

“地上之国总是无常”： 奥古斯丁论“罗马帝国”

夏 洞 奇

提 要：作为一位生活在罗马晚期的著名基督教思想家，奥古斯丁对“罗马帝国”的态度在西方政治思想史上具有典范性的意义。在《上帝之城》等著作中，他对罗马的成就与地位给予了相当高的评价，也拒绝了对帝国的任何神化，认为它始终只是一个尘世中的国家，始终具有善恶并存的两面性。奥古斯丁的罗马观植根于其历史神学中的“尘世”（*Saeculum*）观念，与其国家观具有内在的一致性。

关键词：奥古斯丁 罗马帝国 基督教 尘世

在当今中国的西方政治思想史研究中，近现代自由主义的基本理念常常被奉为圭臬，被视为“现代性”的根基。然而历史地看，在相当大的程度上，是基督教的观念奠定了西方社会的价值根基。可以说，基督教的政治观“极大地改变了西方政治发展的方向，重新塑造了西方政治文化的精神和性格。”^① 最近几年来，中国学界对基督教政治思想的关注亦渐有增长。^② 然而，作为“早期教会中最深刻的政治思想家”，^③ 作为古典政治哲学与基督教政治观念之间的桥梁式思想家，作为自中世纪以降的西方政治传统的重要先驱，奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354—430年）的政治思想却并未在中国受到足够的关注。

奥古斯丁“决不是自由民主主义者”，^④ 他的《上帝之城》^⑤ 等著作富有深度地展现了西方政治思想传统的另一面。无论是在抽象的、政治哲学的层面上，还是在具体的、历史的层面上，

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，第3页。

② 彭小瑜的《教会法研究——历史与理论》（北京：商务印书馆，2003年）、丛日云的《在上帝与恺撒之间》等作品是本领域中的典范性著作。

③ 语出施特劳斯学派的学者福庭，见 Ernest L. Fortin, “Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine,” in J. B. Benestad (ed.), *Classical Christianity and the Political Order*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996, p. 32.

④ Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995, p. 5.

⑤ Augustine, *De Civitate Dei*, 以下简称为 DCD。笔者所依据的拉丁文本为东巴特与卡尔布的校勘本（*Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII*, eds. Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb），in CCL（= *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnholt: Brepols, 1953—），vols. 47—48.

他的政治思想都具有典范性的意义。就后一层面而言，最值得瞩目的就是他对罗马帝国的认识。^①一方面，作为一名虔诚的罗马基督徒，奥古斯丁既以“上帝之城”的公民自居，又身为罗马帝国的公民，这双重身份的内在张力在其罗马观之中得到了集中的体现。因此，在宗教信仰与政治社会的关系问题上，他的罗马观在西方思想史上举足轻重。另一方面，自君士坦丁大帝以来，罗马帝国的基督教化进程已经大为加快。到奥古斯丁写作《上帝之城》时，在基督教皇帝们的大力支持下，“基督教之治”的雏形已经形成。在对教会有利的政治气候下，基督教的政治思潮曾朝着讴歌罗马帝国的方向发展。^②在这个大转折的时代中，奥古斯丁是否能够接受神化罗马进步意义的“帝国神学”，从而扭转基督教政治传统的发展方向，这就成为一个重要的思想史问题。^③

在现代政治学看来，“帝国”指的是“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”。^④在奥古斯丁眼中，所谓的“罗马帝国”（*Romanum imperium*）与其说是上述意义上的“帝国”，不如说是“罗马之治”。^⑤在他看来，在空间范围上，“罗马帝国”也就是罗马城本身和服属于它的各行省。^⑥虽然他清楚地认识到，在罗马的疆域之外还存在“无数的蛮族”，^⑦更不必说波斯、印度等大国，^⑧但在时人的观念中，“罗马”就是“世界”的中心与总和，几乎就等于他们的“世界”。^⑨那么，对于这个生逢其时的世界帝国，作为一名以天上的“上帝之城”

① 对于前一层面，笔者已专门撰文探讨，见夏洞奇：《在政治与伦理之间：奥古斯丁的国家概念》，《中国学术》第21辑，北京：商务印书馆，2006年，第29—59页；《政治与人的自然本性：奥古斯丁论政治权威的起源》，载《托克维尔：民主的政治科学》，上海：上海三联书店，2006年，第281—305页。

② Theodor E. Mommsen, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress; The Background of the *City of God*,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 12 (1951), pp. 356—368; R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (1970), pp. 26—33, 47—51.

③ 参见 R. A. Markus, *Saeculum*, pp. 26—42; “帝国神学”（Reichstheologie）一词见 *Saeculum*, p. 51.

④ 语出《布莱克维尔政治学百科全书》“帝国”辞条，见邓正来主编中译修订本（北京：中国政法大学出版社，2002年）第240—241页。类似地，在古典学家芬利看来，“帝国”的基本特点就是对其他国家或民族的统治和剥削，见 M. I. Finley, “Empire in the Greco-Roman World,” *Greece and Rome*, 2nd ser., vol. 25 (1978), pp. 1—15. 需要说明的是，这类意义上的“帝国”概念是与实行帝制与否的政体问题基本无涉的。

⑤ “imperium”并非现代意义上的“帝国”。在罗马法中，其基本含义是罗马的治权，请参 Adolf Berger, “Encyclopedic Dictionary of Roman Law,” *Transactions of the American Philosophical Association*, n. s. 43 (1953), pp. 493—494, s. v. “Imperium” 奥古斯丁本人对“imperium”一词的使用，既不限于帝制时期，又不囿于地域广阔的帝国。例如，当罗马的统治范围“不逾城外二十里”（*intra uiginti ab urbe milia*）时，他已对其使用了“imperium”一词（*DCD*, 3.16）。粗略而言，在奥古斯丁笔下，“*Romanum imperium*”之所指愈朝向早期罗马，其含义愈不同于现代的“帝国”概念；其所指愈朝向晚期帝国，其含义愈趋近于现代的概念。出于行文之便，在多数情况下，本文径将“*Romanum imperium*”译为“罗马帝国”。

⑥ E. g. *DCD*, 1.36, 2.2, 3.1, 4.2.

⑦ Augustine, *Ep.* 199, 46, cf. *Ep.* 93, 22. 本文所引的奥古斯丁《书信》以 CSEL (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna: Tempsky, 1866—) 版为准，分别载 CSEL 34.1, 34.2, 44, 57 等卷。

⑧ 奥古斯丁曾较为详细地讨论过罗马与波斯之间的战争（e. g. *DCD*, 4.29, 5.21），还谈过基督教在印度和波斯的传播（e. g. *Ep.* 93, 22, cf. *DCD*, 18.32）。他曾经谈到，由于接触渐多，来自印度的事物已经不那么令人感到新奇了（*DCD*, 21.4）。

⑨ R. A. Markus, *Saeculum*, p. 26.

