

北京大学宗教教学



文库 ⑨

神圣的家

在中西文明的比较视野下

吴飞

◎主编



国家

文化出版社

北京大学宗教学



文库 ⑨

神圣的家

在中西文明的比较视野下

吴飞

◎ 主编

宗教文化出版社



图书在版编目(CIP)数据

神圣的家:在中西文明的比较视野下/吴飞主编. -北京:宗教文化出版社,
2014.6

ISBN 978 - 7 - 80254 - 863 - 3

I. ①神... II. ①吴... III. ①社会问题 - 文集 IV. ①C913 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 131565 号

神圣的家

——在中西文明的比较视野下

吴 飞 主编

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 杨登保

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京金秋豪印刷有限责任公司

版权专有 侵权必究

版本记录: 787 × 1092 毫米 16 开本 16.25 印张 300 千字

2014 年 7 月第 1 版 2014 年 7 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 80254 - 863 - 3

定 价: 58.00 元

北京大学宗教学文库编委会

主编 张志刚

编委会委员(按姓氏笔画排列)

王锁劳	王宗昱	方 文	卢云峰	孙尚扬
李四龙	朱孝远	刘继同	吴 飞	吴冰冰
谷 裕	陈贻驿	张志刚	金 勋	周学农
赵敦华	姚卫群	徐凤林	唐孟生	彭小瑜



前 言

家,是文明社会中每个人的基本生存场所。虽然古今中外出现过各种关于消灭家庭的理论构想和未来设计,但至今没有哪个被证明是成功的。与此同时,不少政治哲学家、社会科学家和生物学家也不断讨论,家是生物或人类进化的某个阶段的产物,但其中还是没有哪个说法能够最终立得住。总之,家是迄今所知道的人类历史中一直存在的基本生活场所,它对人类生活的意义超过了城邦、帝国、社会、宗教,等等其他的任何团体。家是始终与人类文明相伴随的。涂尔干把家当做人类最早的社会团体,最早的神圣集体,最早的宗教单位,是后来一切社会制度和宗教制度的原型,也是使人学习神圣感和敬畏心的学校。

但究竟如何看待家在人类的文化和社会结构中的位置,怎样面对伴随着家庭的一系列情感、道德、责任、义务等等,如何理解家与更大范围的社会和政治之间的关系,在目前的中国学术界,却是一个长期被忽视的论域。

从柏拉图和亚里士多德开始的西方政治哲学和社会思想,很少有人不谈家的,但也很少有人赋予家一个非常重要的位置,以至于过多讨论俄狄浦斯情结的弗洛伊德被后现代主义者讥为“家庭主义者”。但在另一方面,西方的现代小说、戏剧、影视作品向我们透露,西方人的生活实实在在是离不开家的,家庭伦理更是构成西方现代生活中一个非



常根本的问题。

相对而言,中国思想一向从伦常的角度来理解人类文明的形成,以家国一体来理解人类集体生活的结构,形成了理解家庭文化非常深厚的理论传统,体现在古代中国学问的各个分支和各个方面。但从“五四”以来,随着传统旧道德的被打破,对家和伦常的思考就淡出了人文思想的主流话语,以至于我们无法以平和健康的现代学术态度来面对家庭中的日常生活。

2013年6月,北京大学宗教文化研究院丧祭与文明中心邀请了哲学、历史学、社会学、法学等各个相关领域的专家,在北京西郊召开了一场学术研讨会:“中西文明比较视野下的家”,目前这本文集就是这场研讨会的成果。我们希望能够整合各现代学科的力量,一方面借助诸多的现代学术工具,另一方面也尽可能挖掘古代思想的资源,在中西古今的对比当中,重新理解家对于我们生活的意义所在。

研讨会的召开和本书的出版,得到了贵阳海夭园一如既往的支持。我们非常感谢李宽定先生和他的团队对于我们的学术工作的理解和宽容;没有他们的帮助,我们现在取得的成果是不可想象的。另外,也特别感谢宗教文化出版社的杨登保先生的辛勤工作,使本书得以以现在的形态呈现在读者面前。

