

《上帝之城》里的哲学

Philosophy in *The City of God*

赵敦华

Zhao Dunhua

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: *The City of God* Augustine Philosophy

《上帝之城》是奥古斯丁的一部代表作，很多人认为这是他最主要的代表作。奥古斯丁在哲学史上的地位非常重要。在讲到柏拉图的时候，怀特海说整个西方哲学都是柏拉图哲学的注脚；^① 整个

① 怀特海：《过程与实在》，杨富斌译，北京：中国城市出版社，2003年，第70页。

基督教神学也可以看作奥古斯丁著作的一系列的注脚。其实，不仅是神学，西方的许多其他的哲学家也受到奥古斯丁哲学的影响。

一、《上帝之城》的主要内容

《上帝之城》一共有二十二卷，它的前十卷主要是反驳，后十二卷主要是正面阐述他自己的观点。反驳什么呢？这本书的写作有这么一个历史背景。在公元410年，西哥特人攻陷了罗马城，罗马帝国已经归依于基督教了，罗马城被基督徒看成是永恒之城。可以想象，罗马的陷落在当时的基督徒的心中引起了多么大的失望和恐慌。当时奥古斯丁在一次布道时说，罗马城被攻陷了，我的心都碎了。一些异教徒也借机攻击基督教，他们幸灾乐祸地说，罗马是在信仰传统的宗教的基础上而强大起来的，自从它抛弃了自己的宗教，改信基督教之后，受到了那些传统神灵报复，罗马才遭到这么大的劫难。奥古斯丁花了十五年的时间（412至427年），在他去世之前，完成《上帝之城》的写作。

这本书前十卷主要是反驳这些异教徒，它分两个部分。一到五卷是第一部分，主要是讲罗马的衰落与其宗教信仰并没有必然的联系，希腊罗马的多神教信仰没有能够保证罗马的繁荣，禁止多神教也不是罗马陷落的原因。第六到第十卷是第二部分，着重反驳异教徒的一个观点，他们认为多神崇拜能够保证不朽的幸福，不但能够保证帝国的不朽的幸福，也能够保证个人的不朽的幸福，奥古斯丁对此进行了反驳。当然他同时也反驳了哲学，因为幸福是当时哲学的主题，当时流行着288种哲学，都在讨论什么是幸福的问题。奥古斯丁不但反驳异教的幸福观，也反对哲学的幸福观，说希腊哲学不能保证使我们得到真正的幸福。他说希腊哲学有一个承诺，即哲

学是幸福之学，但希腊哲学达不到这个目标。

后十二卷是正面阐述奥古斯丁的观点，这是对圣经的历史性解释，堪称历史神学的巨著。奥古斯丁从《圣经》的创世记开始，一直到圣经的最后一卷《启示录》。《圣经》被看作是一本关于上帝与人关系的历史之书，书中谈到上帝是怎么创世的，是怎么造人的，亚当夏娃是怎么堕落的，人类各个部落是怎么繁衍的，七天洪水之后诺亚子孙的历史，亚伯拉罕子孙即以色列人这一支的历史，也讲了耶稣的诞生，基督教的传播和历史的终结，即最后审判，这把整个《圣经》从头至尾用历史叙事的方法做了神学的解释，所以说，《上帝之城》是一部历史神学著作。

前十卷也是用了历史叙述的方法，奥古斯丁在反驳异教的时候，引用了许多古代史的知识，包括希腊史、罗马史和古希腊罗马的神话，还有古代其他人的历史，来说明多神崇拜为什么不能给人类带来幸福。全书都是运用历史叙述的方法写成的神学著作，前一部分讲的是俗史，就是人类还没认识到上帝之前的历史，通过对古罗马的历史叙述来反驳异教徒的多神崇拜以及他们的思想体系（哲学）。作为第二部分的后十二卷讲的是圣史，即，当人类认识到上帝之后，他们的信仰、背叛以及救赎的历史过程。先是人类初民（亚当）和亚伯拉罕子孙的信仰，其中也包括人类和以色列人的多次背叛，直到耶稣诞生了，圣史从此展开了一个新的篇章，人类得到了救赎，一直到最后审判。俗史讲的是地上之城，圣史中，有信仰也有背叛。信上帝和不信上帝这两种人，上帝之城和世俗之城这两种体制，在人类历史中是交织在一起的。奥古斯丁把圣城和俗城看成是既相互冲突又相互结合、相互混合的历史。这十二卷再可以分成三个部分，分别谈圣城和俗城的产生、发展和结局。第十一卷到第十四卷讲述了两个城的产生，第十五卷到第十八卷讲述了圣城和俗

城在人类历史中的发展和变迁。第十九卷到二十二卷讲述了最后的结局，即基督最后的审判。到最后审判的时候，这两个城就分开了，在此之前即其产生的时候和人类历史发展过程当中，这两个城都是合在一起的，都是不可分的，到最后审判的时候，这两个城在时间上、在空间上分开了：在空间上，生活在圣城里的人就可以上天堂，生活在俗城里的人就下地狱；从时间上讲，历史已经终结了，我们所讲的“历史终结”是历史神学的一个概念，并不是黑格尔最先提出来的一个概念，“终结”是什么意思呢？它是指时间停止了，凝固了，圣城的人在天堂得到的是永恒的幸福，俗城的人在地狱里得到的是永恒的惩罚，但是在此之前，奥古斯丁再三强调，圣城和俗城在人类历史当中，在历史没有终结之前，都是混合的。这就是本书的概要。

84

我们所选的课本，基本上都有中译本，只有中世纪哲学的两本书现在还买不到中译本，一是《上帝之城》，二是托马斯的《神学大全》，这反映了我国长期不重视中世纪哲学这一事实。但《上帝之城》已有中译本，香港道风山出版了王晓朝翻译的《上帝之城》，包括上中下三册，是部巨著。^①这本书值得一读，特别是爱好历史的同学，可以增长不少历史知识，总的来说，在奥古斯丁这本书里，没有太深奥的哲学思辨和论证，它在谈论观点的时候，用了很多历史故事，包括神话、传说，这本书历史感特别强，引用的历史资料非常多。如果直接看英文版比较困难，里面涉及很多专有名词，如人名、神名、地名，比较难读，这倒不是因为这本书的思想难懂。王晓朝的翻译解决了这个问题，读中文版可以省去很多查字典的功夫，很快搞清楚讲了什么人，什么地方，什么事件等。如果要读整

