

神圣的呼唤

张荣 / 著

奥古斯丁的宗教人类学研究





ISBN 7-5131-0270-2
B·19 定价：16.00元

责任编辑：郝建国

封面设计：赵 谦

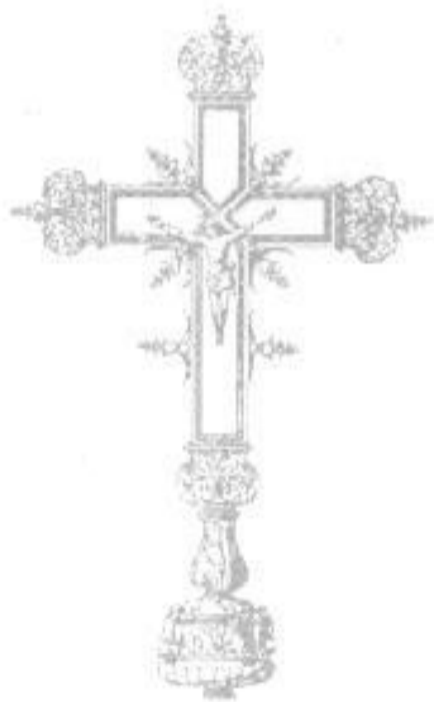
中央民族大学图书馆

神圣的哑

奥古斯丁的

C912.4/46

木 / 著



河北教育出版社

前 言

奥古斯丁是教父哲学集大成者，也是基督教哲学奠基人，他的哲学是希腊理智主义和基督教信仰的综合。在他看来，基督教是真正宗教和真正哲学的统一。从这一前提出发，他一方面继承了希腊哲学，特别是新柏拉图主义学说，继续发扬理智思辩传统，对基督教信仰进行了全方位的系统论证；另一方面，他又以改造希腊理智主义为己任，试图通过批判希腊乐观主义理智论，建立一种新的思维模式。他采取的方法是调和理性与信仰。在他看来，希腊哲学的总特征是将理论思辩与人的现实命运割裂开来，其表现便是自巴门尼德以来“真理之路”与“意见之路”的对立，这种对立所导致的直接后果便是忽视信仰在认识中的重要作用，因此，希腊哲学的爱智慧、尚思辩，学以致知传统在亚里士多德以后开始衰落了。到了晚期希腊罗马时代，随着社会政局的急剧变化，先前的那种清朗、自然、乐观情调不见了，代之

而起的便是理智独断论的“日落西山”和怀疑主义的勃兴。而这两种对立的思潮又是希腊极端理智主义合乎逻辑的发展结果。奥古斯丁从批判理智独断论和怀疑论入手，揭示出希腊理智主义的局限性，并指出其原因在于信仰的缺乏。在他的论证中表现出对人类生存处境及命运的极大关注。本书从这一角度出发，力图勾勒出一幅人类学意义上的奥古斯丁画像。

他的人类学与哲学在思维方式上是合一的，即都坚持从人与上帝的关系这一问题出发，对人类历史命运、上帝的全知、全能与全善进行思考。所不同的是，他的哲学旨在论证基督教教义的合理性，因此并不把人的问题作为最主要的思考对象，他的哲学论证是直接为神本学服务的。而我们所理解的他的人类学与此不同，人的生存处境、历史命运问题成为人类学最主要的研究对象和基本内容，他的创世说、光照论、恩典说、救赎论等神学理论是为解决这些问题服务的，人作为人类学的主要研究对象应受到格外重视。理解这一点，是我们塑造奥古斯丁人类学的关键。

然而，这并不意味着，在他那里，除了哲学之外还有一个人人类学。事实上，人类学仅仅是一种角度，本书就是从这一角度出发理解、诠释奥古斯丁的理论。这种“诠释”所形成的人类学仅具有相对独立的意义。正如他的哲学必然受制于其神本学立场一样，他的人类学也必然受神本学立场的制约。正是在这个意义上，我们一方面肯定他有人类学这一思考路向，试图构造出这一理论体系，并说明，这是他对希腊人学思想的继承和改造。另一方面，我们也以“否定人类学”命名奥古斯丁的人类学，以揭示这种人类学与希腊理智

主义、文艺复兴以来人本主义的根本差异。这种差异恰恰构成了奥古斯丁人类学的特有品质，同样构筑了他在人类思想史上的独特地位。希腊理智主义人学思想与希腊朴素唯物论一样，在人的问题上，也具有朴素、自发的性质，这表现为理智人的自主、自足与自由“三自”品格。希腊人学具有重视人的精神价值的传统，为奥古斯丁进行人类学思考提供了重要的基础。奥古斯丁不仅将它继承下来，发扬了苏格拉底的自我认识、自我审视精神，而且将这种精神从传统的知识论领域转向存在论领域。他以寻求人的“内在经验的确定性”为契机，批判了晚期希腊的理智独断论和怀疑论。在他看来，这两种理论思潮的出现是希腊人学自主、自足、自由品格由朴素、自发发展为自负所导致的必然结果。所以，奥古斯丁对希腊人学的批判旨在继承和改造这些品格，在信仰基础上，建立起基督教人类学的新型品格，即与自主、自足、自由相反的“他主、缺乏、服从”。显而易见，奥古斯丁的人类学是对希腊“肯定人学”思想的一次变革，由肯定转向否定，他的人类学是否定的人类学。由于这种否定人类学以信仰改造理智，扩大理解的范围，并且将信仰、理解与人的生存问题紧密联系起来，虽然受神本学制约，表现出“否定的”意味，但恰恰通过这种否定而将希腊朴素、（自发的）自主、自足、自由意识发展为主动、自觉的服从意识，这同样是人学发展史上的必然环节。在这个意义上，奥古斯丁是原有理论形态的终结者，新理论形态的奠基人。

另一方面，奥古斯丁所处的时代是基督教由朴素向理论化过渡的时代，他以教父哲学集大成者的身份对以往的基督教教义进行系统的总结，构造出一个完整的基督教哲学体

系，从而规范了整个中世纪哲学发展的基本路向，与阿奎那一起成为中世纪哲学的两位导师。他所处的时代特征与理论形态，以及世界观都注定了他与文艺复兴以来西方人本主义者之间存在着更为深刻的分歧。尽管文艺复兴时代的人文主义者神本立场尚未有根本动摇，但他们渴求解放，倡导个性自由的努力开辟了一个新的时代，他们要恢复并复兴希腊人学中的那种自主、自足与自由的精神，在历史上形成了人学发展的又一高峰。这一情形在后来的启蒙运动及其以后，得到了进一步延续，而且在理论思维方式上，由于笛卡尔的卓越贡献，在理论上确立了主体概念从而以理性主义取代了中世纪信仰主义的统治地位。近代人本主义与希腊自发的朴素人学思想相比，其自主、自由以自我意识为归依，因此是“否定之否定”，它不仅是对奥古斯丁“否定人类学”的一次否定，而且与希腊人学相比，是更高级的“肯定人类学”。由此可以看出，奥古斯丁的否定人类学是由希腊人学向近代人本主义人学发展的中间环节。肯定——否定——否定之否定，这一思维发展规律同样适用于由古希腊人学、经奥古斯丁人类学、到近代人本主义三种理论形态的发展历程。

奥古斯丁的否定人类学与近代人本主义的本质差异并不意味着奥古斯丁的理论与后世的联系就此中断，相反，他对后世的影响一直若隐若现，除了对近代的笛卡尔、帕斯卡尔、马勒伯朗士、莱布尼兹的影响外，奥古斯丁的否定人类学与现代西方人本主义思潮之间存在着更内在的联系。他的“内在经验的形而上学”^① 与现代西方非理性主义的人本主

^① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆1987年版，第370页。

义思潮有惊人的相似。他对人的内心世界的剖析，对生存处境即死亡与痛苦的描述，对意志、欲望概念的强调，对自由的渴望等等这些思想极易使人联想起存在主义、意志主义、生命哲学、弗洛伊德主义。这种类似其实早已反映在理性主义时代那些非主流哲学家的思想中，像帕斯卡尔、浪漫派、谢林（后期）、叔本华等人。这不仅说明西方思想从近代发展到现代有着内在的连续性，而且说明从古代到近代（包括现代）的发展同样具有连续性。奥古斯丁人类学的深刻意义恰好表明他在思想史上占据了独特地位。正如 W·蒙哥马利所说的那样，他是“第一个现代人”。^①

他的现代意义不止于此。如果说，西方近现代以来的人本主义由于否定神本、肯定人本而成为肯定意义上的人学，那么，人本主义发展到极端便导致了“人类中心论”，“人类中心论”的弊端已众所周知，对人类社会的发展，人与自然的和谐共处带来了诸多问题。奥古斯丁的“否定人类学”无疑具有消解人类中心论及其弊端的重要作用。在他那里，存在即服从，人服从上帝意志就有真正自由，背叛上帝意味着不自由，与死亡、痛苦为伍。他认为，人的自由是有限度的，即只有服从的自由。原罪后的人类受上帝末日审判这一必然法则的控制，人无力自救，上帝救赎人类。奥古斯丁的人类学尽管对人类自由意志的反叛行为持批判否定态度，强调存在即服从，但他正是通过这种批判力图解决人的生存面临的“自由之缺乏”这一困境，自由同样是奥古斯丁为之殚思竭虑的核心问题。他对反叛行为的批判，他对确定性和确定感

^① W·蒙哥马利：《奥古斯丁》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 1 页。

的寻求，以及他的深刻反省、忏悔，对信、望、爱德性作用的充分论述，均表明他从未放充对自由境界的渴求，他对终极价值、永福、内心安宁和社会和平的关注都与真正的自由相关。奥古斯丁所谓的真正自由是指服从上帝的自由，与反叛相对，只有服从上帝，人才能够生存、实现其存在的全部意义和价值。奥古斯丁的“存在即服从”这一主题思想充分表明了他的否定人类学所独具的深度和广度。上帝对人的生存而言，就是一种必然性，人只有认识了它，才能拥有生存的自由。从广度上看，他的这一思想不啻是对希腊理智主义的自负这一局限性的批判，而且从后来历史发展的实践看，这一思想具有深刻的预见性，具有重要的现实意义。

奥古斯丁所处的时代是古罗马帝国社会政局动荡不安的年代，人们饱受战争创伤，生存处境艰难。他对社会历史和个人生活的敏锐观察和感受促使他对人类历史命运作出形而上学的思考。这正是他的人类学产生的社会历史背景，正如现代存在主义的产生与两次世界大战对人精神世界的巨大影响密不可分一样。在这个意义上说，奥古斯丁的人类学其目的还是要解决人的实际问题，尽管它受神学本位的局限而具有否定性。而且，只要我们揭开它的神学外壳，不难发掘出其中蕴含的合理思想成分，并且对分析当代中国人所面临的生存处境、社会精神现象具有一定的借鉴意义。当代中国人（年轻一代）虽然没有战争经历的创伤，但随着市场经济改革的深入，原有的生活观念、价值观念、人生信条均发生着深刻的变化，一时间，人们的内心或多或少地出现了“失重”现象，各种个人主义、拜金主义，以及浮躁、短视、焦虑现象已“见怪不怪”，人与人之间的关系变得冷漠，甚至

见利忘义、明哲保身、见死不救、麻木不仁等等不良社会风气开始蔓延。尽管这是市场经济改革过程中出现的“偶然事物”，尚不构成“时代精神”，但毕竟是负面现象，值得深思。在这些现象的背后，是人们对精神价值、崇高和神圣的淡漠，是一种“缺乏”。可以说，当前社会所面临的种种问题都或多或少地与此相关。“呼唤神圣”理所当然地应该成为社会主义精神文明、道德建设的基本要求。在这个意义上，奥古斯丁人类学中所蕴含的对精神价值的重视，对永恒和神圣的渴望和追求，这些思想对当代中国人而言仍是倍感亲切的。当然，呼唤神圣不等于信仰基督，也不等于服从上帝，其意义在于：人们在自由实现人生价值，追求现实物质利益的同时，不应当只顾自己，不顾他人，忘了自己的责任和义务，放弃做人的尊严，更不该忘记人还有其崇高、神圣的一面，对永恒的无限追求是人生中最宝贵的。所以，奥古斯丁的人类学对我们树立正确的人生观和价值观，树立远大理想和抱负，对完善我们的人格都具有重要的借鉴价值。本书最初的写作动机即在于此。

本书的主旨在于说明：奥古斯丁的人类学是对希腊理智主义人学思想的改造，他的信仰主义人类学是不同于理智主义的独特思维模式。就奥古斯丁的人类学而言，其主旨在于揭示罪恶的起源，指出人弃恶从善的道路，并以此为人类自由设定界限。存在即服从便是结论。就其内容来看，包括以下几个方面的问题：首先，关于人的堕落及其原因。这是他对原罪的分析 and 批判，人类的起源与人的堕落相关。其次，人类的有限性问题。这是对人类现实生存处境及样态的分析。认知的有限性、伦理的自爱、信仰的缺失是人类有限性

的三个表现。再次，人类自我理解问题。其中包括奥古斯丁对幸福的理解，信仰与理解的关系，还有他的认识论。在他看来，人类认识若没有上帝的光照是无法获得永恒真理的，同样，人类无法自己救自己，人凭自身的力量不能拥有上帝，无法超越自身有限性，人的永恒幸福来自上帝。第四，是人类得救问题。奥古斯丁坚持了上帝决定论立场，否定人凭自由意志和事功可以得救的观点，他对道成肉身的理解表明了其神本学立场，但他对信、望、爱德行的论述，又在一定程度上肯定了人主观努力的积极意义。第五，人类社会的理想与现实。通过对传统政治哲学的批判，指出人类正确的生活方式，理想的国家只能依靠“永恒法”来治理，进而阐明了教会与国家的关系。最后，人类学与奥古斯丁主义，从奥古斯丁哲学的历史命运中把握其人类学思想的本质特征及其意义。从本书的结构看，由前言、正文、结束语等部分构成。

前言 这是对奥古斯丁宗教人类学理论及其意义的概括。

第一章——思想渊源。本章分三节，主要分析了奥古斯丁人类学形成的理论渊源，包括希腊人学思想，希伯莱人文精神和早期教父的思想。奥古斯丁人类学是希腊理智主义人学和基督教学说的综合。

第二章——时代、生平与著述。本章分为两节，介绍了奥古斯丁人类学思想的时代背景、思想成长过程以及主要著述情况。

第三章——人类历史的起源。本章分为三节，从人的受造、堕落及其处境几个方面，分析了奥古斯丁关于人类历史

起源于人对上帝的背叛这一观点。

第四章——人类的有限性。本章分为三节，从认知的自负、伦理的自爱和信仰的缺失三个方面，阐明了奥古斯丁关于有限性是人类存在的样态这一论点。

第五章——人类理解之路。本章共分两节，分析了奥古斯丁的幸福观、信仰与理解的关系，重点论述了他的认识论。本章包括三个观点：幸福就是拥有上帝；信仰是赞同的思考；人的认识能力分为外感觉、内感觉和理解三种，人的理性是人的最高认识能力，但若没有上帝的光照，人无法获致永恒的真理。

第六章——人类的得救。本章分为两节，论述了奥古斯丁的救赎观、德性观，阐明了奥古斯丁关于人的得救取决于上帝恩典，人的得救是预定的这一论点。

第七章——宗教乌托邦。本章分三节，从基督教生活、国家与法、教会与国家三个方面，分析了奥古斯丁对传统社会政治哲学的批判以及他的目的论历史观。

第八章——人类学与奥古斯丁主义。本章分三节，对奥古斯丁主义的命运作了回顾与展望，并揭示了奥古斯丁人类学的实质及其意义。

结束语 这是对奥古斯丁人类学思想的总结和评价。奥古斯丁的否定人类学是由古希腊人学向近代文艺复兴以来的理性主义人本学（肯定意义上的人学）发展的中间环节。

目 录

1	前言
1	第一章 思想渊源
1	第一节 希腊人学思想的变迁
2	一、前柏拉图时期的人学思想
5	二、柏拉图——亚里士多德的人学思想
11	三、斯多亚——新柏拉图主义的人学观点
17	第二节 希伯莱人文精神
18	一、《旧约》中的人学思想
20	二、《新约》中的人学思想
23	第三节 斐洛和早期教父的人学思想
23	一、斐洛对犹太教与希腊哲学的调和
24	二、德尔图良和奚普里安的思想
26	三、亚历山大学派的思想
29	第二章 时代、生平与著述
30	第一节 尼西亚会议
33	第二节 奥古斯丁的人生经历
34	一、少年奥古斯丁的故事
36	二、迦太基求学时期
38	三、思想的转折点——米兰花园的精神危机

42	四、皈依基督教直至去世
45	第三章 人类历史的起源
46	第一节 人的本性
46	一、“Creatio ex nihilo”（无中创有）
50	二、人的本性
53	第二节 人的堕落
54	一、原罪的产生
59	二、堕落后的处境
63	三、罪恶的本质及原因
68	第三节 人类历史的开端
68	一、两种人的学说
70	二、人间城的形成
77	第四章 人类的有限性
78	第一节 认知的有限性
78	一、希腊理智主义的局限性
82	二、希腊怀疑论的意义
88	三、Si fallor, ergo sum
93	第二节 伦理的自爱
94	一、自爱的来源
96	二、自爱的表现
100	三、自爱的本质
107	第三节 信仰的缺失
107	一、对摩尼教的批判
112	二、对异教徒的批判
114	三、对贝拉基主义的批判

119	第五章 人类理解之路
120	第一节 幸福
120	一、幸福就是拥有上帝
128	二、关于上帝的证明
132	第二节 寻求上帝与认识
132	一、信仰——赞同地思考
138	二、灵魂
144	三、感性认识
150	四、光照论（理性认识）
163	第六章 人类的得救
163	第一节 救赎的分析
164	一、人类的得救是预定的
171	二、论“道成肉身”
176	三、人类的得救取决于上帝的恩典
183	第二节 论信、望、爱
184	一、信德及行为
190	二、望德及行为
195	三、爱德及行为
201	第七章 宗教乌托邦
202	第一节 基督教生活方式
203	一、两种人生态度
207	二、自然人与精神人
210	三、道德与社会秩序
216	第二节 国家与法
216	一、上帝之国与人间之国
219	二、永恒法与世俗法

223	第三节 教会论
223	一、教会
225	二、教会与罪之赦
228	三、教会与国家
235	第八章 人类学与奥古斯丁主义
235	第一节 奥古斯丁主义的特征
236	一、恩典与爱的优先性
239	二、“内在经验的形而上学”
243	三、理论与实践的合一
247	第二节 奥古斯丁主义的命运
247	一、对基督教信仰的哲学论证与辩护
249	二、笛卡尔唯心主义对奥古斯丁主义的篡改
252	三、本体论主义对奥古斯丁主义的背离
256	第三节 奥古斯丁主义的意义
256	一、奥古斯丁与笛卡尔的本质区别
260	二、奥古斯丁与托马斯的区别
263	三、奥古斯丁主义的纯洁性及其恢复
269	结束语
278	附录一 奥古斯丁年表
281	附录二 主要参考文献
288	后 记

第一章 思想渊源

在奥古斯丁人类学思想的形成过程中，古希腊人学思想是首要的方面，它为奥古斯丁提供了直接的参照，他继承了希腊先哲的思辩传统，又扬弃了其理智主义，提出了自己信仰主义的人类学观点。其次是希伯莱的人文精神，他利用了《圣经》中的人学思想因素，通过与希腊哲学的结合，从而为他的论证提供了基础。最后是早期教父的思想，这是奥古斯丁人类学思想的直接来源。

第一节 希腊人学思想的变迁

希腊哲学以自然为中心，无论是泰勒斯，还是亚里士多德，都探讨宇宙万物（包括人）的本原问题，从伊奥尼亚学派的有形本体论，到新柏拉图主义的神秘流溢说，均离不开宇宙的生成这一主题。与此同时，希腊哲学中也包含了对人自身的深切思考，人

学思想极为丰富。自然 Physis 一词既包括着不待外力生成的宇宙万物，也包括人的内在本性。世界万物是大宇宙，人是小宇宙。像赫拉克利特、智者派、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、斯多亚派、新柏拉图主义，不仅对哲学的发展做出了不朽贡献，而且在人学思想史上占有重要地位。

一、前柏拉图时期的人学思想

赫拉克利特是西方历史上第一个明确提出要研究人的哲学家，他的格言是：“我已经寻求过我自己。”^①他认为，不先研究人自身的秘密而想洞察外界自然的秘密是不可想像的。E·卡西尔说：“赫拉克利特站在宇宙学思想与人类学思想的分界线上。”^②应当承认，人学的真正发祥地在智者派那里。与早期自然哲学家不同，智者派已经把人作为独立的研究对象纳入哲学思想领域。普罗塔哥拉的著名命题是最有代表性的，他说：“人是万物的尺度，存在时万物存在，不存在时万物不存在。”^③人是一切对象的标准。这一命题具有十分重要的意义。首先，智者派确信，现象是绝对的，在现象的背后并不存在什么更真实的东西，凡是与人相关的现象都具有绝对真实性，因为这类现象不仅仅是认识过程的伴生物，更是一种文化现象，作为人活动的发明或创造的产品，具有独一无二的性质。我们认为，这是对巴门尼德存在论的一种人学批判，因为，巴门尼德将现象视为非存在与存

① 《残篇》101. 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第52页。

② 卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第6页。

③ 柏拉图：《泰阿泰德篇》151E-152A，《古希腊哲学》第181页。

在相对立，由非存在不能获得真知识，只能形成意见，并认为意见是非真实的。所以，现象、意见、非存在作为同一层次的范畴而受到巴门尼德的拒斥，相反，智者派的这一立场显然是要通过现象的肯定而张扬人的非存在的一面，强调意见的重要性。其次，智者派强调指出，感觉是认识的主要来源，并承认感觉的相对性，“对我来说，事物就是对我所呈现的样子，对你来说，事物又是对你所呈现的样子，而你我都是人。……同样的风在吹，但有的人感到冷，有的人则不然。……现象和感觉是一致的。因而可以说，对于每个感知者来说，事物就是他所感知的那个样子。”^① 普罗塔哥拉的这种感觉相对主义观点到高尔吉亚那里发展为怀疑主义和不可知论，暴露出智者派现象主义人学的局限性。第三，智者派的人学还反映出人具有创造性品格这一思想观点。在普罗塔哥拉看来，人的德行像正义、勇敢等品格不是自然给予的或自发产生的，而是学会的。不仅德行如此，制度、风俗、法律也是一样，它们来自习惯，国家就是一种契约，一种立法的产物。这里隐含着对自然人和精神人的区分，它暗示，人的本质在于，在不断的自我创造中“成为你自己”。

智者派的人学思想洋溢着一种浓厚的人文主义气息，表达了西方哲人的社会理想。苏格拉底作为这一思想的宏扬者，更提哲学人学的根本命题，“认识你自己”（*gnothi sauton*），他要从哲学层面回答“人是什么”这一问题。他的调侃奠定了希腊人学思想的基本思维范式。E·卡西尔说：“在苏格拉底那里，不再有一个独立的自然理论或一个独立的逻

① 柏拉图：《泰阿泰德篇》151E-152A，见《古希腊哲学》第181页。

辑理论，甚至没有后来的伦理学体系那样前后一贯的和系统的伦理学说。惟一的问题只是：人是什么？……他所知道以及他的全部探究所指向的惟一世界，就是人的世界。他的哲学是严格的人类学哲学。”^① 西赛罗也据此认为，苏格拉底将哲学从天上带到了地上。在他看来，自然对象对人而言并无学习价值，只有从人本身才可能学有所获。因此，他着重考虑的是人的各种品质和德行：善良、公正、节制、勇敢等等，他试图通过探讨人的这些德行来探求人的本性，但他指出，我们绝不可能用探测物理事物的本性之方法来发现人的本性，因为，物理事物有客观属性，可以用经验观察和逻辑分析来描述，而人的世界是主观的、内化的、有思想的。因此，探究人的本性之方法只能是对话，只有凭借对话才可能获得对人性的把握，达到人与人的交流。苏格拉底从不试图对人及其本性进行正面界定，他对“人是什么”的回答往往是间接性的。因此，“认识你自己”与其说是一种人的认识和存在方式，毋宁说就是人本身：人应当是不断探究他自身的存在者——一个在他每时每刻都必须查询其存在状况的存在者。苏格拉底的这一命题颇具基督教的精神特征，人类生活只有在不断地自我省思、自我观照和自我否定中才能获得其价值。在柏拉图的《申辩篇》中生动地描述了苏格拉底的这种自我省思，他说：“……结果我发现，这个人虽然对许多人显得有智慧，但其实不然；因而我努力地向他说明，他自以为有智慧，但其实并没有智慧。……当我根据神的命令去考察时，我发现最有名声的人几乎是最缺乏智慧的，而另

^① 卡西尔：《人论》第7页。

外一些名气不大的人其实更有头脑。”^① 由“认识你自己”发展出“自知其无知”便是顺理成章的了。不仅如此，苏格拉底的这一命题还另见深义，那就是劝告人们确信，你是人而不是神，在人与神之间存在着绝对的界限，认识到这一点，对人而言是最大的幸福，也是至高的智慧。所以，他说：“先生们，只有神才是真正有智慧的。神谕的意思是说：‘人的智慧微乎其微，没有价值。’神并不是真说苏格拉底是最有智慧的，而只是用我的名字来作个例子，仿佛是说：‘人们啊，像苏格拉底这样认识到自己的智慧真正说来没有价值的人，才是最有智慧的。’”^② 苏格拉底就是通过这一思路来对人性进行把握的，这一问题及其解决方式都是理性主义的。正如E·卡西尔所说的：“人是一个对理性问题能给予理性回答的存在物。”^③ 的确，苏格拉底表现出非常自觉的理性精神，告诫人们认识到自身的有限性，这是深刻的自我意识。“自知其无知”并不意味着人性的悲观态度，相反，苏格拉底是积极的，他提出“德行即知识”的命题就肯定，人通过学习、探索就可以改变对“自己无知的无知”。由此可以看出，希腊人学从智者派到苏格拉底，都对人类知识的前景作出了乐观的估计，这种理智主义观点在后柏拉图时期（包括柏拉图）发展到顶峰。

二、柏拉图——亚里士多德的人学思想

柏拉图在苏格拉底之后，继续了对人性的理智思考。他

① 柏拉图：《申辩篇》20E-23C，《古希腊哲学》第204-205页。

② 柏拉图：《申辩篇》20E-23C，《古希腊哲学》第205-206页。

③ 卡西尔：《人论》第9页。

的独特之处在于：把对人的探索和对世界的探索紧密结合起来，提出并坚持了灵魂至上说。在柏拉图那里，人的感性生活和理智生活之间存在着绝对鸿沟，是不可弥合的，这种分离建立在他对两个世界的区分之上。在柏拉图看来，存在着可见世界和可知世界，人依肉体在可见世界中度其感性生活，因灵魂活在理智中。他将人的本质视为“使用肉体的灵魂”。从表面上看，柏拉图肯定肉体与灵魂的结合，但在实质上，他肯定灵魂，轻视肉体。在《国家篇》里，柏拉图将灵魂分为理性、激情和欲望三部分，并与智慧、勇敢和节制三种德行相对应。在《斐德罗》篇中，他又把灵魂比作两驾马车：理性是驭马者，激情是驯服的马，欲望是桀骜的马。在《蒂迈欧篇》中，又有不同的比喻。他认为，理性存在于身体的头部，激情在胸部，欲望在腹部。这些说法都在强调灵魂对肉体的支配地位。不仅如此，他强调指出，由于灵魂与肉体的结合，产生了理念自上而下的堕落。灵魂本来生活在理念世界（可知世界），只是由于有的灵魂活力不强，理性控制不了欲望，才导致了理念世界的沉沦，灵魂堕入肉体，人的生命也就诞生了。灵魂与肉体结合则生，分离则死便成了希腊人的生死观。

