

國立臺灣大學社會科學院政治學研究所

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

master thesis

論惡與愛：從奧古斯丁看政治共同體的基礎

De Malo et Caritate: the foundation of political
community for Augustine



Yang Chi-Her

指導教授：陳思賢 博士

Advisor: Chen Sy-Shyan Ph.D.

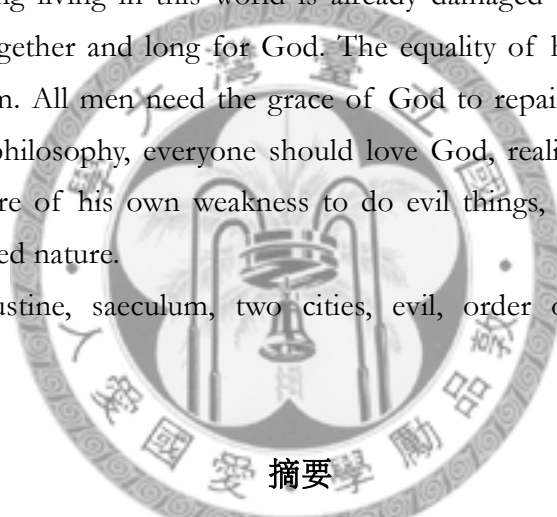
中華民國 98 年 6 月

June, 2009

Abstracts

Everyone loves and sins. The problem of Modernity is the feeling of alienation, the pride of human being, and the ignorance of the Order of Love. For Augustine, the nature of human being living in this world is already damaged by sin. However, all sinners could stick together and long for God. The equality of humans comes from the same origin: Adam. All men need the grace of God to repair his own nature. In Augustine's political philosophy, everyone should love God, realize the condition of human being, be aware of his own weakness to do evil things, and love each other because of the damaged nature.

Keywords: Augustine, saeculum, two cities, evil, order of love, inner self, modernity



只要是人，就會愛，就會犯罪。現代性的問題在於人與人之間的疏離感、人類的過度傲慢、還有對於「愛的秩序」的無知。對奧古斯丁而言，生活在塵世之中的人類，其本性早已因罪而受損。然而，所有罪人有可能站在一起盼望神。人們的平等來自於相同的根源：亞當。所有人都需要神的恩典來修復自己的本性。在奧古斯丁的政治哲學裡，每個人都該愛神、明瞭人類的景況、當心自己可能做惡的脆弱，還有因著受損的本性彼此相愛。

關鍵詞：奧古斯丁、塵世、雙城論、惡、愛的秩序、內在自我、現代性

緒論	10
第一章 奧古斯丁的雙城論	15
第一節 塵世之中的雙城	15
第二節 塵世與墮落	20
第三節 塵世之中雙城的衝突	26
第四節 塵世的中立性與屬地的和平	31
第二章 惡與現實主義	41
第一節 惡的問題	42
第二節 意志與恩典	48
第三節 奧古斯丁現實主義	57
第三章 內在自我與現代性	67
第一節 新柏拉圖主義與奧古斯丁	68
第二節 奧古斯丁的內在自我	74
第三節 內在自我與笛卡兒	80
第四章 奧古斯丁的愛	89
第一節 愛的秩序	90
第二節 奧古斯丁的近人之愛	99
第三節 奧古斯丁的社會之愛	108
結論	119
參考書目	121



體例

- 奧古斯丁的引文在參考英文和中文譯本的情況下自拉丁文譯出；採用版本為 Patrologia Latina 的網路電子版：<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>。其餘譯文見參考書目。
- 於中文不易傳達原意之處附上拉丁文；若為單詞則附上原型以便查考。為使譯文順暢而額外加入的中文以中括號——[]——表示，小括號——()——則用於表示子句。
- 奧古斯丁引用或暗示聖經經節之處採用直譯，但附註武加大譯本（vulgata）的章節數與思高譯本的譯文。奧古斯丁的時代雖然已有武加大譯本，但是他比較常使用的是古拉丁譯本（vetus latina）。古拉丁譯本泛指先於武加大譯本的所有拉丁譯本。中文世界並沒有完全對應武加大譯本或古拉丁譯本的中文聖經。
- 本文文本分析偏向主題式分析，讀者可另外對照奧古斯丁作品年表，得以理解奧古斯丁思想進程。對於特定著作的分析可參考關於特定著作的專著。

舊約

思高本	和合本	拉丁卷名	英文卷名	縮寫
創世紀	創世紀	Liber Genesis	Genesis	Gen.
出谷紀	出埃及記	Liber Exodus	Exodus	Exo.
肋未紀	利未記	Liber Leviticus	Levitiuſ	Lev.
戶籍紀	民數記	Liber Numeri	Numbers	Num.
申命紀	申命記	Liber Deuteronomii	Deuteronomy	Deu.
若蘇厄書	約書亞記	Liber Iosue	Joshua	Jos.
民長紀	士師記	Liber Iudicum	Judges	Jud.
盧德傳	路得記	Liber Ruth	Ruth	Ruth
撒慕爾紀上	撒母耳記上	Liber I Samuelis	1 Samuel	1 Sam.
撒慕爾紀下	撒母耳記下	Liber II Samuelis	2 Samuel	2 Sam.
列王紀上	列王紀上	Liber I Regum	1 Kings	1 Kings
列王紀下	列王紀下	Liber II Regum	2 Kings	2 Kings
編年紀上	歷代志上	Liber I Paralipomenon	1 Chronicles	1 Chr.
編年紀下	歷代志下	Liber II Paralipomenon	2 Chronicles	2 Chr.
厄斯德拉上	以斯拉記	Liber Esdrae	Ezra	Ezra
厄斯德拉下	尼希米記	Liber Nehemiae	Nehemiah	Neh.
多俾亞傳		Liber Thobis	Tobit	Tob.
友弟德傳		Liber Iudith	Judith	Jth.
艾斯德爾傳	以斯帖記	Liber Esther	Esther	Est.
約伯傳	約伯記	Liber Iob	Job	Job
聖詠集	詩篇	Liber Psalmorum	Psalms	Ps.
箴言	箴言	Liber Proverbiorum	The Proverbs	Pro.
訓道篇	傳道書	Liber Ecclesiastes	Ecclesiastes	Ecc.
雅歌	雅歌	Canticum Canticorum	The Song of Songs	Song.

智慧篇		Liber Sapientiae	Wisdom	Wis.
德訓篇		Liber Ecclesiasticus	Ecclesiasticus	Sir.
依撒依亞	以賽亞書	Liber Isaiae	Isaiah	Isa.
耶肋米亞	耶利米書	Liber Ieremiae	Jeremiah	Jer.
耶肋米亞哀歌	耶利米哀歌	Lamentationes	Lamentations	Lam.
巴路克		Liber Baruch	Baruch	Bar.
厄則克耳	以西結書	Prophetia Ezechielis	Ezekiel	Eze.
達尼爾	但以理書	Prophetia Danielis	Daniel	Dan.
歐瑟亞	何西阿書	Prophetia Osee	Hosea	Hos.
岳厄爾	約珥書	Prophetia Ioel	Joel	Joel
亞毛斯	阿摩司書	Prophetia Amos	Amos	Amos
亞北底亞	俄巴底亞書	Prophetia Abdiae	Obadiah	Oba.
約納	約拿書	Prophetia Ionae	Jonah	Jon.
米該亞	彌迦書	Prophetia Michaeae	Micah	Mic.
納鴻	那鴻書	Prophetia Nahum	Nahum	Nah
哈巴谷	哈巴谷書	Prophetia Habacuc	Habakkuk	Hab.
索福尼亞	西番雅書	Prophetia Sophoniae	Zephaniah	Zep.
哈蓋	哈該書	Prophetia Aggaei	Haggai	Hag.
匝加利亞	撒迦利亞書	Prophetia Zachariae	Zechariah	Zec.
馬拉基亞	瑪拉基書	Prophetia Malachiae	Malachi	Mal.
馬加伯上		Liber I Maccabaeorum	1 Maccabees	1 Mac.
馬加伯下		Liber II Maccabaeorum	2 Maccabees	2 Mac.

新約

思高本	恢復本	拉丁卷名	英文卷名	英文縮寫
瑪竇福音	馬太福音	Evangelium secundum Matthaeum	Matthew	Mat.
馬爾谷福音	馬可福音	Evangelium secundum Marcum	Mark	Mark
路加福音	路加福音	Evangelium secundum Lucam	Luke	Luke
若望福音	約翰福音	Evangelium secundum Ioannem	John	John
宗徒大事錄	使徒行傳	Actus Apostolorum	Acts of Apostles	Act.
羅馬書	羅馬書	Epistula ad Romanos	Romans	Rom.
格林多前書	哥林多前書	Epistula I ad Corinthios	1 Corinthians	1 Cor.
格林多後書	哥林多後書	Epistula II ad Corinthios	2 Corinthians	2 Cor.
迦拉達書	加拉太書	Epistula ad Galatas	Galatians	Gal.
厄弗所書	以弗所書	Epistula ad Ephesios	Ephesians	Eph.
斐理伯書	腓利比書	Epistula ad Philippenses	Philippians	Phl.
哥羅森書	歌羅西書	Epistula ad Colossenses	Colossians	Col.
得撒洛尼前書	帖撒羅尼迦前書	Epistula I ad Thessalonicenses	1 Thessalians	1 Thess.
得撒洛尼後書	帖撒羅尼迦後書	Epistula II ad Thessalonicenses	2 Thessalians	2 Thess.
弟茂德前書	提摩太前書	Epistula I ad Timotheum	1 Timothy	1 Tim.
弟茂德後書	提摩太後書	Epistula II ad Timotheum	2 Timothy	2 Tim.

弟鐸書	提多書	Epistula ad Titum	Titus	Tit.
費肋孟書	腓利門書	Epistulam ad Philemonem	Philemon	Phlm.
希伯來書	希伯來書	Epistula ad Hebraeos	Hebrews	Heb.
雅各伯書	雅各書	Epistula Iacobi	James	Jam.
伯多祿前書	彼得前書	Epistula I Petri	1 Peter	1 Pet.
伯多祿後書	彼得後書	Epistula II Petri	2 Peter	2 Pet.
若望一書	約翰壹書	Epistula I Ioannis	1 John	1 John
若望二書	約翰貳書	Epistula II Ioannis	2 John	2 John
若望三書	約翰參書	Epistula III Ioannis	3 John	3 John
猶達書	猶大書	Epistula Iudae	Jude	Jude
若望默示錄	啟示錄	Apocalypsis Ioannis	Revelation	Rev.



緒論

問題意識

對奧古斯丁而言，一方面人是很壞的，國家的功能在於消極地懲惡；另一方面，人類生活亦有其積極的一面，亦即愛的存在。學者在討論奧古斯丁對於當代政治生活有何意義，不免於自身具有自由主義政治背景作為包袱，以潛在或外顯的自由主義者的身份贊同或是反對奧古斯丁。自由主義基本上相信人自我完善（self-perfection）和自我具足（self-sufficiency）的可能，並且認為人具有自主性，然而奧古斯丁對於罪、惡、恩典的看法否定了自我完善和自由意志的可能性。

自由主義和奧古斯丁之間存在著鴻溝，把奧古斯丁歸類為張灝所謂的「自由主義的幽暗意識傳統」恐怕會有爭議。反倒是尼布爾(Niebuhr)和迪恩(Deane)陳述的奧古斯丁現實主義更接近原有的奧古斯丁：關於政治的不切實際的烏托邦式的幻想應該被移除，取而代之的應該是如何在現實世界中採取有效但具有諸多限制的政治過程。實事求是接受既定和將來的事實，並不驚訝於現實世界所充滿的失望。

二十世紀西方的政治經歷了許多悲慘的事件，鄂蘭曾經說過惡的問題會是戰後知識分子的中心問題。然而，如何重新理解惡以及處理惡是如此艱難，使得許多知識分子寧願選擇別過頭，拒絕正視如同野獸的人們。對於現代人而言，理解惡的最大問題在於原罪，例如羅蒂（Rorty）就認為原罪的論述會損傷

人類的自尊和能動性。「只有基督徒會有原罪」，原罪的問題來自於教條，如果不接受教條，問題自然也就不存在，也就無需解答。

本文試著重新檢視奧古斯丁的政治思想，重新探求塵世、原罪、惡、意志、內在自我、愛的秩序等概念，試著檢視有別於自由主義傳統的另一套屬於基督教的政治哲學。惡與愛在奧古斯丁的政治哲學扮演關鍵性的角色，本文試圖整理出奧古斯丁筆下由惡與愛構成的世界觀，同時避免內在的探求成為完全靈性的遁世逃避。

奧古斯丁的塵世已經消逝而我們的塵世還在，我們該如何運用過去世界的概念來開創未來？無人得知奧古斯丁如果處在當代會如何思考人的處境。然而訴諸於奧古斯丁不是為了訴諸某種權威，而是訴諸於某個偉大的心靈，試著和這個偉大的心靈對話，在對話之中思索現代性政治的問題。奧古斯丁的政治哲學研究和現有十分世俗化的政治思想研究略有不同，本文除了試圖理解奧古斯丁的政治哲學，利用奧古斯丁的思想遺產替現代性作反省。奧古斯丁的想法並不能被我們全盤接受，但是值得我們重新思考。



研究途徑

研究奧古斯丁的途徑為數眾多，可以由他的生平、神學或是哲學不同的角度出發，可以由他的整體學說或是特定單一議題出發。本文以他的政治哲學為研究的重心。奧古斯丁的政治哲學和大多數的政治哲學家並不相同，他的政治哲學具有神學與哲學交融所產生的獨特風格。雖然二十世紀上半的吉爾森（Gilson）、蓋勒（Cayre）和鄂蘭都強調奧古斯丁的文本具有獨立的哲學的面向，肯定奧古斯丁可以作為哲學家而非神學家來研究。然而四世紀的奧古斯丁和十三世紀的多瑪斯不同，多瑪斯劃分哲學和神學兩個獨立的領域，奧古斯丁卻非如此。奧古斯丁同時受到新柏拉圖學派以及聖經思想的影響，所以在他的作品並未嚴格區分哲學和神學。因此討論奧古斯丁的政治哲學，我們不得不同時學習奧古斯丁的神學思想，尤其是和他政治思想較為相關的部份。

對奧古斯丁而言，信仰先於理解，信仰方可理解（*nisi credideritis, non*

intellectus) ¹。奧古斯丁作品的對話對象，尤其是他信仰基督教以後，預設為相信上帝並且想進一步理解上帝的人。奧古斯丁所提出的哲學問題，並不完全是純粹的哲學問題，往往可以由神學的角度來分析他提問的動機。信仰和哲學都是為了追求真理，亦即神的存在，滿足的不僅僅是知性上的追求，也是滿足精神上對於安詳的追求。信仰和理性之間的遙相呼應是奧古斯丁政治哲學的雙重性格。奧古斯丁以這段話來表明他如何利用哲學來支持自己的神學立場：

若是那些被稱為哲學家的人……曾說過任何真理，是與我們的信仰相符的，我們不可加以否定，反該取為己用……埃及人擁有偶像及重擔，以色列人憎惡這些，逃離這些。埃及人也同時擁有金器銀器及衣裳，我們的先祖離開埃及時，卻暗中將這些一同帶出，為的是要更加的善用這些東西。同理，異教徒的學問並非全為錯誤及迷信，其中亦包含某些出色的教導，適合真理使用，此外還包含一些出色的道德原則。……基督徒應當將這些真理與其惡劣的環境加以區分，將這些真理發掘出來，加以妥善的使用，幫助福音的宣揚。……在这一切以先，神最忠心的僕人摩西有相同的經歷，聖經說他學了埃及人一切的學問。²

保守的神學家會覺得奧古斯丁過於理性，而激進的哲學家則會認為奧古斯丁過於保守。無論如何，對於以理性為基本原則的政治哲學研究人員，討論一個神學家對於理性和信仰關係的看法，有助於我們理解這位神學家。

更進一步來說，哲學以理性為本位，基督宗教神學以信仰和天啟為本位，然而哲學與神學之間並非存在著不可逾越的鴻溝。以理性為本位的哲學體系也需要某些絕對預設支撐整個體系的成立，這些絕對預設的成立不需要另一前提當作預設。特定絕對預設對於特定基本體系並無對錯可言，並非具有真假值性質的命題。不同的哲學體系具有不同的絕對預設，由絕對預設變遷的角度來說，西方哲學史也可說是一部絕對預設修正以及變更的歷史。由此觀之，未始不可視神學為一特定的哲學體系，只是其具有獨一無二的絕對預設：亦即上帝的存在。在神學中雖然不會稱上帝的存在為假定或是預設，而是視上帝的存在

¹ Isa. 7:9 και εὐν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνιῆτε (七十士譯本)

² De Doctrina Christiana 2.11.60-61

為真理。在神學的討論方式中是以上帝的存在作為出發點，來分析人類的景況，人類的景況便是這些事實的佐證。對於非基督徒而言，無法把上帝的存在視為理所當然，然而把上帝的存在視為真理並不會比柏拉圖討論理型、黑格爾討論世界精神、海德格討論此有、自由主義者相信天賦人權更為荒謬。特定哲學體系的門徒相信自己的哲學體系的絕對預設為真理是常有的現象，我們並不能因為神學視上帝的存在為真理就否定神學作為哲學體系的可能。本文使用由歷史和神學作為出發點的研究方法論，建立對於身為「歷史上的神學家奧古斯丁」的基本認識是研究奧古斯丁的政治思想所不可或缺的工作，但是我們也必須承認我們是活於二十世紀的現代人而非四世紀末的基督徒，奧古斯丁有奧古斯丁的政治情境，我們也有我們現代人所要面臨的政治問題。對於過去政治思想的理解的動機可以完全出於對於歷史的學術興趣，然而我們也可以進一步肯認，對於過去政治思想的理解有助於我們理解現代政治困境，甚至具有提供迥然不同的解決方案的 possibility。



各章簡介

第一章 奧古斯丁的雙城論

奧古斯丁的政治神學以雙城論為重心，雙城論基於基督教神學的傳統推進了西方歷史哲學和政治神學的發展。雙城論的歷史哲學區分救贖史和一般歷史的不同，並且認為救贖史是線性發展而且有盡頭。奧古斯丁以此歷史哲學反駁肯定羅馬帝國在救贖史上具有特殊歷史意義的帝國神學。奧古斯丁的塵世神學使得基督教神學能夠適應新的政教關係，卻又不完全比附於帝國之下。本章結尾對於現代性的價值中立有所批評。

第二章 惡與現實主義

奧古斯丁問：至善的上帝和邪惡如何能夠並存？他的回答是：惡不具實體，都只是總體秩序和上帝的公義在人類眼中扭曲的表相或是人類意志的自由

選擇所產生的結果。奧古斯丁的政治哲學的建構基礎在於人的意志，意志仍是決定人為善或為惡的樞紐。由於亞當犯罪，罪的懲罰透過遺傳來到眾人身上，亞當的後代不能不犯罪。對現實主義者奧古斯丁而言，懲罰就是要壓制人的犯罪，也是一種「愛人」的形式。本章透過奧古斯丁對於惡的反省，批評現代性中自由主義的樂觀主義。

第三章 內在自我與現代性

哈納克稱奧古斯丁為第一個現代人，奧古斯丁發展內在自我的概念，他探求內在的方式是笛卡兒的先聲。然而笛卡兒開創的近代主體哲學卻為帶來現代性的困境。在笛卡兒之後人的主體性以及人本主義越來越昂揚，使得人越發地傲慢。人逐漸把秩序當作是機械式的秩序，而忽略了位格神的存在。本章批判現代性中的人類中心主義與自我中心主義的問題

第四章 奧古斯丁的愛與政治的可能性

奧古斯丁認為愛是對於某物的渴望，神比地上之物更值得去愛，因為上帝和地上之物不同，祂是永恆的，不會讓人陷入有朝會失去祂的憂慮，也不因眾人都愛祂而匱乏，祂是所有人可以共享的。如果只有神本身是值得享用的，其它事物包括他人也只應該被使用，那麼他人僅具有工具性的價值，那麼基督教傳統中並列的愛神以及愛鄰人的兩個誡命有所衝突，因為近人之愛不可能和對神的愛具有相同的位階。我們可以從人的共同原罪來重新找回這連結，找到人與人相愛的理由和方式。本章試圖提出奧古斯丁建立在罪與愛兩個概念的政治圖象。

第一章 奧古斯丁的雙城論

對神的愛造了耶路撒冷，對塵世的愛造了巴比倫。讓每個人問他自己他愛什麼，他將發現他是哪座城的公民。如果他發現自己是巴比倫的公民，讓他拔去欲愛，種下愛；然而如果他發現自己是耶路撒冷的公民，讓他忍耐被俘，盼望自由。³

本章說明何為奧古斯丁的雙城論，何為兩種不同的人、何為塵世(saeculum)的概念以及奧古斯丁對人類歷史的看法。塵世是指人類墮落之後和最後審判之前的時間，在這期間人類生活的特徵就是悲慘。在塵世之中，雙城無法分辨，唯有等到最後審判，雙城在神的面前才能分開。在最後審判之前，雙城各愛其所愛，並且在塵世之中維持某種屬地的、暫存的和平。屬地的和平並不是最後審判之後聖徒們所享的真正和平，屬地的和平的中立性亦非指涉價值中立，而是指涉塵世之中存在著無可奈何的多元價值。

第一節 塵世之中的雙城

奧古斯丁在《上帝之城》(De Civitate Dei) 處理他的雙城論⁴。雙城有其起

³ Enarrationes in Psalmos 64.2

⁴ 關於奧古斯丁雙城的概念的淵源，見 Oort, 1991.

源、在地上的過程、和其結局（finis）。雙城起源於兩種不同的愛，兩種不同的愛有不同的對象，因此有了雙城的歧異。是人與神的關係決定於兩種愛的歧異，兩種愛的歧異也決定人與人的關係。⁵

兩種愛造了兩座城，延伸到輕視上帝的自愛造了屬地之城，延伸到輕視自己的對神的愛造了屬天之城。因此，一座城在自身中得榮耀；一座城在主裡得榮耀。一座城從人尋求榮耀；對另一座城而言，神，良知的見證，是最高的榮耀。一座城因自己的榮耀抬起他的頭；另一座城對他的神說：「[你是]我的榮耀，而且抬起我的頭。⁶」一座城中的那些統治者和他所統治的萬邦都被統治欲所宰制；另一座城的人民在愛裡互相效力，統治者以忠告，臣民以順服。前者喜愛自己所掌控的自己的德行；後者對他的神說：「我愛你，主啊，我的德能。⁷」⁸

奧古斯丁將人類區分為兩類，一類跟隨人類而活，另一類跟隨神而活。按神聖的奧秘，奧古斯丁稱這兩類人為兩座城，兩種群體（societas），一種預定要與神一同作王直到永遠；另一種與魔鬼一同接受永罰。雙城在起源和結束之間的時期為塵世。從最初的兩個人開始生育一直到人類停止生育。我們所討論的雙城的整個時期或說塵世延展開來，在其中死者逝去而生者後繼。⁹在塵世結束之前，雙城的人共同存在於地上，既不同又混合，直到最後審判，兩種人才會真正地分開。獎賞與懲罰的鴻溝區分義者和不義者，但鴻溝在此生的太陽之下並未分明，直到彼世的公義太陽之下，鴻溝才會變得清楚。¹⁰

⁵ 關於個體層次和群體層次差別的問題，朱怡康認為，奧古斯丁對個人的詮釋型塑了他對群體的詮釋。因為群體是由個體所組成的，無論一個群體有多大，其基本構成單元永遠是個人。群體由個人聚合而成，個人的愛也就型塑了這個群體。見朱怡康，2004，頁 44-48。

⁶ Ps. 3:3 「但是你，上主，是圍護我的盾牌，是我的榮耀，常使我首昂頭抬。」（思高本 Ps. 3:4）

⁷ Ps. 17:2 「上主，我的力量！我愛慕你。」（思高本 Ps. 18:2）

⁸ De Civitate Dei 14.28

⁹ 見 De Civitate Dei 15.1

¹⁰ 見 De Civitate Dei 20.27

奧古斯丁認為塵世之中雙城的分隔在於內在的愛，而非在於外在的行為和身份。現在雙城並非以外在來分隔，而是依生活方式（mos）、情感、欲望、信仰、希望、愛所分隔。現在雙城一同生活，但兩者的生活方式並不相同。雙城秘密地（in occulto）被分隔，分的方式如同在曬穀場上的穀粒，而非穀倉裡的穀粒。在曬穀場上穀粒因為尚未簸過而混合，要在打穀之後才會和穀殼分開。同樣地，在未來會有另一種分隔（direptio），不同於在塵世之中雙城的內在的分隔，那會是公開的分隔：為人正直的人將會和上帝的天使一同生活，過邪惡生活的人將會和惡魔與他的天使一同受折磨。¹¹

在塵世之中這兩種人的分隔並不容易辨別，至少對奧古斯丁而言是如此。他寫道：「如果這裡有某種選擇（electio）¹²，如同我們所說的：『殘餘的人被恩典所揀選。¹³』，不是稱義的人的選擇永遠的生命，而是稱義的人被揀選。這揀選如此隱秘，並不直接向在同一團¹⁴裡的我們顯明。倘若它向某些人顯明，我承認我在這事上的軟弱。」¹⁵塵世之中的雙城就好像同一團人，其分隔並非在空間上的分隔，並非顯明的分隔，並非具體的分隔。雙城的分隔並不是社會制度上的分隔，羅馬帝國和大教會並非各自為奧古斯丁所說的雙城，決定雙城的乃是人的心。在奧古斯丁的時代，他看到有些看似在教會裡面的人，其實是在教會外面；他們仍然受到異端和外邦人的迷信的影響，但是他相信神認識哪些人是真正的基督徒。而唯有發自內心的基督徒才是真正的基督徒，他們是基督的新娘，像花園一樣美麗。¹⁶有形的教會裡有真正的基督徒和假的基督徒，

¹¹ 見 In Evangelium Iohannis Tractatus 19.18

¹² 有選擇和揀選兩個意涵。

¹³ Rom. 11:5 「同樣，現在也留下了一些殘餘，即天主以恩寵所選拔的人。」

¹⁴ 另外，consparsio 也有麵團的意思，可指基督徒的群體，「你們應把舊酵母除淨，好使你們成為新和的麵團。」（思高本 1 Cor. 5:7）

¹⁵ De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum 1.2.22

¹⁶ 見 De Baptismo Contra Donatistas 5.27.38

並非所有人都屬於天上之城。

即使許多人現在暫時和我們一起吃喝聖禮（sacramentum），他們在盡頭會有永恆的折磨。現在基督的身體是混合的，好似在禾場¹⁷。但是主認識誰是祂的。如果你認識你所打的[穀粒]，在[禾場]那裡整堆（massa）[穀粒]暗藏玄機（latens），打穀並未完成簸穀過濾的工作。我們是理所當然的（certus）弟兄，因為我們都在基督的身體裡，待在祂裡面，為了祂也住在我們裡面。在塵世之中我們必須和壞人一同生活直到盡頭。我不是說那些褻瀆基督的人，已經很少人被發現用言語褻瀆基督，但是很多人用生活褻瀆基督。我們不可避免地和這些人一同生活直到盡頭。¹⁸

奧古斯丁區分有形的教會和無形的教會¹⁹，有形的教會是可見的具體制度，無形的教會則是內心愛神的人，他們的生活並不褻瀆神。在基督教成為國教後，有形的教會難以避免素質低落的現象²⁰，教會內部充滿著虛假的基督徒，這些假的基督徒唯有在最後審判才會和真的基督徒分開來。

教會內部也有神的敵人，他們的心被敵基督所佔據，他們雖然也處理屬靈與神聖之事，只要他們還是如此，他們就無益於自己的救贖，他們也無法以自身的不潔污染自己的救贖。居普良說：「他們分裂和對抗基督的教會，被基督稱為仇敵，被使徒稱為敵基督，他們無份於教會的救恩。」這說法該被接受，因為教會內外都可以發現這種人。在教會內的人之中，不只神知道哪些人與和平且合一的鴿子有分別，甚至人們也知道那些人。考量他們公開的負面生活和被確認的邪惡，把這些和神聖誠命的規則做比較，人們知道教會內部外部有許多禿子和粗糠，到了最後的盡頭，主

¹⁷ Mat. 3:12 「祂的簸箕已在祂手中，祂要揚淨自己的禾場，將祂的麥粒收入倉內，至於糠秕，卻要用不滅的火焚燒。」

¹⁸ In Evangelium Iohannis Tractatus 27.11

¹⁹ 奧古斯丁之所以談雙城論，與和多納派的論戰有關。多納派強調教會的純潔性與一致性，不同於奧古斯丁強調有形的教會中本是好人與壞人並存。

²⁰ 關於基督教化（Christianization）的問題，見 Brown, 2003.

會說，「離開我吧，你做惡的²¹。去永火之中！永火是為了惡魔和牠的天使所準備的²²。」²³

由於有形的教會和無形的教會有所分別，所以羅馬帝國並不同於地上之城，大公教會不同於上帝之城。使得他可以和帝國神學區分開來。²⁴另一方面，我們也可以說有形的教會是指塵世之中的教會，也就是「現在的教會」；無形的教會則是指將會在最後審判被分隔出來的教會，也就是「將來的教會」。而「將來的教會」現在處在「現在的教會」之間，奧古斯丁寫道：「由此可知現在的教會裡有兩種人，將來的教會裡只有一種人，屆時惡人不會在裡頭。教會現在也是基督的國、屬天的國。即使是現在，教會的聖徒和基督一同掌權，雖然不同於屆時他們掌權的方式。稗子不能與基督一同掌權，雖然他們在教會中與麥子一同生長。」²⁵現在的有形教會雖然也是由基督徒掌權，但是在未來，基督的王國，亦即無形的教會，將完全由真正的基督徒所構成。

奧古斯丁的雙城論建立在終末論 (eschatology) 之上，但是他並非不關懷塵世所具有的意義以及人在塵世之中的生活。現在，在主的網中好魚與壞魚一同游著，在心靈和生活方式方面好魚卻和壞魚不同，好魚遠離壞魚，為了在將來能夠呈現榮耀而沒有任何污點或縐紋的教會給她的丈夫²⁶。然而基督徒並非只是消極地遠離壞人，消極地期盼塵世的終結。事實上基督徒也一邊糾正 (corrigo) ²⁷他能糾正的人，容忍他不能糾正的人，他絕不會由於他沒有糾正

²¹ Mat. 7:23

²² Mat. 25:41

²³ De Baptismo Contra Donatistas 4.13.20

²⁴ 這個分別使得奧古斯丁的政治神學不同於帝國神學。帝國神學把羅馬帝國與基督教教會的命運綁在一起，認為基督教獲得在羅馬帝國內的勝利之後，羅馬帝國是基督教帝國。羅馬帝國成為基督教帝國是神聖歷史的一部份，見 Markus, 1994, pp112-113.

²⁵ De Civitate Dei 20.9

²⁶ Eph. 5:27 「好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。」

²⁷ 或譯導正，糾正可能比導正較具道德而非政治意涵。

的人的邪惡（iniquitas）而放棄了其它善良的人群。²⁸事實上，全然沒有污點或皺紋的教會在塵世之中並不會實現，唯有等到最後審判之後，整個教會屆時才會變得全然沒有污點或皺紋或諸如此類的事物²⁹，那時候教會才能擺脫罪，擺脫死亡的刺³⁰，那時候教會才能說：「死亡，你的勝利在哪？死亡，你的刺在哪裡？」³¹接下來我們要說明人類塵世生活的起源：墮落，藉以理解塵世所代表的意義以及了解人類塵世生活的常態：悲慘。

第二節 塵世與墮落

對奧古斯丁而言，所有發生在時空內的事件，包括創造、樂園生活、人的墮落、人在塵世上的生活、基督的道成肉身、最後的審判、死者復活、永恆的上帝之城，都在上帝的計劃當中，這是奧古斯丁對於歷史事件的看法。³²這些歷史事件傳達上帝的道路，亦即上帝如何拯救人類的計劃。這計劃並非人力所能參透，而要仰賴上帝的啟示。³³

所以這就是靈魂得救的普遍道路，是上帝出於憐憫而賜給一切民族的。已經得到或將要得到這種知識的民族，無論是什麼民族，會問為什麼是現在？或者問為什麼這樣遲？因為人的理智不能參透上帝的計劃。……波斐利說，通過學習歷史³⁴，他從來沒有獲得過關於這條靈魂得救的普遍道路的知識。但是我要問，除了這種關於整個世界的、由傑出的權柄宣布的歷史，還能找到什麼

²⁸ 見 Epistola 93.30; 93.34

²⁹ Eph. 5:2 「好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷。」

³⁰ 1 Cor. 15:55-56 「死亡！你的勝利在哪裡？死亡！你的刺在哪裡？死亡的刺就是罪過，罪過的權勢就是法律。」

³¹ 見 Epistola 185.38

³² 學者開始重視奧古斯丁的塵世的概念，起於 Markus, 1970.

