

友愛、團結和羞恥¹

——論奧古斯丁《懺悔錄》和《上帝之城》的共同體觀念

石敏敏

浙江工商大學馬克思主義學院教授

章雪富

浙江大學哲學系教授

奧古斯丁無疑是最重要的基督教思想家之一。晚近奧古斯丁研究更把他塑造成現代思想圖景的重要根源；同時，當學者們討論奧古斯丁與古典哲學的關係時，又會把奧古斯丁看成是深悉古典思想並且善於運用古典思想的基督徒，視之為古典思想遺產的偉大傳承者。然而一個古典主義的奧古斯丁和一個現代性圖景中的奧古斯丁並不總是一致的，嚴格地說他們更多地是兩個衝突的形象。這只能意味着現代奧古斯丁研究中存在着不同偏好的塑造方式。

本文則試圖提供重審這種不同視野中的奧古斯丁形象，並嘗試提供一種新的觀點。一方面，奧古斯丁是以共同體觀念為優先的思想家，從而與現代思想圖景保持了深刻的距離，因為通常而言個人主義的或者個體性存在的觀念被看成是現代思想的特性，而奧古斯丁又常被視為現代主體性個體觀念的重要來源。如果以共同體觀念為理解奧

1. 本文為國家社科基金項目「猶太教原典解讀研究」（批准號 15BZJ025）項目成果；中央高校基本科研業務費資助項目「希臘化和中世紀早期經典集成」成果。

古斯丁思想的基本框架，會意味着奧古斯丁與古典主義之間存在更多的共同主題。另一方面，奧古斯丁在以共同體觀念為優先時，又迥然相異於希臘哲學意義上的古典主義。誠然，在以共同體觀念為思想建構的出發點上，奧古斯丁和古典主義分享了共同前提，然而在有關共同體本性的討論方面，兩者處於不同的旅行方向。本文嘗試以友愛和團結為主題，分析奧古斯丁和古典主義共同體觀念的分歧。然而吊詭之處正在於，這種分歧使得一個本身並非屬於現代思想圖景下的奧古斯丁成為了現代思想的根源。本文旨在透過論述奧古斯丁基於古典共同體主題即友愛和團結的哲學討論來呈現一種現代思想的軌跡，一種以古典共同體主題為努力目標所造成的現代觀念。

一、

友愛 (*philia*) 是古典德性論的重要主題，不少古典希臘時代的思想家都討論過友愛這種德性。柏拉圖的《呂錫篇》(*Lysis*) 探討過「同性愛」意義上的友愛，《理想國》(*Politeia*) 略帶戲虐地稱「同性愛」是衛士們血戰疆場戰無不克的力量。在古典思想家中，對友愛作過最為充分精當論述的當數亞里士多德，他稱友愛為朋友「共同的善」，把它列於倫理德性和理智德性之後詳加論述。希臘化時代的哲學家伊壁鳩魯 (*Epicurus*) 也讚揚友愛，稱它是最重要的德性。他甚至說如果沒有友愛，人的生活會無比悲慘，生活不能持續，因為沒有友愛的人既無法與人分享喜悅，也不能夠在受苦和困難時得到救助。²可見，友愛為古典主義的德性論所推崇，甚至是生活可能的前提。

2. 「伊壁鳩魯基本要道」第二十八條，見於伊壁鳩魯著，包利民等譯，《自然與快樂：伊壁鳩魯的哲學》（北京：中國社會科學出版社，2004）。

古典希臘思想家們如此推重友愛德性，在於他們認為友愛不是單純個體意義的品性，友愛是一種共同體的德性。它首先體現了個體性自我的自我共同體。這是古典主義倫理對人的卓越洞察，有別於現代倫理觀念。在現代倫理學中，友愛不僅不具有倫理的重要性，還幾乎從德目表中消失，這或許與現代思想家主要是從情感主義的方面把友愛視為私人情感有關。然而古典希臘思想家主要是從理性主義角度評論友愛，它是一種善的關係的分析。這種善的關係既體現於個體性自我、個體之間，也體現在城邦共同體之中。在古典思想家中，亞里士多德尤其綿密嚴謹地分析了友愛的共同性特性。他認為友愛既可以指個體的人所結成的小範圍共同體，也用於城邦公民所結成的政治共同體。他從個體的友愛活動推論共同體的政治活動，稱公民共同體的友愛為團結，「團結 (homonoia) 似乎就是政治的友愛」。³有關友愛的政治哲學分析，是對個體超越其自身的公共維度的把握，關乎個體身上的城邦共同體內容。在亞里士多德而言，同一城邦的公民他們擁有不同類型但為共同體要求的「共同的善」例如公正、富庶和安全等等，這些都造成城邦的自我意識，它造成城邦的團結，而團結是對於同一城邦截然不同類型之公民的友善的最廣泛範圍的表達。可見，亞里士多德大大拓展了友愛的分析範圍和內涵，從最小範圍的自我共同體擴展到城邦公民共同體，充分呈現了友愛的善的公共性，無論這種公共性是發生在全體城邦公民之間還是不同自然人之間的活動。友愛的公共性甚至受到注重個體倫理的伊壁鳩魯所關注，他也指出過友愛在結成共同體方面所起的重要作用。⁴

3. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》（北京：商務印書館，2003），1167b4。

4. 「伊壁鳩魯基本要道」第二十七條，見於伊壁鳩魯著，包利民等譯，《自然與快樂》。

古典德性倫理注意到友愛的結成緣於某種類型的理性。亞里士多德認為人們出於三方面原因結成友愛：或者出於利益，或者出於快樂，或者出於德性。出於利益的友愛經常發生在老年人、以獲利為目的的中年人和青年人之間，他們的友愛會因共同利益的消失而解體。他認為這樣的朋友並不真正喜歡共同體生活，他們喜歡的只是利益。⁵出於快樂而友愛通常發生在青年人中間，他們通常憑情感生活，而情感隨年齡變化，令他們愉悅的東西也不斷變化，他們的友愛也會變化。⁶這兩種友愛都是偶性的，他們都不是因朋友自身的緣故而愛對方，而是因對方的有用或能帶來快樂的緣故而愛對方。⁷只有因德性的緣故結成的友愛才是完善的友愛，他們因對方自身的緣故而希望對方好。這樣的朋友都是好人，由於他們自身就是好人，他們因着對方的善好結成的友愛就是持續的。⁸只有這種友愛才把友愛雙方的一切本性都包含其中。只有在這些朋友中間，愛與友愛才最好。⁹顯然，亞里士多德和古典主義的德性論對友愛所造成的共同體的善持樂觀的態度，這來自朋友與善的緊密關聯。亞里士多德和古典德性論都認為，人與善存在目的上的關聯。由於人在本性上就是追求善的，人與人之間就會因着這善才會有真正的共同性，因為他們可以在其共同目的上完善其自我。

友愛與團結則透過友善發生關聯。亞里士多德認為善意並不是愛，因為善意不包含傾向與欲求，然而善意是友愛的始點。沒有善意兩個人不會成為朋友，光有善意兩人也不一定成為朋友。可以稱善意為尚未發展的友愛，但由

5. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1156a25。

6. 同上，1156a30-35。

7. 同上，1156a17。

8. 同上，1156b7-12。

9. 同上，1156b423-24。

於善意產生於德性和公道，所以它能夠在城邦層面產生公共的維繫，團結所表達的正是公民之間依據德性和公道所產生的善意。亞里士多德說公民的團結並不只是共有意見，共同意見完全可以產生於陌生人之間。城邦的團結是基於公民們對他們的共同利益的共同認識，他們由此選擇共同的行為去實現共同意見。¹⁰這個共同利益、共同行為和共同意見都基於德性，至少是出於公正這樣的德性。公民之間的團結是共同地去做他們認為需要團結起來做的事情，團結就在於每個人都把這件事與一些人相聯繫，這是政治意義上的友愛，它雖然關係利益，然而這種利益關係屬於共同體，關係到那些影響我們生活的事物，亞里士多德認為這樣的團結只存在於公道的人們之間。¹¹公道造成團結，公民之間的善意至少是利益上的善意，因此公道造成城邦的團結。人們透過共同的善意實現政治的善以及善的政治，這是可能的。亞里士多德的這些論述表明了古典德性倫理與古典政治哲學在善的實現活動中的相關性。