^① 《上帝之城》，3册，王晓朝译，香港：道风书社，2003年。

本书，我建议大家看中文本的《上帝之城》。

《上帝之城》里的哲学有三个部分。第一部分是对希腊哲学作了一个总结，这是从基督教的立场所写的一部希腊哲学史。第二部分是对恶的解释。奥古斯丁在很多著作都提出了对恶的解释，这次是在圣城和俗城的产生的背景中提出恶的来源的问题。第三部分是从上帝之城和地上之城的关系中所阐发的政治哲学。

二、奥古斯丁和新柏拉图主义

奥古斯丁讲的柏拉图主义实际上就是新柏拉图主义，其特点就是系统化甚至是教条化的柏拉图主义，也就是我们讲的正面的读法，也就是把柏拉图对话里苏格拉底讲的话都当作正面的结论，然后系统化为一个理论。奥古斯丁讲的柏拉图主义就是系统化、教条化的新柏拉图主义，普罗提诺、普洛克鲁斯、扬布里柯等当时新柏拉图主义创造的，都是这样的体系，这些体系是可以在柏拉图的著作找到一些根据，但把柏拉图的学说教条化、系统化了。他们就是奥古斯丁所欣赏的柏拉图主义者。他说：“柏拉图主义者比任何哲学家都更接近于我们。”

关于奥古斯丁和新柏拉图主义的关系，现在的研究者有不同的看法，有的抱着肯定的欣赏的态度，有的是持批判的态度，比如，意大利学者雷里（G. Reale）对基督教时期的新柏拉图主义有这么一个看法，即认为当时的新柏拉图主义分异教和基督教，异教和基督教都利用了新柏拉图主义，两者的差异在于：异教的新柏拉图主义的系统越来越复杂，而基督教的新柏拉图主义把复杂系统简单化。普罗提诺本来已经创造了一个体系，也是“太一、理智或理念、灵魂”的“三位一体”，后来的新柏拉图主义把这个体系越来越复

杂化，按照一分为三的方式，即“太一”、理念、灵魂各分成三部分，一直这样分，可以分成很多更小的理念，小的“太一”、小的灵魂，每一个灵魂都和希腊罗马他们所信奉的神祇相对应，形成一个多神教的体系，把本来就很复杂的多神教的体系用哲学的语言分门别类，安排成复杂的等级，这就是新柏拉图主义体系的复杂化倾向。奥古斯丁是基督教新柏拉图主义的一个代表。由此可以解释，奥古斯丁在引用柏拉图主义的时候，为什么没有引经据典，他除了引用《蒂迈欧篇》、《斐多篇》中比较简单的结论、观点，很少直接引用柏拉图的对话，也没有引用新柏拉图主义者普罗提诺等人的著作。现在一些学者怀疑，奥古斯丁是否真正读过、是否真正理解柏拉图主义的著作，是不是真正研究过新柏拉图主义。雷里的解释解决了这个问题。他认为，基督教的新柏拉图主义既然要把复杂的体系简单化，就要抓住新柏拉图主义与基督教的共同之处，作简单明白的分析。^① 奥古斯丁也许没有细读过很多新柏拉图主义的著作，更别说柏拉图的对话了，但是他基本上掌握了新柏拉图主义的最扼要、最有用的部分；柏拉图的著作很多，他抓住了为他所用的部分，用“我注六经”的方法予以发挥。所以，我认为，不能用一个学究的态度质疑奥古斯丁是不是懂新柏拉图主义或懂多少新柏拉图主义，关键是看他怎样利用新柏拉图主义，是不是利用得巧妙、是不是成功，是不是达到了为基督教辩护的目的。如果从功用和目的上看，奥古斯丁做得很成功。

现在国外学界对奥古斯丁和新柏拉图主义传统的研究提出的另一个重要问题是，奥古斯丁到底是把柏拉图主义基督教化了，还是把基督教柏拉图主义化了？对这个问题有不同的理解，首先是肯

^① R. Dodaro ed *Augustine and His Critics* (London: Routledge, 2004), 41.

定性的理解，认为整个基督教传播的过程就是希腊哲学基督教化的过程。比如，德国的新教神学家哈纳克（A. Harnack）写了著名的《基督教神学史》，他高度评价了基督教的希腊化，并认为基督教的希腊化就是基督教教义和希腊哲学的结合。这一结合在《圣经》里是有根据的，《约翰福音》里运用了“逻各斯”这个概念，而整个希腊哲学就是“逻各斯中心主义”。“逻各斯”在《约翰福音》里就是圣子即耶稣基督。哈纳克说，当《圣经》用“逻各斯”来表示耶稣基督的时候，已经宣布了基督教和希腊哲学结合的开端。^①以后的护教士所做的工作，就是沿着这个方向，在奥古斯丁那里达到了一个顶峰，最终完成了改造整个希腊哲学使之基督教化的过程。

另外一方面，也有人反对基督教的柏拉图主义化。比如，尼格伦（A. Ngren）是瑞典的一个主教，同时也是一个神学家，他写过一本很有名的书，题目是 *Erros and Agape*，*Erros* 是柏拉图讲的爱欲，*Agape* 就是《圣经》里的爱，上帝对人的爱，人对上帝的爱，有人把它叫做“圣爱”。尼格伦认为这两种爱，希腊之爱和基督教之爱是根本对立的，一是俗爱，一是圣爱，他指责奥古斯丁在《上帝之城》里创造了一个新词 *chritas*，即英语的“charity”，是“仁慈”、“仁爱”。Ngren 指责说，奥古斯丁用这个词混淆了 *erros* 和 *agape* 的区分，即混淆了基督教之爱和希腊哲学之爱的根本区别。他认为奥古斯丁错误地利用新柏拉图主义，引进了基督教当中没有的世俗的希腊哲学的成分，损害了基督教之爱。^②另外，法国的中世纪哲学史的权威人物吉尔松也指责奥古斯丁把上帝的创世说混淆于普罗提诺讲的流溢说。流溢说是说“太一”是以流溢的方式创造了理

① 转引自 E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Age* (Random House, New York, 1995), 5.

② A. Ngren, *Erros and Agape*, SPCK, London, 1953, 449-451.