³³ 見 Civitate Dei 10.32

³⁴ 在奧古斯丁的眼中，「歷史」是指「關於歷史的記述」，而非指歷史本身，即「發生在時間中的該多事件」。當然奧古斯丁有關於歷史的概念，但他不會用「歷史」這個字來指歷史本身。那樣的用法要到十八世紀所謂的歷史哲學發展之後才比較明顯，見 Bittner, 1999.

更加光榮的歷史？或者說，還有什麼歷史能比這種既敘述過去的事件，又預言未來的歷史更加可信？眾多的預言已經應驗，我們無疑可以相信其他預言也會實現。³⁵

時間涉及到事物的變動，上帝創造這個世界的時候同時也創造了時間。奧古斯丁承認自己不知道（ignoro）人類被造之前的諸多世代；但他肯定沒有任何被造物能夠與創造者永遠並存。³⁶奧古斯丁不確定人類是否自始就存在於這個世界當中。如果在人類之前，世界一度沒有人，那麼沒有人的世界會是自然世界，事物依照自然秩序有生有死，呈現一序列的興衰。³⁷

這些受造物，按創造者的意願（*nutus*），得到它們的模式（*modus*），藉由興衰更替，形成最低形式的時間之美，時間之美按其自身的種類（*genus*），與世界的[其它部份保持和諧。屬地的事物並不媲美天上的事物，宇宙也不由於天上的事物比較優秀，所以應該放棄屬地的事物。在屬地的事物聚集的地方，當一些事物消逝時，一些事物興起；小的屈服於大的，被克服者被轉化為克服者的性質，這就是可變事物的秩序。³⁸

在沒有人的自然世界裡，事物會變動都是依照其自然本性。就某種意義來說，自然世界裡並沒有「新的」事情發生，因為任何事物的變遷不過就是本性的實現。同樣地，在亞當和夏娃被創造之後，在犯罪之前，他們也是按照自然本性生活。他們所過的樂園生活，在過去的時間裡確實存在過，但是那樣的生活單純地幾乎像是靜止一樣。最初人類的身體在沒有犯罪前，因為沒有犯罪，所以不會死。他們還是吃人們現在吃的食物，雖然他們不能抗拒衰老，但肯定不會走向死亡。³⁹在樂園的幸福婚姻之中，他們甚至可能生出許多可愛的兒童

³⁵ De Civitate Dei 10.32

³⁶ 見 De Civitate Dei 12.16

³⁷ 奧古斯丁對於秩序的看法可分為階層式和序列式兩種，前者受到新柏拉圖主義的影響強調空間上的上下概念，後者受到基督教神學的影響，強調時間上的先後概念。

³⁸ De Civitate Dei 12.4

³⁹ 見 De Civitate Dei 13.20

來，但他們的生育行為不會有不受控制的情欲。⁴⁰他們從事農業，卻不感到勞苦，欣喜於使上帝的受造物更加繁盛。⁴¹不會有勞苦、痛苦、死亡壓迫他們⁴²，他們覺得生活如此甜美，並且由於害怕失去這甜美生活而聽從上帝。⁴³樂園生活是甜美、平靜到時間幾乎可以說得上是靜止的生活。然而人雖然有著善的本性，和自然秩序中的萬物一樣，卻誤以為不聽從上帝不會受到懲罰，因而濫用自己的意志。

如經上所寫，神把人造得正直 (rectus)⁴⁴，也因此人有善良意志，因為沒有善良意志人就不是正直的。所以善良意志是神的作品 (opus)，顯然人和善良意志一同被神所造。的確，因為所有的惡的作為 (opera mala) 先行於人的裡面，最初的邪惡的意志是某種失敗，從神的作品落入自己的作為 (opera) 裡，而非神的一件作品。因此，惡的作為是跟隨自己而非跟隨神。所以，意志本身，或者有邪惡意志的人，好似不好的樹，她的作為好似不好[的樹]的果子⁴⁵。⁴⁶

善良意志是神的作品，但是人的諸多邪惡的行為卻是人自己的作品，因為人濫用了自由意志。善用自由意志不會沒有收獲，濫用自由意志也不會沒有懲罰。⁴⁷神預見人會違反上帝的誡命，但是上帝並不剝奪人的自由意志。⁴⁸對人類來說，真正的人類歷史，也就是塵世，是在人類濫用了自由意志開始。就像上帝創造了這個世界，人類濫用自由意志也為人類創造了塵世。塵世指的是人類在墮落與最後審判之間的歷史和世界。在塵世之中充滿了變動，人類如同激流

⁴⁰ 見 De Civitate Dei 14.23-24

⁴¹ 見 De Genesi ad Litteram 8.8.15

⁴² 見 De Civitate Dei 14.10

⁴³ 見 De Genesi ad Litteram 8.16.35

⁴⁴ Ecc. 7:29 「天主造人原很正直，但人卻發明了許多詭計。」

⁴⁵ Mat. 7:17-18 「這樣，凡是好樹都結好果子；而壞樹都結壞果子；好樹不能結壞果子，壞樹也不能結好果子。」

⁴⁶ De Civitate Dei 14.11

⁴⁷ 見 De Genesi ad Litteram 8.23.44

⁴⁸ 見 De Civitate Dei 22.1

一般奔騰向前，由生赴死，繁衍不息。⁴⁹然而這些變動的終點，不論是哲學家或是歷史學家都無法看透。奧古斯丁認為哲學家無法探索延續的世世代代（saecula）的序列(series)和序列奔向的某個目標。人類在序列中好像航行在河裡，經過轉折到達人人應有的終點。然而在終點的遙遠未來事物，無人經歷和描述，史家也無法記述。⁵⁰在這邊漫長的序列的起點，是亞當對於自由意志的濫用⁵¹，即使人的本性是善良的，人卻墮落了，人的墮落的根源好像腐爛的樹根。

神把人造得正直，祂是本性的創造者，肯定不是罪惡（vitium）的創造者。然而，人自願地（sponte）地墮落，公正地被譴責，生育墮落的、受譴責的子女。所有人都在那一個人中，因為所有人都是那一個人，那個人透過女人[誘惑]而落入罪中，這女人是在犯罪前從這個人造出來的。……[本性]由於罪受到損傷，被死亡的枷鎖束縛，公正地被譴責，人不能在其他景況（condicio）下從人而生。因此從濫用自由意志開始，產生了一序列的災難，人類從起源就墮落，如同樹根腐爛一樣。⁵²

人類的第一次墮落相較於之前樂園生活中的許多變動，可以說得上是個嶄新的事件，是具有真正變動意義的「一次性」事件⁵³。由亞當離開樂園開始，人類開始悲慘的塵世生活⁵⁴。奧古斯丁認為，如同罪透過一人進入了世界，死亡透過罪進入了世界。就這樣，死亡傳遍眾人身上，因為在亞當裡，所有人都犯了罪，所謂的世界就是指全人類。⁵⁵最初的人的犯罪，就是日後所有人的悲

⁴⁹ 夏洞奇，2007，頁 74-75 和 Markus, 1970, pp9-10.

⁵⁰ 見 De Trinitate 4.16.21

⁵¹ 在此說明亞當最初濫用自由意志，使得人類的本性受到損傷。至於人類受損的本性與神的恩典的關係見第二章第二節。

⁵² De Civitate Dei 13.14

⁵³ 奧古斯丁並不贊同柏拉圖的歷史循環論，見 De Civitate Dei 12.14

⁵⁴ 人類在塵世中所遇到的惡，可以分為道德上的惡和物理上的惡，兩者都不是具有實體的惡，而是善的闕如。道德上的惡需要神的恩典來克服。見第二章第一節與第二節。

⁵⁵ 見 Enchiridion 8.26。奧古斯丁對於 in quo omnes peccaverunt 的理解為：因為在亞當裡，所有人都犯了罪，然而他的對手朱利安（Julian）卻認為 in quo 指的是「以這個方式」

慘的泉源。⁵⁶由於奧古斯丁相信眾人會透過遺傳從亞當那裡得到犯罪的後果，所以墮落之後的塵世生活裡人類難脫於悲慘。人類在塵世中的全部生活恰似朝向死亡的旅程。凡人的生命與其說是生，不如說是死。⁵⁷人類的生活深受無知、勞苦、痛苦、恐懼和欲望所擾，對此我們只能忍耐。⁵⁸

因為附屬於最初的根源，所有必死的人都已遭譴，此生裡（如果應該被稱為為生）充滿許多惡就證實了這點。還需要其它事來指出：某種可怕的、無知的深淵，從裡頭出現許多錯誤，引領亞當的子孫到某種黑暗裡，使人無法不經歷勞苦、痛苦還有恐懼而被釋放？⁵⁹

有誰不知道人對真理如此無知，具有許多空洞的欲望？即使是嬰兒也為了母乳而忌妒彼此⁶⁰，即使是兒童也為了好玩而偷他人的梨子⁶¹。人在此生如果按其所想的生活和為所欲為，只會陷入罪行（*facinus*）和羞恥（*flagitium*）之中。人類當前不幸的處境是一種懲罰，對此我們只能贊揚上帝的公正，然而上帝也在他所創造的世界充滿各種各樣好的事物。在好的事物中，除了人的生殖能力之外，理性也是上帝賦予給人的。

祂把心智（*mens*）給了人的靈魂。理性（*ratio*）和理智（*intellegentia*）在嬰兒時期處於某種沉睡之中，好似不存在；隨著年齡增長，顯然它們應該被喚醒和運用，使人能夠求知和受教導，能夠適合接受真理和具有對善的愛。藉由這種能力人飲用智慧，裝備美德，明智地、勇敢地、節制地、公義地對抗錯誤（*error*）還有其它天生的罪惡（*vitium*），通過追求至高的、不變的善來克服這些罪惡，戰勝它們，別無他求，唯有至高和不變的善。因為即使沒有發生

（in this way），而不是指亞當這個人，見 Bonner, 1999, p232.

⁵⁶ 見 *Enchiridion* 8.24

⁵⁷ 見 *De Civitate Dei* 13.10

⁵⁸ 人類對於欲望的抵抗還有對於信仰的堅定都是上帝的禮物，見 *De Dono Perseverantiae* 2.2

⁵⁹ *De Civitate Dei* 22.22

⁶⁰ 見 *Confessiones* 1.7.11

⁶¹ 見 *Confessiones* 2.4.9

作用，善人追求這些善的能力為神內建於自然的理性裡，多麼偉大！多麼不可思議！全能者的工作，誰能適切地述說和思索？⁶²

雖然在塵世之中有善、美、有用的東西，但是這些東西不過是填入人類的悲慘，作為我們的安慰而已。⁶³人類的景況就是悲慘，人類的本性受到了敗壞。即使理性是上帝所給的好東西，但是人類由於亞當的關係本性已然敗壞，容易陷入無知，變得需要上帝的恩典。⁶⁴除此之外，在塵世之中，雖然有各式各樣的事件發生，有好有壞，但是根本而言，人的景況只有悲慘而已。在這悲慘生活中，人類能夠做些什麼？

祂把海轉變為乾地⁶⁵，……世界 (mundus) 是海，海的鹽分是苦澀的，暴風雨是狂暴的，逼迫的浪潮是發怒的。確實，海被轉變為乾地，而充滿鹽水的世界渴求甜水。這是誰做的？把海轉變為乾地的那一位。現在所有的外邦人說什麼？「我的靈魂好似土地卻沒有水給你⁶⁶，把海轉變為乾地的那一位。」他們以腳渡河，那些被轉變為乾地的人，先此他們是海洋，現在他們以腳渡河。什麼是河？河是塵世中所有的必朽之物。有些來又過去，有些繼承將要過去的。這不就像河水一樣，生於大地並且湧流？出生的萬物自當讓位給將要出生的，事物[不斷]消逝的這整個秩序就像條河。不要讓貪婪的靈魂將自己丟到河裡，不要把自己丟到[河裡]。讓她堅定。她要如何渡過對於將會滅亡的事物的喜愛？相信基督，她將以腳渡河。她會以祂為引導來以腳渡河。什麼是以腳渡河？渡河很容易，為了渡河不需要馬，為了渡河不需要激發傲慢，謙卑的人渡河，平安地 (tutius) 渡河，在河中我們以腳渡河。

⁶⁷

⁶² De Civitate Dei 22.24

⁶³ 見 De Civitate Dei 22.24

⁶⁴ 見第二章第二節。

⁶⁵ Ps. 65:6 「他曾經使海洋乾涸，使人徒步走過江河，叫我們因他而喜樂。」(思高本 Ps. 66:6)

⁶⁶ Ps. 142:6 「向著你我常伸開我的雙手，渴慕你我的靈魂有如乾土。」(思高本 Ps. 143:6)

⁶⁷ Enarrationes in Psalmos 66.11

在這裡奧古斯丁用了海和河兩個意象。在第一個意象中，這個悲慘的世界原本像是可怕的大海，基督的恩典已經把海轉為乾地。然而這乾地是如此貧瘠，我們仍然渴望神作為我們的甜水。在第二個意象中，奧古斯丁把這個悲慘的世界比為河，如果我們要以平安渡過這河，需要保持謙卑。奧古斯丁認為傲慢是一切罪的來源，而謙卑相對於傲慢。也就是說在塵世之中的悲慘生活裡，人類最需要的就是神的恩典，同時人類要保持謙卑的心。關於恩典的問題，我們會在第二章繼續處理。關於謙卑的問題，我們在三章會透過與傲慢的對比來作討論。關於悲慘的問題，第四章我們會進一步以「必死性」來作討論。接下來我們先要討論的是塵世之中雙城的衝突。因為人類生活中除了悲慘之外，還要面對的是人與人之間的衝突。

第三節 塵世之中雙城的衝突

對基督徒而言，最大的衝突就是來自於双城之間基於終極目標（absolute end）不同所產生的衝突。然而双城之間除了有衝突之外，也同時追求某種塵世之中的和平。我們先討論衝突的起源，然後再討論塵世之中的和平的性質。

忍耐之所以為美德，正是因為它反映了塵世之中存在著許多惡，而我們需要忍耐這些惡。如果沒有惡的存在，我們就不需要忍耐，忍耐也不會是個美德。這些惡的存在反應出人在塵世之中的悲慘。真正的幸福是無法在塵世之中獲得，塵世之中人只有忍耐悲慘的景況。

還有，名為堅忍的美德……最清楚地為人的疾病做了見證，因為她必須耐心地忍受這些疾病。……這些事情怎麼不是邪惡？它們征服堅忍之善，強迫堅忍屈服於它們。……另一方面，如果確實由於這種生活包含著巨大的不確定性，所以應當逃避，那麼斯多

噶學派為什麼不停止他們僵硬的傲慢，承認它是一種悲慘呢？……因此，擔負著如此重大的、可悲的疾病，或者受偶然支配的生活決不能稱作幸福。至少那些被疾病的重壓征服、屈服於不幸而自殺的人的生活不應當稱作幸福，如果他們是被健全的推理征服，他們會屈服於真理。讓他們不要再認為最終的善和至高的善是他們可以在這種必死的處境下享有的某種東西。因為在這種處境下，在人身上發現的、沒有比之更好的、更有益的美德，透過它們在危險、艱辛、悲傷中提供的幫助，清楚地證明了人的悲慘。……由於這個世界上的巨大罪惡，人生不得不悲慘，但它處在來世的期盼和得救的盼望之中是幸福的。⁶⁸

對於基督徒來說，在塵世之中如果能夠對於來世有盼望，那麼就稱得上是幸福的。基督徒存在著對於來世幸福的強烈渴望，奧古斯丁認為基督徒渴求未來的耶路撒冷，越是無法忍耐，就越渴求它；越是忍耐，就越是為了未來的耶路撒冷而付出一切。⁶⁹由於對於來世的幸福存在盼望，基督徒在塵世之中不過是在忍耐和等待未來被應許的真正的王國。奧古斯丁認為，幸福的生活是虔敬者的獎賞，在對於它的盼望中，虔敬者忍耐地渡過暫時和必死的生活，藉由神的幫助，堅強地忍受生活中的諸惡。虔敬者心中暗暗歡喜，因為信實的神對於永恆的善有所承諾，而虔敬者忠實地期盼永恆的善。⁷⁰上帝之城的成員在塵世之中忍耐，盼望來世的幸福，亦即神的國，在那裡他們將不需要再忍耐。

我們得救是透過盼望，盼望看得見的事物並不是盼望，因為誰會盼望看得見的？如果我們盼望看不見的，我們透過耐心來盼望。⁷¹所以，如同我們藉著盼望得救，藉著盼望我們得到幸福。救贖就像幸福，我們當下尚未擁有幸福，而透過耐心期盼將來的幸福。因為我們處在惡之中，我們應該耐心地忍受惡，直到我們到達那善，那裡有所有我們難以形容地喜愛的事物，不再有任何我

⁶⁸ De Civitate Dei 19.4

⁶⁹ 見 Epistola 27.1

⁷⁰ 見 Epistola 155.4

⁷¹ Rom. 8:24-25 「因為我們得救，還是在於希望。所希望的若已看見，就不是希望了；那有人還希望所見的事物呢？但我們若希望那未看見的，必須堅忍等待。」

們應該忍耐的事物。這救贖是在未來的世代，它就是最終的幸福。⁷²

對於上帝之城的成員而言，由於保持著終末論的盼望，他們覺得自己在塵世之中不過像是個出遠門的過客。更進一步來說，這個過客的身分不僅僅是一種感覺，其實是事實。上帝之城的成員在塵世中不過是在旅行，期盼到了旅行的終點，能夠和其它上帝之城的成員與神在天上一同掌權。

他自身是基督徒，他在自己家中和在自己的祖國中，認為自己是旅客。我們的祖國在天上，在那裡我們將不會是客人。因為我們每一個在這裡和在自己家裡是客人。如果他不是客人，他不能超越這裡。如果他超越了，他就是客人。他不應該騙自己，他是客人。他情願也好，他不情願也好，他是客人。⁷³

上帝之城在天上，雖然她在這裡有公民。上帝之城在地上旅行，直到她的王國到來。屆時所有復活的人被聚集，應許的王國被交給他們，在那裡他們將與他們的統治者（永世之王）一同統治，沒有時間的限制。⁷⁴上帝之城的成員由於懷抱著終末論的盼望，認為自己在塵世之中不過是過程客，他們真正想要追求的神在天上、在來世。上帝之城追求公義與真理，屬地之城則追求惡與虛空，只想滿足自己的私欲。上帝之城和屬地之城的終極目標也並不相同，彼此之間就有發生衝突的可能。加上塵世之中雙城混合，雙城之間並未分隔，使得雙城之間呈現一種錯綜複雜的關係。

邪惡的城從起初奔向盡頭，而善良的城透過邪惡的人的改變得著建造。這兩座城彼此相混，在盡頭才被分開。他們彼此之間有衝突，一座求惡，一座求義。一座求虛空（vanitas），一座求真理。

⁷² De Civitate Dei 19.4

⁷³ Sermo 111.4

⁷⁴ 見 De Civitate Dei 15.1

有時候這暫時的相混使得屬於巴比倫之城的人管理屬於耶路撒冷的事，相反地，屬於耶路撒冷的人管理巴比倫之事。⁷⁵

雖然在雙城之間看似和平，但是屬地之城的成員隨時都想拖累上帝之城的成員。

這些人，即使他們不知情，即使他們饒過 (parco) [對方]，即使他們也使用同樣的桌子、房子和城市，沒有發生爭執，還看似融洽地時常和轉向神的人交談，由於目標的衝突，他們是前者的敵人。當一邊愛和欲求這個世界，另一邊選擇從這個世界解放出來，誰看不出來前者是後者的敵人？如果可以的話，前者會把後者和他一起帶向懲罰。⁷⁶

終極目標的歧異以及雙城混雜的情況在塵世之中無法避免，上帝之城並不能只和上帝之城的成員相處。奧古斯丁認為，塵世之中，天國的子民必然在走失和不虔敬的人之間為誘惑所苦，他們接受某種訓練，像在爐中作為黃金被試煉。在決定性的時刻到來之前，基督徒不該只想要和聖徒或義人一同生活。唯有在適切的時刻 (suo tempore) 基督徒才能過那樣的生活，在塵世之中，基督徒也為了將來能在適切的時刻，具有某種資格，值得過那樣的生活。⁷⁷奧古斯丁反過來鼓勵我們，要把這些困難看作是一種訓練，而訓練的報酬就是在未來能夠只和上帝之城的成員一同生活。另一方面，除了消極地承受那些屬似地上之城的人的敵意，奧古斯丁告訴我們既然雙城是混合的，那麼貌似屬地之城的人其實可能是上帝之城的成員，只是此時尚未悔改；反之，貌似上帝之城的人其實未必是。奧古斯丁鼓勵我們要去親近那些有可能是上帝之城的人⁷⁸。

⁷⁵ Enarrationes in Psalmos 61.7-61.8

⁷⁶ Enarrationes in Psalmos 6.9

⁷⁷ 見 Epistola 189.5

⁷⁸ 這和奧古斯丁愛敵人的觀念有關，見第四章第三節。

[上帝之城]要記住，在這些敵人中隱藏著未來的公民，不要認為，承受他們的敵意直到他們懺悔這件事，或許沒有結果。同樣，當上帝之城客居在世上，從人群中她擁有[現在]以聖餐的團契和她聯結，但是未來不會在永恆的聖徒底命定中的人。他們有的隱藏，有的公開，他們和敵人一起反對神，雖然參與聖餐，卻毫不猶疑地嘟囔著。有時和敵人一起擠滿劇院，有時和我們一起充滿教堂。⁷⁹

這些公開的或是秘密的屬地之城的成員，他們對上帝之城的成員抱有敵意。由於雙城尚未分開，上帝之城或是消極地避開屬地之城的成員，或是積極地試著改變他們。無論如何，上帝之城的成員懷抱著對於來世的盼望，在屬世之中企求於暫存的、屬地的和平。

真正的耶路撒冷……教會的聖徒……一半在旅程，一半在天上。住在天上的是有福的天使，在世界徘徊的是抱著希望的義人。對於前者經上寫道：「天主受享光榮於高天。」，對於後者經上寫道：「善人在世享平安（pax）⁸⁰。」⁸¹讓那些在此生的人，哀號、企盼他們的家園，依愛奔走，而非依雙足。讓他們不是求舟楫而是求翅膀，讓他們能夠持有愛的雙翼。什麼是愛的雙翼？對神的愛和對近人的愛。因為我們現在是旅客，我們嘆息，我們哀號。⁸²

推動這些上帝之城的成員或是抱持著盼望或是四處為近人奔走的力量是愛，屬地之城陷於自身的許多欲望，這些欲望也是渴求，也是愛，但是因為目標錯誤，所以是錯誤的愛。⁸³海這個意象除了能夠代表悲慘的世界，也能夠代表屬地之城的諸多欲望。相對於屬地之城是海，上帝之城則是渴望上帝的乾地，在接受上帝的甜水後結出愛的果實。

⁷⁹ De Civitate Dei 1.35

⁸⁰ pax 和 peace 一樣，有和平與平安兩種不同的意涵。見第一章第三節。

⁸¹ Luke 2:14 「天主受享光榮於高天，主愛的人在世享平安。」

⁸² Enarrationes in Psalmos 149.5

⁸³ 關於愛的進一步討論，見第四章。

誰匯集苦澀的水為單一群體（societas）？⁸⁴它們的目的同樣是暫時的、屬地的快樂（felicitas），它們做一切事都為了這目的，雖然無數的、各式各樣的關心（cura）如波濤起伏。主啊，除了你，誰一說話，水就匯集成一個匯集，並且出現渴望你的乾地？⁸⁵因為海是你的，你造了海，你的雙手形塑了乾地。⁸⁶不是[所有]苦澀的意志，而[只有]是水的匯集被稱為海。你限制[那些]靈魂的邪惡欲望，定出界限還有它們能夠進犯的程度⁸⁷，使他們的波浪自相毀滅，你以凌駕萬有的權威的秩序如此造了海。但是渴望你、出現在你眼前的[這些]靈魂，它們因不同的目的而有別於海的群體，你用奧秘的、甜蜜的泉水澆灌它們，使陸地生出自己果子⁸⁸。

89

作為上帝之城的成員，奧古斯丁在《懺悔錄》（Confessiones）中向主呼求，他覺得自己的靈魂在神的眼中不過就是一塊乾旱的土地；自己的靈魂不能光照自己，也不能澆灌自己，唯有生命之泉，亦即神的旁邊，才能在神的光明之中能看見光明。⁹⁰奧古斯丁尋求的是神的內在幫助，關於內在幫助我們在第三章還會在討論。在下面我們要繼續討論衝突的雙城之間的屬地和平的問題。

第四節 塵世的中立性與屬地的和平

在此塵世之中，雙城的區別難以分辨。政治社會中的各種制度，不管是羅馬帝國或是有形的教會，都不能輕易地被界定屬於雙城的哪一城。雙城共存於

⁸⁴ Gen. 1:9 「天主說：『天下的水應聚在一處，使旱地出現！』」

⁸⁵ Ps. 62:2-3 「天主，你是我的天主，我急切尋覓你；我的靈魂渴慕你，我的肉身切望你，我有如一塊乾旱涸竭的無水田地。」（思高本 Ps. 63:2）

⁸⁶ Ps. 94.5 「海洋屬祂，因為是祂創造的，陸地也是祂親手所形成的。」（思高本 Ps. 95.5）

⁸⁷ Job 38:10-11 「是我給海劃定了界限，設立了門和門，並下令說：『你到此為止，不得越過；你的狂潮到此為止。』」

⁸⁸ 見 Gen. 1:12

⁸⁹ Confessiones 13.17.20-21

⁹⁰ 見 Confessiones 13.16.19

塵世之中，並且互相混合。因此我們可以說，在奧古斯丁的思想中，除了屬於基督教的「神聖」(sacred)和對立於基督教的「世俗」(profane)，還存在著一個中性的概念，那就是它就是塵世(saeculum)。奧古斯丁並未全然否定世俗中的任何制度，雖然他會以羅馬帝國的行為作為實例來說明地上之城的行為⁹¹，以大公教會的行為做為實例來說明上帝之城的行為，但是羅馬帝國並非等同地上之城，大公教會也並非等同上帝之城。世俗中的任何制度嚴格說來，並不具有終末論上的終極意義(absolute meaning)的確定性，雖然它們具有塵世中的意義。⁹²

神是一切秩序的創造者與管理者，塵世之中世俗政權的興衰自然也在其掌握之中。奧古斯丁認為神是一切尺度、規範、秩序、大小、數量、重量的創造者，在祂所創造的秩序中，從諸天之上到地上，從天使到人，甚至到最不起眼的動物，一切都充滿和諧。因此奧古斯丁相信，國家的興衰必然也在祂的意志之內。⁹³上帝把世俗的政權交給好人，也交給壞人，他安排的原因對我們來說是隱秘的，也許就是要讓我們不要認為世俗的政權具有終極意義，使我們不要因為執著於政治權力而忘記敬拜神。

所以，上帝是快樂(felicitas)的創造者與給予者，因為唯有他是真神。屬地的王國他給好人也給壞人，他不是盲目地這樣做，也不像偶然(因為他是神，不是幸運女神)而是根據事物和時間的秩序，這對我們而言是隱秘的，對祂自己而言卻非常清楚。然而祂服侍它，卻不臣服於時間底秩序，而是祂自己統治它，如同主人，祂安排它，如同總督。他不把幸福給人，除非是好人。作奴隸的可能有幸福可能沒有，統治者可能有幸福可能沒有。然而充分的幸福將在那個生命裡，那裡將不再有人是奴隸。因此，神把

⁹¹ 羅馬被視為「地上之城之首」和「第二巴比倫」，見夏洞奇，2007，頁249。

⁹² 夏洞奇，2007，頁201，另見Markus, 1970, p133; Markus, 1994, pp84-85, p94.

⁹³ 見De Civitate Dei 15.11

屬地的王國給好人也給壞人，以免祂那些至今帶著幼小靈魂的崇拜者把來自祂的這些恩賜（munus）當做偉大的東西。⁹⁴

就像奧古斯丁所說的，「必死之人的生命有多長？生命開始和結束於少數幾天內。將死之人活在誰的統治之下有何差別？如果統治的人並不強迫他們去做不虔敬（impious）和不正義（iniquus）的事。」⁹⁵不過我們要注意，雖然由於上述的塵世思想，加上奧古斯丁看重於人內在的意志，使得這段文字看起來像是對於世俗政權的政治冷漠。⁹⁶然而塵世之中的政治雖然不具有終極意義，他們具有塵世之中的意義。奧古斯丁在《上帝之城》十九章十七節說明塵世之中的世俗政權的政治意義，他寫道：

不按信仰而生活的人家，在短暫此生的事物和利益中追求屬地的和平；而按信仰而生活的人家，期盼那些在未來中應許為永恆的東西。當他們是旅客時利用屬地的、短暫的事物，不會被它們俘虜，也不會偏離朝向神的[道路]。而是藉由它們，擔負起重壓靈魂的腐朽肉體的重擔，使重擔可以更輕易地忍受而非更重。所以，兩種人和兩種家都使用必死之生命所必須之物，但是有各自截然不同的使用目的。不依信仰而生活的屬地之城，欲求屬地的和平，在自身建立關於命令與服從的公民的和睦（concordia），為了讓這些關心與必死之生命有關的事物的人能夠有某種人類意志的安排（compositio）。然而天上之城，或說她的部份，在「必死」中旅行，按信仰而活，也必須利用和平，這樣的和平對他來說是必須的，直到她超越（transeo）「必死」。也因此，當她在地上之城中間過著她旅居的生活，好似俘虜，她已經接受救贖的應許和聖靈的恩賜作為保證；適於維繫必死之生命的東西由屬地之城的法律管理，她毫不猶豫地服從這些法律，為了讓兩城之間保持與「必死」有關的事物的和睦，因為「必死」是共同的。⁹⁷

⁹⁴ De Civitate Dei 4.33

⁹⁵ 見 De Civitate Dei 15.17

⁹⁶ Burnell 認為奧古斯丁的問題並不是指誰統治都沒有關係，相反地，他是在強調統治者不可以讓人民反對上帝和放縱人民做壞事，見 Burnell, 1992, p20.