为终极追求的虔诚基督徒，奥古斯丁是否给予其恰当的肯定和重视？

进一步说，在奥古斯丁眼中，自从亚当和夏娃堕落以后，伊甸园中的美满生活就被善恶并存、苦乐相随的“尘世”^①状态取代了。在他的历史神学中，“尘世”是处于乐园生活与末日审判之间的过渡性、暂时性阶段。在价值判断上，他所理解的“尘世”具有两面性和中立性，既不意味着完全的善，又不代表完全的恶。一方面，尘世中人仍能保持部分自然本性，性善的一面并未全然泯灭；另一方面，他们毕竟已经受到了原罪的深刻影响，摆脱不了作恶的倾向。相应地，现世中的政治生活也必定与人类所处的“尘世”状态相一致。在奥古斯丁看来，尘世中的国家既具有维持社会秩序、救治有罪之人的正面作用，又因罪的深刻影响而有所扭曲，成为由上帝弃民所组成的“地上之城”^②的代表。那么，一个重要的问题是，奥古斯丁对罗马帝国的看法与他在抽象层面的国家观是否相一致？或者说，对“尘世”之两面性的理解是否同样地左右着他的罗马观？

为了回答上述问题，本文将在三个层面展开：首先，简析西方学者们对奥古斯丁罗马观的各类常见解释；第二，分功过两方面探讨奥古斯丁对罗马帝国的双重看法；第三，通过他对罗马之道德与宗教的批判，分析其罗马观的内在张力。

一 学说史概述：“基督教时代”与“尘世神学”

总的来说，奥古斯丁对罗马帝国的态度复杂而微妙。一方面，他对罗马的评价可谓毁誉参半，难以对其建立一种系统而平衡的解释。另一方面，他的思想变化问题也深受关注。比较普遍的看法是：由于四五世纪之交的罗马帝国正快步行进在基督教化的道路上，在时代气氛的影响下，奥古斯丁曾对它的前途抱有非常乐观的看法。然而，就在基督教节节胜利之时，号称“永恒之城”的罗马城却在410年被西哥特蛮族攻陷了。在这一重大灾难的冲击下，奥古斯丁不得不对罗马帝国的历史意义进行更加严肃的再思考，修正了以往相对简单的看法。^③由于上述两方面的原因，如何全面地认识奥古斯丁的罗马观，就成了一个困难而无法回避的问题。概括而言，西方学者的主要看法可以被归为三类。

有的学者强调奥古斯丁对罗马帝国的贬低和否定：一方面，他出身北非，缺乏对罗马的认同感；另一方面，在基督教观念的影响下，他对罗马的态度是消极的。^④有的学者相信，在奥古

① 在奥古斯丁的历史神学中，“尘世”是一个极其关键的概念，详见 P. R. L. Brown, “Saint Augustine,” in Beryl Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1965, pp. 1—21, esp. 11—12; Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Göttingen: V & R, 1993, pp. 110—111.

② 根据两类性质不同的爱，即以上帝为重的爱 (amor Dei) 和以私己为重的爱 (amor sui)，奥古斯丁将古往今来的全人类分别归入“上帝之城”与“地上之城”这两个善恶相对的社会群体。对其“两座城”学说的探讨，详见周伟驰：《奥古斯丁的基督教思想》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第273—291页；夏洞奇：“上帝之城”与“地上之城”：奥古斯丁思想中的两分倾向，《现代哲学》2005年第3期，第125—135页。

③ R. A. Markus, *Saeculum*, pp. 22—44, 46—47; W. H. C. Frend, “Augustine and Orosius: On the End of the Ancient World,” *Augustinian Studies*, vol. 20 (1989), pp. 5—11, 14—21. 需要指出的是，对于这种思想变化的程度，上述两位学者分别代表了两种不同的认识。

④ 此类观点的典型代表有 Robert J. Goar, “Reflections on Some Anti-Roman Elements in *De Civitate Dei*, Books I—V,” *Augustinian Studies*, vol. 19 (1988), pp. 71—84. 类似观点见 Christopher Dawson,

斯丁看来，无论如何罗马帝国都属于“地上之城”，或者具有“地上之城”的浓厚色彩。即便基督教皇帝治下的罗马帝国，仍旧摆脱不了这种性质，成不了地上的“上帝之城”。^①如此说来，罗马帝国在奥古斯丁心目中的形象相当消极，它改善的可能性极其有限。

也有学者强调奥古斯丁对罗马帝国的肯定和认同。在弗伦德看来，奥古斯丁在认同于罗马的氛围中成长起来，始终忠于罗马帝国，^②是现存秩序的维护者。^③他认为，在实践中，奥古斯丁及其公教会代表着罗马的利益，依赖于帝国的制度而存在。^④在思想上，虽然奥古斯丁一度降低过对罗马的评价，^⑤但不能忘记的是，他毕生都是罗马帝国的忠诚公民。^⑥还有学者提出了更激进的观点：从罗马的角度来说，《上帝之城》的基本立场就是罗马，或者说是罗马在基督教中的实现；^⑦从教会的角度来说，奥古斯丁希望罗马帝国在基督教中得到新生，从而更好地服务于教会。^⑧这些观点都强调奥古斯丁给予罗马以相当高的重视和期待，在根本上有相通之处。

杰出的英国历史学家罗伯特·马库斯则以其“尘世神学”的学说对奥古斯丁的罗马观作了“世俗化”的解释。他认为，虽然奥古斯丁一度（从390年至5世纪的最初几年）接受过盛行一时的尤西比乌式的基督教必胜论，^⑨对罗马帝国自狄奥多西大帝以来的基督教化进程十分乐观，^⑩强调了“基督教时代”在世界历史上的特殊意义，但他很快就放弃了流行一时的“帝国神学”，深刻地认识到罗马帝国具有非魔非圣的两面性，在神学上是世俗的、中性的。^⑪或者说，

“St. Augustine and His Age,” in M. C. D’Arcy, et al. (eds.), *A Monument to Saint Augustine*, London: Sheed & Ward, 1930, pp. 56—58; Leo C. Ferrari, “Background to Augustine’s ‘City of God’,” *Classical Journal*, vol. 67 (1971), pp. 201—205.

- ① F. Edward Cranz, “*De Civitate Dei*, XV, 2, and Augustine’s Idea of the Christian Society,” *Speculum*, vol. 15 (1950), pp. 219—221; 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, pp. 131, 154—163; Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine’s De civitate Dei*, pp. 25—26, 112—121.
- ② W. H. C. Frend, “Augustine and Orosius,” pp. 4—6. Cf. John O’Meara, *Charter of Christendom: The Significance of the City of God*, New York: Macmillan, 1961, pp. 91—94.
- ③ W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford: Clarendon, 2003 (1951), p. 75.
- ④ W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, pp. 322—330, 333—334.
- ⑤ W. H. C. Frend, “Augustine and Orosius,” pp. 14—21.
- ⑥ W. H. C. Frend, “Augustine and Orosius,” pp. 27—28.
- ⑦ John O’Meara, *Charter of Christendom*, pp. 31—34, 88—110.
- ⑧ Michael J. Wilks, “Roman Empire and Christian State in the *De civitate Dei*,” *Augustinus*, vol. 12 (1967), pp. 489—510.
- ⑨ 尤西比乌 (Eusebius of Caesarea) 是3—4世纪间的重要神学家和教会历史学家，在早期教会中是一位极力讴歌罗马帝国的代表性人物。参看 F. Edward Cranz, “Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea,” *Harvard Theological Review*, vol. 45 (1952), pp. 47—66.
- ⑩ 即大力推动基督教化进程的狄奥多西一世 (Theodosius I)。他于379年成为东部帝国的皇帝，在394—395年为全帝国唯一的皇帝。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, pp. 156—216; 陈志强：《拜占庭帝国史》，北京：商务印书馆，2003年，第104—116页。
- ⑪ R. A. Markus, *Saeculum*, pp. 22—63, 133; id., “‘Tempora christiana’ Revisited,” in Robert Dodaro and George Lawless (eds.), *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, London: Routledge, 2000, pp. 201—213. 关于马库斯的“尘世神学”，笔者曾在《在政治与伦理之间》一文中作过扼要的介绍，见《中国学术》第21辑，第39—45页。

罗马帝国存在于相互对立的“两座城”之间，不可简单地以“地上之城”视之。^①以马库斯为主要代表的罗马帝国“世俗”论，得到了许多学者的追随。^②

总的来说，在上述三类见解中，第一类过于强调奥古斯丁批判罗马的文本，忽视了罗马帝国在他心目中的重要地位；第二类过于强调他对罗马的认同和期待，未能充分考虑到他以“上帝之城”超越尘世之国的原则立场；而“世俗”论同时避免了这两类看法的片面性，给予罗马帝国以相对辩证的评价。

不过，“世俗”论依然有所不足。首先，马库斯之说以一个预设为依托：从强调“基督教时代”到主张“尘世神学”，奥古斯丁的罗马观经历了一个相当大的变化过程。对此，晚近的研究已经提出了质疑。^③无论如何，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。^④在奥古斯丁眼中，即便这个时代并不能杜绝形形色色的战争，无论如何，基督教信仰也确实能消弭人自身的争战。^⑤在他（至少是晚年的他）看来，基督教信仰的真谛不是赐予信徒以现世中的物质之利，^⑥而是带来道德上的改善和未来的永生。正是在后一方面，他

① R. A. Markus, *Saeculum*, pp. 56—63, 98.

