

# 奥古斯丁论信仰的发端 (Initium Fidei)\*

——行动的恩典与意愿的自由决断并存的哲学可能

吴天岳

[北京大学, 北京 100871]

关键词: 奥古斯丁; 自由; 意愿; 恩典; 道德主体性

摘要: 本文重构了奥古斯丁有关信仰的发端的理论反思的发展历程, 重点考察了神圣恩典在信仰这一行为中对于人的意愿这一心理过程所发生的实际作用, 以此表明奥古斯丁晚年强调恩典的绝对权威和他逐步深化地对意愿及其自由的哲学理解是相互印证的。通过将奥古斯丁的信仰的发端这一观念重置回其理论语境, 我借助奥古斯丁晚年对意愿和权能的反思来论证, 他最后有关神圣恩典的严格立场和他对人的道德主体性的真诚捍卫是可以相容的。

中图分类号: B503.1 文献标识码: A 文章编号: 1671-7511 (2010) 06-0010-18

奥古斯丁在晚年回顾其写作生涯时, 曾经写道“我极力为人的意愿的自由决断辩护, 但最终胜出的是上帝的恩典。”<sup>①</sup>恩典这一论题在奥古斯丁晚年的著作, 特别是他和裴拉基派的论战中占据了核心地位。<sup>②</sup>在这些论战性著作中, 奥古斯丁奋力捍卫

神恩的恩赐性和无上权威, 确证它从来不是作为对我们的功德的报偿而被给予, 而且人的意愿也不能抗拒它。418年裴拉基派在罗马被教会谴责后, 奥古斯丁在其写给罗马神父 Sixtus 的信中断言, 上帝不仅预见我们的信仰, 而且为那些预定了将被救

收稿日期: 2009-12-21

作者简介: 吴天岳, 男, 哲学博士, 北京大学哲学系、外国哲学研究所副教授。

\* 本文系笔者所承担的“中世纪哲学中的情感问题”研究课题的一部分, 得到中国博士后科学基金的特别资助, 特此致谢。本课题同时得到教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“自由意志与道德责任问题研究”(项目号: 08JJD720040)的支持, 在此一并致谢。

<sup>①</sup> retr. II, 1, 1. “In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia.” (奥古斯丁著作的缩写、拉丁文版本及英文翻译, 请见参考文献<sup>[1], [2]</sup>, 本文所引奥古斯丁著作均为笔者自行翻译) 奥古斯丁此处的感言系针对其 396 年所作的《答辛普力丘》(Ad Simplicianum) 中的第二篇答复, 在那里, 奥古斯丁讨论了《罗马书》9: 10-29 中提到的厄撒乌和雅各布这一对双生子的拣选问题。亦见 prae. sanc. 4, 8。正是由于这一段评述, 《答辛普力丘》一书才通常被看作是奥古斯丁思想的转折点, 特别是就他对神的行为和自由意愿的理解而言。有关奥古斯丁这一思想转变的研究, 可参见 Kurt Flasch 为此书的第一卷第二章所作的评注, id. 1990。而对 Flasch 立场的批评, 则可参见 Ring 1994 和 Madec 2001。相关讨论亦见 Burns 1980, esp. 39-44; Fredriksen 1988; Wetzell 1992, 155-60; id. 1992b, 121-32; Lössl 1997; Drecoll 1999; Cary 2008。

<sup>②</sup> 尽管奥古斯丁期待人们相信他自己有关恩典的立场在 396 年写完《答辛普力丘》之后始终未变, 但大多数学者还是在这些后期著作中区分出奥古斯丁恩典理论发展的不同阶段。这是奥古斯丁晚期思想研究中的一个极为重大的论题, 非本文所能处理, 晚近的讨论可以参看 Burns 1980; Hombert 1996; Lössl 1997; Drecoll 1999; id. 2004; Cary 2008。值得注意的是, Hombert 并不认为奥古斯丁的思想在 396 年之后有任何根本的变化。

赎的人们准备好了接受信仰的意愿。<sup>①</sup> 数年之后,这封信中有关自由意愿的主张,在非洲的 Hadrumetum 的修士们中引起争议,由此引发了奥古斯丁在其最后的岁月中和所谓的“半裴拉基派”的论战。<sup>②</sup>

为了回应非洲的僧侣们在理解恩典和意愿这一论题上的困难,奥古斯丁首先于 426~427 年撰写了《论恩典和自由决断》(De gratia et libero arbitrio) 一书。在这部著作中,他将上帝对被拣选者的救赎的神圣干预区分为三个阶段:皈依 (conversion)、善工 (good works) 和永生。<sup>③</sup> 基督徒一生中在信仰上所取得的成就,都应归于来自上帝的恩赐,它们是白白赐予地,而不是用来偿付我们的善意或者善工。

尽管如此,奥古斯丁并不否认来自人的意愿的自由决断同样参与了通往救赎的每一个步骤。<sup>④</sup> 皈依,或者说信仰的发端 (initium fidei), 首先意味着意愿的皈依,意愿转向对永恒真理的爱,这一点在奥古斯丁对自己皈依历程的叙事中尤为清楚。<sup>⑤</sup> 而善工总是预设了善意 (good will) 作为在前的动力因。最后,永生本身是对之前的善意和善工的报答。

在《论恩典和自由决断》中,奥古斯丁不惜耗费笔墨论述,坚持神意 (divine

providence) 的支配地位并不必然导致对义人的自由的否定。他认为,在救赎过程中,神的行动不是独自起作用的,而是作用于 (operari) 我们的意愿,并且与我们的意愿合作 (cooperari) 使其完满的。恩典是通过准备或者产生向善的意愿并与之合作而对人事产生影响。<sup>⑥</sup>

要澄清奥古斯丁晚年有关自由意愿和人的道德主体性的最后立场,特别是人的意愿在正直行为中的贡献,我们应当考察神恩如何在人的心灵中发生作用,论证人的意愿如何能在神恩的主动干预下保全真正的自由。在接下来的讨论中,我将集中讨论信仰的发端这一案例,这主要是出于如下理由。

首先,追随圣保禄对信仰和事功的区分,奥古斯丁认为,我们首先不是因为善工而是因为信仰得以成义,因为信仰先被赐予作为善工的根基。<sup>⑦</sup> 接受基督信仰标志着德性的发端,也就是说,我们因此才第一次拥有了可以藉以追寻正义生活的向善意愿。<sup>⑧</sup> 通过源自神恩的信仰,我们才有了功德 (merits)。<sup>⑨</sup> 在愿意接受信仰之前,去讨论人的善工中的道德主体性是没有意义的,因为除非以信仰为前导,没有任何事

① Cf. ep. 194. 15.

② Cf. ep. 214-6. 请参看晚近有关这场论战的出色研究 Ogliari 2003, 其中 pp. 28-41 中评述了奥古斯丁给 Sixtus 的信在这场论战中的决定性影响,而 pp. 5-16 则指出了“半裴拉基派”这一 16 纪开始使用的术语的不妥。

③ gr. et lib. arb. 5, 10-7, 18.

④ 例如 gr. et lib. arb. 2, 2. “Primum, quia ipsa diuina praecepta homini non prodescent, nisi haberet liberum uoluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perueniret.”

⑤ 奥古斯丁明确地把意愿的恶疾作为阻碍他全心归向基督新信仰的最终障碍。参见 conf. VIII, 5, 10; VIII, 8, 20-10, 22。相应地,奥古斯丁研究界也将《忏悔录》的第八卷看作是对他的道德皈依的记录(与第七卷中的理智的皈依相对),它通过意愿顺从上帝而得以完成。有关奥古斯丁两种皈依的理论,可以参见 O'Meara 1980, 155-175 以及 Brachtendorf 2005, 119。

⑥ gr. et lib. arb. 5, 12. “Non ego autem, sed gratia dei mecum: id est, non solus, sed gratia dei mecum: ac per hoc nec gratia dei sola, nec ipse solus, sed gratia dei cum illo.” Ibid., 17, 33. “Et quis istam etsi paruam dare cooperat charitatem, nisi ille qui praeparat uoluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut uelimus operatur incipiens, qui uolentibus cooperatur perficiens... Vt ergo uelimus, sine nobis operatur; cum autem uolumus, et sic uolumus ut faciamus, nobiscum cooperatur.”

⑦ praed. sanct. 7, 12. “Sic ergo distinguit Apostolus ab operibus fidem, quemadmodum in duobus regnis hebraeorum distinguitur iudas ab israel, cum et ipse iudas sit israel. Ex fide autem ideo dicit iustificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie opera nuncupantur, in quibus iuste uiuunt.”

⑧ 奥古斯丁强调基督信仰是真正的德性的必要条件,参见王昌祉 (Wang Tchang-Tche) 的杰出研究 Wang 1938, esp. 66ff.

⑨ gr. et lib. arb. 6, 13. “Sed plane cum data fuerit, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen: ...”

功是真正值得称赞的。<sup>①</sup> 因此,在皈依这一时刻,上帝在我们之中产生了最初的向善意愿,我们要理解人在善意和善工中的作用,就必须由此开始。

此外,当把信仰的开端归之于上帝行动的恩典(operative grace)时,奥古斯丁明确地承认了神意和我们最初的向善意愿之间的因果关联“当然在我们意愿的时候是我们在意愿,但他[案:指上帝]如此作为使得(facere ut)我们意愿善,关于这一点经上写道……上主准备了意愿(《箴言》8:35,仅见于七十子译本)。”<sup>②</sup> 至福的恩典和善工的恩典,都是作用于一个已经通过信仰有了向善意愿的道德行为者,而与此不同,信仰的恩典直接作用于意愿这一官能,使之产生一个全新的意向。因此,在皈依过程中,上帝的直接干预对于意愿的自由是一个更加严重的威胁。

最后,在和这些被错误地命名为“半裴拉基派”的僧侣的论辩中,奥古斯丁详细地讨论了行动的恩典的两种不同的形式:皈依的恩典和坚持的恩典(grace of perseverance)。尽管与接受信仰比起来,坚守信仰这一品德成就要大,<sup>③</sup> 但是论者已经指出奥古斯丁对坚持的恩典的理解是以他对皈依时的神圣行动的解释为模板的。<sup>④</sup> 细致地考察信仰的发端这一难题,足以帮助我们重构奥古斯丁晚期思想中行动的恩典和自由意愿并存的基本模型。

本文将首先重构奥古斯丁有关信仰的发端的理论反思的发展历程,重点将放在

考察神圣恩典在信仰这一行为中,对于人的意愿这一心理过程所发生的实际作用,以此表明奥古斯丁晚年强调恩典的绝对权威,这和他逐步深化地对意愿及其自由的理解响应。通过将奥古斯丁的信仰的发端这一观念重置回其理论语境,我将诉诸奥古斯丁晚年对意愿的反思,来论证他最后有关神圣恩典的严格立场,以及他对人的道德主体性的真诚捍卫是可以相容的。

## 一、奥古斯丁“信仰的发端”观念的发展

前面提到奥古斯丁撰写《论恩典和自由决断》来答复 Hadrumetum 的僧侣们,但这反而在高卢南部的同修中激起了更大的不安。<sup>⑤</sup> 奥古斯丁有关恩典不可抗拒的主张遭遇了严厉的批评,而信仰的发端也成为奥古斯丁和这些普罗旺斯的僧侣们(“马赛派”Massilianism)论争的中心。<sup>⑥</sup> 为了回应他们的反驳,奥古斯丁写了《论圣徒的预定》(De praedestinatione sanctorum)和《论坚持的恩典》(De dono perseuerantiae)两部著作。

他们所争论的是我们的灵魂得以走向拯救或者至福的第一步究竟源出何处:这是上帝在任何功德之前白白赐予的馈赠,还是对来自人作为道德行为者的功德的回报? 马赛派认为,尽管亚当堕落之后,人的本性受到损害,但是信仰或接受信仰仍

<sup>①</sup> 在讨论保禄书信中对信仰和事功的区分时,奥古斯丁甚至断言如《宗徒大事录》10:4中所记载的罗马人科尔乃略在接受基督宗教之前乐善好施的行为也是以某种信仰(aliqua fides)为前提的。当然,这一信仰同样应当归于上帝,见 praed. sanct. 7,12. “Quod de Cornelio dici potest, cuius acceptae sunt eleemosynae et exauditae orationes antequam credidisset in Christum: nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat. Nam quomodo inuocabat, in quem non crediderat?... Quidquid igitur et antequam in Christum crederet, et cum crederet, et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, totum Deo dandum est, ne forte quis extollatur.”