⁹⁷ De Civitate Dei 19.17

兩種愛構成了兩座城，上帝之城把愛上帝作為最高的價值，並使其它所有的愛服從於這愛，地上之城則將塵世中的其他的對象作為終極目標。然而雙城都需要塵世中的和平，雖然天上之城和地上之城是為了不同的目標而需要塵世中的和平，無論如何上帝之城並未放棄塵世的和平。由於兩座城的成員都需要利用塵世的和平，於是塵世成為一個雙城都得以活動的中間性的領域。在塵世之中，兩座城互相重合，這個重合的領域就是兩座城所共享的塵世的和平⁹⁸。馬庫斯認為這塵世的和平得以成立，來自於奧古斯丁對於共和⁹⁹的看法。奧古斯丁認為，人民是由眾多理性的人集合而成，他們因為有共同所愛的事物，所以透過共同的共識而連結在一起。如果我們要看他們是什麼樣的人民，就要看他們愛什麼。但是不管他們愛什麼，只要他們是理性的人，只要他們因為共同所愛的事物而組成社會，他們就可以稱作是人民。¹⁰⁰

對奧古斯丁而言，構成共和的條件只需要他們有一致的愛，馬庫斯認為，這裡所說的愛並不涉及共和的成員的終極目標，這個共和會包括著許多擁有不同目標的成員。這些終極的目標並不屬於共和的領域，那麼我們可以說在有限的領域，亦即不涉及終極目標的領域，亦即共和之中，會呈現某種多元的景況。奧古斯丁對於政治領域的處理，使得政治領域彷彿具有相當程度的自主性，透過對於羅馬帝國的世俗化，使得他得以脫離帝國神學的限制。奧古斯丁對於人類社會的位置以及政治生活與終極目標的關係的理解，使得宗教信仰獨立於政治領域之外。宗教信仰是內在的，而政治領域卻是外在的。對於個人層次而言，他的政治生活當然會受到他的宗教信仰所影響，然而就社會層次來說，個人如何構成社會的原因和他的終極目標並沒有內在關聯。¹⁰¹

⁹⁸ Markus, 1970, pp67-69

⁹⁹ *res publica*，或譯政治共同體、城邦、邦國，不同於現代政治的共和國。

¹⁰⁰ 見 *De Civitate Dei* 19.24

¹⁰¹ 見 Markus, 1970, pp69-71. 另見夏洞奇，2007，頁 201。

馬庫斯認為，奧古斯丁基於上述的塵世神學攻擊帝國神學以及羅馬帝國的神聖性，試圖消除包括羅馬帝國以及所有世俗政權的神聖性。塵世具有「世俗化」的性質，因為塵世本身不涉及終極意義。馬庫斯認為塵世的「世俗化」，似乎在暗示一種多元的、宗教中立的政治社群。雖然馬庫斯也坦承多元的、宗教中立的政治社群的概念超越了奧古斯丁的時代太多。就中世紀的發展而言，基督教仍然走向了基督教帝國的發展。現代性中的多元的、宗教中立的政治社群要到近現代之後，西方才慢慢學習到宗教寬容的概念。不過馬庫斯認為，至少奧古斯丁的神學告訴我們，基督教不一定要對抗一個開放的、多元的、世俗化的社會。¹⁰²馬庫斯所說的中立性，亦即一種排除了終極意義的分歧，雙城皆渴求的塵世的和平。世俗政權並不具有終極意義，世俗化的世俗政權在塵世之中的意義在於維持塵世的和平。¹⁰³然而，奧古斯丁區分了兩種和平，一種是屬地的和平或是塵世的和平，另一種是天上的和平或是聖徒的未來的和平。

但是連唯一真神、至高上帝的聖徒和忠實的崇拜者也不能確保不受精靈的欺騙和誘惑。確實，在這個不確定的地方，在這些邪惡的日子裡，這樣的焦慮並非毫無用處，因為它會引導他們更加熱烈地尋找和平和確定性的安全處所。……在那裡，美德不再是因為對抗各種罪惡才被稱作美德。倒不如說，美德將獲得勝利的獎賞，亦即沒有任何對手能加以干擾的永久和平。……因此，在這個世界上，當我們有那麼一點和平可以享用善良生活時，我們就說是幸福的。但這樣的幸福與我們所說的最終幸福相比，僅僅是一種不幸。因此，當我們公義地生活時，我們這些凡人擁有的只是人間事務的和平，是美德在正確使用這些和平帶來的幸福。¹⁰⁴

奧古斯丁認為上帝之城的成員在塵世之中需要美德來對抗塵世之中的惡，然而在上帝之城旅程的終點，是不需要美德的。因為已經沒有美德需要對

¹⁰² 見 Markus, 1970, pp166-178.

¹⁰³ 關於這點，Deane 比馬庫斯更強調世俗政權維持秩序的重要性，見第二章第三節。

¹⁰⁴ De Civitate Dei 19.10

抗的惡的存在，那裡有真正的和平，也就是真正的幸福。與此相比，在塵世的和平之中，美德所能帶來的不過是小小的幸福。奧古斯丁引用《詩篇》第一百四十七篇：「耶路撒冷啊，你要頌讚上帝！錫安啊，你要讚美上帝！因為他堅固了你的門門，賜福給你中間的兒女。他使妳境內平安。」奧古斯丁認為，基督待所追求的耶路撒冷的和平才是終極的和平，因為耶路撒冷的意思即是「和平的異象」。¹⁰⁵在終極的和平之下，才是塵世之中的和平，亦即人間事務的和平。他認為就好像沒有人不希望幸福一樣，也沒有人不希望和平。即使是發動戰爭的人，也是想藉由戰爭的手段來獲得和平與榮耀。想要打破現存和平的人，也不是由於他們仇恨和平，而是由於他們想要把現存的和平換為他們所選擇的和平。連盜賊也希望在他們的同伙中保持和平，為的是更有效地侵犯其他人的和平。對家人使用暴力的人，雖然使用殘酷和邪惡的手段對待家人，卻是為了家人和他之間維持一種和平。甚至是暴君也希望和他的臣民保持和平，希望這些人按照自己的意願生活。對於那些反對他的人，他也是試著把自己的和平強加在這些人身上。¹⁰⁶奧古斯丁甚至認為，即使是最野蠻的野獸，也會用某種和平來保護自己，人類也是如此。

人受到自然法則的強烈約束，也就是說，人在其力所能及的範圍內會與他的同類和平相處。因為即使邪惡地發動戰爭也是為了保持他們自己的人民的和平。如果能做到的話，他們希望所有人都成為他們自己的人，以便讓一切都服從一個主人。但若非所有人都同意與他們保持和平，或者是由於愛或恐懼而表示同意，那麼這種事怎麼會發生呢？¹⁰⁷

屬地的和平，是一種「戰爭與和平」的和平，而且它主要是屬地之城的標的。屬地之城為了要強迫其它城接受對他自己有利的和平，不惜發動戰爭。但

¹⁰⁵ De Civitate Dei 19.11

¹⁰⁶ De Civitate Dei 19.12

¹⁰⁷ De Civitate Dei 19.12

是沒有任何一座屬地之城能夠強迫所有屬地之城都服從他。所以為了屬地的和平，反而會引發更多的戰爭。那麼即使屬地之城追求和平，但是他卻往往從勝利中帶給自己更多的死亡。羅馬帝國本身就是這樣的屬地之城最好的例子。

奧古斯丁認為，屬地之城不會是永久的，在最後的審判的時候，她將不再是一座城。她在塵世之中仍然有屬於自己的善，因自己的同伴（societas）而感到喜悅，但這喜悅也只來自於屬地的事。屬地之城的善並非不為愛它的人帶來痛苦，屬地之城經常發生訴訟、戰爭、衝突、還有帶來死亡的勝利。屬地之城自己分裂，反對它自己。城的某個部份挑起戰爭反對另一部分，追求成為整體的征服者。當征服者取勝，他會以傲慢地頌揚自己，即使他的勝利帶來死亡。如果他真的仔細思索人類的景況（condicio）和共同的命運（casus），他不會自大，反而會痛苦。因為失敗的命運也有可能降臨在他身上。勝利不過是暫時的。他不能夠永遠統治那些他能夠征服的人。¹⁰⁸

屬地之城所追求的和平只是屬地的和平，但是他沒辦法好好利用屬地的和平，他自然不會在終結之時享有真正的和平。相反地，上帝之城的成員盼望屬地的和平，是因為他們希望屬地的和平能夠帶給他們平靜崇拜神的生活。對於上帝之城來說，屬地之城追求的和平對於上帝之城來說並不是沒有好處。

恰如靈魂是肉體的生命，神是人的幸福生命……與神分離的民族是悲慘的。然而，它也愛某種自己的和平，不應該被輕視，這和平它在結局（finis）將不會擁有，因為在結局之前它沒有好好地使用和平。然而這民族在此生有和平，對我們也有利。因為，當兩座城混雜在一起的時候，我們也利用巴比倫的和平。上帝的子民透過信仰從巴比倫解放出來，結果他們旅居在巴比倫之間。基於這個原因，使徒告誡教會要為他們的國王還有上位者祈禱，然後說：「為了使我們過安靜和平靜的生活，伴隨所有的敬虔和愛。」

¹⁰⁸ 見 De Civitate Dei 15.4

¹⁰⁹」還有，當先知耶利米預言神的古老子民被擄，他以神喻命令他們順從地去巴比倫，耐心地侍奉上帝。他自己也告誡他們要為巴比倫祈禱，他說：「因為你們的和平在她的和平之中。¹¹⁰」所以，暫存[的平安]對善人和惡人是共同的。¹¹¹

雙城雖然追求不同的終極目標，但都渴望塵世的和平，如馬庫斯所說。然而塵世的和平，如果可以被稱作是某種中立性的話，並不是價值中立。同樣都渴求塵世的和平，不代表上帝之城願意放棄自己的價值觀。上帝之城忍受屬地之城的存在，忍受屬地之城追求與上帝之城不同的終極目標，不代表上帝之城能夠採取宗教寬容式的容忍¹¹²。奧古斯丁接受屬地的和平的重要性，接受塵世之中的某種中立性，但是那種是消極的接受而非積極的接受。奧古斯丁並沒有辦法像現代性接受塵世之中真正存在著價值中立，亦即多元價值的存在。奧古斯丁眼中的塵世的和平，是上帝之城的成員在不得已的情況下，消極地與地上之城的成員一起生活。雙城都借用塵世的和平來達到自己的終極目標，上帝之城借用的方式是對的，而屬地之城借用的方式是錯的，因為他們的終極目標就已經決定了他們的愛的對錯。共同所愛的事物越好，人民的共識也就越好；共同所愛的事物越糟，人民的共識也就越糟。¹¹³人民的愛的性質是中立的，但是愛的對象的不同，造成愛的在價值上有對錯。這個價值判斷的存在，決定了塵世的中立性並不是價值中立。奧古斯丁強調價值判斷的重要性，尤其是在關於宗教的部份。

¹⁰⁹ 1 Tim. 2:2

¹¹⁰ Jer. 29:7

¹¹¹ De Civitate Dei 19.26

¹¹² 然而奧古斯丁接受塵世之中存在著多元的價值標準並不是宗教寬容式的接受，而是不得已的接受。宗教寬容涉及到價值中立的問題，奧古斯丁很難接受宗教寬容的概念，見蔡英文，1999。關於奧古斯丁與寬容、多元主義的問題，見 Mathewes, 1998 和 Johnson, 2007.

¹¹³ 見 De Civitate Dei 19.24

屬天之城在地上旅居的時候，向所有民族召喚[她的]公民，從使用所有語言[的民族]組成旅居的群體（societas）。她不在乎他們在風俗、法律以及制度上的歧異，地上的和平是藉由這些東西來達成和維護。她不廢棄它們也不摧毀它們，相反地她保存和遵守它們，因為不同民族的差異，都是為了同一個目的：地上的和平，前提是它們不妨礙宗教，宗教教導要崇拜唯一、至高的真神。¹¹⁴

奧古斯丁對於愛具有價值判斷，這個價值判斷是具有普遍性的，愛的對象並不能逃離價值判斷之外。這個價值判斷奠基於基督教的教導：基督是具有普遍性的道路，所有民族都可以得到這條道路，這條道路不是專屬於特定的民族，而是所有民族所共享的。因為基督成為人，並且已經以自己向上帝獻祭。

這宗教包含著釋放靈魂之普遍道路，因為除了她之外，靈魂不能得釋放。這是某種王道（regalis via），只有它朝向一個王國，這王國並非飄蕩在暫時的榮耀裡，而是安穩在永恆的堅定裡。¹¹⁵

奧古斯丁注意到羅馬帝國由迫害基督教到接受基督教的歷史轉變，奧古斯丁雖然看到教會素質的下滑，也排斥帝國神學，但是奧古斯丁仍然對於基督教有信心，相信一條具有普遍性的道路已經在我們的眼前。奧古斯丁對於雙城混合的現實感到無奈，盼望未來的和平。未來的和平並不只是一種應然狀態或是理想狀態¹¹⁶，因為這條具有普遍性的道路告訴我們，未來的和平將會成為現實。在這個意義上，奧古斯丁不是理想主義者而是現實主義者。

奧古斯丁的政治原則並不是有形的教會和羅馬帝國聯合，形成基督教帝國¹¹⁷來支配社會，因為這忽略了有形的教會和無形的教會的區分，也忽略了無形

¹¹⁴ De Civitate Dei 19.17, 關於奧古斯丁如何批評拜偶像和造神，見 De Civitate Dei 8.23-24

¹¹⁵ De Civitate Dei 10.32

¹¹⁶ 夏洞奇稱未來的和平為應然狀態、理想狀態，見夏洞奇，2007，頁 215。但以尼布爾還有 Bittner 角度而言，未來的和平會是一個將會實現的現實，而非理想。見第二章第三節。

¹¹⁷ 在此我們要區別兩個概念，一個是基督教帝國，一個是基督教之治。

的教會所追求的終極目標並不能透過在這世上的政治秩序來實現。奧古斯丁的雙城論並不是只有單純考慮雙城的起源和結束，對於在這塵世上該如何渡過，也是奧古斯丁關懷的一部份。基督教的倫理並非無助於在塵世中的上帝之城的成員，他們仍有可能享用某種次級的和平，雖然那不是真正的和平，但是他們可以藉著這和平來追求他們的終極目標。



雖然兩者都使用 *imperium* 這個詞的概念，但是前者和帝國神學有關，後者只是承認羅馬帝國進入基督教的時代。

第二章 惡與現實主義

傲慢悖逆地模仿上帝。因為它仇恨在上帝之下與同儕之間的平等，它想要取代上帝，把自己的統治強加在同儕身上。因此它恨神公正的和平，它愛自己不公正的和平。¹¹⁸

本章說明什麼是「惡的問題」，從年輕時身為摩尼教教徒的奧古斯丁開始談起，他藉由新柏拉圖主義的幫助，區分了精神和物質兩種實體，使得他得以理解惡不是實體，而是善的闕如。關於道德上的惡，早期的奧古斯丁認為人的意志能夠決定為善為惡。然而奧古斯丁在對於保羅書信的理解日漸增加後，他逐漸開始限制人的意志，更多地強調恩典的重要性。在和佩拉糾（Pelagius）的論戰當中，奧古斯丁強調人的本性已經受到損壞，沒有神的恩典不能得到恢復，因此人不能自己使自己自由，而需要仰賴神。從這種對於人性的悲觀觀察，可以推展出奧古斯丁現實主義。塵世之中的統治存在具有壓抑人類欲望、建立短暫的和平的功能。因此刑罰在塵世之中是必要的，而且可以透過恐懼使人向善。因此奧古斯丁現實主義和霍布斯有相近之處，都注意到人自私自利的一面還有和平如何建立的問題。然而霍布斯之後所發展出的現代性之下的自由主義，卻把人的自私自利當作是自然權利，這和奧古斯丁把人的自私自利當作是受損壞的本性並不相同。當人的自私自利被當作是自然的同時，現代性下的自

¹¹⁸ De Civitate Dei 19.12

由主義對奧古斯丁現實主義來說，就是人類傲慢之下的錯誤認識。

第一節 惡的問題

「惡的問題」簡單來說就是：至善的神和邪惡如何能夠並存？奧古斯丁從少年時期就覺察到「惡的問題」的存在，終其一生「惡的問題」在其著作中不斷出現，奧古斯丁的許多想法往往和他對於「惡」的理解有關。奧古斯丁可能是第一個把「惡的問題」的複雜性呈現出來的思想家。¹¹⁹

我並未把祢，神，想成具有人類的形體。我總是避免如此想像，而且我很高興，當我發現我們屬靈的母親（亦即祢的大公會）具有同樣的概念。但是我要如何用另一種方式想像祢？我不知道。我只是人，具有深刻缺陷的人，試著想像祢這至高、唯一的真神。我全心相信祢是不能朽壞、不能損傷、不能改變的。能朽壞的劣於不能朽壞的，這件事對我來說顯而易見，雖然我不知道這想法從何而來又怎會如此；不能損傷的，我毫不猶豫置於能朽壞的之上；不能改變的，勝過能改變的。¹²⁰

奧古斯丁認為上帝是至善的存在。但是同時他也意識到這個世上惡的存在。惡可分為道德上的惡和物理上的惡。道德惡是指人表現出來的邪惡，在自由意志下違反道德的善所作的錯誤抉擇，例如傲慢、嫉妒、貪心等。物理上的惡則與道德無關，是指受造物有限制和缺陷，並不具有完美的性質，受造物之間有好壞的差異，而且受造物需要承受困苦、疼痛、疾病和死亡。

如果說上帝是至高的善，那麼他應該就能夠防止或是根絕邪惡的發生。在奧古斯丁改宗基督教之前，他曾經為此問題困惑許多年，並且一度接受摩尼教的解釋。摩尼教教導這個世界本來就是善神和惡神兩大力量之間永不止息爭戰的競技場。¹²¹就算我們認為神是「不能朽壞、不能損傷、不能改變」，在道德光

¹¹⁹ 見 Evans, 1982.

¹²⁰ Confessiones 7.1.1

¹²¹ 關於摩尼教的神話，見王見川，1992，頁 86-97。

譜分據兩頭的兩個神都具有同樣的性質似乎不是不可能。摩尼教認為善神盡其全力對抗邪惡，只是祂的對手和他一樣難以對付。雖然摩尼教是善惡二元論，但是整個來說還是物質一元論，善和邪惡都是物質的。年輕的奧古斯丁曾經認為摩尼教的說法難以反駁，因為他無法理解有任何非物質的事物存在。

奧古斯丁在接觸新柏拉圖主義之後，他開始區分物質和精神的的不同，認為神是精神而非物質的存在。然而僅僅說明神是精神而非物質，並不足以反駁摩尼教的說法。因為對摩尼教來說，惡和善成對稱，惡是不是物質的其實無關緊要，惡也可以是足以和善對抗的精神的存在。奧古斯丁提出，上帝除了「不能朽壞、不能損傷、不能改變」這些性質以外，擁有一個除了祂以外，其它任何事物都沒有的性質，那就是上帝是主權的，亦即對所有事物都有主權（sovereignty）。從定義上來說，主權這個性質的定義就排除了惡能夠是主權的。因為擁有主權的某物如果優先於任何其它物，任何其它物就必然不會擁有主權這個性質。然而奧古斯丁必須要進一步提供上帝對萬物具有主權的理由。奧古斯丁的理由是，因為所有事物都是上帝從「無」中創造出來（*ex nihilo*），而且上帝所創造的事物都是善的。

對於奧古斯丁來說，創造是討論惡的問題所不可或缺的概念¹²²。《舊約聖經》中對於上帝從「無」中創造這個世界的描述，對於先於神學的希臘哲學家們是完全陌生的故事。希臘哲學家無論是柏拉圖或是亞里斯多德，都認為原始的物質就像既有的材料一樣，並不是神創造出來的。神只是對於既有的原始物質賦予形式。所以他們筆下的神與其說是這個世界的創造者不如說是這個世界的設計師或是工程師。¹²³ 對奧古斯丁而言，上帝不只創造了物質，也創造了形式。問題是，為什麼上帝要創造這個世界呢？

如果他們說：「什麼使神高興而創造天與地？」我們應該回答他們，那些想要熟知神的意志的人首先應該學習人類意志的力量。因為他們追求知道神的意志的原因，但神的意志就是一切存在事

¹²² 在《懺悔錄》、《上帝之城》中有討論創造的問題，奧古斯丁也寫了三本對於創世紀的註釋。

¹²³ 見柏拉圖 *Timaeus* 篇。

物的原因。如果神的意志有原因，那原因會是先於神的意志的東西，如此的信念是有罪的。有人說：「為什麼神要造天與地？」我們應該回答：「因為神願意。」神的意志是天與地的原因，因此神的意志比天與地更大。然而有人說：「為什麼神願意創造天與地？」這人追求比神的意志更大的東西，然而沒有任何更大的東西能被找到。¹²⁴

奧古斯丁從上帝意願的性質推論，我們不能質問上帝的意志之後還有另一個影響祂的意志的原因，所有創造僅僅因為祂願意創造，祂的意願就是一切事物的最終因。對於上帝意志的討論只能夠停在這裡，我們只能說創造是祂所願意的，再進一步的討論不可能，這就是人類理性力量的極限。所以奧古斯丁並不追問上帝為什麼要創造這個世界，但是他試圖回答另一個問題：上帝所創造的世界是不是一個「善」的世界？

為什麼我們哀傷，又指控神？惡在世上興盛，世界才不被愛。許多人，忠實的聖徒，他們輕視美麗的世界；我們不能輕視美麗的世界，也不能輕視可憎的世界。世界是惡的，看啊，它是惡的，它被愛，好似它是善的。然而什麼是惡的世界？天空、大地、水，以及那些在它們裡面的事物，魚類、鳥類、樹木都不是惡的。所有的事物都是善的，但是惡人造了惡的世界。但是我們不能不與惡人同在，在我們活著的時候，如同我所說的，我們向著主（我們的神）悲嘆。我們忍受惡，為了要到達善。¹²⁵

奧古斯丁的基本想法和《創世記》一致，他認為創造是好的，因為神認為他所造的萬物是好的。¹²⁶奧古斯丁如此堅信，因為神的受造物擁有它的存在是由於神全然的善。¹²⁷如果說受造物的存在是善，那麼惡是什麼？奧古斯丁反推，依據只要存在就是善的，奧古斯丁所追尋來源的惡，就不是實體，因為假如它是實體，就是善。¹²⁸所以受造物的惡，指的是受造物的善的闕如（privatio）。善神創造了善的事物，惡的事物卻不存在。善的事物不是相對於惡的事物而存

¹²⁴ De Genesi Adversus Manichaeos 1.2.4

¹²⁵ Sermo 80.8

¹²⁶ 見 Gen. 1:31 「天主看了他所造的一切，認為樣樣都很好。」

¹²⁷ 見 Confessiones 13.2.2

¹²⁸ 見 Confessiones 7.12.18

在。事物只要存在，不管多麼微小，都有善，所以才能存在。

善的事物並不是不會朽壞，而且善的事物之間也有差別，存在和美麗不是同一件事，不然就沒有醜陋這回事了。¹²⁹但是美麗和醜陋有什麼好責怪的嗎？然而，受造物的缺陷並非其自願的，既然不是自願，就不該受到譴責。我們不應該譴責那些被造如此，而且就是如此的受造物。這點就是物理惡和道德惡之間最大的差別。受造物本會損壞而使得它的善因而削減而闕如，使得受造物最終不再存在。奧古斯丁認為這消逝的過程並不值得抱怨。

如果我們愚笨才會說短暫的事物不該消逝，因為它們就是如此被安置在宇宙的秩序之中，如果它們不消逝，未來的事物就無法到來，唯有如此過去、現在、未來的時間才能各依它們自身的種類而完成的整體美麗。它們使用他們所接受的，並且歸還給他們虧欠存在和偉大的那一位。對物之衰替傷痛的人，應該聆聽自己的言論，留心自己的抱怨是否恰當、是否出於睿智。¹³⁰

就好像演講和音樂不是由單一的音節和音符所構成，我們以為的惡只是受造物的善在消失的過程，這個宇宙中的受造物，沒有一個是不會消逝的。但是這些看似部分的惡其實卻可以構成一種整體的美、整體的善。奧古斯丁認為，這些事物它們在位置和本性上多麼光耀，它們被安置在多麼美麗的秩序之中，它們依其自身的美麗，對於整體宇宙的共同善作出許多貢獻。¹³¹上帝作為創造者所創造出來的世界，在這個意義上與其說是倫理的，不如說是美感的，上帝有點像是一個藝術家醉心於祂所創造的世界。我們必須要跳脫人類身為受造者對於惡的實際經驗，要站在上帝的角度來看待上帝所創造的世界秩序。¹³²因此，除了美感的見解，奧古斯丁另一個比較現實的見解則是，如果我們虔誠又勤奮地深思熟慮，就可發現也許火、冷、野獸這些對人類有害的事物看起來像是惡的存在，這也是一種誤解。奧古斯丁認為，如果我們能擁有適切用法的知識來使用這些事物，它們能帶給我們很多好處；我們不應該不經反省地譴責這些事

¹²⁹ 見 Confessiones 13.4.5

¹³⁰ De Libero Arbitrio 3.15.42

¹³¹ 見 De Civitate Dei 11.22

¹³² 這理論並非沒有爭議，見 Williams, 2000 中的批評。

物，而要勤奮地探究他們的用處為何。¹³³

奧古斯丁將道德惡劃分為「作惡」與「蒙惡」兩個不同的面向。就蒙惡的一面來說，人為什麼會遭受到惡的結果？奧古斯丁認為對於基督徒而言，我們不可能否認上帝是公義的，所以上帝會賞善罰惡，將獎賞給正直的人，將懲罰給邪惡的人。懲罰對於受到懲罰的人自然是惡的，我們不要忘記，沒有人會在不公義的情況下遭受懲罰，這個宇宙是被上帝神聖的照顧（*providentia*）所統治的。因此上帝會使人類蒙惡，嚴格說起來，這樣的蒙惡，對於道德上有缺陷的基督徒來說實在沒有什麼好抱怨的。¹³⁴

在這個論證之中，奧古斯丁以神是公義的和這個宇宙是被上帝神聖的睿智所統治作為前提，因此導出「所有具有道德上的惡的惡人都會蒙惡」。但是它的反向命題「所有的蒙惡都是因為上帝的公義的結果」似乎不成立，人的蒙惡有沒有可能單純是因為別人道德惡的結果，而不是上帝的公義的結果？還是說，上帝是透過別人的道德惡來懲罰我們？我們不是上帝，不能看出上帝如何在整體的秩序當中達到完全的公義，但是這點不無可能。

就作惡的面向來說，人為什麼為作出惡行？奧古斯丁認為，邪惡是不能在沒有原因的情況下發生。但如果你問惡的原因是什麼，奧古斯丁也無法回答，因為原因並非來自一個人。而每個壞人都是自己惡行的原因。¹³⁵在不斷質問惡是什麼的同時，奧古斯丁解釋了物理惡、作惡、蒙惡這三種惡都不具有實體，都只是總體秩序和上帝的公義在人類眼中扭曲的現象或是人類自由意志的選擇。奧古斯丁赫然發現自己為了要替他所相信的上帝辯護，他必須進一步探討人的自由意志的可能性和其責任的問題，否則上帝仍舊會被視作是人類惡行的原因。

理性已經展示，我們作出惡行是透過意志的自由選擇。但我質疑自由意志（透過它我們有犯罪的能力）是否應該由我們的創造者

¹³³ 見 *De Civitate Dei* 11.22

¹³⁴ 見 *De Libero Arbitrio* 1.1.1 關於懲罰，見第二章第三節。

¹³⁵ 見 *De Libero Arbitrio* 1.1.1

賦予給我們。似乎如果我們沒有自由意志我們就不會犯罪。這樣一來恐怕神也變得像是我們惡行之原因了。¹³⁶

讓我們重新回到之前對於受造物的思考，奧古斯丁之前說，受造物被造成什麼樣子的，是無需受到譴責的，因為他不是自願的。對奧古斯丁來說，人類被造成具有自由意志，雖然造成什麼樣子不是自願的，但是人的惡行卻是自願的，不能因此歸因給上帝。那人可不可以抱怨：「上帝應該把我們造得可以安於祂不能損揚的真理，而且永遠不會想要犯罪」，亦即不要受造為具有自由意志呢？對於上帝為什麼要把人類創造成具有自由意志，奧古斯丁沒有辦法正面回答，這又和每個受造物所構成的整體秩序有關，他只能委婉地用另一種方式來回答：

他們不該大叫或是生氣。因為神造人而且給人能夠選擇他們想要的東西的力量。他並沒有強迫他們去犯罪。……罪惡的受造物在上帝的秩序中也有他的位置，雖然他因為犯罪而失去了幸福，他並沒有失去回復幸福的力量。……受造物透過悔改的謙卑達到他最高的位置。……就像一匹迷失的馬勝過沒有迷失的路頭，因為石頭並不具有自己的動機和感官，所以依照自由意志而會犯罪的受造物比因為沒有自由意志而沒有犯罪的受造物更為優越。¹³⁷

奧古斯丁試圖說服他的對手，上帝給予人類的自由意志是有可能選擇犯罪，但也有選擇不犯罪的空間。對奧古斯丁來說，人類的自由意志是上帝給人類的寶貴禮物，也是人類的優越性。

我知道我有一個意志，透過它我行動並享用什麼，沒有其它事我同樣有如此深刻強烈的感受。我找不到其它東西是我的，如果我賴以接受或拒絕選擇東西的意志並不是我的。所以如果我透過意志做壞事，除我自己以外，惡行又該歸給誰？既然善的神創造了我，而我除了透過我的意志外也不能做什麼善事，足見意志也是為此而賜予的。¹³⁸

¹³⁶ De Libero Arbitrio 1.16.35


¹³⁷ De Libero Arbitrio 3.5.12-16

¹³⁸ De Libero Arbitrio 3.1.3

人類的自由意志雖然有偏離永恆的上帝的可能，但是人類並不會因此而永遠墮落，人類具有一定掌握自我的能力。奧古斯丁所抱持的幽暗意識，告訴我們人是不完全、有缺陷的，但並不是無法得到幸福。正如奧古斯丁所說的：

背離善的行動是罪惡的，是有缺陷的行動。而所有缺陷從虛無而來，看看這行動所屬為何？你就可以確定它並不屬於上帝。既然這缺陷是我們自願的，它仍然在我們的能力範圍之內。你不應該害怕這缺陷，因為如果你不想要它，它就不會存在。你不想要的東西就不會發生在你身上，有比這更安全的生活嗎？¹³⁹

奧古斯丁試圖幫上帝辯護，要人類自己擔負起自己行動的責任，同時也肯定了人類自身自由意志的能動性。雖然奧古斯丁藉由對於人類意志的自由抉擇的討論，反駁了摩尼教對於惡的看法，然而自由抉擇的概念日後又開啟了奧古斯丁和佩拉糾派在「意志」與「恩典」上的激烈辯論。



第二節 意志與恩典

早期的奧古斯丁對人類的意志具有信心，但在他成為主教、鑽研保羅書信之後，他的立場有所轉變，他越來越強調「恩典」的重要性。¹⁴⁰奧古斯丁從白白的恩典反推，討論原罪對人類景況（human condition）的影響。原罪對於本性最大的傷害，就是決定性地使人失去為善的自由。

原本亞當在上帝的幫助之下，能夠選擇服從上帝的命令或者不服從上帝的命令，他是既能夠不犯罪又能夠犯罪，但他選擇了犯罪，也就是不服從上帝，於是亞當受到上帝公正的懲罰，整個人類也就陷入原罪以及原罪所帶來的諸多罪裡而無法自拔。亞當的後代，不能不犯罪（non posse non peccare）。¹⁴¹雖然罪不是實體，犯罪依然能夠傷害人類的本性。

¹³⁹ De Libero Arbitrio 2.20

¹⁴⁰ 關於這方面立場的轉變，見 Creswell, 1997.