奧古斯丁則是亞里士多德式古典主義友愛論的主要批評者，還可以說是一個相當徹底的批評者。奧古斯丁既批評了作為亞里士多德的私人共同體的友愛也批評了作為公民共同體的團結，批評這兩種共同體追求「共同的善」的可能性，可以說《懺悔錄》（*Confessiones*）和《上帝之城》（*De Civitate Dei*）的主要篇幅都涉及這兩方面的批評。《懺悔錄》卷二、卷三和卷四的主題都指向古典友愛觀念的「共同的善」；從卷五到卷九則闡釋了奧古斯丁所謂的「上帝之友」的「共同的善」，一種基督教神學視野下的「私人」關係共同體，實則是以基督為中保的朋友共同體；卷十三則別有深

10. 同上，1167a24-26。

11. 同上，1167b3。

意地詮釋了教會共同體，一種基於洗禮儀式和福音傳揚的弟兄姐妹的共同體，它們都是以基督為聯結以和平為特性的公共的善。奧古斯丁不認同古典友愛論的理性主義論證，即理性活動可以造成真正的友愛，就是亞里士多德所謂的正確的邏各斯。¹²奧古斯丁認為亞里士多德的理性缺乏友愛形成的真正基礎，缺乏「共同的善」發生的真正可能，因為在古典主義的原則下，共同體恰恰使共同的善的發生喪失了羞恥感的內在性，而古典德性論缺乏對羞恥感作為內在情感發生的檢查機制，因此友愛不僅不能夠增加人的羞恥感，反倒會因着朋友關係使人喪失羞恥感，從而使友愛不再是合乎德性的活動。從《懺悔錄》卷二到卷四，奧古斯丁都在努力反思友愛與羞恥的關係，呈現所謂的友愛是如何使羞恥感的喪失成為可能。從《懺悔錄》卷五到卷九，奧古斯丁則提出在以上帝為信仰的原則下，羞恥感才可能成為真正結成友愛的機制，即基於共同信仰的對象的上帝結成兄弟姐妹的友愛的「愛的關係」，而共同的善的關係源於「愛的關係」。基督徒之間的友愛不再是私人對於私人的直接活動關係，而是以基督之愛為聯結的善愛，也可以稱為博愛。在《懺悔錄》卷十三認為真正的友愛（「上帝之友」間的友愛）才能夠真正顯明羞恥感，使得羞恥的內在性不再是完全封閉的自我關係。當善發生在與上帝的愛的關係時，內在的自我感知也都會與上帝的意願相聯結，從而避免自我活動裏面理性對於羞恥的迴避，只有在這種情況下才可能造成真正的善的和平，而不是造成善的衝突。

《懺悔錄》或許還沒有完全呈現出由古典主義的友愛德性論向基督教博愛論的轉換，然而至少已經提供了一種預備。奧古斯丁其實意識到友愛不只是個體間的關係，而

12. 同上，1103b32。

是共同體的原理。正如亞里士多德指出的，「所有的共同體都是政治共同體的組成部分」，¹³奧古斯丁顯然也深悉友愛在政治領域延伸。友愛在政治共同體中的發生形式即是所謂的公民團結，團結是維繫城邦之為共同體的友愛，誠如亞里士多德所說，最初設立和維繫政治共同體的是公正這種德性，並用公正造成團結。團結是保持公民友愛的政治德性，是友愛在政治層面的表達。¹⁴奧古斯丁把團結作為古典友愛德性論政治議題的延伸，注意到友愛作為政治原理的方面。因此他有關古典友愛德性觀念的批評沒有限制於個人或者說私人生活共同體，這似乎只是他批評的開始，延伸到並且尤其表述在政治共同體才是他論述的歸宿，奧古斯丁由批評政治共同體批評團結所內含的共同體的惡。這就是友愛這個主題從《懺悔錄》到《上帝之城》的延續，甚至可以說《上帝之城》對城邦共同體的團結及其形式的批評才是該書的重點。《上帝之城》卷一和卷二批評羅馬的共和政體，已經是在批評作為政治的友愛即團結。在《上帝之城》卷二中，奧古斯丁指出西塞羅（Cicero）的共和政體觀念之所以沒有真正實現，根源在於古典政治意義的友愛即團結沒有秉承公正，因此公正仍然是政治的友愛即團結的初始。羅馬陷落的更深根源在於公正作為團結的始初的喪失，源於團結的共同體意識裏面的羞恥感的喪失，就如《懺悔錄》批評私人共同體的友愛那樣。在奧古斯丁看來，羞恥是對於善的始初意識，友愛和團結必須始終能夠感於羞恥裏面的善。奧古斯丁由此批評西塞羅把團結置於理性之上，或者說把公正作為理性的最普遍外延，以致沒有注意到造成公民團結的實際過程在於人們對

13. 同上，1160a12。

14. 同上，1167a14-15。

羞恥的感知，也就因此不能真正落實羅馬的共和德性，羞恥與善的關係是團結真正得以可能的前提，因為羞恥使公民意識到公正是城邦共同體最為基本的共同形式。如果亞里士多德下述說法是正確的話，「在每一種共同體中，都有某種公正，也有某種友愛」，¹⁵吊詭的卻是，無論私人間的友愛還是公民間的團結，因着羞恥感的喪失，他們的公正都不可能真正向着人類延伸。可見，《懺悔錄》對私人間友愛與羞恥感的分析只是奧古斯丁批評古典德性論的一個方面，《上帝之城》則使得《懺悔錄》的批評完整，因為《上帝之城》把羞恥與團結的分析落實為政治共同體。奧古斯丁從對個體共同體和對城邦共同體的德性論基礎的批評中，奠定了上帝之城即教會共同體的新形式。

二、

奧古斯丁分析友愛的始點不同於亞里士多德。亞里士多德從邏各斯的活動及對善的追求分析友愛的類型，奧古斯丁的分析則始於情慾。《懺悔錄》前四卷有關友愛的分析都與情慾相關。奧古斯丁有關友愛的分析實際上是關於情慾的分析。《懺悔錄》卷二第1節開篇就說，「我願回憶我過去的污穢和我靈魂的縱情肉慾（*carnales corruptiones*）」。¹⁶如果說《懺悔錄》卷一總論原罪以及在原罪之下激發起的幼年和少年時的本罪，那麼《懺悔錄》卷二則開始分析「友愛」的罪性，而在緊接下來的幾卷奧古斯丁又從雄辯術和摩尼教徒經驗中的情慾牽連分析友愛，雄辯術成為《懺悔錄》前十卷

15. 同上，1159b26-27。

16. 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》（北京：商務印書館，2013），卷二第1節（此書以下簡稱「《懺悔錄》」）；拉丁文本 2.1，見 S. Aurelii Augustini, *Opera Omnia – editio Latina*, PL 32, *Confessionum Libri XIII* (<http://www.augustinus.it/latino/confessionii/index.htm>, 2016年6月3日瀏覽）（此文以下簡稱「拉丁文本」）。

與友愛相關的主要「情慾」特性，直到卷九都與友愛及由此遮蓋的羞恥主題相關。即使是《懺悔錄》卷二有關友愛與情慾的分析，也與雄辯術相關，因為奧古斯丁說他的父母望子成龍讓他學習修辭學，與「偷梨事件」相關的友愛主題就發生在這個階段。奧古斯丁讓有關友愛的情慾的主題具體到偷梨和修辭術，在於他希望能夠更好地呈現情慾在人身上的發生活動形狀。

奧古斯丁認為造成友愛的快樂是一種情慾。亞里士多德雖然指出基於快樂的友愛是短暫的，然而這是由於他認為快樂是偶性，他並沒有責備快樂本身，也沒有批評基於快樂的友愛。亞里士多德真正批評的是壞人之間的友愛，他認為壞人之間不可能存在友愛。對於生自快樂的友愛，亞里士多德說，「那些因快樂而愛的人是為了使自己愉快」，他們因着彼此能夠提供快樂而相互熱愛。¹⁷這樣的愛受情感驅使，以尋求快樂為目的。¹⁸亞里士多德賦予快樂的友愛以正當性。《懺悔錄》卷二則嚴格批評了基於快樂的友愛，奧古斯丁對於快樂（*voluptas*）的分析更接近柏拉圖而不遵循亞里士多德，甚至比柏拉圖還嚴苛，「……身體更受制於死，因此也更靠近虛無。生命如果以身體的快樂為樂，忽視上帝，就趨向虛無（*nihilum*），那就是罪惡（*nequitia*）。」¹⁹快樂以身體的衝動為本體，基於快樂的友愛以肉欲為驅使。如果說亞里士多德更傾向於把快樂視為善，從而把基於快樂的友愛視為偶性的善，奧古斯丁則是把快樂視為虛假的善，認為基於快樂的友愛是惡的隱藏。《懺悔錄》卷二開篇就指出這種為着快樂的友愛屬於

17. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1156a15。

18. 同上，1156b3。

19. Augustine, *On True Religion*, 11.12, in J. H. S. Burleigh (ed.), *Augustine: Earlier Writings* (London: SCM, 1953).

「肉慾」，基於快樂的友愛是少年人基於肉慾的「愛與被愛 (amare et amari)」，²⁰而凡愛都追求一或者追求合一。²¹自然地，少年人的基於肉慾的友愛也追求合一，也追求一，然而他們追求的是肉欲的合一，追求的是感覺器官的合一，追求的是自然傾向的合一。奧古斯丁則說真正的友愛「以精神 (animo) 與精神之間的聯繫為滿足」，²²這才是完全的愛，「……愛者、被愛者、愛。愛除了是一種生活，把兩個東西即愛者與被愛者匹配在一起，或試圖配在一起的生活之外，還能是甚麼呢？」²³愛使愛者和被愛者合一，因為他們追求的同一的愛並不能夠在身體的某個部分或者某個感官的部分合一，他們所能夠追求的是愛裏面的合一，也就是在完整的秩序之中的合一，而上帝愛秩序，²⁴上帝就是愛的秩序。以精神與精神的關係為滿足的愛才始終承受光明之子的光照，「愛弟兄如愛自己，而愛自己越多，也就愛上帝越多，憑着同樣的仁愛，我們愛上帝和鄰人，由於上帝的緣故愛上帝，同樣也由於上帝的緣故愛我們和鄰人」。²⁵這樣的愛才不會承受情慾的驅使，不會被感覺損減。

然而快樂總以肉慾為驅動，不存在可以稱為「精神」的肉慾。顯然奧古斯丁的解釋明顯帶有對摩尼教的回應，因為摩尼教用一種所謂的精神性物體解釋惡的起源，奧古斯丁則在他對摩尼教徒經歷的回憶中回應了所謂快樂的友愛，這是一種把人引向黑暗的友愛，而並不是如摩尼教所說的基於甚

20. 《懺悔錄》第二卷第 2 節；拉丁文本 2.2。

21. Augustine, *On Order*, 2.48.18, in Ludwig Schopp (ed.), *Writings of Saint Augustine. Divine Providence and the Problem of Evil (or On Order)* (trans. Robert P. Russell, O. S. A.; New York: CIMA Publishing Co., 1948).

22. 《懺悔錄》第二卷第 2 節；拉丁文本 2.2。

23. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》（上海：上海人民出版社，2005），卷八，第 5 章，第 14 節。

24. Augustine, *On Order*, 2.7.17.

25. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，卷八，第 5 章，第 12 節。

麼另外實體的善，它受驅動於我們人身上的快樂。快樂使得羞恥失去了與善的關聯，使得羞恥作為內在意識去教化德性生活。奧古斯丁透過區分愛欲的類型，繼而區分肉慾的慾愛和精神的愛欲，分別出兩種友愛即所謂的引向光明的友愛和引往黑暗的友愛，引向善的友愛和引向惡的友愛，建立起兩種友愛觀念的清晰邊界，從一個不同於古典德性論和摩尼教的經驗回應奧古斯丁十六歲不堪的青春，「從我的糞土般的肉慾中 (*limosa concupiscentia carnis*)，從我勃發的青春中，吹起陣陣濃霧，籠罩並蒙蔽了我的心，以致分不清甚麼是晴朗的愛 (*serenitas dilectionis*)、甚麼是陰沉的情慾 (*caligine libidinis*)」。²⁶受陰沉的情慾驅動的友愛是以虛無為甜蜜的共同體關係。它以甜蜜掩蓋虛無，以快樂掩蓋苦悶。在回憶了二十八歲前塔加斯特城學習和教授修辭學期間一位匿名朋友去世所經受的打擊後，奧古斯丁稱這種糞土般的肉慾能夠安慰他深深的悲傷，「這時最能恢復我的生氣的，是其他朋友們給我的安慰……在這些朋友身上還有更能吸引我的東西：大家談論，嬉笑，彼此善意的親昵……這一切正似熔爐的燃料 (*fomitibus, fomes*)，把許多人的心靈融而為一」。²⁷文中的朋友是指摩尼教信眾，奧古斯丁稱摩尼教徒的共同體是以無度的嬉戲和親昵為友愛的融爐，透過嬉戲親昵所根源的種種肉慾和情慾造成羞恥感的喪失，這才有着所謂的無度的親昵。

奧古斯丁和亞里士多德都注意到羞恥 (*aidos*) 與德性之間存在關聯，然而亞里士多德認為羞恥屬於情感而非德性，他認為青年人應當表現出羞恥的情感，羞恥感可以讓他們少犯錯誤。²⁸奧古斯丁則主要把羞恥感與友愛內在相關，並且

26. 《懺悔錄》第二卷第 2 節；拉丁文本 2.2。

27. 《懺悔錄》第四卷第 8 節；拉丁文本 4.13。

28. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1128b10-19。

主要訴求於羞恥感詮釋友愛共同體。奧古斯丁認為他們這些年輕人因為缺乏羞恥感，就只一味地相互體貼，不生出仇恨。²⁹所謂的「一味的相互體貼」使得羞恥感不再成為對方的惡的直觀形式，以能夠感知對方的快樂而不是感知自己的羞恥為共同體的始初。而奧古斯丁所謂的「晴朗的愛」則是「上帝之友」（天主之友）之間的德性秩序，卻正以羞恥感為始初。如果羞恥感喪失，秩序就會顛覆。為了說明這一點，《懺悔錄》卷八第 6 節記載了蓬提齊亞努斯（Ponticianus）敘講的一個故事。蓬提齊亞努斯是奧古斯丁的同鄉，在羅馬宮廷擔任要職，有一次造訪阿利比烏斯（Alypius）、內布利提烏斯（Nebridius）和奧古斯丁。卷八中的奧古斯丁的朋友要麼是公教徒，要麼是公教徒的慕道友，也就是奧古斯丁所謂的「上帝之友」。蓬提齊亞努斯向他們談到埃及修士安東尼（Antonius）和其他隱修士的事蹟，談到他本人有一次和三位同事散步時遇見一間小屋裏的兩位隱修士，他的兩位同事在讀了安東尼的故事後，即放棄官職，定意為上帝服務。他們對蓬提齊亞努斯和其他一位同事說，「我們究竟追求甚麼？我們為誰服務？我們在朝廷供職，升到『愷撒之友』（*amici imperatoris*），不是榮寵已極嗎？即使獲得這種職位，也不是朝乾夕惕，充滿着危險嗎？真的，冒了很大危險，不過為了踏上更大的危險！況且甚麼時候才能到達呢？不如為『天主之友』（*amicus Dei*），只要我願意，立即成功了。」³⁰蓬提齊亞努斯的兩位同事當即就棲隱於修士的小屋。奧古斯丁描述自己聽了故事後他自己的情形，說他簡直不能夠正視自己，他們讓他看到自己是何等的醜陋，他想逃出自己的視線之外，「越覺得自己的可恥（*exsecrabilis*），便

29. 《懺悔錄》第四卷第 8 節。

30. 《懺悔錄》第八卷第 6 節；拉丁文本 6.15。

越痛恨自己」。³¹亞里士多德曾說，「羞恥只是在這種條件下才是德性：如若他會做壞事情，他就會感到羞恥」。³²奧古斯丁卻意在指出對羞恥感的覺知並非他自己反思的結果，而是「上帝之友」共同體的喚起醒，而這種羞恥感的內意識則可以中止人無度的親昵，中止以快樂為目的的共同體活動，才能夠中止共同體活動的情慾動能。

