

堕落的辩证法与自由的深渊

——对奥古斯丁论恶的起源的本体论解读

吕超

摘要：

奥古斯丁将先于所有外在罪行的第一个邪恶意愿（即“骄傲”，*superbia*，意愿或心灵之爱背离上帝转向自己），视为人类始祖的最初堕落，从而建立起基督教神学对恶之起源的经典解释。然而，近几十年来英美学者对奥古斯丁这一解读是否有效提出了尖锐质疑：因为在奥古斯丁笔下，人类始祖是在智慧充足、本性善良、且毫无压力和诱惑的情况下突然堕落的，而在以 Babcock 为代表的学者看来，意愿从善到恶的突变——这一意愿行动和行动者先前状态之间出现“不连续性”（*discontinuity*），从而使这一意愿行动不仅很难被归于行动者本人，而且似乎完全无法被理性所理解。

面对英美学者在心理层面讨论所遇到的困难，本文将另辟蹊径，从心理层面之上的本体层面，借助奥古斯丁的新柏拉图主义本体论，通过讨论人和上帝在“存在等级”中的位置和关系，通过分析同一邪恶意愿内部“堕向虚无”与“追求上帝”两种相反行动的“辩证统一”，通过展现“爱的秩序”和“善的秩序”两种秩序错位的可能性，来揭示源于自由意愿“立法能力”的“永恒堕落动机”，从而使得堕落不仅能毫无困难地被归于自由存在者自身，并且成为可在一定程度上被理性所理解的。本文将表明：这一堕落动机超越一切心理现象而内嵌于自由的结构之中，从正面看，它作为有限存在者自身自由的先天缺陷，如同自由内部的黑暗深渊，永恒地伴随并诱惑他走向堕落，从反面看，它作为身为“上帝形象”的有限存在者先天立法能力的证明，则彰显了他在爱中向着上帝超越、与上帝在爱中联合的神圣可能性。

关键词：

自由、恶的起源、罪、堕落、意愿、理智、爱、秩序、亚当夏娃、上帝

一、心灵之爱（意愿）背离上帝的本体论描述：拒斥存在与堕向虚无

上帝从虚无之中创世，“出于虚无”（*ex nihilo*）决定了被造物 and 造物主之间的永恒鸿沟，也造成了被造物的可变性（*mutabilitas*）和可朽性（*mortalitas*）。可变性属于被造物的本性，本身绝非恶，只有在自由存在者这里，才提供了将恶引入世界的可能性。换句话说，被造的心灵是不稳定的，它对上帝之爱（*amor Dei*），或者说原初朝向上帝的善良意愿（*bona voluntas*），可以背离上帝，转向自己，以爱造物主的方式和强度来爱自己。然而，不论指向上帝或自己，心灵之爱或意愿都不缺乏其对象（*amatum*），而心灵之爱的对象因其都是存在，所以都是善的。在奥古斯丁的新柏拉图主义本体论中，恶并非积极的存在，因此并不存在于善的对象中，而仅仅存在于从善的等级秩序中堕落。这种堕落抛弃本该拥有的善（至善者上帝和德性之善），造成了心灵内部爱的秩序（*ordo amoris*）与心灵之外上帝订立的善的秩序（*ordo bonorum*）不相符合。所以在堕落中，心灵既抛弃了本该拥有的、某种更高级的善（*meliora bona et summum bonum*），又违背了善的等级秩序（*ordo bonorum*）。

进一步地，在奥古斯丁的新柏拉图主义本体论中，善就是包括造物主和被造世界在内的所有存在，善的秩序就是造物主和被造世界之间的秩序、以及被造世界内部的秩序，简言之，是整个存在的秩序，所以心灵抛弃本该追求的善、违背上帝所订立的善的等级秩序而堕落，就等于拒斥整个创世行为、拒斥造物主、以及拒斥一切存在本身。

二、意愿堕向虚无的两种情况，以及罪的本体论结构

但拒斥创世、造物主、一切存在本身的，并非任何

本体论层面的虚无（*nihil*）。因为虚无不仅在现实中不属于过去、现在、将来的任何一个时刻（因为凡属于时间的，甚至时间本身，都是上帝创造的存在），而且在思想中也无法被直观，而只能作为存在的对立面、凭借抽象的概念而被想象。所以，虚无作为何时何地（即使在心灵中）也找不到容身之处的非存在，本身根本没有力量来对抗存在——因为不存在的东西，怎么可能有力量破坏存在呢？

于是，有力量拒斥和毁灭存在的，就只能存在者本身。也就是说，存在者意愿虚无（*volens nihil*），并以存在自身的力量来反对存在。虽然依照永远无法更改的本性，意愿必以存在为对象，但这只说明意愿不能直接以虚无为对象，却不能说明意愿不能间接以虚无为对象。以下我们将通过分析两种情况，说明意愿如何间接意愿虚无。

首先，在大多数罪行中，当意愿偏离本该拥有的高级之善、从善的等级秩序中堕落时，意愿不但以小善为对象，也必须同时以堕落本身为对象。因为虽然堕落不是意愿的最终欲求，但为了以自己想要的无节制的倾向（*inmoderata in ista inclinatione*）欲求小善，意愿也必须同时欲求堕落行为本身。也就是说，堕落虽然不是意愿的最终欲求对象，却是被作为实现目的的手段而欲求的。

其次，在一些极端情况下，意愿可以不指向任何小善，而直接以堕落本身为欲求对象。这就是奥古斯丁在《忏悔录》偷梨事件中描述的为恶而恶（*gratis malus*, 或 *malitiae causa nulla est nisi malitia*, 恶仅以恶本身为动机）。

奥古斯丁在《忏悔录》第二卷记述道，他少年时在乡间游逛时，和伙伴们洗劫了一棵梨树。小孩子的这类恶作剧本是司空见惯的，然而时隔多年，当奥古斯丁试图分析这件偷梨事件的性质时，却发现无法为其找到充分的动机。梨子作为上帝的造物本身是好的，尽管它只具有最低级的形态之善和滋味之善。然而，这群少年偷梨并非由于贪恋梨子的形态

和滋味，奥古斯丁提到自己手头就有更好的梨（*meliorum copia*）可供享用，而事实也证明他们对偷来的梨子并不感兴趣：在奥古斯丁的回忆中，他们似乎吃了一些，剩下的全喂猪了。然而，如果确实有一点梨子入了他们的口，最甜美的调味剂（*condimentum*）也并非梨子本身，而是吃它的人的罪行（*facinus*）。于是经过深入分析，当排除一切低级的善作为可能的犯罪动机后，就只剩下“对恶本身的爱”或者说“为恶而恶”（*gratis malus*）作为唯一的动机了。在此，奥古斯丁写下了《忏悔录》中最震撼人心的段落之一：

邪恶是丑陋的，我却爱它；我爱我的毁灭（*amavi perire*），我爱我的堕落（*amavi defectum meum*），不是爱我为之堕落的事物（*illud ad quod deficiebam*），而是爱我的堕落本身（*defectum meum ipsum*），我丑陋的灵魂啊，挣脱你（上帝）的坚固而自趋灭亡，它并非在耻辱中贪恋什么，而是贪恋耻辱本身（*dedecus appetens*）。

综上所述两种情况，无论是为追求小善而作恶，还是仅仅为恶而恶、为堕落而堕落，无论堕落是作为手段还是目的出现，它都是意愿的欲求对象。而堕落本身，就是向着虚无的运动。所以，虽然虚无作为“绝对的非存在”，依照意愿的本性，根本无法成为意愿的“直接欲求对象”，但意愿却可以通过欲求“向着虚无的运动”，来“间接地欲求虚无”。由此，存在者意愿虚无（*volens nihil*），其实就是存在者意愿堕落（*volens defectum*）。

进一步地，发现与“为小善而堕落”相对立的，“为堕落而堕落”的这种极端情况，可以说是奥古斯丁人性论最深刻的洞见，构成了他对“罪之为罪”的本质性认识。实际上，单纯地欲求小善，并不能构成罪。因为哪怕再小的善也是存在，而欲求存在则是意愿的本性，是上帝创造人时所钦定的。而意愿虚无、因而意愿向着虚无的堕落，才违反意愿被造时的本性，也就是说违背了上帝的安排，如