② 例见 R. R. Ruether, “Augustine and Christian Political Theology,” *Interpretation*, vol. 29 (1975), pp. 260—261; George J. Lavere, “The Political Realism of Saint Augustine,” *Augustinian Studies*, vol. 11 (1980), pp. 138—140; Donald X. Burt, *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1999, pp. 25—26; Carol Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 202—204.

③ 如范·奥尔特指出，奥古斯丁的晚期著作也提供了多条强调罗马帝国对基督教之意义的文本，因此马库斯所谓的奥古斯丁从“基督教时代”走向“尘世神学”的变化是可疑的，见 Johannes van Ort, *Jerusalem and Babylon*, pp. 159—160. 相关的重要文本如：*Ep.* 87, 8; *Ep.* 185, 20; *De Gratia Christi et de Peccato Originali* (in CSEL, vol. 42, pp. 125—206), 2. 18. 此外，瑞斯特虽然也相信奥古斯丁的思想经历了一个从强调“基督教时代”到趋于悲观主义的过程，却注意到了《上帝之城》前5卷对“基督教时代”的强调。因此，他将405—415年划为奥古斯丁强调“基督教时代”的主要阶段。见 John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 203—236, esp. p. 208.

④ 在《上帝之城》中，奥古斯丁不厌其烦地为“基督教时代”反复辩护，强调异教徒不仅不该为410年的罗马之陷而责备基督教，还应当感谢“基督教时代”所带来的进步，见 *DCD*, 1.1, 1.7, 1.15, 1.30, 1.33, 3.31, 5.22, cf. 13.19. 在笔者看来，有两点是值得指出的。其一，多有学者强调，罗马之陷冲击了奥古斯丁原有的罗马观，推动了他的思想变化。然而，恰恰是在写作时间紧随罗马之陷的《上帝之城》第1卷中，奥古斯丁对“基督教时代”的捍卫达到了高潮（在整部《上帝之城》中，唯有第1卷密集地提到了这个概念）。其二，在作于404年左右的一篇布道辞中（*Sermo Dolbeau* 6, 13—15, in *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 39 (1993), pp. 97—106），奥古斯丁同样对“基督教时代”作了极力的维护，其主要论点是强调罗马历史上曾经经历的灾祸以及异教罗马人的道德之恶。这种手法是与《上帝之城》第1卷非常相近的。这两种文本之间的相似性也暗示，作者的思想是一脉相承的。

⑤ *Enarrationes in Psalmos* [in *PL* (= *Patrologiae Cursus Completes, Series Latina*, J. P. Migne (ed.)), Paris: 1844—1864), vols. 36—37], 45. 13.

⑥ *Sermo* 302 (in *Stromata Patristica et Mediaevalia*, vol. 1, C. Mohrmann and J. Quasten (ed.)), Utrecht: Spectrum, 1950, pp. 100—111), 3: “... hinc intellegitur quare simus Christiani, quia non propter temporalia et transeuntia, uel bona, uel mala...” (“……要明白我们为何成为基督徒，不是为了现世和转瞬即逝之事，不论它是善是恶……”)；*Sermo* 296 (in *Miscellanea Agostiniana*, Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930—1931, vol. 1, pp. 401—412), 9: “non uocatus es ad felicitatem terrenam, sed ad caelestem; non ad temporales successus et prosperitatem uolaticam et transitoriam, sed ad aeternam cum angelis uitam.” (“你不是被召往地上之福祉，而是天上的；不是往现世的成功与转瞬

始终认为基督教的积极作用是不容置疑的：即便在罗马之陷这场大难中，基督教信仰在道德上的建设性仍然得到了生动的体现。^①

随着时局和思想的变化，奥古斯丁对罗马帝国的态度确实处于变化的过程之中。然而，在笔者看来，他对罗马帝国的基本立场仍然是相对稳定的。因此，与其竭尽全力地去捕捉其思想变化的蛛丝马迹，不如回到《上帝之城》这部最能反映其罗马观的巨著本身，全面、系统地把握奥古斯丁对罗马帝国的理解。根据上述认识，下文将以《上帝之城》为中心，分三个部分探讨他对罗马帝国的看法。本文第二部分将分析奥古斯丁对于罗马帝国之功过得失的双重看法；接着，鉴于他对罗马帝国的评价是与他信仰、道德的看法紧密相连的，第三、四部分将把讨论延伸到他对罗马人之德性和宗教的看法。最后，我们将侧重于奥古斯丁为罗马城之陷落而作的几篇布道辞，总结他对于罗马帝国的辩证看法。

二 罗马帝国之功过：奥古斯丁的双重看法

在希腊、罗马和犹太教的传统中，世界历史的进程被视为四大帝国的承续。伊里奈乌（Irenaeus）、德尔图良（Tertullian）、尤西比乌、克里索斯顿（John Chrysostom）等重要教父也持有类似的观念，认为罗马帝国就是其中的“第四帝国”。^② 在奥古斯丁眼中，罗马帝国在世界历史上的重要地位同样毋庸置疑。在地上的国家中，最重要的是亚述和罗马这两个大国。亚述是东方的大国，而罗马是西方的大国，二者构成了一种对比。其余各国不过是这两大帝国的附庸。^③ 与东方的大国亚述相比，罗马帝国尽管“在时间上晚出，但在统治的疆域和伟绩上更辉煌”。^④ 这无异于说，罗马帝国是世界历史上最重要的大国。然而，对于这个最为重要的大国，奥古斯丁却给予了毁誉参半的评价。

对于罗马帝国的政治意义，奥古斯丁给予了较高的评价。应当看到，借助于罗马的征服，世界统一于同一个社会，拥有同样的法律，“长久和广阔”地实现了和平。^⑤ 罗马人还将自己的语言推行到各地，使世界各地之间的交流更加便利。^⑥ 甚至可以说，除了扩张战争中的杀戮，罗马人并未对其他民族造成什么伤害。罗马人征服了其他民族，推行了统一的法律。他们自己和其他人一样，生活在这样的法律之下。虽然拖延了很久，最终罗马人还是在帝国内普遍地

即逝的荣华，而是往与天使同在的永生”）在《上帝之城》第1卷中，奥古斯丁着力解释了善人和恶人同在现世生活中受苦的原因，对此之讨论尤见 *DCD*, 1, 8—1, 10.

① 奥古斯丁强调，攻陷罗马的蛮族并未依照以往的战争习俗凶极恶地屠戮和洗劫城内的居民，而是主动放过了在基督教宗教场所中避难的群众。蛮族之所以如此行事，应当归功于基督教时代在道德上的积极影响（因为攻入罗马的西哥特人是信奉阿里乌派异端的基督徒）。见 *DCD*, 1, 7, cf. *Sermo* 105 (in *PL*, vol. 38, cols. 618—625), 10, 13.

② Theodor E. Mommsen, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress,” pp. 348—349.

