

探索阿倫特「愛世界」的奧古斯丁起源¹

王寅麗

上海華東師範大學哲學系副教授

阿倫特（Hannah Arendt, 1906-1975）晚年最親近的兩位學生楊一布魯爾（Elisabeth Young-Bruehl）和科恩（Jerome Kohn），都談到阿倫特把她的政治理論概括為「愛這個世界」（Amor Mundi），這是一種對人們以言行和記憶所創建的共同世界的感激之情，和對它在當今時代之脆弱的憂慮。²雖然阿倫特對於人類共同世界的關切，來自她對極權主義統治的深切反思，也在她的政治現象學中得到闡明，但是研究者們都指出，這個短語的含義在阿倫特那裏始終是模糊的。³首先，從阿倫特對政治的定義——作為彰顯自我和敞開人際空間的活動——來看，愛不是一種政治性的力量，因為愛「不能被講述」、「不能公開顯示」，從而「本質上是無世界的」，甚至「是所有反政治力量中最強大的一種」。⁴於是人們不禁想問，她以“amor mundi”喚起的是一種甚麼樣的愛？其次，與馬基雅維利和尼采對基

1. 本文受到二〇一九年度中國國家社會科學基金後期項目「阿倫特與波考克的新共和主義之批判研究」（項目號 19FZXB015）的資助。

2. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), pp. xvii; Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (ed. Jerome Kohn; New York: Schocken Books, 2005), p. xxxii.

3. Lucy Tatman, "Arendt and Augustine: More Than One Kind of Love", *Sophia* 52 (2013), p. 626; James W. Bernauer (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston: Martinus Nihoff, 1987), p. v.

4. 阿倫特著，王寅麗譯，《人的境況》（上海：上海人民出版社，1999），頁 33-34、188。

督教的批判一致，阿倫特的「愛世界」短語有着強烈的批評基督教的色彩。她在博士論文中就嘗試分析奧古斯丁的愛是拒絕世界的，這種「非世界」傾向使得孤獨面對上帝的個人不能真正地在世界存在和「與鄰人相遇」。在她成熟時期的《人的境況》（*The Human Condition*）中，她更堅定了基督教包含一種「非世界性」（unworldliness）原則的想法。⁵則她試圖肯定和維護的是一個甚麼樣的世界？是一個徹底的「俗世」嗎？⁶

阿倫特在納粹上台後經歷了十多年的流亡生涯，集中營關押和無國籍的難民經歷讓她深刻認識到，共同世界不僅包括人們共有的文明記憶，也包含實實在在的財產、居所、法律建制等保護起來的空間，沒有公民權所保證的這些界限，人權就是空談。在後來對極權主義的哲學反思中，她指出一個「共同公共世界」的衰微，造成的孤獨大眾，推動了「現代以意識形態的大眾運動為特徵的無世界態度的形成」。⁷雖然阿倫特的世界概念受到海德格爾的影響，但要證明她從對海德格爾的批判繼承中，得出了人所特有的存在是政治性的共在，以及共同世界所具有的政治意涵，則需要相當迂迴的論證。⁸實際上，她的世界概念以及「愛世界」的說法，最早出現在她一九二九年博士論文〈奧

5. 同上，頁 35。

6. 在拉丁文中，以時間來說這世界的詞是 *Saeculum*（這世代），以空間來說這世界的詞是 *mundus*（俗世）。參見史普羅（R. C. Sproul）著，廖金源譯，《基督徒的人生觀》（台北：橄欖基金會，1992），頁 23。

7. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998), p. 257.

8. 維拉（Dona Villa）和黑奇曼夫婦（Lewis P. Hinchman & Sandra K. Hinchman）都認為阿倫特的政治理論主要來自反形而上學的德國存在主義現象學，她對人作為政治存在的分析，則是運用海德格爾現象學來反對海德格爾的結果。Dana Villa, *Arendt and Heidegger: the Fate of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 130-136; Lewis P. Hinchman & Sandra K. Hinchman, "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", *The Review of Politics* 46 (1984), pp. 183-211。

古斯丁的愛的概念〉(Der Liebesbegriff bei Augustin) 中。一九九六年由斯各特 (Joanna Scott) 和斯塔克 (Judith Stark) 編輯而成的博士論文英文版《愛與聖奧古斯丁》(Love and Saint Augustine)，輯錄了一九六四至一九六五年間阿倫特本人對阿什頓英譯稿 (Ashton text) 所做的修訂和增補，相較未經修訂的德文版，此英文版更清楚地顯示出阿倫特成熟時期的一些重要概念術語與早期論文之間的聯繫，也啟發了當代奧古斯丁主義者運用她的思想來回應時代的挑戰。⁹本文透過對阿倫特博士論文英文版《愛與聖奧古斯丁》的解讀，說明她的「愛世界」思想可以從她在博士論文中所依據的奧古斯丁「聖愛—貪愛」框架得到闡明；與博士論文的三部分相應，她的「世界」也可以細緻區分出三方面的含義：在空間上，指非佔有型的愛所建造的世界；在時間上的，指超越人的出生和死亡的受造世界；最後，是與基督教的「社群性的愛」相應的共同歷史處境。

