

# 《上帝之城》裏的哲學

Philosophy in *The City of God*

趙敦華

Dunhua ZHAO

**Abstract:** *The City of God* is the representative work of Augustine. Augustine is a very important figure in the history of western philosophy. In discussing Plato, Whitehead said that all of western philosophy is a footnote to Plato's philosophy. Likewise, all of Christian theology could be seen as a series of footnotes to Augustine's works. In fact, beyond theology, many other western philosophers have also been influenced by the philosophy of Augustine.

**Keywords:** Augustine, *The City of God*, philosophy

《上帝之城》是奧古斯丁的一部代表作，很多人認為這是他最主要的代表作。奧古斯丁在哲學史上的地位非常重要。在講到柏拉圖的時候，懷特海說整個西方哲學都是柏拉圖哲學的

注腳；<sup>①</sup>整個基督教神學也可以看作是奧古斯丁著作的一系列的注腳。其實，不僅僅是神學，西方的許多其他的哲學家也受到奧古斯丁哲學的影響。

## 一、《上帝之城》的主要內容

《上帝之城》一共有二十二卷，它的前十卷主要是反駁，後十二卷主要是正面闡述他自己的觀點。反駁甚麼呢？，這本書的寫作有這麼一個歷史背景。在公元 410 年，西哥特人攻陷了羅馬城，羅馬帝國已經歸依於基督教了，羅馬城被基督徒看成是永恆之城。可以想象，羅馬的陷落在當時的基督徒的心中引起了多麼大的失望和恐慌。當時奧古斯丁在一次佈道時說，羅馬城被攻陷了，我的心都碎了。一些異教徒也借機攻擊基督教，他們幸災樂禍地說，羅馬是在信仰傳統的宗教的基礎上而強大起來的，自從它拋棄了自己的宗教，改信基督教之後，受到了那些傳統神靈報復，羅馬才遭到這麼大的劫難。奧古斯丁花了十五年的時間（412 至 427 年），在他去世之前，完成《上帝之城》的寫作。

這本書前十卷主要是反駁這些異教徒，它分兩個部分。一到五卷是第一部分主要是講羅馬的衰落與其宗教信仰並沒有必然的聯繫，希臘羅馬的多神教信仰沒有能夠保證羅馬的繁榮，禁止多神教也不是羅馬陷落的原因。第六到第十卷是第二部分，着重反駁異教徒的一個觀點，他們認為多神崇拜能夠保證不朽的幸福，不但能夠保證帝國的不朽的幸福，也能夠保證個

<sup>①</sup> 懷特海：《過程與實在》，楊富斌譯，北京：中國城市出版社，2003，第 70 頁。

人的不朽的幸福，奧古斯丁對此進行了反駁。當然他同時也反駁了哲學，因為他幸福是當時哲學的主題，當時流行着 288 種哲學，都在討論甚麼是幸福的問題。奧古斯丁不但反駁異教的幸福觀，也反對哲學的幸福觀，說希臘哲學不能保證使我們得到真正的幸福。他說希臘哲學有一個承諾，即哲學是幸福之學，但希臘哲學達不到這個目標。

後十二卷是正面闡述奧古斯丁的觀點，這是對聖經的歷史性解釋，堪稱歷史神學的巨著。奧古斯丁從《聖經》的創世紀開始，一直到聖經的最後一卷《啓示錄》。《聖經》被看作是一本關於上帝與人關係的歷史之書，書中談到上帝是怎麼創世的，是怎麼造人的，亞當夏娃是怎麼墮落的，人類各個部落是怎麼繁衍的，七天洪水之後諾亞子孫的歷史，亞伯拉罕子孫即以色列人這一支的歷史，也講了耶穌的誕生；基督教的傳播和歷史的終結，即最後審判，這把整個《聖經》從頭至尾用歷史敘事的方法做了神學的解釋，所以說，《上帝之城》是一部歷史神學著作。

前十卷也是用了歷史敘述的方法，奧古斯丁在反駁異教的時候，引用了許多古代史的知識，包括希臘史、羅馬史和古希臘羅馬的神話，還有古代其他人的歷史，來說明多神崇拜為甚麼不能給人類帶來幸福。全書都是運用歷史敘述的方法寫成的神學著作，前一部分講的是俗史，就是人類還沒認識到上帝之前的歷史，通過對古羅馬的歷史敘述來反駁異教徒的多神崇拜以及他們的思想體系（哲學）。作為第二部分的後十二卷講的是聖史，即，當人類認識到上帝之後，他們的信仰、背叛以及救贖的歷史過程。先是人類初民（亞當、）和亞伯拉罕子孫的信仰，其中也包括人類和以色列人的多次背叛，直到耶穌誕生了，

聖史從此展開了一個新的篇章，人類得到了救贖，一直到最後審判。俗史講的是地上之城，聖史中，有信仰、也有背叛。信上帝和不信上帝這兩種人，上帝之城和世俗之城這兩種體制，在人類歷史中是交織在一起的。奧古斯丁把聖城和俗城看成是既相互衝突又相互結合、相互混合的歷史。這十二卷再可以分成三個部分，分別談聖城和俗城的產生、發展和結局。第十一卷到第十四卷講述了兩個城的產生，第十五卷到第十八卷講述了聖城和俗城在人類歷史中的發展和變遷。第十九卷到二十二卷講述了最後的結局，即基督最後的審判。到最後審判的時候，這兩個城就分開了，在此之前即其產生的時候和人類歷史發展過程當中，這兩個城都是合在一起的，都是不可分的，到最後審判的時候，這兩個城在時間上、在空間上分開了：在空間上，生活在聖城裏的人就可以上天堂，生活在俗城裏的人就下地獄；從時間上講，歷史已經終結了，我們所講的“歷史終結”是歷史神學的一個概念，並不是黑格爾最先提出來的一個概念，“終結”是甚麼意思呢？它是指時間停止了，凝固了，聖城的人在天堂得到的是永恆的幸福，俗城的人在地獄裏得到的是永恆的懲罰，但是在此之前，奧古斯丁再三強調，聖城和俗城在人類歷史當中，在歷史沒有終結之前，都是混合的。這就是本書的概要。

我們所選的課本，基本上都有中譯本，只有中世紀哲學的兩本書現在還買不到中譯本，一是《上帝之城》，二是托馬斯的《神學大全》，這反映了我國長期不重視中世紀哲學這一事實。但《上帝之城》已有中譯本，香港道風書社出版了王曉朝翻譯

的《上帝之城》，包括上中下三冊，是部巨著。<sup>①</sup>這本書值得一讀，特別是愛好歷史的同學，可以增長不少歷史知識，總的來說，在奧古斯丁這本書裏，沒有太深奧的哲學思辨和論證，它在談論觀點的時候，用了很多歷史故事，包括神話、傳說，這本書歷史感特別強，引用的歷史資料非常多。如果直接看英文版比較困難，裏面涉及很多專有名詞，如人名、神名、地名，比較難讀，這倒不是因為這本書的思想難懂。王曉朝的翻譯解決了這個問題，讀中文版可以省去很多查字典的功夫，很快搞清楚講了甚麼人，甚麼地方，甚麼事件等。如果要讀整本書，我建議大家看中文本的《上帝之城》。