柏拉图是一位更广阔、更深远的伟大思想者，他不仅要说明万物和人的生成，而且要对人的认识作出自己的思考。基于灵魂不朽的观念，提出“回忆说”，他认为，灵魂原本是属于理念世界的，在堕入肉体之前就对理念世界有所观照，与灵魂的“前在性”相一致，人的知识也是与生俱来的，只是当人的灵魂堕入肉体后由于肉体的束缚才导致了

“无知”。因此，“学习就是回忆”^①。所谓回忆的过程，就是灵魂摆脱肉体的束缚，返回理念世界的过程。在柏拉图那里，虽然灵魂与肉体结合导致生命，但是，只有当灵魂摆脱肉体之后方可达到灵魂的不朽，肉体离开灵魂固然意味着死亡，但灵魂离开肉体则意味着再生，这就是灵魂的不朽生命。柏拉图由此出发，极力贬低肉体，认为肉体是灵魂的坟墓。人生的价值不在于追求肉体的满足，现世生命并无意义，精神生活、灵魂的不朽才是人应当追求的目标，正如西赛罗所说，“热爱智慧者的一生是准备死的一生（ommentatio mortis）”^②。将哲学与死亡联系，死与认识结合，是自苏格拉底以来，西方文明所独具的。“认识你自己”与“记住：你将死去（memento mori）”是同义语。柏拉图与苏格拉底都试图寻求对人的普遍界定，苏格拉底仅仅揭示出人的特殊存在样态，因而极具个体意义，充盈着鲜活的生命色彩，而柏拉图在其后期著作《国家篇》等书中，明显地表露出其重一般、轻个别的理念论特征，因此对人的感性存在、个体价值一概加以贬抑，从而继巴门尼德以后，又一次将“意见之路”与“真理之路”绝对对立，使希腊人学的知识论特征发展到顶峰，而智者派、苏格拉底的实践、伦理特征弱化了。不过，柏拉图通过最高善将自己的思辩和理想国家与理想生活方式联系起来，充分表现了其理论联系实际的“哲学王”的理想。在他看来，思想不只是个人拯救的工具，也是拯救人类的武器，表现出柏拉图对人类理性力量的高度自信，他

① 柏拉图：《曼诺篇》80E-81E，《古希腊哲学》第251页。

② E·云格尔：《死论》，上海三联书店1995年版，第41页。

相信，人类凭借理性的力量就可以拯救自己及其社会，这是一种十足的知识论立场、理性乐观主义，也是“自力主义”的典范，L·斯蒂文森认为，柏拉图的这种人性论可归结为“哲人的统治”。^①

柏拉图的“创世说”也同样涉及人性问题。他在《蒂迈欧篇》中论述了宇宙及人的生成，提出了自己的创世论。他指出，世界是由匠师（demiourgos）创造的，它在创造时以理念为范型，将混沌的物质与空间相结合，可见世界就生成了，他说：“宇宙的创造者是观照哪类范型将它创造出来的呢？以自我等同，永远同一的事物作范型，还是以生灭不休的事物作范型？如果世界确实是完美的，创造者确实是善良的，那么很明显，他必定是观照那永恒的范型的。”^②也就是说，理念是范型，宇宙则是它的摹本。柏拉图认为，创造者之所以要创造一切事物及其他一切的原因，在于“神希望一切事物尽可能是善良的，没有邪恶”^③。鉴于这一目的论动机，神在创造宇宙万物及其秩序时，把理智放入灵魂，将灵魂置于肉体，这样一来，上帝的作品从本性上说，是完美无缺的。而人由可见世界返身回到理念世界，由肉体的人到精神人的提升也符合上帝创世的目的。在论及上帝创世的过程时，柏拉图认为，造物主先是创造宇宙万物，与此同时创造出时间，被造的世界虽然不是永恒的，但必须尽量与永恒的原型相似。时间是“永恒运动的影象”，可感世界中的一

① L·斯蒂文森：《人性七论》，商务印书馆1994年版，第36页。

② 柏拉图：《蒂迈欧篇》27D-43A，《古希腊哲学》第368页。

③ 柏拉图：《蒂迈欧篇》27D-43A，《古希腊哲学》第369页。

切都在时间中延续，出于时间度量的需要，创造主创造出各种天体；接着便创造了各类动物，天上的神，空气中的有翼动物，水栖动物，陆地动物。造物主最后创造出人的灵魂，其数目与星球一样多，在适当时，灵魂落入肉体便降生成人。“人是有肉体的灵魂”由此而来，人的身体则是造物主委托被造的神而创造的。这种间接创造肉体的观点为后来的普罗提诺所继承。

柏拉图尽管也谈到神的创世，但他并没有提出明确的时间概念，由于他把空间物体的运动作为度量时间的尺度，因而与后来基督教的创世说与主观时间论有原则区别。永恒与不变是希腊宇宙观的一般特性。在亚里士多德那里，这一情形也未改变。

亚里士多德是希腊哲学集大成者，不但发扬了爱智慧、尚思辩、学以致知的精神，也把人学思想提到了一个更广、更深的层面。按照古希腊传统的观念，人和神同时存在着，他不是受造物，也不是进化的结果，不承认原罪说，更不用说上帝救赎人类，不存在末世论问题。亚里士多德并没有从神人关系上理解人，而是第一次对生命主体作了系统探索，写出了《论灵魂》，从而开创了心理学即灵魂学，他认为，灵魂（Psukhee）是一特殊方式的运动，是生命的源泉。他把灵魂分为三类，一类是植物灵魂；一类是动物灵魂；一类是人类理性灵魂，它具有认知与实践双重功能，前两类仅仅是存在和活着，因此这三类是由低到高的秩序排列。亚里士多德对人的界定是：人是有理性的动物。在身心关系上，亚里士多德按形式与质料的关系来解释，认为人是灵魂与肉体的完满结合，二者结合产生生命，分离意味着死亡。与柏拉

图不同，亚里士多德赋予肉体以应有的地位。在认知层面上，亚里士多德也肯定了感性认识的重要性。

从人学角度看，亚里士多德最富特色的是他对人生幸福的思考。在他看来，人生最高的幸福就是过纯粹思辨生活，只有在思辨中，人才能最大限度地实践人的理性本性，从而达到自足的快乐。人只有通过知识才能与神结合，因此，哲学家才是最幸福的人。亚里士多德在《尼各马科伦理学》一书中这样写道：

这是一种高于人的生活，我们不是作为人而过这种生活，而是作为在我们之中的神。他和组合物的差别有多么巨大，这种活动和其他德性的活动差别也有多么巨大。如若理智对人来说就是神，那么合于理智的生活相对于人的生活来说就是神的生活。不要相信这样的话，作为人就要想人的事情，而是竭尽全力去争取不朽。在生活中去做合于自身中最高贵部分的事情。……这也许是每个人自己，因为这是它最主要的较好的部分。如若一个人不去选择自己的生命，而去选择别人的生命，这是令人难以置信的。……对每一事物是本己的东西，自然就是最强大、最使其快乐的东西。对人来说，这就是合乎理智的生命。如若人以理智为主宰，那么，理智的生命就是最高的幸福。^①

① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》第10卷，和7章1177 b30—1178 a10，引自苗力田主编《亚里士多德全集》第8卷，中国人民大学出版社1992年版，第228页。

亚里士多德的这种观点一直到后来仍被西赛罗坚持和推广。

与柏拉图一样，亚里士多德对知识的确定性深信不疑，对人类理性能力持乐观态度，充分体现了希腊人学的理智主义立场，这种立场为奥古斯丁的信仰主义所不容。他运用发挥了希腊哲学的思辩精神，但不容理智主义，他的人学是信仰主义的人学。

三、斯多亚——新柏拉图主义的人学观点

哲学是时代精神的反映。希腊化时代是动荡岁月，罗马帝国时代也是纷乱年代，这种共同的历史现实造就了共同的文化背景，人们普遍感到恐惧、焦虑、不安，对现实世界极其厌恶而又无可奈何。如果说，政治生活和伦理风俗的堕落宣告了柏拉图——亚里士多德实践理想的失败，那么，先前的那种被视为人生至福的自然主义、理智主义的纯思辩生活也愈来愈失去了魅力。希腊人特有的乐观主义陷于绝境。人们普遍从外而内，由关注外部世界转而关注个人的内心世界，以寻求安宁、平静、不动心的人生境界。摆脱一切外在纷扰成为哲人的理想。因而，希腊化时代的人学具有显明的内化倾向，伦理学也就成了哲学的核心。

斯多亚派推崇苏格拉底的伦理学说，赞赏其崇高的殉道精神。晚期的斯多亚派更加重视人的道德行为，忽视理论思辩。马可·奥勒留就以对人的内在生活的探讨而著称。他从宇宙和人的关系出发，论证人的德性，把柏拉图的目的论世界观进一步发展为世界理性主宰论，认为，人的活动及其德性是世界理性支配的。值得指出的是，斯多亚派从这种决定论立场出发，考察人的生活及其命运，进一步发扬了柏拉图

所倡导的理性乐观主义，这一点在希腊化时期是独特的。斯多亚派认为，人是宇宙的一分子，人的使命便是服从整体宇宙的和谐，由宇宙法则和理性统率自己的意志和感情。因此，他们非常强调对德性的培养。所谓德性，就是按理性生活，即合乎自然的生活。一切非理性的德性（如力量、勇敢、健康）均要受理性的德性（如明智、公正）来指挥。因此，斯多亚派强调自制、节欲，过一种内敛式生活。马可·奥勒留认为，人的本性就是过合乎自然的生活，要发现人的这一本性，就必须摆脱人的一切外部的和偶然的特性，这是一种自然人性论。他说：“不能使他成为一个人的那些东西，根本就不能称为人的东西。它们无权自称是属于人的东西；人的本性与它们无涉，它们不是那种本性的完成。因而，置身于这些东西之中，既不是人生活的目的，也不是目的亦即善的完成。而且，如果任何东西确曾与人相关，那么蔑视它们和反对它们则不是人的事，……不过，事实上，一个人越是从容不迫地使自己排斥这些和其它这样的东西，他也就越善。”^① 在奥勒留看来，人的本质不依赖于外部环境，而仅依赖于人给予他自身的价值、财富、地位，乃至智慧的差别对人而言都是无关紧要的，惟一紧要的是灵魂的内在态度。这种内在态度就是灵魂的自我垂询，即我与我身上被称为统治一切的理性之间是一种什么关系，人只要保持这种内在的反思态度，就能够与自我、宇宙保持和谐。马可·奥勒留尽管保持了希腊理智乐观主义的传统，但已经由“兼善天下”退而求得“独善其身”，原有的社会理想在新的历史条件下

^① 奥勒留：《沉思录》第5卷，第15段，引自卡西尔《人论》第10页。

濒临破灭，这是理智乐观主义的某种萎缩。当然，奥勒留仍不失为一个理性决定论者。他认为，人，由于确信在宇宙和个人的关系中起主导作用的是自我而不是宇宙，从而证明了他内在固有的批判力、判断力和辩识的能力。这种判断力是真理和道德的源泉，只有在判断力这点上，人才属于他自己。他说：“不要分散你的注意力，不要过分焦虑不安，而要成为你自己的主人，并且像一个人，像一个有人性的人，像一个凡人那样地面对生活。……事物并不对灵魂起作用，因为它们都是外在的并且始终是无动于衷的：而我们的骚动不安则仅仅来自于我们在自身中所形成的那种判断力。”^① 卡西尔在论及斯多亚派关于人的观念时曾指出：“这种观念使人既深深感到他与自然的和谐相一致，又深深地感到他在道德上独立于自然。”^② 人与自然和平共处是希腊哲学的理想，而斯多亚派这种观点无疑是新颖的。如果将它与基督教作比较，我们发现，在强调人的内在化生活方面，二者是一致的，二者都缺乏对自然的兴趣，但同时，二者也有很大区别：斯多亚派十分重视人的自我性，强调人所以为人，关键在于人自身，在于人的内在判断力；而基督教则不同，它强调，人之所以为人，在于拥有上帝，有信仰的生活才是真正人的生活。换句话说，前者强调人的自我肯定，后者则强调人的缺失，人的自我否定，这是希腊精神与基督教精神的对立。正如卡西尔所云：“在斯多亚派的理论中，维护人的绝对独立性，被看成是人的最基本的美德；而在基督教的理论

① 奥勒留：《沉思录》第4卷，第3段，引自卡西尔《人论》第11-12页。

② 卡西尔：《人论》第12页。

中则变成了人的最根本的罪恶和错误，只要人坚持这种错误，那就不可能被引上拯救之路。”^①

斯多亚派的人学观是从古代到中世纪的中间环节之一，也是西方近代自我意识的策源地。

如果说，迄今为止的人学思想对奥古斯丁人学思想的形成，充其量是一种思想背景，那么，新柏拉图主义和希伯莱精神就不仅具有背景的意义，而且直接促进了奥古斯丁思想的形成。奥古斯丁首先要继承和吸取的是普罗提诺的人学观。

普罗提诺认为，太一、心智、灵魂、自然，自高而低构成四级存在秩序，最高的太一是绝对的第一原理，具有绝对的超越性，是至善神，又非人所能认识。由“太一”流溢出心智及其万物，因此，心智是第二原理，它也有永恒性，包含一切精神的存在，心智有认识和爱两种能力，同时，它包含思想和思维对象。灵魂是第三原理，它由心智派生，处于心智和可感事物中间，因而具有二重性，即可趋向心智，又可能俯就于物质，这种升降构成了灵魂的生命运动。

由此出发，普罗提诺坚决反对亚里士多德的灵魂观，在后者看来，灵魂是生命有机体的“隐德来希”。普罗提诺认为，灵魂在本质上是不可分的，因而是“纯形式”，是真正的存在，它完全脱离肉体而自给自足。“灵魂是一种本质，这不是由于在肉体中找到一个座位而成为存在。否则肉体会存在于灵魂之先，肉体会成为灵魂的主宰了。”^② 灵魂是一

① 卡西尔：《人论》第12页。

② 普罗提诺：《九章集》IV，7:8E，引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社1993年版，第341页。

切生物的创造者，生命是灵魂的固有本性，正因为如此，灵魂才可能屈尊俯就于它的造物，以致忘却了自身的神圣本体。普罗提诺在描述灵魂的下降时说：“使灵魂忘却父，忘却神，并且虽然是神圣世界的成员，完全属于那个世界，但它们却对自己和神一无所知的原因是什么呢？其根源在于自由意志，在于进入了变化世界，在于原初变异及据为己有的欲望。在这个自由王国中，它们追求快乐，肆意纵容自己的情欲；这样，它们便很快地步入歧途，并且越滑越远，最后甚至想不起自己是起源于神圣世界的。……对其地位的一无所知导致了自我贬抑。它们搞错了尊敬的对象，把一切事物都看作高于自身；它们的一切畏惧和钦敬都是为异己的东西。……对尘世的推崇，对自身的漠视使它们彻底忘却了神圣世界。”^① 理智乐观主义因过于强调人对物（自然）的主宰地位而减损了神圣造物主的全知全能。普罗提诺强调，人的灵魂因甘做物的俘虏而贬低了自身，而灵魂与神同源，所以人既然因自由意志忘却其来源，就必须从身陷尘世、从物的束缚中摆脱并返回到自身原初的本质中来。（这种思想对奥古斯丁是何等的亲切！）普罗提诺指出：“如果人类要想在这种困境中获得解救，回到它的源泉，再一次上升到终极的‘一’和开端，那么，必须接受双重的训练。”^② 这“双重的”训练，一是指道德实践，二是指“辩证法”（认识）。在道德实践这个环节，他主张人应“禁欲”，同时提出了“恶是善的缺乏”这一观点，这种思想对奥古斯丁产生了深远的

① 普罗提诺：《九章集》V. 1. 参见《古希腊哲学》第673页。

② 普罗提诺：《九章集》V. 1. 参见《古希腊哲学》第674页。

影响。

普罗提诺认为，太一、心智、灵魂是统一的整体，但因等级不同，离太一愈远，其完善程度愈低，到了由灵魂产生的自然界，不完善的性质暴露得越发明显。但是，自然界本身并不是非存在，因为它的最终根源还是“太一”，普罗提诺说：“至于物质，不是‘零’意义上的非存在，而是‘匮乏’意义上的非存在，一种否定的力量或原理。”^① 纯粹的绝对的恶并不存在，恶对物质而言并不是必然的，而是外在的，相对的，“如果说物质是恶，那么，物质就是缺乏（defectus）”^②。普罗提诺对恶的解释兼存在意义和伦理意义。在存在意义上，指物质远离太一；在伦理意义上，指物质（肉体）对灵魂的禁锢，使灵魂忘却了自己的神圣本源。他有时也赞美物质的美丽，因为物质的根源也在于“太一”。他还认为，整体的完善要求其组成部分的不完善，要求恶的存在。^③ 普罗提诺基于其和谐的世界观，反对诺斯替教派^④ 的身心二元论、善恶对立论，强调善一元论。奥古斯丁直接吸取了“恶是善的缺乏”这一观点，以此反对摩尼教的二元论观点，同时克服了柏拉图对肉体的极端否定，提出了自己的等级式的秩序论。

普罗提诺一再强调，人应通过道德伦理实践来克服肉体对灵魂的限制，清除一切异己的东西，回到灵魂自身，这是一个灵魂的净化过程，灵魂只有通过净化，才能从影像返回

① 转引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第346页。

② 转引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第346页。

③ 参见范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第347页。

④ 诺斯替教（Gnosticism）初期基督教派之一。

到原本，进而转回到心智，这需要意志和理智的力量。灵魂最终返回到“太一”那里，还需要对神的爱，这种爱本身就是灵魂追求善的一种活动，灵魂的这一逐步解脱过程包容了灵魂的全部苦难，最终在太一那里实现了神秘的合一。普罗提诺的观点渗透着宗教神秘主义色彩，而且最终成为神学目的论的样板。文德尔班指出：“以完美产生不完美的过程是一种永恒的、天然的、必要的过程。在这过程中人类个人找到了自己的地位并认为他的命运就是单独地、独立地通过回到无限以求得自己的幸福。”^① 的确，在希腊哲学面临终结之际，他终于将探索人类历史命运的问题提到哲学思想的前沿。与希腊人学中的自然决定论不同，在此出现了一种崭新的东西，即历史的目的论的运用。这首先要归功于普罗提诺，是他将柏拉图的创世说运用于人类历史命运的解释，尤其是关于恶的解析，这种历史目的论继而在基督教思想界得到了普遍的确证，奥古斯丁就自觉地继承了这一思想，将目的论运用于人类命运的思考。

第二节 希伯莱人文精神

在奥古斯丁人学思想的形成中，除了希腊人学思想的背景外，希伯莱精神也起着十分重要的作用。在此我们首先谈谈希伯莱人与希腊人的区别。按照 M·阿诺德的观点，希伯莱人是道德人，希腊人是智慧人或知识人。也就是说，希伯莱人关注的是实践，希腊人关心的是知识，尽管在晚期希

^① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆 1987 年版，第 343 - 344 页。

腊，尤其是罗马帝国时代，关注实践已初成风气，并出现了人类学时期和宗教化时期，但总的来说，以自然宇宙观为传统的希腊时代仍是一个崇尚思辩、注重知识的时代。对于希伯莱人而言，人生至高无上的是义务和良心的严格性。希腊人本着对理性的自负，将人类生活看作是美好的，充满了诗情画意，而希伯莱认为，人类状况并不能令人乐观。正如阿诺德指出的那样：“谈论消除无知，按实际认识事物，按事物的美来认识事物，好倒是好，但是，如果有某种东西阻挠、破坏我们的努力，那又该怎样做到这一切呢？这某种东西就是罪孽。”^① 希伯莱人的罪意识对希腊人完全是陌生的东西，对奥古斯丁却是感同身受，深植于其生命经验中。

一、《旧约》中的人学思想

《创世纪》是旧约圣经中最基本的，“上帝创造万物”这种创世论观点承认世界作为受造者有其开端，从而出现了时间概念。这一点与希腊的宇宙观有明显区别，希腊人无时间观念，时间是永恒的。^② 不仅如此，由于人也是上帝创造的，所以，圣经对希伯莱人而言，是绝对的权威，人类生活根植于人对上帝全知、全能、全善的信念之上。因此，希伯莱人是信仰人，而希腊人是理性人。由《圣经》所开创的这一希伯莱精神于是成为西方文明发展过程中的又一重要文明形态。

① 巴雷特：《非理性的人》，商务印书馆 1995 年版，第 71 页。

② 参见李秋零《德国哲人视野中的历史》，中国人民大学出版社 1994 年版，第 34—36 页。

希伯莱人文精神与希腊理性精神（科学）最主要的不同在于：前者以对上帝的信仰为根本、后者以对理性的执着为基准。

希伯莱人文精神首先表现在《诗篇》和《约伯记》中。按照创世说，人本是由上帝创造的，因而活在神的国度，享受着无穷的欢乐与永久的和平。可是，自从人类始祖亚当犯下原罪之后，人类便开始了受难与赎罪的历史。《诗篇》和《约伯记》中反复出现的便是神人冲突的画面，表现了人类的徒劳反抗和不得不依赖上帝的悲悯情景。在《约伯记》第13章第15节，约伯说：“尽管他要杀我，可我仍要信赖他，但是在他面前我要保持我自己的作法。”^①可见，约伯同上帝的关系是紧张的。正如巴雷特所说：“自始至终是一种信仰的关系，尽管这种信仰具有反抗、愤怒、沮丧和迷惘等不同的形态。”^②在《诗篇》89章中，大卫一方面用充满幽怨的口吻质问上帝耶和华，为什么容许敬仰他的人反而受仇敌的羞辱，另一方面又赞美耶和华。大卫说：“耶和华啊，你的仇敌用这羞辱，羞辱了你的仆人，羞辱了你受膏者的脚踪。耶和华是应当称颂的，直到永远。”^③这里充分反映了希伯莱人克制、忍让、期待的精神。这也是“信仰人”所特有的。人只有信赖那易怒的耶和华，赞美他，“才可以保持自己的作法”。人与神之间的这种寓冲突于和谐的张力关系，

① 巴雷特：《非理性的人》，商务印书馆1995年版，第74页，比较《新旧约全书》的译文：“他必杀我，我虽无指望，然而我在他面前还要辩明我所行的。”我认为前者的译文更好些。

② 巴雷特：《非理性的人》，第74页。

③ 《诗篇》89:51-52.

表现出基督宗教的特质。在希伯莱人那里，人是有罪的，也是有限的，这种观点奠定了基督教人学的基础，成为奥古斯丁最直接的思想素材。《旧约》作为犹太教的经典，在救赎问题上坚持了与基督教新约不同的立场。按犹太教的教义，“救世主”弥赛亚是未来理想社会的一位人类领袖，与上帝耶和华无法相比。也就是说，在《旧约》中，人与神之间的界限是绝对的，二者的冲突无法消除，人只能以敬畏心信仰上帝，但同样肯定了人的部分尊严。按犹太教教义，人类在《摩西五经》的指引下，完全能够凭借个人的奋斗达到高度的精神境界。这样一来，犹太教给人类自由意志以一定地位。可以说，犹太教贡献给西方思想中的是意志概念，而这在希腊哲学中是罕见的。不仅如此，犹太教认为，“人生活的目标不是为了一个虚无缥缈的永恒世界而获得所谓灵魂的拯救，而是在尘世间建立起一个公正、和平与繁荣的人类社会”^①。

二、《新约》中的人学思想

《新约》作为基督教经典，在教义上与犹太教有了重大改变，但它们是同源宗教，都反映了希伯莱人的思维方式。《新约》中的人学思想同样是十分丰富的，且对奥古斯丁人学的形成起了更直接的作用。

如前所述，在救赎问题上，基督教与犹太教有很大不同。保罗神学认为，人类因亚当的原罪而陷入必死的命运，人类的得救是以“耶稣之死”为前提的。由于耶稣的“十字

^① H·马可比：《犹太教审判》中文版序，山东大学出版社1996年版。

架”献身，人类才摆脱了因原罪而来的悲苦命运，人与神的疏离才得以弥合。在此，保罗所强调的是上帝的拯救，这是上帝的恩典。所以，在新约人性论中，个人对人的得救是毫无助益的，当然，保罗强调的不是末日审判，而是灵魂的拯救。基于这一立场，他主张禁欲，以牺牲肉体求得灵魂的不朽和永生。他说：“你们若顺从肉体活着，必要死；若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。”^①这也是奥古斯丁救赎论的直接来源。特别值得注意的是，保罗神学中的上帝不再是暴怒的耶和华，而是那仁慈、博爱、富于牺牲精神的上帝之子——耶稣基督。因此，“爱”在《旧约》中是陌生的，却是基督教义中的核心所在。正是通过“爱”，通过“因信得救”使基督教突破了犹太教的种族中心论，而成为普世宗教。

《约翰福音》中的“道成肉身”是基督教义中的又一基本思想。犹太教极力反对将耶稣视为神性人物的作法，主张神人不可相通。保罗虽然谈到了耶稣是神的仆人，即神人的主奴相通关系，但缺乏论证。《约翰福音》则对神人相通进行了理论解释：“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是凭着他造的，凡被造的，没有一样不是借着他造的。”^②“这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，而是从神生的。道成了肉身，住在我们中间。”^③这就是著名的“道成肉身”学说，是约翰神

① 《罗马书》8:13.

② 《约翰福音》1:1-3.

③ 《约翰福音》1:13-14.