③ *DCD*, 18, 2.

④ *DCD*, 5, 13: “...quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine inlustrius...”

⑤ *DCD*, 18, 22: “...per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare.” [“……上帝意在借它——（罗马）——征服世界于一国之社会和法律之中，以长久和广阔地实现和平。”]

⑥ *DCD*, 19, 7.

授予了它的公民权,^①从而使全帝国的居民统一在同一个共和国之中。^②

罗马对行省的统治是否公平,是否正义?^③对于这个值得争论的问题,奥古斯丁的立场是倾向于维护罗马统治的。他将人对人的服从与人对上帝的服从相类比,认为接受统治对某些人而言是有益的。^④实际上,他偏向于认可帝国统治的观点,认为只要这种统治满足一定的条件(“役使有益于其人,为其利益而为,恰当地实施”^⑤),就是可以接受的。^⑥或者说,只要罗马的统治并未在信仰、道德上造成恶劣的影响,接受它亦无不可。^⑦

在道德和宗教上的影响,是奥古斯丁据以评价罗马帝国的主要标准。虽然异教的罗马是“地上之城之首”,^⑧曾利用其统治地位推行了对伪神的崇拜,^⑨但在奥古斯丁看来,相对而言,罗马人的德性仍然是较好的。罗马人之所以能够建成这个辉煌的大帝国,是由于上帝奖赏了他们的德性。^⑩或者说,“为了制服各民族之极恶”,上帝将这个帝国赐给了较好的罗马人。^⑪

虽然奥古斯丁拒绝了尤西比乌式的“帝国神学”,但他依然承认,罗马帝国的统一对基督教的兴起和发展具有一定的积极作用。其一,正是在奥古斯都所建立的和平之下,基督的道成肉身发生了。^⑫罗马人在世界范围内建立了和平,将不信基督的犹太人逐出故国。此后犹太人流落到世界各地,从而传播了《旧约》对基督的预言,在客观上为基督教作了见证。^⑬其二,帝国的辽阔疆域使某些罗马人的动人事迹流传四方,在德性上为基督徒树立了榜样。^⑭奥古斯丁虽然并不神化罗马帝国对基督教的意义,但承认它的统一为基督教的兴起和发展作了某种铺垫。更不必说,走上基督教化的道路之后,罗马帝国必将对基督教的发展发挥更积极的作用。^⑮

在承认罗马帝国具有一定的合理性与积极意义的同时,奥古斯丁也对它提出了尖锐的批判。

罗马帝国的广袤疆域是通过连绵不断的扩张战争而形成的。对于对外扩张之祸,奥古斯丁从道德评价和实际危害两方面提出了批判。罗马的扩张是在追求赞美、荣誉和统治的欲望中取

① 指公元212年罗马皇帝卡拉卡拉(Caracalla)普遍授予全帝国的自由民以罗马公民权。

② DCD, 5.17.

③ 在此奥古斯丁引用了西塞罗在《国家篇》中的讨论。西塞罗之原文已佚。请参看王涣生译:《论共和国·论法律》(北京:中国政法大学出版社,1997年)第2卷末和第3卷首的说明。

④ DCD, 19.21: “Plane hoc exemplo satis edoctum est quibusdam esse utilem seruitutem, et Deo quidem ut seruiatur utile esse omnibus.” (“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。”)

⑤ DCD, 19.21: “...quod talibus hominibus sit utilis seruitus, et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit...”

⑥ DCD, 19.21, cf. 2.21.

⑦ DCD, 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 inopia et iniqua non cogant?” (“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?”)

⑧ DCD, 15.5.

⑨ 例如罗马推行了对罗马慕路斯(Romulus)的崇拜,见DCD, 22.6.

⑩ DCD, 5.12—5.13, 5.15, 5.18—5.19.

⑪ DCD, 5.13.

⑫ DCD, 18.46, cf. 3.30.

⑬ DCD, 18.46—18.47.

⑭ DCD, 5.18.

⑮ Augustine, *Contra Faustum Manicheum* (in CSEL, vol. 25.1, pp. 251—797), 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迷信,服从于对唯一真神的崇拜。”)

得的，这些都不是真正的德性而是恶。^①对于罗马人的“统治欲”，奥古斯丁提出了极为尖锐的批评，^②认为这集中地体现了“地上之城”的罪恶性质。^③仅仅出于统治之欲而侵犯、征服他国，这种行径与巨盗无异。^④

对外扩张的战争不仅不道德，还给交战的双方带来了极大的危险、破坏和劳苦。^⑤布匿战争所造成的巨大危害就是典型的例子。奥古斯丁对此叹息道：“就在布匿战争中……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！有多少橈櫓，或在海战中沉没，或在各式各样的风暴中失事！”^⑥奥古斯丁认为，即便只考虑罗马自身的利益，为了扩张而牺牲和平，亦不可取；^⑦曾记否，在战争中罗马曾经蒙受了多么惨重的损失！^⑧

进一步说，帝国带来的祸害并不止于扩展过程中的苦难。十分严重的是，随着帝国的扩张，罗马人的道德水平反而下降了。正如罗马史家萨卢斯特（Sallust, c. 86 BC—35/34 BC）所言：在罗马的劲敌迦太基灭亡后，“先人之道德不再如从前般渐衰，而是一溃不止。”^⑨在征服完成之后，帝国的巨大规模也是有害的。罗马征服了广阔的疆界，“却无力撑起自己，在某种意义上因自身之庞然而分裂。”^⑩在建立帝国的征服过程中，战争夺去了无数的生命。帝国建成之后，灾难仍未止息，外患和内战连绵不绝。^⑪为了维护“大一统”的局面，代价也极为高昂。

经过数百年的扩张战争，“罗马之治”已经从一个方圆数十里的小国^⑫发展为一个横跨欧亚非三大洲、符合现代政治学标准的“帝国”。那么，对于“帝国”这种政治构造本身，奥古斯丁又有何看法？

第一，就人民之幸福而言，大国未必有益。奥古斯丁相信，即便帝国广阔辉煌，若人民“总是处于战争之灾和流血之中”，则依然是不幸的。在这种情形下，“欢乐如闪亮的玻璃一般容

① DCD, 5. 12—5. 13, 5. 19.

② DCD, 1. 30, 3. 14, 5. 13.

③ DCD, 1. praef., 14. 28.

④ DCD, 4. 6: “Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate contere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?” (“对邻邦发动战争，进而及于其他，仅凭统治之欲毁灭和征服无犯于己之人民，若非巨盗，何以称之？”) Cf. DCD, 4. 14.

⑤ DCD, 18. 22, cf. 19. 7.

⑥ DCD, 3. 18: “Iam uero Punicis bellis…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!”

⑦ DCD, 3. 10.

⑧ 典型的例子是第二次布匿战争（218 BC—201 BC）。在这场战争中，迦太基名将汉尼拔于坎奈（Cannae）之役打败罗马军，使罗马损失惨重。在汉尼拔对罗马盟邦萨贡托（Saguntum）的围城战中，当地居民坚贞不降，直至食人和自焚的地步。见 DCD, 3. 19—3. 20.

⑨ 转引自 DCD, 2. 18: “…maiorum mores non paulatim ut antea, sed torrentis modo praecipitati…” Cf. DCD, 1. 30, 2. 19, 3. 21.

⑩ DCD, 18. 45: “…tamquam se ipsa non ualens ferre sua se quodam modo magnitudine fregerat.”

⑪ DCD, 19. 7.

⑫ Cf. DCD, 3. 16.