吴 飞

2014年5月于北京仰昆室



目 录

前言	吴 飞(001)
爱与团契	
——奥古斯丁思想世界中的伦理秩序	孙 帅(001)
“家”在近代伦理话语中的缺失及其缘由	
——一个研究纲要	孙向晨(032)
自然状态与家庭	李 猛(054)
霍布斯政治思想中的家庭	王嘉宝(070)
舜孝的艰难与时间性	张祥龙(084)
服术中的“亲亲”与“父为子纲”	周飞舟 李 代(097)
“孔门出妻”辨惑	
——兼议丧服制度与亲属关系	王 鑫(104)
朱子《孝经刊误》析论	唐文明(119)
王业与武功	
——两宋始祖庙议发微	林 鹤(142)
明代继承法中的人情与母道	
——与白凯教授商榷	柏宇洲(155)
祥林嫂的问题	
——答曾亦曾夫子	赵晓力(173)



外嫁女、村规民约与社会主义传统	赵晓力(181)
反馈模式考论	白中林(189)
中国现代家庭问题研究	李宽定(208)
礼在古今之间	
——“城市祠堂”祭祀的复兴	陈壁生(218)
宗族与城市文化肌理	
——邹城南关家族空间民族志	吴宗杰(234)



爱与团契

——奥古斯丁思想世界中的伦理秩序

孙 帅^①

一、人的社会性与爱的困境

在奥古斯丁看来,人这种被造物在自然上是一种“社会性的”(*sociale*)存在,倾向于、且应该结合起来过群居生活。人的社会本性是上帝造人的方式造成的,不仅将人与独居动物区别开来,也将人与别的群居动物区别开来。起初,上帝只造了亚当一人,而没有像造别的东西那样同时造出多人;后来的众人都出自亚当,包括从他的肋骨中产生的夏娃,以及由初人夫妇繁衍而来的其他人。奥古斯丁认为,上帝选择先造一个人,再由一个人散播出众人,目的在于,让从同一个人繁衍而来的人类结成众人合一(*unitas in pluribus*)的团契(*societas*)。众人合一的团契并非最高的自然共同体,即古典城邦或帝国,而本该是一个通过婚姻家庭制度创造出的、庞大的亲属结构。然而,由于原罪之后的人类陷入越来越严重的分裂,血亲与姻亲所产生的亲属关系根本无法实现人的社会性,婚姻与家庭根本无法保证亚当的子孙们凭借“对那先祖的记忆”而保持“众人和谐如一”(*in multis concors unitas*)。^② 人的社会性不再可能按照“自然的方式”来实现,而必须诉诸“去自然的方式”。

所谓“去自然的方式”,是指众人摆脱与亚当之间的父子一体关系,然后

^① 作者单位:复旦大学哲学学院。

^② 奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(中),12.27.1,吴飞译,上海:上海三联书店,2008年,第150页。本文在引用奥古斯丁著作的中译本时,会在第一次引用时注明出版信息。凡未注明的,皆是笔者根据拉丁原文自行翻译。



建立与圣父之间的父子一体关系；这要求个体通过洗礼加入基督的神圣身体，在基督中合众为一。如此，来自亚当一人的众人便都加入基督一人，即第二亚当：一位分裂，一位收束(*contra unum qui sparsit, unus qui colligit*)。^①换言之，唯有在去自然的基础上化身为(*incorporar*)基督的肢体，通过恩典的作用像一个人那样聚合起来，在亚当中分裂的人类才能真正实现众人合一的社会性：“因为，在基督中，所有人就是一个人，基督教的合一就是一个人(*quia omnis homo in Christo unus homo est, et unitas Christianorum unus homo*)。”^②借用天主教神学家吕贝克的概念来说，人在自然上的社会性意味着自然的合一(*natural unity*)，而人在基督中实现出来的社会性则意味着超自然的合一(*supernatural unity*)。^③吕贝克没有注意到，在奥古斯丁这里，一方面，自然的合一更多强调血亲关系意义上的联合，而非“人”在“类”上的同一性；另一方面，超自然的合一同时也是去自然的合一，因为，若不消解人的自然规定性，即，亚当所象征的罪的规定性，分裂散失的众人就不可能重新在基督中聚合成“一个人”。