<sup>②</sup> gr. et lib. arb. 16,32. “Certum est nos uelle, cum uolumus; sed ille facit ut uelimus bonum, de quo dictum est, ...: Praeparatur uoluntas a Domino.” 本文所引圣经文句,主要参考了思高圣经学会本,行文根据奥古斯丁的拉丁引文有所更改,而个别称谓也依从学界习惯,例如用“上帝”而不用“天主”翻译 Deus。

<sup>③</sup> perseu. 21,54. “...multo magis nos habere a nobis illud initium (fidei), si a nobis habemus permanere usque in finem, cum perficere quam inchoare sit maius.”

<sup>④</sup> Cf. Burns 1980,9; 168-175.

<sup>⑤</sup> 参见高卢的两个奥古斯丁主义者 Prosper 和 Hilary 写给奥古斯丁的信, ep. 225-226。此处追随 Ogliary 将这些信的年代断作 427 年而不是传统的 429 年,见 Ogliary 2003,93-97。

<sup>⑥</sup> Cf. Djuth 1999; Ring 2004。应当指出,“信仰的发端 (initium fidei)”是奥古斯丁所偏好的术语, Prosper 和 Hilary 在信中并没有使用这一术语。而 Cassian 这一“马赛派”(Massilianism)的明星,只提到过一次这个短语。见 Ogliary 2003,289。

然在人的权能之内。<sup>①</sup> 这是人的本性的善，尽管它可能很微弱，但它足以推动人们归向基督真理，神恩的作用则在于增强这一源自人性的对真信仰的渴望。然而，在马赛派这一对人的本性和意愿的善的强调中，奥古斯丁却觉察出其潜在的裴拉基派的危险“上帝的恩典是根据我们的功德而给予的。”<sup>②</sup> 奥古斯丁在其回应中承认，这样的危险同样存在于他于396年前写成的有关保禄书信的解经著作中。<sup>③</sup> 当然，奥古斯丁也没有忘记提醒他的读者，他在396年写成的《答辛普力丘》一书中已经纠正了这一错误，并且将信仰的发端理解为上帝的馈赠。<sup>④</sup>

《答辛普力丘》一书标志着奥古斯丁早年注解保禄书信的释经工作的高峰或终结，而它同时也成为他有关信仰的发端的立场的一个转折点。<sup>⑤</sup> 奥古斯丁第一次明确地提到“信仰的发端”这一短语，是在他394/5年写成的《〈迦拉达书〉评注》(Expositio Epistulae ad Galatas)中。<sup>⑥</sup> 然而正如德国学者Gerhard Ring所主张的，奥古斯丁在他早期对信仰的反思中，并没有把这一短语和信仰究竟是功德还是恩典这一问题联系

起来。<sup>⑦</sup>

而上述问题第一次被触及，则是和奥古斯丁自己的预定论主张联系在一起，出现在他393/4年写成的《〈罗马书〉要旨评注》(Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos)中，尽管他在该书中并未使用“信仰的发端”这一术语。<sup>⑧</sup> 在评述《罗马书》9:10-29中提到的厄撒乌和雅各布这一对孪生兄弟时，奥古斯丁断言拣选(electio)基于功德(meritum)。<sup>⑨</sup> 上帝对雅各布的偏爱，是根据他对雅各布未来的信仰的预知。当然，上帝不是通过我们的善工来加以拣选，而是通过信仰，因为善工毫无例外地归属于神恩，是在我们获得了爱这一馈赠之后才能实现的。<sup>⑩</sup> 这里，信仰明确地被视为人作为行为者的唯一功德，它使我们作为信徒能够接受上帝的馈赠而完成善工。<sup>⑪</sup> 当然，奥古斯丁也注意到人要能通过意愿的决断来接受基督信仰，就必须得有来自仁慈上帝的召唤(uocatio)。<sup>⑫</sup> 尽管如此，是否听从这一召唤的最终决定权，即信仰的发端，仍然留给了人类，特别是留给了自由决断(libera arbitrium)这一理性生物特有的能力。<sup>⑬</sup> 相应

① Ep. 226, 4 “... nec de hac fide posse dici: Quid habes quod non accepisti?? cum in eadem natura remanserit, licet uitia, quae prius sana ac perfecta donata sit.”

② Cf. praed. sanct. 2, 3. “Non ergo receditur ab ea sententia, quam Pelagius ipse in episcopali iudicio Palaestino, sicut eadem Gesta testantur, damnare compulsus est “Gratiam Dei secundum merita nostra dari”; si non pertinet ad Dei gratiam quod credere coepimus, sed illud potius quod propter hoc nobis additur, ut plenius perfectiusque credamus”

③ Ibid., 3, 7.

④ Ibid., 4, 8; perseu. 20, 52.

⑤ 参见 Drecoll 1999, 21-22; Lössl 2002, 241-255, 亦见 retr. II, I, I.

⑥ ep. Gal. 38, 9. “Non ergo propter initium fidei, quo iam nati erant, sed propter robur et perfectionem dictum est: Quos iterum parturio, donec Christus formetur in uobis.” Cf. Ring 2004, 177. Djuth 则认为奥古斯丁的《〈圣咏集〉释义》9, 14 才是 initium fidei 一语的最早出处，并将其确定为392年，见 ea. 1999, 448. 然而，Ring 追随 Rondet 的研究，强调《〈圣咏集〉释义》第九篇的年代是有争议的，见 Rondet 1961, 114-27, 引自 Ring 2004, 178, note 6.

⑦ Cf. Rings 2004, 177-8. 有关这一术语在奥古斯丁早期著作中的使用，特别是他为《圣咏集》所作释义中的使用，参见该文 p. 178.

⑧ Cf. ibid., 178-9.

⑨ ex. prop. Rm. 52 (60), “Si enim nullo merito, non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari.”

⑩ Ibid., “Sed quoniam spiritus sanctus non datur nisi credentibus, non quidem deus eligit opera, quae ipse largitur, cum dat spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur, sed tamen elegit fidem.”

⑪ Ibid., “Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat spiritum sanctum.”

⑫ See for instance, ex. prop. Rm. 54 (62), “Quia neque uelle possumus nisi uocemur.”; 56 (64), “Misericordia Dei uocamur, ut credamus.”

⑬ Ibid., 52 (60), “Quod si uocatus uocantem secutus fuerit, quod est iam in libero arbitrio...”

地,上帝的帮助也仅在于仁慈的召唤和赐予我们完成和实现信仰这一决断的能力。在这一文本中,前者只是为信仰铺平道路,它并没有直接作用于意愿这一官能,而后者则是作为一个回报跟随在我们的自由决断之后。<sup>①</sup>人作为行为者的主体,在于他能够完全控制我们是否同意来自神的召唤。这也造成了这样一种印象,仿佛奥古斯丁在其早期著作中认为意愿的真正自由在于它能够以其他方式行事,也就是说,它能够拒绝神圣的召唤。<sup>②</sup>

类似的对信仰发端的理解,也出现在奥古斯丁于同一时期所写的《八十三杂问》(De diuersis quaestionibus octoginta tribus)的第68个问题中。<sup>③</sup>奥古斯丁再次强调,在通往救赎的过程中,信仰(credere)是人类唯一可以通过自己努力而实现的功绩。当然,在意愿作出决断接受信仰之前,基督的圣死已经召唤并且驱策着人们走向信仰,圣子的牺牲这一恩典先于任何功德。<sup>④</sup>另一方面,单凭信仰的意愿自身并不足以为我们确保心灵的平安,除非上帝因为我们这一在先的向善意愿而进一步怜悯我们,赐予我们额外的恩典。<sup>⑤</sup>与此前的保禄书信评注相一致,奥古斯丁将信仰的功绩置于两种恩典之间,即在先的呼召的恩典和随后的善工的恩典之间。然而,在第68个问题中,奥古斯丁重点在于理解《罗马书》9:20 “人呀!你是谁,竟敢向上帝抗

辩?”由于这一语境的不同,奥古斯丁特别关注皈依之前的呼召的恩典的功用及其对意愿行为的作用。

而且,没有人能有所意愿,除非是受了激励或者蒙受召唤,这召唤要么是在无人可见的内心之中,要么是通过外在的有声的言辞或通过某些可见的迹象。正是由于这一点,甚至这意愿(uelle ipsum)本身,也是上帝在我们内作用(operari)的产物(《斐理伯书》2:13)。……因此,那些来了的人不应该把功劳归给自己,因为他们是蒙召而来;而那些不愿意来的,也不应该归罪别人,而只应该怪他们自己,因为他们是在自由意愿中蒙召。因此,在功德出现之前,召唤作用于(operari)意愿。由于这一原因,即使(et si)某人将他蒙召而来归功于自己,他也不能把蒙召这事归于自己。而对于那些蒙召不来的人,就像他们没有任何功过能使他们得到蒙召这一回报一样,当他们蒙召而不来时,他们也就开启了当受惩罚的功过。<sup>⑥</sup>

多少有些出人意料的是,在这一写于396年之前的段落中,奥古斯丁已经明确地承认恩典对意愿官能的作用。此外,这一神恩不仅外在地表现为可以察觉的召唤,而且还出现在内心之中(intrinsecus)。然而,召唤的这一内在作用不宜夸大,以至于认为奥古斯丁在这里宣称它能够决定意

① 学者们已经注意到,奥古斯丁在这一时期并没有充分发掘“召唤”的深刻内涵,以及它对我们接受信仰这一决定的影响,如他后来在《答辛普力丘》中所做的那样。正如 Ring 所言,“召唤只是外在的恩典”。见 id. 2004, 180. Cf. also Burns 1980, 37ff. Drecoll 2004, 195-8. Ogliaari 2003, 299.

