

Globethics Repository



另一個城市

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Milbank, John
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 11:18:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166939

另一個城市*

米爾班克（John Milbank）著

李駿康譯 譚浚明校譯

基督教、亞里士多德主義、斯多亞主義

基督教倫理的主要目標是否為根據社會所規定我們扮演的角色，養成某種狀態的個人品格？依奧古斯丁所賦予饒恕的首要地位，他認為並非如此。在此意義上對奧古斯丁而言，德性只是惡行，除非其透過饒恕，和對天堂的絕對社會和諧之共識的尋求而被「提出」。在某程度上，任何人都可以論證這意指奧古斯丁賦予斯多亞主義（stoic）的義務（officium）概念，高過德性概念的優先性。我完全無意藉由此宣稱來暗示他如康德一般地，將道德的善歸因於機動多於行動；或他提升對道德律令的忠誠，高過在某種特例中對博愛特質的道德判斷；或他如康德一般地，認為絕對的義務比起可非同一地重複的「事例」更加基本（這對康德來說是「美學的」而非「倫理學的」）。義務優於德行，在此並非意指注重「內在」勝於「外在」與獨特的，毋寧說一個比亞里士多德所提出的更加（yet more）外在和獨特的觀點。請容我解釋。

亞里士多德主要關乎對品格的判斷，因此對他來說「善」這個形容詞，最適合歸諸個體生命的整個過程。善

* 本文譯自 John Milbank, "The Other City: Theology as a Social Science", in *Theology and Social Theory* (Blackwell, 1993), Chapter 13. 經授權翻譯及刊登。因篇幅所限，本文只譯出 Counter-Ethics 部分第四至第六節。——編注

以習慣的形式「累積」，而且一個真正的善行必須以某種習慣的「深度」被表現出來。透過實踐以及增加對技巧的操練，人能夠在德性的表現中提昇自我，正如漸漸地，一個人的審慎將引導他敏銳地平衡他的情緒及激情的表現。現在這個習慣和技巧的維度，當然不應被否定（如被康德所否定般），因為人真的只會慢慢地獲得行善的能力。然而，亞里士多德的想法同樣包含善作為一種性質，其增長有如它「沉澱」在品格中的言外之意，因此它主要是攸關於「品格」之事——某些依我們所具有之謹慎的程度，或一種規範我們回應環境之情緒的能力而「擁有」的東西。但是善肯定不是我們以這種方式儲藏的某些東西，並且當亞里士多德說評估某人的德性是一件攸關瀏覽其行為敘事之事時（西塞羅[Cicero]呼應了此一觀點），他是更接近標準。¹然而，決定這些行動是對或錯的，不是它們對於累積「品格」的貢獻，而是它們在不專屬於任何人的整體公共的、外在的以及「非個人的」（但始終是特殊的）序列中，所具有的適切性和不適切性。倫理的序列存在於隨同生長及衰老的生物序列的、分離的不連續性之中；因為倫理的行為只會作為可「理想地」敘述之行為，同時作為任何人在自身景況中所應為的（這包括養成某種社會品格），以及藉由類比而「可重複」的模範行為而發生。在生物序列中有一種進程和目標的二元論，但在倫理序列中，所有事例皆具有平等的地位；並且在此範圍內為善者，便與所有其他的善和諧共處。將倫理從生物學中分開出來，斯多亞主義者比亞里士多德更多地體認倫理時期的文化、歷史特質。這是為何義務被他們聲稱為比起德性更基本的範疇：善行只是一系列的死板決定，雖然當中有無限的，且可無

1. Cicero, 《論義務》(*De Officiis*), 卷一, 第20章。

限地區分的微觀決定的數量，但無一抉擇是無與倫比的。當然，抉擇作為攸關於事實之事，會一直自品格的沉澱中發生，但它會永遠被「義務」的表面判準所評斷——在同時參考過去的傳統、特殊的情況和結果的趨勢後，決定何為特別在此時此地所應為的此一意義上（根據西塞羅，何為「恰當的」）。²

