

“上帝之城”与“地上之城”： 奥古斯丁思想中的两分倾向

夏洞奇*

(北京大学历史系, 北京 100871)

【摘要】文章旨在探讨奥古斯丁的“两座城”学说。首先, 简要地讨论了《上帝之城》的写作背景与主要结构; 其次, 在宗教信仰与现世生活这两个层面上分析了《上帝之城》关于“两座城”的主要观点; 再次, 分三个角度探讨了“两座城”学说的历史与思想背景。虽然“两座城”的学说体现了一种以两分的形式来思考问题的倾向, 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。

【关键词】奥古斯丁; 《上帝之城》; 两座城; 二元论

Abstract: The focus of this study is Augustine's doctrine of the "Two Cities." The first part treats the background and the structure of the City of God. In the second and the third part, the essay examines both the religious and the temporal aspect of this doctrine. Finally, the historical and intellectual background of the doctrine is discussed. The author argues that even though the doctrine of the "Two Cities" manifests a dualistic tendency in the thought of Augustine, it can hardly be labeled as a dualism.

Key words: Augustine of Hippo; City of God; Two Cities; dualism

中图分类号: B503.1 文献标识码: A 文章编号: 1000-7600(2005)03-0125-11

希波的奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354-430)生活在罗马晚期的北非。在他的时代中, 罗马文明与基督教深深植根于北非, 共同成就了一个灿烂的文明。在他身后, 那种古代文明早已在北非烟消云散^{[12](pp.419-433)[13](P1)}。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。

在奥古斯丁汗牛充栋的作品中^①。《上帝之城》(De civitate Dei contra paganos^②)尤为重要。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^{[16](P11)}。

本文的主旨是对奥古斯丁的“两座城”学说作一番较全面的探讨。本文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。本文还将简要地追溯“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。为了加深理解, 本文将先对《上帝之城》这部著作的基本情况作一些介绍与分析。

一、《上帝之城》其书

公元410年, 西哥特王阿拉里克(Alaric)麾下的蛮

* 作者简介: 夏洞奇(1977-), 男, 浙江人, 北京大学历史系博士生, 主要从事奥古斯丁研究。

① 请参看“奥古斯丁著作表”, 见 *Augustine through the Ages*, pp. xxxv-ii.

② 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斯第乌斯(Possidius)编纂的书目(Indiculum)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*, pp. 273-274.

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^{[17](pp.346-374)}。

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传播。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^{[17](pp.356-368)}。然而就在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》来反击他们的亵神和谬误。”^{[2](pp.43.1)}

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^{[17](p.346) cf. [18]}。虽然奥古斯丁本人将该书的写作与罗马之陷联系起来，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^{[12](p.312) [19](pp.67-68) [20](pp.86-87)}。

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奥古斯丁所在的北非避难。这些有文化的异教精英对基督教心存疑虑。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、罗马高官马塞利努斯(Marcellinus)希望得到一个更圆满的回答^{[3](pp.136,138)}。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塞利努斯的承诺^{[1](1. p. pref.)}。故布朗认为，罗马之陷的影响在于，它在北非为奥古斯丁提供了特殊的、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^{[12](pp.299-312)}。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^{[15](pp.31-32)}。

《上帝之城》的写作历程大约跨越了15个年头。^①就单部著作的篇幅而言，该书在奥古斯丁的作品中首屈一指。全书之篇幅长达22卷。其中，前一半包括卷一至卷十，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^{[1](18.1,11.1)}；后一半包括卷11至卷22，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”^②。

也可以将全书分为5个部分。第1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^{[1](6. p. pref., 10. 32)}。其中，卷1直接反驳那些将罗马的灾难归罪于基督教的异教徒^{[1](2.2, 4.1)}；卷2和卷3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^{[1](1.36, 4.2)}；卷4和卷5论证基督教的上帝何以帮助了罗马帝国的成长，而异教神祇是无益且有害的^{[1](1.36, 4.2)}。第2部分包括卷6至卷10，旨在驳斥那些主张为身后之事崇拜异教神祇的人^{[1](1.36, 5.26, 6.1, 10.32)}。《上帝之城》的后一半又分为3个部分。其中，第3部分即卷11至卷14，讨论的是两座城的起源；第4部分即卷15至卷18，讨论的是两座城在现世中的发展；第5部分即卷19至卷22，讨论的是两座城各自被预定的终结。