可見，奧古斯丁有關德性和羞恥關係的理解不同於亞里士多德。亞里士多德分析友愛的共同體性質，區分了好人的朋友共同體與壞人的共同體，無論是誰，他們都「希望與朋友共同生活，他們都儘可能參加給他們以共同感覺的那種活動」。³³好人的共同體即使在欲望裏面也不喪失其好，壞人的共同體則會更壞，「……壞人的友愛是壞事（因為他們做事情不穩定，又共同地做壞的事情，他們會在相互模仿中變得更壞）。而公道的人之間的友愛則是公道的，並隨着他們的交往而發展。」³⁴亞里士多德認為友愛是共同體的起點，「友愛就存在於某種共同體之中」，³⁵然而奧古斯丁則是從作為情慾的友愛分析地上的共同體。他認為任何共同體都包含某種形式的友愛或者團結，關鍵不在於友愛而在於情慾，然而情慾卻使羞恥感消失。因此，在奧古斯丁而言，羞恥感和共同體的德性是緊密相關的，羞恥感才能夠真正地塑造友愛共同體。而事實上，在奧古斯丁而言，無論好人還是壞人他們都受情慾的主導，有好人的情慾和壞人的情慾、也有少年人的情慾和老年人的情慾，雖然他們趨向不同，卻無本性的差別，他們的情慾因着本性的敗壞都已經喪失了羞恥感。

31. 《懺悔錄》第八卷第7節；拉丁文本 7.17。

32. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1128b30-31。

33. 同上，1172a6-7。

34. 同上，1172a7-11。

35. 同上，1172b32。

奧古斯丁認為人性隨情慾經性關係而來，這樣的人性生來就在罪裏面。³⁶在後期的反佩拉糾的作品中，他稱之為人的「敗壞的本性」。敗壞的情慾已經成為人的本性，罪成為了人的必然性。³⁷在《懺悔錄》卷一，奧古斯丁就指出嬰兒身上的罪，「誰能告訴我幼時的罪惡？因為在你面前沒有一人是純潔無罪的，即使是出世一天的嬰孩亦然如此。」³⁸由於包括亞里士多德所謂的友愛德性都已經沾染了普遍的罪性，他們的任何形式的愛都已經深植於罪性中成為敗壞的情慾，就不存在亞里士多德所謂的正確邏輯各斯。因此要召喚起羞恥感而重建德性共同體，就不是靠着所謂的理性反思，而是要靠着奧古斯丁所說的「上帝之友」。

奧古斯丁批評古典主義的友愛和團結奠基於理性主義，然而人的普遍的被敗壞的本性已經是一種虛無，友愛也無一例外地在虛無之中，而虛無是情慾的暗影，「因為處於情慾（*affectu*）的暗影之中，就遠離你的容光……」，³⁹任由情慾和肉欲支配的人就生活在虛無的趨向中，既找不着上帝，也找着自己，「……在我追求你的時候，我自己究竟在哪裏呢？你在我面前，我則遠離我自己，我不曾找到我自己，當然更找不到你了。」⁴⁰這種虛無的友愛看起來是試圖透過共同體找回他自己，然而所有類型的在世共同體的友愛都在遠離自己中找回他自己，因為所有這些類型的共同體都本身是趨向虛無的共同體。友愛和團結這些共同體裏面的虛無感首先表現在情慾對羞恥感的驅逐，這些共同體透過彼此

36. 奧古斯丁，《論信望愛手冊》，第34章，載奧古斯丁著，許一新譯，《論信望愛》（北京：三聯書店，2012），頁53。

37. 奧古斯丁，《論本性與恩典》，第79章，載奧古斯丁著，周偉馳譯，《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》（香港：道風書社，2005），頁140。

38. 《懺悔錄》第一卷第7節。

39. 《懺悔錄》第一卷第18節；拉丁文本18.28。

40. 《懺悔錄》第五卷第2節。

的嬉戲尋找自我，就是在虛假的快樂中找回自己，而人在虛假中能夠找到的只能夠是無，因為如同奧古斯丁在《獨語錄》（*Soliloquia*）中指出任何的虛假都必須以「真」為前提，⁴¹而在虛假的快樂中尋找自己能夠找到的只可能是似真的假，羞恥感的消失正在於助人去找似真的假。所有因着肉欲和情慾造成的友愛，其本質就是虛無。虛無仿佛給人以自由，然而它是無度的自由，是「只知流連於轉瞬即逝的自由」。⁴²由於亞里士多德的古典德性論不是以羞恥感為內在意識建立起來的，快樂就成了友愛的無度的自由，這才會有《懺悔錄》卷二所描述的「為惡而惡」的友愛。

在奧古斯丁而言，快樂是不被注意的情慾，或者還可以說快樂是喪失了羞恥感的理性。因為如此，基於快樂的「友愛」就獲得了「權力」的特殊屬性，它使得羞恥感不發生為共同體的自我意識，從而把共同體引入甜蜜的虛無。快樂作為一種情慾使自由處在無度之中，無度的自由是一種虛無，破壞了或者說中止羞恥感作為自我意識，然而正是羞恥感才使得意願不追求快樂的情慾。當羞恥感消失時，無度就成了現實，成為一種實現着的虛無，就是一種似真的假彷彿生活在真理之中。快樂這種情慾的友愛，如果說還存在羞恥感的話，也就是說如果說還存在着某種所謂的羞恥感的「真」的話，那就是奧古斯丁所說的以有羞恥感為羞恥。《懺悔錄》顯示了青年人共同體的權力屬性在於友愛的無度，《上帝之城》則呈現了城邦共同體團結權力的無度。無論哪一種，情慾都是共同體的主導者，而羞恥感退隱於秩序之外。

41. 「一個假看法正是以它的表達形式來模仿真看法。若它不被相信，它便僅僅以相同的說出方式模仿了真的東西，並且它僅僅是假的，並不是虛假的。但若它引出相信，則它是模仿一個人已相信的真。」奧古斯丁，《獨語錄》第十五章，見奧古斯丁著，成官泯譯，《論自由意志》（上海：上海人民出版社，2010），頁56。

42. 《懺悔錄》第三卷第3節。

三、

如果說《懺悔錄》卷二分析了奧古斯丁十六歲的不能自制的青春，那麼《上帝之城》的地上之城的歷史則呈現了人類不能自制的青春。無論哪一種「青春」，無論是友愛還是團結，它們都體現着情慾的權力特性，就是它的不能自制。奧古斯丁用「不能自制」去描述「羞恥感」的喪失，以及友愛和團結權力特性對於羞恥感的剝奪，而羞恥是自我唯一能以私人方式抵達其作為私人的最內在部分的路徑，當人處在不能自制中時，他就喪失了自我抵達的唯一可能，也就失去了內在性自我建立的基礎。在《懺悔錄》中，奧古斯丁以細緻的筆觸描述了青春期少年的「不能自制」，這就是「以感到羞恥為羞恥」，或者說「以有羞恥感為羞恥」。羞恥感較強的人會傾向於讓自我處在與他者的非關聯性中，羞恥感較弱的人則更傾向於過共同體的生活。共同體常常需要共同的羞恥感才能造成共同的自我意識，然而這種共同的羞恥感很可能是或者主要是榮譽或者快樂的情慾，它實際上是一種無恥感。這種共同的羞恥感在地上之城的人而言卻常常是無度的自由，在快樂而言它趨於虛無，在共同體作為一個自我而言，它就是不能自制。誠如亞里士多德所說，人們之所以成為朋友在於他們有共同的感覺，「一個人也必須一道去感覺他的朋友對其存在的感覺」。⁴³然則羞恥感會妨礙一個人建立起與其朋友的共同感覺，因為它妨礙一個人通達它另一個的私人。如果一個人不能夠在其最私人的層面認同另一個人，一個人與另一個人之間就限於單純理性的贊同，而不能夠真正地發生為共同的；他們之間可能會發生出友善，卻未必能夠建立友愛。《懺悔錄》卷九描寫的奧古斯丁母親莫尼加飲酒事

43. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1170ab11。

例中，也是在羞恥呈現為莫尼加的意識活動時，即在羞恥關聯於她的自我意識時偷飲酒的活動才會戛然而止。

不能自制正是使甜蜜不至於虛無的快樂的表徵，它是替代羞恥感去選擇可恥活動而不是德性活動的合理性。在基於快樂的友愛中，自我意識以空虛出場，以甜蜜為慰藉。地上之城的共同生活莫基於彼此間的羞恥感不再出場，然而其自我意識卻似乎通達了他人的甜蜜。十六歲的奧古斯丁體會的就是這種的「不能自制」。他此時從就讀雄辯術的馬都拉城返鄉（塔加斯特城），他父親在為他準備求學迦太基的費用。奧古斯丁暫時賦閑在家，「情慾的荊棘」