因此，斯多亞主義者反對逍遙學派（*peripatetics*），主張「善並非附加地構成的」。因為善主要驗證一個行為，而行為完全是短暫的和「獨特的」、公共的和外在的，人無法將善量化。善的成立與否，是根據一個行為到底是否「合宜」，即是擁有正直（*honestas*）與端莊（*decorum*）的品質與否。這些範疇是為了實踐智慧（*phronesis*；後者更加地被他們用於作為整體的智慧）的斯多亞式等同。但是鑒於實踐智慧關乎於某種具情感狀態的理智的內在妥協，正直與端莊歸因於一個個體中的音調（*tonos*），此個體是由同樣會「思想」和「感受」的單一物料所組成的：此音調在嚴謹的和音中，以及與其伸延的環境之關係的平衡中，便是正確的。³於是，正直與端莊接近倫理的條件遠遠超過美學的，並且使倫理抉擇的情況同時成為理論（*theoria*）與實踐（*praxis*）：根據斯多亞主義者的說法，善的景象在突然的情況下被心靈領悟。⁴這情況是轉變（*conversion*）和啓示性洞見的剎那，在其中人不能真正地向前推進，沒有任何在稍稍低於海面下的人，會比沉得更

2. Cicero, 《論邊界》（*De Finibus*），卷三，第 14、45-48 章。

3. Cicero, 《論義務》，同前，卷一，第 1、4、15、28、35 章。G. B. Kerford, 〈斯多亞思想中罪的源頭〉（*The Origin of Evil in Stoic Thought*），載 *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* (vol.60, no. 2 [Spring 1978])，頁 482-494；E. Vernon Arnold, 《羅馬的斯多亞主義》（*Roman Stoicism*；Cambridge: Cambridge University Press, 1911），頁 196。

4. Cicero, 《論邊界》，同前，卷三，第 14 章。

深的人更能夠呼吸。⁵毫無疑問，藉由強調這種「非全則無」（all or nothing）的觀點，斯多亞主義者開始貶低習慣的重要性。然而，對「轉變」和能夠打破習慣力量的不連續跳躍的承認，被要求去解決亞里士多德式倫理學的困境（*aporia*）；藉此，德性必須永遠首先被取得，倘若它是被制定的，並進而首先透過教育而習得，其原初的起源被歸因於「一位神的行動」，越過（*by-passing*）人類的自由意志（不同於基督教的恩典）。轉變當然是基督教倫理的核心思想，因為只有透過承認它，人們能夠設想其所承繼的傳統可能根本上是錯謬的，和若非徹底的更新便不能再指導我們的此一理念。

雖然斯多亞主義者對賢人的「真正的」倫理智慧的想法指向笛卡爾式的（*Cartesian*）心智的方向，以及一個從個體到整體的過程中無中介的關係，但其對「所有」取得之物的每日義務的觀念，將亞里士多德式的心性限定在其對品格的過分強調中。義務的首要性更強烈地堅持社會的、非個人的（和位格際的）倫理學特質：按照端莊，至關重要的是任何人所完成的義務，並給出一個完全獨特的「立場」。此概念伴隨着善是「絕對」正確的想法，且不具任何程度上的問題，因其是由在一系列中的一個行為的合宜立場，而非由「或多或少」對激情的謹慎處理所定義。在這兩方面，是有一個奧古斯丁的預兆，以及似乎奧古斯丁在某程度上受惠於斯多亞主義。第一點，在視德性的特質為自制此一意義上，那在「德性」以外的，對奧古斯丁來說就是公共和平的實現。第二點，對於善作為正確的立場（*proprietas*）的斯多亞式理念，在某程度上預備了建基在正確的慾望之上的、關於絕對和諧的基督教觀念，甚至

5. 同上，第 14 章、第 48 章及以下。

不再潛在地被衝突的激情元素所威脅。

若要具體化第二點，應當去研究奧古斯丁在《上帝之城》（*Civitas Dei*）中對情感的處理。他非常明顯地拒絕斯多亞式的無情（*apatheia*）的思想：他說任何人都不能想象，假如一個人經歷連串身體的殘疾後，會完全快樂及處於平和的狀態。⁶在此奧古斯丁作為一個基督徒，表明所有存有的完美復原，是與「逍遙學派的唯物論」一致地反對斯多亞主義者，因為後者豎立一種物質與道德的善之間的二元論。同樣地，奧古斯丁表達了其對斯多亞主義者面對悲劇時毫無感覺的理想感到驚恐，這種理想被其視為「冷漠」。在某些情況，奧古斯丁主張一個好人應該有感受、恐懼、憤怒、憐憫等等；重要的不是是否有強烈的感覺，而是它們是否因正確的慾望而引起，唯有正確的慾望會是指明甚麼是適合去感受的。⁷舉例而言，在這種生命裏，某種為自身和其他人之救贖的恐懼感受是正確和適當的，只要愛的情感將在未來的生命中持續，並甚至無限地增強。奧古斯丁明確地說，逍遙學派主義者在此比斯多亞主義者更接近真理。⁸