¹⁴¹ 見 De Civitate Dei 22.30

因為我們已經知道罪不是實體，先不管其它，讓我們考量是否絕食也不是實體？因為食物是實體，[絕食是]絕於實體，絕食卻非實體，然而我們身體的實體如果完全絕食，就會衰弱，就會被虛弱的健康侵蝕，就會無精打采，就會被疲勞拖垮，以及於如果它以某種方式撐著活下去，很難能夠恢復進食。由於絕食，身體的實質受到損傷 (vitiatus)。罪不是實體，但神是實體，最高的實體，唯有祂是理性受造物真正的食物，人因不服從而與祂隔絕，因不堅定而無力抓住他應該欣喜[接受]的祂。你聽聽[《詩篇》作者]所說的：「我的心被擊打，如草枯乾，因為我忘記吃食物。」¹⁴² ¹⁴³

雖然罪不是實體，但是犯罪卻使我們遠離神，遠離最高的實體。就好像沒有絕食的人沒有吃東西因而身體變差，傷害到身體的實體，亞當犯罪所帶來的後果也就是人類的本性受到損傷。於是人類的身體不再服從靈魂，他們的靈魂因為享有作惡的自由而自得其樂。¹⁴⁴

因為[他們的]肢體和之前是同個肢體，但是他們的肢體之前不會令人感到羞恥。他們感覺到自己不服從的肉體有新的衝動，作為他們不服從的報應 (reciproca poena)。此時靈魂為自己悖逆的自由而感到愉悅，不願侍奉上帝，先前肉體對靈魂的侍奉被剝奪，因為靈魂以自己的抉擇 (suo arbitrio) 拋棄至高的主，不再照著自己的抉擇持有低微的奴僕，也不再擁有臣服的肉體；本來他能夠永遠擁有，如果他保持臣服於神。此時肉體開始貪求 (concupisco) 靈魂¹⁴⁵，在這相爭中我們誕生了，拖著死亡的根源；在我們的肢體還有受損的本性 (natura vitiata) 中，從最初的僭越承受[肉體]的爭鬥，或說是[肉體]的勝利。¹⁴⁶

奧古斯丁認為，現在的人類本性，不可能是毫無損傷的，人如果認為自己的本性沒有污點，就是「無知」。此生我們必朽的身體連累了靈魂，屬地的肢

¹⁴² Ps. 101:5 「我的心憔悴得枯草一般，因此我也忘記了吃我的飯。」(思高本 Ps. 102:5)

¹⁴³ De Natura et Gratia 20.22

¹⁴⁴ 周偉馳，2005，頁 203。

¹⁴⁵ Gal. 5:17 「因為本性的私慾相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私慾：二者互相敵對，致使你們不能行你們所願意的事。」

¹⁴⁶ De Civitate Dei 13.13

體敗壞了意念。奧古斯丁驚訝於佩拉糾的看法：在沒有主的醫治的幫助之下，人類可以單憑著自己的力量來避免犯罪；不犯罪的能力出自本性。奧古斯丁認為人類看不到自己的缺點，正好證明了人類自己的敗壞。¹⁴⁷在人類墮落以前，人有能力以自由意志的抉擇不去犯罪，也沒有意志的弱點阻障他行善。如果亞當不曾犯罪，他將永遠與夏娃活在不朽中。甚至即使是伊甸園中，亞當也需要恩典，不只是他意志的有力幫助，而且也是不可缺乏的。

因為人是如此被造 (institutus)：如果善人相信上帝的幫助，他征服邪惡的天使；然而如果他取悅自己、傲慢地拋棄神，他的創造者和幫助者，他被邪惡的天使征服。在神所幫助的正直意志裡，人有好的回報 (meritum)，在拋棄神的悖逆意志裡，人有惡的回報。因為，沒有上帝的幫助人甚至不能自己相信上帝的幫助。然而這不代表，人沒有取悅自己、退出神聖恩典的恩澤 (beneficium) 的能力。就好像，沒有食物的幫助而活在這肉體裡不在[我們的]能力之內；然而，不活在這肉體裡在[我們的]能力之內，因為自己殺死自己的人辦到了。所以，在樂園中沒有神的幫助而過著良好的生活不在[我們的]能力之內；但是，過著邪惡的生活在[我們的]能力之內。¹⁴⁸

人雖然有自由抉擇，但是人要為善，需要神的幫助；人要為惡，不需要神的幫助。人的意志受到罪的懲罰，被「無知」和「為難」(difficultas)所拘束，難以認識真理，難以有行善的意志。¹⁴⁹

無怪乎由於無知，[人]缺乏意志的自由抉擇來選擇何為當行。或者由於血肉的習慣（幾乎自然地由凡人遺傳的暴力 (violentia) 而茁壯）我們看見何為當行，並且願意[去行]，我們卻不能實行。這是對於罪最公正的懲罰，現在我們每個人喪失我們不願善加使用的東西，之前如果我們願意，我們能夠毫無困難地使用。也就是說，一個人知道何為當行而不行，就喪失何為當行的認識。一

¹⁴⁷ 見 De Natura et Gratia 56

¹⁴⁸ De Civitate Dei 14.27

¹⁴⁹ 周偉馳，2005，頁 223。

個人能夠行何為當行而不願意行，就喪失當他願意時，行何為當行的能力。事實上，所有犯罪的心靈都有兩個懲罰，無知和為難（*difficultas*）。出於無知，錯誤使人蒙羞，出於為難，折磨使人痛苦。但是，把真理當作錯誤來贊同，因此而非自願地（*invitus*）犯錯，還有，由於血肉桎梏的抗拒和折磨，不能節制欲望的需求，這些都不是人被造的本性，而是譴責的懲罰。當我們說人有行當行的自由意志，我們當然是說人受造時所有的自由意志。¹⁵⁰

原罪籠罩下的人類，只有自由抉擇而沒有真正的自由，他們只能在不同的惡之間進行選擇，並沒有善供他們選擇。所以這時他們贊同心中的惡念，乃是他們處於沉淪狀態的必然後果，而不是上帝提供的。在這種普世沉淪的惡念之中，人類的心中能夠出現善念，當然是由於上帝白白的恩典，而非由於自身的努力值得受到上帝的獎勵。¹⁵¹也就是說，信仰神的善念其實就是來自神自己。奧古斯丁認為神白白地給予人禮物，使人在心中形成了對於神的熱愛，使人熱切地想要依附創造者，想要進入真正的光，有分於那真光。¹⁵²

自由可以分為墮落前的自由和墮落後的自由。前者是原初的自由（*prima libertas*），亦「能夠不犯罪」，但是亞當還沒有得到「不能夠犯罪」的意志。事實上亞當也犯了罪，這樣他就失去了原初的自由，使得整個愛的秩序顛倒，所有人類進入墮落後的自由。墮落後的自由，如同《懺悔錄》所說，就像自以為是、胡作非為的囚犯所具有（*captivus*）的受損的自由（*manca libertas*）¹⁵³，就像只想走自己的路的逃奴的自由（*fugitiva libertas*）¹⁵⁴。人由於喪失了對神的愛，只愛屬地的事物，也就只能在此惡與彼惡之間做抉擇。¹⁵⁵

¹⁵⁰ De Libero Arbitrio 3.18.52

¹⁵¹ 周偉馳，2005，頁 244。

¹⁵² 見 De Spiritu et Littera 3.5

¹⁵³ 見 Confessiones 2.6.14

¹⁵⁴ 見 Confessiones 3.3.5

¹⁵⁵ 除了這兩種自由外，還有真正的自由，被奧古斯丁稱為基督徒的自由，是恢復了對上帝和對近人之愛的自由。見周偉馳，2005，頁 251。

事實上，神應許自由和永恆王國的部份人類，難道能以自己作為的功績（meritum）而得著恢復嗎？不能這麼想。因為喪亡的人（perditus）能行什麼善事？除非是那些從喪亡中被釋放的人。難道是以意志的自由抉擇[而得著恢復]嗎？也不能這麼想。因為錯用自己的自由抉擇的人，已毀滅了自己和自由抉擇。如同自殺的人總要活著才能自殺，但在自殺後就不再活著，也不能在死後使自己重生。同樣，當人以自由抉擇犯罪後，罪作為勝利者，自由抉擇也就喪失了。人被誰制服，也就作他的奴隸¹⁵⁶。¹⁵⁷

罪的奴隸除了欣然如意地犯罪外，還有什麼自由可言？被賣給罪為奴的人怎麼能夠獲得行善的自由？人需要仰賴神的恩典，與心裡的罪不斷地做對抗，壓抑心裡的罪，而不能完全沒有罪的念頭。由於有神的恩典，所以人有壓抑心裡的罪的可能，不被罪所擊倒，但是人還是身處於時時被罪所誘惑的危險之中。

但是，沒有罪是一事，不服從罪的欲望是另一事；成全「不可有貪戀¹⁵⁸」的誠命是一事，企圖克制[自己]，至少去做經上也寫著的「你不可放縱你的貪戀¹⁵⁹」又是一事。然而，沒有救主的恩典，自己不可能正確地知道這兩件事。所以，在對神的真正敬拜中稱義，指的是在內在衝突中與私欲底內在的惡戰鬥；然而成全[義]，指的是完全沒有敵人。至今在戰鬥的人，身處危險，有時候被打擊，即使沒被打倒；然而，沒有敵人的人享有充分的平安，他真可說是沒有罪的人，沒有罪居住在他裡面。經歷對惡行的克制而說「不再是我做的，而是住在我裡頭的罪¹⁶⁰」的人，不可說是沒有罪的人。¹⁶¹

身上帶著罪的人類，是其第二天性（習慣）的囚犯。在與惡的對抗中，人需要神的幫助。神不只是外在地通過聖經、律法、基督的言行來影響人，還

¹⁵⁶ 2 Pet. 2:19 「因為人被誰制勝，就是誰的奴隸。」

¹⁵⁷ Enchiridion 9.30

¹⁵⁸ Exo. 20:17 「不可貪你近人的房舍。不可貪戀你近人的妻子、僕人、婢女、牛驢及你近人的一切。」

¹⁵⁹ Sir. 18:30 「不要順從你的慾情，要抑制你的慾望。」

¹⁶⁰ Rom 7:20 「但我所不願意的，我若去作，那麼已不是我作那事，而是在我內的罪惡。」

¹⁶¹ De Natura et Gratia 62.72

在人的內在起作用，使人遵從祂的意志。愛上帝的意志是在聖靈的幫助下產生，人在神的幫助下，能夠恢復一定程度的自由。相反地，人如果只仰賴自己，那麼自私與悖逆將會控制人，所以人需要聽從上帝，向上帝祈求。

然而，由於本性的受損，而非由於自然的景況（*condicio*），人有犯罪的必然性（*necessitas*）¹⁶²。人就應該聽，並且為了上述的必然性不再存在，應該學習對上帝說：「領我脫離我的必然性。」¹⁶³因為在這樣的禱告中有著與引誘者的鬥爭；關於這必然性，誘惑者與我們戰鬥。因此，藉著我們的主，耶穌基督，而來的恩典之助，惡的必然性將被移除，充分的自由將被分賜。¹⁶⁴

奧古斯丁認為佩拉糾派過度看重人的自由抉擇的能力。人應該要保持謙卑，而非傲慢。因為信仰的真諦在於向神禱求，讓我們能夠有善的意志，讓我們能夠去行善。佩拉糾認為神不會命令人去做人不可能完成的事，但是奧古斯丁認為，神所以命令我們去做那些看似不可能完成的事，就是要讓我們了解我們應該向祂求什麼。這就是信仰。多少神的誡命（*mandatum*）是反對傲慢！

如果我們願意，我們確定會遵守誡命。但是，因為意志為上帝所準備¹⁶⁵，我們必須求祂使我們願意如此，足以使我們願意去行動。當我們願意[行善]，我們確定會願意[行善]，但是是祂使我們願意[行]善。¹⁶⁶

「我們所領受的並不是這個世界的靈，而是從神來的靈，使我們明瞭神給我們的東西。¹⁶⁷」然而誰是這個世界的靈？不就是帶著傲慢的靈？因為在傲慢的靈裡，他們愚蠢的心就被遮蔽，他們認

¹⁶² 有必然性和需要兩個意涵。

¹⁶³ Ps. 25:17 「求你減輕我心的苦難，救拔我脫離我的憂患。」

¹⁶⁴ De Natura et Gratia 66.79

¹⁶⁵ Pro. 8:35 Rees 認為希伯來原文的意思為「他將獲得主的寵愛」，而非奧古斯丁所謂的「人的意志被上帝準備好了」。即使如此，「人的意志被上帝準備好了」也可以有多種解釋，不一定相當於奧古斯丁所說的「上帝操縱我們的意志」。Rees, 1998, pp44-45，轉引自周偉馳，2005，頁 245。

¹⁶⁶ De Gratia et Libero Arbitrio 16.32

¹⁶⁷ 1 Cor. 2:12 「我們所領受的，不是這世界的精神，而是出於天主的聖神，為使我們能明瞭天主所賜與我們的一切。」

得神，卻不把祂當神來感謝祂，也不榮耀祂¹⁶⁸。他們也被同一個靈欺騙，他們無視上帝的義，想要建立自己的義，他們不臣服於上帝的義¹⁶⁹。所以，在我看來，那些信仰之子，他們知道從哪裡盼望尚未擁有的東西，比那些把擁有的東西歸功（tribuo）給自己的人更偉大。¹⁷⁰

對奧古斯丁而言，人類需要神搬走人類頑固的心，給人類順從的心。唯有神先行動，我們才能有所行動。他行動，使我們行動。佩拉糾忽視上帝恩典，而依恃自我能力的想法，其實才是在仿效亞當的傲慢之罪（superbia）。佩拉糾認為人已經有行善的能力，而意志和行為卻是要靠人自己。但是這種傲慢是對上帝的錯誤模仿，會導致人對於人的錯誤支配。奧古斯丁認為，所謂的傲慢，就是悖逆地模仿上帝。傲慢的人仇恨與同儕（socius）之間的平等，他們想要取代上帝，把自己的統治強加在同儕身上。因此他們恨神公正的和平，卻愛自己不公正的和平。¹⁷¹

你所知的，你不願做，你願做的，你不能做，你能做的，卻不願做。人內心充滿傲慢，以為憑著自己的能力就可以認識真理，認識真理就可以憑著道德修臻完全，但實際上他們不能認識真理。最可悲的是他們有時候認識了真理，卻依然照著謊言生活，恨惡真理。¹⁷²唯一解脫之道是，上帝揀選了人，使人的心裡產生了追求善的動機。這揀選不是人的力量所能控制的。人擁有自由意志，但是自由意志需要神的幫助。

¹⁶⁸ Rom. 1:21 「他們雖然認識了天主，卻沒有以祂為天主而予以光榮或感謝，而他們所思所想的，反成了荒謬絕論的；他們冥頑不靈的心陷入了黑暗。」

¹⁶⁹ Rom. 10:3 「因為他們不認識由天主而來的正義，企圖建立自己的正義，而不順從天主的正義。」

¹⁷⁰ De Spiritu et Littera 13.22

¹⁷¹ 見 De Civitate Dei 19.12

¹⁷² 見周偉馳，2005，頁 220。

意志的自由抉擇很有價值 (valeo)，它確實存在，但是在被賣給罪的人¹⁷³裡面，它有什麼價值？……我們被教導要相信：藉由接受聖靈的恩賜，透過愛我們能夠做善事。但是除非被某種召喚，亦即某種事實的見證所碰觸，誰能夠相信？誰在他的能力之內，使自己的心被那樣的異象碰觸，使他的意志移向信仰？……祂允許[我們]去求、尋求、叩門，祂命令這些事，使我們去做。所以，[重點]不在於願意的人，不在於奔走的人，而在於施憐憫的神¹⁷⁴。除非有祂的推動和激發，我們既不能願意，也不能奔走。¹⁷⁵

因為有神的推動，我們才願意行善，才願意為神奔走。神不僅僅是在開頭激發人的善念，在人願意並且去做任何善行的過程之中，神都與人同工。

因為，在開頭祂自己做工使我們願意；在成全[的過程]祂與願意的人同工。因此使徒說：「我確定，因為在你們裡面做善工的那一位，成全[這工]直到耶穌基督的日子。¹⁷⁶」沒有我們[的願意]，祂做工使我們願意；當我們願意而行動，祂與我們同工。然而沒有祂，或是沒有祂的做工使我們願意，或是沒有當我們願意時祂的同工，我們什麼虔敬的善行也不願意[去做]。關於做工使我們願意的那一位，經上說：「祂是在你們裡面做工的那一位，[使你們]願意。¹⁷⁷」然而，關於同工，當我們已經願意、願意而行動，使徒說：「我們知道，因為萬事同工，叫愛神的人得益處。¹⁷⁸」什麼是萬物？不就是那些可怕、殘酷的受難？¹⁷⁹

在神使人願意，並且願意去行動時，不僅是神與人同工，萬物也與人同工。萬物甚至可能是可怕、殘酷的事情，但是因為有神的同工，所以這些可怕、殘酷的事情發生在愛神的人身上時，反而對愛神的人是好的。這些受難可能是磨

¹⁷³ Rom. 7:14 「但我是屬血肉的，已被賣給罪惡作奴隸。」

¹⁷⁴ Rom. 9:16 「這樣看來，蒙召並不在乎人願意，也不在乎人努力，而是由於天主的仁慈。」

¹⁷⁵ De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum 1.2.21

¹⁷⁶ Phl. 1:6 「我深信，在你們內開始這美好工作的那位，必予以完成，直到耶穌基督的日子。」

¹⁷⁷ Phl. 2:13 「因為是天主在你們內工作，使你們願意。」

¹⁷⁸ Rom. 8:28 「而且我們也知道：天主使一切協助那些愛祂的人，就是那些按祂的旨意蒙召的人，獲得益處。」

¹⁷⁹ De Gratia et Libero Arbitrio 17.33

煉，如果人持守著神給人的內在恩典，願意去接受這些磨煉，這些磨煉反而是輕鬆的。奧古斯丁強調神給人內在恩典，神在人的心中做工。相反地，佩拉糾派強調外在恩典，像是上帝賦予的自由意志、律法、聖經、教訓和基督這個榜樣。¹⁸⁰

最近有異端¹⁸¹……反對神透過我們的主耶穌基督給我們的恩典，他們捍衛自由抉擇，試著推翻基督徒信仰的基礎，關於這基礎經上寫著：「死亡透過一個人，死者的復活也透過一個人，如同在亞當裡眾人都死了，在基督裡眾人也都要復活。¹⁸²」這種異端還否認在我們行為中神的幫助。他們說：「我們要不犯罪還有成全義，人類的本性就足夠了，本性設定有自由抉擇。神的恩典在於，因為我們如此被設定，我們能夠以意志[做]這事，還有祂給我們律法與誠命的幫助，還有祂免去轉向祂的人過去的罪。神的恩典應該被認為只在這些事裡，而不在我們每一個行為的幫助裡。人能夠沒有罪，而且如果人願意，人能夠輕易地遵守神的誠命。」

183

有意志就有自由，只是這種自由並不是自由主義所說的自由，而是會選擇善也會選擇惡的自由，而惡的自由，就是無法行善的自由。人的本性已經敗壞，奧古斯丁的自由意志不同於自由主義的自由意志。自由主義和佩拉糾一樣，對於人類有錯誤認識的認識，都抱持著傲慢。¹⁸⁴

¹⁸⁰ 見周偉馳，2005，頁 237。

¹⁸¹ 佩拉糾是否是異端？當時對於「正統」的檢查主要是在於三位一體及基督位格，故把佩拉糾在原罪與恩典學說上的理解稱為異端並不適當。此外，當時除了北非教會，東方及羅馬教會對此問題意見並不一致。佩拉糾對於道德實踐的理解，特別是人類在生活中有自由意志去決定事情的選擇和行動，並要為其選擇和行動付上責任，其實才是當時較為普遍的理解。見李天鈞，2005，頁 245；254

¹⁸² 1 Cor 15:21-22 「因為死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來；就如在亞當內，眾人都死了，照樣在基督內，眾人都要復活。」

¹⁸³ De Gestis Pelagii 35.61

¹⁸⁴ 奧古斯丁因為不支持宗教寬容所以和自由主義敵對，魏曼（Weithman）試圖改變這個印象，他認為奧古斯丁批評傲慢，而自由主義同樣抵制傲慢，所以兩者也有相同的地方，見 Weithman, 1999。然而克隆（Krom）透過比較奧古斯丁與霍布斯，認為魏曼還是低估了兩者的不同，見 Krom, 2007

第三節 奧古斯丁現實主義

奧古斯丁是教父，也是政治哲學上的現實主義者。人類在塵世的生活有三個層次，家（domus）、城（civitas）和世界¹⁸⁵（orbis terrae）。然而他在《上帝之城》裡，對於塵世裡的社會現實的描述，不管是哪一個層次，都充滿著人類之間分裂、緊張還有彼此競逐的關係。古典時期的哲學家相信，理性對於其它非理性的力量的壓制，可以使城邦的秩序還有正義可以達成。奧古斯丁質疑古典時期重視理性的傳統，這些哲學家的哲學甚至可以說得上是抱持著傲慢的心理。奧古斯丁注意到人類彷彿有一種不受拘束的自由，使得他能以意志去抗拒秩序。古典時期以理性為中心的系統性論述在奧古斯丁眼前失去效力，透過對於人類自由意志的分析，奧古斯丁得以質疑所謂的理性的自我。¹⁸⁶

奧古斯丁對於人的景況的想法並非理想主義式或是浪漫主義式。他所描繪的人的塵世生活圖象極其陰鬱。塵世生活猶如在地上的地獄，充斥著痛苦和悲慘，並且以死亡為其終點。但是奧古斯丁和其它悲觀主義者不同的地方在於，他對於人在塵世的基本條件和活動模式的理解，卻又是一種極其清晰而明亮的現實主義。奧古斯丁的悲觀主義有其事實判斷和價值判斷，不同於和他同時代的較為表面的對於世界和人之作為的單純的恨和厭惡，他們主張一種強烈的避世或禁欲。奧古斯丁的現實主義更非現代性之下由於人類錯誤地判斷對於人的自然本性的事實，因而產生的許多可說是失去價值判斷的虛無主義的無病呻吟。¹⁸⁷

關於這種對於惡的做醒以及惡在政治上的意涵，奧古斯丁和自由主義之間

¹⁸⁵ 對於當時的人們來說，羅馬就是世界的中心與總和，幾乎就等同於他們的世界，見夏洞奇，2007，頁 248

¹⁸⁶ 見 Niebuhr, 1986, p122-123.

¹⁸⁷ 見 Deane, 1963, p66.

若即若離的關係。不可否認的是，在塵世之中，政治生活的確有其陰暗的一面，亦即權威與懲罰的存在與運作。由於人類自墮落而離開樂園，人所表現出來的罪性為權威的存在提供必要性。就外在方面，權威意味著懲罰與強制的存在，但是就內在的方面，在基督教之愛的語境中，透過對於統治者的統治欲的限制，以及對於人民服從義務的強調，形成奧古斯丁現實主義的內涵。¹⁸⁸

奧古斯丁對於懲罰的看法可以分為兩方面來談，一方面他認為塵世之中秩序的維護需要立基於懲罰所帶來的恐懼。另一方面他認為懲罰帶有教育意義。奧古斯丁認為法律的懲罰不外乎將健康、美貌、親人、自由、財富、榮耀從受到懲罰的人的身上剝奪，只要人們害怕失去這些事物，他們也就會害怕懲罰，他們所組成的社會也就可以被維持。¹⁸⁹國家之所以有刑罰，是為了要透過人民對於刑罰的恐懼來達到壓抑罪人的效果。奧古斯丁寫道：「誰心智如此昏聩而不辨察（cerno）人類是大地的點綴，即使少數人過著正直和可讚美的生活；而不辨察公共事務的秩序具有價值，其強制罪人進入某種屬地的和平的羈絆之中？」¹⁹⁰唯有如此，罪人與罪人之間才有和平，他們才不會互相毀滅對方。¹⁹¹

我們之所以有領導者的權力制度、死刑、劊子手的刺鉤、軍人的武器、統治者的懲罰權，甚至是好的父親的嚴厲，並非沒有目的。所有這些東西都有他們的方法、原因、理由、實際的效益。當然邪惡的人害怕這些東西，他們就被限制在界限裡，而善人可以更平安地生活在惡人中間。無論如何，人不會因為恐懼這些事物而不做壞事就被稱為善人，沒有人透過恐懼所以是善人，而是要透過公義的愛。即使如此，人類的放縱受到對於法律的恐懼而受限制，無辜的人得以在作惡者之間得以安全，當作惡者的行動自由

¹⁸⁸ 見夏洞奇，2007，頁 24。

¹⁸⁹ 見 De libero Arbitrio 1.15.32-33

¹⁹⁰ De Genesi Ad Litteram 9.9.14

¹⁹¹ 見 Deane, 1963, pp102-103.

受到對於懲罰的恐懼的限制，他們自己透過對於神的呼求也許能得到醫治。¹⁹²

透過法律，國家保護每個公民的身家性命，世俗法的功能是要確認每個人能夠擁有自己的東西，這樣一來人類社會的和平才有可能。法律決定了公民能夠合法地擁有東西，使得每個公民得以享用他自己的財產。因此，人們由於對於財產和榮耀的爭奪所產生的衝突得以受到節制，人們的自私自利不至於毀掉整個社會的和平與和諧。另外，人類的刑罰也是透過對於這些財產的剝奪得以產生恐嚇的效果。足見法律在刑罰上表現的權威，不過就是剝奪他原來所擁有的東西。這麼一來，人們就會節制自己的欲望。對於這些世俗之物的愛並不至於被懲罰，然而當這愛影響到他人的權益時就會被懲罰。司法系統並非消除人的欲望，事實上司法系統也是仰賴著他們的欲望來產生恐懼。¹⁹³就好像教導小孩一樣，懲罰的意義在於克制人類的「無知」和「慾念」。

他們為什麼使用各式各樣的恐懼讓小孩子的愚蠢得到規範？為什麼要使用教師、導師、棍子、皮鞭、藤條、教導？聖經上說疼愛的孩子被打，好讓他不會變得桀傲不馴，不會變得頑固到難以順服或不可能順服¹⁹⁴。所有這些懲罰被執行，不就是為了克服拙劣（imperitia），約束扭曲的慾望嗎？無知和慾念都是伴隨我們進入塵世的惡¹⁹⁵

懲罰罪惡是為了罪人的福祉，奧古斯丁認為，關於懲罰或不懲罰，不管是決定該被懲罰或不該被懲罰的人，我們都是希望促進他們的健全（salus）¹⁹⁶。

¹⁹⁷基督徒不應對別人的錯誤視而不見。因為縱容他人犯罪並非對人仁慈，而是

¹⁹² Epistola 153.6.16

¹⁹³ 見 Deane, 1963, pp104-107.

¹⁹⁴ Sir.30:12 「在他年輕時，要使他低首下心；趁他還小時，要叫他屈己服從，以免他轉為倔強，不服從你，使你傷心。」

¹⁹⁵ De Civitate Dei 22.22

¹⁹⁶ 有 salvation 和 health 兩個意涵，或譯康樂，安康，福利。

¹⁹⁷ 見 Epistola 95.3

對人殘酷：

許多人被愛糾正，許多人被恐懼糾正，但經由恐懼的發抖而到達愛。要受教，你們這些審判地上的人¹⁹⁸。去愛、去審判。我並不是說你們應該追求無害於人（innocentia），而讓罪人失去教導，經上寫著：「捨棄教導的人是不幸的¹⁹⁹。」這句話可以再加上「因為捨棄教導的人是不幸的，所以任何拒絕教導的人是殘酷的。」

200

作惡而不受懲罰才是人最大的不幸，身為真正的朋友，基督徒應該幫助人遠離罪惡。

保守你的人未必就是朋友，打擊的也未必是敵人。朋友給的創傷，好過敵人獻上的吻²⁰¹。混合嚴厲的愛，勝過寵愛裡的謊言。如果餓者為了確保他的食物而漠視公義的生活，他的食物最好被拿走，好過食物被分給他，卻使他誤入歧途而順從惡行。……誰比神更愛我們？但他持續地溫柔地教導我們，也警告我們為了我們的善。²⁰²

光是為善或是不作惡仍是不夠的，人若希望「無害於人」（innocentia），就不僅不能為惡，還應主動防止惡的發生：

如果任何人由於不服從而反對家裡的和平，他會被口頭責難、鞭打，或是被任何其它正義而合法的方式處罰，只要人類社會允許。這是為了被責難的人的好處，讓他回到他所離開的和平。使人失去更大的善並不是好心的幫助，使人掉進更大的惡並不是無害的姑息。為了無害於人，[我們的]責任不僅包括不要傷害別人，更要讓人免於犯罪或懲罰犯罪，使得被懲罰的人藉由經驗而被糾正，其它人則藉由範例而得到警告。²⁰³

198 Ps. 2:10 「眾王！你們現在應當自覺，大地掌權者！你們應受教。」

199 Wis.3:11 「輕視智慧和教訓的人是有禍的。」

200 Sermo 13.9

201 Pro. 27:6 「朋友所加的創傷是出於善意；敵人的擁抱，必須當心。」

202 Epistola 93.4

203 De Civitate Dei 19.16

對於我們所愛的人，為了避免他們在最後審判受到譴責，在塵世之中我們不能因為我們愛他就允許他不受懲罰，反而應該強迫他向善。

所以善的意志仁慈地被奉獻，使得人類惡的意志得到導引。誰不知道，人不會被譴責，除非他邪惡的意志活該被譴責，也不會被救贖，除非他有善的意志？我們不應該殘忍地容許所愛的人免於自己的惡的意志的懲罰。當能力（potestas）²⁰⁴被給予時，應該使他們遠離惡並且強迫他們向善。²⁰⁵

因此，懲罰不單單只作為維持秩序的功能，基督徒基於一種對於近人的愛，使得基督徒更有動機去懲罰和教育別人，以求他人向善。對於近人的愛是除了維持秩序以外，懲罰的另一個理由。²⁰⁶

奧古斯丁是現實主義者，因為他看穿了統治的本質，而且他對於人性的惡有異常的覺醒。奧古斯丁掌握到了權力政治的本質，因此使得他可以認定任何政治共同體，不管是巴比倫或是羅馬或是埃及，都無法不涉及和某種權力政治有關，為了要凝聚共同體，維持共同體的和平，需要有權力的存在。和霍布斯、路德不同的地方在於，霍布斯和路德都支持以國家的力量來對付市民的自私自利，然而他們卻忘記了去制衡統治者本身自己的意志。在這點上，奧古斯丁不僅強調和平的重要與臣民服從的義務，他也同時提防人的傲慢與統治欲。

奧古斯丁承認和平和秩序需要統治者來主導，但是統治者不會因為自己維持和平就不受到自利的腐敗。奧古斯丁認為塵世之中無一不是罪人，政治共同體不過是罪人在統治罪人。因此統治者不應當傲慢，因此塵世的和平不過是一種短暫的、無奈的和平。

²⁰⁴ 有能力和權力兩個意涵。

²⁰⁵ Epistola 173.2

²⁰⁶ 朱怡康，2004，頁 90。

國王、領導者、統治者、法官審判地上的人，他們每一個都依他們在地上得到的職位來審判地上……除此之外，如果國王審判地上，任何人在國王之下也能夠從國王那獲得能力，他們也受教導。因為地審判地，也應該敬畏在天上審判地的那一位。人類審判人類，必死的審判必死的，罪人審判罪人，顯然是自己審判自己的一部份。如果這句話進入屬主的人的中間：「誰沒有罪的可以先向她投石頭。²⁰⁷」審判地上的人誰沒有受苦於屬於地的死？²⁰⁸

另一方面，從五零年代的尼布爾、一直到六零年代的迪恩（Deane）和馬庫斯，這些作者從二十世紀的人類歷史經驗學習到，人類會作出不可思議的殘忍的事，尤其當他們在追求政治權力和軍事宰制時。這些作者注意到奧古斯丁帶有悲觀色彩的現實主義正好是二十世紀的人類不應忽略的重要思想遺產。關於人類的惡、原罪、自由意志、對於政治權力的渴望，這些不只是四世紀的主教的狹隘關懷，而是二十世紀的現代人不可偏廢的思考面向。政治權力應該如何受到制衡，使得人的傲慢還有貪欲受到限制，塵世才能享有短暫的和平，這些奧古斯丁的關懷在今日看來仍未失去意義。

奧古斯丁的現實主義認為人都是有罪而且自私，因此人類的社會不過是互相的競逐和互相的傷害，每個人爭相為了滿足自己的欲望和野心，甚至犧牲別人而國家，擁有法律、懲罰和強制力，能夠限制這些衝突，並且避免人類之間的互相毀滅。由於這些人類的特質，國家所維護的秩序還有和平顯得更加珍貴，但也顯得常常在崩壞的邊緣。奧古斯丁如此看重維持秩序的能力，避免無政府狀態，維持和平是國家首要的功能。他對於政治系統並未賦予太多正面、積極的功能。他認為塵世的和平是脆弱的，失序、對抗、和戰爭是危險的。²⁰⁹

十九世紀的自由主義者和馬克思主義者，認為透過某種再教育，可以改變

²⁰⁷ John 8:7 「你們中間誰沒有罪，先向她投石罷！」

²⁰⁸ Sermo 13.4

²⁰⁹ 見 Deane, 1963, p240.