易破碎”。在他看来，一国是否幸福，其中的道理正如个人是否幸福一样。一个家境中等却拥有和平与安宁的人，要比家道富裕却深受恐惧、忧郁和欲望困扰的人更幸福。^①在他看来，对一个国家来说，更值得追求的目标不是更大的疆域，而是更大的幸福。^②

第二，奥古斯丁鲜明地反对追求扩张的欲望。他指出，善人不应以扩张为乐。仅当邻邦不义时，善人才有对其发动正义战争的理由。若邻邦是爱好和平和行事正义的，对其发动战争就是不义的。^③这样，追求扩张者就不得不陷入一个道德上的两难处境：一方面，对正义的邻邦动武是不义的；另一方面，期望邻邦不义，以此为本国之扩张提供合法性，这种想法也是不义的。无论是在哪一种情况下，追求扩张者都是不义的。因此，追求扩张无论如何都是一种恶。或者说，在恶人眼中，动武和扩张才是好事；在善人眼中，这是不得已。^④

针对是否应当追求扩张的问题，奥古斯丁实际上区分了三种道德水平不同的状态。其一，在理想的状态下，善人毫无追求扩张之心，而相对的两国都是善良、正义的。在这种理想状态下，“所有国家都成为小国，与邻邦和谐安乐，人类之状况就会变好。这样各族之小国就会林立于世，如同众多公民之家在一城之中。”^⑤其二，一国本无扩张之心，但其邻邦是邪恶的。为了防止“不义者统治义人”的局面，出于不得已，善人不得不对不义的邻邦发动正义战争。^⑥其三，一国心存扩张之心，蓄意对邻邦动武。这样的国家是不义的。

总之，奥古斯丁反对以帝国本身为理由而大肆扩张：一方面，追求扩张本身是不义的；另一方面，帝国本身也未必会使人民得到幸福。但与此同时，我们必须看到，他所叹息的只是伴随帝国而来的苦难，他所反对的只是以帝国本身为追求的心态。虽然大帝国未必使人民幸福，但他依然期望善人扩展他们的统治，认为这对统治者自身、对被治理者都是有益的。^⑦在他心目中，虽然小国并立才是最理想的状态，但就实际情况而言，出于“不得已”而扩张帝国的做法仍然可取。他无意否认，在现世之中，罗马帝国确实具有一定的积极意义。无论如何，这个广阔而辉煌的帝国是上帝对罗马人之德性的奖赏，是他们所应得的报偿。虽然帝国本身并非奥古斯丁的理想，但对于罗马帝国的功过，他毕竟给予了一个相对辩证的评价：对于罗马帝国的灾祸和弊病，他给予了严厉的批判；对于其地位和作用，他也相对公允地予以承认。

我们看到，对于罗马帝国与帝国本身，奥古斯丁的态度既非盲目的讴歌，亦非一味的批判。无论是对罗马帝国的功过，还是对“帝国”这种政治构造本身，奥古斯丁都给出了正、反两方面的评价。最值得注意的是，无论是作出肯定还是提出批判，他据以作判断的主要标准是一致的：在信仰和道德上，这个帝国发挥了何种影响。

① DCD, 4. 3.

② 奥古斯丁以为，作为上帝子民的以色列人获得了更大的福祉。若非后来背弃了上帝，他们就会长久地拥有一个国，它将在福祉而非疆域上胜于异教的罗马帝国，见 DCD, 4. 34.

③ DCD, 4. 15.

④ DCD, 4. 15.

⑤ DCD, 4. 15: “...ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parua essent concordia uicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae ciuium.”

⑥ DCD, 4. 15.

⑦ DCD, 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.”（“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。”）

三 罗马人之德性

奥古斯丁非常强调德性对于国家发展的影响。他相信，道德沦丧之危害甚于敌军之凶焰。^①即便城市依然耸立，道德的沦丧仍能导致国家的衰亡。^②如上所述，若要全面地认识他对罗马帝国之功过利弊的评价，我们的讨论就必须延伸到他对罗马人之德性的判断。同样地，对于他们的道德品质，奥古斯丁也给予了正反两方面的评价。

一方面，奥古斯丁毫不犹豫地肯定了罗马人所体现的高尚品格。以莱古路斯（Regulus）为代表的罗马英雄的高尚道德，^③得到了奥古斯丁的褒奖。他认为，罗马人虽然崇拜伪神，但突出地具有追求赞美和荣誉的品格。对赞美和荣誉的汲汲追求，压制了其他欲望，使他们取得了非凡的成就。^④在荣誉的激励下，罗马人表现了卓越的品格：“他们为公共之事、国家之事，为国库而轻私人之事，克制贪婪，他们为祖国而尽心地出谋划策，不犯科不作奸。他们倾尽全力以赢得光荣、权力和荣誉，以其为正途。”^⑤虽然罗马的伟大成就是靠少数人的贡献取得的，^⑥但为了奖赏他们的德性，上帝仍将辉煌的大帝国赐给他们。^⑦

在奥古斯丁看来，上帝以辉煌的大帝国奖赏罗马人，这不仅体现了对其德性的肯定，还有更加意味深长的意义。一方面，罗马人的德性是基督徒的重要榜样。对于有德的异教罗马人，上帝尚且以如此辉煌的大帝国为奖赏；对于“上帝之城”的公民，上帝必将给予更加辉煌的奖赏。异教罗马人所得到的奖赏只是现世性质的，而基督徒将得到永恒的奖赏。与罗马人对地上的祖国的爱相比，基督徒对天上的祖国应当更加热爱。^⑧另一方面，罗马人的德性也警示着基督徒，告诫基督徒不可为自己的美德而骄傲。与罗马人为地上祖国做出的牺牲和奉献相比，基督徒为“天上之城”而作出的牺牲并不值得骄傲。^⑨总之，对基督徒来说，罗马人的德性既是榜样，又是警示。

另一方面，对于罗马人的道德状况，奥古斯丁也给予了严厉的批判。他极力强调，在罗马的历史上充斥着罪恶和不义。^⑩罗马人所谓的“共和国”从来不具备真正的正义。^⑪即便他们所

① DCD, 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。”)

② DCD, 1. 33, 2. 2, 2. 16, 2. 22, 21. 24; cf. *Sermo* 81 (in *PL*, vol. 38, cols. 499—506), 9.

③ 莱古路斯（Marcus Atilius Regulus）是公元前3世纪的执政官和统帅，是罗马人心目中的著名英雄。在第一次布匿战争中，他被迦太基人俘获。迦太基为交换战俘而准他返回罗马。为了国家的利益，他力谏元老院拒绝迦太基的要求。为了践行返国前的誓言，他又孤身重返敌营，最终被骇人听闻的酷刑折磨而死。对莱古路斯之事迹的讨论，见 DCD, 1. 15, 1. 24, 3. 18, 5. 18.

④ DCD, 5. 12—5. 13.

⑤ DCD, 5. 15: “Sic et isti priuatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contempserunt, auaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges neque libidini obnoxii; his omnibus artibus tamquam uera uia nisi sunt ad honores imperium gloriam.”

⑥ DCD, 5. 12.

⑦ DCD, 5. 15.

⑧ DCD, 5. 16, cf. 5. 18.

⑨ DCD, 5. 17—5. 18.

⑩ 主要见《上帝之城》第2—3卷。

⑪ DCD, 2. 21, 19. 21.