智世界和灵魂，流溢引用“光”这个比喻，好像是太阳不断地发射自己的光芒而无损于自身的完美。吉尔松指责他把上帝的创世当成是光的流溢，这混淆了基督教义和新柏拉图主义的根本区别。^①

88

这些把奥古斯丁和新柏拉图主义的关系理解为信仰和理性的关系，好像奥古斯丁所做的工作就是用信仰来改造理性或者说用理性来为信仰服务，他对哲学的理性似乎没有太大兴趣和实质贡献，似乎他的理性是从新柏拉图主义那里借来的，而他所做的贡献在利用这种理性为信仰服务。我认为不能这么说。我也找到了一个知音。在1998年剑桥大学出版了S. Maun《笛卡尔和奥古斯丁》。作者说了这么一句话：“奥古斯丁相信，基督教在理性的内容上也超过了柏拉图主义，不仅是因为其信仰正确、是真宗教等，而且在理性内容上也超过了柏拉图主义。”^② 我认为这个判断对于新柏拉图主义来说还是正确的，因为在奥古斯丁时代，新柏拉图主义已经成为一种迷信，新柏拉图主义从普罗提诺开始的时候，还是很理性化的，即使存在教条化倾向，但是发展到后来，被系统化、复杂化之后，把许多大大小小的实体变成了民间宗教中的神，与民间的宗教结合在一起。在奥古斯丁眼里，这是一种坏宗教，是一种偶像崇拜，其理性内容已经很少了。所以，奥古斯丁不仅仅是用基督教来反对坏宗教，同时也是用理性来反对迷信，这可以看作是奥古斯丁神学的一个主调。从课文当中也可以看到，奥古斯丁对柏拉图、柏拉图主义一开始是作正面的评价。他说，离我们最近的希腊哲学家就是柏拉图。他接着做了些具体分析，把希腊哲学分成三支即自然哲学、道德哲学和理性哲学，在这三个分支当中，柏拉图主义是最优越的，

① E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (Random House 1967).

② S. Maun, *Descartes and Augustine* (Cambridge University Press, 1998), 195.

优点是最多的，最接近于基督教。他把这三方面都和基督教作了对比，认为这些思想不仅在信仰上最接近于基督教教义，而且比较有理性。但到最后也对柏拉图主义进行了批判：虽然新柏拉图主义也认为最高的神只有一位（“太一”），或柏拉图所说的最高的理念、最高的神——“善”，虽然他们认识到这个真理，但仍然陷入偶像崇拜。反对偶像崇拜、反对希腊罗马多神教的精神以及和多神教相结合的哲学，这是《上帝之城》第一部分前十卷的主题，奥古斯丁批判新柏拉图主义最后还是不可避免地堕入了迷信，批判新柏拉图主义的非理性化的一面。在此，奥古斯丁并不是说新柏拉图主义太理性化，而是强调它的非理性化的一面，说它是坏宗教、是迷信。他是从两方面进行批判的，一方面是好宗教、真正的宗教和坏宗教的对立；另一方面是好的理性和迷信的对立。

不能说奥古斯丁只是强调信仰而不强调理性，其实他的理性很强。奥古斯丁对信仰下了个定义，即，以赞成的态度去想，信仰不是没有思想。思想有两种，一种是以怀疑的态度去想，这是学园派的态度，对什么事情先怀疑、先否定、先打个问号，然后去思想。但奥古斯丁认为这是不可能的，因为有些东西是不能否认的。至少有三条是不能否认的：第一，我存在；第二，我活着；第三，我在思想。这三条是无法否认的、不能怀疑的。不管是否意识到这三条，都只能赞同这三条，才能够思想。^① 因此，只有先持赞成的态度，才可能充分利用理性去思考其他问题。这和笛卡尔说的“我思故我在”一样，只是奥古斯丁把“我思”放在最后。奥古斯丁问道，我为什么会思想？我的思想是从哪儿来的？要回答这些问题必然归结到思想的终极原因，即上帝的真理、上帝的存在。从奥古斯丁对

^① 奥古斯丁：《论自由选择》，2卷3章7节。

信仰的论证来看，他的信仰里面本身包含理性、包含思想，没有把二者完全对立起来。如果联系到具体问题，会看得更清楚。

奥古斯丁经常引用经文“I am who I am”。在和合本被译为“我是自有永有的”。王路和周伟驰主张将这句话译为“我是我所是”，认为把上帝称作“实体”不恰当，恰当的称呼应当是“是”、“是者”。但是，杨适和唐逸不赞成这种译法。他们提出，英文 am 的希伯来文是 hayah, haw-yaw，其原意正是“存在”（to exist）的含义，而不仅是一个系词，并和“呼吸”和“生存”的含义联系在一起。这些都是实意动词的用法，不是单纯系动词或助动词的含义。因此，和合本的译法还是比较准确的。^①

在希伯来文的圣经里，我同意耶和华的那一句话强调的是呼吸、生存、活着，即“living”这个意思，当上帝说“I am who I am”，从希伯来文原意上讲，即“我是活着的”，没有什么深奥的意思，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”。《圣经》里用的都是日常生活当中的最常见的词语。耶和华为什么要说“我是活着的”呢？他是在说，我是活着的神，不是没有生命的偶像。他区别了活神和偶像，《圣经》里有很多类似这样的话。比如，摩西在西奈山上见到耶和华之，定下了十诫，当他下山以后，发现以色列人做了一个金牛犊作为最高的神来崇拜，摩西马上把这个金牛犊销毁掉（出埃及记 32:20）。神是活着的神，起作用的真神，通过真气、气息和人之间交流的。《创世记》里讲上帝在亚当的鼻孔里面吐了一口气，他就获得了灵魂，所以人的灵魂就是气，就是希腊哲学里讲的“普纽玛”（pnuma），《圣经》里译成“灵”。在斯多亚派的那

^①赵敦华：“中国的西方哲学研究中的十个误解”，载《哲学动态》2004年第10期。

里，“pnuma”是气息，与中国哲学里讲的“魂魄”是“气”，有相同之处。在《圣经》里，上帝是有生气的、是活着的，是可以通过气息和人的灵魂相通的，不要把上帝过分的哲学化了，说上帝是“是者”或“存在”。