学的核心。这里的道其实就是“言词” Logos。《创世纪》中强调上帝关于言词造世的神奇，因为说有什么，就有什么了。同时，上帝借言词惩恶扬善，以至于拯救人类。“诗篇”107篇20节有云：“他的话医治他们，救他们脱离死亡”；《何西阿书》第6章5节又说：“以我口中的话杀戮他们。”而《约翰福音》将“道”的言词意义与 Logos 结合起来，视之为实体与力量的统一，从而使道神化。“道成肉身”意味着上帝以基督的肉身来向世人显示自己的全知、全能，“住在我们中间”意味着上帝与人的关系有了全新改变，预示着上帝的救赎即将实现。同时，道成肉身也是为了使人们从耶稣的言行中观照上帝，认识上帝。古希腊人认为肉体是灵魂的坟墓是禁锢，在此，道成肉身中的身体是语言的实体化，思想的实体化。

总之，无论是《旧约》中的神人冲突还是《新约》中的神人合一，与希腊人的乐观自负相比，更多地反映了人类对自身有限性的深切体认，以及克制、忍耐、期待的基督教精神，它们共同构成了希伯莱人文精神的新风景。在此需要澄清的是：希伯莱的人文精神是在上帝创世这一前提下的，具有神本主义与人类中心论的双重性质，而且从人类学角度看，神学目的论的色彩是相当浓厚的，因此，这里的“人文精神”不仅与希腊的理性精神不同，与文艺复兴时期的“人文主义”也有很大差异。这种特殊的人文精神对沟通古代与中世纪思想有着极为重要的作用，而且在某种程度上讲，也是近代人本主义思潮的渊源之一。

第三节 斐洛和早期教父的人学思想

如果说，希腊人学思想是奥古斯丁人学思想的理论背景，希伯莱人文精神是素材，那么，斐洛和早期教父的思想则直接促进了奥古斯丁人学的最后形成。

一、斐洛对犹太教与希腊哲学的调和

斐洛（Philo 约前 20 - 45）作为耶稣、保罗的同时代人，首次试图将犹太教与希腊哲学，特别是柏拉图哲学调和起来。斐洛虽在新柏拉图主义之前，对奥古斯丁的影响不如后者直接，但他对基督教及其神学、对新柏拉图主义的影响足以成为奥古斯丁的重要借鉴。

F·宇伯威格在概括斐洛的神学时指出，其基本特征是“柏拉图和犹太教的融合”。^① 他的神学包括三个方面：论证神本性、神创论；讨论神、宇宙和人的关系；以及对神的认识。其中重点是人对神的认识、神人关系问题。在他看来，人作为神“塑造”的存在者，目的就是观照神。他认为，使心灵向自身靠近的人，也就是使自己靠近神的人。他强调心灵的净化、无言的精神祈祷，因为神是超验的，对灵魂的观照而言，神之光使人眼花潦乱。这里就是受了柏拉图“洞穴比喻”^② 和《斐德罗篇》中心灵观照本体说的影响。^③ 他一

① F·宇伯威格：《哲学史概论》第1卷，柏林1974年版，第229页。

② 柏拉图：《国家篇》514A-517A，《古希腊哲学》第315页。

③ 参见柏拉图《斐德罗篇》245C-250C，《古希腊哲学》第280-281页。

方面肯定凭借心里的沉思就可认识神，另一方面又肯定说，神的启示和恩典才是认识、观照神存在的保证，这样一来，斐洛就走向神秘直觉主义。他认为，人的灵魂向上帝接近的过程，就是受神的启示，受神的恩典吸引的过程，这是灵魂的净化，最高境界便是灵魂的“迷狂”（mania）、“出神”状态。在人和神的关系上，他强调 Logos 是二者的中介，是神的言词、创世的工具、人的理性的模型。^① 他着重谈到人的二重性，既可以向上追求善神，又可以下降到肉体中而作恶。他与柏拉图一样，鄙视肉体、主张禁欲。他认为，人在道德上的努力就是：依赖神的帮助，使人从感官对象的束缚下摆脱出来，走上真正的智慧、德性之路，人方可得救。很显然，斐洛的观点与奥古斯丁有很多相似之处，在强调人对上帝的依赖性、人的神秘观照、禁欲等方面几乎完全一致。当然，斐洛对奥古斯丁的影响是通过新柏拉图主义与基督教神学（早期）而发生的。

二、德尔图良和奚普里安的思想

德尔图良（Tertullian, 145 - 220）是古代教会中的杰出代表，他以基督教的辩护士自居，竭力反对理性，鼓吹信仰至上，他的著名格言是“正因为荒谬，所以我才相信”^②，

① 见斐洛《喻意解经法》I . 31, 转引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第 227 页。

② 德尔图良：《论基督的肉体》5. 转引自《西方著名哲学家评传》第 2 卷，山东人民出版社 1984 年版，第 266 页。原文是：“上帝之子死了，虽然是不合理的，但却是可相信的；埋葬了又复活了，虽然是不可能的，但却是肯定的。”

藉以反对基督教与哲学的结合，将信仰与理性绝对对立起来。他认为，哲学依赖理性，信仰以权威作支撑。这一点后来成为奥古斯丁坚决批判的。德尔图良在罪与恩典问题上也独树一帜，他从自己的内心经验出发，有强烈而深刻的罪恶感，他说：“人的灵魂中有一种恶是邪灵作祟而发生的；除此而外，还有一种先在的恶，在某种意义上说是天生的恶，起源于原初就败坏了的本性。”^①但他也强调，“上帝的恩典力量确实远强于人的本性。”^②人的得救在于上帝的恩典，但人还须努力，主张禁欲。他认为，人惩罚自己越多，上帝惩罚他就越少。^③的确，德尔图良虽是一个极端的信仰主义者、虔诚的基督徒，但在救赎问题上，在内心经验的敏思方面都与奥古斯丁相近。他还指出，基督身上体现着神性与人性的结合，并以圣子的名称基督，他首先使用了诸如三位一体、实质、圣礼、补赎、善功等术语，对拉丁神学产生了持久影响，然而在思想层面上，由于他反对柏拉图哲学和理性主义，从而比奥古斯丁要肤浅得多。

奚普里安（Cyprian 200 - 258）继承了德尔图良的思想，缺少创新，他也主张禁欲，赞赏为基督殉道的生活方式，强调教会的救赎作用、“教会之外无救恩”^④。

① 德尔图良：《论灵魂》第 41 章、第 21 章，见 W·沃尔克《基督教会史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 81 页。

② 德尔图良：《论灵魂》第 41 章、第 21 章，见 W·沃尔克《基督教会史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 81 页。

③ 见德尔图良《论悔改》第 2、9 章，见 W·沃尔克《基督教会史》第 81 页。

④ 奚普里安：《书信集》，第 72 - 73 章，第 21 节，见 W·沃尔克《基督教会史》第 83 页。

三、亚历山大学派的思想

克雷芒 (Clement, 约 153 - 217) 利用希腊哲学批判神话、宗教, 反对希腊、罗马宗教的偶像崇拜, 借以捍卫基督教一神论, 他肯定了基督教与希腊哲学之间的联系。克雷芒还批判了德尔图良等人的原教旨主义倾向, 即绝对信仰主义。正如斐洛用哲学解释犹太教一样, 克雷芒用哲学解释基督教, 使教义系统化。与查斯丁一样, 他也认为逻各斯是人类一切智慧和道德的源泉, 也是一切真正哲学的来源。克雷芒强调了知识的作用, 认为知识是信仰的必要补充。作为诺斯替教派的一员, 他强调认识上帝比得救更高, 认识上帝是一种人的选择行为, 强调人的意志选择能力。

在早期教父思想家中, 最有名的要算奥利金 (Origen, 185 - 254)。他首次提出了一个完整的神学体系。他首先以对上帝的信仰作为神学体系的基本原则, 奠定了中世纪神学的基调, 在信仰之上辅以知识, 以知识解释基督教, 从而将希腊哲学和基督教结合, 与柏拉图一样, 他肯定可见世界是不真实的, 可见世界背后的精神世界才是真实的。一切精神体都是善的, 且有自由意志, 所以有些因为犯罪而从那不可见的精神世界堕落, 而可见世界被他看成是上帝惩罚和改造罪人的场所。与前人一样, 他也主张道成肉身的救赎意义, 他认为, 基督的牺牲是付给“恶魔的赎价”。^① 基督战胜了众魔鬼, 拯救了世人, 使人回到上帝。他坚持的也是上帝决定论立场, 反对人的自救。

奥古斯丁的人类学思想就是在以上几个因素的影响下逐

^① 《马太福音》12:28.

步形成的。他的人类学由于吸取了《圣经》中的“创世说”、“原罪说”以及救赎论，因而具有完全不同于希腊人学的思想特征，即信仰主义人学。同时，由于他充分利用了新柏拉图主义哲学，通过理论论证，将信仰理论化，从而又与德尔图良的极端信仰主义区别开来。他的这种融基督教与新柏拉图主义哲学于一体的人类学思想无疑是独具特色的。

第二章 时代、生平与著述

任何思想家的诞生首先离不开社会历史背景，这是每一个思想者个体都无法抗拒和摆脱的命运。其次，促成一个伟大思想家之个性的，恐怕还是思想者本人独特的生命经历、体验和遭遇。奥古斯丁所以能名留后世，彪炳史册，同样离不开上述两个方面的原因。本章就是要在社会历史背景与个人生活两种维度，描述奥古斯丁所独具的品性。

圣·奥古斯丁生活在公元4世纪中叶至5世纪上半叶，这一历史时期正是罗马帝国的多事之秋，内部问题频出，外部威胁重重。而与奥古斯丁一生最为密切相关的历史事件中，要首推尼西亚会议。尽管这次会议是在奥古斯丁生前召开的，但却对奥古斯丁的毕生事业具有决定性意义。所以，本章先从尼西亚会议说起。

第一节 尼西亚会议

自公元180年至3世纪中叶的70年间，罗马帝国政府对基督教采取了怀柔与限制发展的政策，基督教会也是在这种情形下，一步步发展壮大，既逐渐摆脱了犹太教，又缓和了与帝国政府的矛盾。从4世纪起，罗马帝国对基督教的政策发生了重大转变，皇帝先后发布了《宽容敕令》和《米兰敕令》，明确宣布承认基督教为合法宗教，开始公开支持、利用宗教，以维护其统治地位。君士坦丁大帝以政治家的眼光犀利地看到，只有依靠基督教才能完成久在进行中的统一帝国进程。因此，不仅《宽容敕令》允许基督教徒宗教信仰自由，并希望他们“不违反公共秩序，为国家社会免遭灾难、得享安宁祷告上帝”。而且《米兰敕令》还宣布结束对基督教徒的迫害，恢复宗教和平，特别是承认，教会财产不可侵犯。

4世纪下半叶，君士坦丁死后，历任罗马皇帝都继续奉行先帝的宗教政策，对基督教支持、控制和利用。基督教为了取得进一步发展，教会也借助政府的力量，压倒了罗马神庙、一神教取得了主导地位。直到公元380年，皇帝狄奥多西一世下令，除基督教外，禁止各种异端教派活动，全国人民都要“遵守使徒彼得交与罗马人的信仰”。这样，基督教获得了合法地位。公元391、392年，狄奥多西一世连续下令，关闭一切异教神庙，禁止任何形式的献祭。基督教最终成为罗马帝国的国教。

然而，基督教的合法地位并不意味着基督教自身就没有

问题和分歧。相反，随着基督教社会地位的提高，原先就存在的问题愈加显得突出，比如经典的确认，教义的统一、系统化和理论化，教会组织体系的构建，圣事的规范与仪式的统一等等问题亟待解决。同时，围绕上述问题，在不同教会内部也形成了争议与分歧。随着罗马政府介入教会派别之间的争论，导致争论趋于复杂化。在教会历史上，共先后举行过七次公会议，其中尼西亚会议是首次、也是距奥古斯丁生活年代最近、对他最有影响的基督教公会议之一。

尼西亚会议的召开有其背景。既然基督教取得了罗马帝国官方意识形态之地位，那么，它首先要做的事，便是捍卫基督教正统，而把不适应于正统教义的所有神学主张统称“异端”。在正统教义中，“三位一体”是基本的，也是最有争议的一条。按照传统教义，上帝只有一个本体，其中包含三个同等的位格，即圣父、圣子、圣灵。因为《马太福音》第28章第19节中这样记载：复活后的耶稣对其门徒说：“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子圣灵的名给他们施洗。”3世纪中叶，神学家德尔图良率先明确提出“三位一体”说，但缺乏令人信服的阐释。随着教会的发展，如何论证“三位一体”，尤其是圣父与圣子、基督的神性与人性的关系，就成为神学家和主教们迫切需要回答的问题。应当说，这也是尼西亚会议召开的直接背景。在当时的神学界，对“三位一体”的解释基本上存在着两种截然不同的观点。其中以利比亚教区主教阿利乌（Arius）为首的一派认为，既然基督（圣子）是上帝的儿子，他就是“受造物”，所以“子”肯定低于“父”，二者不可能属于同一“位格”，上帝乃独一无二的神，若承认基督也是神，则有悖于传统一神论，尽

管基督分有神性，但人性才是其“本性”。简言之，上帝（父）与基督（子）不同位。这种观点很受亚力山大、马勒斯坦、小亚细亚等东方教会中一些神职人员的支持与响应。比如著名学者尼科米迪主教犹西比乌（Eusebius）支持阿利乌派。但是阿利乌派的观点也受到一些神职人员的攻击，比如亚力山大主教就称阿利乌派为“异端”，通过召开宗教会议把他们革除神职。针对阿利乌对“三位一体”的解释很快在教会内部形成了对立的两派。这种对立虽是神学解释的争论，但不利于君士坦丁的统治。于是，君士坦丁采纳了西班牙柯都伐主教何西乌（Hosius）的建议，于公元325年在离君士坦丁堡50英里的尼西亚城（Nicaea）召开全帝国范围的宗教会议，何西乌受命主持会议。会议秉承君士坦丁的意志，在争论中反对阿利乌派，并起草了《尼西亚信经》，以此统一思想，平息争论。这次会议是基督教会史上最重要的事件。经381年君西坦丁堡会议修订过的《尼西亚信经》全文如下：

我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我们信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生，是独生的，即由父的本质所生的。从神出来的神，从光出来的光，从神出来的真神，受生而非被造，与父同质，天上、地上的万物都是藉着他而受造的。他为拯救我们世人的降临，成了肉身的人，受难，第三日复活，升天，将来必再降临，审判活人死人，（我们）也信圣灵。

由于参加会议的主教中东部教会占绝大多数，因此阿利乌派的观点主导着辩论。而对这种情况，君士坦丁采取了强制手段，逼阿利乌派接受《信经》，同意基督乃“受生而非受造，与父同质”的解释。这样一来，帝国的政治实力显然确保了教会的同意，并给予它过去从未有过的东西：可以被认为是普世公认的一份信经。

鉴于尼西亚信经的通过带有政治强制性色彩，它势必仍会招致东部教会的强烈反对，尤其是“与父同质”（Homousion）的说法。于是，在尼西亚会议后不久，亚力山大主教的继任者亚大纳西（Athanasius）虽然竭力捍卫尼西亚信经，但最后却落得被流放的下场。这其中固然有君士坦丁政治的影响，却不能否认，尼西亚信经并没有真正解决教会问题，思想的统一只能靠思想本身的力量，任何非思想的因素都只能加深分歧。无论是阿利乌派，还是亚力山大主教和犹西比乌派，他们都不具有消除分歧、统一思想的理论能力。君士坦丁的政治企图也只能适得其反。这才是尼西亚会议真正的启示所在。政治上的统一需要教会的统一，国家与教会的相互利用都无法确保各自的统一，这种宗教、社会历史现实呼唤着具有真正学识的思想家的降临。这种思想家既要从理论上来系统地解释“三位一体”的教义，又要能够提出解决教会和罗马帝国共同面临的社会问题的历史哲学。奥古斯丁便是众多顺应时代而生的思想家中最著名的一位。

第二节 奥古斯丁的人生经历

奥古斯丁并非天生的基督教神学家，他的一生富有传奇

色彩，被称为“浪子回头的典范”。他本是一个不信仰上帝的“浪子”，“罪恶多端”，然而他逐渐地反省思过，最终回归上帝的怀抱。我们分“少年的奥古斯丁故事”、“迦太基求学”、“思想转折”、“后期生活”几个部分，分析他的人生经历与思想成长过程。

一、少年奥古斯丁的故事

奥古斯丁于公元354年11月13日生于努米迪亚的塔加斯特城（即现在的阿尔及利亚君士坦丁区的苏克赫腊斯）。其父帕特里西乌（Patricius）是一位异教徒，地位甚高，但并不富裕，为人懒散，世俗气重，直到临死前才皈依基督教。其母摩尼卡（Monnica）是一位虔诚的基督徒，品德高尚，与丈夫一样对儿子抱有极大热望。但是，与丈夫从功成名就的动机出发，“望子成龙”心切不同的是，母亲对儿子寄予厚望的，倒是但愿他能尽早过上纯洁的基督教徒生活，并为基督教献身。她和丈夫虽各怀心机，但立志培养儿子成才的愿望一致，这一点足以保证奥古斯丁能够受到比较完备的教育，事实正是如此。在奥古斯丁身上存在着两种特征，一是多情而耽于感官的享受，另一是渴望崇高的思想，追求真理。而这两种特性恰好分别是父母亲的秉性，父亲重实际，感情外露，具有浪漫主义色彩，母亲性格谦卑温柔，注重内心世界的的生活，具有严肃、虔诚的风格。可以说，少年的奥古斯丁尽情地表现、发展了这两种风格，尤其是父亲的秉性一直到整个青年时代都占据着上风，而母亲的影响则是潜移默化的，但更持久。这两种风格的一体化就表现为奥古斯丁的内心冲突，从而为奥古斯丁一生的思想奠定了某种基调。

奥古斯丁7岁以前主要在家里受母亲的言传身教。而7岁至12岁入启蒙小学，学习识字和算术；12至16岁，入文法学校，学习文法、诗歌和历史等；16岁至20岁，入雄辩术学校，学修辞和哲学。这也是当时罗马教育的特有体制。父亲在这点上严格执行，督促儿子的教育。从奥古斯丁的成长过程看，16岁以前的奥古斯丁主要在父母身边受教育，也较有特点，因此少年奥古斯丁就指这一历史时期。

据《忏悔录》记载，他自小学时就调皮捣蛋，有逃学受罚的经历，而且讨厌希腊文。也可以说，奥古斯丁从小就表现出某种叛逆性格。但他也有较细腻的感情世界，他喜好拉丁文，喜欢听母亲用拉丁文讲故事，尤其喜欢看诗歌，像维吉尔的诗。当他读到“狄多香消玉损，以剑自刎”这段风流诗时，竟对少女失恋自尽生出深切的同情之感，甚至悲痛流泪。可见，少年的奥古斯丁就是一个多愁善感、心性善良的多情郎儿。

370年，当他16岁时因生活拮据而辍学在家，这一年是比较特殊的，当时，父母正在为他准备去迦太基求学的费用，而他自己呢，则无所事事，整天和一些浪荡的年轻人在外游逛。16岁是青春的季节，奥古斯丁按捺不住青春的欲望，竟然去花街柳巷与有夫之妇私通，从此陷入爱欲的泥沼而不能自拔。据说，其父在这方面对他的管束不严，甚至暗地里为儿子自豪。其母则开始深感不安，屡屡教训他不要与有夫之妇通奸，要保持童贞。但是奥古斯丁已听不进母亲的忠告，依然故我。《忏悔录》中记载了一个“偷梨”的故事，在某个夜晚，奥古斯丁与同伴去一个邻居家，把梨树上的果实统统打落，但并不希图占有果实。因为自家果园的要比这

更好更多，他只是图一种快乐，一种叛逆的快乐，他称这种行为是“为作恶而作恶”。

16岁这一年的放荡生活成为他后来毕生为之追悔不及的心灵创伤，是其内心冲突的真正起点。由此开始，萦绕在他心头的便是罪恶及其起源的问题，这一问题就成为其人类学思想的最初诞生地。

二、迦太基求学时期

371年，奥古斯丁不满17岁，父亲因病去世。家庭生活更加困难。尽管父亲病故的悲凉气氛尚未散去，但是母亲为了儿子的前途考虑，还是咬紧牙关准备儿子去迦太基求学所需，因为这也是父亲的遗愿。在亲戚们的帮助下，奥古斯丁得以按时赴迦太基城攻读修辞学和哲学，当时的罗马帝国的社会风气极其腐败，迦太基的情形也不例外，不仅达官显贵们骄奢淫逸，就连青年学生们也深受影响。迦太基整个城几乎沉醉于寻欢作乐之中，奥古斯丁虽然经济困难，但是他天性活泼，交友广泛，很快地便加入到寻欢作乐的潮流当中，加上他早在塔加斯特就已享受过“为作恶而作恶”的乐趣，因而青春的躁动立即将他抛入到爱情的旋涡中去了。正如在《忏悔录》中他自己回忆的那样：“我刚到迦太基，烟酒和情人把我团团围住，我还没有爱上什么，我却渴望恋爱……我追求爱的对象，只想恋爱……对我来说，爱和被爱是多么地甜蜜，如果能够进一步享受到爱人的肉体，那就更甜蜜了……我冲向爱，甘愿当爱情的俘虏。”^① 在故乡塔加斯特父

^① 《忏悔录》Ⅲ.1. 参见周士良译《忏悔录》，商务印书馆1982年版。

母身边时尚且想方设法寻欢作乐，现在他就如脱缰的野马，如鱼得水，尽情地享受起青春的馈赠来。很快地，他便与一位迦太基女子同居，过上了有爱的生活，此时年仅 17 岁，次年便生下了一个儿子，名叫阿得奥达多斯。这种姘居生活一直持续达 14 年之久。

可是，奥古斯丁秉性中的另一面，即渴望崇高、追求真理的本性又时刻在促使他不断进行反省，认识到这种耽于情欲的生活是可耻的，是一种束缚，尽管有甜蜜的成分。因此他的内心在激烈地战斗着，正如他在《忏悔录》中所描述的，“我得到了爱，我神秘地带上了享受的桎梏，高兴地带上了苦难的枷锁，为了担受猜忌、怀疑、忧惧、愤恨、争吵等烧红的铁鞭的鞭打。”^①373 年，当他接受了西塞罗（Cicero）的《荷尔顿斯》这篇哲学著作之后，他渴望真理的那一方面立即占了上风。《忏悔录》中说：“这本书使我的思想转变，使我的祈祷转向你，主啊！”^②这种转变当然并不彻底，但总算促使奥古斯丁对真善美问题及其价值进行认真思考。这一思考便把他引向研究《圣经》的道路。他要寻求罪恶的起源。可是，奥古斯丁这时还不能领会《圣经》的真谛，一方面他自己的宗教知识太有限，另一方面觉得《圣经》中的语言无法与西塞罗相比。最主要的，按他当时的理解，上帝既然是至善，那么他所创造的世界（包括人）为何会有邪恶与苦难，而这是矛盾的。因此他不相信基督教，开始加入摩尼教团体。摩尼教鼓吹善恶二元论，认为善与恶是

① 《忏悔录》Ⅲ.1.

② 《忏悔录》Ⅲ.4.

两个对立的永恒法则，善来自光明之神，恶来自黑暗之神，两者不断争战，人的灵魂来自善，肉体来自恶，犯罪由于恶的原则，因此人不负道德责任。这种学说相对要自由些，排除他心灵上的疑问，使他逃避因作恶而萌生的内心谴责，从而使内心紧张得以一定程度的缓解。从374年信奉摩尼教到383年，长达9年。从前寻欢作乐尚有内心的自我谴责，有疑问，现在有摩尼教为理论，心理不再那么紧张，所以他就更加肆无忌惮地满足自己那强烈的情欲。但是，我们应当承认奥古斯丁当时对待同居生活的态度与今天的现代人相比要严肃多了，他对自己的女人还是比较忠诚的，而且他非常爱自己聪明的私生子。“放荡”一词也许是后人（中世纪的禁欲主义者）强加给他的。从371年到374年他结束了迦太基的学业后，奥古斯丁便开始其教学生涯，375年回到塔加斯特城讲文法，375年重回迦太基讲修辞学与雄辩术。在讲课之余，他继续探讨恶的起源问题。随着研究的深入，他对摩尼教教义在理智和道德上的恰当性产生了怀疑，尤其是在383年，当摩尼教主教福斯图斯到达迦太基时，奥古斯丁请他解释两个问题：一是人的思想中的确定性和必然性的来源，二是善恶两种力量为何处于永恒的交战中。但福斯图斯的回答不能使他满意。这样一来，奥古斯丁对摩尼教的信仰也开始动摇了。

三、思想的转折点——米兰花园的精神危机

可以说，383年，是奥古斯丁一生的转折点。当时他对摩尼教的信仰已动摇，内心已是一名怀疑论的信徒了。383年他来到罗马，尝试办一所雄辩术讲授学校，但不成功。

384年，他又到米兰任教。他进一步阅读西塞罗的著作，开始被学园派的怀疑论所吸引。新柏拉图主义的观点帮助他抛弃了摩尼教教义中的唯物主义因素，接受了精神实在性的信仰，特别是接受了普罗提诺关于“恶乃善的缺乏”的观点，从而使他从善恶二元论的摩尼教教义中解脱出来。一方面，他开始意识到内在的精神生活远远高于感官欲望的满足，另一方面对自己过去的所作所为更加感到罪恶至极。同时，他在课余常去听米兰主教安布罗斯的讲道，对《圣经》有了比较深入的理解，他完全从基督教的观点研究真善美。他一直在企图寻求罪恶的真正来源以解除内心的苦闷。在放弃了摩尼教之后，他又陷入怀疑论。因为怀疑论主张对任何事物不下判断，由此来达到内心的无纷扰。慢慢地，他对这种怀疑论观点也开始感到不满，在《圣经》中他真正找到了答案，即上帝才是绝对的存在，是至善，是一切善的要源。恶只是善的缺乏，是人背离上帝的结果。从此，奥古斯丁开始接受基督教教义。但是，真正在生活上彻底同过去告别无疑是痛苦的，思想上经历了一次激烈的斗争。他自己说：“由于我挚爱你的温柔敦厚和你美轮美奂的住所，过去的尘情俗趣在我已不堪回首。但我对女人还是辗转反侧，不能忘情。”^①促使奥古斯丁与这种生活彻底决裂，皈依基督教的有两件事：他的好朋友西姆普利齐亚斯给他讲了自己亲眼目睹的异教徒、新柏拉图主义者维克托利努斯的故事：此人一生反对基督教，但到晚年，当他的声望达到顶峰时却转向基督教，在罗马教会面前，公开宣布他皈依基督教。这个故事对奥古斯

^① 《忏悔录》Ⅷ：1.

丁的影响是难以估量的。奥古斯丁承认，这不光是一个认识的问题，而是一个意志问题，要与过去的生活彻底决裂，需要有新的意志，于是他说：“敌人掌握着我的意志，把它打成一条铁链，紧紧地将我缠住，因为意志败坏，遂生情欲，顺从情欲，渐成习惯，习惯不除，便成为自然了。……我萌生新的意志，即无条件为你服务，享受你天主，享受惟一可靠的乐趣的意志，还没有足够的力量去压伏根深蒂固的积习。这样我就有了一新一旧的双重意志，一属于肉体，一属于精神，相互交战，这种内讧撕裂了我的灵魂。”^①另一件事是，他的朋友，基督徒蓬提齐亚努斯向他介绍了埃及人、基督教著名隐修士安东尼（约256—356）的事迹，使他认识到灵异的迹象是在真正的信仰中。此时，奥古斯丁的内心冲突达到了极点。他在《忏悔录》中这样描述：“我还在迟疑着，不肯死于死亡，生于生命；旧业和新生的交替，旧的在我身上更觉积重难返；越在接近我转变的时刻，越是使我惶恐，我虽不因此却步，但我不免停顿下来了。”^②奥古斯丁认为正是自己的思想将灵魂深处的种种罪状罗列在他的面前，于是“巨大的风暴起来了，带着倾盆的泪雨”^③。他的心灵净化的时刻来到了，新的生命即将诞生，他离开一直陪伴他的阿利比乌斯，只身来到花园中，让满腹的辛酸伴着眼泪全部倾泄而出，正在这时，他听见从邻近的一所小屋中传出一个小孩子的声音：“Tolle lege! Tolle lege!”（“拿着，读吧！拿

① 《忏悔录》Ⅷ：5.