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^{[4](Ep. 1A*)}。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^③。

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天主教徒，那些处在教会边缘的潜在皈依者，甚至基督教内各异端[尤其是多纳特派(Donatism)与佩拉纠派(Pelagianism)]的追随者^{[19](pp.67-68) [15](pp.36-37) [21](pp.146-147)}。总之，《上帝之城》堪称“奥古斯丁的神学纲要”^{[20](p.88)}，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。

二、“两座城”的对立

在《上帝之城》卷1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“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

① 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：卷1至卷3，约完成于413年；卷4至卷5，415年；卷6至卷11，417年；卷12至13，418年；卷14至16，420年；卷17至18，425年。到426或427年时，全书告竣。参 Barnes, "Aspects of the Background of the City of God," pp. 65-66; Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, p. 62; O'Daly, *Augustine's City of God*, pp. 34-35.

② "exortu et procurso et debitis finibus," e. g. CD, 1. 36, cf. 10. 32, 11. 1, 18. 1.

③ Cf. CD, 1. 36 and 4. 2. 对此的分析，见 O'Daly, *Augustine's City of God*, pp. 69-70.

上之城”^{[1](1.praef.)}。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。

(一) 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”、“上方之城”、“永久之城”、“圣洁之城”、“最荣耀之城”、“自由之城”、“所爱之城”、“圣人之城”^①；而“地上之城”亦称“不虔之城”、“不信者之城”、“人之城”、“尘世之城”、“属世之城”甚至“魔鬼之城”^②。由于所谓的“城”强调的是人，“城”就是“民”和“族”^③，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)^④；“两座城”亦可分别以“耶路撒冷”与“巴比伦”为象征^⑤。总的来说，“两座城”也就是两个社会群体^⑥，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。

(二) “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^{[1](12.1. cf. 10.8)}。“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^{[1](1.praef., cf. 10.7)}，在天上不朽^{[1](11.28. cf. 11.9)}。

“上帝之城”中的人类部分也就是“客旅之城” (peregrina ciuitas)^{[1](1.35)}。“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^{[20](P138)}。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放弃^{[23](PP.45-71)}。总之，“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。

奥古斯丁认为：“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有两类。根据我们的经书，我们可以恰当地称其为两座城。”^{[1](14.1. cf. 19.19)}虽然“两座城”的划分与地理、种族、文化等因素均无关系，但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。“两座城”的巨大差别在于，一座城是虔信之人的社会，而另一座属于不信者^{[1](14.13)}。或者说，“上帝之城”坚持对上帝的信仰，而“地上之城”崇拜伪神^{[1](18.54)}；“上帝之

城”靠信仰生活，而“地上之城”不靠信仰生活^{[1](19.17)}。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”的公民由生育 (generatio) 而来，而“上帝之城”的公民由重生 (regeneratio) 而来^{[1](15.16. 15.17. 15.20)}。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，而从罪中自由自然本性之恩典生天上之城之民。”^{[1](15.2. cf. 15.22)}

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^{[1](P22)}；而“地上之城”终将灭亡，到了末日其公民将在地狱中承受永罚^{[1](P21)}。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^{[1](5.17)}。

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”寻求自己的利益 (bonum suum)，充满了争执和争战，“常自相分裂” (aduersus se ipsam plerumque diuiditur)^{[1](15.4. cf. 18.2)}；而

① “ciuitas caelestis/caelestis ciuitas,” e. g. CD, 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; “suprema ciuitas,” e. g. CD, 15.4, 15.18, 22.1; “ciuitatis aeternae,” e. g. CD, 5.16, 5.19, 15.5; “ciuitas sancta/sanctae ciuitatis,” e. g. CD, 10.32, 11.1, 11.9, 11.24, 14.9, 15.2, 20.21, 22.1; “gloriosissima ciuitas,” e. g. CD, 1. praef., 10.25, 15.15, 20.9; “libera ciuitate,” e. g. CD, 15.2, 15.3, 17.3; “dilecta ciuitas,” e. g. CD, 20.11, 22.1; “sanctorum ciuitas,” e. g. CD, 15.1.