一、鄰人之愛的問題

奧古斯丁的愛觀，對後世影響最大就是提出了聖愛 (caritas) / 貪愛 (cupiditas) 的二元區分：聖愛是對上帝的愛，貪愛是對被造物的愛，前者是「正確的愛」，後者是「錯誤的、世俗的愛」，前者讓人「返回」作為自身存在源頭的造物主，後者誘使人離開真實起源而墮入世界。

9. 受阿倫特解讀奧古斯丁啟發的作品主要有 Thomas Briceidenthal, "Jesus is My Neighbor: Arendt, Augustine and the Politics of the Incarnation", *Modern Theology* 14 (1998), pp. 489-503; Rowan Williams, "Politics and the Soul: A Reading of the City of God", *Milltown Studies*, 19/20 (1987), pp. 55-72; Eric Gregory, *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship* (Chicago: University of Chicago Press, 2008); Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995); Joanna Scott & Judith Stark, "Rediscovering Hannah Arendt", in Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine* (ed. Joanna Vecchiarelli Scott & Judith Chelius Stark; Chicago: The University of Chicago Press, 1996), pp. 112-211。

不過阿倫特在論文中真正要問的是「第三種愛」——「鄰人之愛」（*amor proximi*）在奧古斯丁思想中的位置。¹⁰論文將奧古斯丁的愛的概念置於兩重語境中來理解：在愛作為欲求（*craving/appetitus*）的語境中，聖愛和貪愛的區別在於不同的欲望對象；在創造主—被造物的語境中，聖愛和貪愛的區別在於返回到不同的起源（上帝或世界）。她如此分析的目的是要表明，在這兩重論愛的語境中，鄰人之愛都是從聖愛中派生出來的，不具有獨立的地位。她指出這一點不僅與奧古斯丁著作中貫徹始終的對於鄰人之愛的重視相矛盾，更在於處在如此派生地位的鄰人之愛，取消了「鄰人」的特殊性和他（她）與我們在世相遇的「相關性」。鄰人是我們在世相遇的某人，但基於上帝之愛的鄰人之愛，則變成了我們捨己和與世疏離後的產物：「在奧古斯丁看來，捨己（*self-denial*）體現在人對世界的態度中。……在捨己中，每個人重新獲得了他自己的重要性，這也是上帝賦予他的重要性，這種捨己的實現就是鄰人之愛。」從而，「既然我不愛在這世界的歸屬中成就的我，我也不愛在具體屬世的境遇中與之碰面的鄰人」。¹¹這種愛彷彿僅僅是把人引向上帝的手段，以致「與我的同伴本人——在他們具體的在世存在以及與我的關係中——的相遇，始終被排除在外」。¹²

10. 阿倫特對三種愛的分析出自奧古斯丁的一句名言所建立的框架：*amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur*（愛上帝和愛鄰人的愛叫做 *caritas*，愛世界和愛這世代的愛叫做 *cupiditas*）。在西方基督教的傳統中，「愛世界」與「愛上帝」遂成為對立的概念，甚至「入世」的改革宗、路德宗正統，也使用這樣的術語，勸戒信徒切勿「愛世界」。就連強調「這是天父世界」的荷蘭改革宗、新加爾文主義，亦僅避免使用這樣的修辭，卻未正視「愛世界」的正面意義。需要指出的是，奧古斯丁對約翰修辭的誤用，早已在宗教改革時期得到修正。「愛世界」與「愛上帝」之對立，也僅是奧古斯丁的神學，不能代表基督教，在此特別感謝本刊匿名審稿人的意見。

11. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 95.