② 《忏悔录》Ⅷ：11.

③ 《忏悔录》Ⅷ：12.

着，读吧！”。顿时他的面色变了，他压抑着哭泣，回到阿利比乌斯坐过的地方，拿起《圣经》，信手翻到《致罗马人书》中的一章，即“不可耽于酒食，不可溺于淫溺，不可趋于竞争嫉妒，应被服主耶稣基督，勿使纵恣于肉体的嗜欲”^①，顿时，奥古斯丁感觉到有一道恬静的光射到心中，溃散了阴霾笼罩的疑阵，他觉得这是神在向他发出的命令，自己也变得满面春风起来。当他又往下读到“信心软弱的人，你们要接纳他”这句时，他便完全投身于上帝的怀抱。387年4月25日，奥古斯丁接受了米兰主教安布罗斯的洗礼，成为一个名副其实的基督徒，从而遂了母亲多年的愿望。

奥古斯丁的一生如果以他皈依基督教为标志划分，那么，从出生到387年就是他的前半生，从而构成其思想的早期阶段。可以看出，他的思想在早期经历了一个逐步转变的过程，首先是摩尼教的信徒，后来信奉柏拉图主义及其怀疑论，这是思想认识上的转变，由身心二元论转变为灵魂一元论；接着在《新约》的影响下，才实现了伦理意志的转变。换句话说，奥古斯丁是由思想之路（理解、怀疑）走到信仰之路的。注意这一点，对理解其思想特征是有益的。标志其早期思想转变及思考内容的著作有：《驳学园派》、《独语录》、《论幸福生活》、《论秩序》、《论灵魂不朽》等。其中《驳学园派》、《论秩序》是作者随同母亲和一些学生在皈依基督教后前往加西齐亚根别墅隐居期间著述的。学术界一般统称为《早期对话录》。

① 《罗马书》13:13.

四、皈依基督教直至去世

奥古斯丁在米兰受洗之后，从思想到生活都彻底发生了改变，思想上成了基督教的信仰者，生活上由一个浪漫主义者转变为清心寡欲的教徒，早于 386 年就与原先同居的女人分手，此后便一直过着独身生活。387 年秋，他启程回故乡塔加斯特，至台伯河口，母亲病故，他只身留在罗马数月，《独语录》、《论灵魂不朽》于此写成。同时，他写了《论公教道德和摩尼教道德》一书，以反对摩尼教，维护基督教，善恶问题依然是中心。388—390 年，他回乡后变卖家产，施舍给穷人，与一批志同道合的朋友一道过上了真正修道院的隐修生活，奉献于宗教沉思和研究，致力于将新柏拉图主义与《新约》的融合，著作有《论真宗教》和《论自由意志》等。391 年，他造访希波城，即现今阿尔及利亚港城安纳巴（Annaba），出任神甫辅佐主教，著有《论信仰的价值》、《论两种灵魂》等。395 年，希波城主教瓦勒瑞乌斯（Valerius）病故，奥古斯丁以其杰出的才能出任主教之职，时年四十二岁。这段时期具有过渡性质，从思想上讲，是他皈依基督教后全身心投入到基督教事业中的几年，也是他著书立说，将基督教又系统化的时期，思想的核心在于利用新柏拉图主义哲学对基督教信仰进行理性的解释，从而提出：基督教是真正哲学与真正宗教的统一，奥古斯丁作为基督教哲学奠基人的地位应当说就是在这段时期奠定的。

自他任希波主教直至 430 年去世，奥古斯丁在基督教界发挥了更重要的作用，他身居要职，为了教会的事业，他在繁忙的工作之余，夜以继日地著书立说，阐述其思想，并与教会其他派别进行了种种论战，被公认为当时基督教学术界

的中心人物，有“希波的奥古斯丁”之称。411年以前，奥氏全力投入与多纳图分立派的论战，问题涉及教会施行圣事的有效性根据，411年迦太基主教会议上，奥古斯丁的观点取得正统地位，多纳图派遭到迫害。主要论战著作有《驳多纳图派》（400）、《论教会的统一》（405）。411—418年，与贝拉基主义进行论战，论战的中心议题是救赎、恩典和自由意志，他提出恩典乃无功受赏，选民乃绝对预定，人无择善自由等论点。418年，迦太基主教会议谴责贝拉基的自由意志说，确立了奥古斯丁学说的统治地位，这期间的论著有《论自然和恩宠》（415），《论基督的恩宠与原罪》（418），《论三位一体》（414）。413—426年，奥古斯丁主要撰写《上帝之城》一书，背景是，410年西哥特人攻入意大利，劫掠罗马城，异教徒将这场灾难归结于罗马抛弃旧神信奉基督教，该书为反驳此说而作，同时阐发了其历史神学观。430年，汪达尔人侵入北非，围住希波城，是年8月28日，奥古斯丁病逝，享年76岁。他任希波主教长达35年之久。

奥古斯丁后期的生活与早期迥然不同，比较单调，缺少浪漫插曲，更少了灵魂的自我搏斗，但他的事业却达到了顶峰，绝大部分著作是后期写成的，其基督教神学家的身份和教父哲学集大成者的地位也是在这一时期奠定的。除了以上提及的著作外，比较重要的还有《忏悔录》（397—400），《书信集》（自386年始），《布道书》（自391年始），《订正》，《论灵魂的量》，《论教师》，《〈创世纪〉前3章评论》等等。奥古斯丁是一位多产的思想家，著作多达93种，232部，字数逾千万。在J·P·米涅编著的《拉丁教父文集》中奥古斯丁的全集占据16卷之多。

从奥古斯丁的生平与著述可以看出，他的气质富有个性，他敏感而智力超群，情感丰富，思想敏锐，善于以文字和语言表白内心；他重视友谊，为人热情，却十分固执；他对生命有极强的感受力，对生与死、痛苦、恐惧、悲愁、快乐均有细致的深入分析。他对恶的探讨，对人的自由意志与上帝恩典的关系的分析，以及对人的认识能力和心理活动的精细分析都表明他不愧为时代精神的宠儿，不愧为中世纪哲学的导师。他的生平与著述回应了整个时代，他就是那种能够为教会的统一、国家统一提供权威思想的神学家、理论家。

第三章

人类历史的起源

奥古斯丁的人类学思想是以探讨人类历史的起源问题为开端的。他依据圣经“创世说”与“原罪说”，解释人的受造及其本性，阐明了原罪的发生，罪后的人类处境，以及罪的本质，最后指出人间城的形成，是人类历史的真正起点。本章着重讲述的是：人类历史起源于恶，而恶之所以为恶，就是人试图自己作自己的主，“与上帝相等”。在奥古斯丁看来，这是人的“僭妄”，是滥用了上帝赋予人的自由意志，换句话说，人由于超越了上帝为人设定的自由界限而犯罪。所以，人类历史就是罪恶与救赎的历史。在我们看来，奥古斯丁对人类历史起源、恶的起源问题的探讨揭示了这样一个道理：人类历史的开端正在于人为争取自主与自由而作的努力，同时，人类历史的发展要为这种要求自由的努力付出代价。

第一节 人的本性

奥古斯丁结合上帝创世观，揭示了人的自然本性。人究其本性是上帝创造的，人的受造是上帝“无中创有”，人的存在是被给予的，这种被给予的存在与上帝至高的存在相比，是不完满的存在。这就预定了人的存在对上帝的绝对依赖地位，人只有服从上帝的命令，执行上帝的意志，才会有善的生存。人的自由是有界限的。

一、“Creatio ex nihilo”（无中创有）

奥古斯丁认为，上帝创世体现了上帝的全能意志，他说：“除非全能的天主愿意，什么事也不会发生，天主的愿意，或是亲自去作，或只是容许事情发生。”^① 人的受造也是一样。“你创造我们是为了归向你，我们的心若不安息在你怀中，便会永无宁日。”^② 在他看来，上帝的创造既非偶然，也非命运，而是上帝预定的计划。显然，奥古斯丁坚持了神学目的论的观点，然而，作为柏拉图主义者，他对此做出了理论的论证。在《论秩序》一书第二卷中，他第一次提出了自己的“创世观”，他认为“否认上帝创造宇宙，是渎神的和不可思议的”^③。这就意味着，上帝的创世是权威，必须信仰。奥古斯丁对创世的分析与他对恶的探究相关。宇

① 《教义手册》24:95. 香港基督教辅侨出版社，1962年版。

② 《忏悔录》I. 1.1. 以下所引此书的体例均参考了米涅编的拉丁文本。

③ 《论秩序》II. 17. 46. 引自《奥古斯丁哲学早期对话》，苏黎世——慕尼黑，1972年。

宙是永恒的还是受造的，这个问题与恶的问题一样，起初他并不明确，只是在《独语录》一书中，他才明确提出了上帝“无中创有”的观点，阐明世界有一开端，并由于上帝是从无中创造万物，所以才有了恶的起源。他说：“你从无中创造了这个世界，哪一双眼睛不视之为至美！”^① *Creatio ex nihilo* 最能体现上帝的创造意志。正如《创世纪》中所言：“起初神创造天地，地是空虚混沌，渊面黑暗，神的灵运行在水面上。神说，要有光，就有了光。”^② 奥古斯丁以“无中创有”对这段话作了自己的解释，他试图以柏拉图主义的观点对希腊神话中的人格神进行改造。在《忏悔录》一书中他说：“你创造天和地，并非从你的实体（*substantia*）中产生天地，因为如果是从你的实体产生，那么就和你的独子相等，从而也和你相等；凡是不来自你的实体的受造物，就绝不可能与你相等。可是，除了你三位一体，一体三位的天主以外，没有别的可供你创造天地。因此，你只能从虚无中创造天地，一大一小的天地；由于你的全能和全善，你创造了一切美好、巨大的天和渺小的地。”^③ 在《上帝之城》一书中，他认为，上帝之所以“无中创有”，而非“从有中创有”，是因为，上帝如果以自己的有创造万物，那受造者就想与上帝一样了。^④ 奥古斯丁进一步分析，正因为人是上帝

① 《独语录》I，1:2，参见上海社会科学院出版社1997年版，拉丁原文是：“*de nihilo mundum istum creasti*”。

② 《创世纪》1:1-3。

③ 《忏悔录》Ⅷ. 7. 7。

④ 见《上帝之城》XIV. 2。苏黎世——慕尼黑，1955年第1版，1978年修订版。

从无中创造出来的受造物，所以，其存在是由上帝赋予的，而且与上帝的存在相比，是较低级的存在。可见，奥古斯丁坚持了等级式的秩序论观点。人与上帝在存在性上是迥然有别的。“天地也叫喊着它们不是自造的：‘我们之所以存在，是因受造而存在；在未存在之前，我们并不存在，也不能自己创造自己。’”^① 这就是说，人的存在本性源于上帝的创造，人的存在受上帝意志的主宰。他说：“要是上帝的统治力量，从他的受造物那里撤回，受造物的本性就会立即终结，所有的本性都会崩溃。”^② 他还说：“因此，是你，主，创造了天地；你是美，因为它们美丽的；你是善，因为它们好的；你存在，因为它们存在，但它们的美、善、存在并不和创造者一样；相比之下，它们并不美、并不善、并不存在。”^③ 由此可以看出，奥古斯丁深受柏拉图的影响，上帝无疑与理念相似，受造物的存在只不过是上帝这一原本的模型而已，模型之所以存在，是分有了原本、上帝的存在，当然，受造物的存在与善尽管只是部分的存在、相对的善，但毕竟是上帝至高存在、全善的例证。《圣经》中的人是上帝按自己的形象创造的，因此集中体现上帝的愿望，它能够执行上帝的意志，管理更低级的受造物。“我们要照着我们的形象，按我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”上帝的形象是指灵魂，相似于上帝有理智、意志、记忆。

① 《忏悔录》XI. 4. 6.

② 《〈创世纪〉注释》4:2，转引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第441页。

③ 《忏悔录》X. 4. 6.

《创世纪》中神就说过：要有光就有了光。可见，上帝的言词创造万物。奥古斯丁明确地说：“因此，你一言语，万物就造成了，并且你用你的言词（verbum）造了万物。”^①这段话出自新约的如下经文：“太初有道，道与神同在，道就是神，这道太初与神同在。万物是藉着他造的，凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。”^②在希腊文本中，这里的道即 Logos，与拉丁语中的 Verbum 同义为言语，上帝借助言语传达着上帝的永恒意志，因此是“圣言”（Verbum Dei），但是人的肉体耳朵所听到的是转瞬即逝的言语，传达给理智之后，再以内在的灵魂的耳朵倾听上帝的圣言。奥古斯丁指出，上帝创造天地所使用的言语并非即逝的言语（因为即逝的言语指受造物体的振动），否则，就意味着上帝创世之前已有物体存在，而这是不可能的。所以，上帝使用的言语是永恒的道，“你用了和你永恒的同在的道，永远地说着你要说的一切，要命令造成的东西便造成了，你惟有用言语创造，别无其他方式”^③。上帝的道对人而言是内在的教师、教导人认识上帝。正如奥古斯丁所说：“我们之所以能放弃错误，当然是认识之后才能迷途知返，而我们的所以能认识，则由于他教导我们，因为他是‘元始’（principium），并向我们讲了话。”^④奥古斯丁的这些话意味深远。正是因为“道生万物”，Logos 就成为神人关系的中介，Logos 作为言词体现着《新约圣经》与

① 《忏悔录》XI. 5. 7.

② 《约翰福音》1:1-4.

③ 《忏悔录》XI. 7. 9.

④ 《忏悔录》XI. 8. 10.

希腊理智精神的内在联系，但作为上帝的代言人，他的独子基督则又表明了基督教特有的地方，这就是“道成肉身”（*Verbum caro factum est.*）。因此，道既是上帝创世的工具，又是上帝救世的手段。在神人关系的演化中，道与人的关系也很复杂，正因为人的受造与上帝的存在并不等同，所以，人既可能“得道”，也可能“失道”，这是人性的两面性。奥古斯丁说：“谁能领会其中奥秘（上帝创世）？谁能阐述？谁能不断照耀我，敲击我的心而不使之受损害？我既恐惧，又热爱：恐惧，因为我和他有不同之处；热爱，因为我和他有相同之处。”^① 人与上帝的不同与相同孕育着两种可能性，保持相同即“得道”，也是生命，因为这是“从无到有”。体现出人与上帝的不同，则是“失道”，这是“先有而后无”，因此是死亡。^② 保持人与上帝的同一，即人对上帝的服从，“听上帝的话”，遵守他的命令，执行他的意志；而体现出不同则意味着人要求独立于上帝的意志，“不听上帝的圣言”，因此而作出反叛上帝的事，这当然是失道。然而，这都是上帝创造人类时，人本性中所具有的两种可能性，也是上帝预知了的。

二、人的本性

如前所述，人的受造说明人的本性是上帝给予的，但上帝赋予人以行善的本性与执行上帝意志的自由，以便使人能够服从他的意志，可后来人又怎么出现违逆上帝意志的恶行

① 《忏悔录》XI. 9. 11.

② 见《忏悔录》XI. 7. 9.

呢？这就与人的本性（Natura）的可变性有关。也就是说，人的本性中有一种不服从的倾向。

奥古斯丁认为，与上帝的至善相比，人在本性上的善是或多或少，可以变化的。人性之原善有可能减少，但无论如何减少，总存在一定的善，否则人的本性就不能保持其存在。奥古斯丁说：“一切（受造）的本性，泛指一物之天性或有该天性之物，都是善的，因为它们的创造者是至善的；但因受造之本性和其创造者不同，它们的善不是至高无上的，是可改变的，所以它们的善便能有所增减。……但是，不论什么样的本性，或者是如何渺小，除非本身完全被消灭，那构成该本性的善，便不能完全被消灭。”^①可以看出，奥古斯丁一方面坚持人性与神性的一致，认为人性之善来源于上帝的善，强调人对上帝的依附性；另一方面又承认人性之善有可变性。

值得一提的是，奥古斯丁谈论的“善”，不是单纯伦理意义的善，而是与存在相联系的，作为人，人的善就是指人的存在。由于人是因上帝的创造而存在，所以，人的善良本性与上帝的意志紧密相关。依赖上帝，听从上帝的道，其性也善，否则就是不善，即不存在。这就是人类受造时的原初状况。奥古斯丁说：“若你拒绝归向他，受损的不是他而是你。因为没有他，你便是虚无，并且你是从他接受了你所有的生存。除非你归向他，偿还你从他那里所得的生存，否则，即便不是虚无，但也是痛苦。”^②人只有隶属上帝，才

① 《教义手册》4:12.

② 《论自由意志》Ⅲ. 16. 45. 参见香港基督教辅侨出版社1962年版。

能保持其作为人的生存，存在就是服从上帝的意志，独立于上帝意志即存在的减损。

奥古斯丁把人能够行他所当行的能力也诉诸人性中从上帝那里秉承下来的自由意志。他说：“上帝乃众善之源，人若不敢把自由意志归源于上帝，那才是愚不可及的。”^①而问题在于，人在使用上帝所赋予的自由意志时也表现出可变性。本来，人只有凭借这种自由意志才能过正直的符合道德的生活，崇敬那不变的善。可是，也会有相反的情形，即不行他所当行的。他说：“所以一个人若不行他所当行的，这不能归咎于创造主。”^②人一旦试图自己作主，就可能背离不变的善，而归向一种“私善”^③，丧失其存在的根基。

奥古斯丁还以存在、生存、理解的三者关系理解人的本性。在他看来，存在（esse）是一切受造物的共同特征，生存（vivere，活着）是一切有生命的生物所共有的特性，只有理解（Intelligentia）才是人所特有的品质。在理解中，人才意识到自由的存在和生活的状态（factus）。因此，理解是人本性中最高贵的。他说：“在人之中，理性高于其他的东西，如果有比它更高的东西，那就是上帝。”^④奥古斯丁非常重视理性，把它看成是人的卓越之处。他说：“经上如此写道：‘迄今为止，上帝在地上造出了一切动物，因而，地上的人以及地上的动物都是上帝创造出来的；但人是按上帝

① 《论自由意志》Ⅱ. 15. 19.

② 《论自由意志》Ⅲ. 16. 45.

③ privatus 有个人的、私有的、私人的等意，在此指人的背离上帝、自由作主。

④ 《论自由意志》Ⅱ, 6. 14.

的形象被造的，人因此究竟有什么杰出之处呢？——并非肉体，而是我们所说的精神。”^① 但是，他又指出人的这种理性具有可变性：“理性有时追求真理，有时也不追求；有时达到真理，有时又达不到；可见它是可变的。”^② 这意味着，从人的受造来看，人本应能够服从上帝的命令，因为他是上帝所造，且是按上帝形象受造的。但是，原罪的产生表明，人没有服从上帝的命令，这又作何解释？这就与人本性（理性）的可变性有关了。

从上帝创世的计划来看，包括了理性的可变性，即上帝预知人可能作恶，背叛上帝。上帝之所以预知人要犯罪，却没有阻止人犯罪，是出于上帝创世计划的需要，也就是说，上帝创世还包括了人的犯罪及救赎这两个环节。如果说他按自己的形象造人是为了体现他的意志，惩罚罪人彰显其公义，那么救赎则体现了他的仁慈，这一切都说明上帝的全知全能全善。

第二节 人的堕落

奥古斯丁围绕“原罪”展开了他对人类历史起源的认识。在他看来，人类历史的起源不在于上帝对人的创造，而在于原罪，即人类对上帝的背叛。所以，恶的起源也就是人类历史的起源。如果说，上一节讲的是人的本性，那么本节

^① 奥古斯丁：《论创世纪》4. 12. 引自舍勒《爱的秩序》，三联书店1995年版，第183页。

^② 《论自由意志》II 16. 14.

讲的则是人类在世的存在样态，即人的经验性，^①这是原罪的结果。他认为，原罪是人性的堕落，受上帝公义的惩罚是罪有应得，从哲学上看，奥古斯丁揭示了这样一个事实：即原罪是人自我意识的复苏，是人从上帝意志中争取的独立与自主，是理性可变性的一个例证。这一转变是人从上帝的必然中求自由的事件，是自在人向自为人的过渡。但是，奥古斯丁本人并不这样看，在他那里，原罪不但没能使人摆脱上帝的意志必然性，求得自由，反而受到上帝的惩罚，重新陷入了新的必然的束缚，即人受世俗的有形之物的纷扰，这就是自由的代价。无论如何，原罪作为人对上帝的背叛，具有十分重要的人学意义，人从上帝的意志决定中求得解放正是人学的本来内涵。

一、原罪的产生

如前所述，人类由上帝赐予了行善的自由意志和服从上帝意志的理性。所以，在创世纪中我们看到的人是理想人，因为他是上帝按照自己的形象创造的，完全按照上帝的意志生活着，充满幸福与和平。奥古斯丁在《上帝之城》第14卷中描述了人类始祖亚当在伊甸园的生活情形：

人在伊甸园完全按照上帝的意志生活。他生活在上帝的欢娱之中，为上帝的善而欢乐，他的善良由此而来。他无任何匮乏，具有永生的力量。他有吃喝，不感到饥渴，有生命之树，岁月不能消磨他。在他的体内，

^① 参见拙文《论人性的三个基本特征》，《文史哲》，1996年第5期。

没有任何损害……他内不怕疾病，外不怕变故。他肉体上无痛苦，精神上无纷扰，在伊甸园既没有酷暑也没有严寒，也没有任何危险降临在它的居民那善良的意志之上，既不用贪婪、也不用惧怕，既没有悲伤，也不存在过度的快乐。真正的快乐源源不断地来自上帝，出自纯洁心灵，善良之心和非凡信仰的爱为他而燃烧。夫妻之间由真正的爱缔结起真诚的家庭（共同体）。灵魂与肉体协调运作，无须劳神地执行上帝的命令。^①

这就是说，伊甸园是人的乐园，那儿没有恶，人类的原初本质无任何缺憾，他是无限的，无任何欲望，不受任何感情的折磨，因为人完全与神合一，他生活在上帝的意志中，为上帝而活着，他生存的惟一目的（无目的）就是执行上帝的命令。可以说，伊甸园的亚当完全不具有自我性，他的生活与其说是人的还不如说是上帝的生活。他没有自我意识，缺乏分别善恶的能力，更谈不上生命，因为知识之树与生命之树的果实是上帝禁止他吃的。饶有意味的是，伊甸园的亚当之所以能过上这种幸福、和平的生活，恰恰在于他缺乏自我意识。在上一节里我们在谈论理性的可变性时指出的两种可能性，仅仅是就上帝的整个创世计划而言的，而不是伊甸园的亚当。因为这时的亚当是完全按上帝的意志生活着。

人意识到自身的存在，绝非是伊甸园发生的。奥古斯丁所倡导的，人应当服从上帝的主张只能在人作恶之后，说人在原罪之前有行善的自由是牵强的，根本就无善恶分别，人

^① 《上帝之城》XIV:26.

不知道什么是善，善仅仅在针对弃恶而言时才有意义。换句话说，服从上帝的诫律只能发生在人对这种诫律的不服从行为遭到上帝的惩罚之后。服从是一种理性行为，上帝赋予人的理性只有在人背叛了上帝之后才彰显出来，因为是背叛催生了理性及自我意识。

奥古斯丁的人类学首先要面对和解决的问题并不是人类的抽象本性及无限性这一原初本质，而是恶与有限这一人类存在的现实样态。探讨恶的起源，就是他的人类学思想的生长点。所以，原罪的解释对他而言就是非常重要的，这涉及到人类历史的起源问题。

他在描述原罪时说：“上帝确曾预先向人提出警告：人若犯罪，必遭死亡。原来天主把自由意志赐给人，命令人服从，并警告人违背命令必死；然后便把人置于乐园的幸福中，犹如置于永生的阴影中。人若坚定正义，服从主命，便由那里升入更佳的境界，这也是天主的本意。”^①上帝一方面命令人服从，并将人置于永生永福的乐园中，另一方面，又警告人莫吃那分别善恶之树的果实，因为这是智慧树的果。前面已分析过，上帝赋予人以理性，是为了让他了解自己的存在地位，以便服从他的命令，而这里又禁止人吃分别善恶的果子，岂不矛盾？人既然没有分别善恶的能力，又如何遵守上帝的命令、执行上帝的意志、体现上帝的形象呢？如果说，理性是指服从的，那么在人获得分别善恶的理性之前，人又如何服从呢？岂不是说，不服从是一种必然的了么？在他看来，服从上帝不是人从一开始（受造时起）就可

① 《教义手册》8:25.

以必然做到的，而必须在经历了对上帝的不服从之后，在人获得理性的自我意识之时，才会正确意识到自己作为有限的存在者，依赖上帝意志的权威性和必要性，因此，我们应对理性的可变性再作进一步分析：上帝赐予人的理性与自由意志仅仅是人行善的可能性，即“能不犯罪”（*posse non peccare*），这里的 *posse* 应译为可能。正如他自己所说的那样：“在蒙罪前，上帝赋予人类的自由意志包括犯罪的能力（*posse peccare*），也包括不犯罪的能力（*posse non peccare*），却不包括不可能犯罪（*non posse peccare*）的完全恩典。”^①也就是说，上帝预知了人犯罪的可能性。是人的背叛行为使犯罪成为现实。换句话说，犯罪前的亚当对上帝意志所表现的服从不是一种理性行为，而仅仅是上帝意志之强制力在人身上的一种反弹，因此这种服从是一种被动的意志能力，是盲目的服从，即能不犯罪。通过背叛上帝获得理性能力之后，人就会产生有意识的选择，要么在上帝的恩典帮助下正确地意识到自己的存在，从而自觉地服从上帝的意志，即能不犯罪；要么误用上帝赐予的意志，错把上帝意志看作是自己的意志，使人超出其存在的界限，从而反抗上帝的全能，做出恶行，即不能不犯罪。这两种情形都是理性自我意识的表征，前者是只有基督徒才会有的意识，这是被信仰统摄之后的理性，后者则是一切异教徒（尤其是无神论）、哲学家所具有的理智主义意识，奥古斯丁致力于反对后者，所以，他才把原罪看作是人类的堕落，不过，当他把堕落看成人类

^① 奥古斯丁：《限制与恩典》（*De correptione et gratia*）12，引自唐毅《西方文化与中世纪神哲学思想》，台湾远流出版公司1992年版，第45页。

历史的起源时，同样间接肯定了：人对上帝的背叛是人类自己开启了自己的历史。正是在这个意义上，奥古斯丁才把探讨恶的起源看成是自己思想的出发点。

奥古斯丁指出，罪恶的原因在于人本身。他说，“虽然上帝预知那些人凭自己的意志要犯罪，他却并不强迫人犯罪”^①，“他不是恶行的原因，而是恶行的公义审判主”^②。

上帝分明叮嘱亚当，不要吃那分别善恶之树的果子，因为吃的时候必死。可是，不自由勿宁死，亚当和夏娃还是吃了。在《创世纪》中，记载着这样的话：“蛇对女人说：‘你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。’”这里说明，始祖犯罪是受了魔鬼的“引诱”，其实，夏娃认为“那果子有使人眼睛明亮，有智慧”才是更直接的原因。所以，我们不妨这样大胆假设：遵守命令是信仰的事，而信仰本身需要权威的支撑。要证明信仰的对象（上帝的话）有无权威（是否真实），就必须躬身实践，冒着死亡的危险去证实这一权威。这就是原罪的真实背景?! 所以，当上帝的话（分别善恶）应验之后，亚当之被逐出伊甸园受永罚之苦，就显得那么顺理成章，人类背负原罪，踏上了赎罪的漫漫征程。信仰、权威、理性之间的错综复杂的关系皆因此而起。理性肇始于原罪，却又寄托于信仰和权威，就成为基督教的传统。西方罪感文化也因此而消解了其罪感。^③ 这样一来，西方文化中崇尚理性与关注信仰

① 《创世纪》2:15-17.

