅伯斯庇爾為運用屠殺的恐怖辯護，說它是實用的道德(即革命的必然性)「共和國的武器是恐怖，共和國的力量是道德——之所以要道德，因為沒有道德，恐怖就會帶來毀滅；之所以要恐怖，因為沒有恐怖，道德就是軟弱無力的。恐怖是道德的表現，它不是別的，而是迅速、嚴正、堅毅不屈的正義行動。」(I. 19)為了成功地拯救革命，丹東參與了可稱之為大屠殺的活動。而在回顧這一轉折時，丹東開始意識自身的「罪過」。在解釋自己的屠殺活動時，丹東說：「這是正當的防衛，我們不得不如此。被釘在十字架上的人自己倒也有了歸宿；但是這罪行也算是犯下了。借助誰的手演出了這場戲，誰就該倒霉了！——然而這又是大勢所趨。有誰會咒罵那只被大勢所趨的詛咒所選中的手呢？這句「大勢所趨」是誰說出口的？是誰？通過我們身體進行欺詐、淫亂、盜竊、謀殺的又是甚麼東西？我們只不過是傀儡而已，是被一個不可知的力量用線索動的一具具木偶。我們甚麼也不是，甚麼也不算！」(II. 43)畢希納在反思自己時，對法國革命的研究的一封信中寫道：「『大勢所趨』是咒語之一，人以此得到洗禮。」(頁530)畢希納把萊辛的「我應該是最好的人」改成他的「罪行也算是犯下了。」這樣他就把十八世紀的模式顛倒過來，去反對十八世紀。**必然性不再具有救贖作用，反而是定罪。**在「普遍的善」的名義下所作的惡，即使是被迫的，在畢希納看來也不能變成「局部的惡」，相反，它仍舊是對善的絕對否定。有些現存的事物並不是善的！

畢希納承認「真正的」惡的存在，這在他身上導致了

一場形而上學的革命，這一革命成為他悲觀主義(即使不是萌芽狀態的虛無主義)的根源。十八世紀很多思想家，與以前的基督教思想家一樣，把惡看作本質上是存在的喪失或缺乏。惡和不完善的根源是虛無或缺乏，而不是存在。存在本身是好的。但與基督教不同，十八世紀不承認真正的惡，即不承認某些在任何情況下不該發生的卻可能發生。畢希納則相反，他知道，許多不該發生的事都發生了，這推毀了他全部的樂觀主義並導致本體論的反叛。如果存在確實把惡作為必要組成元素；包括在自身之內，則非存在虛無，就是真正的善。這一觀點表現在菲力波和丹東的對話中。

菲力波：那你想要甚麼呢？

丹東：寧靜。

菲力波：這只有上帝身上才有。

丹東：在虛無中有寧靜，除了遁身於一片空虛之外，你還能在甚麼地方找到更大的寧靜呢？如果說上帝是最高的寧靜，上帝不就是虛無嗎？……創造物要佔據一定的空間，因之沒有地方是空虛的，到處都是熙攘嘈雜。虛無已經把自己殺死了，創造物就是他的致命傷，我們是從他的傷口流出的血滴，世界是墳墓，讓它在裏面腐爛。

畢希納的一些解釋者忽視了上面一段話中的形而上學的激進性(III, 64-5)。例如維塞(B. von Wiese)力辯畢希納的上帝和世界概念本質上是諾斯底派(Gnostic)的。按照維塞

的看法，畢希納對「甚麼是世界？」的回答會是：「世界本身就是上帝的一個罪惡，是對它原來的真正存在的背離，是用存在的虛無對上帝的一種謀殺。上帝沒有在他的創造物中表現自己，恰恰相反，上帝藉創造物掩蓋了自己。」²⁹維塞根本沒有領會畢希納的觀點。諾斯底主義認為純粹非物質性的上帝構成了完善的存在形式。惡之所以出現是由於上帝陷入到物質、有限之中，簡言之，上帝陷入到那否定性的事物之中。悖論是，直到今天，這一觀點並沒有像預料的那樣從斯賓諾莎哲學中排除掉。相反，畢希納則認為一切存在都從本質上滲染了惡，因此，甚至「純粹的」神的存在也肯定不純。所以，創世並不是完善的存在墮落到不完善；相反，它是用任何一種存在代替純粹的虛無(即絕對沒有任何存在)。對十八世紀思想(被認為直到浪漫主義並包括浪漫主義)來說，存在的多樣性是完善性的標誌，³⁰而對畢希納來說，存在的多樣性則體現了不完善。存在本身並未像維塞暗示的那樣受到創傷；相反它就是創傷本身，它是敞開的墳墓，裏面的一切都腐爛了。存在就是受苦！畢希納的本體論革命是如此徹底；只要畢希納是通過內在論的神義論的觀點看待痛苦，就沒有絲毫的希望可言！