谓的“德性”也并非真正的德性。以赞美和荣誉本身为追求，这也是一种恶。^① 最关键的是，在罗马人身上，“统治欲”之恶表现得最为明显。^② 在灭迦太基之后，对外敌威胁的恐惧消失了，从此罗马人之德行愈发沦丧。^③ 他们的道德沦丧，已经陷国家于危亡。^④ 当世的罗马人荒淫无道，实乃古罗马有德之士的不肖后代。^⑤ 当罗马城陷落时，远在东方的各族都深感哀恸，而他们依然无动于衷，荒淫不改。^⑥ 总之，在奥古斯丁眼中，这个罗马已经深深陷入道德沦丧的泥潭，不能自拔。

必须指出，由于当时基督教化已经进行得相当深入，^⑦ 严格而言，“罗马人”的概念实际上应当同时涵盖两类人：一是作为异教徒的罗马人，包括基督教产生之前的古代罗马人；二是已经皈依了基督教的罗马人，也就是罗马帝国中的基督徒。然而在《上帝之城》中，“罗马人”常常被称为“你们的”，与“我们的”（基督徒）构成对比。^⑧ 这种意义上的“罗马人”，实际上是指前一类人，即作为异教徒的罗马人。显然，在上文中，奥古斯丁对所谓的“罗马人”之德性的褒贬，实际上都是针对异教罗马人（尤其是古代罗马人）的。

如前所述，对于他们的德性，奥古斯丁也给予了正反两方面的评价。问题在于，这两方面的评价是否自相矛盾？笔者认为，二者是内在一致的。在奥古斯丁看来，无真正的虔诚，即无真正的德性。^⑨ 归根结底，异教罗马人的“德性”只是“地上之城”的有限之善，并非真正的、符合基督教标准的“德性”。然而，与此同时，他也认识到，这种“地上之城”的德性仍有一定的价值，拥有它胜于失去它。^⑩ 以追求荣誉这种对罗马人至关重要的德性为例，奥古斯丁说明了他对异教罗马之德性的态度。他将对荣誉的态度分为三种：正当地追求荣誉；不顾荣誉、不择手段地追求权力；出于真正的德性和对邻人的爱而轻视荣誉。^⑪ 在这三种态度中，第一种体现了“地上之城”中的相对之善，第二种是应被唾弃的恶，而第三种才是真正的善。总之，异教罗马人的德性属于“地上之城”的善：它属于“地上之城”，却依然是一种不完美的善。就其不失为一种相对之善而言，^⑫ 奥古斯丁可以承认它的价值；但若与基督教所谓的真德性相比，这种“德性”在他眼中就成了一种恶。

上述讨论说明：第一，奥古斯丁对罗马帝国的评价受制于他对罗马人之德性的评价；第二，在《上帝之城》中，“罗马人”的德性问题实际上被转换成了异教罗马人的德性问题。^⑬ 诚然，罗马人（或者说是部分罗马人）的高尚品德令奥古斯丁难忘。对于他们所体现的美德，他确实

① DCD, 5. 13—5. 14, 5. 19—5. 20.

② DCD, 1. 30, 3. 14, 5. 13.

③ DCD, 1. 30, 2. 18, 3. 21.

④ DCD, 1. 33, 2. 2, 2. 16, 2. 22, 21. 24.

⑤ DCD, 2. 2.

⑥ DCD, 1. 33, cf. 1. 30.

⑦ 请参看 *Sermo* 302, 19.

⑧ R. A. Markus, *Saeculum*, p. 57.

⑨ DCD, 5. 19, 19. 4, 19. 25.

⑩ DCD, 5. 19.

⑪ DCD, 5. 19, cf. 5. 14.

⑫ 许多学者都强调，奥古斯丁并不忽视“地上之城”的相对之善，如 John O'Meara, *Charter of Christendom*, pp. 111—113; Peter S. Hawkins, “Polemical Counterpoint in ‘De Civitate Dei’,” *Augustinian Studies*, vol. 6 (1975), pp. 97—106; Eugene TeSelle, *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought*, Scranton: University of Scranton Press, 1998, pp. 42—43.

⑬ 这可能是因为在奥古斯丁并不在“罗马”的范畴内讨论罗马基督徒的德性问题。

褒其为善。然而，在更深的层次上，奥古斯丁将他们的德性置于“地上之城”的范畴之中，在根本上贬其为恶。很明显，这里的关键在于，这些“罗马人”是崇拜伪神的异教徒。于是，问题的焦点就从“德性”问题转移到了“异教”问题上。

四 罗马的宗教

尽管罗马的传统宗教包括了形形色色的崇拜与仪式，并不构成一种统一的宗教，但在古代晚期的基督徒看来，它们都可以被归入一个与基督教截然相对的范畴，即所谓的“异教”（Paganism）。^① 上面的讨论已经说明，奥古斯丁对于“罗马人”之德性的负面看法，在根本上缘于他们的“异教”性质。我们已经看到，对于罗马帝国的功过，对于罗马人的德性，奥古斯丁都给予了正、反两方面的评价。然而，对于罗马的传统宗教，他的立场却是一以贯之的全盘否定。他对罗马异教的批判是全方位的，^② 但我们仅就以下四个主要方面略作分析。

首先，就实际作用而言，异教保护不了罗马人。他指出，在罗马的历史上，道德上的罪恶与外在的灾祸（“如饥荒瘟疫、战乱掠夺、囤囤屠杀，诸如此类”^③）均不绝于书。对于这两方面的祸患，异教的神祇皆无能为力。^④ 罗马异教所供奉的神祇本是“战败之神”（*uictos deos*）。指望那样的神来保护罗马的想法是可笑的。^⑤ 奥古斯丁以排比的句式连续九次质问那些异教的信奉者：当形形色色的灾难降临到古代罗马人身上时，“诸神何在？”^⑥ 因此，无论是为现世之利还是为身后之事而崇拜异教的神祇，都是可笑的。^⑦

第二，就神学思想而言，异教是自相矛盾、荒唐可笑的，^⑧ 不过是欺骗大众的工具。^⑨ 大学者瓦罗（*Varro*, 116 BC—27 BC）将罗马异教的神学分为三个类型，即诗人的神话神学、哲学家的自然神学与民众的公民神学。^⑩ 奥古斯丁指出，无论哪个类型的神学，都是荒唐的、错误的。^⑪

第三，在道德的层面上，罗马异教的神祇是荒淫、邪恶的，起了破坏性的作用。在道德这个关键的问题上，奥古斯丁对罗马异教提出了最严厉的批判。异教的神祇“最厚颜最不净最无耻最无益最肮脏”，^⑫ 它们不但无助于改善罗马人的道德生活，从不给予任何道德操守上的要求，^⑬

① R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 28—29.

② 需要指出的是，出于论辩的需要，《上帝之城》所批判的“异教”不完全是当时残存的罗马宗教。在相当大的程度上，奥古斯丁的重点批判对象是过去的罗马宗教。对此之分析，请参看 Ernest L. Fortin, “Augustine and Roman Civil Religion: Some Critical Reflections,” *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 26 (1980), pp. 252—256.

③ *DCD*, 3. 1: “qualia sunt fames morbus, bellum exspoliatio, captiuitas trucidatio, et si qua similia iam...”

④ *DCD*, 3. 1, 4. 2. 对于这两方面的灾祸，《上帝之城》第 2、3 卷分别集中地作了讨论。

⑤ *DCD*, 1. 2—1. 4, 3. 2—3. 8. Cf. *Sermo* 81, 9.

⑥ *DCD*, 3. 17: “Vbi ergo erant illi dii...Vbi errant...”

⑦ *DCD*, 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。

⑧ *DCD*, 4. 8—4. 32.

⑨ *DCD*, 3. 4, 4. 27, 4. 31—4. 32.

⑩ *DCD*, 6. 5. Cf. *DCD*, 4. 27.

⑪ 《上帝之城》第 6—7 卷主要致力于批判公民神学与神话神学，第 8—10 卷则主要批判自然神学。

⑫ *DCD*, 2. 27: “...petulantissimam inpurissimam inpuidentissimam nequissimam inmundissimam...”

⑬ *DCD*, 2. 4, 2. 6, 2. 21—2. 23, 2. 25.