此才能构成罪。因此，如果我们仿效康德哲学的术语，意愿所指向的小善，只是罪的质料（*materia peccati*），而意愿违反本性的扭曲、向着虚无的堕落，才是罪的形式（*forma peccati*）、是使罪成为罪的原则（*principium peccati*）。

至此，我们得到了罪之为罪的完整本体论结构（*ontological structure*）。在一般罪行中，意愿所追求的“小善”是罪的质料（*materia peccati*），追求小善时“向着虚无堕落”则是罪的形式（*forma peccati*），是使罪成为罪的原则（*principium peccati*）。作为质料的小善是目的本身，作为形式的堕落是达到目的的手段。但在为恶而恶的极端情况中，因为没有任何小善作为动机，罪的形式“向着虚无堕落”，同时也就是罪的质料，原先仅仅作为手段的堕落，现在成为了目的本身。

三、寻求意愿偏离上帝的“理性”解释：“堕向虚无”与“追求上帝”，这两种矛盾运动的“辩证统一”然而，意愿向着虚无的堕落，这种完全违反意愿本

性的运动，究竟是如何实现的呢？意愿向着虚无堕落时，不会完全毁灭自身本性，甚至造成一种反本性吗？

实际上，我们可以很容易地通过类比推理得出答案：就如在认识层面，理智对于虚无的思考，必须同时借助于对于存在的思考，同样在决断层面，渴望堕入虚无的意愿，也必须同时借助于渴望获得存在的意愿才能实现——这是因为在奥古斯丁神学中，堕落作为恶仅仅是缺失，缺失不能独存，必须依附于善的本性。意愿的本性体现为对于存在的追求，所以对于虚无的追求作为本性的缺失，不可能脱离、或者说必须依附于对于存在的追求。然而，意愿的这种自相矛盾并不是将意愿一分为二——如果意愿一分为二，我们面对的将是独立存在的

自由与堕落

两种本性，而不是具有依存关系的本性和缺失。同时，意愿的这种自相矛盾并非一种绝对的矛盾，就如我们下面将要阐述的。

“虚无”是一切存在者的反面，因而和意愿的本性决然对立，但“向着虚无的堕落”，却可以成为一种真实的存在方式，并且，这种真实的存在方式，可以通过某种悖逆的方式，来指向甚至模仿至高存在者的存在方式，因此对意愿具有巨大的欺骗性和诱惑力。这么说的理由在于，向着虚无的堕落，体现为破坏存在秩序、毁灭存在物、背叛造物主这三个方面。但破坏存在秩序，同时也就是确立以自己的任性妄为为唯一原则的新秩序；毁灭存在物，同时就是创造虚无；背叛造物主，同时就是自封为敌对的造物主。所以，堕落作为向着虚无的下降

(*descensus ad nihil*)，在另一种意义上，可以被视为向着最高存在的攀升(*ascensus ad Summe Esse*)，也就是说，以悖逆的方式模仿造物主。如此，奥古斯丁对“为堕落而堕落”的偷梨事件，能够做出这一定论：

所以，在那次邪恶而悖逆地模仿我的主的偷窃事件中，我所喜爱的究竟是什么？是否因为我无法以强力反抗，在欺骗中违背律法便是件乐事，以便身为囚徒的我，通过做出被禁之事却不受惩罚(*faciendo inpune quod non liceret*)，得以模仿那残缺的自由(*mancam libertatem...imitarer*)——而做出被禁之事却不受惩罚，正是对全能的昏暗效法(*tenebrosa omnipotentiae similitudine*)。

此处需要特别强调的是，向着虚无的堕落，以悖逆的方式模仿上帝，本质上并不是一桩发生在道德层面的具体罪行。因为在奥古斯丁的新柏拉图主义中，道德层面的善恶之分，必须以关于存在的本体论叙述为基础：如果造物主、创造活动、被造物、一切存在的秩序（包括造物主和被造物间，以及被造物之中的秩序）都是善，那么恶就不可能是存在者本身，而只能是一种存在方式，这种存在方式表

达了对于存在根本性的否定态度：它渴望毁灭存在者、破坏存在秩序、违抗造物主。于是，人在面对道德层面任何具体的善恶选择之前，在逻辑上，首先面临的是本体论层面对于自身存在方式的选择，面对的是对存在整体、对创造活动、对造物主的态度选择。所以，人类的第一桩罪，骄傲，并非道德层面的一桩具体恶行，而是本体论层面，通过自由意愿对存在方式和基本态度的错误选择。

作为众多存在者一员的人，在上帝订立的存在秩序中必然占有一个位置，因此，以整体的存在秩序为背景，人对自身存在方式的选择，必然首先表现为对自身存在位置的选择。实际上，和其他被造物一样，人最初从上帝那里，获得了自己在整个存在秩序之中的自然存在位置：低于上帝和天使，高于非理性存在者(*inter angelos bestiasque*，在天使和野兽之间)，和他人平等。奥古斯丁在《创世记注解：反摩尼教徒》中，把乐园中心的生命之树(*lignum vitae plantatum in medio paradisi*)，隐喻地解释成人类灵魂借以理解自己被安排在“中间位置”(*in medietate quodam rerum*)的“智慧”(*sapientiam*)，以便灵魂使身体的本性(*natura corpoream*)臣服于自己

(*subiectam sibi*)，并懂得上帝的本性(*naturam Dei*)是高于自己的(*supra se*)。然而，和其他没有自由意愿的自然存在者不同，人被造时获得的这一“中间位置”，并非静止不动、业已实现的位置。这个位置，还必须由人通过意愿的自由决断(*liberum arbitrium*)去实现(*fulfill*)，也就是说，通过自由地承认和接受这个位置，从而去真正地实现这个位置。这是人被造的最高目标——即，自由地实现自然，自由(*libertas*)与自然(*natura*)达成和谐统一。然而，人的自由意愿存在着拒斥和违背本性的可能性，从而造成本性的缺陷。于是，当自由意愿不安于这一被上帝所安排的自然位置时，人就破坏了自己的本性，同时背叛上帝、切断了和上帝的关系。

四、对两个重要概念的“反二元论(anti-dualistic)”区分：“虚无”是永远无法实现的“绝对非存在”，而“堕向虚无”是随时可能实现的“真实存在方式”由于在存在之外只有虚无，所以人背叛上帝的方式

只能是选择向着虚无堕落。但是受到破坏的本性，不可能完全化为虚无，也就是说，人不可能完全偏离被造时的自然位置。人所能做的，只有站在这个位置，背向上帝，在自欺欺人的谎言中自封为上帝。实际上，心灵对虚无的渴望本质上是一种自相矛盾，因为不仅心灵的认识能力不借助于存在，根本无法直接地想象虚无，心灵的决断能力不借助于存在，也根本无法直接地意愿虚无。所以，虚无作为上帝的假想敌、作为一种既不可直接想象、又不可直接意愿的绝对的“非存在”（就如奥古斯丁明确指出的——没有与至高存在者上帝相反的另一自然实体，存在的反面并不存在），我们很难解释这位上帝的假想敌，为何拥有如此大的吸引力，竟能诱惑心灵背叛上帝而选择它。

然而，人类自欺欺人、向着虚无的堕落，并非我们想象地那么荒谬。因为就如我们曾经分析过的，静态的虚无和动态的堕落是截然不同的概念：前者和存在者的本性处于永恒对立之中，因而不论何时何地，既不能被直接想象，又不能直接被直接意愿和切实获得；而后者既非“相反的本性”也非“本性的绝对缺失”，而是自由存在者任何时候都可能采纳的、一种拒斥本性的真实存在方式。所以，在堕落所指向的虚无、和指向虚无的堕落之间，心灵虽然也间接地意愿虚无，但它真正意愿和选择的，并非“虚无”这一虚构的上帝假想敌，而是“坠向本不存在的虚无”这一违抗上帝的运动。在这一运动中，心灵表面上追求虚构的非存在，实际上追求并创造了一种真实的存在方式，这种存在方式就是和上帝自由敌对的、一种“反上帝”的自由(anti-God freedom)。