人的本性，使得人能夠有意願在一個正義與和諧的社會秩序中活動，讓人可以在不受到強制的情況下得到自由。但是這樣樂觀的信念在經歷過二十世紀的奧古斯丁現實主義者看來，根本就不切實際。因為這些自由主義者和馬克思主義者根本誤解了人類的本性為何，錯以為人類可以透過理性來改造自身的本性。這樣樂觀的信念本身就是人類傲慢的產物。人類需要的是懲罰和恐懼和強制，使得人可以向善，但是這不代表人的本性能夠受到根本性的改變。奧古斯丁現實主義反對任何在塵世能夠實現的烏托邦理想。

迪恩特別看重奧古斯丁和霍布斯的相近之處²¹⁰，他認為兩位思想家都認為人類有自私的傾向，無盡地追求一個又一個欲望的滿足。自私使每個人都試著要確認他的生存還有現在和未來的福祉，累積善和錢和權力。由於財富和權力是有限的而且是比較性的，而所有人在自然能力上卻又是幾乎相等，會造成全面性的戰爭，而普遍的挫折還有悲慘會使得人的所有變得不穩定。使得奧古斯丁和霍布斯都認為人類沒有限制的自愛會導致人類社會的無序還有相互的毀滅可能，因此他們都看重和平與秩序是最高的塵世之善，而且是其它塵世之善的前提。國家的任務，就是要，透過他的統治，壓抑過度的自愛來維持秩序的存在。透過對於懲罰，使得外在的秩序能夠維持，雖然他沒有辦法改變人的內在的自愛。於是塵世的和平或說是巴比倫的和平得以建立。因此在這種情況下，人類能夠保有自己的產出。²¹¹

霍布斯對於人類與社會的理論，可以說是奧古斯丁的翻版，然而差別在於在霍布斯那裡，神和上帝之城的概念被移除了。對霍布斯來說，國家做為和平的保證，就已經是人所能夠達到的唯一和平，在此和平裡霍布斯屬於契約論傳

²¹⁰ 見 Deane, 1963, pp46-47; p50.

²¹¹ 見 Deane, 1963, p235.

統中強調對於意志作為共識的重要性。然而奧古斯丁並不在乎世俗政權在塵世的起源，他認為意志除了形成共識之外，還和愛的概念有關。除此之外，奧古斯丁的人論中的欲望與傲慢雖被霍布斯所接受，卻被當作是所有人的自然的欲望，而奧古斯丁對於這敗壞的自然本性的批評卻被忽略。²¹²

如果奧古斯丁現實主義主要來自於他對塵世的分析，那麼他對於現代性的挑戰則是來自於他對於神和上帝之城的信念。現代性下的自由主義強調只要是人，就有尊嚴（dignity），這尊嚴來自於自然秩序，所以可以稱為自然權利。然而自然權利的論述當中並未嚴肅考慮人的自私自利和自愛之間的差別。如果奧古斯丁主義者說人的自愛是自然的，那麼他所說的自私自利就不是自然本性的自然，而毀壞的本性的結果。毀壞的本性的結果，使得大多數人無法正確地自愛，而是自私自利，或說是人類濫用愛，去愛不應該愛的事物。如果我們把時常看到的現象視為普遍（general）的現象，又從普遍的現象推論為價值判斷上的普遍（universal）現象，最後會發展成失去價值判斷的虛無主義。現代性下的自由主義就是如此，它只看到了人的自利自利的行為，把自私自利當作是帶有價值判斷的自然權利，最後就會演變現代性下的完全放縱。通常學者把這完全放縱稱為後現代，但是後現代就是現代性的極致。

從霍布斯開始，自然權利逐漸成為政治哲學的基礎，霍布斯誤解了人性還有真正的自然秩序。在自然權利的論述也逐漸崩盤的同時，人還剩下什麼？霍布斯看到人的傲慢、自私自利，但是他沒有想到人已經是個腐化和非正常的自我，霍布斯所建立的政治秩序受制於視野的狹隘，並未能夠理解腐化的自我無法避免自私自利的盲目。²¹³

²¹² 見 Deane, 1963, p236. 筆者並未完全同意迪恩的看法，並非完全引述。

²¹³ 奧古斯丁現實主義和霍布斯的政治思想有密切的關係，為了要區別兩者的差別，本文對於霍布斯的分析傾向於史特勞斯（Strauss）。實際上，霍布斯並非純然的唯物論者，亦非無神論者，其神學——政治論著的性格和論著中的宗教向度亦值得探討。見趙敏匡，

在審視奧古斯丁對於外在秩序的看法之後，為了避免把人的政治生活單純化約為以權威和服從為中心，因而造成對於王權和絕對獨裁的過度強調，我們需要進一步討論傲慢、統治欲、自愛等問題。我們需要進一步以更大的框架，亦即現代性，來看待傲慢的問題。我們在第三章進入人的內部，討論奧古斯丁的內在自我。我們可以看到現代性如何從奧古斯丁得到展開，卻又走向錯誤的方向。在第四章我們會重新回到自愛的問題，討論人與人之間如何結合在一起，並且避免傲慢的問題。





第三章 內在自我與現代性

我願意回憶過去的錯誤還有我靈魂的屬於肉體的腐敗。並非因為我愛它們，而是為了要愛你，我的神，藉由對於你的愛的愛，我做這事，在我反思的苦澀中重新反省我最邪惡的行徑。²¹⁴

奧古斯丁的政治神學屬於前現代的世界，充塞著「解魅」之前的諸多概念，像是前述的神、天使、魔鬼、創造、墮落、恩典、最後審判等。哈納克（Harnack）卻稱奧古斯丁為第一個現代人，因為奧古斯丁的部份思想特徵，亦即對於內在自我的探索，接近現代而非前現代。然而從奧古斯丁到笛卡兒還有其後的哲學發展，人的主體性以及人本主義越來越昂揚，尤其是笛卡兒的主客二元論卻導致了所謂他心問題和真摯自我（authenticity of self）的問題。奧古斯丁的「內在自我」和笛卡兒的「我思故我在」最大的不同在於，奧古斯丁的內在自我並非某種私密而完全孤立於他者的靈魂，它不是一個處在黑暗的房間，只有「我」能夠看見「我」自己。相反地，在奧古斯丁的內在自我裡，「我」可以看見普羅提諾所說的真理、智慧、最高的善，而且是每個內在自我裡都可以看見真理、智慧、最高的善。奧古斯丁的內在自我既向內尋求又向上尋求，得到內在導師的幫助，得見神自己。本章先討論奧古斯丁如何透過新柏拉圖主義建構內在自

²¹⁴ Confessiones 2.1.1

我的概念，然後比較奧古斯丁和笛卡兒的主體哲學的差異。

奧古斯丁並不會陷入自我中心的危險，他的內在自我雖然看不到他心，卻不是封閉的自我。相反地，我們現代人已經深陷於現代性的幾個關鍵字詞，例如個人主義、啟蒙、主體性、能動性、進步、自由。現代性試圖指出人類的能動性作為理想目標，卻往往困於目標的重述，難以實際達到該目標。反觀奧古斯丁雖然在某些方面稱得上是現代人，但是他和現代人不同的地方在於奧古斯丁的哲學不是建立在這些關鍵字之上，而是建立在意志的自由選擇、恩典、向內尋求、原罪與為惡、還有愛之上。在第四章，我們會繼續從奧古斯丁的愛重新反思現代性的一些問題。²¹⁵

第一節 新柏拉圖主義與奧古斯丁

奧古斯丁是西方內在性（interiority）傳統的奠基者。奧古斯丁發展如同私密空間的內在自我的概念，我們能夠轉入這空間來尋找神。奧古斯丁把內在自我想成空間或者說是屬於靈魂的特殊維度，這裡說的空間並不是指物質的空間，靈魂不像身體需要佔有空間而存在。內在自我像是某種記憶的倉庫，裡頭藏有對於物質世界的各種印象。除了物理世界的印象以外，內在自我藏有屬於靈魂的認識對象。奧古斯丁的內在自我具有私密性，卻不是封閉的個人世界。在內在自我之中，靈魂可以找到各式各樣的真理（truth）；在所有真理之上，有著永恆的真理（Truth）²¹⁶，就是神自己。奧古斯丁對於內在自我的討論並非單純的心理學分析，其實它包含了一整套屬於神學的計劃。

²¹⁵ 吉爾森（Gilson）指出奧古斯丁透過智性（intellect）和意志兩條路來通往神，泰勒（Charles Taylor）泰勒認為自我和道德來源有很密切的關聯，他考察內在自我如何成為道德思考的中心。比較柏拉圖與奧古斯丁處理自我的差異，凱利（Philip Cary）則是指在柏拉圖與奧古斯丁之間的新柏拉圖主義者普羅提諾（Plotinus）的思想對於奧古斯丁有更為直接的影響。

²¹⁶ 見 Gilson, 1960, p18.

奧古斯丁從新柏拉圖主義那裡學到關於內在自我的概念，奧古斯丁和普羅提諾一樣重視轉向內在，在《懺悔錄》裡頭可以看到他和普羅提諾的相近之處。奧古斯丁在這些段落裡描繪：通往神的旅程需要由進入內在自我開始，當人到達內在自我時，往上看他可以看到不變的真理，即是神自己，這裡說的看，是透過心靈的眼睛而非透過肉體的眼睛。

就奧古斯丁的思想發展而言，奧古斯丁在三八六年到底是轉向新柏拉圖主義還是基督教，不少學者有所爭論。但可以肯定的是，奧古斯丁對於新柏拉圖主義和聖經的理解是同時加深。接觸新柏拉圖主義有助於他理解基督教的文本，使得他能夠反駁過去他所相信的摩尼教的教訓。另一方面，奧古斯丁雖然使用新柏拉圖主義的語言，但是最遲到他在寫《懺悔錄》的時候，他可以分辨出新柏拉圖主義和基督教神學的不同之處。²¹⁷

奧古斯丁在《懺悔錄》反省他的前半生，《懺悔錄》並不像歷史性傳記，而比較接近精神性傳記。《懺悔錄》裡奧古斯丁關注的並不是歷史細節，而是他靈性發展與思想發展，他透露從他少年時期一直到寫作《懺悔錄》之際所關心的思想議題。第七卷他談到他接觸到新柏拉圖主義，並且使用新柏拉圖主義的語言來描述他的經歷。

奧古斯丁在《懺悔錄》裡的最大對手是他過去身為摩尼教的自己。奧古斯丁終其一生都在為他的信仰立場辯護，與摩尼教、多納派、佩拉糾派展開許多激烈的論戰。和摩尼教的對抗和與其它兩者的對抗不同的地方在於，奧古斯丁不認為自己是多納派或是佩拉糾派的人²¹⁸，但是他自己曾經信仰摩尼教九年之

²¹⁷ 見 Cary, 2000, p31.

²¹⁸ 奧古斯丁和這兩派的思想有關聯，奧古斯丁的雙城論受到多納派泰空尼斯 (Tyconius) 的影響，見 Voegelin, 1997, pp213-p214 和 Wills, 1999, pp81-83. 奧古斯丁的 De Libero Arbitrio 也曾被佩拉糾派所使用。

久。奧古斯丁寫作《懺悔錄》的其中一個目的，就是以《懺悔錄》作為自己的辯護詞²¹⁹。他承認自己過去除了遠離神、沉浸於情欲與世俗的榮耀之中，更可怕的是接受錯誤的摩尼教信仰。在他當上主教的第一年，他的多納派對手，自稱為北非真正的教會，曾經指責他其實是潛在的摩尼教教徒。另一位摩尼教教徒則指責奧古斯丁害怕帝國對於摩尼教的迫害所以才離開。奧古斯丁在寫作這本書時，意識到他所面對的各種敵意²²⁰，這些敵意來自教義的爭論，來自摩尼教背景的質疑，來自他是否是真的基督徒的質疑，來自他是否有資格作為教士和主教的質疑。為了對抗這些質疑，奧古斯丁在《懺悔錄》全書中常常引用聖經的字句，引用聖經的典故，在最後三卷中甚至展現對於基督教神學的深刻反省，從基督教教導來處理過去經歷的問題。奧古斯丁在面對這些質疑的時候，他面對的是他的過去，也就是他自己。²²¹

我願意回憶過去的錯誤還有我靈魂的屬於肉體的腐敗。並非因為我愛它們，而是為了要愛你，我的神，藉由對於你的愛的愛，我做這事，在我反思的苦澀中重新反省我最邪惡的行徑。²²²

奧古斯丁自承他曾經讀過一些從希臘文翻譯為拉丁文的「柏拉圖主義者的書」，但是「柏拉圖主義者的書」包括哪些書卻並不明確，柏拉圖主義者包括普羅提諾還有他的學生波斐利，當時並沒有新柏拉圖主義這個名詞。二十世紀中葉，學者曾經爭論這些「柏拉圖主義者的書」的內容還有對於奧古斯丁的影

²¹⁹ Gillian Clark, 1993, p5.

²²⁰ 奧古斯丁受洗的地方是在義大利而不是北非，在義大利受洗並不需要他家鄉的教會的推薦函。奧古斯丁被賦予教職並沒有透過適當的審核，當希波的主教 Valerius 希望奧古斯丁能夠成為他的繼任者時，另一位主教曾經寫信表示他的驚訝之情，雖然他之後收回他的意見，但是這封信在 411 年還被多納派拿出來指控奧古斯丁。此外，奧古斯丁在 Valerius 過世之前就成為主教，是違反一個地方只能有一個主教的規定。另外，關於奧古斯丁意識到敵意，見 Confessiones 1.6.7; 5.10.20; 10.3.3-10.4.5。

²²¹ Cary, 2000, p32.

²²² Confessiones 2.1.1 亦見 Confessiones 11.2.2

響。²²³雖然奧古斯丁的新柏拉圖主義語言和原本的新柏拉圖主義並不完全相同，但是如果奧古斯丁沒有認真研究過普羅提諾，很難解釋為什麼在《懺悔錄》裡存在著屬於普羅提諾的深刻概念。²²⁴

再者，當時的米蘭充塞著基督教式的新柏拉圖主義，奧古斯丁在米蘭聽安布羅斯的講道時不可能沒有接觸新柏拉圖主義，安布羅斯的講道幫助奧古斯丁擺脫了摩尼教的教訓。²²⁵安布羅斯雖然不是偉大的理論家，但他的語言技巧使他擅長把新柏拉圖主義的語言轉變為講道的內容，例如把普羅提諾的《九章集》（*Enneads*）融入他的講道之中。雖然安布羅斯不像奧古斯丁，奧古斯丁能夠更具原創性地使用新柏拉圖主義的語言來建構他的內在性的概念。但是我們可以在安布羅斯身上看到，在奧古斯丁之前，基督教思想和新柏拉圖主義已經有所交融。對於奧古斯丁來說，使用新柏拉圖主義的語言符合當時的基督教傳統。²²⁶

奧古斯丁在三八六年的暑假雖然讀了一些普羅提諾的書，但是他前往 Cassiciacum 的時候他隨身帶著的卻是西塞羅和維吉爾的書。²²⁷很難想像一些普羅提諾的書，就足以對奧古斯丁造成立即的智性的徹底轉變，畢竟奧古斯丁追尋神的過程是如此漫長。奧古斯丁的思想發展並非始於普羅提諾、終於基督教，而是接受了基督教新柏拉圖主義，然後對於新柏拉圖主義和基督教的文本都逐漸熟悉。《懺悔錄》的第七卷雖然使用大量新柏拉圖主義的語言和聖經的語言，但是我們不要忘記《懺悔錄》的寫作時間是在奧古斯丁接觸新柏拉圖主義十多年之後，在寫作的時候奧古斯丁自然要比十多年前要熟悉這兩種語言。

²²³ 如 O'Meara 和 O'Connell。

²²⁴ 見 Cary, 2000, p33.

²²⁵ 見 *Confessiones* 5.13.23-24

²²⁶ 見 Cary, 2000, pp33-35.

²²⁷ *De beata vita* 1.4

與其說《懺悔錄》是在描述過去的奧古斯丁，不如說是書寫時的奧古斯丁對於過去的重新詮釋。²²⁸奧古斯丁在《懺悔錄》裡展現特殊的書寫方式，一方面反省自己過去的錯誤，一方面處理神學問題。既然在聖經詮釋中，可以把聖經中的故事當做寓言，視其為人類景況的暗示，那麼奧古斯丁自然也可以把自己的人生當作是整體人類在塵世之中的縮影：人如何遠離神又如何回到神的身邊。²²⁹那麼，遠離神的人們，要如何才能夠找到上帝？人要到哪裡尋找上帝？奧古斯丁借用浪子（prodigal son）的故事²³⁰：

離開或回到你身邊不是用雙足或空間的距離，你的次子並非找尋馬或舟車或以有形的雙翼飛走，並非移動雙腳旅行到遙遠的地區生活，揮霍你在他臨行時所給予的。你是溫柔的父親，因為你給予；當他貧困地回來，你更是溫柔。他在欲望的情感之中，他在黑暗的情感之中，而且他遠離你的臉。²³¹

要到那裡不用舟楫車馬……前往那裡，甚至到達那裡，只需要願意前往。但是要勇敢、健全地願意，而非翻覆擾亂半殘的意志，意志掙扎於一部份要起立，另一部份要坐下。²³²

我們可以拿普羅提諾的另外兩段文本作對比：

但是我們怎樣才能找到這樣的道路呢？我們能想出什麼方法呢？如何才能看見那深居於聖所裡面、不顯現出來、免得不潔不敬者看見的「無法企及的美²³³」呢？人若能做到，就務必要反躬自省，把肉眼所及的一切事物都拋在外面，摒棄先前所見的一切形體的美。當他看到形體之美時，務必避而遠之，不可追逐。²³⁴

我們的故土就是我們所來的地方，就是我們的父所在的地方。我們該怎樣回去，我們的道路在哪裡呢？我們不可能靠腳力走回

²²⁸ 見 Cary, 2000, pp33-35.

²²⁹ 見 Gillian Clark, 1993, p38.

²³⁰ 關於浪子的故事，見 Luke 第十五章。

²³¹ Confessiones 1.18.28

²³² Confessiones 8.8.19

²³³ 見 Symposium 篇 218E2.

²³⁴ Ennead 1.6.8，普羅提諾，2004，頁 16-17。

去，因為我們的腳只會引我們在這世界上環游，從這裡到那裡。我們也不可能借助於馬車或者輪船，因此這些都必須棄之一旁，不屑一顧。你要閉上眼睛，轉向並喚醒另一種視覺，一種人人都有但很少有人使用的內視覺。²³⁵

在這四段文本之中，奧古斯丁和普羅提諾共享內在性的概念。遠離神的浪子如果想要回到上帝的身邊，並不是到自己的外面尋找上帝，而是要轉向內在的自我，因為在內在自我之中存在著通往神的途徑。在這內在轉向的過程，人需要的不是物質的交通工具，人遠離神本來就不是空間上的遠離。人如果把注意力放在外在的世界，只會在外在的世界四處漫遊，居無定所。我們需要回到我們的內在，我們需要的是回到內在自我的意志，透過非物質性的視覺才能看見真正的美，亦即真神。

雖然奧古斯丁和普羅提諾共享內在性的概念，但是新柏拉圖主義要轉向內在是因為我們的內在裡有神性，相反地，基督教神學卻認為人與神不同，人轉向自我是因為通往神的途徑存在於內在自我之中，人想要回到神身邊，而不是成為神。

只有你是絕對的存在，同樣只有你才真正認識：你是不變地存在著，不變地認識著，不變地願意著；你的本體不變地認識、願意著；你的理智不變地存在、願意；你的意志不變地存在、認識著；在你看來，受你光照的可變受造物，要和你一樣認識你不變的光明，這是不合理的。²³⁶

神認識神的方式和人認識神的方式並不相同，神認識神自己，而人是藉由轉向內在自我來認識神。奧古斯丁借用新柏拉圖主義的語言，但是沒有清楚地提醒他的讀者：在神與人的分別上，新柏拉圖主義和基督教具有巨大差異。奧

²³⁵ Ennead 1.6.8，普羅提諾，2004，頁 16-17。

²³⁶ Confessiones 13.16.19

古斯丁他增加了新柏拉圖主義所沒有的面向：神在內在自我之中，又在內在自我中的一切事物之上。²³⁷祂是真正的光，而非物理之光，而人要以祂作為食物。

透過新柏拉圖主義的書，我被告誡回到自身。在你的引導下進入我的深處 (intima mea)，我所以能如此，因為你作了我的助力²³⁸。我進入我的深處並用靈魂之眼看，看在靈魂之眼之上、在我心靈之上的不變之光，它並非日常、所有凡人可見之光，和比較強烈的光並非同一類型。並非「如果發射越來越明亮的光，就規模而言可以充滿一切」的類型。不是這種而是另外一種，另外一種和所有種類都不同的光。這光在我心靈之上，不是像油浮於水或是天覆於地；這光勝過我，因為它創造了我，我劣於它，因為我由它所造。誰認識真理，認識它；誰認識它，認識永恆。[惟有]愛認識它。喔，永恆的真理、真正的愛、可愛的永恆。你是我的神，我日夜向你嘆息。我認識你後，你提昇我，使我看見我所看見的是什麼，而我尚未是什麼。你用激烈的光芒擊退我脆弱的視線，我既愛且懼而發抖。我發現我遠離你，身處異地。好似聽見你發自天際的聲音：「我是成熟的人的食物；快長大！你將以我為食。你不會把我轉變到你裡面，像你肉身的食物，反而你將轉變到我裡面。」²³⁹

奧古斯丁強調真理之光和感性之光的差異，也強調心靈之眼和心靈之眼所看到的真理之光的差異；心靈之眼是受造物，真理之光是創造者。在秩序之中，創造者和受造物絕對不同。人不是神，因為人為神所造。人在轉向內在還有往上看的同时，看見了神。內在自我是屬於靈魂的內在空間，是等待人進入和探索的領域。

第二節 奧古斯丁的內在自我

奧古斯丁透過內在和外在兩個概念來概括區分精神和物質、高和低、永恆

²³⁷ 見 Cary, 2000, p39.

²³⁸ Ps. 29:11 「上主，求你前來助佑我。」

²³⁹ Confessiones 7.10.16

和暫時、不變和變動這些概念。

好吧，現在讓我們來看看，外在之人和內在之人的界線在哪裡。我們靈魂 (animus)²⁴⁰之中和野獸所共有的東西，正確說來，屬於外在之人。不只是人類外在的肉體被當作外在之人，還有屬於肉體的生命，生命激發了肉體的結構和所有的感官，藉由感官，人裝備了對外在的知覺。當我們透過回憶再度看見之前被知覺和儲存於記憶裡的事物形象，這還是屬於外在之人的事。²⁴¹

奧古斯丁認為，「內在的人」和「外在的人」不同，外在的人屬肉體，我們和野獸一樣都具有肉體，包括我們的知覺 (sense)，還有我們記憶裡關於外在事物的形象。而內在之人則是靈魂裡和野獸不相同的部分。「內在的人」和「外在的人」的區分對奧古斯丁來說，並不是一種為了便利的命名方式，而是和我們的靈性旅程有關，因為在由低到高的旅程裡，最重要的轉向，來自於我們把注意力放在我們自身，也就是我們自身的「內在之人」。簡言之，通往神的道路關乎我們對於自身內在之人的探索。

我們發現人的裡面除了肉體和靈魂沒有更偉大的東西，這就是整個人：精神和肉體。這靈魂是否隨機對自身說話，而且以某種方式命令自身，鼓勵自己、激勵自己？靈魂本來在某些攪擾之中載浮載沉，這攪擾來自它的部分；但是從另一部份，我們稱它為理性的心靈，藉由它，靈魂認識智慧，堅定在主裡，在主裡嘆息，靈魂注意到她某些較差的部份在俗世的行動中受到攪擾，隨著某種屬地的欲望的愛走到外在，離開內在的神。她喚回自己，從外在到內在，從低到高。²⁴²

你要探求肉體的快樂，你會發現除了「合致」(convenientia) 以外什麼都沒有。因為「拒絕」(resistentia) 產生痛苦，合致產生快樂。所以你要辨認什麼是最高的合致。別到外面，回到你自身，

²⁴⁰ animus 通常翻作 spirit, mind, rational soul, 中文翻作心靈、理性靈魂。anima 通常翻作 soul, 中文翻作靈魂。但是還是要依文章的脈絡而定。

²⁴¹ De Trinitate 12.1

²⁴² Enarrationes in Psalmos 145.5

真理居住在內在之人 (interior homo)。如果你發現你的本性是變動的，你要超越你自身。但記住，當你超越自身，是你運用理性的靈魂超越你，所以你要[進一步]朝向理性之光被點燃的地方。所有運用理性的人到達哪裡，除了真理之外？然而真理當然不是靠運用理性來到達自身，它自己就是運用理性的人欲求的對象。你看，那裡有無可比擬的合致，你要與之一致。你要承認你不是它之所是 (quod ipsa est)，如果它不追求它本身，而你卻追求它，來到它面前，不是透過空間之間的距離，而是透過心靈的衝動 (affectus)。所以內在之人與它內住的真理一致，不是在低下、肉體的快樂裡，而是在最高、精神的快樂裡。²⁴³

奧古斯丁的內在性可以分為三個階段，對世界的迴避、對自己心靈的內在轉向，最後還有上昇，亦即超越創造和自身到達神的面前。神所創造的秩序呈現美的秩序，然而神不是秩序本身，秩序只能提醒我們神的存在，神是支持我們認識秩序的力量。如果我們說物質的光是亮的，那是因為心靈透過肉體判斷物質的光是亮的，亦即物質的光被心靈的光判斷為亮的。我們是以物質的眼睛來接收物質的光，但是要判斷我們接收到物質的光，需要心靈的光。接收到物質的光是一回事，判斷接收到物質的光是另一回事。石頭可以接收到光，但是石頭不能作判斷。²⁴⁴神不是我們想要看見的東西，而是我們眼睛所具有的力量。所以神的光不是單單存在，神的光同時也是我們的內在之光，他照亮了每個人的內在，他是在靈魂裡的光。²⁴⁵神是我們的內在之光，也就是說，基督是我們的內在導師。

奧古斯丁在閱讀西塞羅的作品後，點燃奧古斯丁對於智慧的熱愛。這股熱愛並非指向特定學派，而是智慧本身。在閱讀西塞羅的作品之後，奧古斯丁緊接著在聖經裡頭尋求智慧，結果卻令他很失望。失望的原因不完全是聖經和西

²⁴³ De Vera Religione 39.72

²⁴⁴ 見 De Genesi ad Litteram 3.5.7 和 De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber 5.24

²⁴⁵ 見 Taylor, 1989, pp129-130.

塞羅在寫作風格上的差異，因為使奧古斯丁熱愛智慧的並不是西塞羅的寫作風格，而是西塞羅的寫作內容。當時的奧古斯丁因為傲慢和不懂得寓意解經的方法，無法理解聖經的內容。²⁴⁶奧古斯丁對於神的探索和他在哲學上對於智慧的探索密不可分。哲學是要追求智慧，對奧古斯丁來說，基督也就是智慧。基督徒和哲學家都追求智慧，然而哲學家所考量的智慧並不包括基督的肉身還有他的人性。當奧古斯丁比較新柏拉圖主義的書籍還有福音書時，他看出來新柏拉圖主義者缺乏基督教所具有的教導。新柏拉圖主義也教導約翰福音所說的「道」，然而他們沒有教導「道成肉身」。新柏拉圖主義知道基督的神性，但是不知道他的人性。²⁴⁷在希臘哲學的傳統裡，認為在諸神之上還有神，但是這神並不具有位格，反而比較像是抽象的神性。²⁴⁸

在奧古斯丁的基督論中，基督是他的內在導師，也是德能與智慧本身。奧古斯丁寫道：「然而，我向至高的神的德能和智慧²⁴⁹本身禱告，它不就是奧秘交給我們的神的兒子？」²⁵⁰奧古斯丁的基督論不是純然的神學理論，而是奧古斯丁之所以能夠連結他的哲學思想和神學思想的基礎，同時也是他用以分別基督教立場和哲學家立場不同的分界點。奧古斯丁在引用「基督卻是天主的德能和天主的智慧」這節聖經時，是以 *virtus* 而非 *potentia* 來翻譯 *dynamis*，*virtus* 可以代表力量，也可以代表德性，在中文故且稱為德能。用 *virtus* 來翻譯 *dynamis*，就是說基督是德性也是智慧，而德性與智慧是古典哲學的兩大主題。²⁵¹基督是智慧本身，同時也是我們內在的智慧的導師。

²⁴⁶ 見 *Confessiones* 3.4.8f

²⁴⁷ 見 Cary, 2000, p52.

²⁴⁸ 見吉爾森在 Gilson, 2007 裡第一章的討論。

²⁴⁹ 1 Cor. 1:24 「基督卻是天主的德能和天主的智慧。」

²⁵⁰ *Contra Academicos* 2.1.1

²⁵¹ 見 Cary, 2000, p51.

關於一切我們所理解的東西，我們並不求教於外在地發聲的說話者，而是內在地居住於心靈自身之上的真理，雖然或許是話語提醒我們去求教。被求教的祂教導我們，據說祂住在內在之人²⁵²裡。基督，亦即神不變的德能和永恆的智慧，每個理性靈魂都求教祂。但祂展現給每個人，在他依其或善或惡的意志所能領會的程度。²⁵³

當老師說話的時候，學生聽到老師的話語並且理解老師想說的概念，然而語言和概念之間並不一定一致。話語是一種記號，我們透過話語來傳達概念。話語不能百分之百也傳達原先想要表達的概念，聽者部分決定了他所聽到的話語的意義。聽者有可能比起說話的人是更好的判斷者，如果他能夠正確地判斷話語的真假。這是否代表聽者自己心裡好像有某個導師，會教導聽者，告訴聽者他所聽到的東西是對是錯。以上說的是聽者解讀話語所得到的概念和說話的人想要傳達的概念並不不同的情況。

但是如果兩個概念相同，就可以說得上是老師教導學生。假使學生問老師，《但以理書》三章九十四節的“sarabala”是什麼，老師可以跟學生說那是指「外氈」。學生知道了“sarabala”就是「外氈」，然而學生並沒有獲得新的概念，因為「外氈」的概念學生早就有了，對他來說，他只是知道“sarabala”作為一種記號，指涉的就是「外氈」。

老師只是提醒學生轉向內在自我以獲取早就存在於裡頭的真理。教學並非完全被動的過程，學生自己會主動分辨老師的話語的真假，不管他最後是接受或是不接受老師的話語為真。為何不管學生相信或不相信某個意見。外在於靈魂的話語作為記號，不過是刺激人進入自我諮詢裡頭的內在導師。人不是真理的製造者，人只是藉由真理自己來分辨真理。如果人製造自己的真理，那麼人

²⁵² Eph. 3.16-17 「求祂依照祂豐富的光榮，藉著祂的聖神，以大能堅固你們內在的人，並使基督因著你們的信德，住在你們心中。」

」

²⁵³ De Magistro 11.38

和人之間的共識就變成不可能的事。人不能看到彼此的心靈深處，人卻對真理有共識，由此反推人各自在內在自我看到同樣的真理之光。

關於言詞的所有益處，如果好好考量的話不算少……現在，我已提醒你，不應將益處歸於言詞甚於它應得。所以，我們現在不只該相信，還該開始理解聖經上所說的有多麼真切：我們不該稱地上任何人為老師，因為只有天上的那一位是所有人的導師²⁵⁴。祂本人將教導我們在天上的事物，透過我們被外在的人類的符號所提醒的方式，使我們得以受教，內在地轉向祂。愛祂和認識祂就是幸福的生活，幸福的生活是所有人宣稱他們所追求的²⁵⁵，然而少數人欣喜於自己真的找到它²⁵⁶。²⁵⁷

而這真理之光並不同於任何一個心靈，卻是不同心靈所共同觀看的對象。當學生聽見老師的話語，他會向內尋求他的內在導師。基督作為內在導師是真正的老師，教學中的老師或是學生並不是。內在導師使老師和學生得到共識。人轉向內在尋求內在導師以得到幸福的生活。²⁵⁸在老師和學生的理性之上還有其它事物存在，那就是神。理性必須承認有真理作為它的標準，才能以此標準來衡量自身。標準不是理性自身，而是在理性之上，而且對於所有人的理性來說都是如此²⁵⁹。

基督既是智慧，又是智慧的內在導師。由於理解到這點，使得奧古斯丁把注意力從關於客體的知識移向人類知識活動的本身。神是引領我們的導師，也就是支持我們認識活動的力量。對於認識活動本身的關注，就是「根本性反省」

²⁵⁴ Mat. 23:9-10

²⁵⁵ 見 Contra Academicos 1.2.5.13-14.

