

愛的重量：奧古斯丁世界的自由秩序¹

孫帥

同濟大學哲學系講師

Under love's heavy burden do I sink.

——莎士比亞，《羅密歐與茱麗葉》

一、自我：愛與不安

《懺悔錄》（*Confessiones*）卷十三在解釋經文「上帝的靈運行在水面上」（創 1:1）時，奧古斯丁就「愛」作出一個十分著名的界定：「我的愛就是我的重量」（*pondus meum amor meus*）。²在他看來，正是愛的力量在推動着人，或者說靈魂朝自身的位置運動，就好像有些物體由於自身的重量而自然下落一樣。對自我來說，愛即重量，重量即愛。

首先應該注意，愛與重量的關係在這裏可以說構成了某種「概念性的表述」，既非比喻，亦非簡單的比較：愛對我是一種重量，不是我所攜帶的，而是我自身的重量。³因此，我絕對不可能卸去而只能隨時負載愛這種重量，以

1. 本文是國家社會科學基金課題「奧古斯丁形而上學思想研究」（項目編號：15CZJ007）的階段性成果，同時受到了同濟大學人文社科青年基金的支持。

2. *Confessiones*, 13.9.10。或亦可譯為「我的重量就是我的愛」。除《上帝之城》（*De civitate Dei*）與《論三一》（*De trinitate*）外，本文對奧古斯丁著作的引用皆直接譯自意大利學者編校的奧古斯丁全集拉丁文 *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*（見網站 <http://www.augustinus.it/latino>，2016年4月10日瀏覽）。

3. Vincent Carraud, “*Pondus meum amor meus*, ou l’amour de soi contradictoire”, in *Après la métaphysique: Augustin? Actes du colloque inaugural de l’Institut d’études médiévales de l’Institut catholique de Paris 25 juin 2010* (Paris: Vrin, 2013), pp. 80-81.

便借此安置自我。同時我們也發現，奧古斯丁將自我的重量明確規定為愛的行為本身，而非愛所指向的對象；相反，作為可能對象的外物或上帝，都唯有通過被愛才能與自我建立起重量意義上的關聯，進而成為自我有可能在其中得到安頓的位置。

奧古斯丁引入自然哲學的重量概念給出的正式界定，⁴ 既是其「形而上學想象力」的重要體現，⁵ 也在其整個愛的學說和自我觀念的構成中具有極為關鍵的意義。「我的愛就是我的重量」這句話作為一條重要的線索，可以幫助我們深入理解，《懺悔錄》中呈現的新型自我何以成為一個難以測度和安置的深淵，以致「我把握不了我所是的整體」（*nec ego ipse capio totum, quod sum*）；以及，奧古斯丁在上升階梯中的進展何以都不可避免地潛藏着下降的可能性，以致始終無法擺脫焦慮不安的心性困境。奧古斯丁，這位西方古典文明偉大的「終結者」，⁶ 不相信解決困境的出路能在日薄西山的希臘羅馬傳統裏找到。不過另一方面，我們也強烈地感覺到，他這顆基督教靈魂的焦慮狀況，在一定程度上又好像是試圖獲得安頓卻無以安頓的不懈努力造成的，或者說，正是試圖達至安息（*requies*）卻永不安息的心性機制造成的。⁷

-
4. 在前期哲學著作中，諸如《論美好生活》（*De beata vita*）、《駁學園派》（*Contra Academicos*）、《論自由抉擇》（*De libero arbitrio*）、《論音樂》（*De musica*），奧古斯丁早就有意識地通過重量概念闡述靈魂由上而下背離上帝、墮向低級事物的異性傾向。參見 Joseph Torchia, “‘*Pondus meum amor meus*’: The Weight-Metaphor in St. Augustine’s Early Philosophy”, *Augustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176。相關考察進一步參見 Robert O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man, A. D. 386-391* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968)。
 5. Robert J. O’Connell, *Imagination and Metaphysics in St. Augustine, The Aquinas Lecture* (Milwaukee: Marquette University Press, 1986), p. 3.
 6. 參見吳飛教授新作中的深入分析：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）。
 7. 西方學界關於自我與現代性的研究通常將奧古斯丁奉為「內在自我」（inner self）觀念的發明者，尤其注重展現「由外而內、由內而上」的上升結構對於塑造現代心性的哲學

不難發現，安與不安，作為貫穿《懺悔錄》文本的基本張力時刻彌漫在奧古斯丁無法自處的整個精神歷程之中，尤其突出表現為匿名朋友和莫尼卡（Monica）之死先後導致的悲痛，哲學的確定性與安享（frui）的穩定性之間的緊張，以及皈依過程中的一再推遲與掙扎，意志的分裂、記憶的深淵和生活的考驗，等等。⁸《懺悔錄》以安息開篇，亦以安息作結。第一卷一開篇便指出，「你激勵我們喜悅讚美你，因為你造了我們，使我們朝向你；而我們的心不得安寧，除非安息在你之中」（*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*）。⁹人的被造本身意味着要朝向上帝，朝向上帝就是要安頓在上帝之中。隨後，奧古斯丁說，「誰能使我在你之中得到安息」（*quis mihi dabit adquiescere in te*）？¹⁰嚴格來講，他所追求的心性安息不但不是停靠在自己這裏，而要停靠在上帝那裏，而且也不是自我靠己力可以實現的人生境界或德性的完滿，因為，安息似乎總是從自我之外降臨到我這裏的（*mihi*）。等到卷十三最後討論創世與安息日時，卷一提出的問題得到進一步呼應與深化，從個體和人類的安息發展到被造世界的終極安息，即，「安息的和平，安息日的

意義，但往往大大低估了安頓困境在深度自我構成中發揮的重要作用。比如，查爾斯·泰勒著，韓震等譯，《自我的根源：現代認同的形成》（南京：譯林，2001），頁188-211；Philip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (Oxford: Oxford University Press, 2000)。漢比（Michael Hanby）的著作相當準確地揭露出前述研究中存在的問題，尤其出色地點出了奧古斯丁與笛卡爾之間的核心差異，但同時嚴重忽視了奧古斯丁哲學與現代自我之間的隱秘關聯，參見 Michael Hanby, *Augustine and Modernity* (London/New York: Routledge, 2003)。漢語研究方面，參見李猛先生的經典長文〈指向事情本身的教育：奧古斯丁的《論教師》〉，載《思想與社會》第7輯（2009），頁1-33。

8. 參見拙著中的相關討論：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）。
9. *Confessiones*, 1.1.1.
10. 同上，1.5.5。《懺悔錄》中提到安頓問題的章節還有很多，比如，1.5.5, 4.12.18, 5.2.2, 6.16.26, 9.4.11, 13.7.8ff., 13.35.50ff.。

和平，沒有晚上的和平」(pacem sine vespera)。¹¹

奧古斯丁將自我的重量視為愛，通過愛理解重量，歸根結底在於處理焦慮個體的安頓問題，這也是其愛的學說最主要的落腳點之一。就此可以說，阿倫特(Hannah Arendt)《愛與聖奧古斯丁》(*Love and Saint Augustine*)一書的解讀多少有些偏頗。阿倫特首先避開希波主教的核心著作，牢牢抓住《論八十三個不同的問題》(*De diversis quaestionibus octoginta tribus*)中將愛理解成「欲求」(appetitus)的一段文本大做文章，¹²把奧古斯丁這裏愛的基本困境着重詮釋為「欲」與「畏」的衝突。根據她的分析，一方面，愛從自身之外獲得規定，因為它力圖將欲求的對象即善好事物據為己有，當成幸福所在；不過另一方面，被造物 and 人類生活的時間性和有朽性，又必然意味着欲求之愛面臨善好的缺失(不管這種缺失表現為無法佔有還是得而復失)，與徹底毀滅即死亡的絕對危險。這樣，人便被置於佔有與喪失、欲求與畏懼的持久緊張之中。¹³阿倫特的思路與乃師一九二一年「奧古斯丁與新柏拉圖主義」講座中關於《懺悔錄》的現象學解讀可謂一脈相承。¹⁴

誠然，欲求行為的基本結構從一個角度展現了愛的形

11. 同上，13.35.50。

12. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 35.1-2.

13. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine* (Chicago: University of Chicago, 1996), esp. part I, pp. 9-44。阿倫特認為奧古斯丁同時從兩個不同的語境界定善好：「首先，好的東西是欲求的對象，即，人在世界中認為有用且希望獲得的某物；而在第二個語境中，好的東西被對死亡的畏懼(即生命對自身毀滅的畏懼)所規定。」(頁12)。需要指出的是，阿倫特討論畏懼所針對的主要是愛的對象的缺失，而沒有充分觸及愛本身與缺失的內在關聯。見《懺悔錄》的關鍵段落3.1.1。關於愛的一般研究可參見：John Burnaby, *Amor Dei: A Study of Saint Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life*, *The Hulsean Lectures* (London, 1938)；Oliver O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine* (New Haven/London: Yale University Press, 1980)；Gunnar Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400* (Paris: Vrin, 1939)；以及孫帥，《自然與團契》，頁303-349。

14. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life* (trans. Matthias Fritsch & Jennifer Anna Gosetti-Ferencei; Bloomington: Indiana University Press, 2004), esp. pp. 153-154.

式規定性，奧古斯丁著作中時而論及的畏懼也是基督徒心性的重要情緒。不過，阿倫特透過海德格爾（Heidegger）現象學所揭示的這個層面，應該被放到更大的語境中加以把握：着眼於奧古斯丁哲學的整體，我們看到，「愛作為欲求」從屬於「愛作為重量」，阿倫特過度誇大的「畏懼」從屬於主導性的「不安」；就是說，對事物的佔有是為了在其中得到安頓，趨善避惡過程中揮之不去的畏懼需要被看成不安情緒的具體表現。換言之，如若從《懺悔錄》向我們傳達的生存經驗來看，阿倫特筆下呈現的「向死而生」只不過體現了自我「無處安放」的生存處境而已。¹⁵

晚近一些學者考察奧古斯丁思想時逐漸注意到了愛與重量問題在奧古斯丁自我學說中的重要性。在法國哲學家馬里翁（Jean-Luc Marion）筆下，「我的愛就是我的重量」這一表述為他從「位置」（lieu）概念切入詮釋奧古斯丁思想提供了相當有力的支持。他認為，愛，這種「無條件且不可逆轉的重量」，構成了自我之可能性的終極條件，它從別處推動並將自我帶向別處，帶向作為我的位置的絕對他者，即上帝。¹⁶馬里翁這一帶有某種「空間性」色彩的解讀進路，在一定意義上矯正了阿倫特那裏「時間性」進路的偏頗。另一位法國學者卡羅（Vincent Carraud），在近期的一篇論文中大致採取了和馬里翁同樣的思考方向，意在證明自愛與愛的本質相矛盾。¹⁷因為在他看來，愛作為重量

15. 如果說基督徒的幸福在於愛並安享（frui）上帝的話，這種安享之愛也絕不意味着個體可以像擁有某個東西那樣擁有上帝，而是意味着個體在愛的重量的推動下走到上帝那裏，在上帝之中安享上帝、自我和鄰人。

16. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin* (Paris: PUF, 2008), pp. 365-366。克服西方形而上學和主體性哲學是引導馬里翁研究《懺悔錄》的基本動機，這與此前學界對奧古斯丁哲學性質的認識大為不同。在德里達（Jacques Derrida）、馬里翁、米爾班克（John Milbank）、卡布托（John D. Caputo）等後現代思想家這裏，奧古斯丁轉而成為對抗而非開啟現代性的重要思想資源——這一點在多大程度上是成立的，還需要我們通過全面深入的研究加以考量。

17. Carraud, "Pondus meum amor meus", pp. 107-109。參看 Hélène Machefert, "Le poids de

總是推着人走向自身之外的位置，也就是說，對愛的重量式理解，不僅預設了位置的存在，而且預設了自我與位置之間的距離，所以，我不可能穩固地成為我自己的位置，不可能在自愛的根基上穩固地建構愛的秩序。

然而，卡羅關於自愛的分析所針對的僅僅是狹義的、以自我為中心的私己之愛，而沒有進一步展現自我與上帝在愛與被愛結構中的複雜關係——這在很大程度上是由於卡羅過於依賴「位移」（*déplacement*）模式來理解愛的運動。事實上，在奧古斯丁筆下，真正的自愛與對他者的愛並不矛盾：只有愛上帝才是愛自我，但上帝內在而非外在於我，因而，對上帝這個比我更內在於我的他者的愛，恰恰是對奧古斯丁式自愛的成全或重構而非消解。

馬里翁與卡羅的研究無疑表現出借助奧古斯丁批判西方傳統形而上學的深刻意圖，但問題是，他們所做的哲學努力，是否非但不能克服反而更深地暴露了現代性困境在希波主教思想中的發端？後文將會看到，奧古斯丁將「重量」從古代自然哲學那裏拿來理解人的心性活動和存在方式，進而構造一套與傳統自然秩序不同的自由秩序。他這樣做的目的，不正是要將人從古典世界的位置上——家庭與城邦——連根拔起，變成無家可歸的陌生人，在羈旅中孤獨且焦慮不安地走向上帝嗎？不得安頓的此世處境，不正如馬里翁所言，表明自我始終不在其位，始終在自身的位置之外，在某種「非位置」（*non-lieu*）的位置上？¹⁸困難在於，自然根基上難以收束的自我如何可能是自由的，又如何可能安穩地停靠在超自然的根基上？

自我的沉重與不安，與其說是奧古斯丁這裏愛的自由

l'amour. Une lecture de *Confessions*, XIII, 9, 10^e, in Maxence Caron (ed.), *Saint Augustin* (Paris: Cerf, 2009), pp. 343-363.

18. Marion, *Au lieu de soi*, pp. 380-383.

秩序造成的後果，倒不如說是這種自由秩序能夠真正得以構建和展開的心性基礎。而對此最深刻的表述，莫過於來自《懺悔錄》卷十的一句話：「對我而言，我被造成了問題」（*mihi quaestio factus sum*）。¹⁹正是以「問題」形式出現的自我，正是這種備受困擾地承擔着臨到頭上的「大問題」（*magna quaestio*），卻始終無解的深度自我，最終成了奧古斯丁新世界的籌建者和構成者。這個被抽掉自然根基的新世界，對作為問題性個體的陌生人而言，絕非安頓自我的「家園」，而只是通往「祖國」的旅程中必須穿越的「荒漠」（阿倫特語）。

二、自然：上與下

「我的愛就是我的重量。」讓我們首先回到《懺悔錄》考察奧古斯丁說這句話時的文本語境。

奧古斯丁發覺，《創世記》第一章所言「上帝的靈運行在水面上」（*superferebatur super aquas*），與首句「起初上帝創造天地」，一起暗示了基督教上帝的三一：「上帝」即聖父，「起初」即聖子，「上帝的靈」即聖靈。問題在於，為甚麼要在「地是空虛混沌，淵面黑暗」之後才提到上帝的靈？他認為這是由於，只有先說這句話，接着才能指出聖靈運行在甚麼東西之上。可聖靈在這裏為何不能單獨被提到，而一定要以運行在甚麼東西之上的方式出現？

根據字面意思，拉丁詞 *superferebatur* 表明聖靈既處在上面（*super*），同時又被下面的東西支撐着（*ferebatur*）。

19. *Confessiones*, 10.33.50。參看 4.4.9: *factus eram ipse mihi magna quaestio*。關於這一點，參見 Jean-Luc Marion, "Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing", *The Journal of Religion* 85 (2005), pp. 1-24。關於自我的沉重性與問題性，進一步參見 Emmanuel Falque, "Après la métaphysique? Le 'poids de la vie' selon Augustin", in *Après la métaphysique: Augustin?* pp. 111-128。

奧古斯丁以為，之所以非要說聖靈在上面運行，是為了表明聖靈「從一開始就是至高的」（*ab initio supereminens*），²⁰也正因此，那些處在下面尚未被賦形的造物，並非真的像承載重物那樣支撐着聖靈。相反，是聖靈以「提升」的方式「支撐」着下面的造物，將形式賦予質料，光照黑暗的深淵，否則，被造物必將被自身的重量牽制着沉淪下降：

因此，從一開始就是至高的靈「運行在水面上」。我能夠向誰說明，能用甚麼方式說明，那墮入幽暗深淵的欲望之重量（*pondere cupiditatis*），和通過你那「運行在水面上」的靈的愛之提升？……因為這指的並不是我們由此沉淪和上升的位置。有甚麼相似之處，又有甚麼區別？這指的是情感（*affectus*），是愛。我們的靈的不潔由於操勞之愛（*amore curarum*）而向下墮落，你的聖潔由於安穩之愛（*amore securitatis*）而向上提升我們；所以，我們應該使心朝上轉向你，你的靈在那裏運行在水面上，而且一旦我們的靈魂穿過沒有實體的水（*aquas, quae sunt sine substantia*），我們就將達至至高的安息。²¹

這段話尚未推進到關於重量的集中討論，而主要是借助聖靈將愛的概念引入進來，因為在奧古斯丁的三一學說中愛是聖靈的哲學含義。聯繫前後文的解經語境可知，人的賦形與光照取決於通過聖靈之愛的提升轉向上帝，從而在至高聖靈所在之處獲得「至高的安息」。而如果背離上帝，愛就表現為沉重的「欲望」，導致人喪失自己的形式、向下墮入黑暗虛無的深淵，變成「悲慘不安的墮落之靈」

20. *Confessiones*, 13.7.8.