这种反上帝的自由，是上帝自由在人类这面镜子中的反像(perverse mirror image of God's freedom)。它作为一种绝非虚无的真实存在方式，是人类自由的第一件作品。实际上，人的有限自由，虽不能“无中生有”地创造“存在者”，却可以“无中生有”地创造自己的“存在方式”，并通过创造这种悖逆的存在方式，把原本作为上帝真实形象被造的自己，扭曲成上帝的镜中反像。于是，对“悖逆的存在方式”的创造，也必然同时（尽管是间接地）是身为作恶者的人，从虚无中的自我创造(the self-creation of men as evil agents ex nihilo)。然而，正如作为镜中反像的人类和人类自由，永远无法脱离作为原型的上帝和上帝自由而独立存在，人在悖逆地热爱自己，追求反上帝的自由时，也无法不同时热爱上帝，追求真正的上帝自由——尽管，人是用一种拙劣的扭曲来仿效上帝，以一种悖逆的仇恨来热爱上帝，就如奥古斯丁对上帝的祈祷：

所有那些使自己远离你、并抬高自己反对你的人，都以堕落的方式模仿你(perverse imitantur te)。但甚至通过以这种方式模仿你，他们宣称(indicant)你才是一切本性的创造者(creatorem te esse omnis naturae)，且不存在任何方法人能够借此脱离你(non esse quo a te omni modo recedatur)。

对上帝毅然背叛之下的绝对依赖，或者说，对上帝绝对依赖之下的毅然背叛——这一矛盾是掩藏在人类自由最深处的悲剧性可能，并通过亚当夏娃，在所有人身上化为了现实。

最后，既然“向着虚无堕落”是一切罪的形式

(forma peccati)（不论是一般的罪行，还是极端的为恶而恶），是使罪成为罪的根本原则(principium peccati)，同时，既然这一“向着虚无堕落”也就是“悖逆地模仿上帝的自由”，那么自然地，悖逆地模仿上帝的自由，也就是一切罪的形式，是使一切罪成为罪的根本原则。在人类的第一桩罪骄傲中，对上帝自由的悖逆模仿是赤裸裸的，它被明目张胆

自由与堕落

的表达为“自立为敌对的上帝”，而在其他的衍生之罪中，对上帝自由的悖逆模仿则是隐蔽的，当人们无法度无节制地追求金钱、美色、荣誉、权力这些小善时，人们必然同时违背了上帝所订立的善的秩序，并确立起以自己无约束无法度的爱(amor inordinatus)为唯一原则的新秩序，而通过打破秩序来重订秩序，本身就是对上帝绝对自由的悖逆模仿。

然而，何为无约束无法度的爱(amor inordinatus)呢？

上帝的绝对自由表现为对存在无条件的爱(amor gratis)，所以，作为它镜中反像的人类自由，首先也必然表现得酷似对存在无条件的爱。然而原型和反像的真正差异，在于它们与秩序的关系——上帝以爱创世，因此他爱的秩序(ordo amoris)也就同时是善的秩序(ordo bonorum)。但在人类那里，两种秩序却可以产生错位甚至颠倒。在上帝所订立的爱与善的对应关系中，大爱应该赋予大善，小爱应该赋予小善。然而，人却可以无视甚至颠倒这种对应关系，以爱造物主的方式来爱被造物，把原本只应献给造物主的爱，给予自己任意选定的对象，因而把这些对象，另立为和真实上帝相敌对的虚假上帝：人先是在原初之罪骄傲(superbia)中把自己立为上帝，又在其他衍生之罪中，把金钱、美色、荣誉、权力立为上帝。因此，悖逆地模仿上帝、颠倒秩序的爱、滥立和滥拜偶像、精神的淫乱，这些罪在本质都是同一的，它们都是在无条件的爱(amor gratis)的外表下，以破坏存在秩序的方式，无条件地否定造物主和被造世界。这种无条件的否定，实际是对造物主和被造世界无条件的恨(odium gratis)，它是上帝无条件的爱的镜中反像，也是人类自由作为上帝自由拙劣模仿的真实表达。

五、“拥有意愿”即“实现意愿”：本体论层面的永恒堕落动机

我们已在本体论层面充分探讨了人类始祖是如何堕落的，同时，这些讨论对和人类一样作为有限存在者被造的天使同样有效。然而我们的最终目的，不仅是描述堕落如何发生，更是为堕落确定一个理性可以理解的动机。为了更有效地展开论述，让我们暂时放下人类始祖，把关注的目光转移到天使身上。这样做的理由在于，天使处于比人类更高的存在等级，地位更接近上帝，拥有比人类更高的智慧，对上帝的认识更深刻。换句话说，如果我们能为天使堕落找到理性可以理解的动机，就等于建立起一种“强论证”，其结论必然可以“向下兼容”，适用于认识水平低于天使的人类始祖。

现在，在本体论层面寻找堕落动机之前，让我们进一步分析一下天使被造时的认识状态。

首先，虽然奥古斯丁本人对天使认识水平的描述比较模糊，但天使必然不可能拥有对上帝的荣福直观(beatific vision)，否则，这种和上帝“面对面”、对上帝神圣本体“如他所是”(As He is)的认识，将取消任何堕落的可能性。另外，天使也并不确信(incertus)自己必然会得到作为自身至高幸福(beatitudo)的荣福直观，这种对未来的不确信，进一步加深了堕落的可能性。然而从以上两点，并不能推出天使并不拥有对至高幸福的期盼(spes)。事实上，如果被造等级低于天使的人类，尚且拥有对未来幸福的期盼(可朽的身体变为不朽的身体，与上帝实现牢不可破的亲密关系)，我们便有理由肯定天使也拥有同样的期盼。进一步地，由于天使离上帝更近，对上帝作为至善者的认识超过人类，因而我们可以合理推断，天使对至高幸福的期盼，应该比人类更清晰、更生动。这种更清晰更生动的期盼，虽然依旧没有取消堕落的可能，但无疑在初始状态上，把天使放在了比亚当更有利的地位，使他们对上帝的顺服更容易。反过来说，也正因天使顺服上帝更容易，他们的悖逆必然比人类的悖逆遭到更严厉的惩罚。事实上，人类尚且能通过信仰耶稣

自由与堕落

基督而重获永生，而天使一旦堕落，则必然在地狱承受永恒的死亡。

于是，通过对天使认识状态的进一步分析，我们可以明白讨论的难点何在：对至高幸福（荣福直观）怀有鲜活期盼的天使而言，似乎根本不可能存在某个堕落动机，强烈到足以诱惑他们背叛上帝。之所以这么说的理由在于：第一，“荣福直观”本身就构成了天使的至高幸福，天使根本不需要（也不可能）通过把爱转向上帝之外的被造物，来达到或增进这份幸福；第二，虽然天使尚未获得荣福直观，但他们必然拥有足够的智慧明白上述第一点。否则，如果天使无法区分什么构成了自己的至高幸福，那么他们就会由于愚蠢，把投向上帝的原初之爱转向其他被造物。如此，把他们造得如此愚蠢的上帝，必将成为天使堕落的罪魁祸首。

对于这一难点，还可通过奥古斯丁和安瑟尔谟的比较做出进一步说明。和安瑟尔谟区分天使的两种意愿，即，为公正的意愿（will-for-justice）和为利益的意愿（will-for-advantage）不同，奥古斯丁神学中根本不存在这种区分。因此，对于奥古斯丁笔下的天使堕落，我们就不可能像安瑟尔谟那样，用两种意愿的冲突和相互顺序的颠倒来进行解释。实际上，由奥古斯丁和安瑟尔谟的差异揭示出的关键问题在于，后世伦理学中对道德善（moral good）和幸福（happiness）的根本性区分，在奥古斯丁笔下尚未出现，因此用两者的冲突来解释恶的起源的途径，在奥古斯丁这里也必然是行不通的。我们从语言学角度很容易看清这一点，拉丁文 *bonum* 具有双意性，既可指“好处”、“祝福”、“资产”，也可以指“道德善”。所以，当奥古斯丁说上帝对人和天使而言是他们应当追求的至善（*summum bonum*）时，既表明了人和天使应当全心全意爱上帝这一道德义务，又表明了唯有在上帝之中，人和天使才能得到至高幸福这种功利考虑。

至此，我们可以更清晰地表达解释天使堕落的真正

困难：我们必须找到这样一个“动机”或“理由”，这一动机或理由，必须强烈到足以诱惑明白至高幸福居于何处，并对至高幸福怀抱鲜活期盼的天使，甘愿放弃这一幸福而背叛上帝。