② Cf. ex. prop. Rm. 54 (62) “cum tamen homini non auferatur liberum uoluntatis arbitrium siue ad credendum deo, ut consequatur nos misericordia, siue ad impietatem, ut consequatur supplicium.” 要正确理解奥古斯丁的自由意愿和自由决断概念,参见笔者所著《奥古斯丁论自由决断》,载《中外人文精神研究》第二辑,2009, 112-125。

③ 有关这一问题的写作时间,参见 BA 10, 30-36。

④ diu. qu. 68, 3. “Merces enim cognitionis meritis redditur; credendo autem meritum comparatur. Ipsa autem gratia quae data est per fidem, nullis nostris meritis praecedentibus data est... Christus autem pro impiis et peccatoribus mortuus est, ut ad credendum non merito, sed gratia uocemur, credendo autem etiam meritum compararemus.”

⑤ Ibid., 68, 5. “Parum est enim uelle nisi deus miseretur; sed deus non miseretur, qui ad pacem uocat, nisi uoluntas praecesserit, quia in terra pax hominibus bonae uoluntatis.”

⑥ diu. qu. 68, 5. “Et quoniam nec uelle quisquam potest, nisi admonitus et uocatus, siue intrinsecus, ubi nullus hominum uidet, siue extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa uisibilia; efficitur ut etiam ipsum uelle deus operetur in nobis. ... Itaque nec illi debent sibi tribuere qui uenerunt; quia uocati uenerunt: nec illi qui noluerunt uenire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut uenirent, uocati erant in libera uoluntate. Vocatio ergo ante meritum uoluntatem operatur. Propterea et si quisquam sibi tribuit quod uenit uocatus, non sibi potest tribuere quod uocatus est. Qui autem uocatus non uenit, sicut non habuit meritum praemii ut uocaretur, sic inchoat meritum supplicii cum uocatus uenire neglexit.”

愿的倾向。<sup>①</sup> 参考上下文, 我们不难推出这一内在的召唤更像是某个在我们的心灵中自发产生的念头或想法, 因为外在的召唤指的是心灵之外可以感知的记号或迹象。<sup>②</sup> 上帝的召唤仅仅在这样一种意义上作用于我们的意愿: 它提供了一个邀请或一个机遇, 使我们可以获得信仰。内在的召唤如同心灵中一闪而过的念头一样, 并没有直接地不可抗拒地推动着意愿形成一个预先确定的行为倾向。概而言之, 内在的召唤对于意愿的关键决断仍然是外在的 (external)。这是因为那些不虔敬的人和罪人同样未加区别地 (indiscriminately) 蒙召, 因此他们的意愿始终有能力忽视或无视上帝的邀请。人类也因信或不信的决断而接受奖惩。尽管如此, 由于意识到神恩的这一内在向度, 奥古斯丁在谈到我们在多大程度上能把信仰这一行为归于自己时, 特地加上了一个连词——“即使 (et si)” 来表示怀疑。

这一怀疑到了奥古斯丁为辛普立丘解释“召唤” (uocatio) 一词的含义时, 则逐步演变成对在信仰进程中的功绩的完全否定。<sup>③</sup> 在《答辛普力丘》I, 2 中, 奥古斯丁重新解

读了《罗马书》9: 10 - 20。他首先表明: 这篇使徒书信的宗旨在于论述人不应该夸耀他们的事功。<sup>④</sup> 如果没有先行的恩典, 从一开始就不会有任何善工。<sup>⑤</sup> 然而, 需要注意的是, 在奥古斯丁刚开始疏解这段经文时, 他仍然把在召唤的恩典限定为那推动意愿去相信的外在和内在的劝诫。<sup>⑥</sup> 如前所述, 它先于信仰之发端出现在心灵之中, 但仍然外在于意愿的决断。

在《罗马书》这段需要注解的经文中, 保禄提到上帝在双生子出生之前就召选了雅各布, 抛弃了厄撒乌。这一区别的根据正是奥古斯丁需要加以反思的关键。这一次, 奥古斯丁明确拒绝将上述拣选还原为上帝对两者未来信仰与否的预知。因为同样的逻辑也可以运用在善工上, 上帝在雅各布出生之前不仅可以预知他的信仰, 而且可以预知他的善工。然而, 《圣经》中明白无误地写道, 拣选不是给予他们的事功, 因为在上帝的预定宣告时, 他们还没有出生。由此可知, 上帝所召选的也不是信仰, 因为他们在出生前既没有事功也没有信仰。<sup>⑦</sup> 同样的理由迫使奥古斯丁开始考虑,

<sup>①</sup> 参见 Burns 1980, 38 - 9; Ogliari 2003, 300 - 1; Ring 2004, 192 - 3。值得一提的是, “召唤作用于意愿”这一句, BA 的法译文和 FC 的英译文分别把关键的动词 operari 翻译为 déterminer 和 cause, 在此都误认为在前的恩典直接决定了我们的意愿。

<sup>②</sup> 奥古斯丁强调想法 (cogitatio) 始终先于意愿的认同, 参见 praed. sanct. 2, 5. “Nullus quipped credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum... necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeviente cogitatione credantur.”

<sup>③</sup> 甚至在《答辛普力丘》一书的一开始, 奥古斯丁仍然坚持认为一个“律法之下 (sub lege)”的人或堕落以后的人在接受神恩的帮助之前, 仍然有能力意愿善, 尽管这一意愿如此软弱以致它不能克服人内在的灵肉分裂, 也因此不去做他所愿意的善。在这里, 信仰的发端明确地归于人的意愿行为, 见 Simpl. I, 1, 11. “Certe enim ipsum uelle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccatis.” I, 1, 14. “Hoc enim restat in ista mortali uita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum uoluerit, sed ut se supplicii pietate conuertat ad eum cuius dono eam possit implere.”

<sup>④</sup> Ibid., I, 2, 2. “Et primo intentionem apostoli quae per totam epistolam uiget tenebo quam consulam. Haec est autem, ut de operum meritis nemo gloriatur.”

<sup>⑤</sup> Ibid., “Nihil tamen horum sine gratia misericordiae dei, quia et opera si qua sunt bona consequuntur, ut dictum est, illam gratiam non praecedunt.”

<sup>⑥</sup> Ibid., “Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit deo credere uel interna uel externa admonitione motus ad fidem... nullo modo autem credidisset, nisi uel secretis per uisa mentis aut spiritus uel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus uocaretur.”

<sup>⑦</sup> Simpl. I, 2, 5. “Si igitur electio per praescientiam, praesciuit autem deus fidem Iacob, unde probas quia non etiam ex operibus elegit eum? Si propterea quia nondum nati erant et nondum aliquid egerant bonum seu malum, ita etiam nondum crederat aliquis eorum. Sed praescientia uidere poterat operaturum, ut quomodo dicitur electus propter fidem futuram, quam praesciebat deus, sic alius possit dicere propter opera futura potius electum, quae nihilo minus praesciebat deus. Quapropter unde ostendit apostolus non ex operibus dictum esse: maior seruiet minori? Si quoniam nondum nati erant, non solum non ex operibus, sed nec ex fide dictum est, quia utrumque deerat nondum natis.”

信仰自身是否也应当算作来自恩典的馈赠。<sup>①</sup>毫无疑问,召唤的恩典是在信仰之前,它先于任何功德,既面向虔敬者也面向不信的人。<sup>②</sup>然而,同样清楚的是,这一白白赐予的召唤,其效果在雅各布和厄撒乌身上却并不相同。在这一文本中,为了杜绝人们任何形式的夸耀,无论是为善工还是为信仰,奥古斯丁都明确地将上述差异归于神圣召唤的性质而不是兄弟两人的回应。信仰的发端,或者说我们决意听从召唤,这首先已经不再是意愿的决断,而是上帝仁慈的结果。

因为如果上帝怜悯一个人以至于去召唤(uocare)他,上帝就会怜悯他以使他能信仰(ut credat)。而如果上帝将要仁慈地待一个人以使他能信仰,他就会彰显仁慈,也就是说他也会使那人称为仁慈的,以便他能完成善工。……如果有人自夸他因为信仰而配得上[上帝的怜悯],让他晓得是上帝预先彰显了[仁慈]他才能信仰。上帝怜悯人,他激发(inspirare)人的信仰,而且上帝之前已经怜悯了这人,他使这人在还没有信仰之前就能领受他的召唤。<sup>③</sup>

正如当代学者所见,“以使他能信仰”(ut credat)这一目的从句已经明确地表明召唤的恩典和信仰行为之间的因果关联。<sup>④</sup>相应地,信仰的发端也被看作是神恩的馈赠。尽管雅各布不可能违背意愿(inuitus)去信仰,但他并不是因为自己愿意相信才

获得了信仰,否则信仰的赐予就不再是白白地馈赠了。<sup>⑤</sup>雅各布无疑是自愿地信仰(uolens),<sup>⑥</sup>然而,信仰这一可能性来自神意,一如行正义之事和达致幸福的能力。<sup>⑦</sup>奥古斯丁主张,上帝的恩典作用在人的意愿行为之上,这并没有取消人在信仰行为中的主体性。“上帝愿意我们的意愿行为既是他的也是我们的,是他的,因为他召唤我们;是我们的,因为我们听从召唤。”<sup>⑧</sup>这里,奥古斯丁似乎仍在坚持他早些时候对人的行为主体性的捍卫,强调我们在同意或认同信仰这一决断中所做的努力。

然而,“听从召唤”这一貌似意愿的自主决断,显然和奥古斯丁在《答辛普力丘》中显然否认任何人的可夸耀的功德这一主旨相冲突。考虑到这一点,奥古斯丁强调神恩的效力并不取决于我们的同意或不同意。<sup>⑨</sup>恰恰相反,由于召唤才是我们向善意愿的动因,<sup>⑩</sup>我们对信仰的接收是和上帝召唤我们的方式相一致的。<sup>⑪</sup>此处,奥古斯丁引入了著名的“应和的召唤(uocatio congruens)”理论,来说明上帝的仁慈在激发信仰时的效力。

因为上帝的仁慈的效力(effectus)不在人的权能之内,即使人不愿意,上帝的仁慈也不会受挫。如果上帝愿意仁慈地待人,他就能以这样一种适合他们(aptum)的方式召唤,以使他们受触动而能理解(intelligere)并且听从。因此,这是真的,

① Ibid., I, 2, 7. “Quaeritur autem, utrum uel fides mereatur hominis iustificationem, an uero nec fidei merita praecedant misericordiam dei, sed et fides ipsa inter dona gratiae numeretur…”

② Ibid., “Nisi ergo uocando praecedat misericordia dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat iustificari et accipere facultatem bene operandi. Ergo ante omne meritum est gratia. Et enim Christus pro impiis mortuus est.”