② 《论自由意志》Ⅲ. 4. 10.

③ 参见杨慧林《罪恶与救赎》第一章，东方出版社1995年版。

的双重现象一直沿袭至今，也就不足为怪了。

奥古斯丁最为关注的是原罪之后的人类真实处境，他对现实人（与理想人相对）的命运给予无限同情。同时，他又结合个人经验，对人的罪恶又给予了深刻的解剖。他说：“人犯罪后，被逐出乐园，并因己罪连累到由它这根源生出的后裔子孙，使他们也遭到死亡的判罪的惩罚。”^① 原罪将人类带入了邪恶，彻底改变了原初善良无欲的无限本质，人类由此堕落，也从此开启了其有限性（自主性）这一具有悲剧意义的历史命运。因此，人类的历史就成了罪恶与救赎的历史。

二、堕落后的处境

人类堕落后陷入匮乏、恐惧、死亡的悲苦处境。奥古斯丁说：“被判罪的人类全体偃卧辗转于悲苦的境地，在罪恶中愈陷愈深而不能自拔，同那些先前犯了罪的天使一起忍受自己忤道犯上的至公至义的惩罚。”^② 堕落的最直接后果是使人本性的善丧失，使人性与恶紧密相关，人类已无力独自向善。但是，奥古斯丁并不是一个彻底的悲观主义者。他认为，人性的确丧失了原有的善，但并未丧失殆尽。他说：“每一本性，就其为一本性而言，乃是善的。因为若它是不能朽坏的（*corrumpitur*），它就胜于那能朽坏的；如果它是能朽坏的，朽坏即便使它的善减少，它无疑仍是善的。……我说本性（*Natura*）是指实体而言。每一实体或是上帝或是

① 《教义手册》8:26.

② 《教义手册》8:27.

从上帝而来，因为每一件善事要么就是上帝自己，要么自上帝而来。”^① 奥古斯丁坚持从上帝与人的关系来解释人性的变迁。他在坚持神为本的前提下，依然肯定了人的善良本性。他说：“人的灵魂并未因犯了罪而丧失高贵的天性，因为上帝赋予了这种天性。”^② “因自由意志而犯罪的受造者，总胜于那因没有自由意志而不能犯罪的东西”。^③ 他还说：“有罪的灵魂，无论堕落到何种地步，也永不变成肉体，它作灵魂的本性，永不完全止息，因此它永不停息地胜过肉体，灵魂甚于所有万物的尊荣。”^④ 他从灵魂的层面界定人性，并将灵魂看成高于肉体，尽管有罪，仍然可以荣耀那肉体。他说：“没有什么东西比肉体更低的，可是有罪的灵魂将荣耀给于肉体，使它拥有优美与活力。”^⑤ 即有罪灵魂的肉体仍然是荣耀的。因此，他说：“受罚的奴隶虽然所穿的破衣服远逊于因辛劳而受主人表彰的奴隶所穿的好衣服，但是奴隶要优于任何衣服，因为他是人。”^⑥ 奥古斯丁从“秩序”论出发甚至认为，人的犯罪是上帝创世所必需，他说：“若没有灵魂犯罪或不犯罪，以致全体（Universis）的秩序无所变动，那么创造中也就缺少了一种重要成分。”^⑦ 这是一种神学目的论观点，但正是基于这一认识，奥古斯丁才赞

① 《论自由意志》Ⅲ. 13. 36.

② 《论自由意志》Ⅲ. 4. 12.

③ 《论自由意志》Ⅲ. 4. 15. 着重号系引者所加。

④ 《论自由意志》Ⅲ. 4. 15.

⑤ 《论自由意志》Ⅲ. 9. 27.

⑥ 《论自由意志》Ⅲ. 11. 34.

⑦ 《论自由意志》Ⅲ. 10. 32.

美上帝的仁慈。他说：“但造物主的慈善仍继续使人保有生命和生存的能力，因为没有这些，他们便会灭亡。人类虽然生于有罪的始祖，但天主仍使之代代相传，繁衍不息，照样安排他们肉身的肢体，并在季节和地方的变迁中，使他们的感官生机勃勃，供养不缺。天主认为从恶中生善，比完全不许恶存在更好。假如天主当初意使人和堕落的天使一般，不容有改过迁善的机会，不也是合理的吗？因为人的本性既然背离了天主，既然妄用自己的能力，蔑视和违反其造物主的命令，既然玷污了造物主的肖像，傲慢地背弃了他的光明，既然滥用了自由意志，不愿在天主的律法下服役而使自己受益，像这样的人的本性，如果完全永远地被造物主抛弃并遭受所应得的永罚，不也是合理的吗？假使天主只是公义的而不是慈悲的，假如不是他在解救这些不堪获救的人身上，更明显地昭示出自己白白施与的慈悲，他一定会那么做的。”^① 奥古斯丁旨在强调“弃恶从善”的必要性和可能性，从而使上帝扮演了审判者与救世主这一双重角色。

“有死”自来是人的代名词，作为有限的受造物，是无可逃避的命运，是他为求得智慧和自主所应付的代价。奥古斯丁在此非常深刻地揭示了人类所面临的这一处境。因此了解他的死亡观有助于我们深入把握其人类学思想。

奥古斯丁将死亡区分为四种：第一种是灵魂的死，这是“上帝遗弃灵魂”时出现的；第二种，是肉体的死，是“灵魂遗弃肉体”而造成的；第三种是“灵魂与肉体的死”，即整个人的死；第四种死亡，奥古斯丁称之为“第二次死亡”。

^① 《教义手册》8:27. 着重号系引者所加。

他说：“这是在灵魂与肉体联结之后，再也不分离之后，人们所看到的奇异现象，这时，灵魂并没有遗弃肉体，而是因受肉体生命的鼓舞而来的折磨。这是期待着从死中复活的人永远忍受的惩罚，不灭的痛苦。”^① 他还说：“第二次死亡是所有恶中最可怕的。因为它里面灵魂与肉体并不分离，而是相互联结，并成为永恒的痛苦。……这是一种不死的死亡。”^② 这种死亡的惩罚来自于人类始祖亚当犯下的“原罪”，因遗传而所有的人均不能幸免，即上帝的末日审判是全人类无法逃脱的命运。不过，奥古斯丁仍面临一个难题：即那些无辜的虔诚者为何也必须死亡呢？他认为，对灵魂而言，罪过扬弃之后也不能免除与肉体分离的经历，所以，人类的每一分子，无论善恶，都必须死于第一次死亡，并且，人类对死亡的恐惧也相伴存在。死亡的恐惧对成熟的生命来说，应该说通过信仰也能消减，这一点已在殉道者那里一目了然了。对一般人而言，死亡是罪的工价，对殉道者来说，不犯罪是对死亡的报答。对前者，违逆上帝命令，必死无疑；对后者，不愿死亡，就是对上帝命令的违逆。正如他自己所说：“从前人们为不犯罪而不得不担心的事现在必须为不犯罪而承担起来。”^③ 因此，奥古斯丁非常重视殉道者之死的意义。他说：“从前由于罪而引发死亡，现在则因死亡而完成公义。所以，在殉道者面前就出现了一个选择。要么否定信仰，要么承受死亡。因为义人宁愿在信仰中忍受那第

① 《上帝之城》XⅢ. 2.

② 《上帝之城》XⅢ. 11.

③ 《上帝之城》XⅣ. 4.

一个罪人因不信仰而忍受的事。义人因没犯罪而不死，但罪人只要不死就会犯罪。”^① 人活着必然犯罪，因而也必然受永死的惩罚。在奥古斯丁看来，死亡对灵魂而言是所有财富中最宝贵的。他说：“人接受灵魂与肉体的分离，上帝离开灵魂，灵魂离开肉体，并且以免在整个人第一次死亡之后又开始第二次死亡。”^② 罪使人类生活在死亡的阴影中，向罪而生意味着向死而生。在他那里，死亡就是生命有限性和本质方式，是智慧和自由的代价。同时，他也强调忍受死亡，承担痛苦是人特有的品格，体现着人不同于神的伟大本性。这一点在基督十字架之死中得到了最集中的体现。基督为全人类献身这一人性中的最高境界正是奥古斯丁人类学所追求的。由此可以看出，他对人类原罪一方面坚持批判否定立场，另一方面强调人应承担罪之罚，忍受痛苦，面对死亡，这是做人的责任。可见他对人背叛上帝这一行为持一种辩证态度。

三、罪恶的本质及原因

奥古斯丁并非局限于从伦理意义上谈论人性恶，而是从存在论出发，阐明了罪恶的本质在于存在的缺乏这一观点。他的《论自由意志》一书就是对恶的起源及其本质所作的探讨。他承认自己在青年时期曾陷入“为作恶而作恶”^③ 这一困境而不能自拔。他以心理学家特有的敏感剖析自己：“罪

① 《上帝之城》XⅢ. 4.

② 《上帝之城》XⅢ. 8.

③ 《忏悔录》Ⅱ. 4. 9.

恶是丑陋的，我却爱它，我爱堕落，我爱我的缺点，不是爱缺点的根源，而是爱缺点本身。我这个丑恶的灵魂，挣脱你的扶持而自趋灭亡，不是在耻辱中追求什么，而是耻辱本身。”^① 这时的奥古斯丁对恶是什么这一问题缺乏理性的认识，当他从摩尼教教义中寻求答案而未果之后，转而求助于新柏拉图主义哲学。终于，他在普罗提诺那里找到了这一问题的答案。罪与恶在他那里往往相互联结而使用，但在此处我们必须对二者加以区分。在奥古斯丁那里，首先是罪，这是“原罪”及其对后裔的遗传，就原罪的本质而言，它是人类对上帝的背叛，人类所蒙的罪（恶）则是它的惩罚，在这个意义上，我们可以说，恶是罪的惩罚，也是原罪的结果。当然，奥古斯丁并未清楚地说，罪是恶的原因。而是将罪恶连在一起，探讨它们的共同根源。有一点是清楚的，罪是大恶，而恶不一定是罪。在恶的本质问题上，奥古斯丁接受了普罗提诺的观点，即“恶是善的缺乏”。在他那里，上帝是惟一真实的也是最高的存在，至善。在原罪以前，人没有自我，他与上帝合一，分享着上帝的善良、智慧与自由。但是，自从原罪之后，上帝与人的关系开始疏远、人的存在也丧失了原有的善，变成较小的善。所以，所谓恶，就是存在意义上的缺乏（defectus），是 abesse（偏离存在）^② defectus 在拉丁文中本意指逃亡，背叛。abesse 也是指从存在脱离，在此均有背叛上帝之意，所以，“缺乏”既是罪本身，也是罪的罚。人背叛上帝是罪，追逐世物是缺乏，是上帝的惩

① 《忏悔录》Ⅱ. 4. 9.

② 《论自由意志》Ⅱ. 17. 46.

罚。很显然，“缺乏”这一概念恰好反映着人神分裂之后人类的真实处境，人之所以在原罪之后不断作恶，就在于人受了上帝的惩罚，陷入“缺乏”或“匮乏”的状态，所以，人才会追逐财物、金钱、名利、荣誉与女人，受各种欲望的折磨。奥古斯丁在别处解释人的恶行时，又把恶与罪结合起来。认为，罪就是忽略永恒，是由不变的大善向可变的小善“移动”^①。当然，奥古斯丁更多地是在罪与恶的共性上来解释恶的本质，认为恶就是忽略永恒，追求可变的东西，是灵魂的下降。

因此，说罪是恶的原因，恶是罪的结果，主要是从原罪可以遗传，罪必遭到罚的意义上而言的。奥古斯丁在探讨恶的原因时，则把罪与恶连在一起，试图说明始祖亚当犯罪与他的后裔子孙作恶的共同原因，他十分肯定地指出，罪恶的原因不在上帝的预知，而在于人类自作自受，根源在于人类的自由意志。具体说来，恶起源于人对自由意志的“误用”。奥古斯丁说：“意志本身，虽是中等善，若依附不变的善，就获得人生中主要的善。但若意志离弃那不变的善，而归向一种私善，无论是在它之外或在它之下，它就犯了罪。一旦它要自己作主，它就归向一种私善；一旦它渴望知道别人的私事，它就是归向于在它以外的，一旦它爱好肉体的快乐，它就是归向于在它以下的。”^②人既可能正用自由意志行所当行的大善，执行上帝的命令，也可能误用自由意志行他所不当行的小善，前者表现为智慧，后者表现为无知。

① 《论自由意志》I. 15. 31-32. II. 18:54.

② 《论自由意志》II. 19. 53. 着重号系引者所加。

人之所以会误用自由意志作恶，主要有两个方面的原因：一是无知 (ignorantia)，一是无能 (difficultates)。奥古斯丁说：“一个人知道他所当行的而不行，就丧失了认识善的能力，一个人有能力行善而不行善，就在他愿意的时候，丧失了行善的能力。所以，每个有罪的灵魂都受了两种罚，即无知和无能，无知产生错误，使我们蒙羞，无能产生痛苦，使我们不安。”^① 他在另一著作中又明确地把无知和无能看成了犯罪的原因。他说：“我们犯罪的原因有二：一是由于尚未看清我们所当作的，一是由于不作我们已经看出应当作的。此二原因中，前者属于（无知）的缺失，后者是属于（无能）的缺失。”^② 在前一段引文中，奥古斯丁把无知和无能看成是罪的罚，而无知和无能又是恶的根源（导致自由意志的误用）；在后一段引文中，他直接了当地称无知和无能为罪的原因。这就是说，奥古斯丁并未非常明确地区分罪与恶，但在讨论无知与无能时，似乎有循环论证的嫌疑，罪与恶，恶与无知、无能似乎是互为因果的。但他还是这样说了，由于无知和无能产生的罪都来自于人类始祖亚当的罪，是“第一次罪的必然结果。”^③ 总之，恶、无知与无能（还有原罪），都从人的自由意志而来，表明人是缺乏的存在者，而上帝是全知全能的最高存在者，所以无知和无能与上帝无关，只能称为上帝全知全能的减损。人的原罪是堕落，因为它损害了上帝的形象。奥古斯丁说：“凡是出于自己意

① 《论自由意志》Ⅲ·18·52。着重号系引者所加。

② 《教义手册》22:81。

③ 《论自由意志》Ⅲ·19·54。

志行动而来的无知和无能，丝毫不能归咎于创造主，即使上帝差遣了他们，虽然灵魂无知又无能，上帝却没有剥夺他们求告、寻找和努力的自由，反倒随时赐给求告的、光照寻找的，给叩门者开门，所以，绝不能将无知和无能归咎于造物主。对怀善意、有热忱的灵魂，他将赐给它们能力去战胜无知和无能，并使它们获荣耀。对凡要以软弱为藉口原谅自己罪恶的怠慢灵魂，上帝归罪于它们，并非因为它们的无知无能，而是因它们甘于那种景况中，而不热心寻求学习，好借谦卑、认罪、祈祷，来得着真理和力量，所以他要将对公道的罚降给它们。”^① 在此，他强调的是人的谦卑，反对为自己的恶行开脱、寻找藉口。他又说：“对始祖而言，无知和无能是刑罚，好叫他可以明白他灵魂所受的悲苦，然而对灵魂而言，却是使身体恢复不朽的机会。”^② 显然，无知与无能既是第一次罪的结果，又是导致误用自由意志作恶的原因。在此，奥古斯丁似乎在区分原罪与本罪，认为无知与无能是原罪的罚，同时又是“本罪”的原因。每一个人在原罪之后又要犯各种新罪，这即是“本罪”。奥古斯丁又补充道：“若一个灵魂的无知和无能是从本性而来（继承、遗传下来的），罪就不由灵魂自己负责，但若它不求知识，不努力获得行善的能力，罪就由它负责了。”^③ 这就是说，并非人的一切恶都由自己担负罪责，凡不是出于人的灵魂主观精神（意志）的行为，即使不善，但不能称为罪，至多是过错。但是，奥

① 《论自由意志》Ⅲ：20. 58.

② 《论自由意志》Ⅲ：19. 57.

③ 《论自由意志》Ⅲ：22. 64.

古斯丁还是强调人应当谦卑、向上帝认罪，不仅亚当，而且每一个体灵魂也要自动认罪，通过学习（圣事），是有望返回原有本性的。而不求知识则是不信仰的表现，因而是罪责了。这里，奥古斯丁旨在强调，既然罪及罪的罚均出自灵魂内部的意志行动，那么，人必须主动担负罪责，并以虔敬心向上帝忏悔，请求上帝的宽恕，所以，人的救赎就首先从拯救灵魂开始。

第三节 人类历史的开端

奥古斯丁关于人类起源的观点不仅反映在他的原罪论，而且反映在他的“人间城”学说中。人间城就是指原罪后的人类共同体的，是由按自己的意志生活的人类共同体，对它的分析充分表明：奥古斯丁的人类学视野已经区别于晚期希腊时代人学局限于从灵魂内部考察问题的作法，而是将思考的视角投向群体，投向人类现实社会，这是他解决罗马帝国实际问题的理论基础。

一、两种人的学说

尽管人类面临死亡的威胁和恐惧，但真正放弃自己，归向上帝的路途并不平坦，殉教者还是太少。按上帝生活的人远远少于按自己生活的人。奥古斯丁认为，人可以区分为“内在的人”和“外在的人”。人作为上帝的作品，一方面，上帝用泥土造成人的肉身，另一方面，又将上帝的生气吹到人的脸上，使人有了灵魂。本来，人作为有生命的存在物，是灵魂与肉体的结合，并且因理解而知道自己的存在与生

存。这就是完整的人。“灵魂可以称为内在的人，肉身可称为外在的人。”^① 奥古斯丁常引用《创世纪》中的话“上帝用尘土造人”来象征人的属地本性，强调地对人的灵魂的重要性。但他更强调的还是灵魂的高贵，灵魂之于肉体是不变对可变的关系。肉体之所以获得生命在于灵魂，但灵魂之获得生命不在自身，而在于上帝。所以他说：“有一个有生命力的肉身，也就有精神性的肉身。正如已描述的，第一个人——亚当成了一个有生命的灵魂，而后一个亚当成了精神，但是，精神性的肉身不是第一个亚当。第一个人是关于地的和属世的，第二个人是关于天的。”^② 属地的亚当怎样，世间的人们就怎样，属天的亚当怎样，天国的人们就怎样。从外在人与内在人的区分，到第一个亚当与第二个亚当的区分，奥古斯丁无非是要说明：第一个亚当（旧亚当）是上帝在伊甸园创造的，这个肉身不是那种绝不能死的肉身，而是不应该死亡的肉身，如果人不犯罪的话。他说：“因为这种肉身是由于它有生命的精神而成为精神的和不死的，因而将绝不会死，正如被造为不死的灵魂一样很少死亡。但是，当灵魂生在罪恶之中时，就被认为是死了，此后它便缺乏也许该有的生命，即圣灵，它本来可借助于圣灵而过上智慧的有福的生活；但灵魂本身既然被创造为不死的，它便保持着自己的生命，虽然是痛苦的生命。”^③ 堕落的天使也是如此，因为他背叛了上帝，所以，与第一个人一样只能生活在“第

① 《上帝之城》XⅢ. 24.

② 《上帝之城》XⅢ. 24.

③ 《上帝之城》XⅢ. 24.

二次死亡”中忍受那不灭的痛苦。与此相反，分享上帝恩典的人——即第二个亚当（耶稣基督）和神圣的居于永福生命中的天使将以某种方式拥有精神的肉身，以后既不犯罪也不死亡，他们将会永生。不过，这种不死本身仍保持肉身的本质，但再也看不到有限与无能，因为他是复活后的亚当。

奥古斯丁对“两种人”的区分，是为划分两座城作准备的。人间城的形成，是人类历史的起点和开端。

二、人间城的形成

如果说原罪论是对人类堕落及其处境的分析，那么，对人间城的分析则是对人类现实生活所作的探讨，他们共同说明人类历史堕入不幸境地的根源。二者的共同之处在于说明：人类历史是由人自身开创的，但命运（归宿）却掌握在上帝手中。奥古斯丁在人类历史起源的问题上坚持了神学目的论的观点。

在奥古斯丁看来，人类犯的罪是如此深重，以致人类本性陷入堕落的境地。从此，就出现了两座城。“一座城是由那些愿意按肉身生活的人组成，另一座城由那些愿意按上帝生活的人组成。”^①

奥古斯丁首先论述了“按肉身生活”的含义。他指出，伊壁鸠鲁学派相信肉身生活是人生至高幸福，主张按肉体的欲望生活，而斯多亚派表面上将人的幸福放在心灵方面，主张禁欲。但从实质上说，二者都是依肉欲生活。“因为圣经不仅把肉身理解为世人的和有死生物的肉身，而且它还在许

① 《上帝之城》XIV. 1.

多别的意义上使用肉身这一概念。”^① 即是说，圣经以“肉身”指谓整个人、人的本性（堕落后的人）。所以，按肉身生活也就是按人生活，二者是一回事。按圣经的观点，伊壁鸠鲁派和斯多亚派都是从人的本性上来讲人的生活，无论是依肉体欲望还是禁止肉体欲望生活，统统是依人而生活，这就是人之堕落的真实写照。由于这种堕落使人与上帝疏离，背叛了上帝而成为不义之人，他只活在自己中，而没有活在基督中，因此，这里的肉身与后面将要谈到的“道成肉身”的肉身有本质区别，前者是必死的肉身，与上帝疏离的；而后者则是复活了的肉身，与人神的中保基督一起，体现了上帝的神圣与公义。奥古斯丁断言，人按肉体欲望生活也好，按人的精神生活也好，都不能升入上帝城，仅是人间城的居民。之所以如此认为，是因为，奥古斯丁把人犯罪的首要原因归诸人的意志，精神驱动肉体放纵自己的欲望，人以自己的意志来忤逆上帝的创造意志，所以，按肉身生活的人注定是要被判死亡之罚的。他说：“因为谁还看不见，偶像崇拜、妖术、敌意、争吵、嫉妒、愤怒、不和、异教徒、猜忌，不是精神之罪大于肉身之罪吗？所以，有人为了偶像崇拜或敬异教神而否定肉体享受（指斯多亚派）。”^② 在奥古斯丁看来，人对“肉欲”的贪求确实是万恶之首，邪欲（libido 或 cupiditas）是引导人背离永恒、神圣之事的驱动力，邪欲驱使人不遵守诫命，不坚持智慧。所以要大力反对。他说：“凡从他和他的妻子由肉欲——这肉欲是违命犯上的报应及

① 《上帝之城》XIV. 2.

② 《上帝之城》XIV. 2.

惩罚——所生的后裔，都身负原罪，并因这罪陷入各种错误与痛苦，直至最后置身于那永无止境的刑罚中；在那里，他们和堕落的天使，亦即他们腐败的罪魁和主人，同受刑罚。”^①但是，人们贪求肉欲的原因不是肉欲本身，而是其背后的意志，所以，人的罪是恶意大于恶行。他说：“不是可朽坏的肉体使灵魂成为有罪的，而是有罪的灵魂使肉体成为可朽坏的。”^②魔鬼虽无肉身但罪大恶极就说明了这一点。奥古斯丁总结按肉身生活，或按人生活时指出，人类正因为这“自负”而陷入违背上帝命令因而被罚的境地，这自负便是通向人间城的门径。奥古斯丁进一步指出，与按上帝生活的人生活在真理中相反，按人生活的人生活在谎言中，但这并不意味着人本身就是一个谎言，因为人是上帝的形象。如果人是谎言，那么撒谎者就不言自明了。但是，人不按上帝生活本身就足以构成谎言，因为人本来要过也能过上幸福生活，却不行其所当行的陷入无福的痛苦。奥古斯丁宣称，人的这种生存与上帝的存在相比，是不真实的，也不善的，它使上帝创世的愿望落空，因而不仅是谎言，而且是罪恶了。“人间城”就是由那些按人生活的人组成的人间共同体，与恶一样，人间城也起源于人的自由意志及误用，由此可见，人间之城的形成与罪的产生、人类的堕落有着相同的原因。人间城的形成标志着人类历史的开端。

奥古斯丁对“人间城”的邪恶给予了深刻的描绘，并持一种批判态度。作为基督教神学的奠基人，他的意图绝非

① 《教义手册》，8:26.

② 《上帝之城》XIV. 2.

仅在于此。他试图通过揭露“人间城”的种种恶行，表明他对“上帝城”的善之渴望。也就是说，他要以此警示那些爱自己胜过爱上帝的世人弃绝人间欲望，弃恶从善。因此，他又尽其所能描绘了“上帝城”的美好图画。与人间城不同，上帝城的人是“按上帝生活”，他们否定自我以爱上帝，服从上帝的命令，“爱上帝以蔑视自己”，^①追求精神生活，崇尚善行，行其所当行的，其鼻祖就是“亚伯”。在奥古斯丁看来，上帝城与人间城是两个彼此对立的阵营，它们之间处于激烈的斗争中，它们代表着善恶两种势力，人类历史就是善与恶、上帝城与人间城争雄的历史，这斗争便构造出人类的整个命运。

奥古斯丁作为深刻的思想家，他绝不会单纯停留在为基督教辩护这一立场，他同时揭示出人类历史的发展是曲折的。这表现为：人类试图从上帝意志的必然性中获得自由的努力，虽然催生了人的自我意识，获得了自身有限性这一存在，但却为这种努力付出了惨重的代价。人相对于上帝的必然，似乎成为自由人，因为他“离开了上帝，自己作主”，可是，他却再一次沦为世物之因果性的奴隶，受制于更低一级的必然，从而失去了灵魂的高贵本性，这是“自己作主”的代价。如果说，人从上帝的存在中走出，意味着他失去了终极关怀，离弃了善的本源，因而在本性上成为“罪人”，那么，人在原罪后，受制于物的因果性，则意味着灵魂本性的更大损害。所以在奥古斯丁看来，这是人自身更大的不幸。在此，奥古斯丁以神学的方式对人的自我意识作出哲学

① 《上帝之城》XIV. 28.