在此我们发现，虽然奥古斯丁所理解的社会性不同于古典哲学家所理解的政治性，他建构众人合一之团契的努力却在很大程度上遵循了柏拉图在“言辞”中建构众人合一之城邦的逻辑，^④正因此，他似乎也无法回避后者在友爱(*philia*)问题上遭遇到的困境。而通过对友爱困境及其解决方案的分析，我们也将清楚地看到，奥古斯丁所开出的基督教社会传统如何在根本上有别于古典城邦传统。

在《理想国》中，柏拉图(或苏格拉底)相信正义的城邦理应追求“一”而非“多”，^⑤因此坚持让护国者共有妻子和孩子，以便克服个体家庭造成的“多”，构造和谐如“一”的城邦大家庭。^⑥这样的城邦“最像一个人”，其中的每个公

① *Sermo*, 90. 7.

② *Enarrationes in Psalmos*, 29. 5. 又 64. 7:“凡待在基督的联合中(*in compage Christi*)，成为他的肢体的人，就以某种方式构成了一个人(*unum virum*)。”在这个问题上，奥古斯丁深受保罗影响，参见《哥林多前书》12:1-31 和《以弗所书》4。对比《约翰福音》10:15-16, 11:52, 17. 21-23。

③ Henri de Lubac, *Catholicism; Christ and the Common Destiny of Man*, trans. Lancelot C. Sheppard and Sister Elizabeth Englund, San Francisco: Ignatius Press, 1988, pp. 25-47.

④ 关于奥古斯丁社会学说及其与古典政治哲学的对比，笔者另有文章加以讨论，参见《社会的动物：奥古斯丁思想中的家与国》，《思想与社会》第九辑，即出。

⑤ 柏拉图：《理想国》，423d，张竹明译，南京：译林出版社，2009年，第125页。

⑥ 柏拉图：《理想国》，457c-d，第170-171页。



民都对同样的东西说“我的”和“非我的”，^①这样，城邦的正义与个体的正义就能得到最大程度的实现与统一。不管柏拉图的目的在于呈现最好城邦的可能性还是不可能性，他的“理想国”无疑难以避开亚里士多德所指出的命运：毁灭。亚里士多德认为，这是由于《理想国》所依据的前提，即“整个城邦愈一致愈好”，是虚假的，^②由于按照绝对合一的模式追求正义的做法，严重违背了城邦的自然，因为城邦的自然是多，而不是一。假如合一是人之政治性的充分实现，那么人们根本没必要建立城邦，因为个体与自身的合一才最为纯粹：“一个城邦一旦完全达到了这种程度的整齐划一，便不再是一个城邦了，这是很显然的。因为城邦在自然上是多，若以倾向于整齐划一为度，那么，家庭就变得比城邦更加一致，而个人又变得比家庭更加一致。因为作为‘一’来说，家庭比城邦为甚，个人比家庭为甚。”^③柏拉图的城邦之所以面临解体的危险，是因为它妄图在公民中间制造绝对的合一，严重背离了“人是城邦的动物”这一古典政治哲学的人性论前提。城邦越追求合一，反而越可能分裂为杂多。退一步讲，“理想国”即便果真成了合众为一的现实城邦，充其量也只能算由同质的个体构成的低等城邦。^④

根据亚里士多德的分析，柏拉图城邦的致命缺陷在于，对众人合一之正义的追求破坏了培养公民友爱的自然机制，即家庭；而如若缺乏将人们结合在一起的友爱，城邦就会分裂为一个个自私自爱的个体。亚里士多德认识到，共同体中同时存在着友爱与正义：“友爱同什么人相关，正义也就同什么人相关；哪里有友爱，哪里就有正义问题”；^⑤友爱是“把城邦联系起来的纽带，立法者重视友爱胜过正义”。^⑥然而柏拉图显然过度强调众人合一的正义，结果导致城邦得以联系起来的友爱纽带变得不再可能。因为，一旦取消家庭，友爱将成为无源之水、无本之木。政治友爱的培养发端于自然家庭中的人伦秩序，政治友