《上帝之城》裏的哲學有三個部分。第一部分是對希臘哲學作了一個總結，這是從基督教的立場所寫的一部希臘哲學史。第二部分是對惡的解釋。奧古斯丁在很多著作都提出了對惡的解釋，這次是在聖城和俗城的產生的背景中提出惡的來源的問題。第三部分是從上帝之城和地上之城的關係中所闡發的政治哲學。

## 二、奧古斯丁和新柏拉圖主義

奧古斯丁講的柏拉圖主義實際上就是新柏拉圖主義，其特點就是系統化甚至是教條化的柏拉圖主義，也就是我們講的正面的讀法，也就是把柏拉圖對話裏蘇格拉底講的話都當作正面的結論，然後系統化為一個理論。奧古斯丁講的柏拉圖主義就是系統化、教條化的新柏拉圖主義，普羅提諾、普洛克魯斯、

<sup>①</sup> 《上帝之城》，3冊，王曉朝譯，香港：道風書社，2003。

揚布裏柯等當時新柏拉圖主義創造的，都是這樣的體系，這些體系是可以在柏拉圖的著作找到一些根據，但把柏拉圖的學說教條化、系統化了。他們就是奧古斯丁所欣賞的柏拉圖主義者。他說：“柏拉圖主義者比沒有任何哲學家都更接近於我們。”

關於奧古斯丁和新柏拉圖主義的關係，現在的研究者有不同的看法，有的抱著肯定的欣賞的態度，有的是持批判的態度，比如，意大利學者雷里（G. Reale）對基督教時期的新柏拉圖主義有這麼一個看法，即認為當時的新柏拉圖主義分異教和基督教，異教和基督教都利用了新柏拉圖主義，兩者的差異在於：異教的新柏拉圖主義的系統越來越複雜，而基督教的新柏拉圖主義把複雜系統簡單化。普羅提諾本來已經創造了一個體系，也是“太一、理智或理念、靈魂”的“三位一體”，後來的新柏拉圖主義把這個體系越來越複雜化，按照一分為三的方式，即“太一”、理念、靈魂各分成三部分，一直這樣分，可以分成很多更小的理念，小的“太一”、小的靈魂，每一個靈魂都和希臘羅馬他們所信奉的神祇相對應，形成一個多神教的體系，把本來就很複雜的多神教的體系用哲學的語言分門別類，安排成複雜的等級，這就是新柏拉圖主義體系的複雜化傾向。奧古斯丁是基督教新柏拉圖主義的一個代表。由此可以解釋，奧古斯丁在引用柏拉圖主義的時候，為甚麼沒有引經據典，他除了引用《蒂邁歐篇》、《斐多篇》中比較簡單的結論、觀點，很少直接引用柏拉圖的對話，也沒有引用新柏拉圖主義者普羅提諾等人的著作。現在一些學者懷疑，奧古斯丁是否真正讀過、是否真正理解柏拉圖主義的著作，是不是真正研究過新柏拉圖主義。雷里的解釋解決了這個問題。他認為，基督教的新柏拉圖主義既然要把複雜的體系簡單化，就要抓住新柏拉圖主義與基督教的共

同之處，作簡單明白的分析。<sup>①</sup>奧古斯丁也許沒有細讀過很多新柏拉圖主義的著作，更別說柏拉圖的對話了，但是他基本上掌握了新柏拉圖主義的最扼要、最有用的部分；柏拉圖的著作很多，他抓住了為他所用的部分，用“我注六經”的方法予以發揮。所以，我認為，不能用一個學究的態度質疑奧古斯丁是不是懂新柏拉圖主義或懂多少新柏拉圖主義，關鍵是看他怎樣利用新柏拉圖主義，是不是利用得巧妙、是不是成功，是不是達到了為基督教辯護的目的。如果從功用和目的上看，奧古斯丁做得很成功。

現在國外學界對奧古斯丁和新柏拉圖主義傳統的研究提出的另一個重要問題是，奧古斯丁到底是把柏拉圖主義基督教化了，還是把基督教柏拉圖主義化了？對這個問題有不同的理解，首先是肯定性的理解，認為整個基督教傳播的過程就是希臘哲學基督教化的過程。比如，德國的新教神學家哈納克（A.Harnack）寫了著名的《基督教神學史》，他高度評價了基督教的希臘化，並認為基督教的希臘化就是基督教教義和希臘哲學的結合。這一結合在《聖經》裏是有根據的，《約翰福音》裏運用了“邏各斯”這個概念，而整個希臘哲學就是“邏各斯中心主義”。“邏各斯”在《約翰福音》裏就是聖子即耶穌基督。哈納克說，當《聖經》用“邏各斯”來表示耶穌基督的時候，已經宣布了基督教和希臘哲學結合的開端。<sup>②</sup>以後的護教士所做的工作，就是沿着這個方向，在奧古斯丁那裏達到了一個頂峰，最終完成了改造整個希臘哲學使之基督教化的過程。

<sup>①</sup> R. Dodaro ed. *Augustine and His Critics* (London: Routledge, 2004), 41.

<sup>②</sup> 轉引自 E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Age* (New York: Random House, 1995), 5.

另外一方面，也有人反對基督教的柏拉圖主義化。比如，尼格倫（A. Ngren）是瑞典的一個主教，同時也是一個神學家，他寫過一本很有名的書，題目是 *Erros and Agape*，*Erros* 是柏拉圖講的愛欲，*Agape* 就是《聖經》裏的愛，上帝對人的愛，人對上帝的愛，有人把它叫做“聖愛”。尼格倫認為這兩種愛，希臘之愛和基督教之愛是根本對立的，一是俗愛，一是聖愛，他指責奧古斯丁在《上帝之城》裏創造了一個新詞 *chritas*，即英語的“*charity*”，是“仁慈”、“仁愛”。Ngren 指責說，奧古斯丁用這個詞混淆了 *erros* 和 *agape* 的區分，即混淆了基督教之愛和希臘哲學之愛的根本區別。他認為奧古斯丁錯誤地利用新柏拉圖主義，引進了基督教當中沒有的世俗的希臘哲學的成分，損害了基督教之愛。<sup>①</sup>另外，法國的中世紀哲學史的權威人物吉爾松也指責奧古斯丁把上帝的創世說混淆於普羅提諾講的流溢說。流溢說是說“太一”是以流溢的方式創造了理智世界和靈魂，流溢引用“光”這個比喻，好像是太陽不斷地發射自己的光芒而無損於自身的完美。吉爾松指責他把上帝的創世當成是光的流溢，這混淆了基督教義和新柏拉圖主義的根本區別。<sup>②</sup>

這些把奧古斯丁和新柏拉圖主義的關係理解為信仰和理性的關係，好像奧古斯丁所做的工作就是用信仰來改造理性或者說用理性來為信仰服務，他對哲學的理性似乎沒有太大興趣和實質貢獻，似乎他的理性是從新柏拉圖主義那裏借來的，而他所做的貢獻在利用這種理性為信仰服務。我認為不能這麼說。我也找到了一個知音。在 1998 年劍橋大學出版了 S.Maun 《笛

① A. Ngren, *Erros and Agape* (London: SPCK, 1953), 449-451.

