LOGOS & POLIS

思想與社會 Logos & Polis 研究系列

尘世的权威：
奥古斯丁的社会政治思想

夏洞奇 著

上海三联书店

封面图片
贝诺佐·戈佐利，《前往米兰》，1464–1456

尘世的权威：
奥古斯丁的社会政治思想

本书由上海文化发展基金图书出版专项基金资助出版

思想與社會
Logos & Polis
研究系列

尘世的权威：
奥古斯丁的社会政治思想

夏洞奇 著

上海三联书店

总　序

λόγος和πόλις是古代希腊人理解人的自然的两个出发点。人要活着，就必须生活在一个共同体中；在共同体中，人不仅能活下来，还能活得好；而在所有共同体中，城邦最重要，因为城邦规定的不是一时的好处，而是人整个生活的好坏；人只有在城邦这个政治共同体中才有可能成全人的天性。在这个意义上，人是政治的动物。然而，所有人天性上都想要知道，学习对他们来说是最快乐的事情；所以，人要活得好，不仅要过得好，还要看到这种好；人要知道他的生活是不是好的，为什么是好的，要讲出好的道理；于是，政治共同体对人的整个生活的规定，必然指向这种生活方式的根基和目的，要求理解包括人在内的整个自然秩序的本原。在这个意义上，人是讲理的动物。自从古代希腊以来，人生活的基本共同体经历了从“城邦”(πόλις)到“社会”(societas)与现代“国家”(stato)的不同形式；伴随这种转变，人理解和表达自身生活的理性也先后面对“自然”(φὺσις)、“上帝”(deus)与“我思”(cogito)的不同困难。然而，思想与社会，作为人的根本处境的双重规定，始终是人的幸福生活不可逃避的问题。

不过，在希腊人看来，人的这种命运，并非所有人的命运。野蛮人，不仅没有真正意义上的政治共同体，更重要的是，他们不能正确地说话，讲不出他们生活的道理。政治和理性作为人的处境的双重规定，通过特殊的政治生活与其道理之间的内在关联和微妙张力，恰恰构成了西方传统的根本动力，是西方的历史命运。当西方的历史命运成为现代性的传统，这个共同体为自己生活讲出的道理，逐渐要求越来越多的社会在它的道理面前衡量他们生活的好坏。幻想包容越来越多的社会的思想，注定是越来越少的生活。在将越来越多的生活变

成尾随者时，自身也成了尾随者。西方的现代性传统，在思想和社会上，面临着摧毁自身传统的危险。现代中国在思想和社会上的困境，正是现代性的根本问题。

对于中国人来说，现代性的处境意味着我们必须正视渗透在我们自己的思想与社会中的这一西方历史命运。现代中国人的生活同时担负着西方历史命运的外来危险和自身历史传统的内在困难。一旦我们惧怕正视自己的命运带来的不安，到别人的命运中去寻求安全，或者当我们躲进自己的历史，回避我们的现在要面对的危险，听不见自己传统令人困扰的问题，在我们手中，两个传统就同时荒废了。社会敌视思想，思想藐视社会，好还是不好，成了我们活着无法面对的问题。如果我们不想尾随西方的历史命运，让它成为我们的未来，我们就必须让它成为我们造就自己历史命运的传统；如果我们不想窒息自身的历史传统，让它只停留在我们的过去，我们就需要借助另一个传统，思考我们自身的困难，面对我们现在的危机，从而造就中国人的历史命运。

“维天之命，於穆不已。”任何活的思想，都必定是在这个社会的生活中仍然活着的，仍然说话的传统。《思想与社会》丛书的使命，就是召唤我们的两个传统，让它们重新开口说话，用我们的话来说，面对我们说话，为我们说话。传统是希腊的鬼魂，要靠活的血来喂养，才能说话。否则海伦的美也不过是沉默的幻影。而中国思想的任务，就是用我们的血气，滋养我们的传统，让它们重新讲出我们生活的道理。“终始惟一，时乃日新。”只有日新的传统，才有止于至善的生活。《思想与社会》丛书，是正在形成的现代中国传统的一部分，它要造就活的思想，和活着的中国人一起思考，为什么中国人的生活是好的生活。

目录

序言 1

基本简写表 1
奥古斯丁时代大事年表 1
奥古斯丁时代的北非 1

导 言 1

一、另一个西方:奥古斯丁的意义 1
二、二十世纪以来的奥古斯丁研究 3
三、本书的主旨与结构 22
四、史料基础 27

第一章 人类社会中的权威问题:奥古斯丁的转变 35

第一节 罗马与北非:奥古斯丁的历史舞台 36
第二节 奥古斯丁的转变 41
第三节 权威与爱:社会权威观的形成 46

第二章 人与世界历史 54

第一节 从《创世记》到《上帝之城》:历史神学的形成 55
一、历史的意义 56

二、《创世记》评注 57
三、《上帝之城》 59
第二节 乐园、尘世与天国：世界历史中的人 65
一、创造—乐园 66
二、堕落—尘世 72
三、拯救—天国 81
第三节 “地上之城”与“天上之城”：历史中的人类社会 87
一、“两座城”的对立 88
二、“尘世”中的“两座城” 95
三、“两座城”观念的背景 103
四、“两座城”与二元论 110

第三章 家庭与婚姻 113

第一节 家内三伦与家主权威 114
一、罗马家庭与家主权威 114
二、丈夫对妻子的权威 116
三、父亲对子女的权威 120
第二节 在婚姻与守贞之间 123
一、婚姻与守贞的“矛盾” 124
二、常见的解释及其不足 128
三、“超越”的解释 133
四、尘世语境中的婚姻与家庭 141
第三节 论奴隶制 143
一、情感的厌恶：“可悲的奴役！” 146
二、秩序的维护：“要服从他们的主人” 149
三、重要性的转移：“暂时地为奴仆” 150
第四节 小结：爱与家主权威 156

第四章 政治的位置：论国家 164

第一节 国家的起源：政治与人的自然本性 166

一、问题的展开:现代经典学说的形成 168
二、政治权威的自然性:对经典学说的挑战 173
三、两种权威 180
四、两种政治 186
第二节 国家的概念:政治与伦理 188
一、"正义"或"爱":"共和国"的两种定义 190
二、从正义的缺位到尘世神学 198
三、对经典学说的反思 202
四、回到奥古斯丁 208
第三节 国家的作用:惩恶与扬善 217
一、国家消极论 218
二、国家积极论 223
第四节 小结:责任与局限之间的国家 228

第五章 双城记:教会与帝国 232

第一节 教会、国家与"两座城" 233
一、"上帝之城"与教会 234
二、"地上之城"与国家 240
第二节 "罗马之治":尘世中的帝国 248
一、罗马人奥古斯丁 249
二、罗马的批判者奥古斯丁 256
三、基督教化的限度 264
第三节 "相混之体":尘世中的教会 268
一、奥古斯丁教会学的基本张力 269
二、教会的权威 273
三、修道规章:权威与理想的宗教生活 284
第四节 教会与国家:主教的世俗力量 298
一、主教裁判 300
二、教会求情 301

三、教堂避难 302
四、教会世俗权力的局限 304
第五节 信仰与帝国：走向宗教强制 307
一、多纳特派的兴衰 308
二、多纳特派论争与奥古斯丁的思想变化 316
三、宗教强制的含义 320
四、《书信93》对宗教强制的论证 322
五、《书信185》对宗教强制的论证 328
六、宗教强制的逻辑：原则与实践 332
第六节 小结："两座城"中的权威 337

结语：尘世中的权威 341

奥古斯丁相关著作对照表 351
相关《布道辞》版本对照表 356
参考文献 359
后 记 389

序　言

黄　洋

在2001年出版的《剑桥奥古斯丁研究指南》的导言中，该书主编写道：

> 如何高估奥古斯丁的著作和影响的重要性都不为过，无论是对于他自己的时代而言，还是对于之后的西方哲学史而言。教父哲学和神学，以及中世纪后期哲学和神学的每个领域，都打上了其思想的烙印。事实上，直到13世纪，奥古斯丁无疑都是中世纪时期最为重要的哲学家，只有这时出现的托马斯·阿奎那才可能与之匹敌。而且，在中世纪之后，尽管他的影响略有下降，但仍然十分重要。他的许多观点，例如他关于正义战争的理论、他对于时间和永恒的论述、对于意志的理解、对于解决邪恶问题的尝试，以及理解信仰和理性的方法等，直到今天为止一直都有着重要影响。①

这段话较为全面地总结了奥古斯丁在西方思想传统中的重要意义，对这样的评价恐怕不会有人提出根本性的疑问。然而尽管对于奥古斯丁重要性的认识似乎是学界的共识，尽管一些后来成为大师级的学者如彼得·布朗(Peter Brown)、罗伯特·马库斯(Robert A. Markus)

① Eleonore Stump & Norman Kretzmann eds., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001, p. 1.

等对奥古斯丁都作过经典性的研究，[①]也尽管法国学者组织了校编和翻译奥古斯丁全集的浩瀚工程，但迟至 1985 年，为奥古斯丁思想作传的另一位学者奥唐奈(James O'Donnell)仍然能够宣称："今天，奥古斯丁在不同程度上受到忽视、误解和被认为是不成问题的。"[②]初听起来，这话令人颇感意外。说奥古斯丁受到忽视，似乎有些不公。在西方学术界，奥古斯丁研究已然成为一门蔚为大观的学问，笔者略微翻阅一下手头这些关于奥古斯丁的著作，或是浏览一下有幸为之作序的本书结尾的参考书目，就已明显感受到这一点了。诚然，相当一部分著述是在奥唐奈的论断之后出版的，但是到 1985 年的时候，奥古斯丁研究业已成为一个重要的学术领域，又如何能说是忽视呢？然而细究之下，愈益觉得奥唐奈的话言之在理。奥古斯丁一生著述丰硕，留下的文字多达 500 万言，倘使翻译成中文计算，会多达 1000 多万言，在古代希腊罗马作家中首屈一指。他的思想极其复杂而深邃，所涉不仅包括神学和哲学，还包括政治、历史、伦理、社会等诸多方面。对于这样一位伟大的思想家，即使已有大量的研究，但说忽视亦不算过分。而正如奥唐奈着力强调的，更为严重的也许还不是忽视，而是误解和自认为对奥古斯丁的理解不成问题。面对如此浩瀚的著述，要把握其思想中哪怕是一个小小的侧面，亦绝非一件易事，因而不存误解或是不成问题，也几乎是不可能的。

如果考虑到国内研究情况，忽视或者说研究远远不够恐怕就是最大的问题了。无论是勇于专心研究奥古斯丁的学者还是有所创建的著述都屈指可数。笔者在此使用了"勇于"一词，绝非文饰之言，而是从心底里觉得，以奥古斯丁研究为业，是需要极大勇气的。考虑到前面所说的那些困难，又考虑到相比西方学者而言，国内学者面临的更加劣势的条件，读者自能体会这个意思。因此，夏洞奇君能够穷八年

---

① Peter Brown 的 *Augustine of Hippo. A Biography* (University of California Press, 1967)是他的成名作，而 R. A. Markus 的 *Saeculum: History of Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge University Press, 1970)则可以说是上世纪奥古斯丁研究的杰作。

② James J. O'Donnell, *Augustine*, Boston: Twayne Publishers, 1985, "preface".

之功，潜心研究奥古斯丁思想的一个方面，笔者是至为钦佩的。在此必须坦言，笔者并非研究奥古斯丁或者晚期罗马帝国的专门家，对于呈现在读者面前的这份研究成果，恐不能作全面的评述。但从作者从奥古斯丁著述之拉丁原文入手，论述之深入细致，对于西方学者研究成果了解之全面，并能有针对性地提出自己的见解等方面来看，笔者确信，本书代表了国内奥古斯丁研究领域的前沿水平。

理解与把握奥古斯丁思想之所以困难，部分原因与他所生活的那个纷繁复杂、变化多端的时代有关。奥古斯丁于 354 年出生在北非小城塔加斯特（今阿尔及利亚的苏格艾赫拉斯）。北非曾经是迦太基人的势力范围，但在公元前 146 年罗马人毁灭迦太基后，就已完全控制了这片肥沃的领土。到奥古斯丁出生之时，罗马人统治这里已有 500 年了。此时北非的本土文化和古典文化也已经紧密地交织在一起了。当地柏柏尔人（Berber）和迦太基人的文化传统仍然有着顽强的生命力，尤其是在社会的基层。而古典文化的浸润也体现在生活的各个方面，在社会的精英阶层更是占据统治地位。北非罗马化的程度一方面反映在像大勒浦克斯（Lepcis Magna）这样带有典型罗马风貌的诸多城市遗迹中。在这座位于今利比亚沿海的小城里，罗马式建筑一应俱全，包括市政广场、柱廊、摔跤场、露天剧场、公共浴池等。另一方面，罗马化还体现在当地精英分子的文化品位和教育之中。同样是在位于今突尼斯沿海的哈德鲁梅图姆（Hadrumentum），一个 3 世纪早期的富人在他的房子里留下了一系列精美的镶嵌画。其中一幅描绘端坐着的伟大的罗马诗人维吉尔，他手持一卷打开的书，甚至还可以清楚地看到，其内容是《埃涅阿斯记》开头的诗句。在维吉尔身后站立着分别掌管悲剧和史诗的缪斯女神梅尔波美妮和卡莉奥普。从另一个侧面看，早在 193 年，出生于大勒浦克斯城的卢奇乌斯·瑟普提米乌斯·塞维鲁成为罗马皇帝，建立了非洲人的王朝。北非的精英阶层已经完全融入进了帝国范围的特权精英群体之中。奥古斯丁尽管并非出生于精英阶层的上层，但亦是出自于殷实之家，足以供他接受良好的古典教育。

但是在奥古斯丁成长的环境中还有另一个重要的因素，那就是人们对于新兴宗教崇拜的热情，在传统的古典宗教即基督教所称的异教(paganism)之外，基督教、米特拉教、摩尼教来自帝国边缘的宗教崇拜相继兴起。晚期罗马帝国在社会以及思想与信仰领域不断产生深刻变化。在2世纪经历了吉本所说的“人类处境最为幸福最为繁荣”的阶段后，紧接着在3世纪，帝国又处在了经济和政治的长期动荡之中，以至于历史学家通常称之为“3世纪的危机”。但帝国的危机同时也是基督教的一个大发展时期，这个产生于帝国东部边缘的犹太教异端，经过保罗的改造，成为了一种具有普世性质的宗教信仰。在经历了1世纪和2世纪长时期的积聚之后，基督教在3世纪渗透进了帝国的各个阶层，其影响是如此明显地显现出来，以至于有学者把这个世纪称之为“古代世界和欧洲中世纪的分水岭”。[①] 基督教强劲的发展势头引起了罗马帝国政府的高度关注，锐意进行政治和经济革新的戴克里先皇帝于303年颁布禁止基督教的诏令，开始了基督教历史上所谓的“大迫害”。但此举并未能阻止基督教的发展。313年，旨在结束“四帝共治”、恢复单一皇帝统治的帝国西部皇帝君士坦丁和东部皇帝李锡尼共同颁布“米兰敕令”，宣布宗教宽容，基督教重又取得了合法传播的机会。实际上，在此前一年，君士坦丁本人已经接受了基督教。虽然直至337年去世之时他才接受基督教的洗礼，但在当时，直至临死时才接受洗礼是基督徒常见的做法，并不意味着这时他才接受基督教。事实上至少从313年起，君士坦丁就明确把自己看成是基督徒，并力图维持基督教会的统一。

因此君士坦丁成了罗马帝国第一位基督教皇帝，他的皈依对于基督教的发展来说具有里程碑的意义。用早期基督教研究的权威亨利·查德威克(Henry Chadwick)的话说，这“标志着教会历史和欧洲

① W. H. C. Frend 语，见 Peter Brown 的 *The Making of Late Antiquity* (Haravard University Press, 1978) p. 2 和 p. 105, note 2。

历史的一个转折点”。[①] 接下来的 4 世纪可以说真正是基督教的一个世纪，期间尽管经历了被基督教称为“背教者”的尤里安皇帝的短暂迫害(361—363 年)，但并未能阻止基督教取得胜利的步伐。到了提奥多西皇帝统治时期，于 391—392 年下令进一步禁止异教崇拜，基督教成为罗马帝国的国教，此时适逢奥古斯丁的盛年时期。

基督教的迅速发展与成功，在一定程度上要归功于前文提及的人们对于新兴宗教崇拜的热情。虽然现在学者们倾向于认为，把“晚期古代”(Late Antiquity)说成是“灵性的时代”(The Age of Spirituality)这一说法暗含着之前古典宗教业已衰落的意思，不能为新近的研究所证实，但彼得·布朗的说法仍然具有吸引力。他认为，在 3 至 4 世纪，人们对于超自然力量的认识发生了变化，这种“神圣力量”被人们日益明确地看成是和所有其他力量相对立的一种力量，它来自于人类社会之外。因而基督教关于超然于人类的全能上帝的信仰广受欢迎。因为同样的原因，摩尼教，甚至作为一种哲学但同时带有宗教色彩的新柏拉图主义也产生了广泛的影响。摩尼教是由巴比伦人摩尼(216—276 年)创立的宗教，它吸收了波斯琐罗亚斯德教、佛教和基督教中的灵智论因素，创立了善恶二元论，提出光明之神与黑暗之神的斗争是现世善与恶的根源，而只有禁欲苦行的生活才能摆脱邪恶，获得光明。摩尼教的教义解释了早期基督教面临的一个难题，即为什么存在邪恶，同时又指明了脱离邪恶的方式，因而广为人们接受。新柏拉图主义的宗教色彩在于，它试图阐明如何使个体灵魂和唯一神结合，并提倡一种沉思的哲学式生活方式。在 3 到 4 世纪，古典宗教、基督教、摩尼教和新柏拉图主义同时并存，人们面临不同的宗教与信仰选择。奥古斯丁就是生活在这样的世界里，其家庭的信仰取向即已折射出了那个时代的某些特征。他的父亲临死前接受了基督教的洗礼，而他的母亲则是个虔诚的基督徒。奥古斯丁本人在北非的首府迦太基完成了自己的古典教育，熟谙拉丁文学，尤其深受西塞罗和维吉尔文风的影

① Henry Chadwick, *The Early Church*, London: Penguin Books, revised edition, 1993 (first edition in 1967), p. 125.

响。学童时代的奥古斯丁即已显示出过人的天赋，因此他的父母对他寄予了很高的期望。当时正统的仕途仍然是通过学习修辞和演说的才能，而进入官场。奥古斯丁早早开始了教师的生涯。他先是在家乡塔加斯特教授修辞与演说，在374年转到迦太基任教。这期间他接受了摩尼教的思想，成为这个教派的一员。383年，奥古斯丁来到帝国的古老都城罗马，在这里教授修辞学。不久罗马城市政长官、具有影响力的“异教”元老西玛库斯(Symmachus)受命为米兰推选修辞学教授，便推荐了奥古斯丁。384年，奥古斯丁开始担任米兰的修辞学教授。作为帝国西部朝廷的所在地，米兰的地位举足轻重。该城的修辞学教授也是一个享有极高荣誉的职位，他需要行使一些官方职能，每年当面发表歌颂皇帝和当年执政官的颂文。这也是个通向仕途的跳板，奥古斯丁希望因此而获得功名，谋取一个高级官职。此时的奥古斯丁对于摩尼教业已产生怀疑，正在寻求获取真知的途径。正在这时候，他见到了米兰主教安布洛斯(Ambrose)。安布洛斯是第一个令奥古斯丁产生敬意的基督教知识分子，对其思想的转向产生了决定性的影响。在很大程度上，安布洛斯的经历也具有典型意义，在他身上折射出了4世纪罗马帝国社会与宗教信仰的变化。他年轻时追寻仕途，一路升迁，官至驻米兰的行省总督。374年，米兰主教奥克森提乌斯(Auxentius)去世，基督教信众推举安布洛斯为新任主教，而此时他甚至还未受过基督教的洗礼。不过这并不妨碍他成为一名虔诚而伟大的基督教主教。作为米兰主教，他对于格拉提安、瓦伦丁二世(Valentinian Ⅱ)和提奥多西皇帝的基督教政策都施加了很大影响。安布洛斯的布道极具感染力与说服力，奥古斯丁为其虔诚所感动，为其富于理性的但却具有新柏拉图主义神秘性的布道所折服，为其对于《圣经》的解读所信服，从而开始转向基督教。也就是在同时，他对于新柏拉图主义思想产生了浓厚兴趣，开始研读普罗提诺(Plotinus)和波菲利(Porphyry)。386年夏天，奥古斯丁皈依了基督教。可以说，他对于基督教的皈依和对于新柏拉图主义的“皈依”几乎是同时的，由此也可以领会新柏拉图主义对于其思想的影响。是年9月，他和一些好友隐居

到米兰附近的加西齐亚根(Cassiciacum),过起了传统文人哲学沉思的生活。不过对于他来说,这并不完全是传统的"修身养性"(otium liberale),而是基督教生活的修行(Christianae vitae otium)。在隐修期间,他创作了多部柏拉图式对话录,试图从基督教的角度,对于当时的主要哲学问题作出回答。在387年的复活节,他和儿子一同接受了洗礼,次年即返回家乡塔加斯特,建立起一个小型修行团体,再度过起哲学式沉思的生活。391年,由于偶然的原因,他前往希波(Hippo Regius)作短暂停留,却被基督教信众推举为教士;到396年,又被任命为希波主教。次年,他发表《忏悔录》,向世人袒露了自己追寻上帝、皈依基督教的心路历程。此后他再也没有离开北非这片生养他的土地。430年,在罗马帝国的风雨飘摇中,他病逝于被汪达尔人围困的希波。

奥古斯丁的经历和心路历程正是进入其思想世界的关键。在寻求真正的"神圣力量"的旅途中,他尝试过摩尼教和新柏拉图主义,但都不能获得心灵的满足,最后在基督教的上帝这里找寻到了精神的归属。上帝的本质是什么?他的力量的源泉是什么?无论对于奥古斯丁本人还是对于当时寻求精神救赎的人们而言,这些都不是不证自明的。同时基督教仍然受到异教崇拜和摩尼教的挑战,或是受到新柏拉图主义的扰乱;而且教会内部派别滋生,异端思想层出不穷。奥古斯丁在担任主教期间,就不得不花费大量精力,处理教会内部的争端。要回应来自教会以外的挑战和解决教会以内的分歧,就需要从根本上回答这样一些问题:上帝的权威到底何在?基督教会的使命是什么?可以说,奥古斯丁一生的著述,大体上是围绕这些根本性问题展开的。在人生的后期,他花费15年心血,撰写成《上帝之城》这本巨著,集中阐述了其基督教思想。对于异教的荒谬、新柏拉图主义的谬误,他都进行了系统的批驳,并在此基础上力图对上帝的国度进行系统阐述,同时说明,教会的使命即在为上帝国度的降临作准备。上帝之城是人类历史的归宿,是真正的永恒之城,它从起源到降临是人类真正的历史。但这并不意味着,奥古斯丁完全否定尘世的历史。他的目的不在否定现世,而在想望上帝的国度。罗马帝国虽然殊异于上帝的国度,

但它的权威维护了和平，它的存在也是上帝意志的体现，是为了上帝的目的。因此，对于人类的本性，对于人类秩序及其权威的理解和认识也是奥古斯丁思想的一个重要组成部分。实际上，奥古斯丁神学哲学正是建立在其对于人类本性、对于人类秩序、尘世权威的认识之上的。正因为如此，对奥古斯丁思想的研究而言，剖析和把握他的尘世思想是必不可少的。也因为如此，本书代表了奥古斯丁思想研究的一个重要贡献。

恩格斯曾经说，但丁是中世纪的最后一位诗人，也是文艺复兴的第一位诗人。这句名言同样适用于奥古斯丁，可以说，他是古典世界的最后一位哲学家，也是中世纪的第一位哲学家。虽然其成熟的思想以基督教神学为核心，但其中包含了古典哲学的诸多成分，处处显现出希腊哲学和古典教育（尤其是修辞学）的影响。如果说 3 世纪是古代世界和欧洲中世纪的分水岭的话，如果说君士坦丁是欧洲历史的转折点的话，那么奥古斯丁的丰富思想是以希腊哲学和罗马社会为根基建构的基督教文明体系，指明了分水岭和转折点之后欧洲新文明的走向。从这个意义上可以说，奥古斯丁实为中世纪欧洲文明的先驱。

是为序。

2007 年 5 月

基本简写表

ACW	*Ancient Christian Writers*. Ed. J. Quasten and J. C. Plumpe. New York: Newman/Paulist, 1946 -.	古代基督教作家文集
Aug. Encyc.	Allan D. Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1999.	奥古斯丁百科全书
Aug. Lex.	Cornelius Mayer, ed., *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe, 1986 -.	奥古斯丁辞典
Aug Stud	*Augustinian Studies*. Villanova, PA: Villanova University Press, 1970 -.	奥古斯丁研究
CCL	*Corpus Christianorum, Series Latina*. Turnholt: Brepols, 1953 -.	基督教作家文集·拉丁编
Collectanea	*Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1991 -.	奥古斯丁研究集
Conf.	Augustine, *Confessiones*	忏悔录
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Tempsky, 1866 -.	教会拉丁作家集成
De civ. Dei	Augustine, *De civitate Dei*	上帝之城
DGRA	William Smith, W. Wayte, and G. E. Marindin, eds., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: J. Murray, 1890 - 1891.	希腊罗马稽古辞典
DGRG	William Smith, ed., *Dictionary of Greek and Roman Geography*. 2 vols. London: Walton & Maberly, 1854 - 1857.	希腊罗马地理辞典
Dunn-Harris	John Dunn, and Ian Harris, eds., *Augustine*. 2 vols. Cheltenham, UK: E. Elgar, 1997.	邓恩与哈里斯编《奥古斯丁研究文集》

EDRL	Adolf Berger, "Encyclopedic Dictionary of Roman Law," *Transactions of the American Philosophical Association* n. s. 43 (1953): 333 - 809.	罗马法百科辞典
En. Ps.	Augustine, *Enarrationes in Psalmos*	《诗篇》释义
Ep.	Augustine, *Epistula*	书信
Encyc. E. C.	Everett Ferguson, ed., *Encyclopedia of Early Christianity*. 2 vols. New York: Garland, 1997.	早期基督教百科全书
Encyc. R. E.	Matthew Bunson, ed., *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Facts on File, 1994.	罗马帝国百科全书
FC	*The Fathers of the Church: A New Translation*. Ed. D. J. Ferrari. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1947 -.	教父新译丛书
HTR	*Harvard Theological Review*. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School, 1908 -.	哈佛神学评论
Io. ev. tr.	Augustine, *In Iohannis evangelium tractatus*	《约翰福音》评注
JECS	*Journal of Early Christian Studies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993 -.	早期基督教研究
JRS	*Journal of Roman Studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies, 1911 -.	罗马研究学报
JTS	*Journal of Theological Studies*. London: Oxford University Press, 1899 -.	神学研究学报
LCC	*Library of Christian Classics*. Ed. John Baillie, John T. McNeill, and Henry P. Van Dusen. Philadelphia: Westminster Press, 1953 - 1966.	基督教经典文库

LCL	*The Loeb Classical Library*. London: William Heinemann, 1912 -/Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933 -.	洛布古典丛书
Lewis and Short	*A Latin Dictionary: Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Revised, enlarged, and in great part rewritten by C. T. Lewis and. C. Short. Oxford: Clarendon, 1879.	刘易斯与肖特《拉丁文词典》
MA	*Miscellanea Agostiniana*. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930 - 1931.	奥古斯丁文献汇编
NPN	*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*. Ed. Philip Schaff. 28 vols. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886 - 1888.	尼西亚与后尼西亚教父文库
OCD	S. Hornblower, and A. Spawforth, eds., *The Oxford Classical Dictionary*. Revised 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.	牛津古典辞典
OLD	P. G. W. Glare, ed., *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.	牛津拉丁词典
PL	*Patrologiae Cursus Completes, Series Latina*. Ed. J. P. Migne. Paris: 1844 - 1864.	教父文献大全·拉丁编
PLRE	A. H. M. Jones, J. R. Martindale and J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1971 - 1992.	晚期罗马帝国人物志
RB	*Revue Bénédictine*. Namur, Belg.: Abbaye de Maredsous, 1890 -.	本笃会志
REA	*Revue des Études Augustiniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1955 -.	奥古斯丁学志
SC	*Sources Chrétiennes*. Paris: Cerf, 1942 -.	基督教原始文献
Sermo	Augustine, *Sermones*	布道辞

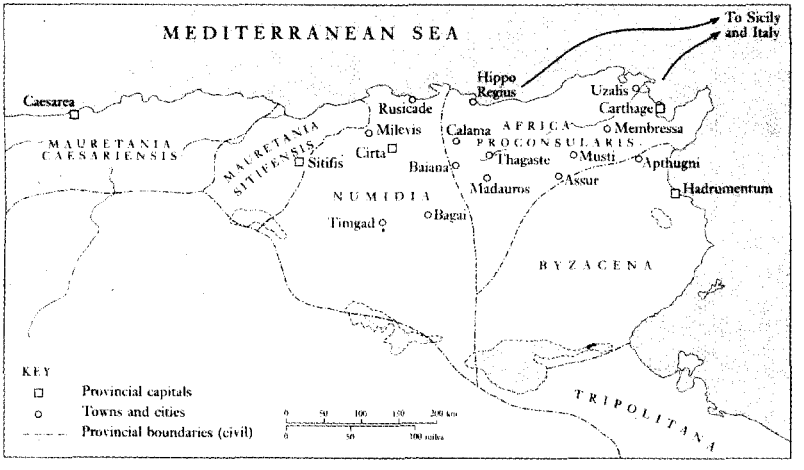
SPM	*Stromata Patristica et Mediaevalia*. Ed. C. Mohrmann and J. Quasten. Utrecht: Spectrum, 1950 –.	教父与中世纪学汇编
Variorum	*Variorum Collected Studies*. Aldershot, UK: Ashgate/variorum, 1970 –.	汇集论文丛书
VigChrist	*Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Languages*. Amsterdam: North-Holland, 1947 – 1981/Leiden: Brill, 1982 –.	基督教守望
Vita	Possidius, *Vita Sancti Aurelii Augustini*	圣奥古斯丁传
WSA	*The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*. Ed. John E. Rotelle. Hyde Park, NY: New City Press, 1990 –.	圣奥古斯丁文集：二十一世纪新译丛

奥古斯丁时代大事年表

303	戴克里先皇帝对基督徒发动大迫害
311－312	多纳特派裂教在北非开始
313	君士坦丁与李锡尼颁布“米兰法令”
347	多纳特派蒙受“马卡里乌斯迫害”
354	奥古斯丁在北非小城塔加斯特出生
361－363	背教皇帝尤利安复辟罗马异教
371	奥古斯丁前往迦太基求学
372－375	弗姆斯在北非作乱
383	奥古斯丁到罗马城任教
383－388	马克西姆斯在西欧作乱
384	奥古斯丁到帝国行在米兰任教
386	奥古斯丁决意皈依基督教，退隐于加西齐亚根
387	奥古斯丁在米兰受洗
388	奥古斯丁返回北非，成为“上帝之仆”
391	奥古斯丁在希波任司祭
392	狄奥多西大帝对异端教士课以重罚
394	狄奥多西大帝成为全帝国唯一的皇帝
395	奥古斯丁被祝圣为希波的助理主教
396	奥古斯丁正式成为希波主教
397	奥古斯丁开始撰写《忏悔录》
397－398	吉尔多在北非作乱

399	北非当局奉旨取缔异教崇拜；奥古斯丁开始撰写《论三位一体》
401	奥古斯丁作《论婚姻之善》，并开始撰写《〈创世记〉字义注》
405	皇帝霍诺留颁布“统一法令”
407/408	奥古斯丁以《书信 93》驳斥裂教分子
408	大权臣斯提利科在政变中倒台
410	罗马之陷
411	迦太基辩论大会
412	皇帝霍诺留颁布镇压多纳特派的新法令；奥古斯丁开始撰写《上帝之城》
413	希拉克利安在北非作乱；马切利努斯含冤而死
417	奥古斯丁以《书信 185》为宗教强制张目
426/427	奥古斯丁完成《上帝之城》，并撰写《再思录》
429	汪达儿人渡海侵入北非
430	汪达儿人围困希波；奥古斯丁病逝
430 年代	波西第乌斯作《圣奥古斯丁传》
455	狄奥多西王朝结束
476	西罗马末代皇帝的统治终结

奥古斯丁时代的北非



本图来源：*Augustine: Political Writings*, ed. E. M. Atkins and R. J. Dodaro (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. li.

地名说明

罗马行省：Africa Proconsularis＝直隶非洲

Numidia＝努米底亚

Byzacena＝比扎切纳

Tripolitana (Tripolitania)＝的黎波里塔尼亚

Mauretania Sitifensis＝斯提芬毛里塔尼亚

Mauretania Caesariensis＝恺撒里安毛里塔尼亚

主要城市：Carthage＝迦太基

Hippo Regius＝希波

Cirta＝切尔达

Thagaste＝塔加斯特

Calama＝卡拉马

导　言

一　另一个西方：奥古斯丁的意义

奥古斯丁(Aurelius Augustinus，354－430)是西方历史上最重要的思想家之一。虽然他生活在大约1600年前的罗马北非，他的思想却早已渗入了西方基督教传统的深处。按照中世纪以降的传统，安布洛斯(St. Ambrose，339－397)、哲罗姆(St. Jerome，347－419)、奥古斯丁与大格列高利(St. Gregory the Great，540－604)并称西方教会的"四大圣师"。[①] 在此四人中，仅以神学成就论，奥古斯丁又最为突出，有"西方神学的典范"[②]之誉。在一定程度上，可谓整部西方思想史都在为他作注。[③] 可以说，如欲深入了解西方的基督教文明，则奥古斯丁不可不读。

奥古斯丁生活在一个特殊的时代。虽然这个时代仍然属于"罗马之治"(Romanum imperium)，但所谓的"晚期罗马帝国"已经表现出了与盛期的古典文明相当不同的特点。这个时代已经属于"古代晚期"(Late Antiquity)，属于古典文明与中世纪文明之间的过渡时期。在这个约从公元200年到公元700年的时期中，欧洲和近东的面貌发生

① *New Catholic Encyclopedia*, 2 nd ed., ed. Berard L. Marthaler et al. (Detroit: Thomson/Gale Group, 2003), s. v. "Doctors of the Church".

② Clyde L. Manschreck, *A History of Christianity in the World* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985), 67－78.

③ Jaroslav Pelikan, "Foreword", in *Aug. Encyc.*, pp. xⅲ-xⅳ; cf. Daniel D. Williams, "The Significance of St. Augustine Today", in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. Roy W. Battenhouse (New York: Oxford University Press, 1955), 3－4.

了巨大的变化。在这半个千年之间，罗马和萨珊波斯这两大古代帝国都走向了衰落，而基督教和伊斯兰教这两大宗教分别占有了欧洲和近东。[①] 作为一位古代晚期的大思想家，奥古斯丁的一生生动地见证了古典文明的晚唱与罗马世界的基督教化。与时代的大变局相应，他本人的思想也经历了一个从古典文化向基督教转变的复杂过程。可以说，在对古代晚期的历史研究中，奥古斯丁研究占有相当重要的位置。

除了对基督教传统本身的影响，在哲学、历史学、文学、政治学、社会理论等学科的视野中，奥古斯丁亦具有相当重要的地位。自中世纪以降，奥古斯丁传统一直都在西方的思想与学术中占有重要位置。在十三世纪之前的西欧，奥古斯丁主义在思想领域中长期独尊。在经院主义学术中，奥古斯丁主义与奥古斯丁派继续占有重要的位置。自宗教改革以来，奥古斯丁的传统始终保持着活力，影响着西方的思想。[②]

思想大师的精神价值并不局限于他所在的时代。进入二十世纪，随着工业文明与资本主义的弊病日益显露，以现代西方的价值观为核心而构建起来的“现代性”也深受诟病。在此视野中，“奥古斯丁”同样是一个引人入胜的话题。一方面，他的深刻见解常能引起后人的共鸣，因而往往表现出某种先行一步的“现代性”；[③]一方面，他又提供了一条不同于现代的欧风美雨，却同样富于西方特色的思路，从而为我

---

① 见 Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150 - 750* (London: Thames and Hudson, 1989 [1971]), 7 - 9。

② Henri Marrou, *St. Augustine and His Influence through the Ages*, trans. Patrick Hepburne-Scott (New York: Harper and Brothers, 1962 [1957]), 147 - 180; James J. O'Donnell, "The Authority of Augustine", *AugStud* 22 (1991): 7 - 35, esp. 13 - 22; *New Catholic Encyclopedia*, s. v. "Augustinianism"；周伟驰，《奥古斯丁的基督教思想》（北京：中国社会科学出版社，2005 年），第 336—343 页。

③ 关于奥古斯丁的思想与现代性，请参看：Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology*, trans. Lancelot Sheppard (London: G. Chapman, 1969); William E. Connolly, *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002); Michael Hanby, *Augustine and Modernity* (London: Routledge, 2003); John D. Caputo and Michael J. Scanlon, eds., *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005)。

们对现代性进行某种反思提供了独到的基础。

在社会政治思想的视野中，奥古斯丁的这种意义表现得尤为突出。可以说，他的思想为我们提供了另一个观察西方文化的视角。容易为人忽视的是，虽然古典哲学与近现代的自由主义在很大程度上塑造了西方的“现代性”，但在价值观的层面上，基督教的社会与政治观念在相当大的程度上奠定了西方社会的价值根基。作为古典文明与中世纪文明之间的重要桥梁，奥古斯丁的社会政治思想既接续和更新了希腊罗马的政治哲学，又是中世纪以降的基督教政治观的先声。因此，奥古斯丁研究能够丰富我们对西方文化与政治文明的理解，进而深化我们对所谓的“现代性”的认识。

在近现代的西方政治哲学中，自由主义的观念确实占有举足轻重的位置。在由国人引介或建构的西方思想史中，自由主义的基本理念常常被奉为西方价值观之圭臬。然而，奥古斯丁“决不是自由民主主义者”，[①]他的著作富有深度地展现了西方的另一种面貌。与自由主义的“西方”相比，奥古斯丁所展现的“西方”浸淫着一种不同于所谓的“现代性”的精神气质。透过他的思想，我们将能以“另一个西方”的视角来重新审视近现代自由主义在思想史上的意义。换言之，奥古斯丁的“西方”可以提供一个独到的思想视角，帮助我们摆脱将“西方”本身简化为近现代自由主义的片面倾向，从而更加公允地评价那种舶来的“现代性”。

二、二十世纪以来的奥古斯丁研究

在古代的西方，就传世作品的总量而言，没有人能够超过奥古斯丁。[②] 在大约半个世纪的写作生涯中，他先后著书一百余部。此外，他还有二百多封书信和九百多篇布道类作品[③]流传至今。正如他的同代

① 语出 Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995), 5。

② Alexander Murray, “Peter Brown and the Shadow of Constantine”, *JRS* 73 (1983): 192; Ernest L. Fortin, “St. Augustine,” in *History of Political Philosophy*, 3rd ed., ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 178.

③ 包括《布道辞》、《〈诗篇〉释义》和对《新约》中的约翰作品的评注。

人波西第乌斯[①]所言，几乎无人能够读完他的全部著作。[②] 据估计，假若译为中文，奥古斯丁的全集将有约1500万字的篇幅。[③] 对一位生活在大约1600年前的古人来说，这个规模是相当惊人的。与此相应，在西方，奥古斯丁也是被研究得最全面、最细致的古代人之一。围绕着他的作品、思想与生活，学者们进行了大量的研究，已使“奥古斯丁研究”(Augustinian studies)成为一个跨学科[④]、跨国家[⑤]的重要学术领域。

早在文艺复兴时期，著名的人文学者伊拉斯谟(Erasmus)就编纂过奥古斯丁的文集，并考订过“奥古斯丁修道规章”的版本问题。[⑥] 到十七世纪，法国本笃会的圣莫尔学者(the Maurists)就已经完成了奥古斯丁全集的编纂。文献学的进展为严谨的奥古斯丁研究创造了条件。到十九世纪后期，以罗伊特(Hermann Reuter)、[⑦]哈纳克(Adolf von Harnack)[⑧]等为代表的德国学者就已经对奥古斯丁进行了深入的研究。进入二十世纪，顺应西方学术

---

① 波西第乌斯(Possidius)出身于奥古斯丁建立的修道团体，后任卡拉马(Calama)主教，在北非教会中发挥了较重要的作用。在奥古斯丁逝世后，波西第乌斯不仅为他撰写了第一部传记，还为他的大部分作品编写了《目录》(*Indiculus*)。请参看：*Aug. Encyc.*, s. v. “Possidius”; *Encyc. E. C.*, s. v. “Possidius”。

② *Vita*, 18: “... ut ea omnia vix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat.”

③ 周伟驰，《奥古斯丁的基督教思想》，第32页。

④ 在奥古斯丁研究中，较重要的学科有神学、哲学、历史学、文献学、古典学、文学、政治学、心理学等。

⑤ 仅就笔者识见范围而言，英国、德国、法国、意大利、西班牙、爱尔兰、荷兰、比利时、奥地利、瑞典、芬兰、美国、加拿大、澳大利亚等国的学者都达到了相当高的研究水平。近年来，国内学界对奥古斯丁的关注也有所增长。在今后若干年内，在中国也有可能形成一支专业性较强的奥古斯丁研究队伍。

⑥ *Aug. Encyc.*, s. v. “Erasmus”. 关于“奥古斯丁修道规章”的版本问题，详见第5章第3节的第3部分。

⑦ Hermann Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: F. A. Perthes, 1887).

⑧ Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg: Mohr, 1886 - 1890). 该书第三版(1894 - 1897)被译为英文，即 *History of Dogma*, 7 vols., trans. Neil Buchanan (New York: Dover Publications, 1961)。

发展之大势，奥古斯丁研究得到了全面的发展。[①]

首先，随着现代实证史学在教父学[②]领域中的发展，奥古斯丁研究达到了一个更高的立足点。大量的史料得到了更严谨的校勘，新的史料被陆续挖掘出来，对文本的解读也更加深入细致，这些都推动了奥古斯丁研究的发展。[③]

再者，“古代晚期”这一历史阶段受到了更多的重视。古典学、历史学、神学、哲学等学科在此相互交融、推陈出新，使之发展成为一个专门的学术领域。对古代晚期之认识的不断深化，为奥古斯丁研究的提升提供了契机；反过来说，在对古代晚期的研究中，奥古斯丁研究也构成了一个重要的环节。[④]

其三，在西方学界内部，以牛津等校所培养的一批卓越学者为前驱，英语国家的研究群体全面崛起，形成了一个有别于欧洲大陆的学术传统。英语研究传统的形成有利于新视角、新方法的引入，为二十

---

① 对二十世纪奥古斯丁研究之发展趋势的回顾，见 Mark Vessey, “The Demise of the Christian Writer and the Remaking of ‘Late Antiquity’: From H.-I. Marrou's Saint Augustine (1938) to Peter Brown's Holy Man (1983)”, *JECS* 6 (1998): 377-411; R. A. Markus, “Evolving Disciplinary Contexts for the Study of Augustine, 1950-2000: Some Personal Reflections”, *AugStud* 32 (2001): 189-200; Hubertus R. Drobner, “Studying Augustine: An Overview of Recent Research”, in *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, ed. Robert Dodaro and George Lawless (London: Routledge, 2000), 18-34。

② “教父”指早期教会中的具有权威地位的神学著作家。按写作的语言，主要包括希腊教父与拉丁教父两大类。“教父学”即指以教父为主要研究对象的学问。见 *Encyc. E. C.*, s. v. “Fathers of the Church”; Johannes Quasten, *Patrology* (Allen, Tex.: Christian Classics), vol. 1, 1-22。

③ Maurice Wiles, “British Patristic Scholarship in the Twentieth Century”, in *A Century of Theological and Religious Studies in Britain*, ed. Ernest W. Nicholson (Oxford: Oxford University Press, 2003), 153-170.

④ 在“古代晚期”的学科建构过程中，古典学家马鲁(Henri-Irénée Marrou)、历史学家彼得·布朗(Peter Brown)等人发挥了奠基性的作用，而他们本身都是极其著名的奥古斯丁专家。请参看 Vessey, “The Demise of the Christian Writer and the Remaking of ‘Late Antiquity’”, 377-411。

世纪的奥古斯丁研究注入了活力。在翻译[①]和校勘、评注[②]等方面，英语学者也做出了贡献。[③]

在国际性的奥古斯丁研究群体的共同努力下，围绕着他的生平、作品、观念、思想传承、历史背景等各个方面，新的研究成果层出不穷。[④] 出生于二十世纪的新一代学者逐渐步入学术舞台的中心，其领军人物如马鲁（Henri-Irénée Marrou，1904－1977）、[⑤]马库斯（Robert Austin Markus，1924－ ）、[⑥]奥康奈尔（Robert J. O'Connell，1925－1999）、[⑦]邦纳（Gerald Bonner，1926－ ）、[⑧]彼得·布朗（Peter Robert Lamont Brown，1935－ ）[⑨]等先后推出了一批堪称经典的力作，使奥

① 在奥古斯丁著作的翻译上，最有价值的工作是美国天主教大学主持的《教父新译丛书》（*The Fathers of the Church: A New Translation*/FC）与奥古斯丁传统研究所（The Augustinian Heritage Institute）主持的《圣奥古斯丁文集：二十一世纪新译丛》（*The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*/WSA）。

② 在校勘和评注方面，英语学者的标志性贡献是奥唐奈校注的《忏悔录》（*Augustine: Confessions*, 3 vols. Text and commentary by James J. O'Donnell. Oxford: Clarendon, 1992）。

③ 对于各国各地之奥古斯丁研究的地域特色，德布罗讷作了简略的概括，见 Drobner, "Studying Augustine: An Overview of Recent Research", 31。

④ 巴黎的《奥古斯丁学志》（*Revue des Études Augustiniennes*）每年发布"奥古斯丁通报"（*Bulletin Augustinien*），这是对历年来（1953 年起）的奥古斯丁研究新成果的重要总结。

⑤ 关于马鲁的重要贡献，请参看 Vessey, "The Demise of the Christian Writer and the Remaking of 'Late Antiquity'", 383－391。

⑥ 对于马库斯的学术成就，布朗作了精到的概括，见 Peter Brown, "Introducing Robert Markus", *AugStud* 32 (2001): 181－187. 马库斯的著作年表，见"Curriculum Vitae and Bibliography of Robert Austin Markus," in *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, ed. William E. Klingshirn and Mark Vessey (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1999), xv－xxv。

⑦ 对奥康奈尔之学术成就的总结及其著作的年表，见 Roland J. Teske, Ronnie J. Rombs and Joseph T. Lienhard, "In Memory of Robert John O'Connell, S. J. 1925－1999", *AugStud* 31 (2000): 41－58。

⑧ 对邦纳之经历与成就的总结，见 Daniel W. Hardy, "Gerald Bonner: An Appreciation", in *Augustine and His Critics*, 5－10. 邦纳的著作年表，见 Daniel W. Hardy, "Gerald Bonner: A Selected Bibliography", in *Augustine and His Critics*, 11－17。

⑨ 对布朗之学术贡献的评论，见 Murray, "Peter Brown and the Shadow of Constantine", 191－203; George Lawless, "Peter Brown's *Retractationes*", *AugStud* 33 (2002): 91－98. 在新版的《希波的奥古斯丁传》中，布朗对本人以往的奥古斯丁研究作了回顾与反思，见 Peter Brown, "New Directions", in *Augustine of Hippo: A Biography*, new ed. (Berkeley: University of California Press, 2000), 482－520。

古斯丁研究焕发出了令人振奋的新气象。[①] 以多种专门研究奥古斯丁的学术期刊[②]为标志，“奥古斯丁研究”已发展成为一个专门的研究领域。

本书所关注的是作为思想史的奥古斯丁研究。就思想史的范围而言，西方学者对奥古斯丁的研究大致可被归入三条路径。

1. 传记的路径

这类研究既包括传记，也可以包括其他一些局部地具有传记性质的作品。它们通常以奥古斯丁的人生历程为线索，侧重于探讨他的生平与观念之间的联系。彼得·布朗的《希波的奥古斯丁传》[③]力求展现外部历史事件与内在思想发展之间的关联，是一部极有影响力的奥古斯丁传记。[④] 邦纳的《希波的圣奥古斯丁：生平与论争》[⑤]聚焦于奥古斯丁一生中的三大论战（即与摩尼教的论争、与多纳特派[⑥]的论争、与

---

① 请参看马库斯的评论，见 Markus, “Evolving Disciplinary Contexts for the Study of Augustine”, 190 - 193。

② 其要者如：*Augustiniana* (Heverlee-Louvain: Institutum Historicum Augustianum, 1951 -), *Revue des Études Augustiniennes* (Paris: Études Augustiniennes, 1955 - 2003. Continued by: *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 2004 -), *Augustinus* (Madrid: Augustinian Recollects, 1956 -), *Recherches Augustiniennes* (Paris: Études Augustiniennes, 1958 -), *Augustinianum* (Rome: Collegium Internationale Augustinianum, 1961 -), *Augustinian Studies* (Villanova, PA: Villanova University Press, 1970 -). 此外，尚有一批与奥古斯丁研究关系密切的综合性神学、史学期刊，如：*Journal of Theological Studies* (London: Oxford University Press, 1899 -), *Journal of Roman Studies* (London: Society for the Promotion of Roman Studies, 1911 -), *Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School, 1908 -), *Vigiliae Christianae* (Amsterdam: North-Holland, 1947 - 1981/Leiden: Brill, 1982 -); *Journal of Early Christian Studies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993 -), etc。

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 1969 [1967]).

④ 正如奥唐奈所言，“我们的奥古斯丁是布朗的。”见 James J. O'Donnell, “The Next Life of Augustine”, in *The Limits of Ancient Christianity*, 215。

⑤ Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies* (Norwich: Canterbury Press, 2002 [1963]).

⑥ 多纳特派(Donatism)是一个曾在北非强盛一时的裂教派别，详见下文。

佩拉纠派[①]的论争），结合奥古斯丁的一生展现了他的主要观念。查德威克的《奥古斯丁》[②]精炼地勾勒了奥古斯丁的一生及其思想特点。郎斯尔的《圣奥古斯丁》[③]是较新的一部全景式力作，较多地反映了晚近的研究成果。奥唐奈的新作《奥古斯丁新传》则力求"标新立异"，试图挖掘出以往注意不够的方面。[④]

有的研究致力于从某一特定的视角来展现奥古斯丁的人生和思想，如范·德·梅尔的《主教奥古斯丁》、[⑤]佩莱的《奥古斯丁的旅行》、[⑥]特塞勒的《神学家奥古斯丁》、[⑦]斯托克的《阅读者奥古斯丁》[⑧]等等。在对奥古斯丁之生平与思想的研究中，他青年时期的思想转变历程备受关注。阿尔法里克的《圣奥古斯丁的思想演进》、[⑨]库塞尔的《圣奥古斯丁〈忏悔录〉研究》、[⑩]奥康奈尔的《圣奥古斯丁〈忏悔录〉：灵魂的历程》、[⑪]奥马拉的《青年奥古斯丁传》[⑫]等著作以

---

① 佩拉纠派（Pelagianism）又译称"贝拉基派"。围绕着上帝恩典、自由意愿、原罪等问题，该派与奥古斯丁长期论战，后被定为异端。请参看：伯克富，《基督教教义史》，赵中辉译（北京：宗教文化出版社，2000年），第94—101页；周伟驰，《奥古斯丁的基督教思想》，第131—151页；J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper & Brothers, 1960), 357 - 372。

② Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

③ Serge Lancel, *Saint Augustine*, trans. Antonia Nevill (London: SCM, 2002).

④ James J. O'Donnell, *Augustine: A New Biography* (New York: Harper - Collins, 2005).

⑤ F. Van der Meer, *Augustine the Bishop: The Life and Work of a Father of the Church*, trans. Brian Battershaw and G R. Lamb (London: Sheed and Ward, 1961).

⑥ O. Perler and J.-L. Maier, *Les Voyages de saint Augustin* (Paris: Études Augustiniennes, 1969).

⑦ Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002 [1970]).

⑧ Brian Stock, *Augustine the Reader: Meditation, Self-knowledge, and the Ethics of Interpretation* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

⑨ Prosper Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris: E. Nourry, 1918).

⑩ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris: de Boccard, 1950, 1968).

⑪ Robert J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions: the Odyssey of Soul* (Cambridge: Belknap, 1969).

⑫ John J. O'Meara, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind Up to His Conversion* (New York: Alba House, 2001 [1980]).

《忏悔录》为主要线索，围绕其“转变”(conversion)过程进行了深入的研究。狄克逊的《奥古斯丁：散失与重聚的自我》则运用心理学和社会学的方法，以其青少年阶段为重点，对他的人格和思想发展过程进行了研究。[①]

2. 神学-哲学的路径

这一路径的研究或是侧重于对三一论、基督论、恩典论、预定论、自由意愿论等重要的神学与哲学论题的分析，或致力于探讨奥古斯丁与古典哲学的思想关联。波塔利耶的《圣奥古斯丁思想指南》、[②]吉尔松的《圣奥古斯丁的基督教哲学》、[③]马鲁的《圣奥古斯丁与古代文化的终结》、[④]伯纳比的《上帝之爱：圣奥古斯丁宗教思想研究》[⑤]等著作皆为本领域中的经典著作。奥唐奈、柯万与玛丽·克拉克的《奥古斯丁》、[⑥]瑞斯特的《奥古斯丁：经受洗礼的古代思想》、[⑦]伊文思的《奥古斯丁论恶》、[⑧]奥戴利的《奥古斯丁的心灵哲学》、[⑨]魏采尔的《奥古斯丁与德性的局限》[⑩]等著作则是二十世纪八九十年代以来较有影响力的代表作。

---

① Sandra Lee Dixon, *Augustine: The Scattered and Gathered Self* (St. Louis, Mo.: Chalice Press, 1999).

② Eugene Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, trans. Ralph J. Bastian (Chicago: Henry Regnery Company, 1960).

③ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. L. E. M. Lynch (New York: Random House, 1960).

④ H-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris: Boccard, 1938).

⑤ J. Burnaby, *Amor Dei: A Study in the Religious Thought of St. Augustine* (London: Hodder and Stoughton, 1938, 1947).

⑥ James J. O'Donnell, *Augustine* (Boston: Twayne Publishers, 1985); Christopher Kirwan, *Augustine* (London: Routledge, 1989); Mary T. Clark, *Augustine* (London: Continuum, 2000 [1994]).

⑦ John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

⑧ G. R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

⑨ Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (London: Duckworth, 1987).

⑩ James Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

3. 历史-政治的路径

与神学-哲学的路径相比，这一路径的主要关切不是奥古斯丁在抽象的思辨领域的贡献，而是他对于世界历史之中的人类社会的看法。换言之，这类研究主要是对奥古斯丁的社会与政治思想的考察。本书所取的正是这一路径。根据本书的研究重点，下面仅择要介绍关于奥古斯丁的家庭观、国家观与教会观（包括对政教关系的思考）的重要研究成果。

（1）家庭观的层面

在教会的牧民工作中，家庭关系与家庭伦理问题占有重要地位。作为一位承担着繁重牧民工作的主教，奥古斯丁对家庭生活十分关注。不过，罗马时代的“家”并不等于现代意义上的家庭。丈夫与妻子、父母与子女、主人与奴婢这三种类型的关系，构成了罗马家庭的基本结构。[①] 因此，他的家庭观也包括了这三个方面的思想。其中最受瞩目的是他的婚姻观与女性观。原因在于两方面。其一，在基督教（尤其是天主教）的婚姻观与性伦理的发展过程中，奥古斯丁确实占有举足轻重的地位。[②] 其二，随着女权主义思潮与女性研究的兴起，以他为典型的基督教传统社会观念开始受到了较多的批评。

对于奥古斯丁的女性观，学界有三类常见的看法：第一类观点站在女权主义的视角上批判他，认为他贬低了女性的地位，是男权主义的；[③]第二类观点相信他重视男女在精神上的平等，认为两性同样拥有“上帝的形象”（imago Dei）；[④]第三类观点则持中间立场，认为他在精

---

① 详见第3章第1节。

② Richard P. McBrien, *Catholicism* (London: Geoffrey Chapman, 1980), vol. 2, 788 - 790.

③ 典型的例子见鲍尔：Kim Power, *Veiled Desire: Augustine on Women* (New York: Continuum, 1996)。

④ 例见：John J. O'Meara, *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram* (Villanova: Villanova University Press, 1980), 37 - 87; F. Ellen Weaver and Jean Laporte, “Augustine and Women: Relationships and Teachings”, *AugStud* 12 (1981): 115 - 131; Donald X. Burt, *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy* (Grand Rapids, MI: William. B. Eerdmans, 1999), 99 - 119。

神的层面上承认了女人的平等性，但在肉体的层面上承认了两性之间的不平等。[①] 总的来说，第三类认识较为全面。

与女性观相联系的是婚姻观。奥古斯丁的婚姻观常常被认为是"悲观主义"的，对后世有深远的消极影响。西方学者们常常以两类视角来解释他的婚姻观。第一类观点强调他的性伦理对婚姻观的影响，是较为传统的见解。[②] 由于此类观点的缺陷比较明显，在晚近的研究中又兴起了一种新的倾向。这种新观点试图从友爱、团契等社会性的价值入手来解释奥古斯丁的婚姻观，其代表人物如彼得·布朗、伯特、亨特、奥滕等。[③] 大体而言，后一类观点倾向于淡化奥古斯丁的"悲观主义"色彩，强调他的社会关怀。

另一个与古代家庭相关的重要问题是奴隶制。由于奴隶制在西方古代社会中的突出地位，学者们早已从法制史、社会史、经济史、思想史等视角出发对它作了较多的研究。奥古斯丁关于奴隶制的论述具有两方面的学术意义：其一，就社会史的视角而言，由于他的许多作品细致、形象地描绘了罗马北非的社会生活场景，奴隶在晚期罗马社会中的地位在其笔下得到了生动的反映；其二，就思想史的视角而言，奥古斯丁关于奴隶和奴隶制的论述，在西方古代思想史上占有重要地

---

① 典型的例子见鲍雷森：Kari Elisabeth Børresen, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* (Kampen: Kok Pharos, 1995), 15-140。

② 例见：Weaver and Laporte, "Augustine and Women: Relationships and Teachings", 115-131; Mathijs Lamberigts, "A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality", in *Augustine and His Critics*, 176-197; Børresen, *Subordination and Equivalence*, 111-133。

③ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988); Burt, *Friendship and Society*, 80-90, 112-118; David G. Hunter, "Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy", *AugStud* 25 (1994): 153-177; Willemien Otten, "Augustine on Marriage, Monasticism, and the Community of the Church", *Theological Studies* 59, 3 (1998): 385-405. 此外伊丽莎白·克拉克的研究也值得重视。她认为，性与生育的角度、社会的角度都在他的思想中占有重要的地位，都有一个长期的发展过程，见 Elizabeth A. Clark, "Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage", *Recherches Augustiniennes* 21 (1986): 139-162。

位。可以说，在亚里士多德之后，他的相关论述是最有影响力的。

就思想史的视角而言，最受关注的是奴隶制与人类自然本性（human nature）[①]的关系问题。长期以来，在西方学界中盛行的主流认识是，奥古斯丁认为奴隶制是违背人类自然本性的，是一项起源于罪[②]的制度。著名思想史家卡莱尔、马库斯等人就是这种经典学说的代表人物。[③] 在较长时期内，除上述观点以外，奥古斯丁关于奴隶制的其他论述并未受到足够的关注。二十世纪八十年代以来，这一方面的研究才逐渐深入发展。科科伦的《圣奥古斯丁论奴隶制》、[④]克莱因的《主教安布洛斯与奥古斯丁思想中的奴隶制》、[⑤]加恩西的《从亚里士多德到奥古斯丁的奴隶制观》[⑥]等专著都较为体系性地诠释了他的奴隶制观，堪称这方面的代表性著述。可以说，以往过于简单的观点逐步得到了纠正和深化，奥古斯丁对于奴隶制问题的深刻论述逐步得到了认识。研究古代奴隶制的著名学者布拉德利甚至认为，他在这方面的影响是“革命性”的。[⑦] 此外，值得一提的是，在奥地利学者迪夫雅克于1975年发现的奥古斯丁新书信[⑧]中，有2封比较集中地涉及了奴隶制

---

① 在奥古斯丁的神学体系中，所谓的“自然本性”指上帝原初创造的宇宙秩序，意味着一种根本性的善。详见第2章第2节、第4章第1节。

② 与法律意义上的“罪”（Crime）不同，基督教所谓的“罪”（Sin）是一个神学与道德的概念。在根本上，“罪”指的是对基督教上帝的悖逆。请参看：许志伟，《基督教神学思想导论》（北京，中国社会科学出版社，2001年版），第142—169页；*Encyc. E. C.*, s. v. “Sin”。

③ R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West* (Edinburgh: W. Blackwood and sons, 1903－1936), vol. 1, 114, 117－118; Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1970]), 198－199.

④ Gervase Corcoran, *Saint Augustine on Slavery* (Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1985).

⑤ Richard Klein, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1988).

⑥ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambrige: Cambridge University Press, 2001).

⑦ Keith Bradley, “The Problem of Slavery in Classical Culture”, *Classical Philology* 92 (1997): 278.

⑧ 关于这些新书信，详见“导言”第4部分。

的问题。[①] 在这些新发现的带动下，研究者们对其奴隶制观的兴趣又有所提高。不过，总的来说，虽然奥古斯丁的奴隶制观十分重要，其学术意义并不下于其婚姻观和女性观，但这方面的深入研究仍然偏少。

总的来看，在家庭观的层面上，晚近的主流倾向是挖掘奥古斯丁的思想深度，修正以往的过激成见，对其观念给予更深刻、更历史的理解。

(2) 国家观的层面

与家庭观相比，更受重视的是奥古斯丁的国家观。在现代人对其社会政治思想的研究中，国家观经常被置于中心位置上。主要原因在于，奥古斯丁在西方政治思想史上占有承前启后的特殊地位。可以说，他在古典政治哲学与基督教政治观念之间架设了一座桥梁，深刻地影响了中世纪以来的西方政治文化传统。

在二十世纪前期，德国学者希林的《圣奥古斯丁的国家与社会学说》、[②]法国学者孔布的《圣奥古斯丁的政治学说》、[③]英国学者卡莱尔的《西方中世纪政治理论史》、[④]费及思的《圣奥古斯丁〈上帝之城〉中的政治思想》、[⑤]贝恩斯的《圣奥古斯丁〈上帝之城〉中的政治理念》[⑥]都产生了较大的影响。尤其重要的是卡莱尔的论述。自中世纪以降，对奥古斯丁国家观的传统解释倾向于强调政治秩序与自然秩序的连续性。[⑦] 然而，到了二十世纪初，卡莱尔等人却提出了不同的解释：奥古斯丁并不认为政治生活符合人的自然本性；国家起源于人类始祖犯罪之后，只是上帝为惩罚和救治罪人而作的安排。上述观点在二十世纪

① 即 *Ep.* 10*, *Ep.* 24*。

② Otto Schilling, *Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus* (Freiburg: Herder, 1910).

③ Gustave Combès, *La Doctrine politique de saint Augustin* (Paris: Plon, 1927).

④ 见卡莱尔前引书。

⑤ John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'* (London: Longmans, Green, 1921).

⑥ Norman H. Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei* (London: G. Bell and Sons, 1936).

⑦ 请参看 Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei* (Göttingen: V & R, 1993), 10-14。

的奥古斯丁研究中影响深远。

在二战之后对奥古斯丁国家观的研究中，迪恩的《圣奥古斯丁的政治与社会观念》、[①]布朗的《圣奥古斯丁》、[②]马库斯的《政治权威的两种概念》[③]与《尘世：圣奥古斯丁神学中的历史与社会》、[④]奥多诺万的《奥古斯丁的〈上帝之城〉第19卷与西方政治思想》[⑤]等作品是主要的代表。总的来说，它们都不同程度地沿着卡莱尔的道路前行，对奥古斯丁的国家观作了相对消极的解释。其中，影响最深远的是马库斯的研究。他不仅深化了国家起源于罪的观点，还将奥古斯丁的社会政治思想诠释为一种"尘世神学"(theology of the saeculum)。在奥古斯丁的神学体系中，"尘世"(saeculum)是一个极为关键的概念，指的是介于人类始祖的乐园生活与世界末日的最后审判之间的过渡性、暂时性阶段。[⑥] 简单说来，马库斯"尘世神学"的精髓在于：奥古斯丁将人类在堕落后的现世生活视为一个价值中立的领域，从而对国家等社会制度作了"世俗化"的理解，承认它们可以在一定的程度上独立于宗教信仰。[⑦]

总的来说，以卡莱尔和马库斯的学说为主线，这类相对消极的解释构成了二十世纪奥古斯丁研究中的一大经典范式。概括而言，这种

---

① Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York: Columbia University Press, 1963).

② P. R. L. Brown, "Saint Augustine", in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 1-21.

③ R. A. Markus, "Two Conceptions of Political Authority: Augustine, *De Civitate Dei*, XIX, 14-15, and Some Thirteenth-century Interpretations", *JTS* n. s. 16, 1 (1965): 68-100. 这篇文章后被分为两篇，即《〈上帝之城〉第19卷第14-15章与政治权威的起源》("*De civitate Dei*, XIX, 14-15 and the Origins of Political Authority")与《奥古斯丁与十三世纪的亚里士多德主义革命》("Augustine and the Aristotelian Revolution of the Thirteenth Century")，列为《尘世》一书的附录B、C。在这里笔者使用的是《尘世》的附录B (pp. 197-210)。

④ 见马库斯前引书。

⑤ Oliver O'Donovan, "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought", *Dionysius* 11(1987): 89-110.

⑥ 对该概念的探讨详见第2章第2节的第2部分。

⑦ 详见第4章第2节。

范式是由三个主要论点构成的：其一，奥古斯丁认为国家起源于人类自身的罪，其存在是违背人类自然本性的；其二，他认为国家的作用是在尘世中惩罚和救治有罪的人类，而不是通过道德教化来使人向善；其三，他将国家视为一种暂时的、世俗的现象，承认它在尘世中具有一定的价值中立性。

总体上，在二十世纪后期以来的奥古斯丁政治思想研究中，上述观点占据了主流。尽管如此，不同的声音依然长期存在。早在六七十年代，伯特、[①]特塞勒、[②]福庭[③]等学者就提出了不同的看法。九十年代以来，伯特、[④]伯内尔、[⑤]海金[⑥]等学者更是全面质疑了马库斯等人的观点，重新对奥古斯丁的国家观作了更积极的解释。他们的基本主张也可以被概括为三点：其一，奥古斯丁肯定了国家在人类生活中的地位，并不认为它本身是违背人类自然本性的；其二，他既认为国家必须行使"惩恶"的职能，又重视它在道德教化上的"扬善"作用；其三，虽然他充分地认识到了现实国家的局限性，但他同时坚持以基督教的价值观来影响政治生活。总的来说，近年来已经形成了消极与积极两类解释各执一词的格局。虽然马库斯等人的经典范式依然影响很大，但其偏激性已经表现得越来越明显，而新的解释亦已"成一家之言"，发展到了不容忽视的地步。

（3）教会观的层面

除了家庭与国家，教会也在奥古斯丁的社会政治思想中占有举

---

① Donald X. Burt, "St. Augustine's Evaluation of Civil Society", *Augustinianum* 3 (1963): 87 - 94.

② TeSelle, *Augustine the Theologian*, 271 - 275.

③ Ernest L. Fortin, *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine* (Villanova, PA: Villanova University Press, 1972).

④ Donald X. Burt, "Augustine on the State as a Natural Society", *Augustiniana* (*Mélanges T. J. Van Bavel*), vol. 40/1 (1990): 155 - 166; id., *Friendship and Society*, 120 - 149.

⑤ Peter J. Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*", *History of Political Thought* 13, 1(1992): 13 - 29.

⑥ John von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World* (Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001).

足轻重的地位。首先，他对教会之本质的思考深刻地影响了后世天主教会的教会学；其次，他对政教关系问题的思考深刻地影响了中世纪的观念与实践；第三，他的“修道规章”对后世的修道运动有重大的影响。

自十九世纪后期以来，以神哲学的角度为主，围绕着教会的本质和表现等问题，已有许多学者对奥古斯丁的教会学进行了细致的研究。其中，施佩希特的《圣奥古斯丁的教会学说》、[①]默施的《基督之奥体》、[②]霍夫曼的《圣奥古斯丁的教会观念》、[③]拉辛格的《奥古斯丁教会学说中的上帝子民与上帝之室》、[④]拉米朗德的《圣奥古斯丁论天上的教会》、[⑤]博尔戈梅欧的《奥古斯丁论时代中的教会》[⑥]等著作都是当时的代表作。[⑦]

需要指出的是，奥古斯丁的教会观是在多纳特派论争的语境中发展和成熟起来的。多纳特派是罗马晚期北非的一场裂教运动，其起源可以被追溯到四世纪初。在三世纪，罗马北非的基督教化已经相当深入，基督教已经取得了决定性的胜利。[⑧] 然而，在 303 年，罗马皇帝戴

---

① Thomas Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin* (Paderborn: F. Schönongh, 1892).

② Emile Mersch, *Le corps mystique du Christ: Etude de théologie historique*, 2 vols. (Louvain: Museum Lessianum, 1933).

③ Fritz Hofman, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (München: Kaiser, 1933).

④ Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich: Zink, 1954). 拉辛格即今教皇本笃十六世。

⑤ Emilien Lamirande, *L'Eglise céleste selon Saint Augustin* (Paris: Études Augustiniennes, 1963).

⑥ Pasquale Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin* (Paris: Études Augustiniennes, 1972).

⑦ 请参看：Micheal A. Fahey, “Augustine's Ecclesiology Revisited”, in *Augustine: From Rhetor to Theologian*, ed. Joanne McWilliam (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1992), 173 - 181; Emilien Lamirande, “A Signification Contribution to Our Understanding of St. Augustine's Ecclesiology”, *AugStud* 5 (1974): 237 - 248; Russell J. DeSimone, “Mystery of Communion: St. Augustine on the Church”, *AugStud* 10 (1979): 145 - 158。

⑧ W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford: Clarendon, 2003 [1951]), 76 - 111.

克里先(Diocletian)却对基督徒发动了大迫害。[①] 在此期间,北非的教士和基督徒采取了两类态度:或是屈服、顺从,或是抗争、殉教。风暴过后,围绕着当时出现的"背教"(traditio)问题,仇恨和分裂的种子已被埋下。约在 311 - 312 年间,以新当选迦太基[②]主教的切奇里安(Caecilian)的受职资格问题为导火线,北非教会的内部矛盾终于全面爆发,最终发展为一场两个教会长期对峙的世纪之争。在皇帝君士坦丁(Constantine)的支持下,追随切奇里安的一派被视为北非的"大公教会";[③]而反对派因其领袖多纳图斯(Donatus of Casae Nigrae)而得名"多纳特派"。[④] 虽然该派长期遭受公教会与罗马政府的声讨与打击,但它不是通常意义上所谓的"异端"(heresy),而是"裂教"(schism)。它与公教会的主要分歧不在于纯粹神学的方面,而在对教会、对教会与社会之关系的理解上。[⑤] 在四世纪,该派曾经强盛一时,一度占有了罗马北非的大部分,对北非的公教会构成了严重的威胁。[⑥]

---

① 关于戴克里先的大迫害,请参看:A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284 - 602: A Social Economic and Administrative Survey* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), vol. 1, 71 - 76; G. E. M. de Ste. Croix, "Aspects of the 'Great' Persecution", *HTR* 47 (1954): 75 - 113; Paul Keresztes, "From the Great Persecution to the Peace of Galerius", *VigChrist* 37 (1983): 379 - 399; P. S. Davies, "The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303", *JTS* n. s. 40 (1989): 66 - 94。

② 迦太基(Carthago)是罗马北非的最大城市和政治中心,其位置在今突尼斯城郊。请参看:*DGRG*, s. v. "Carthago"; Frank M. Clover, "Carthage in the Age of Augustine", in *Excavations at Carthage* 1976, ed. J. H. Humphrey (Ann Arbor: Kelsey Meseum, 1978), 1 - 14。

③ 早期基督教中的正统教会被称为"ecclesia catholica"(Catholic Church)。按照国内学界的常见译法,本书将古代的"ecclesia catholica"称为"公教会"或"大公教会",而将近现代与新教相对的"Catholic Church"称为"天主教会"。需要指出的是,在制度的层面上,古代的"公教会"和近现代的"天主教会"就是同一个教会。请参看中国天主教教务委员会编《拉丁汉文辞典》"catholicus"条。

④ Frend, *The Donatist Church*, 3 - 21, 141 - 159; W. H. C. Frend and K. Clancy, "When did the Donatist Schism Begin?" *JTS* n. s. 28 (1977): 104 - 109; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 1978 [1948]), 91 - 107. 关于多纳图斯其人,请参看 *Aug. Lex.*, vol. 2, s. v. "Donatus"。

⑤ 请参看奥古斯丁的概括,见 *Ep.* 185, 1。

⑥ Frend, *The Donatist Church*, 169 - 226; id., "Donatus 'paene totam Africam decepit.' How?" *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997): 611 - 627. 在第 5 章第 3 节、第 5 节中,我们将对该派的情况作进一步的讨论。

研究者们普遍注意到，奥古斯丁的教会学与多纳特派的观念形成了鲜明的对比：后者十分强调教会的纯洁性，而奥古斯丁强调现世中的教会与未来的教会之间的差别，主张现世中的教会只能是一个良莠不齐的“相混之体”(corpus permixtum/the mixed body)。[①] 那么，多纳特派论争的长期延续究竟对奥古斯丁的思想发展有何影响？虽然二者之间的对立性十分明显，但多纳特派神学家提科尼乌斯(Tyconius, d. ca. 400)对奥古斯丁的影响问题也长期争论不休。早在1900年，德国学者哈恩就提出，奥古斯丁的思想发展可能深受提科尼乌斯的影响。[②] 以后的学者对此发表了不同的看法。

无论如何，奥古斯丁极力驳斥多纳特派的“纯洁”诉求，主张现世的教会必然具有良莠不齐的性质；因此，对教会权威之规训作用的强调就成了必然的结论。在他的思想中，对教会权威(尤其是主教权威)的强调正是最具“天主教”色彩的方面之一。长期以来，他对教会权威(其中包括教导、圣化和治理三方面的权威)的理解一直深受教会学者们的瞩目。近年来，巴奇、多伊尔等学者进一步以《书信》等作品为中心，细致地分析了奥古斯丁论及主教权威的相关文本。[③] 这样的工作也代表了当今奥古斯丁研究中的一种趋势。

“两座城”的学说集中地表达了奥古斯丁对于教会与国家的深刻理解，是另一个无法回避的重大问题。[④] 这里的关键在于教会和国家这两种社会实体与“两座城”的关系。首先，在教会与“上帝之城”之间有何关联？其次，在国家与“地上之城”之间又有何关系？最后，是否

---

① 详见第5章第3节。

② Traugott Hahn, *Tyconius-Studien* (Leipzig: Dieterich, 1900).

③ Lee Francis Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo* (San Francisco: International Scholars Publications, 1998), esp. 72－92; Daniel Edward Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine* (New York: Peter Lang, 2002), esp. 223－359.

④ 关于他的“两座城”学说，近年来最重要的研究成果是荷兰学者范·奥尔特的《耶路撒冷与巴比伦》，见 Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities* (Leiden: E. J. Brill, 1991)。

可以从"两座城"学说中直接引申出政教关系的理论？对此学者们始终看法不一。[①] 无论如何，"两座城"的学说既影响了奥古斯丁教会学的涵义，又是理解其政教关系学说的理论前提。

需要说明的是，奥古斯丁在政教关系方面的深入思考同样是以多纳特派论争为重要语境的。这里最尖锐的问题是，他是否主张国家要竭尽全力地服务于教会，甚至不惜以其暴力手段来为教会服务？应当看到，在利用罗马国家机器镇压多纳特派的问题上，他的态度发生过明显的变化。从起初的保留与犹豫到最终对宗教强制的拥护，他的思想变化过程明明可见。问题在于：其一，我们应如何解释奥古斯丁的思想变化？其二，我们应如何评价他为宗教强制所作的辩护？围绕着这些问题，威利斯、弗伦德、布朗、马库斯、拉米朗德等学者都作了有价值的研究。[②] 除此以外，法制史的研究也能够增进我们对其政教关系观的理解，是一个值得注意的视角。[③]

就广义的教会观而言，另一个重要的问题是奥古斯丁的修道观。传统的观点认为，埃及的沙漠隐士安东尼(Anthony, ca. 251－356)是基督教修道运动的鼻祖，而圣本笃(Benedict of Nursia, ca. 480－540)是西方修道史上影响最大的人物。但随着奥古斯丁研究和早期教会史的深化，奥古斯丁在修道史上的地位逐渐受到了更多的关注。晚近的研究逐渐认识到，他对西方早期的修道运动发生了相当重要的影响，所谓的

---

① 请参看 Rex Martin, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 33, 2 (1972): 195－216。

② G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (London: S. P. C. K., 1950); Frend, *The Donatist Church*; P. R. L. Brown, "St Augustine's Attitude to Religious Coercion", *JRS* 54 (1964): 107－116; Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 133－153; Emilien Lamirande, *Church, State and Toleration: An Intriguing Change of Mind in Augustine* (Villanova, PA: Villanova University Press, 1975).

③ 伦斯基、考夫曼等人的研究就反映了这方面的新进展，见：Noel E. Lenski, "Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine", in *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, ed. R. W. Mathisen (Oxford: Oxford University Press, 2001), 83－97; Peter Iver Kaufman, "Augustine, Macedonius, and the Courts", *AugStud* 34 (2003): 67－82。

“奥古斯丁修道规章”(*Regula Augustini*)最集中地表达了他对基督教理想社会的设想，堪称西方修道史上的一部经典。问题在于，这些规章不是一部整齐的作品，而是若干相对独立的文献；在漫长的流传过程中，又产生了极为复杂的版本、源流和作者真伪问题。因此，对这些规章的研究，堪称现代教父文献研究中最复杂的工作之一。[①] 费海延的名作《圣奥古斯丁修道规章研究》(两卷本)[②]于 1967 年问世，被视为这一研究领域中的划时代作品。此外，楚姆克勒、范·巴维尔、邦纳、劳利斯等学者也对奥古斯丁的修道思想作了深入的研究。[③] 此外，研究者们还对修道运动的起源和发展作了全面的研究。置于修道运动之兴起与发展的宏观视角之中，奥古斯丁的修道观将得到更深入的理解。

总的来说，在奥古斯丁教会观的层面上，晚近的研究表现出了两个基本的倾向：其一是注重其抽象观念的历史语境(如多纳特派论争与罗马法的发展)，其二是克服教会学的狭隘视角，在古代晚期思想史与社会史的大视野中来理解他对整个基督教社会的理解。

总体而言，西方的奥古斯丁研究规范严谨、层次丰富、积累深厚。但是，做出新突破的可能性依然存在：一方面，在某些问题上，原有的“权威观点”日益显露出了它们的弊端；另一方面，水平相似的重复性工作偏多，在对新文本的挖掘或对常见文本的新解释上，仍需付出更多的努力。

* *

虽然奥古斯丁研究主要是一门西方的学问，但在国内学界中，“奥

---

① George Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 125.

② Luc Verheijen, *La Régle de Saint Augustin*, 2 vols. (Paris: Études Augustiniennes, 1967).

③ Adolar Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, trans. Edmund Colledge (New York: Fordham University Press, 1986); *The Rule of Saint Augustine*, with introduction and commentary by T. J. Van Bavel (Garden City, NY: Image Books, 1986); *The Monastic Rules*, ed. Boniface Ramsey, commentary by Gerald Bonner (Hyde Park, NY.: New City Press, 2004); Lawless, *op. cit.*

古斯丁"也早已不是一个陌生的名字。早在二十世纪三十年代，留学法国的王昌祉先生就在奥古斯丁研究中取得过令人瞩目的成就，其著作《圣奥古斯丁与异教德性》[①]至今仍在西方学界中颇有影响。[②] 但由于各种原因，王昌祉等人的奥古斯丁研究未能延续下来。

九十年代以来，以张荣的《神圣的呼唤》[③]、周伟驰的《记忆与光照》[④]和《奥古斯丁的基督教思想》等书为代表，国内的奥古斯丁研究进入了一个相当活跃的新阶段。除了上述三本专著，[⑤]国内的学者们还写作了数量可观的以奥古斯丁为主题的文章，[⑥]其中既有较全面地介绍奥古斯丁的生平与思想的，也有从神哲学思想、社会政治思想或文学等角度来展开的较专门的文章。[⑦] 不过，虽然介绍或谈论他的文章已不可谓不多，但较之奥古斯丁在西方思想史上的地位，国内学界对他的研究仍显薄弱：其一，系统地研究或介绍奥古斯丁的作品依然极少；其二，真正做到立足于文本，准确地介绍和分析奥古斯丁的作品极少；其三，现有的文章大多都围绕着哲学、神学的层面，对于有关社会政治的层面，往往是避而不谈或语焉不详。

除了专门的奥古斯丁研究，西方政治思想史的研究也与本书的旨

---

① J. Wang Tch'ang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des pa ï ens* (Paris: G. Beauchesne, 1938).

② 在此笔者需要感谢卢汶大学哲学系吴天岳博士的指点。

③ 张荣，《神圣的呼唤：奥古斯丁宗教人类学研究》(石家庄：河北教育出版社，1999 年)。

④ 周伟驰，《记忆与光照：奥古斯丁神哲学研究》(北京：社会科学文献出版社，2001 年)。

⑤ 近年来，国内学者还翻译了数种介绍与研究奥古斯丁的著作，如英国学者蒙哥马利著、于海与王晓平译《奥古斯丁》(W. Montgomery, *St. Augustine*. 北京，中国社会科学出版社，1992 年)，法国学者弗朗西斯·费里埃著、户思社译《圣奥古斯丁》(Francis Ferrier, *Saint Augustin*. 北京，商务印书馆，1998 年)，美国学者沙伦·凯与保罗·汤姆森著、周伟驰译《奥古斯丁》(Sharon M. Kaye and Paul Thomson, *On Augustine*. 北京，中华书局，2002 年)。

⑥ 详见周伟驰编"汉语奥古斯丁研究资料"目录，见《奥古斯丁的基督教思想》第 371—380 页。

⑦ 以《现代哲学》2005 年第 3 期、《基督教思想评论》第四辑(许志伟主编，上海人民出版社，2006 年)为代表，奥古斯丁研究的论文专辑已经开始在国内学术刊物上出现。此外，彭小瑜、张绪山主编的《西学研究》(北京：商务印书馆，2003 年，2006 年)也开辟了"教父学和教会史"的栏目，已发表了多篇奥古斯丁研究方面的论文。

趣密切相关。最近几年来，中国学者们亦已在这个领域中取得了长足的进展。就古代、中世纪基督教政治思想而言，特别值得一提有丛日云先生的《在上帝与恺撒之间》[①]和彭小瑜先生的《教会法研究》[②]。前者的重点是基督教政治观与近现代西方自由主义的内在联系，而后者深入地探讨了中世纪教会的法律与政治思想的精神。这两部著作的思想均对本书的写作深有启发，但相异之处仍然存在：不同于《在上帝与恺撒之间》，本书所关切的不是西方政治传统中的"自由主义"的一面，而是其"保守"、"威权"的一面；不同于《教会法研究》，本书的研究对象不是相对成熟、系统的中世纪思想，而是尚属少年期的早期教会的观念。可以说，在立意上，本书意在挖掘和填补西方政治传统中为丛著所未及的另一面；在旨趣上，本书试图以早期基督教的思想为例，为彭著依据中世纪教会法而勾勒出的基督教传统精神提供一个旁证。

总的来看，无论是在奥古斯丁研究还是在西方政治思想史的视野中，立足于文本，以史学的角度来对奥古斯丁的社会政治思想进行系统的研究，都是有意义的。

三、本书的主旨与结构

需要说明的是，作为一位古代的神学家与主教，奥古斯丁并非专门的政治哲学家或社会理论家。不同于柏拉图、亚里士多德、西塞罗等古典哲学家，[③]奥古斯丁并未留下一部专以社会政治思想为主题的著作。尽管如此，他对人类社会的高度重视仍是毋庸置疑的。[④] 不同于那些强调基督教信仰之个体性的近代新教神学家，[⑤]奥古斯丁的神

① 丛日云，《在上帝与恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》（北京：三联书店，2003年）。

② 彭小瑜，《教会法研究——历史与理论》（北京：商务印书馆，2003年）。

③ 如柏拉图的《理想国》，亚里士多德的《政治学》与《雅典政制》，西塞罗的《国家篇》，等等。

④ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 95, 99; Donald X. Burt, *Augustine's World: An Introduction to His Speculative Philosophy* (Lanham, MD: University Press of America, 1996), 3-5.

⑤ 如马丁·路德，见阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译（南京：译林出版社，1998年），第47—48页。

学十分强调人类的社会性。他相信，就自然本性(humana natura)而言，人类是社会性的。[①] 基于对人类社会现实的重视，围绕着家庭、国家、教会等问题，他进行了相当多的思考，在西方思想史上留下了一笔重要的精神遗产。

广义而言，历史、家庭、奴隶制、国家、法律、所有权、战争、教会、政教关系等题目均可被纳入"社会政治思想"的范畴。然而，本书的目标不在于对奥古斯丁的社会政治思想作一番全景式的扫描，而在于从一个特定的视角入手，围绕若干关键性问题，较为深入地阐发他对于历史、社会与政治的理解。

本书所选取的中心视角是"尘世"之中的"权威"。具体而言，本书旨在以奥古斯丁对"尘世"状态的理解为语境，探讨他对于人类社会中的各类权威的看法。奥古斯丁将人类社会分为三个层次："家"(domus)、"城"(civitas)、"世界"(orbis terrae)。[②] 在他眼中，社会中的这三个层次皆以某种形式的社会权威为中心。古代社会中的"家"以三种主要的社会关系为轴心：夫妻关系、父子关系、主奴关系。在奥古斯丁看来，家内的"三伦"[③]都体现了权威和服从的关系。在"城"的层面中，政治权威的统治作用也受到了他的强调。上升到世界的层面，情况同样如此。他以"两座城"的对峙来理解世界历史，而"上帝之城"在现世中的体现者——可见的教会，同样是以社会权威为特征的。

不同于那些以"自由民主"为旗帜的近现代思想家，奥古斯丁的社会政治思想鲜明地强调了权威与服从的必要性。不可否认，在尘世之中，社会权威的存在与运作总有阴暗的一面。然而，在奥古斯丁看来，

---

① *De bono conjugali*, 1.1: "Quoniam unusquisque homo humani generis par est, et sociale quidam est humana natura, magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae."(正如每个人都是人类的一部分，人的自然本性就是某种社会性的东西，拥有一种自然的大善，亦即友爱的力量)另请参看：*De civ. Dei*, 12.22, 12.28, 19.5。

② *De civ. Dei*, 19.3, 19.7.

③ 家内"三伦"的提法，见亚里士多德《政治学》第1卷第3章。见吴寿彭译本(北京：商务印书馆，1965年)第10—11页，第435页。

对这一事实的承认不但不构成否定权威本身的理由，反而赋予了它在现世生活中的存在意义：就消极的角度而言，从乐园中堕落之后，尘世中人所表现出来的罪性为社会权威的存在提供了必要性；就积极的角度而言，与尘世生活相应的社会权威是暂时的，基督教的天国之望对它提出了根本性的限制与要求。就外在的方面而言，对个人来说，社会权威意味着命令、服从与强制；然而，就内在的方面而言，在天国之望与基督教之爱的语境中，社会权威能够在尘世中发挥建设性的作用。

本书的主要内容分为5章。第1章旨在为本书的中心问题作一个理论上的铺垫，第2—5章将分个人、家庭、国家、世界这4个层面来分析奥古斯丁的社会政治思想。下面先对各章的主要内容作一概述。

第1章将分三个层面展开。首先，以一种“大历史”的叙事方式，以最简练的笔墨展现那个“奥古斯丁时代”[①]的时势风云，展现其毕生思想与事业的社会背景。其次，将视野下降到个人历史的层面，回溯奥古斯丁皈依公教会的过程，讨论其社会权威观的初步形成。再次，将视野从外在的历史转移到内在的观念，概述他对于权威问题的基本看法。这些讨论将会说明，在奥古斯丁眼中，“权威”是一个与“理性”相对的概念：理性与个人意愿的自由选择能力相联系，权威则强调不以理性赞同为条件的支配—服从关系，是以强制为基础的。

如同中国传统的“修身齐家治国平天下”的思路，奥古斯丁的社会政治思想也是以其对人性的认识为基础的。因此，第2章旨在讨论他对人之自然本性与生存状况的认识。奥古斯丁的神学体系堪称一个历史神学的体系。他不是简单地论定人性的善恶，而是在历史性的过

① 以现代研究者之立场观之，以公元354年为开端的那四分之三个世纪是属于奥古斯丁的：他不仅以博奥的著作彪炳了那个时代的文化成就，还以记述其漫长生涯的丰富史料最生动地描绘了罗马晚期的社会面貌。可以说，将那四分之三个世纪称为“奥古斯丁时代”并不为过。

程中分析人的不同状态。他将世界的发展分为三个阶段：乐园、尘世与天国。他既强调了始祖堕落与原罪[①]对全人类的深刻影响，又突出了最后审判和拯救对人类未来的终极意义。这种观念标明了尘世中的人类社会的基本特点，他对社会权威的基本看法正以此为基点。

进而，奥古斯丁十分强调人的社会性。他根据两类性质不同的爱，将古往今来的全人类分别归入“上帝之城”与“地上之城”这两个群体。与人类所经历的三个阶段相平行，“两座城”也经历着起源、发展与终结的历史过程。归属于哪一座城，对此之回答决定了每一个人的基本性质。因此，这一学说在他的社会政治思想中占有重要地位。本章将通过对“三阶段”与“两座城”这两项基本观念的分析，阐明奥古斯丁对于人性的基本看法：“三阶段”的观念表达了他对人类共同的命运与处境的承认，“两座城”的观念则体现了他鲜明的价值立场。

第3章将视野集中于“家”的层面，通过对“三伦”的讨论，分析奥古斯丁对家庭层面中的权威问题的看法。在尘世生活之中，他给予家长与奴隶主的权威以不同程度的承认：前者符合人的自然本性，而后者体现了罪与罚。其共性在于，在基督徒的家庭中，二者均应体现爱的要求。比较复杂的是他的婚姻观。作为一个重点，本章将通过对《论婚姻之善》与《论圣洁的守贞》这两种著作的分析，阐释他对婚姻制度的看法。在简要分析现有的各类解释之后，我们将说明，奥古斯丁对婚姻的认可也是以尘世生活为语境的。总之，在他眼中，家庭是一种以权威和服从为特征的权威制度；与此同时，必须强调的是，他对家主权威的承认是以尘世生活的语境为前提的。

第4章将把视野从“家”的微观层面上升“城”的高度，从政治思想史的角度来讨论奥古斯丁的国家观。需要说明的是，在他所处的时代中，城邦早已为大帝国取代，然而他仍然惯于以“城”的形式来看待国

① 简单而言，“原罪”指的是人类自然本性在始祖犯罪之后所处的败坏状态。“原罪”和人类始祖最初所犯之罪是两种不同的概念。请参看：*Enchiridion*, 8.26; Peter Burnell, *The Augustinian Person* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2005), 77。

家。与早期基督教的政治思想传统相一致，他承认政治权威在“城”中的统治地位。然而，他对国家的承认并不是绝对的、无条件的。在这一章中，我们将主要讨论三个问题，即国家之起源、国家之定义与国家之作用。总的来说，奥古斯丁既重视政治权威的地位与作用，又强调国家作为一种尘世制度的局限性。一方面，他对现实政治中的阴暗面有非常清醒的认识，并不将其作为自己的根本目标。但另一方面，他又对国家的重要性与基督徒的社会责任有深刻的体会，因而主张以基督教的价值观来积极地影响政治生活。

第 5 章将视野扩大到整个人类社会的层面。在奥古斯丁眼中，人类社会的历史可以被概括为“两座城”的对立。本章首先讨论“两座城”与两种现世实体，即国家与教会的关系。虽然他并未将“上帝之城”完全等同为教会，更未将“地上之城”等同为国家，但在他眼中，“上帝之城”与教会具有本质上的连续性，国家也常常为“地上之城”所控制。接下来，本章将重点讨论三方面的问题。

其一是“地上之城”在尘世中的主要代表，即罗马帝国。与其国家观相一致，奥古斯丁既强调了罗马在历史上的重要性和遵从罗马权威的必要性，也指出了它作为一个尘世之国的根本局限。

其二是“上帝之城”的现世表现，即教会。奥古斯丁并未简单地将教会视为一个纯粹的“圣人的团体”。他认为，尘世中的教会是“相混之体”，善人与恶人在其中共存着，直到末日才会彻底分离。为此，他十分重视教会权威的治理作用，强调了主教的特殊责任。即使在最能代表基督教社会生活理想的修道团体中，领袖的权威仍然无可置疑。

其三是教会与国家的关系。在奥古斯丁的时代中，政教关系问题也就是教会与罗马帝国的关系问题。这里主要讨论两个方面：首先，在实践中，教会能够在何种程度上对世俗社会发生影响；其次，在宗教信仰的问题上，帝国是否有权以强制手段来进行干预。[①] 在根本上，奥古斯丁对政教关系的看法是由其教会学与国家观决定的：一方面，在

① 其具体表现是公教会与罗马帝国联手镇压分裂教派多纳特派的问题。详见第 5 章第 5 节。

尘世中教会无须排斥对权威手段的运用，而教会对政权的借助只是其表现方式之一；另一方面，权威手段在教会与国家中的运用都体现了尘世生活的根本局限。

总之，以人类社会中的权威问题为中心，本书将在个人、家庭、国家、教会这四个层面上讨论奥古斯丁的社会政治思想。总的来说，他的社会权威观表现了三个基本的特点：首先，尘世中的各种社会制度无不深受堕落的影响，或由其而产生，或因其而改变了性质，在其运作过程中不可避免地与人的罪性表现有所联系；其次，上述认识并不意味着对社会权威之存在价值的根本否定，毋宁说，这一局面正是标明了"尘世"状态的根本局限；最后，这种貌似"悲观"的认识并不意味着对社会理想的绝望，因为他相信基督徒终将在信仰中超越这个不完美的"尘世"。在下文中，我们将在各个社会层次、各种社会关系中依次分析奥古斯丁的权威观。

四、史料基础

史料是历史研究的基础。近年来，随着一些重要文献资料的引入，在国内研究奥古斯丁的条件已经有了重大的改善。就奥古斯丁的拉丁文本而言，笔者目前所使用的文献集有《教父文献大全·拉丁编》(简写为 PL)[①]、《基督教作家文集·拉丁编》(简写为 CCL)[②]与《教会拉丁作家集成》(简写为 CSEL)。[③] 法国学者米涅编辑的《教父文献大全》出版于十九世纪中叶，收有圣莫尔版的奥古斯丁文集。该文集收入了他的绝大部分拉丁文原作，至今仍是覆盖面最广的奥古斯丁作品集。奥地利出版的《教会拉丁作家集成》始于十九世纪，其历程已逾百年。该文献集收入了奥古斯丁的七十余种著作(包括一批新发现的书信)。它们经过了严谨的校勘，属当今极重要的通行版本。比利时出版的《基督教作家文集》则始于二十世纪中叶，收入了奥古斯丁的三十

① *Patrologiae Cursus Completes, Series Latina*. Ed. J. P. Migne. Paris: 1844 - 1964.

② *Corpus Christianorum, Series Latina*. Turnholt: Brepols, 1953 -.

③ *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Tempsky, 1866 -.

余种著作。总体而言，该版本代表了现今最严谨的校勘成果。此外，《奥古斯丁文献汇编》(简写为 MA)[①]等出版物还先后发表了数批新发现的布道辞(详后)。总体上，上述文献集不仅几乎包含了奥古斯丁的全部拉丁原著，还提供了其大多数作品的最佳校勘本。

在奥古斯丁著作的英译本中，较为重要的有《奥古斯丁文集》(多兹版)、[②]《尼西亚与后尼西亚教父文库》(简写为 NPN)、[③]《古代基督教作家文集》(简写为 ACW)、[④]《教父新译丛书》(简写为 FC)、《奥古斯丁要籍选》、[⑤]《基督教经典文库》(简写为 LCC)、[⑥]《圣奥古斯丁文集：二十一世纪新译丛》(简写为 WSA)等等。

本书的研究重点在于奥古斯丁关于国家、教会与家庭的观念。在这些方面，他的下列作品相对较为重要：

《上帝之城》(*De civitate Dei*) 该书是奥古斯丁篇幅最大的单部著作。该书将古往今来的全人类分别归入"上帝之城"与"地上之城"这两个群体，以这"两座城"的起源、发展和终结来诠释历史与社会，深远地影响了基督教的神学、历史观与社会政治思想。甚至可以说，对于理解西方基督教而言，《上帝之城》堪称《圣经》之外最重要的著作。[⑦]就史学的角度而言，该书的内容极为丰富，如同一部"罗马晚期文化的

---

① *Miscellanea Agostiniana*. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930 - 1931.

② *The Works of Aurelius Augustine*, 15 vols. ed. Marcus Dods. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871 - 1876.

③ *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, 28 vols. Ed. Philip Schaff. Buffalo: The Christian Literature Company, c. 1887.

④ *Ancient Christian Writers*. ed. J. Quasten and J. C. Plumpe. New York: Newman Press/Paulist Press, 1946 -.

⑤ *Basic Writings of Saint Augustine*, 2 vols. ed. W. J. Oates. New York: Random House, 1948.

⑥ *Library of Christian Classics*. Ed. John Baillie et al. Philadelphia: Westminster Press, 1953 - 1966.

⑦ John O'Meara, *Charter of Christendom: The Significance of the City of God* (New York: Macmillan, 1961), p. vii. 关于该书的基本结构与内容，请参看 Gerard O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide* (Oxford: Clarendon Press, 1999)；关于对该书之研究，请参看书目：Dorothy F. Donnelly, *Augustine's De civitate Dei: An Annotated Bibliography of Modern Criticism*, 1960 - 1990 (New York: P. Lang, 1991)。

百科全书”。[①] 对于人的自然本性、“两座城”、国家的起源与概念、罗马帝国、教会学、奴隶制等诸多问题，该书均有重要的论述。本书各章均会不同程度地引用该书。对于该书，我们拥有 3 种拉丁文版本[②]与数种重要的英译本。[③]

《书信》(*Epistulae*) 即奥古斯丁与其同事、友人、论敌、官员等各种人物的通信，现存者约有 250 封。这些信件细致生动地反映了奥古斯丁的活动与思想。其特殊价值在于，它们在具体的历史语境中揭示了奥古斯丁对于各种社会现实问题的看法。在下文对宗教强制等问题的讨论中，这些书信将被作为最基本的史料。除了原有的部分，1975 年，奥地利学者迪夫雅克(Johannes Divjak)又发现了一批新的奥古斯丁信件，它们被编为第 1* - 29* 封书信(后编为 CSEL 88)。在社会政治问题上，这些新发现的书信具有重要的史料价值。[④] CSEL 34、44、57、88 等卷包含了全部书信的拉丁文本；PL 33 则收入了原有的部分。《书信》的英译本载 NPN Ⅰ/1，FC 12、18、20、30、32 等卷和 WSA Ⅱ；其中的迪夫雅克新书信载 FC 81、WSA Ⅱ/4。

《布道辞》(*Sermones*) 即对奥古斯丁布道讲话的记录，现存近 600

---

① Bruce Haddock, “Saint Augustine: The *City of God*”, in *A Guide to the Political Classics: Plato to Rousseau*, ed. Murray Forsyth and Maurice Keens-Soper (New York: Oxford University Press, 1988), 69.

② 即 PL 41、CCL 47 - 48 与“奥古斯丁辞典”工作组版(“Augustinus-Lexikon” Project, http://www.augustinian.villanova.edu/AugustinianStudies/city.html)。CCL 版《上帝之城》即东巴特与卡尔布的校勘本(*Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII*, ed. Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb. Leipzig, 1928 - 1929)，是当今最常用的版本。

③ 如贝滕森译本(*Concerning the City of God, Against the Pagans*, trans. Henry Bettenson, 北京，中国社会科学出版社 1999 年影印本)、戴森译本(*The City of God against the Pagans*, trans. R. W. Dyson, 北京，中国政法大学出版社 2003 年影印本)、NPN 译本(NPN Ⅰ/2, trans. Marcus Dods)、LCL 译本(LCL 411 - 417, trans. George E. McCracken et al.)。

④ 关于迪夫雅克新书信的抄本、学术价值和主要内容，见 Henry Chadwick, “New Letters of St. Augustine”, *JTS* n. s. 34 (1983): 425 - 452; W. H. C. Frend, “The Divjak Letters: New Light on St. Augustine's Problems, 416 - 428”, *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983): 497 - 512; Peter Brown, “New Evidence”, in *Augustine of Hippo: A Biography*, new edn., 441 - 447, 462 - 473。

篇。与《书信》相似，这些布道辞也具有重要的参考价值。在二十世纪中，西方学者们又陆续发现了许多新的布道辞，其中最近的重大成果是1990年法国学者多尔博(François Dolbeau)的新发现。[①] PL 38－39收录了原有部分布道辞的拉丁文本；CCL 41整理重出了第1－50篇布道辞；《奥古斯丁文献汇编》(MA)、《基督教原始文献》(SC)、[②]《教父与中世纪学汇编》(SPM)、[③]《教父文献大全·拉丁补编》(简写为PLS)、[④]《本笃会志》(*Revue Bénédictine*)、《奥古斯丁学志》(*Revue des Études Augustiniennes*)等先后整理发表了数批新发现的或经过重新校勘的布道辞。现今最完善的《布道辞》英译本见WSA Ⅲ/1－11。

《〈诗篇〉释义》(*Enarrationes in Psalmos*) 即奥古斯丁以《旧约·诗篇》为题之讲解和评注的汇编，由布道讲话和专门记录下来的解经著述这两类作品组成，共有200余篇。[⑤] 这个系列由奥古斯丁本人编纂成集，是其篇幅最浩大的作品丛集。《〈诗篇〉释义》之名系伊拉斯谟所定。[⑥]《释义》中的一部分讨论了"两座城"、教会、家庭生活等问题，对于理解奥古斯丁的社会政治思想有较重要的价值。拉丁文本载PL 36－37、CCL 38－40，[⑦]现今最完善的英译本见WSA Ⅲ/15－20。

《〈创世记〉字义注》(*De Genesi ad litteram*) 这是奥古斯丁篇幅最

---

① 《布道辞》的版本问题非常复杂，详见 *Aug. Encyc.* 第774—789页的表格与WSA Ⅲ/1第138—163页的表格(后者未包括多尔博新发现者)。关于本书所引用的布道辞的版本，请参看附录"相关布道辞版本对照表"。关于多尔博新发现布道辞的基本情况，请参看：Henry Chadwick, "New Sermons of St. Augustine", *JTS* n. s. 47 (1996): 69－91; Peter Brown, "New Evidence", 441－462。

② *Sources Chrétiennes*. Paris: Cerf, 1942－.

③ *Stromata Patristica et Mediaevalia*. ed. C. Mohrmann and J. Quasten. Utrecht: Spectrum, 1950－.

④ *Patrologiae Cursus Completes, Series Latina. Supplementum*. ed. Adalberto Hamman. Paris: Garnier Fréres, 1958－.

⑤ Agostino Trapé, "Saint Augustine", in *Patrology*, vol. 4, ed. Angelo Di Berardino, trans. Placid Solari, 342－462 at 396－398.

⑥ 关于《〈诗篇〉释义》的概貌，请参看 Michael Fiedrowicz, General Introduction to *Expositions of the Psalms*, WSA Ⅲ/15, 13－66。

⑦ CCL版与PL版差异不大(见 *Aug. Encyc.*, s. v. "Enarrationes in Psalmos".)，笔者仍采用后者。

大的《创世记》评注。对于理解他关于历史、自然本性、婚姻与家庭等问题的思想，具有重要价值。拉丁文本载 PL 34、CSEL 28.1，译文有 ACW 41－42、WSA Ⅰ/13。

《〈约翰福音〉评注》(*In Iohannis evangelium tractatus*) 这是奥古斯丁以《约翰福音》为题而作的系列评注，其中的前 54 篇是他的布道讲话，后 70 篇大约也是他为布道而准备的。在社会伦理和教会学等方面，这些评注具有一定的参考价值。拉丁文本载 PL 35、CCL 36，译文见 NPN Ⅰ/7 与 FC 78，79，88，90，92 等卷。

《忏悔录》(*Confessiones*) 该书主体部分是叙述奥古斯丁前半生的自传，是研究奥古斯丁早年经历的首要史料。[①] 在有关社会政治的其他方面，该书也有所涉及。对于该书，我们拥有 3 种拉丁文版本[②]与多种英译本。

《再思录》(*Retractationes*) 该书是奥古斯丁晚年对一生著述的回顾与反思，是反映其创作与思想历程的重要史料。拉丁文本载 PL 32、CCL 57，译文见 FC 60。

《论三位一体》(*De Trinitate*) 这是一部系统性较强的神哲学专著，也是奥古斯丁最重要的代表作之一。该书的前 7 卷侧重于探讨上帝的三位一体本身，后 8 卷则讨论了三一形象在人身上的体现。在历史观和政治伦理等方面，该书也具有一定的参考价值。[③] 拉丁文本载 PL 42、CCL 50－50A，译文有 NPN Ⅰ/3、WSA Ⅰ/5 等。

《论入门指导》(*De catechizandis rudibus*) 与《教义手册》(*Enchiridion*) 这两部著作都是奥古斯丁对基督教基本教义的概括性

---

① 关于该书的基本结构与内容，请参看：John M. Quinn, *A Companion to the Confessions of St. Augustine* (New York: P. Lang, 2002); Kim Paffenroth, *A Reader's Companion to Augustine's Confessions* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2003)；关于对该书之研究，请参看：周伟驰，《奥古斯丁的基督教思想》，第 353—356 页；Richard James Severson, *The Confessions of Saint Augustine: An Annotated Bibliography of Modern Criticism, 1888－1995* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996)。

② 即 PL 32、CCL 27 与奥唐奈评注版。其中的奥唐奈评注版是晚近的最佳评注本。

③ 关于该书的基本情况，请参看周伟驰译本（上海人民出版社，2005 年）《中译者序》。

论述。前者是他为如何辅导要求入教者而撰写的指导手册，不仅探讨了入门指导的基本理论，还包含了两篇范文。后者则以信、望、爱的观念为纲，精辟地阐述了基督教信仰的基本内容。拉丁文本均载 PL 40 与 CCL 46，译文见 NPN Ⅰ/3、ACW 2 等。

《论基督教教义》(*De doctrina Christiana*)[①]该书概括了基督教的基本教义，深入探讨了解释《圣经》的方法，还讨论了基督教教师应如何施教的问题。在社会伦理、信仰与文化之关系等方面，该书具有重要的参考价值。拉丁文本载 PL 34、CCL 32，译文见 WSA Ⅰ/11 等。

《论自由选择》(*De libero arbitrio*)[②]该书较为典型地反映了奥古斯丁的早期思想，对于理解他早期的社会观念有较大的参考价值。拉丁文本载 PL 32、CCL 29，译文见 ACW 22 等。

《论公教会之道与摩尼教之道》(*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*)[③]与《驳摩尼教徒福斯图斯》(*Contra Faustum Manicheum*) 这是他的两部较重要的驳摩尼教著作。对于理解奥古斯丁的前期思想，都是较为重要的史料。拉丁文本载 PL 32、42 与 CSEL 90、25.1，译文见 NPN Ⅰ/4。

《论婚姻之善》(*De bono conjugali*) 与《论圣洁的守贞》(*De sanctate virginitate*) 对于理解奥古斯丁的婚姻观，这两篇著作具有重要价值。拉丁文本均载 PL 40、CSEL 41，译文见 NPN Ⅰ/3、FC 27、WSA Ⅰ/9 等。

"修道规章"(*Regula*) 相传为奥古斯丁为修道生活而制订的规则，主要包括《院规》(*Ordo Monasterii*)、《规程》(*Praeceptum*) 与《训词》(*Obiurgatio*) 这三个部分。这些规章表达了奥古斯丁对理想的基

---

① 准确地说，该书应当被译为《论基督教之教》，因为这里的"doctrina"不是指"教义"，而是指"教导"。遵照国内现有译本(载石敏敏译，《论灵魂及其起源》，北京：中国社会科学出版社，2004 年)的译名，这里仍将该书称为《论基督教教义》。

② 该书常被称为《论自由意志》。这种译法未能注意到"自由意愿"与"自由选择"这两个概念在奥古斯丁思想体系中的区别，是不准确的。

③ 本书仅仅涉及该书的第 1 卷，即"论公教会之道"的部分。因此，下面将把此书简称为《论公教会之道》(*De moribus ecclesiae catholicae*)。

督教社会生活的理解，对后世的修道制度影响深远。除了 PL 32 中的版本，劳利斯的《希波的奥古斯丁及其修道规章》[①]包含了更新的拉、英对照版本及相关的研究。

在研究过程中，我们还将不同程度地涉及奥古斯丁的其他一些著作，在此不再一一详述。除奥古斯丁的作品以外，其他的一些古代史料，如波西第乌斯《圣奥古斯丁传》(Possidius, *Vita Sancti Aurelii Augustini*)、[②]《狄奥多西法典》(*Codex Theodosianus*)[③]等等，也具有较重要的参考价值。[④]

总的来看，当前我们已经具备了相对良好的研究奥古斯丁的条件。以北大、国家图书馆等图书馆的藏书和电子文献为主，我们已经可以获得相当全面的奥古斯丁作品集与内容丰富的研究著述。虽然德语、法语的参考著作仍然十分缺乏，但对本书的具体题目而言，这一缺憾所造成的损失相对较小：首先，在对奥古斯丁社会政治思想的研究中，英语学者的研究已经占据了主导地位，并且形成了完整而丰富的学术传统；其次，得益于奥古斯丁的国际地位，欧洲大陆学者的一些

---

① Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*. 该书所用的拉丁文本系费海延校勘本。

② 该书系奥古斯丁的门徒与同事波西第乌斯所作，是关于奥古斯丁生平与活动的重要史料。拉丁文本载 PL32，译文见 FC15。对该书之写作目的与主要内容的分析，见 Louis I. Hamilton, "Possidius' Augustine and Post-Augustinian Africa", *JECS* 12 (2004): 85 - 105.

③ 这是一部依罗马皇帝狄奥多西二世(Theodosius Ⅱ)之命而编纂的罗马法文献集。该法典于 438 年成书，共计 16 卷，分门别类地收录了从四世纪初到五世纪初的大量法规，为晚期罗马史的研究提供了非常丰富的史料。该法典的第 16 卷集中地收录了自君士坦丁大帝以来的帝国宗教法规。在本书关于政教关系的研究中，这些史料具有重要的价值。关于该法典的编纂和辑佚，见 *DGRA*, s. v. "Codex Theodosianus"; *EDRL*, s. v. "Codex Theodosianus". 对其历史背景的介绍，见 Jill Harries, "Introduction: The Background to the Code", in *The Theodosian Code*, ed. Jill Harries and Ian Wood (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 1 - 16。

④ 此外，本书还将涉及亚里士多德的《政治学》(*Politics*)、西塞罗的《国家篇》(*De re publica*)、维吉尔的《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*)、尤西比乌的《教会史》(*The Ecclesiastical History*)、阿米安的《史记》(*Res Gestae*)等古代作品，此处不再一一介绍。对其笔者均使用《洛布古典丛书》(*The Loeb Classical Library*, London: William Heinemann, 1912 -/ Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933 -, 简写为 LCL)的版本。

优秀著作已被译为英文，从而使我们至少能对大陆的研究状况有所了解。比较而言，从史料和研究著作两方面看，奥古斯丁研究（尤其是对其社会政治思想的研究）确实是一个相对有利的领域。

第一章 人类社会中的权威问题：奥古斯丁的转变

奥古斯丁是一位生活在罗马晚期的基督徒。在西方的历史上，他的时代正处于古典文明向中世纪文明过渡的关键阶段。作为时代的见证者，他丰富的一生正是那段历史的生动写照。在他的漫长一生中，时代的特点留下了明显的痕迹。在他的深邃思想中，时代的印记也时时可见。可以说，作为一位杰出的大思想家，他的思想既超越了那个时代，又仍然是那个时代的产物。①

从童年时代起，奥古斯丁就深受基督教文化的影响。② 在青年时代，他又受到了古典哲学和摩尼教的影响，还曾经前往罗马与米兰③追逐世俗的功名。④ 他曾经邀得罗马重臣西玛库斯⑤的赏识，被委任为行在米兰的修辞学教授。⑥ 386 年，在经历了精神上的深刻危机之后，青年奥古斯丁最终定下了自己的人生方向，决心放弃对世俗功名和婚姻的追求，接受公教会的洗礼，走上宗教生活的道路。这场"转变"(conversion)是他一生中最为关键的抉择，为他后来的思想和事业决定了方向。伴随着信仰上的"转变"，他对"权威"的态度也发生了变化，一种不同于古典文化的

① Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 13, 35.

② *Conf.*, 1. 11. 17.

③ 在晚期罗马帝国，皇帝们长期驻跸在外。在四世纪末，米兰长期成为西部帝国的行在。见 *Aug. Encyc.*, s. v. "Milan"; *DGRG*, s. v. "Mediolanun"。

④ 见《忏悔录》第 3--5 卷。

⑤ 西玛库斯(Symmachus)是罗马晚期的著名元老与异教领袖，曾在 384—385 年间担任罗马城守的要职。请参看：*PLRE*, vol. 1, s. v. "Symmachus 4"; *Encyc. R. E.*, s. v. "Symmachus, Quintus Aurelius"。"罗马城守"(Praefectus urbis Romae)是负责治理罗马城的重臣，关于该职务的起源和发展，请参看：*DGRA*, s. v. "Praefectus Urbi"; *OCD*, s. v. "Praefectus Urbi"; *Encyc. R. E.*, s. v. "Prefect of the City"。

⑥ *Conf.*, 5. 13. 23.

基督教权威观逐步形成了。正是这种基督教式的社会权威观，为社会政治领域中的“奥古斯丁主义”埋下了一块最重要的基石。

第一节　罗马与北非：奥古斯丁的历史舞台

公元 354 年，初生的奥古斯丁在晚期罗马帝国的北非小城塔加斯特(Thagaste)[①]见到了生命中的“第一缕光”。[②] 在罗马北非的土地上，他将要度过一生中的绝大部分时光。在那个时代，北非农业兴旺、城市林立，对帝国具有十分重要的意义。[③] 在行政上，晚期罗马帝国将这片广袤的土地划分为七大行省，[④]在各省之上又设刺史和提督分别统领民政和军事。[⑤] 虽然罗马化的过程已经持续了将近 500 年，但当

① 即今阿尔及利亚东北部、邻近突尼斯边境的小城苏格艾赫拉斯(Souk Ahras)。请参看 O'Meara, *The Young Augustine*, 4 - 6。

② 语出 *De civ. Dei*, 21.14。

③ 在地理上，罗马北非即今非洲西北部地区，大致相当于利比亚西北部、突尼斯、阿尔及利亚北部和摩洛哥北部。在罗马晚期，北非是西部帝国最重要的粮仓，其橄榄油也具有重要的经济价值。请参看：B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 55 - 68; Susan Raven, *Rome in Africa* (London: Routledge, 1993 [1969]), 79 - 95。

④ 即直隶非洲(Africa Proconsularis)、努米底亚(Numidia)、比扎切纳(Byzacena)、的黎波里塔尼亚(Tripolitania)、恺撒里安毛里塔尼亚(Mauretania Caesariensis)、斯提芬毛里塔尼亚(Mauretania Sitifensis)、廷吉塔纳毛里塔尼亚(Mauretania Tingitata)。除直隶非洲省外，各行省都由品级不同的总督治理。直隶非洲省以迦太基为中心，其行政长官为地位高于一般总督的“执政总督”(Proconsul)。由于该官职的起源与执政官职务有关，故笔者将其译为“执政总督”。请参看：Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, 1 - 3; *DGRA*, s. v. “proconsul”; *EDRL*, s. v. “Proconsul”。

⑤ 戴克里先皇帝在行省之上设“大区”(dioecesis)。除最西部的廷吉塔纳毛里塔尼亚外，北非的其余六省都属于非洲大区。大区的文职长官为刺史(vicarius)。在军事上，罗马政府另设“非洲提督”(comes Africae)来统帅北非的大部分军队。“刺史”和“提督”均系笔者自译。请参看：Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, 3 - 5; Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 373 - 375, 610; *OCD*, s. v. “vicarius”; *DGRA*, s. v. “Comes”; *EDRL*, s. v. “Comites”; Lancel, *Saint Augustine*, 508 note 18。

时的北非仍然是一个多民族、多文化并存的地区。[①] 由于史料的缺乏，对于奥古斯丁的种族或民族成分，我们已经很难获得确切的知识。但无论如何，在文化上他是属于罗马的。[②]

家庭的小环境对奥古斯丁的一生发生了很大的影响。他的父亲巴特利西乌斯(Patricius)是塔加斯特的市议员(decurio)，[③]大致属于中下层的地主和奴隶主阶层。[④] 他的母亲莫尼卡(Monnica)则是一位虔诚的公教信徒。在妻子的影响下，巴特利西乌斯最终也皈依了基督教。[⑤] 虽然当时多纳特派的势力笼罩着大半个北非，但塔加斯特却属于公教会的阵营。因此，少年奥古斯丁是在公教会的家庭气氛中长大的。[⑥]

奥古斯丁既是一位非洲人，又是一位罗马人。无论如何，他的北非是属于罗马文明的。作为一位以拉丁文化为背景的罗马公民，他的一生与罗马世界的命运紧紧地联系在一起。在四世纪，虽然罗马帝国的全盛时代已经过去，但它仍能维持辽阔的疆域和较强的国力。虽然

---

① 其中最重要的是罗马引入的拉丁文化、迦太基留下的布匿文化与作为当地土著的古利比亚文化，请参看：Peter Brown，"Christianity and Local Culture in Late Roman Africa"，*JRS* 58 (1968)：85－95；Fergus Millar，"Local Cultures in the Roman Empire：Libyan，Punic and Latin in Roman Africa"，*JRS* 58 (1968)：126－134；Frend，*The Donatist Church*，25－47。

② 详见第5章第2节。

③ *Vita*，1. 在罗马城市中，"市议员"是市议会(curia)的成员，在地方的管理和税务中发挥着重要的作用。到了晚期帝国，苦于苛税的市议员之职已成为一项世代相传的具有强制性的职务。请参看：*OCD*，s. v. "decuriones"；*EDRL*，s. v. "Decuriones"；Jones，*The Later Roman Empire*，vol. 1，737－757。

④ Cf. Brent D. Shaw，"The Family in Late Antiquity：The Experience of Augustine"，*Past and Present* 115 (1987)：8－10；O'Meara，*The Young Augustine*，6－9.