12. 同上，頁 42。

由此可見，在博士論文中，阿倫特不僅直接面對奧古斯丁愛觀中一直存在的鄰人之愛問題，而且從「鄰人相關性」(the relevance of neighbor) 的角度發問。如基斯 (John Kiess) 指出的，「這個角度建立起鄰人和他人的親近感，讓我們注意到他們屬世的特殊性」。¹³她嘗試表明，基督教愛鄰人的命令要求一種恰當的對世界的愛，在博士論文中，「世界」作為「鄰人之愛」的必要前提得到了探討。

二、「愛世界者」所建立的世界

在論文的前兩部分，阿倫特分析了奧古斯丁的愛的概念的兩重語境，這兩個不同的概念語境引出了不同的世界概念。在第一個愛作為欲求的定義中，欲求總是指向一個外部的對象，貪愛渴求塵世中的諸善，卻總是帶着對喪失的懼怕。我們視為善的東西是為了幸福生活的緣故，但幸福生活的前提是活着，從而生命本身成了最大的善和終極渴望，死亡則是最大的惡和終極恐懼。阿倫特從欲望結構的分析引出貪愛和聖愛的區分在於欲望對象的不同，前者在世上找尋可變之物，卻始終經驗到對外物掌控的無能，並最終落在對死亡的懼怕中。在此欲望體驗中，死亡彷彿從外部來到他面前，讓生者無力躲避。反之，聖愛將時間中持續的威脅轉化為無時間的現在：「唯有一種無未來的現在才是永不動搖、無所畏懼的，在那樣的現在中存在着擁有的平靜——擁有生命本身。因為所有善都是為生命而存在，為保護生命不受虧損和脫離死亡而存在。」¹⁴從而，聖愛渴望的對象是永生至福，欲望所喚醒的時間意識最終讓人轉向一種無時間的「絕對未來」(absolute future)，

13. John Kiess, *Hannah Arendt and Theology* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2016), p. 109.

14. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 13.

從一個「絕對未來」的參照點來看待現在。所有世間之物就其本身是上帝所造而言，都是好的，關鍵不在於我們渴求甚麼，而在於我們以正確或錯誤的愛來渴求它。

阿倫特指出在這裏，對奧古斯丁來說，世界不僅是上帝的作品 (*fabrica Dei*)，也是人們出於對世界的愛 (*dilectio mundi*) 所建立的世界，包括人們建造的房屋、製作的產品、創造的藝術品和創建的制度國家。「這個世界作為地上之城，不僅僅由上帝的作品構成，而且也由『世上的愛者』構成，就是說，世界由愛世界的人們組成。正是這種愛讓天地變成了一個可變之物的世界。」¹⁵愛（渴求）連結着愛者和被愛的對象，貪愛，將人變成了「愛世界者」(*dilectores mundi*)，也把上帝起初所造的世界變成了欲望對象的世界。「僅僅由『愛世界者』所建立的世界是一種惡，僅僅追求這種「惡」就變成了貪愛。」¹⁶在貪愛中，人們渴求世俗之物，自身也變成了一個暫時的世俗存有，在聖愛中，人們渴望至善和永生，自身變成一個永恆存有。「奧古斯丁用“*cupiditas*”（貪愛）一詞來指這種錯誤的、世俗的愛（它握住世界不放從而構造了世界）。反之，正確的愛追求永恆和絕對未來。奧古斯丁把這種正確的愛稱為“*caritas*”（聖愛）。」¹⁷正如奧古斯丁所說的，兩種愛造成了兩個城；愛上帝者組成了上帝之城，而世界，確切地來說，是愛世界者集合而成的社群組織。¹⁸

阿倫特以奧古斯丁的「貪愛—聖愛」模式來解釋的雙重世界，在《人的境況》中演變成「勞動動物」（*animal*

15. 同上，頁 17。

16. 同上，頁 23。

17. 同上，頁 17。

18. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城：駁異教徒》（上海：上海三聯書店，2007），卷十五，第 1 節。

laborans) 帶來的那個功能主義、消費主義的世界, 和「技藝人」(homo faber) 所建立的持久穩固世界, 在她看來, 沒有後者, 行動就不可能發生。如貝納 (Ronald Beiner) 看到的, 阿倫特並非要用「愛世界」來代替奧古斯丁的「愛上帝」, 她的世界也不簡單是奧古斯丁的俗世之城, 而是以“amor mundi”喚起一種對世界非佔有性的愛。¹⁹不過她在論文中認為奧古斯丁對愛的定義更多源於非基督教的、希臘哲學的自足理想, 在這個定義中, 人被視為一個始終缺乏的愛者, 與他的幸福, 即他的真實存有相分離。在此語境下, 上帝主要不是作為造物主或最高法官, 而是作為最高存有, 其本質是自足, 即沒有甚麼東西在他之外。根據希臘自足觀念來思考的自我, 追求的仍是絕對孤獨的理想, 以及自我從所有不能控制的外部事務中擺脫出來的理想。在阿倫特看來, 這種理想的最大困難是讓愛者陷於絕對孤立, 人和世界喪失了原初內在的關聯, 從而使基督教愛鄰如己的核心命令變得不可能了。她問道: 「一個生活在對絕對未來之期盼中、並且把世界及其上的一切當成使用物 (包括他自己和鄰人在內) 的人, 為何應當重視和建立這種在所有愛中都隱含的關係, 並且明確地聽從基督教命令: 『汝當愛鄰如己』?」²⁰愛鄰人彷彿僅僅因為上帝命令我們如此。²¹