（*vepres libidinum*）已經高出他的頭頂。⁴⁴青春期的催動着他的情慾，情慾極須滿足的機會，一群同齡少年以他們快樂作為友愛這種情慾的合理性。奧古斯丁有關羞恥的描述以此為始，真切地經驗「以感到羞恥為羞恥」的無恥。奧古斯丁說他自己以聽從母親的信仰教導為羞恥，莫尼加再三教導奧古斯丁「不要私通有夫之婦」，「我認為這不過是婦人的嘮叨，聽從這話是可恥的（*erubescerem*）」。⁴⁵奧古斯丁認為這些教導使他不能夠通達感知的甜蜜，因為這些甜蜜是道理或者信仰的禁忌。就如他的母親莫尼加少年時替父母從酒桶中取酒，違背父母的禁令逐漸養成舉杯引滿的習慣，直到一個婢女罵她「女酒鬼」，引發了羞惡之心（*foeditatem*）才痛改前非。⁴⁶喪失羞恥感就任惡生長以致「不能自制」。「不能自制」恰當地描述了友愛的情慾特性，「我還喜歡伙伴們的狼狽為奸」，在喪失羞恥感情況下才能經驗了血氣之友愛的通達，如同亞里士多德曾說「不

44. 《懺悔錄》第二卷第3節；拉丁文本 3.6。

45. 《懺悔錄》第二卷第3節；拉丁文本 3.7。

46. 《懺悔錄》第九卷第8節；拉丁文本 8.18。

能自制的人並非不公正，但是卻做着不公正的事」，⁴⁷正是不能自制使得「公正」的人合理地做着「不公正」的事情。

羅馬的政治共同體也是如此，他們不以競技場的各種可恥之事為可恥，以合理的方式放任他們的無恥，它是一種更深的惡。在這一點上，奧古斯丁不同意亞里士多德的觀點。亞里士多德認為「不能自制」與惡之間存在區別，「不能自制不是選擇，而惡則是選擇」，不能自制是惡作為自然活動的延伸。亞里士多德認為不能自制不是嚴格意義上的惡，卻產生類似的惡，⁴⁸即不作為意識活動裏面的惡。奧古斯丁則把不能自制看成是「為惡而惡」，即生活在惡裏面卻以之為正確的邏各斯，這是敗壞的人性，在偷梨事件上奧古斯丁說自己「只愛偷竊不愛其他，是正確的」，⁴⁹在快樂的友愛和羅馬共和的公民生活中，惡成為了他和他們的喜好，這樣惡就不再成為他和他們在意識層面上的選擇，而成為他們的自然。亞里士多德認為不能自制次於放縱的惡，不能自制者在違反正確的邏各斯而追求過度的肉體快樂時，「並不認為自己應當那樣做。放縱者則認為他自己應當那樣去做。」⁵⁰奧古斯丁則認為，放縱者選擇作惡，不能自制者則以惡為理性和本性。無論在對青春期的懺悔還是對羅馬的批評，奧古斯丁都在批評了亞里士多德的意見，他認為不能自制的惡是為惡而惡，是源於對罪惡本身的喜愛，「由於我的喜愛（*voluptas*）不在那些果子，因此是在乎罪惡（*peccantium*）本身，在於多人合作的犯罪行為」，⁵¹生活在惡裏面的不能自制是地上之城的發端。

47. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1151a11。

48. 同上，1151a6。

49. 《懺悔錄》第二卷第8節。

50. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1151a14。

51. 《懺悔錄》第二卷第8節；拉丁文本 8.16。

《上帝之城》分析了羅馬公民「多人合作的犯罪」，即羅馬帝國共同體「團結」的罪性。奧古斯丁認為西塞羅所謂的共和政體的「共同的善」是凝聚在惡的活動之下的團結，因為羅馬人希望締造的團結是以羞恥感的喪失為其前提，他們透過造成人的不能自制使羞恥感的喪失擁有正當的理由。羅馬人的種種宗教活動和與宗教相關的種種節日慶典都是「不能自制」的邏各斯。羅馬的節慶、在體育館中發生的種種荒淫無恥的活動、他們所敬拜的神以及相關的祭祀活動都使得公民趨於自由的無度。羅馬共和政體號稱以公正為實現的目標，卻以無恥來凝聚團結，無恥的活動就存在於公正的藉口之下。羅馬的神靈根本不關心羅馬人民的生命與道德，他們容忍那些可怕的令人發指的道德充滿羅馬人民的心靈。⁵²羅馬的神靈常為在他們面前表演羞恥的事情而滿足。演員們雖然羞於在家裏排練這樣猥褻的場面，卻當眾表演給諸神的母親。⁵³羅馬人視諸神為共同體賴以建立的基礎，視諸神及由此形成的宗教禮儀及其活動為國家、公民和法律的尊嚴，卻把羞辱尊嚴的活動作為公正的基礎。羅馬人所慶祝的大母神是各種怪物，從蛇到鳥的各種動物，以及以生殖和淫慾的活動，卻被羅馬人母儀諸神。大母神的慶典表演就是充滿生殖和淫慾這些令人羞恥節目的儀式，羅馬人卻不以為恥，視之為對諸神的最好虔敬。⁵⁴羅馬共同體的公民意識或者說團結意識已經喪失了自制，因為自制以及自制裏面所蘊含的羞恥意識源於神的恩賜，⁵⁵因此，羅馬共同體和羅馬公民不能自制，他們並

52. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城：駁異教徒》（三冊；上海：上海三聯書店，2007-2009），上冊，卷二，第6章。

53. 同上，卷二，第4章。

54. 同上，卷二，第5章。

55. 奧古斯丁，《論自制》，第1節，載奧古斯丁著，石敏敏譯，《道德論集》（北京：三聯書店，2009），頁4。

不是真正靠着西塞羅所謂的地上之城的公民意識建立的，因為羅馬共和早已經被最壞的公民道德毀滅了。⁵⁶若沒有上帝的護佑，羅馬早已毀於歷史。

在有關不能自制的論述上，奧古斯丁贊同亞里士多德的部分觀點。亞里士多德認為欲望上的不能自制是嚴格意義上的不能自制，「怒氣在某種意義上聽從邏各斯，欲望則不是」，⁵⁷如果科怒氣還能夠聽從邏各斯，欲望則不會聽從邏各斯。奧古斯丁同意欲望不會聽從邏各斯的惡，這就是他奧古斯丁所謂的「盲目地奔向墮落」(*praeceps ibam tanta caecitate*)⁵⁸，因為欲望持續在衝動的無限性之中。欲望具有無限的特性，怒氣這樣的情緒則依然受理性的節制。正因為如此，如果聽從母親的教導，「聽從(*obtemperare*)這話是可恥的」，⁵⁹視「聽從」為「可恥」顯示的正是欲望的無限性，因為欲望不是向着自己的，而是向着自己之外的那無限變動者。羅馬人也是如此，他們願意生活在邪惡的欲望中，任由鬼怪統治他們卻不以之為羞恥。⁶⁰可恥的這種無限性從該隱就已經開始，他在殺了他的兄弟亞伯之後，竟然還指責上帝還要求不受懲罰，他自己建城以保護他自己。⁶¹該隱和羅馬人所建的正是欲望之城，以欲望為團結的基礎，就是「……按照下流的心生活，……不想治療變態的欲望，……反而要滿足欲望」。⁶²該隱欲望上的不能自制與羅馬的締造者羅慕洛和雷姆斯一樣，他們追求的都是地上的光榮。⁶³凡欲望都追求地上的光榮，以無恥為榮譽，「我

56. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，上冊，卷二，第25章，第2節。

57. 亞里士多德著，廖申白譯，《尼各馬可倫理學》，1140a36。

58. 《懺悔錄》第二卷第3節；拉丁文本3.7。

59. 《懺悔錄》第二卷第3節。

60. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，上冊，卷二，第22章，第1節。

61. 同上，中冊，卷十五，第1章，第2節。

62. 同上，卷十五，第7章，第1節。

63. 同上，卷十五，第5章。

和那些伙伴們行走在巴比倫的廣場（platearum Babyloniae）上，我在污泥中打滾，好像玉桂異香叢中（volutabar in caeno eius tamquam in cinnamis et unguentis pretiosis）。」⁶⁴以團結和友愛為共同體本質的人們，都是在以欲望的不能自制控制人的羞恥感，這正是地上之城的起源。