⑤ *Conf.*，2.3.6，9.9.22.

⑥ Van Oort，*Jerusalem and Babylon*，25－31；William Harmless，*Augustine and the Catechumenate* (Collegeville，Minn.：Liturgical Press，1995)，80；W. H. C. Frend，"The Family of Augustine：A Microcosm of Religious Change in North Africa"，in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma：Institutum Patristicum "Augustinianum"，1987)，I，135－143.

"三世纪的危机"[①]已经结束了帝国前期的强盛局面，但戴克里先与君士坦丁[②]的励精图治已经使帝国的力量得到了恢复和巩固。这两位皇帝不仅在长达半个世纪的时期中稳定了政局，还在政治、军事、经济等方面进行了力度较大的改革，[③]使得罗马帝国一度呈现出中兴的面貌。因此，在奥古斯丁的青少年时代，罗马社会仍然保持着相对稳定的局面。由于古典文化余韵尚浓，他得以较为系统地接受了以拉丁语言文学为主的古典教育，并且有机会到罗马和米兰教授修辞学。[④]

在四世纪的罗马帝国，最为重要的社会变化是基督教化的深入发展。虽然戴克里先在303年发动了一场对基督徒的大迫害，但国家的镇压并未造成教会的衰落。不久之后，亲基督教的君士坦丁大帝掌握了政权。他全面地逆转了帝国的宗教政策，大力推动了基督教化的进程。313年，他和另一位皇帝李锡尼(Licinius)共同颁布了影响深远的"米兰法令"，[⑤]宣布对基督徒实行宽容政策。在成为全帝国唯一的皇

---

① 公元三世纪是罗马史上的一个转折点。在这个时期中，罗马帝国深受政局动荡、战祸频仍、货币贬值、经济衰败等严重问题的困扰，处于一个相对衰落的时期。请参看：马克垚，《西欧封建经济形态研究》(北京：人民出版社，2001年)，第11—18页；朱龙华，《世界历史·上古部分》(北京：北京大学出版社，1991年)，第595—601页；陈志强，《拜占庭帝国史》(北京：商务印书馆，2003年)，第61—64页；李雅书、杨共乐，《古代罗马史》(北京师范大学出版社，2004年)，第292—298页。同时需要指出的是，晚近以来西方学者的研究倾向于淡化这个时期的危机性质，见 Averil Cameron, *The Later Roman Empire, AD 284 - 430* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 1 - 12。

② 戴克里先于284—305年在位；君士坦丁于306—337年在位，在324年后为全帝国唯一的皇帝。

③ 请参看：Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 37 - 111; Cameron, *The Later Roman Empire*, 30 - 65; 李雅书、杨共乐，《古代罗马史》，第298—305页。

④ *Conf.*, 5. 12. 22 - 5. 13. 23.

⑤ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 10. 5. 1 - 10. 5. 14, in LCL 265. 历史地看，所谓的"Edict of Milan"既不是在米兰正式颁布的，也不是以"edictum"的格式颁布的。准确地说，它源于两位皇帝在米兰达成的政策协议，后来以"epistula"的形式颁行。请参看：Charles M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (London: Routledge, 2004), 116 - 120, 324 - 325; cf. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 64 - 65; 徐家玲，《拜占庭文明》(北京：人民出版社，2006年)，第317—329页。还需要指出的是，在中文中"Edict of Milan"常被译为"米兰敕令"，但"敕令"的译法并不合理。"edictum"源于共和国时期罗马高级行政官员的"告示"，并非皇帝颁布的诏敕。请参看：*DGRA*, s. v. "Edictum"；黄风，《罗马法词典》(北京：法律出版社，2002年)，"edictum"条。

帝以后，他更是大力扶持教会的发展，使基督教成为享有特权的宗教。[①] 在君士坦丁之后，继位的皇帝们基本延续了他的宗教政策，一边扶持教会，一边打压罗马异教(Paganism)。[②] 虽然在361—363年间，背教皇帝尤利安一度试图复辟异教的地位，但他的短暂统治已无法撼动教会的根基。[③] 总的来说，在基督教皇帝们的支持下，罗马帝国已经走上了基督教化的不归路。正是在这样一个时代中，青年奥古斯丁立志皈依基督教，不仅选择了禁欲的宗教生活，还担任了北非重要城市希波[④]的主教。

在奥古斯丁成为教会领袖之后，罗马帝国的基督教化程度进一步加深了。在四、五世纪之交，狄奥多西王朝[⑤]的皇帝们几乎都是虔诚的基督徒。他们进一步加大了对公教会的支持力度，同时对异教和异端采取压制和打击的政策。[⑥] 到奥古斯丁中晚年时，基督徒不仅已经在人数上占有优势，[⑦]还越来越多地在帝国政府中占据要津。[⑧] 在这样

① Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, 73 - 90, 169 - 181; id., *The Later Roman Empire*, vol. 1, 78 - 97; Barnes, *Constantine and Eusebius*, 44 - 53, 62 - 65, 208 - 212; 参陈志强，《拜占庭学研究》(北京：人民出版社，2001年)，第137—158页。

② Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 112 - 119.

③ 关于尤利安对罗马异教的复辟，请参看：G. W. Bowersock, *Julian the Apostate* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), 55 - 93; 徐家玲，《拜占庭文明》，第34—40页。

④ 希波(Hippo Regius)即今阿尔及利亚的安纳巴(Annaba)，在罗马时代是北非最重要的城市和海港之一。请参看：*OCD*, s. v. "Hippo Regius"; Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 16 - 20; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 189 - 193。

⑤ 即狄奥多西大帝(Theodosius I)所开创的王朝。狄奥多西于379年成为东部的皇帝，在394—395年为全帝国唯一的皇帝。此后，他的后人相继担任罗马皇帝，统治帝国至五世纪中叶。该王朝是罗马帝国在西部的最后一个大王朝。请参看：Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 156 - 216; 陈志强，《拜占庭帝国史》，第104—116页。

⑥ Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 156 - 169, 208 - 216.

⑦ 奥古斯丁曾在一篇布道辞中说：在城中可以找到连一个异教徒都没有的人家，却找不到没有一个基督徒的人家，见 *Sermo* 302, 19. 这篇布道辞(或者是其后一半，即第10—22节)约作于400年前后，见 WSA Ⅲ/8 p. 311 note 1。

⑧ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 336.

的历史环境下，乐观的情绪曾在基督徒中流传一时。[①] 在时人眼中，罗马依然富强稳固，帝国的倾覆尚且显得遥不可及。[②] 虽然罗马异教的信奉者们对基督教的崛起充满了疑虑，但基督教化仍然不可阻挡地深入发展着。

410 年的罗马之陷成为晚期罗马帝国历史上的一个重要转折点。西哥特蛮族攻陷"永恒之城"的灾难性事件引发了巨大的冲击，对基督教化的"进步性"提出了挑战。此后，帝国所面临的内忧外患都愈发严重。统治集团内部矛盾引起的内乱、基督教内部的异端和裂教所造成的社会分裂、蛮族入侵带来的战乱动荡，从不同方面严重地威胁着帝国在西部的统治。直面糜烂的时局，作为主教的奥古斯丁竭力维护社会的稳定，甚至为帝国与公教会联手进行的宗教强制提出了辩护；而作为神学家的奥古斯丁则必须回应时代的挑战，提出一套与时局相适应的基督教的历史观与社会观。为此，他耗费了大约 15 年的光阴，写成了《上帝之城》这部名垂青史的巨著。在此书告竣后不久，汪达儿人就渡海侵入了北非。430 年，在蛮族入侵的战火中，奥古斯丁病逝于孤城希波之中。[③]

奥古斯丁的一生经历了罗马帝国从相对稳定到衰落的过程，也经历了基督教不断壮大直至取得决定性优势的过程。那个时代的基本特征决定了奥古斯丁的神学体系，尤其是其社会政治思想的基本格调。总的来说，四世纪中叶相对安定的局面给予青年奥古斯丁以较为充分的掌握古典遗产的机会；基督教在四、五世纪之交所取得的决定性进展，为他在宗教信仰和生活方式上的抉择提供了社会背景；410 年以后的社会动荡又促使他在历史观和社会观上进行更深入的思考，从

① Theodor E. Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*", *Journal of the History of Ideas* 12, 3 (1951): 357 - 368; Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 26 - 30.

② R. P. C. Hanson, "The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century", *VigChrist* 26 (1972): 272 - 276.

③ *Vita*, 28, 31; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 419 - 433.

而建立起在早期教会中影响力最大的社会政治思想体系。[①] 可以说，奥古斯丁的一生跨越了三个性质不同的历史时期（罗马中兴和基督教迅速崛起的时期；“基督教之治”[②]初步形成的时期；罗马统治与基督教化的成果受到挑战的时期），这为他建立一个丰富、深刻的社会政治思想体系提供了独到的历史条件。总之，时代的基本特征决定了奥古斯丁社会政治思想的基本特点，使其成为古典传统与中世纪传统之间的重要桥梁。

考虑到人生历程对思想发展的重要影响，本章将首先聚焦于外在的视角，即奥古斯丁皈依公教会的过程，也就是他一生中最重要的“转变”（conversion）。下文将说明，奥古斯丁的转变不仅是一个接受基督教信仰的过程，也是一个从古典思想走向基督教权威观的过程。在这场转变之后，不仅神学与哲学上的“奥古斯丁主义”逐步形成了，他的社会权威观也初步奠定了。

第二节　奥古斯丁的转变

在皈依之初的早期著作中，奥古斯丁已经开始发展他的社会政治思想体系，初步接受了“权威”（auctoritas）在人类社会中的重要地位。奥古斯丁对社会权威的注重并非偶然。一方面，强调权威是罗马社会生活和文化传统中的特色之一，[③]因此他的观念体现了罗马传统的影响；另一方面，个人的生活体验也影响了他的思想发展。在决意皈依教会之后，奥古斯丁已经放弃对世俗功利的追逐，因而，此时他眼中的“人的权威”是以教会的权威为典型的。值得强调的是，奥古斯

① 请参看迪恩的评论，见 Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 1-3。

② 关于奥古斯丁的这种提法，请参看第 5 章第 2 节的第 3 部分。

③ 罗马的传统文化倾向于强调权威，接受人与人之间的不平等地位，请参看：F. E. Adcock, *Roman Political Ideas and Practice* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1964), 14; W. K. Lacey, “Patria Potestas”, in *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, ed. Beryl Rawson (London: Routledge, 1992 [1986]), 124, 133-137。

丁对基督教信仰的皈依，从另一个角度来说恰恰就是对教会权威的皈依。

青年时代的奥古斯丁思想活跃，曾先后接受过摩尼教和新柏拉图主义的影响。这两种思想都标榜“理性”，对人的权威，都持有比较自由的立场。[①] 奥古斯丁于386年决意皈依公教会，次年于米兰受洗。这一“转变”不仅仅是宗教信仰上的，它也可以解释为一个接受权威，尤其是教会权威的过程。个人的宗教经验支持了他的教会权威观。

奥古斯丁在其转变经验中深深体味到了个人的无力：“我的心灵为寻求真理的渴望所困扰，没有片刻的安宁”，“只能用充满泪水和悲伤的话语乞求神意来帮助我。”[②]因为“我自己的意志却如铁链一般的束缚着我”，“一新一旧的双重意志”(ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova)在争战，“这种内哄撕裂了我的灵魂”。[③]他认识到，靠自身的力量“便只是脆弱”，而“在你教会的巢(in nido ecclesiae tuae)中，有纯正的信仰作为饮食，安稳地等待羽毛丰满……”[④]

教会的权威在他的转变过程中地位突出。米兰主教安布洛斯与奥古斯丁的直接接触固然有限，影响却难以估量。[⑤] 奥古斯丁回忆说，“我不自知地受你引导走向他，使我自觉地受他引导走向你。”[⑥]母亲莫尼卡敬爱安布洛斯“无异天主的使者”，对他的命令是“虔诚地、虚心地服从”。米兰的公教信徒团结在主教周围，与他“同生同死”，彻夜坚守

---

① Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 43 - 55, 102 - 104.

② *De utilitate credendi*, 20: “atque inter haec sine ulla requie cupiditate reperiendi ueri animus agitabatur ... quam ut diuinam prouidentiam lacrimosis et miserabilibus uocibus, ut opem mihi ferret ...”

③ *Conf.*, 8.5.10. 见周士良译《忏悔录》(北京：商务印书馆，1963年)，第144—145页。

④ *Conf.*, 4.16.31. 译文见周士良译本第70页。

⑤ *Conf.*, 6.3.3 - 6.5.8. Cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 81 - 87; O'Meara, *The Young Augustine*, 109 - 124; O'Donnell, *Augustine: A New Biography*, 54 - 55.

⑥ “你”指上帝，“他”指安布洛斯。语出 *Conf.*, 5.13.23: “ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer.” 见中译本第88页。

教堂，与信奉阿里乌斯派异端的太后作斗争。[①] 安布洛斯主教的权威与学识令奥古斯丁印象深刻。他第一次见识到了基督教的杰出人物。[②] 这种形象全新的基督教，第一次以理性上的优势打动了奥古斯丁。[③] 安布洛斯有力地反击了摩尼教的责难，逐步改变了他对公教会的看法。其直接后果是他决定脱离摩尼教，并成为公教会的"望教者"(catechumenus)。[④]

安布洛斯的基督教带有新柏拉图主义的色彩。当时困扰着奥古斯丁的两大难题，一是如何想象精神的实体，一是恶的来源。[⑤] 通过引入新柏拉图主义的精神实体观念，安布洛斯帮助奥古斯丁解决了这两个问题，从而为他接受基督教扫清了思想上的障碍。[⑥]

在思想的转变之外，还需要完成的是生活方式的转变。[⑦] 当时的新柏拉图主义者往往主张精神上的个人自由，不相信基督教是通往真理的唯一道路，更不愿接受公教会的权威。因此，在新柏拉图主义的

---

① *Conf.*, 6.1.1 - 6.2.2, 9.7.15 - 9.7.16. 译文分别见中译本第 91—93 页，第 170—171 页。阿里乌斯派(Arianism)是一个重要的异端教派，由阿里乌斯(Arius, ca. 260 - 336)创立，长期威胁着早期的公教会。该派反对正统的三位一体教义，宣称耶稣基督不是永恒的真神，而是受造的次等神。请参看：伯克富，《基督教教义史》，第 57—65 页；Kelly, *Early Christian Doctrines*, 226 - 231; W. H. C. Frend, *The Early Church* (London: SCM Press, 1991 [1965]), 146 - 157; Christopher Stead, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine* (Aldershot, UK: Ashgate, 2000). 这里提到的"太后"指西部皇帝瓦伦提尼安二世(Valentinian Ⅱ)之母优斯提那，请参看 *PLRE*, vol. 1, s. v. "Iustina"。

② *Conf.*, 5.13.23.

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 85 - 86; R. A. Markus, "Augustine Biographical Introduction: Christianity and Philosophy", in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 343.

④ *Conf.*, 5.14.24 - 5.14.25, 6.3.3 - 6.5.8.

⑤ *Conf.*, 5.10.18 - 5.10.20, 7.1.1 - 7.5.7.

⑥ *Conf.*, 7.20.26; cf. O'Donnell, *Augustine*, 95 - 98.

⑦ Cf. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 3 - 4.

自由观念与教会的生活之间仍然存在着张力。[①] 386 年夏，在经历了米兰花园中的启示之后，[②]奥古斯丁终于克服了精神上的危机，“不再追求家室，不再找寻尘世的前途”，决意皈依公教会，走上基督教的生活道路。[③]

在 386—387 年的秋冬季节，奥古斯丁离开了米兰城，退隐于米兰郊外的加西齐亚根(Cassiciacum)，过着一种兼具哲学家与修道者色彩的生活。[④] 387 年春，他终于结束了退隐生活，返回米兰接受了公教会的洗礼。[⑤] 正式受洗标志着，奥古斯丁最终接受了不在教会之中即非基督徒的原则，[⑥]放弃了新柏拉图主义的“个人自由”观念。

388 年，奥古斯丁重返北非，在家乡塔加斯特建立了一个类似于修院的小团体，过着人称“上帝之仆”(servus Dei)的生活。在这个小团体中，他试图以一种固定的行为规范将这个小团体组织起来，以“精神之父”的身份对其成员行使一种权威。与此同时，他开始真正地直面北非教会的组织生活，投入到公教会与摩尼教的论战中去。他自觉地改变了思考的重心，逐步放弃了新柏拉图主义的思维方式，开始撰写维护公教会、驳斥摩尼教的作品。[⑦]

391 年，奥古斯丁为寻求同道而来到了希波城，结果被意外地授予

---

① Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 102 - 104; John Vanderspoel, “The Background to Augustine's Denial of Religious Plurality”, in in *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*, ed. H. A. Meynell (University of Calgary Press, 1990), 179 - 193.

② *Conf.*, 8. 12. 28 - 8. 12. 30.

③ *Conf.*, 8. 12. 30: “convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius, stans in ea regula fidei ...”(你使我转变而归向你，甚至不再追求家室，不再找寻尘世的前途，而一心站定在信仰的金科玉律之中。)此句对周士良译文略有改动，请参看中译本第 159 页。

④ *Conf.*, 9. 3. 5 - 9. 4. 12; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 109 - 124.

⑤ *Conf.*, 9. 6. 14.

⑥ *Conf.*, 8. 2. 4: “non credam nec deputabo te inter christianos, nisi in ecclesia Christi videro.”(除非我在基督的教堂中看见你，我就不相信、也不能认为你是基督徒。)这里对周士良的翻译作了改动，请参看中译本第 140 页。

⑦ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 132 - 137.

了司祭的职位。395年，他被祝圣为助理主教(coadjutor)，[①]辅助老主教瓦勒留斯(Valerius)管理希波教会。396年，瓦勒留斯去世，他正式成为希波教区的治理者。[②] 在担任教职以后，奥古斯丁的基督教思想逐步走向成熟。在新的形势下，他不得不放弃了原先以思辨为主的生活方式，开始承担繁重的公共责任。他终于完全接受了这种行使权威的生活，成为一位执掌权威的人物。[③] 可以说，这种生活方式和权威观念的变化是顺应社会现实的结果。早在二至三世纪，教会的认同危机就促成了基督教社会的分化，等级化的教阶制度逐步形成。三世纪中叶，迦太基主教西普里安(Cyprian, ca. 200－258)极力强调主教的权威，以后的北非教会深受其影响。[④] 四世纪的北非教会保守、严厉，威权色彩浓重。奥古斯丁本人作为主教也认同于这一传统，不再犹豫于使用"权威之剑"。维护教会的权威，终于成为支配他一生的理想。[⑤]

狭义而言，奥古斯丁的"转变"指的是他决意皈依公教会、接受洗礼的过程；广义而言，直到回归家乡、担任教职以后，其思想与生活方式的转变过程才基本完成。总的来看，这个延续多年的转变过程可以被分为两个阶段。在第一个阶段，是教会权威的代表人物(主教安布洛斯)引导他完成了思想上的转变；在第二个阶段，他最终认同于教会权威，使之从思想领域向生活领域扩展。这一转变过程对于奥古斯丁权威观的形成具有双重的影响：一方面，它本身就是一个放弃"自由"

---

① 这是中国天主教教务委员会编《拉丁汉文辞典》的译法，见该书"Coadjutor Episcopi"条。

② *Sermo* 355, 2; *Vita*, 3－8; cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 136－145.

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 203－211.

④ Kurt Aland, *A History of Christianity*, trans. James L. Schaaf (Philadelphia: Fortress Press, 1985), vol. 1, 118－127; R. A. Markus, *Christianity in the Roman World* (London: Thames & Hudson, 1974), 66－68, 110－111.

⑤ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 42－43, 205－208. "权威之剑"的说法出自奥古斯丁致迦太基主教奥勒留的《书信22》，原文见 *Ep.* 22, 2: "immo sperare nos uehementer, quod dominus et deus noster per auctoritatem personae ... multas carnales foeditates et aegritudines ... 〈...〉 conciliorum graui ense et tua grauitate posse sanari."(我们强烈地希望，我们的主和上帝能藉着您个人的权威……以宗教会议的重剑和您的压力来治愈……那许多属肉的恶疾。)

的个人生活，逐步接受教会权威的过程；另一方面，它也向奥古斯丁证明了，社会权威可以与信仰的个体性浑然无间。

第三节　权威与爱：社会权威观的形成

就神学观念的视角而言，奥古斯丁的“转变”历程就是其皈依基督教信仰，并逐步使其思想基督教化的过程；就社会观念的视角而言，这个“转变”历程也就是他逐步接受和理解教会权威的过程。教会权威观的形成，为其社会权威观的形成提供了基本的语境。正是在逐步放弃古典的“精神自由”观念，接受和行使公教会之权威的过程中，他逐步地调整了自己的社会政治观念，发展出了一套具有基督教色彩的社会权威观。

按照现代哲学家西蒙的定义，“权威”就是凭借具有约束性的规则来统一集体行动的权力。[①] 在他看来，“权威”的存在是符合人的自然本性的，是社会“公益”(common good)的基本要求。[②] 不同于西蒙定义对“公益”的强调，社会理论家马克斯·韦伯则突出了“权威”与“自由”的相对性。他认为，运用“权威”是实现“统治”(domination)的方式之一，其特点是把绝对的服从作为义务，无视个人的动机或利益。这样，被“统治”者的行为在“形式”上就不再是“自由”的。[③] 虽然奥古斯丁并未明确地界定“权威”的概念，但他对“权威”的理解是与韦伯相似的。

奥古斯丁经常把“权威”(auctoritas)与“理性”(ratio)理解为一组相对的概念。权威和理性是认知的两种方式，[④]或者说是灵魂的两种

---

① Yves R. Simon, *A General Theory of Authority* (Notre Dame, Ind.: 1980 [1962]), 48.

② Simon, *A General Theory of Authority*, esp. 22, 157.

③ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. G. Roth and C. Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), vol. 2, 942-943.

④ 例见 *Contra Academicos*, 3.20.43; *De ordine*, 2.26; *De utilitate credendi*, 25。

药。[①] 理性与个人的精神自由相联系，权威则不必经过理性的论证。[②] 正如哈根达尔所论，他在权威与理性这对基本命题中，强调了权威先于理性。[③] 但必须指出，奥古斯丁决不反对理性。他早已远离了早期基督教"只要信"的反理性主义传统。[④] 他所反对的，只是对自足的人类"理性"的迷信。[⑤] 准确地说，奥古斯丁虽然将权威与理性视为一组相对的概念，但他不是将二者绝对化地对立起来，而是将它们视为两种相互补充的手段。

将"权威"与"理性"作为两类手段加以区分的做法，在教会的工作中得到了具体的体现。按行使的方式，教会的职务可以分为两种，一是理性的教育，一是权威的强制。二者都属于牧民的策略。[⑥] 按照这种区分，对教会的服从就未必以"权威"为前提。通过教育使理性自由地去接受，这不能算是使用了权威的结果。只在缺乏个人理性的赞同之时，才真正构成权威的运用。可以说，"权威"所强调的是不要求理性赞同的支配与服从关系，是以强制为基础的。因而，教会行使的那些比较宽松的牧民手段，在奥古斯丁看来很难说是在运用"权威"。[⑦] 总的来看，奥古斯丁与韦伯的"权威"的概念是比较相似的：二者都强调了"权威"与强制—服从的联系，都强调了它与个人的理性考量和自

---

① *De vera religione*, 24. 45.

② 权威与理性之争在奥古斯丁与摩尼教的论战中得到了集中的体现。摩尼教的观点比较"自由"，主张"除去对权威的所有恐惧，用纯粹而简单的理性"(... nisi quod se dicebant terribili auctoritate separata mera et simplici ratione eos ...)去认识上帝。而奥古斯丁则认为，"在能够以纯粹的心智凝视那真理以前"(... antequam illud uerum, quod pura mente conspicitur, intueri queant ...)，"权威先于理性"(... ut rationem praecedat auctoritas)是公教会一贯坚持的原则。分别见 *De utilitate credendi*, 2; *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 47。

③ Harald Hagendahl, *Augustine and Latin Classics* (Goteborg: Acta Univ. Gothoburgensis, 1967), vol. 2, 509 - 510, 726 - 727.

④ Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 58 - 59.

⑤ Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (New York: Oxford University Press, 1957), 399 - 455.

⑥ 奥古斯丁将教育和强制视为牧民的两种策略，参见 Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 140 - 141。

⑦ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 141.

由选择的相对性。

对奥古斯丁而言，所谓的“权威”大致包括三个层次。其一，是神的权威。对此，几乎所有的古代人都没有异议。主要的问题在于，真正的“神”是基督教的上帝还是异教的神祇。围绕着这个根本性的问题，奥古斯丁在《上帝之城》中作了长篇累牍的讨论，[①]强调异教的神祇不是真神而是魔鬼。[②]

其二，是《圣经》的权威。[③] 基督教将《圣经》视为对上帝之言的记录，对基督徒的生活具有极大的影响。在奥古斯丁自己的皈依过程中，对《罗马书》的阅读就起到了关键性的作用。[④] 问题在于，《圣经》正典是由哪些经书构成的，对经文涵义的解释权应当由谁来掌握，这就涉及了《圣经》权威与教会权威的关系问题。不同于某些近代新教神学家仅以经文本身为最高权威的立场，[⑤]奥古斯丁认为《圣经》固然是信仰的根据，但它自身又需要教会的保障：“若非大公教会的权威打动了我，我便不会相信福音。”[⑥]他所坚持的，是《圣经》必须由教会来解释。

其三，是人类社会中的权威，亦即奥古斯丁所谓的“人的权威”(auctoritas humana)。对他来说，最主要的“人的权威”大致包括三类：其一是集夫权、父权与奴隶主权威于一身的家主(pater familias)权威，其二是国家或者说“城”(civitas)的政治权威，其三是教会的权威。总的来说，对于这三类权威的存在意义，奥古斯丁都是肯定的。

虽然奥古斯丁承认“人的权威”常常是虚妄的，但却认为接受某种权威要比一律的拒绝更合理。虽然真正的权威是神的权威，而人的权威常常具有欺骗性；但对凡人来说，出路不在于否认人的权威的存在，

---

① 尤见《上帝之城》，第2—10卷。

② 请参看：*De civ. Dei*, 2. 28 - 2. 29, 4. 25, 5. 18, 7. 33。

③ 关于奥古斯丁时代的《圣经》，请参看 Anne-Marie La Bonnardière, “The Canon of Sacred Scripture”, in *Augustine and the Bible*, ed. and trans. Pamela Bright (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), 26 - 41。

④ *Conf.*, 8. 12. 29.

⑤ 如路德，见阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，第293页。

⑥ *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti*, 5. 6: “ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conmoueret auctoritas.”

而在于选择相信谁的权威。[①] 被欺骗固然可悲，但无所作为更可悲。所以，不能放弃所有的希望，而应相信上帝确实任命了某种权威，接受它并无不可。[②] 虽然这种论述的主要对象是教会的权威，但这样的论证方法确实反映了奥古斯丁的基本思路：虽然社会权威的存在有可能造成危害，但对它的完全拒绝更不可取。

正如彼得·布朗所论，奥古斯丁对服从权威的强调，在消极的方面，植根于对人的有限能力的认识；在积极的方面，植根于对世界秩序的认识。[③] 按照他对世界秩序的认识，对权威的服从是十分必要的。他以"永恒的和平"为最大的善，而各种层次的和平都以秩序为前提。[④] 按他的定义，"秩序是从最高级到最低级造物的正义等级"；[⑤]或者说，"秩序是使平等与不平等者各就其位的安排"。[⑥] 就不同的层次而言，秩序可以是从上帝到人类，直到无生命物的等级，[⑦]或是上帝、灵魂和肉体的适当等级，[⑧]或是理性、灵魂和肉体的等级。[⑨] 可见，这种"秩序"与等级的观念有内在的联系。[⑩] 在奥古斯丁眼中，等级秩序合乎上

---

① *De ordine*, 2. 27; *De vera religione*, 25. 46 - 25. 47.

② *De utilitate credendi*, 34 - 35.

③ Peter Brown, "Saint Augustine", 6. 在第 2 章第 2 节中，我们将对奥古斯丁的秩序观作进一步的讨论。

④ *De civ. Dei*, 19. 11, 19. 13. 关于"和平"的观念，请参看第 2 章第 3 节的第 2 部分。

⑤ *De libero arbitrio*, 3. 9. 24: "... ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus iustis ..."

⑥ *De civ. Dei*, 19. 13: "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio."

⑦ *De civ. Dei*, 11. 16.

⑧ *De musica*, 6. 5. 13.

⑨ *De libero arbitrio*, 1. 8. 18.

⑩ 马库斯认为奥古斯丁的等级观是受了新柏拉图主义的影响。见 R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 48. 奥戴利则以为等级世界观在古代普遍存在，虽然他并不否认新柏拉图主义对奥古斯丁的显著影响。见 Gerald J. P. O'Daly, "Hierarchies in Augustine's Thought", in *From Augustine to Eriugena*, ed. F. X. Martin and J. A. Richmond (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991), 143 - 154. 克兰茨的研究则表明，在新柏拉图主义的影响逐步减弱以后，他的等级秩序观仍未被放弃。见 F. Edward Cranz, "The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy", *HTR* 47 (1954): 255 - 316。

帝创造世界的原意。“较低的服从较高的”[①]乃是理所当然的秩序，而对它的背离便是恶。[②]

对于人类社会内部的关系，奥古斯丁的观点比较复杂。一方面，他提倡“与同伴的平等”(cum sociis aequalitatem)，批判了力图统治同伴的“骄傲”(superbia)，[③]甚至在《忏悔录》中提出了“仅仅听命于你[上帝]而无需服从任何人的权威”[④]的理想；另一方面，实际上他并不因此而否定人与人之间在地位上的不平等。在他眼中，“无需服从任何人的权威”与“女人服从男人”(tamquam viro feminam subdidisti)毫不矛盾；[⑤]即使在代表至善生活的天国中，人与人之间也仍然存在着“地位与荣耀的等级”(gradus honorum atque gloriarum)，“对此毫无疑问”(non est ambigendum)。[⑥]

在消极的方面，奥古斯丁强调了罪对人的理性能力的深刻影响。他认为，人类正处于“罪与恶的暗夜中”(in nocte peccatorum uitiorumque)，他们的理性能力已深受限制。[⑦] 能靠理性在今生达到真理的人，即便有，也必定很少。[⑧] 或者说，人类在始祖堕落之后，灵魂就患了病，而权威或者说“教训”(disciplina)正是使之康复的药。[⑨] 只有先经过权威的净化，灵魂才有能力接受理性。[⑩]

在宗教领域中人的理性更为无力。对于人之事，理性毕竟还不失为一种可行的手段；一旦转向神之事，它就不能不在炫目的“真理之光”(luce ueritatis)面前退却。[⑪] 在奥古斯丁看来，人的理性不过是达

---

① *De libero arbitrio*, 2. 10. 28: “... deteriora melioribus esse subdenda ...”

② *De libero arbitrio*, 1. 16. 35.

③ *De civ. Dei*, 19. 12; cf. *De doctrina Christiana*, 1. 23. 23.

④ *Conf.*, 13. 34. 49: “... atque inde tibi soli mentem subditam et nullius auctoritatis humanae ...”

⑤ *Conf.*, 13. 34. 49, cf. 13. 32. 47.

⑥ *De civ. Dei*, 22. 30.

⑦ *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 3; cf. *De ordine*, 2. 26; *De vera religione*, 24. 45.

⑧ *De beata vita*, 1. 1.

⑨ *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 55 - 1. 56, 1. 62; *De vera religione*, 24. 45.

⑩ *De utilitate credendi*, 33 - 34.

⑪ *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 11.

到真理的一种方法。[①] 不借助于权威的力量，真正的宗教就不可能得到。既然如此，接受它就是有益的，否则患病的灵魂就不能恢复健康。[②] 按这一逻辑，为了达到真理，教会权威的存在就比政治权威更为必要，更具有积极的意义。

可见，无论是在积极的还是在消极的方面，奥古斯丁都为社会权威的存在意义作了辩护。就前一个方面而言，上帝所创造的世界本来就是不完全平等的，对等级秩序的服从本来就理所当然。就后一个方面而言，原罪已经严重地削弱了人类的理性能力，使凡人不能单凭自身的力量而认识真理，必须依靠权威的扶持。

基于上述两方面的理由，奥古斯丁承认了权威在人类社会中的必要性。按照他的社会观念，个人无往而不在权威的海洋之中。纵向上，他将人类社会划分为三个层次，即“家”(domus)、“城”(civitas)、“世界”(orbis terrae)，[③]而三者都是由社会权威来支配的领域。横向上，无论是在家中，在政治领域中还是在宗教领域中，人都应当自觉地服从权威。[④]

在承认权威之位置的同时，作为一种对它的规范和限制，奥古斯丁强调了行使权威者的动机。他并不认为所有的权威都是与个人的自由、平等对立的。他主张，判断权威是否正当的关键在于其行使者的动机。他极力强调了发扬爱与行使权威的兼容关系。正当的权威不是出于统治的欲望，而是出于爱。基督徒家庭中的权威为它提供了一个模范。[⑤] 教训(disciplina)体现了对邻人的爱，是“心灵的药”(animi medicina)。对于其接受者，它同时意味着爱与畏；对于其给予者，这只是没有畏惧的爱。[⑥]

可见，在皈依公教会之后不久，奥古斯丁已经形成了爱与权威相

① *Contra Academicos*, 3. 20. 43; *De vera religione*, 24. 45.

② *De utilitate credendi*, 21, 31.

③ *De civ. Dei*, 19. 3, 19. 7.

④ *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 63.

⑤ *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 62 - 1. 63; *De civ. Dei*, 14. 28.

⑥ *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 52, 1. 56.

容的信念。到了他的成熟期著作《上帝之城》中，这种观点又得到了进一步的深化。他相信，在相互的爱中，发号施令者实际上是在为接受命令者服务，因为这种权威的行使者仅仅是出于“看顾的职责”(officio consulendi)与“关切的仁慈”(prouidendi misericordia)。[①] 这样，借助基督教之爱对权威的规范作用，奥古斯丁就在掌权者与服从者之间实现了一种精神上的“平等”。

* *

总之，在奥古斯丁之“转变”阶段的早期作品中，[②]他对“权威”的认同已经得到了清晰的表达。按彼得·布朗的概括，奥古斯丁之权威观的思想基础包括积极(秩序观)与消极(个人能力的有限性)这两个方面。而上面的讨论可以说明，在他担任主教之前的早期阶段中，这两方面的观念都已经形成。此外，主张权威与爱的相容性也在他的权威观中构成了一个鲜明的特点。总的来看，他的早期作品对这三个问题的看法是与《上帝之城》等晚期著作中的相关论述基本一致的。

在放弃古典的“自由”观念与生活方式，接受教会的洗礼并逐步融入教会权威下的组织生活的“转变”过程中，奥古斯丁已经充分地认识到了权威对于尘世中人的必要性。在社会政治观念的方面，他的早期作品已经流露出了两个明显的倾向：其一，他承认且高度重视权威在各个社会层次(即“家”、“城”、“世界”)中的地位与作用；其二，他认为社会权威与基督教伦理可以取得一致，权威应在爱中来行使。在他的成熟期著作中，这两个倾向都延续了下来，在其社会政治思想的体系中占有重要的地位。

---

① *De civ. Dei*, 19. 14.

② 依据《奥古斯丁百科全书》中的“奥古斯丁著作年表”(*Aug. Encyc.*, pp. xliii-il)，《驳学园派》(*Contra Academicos*)、《论幸福生活》(*De beata vita*)、《论秩序》(*De ordine*)作于386-387年间；《论公教会之道》(*De moribus ecclesiae catholicae*)、《论自由选择》(*De libero arbitrio*)第1卷作于397-388年间；《论音乐》(*De musica*)始于387年左右，完成于391年；《论真宗教》(*De vera religione*)和《论信之益》(*De utilitate credendi*)作于390-392年间；《论自由选择》的后两卷则完成于391-395年间。因此，它们都反映了奥古斯丁从皈依之初到担任主教之前的早期阶段的思想。

十分明显，奥古斯丁的社会权威观具有深厚的思想基础，是立足于他对世界秩序和人性的基本认识的。在下一章中，我们将从其“历史神学”入手，较为深入地探讨他对人的自然本性及其实际生存状态的认识。通过对其历史观与人性观的分析，我们将会对奥古斯丁的社会权威观有更进一步的理解。在接下来的三章中，我们将依次聚焦于“家”、“城”和“世界”这三个社会层次，更细致地分析奥古斯丁的社会权威观。

第二章　人与世界历史

作为一位神学家，奥古斯丁对社会政治问题的看法总是与其人性观密不可分。对人类自然本性的认识，构成了其社会政治观念的基石。因此，在具体分析他的社会政治观念之前，我们必须先对他的人性观加以探讨。

在谈到基督教的人性观时，国内的学者常常十分突出原罪的观念，强调基督教对人性中阴暗一面的认识。但值得指出的是，虽然基督教十分重视人性中倾向于作恶的一面，但它同时主张人类具有“上帝的形象”，热情地赞美了人性中的美好一面。总的来看，不同于善恶截然对立的二元论观念，基督教的人性观既不能被简单地称为“性善论”，又不能被片面地归于“性恶论”。作为一位见解深邃的基督教思想家，奥古斯丁同样是沿着这条道路前进的。

如果说，善与恶是在人性中同时并存的，那么，二者之间的关系究竟如何呢？基督教神学并不满足于对二者的简单调和，而是试图提出一种体系性的学说来解决这个伦理难题。正是在这个方面，奥古斯丁发挥了《圣经》中的基本观念，提出了一套相当系统的解决方案。他的基本思路是，不是将人类放在一个抽象的时空平面上，静态地论定人性的善恶，而是在历史性的过程中分析人性及人类生存条件的不同状态。他突出了始祖堕落与最后审判在基督教神学体系中的地位，用这两大事件将基督教的“世界历史”划分为三大阶段，即堕落前的乐园阶段、介于堕落与末日审判之间的尘世阶段和复活之后的天国阶段。在他看来，在这三个阶段中，人性的道德倾向并不一致，人类的生存状态更是截然不同。因此，相对于人类在这三大历史阶段中的不同状况，他们对社会权威的需求也是不同的。

进而，奥古斯丁十分强调人的社会性。在他看来，全人类都是亚当与夏娃的后裔，他们的历史命运是休戚与共的。[①] 这样的人不仅是各自承担道德责任的个体，还是社会集体和整个人类社会的成员。因而，除了千变万化的个性，不同的人还在道德上表现出明显的共性。根据两类性质不同的爱，他将古往今来的全人类分别归入“上帝之城”与“地上之城”这两个群体。与人类所经历的三大阶段相平行，“两座城”也经历着从起源、发展到终结的历史过程。因此，“两座城”的学说同样是以世界历史为主线的。

无论“三阶段”史观还是“两座城”学说，奥古斯丁对人性的认识都是以世界历史为纲的。可以说，他的人性观也就是其历史观的另一面。正是在这种“历史神学”中，他的人性观得到了有力的表达。在本章中，我们将首先简单地介绍奥古斯丁对“历史”这个概念的理解；其次，分别讨论他对乐园、尘世与天国的看法，勾勒其“三阶段”史观的概貌；再次，以《上帝之城》为重点，集中地探讨他的“两座城”学说。“三阶段”史观与“两座城”学说的综合，将能刻画出奥古斯丁式人性观的基本特点，为我们对其社会政治思想的研究提供一个伦理上的基础。

第一节 从《创世记》到《上帝之城》：历史神学的形成

奥古斯丁的皈依是在新柏拉图主义哲学的影响下发生的。在皈依之初，他的主要兴趣仍然集中于哲学的方面。以“加西齐亚根对话录”[②]为代表的早期著作，具有十分浓厚的哲学思辨色彩。[③] 388 年，奥古斯丁回到了北非。此后，他对历史问题的兴趣显著增长。对于“历史”的意义，奥古斯丁进行过专门的思考。一方面，他日益认识到了历

① *De civ. Dei*, 12.22, 12.28, 13.3, 14.1.

② 指《驳学园派》(*Contra Academicos*)、《论幸福生活》(*De beata vita*)、《论秩序》(*De ordine*)以及《独语录》(*Soliloqia*)。请参看：*Aug. Encyc.*, s. v. “Cassiciacum Dialogues”; *Patrology*, vol. 4, 356-359。

③ David E. Roberts, “The Earliest Writings”, in *A Companion to the Study of St. Augustine*, 93-126; cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 115-127.

史观在基督教神学中的重要性，是一位“具有历史头脑”[①]的神学家；另一方面，他对历史的思考又是始终在神学问题的框架中进行的，因此在本质上是一种“历史神学”。[②] 为了建立一个立足于《圣经》的历史神学体系，奥古斯丁多次为《创世记》作注；在其晚年的巨著《上帝之城》中，他的历史神学体系才达至巅峰。

一、历史的意义

在奥古斯丁笔下，所谓的“历史”(historia)强调的是对历史事件的叙述，而非历史事件或历史事件的总和。[③] 但在某些时候，他也将“历史叙述”(narratio historica)与“历史本身”(ipsa historia)区分开来，从而使“历史”这个词同时具有双重涵义。[④] 因此，除了历史叙述，有时“历史”一词也可以用来指“历史事件”或者说外在于史家的“历史”。

早在皈依之初，奥古斯丁就认识到，基督教信仰具有一种历史性的本质；教义的真实性依赖于《圣经》所记载的那些事件。[⑤] 在他看来，基督教的教义不仅立足于理性的论证，还必须靠一部历史来传达。[⑥] 在《论入门指导》中，奥古斯丁概述了新入门信徒应当了解的那些基本教义。在他所设计的教导方案中，对《圣经》历史的叙述构成了一条中

---

① “historically minded”，语出费及思，见 Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*, 34。

② 简单而言，在本书中，笔者将所谓的“历史神学”理解为基督教的神学史观，或者说是一种以世界历史为纲的神学体系。另一种理解是，“历史神学”就是对基督教的宗教生活、神学与教条的历史性质的研究(Cf. Robert L. Calhoun, “The Role of Historical Theology”, *Journal of Religion* 21 (1941): 444 - 454)。按这种理解，它类似于“教会史”、“教义史”这样的概念。这种用法与本书无关。

③ Rüdiger Bittner, “Augustine's Philosophy of History”, in *The Augustinian Tradition*, ed. Gareth B. Matthews (Berkeley: University of California Press, 1999), 345, 358 note 2. 奥古斯丁区分了“历史”(historia)与“事件”(res gestae)，例见：*De Genesi ad litteram*, 8.1, 9.12; *De civ. Dei*, 17.1。

④ 例见 *De doctrina Christiana*, 2.28.44。

⑤ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 7 - 8.

⑥ Bittner, “Augustine's Philosophy of History”, 345 - 346.

心线索。原因在于,"历史"对理解《圣经》有莫大的益处。[①] 在他看来,"关于天命在现世中之安排的历史与预言"[②]应是基督徒所最为关切的。[③] 可以说,"历史"蕴含了深长的宗教信息,具有能够与先知们的"预言"相提并论的宗教意义。

一方面,对于基督教信仰而言,"历史"具有十分重要的意义;另一方面,奥古斯丁对"历史"的关切又是以神学目的为归依的。正如马库斯所论,奥古斯丁对一般意义上的历史研究兴趣不大;他所关注的,是叙述上帝拯救工作的、蒙受神之特殊灵感的"圣史"(sacred history),而非除此以外的"俗史"(secular history)。[④] 从神学的角度来看,在世界的历史上,真正重要的事件只有创造、堕落和审判等几个宗教意义重大的时刻。除此以外,其他的历史变迁都是相对次要的,都不具有根本的意义。[⑤] 因此,奥古斯丁所关切的"历史",在根本上是一种利用历史叙述来表达的神学,或者说是一种"历史神学"。

二、《创世记》评注

置身于神学的语境中,奥古斯丁对历史的关切聚焦于少数几个宗教意义最为彰显的关键时刻。在这些基督教最为重视的"历史"时刻中,世界与人的起源(或者说上帝的"创造")又是他的关心焦点。从388年开始,奥古斯丁就开始深入地研究《创世记》的前三章,试图给予从世界之受造、人类始祖的乐园生活到始祖之犯罪与堕落的这一段《圣经》历史以系统的神学诠释。

在前后大约30年的时期中,奥古斯丁先后5次对《创世记》作了系统的评注。早在388—389年间,奥古斯丁就写成了《论〈创世记〉驳

---

① *De doctrina Christiana*, 2. 28. 42.

② *De vera religione*, 7. 13: "... historia et prophetia dispensationis temporalis diuinae prouidentiae ..."

③ 请参看 TeSelle, *Augustine the Theologian*, 123 - 131。

④ 在奥古斯丁的历史神学中,"圣史"和"俗史"的区分占有十分重要的位置。详见马库斯的深入分析: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 1 - 21。

⑤ Bittner, "Augustine's Philosophy of History", 348 - 356.

摩尼教》(*De Genesi adversus Manicheos*)。当时他以为，《创世记》中的某些叙述在字面上是难以理解的，因而只能以寓意的方法来解释。[①] 到393年左右，奥古斯丁第二次评注《创世记》。这次他试图以字面解释的方法来解经，但最终还是失败了。由于该书并未写完，后来他将其称为《〈创世记〉字义注残稿》(*De Genesi ad Litteram liber imperfectus*)。[②] 到400年左右，在《忏悔录》的最后2卷中，奥古斯丁又为《创世记》作了一次评注。这一次他依然采用了寓意的解释方法。接着，在约从401年到416年的15年时间中，[③]奥古斯丁终于以字面解释的方法写成了一部相当浩大的《创世记》评注，即《〈创世记〉字义注》(*De Genesi ad litteram*)。该书的篇幅长达12卷。其中，第1—5卷以上帝创造世界的七日为中心(《创世记》第1章和第2章第1—3节)；第6—11卷阐发《创世记》第2—3章所记载的上帝创造亚当夏娃与人类始祖犯罪的故事；第12卷阐发保罗在《哥林多后书》第12章中对乐园的论述。[④] 此外，在《上帝之城》中，奥古斯丁再次将整整一卷的笔墨花在了对《创世记》的评注上(第11卷)。除了以上5种较为系统的评注，在其他作品中，他也多次涉及了《创世记》的问题。[⑤]

寓意的解释与字面的解释，是奥古斯丁用来解读经文的两种基本方法。《〈创世记〉字义注》成功地运用了字面的解释方法，同时又不排斥寓意的方法，[⑥]因此，它的问世标志着奥古斯丁在《圣经》解释方法上

---

① 见奥古斯丁在多年之后的回顾，见：*De Genesi ad litteram*, 8.2; *Retractationes*, 1.18. Cf. *Aug. Encyc.*, s.v. "Genesi adversus Manicheos, De"。

② *Retractationes*, 1.18. Cf. *Aug. Encyc.*, s.v. "Genesi ad litteram liber imperfectus, De."

③ 这是菲德罗维奇(M. Fiedrowicz)的系年，见WSA Ⅰ/13, p. 14. 其他学者的说法稍有出入。比如，泰勒(John Hammond Taylor)与《奥古斯丁百科全书》中的"著作年表"都认为是401—415年，分别见ACW 41, p. 4; *Aug. Encyc.*, p. xlv; 彼得·布朗认为是401—414年，见Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, "Chronological Table C". 特斯克(Roland J. Teske)则将该书的开始时间提前，故其年代约为399—415年，见*Aug. Encyc.*, s.v. "Genesi ad litteram liber, De"。

④ 可参看周伟驰，《奥古斯丁的基督教思想》，第176—177页。

⑤ 见WSA Ⅰ/13, 14。

⑥ O'Meara, *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*, 16-17.

的成熟。“字面”的含义在于，解经者不是以寓意的、精神的手法来理解经文，而是从历史真实性的角度来解释。[①] 按照这种解释方法，《创世记》的经文既有丰富的神学寓意，又记录了真实的历史事件。这样，乐园就确实被理解为一个真实的地点，亚当和夏娃就确实具有真实的肉体和生理需要。[②] 总的来看，在《〈创世记〉字义注》中，历史已经成为奥古斯丁之神学体系的中心线索。该书之成功说明，当时他已经能够娴熟地运用以历史为纲的方法来构建较大的神学体系了。

三、《上帝之城》

在奥古斯丁完成《〈创世记〉字义注》之前，他又开始了另一部篇幅更加浩大的神学巨著。这部著作同样以历史为纲，但却将其历史主线从“创造”之时向后延伸，涵盖了从创造、堕落、道成肉身、最后审判直至复活的整部基督教世界历史。这部历史始于世界与人的受造，覆盖了人类在现世中的全部生活，终于尘世的终结与天国生活的开始。在基督教的视野中，它就是真正有意义的、完整的世界历史。在这部以世界历史为纲的巨著中，奥古斯丁借历史叙述而构建了一个恢弘的神学体系，经典地表述了他的成熟期思想。[③] 这部巨著就是《上帝之城》

① *Retractationes*, 2. 24. 1: “id est non secundum allegoricas significationes sed secundum rerum gestarum proprietatem.”（不是依照寓意的含义，而是依照具体发生的事件。）Cf. *De Genesi ad litteram*, 8. 1 - 8. 4; O'Meara, *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*, 19 - 20.

② *De Genesi ad litteram*, 8 - 9.

③ 《上帝之城》并非奥古斯丁的第一部以整部世界历史为纲的著作。较早的《论入门指导》已经具有了这种性质。关于该书的写作时间，学界有两种意见：一是 399 或 400 年，一是 405 年（L. J. Van Der Lof, “The Date of the *De Catechizandis Rudibus*”, *VigChrist* 16 (1962): 198 - 204）。无论如何，该书的成书时间都早于《上帝之城》。不过，《论入门指导》篇幅短小，并未构建起一个全面而深入的体系。因此，《上帝之城》仍然具有标志性的意义。

(*De civitate Dei contra paganos*[①])。

《上帝之城》的写作历程大约跨越了 15 个年头。[②] 它不但是奥古斯丁最有名的著作之一，也是他着力最多的作品之一。该书将古往今来的全人类分别归入“上帝之城”与“地上之城”，以二者的起源、发展和终结来诠释历史与社会，深远地影响了西方基督教的思想传统。可以说，为了理解西方基督教，《上帝之城》的意义和价值仅次于《圣经》。[③]

谈《上帝之城》的意义，就不可不谈它的历史语境，也就是罗马之陷的影响。公元 410 年，西哥特王阿拉里克(Alaric)麾下的蛮族军队攻入了罗马城，整个罗马帝国为之震动。虽然蛮族之占领不过三日，这座名城的沦陷却在罗马的精神世界中掀起了巨大的波澜。虽然罗马早已不是皇帝常驻的京城，但它始终都是整个罗马文明的象征。在时人眼中，“永恒之城”的陷落是难以置信的，它意味着世界末日的临近。[④]

对于已在帝国中取得特权地位的基督教来说，罗马的陷落意味深长。四、五世纪之交的罗马帝国正大步行进在基督教化的道路上。随着十字架对罗马异教的节节胜利，乐观的情绪正在基督徒中间弥漫。多有基督徒认为，基督教化将造福罗马，使帝国实现伟大的进步。[⑤] 然

---

① 奥古斯丁本人所使用的书名是《上帝之城》(*De civitate Dei*)。在奥古斯丁的门徒与传记作者波西第乌斯编纂的书目(*Indiculus*)中，该书被列入“驳异教徒”(contra paganos)一类。在后来的抄本中，该书被称为《论上帝之城驳异教徒》(*De civitate Dei contra paganos*)。见 O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 273 - 274; *Aug. Lex.*, vol. 1, s. v. “Ciuitate dei (De)”。

② 根据现代学者的考证，《上帝之城》的开始时间约为 412 年。各卷写作时间为：第 1—3 卷，约完成于 413 年；第 4—5 卷，415 年；第 6—11 卷，417 年；第 12—13 卷，418 年；第 14—16 卷，420 年；第 17—18 卷，425 年。到 426 或 427 年时，全书告竣。参见 T. D. Barnes, “Aspects of the Background of the *City of God*”, *University of Ottawa Quarterly* 52 (1982): 65 - 66; Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 62; O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 34 - 35。

③ O'Meara, *Charter of Christendom*, p. vii.

④ Mommsen, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, 346 - 351; Rudolph Arbesmann, “The Idea of Rome in the Sermons of Augustine”, *Augustiniana* 4 (1954): 306 - 308.

⑤ Mommsen, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, 356 - 368.

而就在410年，罗马却遭遇了这场大难。抵制基督教的异教徒将罗马之陷视为基督教化的恶果。在他们看来，正因为基督教取消了对传统神祇的崇拜，这场灾难才会降临。值此关头，基督教一方必须作出自己的回答。正如奥古斯丁所说："很多伪神的崇拜者，就是我们一般唤做异教徒的，企图将那次倾覆归罪于基督宗教，他们开始以比往日更加尖刻狠毒的话来亵渎真神。为此我为上帝的殿而焦急，着手写《上帝之城》来反击他们的渎神和谬误。"①

蒙森认为，罗马的陷落激发了《上帝之城》的写作，故这一事件在西方的思想史上标志着重要的一刻。② 虽然奥古斯丁本人将该书的写作与罗马之陷联系了起来，但晚近的研究普遍认为，《上帝之城》是奥古斯丁多年之思考的结晶，该事件只是为其写作提供了一个契机；即使罗马并未陷落，他同样会写一部类似的著作。③

还可以对该书的写作背景作进一步的考察。由于西哥特人入侵的影响，许多仍然信奉异教的罗马贵族逃到了北非避难。这些有文化的异教精英尚对基督教心存疑虑。在411至412年间，奥古斯丁写信答复了他们的一些疑问，但其友人、罗马高官马切利努斯(Marcellinus)④希望得到一个更圆满的回答。⑤ 413年，奥古斯丁完成了《上帝之城》前3卷，并在《序言》中提到他以此实现了对马切利努斯的承诺。⑥ 故布朗认为，罗马之陷的影响在于，它在北非为奥古斯丁提

---

① *Retractationes*, 2. 43. 1: "Cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus, in christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius deum uerum blasphemare coeperunt. Vnde ego exardescens zelo domus dei aduersus eorum blasphemias uel errores libros de ciuitate dei scribere institui."

② Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", 346. 费拉里同样强调罗马之陷对《上帝之城》的影响，见 Leo C. Ferrari, "Background to Augustine's '*City of God*'", *Classical Journal* 67, 1 (1971): 198 - 208。

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 312; Barnes, "Aspects of the Background of the *City of God*", 67 - 68; Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 86 - 87.

④ 关于其人，请参看第5章第2、4、5节。

⑤ *Ep.* 136, cf. *Ep.* 138.

⑥ *De ciu. Dei*, 1. praef.

供了特殊的、有挑战性的受众，使得《上帝之城》成为一场经过深思熟虑的与罗马异教的正面交锋。[①] 或者说，在罗马之陷这一事件的激发下，奥古斯丁才决心就相关问题写作一部宏大的著作。[②]

就单部著作的篇幅而言，《上帝之城》在奥古斯丁的全部作品中首屈一指。全书之篇幅长达 22 卷。其中，前一半包括第 1—10 卷，这是以护教为主的部分，主要致力于驳斥罗马异教的崇拜者；[③]后一半包括第 11—22 卷，主要任务是阐发“上帝之城”与“地上之城”的“起源、发展与预定的终结”。[④]

也可以将全书分为五个部分。第一部分即前 5 卷，旨在驳斥那些为现世之利而崇拜异教神祇的人。[⑤] 其中，第 1 卷直接反驳那些将罗马的灾难归罪于基督教的异教徒；[⑥]第 2、3 卷分别讨论了罗马在基督教时代之前所经历的道德上的、物质上的灾祸；[⑦]第 4—5 卷论证基督教的上帝何以帮助了(adiuuare)罗马帝国的成长，而异教神祇是无益且有害的。[⑧]第二部分包括第 6—10 卷，旨在驳斥那些主张为身后之事崇拜异教神祇的人。[⑨] 其中，第 6—7 卷主要驳斥所谓的“神话神学”与“公民神学”，第 8—10 卷主要驳斥哲学家们的“自然神学”。[⑩]《上帝之城》的后一半又分为三个部分。其中，第三部分即第 11—14 卷，讨论的是“两座城”的起源；第四部分即第 15—18 卷，讨论的是它们在现世中的发展；第五部分即第 19—22 卷，讨论的是它们各自被预定的终结(请参看下页图表)。

---

① Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 299 - 312.

② O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 31 - 32.

③ *De civ. Dei*, 18. 1, cf. 11. 1.

④ “exortu et procursu et debitis finibus”, e. g. *De civ. Dei*, 1. 36, cf. 10. 32, 11. 1, 18. 1.

⑤ *De civ. Dei*, 6. praef., 10. 32. 更详细的分析见 Douglas Kries, “Augustine's Response to the Political Critics of Christianity in the *De Civitate Dei*”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000): 77 - 93。

⑥ *De civ. Dei*, 2. 2, 4. 1.

⑦ *De civ. Dei*, 1. 36, 4. 2.

⑧ *De civ. Dei*, 1. 36, 4. 2.

⑨ *De civ. Dei*, 1. 36, 5. 26, 6. 1, 10. 32.

⑩ 关于罗马宗教中的这三类神学，见 *De civ. Dei*, 4. 27, 6. 5.

《上帝之城》基本结构图

大众宗教：快乐	1	罗马与上帝：基督教之下
	2	罗马的道德之恶
	3	罗马的物质之恶
	4	罗马与上帝：基督教之前
	5	对比：圣父上帝
哲学宗教：福祉	6	公民神学
	7	
	8	自然神学
	9	
	10	对比：圣子上帝
起源：爱	11	天使
	12	未堕落状态
	13	
	14	人类
历史：望	15	两座城：该隐到大洪水
	16	从洪水到列王的上帝之城：历史
	17	从列王到基督的上帝之城：预言
	18	两座城：亚伯拉罕至今
终结：信	19	和平
	20	审判
	21	地狱
	22	天国

说明：

本表系依据奥唐奈的表格译制，略有改动；数字表示书中卷次。

原表见 J. J. O'Donnell, *Augustine* (Boston: Twayne Publishers, 1985), p. 45。

上述两种分法，无论两分法还是五分法，均出自奥古斯丁本人。[①] 总体而言，在《上帝之城》的写作中，奥古斯丁有明确的目标和计划，但是在漫长的过程中，他也根据实际情况对最初的计划有所调整。[②]

① *Ep.* 1A*, 1.

② Cf. *De civ. Dei*, 1. 36 and 4. 2. 对此的分析，见 O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 69 - 70; Roy J. Deferrari and M. Jerome Keeler, "St. Augustine's 'City of God': Its Plan and Development", *American Journal of Philology* 50 (1929): 109 - 137。

虽然《上帝之城》的护教性质十分明显，但晚近的研究指出，该书的受众是相当复杂的。它不仅写给那些批评基督教的异教徒，还针对那些需要与异教观点进行交锋的公教信徒，那些处在教会边缘的潜在皈依者，甚至基督教内各异端和分裂教派（尤其是多纳特派与佩拉纠派）的追随者。[①] 总之，《上帝之城》堪称"奥古斯丁的神学纲要"，[②]是他多年思考的结晶，是其成熟期思想的经典反映。《上帝之城》虽然以捍卫基督教、驳斥异教徒为己任，却不能被简单地视为一部护教作品。

* *

一般而言，在奥古斯丁的全部作品中，《忏悔录》、《上帝之城》、《论三位一体》与《〈创世记〉字义注》是体系性较强、篇幅较大的四大代表作。引人注目的是，在这四大著作中有两部以世界历史为纲，一部综合了个人的历史与创世的历史，另一部也在局部上以人的历史为线索。[③] 可见，奥古斯丁不仅在理论上强调了历史对于神学的重要意义，还在实践中致力于撰写以历史叙述为线索的神学著作。在以《上帝之城》为主要代表的作品中，他构建了一个宏大的以世界历史为中心的神学体系。虽然奥古斯丁的历史观与近代

---

① Barnes, "Aspects of the Background of the *City of God*", 67 - 68; O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 36 - 37; J. J. O'Donnell, "The Inspiration for Augustine's *De civitate Dei*", *AugStud* 10 (1979): 75 - 79; Colin Starnes, "Augustine's Audience in the First Ten Books of the *City of God* and the Logic of his Argument", in *Studia Patristica*, vol. 27, ed. Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters, 1993), 388 - 393; Johannes Van Oort, "Augustine's Letters to Firmus (1 A* and 2*) and the Purpose of the *De civitate Dei*," in *Studia Patristica*, vol. 27, 417 - 423; id., *Jerusalem and Babylon*, 164 - 198; Ernest L. Fortin, "Augustine and the Problem of Modernity", in *Classical Christianity and the Political Order*, ed. J. B. Benestad (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996), 137 - 150, esp. 146 - 147.

② 语出 Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 88。

③ 《忏悔录》的第 1—9 卷论述了奥古斯丁的个人历史，第 12—13 卷依据《创世记》阐发了创世的历史，而《论三位一体》的第 12—14 卷以堕落、救赎、完善的人的个案史为主线（请参看周伟驰译本第 307—397 页）。

以来的历史哲学极为不同,[①]即使以"历史哲学"来称呼他的体系未必恰当,[②]但不可否认的是,奥古斯丁成功地借助对"圣史"的叙述构建了他的神学体系,对后世的(尤其是基督教的)历史观念发生了重大的影响。[③] 这种借助世界历史来阐发神学的思想体系,可以被称为"历史神学";而《上帝之城》,正是奥古斯丁式"历史神学"的路标。

第二节 乐园、尘世与天国:世界历史中的人

在为《创世记》而作的评注中,奥古斯丁就极力突出了始祖堕落在世界历史中的地位。以这一事件为坐标,人类的历史就被划分成了乐园与尘世这两个阶段。在《上帝之城》中,他的历史神学得到了进一步的完善。在这部巨著的后一半中,他将"上帝之城"的历史划分为起源、发展与终结这三个阶段。与这三个阶段相对应的,就是乐园、尘世和天国这三种不同的时空。因此,在《上帝之城》中,奥古斯丁的"三阶段"论已经发展成熟了。

在奥古斯丁的历史神学中,乐园、尘世和天国构成了三种性质迥异的时空,这三种时空又分别代表了三种不同的世界秩序,即创造、堕

---

① Ernest L. Fortin, "Augustine's *City of God* and the Modern Historical Consciousness", in *Classical Christianity and the Political Order*, 117 - 136.

② 如果将"历史哲学"定义为对人类历史的纯粹理性的、自然主义的解释,那么,奥古斯丁的观念只能被称为"历史神学"。著名神学家吉尔松(Etienne Gilson)就持这种观点。但伯克认为,根据奥古斯丁本人对"哲学"这个概念的理解,将其基督教史观称为"历史哲学"亦无不可。他指出,长期以来奥古斯丁都被视为历史哲学的奠基人之一。请参看:Vernon J. Bourke, *Wisdom from St. Augustine* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1984), 192 - 196; cf. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*, 32 - 50. 总的来说,奥古斯丁的史观是否能被称为"历史哲学",这完全取决于我们如何界定"历史哲学"一词的概念。在历史哲学家洛维特看来,"'历史哲学'这一术语表示以一个原则为导线,系统地解释世界历史,借助于这一原则,历史的事件和序列获得了关联,并且与一种终极意义联系了起来。"(卡尔·洛维特,《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,三联书店,2002年,第4页)若如此理解,则奥古斯丁的相关思想无疑就构成了一种"历史哲学"。

③ 如洛维特言:"每一种历史观,如果它能被称之为'基督教的',就都以奥古斯丁的《上帝之城》为样板。"(《世界历史与救赎历史》,第197—198页,稍有改动)

落和拯救的秩序。在这三种不同的时空中，他对人性的状态作了不同的定义。下面，我们将依次讨论奥古斯丁对乐园、尘世和天国状态的基本理解。由于上帝的创造规定了乐园生活的初始状态，始祖的堕落构成了尘世的开端，而拯救意味着上帝的选民告别尘世而升入天国，因此，创造与乐园、堕落与尘世、拯救与天国就在逻辑上具有了十分紧密的联系。①

一、创造—乐园

人类活动于“世界”(mundus)之中。这个世界就是人类的活动舞台。在奥古斯丁的历史神学中，上帝对世界的创造是一切的起点。以他的话来说，“在一切可见事物中世界最大，在一切不可见事物中上帝最大”，②而这个可见的世界虽然宏大瑰丽，但却是具有“不可言说、不可见之宏大与不可言说、不可见之瑰丽”③的上帝创造的。他认为，一切的时间与空间，所有的运动与变化，都始于上帝的创造。④

在奥古斯丁关于创世的神学思想中，有两个基本的特点。⑤ 其一，上帝从虚无中(ex nihilo)创造了世界。也就是说，一切事物都是上帝创造的；上帝无需利用某些现成的材料来完成他的创造工作，而是无中生有地创造了这个世界。正如《忏悔录》所言：“它们[万物]是由你创造，不是从你身上分出，也不是你身外先期存在之物分化而出的；它们是来自同样受造的，也就是说来自同时受你创造的原质，你不分时

① 需要指出的是，基于上述理由，这一节的叙事安排并不完全与《上帝之城》后12卷的布局完全一致。

② *De civ. Dei*, 11. 4: “Visibilium omnium maximus mundus est, inuisibilium omnium maximus deus est.”

③ *De civ. Dei*, 11. 4: “... ineffabiliter atque inuisibiliter magno et ineffabiliter atque inuisibiliter pulchro ...”

④ *De civ. Dei*, 11. 4 - 11. 6. 请参看 William A. Christian, “Augustine on the Creation of the World”, *HTR* 46 (1953): 3 - 9。

⑤ 请参看 William E. Mann, “Augustine on Evil and the Original Sin”, in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 41 - 43。

间的先后，把无形的原质形成万有。”[①]在他看来，万物都是由原质[质料](materies/matter)与形相(species/form)构成的，而二者都是上帝从虚无中创造的。[②]

与第一点相联系的，是第二个特点，即奥古斯丁对自然本性之善的强调。神学上所谓的“自然本性”(natura/nature)指的是上帝初创万物时的状态，亦即上帝原初创造的世界秩序，同时涵盖人与自然界、精神存在与物质存在。在奥古斯丁的思想体系中，“自然本性”意味着根本上的善。因为基督教既相信世上有形无形的万物均系上帝创造于虚无之中，又坚持上帝是终极的善，所以上帝所直接创造的“自然本性”也必定(且只能)是善的。[③] 因为，若认为世上存在“恶”[④]的自然本性，就须承认下列两种可能性之一：第一，是上帝创造了恶的自然本性——这违背了基督教对上帝至善的信仰；第二，恶的自然本性是基督教上帝之外的其他神创造的——这违背了基督教对上帝全能，从虚无中创造世界的信仰。

为了避免上述两种与基督教根本信仰相矛盾的可能性，奥古斯丁坚持了一切自然本性皆善的原则立场。他的核心观点可以被概括为如下三条。第一，一切自然本性都是善的，恶只是对自然本性的悖逆

---

① *Conf.*, 13.33.48: “de nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti.”(参见周士良译本第322页)

② *Conf.*, 13.33.48: “nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi material...”(周士良译文作：“天地的质与天地的形，二而非一，你从虚无中创造了原质，又从不具形相的原质创造世界的一切品类”，见中译本第322页。)

③ 奥古斯丁从上帝创造自然的角度强调了自然本性之善，见 *De civ. Dei*, 12.1-12.5. 另可参阅许志伟，《基督教神学思想导论》，第56—58页，第61—62页。

④ 奥古斯丁将“恶”(malus)区分为两种，一是作恶，一是遭受恶。见 *De libero arbitrio*, 1.1.1: “Duobus enim modis appellare malum solemus: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum.”(我们在两种意义上使用“恶”：其一，当我们说某人作恶；另一，当遭受某种恶。)

(contraria)或曰亏欠(vitium)，不可被归因于自然本性本身。[①] 第二，世上的恶不源于善的自然本性，而是源于理性造物(人与天使)自身的意愿。[②] 第三，理性造物凭其意愿而犯罪，把恶带进了原本不存在恶的世界。换言之，在上帝原初创造的世界中，恶并不存在。[③]

对自然本性之善的上述认识，为奥古斯丁对各种社会现象的价值判断提供了坐标：肯定一事物合乎人的自然本性，就是相信它符合上帝所创造的世界秩序，即使在实践中与某种恶相联系，在根本上它仍然是善的；否定一事物合乎人的自然本性，就是相信它的存在不符合原初的世界秩序，产生于人为恶的意愿，是罪的后果。

在奥古斯丁眼中，虽然世上充满了各种罪与恶，但无论如何，上帝所创造的世界具有一种根本上的善。这种根本之善的重要表现，就是

---

① 请参看：*De civ. Dei*, 11. 9: "Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit."(恶本身不是自然本性；善的匮乏方应被冠以恶之名。)；*De civ. Dei*, 12. 2: "... contraria natura non est, nisi quae non est ... Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est. "(不存在悖[于上帝]的自然本性，除非它不存在……是故无悖于上帝之自然本性，[因为]上帝是最高的存在者，是一切存在者的创造者。)；*De civ. Dei*, 12. 3: "Natura igitur contraria non est Deo, sed uitium quia malum est, contrarium est bono."(故自然本性并不悖逆上帝，但为恶之亏欠悖逆于善。)

② 请参看：*De libero arbitrio*, 1. 23. 79: "... credamus hominem tam perfecte conditum a deo, et in beata uita constitutum, ut ad aerumnas mortalis uitae ipse inde propria voluntate delapsus sit."(我们相信人由上帝完美地创造，并建立于幸福的生活中，是因为他自己的意愿才从那儿堕落入必朽坏的困苦生命中。这里对成官泯译文有所改动，见《独语录》，上海社会科学院出版社 1997 年，第 97 页。)；*De civ. Dei*, 11. 17: "Vitium malitiae non naturam esse, sed contra naturam, cui ad peccandum non Conditor causa est, sed uoluntas ... Quapropter etiam uoluntas mala grande testimonium est naturae bonae."(为恶之亏欠并非自然本性，而是有悖于自然本性的；发生恶之因不是造物主，而是意愿……是故恶的意愿本身就是善的本性之有力证明。)；*De civ. Dei*, 14. 4: "Non enim fit peccatum nisi ea uoluntate ..."(若无此意愿，罪便不会被犯下。)。关于自由意愿与恶的关系，请参看吴天岳，《恶的起源与自由意愿》，载《西学研究·第一辑》，第 83—121 页。

③ 请参看：*De civ. Dei*, 11. 23: "Vbi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus."(若无一犯罪，世界就会仅由按自然本性为善者来装扮和充盈)。

这个世界的井然有序。[①] 按照他的理解，“秩序”就意味着等级，因此这个有序的世界是一个等级世界。[②] 在全知全能、至善的上帝之下，一切造物都在这个等级世界中有着自己的位置。按照“自然本性的秩序”(naturae ordine)，有生命的高于无生命的，有知觉的高于无知觉的，有理智的高于无理智的，不朽的高于可朽的。也就是说，天使高于凡人，人高于畜，动物高于植物，生命高于非生命。[③] 奥古斯丁强调，层次不同的各种自然本性都是上帝所规定的。[④] 各种自然本性都以自己的方式(modum suum)和形相(speciem suam)存在着，在有秩序的世界中占有自己的位置。只有适应自然本性的秩序(per naturae ordinem)，个体才能保持自身的存在。[⑤] 在他所描绘的世界图景中，“事物有兴有衰，小的服从于大的”，“变易无常的事物构成了一种秩序”。[⑥]

在这个由各式各样的自然本性组成的等级世界中，地位最高的是两类具有理性的造物，即天使与人类。在自然本性上，天使与人截然有别：前者是不朽的纯精神性存在，而后者是由精神性的灵魂与物质性的肉体组成的。然而，在神学上，这两类“理性”造物具有一个重要的共性：他们都拥有理性的意愿(voluntas)能力，能够在形式上“自由”地作出价值上的判断，并为这种选择承担伦理上的责任。简单地说，当这种选择符合世界秩序的要求时，它就是善

① 奥古斯丁强调，这个世界“以其最井然有序的运动变化与一切可见之物的最瑰丽之美”(ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et uisibilium omnium pulcherrima specie)见证了上帝的创造，见 *De civ. Dei*, 11.4。

② 在第1章第2节中，我们已经对奥古斯丁的等级秩序观作过简单的介绍。

③ *De civ. Dei*, 11.16; *De Genesi ad litteram*, 8.23. 奥古斯丁认为，在现实生活中还存在着另一种秩序，即根据事物之实用性的分等。按照这种分等，人常常使马匹贵于奴隶，珠玉贵于婢女。在他看来，自然本性的秩序分等反映了理性的思考，而后一种分等反映了欲求的判断。因此，前者才是“合乎理性的秩序”(ordo rationis)。见 *De civ. Dei*, 11.16。

④ *De civ. Dei*, 12.2.

⑤ *De civ. Dei*, 12.5.

⑥ *De civ. Dei*, 12.4: “aliis alia deficientibus oriuntur et succumbunt minora maioribus ... rerum est ordo transeuntium.” Cf. *De libero arbitrio*, 2.10.28.

的；反之，若它颠倒了世界秩序的要求，就是恶的。[①]

上帝按自己的形象造人，赋予人以理性的灵魂，使之成为万物之灵。[②] 上帝首先创造了第一个男人亚当，接着又用亚当的一根肋骨造了第一个女人夏娃（《创世记》第 2 章）。亚当和夏娃就是全人类的共同始祖。奥古斯丁认为，上帝最初只造了一个人，以这个人为全人类的开端，这样做并不是因为他希望人类离群索居，而是为了强调人类社会的统一性。全人类是由同一个人而来的，因此，除了自然本性上的相似性，人与人之间还存在着亲缘性；第一个女人是由男人的肋骨而来的，因此在两性之间存在着骨肉之亲。[③]

最初的人生活在伊甸园之中。奥古斯丁认为《创世记》的叙述既有深远的寓意，又具有历史的真实性。[④] 因此，他认为这个“乐园”位于地上，是一个“树木葱郁且出产丰饶”（nemorosa atque fructuosa）的真实地点。[⑤] 相应地，他修正了《论〈创世记〉驳摩尼教》中的旧观点，[⑥]认为乐园中的始祖也和后世之人一样具有真实的肉体和生理需要。乐园中的人具有“动物性的身体”（animalia corpora），需要饮食来抵御饥渴。但与后人不同的是，依靠生命之树的力量，他们得以避免死亡。[⑦] 奥古斯丁高度肯定肉体本身的善，着力批判了摩尼教的灵肉二元论与柏拉图主义贬低肉体的观念。[⑧] 他主张，肉体本身是善的，它不等于淫欲本身，不是罪恶的原因。[⑨] 与此相应，他相信乐园中的人类已经真正具有了两性的区分，能够结成婚姻关系，能够生儿育女。他认为，肉体

---

① 请参看 N. Joseph Torchia, “The Significance of Ordo in St. Augustine's Moral Theology”, in *Collectanea* Ⅱ, 263－276。

② *De civ. Dei*, 12. 24; *De Genesi ad litteram*, 3. 20.

③ *De civ. Dei*, 12. 22, 12. 28, 14. 1; *De Genesi ad litteram*, 9. 13.

④ *De civ. Dei*, 13. 21.

⑤ *De civ. Dei*, 13. 18, 13. 21, 14. 11; *De Genesi ad litteram*, 8. 1.

⑥ 对此之分析，请参看 Roland J. Teske, “St. Augustine's View of the Original Human Condition in *De Genesi contra Manichaeos*”, *AugStud* 22 (1991): 141－155。

⑦ *De civ. Dei*, 13. 20, 13. 23; *De Genesi ad litteram*, 3. 21.

⑧ *De civ. Dei*, 12. 27, 13. 16－13. 20, 14. 2－14. 5.

⑨ Cf. Margaret R. Miles, “The Body and Human Value in Augustine of Hippo”, in *Grace, Politics and Desire*, 59－60.

与性本身都是善的，成问题的只是淫欲；在乐园之中的始祖能够在完全避免淫欲的情况下发生性关系。①

在乐园之中，人类过着无忧无虑的生活，在物质上没有任何匮乏，没有饥渴，没有死亡和衰老，没有疾病和外在的伤害。他们的身体极为健康，他们的灵魂非常安宁。这里没有欲望、恐惧和悲伤，真正的欢乐源源不断。男女之间具有建立在爱和相互尊重之上的忠贞关系，心灵和肉体保持着和谐。② 因此奥古斯丁感叹道："他们何其幸福，既没有困扰灵魂的逼迫，也没有身体不适的伤害！"③

但是，始祖所享受的乐园生活不完全是上帝的无条件赠予。依据上帝所造的自然本性，人类处在介于天使与兽之间的中间位置上。如果人服从造物主，就能获得天使般的不朽和永福；如果他滥用其意愿的自由，不服从上帝，那么就会沦落到与兽为伍的地步，面临死亡和永罚。④ 奥古斯丁强调，上帝按自己的形象创造了人，将人安置在乐园之中，为其福利提供了全部的条件；而上帝对人的要求是，人必须服从上帝的命令。⑤ 原因在于，作为理性的造物，人类具有自由选择的能力，必须承担伦理上的责任。因此，一旦犯了罪，人类就必须受到上帝的惩罚，被逐出乐园；如果始祖未曾犯罪，乐园中的幸福就会一直延续下去，全人类就能享有同样的幸福。⑥ 他非常强调世界的等级秩序，强调对权威的服从。在他看来，"对于理性造物，这种德性[服从]可谓一切德性的母亲和守护者。"⑦也就是说，为了保持乐园生活的状态，人类必须避免犯罪；而最大的罪，就是对上帝的不服从。可见，对上帝之权威的绝对服

① *De civ. Dei*, 14. 21 - 14. 24, 14. 26; *De Genesi ad litteram*, 9. 3 - 9. 11.

② *De civ. Dei*, 14. 26.

③ *De civ. Dei*, 14. 10: "quam igitur felices erant et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodes ..."

④ *De civ. Dei*, 12. 22, 13. 1.

⑤ *De civ. Dei*, 14. 15.

⑥ *De civ. Dei*, 14. 10.

⑦ *De civ. Dei*, 14. 12: "quae uirtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque uirtutum."

从，是对最初之人类的基本要求。

若以一种更加哲学化的语言来表达，也就是说，各种自然本性都在世界的等级秩序中占有自己的位置；只有遵循这种秩序，自然本性才能保全自己。[①] 根据自然本性的秩序，人类有权治理非理性的造物，[②]但同时也必须服从上帝。只有这样，人类才能维持受造时的自然本性，才能保持乐园状态的幸福生活。[③]

总的来说，乐园代表了人类的自然本性，代表了上帝原初创造的美好世界。奥古斯丁认为，乐园中的人类已经具有了与今人相似的肉体和生理需要，但尚且不受罪的困扰。无论是在灵魂还是肉体的层面上，乐园中的人类都能够保持自身的和谐，不必面对死亡的威胁。同时，作为具有理性的造物，上帝所创造的人具有自由选择的能力，必须在伦理上承担责任。也就是说，“罪”的可能性存在于“自由”这枚硬币的反面。[④] 十分关键的是，在奥古斯丁眼中，世界秩序本身就意味着等级，因此服从就是上帝对人的基本要求，而不服从将构成最大的罪。

二、堕落—尘世

奥古斯丁认为，人类和天使一样具有理性的能力，是万物之灵。按照上帝的安排，人类始祖在乐园中过着幸福的生活，不受死亡的威胁。然而，正因为他们具有自由选择的能力，他们才有可能抗拒上帝的意志，才有可能受到上帝的惩罚。

在受造之后，部分的天使出于骄傲而背叛了上帝，妄图自己作主而不愿听命于上帝。这些天使藉其恶的意愿而犯罪，结果受到了上帝

---

① *De civ. Dei*, 12.5.

② *De civ. Dei*, 19.15.

③ 请参看张荣，《神圣的呼唤》，第46—59页。

④ 必须强调的是，在奥古斯丁眼中，人的“自由”主要不是形式上的，而是以特定价值取向为准的判断。正如魏采尔所论，奥古斯丁的“自由”不等于摆脱约束，不等于“自愿”；只有对善的正确回应，才称得上“自由意愿”。请参看 Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, 216－217, 220－222。

的惩罚。它们的首领就是魔鬼撒旦。[①] 这些天使的堕落正是人类始祖之堕落的预演。

人类与天使一样具有自由选择的能力，因此魔鬼的堕落才能在人类身上重演。撒旦利用蛇来欺骗夏娃，引诱人违背上帝的命令，偷吃树上的禁果。虽然禁果本身是善的，但偷吃禁果的行为违反了上帝的命令，构成了人类最初的罪。[②] 奥古斯丁认为，始祖之罪的本质在于对上帝的不服从。他们的罪产生于恶的意愿，其开端就是骄傲。出于骄傲，始祖不但自行其是，不服从造物主的意志，还拒不承认自己所犯下的错误。他们所犯下的罪招致灾难性的后果。[③]

奥古斯丁认为，上帝对人类的惩罚是公正的。在人类的第一次犯罪中，人不服从上帝；作为惩罚，从此人的肉体不再服从于他们自己的灵魂。[④] 作为悖论，人类为了所谓的“自由”而犯了罪。作为对始祖之不服从的惩罚，人从此陷入了自我的分裂，他的灵魂和肉体不再服从于他的意愿。[⑤] 由于亚当的灵魂抛弃了上帝，他的灵魂也被上帝抛弃了。从此，人类就要面临死亡的威胁：除了灵魂和肉体的死亡，还有最终的“第二次死亡”（永罚）。[⑥]

始祖的犯罪招致上帝的惩罚。这种罪的后果是死亡与淫欲的惩罚。[⑦] 但是，与堕落的天使相比，人类所面临的罪与罚是不同的。首先，天使的堕落是绝对的不可逆操作，不可能得到任何挽救；但为了弥补因部分天使堕落而造成的损失，人类中的一部分将因上帝的恩典而得救，进入天国得到永生。[⑧]

---

① *De civ. Dei*, 11.11, 11.13 - 11.15, 12.1, 12.6, 12.9.

② *De civ. Dei*, 14.11 - 14.12; *De Genesi ad litteram*, 8.6, 8.13, 11.30.

③ *De civ. Dei*, 14.12 - 14.14. 奥古斯丁强调“骄傲”(superbia)是一切罪的开端(*De civ. Dei*, 12.6, 14.13; *Io. ev. tr.* 25, 15 - 16)。“骄傲”在其思想中占有极为重要的地位。请参看 D. J. MacQueen, “*Contemptus Dei*: St. Augustine on the Disorder of Pride”, *Recherches Augustiniennes* 9 (1973): 227 - 293。

④ *De civ. Dei*, 13.13.

⑤ *De civ. Dei*, 14.15.

⑥ *De civ. Dei*, 13.12, 13.15, 13.23.

⑦ *De Genesi ad litteram*, 11.32.

⑧ *De civ. Dei*, 22.1; *Enchiridion*, 9.29, 16.62.

其次，在天使中，因犯罪而堕落的只是一部分；然而，由于全人类都起源于亚当，始祖的罪必将遗传给他们的全部后代，使全人类都陷于原罪状态中。相应地，上帝的惩罚不仅针对始祖本身，还株连到了他们的每一个后代。奥古斯丁认为，“所有人都在这一个人[亚当]之中，所有人都属于这一个人。”[①]也就是说，始祖的罪是遗传性的，会传染给后世的每一个人。他以种相说来解释其中的原因：在始祖犯罪时，人类的种质本性(natura seminalis)[②]已经受到了罪的伤害，摆脱不了死亡的束缚；后世的每一个人都是从这个种相中生出来的，因此每个人都与生俱来地处于罪的状态之中。[③] 总之，始祖的罪极大地改变了人的本性。始祖将罪传给了全人类，使后世的每个人都要面临死亡的威胁。[④] 从此，人类就进入了“劳作、悲伤、死亡与尘世中的各种痛苦始终不断”[⑤]的历史阶段。

这个历史阶段就是今人所处的生活世界。虽然奥古斯丁认为，时间开始于上帝创世之初，始祖的乐园生活也具有历史真实性；但是，在始祖初次犯罪之前，乐园中的生活具有某种静止性，谈不上真正意义上的历史变迁。因此，对人类来说，真正意义上的“历史”指的是在堕落与审判之间的阶段，也就是“尘世”(saeculum)。[⑥] 在奥古斯丁的神

---

① *De civ. Dei*, 13. 14: “omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus ...”

② “种质/种相”(rationes seminales/rationes causales)是奥古斯丁的一个重要哲学概念。简单说来，上帝在创世之初创造了万物的“种”；在一定的环境下，“种”在时间中逐步实现为万物；通过这个潜在的“种”，上帝控制了万物的生成、变化。依据这种观念，上帝所创造的世界不是静止不变的，而是不断演化的。因此，种质观念包含了某种进化因素。请参看：周伟驰，《奥古斯丁的基督教思想》，第 177—179 页；赵敦华，《基督教哲学 1500 年》(北京：人民出版社，1994 年)，第 155—158 页；O'Meara, *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*, 32 - 34, 41 - 49; Simo Knuuttila, “Time and Creation in Augustine”, in *The Cambridge Companion to Augustine*, 104. 奥古斯丁曾以这种观念来分析个人的成长过程，见 *De civ. Dei*, 22. 14。

③ *De civ. Dei*, 13. 14.

④ *De civ. Dei*, 13. 3, 13. 23, 14. 12.

⑤ *De Genesi ad litteram*, 11. 35: “restabant labores, dolores, mortes et omnis contritio saeculi ...”

⑥ Bittner, “Augustine's Philosophy of History”, 352 - 353; cf. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 9 - 10.

学话语中，“尘世”就是人类在堕落与最后审判之间的历史和世界，它意味着人类在堕落之后的整个生存状态。[①] 在这个阶段中，世界充满了变化与运动；人类如同“激流”(isto fluvio rapido ac turbulento)一般奔腾向前，由生赴死，繁衍不息。[②] 但无论如何，由于原罪的深刻影响，尘世中的人始终处在一种受罚的状态中，他们的生活始终以悲惨苦楚为基本特点，[③]他们的全部生命恰似一个朝向死亡的行程。[④]

在现世生活中，悲苦的体验总是难免。对此奥古斯丁常常显得多愁善感，时有身逢“恶世”[⑤]之叹。在他笔下，这个尘世中的世界可以是苦海，[⑥]可以是地狱(quasi quibusdam inferis)。[⑦] 在他看来，尘世生活的状态本身就说明，亚当的所有后代都处于受惩罚的状态之中。堕落之人无法摆脱无知(ignorantia)与欲望(cupiditas)这两大产生恶的根源，作恶之多不胜枚举。如果让人随心所欲，他就会陷入层出不穷的各种罪恶之中。[⑧] 他相信，为了克制人的作恶倾向，上帝给予了各种禁律和教导(prohibitio et eruditio)，但它们本身就意味着劳苦和悲哀。哪怕是小小孩童，也难逃各种严厉的责罚。[⑨]

奥古斯丁强调，不分善恶，所有人都逃避不了尘世生活中的不幸：无论社会生活中的罪恶、自然界的灾害、妖魔鬼怪的侵扰、身体的病痛和饥渴、睡眠时的梦魇，这些苦难都是对堕落之人的惩罚。[⑩] 因此他强

---

① Peter Brown, “Saint Augustine”, 11 - 12; Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, 110 - 111.

② *Sermo* 372, 3.3; cf. *De civ. Dei*, 22.24; *De Trinitate*, 4.16.21; *En. Ps.* 65,11.

③ Peter Brown, “Saint Augustine”, 11 - 12; Bittner, “Augustine's Philosophy of History”, 353.

④ *De civ. Dei*, 13.10;“... ut omnino nihil sit aliud tempus uitae huius, quam cursus ad mortem ...”

⑤ “in hoc saeculo maligno,” e.g. *De civ. Dei*, 15.26, 18.49.

⑥ *En. Ps.* 65, 11;“Mare erat mundus; amarus salsitate, turbulentus tempestate, saeviens fluctibus persecutionum ...”(此世如海，苦涩之极，风暴袭人，逼迫如潮。)Cf. *Conf.*, 13.20.28.

⑦ *De civ. Dei*, 22.22.

⑧ *De civ. Dei*, 22.22; cf. *Enchiridion*, 8.24.

⑨ *De civ. Dei*, 22.22.

⑩ *De civ. Dei*, 22.22.

调，真正的幸福绝不可能在尘世中实现。无论是在肉体还是灵魂的层面上，无论是在“家”(domus)、“城”(civitas)、“世界”(orbis terrae)还是在“宇宙”(mundus)[①]的层面上，人类的现世生活都充满了不幸。[②]

然而，在强调尘世之阴暗面的同时，奥古斯丁也“爱恋着这世界”，[③]并不否定其中的善：“在人类繁衍的激流中，同时流淌着两样东西：来自始祖的恶与得自造物主的善。”[④]尘世中人逃避不了“罪”与“罚”(peccatum atque supplicium)这两大恶，但却拥有“生育”与“传承”(propagatio et conformatio)这两大善。作为万物之灵，人类是灵魂与肉体的奇妙结合，兼具德性与理性的能力，发明了从纺织、建筑、耕作、航行、制陶直到医药、语言、诗歌、音乐、数学的各种各样的技艺。人的身体虽然是可朽的，但它却集实用性与审美性于一身。除了人类自身的善，从天空、大地、海洋、日月星辰到森林、花草、飞禽、走兽，自然界中充满了美好的事物。而这一切美好的事物，只不过是上帝对受罚之人类的慰藉！与此相比，上帝将要给予其子民的奖赏是多么的令人憧憬！[⑤]

总的来说，在奥古斯丁眼中，“尘世”是一个善恶并存的所在：虽然与乐园中的生活相比，尘世中充满了悲苦，但上帝所创造的自然本性在根本上仍然是善的；虽然堕落之人不可能凭借自身的力量而摆脱原罪的负担，但上帝所拣选的善人已经成为“上帝之城”的公民，在恩典中得到重生。无论如何，尘世的不完美并不意味着对人类生存意义的根本否定。在奥古斯丁眼中，尘世虽不完美，却只是一个过渡性的阶段。在他看来，世界历史是不断地向前发展的，这个善恶并存的尘世只是一个暂时性的阶段。

---

① “orbis terrae”与“mundus”均有“世界”的含义，但前者指地上的凡人的世界，而后者还包括天上的精灵。为了加以区分，在这两个词并列时，笔者将前者译为“世界”，后者译为“宇宙”。

② *De civ. Dei*, 19.4－19.9.

③ 语出 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 89。

④ *De civ. Dei*, 22.24:“sed utrumque simul currit isto quasi fluuio atque torrente generis humani, malum quod a parente trahitur, et bonum quod a creante tribuitur.”

⑤ *De civ. Dei*, 22.24.

奥古斯丁坚持基督教的线性史观，坚决地反对古代哲学中的循环史观。[①] 在他看来，世界不是始终存在的，而是上帝在一个特定的时刻创造的；[②]世界也不是反复循环的，而是始终朝着上帝所预定的目标不断前进的。有的哲学家主张，曾经存在过无数个"世界"；也有人猜测，世界虽然只有一个，但它在循环性地生生灭灭；甚至于，人的灵魂也周期性地轮回着。[③] 奥古斯丁认为，这样的观点既经不起理性的推敲，又不符合基督教的信仰。[④]

根据奥古斯丁的史观，历史中的每个事件、每个人的生活和行为，都是独一的、不可重复的现象。[⑤] 因此，在他的历史神学中，以创造、堕落与拯救为主要坐标的世界历史表现为一个不断向前的、不可逆的时代潮流。虽然他认为，只要尘世状态尚未终结，人类生存的基本状态就不会发生根本性的变化，但这并不意味着尘世的历史是完全均质、毫无波澜的。

必须记得，奥古斯丁的史观不是现代理性意义上的"历史哲学"，而是宗教意义上的"历史神学"；他所关注的不是客观意义上的外在历史，而是信仰意义上的"圣史"。在以《圣经》叙述为中心的"圣史"中，尘世历史的意义聚焦于始祖堕落、道成肉身、复活和审判等少数几个宗教意义重大的时刻。由于这些重要时刻的存在，尘世的历史进程不是呈现为一条笔直的直线，而是一条既始终向前、又会出现高潮和转折点的曲折线。

进一步说，虽然《上帝之城》中的历史叙述篇幅浩大，[⑥]兼及"圣史"与"俗史"，但无论如何，奥古斯丁的写作目标不是一部世界通史，而是为了阐述上帝的子民("上帝之城")的起源、发展和终结。因此，《上帝

---

① Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", 353 - 356; Christopher Dawson, "St. Augustine and His Age", in *A Monument to Saint Augustine*, ed. M. C. D'Arcy, et al. (London: Sheed & Ward, 1930), 68 - 72.

② *De civ. Dei*, 12.10, 12.13, 12.15.

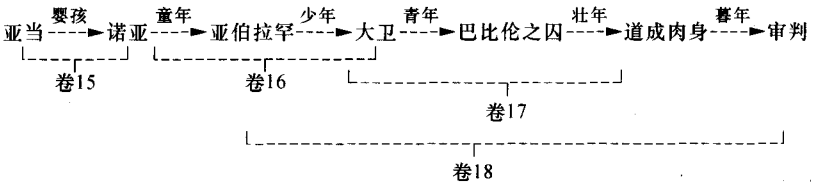
③ *De civ. Dei*, 12.12, 12.14.

④ *De civ. Dei*, 12.18 - 12.21.

⑤ Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", 355.

⑥ 《上帝之城》对尘世历史的叙述集中于第 15 - 18 卷。根据笔者本人的计算，这一部分的拉丁原文长达 7 万余词。

之城》的历史叙述是以上帝子民这个特殊群体的成长过程为中心的。在他看来，如同个人的成长过程，这个群体也经历了一个从婴孩到青年，从壮年到暮年的成长过程。奥古斯丁相信，从上帝造人直到当代，这个世界的历史不会超过 6000 年。[①] 与人生中的六个阶段相类比，他将世界历史大致地划分为六个时代，每个时代大约延续 1000 年左右：其一从亚当到诺亚（大洪水），相当于婴孩（infantia）；其二从诺亚到亚伯拉罕，相当于童年（pueritia）；其三从亚伯拉罕到大卫，相当于少年（adolescentia）；其四从大卫到巴比伦之囚，相当于青年（iuventus）；其五从巴比伦之囚到基督诞生，相当于壮年（πρεσβυτης[②]）；其六则从基督的诞生直至现世的结束，也就是暮年（senectus）。[③] 虽然奥古斯丁认为“上帝之城”的发展过程是曲折的，但无论如何，得救的日子已经离上帝的子民越来越近。因而，从信仰的角度来看，尘世的历史仍然包含着一种在曲折中向上的趋势。[④]



“六大时代”与《上帝之城》卷目对照图

正如马库斯所论，在这种六分法中还潜伏着一种更内在的两分，

① *De civ. Dei*, 12.11.

② 由于拉丁语中没有指相当于青年和老年之间这段年龄的恰当词汇，奥古斯丁借用了一个希腊语词。见 WSA Ⅰ/13, p. 64 note 36。

③ *De Genesi adversus Manicheos*, 1.23.35－1.23.40; cf. *De civ. Dei*, 16.43, 22.30; *De Trinitate*, 4.4.7; *De catechizandis rudibus*, 22.39; *En. Ps.* 92,1. 当不借用希腊语中的“πρεσβυτης”时，他就将人生划分为五个时期，例见 *En. Ps.* 127, 15。

④ 有时奥古斯丁也按上帝与人之关系将人的历史分为 4 个阶段，即律法前（ante legem）、律法下（sub lege）、恩典中（sub gratia）、和平中（in pace），例见：*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 61.7, 66; *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, 13－18; *Enchiridion*, 31.118; *De Trinitate*, 4.4.7. 按照这种分期法，人类的历史也体现了一种进步的趋势。

因为基督道成肉身这一决定性的事件可以将前五个时代压缩为一。这样，尘世的历史就被划分为两段，前一个是应许的时代，后一个是成全的时代。现今，人类正身处后者，也就是“第六时代”之中。这个时代以基督的降临与布道为开端，以人子在荣耀中再临、第七日（天国生活的安息日）开始而告终。[①] 虽然“第六时代”相当于衰弱多病的暮年，但年长同时也代表着成熟与尊重。[②] 在奥古斯丁眼中，这个时代同时意味着“更新”（renovatio）：在此阶段中，基督教的新人将要出现，靠圣灵而得新的生命。因此，这第六时代也就是人重生的时代，基督徒将按“上帝的形象”重生，在基督中重新受造。[③]

与“第六时代”相联系的，是“基督教时代”（tempora christiana）的观念。在奥古斯丁笔下，“基督教时代”一语具有多种不同的含义：或是指道成肉身以来的整个阶段；或是指罗马帝国从君士坦丁大帝皈依以来的历史；或是指 390 年代以来，帝国确立基督教的正统地位并镇压异教和异端的最近阶段。[④] 总的来说，“基督教时代”的观念强调了基督教化所造成的根本变化，标明了奥古斯丁时代与以往历史时期的重大差异。

马库斯认为：从 390 年代到五世纪的最初几年，奥古斯丁一度接受了盛行一时的尤西比乌[⑤]式基督教必胜论，强调了“基督教时代”在世界历史上的特殊意义；到 410 年罗马之陷以后，他终于放弃了原先的乐观态度，认识到这个理想化的“基督教时代”不过是部分基督徒的

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 17 - 18.

② 罗马人有尊老的传统观念，请参看 Florence Dupont, *Daily Life in Ancient Rome*, trans. Christopher Woodall (Oxford: 1994 [1989]), 232 - 234。

③ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 22 - 27.

④ 见马库斯的总结，见 Robert A. Markus, “‘*Tempora christiana*’ Revisited”, in *Augustine and His Critics*, 202. 法国学者马代克（Goulven Madec）的不同归纳，*ibid.*, 208。

⑤ 尤西比乌（Eusebius of Caesarea, ca. 260 - ca. 339）是一位重要的神学家和教会历史学家。他曾在巴勒斯坦的恺撒里亚担任主教，在早期教会中是一位极力讴歌罗马帝国的代表性人物。请参看：*Encyc. E. C.*, s. v. “Eusebius of Caesarea”; Quasten, *Patrology*, vol. 3, 309 - 345。

幻觉而已。[①] 上述观点在当代的奥古斯丁研究中影响甚大。然而，不能忽视的是，在他的晚期作品《上帝之城》中，“基督教时代”的概念仍未完全丧失积极的意义。在此书中，他不厌其烦地为“基督教时代”反复申辩，强调了“基督教时代”在道德上的进步性。[②]

在尤西比乌等教父看来，基督教化会为罗马帝国带来物质上的改善，在世俗的层面中实现社会的进步。确实，奥古斯丁对这种物质意义上的“进步”史观提出了质疑。[③] 他并不认为基督教化能够彻底克服尘世生活的根本局限性，更不相信人们能够在现世中建立完美的理想社会。在这种意义上，奥古斯丁并不是进步史观的信奉者。然而，不必否认的是，依照他的史观，尘世的历史依然呈现出一种向上的趋势：道成肉身已经开辟了基督徒得以重生的“第六时代”；上帝的子民如同个人一般逐渐成长，进入了成熟的暮年；“基督教时代”为腐朽的罗马社会注入了新的力量，推动了道德上的进步；历史的潮流正不断地前进，“上帝之城”完全实现的日子越来越近。总之，按照基督教的信仰与道德标准，在这个尘世中确实存在着某种进步的趋势。[④]

总的来说，自始祖堕落以来，全人类就处于尘世生活的状态之中。因此，始祖的堕落构成了人类历史上的第一个转折点。按照上帝所创造的自然本性，原初的人具有自由选择的能力，有可能保持乐园中的幸福，但也有可能藉其“自由”而抗拒上帝的命令，从而作恶、犯罪。奥古斯丁强调，一旦人类迈出了不服从的第一步，他们就犯下了无可挽回的重罪。作为悖论，人类始祖为追逐“自由”而犯罪，结果却无可挽回地丧失了原初的幸福生活，进入了充满悲苦的“尘世”。更严重的

---

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 22 - 44, 46 - 59; id., “‘*Tempora christiana*’ Revisited”, 201 - 213.

② E.g. *De civ. Dei*, 1.1, 1.7, 1.15, 1.30. 1.33, 3.31, 5.22, cf. 13.19.

③ Mommsen, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, 356 - 374.

④ 正如奥戴利所论，奥古斯丁确实接受一种渐进的、进步的史观，见 G. J. P. O'Daly, “Thinking through History: Augustine's Method in the *City of God* and its Ciceronian Dimension”, in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine's City of God*, ed. Mark Vessey, Karla Pollmann, and Allan D. Fitzgerald (Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, 1999), 54。

是，由于人类在自然本性和亲缘关系上的统一性，始祖的罪必将遗传给他们的全部后代，从而使全人类都处于原罪状态中。

在这个“尘世”中，人类摆脱不了与生俱来的罪与罚，但却依然保持着自然本性上的一部分善。对基督徒来说，尘世生活既意味着悲苦，又意味着希望与期待。或者说，虽然尘世中充满了“罪恶之尘”(sordesque peccatorum)，但人类唯有“借现世之事”(per temporalia)才能达到永恒。[①] 按照奥古斯丁的史观，尘世的历史不会循环、不会停顿，不断地向前发展着。虽然“尘世”中的人类始终深受罪与罚的煎熬，但这个世界毕竟已经进入了它的最后一个阶段，基督徒实现新生的“第六时代”正在全面地展开。在这个时代中，奥古斯丁的世界(罗马帝国)正阔步行进在基督教化的道路上。虽然罗马帝国已经进入了衰弱多病的“暮年”，但奥古斯丁相信，这个“基督教时代”已经与以往的异教时代构成了鲜明的对比。无论如何，即使他对这个帝国的评价有可能改变过，但他对基督教化之积极意义的极力肯定是始终不变的。无论如何，这个“尘世”正一步步地走向最后审判的日子，跋涉在上帝之国完全实现的路途中。正是在这种对尘世之“进步性”的认识中，奥古斯丁显示出了某种乐观主义的精神。

三、拯救—天国

对奥古斯丁来说，“尘世”在根本上意味着一种两面性：生活中的悲苦与自然本性上的善将始终并存，善人与恶人(两座城)也将始终并存。然而，“尘世”(saeculum)本身就意味着“世俗”(saecularia)，而“世俗”意味着转瞬即逝。[②] 因此，尘世是一个充满了两面性的暂时阶段。

奥古斯丁认为，一切自然本性都以实现“和平”(pax)为目的，而基督徒所追求的至善就是天国中的永久和平。在他看来，这种终极的和

---

① *De Trinitate*, 4. 18. 24.

② *De civ. Dei*, 16. 26:“saecularia quippe dicuntur multa, quae in hoc saeculo sic aguntur, ut breui etiam tempore transeant.”(许多东西被称为世俗的，它们虽然出现于这个尘世之中，却转瞬即逝。)

平不可能在尘世中实现；与这种完美的和平相比，尘世中的生活是悲惨的。所以，对尘世中的人来说，只有得到了对未来的望，才有可能得到幸福。[①] 因此，奥古斯丁将基督徒之望寄予未来，而这个“尘世”只是处于乐园与天国之间的过渡性阶段。对奥古斯丁的基督徒而言，“尘世”意味着一种“为客旅”[②]的状态，绝不能被视为终极性的目标与理想。总之，“尘世”的意义并不存在于“尘世”本身，而在于未来的天国。只有从未来返观当下，基督徒在尘世中的客旅生活才有了意义。[③]

应当明确的是，“乐园”(paradise)与“天国”(heaven)是两个极为不同的概念。“乐园”所描述的是上帝创造世界时的状态，而“天国”则是一个描述末世的概念，二者不能混淆。对于奥古斯丁来说，人类在乐园与天国中的状态是有明确的区别的。正如瑞斯特所论，奥古斯丁的天国状态高于乐园状态。乐园和天国的根本差别在于：对于乐园中的亚当来说，由于意愿的自由选择作用，他不无犯罪的可能；而在天国中，人已经被重造得“更好”(melius)了，罪不再成为可能的选择。换言之，在得到拯救之后，人不是被简单地恢复到亚当的状态，而是得到了更大的福分，进入了更好的天国状态。[④]

乐园与天国的差异还表现在：人在其中所拥有的肉体是根本不同的。上文已经论及，在奥古斯丁的成熟期思想中，乐园中的人类拥有与今人相似的肉体；若非堕落发生，亚当和夏娃将会通过性关系在乐园中生儿育女。因此，他眼中的乐园是一个物质性的世界。然而，他心目中的天国却与此截然不同。在他看来，天国是一个完全灵性的国度，复活的人将拥有灵性的身体，那与亚当犯罪以前所拥有的身体是根本不同的：“由老朽的动物性身体复活而为新

---

① *De civ. Dei*, 19.10－19.13, 19.20, 19.27.

② 关于“客旅”的观念，请参看下节。

③ Harry O. Maier, “The End of the City and the City without End: The *City of God* as Revelation”, in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, 153－164.

④ Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 278－283. Cf. *De civ. Dei*, 22.30.

的灵性身体，得到不朽与不死。”[①]总之，将来的新世界不仅将把上帝的子民从这个悲苦的尘世中拯救出来，还将使人类超越那种曾经拥有过的自然本性。

无论如何，这个“尘世”终将过去，“新天新地”终将到来。在未来的天地巨变中，这个世界的“样子”(figura)将在一场宇宙大火中消失，其自然本性(natura)将发生根本的变化。[②] 然而，奥古斯丁同时强调，尘世终结的具体时间是凡人无法测度的。[③]

与这一观点相联系的，是他对千禧年主义(millenarianism)的态度。“千禧年主义”又称“锡利亚主义”(Chiliasm)，曾在早期基督教中流行一时。根据《启示录》第 2 章，千禧年主义认为：上帝将把魔鬼捆绑一千年，使他在这千年之中不得继续诱惑列国；同时，圣人将率先复活，在地上与基督一同作王一千年；在这一千年结束之后，魔鬼将被再次释放，为害世间；在魔鬼被击败之后，所有人都将经历复活与审判，“新天新地”将要到来。[④] 可以说，千禧年主义是基督教末世论的一种表现形式，强烈地表达了对世界末日的期待，对受压迫的社会下层很有吸引力。[⑤]

在较早的作品中，奥古斯丁一度接受过这种观念，[⑥]只是对按千年来计算世界末日的做法提出了批评；但在《上帝之城》中，他已经修正了自己的观点，对千禧年说提出了批判，认为对《启示录》所谓的“一千年”不能作字面上的理解。他指出，魔鬼被捆绑的一千

---

① *De civ. Dei*, 22. 21: “in spiritalis corporis novitatem ex animalis corporis vetustate mutatum resurget incorruptione atque inmortalitate vestitum.”

② *De civ. Dei*, 22. 14, 22. 16.

③ *De civ. Dei*, 22. 30: “Sexta nunc agitur nullo generationum numero metienda propter id quod dictum est: *non est uestrum scire tempora, quae pater posuit in sua potestate.*”(如今正是第六[时代]，其年代之数不可测度，因为[《圣经》]说道：“时候不是你们可以知道的，父凭着自己的权柄定了它。”)Cf. *De civ. Dei*, 18. 53.

④ *Encyc. E. C.*, s. v. “Chiliasm”.

⑤ Gerald Bonner, “Augustine and Millenarianism”, in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. Rowan Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 247 - 249.

⑥ 例见：*Sermo* 259, 2; *Sermo Mai* 94, 4。

年、基督作王的一千年不是指世界末日的一个阶段，而是指从基督第一次降临（道成肉身）到世界末日之间的阶段，也就是如今这个“第六时代”。在这个时期中，教会不断地发展壮大，真正的基督徒已经在教会中与基督一起“作王”；但是，在此时的教会中，谷子与稗子始终相混，善人与恶人的斗争依然不会停止。[①] 这样，虽然奥古斯丁并未彻底否定千禧年观念本身，[②]但他巧妙地对《启示录》中的经文作了新的解释：对世界末日的预言被应用于尘世之中的一个时期，对末日之苦难的强调消失了；[③]“基督作王的一千年”被理解为教会当今所处的时代，并不意味着对现实的社会政治秩序的取代。按照这种解释，千禧年观念的激进色彩大为淡化了。

总之，在奥古斯丁看来，虽然尘世终将过去，但凡人不可能获知从尘世到天国之转变的具体时间。但他确信，这一转变将由一系列前后相继的事件组成：古代的先知以利亚将要再来；犹太人将改信基督；敌基督将要实施迫害；基督将要进行审判；死者将会复活；善人与恶人将会分开；世界在大火中更新。[④] 在物质世界的层面上，天地的物理性质将会发生根本性的变化，“尘世”将被“新天新地”取代；在人类的层面上，善人与恶人（“谷子”与“稗子”）彼此相混的局面将要终结，[⑤]善人将进入天国得享永福，而恶人将要承受地狱之火的永罚。[⑥]

奥古斯丁认为，全人类都处于原罪状态中，只有少数人才能靠上帝的恩典而得救。[⑦] 在最后审判之后，这些得救的人将进入天国，得到永生。虽然天国生活只是基督徒根据《圣经》而展开的想象，但对奥古斯丁而言，这种想象却极为重要。可以说，这种想象代表了基督教的终极理想，为基督徒对现世生活的评价提供了一把理想的标尺。尽管

---

① *De civ. Dei*, 20.7－20.9. 关于谷稗之喻，详见第5章第3节的第1部分。

② Bonner, “Augustine and Millenarianism”, 235－254.

③ Pamela Bright, “Augustine and the Thousand Year Reign of Saint”, in *Collectanea* Ⅱ, 447－453.

④ *De civ. Dei*, 20.30.

⑤ 例见：*De civ. Dei*, 18.48, 20.5, 20.9, 20.22, 20.24－20.25, 20.27－20.28, 20.30。

⑥ 对永罚之性质的集中讨论，见 *De civ. Dei*, 21。

⑦ *De civ. Dei*, 21.12, cf. 13.23, 20.21.

如此，他依然清醒地认识到，天国中的状态是超出凡人的理解能力的。[①] 与这种认识相应，他不是将主要精力集中于对末世之具体状况的猜测与描写，而是致力于探讨末世之事对尘世中人所能产生的实际影响。[②]

奥古斯丁对天国的想象有以下几个特点。其一，他坚决地维护肉身复活的教义，认为复活后的人仍将保持肉体和性征。也就是说，无论是在乐园、尘世还是在天国中，肉体和性别的存在都是符合人的本性的。肉体在这三个阶段中的差异在于：在乐园中，它是动物性的，但能够保持灵魂与肉体之间的和谐，并依靠生命之树而不朽；在尘世中，它仍然是动物性的，但灵魂与肉体之间的和谐已经打破，死亡也已经不可避免；在天国中，它将会变成“灵性的身体”(spiritalia corpora)。“灵性的身体”仍然是肉体，但它能够完全服从于灵，永远不朽。[③] 概括而言，这种肉体将是完美无瑕的：“本质的完好得以保全，而缺陷得以消除。”[④]他还认为，虽然天国中的人没有婚姻与生育，但两性的差别仍将保留。[⑤]

其二，奥古斯丁认为，复活后的人类仍将保持理性造物的本性，具有自由选择的能力。但是，这种“自由”不再是一种形式上的“自由”，而是一种不可能作恶、犯罪的完美状态。在他看来，乐园中的人具有不犯罪的能力，但仍有犯罪的可能性；而天国中的人不再具有犯罪的可能性。因此，后一种自由才是真正的“自由”。[⑥]

其三，依据各人的不同善功，天国中仍将存在“地位与荣耀的等级”(gradus honorum atque gloriarum)。在奥古斯丁看来，这种差别的存在是毫无疑问的；不同之处仅仅在于：在那儿，“每个居下位者都

---

① *De civ. Dei*, 22.29.

② Karla Pollmann, “Moulding the Present: Apocalyptic as Hermeneutics in *City of God* 21-22”, in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, 165-182.

③ *De civ. Dei*, 13.16-13.24, 21.8, 22.4-22.5, 22.11-22.21, 22.25-22.28; *Enchiridion*, 23.84-23.91.

④ *De civ. Dei*, 22.19; “... ut seruata integritate substantiae deformitas pereat.”

⑤ *De civ. Dei*, 22.17.

⑥ *De civ. Dei*, 22.30; *Enchiridion*, 28.105.

不会忌妒那些居上位者”（quod nulli superiori ullus inferior inuidebit），所有人都将各得其所，人与人之间将会完全和谐。[①] 他强调，天国中的“和谐”并不意味着人与人之间的绝对平等。不如说，“和谐亦有差别”（concors est differentia），[②]根据个人的不同善功，荣光的闪耀也会各各不同。[③]

* *

总之，奥古斯丁的历史观是以“三阶段”论为中心线索的。在《上帝之城》中，他将世界的历史划分为三大阶段，认为人类的生存状况先后经历了乐园、尘世与天国这三种时空。这三种时空，意味着人性的三种不同状态，意味着人类社会的三种存在方式。在乐园中，人类拥有物质性的身体，享受着丰裕无忧的生活条件。在精神的层面上，当时的人拥有伦理选择上的“自由”，具有认识真理、避免作恶的能力。在身、心两方面，他们的生活都是和谐而美好的。但是，始祖由于滥用这种“自由”而犯了罪，被逐出了伊甸园，开始了尘世中的生活。在此尘世中，人类不能自行解除原罪的沉重负担，摆脱不了生活中的悲惨苦楚；但在深受罪与罚之煎熬的同时，上帝也并未抛弃人类，因此人类仍然得以保持自然本性中的一部分，得以维持社会生活中的基本秩序。毕竟，这个尘世只是一个中间性、过渡性的阶段，必将被“新天新地”取代。在天国中，“上帝之城”的选民将得到新的生命，享受永恒的幸福和真正的自由。这种新的自由生活既意味着对罪的彻底克服，又意味着对自然本性的超越。它既与尘世中的悲苦状态截然不同，也不是对乐园生活的简单重复。

值得强调的是，在奥古斯丁眼中，世界的等级秩序从来都是理所当然的。乐园生活虽然美好，但人类始祖必须遵照上帝规定的世界秩序，严格服从上帝的命令。正由于始祖对“自由”的滥用，他们才会抗

① *De civ. Dei*, 22.30; *Enchiridion*, 29.111.

② *De sancta virginitate*, 29.29:“... concors est differentia.”

③ *De bono conjugali*, 26.35.