19. 貝納最早指出了奧古斯丁的「聖愛—貪愛」模式與阿倫特《人的境況》中「勞動、工作和行動」三種活動所對應空間的聯繫。見 Ronald Beiner, “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine”, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (ed. Larry May & Jerome Kohn; Cambridge, MA: The Mit Press, 1997), p. 280。

20. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 39.

21. 虞格仁 (Anders Nygren) 也認為奧古斯丁的愛觀受新柏拉圖主義的普羅提諾 (Plotinus) 思想的影響, 鄰人之愛乃是出於自愛, 以致愛鄰人變成了愛上帝的一個例證和通往上帝的階段, 不具有穩固的位置。參見 Anders Nygren, *Agape and Eros* (trans. Philip S. Watson; Philadelphia: Westminster, 1953), pp. 552-553。

三、憑出生而進入的世界

在論文的第二部分，她從欲望結構的分析轉向時間性分析：欲求朝向自身之外的某物，這個向未來伸展的運動隱含着向過去的回返。因為人們對所欲之善的評價，依據自身對幸福生活的知識，而要追求幸福，必定已經知道甚麼是幸福。從而，欲望在投射到未來的同時又把入帶回到「過去」——已有的對幸福生活的理解。自我尋覓的目光從朝向未來（future-oriented）的欲求轉向朝向過去的（past-oriented）回憶。「鑑於記憶提交的知識必定在每個特定過去之前先以存在，它實際上就指向一個超越的、超出塵世的過去，即人類存在本身的源頭。」²²欲望指向的終結和目的——作為最高善的上帝，被揭示為回憶「引回」（refer back to）的源頭——造物主，阿倫特由此闡釋出奧古斯丁對愛的另一個更具基督教色彩的定義：向着過去之源頭的回返。「奧古斯丁將喚回那些逃離我記憶之物的方式，等同我認識的方式，以及我愛或渴求的方式。」²³她認為在這一定義中，奧古斯丁超出了世界作為其組成部分的整體或大全的希臘式存有概念，而轉向基督教的「造物主—受造物」概念。「在欲求（appetitus）依賴想要幸福的普遍渴望背後，隱含着一種更深刻更根本的人類依賴性（human dependence）形式。」²⁴在此語境中，「世界」顯示為人類依賴性的一個根本面向。在此世界概念中有兩個重點：

其一，這是與人的誕生性事實相關的世界。阿倫特後來發明了「誕生性」（natality）這個詞作為對奧古斯丁的開端隱喻的表達，表示人類行動所具有的開端啟新的能力和創造故事的能力，在存在論上源於誕生性的人類境況。

22. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 48.

23. 同上，頁 46。

24. 同上，頁 49。

在一九六五年受邀重新修訂博士論文英譯稿時，她也將「誕生性」一詞增補到它出現的原初語境中，在那裏強調的主要不是這個詞的政治意涵，而是人作為被造物降生於世，通過記憶建立起與一個給定世界的聯繫。「決定了人作為一個有意識的、記憶的存在者的關鍵事實，是出生或『誕生性』，即我們以出生進入世界。決定了人是一個欲望存在者的關鍵事實是死亡或有死性，即我們在死亡中離開世界。」²⁵

其二，對受造世界的正確的愛。人對世界的喜愛和建造，讓人變得越來越屬世界（*de mundo*）。但在回憶的找回中，他不僅認識到世界先於他自身，也最終認識到世界的「在先」建立在上帝神聖創造的根基上，如此世界才具有了一種超越個人生命的持存穩固性。在尋找自身存在的過程中，他遇到了他真正的造物主起源，此時原有的世界反而對他具有了一種陌生性，像一個先已在那裏的「荒漠」。最終，他認識到他在世界之中卻不屬世界，人對世界的愛必須在聖愛中更新，如果單單以世界為家，就是貪愛，在這樣做的時候，他就迷失了自我，遺忘了真正回家的道路。阿倫特以對世界之受造性的現象學分析來說明：

世界的受造性（*createdness*）對人而言有兩方面的意義。首先，人被造而進入世界，從而「在世界之後」（*post mundum*）。這個「之後」奠定了他對世界的依賴性，即他可能變得越來越屬世。在此意義上，世界是錯誤的「之前」。其次，人屬於世界，就在於世界作為受造物的一部分，歸回指向了他真正的起源。我們能清楚意識到這個「之前」，源於受造物—世界的語境。²⁶

25. 同上，頁 51。

26. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 68.