反而为罗马人提供了邪恶的榜样。^① 奥古斯丁将罗马异教对国家的危害概括为,“当那共和国因恶的道德而趋于毁灭时,他们的诸神无一举动以引导或改正道德,以防其毁灭;相反,它们对道德之沦丧与腐朽推波助澜,以使其毁灭。”^②

第四,在本质上,异教所崇拜的或是魔鬼和恶灵,^③ 或是死去的凡人。^④ 或者说,魔鬼利用了死者的亡灵,欺骗人们将自己当作神来崇拜。^⑤ 在奥古斯丁看来,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。^⑥

驳斥罗马异教既是《上帝之城》的直接写作目的,^⑦ 又是该书前10卷的重心。对于罗马异教的虚伪性,奥古斯丁以无比辛辣的文笔提出了毫不留情的批判:“确实,当那些灾祸发生时,神灵的祭坛还燃着阿拉伯的薰香,鲜花的花环散发出芬芳,祭司显赫,神殿辉煌,供奉、赛会、迷狂在庙宇中不断;就在此时公民为公民而血流如注,不仅流在别处,还流在了诸神的祭坛上。”^⑧

总之,在信仰的层面上,异教使罗马人陷入魔鬼的统治之中;在道德的层面上,异教败坏了罗马人的德性。在奥古斯丁看来,罗马人具有较好的道德禀赋,^⑨ 但长期以来深受魔鬼的蒙蔽。正因为罗马国家与异教之间存在“难以消解”的密切联系,^⑩ 虽然它在所有的民族中最为荣耀,^⑪ 罗马人的德性仍然不是真正的德性,罗马本身仍是“地上之城之首”,它的共和国也实现不了真正的正义。^⑫ 归根结底,罗马帝国的根本局限植根于它与异教的密切联系。

在奥古斯丁心目中,在本质上罗马异教是对魔鬼的崇拜,唯有基督教才是真正健康的信仰。

① 奥古斯丁对此的批判主要见于《上帝之城》第2、6、7卷。

② *DCD*, 2.23: “Illa igitur res publica malis moribus cum periret, nihil dii eorum pro dirigendis uel pro corrigendis egerunt moribus, ne periret; immo deprauandis et corrumpendis addiderunt moribus, ut periret.” Cf. *DCD*, 2.14, 2.25.

③ E. g. *DCD*, 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.

④ E. g. *DCD*, 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.

⑤ *DCD*, 7.18, 7.33, 7.35.

⑥ E. g. *DCD*, 2.28—2.29, 4.25, 5.18, 7.33.

⑦ Augustine, *Retractationes* (in *CCL*, vol. 57, pp. 5—143), 2.43.1.

⑧ *DCD*, 3.31: “Certe quando illa mala fiebant, calebant arae numinum Sabaeo thure sertisque recentibus halabant, clarebant sacerdotia, fana renidebant, sacrificabatur ludebatur furebatur in templis, quando passim tantus ciuium sanguis a ciuibus non modo in ceteris locis, uerum etiam inter ipsa deorum altaria fundebatur.”

⑨ *DCD*, 2.29: “...quid in te laudabile naturaliter emine...” (“……按天性在你身上有某种值得赞美的……”)

⑩ Rudolph Arbesmann, “The Idea of Rome in the Sermons of Augustine,” *Augustiniana*, vol. 4 (1954), p. 305.

⑪ *DCD*, 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备受荣耀。”)

⑫ *DCD*, 2.21, 19.21.

他坚信，基督教的上帝是天地万物的创造者和主宰者，^① 是人间一切福祉的赐予者。^② 在他看来，包括这个罗马人的“帝国”在内，世间的一切国家、一切统治都是上帝所赐予的。^③ 因此，在信仰与道德之间存在必然的联系，真正的德性必须以正确的宗教信仰为基础。^④ 与异教神祇的邪恶放荡形成鲜明对比的是，基督教的上帝始终不渝地教诲着有益的道德，促使统治者和人民都一心向善。^⑤ 按照这种逻辑，唯有基督教才能为整个国家与社会提供一个以真信仰、真德性为基础的伦理基础；唯有基督所治理的“上帝之城”才能成为一个真正正义的国度。^⑥ 正因为如此，奥古斯丁才会不遗余力地写成《上帝之城》这部“艰辛的巨著”（magnum opus et arduum），^⑦ 竭力劝说罗马人放弃对异教神祇的崇拜，投身于真正的宗教与德性，从而迎来真正的福祉。^⑧

五 结论：尘世之中的罗马帝国

准确地说，《上帝之城》并无意否定罗马帝国本身。正如奥马拉所论，奥古斯丁所攻击的其实不是罗马，而是罗马人对异教神祇的崇拜。^⑨ 对于罗马这个肉身上的祖国母亲，他不乏情感上的关切和期待。^⑩ 更何况，这个帝国已经走上了基督教化的不归路，服从于基督之名而压迫异教。^⑪ 虽然奥古斯丁常常将国家视为“地上之城”的代表，但“地上之城”的性质并不是罗马帝国作为一个国家的本质。因此，罗马确实在一定程度上具有向善的可能性，有能力在“耶路撒冷”与“巴比伦”之间做选择。^⑫ 在某种意义上，奥古斯丁时代的罗马帝国已经成为一种“基督教之治”。^⑬

与此同时，奥古斯丁也无意与热情讴歌罗马的“帝国神学”保持距离。他清醒地认识到，

① DCD, 7. 29—7. 31, 12. 26.

② DCD, 4. 23, 4. 25.

③ DCD, 4. 33, 5. 11—5. 13, 5. 15—5. 19, 17. 16—17. 17. 奥古斯丁强调，无论君士坦丁与狄奥多西这样的基督教贤帝，还是像尼禄那样迫害基督徒的暴君，他们的统治权力都来自基督教的上帝，见 DCD, 5. 19, 5. 21, 5. 24—5. 26.

④ DCD, 5. 19, 19. 4, 19. 25.

⑤ DCD, 2. 19, 2. 28, 4. 3, 5. 24—5. 26, 14. 28.

⑥ DCD, 2. 21, 19. 23.

⑦ 语出 DCD, 1. praef.

⑧ DCD, 2. 29, 22. 22.

⑨ John O'Meara, *Charter of Christendom*, pp. 104—105.

⑩ *Sermo* 105, 7. 9: “Manet civitas quae nos carnaliter genuit, Deo gratias. Utinam et spiritaliter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem…” (“在肉身养育了我们的城依然存在。赞美上帝！多么盼望它能在精神上重生，与我们一起跨入永恒……”)

⑪ 奥古斯丁的相关论述如：*De consensu euangelistarum* (in CSEL, vol. 43, pp. 1—418), 1. 21: “…et Romanum imperium…per Christum regem suo nomini subiugavit adque ad euertenda idola…” (罗马帝国……已服从于君王基督自己的名并捣毁偶像)；*De catechizandis rudibus* (in CCL, vol. 46, pp. 121—178), 27. 53: “…regesque ipsos terrae, qui antea persequabantur Christianos, iam Christi nomini subiugatos.” (“……原来迫害基督徒的地上的君王们自己，亦已服从于基督之名。”) DCD, 18. 50: “…ipsique reges…ei nomini salubriter subderentur…et falsos deos inciperent persequi…” (这些君王……向他的名俯首……并开始迫害伪神……)

⑫ Donald X. Burt, *Friendship and Society*, pp. 120—121.

⑬ *Contra Faustum Manicheum*, 22. 60; *Ep.* 87, 8; *De gratia Christi et de peccato originali*, 2. 18.