然而，另一更有趣之處被注意到了。在談及《上帝之城》的這兩篇文章（第十四章，第 7 和第 9 節）時，阿奎那認同奧古斯丁的觀點，並附加一些關於為何逍遙學派者會容許激情可以是善的，而斯多亞主義者則予以否定。⁹他正確地說出爭議的核心事實，那就是斯多亞式的唯物論並沒有區分感性和理智，也沒有區分靈魂的激情和意志的行動。因此，激情感對斯多亞學派來說，並不是在理性的行

6. Augustine, 《上帝之城》（*Civitas Dei*），卷十九，第 4 章。

7. 同上，卷九，第 4-F 章；卷十四，第 6、7、8、9 章。

8. 同上，卷九，第 4 章。

9. Aquinas, 《神學大全》（*Summa Theologica*），II. I. q. 24. aa1, 2。

動以外出現的某個東西，而是僅僅一個精神的（同時是身體的）不平衡狀態：「一個超過理性限制的運動」。然而從逍遙學派的觀點來看，激情根本上是肉體的而非精神的：例如，憤怒是「心臟內血液的燃燒」。結果，這些激情基本上是自然的，且對本身非關善惡——只有它們的受意志引導、與理性一致的方向，使得它們成為善或成為惡，儘管缺乏由意志和理性引導的方向，使得激情成為殘缺的和在性質上更純粹地熱烈的。¹⁰現在阿奎那明顯地相信他在這裏提出的觀點，正好與奧古斯丁相同。但他是嗎？雖然奧古斯丁大致上比起阿奎那的思想，是更加「觀念論的」和「唯心論的」（並且在阿奎那對靈魂的說明，比奧古斯丁更為可取），他同時在某種程度上擁有對靈魂有「更豐富」的概念，關乎其（受斯多亞主義和新柏拉圖主義的影響）對延展於靈魂之外，卻能夠內涵於靈魂之中的時間與空間的概念。的確，這裏有一種比阿奎那的形質論更加徹底的潛在的唯物論。因此（我認為任何人皆可說）激情對於奧古斯丁而言，是對比於阿奎那而言「內在」於靈魂的，一如他使用羅馬斯多亞學派的名詞靈魂的擾動（*perturbationes animae*），而非來自希臘的激情（*passiones*）此一選擇所隱含的意義。¹¹如此亦暗示着，奧古斯丁一如斯多亞主義者，同樣未對靈魂的激情與意志的行動作出任何絕對的區分，並且他亦不認為激情本身是中性的。有鑑於此，對阿奎那而言，激情主要是身體的動力，但是對奧古斯丁而言，它們根本上是慾望的行動；因此他定義它們為「所有為了慾望與歡愉的、意志的本質性行動」，「但是一個意志的行動符合我們所期望的嗎？」。同樣地，一個

10. 同上，II. I. q. 22 a2 ad3 aa1-d; q. 24 a1。

11. Augustine, 《上帝之城》，同前，卷十四，第9章。

「正確地指導的意志，在善的意義上就是愛」。¹²「意志的行動」並不會因此意味着一種對事物刻板的運作，如同它對於阿奎那而言一般；或被理性形成之意志所引導的情感方向，而是愛慕（*dilectio*），它本身同時是情感和意志，並且根據它自身所趨向的目標決定，與理性的外在分類無關。這慾望本身是靈魂在運作因而是理性在運作——與阿奎那不同，奧古斯丁並沒有把理性僅僅視為靈魂的一種獨特的「力量」。¹³就阿奎那的觀點，情感更多屬於靈魂「慾望的」部分，以及從屬於較高的「擔憂的」部分。¹⁴但對奧古斯丁而言，所有擔憂都是透過慾望而出現（雖然他談及「靈魂較低部分的擾動激情」是在墜落的受造物中被扭曲；但涉及激情的慾望，是在較高方面的中心）。

因此對奧古斯丁來說，為了符應其思想中普遍的「超自然主義」，便不存在中立的、自然的激情。並且不同於斯多亞主義者，當他認為可以有「善的激情」時，他便呼應斯多亞學派有關所有的激情在與理性的關係中都是「過多的」這想法，在其中他視壞的激情為被錯誤地指引的慾望，而非一種「不受控制的」人性元素。他說憎恨明顯關乎心靈（*animus*）；好爭論的敵意和嫉妒是心靈的錯誤而不是肉體的，並且當聖保羅談及這些「屬肉體的事」時，他明顯地只是運用一種提喻法。¹⁵它是會犯罪或做對事的、有慾望的整全人格，而正確慾望的量度不是理性對於肉體的控制，而是在上帝之下的和平的社群中，人與人之外在