③ Ibid., I, 2, 9. “...quia cui misertus erit deus ut eum uocet, miseretur eius ut credat, et cui misericors fuerit ut credat, misericordiam praestabit, hoc est faciet eum misericordem, ut etiam bene operetur? ...Quod si eam credendo se meruisse quis iactat, nouerit eum sibi praestitisse ut crederet, qui miseretur inspirando fidem cuius misertus est, ut adhuc infideli uocationem impertiret.”

④ Ring 敏锐地观察到,在《〈罗马书〉要旨评注》中奥古斯丁谈到上帝的仁慈的效果时,他更愿意使用“当他信仰时”(cum crediderit)这一表述来强调人在信仰发端时的积极贡献。Cf. Ring. 2004, 192; See also Ogliaari 2003, 301.

⑤ Simpl. I, 2, 10. “Si ergo Iacob ideo credidit quia uoluit, non ei deus donauit fidem, sed eam sibi ipse uolendo praestitit et habuit aliquid quod non accepit. An quia nemo potest credere nisi uelit, nemo uelle nisi uocetur, nemo autem sibi potest praestare ut uocetur, uocando deus praestat et fidem, quia sine uocatione non potest quisquam credere, quamuis nullus credat inuitus?”

⑥ Ibid., “Volentes autem sine dubio crediderunt.”

⑦ Ibid., “Aliter enim deus praestat ut uelimus, aliter praestat quod uouerimus.”

⑧ Simpl. “Vt uelimus enim et suum esse uoluit et nostrum, suum uocando nostrum sequendo.”

⑨ Ibid., I, 2, 12. “Illud autem nescio, quomodo dicatur frustra deum misereri, nisi nos uelimus.”

⑩ Ibid., I, 2, 13. “Sed si uocatio ista ita est effectrix bonae uoluntatis, ut omnis eam uocatus sequatur…”

⑪ Ibid., “An forte illi, qui hoc modo uocati non consentiunt, possent alio modo uocati accomodare fidei uoluntatem.”

许多人被召唤但只有少数被拣选。那些被拣选的是以一种应和的方式 (congruenter) 被召唤。而那些不能应和召唤也没有相应地调节 [自身] 的人, 他们没有被拣选, 因为尽管他们也被召唤, 但却没有听从。<sup>①</sup>

显然, 在受选者或选民中, 信仰初始阶段中他们意愿的决断直接地受到召唤这一恩典的直接影响。<sup>②</sup> 我们再次关注的是这一神恩的实际作用, 亦即上帝如何感动一个人而使他愿意认同信仰。我们注意到, 在上面引用的这段文字中, 奥古斯丁在谈到恩典的推动效用时, 首先提到了理智这一官能的作为 (intelligere)。而奥古斯丁在随后的讨论中进一步印证了这一印象, 他列举了不同的召唤形式, 诸如彰显真理、布道说教、施行奇迹等等。<sup>③</sup> 正如 J. Patout Burns 所论 “这一劝导性的指向信仰的召唤是通过给予知识来推动意愿。”<sup>④</sup> 据此, 我们有理由相信, 这一“应合的召唤”其效果对于意愿是信还是不信这一决断而言, 仍然是外在的。它不足以直接决定意愿的抉择。

正如 Burns 所指出的, 为了捍卫选择的自由, 奥古斯丁在此避免将“召唤”解释为行动的恩典。<sup>⑤</sup> 然而, 这一断定需要加以一定的限定。首先, 用自由选择, 或者抗拒神圣召唤的能力来刻画人的自由意愿, 这并没有抓住奥古斯丁对于意愿这一心灵

能力及其独立性的深刻洞察。更重要的是, Burns 自己也注意到, 奥古斯丁坚持认为, “召唤”这一实效的恩典 (efficacious grace) 不仅通过启蒙理智来为信仰准备必要的行为动机, 而且使这些动机富有吸引力。<sup>⑥</sup>

然而, 如果不是被某种召唤所触动, 也就是说, 被某种事实之见证所触动, 谁能够相信呢? 谁有权能控制那触及自己心灵的图像 (uisum), 正是它推动着他的意愿朝向信仰? 谁会在心灵里抱紧 (amplecti) 不能给他快乐的东西呢? 但是谁又有权能确保那能给他快乐的东西一定出现, 或者那出现的东西一定给他快乐? 如果那些给我们快乐的东西能使我们得以走向上帝, 这是由上帝的恩典所启发和彰显, 而不是由我们的认同 (nutus) 和努力或者任何值得称赞的事功所预备。因为之所以会有意愿的认同, 会有热切的努力, 会有出于炙热的仁爱的事情, 这些都是由于上帝的分发配与, 上帝的慷慨馈赠。<sup>⑦</sup>

Burns 将这一来自神圣召唤的快乐, 仅仅解释为某种影响个体选择氛围的外在吸引。<sup>⑧</sup> 在这一语境中, 我们必须承认, 信仰的邀请中所包含的快乐, 确实先于意愿拥抱信仰的公开认同 (nutus)。但是, 正如我在别处已经充分论证的, 当信仰的快乐触动我们时, 这一心灵对于外在暗示的最初反应或者回应已经包含着意愿的默许。<sup>⑨</sup> 在此意义上, “应合的召唤”已经直接地作用

① Ibid., “quoniam non potest effectus misericordiae dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si uellet etiam ipsorum misereri, posset ita uocare, quomodo illis aptum esset, ut et mouerentur et intellegent et sequerentur. Verum est ergo: Multi uocati, pauci electi. Illi enim electi qui congruenter uocati, illi autem qui non congruebant neque contempabantur uocationi non electi, quia non secuti quamuis uocati.”

② 至于那些未受拣选的人, 奥古斯丁则坚持认为, 上帝使他们心硬只是表明上帝不愿意表现仁慈, 这并不会迫使这些人因此而变坏。这些人应当为他们进一步的恶行而正当地受惩罚, 因为他们是凭借意愿的自由决断而行事。Cf. *ibid.*, I, 2, 15.

③ Cf. *ibid.*, I, 2, 14.

④ Burns 1980, 44. 对 Burns 将此处的恩典还原为理性认知的批评, 参见 Drecoll 1999, 231。然而, Josef Lössl 在晚近的论文中又反过来批评 Drecoll 对 *intellegere* 的理解过于狭隘, 仅仅把它等同于认同权威, 见 *id.* 2004, 250 note 42.

⑤ Burns 1980, 44.

⑥ *Ibid.*, 43.

⑦ *Simpl.* I, 2, 21. “Sed quis potest credere, nisi aliqua uocatione, hoc est aliqua rerum testificatione, tangatur? Quis habet in potestate tali uiso attingi mentem suam, quo eius uoluntas moueatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? Aut quis habet in potestate, ut uel occurrat quod eum delectare possit, uel delectet cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad deum, inspiratur hoc et praebet gratia dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur, quia ut sit nutus uoluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate feruentia, ille tribuit, ille largitur.”

⑧ Burns 1980, 43. 亦见 Lössl 2004, 254.

⑨ 参见拙文 “Rethinking Augustine’s Adaptation of ‘First Movements’ of Affection,” forthcoming.



于意愿这一官能。但是,奥古斯丁在其早期著作中并没有充分意识到在情感的最初反应中所包含的意愿作用,相应地,他也就未能在《答辛普力丘》中将“召唤”解释为行动的恩典。但尽管如此,神恩的这一内在向度在奥古斯丁晚年有关信仰发端的论述中逐步占据了上风。

在马赛派重新将信仰开端的问题带到前台之前,奥古斯丁很少注意到这一问题。<sup>①</sup>在412年写成的《论圣灵与文字》中,奥古斯丁自396年以来首次提及这一问题。<sup>②</sup>奥古斯丁指出,我们信仰的意愿是上帝的馈赠,这不仅是因为它出自我们的自由决断,出自神恩所造的人的本性的一部分,而且更是因为上帝卓有成效地(effectually)将信仰这一图景带到人的灵魂之前。<sup>③</sup>尽管这一通往信仰的邀请只应当归于上帝的召唤,但是认可或者拒斥这一召唤却在意愿的权能之内。<sup>④</sup>奥古斯丁认为,信仰不过是对于永恒真理的认同,它始终是在意愿的掌控之中的。<sup>⑤</sup>只有我们愿意,我们才会相信,而当我们相信时,我们是自愿地相信。<sup>⑥</sup>此处,上帝的救助被限定在外在的劝勉和产生内在的心灵图像上,这两者显然都不能为心灵自身所控制。<sup>⑦</sup>确如Burns所言,奥古斯丁在此避免卷入预定论和神恩的实效的相关论争。<sup>⑧</sup>

有学者认为,奥古斯丁在其418年写成的《论基督的恩典与原罪》一书中,第一次明确地承认了恩典的内在实效,并将整个信仰过程归于行为的恩典,这一主张在同年写给Sixtus那封引起轩然大波的信件中得到进一步阐发。<sup>⑨</sup>在切入奥古斯丁有关信仰的发端的最后论述之前,我将简要地考察奥古斯丁在418年前后的相关立场。

在《论基督的恩典与原罪》一书的I, 14, 15中,奥古斯丁对上帝的劝勉之于我们信仰的意愿的作用,提供了某种内在化的解读方案。

因此,当上帝不仅通过律法的文字,而且通过圣灵的恩典教诲世人,他的教诲不仅使得(ut)世人得以通过认知了解他们所学的内容,而且使得他们在意愿中渴求它,在行为中成全它。在这样一种神圣的教诲方式中,得到救助的不仅是意愿和行为的天赋能力,而且是这意愿自身和行为自身。<sup>⑩</sup>

在此,神意对于人这一行为主体的作用,不只在通过启蒙提供必要的行为动机,而且在于援助人的意愿行为。如前所述,这一援助在《答辛普力丘》中被限定在灵魂在信仰的邀请中所体会到的初始的快乐。<sup>⑪</sup>而在上述引文中,通过诉诸律法和圣灵这两种恩典的区分,奥古斯丁明确地

① Djuth 1999, 448. Ring 2004, 194. Djuth的文章开头论及《忏悔录》VIII, 12, 28 - IX, 1, 1, 她认为,在那里奥古斯丁揭示了恩典在他的皈依过程中的重要意义。Cf. ea. 1999, 447. 然而,正如Ring所指出,奥古斯丁在那一文本文的意旨显然不仅仅在于信仰的发端,见id. 2004, 194, note 1.

② Burns 1980, 127.

③ spir. et litt. 34, 60. “non ideo tantum istam uoluntatem diuino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, uerum etiam quod uisorum suasionibus agit deus, ut uelimus et ut credamus...”

④ Ibid., “consentire autem uocationi dei uel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae uoluntatis est.”

⑤ Ibid., 31, 54. “quid est enim credere nisi consentire uerum esse quod dicitur? Consensio autem utique uolentis est, profecto fides in potestate est.”

⑥ Ibid., 32, 55. “Cum ergo fides in potestate sit, quoniam cum uult quisque credit et, cum credit, uolens credit...”