① 柏拉图：《理想国》，462c-d，第177页。

② 亚里士多德：《政治学》，1261a14-16，颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第30页。

③ 亚里士多德：《政治学》，1261a14-22，第30页。

④ 亚里士多德：《政治学》，1263b34-35，第39页。

⑤ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1160a9-11，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第246页。廖先生将 *δικαιος/δικαιοσύνη* 译为“公正”。亚里士多德与柏拉图的争辩告诉我们，作为城邦中必不可少的两个要素，爱与正义未必一定呈现相辅相成的关系，却可能形成鲜明的对照甚至对立。关于这一点，参见李猛的精彩分析：《爱与正义》，《书屋》2001年第5期，第66-76页。

⑥ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1155a20-21，第228页。



爱不同于家庭友爱,却从根本上需要家庭成员间的亲密情感。^①而根据《理想国》中的共妻共子制度,“每个公民都以上千个人为儿子,而且谁都不是他个人的儿子,任何人都同等地是任何人的儿子,那么,所有人都会同样地得不到关心”。^②在自然亲属关系被打破的情况下,每个人极有可能非但不会将所有人都当成亲人来爱,反而会变得自私自利,冷漠地视所有人为陌生人。由陌生人组成的城邦如何可能如柏拉图所愿,变成一个“快乐与痛苦的共同体”呢?^③

在城邦中,如果人们共同拥有妇女儿童,爱就会变得淡漠,父亲理所当然地不会说“我的儿子”,儿子也不会说“我的父亲”……在这类共同体中,建立在这些称谓上的亲属关系的观念将会不复存在;要求这样的父亲或兄弟之间彼此关心,那是毫无道理的。一件东西要引起人们的关心和钟爱,主要有两点,即它是你自己的,并且它是珍贵的,然而,在这样的城邦中这两种性质都不具备。^④

为了不使友爱变得淡漠,政治共同体应该维护家庭共同体的“多”,以及人伦关系所规定的个体身份的“多”;只有这样,公民间的情感才拥有生长的温床,在自然上为“多”的城邦才因友爱的联结而成为真正的共同体。

柏拉图在言辞中建立城邦,实则是一场思想实验,目的在于以之为参照来审察和完善现实中的城邦;可奥古斯丁不仅将众人合一的思路推向极端,还将基督徒在基督中的团契当成了被救赎者的历史命运。从他对人之社会性的理解中,我们发现,人对人的爱要面对自然和去自然之间的持久张力。奥古斯丁用家庭模式定义人的社会性,即,人在自然上都来自家父长亚当一个人,社会性的实现却必须遵循去自然的逻辑,即,个体通过恩典在基督中结成精神性的团契。简单地说,社会性是人的自然目的;这一目的的实现所凭借的,恰恰是去自然的方式;结果造就了一个超自然的团契。人生在世,既不能抛弃自然的人伦秩序,也无法真正建立超自然的团契,而只能生活于二者的张力之下,用

① 正因此,亚里士多德在《尼各马可伦理学》VIII,10-11中讨论了政体与友爱之后,紧接着便在VI-II,12中讨论了家庭友爱,而且对政治友爱与家庭友爱做了类比,认为父子关系类似君主制的友爱,夫妻关系类似贵族制的友爱,兄弟关系类似共和制的友爱。

② 亚里士多德:《政治学》,1261b40-1262a1,第33页。

③ 柏拉图:《理想国》,464a,第179页。

④ 亚里士多德:《政治学》,1262b14-24,第32页。



超自然的团契来整合自然的人伦秩序。这样一来,人对人的爱就成了一个相当棘手的问题:基督徒应该如何处理尘世中的自然关系(尤其是家庭人伦),如何对待自然关系下的亲人与邻里?领受神圣召唤的基督徒,是否要如阿伦特所说的,变成只爱上帝的孤独个体,在走向永恒即“绝对的将来”(absolute future)的旅途中,将世界与世界中的人视为于己无关的“荒漠”?^①若真是这样,奥古斯丁又如何为他所构想的新型“社会”奠定坚实的基础呢?难道它不会与柏拉图的城邦一样注定走向毁灭吗?