12. 同上，卷十四，第6、7章。

13. Anton C. Pégis, 《聖托馬斯與十三世紀靈魂的問題》（*St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*; Toronto: Toronto University Press, 1934）。

14. Aquinas, 《神學大全》，同前，21 q. 22 a3。

15. Augustine, 《上帝之城》，同前，卷十四，頁2。

關係。

博愛與道德

上述的思考開始提出為何我們須將基督教倫理學與斯多亞學派及亞里士多德的倫理學保持距離。但是同樣需要指出其社會意涵。

斯多亞主義渴求一種建基於理性，超越所有政治的界限，以及同時朝向一種普遍的和存有論的和平的普遍倫理。然而，它無法設想任何新的、非政治的實踐，並因此和平的實現需要保持「內化」，以及其政治抄寫只能採取尊重他人的自由空間的形式，和一種對平等的正式的承認。這種初始的「自由主義」與古代倫理的道德（*sittlich*）形式決裂，在其中的角色被社群所規定，並且一個集體的、具體的協議在之後被尋得。

但基督教既不是古代的，亦不是斯多亞—現代的。不像斯多亞主義，它的確取得了一個新的、非政治的社會實踐的形式。道德（*Sittlichkeit*）——如黑格爾所實現了一半的——在此並未被遺忘，卻反而增強了；因為教會（*ecclesia*）尋求一個比起城邦（*polis*）所要求的更加絕對的共識，並且倫理行為是與一個人在基督的身體（即教會）裏的角色相關。然而，德性現在被定位於一個對差異之新的、正面的關係中，如斯多亞主義一般，基督教開始承認自由和平等的正當性。倘若只有饒恕，即一種超過法律要求以外的、不求回報的自我奉獻才能反映德行；那是因為德性本身作為博愛原本就是不求回報的、對差異的創造性定位，和為他人提供自由的空間，此空間即是存在。作為一個無限序列的散發，博愛並沒有放棄一個固定的階級制度，並且每一個它所設立的「位置」都是與所有其他的位置同樣重要

且同樣必須的，即使那裏保留着能力及功能的必然不平等。正如斯多亞主義已經開始看見所有個體的絕對獨一性，伴隨其在序列中必要的獨特位置。此獨一性使得差異就存有論而言是終極的，且配得最高的評價（因此沒有任何事情可以精確地被重複）。於是，雖然此觀點並非突然全被視為一個正面的特徵，基督教從起初已考慮到，它可以充分地需要極為不同之文化角色組合去描繪的、非常多樣化的文化背景中被重複。與城市的古代倫理不同，教會的倫理能夠只給予獨特的、歷史的形態一個合格的價值。它是甚至能夠認可一種在善（這種善存在於某種形態對另一種形態的取代中）裏的進步（並非只有從惡到善），以致存在一種啓蒙進展的、亦為自由與平等的基督教預兆（包括奧古斯丁提及過的技術進展）。¹⁶

但在同一時間，基督徒對博愛只能透過和諧的共識實現的堅持，使得啓蒙運動博愛的模式——如自由的、平等的和進步的模式——僅僅像拙劣的模仿般出現（雖然這並非不容許對基督教應該早已強調之事的另一全然世俗的強調）。雖然博愛的「目標以外的目標」（非目標），是差異的創造，且結果創造了自由與平等；但在這創造中它同時以企圖將自己重現為愛與友情。它遵循着博愛必須是一種傳統，而新的變動必須將自己置身於此傳統中，且在此傳統中被接受的規則，縱使此一傳統必須同樣是激進地開放的。基督教因此是（在渴望與可糊模地追溯的實體性中）某些好像「差異的和平傳訊」或「在持續和諧中的差異」。

儘管這聽起來拘泥於形式，但一個人仍然不能將此表現為一個僅僅是抽象的人文主義理想。這正是加達默爾（Hans-Georg Gadamer）藉由其發展中的傳統之「視域」