思考，他满怀悲悯地描述了人类生活的现实处境，以一个教士的真情关怀着历史的未来。他指出，人类只有正视自己的“匱乏”处境，对上帝忏悔自己的罪恶，才可能得救。但最终的得救不在人自己，人即使能认罪，行尽善事，也无法保证不被视为上帝的“弃民”，从而与魔鬼一起受罚无尽期。人得救与否乃由上帝意志所前定，是人不能左右的。

奥古斯丁对人类历史起源及其命运的深切思考，表明他的视野已超越了希腊哲学中那种单纯关注个体灵魂的自我净化，肉体的无痛苦与灵魂无纷扰这一理想境界的追求。他从人类的现实处境出发，将原罪说运用于对罗马帝国社会现实的深刻分析，指出罗马城陷落的原因不在基督教，而在罗马人自己的罪恶，他把社会现实中的恶与人类的原罪联系起来，指出人若不听从上帝的意志，不但其本性要败坏，而且会殃及整个国家，可见其用心何等良苦，对人类命运的关怀何等强烈。同样值得指出的是，他对人类起源的认识表明，这种观点与希腊哲学中爱智慧、尚思辩、学以致知的传统迥然有别，他的思考完全实践化，他以教化人类为己任，开拓出“信以致用”的基督教人类学方向。他基于对人类命运、人类幸福的思考和探讨，深入地考察人类罪恶的起源，并指出弃恶从善的道路。同样，与希腊哲学围绕一般与个别的关系进行理论思辩的传统不同，他的研究视域是人类的有限性及其超越，是人的自由与上帝的必然之间的关系问题。他认为人类的自由是有界限的，即人只有服从上帝意志，才会有真正的自由。不服从意味着不自由，人的存在究其本质便是服从。

通过本章的分析，我们有理由相信，奥古斯丁对人的自

由寄予厚望。在他看来，摆脱物对人的束缚，是人走向自由的必经之路，在这一点上，他和希腊精神是一致的，只是在如何摆脱物的束缚，实现自由的问题上，他背离了希腊精神，走上了基督教信仰主义的道路。他认为，希腊式的理智主义不会使人获得真正的自由，也不会确保人的幸福，相反，只能导致人的堕落与不自由。有意思的是，奥古斯丁与18世纪的卢梭有着惊人的相似。卢梭认为，科学和文化的进步，是人类道德败坏的主要原因，他主张人类应回归自然状态，放弃任何理智主义的努力。奥古斯丁与法国思想家（如帕斯卡尔、笛卡尔、马勒伯朗士、卢梭等人）的内在关联性是一个值得研究的现象。

第四章 人类的有限性

伊甸园的亚当是在上帝全能意志环抱中生存的，他拥有上帝赐予的一切，无任何欲望地生存着，因而是一种无限的存在者。自从亚当背叛了上帝，犯下原罪之后，人类从上帝意志中独立，获得了自己的意志，他自主地生存着，但是，他因违逆了上帝意志，而受到死亡的罚。他的意志并没获得自由，他痛苦地生存着，上有上帝的审判，下有世间事物的诱惑。总而言之，原罪后的人类是一有限的存在者，这既是人争取自由付出的代价，也是上帝公义的惩罚。人类的这一存在境况在教士奥古斯丁那里被作为恶而受到批判。作为哲学家，奥古斯丁的批判又深刻地反映了他对人类有限性的剖析和严肃的思考。本章从认知、伦理、信仰三个层面分别加以论述。

第一节 认知的有限性

在奥古斯丁看来，亚当之所以违逆上帝的禁令，偷食知识之树的果实，就在于他对上帝失去了信心和希望，从而渴望从自身获得生存的力量。所以，亚当的原罪并不在于受骗于魔鬼的引诱这一外在原因，而在于人的“无知而自以为有知”^①这一内在原因，这就是骄傲，它与罪前亚当的谦卑对立。与上帝的全知全能相比，人本是无知又无能，但骄傲却驱使他“自以为有知”，这既是原罪的原因，也是罪的结果。所以，认知上的自负与骄傲便是人的有限性的首要特征。奥古斯丁对原罪的批判以希腊哲学中的理智主义为直接对象，从而坚持了“神学逻辑与理论历史的统一”。

一、希腊理智主义的局限性

在希腊哲学，尤其是亚里士多德以前的希腊哲学中，理智主义占居主导地位。自巴门尼德以来，无论是柏拉图还是斯多亚派都坚持了理智主义传统，对人的理智能力寄予厚望。而自赫拉克利特的 Logos 提出后，认知问题成为希腊哲学所关注的重心。无论是理智主义还是感觉主义，都以认识的自我确定性为前提，表现为认知上的独断论，“自负”和“骄傲”就是独断论的基本特征，这是信仰主义的大敌，受到奥古斯丁的尖锐批判。然而，奥古斯丁对希腊理智主义的批判是矛盾的，教士的和哲人的，既谦和又矛盾，他批判的

^① 《教义手册》5:17.

是理智主义，吸取的又是其理性思辩精神。在他看来，理性思辩是极为重要的，因为他的神学就是对基督教的合理性的证明，同时，希腊哲学中那种极端理智主义的观点则不足取，因为它与基督教的信仰至上相对立。当然，在希腊理智主义发展中，也不是一概盲目乐观，苏格拉底的“认识你自己”，就强调一种严格的自我审视。在柏拉图那里，也存在着一种欲求至善知识而又担心不能达到的内在紧张：如果他本人不能成为“哲学王”，而又没有神的指点，那么，他全部的追求必然陷于绝望。正是在此意义上，陈康先生称柏拉图的认识论是悲观主义的。^①而晚期希腊怀疑论则是对这一理智主义自负的一种“诊治”，这表面上是对希腊理智主义独断论的一次“反动”，实际上则是其合乎逻辑的发展，所以说，从自负到怀疑，便是希腊理智主义的特征，奥古斯丁就是针对这一传统而展开他对认知有限性的论述。

奥古斯丁在自己的著作中批判了这种对理智过分乐观的自负态度。他在《教义手册》一书中说：“只有无知而自以为有知的人才会犯错。”^②他指出，错误的意义就是以假为真。谎言之所以为谎言，就在于以假为真，并以此去骗人。因此，谎言比无知是更大的恶，因而也是罪。在此，奥古斯丁所强调的，是人的主动犯错，即“无知而自以为有知”，这也是骄傲的本意，它与谦卑对立。奥古斯丁与苏格拉底不同，在后者看来，人的本性是善的，“无人自愿犯错”，人可

① 见陈康《柏拉图〈曼诺篇〉中的认识论》，《论希腊哲学》，商务印书馆1995年版。

② 《教义手册》5:17.

以借助理性达到自制，可是，奥古斯丁认为，人犯错是不可避免的。他说：“我们所度的今生的确是可怜的，因为为了保存这今世的生命，错误有时是不可或缺的。不过在来生却不如此，在那里真理本身就是我们灵魂的生命，在那里没有人骗人，也没有人受骗。”^① 他在《上帝之城》一书中指出：“是骄傲阻碍柏拉图派确认基督成人。”^② 奥古斯丁从神学目的论出发，认为人凭自己的知识是不能达到拯救的，相反，“倒是那些没有受过教育的但虔诚的基督徒，由于紧握十字架，倒能在上帝的怀抱中享受永恒的幸福”^③。他认为，希腊哲学家由于自负与骄傲，才不能认识上帝的道。他在《忏悔录》中说：“目无神明的骄傲使他们和你的无限光明隔绝，……他们不肯扼杀自己的意愿，好奇心，快乐，使你天主能以销铄一切的烈火烧毁他们导致死亡的欲望，赋予他们以不朽的生命。”“他们不认识‘道路’，不认识你的‘道’，你是通过‘道’而创造他们所计算的万物，创造了能计算的人类，创造了他们观察万物的感官，和所以能计算的理智……他们不认识这条道路，自以为高高在上，与星辰一样光明；因此堕落到地上，他们冥顽的心便昏暗了。”^④ 他还说：“一人精通一切而不认识你，是不幸的，相反，不知道一切而能认识你是有福的。”^⑤ 这就是奥古斯丁对柏拉图派哲学之

① 《教义手册》5：17.

② 《上帝之城》X. 29.

③ 奥古斯丁：《论三位一体》IV. 15. 20. 引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第380页。

④ 《忏悔录》V. 3. 4-5.

⑤ 《忏悔录》V. 4. 7.

“骄傲”的批判。在《论自由意志》一书中，他指出，人的骄傲与虚荣有关，与谦卑相反，骄傲会诱使人犯罪并堕入不幸与死亡的境地，他说：“那些由于虚荣想和天使一样的人，是愿天使和他们一样，而不是愿他们与天使一样。如果，他们不改其愿，他们要和背叛的天使一样受罪，因为他们爱自己的权力，胜于爱全能上帝的权力。因为这些人没有从谦卑的门，却在骄傲中过活，并且没有怜悯心，所以他们必然被安置在左边，有话对他们说：‘离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去’。”^① 在奥古斯丁看来，人类始祖受魔鬼的引诱犯罪，同时也是受自身的骄傲犯罪，而且后者是主要方面，人企图跨越上帝为之安排好了的存在秩序，超越人与上帝的界限，结果不但没有获得生存的自由，相反由于人破坏了上帝为人所规定的自由界限，从而陷入受罚的境地，人不得不再一次受比自己地位更低的有形之物的羁绊，为贪欲制服，从而导致了存在的沉沦。因此，这种认知的有限性是人类有限性的首要方面。由此可以看出，奥古斯丁对希腊知识论，尤其对理性自负的批判，紧紧围绕理性与信仰的关系而展开。在他看来，传统理智主义不仅没能给人带来幸福与安宁，反而使人类陷入更大的困惑，甚至是迷途与罪，尤其在亚里士多德以后，随着社会历史的急剧变化，希腊知识论的局限性日渐明显。率先对它进行批判的就是希腊哲学的传人与后继者希腊怀疑论，怀疑论在消解理智之自负的同时，暴露出更大的问题，因此，奥古斯丁在肯定怀疑论的意义的同时，又对它进行了深刻的批判。

^① 《论自由意志》Ⅲ·9·28.

二、希腊怀疑论的意义

如前所述，希腊知识论的特征是自负与怀疑，实际上，怀疑论的兴起正是唯理智主义发展的必然结局。^① 怀疑主义的萌芽早在智者高尔吉亚那里出现，只不过他是为反对普罗塔哥拉的现象主义而怀疑，在柏拉图那里，或多或少地也表现出某种怀疑主义特征。但是，怀疑主义作为一种思潮，则是希腊化时代的产物。怀疑主义与斯多亚派，伊壁鸠鲁学派一样，把心灵的安宁视为哲人理想，但是，在如何达到这一目标上，他们则有重大分歧。在斯多亚派和伊壁鸠鲁派那里，人只要依赖知识就可以达到这一目标，这显然是希腊哲学的传统观念，而怀疑主义恰好相反，认为只有铲除这种知识论的独断论病根，借助于“存疑”才可达到心灵的安宁。在整个希腊化时代，怀疑主义是一种主要思潮，具有代表性。

怀疑主义对独断论的批判，主要从两方面进行：即在理智认识和生活方式这两个层面进行“存疑”。在认识上，它主张对任何判断都加以“存疑”，因为人们的判断不可能找不到另一相反的判断，哲学知识在逻辑上既不能证明为真，也不能证明为假，也就是说，任何哲学的知识，既不能“证实”，也不能“证伪”，任何判断都是不可证的。这样的知识无法给人提供任何确定性。因此，像斯多亚派那种试图寻求人类知识之确定性的努力注定是徒劳的。独断论者犯的是“卤莽与自负”的错误。正因为如此，怀疑主义者主张对一切判断都要缄默。在生活方式上，怀疑主义者主张人类应当

① 这与休谟怀疑论的兴起有相似之处。

对任何事都持“不动心”态度。^①既然在认知上无所谓真假，那么在道德生活上便无所谓善恶，人们找不到任何永恒的福乐。一切的一切均是不确定的，人面对不确定的世界，惟一的出路就是在认识上“终止判断”，在生活上“终止信念”。怀疑论的这种立场与高尔吉亚有一致的地方，即他们都坚持了经验主义的出发点，表明他们对“现象界”、对意见世界的强调，尽管他们最终也没能“拯救现象”，但毕竟是对理性独断论的一种解构，是对卤莽与自负进行的批判。怀疑主义对理智独断论的批判并不成功，奥古斯丁对此持辩证的态度。他欣赏怀疑论的敏锐，因为它准确地把握了希腊知识论的局限——卤莽与自负。奥古斯丁从西赛罗哲学走向怀疑论的人生经历也说明了这一点。奥古斯丁试图从怀疑出发，通过对理智主义的批判，寻求人类通往幸福的最佳之路。正如汉斯·昆所言：“奥古斯丁对西赛罗哲学和摩尼教的双重不满是促使他走向学园派的契机。”^②奥古斯丁清楚地意识到，怀疑论对希腊知识论的批判与自己建立信仰至上论的愿望是一致的，但是，也正是在信仰问题上，奥古斯丁对怀疑主义的立场给予了更为猛烈的抨击。在他看来，怀疑主义从根本上取消了“信仰”这一问题。理智主义独断论虽然以信仰知识、信仰人自身而取代信仰上帝，但毕竟还保留了确定性问题以及信仰的外在形式，而怀疑主义否认任何确定性的存在，这是奥古斯丁绝不能容忍的。他说：“如果不接

^① 参阅《皮罗主义概论》I. 4. 8. 参见宇伯威格《哲学史概论》第1卷第99页。

^② 汉斯·昆：《基督教大思想家》，香港汉语基督教文化研究所1995年版，第65—66页。

受任何为真的东西，人们就无法行使任何行为。”^① 他尤其反对皮罗主义的生活态度，在他看来，怀疑主义者夸大了不确定性的存在，对他来说，确定性是至关重要的。正因为人类的存在是一种有限的存在，人类处于“匮乏”状态，所以，人类就更加迫切需要一种确定性，以作为安身之命之本，在奥古斯丁看来，希腊传统哲学因为缺乏对人类有限性的深切体认，所以由理智知识得来的确定性并不能为人类提供任何有效的庇护。基于这一认识，他认为，必须另辟蹊径，扬弃传统理智主义，建构与人类有限性相契合的确定性。这“径”不是“理智之路”，而是“信仰之路”。奥古斯丁通过对理智独断论和怀疑论的双重批判建立了他的“信仰世界观”，从这种批判中，仍然可以隐约看出奥古斯丁对希腊哲学进行改造的动机。奥古斯丁以新柏拉图主义为自己的思想武器，就他批判的意图而言，是为了解决希腊知识论的困境，即自负与怀疑。在他看来，希腊知识论之所以深陷于其中，原因在于对“意见之路”的轻视，不仅不能正确认识到人类认识的有限性，而且，使人的理论理性与人的信念世界严重断裂。所以，奥古斯丁的意图即在于：通过批判，建立信仰世界观，以新的方式“复活”一度被怀疑论所解构了的希腊实体论（ousiology）^②，进而在信仰的领域重构他的实

① 《驳学园派》Ⅲ. 15. 33. 引自《奥古斯丁哲学早期对话》，苏黎世——慕尼黑，1972年版。

② “ousiology”意为实体论，在希腊古典哲学中，实体论 ousiology 和神学 theology 是一体的，作为柏拉图主义者的奥古斯丁承认 ousiology，但作为基督徒，他必须改造，使希腊理智主义实体论与信仰主义结合，使 ousiology 与 theology 结合，重建自己的神学实体论（本质主义）。

体论，即在信仰之路上寻求人的确定性和归宿，企图以此来弥合理论理性与信念世界的断裂。人类只有正确认识到自身的有限性，坚定对上帝的信念，希腊的知识论才会有更为坚实的根基，人才会成为既有理智而又不失其确定感的存在整体，这样，人才能“安身立命”。概括地讲，理性只有服务于信仰，以信仰为前提，才会有“理性的地盘”。人类存在的确定性只能来自于这二者的结合。

奥古斯丁对学园派的批判，就是从确定性问题开始的。《驳学园派》一书就是对怀疑论关于确定性问题之错误的清算。

中期学园派的代表阿尔凯西劳在批驳斯多亚派独断论时指出，凭借不可靠的知识，无法确保生活的幸福，因为任何知识都是不可能的，结果对任何事情都不可能作出确定判断。与这种极端怀疑论不同，较温和的怀疑论者卡尔尼亚德提出“盖然性”理论，认为只存在可能的或盖然性的表象。因此，列岑提乌斯^①认为，智慧在于寻求真理，而幸福在于发现而不在于真实地拥有真理，他也把真理等同于盖然性，既可能找到，也可能找不到真理。奥古斯丁对这两种形式的怀疑论都作了驳斥。他指出，即便存在两个相反的命题（悖论）同时存在的情形，像世界无限或有限，有始终又无始终，无法肯定其中一个，但有一点应当承认，那就是“矛盾原则”^②。同时，人的感觉有可能欺骗人而导致错误的发

① Licintius，奥古斯丁青年时代的朋友，加西齐亚根对话中的一员，属于较温和的新柏拉图学园派。

② 奥古斯丁：《驳学园派》Ⅲ. 10. 23.，引自《奥古斯丁哲学早期对话》，苏黎世—慕尼黑，1972年。

生，但这毕竟是不可怀疑的事实。他援引伊壁鸠鲁的话说：“我没有理由报怨感官，要求感官过多是不公正的。但是，人的眼睛所看到的一切总是真实的。故此，人看到水中的桨不也是弯曲的吗？而这是真实的。既然桨的由直变曲另有原因，那么，要是水中的桨以直的形象进入眼帘，我倒宁愿指责是我的眼睛向我传达了错误的信息。”^① 奥古斯丁认为，怀疑论者无法否认他在怀疑这一事实。在《论幸福生活》一书中，他与纳维吉乌斯^② 对话时问道：“你至少知道你活着吧？后者答：我知道。”^③ 在《独语录》中他自问：“你知道你存在吗？——我知道，从哪儿知道的呢？——不知道。你知道运动吗？——不知道。你知道思想吗？——我知道。因此你思想是真的？——是真的。”^④ 奥古斯丁还说“你也不怀疑人有肉体和灵魂，只是不确定。是否可能还有一个别的东西，以便整个人完美无缺。”^⑤ 由此可见，温和的怀疑论者的确引导奥古斯丁走向了信仰的道路，理性运用在思考中必然出现悖论，既然消除或解决问题的出路不可能是人类“理解之路”，那么只能是信仰之路，所以，奥古斯丁的格言“我怀疑，故我存在”的用意就不言自明了。在奥古斯丁看来，怀疑论者否认人获得真知的可能性，其实是怕犯了与独断论者一样的错误。所以避免“有意犯错”的惟一途径，就

① 奥古斯丁：《驳学园派》Ⅲ. 11. 26.

② Navigius，也是奥古斯丁青年时代的朋友。

③ 《论幸福生活》第1日，第7个问题，见《早期对话录》第186—187页。

④ 《独语录》Ⅱ. 1. 1. 引自宇伯威格：《哲学史概论》第1卷第105页。

⑤ 奥古斯丁：《驳学园派》Ⅱ. 5.

是“终止信念”^①。奥古斯丁认为，如果照学园派的观点，对一切都不作判断，就连什么也不会相信。这必然会危机到基督教的信仰，这是奥古斯丁坚决反对的。“事事不加可否，便消除了信仰，因为事事不加可否，便事事不能相信。有些真理，虽然秘而不宣，仍应相信，否则不能得到幸福的生活，即永生。……这些人（指学园派）不但不晓得人永生，而且也不晓得他们现在是活着的。甚至连他们不可能不知的事，也说不知。因为人若不是活着，这‘不知道’便无从谈起，理由是‘知’与‘不知’都是活人的事。”^②正如怀疑论称独断论是“卤莽与自负”一样，奥古斯丁称怀疑论者是“疯狂的”和“无耻的”。

关于人的生存与错误的关系，奥古斯丁说：“你自己存在吗？你不必怕对这个问题的回答有错误，假若你不存在的话，你不可能犯错。”^③他认为，错误与恶一样都是人生的不幸，但也是大幸，因为它确立了我们对上帝的信德。他说：“我们能犯错，却并不背离导引我们归向上帝的道路。”^④在《上帝之城》中，他又说：“不必担心幻想和想像的欺骗，我完全肯定，我存在，了解和爱。学园派的论点一点儿也没有让我感到棘手。他们喜好说：如果你犯错误了，会怎么样呢？我回答：如果我错了，我必存在。因为谁不存

① 奥古斯丁：《驳学园派》Ⅱ. 5.

② 《教义手册》7:20.

③ 《论自由意志》Ⅱ. 3. 7.

④ 《教义手册》7:21.

在，他也就不会犯错。”^① 这就是“si fallor, ergo sum”的出处。这是奥古斯丁的一条基本原理，是批判怀疑论的直接理论成果。从怀疑论过渡到确定性，不是理智的确定，而是信仰的确定。不过也可以说是理智的理智之确定，即后来的Dese。

三、Si fallor, ergo sum

无论将 si fallor, ergo sum 译为“我怀疑，则我存在”，还是“我错误，所以我存在”，奥古斯丁的这一命题对苏格拉底“无人自愿犯错”的观点而言，无疑是一种革命。在哲学史上有重要意义。

在拉丁文中，“fallor”是动词不定式 fallere 的第一人称现在时被动态形式，其主动形态是 fallo。作为及物动词，它有“欺骗，使人滑倒、不执行、破坏、伪造、躲避、掩饰、虚度时光”^② 等含义。fallor 作为被动态，词义相应变为：“被欺骗、被人弄倒、被引入不执行的状态，即被破坏、不得不伪装、不得不躲避，由于某种原因而掩饰自己的错误，以致于虚度光阴”之意，联系奥古斯丁对学园派的批判这一背景，可以认为，si fallor, ergo sum 中的 fallor 似不应译为“受骗”^③ 而应译为“错误”或犯错误，鉴于它具有被动形

① 《上帝之城》Ⅺ. 26. 《论自由意志》Ⅱ. 3. 7. fallor 在此既有错误的意思，也有怀疑之意，对发现真理、找到上帝的怀疑，即是犯了错误，二者相一致。

② 《拉丁语汉语词典》“fallo”的词义解释。

③ 吕祥：《希腊哲学中的知识问题及其困境》一书就译为“受骗”，见湖南教育出版社1992年版。

式，德文 *sich täuschen* 这一反身动词的译法也不错。因为它既具有主动形式，又有被动意义。奥古斯丁在该词的使用上，似乎也是在主动与被动的双重意义上使用 *fallor* 一词的，（一）作为主动态的 *fallo*，人存在、活着，也爱着，作为理性存在者，他犯错误不可避免，这时奥古斯丁是希腊的（新柏拉图主义的）奥古斯丁，而且是对苏格拉底“无人自愿犯错”的改造。他指出，人的存在是与错误相联的，“谁若不存在，谁就不会犯错。”^① 奥古斯丁不仅要对人的本质进行界定，而且要揭示出人的存在内容、他的真实存在样式。人的存在是被给予的，无法选择的，犯错误也一样。没有人不愿生存，即使自杀者也一样，人的存在与生存是一个事实，是由上帝给予的，他说：“所谓宁愿不生存而不愿不快乐地生存着，乃是自相矛盾的。”^② “愿意死的人所愿意的，不是死后不生存，而是安息。”^③ 也就是说，存在与错误之间是一种必然关系，存在决定了错误。基于这一认识，奥古斯丁既反对苏格拉底“无人自愿犯错”，知识可以避免错误的独断论信条，又反对怀疑论因怕犯错误而采取的“信念中止”这一生活态度。（二）*fallor* 作为被动态，说明人类犯错有某种“诱因”，这与人类的原罪相关，从始祖来说，亚当与夏娃“犯禁”与魔鬼的引诱有关，是“受骗”的结果。所以，*fallor* 似乎可以译为“受骗”。不过，奥古斯丁主张，人类犯罪的原因是自由意志，他强调人的主观内在动

① 《上帝之城》XI. 26.

② 《论自由意志》III. 7. 22.

③ 《论自由意志》III. 7. 23.

机。他说：“上帝创造了人，并给了他选择犯罪与不犯罪的能力，上帝并未强迫人犯罪。”^① 人类主动犯罪这一内因远远超过任何外在机缘。当然，从 fallor 一词使用中也可以说明亚当的后裔都是从始祖那里接受了他的原罪，因此陷入不得不犯罪的境地。（三）这一原理突出说明：人的有限性生存是罪的结果。在原罪以前，人类尚处于与上帝合一的状态，那时其存在、生存、理解是浑然一体的，自从原罪以后，人执着于理解，忘却了自己的存在。esse 也从不定式有了不同人称的位态变化，从不定的是、无限的是，变成了有限的我是（sum）。正因为 fallor 与 sum 对应，人的存在才成了问题，成了一种有缺失的存在（defectus esse）。（四）在奥古斯丁那里，犯罪有三种情形，一是自己犯罪，二是受骗犯罪，三是教唆别人犯罪。第三种罪最重，也是最主动的犯罪。^② 由此可以断定，“fallor”有“掩饰自己罪恶的意图而诱使他人犯罪”之意，基于以上分析，fallor 译为受骗似不能完全表达奥古斯丁的用意。

总之，“Si fallor, ergo sum”对希腊知识论而言，的确是一种革命。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都把思辨知识与人的德性生活紧密联结，而奥古斯丁把“错误”与人的存在联系起来，考察了人类存在的现实处境，因而更富于实践意义。他说：“生存与德性不是同一个东西，因为并非每一种生活都是德性，而只有智慧的生活才是德性。然而，可能

① 《论自由意志》Ⅲ. 4. 14.

② 参见《论自由意志》Ⅲ. 10. 29.