21. 同上。

(*misera inquietudine defluentium spirituum*)。²²

我們知道，奧古斯丁在著作中反覆強調，上升之愛與下降之愛，或者說對上帝的愛與對造物的愛，只是同一種愛的兩種形態，而非本質截然不同的兩種愛。對奧古斯丁而言，愛甚麼，愛就是甚麼，但愛自身卻是一種沒有本質規定性的心靈力量。《上帝之城》(*De civitate Dei*) 卷十四第 7 章的討論充分證明，*amor*、*dilectio* 與 *caritas*，這三個與「愛」相關的拉丁詞，雖然在習慣用法上各有側重，彼此之間卻沒有實質差異。²³ 上述引文表明，奧古斯丁主要不是用阿倫特感興趣的「欲求」來統攝愛的不同形態。愛可以指向各種各樣的對象，不管是上帝、天使、人還是外物，其形態說到底只有兩種：上升的與下降的。而上與下的區別，與其說在於欲求佔有的對象差異，不如說在於愛的行為指向不同，在於愛所朝向並安頓自我的「位置」有高有低。也正因此，奧古斯丁才會追問《聖經》為甚麼一定要說聖靈，而沒說聖父或聖子，位於水面之上。愛的同一性最終歸結為個體對自我的位置與安頓的絕對需要，這種需要由於在根本上關涉到自我的形式與存在而具有深刻的存在論意義。

接着，奧古斯丁發現自己遇到了更大的難題：既然水面上的聖靈所在之處並非真的是一個空間位置，而且人的上升下降指的是精神性的情感與愛，那麼，《聖經》為何還要用物理位置的方式來說聖靈，且不這樣說聖父或聖子呢 (*cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus*)？²⁴ 奧古斯丁告訴我們，這是因為唯有被稱為禮物或恩賜的聖靈，能夠真正為自我這個焦慮不安的「大問

22. 同上，13.8.9。

23. 相關文獻可參見孫帥，《自然與團契》，頁 304，注 2。

24. *Confessiones*, 13.9.10.

題」提供一個安頓心性的位置，因為安息作為人被造之目的的最終實現，來自上帝對人的白白賜予，而非個體憑自身努力對自然本性的完全充實。隨後，奧古斯丁正式將古代自然哲學的重量和位置概念帶入對愛的哲學思考當中：

我們的安息就是我們的位置。愛將我們提升到那裏，你善好的靈從死門提拔我們的卑賤。我們的和平在於善良意志。物體通過其重量趨向自身的位置。重量並不一定朝下，而是朝向自身的位置。火上竄，石下落。它們都受自身重量的作用，尋找自身的位置。倒在水下面的油會升到水上面，倒在油上面的水會沉到油下面。它們都受自身重量的作用，尋找自身的位置。無序之物不安，有序才安（*minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt*）。我的愛就是我的重量。不管我被載到哪里，都是被愛載到那裏。²⁵

毋庸置疑，奧古斯丁是在對照物體和身體的物理重量來理解靈魂的運動及其動力，暫且不論是用重量理解愛，還是用愛理解重量。類似表述又比如，「重量載着身體，正如愛載着心靈——不論載到哪裏」，²⁶以及，「身體由於自身的重量所追求的，不過就是靈魂由於自身的愛所追求

25. 同上。又，*Enarrationes in Psalmos*, 29(2).10：「你手裏拿一塊石頭，會感覺到重。石頭給你的手施壓，因為它在找自身的位置。想知道它在找甚麼嗎？鬆開手，石頭落地，並停（*quiescit*）在地上。它抵達它所趨向之處，找到了自身的位置。所以，這種重量好比是自動的運動，沒有靈魂，沒有感覺。還有一些東西向上尋找自身的位置。因為，如果你把水倒在油上面，水就會由於自身的重量沉下去。它在找自身的位置，它追求得到有秩序的安排（*ordinari quaerit*）。因為水在油上不符合秩序。所以，只要沒恢復自身的秩序，就會不安地運動，直到佔據自身的位置。相反，把油潑在水下面……油不會一動不動待在下面。正如倒在油上的水由於重量而向下尋找自身的位置，同樣，潑在水下的油則由於重量而向上尋找自身的位置。」

26. 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），中冊，卷十一，第28章，頁108。

的」。²⁷在別的本中，愛的重量又被奧古斯丁稱為快樂的重量：「快樂就好比是靈魂的重量（*delectatio quippe quasi pondus est animae*）。因此，快樂賦予靈魂秩序。」²⁸奧古斯丁的哲學努力志在將傳統物理學的重量概念和宇宙觀放進一個全新的思想語境，由此出發構造不同於古典世界的基督教「秩序」。這裏的引文足以表明，重量對位置的追求，無論物理位置還是精神位置，都正是對「秩序」（*ordo*）的追求。這到底是一種怎樣的秩序？

奧古斯丁看到重量引起的運動分為兩種，向上的與向下的，馬里翁、卡羅等人的研究推測他這裏的看法很可能受到了亞里士多德或西塞羅（*Cicero*）的影響。²⁹不僅如此，《上帝之城》中的相關章節清楚地表明奧古斯丁很熟悉柏拉圖和亞里士多德在此問題上的某些主張。³⁰他的獨到之處不在於對上升與下落運動的區分，而在於將方向相反的兩種運動一律歸因於重量。而這一點，無論是奧古斯丁所熟知的西塞羅，還是系統研究過運動問題的亞里士多德，都不可能認同。

在《圖斯庫魯姆爭辯》（*Tusculanes*）中，西塞羅告訴我們，四大元素中的土和水由於自身的重量而趨向於地或海，亦即世界的中心位置（*in medium locum mundi*），與之相對的火與氣（*animalis*）則由於自身更高更輕的自然而趨向於天上的位置。³¹換句話說，上升與下降分別歸因於輕

27. *Epistula*, 55.10.18.

28. *De musica*, 6.11.29.

29. 另有學者指出，奧古斯丁的重量思想可能來自新柏拉圖主義者揚布里柯（*Iamblichus*）：Denis O'Brien, "*Pondus meum amor meus*. Saint Augustin et Jamblique", *Revue de l'histoire des religions* 4 (1981), pp. 423-428 & *Studia Patristica* 16 (1985), pp. 524-527。當然，同樣不能否認普羅提諾（*Plotinus*）的影響：Torchia, "*Pondus meum amor meus*": The Weight-Metaphor in St. Augustine's Early Philosophy", pp. 170-172。進一步參見 James J. O'Donnell, *Augustine: Confessions* (3 vols.; Oxford: Oxford University Press, 1992), vol. 3, p. 356。

30. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，下冊，卷二十二，第11章，頁309-311。

31. *Cicero, Tusculanes*, 1.17.40.