拒上帝的命令，从而犯下了最初的罪。在尘世之中，人类已经基本丧失了凭着自身的“自由”而向善的能力。为了使堕落的人能够维持基本的社会秩序，强制性的社会权威应运而生了。[①] 进入天国之后，虽然人类将得到真正的“自由”，但“地位与荣耀的等级”仍将永存。准确地说，这种“自由”指的是对作恶之可能性的杜绝，并不意味着人与人的完全平等，更不意味着居下者抗拒上位者的任何可能性。总之，无论是在哪个阶段中，奥古斯丁所理解的“自由”都受到了内在的限制，它并不意味着完全的平等。在他眼中，形式上的“自由”选择，从来都不是一种具有根本价值的善。

在《上帝之城》中，对三大历史阶段的划分是与“两座城”的三个阶段相对应的。在奥古斯丁的历史神学中，“两座城”的学说占据着十分关键的位置。在下文中，我们以《上帝之城》的后半部为中心，对这一学说作更深入的探讨。

第三节 “地上之城”与“天上之城”：历史中的人类社会

奥古斯丁强调人的社会性。他根据两类性质不同的爱，将古往今来的全人类分别归入“上帝之城”与“地上之城”。与人类所经历的三个阶段相平行，“两座城”也经历着起源、发展与终结的历史过程。归属于哪一座城，对此之回答决定了每一个人的基本性质。因此，这一学说将在奥古斯丁的社会政治思想中占有重要地位。

下面，我们将对奥古斯丁的“两座城”学说作一番较全面的探讨。首先，我们将分宗教信仰与现世生活两个层面来分析《上帝之城》关于“两座城”的主要论述；其次，将简要地追溯“两座城”学说的历史与思想背景，讨论它与古代的各种二元论或两分倾向之间的关联。以下的探讨将会说明：一方面，奥古斯丁借助“两座城”相互对立的观念表达

① Cf. *De civ. Dei*, 16. 43.

了鲜明的价值判断立场；另一方面，这种观念避免了简单的二元论思维定势，从而为他对现实生活和社会制度的严肃思考提供了一个思想基础。

一、“两座城”的对立

在《上帝之城》第 1 卷的“序言”中，奥古斯丁开宗明义地指出，这部“艰辛的巨著”(magnum opus et arduum)旨在“捍卫”(defendere)“最荣耀的上帝之城”(Gloriosissimam ciuitatem Dei)。为此，他必须同时讨论另一座城，即“地上之城”。[①] 显然，在“两座城”之间存在着一种基本的对立。这一对立既表现在不同的称谓和性质上，又表现在其历史进程之中。

1. 对“两座城”的各种称谓

除了“上帝之城”(civitas Dei)与“地上之城”(terrena civitas)这一对常用的概念，奥古斯丁还使用了各式各样的其他称谓来指这“两座城”：“上帝之城”亦称“天上之城”、[②]“上方之城”、[③]“永久之城”、[④]“圣洁之城”、[⑤]“最荣耀之城”、[⑥]“自由之城”、[⑦]“所爱之城”、[⑧]“圣人之城”；[⑨]而“地上之城”亦称“不虔之城”、[⑩]“不信者之城”、[⑪]“人之城”、[⑫]

---

① *De ciu. Dei*, 1. praef.

② “ciuitas caelestis/caelestis ciuitas”, e. g. *De ciu. Dei*, 11. 1, 14. 28, 15. 2, 15. 15, 15. 16, 15. 17, 15. 20, 15. 27, 18. 2, 18. 47, 18. 54, 19. 1, 19. 13, 19. 14, 19. 17, 22. 6

③ “superna ciuitas”, e. g. *De ciu. Dei*, 15. 4, 15. 18, 22. 1.

④ “ciuitatis aeternae”, e. g. *De ciu. Dei*, 5. 16, 5. 19, 15. 5.

⑤ “ciuitas sancta/sanctae ciuitatis”, e. g. *De ciu. Dei*, 10. 32, 11. 1, 11. 9, 11. 24, 14. 9, 15. 2, 20. 21, 22. 1.

⑥ “gloriosissima ciuitas”, e. g. *De ciu. Dei*, 1. praef. , 10. 25, 15. 15, 20. 9.

⑦ “libera ciuitate”, e. g. *De ciu. Dei*, 15. 2, 15. 3, 17. 3.

⑧ “dilecta ciuitas”, e. g. *De ciu. Dei*, 20. 11, 22. 1.

⑨ “sanctorum ciuitas”, e. g. *De ciu. Dei*, 15. 1.

⑩ “inpia ciuitas”, e. g. *De ciu. Dei*, 18. 51, 19. 9, 20. 9, 20. 14.

⑪ “ciuitas inpiorum”, e. g. *De ciu. Dei*, 14. 9, 16. 10.

⑫ “ciuitas hominum”, e. g. *De ciu. Dei*, 15. 1, 15. 5.

"尘世之城"、[①]"属世之城"[②]甚至"魔鬼之城"。[③] 由于所谓的"城"强调的是人,"城"就是"民"和"族",[④]所以"城"只是一个用来指代人之群体的意象。因此,"上帝之城"亦可称"上帝之室"(domus Dei)、"上帝之殿"(templum Dei);[⑤]"两座城"亦可分别以"耶路撒冷"与"巴比伦"为象征。[⑥] 总的来说,"两座城"也就是两个社会群体,[⑦]故奥古斯丁是以"两座城"表达了世上存在两类人、两个社会群体的观念。

2. "两座城"的不同性质

奥古斯丁的"两座城"不仅包括了古往今来的全人类,还包括了全部天使。每一座城均由天使与人类这两个部分组成,一座属于善的天使与人类,另一座属于恶的天使与人类。[⑧] "上帝之城"中由人类组成的部分在现世中为客旅,而由天使组成的另一部分已在永恒的所在,[⑨]

---

① "ciuitas saeculi", e. g. *De ciu. Dei*, 18. 1, 18. 18.

② "ciuitatem mundi", e. g. *De ciu. Dei*, 18. 2.

③ "ciuitas diaboli", eg. *De ciu. Dei*, 17. 16, 17. 20, 20. 11, 21. 1. 奥马拉与特塞勒认为,在"地上之城"与"魔鬼之城"这两个概念之间有一定的差别,见 O'Meara, *Charter of Christendom*, 46 - 49; Eugene TeSelle, *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought* (Scranton: University of Scranton Press, 1998), 42. 问题在于,奥古斯丁的历史体系强调"两座城"的对立,并未引入"上帝之城"与"地上之城"之外的"魔鬼之城"。

④ *De ciu. Dei*, 18. 41: "At uero gens illa, ille populus, illa ciuitas, illa res publica, illi Israelitae ..."(然而那族,那民,那城,那共和国,那以色列人……)

⑤ E. g. *De ciu. Dei*, 15. 19, 17. 3, 17. 8, 17. 12, 18. 47, 18. 48.

⑥ E. g. *De ciu. Dei*, 15. 20, 16. 10, 17. 3, 17. 4, 17. 12, 17. 16, 18. 2, 18. 18, 18. 22, 20. 21, 22. 6.

⑦ *De ciu. Dei*, 12. 1: "... sed duae potius ciuitates, hoc est societates ..."(而是两座城,亦即社会。); *De ciu. Dei*, 14. 9: "Ciuitas porro, id est societas ..."(然而城,即社会。); *De ciu. Dei*, 15. 1: "... ciuitates duas, hoc est duas societates hominum ..."(两座城,即人的两个社会。); *De ciu. Dei*, 16. 10: "... ciuitas, hoc est societas ..."(城,即社会。)Cf. *De ciu. Dei*, 15. 8, 15. 18, 16. 5, 18. 18, 22. 1.

⑧ *De ciu. Dei*, 12. 1: "... ut non quattuor... sed duae potius ciuitates, hoc est societates, merito esse dicantur, una in bonis, altera in malis non solum angelis, uerum etiam hominibus constitutae."(故毋[谈]四[座城]……而只须谈有两座城,一座属善者,另一座属恶者,不仅由天使,还由人类组成。)

⑨ *De ciu. Dei*, 1. praef., cf. 10. 7.

在天上不朽。[①]

"上帝之城"中的人类部分也就是"客旅之城"(peregrina ciuitas)。[②] "客旅"(peregrinatio/peregrinus/peregrinari)是"两座城"学说中的一个关键性概念，指那些远离天上的家乡而暂居异乡的人。[③] 在古代的希腊、罗马，"客旅"是一种常见的现象。一方面，他们不是所在城市的公民，不享有充分的权利；另一方面，他们又是常住的外乡人，往往在当地发挥重要作用。因此，奥古斯丁所谓的"客旅"并不意味着对现世事物的完全放弃。[④] 比较恰当的理解是，"客旅"观念旨在强调基督徒不能完全认同于现世的生活，因为他们应当坚定对天国的望，在现世生活中只是外乡人而已。

在奥古斯丁看来，"两座城"的划分与地理、种族、文化等因素均无关系。[⑤] 然而，二者之间的对立是鲜明而尖锐的。

首先，"两座城"是宗教信仰相异的两个社会群体。"两座城"的巨大差别在于，一座城是虔信之人的社会(una …… societas piorum hominum)，而另一座属于不信者(altera inpiorum)。[⑥] 或者说，"上帝之城"坚持对上帝的信仰，而"地上之城"崇拜伪神；[⑦]"上帝之城"靠信仰生活，而"地上之城"不靠信仰生活。[⑧] 因此，"两座城"的观念鲜明地表达了对罗马异教的反对。

进而，"两座城"的成员是按不同的方式产生的。"地上之城"的公

---

① *De ciu. Dei*, 11.28, cf. 11.9.

② *De ciu. Dei*, 1.35.

③ Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 138.

④ TeSelle, *Living in Two Cities*, 45-71.

⑤ *De ciu. Dei*, 14.1:"... cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diuersis ritibus moribusque uiuentes multiplici linguarum armorum uestium sint uarietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus."(虽诸多大族分居世界各地，其宗教、风俗各异，语言、兵器和衣裳繁芜不同，仍可说在人类社会中只有两类。根据我们的经书，我们可以恰当地称其为两座城。)Cf. *De ciu. Dei*, 19.19.

⑥ *De ciu. Dei*, 14.13.

⑦ *De ciu. Dei*, 18.54.

⑧ *De ciu. Dei*, 19.17.

民由生育（generatione）而来，而“上帝之城”的公民由重生（regeneratione）而来。[①] 就神学的角度而言，“地上之城”产生于人类堕落后的自然本性，而“天上之城”的产生归功于超越了自然本性的上帝恩典：“受损于罪之自然本性生地上之城之民，而从罪中解放自然本性之恩典生天上之城之民。”[②]

最终，“两座城”的成员将面临不同的命运：“上帝之城”的公民是上帝的选民，将进入天国得到永生；[③]而“地上之城”终将灭亡，到世界末日其公民将在地狱中承受永罚。[④] 因此，“两座城”之间的对比极其鲜明：那是天壤（caelum a terra）之别，永久生命与短暂欢乐之别（a temporali laetitia uita aeterna）。[⑤]

不仅于此，在现世生活的各个方面，“两座城”的尖锐对比也得到了体现。奥古斯丁为“两座城”中的社会生活描绘了两幅迥然不同的图像：“地上之城”寻求自我的利益（bonum suum），充满了争执和争战，“常自相分裂”（aduersus se ipsam plerumque diuiditur）；[⑥]而“天上之城的和平是最有序、最和谐的团契”。[⑦] 在“地上之城”中，“统治欲统治其王侯，如同统治它所征服的民族”；而在“上帝之城”中，双方“在爱中彼此服务，掌权者以看顾，服属者以服从”。[⑧] 虽然社会权威普遍存在，但“看顾”（consulendi）与“统治”（dominandi）标明了两种权威的不

---

① *De civ. Dei*, 15. 16, 15. 17, 15. 20.

② *De civ. Dei*, 15. 2:“Parit autem ciues terrenae ciuitatis peccato uitiata natura, caelestis uero ciuitatis ciues parit a peccato naturam liberans gratia.” Cf. *De civ. Dei*, 15. 22.

③ *De civ. Dei*, 22.

④ *De civ. Dei*, 21; cf. *Enchiridion*, 29. 111.

⑤ *De civ. Dei*, 5. 17.

⑥ *De civ. Dei*, 15. 4, cf. 18. 2.

⑦ *De civ. Dei*, 19. 13:“... pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas ...”Cf. *De civ. Dei*, 19. 17.

⑧ *De civ. Dei*, 14. 28:“Illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac seruiunt inuicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.” Cf. *De civ. Dei*, 1. praef.:“... de terrena ciuitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi seruiant, ipsa ei dominandi libido dominatur ...”（地上之城，它寻求着统治，纵有万民效命，它自身仍被那统治欲统治。）

同目的。[①] 因此，“两座城”之别不在于权威是否存在，而在于根据何种信念来行使它。

在个人的层面，“两座城”代表了两种生活方式：一座城属于那些属肉（secundum carnem）的人，另一座城属于那些属灵（secundum spiritum）的人。[②] 必须强调的是，“属灵”与“属肉”所表达的不是灵魂与肉体的二元论，而是人与上帝的两种关系。其含义在于，有的人按人的标准生活（secundum hominem），有的人按神的标准生活（secundum Deum）；那些属肉的人，崇拜伪神而蔑视真神。[③] 或者说，“善人利用这世界，以享受上帝；而恶人相反，为享受世界，意欲利用上帝。”[④]可见，这两种生活方式的根本差别仍在于宗教信仰。

无论在理性还是德性上，“两座城”都形成了鲜明的对比。在“地上之城”中，人们在骄傲的驱使下追求个人的智慧，结果反而变得愚笨；而在“天上之城”中，“人之智慧唯虔诚无他”[⑤]。根据“地上之城”的标准，人们虽然可以拥有某种善，但那决非真正的德性。[⑥] “地上之城”

---

① 在奥古斯丁的社会伦理中，“统治欲”是一个极其关键的概念。请参看：*De civ. Dei*, 15.7:“... non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate.”（不出于看顾的爱，而出于统治之欲。）；*De civ. Dei*, 19.14:“Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi ...”（不是出于统治欲而发号施令，而是出于看顾之职责。）对这个概念的详细分析，见 Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, 96－101。

② *De civ. Dei*, 14.1:“una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusque generis pace uolentium ...”（的确，一座属于属肉的人，另一座属灵地生活，渴求各自的和平……）

③ *De civ. Dei*, 14.4:“quod alii secundum hominem, alii secundum Deum uiuant.” Cf. *De civ. Dei*, 14.9, 15.1, 15.8, 15.18, 15.27, 16.10.

④ *De civ. Dei*, 15.7:“Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti uolunt Deo.”“利用”与“享受”是奥古斯丁的一对重要概念。简单而言，他意在借此说明，唯有对上帝的信仰才是尘世中的基督徒的根本目的，而现世中的其他事情都只是达到这个根本目的的手段或方式而已。请参看：*De doctrina Christiana*, 1.3.3－1.4.4, 1.22.20－1.22.21; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 30; Oliver O'Donovan, “*Usus* and *Fruitio* in Augustine, *De doctrina Christiana* I”, *JTS* n.s. 33 (1982): 361－397; William Riordan O'Connor, “The *Uti*/*Frui* Distinction in Augustine's Ethics”, *AugStud* 14 (1983): 45－62。

⑤ *De civ. Dei*, 14.28:“... nulla est hominis sapientia nisi pietas ...”

⑥ *De civ. Dei*, 5.19.

中充满了自我的、私己的爱；而“上帝之城”中的爱是共同且长久的，它能使众人一心(ex multis unum cor faciens)。[①]

世上存在两种不同的爱，这一观点总结了“两座城”的根本差别：“故两种爱造就了两座城，为己直至轻神的爱造就了地上的，而为神直至轻己的爱造就了天上的。”[②]或者说，一座城以对上帝的爱(amor Dei)为重，另一座以对自己的爱(amor sui)为重。[③] 这两种爱虽然也体现在人的德性与生活方式上，但其决定性差别在于是否信仰基督教的上帝。

3. “两座城”与世界历史

奥古斯丁以“两座城”将全人类一分为二，但该学说不是一种静态的社会两分法，而是一个始于世界之创造，贯穿尘世历史之全程，终于世界之终了的历史神学体系。

基督教相信，上帝从虚无中创造了世界。虽然上帝初创的一切自然本性都是善的，[④]但上帝给予理性存在者以自由选择的能力。天使们虽然同样地拥有善的自然本性，但“自由地”作出了各自的不同选择：善的天使依靠上帝，而恶的天使背弃了上帝。[⑤] “两座城”之别由此而生。

如同天使中的情形，“两座城”在人类中的区分同样产生于意愿的选择。最初的人生活在乐园之中，但由于始祖所犯之罪，[⑥]人类从乐园堕落，开始了尘世生活。人类中的“两座城”都源于始祖亚当。[⑦] 在亚

① *De civ. Dei*, 15. 3.

② *De civ. Dei*, 14. 28: “Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui.”

③ *De civ. Dei*, 14. 13. 需要指出的是，奥古斯丁并不认为“对自己的爱”与“对上帝的爱”在根本上是相互矛盾的。不如说，真正的问题只是如何处理二者之间的关系。请参看 Oliver O'Donovan, *The Problem of Self - love in St. Augustine* (New Haven: Yale University Press, 1980), 37 - 59。

④ *De civ. Dei*, 11. 17, 11. 22, 12. 1, 12. 3.

⑤ *De civ. Dei*, 11. 33, 12. 1, 12. 6.

⑥ *De civ. Dei*, 14. 11, 14. 12.

⑦ *De civ. Dei*, 12. 28, 15. 17.

当诸子中，该隐(Cain)建立了第一座地上的城，而亚伯(Abel)与塞特(Seth)代表"上帝之城"。在该隐与塞特之后裔的世系中，"两座城"的存在得以显示。[①]

根据《圣经》，奥古斯丁以"两座城"的观念阐释了人类从始祖堕落直至基督诞生的历史。总的来说，"两座城"的对立贯穿人类历史之始终；虽然历史的发展是曲折的，但"两座城"在人类中的存在越来越明显。[②] 对应于人生中的六个阶段，奥古斯丁将世界的历史也划分为六个时代。随着历史大潮的滚滚东流，"上帝之城"也由"婴孩"而成长，一直走向"暮年"。[③]

在奥古斯丁眼中，亚述(巴比伦)、罗马等帝国都是"地上之城"的象征，[④]而"上帝之城"在地上的历史包括两个阶段。在《旧约》时代中，以色列可谓"上帝之城"在地上的象征，[⑤]虽然以色列之外也有它的公民。[⑥] 在道成肉身之后，犹太人不信基督，而外邦人却成为"上帝之城"的公民。[⑦] 在这个阶段中，"上帝之城"不再处于"影中"(in umbra)，而是处在"光中"(in lumine)。[⑧] 在奥古斯丁笔下，这个阶段中的"上帝之城"也就是教会。[⑨]

奥古斯丁认为，他所处的时代已是世界的最后一个阶段。虽然人无法获知尘世何时才会终结，[⑩]但他所确信的是，在最后审判之后世界将会终结，"新天新地"将要开始，[⑪]"两座城"的成员将分别进入天国与地狱。

---

① *De civ. Dei*, 15.1, 15.5, 15.8, 15.15, 15.17, 15.20, 15.21.

② *De civ. Dei*, 15.17, 16.12.

③ *De civ. Dei*, 16.43, 22.30. 请参看上一节关于"六大时代"的讨论。

④ E.g. *De civ. Dei*, 16.10, 16.17, 17.4, 17.16, 18.2, 18.18, 18.22, 18.27, 20.23.

⑤ *De civ. Dei*, 16.3, 16.39－16.43, 17.

⑥ *De civ. Dei*, 18.47.

⑦ *De civ. Dei*, 18.45－18.48, cf. 17.16.

⑧ *De civ. Dei*, 18.1, cf. 17.12.

⑨ E.g. *De civ. Dei*, 8.24, 13.16, 15.26, 16.2, 17.4, 17.20, 18.29, 20.11. 关于"两座城"和教会、国家的关系，详见第5章第1节。

⑩ *De civ. Dei*, 22.30, 18.53.

⑪ *De civ. Dei*, 20.30, cf. 20.14, 20.16.

总之,“两座城”之间的对立是全面而深刻的。必须记得,“上帝之城”以基督为王,[①]而“地上之城”以魔鬼为首领,[②]在二者之间存在着不可调和的敌对关系。二者之间的对立既体现在不同的起源与终结上,也体现于现世生活的各个方面。“两座城”之间的对立不是两种自然本性或灵肉之间的对立,而是信仰上的对立:“‘上帝之城’之益是这般,藉着信仰、通过信仰才能拥有,或不如说得到;一旦信仰丧失,就无人能达到它。”[③]

二、“尘世”中的“两座城”

以上分析充分说明,“两座城”在根本上是相互对立的。确实,这种观念体现了一种以两极的形式来思考问题的倾向。[④] 但与此同时,奥古斯丁强调在尘世生活的语境中理解“两座城”:一方面,二者在终极信仰上根本对立;另一方面,二者共同生活在同一个现实世界之中。因此,“两座城”的观念虽然体现了一种两分的倾向,却不是一种真正的“二元论”。

1. 现世之善

作为一种一神教,基督教相信,是独一、至善的上帝从虚无中创造了世界。在根本上,一神的信仰是与存在论的(ontological)二元论不相容的。奥古斯丁坚持一切自然本性皆善,不存在恶的自然本性,[⑤]极力驳斥摩尼教式的二元论。与其对自然本性的看法一致,奥古斯丁并不否定“地上之城”中的某种相对之善。“地上之

① E. g. *De civ. Dei*, 1. 35, 14. 13, 15. 8, 15. 20, 17. 4, 17. 16, 17. 20, 18. 29.

② E. g. *De civ. Dei*, 17. 20, 18. 51.

③ *De civ. Dei*, 22. 6: “Salus autem ciuitatis Dei talis est, ut cum fide ac per fidem teneri uel potius adquiri possit; fide autem perdita ad eam quisque uenire non possit.”

④ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 45.

⑤ *De civ. Dei*, 11. 17, 11. 22, 12. 1 - 12. 9.

城”所追求者并非不善，问题只是它忽略了更高的善。[①] “地上之城”的德性虽非真德性，却好过没有德性。[②]

在古代社会中，另一类常见的二元观念是灵魂与肉体的二元论。然而，奥古斯丁坚持“肉身复活”的教义，不否定肉体本身的善，[③]不认为肉体是产生罪的原因。[④] 这是与灵肉二元论的观念截然有别的。

总之，奥古斯丁肯定现世生活中的善。[⑤] 他所否定的，不是现世之善本身，而是那种将现世之善作为终极目标的态度。他的思路是以“天上”超越“地上”，而不是以前者全盘否定后者。

2. “彼此相混”

进而，虽然奥古斯丁主张“两座城”尖锐对立，但他并不简单地认为二者之间非此即彼、毫不相干。“两座城”之间的真正区别在于爱或信仰。在现实社会中，二者之间并无确定的、可见的界限：“这两座城在此尘世中交织，彼此相混，直到最后审判才分开。”[⑥] “交织”(perplexae)和“彼此相混”(inuicemque permixtae)是他用以刻画“两座城”“在此尘世中”(in hoc saeculo)之关系的常用语。[⑦]

奥古斯丁将“两座城”相混的观念应用于个人的层面。一个人究竟属于哪一座城，眼下并无确定的答案：当下的敌人将来可能成为“上

---

① *De civ. Dei*, 15. 4：“Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec ciuitas, quando est et ipsa in suo humano genere melior... Haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt. Sed si neglectis melioribus, quae ad supernam pertinent ciuitatem... necesse est miseria consequatur et quae inerat augeatur.”（不当说这座城所渴求者不是善……这些是善且无疑是上帝的恩赐。但若更大的善被忽略了，即那些属于上方之城的……悲惨就势所难免，已有的[悲惨]就会更甚。）

② *De civ. Dei*, 5. 19：“... quando habent uirtutem uel ipsam, quam si nec ipsam.”（当他们拥有那种德性，亦胜于无它。）

③ *De civ. Dei*, 13. 16－24, 14. 23, 14. 26, 22. 11－22. 21.

④ *De civ. Dei*, 14. 2－14. 5.

⑤ *De civ. Dei*, 22. 24.

⑥ *De civ. Dei*, 1. 35：“Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur ...”

⑦ Cf. *De civ. Dei*, 10. 32, 11. 1.

帝之城"的公民;当"上帝之城"尚为客旅时,教会中有一批不确定的成员,最终他们未必能得救。[①] 奥古斯丁明确地区分了"如今"(qualis nunc est)的教会与"将来"(qualis tunc erit)的教会。[②] 在前者之中,"有许多弃民与善人混在一起"。[③] 奥古斯丁还借助《马太福音》第13章中的两个比喻来表达这种"相混"的观念:在教会中,谷子与稗子一起生长,直到世界终了稗子才会被除掉;[④]两种鱼同游海中,被用渔网捕上岸后,恶的才会与善的分开。[⑤]

3. "地上的和平"

与上述两项观念相一致,对于尚在尘世中为客旅的"上帝之城",奥古斯丁强调了维护和参与"地上的和平"的重要性。在他眼中,"和平"(pax)就是事物的有序(ordinata)状态。[⑥] 它是现世中最值得追求、最可贵的善。[⑦] 不论善恶,所有人都追求它。[⑧] 根据"两座城"的观念,奥古斯丁将

---

① *De civ. Dei*, 1.35.

② *De civ. Dei*, 20.9.

③ *De civ. Dei*, 18.49:"... multi reprobi miscentur bonis ..."

④ *De civ. Dei*, 20.9.

⑤ *De civ. Dei*, 18.49.

⑥ *De civ. Dei*, 19.13:"Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae inrationalis ordinata requies adpetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio."(故肉体的和平是各部分的有序有节,非理性灵魂的和平[是]欲望之有序静憩,理性灵魂的和平[是]知与行的有序协调,肉体与灵魂的和平[是]有序的生命与有生气的健康,凡人与上帝之间的和平[是]在信仰中在永恒法之下的有序服从,人之间的和平[是]有序的和谐,家中的和平[是]同住者在命令和服从上的有序和谐,城中的和平[是]市民在命令和服从上的有序和谐,天上之城的和平[是]享受上帝并在上帝中相互[结合]的最有序、最和谐的团契,万物的和平[是]有秩序的安宁。秩序是使平等与不平等者各就其位的安排。)

⑦ *De civ. Dei*, 19.11.

⑧ *De civ. Dei*, 19.12.

人类的“和平”分为两类，“两座城”各按自己那种和平生活：[①]“地上之城”追求的是“地上的和平”(terrenam pacem)，而“上帝之城”追求“永久与最高的和平”(aeterna et summa pace)，[②]或者说“永久与完美的和平”(pax aeterna atque perfecta)、[③]“永生中的和平”(pax in uita aeterna)。[④]

问题在于，虽然“两座城”是相互对立的，两种和平却并不相互排斥。奥古斯丁并不否定“地上的和平”本身，[⑤]而只是反对那种“止于现世的和平与福祉”，[⑥]不知“永久的和平”与“最终之福祉”(beatitudo finalis)[⑦]的态度。具体而言，对于“上帝之城”与“地上的和平”的关系，奥古斯丁强调了以下几个观点。

其一，当在尘世中为客旅时，“上帝之城”的公民也“利用”(uti)“地上的和平”。[⑧] 原因在于，在“地上与现世之事”(terrenisque rebus ac temporalibus)中，有许多“此现世之生所必需之物”(rerum uitae huic mortali necessariarum)，[⑨]它们是“上帝之城”的公民同样需要的。奥古斯丁强调：“‘因为你们的和平就在它的和平中’，[⑩]在此刻，现世的[和平]确为善人与恶人所共有。”[⑪]或者说，“既然这现世[状态]是共同的，在与其相关之事上，和谐就应当保存于两座城之间。”[⑫]

---

① *De civ. Dei*, 14. 1.

② *De civ. Dei*, 15. 4, cf. 19. 17.

③ *De civ. Dei*, 19. 20.

④ *De civ. Dei*, 19. 11.

⑤ *De civ. Dei*, 19. 26:“Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen etiam ipse quandam pacem suam non inprobandam... Hanc autem ut interim habeat in hac uita, etiam nostri interest ...”(故背离上帝的人是悲惨的。然而他们爱自己那种和平，不拒绝……此刻他们当在此生中拥有它，它仍与吾等相关……)

⑥ *De civ. Dei*, 5. 17:“... non peregrinantem in hoc mundo, sed in eius temporali pace ac felicitate quiescentem.”(不是在此世上为客旅，而是止于其现世之和平与福祉。)

⑦ *De civ. Dei*, 19. 10 - 19. 11.

⑧ *De civ. Dei*, 19. 17, 19. 26.

⑨ *De civ. Dei*, 19. 17.

⑩ 指在巴比伦的和平中，见《耶利米书》29：7。

⑪ *De civ. Dei*, 19. 26:“*Quia in eius est pace pax uestra*, utique interim temporalis, quae bonis malisque communis est.”

⑫ *De civ. Dei*, 19. 17:“... quoniam communis est ipsa mortalitas, seruetur in rebus ad eam pertinentibus inter ciuitatem utramque concordia.”

其二，“两座城”的公民同样利用现世之物，但使用它们的目的极为不同：[①]“在‘地上之城’中所有人对现世之物的使用皆归诸对地上和平的享受；在天上之城中，归诸对永久和平的享受。”[②]也就是说，在利用“地上与现世之事”时，“上帝之城”的公民当怀着客旅之心，不能为其俘虏和迷惑。[③] 概括而言，“二者[皆面临]现世之事，善人同样利用，恶人同样遭受，[唯]以不同之信，不同之望，不同之爱。”[④]因此，“上帝之城”不要求其公民放弃“地上的和平”，而只要求他们“使这地上的和平归诸天上的和平”。[⑤]

其三，“上帝之城”的公民应当妥善地利用“地上的和平”，但他们只是“利用”而非“享受”“地上的和平”，因为“永久的和平”高于“地上的和平”。“地上的和平”无论如何都是福，但若与最终之福祉相比，就全然是悲了。[⑥]

其四，虽然“上帝之城”的公民“毫不犹豫地服从”“地上之城”的法律，[⑦]还愿意为君王祈祷，[⑧]但是，这种服从是有限度的。虽然“天上之城从所有种族召集公民，从讲多种语言者中聚拢客旅之社会，不论其用以寻求、维持地上和平之风俗、法律与制度有何不同”，[⑨]但这种“不论”的前提是“与教导独一至高真神之宗教无碍”，并且“得虔诚与宗教

① *De civ. Dei*, 19. 17.

② *De civ. Dei*, 19. 17: “Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae in terrena ciuitate; in caelesti autem ciuitate refertur ad fructum pacis aeternae.”

③ *De civ. Dei*, 19. 17.

④ *De civ. Dei*, 18. 54: “Ambae tamen temporalibus uel bonis pariter utuntur uel malis pariter adfliguntur, diuersa fide, diuersa spe, diuerso amore ...”

⑤ *De civ. Dei*, 19. 17: “... eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem ...”

⑥ *De civ. Dei*, 19. 10, cf. 19. 20.

⑦ *De civ. Dei*, 19. 17: “... legibus terrenae ciuitatis... obtemperare non dubitat ...”

⑧ *De civ. Dei*, 19. 26; cf. *Enchiridion*, 27. 103.

⑨ *De civ. Dei*, 19. 17: “Haec ergo caelestis ciuitas... ex omnibus gentibus ciues euocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur ...”

之允”。①

总之，借助于“地上的和平”这一观念，奥古斯丁为现世中的“两座城”找到了相容的可能。

4. “在此尘世中”②

对上述三项观念的分析都说明，信仰上的根本对立只是“两座城”学说中的一个层面，而现世生活的语境提供了另一个层面。奥古斯丁用以描述现世状态的关键性词语就是“尘世”(saeculum)。正如上文所论，“尘世”指的是人类在堕落之后、最后审判之前的状态，是一个过渡性、暂时性的阶段。他对人类身处“尘世”的强调具有两方面的效果：其一，“尘世”标明了现世生活的有限性；其二，“尘世”说明了一种客观性，提供了“两座城”共存的场所。

马库斯认为，奥古斯丁眼中的“尘世”是指“两座城”所共享的现世实在的领域，是二者密不可分地相互交织的整段时间。虽然“两座城”在末世论的意义上终极对立，但在“尘世”之中，这种对立却难以辨认。③ 或者说，在现世生活中存在一个“两座城”相重合的领域，它就是二者所共享的“地上的和平”。④ 这个重合的领域也就是“世俗”(secular)的中间领域。⑤

虽然马库斯对奥古斯丁的思想作了过于“世俗化”的理解，⑥但他确实深刻地阐发了存在于“两座城”之间的中间领域。上文已经说明，对奥古斯丁而言，“两座城”的根本对立在于宗教信仰。因此，只要“与

---

① *De civ. Dei*, 19. 17: “... si religionem, qua unus summus et uerus deus colendus docetur, non inpedit ... quantum salua pietate ac religione conceditur ...”

② “in hoc saeculo”, e. g. *De civ. Dei*, 1. 35, 10. 32, 11. 1, 14. 13, 15. 17, 15. 20, 15. 26, 18. 1, 18. 49, 18. 51.

③ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 133. Cf. Peter S. Hawkins, “Polemical Counterpoint in ‘*De Civitate Dei*’”, *AugStud* 6 (1975): 97 - 106.

④ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 67 - 69.

⑤ R. A. Markus, “The Sacred and the Secular: From Augustine to Gregory the Great”, *JTS* n. s. 36 (1985): 84 - 85.

⑥ 请参看第 4 章第 2 节。

教导独一至高真神之宗教无碍”，“上帝之城”即可“不论其用以寻求、维持地上和平之风俗、法律与制度有何不同”。[①] 除了那些关涉宗教信仰的问题，“两座城”之间就可以保持和谐。因此，“两座城”的观念表达了终极信仰的非此即彼，却并不要求对社会生活中的方方面面作绝对的两分。

5. “第三座城”？

类似于马库斯所说的“世俗”的中间领域，法国学者马鲁也认为，在“两座城”中间存在着一个“第三者”（tertium quid）。茹尔内（Charles Journet）甚至提出，除了“上帝之城”与“地上之城”，还存在着“第三座城”。[②] 但“第三座城”的说法并不符合奥古斯丁的原意。[③] 首先，这一观念在《上帝之城》中找不到有力的根据。其二，奥古斯丁所谓的“两座城”是两个由不同之人组成的群体，虽然二者共享“地上的和平”，但“地上的和平”是一种秩序，并非特定的社会群体。奥古斯丁将两个社会群体所共享的活动领域称为“地上的和平”，因此它是一个中间性的领域，而非中间性的群体。其三，“两座城”的区分所表达的是宗教信仰上的对立，在这个根本问题上，仅有“信”与“不信”这两种非此即彼的可能性。

美国学者拉韦尔则将“两座城”分别称为“神之城”与“人之城”，并认为二者均为不可见的奥秘之城，共同生活于“世俗”的“地上之城”（civitas terrena）之内。[④] 拉韦尔之说的实质在于：将“地上之城”与“人之城”这两个概念区分开来，并将前者等同为“地上的和平”。问题在于，这种提法也缺乏文本依据。在《上帝之城》中，“人之城”只是“地上

① *De civ. Dei*, 19.17.

② 见 Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 151－152。

③ 除了“上帝之城”与“地上之城”，别无“第三座城”，这是多数学者的看法。见 Hawkins, “Polemical Counterpoint in ‘*De Civitate Dei*’”, 97－98。

④ George J. Lavere, “The Political Realism of Saint Augustine”, *AugStud* 11 (1980): 135－144; id., “The Problem of the Common Good in Saint Augustine’s *Civitas Terrena*”, *AugStud* 14 (1983): 1－10.

之城"的别称而已。[①]

* *

总之，"两座城"的学说包含着两个层面：一方面，在宗教信仰上，"两座城"是尖锐对立的，全人类都被归入这两个非此即彼的社会群体，不存在第三种选择；另一方面，只要人类尚且"在此尘世中"，"两座城"就必定"彼此相混"，共享"地上的和平"。借助于这些观念，奥古斯丁限制了"两座城"之对立的范围：在宗教信仰上，"两座城"是不相容的；但在现实生活中，"两座城"相互交织，相互依赖。

奥古斯丁的社会政治思想与"两座城"的学说有直接的联系。但是，他并未简单地将"两座城"等同为两个现实的团体或机构。[②] 虽然他常常将国家视为"地上之城"的代表，却并未简单地从"两座城"之间的根本对立中引申出教会与国家之间的根本对立。虽然在其行文中，地上的"上帝之城"也就是教会，但他同时强调，在最后审判之前，现世中的教会始终都是善、恶相混的。

在奥古斯丁时代的北非，基督教的分裂派别多纳特派势力极大。该派强调教会的纯洁性，强调圣洁的教会与外面的社会之间的对立。[③] 而奥古斯丁放弃了"圣"与"俗"完全对立的简单看法，充分认识到现世中的教会必须与世界共存。[④] 如布朗言，《上帝之城》强调基督徒与现世生活的联系，并不主张对世界的逃避。[⑤] 可见，奥古斯丁的"两座城"学说对人类社会生活的复杂性考虑甚多，与多纳特派的过于绝对的社会两分观念形成了鲜明的对比。

总之，在宗教信仰的层面上，奥古斯丁强调了"两座城"之间的根本对立；但置身于尘世生活的语境中，"二元对立"的思路并不能概括

---

① *De civ. Dei*, 15.1, 15.5.

② 详见第5章第1节。

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 212-225. 请参看第5章第3节和第5节中的相关讨论。

④ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 122-123.

⑤ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 324-325.

二者之间的复杂关系。在不同的阶段中,“两座城”的对立以不同的方式表现出来。在末世论的层面上,“两座城”将最终分离,二者之间的对立将完全表现为两个可见社会群体的不同命运。然而“在此尘世中”,“两座城”的对立集中在宗教信仰上。虽然二者之冲突贯穿世界历史,并具体地表现在现世生活之中,但无论如何,在此时此地,二者仍然“彼此相混”,共享着“地上的和平”。在此意义上,奥古斯丁并未对历史中的人类社会作简单而绝对的二元区分。

三、“两座城”观念的背景

为了深入了解“两座城”学说的含义,我们需要进一步考察其思想与文化背景。其一,虽然“两座城”的学说不是一种绝对的二元论,但它毕竟显示了一种以两分的形式来思考问题的倾向。那么,这种倾向在西方的思想传统中有何渊源?其二,奥古斯丁为何要将两个社会群体称为两座“城”,以“城”的概念来阐发他的思想?其三,《上帝之城》是“两座城”学说的源头吗?或者说,在奥古斯丁的思想中,这种学说是如何发展起来的?这三个问题的共同实质是:奥古斯丁为何将“两座城”作为自己的中心概念?下面我们将逆行地探讨这三个问题。

1. “两座城”的观念在奥古斯丁思想中的发展

《上帝之城》最系统地阐述了“两座城”的学说。然而,这种观念早已在奥古斯丁的思想中经历了一个长期的发展过程,并不始于《上帝之城》。

早在《论真宗教》(约作于 390 年[①])中,奥古斯丁就谈到全人类可被分为“两类”(duo genera):一类是“不信之众”(turba impiorum),他们具有“地上之人的形象”(terreni hominis imaginem);另一类是“献身于一神之民的承续”(series populi uni deo dediti)。[②] 在《论入门指

① *Aug. Encyc.*, s. v. “Vera religione, De”.

② *De vera religione*, 27. 50.

导》[①]中，奥古斯丁谈到："故两座城，一座属不义者，另一座属圣人，从人类之开端一直延续到尘世之终，现时在肉体上相混，在意愿上相离，而至审判之日在肉体上亦要分离"；[②]"如同耶路撒冷象征圣人的城与社会，巴比伦也象征不义者的城与社会……这两座城，从人类之起源奔向现世之终，在不同的时代中[始终]相混，到最后审判分离。"[③]在作于404年左右[④]的一篇布道辞中，他也谈到了"两座城"，它们分别被神秘地称为"耶路撒冷"与"巴比伦"；它们在现世中相混，在末日将被分开。[⑤]

在其他晚期著作中，奥古斯丁亦曾谈到过"两座城"。《〈创世纪〉字义注》第11卷（约作于412年之后[⑥]）集中地阐述了"两种爱"（duo amores）的观念：其一"圣洁"（sanctus）、"社会"（socialis）、"服从[上帝]"（subditus），另一"不洁"（immundus）、"自私"（priuatus）、"反抗上帝"（aemulus Deo）；这两种爱先产生于天使之中，接着区分了人类中间的"两座城"，其一"属于义人"（alteram iustorum），另一座"属于不义者"（alteram iniquorum）；这"两座城"在现世中相混，直到最后审判才分离。[⑦] 在《〈诗篇〉释义》中（*En. Ps.*

① 作于399/400年或405年。

② *De catechizandis rudibus*, 19. 31："Duae itaque ciuitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed uoluntatibus separatae, in die iudicii uero etiam corpore separandae."

③ *De catechizandis rudibus*, 21. 37："Sicut autem Ierusalem significat ciuitatem societatemque sanctorum, sic Babylonia significat ciuitatem societatemque iniquorum ... De quibus duabus ciuitatibus, ab exordio generis humani usque in finem saeculi permixte temporum uarietate currentibus et ultimo iudicio separandis, paulo ante iam diximus."

④ WSA Ⅲ/11, p. 272 note 1.

⑤ *Sermo Dolbeau* 4, 8："Quaedam enim ciuitas impia describitur per omnes terras tamquam consensio impietatis humanae, et haec Babylonia in scripturis mystice nominatur. Rursus quaedam ciuitas peregrina in hac terra per omnes gentes in consensione pietatis, et haec Hierusalem nominatur. Modo ambae ciuitates permixtae sunt, in fine separabuntur."（有一座不虔之城，可谓由四面八方的不虔之徒沆瀣而成，它在经中被神秘的称为巴比伦。同时还有一座在地上为客旅的城，在万民的虔信中一心，它被称为耶路撒冷。此时两座城相混，最终将要分开。）

⑥ 这是菲德罗维奇的系年，见WSA I/13, 155－166。

⑦ *De Genesi ad litteram*, 11. 15.

64),奥古斯丁也表述了"两种爱造就了两座城"的观点。①

总之,在写作《上帝之城》之前,奥古斯丁就已经有了"两座城"的观念。在他的早期著作中,"两座城"观念的雏形已经出现;到400年以后的著作中,《上帝之城》之"两座城"学说的大部分要素(如耶路撒冷与巴比伦象征两类人、两种爱造就"两座城"、"两座城"贯穿人类历史、"两座城"的相混与分离,等等),都已经成形了。《上帝之城》的重要性在于,它最系统地阐述了"两座城"的学说,充分地代表了奥古斯丁的成熟期思想。在这部巨著中,奥古斯丁的原有观念得到了深化和定型。

2. "城"的含义与历史背景

"两座城"的学说在奥古斯丁的思想中经历了漫长的酝酿、发展的过程。早在《论入门指导》一书中,他已将人类社会中的"两类"称为"两座城"。在他的观念中,"城"是一个关键概念,占有重要的位置。拉丁语以两个基本的名词来表达"城"的含义:其一是"urbs",它的基本含义是城墙围绕的物质意义上的城;②其二是"civitas",它就是奥古斯丁的常用术语。"civitas"有四种基本的含义:第一,指城的全体市民;第二,指一群市民所生活的城市或区域;第三,指国家;第四,指城市公民的地位,即公民权。③ 在上述几种含义中,奥古斯丁所强调的是城中的人民:"一座城就是一群和谐的人"。④

由此产生的问题是:既然奥古斯丁所强调的是人,他为何要以

---

① *En. Ps.* 64, 2:"Duas istas civitates faciunt duo amores: Ierusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi. Interroget ergo se quisque quid amet, et inveniet unde sit civis."(两种爱造就了这两座城:对上帝的爱造就了耶路撒冷;对尘世的爱造就了巴比伦。所以每个人都要问问自己他爱什么,他会发现他是哪儿的公民。)这篇《释义》约作于412年(或415年),见"Tavola cronologica delle Esposizioni sui Salmi," http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm.

② *Lewis and Short*, s. v. "urbs".

③ Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 102.

④ *De civ. Dei*, 1.15:"... aliud ciuitas non sit quam concors hominum multitude." Cf. *De civ. Dei*, 15.8:"... quia nec constitui tunc ab uno poterat ciuitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis uinculo conligata."(因为城不是一个人所能建立的,它正是由某种社会关系结合在一起的一群人。)

"城"而非"人民"(populus)、"社会"(societas)等含义更明确的词语来指代他所说的两类人？在此，时代显明了它对哲人的深刻影响。作为一位在罗马传统的滋养下成长起来的知识分子，[①]在诸多方面，奥古斯丁的观念都深深地打上了古典文明的烙印。不能忘记，希腊罗马文明是以城市(或曰城邦)为中心的文明。古代晚期的罗马虽然早已从一个城邦发展为统治整个地中海世界的大帝国，但城市依然是社会生活的中心。一方面，古代的城市是政治社会的统治中心，支配着周边的乡村地区；另一方面，古代的城市是囊括人类生活各个方面的社会综合体，政治、经济、文化、宗教等因素在其中相互交织。[②] 在奥古斯丁所生活的北非，数以百计的大小城市星罗棋布，主导着社会生活。[③] 在他的时代中，虽然城市文明在总体上已处于衰落之中，但在当时的北非，城市生活仍然是繁荣的，古典城市的主要特征仍然延续着。[④] 任何思想家都属于他的时代。正是在这种城市文明的色彩相当强烈的社会中，奥古斯丁进行着自己的思考。在他眼中，人类社会是由家(domus)、城(civitas)和世界(orbis terrae)这三个层次构成的，而"城"正是其中的一个关键性层次。

此外，从思想文化史的角度看，在四世纪，关于社会与宗教的讨论经常以"城"的论题为中心。奥古斯丁以"两座城"的论题来阐述他的思想，很可能也受了当时以"城"为中心的传统手法的影响。[⑤] 总之，奥古斯丁所处的社会是以城市文明为特征的，在社会现实和文化传统的

---

① 奥古斯丁接受过比较完整的古典教育，并长期担任修辞学教师。正如马鲁所论，他的全部思想和著作都密切地依赖于他所受的古典教育，见 Henri Marrou, *St. Augustine and His Influence through the Ages*, 14。

② Wolfgang Liebeschuetz, "The End of the Ancient City". *The City in Late Antiquity*, ed. John Rich (London: Routledge, 1996 [1992]), 1 - 49, esp. 1 - 2; TeSelle, *Living in Two Cities*, 26 - 30; Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 103 - 106.

③ Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, 27 - 54; Raven, *Rome in Africa*, 100 - 121.

④ Claude Lepelley, "The Survival and the Fall of the Classical City in Late Roman Africa", *The City in Late Antiquity*, 50 - 76。较早的研究往往夸大罗马晚期的北非城市的"衰落"，例见 Frend, *The Donatist Church*, 32 - 47, 60 - 75.

⑤ O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 8 - 24.

潜移默化下，他选择了“城”一词，将其作为自己的一个中心概念。

3. “两座城”观念的思想渊源

对于生活在罗马晚期的奥古斯丁来说，以“城”的概念来阐述自己的思想体系，这一选择并非偶然。虽然“城”的概念具有深厚的社会与文化背景，但是，《上帝之城》的中心概念不是单单的“城”，而是“两座城”。在“两座城”的观念当中，奥古斯丁表现了一种对社会进行两分的倾向。那么，从“城”的话语到“两座城”的学说，这一跨越是如何形成的？或者说，“两座城”的观念是奥古斯丁的原创吗？现代的研究充分表明，在奥古斯丁之前的各种思想传统中，类似的观念早已存在。或者说，在奥古斯丁之前，“两座城”学说中的许多因素已经存在了。[①] 如果说这一观念并非奥古斯丁之原创，那么，它究竟源于何方？

奥古斯丁自称“上帝之城”的概念直接来自《圣经》。他引用《旧约》中的诗句来证明“上帝之城”的存在：“上帝之城啊，有荣耀的事乃指着你说的”（《诗篇》87：3）；[②]“主本为大，在我们上帝的城中，该受大赞美”（《诗篇》48：1）；[③]“我们在万军之主的城中——就是我们上帝的城中——所看见的，正如我们所听见的”（《诗篇》48：8）；[④]“河上的激流使上帝之城欢喜”（《诗篇》46：4）。[⑤] 总之，奥古斯丁引经据典地说明：“永久之城，在我们的圣书中被称为上帝之城”。[⑥] 然而，在详细地分析了奥古斯丁对相关《圣经》经文的引用之后，范·奥尔特指出：虽然《圣经》包含了“两座城”学说中的诸多重要因素，但实际上奥古斯丁只是将他的原有概念读入了《圣经》。[⑦]

---

① 见 Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 5－14。

② *De civ. Dei*, 11.1:“Gloriosa dicta sunt de te, ciuitas Dei.”

③ *De civ. Dei*, 11.1:“Magnus Dominus et laudabilis nimis in ciuitate Dei nostri ...”

④ *De civ. Dei*, 11.1:“Sicut audiuimus, ita et uidimus, in ciuitate domini uirtutum, in ciuitate Dei nostri ...”

⑤ *De civ. Dei*, 11.1:“Fluminis impetus laetificat ciuitatem Dei ...”

⑥ *De civ. Dei*, 5.19:“... ciuitatis aeternae, quae in sacris litteris nostris dicitur ciuitas Dei ...”

⑦ Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 313－318, 356.

为了找出“两座城”学说的真正来源，范·奥尔特作了极其系统的研究，一一分析了它与摩尼教、新柏拉图主义、斯多亚主义、犹太教和早期基督教等各种思想传统的关系。他的研究表明，摩尼教、新柏拉图主义、斯多亚主义等思想体系与“两座城”学说具有一定的表面相似性，但它们之间的差异是根本性的；[①]“两座城”学说确实受到了教父传统的影响，但无论深受希腊哲学影响的教父们，还是北非本地的神学家们，都没有发展出奥古斯丁式的学说；[②]相对而言，最值得重视的是早期的犹太—基督教传统（archaic Jewish-Christian tradition）的影响。

范·奥尔特认真追溯了基督教初期的文献，包括使徒教父作品、《新约》、“外典”（Apocrypha）与“托名伪经”（Pseudepigrapha）。他发现，《启示录》、《赫马牧人书》（*Shepherd of Hermas*）和《彼得与十二使徒行传》（*Acts of Peter and the Twelve Apostles*）最为明显地包含了“两座城”的观念。[③] 他认为，在一些早期基督教的作品中，“两座城”学

① 类似于奥古斯丁的“两座城”，摩尼教有“两个国”的观念。在具体的论述方式上，二者之间的相似之处也较多。但是，摩尼教主张绝对的、存在论的二元论，这种观念与基督教的思想有根本差异（Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 199 - 234）。在奥古斯丁的思想发展历程中，新柏拉图主义影响甚大。类似于奥古斯丁的“两座城”，新柏拉图主义也有两个国度、两个世界的观念。然而，前者的“两座城”构成绝对的对立，并且有一个在历史中发展、在末世时终结的过程，这些均为柏拉图主义所无。斯多亚主义者也有两座城（世界之城与具体所在的小的城）的观念，但他们认为个人同时是两座城的公民；而在奥古斯丁的学说中，“两座城”的公民权是相互排斥的。因此，在奥古斯丁与柏拉图、斯多亚传统之间的相似是表面上的，而差异却是根本性的（Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 235 - 254, 351 - 352）。

② 多纳特派神学家提科尼乌斯对奥古斯丁的影响经常被强调。早在1900年，德国学者哈恩（T. Hahn）就提出，“两座城”的观念可能源于提科尼乌斯。此后这一观点影响甚大。范奥尔特认为，一方面，这种观点的根据仍然不足；另一方面，以“两座城”来描述世界历史的做法亦未见于提科尼乌斯（Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 254 - 274, 353）。在受希腊哲学影响较大的教父中，奥利金（Origen, ca. 185 - ca. 251）和安布洛斯都谈到过“两座城”，但都将其用于个人伦理的微观层面。在出身于北非的教父中，存在着一种与奥古斯丁非常相似的思维方式。德尔图良（Tertullian, ca. 155 - ca. 220）和西普里安谈到了对立的两个阵营（castra）。拉克坦西（Lactantius, ca. 250 - ca. 325）强调善与恶、上帝与魔鬼、两种方式、两种精神的对立。他们的著作都体现了相似的观念：基督徒在现世中为客旅；世界和教会是两个不同的社会，彼此对立。虽然这种思维方式类似于奥古斯丁，但是他们均未发展出全面的“两座城”学说（Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 276 - 301, 353 - 355）。

③ Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 301 - 322, 355 - 357.

说中的许多重要因素(如现世与将来的对比,两个国、两个阵营的对比,基督徒在现世中为客旅的观念)早已存在了;但是,最清晰地表达了"两座城"的观念的,是《启示录》、《赫马牧人书》和《彼得与十二使徒行传》这几种深受犹太教影响的作品。[①]

范·奥尔特的主要结论是:"两座城"学说的真正来源是奥古斯丁之前的基督教与犹太教传统,尤其是早期的犹太—基督教传统;摩尼教、柏拉图主义、斯多亚主义等传统对奥古斯丁的学说没有根本性的影响。[②] 可以说,在公元一至二世纪的犹太—基督教作品中有一种不断朝二元论发展的趋势,[③]而奥古斯丁的"两座城"学说与这种传统具有密切的渊源关系。

范·奥尔特的经典研究深刻地揭示了奥古斯丁"两座城"学说的思想背景。一方面,在古代晚期的各种思想传统中,某种意义上的二元或两分倾向普遍存在。尤为重要的是,在早期的犹太—基督教传统中,"两座城"相互对立的观念早已产生。可以说,这样的倾向是与奥古斯丁本人的思维习惯相当一致的。很可能,正是在这种倾向与"城"的话语的共同作用下,奥古斯丁将"两"的观念与"城"的观念紧密结合起来,最终构造出了以"两座城"为中心的思想体系。另一方面,在摩尼教、古典哲学等传统与奥古斯丁学说之间存在着根本性的差异。因此,范·奥尔特的研究也说明,奥古斯丁思想中的两分倾向是与其他传统中的二元论因素根本不同的。

应当强调的是,即使"两座城"的观念早已存在,形形色色的思潮都有可能影响了奥古斯丁的思考,然而,它们的总和并不等于《上帝之城》中的体系。可以说,奥古斯丁的最大贡献在于利用已

---

① Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 357. 范奥尔特还指出:在教父时代中,奥古斯丁的观念与一些北非教父最为相似,而北非的基督教恰恰是深受犹太教影响的(Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 301, 365-371);在许多方面,奥古斯丁的观念类似于摩尼教,而摩尼教也有深厚的犹太-基督教背景(Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 229-234)。

② Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 357.

③ Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 318-319, 356.

存的“两座城”的观念来诠释世界历史。[①] 他虽未发明“两座城”的概念，却在各种原有观念的基础上，发展出一个以“两座城”为中心的宏大体系。作为一种思想和文化的基础，当时已存的观念不是削弱了奥古斯丁的原创性，而是为他的创造性思考提供了一个适当的平台。

四、“两座城”与二元论

总之，奥古斯丁的学说确实体现了一种以两分的形式来思考问题的倾向。在古代西方，各种形式的二元或两分倾向十分常见。在奥古斯丁的学说与此类倾向之间，既有明显的差异，又存在着某种相似性。

总的来看，“两座城”的学说不能被简单地冠以“二元论”之名。该学说既表达了一种两分的倾向，又体现了对各种过于绝对的二元论思维定势的超越：与世上存在善、恶两种本质的观念相比，奥古斯丁主张个人意愿对伦理责任的承担，从而超越了存在论上的二元论；与强调灵魂与肉体之张力的观念相比，奥古斯丁并未将恶归罪于肉体，从而超越了灵与肉的二元论；与过于绝对的社会两分观念相比，奥古斯丁主张“两座城”在尘世中“彼此相混”，共享“地上的和平”，从而超越了现实社会的二元论。[②] 总之，“两座城”的学说虽然表现了一种两分的倾向，但它既不同于存在论的二元论和灵与肉的二元论，又避免了对复杂的现实社会作过于绝对的两分。[③]

在奥古斯丁眼中，“在此尘世中”，“两座城”之间的对立集中在宗教信仰上。对于信仰上的根本对立，他无意于作出丝毫妥协。在某种

---

① O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 62.

② 道森认为奥古斯丁的“两座城”学说是一种“社会二元论”(social dualism)，见 Dawson, “St. Augustine and His Age”, 48, 57-58. 此说对奥古斯丁所谓的“彼此相混”重视不够，并不恰当。

③ 格拉博斯基认为，在严格意义上，奥古斯丁既非一元论者，亦非二元论者(Stanislaus J. Grabowski, *The All-present God: A Study in St. Augustine* (St. Louis: B. Herder, 1954), 183-190)。根据我们对“两座城”学说的分析，格氏的论断大致能够成立。

意义上，这种姿态正是那个时代的写照。在奥古斯丁之时，基督教化的程度仍然有限，教会并未取得完全的胜利。[①] 宗教信仰上的对立，常常表现为血与死亡。[②] 对于包括奥古斯丁在内的许多古代基督徒而言，这种生死对立是难以忘怀的：为了坚持基督教的信仰，有多少基督徒宁愿在酷刑中死亡？在宗教迫害之时，他们面临着捆绑、监禁、鞭笞、折磨、焚烧、撕裂与屠杀。[③]

虽然在宗教信仰的层面上，奥古斯丁强调了“两座城”之间的根本对立；但置身于尘世生活的语境中，他也在一定程度上承认了现世中的相对之善，承认了“两座城”在尘世阶段中始终“彼此相混”，共享“地上的和平”的社会现实。正因为如此，奥古斯丁才能在维护锐利的价值判断之余，严肃而积极地考虑基督徒在尘世生活中的实际需要，并给予现世中的各种社会制度以相对的重视。

* *

总的来说，本章通过对“三阶段”与“两座城”这两项基本观念的分析，阐述了奥古斯丁对于人性的基本看法：“三阶段”的观念表达了对人类共同的命运与处境的承认，“两座城”的观念则体现了鲜明的价值立场。

从社会政治思想的角度而言，最为重要的是他对尘世状态的认识。“三阶段”与“两座城”的观念，分别侧重于纵向与横向的角度界定

---

① O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 3, 7 - 8; Carol Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity* (New York: Oxford University Press, 2000), 119 - 120, 136 - 140.

② 虽然当时的罗马政府在总体上是偏袒基督教的，但异教徒与基督徒之间依然有可能发生剧烈的冲突。408 年的卡拉马(Calama)事件就是一个非常典型的事例。请参看：*Ep.* 50, *Epp.* 90 - 91; Robert Dodaro, “Augustine's Secular City”, in *Augustine and His Critics*, 231 - 259; Peter Iver Kaufman, “Patience and/or Politics: Augustine and the Crisis at Calama”, *VigChrist* 57 (2003): 22 - 35; Erika T. Hermanowicz, “Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408”, *JECS* 12 (2004): 481 - 521. 卡拉马即今阿尔及利亚东北部城市盖勒马(Guelma)，《圣奥古斯丁传》的作者波西第乌斯即为当地的主教。

③ *De civ. Dei*, 22. 6.

了他的尘世观。根据“三阶段”的史观，尘世只是乐园与天国之间的一个中间性、过渡性阶段；在此阶段中，虽然人性中善的一面仍未泯灭，但其具体表现始终摆脱不了悲苦的色彩。根据“两座城”的观念，奥古斯丁旗帜鲜明地表达了基督教神学家的护教立场，坚定不移地强调了基督教信仰的价值标尺作用。作为一位古代的基督徒，他的观念强化了不同信仰之间的根本对立。但与此同时，他也强调了“两座城”在尘世中“彼此相混”的观念，避免了常见于古代西方社会的形形色色的二元论。无论是在“三阶段”史观中，还是在“两座城”学说中，奥古斯丁都在保持基督教信仰与社会现实之基本张力的同时，小心避免了极端地否定社会现实的激进倾向，体现了一种相对“辩证”的精神。

“三阶段”与“两座城”的观念共同刻画了奥古斯丁的尘世观。在后面几章中，我们将会看到，正是这样的尘世观为其社会权威观提供了基本的语境，提供了神学和哲学上的基础。

第三章 家庭与婚姻

在奥古斯丁的观念中，人类社会是由三个层次构成的："家"(domus)、"城"(civitas)、"世界"(orbis terrae)。[①] 在这三个层次中，"家"是最小的单元，也是最为基础性的部分。本章的任务是探讨奥古斯丁的社会权威观在"家"这个层次中的表现。

在古代的西方社会中，"家"是由三种主要的社会关系构成的，即夫妻关系、父子关系与主奴关系。在结构上，奥古斯丁时代的"家"是与现代的核心家庭不同的：当时的家同时包括了夫妻、父子、主奴这"三伦"，而这三种基本关系都是以"家主"(pater familas)的权威为特点的；值得注意的是，虽然奥古斯丁十分强调爱的伦理对基督徒家庭的规范性，但他依然以一种权威与服从的话语来谈论夫妻关系与父子关系。接着，本章将深入地探讨他的婚姻观，说明他是如何在尘世生活的语境中认识婚姻制度的。这两部分的讨论将说明：在奥古斯丁眼中，以夫妻之伦和父子之伦为主轴的狭义"家庭"虽然符合人的自然本性，但却不能超越尘世生活的限度；正是在尘世的语境中，他将这"两伦"定义为一种以爱为宗旨的权威关系。然后，本章将要讨论在家内"三伦"中权威色彩最为强烈的主奴关系，分析他是如何在尘世生活的限度内看待奴隶制这种强制权威的。通过对这"三伦"，也就是家内的三种权威关系的分析，我们将会看到，尘世生活对权威的要求和限制构成了奥古斯丁家庭观的基本特点。

① *De civ. Dei*, 19.3, 19.7.

第一节　家内三伦与家主权威

在罗马晚期，家庭常常在宗教生活中发挥十分重要的作用。[①] 对于家庭生活的重要性，奥古斯丁给予了高度的关注。在他的时代中，夫妻、父子、主奴这“三伦”是家中的三种主要社会关系。在他眼中，这三种关系在实质上都体现了家主的权威，都是权威与服从的关系。下面，我们将首先从社会史的角度讨论家主在罗马家庭中的权威地位；接着，将扼要地说明奥古斯丁对夫权和父权的基本态度。对于奴隶制，我们将在第三节中另作讨论。

一、罗马家庭与家主权威

不同于现代的意义上的“家庭”，罗马时代的“家”并不是仅由父母和子女组成的核心家庭。在亚里士多德[②]眼中，古希腊的家庭是由主奴（δεσπότης καὶ δοῦλος）、夫妻（καὶ πόσις καὶ ἄλοχος）、父子（καὶ πατὴρ καὶ τέκνα）这“三伦”组成的。[③] 就基本的结构而言，罗马的家庭也与此类似。[④] 在古代的拉丁语中，用来指“家庭”之义的常见词有“familia”

---

① Harry O. Maier, “Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity”, *VigChrist* 49 (1995): 49 - 63.

② 亚里士多德与奥古斯丁的思想关联向来不甚受学界重视。在九十年代出版的《亚里士多德在古代晚期》（Lawrence P. Schrenk, ed., *Aristotle in Late Antiquity*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1994）一书中，奥古斯丁几乎被完全忽略了。通常的认识是，奥古斯丁对亚里士多德的了解是有限而间接的（*Aug. Encyc.*, s. v. “Aristotle, Augustine's Knowledge of”; *Aug. Lex.*, vol. 1, s. v. “Aristoteles”.）；相应地，受强调较多的是二者之间的差异而非共性。但在笔者看来，在社会政治观念上，二者表现出了一种结构性上的相似性。因此，二者的思想对勘也许会成为一个值得挖掘的领域。

③ 见 Aristotle, *Politics*, 1253b, in LCL 264. “三伦”之谓据吴寿彭译本第 435 页。

④ Beryl Rawson, “The Roman Family”, in *The Family in Ancient Rome*, 7 - 8; Dupont, *Daily Life in Ancient Rome*, 103. 关于罗马家庭的概况，请参看比尔基埃等编，《家庭史·第一卷：遥远的世界 古老的世界》，上册，袁树仁等译（北京：三联书店，1998 年），第 285—408 页。

和"domus"。虽然二者的含义略有差别,[①]但它们都不等于现代意义上的核心家庭,都可以包括家中的亲属、养子、奴婢、雇工等各种成员在内。

一般而言,罗马的"家"是非常强调家主权威的,"家主"(pater familias)[②]对家庭成员、奴婢和家庭财产都拥有相当大的权力。虽然晚近的社会史研究倾向于淡化罗马家庭的家长威权色彩,[③]但根据奥古斯丁的描述,家主所操控的权威仍然十分突出。根据他所描绘的典型罗马家庭中的人际关系,丈夫是严厉的家主,而妻子和子女一样接受他的教训。[④] 在他所描绘的典型状态中,"三伦"同时汇聚在家主身上,主人、丈夫、父亲这三种身份是重合的。因此,家主常常集夫权、父权与奴隶主之权于一身,在人身上、经济上控制着家中的其他成员。正如布伦特·肖所论,这种家庭就是整个社会控制网络中的一部分,是整个社会的教训与惩罚体制的一个缩影。[⑤]

与其他的古代社会相比,古罗马的女性拥有相对较高的社会与法律地位。到公元二世纪以后,新式的"不易手"(sine manu)婚姻已经基本取代了原来的"易手"(cum manu)婚姻,已婚妇女逐步在法律和

---

① "familia"侧重于指家中的人,而"domus"兼指家中的人、物质意义上的家及家中的财产;"familia"主要指男系的家族成员,而"domus"更广泛地包括了整个大家族的成员。详见 Richard P. Saller, "*Familia*, *Domus*, and the Roman Conception of the Family", *Phoenix* 38 (1984): 336 - 355; cf. *OLD*, s. v. "domus" and "familia"。

② 萨勒强调,严格而言,"pater famias"指的是一家之主,并不一定与父权、夫权重合,见 Richard P. Saller, "*Pater Familias*, *Mater Familias*, and the Gendered Semantics of the Roman Household", *Classical Philology* 94 (1999): 182 - 197. 不过,在奥古斯丁的话语中,这三种关系仍然经常重合。

③ 例见:John Crook, "Patria Potestas", *Classical Quarterly* n. s. 17 (1967): 113 - 122; Rawson, "The Roman Family", 30 - 31; Peter Garnsey and Richard Saller, *The Romem Empire: Economy, Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1987), 126 - 147; Antti Arjava, "Paternal Power in Late Antiquity", *JRS* 88 (1998): 153。

④ Cameron, *The Later Roman Empire*, 128.

⑤ Shaw, "The Family in Late Antiquity: The Experiece of Augustine", 10 - 18, esp. 11 - 12.

经济上取得了较大的独立性。[①] 尽管如此，在奴隶制文化的影响下，罗马家庭仍然充满着家长威权的气氛，夫妻之间的关系并不平等。[②] 在《忏悔录》中，作为妇道典范的母亲莫尼卡始终顺从丈夫，“事夫如事主”(tradita viro servivit veluti domino)。她不但能够忍耐丈夫的怒火和殴辱，还努力劝说其他妇女“谨守闺范”，不和丈夫抗争。[③] 总的来看，虽然罗马妇女常常在家庭中发挥重要作用，但男尊女卑的局面并未改变。妻子仍然在相当程度上从属于丈夫，夫权的支配地位仍然是压倒性的。无论是在婚姻还是性生活上，女性都处在不平等的地位上。[④]

对于子女，罗马的父权更加强大。家长可以决定是抚养还是抛弃新生儿，可以惩罚和鞭打子女，可以在相当大的程度上操纵子女的婚姻和经济状况，可以限制甚至剥夺其继承权。相应于父亲的权威，子女对父亲的服从是极受强调的。[⑤]

总之，常常集夫权、父权与奴隶主之权于一身的罗马家主掌握着相当全面的家庭权威，这是与近现代西方的情况非常不同的。罗马家庭的社会现实为奥古斯丁的家长权威观提供了基本的语境。下面我们将首先讨论他关于夫权与父权的基本思想；他对奴隶制的看法更加复杂，将在第三节中单独讨论。

二、丈夫对妻子的权威

奥古斯丁对夫权的看法是与其女性观密切相关的。对于其女性

---

① Garnsey and Saller, *The Romem Empire: Economy, Society and Culture*, 130 - 136; Suzanne Dixon, *The Roman Family* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992), 41 - 45, 48 - 53, 72 - 78. 关于“易手”与“不易手”的法律含义，请参看 *EDRL*, s. v. “Manus”。

② Richard Saller, “Slavery and the Roman Family”, in *Classical Slavery*, ed. M. I. Finley (London: Frank Cass, 2003 [1987]), 96 - 103.

③ *Conf.*, 9.9.19. 译文见周士良译本，第 174—175 页。

④ Shaw, “The Family in Late Antiquity: The Experiece of Augustine”, 28 - 39; Garnsey and Saller, *The Romem Empire: Economy, Society and Culture*, 130 - 136; Power, *Veiled Desire: Augustine on Women*, 23 - 29.

⑤ Shaw, “The Family in Late Antiquity: The Experiece of Augustine”, 18 - 28, 40 - 47; Garnsey and Saller, *The Romem Empire: Economy, Society and Culture*, 136 - 145; Arjava, “Paternal Power in Late Antiquity”, 147 - 165; Gillian Clark, “The Fathers and the Children”, *Studies in Church History* 31 (1994): 237 - 263.

观，学界有三类不同的认识。有的学者认为，奥古斯丁的观念是男权主义的，因为他贬低了女性的地位，突出了男女的不平等，甚至以主奴关系来类比夫妻关系。[①] 也有学者相信，奥古斯丁强调了夫妻之间的爱，重视男女在精神上的平等，认为男女两性同样都是“上帝的形象”。[②] 用奥马拉的话来说，尽管他接受了当时的流俗看法，接受了女性在生理和社会上的不平等地位，但他本人却对女性持开明、同情的态度。[③] 较为平衡的是以鲍雷森为代表的第三类认识：奥古斯丁认为，女性在灵魂的、精神的层面上是“上帝的形象”，是可以与男性平等的；但在肉体的、外在的层面上，他认为两性是不平等的，女人要从属于男人。[④] 总的来说，第三类认识较为客观和全面地反映了奥古斯丁的女

① 例见鲍尔等：Power, *Veiled Desire: Augustine on Women*, passim; John Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 66 - 67; Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988), 127 - 150; Margaret A. Farley, "Sources of Sexual Inequality in the History of Christian Thought", *Journal of Religion* 56 (1976): 166 - 168。

② 例见奥马拉等：O'Meara, *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*, 37 - 87; Weaver and Laporte, "Augustine and Women: Relationships and Teachings", 116, 130 - 131; Richard J. McGowan, "Augustine's Spiritual Equality: The Allegory of Man and Woman with Regard to *Imago Dei*", *REA* 33 (1987): 255 - 264; T. J. Van Bavel, "Woman as the Image of God in Augustine's *De trinitate* XII", in *Signum Pietatis*, ed. Adolar Zumkeller (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989), 267 - 288; Jean A. Truax, "Augustine of Hippo: Defender of Women's Equality?" *Journal of Medieval History* 16 (1990): 279 - 299; Donald X. Burt, "Friendship and Subordination in Earthly Societies", *AugStud* 22 (1991): 95 - 103; id., *Friendship and Society*, 99 - 119; Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 42 - 47; cf. Cornelia W. Wolfskeel, "Some Remarks with Regard to Augustine's Conception of Man as the Image of God", *VigChrist* 30 (1976): 63 - 71。

③ O'Meara, *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*, 38 - 39.

④ Børresen, *Subordination and Equivalence*, 15 - 140. 类似的观点如：Eugene TeSelle, "Serpent, Eve and Adam: Augustine and the Exegetical Tradition", in *Collectanea* Ⅱ, 341 - 361; Gerald Bonner, "The Figure of Eve in Augustine's Theology", in *Studia Patristica*, vol. 33, ed. Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters, 1997), 25 - 27; Burnell, *The Augustinian Person*, 44 - 50; E. Ann. Matter, "*De cura feminarum*: Augustine the Bishop, North African Women, and the Development of a Theology of Female Nature", *AugStud* 36 (2005): 87 - 98。

性观。

应当看到，与绝大多数古代思想家一样，奥古斯丁也接受男尊女卑的思想。首先，他认为，在自然本性上，女人就要低于并服从于男人："毋庸置疑，按自然本性的秩序，男人应治理女人，而不是女人治理男人。"[①]又如："让我们将男人放在女人之前，按照自然本性的秩序和上帝的律法。"[②]在他眼中，女人对男人的服从，这是自然秩序的一部分，是天经地义的。[③] 他明确地指出，即便在人类始祖堕落之前，女人仍旧要服从男人。[④] 不同之处仅仅在于，在堕落之前，女人对男人的服从是一种在爱当中的关系；而在堕落之后，这种服从变成了一种奴役性的关系。[⑤] 也就是说，作为上帝初创的自然秩序的一部分，男尊女卑的局面本身是理所当然的，并不是始祖的堕落与犯罪造成的。[⑥]

因此，男人有权管束女人，而妻子必须服从丈夫："他引导，而她顺从；他受智慧的引导，而她受男人的引导"；[⑦]"妻子应当服从丈夫，决定在于丈夫，而顺从归于妻子。"[⑧]在修辞上，夫妻之间的关系类似于主人

---

① *De nuptiis et concupiscentia*, 1. 10："nec dubitari potest naturali ordine uiros potius feminis quam uiris feminas principari."

② *Sermo* 51, 30："sed praeponamus uirum feminae, ordine naturae et legis dei."

③ *De Genesi ad litteram*, 8. 23："... [dei] subdit primitus omnia sibi, deinde creaturam corporalem creaturae spiritali, inrationalem rationali, terrestrem caelesti, femineam masculinae, minus ualentem ualentiori, indigentiorem copiosiori ..."（上帝首先使万物服从于他自己，然后使有形的造物服从于灵性的造物，使非理性的服从于理性的，使属地的服从于属天的，使女的服从于男的，较弱的服从于更强的，困乏的服从于丰裕的……）Cf. *De Genesi contra Manichaeos*, 2. 11. 15.

④ *De Genesi ad litteram*, 11. 37："neque enim et ante peccatum aliter factam fuisse decet credere mulierem, nisi ut uir ei dominaretur et ad eum ipsa seruiendo conuerteretur ..."（不是说，在犯罪之前，女人是被造得不同的，所以男人不能支配她，而她也不用服侍他……）

⑤ *De Genesi ad litteram*, 11. 37.

⑥ Cf. Børresen, *Subordination and Equivalence*, 61 - 63; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 112 - 121; Burt, *Friendship and Society*, 102 - 104.

⑦ *De Genesi contra Manichaeos*, 2. 11. 15："dum ille regit, haec obtemperat; ille a sapientia regitur, haec a viro."

⑧ *Sermo Dolbeau* 12, 4："mulier enim subdita est uiro, et in uiro arbitrium, in femina obsequium."

和婢女的关系：丈夫是主人，而妻子是婢女。[①] 或者说，丈夫是家里的头(caput)，而妻子是身体(corpus)。[②] 反过来说，妻子对丈夫的违抗则是违背自然秩序的。奥古斯丁认为，“男人应当管束女人，而不能任凭她去统治男人；一旦如此，家里就会颠倒、痛苦”；[③]一旦女人统治男人的“颠倒”局面出现了，“自然本性就会更加悖逆，罪过就会更多。”[④] 依照这种自然秩序的观念，当夫妻争吵时，丈夫应当使妻子顺服；一旦妻子服从于丈夫了，和平就在家中建立了起来。[⑤]

奥古斯丁的男尊女卑观念还反映在道德方面。女人不仅在自然本性上低于男人，还更易于成为罪恶的开端。在讨论人类始祖受了魔鬼的欺骗而第一次犯罪时，奥古斯丁认为，魔鬼首先去欺骗夏娃，“从这对人类中较弱的一方入手”(a parte scilicet inferiore illius humanae copulae incipiens)，因为男人具有较强的能力，更难上当。[⑥] 因而，“罪始于女性，所有人都要因它而亡”；[⑦]女人不仅要对人类的第一次犯罪负较大的责任，在后来的历史上，她们也常常是罪的肇始。[⑧]

但是，在主张男尊女卑的同时，奥古斯丁也强调了两性在精神上的平等。首先，在灵魂上女人同样是“上帝的形象”，同样具有宗教信仰上的资格，将来同样会复活并得到拯救。[⑨] 在复活之后，女人能够保

---

① *Sermo* 37, 7: “Ipsa enim quamquam mater familias, tamen ancillam se esse non dedignatur;” *Sermo* 332, 4: “Tu dominus es, illa ancilla ...; ancillae vestrae sunt uxores vestrae, domini estis uxorum vestrarum.” Cf. *De Genesi ad litteram*, 11. 37; *Sermo Dolbeau* 12, 4.

② *Sermo* 9, 3.

③ *De Genesi contra Manichaeos*, 2. 11. 15: “... sicut vir debet feminam regere, nec eam permittere dominari in virum; quod ubi contingit, perversa et misera domus est.”

④ *De Genesi ad litteram*, 11. 37: “quod tamen nisi seruetur, deprauabitur amplius natura et augebitur culpa.”

⑤ *Sermo* 152, 4.

⑥ *De civ. Dei*, 14. 11.

⑦ *De civ. Dei*, 15. 20: “... a quo sexu [femina] initium factum est peccati, per quod omnes morimur.”

⑧ E. g. *De civ. Dei*, 14. 11, 15. 22. 这里必须指出，在强调夏娃之罪的同时，奥古斯丁认为亚当才应当负最大的责任。见 Bonner, “The Figure of Eve in Augustine's Theology”, 27 - 28。

⑨ Børresen, *Subordination and Equivalence*, 15 - 140.

留自己在生理上的特征和作为女性的自然本性。①

其次，他善意地解释了《旧约》关于上帝以亚当之肋骨造夏娃的记述（《创世记》2：21—23），不是从中引申出男性对于女性的优越地位，而是藉其强调了男女之间的相亲相爱与相互团结。②

再次，他极力强调了男女双方在性的方面的平等：③虽然丈夫是一家之主，但夫妻双方在性上是完全平等的，双方都必须严守对配偶的忠贞。④ 在这个方面，作为主教的奥古斯丁提出了具体而严格的要求：无论男女，夫妻双方均不得在婚姻之外有通奸行为，均不得在原配偶尚且在世时再婚；⑤男人应当同样地过贞洁的生活，其通奸行为不是可以纵容的小事，而是如同偷盗、杀人一般的罪恶；⑥即使是为了追求信仰，丈夫也无权不征得妻子的同意就过禁欲的生活。⑦

总之，在奥古斯丁看来，女人的从属性和平等性是在婚姻中同时并存的。⑧ 与这种认识相应，他提出了两方面的主张：一方面，作为丈夫和家主，男人对女人的权威是理所当然的；另一方面，这种权威并不意味着对男女双方在精神上的平等的否定，也不意味着对夫妇之爱的淡化。⑨

三、父亲对子女的权威

在罗马时期，对儿童的体罚是十分常见的。在童年求学时，奥

---

① *De civ. Dei*, 22. 17.

② *De civ. Dei*, 12. 22, 12. 28, 22. 17.

③ 对于夫妻在性的方面的平等，奥古斯丁的强调是十分突出。但鲍雷森认为，他所谓的夫妻"平等"主要仅限于这个方面而已，见 Børresen, *Subordination and Equivalence*, 97－110。

④ E. g. *Sermo* 9, 3; *Sermo Dolbeau* 12, 4; *Sermo* 332, 4; *Sermo* 392, 4－5.

⑤ *Sermo* 392.

⑥ *Sermo* 9, 12.

⑦ *Sermo Dolbeau* 12, 5.

⑧ Børresen, *Subordination and Equivalence*, 94.

⑨ 正如刘文明所论，基督教的婚姻观强调夫妻之间的互爱与忠诚，强调双方在婚姻中的平等，在客观上起到了保障女性权益的积极作用（刘文明：《论罗马帝国晚期的文化转型与女性婚姻地位变迁》，《首都师范大学学报（社会科学版）》，2005 年第 6 期，第 8—14 页）。奥古斯丁的相关观念正是一个恰当的例证。

古斯丁自己也经常遭受责打。对于童年的他来说，学校里的责打是“那时的重大患难”(magnum tunc et grave malum meum)。[①] 在那个时代，为了督促表现不够好的儿童，家长和老师常常施以十分严酷的体罚，手杖、皮带、鞭子都是常见的惩罚手段。[②] 直到老年，在回忆起童年时所受的惩罚时，奥古斯丁还心有余悸地说，与其重返童年忍受那种痛苦，不如选择死亡。[③] 对他来说，孩提时的回忆并不意味着无忧无虑的快乐时光，而是紧紧地与痛苦联系在一起的：“哪个婴孩不是在欢笑中，而是在哭泣中见到了[生命中的]第一缕光？在某种意义上这是一个无声的预言，预言了年长后将会承受的事。”[④]童年时屡受责打的经历，对奥古斯丁的思想发展发生了直接的影响。[⑤] 在一定的程度上，童年的责打也为其权威观的形成提供了基本的语境。

随着年龄的增长，奥古斯丁逐步接受了责罚子女的做法，并运用其权威观为这种做法提供了理论指导。其一，他认为，在教育儿童的过程中，惩罚是必要的手段。他援引《德训篇》说：“爱子的腰应当挨打，以免他长大后不受管教”；“没有对孩童的惩罚，他们就不会懂得大人们所希望的道理。”[⑥]

其二，他认为，父亲惩罚子女的目的是为了他们的健康成长。

---

① *Conf.*, 1.9.14.

② *De civ. Dei*, 22.22:“quid enim sibi uolunt multimodae formidines, quae cohibendis paruulorum uanitatibus adhibentur? quid paedagogi, quid magistri, quid ferulae, quid lora, quid uirgae, quid disciplina illa ...”(为何要用各式各样的恐吓来对付年幼无知的小孩？为何要有师傅、老师、手杖、皮带、鞭子和各种教训的手段？)

③ *De civ. Dei*, 21.14. 必须指出，这种说法以强烈的情绪表现了这种体罚所造成的痛苦，但其修辞手法是有所夸张的。

④ *De civ. Dei*, 21.14:“quae quidem quod non a risu, sed a fletu orditur hanc lucem, quid malorum ingressa sit nesciens prophetat quodammodo.”

⑤ Leo Charles Ferrari, “The Boyhood Beatings of Augustine”, *AugStud* 5 (1974): 1-14.

⑥ *De civ. Dei*, 22.22:“... qua scriptura sancta dicit dilecti filii latera esse tundenda, ne crescat indomitus domarique iam durus aut uix possit aut fortasse nec possit? ... sed praeter pueriles poenas, sine quibus disci non potest quod maiores uolunt ...” Cf. *De Trinitate*, 14.1.1. 相关经文见《德训篇》30：12。

为了管教自己的孩子，父亲先是以温和的手段来教导，让他知耻而后改；如果他还是不听，就要“挥起鞭子，施以惩罚，令他痛苦”，“但这是为了他好。”[①]他强调，对儿子过于宽容的父亲，是不利于儿子的将来的。[②] 如果放纵孩子的过错，他们反而不会成器。[③] 他还援引经文来说明从严管教孩子的道理：“因为主所爱的，他必管教，又鞭打凡所收纳的儿子。”（见《希伯来书》12：6）在他看来，那些被父母寄予厚望的孩子常常遭到鞭打，而那些被认为没出息的孩子才被放纵不顾。[④] 总之，“鞭打”出于父母对孩子的爱，体现了他们对孩子的期待。

其三，在惩罚子女时，父亲的内心动机是深刻的爱。他深信，没有人不爱自己的子女；当父亲责备、惩罚和鞭打儿子时，他反而表现了仁慈。如果父亲不肯惩罚，他反而是残酷的。[⑤] 他以“爱，且行汝所欲之一切”（dilige, et quicquid uis fac）来概括父亲惩罚子女时的心态。当父亲鞭打儿子时，他确实施予了伤痛，但这是为了儿子的安康，这就是《加拉太书》中所谓的“用温柔的心”（in spiritu lenitatis）［来挽回他］。[⑥]

总之，虽然深切地认识到了体罚对儿童的身心所造成的痛苦，奥古斯丁仍然接受了家长以惩罚的权威来强迫子女的做法。在他看来，权威和惩罚既是必要的教育手段，又是以深切的爱为动机的。

* *

上文所讨论的夫妻之伦与父子之伦都属于狭义的现代意义上的家庭关系。罗马的“家”虽然不等于现代的核心家庭，但以夫妻之伦与

① *Sermo* 13, 9: “... adhibes et verbera, incutis poenam, ingeris dolorem, sed quaeris salutem.”

② *En. Ps.* 50, 24.

③ *Sermo* 13, 9. Cf. *Sermo* 21, 8; *En. ii Ps.* 33, 16.

④ *En. Ps.* 93, 17.

⑤ *Sermo Dolbeau* 21, 4. Cf. *Sermo* 13, 9; *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 7, 11.

⑥ *Sermo Frangip.* 5, 3；参见《加拉太书》6：1。

父子之伦为主轴的狭义家庭关系仍然构成了罗马家庭的中心。[①] 上面的讨论已经说明，在奥古斯丁眼中，这两种关系都是以权威与服从为特征的关系。也就是说，在由夫妻、子女组成的狭义家庭中，家主的权威是支配性的。按照这样的家庭观念，家主集夫权与父权与一身，居高临下地操控着对其他家庭成员的大权。

奥古斯丁毫不犹豫地接受了家主的这两种权威，但是对它们作了两方面的限制：其一，正如上文所论，对妻子和子女的权威应当在真诚的爱中来行使；其二，夫妻之伦与父子之伦的存在都是以婚姻制度为前提的，而婚姻本身并不是一种永恒的社会制度。十分重要的是，在奥古斯丁看来，婚姻制度的存在是以尘世生活的延续为限度的。由于婚姻构成了夫妻之伦与父子之伦的基础，它在人类历史上的地位也就决定了这两伦的历史地位。由于婚姻只是一种限于尘世的暂时性社会制度，家主对妻子和子女的权威也就只能以尘世生活的延续为前提。鉴于婚姻在奥古斯丁家庭观中的重要地位，下一节将以《论婚姻之善》与《论圣洁的守贞》这两种著作为核心文本，对奥古斯丁的婚姻观作专门的探讨。

第二节　在婚姻与守贞之间

在基督教的婚姻观中长期存在着一种基本的张力。一方面，《圣经》充分地肯定了婚姻的价值：人不仅“要离开父母，与妻子联合，二人成为一体”，还要“生养众多，遍满地面”（《创世记》2：24，1：28）。另一方面，由于末世论观念的影响，教会又大力提倡守贞和禁欲的生活。

---

① 罗马人所谓的“familia”和“domus”都不等于现代的核心家庭，但核心家庭仍然在罗马家庭中占据多数；进一步说，即使在罗马的大家庭中，核心家庭也往往是其家庭关系的中心，请参看：Garnsey and Saller, *The Romem Empire: Economy, Society and Culture*, 129; Saller, “Slavery and the Roman Family”, 84－85; id., “*Familia, Domus*, and the Roman Conception of the Family”, 355; Shaw, “The Family in Late Antiquity: The Experiece of Augustine”, 47－51; Rawson, “The Roman Family”, 8－15。

在基督教婚姻观的发展过程中，奥古斯丁占有特殊重要的地位。[①] 一方面，常有学者认为他的婚姻观过于"悲观主义"，对西方基督教产生了深刻的负面影响；另一方面，又多有学者认为上述批评过于夸张，甚至歪曲了奥古斯丁的原意。[②]

一、婚姻与守贞的"矛盾"

396年，奥古斯丁正式成为希波的主教。401年，约在完成《忏悔录》的同时，他还写成了两部集中论述婚姻问题的著作：《论婚姻之善》(*De bono conjugali*)与《论圣洁的守贞》(*De sancta virginitate*)。[③] 这两种著作，为我们了解奥古斯丁的婚姻观提供了一个良好的切入点。

四世纪末出现的约维尼安异端(The Jovinians)，是奥古斯丁作此两文的直接原因。这一异端主张婚姻与守贞对基督徒是平等的，独身的基督徒并不比已婚者享有更高的地位。这种观点很快受到了罗马公教会的谴责。哲罗姆还专门撰文《驳约维尼安》(*Adversus Jovinianum*)，驳斥他们的观点。奥古斯丁的《论婚姻之善》与《论圣洁的守贞》，正为此而作。[④] 在两文中，他既批评了约维尼安异端，又修正了哲罗姆等人的贬低婚姻的倾向；既赞美了婚姻，又颂扬了守贞，尤其是终身守贞的独身生活。然而问题在于，婚姻与守贞，二者在形式上构成了一对"矛盾"。因为奥古斯丁所主张的婚姻是以生育为目的，这

---

① McBrien, *Catholicism*, vol. 2, 788 - 790.

② Weaver and Laporte, "Augustine and Women: Relationships and Teachings", 115 - 117; Hunter, "Augustinian Pessimism?" 153. Cf. E. Ann Matter, "Christ, God and Woman in the Thought of St Augustine", in *Augustine and His Critics*, 164 - 175; Lamberigts, "A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality", 176 - 197; Patricia Ranft, *Women and Spiritual Equality in Christian Tradition* (Houndmills, UK.: Macmillan, 2000), 44.

③ 需要特别指出的是，奥古斯丁笔下的"守贞/童贞"(virginitas)与"守贞者"(virgo)并非专指女性。这里出于行文的方便，常径将"virgo"译为"贞女"。

④ 关于约维尼安论争，请参看：David G. Hunter, "Resistance to the Virginal Ideal in Late - Fourth Century Rome: The Case of Jovinian", *Theological Studies* 48 (1987): 45 - 64; id., "Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Four-Century Rome", *JECS* 1 (1993): 47 - 71; E. A. Clark, "Adam's Only Companion", 143 - 145; Markus, *The End of Ancient Christianity*, 38 - 40, 45 - 46。

样的婚姻必然会以失掉童贞为代价。正是在这一张力中，他在婚姻问题上的独特立场得到了充分的展现。

1. 婚姻之善

对于婚姻，在早期教会中长期存在着一种相对消极的看法。这类观点虽然不从根本上否定婚姻，却把它视为一种带有灰色的现象或制度。在约翰·克里索斯顿(John Chrysostom, ca. 347－407)等教父眼中，基督教时代的婚姻不过是一种阻挡淫欲、防止通奸的消极措施而已。[①]

不同于这种带有强烈禁欲色彩的婚姻观，奥古斯丁从多种角度肯定了婚姻的积极意义。在《论婚姻之善》中，他将"婚姻之善"(bonum conjugali)总结为三个方面，即生育(proles)、忠贞(fides)和圣事(Sacramentum)。[②] 在罗马的法律与社会观念中，婚姻的基本目的就是生育合法的子女。[③] 奥古斯丁也接受这种观点。[④] 特别之处仅在于，他并不认为婚姻之善止于生育。其一，即使性关系不存在，男女之间也可能存在某种友爱的、真正的结合，[⑤]所以生育本身并非构成婚姻的必需条件。[⑥] 其二，婚姻还有只针对基督徒的第三种善，即圣事。[⑦] 简单说来，圣事的性质决定了基督教婚姻的三个特点：第一，它具有不可解除性；第二，它独立于、高于生育；第三，它严格要求一夫一妻。[⑧] 通过坚持圣事的性质，奥古斯丁就将基督教婚姻放到了很高的位置上。

---

① Peter Brown, *The Body and Society*, 307－317.

② *De bono conjugali*, 24. 32: "Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt; proles, fides, Sacramentum." 关于婚姻三善，请参看 Perry J. Cahall, "The Trinitarian Structure of St. Augustine's Good of Marriage", *AugStud* 34 (2003): 223－232。

③ Dixon, *The Roman Family*, 62.

④ *De bono conjugali*, 7. 7, 17. 19.

⑤ *De bono conjugali*, 1. 1.

⑥ *De bono conjugali*, 5. 5.

⑦ *De bono conjugali*, 24. 32.

⑧ *De bono conjugali*, 7. 7, 17. 19, 18. 21, 24. 32.

既然生育、忠贞、圣事都是善，婚姻本身也就是善。[①] 奥古斯丁强调，婚姻本身就是善，决不是一种与更大的恶（如通奸）相比较而言的相对的“善”。[②] 虽然淫欲是恶的，但婚姻将其引向生育子女的正途，从而带来了某种善。[③] 或者说，婚姻中的不正当行为，“属人之罪，非婚姻之过。”[④]

2. 童贞的圣洁：奥古斯丁的另一面

然而，在积极捍卫婚姻的正当性之余，奥古斯丁又极力颂扬了守贞的生活。他一面宣称婚姻是善，应捍卫它对付一切谗言；[⑤]但同时，他又认为守贞是值得赞美的，鼓励夫妻经相互的同意而过禁欲的生活。[⑥] 他引用使徒保罗的话说：“没有娶妻的，是为主的事挂虑，想怎样叫主喜悦；娶了妻的，是为世上的事挂虑，想怎样叫妻子喜悦。妇人和处女也有分别。没有出嫁的，是为主的事挂虑，要身体、灵魂都圣洁；已经出嫁的，是为世上的事挂虑，想怎样叫丈夫喜悦。”（《哥林多前书》7：32—34）[⑦]正如此，基督徒才应看到“怀抱有时，不怀抱有时”（《传道书》3：5），主动选择童贞或守寡的禁

---

① *De bono conjugali*, 24. 32.

② *De bono conjugali*, 8. 8: “Honorabiles ergo nuptiae in omnibus, et thorus immaculatus. Quod non sic dicimus bonum, ut in fornicationis comparatione sit bonum; alioquin duo mala erunt, quorum alterum pejus ...”

③ *De bono conjugali*, 3. 3: “Habent etiam id bonum conjugia, quod carnalis vel juvenilis incontinentia, etiamsi vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio conjugalis.”

④ *De bono conjugali*, 6. 5: “vitium est hominum, non culpa nuptiarum.”

⑤ *De bono conjugali*, 20. 24: “Bonum, inquam, sunt nuptiae, et contra omnes calumnias possunt sana ratione defendi.”

⑥ *De bono conjugali*, 3. 3.

⑦ *De bono conjugali*, 10. 10: “Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Domini, quomodo placeat Domino. Qui autem matrimonio conjunctus est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uxori. Et divisa est mulier innupta et virgo（[此句或作：Et divisa est mulier nupta, et virgo quae innupta est]: quae innupta est, sollicita est ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu; quae autem nupta est, sollicita est quae sunt mundi, quomodo placeat viro.”

欲生活。[①] 在他眼中，如今时候已经完满(《加拉太书》4：4)，“谁能领受，就当领受”(指为天国而自阉，见《马太福音》19：12)，[②]因为“不婚的贞洁好过婚姻的贞洁”。[③]

面对约维尼安异端所引发的论争，奥古斯丁在写作《论婚姻之善》的同时，又写了《论圣洁的守贞》，进一步讨论了婚姻和守贞的关系。一方面，他继续肯定婚姻在生育、忠贞和圣事中有自身的善，[④]不能错误的谴责它，不能把它当作某种恶；[⑤]另一方面，他又断言，生育的功劳不能与童贞的圣洁相比。[⑥] 因此，凡能领受圣洁的守贞的，就当领受(《马太福音》19：12)；只有不能禁欲的，才会结婚(《哥林多前书》7：9)。[⑦] 他甚至说，贞女是“选民中的选民”。[⑧]

3. 性与生育的自然性

在奥古斯丁的婚姻观中，有两点是突出的。其一，既不同于约维尼安派的重婚姻倾向，又不同于哲罗姆等人的重守贞倾向，奥古斯丁始终在肯定婚姻之同时推崇守贞，尽管二者之间在逻辑上存在着紧张，在形式上是相互“矛盾”的；其二，他认为性的存在是合乎人之自然本性的。

性的存在是否合乎人的自然本性，这个问题的重要性在于，性是婚姻的前提。先有男性与女性的区分，人的婚姻才可能发生。对性的认识，深刻地影响着奥古斯丁对婚姻本质的认识。正如彼得·布朗所论，奥古斯丁对性的看法，在古代晚期的基督教思想中是独特的。在

---

① *De bono conjugali*, 13. 15. “怀抱有时，不怀抱有时”的原文为：“Non amplectendi, sed abstinendi ab amplexu.”

② *De bono conjugali*, 22. 27：“Ex quo autem venit venit plenitudo temporis, ut diceretur, Qui potest capere, capiat ...”

③ *De bono conjugali*, 22. 27：“sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum.”

④ *De sancta virginitate*, 8. 8.

⑤ *De sancta virginitate*, 17. 17 - 18. 18.

⑥ *De sancta virginitate*, 8. 8 - 10. 10.

⑦ *De sancta virginitate*, 9. 9：“... membra Christi colligi possint, sacram virginitatem qui potest capere, capiat; et ea tantum qui se non continet, nubat.”

⑧ *De sancta virginitate*, 40. 41.

许多教父看来，婚姻和性是与乐园状态不相容的。在始祖从乐园中的“天使”状态堕落到物质性的状态之后，性与婚姻才产生了。例如，希腊教父尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa，331/340－ca. 395)就认为，婚姻并不符合人的自然本性，仅仅是堕落的结果。[①] 如此理解的话，人类的家庭生活也就丧失了基本的积极意义。

而奥古斯丁对乐园状态作了极为不同的解释。在《论婚姻之善》中，他第一次提出，乐园中的亚当和夏娃有可能已经具有了动物性的身体，能够生育子女。[②] 在《〈创世记〉字义注》中，他进一步明确，在堕落之前，亚当和夏娃已经拥有了充分的肉体生命，具有了性与生育的能力。不同于哲罗姆、尼撒的格列高利等教父的观点，他不再把性和生育视为堕落的结果。[③] 换言之，他将亚当和夏娃描绘为物质性的人，具有与今人相同的肉体和性征。如果堕落没有发生，他们就将在乐园中生儿育女。[④] 如此说来，婚姻与家庭就不是堕落的结果，而是合乎人的自然本性的。一方面，通过论证性的自然性，奥古斯丁移走了悬在人类社会之上的问号；[⑤]另一方面，既然性与婚姻是完全合乎人的自然本性的，并非始祖犯罪的后果，那么，他又为何要赞美婚姻的“对立面”，提倡过终身守贞的独身生活呢？面对这一逻辑上的张力，奥古斯丁又将如何解决？

二、常见的解释及其不足

对于奥古斯丁的婚姻观，学界有种种不同的解释，其中比较常见的，一是“性”的解释，一是“社会”的解释。

---

① Peter Brown, *The Body and Society*, 399, 293－299. Cf. Gregory of Nyssa, *On Virginity*, 12, in NPN Ⅱ/5；中译见石敏敏，《论灵魂和复活》(北京：中国社会科学出版社，2004年)，第195—199页。

② *De bono conjugali*, 2.2.

③ *De Genesi ad litteram*, 3.21, 9.3－9.10. 关于该观念的发展过程，可参 Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 112－114。

④ Peter Brown, *The Body and Society*, 400.

⑤ 彼得·布朗语，见 *The Body and Society*, 404。

1. “性”的解释

奥古斯丁关于性的观念，所受诟病甚多。从性的角度入手，通过区分婚姻与性（及性欲），以此来理解他的婚姻观是一种常见的做法。在“性”的解释中，又可以细分出三类不同观点，即“婚姻善而性恶”说、[①]“婚姻善而性欲恶”说[②]与“婚姻善而性欲倾向于恶”说。[③]

可以说，“婚姻善而性恶”说是一种对奥古斯丁的误读。在他的成熟期思想中，性并非是某种恶的东西。正如奥唐奈尔所论，对于奥古斯丁来说，性在根本上是善的。奥古斯丁对乐园生活的理解，正反映了他对性的根本价值的认识。[④]

后两类观点则修正了前一种观点。它们不把性的本性直接界定为某种恶，却用性欲代替了它的位置。也就是说，虽然奥古斯丁并不认为性本身是恶的，却认为性欲包含着恶或倾向于诱发恶。这两类观点仍有所不足。

首先，在奥古斯丁的成熟期思想中，罪主要归因于意愿的分裂，其根源在于扭曲的意愿，而不是性。一方面，与其说性欲本身是恶，不如说“淫”（lust）才是问题之所在；另一方面，肉欲仅仅是“淫”的多种表现

---

① 例见柯万：Kirwan, *Augustine*, 192 - 196。

② 例见伊文思等：G. R. Evans, *Augustine on Evil*, 144; McBrien, *Catholicism*, vol. 2, 789 - 790; Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 58 - 68; Weaver and Laporte, “Augustine and Women: Relationships and Teachings”, 128 - 131; Børresen, *Subordination and Equivalence*, 111 - 133; Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, 140 - 141. 伊丽莎白·克拉克也强调了奥古斯丁对性欲的批评，见：Elizabeth A. Clark, “Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichean Past”, in *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1986), 291 - 349; id., *Women in the Early Church* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990 [1983]), 55 - 65。

③ 例见兰伯里特、瑞斯特与魏采尔：Lamberigts, “A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality”, 180 - 188; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 248 - 249, 321 - 327; James Wetzel, “Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge”, in *The Cambridge Companion to Augustine*, 57。

④ O'Donnell, *Augustine*, 54; cf. Joyce E. Salisbury, “The Latin Doctors of the Church on Sexuality”, *Journal of Medieval History* 12 (1986): 284 - 288.

之一，“骄傲”与“统治欲”才是更根本的问题。[①] 因此，对性因素的强调，容易夸大奥古斯丁思想中的一个侧面。

其次，奥古斯丁承认，在自然本性上性毕竟不失为一种善。因此，适度的主张应当是对它的节制与引导。然而，“终生守贞”的做法虽然能够避免与性相关的淫欲之恶，但却同时否定了性与生育在自然本性上的善。换言之，性常常伴随着恶的事实，并不足以构成说服人彻底放弃合乎自然之善的婚姻的充分理由。仅从这个角度来看，奥古斯丁对守贞的倡导是没有充分根据的，属于“矫枉过正”的过激反应。站在这个角度上，奥古斯丁的同时代人尤利安[②]对他的指责就显得不无道理：他对性的处理，实际上是在暗示婚姻本身的恶；脱离了性，婚姻的目的——生育，又将如何实现呢？[③]

“性”的解释所能提示我们的是：性的因素在奥古斯丁的婚姻观中具有十分重要的地位。然而，它却未能充分地说明：既然婚姻与性合乎人的自然本性，那么，奥古斯丁为何不满足于通过温和的节欲而恢复（或至少是“接近”）婚姻的自然本性，而是非要上升到守贞的“极端”？

2. “社会”的解释

“性”的视角并不能深刻地解释奥古斯丁的婚姻观。很明显，除了性与生育，他的另一个重要视角就是人的社会性。伊丽莎白·克拉克注意到，奥古斯丁曾经侧重于以社会的视角来看待婚姻。[④] 但由于十分强调性与生育在其婚姻观中的地位，克拉克并未对其社会视角作更深入的挖掘。

---

① Hunter, “Augustinian Pessimism?” 155 - 157, 168 - 170.

② 尤利安(Julian of Eclanum, ca. 380 - 454)是佩拉纠派的代表人物之一。在奥古斯丁晚年，尤利安是他最重要的论战对手之一。请参看 *Aug. Encyc.*, s. v. “Julian of Eclanum”。

③ Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 321; Lamberigts, “A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality”, 178.

④ E. A. Clark, “Adam's Only Companion”, 139 - 162.

彼得·布朗等人则作了进一步的发挥。如其言，奥古斯丁使婚姻与守贞都变得"非常社会"("magnificently social")，从而"既捍卫了婚姻，又在教会之中为守贞找到了位置"。按照他的分析，无论是在始祖堕落前后，男女之间的关系都是以友爱为特征的，都具有社会性的积极意义。[①] 然而，始祖的堕落毕竟已经侵蚀了人类原初的善良本性。可以说，"内在的腐蚀"使人变得"反社会"了。[②] 在扭曲之意愿的支配下，人的肉体不再能够保持原初的和谐，相应地，婚姻关系也发生了扭曲。在堕落状态中，性欲总是会在人的意愿中激起"漩涡"，使"爱之流"(vena caritatis)涌动得不那么顺畅。[③] 如此说来，守贞就能够免除性欲的干扰，有利于实现一种更良好的社会关系。正如布朗所论，奥古斯丁认为婚姻与禁欲是"人的和谐"(human concord)的两个阶段，是友爱的两种形式。尽管守贞并不涉及性与生育，但二者最终都指向了"上帝之城"。因此，守贞与婚姻同样可以代表奥古斯丁的社会理想。[④]

上述观点得到了伯特、亨特、哈里森等学者的呼应。他们也认为，奥古斯丁十分重视友爱在婚姻中的地位，从社会性的角度强调了婚姻之善。[⑤] 奥顿则进一步指出，奥古斯丁力图使守贞者与已婚者保持一种"和而不同"(harmonious variation)的关系，从而防止禁欲精英与已婚大众的对立，保持整个基督教社会的团结。[⑥]

按照布朗等人的解释，我们可以对婚姻之善作一个简要的概括。首先，婚姻合乎人的自然本性。在堕落以前的自然状态中，它完全是

---

① Peter Brown, *The Body and Society*, 402 - 403.

② Henry Chadwick, *Augustine*, 68.

③ Peter Brown, *The Body and Society*, 403.

④ Peter Brown, *The Body and Society*, 402 - 404.

⑤ Burt, "Friendship and Subordination in Earthly Societies", 84 - 85, 95 - 103; id., *Friendship and Society*, 80 - 90, 112 - 118; Hunter, "Augustinian Pessimism?" 159 - 170; Carol Harrison, "Marriage and Monasticism in St. Augustine: The Bond of Friendship", in *Studia Patristica*, vol. 33, 94 - 99; cf. id., *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, 158 - 193.

⑥ Otten, "Augustine on Marriage, Monasticism, and the Community of the Church", 385 - 405.

一种社会性的善。其次，在堕落之后，婚姻之善依然存在。它不仅仍是人类社会的基础，还能发挥某种化恶为善的作用。然而，由于原罪的深刻影响，难以节制的性欲难免会在“爱之流”中激起个个“漩涡”。正如奥古斯丁所说，婚姻虽不逼迫淫欲产生，却捎带着它。[①] 因此，在堕落以后的社会中，守贞的独身生活就不失为一条可行之路。

较之“性”的解释，“社会”的解释既有较为坚实的文本基础，[②]又有明显的理论优势。布朗敏锐地捕捉到，奥古斯丁对婚姻的肯定，正是以那些社会性的价值为基础的。按照他所指引的思路，婚姻与守贞可以被理解为两种社会关系的形式，各自拥有某些社会性的善。这样，婚姻与守贞之间的张力就可能得到缓解。

但是，这样的解释仍然有其不足。尽管“社会”的解释能够在“社会”之善中为婚姻与守贞找到一种“相容”的可能性，然而，在解释奥古斯丁何以要提倡守贞而彻底放弃婚姻时，布朗又转而强调了性欲之“漩涡”，这实际上又回到了“性”的解释的老路上。[③] 应当说，“社会”的解释并不能充分地说明，在奥古斯丁的思想体系中，婚姻之“善”与守贞之“善”并存的局面是如何出现的。换言之，“社会”的解释是一种“消极”的解释，它能够使婚姻与守贞之间的张力得到缓和，却不能从“积极”的角度来说明这一张力何以出现。

从“性”的解释来看，婚姻总是与性方面的因素有着千丝万缕的关系，这一联系总是暗示着婚姻的局限，而守贞正可以避免它。从“社会”的解释来看，婚姻与守贞是社会关系的两种形式，二者在友爱的目的之下得到了统一。这两种思路各自从某个侧面澄清了奥古斯丁的婚姻观，但又依然有所不足。

诚然，奥古斯丁强调了性欲对婚姻之善的干扰。然而，他不必

---

① *De bono conjugali*, 13.15:“non cogunt nuptiae, sed ferunt.”

② E.g. *De bono conjugali*, 1.1, 9.9.

③ 哈里森也轻描淡写地说，淫欲的破坏性作用在很大程度上解释了奥古斯丁对守贞的偏好。这种观点是与彼得·布朗的“漩涡”说相当一致的。见 Harrison, “Marriage and Monasticism in St. Augustine”, 96-97。

因此得出弃绝婚姻与性这两种自然之善的激进主张。在他面前，以放弃正常的家庭生活为代价的“终生守贞”并非唯一可能的出路。既然婚姻与性合乎人的自然本性，那么，他为何不肯满足于以“矫枉”的方式回归于人的自然本性，而是非要走向“终生守贞”的极端，宣扬彻底放弃本身即“善”的婚姻，以“过正”的方式“否定”人的这两种自然本性？[①] 既然婚姻与守贞是友爱的两种形式，既然婚姻是一种不容“谗言”的善，那么，奥古斯丁为何要在肯定婚姻、保留婚姻的同时，极力提倡在正常家庭生活之外的另一种生活方式？奥古斯丁为何主张彻底放弃婚姻之善，而选择“终生守贞”这条最激进、最“不近人情”的道路，无论是“性”的解释还是“社会”的解释，对此都没有给出充分的正面解答。

三、“超越”的解释

按照奥古斯丁的历史观，对基督徒而言尘世生活只是一段“天路历程”，是一个向往天国的旅途。天国的理想深刻地影响着他的社会思想。正是在天国之望的末世论语境中，他的婚姻观才能得到更深的理解。

1. 乐园与天国

奥古斯丁把人类的历史划分为乐园、尘世、天国这三个阶段。在不同的阶段中，以不同的秩序为坐标，对于人的婚姻就可以得出不同的评价。

前文已经述及，按照奥古斯丁的历史神学，人类在“乐园”与“天国”当中所拥有的身体是根本不同的。在他的成熟期思想中，乐园中的人类拥有物质性的肉体，具有发生性关系、进行生育的能力。然而，天国中的人类却将拥有灵性的身体。奥古斯丁深信，天

① 正如伯特所说，问题不应当是消除性，而是找到节制和引导它的办法。遗憾的是，他的讨论并未在这个方向上深入下去。见 Burt，“Friendship and Subordination in Earthly Societies”，102；id.，*Friendship and Society*，116。

国中既无性爱与生育，也没有人类婚姻的位置。[①] 他曾引用《马太福音》第 22 章第 30 节（当复活的时候，人也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样[②]），将它解释为“这样基督就否认了在复活后存在婚姻”，“就是那些曾在今生中出嫁或娶妻的，在那儿也将不复如此”。[③]

按照奥古斯丁的“三阶段”史观，起初的乐园是一个物质性的世界，在其中人类既可以有婚姻，又可以有性爱。但在始祖堕落以后，人的自然本性已经受到了扭曲，婚姻也就丧失了自然状态中的和谐。然而，最终上帝的拯救将结束人类的尘世状态，复活的人将上升到天国，过类似于天使的生活。但是，需要注意的是，上升到天国并不单单是对乐园状态的回归。换言之，靠了上帝白白给的恩典，人类不是回归自然本性，而是“超越”了它。

在奥古斯丁看来，天国中的人将是无婚姻、无性爱的。因此，婚姻虽然合乎人的自然本性，却不会与天国生活息息相关。不同于人的婚姻，守贞的禁欲生活才是朝向天国中的超自然状态的，因为在那里，“人也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样”（《马太福音》22：30）。奥古斯丁明确地意识到，基督徒之望，不是回忆乐园生活的“向后看”，而是朝着天国的“向前看”：教会不是顾念“所见的，乃是顾念所不见的；因为所见的是暂时的，所不见的是永远的。”[④]这“所不见的”（quae non videntur），正是天国中的生活。因此，人的婚姻虽然拥有自身的善，但与之相关的一切只是凡人的事

---

① *De civ. Dei*, 5. 16, 22. 17.

② *De civ. Dei*, 22. 1: “In resurrectione enim neque nubent neque uxores ducent, sed sunt sicut angeli Dei in caelo.”

③ *De civ. Dei*, 22. 17: “Nuptias ergo Dominus futuras esse negauit in resurrectione, non feminas ... Erunt ergo, quae vel nubere hic solent, vel ducere uxores; sed ibi non facient.” 在较早的作品《论登山宝训》中，奥古斯丁也表达了类似的观点：夫妻关系只是“现世之需”（necessitudines temporales）而已，不会在天国中继续存在，见 *De sermone Domini in monte*, 1. 15. 40 – 1. 15. 42. 该书大约作于 393 年左右（*Aug. Encyc.*, s. v. “Sermone domini in monte, De.”），可见他的这种观念由来已久。

④ *De sancta virginitate*, 24. 24: “in omnibus tamen bonis operibus suis non respicit quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.”

情，在天国中却无所谓婚姻的贞洁。而“童贞的纯洁”属于天使般的生活，是“在可朽肉身中对永恒不朽的凝思”。[①] 或者说，当人类已经处于“更好”的状态之时，那些善虽然合乎他们的自然本性，却已不再为人所必需。[②] 这样，正如恩典超越自然，天国胜似乐园，圣洁的守贞同样可以超越贞洁的婚姻。正如此，奥古斯丁才在《论圣洁的守贞》中呼唤道：“而今，来自所有的种族，来自所有的民族，基督的成员当向上帝的子民与天国之城聚拢，谁能领受圣洁的守贞的，就当领受(《马太福音》19：12)。”[③]

彼得·布朗等人曾有憾言：在当时传统的影响之下，奥古斯丁终于未能充分认识到性本身的价值，看不到性能够促进夫妻之间的关系。[④] 但若与他对天国的向往相比，得自性的益处也许并不足以改变他对婚姻的基本看法。正是在末世论的语境中，他才得出了守贞高于婚姻的结论。

2. 更大的善

奥古斯丁虽然向往超越自然本性的天国生活，但他十分清醒地认识到，对天国的向往不能构成贬低甚至否定人的自然本性的理由。既然上帝从虚无中创造了世界，至善之神所创造的自然必然也是善的。[⑤] 因此，对于奥古斯丁来说，对超越的追求并不必以对自然的贬低为代价，对自然的肯定也并不意味着对超越的放弃。按照他的思路，自然诚然是善的，超自然却是更大

---

① *De sancta virginitate*, 13.12: “Haec tamen omnia humani officii sunt munera; virginalis autem integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas angelica portio est, et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio.”

② *De bono conjugali*, 9.9.

③ *De sancta virginitate*, 9.9.

④ 这一观点最早出自富克斯(Eric Fuchs, *Sexual Desire and Love*, Cambridge: J. Clarke, 1983, p. 117)，后为彼得·布朗与兰伯里特等人采纳。见 Peter Brown, *The Body and Society*, 402; Lamberigts, “A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality”, 188; cf. John C. Cavadini, “Feeling Right: Augustine on the Passions and Sexual Desire”, *AugStud* 36 (2005): 195-217。

⑤ *De civ. Dei*, 12.2-12.3.

的善。

一方面，他再三坚持，禁欲的善超过性爱，守贞的善超过婚姻。婚姻不是罪，但禁欲却是更大的善功。[①] 对基督徒而言，“不婚的贞洁好过婚姻的贞洁”。[②] 虽然婚姻不是罪，但它的善不仅低于守贞，也低于守寡的禁欲生活。[③] 正如保罗所言：“叫自己的女儿出嫁是好，不叫她出嫁更是好。”(《哥林多前书》7：38)[④]

与此同时，奥古斯丁又反复强调，虽然婚姻的善不及守贞，但为了追求守贞而贬低婚姻的想法同样不宜。他告诫说，婚姻不是与通奸相比较而言的善，好像二者都是恶，只因为通奸属大恶，婚姻才显出“善”来。应当说，婚姻与禁欲是两种善，但禁欲更好（dua bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius）。[⑤] 正因为婚姻与守贞都是善，他才告诫男男女女的禁欲者和守贞者，虽然他们的善超过婚姻，但绝不可视婚姻为恶。因为在选择更大的善之时，不能谴责较小的善。[⑥]

奥古斯丁认为，在守贞之中，不是婚姻之恶被避免，而是婚姻之善被超越。[⑦] 他曾用登山的比喻来说明婚姻与守贞的关系。婚姻彷佛小善之丘，只有超越了它，才能在大善，也就是禁欲的山巅休憩。[⑧] 玛利亚与马大的故事同样说明了这个道理。马大忙于为基督与门徒们服务，这是善；玛利亚坐在基督身旁聆听他的道，这却是更好（见《路加福

---

① *De bono conjugali*, 7. 6.

② *De bono conjugali*, 22. 27.

③ *De sancta virginitate*, 21. 21: “nec peccatum esse dicimus nuptias, et earum tamen bonum non solum infra virginalem, verum etiam infra vidualem continentiam constituimus.”

④ *De sancta virginitate*, 18. 18: “Qui dat nuptum, bene facit; et qui non dat nuptum, melius facit.”

⑤ *De bono conjugali*, 8. 8.

⑥ *De sancta virginitate*, 18. 18: “sic eligere dona majora, ne minora damnentur.”

⑦ *De sancta virginitate*, 21. 21: “... ex hoc gloriam majoris illius boni esse majorem, quod ejus adipiscendae causa bonum conjugale transcenditur, non peccatum conjugii devitatur.”

⑧ *De sancta virginitate*, 18. 18.