然而奧古斯丁也不同意柏拉圖和亞里士多德，後者認為理性是最後的法官，理性能夠檢查且能節制欲望，奧古斯丁則斷掉了與希臘哲學理性主義的最後一縷聯繫。如果理性能夠檢查欲望，那麼人就還能夠自身主體。奧古斯丁顯然較柏拉圖和亞里士多德對欲望的不能自制更加絕望，也對團結和友愛的不能自制抱着更決絕的看法。⁶⁵在奧古斯丁看來，人只有透過羞恥感才能夠控制住欲望，才能夠不至於不能自制，然而理性不能夠構成造成羞恥感的根源，因為有些人借着放縱來自我克制，有些人借着不義行自制，還有些人因相信錯誤觀念自我克制，⁶⁶他們總是動用各種理性來實現不能自制。人們習慣用理性更加地不能自制，用理性去放縱那本就已經不能自制的欲望，這種欲望所自以為的自我控制正是欲望的不能自制。欲望的不能自制正是理性主體的自我虛無性，羞恥感不可能透過理性的虛無性造成自我意識。友愛和政治共同體的團結通常隱藏着欲望的授權，是欲望對理性實行歸化。理性只有取得欲望的實質才能夠繼續存在，「……就是出於良心的東西，也轉而變成惡的權勢」，⁶⁷這是所有地上之城的特性。

奧古斯丁有關不能自制的重要洞見在於，他不僅用不

64. 《懺悔錄》第二卷第2節；拉丁文本3.8。

65. Bonnie Kent, "Augustine's Ethics", in Elenore Stump & Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge University Press, 2001), p. 218.

66. 奧古斯丁，《論自制》，第26節，載奧古斯丁著，石敏敏譯，《道德論集》，頁32。

67. 同上，頁10。

能自制去論述羞恥、團結和友愛的關係，論述欲望的絕對的不正當性，而且在於指出不能自制是地上共同體的激發。換言之，造成羞恥感消失的不能自制這種罪性是共同體的不能自制，人在作為共同體的自我意識這一點上已經不能夠自制，人是作為共同體而不能自制。這能夠幫助我們更好地把握奧古斯丁對罪性和人類各種類型的友愛和團結的觀點，從而更好地理解人類不同層面的共同體特性。

《懺悔錄》所描述的不能自制的欲望不只是針對少年奧古斯丁及其伙伴們，也針對奧古斯丁自己家庭的共同體，針對所有形式的地上之城。奧古斯丁說他的父母由於各種原因放縱他，這是在說父母因為他們在這些欲望上的不能自制放縱他。父親因為對他有各種期望的幻想放縱他，母親雖則教導他保持純潔，但也由於對奧古斯丁掌握傳統學問的期望，擔心婚姻約束他學問的前途，沒有讓奧古斯丁受夫婦之愛的約束，間接地放縱了他的情慾。家庭共同體期望上的不能自制導致了少年奧古斯丁們共同體的不能自制。即使是西塞羅這樣的哲學家，他也同樣用共同體的不能自制取悅共同體，在他任市政官的時候，他設立各種下流的儀式取悅母神弗羅拉（Flora），儀式越下流表演越投入。在他任執政官時，因為城邦處在極危險的時候，連續舉行了十天的表演，來增進城邦的團結。⁶⁸共同體的不能自制是欲望不可能受制於理性的根本原因，不存在所謂的理性的共同體，共同體只可能是欲望的，友愛和團結只是這種共同體欲望的理性辯護而已，少年奧古斯丁友愛和羅馬城邦的團結都締結在「無恥」的訴求之下。⁶⁹

68. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，上冊，卷二，第27章。

69. 奧古斯丁說，羅馬社會不是建立在公正之上，恰恰是建立在公正的缺失基礎上，是建立在共同的惡基礎上。詳見 Paul Weithman, "Augustine's Political Philosophy", in Stump & Kretzmann(eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, p. 242。

因此如果我們真正關注到奧古斯丁的友愛和團結的主題，就可以看到奧古斯丁在這些作品裏強調得更多的是共同體的罪性，而不是個體的罪性，或者說他所謂的罪性或者說原罪指的是共同體意義上的罪性。亞當的罪不是一個人的罪，更是共同體的罪，罪的隱秘的根源在於欲望共同體的不能自制，「以致在同輩中我自愧不如他們的無恥，聽到他們誇耀自己的醜史，越穢褻越自豪，我也樂於仿效，不僅出於私欲，甚至為了別人的讚許 (laudis)」。⁷⁰奧古斯丁指出朋友們對自己污穢行為的誇耀所激發起個體身上的無恥感，少年們為了獲得讚許而無恥。無恥感是友愛和團結的共同體期許，正是這種期許把人們拋入罪的虛無之中，就是奧古斯丁所說的「我周圍全是濃霧」(in omnibus erat caligo intercludens mihi)。⁷¹濃霧表證了虛無，共同體為罪的虛無所環繞，這是《上帝之城》所描述的意志的欠缺，「欠缺並不是朝向壞的，而本身就是壞，因為這違背了自然的秩序，從朝向最高，跌到了朝向較低的」。⁷²虛無是一種所謂的「周圍」，包圍着奧古斯丁、他的朋友們、家庭、羅馬城邦還有整個人類，使得他們被欠缺或者虛無包圍着，也就是被欲望的不能自制包圍着，與人類共同體相關。「就如身體缺乏營養就會生出很多疾病、變得粗糙不堪，身體的疾病表明身體的饑餓；同樣，靈魂缺乏營養也充滿疾病，暴露出它們的貧乏。……nequitia〔無價值〕——眾惡之母——這個詞源於nequicquam，也就是源於虛無(nihilo)。與這種惡相對的美德則被稱為 frugalitas〔節制、賢智、淡泊〕，因為就如 frugalitas 這個詞由 flux〔果實〕，即 fructus〔享有〕而來，出於靈魂的某種豐富，同樣，nequitia〔無價值〕以這種貧乏，即 nihil

70. 《懺悔錄》第二卷第 2 節。

71. 《懺悔錄》第二卷第 2 節；拉丁文本 3.8。

72. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，中冊，卷十二，第 8 章。

〔虛無〕得名。一切變動不居的、消失的、消融的、不斷敗壞的（perit），就是虛無。因此，我們認為，這樣的人是失喪者（perditi）。⁷³奧古斯丁及其同伴的共同體，奧古斯丁和同伴們與各自家庭的共同體，以及由此可以類比的地上之城的共同體，是不能自制的欲望的虛無。

四、

如果說奧古斯丁與古典主義還保持着某些關係，那麼友愛和團結的主題充分顯示了它們之間所存在的最後一種聯繫更多地是形式上的，這就是如同古典主義倫理學那樣，奧古斯丁也以共同體為論述個體性存在的原理。然而不同於古典主義德性倫理從「共同的善」去討論個體德性的教化，奧古斯丁則從「共同的惡」討論個體本性的敗壞。正是在這一點上，雖然奧古斯丁和古典主義都採用共同體視角，卻存在明顯的區別。奧古斯丁被許多現代學者認為是現代世界圖景的開始，因為奧古斯丁建立了從基督信仰角度呈現個體性自我實存性的方式，成為現代個體主義或者說個人主義的思想根源。然而從奧古斯丁有關友愛團結和羞恥感關聯的論述而言，奧古斯丁恰恰用古典主義的共同體觀念詮釋了惡和罪的始初。誠然我們可以說奧古斯丁引發了現代個人主義，然而他本人肯定不支持這種現代的看法。在奧古斯丁而言，共同體仍然是刻劃個體性存在的基本原理，只不過亞里士多德用所謂的友愛和團結刻劃「共同的善」，奧古斯丁則用友愛和團結刻劃「共同的惡」。⁷⁴

73. Augustine, *On Happy Life*, in Burleigh (ed.), *Augustine: Earlier Writings*.

74. 只有當我們使用「共同的惡」時，我們才能夠解釋奧古斯丁討論的「形而上學」的惡裏面的那種製造缺失的力量。參看 Rowan Williams, "Insubstantial Evil", in Robert Dodaro & George Lawless(eds.), *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner* (London/ New York: Routledge, 2000), p. 110。