但是，奥古斯丁把上帝与哲学概念联系在一起，可以说他把基督教哲学化或柏拉图主义化了。当他说上帝是 being 的时候，being 指“是者”还是“存在”呢？这是现在哲学家争论的问题。我承认，the author of being, supreme being, absolute being 这样的语词是在说上帝是存在的创造者，最高存在，绝对存在，等等。但是，当他用上帝的 being 与柏拉图所说的 being 进行比较时，把 being 理解为“是者”更好理解一些。比如，奥古斯丁引用了《圣经·出埃及记》里耶和华自称自己的名字是“I am who I am”，他解释说，这句话是说，“上帝才是不变的、真正的‘being’，而所有的可变的東西既是又好像不是什麼（all mutable things are as if they were not）。而柏拉图对这一真理有着充满热忱的认知，孜孜不倦地教导它。”^① 大家可以看看《理想国》，柏拉图在区别知识和意见时，正是这样说的：知识的对象是确定的是者，而意见的对象既是又不是一个东西，好像这样一个谜语：一个不是男人的男人，看见又看不见，用一块不是石头的石头，打又没有打一只站在不是一根棍子的棍子上的不是鸟的鸟。柏拉图说：“这些东西具有含糊的两重性，使人不能明确地知道它们中任何一个是或不是什麼，也不知道它们都是或都不是什麼。”^② 在这样的语境中，把 being 翻译为“是者”，才能把论辩的理由说清楚；如果翻译为“存在”或“存有”，我们

① 赵敦华：《西方哲学经典名著选读》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第143页。

② 柏拉图：《理想国》，479b。

看不出柏拉图为什么要用那个谜语来比喻意见，奥古斯丁为什么说可变事物既存在又不存在。所以还是要在语境中理解 being 的不同意义和译法。

三、神正论和“自由意志”辩护

《上帝之城》第 12 卷的主题是对恶的哲学解释。对恶的思考在奥古斯丁思想中占据重要位置。基督教信仰唯一的全能、全知、全善的上帝，于是产生了一系列问题：上帝造出的人为什么会犯罪？世间的恶来自何方？当时的伊壁鸠鲁者利用恶的来源问题否证了基督教信仰的全善、全知、全能的上帝。他们说，如果恶出自上帝创造，那么上帝是不是全善的；如果恶不是上帝的创造，那么它的出现是上帝不能阻止的；如果上帝是因为不知道恶的存在而没有去阻止它，那么他就不是全知的；如果上帝是因为没有能力去阻止它，那么他就不是全能的。总之，恶的存在与上帝的全善、全知、全能相矛盾。这些问题严重困扰着神学家。奥古斯丁写了一系列的著作，力图证明恶的起源和性质与上帝的存在不矛盾，开创了基督教神学的神正论的传统。

在恶的问题上，有神正论和护教论两种立场。护教论以普兰丁格为代表，他提高严格的逻辑分析说明上帝与罪恶可以共存。他说，上帝虽然全能，但至少有一个世界是上帝不可能创造的，这就是一个只包含道德上的善而没有伦理上的恶的世界，只要上帝创造的人具有自由意志，世界将成为什么样就取决于上帝的能力和人的自由选择。

如果仔细阅读奥古斯丁的著作，我们就可以发现，现在区分出的神正论和护教论这两种立场，奥古斯丁都有。奥古斯丁前期在《论

自由选择》里说，恶不是上帝创造的，而是出自人的自由选择，人的灵魂不去追求比自身更高的上帝，而是沉溺于比自身低的肉体，这是自然本性的悖逆或“缺乏”，是上帝创造的存在反面。但是，他立即面临着进一步的诘难：上帝为什么不创造只能行善、不能作恶的自由意志？奥古斯丁回答说，如果这样的话，那将没有公正可言。因为人只对他自由选择的事情负责，如果人只能行善不能作恶，即使他行了善，他也不会因为这个善而得到奖赏；同样，他作了恶，也不必为此受到惩罚。于是，奥古斯丁说，为了显示上帝的惩恶扬善的公正，人必须具有选择善恶的自由意志，上帝在最后审判的时候，根据一个人所选择的善而奖赏他，根据一个人所作的恶而惩罚他，这就是上帝的公正，也就是说，人类所选择的善恶正是为了衬托上帝的公正。这是“神正论（theodicy）”的本意，这个词来源于两个希腊词：“神”（theo）和“正义”（dike）。它的意义是：面临着恶的存在而显示出上帝的正义。但其中也包含着现在所说的护教论的辩护：人的自由意志与上帝的全能并不矛盾。

神正论要阐发的核心命题是：“上帝创造了一个有罪恶的世界，但他这么做是有充足理由的。”如果上帝有一个充足足够好的理由，为了人类的长远福利而使得世界成为这个样子，还可以说得过去。但如果只是为了在最后审判时显示上帝的公正，而让这个世界充满罪恶泛滥，灾难深重，上帝好像为了显示他的公正，对于人间的恶采取了一种冷眼旁观的态度，最后审判的时候显示出他的公正，这样的上帝太没有爱心了，一个冷冷的上帝。英国的一个哲学家麦基写过一篇文章，反驳“神正论”，他说，如果为了更大的善而允许恶，那么在自然界和人类社会为什么会有那么多不必要的恶？就是说，这些恶根本就不是实现善的目的。按照奥古斯丁观点，我们在自然界看到的弱肉强食、自然灾害、生老病死，这些都是自然的恶，

自然的恶从局部看来是恶，从整体看来，它是有秩序的安排。对此，麦基举了一个最简单的例子，猫吃老鼠是自然的恶，符合自然界生态平衡，但关键是，有的时候猫为什么要那么残忍地对待老鼠？猫抓到老鼠之后并不马上吃掉，它先把它放掉，再抓住，再放掉，直至把老鼠折磨个半死，不敢跑了，猫再把它吃掉。这种恶就是过分的、不必要的恶，没有任何服务于自然整体秩序的意义。^① 一些非常惨烈的自然灾害，也是不必要的恶。18世纪刚开始，发生了里斯本大地震，造成了大量伤亡。人们问：仁慈的上帝为什么要用那么惨烈的手段来残害人呢？即使要减少人口，也没有必要用这样残酷的手段。这一事件，引起了一些哲学家，如伏尔泰和莱布尼兹，重新思考恶的问题。20世纪的奥斯威辛集中营不是自然的恶，而是伦理的恶，集中表现了惨绝人寰的人为罪恶。奥斯威辛之后，很多人的上帝观发生了根本的动摇。如此巨大的恶难道仅仅只能用显示上帝的公正吗？是惩罚少数法西斯分子的公正，还是为了惩罚犹太人？在奥斯威辛集中营里，犹太教徒和基督徒信仰的上帝都是耶和華，他们呼喊上帝，上帝在哪里？为什么没有显示善的迹象？这些事实都无法得到解释。所以，神正论遇到的最大的问题是，不能用上帝的公正这一目的来解释不必要的恶。于是有人又说，上帝也许有另外的目的，只是我们人类不知道而已。正如有学者指出，神正论者以某种不可知论的基调来推测上帝的目的，其实与无神论者一样对上帝不敬。

普兰丁格为自由意志辩护的护教论的一个优点在于，它不涉及上帝允许恶的目的是什么的问题，只是对人的自由意志与上帝的全能是否有逻辑矛盾。他用了逻辑证明的办法说明，上帝给人的自由

^① J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," *Mind* 64 (1955), 200-212.