音》10：38—42）。[①]

在驳斥约维尼安时，哲罗姆曾对《哥林多前书》第7章第1节（"男人不接触女人就好"）作了这样的评注："若男人不接触女人就好，那接触就是不好；因为善的对立面除恶无他。"[②]在这条评注中，哲罗姆实际上陷入了"非此即彼"的思路。而奥古斯丁的逻辑截然不同。他的思路，是从小善到大善的"拾级而上"（gradibus ascendens）。[③] 大善虽然超越了小善，但并不从根本上否定较小的善。其实，这种思路正与托马斯·阿奎那的名言相通："恩典并不毁坏自然，而是使之完美。"[④]

3. 为天国守贞

在奥古斯丁的成熟期思想中，性的存在合乎人的自然本性，守贞的根本意义也不在于限制肉体的欲望本身。他认为，守贞的目的不在于保持肉体的童贞本身，而在于在信仰上的作用。正如义人的酒肉好过渎神者的斋戒，诚信者的婚姻也先于不虔者的守贞。[⑤] 或者说，顺从的妇人就比骄傲的贞女更能追随基督。[⑥] 正如婚姻之善在于生育，守贞之善在于人的团契。"圣洁与纯洁的团契"，才是劝诫人放弃婚姻之善，而选择禁欲之大善的理由。[⑦] 守贞之所以受尊荣，不是因为它本身，而是因为它献身于神。[⑧] 在他看来，肉体的童贞也是灵性的。无人能在肉体上保持节制，除非爱已先植入了他的灵。[⑨]

---

① *De bono conjugali*, 8.8.

② Jerome, *Adversus Jovinianum*, 1.7："Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere; nihil enim bono contrarium est, nisi malum." (PL 23)

③ 语出《忏悔录》第10卷第8章："我要超越我本性的力量，拾级而上，趋向创造我的天主。"见周士良译本第192页。

④ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8："Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat ..."

⑤ *De bono conjugali*, 8.8.

⑥ *De bono conjugali*, 23.29－23.30; *De sancta virginitate*, 51.52.

⑦ *De bono conjugali*, 9.9.

⑧ *De sancta virginitate*, 8.8.

⑨ *De sancta virginitate*, 8.8："Ac per hoc spiritualis est etiam virginitas corporis, quam vovet et servat continentia pietatis ... ita nemo pudicitiam servat in corpore, spiritu prius insita castitate."

奥古斯丁认为，守贞是超越婚姻，而非逃避婚姻。在信仰中看来，貌似“消极”的守贞恰恰表现了一种积极的姿态。守贞与禁欲是为了摆脱负担与烦恼，却不是为了摆脱恶与罪。[①] 他再三坚持，守贞不是为了现世，而是为了天国。不是为了未来的生命，而是为了逃避现世之艰辛而禁欲的做法，这在他看来是根本错误的。[②] 可以说，若非为了天国，禁欲就失掉了意义；若非为了天国，就不值得放弃婚姻中的性爱。[③] 可见，奥古斯丁对守贞与禁欲的支持并非一概而论。除非立足于积极的心态之上，守贞就不值得赞美。换言之，他所真正欣赏的不是肉体之童贞本身，而是体现于禁欲之中的对信仰的追求。

4. “怀抱有时”

“怀抱有时，不怀抱亦有时。”(《传道书》3：5)。在奥古斯丁看来，对当时的基督徒来说，这已是一个选择守贞或守寡的禁欲生活的时候了。婚姻固然有自己的善，但如今，时候已经满足(《加拉太书》4：4)，“谁能领受的，就当领受”(《马太福音》19：12)。[④] 在他眼中，当时的基督徒不如尽力而为，放弃婚姻之善而追求守贞。因为，以《新约》为标志，人类现已进入了一个不同的时代。

在奥古斯丁看来，人类的历史已经进入了基督徒得以重生的“第六时代”。或者说，“基督教时代”已经降临于世。在这个新时代中，基督的成员当向“上帝之城”聚拢，能领受圣洁的守贞的，就当领受。[⑤] 不同于《旧约》时代，现已没有生育众多的必要。如今，只要能够禁止得住，不娶妻就是更好。[⑥] 《旧约》与《新约》标明了两个不同的时代。《旧约》时代的婚姻是肉的生育，而《新约》时代的禁欲是灵的生育，二者都

---

① *De sancta virginitate*, 16. 16:“... non tanquam a re mala et illicita, sed tanquam ab onerosa ac molesta.”

② *De sancta virginitate*, 13. 13.

③ *De sancta virginitate*, 22. 22.

④ *De bono conjugali*, 22. 27.

⑤ *De sancta virginitate*, 9. 9; *De bono conjugali*, 9. 9.

⑥ *De bono conjugali*, 15. 17, 17. 19.

是为“上帝之城”而进行的，只是时代的不同(diversitas temporum)使其工作不同而已。[①]

在奥古斯丁看来，在这个“第六时代”之中，“上帝之城”将实现，世界末日将来临。他引用使徒保罗的话说：“弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子……因为这世界的样子将要过去了。我愿你们无所挂虑。”(见《哥林多前书》7：29—32)[②]诚然，那些虔诚的基督徒一心渴望把天国带到尘世的生活，在地上的可朽状态中过天上的天使生活。[③] 对他们来说，婚姻只能是留给不能禁欲者的权宜之计。

奥古斯丁清楚地认识到，在《圣经》中的“谁能领受的，就当领受”(《马太福音》19：12)与“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶”(《哥林多前书》7：9)这两句话[④]之间，存在着内在的关联。守贞的生活虽然更加圣洁，但基督徒不能忘记，人的婚姻不但不是恶，还是教会的圣事。因此，尽管天国终将降临，放弃婚姻而选择终生禁欲的行为，依然只能是个人层面上的自由选择。

无论如何，守贞虽然是大善，但拒绝它亦无不可。因为使徒保罗所给贞女的，只是劝告(consilium)，并非诫命(praeceptum)。[⑤] 不过，虽然守贞仅仅是一个“自由选择”的问题，但在根本上，奥古斯丁所谓的“自由”就是以个人意愿之选择对善作出正确的回应。[⑥] 因此，婚姻虽善，他仍认为：“自由选择没有肉的果实，天上没有婚姻生活的贞洁。”[⑦]

进而，奥古斯丁相信，天国中的福祉不是平等分配给每个人的。

---

① *De bono conjugali*, 16. 18.

② *De bono conjugali*, 10. 10.

③ *De sancta virginitate*, 24. 24.

④ “Qui potest capere, capiat; si se non continent, nubant.” 见 *De bono conjugali*, 21. 25; *De sancta virginitate*, 9. 9。

⑤ *De sancta virginitate*, 13. 13 - 15. 15.

⑥ Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, 216 - 217, 220 - 222.

⑦ *De sancta virginitate*, 13. 12: “Fecunditatem carnalem non habet liberum arbitrium, pudicitiam conjugalem non habet coelum.”

虽有每人都会得到同一钱银子(《马太福音》20：9－10)，但"这星与那星的荣光，也有分别"(《哥林多前书》15：41—42)，在永生中善功之光将会在差别中闪耀。[①] 专给基督贞女的欢乐，将会与给予他人的有所不同。[②] 为了争取更好的结果，基督徒就需要尽其所能地来努力。

当然，基督徒完全可以结婚，选择与他人平等；但这样他就不能得到"更好的位置"(meliorem locum)。[③] 从恩典有差的观念出发，奥古斯丁鼓励基督徒放弃世俗的婚姻而追求更善之守贞。与此同时，他也十分小心地保持着鼓励守贞与尊重婚姻之间的微妙平衡，保持着激励信仰追求与尊重现世制度之间的适度张力。为此他曾以花园为喻：在同一个花园之中，有殉道烈士的玫瑰，有贞女的百合，有鳏寡者的紫罗兰，也有已婚夫妇们的常春藤。[④] 他还把教会比作基督的新娘。她的贞洁既体现在圣洁的贞女中，也体现在鳏寡和已婚者中。[⑤]

正如彭小瑜先生所论，"基督教禁欲主义是一种完美主义，不是教会期望推广于普通教徒中间的一种主张"。[⑥] 在奥古斯丁看来，基督徒虽应尽其所能的追随主、仿效主，但肉的守贞却不是给所有人仿效的。[⑦] 诚然，当基督在守贞的恩典中行进时，他们便不能追随；但仍然可以肯定，即便是已婚的基督徒，也能照着那步子前进，即使他们的脚

① *De sancta virginitate*, 26. 26.

② *De sancta virginitate*, 27. 27: "Gaudia propria virginum Christi, non sunt eadem non virginum, quamvis Christi."

③ *De sancta virginitate*, 24. 24.

④ *Sermo* 304, 3. 2: "Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed et lilia virginum, et coniugatorum hederas, violasque viduarum."

⑤ *De bono uiduitatis*, 13: "cui ecclesia ipsa, cuius membra sunt, coniux est, quae fidei, spei, caritatis integritate non in solis uirginibus sanctis, sed etiam in uiduis et coniugatis fidelibus tota uirgo est."

⑥ 彭小瑜，《中古西欧骑士文学和教会法里的爱情婚姻观》，《北大史学》第六辑，第143页。

⑦ *De sancta virginitate*, 27. 27: "et multa in illo ad imitandum omnibus proponuntur; virginitas autem carnis non omnibus; non enim habent quid faciant ut virgines sint, in quibus jam factum virgines non sint."

不能完美地踏在同一个印子上，也是行进在同一条道路上。[①]

四、尘世语境中的婚姻与家庭

在奥古斯丁看来，男女之结合构成了整个人类社会的基础。在此基础上，才有了父母和子女的关系。[②] 因此，婚姻观就是其家庭观的基础。上面的讨论表明，奥古斯丁婚姻观的基本特点是在尘世生活的限度内承认和重视婚姻。一方面，他承认婚姻和生育符合人的自然本性，反对为追求童贞本身而禁欲的极端倾向。他相信婚姻是一项至关重要的社会制度，承认它在人类社会中的积极作用，努力维护了它的现实意义。这种婚姻观既保持了基督教信仰与社会现实之间的基本张力，又较为积极地考虑了人在现世生活中的实际需要。

另一方面，同样十分重要的是，奥古斯丁并不认为婚姻是一种永恒的社会制度。在他看来，天国中虽然仍有男人和女人的区别，但却不再有婚姻和生育的位置。按照这种观念，夫妻之伦将终止于尘世的尽头，不会在天国中继续存在。因此，在重视婚姻之余，他又拒绝了对现实社会制度的神化，给予它一种根本的限制。

总之，奥古斯丁的婚姻观是与其尘世观念高度一致的。这种婚姻观的后果是，以夫妻之伦与父子之伦为基础的狭义家庭也成了一种以尘世之终为限度的暂时现象。对婚姻和生育的时空限制意味着：其一，夫妻之伦只是一种尘世中的暂时现象；其二，天国中的人类将不再产生任何新的父子之伦。换言之，父子之伦的“再生产”也只能以尘世状态为限。进一步说，即便是那些在尘世中已经存在的父子关系，它们同样是暂时性的。奥古斯丁相信，在复活之后，每一个人（哪怕是夭

① *De sancta virginitate*, 28. 28: “Sequantur itaque Agnum caeteri fideles qui virginitatem corporis amiserunt, non quocunque ille ierit, sed quousque ipsi potuerint. Possunt autem ubique, praeter cum in decore virginitatis incedit ... Sed certe etiam conjugati possunt ire per ista vestgia, etsi non perfecte in eadem forma ponentes pedem, verumtamen in eisdem semitis gradientes.”

② *De bono conjugali*, 1. 1.

折的婴儿)都将具有完美的、灵性的、成熟的身体。[①] 一方面，复活后具有灵性身体的人将不再受到各种物质需要的限制；另一方面，那时的人都将具有成熟的形态，现世中的长幼之序将不再存在。按照这种逻辑，父亲对子女的看顾也就不再需要了。可以推论的是，即便对现世父子关系的某些回忆能够在天国中残留下来，社会关系意义上的父子之伦也必将无法维持。总的来说，按照上述思路，夫妻之伦与父子之伦都只是一种尘世中的暂时现象：在尘世终结以后，不仅新的夫妻或父子关系不可能产生，就连现存的这种关系也将终止。

再者，根据奥古斯丁对天国状态的想象，家长的权威也必将随着尘世的终结而终结。他强调，天国中的人是完全自由的，不再具有任何作恶的可能性(peccare non poterit)。在那儿，人们既不会无所事事(neque ulla desidia cessabitur)，也不会受役于外物之苦(neque ulla indigentia laborabitur)，他们的唯一工作就是赞美上帝。[②] 虽然天国中的人仍将以社会性的方式生活，[③]但这个由圣人组成的社会是完全和谐的，不会再存在任何的矛盾冲突。虽然由于人们的善功各不相同(pro meritis praemiorum)，各人会有“地位与荣耀的等级”(gradus honorum atque gloriarum)，但人与人之间将不会存在任何妒忌和矛盾。[④] 在这样一个完全理想的社会中，尘世中以惩罚和强制为特征的家主权威将找不到任何存在的理由。正如奥古斯丁所说，在抵达天上的家之后，“命令凡人的职责”和“看顾的职责”就不再需要了。[⑤]

可见，婚姻制度的暂时性颠覆了家庭制度的永恒性。根据奥古斯丁的婚姻观，家庭只能是一种限于尘世状态的暂时现象。由于婚姻将随着尘世的终结而终止，家庭生活也就不能超出尘世的限度。因此，

---

① *De civ. Dei*, 22.13 - 22.21, 13.20 - 13.24.

② *De civ. Dei*, 22.30.

③ Burnell, *The Augustinian Person*, 167 - 168.

④ *De civ. Dei*, 22.30.

⑤ *De civ. Dei*, 19.16; “... ad caelestem domum, ubi necessarium non sit officium imperandi mortalibus, quia necessarium non erit officium consulendi iam in illa inmortalitate felicibus ...”

天国中不会存在与尘世状态相似的夫妻之伦与父子之伦，更不会存在对夫权与父权的任何需要。在他眼中，家主的这两种权威都是以尘世生活为语境的：在尘世之中，家主的这两种权威都有其存在的必要性；在这个阶段中，真正成问题的不是这两种权威的存在与否，而是它们的实践是否符合基督教之爱的要求。

总之，奥古斯丁既认为婚姻和家庭合乎人的自然本性，又将其存在范围限定于尘世之中；以尘世的语境为限度，他毫不犹豫地承认了夫权和父权的存在价值，并不认为它们本身是与基督教伦理相矛盾的。需要进一步讨论的更尖锐的问题是，家内"三伦"中的另一种权威关系，即最具有强制和压迫色彩的奴隶制，它的存在是否能与奥古斯丁所理解的人类自然本性相容？直面那种奴役他人的制度，他将如何看待社会权威的作用？他是否认为在奴隶主的权威与基督教之爱之间存在着根本的矛盾？下一节将对这些问题作出回答。

第三节　论奴隶制

奥古斯丁相信，狭义家庭的存在合乎人的自然本性，夫权与父权本身也能够与基督教伦理取得一致。他认为，在基督徒的家庭中，夫妻、父子之间的关系应当成为一种以爱为宗旨的权威与服从关系。但不能忽视的是，在罗马时代的"家"中，除了具有亲属关系的家庭成员，还存在着大量的奴隶。因此，在奥古斯丁的家庭观中，奴隶制是一个无法回避的基本问题。一方面，奴隶的普遍存在必将对当时的家庭关系产生直接的影响；[①]另一方面，对作为奴隶主，家主对奴隶所行使的权威构成了家内权威中的一个重要方面。因此，对作为罗马人的奥古斯丁来说，对奴隶制的态度就在其家庭观中构成了一个重要的环节。

奴隶制是一种极端形式的人对人的统治。按照帕特森的看法，

① Saller, "Slavery and the Roman Family", 85 - 103.

极端的暴力、对亲属关系的剥夺、对人的荣誉的否定，构成了奴隶制的三项基本特征。[①] 芬利和加恩西将奴隶制的基本要素概括为：将奴隶作为财产；奴隶主对奴隶的人身和劳动拥有完全的权力；奴隶被剥夺亲属关系和原有的社会身份。[②] 按照戴维斯的说法，奴隶的特征则被概括为：他的人身成为他人的财产；他的意愿服从于主人的权威；他的劳动或服务是靠强制得到的。[③] 不论古今，奴隶制的存在都相当普遍，而古代罗马的奴隶制正是其典型之一。在罗马奴隶制中，暴力与强制的性质十分突出。奴隶主可以比较随意地用鞭打、枷锁、刺字等各种暴力手段来惩罚奴隶，有时还可以对奴婢进行性虐待。[④] 总之，奴隶制是一种对他人人身的彻底控制，是一种极端的权威与强制关系。

在罗马的时代，奴隶制的普遍存在是一个基本的社会现实。究竟罗马帝国是否是严格意义上的"奴隶社会"？虽然学者们对此有不同的看法，[⑤]但不可否认的是，当时奴隶被广泛地运用于家务、农业、手工业、采矿、商业经营等各个领域。[⑥] 虽然奴隶制体现了赤裸裸的强制和压迫，但它却在古代西方社会中得到了普遍的接受，在古典文化中并

---

① Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 1-14.

② M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (London: Chatto & Windus, 1980), 73-77, esp. 77; Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, 1-2.

③ David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1966), 31.

④ K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (New York: Oxford University Press, 1987), 113-137.

⑤ 关于"奴隶社会"的概念，关于罗马帝国是否能被称为"奴隶社会"的讨论，请参看：Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 99-115; Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, 79-82; Keith Bradley, *Slavery and Society at Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 10-30。

⑥ Bradley, *Slavery and Society at Rome*, 57-80; A. H. M. Jones, "Slavery in the Ancient World", *Economic History Review* 9 (1956): 185-199; Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 42-45.

不构成一个需要争论的严重问题。[①]

在奥古斯丁时代的北非，奴隶在农业中的作用相对有限，在家务劳动中的作用更为突出。奥古斯丁对奴隶问题的关注，主要也限于家内奴隶。[②] 对他来说，奴隶制这种极端形式的强制权威，是家中基本的结构性因素。如其言，“最基本寻常的人对人的权力就是主仆之间的”，“几乎每一家中都有这种权力”。[③]

奥古斯丁关于奴隶和奴隶制的论述，在西方古代思想史上占有重要地位。较为传统的观点或是认为他在这方面的思想新意不多，或是认为他在较大程度上容忍甚至是接受了奴隶制。[④] 但从二十世纪八十年代以来，研究者们越来越认识到，那样的观点过于简单，既未反映出奴役问题在其思想体系中的位置，亦未给予其奴隶制观以较为全面的理解。

那么，奴隶制是否是一种值得肯定的社会制度？教会与普通基督徒应当如何对待它？身为奴隶或奴隶主的基督徒是应当接受奴隶制还是反抗它？围绕着奴隶制的起源、奴隶和奴隶主的关系、邪恶的掠奴活动等问题，奥古斯丁在言、行两方面反复地作出了自己的回答。总的来说，他对奴隶制的看法相当复杂，大致而言包括三类倾向。这三类倾向侧重不同，但又是相互联系的。

---

① Bradley, “The Problem of Slavery in Classical Culture”, 282. 为奴隶制而作的最著名的辩护是亚里士多德的奴隶制合乎自然本性论，见 *Politics*, 1253b - 1255b. 加恩西指出，在古代的西方，奴隶制的存在也受到过不同程度的批评和质疑；但他也承认，对奴隶制的公开批判是少见的、孤立的，其影响是有限的（Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, 238, cf. 9 - 11）。正如芬利所论，即便那些主张人人皆为兄弟的古代思想家也不是奴隶制的反对者（M. I. Finley, “Between Slavery and Freedom”, *Comparative Studies in Society and History* 6 (1964): 244; cf. id., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, 120 - 122）。

② Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, 19 - 22, 25 - 26, 30 - 31.

③ *En. Ps.* 124, 7: “Prima et quotidiana potestas hominis in hominem domini est in servum. Prope omnes domus habent huiusmodi potestatem.”

④ 见科科伦的总结，*Saint Augustine on Slavery*, 55 - 56。

一、情感的厌恶："可悲的奴役！"①

首先，必须看到，在个人情感的层面上，奥古斯丁对奴隶制是十分反感和厌恶的。② "所有的奴役都是非常痛苦的。"③他如此概括道。无论是在理论还是实践上，他都表达了对奴隶制的负面看法。

在神学理论上，奥古斯丁鲜明地将奴隶制的起源归因于人类自身的罪恶。在《上帝之城》第 19 卷第 15 章中，④他从《创世记》第 1 章第 26 节中的经文⑤入手，比较深入地阐述了奴隶制起源于罪的理论。他认为：根据上帝所创立的自然秩序(naturalis ordo)，上帝"只希望按其自身形象受造的理性造物[即人类]去统治非理性的造物；不是人对人，而是人对兽。"⑥因此，奴隶制的存在并不符合人类的自然本性，而是人类自身违背上帝的意旨，不断地作恶、犯罪的后果。如奥古斯丁之言，人变为奴隶，不是由于他的自然本性(natura)，而是由于他的罪恶(culpa)。他认为，按照拉丁文"奴隶"(servus)一词的词根，最初"奴隶"指的是那些战败被俘，得到胜利者的宽恕而苟延生命的人。⑦ 可见，若不是由于罪，这种奴役就不会出现。他据此指出："奴役的状态是正当地加诸罪人之上的。"⑧或者说，"奴役的起因就是罪，它使人在束缚的状态中服属于他人。"⑨

这里的关键在于，我们应当如何理解所谓的"罪"的"起因"

---

① "O miserabilis seruitus! ... Mala seruitus!" 语出 *Io. ev. tr.* 41，4。

② 应该说，对于奥古斯丁思想中的这个方面，许多研究者都并未给予足够的重视。例见王涛，《奥古斯丁〈书信 10*〉和〈书信 24*〉的个案研究》，载《西学研究·第二辑》，第 199—217 页。

③ *En. Ps.* 99，7："Omnis servitus amaritudine plena est."

④ 类似的文本见 *Questiones in Heptateuchum*，1.153。

⑤ "……要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。"

⑥ *De civ. Dei*，19.15："Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari；non hominem homini，sed hominem pecori."

⑦ Cf. *OLD*，s.v. "seruo".

⑧ *De civ. Dei*，19.15："Condicio quippe seruitutis iure intellegitur inposita peccatori."

⑨ *De civ. Dei*，19.15："Prima ergo seruitutis causa peccatum est，ut homo homini condicionis uinculo subderetur."

(causa)作用。奥古斯丁并没有说:每个奴隶的受奴役状态都应当归咎于他们自身的罪恶,所有的奴隶都是罪有应得的。更准确地说,他的观点应被理解为:是人类自身的罪改变了全人类所处的状态,使他们无法摆脱妄图支配他人的"统治欲"(libido dominandi),从而为奴隶制的出现创造了条件或环境。[①] 无论如何,奥古斯丁认为奴隶制是罪的后果,是一种悲惨的、痛苦的制度。在他眼中,它无论如何都带有极其阴暗的色彩,是违背人的自然本性的。

在教会工作的实践中,奥古斯丁对奴隶制的态度也是负面性的。首先,他相信释放奴隶是显示爱心的有益行为,支持和鼓励释奴的做法。[②] 在401年的迦太基宗教会议上,包括奥古斯丁在内的主教们一致赞成教会对释奴行为的介入,接受了"教会释奴"(manumissio in ecclesia)的制度。[③] 在主教的职权范围内,他更是积极鼓励释奴的做法。他不仅极力要求希波的神职人员释放个人所有的奴隶,[④]还鼓励奴隶或前奴隶加入他的修院。[⑤]

其次,奥古斯丁公开地表达了对奴隶贩子的厌恶和反对。对于那些进入教堂的奴隶贩子(mangones),他公开地宣称,他们不是教会的真正成员,不是"葡萄藤"(vinea)而是"荆棘"(spina)。[⑥] 晚近发现的《书信10*》更是鲜明地说明了他的态度。在这封信中,他以较长的篇幅谈到了在希波地区为害一时的奴隶贩子的不法活动。根据该信的记载,当时的奴隶贩子经常将自由民贩卖为奴,或者非法地将本来只是契约性的奴仆[⑦]作为永久性的奴隶贩卖出去,有的甚至以暴力手段

① Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, 70 - 71.

② Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, 39 - 40, 46 - 52.

③ Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, 47 - 49; cf. *Sermo* 21, 6; *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*, 6. 64 (*Concilia Africae*, ed. C. Munier (CCL 149), p. 198); *EDRL*, s. v. "Manumissio" and "Manumissio in ecclesia".

④ *Sermo* 356, 3 - 7.

⑤ *De opere monachorum*, 25. 请参看第5章第3节的第3部分。

⑥ *En. Ps.* 127, 11.

⑦ 契约性的奴婢不是完全意义上的奴隶,而是介于自由民与真正的奴隶之间的一种中间性状态。请参看 Finley, "Between Slavery and Freedom", 233 - 249。

掠夺人口，将他们贩卖到海外为奴。[①]

对于这种行径，奥古斯丁十分痛恨。一方面，他企图以罗马法律的武器来对付不法的奴隶贩子。为此，他希望运用教会的政治影响力，以“罗马的自由”(pro libertate Romana)来号召政府，劝说罗马政府修改相关的法令，使得对奴隶贩子的惩罚更有分寸、更加有效。[②] 另一方面，希波的教会保持着警惕，时刻关注着经过当地海港的奴隶船，努力使被拐卖的人口重获自由。这样做不仅可以挽救一部分落难者，还可以使奴隶贩子亏本，从而受到打击。[③] 为了赎出被拐卖的人口，奥古斯丁不惜熔化希波教堂中的圣器，[④]可见其决心之坚定。

然而，必须指出，根据罗马帝国的世俗法律，奴隶制的存在本身是合法的。因此，作为罗马的公民，奥古斯丁的活动只能限定在反对“非法”奴隶贸易(事实上的拐卖、掠夺人口的活动)的限度内。一旦超过了这个限度，教会的行事就会面临极大的障碍。《书信 10*》所提到的一个事例，十分生动地说明了教会的艰难处境。据其记载，在得知奴隶船到来的消息后，在主教奥古斯丁不在场的情况下，希波的一批基督徒自发地登上了港中的奴隶船，使 100 多人重获自由。[⑤] 虽然其中的绝大部分人都是被拐卖的人口，但微妙之处在于：首先，这次行动虽属义举，但并不是在主教的领导下进行的；其次，根据奥古斯丁的记述，自发行事的群众很可能并未使用“赎买”的形式，从而给奴隶贩子留下了口实。事后，蒙受了损失的奴隶贩子不肯善罢甘休，反而与某些罗马官员相互勾结，指控教会侵犯了他们的财产(奴隶)，企图索回这些被释放的人口。奥古斯丁谈到，由于教会无力供养营救回来的全部人口，就将其中的一部分人交给某些基督徒来照顾。结果，他们反而受到了与奴隶贩子串通的官员的威胁。在奥古斯丁看来，一方面，

① *Ep.* 10*, 2-3.

② *Ep.* 10*, 3-5.

③ *Ep.* 10*, 8. Cf. *ibid.*, 3-4, 6-7; *Io. ev. tr.* 41, 4.

④ *Vita*, 24.

⑤ *Ep.* 10*, 7. 参见王涛，《奥古斯丁〈书信 10*〉和〈书信 24*〉的个案研究》，第 212—213 页。

在这种形势下，他们仍然不能停止营救人口的努力；另一方面，教会也应当进行一些政治活动来保护自身。[①]

虽然奥古斯丁厌恶奴隶制，但他的思想和行为都是深受限制的。他将自己的主张概括为："按照使徒的教训，我们要要求奴仆服从于他们的主人，但勿使奴役之轭加诸自由民之上。"[②]也就是说，使自由民沦为奴隶，从而扩展奴隶制范围的做法是必须反对的；但已有的奴隶必须服从奴隶社会中的一般社会规范，不能随意反抗。在实际行事的层面，《书信 10*》所谈到的事例已经很好地说明了奥古斯丁所受的限制；此外，必须指出，在理论的层面上，他对奴隶制的厌恶情绪也受到了社会秩序观念的限制。

二、秩序的维护："要服从他们的主人"[③]

奥古斯丁的世界观是以等级秩序为特点的。在他看来，居下者对上位者的服从乃是天经地义的。在现代人眼中，人对人的服从和役使往往是令人生疑的；但在奥古斯丁眼中，役使本身未必是一种恶，因为一种善的役使是有可能有益于受役使者的。[④] 他曾经引用西塞罗的观点，说主人命令奴仆，就像理性命令欲望一样理所当然。[⑤]

除了等级秩序观对权威与服从关系的强调，奥古斯丁还强调了罪对尘世状态的深刻影响。虽然奴隶制起源于罪，但对尘世中的人类而言，罪的普遍存在是一个无可逃避的基本社会现实。为了克制人的罪恶和放纵，权威和强制手段的存在就显得十分必要。奥古斯丁如此概括他的立场："按照上帝初造人类时的自然本性，没有人是人的奴隶，也没有人是罪的奴隶。但作为一种惩罚的奴役也是律法所设立的，它规定要保存自然本性的秩序，不得侵犯。若无违反这

① *Ep.* 10*, 8.

② *Ep.* 24*, 1.

③ "sive servi, ut dominis suis subditi sint ..." 语出 *En. Ps.* 61, 8。

④ E. g. *En. ii Ps.* 70, 1; *De civ. Dei*, 19. 14, 19. 21; *Sermo Dolbeau* 2, 7.

⑤ *Contra Iulianum*, 4. 12. 61; *De civ. Dei*, 14. 23.

律法的事发生，也就毋须作为惩罚的奴役了。”[①]也就是说，奴隶制的起因是人的罪，它的存在价值同样也是人的罪。充满了罪恶的人类必须受到教训和惩罚，而奴役的状态正是上帝用来惩罚罪人的手段。一旦取消了这些惩罚的手段，由罪人组成的社会就会失控，变得更加混乱。因此，奴隶制虽然并不符合上帝初创的自然本性，但其产生确实得到了神的应允：“若无上帝的裁判，[奴役]就不会发生，但他[上帝]从不会不公平，晓得如何根据作恶者的过犯来判处不同的惩罚。”[②]作为上帝惩罚罪人的一种手段，在这种意义上，悲惨的奴隶制取得了它的存在价值。

由于奴隶制具有惩罚罪人、维护社会秩序的作用，奥古斯丁在理论上承认它具有一定的存在价值。从这种观念出发，对奴隶制的彻底取缔是他所无法想象的，奴隶主对奴隶的鞭打也可以是正当的。[③] 由于奴隶制被视为一种具有必然性和必要性的社会制度，奥古斯丁毫不犹豫地要求奴隶服从于奴隶主：“若是奴仆，就要服从于他们的主人，基督徒要服从于异教徒，善人要忠心地服侍恶人……”[④]

三、重要性的转移：“暂时地为奴仆”[⑤]

虽然奴隶制在古代的西方社会中普遍存在，但古代思想家的相关讨论往往是偏离奴隶制本身的。他们往往从作为社会制度的奴隶制中引申出道德、精神、灵魂的奴役，从而将问题的中心从奴隶制的压迫

---

① *De civ. Dei*, 19. 15: “Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, seruus est hominis aut peccati. uerum et poenalis seruitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conseruari iubet, perturbari uetat; quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali seruitute cohercendum.”

② *De civ. Dei*, 19. 15: “... quod non fit nisi Deo iudicante, apud quem non est iniquitas et nouit diuersas poenas meritis distribuere delinquentium.”

③ Cf. *De civ. Dei*, 19. 16; *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 7, 11; *En. Ps.* 102, 14.

④ *En. Ps.* 61, 8: “sive servi, ut dominis suis subditi sint, et Christiani Paganis; et servet fidem melior deteriori ...”

⑤ “ad tempus serviturus”, 语出 *En. Ps.* 61, 8。

性转移到了道德、宗教方面的说教。[①] 在奥古斯丁的思想中，这种重道德说教、轻制度性奴役的倾向，同样表现得很明显。[②]

首先，奥古斯丁强调奴隶制只是尘世中的一种暂时的制度，远不如基督教的拯救和永生来得重要。他认为，“基督是真正的、永久的主人，而他们[奴隶主]是现世的、暂时的。”[③]虽然善人也有可能成为奴隶，“暂时地为奴仆”(ad tempus serviturus)，但到尘世终结时，一切恶都将消失(donec transeat iniquitas)，“所有的统治权位和人的权力”(omnis principatus et potestas humana)都将被消灭。[④] 因此，奴隶制被视为一种尘世中的制度，无论它是多么的不义，终究只是暂时的，也就是相对次要的。

虽然奴隶的处境往往十分悲惨，但是，在奥古斯丁看来，在尘世中受奴役的状态与永生的得救并无必然联系。用福音书中的话来说，当尘世走向终结时，基督将会再次降临，如同牧人一样将两种羊分开，一边是被拣选的绵羊，另一边是被抛弃的山羊(《马太福音》25：31—34)。他极力强调，“你们将会看到，有许多奴仆在绵羊中，也有许多主人在山羊中。同样，有很多主人在绵羊中，很多奴仆在山羊中。”[⑤]按照这个思路，既然奴隶主和奴隶同样有可能得救，是否在现世生活中“暂时地为奴仆”，这就不是对基督徒至关重要的头等大事了。

其次，基于上述认识，奥古斯丁认为，外在形式上的奴役和强制是相对次要的，最重要的是内在的信仰与道德。类似于其他古代思想家的常见做法，他引入了“罪的奴隶”(seruus peccati)与“淫欲的奴隶”(seruus libidini)这样的概念，认为道德、精神上的奴役状态比制度性

---

① Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, 16 - 19; Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 10, 29 - 30; Thomas Wiedemann, *Greek and Roman Slavery* (London: Croom Helm, 1981), 224 - 251.

② 稍举数例：*De civ. Dei*, 19. 15; *Io. ev. tr.* 41, 4; *Sermo* 21, 6 - 7; *En. Ps.* 99, 7, etc。

③ *En. Ps.* 124, 7: “Ille est verus dominus et aeternus; isti autem temporales secundum tempus.”

④ *En. Ps.* 61, 8; *De civ. Dei*, 19. 15.

⑤ *En. Ps.* 124, 8: “Et videbis ibi multos servos inter oves, et multos dominos inter haedos; et rursus multos dominos inter oves, multos servos inter haedos.”

的奴隶制有更大的危害。[①] 他强调，虽然奴隶们丧失了自由，但奴隶主自己也常常是不自由的，因为他们往往是罪的奴隶。相较而言，“与其当淫欲的奴隶，还不如当人的奴隶，因为最能摧残人心的统治，就是这种统治欲，姑且不论其他的。”[②]

一方面，奴隶制的存在对尘世中人是必不可免的；另一方面，“罪的奴隶”比“人的奴隶”危害更大，因此，基督教就应当把关切的重点放在信仰和道德上。虽然奥古斯丁经常满怀热情地从事打击不法奴隶贩子的斗争，但他并不认为反对奴隶制这罪恶的制度本身是教会的主要使命。在他看来，基督教必须尽力遏制体现在奴隶制中的罪恶，而不是企图在尘世终了之前废除这种制度本身。[③] 如其言，当人类生活在现世中时(in hac vita)，基督“不是使奴隶变为自由民，而是使恶的奴隶变为善的奴隶”。[④]

由于奥古斯丁将奴隶制作为尘世中的暂时性制度，将信仰和道德作为比现实生活中的奴役更重要的事，他就“顺理成章”地将关切的重点从奴隶制本身的压迫性转移到了如何建立“良性”的主奴关系上。[⑤] 在现代的大多数基督徒看来，充满罪恶的奴隶制本身就是不符合基督教伦理的；[⑥]然而，在生活于“奴隶社会”中的古代人奥古斯丁看来，如何建立一种“符合”基督教价值观的主奴关系，恰恰成了主教和神学家应当努力思考的中心问题。奥古斯丁对这个问题的回答是两

---

① 奥古斯丁指奴隶制的惯常用语为“servitus”。在拉丁语中，该词既可以专指奴隶制，又可以泛指一般意义上的奴役和役使(*Lewis and Short*, s. v. “servitus”.)。这些词的双重含义为奥古斯丁的概念转移提供了便利。在此笔者需要感谢北京大学英语系高峰枫先生给予的启发。

② *De civ. Dei*, 19. 15:“Et utique felicius seruitur homini, quam libidini, cum saeuissimo dominatu uastet corda mortalium, ut alias omittam, libido ipsa dominandi.” Cf. *Sermo* 134, 3.

③ Cf. Margaret Mary, “Slavery in the Writings of St. Augustine”, *Classical Journal* 49 (1954): 367 - 368; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 236 - 239.

④ *En. Ps.* 124, 7:“Ecce non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos.”

⑤ Cf. Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 135.

⑥ 关于现代基督徒的废奴思想，请参看：Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, 291 - 390；阿尔文·施密特，《基督教对文明的影响》，汪晓丹、赵巍译(北京大学出版社，2004 年)，第 253—274 页。

方面的。

一方面，奴隶要真心诚意、忠心耿耿地服从于奴隶主。奥古斯丁认为，忠心地服从于主人，是《圣经》对奴隶的要求（见《以弗所书》6：5）。他认为："若奴仆不能从主人那儿得到自由，他们就应当使自己的奴役变为某种自由，不是以奸诈中的恐惧，而是以爱中的忠心来服侍，直到恶消失，所有的统治权位和人的权力被消灭，上帝为万物之主。"[①] 或者说："若是奴仆，就要服从他们的主人，基督徒也要服从异教徒；善人要忠心地服侍恶人，他只是暂时地为奴仆，却将永久地做主人。情况便是如此，直到恶的都消失。"[②]

在他看来，只要尘世尚未结束，奴隶尚未得到自由，他们就应当以爱的精神来服从奴隶主，甚至通过充满爱心的服侍变成主人的"儿子"。[③] 他甚至将这种思路推到极至，表达了"爱能使奴役变为自由"的极为理想化的观点：虽然受奴役的状态并未改变，但只要奴隶"不是被迫的，而是在爱中服侍，役使就成了自由"。[④] 进一步说，只要奴隶能够在这种服从中体现基督教之爱的要求，他们的行事就符合了"善人"的标准，就有可能成为得救的"绵羊"；一旦奴隶满足了基督教的"善人"标准，他们就成了"上帝之城"这个大家庭中的平等一员，和奴隶主成了同一位天父之下的兄弟。[⑤]

另一方面，奴隶主要遵照基督教之爱的要求善待奴隶。其一，虽然奴隶们会"在世俗之善上"（secundum haec temporalia bona）受到不

---

① *De civ. Dei*, 19. 15："... si non possunt a dominis liberi fieri, suam seruitutem ipsi quodammodo liberam faciant, non timore subdolo, sed fideli dilectione seruiendo, donec transeat iniquitas et euacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus."

② *En. Ps.* 61, 8："sive servi, ut dominis suis subditi sint, et Christiani Paganis; et servet fidem melior deteriori, ad tempus serviturus, in aeternum dominaturus. Fiunt enim ista donec transeat iniquitas."

③ *Sermo Dolbeau* 26, 12.

④ *En. Ps.* 99, 7："libera servitus, ubi non necessitas, sed caritas servit." 必须指出，他是在谈论基督对基督徒的"役使"时表达上述观点的；在现世生活中，这种观点显然无法完全应用到人类社会中的主奴关系上。

⑤ *Sermo* 58, 2. 2; *Sermo* 59, 2.

同的对待，但在关系到宗教信仰的“永恒之善”(aeterna bona)上，家主应当同样地爱家里所有的人，如同关切自己的子女一般关切家里的奴隶，期待和祈求他们能够进入天国。[①] 其二，虽然奴隶主必须严格地管理奴隶，在必要时运用家主的权威来鞭打他们，[②]但作为基督徒，奴隶主应当以仁慈、怜悯的心态来施行其权威。虽然奴隶主有权惩罚奴隶，但他们不能憎恨奴隶，否则他们就丧失了基本的人性。[③]

总之，奥古斯丁将基督教之爱作为指导主奴关系的基本原则。奴隶要在爱中服从奴隶主，从而改善与主人的关系，并争取成为“上帝之城”中的平等成员；奴隶主要以爱心来对待奴隶，关切他们在信仰上的福利，增加他们一起进入“上帝之城”的机会。显然，奥古斯丁并不认为主人和奴隶应当在世俗的层面上实现平等，更不急于取消奴隶主的权威本身；但他同时相信，世俗地位的高低并不决定信仰和道德水平的高低。在精神的层面上看，决定地位高低的是一个人是否真心信仰基督教，是否在爱心中实践自己的信仰。因此，在道德上，奴隶和奴隶主是平等的人：“我们不能为了安慰奴仆，而说所有的奴仆都是善的；也不能为了制约主人的骄傲，而说所有的主人都是恶的。有善的、诚信的主人，也有恶的；有善的、诚信的奴仆，也有恶的。”[④]奴隶不因其身为奴隶而成为善人，奴隶主也不因其身为奴隶主而成为恶人，按照奥

---

① *De civ. Dei*, 19. 16：“qui autem ueri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum deum consulunt, desiderantes atque optantes uenire ad caelestem domum ...”

② *De civ. Dei*, 19. 16：“quo donec ueniatur, magis debent patres quod dominantur, quam serui tolerare quod seruiunt. si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci aduersatur, corripitur seu uerbo seu uerbere seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito, quantum societas humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur.”(在到达[天国]之前，家主们应该尽力行使主人的职责，而奴仆们只需要忍耐做奴仆的样子。如果家里有人不服从，破坏了家里的和平，他就要受到纠正、鞭打或其他各种人类社会所允许的正当、合法的惩罚，这是对受到纠正者有益的，能通他回到所已丧失的和平中去。)

③ *Sermo Dolbeau* 21, 4.

④ *En. Ps.* 124, 8：“Non enim quia sic consolati sumus servos, omnes servi boni sunt; aut quia sic repressimus superbiam dominorum, omnes domini mali sunt. Sunt boni fideles domini, et sunt mali; sunt boni fideles servi, et sunt mali.”

古斯丁的道德判断方法，奴隶和奴隶主就在人格上实现了一种起点上的平等。

* *

总之，上述的三个方面基本概括了奥古斯丁对奴隶制的基本认识：其一，在个人的情感上，他在言、行两个方面表达了对奴隶制的反感；其二，由于社会的现实条件，由于强调以权威手段来压制恶的社会秩序观的影响，他承认了奴隶制之存在的必要性；其三，他将奴隶制作为一种尘世中的暂时制度，因此，基督教的要求不是立即取缔这种制度本身，而是以爱的精神来感化奴隶主和奴隶双方，从而使现实生活中的主奴关系更加符合基督教的伦理。

在西方的社会思想史上，奥古斯丁对奴隶制的看法构成了一段重要的篇章。在著名学者加恩西所作的分类中，古代思想家对奴隶制的态度可以被分为“接受”、“辩护”、“批判”、“缓解”等各种类型。[①] 然而，作为一位深邃的大思想家，奥古斯丁的观念同时跨越了多种类型，在多个角度都作出了重要的论述。

应当看到，作为一位生活在奴隶制时代的社会上层人物，奥古斯丁默认了奴隶制存在的社会现实，未能从制度上对它提出彻底的批判。他还将关注的重点从现实生活中的奴役转移到了精神、道德的层面，在今人眼中，这多半难逃“虚伪”的诟病。[②] 这两个方面无疑构成了历史性的局限。

但是，作为一位强调基督教之爱的神学家，奥古斯丁的思想中也有一些值得肯定的因素。首先，在神学上，他毫不犹豫地将奴隶制定

① Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, 21 - 101.

② 学界普遍认为，按照早期教会的原则，奴隶有平等地参与信仰生活的权利。但格兰西认为，按照保罗的观念，作为基督徒的奴隶实际上会遭遇到重重的障碍。见 Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 49 - 70. 虽然格兰西对保罗的理解未必恰当，但她的论点可以启发我们：虽然奥古斯丁认为，奴隶同样可以通过做善人而成为好基督徒，但由于现实生活中的不自由，奴隶行善的困难要大得多。从这个角度来说，奥古斯丁的观点对奴隶并不完全公平。

性为违背自然本性的制度，并在有条件的情况下极力阻止它的扩展，从而在一定程度上体现了人的良知。其次，他运用主教的权威来敦促奴隶主善待奴隶，试图使奴隶制的残暴一面有所缓和。从这个角度上说，他体现了一种改良的思路，多少有利于改善奴隶所处的悲惨处境。其三，他承认了奴隶在信仰、道德上具有平等地位的可能性，多少为受奴役的弱者提供了一种精神上的慰藉。在罗马的奴隶制下，被奴役的人已经成为一种"物"；[①]但在奥古斯丁眼中，"尽管'奴隶'和'主人'是不同的名称，但'人'与'人'并无不同。"[②]奴隶和奴隶主同样是"人"(*homo*)，同样可能成为同一位天父之下的兄弟，在这种神学化的话语中，这位奴隶制时代的思想家多少维护了一些受奴役者的人格尊严。

总之，基于对尘世状态内在局限性的神学认识，奥古斯丁在一定程度上肯定了奴隶主的权威；与此同时，他力图以基督教之爱来影响奴隶制的实践，希望以此来缓和它的残暴一面，多少体现了一些对奴隶的精神关怀。

第四节　小结：爱与家主权威

对奥古斯丁来说，夫妻、父子、主奴这"三伦"构成了一个"家"的基本结构。必须看到，这三种关系的性质并不完全相同：夫妻和父子之伦是符合人的自然本性的，而奴隶制违背自然本性，是人类自身之罪的后果。[③] 但与此同时，奥古斯丁也强调了三者之间的共性：首先，这三种关系都不是永恒的，其存在都以尘世阶段的延续期为限，都会在这个世界的末日终结；其次，在尘世之中，三者都是以权威和服从的关

① 奥古斯丁对这种态度的批评，例见 *De civ. Dei*, 11.16; *De sermone Domini in monte*, 1.19.59。

② *Sermo Dolbeau* 21, 4; "... diuersa quidem esse nomina seruus et dominus, sed non diuersa homo et homo." Cf. *En. Ps.* 124, 7; "Sunt domini, sunt et servi; diversa sunt nomina; sed homines et homines paria sunt nomina."（他们是主人，而他们是奴仆；它们是不同的名目，但人与人是一样的名目。）

③ *De civ. Dei*, 19.14; "... uel naturae ordine uel ipsius societatis humanae."（或由自然本性的秩序而来，或由人类自身的结合而来。）

系表现出来的；再次，这三种权威都应当体现基督教之爱的精神，都能够成为以爱为宗旨的权威。

奥古斯丁强调，妻子、子女和奴婢都是家主所要留意看顾的。在他的社会思想中，“看顾”(consulere)就意味着一种以爱与仁慈为宗旨的“命令和服从”(imperandi oboediendique)。[①] “看顾”的目的是寻求公益，而不是统治他人。[②] 因此，“看顾的职责”(officio consulendi)就与“统治欲”(dominandi cupiditate)形成了鲜明的对比。在这种“看顾”的规范下，“家内的和平”就有可能成为“同住者在命令和服从中的有序和谐”。[③]

按照奥古斯丁的观念，家主对妻子、子女和奴婢的“看顾的职责”，意味着他们都应当处于家主的权威之下。因此，“三伦”也就变成了家内的三种权威与服从关系。奥古斯丁认为，家内的“命令和服从”构成了最基本的社会秩序，因此教会应当督促全体基督徒来维护这种秩序：“你[教会]使女人忠贞地服从自己的丈夫……你让男人以诚爱的律法来管他的妻子……你使子女在某种自由的服从中听从于父母，让父母尽职地管束子女……你教导奴仆不为情非得已，而为乐于本职而听命于主人。你让主人心念共同的上帝而宽待奴仆，多劝导而少强迫……”[④]《论公教会之道》中的这段话，反映了奥古斯丁对家庭生活的基本理想。

和谐有序的家内和平是奥古斯丁所向往的，但是，当它受到挑战时，家主的权威也可以以严厉的方式表现出来：“如果家里有人不服

---

① *De civ. Dei*, 19. 14.

② 对于“consulere”的含义，海金作了深入的分析，见 Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 70 - 75.

③ *De civ. Dei*, 19. 14: “hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium.” Cf. *De civ. Dei*, 14. 28.

④ *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 63: “tu feminas uiris suis ... casta et fideli oboedientia subicis. tu uiros coniugibus ... sinceri amoris legibus praeficis. tu parentibus filios libera quadam seruitute subiungis, parentes filiis pia dominatione praeponis ... tu dominis seruos non tam conditionis necessitate quam officii delectatione doces adhaerere. tu dominos seruis summi dei communis domini consideratione placabiles et ad consulendum quam coercendum propensiores facis ...”

从，破坏了家里的和平，他就要受到纠正、鞭打或其他各种人类社会所允许的正当、合法的惩罚，这是对受到纠正者有益的，能逼他回到所已丧失的和平中去。"①

在奥古斯丁看来，家主的严厉权威是完全能与基督教的信仰取得一致的。在道德和信仰上，对家主权威的服从是有益的："服从对灵魂有益，胜于任何其他东西。奴仆要服从主人，儿子要服从父亲，妻子要服从丈夫。"②他相信，"上帝喜欢教训"(Amat Deus disciplinam)。作为家主，应当努力管好自己的家(domos vestras)，自己的孩子(filios vestros)，自己的家人(familias vestras)。一味的宽容，绝非他所称道的治家之道。③ 在他看来，虽然仁爱和宽容向来都是基督教的基本主张，但这并不意味着对教训和纠正的放弃。如果自己的孩子和奴隶犯了错，就应当惩罚他们、鞭打他们。④

奥古斯丁认为，信仰的真正要求，不是对严厉治家手段的放弃，而是以基督教之爱的精神来实践家内的权威与服从关系。在他心目中的理想家庭中，"发号施令的服务于那些在表面上听命于他们的"，"他们不是出于统治欲，而是出于看顾的职责而发号施令，不是出于做主子的骄傲，而是出于关切的仁慈"。⑤ 也就是说，"发号施令的，就是那看顾的，诸如丈夫对妻子，父母对子女，主人对奴仆。服从的，正是那些被看顾的，诸如妻子对丈夫，子女对父母，奴仆对主人"。⑥

---

① *De civ. Dei*, 19. 16："si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci aduersatur, corripitur seu uerbo seu uerbere seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito, quantum societas humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur."

② *En. ii Ps.* 70, 1："Nihil enim tam expedit animae quam obedire. Et si expedit animae obedire in servo ut obediat domino, in filio ut obediat patri, in uxore ut obediat viro..."

③ *En. Ps.* 50, 24.

④ *En. Ps.* 102, 14; cf. *En. Ps.* 50, 24; *Sermo* 302, 19.

⑤ *De civ. Dei*, 19. 14："... etiam qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare. neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed prouidendi misericordia."

⑥ *De civ. Dei*, 19. 14："imperant enim, qui consulunt; sicut uir uxori, parentes filiis, domini seruis. oboediunt autem quibus consulitur; sicut mulieres maritis, filii parentibus, serui dominis."

在他眼中，对家人的爱并不意味着对权威与惩罚的放弃。只要以爱为出发点，家主的权威手段就可以是合理的。反过来说，过分的宽容不仅不能体现家主的善意，反而暴露了他的不负责任："不能认为，当你不打奴仆时，你是在爱他；或者，当你不教训儿子时，你是在爱他；或者，当你不纠正邻人时，你是在爱他。这不是爱，而是软弱。爱应当勇于纠正，勇于改正。"[①]这样，在基督教之爱的指引下，惩罚与鞭打都有可能成为可取的手段："这样做吧，做吧：这是上帝所允许的；若不这样做，他还会指责你。但必须在爱的精神中去做，而不是在报复的精神中[去做]。"[②]

奥古斯丁深信"尘世"只是乐园与天国之间的一个中间性阶段，"新天新地"终将到来。因此，在这个过渡性的历史时期中，家主的权威应当受到肯定；对于尘世中的基督徒家庭来说，信仰的要求不是在家中放弃权威本身，而是以基督教之爱来指导这些权威的行使。进一步说，由于尘世生活的暂时性，作为基督徒的家主应当将尘世之后的天国新生作为最重要的关切。所以，基督教之爱的最高表现，就是对家人之信仰状况的关切："如果他处于你的管辖之下，就要在爱中、在仁中惩罚和强迫他，念着[他们的]永生拯救；而不是为了宽恕肉体，而使[他们的]灵魂灭亡。"[③]

* *

总之，在奥古斯丁的时代中，家主的权威是由夫权、父权与奴隶主权威复合而成的。在尘世生活的语境中，他认可了家主的权威，但要求它以基督教之爱的精神来行使。上文已经论及，奥古斯丁将人类社

① *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 7, 11："Non putes tunc te amare servum tuum, quando eum non caedis; aut tunc te amare filium tuum, quando ei non das disciplinam; aut tunc te amare vicinum tuum, quando eum non corripis; non est ista caritas, sed languor. Ferveat caritas ad corrigendum, ad emendandum . . ."

② *En. Ps.* 102, 14："Fiat hoc, fiat; admittit Deus, imo reprehendit, si non fiat; sed animo dilectionis fac, non animo ultionis."

③ *En. Ps.* 102, 14："qui forte pertinent ad gubernationem tuam, vindica, coerce cum dilectione, cum caritate, attendens salutem aeternam; ne cum parcis carni, anima pereat."

会划分为“家”(domus)、“城”(civitas)、“世界”(orbis terrae)这三个层次。在以往的研究中，“家”与“城”之间的差别常常受到了强调，奥古斯丁的家庭观与国家观被作了不同的解读。在马库斯等学者看来，他是将家庭与国家视为两类性质不同的制度的。[①] 这样的做法在很大程度上忽视了家与国在奥古斯丁眼中的连续性，割裂了三个社会层次之间的内在联系。在晚近的研究中，“家”与“城”连续性已经得到了更多的强调，马库斯等人的偏颇之处已经部分地得到了纠正。[②]

在古典思想中，“家”与“城”的关系向来引人注目。在柏拉图的《理想国》中，家庭之存在对城邦的利益是可疑的。[③] 亚里士多德则代表了另一种态度。他既注意到了城邦与家庭的差异，[④]又充分地强调了二者的连续性。在他看来，家庭是社会的基本形式，是城邦的基础。因此，欲研究城邦，必先从家庭入手。[⑤]

不能忽视的是，在这个方面，奥古斯丁也具有与亚里士多德相似的观念。在他眼中，“家”绝不是一个相对孤立的社会单元；在“家”与“城”(进而与“世界”)之间，存在着十分密切的联系。虽然在他的时代中，疆域辽阔的罗马帝国早已取代了小国林立的城邦世界，但他仍然习惯于以“城”(civitas)的话语来描述政治社会。[⑥] 他所谓的“城”，其实就是政治权威所主导的国家。因此，“家”与“城”的连续性也就说明了家庭与国家的密切联系。

虽然“家”与“城”是两个不同的社会层次，但无论罗马的传统还是

---

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 197 - 210.

② 例见：Burt, “Friendship and Subordination in Earthly Societies”, 83 - 123; Peter Burnell, “The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's *City of God*”, in *Studia Patristica*, vol. 33, 35 - 39; id., *The Augustinian Person*, 162 - 166; Kevin L. Hughes, “Local Politics: The Political Place of the Household in Augustine's *City of God*”, in *Augustine and Politics*, ed. John Doody, Kevin L. Hughes, and Kim Paffenroth (Lanham, Md.: Lexington Books, 2005), 145 - 164。

③ 柏拉图，《理想国》，第 5 卷，见郭斌和、张竹明译本(北京：商务印书馆，1986 年)，第 177—227 页。

④ Aristotle, *Politics*, 1252a, 1255b, 1259b.

⑤ Aristotle, *Politics*, 1252b - 1253b, 1260b.

⑥ 请参看第 2 章第 3 节中关于“两座城”观念之思想渊源的讨论。

奥古斯丁本人都十分重视二者之间的关联。值得注意的是，在罗马的社会观念中，家与国之间存在着结构上的相似性。罗马人十分重视“家主权威”(patria potestas)，将其作为国家中的一项根本制度。在他们看来，在相当大的程度上，家与国是可以类比的，家主的地位和权力也是与国家统治者的地位和权力相似的。①

在奥古斯丁的思想中，“家”与“城”的联系同样受到了重视。首先，他强调了“家”作为“城”之组成部分的性质。他认为：“家”应被视为“城”的起点或组成的单元(initium siue particula ... ciuitatis)。②作为事物的公理，起点应当归于终点，部分应当服务于整体。③ 因此，“家”的这种身份意味着，它应当服务于“城”的命令和要求。如其言，“家内的和平应归于城的和平”；或者说，“同住者在命令和服从中的有序和谐应归于公民在命令和服从中的有序和谐”。④ 这里所谓的“归于”(referatur)⑤的关系意味着“家”对“城”的负责：“家主应以城之法为命令，以其治家，使[家]与城的和平相一致。”⑥

具体而言，“家”对“城”的负责具有两方面的含义。一方面，作为“城”的一部分，家的秩序就是整个社会秩序的一部分。因此，“家内的和平应归于城的和平”，家主对家内秩序的维护也就是对全社会之秩序的维护。另一方面，在更深远的意义上，他并不认为家庭生活是处于国家的治理范围之外的。在他看来，甚至最基本的家庭关系也要服从于国家的法律。一个突出的例子是，在他的时代中，罗马国家已经

① W. K. Lacey, “Patria Potestas”, in *The Family in Ancient Rome*, 121 - 144.

② *De civ. Dei*, 19. 16.

③ *De civ. Dei*, 19. 16:“omne autem initium ad aliquem sui generis finem et omnis pars ad uniuersi, cuius pars est, integritatem refertur ...”

④ *De civ. Dei*, 19. 16:“... ut ad pacem ciuicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendi que concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam ciuium.”

⑤ 在拉丁语中，“referatur”一词可以引申出汇报、请示、提交的含义，见 *Lewis and Short*, s. v. “refero”; *OLD*, s. v. “refero”。

⑥ *De civ. Dei*, 19. 16:“... ut ex lege ciuitatis praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci adcommoda ciuitatis.”

禁止了堂表亲之间的婚姻，这样的做法就体现了人类社会的进步。[①] 可见，奥古斯丁既主张家庭要对国家负责，又承认了国家对家庭生活的管理权。

其次，“家”与“城”都是由社会权威来治理的，具有相似的权力结构。在奥古斯丁眼中，家内的“三伦”表现为三种社会权威，“家”在根本上是一个由家主权威来治理的领域。因此，就权力结构的性质而言，家庭与国家具有相似性。在他看来，“家”与“城”都是一种“在命令和服从中的有序和谐”(ordinata imperandi oboediendi que concordia)，[②]都是由社会权威来治理的领域。可见，在权力关系上，家庭与国家表现出了一定的同构性。

在罗马的观念中，整个社会被视为一个由各个家庭的家主连接而成的关系脉络，[③]家主的权威在整个社会中发挥着承上启下的枢纽作用。家庭是整个社会控制网络中的一部分，而家主处于整个权力关系中的关键性的位置上。他们既将自己的家与其他的家联系起来，又负责控制家中的成员。[④] 与这样的社会现实相一致，奥古斯丁同样极力强调了家主的治理权威，同样主张家内的治理要对“城”负责。在家主权威的身上，“家”与“城”的连续性得到了集中的体现。总之，在奥古斯丁的思想中，“家”的秩序与“城”的秩序都强调了社会权威的主导作用；这两个社会层次既在权力结构上具有相似性，又在治理上具有相当大的连续性。

其三，在规范社会生活的价值观上，“家”与“城”也能够取得一致。一方面，奥古斯丁认为家庭生活处在国家的管辖之下。用他的话来说，“家主应以城之法为命令，以其治家”。[⑤] 诚如伯内尔所论，在奥古

① *De civ. Dei*, 15.16.

② *De civ. Dei*, 19.13, 19.16, cf. 19.14.

③ Lacey, “Patria Potestas”, 123.

④ Shaw, “The Family in Late Antiquity: The Experiece of Augustine”, 10－18, esp. 11－12.

⑤ *De civ. Dei*, 19.16:“... ut ex lege ciuitatis praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci adcommoda ciuitatis.”

斯丁看来，家中的规矩是与政治社会的原则相通的。[①] 另一方面，他相信，家主权威与政治权威的行使同样应当体现基督教之爱的要求。或者说，家庭与国家同样能够成为以爱为宗旨的社会团体。[②]

总之，奥古斯丁认为家庭是国家的组成部分，认为二者是结构相似的由社会权威来治理的领域，认为二者同样应当体现基督教伦理的规范性。在下一章中，我们的目光将从“家”的层次上升的“城”的层次，奥古斯丁的国家观将得到专门的探讨。

① Burnell, “The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's *City of God*”, 35 - 39.

② Burt, “Friendship and Subordination in Earthly Societies”, 83 - 123.

第四章　政治的位置：论国家

作为“早期教会中最深刻的政治思想家”，[①]奥古斯丁在西方政治思想史上占有承前启后的特殊地位。[②] 可以说，他是希腊罗马政治思想史上的最后一位重要人物，[③]也是中世纪政治思想史上的第一人。[④]他在古典政治哲学与基督教政治观念之间架设了一座桥梁，深刻地影响了中世纪以来的西方政治文化传统。[⑤]

本章旨在从政治思想史的角度讨论奥古斯丁的国家观。在他所处的时代中，虽然城邦制度早已为大一统的罗马帝国（Romanum imperium）取代，但他仍然惯于以“城”（civitas）的形式来看待政治社会。在他划分的三个社会层次中，“城”即大致相当于政治社会的范畴。

基督教的国家观可以上溯到《圣经》。使徒保罗不仅指出国家的权威乃是上帝所授予的，还明确地要求基督徒服从于国家：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的。所以，抗拒掌权的就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑

---

① 语出 Fortin, “Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine”, in *Classical Christianity and the Political Order*, 32。

② 对奥古斯丁国家观的概括性介绍，请参看 R. A. Markus, “The Latin Fathers”, in *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 – c. 1450*, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 92 – 122; Fortin, “St. Augustine”, 176 – 205; R. W. Dyson, *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers* (Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen Press, 2003), 1 – 68。

③ 见 Malcolm Schofield, “Epilogue”, in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. C. Rowe and M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 661 – 671。

④ 见 Markus, “The Latin Fathers”, 92 – 122。

⑤ 对于奥古斯丁在西方政治思想史上的重要地位，国内的政治学者已有相当的认识。例见丛日云，《西方政治文化传统》（哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003 年），第 411—423 页；徐大同主编，《西方政治思想史》（天津人民出版社，2005 年），第 2 卷，72—91 页。

罚。”(《罗马书》13：1—2)这种立场强调了基督徒在社会生活中的严肃责任，否定了藉个人自由之名而轻视政治权威的无政府倾向，对基督教的政治观念影响深远。[①]

在313年“米兰法令”颁布之前，基督徒曾经多次遭到罗马帝国的不同程度的迫害。但总体而言，基督教与帝国的冲突是不同宗教观念的矛盾造成的；在政治层面上，大多数基督徒并不反抗帝国的统治。[②]在君士坦丁当政之前，罗马帝国的基督教政策并不始终一致，经常在迫害、放任与宽容之间摇摆着。[③] 由于政治环境的不稳定，基督徒对国家的态度也难以达到整齐划一的程度。虽然承认与接受罗马国家的观点始终存在，但敌视帝国的思想也一度出现，希坡律图[④]就是其代表之一。在君士坦丁之后，罗马国家转而支持教会，对基督教的发展壮大发挥了积极的作用。与时局相应，接受和支持帝国统治的态度更加盛行了。在有利的形势下，尤西比乌等教父进一步发展了亲罗马的观念，大力歌颂了帝国的进步和皇帝的功绩，甚至将帝国视为上帝拯救人类的工具。[⑤]

与上述两类态度相比，奥古斯丁的国家观更为复杂：一方面，与早期基督教政治思想的主流传统相一致，[⑥]他承认了政治权威在“城”中的统治地位，充分强调了对国家的服从；另一方面，他又坚信所有的国家都只是尘世中的暂时现象，拒绝了对罗马国家的神化。[⑦] 大体而言，

---

① A. J. Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, vol. 1, 89－98.

② Marta Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, trans. Annabel Bedini (London: Routledge, 1994), 3－6, 147, 171－179.

③ 详见 Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, 7－132。

④ 希坡律图(Hippolytus, ca. 170－ca. 236)曾在罗马担任分裂教派的主教，请参看：*Encyc. E. C.*, s. v. “Hippolytus”; Quasten, *Patrology*, vol. 2, 163－207。

⑤ R. A. Markus, “The Roman Empire in Early Christian Historiography”, *Downside Review* 81 (1963): 341－346; id., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 47－51; Lavere, “The Political Realism of Saint Augustine”, 138－140; F. Edward Cranz, “Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea”, *Harvard Theological Review* 45 (1952): 47－66.

⑥ Cf. Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, vol. 1, 147－160.

⑦ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 22－71; Michael J. Hollerich, “Augustine as a Civil Theologian?” *Collectanea* Ⅱ, 57－69.

奥古斯丁的立场构成了既不批判帝国，又不讴歌帝国的第三种基督教国家观。这种立场对后世的基督教政治传统影响深远。

必须指出，奥古斯丁并不是现代意义上的政治学家或政治思想家，他并未撰写过任何专门的政治学著作。但是，在《上帝之城》等作品中，他曾对一些与国家观密切相关的问题作过深入的讨论。虽然这些论述的基本着眼点在于神学与道德，而非国家与政治，但它们依然对中世纪以降的西方政治思想产生了直接的影响。鉴于他在政治思想史上的重要地位，如何将他的分散论述还原与重构为一种体系性的学说，从而深入地理解其政治观念，就是一项十分有意义的工作。

围绕着奥古斯丁对国家或者说政治权威的看法，本章将主要讨论三方面的内容。其一是政治权威的起源问题。也就是说，奥古斯丁是否认为国家的存在本身符合人的自然本性，是否认为它是罪的产物？对此之回答，将在相当大的程度上左右他对国家的基本价值判断。其二是国家的定义问题。其中的焦点在于，他是否抛弃了以西塞罗为代表的古典国家定义，从而切断了国家与信仰道德的内在联系。对这个问题的探讨将能揭示奥古斯丁对政治与基督教伦理之关系的深沉思索。其三是国家在社会中的作用问题。在前两个问题的基础上，对此之探讨将进一步说明他对国家之性质与作用的基本认识。

需要说明的是，本章的讨论将主要限于抽象的政治哲学的层面。也就是说，本章的任务仅仅是探讨奥古斯丁对作为抽象概念的“国家”或“政治权威”的看法。当然，在他的国家观中，还有另一个十分重要的层面，即他对具体的罗马国家的看法。对此之探讨，将会在下一章中展开。

第一节　国家的起源：政治与人的自然本性

首先要讨论的问题是政治权威的起源。需要指出的是，奥古斯丁对这一问题的讨论不是从社会、经济因素的角度展开的，[①]而是从神学

① 恩格斯为这种角度的研究提供了一个经典范例，见《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯选集》（北京：人民出版社，1995年第2版），第4卷，第1—179页。

的角度出发的。在其神学话语中，这个问题的表现形式就是政治权威是否符合人的自然本性。在基督教的政治观念中，这个在神学话语中展开的命题确实占有重要的地位。正是在对这一神学命题的探讨中，奥古斯丁的国家观得到了有力的表达。

如前文所述，“自然本性”(natura)指的是上帝初创万物时的状态，亦即上帝原初创造的世界秩序。奥古斯丁认为“自然本性”意味着根本上的善，将这种善视为基督教信仰的基本要求。[①] 按照他的话语，是否符合人的自然本性，是人们对一种社会制度进行价值判断的重要标尺：肯定它合乎自然本性，就是相信它能够产生于始祖堕落之前的乐园阶段，即使在实践中存在着严重的弊病，在根本上仍然是善的；认为它违背自然本性，就是相信它在根本上是恶的，只能起源于始祖堕落之后，是人类自身的罪造成的。在神学的层面上，国家的起源问题是在探讨政治是否合乎上帝所创造的世界秩序；在政治思想的层面上，它实际上借助神学语言表达了对政治生活在人类社会中之地位、作用的评价。

正如美国学者伯特所论，政治权威与人类自然本性的关系问题具有重要的实践意义：如果国家不合乎人的自然本性，只是因人类之罪而产生的，那么，追求美德者就应当远离它，政治就不能成为高尚的职业；若相反，国家合乎人的自然本性，是一种有时被滥用的善，那么心系社会的善人就应当积极参与国家的事务并试图改善之。或者说，如果国家是合乎自然本性的，有道德地参与政治的行为就谈不上“脏手”(dirty hands)了。[②]

由于问题本身的重要性，奥古斯丁对国家起源问题的看法长期深受西方学者们的重视。然而，除了《上帝之城》第 19 卷第 15 章等个别文本，奥古斯丁对这一问题的直接讨论却很少。由于问题的重要性与史料的限制构成了明显的对比，这个问题就成了一个既难以澄清，却又不得不一直追问下去的关键。由于史料本身的缺乏与模糊，研究者

① 请参看第 2 章第 2 节的第 1 部分。

② Burt, *Friendship and Society*, 130 - 131.

们就各抒己见，塑造了形象相异的“奥古斯丁”；他们笔下的“奥古斯丁”经常呈现出不同的面貌，其政治观念旨趣各异。可以说，“解释出来的奥古斯丁”与“历史真实的奥古斯丁”同样令人回味深长。

下面，我们将扼要地追溯现代研究者们对这个问题的认识过程：首先，分析以卡莱尔与马库斯为代表的现代经典学说的形成过程，同时借助他们的文本分析来展开奥古斯丁的核心文本；其次，分析较晚的研究对这种经典解释的挑战。在对学说史的系统回溯的基础上，我们将结合奥古斯丁的文本，分析他对“权威”与“政治”这两个关键概念的认识，从而为我们的结论铺平道路。

一、问题的展开：现代经典学说的形成

自二十世纪初以来，西方学者对奥古斯丁政治思想的解释可以被归纳为两种主要范式。第一种是上承中世纪的传统范式。按照该范式，在奥古斯丁眼中，社会中的政治秩序合乎上帝所创造的自然本性。自二十世纪初以来，卡莱尔等英国学者开创了另一种范式。这种新范式主张：晚年的奥古斯丁强调原罪对人类本性的深刻影响，认为政治权威不符合人类原初的自然本性，是罪的后果。[①] 下面先以卡莱尔和马库斯的观点为主线，阐述这种新范式对奥古斯丁的解释。

在《西方中世纪政治理论史》第 1 卷中，主要依据《上帝之城》第 19 卷第 15 章中的关键性文本，[②]卡莱尔提出：奥古斯丁等教父虽然肯定了人的社会性，却不认为政治生活符合人的自然本性。他将该关键性文本解读为：上帝按自己的形象而创造了具有理性的人类，不是使人成为彼此间的主人，而是使其成为非理性造物(irrational creatures)的

① 这是罗明嘉的归纳，见 Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, 10 - 18。

② 其中最核心的文本是：“Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt ...”([上帝]只希望按其自身形象受造的理性造物[即人类]去统治非理性的造物；不是人对人，而是人对兽。故最初之义人是牧人而不是君王……)相似的文本见 *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 8, 6。

主人。原初善良的人不是人的王，而是畜的牧人。因此，正如奴隶制违背了人在自然本性上的平等，政府中的人对人的服从也违背了自然的平等。所以，在奥古斯丁眼中，按原初的自然本性人类应当是平等的；政府制度起源于始祖犯罪之后，只是上帝为惩罚和救治人的罪而作的安排。①

至少自卡莱尔以来，在对奥古斯丁政治思想的研究中，“政治是否合乎人的自然本性”这个问题长期占有突出的位置。奥古斯丁认为政治生活不合乎人的自然本性，政府存在的必要性在于惩罚和救治人类的罪，这些观点都在以后的奥古斯丁研究中影响深远。以麦基尔韦恩、②贝恩斯、③迪恩④等人为代表，卡莱尔的核心论断得到了多数学者的追随。⑤ 卡莱尔在分析过程中所运用的若干关键性文本（尤如《上帝之城》第 19 卷第 15 章），至今仍然受到特殊的重视。

在卡莱尔之后，在西方学者对奥古斯丁国家观的研究中，最为重要的是英国历史学家罗伯特·马库斯的工作。在其经典文章《政治权威的两种概念》中，他同样是从《上帝之城》第 19 卷第 14—15 章中的关键性文本入手的。

马库斯首先分析了这两章的文本。第 14 章首先讨论了“两座城”

---

① Carlyle, *A History of Mediœval Political Theory in the West*, vol. 1, 125 - 126, 128 - 129.

② 麦基尔韦恩认为：强制性法律、政府等制度是人的罪引起的，不是原初自然本性的一部分，甚至可说是“反自然本性”的（contra naturam）；罪造成了所有形式的人对人的从属关系，包括主人和奴隶的关系，也包括统治者与臣民的关系；但与此同时，政府等强制制度是上帝对罪之后果的救治措施。见 Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages* (New York: McMillan, 1932), 151 - 152。

③ 贝恩斯认为：堕落伤害了人受造时的社会生活，人对人的服从是亚当之罪的苦果，奴隶制则是罪的另一后果。见 Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*, 6 - 7。

④ 迪恩认为：与私有制和奴隶制一样，国家是违背人的自然本性的制度，是堕落的后果；国家既是对罪的惩罚，又是对人的有罪状态的救治，是以外在性、强制性、压制性和救治性为特点的。见 Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 117, cf. 10 - 11, 95 - 96。

⑤ 彼得·布朗也强调，奥古斯丁把人类的政治活动看作疾病的征候，其根源应被追溯至堕落。见 Peter Brown, “Saint Augustine”, 7 - 10。

所追求的两种和平，也就是“地上的和平”与“永恒的和平”。这一章以对“家内和平”(domestic peace)的描绘结尾。“家内和平”被奥古斯丁定义为“权威与服从在家中的有序和谐”。[①] 从这里开始，“权威”(imperare，imperium)被引入了讨论。奥古斯丁以“照料”、“引导”(consulere)等语讨论了家长对家庭成员的责任。这一责任被定义为权威：“引导就是行使权威(imperant enim qui consulunt)……被引导就是服从(obediunt autem quibus consulitur)……”。在因信而生的义人家中，治理者服务于从属者，他们“不是出于对权力的渴望而是出于照管和引导的义务而治理；不是出于做主人的骄傲，而是出于仁慈的关切”。[②] 马库斯指出，在本章中奥古斯丁并未讨论社会制度的起源，他所关注的是行使权力的两种方式。[③]

紧接着，奥古斯丁在同卷第 15 章中说明，在任何制度中均能以家主(paterfamilias)为模范来行使权力。本章的开头接着第 14 章的结尾说：“这就是自然本性的秩序所规定的，上帝是这样造了人。”[④]接着，针对《创世记》第 1 章第 26 节，[⑤]奥古斯丁解释说，上帝只希望按其形象受造的理性造物去统治非理性的造物；上帝所给予的“统治”(dominion)或“权威”(authority)不是人对人的，而是人对兽的，故最初之义人(primi iusti)乃牧人而非君王。[⑥] 马库斯指出，对社会制度之起源的讨论由此才开始。奥古斯丁一方面断

---

① *De civ. Dei*, 19.14:“... ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium.”

② *De civ. Dei*, 19.14:“Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed prouidendi misericordia.” 笔者对本句的翻译与马库斯略有不同：“不是出于统治欲而发号施令，而是出于看顾之职责，不是出于做主子的骄傲，而是出于关切之仁慈。”

③ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 197-8.

④ *De civ. Dei*, 19.15:“Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit.” 笔者对本句的翻译是：“此即自然之秩序所定，上帝是这般造了人。”

⑤ 新标点和合本《创世记》第 1 章第 26 节：“上帝说：‘我们要照着我们的形象、按我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。’”

⑥ *De civ. Dei*, 19.15:“Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt ...”

定奴隶制起源于罪，另一方面又强调它仍然是上帝对罪人的正义惩罚。这一章的结尾是：奴隶应当以爱的忠诚服务于主人，“直至恶消失，所有的统治权位和人的权力被消灭，上帝为万物之主”。[①] 总之，奥古斯丁在第 15 章中指明：奴隶制并非起源于人受造时的自然本性。[②]

不同于卡莱尔的是，马库斯指出，在上述文本中，奥古斯丁只是明确了奴隶制起源于罪，并未直接讨论政治制度的起源。[③] 但是，马库斯极具匠心地指出，第 14 章中的一段文本[④]可以说明，奥古斯丁区分了家长对家庭成员的权威与奴隶制，家庭在他眼中是合乎人的自然本性的。[⑤] 同时，由于第 15 章已明确奴隶制不符合人类自然本性，马库斯就据此认为，奥古斯丁区分了两类性质不同的制度：起源于罪的奴隶制和符合自然本性的家庭。问题在于，政治权威的性质是类似于奴隶制还是家庭。[⑥]

值此关键时刻，马库斯举出了三条重要文本，据此认为奥古斯丁眼中的政治权威是奴隶制的同类。首先，根据第 15 章中对《创世记》第 1 章第 26 节的评注，奥古斯丁否定了任何一种人对其他人的统治，这里所谓的“统治”(dominion)应当包括人对人的政治

---

① *De civ. Dei*, 19. 15: “... donec transeat iniquitas et euacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus.”

② Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 198 - 199.

③ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 198 - 200.

④ 这里最关键的文本是：*De civ. Dei*, 19. 14: “Primitus ergo inest ei suorum cura, ad eos quippe habet opportuniorem facilioremque aditum consulendi, uel naturae ordine uel ipsius societatis humanae.”(首先他要照看自己的家室，其或由自然本性的秩序而来，或由人类自身的结合而来，对他们他更易于引导些。)

⑤ 在奥古斯丁原文中，家内的权威—服从关系分为两类，即家长—家庭成员的关系与主人—奴隶的关系。奥古斯丁在此称家长—家庭成员的关系属于“自然本性的秩序”(uel naturae ordine)，而主奴关系属于因人类社会而结成的关系 (uel ipsius societatis humanae)。而马库斯对这段文本的字面含义加以发挥，提出奥古斯丁区分了两类权威—服从关系，一为符合人类自然本性的(狭义上的)家庭关系，一为源于罪而非自然本性的主奴关系。必须指出，尽管古代的“家”同时包括主奴、夫妻、父子这“三伦”，马库斯在下面所讨论的“家庭”都是狭义上的，不包括奴隶在内。

⑥ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 200.

统治。其二，第 15 章的结尾也说明，奥古斯丁认为包含人的统治（domination）和权力的任何制度都和奴隶制同属一类。其三，《〈诗篇〉释义》中的一段文本[①]也给人以类似的印象，即奴隶制与一切政治权威、世俗权力相似。总之，虽然这些文本没有直接讨论社会制度的起源，但其效果还是强化了一种印象，即：在奥古斯丁心目中，奴隶制和政治制度并无根本差别。[②]

总结起来，马库斯的论证步骤可被概括如下：

1.《上帝之城》第 19 卷第 14—15 章证明，奥古斯丁区分了两类权威：家庭中的权威合乎人类自然本性，而奴隶主的权威则否；

2. 上述文本并未直接讨论政治权威到底是近乎家庭还是近乎奴隶制；

3. 但在上述文本中，奥古斯丁是将政治权威与奴隶制相提并论的，故在他眼中政治权威近乎奴隶制，二者可被归为一类；

4. 故可作结论，与奴隶制一样，政治权威也源于罪，并不符合人的自然本性。

在政治权威的起源问题上，马库斯对奥古斯丁的解释可被总结为："女人对男人的服从源于合乎自然本性的秩序；然而人对政治权威的服从（与奴隶制）则否。"马库斯笔下的奥古斯丁认为：合乎人类自然本性的社会是一个平等者在和谐中生活、只服从于上帝的社会；政府制度是罪带给人类社会的，是上帝对人犯罪的惩罚，也是上帝为了应对罪的后果而作的安排。一言以蔽之，社会起源于合乎自然本性的秩序，而国家植根于罪。[③]

与马库斯的论证相比，卡莱尔直接以《上帝之城》第 19 卷第 15 章

---

① *En. Ps.* 124，7－8. 这段文本的大意为：无论是在奴隶主和奴隶的关系中，还是在统治者与臣民的关系中，善人反而受治于恶人的情况都是有可能出现的；基督徒应当服从世俗的主人，因为他们的统治即便不义，也只是暂时性的。

② Markus，*Saeculum：History and Society in the Theology of St. Augustine*，200－201.

③ Markus，*Saeculum：History and Society in the Theology of St. Augustine*，204－206.

中的文本来解释奥古斯丁国家观的做法是不妥的。[①] 但总的来说，在政治权威的起源问题上，卡莱尔与马库斯的观点是一脉相承的：虽然人的自然本性是社会性的，但政治权威类似于奴隶制，植根于人类的罪，并不源于自然本性。卡莱尔与马库斯的观点具有很强的连续性，共同架构了二十世纪奥古斯丁研究新范式中的一大经典学说。无论是在英伦，[②]在欧洲大陆，[③]还是在北美，[④]对奥古斯丁国家观的这种解释都影响甚大。

二、政治权威的自然性：对经典学说的挑战

但长期以来，也有一些学者提出了不同于上述经典解释的看法。早在二十世纪二十年代，英国学者费及思就提出：奥古斯丁并不主张

① 进一步说，卡莱尔与马库斯对社会权威与人类平等这一根本问题有着非常不同的理解。卡莱尔所强调的是：基督教主张"人类根本与内在的平等"(the essential and inherent equality of mankind)，"上帝所创造的人是自由和平等的"(Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, vol. 1, p. 111, p. 116)。因此，卡莱尔所理解的"自然本性"首先意味着人的平等，而"罪"就意味着对这种平等的取消。可以说，对早期基督教思想的这一理解，是他据以主张奥古斯丁认为政府制度违背人类自然本性的重要理论背景。他所强调的，是堕落前与堕落后的尖锐对比。而马库斯的分析既考虑了堕落前与堕落后的对比，又考虑了不同形式的社会关系(主要包括家庭、奴隶制和政府)之间的重大区别。因此，马库斯所阐释的"自然本性"虽与奴隶制和政治权威相悖，却能与家长对家庭成员的权威相容。在笔者看来，虽然马库斯最终得出了貌似卡莱尔的结论，但他已经在前人的基础上迈出了一大步。

② 例见：O'Donovan, "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought", 104 - 105; Kirwan, *Augustine*, 220 - 224; Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, 215 - 216; R. W. Dyson, *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo* (Woodbridge, UK: The Boydell Press, 2001), 47 - 48; id., *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers*, 23 - 37; Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, 62 - 68。

③ 例见：Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, 41, 101 - 108。

④ 例见：Lavere, "The Political Realism of Saint Augustine", 141 - 142; Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, 113 - 116; Anthony J. Parel, "Justice and Love in the Political Thought of St. Augustine", in *Grace, Politics and Desire*, 71 - 84; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 252 - 255; Paul Weithman, "Augustine's Political Philosophy", *The Cambridge Companion to Augustine*, 238 - 240。

国家在根本上是恶的，或是违背人的自然本性的。[①] 在二战以后，不同的声音也并不沉寂。例如，意大利学者梅利、美国学者伯特等人都强调了家与国的连续性，认为二者在奥古斯丁心目中均合乎人的自然本性。[②] 特塞勒指出，虽然奥古斯丁认为政治生活的价值是有限的，但他仍然将其视为一种重要的善。[③] 福庭则在 1971 年的"圣奥古斯丁讲座"中提出：起源于罪的，不是政治统治(political rule)本身，而是强制性的政治统治(coercive political rule)及其产生的不平等。他指出，由于奥古斯丁承认自然的不平等，在完全假设性的自然状态中，某种形式的政府结构就有可能存在。[④] 然而，与马库斯的精彩论证相比，上述观点都显得不够有力。

二十世纪九十年代以来，卡莱尔、马库斯等人的经典学说才遭遇了真正的挑战。一方面，对于国家在奥古斯丁眼中符合人类自然本性的命题，伯特系统地在理论上作了论证。[⑤] 另一方面，对于马库斯等人对《上帝之城》第 19 卷第 15 章中关键性文本的解读，伯内尔等学者提出了有力的质疑。

1992 年，加拿大学者伯内尔发表了题为《政治在圣奥古斯丁〈上帝之城〉中的位置》的重要论文。[⑥] 在这篇文章中，他全面地批判了马库

---

① Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God,'* 51 - 67.

② R. Melli, *Il concetto di auctorità negli scritti di S. Agostino* (Roma, 1948)，转引自 Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, 62 - 64; Burt, "St. Augustine's Evaluation of Civil Society", 87 - 89。

③ TeSelle, *Augustine the Theologian*, 271 - 275.

④ Fortin, "Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine", 52 note 18. 需要指出的是，在列奥·施特劳斯等主编的《政治哲学史》中，福庭不是说" the civil society is a punishment for sin"，而是小心翼翼地说："Even the civil society *as we know it* is a punishment for sin."(斜体为笔者所加，下同)同样，他也不是说"这些制度[即私有产权、奴隶制及政府]的存在是人类堕落的结果和纪念物"，而是说 "The *very* existence of these institutions is a consequence and a permanent reminder of man's fallen condition." 在此关键之处，中译本(《政治哲学史》，李天然等译，河北人民出版社，1993 年)显得不够准确。见 Fortin, "St. Augustine", in *History of Political Philosophy*, 3rd ed., 183。

⑤ Burt, "Augustine on the State as a Natural Society", 155 - 166; id., *Friendship and Society*, 130 - 149.

⑥ Peter J. Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*", *History of Political Thought* 13, 1 (1992): 13 - 29.

斯等人对奥古斯丁政治思想的解释。在政治与人类自然本性的关系问题上，伯内尔着力批驳了认为在奥古斯丁眼中国家产生于罪，不符合人类自然本性的观点。

《上帝之城》第19卷第15章中对《创世记》第1章第26节所作的评注历来就是奥古斯丁研究史上的经典文本，卡莱尔、马库斯等人的论点都以对这段文本的解读为重要依据。但伯内尔指出，马库斯等人对该文本的解读并不正确：在此奥古斯丁并没有说上帝不希望人治理(rule)其他人，而是说上帝不希望人统治(dominate)其他人；进而，奥古斯丁也没有说最初的义人(primi iusti)是“不同于君王”(pro regibus)或“而非君王”(potius quam reges)的牧人，而只是说“甚于君王”(magis quam reges)。所以，伯内尔认为：该文本并不能证明马库斯的结论(即政治是罪的后果)，而只是说明了人对人的统治(domination)是罪的后果；该文本并未将政治与人对人的统治等同起来；它也没有说明，按自然本性人类完全是非政治(apolitical)的牧人。[①]

伯内尔还举出了《上帝之城》第19卷第13章中的另一段文本：[②]在此，奥古斯丁用来描述家内和平(pax domus)与城之和平(pax civitatis)的用语完全一致，都是“在命令和服从上的有序和谐”(ordinata imperandi atque oboediendi concordia)。伯内尔指出，这一文本说明不了家庭和国家的起源是完全不同的(即家庭源于自然本性，而国家源于罪)；毋宁说，它恰恰说明了家庭和国家出自

① Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*”, 20-21; cf. id., *The Augustinian Person*, 162.

② *De civ. Dei*, 19.13: “... pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium ...”(家中的和平[是]同住者在命令和服从上的有序和谐，城中的和平[是]市民在命令和服从上的有序和谐……)耐人寻味的是，在PL、CCL、Augustinus-Lexikon Project(http://www.augustinian.villanova.edu/AugustinianStudies/city.html)这三种版本的拉丁文本中均有“pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium”一语，但在较为流行的LCL译本与贝滕森译本当中，本句都被遗漏了。

同一自然本性。[①]

上文已在逻辑上将马库斯的论证过程概括为四步。通过对文本的再解读，伯内尔对马库斯的第三步论证（即奥古斯丁将政治权威与奴隶制归为一类）提出了有力的挑战。在他看来，文本考据能够说明，马库斯等人对奥古斯丁国家观的解释有失偏颇。

伯特也不赞同马库斯等人对《上帝之城》第 19 卷第 15 章中关键文本的解读，认为该文本只针对以战俘为奴隶的做法，与国家观无涉。[②] 他也主张奥古斯丁承认国家合乎人类自然本性。他的论点立足于两项论证：第一，按照奥古斯丁对自然状态的理解，对国家的需要是符合人的自然本性的；第二，政治权威的行使不一定违背人类自然本性上的平等。其第一项论证可被归结如下：[③]

1. 根据奥古斯丁对伊甸园的理解，原初状态的人类具有充分的物质性，既有物质方面的需求，又要进行肉体上的繁衍。

2. 根据 1，随着人类的繁衍，社会规模不断扩大，超出家庭范畴的复杂社会必将出现。

3. 按自然本性，人类具有意愿的自由选择能力，人与人之间是会发生差异的。所以，在复杂的社会中，必须安排某些人（权威）来进行协调。

4. 根据 2，由于社会规模的扩大，协调的任务就变得非常复杂。能在大型社会中进行如此复杂的协调工作的，自然不是家庭层面上的权威。

5. 再者，根据 1，伊甸园中的人类在精神需求之外还有复杂的物质需求。而协调物质需求的权威，自然就是宗教之外的世俗权威。

---

① Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*", 21 - 22. 在后来的文章中，伯内尔又进一步说明了家庭和政治社会在奥古斯丁眼中的相似之处。见 Burnell, "The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's *City of God*", 35 - 39; id., *The Augustinian Person*, 162 - 166。

② Burt, "Friendship and Subordination in Earthly Societies", 110 - 112; id., *Friendship and Society*, 141.

③ Burt, *Friendship and Society*, 131 - 136; id., "Augustine on the State as a Natural Society", 156 - 160.

6. 最后，高出家庭而又负责管理世俗利益的权威，正是“国家”。

上述论证证明，按自然本性，人类确实有着建立国家的需要。接着伯特还需要进行第二项论证，即政治权威的行使是有可能符合人类自然本性上的平等的。当时有两类常见的权威：其一是家长权威，奥古斯丁认为它符合人的自然本性；其二是奴隶制，源于罪。[①] 马库斯所提出的关键问题是，政治权威是近乎家长权威还是近乎奴隶制。按其理解，承认政治权威近于奴隶制而远家长权威，就等于主张国家违背人的自然本性。

伯特的高明之处在于，正是在这关键性的一步上，他有力地动摇了马库斯等人的论证逻辑。他提出，除了奴隶制和家庭这两种权威的范式，还存在着第三种权威范式。这就是宗教团体（religious communities）中的权威。[②] 伯特指出，与一般的社会团体相比，奥古斯丁眼中的宗教团体（这里主要指修道团体）既有相似之处，又有根本差别。一方面，类似一般的社会团体，宗教团体也是由常人（而非完美的圣人）组成并由权威治理的团体。另一方面，宗教团体是一类特殊的社团：由于它是志愿结成的，所以不同于家庭；由于其中的权威—服从关系是以自由人的相互平等与友人之间的爱为基础的，所以它也根本不同于奴隶制。[③]

伯特力图说明的是，奥古斯丁的宗教团体有两个特点：一方面，它是由人的权威来治理的；但另一方面，其中的权威却是特殊的。换言之，在人类社会中存在着既异于家长权威，又异于奴隶主权威的第三种权威，这就是宗教团体中的权威。很明显，一旦出现了存在第三种权威范式的可能性，马库斯的论证逻辑就必须被重估：即使政治权威不同于家长权威，它也未必就是奴隶制的同类。伯特相信，在第三种范式中，权威既不产生于人的罪性，也不违背人的原初平等，可说是符

① Burt, *Friendship and Society*, 136 - 137; id., “Augustine on the State as a Natural Society”, 156.

② 请参看第5章第3节第3部分中关于修道团体中的“长者”权威的讨论。

③ Burt, *Friendship and Society*, 137 - 140; id., “Augustine on the State as a Natural Society”, 162 - 165.

合人的自然本性的。因此，政治权威的存在，不一定违背人在自然本性上的平等。[①] 以上就是他的第二项论证。

概括起来说，通过对奥古斯丁乐园观的分析，伯特以第一项论证阐明：按照自然本性，人类确实有建立国家的需要；通过对奥古斯丁之宗教团体的分析，他以第二项论证阐明：政治权威的行使是有可能符合人类自然本性的。既然如此，我们就没有理由断定：奥古斯丁认为政治权威违背了人的自然本性。在伯特看来，虽然奥古斯丁并未明确在伊甸园中可以存在国家，但他的文本也没有否定这种可能性；另一方面，国家之产生却是奥古斯丁乐园观的逻辑结论。[②]

类似于伯特和伯内尔，美国学者海金也不赞同马库斯等人的学说。按照他对奥古斯丁的理解，伊甸园中的生活并不排除某种合乎人类自然本性的政治生活，因此政治生活并不起源于罪。他区分了“前堕落”(prelapsarian)与“后堕落”(postlapsarian)这两种状态：在伊甸园中，政治是管理性、教化性的，是一种完美的顺从，并不与罪相联系；在堕落之后，由于罪的影响，政治生活的实践发生了巨大的变化，强制变成了政治生活的特征。尽管如此，堕落所改变的只是政治生活的实践(practice)，并非其本质(essence)。[③] 因此，在伊甸园中也可以存在某种政治生活。“前堕落”与“后堕落”之别不在于政治生活是否存在，而在于它是否以强制为特征。此外，海金还指出，研究者往往照字面理解了奥古斯丁的反政治的(antipolitical)、避世的(otherworldly)修辞，未能区分他是在根本上反政治，还只是批判那些在现世的政治生活中寻求终极幸福的人。[④]

总的来说，西方学者们对奥古斯丁的国家观作了不同的解读，形成了两派观点针锋相对的格局。尤其是自二十世纪九十年代以来，伯特、伯内尔、海金等学者从“破”与“立”的两方面对马库斯等人的经典

① Burt, *Friendship and Society*, 140 - 141.

② Burt, *Friendship and Society*, 144 - 145.

③ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 51 - 52, 59 - 66.

④ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 7 - 8, 17 - 50.

解释提出了有力的挑战。因此，西方学者笔下的“奥古斯丁”就兼具了两种形象：一方面，很多学者仍然沿袭自卡莱尔、马库斯等人以来的观点，其“奥古斯丁”持较为保守的国家观，相信政治生活源于罪，是人类堕落后的产物，违背了人的自然本性；另一方面，伯特、伯内尔、海金等人则塑造了奥古斯丁的另一种形象，他承认政治生活合乎人的自然本性，认为它在社会生活中具有更积极的意义。就主张国家本身合乎人的自然本性这一点而言，伯特等人的观点实际上是重新回归了“前卡莱尔”的传统范式。应当看到，虽然以马库斯为代表的经典解释至今仍在西方学界中影响广大，但伯特等人的观点既有坚实的文本基础，又有严密的逻辑支持，是不容忽视的。

首先，对《上帝之城》第 19 卷第 15 章中重要文本的解读是马库斯等人的关键性论据，然而他们的读法已经遭到伯内尔的有力质疑，其可信性已被动摇。在马库斯的论证中，最关键、也最不充分的一步就是第三步，即：在奥古斯丁眼中政治权威近乎奴隶制，二者可被归为一类。然而，就在伯内尔所举出的同卷第 13 章中，[①]奥古斯丁用来描述家与城的用语完全一致。该文本可以说明，马库斯所下的判断是过于草率的。不仅如此，伯特还论证了存在“第三种权威”的可能性，从论证逻辑的角度对马库斯的思路（人类社会中的权威可被分为两类，非此即彼）提出了非常有力的质疑。总之，伯内尔和伯特的论证可以说明，马库斯的第三步论证是相当可疑的。

其次，伯特和海金都论证了，根据奥古斯丁对伊甸园的理解，政治生活与人的自然本性并不一定矛盾。因此，仅仅根据马库斯的可疑论证，就得出奥古斯丁认为政治权威违背人类自然本性的结论，是难以摆脱“过度诠释”之嫌的。

最后，虽然在奥古斯丁的著作中有很多对政治表达“否定性”态度的文本，但是，我们同样可以找出肯定政治权威的文本。这里仅举三例。在《论公教会之道》中，对于夫妻、父子、主奴与君臣之纲，奥古斯

① *De civ. Dei*, 19. 13: “... pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium ...”

丁作了相似的论述。[①] 在《忏悔录》第3卷中，奥古斯丁强调："因为服从君王是人类社会共同的准则，那么对万有的君王、天主的命令更应该毫不犹豫地服从。人类社会中权力有尊卑高下之序，下级服从上级，天主则凌驾一切之上。"[②]在此，略去程度上的差异，服从政治权威是可与服从上帝的权威相比拟的。在《驳摩尼教徒福斯图斯》第22卷中，奥古斯丁认为，君王有发动战争的权威，这是自然秩序(ordo naturalis)所规定的。[③] 依据该文本，君主的权威是自然本性所规定的。

显然，以上文本都倾向于支持伯特、伯内尔等人的观点。但另一方面，在奥古斯丁谈论政治权威的文本中确实存在着一种否定性的态度。从这些文本来看，以卡莱尔与马库斯为代表的经典学说亦非妄语。可以说，这些文本的存在，正是他们的经典学说能够长期盛行的基本原因。然而在笔者看来，要想走出这两类解释各执一词的困局，须先讨论两个概念性的问题。

三、两种权威

第一个问题是如何对人类社会中的权威进行分类。除了马库斯等人所强调的权威分类法(以家长权威为代表的符合自然本性的权

---

① *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 63："tu feminas uiris suis ... casta et fideli oboedientia subicis ... tu parentibus filios libera quadam seruitute subiungis ... tu dominis seruos non tam conditionis necessitate quam officii delectatione doces adhaerere ... doces reges prospicere populis; mones populos se subdere regibus."(你[教会]使女人忠贞地服从丈夫……你使子女在某种自由的服从中从属于父母……你教导奴仆不为情非得已，而为乐于本职而听命于主人……你教导君王照看人民，劝诫人民服从君王。)

② *Conf.*, 3. 8. 15："... generale quippe pactum est societatis humanae oboedire regibus suis, quanto magis deo regnatori universae creaturae suae ad ea quae iusserit sine dubitatione serviendum est. sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad oboediendum praeponitur, ita deus omnibus." 译文见周士良译本第46页。

③ *Contra Faustum Manicheum*, 22. 75："ordo tamen ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit, exsequendi autem jussa bellica ministerium milites debeant paci salutique communi." (此自然秩序适于凡人之和平，要求发动战争的权威与决策当归于君王，为和平与社会之益，士卒必须履行职责，执行战斗之命。)

威；以奴隶制为代表的违背自然本性的权威），在逻辑上还存在着另一种对权威进行分类的方法。和马库斯等人一样，这种新的方法也将人类社会中的各种权威分为两类；不同的是，这种方法不是根据制度的种类（如家庭、奴隶制、国家）来分类，而是根据权威的行使方式来分类。这种新的分类法能为我们提出一种较为平衡的解释作准备。

加拿大学者瑞斯特曾将权威分为两类：一种是出现于堕落之后的、不符合人的原初自然本性的强制性国家；一种是在堕落之前同样存在的、一般意义上的权威。如其言，在堕落之前权威是同样存在的，只不过那是无须强制的、在爱中行使的权威。[①] 伯内尔进一步指出，在《上帝之城》第19卷第15章中，奥古斯丁实际上是区分了两种行使权威的方式：一种是对受治理者之利益负责的治理（consulere/to rule），另一种是对他们的统治（dominari/to dominate）。[②] 海金也认为，奥古斯丁区分了两种类型的统治：一种是工具性的统治，诸如人对动物的主宰或主奴之间的关系，它往往是压迫性的；另一种是真正的统治，其典范是上帝仁爱的治理。[③] 总之，这三位学者都认为，可以从行使方式的角度来给权威分类：一类是对受治理者负责的，以爱为本的权威；另一类是仅从统治者利益出发的，以统治（dominari/to dominate）为目的的权威。在奥古斯丁看来，后一意义上的狭义“统治”是与罪性的“统治欲”（libido dominandi）相联系的，未必等同于政治权威本身。

在《上帝之城》第19卷第15章中，奥古斯丁无疑表达了一种否定性的态度。在卡莱尔、马库斯等人看来，这种“否定”是针对国家本身的。但是，这种理解是成问题的。与其说该文本表达了对政治权威本身的否定，不如说它们表达了对“统治欲”（libido dominandi）的否定。在奥古斯丁的政治思想中，“统治欲”是一个极其关键的概念，它集中地展现了堕落之人的罪性。在与“上帝之城”相对立的“地上之城”

① Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 218 - 219.

② Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*", 20 - 21.

③ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 62 - 63.

(terrena civitas)中，“统治欲”标明了基本的特征。[①] 为何说，上述文本所表达的是对“统治欲”而非权威本身的否定？理由有三。

第一，奥古斯丁所设想的宇宙秩序从来都是一种等级秩序，并不排除某种命令和服从的关系。在《上帝之城》第19卷第13章中，奥古斯丁将其宇宙图景描述为从个人内部直到整个宇宙的各个层次的“和平”，而“和平”就是“有秩序的安宁”，“秩序”就是“使平等与不平等者各就其位的安排”。其中，“家中的和平”与“城中的和平”均被定义为“在命令和服从上的有序和谐”。[②] 在同书第14卷第28章中，使“上帝之城”区别于“地上之城”的，不是权威之存在与否，而是“地上之城”的统治者为“统治欲”所统治，而在“上帝之城”中，治理者与受治理者“在爱中彼此服务”。[③] 在《论三位一体》中，在批判贪求权力而不顾正义之徒的同时；奥古斯丁也不忘指出：“权力(potentia)并非一种需要逃避的恶物。”[④]即便是在对天国生活的想象中，他依然不相信人与人的地位会完全平等。[⑤] 正如福庭所再三强调者，奥古斯丁是承认人类社会中的等级秩序的。[⑥] 在他看来，从家(domus)、城(civitas)直到整个世

① 请参看第2章第3节第1部分中的相关讨论。

② *De civ. Dei*, 19. 13: “... pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium ... pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. ”(家中的和平[是]同住者在命令和服从上的有序和谐，城中的和平[是]市民在命令和服从上的有序和谐……万物的和平[是]有秩序的安宁。秩序是使平等与不平等者各就其位的安排。)另请参看 *De Genesi ad litteram*, 8. 23。

③ *De civ. Dei*, 14. 28: “Illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac seruiunt inuicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. ”

④ *De Trinitate*, 13. 13. 17: “Non quod potentia quasi mali aliquid fugienda sit ...”

⑤ *De civ. Dei*, 22. 30; *Enchiridion*, 29. 111. 需要指出的是，尽管奥古斯丁认为天国中的人并不会完全平等，但这种地位上的不平等并不一定意味着社会权威的继续存在。无论如何，即便是符合人类自然本性的家长权威，也终将消亡。请参看第3章第2节第4部分。

⑥ Fortin, “St. Augustine”, 182. Cf. id., “Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine”, 52 note 18; “Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his Pagan Models”, in *Augustinus: “De civitate Dei”*, ed. C. Horn (Berlin: Verlag, 1997), 46 - 47.

界(orbis terrae)，人类社会的各个层次皆为权威实施的领域，个人无往而不在权威的约束之中。对他而言，对权威的服从天经地义，“人的权威”本身并不是恶的。

第二，作为主教和神学家，奥古斯丁所真正关心的，不是政治，而是信仰；不是权力的外在形式，而是行使权力者的内心动机。[①] 强调内心中的意愿或爱，这始终都是奥古斯丁式伦理中的最突出特点。[②] 可见，将前述文本理解为对“统治欲”的批判更符合奥古斯丁的思想方法。除了前述《上帝之城》第 19 卷第 15 章中的关键文本，在《论基督教教义》第 1 卷第 23 章中，[③]他所表达的观念也是同样的。

第三，在原文的语境中看，奥古斯丁并无否定社会权威本身之意。在《上帝之城》第 19 卷第 14 章的结尾，他说，在有信仰的义人家中，掌权者服务于从属者，他们“不是出于统治欲而发号施令，而是出于看顾之职责，不是出于做主子的骄傲，而是出于关切之仁慈”。[④] 第 15 章的开头接着说：“此即自然之秩序所定，上帝是这般造了人。”[⑤]接着，针对《创世记》第 1 章第 26 节，奥古斯丁解释说，上帝“只希望按其自身形象受造的理性造物[即人类]去统治非理性的造物，不是人对人，而是

① Cf. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 218 - 219.

② 在《上帝之城》中，针对西塞罗以“正义”为前提的国家定义，奥古斯丁提出了以“爱”为中心的新定义，并且将人民之爱的性质作为判断一国的价值标准(详见下节)。关于奥古斯丁的政治伦理对意愿或爱的强调，请参看：Peter Brown, “Saint Augustine”, 14 - 16; Eugene TeSelle, “Toward an Augustinian Politics”, *Journal of Religious Ethics* 16, 1 (1988): 90 - 92; D. J. MacQueen, “The Origin and Dynamics of Society and the State”, *AugStud* 4 (1973): 88 - 101。

③ *De doctrina Christiana*, 1. 23. 23: “Magnum autem aliquid adeptum se putat, si etiam sociis, id est aliis hominibus, dominari potuerit. Inest enim uitioso animo id magis appetere et sibi tamquam debitum uindicare, quod uni proprie debetur deo ... Iniquum est enim, quia uult sibi seruire, quod infra se est, cum ipse superiori seruire nolit ...” (若得以统治同伴，亦即其他的人，就以为自己大有所获。恶的灵魂索求更甚并据为己有那仅仅该属于上帝的……要低于己者服务于己，自己却不愿服务为长的，实属不该……)

④ *De civ. Dei*, 19. 14: “Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed prouidendi misericordia.”

⑤ *De civ. Dei*, 19. 15: “Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit.”

人对兽”，“故最初之义人更如畜之牧人，甚于人之君王”。[①] 虽然文本只有上述的寥寥数行，但如何进行解读却颇费斟酌。

在笔者看来，与马库斯等人的理解相比，伯内尔的解释更为可取。也就是说，这里所说的“自然之秩序”，是说掌权者的治理应当基于“看顾之职责”和“关切之仁慈”，而不是指无权威状态下的完全平等，或是指对社会权威本身的否定。

值得指出的是，在第 19 卷第 16 章中，奥古斯丁再次提到了“自然之秩序”的概念。为了澄清“自然之秩序”含义，我们可以对这两条文本进行参照。在第 16 章中，与第 15 章开头所说的“此即自然之秩序所定”(Hoc naturalis ordo praescribit)相呼应，奥古斯丁再次使用了非常类似的表达：“自然之秩序正是如此规定”(quod naturalis ordo ita praescribit)。[②] 在这里，“自然之秩序”的含义更为明显，即家主要在宗教信仰上承担“看顾”奴婢的职责。根据第 16 章对“自然之秩序”的用法，第 15 章中所谓的“自然之秩序”的含义就比较明显了：根据自然本性的要求，家主应当“看顾”家中的从属者，而不是“统治”他们。应当说，这两处的“自然之秩序”所表达的含义是相当一致的。唯一的差别在于，在第 15 章开头，奥古斯丁所要求的是家主对妻子、子女和奴婢这三类从属者的“看顾”；而在第 16 章开头，他单独突出了家主在宗教信仰上对奴婢的“看顾”。相较而言，第二次提到“自然之秩序”时所指范围较窄，而第一次提到时所指范围较广；尽管如此，二者都强调了家主有“看顾”的责任，其用意是一致的，都没有表达否定家主权威的意思。

上面的分析能够说明，第 15 章开头所谓的“自然之秩序”并未表达对家主权威本身的否定。进而，接下来奥古斯丁对人与畜、牧人与君王的比较，也不是为了强调对政治权威本身的否定。与第 14 章结

① *De civ. Dei*, 19. 15; “Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt ...”

② *De civ. Dei*, 19. 16.

尾的意思相联系，第 15 章中所说的“不是人对人，而是人对兽”并不是说，根据自然本性，人不应命令或治理(imperare)他人，而是说，按照自然本性，人不能如同“统治”(dominari)禽兽般对待他的同伴。因此，作为一种如同统治禽兽(或者说是“物”)一般奴役他人的形式，奴隶制是违背人的自然本性的，是罪的后果。在此，奥古斯丁所谴责的是对他人的“统治”，而不是普遍意义的“治理”。在《上帝之城》中，“dominari”常常与“libido”(欲)组合为贬义的“统治欲”(libido dominandi)，而“imperare”(命令，治理)却被用于定义家中与城中的和平(见第 19 卷第 13 章)，是一个中性的用语。因此，否定狭义的“统治”与否定权威本身乃是两回事。总之，这段文本虽然提到了“君王”，却并未将“君王”本身作为批判对象；他引入“更如畜之牧人，甚于人之君王”的提法，只是为了说明，掌权者应当牢记人和畜的根本区别，千万不可如同役使牲畜一般奴役他人。

在同卷第 21 章中，还有另一段受重视不够的文本，它同样涉及了政治权威与自然本性的关系。在此奥古斯丁引述了西塞罗《国家篇》中的一场论辩：其中的一方认为国家必定不义，因为人对统治者的服从是不义的；而在另一方看来，只要“役使有益于其人，为其利益而为，恰当地实施”，[①]它就是正义的。持后一观点者还将人对人的治理与上帝治人、灵魂治身体的自然秩序相比拟。[②] 这一类比意味深长。承认了它，也就等于承认政治权威是有可能合乎自然本性的。对此，奥古斯丁的简单评论是：“这个例子充分说明，役使对某些人是有益的，上帝的役使更是对所有人都有益。”[③]虽然这段话并未直接说明政治权威的性质，但却足以表明，奥古斯丁并不否定一切权威的正当性。近似

① *De civ. Dei*, 19. 21: “... quod talibus hominibus sit utilis seruitus, et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit ...”

② *De civ. Dei*, 19. 21: “Cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque uitiosis animi partibus?”(那么，上帝治人，灵魂治身体，理性治欲望及灵魂中其他恶的部分，又若何?)

③ *De civ. Dei*, 19. 21: “Plane hoc exemplo satis edoctum est quibusdam esse utilem seruitutem, et Deo quidem ut seruiatur utile esse omnibus.”

于持后一观点者，他也认可“有益”的权威。可以说，这种思路与同卷第14—15章中对“看顾之职责”的强调如出一辙。

总之，《上帝之城》第19卷中的相关文本说明，奥古斯丁所强调的是掌权者的善良用心，而不是家主权威或政治权威之存在本身与人类自然本性的不可兼容性。

一言以蔽之，奥古斯丁所批判的是“统治欲”，而非政治权威本身。他不是简单地以制度的种类论定权威的性质，而是按行使方式将人的权威分为两类：一类可谓“在爱中彼此服务”，符合人的自然本性；另一类以“统治欲”为本，起源于人类堕落之后。总之，在奥古斯丁心目中，真正构成对立的，不是社会中的权威与人在自然本性上的平等，而是“在爱中彼此服务”（per caritatem seruite inuicem）与“相互统治”（inuicem dominamini）这两种不同的人生态度。[①]

四、两种政治

在对“权威”的分类方式进行思考之后，第二个问题是何谓“政治”。我国政治学者浦兴祖曾指出，对何谓“政治”，有两种不同的理解：一是“强调国家问题”，一是“强调人与社会的问题”。[②] 也就是说，前者是围绕着国家来理解“政治”，而后者则从社会性的角度来理解“政治”。在西方学者对奥古斯丁国家观的研究中，这两种理解实际上是并存的。

认为在奥古斯丁眼中政治权威违背人类自然本性的学者，常常从强调国家，尤其是强调国家之强制权力的角度来理解政治。如哈里森所谓，国家就是“人类政府的各种制度”，是“以世俗法来实现人类社会的秩序并以武力来推行的结构”，是“以政治的方式组织起来的权力及推行它的制度、法律和官员”。[③] 在马库斯眼中，强制权力是政治权威

① *De Genesi ad litteram*, 11.37.

② 浦兴祖，《有关西方政治学说史研究的若干问题思考》，《政治学研究》，2000年第1期，第36—46页。

③ Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, 215-216.

之本质的一部分，没有它国家就不再是国家；也就是说，正是强制权力将社会转化为国家。[①] 或如魏特曼所论，政治权威最突出的特征就是强制。[②] 可见，他们所理解的“政治”是以国家权力，尤其是国家的强制权力为中心的。

然而在伯特看来，国家是在自身事务中享有主权的社会，其目的是为了促进公益。[③] 用海金的话来说，“政治性”也就是“社会性”。[④] 他们都试图论证，根据奥古斯丁对伊甸园的理解，政治生活与人的自然本性并不矛盾。但是，马库斯等人所理解的“政治”并非这种“政治”。根据马库斯等人的国家概念，伯特和海金所提出的很多文本“证据”，其实都只是证明了乐园生活的社会性。或者说，即使他们证明了伊甸园中可能出现家长权威以外的其他社会权威，马库斯等人也不会将这种权威称为“政治权威”。

可见，两类解释之间的分歧正缘于不同学者对何谓“政治”的不同理解。或者说，在不同学者对“政治”的理解之间存在着差别，正是在这种差别的引导下，双方对奥古斯丁国家观作了不同的解释。若将“政治”的本质理解为国家的强制权威，那么，这种“政治”就是与“统治欲”密切联系的，是起源于人类堕落之后的；若认为政治生活源于人的社会性，以公益为依归，以社会中必不可少的管理功能为职司，那么，它就是合乎人的自然本性的。

* *

如上文所述，在政治权威的起源问题上，西方学者们对奥古斯丁的解释可以被归为两类。这两类解释各执一词，均包含一定的合理性。笔者认为，要想走出二者各自自圆其说、莫衷一是的困局，必须先从“权威”和“政治”这两个概念性的问题入手。一旦“权威”与“政治”

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 204 - 206.

② Weithman, “Augustine's Political Philosophy”, 240.

③ Burt, *Friendship and Society*, 124 - 125.

④ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 61.

的概念澄清了，我们也就不难理解，西方学者们为何会长期地对奥古斯丁的国家观作出相反的解读。

一旦明了了两类解释之所以长期相持不下的原因，奥古斯丁的真正态度也就呼之欲出了。其一，上述探讨的最基本结论是：在基督教价值观的影响下，奥古斯丁不是按制度的种类来论定权威的起源，而是按行使方式来看待它们；与其说他否定了政治权威或国家，不如说他着力批判了那种植根于“统治欲”的权威。

其二，以上的讨论还说明，若将“政治”的本质理解为国家的强制权威，那么，在奥古斯丁看来，这种“政治权威”就违背了人在自然本性上的善，只能起源于始祖的堕落和犯罪之后；若对“政治”作更宽泛的理解，认为它源于人的社会性，代表了普遍性的社会管理职能，那么，既然奥古斯丁相信社会生活源于人的自然本性，他眼中的人当然也就是“政治的动物”。[①] 用奥古斯丁本人的用语来表达，我们不如说，“社会”(societas)或“城”(civitas)[②]的存在源于人的自然本性，而“统治欲”起源于罪。如果改用现代人的语言来表达，也就是说：以基本的社会管理职能为职司的某种“国家”并不违背人的社会本性；然而，在堕落后的尘世状态中，“国家”的性质已经发生了改变。尘世中的国家总是以强制性的统治机器为特征的，不可避免地表现着堕落之人的“统治欲”。在奥古斯丁看来，这样的“国家”而非“国家”本身，才起源于人类的罪。

第二节　国家的概念：政治与伦理

作为一位深刻地关切着信仰与伦理问题的主教与神学家，奥古斯丁着力批判了那种植根于“统治欲”的权威，认为它是与人的罪性表现相联系的；但对于普遍意义上的“国家”本身，他却给予了一定程度的

① 正是在这种意义上，朗斯尔认为，奥古斯丁和亚里士多德一样相信人是“政治的动物”，见 Lancel, *Saint Augustine*, 404。

② 在奥古斯丁笔下，“城”(civitas)既有“社会”的含义(这样“two cities”也就是“two societies”)，也可以用来指具体的国家(如罗马)。

承认，并未鲁莽地给它贴上一张“违背自然本性”的标签。上一节的探讨已经说明，为了深入理解奥古斯丁的国家观，对“国家”或“政治权威”之概念的澄清是十分必要的。下面，我们将进一步讨论奥古斯丁对何谓“国家”的看法。与上一节不同的是，下文将把焦点从纵向的维度（堕落前可能存在的国家—尘世中实际存在的国家）转移到横向的维度，通过他对“共和国”（res publica）之定义的讨论揭示国家与基督教伦理的内在关联。

究竟何谓“国家”？对此不同学者的回答并不完全一致。[①] 按一般的看法，国家是一个拥有主权的社会，其目的是促进世俗的公益（即和平与繁荣）；但还有人认为，除了世俗的公益，国家尚须捍卫德性，惩罚不道德的行为。[②] 按上述观点，国家的概念直接取决于对何谓“公益”的理解。若只寻求世俗的公益，则国家是在价值观上中立的，或者说它本身是“世俗”的；若国家还肩负“捍卫德性”的任务，那它就具有内在的伦理意义，与特定的价值判断有根本联系。后一看法正是亚里士多德等古典哲学家的观念。[③] 常有学者认为，在主流的古典政治思想中，国家是教化性的制度，其主要目的是促进公民的德性，而奥古斯丁

① 对于“国家”概念的复杂性，简要的介绍可参看《布莱克维尔政治学百科全书》（邓正来主编中译修订本，中国政法大学出版社，2002年）中的“国家”词条。

② Burt, *Friendship and Society*, 124 - 125.