② “inopia ciuitas,” e. g. CD, 18.51, 20.9; “ciuitas inpiorum,” e. g. CD, 14.9, 16.10; “ciuitas hominum,” e. g. CD, 15.1, 15.5; “ciuitas saeculi,” e. g. CD, 18.1, 18.18; “ciuitatem mundi,” e. g. CD, 18.2; “ciuitas diaboli,” e. g. CD, 17.16, 17.20, 20.11, 21.1.

③ CD, 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……)

④ E. g. CD, 15.19, 17.3, 17.8, 17.12, 18.47, 18.48.

⑤ E. g. CD, 15.20, 16.10, 17.3, 17.4, 17.12, 17.16, 18.2, 18.18, 18.22, 20.21, 22.6.

⑥ CD, 12.1: “... sed duae potius ciuitates, hoc est societates...” (而是两座城，亦即社会); CD, 14.9: “Ciuitas porro, id est societas...” (然而城，即社会); CD, 15.1: “... ciuitates duae, hoc est duae societates hominum...” (两座城，即人的两个社会); CD, 16.10: “... ciuitas, hoc est societas...” (城，即社会) Cf. CD, 15.8, 15.18, 16.5, 18.18, 22.1.

“天上之城的和平是最有序、最和谐的团契”^①。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，掌权者以照看，服属者以服从”^{[1](14.28)}。虽然社会权威普遍存在，但“照看”(consulendi)与“统治”(dominandi)标明了两种权威的不同目的^②。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^{[1](14.1)}。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，人们可以拥有某种善，但那决非真正的德性^{[1](5.19)}。“地上之城”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^{[1](15.3)}。

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。”^⑥或者说，一座城以对上帝之爱(amor Dei)为重，另一座以对自己的爱(amor sui)为重^{[1](14.13)}。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。

(三)“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—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哲学或历史神学体系。

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^{[1](11.17, 11.22, 12.1, 12.3)}，但上帝给予理性存在者以自由选择的能力。天使虽然同样地拥有善的自然本性，但“自由地”作出了不同的选择：善的天使依靠上帝，而恶的天使背弃了上帝^{[1](11.33, 12.1, 12.6)}。“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。最初的人生生活在乐园之中，但由于始祖所犯之罪^{[1](14.11, 14.12)}，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^{[1](12.28, 15.17)}。在亚当

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](15.1-8, 15.15-27)}。

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^{[1](15.17, 16.12)}。如同上帝创世所用之六日，奥古斯丁将人类的历史划分为六个时代：其一从亚当到诺亚(大洪水)，其二从诺亚到亚伯拉罕，其三从亚伯拉罕到大卫，其四从大卫到巴比伦之囚，其五从巴比伦之囚到基督诞生，其六则从基督的诞生直至现世的结束。前4个时代可以依次被称为“上帝之城”的婴孩、少年、青年与成年时期^{[1](16.43, 22.30)}。

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^⑦，“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^{[1](16.3, 16.39-43, 17)}，虽然以色列之外也有它的公民。^{[1](18.47)}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^{[1](18.45-8, 17.16)}。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)^{[1](18.1, 17.12)}。在奥古斯丁笔下，这个阶段中的“上帝之城”也就是教会^⑧。

奥古斯丁认为，他所处的时代已是世界的最后一个

① CD, 19.13: "... pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas..." Cf. CD, 19.17.

② Cf. CD, 15.7: "... non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate." (不出于照看的爱，而出于统治之欲)；CD, 19.14: "Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi..." (不是出于统治欲而发号施令，而是出于照看之职责)

③ CD, 14.4, cf. 14.9, 15.1, 15.8, 15.18, 15.27, 16.10.

④ CD, 15.7. 关于“利用”与“享受”之别，请参看 De doctrina Christiana, 1.4.4.

⑤ CD, 14.28: "... nulla est hominis sapientia nisi pietas..."

⑥ CD, 14.28: "Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui."

⑦ E. g. CD, 16.10, 16.17, 17.4, 17.16, 18.2, 18.18, 18.22, 18.27, 20.23.

⑧ E. g. CD, 8.24, 13.16, 15.26, 16.2, 17.4, 17.20, 18.29, 20.11.