与柏拉图不同,奥古斯丁在重视正义的同时,也不得不更加重视爱,以至于爱成了正义的基础:“爱(*caritas*)开始,所以正义(*justitia*)开始;爱前进,所以正义前进;爱是伟大的,所以正义是伟大的;爱是完善的,所以正义是完善的。”^②爱不仅是基督教为犹太教律法指明的出路,还从根本上构成了基督教的伦理纲领。当犹太的律法师问基督哪条诫命最大,“耶稣对他说,你要尽心,尽性,尽意,爱主你的神。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命,是律法和先知一切道理的总纲”(《马太福音》22:37-40,又见《马可福音》12:29-31和《加拉太书》5:14)。这段话所讲的“爱主你的神”与“爱人如己”,是基督教关于爱的所有学说的落脚点,后来保罗据此进一步推论出爱是对律法的成全(fulfillment),而不只是律法的一部分,或律法

① Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago: University of Chicago, 1996, esp. Part I “Love as Craving: The Anticipated Future”, pp. 9-44.

② *De natura et gratia*, 70. 84. 关于正义问题,参见奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(上),2. 21,吴飞译,上海:上海三联书店,2007年,第71-74页;《上帝之城:驳异教徒》(下),19. 21,19. 23. 5,吴飞译,上海:上海三联书店,2009年,第156-158、163-164页。奥古斯丁用来表示“爱”的概念有三个,即 *amor*, *dilectio*, *caritas*,本文在翻译时不作区分。《上帝之城》,14. 7 明确指出它们的含义没有根本区别,完全可以互换。事实上,在奥古斯丁著作中,这三个词的用法各有侧重:*amor* 侧重指一般意义上的爱,可以用于一切对象,强调人对事物的欲求;*dilectio* 侧重指对自我和邻人的爱;*caritas* 侧重指对永恒者上帝的爱,或对爱上帝者(即人)的爱,与 *cupiditas* (不正当的爱)相对。值得一提的是,奥古斯丁在 *Sermo*, 349. 1-4 中区分了属神的和属人的 *caritas*,又将后者区分为正当的和不正当的。关于这三个词的含义和用法,参见 Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. L. E. M. Lynch, New York: Vintage Books, 1967, p. 311, n. 40; Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 39; O’Donovan, *The Problem of Self-love in St. Augustine*, New Haven & London: Yale University Press, 1980, p. 11.



与先知的总纲。^① 犹太人得以构成一个团结紧密的社会实体所依赖的是律法和律法的正义,而基督徒团契起来所构成的新型社会的纽带恰恰是爱的两个诫命——爱上帝和爱邻人。犹太教那里“法”的生活(正义)转变成了基督教这里“爱”的生活,这不仅仅是社会团结方式的转变,更是社会类型本身的转变。从爱的原则反观旧约律法,奥古斯丁认为摩西十诫完全是爱的诫命,前三诫命令人爱上帝,后七诫命令人爱邻人,唯有它们能够让人“安稳而无罪地生活在上帝的爱 and 人的团契中”(*securus et innocens in Dei dilectione et humana societate versaris*)。^② 在他这里,自我对上帝的爱不容置疑,甚至构成了“道德生活本身”(*moral life itself*),而不是或不只是道德生活的组成部分。^③ 至于如何理解人对自我和邻人的爱,以及爱上帝与爱人之间的关系,却有待深入的探讨和澄清。

奥古斯丁继承并深化了特洛尔奇所说的“福音伦理”。早期基督教的福音伦理打破了古典共同体的自然界限,塑造出一种以极端的个人主义(*individualism*)和普世主义(*universalism*)为基础的“爱的团契”(*fellowship of love*)。^④ 与上帝团契