意志，自由意志所产生的恶与自由意志不矛盾，与上帝的存在也不矛盾。普兰丁格承认，不矛盾只是一个最低的（minimal）要求。我们无法给予更多论证的道理要留给信仰。比如，上帝为什么要给予人自由意志？有人要问：为什么自由意志比全善的世界具有优先性？那就只能相信《圣经》中上帝按照自己的形象造人的说法。对接受了这一信仰的人来说，理性和信仰并不矛盾，恶是可以解释的，这样就可以心安理得了。所以说，普兰丁格采取了护教学的辩护，他并不是想通过辩护使非信徒相信有一个全知全能全善的上帝，并皈依上帝，而是为信仰提供一个最低限度的逻辑上的证明，证明它和理性至少是不矛盾的，这就足够了。要想得到更多的启发，就要到信仰当中去寻找。^①

这个辩护是否就不存在问题呢？我认为仍然有问题。首先，从自由意志的概念来分析，按照奥古斯丁的解释，为什么人有了自由意志会选择恶？那是因为错误地选择了一个对象，意志是一个灵魂的状态，它本身没有恶，但当意志错误地朝向了一个对象的时候，就产生了恶。按照这种解释逻辑，意志力越强，能力越大，那么作恶的可能性就越大。奥古斯丁明确地说，邪恶的天使因为有更强大的能力，其所作的恶更大。按照这个解释，人类社会都是被恶人所统治，能力较强的恶人统治能力较弱的恶人，恶魔统治整个人类。这意味着人类丧失了自由意志。有同学问：奥古斯丁是否相信自由意志，实际上奥古斯丁后来放弃了自由意志。他认为在人类堕落之后已经在恶的奴役之下，根本就没有行善的自由了，已经失去了选择的能力，匍匐在罪的统治之下了。奥古斯丁早期为自由意志辩护，

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

但到了后期，不再为自由意志辩护，而为上帝的恩典进行辩护：正是因为人已经丧失了自由意志，已经在罪的奴役之下了，只有上帝的恩典才能拯救人类。上帝的恩典不是人的选择和努力所能达到的，什么是恩典？白白赐予的才是恩典，不是自己挣来的，不是通过避恶行善的功夫一点一滴地取得的。恩典类似于禅宗里的“顿悟”，也就是“因信称义”。但是“信”不是指自己得到的信仰，而是上帝给予的信仰，上帝白白赐予你的信仰，而不是作为做了善事的回报。如果是作为做了善事而得到的回报，那就不叫恩典，那是应得的奖赏。奥古斯丁最后得出了这么一个结论。

96

后来宗教改革的时候，路德宗基本上否认自由意志、否认人有自由选择的意志，认为只有恩典才能决定是否能够得救，决定是否恢复行善的能力、自由意志的能力。加尔文派也强调自由，但只有行善才是自由，作恶却不是自由；他们提出了上帝的“预定论”：自由是上帝的预定，只有选民才有自由，弃民没有自由。上帝凭什么决定谁是选民谁是弃民？既然大家都在罪的奴役之下，上帝凭什么决定哪些人是选民，哪些人是弃民？加尔文引用保罗在《罗马书》中所说，人没有权利提这个问题，正如一个动物没有权利抱怨上帝为什么把他造成动物而没造成人，正如一个陶器不能抱怨陶匠为什么不把它做得更好看一点，人没有权利这样抱怨，这是上帝的自由，上帝的意志自由是绝对的，他要哪些人是选民，哪些人是弃民，没有、也不需要有人能理解的理由（罗马书 9:21）。：

从以上的思想发展历程来看，为意志自由辩护最后导致的结果是取消了人的意志自由，人被恶人和恶魔统治而丧失了意志自由，最后把所有希望寄托于上帝的恩典，最后的结果不是为人的自由意志辩护，而是为上帝的恩典辩护，为上帝预定“选民”和“弃民”的绝对自由辩护。神正论曾面临着为了上帝的公正是否允许不必要

的恶的问题，现在，面临着类似的问题：难道为了上帝的恩典，为了少数人获救，人类就必须承担如此巨大的罪恶和灾难吗？

在恶的问题上，神正论的解释和自由意志的辩护都不能令人满意。奥古斯丁能否给我们一些有启发的思想？我想从汉娜·阿伦特的《艾克曼在耶稣撒冷》^①说起，该书的副标题是对“平庸的恶的报告”（A Report of Banality of Evil）。这是她去耶路撒冷旁听纳粹党徒艾克曼（Adolf Eichmann）受审时写的感想。艾克曼是纳粹集中营的军官，犯下滔天罪行，第二次世界大战后逃跑了，后被以色列的情报员抓获，1964年在耶路撒冷受审。《纽约时报》请阿伦特做记者报道此事。阿伦特不愧是哲学家，她写了一篇非常深刻的论文。她说，在庭审中让她感到惊讶的是，艾克曼这个杀人魔王，表现得如此温文尔雅，彬彬有礼，甚至能够一字不差地把康德的“绝对命令”背下来。艾克曼说，我做的就是执行我的义务，义务之外的事情我不懂。阿伦特说，艾克曼的行为都好像是对康德道德思想的实践。好像他只是在执行上级的命令，最多不过是特别热心、想要升官；但是使她最感震惊的是艾克曼的无思想（thoughtless），纳粹犯下的“绝对之恶”不过是这些无思想的人的“平庸之恶”构成的。不要以为恶就一定是大奸大恶，一个平凡的人，只要他失去了思想的能力、只要他没有了思想，那么他心中的一切善良就会一夜间被摧毁，马上就会做出骇人听闻的恶事。阿伦特说，根据她自己的经历，真正困扰我们的不是我们的敌人，而是我们的朋友的行为，即使是持续一生的友谊，可以在一夜间被摧毁。有些人平常是好人，但是到了关键的时候，由于他无思想，没有判断是非的能力，在时代潮流和时髦中，或在履行责任和义务名义下，犯下罪恶。恶实际

^① Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Viking Press, 1964).