畢希納拒絕浪漫主義者的一個重要論題，導致了他的本體論革命的後果。施萊格爾、施萊爾馬赫和諾瓦利斯等浪漫主義者，把世界看作上帝的審美體現或表現。人只有在美的感受中才能感受到上帝或總體。施萊格爾堅持：「只有從美學上觀照世界，我們才能看到萬物的確在上帝

29. 《萊辛至赫貝爾(Hebbel)時期的德國悲劇》，第三版，Hamburg，1955，頁541。

30. 參照洛夫喬伊，《存在的巨鏈》，頁208-314。

之中。」³¹對浪漫主義者具有特別吸引力的藝術形式是音樂。施萊格爾寫道，音樂「只能表現上帝。」³²從這個觀點看，做為總體的世界是一首偉大的交響曲，每個個體(被設想為整個交響樂曲中的一個音符)可以在其中找到自己的位置進而發現它存在的理由。菲力波企圖把這世界的現實「浪漫化」，畢希納則讓他的丹東拒絕這一企圖。菲力波說：

朋友，我們只要稍稍比地面站得高一些(即從上帝的觀點)，就可以不再看到所有這些雜亂無章的搖擺、閃爍，映入我們眼簾的就會是偉大而奇妙的線條。有一隻耳朵，在它聽來，那些震破我們耳鼓的嘈雜的哭喊號叫卻是一片和諧的樂曲。(IV.76)

丹東的回答是：

但是我們都是可憐的樂師，我們的身體是樂器，難道從我們身體上彈撥出來這些刺耳的聲調，只是(即只是為了充當整體素材的個體)為了讓它升騰到高空，像淫猴的氣息一樣最後輕輕消逝在天神的耳朵裏嗎？(IV.76)

丹東論點的邏輯很簡單。如果總體的和諧與美要求部分受苦，並且只有通過部分的苦難才能得以實現，則總體

31. 〈哲學初學時期〉，載《文學與作品》，頁165。

32. 《文學札記》，1797-1801，Hans Eichner編，London，1957，期號1737，頁174。

的價值的確值得懷疑。畢希納之所以得出這個結論是由於他首先並最先從個體出發來評價實在。從這個觀點出發，他發現在上帝的和聲中作一個苦難音符毫無榮耀可言。在給未婚妻的一封信中，畢希納預示了後來丹東的講話：

啊！我們可憐疾呼的音樂師！我痛苦的呻吟也許只是為了升騰到高空，像淫猥的樂曲氣息一樣最後消逝在天神的耳朵裏嗎？難道我們是那死前的疾呼聲聽起來如同在烈火中燒烤的神牛之疾呼聲一樣，被熊熊烈火燒烤的佩里露斯公牛肚子中的犧牲者嗎？(頁116)

的確，從受苦受難的個體出發，任何一個上帝，他要是如此折磨人，以此作為創造上帝音樂的必要手段，他實際上一定是個怪物。丹東繼續他的論辯：「難道我們都是孩子，甘心在這個世界裏受摩羅火神(古代腓尼基人所信奉的火神，以活人為祭品。——譯注)的熊熊烈火的燒烤，甘心受閃閃電火的刺射，來博取大神們幾聲哄笑，為他們尋取開心嗎？」(IV.76)畢希納又一次用十八世紀模式來反對內在神義論。

只有一次，畢希納不把上帝看作怪物，即他把上帝看作存在的共同受害者，所不同的只是上帝具有更高雅的風度而已。這種態度似乎在《丹東之死》中有所表示，當時丹東正沉思天上的繁星。「滿天繁星閃爍，彷彿是無數顆晶瑩的淚珠；灑下這些淚珠的眼睛該是孕育着多麼深的痛苦啊！」(IV.71)然而畢竟結果相同，就是說，沒有從苦難中得到救贖。(上帝和人一樣，也沒有得到救贖。——譯注)