阶段。虽然人无法获知现世何时才会终结^①，但他所确信的是，在最后审判之后世界将会终结，“新天新地”将重新开始^{[1](20.30, cf. 20.14, 20.16)}，“两座城”将分别进入天国与地狱。

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，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。”^{[1](22.6)}

三、“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^{[24](PMS)}。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“二元论”。

(一) 现世之善

作为一种一神教，基督教相信，是独一无二、至善的上帝从虚空中创造了世界。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^{[1](11.17.11.22, 12.1-9)}，极力驳斥摩尼教式的二元论^③。与其对自然本性的看法一致，奥古斯丁并不否定“地上之城”中存在某种相对的善。“地上之城”所追求者并非不善，问题只是它忽略了更高的善^{[1](15.4)}。“地上之城”的德性虽非真德性，却好过没有德性^{[1](5.19)}。

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^④，不认为肉体是产生罪的原因^{[1](14.2-5)}。这是与灵肉二元论的观念截然不同的。

总之，奥古斯丁肯定现世生活中的善^{[1](22.24)}。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。

(二) “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、毫无联系。“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。”^⑤“交织”(perplexae)和“彼此相混”(inuicemque permixtae)是他用

以刻画“两座城”“在尘世中”(in hoc saeculo)之关系的常用语^{[1](10.32, 11.1)}。

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](1.35)}。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^{[1](20.9)}。在前者之中，“有许多弃民与善人混在一起”^⑥。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^{[1](20.9)}；两种鱼同游海中，被用渔网捕上岸后，恶的才会与善的分开^{[1](18.49)}。

(三) “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^{[1](19.13)}。它是现世中最值得追求、最可贵的善^{[1](19.11)}。不论善恶，所有人都追求它^{[1](19.12)}。根据“两座城”的观念，奥古斯丁将人类的“和平”分为两类，“两座城”各按自己那种和平生活^{[1](14.1)}：“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)^{[1](15.4, cf. 19.17)}，或者说“永久与完美的和平”(pax aeterna atque perfecta)^{[1](19.20)}、“永生中的和平”(pax in uita aeterna)^{[1](19.11)}。

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”

① CD, 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. CD, 18.53.

② 其例分别见 CD, 1.35, 14.13, 15.8, 15.20, 17.4, 17.16, 17.20, 18.29; CD, 17.20, 18.51.

③ “驳摩尼教著作”构成了奥古斯丁作品中的一个系列，请参看 Patrology, vol. 4, pp.380-383; Augustine through the Ages, pp.39-41.

④ 见 CD, 13.16-24, 14.23, 14.26, 22.11-21. 请参看夏洞奇：《在婚姻与守贞之间》，第129-131页。

⑤ CD, 1.35: "Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur..."

⑥ CD, 18.49: "... multi reprobis miscentur bonis..."

本身^①，而只是反对那种“止于现世的和平与福祉”^②，不知“永久的和平”与“最终之福祉”（*beatitudo finalis*）^{[1](19.10-11)}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”^{[1](19.17, 19.26)}。原因在于，在“地上与现世之事”中，有许多“此现世之生所必需之物”^{[1](19.17)}，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’（见《耶利米书》，29.7），在此刻，现世的[和平]确为善人与恶人所共有。”^{[1](19.26)}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”^{[1](19.17)}。

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：“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。”^{[1](19.17)}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^{[1](19.17)}。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”^③。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”^④。

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”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^{[1](19.10, cf. 19.20)}。

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^{[1](19.17)}，还愿意为君王祈祷^{[1](19.26)}，但是，这种服从是有条件的。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”^⑤，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“得虔诚与宗教之允”^⑥。

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。

（四）“在此尘世中”^⑦

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一个关键性词语是“尘世”（*saeculum*）。“尘世”有两方面的含义：一方面，它指实际的、自然意义上的时间；另一方面，它是一个神学概念，指人类在堕落与最后审判之间的历史和世界^{[27](pp.110-111)[28](pp.11-12)}。虽然奥古斯丁时有身逢“恶世”^⑧之叹，但他对人类身处“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。

英国学者马库斯认为，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^{[24](p.133)}。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”^{[24](pp.67-69)}。这个重合的领域也就是“世俗”（*secular*）的中间领域^{[29](pp.84-85)}。

虽然马库斯对奥古斯丁的思想作了过于“世俗化”的理解，但他确实深刻地阐发了存在于“两座城”之间的中间领域。前文已经说明，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](19.17)}。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。

（五）“第三座城”？

类似于马库斯所说的“世俗”的中间领域，法国学者马洛也认为，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

① CD, 19.26: “Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen etiam ipse quandam pacem suam non improbandam... 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。）

② CD, 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）

③ CD, 18.54: “Ambae tamen temporalibus uel bonis pariter utuntur uel malis pariter adfliguntur, diuersa fide, diuersa spe, diuerso amore...”