③ 亚里士多德认为，城邦是追求善的社会团体，在本质上以正义为原则。见 Aristotle, *Politics*, 1252a: Επειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωίαν τινὰ οὖσαν, καὶ πᾶσαν κοινωίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν... δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική.（“我们见到每一个城邦各是某一种类的社会团体，一切社会团体的建立，其目的总是为了完成某些善……既然一切社会团体都以善为目的，那么我们也可说社会团体中最高而包含最广的一种，它所求的善也一定是最高而最广的：这种至高而广涵的社会团体就是所谓‘城邦’，即政治社团。”笔者将ἀγαθοῦ改译为“善”，其他均采用吴寿彭译本。）；*ibid.*, 1253a: τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίκου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν, ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.（“人类所不同于其他动物的特性就在于他对善恶和是否合乎正义以及其他类似观念的辨认，正是在这类义理中的结合造就了家庭和城邦。”本句对吴寿彭译本稍有修改。）；ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.（“正义属于城邦。正义之法是城邦的规则，它是正义的裁决。”本句改动较大。）

的观念却迥然不同。[①] 在他们看来，奥古斯丁在其国家定义中有意排除了“正义”的因素，从而使得国家与德性脱钩，失去了内在的伦理意义。

下面，我们将从《上帝之城》中对“共和国”之两种定义的讨论入手，探讨国家与伦理的关系问题。[②] 这里需要指出的是，虽然这一问题古已有之，但我们所取之提问方式却是在现代学术语境中生成的。《上帝之城》中的相关讨论虽然反映了奥古斯丁对于政治与伦理之关系的深沉思索，却不是按照当代的问题意识而直接展开的。可以说，正是在今人之问题意识的引导下，现代的研究者们从奥古斯丁的文本中挖掘与建构出了一个切合现代学术话语的问题，并赋予它更深刻的思想史意义。因此，对奥古斯丁之国家概念的研究就包含了两个层面：一方面，这是对奥古斯丁之本意的理解过程；另一方面，现代研究者对奥古斯丁文本的越来越复杂的解释过程本身又形成了一个有趣的思想史现象。由于“我注六经”与“六经注我”这两种倾向的纠缠不清，下文所讨论的问题虽然缘于奥古斯丁，却已超出奥古斯丁本身。

根据上述特点，下文的结构将是文本与解释并重的。首先，我们将分析《上帝之城》中的相关关键文本的结构与内容；其次，追溯卡莱尔、马库斯等权威学者对奥古斯丁之国家定义所作的诠释，使其意义充分展开于现代学术语境之中；再次，概括地梳理二十世纪七十年代以来研究者们对马库斯等人的经典学说提出的各种意见；最后，从当代学者的解释回到奥古斯丁的文本，澄清他在国家与伦理之关系问题上的立场。

一、“正义”或“爱”：“共和国”的两种定义

在《上帝之城》中，奥古斯丁对国家的概念进行了讨论。这一讨论

① 例见 Herbert A. Deane, “Classical and Christian Political Thought”, *Political Theory* 1, 4 (1973): 415－425。

② 这里须对“伦理”这个概念稍作界定。这里的“伦理”一词主要指对“终极价值的本质和据以判断人类行为之是非的标准”的关切，见 *Encyclopœdia Britannica Deluxe Edition 2004 CD－ROM*, s. v. “Ethics”. 按这种理解，“伦理”一词并不排除信仰上的价值判断。

直接表现为两种国家观的对话：一是西塞罗在《国家篇》(*De Republica*)[①]中所述之西庇阿[②]的共和国定义；二是奥古斯丁本人提出的另一种定义。这里首先对《上帝之城》中围绕着国家定义的文本作一梳理。

1.《上帝之城》第 2 卷第 21 章：西塞罗的定义

在《上帝之城》第 1 卷中，奥古斯丁回答了罗马异教的信奉者就公元 410 年罗马之陷而对基督教提出的各种责难。承接上卷，《上帝之城》第 2 卷的主题是罗马在信奉异教多神教时所蒙受的各种不幸。[③]在第 2 卷第 21 章(题为"西塞罗对罗马共和国的看法"[④])中，奥古斯丁首次提到了西塞罗在《国家篇》中对国家之概念的讨论。该章开篇指出：罗马历史学家萨卢斯特(Sallust, ca. 86 BC - 35/34 BC)认为当时罗马共和国已极度腐朽；若那些异教的信奉者不相信这个判断，他们便可以听听西塞罗的观点，他也认为当时共和国已经完全毁灭了。[⑤]在论及"共和国"时，西塞罗引述了罗马名将西庇阿的观点：

"如同演奏弦乐、管乐和声乐时需要保持各种不同的乐音之间的某种和谐……由上、中、下各种阶层协调意见组成的国家也像声乐一样，靠各种不同因素的协和一致而发出协调的奏鸣。歌唱时音乐家们称之为和谐的东西，在国家中称之为和睦(concordia)，这是每个国家的一种最紧密、最牢固的安全纽带，并且如果没有正义(sine iustitia)，它便怎么也不可能存在。"[⑥]

接着，西庇阿分析了正义对国家如何有益，缺乏正义对国家如何

---

① 该书原文见 Cicero, *De re publica*, *De legibus* (LCL 213). 中译本见王焕生译《论共和国·论法律》，中国政法大学出版社 1997 年版。

② 即"小西庇阿"(Scipio Africanus Minor, 185/184 BC - 129 BC)，他曾在第三次布匿战争中彻底毁灭迦太基，并受命建立了罗马的非洲行省。见 *OCD*, s. v. "Cornelius Scipio Aemilianus Africanus (Numantinus), Publius"。

③ *De civ. Dei*, 2. 2.

④ *De civ. Dei*, 2. 21："Quae sententia fuerit Ciceronis de Romana re publica."

⑤ *De civ. Dei*, 2. 21.

⑥ 参见 Cicero, *De re publica*, 2. 42，中文据王焕生译本第 98 页。

有害。此时，有人提出应对“正义”作更深入的讨论，因为时人普遍认为“缺了不义便不可能治理国家”。[①] 在《国家篇》的下一卷（第3卷）中，这个问题得到了深入的讨论。然后，西庇阿回到了刚才谈话被中断的地方，提出了一个共和国的简单定义，认为共和国就是“人民之公器”（rem populi），而“人民不是大群人的每一集合，而是在对法之共识（iuris consensu）和利之共享（utilitatis communione）中结合起来的团体”。[②] 这样，西庇阿就通过将共和国定义为“人民之公器”，将国家的定义问题转换成了“人民”（populus）的定义问题。这一转换是逻辑上的一个关键。在提出这两个定义之后，西庇阿指出，仅当国家被良好和正义地治理时，共和国（亦即“人民之公器”）才存在，无论它是由一位君王、由若干贵族还是由全人民掌握。[③] 当君王或贵族或人民本身不正义时，共和国就不止是有缺陷，而是根本不存在了：因为“人民之公器”不存在了，人民本身也不再是人民了，因为它不再是“在对法之共识和利之共享中结合起来的团体”，按照“人民”本身的定义。[④]

奥古斯丁说，按西庇阿的定义，罗马共和国就不仅是腐朽，而且是根本不再存在了。他指出，早在基督教产生之前，罗马共和国实已不复存在，这也正是西塞罗本人的看法。[⑤] 在奥古斯丁看来，西塞罗的这一观点从反面有力地证明了：将当时的各种灾难归罪于罗马帝国放弃异教崇拜的观点是错误的。本章的主体实际上到

---

① *De civ. Dei*, 2.21:“... rem publicam regi sine iniuria non posse.”

② *De civ. Dei*, 2.21:“Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat.”

③ *De civ. Dei*, 2.21:“... esse rem publicam, id est rem populi, cum bene ac iuste geritur siue ab uno rege siue a paucis optimatibus siue ab uniuerso populo.”

④ *De civ. Dei*, 2.21:“Cum uero iniustus est rex ... aut iniusti optimates ... aut iniustus ipse populus ... non iam uitiosam ... omnino nullam esse rem publicam, quoniam non esset res populi ... nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus.”

⑤ *De civ. Dei*, 2.21:“... rem publicam uerbo retinemus, re ipsa uero iam pridem amisimus.”（我们在名义上保持了共和国，但其实早已失去了它。）参见王焕生译本第143—144页。

此为止。

在本章的最后一段，奥古斯丁补充说，他将在下文中继续讨论西塞罗借西庇阿之口所述之国家和人民的定义，在那儿他将说明，“共和国从来就不存在，因为真正的正义从来不在其中。”[①]接着奥古斯丁又说，但若采用某种更恰当的定义，罗马就是某种形式上的共和国（pro suo modo quodam res publica）；而且古代罗马人治理得比其后人更好些。最后，在全章结尾处，奥古斯丁又申明，“真正的正义并不存在，除非是在以基督为建立者和治理者的共和国之中。”[②]

本章的直接目的是借异教思想家之口批判罗马历史上的不义，从而为基督教所面临的指控进行开脱；在论辩过程中，本章引入了共和国与正义的关系问题，为第 19 卷中对国家定义的讨论埋下了伏笔。

2.《上帝之城》第 19 卷第 21 章：奥古斯丁对西塞罗定义的批判

《上帝之城》的前半部分（第 1—10 卷）旨在反驳罗马异教的信奉者对基督教的各种指责，后半部分（第 11—22 卷）则分为三大部分，分别讨论“上帝之城”与“地上之城”的起源、发展和终结，每个部分各有 4 卷。其中，第 19 卷是《上帝之城》中被研究得最充分的一卷。对于本卷的主题，学界有不同的认识。奥戴利认为，该卷批判了古代哲学的目的论（teleology），为基督教的目的论作了准备。[③] 奥多诺万对该卷的结构和主旨作了深入的分析。他认为，该卷对“终极之善”问题作了总的讨论，在全书最后一部分（第 19—22 卷）中是一个引论；在该卷的全部 28 章中，前 20 章是该卷的主体部分，第 21—25 章则是一个“附录”，旨在对第 2 卷所未尽之定义问题作一个交待。奥多诺万强调，该

① *De civ. Dei*, 2. 21: "... numquam illam fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit uera iustitia."

② *De civ. Dei*, 2. 21: "uera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est ..."

③ O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 196.

卷堪称一篇讨论政治思想的文章。[①]

第 19 卷第 20 章承上启下，既小结了本卷前面各章，又引出了第 21—25 章对国家定义的讨论。在这一章中，奥古斯丁讨论了天国与现世中的两种生活的关系。一方面，基督徒的至善是永恒、完美的和平（pax aeterna atque perfecta），这是最有福的生活，与其相较，现世生活是悲惨的；另一方面，基督徒可以在对永恒和平的“望”（spe illa）中过现世的生活，若能如此，现世中的他同样也是有福的。[②] 接着，奥古斯丁就要重新回到第 2 卷第 21 章所未尽之共和国的定义问题。这几章也就是奥多诺万所谓的“附录”。

在第 19 卷第 21 章中，承接第 2 卷第 21 章，奥古斯丁首先摆明了自己的立场：若依西塞罗笔下之西庇阿所提出的定义，罗马共和国就从未存在过。因为，他将共和国（rem publicam）定义为“人民之公器”（rem populi），而“人民”的定义又是以“法之共识和利之共享”（iuris consensu et utilitatis communione）为前提的；这样，“人民”的定义依赖于“法”（ius[③]），而“法”的前提是正义，“何处无真正之正义，法即不存”。[④] 根据上述推理，没有真正的正义，就谈不上“在对法之共识中结合而成的人之集合”，也就是谈不上西塞罗所谓的“人民”了。[⑤] 据此奥

---

① O'Donovan, "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought", 90－96. 在其基础上，我们还可以对《上帝之城》第 19 卷的结构作进一步的分析：第 1—3 章是本卷的引论，旨在介绍瓦罗对于“至善”问题的论述，从而引导出基督教的正面观点；第 4—20 章是本卷的主干，按瓦罗所提出的 6 项标准依次阐述基督教的“至善”观；第 21—28 章是余论，论述基督教与异教的价值观与生活方式的关联与对比。其中，第 21—25 章藉“共和国”的定义问题阐述了奥古斯丁对于信仰与道德之关系的看法，即唯有基督教的真信仰才是真德性的根基。在余论部分中，这 5 章占有最突出的地位。若如此分析，奥多诺万的“附录”说尚未充分地显示出这 5 章在整个第 19 卷中的重要逻辑地位。

② *De civ. Dei*, 19.20:“Quam tamen quicumque sic habet, ut eius usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime ac fidelissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest, spe illa potius quam re ista.”（无论何人，若这般过它[指现世生命]，用其于彼目的，即他所挚爱与热望者，则现在他即可被毫不悖理地称为有福，这更是就那希望而非现实而言的。）

③ 拉丁词“ius”兼有“正义”、“法”等含义（*Lewis and Short*, s. v. “jus”; *OLD*, s. v. “ius”.），奥古斯丁的论证正是立足于 ius 的双重含义而展开的。

④ *De civ. Dei*, 19.21:“ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse.”

⑤ *De civ. Dei*, 19.21:“Quocirca ubi non est uera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis uel Ciceronis definitionem ...”

古斯丁得出结论："何处无正义，共和国即不存"(ubi iustitia non est, non esse rem publicam)；这一观点或可被更精炼地表达为："无正义即无共和国"(sine iustitia non posse rem publicam)。

根据西塞罗关于共和国的定义，奥古斯丁得出了"无正义即无共和国"的法则。接下来，奥古斯丁又讨论了何谓"正义"。他指出，正义就是使每个人各得其所的德性；[①]而离开了真正的上帝，就谈不上正义。[②]

接着，奥古斯丁再次回到西塞罗的《国家篇》，讨论了治理国家是否离不开非正义(iniustitia)[③]的问题。对于这一意义重大的问题，奥古斯丁并未明确表态，而只是评论道："役使对某些人是有益的，上帝的役使更是对所有人都有益。"[④]在此他没有对国家是否离不开不义的问题表态，却转而讨论人对上帝的服从。他强调说，如同灵魂治身体、理性治欲望，人也应当服从上帝；若不服从上帝，人就谈不上正义了；进而，不义的人的集合也不可能是正义的；于是，"法之共识"这一构成"人民"的先决条件也就不成立了；因此，作为"人民之公器"的"共和国"也就不能成立。[⑤] 总之，奥古斯丁认为，若不信仰真正的上帝，人就谈不上正义；因此他们的集合也就谈不上正义，也就不配"人民"的称号；既然"人民"不存在，"共和国"也就谈不上了。以上都是奥古斯丁根据西塞罗的定义所作的分析。

按照西塞罗的定义，构成"人民"需要两个先决条件，即"法之共识"和"利之共享"。在上面，奥古斯丁以很大的篇幅论证了，离开对真正的上帝的信仰，在罗马就没有真正的"法之共识"可言；对于"利之共

---

① *De civ. Dei*, 19.21："Iustitia porro ea uirtus est, quae sua cuique distribuit."

② 在此奥古斯丁将一般意义上的"正义"转换成了神学上的"真正正义"(iustitia uera)，后者立足于对基督教上帝的信仰(只存在于"以基督为建立者和治理者的共和国之中")，并不就是"使每个人各得其所的德性"。这一概念偷换是奥古斯丁得以完成其论证的关键。但在此我们只关注国家是否应与"正义"建立内在联系，并不讨论该"正义"究竟为何。

③ *De civ. Dei*, 19.21："... nisi per iniustitiam rem publicam stare augerique non posse ..."(除非依靠不义，共和国就不可能存在与发展。)在 PL 版中，"augerique"作"gerique"。如此本句当被译作："除非依靠不义，共和国就不可能存在并得到治理"。

④ *De civ. Dei*, 19.21："Plane hoc exemplo satis edoctum est quibusdam esse utilem seruitutem, et Deo quidem ut seruiatur utile esse omnibus."

⑤ *De civ. Dei*, 19.21.

享”，他的讨论则十分简单。一言以蔽之，他相信，不信仰上帝对人绝不有利。总的来说，他认为自己对“法之共识”的分析足以说明，根据西塞罗所述之定义，不正义的人民是谈不上什么“共和国”的。[①] 最后，奥古斯丁重申，《上帝之城》的前面各卷已经充分说明，罗马异教所信奉的绝非真正的上帝。也就是说，异教的罗马是不可能拥有真正的正义的。第 19 卷第 21 章至此结束。

3.《上帝之城》第 19 卷第 24 章：奥古斯丁的新定义

上承第 19 卷第 21 章的结尾，在第 22 章中，奥古斯丁重申基督教的上帝是真神，是唯一当受崇拜的神；最卓越的罗马学者瓦罗（Varro，116 BC－27 BC）和基督教的著名反对者、新柏拉图主义哲学家波菲利（Porphyry，ca. 234－c. 305）也承认这一真神；对于波菲利对基督教的看法，奥古斯丁接着在第 23 章中作了驳斥。在第 23 章的结尾，奥古斯丁又回到了第 21 章中的话题，再次论述了正义和对上帝之信仰的关系，并重申，离开正义，就谈不上“人民”和“共和国”。

紧接着，在第 24 章中，奥古斯丁提出了对“人民”的另一种新定义：“人民是大群有理性者的集合，他们在对其所爱之物的和谐共享中结合起来。”[②]这里奥古斯丁以人民之共同所爱取代正义，将其作为新定义的前提。重要的是，与“正义”相比，“所爱”（quas diligit）并未包含特定的价值判断。这句话可被解释为：即使一个人群的“所爱”是不义的，只要他们能“在对其所爱之物的和谐共享中结合起来”，他们就可以构成“人民”。接着，按照这个新的定义，奥古斯丁又提出了一个重要的观点：“欲观一人民若何，但观其所爱。”[③]具体说来，在对较善者的

---

① *De civ. Dei*, 19. 21.

② *De civ. Dei*, 19. 24: “Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus.”

③ *De civ. Dei*, 19. 24: “... ut uideatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit.”

爱中和谐，人民就较好；在对较恶者的爱中和谐，人民就较恶。[①]

一旦“人民”的概念被重新定义，“共和国”也就被重新定义。奥古斯丁指出，根据这种新定义，罗马人当然就构成了“人民”，其“公器”无疑就是“共和国”。无论其“所爱”是否正义，奥古斯丁都不否认罗马是一个共和国；这不仅适用于罗马，也普遍适用于任何其他民族。[②]《上帝之城》第 19 卷对国家定义的讨论至此告终。

奥古斯丁的以上论辩可被概括为三步：第一，西塞罗的国家定义是以“正义”(iuris consensus)为前提的；第二，脱离对上帝的信仰就谈不上“真正的正义”，故按西塞罗之定义，罗马就要“国将不国”了；第三，事实上罗马确实是国，故合适的国家定义就不能涉及“正义”。在现代的思想史语境中看来，上述论辩实际上是在讨论一个重要的政治哲学问题：国之所以为国是否须以“正义”为前提？或者说，在以奥古斯丁为代表的早期教会的政治思想传统中，政治生活是否应与基督教的信仰、道德保持内在联系？

4.《上帝之城》第 4 卷第 4 章：“王国”与“巨盗”

除了前述各文本，《上帝之城》第 4 卷第 4 章也与国家的概念问题密切相关。该章的标题为：“缺乏正义的王国与匪帮如何相似”。[③] 在这一章的开头，奥古斯丁提问说：“除去正义(remota iustitia)，王国与巨盗何异？匪帮又为何，若非小的王国？”他指出了匪帮三个特点：“匪帮也是在一个头领命令下的一帮人，由一个团体的约定结合起来，其财货按照商定的规矩来分配。”[④]国家与匪帮的相似之处于此可见。奥

---

① *De civ. Dei*, 19. 24: “tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors.”

② *De civ. Dei*, 19. 24.

③ *De civ. Dei*, 4. 4: “Quam similia sint latrociniis regna absque iustitia.” 必须指出的是，《上帝之城》中的章节标题(所谓的“capitula”)很可能不是出于奥古斯丁本人的手笔，而是在文本传承过程中由后人添加或改编的。请参看：O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, 277 - 278; Michael M. Gorman, “A Survey of the Oldest Manuscipts of St. Augustine's *De Civitate Dei*”, *JTS* n. s. 33 (1982): 407 - 410。

④ *De civ. Dei*, 4. 4: “Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur.”

古斯丁提出，若一个匪帮壮大了，它就可以自称为王国。为了说明匪帮和王国之相似，他还引用了一个海盗对亚历山大大帝所说的话："因我凭一条小船而为，就被称为盗；而你有一支大军，[被称为]帝。"①

总的来说，如同前面关于国家定义的讨论，这一章所讨论的也是国家与伦理的关系。由于文本本身的确切含义晦暗模糊，对于这一章的真正含义，学界并无统一的认识。争论的焦点是，在这一章中，奥古斯丁到底是想说明，国家的合法性不能脱离正义，因此正义是国之所以为国的前提；还是想说明，国家同样可以脱离正义，因此国家与盗匪的差别不是质的，而只是量的？对于该章开头所提出的问题("除去正义，王国与巨盗何异？")，奥古斯丁在此并未给出正面的、足够明确的回答。相关文本本身的不确定性，为后人对它的不同解读留出了空间。

二、从正义的缺位到尘世神学

《上帝之城》对国家概念问题的讨论，长期备受政治思想史家的关注。早在二十世纪初，卡莱尔等学者就对西塞罗与奥古斯丁的两种国家定义作了深入的阐发，认为奥古斯丁的新定义旨在排除"正义"的性质。二战以后，英国历史学家马库斯进一步以"尘世神学"来解释奥古斯丁的国家观。二者之学说均淡化了政治与伦理的关联，具有明显的延续性，在整个二十世纪中影响巨大。

卡莱尔认为，在西塞罗与奥古斯丁的国家定义之间有非常根本的差异，因为前者立足于国家维系正义之原则，而后者有意地略去了正义的性质。他相信，这个新定义不是奥古斯丁随意或孤立地作出的判断，因为他多次以同样的观点提到何谓国家的问题(如《书信 138》和《书信 155》②)。虽然《上帝之城》第 4 卷第 4 章("Remota itaque

---

① *De civ. Dei*, 4. 4："sed quia id ego exiguo nauigio facio, latro uocor; quia tu magna classe, imperator."

② *Ep.* 138, 10："Quid enim est res publica nisi res populi? Res ergo communis, res utique ciuitatis. Quid est autem ciuitas, nisi hominum multitudo in quoddam uinculum redacta concordiae?"(何谓共和国，若非人民之公器？故其为共享之物，即公民之物。何谓城，若非在某种和谐的关系中结合起来的人群？)；*Ep.* 155, 9："cum aliud ciuitas non sit quam concors hominum multitude."(城不是别的，就是和谐的人群。)

iustitia……")似乎是要说明王国具有正义的性质，但这一文本被卡莱尔视为孤证。①

根据卡莱尔的认识，奥古斯丁的国家观在政治思想史上具有特殊的地位。他看到，多数教父都延续了古典的政治思想传统，认为实现正义是国家的目的，正义的性质对国家的合法性是根本性的。② 这样，正义的观念就约束着君权神授的观念，给予政治权威某种制约。然而，不同于其他教父的观念，奥古斯丁的国家定义却除去了正义的属性。卡莱尔相信，在其有意忽略正义属性的国家理论与统治者无论善恶均拥有神授权威的理论之间，很可能存在某种内在的联系。③

卡莱尔所讨论的核心文本可以被分为两组。第一组文本直接讨论了共和国的定义问题，包括《上帝之城》第 2 卷第 21 章、第 19 卷第 21 章和第 24 章。主要根据这些文本，卡莱尔断定奥古斯丁有意地从国家的概念中排除了正义，并认为这种国家概念应对后来的绝对主义君权思想负一定责任。他的中心论点（即奥古斯丁的国家概念排除了正义）对后来的奥古斯丁研究和西方政治思想史研究影响深远。④ 第二组文本就是《上帝之城》第 4 卷第 4 章，它从王国与盗匪是否相似的角度讨论了国家与伦理的关系问题。值得注意的是，不同学者对这一文本的理解有很大差异。卡莱尔认为，它说明王国与盗匪的区别在于前者具有正义的性质，故其含义不同于第一组文本。有的学者则认为，在此文

① Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, vol. 1, 165 - 168.

② Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, vol. 1, 174.

③ Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, vol. 1, 168 - 170, 175.

④ 请参看 Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God,'* 51 - 67; Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*; Reinhold Niebuhr, "Augustine's Political Realism", in *The Essential Reinhold Niebuhr*, ed. Robert M. Brown (New Haven: Yale University Press, 1986), 123 - 141; Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 116 - 153. 也有学者提出了不同的看法。麦基尔韦恩相信奥古斯丁的国家观并不例外于教父时代的普遍观点，并指出没有任何文本可以证明奥古斯丁以其新定义否定了第一种定义。见 McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 154 - 156, 158 - 159. 奥马拉认为，除了神学上的"真正正义"，奥古斯丁还承认一般意义上的相对正义，故未在其国家定义中排除正义。见 O'Meara, *Charter of Christendom*, 96 - 101. 布朗则指出，奥古斯丁所强调的爱能够在政治结构的形式与价值体系之间建立一种联系。见 Peter Brown, "Saint Augustine", 14 - 17。

本中奥古斯丁旨在说明王国与盗匪在本质上的相似性(即正义的缺乏)。[①] 若如此理解，第二组文本就可以支持卡莱尔的中心论点。

归根结底，共和国的两种定义的对话，所反映的就是政治与伦理之关系。在二战之前对奥古斯丁国家概念的研究中，卡莱尔的论述最为经典。在二战之后对奥古斯丁社会政治思想的研究中，影响最大的则是马库斯的名作《尘世：圣奥古斯丁神学中的历史与社会》。一方面，该书传承了以往的奥古斯丁研究传统(在国家的起源、作用、伦理属性等许多重要方面，马库斯的观点都与卡莱尔等人一脉相承)；另一方面，该书又可谓时代思潮的产物。在二十世纪五六十年代，基督教内部出现了“一种新的激进的、世俗的基督教神学”，它代表着“一种世俗的、此世的精神的复活”。当时年轻一代的神学家，纷纷“以赞许的态度看待当时生活中日益增加的世俗性”，认为基督教神学必须“积极地看待这种世俗精神”。[②] 正是在这种神学环境中，《尘世》一书问世了。

在这部既是历史研究，又是神学阐释的著作中，[③]马库斯全面阐述了其“尘世神学”(theology of the saeculum[④])的学说，以“世俗化”(secularisation)的概念为中心，将奥古斯丁在历史、社会与教会这三个方面的成熟期思想整合为一个内在一致的整体，全面地重构了奥古斯丁的史观与社会政治思想。马库斯的主要创见可被概括为三个方面的“世俗化”：第一是历史的世俗化，即奥古斯丁认为《圣经》之外的全部历史皆不具有终极意义上的确定性；第二是罗马帝国及普遍意义上的国家与各种社会制度的世俗化，亦即它们与基督教的终极目标没有直接联系；第三是教会的世俗化，亦即现实中的教会不能被理解为“避世”(otherworldly)的教会。这三个方面共同构成了马库斯所谓的

---

① Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*, 7-8; McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 155-156.

② 詹姆斯·C.利文斯顿，《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》，何光沪译(成都：四川人民出版社，1999年)，下卷，第951—964页。

③ Gerald Bonner, “*Quid imperatori cum ecclesia*? St. Augustine on History and Society”, *AugStud* 2 (1971): 232.

④ 关于“尘世”的观念，请参看第2章第2-3节中的相关讨论。

"尘世神学"。如前文所述，所谓的"尘世"是指介于始祖堕落与最后审判之间的"两座城"所共享的领域。马库斯认为，在此尘世中，"两座城"的对立是难以辨认的。[①] 或者说，在奥古斯丁的思想中，除了属于基督教的"神圣"(the sacred)和对立于基督教的"凡俗"(the profane)，还存在着一个双方共享的中间领域，它也就是"世俗"(the secular)；政治社会中的各种制度既不是"神圣"的，也不与基督教相敌对，而是属于"世俗"这个中间领域的。[②] 也可以说，奥古斯丁既没有否定世俗的制度，也不认为国家与基督教信仰有内在的联系；在他的神学中，社会中的各种制度不具有终极意义上的确定性，只与中间领域的"地上的和平"相联系。[③] 总之，马库斯所谓的"尘世"意味着时空上的现世性、价值上的中立性与终极目标上的不确定性。

对于《上帝之城》中的两种国家定义，马库斯也根据"尘世神学"的精神作了解读。他认为，奥古斯丁的"共和国"定义没有涉及正义或任何其他价值；无论使一个社会的成员得以结合起来的价值是什么，它都与国家本身是否成立的问题无关。按照马库斯的理解，两种爱构成了"两座城"："上帝之城"的成员把爱上帝作为最高的价值，并使其他所有的爱服从于这一爱；而"地上之城"则将其他的对象作为终极目标。虽然"天上之城"的成员对待尘世之善的态度是不同的，但他们并未放弃这种善。由于"两座城"的成员都需要利用尘世之善，于是一个中间性的活动领域就出现了，在此"两座城"是重合的。这个重合的领域就是"两座城"所共享的"地上的和平"。[④]

马库斯认为，奥古斯丁的国家定义是经过精心设计的，它旨在为"两座城"的重合开辟空间。虽然构成一个"共和国"的人民需在对某些事物的价值判断上取得一致，但他们无须在终极价值上相一致。也就是说，国民可以奉有不同的终极价值，但这些终极价值是在"共和国/公器"的领域之

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 133.

② Markus, "The Sacred and the Secular", 84 - 85, 94.

③ R. A. Markus, "Refusing to Bless the State: Prophetic Church and Secular State", in *God and Caesar: Church and State in the Britain of the 1990s*, *New Blackfriars* 70 (Oxford, 1989), 372 - 379.

④ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 64 - 69.

外的。在此意义上，国家是内在地“多元”的。按照马库斯的理解，奥古斯丁给予政治领域以相当程度的自治，把宗教信仰等根本问题推到了政治话语的领域之外。或者说，政治被限定于外在的、社会的领域，而政治和信仰、道德之间的联系被内在化、个人化了，亦即信仰和道德只能通过建构个人的价值观来影响政治。马库斯以为，由于奥古斯丁将政治与信仰之间的联系个人化了，所以他有时能对政治制度抱一种超然的态度。在他看来，虽然在其成熟期思想中，奥古斯丁已经修正了这种对世俗制度的冷淡，但他依然认为，政治在其相对而有限的领域内是自治的。①

显然，马库斯的“尘世神学”是非常激进的。按他的观点，奥古斯丁认为国家是世俗化的，它与信仰、道德无关。也就是说，他承认政治在世俗的领域内具有自治性。与卡莱尔一样，马库斯也认为奥古斯丁在其国家定义中有意省略了“正义”的条件。尽管两位学者都认为奥古斯丁的国家观淡化了政治与伦理的关联，但是他们对奥古斯丁的理解却是“同途殊归”的：卡莱尔根据奥古斯丁的国家定义，认为他为绝对主义的王权思想铺平了道路；而马库斯则从中引申出了现代式的多元的、在宗教上中性的公民社会(civil society)。②

三、对经典学说的反思

自中世纪以降，学者们心目中的“奥古斯丁”一直强调政治生活与信仰、道德的关联，不那么严格地区分国家与教会的界限。这也就是后来所谓的“政治奥古斯丁主义”。③ 在二十世纪五六十年代的激进思潮影

---

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 69 - 71.

② 但马库斯也承认，历史地看这样的社会已经超出了奥古斯丁的世界，见 *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 173。

③ “政治奥古斯丁主义”是阿基埃尔于 1934 年提出的概念(Henri Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique; essai sur la formation des the? ories politiques du Moyen-Age*, Paris: J. Vrin, 1934)，指的不是奥古斯丁本人的实际思想，而是中世纪的一种政治观念。这种观念倾向于混淆国家与教会界限，使教会凌驾于国家之上。阿基埃尔等学者认为这种思想的产生与奥古斯丁主义有关。请参看：*Aug. Encyc.*, s. v. “Political Augustinianism”; Henri de Lubac, “Political Augustinism?” in id., *Theological Fragments*, trans. Rebecca Howell Balinski (San Francisco: Ignatius Press, 1989), 235 - 242, 255 - 286。

响下，沿着卡莱尔的足迹，马库斯以“世俗化”概念为中心，对奥古斯丁的政治思想提出了新的解释。按照他的“尘世神学”，奥古斯丁将政治理解为一个中性的领域，认为它与信仰、道德并无根本联系，无须直接体现终极的价值。因此，至少在政治思想史的领域内，马库斯的学说对长期以来被公认的奥古斯丁形象提出了挑战。虽然卡莱尔和马库斯心目中的“奥古斯丁”旨趣相异，但其观点均支持下列两个论点：

(1) 奥古斯丁以其新定义否定了西塞罗的国家定义；

(2) 奥古斯丁不将“正义”作为国家的前提。

在这两个论点的基础上，马库斯又增加了在其学说中地位最关键、受争议也最多的第三项论点：

(3) 在奥古斯丁眼中，国家是价值中立的，或者说是“世俗”(secular)的。

上述第(1)项论点处理的是《上帝之城》中所讨论的两种国家定义的关系；第(2)项论点处理的是国家的新定义与正义的关系；第(3)项论点处理的是国家与伦理的关系。在马库斯的体系中，上述三个论点在逻辑上是有内在联系的。围绕着奥古斯丁的国家观，这三个相互联系的论点构成了对奥古斯丁政治思想的一种经典解释。在卡莱尔等人学说的基础上，马库斯的“尘世神学”既将传统的解释发挥到了一个新的层次，也因其第(3)项论点而显得十分激进。

七十年代以来，围绕着马库斯的“世俗化”学说，学者们对奥古斯丁的国家观进行了更为深入的研究，对马库斯的各项论点均有回应。尤其是最近十余年来，随着激进思潮在西方的退潮，马库斯等人对奥古斯丁所作的“自由主义解读”[①]所受诟病更多。在问世于1990年的

① 按照魏特曼的阐述，“政治自由主义”拥护道德、宗教上的多元论，认为道德、宗教上的信念和价值不能为公共权力的行使提供合法性(Paul J. Weithman, “Toward an Augustinian Liberalism”, in *The Augustinian Tradition*, 304－306, 317－318)。按这种理解，马库斯的“尘世神学”显然体现了一种“自由主义”的态度。正如奥唐奈所论，在二战以后，奥古斯丁常常被诠释为一位“相当入时的自由主义者”(James J. O'Donnell, “The Strangeness of Augustine”, *AugStud* 32 (2001): 202)。在这种潮流中，马库斯的学说正是十分典型的。

神学名作《神学与社会理论：超越世俗理性》中，英国神学家米尔班克对“世俗”等概念提出了不同的看法，质疑了对奥古斯丁的“自由主义解读”。[①] 1992 年，加拿大学者伯内尔发表了题为《政治在圣奥古斯丁〈上帝之城〉中的位置》的重要论文，全面地批判了马库斯等人对奥古斯丁政治思想的经典解释。[②] 总的来说，九十年代以来，卡莱尔、马库斯等人对奥古斯丁国家观所作的解释，更明显地暴露出其偏颇之处。对于这一经典学说自七十年代以来所面临的各种疑问，下面就作一番概括性的梳理。

1. 两种国家定义

在上述三项论点中，第(1)项论点受争议相对较少，但也有一些学者对它提出了不同的看法。亚当斯对奥古斯丁的“人民”(populus)概念做了详细的研究。他认为，两种定义是可以调和的，因为第二种定义所涵盖的范围较大，实际上包容或吸收了第一种定义。这里存在两种可能性：其一，如果“人民”爱的是崇高的伦理标准，它就符合了第一种定义；其二，即使“人民”达不到第一种定义的标准，第二种定义的语言也包含了第一种定义的术语，因为“法之共识”已经被包括在“人民之所爱”中了。所以，这两种定义实际上是同一种“定义”的两个维度。[③] 拉韦尔与福庭则认为，奥古斯丁并不认为西塞罗的共和国定义是错误的，他所诟病的只是该定义之无法实现。[④] 伯内尔则认为，从奥古斯丁的文本来看，两种定义各有其合理性，具有同等的分量，各自说

---

① John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 380 - 438; Michael J. Hollerich, “John Milbank, Augustine, and the ‘Secular’”, in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, 311 - 326.

② Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine’s *City of God*”, 13 - 29.

③ Jeremy D. Adams, *The Populus of Augustine and Jerome: A Study in the Patristic Sense of Community* (New Haven: Yale University Press, 1971), 123 - 135, esp. 130 - 132.

④ Lavere, “The Problem of the Common Good in Saint Augustine’s *Civitas Terrena*”, 6 - 7; Fortin, “Justice as the Foundation of the Political Community”, 48 - 49.

明了真理的不同方面。[①]

2. 国家的新定义与正义

第(2)项论点得到了较多学者的支持，但也有人对它提出了修正或质疑。在特塞勒看来，奥古斯丁的新定义并不以正义为国家之前提；但他也看到，在政治生活中存在着近似的正义，政治生活中的善具有积极的意义。[②] 戴森认为，国家能够实现一种近似的正义，但他强调，这种正义不同于“上帝之城”中的“真正”的正义，不是国家所必不可少的。[③] 魏特曼也认为奥古斯丁的国家定义不以正义为必要的条件，但他同时指出，在奥古斯丁心目中，不同的国家是有善恶之分的。[④] 在多达罗看来，奥古斯丁之所以要讨论西塞罗的定义，是为了烘托他自己的基督教德性观；他不是不关切政治社会中的正义问题，而是要强调基督教信仰才是真正正义的根基。[⑤]

按照福庭与伯内尔的观点，奥古斯丁不把正义纳入国家的定义，这并不等于就割裂了政治社会与正义之间的根本联系；在原则上，政治社会仍然是正义的。[⑥] 拉韦尔的看法也与他们相似。在他看来，奥古斯丁所理解的人生存于“理想”与“现实”之间：以“理想”论，国家应以正义为原则；但就“现实”而言，人类社会总是自相分裂，国家必然是不义的。因此，奥古斯丁认为“地上之城”不能建立以真正的正义为基础的共和国，但承认它具有一种相对意义上的正义。[⑦]

---

① Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*”, 23 - 24.

② TeSelle, *Augustine the Theologian*, 270 - 275.

③ Dyson, *The Pilgrim City*, 54 - 57; id., *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers*, 30 - 37.

④ Weithman, “Augustine's Political Philosophy”, 243 - 244, 248.

⑤ Robert Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (New York: Cambridge University Press, 2004), 6 - 26.

⑥ Fortin, “Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine”, 38, 57 note 51; Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*”, 24 - 25.

⑦ Lavere, “The Political Realism of Saint Augustine”, 135 - 144; id., “The Problem of the Common Good in Saint Augustine's *Civitas Terrena*”, 1 - 10.

奥多诺万则注意到：奥古斯丁虽然切断了政治社会与正义的联系，不再把“正义”作为政治组织的基础，但他还是将正义视为世俗政府的一种德性。[①] 伯特则指出，奥古斯丁的国家观念是最小化的。按他的理解，国家之是否成立与是否完美是两个问题：一国之民坚持对正义的追求会使国家更完美；但“正义”的程度如何，这与国家之存在与否并无关系。[②] 实际上伯特与奥多诺万是一致的：奥古斯丁虽然未将正义作为国家定义中的前提条件，却将其视为国家的德性。

3. 国家与伦理

第(3)项论点受质疑最多。有的学者虽然响应了马库斯的国家“世俗”论，相信奥古斯丁眼中的国家在本质上不具有宗教或道德的性质，但也承认奥古斯丁是以“教会利益”为原则的。[③] 奥多诺万虽然相信奥古斯丁的定义切断了政治与伦理的联系，但他也认为，奥古斯丁的“地上之城”绝非价值中立，我们不能把他看作现代的自由主义者。[④] 总之，认为奥古斯丁眼中的政治“在道德上中立”是一种夸大。[⑤]

许多学者对马库斯的论点持否定态度。他们通常用以下几方面的理由来质疑它：其一，奥古斯丁的政治思想是非常强调德性的，或者说，他是强调基督教伦理对政治生活的影响力的；其二，在教会与国家

---

① O'Donovan, “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought”, 89 - 90, 96 - 103.

② Burt, *Friendship and Society*, 126.

③ George J. Lavere, “The Influence of Saint Augustine on Early Medieval Political Theory”, *AugStud* 12 (1981): 1 - 9.

④ O'Donovan, “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought”, 96 - 99. 这里必须指出，奥多诺万的批评虽然犀利，但实际上已经脱离了马库斯的论点。后者所持之观点不是“地上之城”的价值中立，而是两座城共享的“地上的和平”具有中立性；进而，既然国家只负有管理世俗公益的职责，它就可被归诸“地上的和平”。还应当看到，学界普遍认为，奥古斯丁未在国家与“地上之城”之间划等号。因此，“地上之城”有终极价值，不等于地上的国家也要有同样的终极价值。

⑤ Weithman, “Augustine's Political Philosophy”, 244.

的关系问题上，奥古斯丁认为国家（或者说基督教统治者）应当支持教会，为教会的利益服务；其三，在当时北非公教会与多纳特派的斗争中，奥古斯丁最终接受了帝国对宗教信仰的干预，为国家的宗教强制政策作了辩护。①

还有学者回到《上帝之城》的关键性文本，对马库斯的解释提出了质疑。马库斯引用《上帝之城》第5卷第17章和第19卷第17章来说明，政治制度是中性和自治的。伯内尔则对这两段文本作了不同的理解。第19卷第17章中的关键文本是："当如异乡人般行于地上，天上之城从所有种族召集公民，从讲多种语言者中聚拢异乡人之社会，不论其用以寻求、维持地上和平之风俗、法律与制度有何不同，惟与教导独一至高真神之宗教无碍，即可对其不废不灭，亦不存不循。不论其在不同种族有何相异，皆有同一目的，即地上之和平。是故天上之城在朝圣天路上利用地上之和平，在涉及人之现世自然本性之事上，保护并寻求人之意愿之结合，并使地上和平归诸天上和平，惟其须得虔诚与宗教之允。"②该文本可以被解释为：政治生活是自治的，只要基督徒可以不受干扰地实践其宗教，政治社会就无须受到任何限制；或者，"自治"也可以被理解为"选择上不同，但总是受到道德的严格限制"，③

① Fortin, "Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine," 38; id., "Augustine and the Problem of Modernity", 137 - 150; Chadwick, *Augustine*, 104 - 105; TeSelle, "Toward an Augustinian Politics", 87 - 108; Burt, *Friendship and Society*, 200, 210 - 212.

② *De civ. Dei*, 19. 17: "Haec ergo caelestis ciuitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus ciues euocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens, immo etiam seruans ac sequens, quod licet diuersum in diuersis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et uerus deus colendus docetur, non inpedit. Vtitur ergo etiam caelestis ciuitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum uoluntatum compositionem, quantum salua pietate ac religione conceditur, tuetur atque adpetit eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem ..."

③ 对政治生活之"自治"的第二种解释，伯内尔借鉴自法国学者孔布（G. Combès, *La Doctrine politique de saint Augustin*, 152 - 157），见"The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*", 19 note 29。

若按后一种理解，政治社会的自治就是有限的。因而，这种自治及其所受限制的性质，仍然是模糊的。马库斯认为，第5卷第17章中的文本（“就此不久即将消逝与终结之现世生命而言，若统治者不强使其陷于不虔不义，则受治于何人之下又有何要紧？”[①]）表达了对世俗制度的不关心。但伯内尔认为，奥古斯丁在原文中只是作了一个虚拟语气（“cogant”）的假设，实际上统治者在信仰上进行强迫的可能性还是存在的；若如此理解，政治对于道德还是非常重要的。[②]

四、回到奥古斯丁

如前文所述，马库斯对奥古斯丁国家观的解释是以三项论点为核心的；该学说影响甚大、堪称经典，但其三项论点也不同程度地受到了怀疑。在此我们需要返回奥古斯丁的文本，重新审视马库斯（以及卡莱尔）的经典学说。

1. 两种国家定义

第（1）项论点受争议相对较少。然而，在麦基尔韦恩、亚当斯、伯内尔等学者看来，西塞罗的定义与奥古斯丁的新定义不是非此即彼的，而是相互补充的。虽然这种看法富于启发性，但它也不能得到足够的文本支持。正如此，至今仍有许多学者程度不同地接受该论点。

2. 国家与正义

然而，即便第（1）项论点得以成立（即承认：奥古斯丁确欲以其新定义否定或替代西塞罗的国家定义），但这并不等于说，奥古斯丁就不再将“正义”视为政治生活应当努力体现的一个原则。因为奥古斯丁之所以提出另一种定义，与其说是为了主张国家与正义无关，不如说

---

① *De civ. Dei*, 5. 17: “Quantum enim pertinet ad hanc uitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio uiuat homo moriturus, si illi qui imperant ad inpia et iniqua non cogant?”

② Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*”, 18 - 20; cf. id., *The Augustinian Person*, 151 - 153.

是为了避免西塞罗定义的“狭隘”，[①]使之能够涵盖丰富得多的现实情况。正如伯特所论，奥古斯丁提出的国家定义只是一个最小化的定义，虽然他未将“正义”纳入国家的定义，但这并不等于，他认为国家无须将实现某种正义作为自己的原则。

进而，即使奥古斯丁认为，国之所以为国并不以正义为前提，但他也并未否认正义对于国家的重要性，也没有认为国家就不可能实现某种正义。在《上帝之城》第 4 卷第 4 章开篇，奥古斯丁提出了“除去正义，王国与巨盗何异”这个著名的问题。这一章虽然强调了王国与盗匪的相似性，但这种相似是仅当“除去正义”时而言的；应当看到的是，就在前一章中，奥古斯丁还对比了善人之治与恶人之治，而此处所谓的“善人”(boni)也就是“义人”(iustis)。[②] 此外，在第 5 卷第 24 章中，奥古斯丁谈到了君王“正义地治理”。[③] 上述文本都说明，奥古斯丁承认国家可能具有某种性质的正义。[④]

可见，奥古斯丁所否定的，只可能是在现世中实现“真正正义”(vera iustitia)的可能性，不可能是实现一定程度上的正义的可能性。应当看到，在奥古斯丁眼中，除了完美的、真正的正义，还存在着“适于今生的较小正义”(quaedam iustitia minor huic uitae conpetens)；[⑤]或者说，即使在堕落之后，真正正义的“痕迹”或“影子”仍存在于人的自然本性之中。[⑥] 奥马拉、特塞勒、拉韦尔、戴森等人也都承认，相对于“真正”的正义，奥古斯丁还具有相对的、近似的正义概念。

虽然奥古斯丁并未深入地讨论国家与正义之关系，但他曾在《论三位一体》中专门论述过“权力”(potentia)与“正义”的关系。在他看

① 彼得·布朗语，见“Saint Augustine,” 14 - 15。

② *De civ. Dei*, 4. 3.

③ *De civ. Dei*, 5. 24: “Sed felices eos dicimus, si iuste imperant . . .”(我们说他们[指基督教皇帝]是幸福的，若他们能正义地治理……)

④ O'Donovan, “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought”, 99 - 102.

⑤ *De spiritu et littera*, 65; cf. Fortin, “Justice as the Foundation of the Political Community”, 57.

⑥ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 96 - 99; Parel, “Justice and Love in the Political Thought of St. Augustine”, 75 - 80.

来，凡人所谓的“权力”是可疑的，贪求权力而不顾正义的行为是对魔鬼的效仿。[①] 尽管如此，他依然承认了权力本身的必要性。在此他所要求的，不是对权力本身的逃避，而是权力与正义的结合。如其言，“权力应当追随正义，而不是优先于正义。”[②]或者说，“与正义相结合的权力，或曰具有权力的正义，才构成审判的权力。”[③]他还主张，只要是为了追求正义、反对罪恶，对权力的希冀就可以是正当的。[④] 可见，奥古斯丁极力强调了正义在社会生活中的规范性，并不主张贬低其地位。按照这种思路，国家也自然应当体现某种相对的正义。

进一步说，虽然奥古斯丁强调对天上的和平的追求，但他仍然清醒地认识到，“上帝之城”的公民不能忽视“地上的和平”；[⑤]虽然他强调了人在堕落之后的罪性，但他并未为此否定自然本性中的善；[⑥]虽然他曾说，与终极之福相比，现世之福全然是悲，[⑦]但在《上帝之城》临近终了之时，他又热情洋溢地一一历数了人类生活中的各种善——该章可谓这部巨著中最感人肺腑的篇章之一。[⑧] 总之，在追求绝对之善之余，不忽视相对的善，这是奥古斯丁思想中一贯的特点。奥古斯丁既指出国家所能具有的正义是有限的，同时又不否定其相对的价值，这种国家观是与其思想方法相一致的。

正如特塞勒所论，奥古斯丁定义中的“所爱”是一个变量。[⑨] 在现

---

① *De Trinitate*, 13.13.17.

② *De Trinitate*, 13.13.17:“Potentia uero sequi debet iustitiam non praeire.”

③ *De Trinitate*, 13.13.17:“Potentia quippe adiuncta iustitiae uel iustitia accedente potentiae iudiciariam potestatem facit.”

④ *De Trinitate*, 13.13.17:“Optandum est itaque ut potestas nunc detur sed contra uitia ...”

⑤ *De civ. Dei*, 19.17.

⑥ 请参看第2章第2节。

⑦ *De civ. Dei*, 19.10:“Hic autem dicimur quidem beati, quando pacem habemus, quantulacumque hic haberi potest in uita bona; sed haec beatitudo illi, quam finalem dicimus, beatitudini comparata prorsus miseria reperitur.”(在此我们确实可谓有福，只要我们得和平，无论它何其微小，但可在善的生活中拥有；但此福与我们所谓的最终之福相比，竟全然是悲。)

⑧ *De civ. Dei*, 22.24.

⑨ TeSelle, *Augustine the Theologian*, 270-271.

世的政治社会中，它可以接近于奥古斯丁心目中的“真正的正义”，也可以远离它。但是，“原则”与“实践”不可混为一谈。[①] 在此福庭与拉韦尔等人的观点值得我们深思：奥古斯丁并未在原则上否定西塞罗的定义，他所否定的只是西塞罗所谓的“正义”在现世中完全实现的可能性。反观奥古斯丁对“共和国”定义的讨论，我们应当注意到一个事实：他一直都在不厌其烦地申明，唯有基督教信仰才是真正正义的基础。[②] 可见，他的目的不在于质疑正义之于人类社会的重要性，而在于宣扬基督教之“真正正义”高于异教罗马所能实现的正义。其实，作为一位强调德性的“古代人”，[③]奥古斯丁又如何可能忽视正义之重要呢？在他眼中，道德之沦丧比敌军之凶焰、城墙之陷落更为可忧！[④]

3. 政治与伦理

再者，即便第(1)项论点得以成立，这也不等于说，奥古斯丁就切断了政治与伦理之间的联系，甚至认为国家在本质上是世俗或价值中立的，无须体现特定的终极价值。

这里我们需要对《上帝之城》第 19 卷第 24 章中的关键文本作一番更细致的检查。在西塞罗的定义中，国家的概念是有明确的伦理意义与价值预设的：“正义”本身涉及价值判断，一旦“正义”这一前提条件得不到满足，“人民”的概念就不能成立，进而“共和国”也不能成立。不同于西塞罗的定义，奥古斯丁改以人民共同的“所爱”(quas diligit)为前提。这样，在涉及“人民”的定义时，这种爱的对象在价值判断上是中性的，无论它性质如何，皆无碍于“人民”本身之存在与否。然而，

---

① “principle”与“practice”之别，参见 Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*”, 16。

② 如 *De civ. Dei*, 2.21, 19.21, 19.22, 19.23，请参看本节第 1 部分对相关文本的分析。

③ Fortin, “Augustine and the Problem of Modernity”, 137 - 150.

④ *De civ. Dei*, 1. 30: “... secundisque rebus ea mala oriantur in moribus, quae saeuientibus peiora sunt hostibus.”(在繁荣中恶生于道德之中，它甚于敌军之凶焰。); *De civ. Dei*, 1. 33: “Neque enim censebat ille felicem esse rem publicam stantibus moenibus, ruentibus moribus.”(他不会认为，当城墙耸立，而道德沦丧时，共和国是幸福的。)

我们必须看到，虽然这种爱有价值中立的一面，但这一“中立”仅仅是就“人民”能否成立这一问题而言的：虽然，无论这种爱的对象是什么，只要对它的“和谐共享”(concordi communione)能够存在，“人民”就得以成立；但是，奥古斯丁并没有说这种爱本身是中性的，或是没有善恶之分的。因此，这种“价值中立”是在特定问题下的相对中立，并非完全意义上的价值中立。同样按照其新定义，奥古斯丁还提出了一条重要的判断标准：“欲观一人民若何，但观其所爱。”具体说来，在对较善者的爱中和谐，人民就较好；在对较恶者的爱中和谐，人民就较恶。[①] 也就是说，“所爱”的性质对一个人群是否能够构成“人民”没有影响；但它的性质是我们用来对“人民”本身的善恶作判断的标准。在前一种意义上，人民的爱是价值中立的；但在后一种意义上，这种爱在价值上绝非中性。可见，奥古斯丁决未主张所有国家在价值上的一律平等；相反，他提出了一条对各个国家作价值判断的操作标准：人民皆有向善之心，一国就较为美好；反之，人心向恶，国家本身也就较恶。按照这一判断标准，罗马从来都是某种意义上的国家，但早期的共和国胜过后来道德腐朽的罗马，[②]而基督教化的帝国又胜于异教的罗马。

根据《上帝之城》第 5 卷第 17 章和第 19 卷第 17 章等文本，马库斯提出，奥古斯丁(至少是晚期的他)对国家进行了某种“世俗化”。伯内尔对此已经作了深入的剖析，说明马库斯对这些文本的阐释是不全面的。诚然，在个别文本中，奥古斯丁明白地表述了政治制度应在一定程度上保持中性；但若将《上帝之城》作为一个整体来看，主张宗教信仰高于现实政治、国家服务于教会，这肯定也符合奥古斯丁一贯的心愿。在《上帝之城》第 4 卷第 3 章中，奥古斯丁希望善的统治者在时、空两方面扩展其治理范围，然而这里所谓的“善人”(boni)，正是以坚定的宗教信仰为条

① *De civ. Dei*, 19.24:“... ut uideatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit ... tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors.”

② *De civ. Dei*, 2.21.

件的。[①] 在此奥古斯丁将统治者划分为善、恶两类，而前者所指正是积极支持公教会的“基督教皇帝”。在《上帝之城》第5卷第24—26章中，奥古斯丁赞美了君士坦丁、狄奥多西等较为理想的基督教君主。其中第24章是有名的奥古斯丁版“君王之鉴”(mirror for princes)。在此他认为，正义的君王须“以其权力为上帝之仆，最广泛地传播对神的崇拜”。[②] 在这一章中，奥古斯丁不吝浓墨地赞美了狄奥多西大帝，称颂他“不断地以最正义、最仁慈的法律来帮助正与不虔者相争的教会”，他“乐于为其教会之一员，甚于统治世界”。[③]

在奥古斯丁的时代中，罗马帝国正处于基督教化的关键性阶段之中。当时信奉公教的罗马皇帝不仅利用国家机器来压制异教，还对基督教内部的各种异端与分裂派采取了强制措施。当代的历史研究已经说明，对于当时国家所采取的宗教强制政策，奥古斯丁的态度十分复杂：从起初的有所保留与犹豫不决，到最终的真心实意的辩护，他的立场明显发生过变化。[④] 但我们必须看到，国家政权对宗教问题的强制，在罗马晚期本是司空见惯。[⑤] 当亲眼目睹着曾经迫害基督徒的皇

① *De civ. Dei*, 4. 3: “Quapropter si uerus Deus colatur eique sacris ueracibus et bonis moribus seruiatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent; neque hoc tam ipsis quam illis utile est, quibus regnant. Nam quantum ad ipsos pertinet, pietas et probitas eorum, quae magna Dei dona sunt, sufficit eis ad ueram felicitatem, qua et ista uita bene agatur et postea percipiatur aeterna.”(是故若真神在虔诚圣洁与善德中受到崇拜和服务，善人之治能及于更广阔之地、更长久之时间，实乃有益；此利于他们本身，但受其治理者得利更大。就他们本身而言，其虔诚与德行乃上帝所授，足以保证其真福，此生得善度，且将来可得永生。)

② *De civ. Dei*, 5. 24: “Sed felices eos dicimus, si iuste imperant ... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt ...”

③ *De civ. Dei*, 5. 26: “... non quieuit iustissimis et misericordissimis legibus aduersus inpios laboranti ecclesiae subuenire ... cuius ecclesiae se membrum esse magis quam in terris regnare gaudebat.”

④ 请参看第5章第5节。

⑤ 在奥古斯丁的北非，罗马政府站在公教会一边，镇压被视为异端的多纳特派。然而，在可能的情况下，多纳特派本身也同样利用国家的宗教强制：该派成员参与了针对罗马异教的压迫；当自身内部出现分裂时，该派也借地方政权之力来镇压少数派。奥古斯丁曾以诸如此类的事实来驳斥多纳特派对帝国宗教强制政策的抗议。详见第5章第5节。

帝们转而“向上帝之名俯首”，并“开始迫害伪神”，[①]作为一名虔诚的古代基督徒，奥古斯丁并不掩饰他的兴奋之情。历史地看，他的这种反应，正是与时代的氛围一致的。

问题的复杂性在于，在奥古斯丁思想中，确实也有认可国家之“中立性”的一面。他将人类社会的全体成员划入非此即彼的“两座城”，[②]它们由两种爱建立，[③]均不完全等于任何现世中的团体或机构。国家既不等于“上帝之城”，也不等于“地上之城”。在这种意义上，马库斯正确地指出，从宗教的角度来看，包括罗马帝国在内的所有国家最终都只能被归于“地上的和平”这个中间性的领域。奥古斯丁的深刻之处在于，他不仅认识到这“两座城”都不完全等于现世中的社会团体，还清醒地认识到，只要人类社会仍处“尘世”之中，“两座城”相互交织、彼此相混的局面就不会终结，二者的并存将贯穿世界历史之始终。[④]既然在尘世中“两座城”并存的格局不会结束，“世俗”的“地上的和平”就是无可逃避的现实。或者说，“地上的和平”的长久性，是国家具有某种“世俗”性的根本原因。在此意义上，国家就处在了中间位置上，

---

① *De civ. Dei*, 18.50:“... ipsique reges ... ei nomini salubriter subderentur ... et falsos deos inciperent persequi ...”; cf. *De catechizandis rudibus*, 21.37, 27.53; *De consensu euangelistarum*, 1.21.

② *De civ. Dei*, *14. 1*:“... *cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diuersis ritibus moribusque uiuentes multiplici linguarum armorum uestium sint uarietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus.* ”(虽诸多大族分居世界各地，其宗教、风俗各异，语言、兵器和衣裳繁芜不同，仍可说在人类社会中只有两类。根据我们的经书，我们可以恰当地称其为两座城。)

③ *De civ. Dei*, 14.28:“Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui ... Illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac seruiunt inuicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.”(故两种爱造就了两座城，为己直至轻神的爱造就了地上的，而为神直至轻己的爱造就了天上的……[在一座城中]统治欲支配其王侯，如同支配它所征服的民族；在另一座城中他们在爱中彼此服务，掌权者以看顾，服属者以服从。)

④ *De civ. Dei*, 1.35:“Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur ...”(这两座城确实在此尘世中交织，彼此相混，直到最后审判才分开。)请参看第 2 章第 3 节的第 2 部分。

或者说它“徘徊在‘地上’和‘天上’之城之间”。[①]

然而，马库斯错误地诠释了这种“中立性”的含义。奥古斯丁虽然认为国家具有某种“世俗性”，但这种“世俗”只是事实、结果上的中性，并非价值判断上的中立。在他眼中，“所爱”并不处于价值判断之外，它可以趋于“上帝之城”的价值，亦可趋于“地上之城”的价值。或者说，一个国家可以在耶路撒冷与巴比伦之间作出选择，而试图成为耶路撒冷者要比自满的巴比伦好无数倍。[②] 虽然，由于“尘世”本身的局限性，国家不可能一劳永逸地摆脱这种两面性的处境，但奥古斯丁对国家之“中性”的承认，不过是对现实状况的无奈承认，并非对应然状态、理想状态的期许。正如特塞勒所论，虽然奥古斯丁以现实主义的态度来看待国家，但他的政治原则不是“对政治生活之‘现实’的简单默认”，而是在可能的情况下，“应用上帝之城的标准于社会秩序之中”。[③] 或者说，虽然“地上的和平”本身不能摆脱“世俗”，但“地上的和平”之内的人与制度，并不处在价值判断之外。作为活动于其中的一个主体，国家完全可以体现特定的价值取向，不一定非要逃避价值上的选择，以消极地保持“世俗”的性质。

诚如马库斯所论，在奥古斯丁的政治思想中，确有某些方面近于现代世俗的国家观念；然而，在他的心目中，政治生活从来都是与某种价值体系相联系的。虽然奥古斯丁相信，对于天路历程中的基督徒来说，国家的地位和作用都只是暂时的，在这种意义上，政治生活并不具有终极的重要性，都是“世俗”的；[④]然而，在憧憬天国之余，他也并不主

① 语出马库斯，见 *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 98。

② Burt, *Friendship and Society*, 120 - 121.

③ TeSelle, *Augustine the Theologian*, 278.

④ *Sermo Mai* 12, 4: “... in via sumus; curramus amore et caritate, obliviscentes temporalia”（我们是在途中：让我们心怀仁爱而疾行，忘却世俗。）；“Quidquid tibi promittit mundus, maius est regnum caelorum ...”（无论世界许你何物，天国更胜它……）

张完全放弃对政治生活的参与，[①]因为“地上的和平”毕竟为“两座城”所共享。在后一种意义上，奥古斯丁相信基督教信仰应当对政治生活发挥某种指导作用。在对国家定义的讨论中，他再三强调，唯有基督教信仰才是真正正义的基础。是否拥有对永生的“望”，这是他据以判断现世生活是否“幸福”的标准。[②] 其实，《上帝之城》的精神就是树立基督教的价值观，将其作为最高的价值判断标准。虽然奥古斯丁承认社会生活中有很多方面是“世俗”的，但他始终坚持把信仰放在第一位，将其作为最高的价值标准。他这么做，是为了强调信仰对社会生活的根本指导，而不是为价值多元论铺路。

* *

总之，由于原文本身不够明确，我们难以断言，奥古斯丁是意在“否定”还只是修补西塞罗的国家定义。但我们至少可以得出两点结论：第一，奥古斯丁承认国家可以实现某种相对的正义（尽管它并非基督教的“真正正义”），并承认这种正义的重要性；第二，在政治与伦理的关系上，虽然奥古斯丁意识到国家决无能力彻底摆脱“地上的和平”的世俗性，但他依然坚持以基督教伦理积极地影响政治生活。[③]

“同途殊归”的是，卡莱尔与马库斯都根据现代人的政治理念对奥古斯丁的思想作了过分的发挥：无论“马基雅维利的先声”，[④]抑或“现代自由传统”[⑤]的先声，这恐怕都是过度诠释的产物。虽然奥古斯丁在其国家定义中排除了“正义”，虽然他相信国家政权的兴亡与宗教信仰

---

① 晚近的研究更多地注意到，虽然奥古斯丁往往从消极的方面来理解政治生活，但实际上他对其积极方面也有所注意，对此以往的研究往往忽视了。可参看 Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*; Michael P. Foley, “The Other Happy Life: The Political Dimensions to St. Augustine's Cassiciacum Dialogues”, *Review of Politics* 65, 2 (2003): 165 - 183。

② *De civ. Dei*, 19. 20:“Res ista uero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est ...”（没有那望的现实是假福，是大悲……）

③ 在奥古斯丁对政教关系的理解中，这种影响的内容与性质将得到具体的说明。详见第 5 章第 4—5 节。

④ 语出 McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 154 - 155。

⑤ 语出 O'Donovan, “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought”, 98。

的成全没有必然、根本的联系，但价值中立的国家也并不符合他的心意。“削弱政治与宗教之间的关联”，[①]这决非《上帝之城》的本意。在根本上，奥古斯丁认为政治与宗教是不可分的。[②] 应当说，奥古斯丁的政治态度是“现实”与“理想”的平衡，“消极”与“积极”的统一。虽然他认为国家的地位和作用是相对的，但他也并不希望切断国家与伦理的根本联系，并不认为政治生活无须体现信仰的精神。

第三节 国家的作用：惩恶与扬善

我们已经说明，奥古斯丁虽然对“统治欲”大为诟病，却能够承认政治权威本身的自然性，并且殷切期待其实际运作能够符合人类自然本性的应有之善；他虽然提出了一种在表面上排除了西塞罗式“正义”的新定义，但却依然坚持以基督教伦理来影响国家的政治生活。上述立场意味着，国家应当在一定程度上接受基督教信仰、道德的影响，在其政治行为中顺应教会的要求。这就涉及了国家的作用与目的问题。国家是否应当在道德和信仰上发挥教化人民的作用？国家的职能是否应当限于世俗的方面？在下面，我们将进一步探讨这些问题。

早期教会的政治思想传统为奥古斯丁的观念提供了基本的语境。总的来说，对于政府的职能和作用，教父思想家们持有两种观点：一方面，国家这种强制制度是对针对人类所犯之罪的救治和惩罚；另一方面，国家又是维护正义、造福人民的工具。[③] 也可以说，前者之要旨在于“惩恶”，而后者之使命在于“扬善”。值得探讨的是奥古斯丁的立场。在二十世纪的奥古斯丁研究中，许多学者都认为，他对国家之作

---

① 语出 Richard J. Dougherty, “Christian and Citizen: The Tension in St. Augustine's *De ciuitate Dei*”, in *Collectanea* I, 205 - 224, esp. 214。

② Cf. Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, vol. 1, ed. A. Moulakis (Columbia: University of Missouri Press, 1997), 217; Peter Iver Kaufman, *Redeeming Politics* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990), 130 - 148; Burnell, *The Augustinian Person*, 143 - 148.

③ Carlyle, *A History of Medioeval Political Theory in the West*, vol. 1, 125 - 131, 161 - 174, esp. 161 - 162.

用作了较为消极的理解，强调了它的世俗职能。这种见解可以被称为“国家消极论”。但也有部分学者对此提出了质疑，认为他十分重视国家在信仰、道德方面的建设性作用。他们的观点可以被称为“国家积极论”。下面我们将依次分析消极论与积极论这两类观点，探讨奥古斯丁对国家之目的与作用的认识。

一、国家消极论

政治思想史家卡莱尔提出，奥古斯丁是教父中的一个特例，他与众不同地有意忽略了国家在维护正义方面的责任，更多地强调了国家的惩罚性、救治性作用。[①] 在以后的奥古斯丁研究中，这个观点影响极大。虽有不少学者质疑了奥古斯丁忽视国家之正义性的说法，但在论及国家的作用问题时，多数学者都有意无意地强调了国家的救治性与惩罚性作用。按照这种思路，奥古斯丁认为国家的主要作用是消极性的，其主要目的在于“惩恶”，而不是“扬善”。[②]

在这类观点中，论述最充分、最有代表性的是迪恩的见解。他的主要思路可被概括如下：不同于古典思想对城邦之教化作用的强调，也不同于尤西比乌等神学家对“基督教帝国”的神化，奥古斯丁坚持了基督教初期的消极国家观，对国家持“悲观现实主义”的态度；奥古斯丁认为，国家的主要

---

① Carlyle, *A History of Medioeval Political Theory in the West*, vol. 1, 161 - 174, esp. 164 - 165, 169 - 170.

② 例见：McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 151; Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*, 8 - 9; Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 10 - 11, 117, 138 - 141, 221 - 222; Michael J. Wilks, “Roman Empire and Christian State in the *De civitate Dei*”, *Augustinus* 12 (1967): 497 - 498; Lavere, “The Political Realism of Saint Augustine”, 140 - 142; Fortin, “St. Augustine”, 183 - 184; Haddock, “Saint Augustine: The *City of God*”, 70 - 71, 80 - 81, 92 - 93; Paul J. Weithman, “Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority”, *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992): 353 - 360; Dyson, *The Pilgrim City*, 47, 57 - 59; id., *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers*, 37 - 41; Gordon Leff, “The Theology of St. Augustine's Two Cities”, in id., *Heresy, Philosophy, and Religion in the Medieval West* (Aldershot, UK: Ashgate, 2002), 14 - 16。

作用不在于道德教化，而在于通过惩罚和救治来维持外在的社会秩序。[①]

迪恩式的"国家消极论"主要立足于两大理论支柱：其一，奥古斯丁认为国家不具有真正的正义，是"非道德"的，不可能担负起使人向善的教化职责；[②]其二，依靠强制性的手段，国家能够起到惩罚与救治的作用，从而维持一种外在性、强制性、惩罚性的秩序。[③] "惩罚"与"救治"的概念，都是与人类在堕落之后的状态相适应的。由于原罪的影响，尘世中的人总是倾向于作恶；在对恶人的惩罚中，国家的意义就得到了体现。这就是国家的"惩罚"作用。由于堕落之人的罪恶，为了在人类社会中维持一定的安全与和平，保护公民的生命、家庭、权利和财产，国家必须运用惩罚手段来限制和纠正恶人，从而维持一种最低限度上的社会秩序。因此，国家的惩罚作用是与人类充满罪恶的状况相匹配的，实际上对堕落之人起到了一定的"救治"（或补救）作用。但是，上述意义上的惩罚与救治虽然是必要的，但在根本上毕竟是消极性的。这样的国家虽然能够限制恶，却不能促进善，只能维持最低限度上的安全与和平。

卡莱尔和迪恩式的解释强调国家的惩罚与救治作用，除此以外，国家消极论还有一种变体，这就是以彼得·布朗和马库斯为代表的"控制紧张论"。后者是对强调惩罚与救治的传统消极论的一个发展。在布朗看来，自从堕落以来，人类就处于类似疾病的状态中，尘世中就充满了无法消除的紧张；为了减轻这种紧张、限制人的欲望，人对人的统治才应运而生。[④] 类似于布朗的见解，马库斯进一步发展了"控制紧

① Deane, "Classical and Christian Political Thought", 415 - 425; id., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 10 - 11, 117, 221 - 222.

② 这一方面的集中论述见 Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 118 - 138. 认为国家与正义无关、具有非道德性的观点得到了许多学者的追随，例见：Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 83 - 86, 94 - 95, 97 - 99; Wilks, "Roman Empire and Christian State in the *De civitate Dei*", 497 - 498; Lavere, "The Political Realism of Saint Augustine", 140 - 144; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 208 - 210, 216 - 228; Dyson, *The Pilgrim City*, 46, 57 - 58。

③ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 117, 138 - 142, 221 - 222.

④ Peter Brown, "Saint Augustine", 9 - 14.

张论”。他的中心观点是：自堕落以后，人类的尘世生活就深受罪的影响，充满了紧张和冲突，实现不了真正的和平；国家的作用在于限制恶人、制止冲突，使各种冲突的破坏性力量最小化，从而维持基本的社会秩序，防止社会走向解体，并为善人的生活提供物质环境上的基本条件；作为罪的产物，国家的目的不是通过教化使人向善，而只是满足堕落状态下的现世需求。①

无论以迪恩为代表的“惩罚与救治论”，还是以布朗、马库斯为代表的“控制紧张论”，都强调在奥古斯丁眼中国家的作用和目的主要是消极性的。这两类观点都认为，奥古斯丁认为国家的作用就是维持外在的、世俗的秩序（即“地上的和平”），并不要求国家承担道德教化方面的职责。因此，这两类观点都可以被归入“国家消极论”。

虽然奥古斯丁经常突出国家（具体而言主要是罗马帝国）的消极性与局限性，但令人惊奇的是，能够直接而有力地论证国家消极论的文本并不是太多。不过，在持此论者看来，在相当大的程度上，国家消极论能够得到一系列理论性认识的支持。在这些理论性认识中，最重要的有以下三条：其一，奥古斯丁认为国家产生于堕落以后，是罪的后果，其主要目的在于维持“地上的和平”；其二，他认为，在根本上国家与正义无关，是非道德的；其三，他反对对罗马帝国的神化，认为帝国并不具有多少宗教上的意义，是世俗性的。按照他们的观点，既然这个国家是世俗的、非道德的，是以维持“地上的和平”为职责的，它的目的和作用自然是消极性的。因此，国家消极论是与上述理论性认识高度一致的。

然而，上述三项认识的正确性都是成问题的。首先，上文已经说明，奥古斯丁的真正意图不在于否定国家本身符合人的自然本性，而在于批判那种植根于“统治欲”的权威；因此，宽泛意义上的政治权威，或者说国家本身，是符合人类社会发展的正常要求的，未必就是罪的后果。进一步说，虽然根据现世中的实际情况，国家的主要工作确实

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, ix - xx, 82 - 86, 94 - 99; cf. id., “The Latin Fathers”, 108 - 111.

只能被归为对“地上的和平”的维持，但无论如何，根据奥古斯丁的观念，国家并不等于“地上之城”本身，[①]所以严格而言，并无多少理由来断定维持“地上的和平”就等于国家的全部使命。恰恰相反的是，根据奥古斯丁所提出的两个观点，我们完全应当得出另一种结论。第一，虽然基督徒在此尘世中不过是客旅而已，但他们仍然应当关注“地上的和平”；[②]第二，国家的道德性质是由其公民的道德追求决定的。[③]根据这两个观点，可以得出的结论是：即使一个国家的人口以基督徒为主，它仍然不必忽视“地上的和平”。很显然，奥古斯丁之教导的精髓不是主张国家的消极性、世俗性，而是说由基督徒组成的国家应当极力追求信仰，同时却不必忽视世俗的事务。

其次，上一节的讨论已经说明，虽然奥古斯丁不认为国家能够体现“真正正义”，但他确实承认国家可以实现某种虽然具有相对性却不可忽视的正义。因此，虽然国家实现不了“上帝之城”标准的“真正正义”，但这并不能说明奥古斯丁就将国家的作用限制在了消极的“惩恶”上。

再次，奥古斯丁虽然反复强调了罗马帝国的局限性，但与此同时，他既承认罗马人在德性上颇有可取之处，又相信罗马已经进入了与以往大不相同的“基督教时代”；虽然作为一个尘世中的国家，罗马帝国不可能在根本上摆脱某种“世俗性”，但《上帝之城》的写作意图不是鼓励帝国保持这种世俗性，而是要求罗马人全心全意地皈依基督教，以基督教的价值标准来要求自己。因此，奥古斯丁虽然拒绝了神化罗马的论调，但并未将罗马帝国的使命限定于世俗的方面。[④] 恰恰相反，他极力主张帝国要尽力为基督教信仰服务。这种服务，甚至包括对异端和裂教分子的宗教强制在内。[⑤]

可见，上述三项理论性认识都并不有力。那么，国家消极论者们

---

① 请参看第5章第1节。

② *De civ. Dei*, 19.17.

③ *De civ. Dei*, 19.24.

④ 对奥古斯丁之罗马观的讨论，详见第5章第2节。

⑤ 对宗教强制问题的讨论，详见第5章第5节。

所强调的那些文本是否能够作为决定性的证据呢？他们最常用的文本之一，是《论自由选择》第1卷中关于法律之作用的讨论。在此，奥古斯丁认为，按照世俗法的规定，人们拥有各种世俗之善，包括肉体的健康与美、自由的法律身份、父母亲友、公民的权利与荣誉、财富等等。他认为，世俗法以恐惧为手段，维持了和平与社会秩序；虽然罪人的恶念本身并不会改变，但他们的恶行却受到了法律的惩罚。[①] 虽然这段文本突出了国家的世俗职能，但有三个问题需要指出。首先，《论自由选择》第1卷作于387—388年间，[②]属于奥古斯丁的早期作品，未必能够作为其成熟期政治思想的恰当代表；其次，原文的语境是突出永恒法与世俗法的对比，在此奥古斯丁无须涉及二者之间的复杂关系；再次，在逻辑上，这段文本虽然说明国家的基本职责在世俗的方面，但原文同时明确永恒法高于世俗法，[③]因此它旨在说明世俗之利并非基督徒的终极追求，并无主张世俗法与永恒法（或者说国家与宗教）互不相干的用意。

另一段重要文本出自《书信153》。[④] 在此，奥古斯丁指出，国家的权威具有“其限制、原因、理由与用途”（modos suos, causas, rationes, utilitates）。国家的“用途”表现在：人们对其权威感到恐惧，因而恶人受到了限制，善人得以更安定地生活在恶人中间。国家的“限制”则表现在：恶人由于恐惧而不犯罪，这并不说明他们已经靠国家的权威而变成了善人。[⑤] 在表面上，这段文本强调了国家之作用的消极性，但若作一番认真的考究，我们就会发现它也不是国家消极论的恰当论据。首先，在这封信中，奥古斯丁的主旨是向罗马的封疆大吏马切东尼乌斯陈情，说明教会为罪犯而向政府求情

① *De libero arbitrio*, 1.15.32.

② *Aug. Encyc.*, s.v. “Libero arbitrio, De”.

③ *De libero arbitrio*, 1.15.31 - 1.16.35.

④ 该信作于413或414年（WSA Ⅱ/2, p.390），是写给当时的非洲刺史（Vicarius Africae）马切东尼乌斯（Macedonius）的。请参看：*PLRE*, vol.2, s.v. “Macedonius 3;” Neil B. McLynn, “Augustine's Roman Empire”, in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, 43 - 44。

⑤ *Ep.* 153,16.

的做法是正当的。在信中，他力图说服马切东尼乌斯，希望他本着基督教的宽容精神来处理罪犯。因此，该文本的宏观语境是主张国家要接受基督教信仰的影响，而不是宗教与政治的相互分离。其次，就局部的语境而言，该文本的用意是承认国家的惩罚手段具有一定的必要性，也不是为了强调国家权威的局限性。再次，在该文本中，奥古斯丁还说明，“以对法律的恐惧来限制人的放纵并非无益，因为善人在恶人中得到了平安，并且恶人的意愿也靠上帝而得到了治疗。”[①]在这种表述中，奥古斯丁温和地承认了国家具有伸张正义、教化恶人的积极作用。总的来看，上述两段文本都不是国家消极论的有力证明。

总之，国家消极论不仅缺乏足够有力的文本证据，作为其重要支柱的三项理论性认识也未必恰当。

二、国家积极论

不同于上述学者所主张的国家消极论，有的学者指出：奥古斯丁并不认为国家的目的和作用是完全消极、世俗的；相反，他要求国家在信仰和道德方面发挥积极的作用。这一类观点可以被称为“国家积极论”，其有力代表有伯特、伯内尔和海金等人。

伯特指出：奥古斯丁强调了君王对宗教的服务，并不主张将世俗和宗教事务截然分开；他认为国家应当是德性的维护者，并不赞同现代那种世俗的、“非道德”的国家。[②]

伯内尔同样认为，奥古斯丁强调了宗教与政治之间的相互联系。一方面，他并不认为国家本身是自治的、世俗的，不能在道德

① *Ep.* 153,16:“uerum tamen non inutiliter etiam metu legum humana cohercetur audacia, ut et tuta sit inter inprobos innocentia et in ipsis inprobis ... inuocato deo sanetur uoluntas.”

② Burt, “St. Augustine's Evaluation of Civil Society”, 90 - 94; id., *Friendship and Society*, 124 - 125.

上对人类产生积极的影响；[①]另一方面，他认为宗教具有影响政治的能力，甚至有可能成为一种变革性的力量。[②] 根据这样的认识，奥古斯丁认为国家可以充当宗教的工具，[③]认为世俗社会应当体现宗教所要求的信仰与道德。[④]

海金则进一步论证，奥古斯丁认为国家具有一定的教化作用：其一，无论是在人类堕落前后，无论是乐园中的政治还是现世中的政治都具有一定的教育作用；[⑤]其二，人民的道德状况与政体的好坏有直接的联系，善的国家应当积极培养公民的德性；[⑥]其三，在职能上，国家与教会不是相互分离，而是相互补充、相互制约，共同促进公民在德性上的发展；[⑦]其四，通过对异端的宗教强制，国家也发挥了一定的教育功能。[⑧] 总之，在海金看来，奥古斯丁认为政治应当体现一定的宗教因素，能够发挥教化性的作用。

前面已经述及，国家消极论的文本基础是相当薄弱的，作为其理论基础的三项理论性认识也是成问题的。比较而言，能够支持国家积极论的文本要有力得多：首先，在最能代表奥古斯丁成熟期思想的《上帝之城》中，他鲜明地肯定了国家在信仰和道德方面的积极作为；其次，在反多纳特派裂教的论争中，他为帝国的宗教强制政策作了系统的辩护。

奥古斯丁对宗教强制的态度，与国家消极论者的解释形成了非常

---

① Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*", 19 - 20, 22 - 26; id., *The Augustinian Person*, 154 - 155.

② Peter J. Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*", 27 - 29; id., "The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*", *Journal of the History of Ideas* 54 (1993): 177 - 188; id., *The Augustinian Person*, 157.

③ Burnell, "The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*", 179, 187.

④ Burnell, "The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's *City of God*", 39.

⑤ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 59 - 76.

⑥ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 89 - 109.

⑦ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 174 - 175, 208 - 211.

⑧ Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 222 - 257.

明显的矛盾。如果他认为国家的作用限于世俗的方面，不必承担教化职能，那么，他又为何要支持帝国对异端与裂教分子的强制政策呢？在与多纳特派的斗争过程中，他甚至主张，国家不仅有权对宗教信仰进行干预，还有权迫使他们接受某种信仰。在他看来，君王运用法律手段来维护社会风化、打击宗教异端的做法是理所当然的；[①]"公教教士的布道"(catholicorum praedicatorum sermonibus)和"公教君王的法律"(catholicorum principum legibus)都是推行基督教信仰的正当手段。[②] 他明确地主张，君王应当为基督教信仰效力；对教会来说，他们的"侍奉"能起到不可替代的特殊作用。[③]

可见，在奥古斯丁为宗教强制所作的辩护与国家消极论之间确实存在着"一种难以消除的紧张"(an unresolved tension)。[④] 为了调和这种矛盾，马库斯提出了君王个人服务论。如其言，奥古斯丁不是把基督教统治者视为国家的一部分，而是视其为教会的成员；当他们实施宗教强制政策时，只是以基督徒的个人身份这样做。[⑤] 也就是说，奥古斯丁一面认为任何国家都应当保持世俗、消极的状态，一面却又积极主张信奉基督教的统治者利用手中的国家机器为信仰与道德服务。马库斯的这种解释是极为牵强的。

进一步说，奥古斯丁不仅高度肯定了国家在压制异端方面的作用，还鲜明地肯定了国家对异教的坚决镇压、对基督教的坚定支持。

---

① *Ep.* 185,20："cur enim ... adulteria legibus puniantur et sacrilegia permittantur?"(为何通奸被法律惩罚，而渎神却被允许呢?)

② *Ep.* 185,8.

③ *Ep.* 93, 19："immo uero seruiant reges terrae Christo etiam leges ferendo pro Christo."(要让地上的君王服务于基督，为基督而颁布法律。)；*Ep.* 185,19："in hoc ergo seruiunt domino reges, in quantum sunt reges, cum ea faciunt ad seruiendum illi, quae non possunt facere nisi reges."(他们是君王，故君王们这般侍奉主；他们在侍奉中这般行事，若非君王，他们必不能行。)；*Contra litteras Petiliani*, 2.210："habent ergo reges excepta generis humani societate eo ipso quo reges sunt, unde sic domino seruiant, quomodo non possunt qui reges non sunt."(在人类社会中，君王能凭着自己是君王而侍奉于主，若非是君王，他们便不能如此。)

④ 语出马库斯，见 *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 146。

⑤ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 133 - 153, esp. 145 - 153.

399年，皇帝霍诺留[①]命北非当局关闭异教神庙、捣毁异教偶像。在《上帝之城》中，奥古斯丁旗帜鲜明地赞扬了这样的做法。[②] 应当说，帝国的这种政策正是以最极端的形式表现了国家在信仰和道德上的能动性。

在奥古斯丁看来，国家的这种能动性不仅应当表现在对异教和异端的压制上，还应当表现在对基督教正统的提倡和促进上。在他眼中，君士坦丁、狄奥多西等虔诚的基督教皇帝才是较为理想的贤帝，[③]因为他们不但在个人品行上体现了基督教的道德观，“如基督徒般”(tamquam Christianus)行事，还“不断地以最正义、最仁慈的法律来帮助正与不虔者相争的教会”。[④] 依据奥古斯丁版“君王之鉴”，理想的统治者不仅要在宗教信仰上十分虔诚，在处理国事时努力体现谦卑、宽容、仁慈等基督教伦理观念，还要“以其权力为上帝之仆，最广泛地传播对神的崇拜”。[⑤]

奥古斯丁不仅主张以基督教的信仰和道德来影响基督徒统治者或基督教国家，在更普遍的意义上，他也肯定了伦理对于国家所能产生的积极影响：无论如何，善人之治能够造福于国家，而缺乏正义的国家与巨盗无异；[⑥]当罗马仍然是一个异教国家时，其帝国的扩张不仅(在正面的意义上)使罗马人的美德广为流传，[⑦]还(在负面的意义上)推广了异教的崇拜。[⑧]

---

① 霍诺留(Honorius)是狄奥多西大帝遗留的幼子，于395年继位为西部帝国的皇帝。卒于423年。

② *De civ. Dei*, 18.54; cf. *De civ. Dei*, 5.26, 10.32, 18.50; *Codex Theodosianus*, 16.10.18.

③ Paul Keresztes, “Saint Augustine's Good Christian Ruler”, *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, I, 525-529.

④ *De civ. Dei*, 5.26: “... non quieuit iustissimis et misericordissimis legibus aduersus inpios laboranti ecclesiae subuenire ...”

⑤ *De civ. Dei*, 5.24: “Sed felices eos dicimus, si iuste imperant ... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt ...”

⑥ *De civ. Dei*, 4.3-4.4.

⑦ *De civ. Dei*, 5.18.

⑧ *De civ. Dei*, 22.6.

可见，对于国家在信仰和道德上所能发挥的教化能力，奥古斯丁确实给予了一定程度的承认。虽然他曾经强调过国家在世俗方面的消极职能，但这种强调并不意味着对其教化能力的否定；退一步来说，纵使他早年曾将国家的作用限定于世俗的方面，在较晚的成熟期思想中，他也已经修正了年轻时的偏见，正面地肯定了国家在信仰、道德上的积极作用。

不能忘记的事实是，价值中立的“世俗”国家从来都不符合奥古斯丁的心意。在《上帝之城》第 2 卷第 20 章中，他对那些主张“非道德”的国家世俗论者作了辛辣的讥讽：如果“君王不顾臣民的善恶，只在乎他们是否服从统治；各行省不是将君王视为道德之模范，而是视为财产的主人和淫乐的供应人，不是真心地尊敬他们，而是奴颜卑膝地畏惧他们”，[①]那么，无论这个国家是否享有物质上的繁荣安定，它都当不起“罗马帝国”的名号，而与亚述昏君萨达纳帕鲁斯[②]的宫殿一样荒淫。

应当说，奥古斯丁对国家消极作用的强调，并不意味着对其积极作为之可能性的排斥或否定。确实，他“全心全意地接受和批准了积极地利用国家权力来帮助教会实现其使命”[③]的做法，坚决地反对国家在宗教和道德上的世俗化、中立化。在此同时，他对国家之教化作用的重视，也并不意味着对国家本身的神化。在他眼中，在根本上国家的地位是双重性的：对于尘世中的人类社会，它的重要性不容低估；然而，无论如何，它始终都是地上之国，只是尘世中的一种暂时性存在。因此，正如伯内尔所言，奥古斯丁以一种“实用主义”的态度将国家视为信仰的“工具”(instrument)。[④] 对于低估该工具之重要性的各种倾

① *De civ. Dei*, 2. 20: “reges non curent quam bonis, sed quam subditis regnent. prouinciae regibus non tamquam rectoribus morum, sed tamquam rerum dominatoribus et deliciarum suarum prouisoribus seruiant, eosque non sinceriter honorent, sed nequiter ac seruiliter timeant.”

② 萨达纳帕鲁斯(Sardanapalus)是传说中昏庸无道的亚述国君，见 *Encyclopoedia Britannica Deluxe Edition* 2004 *CD-ROM*, s. v. “Sardanapalus”。

③ Keresztes, “Saint Augustine's Good Christian Ruler”, 524.

④ Burnell, “The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*”, 179 - 180, 187; cf. Kaufman, *Redeeming Politics*, 146.

向，他都不会赞成；但与此同时，他也将基督徒的终极关切放在尘世之外。因此，他以无比精辟的语言作了如下的概括："我们为教会之利益而求助于君王，但并不将希望寄托在他们身上。"[①]一言以蔽之，奥古斯丁深深地肯定了国家在尘世中所能发挥的积极作用，尽管这种承认是以"尘世"状态为前提的。

总之，奥古斯丁既强调国家在"惩恶"方面的消极作用，又重视它在"扬善"方面的积极可能性。诚然，作为一位强调德性的"古代人"，作为一位站在教会立场上的古代基督徒，他极力坚持以基督教的伦理来影响政治生活，主张国家的政治行为要顺应教会的要求。在国家的作用问题上，他的观念既未与古典政治哲学分道扬镳，又与中世纪的基督教政治神学一脉相承。可以说，奥古斯丁在思想史上的深刻性不是表现在对现代世俗国家的预言上，而是表现在他对国家内在局限性的充满现实主义色彩的认识上。

第四节　小结：责任与局限之间的国家

总体而言，奥古斯丁的国家观有两个突出的特征。其一，历史神学的框架为其国家观提供了基本的语境。按照他的思想，国家的地位和作用可以用"有限而重要"这5个字来概括。一方面，他十分重视人的社会性，也并未否定某种进行社会管理的权威与人类自然本性的一致性；另一方面，他强调了堕落与原罪对人类的深刻影响，认为国家与政治生活在尘世中的实际表现是与"统治欲"密切相连的。在尘世生活中，由于人类本身的作恶、犯罪倾向，国家的基本职能就是通过惩罚和强制来维持外在的社会秩序，从而对罪人起到一定的救治作用。在此意义上，强制性的国家机器既是基督徒理应服从的必要制度，又是违背人类自然本性的罪的后果。可以说，这种两面性是与国家在人类历史上的位置相一致的：虽然国家本身并不违背人的自然本性，但在

① *Contra litteras Petiliani*, 2.210："et si aliquid a principibus pro utilitate ecclesiae petimus, non in eis tamen speramus."

始祖堕落之后，与罪人在尘世中的状态相一致，政治生活的性质必将发生某种扭曲；到尘世状态终结时，人类在政治生活中的自然本性将要被超越，[①]地上的所有国家都将消亡，[②]一切政治权威的“统治”都将消失。[③]

其二，在强调尘世状态对国家的深刻限制之余，奥古斯丁十分重视基督教伦理对政治生活的影响。首先，他将基督教信仰视为基督徒的“至善”，将其作为衡量现世生活的价值尺度，并不认为国家本身能具有终极的意义与自有的价值。其次，他十分重视以基督教伦理来影响政治生活的可能性。可以说，正因为政治生活有可能符合人类自然本性的要求，他才会殷切地期待其运作能够体现出自然本性所留存的善，从而使人性的光华与生命的价值得以焕发。诚然，由于尘世状态的限制，国家在根本上摆脱不了某种“世俗性”，但这并不意味着它就已经沦为一种完全不足与谋的俗物，更不意味着身为基督徒的国家公民能有理由淡忘对信仰道德的积极追求。诚然，出于维持基本社会秩序的需要，国家不可能抛下强制性的惩罚手段，但这并不意味着它应当自满于消极性的作用，主动放弃在信仰道德上的教化能力。

在奥古斯丁眼中，“尘世”就是国家的位置。在这个既有限、又极重要的位置上，国家必须明了自身的基本责任和根本局限。国家的统治者既应严肃地履行自身的基本世俗职能，又要怀有向善之心，积极地为真正的信仰道德服务。反过来，从普通基督徒的角度来说，他们同样必须明了国家在尘世中的重要地位。一方面，政治权威是上帝用来维持“地上的和平”，惩罚与救治罪人的治理工具，基督徒应当尊重

---

① 类似地，婚姻、父权和夫权虽然符合人的自然本性，也必将在尘世的尽头消亡。在“三阶段”论的历史神学中看，这些社会制度之所以将要消亡，这不是因为它们在本质上违背人的自然本性，而是因为“自然”将要被“超自然”的天国秩序超越。

② 奥古斯丁相信国家必将在尘世之终消亡，例见：*Sermo* 105，8.11：“finis erit terrenis omnibus regnis.”（一切地上之国都有尽头。）；*En. Ps.* 61，8：“Terrena omnis respublica，quandoque utique peritura；cuius regnum transiturum est，cum veniet illud regnum de quo oramus ....”（一切地上的国，无疑终将消亡；当我们所为之祈祷的王国来临时，它的王国将要逝去……）

③ E.g. *De civ. Dei*，19.15.

和服从它，不能以“清高”、“避世”自诩，不负责任地推脱在现实社会中的责任；另一方面，基督徒不能忘记国家的“尘世”性质，不能为世俗利益而松懈对天国的追求。[①]

上述两大特征的内在一致性在于，作为一位将宗教作为终极追求的人，奥古斯丁认为信仰道德具有比政治生活本身更重要的价值。在宗教观念的影响下，他衡量政治生活的标准是基督教伦理，而不是政治目标本身。[②] 自从放弃了对尘世功名的追逐，自从皈依了基督教的信仰，纯粹“政治性”的问题就在奥古斯丁眼中变得相对次要了。在实践的层面上，他认为基督徒对政治事务的参与不是为了追逐政治权力，而是为了服务于基督教信仰的要求。[③] 在理论的层面上，一个国家应当实行何种政治制度，[④]应当保持何等规模的疆域，[⑤]对这些政治目标的取舍都应当取决于它们在信仰道德上的影响。可以说，奥古斯丁的中心问题不在于政治本身，而在于如何将基督教之爱转化到政治生活当中去。[⑥]

正如伯内尔所论，奥古斯丁对国家本身的态度是“实用主义”的。[⑦] 然而，这种“实用”的态度并不意味着对政治生活的怠慢；将终极关切

---

① 在奥古斯丁看来，基督徒既不能置社会生活的实践于不顾，又不能因世俗的利益而忘记对信仰的思考。他认为，理想的生活方式应当将二者结合起来。请参看 William P. Haggerty, “Augustine, the ‘Mixed Life,’ and Classical Political Philosophy: Reflections on *Compositio* in Book 19 of the *City of God*”, *AugStud* 23 (1992): 149 - 163。

② 正如弗伦德所论，奥古斯丁的政治判断完全取决于他的宗教观念，见 W. H. C. Frend, “Augustine's Reactions to the Barbarian Invasions of the West, 407 - 417”, *Augustinus* 39 (1994): 251。

③ Cf. Kaufman, “Augustine, Macedonius, and the Courts”, 67 - 82.

④ 奥古斯丁对政体问题的讨论，见 *De libero arbitrio*, 1.6.14 - 1.6.15; *De civ. Dei*, 2.21. 相关的分析，请参看 Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 89 - 109。

⑤ 奥古斯丁对领土扩张、对大国与小邦之利弊的看法，见 *De civ. Dei*, 3.10, 4.3, 4.15, 4.34, 19.5, 19.7. 另请参看第 5 章第 2 节第 2 部分中的相关讨论。

⑥ 见 Thomas W. Smith, “The Glory and Tragedy of Politics”, in *Augustine and Politics*, 202.

⑦ Burnell, “The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*”, 179 - 180, 187.

置于尘世之外的立场，也并不意味着对社会责任的逃避。虽然他并不认为历史中的人能够摆脱尘世状态的束缚，并不认为基督教的“理想社会”能在天国降临之前提前实现，但他也并不主张基督徒要远离社会，拒绝作为公民的责任。他确实主张，兼具信仰与政治技艺的基督徒应当努力承担对人类社会的责任。①

对于信仰道德与政治责任的关系，《上帝之城》第 19 卷中对法官之难题的讨论，就生动地显示了奥古斯丁的态度。在当时的社会中，法官们面临着两难的处境：为了弄清真相，无计可施的法官常常要对无罪者动用酷刑，导致屈打成招甚至造成冤死。② 对此奥古斯丁长叹道：“人对人的审判又如何？……我们发现它们何其可悲可泣！”③面对作为法官的社会责任与作为基督徒的个人良心之间的两难，他追问道：“直面社会生活中之此阴暗，睿智的法官是就位，还是退缩呢？”对于这个道德上的难题，奥古斯丁的回答是简短的：

“他当然会坐下。”④

① *De civ. Dei*, 5. 19: “Illi autem, qui uera pietate praediti bene uiuunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem.”(那些获得真信仰，过善的生活的，若能具备治理人民的知识，对人类之幸福而言，就没有比他们藉上帝之仁而掌权更好的了。)

② 在当时的社会观念中，法庭和审讯的形象是与恐惧感紧密地联系在一起的，见 Brent D. Shaw, “Judicial Nightmares and Christian Memory”, *JECS* 11 (2003): 533 - 563。

③ *De civ. Dei*, 19. 6: “Quid ipsa iudicia hominum de hominibus ... qualia putamus esse, quam misera, quam dolenda?”

④ *De civ. Dei*, 19. 6: “In his tenebris uitae socialis sedebit iudex ille sapiens an non audebit? Sedebit plane.”

第五章　双城记：教会与帝国

在其历史神学的框架中，奥古斯丁既重视国家在人类社会中的地位与作用，又认为它只是尘世生活中的一种暂时现象，并非基督徒的终极关切所在。在亚里士多德等古典思想家看来，“城”是人类社会中的最高层次，代表了最高的善。[①] 不同于这种以“城”为社会中心的世界观，奥古斯丁十分强调在“城”之上的社会层次，即“世界”（orbis terrae）。

在他看来，全人类不仅都出自共同的始祖，还有着共同的历史命运。在《上帝之城》这部巨著中，“世界”层次的历史才是其历史神学的叙述对象。虽然世上存在大大小小的诸多城邦和民族（gentes），但透过纷纭的历史场景，全人类都在本性和命运上表现出了强烈的统一性（unitas）。[②] 他认为，“虽诸多大族分居世界各地，其宗教、风俗各异，语言、兵器和衣裳繁芜不同，仍可说在人类社会中只有两类。根据我们的经书，我们可以恰当地称其为‘两座城’。”[③]所以，全世界的所有人都可以被归入“天上之城”与“地上之城”的范畴。在这“两座城”之间，存在着一种贯穿尘世历史之始终的根本对立。因此，在《上帝之城》第15－18卷中，他根据基督教的历史神学撰写了一部“世界史纲要”。在这部世界通史中，“两座城”之间的相互矛盾、相互纠缠就构成了尘世

① Aristotle, *Politics*, 1252a.

② 奥古斯丁反复强调了人类社会的统一性，例见：*De civ. Dei*, 12.22, 12.28, 13.3, 13.14, 18.2。

③ *De civ. Dei*, 14.1: “... cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diuersis ritibus moribusque uiuentes multiplici linguarum armorum uestium sint uarietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus.”

历史的主线。

在上一章中，我们已经侧重于“城”的层次，深入地探讨了奥古斯丁的国家观。在本章中，我们将把讨论的重心上升到“世界”的层次。在神学的层面上，奥古斯丁将“世界”的历史阐述为“两座城”的历史；与此相应，在社会政治思想的层面上，公教会与罗马帝国就成了世界历史舞台上的主角。下面，我们将首先讨论教会、帝国和“两座城”在概念上的关系；接着，分别探讨他对罗马帝国与公教会的基本认识；最后，分别从教会与帝国的视角出发，探讨他对教会与国家关系的看法。

第一节 教会、国家与“两座城”

在《上帝之城》中，“天上之城”与“地上之城”的对立贯穿世界历史的始终，构成了一条主线。关键性的问题是，这里所谓的“城”究竟指什么？困难在于，在奥古斯丁笔下，“城”(civitas)这个词其实具有两种用法。在他对“两座城”的正式定义中，“城”是一个道德上的范畴，并非人类社会中的具体城市。与此同时，奥古斯丁也用这个词来指具体的城市及其市民。在他所生活的罗马晚期，虽然“城邦”在现实生活中的地位早已被“帝国”取代了，但在当时的文化传统中，“城”仍然被视为社会的基本构造与单元。在这种意义上，“城”这个词的含义就得到了引申，可以用来指可见的社会群体、社会组织。①

“城”这个词的双重含义引发了一个重要的思想史问题。问题的焦点在于，虽然按照他的严格定义，“两座城”的概念属于道德范畴，但这里的“城”是否同时具有第二种含义呢？换言之，所谓的“两座城”能在现世中找到直接的对应者吗？也可以说，所谓的“上帝之城”是否能被等同为公教会，而“地上之城”是否等于国家？如果回答是肯定的，那么，“两座城”的学说就能直接地指导基督教世界中的政教关系，国家在基督教社会中的地位就是极其有限的。

① 请参看第2章第3节的第3部分。

一、“上帝之城”与教会

对于何谓“上帝之城”，奥古斯丁作了各式各样的描述。概括而言，它就是上帝所拣选者的群体，其成员坚持对上帝的信仰，按上帝之爱的标准生活。[①] 需要解决的问题是，“上帝之城”与教会的关系究竟如何。

大致而言，西方学者对这一问题的理解可以被分为三类。有的学者强调教会与“上帝之城”的连续性。在克兰茨看来，区分“上帝之城”与“教会”这两个概念并不符合奥古斯丁的原意；在一定程度上，二者是可以互换的概念。[②] 范·奥尔特认为，天上的教会完全等于“上帝之城”，地上的教会不完全地等于它，大致而言二者可以相等。[③] 按奥马拉和詹姆斯·多尔蒂的看法，教会大致等于为客旅的“上帝之城”。[④] 伯内尔认为，教会是地上的“上帝之城”，是其永恒实在在历史中的显现。[⑤] 朗斯尔主张，教会是“上帝之城”的地上部分，是它的不完美的代表。[⑥] 大体而言，他们都认为教会等于“上帝之城”，或者是地上的“上帝之城”。

有的学者则强调，“上帝之城”不等于教会，因为它不是一个可见的机构或制度，[⑦]而是一个“神秘”的存在，[⑧]是一个道德上的范畴。[⑨]或者说，仅仅在修辞的意义上，教会才是“上帝之城”。[⑩]

---

① 请参看第 2 章第 3 节。

② F. Edward Cranz, “*De Civitate Dei*, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society”, *Speculum* 15, 2 (1950): 219.

③ Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 123 - 129, esp. 127 - 129.

④ O'Meara, *Charter of Christendom*, 52 - 53; James Dougherty, “The Sacred City and the City of God”, *AugStud* 10 (1979): 81 - 90 at 87.

⑤ Burnell, “The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's City of God”, 37.

⑥ Lancel, Saint *Augustine*, 402 - 403.

⑦ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 28 - 29, 34 - 35; Bourke, *Wisdom from St. Augustine*, 162, 200 - 201; de Lubac, “Political Augustinism?” 244 - 252; Haddock, “Saint Augustine: The *City of God*”, 84; Weithman, “Augustine's Political Philosophy”, 236 - 237; R. J. Dougherty, “Christian and Citizen”, 212.

⑧ Lavere, “The Political Realism of Saint Augustine”, 135 - 144.

⑨ Dyson, *The Pilgrim City*, 10 - 12; id., *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers*, 18 - 21.

⑩ M. T. Clark, *Augustine*, 97; Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 32 - 38.

还有许多学者持中间立场，认为教会虽然不等于“上帝之城”，却是它在地上的代表；[①]或者说，理想状态的教会才是“上帝之城”在地上的代表或表现。[②] 雷克斯·马丁的观点更进一步：制度化的教会不等于“上帝之城”，但代表并实际承担着它的工作，是它的代理人(agent)。[③] 马库斯则提出了更精巧的解释。一方面，“上帝之城”不等于任何制度或社会群体，并无可见的边界。直到末世，它才会显现为一个可见的社会群体。另一方面，教会与“上帝之城”有本质上的联系，是它的历史可见形式。历史中的教会不断地朝着这个末世论意义上的社会成长着。在它与“上帝之城”的连续性之中，教会的本质得到了体现。[④] 类似于马库斯之说，罗明嘉同样区分了历史中的教会与末世论意义上的教会。他认为，作为经验的、历史的现实，历史中的教会并不等于“上帝之城”；然而，超越的、末世论意义上的“上帝之城”是教会的神学基础，故在信仰的层面上，教会就是“上帝之城”。[⑤]

总的来说，得到公认的是，在奥古斯丁眼中，教会与“上帝之城”有着特殊的联系。问题在于如何看待这种联系的性质。上述的第一类观点强调这种联系的根本性，从而得出了教会就是地上的“上帝之城”的结论。第二类看法侧重于强调“上帝之城”不是可见的机构和制度，从而淡化了教会与“上帝之城”的联系。第三类看法既承认二者之间的明显区别，又强调二者之间的根本联系：教会是“上帝之城”在地上的代表，是它在历史中的表现。

难以否定的是，在奥古斯丁笔下，“教会”与“上帝之城”这两个概

① Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, 51 - 52, 68 - 80; Dawson, "St. Augustine and His Age", 72 - 75; Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*, 5; Leff, "The Theology of St. Augustine's Two Cities", 10 - 12.

② R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine: The City of God* (London: Faber and Faber, 1950), 157 - 158; Burt, *Friendship and Society*, 24 - 27.

③ Rex Martin, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy", 196 - 202.

④ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 117 - 126, cf. 60 - 62.

⑤ Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, 82 - 88.

念有着极强的相关性。确实，他曾经直接将“上帝之城”称为教会：“上帝之城，也就是圣教会”；[①]“我们捍卫上帝之城，也就是他的教会”。[②]反过来说，教会也就是“上帝之城”：“他[基督]的教会，也就是上帝之城”；[③]“基督的教会，伟大君王的城”。[④] 在有的文本中，教会又等于“在尘世中为客旅的上帝之城”：“毫无疑问，这是在此尘世中为客旅的上帝之城，即教会的预象(figura)。”[⑤]不管怎样，教会在何方，“上帝之城”就在何方。[⑥] 甚至可以说，“何为上帝之城，若非教会？”[⑦]

然而，同样必须看到的是：奥古斯丁所谓的“两座城”，不仅包括了古往今来的全人类，还包括了善、恶两类天使；[⑧]“两座城”之间的根本差别，在于两种不同的爱。[⑨] 因此，严格而言，“两座城”具有超越现世的性质，并不完全等于现实社会中可见的、具体的制度、机构或群体。由此，尘世中的教会就不可能完全等于“上帝之城”本身。进一步说，即使不论“上帝之城”中的天使部分，教会也不完全等于“在尘世中为客旅的上帝之城”。首先，在教会建立之前，地上就已经有“上帝之城”的公民了；第二，可见教会的某些成员最终并不属于“上帝之城”；第三，某些不属于教会的人，最终也会被拯救，因此他们也就属于“上帝

① *De civ. Dei*, 8. 24: “... ciuitas Dei, quae est sancta ecclesia ...”

② *De civ. Dei*, 13. 16: “... defendimus ciuitatem Dei, hoc est eius ecclesiam ...”

③ *De civ. Dei*, 16. 2: “... eius ecclesiam, quae ciuitas Dei est ...”

④ *De civ. Dei*, 17. 4: “... ecclesia Christi, ciuitas regis magni ...” Cf. *De civ. Dei*, 18. 29: “... de Christo et ecclesia, hoc est de rege et ea quam condidit ciuitate ...”(事关基督和教会，也就是事关君王和他所建立的城。); *De civ. Dei*, 20. 11: “Haec enim erit nouissima persecutio, nouissimo inminente iudicio, quam sancta ecclesia toto terrarum orbe patietur, uniuersa scilicet ciuitas Christi ab uniuersa diaboli ciuitate ...”(这将是最后的迫害，此时最后的审判也临近了，圣教会将在全世界承受它，也就是基督的整座城受魔鬼的整座城[迫害]……)

⑤ *De civ. Dei*, 15. 26: “... procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo ciuitatis Dei, hoc est ecclesiae ...”

⑥ *De civ. Dei*, 20. 11: “... ac per hoc ubicumque tunc erit ... ibi erunt castra sanctorum, ibi erit dilecta Deo ciuitas eius ...”(那时它[指教会]将在何方……何方就将是圣人之营寨，何方就将是上帝所爱之城……)

⑦ *En. Ps.* 98, 4: “... quae est ciuitas Dei, nisi sancta Ecclesia?”

⑧ *De civ. Dei*, 1. praef., 12. 1.

⑨ *De civ. Dei*, 14. 13, 14. 28; *De Genesi ad litteram*, 11. 15; *En. Ps.* 64, 2.

之城"。[①] 无论如何，奥古斯丁明确地认识到："当在地上为客旅时，上帝之城有许多属于它的人，在参与圣事时始终在一起，在圣人们的永久福分上却将不再属于它。"[②]也就是说，教会中的许多成员，其实并不会成为"上帝之城"的公民。他反复强调，尘世中的教会只能是善、恶相混的，真基督徒与伪基督徒混杂其间。[③] 在尘世中，"谷子"与"稗子"（或者说谷和糠）同时存在于教会之中。直到末日，"谷子"与"稗子"才会被分开。[④]

从表面上看，上述两方面的文本表达了矛盾的观念：教会是"上帝之城"，又不等于"上帝之城"。在笔者看来，形成这一"悖论"的原因在于天主教教会学对"教会"本身的理解。天主教教会学认为，教会同时是"由圣统（hierarchical）组织建立的社团和基督的奥体（mystical body）"；是"可见的会众（visible society）和精神的团体（spiritual community）"；是"地上的教会和富有天上神恩的教会"。[⑤] 可见，天主教教会学认为教会同时具有两个层面：其一是可见的教会，是地上的可见的制度和团体；其二是精神的教会，具有无形的超越现世的本质。后一意义上的"教会"并不限于基督所建立的基督教信徒团体。这种意义上的"教会"具有"先在性"（pre-existence），它产生于基督道成肉身之前，自创造世界以来就存在了。[⑥] 希腊教父奥利金甚至主张，教会在创造世界之前即已存在。[⑦] 在奥古斯丁笔下，教会的成员不仅包括在地上为客旅的人类，还可以包括天上的天使。[⑧] 或者说，至少是从亚

---

① O'Meara, *Charter of Christendom*, 52 - 53.

② *De civ. Dei*, 1.35: "... sicut ex illorum numero etiam Dei ciuitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum ..."

③ *De civ. Dei*, 18.49; *En. Ps.* 51, 4 - 6; *En. Ps.* 61, 8.

④ 关于谷稗之喻，请参看本章第 3 节的第 1 部分。

⑤ 《天主教教理》，卷一，770 - 771。中译见河北天主教信德编辑室 1997 年译本第 190 - 191 页。英译本见 http://www.usccb.org/catechism/text/index.htm。

⑥ Thomas Halton, *The Church* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1985), 31 - 37. Cf. *De civ. Dei*, 20.8.

⑦ Origen, *Commentary on the Canticle of Canticles*, 11.8. (ACW 26)

⑧ *Enchiridion*, 15.56.

当之子亚伯以来，教会就已经存在了。[①] 很明显，这两种意义上的“教会”都不是指地上的可见的团体，而是指一种超越现世的精神本质。

在天主教教会学传统的视野中，奥古斯丁的“矛盾”就只是表面上的。在尘世之中，可见的教会是一个善、恶相混的社会群体，既包括真正的基督徒，也包括伪基督徒。在根本上，“上帝之城”的成员资格取决于个人的爱（以对上帝的爱为重/以对自我的爱为重[②]）或信仰（虔信/不信[③]），而不取决于是否参加可见教会的组织，是否受过洗礼。因此，可见教会的成员范围与“上帝之城”的成员范围并不吻合。

另一方面，“教会置身于历史，但同时又超越历史”。[④] 天主教教会学强调教会的本质是超越现世的：虽然可见教会的现实是不完美的，但不能据此而否定教会的本质。以信仰的眼光来看，“可见的事实”（visible reality）与“精神的事实”（spiritual reality）在教会身上交融，共同形成了“单一复合体”（one complex reality）。[⑤] 也就是说，从“可见的事实”来看，地上的可见的教会并不等于超越现世的精神的教会；然而，从“精神的事实”来看，二者具有同一本质，就是同一个教会。

在奥古斯丁心目中，尘世中的教会也就是“天国”的代名词，它是为了未来的永恒生命而聚集的。[⑥] 无疑，在根本上，对教会成员的要求是与“上帝之城”对成员的要求完全一致的，所以教会与“上帝之城”具有同样的本质。在这种意义上，他笔下的“教会”就是“上帝之城”。另一方面，奥古斯丁还认为，教会有一个在历史中逐步实现的过程。[⑦] 它孕育于上帝的永恒计划，逐步具体实现于历史之中。它在创世之始已有预象，在《旧约》中得到了准备，由耶稣基督建立，将来在天上才会圆满地实现。到了那时，自亚当以来的“所有的义人”，“都将在天父面

① *En. Ps.* 128, 2; *De civ. Dei*, 18.51.

② *De civ. Dei*, 14.28, cf. *De civ. Dei*, 14.13; *De Genesi ad litteram*, 11.15; *En. Ps.* 64, 2.

③ *De civ. Dei*, 14.13, 19.17.

④ 《天主教教理》，卷一，770。

⑤ 《天主教教理》，卷一，770—771。见英译本。

⑥ *De sancta virginitate*, 24.24.

⑦ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, 175 - 176.

前，团聚在普世的教会内”。[①] 也就是说，在尘世之中，教会尚处于逐步实现的过程之中。对于这个地上的教会，“可见的事实”与“精神的事实”之间的张力将长期存在。换言之，奥古斯丁所谓的“稗子”将长期存在于教会之中。到了末世，教会中的“稗子”和“糠”才会被分离出去。这时，教会的本质就完满地实现了，它的全体成员也就等于“上帝之城”的全体公民。这时，“上帝之城”才会完全表现为一个可见的社会群体，它的成员范围也就与教会的成员范围相等了。到了这时，教会才能在精神本质与成员范围这两个方面同时与“上帝之城”划等号。

因此，从精神本质来看，教会是与“上帝之城”相等的；从成员的范围来看，地上的、可见的教会不仅不等于“上帝之城”本身，还不等于“在地上为客旅的上帝之城”。在尘世之中，就成员的范围而言，虽然在“上帝之城”与教会之间存在着一个重合的部分，但二者毕竟是两个不同的概念。

但必须指出的是，诚如克兰茨所言，区分“上帝之城”与“教会”这两个概念并非奥古斯丁的原意。[②] 按照奥古斯丁的思路，成员的范围是否完全相同，这并不决定教会与“上帝之城”的关系。在他看来，尘世中的教会虽然是不完美的，但它始终保持着不变的本质。以信仰的眼光来看，在尘世之中，这个善、恶相混的教会，就是真正的教会。或者说，是同一个教会、同一个实体在历史中逐步发展，直至最终完全实现。除了这个在历史中不断朝着末世的“上帝之城”逐渐发展的教会，并不存在另一个教会。在这种意义上，奥古斯丁可以简单地说：“教会就是上帝之城。”

总之，在教会与“上帝之城”的关系问题上，奥古斯丁的观点可以被概括为如下两点：其一，在此尘世中，教会在精神本质上等于“上帝之城”，在成员范围上不等于它；其二，由于奥古斯丁所强调的是教会的精神本质，所以，尽管在成员范围上二者并不相等，他仍将教会称为

① 《天主教教理》，卷一，758—769。

② Cranz, “*De Civitate Dei*, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society”, 219.

"上帝之城"。

二、"地上之城"与国家

相对更难回答的思想史问题是：在奥古斯丁的观念中，"地上之城"是否等于国家。简单说来，"地上之城"就是"上帝之城"的对立面，是不信上帝者、以私己之爱为重者的群体。"地上之城"的公民是上帝的弃民，最终将承受永罚。在根本上，"两座城"之间的对立在于信仰上的对立。[①] 但问题在于，在尘世的历史中，"地上之城"是否也表现为一个具体的机构？或者说，如果教会可被称为"上帝之城"，那么国家（尤其是罗马帝国）又与"地上之城"有何联系？[②]

在这个问题上，西方学者们提出了三类看法。第一类看法认为二者之性质截然有别。例如伯内尔就主张，虽然在现世之中国家常常是"地上之城"的一部分，但这种情况仅属偶然，奥古斯丁仍然相信二者的性质是截然不同的。[③] 持这种立场的学者并不多。

第二类看法主张，奥古斯丁所谓的"地上之城"与国家存在着密切的联系。很多学者都认为，国家就是"地上之城"的化身，或者说是它的一部分。[④] 也有学者认为，虽然"地上之城"并不完全等于国家，但国家确实具有"地上之城"的浓厚性质。在英国学者费及思看来，国家"部分地"代表着"地上之城"。[⑤] 在朗斯尔看来，罗马是"地上之城"的

---

① 请参看第 2 章第 3 节。

② 伯内尔甚至提出，在本质上，政治社会（civil society）就是地上的"上帝之城"，见 Burnell, "The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's *City of God*", 35 - 39. 此说未能充分考虑到：奥古斯丁认为只有少数人能得救，因此政治社会在整体上不可能变为"上帝之城"的体现者。此说的最大问题在于，如果说政治社会就是地上的"上帝之城"，国家与教会就丧失根本差别了。

③ Burnell, *The Augustinian Person*, 143 - 144, 150.

④ Cranz, "*De Civitate Dei*, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society", 218 - 219; Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 30 - 31; Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 129 - 31; Mark Ellingsen, *The Richness of Augustine: His Contextual and Pastoral Theology* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2005), 135.

⑤ Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*, 51.