畢希納完全絕望的處境，在丹東與不朽所進行的鬥爭中得到突出的表現。萊辛在他的《人類教育》的最後一段提出，人在向着道德的完善不間斷的進步過程中，或許將返回現世以求得永恆。萊辛在提到他關於在現世內永恆回歸的思想時說：「難道真正的永恆不屬於我嗎？」(100小節)把末世(eschaton)內在化(把末世[世界的終局]內在化即指在這個世界以內實現未來，實現末世。——譯注)成為典型的浪漫主義。然而畢希納的丹東，作為一個無神論者，無法相信他的(物質)存在會變成虛無。因此，最終不可能逃脫存在。可以這麼說：人被囚禁在完全內在的永恆之中，而永恆就是地獄。丹東說：

我是個無神論者。物質永不消滅，這真是個該死的定理！我也是物質，真是太悲慘了！……因為死一點也不能給人以希望；生活是更複雜、更有組織的腐爛，死只不過是較簡單的腐爛；這是二者唯一的區別……如果我能完全分裂、完全解體，我願意化成一捧纖塵，我的每一個微細的顆粒會在地(朱麗[Julie])身邊找到寧靜。(III. 65)

永恆存在是地獄，這是一種使人感到難堪的思想。但是考慮到內在論的神義論和畢希納這樣的思想，這種結論就無法避免。

對畢希納來說，摒棄上帝絕不是一次解放的體驗。畢希納絕不像後來的尼采那樣，對「無意義」加以肯定。對畢希納來說，上帝死後，上帝的一切形式都不復存在。這使畢希納處在一個沒有參照系的世界，缺乏一個可以從中導引出生活意義的觀察點。在《沃伊采克》片斷中有一

段，畢希納讓沃伊采克(Woyzeck)說：「上帝走開，就是一切都走開！」(頁718)當上帝死時，人生所具有的豐富多樣性也隨之消逝了。留給畢希納的是可怕的空虛。這種空虛表現在《丹東之死》中第二幕第一場，丹東抱怨生活的單調的重複，比如每天起床穿衣。生活作為格言警句(即短暫的延續)是可以忍受的，但不能是記敘史詩(即長久的延續)。³³當意義的超驗泉源簡直不存在時，如何能使生活的冗長乏味的內容有意義？丹東一定得出如此結論：「還有——讓我大聲疾呼嗎？這對我來說太麻煩了，生活本身是不值得費這麼多事去維持的。」(II.35)正是這絕望的情感瀰漫全劇，它來自丹東對上帝的絕望。「到處都體現了丹東的一種加重的失望感、恐慌、欺詐、憂鬱、寂寞、討厭和絕望，以及從第一幕就初露端倪的對上帝和神聖的世界秩序的徹底懷疑。」³⁴同樣的對生存絕望的感情也表現在畢希納的其他著作中。例如，他這樣描述一個神經不正常的無神論者梭茨：

(梭茨)別人怎麼做一切事情你也怎麼做這一切；但是這對他內心是一種可怕的空虛，他感覺不到害怕了，沒有任何要求，他自身的存在對他來說是一種必要的負擔？(頁108)

《沃伊采克》中祖母講的神話故事表現的是畢希納的沒有上帝的世界；故事中的小女孩知道，她十分十分的孤獨，

33. 丹東：「生命能夠稍微減短一些，該多麼好啊！……如果生命是一句格言警句，這還可以，誰有這麼大的精神，這麼長的底氣朗讀一部五六七節的史詩呢？」

34. 馬登斯，《意識形態與悲觀失望》，頁88。

非常非常的悲傷。³⁵

苦難——通往上帝的道路

只要畢希納所思考的神義論僅僅是內在論的神義論，則他的生活、書信和著作都沒有，也不會緩減他的形而上學悲觀論。如前所述，《丹東之死》中的宗教內容可以充分地證明畢希納反對和摒棄了十八世紀和十九世紀早期的神義論模式。只有他死前不久所發表的一個聲明似乎提供了一些希望，否則的話，畢希納的世界就會是一個陰鬱的苦難世界。「我們的苦難並不多，我們所擁有的苦難太少，苦難是我們通往上帝的道路！——我們是死神、塵埃，是灰燼，我們怎麼可以抱怨？」雖然對這一聲明的可靠性難以有效地加以反駁，但畢希納表達這種情感時是否嚴肅，卻令人懷疑，因為這顯然與他的全部生活和思想很不一致。例如，梅耶(H. Mayer)寫道：