④ CD, 19.17: “... eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem...”

⑤ CD, 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...”

⑥ CD, 19.17: “... si religionem, qua unus summus et uerus deus colendus docetur, non impedit... quantum salua pietate ac religione conceditur...”

⑦ “in hoc saeculo,” e. g. CD, 1.35, 10.32, 11.1, 14.13, 15.17, 15.20, 15.26, 18.1, 18.49, 18.51.

⑧ “in hoc saeculo maligno,” e. g. CD, 15.26, 18.49.

“上帝之城”与“地上之城”，还存在着“第三座城”^[20](pp.151-152)。但“第三座城”的说法并不符合奥古斯丁的原意。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^{[30][31]}。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“地上之城”的别称而已^{[1](15.1.15.5)}。

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，奥古斯丁认识到，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^①。虽然他常常将国家视为“地上之城”的象征，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^[37]。多纳特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^{[12](pp.212-225)}。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^{[24](pp.122-123)}。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^{[12](pp.324-325)}。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；但置身于现世生活的语境中，“二元对立”的思路并不能概括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。

四、“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—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。

(一)“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^{[14](pp.864-865)})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”；另一类是“献身于一神之民的承续”^{[6](27.50)}。在《论入门指导》^②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”^{[7](19.31)}；“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……”

① 对于“地上之城”与国家、“上帝之城”与教会的关系，学界有不同的认识。较有代表性的观点见：Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God,'* pp. 51-52, 68-80; Cruz, "De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society;" Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine,* pp. 28-31; Markus, *Saeculum,* pp. 51-63, 101-102, 117-126; Martin, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy;" Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World,* pp. 33-38.

② 关于 *De catechizandis rudibus* 的写作时间有两种观点：一是399或400年，一是405年。见 Van Oort, *Jerusalem and Babylon,* p. 177 n. 72.

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……”^{[7](19.37)}。在作于404年左右的一篇布道辞中，奥古斯丁也谈到了两座城，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^{[8](Sermon 299A, 8)}。

在其他晚期著作中，奥古斯丁亦曾谈到过“两座城”。《〈创世记〉字句注》卷11（约作于412年之后^[38]）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”（*privatus*）、“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^{[9](11.15.20)}。在《〈诗篇〉释义》之一中，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。

（二）“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^{[40](1025)}；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。^{[20](1102)}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”^②。

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“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，时代显示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^③，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^{[42](PP.1-2) [23](PP.26-30) [20](PP.103-106)}。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^{[43](PP.27-54) [44](PP.100-121)}。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^{[1](19.7)}，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^{[45](PP.8-24)}。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。

（三）“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

① *Enarrationes in Psalmos*, 64.2: “*Duas istas civitates faciunt duo amores: Ierusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi.*”（两种爱造就了两座城：对上帝的爱造就了耶路撒冷；对尘世的爱造就了巴比伦）这篇《释义》约作于412年（或415年），见“*Tavola cronologica delle Esposizioni sui Salmi.*”

② *CD*, 1.15: “... aliud ciuitas non sit quam concors hominum multitudo.” Cf. *CD*, 15.8.

③ 奥古斯丁接受过比较完整的古典教育，并在青年时长期担任修辞学教师。见《忏悔录》卷一至卷五。奥古斯丁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*, p. 14.