與重，並不都是重量作用的結果。上與下、輕與重，是世界元素或事物自然本性上的差異。這同樣是亞里士多德自然哲學的基本原則。

亞里士多德《物理學》（*Physics*）卷四的一個段落寫道，「每一單純的物體都有各自自然的位移，如火向上，土向下，即向宇宙的中心」。³²卷八的考察進一步說明，輕重不同的物體之所以向各自的位置運動，是因為：「它們在本性上就趨向某個地點，並且它們『是輕的』或『是重的』，正是憑向上和向下來確定的。」³³事物的輕與重取決於運動方向的上與下，運動方向的上與下又從根本上取決於是遠離還是靠近世界的中心：遠離中心的向上運動，因而是輕的，靠近中心的向下運動，因而是重的。在如此這般的自然秩序中，無論輕重、位置還是運動，皆是根據世界的中心即最低點，以及與之相對的極點即最高點來確定的。亞里士多德在《論天》（*De Caelo*）中對此說得更加清楚。³⁴絕對的輕與重分別表現為四大元素中的火與土，火在自然上趨於遠離世界的中心，直至位於所有上升之物上面，土在自然上則趨於靠近中心，直至位於所有下沉之物下面。而另外兩種元素，氣與水，都同時混合了輕與重，因此它們各自位置的上與下也都成為相對的，比如，氣相對於火位置在下，相對於土在上。

相比亞里士多德，奧古斯丁一方面同樣承認不同事物在自然上（雖然不完全是亞里士多德意義上的自然）擁有自身高低不同的位置，所以會向上或向下運動；然而另一方面，不管向上還是向下，運動的原因都是重量，不僅下

32. 亞里士多德著，張竹明譯，《物理學》（北京：商務印書館，1982），214b13-15，頁112。

33. 同上，255b15-17，頁232，譯文有改動。本文對中譯本的引用必要時將根據原文略加改動或調整，後面不再一一注明。

34. Aristotle, *De caelo*, esp. 269b18-270b31。參 Plato, *Timaeus*, 32b-d, 62-63。

落的重是一種重量，上升的輕同樣也是一種重量。³⁵奧古斯丁將上與下、輕與重的二元結構統一在重量原則之下：「重量有兩種。因為重量是每一個努力到達自身位置的東西的動力（*pondus enim est impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum*）：這就是重量。」³⁶水下面的油力爭上升是油的重量使然，油下面的水力爭下沉是水的重量使然，因為根據自然，兩者的位置一個在上，一個在下。可見，界定重量的不再只是向世界的中心下落，而是朝向不論在上還是在下的位置的運動，或升或降。正如向上的聖愛與向下的欲愛之別只是愛的兩種表現形式，而非兩種本質不同的愛；同樣，向上和向下的運動也只是重量的兩種形態，而非輕與重的本質差異。愛與重量的目的，均在於安置在應該安置的「位置」上。

問題是，那個可以安頓自我的唯一位置及其「根基」（*fundamentum*），並不在世界之中，因為高高在上的教會首領，即基督，才是人的真正根基，但基督之位當下遠離，或者說，遠遠超越此時此處的世界。世界在塵世，基督在天上：「而上帝的教會立在下面，趨向天上（*Ecclesia vero Dei in imo posita tendit in coelum*）。所以我們的根基立在那裏，我們的主耶穌基督在那裏坐在父的右手邊。」³⁷這樣，奧古斯丁不僅顛倒了對「根基」的常識性看法，將在上的也稱為根基，同時還從基督教和《聖經》語境出發重構一套關於存在秩序的新圖景。這種秩序的重心不再是亞里士多德那裏的世界中心，而是以最徹底的方式超越了世界的天（國）和天上的基督：在此意義上，相比亞里士多德學

35. 卡羅據此認為奧古斯丁對古典哲學的重量概念作了「中性化」的理解。Carraud, "*Pondus meum amor meus*", pp. 89-93。

36. *Enarrationes in Psalmos*, 29(2).10.

37. 同上。

說，奧古斯丁哲學為我們樹立的無異於是某種徹底「顛倒了的世界觀」。基督，這一顛倒了的根基的存在方式是在世界之外，而非在世界之中，因而他是輕的根基，而非重的根基，是穿越而非保守塵世的根基。若要最終在天上的根基處建立起上帝的殿，每個人都應該努力在本身無根的世界中惶恐不安地穿過「苦難與考驗之火」（*ignis tribulationis et tentationis*）。³⁸

所以，在奧古斯丁筆下，古典哲學家那裏上下輕重區分明確的自然秩序，突然遭到了不小的衝擊與破壞。首先，自然，既是上帝無中生有造作的結果，便已經不再完全是自然生成意義上的自然，上帝可以運用意志自由地在自然中造成有違自然的變動。甚至，就在奧古斯丁聲稱撇開奇蹟，「追問上帝如何建立事物的自然」時，他依舊能毫不猶豫地根據四大元素的重量與秩序，論證水可以位於火元素所在的至高之天上面，從而在一定程度上削弱了嚴格的元素秩序及其背後的宇宙圖景。³⁹

不但如此，奧古斯丁為基督教的身體升天說提供的理論支持，對自然秩序造成了更大的挑戰。身體屬土，按照重量應該一直待在屬於自身的位置即塵世之中，正如上帝對亞當說，「你本是塵土，仍要歸於塵土」（創 3:19）。

38. 同上，29(2).9。進一步參閱 29(1-2)其他段落的討論，以及奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，下冊，卷二十一，第 26 章，頁 272-276。

39. *De Genesi ad litteram*, 2.4.8:「既然水能存在於空氣領域之上，看來元素的重量並不阻礙水以小水滴的形式存在于高天之上。空氣誠然比最高的天重，且位於其下，可它無疑比水輕；但霧的重量並不妨礙它存在於空氣之上。所以，同理，更輕的霧便能以更小的水滴形態遍佈於最高的天之上，並不因自身的重量而被迫下落」。這一點甚至成為土星之所以寒冷的證據，參見 2.5.9:「運行得越快，當然就越熱。所以，剛才提到的土星應當熱而非冷。它憑自身的動力運行一周要三十年，穿過的空間如此廣闊，與此同時，反方向的天的運動又使它旋轉得更快。土星每天都必須如此運行，因此他們說天旋轉一周是一日，而由於天更快地旋轉，土星就該更熱。所以，土星之所以寒冷，無疑是靠近天之上的水造成的……他們不願意相信天上有水，卻願意堅持認為在天的最高處運行的土星是寒冷的。」

不過，照奧古斯丁的分析，聖徒復活後，沉重有朽的靈魂性身體將變成輕盈不朽的靈性身體，進而能夠隨靈魂一起從世界中撤出，上升到「根基」即基督所在的天上。鑒於此，他嚴厲批評柏拉圖那裏的四元素和身心學說，以便掃除《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）中火（天）、氣、水、土四大元素按數學比例形成的自然秩序⁴⁰對身體上升造成的理論障礙。「他們從導師柏拉圖那裏學到……在從下到上的元素中，地是第一；水在地上，是第二；空氣在水上，是第三；天在空氣上，是第四，因此地上的物體不可能到天上。每一種元素靠各自的運動維持平衡，守住各自的秩序。」⁴¹儘管如此，「他們並不能從元素的重量和秩序推論出，萬能的上帝不能把我們的身體變得可以在天上居住」。⁴²因為，

他們說，地上的物體一定有自然重量，要麼待在地上，要麼朝向地上，不能到天上。初人就待在地上，那裏林木茂盛、果實豐碩，得名樂園；但是，讓他們更仔細一些看待地上事物的重量，因為必須回答，基督的身體為何升上了天，聖徒們將來也會復活的身體就是同樣的。如果人的技藝用金屬製造容器，雖然金屬一放到水裏就會下沉，但用它製造的容器卻可以漂浮在水上，那麼，上帝以某種隱秘的方式工作，豈不會更可信、更有效地……使地上的事物不因重量而下沉？那麼當心靈自身獲得最完美的幸福時，即使在天上，身體也可以想到哪里就到哪里，想做甚麼就做甚麼，非常容易地或靜或動。⁴³

40. Plato, *Timaeus*, 32b-d.

41. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，下冊，卷二十二，第11章，第1節，頁309。

42. 同上，卷二十二，第11章，第5節，頁311。注意奧古斯丁說四大元素都有重量（「元素的重量和秩序」）。

43. 同上，中冊，卷十三，第18章，頁168-169。

為了證明身體升天的可能性，奧古斯丁在《上帝之城》卷十三第 18 章和卷二十二第 11 章中羅列不少元素秩序看起來被打亂的例子，諸如，土質的鳥兒能在空中飛，水和水、水和地之間瀰漫着空氣，甚至火也會存在於地上。這些現象，不論在柏拉圖還是亞里士多德那裏，都不會被認為是對自然秩序的破壞，但在奧古斯丁這裏，卻似乎成了對自然秩序地位的削弱甚至撼動。不但宇宙不是嚴格按照四大元素的結構生成的，而且世界秩序本身作為上帝造作的產物同樣受制於上帝自由作出的變動。身體升天問題的要害在於，這不只是違背自然秩序的奇蹟那麼簡單，因為我們發現奧古斯丁恰恰是從古典元素論出發進行論證的，但事實上，身體升天與水霧升空之間有本質的不同——不是比身體更重的東西阻礙了身體下沉的重量，支撐着將其推到天上，相反，屆時升天的聖徒一方面還完整地保留着身體的質料、形式和自然，另一方面卻已經徹底卸去了沉重肉身的重量。「全能的上帝既然親自創造了所有的元素，難道不能取消土質的身體的重量（*terreno corpori grave pondus auferre non poterit*），從而使活生生的身體依照活生生的靈的意願，棲居在同樣的元素中？」⁴⁴復活後，上升之愛不僅載着心靈，同樣也載着身體，以便自我的心靈與身體共同安頓在一個沒有任何重量的輕飄飄的天上世界。