愛作為回返的概念揭示出人作為受造物本身的依賴性，從而，愛不是一個人向外尋索、「我欲」如何的意志，而是對上帝之愛的謙卑回應，承認自己的受造本性並且說「我願你存在」。²⁷但阿倫特仍然不滿意將這一愛的概念用於鄰人，因為那樣一來，愛鄰人僅僅因為他與我有相同的受造本性，愛是把他從對世界的沉溺中拉出來，讓他超越世界而歸回到真正起源的一個過程。但在這個過程中，鄰人的特殊性仍趨於消隱。她批評道，「愛的因由可以是任何人，甚至是敵人和罪人，愛恰恰在此證明了它的力量。可見，在鄰人之愛中真正愛的不是鄰人，而是愛着愛（*caritas*）本身。」²⁸

四、共同社會歷史處境

在論文的第三部分，阿倫特試圖從信仰者共同體對於信仰者個人的意味，來闡釋鄰人相關性的意涵。她指出奧古斯丁所理解的愛並非要讓人棄絕世界，孤零零地來到上帝面前，否則上帝之城作為共同的信仰世界，就不是真正基於「共同之信」而建立的社群，只不過是碰巧在「每個人有自己的信」上一致。²⁹「僅僅因為他們信同一個上帝還不足以形成一個信仰者社群。信仰者的合一是如何變成一種共同信仰的，即變成這樣一個信仰社群本身，在那裏，所有人、甚至非信徒都被看為弟兄（既然每個人都是我的鄰舍）？」³⁰

27. 阿倫特在《心智生活（卷二）：意志》（*The Life of the Mind, Vol. 2: Willing*）指出意志向愛的轉化，最終彌合了意志在「我願」和「我不願」之間的分裂。見 Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. 2: Willing* (New York: Harcourt Brace & Company, 1978), pp. 102, 104。

28. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 97.

29. 阿倫特將共同世界或公共空間視為在主體際的「人們中間」敞開和共享的領域，而不是私人意見或利益的偶然聚會場所。參見阿倫特著，王寅麗譯，《人的境況》，頁 32-38。

30. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 99.

她將這種信仰的共同經驗基礎不再是追溯到個人內在的經驗（欲求和記憶），而是追溯到信徒基於共同命運產生的共同世界經驗。她指出，信仰者的共同命運基於兩個共同的「社會歷史事實」——所有人類都起源於亞當的事實，和人類犯罪和蒙耶穌基督救贖的事實，這些構成他們共同的社會歷史「處境」（condition）。因此無論他們最初進入世界還是後來憑信仰出離世界，都根本上處在一種「休戚與共」（human togetherness）³¹的處境中。她指出奧古斯丁給出的關於人是社會存有的定義，來源於這些「先在的歷史實存」，而不同於前面兩部分展示和討論的，出於對個體存有的追問。

在這裏，信仰之為信仰關聯到一個獨特而具體的歷史事實。讓鄰舍變得相關（也是愛之誠命所要求的）的，不是『我對我自己成了一個問題』這一事實，而是一個先在的歷史實存，這一實存本身甚至使基督救贖的死成為必要，也根本上讓鄰人相關性變得同樣真實。至此，兩種可能的信仰概念其視角不同是明顯的：對第一者，信仰是個人對自身存有的追問；對第二者，信仰關聯到歷史實在，關聯到過去本身。³²

所有人都起源於亞當和所有人都陷於罪中的事實構成了人類基本「處境的平等」，而神恩「使平等在這過程中獲得了一種新的含義——愛你的鄰舍」，在此，阿倫特強調基督的救贖工作仍然是世界性的。「平等的新含義也指示出在共同體中人與他人共在狀態的變化：從事實上不得不與他人共存的狀態，變為自由選擇並負有責任地共在的

31. 參見洪亮，〈卡爾·巴特與漢娜·阿倫特論惡與約〉（載《基督教文化學刊》39〔2018〕，頁100-121）中對“homo solidaritus”的出色解釋。

32. Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 99.