有无任何德性的生活，但是凡没有生活的地方绝不会有德性。”^① 生活是德性的载体，离开生活便无德性可言，也就是说，人的存在先于知识，因而也先于本质，可以看出，奥古斯丁的这个命题确有存在先于本质的意向。关于这一点，W·巴雷特的看法有一定的合理性。他指出：“奥古斯丁打开了一扇门，展露出与希腊思想中流行的观点全然不同的关于人的观点，但他并没有真正进去。”^② 的确如此，奥古斯丁旨在以此命题与希腊知识论决裂，将思维的视野，从人的知识转向人的存在，但他所使用的话语系统仍是希腊式的，其观点仍是本质主义的。他试图用怀疑论的论证（即任何哲学知识都无法证明）来为他的信仰服务。他认为，正如我活着、记忆、理解虽然看不见，但不能因此而怀疑，并且完全可以相信。他说：“生命的本质究竟是气还是火，这一点人们有疑问，但是，谁又能怀疑他自己活着、有记忆、理解和意志的能力，以及思想、认识和判断？因为，如果他怀疑，他就活着；如果他怀疑，他便记得他为什么怀疑；如果他怀疑，他就理解他在怀疑；如果他怀疑，他就知道自己无知；如果他怀疑，他就希望有确定性；如果他怀疑，他就可以断定自己不该匆忙作出结论。”^③ 凡是从理智立场看可以怀疑的东西，可以留给信仰，这是基督徒奥古斯丁，但希腊式的奥古斯丁也同样引人注目，正如P·蒂利希所说：“在奥古斯

① 《上帝之城》XIX. 3. “智慧”与知识有原则区别，这一点在第四章有详细分析。

② 巴雷特：《非理性的人》，商务印书馆1995年版，第95-96页。

③ 《论三位一体》X. 10n. 14. 引自宇伯威格《哲学史概论》第1卷第106页。

丁所面临的困境中，他首先要解决的就是由柏拉图极端理智主义所导致的怀疑主义，而他的解决并没有完全借助宗教权威的力量。”^①由于怀疑主义与唯理智主义具有同源关系，所以，怀疑主义这种无信仰（终止信念）态度反而极易走向“自负和卤莽”。奥古斯丁的“Si fallor, ergo sum”这一命题旨在论证信仰的意义，“除非你信仰，否则无法理解”^②。

人们常常把这一命题与笛卡尔的“cogito, ergo sum”相类比。在此，对二者作一分析对比是有意义的。S·吉尔松说：“我们大概无从查考，笛卡尔在多大程度上直接或间接地受了奥古斯丁或奥古斯丁传统的影响，但是，若是无视笛卡尔 cogito 的渊源，无疑是不明智的。”^③ 奥古斯丁与笛卡尔之间的一致之处表现在：他们都在寻找确定性，但区别更为重要。

笛卡尔将 cogito 视为形而上学的基石。在他看来，我不思想则我不存在，也就是说，从不认识到不存在的推论是允许的。奥古斯丁并未出于思想的目的而构造出一种方法，他的“我错误则我存在”旨在展示思想的具体内容，即思想与谬误相伴，人的认识是有界限的，人的存在具有有限性。他从一开始就不相信，他的内在经验可以分解，对比 S·吉尔

① P·蒂利希：《基督教思想史》第 108 页，转引自吕祥《希腊哲学中的知识问题及困境》，湖南教育出版社 1992 年版，第 132 页。

② 《论自由意志》I. 1. 4. ——在此，“无法理解”意味着因理解不了上帝的话、他的命令从而背叛上帝，由不信仰（怀疑论中止信念）走向只相信自己（理智主义独断论），怀疑论和独断论的共同之处即在于“不信上帝，只信人自己”。

③ S·吉尔松：《奥古斯丁引论》1930 年德文版，第 84 页。

松分析说：“奥古斯丁考虑的人是完整的人。他是按他的经验构造思想的。”^① 相反地，笛卡尔将 cogito 看成一种怀疑方法，以此来反对任何形式的经验主义认识论。奥古斯丁的 fallor 说明思想主体处于一怀疑状态，一种对发现真理的怀疑的状态之中，他致力于寻找治疗的途径。因此，奥古斯丁的目的在于拒斥怀疑论，笛卡尔则把怀疑看成是建立其认识论的形而上学的出发点；奥古斯丁拒斥怀疑，是为了信仰，笛卡尔则是从怀疑走向理解；奥古斯丁坚持从信仰出发，确立思想的界限，反对怀疑论，笛卡尔则从怀疑出发，证明思想的确定性。两者的意图截然不同，奥古斯丁抬高信仰，为理性划界，笛卡尔与信仰主义无关。

第二节 伦理的自爱

西班牙现代思想家乌纳穆诺说过，在世界上和在生命中，最富悲剧性格的是爱。爱是幻象的产物，也是醒悟的根源。爱是悲伤的慰解；它是对抗死亡的惟一药剂，因为它就是死亡的兄弟。^② 奥古斯丁在谈到人的爱时，区别了两种爱，一是对上帝的爱，一是对自己的爱，前者是人得救的前提，后者则是死亡之源，它体现着人类自身的有限，反映了人性的悲剧。

① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》，第429页。

② 见乌纳穆诺《生命的悲剧意识》，上海文学杂志社1986年版，第76页。

一、自爱的来源

在奥古斯丁看来，自爱作为一种恶，是对上帝的背叛，因而是罪，作为罪恶也是人性的缺失，但与“无知”不同，属于“无能”的缺失，奥古斯丁对此同样持批判态度。

他认为，自爱同样来源于人的自由意志，人作为上帝的作品，本有良好意志，应当能够过正直的道德生活。他说：“好意志就是追求正直道德的生活，并达到最高智慧的意志。”^① 人只要有好意志，借好意志，爱好意志，轻视其他可以诱惑人的世物，就是有福之人了，他说：“若是我们爱这好意志，并且宁愿要它而不愿要那在我们能力之外的东西，那么，那些为理性所指出能叫人过正真生活的四大美德就要寓于我们的心灵之中了。”^② 不过，人的灵魂活动有一种移动，它“要么为占有或获得而趋于一种善，或者为了避免或远离而背离一种恶”^③。因为“意志本身是灵魂的一种获得或保持某物的自由活动，灵魂的一切活动取决于意志”^④。正当的爱就是遵循好的意志爱他所当爱的，行他所当行的，从而过有福生活。然而，人的灵魂活动总会发生“偏离”的情形，无福的人往往误用了自由意志，使意志变坏，所以，自爱源于坏的意志，因此又叫“错爱”^⑤。奥古

① 《论自由意志》 I . 12. 25.

② 《论自由意志》 I . 13. 39.

③ 《上帝之城》 X IV . 6.

④ 奥古斯丁：《论两种灵魂》 X . 14. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 226 页。

⑤ 《上帝之城》 X II . 6.

斯丁解释：“爱永恒律的人就是有好意志的人，也是有福的人，而无福的人爱许多东西，即属世的东西。”“永恒律要求我们的爱离弃属世的事而朝向永恒之事。”^① 这就是说，正当的爱是爱永恒之律，自爱则以属世之事为对象，人自以为属世的东西如健康、敏锐的感官、力量、美丽等，还有诸如父母、妻室、儿女、亲友，以及一切与我们有关的人，还有国家、尊荣、显要、威望、金钱等等都是人所愿追求的并视为有价值的。其实这价值很有限，除了为生存所必需的以外，其余均属身外之物，是可以舍弃的。至于人们所谓求得从主子那里解放的自由，更是虚假的，因为依附属世之律的人不可能自由，只有“有福而依附永恒律的人才有真自由”^②。奥古斯丁一再指出，该视为恶的不是那些东西，如金钱、肉体和美女等，而是错爱它们的人，他说：“错用它们的人，恋慕它们；那就是说，为物所制而不能制物。……那善用它们的人，真是把它们的价值表现出来，但价值不在它们本身里面。”^③ 他还说：“堕落之所以为恶，是因为它违背本性的秩序而从较高的存在转向较低的存在。因为贪婪不是金钱的错，而是人的过失，人错爱金钱并偏离了公义，人本应该爱那无与伦比的公义胜于爱金钱的。”^④ 奥古斯丁把爱与人的德性联系起来，认为，爱永恒律的人拥有智慧、勇敢、节制、公正等美德，而爱属世之律的人则不配享有这些德性，相反，他们要遭到错爱的惩罚，不得不忍受贪婪、快

① 《论自由意志》I. 15. 31. 32.

② 《论自由意志》I. 15. 32.

③ 《论自由意志》I. 15. 33.

④ 《上帝之城》XII. 8.

乐、恐惧、悲愁这些情感的折磨。贪婪 (cupiditas) 意味着对意志这种移动的赞赏；快乐 (laetitia) 意味着喜欢这一已获得的对象；而恐惧 (metus) 则意味着向每一次移动的让步，意志在每一次让步中，不得不对那对象产生畏惧且唯恐避之不及；悲愁 (tristitia, miseria) 最终意味着，对自己已受到惩罚的不满。奥古斯丁认为，这既是自爱的来源，也是它应得的惩罚。他说：“因为那种背弃和转向是自由的而非强迫的，所以，随之而来的痛苦刑罚，也是恰当而公道的。”^① 既然自爱源于自由意志的一种移动，而这种从存在向非存在、从永恒之律向属世之事的移动是一种有缺陷的移动，由那坏的意志而起，那么，人就必须为此移动付出受苦的代价。

二、自爱的表现

错爱一经产生，人类就陷于“无能”而不得自拔。这种无能（或软弱）首先表现为人要面对欲望的折磨。奥古斯丁曾将人界定为“一个使用可朽及世间肉体的理性灵魂”^②。另一个定义是：“灵魂是被赋予理性，并适合于统辖一个肉体的实体。”^③ 可见，他是从灵魂与肉体的结合上界定人的，并将人定位于灵魂，也就是说，灵魂高于肉体。可是，人由于自爱却自甘“下降”至肉体，乃至贪婪并占有它，从中

① 《论自由意志》Ⅱ. 19. 53.

② 奥古斯丁：《公教会之路》27. 52. 引自赵敦华《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版，第162页。

③ 奥古斯丁：《论灵魂的量》13. 23. 引自《奥古斯丁哲学晚期对话录》，苏黎世—慕尼黑，1973年德拉对照版，第49页。

取乐，这就是堕落。在《忏悔录》中，奥古斯丁非常细致地描述了人陷于肉欲而无以自拔的痛苦，他说：“我并不为别人的意志所束缚，而我自己的意志却如铁链般地束缚着我。……因为意志朽坏，遂生情欲，顺从情欲，渐成习惯，习惯不除，便成自然了。……我开始萌发新的意志，即无条件为你服务，享受天主，享受惟一可靠的乐趣的意志，可是还没有足够的力量去压伏根深蒂固的积习。这样，我便有了一新一旧的双重意志，一属于肉体，一属于精神，相互交战，这种内战撕裂了我的灵魂。”^① 这其实也就是他所谓“外在人与内在人”或“自然人与精神人”之间的较量，一个具有双重意志的人是自我分裂的，奥古斯丁回忆自己当时是“外在的我”占了主导地位，即自己成了情欲的奴隶。如果说，人仅有肉体生命，满足于欲望，倒也不会感到不安宁，可是，人有理性，精神的自我常会为此感受到一种莫名的恐惧，他不会因为这低级的贪欲和愚蠢的快乐而自娱，他的悲愁会缠绕他的灵魂，这就是理性与生命的对抗。从这里，我们可以剥离出自爱的两个要素，即来自肉体自身和精神方面的自慰，如果说，贪欲与快乐属于前者，那么恐惧和悲愁就属于后者。

在肉体的自爱方面，首当其冲的要算“性爱”了。在《论自由意志》中他列举了三种主要的恶：奸淫、杀人和渎神。^②而万恶淫为首，奸淫居三者之先。在《忏悔录》中，

① 《忏悔录》Ⅷ. 5. 10. 采用周士良译本《忏悔录》第144-155页中的译文。

② 见《论自由意志》1. 3. 6.

他又把人的欲望分为三种：即淫欲、口腹之欲和求知欲（目欲），淫欲又列在首位。在他看来，人本应全心全意热爱上帝，不为外物所累，保持自己的本性，否则就是对上帝之爱的减损，是“爱的缺乏”。他说：“假若有人在爱你之外，同时为外物所诱，便不算充分爱你。”^① 人的全部希望就在上帝之中。

值得注意的是，奥古斯丁为何要如此强调“性爱”之恶，将它列为万恶之首呢？弄清这一问题是十分重要的。在《创世纪》中记载着上帝给亚当配妻的故事，女人是用男人的肋骨造成的，因此，男女合二为一是自然，合乎天性的。《圣经》里也讲到人要离开父母与女人合一，上帝并没有禁止人为了生育的目的而结婚姻，但是，亚当被逐出乐园，与夏娃一起繁衍人类这一事件本身就已是罪的惩罚，而且亚伯和该隐作为上帝城和人间城的鼻祖，他们作为亚当与夏娃的头生儿子，彼此交战已揭开了人类历史中善恶之间斗争的序幕。因此，凡是从情欲出的都是罪之罚，然而，情欲对于人的诱惑实在是太大了！正如奥古斯丁自述的那样：“我冲向爱，甘愿成为爱的奴隶。…我得到了爱，我神秘地带上了享受的桎梏，高兴地带上了苦难的枷锁，以致于承受猜忌、怀疑、恐惧、愤恨、争吵等烧红的铁鞭的鞭挞。”^② 渴求女色，实质上就是自爱。奥古斯丁之所以如此强调性爱之恶，一方面源于他的生命体验，另一方面，因为性爱极易掠去人对上帝的爱。他说：“在性行为中人最易不顾一切地把注意力由

① 《忏悔录》X. 29. 40.

② 《忏悔录》III. 1. 1.

造物主转向受造物。”^① 上帝允许婚姻存在，本已是他的仁慈。如果仅指出“性爱”的罪恶性，尚不足以说明性爱何以具有强大的诱惑力，那么，人究竟为什么会置上帝的警示于不顾，疯狂贪求性爱呢？因为《约翰一书》中说：“不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲都要过去，惟独遵行神的旨意，是永存的。”^②

人类自从原罪之后，其生存就已是“匮乏”状态了。人类完全陷入了恐惧、不安、孤立无援的境地，因为他已是上帝的罪人，与上帝疏远了，人为了求得生存，证明自己不仅存在着，而且活着，为了克服自己的匮乏处境，就会去追逐女人的肉体，用自己的生殖力战胜恐惧，用创造填补空虚。但是，情欲毕竟与人的原罪相关，又是罪的惩罚，所以，它注定无法使人的灵魂得到持久的安宁，相反，短暂的满足之后是更大的空虚，更深刻的恐惧和哀愁。性爱表面上是占有、掠夺，实质上是付出，是失去。所以，它不仅不能弥合因原罪而来的缺失，反而会造成更大的分裂，使灵魂再次分有死亡的痛苦。

至于“杀人”，则是自爱的极端表现，《圣经·马太福音》中说：“爱上帝，爱人如己。”^③ 这是上帝的戒律，可是，人出于极端利己主义的动机，不仅违背了戒命，而且走上杀人

① 《新约·约翰一书》2:15-17.

② 奥古斯丁：《基督的恩典与原罪》2:34. 转引自唐毅《西方文化与中世纪神学思想》，台湾远流出版公司1992年版，第45页。

③ 《马太福音》22:37.

的极端道路，这不仅没能“爱”己，反倒是加剧了自己的罪。

至于“求知欲”，作为自爱的一种主要表现方式，它与前面的淫欲、口腹之欲不同，因为它不以肉体的快感为目的，而以求知为目标，意欲超出自己的有限范围，知道人之外和人之上的事，因而具有渎神的动机。对这种精神性的自爱，奥古斯丁有时又用视觉快感（目欲）和好奇来称呼，他说：“好奇心驱使我们追究外界的秘密，这些秘密知道了一无用处，而人们不过为好奇而想知道，别无其他目的。”^①人们常以此来说明奥古斯丁对自然无研究兴趣，其实是对理智和认识的拒斥。人类始祖之所以违背禁命，就是受好奇心驱使，以身试法，去试验其话语的真伪，即想知道（了解）上帝之道（命令）的权威性，偷食知识之树的果实，从而犯下原罪，殊不知，上帝的道绝非理解的对象，只能是信仰的目标。人类出于好奇，竟然敢冒天下之大不韪，去窥探上帝的秘密，因而，求知欲作为自爱的表现不仅货真价实，而且是对上帝命令的公然背叛。上帝将犯罪的亚当逐出伊甸园，以防他再吃生命之树的果实，因为，如果真是那样，神与人的界限就会荡然无存，上帝的权威就会丧失殆尽，一切信仰都要扫地以尽。

三、自爱的本质

相对于上帝之爱，自爱是一种缺乏。奥古斯丁在《上帝之城》一书中，使用了三个词表示爱，即 *caritas*, *diligere*,

^① 《忏悔录》X. 35. 55.

amor, 其中 caritas 指谓“好意志”, 是对上帝的爱, 有时就指上帝本身, 而 diligere 和 amor 或善或恶, 既可指上帝的爱, 也可指谓“自爱”, 当然, diligere 更多地具有褒义,^① caritas 排除人的欲望, 是人完全拥有上帝时的幸福感, 而 amor 则包括人的欲望的满足, 与 diligere 一样, 在作褒义使用时, 使人的正当欲望得到满足时获得的幸福感; 在作贬义使用(自爱)时, 主要指拥有某物时产生的快感, 既有肉体方面的, 也有精神方面的快感。^② 奥古斯丁在分析自爱的本质时, 更多地在精神的意义上理解自爱。概括地讲, 自爱的本质可以从三个方面加以分析:

从根本上说, 人类的自爱是对上帝之爱的一种减损。由于原罪, 人类意志由善转恶, 人类开始不按上帝生活, 而按人生活, 也就是说, 人类遗忘了自己赖以存在的根据正是上帝, 从而生活在无根基的状态中, 因此, 自爱又被视为人间城的形成原因。奥古斯丁说: “两种爱造成两座城, 爱自己以致轻蔑上帝, 造成人间城, 爱上帝以致轻蔑自己, 形成上帝城, 前者是在自身中荣耀自身, 后者是在上帝中彰显自身。”^③ 他在解释, 人为何会产生这种轻视上帝而爱自己的现象时指出, 人的灵魂中有一种东西, 像物体中的重量一样, 不停顿地牵拉着它, 不间断地驱使它, 寻求安息之所。他说: “我的重量就是我的爱, 是它驱使我到我所属之处。”^④ 自爱是自由意志受到误用的内在原因。S. 吉尔松指

① 见《上帝之城》XIV. 7.

② 参见奥古斯丁《论幸福生活》II. 10.

③ 《上帝之城》XIV. 28.

④ 《上帝之城》XI. 28.

出：“意志对于整个人而言，其作用是通过对象和人所拥有的观念的调和而体现出来的。在奥古斯丁的心理学中，意志并不产生表象，而是联结表象。换句话说，意志将感觉、想像和思想的能力转到行动上去或从行动上移开。由此可见，意志对于人的一切活动具有支配性影响，是因为意志使人的全部活动吸引到占主导地位的爱上面去的缘故。”^① 意志与爱的亲缘关系，奥古斯丁是这样说的：“爱只是一种强烈的意志。”^② 他称这种较强烈的意志为“灵魂的病态”，因为它会“令出而不行”，或“不能执行”（即无能）。“意志的转移，并非怪事，而是灵魂的病态，虽则有真理的扶持，然而它还是被积习重重压迫，不能昂首而立。由此可见，我们有双重意志，双方都不完整，一个有余，另一个不足。”^③ 他在另一处又说：“永福在上提携我们，而尘世的享受在下引诱我们，一个灵魂具有两个爱好，但二者都不能占有整个意志，因此灵魂被巨大的忧苦（*molestia*）所割裂：真理使它更爱前者，而习惯又使它舍不下后者。”^④ 奥古斯丁把人的自爱看作是意志活动的内驱力，他说：“爱把我们送到这安宅之中，你的‘圣灵’（上帝之爱），顾念我们的卑微，把我们从死亡的门户中挽救出来。我们在良好的意愿中享受和平。物体靠本身的重量移向合适的地方（*locum suum*）。重量不一定向下，而是向合适的地方。……任何事物不得其

① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第507页。

② 奥古斯丁：《论三位一体》X V. 21. 41. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第507页。

③ 《忏悔录》Ⅶ. 9. 21.

④ 《忏悔录》Ⅶ. 10. 24.

所，便不得安宁，得其所便得安宁。我的重量即是我的爱。爱带我到哪里，我便到哪里。”^① 这就是说，奥古斯丁把爱看成是意志活动的原因，“正确的意志是善的爱，错的意志是恶的爱”^② (Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor)，因此，自爱就是恶的意志本身，是对上帝之爱的减损。

此外，奥古斯丁还认为：“爱就其本质而言是对一种有限的善的自然倾向。”^③ 因此，在达到它之前，人的灵魂一直居于不安中。爱总要产生某种结果，认为有所谓无聊和懒惰之爱 (Vacantem amorem et nihil operantem) 的说法是荒唐可笑的。而问题则出在：人们对待这一“自然倾向”的不同态度，态度不同，结果就不同。如果人的态度是合乎道德的，那么他的爱就是正义的，否则就是不义的，是错爱。因此，奥古斯丁认为，人的德性在于“决意要我们必须想要的东西，这意味着我们爱我们必须爱的东西”^④。从道德角度看，自爱是不符合德性的，原因又是什么呢？奥古斯丁再次以贪婪为例，认为贪婪作为自爱的一种，之所以为恶，是因为人以错误的态度看待（爱）金钱，把物质置于其无法比拟的更高的公义之上，从而损害了“爱的秩序”。自爱之所以错误，不是因为对象，而是因为灵魂的“偏移”。他说：“不义不在于对某种善的爱，而在于因我们没有喜欢比它更善的

① 《忏悔录》XIV. 9. 10.

② 《上帝之城》XIV. 7. 7.

③ 奥古斯丁：《论三位一体》XI. 7. 12. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第229-230页。

④ 《奥古斯丁引论》第230页。

东西，进而损害了秩序。”^①

奥古斯丁把人们对待他所爱的东西的态度区分为两种：即使用（*utimur*）和享用（*frui*）。而爱的对象又分为正当和有用（*honestum, utile*）。正当是为自身缘故而欲求的东西，有用是为其他事物而欲求的东西，正确对待正当的态度应该是享用，对待有用的方式是使用，前者指心灵的渴求，后者指肉体的欲望。可是，人错误地运用了爱，使用了该享用的，享用了该使用的东西，即爱错了，行了不当行的。这就是说，人类自爱的本质在于：驻足于有限的可朽可变的東西，忘却了自己高贵的本性，人作为灵魂不去爱那高于自己的创造主，而爱那低于自己的肉体，破坏了既定的秩序。

奥古斯丁还把“自爱”设定为“骄傲”（*superbia, pride*），因为它渴望自我的荣誉。这种自爱是人间城的根源，但是，作为骄傲的同义语，自爱隐含着更大的秘密。这就是人对上帝的背叛，是渎神罪。

本来，人作为上帝的形象，能够严守上帝的禁命，因为犯罪前的亚当没有贪欲。所以奥古斯丁说：“这一命令越是易于遵守，那么，损害它的不义就越严重。”^②“骄傲是一切罪恶的开端，但是，骄傲不是别的，就是追求那虚假的荣耀。它之所以是虚假的，因为它使人从理应是精神之源的始基那里摆脱，试图自己作自己的始基，这就是精神过分喜爱自己时发生的情形。”^③奥古斯丁深刻地指出，自爱的内在

① 奥古斯丁：《驳学园派》Ⅲ. 16. 35.

② 《上帝之城》XⅣ. 12.

③ 《上帝之城》XⅣ. 13.

本质即在于，人类企图摆脱上帝的主宰，自己充当自己的主人，从爱上帝转向爱自己。这种背弃由于是自愿发生的，他称之为“与人的本质相反的”（或反人性）现象，并予以批判。他说：“背弃上帝生存于自身中或喜爱自身并不是虚无，但接近虚无。因此，圣经上也称骄傲为自我喜爱。”^① 与骄傲相对的是谦卑，骄傲因其不听从而成为恶，谦卑是善，因为它就是听从。谦卑荣耀其心，骄傲则毁灭其心，骄傲是灵魂的下降，谦卑才是灵魂的提升，因为谦卑因其对上帝的恭顺而提升。而骄傲正因为它的自我提升而堕入深渊的。可见，奥古斯丁确是一位他力主义者，他从根本上反对人的自我意识、自我决定和自救。他说：“自我提升和下降是一回事。”^② 他反复区分谦卑与骄傲，说明上帝城是由谦卑之人，热爱上帝的子民组成，而人间城是由骄傲之人，热爱自我的民众组成。他还指出，对于骄傲者，身陷一种明显的不可否认的罪恶中是有益的，以便使他们厌恶自己曾出于自爱而喜爱的东西，这是人得救的前提。他坚决反对罪人为自己的罪过开脱，认为这是罪加一等。“自我责罚是应该的，自我原谅是不妥的。”^③

总之，人类的自爱是人类有限性的一个重要方面，它表现了人对上帝的背叛，因而必然受到永罚，人类陷入这一处境是咎由自取。从哲学思考看，奥古斯丁宣扬谦卑与服从，反对骄傲及不服从，这似乎是纯粹为基督教教义辩护，其实

① 《上帝之城》XIV. 13.

② 《上帝之城》XIV. 13.

③ 《上帝之城》XIV. 14.

蕴涵着十分丰富的人学思想。首先，它揭示了生命底蕴的一种现象：即人类需要爱，因为他处于匮乏状态，需要拥有对象。人不仅期望着肉体快乐，更需要灵魂的安宁。但是，这些东西在上帝创世时就被限定了：他只能服从上帝，在上帝的阴影下生存。从人本学的角度看，人类的这种生存是冷酷的，无思想、自由可言，仅仅是对上帝的盲目服从。自从人类冒犯上帝，禁令被破坏之后，虽然人类开始了悲苦、永罚的命运，但毕竟，人类获得自己的生存，“成为自己的”，意味着人拥有了属世的有限权力，即那不自由的自由。其次，奥古斯丁虽然对人类的原罪及自爱持批判否定态度（因为自爱极易使人走向自我中心主义），但他无疑揭示了一个事实：人敢于与上帝作对，做出神不许做的事。自爱便是导致人类这一意志行为的内在动力，这便是自爱的深刻内涵。然而，自爱确也给人类提出了新的问题。人一方面获得了某种属人的自由，可以获取自己想要的东西，但是在他拥有了这些世间之物之后，他仍饱受着欲望的折磨，他不但没能因追求这些东西填补原有的匮乏与空虚，反而感受到了更大的不满足，灵魂的安宁并未就此实现。所以，即使我们用人本学的视镜来分析这一现象，也不能得出人类的自爱可解决人类的一切现实问题这一结论。奥古斯丁认为，人类愈是追求有限之物，就愈是加剧其自身的有限处境。这说明，人在执著于自身的同时，有超越有限自我回归无限自我的更大愿望，人需要一种终极关怀，这关怀不是任何一种有限物所能提供，它必须是全知全能全善的上帝，因为只有上帝才是真正的无限者。从古至今，身为基督徒的科学家们之所以在献身于科学创造事业的同时，又虔诚地求助于上帝的助佑这一

独特现象似乎也表明：人类的生命既离不开有形之物的吸引，人因此须以科学理论去探究，同时人又不满足于此，他还力图超越有限，超越这一理性世界观，向上帝开放，从而体现人存在的种种可能性。因此，信仰世界观对基督徒而言显得同等重要。所以，现代西方的科学家有不少人在世界观上是二元化的。第三，奥古斯丁对自爱的批判旨在警示世人，人的本质在于其精神性，执迷于肉体等有形之物的贪求而不悟，是本质的异化。他强调人的灵魂具有超越的本性，恐惧和悲愁就是这一超越倾向的反映。人渴望一致，自从与上帝疏远之后，深刻体验了内心分裂的痛苦，经过反思，在上帝的光照下，终于走向赞同地思考，趋于一致。人类终于从盲目信仰，经历不信仰的痛苦之后，回到了信仰之路。这是人自我放逐与自我回归之路。这也就是奥古斯丁对自爱的批判所寄予的愿望。

第三节 信仰的缺失

在奥古斯丁看来，人类的原罪及其由此而来的一切罪恶，就其根本而言，皆出于对上帝的背叛，表现为信仰的缺失。他对这一缺失的剖析，旨在为人类指出一条克服自身有限性，回归自身的道路。这既非理智之路，亦非选择之途，而是信仰之路。这是人走向无限自我的真正起点。

一、对摩尼教的批判

奥古斯丁在青年时期曾受摩尼教的影响达九年之久。摩尼教认为，世界是由光明与黑暗、善与恶、心灵与肉体这些

彼此对立、界限分明的两极东西组成的，坚持二元论世界观。在善恶问题上，摩尼教的二元论更为明显，在他们看来，善与恶是两个同等级的实体，善来自光明之神（上帝），上帝为了抵制黑暗之神（恶魔）的侵犯，就通过善母生出自己的独生子，上帝是善的基础和根源；而恶则与上帝无关，它来自与光明之神相对的黑暗之神，魔鬼是恶的本源。^① 概括起来，摩尼教教义主张世界由两个对立的神所统治。恶既不来自上帝，也不在人自身，完全属于另一王国，因而恶与善是两个对立的实体。奥古斯丁在《忏悔录》一书中详细而生动地回忆了自己陷于摩尼教教义时的情形，他说：“糊涂的我认为至恶的本体存在于无灵之物的分裂中，恶不仅是实体，而且具有生命，但并不来自你万有之源。”他进而指出，他之所以相信摩尼教关于“恶是实体”的观点，是因为“我当时并不懂得，也没有告诉我，恶并非是实体，我们的理智（mens）也不是不变的至善。”^② 他承认自己当时之所以误入摩尼教是与自己受“为作恶而作恶”这一问题的困扰相关。他苦苦探索恶的起源，即人为什么会作恶，可是他找不到正确答案，只能从摩尼教的教义中找到为自己罪恶开脱的根据，也就是说，他的理智处于为黑暗所蒙蔽的状态，“我并不知道我的理智应受另一种光明的照耀，然后能分享真理（particeps veritatis），因为理智并非真理的本性（natura）。”^③ 他在另一处说：“我写这本书（指《论美与适宜》）的时候，

① 参见河野真等著《人与恶——东西方恶论面面观》，中国人民大学出版社1992年版，第25—26页。

② 《忏悔录》IV. 15. 24.