如果我們充分估量奧古斯丁自然學說的革命意義，便會發覺就連其他自然造物也喪失了在自身中生成與保持存

44. 同上，下冊，卷二十二，第 11 章，第 3 節，頁 310-311。又比如：「他承認上帝的意志和力量能讓被生的不死，而由各種各樣、非常不同的事物聚合起來的，比如非物質的和物質的聚合物不會消解，我們懷疑，他是否也承認，至高的上帝能讓人的肉體不朽，消除腐敗，而保留自然，使形體和器官依然完好，卻取消重量帶來的沉重？」（同上，中冊，第十三章，第 18 節，頁 169。）

在的可能性，因為從自然上來講，無論是地位在上的人，還是地位在下的石頭，都應該穩固地落實在超自然的上帝之中。從上帝獲得存在的自然整體同樣缺乏內在的自然根基，它的位置只有在自然秩序之外才能找到：「與其說每個造物的完善各從其類地在部分所在的整體中得到穩固，不如說各從其類地在上帝（它從那裏獲得存在，整體自身也在那裏存在）之中得到穩固，從而獲得安息，即保持自身運動所趨向的秩序。因此，六日內完成的被造物整體，在其自然中是一回事，在那使其在上帝中存在的秩序中是另一回事。」⁴⁵

超自然秩序對自然秩序的整體性成全所揭示的，不單單是上對下的至高地位，更是內對外的絕對收攝。《懺悔錄》中從外到內、再從內到上的靈魂轉向，實則是一條從內在向更內在的進深之路，就是說，在「上」的上帝之所以成為「內」在自我的根基，不僅由於他高於我，更由於他內在於我，比自我最裏面的存在還要內在。換言之，上帝之所以高於我，是由於他更深地內在於我，因而是我的根基；如此，背離上帝便是背離自我，不和上帝在一起便守不住自己，便外在於自己。⁴⁶而這也是奧古斯丁式自我被造成為一個焦慮難安的「大問題」，一個連我自身都理解和把握不了的「深淵」的根本原因之所在。包括自我在內的自然秩序，都只能在這個內在的超自然秩序中以最為悖謬的方式穩固地安置自身，而如果背離因而外在於上帝提供的內在根基，等待着自然的將不是實現意義上的終結，

45. *De Genesi ad litteram*, 4.18.34.

46. 限於篇幅，本文不展開討論奧古斯丁這裏的「內外」問題。關於這一點，參見李猛從奧古斯丁教育哲學入手所做的精彩考察：李猛，〈指向事情本身的教育〉，以及筆者在別處的相關分析：孫帥，〈「人被交給了自己」：奧古斯丁論原罪與淫慾〉，載《浙江學刊》2013年第1期，頁23-29。

即存在的提升，而將是毀滅意義上的終結，即存在的沉淪。

三、自由：輕與重

人的位置在天上並以基督為根基，人的重量本應是輕而非重，可為甚麼奧古斯丁在《懺悔錄》中展現的自我無時不以不堪承受的沉重形象出現呢？

奧古斯丁從重量入手理解愛，認為重量之於物體相當於愛之於靈魂，兩者都是對位置和安頓的追求。正如愛既可以是上升的聖愛，又可以是下降的欲愛，重量也分為上升之輕與下降之重。然而嚴格說來，愛與重量之間似乎又存在着根本的差異，因為愛是一種自由的力量，而重量是一種自然的力量。就是說，靈魂中的愛可以選擇朝向高於、且內在於自己的上帝，也可以選擇朝向自己，或朝向低於、且外在於自己的外物；但四大元素以及它們所形成的物體，則擁有被上帝造成的「各從其類」（*secundum genus*）的規定性，在自然上只能毫無選擇地服從或上或下的必然指向。就此而言，自由本身，而非別的甚麼，才是愛最大的「自然」——如果說這一超越了自然必然性的力量也有某種本性的話。

愛的自由之可能性，深刻地揭示出人性被造成的無規定性，因為照着上帝的形象造出的人，並不擁有可以像其他造物那樣「各從其類」的自然，「通過自然的運動得以活動和維生，從而能成就其自然，各從其類地保持自身之所是」。⁴⁷不是說人完全沒有任何本性，而是說人缺乏「種類」意義上的自然整體及其連續性，所以《創世記》中人

47. *De Genesi ad litteram*, 4.12.23。進一步參見孫帥，〈奧古斯丁《懺悔錄》中的時間與自我〉，載《哲學門》17（2008），頁33-55。

的被造最初只表現為造出亞當一個人，⁴⁸這也意味着，每個人都可能在愛的重量的帶領下自由地超越自然類別的限制。在這個意義上，自由對人來說首先是「無」的自由，亦即，作為上帝形象的「人」，缺乏在「人類」的自然整體中可以藉以安頓自我的位置和根基。

換個角度，從心靈的力量來看，愛的重量之所以是自由的，是由於愛在一定程度上相當於自由意志（*voluntas*）。這樣也就不難理解，為甚麼奧古斯丁有時也將自我的重量說成意志：

除了石頭、木頭和類似的物體，以及天上或地上的其他物質事物，人們還可以在別的事物中注意和想到尺度、數量及重量。做事有其尺度，以免因不節制或行不可挽回之事而走得太遠。心靈中的情感和德性有其數量，心靈因之得以遠離愚妄的畸形，轉向智慧的形式與美麗；意志和愛有其重量，這表現為它們趨避好惡的程度如何，及其權衡的對象是甚麼（*quanti quidque in appetendo, fugiendo, praeponendo, postponendoque pendatur*）。⁴⁹

奧古斯丁基於三一存在論認為《所羅門智訓》十一章21節所言，「但你處置這一切，原有一定的尺度、數目和重量」（*omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*），揭示了被造物的存在結構。換句話說，他從三個方面理解存在：尺度對應存在者的界限，數量對應存

48. *De Genesi ad litteram*, 3.12.20：「《聖經》之所以在造人時沒說『各從其類』，是因為只造了一個人，就連女人也是從他之中造的。畢竟，人不像青草、樹木、魚、飛鳥、蛇、牲畜和野獸那樣有許多種類。因此，事實上我們應該把『各從其類』理解為『各從它們的種類』（*generatim*），以便把從一個原初的種子中獲得其相似性的各類事物相互區別開來。」

49. *De Genesi ad litteram*, 4.4.8.

在者的形式，重量對應存在者的秩序。⁵⁰重量之所以對應秩序，甚至被奧古斯丁等同於秩序，⁵¹是因為「秩序」在形式上是由相應的「位置」建構出的。上帝的技藝創造的萬物無不「尋求或保持某種秩序，像物體的重量或適當位置，以及靈魂的愛或快樂」。⁵²在人這裏，自我對位置和秩序的尋求是通過意志來完成的，對自身限度的謹守和對自身形式的獲得都要由作為重量的意志來保障，正是意志使不安的個體最終有可能「落」到他自認為「重要」的東西上面（注意奧古斯丁的修辭：*praeponendo, postponendoque pendatur*）。《論三一》（*De trinitate*）中的考察反覆向讀者強調，「意志」在三一結構中是產生與被產生（比如，記憶與理解）之間的聯結者，而這也正是重量的意義之所在。卷十一對「內在觀看」的三一論分析表明，只有通過意志，才能基於記憶（尺度）產生內在的視覺（數量）：「將這兩者聯結起來並賦予秩序，偶合於一種統一體中，並且促使欲求尋找或想要在視覺（*visiones*）得以形成的東西中獲得安頓（*collocat*）的意志，就好比重量了。」⁵³不過，就其是一種自由的力量來說，意志安頓自我的基本方式又顯然不同於自然意義上的重量。

在《論自由抉擇》（*De libero arbitrio*）第三卷的開頭段落中，奧古斯丁與同鄉埃伏迪烏斯（*Evodius*）展開的討論着重證明，意志推動心靈從不變之善轉向可變之善的運動，絲毫不受「自然與必然性的主導」（*natura necessitasque*

50. 比如 *De Genesi ad litteram*, 4.3.7:「上帝並不是我們通常理解的尺度、數量和重量，即，尺度在我們測量的事物中，數量在我們計算的事物中，重量在我們衡量的事物中。不過，如果把尺度理解為給所有事物劃定界限，把數量理解為賦予所有事物以特定的形式，把重量理解為使所有事物得以靜止和穩固，那麼在這個意義上，上帝是原初、真實而獨一的尺度、數量和重量，他使萬物都有終結，給萬物賦形，為萬物設定秩序。」