然而，是否真的存在如此强大的动机呢？如果存在，它又会是什么呢？幸运的是，先前对堕落的本体论描述，已为我们提供了充足的线索。

我们首先想到的候选对象，必然是“想成为上帝”的希望。然而，如果“想成为上帝”仅仅停留在一个空洞的希望（an empty wish），它就绝对不足以构成对天使具有充足诱惑力的动机。这是因为：第一，被造之初的天使拥有足够的智慧辨别自身至高幸福何在，所以他们必然明白，“想成为上帝”的空洞希望，丝毫不能增进自己的幸福；第二，智慧远远高出人类的天使，甚至可能预料到追随这一空洞愿望必然失败，并且将遭受上帝的永罚，而如果对永罚的恐惧和对至福的期盼相加，那么天使追随这一空洞希望的可能性将被进一步减弱。

然而，如果“仅仅通过想要成为上帝”（*merely by willing to be God*），理性存在者已经在某种层面“实现了这个意愿”（*fulfill this will*），具体地讲，如果当理性存在者渴望成为上帝时，仅仅这个渴望本身，就已经“同时”使他成为了上帝，那么，这种仅凭一个意愿就同时成为至上者（*make oneself God by merely willing to be God*）的诱惑，或许强大到足以成为神圣天使堕落的动机。于是，我们的问题便被转化为：理性存在者是否真的

的能仅凭一个意愿，就同时使自己成为上帝呢？

笔者对这一问题的回答是全然肯定的。根据前文

对罪的本体论分析，当作为理性存在者的

人类和天使意愿成为上帝时，他们的意愿也就同时堕向了虚无，而仅仅凭借这一“堕向虚无”的意愿行动本身，人和天使也就同时以打破上帝创立的神圣秩序的方式，创造出了以自己“无节制无法度的

爱”为唯一原则的新秩序(*novus ordo*)。也就是说，人和天使完全像上帝那样，仅凭一个意愿就创造出了新秩序，成为了和上帝一样的全能立法者。因此，我们完全可以说，在创造秩序这一方面，仅仅“想成为上帝”的意愿，完全等同于对这一意愿的实现，因为，就“仅凭一个意愿就创造出新秩序、成为立法者”而言，有限自由存在者和上帝并无差别，他们的意愿和上帝一样，都是全能的。

然而此处必须指明，人和天使只有在某种特殊的立法活动，即创立“爱的秩序”时，才能成为和上帝平起平坐的全能立法者。而爱的秩序(*ordo amoris*)就其性质而言，完全不同于世间的另一种秩序，即善的秩序(*ordo bonorum*)。最初，两种秩序都来自上帝这一全能立法者，都由上帝“仅凭一个意愿”无中生有地创造出来。然而，“善的秩序”作为决定存在者之间等级结构的客观秩序，身为有限自由存在者的人和天使，永远没有能力改变。而“爱的秩序”虽然最初被上帝作为对“善的秩序”的回应，放置在有限存在者的心灵之中，用以规定他们自然本性的原初良善，但由于这种秩序究其根本实际是一种主观秩序，因而必然处于人和天使意愿的自由决断之下，能够被他们的意愿扭曲甚至颠倒。于是，从两种秩序各自的性质出发，我们很容易理解：尽管作为有限自由存在者的人和天使，永远无法像上帝那样仅凭一个意愿，“无中生有”地创造出任何“善的秩序”，但以和上帝相似的方式，人和天使完全可以“仅凭一个意愿”就创造出全新的“爱的秩序”。就爱本身的混乱无度而言，这种“爱的秩序”实际只是一种反秩序(*anti-order*)，但由于它把隐藏在混乱之爱背后的无条件的恨(*odium gratis*)，树立为与“无条件的爱”相对立的至高原则，这种“爱的秩序”，又是作为神圣秩序“镜中反像”出现的新秩序。

综上所述，我们终于可以为堕落找到一个理性可以理解的动机。而这一动机本身，又大大丰富了我们

对有限存在者自由行动的理解。首先，包括人和天使在内的所有有限自由存在者，

根据其自然本性，必然欲求已经存在的善。由于所有存在者都是善，因此上帝以及所有被造物，都作为可欲对象呈现在人和天使的心灵之中。对这些对象的爱，构成了有限存在者的行动动机。这些动机下的行动，都可归结为他们追求自身至高幸福的行动。而有限存在者是否以道德的方式追求幸福，完全被他们自然本性所处的状况决定。当自然本性处于原初的完好时，人和天使内心爱的秩序完全符合上帝所制订的善的秩序，他们把上帝作为最高的可欲对象，在上帝身上寻求至高幸福；而当自然本性被原罪损坏和扭曲后，爱的秩序便不再符合善的秩序，人和天使把被造物作为最高的可欲对象，在被造物身上寻求至高幸福。但从自然本性本身提供的诸多动机（爱的对象）出发，只能解释原初良善的本性如何持续产生善的抉择，以及后来败坏的本性如何持续产生恶的抉择，却无法解释原初良善的本性如何产生出第一个恶的抉择——这一从善到恶的飞跃与突变。于是，堕落的动机，必然不由自然本性本身提供。

然而，除了被上帝以“爱的秩序”安排好的自然本性，人类和天使还拥有上帝赐予的自由意愿。准确地说，意愿(*voluntas*)也属于自然本性

(*natura*)，并且被造之初同样是良善的。但意愿的自由决断(*liberum arbitrium*)却是一种特殊的能力，这种能力不像只能被动地接受规定的本性的其他部分，而是既能保持、也能改变自身的状态，甚至扭曲本性的其它部分。换句话说，由于意愿的自由决断能力，人和天使既能成全，也能扭曲上帝在自己身上所设定的爱的秩序。而意愿之所以通过这种自由决断能力，现实地选择背叛上帝，其动机完全不出于本性对“外在于意愿的可欲对象”的爱，因而和追求自身至高幸福的渴望完全无关。堕落的动机，仅仅出于意愿的自由决断能力本身，更准确

地说，仅仅“内嵌”于自由本身的结构之中。有限存在者的自由结构决定了这样一个事实：虽然他们无法像上帝那样，仅凭一个意愿就创造出善的秩序，但在仅凭一个意愿，就创造出爱的秩序这一点上，他们和全能的上帝毫无差别。人和天使完全可以仅凭一个意愿，就成为和上帝一样的全能立法者。所以，当意愿的存在就等于意愿的实现时，堕落便是堕落本身最充足的动机，而无需任何现实或想象的可欲之物吸引心灵。我们甚至可以设想，当有限存在者无限珍视自由而轻视幸福时，仅凭一个意愿就成为和上帝一样的全能立法者的诱惑，完全可以战胜对反抗失败遭受永罚的恐惧，甚至完全可以战胜对近在眼前的至高幸福的期盼。在这种对自由近乎悲剧英雄式的热爱中，选择堕落就变得完全可以理解了。进一步地，这一强大的堕落动机，由于内嵌于自由本身的结构之中，必然从受造之日起，就永恒地伴随着包括人和天使在内的一切有限存在者，而不管他们是否在心理层面现实地采纳这个动机，进而走向真正的堕落，甚至不管他们是否在心理层面意识到这个动机，堕落的危险都同样对他们近在咫尺。这种永恒的堕落动机，揭示了自由内部的黑暗深渊——只要尚未达到和上帝最为亲密无间的联合，有限理性存在者就永远站在悬崖边缘，承受着堕入这一无底深渊的巨大诱惑。

六、“原罪”与“本罪”：人类自由在“立法”与“执法”中的双重表达

至此，我们已经实现了预定的目标，在本体论层面，确定了内嵌于自由结构之中的永恒堕落动机，剩余的工作，则是通过进一步分析这个动机，深化我们对于自身自由的理解。

上文已经通过自由内部的黑暗深渊，对亚当堕落进行了充分解释。然而这并不是说，亚当一旦选择坠下这个深渊，堕落作为某种一次性行动便一劳永逸地完成了，而亚当的子孙除了在深渊之底痛苦呻

吟，就再不可能有所作为。实际情况是：堕落绝非历史之初业已完成、因此与后世再无瓜葛的孤立行动，而是一旦开启就将被不断重复的行动，同时，后世人类在对始祖堕落的无限次模仿和重复中，则处于既自由又不自由的矛盾境地。

根据前文的分析，在亚当子孙的本罪中，不论意愿的具体欲求目标是什么，也就是说，不论罪的质料根据具体情景有何改变，“堕向虚无”作为所有罪的形式，作为使一切罪成为罪的原则，都是永恒不变的。同时，不论人把“堕向虚无”当做目的本身来追求，还是把它仅仅作为实现目的的手段来追求