狀態。」³³信仰產生了一種「彼此相愛」的新社會生活。

神聖恩典賦予了人類「休戚與共」以新的含義——抵擋這個世界。這種抵擋是新城——上帝之城的基石。與世界的疏離本身產生了一種新歸屬感。確切地說，產生了一種新人，他們共在和為彼此而在，在舊社會一旁並與舊社會對立。這種建立在基督上的新社會生活被定義為彼此相愛（*diligere invicem*），取代了從前的相互依賴。³⁴

她從前面的分析得出奧古斯丁的“*caritas*”是拒絕世界的，這種「非世界」指向使得個人孤獨面對上帝，不能真正地「在世」和「與他人共在」，從而不可能真正具有對鄰人的愛。但在第三部分她嘗試翻轉對奧古斯丁的「路德式個人」化理解，說明在奧古斯丁那裏，還存在一個從人類共同的歷史處境來闡明信仰必要性的角度，鄰人之愛內含在這個新的社群身份中，她稱之為「社群性的愛」（*caritas socialis*）。³⁵

五、結語：當代共和主義的重塑

在當代政治思想中，阿倫特對古典共和主義的復興，以及受她影響的波考克（J. G. A. Pocock）的「公民人文主義」，都在一定程度上繼承了馬基雅維利的道路，反對基督教價值和喚起古代異教價值的重生。不過，阿倫特將古希臘時代與早期基督教時代相對抗，始終關注的是現代政治的困境。她認為希臘人建立城邦的目的是為了鞏固一種有組織化的記憶，讓偉大的言行獲得某種塵世的不朽。她在現象學上說明人類基於複數性的行動，有賴於一個更廣闊的、由人們的言說和記憶守護的共同世界。她批評早期

33. 同上，頁 102。

34. 同上，頁 108。

35. 同上，頁 95。

基督教的彼世性 (otherworldliness) 特徵使這樣的世界變得不再重要了，而奧古斯丁所建立的世俗和神聖兩「城」的對立，又在古典公共領域早已不存的羅馬晚期世界，提供了一種偽公共性的替代品：「把一群喪失了對共同世界的興趣，感到他們不再被一個世界聯繫和分開的人們，仍然保持在一個共同體內。」³⁶但同時她一再聲稱奧古斯丁是一位羅馬哲學家，「恐怕是最後一位知道做公民至少意味着甚麼的人」，意即奧古斯丁真正懂得人本質上是「人際之間的存在」 (inter homines esse)。³⁷阿倫特對基督教的批判和吸取，如鮑德溫 (James Bernauer) 所指出的，包含着她的「隱秘神學」：即「愛這個世界」 (amor mundi)。³⁸正如奧古斯丁藉着基督教信仰再生了古典希羅世界，阿倫特早年對奧古斯丁的解讀，也有助糾正人們對其共和主義的過分希臘化理解。自上世紀九〇年代，隨着阿倫特的奧古斯丁博士論文收到關注，帶動了一股奧古斯丁重新被當代共和主義者所詮釋和運用的潮流，也為阿倫特所引導的當代共和主義帶來一些新洞見，與本文有關的主要有以下三方面的積極詮釋。

1. 愛與政治

與當代多數政治理論家類似，出於對政治的理性化、非道德化考慮，阿倫特在成熟作品中把愛的情感與同情、憐憫等自然情感一起，都排除在政治之外，認為自然的、私人的情感會消弭人際之間的「空間」。但阿倫特在博士論文中實際上使用了兩種愛的概念，一種是希臘的愛欲 (eros)，愛被理解為愛者和對象之間的欲望關係，這種關

36. 阿倫特著，王寅麗譯，《人的境況》，頁 54。

37. 同上，頁 2、6。

38. Bernauer (ed.), *Amor Mundi*, p. 17.

係真正關心的是自身的完善，獨善其身而不是他人的善好，所以也不可能真正愛鄰人。另一個基督教的愛（agape），這種愛不是為了我們自身，而是為着某人的緣故，對某人單單是「誰」的接納。她認為奧古斯丁的“caritas”並未真正彌合這兩種愛的矛盾，她後來訴諸「政治友愛」來超越之：「尊重，類似亞里士多德的政治友愛（philia politikē），是一種既非親密亦非封閉的『友誼』；它是從置於我們之間的世界空間距離中產生出的對他人的敬意，……尊重只關乎人，它就足以促成一種為某人的緣故（for the sake of the person），而對他所做之事的諒解。」³⁹可以說，她的「愛世界」（amor mundi）是與「愛上帝」（amor Dei）相對的一種政治想象，借助奧古斯丁對「享受」（frui）和「使用」（uti）的區分，自愛的貪戀（cupiditas）轉化為非自我中心主義和工具主義的“amor”，獲得了彰顯人們是「誰」和開啟介於他們「之間」（in-between）世界的的能力。格列高利（Eric Gregory）在《政治與愛的秩序：一種民主公民身份的奧古斯丁倫理》（*Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*）中，認為阿倫特與其他奧古斯丁主義者一樣，過分關注罪的「政治病理學」以致把愛僅僅理解為「感傷的仁慈」。⁴⁰他聚焦於奧古斯丁所確立的愛對於共同體的建構力量，指出愛之德性而非互利原則，對於健康政治是必需的。