²⁵⁶ 見 De Libero Arbitrio 1.14.30; 2.9.26

²⁵⁷ De Magistro 11.46

²⁵⁸ 見 Gilson, 1960, pp66-76.

²⁵⁹ 見 Taylor, 1989, p132. 笛卡兒有類似的說法：「良知是世界上分配得最公平的東西，因為每個人都擁有足夠的良知，就連那些在別的任何事上最難滿意者，也不會希求獲得比現有的更多的良知。從這一點來說，並非每個人都在作自我欺哄；相反地，這更證明了正確地判斷和辨別真偽的能力（即所謂的良知或理智）在眾人身上，天生是平等的。」《方法導論》，第一章，見笛卡兒，2007，頁 131。

(radical reflexivity)。和公開的、一般的客體呈現對比，認識活動是內在的、特定的、屬於個人的。從對於內在自我和內在導師的觀察，奧古斯丁觀察認識活動本身，因而開啟了嶄新的自我反省。並不是所有的反省都是根本性的反省，如果我關心自己的靈魂的狀態，而不是世俗的成功，我的確關心我自己，但這不是根本性反省。除非我注意到我是認識活動的主體。

我們可以用第三人稱描述某人的經驗或用第一人稱²⁶⁰描述某人的經驗，然而敘事觀點的差異足以突顯出「我」的經驗和「他」的經驗的差異。對於自己的健康或是財產或是靈魂狀態的關心如果不是採用第一人稱來描述，根本性反省並不會發生。關心人的健康、財產或是靈魂狀態是一回事，我意識到這些是「我」的健康、「我」的財產、「我」的靈魂狀態，「我」關心它們，卻又是另一回事。在第一人稱觀點之下，我所認識的世界放在「我」眼前，為「我」所經驗，為「我」所思考。奧古斯丁的內在自我進行根本性反省，在真理之光的照耀之下，在人類認識之光的放射之下，人找到了神，神的存在被展露在人的面前，同時人也發現了人自己，人的存在被展露人的面前。奧古斯丁的內在自我在經過笛卡兒的細心利用之後，第一人稱敘事觀點成為新的戰略高點，使得人作為認識活動的主體，與外在於人的這個世界的關係有了轉變。²⁶¹

第三節 內在自我與笛卡兒

奧古斯丁在對摩尼教失去信心，但還沒有接受新柏拉圖主義之前，一度被學園派的懷疑主義者吸引²⁶²。懷疑主義者懷疑我們能夠有真正知識，奧古斯丁

²⁶⁰ Taylor 強調第一人稱敘事觀點的重要性，可能主要來自《懺悔錄》裡的第一人稱敘事觀點。

²⁶¹ 見 Taylor, 1989, p131.

²⁶² 見 Confessiones 5.10.19

藉由關於內在自我的論證來反駁懷疑主義者。奧古斯丁認為我們在轉向內在自我後，所得到的關於「我」自己的知識不容懷疑。

就這些真理，我不害怕學園派的論證，他們說：「如果你被騙了呢？」我被騙故我在。因為不存在的人怎麼也不可能被騙。因此，我存在，如果我被騙了。因為我被騙故我在，我怎麼能被騙說我不存在？如果我被騙，我存在這件事是確定的。²⁶³

奧古斯丁關於內在自我的論證與笛卡兒「我思故我在」的論證相似，但是奧古斯丁把焦點放在對於神的追求，笛卡兒的焦點則是在對於知識的追求。²⁶⁴ 奧古斯丁轉向內在自我的一步，是轉向神的一大步。人渴望真理，但是需要神的真理之光的照耀。

的確，人的本性多麼熱愛去知，多麼不願意被騙，或許可以這樣理解：任何人都寧可神智清醒地哭，也不願在失心瘋裡歡樂。這種偉大和神奇的力量在受造物裡除了人類誰都沒有，雖然牠們有些具有比我們敏銳的視覺來注視（contueor）光，但是牠們不能接觸非物質的光，我們的心靈被這光以某種方式照射，因此我們能夠正確地判斷萬物。因為我們接受到多少光，我們就能判斷多少。²⁶⁵

在發展出光照說之前，早年的奧古斯丁受到柏拉圖回憶說（reminiscence）的影響。人類對於真正知識的掌握，好似知，又好似不知。柏拉圖訴諸於回憶說來解決，回憶就是對於理型的記憶。回憶說認為靈魂早於肉體而存在，在前世見過真理，在此世卻遺忘了真理。但是靈魂通過適當的提問與學習可以喚起對於真理的回憶。²⁶⁶

²⁶³ De Civitate Dei 11.26

²⁶⁴ 嚴格說起來，在各自的思想裡，奧古斯丁的「內在自我」不若笛卡兒的「我思故我」扮演關鍵性的角色，見 Taylor, 1989, p133.

²⁶⁵ De Civitate Dei 11.27.2

²⁶⁶ 見 Taylor, 1989, p135. 關於回憶說和前世說，見 Meno 篇和 Phaedo 篇。

那些受人文學科上良好教育的人也像這樣，他們在學習中使那些無疑隱藏在自己的遺忘的事物顯露出來，以某種方式發掘它們。然而他們並不滿足，也不扣住自己，直到他們注視真理的全部面貌，它的光芒照耀在這些技藝中。²⁶⁷

後來奧古斯丁自己拋棄回憶說的觀點，因為受教與否並不是重點²⁶⁸，人是要仰賴顯現在他們裡面的永恆理性之光，在它之中便可看到永恆的真理。²⁶⁹奧古斯丁不接受柏拉圖的回憶說，他拒絕了靈魂有前世的回憶。在認識論上，奧古斯丁的回憶就成了當下的回憶，不涉及前世的回憶。去除掉前世的回憶說，取而代之的是奧古斯丁自己的光照說。人的理解的可能性不在於對於前世的回憶的挖掘，而在於基督作為內在導師的照耀。²⁷⁰奧古斯丁驚呼：「你比我最深的部分更深，比我最高的部分更高！」²⁷¹

笛卡兒處理的懷疑論和奧古斯丁處理的懷疑論並不相同，雖然笛卡兒的「我思故我在」論證和奧古斯丁的「內在自我」論證有相似之處。笛卡兒為了要得到確實的知識基礎，他懷疑一切，但是他發現有件事情，或說是有樣東西無須懷疑，那就是「懷疑中的我」。笛卡兒寫道：

我已經相信，這世上什麼都沒有，既沒有穹蒼、大地，也沒有心和物，如此一來，我不是也相信自己不存在嗎？但事實上根本不是這樣，如果我曾相信一些事物，或只要思想過一些事物，我就確實存在。假若世上真有一個莫名的騙子，不僅具有極大的權柄，而且狡詐異常，時常出盡法寶來欺騙我，可是一旦他欺騙我，那我的存在更是無可懷疑的，因為我就是他欺騙的對象；不論他怎樣欺騙我，只要我一想到自己是某樣東西，他絕無法令我化為

²⁶⁷ Soliloquies 2.20.35

²⁶⁸ 像是奧古斯丁的母親的教育程度並不如奧古斯丁自己，但是在討論哲學的場合卻仍有一席之地。

²⁶⁹ 見 *Retractiones* 1.4.4

²⁷⁰ 後期的奧古斯丁在 *De Trinitate* 以心靈類比三位一體的概念，人具有神的形象，具有認識能力。這認識能力是「當下的回憶」，有別於柏拉圖的「前世的回憶」，見周偉馳，2001，頁 37-38 和 Gilson, 1960, p83; p102.

²⁷¹ *Confessiones* 3.6.11

子虛烏有。所以在深思一切事物之後，就必然會得到這個命題：
「有我，我存在。」不論我表示出來，或只在心裡默想，它都必定是真實而可靠的。²⁷²

笛卡兒肯定了「我」的存在，但是笛卡兒的思考肇始於隱密的所在：一個溫暖的房間。在這裡他排除了社交活動，獨自找尋知識體系的確定性。笛卡兒的房間可以看作是一個隱喻，笛卡兒的主體不是在與世界直接交往中形成的，而是在思想家獨處的、封閉的房間內所形成的。²⁷³笛卡兒的哲學建立在私密性的基礎之上，受限於私密性的問題。《沉思錄》（Meditation）寫作的目的是為了學術交流，然而笛卡兒的「我」的私密性內容似乎和學術交流的公開性呈現矛盾。《沉思錄》裡的「我」可以是笛卡兒，也可以是任何讀者，所以任何人都可以採取和笛卡兒相同的論證。²⁷⁴但是「同樣」和「共同」是不同的兩個概念。²⁷⁵那麼人與人之間的交流活動以及人對於外在世界的認識如何能夠可能？

²⁷⁶笛卡兒寫道：

雖然我心中一直都相信有一位全能的上帝的創造了我，但是我怎麼能知道祂也許並不曾創造穹蒼、大地、有擴延的東西、體積、場所，然而我所以仍能知覺到這些事情，其實是由於它們的存有，正好與我所見的雷同？此外，我既然有時想到，別人往往在自認為最清楚的事情上犯錯，而且是在欺騙自己。那麼，我又如何知道每次我在加二和三時，在數正方形的邊時，或判斷其他更容易而簡單的事物時沒有犯錯，沒有受騙呢？²⁷⁷

外在世界和內在心靈的鴻溝，即使到了第六沉思也沒有改變。笛卡兒必須越過「我」的藩籬，重新抵達外在之物才行。不然的話，「我」將永遠被囚禁

²⁷² 《沉思錄》，第二章，見笛卡兒，2004，頁 43-44。

²⁷³ 見華爾格，2004，頁 28。

²⁷⁴ 見海特斐，2009，頁 78。

²⁷⁵ 各別認識到同樣的真理和共同認識真理並不相同，見第四章第三節。

²⁷⁶ 對於外在世界和他心的懷疑，奧古斯丁不若笛卡兒強烈。

²⁷⁷ 《沉思錄》，第一章，見笛卡兒，2004，頁 38-39。

於心內²⁷⁸。笛卡兒對於所有的天地日月等觀念，並不能保證在笛卡兒的心之外，有這些觀念所表現的「物」存在。笛卡兒為了跳脫第一人稱敘事觀點的限制，他需要不會欺騙人類的上帝的存在來作一切的保證。笛卡兒寫道：

不過，上帝也許不願意我受騙，因為祂是至善的。無論如何，上帝如果使我經常受騙，這實在與祂的善意相違，即使容許我偶然受騙，也與祂的善意矛盾。因此，我不相信上帝容許世人偶爾受騙。²⁷⁹

當我反省自己時，不但我知道我為一非善、非完整之物，隸屬於他人，而且時時刻刻不息地追求一個比我更好、更偉大之物。同時亦知道，我所依賴者，在其自身具有我所企求的和知道的一切偉大之物；祂之佔有它（一切偉大之物）不是猶疑地，或只是潛能地，而是真實地，無限地佔有它。因此，它是上帝。我這裡所用的論證，是為了證明上帝的存在。這論證之力量，我全部知道，如果上帝真的不存在，不可能「我」之所在有如此之性質。也就是說，「我」具有上帝的觀念。²⁸⁰

笛卡爾懷疑一切並且尋求新的哲學基礎，然而他卻改造奧古斯丁的內在自我作為自己的哲學基礎。笛卡爾與他那個時代的學者們同樣知道笛卡兒的論證源自奧古斯丁，奧古斯丁主義者阿爾諾（Antoine Arnaud）就曾經向笛卡兒表示他的疑惑。笛卡兒對於阿爾諾的答辯只是簡短且諷刺地感謝阿爾諾用奧古斯丁的權威支持他。²⁸¹笛卡兒對於奧古斯丁傳統有所繼承也有所改變，兩者的論證相似，背後的精神卻大相逕庭。奧古斯丁認為人越思考，益加發現自我具足是不可能的，若不是神在人裡面引領，那麼人是不可能看見真理本身。相反地，在笛卡兒的論證裡面，他所要找尋的是知識的確定性，透過層層論證，他得到的是「我在」的這個確定性和還有「神在」的確定性。思考者需要一位誠信的

²⁷⁸ 見卡洪，2008，頁 75-77 和笛卡兒，2007，頁 67。

²⁷⁹ 《沉思錄》，第一章，見笛卡兒，2004，頁 38-39。

²⁸⁰ 《沉思錄》，第三章，見笛卡兒，2007，頁 82

²⁸¹ 見潘能伯格，2006，頁 154-155。

神來仰賴，以得到外在世界的確切的知識。笛卡兒的思考者對於神的仰賴不同於奧古斯丁的思考者對於神的仰賴。對於笛卡兒而言，神的存在不過是他的知識體系之所以能夠成立的重要假設。奧古斯丁認為人要轉向內在自我，往上觀看神，從神的完全來反思人的不完全。但是笛卡兒的目標不再是與人裡面的神相遇，他在人裡面看到的是人自己。他所看到的是更確實和完全的人的自我的展現，在這自我展現之中，神的存在不過是必要的假設。

笛卡兒的宇宙是機械式的宇宙²⁸²，透過幾何學的空間屬性以及物理學的運動規則就能夠解說這宇宙。笛卡兒把神看作維繫這一宇宙存在的唯一解釋，對笛卡兒而言，重點不在於神是那自存自有者，不在於神是對於自己無限存有的沉思，而是祂那建立宇宙之中因果關係的創造力量。如果奧古斯丁的神是至高無上的位格神，笛卡兒的神則像是無限的力量的泉源。笛卡兒的神受到他哲學的限制，神的功能即是創造和維持這個機械式的宇宙。²⁸³笛卡兒自己不是無神論者，也不是自然神論者。人們曾懷疑笛卡爾尋求確定性的懷疑論，是一種暗中的無神論，但是在十七世紀和十八世紀早期，笛卡兒並不被為人類中心主義，而只是透過新的方案來更新哲學的上帝學說。²⁸⁴然而在十九世紀的德國哲學史寫作裡笛卡兒已經被當作主體哲學的先驅。在他的哲學裡，人只有在自身才找到一切現實和真理的不可動搖的中心，我們從自我出發佔領世界。我們透過笛卡兒，把一切確定性建立在主體性之上而逆轉了對於存在的認識。²⁸⁵

通常我們會片面觀察到現代科學是客觀主義，或是片面觀察到笛卡兒的我

²⁸² 見海特斐，2009，頁 366。

²⁸³ 巴斯噶對笛卡兒的批判是：「我不能原諒笛卡兒；他在其全部的哲學之中都想能撇開上帝；然而他又不能不要上帝來輕輕碰一下，以便使世界運動起來；除此之外，他就再也用不著上帝了。」，見何兆武，2007，頁 22。

²⁸⁴ 見潘能伯格，2006，頁 159-160。

²⁸⁵ 見潘能伯格，2006，頁 152。但潘能伯格認為這種解釋是錯誤的，他認為《沉思錄》第二章中所提到自身確定性的論證，已經透過《沉思錄》第三章中對神的認識而得到更高的根據，見潘能伯格，2006，頁 153。

思故我在是主觀主義。就整體而言，現代性是包括了兩者，現代是主觀主義和客觀主義的交互作用，亦即內在於人自身的知識體系。知識體系內在於人自身是現代性的現象之一，是現代科學的形上學基礎。在現代科學中，最重要的是說明宇宙秩序如何以及在何種程度上能夠為人所支配。現代科學或者能預先計算宇宙秩序的未來過程，或者能反推過去的宇宙秩序時，因此現代科學就可以支配宇宙秩序。這種試圖對於宇宙秩序支配的動力來自於笛卡兒。當笛卡兒把自己對象化，他把自己帶到自己的面前，使得自己從自己獲得確實性。主體之所以能夠成為主體，需要某種確實性，笛卡兒是透過我思故我在來達成。也就是說，當人把將自身視為客體來觀察，身為主體的自身也就浮現出來。此時人就透過自己來解放自己，這是現代性的特徵，在這解放之中人脫離了神學的束縛。

現代性中的人強調自己要擺脫某些束縛而成為自己，然而現代性中的人並非成為某種「本質的自己」，而是成為某種「建構的自己」。人在成為主體之際，也就改寫了本質的自己。因為人把自身當作是宇宙秩序的中心，透過對於宇宙秩序的理解和支配，人就能夠把宇宙秩序變為某種內在自身的知識體系。這知識體系不僅僅是一種摹本，而是一種把握世界的方式。就這個意義上來說，現代性特別的地方在於，在此之前宇宙秩序是神的受造物，然而現在宇宙秩序卻成為人所理解和支配的領域。因此，人為自己建立了在原先宇宙秩序的新位置，這個位置是人為自己所設立的。內在自身的知識體系還有人之成為主體，乃是同一個過程。越突顯客觀的知識體系的存在也就是越突顯人作為主體的存在。在這現代性的過程中，人不再是那受造、墮落、而又被拯救的人，人自身成為了出發點，也成為了人自己的歸宿。²⁸⁶

²⁸⁶ 見海德格，2004，頁 76-115。

笛卡兒借用奧古斯丁傳統中的內在自我，也許他原本無意要消除奧古斯丁傳統中的恩典與本性。笛卡兒追求理性的哲學智慧²⁸⁷，從理性推論人所可能認識的一切事物，而暫時不考慮信仰之光的幫助。然而從追求神的內在性到自我具足的內在性，由理性所主導的自發性的時代已經來臨²⁸⁸。人試圖成為世界的中心，把外在世界還有他人放在自己之下，試圖佔有和宰制週遭的一切，這就是人的悖逆的意志。我們不僅奴役他人而且也使我們自身被佔有的欲望所奴役。²⁸⁹相反地，奧古斯丁的根本性反省的結果卻是，由自我為中心為出發點，進一步發現自我並不是中心。他的根本性的反省並不是單純地為了證明神的存在或是單純地為了獲得哲學智慧。根本性反省的真正意義在於，透過根本性反省，讓神在人的裡面做人的引領²⁹⁰。對奧古斯丁而言，主觀地轉向內在自我可以獲致客觀的真理。奧古斯丁透過自我以及上帝肯定真正的知識的存在。上帝創造所有的人，人不是完全獨立自主的主體，人與創造世界的上帝相連，與世界相連。奧古斯丁不需要主體和客體的對立，也不需要透過內在於自身的知識體系來達到對於外在世界的支配。

²⁸⁷ 在形式上，笛卡兒和阿奎那都把哲學和神學區分開來，阿奎那是為了統合哲學智慧與神學智慧，所以才區分神學與哲學，視之為兩條不同的路徑；笛卡兒則是為了隔開哲學智慧與神學智慧，所以才區分神學與哲學，見 Gilson, 2007, 頁 73。

²⁸⁸ 見 Taylor, 1989, pp156-158.

²⁸⁹ 奧古斯丁認為自從人類犯罪之後，就開始彼此互相奴役，要別人服侍自己。這種服侍是一種地位上不平等的服侍，而不是基於愛的服事。使徒要基督徒以愛來服事彼此，他說：「惟要以愛德彼此服事。」（思高本 Gal. 5:13），見 De Genesi Ad Litteram 11.37.50

²⁹⁰ 見 Taylor, 1989, pp138-139.



第四章 奧古斯丁的愛

具有弟兄情誼的心靈，贊同我時為我欣喜，不贊同我時為我憂傷，因為不論贊同或不贊同，他都愛我。我要向他們傾訴。讓他們為我的好而歡呼，為我的壞而嘆息。²⁹¹

我們已經反駁了現代性的幾個特徵。在第一章透過雙城還有塵世的概念，說明奧古斯丁如何被動地接受無可奈何的多元性價值取向的存在事實，在塵世之中雙城只能各愛其所愛，並且試圖維持塵世之中的和平。然而塵世的中立性並非價值中立，因此，奧古斯丁政治神學和現代性下的道德相對主義並不相同。在第二章透過奧古斯丁對於惡的反省、意志的脆弱、還有對於佩拉糾派的駁斥，說明何為奧古斯丁的現實主義，奧古斯丁拒絕人的傲慢，承認塵世之中懲罰有存在的必要。因此，奧古斯丁政治神學和現代性下的自由主義所抱持的樂觀態度並不相同，對於自然秩序的理解也不相同。在第三章我們說明奧古斯丁的內在自我和現代性相關之處，但是藉由區分奧古斯丁的「內在自我」和笛卡兒的「我思故我在」，奧古斯丁政治神學再次駁斥現代性下的人類傲慢以及人類中心主義。

本章說明的是秩序與愛之間的關係。²⁹²奧古斯丁的秩序隱含著道德性，並

²⁹¹ Confessiones 10.4.5

²⁹² 鄂蘭在《心智生命》中借用 will as love 的概念來克服意志作惡的問題。然而，意志發動愛，要以 will as love 的概念來解決發動愛的意志的問題，似乎有其困難，本文採取秩序與愛的概念來處理。

非價值中立的秩序。他的秩序和霍布斯理解的自然法不同，並不是一種以人類自私自利為中心的秩序。他的秩序也和笛卡兒所理解的機械式宇宙不同，在笛卡兒的機械式宇宙中神不過是一種動力。秩序與愛的關係可以用「愛的秩序」來說明。奧古斯丁相信，宇宙之間存在著秩序，事物有其高低。人介於上帝和萬物之間。人有愛，會渴求去愛。人如果愛神就可以得到永恆的幸福，如果愛萬物，就必須要擔心會有失去它的一天。所以「愛的秩序」就是要依秩序去愛。愛是一種渴求，在塵世之中沒有什麼可愛，唯有神才是唯一值得被愛的善。你的近人和你自己不過是受造物，人應該把對神的愛，置於自愛還有近人之愛的前頭。自愛比近人之愛來得大，近人之愛最多只能和自愛等同。唯有對神的愛具有終極意義，然而，人不該僅僅把近人當作是工具。人的孤立在神的面前被突顯出來，但人並非完全孤立，因為在對神的愛下，透過近人之愛，基督徒與基督徒之間仍然彼此相連。



第一節 愛的秩序

本節先說明什麼是本質為渴求的愛，再來說明何為合於秩序的愛。對奧古斯丁而言，愛就是渴求於某個事物。

是否只有事物該被愛？或是愛自身也該被愛？當然愛自身也該被愛，因為沒有愛，其它事物怎麼被愛。但是如果為了其它該被愛的事物，愛被愛，不能說是正確地被愛。去愛，一定就是欲求某物，為了這個某物本身。所以如果愛本身該被欲求，被愛的東西就會失去，這是明顯的悲慘。而且愛是一種運動 (motus)²⁹³，沒有任何運動不朝向某物。當我們追尋應該愛的事物，我們追尋

²⁹³ motus 指物理的移動，奧古斯丁是以物理上的移動來說明愛的性質。英文會譯為 motion，兼具物理的移動和心理的意向性雙重意涵。

應該移向的事物。所以如果愛該被愛的話，所有東西絕不該被愛。²⁹⁴

所謂的爱就是渴求某物，而且是渴求某物本身。任何渴求（*appetio*）都是指向某物，渴求的對象點燃了我们的爱。渴求就像是运动一样，指向一个具体的目标。渴求的目标总是先给定，我们的渴求指向我们所知的事物。奥古斯丁称我们所渴求的事物为善（*bonum*），我们渴求善的原因是我們缺乏我們渴求的善。如果我们拥有我們所渴求的善，那麼渴求也就停止，除非我們還要擔心在未來可能會失去這善，那麼對於擁有的渴求（*appetitus habendi*）就變成對於失去的害怕（*metus amittendi*）。那麼，我們渴求的善是什麼？奥古斯丁認為就是幸福地生活（*beate vivere*），沒有比「想要幸福」（*beatum esse velle*）更確定的事。所以爱，亦即渴求，就是一種使人類獲取能夠使我們幸福的善的動力。²⁹⁵

每個人都希望能幸福的生活，沒有人會不同意。如果人缺乏他所應該愛的事物，或者是愛上會傷害他自己的事物，或者是擁有最愛的事物卻不愛它，這些人都不算是過著幸福的生活，這些人都是悲慘的。人若是想要過幸福的生活，人需要擁有還有愛至高的善，那至高的善不會是絕於人自己的事物，也不是相近於人自己的事物，而是比人更完全、更卓越的事物。人一旦獲得至高善，就會希望保有它、珍惜它。而這至高善不易失去，人要對這獲得的至高善有信心。如果人有信心，不用擔心失去至高善，人就能夠過著幸福的生活。²⁹⁶

²⁹⁴ De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus 35.1 早期的奥古斯丁認為藉以愛事物的愛本身應該不需要被愛，因為被愛的事物才是愛的標的。不過基督教神學裡認為「神是愛」，既然神是愛，我們是憑藉著神去愛其它事物，但我們依然愛神，也就愛「愛」，見 De Civitate Dei 11.28

²⁹⁵ Arendt, 1996, p9

²⁹⁶ 見 De Moribus Ecclesiae Catholicae 3.4-3.5

所謂的神，或說是神性（divinitas），是非常重要的事物。真正的神性自然應該被人類追求和崇拜。神性提供我們必要的幫助來承受我們的脆弱，然而追求神並不是僅僅為了此生短暫而必死的生命，因為唯有永恆的生活才是幸福的。²⁹⁷也就是說塵世中的生活並不值得愛，唯有神，也就是永恆的生命才值得愛。即使是義人也要在未來才能活得如其所願，塵世之中的人類無法活得如其所願。

但是甚至是義人也不會活得如其所願，除非他將來到達完全不會死亡、被欺騙、被傷害的地方，而且在未來也永遠如此。[人的]本性欲求這事，除非獲得它所欲求的，它不會充分和完全的幸福。現在誰真的能活得如其所願，當生活本身不在能力（potestas）之中？人想要活，卻被迫死亡。沒有活到他所想要的長度的人，怎麼[算得上]活得如其所願？假如不想活的人想要死，怎麼[算得上]活得如其所願？如果他想死，不是為了不想活，而是為了在死後活得更好，那麼他尚未活得如其所願，而是藉由死亡才到達他想要的地方。²⁹⁸

哲學家刻意壓抑自己對於幸福生活的渴望，奧古斯丁認為那樣子反而會使人無法得到幸福生活。真正能夠擁有幸福生活的人，是愛幸福生活的人。而愛幸福生活的人，會愛幸福生活勝過一切，並且希望幸福生活是永恆的。

看啊，那些活得如其所願的人，他們扭曲自己、命令自己不去欲求他所不能夠[擁有]的事，而去欲求他能夠擁有的東西，就像特倫斯所說：「如果你欲求的事不能去做，欲求你能做的事。」難道因為他堅守悲慘，因此他是幸福的？如果他不愛幸福的生活，他不會擁有幸福的生活。更進一步說，如果他愛和擁有幸福的生活，他要愛幸福的生活勝過其它所有事物，因為任何他所愛的東西都該基於幸福的生活而被愛。更進一步說，如果他愛的程度，如同她值得被愛的程度（人不幸福，如果幸福生活不被愛，如同

²⁹⁷ 見 De Civitate Dei 7 的前言。

²⁹⁸ De Civitate Dei 14.25

她值得被愛) 愛者不可能不欲求她是永恆的。所以, 屆時生活會是幸福的, 當生活是永恆的。²⁹⁹

奧古斯丁等同了古典的「幸福」(eudaimonia) 和基督教傳統的「至福」(beatitudo), 也就等同了「幸福的生活」(beata vita) 和「永恆的生命」(aeterna vita)。在古典的傳統裡, 人要如何過得幸福是重要的問題。奧古斯丁並未完全揚棄幸福主義 (eudaimonism), 但是他認為人在此世幸福並不可及, 而是要到彼世才能獲得永恆的生命。³⁰⁰ 想要過幸福生活需要透過「知」來擁有永恆的事物, 因為人可以對永恆的事物有信心, 愛永恆事物的人不會輕易地被奪走他所愛的事物。我們是靠「知」, 也就是靠心靈來擁有永恆的事物。沒有善是我們全然「知」, 卻又全然不「愛」的, 因為心靈既「知」, 也「愛」。愛是一種欲望, 如果這欲望和理性相一致, 心靈就能夠沉思在平安和安寧的永恆之中。被愛者必然影響愛者, 如果我們愛永恆的事物, 永恆的事物也影響我們。我們愛永恆的生命, 亦即神, 我們才能過幸福的生活。³⁰¹

至高善是人力所能及的至高善, 也是本體論上無物與其齊平的至高善。在奧古斯丁的思想裡, 「知」與「愛」, 或說是「理性」和「意志」是兩條平行卻又相輔相成, 通往至高善的道路。前期的奧古斯丁受到新柏拉圖主義的影響, 看重理性的角色。³⁰²後期的奧古斯丁則認為人因為墮落而本性受到損壞, 所以人的意志在沒有上帝的恩典之下並不值得依賴, 理性作為一種能力也不能使得

²⁹⁹ De Civitate Dei 14.25

³⁰⁰ 「永恆的生命就是幸福的生活」在拉丁文裡面 vita 有生命 (life) 和生活 (living) 兩種不同的意涵。所以奧古斯丁才可以連結這兩點。鄂蘭似乎受到海德格的「必死性」的概念的影響, 應該比較把奧古斯丁所說的 vita 傾向解讀為生命, 顯得似乎是貪生怕死的一個人。其實古典的 eudaimonism 對奧古斯丁的影響並不應該被忽略。關於「必死」, 見第四章第三節。

³⁰¹ 見 De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus 35.2

³⁰² 見第三章第一節。

人足以有意願地行善，所以他認為善人並不是知道何為善的人，而應該是愛善的人。³⁰³愛善，也就是愛神。愛是由意志所發動，而意志又需要仰賴恩典的幫助。所以由恩典到意志到愛，形成了奧古斯丁對愛的概念。愛足以使得人分裂的意志得到統一，最終決定人的行為。³⁰⁴

即使我們相信道德真理和其它真理一樣都存在，從本體論的角度來說同樣真實，道德的實踐和道德真理本身相比總像是另外一回事³⁰⁵。奧古斯丁認為，在宇宙之間，所有永恆與短暫的事物共組成秩序，此一秩序受到神的管轄。對奧古斯丁而言，自然秩序和神聖秩序的區分並無重大實益，秩序無須區分為自然秩序和超自然秩序。秩序只有一個，那就是被神所管制的秩序。人雖然也是這秩序的一部份，臣服於秩序之下，無法逃脫至秩序之外。然而人類的行動卻仰賴意志，使得人類的行動（action）和萬物的行動（movement）顯得有所不同。「人類受限於秩序」這句話有兩種不同的意涵，第一種意涵是指人類的行動受制於自然律而不能隨心所欲的行動，第二種意涵是指人類的意志應該幫助此一神聖的秩序能夠實現。人具有意志的自由抉擇（*liberum arbitrium voluntatis*），這是人和萬物並不不同的地方。人知道客觀秩序是什麼，能否自願幫助此一秩序的實現卻是另外一個問題：當人看見上帝所安排的秩序的時候，他能否願意讓這秩序管轄自己，道德真理是否能夠和道德實踐一致？³⁰⁶對奧古斯丁來說，意志的問題相當於在秩序之中人類愛什麼的問題。秩序之中的萬物皆由神所創造，它們是神給人的禮物，它們是好的。