上是一个很平庸的现象，根本不需要什么深刻的理由和原因。

“平庸之恶”的含义是什么呢？从哲学的角度来讲，从形而上学的角度来说，不要把恶想得太深刻，把恶的原因看得太高深，挖空心思为恶的存在找理由；相反，只有善才值得我们去深思，加以深刻的理解，才能在实践中弘扬善。用奥古斯丁的话说，只有善才是上帝的创造，在自然界和人的本性中，善处处可见；而恶是一种“缺乏”，是“非存在”，起原因的“缺乏因”。奥古斯丁对恶的本体论解释符合阿伦特的“平庸的恶”的观点。这也不奇怪，阿伦特的博士论文写的就是奥古斯丁，奥古斯丁对恶的观点潜移默化地影响了阿伦特。

在《上帝之城》中，奥古斯丁对恶的原因做了更详尽的分析。我们选了一段关于动力因（effective cause）和缺乏因（defective cause）的讨论。恶不是没有原因的，但不能把恶理解为动力因，而只能理解为缺乏因。“缺乏因”这个概念只是奥古斯丁在这个场合下使用过，其他人都没用过。缺乏因是什么意思呢？那是因为缺乏一个本性、缺乏一个本质而产生的原因。奥古斯丁有一个很细致的分析和论辩。奥古斯丁说，如果恶有一个动力因，那么这个动力因（1）或者有意志，（2）或者无意志。

（1）如果它有意志，且（1a）：它是善的意志，那么，这个善良意志不可能是恶的动力因；（1b）：如果恶的意志是动力因有另一个恶的意志作为动力因，那么，这样不断地往前推理，就要有第一恶的意志在这个因果序列上作为第一因。这又可以被分成两种情况。（1b-1）：恶的第一动力因没有本性，因此不是原因；（1b-2）：这个第一因有自己的本性，但恶不困难从这个本性中产生，因为一切本性自身地不是恶。但这一本性的变动可能会产生恶的，这样又可以分成两种情况。（1b-2-1）：如果它不造成伤害，它就不是恶的

原因；(1b-2-2)：如果造成伤害，那么这也是偶然的（因为在变动中），和恶的现象没有必然联系，因此也不是恶的动力因。

(2) 如果恶的动力因是无意志的，有三种可能性：高于、等于或低于意志。(2a)：如果无意志的原因高于意志，那它就是善，善不可能造成恶；(2b)：如果无意志的动力因等于意志，那是自相矛盾的，因此，唯一的可能性是(2c)：如果恶有一个动力因的话，那么这个动力因是无意志或者低于意志。

奥古斯丁接着问：什么样的低于意志的东西可以成为恶的原因呢？那不可能是人的身体或肉体。但肉体本身并不是恶的；正如黄金本身并不产生恶，但对黄金的贪婪指心产生了恶。只是因为灵魂朝向了低于意志的肉体，才产生恶。意志朝向低于意志的东西，这就是缺乏因。缺乏是什么意思呢？缺乏并不等于虚无，而是没有做应该做的事情，应该发生的没有发生，这就叫做缺乏。意志应该朝向比自身更高的善，但却因为沉溺于低于自身的肉体，这就是缺乏，处在缺乏状态的意志是恶的原因，是“缺乏因”。^①

人的意志为什么会有这种缺乏因？归根到底，上帝的创造是从无到有的创造，在人的本性当中，“无”和“有”这样两种成分都同时存在。后来的帕斯卡有类似的思想：“无”和“有”最根本的区别。但这一解释与“无中生有”的创造并不矛盾，因为：缺乏是“有”朝向了“无”，这恰恰是对创造的悖逆，使得上帝创造出来的“有”被“无”所吞没，这是创造的毁灭，因此是恶的最根本原因。从根本上说，不管是“无中生有”的创造，还是“有化为无”的毁灭，都没有必然性，前者出自上帝的自由意志，后者出自人的意志的错误选择。人应该赞美上帝创造的恩典，而为自己的错误负责。

^①赵敦华：《西方哲学经典名著选读》，第150页。

奥古斯丁的解释虽然比较复杂,但是其最根本的就是把恶平庸化了。宋明理学里有句话,“恶不与善对”,善“一对万,道对器”。^①恶是不能和善相对立的本体,恶是一个很低级的东西,有一个缺乏因,即在没有任何动力的情况下,在不知不觉的情况下,在没有自觉的选择的情况下,在放弃了自己的思想的情况下,它就悄悄地发生了,所发生的后果却非常严重。从它的原因上来说,是很平庸的。不要为恶作本体论的辩护,或者是找到它的一个终极原因,要警惕日常生活中时刻有可能发生的这种平庸之恶。因此我认为阿伦特的“平庸之恶”或恶的平庸化,阐述了奥古斯丁关于恶的思想的精髓,到现在仍然有启发作用。

四、奥古斯丁的政治哲学

对奥古斯丁的上帝之城和地上之城的政治理论,历史上有两种不同的解释。一种以天主教和新康德主义为代表,认为“上帝之城”是教会,“地上之城”是国家,含义是中性的。另一派以新教的一批神学家和自由思想家为代表,强调“上帝之城”的末世论特点,认为“上帝之城”是末日审判后的“属灵的爱的共同体”,而“地上之城”是现实的国家,国家是人堕落之后的产物,是“天然的不正义”,是上帝对罪的惩罚。第一种解释是中世纪以来的传统,有强调教权、贬低王权的历史背景。20世纪初,卡莱尔和马库斯等人持第二种解释,一时在奥古斯丁研究中成为主流。但上世纪90年代以来,伯特、伯内尔、海金等人对主流派的解释提出挑战。北大博士生夏洞奇在他的博士论文《尘世中的人与权威:奥古斯丁社

^① 《朱子语类》,卷九十五。

会政治思想研究》中，对这些人的思想做了比较详细的介绍和分析，他倾向于 90 年代以来的新观点，认为这些观点有较多的文本根据。^①我也有同感，但我主要关心政治哲学的问题。按照主流派的观点，奥古斯丁的《上帝之城》是非政治，甚至反政治。我觉得这是过头的说法，应该肯定奥古斯丁有一套政治哲学。