16. 同上，卷十二，頁24。

(horizon) 概念所嘗試去作的，即發展對一個原初的經典文本的無限地新穎的詮釋，這些詮釋對於原典而言尙未是「真的」，並且的確必須顯明其真理。這會如同神學般壯觀，因為加達默爾尋求表達（如現在的著作，但不同於德里達）一個原來的、必須且正在進行的補充，而這補充在與原典的關係中尙未是暴力的和顛覆的。¹⁷然而，它如哲學一般虛有其表，因為沒有任何東西「確證」這種和平的傳訊，這種游牧式的道德。它存在，不能被表現為一個關於傳訊如何運作的普遍的超驗宣稱，而只能作為一個信仰和經驗的宣稱，就是這獨特的傳統如何可能，以及這是關於事物如何真正存在的線索。並且事實上，加達默爾的超驗詮釋學將自己表現（距海德格爾[Heidegger]非常之遠）為一種隱含在基督教的三位一體和道成肉身教義內的美學的世俗化：聖父只透過他的形象——即基督在時間中的顯現與再現——得以顯現。基督教對其發現了真正之「音樂」的宣稱當然是事實，這音樂很協調地將自己分化，但是只有在以此風格聆聽的這種音樂，才鼓勵和支持一般而言關於分化與想象的存有論推論。

基督教的獨特性以及其與古代性和現代性的對照點，包含在其「德行與差異的復和」，或自由與道德的復和。只因為它容許差異才使其真正地實現道德，反之對抗差異的古代封閉意指它真正宣傳一種僅屬於少數人的英雄式自由。然而此一復合並未如黑格爾錯誤地假設般，藉由一種對自由的形式性的解說，或（如加達默爾）對詮釋之解說而達成；但毋寧說（若有絲毫的話）它加入了特殊的、開

17. Gadamer, 《真理與方法》(*Truth and Method*), 頁 345-448。我借用了莫里斯 (Paul Morris) 一篇關於加達默爾思想的基督教特徵的未刊文章。

展中的道德秩序。

基督教與強制

人們可以說，基督教否定對統治法則和絕對擁有權的存有論的必須性。並且它尋求重現隱藏在被絕對統治權（*dominium*）所負面地扭曲的、遭竄改的書卷底下的、有關原初和平創造的文本，透過疊加上第三個補贖的樣版，藉由饒恕和贖罪的方法改變這些曲解。

這些全都非常好，但甚麼是第二個文本所堅持的，以及教會向它妥協並繼續其本身寫作它的方式？這是個基督教無法聲稱其已解決的問題。正如我們所見，對於奧古斯丁而言，如同對早期教會一般，對強制／非強制的區分是政教分離的重要判準。奧古斯丁愈加看見強制方法的運用對於教會而言的必要性如同對於帝國（*imperium*）一般；並且他分別二者不是根據強制的純粹在場或缺席，而是根據在心思中的強制所帶有的目的，以上皆為真實的。然而，教會強制的目的是和平，並且這只能夠長期地藉由非強制的說服被達到，因為意志的自由允許對此目標而言是必須的。在我看來，奧古斯丁正確地承認，強制的某些方法在某些情況下是需要的；因為意志的自由本身並不是目標，而且有時候人們會是短暫地盲目的，並且當人們被迫按照某些規範行事或預防他人時，才會防止持久的自我傷害。這種強制的行動在本身中仍然是危險的，例如它冒險去助長怨恨，但是這種冒險藉由接受強制行動者後來的諒解及對所使用的方法回顧性地允許，便得以被抵銷。這種行動可能不是「和平的」，但是仍能夠透過回顧性的接受而被「挽回」，且進而貢獻於和平的最終目標。

然而，現世之城所運用的強制，無法看見真正終極的

和平，而只有意志之間妥協的和平，這些意志結果包含一種全然地專橫的元素在其中，即是被某些人純粹為操作而操作於宰制其他人的、權力的元素。這種權力的「平衡」能夠確保一種和平，但它不附屬於為了發展一種真正慾望的牧養關懷：「在此生中，罪惡轄制的錯誤被忍受，而在其中某些被稱為民事法的律例被設立，不是因為它們促使人類善用他們的財富，而是因為那些濫用財富的人因此變得較不有害。」¹⁸因此正如我較早前所言，在現世之城行使的強制，就奧古斯丁所關注的，在某些方面是「過剩的」，雖然這種過剩是必要的。因此當奧古斯丁關切對多納圖派（Donatist）的審判而寫給馬色林（Marcellinus）的信中，要求他以教會的利益（*pro ecclesia utilitate*）為目的，只運用取自師長、家長和主教的方法：例如，保證招供只靠棒打，而不能使用火刑。事實上，在此更重要的是調查而非刑罰；一旦過錯的原委被知悉，之後主要的事便是要讓犯事者回復靈性上的健康。¹⁹同樣地，奧古斯丁在寫給艾馬利托（Emeritus）的信中說，教會向帝國尋求的不是迫害，而是保護。但是他稍為狡猾地補充說，皇帝知道分裂的危機後會同樣發表「這樣的政令作為他們的熱心和官方的要求」。²⁰這是「過剩的」元素，在教會的智慧範圍以外。