（为追求小善而作恶），“堕向虚无”作为意愿自身的行动，也同时就是意愿的欲求对象。然而，我们已经证明，意愿欲求自身向着虚无的堕落，也同时就是意愿欲求以打破秩序-重订秩序的方式，成为像上帝那样的全能立法者。于是，由于亚当后代个人所犯的所有本罪，都包含这一“打破秩序-重订秩序”的结构，因此个人所犯的所有本罪，也都包含着“成为全能立法者”这一动机，而不论这一动机直接地引起行动（为恶而恶），还是以享用小善为最终目标，从而间接地引起行动（为追求小善而作恶）。最后，由于作为骄傲的原罪，赤裸裸地表达出这一成为全能立法者的动机，因此，原罪本身就可被视为“罪的形式”。总之，我们完全可以说，作为“原罪”的骄傲，就是隐藏在所有“本罪”之中的“形式”和“原则”，每一桩本罪只有通过作为其“形式”和“原则”的原罪，才在道德属性上被确立为罪。

这里需要我们关注的是：罪之为罪的必要条件，就是罪必须是自由犯下的。本罪服从以“混乱的爱”（*amor inordinatus*）为唯一原则的新秩序，但根据这一新秩序，本罪的质料部分，即混乱的爱所指向的对象，是被任何一个恰巧足够强大的欲望偶然地决定的，而不是被意愿本身决定的。所以，如果本罪作为罪是自由犯下的，那么其自由的属性必然由它

的“形式部分”来确定，也就是说，订立新秩序的原罪，必然是意愿的自由行动，而不被任何内在或外在的强迫必然地决定。具体地说，意愿一方面自由地打破神圣秩序、建立新秩序，另一方面则完全具有不这么做的可能。反之，如果意愿由于内在或外在的强迫，必然地确立以混乱的爱为唯一原则的新秩序，那么这就等于说意愿必然地处于混乱的爱的奴役下而毫无选择余地，那么，人就完全受欲望支配的动物毫无差别了。

进一步地，原罪和本罪的关系，不仅在于前者使后者获得确定的道德属性，从而把后者确立为罪，更在于前者是后者现实发生的前提。因为，在任何一桩指向具体可欲对象的本罪中，意愿必须首先创立以自己混乱的爱为唯一原则的新秩序，然后才能依据这一新秩序，把自己混乱的爱，在具体情境下指向某个具体对象。这里的“首先……然后”并不代表原罪和本罪之间必然具有时间先后（时间先后包括A.个人生命限度内的时间先后，以及B.亚当和子孙之间跨越无数世代的历史先后，这两种情况稍后再谈），而仅仅表明两者之间必然具有逻辑先后。因为，当人把意愿指向某个被造物，无节制地沉溺于该对象时，意愿完全可以同时完成“创立以自己混乱的爱为唯一原则的新秩序”和“指向自己混乱的爱所给出的某个具体对象”的双重行动。换句话说，这两个行动完全可以包含在同一个意愿决断中，“创立新秩序”为意愿决断的形式部分，“指向具体对象”为意愿决断的质料部分，两者在时间上不分先后，但后者在逻辑上以前者为前提。

综上，本罪和作为它形式的原罪的具有两方面的关系：第一，在道德属性上，原罪把每一桩本罪确立为罪；第二，在现实的发生上，原罪是每一桩本罪得以诞生的前提。结合原罪和本罪关系的这两个方面，我们可以得到这样一个结论：亚当子孙在自身的每一桩本罪中，都隐秘地重复着亚当的原罪。因此，在这个意义上，每一人类个体都是亚当，每个

人在所有具体罪行中，都重新成为自身恶的意愿的绝对开端。

由罪的本体论结构分析出的这一结论，能够充分解释人们日常生活中经常遭遇到的矛盾的道德直觉。这种矛盾可以表达为：在作恶时，一方面在理性上，主体通过“我本应当”的意识，觉察到了自身的自由，另一方面却在感性上，感到了被捆绑的自身的不自由。不论出自理性的意识或者出自感性的感觉，都是主体对自身处境未经中介的直接认识，因此都是直觉(intuition)。如果我们承认这两个直觉都是真实的，也就是说，不但“我本应当”的理性意识所反映的自由决断能力不是心理上的幻觉，而且感性层面的不自由感也反映了被欲望捆绑的真实状态，那么，我们就必须解释矛盾的这两方如何可能共存，即，人在作恶时，如何既自由又不自由？进一步地，由于自由或不自由只是针对主体意愿的，上述问题便可转化为：恶的意愿，是否可能同时具有“自由”和“不自由”两种截然性反的属性？

上文对罪的本体论结构的分析，已经为这一问题提供了合适的答案。据此，我们可以说，一桩以具体可欲对象为目标的本罪，分为形式和质料两个部分。形式部分即本罪之中包含的原罪，也就是“创立以混乱的爱为唯一原则的新秩序”，而质料部分则指混乱的爱在具体情境下的欲求对象。所以，一方面，由于意愿既能选择破坏、又能选择不破坏神圣秩序，重立以混乱的爱为唯一原则的新秩序，所以在订立秩序的意义上，意愿是自由的；另一方面，由于这种混乱的爱本身排斥所有秩序，从而和偶尔兴起的欲望没有任何差别，所以当意愿把自己交托给这一混乱的爱时，根本无法自行选择欲求对象，其欲求对象必然被任何一个偶尔兴起的足够强大的欲望决定，所以在执行秩序的意义上，意愿是不自由的。于是，根据对罪的结构分析，我们可以充分解释人们矛盾的道德直觉，把理性认识到的

“意愿自由”和感性感受到的“意愿不自由”，同时接受为真。

然而，我们可以进一步追问：虽然矛盾的道德直觉，真实地反映了作恶时“既自由又不自由”的常态，但有没有超出这一常态的完全自由的作恶呢？根据先前的讨论，以及奥古斯丁在《忏悔录》偷梨事件中的有利见证，对这一问题的回答很明显是肯定的。事实上，根据罪的本体论结构，恶的意愿依照其形式部分（确立新秩序）是自由的，意愿的不自由只可能在于其质料部分（执行新秩序），也就是说，意愿无法自己决定欲求对象，而只能接受足够强大的欲望随机给出的对象。于是，在某一具体时刻偶然兴起、比其它竞争者都强大的欲望，将必然地决定意愿的对象。所以很明显，如果欲望并不指向任何外在于意愿的对象，并将其确立为意愿的质料部分，如果欲望仅仅指向内在于意愿的、意愿的形式部分，仅仅以意愿“确立新秩序”的行动本身为对象，那么在这种情况下，欲望对意愿的限制和束缚就消失了，意愿不仅就形式而言是自由的，而且就质料而言，由于意愿仅以自身行动为对象，同样也是自由的，由此，意愿便达到了完全的自由。

这种完全自由的作恶，就是我们已经充分讨论过的为恶而恶(*gratis malus*)。在为恶而恶中，意愿仅仅指向自身，仅仅以自身“确立新秩序”的行动为欲求对象。然而，也正由于为恶而恶的意愿，不再以外在于意愿的其它对象为欲求对象，所以，不论在隐秘的心理层面，还是在公开的行动层面，意愿可以任意选取任何一个外在于意愿的对象来表达意愿自身。这个外在的对象，不再是由混乱的欲望交付给意愿，意愿不得不接受的欲求对象，而仅仅是恶的意愿用以证明自身存在、彰显自身行动的表演道具。为恶而恶的意愿，完全可以通过表面上看起来微不足道的小罪，来彰显和这小罪形成巨大反差的、自身性质的极恶——比如，《忏悔录》中的偷

梨事件，表面上看似只是少年小小的恶作剧，但背后却包含着对上帝及其造物无条件的恨。

由此，我们既可以说，“为恶而恶”是一种特殊的本罪，这种本罪不以任何外在对象、而仅以意愿“打破秩序-重订秩序”的行动本身为目的，把罪的形式同时当做罪的质料来欲求，我们也可以说，由于意愿欲求“打破秩序-重订秩序”，也就是渴望成为全能立法者，因此，“为恶而恶”同时也就是原罪。