"不完全"的形象，表达了"地上之城"的某种理念。[①] 在罗明嘉看来，虽然"地上之城"是超越现世的，但国家确实常常为它的超越本质(transcendental reality)所控制。[②]

还有很多学者持较为温和的第三类看法。他们强调，"地上之城"是"神秘"的，是一个道德意义上的概念，[③]并非地上的、可见的制度或机构，故不可与国家本身混为一谈。[④] 马库斯进一步发展了这种观点。他认为，一方面，在尘世中，"地上之城"并非具体的制度或机构，并不显现为可见的群体。因此，国家在神学上是中性的，是"世俗"的。[⑤] 或者说，罗马并不等于"地上之城"，帝国"徘徊在'地上'与'天上'之城之间"，存在于"两座城"重合的区域之中。[⑥] 另一方面，就罗马的缺点而言，它又被称为"地上之城"，这只是一种引申的说法，只能算是粗糙笼统的修辞。[⑦]

总的来说，对于国家与"地上之城"的关系问题，西方学者们提出了

---

① Lancel, *Saint Augustine*, 402 - 403.

② Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, 25, 112 - 117.

③ Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*, 5; Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, 180 - 182; Anton-Hermann Chroust, "The Philosophy of Law of St. Augustine", *Philosophical Review* 53, 2 (1944): 201; Lavere, "The Political Realism of Saint Augustine", 138 - 140; Dyson, *The Pilgrim City*, 10 - 12; id., *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers*, 18 - 21.

④ M. T. Clark, *Augustine*, 97 - 98; Weithman, "Augustine's Political Philosophy", 236 - 237; Dyson, *The Pilgrim City*, 10 - 11; R. J. Dougherty, "Christian and Citizen", 212.

⑤ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 45 - 71, 133. 伯特、拉韦尔等人也接受奥古斯丁认为国家"世俗"的解释，见 Burt, *Friendship and Society*, 25 - 29; Lavere, "The Political Realism of Saint Augustine", 135 - 144。

⑥ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 98.

⑦ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 60 - 61. 海金等学者也采用了"修辞"之说，见 Von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 32 - 38; M. T. Clark, *Augustine*, 97. 伯特也认为，就其恶的方面而言，奥古斯丁才将罗马与"地上之城"联系起来，见 Burt, *Friendship and Society*, 25 - 27. 马丁则区分了国家本身和贬义意义上的"帝国"(imperial state)，主张唯有后者才代表"地上之城"，是"地上之城"的特殊体现，见 Rex Martin, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy", 202 - 216。

三类不同的看法：其一是二者截然有别；其二是二者相同或密切相关；其三是二者所指对象不同。那么，在奥古斯丁眼中，它们之间究竟有何关系？在笔者看来，对这一问题的回答，可以分为以下三步来展开。

1. “地上之城”是否等于“国家”

“地上之城”与“国家”这两个概念是否相等？回答应当是不相等。原因在于，“两座城”的区分是针对每一个个体的分类，并非针对社会群体或制度的分类。如同“上帝之城”同时包括全体善的天使与人，“地上之城”也同时包括了全体恶的天使与人。所以，“地上之城”不可能等于具体的人类社会中的国家。进一步说，在做巴比伦之事的人中，也有“上帝之城”的公民。[①] “两座城”的公民在同一国之中并肩存在。因此，“地上之城”并不等于抽象意义上的“国家”概念本身。

2. “国家”是否与“地上之城”密切相关

若这两个概念并不相等，那么在二者之间是否存在着密切的联系？虽然奥古斯丁并未直接阐明普遍意义上的“国家”与“地上之城”的关系，但在关于该隐之城、《旧约》中的贤王大卫所治理的耶路撒冷

① *En. Ps.* 51，4：“Modo in hoc saeculo cives utriusque regni permixti sunt：corpus regni terreni，et corpus regni coelestis commixtum est. Regnum coeleste gemit inter cives regni terreni，et aliquando ... quodammodo regnum terrenum angariat cives regni coelorum，et regnum coeleste angariat cives regni terreni ... Daniel et tres pueri in Babylonia praepositi sunt negotiis regis：Ioseph in Aegypto secundus a rege positus est administrare rempublicam ... in ipsa republica angariam quodammodo faciebat Ioseph，sicut illi tres pueri，sicut Daniel. Manifestum est ergo quod usurparat sibi ad opera sua，id est ad opera regni sui，non ad facta sua mala，regnum terrenum cives regni coelorum.”（此时在此尘世中两个国的民是相混的：地上之国之体，与天上之国之体混在一起。天上之国悲吟于地上之国之民中，时时……地上之国扼住天上之国之民，天上之国也扼住地上之国之民……在巴比伦的但以理与三位少年操持国王之事[见《但以理书》]；在埃及的约瑟身居仅次于国王之位，治理国家[见《创世纪》第41章]……可以说约瑟被迫在那个国中做事，如同那三位少年，如同但以理。所以很明显，地上之国利用天上之国之民于自己的事，也就是于自己之国的事，而不是它的恶事。）；*En. Ps.* 51，6：“Non ergo desperemus de civibus regni coelorum，quando eos videmus aliqua gerere Babyloniae negotia，aliquid terrenum in republica terrene.”（所以我们不要对天上之国之民失望，当我们见他们在做某些巴比伦的事，某些地上之国中的地上[之事]。）

与当时的罗马帝国的论述中，我们仍能捕捉到他的基本看法。在他笔下，这三者都被称为“城”。它们都存在于地上，都是尘世中的人类社会，都具有（至少是可能具有）政治社会的性质。因此，奥古斯丁对这三座“城”的看法将会示范性地说明他对何谓“地上之城”的理解。

第一座值得注意的“城”是该隐之城。按照《创世记》的记述，在被逐出乐园之后，亚当与夏娃育有二子，即该隐与亚伯。出于忌妒，该隐谋杀了兄弟亚伯，在地上建立了第一座城以诺（Enoch）。在亚伯被杀后，亚当与夏娃又生育了另一子塞特（《创世记》4—5）。在奥古斯丁看来，亚伯属于“上帝之城”，而该隐属于“地上之城”。[①] 他反复强调，该隐是“地上之城”的创立者（terrenae ciuitatis conditor），他所建立的城就是“地上之城”。[②] 该隐的世系显示了“地上之城”在地上的存在，[③] 其后代“属于”（pertinet）“地上之城”。[④] 可见，尽管奥古斯丁并未说该隐之城等于“地上之城”，[⑤]但这座城确实是“地上之城”在地上的显现，或者说是第一座“地上的地上之城”。不仅如此，奥古斯丁还提出，《圣经》所载之该隐世系很可能是这座城的历代的王。[⑥] 若如此，这座城中的君王同时就是这座“地上的地上之城”的领袖。这就等于说，这座“地上的地上之城”完全可能表现为一个政治社会。总之，奥古斯丁关

---

① *De ciu. Dei*, 15.1,15.5.

② *De ciu. Dei*, 15.5,15.7,15.14,15.17.

③ *De ciu. Dei*, 15.15: “Cum itaque istae duae series generationum, una de Seth, altera de Cain, has duas ... ordinibus insinuent ciuitates ...”（故这两个世系，其一是塞特的，另一是该隐的，在不同的承续中显示了……那两座城。）; *De ciu. Dei*, 15.20: “... ista utraque progenies, quae distinctis generationibus duas insinuat ciuitates...”（那两支后裔，以不同的世系显示了两座城。）; *De ciu. Dei*, 15.21: “... nisi quia sic oportebat istas duas proponere ciuitates ...”（若非以此来显示那两座城。）; *De ciu. Dei*, 15.8: “Sed pertinuit ad Deum ... has duas societates suis diuersis generationibus primitus digerere atque distinguere ...”（但上帝意在……先在这两个不同的世系中分开并区分这两个社会……）

④ *De ciu. Dei*, 15.17.

⑤ 奥古斯丁所谓的“地上之城”同时包括恶的天使与人。严格而言，“两座城”之别产生于两类天使的分离（*De ciu. Dei*, 11.1,12.1），完整意义上的“地上之城”开端于天使的堕落，并非该隐所建立的城。

⑥ *De ciu. Dei*, 15.20.

于该隐之城的讨论说明：虽然“地上之城”本身不等于任何现世中的人的社会，但“地上之城”确实会以“城”的形式在地上表现出来，[①]或者说有可能以政治社会的形式表现出来。

第二座值得注意的“城”是古代以色列王国的首都和圣城耶路撒冷。在《旧约》中，以色列人是上帝的选民，而他们当中最杰出的统治者就是大卫王。在大卫治下，古代的以色列王国兴盛一时，他本人也被视为信奉上帝之贤王。在奥古斯丁看来，大卫是君王的典范，是“第一位按上帝之意志被立上以色列王位者”。[②] 然而在他笔下，即便大卫治下的耶路撒冷仍是一座“地上之城”。[③] 虽然地上的耶路撒冷象征着“上帝之城”，但它本身仍是“地上之城”的一部分。[④] 由此推断，虽然《旧约》中的以色列是“上帝之城”的象征，但地上的以色列王国仍然属于“地上之城”。

第三座值得注意的“城”是罗马。尽管在所有的民族中罗马最为荣耀，[⑤]它仍然被视为“地上之城”的代表，是“地上之城之首”（terrenae ciuitatis ... caput），[⑥]被称为“第二巴比伦”（altera Babylon）。[⑦] 希巨昂（Sicyon）、[⑧]埃及、亚述是历史上的三大强国，它们都处在“地上之城”的控制下。亚述的都城是“地上之城”的象征巴比伦，这恰好说明了这个国家的性质。与亚述相对的则是罗马，它是西方的巴比伦。[⑨] 在现世之

---

① *De ciu. Dei*, 15. 4：“Terrena porro ciuitas, quae sempiterna non erit (neque enim, cum extremo supplicio damnata fuerit, iam ciuitas erit) ...”（地上之城，它不会是永久的，当它承受最后审判时，将不再是一座城。）根据该文本，可以说，在最后审判结束尘世状态之前，“地上之城”确实是“城”。

② *De ciu. Dei*, 16. 24：“... primus in regno gentis Israeliticae domini est uoluntate fundatus ...”

③ *De ciu. Dei*, 17. 3.

④ *De ciu. Dei*, 15. 2.

⑤ *De ciu. Dei*, 5. 15：“honorati sunt in omnibus fere gentibus ... hodieque litteris et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus.”（[罗马人]在几乎所有民族中最受尊崇……至今几乎在所有民族的文学和史书中受荣耀。）

⑥ *De ciu. Dei*, 15. 5.

⑦ *De ciu. Dei*, 16. 17, 18. 2, 18. 22, 18. 27.

⑧ 古希腊的一个古国，其中心位于伯罗奔尼撒半岛。见 *Encyclopoedia Britannica Deluxe Edition* 2004 *CD-ROM*, s. v. “Sicyon”.

⑨ *De ciu. Dei*, 16. 17.

利、欲的驱动下，“地上之城”分裂为各个国家，其中最突出的就是亚述和罗马这两个最重要的帝国。[①] 可见，虽然“地上之城”并不等于某个具体的国家，但包括罗马在内的诸多国家均可被视为“地上之城”的一部分。虽然罗马人具有许多值得肯定的德性，[②]但在他们身上，“统治欲”表现得最为典型，[③]而“统治欲”正是“地上之城”的根本特征。[④] 虽然基督教的传播会使罗马变得更好，但多数人难免沉湎于恶事。[⑤] 在根本上，奥古斯丁认为，只有少数人才能得救，多数人都将承受永罚。[⑥] 由于多数人不会变成符合基督教价值标准的“上帝之城”的公民，即使罗马国家已经基督教化了，它也不可能完全摆脱“地上之城”的性质。[⑦]

该隐之城是人类社会中的第一座城，贤王大卫所治理的耶路撒冷是“上帝之城”在地上的象征，而罗马帝国是正在基督教化过程中的“第二巴比伦”。三者代表了三种类型的“城”，或者说三种类型的政治社会。然而，在奥古斯丁看来，三者皆属于“地上之城”。由此可见，虽然“地上之城”不完全等于任何特定的国家，但尘世中的国家确实体现了“地上之城”的性质，是它的表现。

3. “国家”与“地上之城”的联系是否具有本质性

第三个问题是，若这两个概念之间存在密切的联系，我们又应当如何看待这种联系的性质？或者说，在国家和“地上之城”之间存在着

---

① *De civ. Dei*, 18.2: “Sed inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis uel cupiditatis est diuisa societas (quam ciuitatem mundi huius uniuersali uocabulo nuncupamus), duo regna cernimus longe ceteris prouenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum ...”(但在诸多的地上之国中，在其中社会因地上之利、欲而分裂(它通常被我们称为属此世之城)，我们注意到有两个王国远比余者更为突出。其一是亚述人的，其次是罗马人的。)

② *De civ. Dei*, 5.12 – 5.18.

③ *De civ. Dei*, 1.30: “eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia uitia generis humani meracior inerat uniuerso populo Romano ...”(这统治欲，在人类的其他恶中，在整个罗马人民身上表现得最为纯粹。)

④ *De civ. Dei*, 1. praef., 14.28, cf. 15.7.

⑤ *De civ. Dei*, 2.19.

⑥ *De civ. Dei*, 13.23, 20.21, 21.12.

⑦ 请参看下节第3部分。

一种类似于教会和“上帝之城”之关系的本质性联系吗？

首先必须看到，奥古斯丁认为，在天国中国家将不复存在。[①] 到了末世，教会的本质将完全实现，变成真正意义上的“上帝之城”。对于国家而言，这种变化不可能出现。因此，在末世论的意义上，“地上之城”不可能与任何国家重合起来。

其次，尽管国家常常被“地上之城”的本质控制，但“地上之城”的性质并非国家的本质。也就是说，虽然国家所负责的主要是地上之事，但奥古斯丁并不否定现世之利本身，而只是否定那种一心追逐现世之利、忘却天国之理想的心态。对于国家本身的必要性，他仍然给予了较为充分的承认。[②] 对国家事务的参与，并不一定会影响对“上帝之城”之目标的追求。准确地说，体现“地上之城”的性质的，不是对国家之世俗事务的参与，而是以现世之利为最终目的的心态。所以，君王与官吏同样可以成为“上帝之城”的好公民。[③] 因此，虽然国家不可能变为地上的“上帝之城”，但它完全有可能在相当程度上体现“上帝之城”的价值追求。在这种意义上，善的可能性与恶的可能性同时对国家开放。也就是说，国家既可以为“地上之城”所用，也可以为“上帝之城”所用，具有一种两面性。

---

① *En. Ps.* 61, 8: “Terrena omnis respublica, quandoque utique peritura; cuius regnum transiturum est, cum veniet illud regnum de quo oramus ...”（一切地上的国，无疑终将消亡；当我们所为之祈祷的王国来临时，它的王国将要逝去……）

② 请参看第 4 章第 1 节。

③ *En. Ps.* 61, 8: “terrena ergo respublica habet cives nostros administrantes res eius. Quam multi enim fideles, quam multi boni et magistratus sunt in civitatibus suis, et iudices sunt, et duces sunt, et comites sunt, et reges sunt? Omnes iusti et boni, non habentes in corde nisi gloriosissima quae de te dicta sunt, civitas Dei.”（地上之国以我们的公民管理它的事。有多少信徒，多少善人与官吏，多少法官，多少公侯，多少君王在它的城中？他们全是正义、良善的，除了那指着你上帝之城而说的最荣耀的事，心里再没有别的。）; *En. Ps.* 51, 6: “Invenimus modo civem Ierusalem, civem regni coelorum administrare aliquid in terra; ut puta, purpuras gerit, magistratus est, aedilis est, proconsul est, imperator est, rempublicam gerit terrenam; sed cor sursum habet, si christianus est, si fidelis est, si pius est ...”（此时我们发现耶路撒冷之民、天上之国之民在操持地上之事。比如，他身穿紫袍，身为官吏，身为市政官（aedilis），身为执政总督，身为皇帝，他操持地上之国，但有一颗向上之心，若他是基督徒，若他是信徒，若他是虔诚的。）; cf. *De civ. Dei*, 2. 19.

再次，虽然人类社会已经堕落了，但在逻辑上，相对较为符合“上帝之城”价值观的国家仍有可能出现。虽然该隐在地上建立的第一座城就是恶的“地上之城”，但当时也有可能存在着其他的城。[①] 也就是说，我们并不能排除存在较好的国家的可能性。[②] 在《旧约》时代中，以色列就曾经成为“上帝之城”在地上的表现。[③] 虽然这种国家只是“上帝之城”之影，[④]依然摆脱不了某种“地上之城”的性质，但它毕竟与一般意义上的“地上之城”极为不同。

以上三步的分析说明，在奥古斯丁的思想中存在着一种基本的张力。一方面，虽然尘世中的国家并不等于“地上之城”本身，但国家确实就是它的一种表现；另一方面，虽然现世中的国家摆脱不了“地上之城”的性质，但国家的本质并不在于这一点，它也有可能使自己身上的这种性质有所淡化。总之，在奥古斯丁眼中，在国家与“地上之城”之间确实存在着极为密切的联系，尽管这种联系并不是本质性的，其程度也决不是一成不变的。

因此，以奥古斯丁思想中的内在张力为基础，后世的基督教政治神学就有可能朝着两个不同的方向倾斜：或是强调任何国家都摆脱不了“地上之城”的性质，或是相信基督教国家具有淡化这种性质的可能性。在西方思想史上，前一种倾斜的逻辑结论就是近现代自由主义的消极国家观[⑤]，它极力强调了国家的根本局限性；而后一种倾斜的典型代表就是曾经盛行于中世纪的“政治奥古斯丁主义”，它极力强调了国家对教会的服务。

* *

上面的分析能够说明：尘世中的可见教会不完全等于“上帝之城”，但教会在本质上就等于“上帝之城”；对尘世中的人类而言，国家

① *De civ. Dei*, 15.8.

② Burnell, “The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's *City of God*”, 38.

③ E.g. *De civ. Dei*, 10.32, 15.20, 16.3, 17.4, 17.6, 17.16, 18.41, 18.47.

④ *De civ. Dei*, 18.1.

⑤ 请参见丛日云，《在上帝与恺撒之间》，第171—192页。

就是“地上之城”的主要代表，但它也有可能使自己身上的“地上之城”的性质有所淡化。或者说，在奥古斯丁眼中，在教会、国家与“两座城”之间确实存在着极为密切的联系；在他的时代中，公教会和罗马帝国确实就是“两座城”在现实生活中的具体表现。

根据上述理解，“两座城”的学说确实强烈地影响到了奥古斯丁对教会与国家的基本认识。可以说，教会与帝国的关系就是“两座城”之关系在尘世中的具体表现。在抽象的神学层面上，“两座城”之间的对立和纠缠构成了世界历史的主线；而在具体的历史层面上，在世界历史的舞台上，教会与国家就是最基本的主角；就奥古斯丁时代的人们而言，公教会与罗马帝国的相互关系就构成了世界历史的中心线索。下面，我们将把视角从抽象的“两座城”转移到它们在历史中的具体表现上，从社会权威观的角度出发，依次探讨奥古斯丁对罗马帝国、对教会、对政教关系的基本看法。

第二节 “罗马之治”：尘世中的帝国

奥古斯丁作为一名在尘世中“为客旅”的基督徒，罗马既是他在肉身上的祖国，[①]又是其毕生事业与思想的历史舞台。对于古代的西方人而言，“罗马帝国”(Romanum imperium)并不是一个平淡普通的国号。[②] 罗马人的辉煌功业，不仅造就了这个横跨三大洲、以地中海为内湖的世界帝国，还在西方人的脑海中留下了一种刻骨铭心的记忆与激情。可以说，对奥古斯丁时代的人们来说，“罗马”就是“世界”的中心与总和，几乎就等于他们的“世界”。[③] 问题在于，基督教

① E. g. *Sermo* 105, 7. 9.

② 在概念上，所谓的“罗马帝国”是与现代政治学中的“帝国”不同的。它既不一定指“一个统治若干超越其国境的领土、由不同的民族构成的国家”(语出《布莱克维尔政治学百科全书》“帝国”辞条，见该书第240—241页)，也不一定与皇权相联系。可以说，所谓的“Romanum imperium”就是“罗马之治”；这里的“imperium”意为罗马的治权，详见 *DGRA*, s. v. “Imperium”; *EDRL*, s. v. “Imperium”。

③ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 26.

的发展又引入了一种新的政治态度。诚然，基督教信仰本身并不意味着对政治权威的否定与反抗："恺撒的物当归给恺撒"(《马太福音》22:21;《马可福音》12:17)是耶稣本人的教训，"没有权柄不出于上帝"(《罗马书》13:1)也是使徒保罗的郑重告诫。但毕竟，在早期教会的罗马观中也蕴含着一些消极的因素。一方面，罗马国家与古代的多神教崇拜[①]具有密切的联系，它曾在基督徒面前反复地扮演过镇压者的角色；另一方面，作为一个现世的国家，罗马国家的性质和目标显然与追求精神信仰的教会截然不同。按照奥古斯丁的"两座城"学说，虽然任何国家都不等于"地上之城"本身，虽然现世国家在本质上与那座城有所不同，但尘世中的罗马国家仍被视为"地上之城"的典型代表，是"地上之城之首"(terrenae ciuitatis ... caput)，[②]是"第二巴比伦"(altera Babylon)。[③]

以"天上之城"为终极的关怀，罗马时代的基督徒应当如何看待眼前的这个世界帝国？作为一位深邃而现实的思想家，奥古斯丁对这个问题有过很深刻的体验与思考。在他看来，在尘世之中"两座城"总是"彼此相混"，基督徒必须妥善地"利用"(uti)"地上的和平"。[④] 在漫长一生中，他始终有意识地同时保持着双重的认同——既是"上帝之城"的虔诚信徒，又是罗马帝国的忠实公民，这两种身份的交汇在他身上形成了一种基本的张力。

一、罗马人奥古斯丁

奥古斯丁对罗马帝国的态度不仅表现在他的作品和论述中，还体现在他的人生历程与实际作为当中。有学者认为，作为一个非洲人，奥古斯

① 关于罗马的多神教，请参看：H. J. Rose, *Religion in Greece and Rome* (New York: Harper & Row, 1959); John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* (London: Thames & Hudson, 1982 [1970]); Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981)。

② *De civ. Dei*, 15.5.

③ *De civ. Dei*, 16.17, 18.2, 18.22, 18.27.

④ *De civ. Dei*, 19.17, 19.26.

丁的种族出身对他的罗马观发生了决定性的影响。[①] 作为非洲历史上最有名的文化巨匠，长期以来奥古斯丁的种族问题受到了许多学者的关注。有的学者相信，他在血统上是非洲本地人，而不是来自欧洲的罗马移民后代。[②] 由于没有史料能够直接表明奥古斯丁家族的血统，[③]对其姓名文化特征的分析就成了基本的方法。比较明显的是，奥古斯丁的母亲有一个北非地方色彩浓重的名字。"莫尼卡"(Monnica)很可能源于古利比亚的神祇"Mon"，因此她很可能是柏柏尔人。[④] 从其父亲的姓名来看，罗马人的特征则比较明显。不仅"巴特利西乌斯"(Patricius)是一个典型的罗马人名，其族姓[⑤]"奥勒留"(Aurelius)也从侧面反映出，在奥古斯丁出生一个半世纪以前，他的先人就已经归化为罗马公民了。[⑥] 此外，弗伦德、奥马拉等学者还认为，奥古斯丁的家乡塔加斯特是古利比亚文化的中心和柏柏尔人的聚居地，因此他具有纯粹非洲人血统的可能性是相当大的。[⑦]

---

① 戈尔是此类观点的典型代表，见 Robert J. Goar, Reflections on Some Anti-Roman Elements in *De Civitate Dei*, Books I-V", *AugStud* 19 (1988): 71 - 84。

② 勒内·鲍狄埃甚至认为他是黑人(René Pottier, *Saint Augustin le Berbère*, Paris: Publications techniques et artistiques, 1945)。此说乃是无稽之谈。

③ 不仅没有任何文献能够有力地说明奥古斯丁的种族，也没有任何描绘其真实相貌的画像流传后世(现存最早的奥古斯丁像是拉特兰宫的一幅壁画，约作于公元 600 年，见 Bourke, *Wisdom from St. Augustine*, 20)。在汪达儿人占领北非之后，奥古斯丁的遗体被转移到了欧洲。然而在十七世纪，原存意大利帕维亚(Pavia)的奥古斯丁遗体一度丢失，此后其真伪已经难以确认(*Aug. Encyc.*, s. v. "Cult of Augustine's Body")。因此，即便诉诸体质人类学的方法，我们也已经很难确认奥古斯丁的种族血统。

④ Frend, *The Donatist Church*, 230. 弗伦德还认为奥古斯丁为儿子所取的名字"Adeodatus"也与北非地方宗教有关(*op. cit.*, 230)，但此说已经受到了有力的驳斥，见 Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 26。

⑤ 罗马人的传统姓名由本名(praenomen)、族姓(nomen)和氏名(cognomen)这三个部分构成。到了古代晚期，传统的三段式姓名(tria nomina)已开始退化为由族姓和氏名构成的两段式姓名。见 *OCD*, s. v. "names, personal, Roman". 在奥古斯丁的全名中，"Aurelius"是族姓，而"Augustinus"当为氏名。公元 212 年，卡拉卡拉皇帝普遍授予各行省的自由民以罗马公民权，并赐姓为"Aurelius"。如果奥古斯丁的先人不是来自意大利的罗马移民，就很可能是从此成为罗马公民的。

⑥ Henri Marrou, *St. Augustine and His Influence through the Ages*, 11 - 12; Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 36 - 37; Lancel, *Saint Augustine*, 5 - 6.

⑦ W. H. C. Frend, "A Note on the Berber Background in the Life of Augustine", *JTS* 43 (1942): 188 - 191; O'Meara, *The Young Augustine*, 1 - 11.

然而，正如马鲁等学者所论，即便在种族上奥古斯丁有可能是非洲人，但决定性的因素是文化而非血统。无论如何，奥古斯丁生来就是罗马公民，拉丁语才是他的母语，他所生长的北非毕竟是罗马化的北非。在文化上，奥古斯丁显然属于西方。[①] 虽然北非地方文化对奥古斯丁的影响是不可否认的，但他确实真挚地认同于罗马的传统。确实，少年奥古斯丁曾经沉湎于古代迦太基女王狄多与传说中的罗马人先祖埃涅阿斯的爱情悲剧。[②] 在《忏悔录》中，当时的他“为狄多的死，为她的失恋自尽而流泪”，为“狄多的香消玉陨，以剑自刎”而痛哭。[③] 然而，不能忽视的是，维吉尔史诗中的狄多虽然是北非的象征，但她殉情自尽的原因正源于她与埃涅阿斯的爱情悲剧。在史诗中，埃涅阿斯承担着开创罗马基业的历史重任，是罗马精神的象征；而狄多与埃涅阿斯的别离正象征着北非与罗马在历史上的分离。当这种别离发生时，在北非对罗马的爱无法成全时，绝望的狄多竟不惜自刎殉情，以悲剧来结束这段爱情。很明显，这样一个爱情悲剧能够高度地体现罗马人的口味。因此，与其说少年奥古斯丁的眼泪体现了北非的“本土背景”，[④]不如说，这是一个罗马人为他们的北非而流的泪。

可以说，虽然奥古斯丁出身于北非，但这一事实并未导致他对罗马的疏离与冷淡。在根本上，他是一位“来自非洲的罗马人”（a Roman from Africa）。[⑤] 年轻时，他曾从执政总督文提齐亚努斯[⑥]手中赢得修辞竞赛的花冠。直到担任主教以后，他依然对这段少年往事津津乐道。[⑦] 青年时代的奥古斯丁曾经怀着非常“罗马”的人生理

① Henri Marrou, *St. Augustine and His Influence through the Ages*, 11 - 12; Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 36 - 37; Lancel, *Saint Augustine*, 5 - 6; Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 18 - 21; cf. Kirwan, *Augustine*, 2; M. T. Clark, *Augustine*, 1.

② 该故事详见维吉尔，《埃涅阿斯纪》，第 1、4 卷。

③ *Conf.*, 1. 13. 20 - 1. 13. 21. 译文见周士良译本第 16 页。

④ Frend, *The Donatist Church*, 231.

⑤ Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 20.

⑥ 文提齐亚努斯（Vindicianus）约于 379—382 年间任非洲执政总督，请参看 *PLRE*, vol. 1, s. v. “(Helvius) Vindicianus 2”。

⑦ *Conf.*, 4. 3. 5.

想，前往罗马城谋求事业的发展。[①] 依靠罗马城守西玛库斯的赏识，他在行在米兰谋得了修辞学教授的职位。[②] 虽然当时的罗马城依然是异教力量的一个堡垒，虽然它所留给青年奥古斯丁的并不仅仅是美好的回忆，[③]但这段罗马经历确实在其一生历程中写下了重要的一页。[④]

担任希波主教以后，由于公共职务的实际需要，奥古斯丁与罗马当局的关系就更加密切了。在他与掌握实权的各种罗马官员的交往中，他对罗马帝国之权威的尊重表现得十分明显。在现存的奥古斯丁书信中，至少有 38 封直接记录了他与各级帝国官吏的通信。[⑤] 在现存的全部书信中，这一部分约占七分之一。从这些通信来看，作为主教的奥古斯丁非常重视罗马帝国的政治权威，努力与各种罗马高官保持较好的关系，力图借助这种关系来保护和谋取教会的利益。

其一，在无损主教尊严与教会形象的前提下，他努力表现了对罗马高官和帝国权威本身的尊重。在有条件的情况下，他会积极主动地向那些掌握实权的高官示好，谋求建立良好的私人关系，从而为教会与政府之间的配合打下基础。[⑥]

其二，他具有明确的“上层路线”意识，努力与那些掌握着关键性权力的高官保持良好关系。在那些直接治理北非的帝国官员中，最重要的莫过刺史、总督等“封疆大吏”。奥古斯丁曾多次致信非洲刺史马切东尼乌斯，[⑦]极力向他说明教会反而要为罪犯向官府求情的道理，并期望他能够追求基督教的信仰和道德。[⑧] 在历任执政总督中，他曾经

---

① *Conf.*, 5.8.14 - 5.13.23.

② *Conf.*, 5.13.23.

③ Ferrari, “Background to Augustine's ‘*City of God*’”, 201 - 205.

④ Cf. McLynn, “Augustine's Roman Empire”, 32.

⑤ 这是笔者的计算，未包括无实际职务的元老，也不包括各城市的地方官吏。

⑥ 例见 *Ep.* 96, *Ep.* 185A, *Ep.* 200, *Ep.* 203, *Ep.* 229, *Ep.* 231, *Ep.* 17*。

⑦ 此即第 4 章第 3 节所提及的马切东尼乌斯(Macedonius)。

⑧ *Epp.* 152 - 155.

与多纳图斯、[1]阿普林吉乌斯、[2]拉尔古斯[3]等人通信，力图以基督教的伦理来影响他们。[4] 对于在北非掌握兵权的将军博尼费斯，[5]奥古斯丁也十分看重，不仅长期地与他保持交往，还多次写长信来劝勉他。[6]对于那些奉命来北非处理重要事务的朝廷特派官员，如马切利努斯、[7]切奇里安、[8]杜尔奇提乌斯[9]和达流斯[10]等人，奥古斯丁的重视更是不言而喻。[11] 马切利努斯后来成为奥古斯丁最重要的政治盟友，[12]《上帝

① 此"多纳图斯"(Donatus)并非多纳特派的领袖"多纳图斯"。他曾在408年左右担任非洲执政总督。请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Donatus 1"。

② 阿普林吉乌斯(Apringius)曾在411年左右任非洲执政总督。请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Apringius 1"。

③ 拉尔古斯(Largus)，疑为418—419年间的非洲执政总督。请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Largus"。

④ *Ep.* 100, *Ep.* 112, *Ep.* 134, *Ep.* 203.

⑤ 博尼费斯是西部帝国晚期的重要将领之一。他起先在欧洲率军抵抗蛮族的入侵，后任非洲提督等要职。他一度对公教会信仰表现出强烈的兴趣，但后来却倒向了阿里乌斯派异端。由于帝国内部的权力斗争，博尼费斯一度失宠并受到了讨伐。此时他与汪达尔人相勾结，引诱他们侵入北非。请参看：*PLRE*, vol. 2, s. v. "Bonifatius 3"; *Aug. Lex.*, vol. 1, s. v. "Bonifatius comes Africae"; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 419-426。

⑥ *Ep.* 185, *Ep.* 185A, *Ep.* 189, *Ep.* 220, *Ep.* 17*.

⑦ 马切利努斯(Flavius Marcellinus)是阿普林吉乌斯的兄弟，曾在411—413年间奉皇帝霍诺留之命前往北非处理多纳特派裂教问题。他是"显贵"(vir clarissimus et spectabilis)一级的元老，正式职务为御前书记官(tribunus et notarius)。关于其人，请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Fl. Marcellinus 10"。关于御前书记官一职，请参看：*Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, Peter Brown, and Oleg Grabar (Cambridge, Mass.: Belknap, 1999), s. v. "Notarii"; *EDRL*, s. v. "Notarius"。

⑧ 此"切奇里安"(Caecilianus)并非导致多纳特派裂教的迦太基主教"切奇里安"，他很可能担任过非洲刺史并与奥古斯丁有所交往(*Ep.* 86)，在414年再次到北非办事。请参看：*PLRE*, vol. 2, s. v. "Caecilianus 1"; McLynn, "Augustine's Roman Empire", 37-38, 42-43.

⑨ 杜尔奇提乌斯(Dulcitius)的正式职务也是御前书记官，曾在420年左右到北非镇压多纳特派裂教分子。除了 *Ep.* 204，奥古斯丁还将《答杜尔奇提乌斯八问》(*De octo Dulcitii quaestinibus*)一书题献给他。请参看：*PLRE*, vol. 2, s. v. "Dulcitius 1"。

⑩ 达流斯(Darius)约在428年左右到达北非，去安抚已开始作乱的北非提督博尼费斯。请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Darius 2"。

⑪ 此类书信有 *Epp.* 128-129, *Ep.* 133, *Epp.* 136-139, *Ep.* 143, *Ep.* 151, *Ep.* 204, *Epp.* 229-231。

⑫ McLynn, "Augustine's Roman Empire", 29-44; Kaufman, "Augustine, Macedonius, and the Courts", 80-81; O'Donnell, *Augustine: A New Biography*, 34.

之城》这部巨著即以他为题献对象。[①] 除了上述与北非密切相关的官员，对于拉文纳[②]的朝廷要员，奥古斯丁也并不忽视。枢密大臣达达努斯、[③]政事总管奥林比乌斯[④]以及瓦勒留斯[⑤]等朝中官员都曾经成为奥古斯丁的联系对象。[⑥]

其三，奥古斯丁非常重视罗马政治权威对于基督教发展的重大影响。虽然他经常突出国家权威本身的有限作用，但他同时也充分地注意到了政治与宗教的相互影响。[⑦] 在他看来，罗马国家应当积极地促进基督教的信仰，君王们的"侍奉"能起到至关重要的作用。[⑧] 因此，在他与各种罗马官吏的通信中，他总是努力地以基督教的价值观来影响他们，力图借助罗马的权威来实现打击异端与裂教分

① *De civ. Dei*, 1. praef, 2. 1; cf. McLynn, "Augustine's Roman Empire", 42, 44.

② 自 404 年起，皇帝霍诺留长期驻跸于拉文纳(Ravenna)。此后，拉文纳长期成为西部帝国的行在。请参看：*DGRG*, s. v. "Ravenna"; *Encyc. R. E.*, s. v. "Ravenna"。

③ 达达努斯(Claudius Postumus Dardanus)曾任治理高卢的枢密大臣(praefectus praetorio)。该职务原为帝国禁军长官，到君士坦丁大帝之后已逐步丧失军事职权，成为各自分管若干大区和行省、仅对皇帝负责的最高级帝国官吏。"枢密大臣"系笔者自译。关于该职务，请参看：*Encyc. R. E.*, s. v. "Prefect of the Praetorian Guard"; *DGRA*, s. v. "Praefectus Praetorio"关于其人，请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Prefect Postumus Dardanus"。

④ 奥林比乌斯(Olympius)曾于 408—409 年间担任政事总管(magister officiorum)。关于其人，请参看：*Epp.* 96 - 97; Sigrid Mratschek, "Te Velimus ... Consilii Participem: Augustine of Hippo and Olympius? A Case Study of Religious-political Cooperation in the Fifth Century", in *Studia Patristica*, vol. 38, ed. M. F. Wiles and E. J. Yarnold (Leuven: Peeters, 2001), 224 - 232; *PLRE*, vol. 2, s. v. "Olympius 2"; Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 175, 185 - 186. "政事总管"一职形成于晚期罗马帝国，主要辅佐皇帝执掌秘书、申诉、侍卫、通信、情报等事务，是当时最重要的官职之一。请参看：Arthur E. R. Boak and James E. Dunlap, *Two Studies in Later Roman and Byzantine Administration* (New York: Macmillan, 1924), 1 - 160, esp. 24 - 48; *Encyc. R. E.*, s. v. "Magister Officiorum" and "Consistorium"; Jones, *op. cit.*, 368 - 369, cf. 575 - 584; 徐家玲，《拜占庭文明》，第 211—216 页。

⑤ 此"瓦勒留斯"(Valerius)并非前任希波主教"瓦勒留斯"，其具体职位不详。奥古斯丁曾将《论婚姻与淫欲》(*De nuptiis et concupiscentia*)题献给他。请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Valerius 3"。

⑥ 此类书信有 *Epp.* 96 - 97, *Ep.* 187, *Ep.* 200, *Ep.* 206, *Epp.* 238 - 241。

⑦ 参第 4 章第 3 节。

⑧ *Ep.* 185, 19; *Contra litteras Petiliani*, 2. 210.

子、[1]维护教会权益[2]等各种目标，并使教会与国家的关系得到协调。[3] 正是基于这样的认识，他才会恳切地劝说当时与公教会交好的将领博尼费斯，[4]希望他不要为追求个人信仰而放弃自己的军职。如其言，投身于战争的军人同样能够成为好基督徒，同样能够得到上帝赐予的福祉。[5]

总之，在文化上和政治上奥古斯丁都是一个“罗马人”。对于罗马帝国的统治，他的基本立场是接受；[6]对于罗马帝国的积极一面，他也能够给予恰当的肯定。[7] 在他笔下，“君王的权威、法官的生杀予夺之权、刽子手的刑具、军士的兵器……皆非虚设”，[8]罗马权威的重要性毋庸置疑。他极力强调，“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的。所以，抗拒掌权的就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚。”[9]在他眼中，罗马人的煊赫帝国是上帝所赐予的，[10]即便尼禄那样迫害基督徒的暴君，他们的权柄依然出自上帝。[11] 他确实认为，罗马的权威必须得到尊重，对国家的服从是不言而喻的公民责任；[12]即便具有道义上的理由，基督徒的行事仍然需要

---

① 例见：*Epp.* 34－35，*Ep.* 86，*Ep.* 89，*Ep.* 97，*Ep.* 112，*Ep.* 185，*Ep.* 187，*Ep.* 200，*Ep.* 204，*Epp.* 238－239，*Ep.* 241。

② 例见：*Ep.* 96，*Epp.* 113－114，*Ep.* 116，*Ep.* 206。

③ 例见：*Ep.* 100，*Epp.* 133－134，*Epp.* 138－139，*Ep.* 153，*Ep.* 250A，*Ep.* 1*。

④ 即上文所提及的博尼费斯。

⑤ *Ep.* 189，4－7.

⑥ 他并不认为帝国对于行省的统治是不义的，见 *De civ. Dei*，19.21。

⑦ *De civ. Dei*，5.17，18.22，19.7.

⑧ *Ep.* 153，16：“nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis，ius gladii cognitoris，ungulae carnificis，arma militis，disciplina dominantis，seueritas etiam boni patris.”

⑨ *Ep.* 153，19：“‘omnis’，inquit，‘anima potestatibus sublimioribus subdita sit；non est enim potestas nisi a deo，quae autem sunt，a deo ordinatae sunt. quapropter qui resistit potestati，dei ordinationi resistit，qui autem resistunt，ipsi sibi iudicium adquirunt.”（原出《罗马书》13：1—2）

⑩ *De civ. Dei*，4.33，5.11－5.13，5.15－5.19，17.16－17.17.

⑪ *De civ. Dei*，5.19，5.21，5.24－5.26. 当然，这种承认绝不意味着奥古斯丁对其实际作为的认可与赞许。

⑫ *De moribus ecclesiae catholicae*，1.63；*Conf.*，3.8.15.

尊重帝国的权威与法律。[①] 诚如弗伦德所论，奥古斯丁是在认同于罗马的氛围中成长起来的，毕生都是这个帝国的忠诚公民。[②]

二、罗马的批判者奥古斯丁

虽然奥古斯丁接受和尊重罗马帝国的统治，十分重视其政治权威对于教会发展的重要意义，但这并不意味着他对罗马帝国意识形态的全盘接受。

在四、五世纪之交，狄奥多西王朝的皇帝们进一步加大了对教会的支持力度，大大加速了罗马帝国基督教化的进程。[③] 可以说，君士坦丁大帝扭转了罗马的历史走向，使之走上了基督教化的道路；在此基础上，狄奥多西大帝决意加深帝国的基督教化程度，使之成为帝国的归宿。相应于罗马的大转折，教会一方理当作出回应，肯定和支持帝国的政策。在对基督教十分有利的政治气候下，以尤西比乌等教父为代表的"帝国神学"已经高度肯定了罗马的宗教意义，甚至将这个帝国视为上帝拯救人类的工具。[④] 然而，作为一位深刻的思想家，奥古斯丁却很快克服了尤西比乌式的片面与天真，从而遏止了基督教政治思潮的"帝国神学"倾向。一方面，在其"尘世"观念的启发下，奥古斯丁的历史神学能够防止对"基督教时代"(tempora christiana)的政治化理解，蕴含着一种能够祛除"帝国神学"的解药。[⑤] 另一方面，在410年罗马之陷这一灾难性事件的冲击下，他也不得不对罗马帝国的历史意义进行更加严肃的再思考。[⑥]

---

① 他对奴隶制的态度鲜明地说明了这一点，例见 *Ep.* 10*。

② W. H. C. Frend, "Augustine and Orosius: On the End of the Ancient World", *AugStud* 20 (1989): 4-6, 27-28.

③ Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 156-169, 208-216.

④ Cranz, "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea", 47-66. "帝国神学"(Reichstheologie)一词见 Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 51。

⑤ 参见 Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 1-44。

⑥ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 22-44, 46-47; Frend, "Augustine and Orosius", 5-11, 14-21.

直面罗马之陷引发的精神危机，为了回应当时的异教徒对基督教化的指责，奥古斯丁在《上帝之城》的前半部中系统地批驳了传统的罗马帝国意识形态，致力于解构异教的帝国神话。在此书中，古罗马的著名诗人维吉尔被作为异教罗马的代言人；[①]相应地，奥古斯丁对罗马帝国意识形态的解构也是针对维吉尔而步步深入的。[②] 可以说，维吉尔的诗反复地被奥古斯丁利用，讴歌罗马的史诗反而被当作了批驳罗马政治理想的矛头。[③]

在维吉尔的史诗《埃涅阿斯纪》中，在特洛伊陷落以后，在诸神的保佑下，埃涅阿斯带领幸存的特洛伊人，历经艰难险阻来到意大利，建立了新的城邦，最终成为罗马人的先祖。在维吉尔的诗中，不仅埃涅阿斯的英雄精神成为了罗马精神的楷模与象征，他的英雄历程也昭示了命运对罗马人的护佑。作为后世的罗马人，维吉尔用心良苦地利用了古代英雄的传说，将一套符合后世罗马标准的价值观加诸先人，从而建构了一套讴歌罗马帝国的意识形态体系。在诗中，他反复地强调了一些能对后世的罗马人发挥重要激励作用的观念。这些意识形态化的观念包括历史、政治和宗教三个层面。在历史的层面中，维吉尔利用埃涅阿斯的故事强调了整部罗马历史的命定性。按照命运的规定，埃涅阿斯必将成为罗马人的先祖，罗马城必将建立。[④] 早在埃涅阿斯之时，从拉维尼乌姆和罗马城的建立直到奥古斯都的霸业宏图，罗马的整部历史早已由命运注定，是不可改变的必然。[⑤] 在政治的层面中，埃涅阿斯的后代亦即罗马人必将拥有强大的武力，征服全世界，统

① Sabine MacCormack, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine* (Berkeley: University of California Press, 1998), 227.

② 奥古斯丁对维吉尔的理解与利用问题已经受到了部分学者的关注。除上引麦科马克书，请参看高峰枫，《奥古斯丁与维吉尔》，《外国文学评论》，2003 年第 3 期，第 81—91 页。

③ Cf. MacCormack, *The Shadows of Poetry*, 202.

④ Vergil, *Aeneid*, 1. 1 - 7, 1. 254 - 296, in LCL 63 - 64. 参见杨周翰译《埃涅阿斯纪》(南京：译林出版社，1999 年)，第 1 页、第 9—11 页。

⑤ Vergil, *Aeneid*, 1. 254 - 296, 6. 756 - 853, 8. 608 - 731. 参见中译本第 9—11 页、第 166—171 页，第 224—228 页。

治辽阔的国土。[①] 罗马人必将成为“世界的主宰者”(rerum dominos),[②]“置全世界于其法律之下”。[③] 借埃涅阿斯之父安奇塞斯(Anchises)之口,维吉尔将统治世界规定为罗马人的职责和使命:“罗马人,你要记住,要以权威来统治万民,这将是你的专长,你要确立和平的秩序,宽恕臣服者,征服傲慢者。”[④]维吉尔极力神化罗马的统治,借朱庇特之口讴歌其帝国:“对他们[罗马人]我不施加任何时间和空间上的限制,我已给予无限的统治权。”[⑤]与此同时,朱庇特之言也集中地展现了宗教性的一面。作为埃涅阿斯的后人,罗马人得到了奥林坡斯诸神和特洛伊家神的保佑,他们的帝国确为天命所系。作为神的后代,他们是不可战胜的。[⑥] 总之,在维吉尔诗中,罗马人的辉煌帝国是命运所规定的,是神祇所赐予的,必将万世长存;相应地,统治世界不仅是罗马人的荣耀和骄傲,更是他们的神圣职责。

在《上帝之城》中,这种以维吉尔为代表的罗马帝国意识形态遭到了针锋相对的批驳。首先,为了解构《埃涅阿斯纪》对罗马历史的神化,奥古斯丁煞费苦心地重绘了一幅面貌迥然不同的罗马史画卷。在这部以基督教价值观为标尺的新历史中,整部罗马史已经成为罗马人的苦难史。溯本探源,罗马人的远祖来自古代的特洛伊。然而,这种神话般的出身正意味着深重的灾难,特洛伊城本身的历史就是一部战败的历史。古代的特洛伊曾经被希腊人灭亡,这是它的第一次的毁灭;在罗马的内战中,重建于特洛伊城址上的伊利昂(Ilium)又被罗马军队焚毁,这是它的第二次毁灭。[⑦] 自从罗马城建立以来,战争与流血

---

① Vergil, *Aeneid*, 1. 12 - 22, 1. 234 - 237, 1. 279 - 283, 4. 229 - 231, 7. 98 - 101, 7. 255 - 258. 参见中译本第 1—2 页、第 9 页、第 10 页、第 88 页、第 176 页、第 182 页。

② Vergil, *Aeneid*, 1. 279 - 283. 参见中译本第 10 页。

③ Vergil, *Aeneid*, 4. 231: "... ac totum sub leges mitteret orbem." 参见中译本第 88 页。

④ Vergil, *Aeneid*, 6. 851 - 853: "tu regere imperio populos, Romane, memento (hae tibi erunt artes), pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos." 参见中译本第 170 页,译文有所改动。

⑤ Vergil, *Aeneid*, 1. 278 - 279: "his ego nec metas rerum nec tempora pono; imperium sine fine dedi." 参见中译本第 10 页。

⑥ Vergil, *Aeneid*, 11. 305 - 307. 参见中译本第 302—303 页。

⑦ *De civ. Dei*, 1. 2 - 1. 4, 3. 2 - 3. 8.

罕有止息。按照罗马人自己的统计，从努马王[①]以后直到奥古斯都的时代，罗马的战争之门[②]只关闭了一年![③] 自从王政被推翻、共和制建立以来，内忧外患始终连绵不绝。无论贵族与平民的剧烈斗争还是与埃特鲁里亚人的长年苦战，无论高卢人几乎灭亡罗马的入侵还是与皮鲁士[④]的毁灭性战争，都给早期的罗马共和国留下了惨痛的创伤。[⑤]在与迦太基人争霸的布匿战争[⑥]中，双方所承受的灾难更是无比沉重："有多少小国被灭绝！有多少有名的大城被夷为平地，有多少城市遭遇灾难和毁灭！有多少地方和土地长久而广阔地荒芜！胜败之变易何其无常！有多少人命被吞噬，无论交战之士卒，抑或手无寸铁之百姓！有多少樯橹，或在海战中沉没，或在各式各样的风暴中失事！"[⑦]在称霸地中海世界之后，罗马又陷入了无比血腥的内乱与内战："在同盟战争、奴隶战争[⑧]与内战中，罗马人血流成河，意大利饱受摧残，陷于荒芜。"[⑨]在斯巴达克起义中，堂堂罗马在奴隶们的反抗面前屡战屡败。[⑩]在马略和苏拉的内战中，灭绝人性的大屠杀几乎使罗马成为尸山血海，其野蛮残忍甚于蛮族入侵之祸。[⑪] 除了人祸，天灾也从不放过罗马

---

① 努马王(Numa Pompilius)是罗马的第二代王，传说中的在位时间是公元前 715—673 年。请参看 *OCD*, s. v. "Pompilius, Numa"。

② 指雅努斯(Janus)神庙的大门。雅努斯是决定战争与和平的神。在战争时期，其神庙大门敞开；在和平时期，则庙门关闭。见 *De civ. Dei*, 3. 9, 7. 7 - 7. 10。

③ *De civ. Dei*, 3. 9, 3. 14.

④ 皮鲁士(Pyrrhus, 319 - 272 BC)是伊庇鲁斯的国王，曾以惨重的代价击败罗马人。

⑤ *De civ. Dei*, 3. 17.

⑥ *De civ. Dei*, 3. 18 - 3. 21.

⑦ *De civ. Dei*, 3. 18: "quot minutiora regna contrita sunt! quae urbes amplae nobilesque deletae, quot adflictae, quot perditae ciuitates! Quam longe lateque tot regiones terraeque uastatae sunt! Quotiens uicti hinc atque inde uictores! Quid hominum consumptum est uel pugnantium militum uel ab armis uacantium populorum! Quanta uis nauium marinis etiam proeliis obpressa et diuersarum tempestatum uarietate submersa est!"

⑧ "奴隶战争"即斯巴达克起义。

⑨ *De civ. Dei*, 3. 23: "bella socialia, bella seruilia, bella ciuilia quantum Romanum cruorem fuderunt, quantam Italiae uastationem desertionemque fecerunt."

⑩ *De civ. Dei*, 3. 26, 4. 5, 5. 22.

⑪ *De civ. Dei*, 2. 23 - 2. 24, 3. 27 - 3. 29.

人。饥荒、瘟疫、酷寒、洪水、火灾、火山、蝗灾，形形色色的灾难不绝于史。[①] 总之，《上帝之城》不惜浓墨地重述了整部罗马史，异教作家笔下的“光辉历史”得到了无情的解构。

其次，对于维吉尔所打造的罗马帝国政治观，奥古斯丁再次以基督教伦理为标准进行了解构。在维吉尔的史诗中，罗马理当统治世界、帝国必将万世长存。然而在《上帝之城》中，不仅罗马的政治伦理受到了鞭辟入里的批判，“帝国”这种政治构造本身也被“除魔”(disenchanted)了。

必须看到，对于罗马人的历史表现，奥古斯丁确实给予了相当程度的承认。对于那些优秀人物所表现出来的高风亮节，他确实给予了真诚的赞扬。他认为，对赞美和荣誉的追求在罗马人的价值观中占有十分突出的位置，正是这种追求压制了其他的欲望，推动他们取得了令人骄傲的业绩。[②] 在荣誉的激励下，很多罗马人都表现出了卓越的品格。虽然以荣耀和权力为目标的品性并非真正意义上的美德，[③]但他们的杰出表现确实不容忽视，不仅足以成为基督徒的表率，还赢得了锦绣的江山和上帝的奖赏。[④] 因此，基督徒不仅不能漠视异教罗马人的德性，还必须真心实意地效法他们。然而，奥古斯丁同时强调，真正的德性必须以真正的信仰为基础。脱离了对真上帝的信仰，一切“德性”都只能是有限的善。[⑤] 就此而言，罗马人的“共和国”也从未拥有“真正的正义”。[⑥] 他再三强调，异教罗马的德性是以“统治欲”(libido dominandi)为特征的。这种欲望是一种极大的恶，集中地体现了“地上之城”的价值追求，必须受到最严厉的批判。[⑦] 在这种价值观的左右下，古代罗马人从未发展出真正的德性。在罗马的历史上，正

① *De civ. Dei*, 3.17－3.18,3.31.
② *De civ. Dei*, 5.12－5.13.
③ *De civ. Dei*, 5.19.
④ *De civ. Dei*, 5.12－5.13,5.15－5.18.
⑤ *De civ. Dei*, 5.19,19.4,19.25.
⑥ *De civ. Dei*, 2.21,19.21.
⑦ *De civ. Dei*, 1.30,3.14,4.6,5.13,5.19.

是“统治欲”为他们带来了深重的灾难和惨痛的伤害。为了霸占统治权，罗马城的建立者罗慕路斯不惜制造兄弟相残的惨剧。[①] 他们通过抢劫的手段来获得妻子，以翁婿之间的血战作为新婚妻子的嫁妆。[②] 罗马还对自己的母邦阿尔巴[③]发动了战争，以母女、兄弟、姑表之亲的相互残杀来庆祝自己的胜利。[④]

不仅以“统治欲”为特征的罗马政治伦理决非荣耀，就连罗马人引以为豪的“帝国”本身也受到了奥古斯丁的批判。在帝国的霸业与人民的幸福之间，他明确地选择了后者。在他看来，对人民的实际生活而言，广袤的疆域未必有益。[⑤] 如果仅以实施统治本身为目的，那罗马人就要自贬身价，与造反的角斗士们相提并论了。[⑥] 以无数的鲜血和生命为代价，罗马人终于建立了辽阔的帝国，但这个庞然大物反而成了巨大的负担。[⑦] 归根结底，除了虚荣心的满足，帝国本身并未给罗马人带来多少实惠。[⑧] 奥古斯丁相信，对一个国家来说，良好的道德风尚远比外在的富强更重要。[⑨] 善人应当追求安定和平的局面，不能以开疆拓土为念，不断地对外发动战争。[⑩] 与列强相争、战祸连结的局面相比，[⑪]小国林立、相安无事的状态才是更大的幸福。[⑫] 总之，《上帝之城》力图说明，不仅以统治世界为荣的罗马价值观并不值得夸耀，就连

---

① *De civ. Dei*, 3.6,15.5.

② *De civ. Dei*, 2.17,3.13.

③ 即阿尔巴·隆加(Alba Longa)，相传由埃涅阿斯之子阿斯卡纽斯(Ascanius)所建。由于罗慕路斯兄弟系阿尔巴·隆加公主之子，所以这两座城是母女之城。请参看：Vergil, *Aeneid*, 1.254-296,6.756-853。

④ *De civ. Dei*, 3.14.

⑤ *De civ. Dei*, 4.3.

⑥ *De civ. Dei*, 3.26,4.5,5.22.

⑦ *De civ. Dei*, 18.15,19.7.

⑧ *De civ. Dei*, 5.17.

⑨ *De civ. Dei*, 1.33,2.2,2.16,2.22,21.24; cf. *Sermo* 81,9.

⑩ *De civ. Dei*, 3.10,3.14,4.6,4.14-4.15.

⑪ *De civ. Dei*, 15.4,16.17,18.2,18.22,18.45,19.7.

⑫ *De civ. Dei*, 4.15: “... ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parua essent concordi uicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae ciuium.”

帝国本身都是相当可疑的。

其三，针对维吉尔利用宗教来神化罗马帝国的策略，奥古斯丁毫不留情地对罗马人的传统宗教做了彻底的批判。在他的笔下，古代希腊罗马传统宗教的信徒被称为“异教徒”。[①] 古代晚期所谓的“异教”(Paganism)并不是一种统一的宗教，而是对形形色色的古代多神教崇拜的统称，是基督教方面人为构建出来的一个贬义概念。[②] 驳斥所谓的“异教”是《上帝之城》的基本写作目的。[③] 对于罗马异教的本质、神学和道德影响，奥古斯丁都不遗余力地口诛笔伐。他坚信，在本质上，异教就是对魔鬼、恶灵[④]和死人[⑤]的崇拜。按照罗马大学者瓦罗的区分，异教的神学可以分为神话神学、自然神学与公民神学这三种类型。[⑥] 在奥古斯丁看来，以诗人和戏剧为代表的神话神学与以祭司和神庙为代表的公民神学极为相似，实乃一丘之貉。[⑦] 这种形态的宗教自相矛盾、漏洞百出、荒谬可笑，[⑧]不过是统治者欺骗群众的工具而已。[⑨] 就连罗马人特选出来的二十位所谓“精选的神”(di selecti)[⑩]也

---

① 在《上帝之城》的正文中，奥古斯丁很少直接使用“异教徒”(pagani)一词，更是从不使用“异教”(paganitas)一词。但在《再思录》中，他明确地指出《上帝之城》是为驳斥“异教徒”而作的。见 *Retractationes*, 2. 43. 1。

② Markus, *The End of Ancient Christianity*, 28 - 29.

③ *Retractationes*, 2. 43. 1.

④ E. g. *De civ. Dei*, 1. 31, 2. 10 - 2. 11, 2. 13, 2. 22 - 2. 26, 2. 29, 3. 7, 3. 18, 4. 1 - 4. 2, 4. 8, 4. 23, 4. 25 - 4. 27, 4. 29, 4. 31 - 4. 32, 5. 12, 5. 18, 6. praef., 6. 4, 6. 6 - 6. 9, 7. 14, 7. 22, 7. 24, 7. 26 - 7. 27, 7. 33 - 7. 35, 8. 5, 18. 12 - 18. 13, 18. 18, 18. 24, 18. 53, 19. 21.

⑤ E. g. *De civ. Dei*, 3. 13, 3. 15, 7. 18, 7. 27, 7. 33, 7. 35, 8. 5, 8. 26, 18. 3, 18. 5 - 18. 6, 18. 8, 18. 12 - 18. 19, 18. 21, 18. 24, 18. 54, 22. 6, 22. 10.

⑥ *De civ. Dei*, 6. 5, cf. 4. 27.

⑦ *De civ. Dei*, 6. 5 - 6. 10, 6. 12.

⑧ *De civ. Dei*, 4. 8 - 4. 32, 6. 6 - 6. 10, 7. 1 - 7. 28.

⑨ *De civ. Dei*, 3. 4, 4. 27, 4. 31 - 4. 32.

⑩ *De civ. Dei*, 7. 2: “Hos certe deos selectos Varro unius libri contextione commendat: Ianum, Iouem, Saturnum, Genium, Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem, Orcum, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam, Dianam, Mineruam, Venerem, Vestam; in quibus omnibus ferme uiginti duodecim mares, octo sunt feminae.”

是十分荒唐的：他们的职务难登大雅之堂，[1]他们的声望恶名昭彰。[2]无论瓦罗们如何诡辩，在这些大神中竟然没有一位是说得清、道得白的。[3] 在历史上，他们的神祇拯救不了特洛伊，[4]更是保佑不了罗马人，消除不了道德上的罪恶和外在的灾祸。[5] 因此，无论是为现世之利还是为身后之事而崇拜它们，都是滑稽可笑的想法。[6] 至于哲学家们的自然神学，它虽然戴着一副更加"理性"的面具，也确实包含着一部分与基督教信仰相似的认识，[7]但它在根本上仍然是一种对"鬼"(daemones)的崇拜，绝非拯救人类的真宗教。[8]

除了神学上的荒谬，异教崇拜的更大问题在于，它在道德上对罗马人发生了非常恶劣的影响。奥古斯丁坚持，在道德的层面上，罗马宗教的神祇荒淫而邪恶，发挥了破坏性的作用。它们不但从不要求罗马人改善道德状况，[9]反而身体力行地提供了十分邪恶的榜样，教唆信徒们为非作歹。[10] 它们要求罗马人以淫秽不堪的表演来取悦自己，其下流的程度连凡人也很难忍受。[11] 奥古斯丁辛辣地讽刺道，哲学家柏拉图的"理想国"尚不能容忍下流的诗人，而那些神祇却甘之如饴。[12] 罗马人以各式各样的神庙、祭司和仪式来崇拜那些神祇，但它们却极力败坏罗马的道德根基，从而使这个国家一步步走向毁灭。[13] 总之，异教的神祇其实是作恶多端的伪神和魔

---

① *De civ. Dei*, 7.2 - 7.3.

② *De civ. Dei*, 7.4.

③ *De civ. Dei*, 7.7 - 7.26.

④ *De civ. Dei*, 1.2 - 1.4, 3.2 - 3.8.

⑤ *De civ. Dei*, 1.5 - 1.6, 1.15, 2.17 - 2.18, 2.22 - 2.27, 3.8 - 3.31.

⑥ *De civ. Dei*, 1.36, 6.praef., 6.1, 10.32. 对这两类目的的驳斥，分别见《上帝之城》第1 - 5卷与第6—10卷。

⑦ 例如，奥古斯丁肯定柏拉图主义有接近基督教的地方，例见：*De civ. Dei*, 8.1, 8.4 - 8.5, 8.9 - 8.11, 10.1 - 10.3; *Conf.*, 7.9.13 - 7.9.15, 7.20.26, 8.2.3。

⑧ *De civ. Dei*, 8.12 - 8.26, 9.1 - 9.23, 10.9 - 10.11, 10.21 - 10.32.

⑨ *De civ. Dei*, 2.4, 2.6, 2.21 - 2.23, 2.25.

⑩ *De civ. Dei*, 1.32, 2.4 - 2.8, 2.22 - 2.27.

⑪ *De civ. Dei*, 2.4 - 2.13.

⑫ *De civ. Dei*, 2.7, 2.14.

⑬ *De civ. Dei*, 2.22, 2.25.

鬼，它们欺骗了原本较为善良的罗马人。只有信奉真正的上帝，皈依真正的宗教基督教，罗马人才能从魔鬼的统治中解放出来，得到真正的自由。①

总之，奥古斯丁有系统地重构了罗马的整部历史，批判了罗马人的政治伦理和帝国情结，猛烈地攻击了罗马的传统宗教。在服从和尊重罗马政治权威的同时，他全面地驳斥了以维吉尔为典型的罗马帝国意识形态。他相信，罗马始终具有“地上之城”的色彩，这个帝国虽然对基督徒极为重要，却绝非终极信仰所系。在根本上，奥古斯丁坚持以基督教信仰为价值尺度；唯有在符合这个标准的情况下，罗马的成就与光荣才值得肯定。需要进一步考虑的问题是，这个帝国能否顺应“基督教时代”的大潮，成为一个完全基督教化的理想国家，从而使尤西比乌式“帝国神学”成为现实。

三、基督教化的限度

基督教化的展开深刻地改变了罗马世界的精神面貌，深刻地改变了罗马社会的基本结构，可谓西方历史上的一场巨变。基督的道成肉身、君士坦丁的皈依、狄奥多西对异端异教的打击先后相继，一步步地加快着基督教化的节奏。对于中晚年的奥古斯丁来说，这个眼前的帝国已经走上了基督教化的不归路，某种意义上的“基督教时代”确已到来。虽然尘世中人始终摆脱不了“罪”与“罚”这两大恶，②但基督教的发展确实已经为罗马世界带来了一种新的气息。

在奥古斯丁看来，信仰福音不是为了邀取现世的福利，也不是为了推动帝国在物质意义上的进步，③而是为了赢取道德上的改善和未来的永生。信徒们之所以信仰基督，“不是为了现世和转瞬即逝之事”。④ 诚然，在善恶并存的尘世生活中，“日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也

① *De civ. Dei*, 2. 28 - 2. 29, 4. 25, 5. 18, 7. 33.

② *De civ. Dei*, 22. 24.

③ Mommsen, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, 356 - 374.

④ *Sermo* 302, 3: “... hinc intellegitur quare simus Christiani, quia non propter temporalia et transeuntia, uel bona, uel mala ...”

给不义的人。”[①]尘世中的一切财宝都必将消亡，基督徒的真正财富只能在天上。[②] 尽管如此，在精神和道德的层面上，基督教的进步作用却是不容置疑的。如奥古斯丁所言，信仰所消除的不是外在的战争，而是人心中的争战。[③] 即便是信奉阿里乌斯派异端的西哥特蛮族，他们也已经晓得放弃自古以来的野蛮习俗，能够收敛起凶残的习性，容许那些在教堂中避难的人苟全性命。蛮族入侵者的“反常”表现，最生动地体现了基督教使人向善的教化作用。[④] 从这个角度来说，罗马之陷所表现的不是基督教给罗马人带来的灾祸，而是信仰给尘世传来的福音。正是以这种带有诡辩色彩的论辩技巧，奥古斯丁坚定地捍卫了“基督教时代”的进步意义。[⑤]

在奥古斯丁写作《上帝之城》的时代中，背教皇帝尤利安的复辟梦早已破灭，狄奥多西朝诸帝正在以强硬的手段打击教会的敌人，弘扬公教会的正统信仰。在这个风起云涌的时代中，奥古斯丁深深地感受到了时代的不同。确实，“诸神全都离开了它们的庙宇和祭坛”，[⑥]罗马的君王们已经向基督之名俯首，反过来迫害那些伪神，捣毁它们的偶像。[⑦] 可以说，随着大批罗马人的皈依，某种意义上的“基督教之治”(imperium christianum)已经初步形成。[⑧]

---

① *De civ. Dei*, 1. 8: “cur putamus, nisi quia eam ille praebuit, qui cottidie facit oriri solem suum super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos?”(原出《马太福音》5：45)

② *De civ. Dei*, 1. 10；参见《马太福音》6：19—21。

③ *En. Ps.* 45,13.

④ *De civ. Dei*, 1. 1 - 1. 7.

⑤ Cf. *De civ. Dei*, 1. 1,1. 7,1. 15,1. 30. 1. 33,3. 31,5. 22; *Sermo Dolbeau* 6,13 - 15; *Sermo* 296, 6 - 12.

⑥ *De civ. Dei*, 3. 7: “excessere omnes adytis arisque relictis di ...”语出 Vergil, *Aeneid*, 2. 351 - 352。

⑦ *De civ. Dei*, 5. 26,18. 50,18. 54; *De consensu euangelistarum*, 1. 21; *De catechizandis rudibus*, 27. 53.

⑧ *Contra Faustum Manicheum*, 22. 60: “... quos paene iam totos a nefaria superstitione simulacrorum ad unius Dei ueri cultum christiano imperio subiugauit ...”(已藉基督教之治几乎使所有人摆脱了对偶像的不虔迷信，服从于对唯一真神的崇拜。)；*Ep.* 87, 8: “... antequam esset Romanum imperium christianum ...”(在罗马成为基督教之治之前。)；*De gratia Christi et de peccato originali*, 2. 18: “... episcopalia concilia, et Apostolicam Sedem, universamque Romanam Ecclesiam, Romanumque imperium, quod Deo propitio christianum est ...”(主教会议、使徒宗座、整个罗马教会以及上帝所恩赐的基督教的罗马之治……)必须同时强调的是，在奥古斯丁的时代中罗马的基督教化程度依然有限，中世纪意义上的“基督教社会”远未形成。见 Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, 120。

虽然奥古斯丁煞费苦心地解构了罗马人的“光辉历史”，但对于奥古斯都以来的罗马“现代史”，他却小心地作了不同的对待。对于恺撒和奥古斯都时代的各场内战，对于元首制对共和制的取代，他都有意地给予了相当克制的评价。[①] 虽然奥古斯都结束了共和国的自由，但正是在他的统治下，基督的肉体生命终于降临人间。[②] 在奥古斯丁笔下，在道成肉身的发生与罗马和平的建立之间，具有一种明显的时间联系；[③]正是在帝国治下，基督拣选了他的使徒，教会开始从耶路撒冷扩展到全世界。[④] 在基督教伦理的影响下，以君士坦丁和狄奥多西为代表的皇帝们已经拒绝了对异教神祇的迷信，开始真心实意地崇拜基督教的真上帝。他们体现了基督教的仁爱与谦卑，以自己的权力来为教会服务，自身也得到了上帝的赐福，成为成功的统治者。[⑤] 在充满理想色彩的奥古斯丁版“君王之鉴”中，皇帝们能够“正义地治理”，能够“以其权力为上帝之仆，最广泛地传播对神的崇拜”，能够“敬畏、热爱和崇拜上帝”，能够“更爱那个不必担心他人觊觎的国”，从而成为模范的基督教君主。[⑥] 可以说，罗马的“现代史”已经越来越浓厚地具有了“基督教时代”的意味，对于它奥古斯丁确实给予了相对积极的评价。在这种意义上，在他的思想中也轻微地包含着“尤西比乌”的一面。

但与此同时，“尘世”的观念与对罗马之陷的再思考在奥古斯丁的罗马观中注入了更加深刻的因素。虽然他竭力地维护“基督教时代”的意义，竭力劝说罗马人放弃异教崇拜而皈依基督，虽然他努力以“实用主义”的态度来利用国家为信仰服务，[⑦]但他能够清醒地认识到，罗

---

① *De civ. Dei*, 3.30, 18.45.

② *De civ. Dei*, 3.30.

③ *De civ. Dei*, 3.30, 18.27, 18.46. 进一步说，他甚至认为，正是在罗马建立之后，先知关于基督的预言才变得更清楚、更有普遍意义了，见 *De civ. Dei*, 18.27。

④ *De civ. Dei*, 18.49 - 18.50.

⑤ *De civ. Dei*, 5.25 - 5.26.

⑥ *De civ. Dei*, 5.24: “Sed felices eos dicimus, si iuste imperant ... si suam potestatem ad dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si deum timent diligunt colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes ...”

⑦ Burnell, “The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*”, 179 - 180, 187.

马始终只是一个地上之国，绝不可能成为现世中的“上帝之城”。他相信，只有少数人才能得救，多数人将难逃永罚的结局。[①] 无论教会如何竭尽全力地宣讲道德的诫命，多数罗马人总是荒淫不改，不肯听从。[②] 虽然《诗篇》有言，“世上的君王和万民，首领和世上一切审判官，少年人和处女，老年人和孩童，都当赞美耶和华！”（《诗篇》148：11—12）但“有人听了，有的不听，多数人喜欢恶德的诱惑而非有益的严格德性”，[③]因此教会不可能割断这个偌大的帝国与异教的“难以消解”的联系，[④]罗马也成不了完全的“基督教之治”。

正如此，奥古斯丁才会对罗马帝国的前途持有审慎的态度。在他看来，既没有理由乐观地相信君王对教会的迫害将会绝迹，也不必匆忙地断定这种迫害还会继续发生。[⑤] 同样，对于保罗所谓的将要迫害基督徒的“不法的隐意”（mysterium iniquitatis），[⑥]奥古斯丁也给予了审慎的解释。固然将“不法的隐意”附会为过去的罗马暴君尼禄是荒谬的想法，但也没有确定的理由将“拦阻”（tenet/teneat）“不法的隐意”者理解为罗马帝国。[⑦] 面对罗马之陷所造成的灾难，虽然他劝勉罗马人要经受得住眼下的打击，不能对当今的时代丧失希望，[⑧]但他也以一种非常理性的态度告诫他们，“地上之国总是无常”。[⑨]

总之，奥古斯丁既重视和尊重罗马，又深刻地认识到了这个地

---

① *De civ. Dei*, 13.23, 20.21, 21.12.

② *De civ. Dei*, 2.19, 1.33.

③ *De civ. Dei*, 2.19: “Sed quia iste audit, ille contemnit, pluresque uitiis male blandientibus quam utili uirtutum asperitati sunt amiciores.”

④ 语出 Arbesmann, “The Idea of Rome in the Sermons of Augustine”, 305.

⑤ *De civ. Dei*, 18.52.

⑥ 《帖撒罗尼迦后书》2：3－7：“因为那日子以前，必有离道反教的事，并有那大罪人，就是沉沦之子，显露出来……甚至坐在上帝的殿里，自称是上帝因为那不法的隐意已经发动，只是现在有一个拦阻的，等到那拦阻的被除去，那时这不法的人必显露出来……”

⑦ *De civ. Dei*, 20.19.

⑧ *De civ. Dei*, 4.7; *Sermo de excidio urbis Romae*, 1.2, 7.8; *Sermo* 81, 9.

⑨ *Sermo* 105, 7.9: “Habent mutationes terrena regna . . .”

上之国的内在局限性。无论如何，他心目中的罗马帝国只能是一个尘世中的国家，无法彻底摆脱“地上之城”的性质。虽然在教会和皇帝的配合下，这个帝国能够逐步接受基督教伦理的影响，逐步地淡化“地上之城”的性质，但基督徒们并不能对它抱有不切实际的幻想。在奥古斯丁看来，尘世中的基督徒既要由衷地服从罗马的权威，努力地以基督教的伦理来影响和改良这个帝国，又要始终牢记其尘世之国的根本局限，不能为它的利弊得失而松懈对天国的追求。

第三节 “相混之体”：尘世中的教会

与奥古斯丁的国家观相一致，罗马帝国在他心目中的地位也可以用“有限而重要”来形容。他强调，基督徒不能将自己的信与望寄托在罗马身上，而应当以天上的“上帝之城”为终极关切。在此尘世中，这座“上帝之城”就是公教会，就是这个可见的、制度性的教会。

在个人观念的层面上，教会(ecclesia)在奥古斯丁的精神世界中占有中心位置。在自从皈依之后，他始终对教会怀有亲密的感情。“无论如何，我所学会信靠的是大公教会，而不是将我的望放在任何人身上。”[①] 教会是“基督徒最真的母亲”(mater christianorum uerissima)，[②]养育着“在怀中哭泣的婴儿”。[③] 或者说，教会是“有母亲的慈爱扶持着”的“信仰的摇篮”。[④] 与此同时，作为希波教区的主教，作为北非公教会的重要领袖之一，在社会实践的层面上，奥古斯丁对“教会”的认识并不局限于那种亲密的、温情脉脉的方面。作为教会的

① *En. iii Ps.* 36，20：“Hos ante omnia didici in Catholica，ut spes mea non sit in homine.”

② *De moribus ecclesiae catholicae*，1.62.

③ *De moribus ecclesiae catholicae*，1.17：“itaque illi quos quasi uagientes catholicae ubera sustentant ...”

④ *Conf.*，5.5.9：“... in fidei cunabulis a caritate matre sustinetur ...”译文见周士良中译本第76页。

治理者与教会权威的掌控者，他对教会的制度性层面、对牧民工作的实际需要有很深刻的认识。

一、奥古斯丁教会学的基本张力

奥古斯丁的教会学是与他在基督教社会中的体验分不开的。虽然他所认同的“教会”始终都是“大公教会”，但“普世”的公教会从来都是由各地的教会共融而成的。因此，普世的性质并不否定地方教会的传统。在一生当中，奥古斯丁先后在两种具有不同传统的教会中生活。在罗马和米兰，青年奥古斯丁所接触的是强调世界性(cosmopolitan)的教会。这个教会具有强大的政治影响力，相信自己的吸收和改造社会的能力。但在回到北非之后，他所面临的是另一种教会。自德尔图良和西普里安以来，北非的基督教倾向于强调教会的纯洁无瑕，强调教会与外部世界的对立性。[①] 到四世纪初，在这种倾向的影响下，北非的基督教已经一分为二，形成了公教会与多纳特派长期对峙的格局。自于391年接受教职以来，奥古斯丁几乎在两派教会的激烈斗争中耗费了半生的精力。总的来看，他的教会学是在意大利与北非这两种教会传统的互动中形成的；在与多纳特派的长期论争中，他的教会学观念才走向了成熟。

面对两派相峙的局面，奥古斯丁的立场是旗帜鲜明的。早在340年代的“马卡里乌斯迫害”(The Macarian Persecution)[②]时期，他的家乡塔加斯特即已皈依了公教会。[③] 因此，他是在公教会的家庭环境中长大的。在青年时代，他曾与摩尼教徒们过从甚密，却始终与多纳特

① Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 105 - 113. Cf. Frend, *The Donatist Church*, 112 - 140; Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 22 - 28, 276 - 284; Eric Francis Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 175 - 182; J. Patout Burns, *Cyprian the Bishop* (London: Routledge, 2002).

② 指347年罗马当局对多纳特派的镇压，请参看 Frend, *The Donatist Church*, 177 - 187。

③ *Ep.* 93, 17.

派保持着距离。[①] 自担任教职之后，他就把与多纳特派的斗争当作了自己的一项重要任务。

在教会学上，公教会与多纳特派形成了尖锐的对比。自德尔图良、西普里安的时代以来，在北非基督教中就存在着一股强调教会纯洁性的强大力量。多纳特派延续了这种传统，强调与"背教者"势不两立，强调教会与圣事的纯洁性，推崇殉教的烈士。[②] 可以说，该派在很大的程度上就是北非传统基督教的延续。[③] 与多纳特派的观念相对，奥古斯丁极力强调了公教会的教会学，突出了教会的统一性（unity）、圣洁性（holiness）、普世性（catholicity）和使徒性（apostolicity）。[④] 其中，在理论上真正构成张力的是圣洁性与普世性的关系。

深受青年时代经历的影响，奥古斯丁极其强调教会的普世性。[⑤] 这种"普世"性，既体现在地理上（与世界各地的教会、与整个基督教世界的共融），又反映在教会的包容能力上。在他看来，多纳特派拒不承认北非以外的其他教会，自居为世上唯一的真教会，这只是"井底之蛙"[⑥]的心态。

---

① Frend, "The Family of Augustine", id., *The Donatist Church*, 235 - 237; id., "Augustine and State Authority: The Example of the Donatists", in *Agostino D'Ippona "Quaestiones Disputatae"* (Palermo, 1989), 55 - 56.

② 对多纳特派主要观念的简要概括，请参看 Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 214 - 220。

③ R. A. Markus, "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work", in *Studies in Church History 9: Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. Derek Baker (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 28 - 35; Brent D. Shaw, "African Christianity: Disputes, Definitions, and 'Donatists'", in *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, ed. M. R. Greenshields and T. A. Robinson (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1992), 11 - 14; O'Donnell, *Augustine: A New Biography*, 209 - 211.

④ 对此之归纳见 Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 113 - 120。

⑤ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 216 - 217; Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 105 - 106, 113 - 114.

⑥ *En. Ps.* 95, 11: "Intonant nubes coelorum per totum orbem terrarum aedificari domum Dei; et clamant ranae de palude: Nos soli sumus christiani."（云霄轰鸣道：上帝之室要建在全世界！而泽中之蛙嘶叫道：只有我们才是基督徒！）

另一方面，回到北非之后，奥古斯丁也吸收了非洲本土的思想资源。借助于新柏拉图主义的“实在”观念，[①]借助于多纳特派神学家提科尼乌斯的思想资源，奥古斯丁对教会的圣洁性作了末世论意义上的理解，主张现世中的教会是一个“相混之体”(corpus permixtum)。[②]也就是说，在现世之中，虽然教会具有圣洁的本质，但善人与恶人依然共存于其中；只有到了末世，教会才会在可见的层面上也成为一个完全圣洁的团体。[③]

因此，奥古斯丁的教会学融合了意大利和北非的两种教会传统，在现世的教会与末世的教会、现时的教会(qualis nunc est)与将来的教会(qualis tunc erit)、[④]“可见的事实”与“精神的事实”之间维持着一种张力。

在现世的、可见的层面上，教会是“相混之体”，同时包容着善人与恶人、真基督徒与伪基督徒。无须讳言的是，教内有大批的酒鬼、贪夫、骗子、赌徒、奸夫、淫妇、巫师、神汉等形形色色的恶人。在基督教节日中挤满教堂的人，同样在异教的节日里坐满了剧场。甚至还有一些名义上的“基督徒”为恶更甚。[⑤] 如奥古斯丁所言，许多人虽然在教会之内，却并非真基督徒；也有许多人虽然还在外面，却会成为真正的基督徒。[⑥] 或者说，在教会的敌人中间也隐藏着“上帝之城”的未来公民；在尚为客旅

---

① Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 221 - 222; cf. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 123 - 124.

② *De doctrina Christiana*, 3. 32. 45: “de domini corpore uero atque permixto ...”(关于主之真实且相混之体)；“... de permixta ecclesia.”(关于相混的教会) Cf. *Gesta Conlationis Carthaginiensis*, *Anno* 411, 3. 261 (CCL 149A, 251 - 252). 类似的说法是“混合之体”(corpus mixtum)，例见 *Io. ev. tr.* 27, 11。

③ Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 114 - 126. 需要指出的是，拉辛格、范·奥尔特等人认为不能过于夸大提科尼乌斯对奥古斯丁的影响，见 Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, p. 116 note 4; Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 108 - 115, 254 - 274, 252 - 253。

④ *De civ. Dei*, 20. 9, 20. 25.

⑤ *De catechizandis rudibus*, 25. 48. Cf. *Sermo Denis* 17, 8. 应当说明的是，在其他文本中，奥古斯丁又指出：对于教内群众的素质要有一个更平衡的评价；强调教堂内的基督徒同时就是那些坐满异教剧场的人，这是一种偏激的表述，见 *En. Ps.* 99, 12。

⑥ *En. Ps.* 106, 14.

的“上帝之城”中，也有许多人只是暂时地属于它而已。①

应当指出的是，“相混之体”这一说法虽然生动地表达了奥古斯丁的教会学思想，却并非他的习语。他最常用的表达方式是谷稗之喻。根据《新约》中的比喻，教会就像基督的田，里面既有谷子又有稗子。直到收割的时候，稗子才会被薅出来烧掉，而谷子则要收在仓里（《马太福音》13:24—30，13:36—43）。另一个异曲同工的说法是：救世主将要扬净他的打谷场，把谷子收到仓里，把糠用火烧净（《马太福音》3:12；《路加福音》3:17）。奥古斯丁反复地利用这些比喻阐述他的教会学思想：在尘世中，“谷子”与“稗子”（或者说谷和糠）同时存在于教会之中，一起生长；直到末日，“谷子”与“稗子”才会被分开，“糠”才会被清除。② 也就是说，在现世之中，教会中必定存在着大批不合格的伪基督徒。因而，急切地清除教会中的每一个恶人，这并非恰当的做法：其一，这样做会破坏教会的团结，甚至分裂教会；其二，一个人究竟属于“上帝之城”还是“地上之城”，对凡人来说这是不可见的；其三，只要一

---

① *De civ. Dei*, 1.35.

② 奥古斯丁大量地运用这一比喻来说明他的教会学主张，例见：*Ep.* 23,6; *Ep.* 43,21; *Ep.* 53,6; *Ep.* 76,2-3; *Ep.* 87,8; *Ep.* 93,15,31-33, and 50; *Ep.* 105,16; *Ep.* 108,10-12,17; *Ep.* 129,5; *Ep.* 142,3; *Ep.* 185,16; *Ep.* 208,3; *Sermo* 4,34; *Sermo* 5,8; *Sermo* 47,6 and 16-18; *Sermo Mai* 25,1; *Sermo* 73; *Sermo Caillau* 2,5; *Sermo* 88,18.19-19.22; *Sermo* 90,4; *Sermo* 164,7.11-8.12; *Sermo* 223,2; *Sermo* 227; *Sermo Dolbeau* 4,8; *Sermo* 252,5-6; *Sermo* 305,1-2; *Sermo* 311,10; *En. Ps.* 6,10; *En. Ps.* 8,1 and 13; *En. ii in Ps.* 25,5; *En. ii Ps.* 34,10; *En. iii Ps.* 36,17; *En. Ps.* 42,2-3; *En. Ps.* 47,8-11; *En. Ps.* 49,13; *En. Ps.* 51,6 and 12; *En. Ps.* 55,11; *En. Ps.* 64,16-17; *En. Ps.* 69,9; *En. Ps.* 73,8; *En. Ps.* 92,5; *En. Ps.* 93,20; *En. Ps.* 99,8 and 13; *En. Ps.* 100,12; *En. Ps.* 138,27; *En. Ps.* 149,3; *Io. ev. tr.* 10,9; *Io. ev. tr.* 19,18; *Io. ev. tr.* 63,2; *De civ. Dei*, 1.8,20.5,20.9,20.25; *De catechizandis rudibus*, 17.26,19.31; *Contra Faustum Manicheum*, 13.16; *De moribus ecclesiae catholicae*, 1.76; *De vera religione*, 6.10.［在《驳佩第利安》(*Contra litteras Petiliani*)、《驳帕门尼安书》(*Contra epistolam Parmeniani*)、《论唯一之洗礼》(*De unico baptismo contra Petilianum*)等驳多纳特派著作中，奥古斯丁也反复地运用了这一比喻，请参看斯特劳的总结，见 Carole E. Straw, “Augustine as Pastoral Theologian: The Exegesis of the Parables of the Field and the Threshing Floor”, *AugStud* 14 (1983): 129 note 2］对谷稗之喻的探讨，请参看：Carole E. Straw, *op. cit.*, 129-151; J. S. Alexander, “A Note on the Interpretation of the Parable of the Threshing Floor at the Conference of Carthage of AD 411”, *JTS* n. s. 24 (1973): 512-519。

个人还活在尘世之中，他就有可能从一座城的成员变为另一座城的成员。因此，应当在劝诫和教训作恶者的同时宽容他们。

虽然在现世中，谷子和稗子并存于教会之中，但这动摇不了教会的精神本质。奥古斯丁所坚信的是：教会是拯救的道路；是引导全人类的最高权威；是基督徒在精神上的母亲；是基督的配偶；是基督的身体；是真正的“上帝之城”和天国。只有在公教会之中，个人才有可能得到拯救。①

总之，教会具有双重的属性。教会既是一个制度、一个社会群体，又是基督的身体；既存在于时空之中，又是天上的上帝之国的一部分；既存在于此时此地，又是末世论意义上的团体；既是纯洁而神圣的，又是不完美且有罪性的。② 在此尘世中，教会就是“上帝之城”，但又不完全等于它。在这种关系中，教会的双重属性得到了充分的体现。

二、教会的权威

在此尘世中，教会既是圣洁的“上帝之城”，又是谷稗并存的“相混之体”。由于现世中的教会同时具有双重的属性，它就不可能成为一个纯粹由圣人组成的理想社会。正如美国学者帕格尔斯所论，奥古斯丁的教会学改变了以往的教父传统。在奥古斯丁之前，克里索斯顿等教父都倾向于强调基督徒的自由，使教会中的自由、平等与国家中的强制性统治形成了鲜明的对比。然而，奥古斯丁却提出了独到的看法。他强调了罪对人类的深刻影响，认为教会仍然需要权威的治理，仍然离不开强制和惩罚的手段。他的教会观念对后世的天主教会影响深远。③

帕格尔斯的研究强调了罪的观念对奥古斯丁的影响。其实，对罪的强调是与“相混之体”的教会观一致的。在奥古斯丁看来，尘世之中的基督徒团体是充满了罪人的团体，必须由教会权威来进行治理。因

① Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, 231 - 232.

② Fahey, "Augustine's Ecclesiology Revisited", 178 - 180.

③ Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, 98 - 126.

此，在他的心目中，教会既具有慈母的形象，[①]又具有权威的形象，二者是相辅相成的。

大略而言，教会的权威可以分为三个方面：教导（teaching）、圣化（sanctifying）和治理（governing）。[②]“教导”主要是指教会在教义和道德上的指导，“圣化”主要指神职人员施行圣事的职务，“治理”则是指主教以基督代表的资格管理各教会的事务。从社会政治思想研究的角度来看，其中最重要的是奥古斯丁对教会之“治理”权威的认识。

在奥古斯丁的时代中，无论是在公教会还是在多纳特派中，教会的权威都集中在主教身上。对于主教的权威，奥古斯丁在他的著述中多有阐述。在他作为主教的实际作为中，主教在当时的地位也得到了生动的反映。就教会学的角度而言，他的《书信》和《布道辞》（以及性质相似的《〈诗篇〉释义》）是最有价值的史料。近年来，巴奇、多伊尔等西方学者已经以《书信》为中心，详细地探讨了奥古斯丁对主教权威的认识。[③]

在教会的三重权威中，我们所关心的主要是治理权威。[④] 在早期教会的传统之中，对教会的治理在主教的权威中构成了一个重要的环节。在当时的北非，主教的治理权威究竟包括哪些方面？这种权威是如何施行的？奥古斯丁又是如何理解这种权威的？下面，我们将首先根据多伊尔等人的研究，简述主教治理权威的主要内容和行使方式；

---

① 公教会是“精神上的母亲”（mater spiritalis），是“基督徒最真的母亲”（mater christianorum uerissima），分别出自 *Ep.* 34, 3; *De moribus ecclesiae catholicae*, 1.62。

② 见《天主教教理》，888—896。中国天主教会的中译本则译为“训导”、“圣化”、“管理”。

③ Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, esp. 72 - 92; Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, esp. 223 - 359.

④ 关于奥古斯丁对教导权威的看法，请参看：Robert B. Eno, “Doctrinal Authority in Saint Augustine”, *AugStud* 12 (1981): 133 - 172; Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 223 - 282. 关于他对教会圣事的看法，请参看：Doyle, *op. cit.*, 283 - 305; Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, 243 - 269; Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 277 - 402。

其次，我们将以《布道辞》为主，结合《〈诗篇〉释义》等作品，对奥古斯丁的相关思想进行分析。

按照受管理对象的不同身份，多伊尔分三个方面讨论了主教治理权威的主要内容。对于神职人员，无论是在教义上还是在个人行为上，奥古斯丁都提出了严格的要求。违反这些要求的神职人员，将受到各种形式的处分。修道人员（修士和修女）也处于主教的权威之下。主教虽然对修道团体的内部事务干涉较少，但同样可以劝诫等方式进行干预。对于兼具神职人员与修道人员双重身份者，要求尤其严格。平信徒同样处在主教的治理之下。敦促信徒坚持真理、信守誓言，敦促信徒过贞洁的婚姻生活，在这两个方面主教的作用尤其突出。①

在行使方式上，主教的治理权威也可以被分为几个方面。除了批评、劝诫等温和的手段，主教还可以给予严厉的教规处分。对于十分严重的过犯，主教可以给予绝罚的处分。② 悔罪（canonical penance）则是一种常常与绝罚相联系的重大处分。不同于教会生活中的一般意义上的“忏悔”，悔罪是针对那些曾犯有严重过失的基督徒的。只有在改正错误，并按照教规进行悔罪、要求宽恕之后，他们才能重新得到当地教会的接纳。③

除了上述精神性的处罚，肉体性的惩罚（corporal punishment）也是当时教会的惩戒手段。在法律上，教会并无施行肉体性惩罚的权力。但在实践中，对于神职与修道人员的某些过失，对于社会下层民

① Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 305－336. 关于修道团体，请参看本节第3部分。

② Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 336－350. 多伊尔在此还指出：奥古斯丁并未严格区分“诅咒”（anathema）与“绝罚”（excommunicatio）这两种处分。严格而言，前者是以永罚来谴责顽固的罪人，而后者只是剥夺基督徒领圣体的权利。不过，波塔利耶认为：对于后世教会中所谓的“大绝罚”与“小绝罚”，奥古斯丁已经有所区分。见 Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, 242. 关于中世纪教会的“绝罚”，彭小瑜教授进行过深入的研究，请参看《教会法研究》，第308—330页。

③ Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 350－355.

众的某些犯罪行为，教会是完全能够施行鞭打等肉体性惩罚的。[①]

在世俗的领域中，主教的权威受到了各种限制。但对于神职和修道人员，主教的治理权威是全面的。对于犯错误的神职人员，除了绝罚、悔罪等普遍适用的处分，主教还能处以降级、免职、取消晋升资格、剥夺部分权利、终止神职身份等纪律上的处分。[②] 此外，不能忽视的是，对于涉及神职与修道人员的各种案件（甚至某些刑事案件），主教都拥有管辖权。[③]

总的来看，在奥古斯丁时代的北非，主教的治理权威是多方面的。对于神职人员和教会的内部事务，主教的权威是全方位的、有力的。对于这样一种权威，奥古斯丁的基本态度是认同和强调；与此相适应的是，对主教自身的品质和工作，他也提出了严格的要求。在《布道辞》和《〈诗篇〉释义》中，奥古斯丁对主教的治理权威作了相当全面的论述。

首先必须指出，奥古斯丁的教会权威观是由他对教会状况的基本认识决定的。由于教内既有善人也有恶人，既有谷也有糠，所以教会必须要有治理的权威。他主张，要不懈地纠正那些自己所能管到的人，“要告诫、教导、激励和惊吓他们（monendo, docendo, hortando, terrendo）。”对于恶人，不但不能赞成，还要坚决地反对。也就是说，“要批评、要纠正、要制止（reprehendite, corripite, coercete）。”[④]不仅如此，为了使人向善，严厉的惩罚也是必要的手段：“挥起鞭子，施以惩罚，令他痛苦”，“但这是为了他好。”[⑤]

---

① Leslie Dossey, “Judicial Violence and the Ecclesiastical Court in Late Antique North Africa”, in *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, ed. Ralph W. Mathisen, 98 - 114; Lenski, “Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine”, *op. cit.*, 90 - 93; Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 356 - 358.

② Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 306 - 317.

③ Lenski, “Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine”, 84 - 87.

④ *Sermo* 88, 19.

⑤ *Sermo* 13, 9: “... adhibes et verbera, incutis poenam, ingeris dolorem, sed quaeris salutem.”

奥古斯丁强调，运用权威来纠正他人，这体现了基督教之爱的要求。尽管基督教有强调个人信仰的一面，尽管属于哪一座城是由个人之所爱决定的，尽管最终每个人都只对自己的德性和拯救负责，但出于相互的爱，基督徒应当考虑邻人的善。[①] 真正的善人不能不重视同伴的得救，希望他们改正，与自己一道成为"天上之城"的公民。[②] 不论是因为怕麻烦、怕得罪人而不批评和纠正犯错误的人；还是出于时机方面的顾忌而不批评他人，这两种人都应当受到批评。在本质上，这两种人都是在贪恋现世的生活；而善人应当以永生为念，勇于纠正他人。神职人员更是有训诫和纠正他人的责任。[③]

按照奥古斯丁的观点，基督教之爱对信徒提出了两方面的要求：一方面，他们应当出于爱而宽容罪人；另一方面，又应当出于爱而纠正他人。在他眼中，二者都出于爱的要求，是内在地一致的。奥古斯丁的原则可以被归纳为："爱罪人，不是因为他们是罪人，而因为他们是人。"[④]因此，他虽然主张要出于爱而宽容他人，但这种"宽容"不是指喜欢他们身上的罪，而是指为他们的好而逼迫他们的罪。[⑤] 在奥古斯丁看来，正因为爱病人，才要除掉他身上的病；正是出于爱，才不能对罪人保持沉默，而要将真理告诉他，直到他改正为止。二者的道理是相似的。[⑥]

诚然，爱要求人们去纠正邻人的错误。然而，更严峻的问题在于，在实施方式上，为何这种纠正并不止于温和的"告诫"、"教导"和"激励"？为何这种纠正可以用严厉的惩罚来施行？既然要"爱仇敌"，为

① *Sermo* 35, 2.

② *De civ. Dei*, 5. 19.

③ *De civ. Dei*, 1. 9. Cf. *Sermo frg. Verbr.* 7.

④ *Sermo* 4, 20: "Dilige peccatorem, non in quantum peccator est, sed in quantum homo est."

⑤ *Sermo* 4, 20: "Porta peccatorem, non ut ames peccatum in illo, sed ut persequaris peccatum propter illum."

⑥ *Sermo* 4, 20.

何还要惩罚他们，绝罚他们，甚至逐出他们？[①] 既然以爱为目的，为何还要“挥起鞭子，施以惩罚，令他痛苦”？只有在原罪观念的视野中，奥古斯丁对惩罚的强调才能得到理解：由于人的罪恶，上帝才惩罚人；惩罚能够让人谦卑，让人知善恶。[②]

在奥古斯丁眼中，自堕落以来，人类就是沉疴已久的病人：“自从我们降生于世，自从逐出乐园”，“从亚当至终”，“全人类就陷入沉疴。”[③]与此相应，对于重病之人来说，医治过程中的痛苦总是难免的。医生必须尽力治病，不能因为病人的呼喊而停手，否则这位医生就是残酷的。[④]

类似的比喻是父母对孩子的管教。对孩子的“鞭打”是出于父母的爱，体现了他们对孩子的期待。对基督徒的惩罚恰似父母对孩子的管教：有时罪人并未受到鞭打，那只是因为他们已经毫无向善的可能；而那些追求永生的人必须受到鞭打。[⑤] 按照这一思路，奥古斯丁强调不能放弃教训的手段：“正如轻视教训的人是有祸的，不肯教训的人也是残酷的。”[⑥]

虽然奥古斯丁主张出于爱而积极地去纠正他人的错误，但进行纠正时应当注意方式和态度。要注意到具体情况的不同，或者在私下提出批评，或者公开地进行。[⑦] 在纠正和制止他人的时候，还要注意态度。“于外要声音洪亮威严，于内要坚持温和的爱。”[⑧]总之，既不能支

---

① *En. Ps.* 54, 9: “diligamus inimicos, corripiamus, castigemus, excommunicemus, cum dilectione a nobis etiam separemus.”(让我们爱仇敌，纠正他们，惩罚他们，绝罚他们，甚至在爱中将其从我们中间逐出。)

② *En. Ps.* 38, 17.

③ *Sermo Dolbeau* 5, 15: “... ab Adam usque in finem ... ex quo hic nati sumus, ex quo de paradiso emissi ... cum ergo aegrotaret genus humanum ...”

④ *En. ii Ps.* 33,16; *Ep.* 185,7.

⑤ *En. Ps.* 37, 23.

⑥ *Sermo* 13, 9: “sicut disciplinam qui abicit infelix est, sic disciplinam qui negat crudelis est.”参见《旧约》次经《智慧篇》3:11。

⑦ *Sermo* 82,8 - 12.

⑧ *Sermo* 88,20: “foris terribiliter personet increpatio, intus lenitatis teneatur dilectio.”

持恶人，又不能置其于不顾，还不能态度侮慢，得罪他们。[①] 虽然教训是不能放弃的，但有时也要以温和来缓和教训。毕竟，怠于教训和以温和来缓和教训是两回事。[②]

虽然主教在教会内掌握大权，但在奥古斯丁看来，这种权力是服务性的。主教兼具双重角色：既是基督徒，又是负责人。就后者而言，主教的一切作为都不是为了自己的拯救，而是为了帮助信徒得到拯救："就我们是基督徒而言，这是为我们的好；就我们是负责的而言，这是为你们的好。就我们是基督徒而言，这有益于我们；就[我们是]负责的而言，这只有益于你们。"[③]或者说，"我们是掌权的，但我们只是为了有益于他人。"[④]

对个人而言，担任主教意味着巨大的辛劳和沉重的负担："布道、争辩、纠正、建设、为各人操劳，[这是]巨大的负担、巨大的分量、巨大的劳苦。谁不想逃避这样的劳苦？"[⑤]作为一名主教，他需要承担繁琐而沉重的各种事务："纠正不安的，鼓励柔弱的，援助无力的，驳斥胡说的，防备阴险的，开导无知的，勉励懒散的，阻止好斗的，抑制骄傲的，扶助绝望的，安抚争讼的，帮助困顿的，解放受欺的，支持善良的，容忍为恶的，爱所有的人。"[⑥]主教们虽然身居高位，但"操心和照看的担子

① *Sermo* 88,19 - 20.

② *Sermo Frangip.* 9,5.

③ *Sermo* 46,2: "Illud quod christiani sumus, propter nos est; quod praepositi sumus, propter uos est. In eo quod christiani sumus, attendatur utilitas nostra; in eo quod praepositi, nonnisi uestra." Cf. *Sermo Denis* 17, 8: "christiani sumus propter nos, clerici et episcopi non nisi propter uos."(为了自己我们是基督徒，但仅为你们[我们才是]神职人员和主教。)

④ *Sermo Guelf.* 32, 3: "praesumus, sed si prosumus."

⑤ *Sermo* 339, 4: "praedicare autem, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum onus, magnum pondus, magnus labor. quis non refugiet istum laborem?"

⑥ *Sermo* 340, 3: "Corripiendi sunt inquieti, pusillanimes consolandi, infirmi suscipiendi, contradicentes redarguendi, insidiantes cavendi, inperiti docendi, desidiosi excitandi, contentiosi cohibendi, superbientes reprimendi, desperantes erigendi, litigantes pacandi, inopes adiuvandi, oppressi liberandi, boni adprobandi, mali tolerandi, omnes amandi."

(sarcina)是这般重，使我们伏在你们脚下。"[①]主教们不仅需要担负沉重的工作，还必须时刻地警戒自己，严格地要求自己：他们应当学习基督，做到态度谦卑有礼；他们不能贪图主教的权位，而应当将心思放在行善上；[②]他们应该独身、无后，"不要肉的孩子，以求灵的孩子"。[③]

这些工作既是沉重的担子，又是专门利人的奉献，但主教必须认真负责地来对待他的职责，不能保持沉默，不能逃避责任。[④] 原因在于，"你喂养我的羊"(见《约翰福音》21：15—17)是基督的命令。面对主所赋予的使命，主教们的心中充满了恐惧。[⑤] 他们不但要对自己负责，还要在主之前对信徒负责，所以担子更重。若能做好，确实能赢得荣誉；但若行事不当，就要面临最可怕的惩罚(ad immanissimam ... poenam)。[⑥] 如果主教只顾自己的地位和荣誉，不顾信徒的拯救，就更要受到严惩。[⑦] 总之，奥古斯丁认为，主教们肩负着重大的责任，身处危险之中："重负扼着我们的颈"[⑧]；"地位越高，我们就越危险。"[⑨]

如此看来，主教既是负重而行的牲畜(iumenta)，又是信徒的奴仆。[⑩] 如奥古斯丁所言："若不服务，就不能命令。发出有益的命令的，

---

① *Sermo Dolbeau* 2,12："tanta tamen est sarcina sollicitudinis et curae, ut nos faciat sub uestigiis uestris.""担子"(sarcina)一词的原意是罗马士兵的沉重背包，奥古斯丁惯于以此形容主教的工作，请参看：Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, 75 - 80; cf. Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 169 - 170。

② *Sermo Guelf.* 32,5 - 6.

③ *Sermo Guelf.* 32,7："filios carnales habere noluit, ut spirituales habeat."

④ *Sermo* 82,15.

⑤ *Sermo* 146, 1. Cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, 79 - 80.

⑥ *Sermo* 339,1.

⑦ *Sermo Guelf.* 32,8.

⑧ *Sermo* 387, 1："grave pondus imminet cervicibus nostris."有学者认为这篇布道辞并非奥古斯丁所作，见 WSA Ⅲ/10, p. 400 note 1。

⑨ *Sermo Guelf.* 32,8："quanto enim in altiore loco, tanto in maiore periculo sumus."奥古斯丁曾回忆说，他年轻时并不愿意担任主教，宁愿"在较低处得到拯救，而非在高位上面临危险。"(ut in loco humili saluarer, non in alto periclitarer.) 见 *Sermo* 355, 2。

⑩ *En. iii Ps.* 103,9 - 10; *Sermo Guelf.* 32,1 - 3; *Sermo Dolbeau* 2,8 - 11. 在书信中，奥古斯丁也多次自称"奴仆"，见 Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, 74 - 75。

是在[为你们]服务，在监督中服务，在照看中服务，在操心中服务，最终是在爱中服务。"[1]他清醒地认识到：那些将自己的地位看得比主的羊群更重的，"虽被唤做主教，却并非主教"。[2]

主教应当在爱中服务于信徒，信徒则应当同情主教的工作，[3]努力过善良的生活，[4]并且在物质上供养他们。[5] 十分重要的是，信徒要有服从主教的精神，[6]因为"服从是爱的女儿"。[7] 为此奥古斯丁将基督徒比作基督的小驴(参《马太福音》21：2—3)："你们是小驴，要服从那些领你们去驮主的人。"[8]由于主教的工作就是为信徒服务，因此信徒对主教的服从就是配合他们的服务："因为我们是在说我们的服务，当[基督的]门徒们把小驴领向主时，他们其实是在为小驴服务；当我们把你们领向主时，当我们以教导和劝诫来要求服从时，我们是这般为你们服务。"[9]

主教和信徒需要相互理解、相互配合，各自承担自己的责任："让责任归我们，而服从归你们；牧民的责任归我们，羊群的谦卑归你们。"[10]虽然主教和信徒的地位不同，责任相异，但他们都是"主之学堂里的同窗"(In schola Domini condiscipulis)，有同一位主人，因他合而为一。[11] 按照奥古斯丁喜爱的牧羊之喻，也可以说："你们是他的羊，我

① *Sermo Dolbeau* 2, 10: "nisi seruiret, non iuberet. seruit enim qui quod utile est iubet, seruit uigilantia, seruit cura, seruit sollicitudine, seruit postremo caritate."

② *Sermo Guelf.* 32, 4: "uocatur episcopus, sed non est episcopus."

③ *Sermo* 46,2.

④ *Sermo* 339,4.

⑤ *En. iii Ps.* 103,9.

⑥ *Sermo* 146,1; *Sermo Guelf.* 32,7.

⑦ *Dolbeau* 2,12: "... filia caritatis oboedientia est."

⑧ *Sermo Dolbeau* 2, 11: "uos pullus estis, oboedite eis qui uos ducunt ad portandum dominum."

⑨ *Sermo Dolbeau* 2, 11: "... quia de nostra seruitute loquimur, quando discipuli pullum ad dominum ducebant, ipsi potius pullo seruiebant; ita et nos seruimus uobis, cum uos ad dominum ducimus, cum oboedientiam docemus et monemus."

⑩ *Sermo* 146, 1: "Pertineat ergo ad nos cura, ad vos oboedientia; ad nos vigilantia pastoralis, ad vos humilitas gregis."

⑪ *Sermo* 270, 1. Cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, 85 - 87.

们和你们一样是羊，因为我们也是基督徒。”①

总之，牧民是基督赋予主教的职责。主教必须尽心尽力地履行它：尽管尘世之中烟雨濛濛，牧人仍要透过障目的迷雾，看紧主的羊群。② 由于谷子与稗子一起在尚为客旅的教会中生长，这个教会就不可能成为多纳特派所设想的圣人的团体。为了治理这个不完美的团体，教会必须果断地运用权威的手段。只有这样，教会才能尽力促使基督徒向善，帮助他们走近永生：“如果他处于你的管辖之下，就要在爱中、在仁中惩罚和强迫他，念着[他们的]永生拯救；而不是为了宽恕肉体，而使[他们的]灵魂灭亡。”③为了实现这个根本的目标，“不给予教训的人是残酷的。”④

毕竟，按照奥古斯丁的理论，“两座城”之别不在于权威是否存在，而在于根据何种信念来行使它：在“地上之城”中，“统治欲统治其王侯，如同统治它所征服的民族”；而在“上帝之城”中，双方“在爱中彼此服务，掌权者以看顾，服属者以服从”。⑤ 在他看来，对于尘世之中的人来说，教训和惩罚确实都是必不可免的牧民手段。然而，教会虽然避免不了严厉的手段，却必须要求行使教会权威者心怀仁爱之心。教会同样运用严厉的手段，但不同之处在于，教会权威的宗旨与原则都是基督教之爱。这种爱以使人向善、助人得救为目的。对于主教和信徒，这种爱都提出了要求：主教应当在爱中服务于信徒；信徒应当在爱中服从于主教。在奥古斯丁看来，只要有了这种爱，权威和惩罚就不会与基督教的价值观发生矛盾：

---

① *Sermo* 296，13：“oues ipsius estis，uobiscum oues sumus，quia christiani sumus.”

② *Sermo* 46，23.

③ *En. Ps.* 102，14：“qui forte pertinent ad gubernationem tuam，vindica，coerce cum dilectione，cum caritate，attendens salutem aeternam；ne cum parcis carni，anima pereat.”

④ *Sermo* 13，9：“Disciplinam qui non dat crudelis est.”

⑤ *De civ. Dei*，14.28：“Illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur；in hac seruiunt inuicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.”

“切勿失掉爱，但要行使有益的严厉；爱且责打，爱且挥鞭。”①

必须指出的是，奥古斯丁对主教权威的以上论述，与其是说是对实际情况的准确描述，不如说是对理想状态的希冀。在当时的北非教会中，既有极力依照爱的要求来施行主教权威的奥古斯丁，也有胡作非为、欺压百姓的福萨拉主教安托尼努斯（Antoninus of Fussala）。② 正因为如此，奥古斯丁才极力强调：主教承担着特殊的责任，这一职位的重负是令人恐惧的。因此，主教必须在爱中与信徒们团结一致，共同承担宗教上的责任。只有在这种共同承担中，主教的权威才有了积极的意义：“当我为你们而有了恐惧，就为与你们同在而得了安慰。为你们我是主教，与你们一起我是基督徒。”③

总之，在奥古斯丁眼中，尘世中的教会是一个需要主教权威来治理的集体。考虑到良莠不齐、谷稗并存的现状，教会不可能、也不应当完全放弃严厉的权威手段。在“城”中，公民必须服从于政治权威；在教会中，基督徒同样要服从于教会的权威。如果说，国家的统治者应当努力以基督教之爱的精神来行使手中的政治权威，那么，主教们更应当以爱的精神来行使教会的权威。不同之处在于，奥古斯丁认为国家不可能摆脱“地上之城”的性质。因而，努力体现基督教之爱的要求，只是他对国家统治者的道德期待。即便一个国家毫无向善之心，它依然能够满足国之所以为国的基本条件。然而，教会就是“上帝之城”。对基督教伦理的身体力行，正是教会领袖的根本使命。离开了基督教之爱，主教就不再成其为主教了。

---

① *Sermo Frangip.* 9，5：“inde noli perdere caritatem，exercere salubrem seueritatem；dilige et caede，dilige et uerbera.”

② 福萨拉是从希波析出的一个小教区。关于福萨拉主教安托尼努斯的劣迹，请参看：*Ep.* 20*；*Ep.* 209；W. H. C. Frend，“Fussala：Augustine's Crisis of Credibility（*Ep.* 20*）”，in *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak：communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*（Paris：Etudes augustiniennes，1983），251－265；J. E. Merdinger，*Rome and the African Church in the Time of Augustine*（New Haven：Yale University Press，1997），154－182。

③ *Sermo* 340，1：“Ubi me terret，quod vobis sum；ibi me consolatur，quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus：vobiscum sum christianus.”

三、修道规章：权威与理想的宗教生活

我们已经说明，在奥古斯丁看来，尘世中的教会是一个需要由权威来进行治理的“相混之体”。他强调了教会的普世性，并不将其视为一个道德精英的小团体。因此，对尘世中的基督徒来说，谷稗并存的普世教会并非追求理想宗教生活的最佳场所。相应地，对那些一心追求完美生活的基督徒而言，除了这个良莠不齐的普世教会，他们还必须寻求另一种更加符合宗教理想的生活方式，这就是修道。在奥古斯丁眼中，修道团体才是尘世中最接近基督教社会理想的地方。因此，修道观就在他的社会思想中占有一个相当重要的位置。

下面，我们将首先简要地讨论奥古斯丁与修道生活的关系；其次，介绍最能代表其修道思想的“奥古斯丁修道规章”；然后，主要依据其修道规章来分析他的修道观。下面的讨论将说明，即便在最能代表基督教社会理想的修道团体中，权威的地位与作用仍然是主导性的。

1. 奥古斯丁与修道生活

在青年时代，奥古斯丁的人生轨迹曾经朝着追逐世俗功名的方向发展。直到33岁前后，他才经历了一场深刻的精神转变，从此放弃了对世俗的功名和婚姻的追求，接受了教会的洗礼，成为虔诚的基督徒。需要指出的是，奥古斯丁的“皈依”是在比较特殊的背景下发生的：一方面，以埃及沙漠隐士安东尼等人之事迹为代表的修道理想给予奥古斯丁以极大的激励；另一方面，他在青年时代所接触到的古典哲学传统也褒扬财产共有、节欲、逃避世俗生活等观念，并谴责野心、贪婪和奢侈等恶念。[①] 如楚姆克勒所言，正是古代的哲学理想为奥古斯丁对

① Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 3 - 37; Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 3 - 13; cf. O'Meara, *The Young Augustine*, 175 - 189; Markus, *The End of Ancient Christianity*, 47 - 50. 奥古斯丁本人的回忆，见《忏悔录》第8—9卷。关于基督教修道运动的先驱圣安东尼，请参看：Athanasius, *Life of St. Anthony*, trans. Mary Emily Keenan, 载 FC 15; *Early Christian Biographies*, 125 - 216; Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages* (Oxford: Blackwell, 2001), 2 - 21, esp. 2 - 6. 值得注意的是，近年来也有学者提出：修道之产生远远早于圣安东尼，其起源可以被追溯到基督教诞生之初，见 J. C. O'Neill, “The Origins of Monasticism”, in *The Making of Orthodoxy*, 270 - 287。

修道生活的接受准备了“自然的第一步”。[①] 在这样的历史背景中，奥古斯丁的“皈依”实际上不是对普通意义上的基督教信仰和生活方式的接受，而是对一种特殊形式的基督教的接受。这种形式的基督教就是修道。对他来说，除了对基督教基本信仰的接受，“皈依”还意味着对世俗功名和婚姻生活的放弃，意味着独身和禁欲的生活方式。因此，奥古斯丁的“皈依”，不仅是对基督教的皈依，还是对基督教修道运动的皈依。

386 年，奥古斯丁决意皈依公教会，“不再追求家室，不再找寻尘世的前途。”[②]在这年的秋冬季节，他离开了米兰城，退隐于郊外的加西齐亚根。[③] 在此期间，他的生活已经初步显示了修道的倾向。[④] 如布朗言，在当时，他的圈子已经几乎形成了一个紧密的修道群体。[⑤] 387 年，奥古斯丁在米兰受洗。随后，由于战乱的阻隔，[⑥]他在罗马滞留了将近一年的时间，随后才得以重返北非。在滞留罗马期间，他对修道运动的认识大大加深了，他的修道思想逐步走向了成熟。[⑦] 388 - 391 年间，奥古斯丁在家乡塔加斯特建立了一个类似于修院的小团体，过着人称“上帝之仆”(servus Dei)的生活。[⑧] 虽然他并未将塔加斯特的这个小团体正式称为“修院”(monasterium)，但从具体情况来看，它实际上就是奥古斯丁所建立的第一个修院。他在塔加斯特时期的生活，

---

① Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 5.

② *Conf.*, 8. 12. 30: “convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius, stans in ea regula fidei ...”(你使我转变而归向你，甚至不再追求家室，不再找寻尘世的前途，而一心站定在信仰的金科玉律之中……)

③ *Conf.*, 9. 3. 5 - 9. 4. 12.

④ Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 29 - 37; Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 7 - 13.

⑤ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 126.

⑥ 其历史背景是马克西姆斯(Maximus Magnus)之乱。383 年，镇守不列颠的将领马克西姆斯自立为帝，一度占据了不列颠、高卢和西班牙。387 年，他挥师南下意大利，于次年被狄奥多西的军队击败，随后身亡。请参看：*Encyc. R. E.*, s. v. “Maximus, Magnus”; *OCD*, s. v. “Magnus Maximus”; *PLRE*, vol. 1, s. v. “Magnus Maximus 39”。

⑦ Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 38 - 44; Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 13 - 16.

⑧ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 132 - 137.

已经具有了修道生活的性质。可以说，当时所谓的“上帝之仆”，实际上就是修士。[①]

391 年，奥古斯丁成为希波教区的司祭。在主教瓦勒留斯的支持下，他在希波教会的花园中建立了一个修院。它同时接纳出身、年龄、地位不同的各种成员，既包括平信徒，也包括神职人员。在 395—396 年间，奥古斯丁晋升为希波的主教，成为所谓的“修士主教”（monk-bishop）。为了避免牧民工作与修道生活的相互干扰，他又在主教宅邸（domus episcopi）内建立了一所“教士修院”（monasterium clericorum），要求希波的神职人员同时过修道的生活。在西方教会的历史上，奥古斯丁是将修道生活与牧民工作结合起来的先驱之一。[②] 此外，他还为修女建立过女修院。[③]

在神学思考和修道生活的实践中，奥古斯丁曾经专门撰写过以修道为主题的作品《论修士之工作》（*De opere monachorum*）。《独语录》、《论公教会之道》、《忏悔录》、《论圣洁的守贞》等著作，以及《书信》、《布道辞》和《〈诗篇〉释义》中的若干篇，也对当时的修道生活与奥古斯丁本人的修道思想有所反映。此外，波西第乌斯的《圣奥古斯丁传》也对他本人的修道生活有所描述。[④] 不过，对修道论述最深入的作品首推所谓的“奥古斯丁修道规章”（*Regula*）。这些规章是西方教会

---

① Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 24 - 32, 118 - 120; Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 45 - 58; cf. L. J. Van der Lof, “The Threefold Meaning of *Servi Dei* in the Writings of St. Augustine”, *AugStud* 12 (1981): 43 - 59. 在邦纳看来，塔加斯特的这个团体具有半修院、半学习社的性质，见 Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 104 - 111; cf. *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 52 - 53. 另请参看 Charles W. Brockwell, “Augustine's Ideal of Monastic Community: A Paradigm for his Doctrine of the Church”, *AugStud* 8 (1977): 92 - 93 note 4。

② Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 32 - 45; Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 58 - 62; Lancel, *Saint Augustine*, 224 - 232; Brockwell, “Augustine's Ideal of Monastic Community”, 94 - 95, esp. note 12.

③ Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 45 - 46.

④ 对这些作品的综述，见 Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 301 - 428。

历史上年代最早的修道规章，[①]对后世的修道运动有重大的影响。对于这些规章，我们将要详为论述。

总的来看，奥古斯丁在西方基督教的修道史上占有重要地位。虽然他不是基督教修道运动的创始人，但藉其深厚的神哲学修养，他确实给予修道理想以哲学的形式和神学的深度。他不再将外在的禁欲作为修道生活的重点，而是极力强调以社会群体和基督教之爱的观念为修道生活的中心。他对源于东方的修道制度有所修正，创造了一种符合西方精神的、温和有节的修道制度。他本人是北非修道史上的开拓者和重要领袖，他的修道规章更是对中世纪的修道运动发生了长远的影响。此外，他建立的修道制度还较多地考虑到了修道生活与教会牧民工作的结合。可以说，在西方修道史上，奥古斯丁是能够与圣本笃相比肩的重要人物。[②]

2. “奥古斯丁修道规章”

根据自中世纪早期以来相传的说法，所谓的“奥古斯丁修道规章”是他本人为修道生活而制订的规则。这些规章最为精炼地表达了奥古斯丁的修道思想，具有重要的思想意义。然而，就文献学的角度而

---

① Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 287, 429; Dunn, *The Emergence of Monasticism*, 64 - 67.

② Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 429 - 432, 83 - 100, 260 - 262. 由于汪达儿人的入侵，北非的修士很可能将奥古斯丁的规章传到了西欧。在中世纪早期，奥古斯丁的规章被作为修道之“教父传统”的一部分，对包括凯撒利乌斯(Caesarius of Arles)、圣本笃、伊西多尔(Isidore of Seville)等在内的许多教父发生了影响。到十一世纪以后，“奥古斯丁修道规章”影响更大。除奥古斯丁派修士(Augustinians)之外，多明我会、条顿骑士团、医院骑士团等一大批宗教团体都采用过该规章。见 Zumkeller, *op. cit.*, 89 - 95; C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 2nd ed. (London: Longman, 1989 [1984]), 163 - 172, 211 - 213, 251 - 256, 265 - 270; cf. Dunn, *The Emergence of Monasticism*, 98 - 107, 111 - 130. 关于奥古斯丁派修会的历史，请参看：*New Catholic Encyclopedia*, s. v. “Augustinians”, “Augustinian Nuns and Sisters” and “Augustinian Recollects”。另外，对于奥古斯丁与卡西安(John Cassian)、圣本笃、大格列高利等教父之修道观、禁欲观的张力，马库斯和莱泽都作过专门的探讨，请参看：Markus, *The End of Ancient Christianity*, 45 - 83, 157 - 179; Conrad Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford: Clarendon Press, 2000)。

言，这些修道规章是极其复杂的。一方面，“奥古斯丁修道规章”不是一部整齐的作品，而是由若干相对独立的文献构成的。在漫长的流传过程中，它们又演变出了形形色色的版本、称谓皆不一致的形式。因此，在校勘上，这些规章对现代的研究者们提出了挑战。另一方面，这些规章未必都是奥古斯丁本人的作品。为了辨别这些文献的真伪，探询其真正的作者，研究者们付出了艰苦的努力。

可以说，对这些规章的起源和真实性的研究，堪称现代教父文献研究中最复杂的工作之一。[①] 在二十世纪中，西方学者们付出了大量的劳动，先后出版了 6 个校勘本。[②] 最为重要的是，费海延（Luc Verheijen）几乎穷毕生之精力，对现存的 274 个包含这些规章的抄本及大量其他的相关文献进行了深入的研究，重新编纂了校勘本，对一系列久议不决的难题提出了重要的看法。[③] 对于他的研究成果，劳利斯、邦纳等学者已在英语学术界中作了相当详细的介绍。[④]

对于从奥古斯丁规章中所演变出来的形形色色的文献，费海延进行了整理。按照他建立的规范，这些文献可以被分为以下 9 件。[⑤]

《院规》（*Ordo Monasterii*）这是一篇规定修院日常生活方式的短文。这一名称最早源于一个九世纪的抄本。在中世纪，它经常被称为《第二规章》（*Regula secunda*）。自 1937 年以来，它也被称为《院纪》（*Disciplina monasterii*）。

《规程》（*Praeceptum*）这篇规章相对较长，“规则”之名源于开头一句的主动词“我等规定”（praecipimus）。亦称《第三规章》（*Regula*

---

① Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 125.

② 见 Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 172.

③ Luc Verheijen, *La Règle de Saint Augustin*, 2 vols. (Paris: Études Augustiniennes, 1967).

④ 见 R. J. Halliburton, review of *La Règle de Saint Augustin*, by Luc Verheijen, *JTS* n. s. 19 (1968): 657 - 663; Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 22 - 49。

⑤ Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 65 - 69, 121 - 127, 165 - 171; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 22 - 49; *New Catholic Encyclopedia*, s. v. “Augustine, Rule of St.”

tertia)、《上帝之仆之规》(*Regula ad seruos Dei*)。

《长规》(*Praeceptum longius*) 相当于《院规》加上《规程》。在现存最早的中世纪抄本中，奥古斯丁的规章即以这种形式流传。

《后规》(*Regula recepta*) 即《院规》的开头加上《规程》。在十二世纪初，《院规》中的一些规定因过于严苛而被弃之不用，从而形成了这种形式。这种形式被奥古斯丁派修士沿用至今。

以上 4 件都是针对男性修士的。

《训词》(*Obiurgatio*) 这出自一封奥古斯丁训诫争吵中的修女的信，得名于一组中世纪抄本中的名称。

《女规》(*Regularis informatio.*) 这是《规程》的修女版，其文字是与《规程》一一对应的。其名称也源于一组中世纪的抄本。

《长信》(*Epistula longior*) 相当于《训词》加上《女规》。

《女院规》(*Ordo monasterii feminis datus*) 这是《院规》的修女版，形成于西班牙。与《院规》相比，除缺少最后一段外，还有个别地方略有不同。

《最长信》(*Epistula longissima*) 即《训词》中的一段加上《女院规》的全部和《女规》的相当一部分。

以上 5 件都是针对修女的。

还需要说明两点。其一，按照一种中世纪的流传形式，《训词》和《女规》一起构成了奥古斯丁的《书信 211》。其中，《训词》是该信的第 1—4 节，而《女规》是第 5—16 节。因此，《书信 211》也就相当于《长信》。[①] 其二，在中世纪的抄本中，《院规》(《第二规章》) 和《规程》(《第三规章》) 经常与另一个所谓的《第一规章》(*Regula prima*) 联系在一起。这个《第一规章》即所谓的《和规》(*Regula Consensoria*)，大约起

① CSEL 版《书信 211》的文本是哥德巴赫尔(A. Goldbacher)根据 6 个《长信》的抄本、3 个《长规》的抄本和 1 个《规程》的抄本建立起来的，见 Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 146。

源于七世纪的西班牙，并非奥古斯丁的作品。[①]

在上述 9 件中，《长规》、《后规》、《长信》和《最长信》只是其他各件的组合方式。进一步说，在余下的 5 件中，《规程》和《女规》相对应，《院规》和《女院规》相对应。所以，在这 9 件中，真正构成独立文本的只有 3 件。也就是说，奥古斯丁规章的基本文本就是由《规程》/《女规》、《院规》/《女院规》和《训词》这三组文本构成的。[②]考虑到《训词》和《女规》一起构成了《书信 211》，也可以说，《院规》、《规程》与《书信 211》这三组文本就包括了奥古斯丁修道规章的基本内容。

由于奥古斯丁的规章实际上是由《规程》/《女规》、《院规》/《女院规》和《训词》这三组文本构成的，所以，这些规章的作者问题也就转化成了对这三组文本之真实作者的考察。这个问题之所以长期引起争议，归根结底，其原因在于，无论奥古斯丁本人的其他著作，还是波西第乌斯的《目录》(*Indiculus*)，均未明确提及这些规章的存在。因此，除《训词》(即《书信 211》第 1—4 节)被公认为出自奥古斯丁的手笔，《规程》和《院规》的作者问题都引发了长期的争论。依据现存的史料，最早明确地将奥古斯丁称为其作者的，是五至六世纪的意大利教会作家尤吉皮乌斯。[③] 在他所编纂的一套修道文献汇编中，《院规》和《规程》都被标作“主教圣奥古斯丁的规章”。[④] 有一份源于六、七世纪之交的、笔者不详的抄本[⑤]记录了尤吉皮乌斯的材料，是奥古斯丁规章的现

① *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 24 - 25; Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 125. Cf. C. J. Bishko, “The Date and Nature of the Spanish *Consensoria Monachorum*”, *American Journal of Philology* 69 (1948): 377 - 395.

② Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 69.

③ 尤吉皮乌斯(Eugippius of Lucullanum, ca. 455 - ca. 535)是一位意大利的修道院长和学者，曾经编纂过一部在中世纪颇有影响的奥古斯丁文选，并主持过奥古斯丁作品的抄录与编辑。在奥古斯丁作品的文本传承过程中，他的工作是一个重要的环节。请参看 *Aug. Encyc.*, s. v. “Eugippius”。

④ 拉丁原文为：Explicit Regula Sancti Augustini Episcopi，意为“主教圣奥古斯丁的规章至此终”。

⑤ 该抄本被称为：“巴黎，国家图书馆拉丁 12634 号”(Paris, BN lat. 12634)。

存最早的抄本。[①] 对于上述文献的意义，研究者们作出了不同的估计。

《院规》的作者问题最令人生疑。从文风和内容来看，它是最为可疑的。早在1529年，在主持编纂奥古斯丁文集时，伊拉斯谟就将所谓的《第二规章》列为"伪作"(spuria)。二十世纪的很多学者也持类似看法。费海延认为，《院规》的开头和结尾出自奥古斯丁的手笔，而中间的大部分很可能是其好友阿利比乌斯(Alypius)[②]的作品。但这种观点至今只是一种假说。在劳利斯看来，《院规》全部出自奥古斯丁之手也是有可能的。[③]

对于《规程》的真正作者，也有学者提出了怀疑。但总的来看，从文献学的角度而言，无论是根据"外部证据"还是根据"内部证据"，都可以将《规程》的作者基本确定为奥古斯丁本人。[④] 另一个引起争议的问题是，奥古斯丁最初撰写的文本，究竟是《规程》还是《女规》？或者说，究竟是《女规》改编自男性版的《规程》，还是男性版的《规程》改编自《女规》？后一种观点不仅得到了伊拉斯谟的青睐，还在二十世纪得到了许多研究者的追随。但是，根据对中世纪抄本的研究，费海延否定了这种说法。[⑤] 在楚姆克勒看来，《规程》很可能是奥古斯丁在就任

---

① Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 65 - 69, 121 - 125, 127 - 128; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 24 - 26. Cf. Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 286.

② 阿利比乌斯(Alypius)是奥古斯丁的同乡、门生、好友和同事，是其修道团体的重要成员，后任塔加斯特主教，在北非公教会中发挥了重要的作用。见 *Aug. Encyc.*, s. v. "Alypius"。

③ Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 125 - 126, 167 - 171; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 33 - 37, 55 - 59. Cf. Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 285 - 286.

④ Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 121 - 135; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 24 - 37, 54; Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 283 - 284; Luc M. J. Verheijen, "The Straw, the Beam, the Tusculan Disputations and the Rule of Saint Augustine-On a Surprising Augustinian Exegesis", *AugStud* 2 (1971): 17 - 36.

⑤ Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, 135 - 148; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 22, 25 - 26, 37 - 44. Cf. Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 284 - 285.

主教之后为教会花园中的修院制订的。[①]

总的来看，在所谓的“奥古斯丁修道规章”中，《规程》和《训词》是奥古斯丁本人的作品；《院规》的作者很可能是他的好友阿利比乌斯；而《女规》是由《规程》改写而来的。但正如马鲁所言，这些规章即使不完全出自奥古斯丁之手，也确实源于奥古斯丁身边的圈子，反映了奥古斯丁的修道理想。[②]

3. 爱与权威：奥古斯丁的修道思想

如上所述，在所谓的“奥古斯丁修道规章”中，真正构成独立文本的只有《规程》、《院规》和《训词》这三件。其中，确为奥古斯丁所作、内容最为丰富的是《规程》。《规程》的全文由 8 章组成。其中，第 1 章阐述了该规章的宗旨和基本原则：修士们要在一起和谐地生活，一心一意地寻求上帝；修院实行财产共有的制度，由长者（praepositus）按各人的不同实际需要进行分配。第 2、3 章在祈祷、饮食和斋戒方面作了基本的规定。第 4 章是风纪方面的规定：修士们不得独自外出，不得在衣着和举止上表现轻浮，不得勾引女人。这一章还相当详细地规定了处理违纪者的程序和办法。第 5 章旨在确立先公后私的原则：修士们要共用衣物，上交家人所赠之物品，妥善地管理和使用公共的储藏室、衣帽间和图书室。这一章还规定要及时治疗病人、妥善地照顾病人。第 6 章指出，修士之间要尽量避免争吵，并以互谅的精神尽快地解决已出现的争执。第 7 章论述了长者的权威和职责。第 8 章是对修道者的劝勉。

篇幅较短的《训词》也出自奥古斯丁的手笔。在其中，奥古斯丁对争吵中的修女们提出了批评和劝勉，解释了他本人不愿亲自前往该修院进行处理的原因。奥古斯丁要求修女们服从长者，并驳斥了她们要求撤换长者的意见。在《书信 211》的形式中，在《训词》之后就是《女规》。后者是《规程》的修女版，二者的内容是基本相同的。

---

① Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 285.

② Henri Marrou, *St. Augustine and His Influence through the Ages*, 155 - 156.

《院规》虽然未必出自奥古斯丁本人之手，但同样反映了他的修道观念，具有一定的可参照性。《院规》全文共分 11 节。其中，第 1 节规定以爱上帝、爱邻人的诫命为修道生活的宗旨，最后一节是对修士的劝勉。第 2、3 节相当详细地规定了在祈祷、读经和劳动上的时间安排。第 4 节规定了财产共有的原则。第 6 节强调了对长者的服从，第 11 节规定要对违反纪律者施以处分。其余几节对修院生活中的其他方面作了规定。

按照奥古斯丁的修道规章，修道人员的主要工作是祈祷、阅读、劳动以及为教会服务；对他们的基本要求是放弃财产、关爱兄弟与服从。[①] 在奥古斯丁心目中，修道生活占有极高的地位。在他的教会学中，尘世中的可见教会是一个“相混之体”；然而，修道团体却显示了教会的本质，是尘世中最接近于真教会的团体。或者说，修道团体是教会之典范，是信仰之见证，是“上帝之城”的象征。[②] 如布朗言，公教会是重建了的人类社会的缩影，而修院是重建于公教会中的理想人际关系的缩影。[③]

但在赞美修道生活的同时，奥古斯丁依然坚持，不能以完全理想化的眼光来看待修道生活。在他看来，修道团体依然不是一个完美的小社会，其中仍然会存在各种各样的问题。修院中既有值得赞美的善人，也会有坏的兄弟。善人只能容忍那些坏的兄弟，在容忍中期待他们能够改正。由于人心之复杂，要想一一清除他们是不可能的。[④]

---

① 分别见：Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 172 - 209, 145 - 171. 楚姆克勒与布罗克韦尔都注意到，奥古斯丁强调修道人员要努力服务于教会的牧民工作（apostolic work）。布罗克韦尔具体地指出，除了为社会祈祷、在道德上垂范等精神性的服务，奥古斯丁的修道人员还要承担培养教会领导、救助穷人等社会性的工作。分别见 Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 193 - 199; Brockwell, “Augustine's Ideal of Monastic Community”, 105 - 107。

② William J. Collinge, “Development in Augustine's Theology of Christian Community Life after A. C. 395”, *AugStud* 16 (1984): 57; Brockwell, “Augustine's Ideal of Monastic Community”, 92 - 93, 108 - 109; Thomas F. Martin, “Augustine and the Politics of Monasticism”, in *Augustine and Politics*, 169 - 181.

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 224 - 225.

④ *En. Ps.* 99, 10 - 12. Cf. *Contra Faustum Manicheum*, 5.9; *Ep.* 78, 9.

在奥古斯丁的修道思想中，有两个突出的特点。首先，不同于源于埃及的沙漠隐士式修道观，他的规章强调了基督教之爱和社会团体的观念。正如马库斯所论，奥古斯丁虽未否定禁欲，却将修道生活的重点从禁欲转移到了集体生活的价值上，从而改变了西方修道运动的发展方向。[①] 不可否认的是，奥古斯丁的修道思想是以禁欲主义为原则的。在根本上，他的修道生活排斥了婚姻，排斥了肉体上的快乐。[②] "索求更少，胜于拥有更多"[③]的箴言，多少表现了禁欲的色彩。与此同时，同样不可否认的是，奥古斯丁式的"禁欲"是温和而有节制的。奥古斯丁将精神上的进步作为修道的目的，不鼓励肉体上的苦行，[④]反对在禁欲程度上的盲目攀比。[⑤] 他强调了不同体质、不同出身的差别，并不对每个成员强作同样的要求。对于体质较弱者、对于病人和病后初愈者，《规程》都强调要在生活上给予特殊的照顾。[⑥] 在根本上，奥古斯丁的规章所强调的是内在的爱，是集体的生活，而不是外在的禁欲。[⑦] 如楚姆克勒所论，对基督教之爱的追求才是奥古斯丁式修道的精神和灵魂。[⑧]

其次，奥古斯丁并未将修院想象为一个由完美基督徒组成的圣人团体，而是将其视为一个由平常人组成、由"长者"的权威来领导的团体。进而，如果长者的权威不足以解决问题，就要引入司祭的权威。[⑨] 因此，这样的修院处于内部的长者、外部的司祭（甚至是主教）的双重

① Markus, *The End of Ancient Christianity*, 45 - 83, 157 - 177, esp. 77 - 78.

② 他的《规程》极其严格地限制了修士与女性的交往（*Praeceptum*, 4.4 - 5, 4.11），强调了斋戒和节食的生活方式（*Praeceptum*, 3.1 - 2）。在实际生活中，奥古斯丁也严格地以修道的标准要求自己。据波西第乌斯记载，虽然身为主教，但他的日常饮食十分简朴（*Vita*, 22）；为了避嫌，他甚至不与他的身为修女的亲姐妹独自相处（*Vita*, 26）。

③ *Praeceptum*, 3.5: "melius est enim minus egere, quam plus habere."

④ Brockwell, "Augustine's Ideal of Monastic Community", 102 - 105; Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 226 - 232.

⑤ Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, 17.

⑥ *Praeceptum*, 1.5, 3.3 - 5, 5.5 - 8. 请参看邦纳和楚姆克勒的评论，分别见 *The Monastic Rules*, 83 - 86; Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 125 - 126。

⑦ Van Bavel, *The Rule of Saint Augustine*, 6 - 8, 42 - 47, 74 - 75. Cf. Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 124 - 134, 217 - 232.

⑧ Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 260 - 262.

⑨ *Praeceptum*, 4.9 - 11, 7.1 - 4.

权威管理之下。[①] 奥古斯丁式的修院不是自由散漫的乌合之众，而是强调严肃纪律的组织。尽管奥古斯丁对犯错的普通信徒较为宽容，但对于修道人员，他却提出了相当严格的要求。[②] 修道人员应如"服从父亲般"(tamquam patri)服从长者和司祭。如同绝财绝色，对长者和司祭的服从，也是他对修道人员的基本要求之一。[③] 违纪的修道者必须受到训诫，甚至是严惩。

奥古斯丁还强调，这种处分应当遵循一定的程序进行。首先，一发现问题，违纪者的同伴就要及时提出告诫。若告诫无效，就应当报告长者。若被指控者不承认，就要请其他同伴作证。如果指控成立，就要由长者和主管修院的司祭给予处分。若犯错者拒绝接受处分，就应当予以开除。[④]

正如伯特所论，类似于其他的复杂社会组织，奥古斯丁的修道团体同样是强调治理者的权威的。在奥古斯丁看来，长者的权威是集体所必需的，其行使应当是坚决的。长者不仅拥有"道德权威"，还掌握实施团体法规的"实权"(true power)。他有权管理成员的衣食住行等日常活动，有权作出裁决、施行惩罚。[⑤]

虽然这种修道制度强调了权威与服从的关系，但奥古斯丁式的修道权威也具有鲜明的特点。在这样的修道团体中，见不到在埃及式修道制度中十分常见的高度专权的"阿爸/阿妈"(abba/amma)制度。奥古斯丁的修道团体是从友人的集体中发展出来的。他所强调的是在友爱中结成的集体，而不是对师傅的服从。[⑥] 虽然在这种修院中同样

① 在早期教会中，多数修道人员的基本身份是平信徒。因此，他们须服从司祭的管理。请参看 Van Bavel, *The Rule of Saint Augustine*, 81. 作为主教的奥古斯丁对修道人员的管理，见 Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 317 - 328。

② Van Bavel, *The Rule of Saint Augustine*, 79 - 80.

③ *Praeceptum*, 7. 1 - 4; *Ordo Monasterii*, 7; *Obiurgatio*, 4. Cf. Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 159 - 165.

④ *Praeceptum*, 4. 6 - 10. Cf. *Sermo* 82, 8 - 12.

⑤ Burt, *Friendship and Society*, 137 - 140.

⑥ Van Bavel, *The Rule of Saint Augustine*, 101 - 103; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 64 - 66, 93.

存在手握实权的长者，但长者与成员的关系并不是冷冰冰的命令与服从关系，而是类似于相亲相爱的父子关系。[①] 正如楚姆克勒所论，与东方式的修道权威相比，奥古斯丁的观念确实体现了历史性的进步。[②]

罗马的社会十分强调社会等级上的差异。但在奥古斯丁式的修院中，不论出身与贫富，所有人都同样放弃个人的财产，都失去了在世俗社会中的地位与权利，都拥有相对平等的待遇。[③] 正如范·巴维尔、邦纳等人所论，与当时的社会现实相比，奥古斯丁的修道思想确实体现了一种超越社会鸿沟的理想。在某种意义上，他对爱的强调体现了某种朴素的民主精神。[④]

无论是与东方式的修道制度相比，还是与罗马的社会现实相比，奥古斯丁式的修道权威都是别具一格的。如同主教的权威，在这种修院中，长者的权威也是服务性的、以爱为宗旨的权威。长者本人仍然是团体的一份子，并不凌驾于团体之上。他的权威并不是绝对的，最终必须依赖于同伴们的爱。在根本上，无论长者的权威还是成员的服从，都体现了爱的精神。[⑤] 在赋予权威的同时，奥古斯丁也强调了长者所肩负的特殊责任：他不能为自己而弄权，而是要在爱中为大家服务；他要努力成为全体成员的模范；他要敬畏上帝，对上帝负责；他要寻求大家的爱戴而不是畏惧。[⑥] 类似于主教的工作，长者具有较高的职位，但也面临着更大的危险。[⑦]

在伯特看来，奥古斯丁式的修道团体根本不同于奴隶制和家庭这

---

① *Praeceptum*, 7.1; *Obiurgatio*, 4. 楚姆克勒强调，在奥古斯丁式的修院中，长者与成员的关系是按照父子模式而非主奴模式建立起来的，见 Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 161－163。

② Zumkeller, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, 161－162.

③ *Praeceptum*, 1.3－8, 3.4－5.

④ Van Bavel, *The Rule of Saint Augustine*, 101－105; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 61－62, 93－94; T. F. Martin, "Augustine and the Politics of Monasticism", 173－176; cf. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 81－82.

⑤ Van Bavel, *The Rule of Saint Augustine*, 101－114; *The Monastic Rules*, commentary by Bonner, 89－91.

⑥ *Praeceptum*, 7.3.

⑦ *Praeceptum*, 7.4. Cf. *Sermo Güelf.* 32, 8; *Sermo* 355, 2.

两种权威范式，构成了第三种类型的社会权威。[①] 虽然这种修道团体也是由权威来治理的，但它却在三个重要的方面具有特殊性。首先，修道团体是志愿结成的社团，参加与否仅仅取决于成员个人的自由选择。其次，虽然在形式上，长者的权威同样是一种可惩可罚的“实权”，但这种权威应当在爱的精神中行使。对长者权威的服从是一种友人对友人的服从：治理者服务于受治理者；受治理者出于对长者的爱而服从。第三，长者的权威是“负责公益之实现的执行权威”。虽然长者负责监督全体成员履行其职责，但在此过程中，团体的成员仍然保持自由人的身份和平等的地位。[②]

因此，奥古斯丁式的修道团体构成了一类特殊的社团：由于它是志愿结成的团体，所以它根本不同于家庭；由于其中的权威—服从关系是以自由人的相互平等与友人之间的爱为基础的，所以它也根本不同于奴隶制。就权威的角度而言，这种修道团体体现了两大特点：一方面，它是由人的权威来治理的；但另一方面，其中的权威却是特殊的。因此，伯特认为，在奥古斯丁眼中，修道团体中的权威是既异于家长权威，又异于奴隶主权威的第三种权威。按伯特的分析，这第三种权威既不源于罪性的“统治欲”，也不属于违背原初平等的人对人的奴役，可谓符合人类自然本性的最理想的权威。因此，修道团体展示了奥古斯丁的社会理想，在他的政治思想中占有十分关键的位置。

* *

总之，在奥古斯丁的教会学视野中，权威的存在与教会的精神并不矛盾。虽然公教会也就是“上帝之城”，但尘世中的基督徒不可能彻底摆脱原罪的深刻影响，所以现世中的教会总是谷稗并存的“相混之体”。因此，在良莠不齐的基督教社会中，主教必须依据基督教伦理的要求来行使权威、治理信徒。在他看来，与富于包容性的普世教会相比，规模较小的修道团体更能代表基督教的社会理

① 请参看第 4 章第 1 节第 2 部分的讨论。

② Burt, *Friendship and Society*, 137 - 140.

想。然而，即便是在精英化的修道团体中，形形色色的问题依然不可避免，长者的权威依然不可或缺。如此看来，无论是在普世性的教会中，还是在精英化的修道团体中，基督徒都应当服从权威的治理，社会权威都必须存在。

在奥古斯丁看来，与政治权威相比，教会权威既有相似性，又有特殊性。在根本上，教会权威之根本目的不在于世俗的利益，而是为了在“烟雨濛濛”的尘世中看顾基督的羊群，使信徒得到永生的机会。[①] 因此，虽然教会的使命是精神性的，但尘世中的教会仍然要以社会权威的形式表现出来，甚至不惜采用十分严厉的强制手段。与其根本使命相一致，与国家的统治者相比，教会的领袖必须更加严格地要求自己，小心谨慎地以基督教之爱来规范权威的行使。在爱中来行使的权威，这种观念集中地概括了他的社会理想。这种权威突出地反映在主教的工作上，更以一种理想化的方式体现在修道长者的身上。

第四节　教会与国家：主教的世俗力量

奥古斯丁虽然强调了“两座城”在信仰上的根本对立，但他也清醒地认识到，在此尘世中，“天上之城”与“地上之城”不是截然对立、泾渭分明，而是“彼此相混”（inuicemque permixtae），共享着“地上的和平”。[②] 在当时的现实世界中，“两座城”分别在公教会和罗马帝国的身上得到了表现。不过，二者的差别在于：教会具有“上帝之城”的本质，简单说来它就是“上帝之城”；而罗马帝国虽然具有“地上之城”的性质，但它毕竟有可能为教会的利益服务，从而淡化这种性质。“两座城”的学说，为奥古斯丁的政教关系学说提供了历史神学层面的理论指导。类似于“两座城”之间的复杂关系，教会与帝国的关系也表现出一种基本的张力：一方面，教会与国家在根本上是性质不同的，因而二

① *Sermo* 46，23；*En. Ps.* 102，14.

② 请参看第 2 章第 3 节。

者之间有可能存在矛盾甚至是冲突；另一方面，教会与国家又是相互联系的，教会既有求于国家，又能影响国家，反之亦然。

在晚期罗马帝国，教会与国家的关系已经相当复杂。总的来看，在二者之间并不存在清晰的界限。一方面，皇帝可以干涉教会的内部事务，甚至决定教义上的争端。自第一位基督教皇帝君士坦丁以来，这种干涉就屡见不鲜。当时并不存在现代的信仰自由意识。在罗马法的传统中，罗马政府有权实施宗教强制，镇压特定的宗教或教派。[①] 可以说，罗马国家的力量已经渗入到了教会的内部生活之中。另一方面，教会已经拥有了大量的土地和财富，承担着各种各样的社会职能，如救济穷人、监护孤儿、裁断争端、庇护弱者，等等。[②] 在奥古斯丁时代的北非，教会承担了大量的社会管理与协调的职能，并不是一个单纯的宗教团体。[③] 如奥古斯丁所言，当面临困难时，连许多异教徒也会前往教会，希望教会给予世俗性质的帮助。[④] 可见，教会的力量也已经深入到了罗马社会中的各个方面。

总之，在奥古斯丁的时代中，教会与国家之间存在着千丝万缕的关系，在“宗教”与“世俗”之间并不存在绝对的界线。下面，我们将从两个角度来讨论当时的政教关系，探讨奥古斯丁对政教关系的态度：其一是教会对国家世俗事务的影响；其二是罗马帝国对宗教信仰的干预，其集中表现就是帝国对异端与裂教分子的宗教强制。下面，我们将首先讨论第一个方面，分析教会在世俗方面的力量。由于教会与国家的具体关系十分复杂，这里仅对其中比较突出的三个方面（即主教裁判、教会求情和教堂避难）加以探讨。对于更加复杂的宗教强制问题，我们将在下一节来探讨。

---

① Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London: Faber and Faber, 1972), 302 - 307.

② Henry Chadwick, "The Role of the Christian Bishop in Ancient Society", *Center for Hermeneutical Studies Protocol of the 35th Colloquy* 35 (1979), 5 - 8; Cameron, *The Later Roman Empire*, 124 - 127.

③ Cf. Bacchi, *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*, 32 - 40.

④ *En. Ps.* 46, 5.

一、主教裁判

“主教裁判”指的是国家法律所授予的主教在世俗案件中充当法官的权威。[①] 为了保护基督徒的利益，早在318年，君士坦丁大帝即已设立“主教裁判”(episcopale iudicium/episcopalis audientia)的制度。[②] 由主教来调解和仲裁基督徒之间的争端的习惯，在初期的基督教团体中早已存在。到君士坦丁的法令颁布之后，这种做法得到了罗马国家的正式承认。[③] 按君士坦丁的法令，主教所拥有的司法管辖权曾经十分广泛：其一，在司法程序的各个阶段中，只要当事人中有任何一方提出了要求，案件都将被立刻移交给主教来审理，哪怕另一方并不赞成；其二，主教的判决具有最终的效力，不得继续向世俗的法庭提起上诉。[④] 从这样的规定来看，当时的主教所拥有的司法权力是相当惊人的。但这种局面并未长期延续下去。在君士坦丁之后，主教的司法权力受到了一定的限制，有所收缩。刑事案件、与宗教事务无涉的案件很可能都不再由主教来审理。当事人双方对“主教裁判”的一致接受也成了必须的条件。[⑤] 大体而言，这种“裁判”兼具调解和仲裁的性质，主教在其中同时充当仲裁人(arbiter)和法官(judex)的双重角色。[⑥]

由于史料的缺乏，对于罗马晚期之“主教裁判”的具体情况，现代学者们只有有限的知识。[⑦] 不过，根据迪夫雅克新发现的书信，我们已

---

① Lenski, “Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine”, 83.

② *Codex Theodosianus*, 1. 27. 1. Cf. John C. Lamoreaux, “Episcopal Courts in Late Antiquity”, *JECS* 3 (1995): 146 - 147; Kaufman, “Augustine, Macedonius, and the Courts”, 67 - 68; Kauko K. Raikas, “St. Augustine on Juridical Duties: Some Aspects of the Episcopal Office”, in *Collectanea* I, 469 - 470.

③ Jill D. Harries, “Resolving Disputes: The Frontiers of Law in Late Antiquity”, in *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, 68 - 82.

④ Lamoreaux, “Episcopal Courts in Late Antiquity”, 147 - 148.

⑤ Lamoreaux, “Episcopal Courts in Late Antiquity”, 148 - 150; Dossey, “Judicial Violence and the Ecclesiastical Court in Late Antique North Africa”, 98 - 99.

⑥ Harries, “Resolving Disputes”, 73 - 80; Raikas, “St. Augustine on Juridical Duties”, 469 - 472.

⑦ Lamoreaux, “Episcopal Courts in Late Antiquity”, 146.

经能够对奥古斯丁时代的“主教裁判”有一个大概的认识。

首先，在管辖范围上，主教主要负责裁判与神职人员、修道人员相关的案件。得到当事人双方之同意时，主教也可以裁判与教会并无直接联系的世俗案件，但这种情况相对较少（例见《书信 24*》）。事关神职与修道人员时，主教甚至能够管辖刑事案件（例见《书信 15*》、《书信 20*》）。[①]

其次，在执行上，主教的裁判依赖于国家的权力。按世俗的法律，教会的裁判在作出之后即不可推翻；[②]但与此同时，依照帝国的法律，主教并无强制执行的权力，其裁决需由世俗官吏来实施。按照教会法，主教只能施行绝罚、悔罪等精神性的处罚，无权实施鞭刑、监禁等肉体性惩罚。不过，在实践当中，教会自身也具有一定的强制执行能力。除了鞭打罪犯，主教还可以利用“教会之卫”（defensor ecclesiae）[③]等人员来实施其决定（例见《书信 20*》、《书信 10*》）。对于神职与修道人员、社会下层的穷人或佃农（coloni）等人员，教会常能施加肉体性的惩罚。[④] 虽然教会在原则上并不认同世俗法庭所惯用的暴力手段，但教会司法对肉体性惩罚的运用也是基本的事实。[⑤]

罗马晚期的世俗司法程序拖沓、受贿成风，相形之下，主教裁判反而成为一种颇有吸引力的选择。此外，其宗教性质也有利于调解当事人双方之间的矛盾。[⑥] 因而，在罗马政府的支持下，教会司法职能的发展是可以理解的。

二、教会求情

在奥古斯丁的青年时代，虽然皇帝们均为基督徒，但帝国的基督教化

---

① Lenski, “Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine”, 84 - 87.

② Cf. *En. ii Ps.* 25, 13.

③ 请参看 *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, s. v. “Defensor Ecclesiae”。

④ Dossey, “Judicial Violence and the Ecclesiastical Court in Late Antique North Africa”, 98 - 114; Lenski, “Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine”, 90 - 93.

⑤ Lamoreaux, “Episcopal Courts in Late Antiquity”, 161 - 165.

⑥ Lamoreaux, “Episcopal Courts in Late Antiquity”, 150 - 156, 167.

程度仍然有限。罗马宗教尚有强大的影响力，大批异教贵族仍在罗马政坛上占据要津。但到四世纪末、五世纪初，基督教化的程度逐渐提高了。[①] 到奥古斯丁晚年时，政治形势已经发生了巨大的变化。为数众多的高官已经成为虔诚的基督徒，“教会之子”们构成了新一代的政治家。[②]

随着帝国基督教化程度的加深，教会影响国家政策的能力也增强了。奥古斯丁的书信生动地反映了这一点。他曾经给各种高级官员写信，向他们宣传自己的主张，提出具体的要求。他曾多次致信非洲执政总督多纳图斯与阿普林吉乌斯、非洲刺史马切东尼乌斯、皇帝特派员马切利努斯，请他们本着基督教温和仁慈的精神，勿对犯罪的多纳特派教徒和狂热派分子[③]施以死刑。[④] 在致马切东尼乌斯的信中，奥古斯丁曾经详细地为主教的求情行为作了辩解，论述了官员应当秉承基督教的仁慈精神来审判罪犯的道理。[⑤] 奥古斯丁也曾为教会的利益而向高官说情。为了教会的一块地产，他曾致信政事总管奥林比乌斯，[⑥]谋求他的帮助。[⑦]

总的来说，主教的求情是当时教会影响政府决策的重要途径之一；其实际效果既取决于相关官吏的个人信仰态度，又深受交涉双方个人交谊程度的影响。正因为如此，奥古斯丁才会如此重视与那些高官的私人关系。

三、教堂避难

自君士坦丁以来，教会就获得了收容避难者的权利。避难者可以

---

① 请参看 T. D. Barnes, “Religion and Society in the Age of Theodosius”, in *Grace, Politics and Desire*, 157 - 175。

② Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 336.

③ 关于狂热派，详见第 5 章第 5 节。

④ *Ep.* 100; *Ep.* 133; *Ep.* 134; *Ep.* 139; *Ep.* 153.

⑤ *Ep.* 153.

⑥ 奥林比乌斯(Olympius)曾于 408 - 409 年间担任政事总管。

⑦ *Ep.* 96. Cf. Mratschek, “Te Velimus ... Consilii Participem: Augustine of Hippo and Olympius”, 224 - 232.

寻求教会的庇护，在30天内，只要不离开教堂，即可免受拘捕。[①] 如奥古斯丁所言："有时差役受当局派遣来教会捕人，他不敢冒犯上帝，以免身受其刀剑，就等在他被派往的地方，以捉拿犯人。"[②]

在书信中，奥古斯丁记载了数起避难事件。其一是法文提乌斯(Faventius)事件。法文提乌斯是希波附近一个农庄上的富农(conductor)，[③]为了躲避地主的伤害，他逃到希波的教会中避难。然而，当他出于麻痹而外出会友时，就被地方官吏(comitis officiali)弗劳伦提乌斯(Florentius)抓获了。[④] 为营救法文提乌斯，奥古斯丁先后致信负责海防的将领(tribunum)克雷斯考尼乌斯(Cresconius)和弗劳伦提乌斯。[⑤] 尽管如此，法文提乌斯仍然被弗劳伦提乌斯解往努米底亚省城切尔达(Cirta)，[⑥]面临总督(consularis)的审判。于是奥古斯丁又致信切尔达主教福图纳图斯(Fortunatus)与努米底亚总督盖内劳苏斯，[⑦]为法文提乌斯求情。[⑧] 受史料的限制，此案的最终结果不得而知。

与此相似的是维克托(Victorinus)事件。经营谷物生意的维克托与母亲和继父发生了争执，因而进入希波教会避难。趁奥古斯丁离开之时，当地的将领(tribunus)佩莱格里努斯(Peregrinus)闯入教堂，抓走了维克托。他宣称自己是奉命而行，但又拿不出上级的命令来。[⑨]

---

① Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 110.

② *Sermo Denis* 19, 2: "mittitur aliquando apparitor a magna potestate rapere aliquem de ecclesia; non audet facere contra deum, et, ne et ipse incurrat gladium, remanet ibi, ubi missus erat ut raperet."

③ "conductor"是罗马晚期的一类佃农。不同于隶农(coloni)，他们拥有长期租佃权，较为富裕。笔者暂译为"富农"。请参看：*Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, s. v. "Colonate"; *EDRL*, s. v. "Conductores"。

④ *Ep.* 115.

⑤ *Ep.* 113; *Ep.* 114.

⑥ 即今阿尔及利亚的重要城市君士坦丁(Constantine)。请参看：*OCD*, s. v. "Cirta"; *DGRG*, s. v. "Cirta"。

⑦ 盖内劳苏斯(Generosus)曾任努米底亚总督(Consularis Numidiae)，但其具体任职年份已不可考。关于其人，请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Generosus 1"。

⑧ *Ep.* 115; *Ep.* 116.

⑨ *Ep.* 28*, 5-6.

其三是法斯切乌斯(Fascius)事件。根据《书信 268》的记载，希波的基督徒法斯切乌斯为躲债而入教堂避难。为了保护他，教会出面借款，代付了债款。然而，事后他竟然食言，不知去向，置教会于尴尬的境地。①

另一个事例是《书信 250》和《书信 1*》所记载的克拉西切阿努斯(Classicianus)事件。该事件的起因是地方官吏克拉西切阿努斯②带领一队军士闯入教会捕人。③ 当地的主教奥克西利乌斯(Auxilius)④年轻气盛且缺乏经验。一怒之下，他竟然对克拉西切阿努斯全家施以绝罚(anathema)。奥古斯丁认为，绝罚全家的做法不但会酿成极其严重的后果，并且缺乏信理和教规上的依据。因此，他致信奥克西利乌斯主教，提出了自己的质疑。⑤

如果说主教裁判与教会求情都是教会影响政府的积极方式，教堂避难则是一种消极的影响方式。作为一种司法特权，避难权确实加强了教会对普通信徒的庇护能力，扩大了教会的社会影响。但另一方面，由于实际运作中的开放性和被动性，它既容易受到形形色色的滥用，也常常引发政教当局之间的矛盾。对教会来说，它无异于一把双刃剑。

四、教会世俗权力的局限

曾有学者强调了主教在当时的权势和政治影响，⑥但这种倾向是有失偏颇的。总的来说，在奥古斯丁的时代，基督教化的程度仍然是

---

① *Ep.* 268, 1-2.

② 根据《书信 250》的记载，克拉西切阿努斯的职务是“comes”，此职务并非“提督”，而应是一种较小的地方官职。见 FC 81, p. 10 note 1。

③ *Ep.* 1*, 3.

④ 有学者认为，这位“奥克西利乌斯”是恺撒里安毛里塔尼亚省的努尔科(Nurco)主教，该事件发生于 412 年。但有的学者对这种说法提出了质疑。见 FC 81, p. 10。

⑤ *Ep.* 250, 1-3, cf. *Ep.* 1*, *Ep.* 250A.

⑥ 例见：Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, 321-331; Brook Manville, “Donatism and St. Augustine: The Confessions of a Fourth Century Bishop”, *AugStud* 8 (1977): 126-129。

有限的，他并不生活在后世的“基督教社会”之中。[①] 其一，虽然在一定的条件下，主教具有干预某些世俗事务的权力，但帝国的法律能够限制其管辖范围和行使方式。尤其值得注意的是，教会自身的强制执行能力是微弱的。其二，虽然当时的主教们能够以求情等方式对罗马官员（尤其是其中的虔诚基督徒）发生影响，但我们不能对这种影响的程度作过高的估计。晚近的研究已经指出：虽然作为主教的奥古斯丁能够直接对当时一些高官发生影响，但在总体上，他对政府的影响力仍然是有限的。应当看到，直到虔诚的马切利努斯来到北非之后，奥古斯丁才得以与罗马的少数权贵建立密切的关系。[②] 其三，在操作上，教会的避难权常常力量有限。当世俗官吏侵犯避难权时，教会只能以绝罚等精神性惩罚来还击。由于世俗力量的薄弱，教会的庇护能力是有限的。

在实践当中，奥古斯丁（甚至整个北非公教会）的努力常常是软弱无力的。面对希波城中惯于为非作歹、欺压百姓的恶霸，奥古斯丁和他的教会只能“为我们所无力帮助的弱者徒然地伤悲”。[③] 413 年，在希拉克利安[④]之乱之后的大清洗中，曾经积极支持公教会并与奥古斯丁私交甚笃的马切利努斯与其兄阿普林吉乌斯一起受到了株连，被捕入狱。虽然教会竭尽全力来为马切利努斯兄弟求情，但最终他们仍被无辜地处死了。面对这一悲剧，除了在哀伤中远离迦太基、远离那些沾满血腥的人，奥古斯丁别无他途。[⑤]

---

① Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, 120.

② McLynn, “Augustine's Roman Empire”, 29 - 44; Kaufman, “Augustine, Macedonius, and the Courts”, 80 - 81; O'Donnell, *Augustine: A New Biography*, 34.

③ *Ep.* 22*, 2: “... nos pro ipsis miseris frustra gemimus quibus subuenire non possumus.”

④ 408 年政变后，希拉克利安（Heraclian）因杀害大将军斯提利科之功而得以出任非洲提督。随后，他又立下了平乱之功，地位十分显赫。413 年，他发动叛乱，一度兵临帝国行在拉文纳，旋即兵败身亡。请参看：*PLRE*, vol. 2, s. v. “Heraclianus 3”; Frend, *The Donatist Church*, 271 - 273, 292 - 293; Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, 12 - 13。

⑤ *Ep.* 151, 3. Cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 337 - 338; Frend, *The Donatist Church*, 292 - 294; Lancel, *Saint Augustine*, 267 - 268.

在根本上，教会的宗教性质与教会领袖们的个人资质限制了主教的世俗权势。虽然北非公教会中也有阿利比乌斯等较为熟悉罗马法的主教，但这不过是偶然的情况。虽然奥古斯丁对罗马法有相当的了解，但这种知识的程度毕竟是有限的。[①] 当遇到较为复杂的法律问题时，他必须求教于精通法律的专业人士。[②] 虽然奥古斯丁明白《圣经》对基督徒的要求，[③]努力以认真负责的态度来行使自己的裁判权，[④]但这些世俗的事务并不是他本人所热衷的。对于"世俗法务的迷茫与喧繁"(caligo et tumultus saecularium actionum)，[⑤]奥古斯丁时有怨言。[⑥] 与断案、求情这样的俗事相比，他宁愿在一所秩序井然的修院中过读经和祈祷的生活。[⑦] 奥古斯丁曾在一次布道中自明心迹："你们都知道，是你们的需要逼我们去那些我们自己不想去的地方：察言观色，站在门外等待，等着形形色色的人进出，被叫唤，有时好不容易才被接纳，卑躬屈膝地诉说，恳求，有时去讨恩惠，有时失落地离去。若不是被迫，谁会愿意忍受这些？……要求你们，恳求你们，别逼我们：我们不愿意和掌权的打交道。"[⑧]

可以说，虽然奥古斯丁手中握有一定的世俗权力，对罗马的法律也有一定的了解，但他对世俗权力本身并无多少兴趣。总的来看，当

---

① 多伊尔等学者强调奥古斯丁对罗马法有较多的了解，见 Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, 66 - 118; Lenski, "Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine", 87 - 90。

② 例见 *Ep.* 24*。

③ *Ep.* 24*, 1; *En. xxiv Ps.* 118, 3. 相关的经文见《哥林多前书》6：1 - 4："你们中间有彼此相争的事，怎敢在不义的人面前求审，不在圣人面前求审呢？……你们若有今生的事当审判，是派教会所轻看的人审判吗？"

④ 对此之描述见 *Vita*, 19。

⑤ *Ep.* 48, 1.

⑥ *En. ii Ps.* 25, 13; *En. xxiv Ps.* 118, 3; *Sermo* 137, 11.14; *Sermo* 339, 4; *Ep.* 33, 5; *Ep.* 48, 1.

⑦ *De opere monachorum*, 37.

⑧ *Sermo* 302, 17: "et tamen omnes nostis quia uestrae necessitates nos cogunt uenire quo nolumus: obseruare, ante ostium stare, intrantibus dignis et indignis exspectare, nuntiari, uix aliquando admitti, ferre humilitates, rogare, aliquando impetrare, aliquando tristes abscedere. quis uellet haec pati, nisi cogeremur?... rogamus uos, obsecramus uos, nemo nos cogat: nolumus habere rationem cum potestatibus."

奥古斯丁参与世俗性质的事务时，他的基本出发点是教会的牧民需要，扩大主教权势并非他的目的。[①] 如果能让政府处理，他就尽量避免卷入世俗问题。[②] 在根本上，奥古斯丁及其公教会的世俗权力是与晚期罗马帝国的基督教化程度相一致的：一方面，主教们不得不卷入某些世俗事务，也确实具有一定的干预世俗事务的能力；另一方面，在皇帝和高官面前，这种力量又是有限的。教会虽然能够影响国家，但反过来说，国家对教会的影响更是巨大的。面临强大的外部威胁时，教会不得不求助于皇帝，依靠政治权威来保护自己，并借助它来战胜对手。在北非公教会与多纳特派的长期斗争中，这一点得到了最充分的说明。

第五节 信仰与帝国：走向宗教强制

在奥古斯丁的时代中，虽然教会的世俗影响力已经发展到了不容忽视的地步，但它毕竟深受教会自身性质和晚期帝国基督教化程度的限制。这个问题的反面，就是当时的国家对宗教信仰的影响。在下面，我们将集中地探讨这种影响的最极端形式，即罗马帝国的宗教强制。

宗教信仰的自由是近代自由主义的支柱性观念之一。在西方的文化传统中，信仰自由的观念源远流长。但与此同时，在西方思想史上也存在着另一股相反的思潮。这一思潮虽然未必全盘否定个人在信仰选择上的权利，却在实践中主张对个人的信仰自由加以一定的限制，甚至为宗教强制提出了辩护。奥古斯丁即为这一思潮的代表人物之一。在理论的层面上，他在重视个人自由选择之伦理意义的同时，强调了原罪对人之向善能力的根本限制；在实践的层面上，在与北非的分裂教派多纳特派的长期斗争中，他支持了强制裂教分子回归公教会的帝国法令，为罗马帝国与公教会联手实施的宗教强制作了系统的

① Kaufman, "Augustine, Macedonius, and the Courts", 75 - 82; Robert Dodaro, "Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo", in *Augustine and Politics*, 99 - 115.

② Lenski, "Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine", 86, 94.

辩护。因此，在后世的宗教自由主义者眼中，奥古斯丁常被视为“迫害者之父”(le prince et patriarche des persécuteurs)。[①]

简单说来，这里所谓的“宗教强制”就是教会与国家相互合作，迫使宗教异议者皈依或回归官方确立的宗教信仰。必须指出，这种意义上的“宗教强制”并不完全等于一般意义上的国家对宗教事务的干预。虽然古代的西方社会往往忽视现代意义上的宗教宽容，[②]罗马国家对宗教的干预也并非新事，但问题在于，对多纳特派的强制标志着这种干预已经发展到了新的程度，构成了经典意义上的宗教强制问题。[③]

围绕着对多纳特派裂教分子、对其他异端分子、对异教徒的强制问题，奥古斯丁曾经作过大量的论述。在这些文本中，最集中、最有系统性的是他在多纳特派论争中的若干书信，尤其是其中的《书信 93》和《书信 185》。下文仅限于以多纳特派论争为语境，以这两封书信为核心文本，对奥古斯丁的宗教强制理论加以探讨。为此，我们将分两个角度来展开讨论：其一是围绕多纳特派而展开的角度，即公教会与多纳特派之间的斗争过程；其二是围绕着奥古斯丁而展开的角度，包括对其思想发展过程与核心文本的分析。在这两个层面中，其一是外在历史的层面，其二是内在观念的层面。在笔者看来，奥古斯丁的宗教强制思想不是一个单纯的观念层面的问题；只有在这两个层面相互作用的发展过程中，他为宗教强制所作的辩护才能得到深入的理解。

一、多纳特派的兴衰

在奥古斯丁时代的北非，分裂教派多纳特派的势力十分强大。在教会学上，该派延续了北非基督教的传统，强调了教会与圣事的纯洁性，与公教会的观念形成了鲜明的对比。不同于罗马化色彩较强的公

① 此语转引自 Peter Brown, “St. Augustine's Attitude to Religious Coercion”, 107。

② 见 Peter Garnsey, “Religious Toleration in Classical Antiquity”, in *Persecution and Toleration*, ed. W. J. Sheils (Oxford: Basil Blackwell, 1984), 1 - 27. Cf. Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 27 - 54。

③ Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, 302 - 307.

教会，该派深深扎根于罗马化程度较浅的努米底亚[①]等地区，既贴近地方性的宗教与文化传统，又立足于乡村地区，深受贫苦农民的支持。[②]依靠具有强烈暴力倾向的狂热派（Circumcellions）的支持，该派不但能够打击公教会，甚至还能在一定程度上抵抗罗马政府的镇压。[③] 站

① 努米底亚是罗马北非的行省之一。该省东邻直隶非洲省，西与古代的毛里塔尼亚（Mauretania）接壤，大致相当于今阿尔及利亚东北部。该地是北非游牧部落的活动中心。由于这些游牧民被罗马人统称为努米达人（Numidae），该地遂得名“努米底亚”。请参看：*DGRG*, s. v. “Numidia”; *OCD*, s. v. “Numidia”。该地虽然长期处于迦太基和罗马的统治之下，但弗伦德等学者认为，直到罗马晚期它仍然保持了浓厚的地方传统，是北非诸省中罗马化程度较低的一省，在地理、文化、经济等方面均有别于罗马化程度较高的北非沿海地区。请参看 Frend, *The Donatist Church*, 25 - 47。

② Frend, *The Donatist Church*, 48 - 75; id., “Donatist and Catholic: The Organisation of Christian Communities in the North African Countryside”, *Settimane di Studio del Centre Italiano di Sull'alto Medioevo* 28 (1982): 601 - 634. 必须指出，弗伦德强调以罗马和北非之间的民族矛盾、社会中上层与农民之间的社会矛盾来解释多纳特派，这种观点遭到了部分学者的批评，如：A. H. M. Jones, “Were Ancient Heresies National or Social Movement in Disguise?” *JTS* n. s. 10 (1959): 280 - 298; Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, 237 - 259; id., *Augustine of Hippo: A Biography*, 217; Markus, “Christianity and Dissent in Roman North Africa,” 30 - 32; Shaw, “African Christianity: Disputes, Definitions, and ‘Donatists’”, 12 - 13, esp. note 10。

③ 狂热派的兴起具有宗教、社会两方面的背景。一方面，他们是多纳特派基督教的信徒，具有浓厚的宗教色彩。他们经常在纪念烈士的教堂附近生活，就食于教堂附设的谷仓，所以被称为“circumcelliones”（circum cellas）。他们过着类似于修道者的生活，恪守清规戒律，崇拜殉教的烈士，随时准备殉教，甚至不惜以自杀的方式来赢得“烈士”的荣誉。他们惯于为宗教而施暴力，被称为“殉教斗士”（agonistici）或“基督战士”（milites Christi）。另一方面，狂热派的兴起也具有一定的社会、经济方面的基础。其主要成份是努米底亚和毛里塔尼亚的无产农民，主要在农村活动。他们经常以暴力手段威胁大地产，抗议经济上的压迫。多纳特派教会经常利用狂热派来打击异教徒和公教会，但有时也迫于形势而矢口否认。请参看：Frend, *The Donatist Church*, 171 - 177; id., “The *Cellae* of the African Circumcellions”, *JTS* n. s. 3 (1952): 87 - 89; id., “Circumcellions and Monks”, *JTS* n. s. 20 (1969): 542 - 549; cf. Henry Chadwick, “Augustine on Pagans and Christians: Reflections on Religious and Social Change”, in *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick*, ed. D. Beales and G. Best (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 13 - 15; Brent D. Shaw, “Who were the Circumcellions”, in *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, ed. Andrew H. Merrills (Burlington, VT: Ashgate, 2004), 227 - 258. 不同于西方学者的观点，传统的马克思主义史学将“狂热派”称为“阿格尼斯特运动”，认为它是奴隶和隶农的起义。请参看朱龙华，《世界历史·上古部分》，第 615 - 616 页，第 620 - 621 页；李雅书、杨共乐，《古代罗马史》，第 307 页。

在神学与道德论争的角度上看，多纳特派的兴起无疑具有一定的合理性。但若抛开神学上的是非与人事上的恩怨，可以说，这场裂教确实对北非的社会安定构成了严峻的威胁，还时而对罗马帝国的权威提出了挑战。

391 年，奥古斯丁开始在希波担任司祭。此前，他与多纳特派并无多少直接的接触，也没有多少知识上的了解。由于塔加斯特早已投向了公教会，他是在公教会的环境中长大的。在成年后，他的活动范围也是有限的，主要集中在罗马化的城市。对于作为多纳特派主要根据地的努米底亚腹地，他始终知之不多。担任司祭之后，奥古斯丁才开始认真研究多纳特派，并写成了他的第一部驳多纳特派作品《驳多纳特派诗篇》(*Psalmus contra Partem Donati*)。[①]

在公教会与多纳特派的斗争史上，390 年代正是一个决定性的时代。自 380 年代以来，在多纳图斯的继承人、多纳特派迦太基主教帕门尼安(Parmenian)的有力领导下，多纳特派的势力正当全盛。[②]然而，到 390 年代初，形势逆转的迹象出现了。就北非基督教内部而言，一方面，多纳特派的领袖帕门尼安已经去世；另一方面，在新任公教会迦太基主教奥勒留(Aurelius)和奥古斯丁等人的努力下，北非公教会开始对内改革，对外采取进逼的姿态。[③] 上升到国家政策的层面而言，帝国对公教会的支持力度也加大了。392 年，狄奥多西大帝颁布了一项重要的反异端法令，对异端教派的教士课以“金十磅”(denis libris auri)的处罚。[④] 不过，在较长的时期内，多纳特派仅被视为“裂教”而非“异端”，并不直接处于 392 年法令的实施范围

① Frend, “The Family of Augustine”, 135; id., “Augustine and State Authority”, 54 - 57; id., *The Donatist Church*, 233 - 237; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 36 - 40.

② Frend, *The Donatist Church*, 181, 193 - 207.

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 226 - 228; Frend, *The Donatist Church*, 245 - 247.

④ *Codex Theodosianus*, 16.5.21.

之内。[①]

395年，奥古斯丁开始担任希波主教。与此同时，公教会与多纳特派的斗争也愈演愈烈。在帕门尼安去世之后，新任迦太基主教普里米安(Primian)的斑斑劣迹在多纳特派内部引发了分裂，造成了"马克西米安裂教"。[②] 凭藉与地方实力派吉尔多的密切关系，多纳特派主体教会得到了北非当局的支持，以暴力手段镇压了马克西米安派。397年，野心膨胀的吉尔多发动叛乱，旋即失败。由于多纳特派与吉尔多之乱有直接的联系，这次叛乱的失败使多纳特派处在了非常不利的地位上。[③] 另一方面，由于蛮族入侵的威胁日益明显，罗马帝国愈发重视北非这个战略后方的稳定，早日结束这场大裂教也成了国家的政治要求。[④]

在有利的政治气候中，在397—405年之间，北非公教会紧锣密鼓地召开了一系列的宗教会议，其中至少有七次专门制定了针对多纳特派的教规。[⑤] 直面对手的步步进逼，多纳特派针对公教会的暴力行为升级了。公教会的主教(包括奥古斯丁本人[⑥]和卡拉马主教波西第乌

① 朗斯尔指出，392年的狄奥多西反异端法令之所以未被应用于多纳特派，是两方面的原因造成的：一方面，多纳特派尚未被定性为异端；另一方面，非洲的地方官吏和大地主不愿意执行。见 Lancel, *Saint Augustine*, 275 - 276。

② 马克西米安派得名于其领袖马克西米安(Maximian)，主要集中于比扎切纳省(大致相当于今突尼斯中南部)，请参看 *DGRG*, s. v. "Byzacium, Byzacena"。

③ Frend, *The Donatist Church*, 213 - 226; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 230 - 231. 吉尔多(Gildo)出身于罗马化的非洲土司努贝尔(Nubel)家族，在386年后担任非洲提督等要职。397年，他悍然作乱，次年战败身亡。关于其人，请参看：*PLRE*, vol. 1, s. v. "Gildo"; Stewart Irvin Oost, "Count Gildo and Theodosius the Great", *Classical Philology* 57 (1962): 27 - 30。

④ Frend, *The Donatist Church*, 244 - 245.

⑤ 即397年八月迦太基会议、401年六月迦太基会议、401年九月迦太基会议、402年米莱维斯(Milevis)会议、403年迦太基会议、404年迦太基会议、405年迦太基会议，请参看：Karl Joseph Hefele, *A History of the Christian Councils*, trans. William R. Clark et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1894 - 1896), vol. 2, 406 - 418, 421 - 428, 439 - 441; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 41 - 42, 49 - 52。

⑥ 奥古斯丁侥幸逃过了这次的袭击，见 *Vita*, 12; *Enchiridion*, 5.17。

斯[①]在内)遭到了袭击，改宗的原多纳特派教士更是遭到了残酷的迫害。[②] 在那些暴行中，最骇人听闻的是对已皈依公教会的巴该主教马克西米安(Maximian of Bagai[③])的迫害。他在祭坛边遭受了棍棒和刀剑的攻击，被暴徒拖拽于地，血流如注。最后，暴徒们还将奄奄一息的他从塔顶抛下。侥幸逃生后，巴该的马克西米安前往拉文纳，向皇帝控诉了多纳特派的暴行。[④]

在愈演愈烈的暴力活动面前，404 年的公教会迦太基会议决定向皇帝遣使，要求国家保护公教会，并将 392 年的狄奥多西反异端法令应用于多纳特派。[⑤] 然而，在北非公教会的使团抵达拉文纳之前，巴该的马克西米安等受害者已经先向朝廷作了申诉。在这些案件的影响下，皇帝霍诺留颁布了一系列严厉的反多纳特派法令，其中包括 405 年的“统一法令”(Edict of Unity/Edictum de unitate)。[⑥] 这些法令[⑦]的严厉性远远超出了北非公教会的要求，其主要内容包括：判定多纳特派已因其再洗礼的做法而构成异端；[⑧]凡继续施行该派之再洗礼的，没收其财产；[⑨]凡支持或包庇多纳特派的田庄(loca seu praedia)，视其情节，或抄没其地产，或对相关人等处以鞭刑和流放；[⑩]剥夺多纳特派分子进行遗赠、订立契约的权利。[⑪] 此外，根据奥古斯丁的记载，当时

---

① 关于对波西第乌斯的袭击，见 *Ep.* 105，4；cf. *Ad Cresconium*，3.50。

② Lancel，*Saint Augustine*，287－290；Frend，*The Donatist Church*，257－261.

③ 巴该(Bagai) 位于努米底亚腹地，即今阿尔及利亚之 Ksar Baghaï。

④ *Ep.* 185，27－28；*Ad Cresconium*，3.47. 请参看：Lancel，*Saint Augustine*，289－290；Frend，*The Donatist Church*，250－251，262－263。

⑤ 见 *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*，10. 93 (*Concilia Africae*，ed. C. Munier (CCL 149)，pp. 211－214)；*Ep.* 185，25. Cf. Hefele，*A History of the Christian Councils*，vol. 2，440。

⑥ *Ep.* 185，25－28；id.，*Ep.* 88，7. 请参看：Frend，*The Donatist Church*，261－264；Willis，*Saint Augustine and the Donatist Controversy*，50－51；Peter Brown，*Augustine of Hippo：A Biography*，233－234；Lancel，*Saint Augustine*，289－290。

⑦ *Codex Theodosianus*，16.5.37－38，16.6.3－5，16.11.2；cf. *Ep.* 93，19.

⑧ *Codex Theodosianus*，16.6.4pr.

⑨ *Codex Theodosianus*，16.6.4pr，16.6.5.

⑩ *Codex Theodosianus*，16.6.4.1.

⑪ *Codex Theodosianus*，16.6.4.3.

该派的神职人员还面临着被流放的威胁。[①]

405年的法令打击了多纳特派，但在后者的抵抗之下，其实际效果是有限的。408年，长期控制西部帝国的权臣斯提利科[②]在政变中被打倒。由于斯提利科向来大力支持公教会，其覆亡就激发了多纳特派的反攻。在斯提利科之后，积极支持公教会的权臣奥林比乌斯[③]一度掌权，但他也旋即倒台。在随后几年中，西部帝国同时遭受着内忧外患的煎熬：外有阿拉里克蛮族大军的南侵，内有罗马城守阿塔路斯[④]所发动的叛乱。由于时局动荡不安，帝国对多纳特派的压制暂时放松，于是多纳特派又卷土重来了。[⑤]

面对这种形势，410年的公教会迦太基会议决定再次遣使拉文纳，敦促皇帝恢复反异端法令的实施，并要求召开一次两派的辩论大会，以求彻底结束裂教问题。[⑥] 皇帝霍诺留接受了公教会的请求，颁布了严禁多纳特派集会的法令，[⑦]并派御前书记官(tribunus et notarius)、公教信徒马切利努斯前往非洲，主持召开辩论大会(Collatio)。[⑧]

411年6月，在马切利努斯的主持下，北非公教会与多纳特派的辩

---

① *Ep.* 185, 26.

② 自392年起，斯提利科(Flavius Stilicho)长期担任大将军(即"magister militum")一职。由于皇帝霍诺留年幼，他长期成为西部帝国的摄政者。408年，他在政变中倒台并被处死。请参看：*PLRE*, vol. 1, s. v. "Flavius Stilicho"; *Encyc. R. E.*, s. v. "Stilicho"; Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 173 - 175, 182 - 185; Alan Cameron, "Theodosius the Great and the Regency of Stilico", *Harvard Studies in Classical Philology* 73 (1969): 247 - 280。

③ 在斯提利科倒台之后，奥林比乌斯一度担任极有权势的政事总管之职。在此期间，他有力地支持了公教会。

④ 关于阿塔路斯(Priscus Attalus)其人，请参看 *PLRE*, vol. 2, s. v. "Priscus Attalus 2"。

⑤ Frend, *The Donatist Church*, 264 - 273; Lancel, *Saint Augustine*, 290 - 295; Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 182 - 187; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 60 - 63。

⑥ 见 *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*, 16 [*Concilia Africae* (CCL 149), p. 220]。

⑦ *Codex Theodosianus*, 16. 5. 51.

⑧ Frend, *The Donatist Church*, 273 - 274; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 63; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 330 - 331; Lancel, *Saint Augustine*, 295.

论大会在迦太基召开。在大会召开之前，早已胸有成竹的公教会单方面承诺：若多纳特派得胜，他们的主教将放弃主教职务；反之，多纳特派的主教们可以加入公教会，继续保留主教职位。[①] 由于会前有充足的准备时间（约 4 个月），两派都得以从北非各地调集人马，各自召集了 280 余位主教到会。大会分为三个阶段，前后历时 8 天（含休会时间）。围绕着教会的本质、善人与恶人在教会中共存的可能性等问题，双方进行了激烈的论战。作为公教会一方的七位主要论辩人之一，奥古斯丁在会上发挥了重要的作用。最终，马切利努斯宣布公教会获胜，多纳特派彻底失败。[②]

412 年 1 月，根据迦太基大会的判决，皇帝颁布了镇压多纳特派的新法令，勒令多纳特派的教士和平信徒回归公教会，否则将视其身份施以不同的惩罚：属于元老阶层之各等级者，[③]将被课以自 50 磅至 20 磅黄金不等的罚金；城市官吏和平民将被课以自 20 磅至 5 磅黄金的罚金；狂热派分子将被课以 10 磅白银的罚金。[④] 此外，主人应当强制其奴仆和佃户回归公教会；拒绝回归公教会的多纳特派教士，将被流放至非洲以外。[⑤] 总的来说，与 405 年的法令相比，412 年的法令具有更强的“强制”色彩：405 年只是惩罚违法的教派；而 412 年的法律强迫人加入公教会，违者将受到惩罚。[⑥]

412 年的强制法令给予多纳特派以沉重打击。在部分地区，多纳特派仍然坚持着抵抗，但随着时间的推移，公教会的战果在逐渐地扩

① *Ep.* 128, 2 - 3.

② Frend, *The Donatist Church*, 275 - 289; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 70 - 75; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 331 - 334; Emilien Lamirande, "Augustine and the Discussion on the Sinners in the Church at the Conference of Carthage (411)", *AugStud* 3 (1972): 97 - 112; Lancel, *Saint Augustine*, 295 - 300; Shaw, "African Christianity: Disputes, Definitions, and 'Donatists'", 14 - 33; O'Donnell, *Augustine: A New Biography*, 234 - 243. 411 年迦太基大会的会议记录见 *Gesta Conlationis Carthaginiensis, Anno* 411, 载 CCL 149A；对会议经过的概述，见 *Brevicvlvs Collationis cvm Donatistis*, 载 CCL 149A。

③ 在晚期罗马帝国，元老阶层内部又分“权贵”（illustres）、“显贵”（spectabiles）、“贵人”（clarissimi）诸等级，见 Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 1, 525 - 530。

④ *Codex Theodosianus*, 16. 5. 52pr.

⑤ *Codex Theodosianus*, 16. 5. 52. 4 - 5.

⑥ Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, 304 - 306; id., *Augustine of Hippo: A Biography*, 334.

大着。[①] 在413年的希拉克利安之乱中，积极支持公教会并与奥古斯丁私交甚笃的马切利努斯被卷入了政治阴谋，含冤而死。[②] 虽然这一悲剧对奥古斯丁个人造成了沉重的打击，但帝国的宗教强制政策并未因此而改变。[③] 虽然多纳特派并未被彻底铲除，[④]但总的来说，依靠帝国的力量，北非公教会终于迎来了一个为时短暂的"统一"时期。可以想象，对奥古斯丁和他身后的整个北非公教会来说，令人扼腕不已的是，将近半生的艰苦斗争与无数人的血泪，所换回的不是教会与北非的长治久安，而只是区区十年的短暂"统一"。[⑤]

---

① Frend, *The Donatist Church*, 290 - 299; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 335 - 336. 需要指出的是，在《多纳特派教会》一书中，弗伦德倾向于强调多纳特派的顽强抵抗，认为宗教强制的成效是有限的。但在迪夫雅克新发现的书信发表后，他的观点有所改变。对于公教会的胜利，他给予了更高的估计，例见：W. H. C. Frend, "Fussala: Augustine's Crisis of Credibility", 263 - 264; id., "The Divjak Letters: New Light on St. Augustine's Problems", 503, 508, 511; id., "The Donatist Church-Forty Years on", in *Windows on Origins: Essays on the Early Church in Honour of Jan Stoop on His Sixtieth Birthday*, ed. C. Landman and D. P. Whitelaw (Pretoria, 1985), 79。

② 请参看本章第4节的第4部分。

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 337 - 338; Frend, *The Donatist Church*, 292 - 294; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 77 - 78; Lancel, *Saint Augustine*, 267 - 268, 301. 麦克林恩、奥唐奈等人极力强调了马切利努斯在奥古斯丁一生中的重要影响，见：McLynn, "Augustine's Roman Empire", 40 - 44; O'Donnell, *Augustine: A New Biography*, 34。

④ 弗伦德认为，在430年以后，在汪达尔人统治期间和拜占庭再征服期间，多纳特派仍然延续着，见 Frend, *The Donatist Church*, 300 - 314. 而马库斯认为，六世纪所谓的"多纳特派"不是奥古斯丁所谓的"多纳特派"，而只是非洲教会长期以来始终存在的自治意识，见 R. A. Markus, "The Problem of 'Donatism' in the Sixty Century", *Gregorio Magno e il suo tempo*, *Studia Ephemeridis 'Augustinianum'* 33 (1991): 159 - 166, cf. id., "Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period", *Studies in Church History* 3, ed. G. J. Cuming (Leiden: Brill, 1966), 140 - 149; "Donatism: The Last Phase", *Studies in Church History* 1, ed. C. W. Dugmore and C. Duggan (London: Nelson, 1964), 118 - 126. 关于拜占庭时期的北非，可参看陈志强，《拜占庭学研究》，第294—310页。

⑤ 从412年的宗教强制法令到429年汪达尔人对北非的入侵，期间不过17年。到430年，希波已在汪达尔人的围困中成为一座孤城。在围城的战火中，奥古斯丁在病榻上辞世。还可以换一个角度来看。奥古斯丁的最后一部重要的驳多纳特派著作《驳高登提乌斯》约作于420年。可见，直到当时反多纳特派的斗争还比较激烈（Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 82 - 83; cf. *Aug. Encyc.*, s. v. "Gaudentium, Contra".）。唯有在生命中的最后十年里，奥古斯丁才得以淡出了与多纳特派的激烈论战。如是观之，镇压多纳特派所实现的相对安定的局面不超过10年。

二、多纳特派论争与奥古斯丁的思想变化

在北非公教会与多纳特派的长期斗争中，奥古斯丁发挥了十分重要的作用：其一，作为希波这座北非重要城市的主教，他领导了本城及周边地区的公教会与多纳特派的交涉与辩论；其二，作为北非公教会的头号理论家与重要的领袖，他在教会的决策过程中发挥了相当重要的作用；[①]其三，作为蜚声非洲内外的著名神学家与作家，他撰写了大量的论战作品，继承与发展了公教会的反裂教理论，提出了一套相当成熟的宗教强制理论。可以说，以其文字的力量，奥古斯丁不仅为北非本地的反裂教斗争提供了理论指导，还对外地、对后世发挥了重大的影响。因此，奥古斯丁在多纳特派论争中的思想，尤其是他在宗教强制问题上的思想变化，就具有了重要的意义。

约于 393 年，奥古斯丁创作了他的第一部驳多纳特派作品《驳多纳特派诗篇》。此后，他连篇累牍地写了许多驳斥多纳特派并为公教会作辩护的作品，其题材包括书、书信、布道辞等。除了《驳帕门尼安书》(*Contra epistolam Parmeniani*)、《论洗礼》(*De baptismo*)、《驳佩第利安》(*Contra litteras Petiliani*)、《驳克雷斯考尼乌斯》(*Ad Cresconium grammaticum partis Donati*)、《驳高登提乌斯》(*Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*)等十余种专门为驳斥多纳特派而撰写的书外，他的许多书信和布道辞也涉及了与多纳特派的论争。[②]其中，尤其值得重视的是他在多纳特派论争中写作的一批书信。[③]

---

① 例见 *Ep.* 185, 25。

② 关于奥古斯丁之驳多纳特派著作的基本书目，见：Possidius, *Indiculus* (PL 46), Cap. III; Trapé, "Saint Augustine", 383 - 386; 对这些作品的概述，见：*Aug. Encyc.*, s. v. "Anti-Donatist Works"; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 36 - 92; Frederick W. Dillistone, "The Anti-Donatist Writings", in *A Companion to the Study of St. Augustine*, 175 - 202; Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 252 - 263。

③ 对奥古斯丁有关多纳特派论争之书信的概述，见 W. J. Sparrow-Simpson, *The Letters of St. Augustine* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919), 82 - 125. 此外，威利斯的著作也详述了相关的书信和布道辞，见 Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 36 - 92。

在奥古斯丁与多纳特派的论争中，主要的理论问题可以被归纳为三个方面。其一是教会的本质。多纳特派认为，真正的教会只能是一个由"圣人"组成的较小的团体；而奥古斯丁强调教会的普世性，坚决反对为追求教会的圣洁性而裂教。其二是圣事的有效性。多纳特派相信洗礼的有效性依赖于神职人员个人品性之纯洁，拒不承认所谓的公教会的洗礼，坚持对转入本派的基督徒施行再洗礼；而奥古斯丁强调圣事的有效性并不取决于个人的资格，坚决反对为追求仪式的"圣洁"而施行再洗礼。其三涉及教会与国家的关系，主要是教会借助世俗权威对异议分子实行宗教强制的问题。[①] 第三个方面的问题是我们的关注焦点。围绕于此，奥古斯丁在若干书信中作了最全面的阐述。

虽然，对于奥古斯丁这位古代晚期的主教，某种形式的宗教强制本是"生活中的现实"(facts of life)，[②]但问题在于，他不仅是早期教会中唯一一位详细地讨论过宗教强制问题的作者，还直率地承认过自己在这一问题上的思想变化，并全面地为其作了论证。[③]

在《再思录》中，奥古斯丁回顾了自己在宗教强制问题上的思想变化：在当年的《驳多纳特派》(*Contra partem Donati*)[④]第 1 卷中，他曾经说："我并不乐于见到的是，凭借任何世俗权威之力，以暴力迫使裂教分子回归[教会的]共融"；[⑤]原因在于，在当时，"我尚且不知他们的

---

① Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 284 - 311. Cf. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 93 - 177; Dillistone, "The Anti-Donatist Writings", 181 - 197.

② 语出 Peter Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", 107. 马库斯也指出，在奥古斯丁的非洲，强制是生活中的现实之一，见 Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 140. 在鲍林看来，宗教强制在当时乃是司空见惯的，奇怪的不是为何奥古斯丁参与了这种强制，而是为何他极力为这种强制作辩护，见 John R. Bowlin, "Augustine on Justifying Coercion", *Annual of the Society of Christian Ethics* 17 (1997): 49 - 70, esp. 50 - 52。

③ Peter Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", 107.

④ 该书约作于 397 - 400 年间，已佚。见 FC 60, p. 129 note。

⑤ *Retractationes*, 2. 5: "... non mihi placere ullius saecularis potestatis impetus schismaticos ad communionem uiolenter artari."

邪恶胆敢如此严重，亦未知教训之关怀能如此地使其向善。”[①]在《书信93》中，奥古斯丁也明确地指出：在其他主教的影响下，“我最初的观点”(mea primitus sententia)被放弃了。[②]

从他的书信来看，在担任教职之初，奥古斯丁确实强调以和平对话的方式来解决裂教问题。在392年左右，时任希波教区司祭的奥古斯丁曾致信多纳特派的西尼提[③]主教马克西米努斯(Maximinus)，为多纳特派对公教会的一名教士施行再洗礼而进行交涉(《书信23》)。[④]在这封信中，奥古斯丁希望在“撤走军队之后”(post abscessum militis)，以“和平对话”(pacificis conlationibus)的方式来解决两派之间的分歧。他强调自己不打算违背他人的意愿，强迫他人加入公教会。他主张以理性的讨论来解决问题，世俗当局和狂热派都不必介入。[⑤] 然而，在较晚的著作中，奥古斯丁却利用《路加福音》第14章中的一段经文，[⑥]大力宣扬“勉强人进来”(cogite intrare[⑦]/compelle intrare[⑧])的道理。相形之下，奥古斯丁的论调确实发生了变化。

常有学者认为，在借助国家权力对多纳特派分子实施强制的问题

---

① *Retractationes*, 2.5: "... quoniam nondum expertus eram, uel quantum mali eorum auderet impunitas, uel quantum eis in melius mutandis conferre posset diligentia disciplinae."

② *Ep.* 93, 17.

③ 西尼提(Siniti/Sinitum)位于希波之郊，多纳特派在此设有主教。

④ 关于 *Ep.* 23 的写作时间，见伊诺(Robert B. Eno)的《书信年表》(*Aug. Encyc.*, pp. 299 - 305); Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 38 - 39; cf. J. Divjak, "Äußere Daten der Korrespondenz", in *Aug. Lex.*, vol. 2, cols. 1027 - 1036.

⑤ *Ep.* 23, 6 - 7.

⑥ 《路加福音》14:1 - 23:“安息日，耶稣到一个法利赛人的首领家里去吃饭……耶稣又对请他的人说：‘你摆设午饭或晚饭，不要请你的朋友、兄弟、亲属和富足的邻舍，恐怕他们也请你，你就得了报答。你摆设筵席，倒要请那贫穷的、残废的、瘸腿的、瞎眼的，你就有福了！因为他们没有什么可报答你。到义人复活的时候，你要得着报答。同席的有一人听见这话，就对耶稣说：‘在上帝国里吃饭的有福了！’耶稣对他说：‘有一人摆设大筵席，请了许多客。到了坐席的时候，打发仆人去对所请的人说：‘请来吧！样样都齐备了。’众人一口同音地推辞……那仆人回来，把这事都告诉了主人。家主就动怒，对仆人说：‘快出去，到城里大街小巷，领那贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的来。’仆人说：‘主啊，你所吩咐的已经办了，还有空座。’主人对仆人说：‘你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来，坐满我的屋子……’”

⑦ *Ep.* 93, 5; *Ep.* 185, 24; *Sermo* 112, 8.

⑧ *Ep.* 173, 10; *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, 1.28.

上，奥古斯丁的态度经历了一个逐步变化的过程。[①] 简单说来，奥古斯丁最初希望以和平对话的方式来解决裂教问题，这种态度的代表性文本是《书信 23》；到了 400 年前后，面对多纳特派的暴力威胁，他开始接受防御性的国家干预；405 年以后，以统一法令的实施为标志，罗马帝国开始大规模地镇压多纳特派，奥古斯丁也最终接受了国家的强制政策。应当说，在这三种态度中，真正成为问题的，或者说真正的"宗教强制"，仅限于其三。

不同于上述看法，威利斯、布朗等学者则指出，早在 400 年左右，奥古斯丁就已经倾向于接受宗教强制了。他们认为，《驳帕门尼安书》等作品已经流露了接受宗教强制的倾向。[②] 布朗等学者认为，奥古斯丁早就在理论上接受了国家干预，但出于对教会牧民能力（或者说教会吸收皈依者的能力）的顾忌，直到 405 年以后，他才全面接受了对多纳特派的强制政策。[③] 弗伦德则认为，起初奥古斯丁之所以强调以讨论的方式来对付多纳特派，是由于当时北非还处在亲多纳特派的吉尔多的控制之下，因此政府尚不可能大力支持公教会。他进而指出，即

---

① 例见：Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, 24 - 29; Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 86 - 101; Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 184 - 215; John A. Rohr, "Religious Toleration in St. Augustine", *Journal of Church and State* 9 (1967): 55 - 58; Keresztes, "Saint Augustine's Good Christian Ruler", 513 - 525; Burt, *Friendship and Society*, 213 - 215; Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 240 - 241; Dyson, *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers*, 61 - 62. 根据拉米朗德的总结，包括孔布（G. Combès, *La Doctrine politique de saint Augustin*, 385, 468 - 469）、蒙索（Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'á l'invasion arabe*, Paris: E. Leroux, 1901 - 1923, vol. 7, 218 - 227）在内的许多欧洲大陆学者都持类似观点，见 Lamirande, *Church, State and Toleration*, 12 - 13。

② Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 42 - 43, 128 - 129; Peter Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", 109 - 110; id., *Augustine of Hippo: A Biography*, 230 - 232. 邦纳则指出，在《驳帕门尼安书》中，奥古斯丁只是在为 340 年代的"马卡里乌斯迫害"（Cf. Frend, *The Donatist Church*, 177 - 181）作辩护，因此这些文本并不能说明当时他已经接受了国家的宗教强制。见 Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 304 - 305。

③ Peter Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", 109 - 111; id., *Augustine of Hippo: A Biography*, 229 - 235; Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 135 - 139; Rohr, "Religious Toleration in St. Augustine", 60 - 63; Lamirande, *Church, State and Toleration*, 23 - 28.

便在那个阶段，奥古斯丁也已经开始在实践中向政府求助了（例见《书信 34》、《书信 35》）。[①]

总的来说，“逐步变化论”侧重于外在的视角，仔细描述了奥古斯丁之论调的变化；而“原则不变论”力图说明，其论调变化只是表面现象，他的基本原则并未改变。但无论如何，由于奥古斯丁等人所起的“降温”作用，404 年的公教会迦太基会议只是决定向皇帝请求保护，而不是要求帝国以暴力手段铲除多纳特派。在这次宗教会议上，奥古斯丁尚且主张不强迫人加入公教会。[②] 学者们普遍认为，是在 405 年之后，奥古斯丁才开始全面地为宗教强制政策作辩护。

在 405 年以后的许多作品中，奥古斯丁为当时的宗教强制进行了反复的辩护和系统的论证。在这些作品中，最有代表性的就是《书信 93》和《书信 185》。下文将以这两封书信为中心，分析奥古斯丁为宗教强制所作的论证。

三、宗教强制的含义

在简要地讨论了公教会与多纳特派之间的斗争过程与奥古斯丁的思想变化过程之后，我们还需要进一步澄清所谓的“宗教强制”的含义。简单说来，当时的宗教强制就是公教会与国家相互合作，迫使宗教异议者皈依或回归公教会。按鲍林的说法，这里所谓的“强制”（coercion）意为“违背你的意愿”（contra voluntatem tuam），具体又包括三种情形：受诱使去做自己所不愿的事；受限制不得做自己所愿的事；被强迫做自己不愿的事。[③] 在这几种情形中，405 年的法令主要属于第二种的范畴（禁止多纳特派分子进行某些行为），而 412 年的法令主要属于第三种（强迫多纳特派分子回归公教会）。

在具体的手段上，“强制”也可以被分为两类：其一是奥古斯丁所反对的，以 340 年代的“马卡里乌斯迫害”为代表的军事镇压；其二是

① Frend, *The Donatist Church*, 238 - 242.

② *Ep.* 185, 25.

③ Bowlin, “Augustine on Justifying Coercion”, 49 - 50 n. 1.

奥古斯丁所接受的措施，它既包括对某些公民权利的压制，也包括对某些宗教行为的直接禁止。[①] 因此，奥古斯丁所接受的“宗教强制”虽然以国家的强制力量为依托，却并非为达到目而不择手段的镇压和迫害。

此外还需要说明三个相关的问题。第一，上述意义上的“宗教强制”总是与国家对宗教事务的干预密切联系，但并不等于“国家干预”。一方面，国家对教会内部事务的干预未必以“强制”为特点；另一方面，国家以其强制力量为教会提供的服务也未必构成“宗教强制”（如国家为正遭受暴力攻击的教会所提供的纯保护性措施），因为这些措施未必涉及对他人意愿的违背。

第二，在形势有利的条件下谋取国家的支持，是公教会与多纳特派的共同策略。对于一般意义上的国家干预，不仅奥古斯丁并无异议，[②]多纳特派的实际行动也说明了他们在实践上的认可。自多纳特派裂教产生以来，国家的政治干涉一直在相当大的程度上左右着两派的势力消长。从 313 年开始，多纳特派就连续三次向君士坦丁上诉，并连续三次遭到失败。[③] 正是君士坦丁的裁决，使多纳特派长期处在非常不利的位置上。[④] 346 年，多纳图斯为得到国家的承认而上书皇帝康斯坦斯（Constans，337－350 年在位）。[⑤] 结果多纳特派自食其果，遭受了“马卡里乌斯迫害”的沉重打击。[⑥] 在 361－363 年之间，形势再次逆转。为了打击基督教，背教皇帝尤利安转而支持多纳特派，使其势力重新上升。[⑦] 虽然尤利安之后的罗马皇帝们都在原则上支持公教

① Lamirande, *Church, State and Toleration*, 7－9.

② Burt, *Friendship and Society*, 210－213; Lamirande, *Church, State and Toleration*, 23－28; Bowlin, “Augustine on Justifying Coercion”, 55－60.

③ 这三次失败是：313 年，根据君士坦丁的决定，由罗马主教米尔提阿德斯（Miltiades）主持的拉特兰宗教会议谴责了多纳特派；314 年，在高卢的阿尔勒（Arles）召开的宗教会议再次承认了切奇里安派；316 年，君士坦丁亲自裁决，再次确定了对切奇里安派的支持。

④ Frend, *The Donatist Church*, 144－162; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, 91－107.

⑤ 康斯坦斯（Constans）于 337－350 年在位。

⑥ Frend, *The Donatist Church*, 177－187.

⑦ Frend, *The Donatist Church*, 187－192.

会，但在372—375年之间的弗姆斯之乱期间、386—398年之间吉尔多执掌北非兵权期间，[①]多纳特派都谋取了北非地方政权的支持。[②] 总之，就两派的实际行为而言，国家干预宗教事务的权力是得到公认的。虽然多纳特派常常抗议罗马政府的干预，但在实践中，他们自己也经常积极利用国家的力量。

第三，在当时的北非，多纳特派力量强大，并非居于劣势的少数派。因此，如布朗所言，对奥古斯丁而言，宗教强制是战胜强硬对手的手段，而非消灭居于劣势之少数派的企图。[③] 为此奥古斯丁强调说：在表面上是公教会在迫害多纳特派，而实际上，是多纳特派在不断地以暴力来迫害公教会一方。[④] 因此，奥古斯丁时代的宗教强制，实质上是指公教会借助国家力量来保护自己，并战胜具有攻击能力的对手。

只有明确了上述几个问题，我们才能对奥古斯丁时代的"宗教强制"有一个比较贴近实际的认识。在405年以后的许多作品中，奥古斯丁为当时的宗教强制进行了反复的辩护和系统的论证。在这些作品中，最有代表性的是《书信93》和《书信185》。下文将以这两封书信为中心，分析奥古斯丁为宗教强制所作的论证。

四、《书信93》对宗教强制的论证

《书信93》约作于407或408年。[⑤] 全信长达13章53节。这封信的写作对象是罗加特派的领袖、卡坦纳（Cartenna）[⑥]主教文森特

---

① 弗姆斯（Firmus）是吉尔多的兄弟，于372年在北非作乱，自立为王。375年，弗姆斯之乱被平定。请参看：Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 29. 5. 1 - 29. 5. 55, in LCL 331; Frend, *The Donatist Church*, 197 - 199; *PLRE*, vol. 1, s. v. "Firmus 3"; Andy Blackhurst, "The House of Nubel: Rebels or Players?" in *Vandals, Romans and Berbers*, 59 - 75。

② Frend, *The Donatist Church*, 197 - 199, 208 - 226.

③ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 240.

④ *Ep.* 88, 8.

⑤ 除PL外，迪夫雅克、伊诺与特斯克也如此系年，见 *Aug. Lex.*, vol. 2, cols. 1027 - 1036; *Aug. Encyc.*, 299 - 305; WSA Ⅱ/1, 376。

⑥ 即今阿尔及利亚之提奈斯（Ténès），是该派的活动中心。

(Vincentius)。该派是多纳特派教会内部一个较小的裂教派别，反对借助世俗当局和狂热派的力量来解决教内矛盾的做法。[①] 凭着青年时代之旧交的身份，奥古斯丁试图以这封信来游说、劝降文森特，从而削弱多纳特派。由于罗加特派是一个与多纳特派主体教会不和的小教派，他极力说明缺乏普世性的多纳特派绝不是真教会；由于该派反对世俗力量的干预，他必须在公教会的立场上对当时正在实施的宗教强制作出解释。

在向文森特致意之后，第 1 章(第 1—3 节)开宗明义地摆明了奥古斯丁的立场："以上帝所建立的权威来限制和纠正"(per ordinatas a deo potestates cohiberi atque corrigi)多纳特派是有益的。[②] 他强调，强制政策的实施已见其效：纠正(correctione)使许多人心悦诚服地接受了"公教会的统一"(unitatem catholicam)，就连不少狂热派分子都已经成了虔诚的公教信徒。虽然这些措施只对部分人有益，但医药也有无效的时候，不能为此而弃用。[③] 从实际效果的角度来看，强制的手段是有益的。奥古斯丁认为，由于"恶习"[④]的阻挠，只有将教育和恐惧这两手结合起来，才能使许多人思索真理，改变自己的思想："当拯救人的教义与有益的恐惧相结合，不仅真理之光驱散了恐惧的黑暗，恐惧之力也打碎了恶习的束缚。"[⑤]他同时强调，公教会的目的是为了拯救多纳特派分子，使他们走上得救的道路，以最终避免上帝的惩罚。

---

① 罗加特派(Rogatists)得名于其领袖罗加图斯(Rogatus)。该派产生于 370 年左右，至少延续至五世纪初叶。其活动范围主要在恺撒里安毛里塔尼亚省(相当于今阿尔及利亚西北、中北部沿海一带)。以卡坦纳(Cartenna)为中心，该派拥有 10 个左右的主教区。该派反对多纳特派主体派利用背教皇帝尤利安之世俗力量来解决教会内部矛盾的做法，反对狂热派的暴力活动。在神学上，该派十分强调捍卫教会的纯洁性，坚持再洗礼。约在 372 - 375 年间，多纳特派主体派曾利用弗姆斯的叛军来镇压罗加特派，但该派并未被铲除。请参看：Frend, *The Donatist Church*, 197 - 199; *Aug. Encyc.*, s. v. "Rogatism"。

② *Ep.* 93, 1.

③ *Ep.* 93, 2 - 3.

④ "恶习之力"(ui consuetudinis)；"根深蒂固的恶习"(uetustate consuetudinis)。

⑤ *Ep.* 93, 3: "cum uero terrori utili doctrina salutaris adiungitur, ut non solum tenebras erroris lux ueritatis expellat, uerum etiam malae consuetudinis uincula uis timoris abrumpat ..."

在他看来，教会的强制是“慈父般的关爱”(paterna diligentia)，而那些顽固的裂教分子是“因爱而非因恨而遭受鞭打”(quia dilectione, non odio flagellati sunt)。[①] 总之，宗教强制是有益的，公教会的动机是良好的。

第 2 章(第 4—8 节)征引《圣经》中的事例说明，强制和逼迫未必不符合基督教的价值标准。《路加福音》第 14 章所说的“勉强人进来”(cogite intrare)，保罗因暴力的逼迫而皈依(《使徒行传》第 9 章)，撒莱惩罚她的使女夏甲以挽救她(《创世记》第 16 章)，这些例子都说明，为正义而逼迫人是正当的。[②] 奥古斯丁相信，只要目的正当，严厉的手段就是正当的，因为“严厉的爱胜于温厚的欺骗”。[③] 或者说，“有时牧人也挥鞭使迷途的牛羊回归畜群”。[④]

既然善人、恶人同样可以惩罚人、逼迫人，他们之间的根本差别就不在于外在的行为，而在于内在的动机：“善人和恶人做同样的，也遭受同样的，他们的分别就不在于行为和惩罚，而在于各自的动机。”[⑤]《圣经》中的例子同样可以说明这个道理：法老和摩西同样惩罚以色列人(《出埃及记》第 5 章、第 32 章)，“他们所做的相似，但他们并不一样地都有为善之心”；[⑥]在《新约》中，既有攻击保罗者，也有为保罗而打人的(《使徒行传》第 16 章，第 18 章)，二者的动机也是不同的；基督和犹大都作了舍弃，基督和盗贼都上了十字架，同样的行为都说明不了什么问题。因此，受逼迫的未必值得赞美，逼迫人的也未必应受谴责。关键在于，谁才是“为了正义”(propter iustitiam)。奥古斯丁认为，恶人总是迫害善人，善人也总是逼迫恶人。不同在于，恶人是为了伤害人，而善人是为了照看人；恶人是出于欲望(illi seruientes cupiditati)，

① *Ep.* 93, 1-3.

② *Ep.* 93, 4-6.

③ *Ep.* 93, 4: “melius est cum seueritate diligere quam cum lenitate decipere.”

④ *Ep.* 93, 5: “... aliquando pastorem flagello ad gregem pecora errantia reuocare.”

⑤ *Ep.* 93, 6: “eum boni et mali eadem faciunt eademque patiuntur, non factis et poenis sed causis utique discernendi sunt.”

⑥ *Ep.* 93, 6: “... similia fecerunt, sed non similiter prodesse uoluerunt.”

而善人是出于爱(illi caritati)。[①]

在论证了强制符合《圣经》的精神之后，第 3 章(第 9—11 节)进而论证世俗权威的干预符合基督教的精神。奥古斯丁指出，《诗篇》早有预言："现在，你们君王应当省悟！你们世上的审判官该受管教！当存畏惧侍奉主。"(《诗篇》2:10—11)他认为：尼布甲尼撒(见《但以理书》第 3—4 章)同时象征着使徒的时代和教会现在的时代：在使徒的时代中，国王强迫义人崇拜偶像，使他们受苦；而现在，国王信奉了上帝，不信者受苦了。[②] 在他看来，针对裂教分子的流放和罚金的惩罚，只是为唤回基督的迷途之羊而使用的"有限的严厉"(temperata seueritas)。[③]

承接上章关于世俗权威的论辩，第 4 章(第 12—15 节)接着指出，多纳特派自身就热衷于利用世俗权威来打击对手：为了对付罗加特派等小教派，多纳特派曾求助于世俗权威的力量；为了得到国家的支持，该派不惜寻求背教皇帝尤利安的帮助；该派自己曾几次三番地上诉君士坦丁，却拒不接受皇帝的决定。

第 5 章(第 16—19 节)又从历史问题回到了强制的效果，深入地分析了权威之强制与个人意愿的关系。奥古斯丁承认，在违背意愿的情况下，一个人不可能变善。但他指出：出于恐惧，人会改正自己的错误，接受真理。实践已经证明，依靠皇帝们的法律，包括奥古斯丁之家乡塔加斯特在内，有许多原属多纳特派的城市真心地皈依了公教会。[④] 为何强制能使人真心地皈依？他分析了五种情况：有许多人早已接受了公教会的真理，仅仅因为担心冒犯自己人而不愿付诸行动；有许多人只是受到了恶习的束缚；有许多人之所以接受多纳特派，只因为安逸的现状使他们不愿认识公教会的真理；有许多人是受到了谣言的迷惑；有许多人误以为两边同样都是基督教会，并无差别。奥古斯丁认为，法律的恐惧可以使上述五类人都受益。[⑤] 他极力自明心迹：不能反

① *Ep.* 93, 6-8.
② *Ep.* 93, 9.
③ *Ep.* 93, 10.
④ *Ep.* 93, 16-17.
⑤ *Ep.* 93, 17-18.

对其他主教，不召回基督的迷途之羊。他坚持，为了挽救多纳特派分子，405 年的强制法令是正当的。总之，千言万语，一语可诉："要让地上的君王服务于基督，为基督而颁布法律！"①

另外，奥古斯丁还在第 17 节中谈到了自己的思想变化：最初，他的观点是不应迫使任何人加入公教会，而应采取论辩、说理的方法，否则就会造成大量的伪公教信徒（fictos catholicos）；但其他主教提出了许多成功的事例，改变了他的观点。

承接上文，第 6 章（第 20—21 节）首先对前一部分作了概括。奥古斯丁指出，世俗权威对宗教信仰的作用是双重性的：当世俗权威攻击真理时，对义人来说这是荣耀的考验，但对弱者来说是危险的试探；当世俗权威宣扬真理时，对误入歧途的聪明人来说这是有益的警告，但对愚顽者来说只是无用的折磨。他以《圣经》之权威来论证自己的权威观："没有权威不出于上帝；所以，抗拒掌权的就是抗拒上帝的命；作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。"（《罗马书》第 13 章）。

随之奥古斯丁转入了对教会学问题的讨论。他强调，经文明明白白地指出了基督教的普世性，指明了教会将要遍及全世界。② 然而，罗加特派蜷缩在卡坦纳附近的一隅之地，仅有限于一省之内的九、十个主教，却妄图否定"在万民中成长，直至世界尽头的教会"（ecclesiam crescentem in omnibus gentibus usque in finem saeculi）。③ 第 7 章（第 22—23 节）和第 8 章（第 24—27 节）突出了将要传遍世界的基督教与人丁单薄的小教派的鲜明对比，并指出"公教之名"（catholicae nomen）所强调的不是对神之诫命和圣事的遵守，而是"全世界的共

① *Ep.* 93，19："immo uero seruiant reges terrae Christo etiam leges ferendo pro Christo."

② 相关的《圣经》经文如："地上万国必因你的后裔得福"（《创世记》26：4）；"从日出之地到日落之处，我的名在万国中必尊为大"（《玛拉基书》1：11）；"地上的万民要因他蒙福，万国要称颂他的伟大"，"愿他的荣耀充满全世界"（《诗篇》72：17－19）；"要以他的名传扬悔改和赦罪，从耶路撒冷起直至万邦"（《路加福音》24：47）；"你们要在耶路撒冷、犹太全地和撒马利亚，直到地极，作我的见证"（《使徒行传》1：8），等等。关于罗马之外的民族皈依基督教，请参看 *De civ. Dei*，18.32。

③ *Ep.* 93，20－21.

融”(totius orbis communione)。第 9 章(第 28—34 节)和第 10 章(第 35—45 节)继续论证教会的普世性，并着力驳斥了裂教分子对希拉里、[①]西普里安等教父的错误理解。

第 11 章(第 46—49 节)转而讨论洗礼。奥古斯丁驳斥了多纳特派对洗礼的理解，指出公教会并不否定他们的圣事，而只是反对其裂教行为。

在第 12 章(第 50 节)中，奥古斯丁认为，不义的裂教分子并无资格抱怨皇帝的反异端法令。同时他表态，公教会坚决反对那些利用反异端法来攫取多纳特派之财产的行为。在最后一章(第 51—53 节)中，奥古斯丁恳切地劝说文森特放下顾虑，皈依公教会。

总的来看，《书信 93》可以被分为四个部分：第 1—5 章(第 1—19 节)论证宗教强制和国家干预既有实效，又合乎基督教的精神；第 6—10 章(第 20—45 节)依据《圣经》论证了公教会的普世性，批判了多纳特派(包括罗加特派)的裂教行为；第 11 章(第 46—49 节)简略地说明了奥古斯丁的洗礼观；第 12—13 章(第 50—53 节)构成全信之结尾部分，重申了奥古斯丁对帝国强制法令的支持，并规劝文森特皈依公教会。本信依次讨论了多纳特派论争中的三大问题(宗教强制、教会学、洗礼)，而前两个问题被作为重点作了深入的探讨。

就我们最为关注的宗教强制问题而言，该信至少说明了以下三个问题。其一，由于 405 年的法令已初见成效，当时奥古斯丁已经充分地接受了宗教强制政策，并发展出了相当系统的辩护理论。其二，该信正面谈到了他本人的思想变化，并解释了变化的原因。其三，在该信为宗教强制所作的辩护中，奥古斯丁的主要论辩线索分为两条。线索之一是强制的实际效果，其中又可以分为两方面：第一，强制已经成功地转化了许多裂教分子，使他们得到拯救的机会(第 1、2、17 节等)；第二，强制能够克服恶习的束缚，从而奏效(第 3、16—18 节等)。线索之二是强制有可能符合基督教的价值观，其中也可以分为两方面：第

① 希拉里(Hilarius/Hilary of Poitiers, ca. 315 - ca. 367)曾任普瓦捷(Poitiers)的主教，请参看 *Encyc. E. C.*, s. v. “Hilary of Poitiers”。

一，基督教信仰并不否定一切强制手段（第 4—8 节等）；第二，教会可以正当地借助世俗权威的力量（第 9—14、19—20 节等）。除了这两条主线，奥古斯丁还将多纳特派的历史问题作为重要的论据（该派曾主动求助于世俗权威，并对自身内部的分裂派别实施过强制[①]）。

五、《书信 185》对宗教强制的论证

继《书信 93》之后，约在 10 年后，[②]奥古斯丁又在另一封重要的书信即《书信 185》中系统地阐述了他对宗教强制的辩护。该信长达 11 章 51 节，有时也被视为一部单独的著作，称《论纠正多纳特派》（*De correctione Donatistarum*）。[③]

这里需要对该信的写作背景略作说明。一方面，在 412 年的法令实施以后，帝国对多纳特派的强制政策达到了新的强度，公教会也开始取得压倒性的胜利。另一方面，在马切利努斯死后，大受挫折的奥古斯丁一度淡出了北非的政治舞台。在 416 年重返迦太基之后，他更加重视那些在北非掌握实权的军政要员，努力争取他们对公教会的理解和支持。[④] 在这些工作中，写给驻防北非之重要将领博尼费斯[⑤]的《书信 185》就是一例。

顾名思义，《书信 185》将大部分的篇幅（第 2—9 章）集中于对宗教强制问题的探讨，对教会学和圣事问题的讨论更为简略。在《书信 93》中，奥古斯丁曾为教会学而花费了将近一半的笔墨（第 6—10 章）；但在《书信 185》中，只有第 1 章（第 1—5 节）比较集中地讨论了教会学。在这一章中，奥古斯丁概括了博尼费斯较为熟悉的阿里乌斯派异端与

---

① 其他的例子如：*Ep.* 43；*Ep.* 51；*Ep.* 70；*Ep.* 76；*Ep.* 88，1－5；*Ep.* 105，8－10；*Ep.* 108，4－5，13－15；*Ep.* 128，4；*Ep.* 129，4－5；*Ep.* 185，17；*En. ii Ps.* 36，18－23。

② 除 PL 外，帕森斯（Wilfrid Parsons）、迪夫雅克、伊诺与特斯克也如此系年，见 FC 30，141；*Aug. Lex.*，vol. 2，cols. 1027－1036；*Aug. Encyc.*，299－305；WSA Ⅱ/3，178。

③ Possidius，*Indiculus*（PL 46），Cap. III.

④ Peter Brown，*Augustine of Hippo：A Biography*，337－338；O'Donnell，*Augustine：A New Biography*，224－226.

⑤ 关于其人，请参看本章第 2 节第 1 部分。

多纳特派的基本差别，[①]驳斥了多纳特派以为真教会“仅存在于非洲”(in sola Africa)，看不到教会应当“遍及全世界”(toto terrarum orbe diffusa)的错误观点。对圣事的讨论则集中于第 10 章(第 43—47 节)。该章简略地表明了公教会对多纳特派所施之洗礼的态度，还表明了公教会之所以愿意宽待原多纳特派神职人员的理由。

中间的 8 章构成了《书信 185》的主干。其中，第 2—3 章主要讨论宗教强制的有益性；第 4—6 章侧重阐述其合理性；第 7—8 章讨论了强制政策的前因后果；剩下的第 9 章(第 35—42 节)则类似于《书信 93》的第 12 章，驳斥了认为公教会是在觊觎多纳特派财产的说法，坚持了剥夺异端分子之财产的正当性。

第 2 章(第 6—11 节)首先重提多纳特派在历史问题上的软肋，[②]接着概括性地阐述了宗教强制的目的与效果。他强调，这种出于爱的强制可以与医生对病人、父亲对逆子的处理相比拟。[③] 为了论证世俗权威之干预的正当性，他提出了一种重要的表述：“公教教士的布道”(catholicorum praedicatorum sermonibus)和“公教君王的法律”(catholicorum principum legibus)都是拯救人的手段。类似于《书信 93》第 20 节中的观点，奥古斯丁认为法律具有双重的作用：当皇帝颁布违背真理的恶法(malas leges)时，善人只是受到了考验；当他们颁布符合真理的良法(bonas leges)时，凶徒们惧怕了，而聪明人却被纠正了。尼布甲尼撒的例子就说明了这两种情况。[④] 他还进一步发展了《书信 93》第 2 章中的论点，根据不同的动机将逼迫分为两类，即“不义的迫害”(persecutio iniusta)和“正义的逼迫”(persecutio iusta)。[⑤] 他强调，问题不在于谁在遭受逼迫，而在于谁是为正义而受苦。[⑥] 412 年

① 阿里乌斯派基督教是哥特人的信仰。博尼费斯曾在欧洲抗击蛮族，应当已与阿里乌斯派有一定的接触。

② *Ep.* 185, 6.

③ *Ep.* 185, 7.

④ *Ep.* 185, 8.

⑤ *Ep.* 185, 9-11.

⑥ *Ep.* 185, 10: “... non quia persecutionem patiebatur, sed quia propter iustitiam patiebatur ...”

法令的实施造成了流血和死亡。因此，要讨论强制的效果，就离不开少数多纳特派死硬分子的自杀问题。在第 3 章（第 12—14 节）中，奥古斯丁坚持，不能为少数宁死不屈的死硬分子而放弃多数人。因为，与这些人的死亡相比，大多数人得救了。

对宗教强制之合理性的论证则分为三个方面。其一是多纳特派的暴力威胁（第 4 章/第 15—18 节）。奥古斯丁强调，正因为多纳特派的暴力活动愈演愈烈，他们不断地袭击包括主教在内的公教会神职人员，公教会才不得不寻求基督教皇帝的帮助。其二是世俗权威干预宗教的合理性（第 5 章/第 19—20 节）。奥古斯丁重复了《书信 93》第 9 节所述的道理，强调了“使徒时代”与当代的不同，认为《旧约》中的预言[①]在当代实现了。根据他对政治权威之作用的理解，君王对宗教信仰的支持是理所当然的（“为何通奸被法律惩罚，而渎神却被允许呢？”[②]），也是具有特殊作用的（“他们是君王，故君王们这般侍奉主；他们在侍奉中这般行事，若非君王，他们必不能行”[③]）。其三则类似于《书信 93》第 1 章中的观点，分析了强迫与教育的关系（第 6 章/第 21—24 节）。虽然教导要比强迫更好，但不能为此而放弃那些不能以教导的方式来纠正的人。因此，恐惧与教导应当相互结合。

接下来，奥古斯丁讨论了宗教强制政策的前因后果。第 7 章（第 25—31 节）首先解释了 405 年强制法令的出台经过：当时奥古斯丁等人并不主张强迫人加入公教会，以免造成伪公教信徒；在他们的坚持下，404 年的公教会迦太基会议只是要求皇帝保护公教会一方，以狄奥多西大帝的反异端法令[④]来对付多纳特派；是多纳特派骇人听闻的暴力行径导致了 405 年法令的出台。[⑤] 接着，他对强制政策的效果作了

① 如前引《诗篇》2：10－11；“地上所有的君王都要崇拜他，万国都要侍奉他”（《诗篇》72：11），等等。

② *Ep.* 185，20：“cur enim ... adulteria legibus puniantur et sacrilegia permittantur?”

③ *Ep.* 185，19：“in hoc ergo seruiunt domino reges，in quantum sunt reges，cum ea faciunt ad seruiendum illi，quae non possunt facere nisi reges.”

④ 即在暴力活动猖獗的地区，对多纳特派的教士课以“金十磅”（decem libris auri）的罚金，见 *Ep.* 185，25；cf. *Codex Theodosianus*，16.5.21。

⑤ *Ep.* 185，25－28.

评价：一方面，在许多地区公教会都取得了进展；另一方面，许多裂教分子仍在抵制强制法令，或是假装加入公教会，或是在一些地方激烈地抵抗。[①] 在第 8 章（第 32—34 节）中，奥古斯丁再次为宗教强制所带来的伤害和流血作了辩解。他坚持，为极少数人而放弃多数人，使他们面临永罚，这是更为残酷的选择。

最后一章（第 11 章/第 48—49 节）是总结性的。奥古斯丁主张宽恕多纳特派分子过去的罪，重申只有在公教会之中才能得到拯救。最后，他表达了对博尼费斯的期望，盼望他站在公教会一边，积极地纠正多纳特派分子。

考虑到写作对象的差异（文森特是一个教派的主教和领袖，而博尼费斯是一介武夫），《书信 185》对教会学和圣事等神学问题的简单处理是不难理解的。在对强制政策的辩护上，这封书信则更为全面。与《书信 93》相比，《书信 185》还详细地谈到了多纳特派的暴力威胁、死硬分子的自杀与强制法令的出台经过等问题。《书信 185》的另一个特点是对若干重要论题作了循环式的处理：例如，第 2、9 章都强调了“正义”与“不义”区别，强调了宗教强制的动机正当性；第 4、7 章都致力于说明，由于多纳特派的暴力行径，求助于国家实属情非得已；第 3、8 章均极力论证强制政策利大于弊，救人多于杀人。

两相比较，《书信 185》同样采用了《书信 93》中的两条论辩主线（其一是强制符合基督教的价值观，集中于第 2、5、6 章；其二是强制的实际效果证明了它的正当性，集中于第 3、4、7、8 章），也同样利用了多纳特派的历史问题。主要的不同之处有两点。第一，412 年的法令比 405 年的法令更为严厉，实施的态度也更加坚决，因此也就造成了更多的迫害和流血。因此，在《书信 93》中，奥古斯丁所面临的问题是作为一种姿态的宗教强制是否正当；而在《书信 185》中，他必须为已经造成了迫害和流血的宗教强制作辩护。所以，在前一封信中，奥古斯丁所强调的实际效果是强制已经带来了一部分人的真

① *Ep.* 185, 29 - 31.

心的皈依；而在后一封信中，实际效果的含义转变为：强制所拯救的人数多于它所牺牲的人数。第二，值得注意的事实是，不同于《书信93》，《书信185》极力强调了多纳特派的暴力行径，强调他们的暴力是强制政策的直接原因。总的来说，在《书信93》中，对理论（或者说是神学）问题的探讨更为全面；而《书信185》更加突出实际形势的影响。

六、宗教强制的逻辑：原则与实践

多纳特派所造成的长期分裂威胁了帝国的统一与和平，因此，罗马政府的最终抉择是不难理解的。[①] 真正需要解释的，不是帝国对强制政策的选择，而是标榜仁爱的奥古斯丁与公教会对它的接受。

概括而言，奥古斯丁的宗教强制思想是在内、外两方面因素的合力推动下形成的：[②]内在的方面是奥古斯丁自身的神学与社会思想的发展、演进；外在的方面既包括多纳特派暴力活动的威胁，又包括宗教强制在实践中所取得的效果。有的研究者强调，由于多纳特派的暴力活动愈演愈烈，直到405年以后，奥古斯丁才被迫接受了宗教强制。[③]也有学者认为：强制是与奥古斯丁的思想体系相符合的；早在400年左右，他就已经接受了宗教强制。布朗、马库斯等人更是深入地分析了其宗教强制观的内在思想背景。他们指出：在奥古斯丁眼中，教育和强制是教会在牧民时可以运用的两种手段；根据他对《圣经》的理解，作为一种手段的强制能够具有某种合理性；随着他的恩典和预定

---

① Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 299 - 301, 307; Burt, *Friendship and Society*, 212 - 213. 布朗则强调，帝国对多纳特派的强制是宗教因素与现实的政治、社会需要两方面共同作用的结果，见 Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, 316 - 321。

② 请参看拉米朗德的概括，见 Lamirande, *Church, State and Toleration*, 26 - 28。

③ Van der Meer, *Augustine the Bishop*, 95; Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, 75, 127 - 135; Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 301 - 311; Burt, *Friendship and Society*, 212 - 215; Lancel, *Saint Augustine*, 287 - 290.

学说的发展，个人在意愿上的选择自由也不再与外在的强制相矛盾了。①

确实，奥古斯丁在宗教强制上的逻辑并不简单：上述两类认识分别站在内在和外在的角度上，各自解释了这一逻辑中的一部分。在笔者看来，真正值得考量的不是这两类解释的短长，而是二者之间的相互匹配。也就是说，奥古斯丁的宗教强制理论是如何在二者的合力影响下发展、形成的。

应当注意到，与外在的实际形势和内在的思想发展这两个角度相适应，奥古斯丁的论辩也是在两个层面上展开的。《书信 93》和《书信 185》中的论证都说明，他的主要论辩线索分为两条：其一，对多纳特派的强制符合基督教的精神；其二，这种强制具有实践上的合理性。这两条论辩线索分别代表了“原则合理性”的层面和“实践合理性”的层面：“原则合理性”层面的论证主要是在他的内在思想发展过程中形成的；而“实践合理性”层面的论证是随着外在实际形势的变易而变化的。

在原则上，奥古斯丁对强制手段的认可深深植根于对“尘世”状态的基本认识。这个“尘世”介于始祖堕落前的乐园阶段与最后审判后的天国阶段之间，是一个暂时性、过渡性的历史时期。② 在他看来，自从始祖犯罪之后，人类就“身处尘世中”(in hoc saeculo)，已经在本性上深受罪的影响，摆脱不了“恶习”的束缚，不可能只凭自身的自由选择而向善，或只凭理性的力量而认识真理、实践真理。③

因此，奥古斯丁相信，世俗权威所给予的惩罚和恐惧能够对尘世中的人发挥积极的作用：“君王们……以其所愿，凭自己的职责与权力

---

① Peter Brown, “St. Augustine's Attitude to Religious Coercion”, 107 - 116; id., *Augustine of Hippo: A Biography*, 230 - 240; Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 133 - 153; Frend, *The Donatist Church*, 238 - 241; Rohr, “Religious Toleration in St. Augustine”, 51, 60 - 70.

② 请参看第 2 章第 2 节的第 2 部分。

③ 奥古斯丁曾经致信一名多次自杀未遂的多纳特派司祭多纳图斯(Donatus)，论述了不能以尊重他人的自由选择而纵容他们为恶的道理，见 *Ep.* 173。

对付你们”，“他们不会徒劳地佩剑，他们是上帝之仆从，以他的怒火惩罚作恶者”。[①] 即便在尘世中的基督徒团体之中，权威和惩罚同样必不可少，“公教教士的布道”和“公教君王的法律”[②]同样是教会的牧民手段。只有将恐惧和教导结合起来，才能使多数人摆脱“根深蒂固的恶习”(uetustate consuetudinis)，走上得救的道路。[③] 从实践经验来看，“先以恐惧或痛苦来强迫”(prius timore uel dolore cogi)，“此后才能教导”(postea possint doceri)的办法是有效的。[④] 他相信，“压力下之所为，并非一事无成。”[⑤]或者说，教会所依靠的不止是人的恐惧，因为“信仰与心智也在神的权威与理性中得到了教导”。[⑥]

总之，对尘世中的人而言，权威、惩罚和强制既是无法摆脱、无以回避的社会现实，也可以是具有一定积极意义的教化手段。在尘世生活的语境中，权威本身不止具有必要性，还可以在某些情况下具有积极性与正当性。如此看来，企图从根本上否定权威，将权威的强制与个人的自由完全对立起来的想法，不仅在实践上不切实际，在学理上也难以成立。

因此，对奥古斯丁的基督徒而言，真正有意义的就不能是权威和自由之间的对立，而只能是善与恶之间的抉择。在他看来，惩罚可以是有益的，强制也未必是不义的。善人和恶人同样惩罚人、同样逼迫人，外在行为上的差别不是根本性的。这样，他就将判断标准从外在的行为、手段转移到了内在的目的、动机。这样，他就将问题的关键从“谁遭受了逼迫”转移到了“谁拥有正义”。[⑦]

---

① *Ep.* 87, 8: “sed illi principes ... constituunt aduersus uos pro sua sollicitudine ac potestate, quod uolunt ... non enim frustra gladium portant; dei enim ministri sunt, uindices in iram in eos, qui male agunt.”(参见《罗马书》13: 4)

② *Ep.* 185, 8.