⑦ Ibid., 34, 60. “siue extrinsecus per euangelicas exhortationes... siue intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei ueniat in mentem.”

⑧ Burns 1980, 129 - 30. Lamberigts最近甚至指出,预定论教义在奥古斯丁与裴拉基派的论争中并不重要。Cf. Lamberigts 2004, 282 - 88.

⑨ Burns 1980, 134; 141ff. See also Wetzel 1992, 187 - 90; Ring 2004, 194 - 5. 对Burns这一论断的批评,参见Katayanagi 1991, 645 - 57.

⑩ gr. et pecc. or. I, 14, 15. “Ac per hoc, quando Deus docet non per legis litteram, sed per Spiritus gratiam ita docet ut quod quisque didicerit non tantum cognoscendo uideat, sed etiam uolendo appetat agendoque perficiat. Et isto diuino docendi modo etiam ipsa uoluntas et ipsa operatio, non sola uolendi et operandi naturalis possibilitas adiuuatur.”

⑪ Cf. simpl. I. 2. 21.

将上帝在信仰发端中的作为或行动与意愿的决断直接联系起来。<sup>①</sup>

这一有关“行动的恩典”的主张，在给 Sixtus 的信中进一步得到阐发。奥古斯丁坚持认为，一切公义的开端，乃是上帝白白赐予的馈赠，它不能归之于人的选择或者任何在先的功德。<sup>②</sup> 为使我们得以分享信仰这一馈赠，上帝不仅让我们听福音，而且分予我们各自信仰的尺度 (mensura fidei)。<sup>③</sup> 此处的信仰不仅仅是简单的相信：因为魔鬼也会相信，但它们是因为恐惧而相信，但这显然不是出于爱 (dilectio) 上帝的基督信仰，后者只能来自圣灵的恩典。<sup>④</sup> 奥古斯丁将此处的信仰和爱归于三位一体中的第三位的馈赠。<sup>⑤</sup> 这一恩典的效用不仅在于启示真理，因为有人明明认识了真理却仍然执意作恶。<sup>⑥</sup> 这些人找不到任何借口为自己的恶行开脱，因为它们是因自己的邪恶意愿 (pessima uoluntas) 而不服从真理。<sup>⑦</sup> 此处，奥古斯丁暗示，在那些借着向善的意愿听从真理的选民中，恩典的作用也应及于意愿自身，否则选民们就会夸耀他们自己的意愿作出了应受奖励的决断。

但是在这封长信中，奥古斯丁仍然没有进一步澄清恩典的这一内在功用，而只是把它称作爱的恩典，断言它直接而且内在作用于我们的意愿能力。<sup>⑧</sup>

到了 419 ~ 420 年间，奥古斯丁撰写《驳裴拉基派二书》回应尤利安时，信仰发端中的恩典对个体心理的作用才得以完全揭示。在同尤利安的论战中，奥古斯丁对原罪的后果亦即肉欲 (concupiscentia carnis) 的评判更加严苛。<sup>⑨</sup> 肉欲这一堕落之后的人天生的内在倾向，剥夺了意愿向善的自由 (libertas)。<sup>⑩</sup> 正是在此意义上，肉欲被看作是意愿的软弱所在。因此，人的最初的向善的意愿应当看作来自恩典的馈赠，它为那些愿意信仰的人恢复了向善的自由。<sup>⑪</sup> 显然，这一恩典有能力治愈意愿的内在软弱，使其得以弃恶向善。在这一文本中，奥古斯丁通过评述《若望福音》6:44 “凡不是派遣我的父所牵引 (trahere) 的人，谁也不能到我这里来”，生动地描述了神恩在意愿这一心灵官能中的行动。

他 (案：指福音书作者) 说的不是“引

① 在这篇论著中，奥古斯丁将律法和圣灵的张力发挥为知识和爱的区分，见 gr. et pecc. or. I, 26, 27, “Cognitionem et dilectionem, sicut sunt discernenda, discernat, quia scientia inflat, caritas aedificat—et tunc scientia non inflat, quando caritas aedificat—, et cum sit utrumque donum Dei, sed unum minus, alterum maius, non sic iustitiam nostram super laudem nostri iustificatores extollat, ut horum duorum quod minus est, diuino tribuat adiutorio, quod autem maius est humano usurpet arbitrio...”.

② ep. 194, 3, 9. “Restat igitur ut ipsam fidem unde omnis iustitia sumit initium... restat, inquam, ut ipsam fidem non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec ullis praecedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quaecumque sunt merita; sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam ueram, id est sine meritis, cogitamus”

③ Ibid., 3, 10. “...quia nec omnium est fides, qui audiunt uerbum, sed quibus deus partitur mensuram fidei...”

④ Ibid., 3, 11. “Hanc enim fidem Apostolus definiuit, dicens: Neque circumcisio est aliquid, neque praepitium; sed fides, quae per dilectionem operatur. ? Ista quippe fides est Christianorum, non daemoniorum: nam et daemones credunt et contremiscunt; sed numquid et diligunt?”

⑤ Ibid., 3, 15. “ita non haberet fidem nisi accepisset Spiritum fidei” Cf. TeSelle 1970, 334; Burns 1980, 149.

⑥ Ibid. 6, 24. “...quos non latet ueritas et in eis perseuerat iniquitas...”

⑦ Ibid., “Vnde non obediet, nisi sua pessima uoluntate?”

⑧ Burns 认为，这封书信的贡献在于明确地将皈依的整个过程，从确认真理到全心地爱上帝的，都归于圣灵的工作，它内在作用于灵魂的气质。Cf. id. 1980, 149. 尽管如此，我们必须强调从行动的恩典的心理效果这一视角来看，奥古斯丁这一论述取得的进展实在非常有限。

⑨ 参见 Wu 2007.

⑩ c. ep. Pel. I, 2, 5, “Quis autem nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de genere humano? Libertas quidem perierit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam. Propter quod natura humana diuina indiget gratia, dicente Domino: Si uos Filii liberauerit, tunc uere liberi eritis, utique liberi ad bene iusteque uiuendum: nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perierit...”.

⑪ 参见 Burns 1980, 150.

导”(ducere),以免我们以为在某种意义上是有人的意愿在先。如果已经愿意了,谁还会被牵引?但是,没有人会来,除非他愿意。因此,那一位深知如何内在地(intus)作用于人心,他以一种不可思议的方式牵引着他们让他们愿意如此,这不是要让人们不情愿地信仰——这是做不到的——,而是要使他们从不情愿地变成情愿地。<sup>①</sup>

此处细致地区分“牵引”和“引导”,用“内在地”这个词来刻画行动的恩典,并且将其作用的对象明确为“人心”,所有这些,都明白无误地指向神恩对意愿行为的直接效用。

在随后的讨论中,奥古斯丁把这一初始阶段的善好意愿和向善的欲望(cupiditas boni)联系起来。神恩的作用不仅使罪人能够思及(cogitare)善,而且能够实际地欲望(cupere)善。前者显然不如后者,如果我们把向善的欲望这一更了不起的能力归于人,这就意味着作为善好意愿的信仰这一恩典不过是在回报我们之前的向善的欲望。<sup>②</sup>此外,在《答辛普力丘》中,奥古斯丁坚定地将信仰的快乐作为外在于我们的意愿的召唤效应,与此不同,在这里,奥古斯丁明确地认为我们的欲望倾向乃是我们的意愿的明确展示。

概而言之,奥古斯丁在此将意愿的向善倾向视为神意在人心中作用的直接结果,

这无疑区别于奥古斯丁先前的立场,它不再将神恩的救助局限在外在的和内在的召唤中,因为它们始终外在于意愿自身的决断。奥古斯丁有关行动的恩典的这一理论,在他和尤利安的论争中进一步得以充实,此处我们无暇进一步详加考察。<sup>③</sup>

现在,我们来看看在面对所谓的“半裴拉基派”的质疑时,奥古斯丁在生命的最后岁月中是如何处理“信仰的发端”这一难题的。在《论圣徒的预定》一书中,奥古斯丁将“信”这一行为定义为“赞同地思(assensione cogitare)”。<sup>④</sup>在此,奥古斯丁明确地将“思”看作信仰的开端,因为它显然在“信”之先。<sup>⑤</sup>在这一语境中,奥古斯丁毫不迟疑地承认,他在396年写作《答辛普力丘》之前曾错误地把信仰中的“赞同”归于人而不是上帝。<sup>⑥</sup>现在,奥古斯丁坦率地承认,这一赞同同样是来自上帝的馈赠,上帝以隐秘的方式作用于我们的内心,使我们的意愿弃恶从善。<sup>⑦</sup>

从神学的角度来看,奥古斯丁有关信仰发端的最后论断,似乎只是总结了他之前有关神恩的内在作用的分析,特别是在418年之后写成的论著中。<sup>⑧</sup>然而,为了回应同时代的僧侣们有关在无上神恩之下人有何为的焦虑和困惑,奥古斯丁深入地讨论了人的意愿在信仰发端时的作用。他强调,

① c. ep. Pel. I, 19, 37. “Non enim ait ‘duxerit’, ut illic aliquo modo intellegamus praecedere uoluntatem. Quis trahitur, si iam uolebat? Et tamen nemo uenit, nisi uelit. Trahitur ergo miris modis, ut uelit, ab illo qui nouit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut uolentes ex nolentibus fiant.”

② Ibid., II, 8, 18. “minus est autem cogitare quam cupere. Cogitamus quippe omne quod cupimus, nec tamen cupimus omne quod cogitamus, quoniam nonnumquam et quod non cupimus cogitamus ... quomodo ad id quod minus est, id est ad cogitandum aliquid boni, non sumus idonei tamquam ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex deo est, et ad id quod est amplius, id est ad cupidendum aliquid boni, sine diuino adiutorio idonei sumus ex libero arbitrio?”

③ 相关的经典研究,见 Burns 1980, 150ff, 更晚近的讨论,参见 Hombert 1996; Lössl 1997; Drecoll 1999; id 2004; Cary 2008.

④ praed. sanct. 2, 5. “Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare.”

⑤ Ibid., “...quoniam fides si non cogitetur, nulla est.”

⑥ Ibid., 3, 7. “...ut autem praedicato nobis Euangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitrari.”正如前面已经提到,奥古斯丁坚持认为他在给辛普力丘的答复中已经纠正了这一错误,见 praed. sanct. 4, 8. perseu. 20, 52. 这里,奥古斯丁没有注意到在他412年写《论圣灵与文字》时他仍然认为赞同或者拒绝乃是在于人的意愿。见 spir. et litt. 31, 54.

⑦ Cf. Ibid., 7, 12; 8, 15. perseu. 6, 12; 14, 37.

⑧ Cf. Burns, 167. 有些学者甚至根据奥古斯丁自己的表述,认为奥古斯丁在这一论题的立场上非常接近(如果不是完全等同的话)他在《答辛普力丘》中的论述,见 Lössl 2002; Ring 2004; Drecoll 2004, esp. 224.