然而，少年奥古斯丁偷梨事件所体现的为恶而恶，与在亚当夏娃心中以骄傲面目出现的为恶而恶，是否完全相同呢？应该说，就两者都仅仅是渴望无条件地破坏秩序、都体现了对上帝无条件的恨、都不涉及对其它对象的混乱欲望而言，偷梨事件和始祖的原罪在性质上是完全一样的。但在表达方式上两者却有很大的差异：借助诱惑者的口，始祖的原罪赤裸裸地道出了自身动机，即，“自立为上帝”，并且在理智昏昧的情况下，妄图采取吃禁果的荒谬方式，达到和上帝平起平坐；偷梨事件的真实动机，则隐含在少年奥古斯丁的潜意识中，只在时隔多年的自省中才被揭示出来，并且它表达自身的方式更单纯、直白，直接通过无缘由地毁灭被造物来破坏神圣秩序。然而，“为恶而恶”的意愿可以选取任何外在道具表达自身，表达上的区别并不造成罪的性质的区别。只有偷梨事件和始祖原罪中意愿本身所处状态的不同，才可能真正造成两者的区别，而这涉及到原罪和本罪间的关系，是仅仅具有“逻辑先后”，还是同时也具有“时间先后”。

如果原罪和本罪仅仅具有我们上文证明的“逻辑先后关系”，那么两个“为恶而恶”并无什么不同。但如果原罪和本罪之间同时还具有“时间先后关系”——或是 A.个人生命限度内的时间先后，或是 B. 亚当和其子孙跨越无数世代的历史先后——那么这两个“为恶而恶”则必然是不同的。这种不同在于：亚当夏娃的意愿，是从一个绝对自由、且原本

趋向善的初始状态堕向恶的，但少年奥古斯丁的意愿，则由于具有容易屈从欲望的软弱性，而并不具有完全的自由，虽然，这一意愿的软弱性，也并不完全取消意愿的自由。

如果我们把原罪和本罪的时间联系，仅仅局限在个人生命跨度之内，那么这种时间关系可以在心理层面得到充分的证明：个人一方面通过接受外界影响，一方面通过自身自由决断，一步步塑造着自身的人格。先前的意愿决断并非一旦完成就消失进时间洪流，对意愿后来的状态和决断再无影响，而是通过习惯，以欲望的形式，影响和束缚着后来的意愿决断。于是，后来的每一次意愿决断，虽然依然包含“破坏秩序-重订秩序”的意愿行动作为自身形式，但由于习惯的束缚，或者说意愿屈服于欲望的软弱性，意愿行动会越来越丧失最初的自由。《忏悔录》第八卷对习惯的束缚有着极为生动的描述：

我并不是在异于我的铁链 (*ferro alieno*)、而是在我自己铁般的意志 (*mea ferrea voluntate*) 的捆绑下叹息。敌人掌管着我的意愿行动，把它做成一条铁链将我捆住，从败坏的意愿中 (*ex voluntate perversa*) 生出情欲 (*libido*)，顺从 (*servitur*) 情欲，便生出习惯 (*consuetudo*)，不抵抗 (*non resistitur*) 习惯，便生出必然 (*necessitas*) 了。

因此，如果原罪在最严格的意义上，只能指意愿第一次确立新秩序，那么每一桩本罪中的“破坏秩序-重订秩序”就不能称为原罪。为了寻找最严格意义上的原罪，我们必须顺着一个个恶的决断，不断向过去回溯，直到回到个人意愿的第一次转向。同时，由于个人生活在社会之中，即使个体生命消亡，个人之罪的不良影响，依旧可以通过人类社会扩散、流传、积累和固化。于是，虽然每个人出生时都同样纯洁无辜，但由于随着历史演进，罪在人类社会中的积累和固化效应，每代代的人性遭受污染的程度，完全可能越变越严重。

具体来说，虽然每个人都可能纯洁无辜地降生于

世，但他所进入的社会和文化已经是有罪的了，这就是在历史中长期积累而成的、外在于每个新诞生的社会成员的文化原罪。文化的原罪，在时间上先于诞生在其中的个体，并通过教育和风俗等方式，从外部侵蚀个体，而被侵蚀的个体，不仅以继承文化原罪的方式，成为这一原罪侵蚀下一代的渠道，而且把自身在这一原罪侵蚀下产生的本罪，重新返还到文化原罪中，使文化原罪随历史的演进，越来越深重和坚固。于是，诞生在文化原罪中的每个个体，既被迫继承这一原罪，因而是“已有的文化原罪”的受害者，又自愿传承和加固文化原罪，因而是“不断发展的文化原罪”的生产者。

相反，如果我们把原罪和本罪的时间联系理解为亚当和子孙之间跨越无数世代的历史关系，且这种历史关系是内在于所有人灵魂、不需要借助外部工具（如社会）的，那么这种关系不仅无法在心理层面得到证明，甚至根本不可能得到任何仅仅基于理性的证明。然而，我们也不必因此就不留余地地否定这一内在的、神秘的历史联系。更为合适的做法或许是，怀着同情的态度，反思奥古斯丁为何明明不可能不知道证据难寻、解释困难，却依旧坚定地维护这一原罪和本罪之间内在的、神秘的历史联系。

虽然同样能够仅仅从理性出发，确立类似笛卡尔“我思故我在” (*Cogito, ergo sum.*) 的“我怀疑固我在” (*Subito, ergo sum*) 这一思维的第一原则，但更多时候，奥古斯丁思维的出发点，是他通过经验而洞察到的人性事实。《忏悔录》第一卷中的婴儿状态，并非仅为描绘奥古斯丁本人的成长经历和他所观察到的零星个案，更是为了展现所有亚当子孙一出生就所处的共同状态。嫉妒、愤怒、怨恨、报复心……成年人人格中的诸多黑暗面，在婴儿心中同样存在。而且，由于婴儿还未受到足够的管教和习俗的制约，还未学会掩饰和控制内心，他们对这些黑暗面的展现就更加直白，这些黑暗的情绪都露骨地写在他们脸上。对此，奥古斯丁说：

在你（上帝）面前，世上没有一人(nemo mundus)是远离罪的，即使是在地上的生命仅有一天的婴儿(infans cuius est unius diei vita super terram)也是如此……无罪的(innocens)仅仅是婴儿肢体的脆弱(imbecillitas membrorum)，而不是婴儿的心灵(animus)……我是在不义之中被孕育的(in iniquitate conceptus)，我尚在胚胎时(in utero)就在罪中(in peccatis)（诗篇 50:7）。

由于婴儿的自我意识尚未觉醒，他们身上所展现的人性之恶，并非那种清醒状态下，由意愿的自由决断而“实现”的恶，毋宁说，这是一种潜在的恶，是欲望的混乱与邪恶，在每个人的自我意识开始觉醒、并清醒地作出第一个意愿决断之前，就已经潜伏在所有人的人性之中。而自我意识的觉醒，以及伴随着这种觉醒的清晰的意愿决断，只不过把这种潜在的恶，通过以意愿来追随欲望，变为了现实的恶而已。

仅仅把原罪和本罪的关系理解为逻辑先后，或局限于个人生命历程中的时间先后，无法解释这种先天地潜在于人性之中、并通过具体意愿决断化为现实的恶究竟从何而来。这一先天之恶对理性而言是个谜，它使我们看到了仅仅依靠哲学分析，把原罪和本罪的关系仅仅理解为逻辑先后、以及个人生命历程中的时间先后的局限性。

同时，与它伴生的另一个谜则是：尽管人能意识到这种先天之恶的存在，但只要人尚未沦为禽兽，那么，不论他在现实生活中纵欲和软弱到何种地步，都能同样意识到自己不应当屈服于这种先天之恶，而应当选择与恶相对的善。和先天之恶一样，这种对于“应当”的意识，也不是自我在觉醒之后自行创造的产物，而是隐藏于自我的最深处，借助后天环境所提供的机遇，由“潜在”变为“现实”。更重要的是，这种对于“应当”的意识，一方面把人和仅仅处于欲望统治下的动物永恒地分开，把“自由”确立为人的本性，另一方面则把人