② E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York: Random House 1967).



卡爾和奧古斯丁》。作者說了這麼一句話：“奧古斯丁相信，基督教在理性的內容上也超過了柏拉圖主義，不僅是因為其信仰正確、是真宗教等，而且在理性內容上也超過了柏拉圖主義。”<sup>①</sup>我認為這個判斷對於新柏拉圖主義來說還是正確的，因為在奧古斯丁時代，新柏拉圖主義已經成爲一種迷信，新柏拉圖主義從普羅提諾開始的時候，還是很理性化的，即使存在教條化傾向，但是發展到後來，被系統化、複雜化之後，把許多大大小小的實體變成了民間宗教中的神，與民間的宗教結合在一起。在奧古斯丁眼裏，這是一種壞宗教，是一種偶像崇拜，其理性內容已經很少了。所以，奧古斯丁不僅僅是用基督教來反對壞宗教，同時也是用理性來反對迷信，這可以看作是奧古斯丁神學的一個主調。從課文當中也可以看到，奧古斯丁對柏拉圖、柏拉圖主義一開始是作正面的評價。他說，離我們最近的希臘哲學家就是柏拉圖。他接着做了些具體分析，把希臘哲學分成三支即自然哲學、道德哲學和理性哲學，在這三個分支當中，柏拉圖主義是最優越的，優點是最多的，最接近於基督教。他把這三方面都和基督教作了對比，認為這些思想不僅在信仰上最接近於基督教教義，而且比較有理性。但到最後也對柏拉圖主義進行了批判：雖然新柏拉圖主義也認為最高的神只有一位（“太一”），或柏拉圖所說的最高的理念、最高的神——“善”，雖然他們認識到這個真理，但仍然陷入偶像崇拜。反對偶像崇拜、反對希臘羅馬多神教的精神以及和多神教相結合的哲學，這是《上帝之城》第一部分前十卷的主題，奧古斯丁批判新柏拉圖主義最後還是不可避免地墮入了迷信，批判新柏拉圖主義

<sup>①</sup> S. Maun, *Descartes and Augustine* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), 195.

的非理性化的一面。在此，奧古斯丁並不是說新柏拉圖主義太理性化，而是強調它的非理性化的一面，說它是壞宗教、是迷信。他是從兩方面進行批判的，一方面是好宗教、真正的宗教和壞宗教的對立；另一方面是好的理性和迷信的對立。

不能說奧古斯丁只是強調信仰而不強調理性，其實他的理性很強。奧古斯丁對信仰下了個定義，即，以贊成的態度去想，信仰不是沒有思想。思想有兩種，一種是以懷疑的態度去想，這是學園派的態度，對甚麼事情先懷疑、先否定、先打個問號，然後去思想。但奧古斯丁認為這是不可能的，因為有些東西是不能否認的。至少有三條是不能否認的：第一，我存在；第二，我活着；第三，我在思想。這三條是無法否認的、不能懷疑的。不管是否意識到這三條，都只能贊同這三條，才能夠思想。<sup>①</sup>因此，只有先持贊成的態度，才可能充分利用理性去思考其他問題。這和笛卡爾說的“我思故我在”一樣，只是奧古斯丁把“我思”放在最後。奧古斯丁問道，我為甚麼會思想？我的思想是從哪兒來的？要回答這些問題必然歸結到思想的終極原因，即上帝的真理、上帝的存在。從奧古斯丁對信仰的論證來看，他的信仰裏面本身包含理性、包含思想，沒有把二者完全對立起來。如果聯繫到具體問題，會看得更清楚。

奧古斯丁經常引用經文“I am who am”。在和合本被譯為“我是自有永有的。”王路和周偉馳主張將這句話譯為“我是我所是”，認為把上帝稱作“實體”不恰當，恰當的稱呼應當是“是”、“是者”。但是，楊適和唐逸不贊成這種譯法。他們提出，英文 am 的希伯來文是 hayah, haw-yaw，其原意正是“存在”（to exist）

<sup>①</sup> 奧古斯丁：《論自由選擇》，2卷3章7節。

的含義，而不僅是一個係詞，並和“呼吸”和“生存”的含義聯繫在一起。這些都是實意動詞的用法，不是單純系動詞或助動詞的含義。因此，和合本的譯法還是比較準確的。<sup>①</sup>

在希伯來文的聖經裏，我同意耶和華的那一句話強調的是呼吸、生存、活着，即“living”這個意思，當上帝說“I am who I am”，從希伯來文原意上講，即“我是活着的”，沒有甚麼深奧的意思，它既不是表示“我是我所是”，也不是“我是自有永有”，而是表示“我是活着的神”，“I am”就是“活着”即“living”。《聖經》裏用的都是生活當中日常當中的最常見的詞語。耶和華為甚麼要說“我是活着的”呢？他是在說，我是活着的神，不是沒有生命的偶像。他區別了活神和偶像，《聖經》裏有很多類似這樣的話。比如，摩西在西奈山上見到耶和華之，定下了十戒，當他下山以後，發現以色列人做了一個金牛犢作為最高的神來崇拜，摩西馬上把這個金牛犢銷毀掉（出埃及記 32: 20）。神是活着的神，起作用的真神，通過真氣、氣息和人之間交流的。《創世紀》裏講上帝在亞當的鼻孔裏面吐了一口氣，他就獲得了靈魂，所以人的靈魂就是氣，就是希臘哲學裏講的“普紐瑪”（pnuma），《聖經》裏譯成“靈”。在斯多亞派的那裏，“pnuma”是氣息，與中國哲學裏講的“魂魄”是“氣”，有相同之處。在《聖經》裏，上帝是有生氣的、是活着的，是可以通過氣息和人的靈魂相通的，不要把上帝過分的哲學化了，說上帝是“是者”或“存在”。