信仰和善工既是我们的，同时也是上帝的馈赠。

两者都（案：指相信和行善）是我们的，这是由于我们的意愿的决断；然而，它们也是通过信和爱的圣灵而被赐予的……两者都归于他（案：指圣灵），因为他准备了我们的意愿；两者都归于我们，是因为如果我们不愿意两者都做不成。<sup>①</sup>

尽管如此，奥古斯丁在给普罗旺斯的僧侣们的回信中，并没有解决这里神人作为的相容性，也就是说，内在的恩典如何作用于我们的意愿，甚至决定我们对信仰的认同，同时并不破坏我们对我们的意愿行为的所有权。<sup>②</sup> 这里的人的意愿的自由决断和行为的主体性看起来不过是个空名。与此相对，奥古斯丁早年的“应合的召唤”的模型似乎更为可信。通过把“认同 (consensio, nutus)”这一关键行为归于人的意愿的自由决断，奥古斯丁至少在救恩开始的关键时刻为人的作为留下了一定的空间，尽管信仰所需的行为动机以及这些动机的吸引力都源自上帝在先的召唤。

然而，以上对奥古斯丁“信仰的发端”这一观念发展历程的重构，足以揭示出奥古斯丁在他的最后岁月中对行动的恩典的内在维度的强调，不仅与他对恩典的绝对主权的不断增强的关注相一致，而且也对应于他对意愿这一心灵行为的不断深化的理解。在奥古斯丁的成熟思想中，他不再把人的意愿看作某种绝对的神秘力量，仿佛它在任何情形下都能自由地在不同的行为方式中做出自由选择。奥古斯丁对意愿的认识更加现实，他强调人的意愿总是被其生存条件所限制，而在基督教语境中，这意味着我们生而柔弱，无力去意愿善和正义。原罪正是我们的意愿能力的隐疾，因此，针对它的治疗也必然触

及意愿及其决断能力。换言之，如果奥古斯丁晚年对于人的意愿的现实洞察是合理的，那么他对神恩的绝对权威的维护就有辩护的可能。在接下来的讨论中，我将通过分析奥古斯丁晚年的意愿观念中的几个重要特性，来论证他有关神恩和人的自由主张在有神论的基本背景下，至少在理论上是可以捍卫的。也就是说，如果我们接受一个全能的存在者，相信他创造了并管理着世界，那么这就意味着只有当行动的恩典切实准备了我们的意愿，我们的意愿才有真正的自由。

## 二、权能与意愿：对奥古斯丁晚年“信仰的发端”观念的理论反思

让我们先对奥古斯丁道德心理学中的“权能 (potestas)”概念略作考察，因为有关“信仰的发端”之论争的核心问题在于：去相信的意愿是否在我们的权能之内 (in potestate)。

在其早年的哲学对话中，奥古斯丁毫不犹豫地断言“没有什么东西比意愿更在我们的权能之内。因为只要我们愿意，意愿就会毫不迟疑地出现在眼前。”<sup>③</sup> 奥古斯丁相信，对于作为道德行为者的人来说，他在任何情况下都不会缺乏意愿的能力。但是，如果没有任何心灵表象或念想 (cogitatio, thought) 的刺激，意愿也不会有所作为。然而，心灵并不能控制呈现在心灵中所包含着行为暗示的表象或念想。由于这一原因，意愿的权能就被界定为赞同或拒绝预先出现的念头的的能力。同时，意愿的认可或拒斥也被确认为道德主体性的

<sup>①</sup> praed. sanct. 3, 7. “Vtrumque (sc. credere et bonum operari) ergo nostrum est propter arbitrium uoluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et charitatis... et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat uoluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi uolentibus nobis.”

<sup>②</sup> 参见 Wetzel 1992, 167.

<sup>③</sup> lib. arb. III, 3, 7. “...nihil tamen in nostra potestate, quam ipsa uoluntas est.” Ea enim prosus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est.”

根基。<sup>①</sup> 奥古斯丁早年在评述我们在内心中犯罪的心理过程时,将罪的实现过程区分为三个步骤:暗示、快感或欲望、认可。如果理性或意愿不认可初始的欲望,那么我们就还没有堕入罪恶,因此不必为那些包含不道德的暗示的念头出现以及随之而来的不由自主的快感或冲动承担罪责。<sup>②</sup>

正如之前已经提到,在和裴拉基派的争端之初,奥古斯丁仍然认为:认可或拒斥的能力始终在意愿的权能之内,尽管上帝通过神圣的启示或邀请预备了我们信仰的意愿。<sup>③</sup> 当然,在这一时期,奥古斯丁已经注意到,我们认信的意愿是如此微弱,以至于他必须接受上帝的治疗才能得以增强,以便重获爱和行正义之事的能力或自由。考虑到这一点,奥古斯丁区分了意愿和权能。<sup>④</sup> 在这里,意愿显然是指当某人愿意做某事时的意图,而权能则是指实现这一来自意愿的意图的能力;奥古斯丁将后者归于上帝的恩典。<sup>⑤</sup> 在此,奥古斯丁强调,权能的赐予并不会给意愿的决断施加任何强迫。人的意愿仍然有能力做出自己的决断。<sup>⑥</sup> 总之,去认可的意愿是我们的,然而去行动或实现这一认可的能力则来自上帝。相应地,在信仰的发端中,人所缺

乏的只是将他们指向信仰的意向付诸实践的能力。

然而,在与尤利安的论争中,奥古斯丁不再满意这一对意愿和权能的理解。首先,他开始意识到肉欲,或者说灵魂内在的向恶倾向,它并不外在于意愿这一官能。<sup>⑦</sup> 肉欲的存在及其活动都限制着意愿的自由。从一开始,意愿就不是某种绝对的能力,能够无所顾忌地决定自己的意向。恰恰相反,意愿在某一时刻的决断总是受制于它先前的意向,或者来自意愿先前明确的认可或者来自默许。这特别适用于堕落之后的人,他们出生在无知和软弱之中,因此意愿无力向善。对于此世的个体,他的意愿从一开始就处于自己所不情愿的境地中。<sup>⑧</sup>

此外,意愿作为我们道德抉择的根基,它自身具有非对称的特征:向善的意愿比向恶的意愿要求更多。例如,没有对所意愿的善的知识,我们的意愿就很难称为善的意愿;然而无知则能直接使我们的意愿倾向恶。考虑到这一非对称性,奥古斯丁强调,亚当自愿犯下的第一次罪使得他自己和他的后裔都失去了凭借自身努力就能

① Ibid. , III , 25 , 74. "Sed quia uoluntatem non allicit ad faciendum quodlibet , nisi aliquod uisum; quid autem quisque uel sumat uel respuat , est in potestate , sed quo uisio tangatur , nulla potestas est: fatendum est ex superioribus et ex inferioribus uisus animi tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod uoluerit , et ex merito sumendi uel miseria uel beatitas subsequatur."

② See De Genesi aduersus Manicheos II , 14 , 21 "Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur , cum ad peccatum quisque delabitur , quam tunc actum est in illis tribus , serpente , muliere , et uiro. Nam primo fit suggestio siue per cogitationem , siue per sensus corporis , uel uidendo , uel tangendo , uel audiendo , uel gustando , uel olfaciendo: quae suggestio cum facta fuerit , si cupiditas nostra non mouebitur ad peccandum , excludetur serpentis astutia; si autem mota fuerit , quasi mulieri iam persuasum erit. Sed aliquando ratio uiriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit , non labimur in peccatum , sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat , et quod libido commouerit , faciendum esse decernat , ab omni uita beata tamquam de paradiso expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur , etiamsi non subsequatur factum; quoniam rea tenetur in consensione conscientia." 类似的分析出现在奥古斯丁 394 年写成的《论登山宝训》中,见 De sermone domini in monte I , 12 , 34. 然而,奥古斯丁在后来的反思中彻底改变了立场,见 De trinitate XII , 12 , 17. 对这三段文字的评述,参见笔者 "Re-thinking Augustine's Adaptation of 'First Movements' of Affection," (forthcoming).

③ spir. et litt. 34 , 60.

④ Ibid. , 31 , 53. "Cum enim duo quaedam sint uelle et posse - unde nec qui uult continuo potest nec qui potest continuo uult."

⑤ Cf. spir. et litt. 31 , 53. "...quidem hanc dicimus potestatem , ubi uoluntati adiacet facultas faciendi."

⑥ Ibid. , 31 , 54. "Sed cum potestas datur , non necessitas utique imponitur."

⑦ 例见 c. Iul. VI , 19 , 60; c. Iul. imp. II , 221 , (1); 亦见 ciu. Dei , XIV , 16. 对奥古斯丁“肉欲”概念的深入考察,参见拙文 Wu 2007 , 1 - 21.

⑧ 有关在无知和软弱这样的不由自主的生存处境下,我们的道德责任如何可能,参见拙文 Wu 2009.

获得向善的意愿的能力。<sup>①</sup> 换句话说, 我们所短缺的不仅是根据向善的意愿行事的能力, 而更重要的是这向善的意愿自身。

显然, 奥古斯丁在《论圣灵和文字》中对意愿和权能所作的区分, 没有意识到意愿自身也是一种能力或权能。而且, 这一能力可以被意愿自身的先前决断所毁损, 因此必须通过某种超验的绝对的权能加以恢复。例如, 一个瘾君子, 他自愿地选择吸食毒品, 他因此失去的不仅仅是使自己摆脱毒瘾的能力, 而且他也没有能力全身心地 (wholeheartedly) 去爱另外一种生活方式, 否则的话, 仅凭这一毫无保留的爱或者意愿, 他就足以克服他的恶习。简单来说, 由于意愿这一官能有其自身的历史, 总是运作于这一历史的阴影中, 故特定的意愿倾向或者行为 (uoluntates 复数), 并不总是在意愿这一官能 (uoluntas 单数) 的控制之下。

这一论点也明确地体现在奥古斯丁对自己皈依之前两种意愿 (duae uoluntates) 相互交战的生动叙述中。<sup>②</sup> 如所周知, 奥古斯丁自我分裂的意愿最终在米兰花园的神秘召唤中得以统一起来。而在其生命中至为关键的时刻之前, 奥古斯丁特意描述了其分裂的心灵中的一个诡异现象: 心灵有权能控制自己的身体, 但却没有权能号令它自己去获得一个全心全意的意愿, 即全心全意地接受基督信仰。<sup>③</sup>

奥古斯丁的叙述奠基于他对意愿的本性及其强度的洞察。他首先指出, 当心灵命令自己去获得一个意愿, 这实际上是心灵的意愿官能 (单数的意愿) 在号令自己。而“号令”自身作为心灵的有意行为, 也可以看作是出自意愿官能的特定倾向或者行为, 即复数的意愿。因为我们难以设想一个人会不愿意要 (velle) 他所要求的东西。