當我們忽視祢的秩序，我們愛被祢所造之物而非祢。但是如果創造者真正被愛，亦即祂自己，而非其它東西替代祂被愛，愛祂不

³⁰³ De Civitate Dei 11.28

³⁰⁴ Arendt, 1978, p95 雖然鄂蘭也認為使意志統一的是愛，但她沒有強調我們在第三章第二節所說的恩典的重要性。

³⁰⁵ 見第二章第二節。

³⁰⁶ Gilson, 1960, p132

可能是錯的。我們一定要注意我們對「愛」的愛應該在秩序之中，藉由愛，我們愛我們所應該愛的，因此我們用來過良善生活的德性才能存在。依我看來，德性簡短而真正的定義就是愛的秩序。因此在神聖的《雅歌》裡，基督的新娘（上帝之城）唱道：「讓愛在我裡面井然有序。」³⁰⁷

上帝以三個維度，亦即尺度、數字和重量來掌管萬物，尺度使它們的運作有一定的規則，數字使它們在運動的過程中體現出一定的數量，重量使它們指向一定的目標。這三者之中最重要的是重量，因為重量指向事物的終極去向。³⁰⁸奧古斯丁討論關於重量的形上學，並且以重量和愛之間的類比關係來說明秩序、意志、還有愛的概念。³⁰⁹

在你的恩典裡我們安息，在那裡我們享用你。我們的安息是我們的安所。愛舉起我們，善神你³¹⁰拯救我們的苦辱，使我們脫離死亡的門戶³¹¹。在善的意志中我們有和平³¹²。物體依自己的重量移向他們的安所，重量不一定向下，而是朝向安所。火燄延伸向上，石頭向下。各自為自身的重量牽引，朝向自己的安所。不在適合的位置上他們不平靜，安放在適合的位置上他們就平靜。……我的重量是我的愛。我被愛所帶領，無論帶領到何方。我們被你的禮物點燃而提掖上升，我們變得熱忱而向上，我們延心靈之梯拾級而上，唱著「登聖殿歌」。你的火，你的善火點燃我們，我們走向耶路撒冷的和平³¹³。因為我高興他們向我說：我們要進入主的居所³¹⁴。善的意志安置我們在那裡，我們只求永遠待在那裡。³¹⁵

³⁰⁷ De Civitate Dei 15.22

³⁰⁸ 周偉馳，2005，頁 180

³⁰⁹ 奧古斯丁並未刻意區分哲學和神學，使得他在形上學的討論上有時候顯得不是十分系統和嚴肅，有時候看似哲學理論的討論其實只是為了說明神學上的信念而已。奧古斯丁的形上學的討論看起來只是文學作品裡複雜的一套的意象系統。然而既然這是奧古斯丁寫作的風格，身為研究者只能先以聽故事的心態來理解他的形上學，並且設法理解他所要傳達的神學信念。

³¹⁰ Ps. 142:10 「願你的善神時常引導我，走上平坦的樂土。」（思高本 Ps. 143:10）

³¹¹ Ps. 9:14-15「上主，求你憐憫我，垂視我仇加於我的苦辱，拯救我脫離死亡的門戶。」（思高本 Ps. 9:14）

³¹² 這裡的善的意志指的是人的善的意志。

³¹³ Ps. 121: 6 「請為耶路撒冷祈禱和平。」（思高本 122: 6）

³¹⁴ Ps. 121: 1 「我們要進入上主的聖殿！」（思高本 122: 6）

火焰會向上燒，石頭會往下滾，不同的物體會受到各自的重量牽引，朝向一個目標。唯有到達那個目標時，物體才會靜止下來。奧古斯丁把我們的愛比作是重量，而神是我們的目標，唯有到達那個目標的時候，我們才能安息。值得注意的地方在於：第一，神並不是一個靜態的目標。奧古斯丁說，在神的「恩典」裡我們安息、神「拯救」我們脫離死亡的門戶。對奧古斯丁而言，神並不是新柏拉圖主義裡靜態的神，也非笛卡兒的機械式宇宙的非人格動力。第二，在奧古斯丁認為宇宙之間存在著秩序，萬物如果安放在應當安放的位置上，就能夠得到安息與和平，此一和平並不是塵世中短暫的和平。第三，除了神的恩典以外，人的善的意志也決定人是否能夠安放在正確的位置上。奧古斯丁寫道：「當他們聽到我藉由你的恩賜而接近你，他們想要和我一起感謝神嗎？當他們聽到我被我自己的重量所延宕，他們為我禱告嗎？」³¹⁶」

神的恩賜使得人可以接近神，反而是奧古斯丁自身的重量會把人帶離神。神的恩賜和奧古斯丁自身的重量具有相反的作用。由此可知重量帶領人找尋他的目標，找尋能夠安放他自己的地方，但是不一定把人帶向神，也可能把人帶離神。奧古斯丁說：「我的重量是我的愛」，而愛（amor）可能指向神也可能背離神。

假使我們是牲畜，我們應該喜愛肉身的生命與跟隨感官的事物，而那是我們充足的善，當我們生活得很好時，我們不會尋求其他事物。同樣地，假使我們是樹木，我們不會在感覺的推動下去愛任何東西，然而我們似乎被欲求，所以我們變得更加茂盛，長出更多果實。假使我們是石頭、波浪、風、火焰，或者任何此類的東西，沒有感官甚至沒有生命，然而我們不捨棄我們的位置甚至是對於秩序的渴望。物體的重量就是它們的愛，它們或者由於沉

³¹⁵ Confessiones 13.9.10

³¹⁶ Confessiones 10.4.5

重而下墜，或者由於輕盈而上昇。物體被重量帶向四方，如同靈魂被愛帶向四方。³¹⁷

然而就是因為重量，亦即意志，亦即愛，具有向上也有向下的可能，使得奧古斯丁在評斷人類的時候寫道：「具有理性的自然事物中某種意志和愛的重量好似很有影響力，以致於在自然的秩序裡天使被放置在人類之上，然而好人基於正義的律法被放置在壞天使之上。³¹⁸」

上帝創造這個世界，世界中的萬物具有層級次序，由低而高分別是無生物、植物、動物、人，他們都存在於這個世界之中。³¹⁹人和萬物不同，人在這個次序之中凌駕於萬物之上，然而人又在神之下。

[光明]在裡面，而我在外面。[光明]它不在空間裡，但是我專注於空間裡的事物，而在空間裡我找不到安息的地方。空間裡的事物也不悅納我，使我能夠說：「夠了，好了」，它們也不放我回到原來對我算是夠好的地方。我的確在他們之上，但也真的在你之下。如果我臣服你，你是我真正的歡樂。而你把那些次於我的受造物置於我之下。而這就是正確的中庸（temperamentum），屬於我的健康的中間區域，我維持你的形象，侍奉你，掌管我的身體。

³²⁰

對奧古斯丁來說，合於秩序的愛，就是人類調整自己的價值觀，使自己的主觀價值觀和某種存在的客觀價值相合。

[除了]自然秩序裡的放置，每個人基於自己的使用方式有一個個評價的標準，導致我們把無感覺的放置於無感覺的之上，甚至有能力的話，我們情願將後者從自然中全部消滅，無論是不知道他們在位置上的所有，或是即使我們知道，為了我們的好處降低他們的重要性。誰不希望自己的家中有麵包而非老鼠，黃金而非跳

³¹⁷ De Civitate Dei 11.28

³¹⁸ De Civitate Dei 11.16

³¹⁹ 見 De Civitate Dei 11.16

³²⁰ Confessiones 7.7.11

蚤？在人類自己的評價，人性確實有很高的價值（*dignitas*）³²¹，但一般說來馬比奴隸貴重，珠寶比女僕貴重。藉由判斷的自由，沉思者的「理性」不同於窮人的「需要」或是欲求者的「歡愉」，「理性」考慮在事物層級裡的東西本身，而「需要」思考的東西是關於他所期望的；理性考慮按照心靈之光顯現為真實的東西，「歡愉」則是考慮使肉體知覺感到快樂的東西。³²²

奧古斯丁區分事物具有兩種不同的價值，一種是事物的價值，內在於事物本身，奠基於上帝所創造的秩序，另一種事物的價值則奠基於事物所帶來的功效。事物帶來的功效可能很高，使得我們提到該事物時會使用愛這個字詞來連結我們和該事物的關係。此種區別帶有倫理上的重要意涵，然而人類不一定能夠使用「理性」正確判斷萬物在秩序之中的價值，而是按照自己的「歡愉」評價萬物。人會認為馬的價值高於奴隸，而珠寶的價值高於女僕，

就像迷失的馬勝過沒有自身運動和知覺而不會迷失的石頭，依照自由意志而犯罪的受造物比沒有自由意志而不犯罪的受造物更為優越。我稱讚酒是好東西，譴責沉溺於酒的人，然而我把受譴責和喝醉的人置於讓人醉倒的好酒之前。物質性的受造物依其層級(*gradus*)公正地被稱讚，而那些濫用物質性受造物而偏離正確認知的人該受譴責。然而即使是悖逆又喝醉的前者被自身貪婪所毀，仍然勝過依其階層（*ordo*）值得讚美的後者。這不是因為前者的錯誤行為，而是因為他們本質的價值（*dignitas*）。³²³

奧古斯丁使用價值（*dignitas*）來指涉人類和萬物對應其秩序之中所具有的內在價值，而不專指人類的尊嚴。所以即使人雖然具有意志而有犯錯的可能，奧古斯丁認為，不論人的靈魂的美麗減損或匱乏到什麼程度，無疑總是勝過任何物質所擁有的價值（*dignitas*）。³²⁴被愛的事物本身即是善，只要存在，就是好的。金銀財寶或是榮耀或是權力都不是壞的。

³²¹ 或譯尊嚴。基督教認為人具有某種價值，因為人身上有上帝的形象。

³²² De Civitate Dei 11.16

³²³ De libero arbitrio 3.5.15

³²⁴ 見 De libero arbitrio 3.5.16

貪婪不是金子的錯，而該歸咎於悖逆地愛金子的人，他們遺棄正義，不用比也知道正義應該被放在金子之前。奢華也不是美麗和可口的物品的錯，而該歸咎於悖逆地愛這些物質享受的靈魂，他們忽視節制，透過節制我們跟靈性上更美更可口且不會毀壞的物品會合。炫耀不是別人的讚美的錯，而該歸咎於悖逆地愛別人讚美靈魂，他們輕視良心的見證³²⁵。傲慢不是發號施令者的錯，或是權力本身的錯，而該歸咎於悖逆地愛自己的權力的靈魂，他們藐視大能者的公義。(potentioris iustiore)。因此悖逆地愛任何性質的善的人，有好東西反變得不幸，喪失更好的善而變得悲慘。

326

不因為我們錯誤地愛某物，某物就是惡的。也不因為我們錯誤地去愛，愛本身就是惡的。奧古斯丁並不否定愛本身，因為愛和幸福生活有關。愛就是渴求於獲得某物，渴求於獲得永遠的幸福，亦即永恆的生命。塵世中的萬物皆不足為愛，唯有神自己。萬物在秩序之中皆有價值 (dignitas)，人要認清萬物的價值。人的愛就是他的重量，有可能帶離神，也有可能帶向神，但是合乎秩序的愛就是正確的愛，使人能夠連於神，獲得幸福。如此，愛就不僅僅是單純的欲求，也不僅僅是單純的追求幸福的自愛，合乎神所創造的秩序的愛就是對神的愛。下一節我們接著討論自愛和對神的愛的結合與兩條誡命的衝突的關係。

第二節 奧古斯丁的近人之愛

《馬可福音》寫道：

³²⁵ 2 Cor. 1:12 「我們認為光榮的事，就是有我們的良心作證。」

³²⁶ De Civitate Dei 12.8

有一個經師聽見了他們辯論，覺得耶穌對他們回答得好，便上前來，問他說：「一切誠命中，那一條是第一條呢？」耶穌回答說：「第一條是：『以色列！你要聽！上主我們的天主是唯一的天主。你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主。』第二條是：『你應當愛近人如你自己。』再沒有別的誠命比這兩條更大的了。」³²⁷

本節討論「愛神」還有「愛近人」這兩條誠命會不會有衝突，先從奧古斯丁談享用與使用兩個概念開始。再說明奧古斯丁如果用自愛這個概念來聯合兩條誠命。

塵世神學可能會讓人以為奧古斯丁不愛這個世界，例如奧古斯丁寫道：

有兩種愛，對世界的愛與對上帝之愛。如果對世界的愛居住[在裡面]，沒有地方給對神的愛進來。讓對世界的愛退去，讓對神的愛居住[在裡面]，讓較好的得到居所。你曾愛這個世界，不要愛這個世界。當你淨空了心中的屬地之愛，你將會喝下神聖的愛。而當愛(caritas)已經開始居住[在裡面]，沒有惡的事物能夠發自愛。³²⁸

人不能愛永恆的事物，除非停止愛暫存的事物。讓我們思考一下人類的愛，想像它像靈魂之手，如果它拿著某個東西，它不能再拿另一個東西。為了要能夠拿給它的東西，人要放開拿著的東西。³²⁹

奧古斯丁提醒我們不要讓世界的俘虜(capio)我們³³⁰，我們要永遠把希望寄託於上帝，在歡樂之時要比痛苦之時更為儆醒，以免被世界誘惑(illicio)³³¹。但是奧古斯丁也強調，我們若是了解什麼是秩序，就能了解什麼是合乎秩序的愛。奧古斯丁不是要人不去愛任何事物。而是要人弄清楚事物的秩序。屬天的在屬地的之前，不朽的在必死的之前、永遠的(semperiterna)在暫存的之前。

³²⁷ Mark 12:29-31

³²⁸ In Epistolam Iohannis Ad Parthos Tractatus 2.8

³²⁹ Sermo 125.7

³³⁰ 見 In Evangelium Iohannis Tractatus 40.10

³³¹ 見 Epistola 145.2

而神在一切之前，人不只要讚美神還要去愛神。³³² 奧古斯丁在《論基督教教導》(De Doctrina Christiana) 區分了「享用」(frui) 和「使用」(uti) 兩種不同對待事物的方式。³³³

有些事物該享用，有些事物該使用，有些事物我們使用也享用。那些該享用的事物讓我們幸福，那些該使用的事物，當我們在朝向幸福的時候幫助我們、支持我們，使我們能夠到達和堅守讓我們幸福的東西。我們被放置在兩種事物之間，享用和使用他們。如果我們自願享用該使用的事物，我們的進程 (cursus) 就被妨礙，有時候甚至偏離正路 (deflecto)，而我們被拖延獲得那些該被享用的事物，甚至被召喚離開它們 (revochemur)，被對比較低劣的事物的愛所拖累。³³⁴

奧古斯丁認為兩種不同的方式應該對應於兩種不同的事物。而唯有神才是值得被愛，被享用的事物，其它事物則該拿來使用，為了要讓我們能夠享用神。奧古斯丁認為，享用某物就是堅定地去愛某物，為了它自身。而使用某物則是應用事物來達到其它目的，獲得其它所愛的事物。錯誤的使用則該被稱作濫用 (abusio)。³³⁵ 在這裡我們又可以看到異鄉人的主題：

如果我們是旅客 (peregrini)，我們不能幸福地生活，除非在我們的家鄉；因離家而悲慘，我們渴求回到家鄉，我們願意終結悲慘，這就需要使用交通工具，或陸或海，使我們能夠到達我們享用的家鄉並且健壯。但是如果旅程的快樂和交通工具的承載使我們愉快，我們轉為享用應該使用的事物，我們不願很快地結束旅程，我們深陷在悖逆的舒適裡，被隔離在我們的家鄉之外，而家鄉的舒適[才能]使我們幸福。在這必死的生活裡我們旅行，遠離上帝

³³² 見 Sermo 335C.13

³³³ O'Donovan, 1982, pp361-363

³³⁴ De Christiana Doctrina 1.3.3

³³⁵ 見 De Christiana Doctrina 1.4.4

³³⁶。如果我們願意回到家鄉，在那裡我們能夠幸福，這個世界就應該被使用而非享用³³⁷。

這個世界的事物可以分為該被使用和該被享用兩種，那麼人類自己應該算是哪一種事物呢？奧古斯丁區分兩者的標準為永恆與短暫的差別。

神的不可見，透過所造的萬物被理解、洞察出來³³⁸，也就是說，我們要抓住永恆和精神而非物質和短暫的事物。所以在所有這些事物之中，應該享用的事物惟有那些我提過的永恆和不變的事物。其餘的應該拿來使用，使我們得以完全享用應該享用的事物。然而，我們享用和使用其它事物，我們自己是某種事物。其實人類是某種偉大的事物，照神的肖像和模樣所造³³⁹，不是因為困在必死的身體，而是因為理性靈魂的榮耀，所以先於野獸。³⁴⁰

雖然奧古斯丁認為人類因為是照著神的肖像所造，具有理性靈魂，所以勝過野獸。但是人類自己畢竟只是短暫的事物，而非永恆不變的事物。

所以有個大問題是，人類應該享用人類本身，還是使用人類本身，還是兩者都有？給我們的誠命是要彼此相愛，但是問題是人被人所愛是因著他自身（propter se）還是因著其它緣故（propter aliud）？如果為了他自身，我們享用他，如果是因著其它緣故，我們使用他。對我而言，他應該因著其它緣故而被愛。因著祂自身而被愛的東西構成幸福的生活，即使尚未成真，對祂的盼望安慰此刻的我們。然而，凡以世人為其希望的人當受咒罵³⁴¹。³⁴²

人自己既然是短暫的事物，而非永恆不變的事物，那麼就像前一節所說的，唯有對於永恆的不變的事物才能給人帶來幸福，那麼我們就不該享用世

³³⁶ 2 Cor. 5:6 「我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離。」

³³⁷ 1 Cor. 7:31 「享用這世界的，要像不享用的，因為這世界的局面正在逝去。」

³³⁸ Rom. 1:20 「祂那看不見的美善，即祂永遠的大能和祂為神的本性，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」

³³⁹ Gen. 1:26 「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人。」

³⁴⁰ De Christiana Doctrina 1.4.4

³⁴¹ Jer. 17:5 「凡信賴世人，以血肉的人為自己的臂膊，決心遠離上主的人，是可咒罵的！」

³⁴² De Christiana Doctrina 1.22.20

人，而該享用神，以神為我們的希望。奧古斯丁從個人的角度出發，認為對神的愛與自愛是相一致的，那麼如果他愛神勝過別人，其他人不應該有意見。

人也不應該享用自身，如果你謹慎思量，因為他不應該基於他自身愛他自己，而應該基於應該享用的事物。現在人最多也不過是在他的一生中前往不變的生命，以他所有的情感堅守祂。如果他基於他自身愛他自己，他不能回到神身邊，他轉向他自身而不是轉向不變的生命。因為這個原因，[他不過是]在瑕疵裡享用他自身，因為更好的是堅守和受縛於（constringitur）不變的善，甚至比放縱他自身更好。所以如果你愛你自己，不是基於你自身而是為了你所愛的，亦即最正確的目標，其它人不應該生氣。³⁴³

這是否是說，奧古斯丁的「享用」和「使用」就是人在愛的計劃當中，「目的」和「工具」的關係？例如虞格仁（Nygren）³⁴⁴就認為：「當奧古斯丁說我們應該使用這個世界來獲得對神的享用，他和柏拉圖一樣，鼓勵我們不要把這世界的美好事物所擄獲，而是要使用他們，把他們當作是梯子，藉此爬昇到更高的世界。³⁴⁵」對神的愛是人為自己設下的目的，而對近人的愛就是工具，人藉由此工具來獲得對神的愛。也就是說，對近人之愛只是一種工具性的追求，這樣子人類才能夠達到對神直接的愛。這個詮釋雖然簡單好懂，但是這種詮釋會導致和康德之間的直接衝突。因為康德認為，任何人應該把其它人當作是目的，而非僅僅是手段。再者，奧古斯丁自己也認為我們不應該只愛神和只愛自己，而是要因為愛神而愛近人。

如果你也基於神愛他，這就是神所制定的愛的規則，它說：「你應當愛近人如你自己」，但是「出自全心，出自全靈，出自全意，愛神」³⁴⁶，你才能奉獻所有你的思想，所有生活和所有理智給他，

³⁴³ De Christiana Doctrina 1.22.21

³⁴⁴ 虞格仁以這個詮釋強化他對於奧古斯丁的 eros-motif 的指責。

³⁴⁵ Nygren, 1953, p512

³⁴⁶ Mat. 22:39; 22:37

從他那裡你才有那些你奉獻的東西。當它說道：全心，全靈，全意，它沒有替你的生活留下餘地，你不能保留什麼空間給你所想要享用的事物。而任何其它該愛的東西進到我們心中，應該被拖向所有愛的衝動奔向的地方。任何人正確地愛他的近人，應該鼓勵他，使他也全心，全靈，全意愛神。這樣愛近人如自己，連接所有對自己和近人的愛到對神的愛，對神的愛不允許任何小河導向它以外的地方，小河的分歧會使其有所減損。³⁴⁷

本拿比（Burnaby）則認為，當奧古斯丁知道宇宙之間存在著客觀秩序，那麼把世界臣服於在神的腳下並不是人類獨斷的決定，那麼把人類的愛屈服於神就不是不合理的要求。對奧古斯丁來說，神同時是幸福生活的保證，也是永恆的生命。享用神不僅是我們主觀上對於幸福的欲求，同時也是對於客觀秩序的擁抱，是對於自然律的服從。那麼我們把近人之愛放在對神之愛之下並沒有不多。因為就如同前一節所說的，在本體論上人只不過就是受造物，居於造物者之下。假如我們已經知道何謂合乎秩序的愛，那麼我們當採本拿比的詮釋而不採虞格仁的詮釋。³⁴⁸照本拿比的詮釋，「愛神」與「愛近人」兩條誡命之間也不會衝突。如果我們謹慎思量這兩條誡命，可以發現兩者緊密相連。因為對神的愛不可能存在某個人身上，但是這個人卻不愛近人；也不可能對近人之愛存在於某個人身上，但是這個人卻不愛神。³⁴⁹在聖經有時候只提到其中一個誡命，或此或彼。即使如此，奧古斯丁相信這兩個誡命不可能有其一而無其二，因為相信神的人，自然會去做神所命令的事：愛人；而服從神命令的人，自然也相信神。³⁵⁰

³⁴⁷ De Christiana Doctrina 1.22.21

³⁴⁸ 第三種看法則是 O'Donovan 所提出，他考察了奧古斯丁在《論基督教教導》前後的文本之後，認為奧古斯丁在《論基督教教導》第一書的時候還沒有達到對於這些字詞（usus and frutio）最後的斷言，《論基督教教導》只不過是一種探索式的研究，對於愛的秩序的詮釋他還處於摸索的階段。見 O'Donovan, 1982.

³⁴⁹ 見 De Fide et Operibus 10.16

³⁵⁰ 見 De Fide et Operibus 13.20

在《約翰福音》十三章三十四節，耶穌說：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛³⁵¹」。由於這個「新命令」看似妨礙先前所說的第一條誡命：「你應出自全心，出自全靈，出自全意，愛主，我們的神³⁵²」，使得奧古斯丁作了一番額外的解釋。他認為，「你們該彼此相愛」是連於先前所說的第二條誡命「你應當愛近人如你自己³⁵³」。由於第一條誡命和第二條誡命是相連而不衝突的誡命，所以「你們該彼此相愛」和「你應出自全心，出自全靈，出自全意，愛主，我們的神」自然也就衝突。奧古斯丁強調，所謂的「新命令」並不是指廢止過去的誡命，而是取「基督徒要時時更新」之意。³⁵⁴

奧古斯丁認為，兩條誡命不相衝突，而且還和自愛有關。因為愛神和自愛有關，人不可能愛神而不愛自己，相反地，只有愛神的人真正懂得愛自己。因為熱切追求能夠完全享用神的人，就是享受最高、最真的善。追求享受最高、最真的善的人，我們可以說他真正愛自己，那麼誰能懷疑愛神的人不是真正愛自己？³⁵⁵

奧古斯丁認為，正確地自愛相當於正確地愛神，而愛神的人又會愛近人。愛近人的方式又等同於愛自己的方式。因此自愛、愛神、愛近人三者正確的秩序之下是不衝突的。雖然奧古斯丁知道對於人類來說，自愛和愛神與愛近人相比是不需要另外提醒的，而且在某些情況下，自愛還是大於近人之愛。例如談到說謊的時候，奧古斯丁寫道：

如果有人躲到你這避難，而你要靠說謊來救他嗎？他們愚蠢地怕死亡，但是他們不怕犯罪。死亡殺死肉體而非靈魂，所以我們的主在福音書裡告誡我們不要害怕。但是說謊的口舌，必殺害靈魂

³⁵¹ John 13:34

³⁵² Mat. 22:37

³⁵³ Mat. 22:39

³⁵⁴ Enarrationes in Psalmos 65.2.1

³⁵⁵ 見 De Moribus Ecclesiae Catholicae 26.48

³⁵⁶而非身體……去主張一個人物理上活著，而另一個人靈魂上死去，難道不是全然的悖逆？所以即使是近人之愛也被受限於一個人所背負的自愛。聖經上說：「你應該愛近人如同自己」。難道愛人如己是給他的短暫生命，卻以你自己的生命為代價？的確，如果一個人犧牲自己暫時的生命，[只]為了他人暫時的生命，就不是愛他如同自己而是超過自己，而且超過了教訓的規則。多麼可悲啊！如果他想要因為說謊失去他自己永恆的生命，[只]為了他人暫時的生命！³⁵⁷

說謊是罪，即使是要救近人的生命，我們也不能說謊。因為他人短暫的生命並不是最高的價值。在這個例子裡面，自愛作為一種道德原則，而對近人之愛卻變成比較次等的愛。我們愛近人不能超過我們自己，當近人之愛和自愛衝突的時候，我們應該追求自愛而非近人之愛。奧古斯丁自己承認在這個極端的例子裡面，由於自愛和近人之愛個別連結於永恆的生命和暫時的生命，所以不是很公平。不過從這個例子我們可以看到，對奧古斯丁而言，古典的傳統中對於友誼的要求和奧古斯丁對於近人之愛的看法並不相同。雖然奧古斯丁強調愛人要「如同自己」，但是這裡的「如同自己」並沒有要求「超過自己」。³⁵⁸

在愛的秩序之中，自愛、愛神、愛近人並不衝突，然而近人的愛並沒有特別的獨立地位，只不過是對神的愛的實踐中的一種而已。近人的愛，不過是對神的愛的踏腳石，或者說是一種練習。奧古斯丁認為，人與人之間應該有愛的羈絆（vinculum），而人對人的愛（caritas）是最確實的通往對神的愛的臺階（gradus）。³⁵⁹我們不能到達善，除非我們停止作惡，並且練習愛近人，因為我們對近人的愛就像是對神的愛的搖籃（cunabulum）。³⁶⁰

³⁵⁶ Wis. 1:11 「所以，你們要謹防無益的怨言，禁止口舌，別說毀謗的話；因為暗中的言語，決不會空空過去；說謊的口舌，必殺害靈魂。」

³⁵⁷ De Mendacio 6.9

³⁵⁸ O'Donovan, 1980, pp115-120

³⁵⁹ 見 De Moribus Ecclesiae Catholicae 26.48

³⁶⁰ 見 De Moribus Ecclesiae Catholicae 26.50

兩條誡命緊密相連，但是在秩序之中是高下之分。嚴格說起來我們愛近人的時候並不是在愛近人本身，而是愛神自己。

對清楚瞭解的人來說，兩條誡命可在其中一條發現。因為愛神的人不能輕視命令「要愛近人」的神；神聖地、屬靈地愛近人的人，他難道愛近人裡的神以外的東西嗎？這就是和所有世俗之愛不同的愛，主為了分辨兩者又加上了「如同我愛你們」。他所愛的難道不是你們裡的神嗎？不是因為我們有神，而是為了我們有神，為了引領我們到「神為萬物之中的萬有³⁶¹」的地方。³⁶²

奧古斯丁認為我們愛的是近人裡面的神，而不是近人本身，這使得對神的愛和對近人的愛都不同於凡夫俗子的愛。

正確地說，醫生也是這樣愛病人，他難道愛病人的健康以外的東西嗎？他希望能夠回復病人的健康，而不是回復他要來趕走的疾病。所以我們要盡可能地愛近人，以愛的關切吸引近人，使他們能夠有我們裡面的神。他自己給我們這愛，他說：「如同我愛了你們，你們也該彼此相愛。³⁶³」為此他愛我們，所以我們應該彼此相愛。他以愛我們的方式來傳達此意，我們之間應該以相互的愛綁在一起，被甜密的羈絆相連，我們才能成為以基督作頭的身體。³⁶⁴

在秩序之中，自愛、愛神、愛近人並不衝突，我們可以從自愛推導到愛神再推導到如何愛近人。我們也可以從愛近人相當於愛近人裡的神自己，亦即愛神，了解到對近人之愛其實就是一種基督徒之間彼此相互的愛，將彼此綁在一起的愛。這種愛並不是在使用近人，把近人當作工具，而是一種真正的合乎秩序的對近人的愛。因為我們愛神，所以我們愛近人，這點使得所有基督徒之間

³⁶¹ 1 Cor. 15:28 「萬物都屈服於祂以後，子自己也要屈服於那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。」

³⁶² Enarrationes in Psalmos 65.2.1

³⁶³ John. 13:34

³⁶⁴ Enarrationes in Psalmos 65.2.2

能夠彼此相愛。甚至我們可以說，基督徒不僅愛基督徒，基督徒甚至愛非基督徒，這些看似敵人的基督徒也有可能變成基督徒的一天，或者他們表面上不是基督徒，但是內心裡卻已經為神折服。因此這種對近人之愛，並不侷限於基督徒之間。因此下一節我們可以討論奧古斯丁的另一個愛的概念，亦即社會之愛。³⁶⁵

第三節 奧古斯丁的社會之愛³⁶⁶

所謂近人的愛並不是直接對近人的愛，而是透過對於上帝的愛間接地愛近人。近人並不能救贖我們，唯有上帝才可以，近人之愛並不具有終極意義。在上帝之城中，人與人之間的關係不在乎世俗的連結，而在乎神聖的連結。塵世之中的相互依賴不過是暫時的、偶然的，死亡終將結束人與人在塵世之中的世俗連結，因此這些世俗連結相對於神聖連結來說並不重要。人類在塵世之中的共存或是相互依賴的事實容易落入功利主義的思考。重點不在於共存或相互依賴的事實存在，而在於塵世之中的人們如何能夠彼此相愛，亦即擁有社會之愛。人愛近人的方式，應該是愛近人如同自己，也就是把近人當作是教會的兄弟。然而人類帶有必死性，近人的死亡事件與我們對於其死亡的悲慟，提醒我們必死性的存在。近人其實就是另外的我們，他們的存在與死亡就是對於我們自身的罪及其懲罰的提醒。教會的弟兄能夠彼此相連，不僅僅因為都愛神，也和共同的罪與受損的本性有關。

近人之愛是一種神聖連結，超越塵世之中基於血緣關係的家人之愛。近人之愛並非基於血緣關係，這些血緣關係都是偶然。早期的奧古斯丁甚至認為這些血緣關係是犯罪後的腐敗結果，而真正的未受損的人性唯有在犯罪前。

³⁶⁵ 關於本節的議題在近年的發展，見 Gregory, 2008, pp324-350.