但是，奧古斯丁把上帝與哲學概念聯繫在一起，可以說他把基督教哲學化或柏拉圖主義化了。當他說上帝是 being 的時

<sup>①</sup> 趙敦華：“中國的西方哲學研究中的十個誤解”，載《哲學動態》，2004（10）。

候，being 指“是者”還是“存在”呢？這是現在哲學家爭論的問題。我承認，the author of being, supreme being, absolute being 這樣的語詞是在說上帝是存在的創造者，最高存在，絕對存在，等等。但是，當他用上帝的 being 與柏拉圖所說的 being 進行比較時，把 being 理解為“是者”更好理解一些。比如，奧古斯丁引用了《聖經·出埃及記》裏耶和華自稱自己的名字是“I am who I am”，他解釋說，這句話是說，“上帝才是不變的、真正的‘being’，而所有的可變的東西既是又好像不是甚麼（all mutable things are as if they were not）。而柏拉圖對這一真理有着充滿熱忱的認知，孜孜不倦地教導它。”<sup>①</sup>大家可以看看《理想國》，柏拉圖在區別知識和意見時，正是這樣說的：知識的對象是確定的是者，而意見的對象既是又不是一個東西，好像這樣一個謎語：一個不是男人的男人，看見又看不見，用一塊不是石頭的石頭，打又沒有打一隻站在不是一根棍子的棍子上的不是鳥的鳥。柏拉圖說：“這些東西具有含糊的兩重性，使人不能明確地知道它們中任何一個是或不是甚麼，也不知道它們都是或都不是甚麼。”<sup>②</sup>在這樣的語境中，把 being 翻譯為“是者”，才能把論辯的理由說清楚；如果翻譯為“存在”或“存有”，我們看不出柏拉圖為甚麼要用那個謎語來比喻意見，奧古斯丁為甚麼說可變事物既存在又不存在。所以還是要在語境中理解 being 的不同意義和譯法。

① 趙敦華：《西方哲學經典名著選讀》，北京：中國人民大學出版社，2003，第143頁。

② 柏拉圖：《理想國》，479b

### 三、神正論和“自由意志”辯護

《上帝之城》第 12 卷的主題是對惡的哲學解釋。對惡的思考在奧古斯丁思想中占據重要位置。基督教信仰唯一的全能、全知、全善的上帝，於是產生了一系列問題：上帝造出的人為甚麼會犯罪？世間的惡來自何方？當時的伊壁鳩魯者利用惡的來源問題否證了基督教信仰的全善、全知、全能的上帝。他們說，如果惡出自上帝創造，那麼上帝是不是全善的；如果惡不是上帝的創造，那麼它的出現是上帝不能阻止的；如果上帝是因為不知道惡的存在而沒有去阻止它，那麼他就不是全知的；如果上帝是因為沒有能力去阻止它，那麼他就不是全能的。總之，惡的存在與上帝的全善、全知、全能相矛盾。這些問題嚴重困擾着神學家。奧古斯丁寫了一系列的著作，力圖證明惡的起源和性質與上帝的存在不矛盾，開創了基督教神學的神正論的傳統。

在惡的問題上，有神正論和護教論兩種立場。護教論以普蘭丁格為代表，他提高嚴格的邏輯分析說明上帝與罪惡可以共存。他說，上帝雖然全能，但至少有一個世界是上帝不可能創造的，這就是一個隻包含道德上的善而沒有倫理上的惡的世界，只要上帝創造的人具有自由意志，世界將成為甚麼樣就取決於上帝的能力和人的自由選擇。

如果仔細閱讀奧古斯丁的著作，我們就可以發現，現在區分出的神正論和護教論這兩種立場，奧古斯丁都有。奧古斯丁前期在《論自由選擇》裏說，惡不是上帝創造的，而是出自人的自由選擇，人的靈魂不去追求比自身更高的上帝，而是沉溺於比自身低的肉體，這是自然本性的悖逆或“缺乏”，是上帝創

造的存在的反面。但是，他立即面臨着進一步的詰難：上帝爲甚麼不創造只能行善、不能作惡的自由意志？奧古斯丁回答說，如果這樣的話，那將沒有公正可言。因爲人只對他自由選擇的事情負責，如果人只能行善不能作惡，即使他行了善，他也不會因爲這個善而得到獎賞；同樣，他作了惡，也不必爲此受到懲罰。於是，奧古斯丁說，爲了顯示上帝的懲惡揚善的公正，人必須具有選擇善惡的自由意志，上帝在最後審判的時候，根據一個人所選擇的善而獎賞他，根據一個人所作的惡而懲罰他，這就是上帝的公正，也就是說，人類所選擇的善惡正是爲了襯托上帝的公正。這是“神正論（theodicy）”的本意，這個詞來源於兩個希臘詞：“神”（theo）和“正義”（dike），它的意義是：面臨着惡的存在而顯示出上帝的正義。但其中也包含着現在所說的護教論的辯護：人的自由意志與上帝的全能並不矛盾。

神正論要闡發的核心命題是：“上帝創造了一個有罪惡的世界，但他這麼做是有充足理由的。”如果上帝有一個充足足夠好的理由，爲了人類的長遠福利而使得世界成爲這個樣子，還可以說得過去。但如果只是爲了在最後審判時顯示上帝的公正，而讓這個世界充滿罪惡泛濫，災難深重，上帝好像爲了顯示他的公正，對於人間的惡採取了一種冷眼旁觀的態度，最後審判的時候顯示出他的公正，這樣的上帝太沒有愛心了，一個冷冷的上帝。英國的一個哲學家麥基寫過一篇文章，反駁“神正論”，他說，如果爲了更大的善而允許惡，那麼在自然界和人類社會爲甚麼會有那麼多不必要的惡？就是說，這些惡根本就不是實現善的目的。按照奧古斯丁觀點，我們在自然界看到的弱肉強食、自然災害、生老病死，這些都是自然的惡，自然的惡從局部看來是惡，從整體看來，它是有秩序的安排。對此，麥基舉

了一個最簡單的例子，貓吃老鼠是自然的惡，符合自然界生態平衡，但關鍵是，有的時候貓為甚麼要那麼殘忍地對待老鼠？貓抓到老鼠之後並不馬上吃掉，它先把它放掉，再抓住，再放掉，直至把老鼠折磨個半死，不敢跑了，貓再把它吃掉。這種惡就是過分的、不必要的惡，沒有任何服務於自然整體秩序的意義。<sup>①</sup>一些非常慘烈的自然災害，也是不必要的惡。18世紀剛開始，發生了里斯本大地震，造成了大量傷亡。人們問：仁慈的上帝為甚麼要用那麼慘烈的手段來殘害人呢？即使要減少人口，也沒有必要用這樣殘酷的手段。這一事件，引起了一些哲學家，如伏爾泰和萊布尼茲，重新思考惡的問題。20世紀的奧斯威辛集中營不是自然的惡，而是倫理的惡，集中表現了慘絕人寰的人為罪惡。奧斯威辛之後，很多人的上帝觀發生了根本的動搖。如此巨大的惡難道僅僅只能用顯示上帝的公正嗎？是懲罰少數法西斯分子的公正，還是為了懲罰猶太人？在奧斯威辛集中營裏，猶太教徒和基督徒信仰的上帝都是耶和華，他們呼喊上帝，上帝在哪裏？為甚麼沒有顯示善的跡象？這些事實都無法得到解釋。所以，神正論遇到的最大的問題是，不能用上帝的公正這一目的來解釋不必要的惡。於是有人又說，上帝也許有另外的目的，只是我們人類不知道而已。正如有同學指出，神正論者以某種不可知論的基調來推測上帝的目的，其實與無神論者一樣對上帝不敬。

普蘭丁格為自由意志辯護的護教論的一個優點在於，它不涉及上帝允許惡的目的是甚麼的問題，只是對人的自由意志與上帝的全能是否有邏輯矛盾。他用了邏輯證明的辦法說明，上

<sup>①</sup> J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," *Mind* 64 (1955), 200-212.