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

已经存在了^{[20](PP.5-14)}。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《诗篇》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）^①；“主本为大，在我们上帝的城中，该受大赞美”（《诗篇》48.1）；“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）；“河上的激流使上帝之城欢喜”（《诗篇》46.4）^{[1](11.1)}。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”^{[1](5.19)}。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原有的概念读入了《圣经》^{[20](PP.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，一一分析了摩尼教、古典哲学、犹太教与早期基督教等各种思想传统与奥古斯丁之“两座城”学说的关系。下面仅对他的主要成果作一概述。

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^{[20](PP.199-234,351-352)}。

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。总之，在奥古斯丁与古典哲学传统之间的相似是表面上的，而差异却是根本性的^{[20](PP.235-254,352)}。

“两座城”的学说显然深受基督教传统的影响。其中，常常被强调的是多纳特派神学家提科尼乌斯（Tyconius）的影响。对于其详细情况，今人所知有限。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^{[20](PP.260-263)}。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^{[20](PP.254-274,353)}。

在受希腊哲学影响较大的教父中，奥利金（Origen）和安布罗斯（Ambrose）都谈过“两座城”，但都将其用于个人伦理的微观层面^{[20](PP.276-284,353-354)}。然而，出身于北非的德尔图良（Tertullian）、西普里安（Cyprian）、拉克坦西（Lactantius）等教父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^{[20](PP.284-301,354-355)}。

范·奥尔特进一步往前追溯基督教初期的文献，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》、《赫马牧羊人书》（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^{[20](PP.301-322,355-357)}。

总之，在一些早期基督教的作品中，“两座城”学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）就已经存在了。但是，最清晰地表达了“两座城”的观念的，是《启示录》、《赫马牧羊人书》和《彼得与十二使徒行传》这几种深受犹太教影响的作品^{[20](P.357)}。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^{[20](PP.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。^{[20](PP.229-234)}

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（archaic Jewish-Christian tradition）；摩尼教、柏拉图主义、斯多亚主义等对奥古斯丁的学说没有根本性的影响；奥古斯丁与摩尼教之间的相似性源于二者共同的犹太-基督教背景^{[20](P.357)}。总之，奥古斯丁的“两座城”学说与早期的犹太-基督教传统有密切的渊源关系。

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。

必须强调的是，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存的“两座城”的观念来诠释世界历史^{[15](P.62)}。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

① CD, 11.1: “Gloriosa dicta sunt de te, ciuitas Dei.”

创造性思考提供了一个适当的平台。

五、结语：“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。

但总的来看，“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，奥古斯丁主张意愿对伦理的承担，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。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。

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。虽然他将“新天新地”作为基督徒真正的望，虽然他在理性上肯定了“地上的和平”，但对于信仰上的根本对立，他无意于作出丝毫妥协。在某种意义上，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^[15](pp.3,7-8) [46](pp.119-120,136-140)。宗教信仰上的对立，常常表现为血与死亡^①。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^{[1](22.6)}。

与今人相比，奥古斯丁生活在一个严酷的时代。作为一部跨越千年的名著，《上帝之城》早已超越了那个时代；然而，《上帝之城》的作者却始终离不开他的时代。

【参考文献】（[1] - [11] 为基本史料）

缩写：

CCL Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout: Brepols, 1953 -)

CD De civitate Dei/City of God

Dunn - Harris Augustine, 2 vols, ed. John Dunn and Ian Harris (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1997)

Ep. Epistola/Letter

FC The Fathers of the Church: A New Translation (Washington,

D. C: The Catholic University of America Press, 1947 -)

PL Patrologia Latina, ed. J. - P. Migne (Paris, 1844 - 64)

WSA The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, ed. John E. Rotelle (New York: New City Press, 1990 -)

[1] Augustine, De civitate Dei, CCL 47 - 48.

[2] Augustine, Retractationes, CCL 57.

[3] Augustine, Epistolae, PL 33.

[4] Augustine, Letters, vol. 6 (1* - 29*), trans. Robert B. Eno, FC 81.

[5] Augustine, De doctrina Christiana, CCL 32.

[6] Augustine, De vera religione, CCL 32.

[7] Augustine, De catechizandis rudibus, CCL 46.

[8] Augustine, Newly Discovered Sermons, trans. Edmund Hill, WSA III/11.

[9] Augustine, De Genesi ad litteram, PL 34.

[10] Augustine, Enarrationes in Psalmos, PL 36.

[11] 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译。商务印书馆，1997年。

[12] Peter Brown, Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley: University of California Press, 1969 [1967].

[13] W. H. C. Frend, The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford: Clarendon Press, 2003 [1951].

[14] Allan D. Fitzgerald, ed., Augustine through the Ages: An Encyclopedia. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

[15] Gerard O'Daly, Augustine's City of God: A Reader's Guide. Oxford: Clarendon Press, 1999.