其次, 心灵并不拥有绝对的权能可以

随意号令。与之相反, 这一号令的强度取决于正在意愿的心灵自身。更直白一些说, 这一号令受制于意愿已有的行为倾向 (uoluntates), 它规定着心灵当下的处境。

再次, 当意愿号令自身时, 这一号令必然不会被执行。这是因为, 如果发号施令的意愿自身是完满的和全心全意的, 那么它就无需号令自身; 而如果发号施令的意愿自身并不完满, 这就决定了它并没有能力去实现自己的号令。一个半心半意的意愿绝不可能通过号令自己而使自己变得全心全意。如果它有力量做到这一点, 它必定已经无条件地接受了它所要求的东西。这是因为在心灵号令自身时, 这和心灵号令身体不一样, 这一号令能否得到执行, 并不取决于外在于心灵的身体状态或能力, 而是取决于心灵自身, 更确切地说, 心灵所要求的行为或执行号令的行为, 或者说我们所讨论的权能 (potestas) 正是意愿自身。因此, 如果意愿能够无条件地号令自身, 那么它必然也已经是一个完整的、全心全意的意愿。

在奥古斯丁皈依这一个案中, 在他内心里开始萌发的无条件地为上帝服务和爱上帝的意愿是不完满的, 或者说是有缺陷的, 因为他内心深处的肉欲已经渐成习惯 (consuetudo), 并作为根深蒂固的旧有意愿来抵抗这新生的意愿。<sup>④</sup> 这有缺陷的或者半吊子的意愿, 不能号令奥古斯丁抛弃他已经养成的积习, 转而毫无保留地意愿新的生活。

无论是从对意愿本性的考察, 还是从奥古斯丁自己在信仰前的游移来看, 我们都有理由断言: 意愿不能仅仅通过发号施令的方式, 使自己产生一个新的意愿或者根除已有的意愿。同理, 意愿自身也没有能力使一个左右摇摆的意愿变得毫无保留。

在给非洲的 Hadremetum 修士们的答复

① Cf. for instance, c. ep. Pel. I, 2, 5.

② See conf. VIII, 5, 10; VIII, 8, 20-10, 22. 亦见 O'Meara 1980 155-175 及 Brachtendorf 2005, 119.

③ Cf. conf. VIII, 8, 20-9, 22.

④ Cf. conf. VIII, 5, 10.

中,奥古斯丁同样论及亚当所拥有的意愿和权能的关系,以此来论证在堕落之后恩典之于意愿行为的必要性。亚当最初确实被赋予了正直生活的权能,但是他并没有意愿这一善行。因此,在亚当堕落之前,他有能力意愿或者选择正直或者不义的生活。当然,他是否能坚持这一向善的意愿,奥古斯丁认为这需要神恩的帮助,但这一帮助是在他的意愿作出了选择之后。<sup>①</sup>然而,我们这些亚当堕落之后的世人,却无可回转地失去了凭借自身获得向善意愿的权能。因此,我们所需要的救恩必须更加强大,以便使我们既能够意愿(uelle),又有能力(posse)实现我们的意愿。<sup>②</sup>

在其最后的岁月里,奥古斯丁更加强调整意愿和权能的统一,这同样在我们的日常经验中可以得到验证。他敏锐地观察到我们无力服从上帝的诫命,这正是意愿软弱无力的表现。

经上说,“如果你愿意,你将服从诫命”(《训道篇》15:16七十子译本),也就是说,一个人要是愿意服从却又不能服从,他应该承认他还没有完全(plene)愿意服从诫命,他应该祈祷以便能有这样一个意愿,足以使他能够完成诫命。这样的话,他显然得到了救助以便他能够做他被命令去做的事情。因为当我们有能力的时候,我们愿意去做,这才有意义;同时,当我们愿意的时候,我们有能力去做,这也才有意义。因为如果我们愿意的事情我们不能做,我们能做的事情我们又不愿意,这对我们有什么意义呢?<sup>③</sup>

显然,意愿的倾向如果没有了相应地使之实现的能力,那它只是一个空洞的愿

望或一厢情愿,和我们的道德行为没有太多关联。

如果我们按照奥古斯丁早年的主张,将信仰发端的关键决断归给作为信仰者的人的意愿,那么,这一最初的向善倾向就只是这样一个空洞的愿望。因为如前所述,我们所必须的实现这一愿望的权能来自上帝,取决于上帝的意愿。然而,要获得行善工和服从神圣诫命的权能,我们就必须首先全心全意地信仰上帝和上帝的全能。但另一方面,奥古斯丁自己的皈依经历以及他后来和裴拉基派的论战已经揭示了,人的意愿由于自身内在的软弱,它并不能够产生这样一个完满的意愿去接受信仰,否则救赎的恩典就不是必须的了。这就必然意味着,如果人是他自己的意愿的唯一作者,那么他永远不可能凭借自身获得一个无条件的向善意愿以开启自我的救赎之源。然而,如果我们追随奥古斯丁晚年的主张,把意愿对信仰的最初认同也归因于神意的预备,而神恩显然从不受挫,那么一个堕落之后的个体也就有可能获得对信仰的无条件意愿。

为了在哲学上论证上述主张,下面我们来反思奥古斯丁晚年有关信仰发端的讨论中的第二个重要论题:意愿的动机。

首先,我要强调,在奥古斯丁谈论信仰的意愿的时候,他所考虑的是全心全意的爱。甚至在《论圣灵与文字》中,他就强调“这是信仰,它通过爱(dilectio)而起作用,而不是通过恐惧,不在于害怕惩罚,而在于热爱正义。”<sup>④</sup>然而,如果按照奥古斯丁早期对信仰发端的解释,这一出

① Corrupt. 11, 32. “ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset; et acceperat posse si uellet, sed non habuit uelle quod posset...”

② Ibid., 11, 31. “...ergo plus potest (sc. gratia), qua etiam fit ut uelit, et tantum uelit, tantoque ardore diligit, ut carnis uoluntatem contraria concupiscentem uoluntate spiritus uincat.”

③ gr. et lib. arb. 15, 31. “Ad hoc enim ualet quod scriptum est: Si uolueris, seruabis mandata: ut homo qui uoluerit et non potuerit, nondum se plene uelle cognoscat, et oret ut habeat tantam uoluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata. Sic quippe adiuuatur, ut faciat quod iubetur. Tunc enim utile est uelle, cum possumus; et tunc utile est posse, cum uolumus: nam quid prodest, si quod non possumus uolumus, aut quod possumus nolumus.”

④ spir. et litt. 32, 56. “...haec est fides, quae per dilectionem operatur, non per timorem, non formidando poenam, sed amando iustitiam.” Cf. also ep. 194, 3, 11, 引文见 ep. 194, 3, 11.

自我们自身的去相信的意愿,就很难算作对上帝的无条件的爱。因为,奥古斯丁同时认为,我们每个人意愿的最终目标都是至福或美好生活 (beata uita)。<sup>①</sup>而要达致幸福 (beatitudo),在奥古斯丁看来,就必须终身行正义之事。然而,在这一神学语境中,行正义之事或者行善的能力只能来自上帝。根据奥古斯丁早期对信仰发端的解释,要获得这一能力,我们就必须先有信仰上帝的意愿,亦即认同并且跟随上帝的召唤。按照这一解释,信仰发端的关键决断在于人的意愿,而人的意愿毫无例外地指向幸福,将其作为终极目标,这就意味着他们对上帝的信仰更多的是工具性的,其目的在于各人自己的幸福。也就是说,这种信仰不像是出自我们毫无保留的爱,而更多地类似功利主义的考虑和对于来世永罚的畏惧。

此外,如前所述,在《忏悔录》中,奥古斯丁有关双重意愿的叙述已经清楚地表明,意愿内在的独立性决定了意愿自身不能够通过自己的努力来克服其内在的矛盾以获得对上帝全心全意的爱。奥古斯丁的原罪理论,特别是在和尤利安的论战中,则进一步肯定了意愿的这一自我分裂的现象,它因为我们所承继的肉欲这一意愿之软肋所在,而成为普遍事实。因此,要克服意愿与生俱来的困境,我们同样需要意愿之外的帮助,以使我们获得对于善和上帝绝对的爱。

在上述分析中,我从哲学与心理学的角度,强调了恩典对于我们的信仰意愿的必要性。在接下来的讨论中,我将继续从这一视角深入,来论证这一必需的恩典如何作用于人的意愿,却又不破坏人的道德主体性。

此中的关键在于,奥古斯丁对上帝的裁

决之不可思议 (inscrutable) 的特性的强调,尽管这一点常常被学者们贬斥为转向神秘主义,公然承认理智的失败。<sup>②</sup>奥古斯丁认为,上帝的拣选基于他的判断,而这一判断对于我们来说毫无疑问地超越了我们的理解能力,它是不可思议的。<sup>③</sup>因此,作为行动者的个人并不知道他是属于还是不属于那预定得救的选民。<sup>④</sup>相应地,在信仰发端的时刻,当我们最终决定相信时,我们并不能确信我们是否属于选民。也就是说,尽管神恩作用于我们,但它是以一种方式:我们在实际有所意愿之前并不能觉察到它的作用和效果。如果没有意愿的实际认可,我们对神恩的知识就不能转化为能够有助于我们的意愿做出决断的活的知识。在这里,信仰的决断仍然是意愿的自由决断,这不是因为我们可以选择其他,而是因为它自发地从意愿这一官能出现。如果上帝预定了我们应当相信,我们就会相信。然而,上帝作为恩典的施行者,作用于人的意愿但不会强迫意愿,否则,由这一恩典而产生的意愿就根本不是意愿。因此,我们的信仰决断既是由神意所预备,也是由我们自己意愿的认可所决定的。

我们的这一生存处境如同所有人都参与的一场竞赛。我们都听说有一个万能的主宰,他创造并且管理着这场竞赛。我们同样听说在比赛开始之前,这个全能的管理者已经预先确定了获胜者的数目。然而,我们这些竞赛的参与者却没有途径得知管理者的决定。我们唯一确信的事情是,如果我们认为这个管理者是全能的存在,我们在逻辑上就不得不承认他也是至善,他的裁决不可能是不公正的。由此可以推出,只有那些确实在竞赛中表现出色的选手,才能真正成为全能公义的管理者所预定的获胜者。正如前面所强调的,我们对于这一预定的了解被限定为一种信念,而不是

<sup>①</sup> 例如 conf. X, 20, 29. "Cum enim te, deum meum, quaero, uitam beatam quaero." 有关奥古斯丁哲学中美好生活的重要性,见 Holte 的经典研究, id. 1962; Rist 1994, 48-53.

<sup>②</sup> 例如 Rist 1969, 437, 439-40; id. 1994, 133. Flash 1990, 65-71. 有关当代学者对这一论题的论证,见 Rigby 2002, 213-5. Rigby 利用神恩的不可思议为奥古斯丁的预定论作了有力辩护。

<sup>③</sup> 例如 Simpl. I, 2, 18; corrept. 8, 18; Praed. Sanct. 8, 16; perseu. 11, 25.

<sup>④</sup> corrept. 15, 46. "Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat..."