帝給人的自由意志，自由意志所產生的惡與自由意志不矛盾，與上帝的存在也不矛盾。普蘭丁格承認，不矛盾只是一個最低的 (minimal) 要求。我們無法給予更多論證的道理要留給信仰。比如，上帝為甚麼要給予人自由意志？有人要問：為甚麼自由意志比全善的世界具有優先性？那就只能相信《聖經》中上帝按照自己的形象造人的說法。對接受了這一信仰的人來說，理性和信仰並不矛盾，惡是可以解釋的，這樣就可以心安理得了。所以說，普蘭丁格採取了護教學的辯護，他並不是想通過辯護使非信徒相信有一個全知全能全善的上帝，並皈依上帝，而是為信仰提供一個最低限度的邏輯上的證明，證明它和理性至少是不矛盾的，這就足夠了。要想得到更多的啟發，就要到信仰當中去尋找。<sup>①</sup>

這個辯護是否就不存在問題呢？我認為仍然有問題。首先，從自由意志的概念來分析，按照奧古斯丁的解釋，為甚麼人有了自由意志會選擇惡？那是因為錯誤地選擇了一個對象，意志是一個靈魂的狀態，它本身沒有惡，但當意志錯誤地朝向了一個對象的時候，就產生了惡。按照這種解釋邏輯，意志力越強，能力越大，那麼作惡的可能性就越大。奧古斯丁明確地說，邪惡的天使因為有更強大的能力，其所作的惡更大。按照這個解釋，人類社會都是被惡人所統治，能力較強的惡人統治能力較弱的惡人，惡魔統治整個人類。這意味着人類喪失了自由意志。有同學問：奧古斯丁是否相信自由意志，實際上奧古斯丁後來放棄了自由意志。他認為在人類墮落之後已經在惡的奴役之下，根本就沒有行善的自由了，已經失去了選擇的能力，

<sup>①</sup> A. Plantinga, "The Free Will Defence," in *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapid: Eerdmans, 1977), 12-49.



匍匐在罪的統治之下了。奧古斯丁早期為自由意志辯護，但到了後期，不再為自由意志辯護，而為上帝的恩典進行辯護：正是因為人已經喪失了自由意志，已經在罪的奴役之下了，只有上帝的恩典才能拯救人類。上帝的恩典不是人的選擇和努力所能達到的，甚麼是恩典？白白賜予的才是恩典，不是自己掙來的，不是通過避惡行善的功夫一點一滴地取得的。恩典類似於禪宗裏的“頓悟”，也就是“因信稱義”。但是“信”不是指自己得到的信仰，而是上帝給予的信仰，上帝白白賜予你的信仰，而不是作為做了善事的回報。如果是作為做了善事而得到的回報，那就不叫恩典，那是應得的獎賞。奧古斯丁最後得出了這麼一個結論。

後來宗教改革的時候，路德宗基本上否認自由意志、否認人有自由選擇的意志，認為只有恩典才能決定是否能夠得救，決定是否恢復行善的能力、自由意志的能力。加爾文派也強調自由，但只有行善才是自由，作惡卻不是自由；他們提出了上帝的“預定論”：自由是上帝的預定，只有選民才有自由，棄民沒有自由。上帝憑甚麼決定誰是選民誰是棄民？既然大家都在罪的奴役之下，上帝憑甚麼決定哪些人是選民，哪些人是棄民？加爾文引用保羅在《羅馬書》中所說，人沒有權利提這個問題，正如一個動物沒有權利抱怨上帝為甚麼把他造成動物而沒造成人，正如一個陶器不能抱怨陶匠為甚麼不把它做得更好看一點，人沒有權利這樣抱怨，這是上帝的自由，上帝的意志自由是絕對的，他要哪些人是選民，哪些人是棄民，沒有、也不需要有人能理解的理由（羅馬書 9：21）。

從以上的思想發展歷程來看，為意志自由辯護最後導致的結果是取消了人的意志自由，人被惡人和惡魔統治而喪失了意

志自由，最後把所有希望寄托於上帝的恩典，最後的結果不是為人的自由意志辯護，而是為上帝的恩典辯護，為上帝預定“選民”<sup>①</sup>和“棄民”的絕對自由辯護。神正論曾面臨着為了上帝的公正是否允許不必要的惡的問題，現在，面臨着類似的問題：難道為了上帝的恩典，為了少數人獲救，人類就必須承擔如此巨大的罪惡和災難嗎？

在惡的問題上，神正論的解釋和自由意志的辯護都不能令人滿意。奧古斯丁能否給我們一些有啟發的思想？我想從漢娜·阿倫特的《艾克曼在耶路撒冷》<sup>①</sup>說起，該書的副標題是對“平庸的惡的報告”（A Report of Banality of Evil）。這是她去耶路撒冷旁聽納粹黨徒艾克曼（Adolf Eichmann）受審時寫的感受。艾克曼是納粹集中營的軍官，犯下滔天罪行，二戰後逃跑了，後被以色列的情報員抓獲，1964年在耶路撒冷受審。《紐約時報》請阿倫特做記者報道此事。阿倫特不愧是哲學家，她寫了一篇非常深刻的論文。她說，在庭審中讓她感到驚訝的是，艾克曼這個殺人魔王，表現得如此溫文爾雅，彬彬有禮，甚至能夠一字不差地把康德的“絕對命令”背下來。艾克曼說，我做的就是執行我的義務，義務之外的事情我不懂。阿倫特說，艾克曼的行為都好像是對康德道德思想的實踐。好像他只是在執行上級的命令，最多不過是特別熱心、想要升官；但是使她最感震驚的是，艾克曼的無思想（thoughtless），納粹犯下的“絕對之惡”不過是這些無思想的人的“平庸之惡”構成的。不要以為惡就一定是大奸大惡，一個平凡的人，只要他失去了思想的能力、只要他沒有了思想，那麼他心中的一切善良就會一夜間被摧毀，

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Viking Press, 1964).