當奧古斯丁從「共同的惡」去詮釋友愛和團結、私人的共同體和政治的共同體時，他視惡為共同體性的，從共同體意義來解釋惡和罪，這是因為人類沒有生活在與上帝的共同體關係之中。

奧古斯丁對保羅那句著名經文的詮釋容易讓我們以為他是從個體性的罪及其遺傳詮釋人類的責任：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」（《羅馬書》15:12）⁷⁵單從引文看，似乎奧古斯丁是在強調亞當個體的罪，從而引出「為我的上帝」的救贖。這種理解直接導致奧古斯丁被理解成為關注個體罪性的哲學家。然而如果我們注意到奧古斯丁有關友愛和團結的共同體的惡的分析，就會看到一個並非純粹個人主義的奧古斯丁哲學傳統，反而會注意到奧古斯丁是在人類團結反抗上帝的意義上討論罪性的主題，「上帝要從一個人中造出整個人類，如果不是因為兩個初人（一個是無中生有造的，另一個是從他造的）由於不服從而犯罪，這個種族中的任何一個都不會死。」⁷⁶奧古斯丁強調了「兩個初人」對上帝的反抗，指出兩個人之間的團結。在其他著作中，奧古斯丁也是如此論述的。在反駁摩尼教信徒朱利安時，奧古斯丁談到婚姻裏面的共同體，指出這些人包括夫妻關係都屬於共同體，人類以性愉悅結成的共同體反抗上帝。⁷⁷罪性是以共同體為優先的存在活動，《懺悔錄》第二卷提到友愛時顯然就是以共同體為罪的前提，「唉，害人不淺的友誼（*nimis inimica amicitia*），不可思議的思想誘惑，從遊戲玩笑，進而產生了為自己一無所得，而且

75. 奧古斯丁著，許一新譯，《論信望愛手冊》，第45章。

76. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，中冊，卷十四，第1章。

77. 奧古斯丁著，石敏敏譯，《駁朱利安》（北京：中國社會科學出版社，2010），卷五，第4章，頁235。

不出於報復之心的損害其他人的欲望：只消別人說：『走，幹一下！』便慚愧自己有羞恥之心（*puget non esse impudentem*）！」⁷⁸奧古斯丁強調「友愛」這種共同體形式對個體性的惡（喪失羞恥感）的引導。友愛不僅不是一種私人的情感活動，而且是共同的惡的活動，害人不淺的友愛正是以共同體為主體性的惡的活動。

可見如果從有關友愛和團結作為奧古斯丁著作的各種共同體形式的分析看，奧古斯丁所謂的原罪並不是個體的罪性，而是共同體及其活動的罪性。羞恥感意味着對罪性的意識，正是共同體的友愛和團結使得個體喪失了罪的羞恥意識，個體的無恥感養成於共同的惡。奧古斯丁用友愛和團結中的「共同嗜好」描述罪性的共同體性，這是一種使其成員置身於他人的感覺的罪性。《懺悔錄》第四卷第四節敘述了奧古斯丁與一位匿名朋友的友愛，他們倆「一起研究學問，又同在旺盛的青年時代」，⁷⁹「我和他的交誼真是無比甜蜜（*dulcis erat nimis*），同時，因嗜好（*parilium studiorum*）相同，更增加了我們的投契（*coacta fervore*）」。⁸⁰共同的嗜好意味着友愛裏面的情慾，是一種勾連甜蜜卻蘊含虛無的自我意識，如同奧古斯丁所描述的他們甚至同生同死，彼此之間的影響力足以放棄善的種種形式。因着奧古斯丁對摩尼教的「嗜好」，這位匿名朋友放棄了並不成熟的基督信仰，也成了摩尼教信徒，而摩尼教徒被後來的奧古斯丁描述為「恬不知恥地（*tam vesana superbiae*）發揮他不經的言論，還自稱擁有神聖的權柄」，⁸¹共同的嗜好使人喪失羞恥感。婚姻共同體裏面也有共同嗜好。婚姻是一種共同體活動，性

78. 《懺悔錄》第二卷第9節；拉丁文本 9.17。

79. 《懺悔錄》第四卷第4節。

80. 《懺悔錄》第四卷第4節；拉丁文本 4.7。

81. 《懺悔錄》第五卷第5節；拉丁文本 5.8。

和情慾是這種共同體活動的重要構成。奧古斯丁說惡傳自生育的源頭，他指的是從夫妻雙方的共同體關係中的傳染。⁸²共同體的共同嗜好無論是一種生育的嗜好還是性欲的嗜好，都使人喪失羞恥意識。共同嗜好顯然也存在於羅馬人民之中。羅馬人有着觀看戲劇表演的共同嗜好，「……一個本來好戰而堅強的民族在被競技場中的戲劇吸引之後，產生了對戲劇表演的瘋狂喜愛……讓人們沾染了另外一種遠為嚴重的疾病，不是在身體上，而是在道德上，他們用黑暗遮蔽了那麼可憐的人們的心靈……」⁸³羅馬戲劇裏面的令人羞恥的表演是羅馬人共同嗜好的甜蜜，它讓這些令人羞恥的表演不再被感覺為羞恥。可見，若從共同體的罪性，或者說依據罪性本身就是共同體活動的本性觀之，奧古斯丁顯然既有別於以個體性為中心的現代主義，也有別於國家或者說城邦教化個體的古典主義。

在奧古斯丁而言，原罪是共同體的情慾，或者說原罪是共同的情慾，而不首先是個體的情慾，它表現為友愛和團結。地上之城的共同體，無論友愛和團結都是私人性的，因為它們體現的就是人類共有的情慾，而不是亞里士多德所以為的「共同的善」。如果我們能夠正確地理解到上帝是一位共同體的上帝，那麼人作為上帝的形像也就體現在人身上的共同體性上。當人頑梗地背離上帝之光時，他損害的是造物主賦予他的上帝形像，也就是損害了人自己身上的三一的共同體形像。⁸⁴因此，人所受損的是其共同體形像，也就是《論三一》（*De Trinitate*）裏面提到的那些比喻例如愛者—被愛者—愛的關係和心靈—愛—知道的關係，它們不再是互滲互

82. 奧古斯丁著，石敏敏譯，《駁朱利安》，卷三，第46章，頁133。

83. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，上冊，卷一，第32章。

84. 奧古斯丁著，許一新譯，《論信望愛手冊》，第27章。

寓的關係，而是銷而成團的被毀的關係。⁸⁵在友愛裏面我們已經看到這種共同體情慾的發生，「想到我們能欺騙那些絕對料不到我們有此行徑而且竭力反對我們如此做的人們，我的心好像忍俊不禁了。但為何我單獨幹不會如此興高采烈呢？是否一個人不容易發笑，的確一個不容易笑；但即使是獨自一人，沒有其他在在側，看到或想到太可笑的事情，也會破顏而笑的。可是如果我單獨一人，是不會做的，絕對不會做的。」⁸⁶羅馬的戲劇、詩歌和宗教獻祭也是在用共同體的情慾教化他們自己的公民，「當我年輕的時候，我曾經常常前去看那瀆神的場面和表演；我看到了那瘋狂的祭司，聽到了他們的音樂。那最卑劣的表演，本來是展示給男神靈的，我們卻借此取樂。諸神包括處女神凱勒斯提斯和眾神之母伯希西亞，在這位伯希西亞沐浴之前，這麼莊重的淨化節日中，無比污穢的演員當眾唱歌……」⁸⁷在奧古斯丁看來，沒有任何一個地上之城的共同體能夠是善的。罪性在共同體身上表現出其可見的各種形式，使得任何生活在共同體中的人都不可倖免。一個青年看了朱庇特（Jupiter）與達那厄（Danae）通姦的壁畫後墮落，那神「從最高的天上用驚雷震撼了神殿。我這個小小的人，為甚麼不能這麼做呢？我真的做了，而且充滿快樂。」⁸⁸因為共同體的罪性，人們養成自己的無恥感，而不是養成自己的羞恥感，羞恥感不再能夠成為德性生活的指引。