[16] John O'Meara, Charter of Christendom: The Significance of the City of God. New York: Macmillan, 1961.

[17] 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), pp. 346 - 374.

[18] Leo C. Ferrari, "Background to Augustine's 'City of God'," Classical Journal 67, 1 (1971), pp. 198 - 208.

[19] T. D. Barnes, "Aspects of the Background of the City of God," University of Ottawa Quarterly 52 (1982), pp. 64 - 80 (转载于 Barnes, From Eusebius to Augustine: Selected Papers, 1982 - 93. Aldershot, UK.: Variorum, 1994)

[20] Johannes van Oort, Jerusalem and Babylon: A Study into

① 典型事例是399年的 Safes 事件与408年的 Calama 事件，见 Ep.50, Epp. 90 - 91.

- Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities (Leiden: E. J. Brill, 1991).
- [21] J. J. O'Donnell, "The Inspiration for Augustine's *De civitate Dei*," *Augustinian Studies* 10 (1979), pp. 75 - 79.
- [22] Ernest L. Fortin, "Augustine and the Problem of Modernity," in *Classical Christianity and the Political Order*, ed. J. B. Benestad. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996, pp. 137 - 150.
- [23] Eugene TeSelle, *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought*. Scranton: University of Scranton Press, 1998.
- [24] Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1970].
- [25] Angelo di Berardino, ed., *Patrology*, vol. 4, trans. Placid Solari. Allen, TX.: Christian Classics.
- [26] 夏洞奇:《在婚姻与守贞之间:对奥古斯丁婚姻观的一种解释》,载彭小瑜、张绪山编:《西学研究·第一辑》,商务印书馆,2003年,第122-153页。
- [27] Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Göttingen: V & R, 1993.
- [28] P. R. L. Brown, "Saint Augustine," in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford: Basil Blackwell, 1965), pp.1 - 21 (转载于 Dunn - Harris, vol. 1, pp.392 - 412)
- [29] R. A. Markus, "The Sacred and the Secular: From Augustine to Gregory the Great," *Journal of Theological Studies*, n. s. 36 (1985), pp.84 - 96 (转载于 Markus, *Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*. Aldershot, UK.: Variorum, 1994)
- [30] George J. Lavere, "The Political Realism of Saint Augustine," *Augustinian Studies* 11 (1980), pp.135 - 144.
- [31] George J. Lavere, "The Problem of the Common Good in Saint Augustine's *Civitas Terrena*," *Augustinian Studies* 14 (1983), pp.1 - 10.
- [32] John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God.'* London: Longmans, Green, 1921.
- [33] F. Edward Cranz, "De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society," *Speculum* 25, 2 (1950), pp.215 - 225 (转载于 Dunn - Harris, vol. 1, pp.116 - 126)
- [34] Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.
- [35] Rex Martin, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 33, 2 (1972), pp.195 - 216.
- [36] John von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia, MO.: University of Missouri Press, 2001.
- [37] W. H. C. Frend, "Donatus 'paene totam Africam decepit'. How?" *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), pp.611 - 627 (转载于 Frend, *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*. Aldershot, UK.: Ashgate, 2002)
- [38] M. Fiedrowicz, Introduction to *The Literal Meaning of Genesis*, in *On Genesis*, trans. Edmund Hill, WSA I/13, pp.155 - 166.
- [39] "Tavola cronologica delle Esposizioni sui Salmi," <http://www.augustinus.it/latino/esposizioni-salmi/index2.htm>.
- [40] D. P. Simpson, *Cassell's New Latin Dictionary*. London: Cassell, 1977.
- [41] Henri Marrou, *St. Augustine and His Influence through the Ages*, trans. Patrick Hepburne - Scott. New York: Harper and Brothers, 1962 [1957].
- [42] Wolfgang Liebeschuetz, "The End of the Ancient City," *The City in Late Antiquity*, ed. John Rich. London: Routledge, 1996 [1992], pp.1 - 49.
- [43] B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- [44] Susan Raven, *Rome in Africa*. London: Routledge, 1993 [1969].
- [45] Claude Lepelley, "The Survival and the Fall of the Classical City in Late Roman Africa," *The City in Late Antiquity*, pp.50 - 76.
- [46] Carol Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*. New York: Oxford University Press, 2000.

(责任编辑 里 声)