然而在此的確出現了一種模糊性。教會要利用（*usus*）現世的和平：受世界的掠奪所威脅的多納圖主義者，被鼓勵回到大公教會的懷抱之中。這做法最終獲奧古斯丁提供牧養的理據，並相比於上帝教導性之公義的實行。但在這個事件之中，雖然透過帝國作為中介，但不正是教會本身因他們在這裏已經停止成為「過剩的」，而執行了這些做

18. Augustine, 《書信》（*Epistulae*），302。

19. 同上，133。

20. 同上，87。

法嗎？

同時存在着一種進一步的模糊性。基督徒皇帝必須嘗試儘可能行使一種牧養的統治；唯有如此他才能公義地統治，真正地統治所有：看顧者的政令（*imperant enim qui consulant*），就是奧古斯丁在其著作《上帝之城》第十九章中所宣稱的。²¹因此，好的統治者必須縮窄政治的範圍，恰好在這範圍內才是一個好的統治者。正如羅恩·威廉斯（Rowan Williams）所論證的，對奧古斯丁來說，一個保衛國家的戰爭——或者可能補充為任何過剩的強制形式——唯有當其所保衛的在根本上是不公義的，才會被弔詭地合理化。²²威廉斯接續說，這提出實質上無法解決的兩難，明確地不從屬於任何一般理論的統治，而是關於何時繼續對那不能保衛者的保衛是正確的，以及何時這變為無意義，因為不可保衛的絕對統治權本身，對於人類生命的真正終結是非常危險的。

這樣的意涵必須指涉教會之外的帝國範圍內，它在本質上是一個可悲的現實，牽涉在對罪的刑罰當中，它恆常地（甚至事實上永遠是）以一種自決於上帝之愛的驕傲，要脅着將其自身更趨近罪的本質。但是「政治的奧古斯丁主義」的巨大危機，正如阿基埃爾（Arquillière）和其他人都已經指出的（雖然不全是這些字眼），即是這種被不可靠地支持的、對「國家」與教會的可悲區分將會完全消失。²³奧古斯丁本人暗示基督徒皇帝會使帝國退回教會內，並且後來西方的統治者，尤其是查理曼大帝

21. Augustine, 《上帝之城》，同前，卷十四，頁 14。

22. Roman Williams, 〈政治與靈魂〉（Politics and the Soul: A Reading of the City of God），載 Milltown Studies (no. 19/20 [1987])，頁 66。

23. H.-X. Arquillière, 《政治的奧古斯丁主義》（*L'Augustinisme Politique*; Paris: J. Vrin, 1955），頁 55 及以下。

(Charlemagne)，只以這種目光來讀《上帝之城》，並視他們自己為行使一種獨特的牧養職能（東方皇帝與教會的關係是完全不同的一種——他們使教會成為一個「國家的部門」）。奧古斯丁如其對多納圖派的強制的態度一般，同樣開放了幾乎無限度的可能性，為將大部分的強制解釋為「牧養的」強制。因此後來，如查理曼大帝般的統治者們，逐漸地、絲毫不覺不妥地視自己為帶劍的主教，並且其宮廷的神學家們如教宗格拉修（Gelasius），便不再談論兩個權力，即帝國的權力（*potesta*）和教會的權威（*auctoritas*）在同一個世界（*mundus*）中，而是權力和權威都就在一個教會之內。²⁴當政治的奧古斯丁主義之正面影響是巨大的，便從一開始將對「福利」的新的關懷注入西方的政治體制，它同樣為最高統治者、強制，及合法地定義的權威的新神聖化播下種子。

但是奧古斯丁這裏真正的錯誤是在存有論的界域。他的社會思想的革命性面貌否認了對絕對統治權的任何存有論式的交易，或為其本身之故的權力：絕對的帝國、絕對的所有權、純粹為了利潤的市場貿易，都被他視為罪惡的和暴力的，即意味着存有的缺失。但他對於一種合法的、無罪的、「學究式的」強制的評價違背了這存有論，因為它使某些刑罰變得正面，並且將其歸結為神聖意志的行動。這是不一致的，因為在任何強制中，無論其是多麼溫和及仁慈地發動，都仍然存在一個「純粹」暴力的時刻，外在和專斷地相關於在最後一個人所存留的心思，就正如教師以藤條抽打學生，是與他尋求教授的課程沒有任何內在的聯系。重要的不是痛楚的個別形式，而是痛楚與某個課堂專衡的聯結；奧古斯丁是首先徹底地意識到當混合了