馬上就會做出駭人聽聞的惡事。阿倫特說，根據她自己的經歷，真正困擾我們的不是我們的敵人，而是我們的朋友的行爲，即使是持續一生的友誼，可以在一夜間被摧毀。有些人平常是好人，但是到了關鍵的時候，由於他無思想，沒有判斷是非的能力，在時代潮流和時髦中，或在履行責任和義務名義下，犯下罪惡。惡實際上是一個很平庸的現象，根本不需要甚麼深刻的理由和原因。

“平庸之惡”的含義是甚麼呢？從哲學的角度來講，從形而上學的角度來說，不要把惡想得太深刻，把惡的原因看得太高深，挖空心思爲惡的存在找理由；相反，只有善才值得我們去深思，加以深刻的理解，才能在實踐中弘揚善。用奧古斯丁的話說，只有善才是上帝的創造，在自然界和人的本性中，善處處可見；而惡是一種“缺乏”，是“非存在”，起原因的“缺乏因”。奧古斯丁對惡的本體論解釋符合阿倫特的“平庸的惡”的觀點。這也不奇怪，阿倫特的博士論文寫的就是奧古斯丁，奧古斯丁對惡的觀點潛移默化地影響了阿倫特。

在《上帝之城》中，奧古斯丁對惡的原因做了更詳盡的分析。我們選了一段關於動力因（effective cause）和缺乏因（defective cause）的討論。惡不是沒有原因的，但不能把惡理解爲動力因，而只能理解爲缺乏因。“缺乏因”這個概念只是奧古斯丁在這個場合下使用過，其他人都沒用過。缺乏因是甚麼意思呢？那是因爲缺乏一個本性、缺乏一個本質而產生的原因。奧古斯丁有一個很細緻的分析和論辯。奧古斯丁說，如果惡有一個動力因，那麼這個動力因（1）或者有意志，（2）或者無意志。

（1）如果它有意志，且（1a）：它是善的意志，那麼，這

個善良意志不可能是惡的動力因；(1b)：如果惡的意志是動力因有另一個惡的意志作為動力因，那麼，這樣不斷地往前推理，就要有第一惡的意志在這個因果序列上作為第一因。這又可以被分成兩種情況。(1b-1)：惡的第一動力因沒有本性，因此不是原因；(1b-2)：這個第一因有自己的本性，但惡不困難從這個本性中產生，因為一切本性自身地不是惡。但這一本性的變動可能會產生惡的，這樣又可以分成兩種情況。(1b-2-1)：如果它不造成傷害，它就不是惡的原因；(1b-2-2)：如果造成傷害，那麼這也是偶然的（因為在變動中），和惡的現象沒有必然聯繫，因此也不是惡的動力因。

(2) 如果惡的動力因是無意志的，有三種可能性：高於、等於或低於意志。(2a)：如果無意志的原因高於意志，那它就是善，善不可能造成惡；(2b)：如果無意志的動力因等於意志，那是自相矛盾的，因此，唯一的可能性是(2c)：如果惡有一個動力因的話，那麼這個動力因是無意志或者低於意志。

奧古斯丁接着問：甚麼樣的低於意志的東西可以成為惡的原因呢？那不可能是人的身體或肉體。但肉體本身並不是惡的；正如黃金本身並不產生惡，但對黃金的貪婪指心產生了惡。只是因為靈魂朝向了低於意志的肉體，才產生惡。意志朝向低於意志的東西，這就是缺乏因。缺乏是甚麼意思呢？缺乏並不等於虛無，而是沒有做應該做的事情，應該發生的沒有發生，這就叫做缺乏。意志應該朝向比自身更高的善，但卻因為沉溺於低於自身的肉體，這就是缺乏，處在缺乏狀態的意志是惡的原因，是“缺乏因”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 趙敦華：《西方哲學經典名著選讀》，第150頁。

人的意志爲甚麼會有這種缺乏因？歸根到底，上帝的創造是從無到有的創造，在人的本性當中，“無”和“有”這樣兩種成分都同時存在。後來的帕斯卡有類似的思想：“無”和“有”最根本的區別，。但這一解釋與“無中生有”的創造並不矛盾，因爲：缺乏是“有”朝向了“無”，這恰恰是對創造的悖逆，使得上帝創造出來的“有”被“無”所吞沒，這是創造的毀滅，因此是惡的最根本原因。從根本上說，不管是“無中生有”的創造，還是“有化爲無”的毀滅，都沒有必然性，前者出自上帝的自由意志，後者出自人的意志的錯誤選擇。人應該讚美上帝創造的恩典，而爲自己的錯誤負責。

奧古斯丁的解釋雖然比較複雜，但是其最根本的就是把惡平庸化了。宋明理學裏有句話，“惡不與善對”，善“一對萬，道對器”。<sup>①</sup>惡是不能和善相對立的本體，惡是一個很低級的東西，有一個缺乏因，即在沒有任何動力的情況下，在不知不覺的情況下，在沒有自覺的選擇的情況下，在放棄了自己的思想的情況下，它就悄悄地發生了，所發生的後果卻非常嚴重。從它的原因上來說，是很平庸的。不要爲惡作本體論的辯護，或者是找到它的一個終極原因，要警惕日常生活中時刻有可能發生的這種平庸之惡。因此我認爲阿倫特的“平庸之惡”或惡的平庸化，闡述了奧古斯丁關於惡的思想的精髓，到現在仍然有啓發作用。

<sup>①</sup> 《朱子語類》，卷九十五。

#### 四、奧古斯丁的政治哲學

對奧古斯丁的上帝之城和地上之城的政治理論，歷史上有兩種不同的解釋。一種以天主教和新康德主義為代表，認為“上帝之城”是教會，“地上之城”是國家，含義是中性的。另一派以新教的一批神學家和自由思想家為代表，強調“上帝之城”的末世論特點，認為“上帝之城”是末日審判後的“屬靈的愛的共同體”，而“地上之城”是現實的國家，國家是人墮落之後的產物，是“天然的不正義”，是上帝對罪的懲罰。第一種解釋是中世紀以來的傳統，有強調教權、貶低王權的歷史背景。20世紀初，卡萊爾和馬庫斯等人持第二種解釋，一時在奧古斯丁研究中成為主流。但上世紀90年代以來，伯特、伯內爾、海金等人對主流派的解釋提出挑戰。北大博士生夏洞奇在他的博士論文《塵世中的人與權威：奧古斯丁社會政治思想研究》中，對這些人的思想做了比較詳細的介紹和分析，他傾向於90年代以來的新觀點，認為這些觀點有較多的文本根據。<sup>①</sup>我也有同感，但我主要關心政治哲學的問題。按照主流派的觀點，奧古斯丁的《上帝之城》是非政治，甚至反政治。我覺得這是過頭的說法，應該肯定奧古斯丁有一套政治哲學。

波勒(John Boler)說，奧古斯丁沒有提出政治理論；相反，他的思想是非政治的；甚至是反政治的。<sup>②</sup>他的主要理由是，奧古斯丁沒有對國家的結構作任何分析，只是談論國家的世俗的

<sup>①</sup> 詳見夏洞奇：“塵世中的人與權威：奧古斯丁社會政治思想研究”，北京大學歷史學系2006年博士論文。

<sup>②</sup> John Boler, “Augustine and Political Theory,” *Mediaevalia*, vol. 4 (1978), 83-132.