正是依據友愛和團結的分析，也就是依據地上共同體的活動關係分析，可以清楚地看到奧古斯丁的原罪觀念：原罪在於羞恥感在共同體活動中的消失，也在與上帝的共

85. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，卷九，第1章，第7-8節。

86. 《懺悔錄》第二卷第9節。

87. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，上冊，卷二，第4章。

88. 同上。

同體關係中的消失。而基於人類友愛和團結的共同體關係，因其與上帝的共同體關係的喪失，使得人類處在受上帝懲罰的處境之中。顯然，奧古斯丁的原罪觀念是一個法律觀念，一種法律意義上的懲罰觀念，是對於人類共同體活動中喪失羞恥感的懲罰。因而，原罪在奧古斯丁而言是與共同體關聯的法律關係，它指向人類整體的存在處境，而不是如同現代思想無論路德、加爾文還是基爾克果 (Søren Aabye Kierkegaard) 所認為的指向個體性的生生活動，也不是如同更後期的西方思想所以為的是一種由個人倫理演繹而成的死亡意識和荒謬意識。在奧古斯丁而言，原罪和人性的原初之惡是透過共同體活動中的惡的關係呈現出來。共同體之為共同體不是物體意義上的實體，它是法律意義上的實體，或者說是法律實體的觀念。友愛和團結所顯示的共同體正是法律實體即活動關係意義上的實體觀念。無論是因着私人友愛結成的共同體還是因着團結造成的公民共同體，都是在用人類他們自己的法律反對上帝的法律。正因為如此，在奧古斯丁而言，透過友愛和團結所表現的人的原罪是法律的判決，⁸⁹它既不是現代思想所謂的個體的死亡意識，也不是古典主義所強調的德性的喪失，而是一種刑罰，是一種關係意義上的分離。

關鍵詞：友愛 團結 共同體

作者電郵地址：xuefuminmin@hotmail.com (石敏敏)

xuefu@zju.edu.cn (章雪富)

89. 奧古斯丁，《論原罪》，第 22 章，載奧古斯丁著，周偉馳譯，《論原罪與恩典》，頁 274-275。

中文書目

- 李猛。〈奧古斯丁與世界秩序的理念化〉。載《社會科學戰線》2011年第04期。頁42-46。[LI Meng. "Aogusiding yu shi jie zhi xu de li nian hua". In *Social Science Front*, 2011 issue 04. pp. 42-46.]
- 李錦綸。〈從『秩序』到政治秩序——奧古斯丁社會論的內在邏輯〉。載《基督教思想評論》第九輯（2009）。頁155-173。[LEE Kam-lun. "From 'Order' to Political Order: The Inner Logic of Augustine's Social Theory". In *Regent Review of Christian Thoughts*, 9 (2009). pp. 155-173.]
- 吳天岳。《意願與自由：奧古斯丁意願概念的道德心理學解讀》。北京：北京大學出版社，2010。[WU Tianyue. *Yi yuan yu zi you: Aogusiding yi yuan gai nian de dao de xin li xue jie du*. Beijing: Peking University Press, 2010.]
- 吳飛。《心靈秩序與世界歷史：奧古斯丁對西方古典文明的終結》。北京：三聯書店，2013。[WU Fei. *Xin ling zhi xu yu shi jie li shi: Aogusiding dui xi fang gu dian wen ming de zhong jie*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2013.]
- 周偉馳。《奧古斯丁的基督教思想》。北京：中國社會科學出版社，2009。[ZHOU Weichi. *Augustine's Christian Thought*. Beijing: China Social Sciences Press, 2009.]
- 孫帥。《自然與團契：奧古斯丁婚姻家庭學說研究》。上海：上海三聯書店，2014。[SUN Shuai. *Zi ran yu tuan qi: Aogusiding hun yin jia ting xue shuo yan jiu*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2014.]
- 夏洞奇。《塵世的權威：奧古斯丁的社會政治思想》。上海：上海三聯書店，2007。[XIA Dongqi. *Chen shi de quan wei: Aogusiding de she hui zheng zhi si xiang*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2007.]
- 趙敦華。〈奧古斯丁的政治哲學〉。載《「理性、信仰與宗教」全國研討會論文集》（2006）。頁169-171。[ZHAO Dunhua.

- “Aogusiding de zheng zhi zhe xue”. In “*Li xing xi yang yu zong jiao*” *quan guo yan tao hui lun wen ji*. 2006.]
- 伊壁鳩魯。《自然與快樂：伊壁鳩魯的哲學》。包利民等譯。北京：中國社會科學出版社，2004。[Epicurus. *Nature and Happiness: The Philosophy of Epicurus*. Translated by BAO Limin et al. Beijing: China Social Science Press, 2004.]
- 亞里士多德。《尼各馬可倫理學》。廖申白譯。北京：商務印書館，2003。[Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by LIAO Shenbai. Beijing: The Commercial Press, 2003.]
- 奧古斯丁。《論三位一體》。周偉馳譯。上海：上海人民出版社，2005。[Augustine. *De Trinitate*. Translated by ZHOU Weichi. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005.]
- 。《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》。周偉馳譯。（香港：道風書社，2005）[Augustine. *On Original Sin and Grace: Against the Pelagians*. Translated by ZHOU Weichi. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2005.]
- 。《上帝之城：駁異教徒》。吳飛譯。三冊。上海：上海三聯書店，2007-2009。[Augustine. *De civitate Dei*. Translated by WU Fei. 3 Volumes. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2007-2009.]
- 。《道德論集》。石敏敏譯。北京：三聯書店，2009。[Augustine. *Moral Treaties*. Translated by SHI Minmin. Beijing: Joint Publishing Company, 2009.]
- 。《論自由意志》。成官泯譯。上海：上海人民出版社，2010。[Augustine. *De libero arbitrio*. Translated by CHENG Guanmin. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2010.]
- 。《駁朱利安》。石敏敏譯。北京：中國社會科學出版社，2010。[Augustine. *Against Julian*. Translated by SHI Minmin. Beijing: China Social Science Press, 2010.]
- 。《論信望愛》。許一新譯。北京：三聯書店，2012。[Augustine. *Enchiridion*. Translated by XU Yixin. Beijing: Joint Publishing Company, 2012.]

外文書目

- Battenhouse, Roy W., ed. *A Companion to the Study of St. Augustine*. New York: Oxford University Press, 1955.
- Burleigh, J. H. S., ed. *Augustine: Earlier Writings*. London: SCM, 1953.
- Brown, Peter R. L. *Augustine of Hippo: A Biography*. New ed. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Deane, Herbert. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.
- Dodaro, Robert. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Donnelly, Dorothy F., ed. *The City of God: A Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang, 1995.
- Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1970].
- Elshtain, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.
- Figgis, John Neville. *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*. London: Longmans, 1921.
- Kent, Bonnie. "Augustine's Ethics". In *The Cambridge Companion to Augustine*. Edited by Elenore Stump & Norman Kretzmann. Cambridge University Press, 2001. pp. 205-233.
- Schopp, Ludwig, ed. *Writings of Saint Augustine. Divine Providence and the Problem of Evil (or On Order)*. trans. Robert P. Russell, O. S. A. New York: CIMA Publishing Co., 1948.
- Von Heyking, John. *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001.
- Weithman, Paul. "Augustine's Political Philosophy". In *The Cambridge Companion to Augustine*. pp. 234-252.
- Williams, Rowan. "Insubstantial Evil". In *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*. Edited by Robert Dodaro & George Lawless. London/New York: Routledge, 2000. pp. 105-123.

Friendship, Solidarity and Shame:

On the Idea of Community in Augustine's
Confessions and *The City of God*

SHI Minmin

Professor, School of Marxism Studies
Zhejiang Gongshang University

ZHANG Xuefu

Professor, Department of Philosophy
Zhejiang University

Abstract

Friendship is an important topic in Augustine's works, through which he not only analyzed the corruption of human nature, but also established the core theory of his political theology. This article discusses Augustine's criticism of the classic idea of community and his contributions to the idea of Christian community and political theory. Augustine found the idea of friendship as the base for the community in classical philosophy such as the works of Plato and Aristotle, but he criticized the rationalism of classical philosophy so strongly that he parted from the classical theory of virtues and formed some kind of important relationship with modern thought.

However, Augustine was impressed by the classical idea of community, which kept him away from modern individualism. Through the analysis of friendship, this article points out that we should understand Augustine better on the subtle balance of classical and modern thoughts.

Keywords: Friendship; Solidarity; Community