24. 同上，頁 40。

痛苦的痕跡時，回憶可以是最強烈的其中一人。這樣，雖然刑罰可能從屬於本質上的、與屬世的絕對統治權不一致的勸說目的，但奧古斯丁未能看到刑罰的期間必然是這種絕對統治權的行使區間，爲了即刻地和本質地講授的課程，這裏便必須有一方高於另一方的權力，和受害者永遠只可能學會這課程，以及建立一種憤恨阻止他看到甚麼是刑罰真正嘗試要指出的。刑罰永遠是一種可悲的冒險。²⁵

因爲刑罰的定義是必定造成某些傷害，然而暫時地，它本質上與存有之間具有一個負面的、剝奪的關係，並因此就奧古斯丁自己看來，不能夠逃避罪的敗壞。因此談論「上帝的刑罰」變得有問題，並且這個觀念的確已被九世紀的愛留根納（John Scotus Eriugena）所否定了，他以奧古斯丁本人的惡的存有論，推翻奧氏後期雙重預定論的主張。²⁶愛留根納宣稱上帝沒有預見或預定刑罰，亦無預知或預定人類的罪。上帝並不在時間之中，並只有當罪在其負面的影響中出現時才知道何爲罪。他不希望刑罰罪，因爲刑罰不是某個本性加諸其他本性的行動，而且上帝持續存留在其本性中。刑罰就存有論意義上是「自我造成的」，唯一的刑罰是罪自身對於本性有害的影響，和唯有在人與其本性疏離的意義上明白此一現實所帶來的折磨。

相當有趣地，愛留根納反思預定論的社會背景，是法蘭西王國在查理曼大帝之後的年代，當時嘗試透過政治的統治而實行的牧養政令已經幾乎中止了。²⁷愛留根納的支持

25. John Milbank, 〈一篇反對俗世秩序的文章〉（An Essay against Secular Order），載《宗教倫理期刊》（*Journal of Religious Ethics*, December 1987），頁 199-224。

26. H. D. Liebeschutz, 〈從波伊提烏到安瑟倫的西方基督教思想〉（Western Christian Thought from Boethius to Anselm），載A. H. Armstrong編，《劍橋晚期希臘及早期中世紀哲學史》（*The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967），頁 565-86。

27. 同上。

者賴姆斯主教辛克馬爾（Bishop Hincmar of Reims），正尋求透過純粹牧養的資源來代替更加自願的倫理規律，並且他需要一種神學去否定哥德撒克（Gottschalk，又譯戈特沙爾克）所認為，某些人是注定有罪和受罰的想法。同樣地，或者帝國崩解的氣候有利於一種強烈減低外在施行刑罰之重要性的神學。因此，可以同樣視愛留根納對奧古斯丁惡的存有論的改進，為一種對「政治的奧古斯丁主義」批判的修正。

愛留根納具東方基督教知識的愛爾蘭背景，他回歸俄利根（Origen，又譯奧利金）的傳統好像是更合理的。反之奧古斯丁顯然是相對地順從於帝國和絕對統治權管轄域的短暫的必然性，俄利根似乎正視了這些事情的逐漸衰退，最終在末世之時，如斯多亞學派的末世之火一般行動的邏各斯（logos），將會「最終克服理性的本性」，並且將會達到完美的共識與和平。²⁸

這樣，當奧古斯丁明確地理解拯救意指（政治的、「世俗秩序」的）絕對統治權的撤退時，他會因其不充分的刑罰存有論妥協於這個主旨。人們需要在奧古斯丁的思想中，補充所有刑罰皆如政治自身般，是可悲的冒險，且基督教應該尋求縮減其運作的領域。

每當我們以我們的權力刑罰或以對某人作出判斷時，我們都否定了那人的自由和精神的平等：她沒有同等的權利去談論或反對我們的罪。²⁹這種判斷和刑罰的姿態永不被上帝所採用，因為他並沒有宣告任何我們不會對我們自己宣告的判決，且准許我們在這世上審判他和指控他致死，雖然他同樣超出所有的指控可能迄及之範圍。耶穌的審判

28. Origen, 《反采耳斯論》（*Contra Celsum*），卷八，第 72 章。

29. Pierre Emmanuel, 〈與巴朗什在贖罪的村〉（*Avec Ballanche dans la ville des expiations*），載《人是內在》（*L'Homme est Intérieur*；Paris: Le Seuil, 1962），頁 206-25。