功能；在世俗之城當中，雖然基督徒也要服從，但是基督徒服從的不是世俗的統治者，而是上帝；即使由基督徒當統治者，他們所執行的也是上帝的權威。奧古斯丁的思想之所以是非政治，是因為他認為政治沒有自身的意義，政治只有在和上帝之城的對立當中，才有自身的意義，因此，他按照非政治的原則來解釋政治，否認國家的正義性，認為真正的正義只存在於天國，在現實當中是沒有的。更有甚者，奧古斯丁認為政治本質是統治欲（*libido dominandi*），是不可避免的惡；政治是對罪的懲罰，不僅對被統治者的懲罰，也是對統治者的懲罰。統治別人的人，自己也是不自由的，不能擺脫上帝的懲罰。所有這些，都表達了他的反政治的立場。

我不同意波勒的這些解釋。首先，是否能夠說，奧古斯丁沒有對國家的結構做任何分析，國家的世俗功能沒有任何積極的意義？不能這樣說。奧古斯丁認為國家有兩種功能：第一，對罪的懲罰；第二，維持世間的和平。第 19 卷 13 章，奧古斯丁從和平這一角度，對上帝之城和地上之城下了定義：“政治團體的和平在於公民之間的權威和服從的有序和諧，而天上之城的和平存在於喜歡上帝和在上帝之中相互喜歡的人之間的完全有序的、和諧的交融。和平的最終的意義是來自秩序的平靜，秩序在於把相似和不相似事物放置在各自合適位置的安排。”這個定義找到了兩城的一個共同點：和平，秩序，權威和服從。其中：和平是目標，秩序是結構，權威和服從是功能。差別只是在於：上帝之城的和平是永恆的，只服從上帝的權威；而地上之城的和平是暫時的，要服從世俗的權威。

奧古斯丁肯定，按照上帝創造的秩序是權威和服從。這一秩序有三個層次：家庭，國家和天國。在家庭中，奧古斯丁強

調子女服從父親的權威，妻子服從丈夫的權威，奴隸服從主人的權威。國家具有與家庭相似的“權威-服從”結構。在奧古斯丁的語言中，“權威”（*auctoritas*）具有正面價值，較高事物對較低事物的權威符合上帝創造的秩序。在國家中，上級對下級的權威，可以是正當的“治理”（*imperare*），也可以是“統治”（*dominari*）。因此，國家既是以不公正的統治對罪的懲罰，又是信上帝的人用愛的治理。

114 在第 19 卷的第 21 章，奧古斯丁反駁西塞羅關於國家的定義，按照這一定義，國家是按照全體人民的共識來行使普遍正義（*summa iusticia*）的共同體。奧古斯丁針鋒相對地說，地上之城不可能有真正的正義（*vera iusticia*），正義不可能是國家的本質。這個觀點貫穿全書。比如，第 2 卷第 21 章說，羅馬從來都不是真正的共和國，因為它沒有真正的正義。奧古斯丁的一個原因是，古代希臘羅馬城邦奉行偶像崇拜，偶像崇拜把統治者變成了神。羅馬統治者把自己當作神，偶像崇拜背後的政治意義就是人的統治欲的神化。偶像崇拜的習俗當然也可以說是對甚麼是正義的共識，但是這種共識和強盜團夥的共識沒有甚麼區別。如同莊子說“盜亦有道”，奧古斯丁也說，王國是大強盜團夥，強盜團夥是小王國（4 卷 4 章）。

奧古斯丁對國家正義觀的反駁是直接針對西塞羅的，與柏拉圖和亞里士多德並不見得完全不同。柏拉圖的《國家篇》關於正義的討論，使人以為正義是國家的無可非議的本質。但我們已經看到，利奧·斯特勞斯認為，柏拉圖的主旨是用反諷法解構“正義國家”，而不是為之辯護。柏拉圖關於國家的自然起源（“豬的城邦”）以及從王制到僭主制的墮落，更接近於柏拉圖的國家觀。再說，亞里士多德也沒有用“正義”來定義國家，他



在《尼克馬可倫理學》裏面談的正義是一種私德，即給予每個人應該有的東西，是從私人和私人的關係或私德的角度說的。在《政治學》中，亞里士多德也用人的“自然本性”來解釋國家的本原。至於現代人，也不都是把正義作為國家的第一要義。比如，波普在批判把正義作為政治的本質，而波普在他的政治哲學中沒有討論正義，他本人沒有把正義當作政治的核心。直到羅爾斯才認為，這是自由主義的一個缺陷，為了彌補這一缺陷，他把正義作為社會和國家的基本要求。現在，人們普遍認為，正義是無可懷疑的政治第一原則。其實，通覽從古到今的政治哲學史，並非如此。正義在不同的哲學或政治學體系中有不同的地位和作用。奧古斯丁不用“正義”作為“城”的定義，並不意味着他使用了非政治的原則。

奧古斯丁不把正義作為政治和社會的原則，出於甚麼樣的考慮？我想首先是出於宗教的考慮。上帝之城和世俗之城的區分，不是奧古斯丁的發明，在《聖經》裏就有了。《聖經》的最後一卷《啓示錄》裏，講到巴比倫和耶路撒冷這兩個大城，早期的基督徒是用巴比倫來影射羅馬，認為羅馬是世界邪惡的中心，用耶路撒冷來比喻天國，也用了天上之城這個概念，到了最後審判的時候，只有虔誠的聖徒才能進入天上之城的城門，其他人都要被拒於天上之城之外，這是《聖經》的背景。當然，在《聖經》裏面是用比喻的話，而沒有指出城邦到底是甚麼意義。奧古斯丁是用基督教之愛把“城邦”的概念哲理化了。基督教講信、望、愛，愛是最大的宗教的德性；而“正義”在“四主德”中被看作“全德”。根據宗教德性高於世俗德性的信仰，奧古斯丁用“愛”來定義城邦：愛上帝甚於愛自己的人民組成天上之城，愛自己甚於上帝的人組成地上之城。但是，在奧古斯丁的

政治神學中，“愛”也可以成爲政治原則，不要因爲他用兩種愛來定義兩個城，就以爲他採取了非正義的標準，也不要因爲地上之城由不愛上帝的人組成，就否認了它有任何積極的作用。

在奧古斯丁看來，愛並不是個人的情感，而是人的基本的存在方式。在第 14 卷第 7 章，他說，使人愛是欲望，感受愛是愉悅，逃避愛是畏懼，沉溺於愛是悲傷，這四種愛構成了人的存在之網。他主要談欲望和愉悅這兩種存在方式。欲望是愛的動力，愉悅是愛的感受。他又用了兩個詞——有用（uti）和愉悅（frui），可欲的東西是有用的，是動力，但不是目的，愉悅才是目的。比如，水果是可欲的東西，吃水果是有用的，但愉悅才是吃水果的目的。