51. O'Donnell, *Augustine: Confessions*, vol. 2, pp. 46-51.

52. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》（上海：上海人民，2005），6.10.12，頁190。

53. 同上，11.11.18，頁305。

dominatur),⁵⁴因而不同於石頭由於重量而下落的自然運動：

所以，那種運動只能是心智自身做出的，它藉此將安享的意志從造物主轉向被造物。如果這種運動該受譴責……那它就不是自然的，而是自願的（*non est utique naturalis, sed voluntarius*）。一方面，這種運動與載着石頭下落的那種運動類似，正如那是石頭自身的運動，這是心靈的運動；而另一方面，二者又不相似，因為石頭沒有權能（*in potestate non habet lapis cohibere*）控制那種將其載向低處的運動，但心靈，當它不意願時，便不會被推動着拋棄較高的、喜愛較低的。可見，那種運動對石頭來說是自然的，而這種運動對心靈來說是自願的。⁵⁵

意志成為心靈運動的原因，其自由的基本原則在奧古斯丁這裏被界定為不受高於或低於自身的東西的強迫，因為完全的意志始終有能力控制自身。對此，筆者在檢討奧古斯丁重估斯多亞命運觀的一篇文章中已經有所討論。⁵⁶奧古斯丁寫道，「沒有甚麼像意志自身這樣在我們的權能之中」（*in nostra potestate*）。⁵⁷也就是說，「意志本身就是這樣：如果我們意願，意志就存在；如果不意願，意志就不存在。因為如果我們不意願，就不是在意願」（*si volumus, est, si nolimus, non est; non enim vellemus, si nollemus*）。⁵⁸這一點無疑是作為自我重量的意志能夠突破自然必然性、造

54. *De libero arbitrio*, 3.1.1.

55. 同上，3.1.2。

56. Shuai Sun, "Fate and Will: Augustine's Revaluation of Stoic Fate in the *De civitate Dei* V, 8-11", *Mediaevistik* 25 (2012), pp. 35-53。另見吳天岳，《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）。

57. *De libero arbitrio*, 1.12.26.

58. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，上冊，卷五，第10章，第1節，頁187。

成自由運動的哲學根據所在。心靈朝向被造物的行為出於意志的抉擇，雖然這是原罪的必然結果，卻不是如同石頭下落那樣必然的自然運動。意志的下降是為了落實安置在世界之中，但其實世界根本不是人的自然位置，因為人的位置在上而非在下，在內而非在外，能使自我真正獲得安頓的根基在更高更內在的上帝那裏。上帝並不被理解為人的自然，相反，他對人呈現為一個超自然的位置，一個超世界的祖國。所以，正如對上帝的背離是與石頭下落相反的自由運動，向上帝的皈依同樣是人的自由轉向而非自然上升。自由成就自然，只有超越必然性的自由能夠整合安頓自我的自然。

意志及其指向，而非生命被造成的自然，才是決定自由秩序中地位高低的關鍵。「根據自然秩序」(naturae ordine)，有理智的存在者高於無理智的，但「即使在理性的自然中，意志和愛也有很大的重量 (pondus voluntatis et amoris)」，所以雖然天使在自然的秩序中高於人類，但根據正義的法則，好人高於壞天使」。⁵⁹理性存在者之存在的決定因素不是自然等級，而是意志作為重量的自由抉擇。在此意義上，奧康奈 (Robert J. O'Connell) 自己不太確定的一個猜測顯然是有道理的，即抉擇行為本身，而非抉擇的對象，規定了意志及其主體是甚麼樣的，是屬世的還是屬精神的。⁶⁰意志的自由使人這種必朽者，即便朝向虛無，也

59. 同上，11.16，中冊，頁 95。值得一提的是，根據奧古斯丁從自然與意志角度對神意工作所做的區分，雖然靈魂中也有自然的運作，正如身體中有意志的運作，真正能代表人類自由及其成就的行為卻是出自意志。奧古斯丁寫道：「世界如同萬物組成的一棵大樹，在其中可以發現神意的兩種工，一種是自然的，一種是意志的。」世界這棵大樹的存在與生長不僅依賴必然的自然，更依賴自由的意志；而自然自身，其實也出自意志，即上帝的意志，它只對世界而言是自然的，對上帝而言則是自由的。見 *De Genesi ad litteram*, 8.9.17。

60. O'Connell, *Imagination and Metaphysics in St. Augustine*, p. 10。奧康奈認為，奧古斯丁將亞里士多德物理世界的必然法則轉而用於充滿自由精神造物的宇宙 (頁 16)。這樣說其實並不準確，因為我們看到奧古斯丁還進而在自由秩序中重塑了整個世界的自然法則。

永遠高於非理性存在，同時也將人，如果朝向上帝的話，抬升到自然秩序中高於人卻朝向虛無的不朽天使之上。

悖謬的是，不僅背離而非朝向人真正的位置，是人生在世的必然處境，而且正是在背離而非朝向真正位置的過程中，自我的重量被明確經驗為個體難以承受的負擔。

為了告白皈依後寫作《懺悔錄》之際的狀態，揭示「自我現在是怎樣的」（*quis ego sim*），⁶¹奧古斯丁在卷十的一個著名段落中寫道：

等到我整個兒親近你，便不再有勞苦愁煩臨到我，我活生生的生命全都會充滿（*plena*）你。你提升你所充滿的人，但現在由於還沒有充滿你，我是我的重負（*oneri mihi sum*）。應該哭泣的愉悅和應該愉悅的悲傷在我身上對抗，我不知道哪一方會勝出。我那壞的悲傷和好的喜悅相對抗，我不知道哪一方會勝出。⁶²

自我的重負，表現為我無法把握和平息自己與自己的對抗，根本上源於生命內在的空洞化，就是說，自我未被上帝充滿。上帝之於人是一種輕的原則，對上帝的愛是一種提升性的無重之重，因此唯有被上帝充實，個體才能通過上升克服自我的沉重不安。《懺悔錄》卷十三提到的聖靈之位的至高性所揭示的，其實是保羅所言聖愛的至高性（*supereminentem scientiam caritatis Christi*），⁶³因為這種愛是作為禮物的聖靈賜予並澆注在人內心裏的。就其重量而言，正如水下的油總會上浮，對上帝的「愛也不可能下沉，而必然會高高升起」（*sic et caritas non potest premi in ima*;

61. *Confessiones*, 10.3.4.

62. 同上，10.28.39。

63. 同上，13.7.8。進一步參見 *Enarrationes in Psalmos*, 67.18。

necesse est ut ad superna emineat)。⁶⁴在基督教傳統中，關於聖靈與愛更常見更深刻的比喻其實是向上燃起的火，對此奧古斯丁當然比任何人都更加贊同：「啊，愛 (amor)！一直燃燒永不滅！愛 (caritas)，我的上帝，請將我點燃！」⁶⁵

在奧古斯丁倫理思想中，意志而非行為或言語，決定了人這種欠缺自然規定性之造物的存在。「我是誰？我是甚麼？我的行為有哪些不是壞的呢？如果不是行為，我的言語呢？如果不是言語，我的意志呢？」然而，自由的真正成全，關鍵非但不在於，總是對自身擁有權能的意志更徹底地意願自身，而在於意志走出自身，「不意願我所意願的，而意願你所意願的」。⁶⁶否則，「如果人把自己的意志置於在上者的意志之上，人的意志就不可能不像毀滅性的巨大重量那樣落在人身上」。⁶⁷自我的重負，並非如法爾克 (Emmanuel Falque) 所說是與愛的重量不同的另一種重量，⁶⁸而只是同一種重量——因而也可以說是同一種愛、同一種意志——的具體表現形態或方式，雖然不是本真的形態。

意志從自我向上帝的轉向，被奧古斯丁形象地描述為掏空人內在深淵裏的種種「欲望」，使焦慮不安的自我擺脫欲望所導致的，遊蕩、獲取、翻滾和撓癢般的「刺激性煩惱」 (curis mordacibus)，從而讓上帝進來佔據它們的位置 (intrabas pro eis) 並充實自我。⁶⁹這裏所謂的「煩惱」，即 cura，在海德格爾關於《懺悔錄》卷十的宗教現象學解釋中，被清楚地標誌為「事實性生活」 (factual life) 的基

64. *In Evangelium Iohannis tractatus*, 6.20.