和刑罰本身在某程度上，指控所有其他的審判和刑罰，以及所有與之相異的懲處形式。在此以一種黑格爾式風格說——如莫伯利（Walter Moberly）所言——外在的刑罰是一種能夠被內在地充當為真實的「自我刑罰」的象徵語言，是不充分的。³⁰然而就可悲的必然來說，這可能是偶然的，它仍然保持一個不只是「符號」的相異的時刻，而是一種實體化的痛楚。在黑格爾的觀點中，相異的時刻透過悲慘，能夠有一個正面的功能，這已確實地在奧古斯丁規範量度的樂觀方法中預示了，這方法或許被把運用（usus）視為更有效和更方便地運用身體和符號的這個傾向所鼓勵。³¹這種傾向在《上帝之城》寫成之前的階段更加顯著，其時在基督論的影響底下，和或許也再援引其「音樂的」存有論，他對「人」的思考比起靈魂的和肉體的更多。在《上帝之城》中，「成果」明顯地包含一個社會的維度，更明確的是虛無僅是被運用，但被正確地運用是同樣樂意的。

對基督徒來說，唯一最終可容忍的，以及非罪惡的刑罰，必定是在罪中內在的自我刑罰。當一個人犯罪時，他自決於社會的和平，並且這幾乎意指社會的震怒永遠臨及他。但是目標應該是要減低這震怒為平和的怒氣對抗罪，以及單單為罪人提供善意，因而引導他知道他被孤立是自己造成的。這種真正刑罰的情況也是其立即取消的情況。然而，在象徵性效用的路線方面與莫伯利的略為不同，饒恕的實行同樣包括復原的和「贖祭」的實行（即使「贖罪」的觀念或許在這裏太過刑罰性）。錯誤是必須被修正的，要麼透過整頓或修復，要麼——倘若整頓或修復是不可能

30. Walter Moberly, 《刑罰的倫理》（*The Ethics of Punishment*; London: Faber and Faber, 1968）。

31. H. Drobner, 《奧古斯丁中人的解釋及基督論》（*Person-Exegese und Christologie bei Augustinus*; Leiden: E. J. Brill, 1986），頁 114-26。

的——透過其他充分地顯示我們現在將會再次與其他人類存有和好的行為及符號。

當承認「相異」可悲的必然，就是外在的刑罰，教會也應該尋求成爲一個避難所（*asylum*），一個由其運作的難民營，一個社會空間，在那裏差異的、饒恕的和復原的實踐被執行。這實踐應該同樣被「贖」，在其中我們承認一個個體的罪永遠不是只有他一人，它會繼續傷害我們所有人，並因此它的取消同樣是對所有人的責任。在這裏我們確實回應上帝，不是因罪的結果而受罰，而是因罪的結果而受苦，並爲了俗世（*sacculum*）的延續，超越值得與不值得的考慮。

同樣地，教會應該是一個真正公平的經濟貿易能夠出現的空間（一個空間其邊界是完全不清楚的），在某種意義上價值的相同被建立在產品與產品、服務與服務之間，就正如一種爲道德過錯出現「相同」回復的意義。兩種相同都只能在朋友的道德社會之中出現，分享共同的目標，在那裏每件新的產品和每個社會角色都如其出現，仍然在社群之中被給予其「位置」以及相對的重量。透過擴充公平貿易的空間，寄望隨意貿易的空間，由追求最大的利潤所推動，和由壟斷所控制，並假裝及欠缺任何品質的標準，都能夠被促成減退。雖然這樣的一個嘗試必須繼續包含某些分配基本必需品的中央組織，以及財政支持的元素，一個全面的「計劃經濟」（*planned economy*）構思對它是確實有害的，因爲這意味強加一個外在的中央權威，抑制個人的創造力的自由發展，以及強化社會的偏愛。

教會要作爲教會，必須尋求擴充其社會美學和諧的領域——在國家「之內」這是可能的；但是由一個國家所作的，按照其本質只有絕對統治權的公式目標，少有可被期

望。對順從這絕對統治權的必要性之量度，同樣不能夠被避免。但是超過及與奧古斯丁一樣，我們應該承認這種順從可悲的特徵：暴力沒有帶出辯證的益處，它本身就只會進一步鼓吹暴力，並只有在那些訴諸暴力的好動機，由不履行的人達到奧古斯丁的意思而被承認和復原，它才能是「有益的」。益處的正面內容，只能在極為不同之序列的純粹正面的行動，即只知歡宴的序列中進行，及尋找逃避的方法，全都永遠是深邃的悲情。