波勒（John Boler）说，奥古斯丁没有提出政治理论；相反，他的思想是非政治的；甚至是反政治的。^②他的主要理由是，奥古斯丁没有对国家的结构作任何分析，只是谈论国家的世俗的功能；在世俗之城当中，虽然基督徒也要服从，但是基督徒服从的不是世俗的统治者，而是上帝；即使由基督徒当统治者，他们所执行的也是上帝的权威。奥古斯丁的思想之所以是非政治，是因为他认为政治没有自身的意义，政治只有在和上帝之城的对立当中，才有自身的意义，因此，他按照非政治的原则来解释政治，否认国家的正义性，认为真正的正义只存在于天国，在现实当中是没有的。更有甚者，奥古斯丁认为政治本质是统治欲（libido dominandi），是不可避免的恶；政治是对罪的惩罚，不仅对被统治者的惩罚，也是对统治者的惩罚。统治别人的人，自己也是不自由的，不能摆脱上帝的惩罚。所有这些，都表达了他的反政治的立场。

我不同意波勒的这些解释。首先，是否能够说，奥古斯丁没有对国家的结构做任何分析，国家的世俗功能没有任何积极的意义？不能这样说。奥古斯丁认为国家有两种功能：第一，对罪的惩罚；第二，维持世间的和平。在 19 卷 13 章，奥古斯丁从和平这一角度，

^① 详见夏洞奇：《尘世中的人与权威：奥古斯丁社会政治思想研究》，北京大学 2006 年博士论文。

^② John Boler, "Augustine and Political Theory," *Mediaevalia*, vol. 4 (1978), 83-132.

对上帝之城和地上之城下了定义：“政治团体的和平在于公民之间的权威和服从的有序和谐，而天上之城的和平存在于喜欢上帝和在上帝之中相互喜欢的人之间的完全有序的、和谐的交融。和平的最终的意义是来自秩序的平静，秩序在于把相似和不相似事物放置在各自合适位置的安排。”这个定义找到了两城的一个共同点：和平，秩序，权威和服从。其中：和平是目标，秩序是结构，权威和服从从是功能。差别只是在于：上帝之城的和平是永恒的，只服从上帝的权威；而地上之城的和平是暂时的，要服从世俗的权威。

奥古斯丁肯定，按照上帝创造的秩序是权威和服从。这一秩序有三个层次：家庭，国家和天国。在家庭中，奥古斯丁强调子女服从父亲的权威，妻子服从丈夫的权威，奴隶服从主人的权威。国家具有与家庭相似的“权威-服从”结构。在奥古斯丁的语言中，“权威”（*auctoritas*）具有正面价值，较高事物对较低事物的权威符合上帝创造的秩序。在国家中，上级对下级的权威，可以是正当的“治理”（*imperare*），也可以是“统治”（*dominari*）。因此，国家既是以不公正的统治对罪的惩罚，又是信上帝的人用爱的治理。

在第 19 卷的第 21 章，奥古斯丁反驳西塞罗关于国家的定义，按照这一定义，国家是按照全体人民的共识来行使普遍正义（*summa iusticia*）的共同体。奥古斯丁针锋相对地说，地上之城不可能有真正的正义（*vera iusticia*），正义不可能是国家的本质。这个观点贯穿全书。比如，第 2 卷第 21 章说，罗马从来都不是真正的共和国，因为它没有真正的正义。奥古斯丁的一个原因是，古代希腊罗马城邦奉行偶像崇拜，偶像崇拜把统治者变成了神。罗马统治者把自己当作神，偶像崇拜背后的政治意义就是人的统治欲的神化。偶像崇拜的习俗当然也可以说是对什么是正义的共识，但是这种共识和强盗团伙的共识没有什么区别。如同庄子说“盗亦有道”，

奥古斯丁也说，王国是大强盗团伙，强盗团伙是小王国（4卷4章）。

奥古斯丁对国家正义观的反驳是直接针对西塞罗的，与柏拉图和亚里士多德并不见得完全不同。柏拉图的《国家篇》关于正义的讨论，使人以为正义是国家的无可非议的本质。但我们已经看到，利奥·斯特劳斯认为，柏拉图的主旨是用反讽法解构“正义国家”，而不是为之辩护。柏拉图关于国家的自然起源（“猪的城邦”）以及从王制到僭主制的堕落，更接近于柏拉图的国家观。再说，亚里士多德也没有用“正义”来定义国家，他在《尼克马可伦理学》里面谈的正义是一种私德，即给予每个人应该有的东西，是从私人和私人的关系或私德的角度说的。在《政治学》中，亚里士多德也使用人的“自然本性”来解释国家的本原。至于现代人，也不都是把正义作为国家的第一要义。比如，波普在批判把正义作为政治的本质，而波普在他的政治哲学中没有讨论正义，他本人没有把正义当作政治的核心。直到罗尔斯才认为，这是自由主义的一个缺陷，为了弥补这一缺陷，他把正义作为社会和国家的基本要求。现在，人们普遍认为，正义是无可怀疑的政治第一原则。其实，通览从古到今的政治哲学史，并非如此。正义在不同的哲学或政治学体系中有不同的地位和作用。奥古斯丁不用“正义”作为“城”的定义，并不意味着他使用了非政治的原则。

奥古斯丁不把正义作为政治和社会的原则，出于什么样的考虑？我想首先是出于宗教的考虑。上帝之城和世俗之城的区分，不是奥古斯丁的发明，在《圣经》里就有了。《圣经》的最后一卷《启示录》里，讲到巴比伦和耶路撒冷这两个大城，早期的基督徒是用巴比伦来影射罗马，认为罗马是世界邪恶的中心，用耶路撒冷来比喻天国，也用了天上之城这个概念，到了最后审判的时候，只有虔诚的圣徒才能进入天上之城的城门，其他人都要被拒于天上之城之

外，这是《圣经》的背景。当然，在《圣经》里面是用比喻的话，而没有指出城邦到底是什么意思。奥古斯丁是用基督教之爱把“城邦”的概念哲理化了。基督教讲信、望、爱，爱是最大的宗教的德性；而“正义”在“四主德”中被看作“全德”。根据宗教德性高于世俗德性的信仰，奥古斯丁用“爱”来定义城邦：爱上帝甚于爱自己的人民组成天上之城，爱自己甚于上帝的人组成地上之城。但是，在奥古斯丁的政治神学中，“爱”也可以成为政治原则，不要因为他用两种爱来定义两个城，就以为他采取了非正义的标准，也不要因为地上之城由不爱上帝的人组成，就否认了它有任何积极的作用。