³⁶⁶ 鄂蘭在其博士論文討論奧古斯丁的社會之愛，見 Arendt, 1996 的第三章。

人被人所愛不該因為兄弟之間的骨肉相連，或是兒子、妻子、親戚、或是公民。因為那樣子的愛是暫時的。我們沒有這些因為生死的偶然產生的連結，如果我們的本性保持在順從上帝的誠命和保持和他相像的形象。情況可能就不會降低成現在腐敗的狀態。上帝自己呼召我們回到原始和完善的狀態，要求我們抗拒屬肉的生活方式，教導我們：沒有人符合神的國，除非恨這些屬肉的人際關係。沒有人該認為這違反人的本性。愛一個人因為他是你的孩子而非他是一個人，愛他不是因為他屬於神而是因為他屬於你，這更違反人的本性。一個愛私利而非公共福祉的人無法獲取[神的]王國有什麼好驚訝的？有人會說他兩者都愛，但是神說只能愛一個。神說：「一個人不能服事兩個主人。」³⁶⁷沒有人可以完全愛我們被呼喚朝向的，除非恨我們被呼喚遠離的。我們被呼喚朝向完全的人性，那是神在我們犯下原罪前創造的。我們被呼喚遠離而去愛我們犯下原罪而有的事物。³⁶⁸

對於兒子的愛，並不應該出於他是你兒子，而是因為他是一個人，以上帝的形象所造，而且屬於上帝。也許對於家人的偏愛在亞里士多德看來是符合人性的，但是對於奧古斯丁來說，人與人成為家人只是生物上的偶然，對於家人的偏愛來自於血肉上的拘束。所謂的血肉相連和真正的人類本性並不相同。人如果要愛近人，就要把他當作是自己來愛，並且愛他裡面他的真正所是，他的真正所是並非他的肉體，而是他的本性。

人應該愛近人如同自己，對他來說的確沒有人是父親或是朋友或是親戚或是其它諸如此類的，但是人愛他人如同自己，應該愛他裡面他的所是，肉體真的不是我們所是，故在人的肉體裡沒有應該欲求的。在這裡誠命是有效的：「不可貪愛你近人的東西。」任何人愛近人的其它事物而非他的所是，並非愛他如同自己。人性應該被愛，不論是即將完善或已是完善，不管屬肉的關係為何。所有以一神為父而且愛他且執行他的意志的人都連結在一起。他們彼此是父親，當他們彼此勸告時；他們彼此是兒子，當

³⁶⁷ Mat. 6:24

³⁶⁸ De Vera Religione 46.88

他們彼此順從時。最重要的是：他們是兄弟，因為他們被同一個神以祂的約定召喚進同一個繼承裡³⁶⁹。³⁷⁰

奧古斯丁看見人類裡頭的本性，人的本性雖然受到了損傷，但是我們應當愛所有的人，包括愛異教徒、猶太人、異端，亦即所有的人。因為人的本性並非互相敵對，只有人裡頭的錯誤才會互相敵對。每個人都有靈魂和血肉，每個人都是同質（*consubstantialis*）³⁷¹的，都是神以泥土所造。所以每個人都是每個人的弟兄，而每個人的雙親都是亞當和夏娃。即使是使徒保羅也一度是教會的敵人，但是他後來停止迫害教會，反而成為教會的同工（*adiutor*）。如果我們反對保羅，我們是反對他的邪惡（*malitia*），而不是他的本性。我們要禱告敵人的邪惡死掉，而我們的敵人卻活下來。當敵人的邪惡死掉時，我們失去敵人，卻得到了朋友。³⁷²

由此我們可以看到，對奧古斯丁而言，連結所有人的近人之愛，和所有人共同擁有的自然本性有關。犯罪後受損的自然本性雖然來自於亞當與夏娃，但是犯罪前的共同的自然本性也來自於他們。如果人有保留真正的本性的話，那麼人與人之間就不會彼此對抗。無論如何，人犯罪了，形成了由亞當與夏娃為開頭的血脈。奧古斯丁看重的不是基於血緣關係的家庭，而是彼此勸告、彼此順從的基督徒所構成的家庭。在基督徒的大家庭中，沒有血緣關係的陌生人連結在一起，被賦予弟兄之名。對於尚未不是弟兄的人，奧古斯丁祈禱反對他們，但是奧古斯丁更希望他們能夠加入基督徒的大家庭，使仇人能夠變成朋友。加入屬於基督徒的大家庭方式是透過洗禮，而新加入基督教的門徒被稱為是嬰孩。原本他們只是神的尋求者，現在卻被稱為嬰孩。因為從前他們是向著世界

³⁶⁹ 見 Mat. 12:48-5

³⁷⁰ De Vera Religione 46.89

³⁷¹ 在此非指基督教神學的聖體同存論。

³⁷² 見 Sermo 56:14

所生，現在他們向著基督所生。³⁷³嬰孩對於奧古斯丁是個重要的意象，象徵剛受洗的基督徒的新生與謙卑。基督徒的大家庭以基督為首，而新生的門徒應該要跟隨基督。

所以你們，弟兄姊妹們，你們，兒女們，[如同]母親的教會的新後代，我以你們所接受的求你們，把你們的眼睛固定在召喚你們的那一位、愛你們的那一位，找尋喪亡的你們的那一位，點亮被找到的你們的那一位。不要跟隨喪亡的人的道路，他們的忠實之名是場誤會。我們並非追問他們被什麼召喚，而是追問他們是否符合他們[基督徒]的名字。如果他們剛被[新]生，他們新的生活方式在哪裡？如果他們是忠實的，他們的信仰在哪裡？我聽見名字，讓我也看到事實。³⁷⁴

原來以血緣關係的家庭，可以進一步以信仰關係的基督教的大家庭所取代。在此大家庭之中，基督徒如果要使「基督徒」的這個名字和「自己是基督徒」的現實相符，需要在實際上有所作為。是否信仰同一位神，可以區分基督徒與非基督徒。但是真假基督徒的區分，則在於他是否有實際上的作為。真正的基督徒，亦即愛神勝過愛自己的基督徒，會努力使他的近人也愛神。

你有益地愛自己，如果你愛神超過你自己。所以你為自己作的事，你也一定要為你的近人做。這樣他才能以完全的愛來愛神。你無法愛他如己，除非你引導他朝向你所朝向的善。這唯一善不會減損，就算有許多人和你一起追求。由此誠命產生了屬於人類社會的許多責任，這些責任很難不出錯。無論如何我們一定要仁慈，也就是我們不要以惡意或是詭計來對付人。對人來說有什麼比人更親近？³⁷⁵

神是共同善，共同善的意思除了是所有人應該追尋的善，也是所有人能夠共享的善。真正的基督徒努力使他的近人也追求這共同善，他的努力表現為一

³⁷³ 見 Sermo 228.1

³⁷⁴ Sermo 228.2

³⁷⁵ De Moribus Ecclesiae Catholicae 26.49

種近人之愛。

讓具有弟兄情誼的心靈（fraternus animus）愛我裡頭你教導所該愛的，恨我裡頭你教導所該恨的。這具有弟兄情誼的心靈作了這事，而非外人的心靈，而非外邦人之子的心靈（他們口言虛無，他們的右手是不義的右手³⁷⁶）。具有弟兄情誼的心靈，贊同我時為我欣喜，不贊同我時為我憂傷，因為不論贊同或不贊同，他都愛我。我要向他們傾訴。讓他們為我的好而歡呼，為我的壞而嘆息。

377

人與人之間如果是弟兄，就應該要互相親愛，遵守基督徒的教訓，彼此照顧。基督徒的近人之愛是要使得人與人變得親近，人與人之間相連在一起形成共同體。

除了對善的愛，聖經如此讚美和宣揚的愛（或仁愛）還能是什麼？愛屬於正在愛的人，而且某物藉著愛而被愛。注意，這裡有三者：愛者、被愛者和愛。愛除了是某種把愛者與被愛者這兩者綁在一起或想要把這兩者綁在一起的生命之外，還能是什麼？即便最外在的、肉體的愛也是如此。但為了暢飲更純淨更清澈的東西，讓我們跨過肉體，邁向理性靈魂吧！理性靈魂除了愛朋友裡的理性靈魂之外，還能是什麼？所以這裡有三者：愛者、被愛者、愛。

378

在「愛者」和「被愛者」中間需要「愛」把兩者綁在一起，而那愛就是神。認為人除了肉欲的愛之外，還有一種更純淨的愛，這純淨的愛發自人的理性靈魂，朝向他者的理性靈魂，把兩者綁在一起。這純淨的愛是合乎秩序的愛。在愛神的同時，我們也該愛這塵世中的所有人，合乎秩序的愛是把所有人當作受造物來愛。奧古斯丁把人放在神的面前，看見每個人所擁有的理性靈魂，而視所有人為平等。愛神的人，愛每個人，包括好人也包括壞人。

³⁷⁶ Ps. 143:7-8 「他們的口舌只說虛言謊語，只是為發假誓而舉起右手。」（思高本 Ps. 143:8）

³⁷⁷ Confessiones 10.4.5

³⁷⁸ De Trinitate 8.10.14

嚴格說起來，奧古斯丁愛的不是具有個體性，或說是具有不同個性的個人，而是基於某個共通點而去愛每個人。共通點是信仰同一位神的事實或是信仰同一位神的可能性。因為對於這神的愛的可能性，使得愛者與被愛者透過愛而相愛才具有意義。人在近人之愛裡愛所有人，近人之愛是基於對神的愛。人對於每個人的愛都是近人之愛的實踐，也就是對神的愛的實踐。那麼特定人對於特定人的愛並不具有終極意義。

雖然人有共同的自然本性，還有共同的理性靈魂，但是近人之愛所立基的共通點似乎是同一信仰，而與人本身的共通點無關。但是我們可以發問，對於同一位神的信仰是否足以帶來如此強烈的共同體的愛？同一信仰中的不同個人，難道不是各自地愛神嗎？每一個信徒心裡都有信仰，他們都信仰同一位神，但是被信仰的神是一回事，用以信仰神的信仰卻又是另一回事。

信仰在信徒的靈魂裡，擁有它的人才看得見，儘管它好似也在他者裡，事實上不是它，而是相近的信仰。它們並不是在數量上是一，而是在種類上，由於它們的相似和缺乏歧異，我們說它們為一個而非許多個。³⁷⁹

如果說人是各自地愛神，那麼對神的愛真的可以透過近人之愛發揮形成共同體的功能嗎？人與人之間有沒有除了共同的自然本性、共同的理性靈魂之外的共通點？一個更突出的共通點，一個足以提醒人與人是平等的共同，足以提醒人的在塵世的景況的共通點？奧古斯丁在失去自己的摯友時如此寫道：

我很悲慘，所有受限於與受造物的友誼的靈魂都是悲慘的，當失去友誼的時候靈魂受苦，靈魂就認識到：「悲慘」在失去友誼之前就是「悲慘」。……我想，我越愛他，我越恨、越害怕把朋友

³⁷⁹ De Trinitate 13.2.5

從我這裡帶走的死亡，猶如最殘酷的敵人。我想死亡會吞噬所有的人類，因為他能夠吞噬我朋友。³⁸⁰

朋友的死亡並不算得上是悲慘，因為每個人都必定會死，這就是所有人類的悲慘。奧古斯丁從朋友的死亡，看到所有人類共享的必死性。本來奧古斯丁沉溺於朋友的死亡而無法自拔，但是當他在反省之中發現人類共享的必死性，他就得以擺脫特定個體死亡所帶給他的悲慘情緒，反而將注意力人類真正的景況，亦即共享的必死性，亦即所有人類所處的真正的悲慘。個體的死亡屬於個人，共享的必死的景況卻屬於全人類。所以我們不應把自己的愛侷限於特定的個體，那樣會使我們不可避免地遭受到特定個體的死亡所帶來的悲慘。反過來說，我們應該基於人類所共享的必死的景況而去愛所有必死的人。在愛的秩序之中，人與神之間需要有正確的愛，而人與人的關係也有正確與不正確之分，人與人的關係在神面前應該是平等的。奧古斯丁認為人應該希望其它人都和自己一樣平等，因為其它人都是人的弟兄，因為基督已經作了贖金，其它人也以同樣的方式被基督的血所救贖。³⁸¹人在萬物之上，卻都在神之下，人與人之間的關係應該是平等。如果一個人想要把自己放在另一個人之上，就是一種傲慢。傲慢就是對於自己的本份的僭越。基督徒不該誇耀自己在其它人之上。因為神已經使你在野獸之上，亦即使你勝過野獸。你有某種自然的事物（*hoc naturale*），你永遠都勝過野獸。如果你希望勝過其它人，當你看到他和自己平等時就會忌妒他。你應該要讓所有人和你一樣平等，如果你在睿智上勝過某人，你應該要希望他也是睿智的。當人變得太擔心貪心，除了想要在野獸之上，也想要在其它人之上，人就超出了限制（*modus*），這就是傲慢。³⁸²

奧古斯丁批評人的傲慢，傲慢是種錯誤的自愛。奧古斯丁尋求人自己的健

³⁸⁰ Confessiones 4.6.11

³⁸¹ 見 In Epistolam Iohannis Ad Parthos Tractatus 5.12

³⁸² 見 In Epistolam Iohannis Ad Parthos Tractatus 8.8

全還有人與人之間的正確關係。奧古斯丁不希望人的傲慢使得人膨脹自己，因此變得悖逆，有損於自己的健全，也破壞了人與人之間的關係。近人之愛應該是可以拓展到所有人身上，包括你的敵人。因為友誼不該被侷限在狹窄的邊界之內，所有人都該被包括友誼的範圍之內，所有人都應該得到愛（*dilectio*）。雖然我們親近某些人時比較自在，親近某些人時比較不安。然而友誼甚至要延伸到敵人身上，我們要他們禱告。所有人都應該得到善意，即使不是由於我們之間有相互的愛，而是由於我們具有共同的本性，我們是具有共同本性的群體（*societas*）。³⁸³奧古斯丁的友誼並不是只有給朋友，而是給所有的人。奧古斯丁並不是以相互的愛作為友誼的前提，而是基於人的共同本性，使得友誼甚至可以延伸到敵人身上。

在這世上的必需品（*necessaria*）有二，健全（*salus*）和朋友。這些我們應該高度評價而不該輕視。安康和朋友是自然的善。神造人，使其存在並活著，那就是安康；但是他不該一個人³⁸⁴，他尋求友誼。所以友誼從伴侶和小孩開始，然後進展到外人。但是如果我們考量我們有同一個父親和母親³⁸⁵，誰會是外人？所有人類都是所有人類的近人。問問自然，他是陌生人嗎？他是人。他是敵人？他是人。他是仇敵？他是人。他是朋友？讓他繼續是朋友。他是敵人？讓他成為朋友。³⁸⁶

奧古斯丁認為，弟兄之間不僅要有愛，愛更需要拓展到外人身上、甚至是敵人身上，這樣子教會才會穩固。弟兄之間的和睦（*concordia*）和近人之愛都是好東西。假使有人至今尚未是基督裡的弟兄，尚未在基督裡重生，不管他是異教徒還是猶太人，因為他是人，他就是你的近人，你就應該愛他。即使你們之間沒有弟兄的和睦，卻有近人之愛。如果教會對內有弟兄的和睦，對外有近

³⁸³ 見 *Epistola* 130.13

³⁸⁴ *Gen* 2:18

³⁸⁵ 可以指亞當和夏娃，也可以指神和教會。

³⁸⁶ *Sermo* 299D.1

人之愛以吸收新的弟兄，那麼教會自然穩固。³⁸⁷

在此我們可以回頭來看奧古斯丁對於雙城論的兩種愛的分析：

這兩種愛，一個神聖，一個不潔；一個共有（socialis），一個私有（privatus）；一個基於崇高的共同體考量共同善（communis utilitas），一個基於傲慢的宰制把共同事務化為自己的權力；一個臣服神，一個敵對神；一個平靜，一個騷亂；一個和平，一個作亂；一個偏好真理勝過給偏離真理者的讚美，一個貪於各式各樣的讚美；一個友善，一個忌妒；一個想要給近人自己想要的，一個想要使近人臣服自己；一個基於近人的益處統治近人，一個基於自己的益處。這兩種愛先顯於天使之間，一個在好天使，一個在壞天使，區分了建立在人類之中的雙城，一個屬於義人，一個屬於不義的人，在奇異和無可言說的上帝的照顧（providentia）之下。所有祂所創造的，祂管理和給予秩序。一段時間內雙城混合在一起於塵世中旅行，直到最後的審判時分開，一個伴隨好天使在他們的王裡獲得永恆的生命，一個伴隨壞天使和他們的王一同被送進永火裡。³⁸⁸

雙城不僅走向不同的結果，更重要的是在塵世之中他們所抱持的不同愛的性質也決定了他們在塵世中與其他人類之間的權力關係。把神當作終極目標的愛，其下的近人之愛能夠把其它近人當作是平等的個體，因而不會去宰制他們。奧古斯丁強調人不應該傲慢，不應該濫用自己的自由意志。雖然人的源頭是犯罪的亞當，但是人也因此有著共同的源頭，這共同的源頭使奧古斯丁得以想像一個既和血緣關係有關（原罪遺傳），又和血緣關係無關（近人之愛）的人類群體（societas）。

上帝創造了某些獨居的動物……也創造了其他喜歡群居的動物……然而神沒有讓這兩類動物由一個個體繁衍，而是命令多數同時存在。神設定（condo）人的本性介於天使和野獸之間。所以，人如果臣服於他的創造者如同真主，守著虔誠的服從，人能

³⁸⁷ 見 Sermo 359.9

³⁸⁸ De Genesi Ad Litteram 11.15.20

跨入 (transeo) 天使的行列，沒有中間的死亡，獲得幸福的不死，沒有終結。然而如果人傲慢地甚至不服從地使用自由意志冒犯主，他的神，那麼他會生活得像野獸，陷入死亡。欲望的奴隸注定死後受到永罰。神創造一個人，一個個體，不是要人想要獨居，而不需要無需人類伙伴 (societas)，神是要以這個方式強烈地向人推薦 (commendo) 社會的同一與和睦的羈絆。人類不只靠人類之間本性的相似而被綁在一起，也靠血緣的感情。神創造女人作為男人的伴侶，不像祂喜悅地創造男人，而是從男人身上創造女人³⁸⁹，結果人類的種族完全從一個人散播出來。³⁹⁰

人在追求永恆的幸福的時候，發現我們先前所說的秩序，在此秩序之中，上帝是創造者，也就是一切受造物的開始，人類自己是受造物的一部份。就上帝是人類的創造者而言，上帝是人類的開始。永恆的幸福也就是永恆的生命，所以人類追求永恆的幸福，也就是追求永恆的生命，也就是自己。那麼神不僅僅是人類的開始，也是人類的結束。不過，在開始和結束之間，存在於人的塵世生活。在此塵世生活之中，人是活在世界中間。在塵世生活之中，人要避免受到世界的試誘。但是更值得注意的是，在塵世生活中的人，已經是本性受到敗壞的人了。而在此世界之中，其它人和人自己一樣都是屬於本性受到敗壞的人，都背負著同樣來自於亞當的原罪。就這個意義下，人追求神的過程之中，他不僅僅是上帝面前孤立的存在，他是和其它罪人一同作為異鄉人在期盼上帝。這麼一來，人與人之間就會發生一種類似軍中同袍或是監獄室友的革命情感。這種情感也有助於共同體的愛。如此一來，對於奧古斯丁而言，人與人之間的愛，似乎不可避免與人所共同擁有的敗壞本性有關，愛與惡具有某種關連。

如果我們把著眼點放在塵世神學身上，那麼人便是作為時空下的產物，人在宇宙秩序之中既由於創造和人類對於永恆的生命的追求而連於神，另一方面

³⁸⁹ 見 Gen. 2:22

³⁹⁰ De Civitate Dei 12.21

在塵世的秩序之中也由於和眾人背負相同的敗壞的本性而連於眾人。就如同塵世，並不是完全的世俗，人的週遭的眾人也非完全的世俗，即使人是孤立地站在神的面前，但是在塵世之中，包圍人的眾人卻形成一個共同體，形成了另一個由人所構成的世界（mundus）。這個世界的起源可以追溯到亞當，這個世界的世世代代則都是在罪之下。人類的平等並不是來自於單純生活在一起或是能力的相近，而是來自於他們都有同一個起源，就是亞當。從奧古斯丁的近人之愛我們可能看見，雖然近人之愛是對於人的愛，而非對於神的愛，需要把近人視為秩序中的一部分，而不能把近人當作是終極標的。然而因為近人內有神，或說是近人的受損的自然本性有接受神的恩典受到修復的可能，使得所有近人都有可能是基督徒，進而成為以基督為首的共同體的一部分。



結論

奧古斯丁的政治哲學並非世俗化後的政治哲學，奧古斯丁的哲學與神學相輔相成，形成獨特的屬於基督教的政治哲學。在其思想的中心存在著位格神，相對於神的存在，人與神的關係、人的存在、和人墮落後的景況也是奧古斯丁關心之所在。自由主義強調自然權利，相信人的自我完善和自我具足，然而奧古斯丁對於罪、惡、恩典的看法否定了自由主義天真樂觀的想法。因為對於罪的忽略，就是罪所導致的結果。罪並非來自於基督徒的主觀塑造，而是客觀的事實。對奧古斯丁而言，人的罪與愛並存於這個世界。在人所形成的共同體之中，並非只有扮演懲惡角色的政府，更重要的是共同體如何凝聚，他們分享什麼樣的價值，他們是否具有共同的愛的對象。

在塵世之中的雙城都需要塵世的和平，然而塵世的和平不過是無可奈何的多元性價值取向的存在事實，奧古斯丁雖然承認塵世的和平很重要，但是他不支持價值中立的概念。即使雙城都欲求塵世的和平，使得雙城得以在塵世之中形成共同體，然而這樣的共同體只擁有塵世的和平作為共同愛的對象，彼此之間並沒有相互的愛的存在。

人與人之間彼此缺乏愛，是現代性的個人主義的大問題。奧古斯丁的「內在自我」並非私密和孤立。相反地。笛卡兒式的「我」卻容易陷入自我中心的危險，成為自私自利的自我，盲目地相信個人主義、能動性、自由這些關鍵字，企圖以自己的力量來操控這個世界，這就是人類的傲慢。

奧古斯丁拒絕人的傲慢，他對於人抱持著和自由主義不同的悲觀態度，認為人受損的本性使人時時作惡，人意志的脆弱無法使人免於作惡。他對於秩序的理解也和自由主義並不相同，他認為自然秩序包含著道德秩序。奧古斯丁承認人會做惡而傷害了道德秩序，所以塵世之中懲罰有其必要，人需要對自己容易做惡的事實戒慎恐懼。

奧古斯丁的秩序不是霍布斯式以人類自利為中心的秩序，也非笛卡兒式的機械宇宙。奧古斯丁的愛的秩序是一種道德秩序，強調人要依秩序去愛，要愛神，愛近人，還有要愛自己。在塵世生活中的人，都已經是本性受損的人了，背負著同樣來自於亞當的罪。人追求神，不僅僅是孤獨站在上帝之前，而是和其它罪人一同作為異鄉人在期盼上帝。人與人之間的愛與每個人身上所帶的惡具有某種關聯。人在宇宙秩序之中既連於神，也連於眾人。人類的平等並不是來自於單純地需要生活在一起或是彼此之間能力的相近，而是來自於共同的起源：亞當。每個人都有受損的自然本性，也有接受神的恩典而得到修復的可能。在奧古斯丁的政治哲學裡，神是每個人都應該愛的對象，每個人都需要弄清楚神與人之間的關係以及人在墮落之後的景況；每個人都對於自己受損的本性戒慎恐懼，然而人與人之間卻又因為這樣的本性而有相愛的可能。

參考書目

原典

Augustine.

1964. *On free choice of the will*. tr. A. S. Benjamin and L. H. Hackstaff. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

1982. *Augustine on Romans : Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished commentary on the Epistle to the Romans*. tr. P. F. Landes. Chico, Calif.: Scholars Press.

1985. *The political writings of St. Augustine*. tr. H. Paolucci and D. Bigongiari. Chicago: Regnery.

1993. *On free choice of the will*. tr. T. Williams. Indianapolis: Hackett.

1994. *Political writings*. tr. M. W. Tkacz, D. Kries, E. L. Fortin and R. Gunn. Indianapolis: Hackett.

1995. *Against the academicians ; The teacher*. tr. P. King. Indianapolis: Hackett.

1998. *The city of God against the pagans*. tr. R. W. Dyson. New York: CUP.

1998. *Confessions*. tr. H. Chadwick. Oxford: OUP.

2001. *Augustine : political writings*. tr. E. M. Atkins and R. Dodaro. Cambridge: CUP.

2001. *De bono coniugali ; De sancta uirginitate*. tr. P. G. Walsh. Oxford: OUP.

2002. *On the Trinity : books 8-15*. tr. G. B. Matthews. Cambridge: CUP.

2003. *Augustine's commentary on Galatians*. tr. E. A. Plumer. Oxford: OUP.

巴斯噶.

2008. *帕斯卡爾思想錄*，何兆武，武漢：湖北人民

笛卡兒.

2004. *沉思錄*，黎惟東譯，臺北：志文

2007. *我思故我在*，錢志純，臺北：志文

普羅提諾.

2004. *論自然、凝思和太一*，石敏敏，北京：中國社會科學出版社

奧古斯丁.

1962. *奧古斯丁選集*，湯清譯，香港：基督教輔僑

1984. *基本教理講授選集*，田永正譯，台南：聞道

1992. *論自由意志*，王秀谷譯，台南：聞道

1992. *論婚姻與守貞守節*，陳介夫譯，台南：聞道

1997. *獨語錄*，成官泯譯，上海：上海社會科學院

1998. *懺悔錄*，周士良譯，台北：商務

2001. *傳道員指南*，張鍾來譯，台南：聞道

2004. *上帝之城*，王曉朝譯，香港：道風

2004. *論靈魂及其起源*，石敏敏譯，北京：社科院

2005. *論三位一體*，周偉馳譯，上海：上海人民

2005. *論原罪與恩典*，周偉馳譯，香港：道風

2007. *上帝之城：駁異教徒上*，吳飛譯，上海：三聯

2007. *天主之城*，吳宗文譯，台北：商務

2008. *上帝之城：駁異教徒中*，吳飛譯，上海：三聯

2009. *上帝之城：駁異教徒下*，吳飛譯，上海：三聯

2009. *道德論集*，石敏敏譯，北京：三聯

二手書目

Arendt, Hannah.

1996. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.

2007. *心智生命*，蘇友貞譯，臺北：立緒

Bittner, Rudiger.

1999. "Augustine's Philosophy of History." In *The Augustinian tradition*, ed. G. B. Matthews. Berkeley: University of California Press.

Bright, Pamela.

1999. *Augustine and the Bible*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Brown, Peter Robert Lamont.

2000. *Augustine of Hippo : a biography*. Berkeley: University of California Press.

2003. *The rise of Western Christendom*. Malden, MA: Blackwell.

Burnaby, John.

1960. *Amor dei*. London: Hodder & Stoughton.

Burnell, Peter.

1992. "The status of politics in St. Augustine's City of God." *History of Political Thought* 13 (1):13-29.

Cary, Phillip.

2000. *Augustine's invention of the inner self : the legacy of a Christian Platonist*. Oxford: OUP.

2005. "United inwardly by love: Augustine's Social Ontology." In *Augustine and politics* ed. J. Doody. Lanham: Lexington Books.

Cavadini, John C., and Allan Fitzgerald.

1999. *Augustine through the ages : an encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.

Cayre, Fulbert.

1985. *奧斯定哲學導論*，劉俊餘譯，台南：聞道

Chadwick, Henry.

1987. *奧古斯丁*，黃秀慧譯，台北：聯經

Clark, Gillian

1993. *Augustine, the Confessions* Cambridge: CUP.

Creswell, Dennis R.

1997. *St. Augustine's dilemma : grace and eternal law in the major works of Augustine of Hippo*. New York: Peter Lang.

Deane, Herbert Andrew.

1963. *The political and social ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press.

Dodaro(ed), Robert.

2000. *Augustine and his critics : essays in honour of gerald bonner*. London: Routledge.

Donnelly, Dorothy F.

1995. *The City of God : a collection of critical essays*. New York: P. Lang.

Doody, John.

2005. *Augustine and politics* Lanham: Lexington Books.

Dunn, John, and Ian Harris.

1997. *Augustine*. Lyme, NH: Edward Elgar.

Evans, G. R.

1982. *Augustine on evil*. Cambridge [Cambridgeshire]: CUP.

Gilson, Etienne.

2007. *神與哲學*，陳俊輝譯，台北：商務

Gregory, Eric.

2008. *Politics and the order of love : an Augustinian ethic of democratic citizenship*. Chicago: University of Chicago Press.

Heyking, John von.

2001. *Augustine and politics as longing in the world*. Columbia: University of Missouri Press.

Krom, Michael P.

2007. "Modern Liberalism and Pride: An Augustinian Perspective." *Journal of Religious Ethics* 35 (3):453-77.

Markus, R. A.

1970. *Saeculum : history and society in the theology of St. Augustine*. Cambridge: CUP.

1994. *Sacred and secular: studies on Augustine and Latin Christianity*. Aldershot: Variorum.

Mathewes, Charles T.

1998. "Pluralism, Otherness, and the Augustinian Tradition." *Modern Theology* 14 (1):83-112.

2001. *Evil and the Augustinian tradition*. Cambridge: CUP.

Matthews(ed), Gareth B.

1999. *The Augustinian tradition*. Berkeley: University of California Press.

Niebuhr, Reinhold

1986. *The essential Reinhold Niebuhr : selected essays and addresses*. New Haven: Yale University Press.

Nussbaum, Martha Craven.

2001. *Upheavals of thought : the intelligence of emotions*. Cambridge: CUP.

Nygren, Anders.

1953. *Agape and Eros*. London: S.P.C.K.

O'Donovan, Oliver.

1980. *The problem of self-love in St. Augustine*. New Haven: Yale University Press.

1982. "Usus and Fruitio in Augustine, De Doctrina Christiana 1." *Journal of Theological Studies* 33 (2):361-97.

Oort, J. van.

1991. *Jerusalem and Babylon : a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*. Leiden ; New York: E.J. Brill.

Taylor, Charles.

1989. *Sources of the self : the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.

TeSelle, Eugene.

2002. *Augustine, the theologian*. New York: Herder and Herder.

Voegelin, Eric.

1997. *History of political ideas: Hellenism, Rome, and early Christianity*. Columbia, Mo.: University of Missouri Press.

Weithman, Paul J.

1999. "Toward an Augustinian Liberalism." In *The Augustinian tradition*, ed. G. B. Matthews. Berkeley: University of California Press.

Wills, Garry.

1999. *Saint Augustine*. New York: Lipper/Viking.

Young-Bruehl, Elisabeth.

2006. *Why Arendt matters*. New Haven: Yale University Press.

王見川.

1992. *從摩尼教到明教*，臺北：新文豐

卡洪.

2008. *現代性的困境*，北京：商務。

卡爾·雅斯培.

1986. *奧古斯丁*，賴顯邦譯，台北：久博

尼布爾.

2007. *光明之子與黑暗之子*，孫仲譯，香港：道風

朱怡康.

2004. *施洗國家：奧古斯丁神學政治觀詮釋*，台北：台灣大學政治學研究所碩士論文

吳瑞珠.

1994. *奧斯定論自由意志的自由意志研究*，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文

李天鈞.

2005. "伯拉糾的人觀——基督宗教人觀的一個傳統" *輔仁宗教研究* 33:243-71.

林鴻信.

2008. *誰啟蒙誰 論啟蒙*，香港：道風

夏洞奇.

2007. *塵世的權威：奧古斯丁的社會政治思想*，上海：三聯

孫向晨、陳建洪、曾慶豹、張新樟.

2007. *政治哲學與漢語神學*，香港：道風

海特斐.

2009. *笛卡兒與沉思錄*，周春塘譯，台北：五南

海德格.

2004. *林中路*，孫周興譯，上海：上海譯文

張灝.

1990. *幽暗意識與民主傳統*，台北：聯經

陳思賢.

1997. "選擇信仰的空間——奧古斯丁異端導正論與洛克寬容論"，*政治科學論叢* (8)

傅偉勳.



2000. *西洋哲學史*，台北：三民

趙敏匡.

2005. *利維坦的聖經詮釋與政治神學*，中壢：中原大學宗教研究所碩士論文

劉美惠.

1993. *奧古斯丁愛觀研究*，台北：輔仁大學哲學所碩士論文

潘能伯格.

2006. *神學與哲學*，李秋零譯，香港：道風

蔡英文.

1999. "古典共和之市民社會概念與奧古斯丁政治神學的解釋"，*台灣哲學研究*，(2)

叢日云.

2003. *在上帝與凱撒之間*，北京：三聯