① 《罗马书》13:8-10:“凡事都不可亏欠人,唯有彼此相爱,要常以为亏欠。因为爱人的就完全(*implevit*)了律法。想那不可奸淫,不可杀人,不可偷盗,不可贪婪,或有别的诫命,都包在‘爱人如己’这一句话之内了。爱是不加害与人的,所以爱就完全(*plenitudo*)了律法。”又见《提摩太前书》1:5:“但诫命的目的是爱(*finis autem praecepti est caritas*)。”和合本译为“但命令的总归就是爱”。同时,保罗认为爱是基督教三大德中最大的:“如今常存的有信,有望,有爱,这三样,其中最大的是爱。”(《哥林多前书》13:13)对此奥古斯丁解释道,等到人与上帝面对面,“信”与“望”将不再存在,“爱”却会持存,且变得更加强烈。 *De doctrina christiana*, 1. 38. 42 - 39. 43.

② *Sermo*, 9. 13.

③ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 140.

④ 特洛尔奇敏锐地看到,福音伦理从一开始就持有反自然、反古典共同体的态度,因为这套伦理所对应的社会结构(*sociological structure*)的首要特征就是“不受限制的、无条件的个人主义”。这种个人主义的标准是个体对上帝的献身,其基础与合法性只在于“人被召唤与上帝结成团契”:“这种个人主义完全是激进的,它皆由灵魂的宗教价值观念而超越了一切自然界限与区别……只有个体与上帝的团契,才能将价值赋予个体;只有在个体与上帝的共同关系中,在超自然的价值领域,自然区别才会消失。这种个人主义所到之处,神圣的全能与爱吞噬地上的一切区别,将其他所有的区分都还原为无。”正是这种横扫一切自然区别的个人主义孕育出了“团契”(*fellowship*)观念,因为“绝对的个人主义”要求自我完全投向上帝,由此在那些“与上帝合一的个体中间导出一种同样绝对的爱的团契(*as absolute a fellowship of love*)”。Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 1, Trans. Olive Wyon, New York: Harper & Row Publishers, 1960, pp. 55-56. 虽然《基督教会的社会学》没有正面讨论奥古斯丁,但书中关于福音伦理的论述完全适用于他。需要注意的是,打破自然界限与区别不等于完全废除尘世中具有自然差异的社会政治制度,而是说,这些东西对个体变得不再重要:“这个天上之城在地上旅行之时,从所有民族的城邦召唤信徒,从所有语言中聚集旅伴,不关心道德风俗、法律、制度的不同,虽然地上的和平要靠这些完成和维护。”《上帝之城》(下),19. 17,第153页。



在一起的人被还原为一个个绝对孤独的个体,他视上帝为真正的自我,在上帝那里获得超自然的自足性。问题在于,这种孤独的个体,有什么理由关心超越了自然界限的众人,并与他们结成“爱的团契”?这种去自然的团契,是否会如亚里士多德所担心的,变成只知道自爱的陌生人的聚合,因此即便一个人在爱邻人的时候,目的仍然在于追求自己的利益(哪怕这个利益是至善的上帝)?

由于看到奥古斯丁似乎难以周全地论证自我对邻人的爱,深受现代伦理观念(尤其是康德和路德的伦理学)影响的西方学者,才会对其爱的学说提出种种严厉的批评,诸如自我中心主义(egoism)、工具主义(instrumentalism)和欲爱主义(erotism)。^① 笔者以为,这些批评忽视了一个基本的人性论前提,即:在奥古斯丁这里,人这种被造物并不拥有自然自足的自我,在自然意义上总是处于欠缺状态,因为人是上帝的形象,只有抵达上帝才能获得真正的自我。进言之,如果说“爱是某种欲求(appetitus)”,“爱是因某物自身的原因而欲求某物”,^②那么,欲求者无疑就处于本质规定性的匮乏状态,有待从他欲求、但尚未得到的对象中成全自己的本质,无论这个对象是自然世界中的事物还是超自然的上帝。既然人的自我不在自身这里,而在自身之外,有待通过爱的欲求来获得,那么,自我中心主义、工具主义和欲爱主义的批评在根本上都站不住脚,因为,这三种批评皆预设人拥有完整自足的自然本性,而爱的目的