和自身之中的先天之恶永恒地分开，把先天之恶划定为“自我之内的非我”，把人的本性规定为与恶对立的“善”。

然而，为何自我明明洞察到了自身内部的先天之恶，却偏偏要把这种先天之恶规定为“非我”，规定为应当克服和摆脱的东西，而仅仅把善规定为“真正的自我”？换句话说，如果恶已经先天地存在于每个自我之中，那么自我把它规定为“非我”的依据何在？很明显，依据只可能有一个：这个“非我”固然处于“自我”之中，但“自我”根据自身本性，并不包含这个“非我”，这个“非我”仅仅是依附于本性的缺陷，而且，这一缺陷并非由他者强加于自我，而是“自我”通过自身自由所产生的错误后果，也就是说，“非我”在“自我”的自由之中，拥有一个“起源”。

每个自我都处于自身意识之中，因此，对于现实的恶行恶念，每个自我都可以从自己的意愿决断，也就是在自身意识之中确定其起源，而对于那先于任何意愿决断、甚至先于自我意识之觉醒的潜在之恶，每个自我则必须超越自身意识，在“共同的人性”中寻求其起源。然而先天之恶，作为欲望的混乱与邪恶，和其他后天之恶一样，只能是意愿自由决断造成的结果。但意愿只能属于每个人类个体，并不存在和“共同的人性”相对应的“普遍的自由意愿”。于是，先天之恶，既要求我们在“共同的人性”中寻找其起源，又要求这一起源依旧是“个人意愿的决断”，而能同时满足这两个条件的办法，就只有设定：首先，所有人类拥有一个共同的始祖，恶由始祖个人意愿的自由决断第一次被创造出来。同时，由于始祖身上蕴藏着全人类的人性，而每个后代都以神秘的方式，分享从始祖而来的共同人性，所以，始祖在以个人意愿决断，既使自身欲望变得混乱与恶，又将同样的恶果留在了子孙的本性之中。换句话说，欲望的混乱与邪恶，作为始祖自由决断的结果，在子孙自我意识尚未觉醒之

前，就已先天地潜伏于他们的人性之中了。这就是蕴含在《旧约·创世记》第三章，又被使徒保

罗和奥古斯丁明确开显出来的，对意愿自由、人性本善和先天之恶的解释。这种解释不仅永远得不到符合理性的证明，甚至根本就是单凭理性永远无法理解的。然而，只要我们依旧相信意愿自由和人性本善，同时承认人性中先天之恶的存在，那么，我们的理性就必须设定这一关于恶之起源的神话，并通过信仰认其为真。在这个意义上，信仰绝非理性的对立面，而只是理性走到自身尽头时，必须做出的设定。神话作为信仰的内容，则通过讲述理性无法认识的“人性之起源”，解释理性能够认识的“人性之现状”。在这个意义上，处于理性终点的信仰，以及作为信仰内容的神话，虽然永远无法为理性所证明，但依旧是理性本身所必然要求的。

最后，让我们根据意愿决断的结构，对自身自由再进行一点简单分析。根据上文对“确立秩序”和“遵从秩序”的分析，意愿的自由决断，可以被区分为立法和执法两种行动。因此，人类自由也就相应地被表达在立法自由和执法自由这两个层面。在时间上，立法与执法两种行动并无必然的先后之分，可以被同时包含在同一个意愿决断中，作为这一意愿决断的两个方面而存在。在逻辑上，立法行动必然先于执法行动，执法自由的实现必须以立法自由的实现为前提，因为，人必须首先确立自己所要遵循的秩序，才能在具体行动中遵从这一秩序。

尽管我们只重点讨论了意愿通过打破神圣秩序，来创造邪恶新秩序的“立法行动”，但“立法行动”本身，从概念上仅仅意味着意愿通过自由决断“确立”自己所要遵循的秩序，而并不意味着意愿必须“无中生有”地“创造”新秩序。换句话说，意愿为自己立法，完全可以通过“承认和接纳”上帝业已制定的神圣秩序的方式，把这一神圣秩序“确立”为自己自由遵从的秩序。

诚然，人类被造时的本性是善的，和外界善的秩序

相符合的“爱的秩序”(ordo amoris)，已被上帝先天地安排进人性之中，用以规定 A.意愿的向善趋向、B.欲望纯洁有序的状态、以及 C.意愿和欲望之间统治与顺服的关系。然而，意愿向善的原初趋向，并不取消意愿接纳或推翻这一神圣安排的能力。当意愿自由地承认上帝在自己本性中设定的爱的秩序时，就等于把上帝对人的立法，转化为人对自己的立法，把他者用以规定人类本性的秩序，转化为人类自由用以规定自身的秩序。亚当夏娃被造时的美好状态，仅仅是孩童般的天真无邪，在意愿做出第一个自由决断之前，他们的自由仅仅是潜在的，因而他们也不拥有任何基于自由的真正美德。只有当他们把上帝从外部赋予、用以规定自身本性的秩序，确立为自己自觉遵守的秩序时，他们才通过意愿的立法行动实现了自身的自由，成为道德意义上的人，并因为这种立法行动而拥有真正的美德。

人的立法自由，是人性中最尊贵的部分，是人身上真正的上帝形象。由于在执法自由之前，人已经拥有立法自由，于是，人便不仅能通过“顺服”神圣秩序而赞美上帝的创造，更能通过在自身之内“确立”神圣秩序，而直接参与到上帝的创世行动之中，成为上帝的同工。正确地行使立法自由，使人在守于本位、顺服上帝的基础上，同时完成了向着上帝的超越和与上帝在爱中的联合，成为上帝所爱的“被造之神”——而这也是上帝所有创造和拯救行动的最终目标。

然而，上帝对人最珍贵的恩赐，同时也蕴含着最可怕的危险。立法自由完全可能违背上帝将它赋予人类的初衷而被人类误用，扭曲为“以打破神圣秩序的方式、无中生有地创造新秩序”。这一“无中生有”(ex nihilo)创造新秩序的意愿行动，表达了有限自由存在者想要打破自身存在界限，向着无限自由超越的渴望。然而，由于上帝和人之间无法跨越的本体论鸿沟，人类意愿以“打破秩序-重订秩序”的错误方式向着无限自由的超越，不仅无法达到无限

自由，反而会丧失本应实现的有限自由。由于上帝神圣秩序的核心，是对一切存在“无条件的爱”(amor gratis)，人类若要像上帝那样“无中生有”，不通过上帝而创造一种完全反上帝的新秩序，就必须以对一切存在“无条件的恨”(odium gratis)为新秩序的核心。然而，由于意愿的本性必然渴求存在，同时，人即使堕落也不可能完全摧毁自身本性，所以当这种“无条件的恨”超越空洞的概念，而被现实地确立为行动原则时，必然表现为“混乱的爱”(amor inordinatus)。这一混乱的爱，就其仍然是对存在的爱而言，体现了人类自由意愿不可毁灭的原初本性，就其所包含的混乱而言，则体现了人类对神圣秩序的无条件反抗，以及这种反抗背后对上帝无条件的恨。

然而，背叛并不成就背叛者的真正自由。因为，只有当背叛者的意愿仅仅处于和上帝的关系中时，也就是仅仅表现为破坏神圣秩序的“为恶而恶”时，才能通过像上帝那样、“无中生有”地创造以“对上帝的恨”为唯一原则的新秩序，而实现自己“反上帝的自由”(anti-God freedom)。可一旦背叛者的意愿背离上帝、转向自身，仅仅处于和自身的关系中时，它毁灭了本性中的原初秩序，却无法找到用以替代原初秩序的新秩序。换句话说，“混乱的爱”仅仅在人和上帝的关系中，才由于“对上帝的敌对”而是“新秩序”，而在人和自身的关系中，这种“混乱的爱”仅仅是“反秩序”，或者说，把“无秩序”当做“唯一的秩序”。

于是，意愿一方面通过自由的“立法”行动，剥夺了自身自由，把自己交给任何一个偶然兴起、足够强大的欲望，充当欲望的奴隶，另一方面把“混乱的爱”这一新秩序，强加在原本服从神圣秩序的欲望之中，使得欲望变得无节制无法度。总之，如果规定意愿和欲望的神圣秩序，体现在“意愿服从上帝”、“意愿统御欲望”和“欲望有序”这三个层面，同时神圣秩序的维持，又取决于“意愿服从