2. 重新定義公共領域－私人領域

阿倫特對公共領域和私人領域的區分建立在希臘城邦和家庭的模式基礎上，其所蘊含的男性中心主義和排斥主

39. 阿倫特著，王寅麗譯，《人的境況》，頁 189。

40. Gregory, *Politics and the Order of Love*, p. 209.

義立場，歷來受到女性主義者的詬病。但在她使用的奧古斯丁「聖愛－貪愛」模式中，愛是個人與世界之間的聯繫紐帶，你可以選擇如何去愛，但不能選擇不去愛。不同的愛造成了不同的世界。「貪愛」所體現的對自我欲望的掌控，導向以個人欲求和主觀感覺為中心的世界觀，造成了世界的私人化；「聖愛」所體現的對持久共同之物的熱愛，導向在共享價值和記憶基礎上對世界的重建。威廉士（Rowan Williams）因此指出，奧古斯丁並非如阿倫特所批評的，以「世俗／神聖」領域的區分取消了古代「私人／公共」領域的區分，而是通過直指羅馬政治德性的實質，「對公共做了重新定義」，從而「對立不再存在於公共和私人，教會和世界之間，而是存在於政治美德與政治邪惡之間」。艾爾斯坦因（Jean Bethke Elshtain）也從女性主義的角度指出，相比於古代哲學家「賦予女性一種單獨而低劣的本性並把婦女劃歸到一個被必然性支配的低等領域」，奧古斯丁不僅堅持男女有相同的本性，而且堅持統治欲和貪欲會同樣地「扭曲個性、家庭，以及政治和社會生活的其他所有方面。」⁴¹

3. 維護世界的行動

在博士論文中，人對世界的依賴性得到了強調，世界是人們出生時前來和死後離開的地方，這個承擔了人們共同記憶和愛的世界必須超越代際生命而長久存在。阿倫特在一九五五年「政治理論的歷史」的講座中，對“*amor mundi*”的表述更接近這一思想：「最終，人類世界是人們『愛這個世界』（*amor mundi*）的產物，世界作為一種人造物，其潛在不朽總是受制於它的建造者的有死和前來定

41. Williams, “Politics and the Soul”, p. 58; Elshtain, *Augustine and Limits of Politics*, pp. 44, 46.

居者的降生。」⁴²在阿倫特那裏，「世界性」(worldliness)是共同人性的條件，但在世俗現代，物的持固性淪為消費品的虛空性，人們看待世界的角度變得越來越主觀化和碎片化，以致我們不再擁有一個共同世界。在她六〇年代討論文化的危機、教育的危機等論文中，她更為關注的不是希臘英雄式自我彰顯的行動，而是維護和挽救公共世界的行動。

基斯認為，阿倫特對共同世界的這種愛可能是奧古斯丁缺失的：「阿倫特設想了奧古斯丁似乎忽略了一種可能性：有可能有一種追求共同善的公民德性，而不必然意味着對榮耀的渴求。」⁴³奧古斯丁是否取消了塵世政治的道德性，一直是學界爭論的話題，⁴⁴阿倫特在論文中堅持上帝之愛同時是耶穌基督的道成肉身之愛這一點，妨礙基督教信仰者團體成為一個真正的政治社群。由於她本人在生存性活動和政治活動之間做出了判然區分，她傾向認為，基督教的博愛會讓令人們無休止地去應付鄰舍對於生存緊迫性的要求，而不能享受與其他懷着良好意願的他人之間的政治交往。⁴⁵對她來說，這個世界受制於人類的時間性——有死和出生——而易受毀損，維護世界，維護作為共同人性的條件，本身是一種政治性的行動。正如威廉士指出的，在阿倫特看來，奧古斯丁的共同體模式意味着一種「對時間性的深刻拒絕」，⁴⁶而阿倫特所做的，則是拯救這個世界的「潛在不朽」，讓言說和行動可以不斷發生，從而而有故事可講。