65. *Confessiones*, 10.29.40。參看 *Epistula*, 55.10.21：「愛火 (ignem amoris) 的滋養和煽動，就像重量一樣，以某種方式將我們向上或向內帶進安息之中。」

66. *Confessiones*, 9.1.1.

67. *De Genesi ad litteram*, 8.14.31.

68. Falque, "Après la métaphysique?", pp. 124-127.

69. *Confessiones*, 9.1.1.

本特徵。⁷⁰奧古斯丁借用《馬太福音》十一章 30 節的說法，將上帝對自我的充實表述為承負上帝輕鬆的「軛」（iugum）和「擔子」（sarcina）。「由於我對你的畏懼，你抑制我的驕傲，使我的脖子順從你的軛。現在我負載那種軛，感到它是輕鬆的，正如你所應許和造成的那樣。」⁷¹下面這段話講得更為清楚：

有些人自己的罪重壓着他們，而另一些人則挑起基督的擔子。當基督說「我的軛是容易的，我的擔子是輕省的」，他是在尋找虔敬的肩膀。其他擔子重重地把你壓迫，而基督的擔子則將你提升；其他擔子擁有重量，基督的擔子則擁有翅膀。因為，你若折下鳥兒的翅膀，就好比減去重負（onus），重負去掉得越多，鳥就越會待在地上。你意願使其卸下重負（exonerare）的鳥將會倒下，它飛不起來，因為你去掉了重負。讓它恢復重負飛起來。基督的擔子就是這樣。讓人們扛起基督的擔子，不要猶豫。不要理會那些不意願承受的人，讓那些意願的人承受，他們會發現它是多麼輕，多麼舒適，多麼令人愉悅，多麼迅速地將人帶入天國、離開大地。⁷²

在這裏，奧古斯丁使用鳥兒與翅膀的比喻，目的是按照去重量化的意象理解基督的擔子之於個體的意義，只有自由地通過意志承載基督的重負，自我才能克服罪的重壓，用一種輕鬆的重量消除沉重的重量，或者說用輕對抗重。這裏的關鍵不只像馬里翁和法爾克所說，在於以輕鬆（愛）還是沉重（畏／恨）的態度面對基督的擔子，⁷³更在

70. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, pp. 151-155.

71. *Confessiones*, 10.36.58.

72. *Enarrationes in Psalmos*, 59.8.

73. Marion, *Au lieu de soi*, pp. 215-216; Falque, "Après la métaphysique?", p. 128.

於基督的擔子從根底上瓦解了世界與自然生活本身的自足性，以致問題性自我總是無法在其中穩固地獲得盡心盡力的成全與安頓。沉重之重本身並不具有實體意義，因為它只是輕鬆之重的缺失。我的存在之所以不可避免地以「我是我的重負」的悖謬形式呈現出來，是由於我尚未意願上帝的意志，尚未將欲望刺激下焦躁的自我掏空成可以自由地被上帝充滿的位置。就此我們說，在上帝之中安頓基督徒的心性，反過來使自我成為基督的擔子落在其上、上帝進入其中的一個空位，自我進入上帝與上帝進入自我是一體兩面的關係。

如此看來，之所以說「愛的重量」揭示了奧古斯丁對古典自然世界的根本顛覆，（一）不僅是由於愛作為重量同時容納了古代自然哲學中相反的輕與重；（二）且首先主要表現為輕而非重，輕而非重才是最真實的重量；（三）更是由於這種出自意志的力量是自由而非自然的，完全不受必然性原則限制；（四）因而最終能把自我載到超自然的位置上，以此整合缺乏「類」本性的自然本性。

自我對自身呈現出的不可承受之重，是人生在世的常態，卻非生命的本真狀態。奧古斯丁說，通過身體取悅靈魂的許多東西無法為人提供持久永恆的安頓，「反而致使靈魂墜落，沉沉地重壓靈魂，結果阻礙了它藉以被載到上面的真正重量（*ut sincerum eius pondus, quo in superna fertur, impediunt*）」。⁷⁴與指向上帝的上升之愛相反，「欲望的重量」（*pondere cupiditatis*）致使地上之城相互爭鬥的公民墮入同一個深淵，⁷⁵同樣致使那些即便能夠得見神聖真理的基

74. *Epistula*, 55.10.18.

75. *De catechizandis rudibus*, 19.31。類似表述又比如，*De Genesi contra Manichaeos*, 2.22.34：「罪的重量」（*peccatorum suorum pondere*），「壞習慣的重量」（*pondere malae suae consuetudinis*），以及 *Confessiones*, 4.15.27：「我那驕傲的重量使我陷入淵底」（*pondere*

督徒瞬間滑落到「日常的屬世之物」(ista solita atque terrena) 中去,⁷⁶使奧古斯丁經由理智上升看到永恆存在後隨即墮入遠離上帝的「不相似的區域」(in regione dissimilitudinis)。⁷⁷

心性始終無法安頓的這種沉重感和問題感，被牢牢地確立為個體在奧古斯丁新世界中的基本存在狀態，成為希波主教「發明」的內在自我抹不去的身份標誌。與其說此種處境是人類墮落的消解後果，應該儘量迴避或消除，不如說唯有主動製造並自由地承擔此種處境，在深淵般的自我之中上演上與下、輕與重、愛與欲的對抗，不安的個體最後才擁有獲得安頓的終極希望。這意味着，生命的重負在奧古斯丁這裏不只是且首先不是來自罪的負擔，它是基督徒和所有人都要承受的被迫性「存在的有限性」，是存在論意義上「被造的不安」(inquiétude de créé)。⁷⁸奧古斯丁說，這是人不得不經受的「考驗」(temptatio)，「若不在考驗中認識自己，人就不知道自己」。⁷⁹

人生在世不正是一場考驗嗎 (temptatio est vita humana super terram)？誰意願煩惱困苦？你命令人忍受而不是愛它們？沒有誰愛他所忍受的，即便他愛忍受。因為，雖然因能忍受而喜悅，他也更意願沒有甚麼要忍受的……人生在世不正是一場無休無止的考驗嗎？⁸⁰

人生真正被造成為一場有意義的考驗，始於對基督擔子的背負，就此而言，這種去重量化的無重之重才是最重

superbiae meae in ima decidebam)。

76. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.2.3，頁220。

77. *Confessiones*, 7.10.16.

78. Falque, "Après la métaphysique?", pp. 120-122.

79. *Sermo*, 2.3.

80. *Confessiones*, 10.28.39.

要的重量，或者說，是奧古斯丁筆下的自由人在世上最難以承受的輕。在皈依與罪性持久對抗的困境中發生的日常考驗，⁸¹終將解構世界之於自我安頓的所有價值，把塵世生活和歷史全都造作成斬除自然根基的自由漂泊。在這場漂泊之旅的盡頭，個體心性方能獲得真正的安置，到時人類和全部造物的自然整體將進入無休無止的終極安息。

四、結語：勞作與安息

奧古斯丁的《創世記》注解顯示，真正的安息不僅具有神學上的含義，還在哲學上被理解為上帝自我同一的存在方式，即，始終自足地處在自身之中，自己為自己提供一個安頓之位。上帝通過工作創造且不息地治理萬物，然而這不妨礙他在自身那裏無始無終、無休無止的安定狀態。「你，主，永遠在工作，永遠在安息」，⁸²「既工作同時又在安息，既對造物施以適當的治理，同時又在自身中享有永恆的安寧」。⁸³正如前文的討論已經闡明的，如果說愛的重量對位置的尋求目的在於朝向安穩不變的狀態，那麼，超越了一切時間性、永恆自足的上帝無疑一直都是他自身的絕對安息。

所以，奧古斯丁相信，《創世記》二章 2-3 節所說上帝在「第七日」進入歇息，⁸⁴絲毫不意味着六日創世時不曾安息，反而意味着上帝的自足性和同一性，不依賴也不需要勞作、造物及其完善。正因此，安息的聖日不僅不在前

81. 這是《懺悔錄》卷十的核心主題，集中體現了奧古斯丁對自然生活和心性張力的深刻揭示。可參見 Marion, *Au lieu de soi*, pp. 205-213；吳飛，〈屬靈的勞作：莫尼卡與奧古斯丁的生命交響曲〉，載氏著，《塵世的惶恐與安慰》（北京：北京大學出版社，2009），頁 143-202。

82. *Confessiones*, 13.37.52.

83. *De Genesi ad litteram*, 4.13.24.