上帝”这第一个层面，那么，意愿背离上帝，必然造成神圣秩序的毁灭。而与神圣秩序相对立的、以“混乱的爱”为唯一原则的新秩序，既破坏意愿对欲望的原初统治（神圣秩序的第二个层面），使意愿屈从欲望而失去自由，又破坏欲望内部的原初有序（神圣秩序的第三个层面），使欲望变得混乱无节制。最后，也是最重要的是，由于“混乱的爱”背后包含着对上帝无条件的恨，这一“根本的恶”(radical evil)，所以当意愿将“混乱的爱”加于欲望之上时，欲望不仅因此变得混乱无序，更会因此变得邪恶。所以，在这个意义上，用邪恶新秩序剥夺了自身自由的意愿，不仅使自己沦为混乱欲望的奴隶，更使自己沦为邪恶欲望的奴隶。

由此可见，欲望的混乱与邪恶，作为人性中的先天之恶和每一桩具体本罪诞生的温床，并不需要在最严格的意义上，被视为上帝从外部、作为惩罚强加给背叛者。背叛者的立法行动本身，就是自身欲望与恶的充足原因。是意愿自己把“反秩序”从内部加诸自身和欲望，造成了自身的不自由和欲望的混乱与邪恶。总之，对原罪之后人类悲惨状况的解释，并不需要求助于上帝的外部惩罚。

注释：

1. Babcock, William S. "Augustine on Sin and Moral Agency" in *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 16, No. 1(1988), pp. 28-55; "The Human and the Angelic Fall: Will and Moral Agency in Augustine's City of God", in *Augustine: From Rhetor to Theologian*, Joanne McWilliam(ed.), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1992, pp. 133-149.; "Sin, Penalty, and the Responsibility of the Soul: A Problem in Augustine's De libero arbitrio III", in *Studia Patristica*, vol XXVII, Leuven: Peeters Press, 1993; "Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil", in *Collectanea Augustiniana: Augustine ---- Presbyter Factus Sum*, eds. Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske. New York: Peter Lang, 1993.

2. Civ.Dei 12.6: "...et inveniet voluntatem malum non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo facta natura est." (人将发现: 恶的意愿开始存在, 并不由于它是本性这一事实, 而是由于它是从虚无中被造的本性这一事实。)
3. Conf. 2.5.10.
4. 见 Conf. 2.5.11: "Cum itaque de facinore quaeritur, qua causa factum sit, credi non solet, nisi cum appetitus adipiscendi alicuius illorum bonorum, quae infima diximus, esse potuisse adparuerit, aut metus amittendi." (因此, 当调查罪行之所以被犯下的原因时, 除了这个原因, 其它原因并不被相信, 即, 呈现出可能存在获得某一类善的渴望——也就是我们所说的低等的善——或者失去它的恐惧。)
5. Conf. 2.4.9: "...dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia...." (现在, 瞧, 让我的心告诉你, 它究竟在那里寻求什么, 以至于我竟然无缘由的邪恶, 除了邪恶本身, 我的邪恶没有任何原因。)
6. 偷梨事件的性质有多种理解可能性: Serge Lance 将其简洁地概括为: 堕落后的淫欲 (concupiscence)、参与共同体的渴望 (甚至通过参与共同犯罪)、以及作为原罪的隐喻。在这种隐喻中, 家乡的梨树象征伊甸园中的善恶树, 而米兰花园中的无花果树象征生命之树。见 Serge Lance (2002) St.Augustine, p.21.
7. Conf. 2.6.12: "...pulchra erant illa poma, sed non ipsa concupivit anima mea miserabilis. Erat mihi meliorum copia..." (那些梨子是美丽的, 但我悲惨的灵魂并不渴求它们。我自己就有更好的梨子。)
8. Conf. 2.6.12: "...nam et si quid illorum pomorum intravit in os meum, condimentum ibi facinus erat..." (因为, 如果任何梨子入了我的口, 调味剂也是我的罪行。)
9. Conf.2.4.9: "...foeda erat (malitia), et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens."
10. Sermo 21.3: "Vide primo ne forte non te delectat peccatum, sed aliud te delectat ubi facis peccatum. Amando ergo creaturam inordinate, contra usum honestum, contra licitum, contra ipsius Creatoris legem et voluntatem amando creaturam peccas." (首先, 你看, 并非偶然地, 不是罪本身在愉悦你, 而是当你犯罪时, 其它的东西在愉悦你。所以, 由于无法度地热爱被造物, 即, 以敌对于适当的使用、敌对于被允许的事、敌对于造物主的律法与意愿的方式爱被造物, 你就犯罪了。)
11. Conf. 2.6.14: "quid ergo in illo furto ego dilexi, et in quo dominum meum vel vitiose atque perverse imitatus sum? An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancam libertatem captivus imitarer, faciendo inpune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?"
12. Civ.Dei 12.22: "Hominem vero, cuius naturam quodam modo mediam inter angelos bestiasque condebat ut..." (的确, 人的本性以某种特定方式, 居于天使和野兽之间。)
13. Gn.adv.Man 2.9.12: "Lignum autem vitae plantatum in medio paradisi, sapientiam illam significat, qua oportet ut intellegat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intellegat naturam Dei." (栽种在乐园中部的生命之树, 指示着那一智慧, 凭借那一智慧, 灵魂得以理解自己被安排在事物的中间, 由此, 尽管它得以使所有肉体的本性服从于自己, 它也理解上帝的本性高于自己。)
14. 这一段对人类自由的“天位”的讨论, 深受黄裕生老师《爱与自由》的影响, 见《浙江学刊》, 2007年第四期。

15. Civ.Dei 12.2: “Ei quippe quod est non esse contrarium est.” (的确, “非存在” 对立于存在者。)
16. Conf. 2.6.14: “Perverse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te. Sed etiam sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur.”
17. 奥古斯丁区分了两种 *fornicatio*, 一种是狭义的, 仅仅指对肉体的贪恋, 第二种是广义的, 指背弃上帝, 对世界的贪恋。Sermo 162.4: “sic accipiendum est et intellegendum, ut quisque dum non adhaeret Deo, qui adhaeret mundo, omnia temporalia diligens et concupiscens, merito in corpus proprium peccare dicatur, id est, universae concupiscentiae carnali deditus et subditus factus, tamquam totus creaturae servus ab ipso Creatore alienus, per illam initium omnis peccati superbiam, cuius superbiae initium est, ut scriptum est, apostatare a Deo...Ista ergo dilectio mundi, quae universalem in se concupiscentiam continet mundi, generalis est fornicatio, qua peccatur in corpus proprium.” (事情应当以这种方式被接受和理解: 当每个人不依附于上帝而依附于世界, 喜爱和贪恋所有尘世之物时, 他应得地被说成是对自己的身体犯罪, 也就是, 投降和屈从于一般性的肉体欲望, 就如整个成为被造物的奴隶, 而疏远了造物主本身, 这是通过作为一切罪的开端的骄傲 (而实现的) ——骄傲的开端, 如经上所记, 就是背叛上帝……所以, 那对世界的爱——那爱将自身困于对世界的肉欲中——就是一般性的淫乱, 通过它, 对于自身肉体的罪就被犯下。)
18. Gn.litt 11.18.24: “Quamvis enim non vana praesumptione de incerto certus velut stultus, sed spe non infidelis...” (不因空虚的自负, 而像蠢人那样对不确定的事感到确定, 却在希望中坚信。)
- Gn.litt 11.18.24: “non absurde tamen nec improbe dicimus, beatos iam fuisse hoc ipso quod spirituales essent, non corpore, sed iustitia fidei, spe gaudentes, in tribulatione patientes.” (然而, 我们既非荒谬也并非险恶地说: 他们已经是幸福了, 以这样一种方式他们是属灵的——不在身体, 而在由信仰而来的义, 靠着希望喜悦, 在历练中忍耐。)
19. 见 Peter King (2010), “Angelic Fall in Augustine and Anselm”(to be published)
20. Conf 8.5.10: “Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus.”对后来意愿受到先前意愿捆绑的细致讨论, 见吴天岳老师《意愿与自由——奥古斯丁意愿概念的道德心理学解读》, 北京大学出版社, 2010年, 第201-203页。
21. Conf 1.7.11-12: “nemo mundus a peccato coram te, nec infans, cuius est unius diei vita super terram...Ita imbecillitas membrorum infantium innocens est, non animus infantium. Quod si et in iniquitate conceptus sum et in peccatis mater mea me in utero aluit, ubi, oro te, Deus meus, ubi, Domine, ego, servus tuus, ubi aut quando innocens fui?”