在奥古斯丁看来，爱并不是个人的情感，而是人的基本的存在方式。在第14卷第7章，他说，使人爱是欲望，感受爱是愉悦，逃避爱是畏惧，沉溺于爱是悲伤，这四种爱构成了人的存在之网。他主要谈欲望和愉悦这两种存在方式。欲望是爱的动力，愉悦是爱的感受。他又用了两个词——有用（uti）和愉悦（frui），可欲的东西是有用的，是动力，但不是目的，愉悦才是目的。比如，水果是可欲的东西，吃水果是有用的，但愉悦才是吃水果的目的。

爱也是这样，上帝爱人是因为人是有用处的，但不是人对上帝的用处，而是人对人有用处或人自身的用处。上帝指定人作为自然界的管家，人对自然是有用处的；人相互间也是有用处的。人由于自身的用处而爱人，这个是一个动力，但是目的才是愉悦，上帝因为人的用处而感到愉悦。同样，人爱上帝，是因为上帝对人是有用处的，这个用处就是永恒的幸福与和平，这是人因此而感到愉悦的目的。在上帝之城，人和人之间的爱，也是因为互相有用（对上帝的爱有用），而达到了相互愉悦的目的。

在世俗之城，为了私利而利用上帝，即偶像崇拜，偶像崇拜并

不爱任何的神，而是利用偶像达到自己的目的。比如说，为了金钱或享受而去崇拜一个偶像，希望偶像满足他的私利，这也是一种爱和愉悦，但这不是以真正的愉悦和幸福作为目的。

在 19 卷 17 章，奥古斯丁说，地上之城的暂时的好处与和平，可以是对天上之城有用的。关键在于使你愉悦的是什么东西，如果你愉悦的是永恒的和平，那么你对世俗事物的利用就是正当的，如果为了自己的私利而满足于暂时快乐，那么你对事物的利用，包括对偶像的崇拜，或者把上帝当作工具来利用，这都是不正当的。

如何利用地上的和平来达到永恒的和平？不是要用地上的和平来改善地上之城，地上之城的堕落是不可改善，不可救药的。但地上的和平可以作为朝向天上之城的手段。或把爱上帝的群体更好地团结在一起，更好地利用他们的爱来为社会服务，用这种方法把越来越多的人被吸收到天上之城。或使属于上帝之城的群体更好地显示自己的爱心，利用地上的世俗的事物，感受上帝的爱，并荣耀上帝。

我认为历史上的“政教分离”或“政教合一”的现实与奥古斯丁的思想并无内在联系，即使有联系，那也是一定历史条件的产物。奥古斯丁认为，世俗之城等于国家，上帝之城不等于教会；即使是基督徒当统治者的国家仍然是地上之城。两城的关系不是中世纪以后讲的教会和国家的关系，起码奥古斯丁不是这么理解。在这一点上，新教的神学家比天主教的想法更正确。中世纪的人都可以利用奥古斯丁的话来为自己的利益辩护，教会可以说奥古斯丁的上帝之城就是指教会，世俗之城就等于国家。但是神圣罗马的皇帝或者英国、法国的国王可以说：君权神授，朕即国家，按照基督教的教义统治的王国也可以说是上帝之城。因此，教权主义和王权主义都可以在《上帝之城》中找到理论根据。

奥古斯丁说得很清楚，在教会里面也有不信教的人，他们伪装和我们一起，但是他们出了教会以后，就会马上和不信上帝的人打成一片。他说，上帝之城和世俗之城两者的混合，从人类历史的开始，在亚当的两个儿子该隐和亚伯，该隐把他的弟弟杀死了，亚当又生了个儿子塞特。塞特的子孙是最初的上帝之城的子民，而该隐的子孙是世俗之城的子民，但后来两个谱系的后代通婚结合了，洪水之后，挪亚的三个子孙闪、含和雅弗，虽然也各有各的谱系，但爱上帝和爱自己这两群人也是生活在一起的，亚伯拉罕的子孙也是如此。在人类历史中，上帝之城和地上之城始终是混合在一起的。只有在最后审判的时候，两城才能从时间和空间上分开，一个在天堂，一个在地狱。但在此之前，两城是在任何地方和组织里，共同生活在一起的两群人，国家中有上帝之城的子民，教会中也有世俗之城的子民。只要上帝之城和地上之城没有最终分开，上帝之城需要依靠地上之城（国家）所维持的和平，达到自身的目的。另一方面，国家里真正爱上帝和他的同伴的人，不管在教会之内还是在之外，通过“爱的治理”，维持地上和平，为上帝之城的最终到来服务。国家既然包含着上帝之城的子民，就不可能没有政治上正当性。上帝之城的子民在国家中的作用不完全是消极的服从，而且也是积极的爱的治理或服务。

至于奥古斯丁有没有政治哲学的问题，关键在于如何看待政治。奥古斯丁说的出于统治欲的政治，是少数人对多数人的统治，国家根本上就是统治阶级的一种工具，本质是不公正，不平等，统治是不可避免的恶，是对罪的惩罚。但是，奥古斯丁还有另一方面的政治观，政治不是统治，而是治理。他要求生活在地上之城的基督徒也要抱着积极入世的态度，要求在世俗之城的基督徒有更多的服务和爱。但是基督徒对于世俗政权的积极态度，并不是为了使政

权更强大，而是弱化政权。爱上帝的群体可以替代国家的一些功能，使惩罚罪的统治越来越没有必要性，最大限度地降低不必要的恶。奥古斯丁所说的“城”（civitas），兼有社会和国家的意思想，又等同于“人民”。他所说的具有积极意义的政治，指用人民社会替代国家统治的社会治理方略，这里包含“最小政府”的思想。奥古斯丁的政治主张不是改善国家，而是净化和壮大“上帝之城”，其结果是国家间的和平和社会的有序、和谐。从这几点我们看到，奥古斯丁对国家和社会有比较系统的看法，有一套政治哲学。

作者简介：赵敦华，北京大学哲学系。

Introduction to the author: Zhao Dunhua, Peking University.