① 这三种批评相互关联,皆在不同程度上错误地理解了奥古斯丁的自我观念与爱的学说:Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1980; Karl Holl, *Der Neubau der Sittlichkeit: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen: Mohr, 1921; Gunnar Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation Philosophique et Théologique d'après les Ecrits de la période 386-400*, Paris: Vrin, 1939; Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Phillip S. Watson, London: SPCK, 1982。这些批评在晚近的研究中得到了一些检讨和矫正,参见 Ragnar Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris: Études augustiniennes, 1962; Raymond Canning, *The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine*, Heverlee - Leuven: Augustinian Historical Institute, 1993。

② *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 35. 1-2。必须注意,欲求是奥古斯丁关于爱的基本理解,但并不是最高最深的理解。参见 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 特别是第一部分和第二部分第二章, pp. 9-44, 77-92。欲求之爱有两种基本形态:欲求上帝和灵魂的 *caritas* (仁爱) 和欲求尘世事物的 *cupiditas* (欲望),前者是诸善之源,后者是诸恶之源。参见 *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 36. 1; *Enarrationes in Psalmos*, 90 (1). 8, 以及《论三位一体》, 9. 7. 13, 第251-252页。其实,奥古斯丁并不真认为欲望就是爱,因为“只有真爱才配称为爱(*ea quippe dilectio dicenda quae vera est*),否则便是欲望了;所以,有欲望的人被不恰当地说成是在爱,而爱的人则被不恰当地说成有欲望”。奥古斯丁:《论三位一体》, 8. 7. 10, 周伟驰译,上海:上海人民出版社,2005年,第233页。



就在于成全自然本性。

我们认为,关于爱的性质和结构的讨论最终必须归结到“团契”问题上来;对于欠缺自然本性的个体来说,“爱”要基于怎样的秩序才可能“用合一的绳结将人们彼此捆绑在一起”(ipsa caritas, quae sibi homines invicem nodo unitatis astringit),^①在去自然的基础上建立成全人之社会性的团契,从而使人们在基督身体中构成的“肢体的合一”同时也是“爱的联合”(in eius corpore unitas membrorum et compago caritatis)?^②

二、安享与利用

整体上,奥古斯丁爱的学说招来的所有批评都与一对概念脱不开干系,这就是“安享”(frui)与“利用”(uti)。在奥古斯丁皈依后不久完成的著作中,“安享”与“利用”已经作为具有明确区分的一对概念同时出现,^③不过直到写于396年的《基督教教导》第一卷,他才专门就它们给出系统而深入的经典表述。遗憾的是,西方学者在研读这段文本时,基本上无一例外地忽视了奥古斯丁讨论“安享”与“利用”时的本体论语境。第一卷开篇指出,“一切教导,或是关于事物的,或是关于符号的”(omnis doctrina vel rerum est vel signorum),此处所讲的符号主要不是指纯符号,比如言词,而是指“那些用来指示(significan-

① De doctrina christiana, “Prologus”, 6.

② Sermo, 137. 1.

③ 参见写于386年的De ordine, 2. 2. 6。O’ Donovan 错误地认为“安享”与“利用”首次同时出现在大约写于392年的Enarrationes in Psalmos, 4. 8中。Oliver O’ Donovan, The Problem of Self-Love in St. Augustine, p. 25, n. 48。关于frui/uti在奥古斯丁著作中的出现情况,参见Canning的梳理:The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine, pp. 95-115。就概念史而言,Lorenz认为奥古斯丁这里的“安享”与“利用”源自瓦罗的《论哲学》(De Philosophia),且对应西塞罗在《论责任》(De officiis)中对honestum和utile所作的区分。见Rudolf. Lorenz, “Fruitio dei bei Augustin”, Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950-1951), pp. 95-132; “Dei Herkunft des augustinischen Frui Deo”, Zeitschrift für Kirchengeschichte 64 (1952-1953), pp. 34-60。在讨论frui与uti时,奥古斯丁曾直接提到过西塞罗的honestum与utile(参见De diversis quaestionibus octoginta tribus, 30),但我们却没有必要像Lorenz那样据此用后者来解释前者。参见Anthony Dupont对Lorenz的批评:“Using or Enjoying Humans: Uti and frui in Augustine”, Augustiniana 54 (2004), pp. 475-506。此外,有学者提醒我们注意这对概念与塞内卡《论幸福生活》(De beata vita, 10. 3)之间的关联。见Křesís C. Gnilka, Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Basel & Stuttgart: Schwabe & co., 1984, p. 82。