在《丹東》、《梭茨》中，以及在《沃伊采克》和《雷昂采》中殘忍的痛苦，以及順從的同情是和信賴上帝的樂觀主義對立的。讓人難以接受的是，畢希納在他的最後一刻脫離了自己的一切痛苦以及一切功績，為的只是承認對他來說是最後的，也是最巧妙的一種解脫方式。³⁶

然而，這一聲明並不像乍看之下那樣與畢希納的生活

35. 維爾特的論點認為丹東表示出一種悲劇性的悲觀主義態度是錯誤的。丹東從沒有表現出一種英勇的「儘管如此」(Dennoch)面對一個無意義的世界。參見〈英勇悲觀主義的悲劇〉，載DYJS，第十二期(1934)。

36. 《畢希納》，頁343。

和思想極不協調。這段話並不否認痛苦的真實性。痛苦的存在像以往一樣不可否認。只是上帝概念的含意改變了。這裏所說的上帝不是十八世紀的、特別是浪漫主義的內在世界的上帝，對這樣的上帝來說，苦難要麼是無意義的，要麼是實現整體完善的手段；相反，這裏所說的上帝是一個超驗的人格的存在，人可以與他在愛中溝通。人的苦難是人到達上帝必須通過的橋樑。這種對存在的看法同斯賓諾莎(畢希納的真正對手)完全不同。在斯賓諾莎這樣的一元論者看來，上帝不是能與人溝通的一個「人格」存在；相反，他僅僅是一個本體論的原則，而原則是不會愛的。斯賓諾莎在《倫理學》中寫道：

誰愛上帝，誰就不能強求上帝也對他報之以作為上帝的內在方式的愛。(第五章；命題19)相反，人應當設法實現自我的完善。體驗到自我完善是快樂，而體驗到完善的缺乏則是痛苦。這樣，按照斯賓諾莎的觀點，「快樂本身即是……善；反之，痛苦本身就是……惡。」(第四章；命題41)

這樣，「痛苦本身」不是有任何意義，它的真實性必須被看作是具有毀滅性的，使人敗興的。斯賓諾莎反對謙卑(第四章；命題53)和懺悔(第四章，命題54)，因為他們在人身上造成一種因軟弱而痛苦的感情。但是，一旦人類「軟弱」和苦難被認為是不能被理性所改變的或排除的現實，人就會成為斯賓諾莎宇宙架構中的痛苦的、受難的，因而是無意義的存在。這就是在認識到人身上具有「……欺詐、淫蕩、盜竊及謀殺」(II. 43)之後，丹東(和畢希納)的

命運。但如果人的完善性不再是純粹內在性的，則這一生命的消極方面(如：痛苦、謙卑和懺悔)就有可能由於變成通向人格上帝的橋樑而得到「救贖」，從而以某種方式超越這個世界及其可悲的不完善。儘管畢希納在其一生中絕大部分時間裏對世間如此淒慘的狀態都是抱怨和絕望，但看來他現在認識到人沒有權利去抱怨，因為畢竟從根本上來說人是一個無價值的存在(謙卑)，他的苦難能使他歸向上帝。

把苦難看作是兩個人格之間深刻而有意義的聯繫的基礎，這在畢希納的思想中並不是甚麼新東西；相反，惟有這一點才使他擺脫了其著作中幾乎無處不在的悲觀論。丹東與朱麗的關係或嘉米葉與露西爾的關係就是這樣的例子。丹東說，假使把他的存在分解為纖塵顆粒，這些顆粒也只有在朱麗的身邊才能得到安寧。(III. 65)嘉米葉死後露西爾哭喊：「我的嘉米葉！我現在該到哪裏去找你啊？」(IV. 79)丹東和露西爾表現出的這種渴望，絕不僅僅是「伊壁鳩魯主義(Epicurianism)的巧妙的方式」(丹東和梅耶認為它使人難以相信畢希納發現了同上帝之間的新的聯繫)。問題不在於人與人之間這種類型的愛，而在於這種愛不夠用。單靠人類苦難是不能起到救贖作用的。羅伯斯庇爾這樣說的時候，他自己也一定承認這一點：

真的，人子耶穌要在我們每個人身上上一次十字架，我們所有的人卻在客西馬尼園裏廝打得頭破血流，可是誰也不能用自己的創傷解救別人。(I. 32)

如果畢希納能夠信仰一個人格的上帝，對這個上帝而言，

人的苦難也是他的救贖手段，那麼，他死前公開相信痛苦是與上帝溝通的手段，就應該被看作是有道理的，並且在他的思想中是前後一致的。