愛也是這樣，上帝愛人是因爲人是有用處的，但不是人對上帝的用處，而是人對人有用處或人自身的用處。上帝指定人作爲自然界的管家，人對自然是有用處的，人相互間也是有用處的。人由於自身的用處而愛人，這個是一個動力，但是目的才是愉悅，上帝因爲人的用處而感到愉悅。同樣，人愛上帝，是因爲上帝對人是有用處的，這個用處就是永恆的幸福與和平，這是人因此而感到愉悅的目的。在上帝之城，人和人之間的愛，也是因爲互相有用（對上帝的愛有用），而達到了相互愉悅的目的。

在世俗之城，爲了私利而利用上帝，即偶像崇拜，偶像崇拜並不愛任何的神，而是利用偶像達到自己的目的。比如說，爲了金錢或享受而去崇拜一個偶像，希望偶像滿足他的私利，這也是一種愛和愉悅，但這不是以真正的愉悅和幸福作爲目的。

在 19 卷 17 章，奧古斯丁說，地上之城的暫時的好處與和平，可以是對天上之城有用的。關鍵在於使你愉悅的是甚麼東

西，如果使你愉悅的是永恆的和平，那麼你對世俗事物的利用就是正當的，如果爲了自己的私利而滿足於暫時快樂，那麼你對事物的利用，包括對偶像的崇拜，或者把上帝當作工具來利用，這都是不正當的。

如何利用地上的和平來達到永恆的和平？不是要用地上的和平來改善地上之城，地上之城的墮落是不可改善，不可救藥的。但地上的和平可以作爲朝向天上之城的手段。或把愛上帝的群體更好地團結在一起，更好地利用他們的愛來爲社會服務，用這種方法把越來越多的人被吸收到天上之城。或使屬於上帝之城的群體更好地顯示自己的愛心，利用地上的世俗的事物，感受上帝的愛，並榮耀上帝。

我認爲歷史上的“政教分離”或“政教合一”的現實與奧古斯丁的思想並無內在聯繫，即使有聯繫，那也是一定歷史條件的產物。奧古斯丁認爲，世俗之城等於國家，上帝之城不等於教會；即使是基督徒當統治者的國家仍然是地上之城。兩城的關係不是中世紀以後講的教會和國家的關係，起碼奧古斯丁不是這麼理解。在這一點上，新教的神學家比天主教的看法更正確。中世紀的人都可以利用奧古斯丁的話來爲自己的利益辯護，教會可以說奧古斯丁的上帝之城就是指教會，世俗之城就等於國家。但是神聖羅馬的皇帝或者英國、法國的國王可以說：君權神授，朕即國家，按照基督教的教義統治的王國也可以說是上帝之城。因此，教權主義和王權主義都可以在《上帝之城》中找到理論根據。

奧古斯丁說得很清楚，在教會裏面也有不信教的人，他們僞裝和我們在一起，但是他們出了教會以後，就會馬上和不信上帝的人打成一片。他說，上帝之城和世俗之城兩者的混合，

從人類歷史的開始，在亞當的兩個兒子該隱和亞伯，該隱把他的弟弟殺死了，亞當又生了個兒子塞特。塞特的子孫是最初的上帝之城的子民，而該隱的子孫是世俗之城的子民，但後來兩個譜系的後代通婚結合了，洪水之後，挪亞的三個子孫閃、含和雅弗，雖然也各有各的譜系，但愛上帝和愛自己這兩群人也是生活在一起的，亞伯拉罕的子孫也是如此。在人類歷史中，上帝之城和地上之城始終是混合在一起的。只有在最後審判的時候，兩城才能從時間和空間上分開，一個在天堂，一個在地獄。但在此之前，兩城是在任何地方和組織裏，共同生活在一起的兩群人，國家中有上帝之城的子民，教會中也有世俗之城的子民。只要上帝之城和地上之城沒有最終分開，上帝之城需要依靠地上之城（國家）所維持的和平，達到自身的目的。另一方面，國家裏真正愛上帝和他的同伴的人，不管在教會之內還是在之外，通過“愛的治理”，維持地上和平，為上帝之城的最終到來服務。國家既然包含着上帝之城的子民，就不可能沒有政治上正當性。上帝之城的子民在國家中的作用不完全是消極的服從，而且也是積極的愛的治理或服務。

至於奧古斯丁有沒有政治哲學的問題，關鍵在於如何看待政治。奧古斯丁說的出於統治欲的政治，是少數人對多數人的統治，國家根本上就是統治階級的一種工具，本質是不公正，不平等，統治是不可避免的惡，是對罪的懲罰。但是，奧古斯丁還有另一方面的政治觀，政治不是統治，而是治理。他要求生活在地上之城的基督徒也要抱着積極入世的態度，要求在世俗之城的基督徒有更多的服務和愛。但是基督徒對於世俗政權的積極態度，並不是為了使政權更強大，而是弱化政權。愛上帝的群體可以替代國家的一些功能，使懲罰罪的統治越來越沒

有必要性，最大限度地降低不必要的惡。奧古斯丁所說的“城”（*civitas*），兼有社會和國家的意思，又等同於“人民”。他所說的具有積極意義的政治，指用人民社會替代國家統治的社會治理方略，這裏包含“最小政府”的思想。奧古斯丁的政治主張不是改善國家，而是淨化和壯大“上帝之城”，其結果是國家間的和平和社會的有序、和諧。從這幾點我們看到，奧古斯丁對國家和社會有比較系統的看法，有一套政治哲學。

參考文獻：

1. Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Viking Press, 1964.
2. Boler, John. “Augustine and Political Theory.” *Mediaevalia*, vol. 4 (1978),
3. Dodaro, R. ed. *Augustine and His Critics*. London: Routledge, 2004.
4. Gilson, E. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Random House, 1967.
5. \_\_\_\_\_. *History of Christian Philosophy in the Middle Age*. New York: Random House, 1995.
6. Mackie, J. L. “Evil and Omnipotence.” *Mind* 64 (1955).
7. Maun, S. *Descartes and Augustine*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
8. Ngren, A. *Erros and Agape*. London: SPCK, 1953.
9. Plantinga, A. “The Free Will Defence.” in *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapid: Eerdmans, 1977.

10. 奧古斯丁：《上帝之城》，王曉朝譯，香港：道風書社，2003。
11. 懷特海：《過程與實在》，楊富斌譯，北京：中國城市出版社，2003。
12. 夏洞奇：“塵世中的人與權威：奧古斯丁社會政治思想研究”，北京大學歷史學系 2006 年博士論文。
13. 趙敦華：“中國的西方哲學研究中的十個誤解”，載《哲學動態》，2004（10）。
14. 趙敦華：《西方哲學經典名著選讀》，北京：中國人民大學出版社，2003。

作者簡介：趙敦華，北京大學哲學系教授。

**Email:** zhaodh@phil.pku.edu.cn

**Introduction of the author:** Zhao Dunhua, Professor at the Department of Philosophy, Peking University.