dum)其他事物的事物”。^① 在这个意义上,事物和符号的区分是相对的,因为每个符号都首先且同时是一个事物,虽然并非每个事物都是一个符号。事物作为事物,强调一个东西自身的“存在”;事物作为符号,强调一个东西指示出另一个东西的“存在”。奥古斯丁随后引入“安享”与“利用”,意在将不同事物的存在区别开来,澄清事物作为事物的存在秩序(*id nunc in rebus considerandum esse quod sunt*),而非事物作为符号的指示意义。^② 希波主教此处的思路清晰可见,他力图通过关于人的行为的伦理学分析来揭示事物的存在秩序。

有些事物应该被安享(*fruentum*),有些事物应该被利用(*utendum*),有些事物既安享也利用。那些应该被安享的事物,使我们幸福;那些应该被利用的事物,帮助(好比支撑)我们走向幸福,以便我们能够抵达并亲近那些使我们幸福的事物。而我们则处于二者中间,既安享也利用。如果意愿(*voluerimus*)安享那些应该被利用的事物,我们的道路就会受到阻碍,有时甚至偏离,结果我们就会推迟拥有那些应该被安享的事物,甚至背离它们,受缚于对低级事物的爱。^③

这段话围绕行为主体首先将事物划分为两类,应该被安享的和应该被利用的,而人,即行为主体,也被单独算作一类,且实际上成了划分前两类事物的标准。奥古斯丁一开始并未告诉我们人应该被安享还是被利用,反而直接从人的道德主体地位谈起,指出人这种事物的特殊性源于他的安享者和利用者身份。在事物的存在秩序中,人所处的“中间”位置似乎不意味着他应该既被

① *De doctrina christiana*, 1.2.2.

② *De doctrina christiana*, 1.2.2. 该著作卷一讨论事物,卷二、三、四讨论符号。

③ *De doctrina christiana*, 1.3.3. 有学者强调,拉丁词 *frui* 与 *uti* 的含义时有重叠,不像英语词汇 *enjoy* 和 *use* 或汉语词汇“安享”与“利用”那样具有明确的区分,而且, *uti* 一词不必然带有工具主义的色彩。参见 Dupont, “Using or Enjoying Humans”, pp. 483–484; John von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, Columbia: University of Missouri Press, 2001, p. 201. 笔者以为,我们不能因为 *frui* 与 *uti* 义项的重叠而抹杀奥古斯丁在思想中对它们所做的严格区分。在谈论道德科学的对象即功用(*usus*)时,奥古斯丁已经提醒我们注意这一点:“自然靠天性评价,道理靠科学,功用靠结果(*fructus*)。我并不是不知道,结果是人们安享的,而功用是人们利用的,这好像是二者的区别。我们说的结果,指的就是其自身能让我们快乐,而不指向别的目的的东西;而功用,就是我们用来追求别的目的的东西。因此,尘世的事物更多有功用,而不是结果,这样我们就能安享永恒;而堕落的人则不同,他们更愿意安享钱财,利用上帝;不是为上帝花钱,而是为钱服侍上帝。在日常习惯的说法中,我们会‘利用结果’,‘安享功用’。人们可以说农田的‘结果’,虽然这都是我们在尘世利用到的事物。”《上帝之城》(中),11.25,第104–105页。