84. 關於第七日與世界歷史的關係，參見吳飛，〈心靈秩序與世界歷史〉，頁 69-76。

六日之列，反而屬於上帝自此歇了創世之工的時日。「安息比勞作更重要。」⁸⁵無論創造還是治理，對上帝自身而言都毫無意義，既不會進一步增加他至高的善，也不可能打擾他在自身中享有的永恆安寧。上帝的自我就是他永恆不變的位置：「由於他在他自身所是的好中獲得完善的幸福，所以他歇了一切的工，在自身中安息了。」⁸⁶「你，即不需要其他任何善的善，永遠在安息，因為你是你自身的安息（*quoniam tua quies tu ipse es*）。」⁸⁷

與上帝不同，人被造之初便有可能陷入焦慮不安的處境。照着上帝形象造出的人，欠缺自然存在的同一性與自足性，無法穩固不變地成為自己、在自己這裏，因為人這種存在者始終不是自己、在自己之外，就是說，始終遭遇着變化、虛無與死亡的可能性，始終置身於非存在的境地之中。這意味着，一方面，人無法在自己這裏真正安置沉重的自我，而唯有在不變的上帝那裏才能得到安息；另一方面，在抵達上帝之前，人又必須先完成那些對於安息的實現來說沒有任何實質意義的勞作，正如上帝第七日的安息在形式上後於、在本質上卻獨立於前六日的創世。海德格爾和韋伯（Max Weber）的著作表明，⁸⁸現實中那些無法化解而只會增加個體焦慮的操勞，從根本上構成了沉重自我日復一日所面對的不安生活。⁸⁹再完善的事工也成全不了

85. *De Genesi ad litteram*, 4.14.25.

86. 同上，4. 16. 27。

87. *Confessiones*, 13.38.53。進一步參見 *De Genesi ad litteram*, 4.15.26：「上帝本身的幸福並不依賴於來自他的任何事物。因此，充滿愛的他把自己置於他的造物之上，把他歇了造物的工而安息的那日定為聖日，而不是把他開始造它們的那日定為聖日，不是把他完善它們的那日定為聖日，以免看起來他的喜悅會因造它們或完成它們而增加。他自己從未缺少這種安息，他不過是通過第七日向我們指明而已。」

88. 海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》（北京：三聯，2006）；韋伯著，康樂、簡惠美譯，《新教倫理與資本主義精神》（桂林：廣西師範大學出版社，2010）。

89. 基督徒無休止的操勞以取消猶太人「歇假」的安息日為前提：「如今在恩典充分啟示的時代，信仰者已經不用再通過歇假來遵守安息日」。見 *De Genesi ad litteram*, 4.13.24。

人的本性，只有在這無休止的勞作徹底結束後，自我才可能在上帝之中進入安息的時日。「正如上帝歇了他一切的工，安息了，因為使他幸福的好是他自身，而不是他的造物；同樣，除非我們自身也歇了一切的工……否則就不能希望安息在他之中。」⁹⁰

總之，焦慮個體的有限性，致使人註定無法穩定地立足於自然根基成全自身，只能將世界中無處安放的自我投入到超自然的根基那裏，而為了迎接終極安息的來臨，人又不得不在漫長日子裏承擔那些必要但不能帶來拯救的勞作。在此，我們看到了奧古斯丁終結古典自然秩序所製造的自我困境，不也看到了現代心性真正自由的可能性嗎？因為，永恆安息對自然的終結同時就是對自然的自由實現：

待在自身中的上帝把來自他的一切都轉向他自身，以便所有造物中的每個自然都在他那裏有自身的終結（*ut omnis creatura in se habeat naturae suae terminum*），不是為了成為他自身之所是，而是為了在那裏找到安息的位置，由此保存它之所是。⁹¹

關鍵詞：奧古斯丁 愛 重量 安息

作者電郵地址：audacia@126.com

90. 同上，4.17.29。

91. 同上，4.18.34。

中文書目

- 李猛。〈指向事情本身的教育：奧古斯丁的《論教師》〉。載《思想與社會》第7輯（2009）。頁1-33。[LI Meng. “Zhi xiang shi qing ben shen de jiao yu: Aogusiding de lun jiao shi”. *Logos & Polis*, 7 (2009). pp. 1-33.]
- 吳天嶽。《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. *Voluntas et libertas: An Account of Augustine's Conception in the Domain of Moral Psychology*. Beijing: Peking University Press, 2010.]
- 吳飛。〈屬靈的劬勞：莫尼卡與奧古斯丁的生命交響曲〉。載氏著《塵世的惶恐與安慰》。北京：北京大學出版社，2009。頁143-202。[WU Fei. “Shu ling de qu lao: Monika yu aogusiding de sheng ming jiao xiang qu”. In WU Fei. *Chen shi de huang kong yu an wei*. Beijing: Peking University Press, 2009. pp. 143-202.]
- 。《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, 2013.]
- 亞里士多德。《物理學》。張竹明譯。北京：商務印書館，1982。[Aristotle. *Physics*. Translated by ZHANG Zhuming. Beijing: The Commercial Press, 1982.]
- 韋伯。《新教倫理與資本主義精神》。康樂、簡惠美譯。桂林：廣西師範大學出版社，2010。[Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by KANG Le & JIAN Huimen. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2010.]
- 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.]
- 泰勒。《自我的根源：現代認同的形成》。韓震等譯。南京：譯林出版社，2001。[Taylor, Charles. *Sources of the Self: The*

Making of Modern Identity. Translated by HAN Zhen et al. Nanjing: Yi Lin Press, 2001.]

海德格爾。《存在與時間》。陳嘉映、王慶節譯。北京：三聯書店，2006。[Heidegger. *Being and Time*. Translated by CHEN Jiaying & WANG Qingjie. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2006.]

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.]

——。《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.]

外文書目

Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago, 1996.

Augustine. *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*.

<http://www.augustinus.it/latino>.

Burnaby, John. *Amor Dei: A Study of Saint Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life*. The Hulsean Lectures. London, 1938.

Carraud, Vincent. "Pondus meum amor meus, ou l'amour de soi contradictoire". In *Après la métaphysique: Augustin?* Actes du colloque inaugural de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris 25 juin 2010. Paris: Vrin, 2013. pp. 79-109.

Cary, Philip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Falque, Emmanuel. "Après la métaphysique? Le 'poids de la vie' selon Augustin". In *Après la métaphysique: Augustin?* pp. 111-128.

- Hanby, Michael. *Augustine and Modernity*. London/New York: Routledge, 2003.
- Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Translated by Matthias Fritsch & Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Hultgren, Gunnar. *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*. Paris: Vrin, 1939.
- Machefert, Hélène. "Le poids de l'amour. Une lecture de Confessions, XIII, 9, 10". In *Saint Augustin*. Edited by Maxence Caron. Paris: Cerf, 2009. pp. 343-363.
- Marion, Jean-Luc. "Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing". *The Journal of Religion*, 85 (2005). pp. 1-24.
- _____. *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- O'Brien, Denis. "Pondus meum amor meus. Saint Augustin et Jamblique". *Revue de l'histoire des religions*, 4 (1981). pp. 423-428 & *Studia Patristica*, 16 (1985). pp. 524-527.
- O'Connell, Robert J. *St. Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-39*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- _____. *Imagination and Metaphysics in St. Augustine, The Aquinas Lecture*. Milwaukee: Marquette University Press, 1986.
- O'Donnell, James J. *Augustine: Confessions*. vols. 3. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- O'Donovan, Oliver. *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven/London: Yale University Press, 1980.
- Sun, Shuai. "Fate and Will: Augustine's Revaluation of Stoic Fate in the De civitate Dei V, 8-11". *Mediaevistik*, 25 (2012). pp. 35-53.
- Torchia, Joseph. "'Pondus meum amor meus': The Weight-Metaphor in St. Augustine's Early Philosophy". *Augustinian Studies*, 21 (1990). pp. 163-176.

The Weight of Love: The Voluntary Order of Augustine

SUN Shuai

Lecturer, Department of Philosophy
Tongji University

Abstract

Borrowing the concept of weight from natural philosophy to understand human beings, Augustine said “my weight is my love”. In this way, he not only destroyed the classical thought of weight and the natural order behind it, but also reconstructed the conception of self in the tension of nature and freedom. Love as weight implies that human beings are free creature whose minds tend to settle down. That is to say, unlike stone, the self has no place of rest in the natural order. He can finally arrive at his place only by anxiously experiencing the de-naturalized free temptation and undertaking the necessary but insignificant work. It is in seeking eternal rest that the individuals are definitely made to be unpeaceful self as *quaestio*.

Keywords: Augustine; Love; Weight; Rest