罗马始终只是一个尘世中的国家,始终不可能完全消除“地上之城”的性质。虽然罗马的基督教化已经使“地上之城”的色彩有所淡化,但帝国决不可能像教会那样,成为“上帝之城”在地上的显现。虽然奥古斯丁无比热切地期待全体罗马人都能皈依基督教,但他也清醒地认识到,多数人总是不会听从教会的教导,因此这个国家对基督徒来说必定是不完美的。^①在根本上,他相信只有少数人才能得救,而多数人都将成为上帝的弃民。^②因此,包括罗马帝国在内,所有的国家都注定不可能完全割断与形形色色之“异教”的联系,不可能上升到“永生之巅”。^③因此他相信,让罗马“在精神上重生,与我们一起跨入永恒”,^④就只能是罗马人的美好却虚幻的祝愿。

在马库斯式的“尘世神学”看来,罗马帝国在奥古斯丁眼中具有一种“世俗性”。问题在于,“世俗”论虽然表达了罗马在他眼中的两面性,却忽视了他旗帜鲜明的宗教立场。在奥古斯丁看来,这个“尘世”无疑具有善恶并存的两面性。然而,对这一现实的无奈承认,并不意味着他就甘愿在价值判断上采取一种世俗、中立的立场。准确地说,奥古斯丁认为,作为一个尘世中的国家,罗马帝国虽然正在基督教化的道路上疾步前行,却依然只是一个基督教上帝与异教神祇不断相争的战场。尽管这个基督教化的国家有可能取得一定的进步,但它仍然只是一个与各种“伪神”崇拜藕断丝连的地上之国。

换言之,罗马有可能淡化“地上之城”的性质,却不能完全消除这种性质。这种认识为奥古斯丁的罗马观提供了基本的张力。因此,对于罗马帝国,他的感情是深沉而不盲目,他的态度是重视而不迷信。410年,当罗马城陷落的噩耗传来时,奥古斯丁深知自己不能因“罗马帝国被夺其首”,“整个世界在一座城中毁灭”而“沉默无声”。^⑤在应时而作的数篇布道辞中,他阐明了自己对于罗马帝国的基本立场。一方面,他同样殷切地期望罗马能够经受住灾难的打击,虽然受到惩罚,却不会毁灭。^⑥另一方面,直面罗马的灾难,他依然坚决地捍卫“基督教时代”的意义,驳斥异教徒对基督教的质疑。^⑦他相信,“一切地上之国都有尽头”;^⑧虽然罗马帝国的

① DCD, 2. 19: “Cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuvenes et uirgines, seniores cum iunioribus, aetas omnis capax et uterque sexus... exactores ipsi atque milites; et terras uitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et uitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet. Sed quia iste audit, ille contemnit, pluresque uitis male blandientibus quam utili uirtutum asperitati sunt amiciores; tolerare Christi famuli iubentur... etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam...” (“若地上的君王与全体人民、地上的首领与一切审判官、少年与贞女、老人与孩童,无论年龄与性别……哪怕税吏和士兵,都听从和遵照它关于正义与美德的诫命,共和国就会在今生中以自身之福装点大地,上升到永生之巅,在至福中治理。但由于有人听了,有的不听,多数人喜欢恶德的诱惑而非有益的严格德性。基督之仆要遵命忍耐……这极恶甚至是极可耻的国家,若有必要……”)

② DCD, 13. 23, 20. 21, 21. 12.

③ DCD, 2. 19.

④ *Sermo* 105, 7. 9: “Utinam et spiritaliter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem.”

⑤ “...immo Romani imperii truncatum caput... in una Urbe totus orbis interiit, obmutui et humiliatus sum...”这是哲罗姆用以描述自己的悲痛心情的话语,见 *Commentaria in Ezechielem* (in *PL*, vol. 25, cols. 15—490), 1. praef.

⑥ *Sermo de excidio urbis Romae* (in *CCL*, vol. 46, pp. 249—262), 1. 2, 7. 8; *Sermo* 81, 9.

⑦ 除《上帝之城》第1卷外,尤请参看 *Sermo* 296, 6—12.

⑧ *Sermo* 105, 8. 11: “finis erit terrenis omnibus regnis.” Cf. *Enarrationes in Psalmos*, 61. 8: “Terrena omnis respublica, quandoque utique peritura; cuius regnum transiturum est, cum veniet illud regnum de

地位与作用极其重要，但它毕竟只是尘世中的一个国家，而尘世中的一切都不可能永恒：“天地要废去。上帝亲自造的都要废去，何况罗慕路斯所建的呢？”^① 因此，作为一种追求永生的宗教，基督教只能以天上的“上帝之城”为终极目标，不可对尘世中的罗马帝国寄予过分的期望。正如此，作为基督徒，唯一的出路只能是“将希望坚定于上帝，渴望永恒，期待永恒”，^② 以信仰为念来超越这个不完美的尘世：“地上之国总是无常……而他（基督）的统治却没有尽头。”^③

无论如何，“尘世”的观念为奥古斯丁的罗马观与国家观规定了最基本的语境。不同于马库斯的学说，奥古斯丁的“尘世”不是一个价值中立的世俗领域，而是一个“诸神”长期纷争的战场。在奥古斯丁看来，罗马帝国虽然能够服务于传播基督教信仰的使命，但作为一个尘世中的国家，“地上之城”的性质依然不可避免，某种意义上的两面性依然是它的宿命。

总之，我们能够从奥古斯丁的罗马观中得出两条基本的结论：第一，奥古斯丁不相信罗马帝国有可能摆脱尘世之国的根本属性，因而认为它必然具有善恶并存的两面性；第二，他的罗马观与国家观同样是以“尘世”的观念为语境的，因而二者具有内在的一致性。在根本上，奥古斯丁既较为充分地肯定了包括罗马在内的政治社会的重要性，又断然拒绝了对任何国家的神化。可以说，他的立场为基督教的政治传统开辟了既不否定国家、又不讴歌国家的“第三条道路”。

〔作者夏洞奇，讲师。复旦大学历史系 200433〕

（责任编辑：舒建军）

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……”）

① *Sermo* 105, 7. 10: “Coelum et terra transient. Transient quae fecit ipse Deus; quanto citius quod condidit Romulus? Cf. *Sermo* 81, 9.

② *Sermo* 105, 8. 11: “Figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna expectate.”

③ *Sermo* 105, 7. 9: “Habent mutationes terrena regna…Et regni eius non erit finis.”

businessmen in the tea trade. It was set up before the War against Japanese Aggression (1937–1945). When the war broke out, the Chinese government decided to control the trade in important agricultural and mineral products in order to guarantee barter exchange. In the meantime, the state decided to increase the capital of and re-structure the China Tea Firm by compulsorily buying all shares held by private businessmen and local governments, and increasing government input. Monopolizing the purchase, storage, transport and marketing of the nation's tea business, the China Tea Firm thus became an important tool in the wartime state monopoly of domestic and foreign trade.

“Habent Mutationes Terrena Regna”: Augustine on the “Romanum Imperium”

XIA Dongqi (132)

As an outstanding Christian thinker of the late Roman era, the attitudes of Augustine of Hippo to the Roman empire had exemplary significance for the history of the Western political ideas. In *City of God* and other writings, he refused to deify the empire despite his positive appraisal of its achievements and position, seeing it simply as a state in *saeculum* in which a duality of good and evil constantly coexisted. Augustine's view of Rome was rooted in the concept of *saeculum* in his historical theology, and is inherently consistent with his view of the State.

Research Notes

Regulations Concerning Imperial Decrees and Related Terms in the Tang and Song Dynasties: An Examination SHEN Xiaoxian and GONG Yanming (148)

Review Articles

Disparity, Focal Concern and Solution: The Political Economics of Serfdom LI Yunfei (156)

A Study of Perry Miller's Thoughts on Puritanism ZHANG Mengyuan (172)