42. Jerome Kohn, "Introduction", in Arendt, *The Promise of Politics*, p. xxxii.

43. Kiess, *Hannah Arendt and Theology*, p. 98.

44. 例如見吳飛，〈奧古斯丁與塵世政治的價值——關於第三座城的爭論〉，載《北京大學學報（哲學社會科學版）》2012年第2期，頁30-38。

45. 參見 Briedenthal, "Jesus is My Neighbor", pp. 489-503。

46. Williams, "Politics and the Soul", p. 68.

探索阿倫特「愛世界」的奧古斯丁起源

關鍵詞：愛世界 聖愛 欲愛 世界性

作者電郵地址：ylwang@philo.ecnu.edu.cn

中文書目

- 吳飛。〈奧古斯丁與塵世政治的價值——關於第三座城的爭論〉。
《北京大學學報(哲學社會科學版)》2012年第2期。頁30-38。
[WU Fei. "Ao gu si ding yu chen shi zheng zhi de jia zhi: Guan yu
di san zuo cheng de zheng lun". *Journal of Peking University
(Philosophy and Social Sciences)* 2012 issue 2. pp. 30-38.]
- 阿倫特。《人的境況》。王寅麗譯。上海：上海人民出版社，2009。
[Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Translated by WANG
Yinli. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2009.]
- 。《在過去與未來之間》。王寅麗、張立立譯。南京：譯林
出版社，2011。[Arendt, Hannah. *Between Past and Future*.
Translated by WANG Yinli & Zhang Lili. Nanjing: Yilin
Publishing House, 2011.]
- 洪亮。〈卡爾·巴特與漢娜·阿倫特論惡與約〉。《基督教文化
學刊》39(2018)。頁100-121。[HONG Liang. "Karl Barth and
Hannah Arendt on Evil and Covenant". *Journal for the Study of
Christian Culture* 39(2018). pp. 100-122.]
- 斯普羅。《基督徒的人生觀》。廖金源譯。台北：橄欖基金會，
1992。[Sproul, R. C. *Lifeyes: Understanding the Ideas that
Shape Society Today*. Translated by LIU Kam-yuen. Taipei:
Olive Christian Foundation, 1992.]
- 奧古斯丁。《上帝之城：駁異教徒》。吳飛譯。三冊。上海：上海
三聯書店，2007。[Augustine. *De civitate Dei*. Translated by WU Fei.
3 Volumes. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2007.]

外文書目

- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind, Vol. 2: Willing*. New York:
Harcourt Brace & Company, 1978.
- _____. *Love and Saint Augustine*. Edited by Joanna Vecchiarelli Scott &
Judith Chelius Stark. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- _____. *The Human Condition*. Chicago and London: University of
Chicago Press, 1998.

- ____. *The Promise of Politics*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- Beiner, Ronald. "Love and worldliness: Hannah Arendt's reading of saint Augustine". In *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Edited by Larry May and Jerome Kohn. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997. pp. 269-284.
- Bernauer, J. W. ed. *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Martinus Nihoff, 1987.
- Briedenthal, Thomas. "Jesus is My Neighbor: Arendt, Augustine and the Politics of the Incarnation". *Modern Theology* 14 (1998). pp. 489-503.
- Elshtain, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.
- Gregory, Eric. *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Hinchman, Lewis P., & Sandra K. Hinchman. "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism". *The Review of Politics* 46 (1984). pp.183-211.
- Kiess, John. *Hannah Arendt and Theology*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2016.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Translated by Philip S. Watson. Philadelphia: Westminster, 1953.
- Tatman, Lucy. "Arendt and Augustine: More Than One Kind of Love". *Sophia* 52 (2013). pp. 625-635.
- Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Williams, Rowan. "Politics and the Soul: A Reading of the City of God". *Milltown Studies* 19/20 (1987). pp. 55-72.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 1982.

An Exploration of the Augustinian Origin of *Amor Mundi* in Hannah Arendt

WANG Yinli

Associate Professor

Department of Philosophy

East China Normal University

Abstract

Hannah Arendt always calls her political theory *amor mundi*, or the love of the world, which expresses the gratitude she feels toward for the common world erected by humans' action and memory. Although her thought about *amor mundi* can be interpreted from the point of view of her central political experience of totalitarian regimes or her existential phenomenology, the political-theological significance of this term has not been clarified. This article explores the meaning of *amor mundi* starting from Augustine's framework of *caritas-cupiditas* which she depends on in her dissertation of *Love and Saint Augustine*. By tracing this back to her doctoral dissertation, this article finds three kinds of meaning of her loved world corresponding with three parts of the dissertation: Spatially, it is the common world built by our non-possessive love; temporally, it is the created world beyond the natality

and mortality of individual lives; and historically, it is the common historical condition related to the Christian love of society. This article also points out that the rediscovery of the Augustinian origin of Arendt's thought provides some light for us to understand the contemporary republicanism revived by her.

Keywords: Amor mundi; Caritas; Cupiditas; Worldliness