③ *Ep.* 93, 3.

④ *Ep.* 185, 21.

⑤ *Ep.* 89, 7: “non ergo nihil agitur, cum instanter agitur.”

⑥ *Ep.* 89, 7: “... sed etiam diuinis auctoritatibus atque rationibus fides et intellegentia mentis instruitur.”

⑦ 这一类的观点，例见 *Ep.* 87, 7, *Ep.* 93, 6-8, *Ep.* 185, 9-11。

与这样的认识相应，对尘世中的人而言，福音的真正要求就不是彻底地放弃权威与强制本身，而是以基督教的精神来指导权威，在爱中来行使权威，以拯救为目的而运用权威："爱，且行汝所欲：若你沉默，就在爱中沉默；若你呐喊，就在爱中呐喊；若你纠正，就在爱中纠正；若你容忍，就在爱中容忍。让爱在你内心深处扎根，从那根里长出来的唯善无他。"[①]根据这一思路，奥古斯丁一方面极力论证强制和惩罚可以符合《圣经》的精神，另一方面又极力要求以基督教之爱为强制的目的和原则。在他眼中，在此尘世之中，能够使基督徒与众不同的，不是他们彻底放弃外在的权威手段，而是他们所行使的权威应当内在地以爱为纲。

在原则的层面上，奥古斯丁认可了权威和强制在尘世中的合理性。然而，正如这种合理性是由尘世生活的语境提供的，这种合理性也必须受到现实语境的制约。奥古斯丁为宗教强制所作的辩护，决不是一张任凭掌权者为所欲为的空白支票：一方面，就内在的角度而言，权威的行使必须以基督教之爱为纲，否则目的、动机上的悖谬将使其合理性荡然无存；另一方面，只有在特定的现实语境之中，这种原则上的合理性才能转化为实践中的合理性。也就是说，权威与强制虽然在原则上得到了认可，但其实施必须满足一定的现实条件。

因此，虽然早在400年左右（甚至更早），奥古斯丁就已经接受了宗教强制本身的合理性；但在405年以前，他始终以实际的理由（防止伪公教信徒）来反对针对裂教分子的强制。到405年，多纳特派的猖獗暴力终于导致了统一法令的出台；到他写作《书信93》时（407/408年），强制法令已初见成效，许多裂教分子已经回归了公教会。在这种形势下，奥古斯丁在原则上对宗教强制的认可终

① *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 7，8："Dilige，et quod vis fac：sive taceas，dilectione taceas；sive clames，dilectione clames；sive emendes，dilectione emendes；sive parcas，dilectione parcas：radix sit intus dilectionis，non potest de ista radice nisi bonum existere." Cf. *Sermo Frangip.* 5，3："dilige，et quicquid uis fac."

于克服了他在实践上的疑虑。一旦原则上的倾向与实践上的考量取得了某种一致性，他就迈出了决定性的一步。可以说，这一步既是向其他主教之强硬立场的靠拢，又是对帝国权威的真心实意的接受。

固然，作为神学家的奥古斯丁绝不忽视原则上的合理性；但在作为教会领袖的奥古斯丁眼中，对原则正当性的坚持从不意味着对实践考量的轻视。因此，在他为宗教强制所作的辩护中，实践上的合理性始终举足轻重：一方面，他强调了克服多纳特派暴力威胁的必要性；另一方面，他认为现行的强制政策取得了利大于弊的实效。在412年的法令实施之后，虽然强制政策造成了更多的牺牲，但他的立场依然不变。令人震撼的是，在《书信185》中，他甚至不惜以救人多于杀人的算法来为强制政策辩护。[①]

诚如布朗所论，不能仅以多纳特派的暴力来解释奥古斯丁的态度变化。[②] 确实，奥古斯丁对强制手段的接受是其内在思想发展的产物，正是内在的思想发展为强制提供了原则上的合理性。然而，正是外在的暴力威胁与强制所取得的效果提供了关键的契机和条件，使得原则的合理性与实践的合理性在同一时刻和地点撞击，从而在他的心田中激起了赞同强制之实施的思想火花。

归根到底，“尘世”的观念在奥古斯丁的社会政治思想中占有中心位置。诚然，尘世的不完美为强制提供了理由；但与此同时，对完美的汲汲追求也长留于尘世间，为人类社会规定了几分基本的正义，为强制的实施提出了某种限制。但无论如何，奥古斯丁所须臾不忘的是，不完美的

---

① *Ep.* 185, 12 - 14, 32 - 34.

② Peter Brown, “St. Augustine's Attitude to Religious Coercion”, 108 - 109 note 9. 应当注意到，虽然《书信93》并未突出多纳特派暴力对奥古斯丁之思想的影响，但这一点是由该信的写作对象决定的。在其他书信中，他极力强调了多纳特派暴力活动的威胁，强调了公教会的上诉是不得已之举，例见 *Ep.* 87, 8; *Ep.* 88, 6 - 10. 尤其值得重视的是写作时间与《书信93》最为接近的《书信105》。根据特斯克与伊诺的系年，该信作于406 - 408年之间，见 WSA Ⅱ/2, 54; *Aug. Encyc.*, 299 - 305（迪夫雅克则认为其时间应为409年，见 *Aug. Lex.*, vol. 2, cols. 1027 - 1036。）。在该信中，奥古斯丁极言多纳特派暴力活动之猖獗，断言是他们自身的暴力迫使皇帝颁布了强制法令，见 *Ep.* 105, 3 - 5。

尘世终将过去，“新天新地”终将到来。对他来说，虽然尘世的暂时性绝未提供放纵的理由，但毕竟，天国中的永生才是基督徒的终极关切。在这种意义上，“尘世”的语境不免会使正当性的天平朝着宗教强制的方向倾斜：在根本上，强迫裂教分子回归公教会的目的是拯救他们，使之摆脱永罚的威胁，走上得救的道路。[①] 因此，正是在奥古斯丁式的“尘世”语境中，“救人多于杀人”的“算法”才获得了某种合理性。

奥古斯丁坚信，唯有普世性的公教会才是真教会，唯有它的成员才能分享基督的救恩。[②] 因此，教会必须竭尽全力唤回基督的迷途之羊，[③]不能残酷地眼看着他们身处悬崖之沿、危房之内而无动于衷。[④] 奥古斯丁确信，虽然强制的手段伤害了一部分多纳特派分子，甚至逼迫他们选择了自杀的悲剧，但是，那个教会毕竟不可能给予他们永生。与终极的永生相比，他们在尘世中所被迫舍弃的一切都是不足道的。虽然奥古斯丁早已明了与强制相伴随的严重危害，最终他依然接受了它：“只因他们的安康限于现世，并且短暂。”[⑤]

总之，“尘世”的观念为奥古斯丁的强制思想提供了基本的语境：一方面，对身处尘世的基督徒来说，权威与强制既是无法回避的，也可以是正当的；另一方面，尘世中的现实条件也对宗教强制的实施作出了限制。正是在“尘世”观念的影响下，奥古斯丁同时在原则与实践的层面中认可了宗教强制的合理性，最终接受了对多纳特派的强制。

第六节 小结：“两座城”中的权威

在奥古斯丁的“世界”中，“天上之城”与“地上之城”的冲突和纠缠贯穿于尘世历史之始终。在根本上，“两座城”具有不同的终极目标，

---

① 例见：*Ep.* 87, 9; *Ep.* 93, 1-3; *Ep.* 173, 4, *Ep.* 185, 11, 32-34。

② *Ep.* 185, 50: “proinde ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est saluator corporis sui. extra hoc corpus neminem uiuificat spiritus sanctus ...”

③ 关于唤回迷途之羊的比喻，例见：*Ep.* 93, 19; *Ep.* 173, 3; *Ep.* 185, 23。

④ *Ep.* 93, 2; *Ep.* 185, 33-34.

⑤ *Ep.* 185, 34: “... pro salute ista non solum temporali sed etiam breui ...”

将会迎来截然相反的历史命运。因此，“两座城”之间的矛盾和斗争是不可避免的。与此同时，“两座城”始终在尘世中“彼此相混”，维系着一种剪不断、理还乱的复杂关系。虽然奥古斯丁强调了二者在信仰上的根本矛盾，但他能够以较为温和、务实的眼光来看待人类所处的尘世状态。虽然他坚信基督教的拯救是高于一切的终极目标，但他也认为，坚定的信仰不是反映在对尘世与自然本性之善的抛弃上，而是意味着对它们的超越。在基督教根本信仰不受威胁的前提下，他主张以现实的眼光来看待尘世中的人与事。只要“与教导独一至高真神之宗教无碍”，基督徒就应当尊重尘世社会中的制度、风俗与秩序，服从地上的政治权威，努力与信仰不同的人共享“地上的和平”。①

在根本上，“两座城”的划分代表了两种信仰的对立，是无形的。但在此尘世中，它们分别在教会与国家身上找到了自身的具体表现形式。在“上帝之城”与教会之间，在“地上之城”与罗马帝国之间，都存在着密切的连续性。不同之处在于，“上帝之城”与教会具有同一个本质，而“地上之城”并不等于现世中的任何国家。奥古斯丁认为罗马摆脱不了“地上之城”的性质，但却能通过其实际行动（对基督教信仰的服务）淡化这种性质。可以说，教会就是地上的“上帝之城”；而罗马帝国就是无形的“地上之城”在尘世中的投影。

在奥古斯丁的时代中，罗马帝国与公教会就是世界历史舞台上的两大主角。可以说，对二者的认识，就是对这个“世界”之基本结构的认识。由于它们与“两座城”的密切联系，“两座城”的学说就为他对教会与帝国的态度提供了一个宏观的历史神学框架。

既不同于希坡律图等教父对罗马的贬低，又不同于尤西比乌等教父对罗马的讴歌，奥古斯丁为基督教的罗马观开辟了第三条道路。一方面，他重视罗马帝国和罗马人在世界历史上的地位与作用，要求基督徒以端正的心态来对待罗马。无论如何，“国家已立”（ordinata est respublica），②基督徒应当充分认识到帝国的强制权威在尘世中的必

① *De civ. Dei*, 19.17, 19.19, 19.26 - 19.27.

② *Sermo* 302, 13.

要性，自觉地服从它。另一方面，他将罗马归入了尘世暂时现象的范畴，认为它只是一个尘世中的国家，不可能彻底摆脱“地上之城”的性质。应当说，这种“第三条道路”的罗马观是与他的国家观高度一致的。奥古斯丁认为，“尘世”就是国家的位置。作为一个尘世中的国家，罗马帝国同样如此。基督徒应当尊重和服从帝国的权威，积极地在这个国家中承担社会责任；与此同时，他们也要坚持基督教信仰高于尘世之国的原则立场，既不为那座“城”中的世俗之事而松懈对永生的追求，也不放过利用罗马的世俗力量来为教会服务的可能性。这样的罗马观为其国家观提供了生动的注解。

在奥古斯丁看来，基督徒对罗马政治权威的服从，是与他们对教会权威的服从一致的。在此尘世中，人类深受原罪的束缚，必须受到权威的教训和引导。这种必要性同样存在于教会之中。他坚持，尘世中的教会虽然不会丧失“上帝之城”的本质，但却必然成为一个谷稗并存、良莠不齐的“相混之体”。在这样的教会中，教会权威的治理对于基督徒的信仰和道德大有裨益。即使在最能反映基督教社会理想的修道团体中，对长者权威的服从依然是十分必要的。虽然教会将爱的诫命（《马太福音》22：37—40；《马可福音》12：29—31）作为自己的准则，但这并不意味着它要彻底放弃权威与强制的手段。在极端的情况下，教会甚至可以借助帝国的强制力量来逼迫异端分子回归。

奥古斯丁的社会理想是，治理者和从属者在爱中彼此服务。也就是说，治理者以基督教之爱来看顾，而服属者以同一种爱来服从。[①] 因此，对天路历程中的基督徒来说，“上帝之城”的真正要求不是对权威本身的放弃，而是以爱心来指导这种权威的行使。无论国家的统治者，还是教会的治理者，他们都应当努力体现基督教之爱的要求。唯一的不同在于，对后者来说，这是他们必须身体力行的根本使命，否则就要面临“最可怕惩罚”；[②]而对前者来说，这更多地只是一种充满理想主义色彩的期待。

---

① *De civ. Dei*, 14.28.

② 语出 *Sermo* 339, 1。

教会与罗马帝国都意味着基督徒应当服从的社会权威。但无论如何，二者具有不同的性质和目标。在二者之间，矛盾的可能与合作的机会同时并存。如同“两座城”在尘世中的“彼此相混”，在教会与帝国之间也存在着十分复杂的关系。一方面，教会具有某种影响世俗事务的能力；另一方面，帝国掌握着能够左右宗教发展状态的巨大力量。通过对主教裁判、教会求情、教堂避难和宗教强制这四个典型问题的探讨，教会与帝国之间的相互影响可见一斑。由于这种关系的错综复杂，教会有可能主动地去影响和干预政治权威的作为，帝国也有可能将其强制权威应用于信仰领域之中。在奥古斯丁看来，这些情况的出现都是与尘世状态的性质相一致的。

归根结底，无论是在罗马帝国中，还是在教会中，人们都应当自觉地服从社会权威。对于尘世中人而言，服从权威就是最基本的社会责任。社会权威在“两座城”中的普遍存在，既是与尘世的悲苦状态相适应的，也有可能与基督教伦理的内在要求相一致。在奥古斯丁看来，“尘世”毕竟只是一个过渡性、暂时性的阶段。因此，对基督徒而言，至关重要的是在对权威的行使或服从过程中体现信仰的要求，在基督教的信、望、爱中期待未来的生命。[①]

① Cf. *De civ. Dei*, 18.54.

结语：尘世中的权威

在现代的历史学家们看来，就实际影响而论，公元 410 年的罗马之陷对帝国的打击是有限的，并不能被视为罗马史上的决定性事件。[①] 然而，这场灾难的精神冲击却大大超出了它的实际影响。罗马之陷对基督教化罗马帝国的历史走向提出了深刻的质疑，从而具有长远的象征意义。在该事件的激发下，奥古斯丁对社会政治问题作了更深入的思考，开始撰写《上帝之城》这部"艰辛的巨著"(magnum opus et arduum)。[②] 大约 15 年后，当这部"对某些人已经太长，对某些人依然太短"[③]的恢弘巨著终于告竣时，奥古斯丁的肉体生命已经进入了"暮年"(senectus)的最后阶段。这时奥古斯丁早已扬名于罗马世界，成为举世瞩目的神学权威。[④] 直到此时，这位年逾古稀的希波主教仍然忙忙碌碌，笔耕不止。对这时的他来说，显得尤为紧迫的任务之一，就是回头审视自己穷毕生精力而建成的"精神帝国"。[⑤] 为此，他在百忙之中回顾和整理了自己的 93 种作品，[⑥]大致以写作时间为序将它们列成

---

① Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", 346; Markus, "The Roman Empire in Early Christian Historiography", 340 - 341.

② *De civ. Dei*, 1. praef.

③ *De civ. Dei*, 22. 30: "Quibus parum uel quibus nimium est ..."

④ 418 年，远在巴勒斯坦伯利恒的哲罗姆在一封书信中如此恭维奥古斯丁："每时每刻我们都不能不谈您的大名"，"您之令名扬于世界，公教信徒都敬仰您，把您视为古代信仰的再造者。"见 *Ep.* 195 [= Jerome, *Ep.* 141]: "... ut absque tui nominis mentione ne unam quidem horam praeterire patiamur ... Macte virtute; in orbe celebraris. Catholici te conditorem antiquae rursum fidei venerantur atque suspiciunt ..."

⑤ "his own empire of the mind", see Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 427.

⑥ 这是奥古斯丁本人在《再思录》中列出的数目。必须指出，这并非他的全部作品；《书信》、《布道辞》、《〈诗篇〉释义》、《修道规章》等重要作品均未包括在内。在《再思录》的"序言"中，他自称要回顾自己的"书"、"信"和"布道稿"("siue in libirs siue in epistulis siue in tractatibus", *Retractationes*, 1. prologus)，但是，可能是由于时间和精力的限制，对《书信》、《布道辞》等作品的整理并未完成。请参 FC 60, p. 3 note 1。

书目，分别略作说明，并在必要时指出必须订正之处。[①]

当奥古斯丁正在希波的书房中以“法官的严厉”[②]来“再思”自己的一生著述时，他尚未充分地意识到，罗马北非的末日已经临近。[③] 429年，出于帝国内部权力斗争的需要，奥古斯丁曾极力游说过的非洲提督博尼费斯[④]竟然与汪达儿人相勾结，引诱蛮族大军渡海入侵罗马北非。蛮族大军很快就席卷了整个北非。到430年，除了少数孤城，整个北非都已经落入汪达儿人之手。同年8月，76岁高龄的奥古斯丁在被围困的希波城中病逝。[⑤]

奥古斯丁曾为罗马之陷大费笔墨，[⑥]但他却并未亲眼目睹希波陷落的一天。无论如何，在他身后，由罗马传统与基督教传统共同构成的那个灿烂文明终于烟消云散了。[⑦] 然而，作为它的结晶与晚唱，奥古斯丁的思想却早已渗入了西方基督教传统的深处。1500多年来，西方基督教对他的推崇依然不变。[⑧] 正如哈纳克所论，奥古斯丁的精神既是罗马天主教的一大特色，又给予新教以

---

① Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 427 - 431; O'Donnell, *Augustine*, 124 - 126; Lancel, *Saint Augustine*, 458 - 461.

② “quadam iudiciaria seueritate”, *Retractationes*, 1. prologus.

③ 这是弗伦德的观点，见 Frend, “Augustine and Orosius”, 22 - 28. 不同于这种看法，汉森认为，在罗马之陷后，唯有奥古斯丁认识到罗马帝国将要消亡，见 Hanson, “The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century”, 276. 在笔者看来，汉森并未认识到，当时奥古斯丁对罗马帝国之有限性的强调只是对一种抽象可能性的分析；就具体的时局而言，他认为罗马帝国虽然受到了打击，却能够重新恢复过来，例见：*De civ. Dei*, 4.7; *Sermo de excidio urbis Romae*, 7.8。

④ 即《书信185》的写作对象。

⑤ *Vita*, 28 - 29, 31; Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 410 - 426.

⑥ *De civ. Dei*, 1.

⑦ Cf. Frend, *The Donatist Church*, 1.

⑧ 1986年，为纪念奥古斯丁皈依天主教会1600年，教皇若望·保禄二世专门发布了题为《希波的奥古斯丁》的牧函，高度评价了奥古斯丁的历史地位。还值得指出的是，于2005年继位的新教皇本笃十六世（即上文提到的拉辛格）就是奥古斯丁研究出身的神学博士。奥古斯丁对拉辛格的神学有明显的影响。见劳利斯的评论：George Lawless, “Augustine of Hippo and His Critics”, in *Collectanea* II, 20. 关于奥古斯丁在天主教传统中的权威地位，请参看 Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, 315 - 329。

重大的影响。[①] 在思想史的视野中，奥古斯丁的地位同样十分突出。可以说，是他决定性地改变了西方政治思想史的发展方向，在相当程度上为中世纪以来的西方政治传统奠定了基础。[②] 就基督教社会思想的视角而言，是他强调了权威在基督教社会中的地位，从而改变了西方教会观念的发展方向。[③] 在女权视角的研究者眼中，他同样是"西方的塑造者之一"。[④]

鉴于奥古斯丁在西方思想传统中的重要地位，本书以社会权威观为中心，分个人、家庭、国家与世界这四个层次，对其社会政治思想进行了研究。本书不是对奥古斯丁的社会政治思想作全景式的扫描，而是以"尘世"与"权威"这两个概念为中心，力图站在一个特定的视角上，体系性地诠释他的思想。为此，笔者以《上帝之城》、《书信》、《布道辞》等著作为主要文本，以"尘世"(saeculum)的观念为语境，对他在历史观、家庭观、婚姻观、国家观、教会学、政教关系等方面的思想作了研究。[⑤]

聚焦于尘世中的社会权威问题，本书分 5 章探讨了奥古斯丁的思想。在第 1 章中，我们首先讨论了青年奥古斯丁转向公教会的过程，指出其"转变"过程在实质上就是一个放弃所谓的古典"自由"观念，接受和实践教会权威的过程。第 1 章还说明，在皈依公教会之初的早期著作中，其社会权威观的思想基础已经初步形成了。

---

① Adolf Harnack, *Monasticism and Confessions of St. Augustine* (London: Williams & Norgate, 1913), 123 - 136; id., *What is Christianity?* trans. Thomas Bailey Saunders (Philadelphia: Fortress Press, 1986 [1957]), 248 - 249, 257 - 262.

② Deane, "Classical and Christian Political Thought", 415 - 425; Dawson, "St. Augustine and His Age", 76 - 77. 在重视社会权威之余，奥古斯丁强调了国家的有限性，拒绝了对它本身的"神化"，主张国家的合法性并不来自它自身。值得指出的是，本书所理解的奥古斯丁突出了基督教伦理在社会政治生活中的规范性作用。在笔者看来，在根本上这种突出是与国家有限性的观念十分一致的。无论如何，奥古斯丁的政治观念在西方政治传统中构成了最具根本意义的原则之一，他的政治气质也在西方传统中具有典范性的意义。

③ Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, 98 - 126.

④ Power, *Veiled Desire: Augustine on Women*, 5.

⑤ 根据写作的主旨，本书并未涉及奥古斯丁社会政治思想中的每一个方面。若干比较重要的问题，如他对"义战"(just war)、犹太人、法律、所有权等的认识，都没有专门讨论。

在第 2 章中，我们力图在历史观与人性观的层面上对其社会权威观的思想基础加以挖掘。简单说来，他不是简单地论定人性的善恶，而是在一种历史神学的框架中认识人性的基本特点。在他的历史“三阶段”论中，“乐园”代表人类的原初之善，“尘世”代表了人类在堕落之后所经历的善恶并存的现实世界，而“天国”代表了基督教的终极社会理想。耐人寻味的是，根据奥古斯丁对乐园与天国状态的认识，现代意义上的个人“自由”不仅不是一种根本性的善，反而是使人犯罪的基本原因。根据他的观点，即使在天国之中，复活的圣人所拥有的“自由”，也不是现代自由主义所理解的个人自由与平等。与“三阶段”史观相辅相成的是“两座城”的学说。“上帝之城”与“地上之城”的根本对立表达了十分鲜明的价值判断与护教立场，但“两座城”同样经历着从起源、发展到终结的三大阶段。在此尘世中，他强调了“两座城”之间的“彼此相混”(inuicemque permixtae)，从而避免了激进的二元论世界观。在精神上，他的“三阶段”史观与“两座城”学说是一致的。二者都表现了对信仰之坚持与对现实之考量的平衡，给予现世中的社会制度以较多的重视，从而为他的社会权威观提供了神学与哲学上的基础。

在接下来的 3 章中，我们分“家”(domus)、“城”(civitas)、“世界”(orbis terrae)这三个层次分析了奥古斯丁对各种社会权威的基本看法。第 3 章旨在说明，他认为古代家庭中的三种主要关系(夫妻、父子与主奴)既有差异，又有共性：其差异在于，奴隶制违背了人的自然本性，是罪的后果，而家内的亲属关系既合乎人的自然本性，又是与尘世状态相契合的善；其共性在于，在尘世中三者都意味着家主的权威，都应当以基督教之爱为规范。

在奥古斯丁眼中，“家”的秩序是与“城”的秩序一致的，它们都是一种“在命令和服从中的有序和谐”。[①] 在其家庭观的基础上，第 4 章致力于在抽象的层面上探讨奥古斯丁对国家或政治权威的认识。总的来看，他既不敌视国家，又不讴歌国家，代表了基督教国家观的第三条道路；他

① *De civ. Dei*, 19.13, cf. 19.16.

并不认为国家本身必定违背人的自然本性，但却极力批判了在尘世政治生活中难以避免的“统治欲”(libido dominandi)；他既认可了国家在尘世中的权威，又认为它不是基督徒的终极关切，并希望以基督教伦理来指导政治生活的实践；他既将国家视为限于尘世之中的暂时现象，又强调了基督徒在现实社会中的严肃责任。一言以蔽之，“尘世”就是国家的位置：国家既因尘世的需要而十分重要，又因尘世的暂时性而受到了限制。

在奥古斯丁眼中，国家并不意味着人类的一切，在它之上还存在一个更高的社会层次，即“世界”。在他看来，“世界”的历史就是“两座城”的历史；在他的时代中，“上帝之城”就是可见的教会，而“地上之城”的主要代表就是罗马帝国。第5章首先探讨了教会、国家与“两座城”在概念上的关系，接着依次探讨了奥古斯丁的罗马观、教会学和政教关系观。与其国家观相一致，他既认为罗马帝国是“地上之城”在尘世中的投影，又相信它有可能淡化这种性质；既敦促基督徒尊重和服从罗马的权威，又告诫他们任何国家都是尘世中的暂时现象。他认为，在国家中，基督徒要服从政治权威；类似地，在教会内部，他们也要服从教会的权威。在此尘世中，教会是谷稗并存的“相混之体”(corpus permixtum)。它虽然标榜仁爱，但同样不必摒弃权威与强制的手段。即使在最接近基督教社会理想的修道团体中，他们仍然必须服从“长者”的权威。在最极端的情况下，教会甚至可以借助帝国的权力来实施宗教强制。他认为，正如“两座城”在尘世中“彼此相混”的道理，教会与国家也是相互交织的。一方面，教会有一定的能力来影响政治权威的作为；另一方面，罗马帝国的政策对宗教信仰有巨大的影响。在他看来，二者之间的这种关系正是对尘世状态的一种反映。

总之，在奥古斯丁的社会政治思想中，对权威的强调构成了一个极其突出的特点。可以说，“命令与服从的链条”始终约束着人与人之间的关系。[①] 在各个社会层次(家、城、世界)、各个社会领域(家庭、国

① 语出 Haddock，“Saint Augustine：The *City of God*”，91－92. 需要指出的是，哈多克仅将国家作为最高层次的权威；而在笔者看来，奥古斯丁已经将权威的链条延伸到了“世界”的层次上。

家、教会）、各种社会关系（夫妻、父子、主奴、统治者与臣民、主教与信徒、长者与修士）中，奥古斯丁都承认了权威的必要性与重要性。各种社会权威的共性在于，它们的实际状态都反映了尘世生活的性质，它们的实践都应当体现基督教之爱的要求。

在强调各种社会权威之共性的同时，奥古斯丁也指出了各种社会制度之间的差异。换言之，虽然他承认了这些制度在尘世中的存在价值，但对这种现实的承认并不意味着价值判断上的混同。根据基督教的价值观，以其历史神学为标尺，他对各种社会制度作出了不同的价值判断：以婚姻为主轴的亲属制度（主要是夫妻之伦与父子之伦）符合人的自然本性，在尘世中有所扭曲，在天国中将终止；奴隶制违背了自然本性，是罪的后果，是限于尘世之内的暂时性制度；国家的本质未必违背自然本性，但尘世中的强制性国家机器也是罪的后果，并且一切国家都将随着尘世的终结而消亡；虽然“上帝之城”将始终存在，但可见教会所行使的权威也是与基督徒在尘世中的状态一致的，因此这种意义上的教会权威也是限于尘世的[①]（请参看下表）。总之，在奥古斯丁的社会政治思想中，其历史神学体系始终起到了标尺性的作用；他对“尘世”这个历史阶段的认识始终为其权威观提供了基本的语境。在这种意义上，“政治奥古斯丁主义”也就被转化成了一种“历史奥古斯丁主义”。

各种社会制度存在时段示意图

		时空阶段		
		乐园	尘世	天国
社会制度	婚姻	→	～～→	
	奴隶制		～～→	
	国家	→		
	可见教会		～～→	

说明：直线箭头表示制度的自然状态；曲线箭头表示扭曲为强制权威的状态。

① 奥古斯丁强调，教会运用权威手段的根本目的是为了让信徒得到拯救（e. g. *Sermo* 46，23；*En. Ps.* 102，14；*Ep.* 93，1－3；*Ep.* 185，32－34）。可见，他强调教会权威的存在价值体现在天路历程上。进入天国以后，拯救的目的就实现了，“上帝之城”中的秩序也是完全和谐的，因此教会的强制权威就不再需要了。

作为思想家的奥古斯丁承认了社会权威在尘世中的重要地位，但是，这种承认并不是一张仅仅停留在政治哲学层面的空洞支票。无论是对掌权者还是服从者，作为主教的奥古斯丁都提出了具体的道德要求。在笔者看来，这些要求可以被概括为四个方面。

其一，尘世中人要有服从之心，尊重社会权威的地位。为此，妻子要服从丈夫，子女要服从父亲，奴隶要服从主人，臣民要服从君王。[①] 无论如何，“服从”和“役使”都可以成为有益的行为。[②] 虽然奥古斯丁并不将罗马作为自己的终极关切，但他在一生中始终都是帝国的忠实臣民，从不怀疑它的权威。[③] 这种态度正是其权威观的生动体现。

其二，他们要有负责之心。当蛮族大军兵临城下时，某些神职人员提出，为了保障自身的生命安全，他们有权逃离所在的教会。奥古斯丁坚定地驳斥了这种观点，指出只要还有一部分信徒滞留当地，神职人员就必须坚守岗位到最后一刻，不能出于恐惧而抛弃群众。他指出，正是在最危险的时候，信徒对教会的需要最为迫切。因此，神职人员可以让信徒先行撤退，却不能不顾剩下的群众而擅离职守；只要当地的信徒尚未全部撤离，神职人员就应当留下来与他们共同面对死亡的危险。[④] 这样的立场鲜明地表现了奥古斯丁对社会责任的强调。

其三，他们要有仁爱之心。奥古斯丁认为，对尘世中人来说，内在的德性要比外在的形式更根本。[⑤] 他高度强调以基督教之爱为中心的伦理关怀，故有“仁爱圣师”(Doctor of Charity)之誉。[⑥] 根据他的尘世观念，“上帝之城”对基督徒的要求不是放弃权威本身，而是以爱来规范权威。因此，无论是掌权者还是服属者，他们都应当心存仁爱，“在

① *De moribus ecclesiae catholicae*, 1. 63.

② *En. ii Ps.* 70, 1; *De civ. Dei*, 19. 21.

③ Frend, “Augustine's Reactions to the Barbarian Invasions of the West”, 252; id., “Augustine and Orosius”, 5, 27 - 28.

④ *Ep.* 228; *Vita*, 30.

⑤ 在他的家庭观、奴隶制观、国家观、罗马观、教会权威观等方面中，以德性为纲的思想方法都表现得十分明显。

⑥ Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, 87.

爱中彼此服务”。[①] 作为一位掌握一定社会权力的主教，奥古斯丁也在他的实际工作中体现了这种精神。如上文所述，在具有现实可能性的时候，他设法打击奴隶贩子的违法活动，努力使被掠夺的人口重获自由；[②]为了解救向希波教会寻求保护的弱者，他多次给下至地方小吏、上至行省总督的各级官员写信，千方百计地为他们求情。[③] “扶助绝望的，安抚争讼的，帮助困顿的，解放受欺的，支持善良的，容忍为恶的，爱所有的人。”[④]在实际工作中，他确实在努力实践爱的伦理的要求。

其四，尘世中人要有超越之心。在要求基督徒积极承担社会责任的同时，奥古斯丁希望他们认识到尘世的局限性与暂时性，以终极的信仰来超越不完美的尘世。在罗马之陷的噩耗传来时，他就是以这种思路来开导信徒，勉励他们放下尘世中的利益得失，将希望坚定于对永生的期待。[⑤]在本人的日常生活中，他也以修道的方式来严格地要求自己，坚决地放弃世俗的财富与功名，[⑥]从而实践了他在《忏悔录》中所立下的誓愿。[⑦] 应当说，奥古斯丁确实非常典型地体现了基督教虔诚信徒的思维方式。

对于各种层次、各个领域中的社会权威，奥古斯丁都提出了自己的看法。虽然他对各种权威作出了不同的价值判断，但共同的主线始终贯穿其中。必须指出，奥古斯丁的许多观念都是与多数现代人的看法不一致的。例如，他在男尊女卑、体罚儿童、奴隶制、宗教强制等问题上的态度，都是与现代社会的主流价值观不合拍的。[⑧] 然而，这种

---

① *De civ. Dei*, 14.28; *De Genesi ad litteram*, 11.37.

② *Ep.* 10*. 相关讨论见第 3 章第 3 节。

③ 最典型的例子是法文提乌斯(Faventius)事件，见 *Epp.* 113 - 115. 相关讨论见第 5 章第 4 节。

④ *Sermo* 340, 3: “... desperantes erigendi, litigantes pacandi, inopes adiuvandi, oppressi liberandi, boni adprobandi, mali tolerandi, omnes amandi.”

⑤ *Sermo* 105; *De civ. Dei*, 1.

⑥ 详见第 5 章第 3 节关于修道生活的探讨，并请参看 *Vita*, 2 - 3, 5, 22 - 23。

⑦ *Conf.*, 8.12.30.

⑧ 正如邦纳所论，作为一位晚期罗马帝国的基督教思想家，奥古斯丁确实体现了某些对现代人来说完全不可接受的观点，见 Bonner, “The Figure of Eve in Augustine's Theology”, 23 - 24. 威尔克斯甚至认为奥古斯丁的政治思想具有极权的倾向，见 M. J. Wilks, “St. Augustine and the General Will”, in *Studia Patristica*, vol. 9, ed. F. L. Cross (Berlin: Akademie-Verlag, 1966), 487 - 522。

“不合拍”并未削弱他在西方思想史上的深远影响。可以说，对现代的研究者来说，问题不在于是否重视他，而在于如何理解他。每年的“奥古斯丁通报”所罗列的源源不断的新出书目，就最生动地诠释了奥古斯丁的当代意义。

在二十世纪的西方学者对其社会政治思想所作的研究中，影响最大的力作是英国历史学家罗伯特·马库斯的《尘世：圣奥古斯丁神学中的历史与社会》。在这部问世于 1970 年的经典著作中，马库斯以“尘世”观念为纲，体系性地诠释了奥古斯丁的历史观、国家观与教会学。《尘世》一书的问题意识与切入方法对最近 30 多年来的奥古斯丁研究影响巨大。对笔者的研究与写作来说，该书的存在时刻都是激发和挑战。可以说，本书的中心任务其实就是在马库斯的肩上理解奥古斯丁。

在本书中，“尘世”同样是一个纲领性的概念。但不同于既往的研究风格，本书对奥古斯丁的诠释不仅强调了始祖堕落在世界历史上的划时代意义，不仅突出了“尘世”与“乐园”的迥异性质，还同时强调了最后审判的观念在其历史神学中的重要性，突出了“尘世”与“天国”的根本差别。西方学者们早已认识到，历史观对奥古斯丁的社会政治思想发生了重大的影响。在既往的研究中，这个与“乐园”相对的“尘世”早已深受重视。然而，至今仍未受到足够关注的是这个“尘世”的另一面，即其与“天国”相对的性质。因此，本书力图将“乐园”与“尘世”的两段式史观扩展为“三阶段”论的历史神学，从而为我们对奥古斯丁的理解提供更宽阔的思想视野。

以“三阶段”论的历史神学为语境，上文已经依次从历史观、家庭观、国家观与教会学入手，从不同的层面“解释”与“重构”了奥古斯丁的社会权威观。在“解释”的方面，本书认为，奥古斯丁的“尘世”是介于乐园与天国之间的善恶并存的过渡性阶段，这种观念就是他得以克服权威与仁爱的表面矛盾，从而真诚地接受社会权威的思想基础。在“重构”的方面，本书力图在理解的基础上，以现代人的话语重构出他的社会权威观的基本框架：在此尘世中，权威在人类社会中的存在有

其必要性；基督教价值观所要求的，不是对权威的放弃，而是以爱来规范权威。

然而，正如卡莱尔与马库斯同样立足于《上帝之城》第19卷第15章，却对奥古斯丁作出了“同途殊归”的理解；本书虽然也以“尘世”观念为切入点，最终却同样得出了与马库斯“同途殊归”的结论。概括而言，马库斯的奥古斯丁试图对“尘世”作“价值中立”的理解，强调了社会制度的“世俗”一面；而作为本书主角的奥古斯丁却始终致力于在这个“尘世”中张扬基督教之爱。诚然，奥古斯丁的“尘世”只是一个过渡性、暂时性的阶段。然而，对本书的主角来说，“尘世”的暂时性与局限性并不妨碍对特定价值取向与社会理想的锐意追求。因此，他力图以基督教之爱来规范各种层次、各种领域中的社会权威，极力维系社会制度与伦理关怀之间的内在联系。虽然他对社会权威的认可是以“尘世”为语境的，但这一语境本身却并不削弱伦理关怀的现实意义。

在奥古斯丁的社会政治思想体系中，对“尘世”之现实的重视，对制度与伦理之联系的强调，这两点构成了两大基调。马库斯的贡献在于，他的《尘世》深刻地阐发了第一个基调。而在笔者看来，如同《上帝之城》不可能完全超越奥古斯丁的时代，《尘世》一书同样反映了它的写作年代的价值取向。也许，与马库斯的“世俗化”解释相比，另一个强调伦理关怀的基调是同样重要的。在笔者看来，它既是奥古斯丁本人所同样重视的，也更加切合我们所处的这个“尘世”。可以说，马库斯力图使奥古斯丁生活在“世俗”的“尘世”中，而本书中的奥古斯丁却生活在“信仰”的“尘世”中。

奥古斯丁相关著作对照表[①]

拉丁题名	中文译名	拉丁版本	英文译本	中文译本
Ad Cresconium grammaticum partis Donati	驳克雷斯考尼乌斯	CSEL 52		
Brevicvlvs Collationis cvm Donatistis	与多纳特派辩论会述要	CCL 149A		
Confessiones	忏悔录	O'Donnell 1992		周士良 1963
Contra Academicos	驳学园派	CCL 29	ACW 12	
Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti	驳摩尼教基本书信	CSEL 25.1	NPN Ⅰ.4	
Contra epistolam Parmeniani	驳帕门尼安书	CSEL 51		
Contra Faustum Manicheum	驳摩尼教徒福斯图斯	CSEL 25.1	NPN Ⅰ.4	
Contra Gaudentium Donatistarum episcopum	驳高登提乌斯	CSEL 53		
Contra Iulianum	驳尤利安	PL 44	WSA Ⅰ.24	
Contra litteras Petiliani	驳佩第利安	CSEL 52	NPN Ⅰ.4	
De baptismo	论洗礼	CSEL 51	NPN Ⅰ.4	
De beata vita	论幸福生活	CCL 29	FC 5	
De bono conjugali	论婚姻之善	PL 40	NPN Ⅰ.3	
De bono uiduitatis	论鳏寡之善	CSEL 41	NPN Ⅰ.3	
De catechizandis rudibus	论入门指导	CCL 46	ACW 2	
De civitate Dei	上帝之城	CCL 47－48	Bettenson 1984 Dyson 1998	王晓朝 2003,2006 吴飞 2007

① 本表仅注明了笔者所用到的奥古斯丁作品的版本。

（续表）

拉丁题名	中文译名	拉丁版本	英文译本	中文译本
De consensu euangelistarum	论福音之和谐	CSEL 43	NPN Ⅰ.6	
De diversis quaestionibus octoginta tribus	八十三问	CCL 44A	FC 70	
De doctrina Christiana	论基督教教义	CCL 32	WSA Ⅰ.11	石敏敏 2004
De Genesi ad litteram	《创世记》字义注	CSEL 28.1	WSA Ⅰ.13 ACW 41－42	
De Genesi ad litteram liber imperfectus	《创世记》字义注残稿	CSEL 28.1	WSA Ⅰ.13	
De Genesi adversus Manicheos	论《创世记》驳摩尼教	PL 34	WSA Ⅰ.13	
De gratia Christi et de peccato originali	论基督恩典与原罪	CSEL 42	WSA Ⅰ.23	周伟驰 2005b
De libero arbitrio	论自由选择	CCL 29		成官泯 1997 奥古斯丁选集
De moribus ecclesiae catholicae	论公教会之道	CSEL 90	NPN Ⅰ.4	
De musica	论音乐	PL 32		
De nuptiis et concupiscentia	论婚姻与淫欲	CSEL 42	WSA Ⅰ.24	
De octo Dulcitii quaestinibus	答杜尔奇提乌斯八问	CCL 44A	FC 16	
De opere monachorum	论修士之工作	CSEL 41	NPN Ⅰ.3	
De ordine	论秩序	CSEL 63		
De sanctate virginitate	论圣洁的守贞	PL 40	NPN Ⅰ.3	
De sermone Domini in monte	论登山宝训	CCL 35	ACW 5	
De spiritu et littera	论精神与字面	CSEL 60	WSA Ⅰ.23	周伟驰 2005b

（续表）

拉丁题名	中文译名	拉丁版本	英文译本	中文译本
De Trinitate	论三位一体	CCL 50，50A	WSA Ⅰ.5	周伟驰 2005a 奥古斯丁选集
De unico baptismo contra Petilianum	论唯一之洗礼	CSEL 53		
De utilitate credendi	论信之益	CSEL 25.1	NPN Ⅰ.3	
De vera religione	论真宗教	CCL 32	LCC 6	
Enarrationes in Psalmos	《诗篇》释义	PL 36－37	WSA Ⅲ.15－20 NPN Ⅰ.8	
Enchiridion	教义手册	CCL 46	Harbert 1999	奥古斯丁选集
Epistulae	书信	CSEL 34，44，57，88	WSA Ⅱ.1－4 FC 30，32，81	
Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos	《罗马书》评注	CSEL 84		
In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus	《约翰一书》评注	PL 35	LCC 8	
In Iohannis evangelium tractatus	《约翰福音》评注	CCL 36	FC 78，79，88，90，92	
Psalmus contra Partem Donati	驳多纳特派诗篇	PL 43		
Questiones in Heptateuchum	《旧约》前七经答问	CCL 33		
Regula	修道规章	Lawless 1987	Lawless 1987	
Retractationes	再思录	CCL 57	FC 60	
Sermones	布道辞	详见下表		
Sermo de excidio urbis Romae	论罗马之陷布道辞	CCL 46	WSA Ⅲ.10	
Soliloqia	独语录	CSEL 89		成官泯 1997

“奥古斯丁相关著作对照表”简写说明

ACW＝*Ancient Christian Writers*, ed. J. Quasten and J. C. Plumpe. New York: Newman/Paulist, 1946 -.

Bettenson 1984＝*Concerning the City of God, Against the Pagans*, trans. Henry Bettenson, 2 vols. London: Penguin, 1984[1972].

CCL＝*Corpus Christianorum, Series Latina*. Turnholt: Brepols, 1953 -.

CSEL ＝ *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Tempsky, 1866 -.

Dyson 1998 ＝ *The City of God against the Pagans*, ed. and trans. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FC＝ *The Fathers of the Church: A New Translation*, ed. D. J. Ferrari. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1947 -.

Harbert 1999＝*The Augustine Catechism: The Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, trans. Bruce Harbert. Hyde Park, NY: New City Press, 1999.

Lawless 1987＝George Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

LCC＝*Library of Christian Classics*, ed. John Baillie, John T. McNeill, and Henry P. Van Dusen. Philadelphia: Westminster Press, 1953 - 1966.

NPN＝*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, 28 vols. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886 - 1888.

O'Donnell 1992 ＝ *Augustine: Confessions*, ed. James J. O'Donnell, 3 vols. Oxford: Clarendon, 1992.

PL＝*Patrologiae Cursus Completes, Series Latina*, ed. J. P. Migne. Paris: 1844 - 1864.

WSA＝*The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. John E. Rotelle. Hyde Park, NY: New City Press, 1990 -.

奥古斯丁选集＝《奥古斯丁选集》(基督教历代名著集成 305A)。香港：基督教文艺出版社，1996 年。

成官泯 1997＝《独语录》，成官泯译。上海：上海社会科学院出版社，1997 年。

石敏敏 2004＝《论灵魂及其起源》，石敏敏译。北京：中国社会科学出版社，2004 年。

王晓朝 2003＝《上帝之城》，三卷本，王晓朝译。香港：道风书社，2003 年。

王晓朝 2006＝《上帝之城》，两卷本，王晓朝译。北京：人民出版社，2006 年。

吴　飞 2007＝《上帝之城：驳异教徒》，上册，吴飞译。上海：上海三联书店，2007 年。

周士良 1963=《忏悔录》，周士良译。北京：商务印书馆，1963 年。
周伟驰 2005a=《论三位一体》，周伟驰译。上海：上海人民出版社，2005 年。
周伟驰 2005b=《论原罪与恩典：驳佩拉纠派》，周伟驰译。香港：道风书社，2005 年。

相关《布道辞》版本对照表

统一编号	编校者编号	拉丁版本	WSA 译文卷次
4		CCL 41	Ⅲ.1
5		CCL 41	Ⅲ.1
9		CCL 41	Ⅲ.1
13		CCL 41	Ⅲ.1
21		CCL 41	Ⅲ.2
23B	Dolbeau 6	REA 39 (1993)	Ⅲ.11
35		CCL 41	Ⅲ.2
37		CCL 41	Ⅲ.2
46		CCL 41	Ⅲ.2
47		CCL 41	Ⅲ.2
51		RB 91 (1981)	Ⅲ.3
58		PL 38	Ⅲ.3
59		SC 116	Ⅲ.3
63A	Mai 25	MA 1	Ⅲ.3
73		PL 38	Ⅲ.3
73A	Caillau 2, 5	MA 1	Ⅲ.3
77C	frg. Verbr. 7	RB 84 (1974)	Ⅲ.3
81		PL 38	Ⅲ.3
82		PL 38	Ⅲ.3
88		RB 94 (1984)	Ⅲ.3
90		PL 38	Ⅲ.3
105		PL 38	Ⅲ.4
112		RB 76 (1966)	Ⅲ.4
114A	Frangip. 9	MA 1	Ⅲ.4
114B	Dolbeau 5	REA 39 (1993)	Ⅲ.11
134		PL 38	Ⅲ.4

（续表）

统一编号	编校者编号	拉丁版本	WSA 译文卷次
137		PL 38	Ⅲ.4
146		PL 38	Ⅲ.4
152		PL 38	Ⅲ.5
159B	Dolbeau 21	REA 37 (1991)	Ⅲ.11
162A	Denis 19	MA 1	Ⅲ.5
163B	Frangip. 5	MA 1	Ⅲ.5
164		PL 38	Ⅲ.5
198	Dolbeau 26	RechAug 26 (1992)	Ⅲ.11
223		PL 38	Ⅲ.6
227		SC 116	Ⅲ.6
252		PL 38	Ⅲ.7
259		PL 38	Ⅲ.7
260C	Mai 94	MA 1	Ⅲ.7
270		PL 38	Ⅲ.7
296		MA 1	Ⅲ.8
299A augm.	Dolbeau 4	REA 39 (1993)	Ⅲ.11
301A	Denis 17	MA 1	Ⅲ.8
302		SPM 1 (1950)	Ⅲ.8
304		PL 38	Ⅲ.8
305		PL 38	Ⅲ.8
311		PL 38	Ⅲ.9
332		PL 38	Ⅲ.9
339		SPM 1 (1950)	Ⅲ.9
340		CCL 104	Ⅲ.9
340A	Guelf. 32	MA 1	Ⅲ.9
346B	Mai 12	MA 1	Ⅲ.10
354A augm.	Dolbeau 12	RB 102 (1992)	Ⅲ.11
355		SPM 1 (1950)	Ⅲ.10
356		SPM 1 (1950)	Ⅲ.10
359B	Dolbeau 2	REA 38 (1992)	Ⅲ.11
372		PL 39	Ⅲ.10
387		PL 39	Ⅲ.10
392		PL 39	Ⅲ.10

“相关《布道辞》版本对照表”简写说明

编校者编号：

Caillau＝Sermones ab A. B. Caillau et B. Saint-Yves editi

Denis＝Sermones a M. Denis editi

Dolbeau＝Sermones a F. Dolbeau editi

Frangip. ＝Sermones ab O. F. Frangipane editi

frg. Verbr. ＝Sermonum fragmenta a P.-P. Verbraken edita

Guelf. ＝Sermones Moriniani ex collectione Guelferbytana

Mai＝Sermones ab A. Mai editi

刊载文献：

CCL＝*Corpus Christianorum*, *Series Latina*. Turnholt: Brepols, 1953 -.

MA ＝ *Miscellanea Agostiniana*. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930 - 1931.

PL＝ *Patrologiae Cursus Completes*, *Series Latina*, ed. J. P. Migne. Paris: 1844 - 1864.

REA＝*Revue des Études Augustiniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1955 -.

RechAug＝*Recherches Augustiniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1958 -.

RB＝*Revue Bénédictine*. Namur, Belg.: Abbaye de Maredsous, 1890 -.

SC＝*Sources Chrétiennes*. Paris: Cerf, 1942 -.

SPM＝*Stromata Patristica et Mediaevalia*, ed. C. Mohrmann and J. Quasten. Utrecht: Spectrum, 1950 -.

WSA＝*The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. John E. Rotelle. Hyde Park, NY: New City Press, 1990 -.

参考文献[①]

史　料

古代语言：

Corpus Christianorum, Series Latina. Turnholt: Brepols, 1953 -. (CCL)

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienna: Tempsky, 1866 -. (CSEL)

Miscellanea Agostiniana. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930 - 1931. (MA)

Patrologiae Cursus Completes, Series Latina. Ed. J. P. Migne. Paris: 1844 - 1864. (PL)

Patrologiae Cursus Completes, Series Latina. Supplementum. Ed. Adalberto Hamman. Paris: Garnier Frères, 1958 -. (PLS)

Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1942 -. (SC)

Stromata Patristica et Mediaevalia. Ed. C. Mohrmann and J. Quasten. Utrecht: Spectrum, 1950 -. (SPM)

Ammianus Marcellinus, with an English translation by John C. Rolfe. 3 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1986 - 2000 [1935 - 1940]. (LCL 300, 315, 331)

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Enrique Alarcón and Societas CAEL, 2000. http://krystal.op.cz/sth/sth.php? &STh=

Aristotle. *Politics*, with an English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1998 [1932]. (LCL 264)

Augustine. *The City of God against the Pagans*, with an English translation by George E. McCracken et al. 7 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1969 - 1995 [1957 - 1972]. (LCL 411 - 417)

① 在下列书目中，“()”内标明的是文献名称的简写；“[]”内标明的是文献版本方面的说明。

Augustine: *Confessions*. Text and commentary by James J. O'Donnell. 3 vols. Oxford: Clarendon, 1992. http://www.stoa.org/hippo/

Augustine. *Confessions*, with an English translation by William Watts. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1997 - 1999 [1912]. (LCL 26, 27)

Augustine. *Select Letters*, with an English translation by J. H. Baxter. Cambridge: Harvard University Press, 1998 [1930]. (LCL 239)

Cicero. *De re publica*, *De legibus*, with an English translation by C. W. Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1994 [1928]. (LCL 213)

Codex Theodosianus. Ed. T. Mommsen and P. Meyer. Berlin, 1905. http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/index.htm

Eusebius, *The Ecclesiastical History*, with an English translation by K. Lake and J. E. L. Oulton. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1998 - 2000 [1926 - 1932]. (LCL 153, 265)

Virgil, with an English translation by H. Rushton Fairclough. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999 - 2000. (LCL 63 - 64)

现代语言译本：

Ancient Christian Writers. Ed. J. Quasten and J. C. Plumpe. New York: Newman Press/Paulist Press, 1946 -. (ACW)

Basic Writings of Saint Augustine. Ed. W. J. Oates. 2 vols. New York: Random House, 1948.

The Fathers of the Church: A New Translation. Ed. D. J. Ferrari. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1947 -. (FC)

Library of Christian Classics. Ed. John Baillie, John T. McNeill, and Henry P. Van Dusen. Philadelphia: Westminster Press, 1953 - 1966. (LCC)

A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers. Ed. Philip Schaff. 28 vols. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886 - 1888. (NPN)

The Works of Aurelius Augustine. Ed. Marcus Dods. vols. 1, 3, 9. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871 - 1876.

The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century. Ed. John E. Rotelle. Hyde Park, NY: New City Press, 1990 -. (WSA)

Augustine. *The Augustine Catechism: The Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, trans. Bruce Harbert. Hyde Park, NY: New City Press, 1999.

Augustine. *The City of God against the Pagans*. Edited and translated by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. [中国政法大学出版社 2003 年影印本]

Augustine. *Concerning the City of God, Against the Pagans*. Translated by Henry Bettenson; with an introduction by John O'Meara. 2 vols. London:

Penguin, 1984[1972]. [中国社会科学出版社 1999 年影印本]

Augustine. *The Monastic Rules*. Foreword by George Lawless; commentary by Gerald Bonner; translation and notes by Agatha Mary and Gerald Bonner; edited by Boniface Ramsey. Hyde Park, NY: New City Press, 2004.

Augustine: Political Writings. Ed. E. M. Atkins and R. J. Dodaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. [中国政法大学出版社 2003 年影印本]

Augustine. *Political Writings*. Trans. Michael W. Tkacz and Douglas Kries; ed. Ernest L. Fortin and Douglas Kries. Indianapolis: Hackett, 1994.

Augustine. *The Political Writings of St. Augustine*. Ed. Henry Paolucci. Washington, D. C.: Regnery Publishing, 1996 [1962].

Augustine. *The Rule of Saint Augustine*, with introduction and commentary by Tarsicius J. van Bavel; translated by Raymond Canning. Garden City, N. Y.: Image Books, 1986.

Augustine. *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Ed. Elizabeth A. Clark. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1996.

The Correspondence (394 - 419), *between Jerome and Augustine of Hippo*. Translated with introduction and notes by Carolinne White. Lewiston: E. Mellen Press, 1990.

奥古斯丁:《奥古斯丁选集》(基督教历代名著集成 305A)。香港:基督教文艺出版社,1996 年。

奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译。北京:商务印书馆,1963 年。

奥古斯丁:《独语录》,成官泯译。上海:上海社会科学院出版社,1997 年。

奥古斯丁:《论灵魂及其起源》,石敏敏译。北京:中国社会科学出版社,2004 年。

奥古斯丁:《论三位一体》,周伟驰译。上海:上海人民出版社,2005 年。

奥古斯丁:《论原罪与恩典:驳佩拉纠派》,周伟驰译。香港:道风书社,2005 年。

奥古斯丁:《上帝之城》,三卷本,王晓朝译。香港:道风书社,2003 年。

奥古斯丁:《上帝之城》,两卷本,王晓朝译。北京:人民出版社,2006 年。

奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》,上册,吴飞译。上海:上海三联书店,2007 年。

柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译。北京:商务印书馆,1986 年。

尼撒的格列高利:《论灵魂和复活》,石敏敏译。北京:中国社会科学出版社,2004 年。

维吉尔:《埃涅阿斯纪》,杨周翰译。南京:译林出版社,1999 年。

西塞罗:《论共和国 论法律》,王焕生译。北京:中国政法大学出版社,1997 年。

亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译。北京:商务印书馆,1965 年。

工 具 书

Berger, Adolf. "Encyclopedic Dictionary of Roman Law". *Transactions of the*

American Philosophical Association n. s. 43 (1953): 333 - 809. (EDRL)

Bowersock, G. W., Peter Brown, and Oleg Grabar, eds. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Encyclopoedia Britannica Deluxe Edition 2004 *CD-ROM*. Encyclopoedia Britannica, Inc., 2004.

Bunson, Matthew, ed. *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Facts on File, 1994. (Encyc. R. E.)

Cross, F. L., and E. A. Livingstone, eds. *The Oxford Dictinary of the Christian Church*. 2nd ed. London: Oxford University Press, 1974.

Donnelly, Dorothy F. *Augustine's De civitate Dei: An Annotated Bibliography of Modern Criticism*, 1960 - 1990. New York: Peter Lang 1991.

Ferguson, Everett, ed. *Encyclopedia of Early Christianity*. 2 vols. New York: Garland, 1997. (Encyc. E. C.)

Fitzgerald, Allan D., ed. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1999. (Aug. Encyc.)

Glare, P. G. W., ed. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968. (OLD)

Hornblower, Simon, and Antony Spawforth, eds. *The Oxford Classical Dictionary*. Revised 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2003. (OCD)

Jones, A. H. M., J. R. Martindale and J. Morris. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1971 - 1992. (PLRE)

Lewis, Charlton T., and Charles Short. *A Latin Dictionary: Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879. (Lewis and Short)

Marthaler, Berard L. et al., eds. *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Detroit: Thomson/Gale Group, 2003 [1967].

Mayer, Cornelius, ed. *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe, 1986 -. (Aug. Lex.)

Miethe, Terry L., ed. *Augustinian Bibliography*, 1970 - 1980: *With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982.

Severson, Richard James. *The Confessions of Saint Augustine: An Annotated Bibliography of Modern Criticism*, 1888 - 1995. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996.

Smith, William, ed. *Dictionary of Greek and Roman Geography*. 2 vols. London: Walton & Maberly, 1854 - 1857. (DGRG)

Smith, William, William Wayte, and G. E. Marindin, eds. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: J. Murray, 1890 - 1891. (DGRA)

邓正来主编:《布莱克维尔政治学百科全书(修订版)》(中译本)。北京:中国政法大学出版社,2002 年。

黄　风编著:《罗马法词典》。北京:法律出版社,2002 年。

《拉丁汉文辞典》。中国天主教教务委员会。

《圣经》(香港思高圣经学会释译本)。中国天主教教务委员会,1992 年。

《圣经》(新标点和合本)。南京:中国基督教协会,1995 年。

王毓华编著:《基督教词语英汉汉英对照手册》。北京:宗教文化出版社,1997 年。

文庸、乐峰、王继武主编:《基督教词典》(修订版)。北京:商务印书馆,2005 年。

卓新平主编:《基督教小辞典》。上海:上海辞书出版社,2001 年。

研究著作

西　文:

Adams, Jeremy D. "Augustine's Definitions of Populus and the Value of Society." In Donnelly 1995, 171 - 182. [= *The Populus of Augustine and Jerome*, 123 - 135]

____. *The Populus of Augustine and Jerome: A Study in the Patristic Sense of Community*. New Haven: Yale University Press, 1971.

Adcock, F. E. *Roman Political Ideas and Practice*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1964.

Aland, Kurt. *A History of Christianity*. Trans. James L. Schaaf. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Alexander, J. S. "A Note on the Interpretation of the Parable of the Threshing Floor at the Conference of Carthage of AD 411" *JTS* n. s. 24 (1973): 512 - 519.

Arbesmann, Rudolph. "The Idea of Rome in the Sermons of Augustine." *Augustiniana* 4 (1954): 305 - 324. [= *Dunn-Harris*, 1, 186 - 205]

Arjava, Antti. "Paternal Power in Late Antiquity" *JRS* 88 (1998): 147 - 165.

Armstrong, A. H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Arnold, Duane W. H., and Pamela Bright, eds. *De doctrina Christiana: A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. 3 vols. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1987.

Bacchi, Lee Francis. *The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo*. San Francisco: International Scholars Publications, 1998.

Banner, William Augustus. *The Path of St. Augustine*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield; 1996.

Barnes, Timothy David. "Aspects of the Background of the *City of God*." *University of Ottawa Quarterly* 52 (1982): 64 - 80. [= Variorum 438, XXIV/*Dunn-Harris*, 2, 138 - 154]

____. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

____. *From Eusebius to Augustine: Selected Papers*, 1982 - 93. Aldershot, UK: Ashgate, 1994. (Variorum 438)

____. "Religion and Society in the Age of Theodosius." In *Grace, Politics and Desire*, ed. H. A. Meynell, 157 - 175. [= Variorum 438, XXI]

Barrow, R. H. *Introduction to St. Augustine: The City of God*. London: Faber and Faber, 1950.

Battenhouse, Roy W., ed. *A Companion to the Study of St. Augustine*. New York: Oxford University Press, 1955.

Baynes, Norman H. *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*. London: G. Bell and Sons, 1936. [= *Dunn-Harris*, 1, 33 - 50]

Bishko, C. J. "The Date and Nature of the Spanish *Consensoria Monachorum*" *American Journal of Philology* 69 (1948): 377 - 395.

Bittner, Rüdiger. "Augustine's Philosophy of History." In *The Augustinian Tradition*, ed. G. B. Matthews, 345 - 360.

Blackhurst, Andy. "The House of Nubel: Rebels or Players?" In *Vandals, Romans and Berbers*, ed. A. H. Merrills, 59 - 75.

Boak, Arthur E. R. and James E. Dunlap. *Two Studies in Later Roman and Byzantine Administration*. New York: Macmillan, 1924.

Bonner, Gerald. "Augustine and Millenarianism." In *The Making of Orthodoxy*, ed. Rowan Williams, 235 - 254.

____. *Church and Faith in the Patristic Tradition: Augustine, Pelagianism, and Early Christian Northumbria*. Brookfield, Vt.: Variorum, 1996. (Variorum 521)

____. "The Figure of Eve in Augustine's Theology." In *Studia Patristica*, vol. 33, ed. E. A. Livingstone, 22 - 34.

____. "*Quid imperatori cum ecclesia*? St. Augustine on History and Society." *AugStud* 2 (1971): 231 - 251.

____. *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Norwich: Canterbury Press, 2002 [1963].

Børresen, Kari Elisabeth. *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Kampen: Kok Pharos, 1995.

Bourke, Vernon Joseph. "*The City of God and History*" In Donnelly 1995, 291 - 304. [=*Wisdom from St. Augustine*, 188 - 205]

____. "The Political Philosophy of St. Augustine" *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 7 (1932): 45 - 55. [=*Wisdom from St. Augustine*, 159 - 168]

____. *Wisdom from St. Augustine*. Houston, Tex.: Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, 1984.

Bowersock, G. W. *Julian the Apostate*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

Bowlin, John R. "Augustine on Justifying Coercion." *Annual of the Society of Christian Ethics* 17 (1997): 49 - 70.

Bradley, Keith. "The Problem of Slavery in Classical Culture." *Classical Philology* 92 (1997): 273 - 282.

____. *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1994].

____. *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*. New York: Oxford University Press, 1987.

Bright, Pamela. "Augustine and the Thousand Year Reign of Saint." In *Collectanea* II, ed. J. T. Lienhard, et al., 447 - 453.

____, ed. and trans. *Augustine and the Bible*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999.

Brockwell, Charles. W. "Augustine's Ideal of Monastic Community: A Paradigm for His Doctrine of the Church." *AugStud* 8 (1977): 91 - 109

Brown, Peter R. L. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 1969 [1967].

____. *Augustine of Hippo: A Biography*. New ed. Berkeley: University of California Press, 2000.

____. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

____. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

____. "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa." *JRS* 58 (1968): 85 - 95.

____. "Introducing Robert Markus." *AugStud* 32 (2001): 181 - 187.

____. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

____. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. London: Faber and Faber, 1972.

____. "Saint Augustine." In *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley. Oxford: Basil Blackwell, 1965, 1 - 21. [=Markus 1972, 311 - 335 /*Dunn-Harris*, 1, 392 - 412/Donnelly 1995, 17 - 36]

____. "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion." *JRS* 54 (1964): 107 - 116. [=*Dunn-Harris*, 1, 382 - 391]

____. *The World of Late Antiquity, AD* 150 - 750. London: Thames and Hudson, 1989 [1971].

de Bruyn, Theodore S. "Ambivalence within a 'Totalizing Discourse': Augustine's Sermons on the Sack of Rome." *JECS* 1 (1993): 405 - 421.

Burnell, Peter J. *The Augustinian Person*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2005.

____. "The Functions of the Family and of Civil Society in Augustine's *City of God*." In *Studia Patristica*, vol. 33, ed. E. A. Livingstone, 35 - 39.

____. "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*." *History of Political Thought* 13, 1 (1992): 13 - 29. [=*Dunn-Harris*, 2, 418 - 434]

____. "The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*." *Journal of the History of Ideas* 54 (1993): 177 - 188. [=*Dunn-Harris*, 2, 454 - 465 /Donnelly 1995, 37 - 50]

Burns, J. H., ed. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.* 350 - *c.* 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Burns, J. Patout. *Cyprian the Bishop*. London: Routledge, 2002.

Burt, Donald X. "Augustine on the State as a Natural Society." *Augustiniana* (*Mélanges T. J. Van Bavel*) 40/41 (1990): 155 - 166.

____. *Augustine's World: An Introduction to His Speculative Philosophy*. Lanham, MD: University Press of America, 1996.

____. "Friendly Persuasion: Augustine on Religious Toleration." *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000): 63 - 76.

____. *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1999.

____. "Friendship and Subordination in Earthly Societies." *AugStud* 22 (1991): 83 - 123. [=Ferguson 1999a, 315 - 355]

____. "St. Augustine's Evaluation of Civil Society." *Augustinianum* 3 (1963): 87 - 94.

Cahall, Perry J. "The Trinitarian Structure of St. Augustine's Good of

Marriage." *AugStud* 34 (2003): 223 - 232.

Calhoun, Robert L. "The Role of Historical Theology." *Journal of Religion* 21 (1941): 444 - 454.

Cameron, Alan. "Theodosius the Great and the Regency of Stilico." *Harvard Studies in Classical Philology* 73 (1969): 247 - 280.

Cameron, Averil. *The Later Roman Empire, AD* 284 - 430. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

Caputo, John D., and Michael J. Scanlon, eds. *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005.

Carlyle, R. W., and A. J. Carlyle. *History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 1. 3rd ed. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1930.

Cavadini, John C. "Feeling Right: Augustine on the Passions and Sexual Desire." *AugStud* 36 (2005): 195 - 217.

Chadwick, Henry. *Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

____. *Augustine: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

____. "Augustine on Pagans and Christians: Reflections on Religious and Social Change." In *History, Society and the Churches*, ed. D. Beales and G. Best, 9 - 27. [=Variorum 342, IV/*Dunn-Harris*, 2, 196 - 214]

____. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

____. *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*. Aldershot, UK: Variorum, 1991. (Variorum 342)

____. "New Letters of St. Augustine." *JTS* n. s. 34 (1983): 425 - 452. [= Variorum 342, V]

____. "New Sermons of St. Augustine," *JTS* n. s. 47 (1996): 69 - 91.

____. "The Role of the Christian Bishop in Ancient Society." *Center for Hermeneutical Studies Protocol of the 35th Colloquy* 35 (1979), 1 - 14. [= Variorum 342, Ⅲ]

Christian, William A. "Augustine on the Creation of the World." *HTR* 46 (1953): 1 - 25. [=*A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. R. W. Battenhouse, 315 - 342]

Chroust, Anton-Hermann. "The Philosophy of Law of St. Augustine." *The Philosophical Review* 53, 2 (1944): 195 - 202.

Clark, Elizabeth Ann. "Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage." *Recherches Augustiniennes* 21 (1986):

139 - 162.

____. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity.* Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1986.

____. "Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichean Past." In *Ascetic Piety and Women's Faith*, 291 - 349.

____. *Women in the Early Church.* Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990 [1983].

Clark, Gillian. "The Fathers and the Children." *Studies in Church History* 31 (1994): 237 - 263. [=Ferguson 1999a, 237 - 263]

Clark, Mary T. *Augustine.*, London: Continuum, 2000 [1994].

Clover, Frank M. "Carthage in the Age of Augustine." In *Excavations at Carthage* 1976, ed. J. H. Humphrey. Ann Arbor: Kelsey Meseum, 1978, 1 - 14. [=Variorum 401, V]

____. *The Late Roman West and the Vandals.* Aldershot, UK: Ashgate/Variorum, 1993. (Variorum 401)

Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine.* London: Oxford University Press, 1957.

Coleman, Janet. *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity.* Malden, Mass.: Blackwell, 2003 [2000].

Collinge, William J. "Development in Augustine's Theology of Christian Community Life after A. C. 395." *AugStud* 16 (1984): 63 - 73.

Connolly, William E. *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.

Corcoran, Gervase. *Saint Augustine on Slavery.* Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1985.

Cranz, F. Edward. "*De Civitate Dei*, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society." *Speculum* 15, 2 (1950): 215 - 225. [=Markus 1972, 404 - 421 /*Dunn-Harris*, 1, 116 - 126]

____. "The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy." *HTR* 47 (1954): 255 - 316. [=Markus 1972, 336 - 403/*Dunn-Harris*, 1, 206 - 267]

____. "Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea." *Harvard Theological Review* 45 (1952): 47 - 66.

Crook, John. "*Patria Potestas.*" *Classical Quarterly* n. s. 17 (1967): 113 - 122.

Davies, P. S. "The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303." *JTS* n. s. 40 (1989): 66 - 94.

Davis, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture.* Ithaca, N. Y.:

Cornell University Press, 1966.

Dawson, Christopher. "St. Augustine and His Age." In *A Monument to Saint Augustine*, ed. M. C. D'Arcy, et al. London: Sheed & Ward, 1930, 11 - 77.

Deane, Herbert A. "Augustine and the State: The Return of Order upon Disorder." In Donnelly 1995, 51 - 74. [= *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 116 - 143, 153]

____. "Classical and Christian Political Thought." *Political Theory* 1, 4 (1973): 415 - 425.

____. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.

Dearn, Alan. "The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism." *Journal of Ecclesiastical History* 55 (2004): 1 - 18.

Deferrari, Roy J., and M. Jerome Keeler. "St. Augustine's 'City of God': Its Plan and Development." *American Journal of Philology* 50 (1929): 109 - 137.

DeSimone, Russell J. "Mystery of Communion: St. Augustine on the Church." *AugStud* 10 (1979): 145 - 158.

Dillistone, Frederick W. "The Anti-Donatist Writings." In *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. R. W. Battenhouse, 175 - 202.

Dixon, Sandra Lee. *Augustine: The Scattered and Gathered Self*. St. Louis, Mo.: Chalice Press, 1999.

Dixon, Suzanne. *The Roman Family*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

Dodaro, Robert. "Augustine's Secular City." In *Augustine and His Critics*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, 231 - 259.

____. "Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo." In *Augustine and Politics*, ed. John Doody, et al., 99 - 115.

____. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Dodaro, Robert, and George Lawless, eds. *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*. London: Routledge, 2000.

Donnelly, Dorothy F., ed. *The City of God: A Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang, 1995. (Donnelly 1995)

Doody, John, Kevin L. Hughes, and Kim Paffenroth, eds. *Augustine and Politics*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2005.

Dossey, Leslie. "Judicial Violence and the Ecclesiastical Court in Late Antique North Africa." In *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, ed. R.

W. Mathisen, 98 - 114.

Dougherty, James. "The Sacred City and the *City of God*." *AugStud* 10 (1979): 81 - 90.

Dougherty, Richard J. "Christian and Citizen: The Tension in St. Augustine's *De ciuitate Dei*." In *Collectanea* I, ed. J. C. Schnaubelt and F. Van Fleteren, 205 - 224.

Doyle, Daniel Edward. *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*. New York: Peter Lang, 2002.

Drobner, Hubertus R. "Studying Augustine: An Overview of Recent Research." In *Augustine and His Critics*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, 18 - 34.

Dunn, John, and Ian Harris, eds. *Augustine*. 2 vols. Cheltenham, UK: E. Elgar, 1997. (*Dunn-Harris*)

Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 2001.

Dupont, Florence. *Daily Life in Ancient Rome*. Trans. Christopher Woodall. Oxford: 1994 [1989].

Dyson, R. W. *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers: St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua*. Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen Press, 2003.

____. *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. Woodbridge, UK: The Boydell Press, 2001.

Ellingsen, Mark. *The Richness of Augustine: His Contextual and Pastoral Theology*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2005.

Elshtain, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995.

Eno, Robert B. "Doctrinal Authority in Saint Augustine." *AugStud* 12 (1981): 133 - 172.

Evans, G. R. *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Fahey, Micheal A. "Augustine's Ecclesiology Revisited." In *Augustine: From Rhetor to Theologian*, ed. Joanne McWilliam, 173 - 181.

Farley, Margaret A. "Sources of Sexual Inequality in the History of Christian Thought." *Journal of Religion* 56 (1976): 162 - 176.

Ferrari, Leo C. "Background to Augustine's 'City of God'." *Classical Journal* 67, 1 (1971): 198 - 208. [=*Dunn-Harris*, 2, 32 - 42]

____. "The Boyhood Beatings of Augustine." *AugStud* 5 (1974): 1 - 14.

Ferguson, Everett, ed. *Christianity and Society: The Social World of Early*

Christianity. New York: Garland Pub, 1999. (Ferguson 1999a)

____, ed. *Norms of Faith and Life*. New York: Garland, 1999. (Ferguson 1999b)

Ferguson, John. *The Religions of the Roman Empire*. London: Thames & Hudson, 1982 [1970].

Figgis, John Neville. *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*. London: Longmans, 1921.

Finley, M. I. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. London: Chatto & Windus, 1980.

____. "Between Slavery and Freedom." *Comparative Studies in Society and History* 6 (1964): 233 - 249.

____. "Empire in the Greco-Roman World." *Greece and Rome* 25 (1978): 1 - 15.

____, ed. *Classical Slavery*. London: Frank Cass, 2003 [1987].

Foley, Michael P. "The Other Happy Life: The Political Dimensions to St. Augustine's Cassiciacum Dialogues." *The Review of Politics* 65 (2003): 165 - 183.

Fortin, Ernest L. "Augustine's *City of God* and the Modern Historical Consciousness." *The Review of Politics* 41 (1979): 739 - 746. [=*Classical Christianity and the Political Order*, 117 - 136/Donnelly 1995, 305 - 318]

____. "Augustine and the Problem of Modernity." In *Classical Christianity and the Political Order*, 137 - 150.

____. "Augustine and Roman Civil Religion: Some Critical Reflections." *REA* 26 (1980): 238 - 256. [=*Classical Christianity and the Political Order*, 85 - 106]

____. *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-political Problem*. Ed. J. Brian Benestad. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.

____. "Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his Pagan Models." In *Augustinus: "De civitate Dei,"* ed. C. Horn, 41 - 62.

____. *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*. Villanova, Pa.: Villanova University Press, 1972. [=*Classical Christianity and the Political Order*, 31 - 63]

____. "St. Augustine." In *History of Political Philosophy*, 3 rd ed., ed. Leo Strauss and J. Cropsey, 176 - 205. [= *Classical Christianity and the Political Order*, 1 - 29]

Frend, W. H. C. *Archaeology and History in the Study of Early Christianity*. London: Variorum, 1988. (Variorum 282)

____. "Augustine and Orosius: On the End of the Ancient World." *AugStud* 20

(1989)：1－38. [＝Variorum 750，Ⅹ Ⅴ]

____. "Augustine and State Authority：The Example of the Donatists." In *Agostino D'Ippona "Quaestiones Disputatae,"* ed. Francesco Giunta. Palermo：Edizioni Augustinus，1989，49－73. [＝Variorum 750，Ⅻ]

____. "Augustine's Reactions to the Barbarian Invasions of the West，407－417." *Augustinus* 39 (1994)：241－255. [＝Variorum 750，Ⅹ Ⅲ]

____. "The *Cellae* of the African Circumcellions." *JTS* n. s. 3 (1952)：87－89.

____. "Circumcellions and Monks." *JTS* n. s. 20 (1969)：542－549.

____. "The Divjak Letters：New Light on St. Augustine's Problems，416－428." *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983)：497－512. [＝Variorum 282，Ⅺ]

____. "Donatist and Catholic：The Organization of Christian Communities in the North African Countryside." *Settimane di Studio del Centre Italiano di Sull'alto Medioevo* 28 (1982)：601－634. [＝Variorum 750，Ⅴ Ⅲ]

____. "The Donatist Church-Forty Years on." In *Windows on Origins：Essays on the Early Church in Honour of Jan Stoop on His SⅪtieth Birthday*，ed. C. Landman and D. P. Whitelaw. Pretoria，1985，70－84. [＝Variorum 282，Ⅹ Ⅴ]

____. *The Donatist Church：A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford：Clarendon Press，2003 [1951].

____. "Donatus 'paene totam Africam decepit'. How?" *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997)：611－627. [＝Variorum 750，Ⅹ]

____. *The Early Church*. London：SCM Press，1991 [1965].

____. "The Family of Augustine：A Microcosm of Religious Change in North Africa." In *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel* Ⅹ Ⅴ Ⅰ *centenario della conversione*，Ⅰ，135－151. [＝Variorum 282，Ⅴ Ⅲ]

____. "Fussala：Augustine's Crisis of Credibility (*Ep.* 20*)." In *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*，251－265. [＝Variorum 282，Ⅹ]

____. "A Note on the Berber Background in the Life of Augustine." *JTS* 43 (1942)：188－191. [＝*Dunn-Harris*，1，51－54]

____. *Orthodoxy，Paganism，and Dissent in the Early Christian Centuries*. Aldershot，UK：Ashgate/Variorum，2002. (Variorum 750)

____. *The Rise of Christianity*. London：Darton，Longman and Todd，1984.

Frend，W. H. C.，and K. Clancy. "When did the Donatist Schism Begin?" *JTS* n. s. 28 (1977)：104－109.

Garnsey，Peter. "Religious Toleration in Classical Antiquity." In *Persecution and Toleration*，ed. W. J. Sheils. Oxford：Basil Blackwell，1984，1－27.

____. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambrige: Cambridge University Press, 2001 [1996].

Garnsey, Peter, and Richard Saller. *The Romem Empire: Economy, Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Trans. L. E. M. Lynch. New York: Random House, 1960.

Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Goar, Robert J. "Reflections on Some anti-Roman Elements in *De Civitate Dei*, Books I-V." *AugStud* 19 (1988): 71 - 84.

Gorman, Michael M. "A Survey of the Oldest Manuscipts of St. Augustine's *De Civitate Dei*." *JTS* n. s. 33 (1982): 398 - 410.

Gowans, Coleen Hoffman. *The Identity of the True Believer in the Sermons of Augustine of Hippo: A Dimension of His Christian Anthropology*. Lewiston, N. Y.: E. Mellen Press, 1998.

Grabowski, Stanislaus J. *The All-present God: A Study in St. Augustine*. St. Louis: B. Herder Book Co., 1954.

Haddock, Bruce. "Saint Augustine: The *City of God*." In *A Guide to the Political Classics: Plato to Rousseau*, ed. Murray Forsyth and Maurice Keens-Soper. New York: Oxford University Press, 1988, 69 - 95.

Hagendahl, Harald. *Augustine and the Latin Classics*. 2 vols. Goteborg: Acta Univ. Gothoburgensis, 1967.

Haggerty, William P. "Augustine, the 'Mixed Life,' and Classical Political Philosophy: Reflections on *Compositio* in Book 19 of the *City of God*." *AugStud* 23 (1992): 149 - 163.

Halliburton, R. J. Review of *La Règle de Saint Augustin*, by Luc Verheijen. *JTS* n. s. 19 (1968): 657 - 663.

Halton, Thomas P. *The Church*. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2002.

Hamilton, Louis I. "Possidius' Augustine and Post-Augustinian Africa." *JECS* 12 (2004): 85 - 105.

Hanby, Michael. *Augustine and Modernity*. London: Routledge, 2003.

Hanson, R. P. C. "The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century." *VigChrist* 26 (1972): 272 - 287.

Hardy, Daniel W. "Gerald Bonner: An Appreciation." In *Augustine and His Critics*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, 5 - 10.

Harmless, William. *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1995.

Harnack, Adolf. *History of Dogma*. 7 vols. Trans. Neil Buchanan. New York:

Dover Publications, 1961.

____. *Monasticism and Confessions of St. Augustine.* London: Williams & Norgate, 1913.

____. *What is Christianity?* Trans. Thomas Bailey Saunders. Philadelphia: Fortress Press, 1986 [1957].

Harries, Jill. "Introduction: The Background to the Code." In *The Theodosian Code*, ed. J. Harries and I. Wood, 1 - 16.

____. "Resolving Disputes: The Frontiers of Law in Late Antiquity." In *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, ed. R. W. Mathisen, 68 - 82.

Harries, Jill, and Ian Wood, eds. *The Theodosian Code.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

Harrison, Carol. *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

____. "Marriage and Monasticism in St. Augustine: The Bond of Friendship." In *Studia Patristica*, vol. 33, ed. E. A. Livingstone, 94 - 99.

Hawkins, Peter S. "Polemical Counterpoint in '*De Civitate Dei*'." *AugStud* 6 (1975): 97 - 106.

Hefele, Karl Joseph. *A History of the Christian Councils, From the Original Documents.* 5 vols. Tans. William R. Clark et al. Edinburgh: T. & T. Clark, 1894 - 1896.

Hermanowicz, Erika T. "Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408." *JECS* 12 (2004): 481 - 521.

von Heyking, John. *Augustine and Politics as Longing in the World.* Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001.

Hollerich, Michael J. "Augustine as a Civil Theologian?" *Collectanea* Ⅱ, ed. J. T. Lienhard, et al., 57 - 69.

____. "John Milbank, Augustine, and the 'Secular'." In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, ed. Mark Vessey, et al., 311 - 326.

Hopkins, Keith. *Conquerors and Slaves.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Horn, Christopher, ed. *Augustinus: "De civitate Dei".* Berlin: Academie Verlag, 1997.

Hughes, Kevin L. "Local Politics: The Political Place of the Household in Augustine's *City of God.*" In *Augustine and Politics*, ed. John Doody, et al., 145 - 164.

Hunter, David G. "Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy." *AugStud* 25 (1994): 153 - 177. [=Ferguson 1999a, 125 - 149]

____. "Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Four-Century Rome." *JECS* 1 (1993): 47 - 71. [=Ferguson 1999a, 99 - 123]

____. "Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth Century Rome: The Case of Jovinian." *Theological Studies* 48 (1987): 45 - 64.

Jones, A. H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. Toronto: University of Toronto Press, 1978 [1948].

____. *The Later Roman Empire, 284 - 602: A Social Economic and Administrative Survey*. 2 vols. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

____. "Slavery in the Ancient World," *Economic History Review* 9 (1956): 185 - 199.

____. "Were Ancient Heresies National or Social Movement in Disguise?" *JTS* n. s. 10 (1959): 280 - 298.

Kaufman, Peter Iver. "Augustine, Macedonius, and the Courts." *AugStud* 34 (2003): 67 - 82.

____. *Church, Book, and Bishop: Conflict and Authority in Early Latin Christianity*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1996.

____. "Patience and/or Politics: Augustine and the Crisis at Calama." *VigChrist* 57 (2003): 22 - 35.

____. *Redeeming Politics*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 2nd ed. New York: Harper & Brothers, 1960.

Keresztes, Paul. "From the Great Persecution to the Peace of Galerius." *VigChrist* 37 (1983): 379 - 399.

____. "Saint Augustine's Good Christian Ruler." In *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, I, 507 - 530.

Kirwan, Christopher. *Augustine*. London: Routledge, 1989.

Klingshirn, William E., and Mark Vessey, eds. *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1999.

Knuuttila, Simo. "Time and Creation in Augustine." In *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump and N. Kretzmann, 103 - 115.

Kries, Douglas. "Augustine's Response to the Political Critics of Christianity in the *De Civitate Dei*." *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000): 77 - 93.

La Bonnardière, Anne-Marie. "The Canon of Sacred Scripture." In *Augustine and the Bible*, ed. and trans. Pamela Bright, 26 - 41.

Lamberigts, Mathijs. "A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality." In *Augustine and His Critics*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, 176 - 197.

Lamirande, Emilien. "Augustine and the Discussion on the Sinners in the Church at the Conference of Carthage (411)." *AugStud* 3 (1972): 97 - 112.

____. *Church, State and Toleration: An Intriguing Change of Mind in Augustine*. Villanova, Pa.: Villanova University Press, 1975.

____. "A Signification Contribution to Our Understanding of St. Augustine's Ecclesiology." *AugStud* 5 (1974): 237 - 248.

Lamoreaux, John C. "Episcopal Courts in Late Antiquity." *JECS* 3 (1995): 143 - 167.

Lancel, Serge. *Saint Augustine*. Trans. Antonia Nevill. London: SCM, 2002 [1999].

Lavere, George J. "The Influence of Saint Augustine on Early Medieval Political Theory." *AugStud* 12 (1981): 1 - 9.

____. "The Political Realism of Saint Augustine." *AugStud* 11 (1980): 135 - 144.

____. "The Problem of the Common Good in Saint Augustine's *Civitas Terrena*." *AugStud* 14 (1983): 1 - 10. [=*Dunn-Harris*, 2, 155 - 164]

Lawless, George. "Augustine of Hippo and His Critics." In *Collectanea* Ⅱ, ed. J. T. Lienhard, et al., 3 - 28.

____. *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

____. "*Ex Africa semper aliquid novi*: The Rules of Saint Augustine." *AugStud* 36 (2005): 239 - 249.

____. "Peter Brown's *Retractationes*." *AugStud* 33 (2002): 91 - 98.

Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. 2nd ed. London: Longman, 1989 [1984].

Leff, Gordon. "The Theology of St. Augustine's Two Cities." In id., *Heresy, Philosophy, and Religion in the Medieval West*. Aldershot, UK: Ashgate, 2002, 1 - 17.

Lenski, Noel E. "Evidence for the *Audientia Episcopolis* in the New Letters of Augustine." In *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, ed. R. W. Mathisen, 83 - 97.

Lepelley, Claude. "The Survival and the Fall of the Classical City in Late Roman Africa." In *The City in Late Antiquity*, ed. John Rich, 50 - 76.

Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au colloque des 20 *et* 21 *septembre* 1982. Paris: Etudes

augustiniennes, 1983.

Leyser, Conrad. *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Liebeschuetz, Wolfgang. "The End of the Ancient City." In *The City in Late Antiquity*, ed. John Rich, 1 - 49.

Lienhard, Joseph T., Earl C. Muller, and Roland J. Teske, eds. *Collectanea Augustiniana: Augustine: Presbyter Factus Sum*. New York: Peter Lang, 1993. (*Collectanea* Ⅱ)

Livingstone, Elizabeth A., ed. *Studia Patristica*. Vol. 27. Leuven: Peeters, 1993.

____. *Studia Patristica*. Vol. 33. Leuven: Peeters, 1997.

de Lubac, Henri. *Augustinianism and Modern Theology*. Trans. Lancelot Sheppard. London: G. Chapman, 1969.

____. "Political Augustinism?" In id., *Theological Fragments*, trans. Rebecca Howell Balinski. San Francisco: Ignatius Press, 1989, 235 - 286.

McBrien, Richard P. *Catholicism*. 2 vols. London: Geoffrey Chapman, 1980.

MacCormack, Sabine. *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. Berkeley: University of California Press, 1998.

McGowan, Richard J. "Augustine's Spiritual Equality: The Allegory of Man and Woman with Regard to *Imago Dei*." *REA* 33 (1987): 255 - 264.

McIlwain, Charles Howard. *The Growth of Political Thought in the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages*. New York: McMillan, 1932.

McLynn, Neil B. "Augustine's Roman Empire." In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, ed. Mark Vessey, et al., 29 - 44.

MacMullen, Ramsay. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.

MacQueen, D. J. "*Contemptus Dei*: St. Augustine on the Disorder of Pride." *Recherches Augustiniennes* 9 (1973): 227 - 293. [=*Dunn-Harris*, 2, 43 - 109]

____. "The Origin and Dynamics of Society and the State." *AugStud* 4 (1973): 73 - 101.

McWilliam, Joanne, ed. *Augustine: From Rhetor to Theologian*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1992.

Mahoney, John. *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Maier, Harry O. "The End of the City and the City without End: The *City of God* as Revelation." In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, ed. Mark Vessey, et al., 153 - 164.

____. "Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity." *VigChrist* 49 (1995): 49 - 63.

Mann, William E. "Augustine on Evil and the Original Sin." In *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump and N. Kretzmann, 40 - 48.

Manschreck, Clyde L. *A History of Christianity in the World*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985.

Manville, Brook. "Donatism and St. Augustine: The Confessions of a Fourth Century Bishop." *AugStud* 8 (1977): 125 - 137.

Markus, R. A. "Augustine: Biographical Introduction: Christianity and Philosophy." In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, 92 - 122.

____. "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work." In *Studies in Church History 9: Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. Derek Baker. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 21 - 36. [=Variorum 169, Ⅴ Ⅲ]

____. *Christianity in the Roman World*. London: Thames & Hudson, 1974.

____. "Donatism: The Last Phase." In *Studies in Church History* 1, ed. C. W. Dugmore and C. Duggan. London: Nelson, 1964, 118 - 126. [=Variorum 169, Ⅵ]

____. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

____. "Evolving Disciplinary Contexts for the Study of Augustine, 1950 - 2000: Some Personal Reflections." *AugStud* 32 (2001): 189 - 200.

____. *From Augustine to Gregory the Great: History and Christianity in Late Antiquity*. Aldershot, UK: Variorum, 2002. (Variorum 169)

____. "The Latin Fathers." In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c. 1450*, ed. J. H. Burns, 92 - 122. [=Variorum 465, Ⅰ]

____. "The Problem of 'Donatism' in the Sixth Century." In *Gregorio Magno e il suo tempo*. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1991, 159 - 166. [=Variorum 465, Ⅹ Ⅲ]

____. "Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period." *Studies in Church History* 3, ed. G. J. Cuming. Leiden: Brill, 1966, 140 - 149. [=Variorum 169, Ⅴ Ⅱ]

____. "Refusing to Bless the State: Prophetic Church and Secular State." In *God and Caesar: Church and State in the Britain of the 1990s, New Blackfriars* 70. Oxford, 1989, 372 - 379. [=Variorum 465, Ⅴ]

____. "The Roman Empire in Early Christian Historiography." *Downside Review*

81 (1963): 340 - 353. [= Variorum 169, IV]

____. "The Sacred and the Secular: From Augustine to Gregory the Great." *JTS* n. s. 36 (1985): 84 - 96. [= Variorum 465, Ⅱ/*Dunn-Harris*, 2, 215 - 227]

____. *Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*. Aldershot, UK: Variorum, 1994. (Variorum 465)

____. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1970].

____. "'*Tempora christiana*' Revisited." In *Augustine and His Critics*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, 201 - 213.

____. "Two Conceptions of Political Authority: Augustine, *De Civitate Dei*, XⅪ, 14 - 15, and Some Thirteenth-century Interpretations." *JTS* n. s. 16, 1 (1965): 68 - 100. [= *Saeculum*, 197 - 230/*Dunn-Harris*, 1, 413 - 445/ Donnelly 1995, 93 - 118]

Markus, R. A., ed. *Augustine: A Collection of Critical Essays*. Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, 1972. (Markus 1972)

Marrou, Henri Irénée. *St. Augustine and His Influence through the Ages*. Trans. Patrick Hepburne-Scott. New York: Harper and Brothers, 1962.

Martin, F. X., and J. A. Richmond, eds. *From Augustine to Eriugena: Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991.

Martin, Rex. "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 33, 2 (1972): 195 - 216.

Martin, Thomas F. "Augustine and the Politics of Monasticism." In *Augustine and Politics*, ed. John Doody, et al., 165 - 186.

Mary, Margaret. "Slavery in the Writings of St. Augustine." *Classical Journal* 49 (1954): 363 - 369.

Matthews, Gareth B. *Augustine*. Malden, MA: Blackwell, 2005.

____, ed. *The Augustinian Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1999.

Mathisen, Ralph W., ed. *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Matter, E. Ann. "Christ, God and Woman in the Thought of St Augustine." In *Augustine and His Critics*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, 164 - 175.

____. "*De cura feminarum*: Augustine the Bishop, North African Women, and the Development of a Theology of Female Nature." *AugStud* 36 (2005): 87 - 98.

Meagher, Robert E. *An Introduction to Augustine*. New York: New York University Press, 1978.

Merdinger, Jane E. *Rome and the African Church in the Time of Augustine*. New Haven: Yale University Press, 1997.

Merrills, Andrew H., ed. *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*. Burlington, VT: Ashgate, 2004.

Meynell, H. A., ed. *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*. Calgary: University of Calgary Press, 1990.

Millar, Fergus. "Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa." *JRS* 58 (1968): 126 - 134.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Miles, Margaret R. "The Body and Human Value in Augustine of Hippo." In *Grace, Politics and Desire*, ed. H. A. Meynell, 55 - 67.

Mommsen, Theodor E. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*." *Journal of the History of Ideas* 12, 3 (1951): 346 - 374. [=*Dunn-Harris*, 1, 157 - 185/Donnelly 1995, 353 - 372]

Mratschek, Sigrid. "Te Velimus... Consilii Participem: Augustine of Hippo and Olympius — A Case Study of Religious-political Cooperation in the Fifth Century." In *Studia Patristica*, vol. 38, ed. M. F. Wiles and E. J. Yarnold, 224 - 232.

Murray, Alexander. "Peter Brown and the Shadow of Constantine." *JRS* 73 (1983): 191 - 203.

Nicholson, Ernest W., ed. *A Century of Theological and Religious Studies in Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Niebuhr, Reinhold. "Augustine's Political Realism." In *The Essential Reinhold Niebuhr*, ed. Robert M. Brown. New Haven: Yale University Press, 1986, 123 - 141. [=Donnelly 1995, 119 - 134]

O'Connell, Robert J. *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

O'Connor, William Riordan. "The *Uti/Frui* Distinction in Augustine's Ethics." *AugStud* 14 (1983): 45 - 62. [=*Dunn-Harris*, 2, 178 - 195]

Odahl, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. London: Routledge, 2004.

O'Daly, Gerard J. P. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

____. *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth, 1987.

____. "Hierarchies in Augustine's Thought." In *From Augustine to Eriugena*, ed. F. X. Martin and J. A. Richmond, 143 - 154.

____. "Thinking through History: Augustine's Method in the *City of God* and its Ciceronian Dimension." In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, ed. Mark Vessey, et al., 45 - 57.

O'Donnell, James J. *Augustine*. Boston: Twayne Publishers, 1985.

_____. *Augustine: A New Biography*. New York: HarperCollins Publishers, 2005.

____. "The Authority of Augustine." *AugStud* 22 (1991): 7 - 35. [=Ferguson 1999b, 227 - 255]

____. "The Inspiration for Augustine's *De civitate Dei*." *AugStud* 10 (1979): 75 - 79. [=*Dunn-Harris*, 2, 133 - 137]

____. "The Next Life of Augustine." In *The Limits of Ancient Christianity*, ed. W. E. Klingshirn and M. Vessey, 215 - 231.

____. "The Strangeness of Augustine." *AugStud* 32 (2001): 201 - 206.

O'Donovan, Oliver. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought." *Dionysius* 11 (1987): 89 - 110. [= *Dunn-Harris*, 2, 228 - 249/Donnelly 1995, 135 - 149]

____. *The Problem of Self-love in St. Augustine*. New Haven: Yale University Press, 1980.

____. "*Usus* and *Fruitio* in Augustine, *De doctrina Christiana* I." *JTS* n. s. 33 (1982): 361 - 397.

O'Meara, John J. *Charter of Christendom: The Significance of the City of God*. New York: MacMillan, 1961.

____. *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*. Villanova: Villanova University Press, 1980.

____. *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind Up to His Conversion*. 2nd ed. New York: Alba House, 2001 [1980].

O'Neill, J. C. "The Origins of Monasticism." In *The Making of Orthodoxy*, ed. Rowan Williams, 270 - 287.

Osborn, Eric. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge University Press, 2003.

Oost, Stewart Irvin. "Count Gildo and Theodosius the Great." *Classical Philology* 57 (1962): 27 - 30.

____. "The Revolt of Heraclian." *Classical Philology* 61 (1966): 236 - 242.

Otten, Willemien. "Augustine on Marriage, Monasticism, and the Community of the Church." *Theological Studies* 59, 3 (1998): 385 - 405.

Paffenroth, Kim. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2003.

Pagels, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Random

House, 1988.

____. "The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1 - 3 versus That of John Chrysostom." *HTR* 78 (1985): 67 - 99. [=*Adam, Eve, and the Serpent*, 98 - 126/Donnelly 1995, 373 - 402]

Parel, Anthony J. "Justice and Love in the Political Thought of St. Augustine." In *Grace, Politics and Desire*, ed. H. A. Meynell, 71 - 84. [= *Dunn-Harris*, 2, 404 - 417]

Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Pollmann, Karla. "Moulding the Present: Apocalyptic as Hermeneutics in *City of God* 21 - 22." In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, ed. Mark Vessey, et al., 165 - 182.

Portalié, Eugene. *A Guide to the Thought of Saint Augustine*. Trans. Ralph J. Bastian. Chicago: Henry Regnery Company, 1960.

Power, Kim. *Veiled Desire: Augustine on Women*. New York: Continuum, 1996.

Quasten, Johannes. *Patrology*. 4 vols. Allen, Tex.: Christian Classics, Inc., [198 -].

Quinn, John M. *A Companion to the Confessions of St. Augustine*. New York: Peter Lang, 2002.

Raikas, Kauko K. "St. Augustine on Juridical Duties: Some Aspects of the Episcopal Office." In *Collectanea* I, ed. J. C. Schnaubelt and F. Van Fleteren, 467 - 483.

Ranft, Patricia. *Women and Spiritual Equality in Christian Tradition*. Houndmills, UK.: Macmillan, 2000.

Rawson, Beryl, ed. *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*. London: Routledge, 1992 [1986].

____. "The Roman Family." In *The Family in Ancient Rome*, 1 - 57.

Raven, Susan. *Rome in Africa*. London: Routledge, 1993.

Rich, John, ed. *The City in Late Antiquity*. London: Routledge, 1992.

Rist, John M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Roberts, David E. "The Earliest Writings." In *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. R. W. Battenhouse, 93 - 126.

Rohr, John A. "Religious Toleration in St. Augustine." *Journal of Church and State* 9 (1967): 51 - 70.

Rose, Herbert Jennings. *Religion in Greece and Rome*. New York: Harper & Row, 1959.

Rowe, Christopher, and Malcolm Schofield. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Ruether, R. R. "Augustine and Christian Political Theology." *Interpretation* 29 (1975): 252 - 265.

Ruokanen, M∏kka. *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Salisbury, Joyce E. "The Latin Doctors of the Church on Sexuality." *Journal of Medieval History* 12 (1986): 279 - 289.

Saller, Richard P. "*Familia*, *Domus*, and the Roman Conception of the Family." *Phoenix* 38 (1984): 336 - 355.

___. "*Pater Familias*, *Mater Familias*, and the Gendered Semantics of the Roman Household." *Classical Philology* 94 (1999): 182 - 197.

___. "Slavery and the Roman Family." In *Classical Slavery*, ed. M. I. Finley, 82 - 110.

Schnaubelt, Joseph C. and Frederick Van Fleteren, eds. *Collectanea Augustiniana: Augustine — Second Founder of the Faith*. New York: Peter Lang, 1991. (*Collectanea* I)

Schofield, Malcolm. "Epilogue." In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. C. Rowe and M. Schofield, 661 - 671.

Schrenk, Lawrence P., ed. *Aristotle in Late Antiquity*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1994.

Shaw, Brent D. "African Christianity: Disputes, Definitions, and 'Donatists'." In *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, ed. M. R. Greenshields and T. A. Robinson. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1992, 5 - 34. [=Variorum 497, Ⅺ]

___. "The Family in Late Antiquity: The Experiece of Augustine." *Past and Present* 115 (1987): 3 - 51. [=*Dunn-Harris*, 2, 267 - 315]

___. "Judicial Nightmares and Christian Memory." *JECS* 11 (2003): 533 - 563.

___. *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*. Aldershot, UK: Variorum, 1995. (Variorum 497)

___. "Who were the Circumcellions," In *Vandals, Romans and Berbers*, ed. A. H. Merrills, 227 - 258.

Simon, Yves R. *A General Theory of Authority*. Notre Dame, Ind.: 1980 [1962].

Smith, Thomas W. "The Glory and Tragedy of Politics." In *Augustine and Politics*, ed. John Doody, et al., 187 - 213.

Sordi, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. Trans. Annabel Bedini.

London: Routledge, 1994.

Sparrow-Simpson, W. J. *The Letters of St. Augustine.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919.

Starnes, Colin. "Augustine's Audience in the First Ten Books of the *City of God* and the Logic of his Argument." In *Studia Patristica*, vol. 27, ed. E. A. Livingstone, 388 - 393.

Stead, Christopher. *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine.* Aldershot, UK: Ashgate, 2000. (Variorum 684)

de Ste. Croix, G. E. M. "Aspects of the 'Great' Persecution." *HTR* 47 (1954): 75 - 113.

Stock, Brian. *Augustine the Reader: Meditation, Self-knowledge, and the Ethics of Interpretation.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy.* 3rd ed. Chicago: 1987.

Straw, Carole E. "Augustine as Pastoral Theologian: The Exegesis of the Parables of the Field and the Threshing Floor." *AugStud* 14 (1983): 129 - 151.

Stump, Eleonore, and Norman Kretzmann, eds. *The Cambridge Companion to Augustine.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

Swain, Simon, and Mark Edwards, eds. *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

TeSelle, Eugene. *Augustine the Theologian.* Eugene, Ore.: Wipf and Stock Publishers, 2002 [1970].

____. *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought.* Scranton: University of Scranton Press, 1998.

____. "Serpent, Eve and Adam: Augustine and the Exegetical Tradition." In *Collectanea* Ⅱ, ed. J. T. Lienhard, et al., 341 - 361.

____. "Toward an Augustinian Politics." *Journal of Religious Ethics* 16, 1 (1988): 87 - 108.

Teske, Roland J. "St. Augustine's View of the Original Human Condition in *De Genesi contra Manichaeos.*" *AugStud* 22 (1991): 141 - 155.

Teske, Roland J., Ronnie J. Rombs, and Joseph T. Lienhard. "In Memory of Robert John O'Connell, S. J. 1925 - 1999." *AugStud* 31 (2000): 41 - 58.

Torchia, N. Joseph. "The Significance of Ordo in St. Augustine's Moral Theology." In *Collectanea* Ⅱ, ed. J. T. Lienhard, et al., 263 - 276.

Trapé, Agostino. "Saint Augustine." In *Patrology*, vol. 4, ed. Angelo Di

Berardino, 342 - 462.

Truax, Jean A. "Augustine of Hippo: Defender of Women's Equality?" *Journal of Medieval History* 16 (1990): 279 - 299.

Van Bavel, T. J. "Woman as the Image of God in Augustine's *De trinitate* XII." In *Signum Pietatis*, ed. Adolar Zumkeller. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989, 267 - 288. [=*Dunn-Harris*, 2, 348 - 369]

Van der Lof, L. J. "The Date of the *De Catechizandis Rudibus*." *VigChrist* 16 (1962): 198 - 204.

____. "The Threefold Meaning of *Servi Dei* in the Writings of St. Augustine." *AugStud* 12 (1981): 43 - 59.

Van der Meer, F. *Augustine the Bishop: the Life and Work of a Father of the Church*. Trans. Brian Battershaw and G. R. Lamb. Sheed and Ward, 1961.

Vanderspoel, John. "The Background to Augustine's Denial of Religious Plurality." In *Grace, Politics and Desire*, ed. H. A. Meynell, 179 - 193.

Van Oort, Johannes. "Augustine's Letters to Firmus (1 A* and 2*) and the Purpose of the *De civitate Dei*." In *Studia Patristica*, vol. 27, ed. E. A. Livingstone, 417 - 423.

____. *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Verheijen, Luc M. J. "The Straw, the Beam, the Tusculan Disputations and the Rule of Saint Augustine - On a Surprising Augustinian Exegesis." *AugStud* 2 (1971): 17 - 36.

Vessey, Mark. "The Demise of the Christian Writer and the Remaking of 'Late Antiquity': From H.-I. Marrou's Saint Augustine (1938) to Peter Brown's Holy Man (1983)." *JECS* 6 (1998): 377 - 411.

Vessey, Mark, Karla Pollmann, Allan D. Fitzgerald, eds. *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine's City of God*. Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, 1999. [= *AugStud* 30, 2 (1999)]

Voegelin, Eric. *History of Political Ideas*, vol. 1. Edited with an introduction by Athanasios Moulakis. Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 1997.

Warmington, B. H. *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

Weaver, F. Ellen, and Jean Laporte. "Augustine and Women: Relationships and Teachings." *AugStud* 12 (1981): 115 - 131.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Ed. G. Roth and C. Wittich. 2 vols. Berkeley: University of California

Press, 1978.

Weithman, Paul J. "Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority." *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992): 353 - 376.

____. "Augustine's Political Philosophy" In *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump and N. Kretzmann, 234 - 352.

____. "Toward an Augustinian Liberalism" In *The Augustinian Tradition*, ed. G. B. Matthews, 304 - 322.

Wetzel, James. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

____. "Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge" In *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump and N. Kretzmann, 49 - 58.

Wiedemann, Thomas. *Greek and Roman Slavery*. London: Croom Helm, 1981.

Wiles, Maurice. "British Patristic Scholarship in the Twentieth Century" In *A Century of Theological and Religious Studies in Britain*, ed. E. W. Nicholson, 153 - 170.

Wiles, M. F., and E. J. Yarnold, eds. *Studia Patristica*, vol. 38. Leuven: Peeters, 2001.

Wilks, Michael J. "Roman Empire and Christian State in the *De civitate Dei*." *Augustinus* 12 (1967): 489 - 510. [=*Dunn-Harris*, 1, 512 - 533]

____. "St. Augustine and the General Will." In *Studia Patristica*, vol. 9, ed. F. L. Cross. Berlin: Akademie-Verlag, 1966, 487 - 522. [=*Dunn-Harris*, 1, 476 - 511]

Williams, Daniel D. "The Significance of St. Augustine Today." In *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. R. W. Battenhouse, 3 - 14.

Williams, Rowan, ed. *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Willis, Geoffrey Grimshaw. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. London: S. P. C. K, 1950.

Wolfskeel, Cornelia W. "Some Remarks with Regard to Augustine's Conception of Man as the Image of God." *VigChrist* 30 (1976): 63 - 71.

Zumkeller, Adolar. *Augustine's Ideal of the Religious Life*. Trans. Edmund Colledge. New York: Fordham University Press, 1986.

中　文：

阿尔托依兹(Paul Althaus)：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译。南京：译林出版社，1998 年。

安德烈·比尔基埃(Andre Burguiere)等主编：《家庭史·第一卷：遥远的世界 古

老的世界》，两卷本，袁树仁等译。北京：三联书店，1998 年。

伯克富（Louis Berkhof）：《基督教教义史》，赵中辉译。北京：宗教文化出版社，2000 年。

陈志强：《拜占庭帝国史》。北京：商务印书馆，2003 年。

陈志强：《拜占庭学研究》。北京：人民出版社，2001 年。

丛日云：《西方政治文化传统》。哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003 年。

丛日云：《在上帝与恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》。北京：三联书店，2003 年。

高峰枫：《奥古斯丁与维吉尔》，载《外国文学评论》，2003 年第 3 期，第 81—91 页。

利文斯顿（James C. Livingston）：《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》，两卷本，何光沪译。成都：四川人民出版社，1999 年。

李雅书、杨共乐：《古代罗马史》。北京：北京师范大学出版社，2004 年。

刘文明：《论罗马帝国晚期的文化转型与女性婚姻地位变迁》，载《首都师范大学学报（社会科学版）》，2005 年第 6 期，第 8—14 页。

卡尔·洛维特（Karl Lowith）：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零，田薇译。北京：三联书店，2002 年。

马克垚：《西欧封建经济形态研究》。北京：人民出版社，2001 年。

特奥多尔·蒙森：《圣奥古斯丁与基督教的进步观念：〈上帝之城〉的背景》，夏洞奇译，载彭小瑜、高岱编：《外国史读本》，上册，北京大学出版社 2006 年，第 167—192 页。

彭小瑜：《古代罗马宪法制度及其汉译问题——从〈罗马法史〉的翻译谈起》，载《北大法律评论·第 3 卷·第 2 辑》，北京，法律出版社 2001 年，第 314—325 页。

彭小瑜：《教会法研究——历史与理论》。北京：商务印书馆，2003 年。

彭小瑜：《中古西欧骑士文学和教会法里的爱情婚姻观》，载《北大史学》第六辑，北京大学出版社，1999 年，第 129—152 页。

彭小瑜、张绪山主编：《西学研究·第一辑》。北京：商务印书馆，2003 年。

彭小瑜、张绪山主编：《西学研究·第二辑》。北京：商务印书馆，2006 年。

浦兴祖：《有关西方政治学说史研究的若干问题思考》，载《政治学研究》，2000 年第 1 期，第 36—46 页。

阿尔文·施密特（Alvin J. Schmidt）：《基督教对文明的影响》，汪晓丹、赵巍译。北京：北京大学出版社，2004 年。

列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西（Leo Strauss，Joseph Cropsey）主编：《政治哲学史》，两卷本，李天然等译。石家庄：河北人民出版社，1993 年。

《天主教教理·卷一·信仰的宣认》。石家庄：河北天主教信德编辑室，1997 年。

王涛：《奥古斯丁〈书信 10*〉和〈书信 24*〉的个案研究》，载彭小瑜、张绪山编：《西学研究·第二辑》，第 199—217 页。

王晓朝：《教父学研究：文化视野下的教父哲学》。保定：河北大学出版社，2003 年。

吴天岳：《恶的起源与自由意愿：从存在论的恶到生存论的恶——从尼撒的格列高利〈论人的造成〉到奥古斯丁〈论自由选择〉》，载彭小瑜、张绪山编：《西学研究·第一辑》，第83—121页。

吴天岳：《罪与罚中的羞——重构奥古斯丁〈上帝之城〉中的羞感》，载许志伟编：《基督教思想评论·第四辑》，第69—87页。

徐大同主编：《西方政治思想史》，五卷本。天津：天津人民出版社，2005年。

徐家玲：《拜占庭文明》。北京：人民出版社，2006年。

许志伟：《基督教神学思想导论》。北京：中国社会科学出版社，2001年。

许志伟主编：《基督教思想评论·第四辑》。上海：上海人民出版社，2006年。

张荣：《神圣的呼唤：奥古斯丁的宗教人类学研究》。石家庄：河北教育出版社，1999年。

赵敦华：《基督教哲学1500年》。北京：人民出版社，1994年。

中共中央编译局编：《马克思恩格斯选集》，四卷本。北京：人民出版社，1995年第2版。

周伟驰：《奥古斯丁的基督教思想》。北京：中国社会科学出版社，2005年。

周伟驰：《记忆与光照：奥古斯丁神哲学研究》。北京：社会科学文献出版社，2001年。

朱龙华：《世界历史·上古部分》。北京：北京大学出版社，1991年。

后　记

就耗费的时间和心力来说，这本《尘世的权威》就相当于我的“magnum opus et arduum”。首先因为它承载了我对北大十年的记忆。十一年前，我曾怀着无限的憧憬北上燕园，流连于未名湖畔的琅琅书声。大约九年前，我在彭小瑜老师的指导下开始了拉丁文和教会史的学习。大约八年前，同样是在彭师的指导下，我尝试着开始了对奥古斯丁的研究。当时的我所难以预料的是，那篇本为赢取学士学位而写成的小文章，竟然有意无意地为本书埋下了第一块基石。作为一个思想史的初窥门径者，当时的我还无法体会到，自己已经在无意中选择了一个多么庞大艰深的题目。当时的我也难以设想，为了给这个题目交出一个初步的答案，自己竟然需要付出如此久长的一段青春岁月。

回头思量，在负笈燕园的十年间，我错过了很多，也得到了很多。确实，正是那里的湖光、塔影、银杏、书香改变了我的志趣爱好，扭转了我的人生轨迹。从大四至今，奥古斯丁一直是我的主要研究题目。在一次次的“朝思暮想”中，他的文章渐渐显得不那么晦涩，那个千年之前、万里之外的北非亦已不那么遥远。从本科直到博士，起初的研究设想在七年间慢慢地形成了文字。直到去年的炎夏，我才完成了本书的原形，也就是那本题为《尘世中的人与权威：奥古斯丁社会政治思想研究》的博士论文。

这部书也承载着求学期间校内外诸多师友对我的关心和提携。“未名湖是个海洋”，许许多多的博学良师使古今中外的知识与思想在这里交汇，让我们的精神在这里遨游。确实，那段求知求学的岁月无法忘怀。正是在历史系诸位先生的教诲下，我才会逐渐体味到人文学

术的渊深与精彩。正是在世界史专业各位老师的指引下，我才会逐渐走近西方历史与文化的殿堂。对我影响更深刻的是导师彭小瑜教授。正是在他的教导下，我才会走上奥古斯丁研究的学术道路。若无他的学术指引与精神关怀，我的奥古斯丁研究就是不可能的。

阅读拉丁文并不容易，研究奥古斯丁更不容易。在一个个难眠的夜晚中，是师长们的劝勉激励了我的求学之心。在撰写和修改博士论文的关键阶段中，马克垚先生的勉励一直深深地鼓舞着我；赵敦华、李强、朱孝远、张绪山、刘东、孙尚扬、郭小凌、郭方、刘城、李工真、徐建新等各位先生都对我作了鼓励和指点，让我受益匪浅。作为奥古斯丁研究中的同道，周伟驰、高峰枫等先生都再三地让我感到了温暖。

对于绝大多数研究西学者而言，文献的缺乏都构成了很大的障碍。令我十分难忘的是，对于我的购买外文书请求，图书馆采购部的老师几乎是有求必应，以最生动的方式体现了北大对学问的鼓励。同样不能忘记的是，吴天岳、黄南、袁嘉、王志鹏、澜清、王涛、徐利卫等许多好友与同窗都利用留学欧美的机会为我提供了外文的文献。尤其重要的是，彭琦利用在耶鲁访学的机会，为我补充了大量的史料和论文。这些资料不仅大大促进了我的博士论文写作，还为我下一步的研究创造了更好的条件。

这部书还承载着新单位的老师和同仁们对我的关照与爱护。去年的盛夏，我和那本近 400 页厚的论文一道，匆匆地告别了北国的精神家园，南下上海担任复旦大学历史系的教师。将近一年来，复旦为我提供了一个较为安静舒畅的环境，使我有机会进一步提高自己的学业水平。系里的许多师长与同仁都热情地帮助和照顾了我，令我深深地感到了新集体的温暖。尤其重要的是，复旦历史系在古典学上的优势对于我的学术发展大有裨益。黄洋、张巍等各位师友的学养和人格使我深受教益，帮助我进一步明确了今后的发展方向。

在过去的一年中，我断断续续地对自己的博士论文做了修饰、订正和补充。由于时间和学力的限制，在原论文中存在着一些论述不够透彻、表达不够明晰、用语不够准确、规范不够严谨的地方。对于这些

缺点，我已经竭力地加以纠正，但不足甚至谬误仍然难以避免。考虑到局部结构上的不和谐，我还集中精力彻底重写了第 5 章的第 2 节。其他的部分则基本保持了博士论文中的原貌。还需说明的是，书中部分章节（主要是第 2 章第 3 节、第 3 章第 2—3 节、第 4 章第 1—3 节和第 5 章第 5 节）的早先样式曾经以单篇论文的形式先后发表于《西学研究》、《史学史研究》、《现代哲学》、《中国学术》、《基督教思想评论》、《思想与社会》、《史林》、《复旦学报》等刊物，在此我必须一一致谢。另外，在本书的出版过程中，李猛、渠敬东、陈恒、林晖等各位先生都给予了无私的帮助，编辑黄韬先生更是付出了大量的劳动，这些都让我由衷地感激。

在我眼中，对我们这个曾经拥有辉煌文化传统的大国来说，奥古斯丁研究是一种不应冷门的“冷门”之学。令人高兴的是，最近国内学界对奥古斯丁的兴趣已有了明显的增长。除了学术研究上的新进展，最值得瞩目的就是“奥译”工作的长足进步。从博士论文的写作后期以来，我先后获得了王晓朝、周伟驰、吴飞等先生的新译本。这些译文各有长处，都不同程度地令我受益。当然，一切文责都应当由我本人来担当。

鉴于奥古斯丁研究的意义与深度，这本书仅能作为我的一个阶段性小结。借用《上帝之城》的结束语来说，想必这本书同样会“对某些人已经太长，对某些人依然太短”。为了那些对奥古斯丁深怀兴趣的读书人，包括我自己在内，所有的奥古斯丁研究者都应当继续努力。

作　者

2007 年 3 月

于复旦光华楼

图书在版编目(CIP)数据

尘世的权威:奥古斯丁的社会政治思想/夏洞奇著.上海:上海三联书店,2007.6
(思想与社会)
ISBN 978-7-5426-2649-3

Ⅰ.尘… Ⅱ.夏… Ⅲ.奥古斯丁,A.(354～430)—政治社会学—思想评论 Ⅳ.B503.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第141817号

尘世的权威:奥古斯丁的社会政治思想

著　　者 / 夏洞奇

责任编辑 / 黄　韬
装帧设计 / 鲁继德
监　　制 / 李　敏
责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店
(200031)中国上海市乌鲁木齐南路396弄10号
http://www.sanlianc.com
E-mail:shsanlian@yahoo.com.cn

印　　刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版　　次 / 2007年6月第1版
印　　次 / 2007年6月第1次印刷
开　　本 / 640×960　1/16
字　　数 / 300千字
印　　张 / 26

ISBN 978-7-5426-2649-3
C·237　定价:39.00元