经过合法性证明的知识。而我们在这场竞争中的表现,取决于我们的意愿的决断,而上述有关全能的监督者的信念,不足以迫使我们的意愿做出改变。因为我们并不能仅仅凭借我们的努力来捍卫我们这一对于超自然力量的认知。换句话说,我们在这个时空中的世界并不能够认识超时空的真理自身。正如奥古斯丁在评论人们为了获得仁爱这一美德的努力时所言:

……因此,一个人,上帝预定了他未来将会忠贞,尽管他自己不能确认(*incertum habere*)这一点,他也不会放弃使自己成为忠贞的努力,因为他听到(*audire*)藉着上帝的馈赠,他将来会成为那样的人。<sup>①</sup>

因此,对永恒真理的信仰只是确认了只有表现好的参赛者才能赢得竞赛。它不会给我们为了获胜而做出的决断强加任何东西。

然而,目前这一类比只能说明上帝的预定和人的行为主体性如何在神恩不直接作用于意愿行为时起作用。现在,我来稍作梳理,使它更贴近信仰的发端这一论题。现在我们得知,要赢得这场竞争,我们所需的能力远远不是我们凭借自身的努力就能达到的。与此同时,我们被告知,只有那些全身心地相信超验管理者的存在和全能的人,他们才能获取赢得竞争所必需的能力。此外,我们听说甚至这信仰也只有通过这卓绝的神圣存在的直接作用才能获得。然而,与先前一样,我们并不确信我们自己是否被预定为竞赛的获胜者。当我们尽力去获得那具有决定性的能力或权能时,我们同样不确信我们是否拥有对超验者的绝对信仰。甚至当我们认为并且相信自己是那幸运者,我们仍然不能向自己证明这一点,除非我们最终确实赢得了竞赛。我们唯一确定的仍然只有这一点:胜利只归属于那些通过信仰和行为证明了他们的能力的人。考虑到这一点,上帝对人的信

仰意愿的预定,可以平行于人们通过扭转自己的意愿方向的努力。如果我们相信,我们认可了我们所听到的东西。与此同时,我们的信仰意愿证明了上帝预定我们应该如此。另一方面,如果我们不相信,这表明我们拒斥了我们所听到的东西。相应地,这表明我们并不是注定要赢得这场竞赛。在这两种情形中,我们都是作出了自己的决断之后才能确信上帝的决定,因此,上帝的预定并没有影响决断的过程自身。

此外,正如奥古斯丁自己的皈依经历所表明的,我们不能通过号令的方式来决定或扭转意愿的倾向。尽管我们在先的意愿行为规定着当下心灵的处境,但它们并不能通过发号施令来决定我们当下的意向。也就是说,心灵当下的或新的意向,它自行其是地出现。这同样适用于我们对上帝恩典的认知。甚至在我们把我们的信仰和行为的能力都归于行动的恩典的时候,这一归于并不能破坏意愿的独立性和我们在意愿行为中的行为主体性。这一归于只是有待证明的信念,而不是意愿的明确决断。我们如此行为,只是因为我们相信这是对神圣权威更加适宜的理解。用奥古斯丁自己的话说“因此,如果我们把所有都归于上帝,而不是部分归于他部分归于我们自己,这样我们就生活得更安全。”<sup>②</sup>这一归属并不会必然导致对基督教真理的彻底认信。因此,奥古斯丁强调,他有关人如何变成忠贞的奴隶的评述也可以使用于信仰的发端。<sup>③</sup>因此,在信仰的发端,同样由于上帝的裁决不可把握,不可思议,在行动的恩典作用下的人就不是一个会动的木偶,而是只要自己愿意,他的意愿就能自发地做出决定的自由的行为者。

也就是说,如果我们接受奥古斯丁的基督教有神论的基本立场,承认存在着全

<sup>①</sup> perseu. 17, 41. “...ita ille quem castum futurum praedestinauit, quamuis id **incertum habeat**, non ideo non agit ut castus sit, quoniam dei dono se **audit** futurum esse quod erit.” 黑体为笔者所加。

<sup>②</sup> perseu. 6, 12. “Tutiores igitur uiuimus, si totum deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus...” The emphasis is added.

<sup>③</sup> Cf. Ibid., 17, 42. Cf. note 117.

能的造物主，他的决断远在我们理性把握的能力之外，我们唯一所知的是它是至善的公义的，那么我们就相应地必须接受他晚年有关信仰的意愿由上帝所预定的极端立场，而这一立场甚至要比他早年的“应

合的召唤”的恩典解释模型，要能更加有力地捍卫人的意愿的内在独立性，使人的意愿不再只是空洞的愿望，而是在人的权能内自发产生的决断。

## 参考文献:

- [1] Augustine's Works: Abbreviations, Titles, Editions and Translations.
- ciu. Dei De civitate Dei, CCL 47-48, The City of God against the Pagans, trans. R. W. Dyson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); City of God, trans. Henry Bettenson, (London: Penguin books, 1984)
- conf. Confessiones, CCL 27, Cf. O'Donnell 1992, I; Confessions, trans. H. Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991);
- corrupt. De correptione et gratia, PL 44, BA 24, Rebuke and Grace, trans. Roland J. Teske, WSA I/26.
- diu. qu. De diversis quaestionibus octoginta tribus, CCL 44A, Eighty-Three Different Questions, trans. David L. Mosher, FC 70
- ep. Epistulae, CSEL 34, 44, 57, 58, 88, Letters, trans. Roland J. Teske, WSA II/1-4.
- c. ep. Pel. Contra duas epistulas Pelagianorum, CSEL 60, Answer to the Two Letters of the Pelagians, trans. Roland J. Teske, WSA I/24.
- Gn. adu. Man De Genesi aduersus Manicheos, CSEL 91, On Genesis: A Refutation of the Manichees, trans. Edmund Hill, WSA I/13.
- gr. et lib. arb. De gratia et libero arbitrio, PL 44, BA 24, Grace and Free Choice, trans. Roland Teske, WSA I/26.
- gr. et pecc. or. De gratia Christi et de peccato originali, CSEL 42, The Grace of Christ and Original Sin, trans. Roland Teske, WSA I/23.
- c. Iul. Contra Iulianum Pelagianum, PL 44, Answer to Julian, trans. Roland Teske, WSA I/24.
- c. Iul. imp. Contra Iulianum opus imperfectum, CSEL 85. 1-2, Unfinished Work in Answer to Julian, trans. Roland Teske, WSA I/25.
- lib. arb. De libero arbitrio, CCL 29, trans. J. H. S. Burleigh, LCC 6; See also On Free Choice of the Will, trans. Anna S. Benjamin and L. H. Hachstaff (Indianapolis: The Bobs-Merrill Company, Inc. 1964).
- perseu. De dono perseuerantiae, PL 45, BA 24, The Gift of Perseverance, trans. Roland Teske, WSA I/26.
- praed. sanct. De predestinatione sanctorum PL 45, BA 24, The Predestination of the Saints, trans. Roland Teske, WSA I/26.
- retr. Retractiones, CCL 57, The Retractations, trans. Mary Inez Bogan, FC 60.
- s. dom. mon De sermone domini in monte, CCL 35, Lord's Sermon on the Mount, trans. Denis J. Kavaragh, FC 11.
- Simpl. Ad Simplicianum, CCL 44, To Simplician - On Various Questions, Book I, trans. J. H. S. Burleigh, LCC 6.
- spir. et litt. De spiritu et littera, CSEL 60, The Spirit and the Letter, trans. Roland Teske, WSA I/23.
- trin. De trinitate, CCL 50/50A, On the Trinity Books 8-15, trans. Stephen McKenna. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); The Trinity, trans. Edmund Hill, WSA I/5.
- [2] Abbreviations
- BA Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin (Paris: Desclée; De Brouwer, 1949-).
- CCL Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout: Brepols, 1953-).
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienna: Tempsky, 1865-).
- FC The Fathers of the Church, ed. R. J. Deferrari (Washington, D. C.: Catholic University Press, 1947-).
- LCC Library of Christian Classics, ed. J. Baillie, J. T. McNeill, and H. P. van Dusen (Philadelphia and London: 1953-66).
- PL Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, ed. J. P. Migne (Paris 1844-64).
- WSA The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, ed. J. E. Rotelle (New York: New City Press, 1990-).

## ABSTRACTS

### Augustine's Theory of Sign and Its Modernity

WANG Xiao-chao

With a review of the discussions on “names” by ancient Greek philosophers and especially by Augustine, the paper explores the modern implications of Augustine's theory of sign. The philosophers before Augustine did not focus their studies on signs but mentioned them only in their discussion of names. Augustine gave a systematic study of sign and discussed its definition, nature and functions. Augustine is one of the founders of semiotics in the West and his “theory of sign” belongs to semantic studies. His views have enlightened a group of modern Western philosophers who have played a key role in the development of modern semiotics.

### Augustine's *Initium Fidei*: Possible Philosophical Coexistence of Grace of Action and Freedom of Will

WU Tian-yue

This paper gives a review of the development of Augustine's concept of *initium fidei* with an emphasis on the actual effects of divine grace in the psychological process of human will related to faith. It aims to demonstrate that Augustine's stress on the absolute authority of grace in his final years accords with his deeper understanding of will and its freedom. With this relocation of Augustine's conception of *initium fidei* in its theoretical context, the paper adopts Augustine's later reflections on will (*uoluntas*) and power (*potestas*), and argues that his final rigid position on divine grace is compatible with his sincere defense of human agency.

### Two Concepts of Augustine's Original Sin

WU Fei

This paper distinguishes the “sin related to the tree of knowledge” from the “sin of women” in Chapter 10 of Volume 14 in *The City of God* by Augustine, and analyzes his two concepts of sin. On the one hand, Augustine held that the eating of the forbidden fruit of the tree of knowledge by Adam and Eve originated from arrogance, which was the beginning of all sins; on the other hand, he thought that the first degeneration led to the sin of lust, a general term for all sins. The first interpretation is about the philosophical origin of the sins of humans; the latter is about the worldly expression of the sins of humans.

### Tao and Chinese Philosophy

YANG Guo-rong

Tao, a core element of Chinese philosophy, includes both Tao of the universe and Tao of mankind. The former refers to the laws of the universe and nature, and has the features of “necessity” while the latter refers to ideals and norms, and has the features of “certainty”. In the Taoist perspective, such crucial problems as “what or how is the world?” and “what or how should man do?” are closely related. Compared with “skill”, “Tao” transcends experience and finds expression in metaphysical wisdom. The process from “skill” to “Tao” refers both to the transcendence of limitation and the full understanding of the real world and to the process from knowledge to wisdom. The full understanding of the real world is a process of understanding in the Taoist perspective, which gets rid of all kinds of partiality. In Chinese philosophy, all the meanings of Tao find expression only in human knowledge and behavior, the process of understanding and transforming the world. The relevancy between Tao and mankind finds expression in practical wisdom. Devotion to Tao is related to human development which refers to the cultivation and improvement of personality.