③ 《忏悔录》IV. 15. 25.

大概是二十六七岁，当时满脑子是物质的幻象。”^①也就是说，他陷于摩尼教的唯物论，即恶不在人的灵魂自身，而在于物质肉体的实体论而无法自拔。奥古斯丁对此作了更进一步的自我分析，“因此，我做了坏事，不肯认罪，不肯求你治疗我犯罪的灵魂，我专爱推卸我的罪责，而归罪于不知道哪一个和我在一起而非我的东西。其实这完全是我，我的狂妄把我分裂为二，使我与我相持，我既不承认自己是犯罪者，这罪更是无可救药了；”^②在此，奥古斯丁显然相信摩尼教关于人不必为恶负责的教义。在他的思想中，还没有罪的观念。尽管他对摩尼教割裂创造万物之神的惟一性作法（即承认有两个神）持怀疑态度，认为神是惟一的，且是完善的，“善神不能创造恶的实体（*substantia*）”，但是，他毕竟“相信存在着恶的实体（*mali substantia*），是一团可怖的、丑陋的、重浊的东西——摩尼教名之为‘地’——或是一种飘忽轻浮的气体，这是他们想像中在地上爬行的恶神”^③。他认为，恶和善对峙，都是无限的，恶的势力较小，善的势力较大；他还指出：“我以为相信你并没有创造恶——由于我的愚昧无知，我心目中的恶是一个实体，甚至是物质的实体，因为我只能想像精神是一种散布于空间的稀薄物体——比了相信恶的本性来自你更好。”^④奥古斯丁并不相信恶会是上帝创造的，可是，恶既不是上帝所造，可又是一个物质的实体，这怎么可能？因为上帝创造一切、不仅创造我

① 《忏悔录》IV. 15. 26.

② 《忏悔录》V. 10. 18.

③ 《忏悔录》V. 10. 20.

④ 《忏悔录》V. 10. 20.

们的灵魂，也创造我们的肉体，“但对于恶的来源问题，我还不能答复，还不能解决。不论恶的来源如何，我认为，探究的结果不应当迫使我相信不可变的上帝是可变的，否则我自己成为研究的对象了”^①。他从坚持上帝并不创造恶这一前提出发，探讨恶的起源，经过一番痛苦的思考，并结合摩尼教教义带给他的痛苦经验，促使他另辟蹊径，继而找对了路径。这就是抛弃摩尼教关于恶来自肉体的观点，认为肉体本身并不是恶的原因，恶来自于人的意志。“因此我愿意或不愿意，我确知愿或不愿的是我自己，不是另一人；我也日益看出这是我犯罪的原因。”^② 在《忏悔录》中奥古斯丁非常细腻地对自己误入摩尼教及受其影响的经历作了心理分析，描述了自己逐步走出摩尼教、皈依基督教的心路历程，但真正从理论上对恶的起源作出详细论述的还是《论自由意志》一书。

与摩尼教相反，奥古斯丁认为，恶并非来自所谓黑暗之神，抑或任何物质实体，而是来自于人的自由意志的选择。他认为，摩尼教之所以有上述的主张，原因在于不信仰上帝。他说：“这（我们为何要作恶的）问题曾使我苦恼，并陷入异端。我堕落如此之深，若不是我渴望寻见真理，有上帝的帮助，我不能逃了出来或恢复了原来追求的自由。”^③ 奥古斯丁吸取了普罗提诺关于“恶是善的缺乏”的观点，藉以反对摩尼教的善恶二元论，他认为，上帝是一切事物的创

① 《忏悔录》Ⅶ. 3. 4.

② 《忏悔录》Ⅶ. 3. 4.

③ 《论自由意志》Ⅰ. 2. 4.

造主，一切善都来自上帝，人的灵魂与肉体因分有了上帝的存在，因而在本性上并不是恶，恶不是实体，而是善的缺乏，他说：“至于‘恶’，我所追究其来源的恶，并不是实体，因为如是实体，即是善；如是不能朽坏的实体，即是至善。”^①他在另一处又说：“我不懂得‘恶’不过是缺乏善，彻底地说只是虚无。”^②恶只是因人的灵魂忽略了永恒之事，是意志的朽坏，他说：“邪恶是在于意志离弃不变的善，而归向可变的善。”^③意志的这种自上而下的移动缘何而起呢？显然，这不是从上帝而来，因为凡是善的都从上帝而来，“因此那被我们共同视为罪的移动，乃是一种有缺乏的移动（defectivus motus），而缺乏（defectus）是从虚无而来”^④。在《论自由意志》第三卷中，奥古斯丁继而论述了意志的这一移动的原因。在他看来，上帝赐予人自由意志，本是为了让人服从他的命令，执行其意志，从而过上正直符合善的生活。由此可见，促使意志发生这种移动的原因并非来自上帝，即人犯罪不是上帝强迫的，否则那惩罚就有失公道了。所以，他主张，这一移动并非出自意志的本性或必然，而在于“心智（mens），只由于自己的意志，才变成情欲的奴隶”^⑤。在另一处他又说：“我们同意那是只属于心智的，而且是自动的，所以是可责难的；在这事上，教训的整个价值就是在于它能使我们责难并约束这种移动，并使我们的意志

① 《忏悔录》Ⅶ. 12. 18.

② 《忏悔录》Ⅲ. 7. 12.

③ 《论自由意志》Ⅱ. 19. 53.

④ 《论自由意志》Ⅱ. 20. 54.

⑤ 《论自由意志》Ⅲ. 1. 2. 着重号系引者所加。

离开低于我们的暂时之事，而转向永恒之善。”^① 奥古斯丁的这一观点无疑是对摩尼教教义的。他认为，善与恶并非二元实体，恶只是善的缺乏，是灵魂（心智、意志）的自动犯罪，人出于自己的意志离开那不变的善，而归于一种可变的善，忽视永恒，只追求那属世的暂时的东西。既然恶来源于人自己的意志，属自动犯罪，那么，人面对上帝公道的罚，就应当为此承担罪责。奥古斯丁对摩尼教的批判，意义即在于此。

二、对异教徒的批判

如果说，在《忏悔录》一书中，奥古斯丁通过自己的生活经历对摩尼教的危害作了深入细致的描绘，在《论自由意志》一书中又集中地论述了恶的起源，那么，《上帝之城》一书的前十卷则反映了他对异教徒的批判。奥古斯丁致力于反对异教徒将罗马城的陷落归咎于基督教的观点。他认为：“崇拜异教并不保护人，而是人保护着偶像。被战胜的罗马诸神什么也保护不了。”奥古斯丁认为，罗马帝国的陷落，不但不是基督教的罪过，反倒是罗马皇帝及其臣民相信异教的必然结局。罗马城的陷落对基督教而言虽是灾难，但并不会消减他们对上帝城的信、望、爱。他说：“基督徒被带进对人间城的苦恼中，但是他们并未因此失去上帝城；是的，他们通过苦难的磨练，将会为赢得上帝城而做得更好。”^②

① 《论自由意志》Ⅲ. 1. 2.

② 奥古斯丁：《布道集》第290页，第6讲，引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第456页。

《上帝之城》前五卷，主要批驳为现世而敬拜邪神的人，反对任何形式的星相学、占卜学，认为“大凡多神教皆为迷信，如崇拜邪神、事物神等”，“因为祈祷，并每日的献祭，求儿子生活的，都是迷信者”^①。这些迷信者，按 Scevola 的区分，一为诗人的神，二为哲学家的神，三为政治家的神。他认为，第一种神为想像，是荒唐的，第二种是多余的，第三种则是有害的。奥古斯丁认为，迷信者之所以迷信，在于否认天主的预知和前定，而只承认人的自由意志。而“我们诚心诚意地承认二端真理，即天主的预见而坚信，及自由而善生。……我们绝不否认天主的预知以得自由，我们是因他的恩赐而得自由”^②。这里其实是说，人的犯罪是上帝预知了的，但人犯罪的原因不在上帝而在轻信人的意志自由。因此，关于罗马城的陷落是由于基督教的荒谬说法不攻自破。奥古斯丁说：“罗马人尊重人超过了尊重神，他们让诗人讥笑神，而不让他们讥笑人。”^③所以，罗马人战败是咎由自取。

在《上帝之城》6—10卷中，奥古斯丁批驳为来世而敬拜邪神的人，这其实涉及灵魂得救的问题。在异教徒看来，人的得救需要一个中保，但不是基督，而是邪魔。他们把邪魔分为善恶两种，其中善的邪魔拯救他们的生命以重生。奥古斯丁斥之为“假区分”，认为“除基督外，任何邪魔都不是人类的中保，以得永恒的幸福”^④。因此，他反对法罗^⑤

① 《上帝之城》IV. 30.

② 《上帝之城》V. 10.

③ 《上帝之城》II. 12.

④ 《上帝之城》IX. 17.

⑤ Varro, 古罗马时代的哲学家。

的自然神学观点，因为这种观点主张，自然神学就是哲学的神学，其代表亚布雷认为，邪魔为人与神的中保。而奥古斯丁认为，“邪魔（自负的人）罪恶满身，发起这类事，为正人君子所不齿，即诗人的幻想，戏剧及魔术，这可证明若邪魔嗜好这类事，绝对不能使人与善神和解”^①。奥古斯丁认为，自然神学之所以陷入这种错误，原因在于他们不相信“道成肉身”这一教义。例如波菲利，就不承认基督为洁净灵魂的原因，而主张消灭人的肉身，是惟一可以炼净人灵魂的出路。奥古斯丁则认为，肉身并不是罪，他说：“真的中保基督指出恶是罪，而不是肉体本身，肉体与灵魂能同在，死后朽烂，但复活后变成光辉灿烂。……为此耶稣能以自己的死亡，消除罪恶，因为他不为自己的罪恶而死。……不是肉身能炼净人，而是天王的圣言，他取了人性，寄居于我们中间。”^②“只有天主的恩典，才能打开拯救灵魂的大道，波菲利找不到它。”^③在奥古斯丁看来，柏拉图主义者由于缺乏对上帝的信仰，因此找不到灵魂得救之路。

三、对贝拉基主义的批判

贝拉基（Pelagius）以斯多亚派的伦理学为基础，主张重建伦理准则。他认为，人可凭自己的自由意志做他应做的事，人可凭自己的信仰即可称义，反对原罪可以遗传的观点。贝拉基的这种主张旨在否定恩典说，推崇自由意志选择

① 《上帝之城》Ⅷ. 前言

② 《上帝之城》X. 24.

③ 《上帝之城》X. 32.

论。他的学生奥列利乌（Aurelius）积极支持并传播这种观点，而且走得更远。其主要观点是：“（一）亚当受造时就注定要死，不论犯罪与否，他原本要死；（二）亚当的罪只损害他自己，并不损害人类；（三）新生婴儿所处的情况与亚当未堕落前一样；（四）全人类之死不是由于亚当的死与罪；全人类的复活也不靠基督的复活；（五）律法如同福音，也可引导人进入天国；（六）甚至在主降生以前，也存在无罪之人。”^①显然，贝拉基主义者的这种观点否认亚当的罪可以遗传，因而否认原罪，不承认人类的得救是靠上帝的“道成肉身”这一恩典，主张人凭自由意志及功德即可得救。奥古斯丁坚决反对这种自由意志论。他指出，他自己曾陷于罪恶之中不能自拔，是上帝光照了自己的心智，靠上帝的不可抗拒的恩典得救的。所以，他在《论自由意志》一书末尾对该书所作的订正中表明了自己的立场：“贝拉基异端派之主张自由和意志选择说，将上帝的恩典排除，因为他们认为恩典是按照我们的功德而给的，他们必不可夸称有我的支持”。^②这就是说，贝拉基主义者曾试图以奥古斯丁《论自由意志》一书中的观点即恶起源于人的自由意志，来为自己的论点作论据，其实这完全是两回事。奥古斯丁写《论自由意志》一书的真实背景是为了反对摩尼教在恶的起源问题上的实体论观点，即恶不在人的自由意志，而来自另一黑暗之神。奥古斯丁指出，人的罪恶来自于人对上帝所赐的自由意

① 转引自 W·沃尔克《基督教会史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 214 页。

② 《论自由意志》订正，见《奥古斯丁选集》二，香港基督教辅侨出版社 1962 年版，第 328 页。

志的误用，行了不当行的，背离了不变的善而归向可变的善，这是人因自己的意志自动犯罪，恶来自于人的意志，犯罪使人失去了行善的自由能力。所以，在人的得救问题上，奥古斯丁否定自由意志选择说，认为人的得救与否与个人的功德无关，这取决于上帝的恩典，并且是上帝预定了的。可见，贝拉基主义的自由意志论与奥古斯丁的上帝预定论是背道而驰的。奥古斯丁指出：在《论自由意志》一书中“我没有提及上帝的恩典，因为那不是我当时讨论的题目。贝拉基派就想到，或者也许想到，我曾抱着他们所抱的观点。然而，他们如此想，乃是想错了，当然我们犯罪或行善，都是由于意志，正如我在以上的话里所说的。但是，除非意志本身被上帝的恩典从罪恶的奴役中解放出来，并从上帝得到帮助，来战胜它的恶，人就不能过正直的虔诚的生活”^①。他反复申辩道，自己的确谈过自由意志是罪恶的根源，但从未主张人可因意志选择而蒙拯救。他认为，恩典是上帝预先决定，白白赐予人的，这是上帝仁慈的表现，与人的功德无关。他说：“以假为真，以致无意中犯了错，并且由于肉体桎梏所加的痛苦和妨害，以致禁不住情欲的行为，都不是人在原来状态中的自然情形，而是他被定罪后所受的惩罚。我们说人有自由意志，乃是指人受造时所有意志而言。”^② 一句话，人犯罪后失去了重新向善的自由意志，所以人无法自己救自己，人的弃恶从善不是凭任何功德，这是奥古斯丁的

① 《论自由意志》订正，见《奥古斯丁选集》二，香港基督教辅侨出版社1962年版，第329-330页。

② 《论自由意志》Ⅲ，18，52。

一贯主张。他说：“上帝的恩典使人们从这痛苦中得解放，因为人凭着自己，即由自己的自由选择只能堕落，但不能爬起来。我们被定罪所该受的痛苦，产生无知和无能。这是人生而俱有的，除了靠上帝的恩典，谁也不能从这邪恶中得解放。”^①在他看来，贝拉基主义的错误，就在于否定上帝的恩典，这是对上帝全能的一种损害，因而也是信仰缺失的表现。

综上所述，无论是认知的自负，伦理的自爱，还是信仰的缺失，都表现了人类现实的存在处境，即有限性，这是原罪后人类生存的真实样态。人因对上帝的反叛而获得自己的自主意识，获得了“自以为有的自由”^②，他们没有别人作他们的主子，有求解放的自由，因而似乎获得了属于自己的生命，但同时，人的这种在世存在（生命）因脱离了上帝的永恒律，执迷于属世律，所以这生存陷入了贪婪与恐惧、快乐与悲愁交织的痛苦境地，因此，这与其说是生，毋宁说是死，人如不与上帝同在，是最不幸的，这就是奥古斯丁对人类有限性的认识。可以看出，这是奥古斯丁对希腊人学精神的批判，反映出基督教观念与希腊观念之间的对立。

① 《论自由意志》，见《奥古斯丁选集》二，第331-332页。

② 《论自由意志》I. 15. 32.

第五章 人类理解之路

在奥古斯丁看来，人类自从原罪以后，有限性就成为其存在的伴生现象，人丧失了人之为人的本质。人在本质上处于极度的匮乏状态，基督教作为救赎的宗教，其使命自然就是拯救人类于罪恶之狱，恢复人的完满。作为神学思想家的奥古斯丁正是以探讨恶的起源，关注人类命运为己任，提出自己的救赎即再现完满自我的方案。他认为，这计划的第一步，就是要使人深刻地认识到其生存的现状、生存的目的、意义以及达到这一目的之途径和方法。简而言之，人要正确地认识自己，这种认识与希腊哲学的传统认识论有着原则区别，即人是渺小的，必须依赖上帝，信仰上帝，也就是说，只有依赖上帝，人才能够正确地生存和理解，才能达到永恒的绝对真理，而不仅限于“作为存在的存在”和“所以是的是”。

奥古斯丁的认识论隶属于其救赎论，离开这一背景，人的认识便无价值。奥古斯丁

的认识论试图为人类向上帝的回归寻找道路，但是，他也强调，即使人的认识受信仰的指引，所达到的仍是相对的幸福，仅仅为“回归”铺平道路，因为人自身的这种努力从根本上说还远远无法完成救赎的计划，人的得救最终要依靠上帝的恩典。正如他自己所说：“如果我们追随上帝，我们就善生；但如果我们拥有了它，我们就不仅善生，而且是永福了。”^① S·吉尔松也说：“人的认识从来就达不到目的，只要它是认识的话。因此，生存的这条第一原则必须通过第二原则去补充，即，你应当全心全意地爱上帝，若没有它，那使人幸福的认识就其本质而言仍是一个谜。”^②

第一节 幸福

奥古斯丁将存在、生存和理解看成是灵魂的三位一体，三者是统一的。理解是灵魂的本性。他又把幸福和理解相联系，认为，幸福不仅是生存的目的，也是认识的目标，人类在认识中超越自身有限性正是为了达到幸福。

一、幸福就是拥有上帝

在希腊哲学中，幸福问题与知识紧密相关，苏格拉底的著名命题“美德即知识”就将人的德性建立在知识的基础上，认为无知便是恶。德谟克里特说：“对善的无知，是犯

① 奥古斯丁：《论公教会之路》，I. 6. 10. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 33 页。

② 《奥古斯丁引论》第 33 页，参见《马太福音》22:37.

错误的原因。”^① 亚里士多德在他的《大伦理学》一书中虽然批评了苏格拉底的这一命题，指出“由于他把德性当知识，就摒弃了灵魂的非理性部分，因而也摒弃了激情和道德。因此，像这样对待德性是不正确的”^②。但是，亚里士多德在《尼各马科伦理学》一书中还是坚持认为：“如若人以理智为主宰，那么，理智的生命就是最高的幸福。”^③ 显然，希腊哲人将幸福与人的认识结合在一起，只要人们热爱智慧、尚思辩、坚持学以致知，人生就会幸福，这种观点在奥古斯丁那里是无法接受的。在《忏悔录》一书中他曾谈到自己偷梨时的情景，认为那时的自己之所以做出这等恶行，并不在于无知，因为他知道这是恶的却做了，他纯粹是“为作恶而作恶”，^④ 这正是所谓“明知故犯”。奥古斯丁与希腊哲学家不同，他把人的善恶、幸与不幸问题建立在信仰的基础上，认为幸福与人的知识无关，取决于人的信仰以及上帝的恩典。所以，他提出了“幸福就是拥有上帝”的命题，这是基督教的幸福论。

他认为，要了解幸福是什么，就必须了解人的灵魂。在他那里，存在着一个三级式的存在秩序，这就是“肉体、灵魂、上帝”^⑤。灵魂在这个等级秩序中处于在肉体之上、上

① 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第110页。

② 《大伦理学》I. [1] 1182a20，引自苗力田主编《亚里士多德全集》Ⅶ，中国人民大学出版社1992年版，第242页。

③ 《尼各马科伦理学》X. [7] 1178a10，《亚里士多德全集》Ⅶ，第228页。

④ 《论自由意志》II. 3:7.

⑤ 《论秩序》II. 11. 肉体、灵魂、上帝的拉丁文分别为 corpus, anima, deus。另见《忏悔录》Ⅶ. 17:10.

帝之下的地位。既然人的生活是否幸福，主要视其灵魂是否安宁和平，那么，灵魂的自我认识就首先应该明确自己的位置，所以他主张，应当把苏格拉底的劝谕“认识你自己”改造为“按自己的地位生存”。他说：“灵魂若知道它是什么，它就会按自己的地位生活，这意味着，它应该到它该到的地位上去。即居于它必须服从的一方之下，应该统治的一方之上，也就是，居于肉体之上，上帝之下。”^① 我们认为，从“认识你自己”向“按自己的地位生存”的走向是有趣的：奥古斯丁无疑同意苏格拉底的自我反思，不过更进一步，将这条知识论准则改变为生存论。他认为，人生的幸福依赖于能否发现并坚持这条原则。一个聪明的人，自青少年时代就开始寻求，找到也早。而有的人不幸地找错了路，在悲剧的考验面前不得不返回原地。那些既不聪明也不愚拙的人，早在青少年时代就找准了目标，可是当迷路时又折身返回。人之不幸正在于不能认清自己的地位，骄傲和对虚荣的贪求挡住了通往幸福的路途。

奥古斯丁强调，追求幸福是人的天性，“所有人都愿意幸福”^②。那么，究竟什么是幸福呢？奥古斯丁从分析不幸入手，认为不幸的人之所以不幸，就在于他没有他所愿的；但并不能说，幸福的人之所以幸福，在于他有他所愿的，因为这取决于他所愿的究竟是什么，他说：“幸福问题取决于：人为了成为幸福的人，要知道他可以要求什么。并且应当渴

① 奥古斯丁：《论三位一体》XⅢ. 20. 25，转引自S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第23页。

② 奥古斯丁：《论三位一体》XⅢ. 20. 25，转引自S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第23页。

望什么。”^① 这是区分幸与不幸的关键。为了成为幸福的人，他所要求的对象必须满足两个条件：一个是，它必须持久，既不能依赖于幸福本身，也不能隶属于任何偶然性的东西；另一个是，我们想要的也不能是有死的无常的东西。只有上帝才满足这两个条件，因为它不仅永恒，而且持久，它才是幸福的根基。因此他才说：“谁拥有上帝，谁就是幸福的”。^② 相反地，凡是爱慕并占有那暂时的偶然性的东西的人，注定是不会幸福的，因为这些东西会扰乱灵魂居于其中的秩序。

为了更深入地理解这个问题，奥古斯丁引入“尺度”(modus)概念。他认为，幸福就是按合适的度生活，节制欲望，就可以过上快乐的生活。所以，幸福的人之所以幸福，并不在于物本身，而在于他的自我节制，不幸的人则是因为生活“无度”或“度的缺乏”。那么，“合适的度”又是什么呢？他认为，这个度既不可能是肉体，因为灵魂高于它；也不可能是灵魂本身，因为灵魂不能以自身为尺度。这合适的尺度只能是那高于灵魂的上帝，因为它能使灵魂提升。由此可见，“按自己的地位生活”与“按合适的度生活”属同一层次的命题，二者均指幸福生活。“统治肉身，服从上帝”与“按上帝生活”也是同一个意思。这都是指“拥有上帝”的生活。

那么，“拥有上帝”有何意义，为什么只有这样才算是幸福的呢？

^① 奥古斯丁：《论幸福生活》I. 10. 见《早期对话录》。

^② 《论幸福生活》I. 11.

奥古斯丁认为，“拥有上帝”包含三层意思，第一，做上帝愿意的事，即执行上帝的意志；第二，善生；第三，灵魂纯洁。在他看来，这三者是一致的。“一个善生的人在执行上帝的意志，执行上帝意志的人善生。”^① 拥有上帝之所以会使人幸福，就在于：拥有上帝的人不再有任何“匮乏”，灵魂处于“完满”境界，而那不幸的，即没有他所愿的人之所以不幸，也恰在于他灵魂的“匮乏”，这种匮乏其实就是“失度”，是自我的无限制的“放逐”，用黑格尔的话讲，就是“恶无限”。奥古斯丁虽然讲到，拥有上帝意味着善生，但不能反而言之，因为，善生只是跟从上帝，是达到幸福的前提，这是信仰的目标，而“拥有上帝”，绝非凭信仰就可达到的，这与恩宠有关，正如他自己所言，“谁拥有一个恩宠的上帝，谁就是幸福的人”^②。

奥古斯丁是哲学家，他对幸福的分析极具哲理，在《论幸福生活》的第三篇日记中，着重以缺乏与完满来解释幸与不幸。如前所述，奥古斯丁继承了希腊哲学中的存在和秩序论思想，认为，从 corpus、anima 到 deus，存在性逐步提高，非存在性下降，到了 deus 那里，上帝与存在（esse）直接同一，上帝就是至高存在，也是至善至真的存在。因此，“不幸即缺乏”指存在的缺乏，即尚未拥有上帝。问题在于：鉴于灵魂所处地位，正是由于这缺乏，灵魂才有寻求真理、试图拥有上帝的内在必然性。正如 B·沃斯所言：“人追求幸福，超越有限的过程，就是由较低的完满向较高的完满逐步

① 《论幸福生活》Ⅱ·17.

② 《论幸福生活》Ⅱ·20.

过渡的过程。只要人仍在寻找中，就可能错过与上帝的相遇。他还未被充满，尚未达到那个内在于他心中的尺度。就完满性而言，他尚缺乏幸福，因为上帝虽然距灵魂很近同时又远离灵魂。在人的生命之上，存在着一种独特的张力：人同时总是必须成为他曾经一再所是的东西，人拥有上帝同时又不拥有上帝曾作为任务交付于人的东西。人在拥有上帝之前，并没有掌握人自己。因此，奥古斯丁才说：‘我的心倘若不安息在你的怀抱，将不得安宁’。”^① B·沃斯的这段话非常精当地道出了奥古斯丁的人学真谛。在他那里，人性是开放的，最要紧的是向上帝开放，即向无限存在开放。这是成为人自己的前提。奥古斯丁在此主要讲人如何从原罪后的状态走出，回到上帝的怀抱，回到那无任何缺乏的完满之中。他主张，人只有放弃自己，才能成为人自身，向上帝开放意味着人的自我放弃。这里隐含着一个论题：即奥古斯丁认为，人的原罪之所以为罪（大罪），正在于人没有固守上帝为其设建的乐园，而是“放逐自己”，从上帝环抱中走出，试图找到独立的自我（自为之我）。然而，奥古斯丁从基督教立场出发，把人的这种努力视为骄傲，并作为恶的原因而加以否定，从而提出：放弃自我才是走出匮乏、回归自我的根本出路。这显然是一切基督徒的理想生活方式，正如当代著名神学家汉斯·昆所云，“为什么要做基督徒呢？为了成为真正的人”^②。而放弃自我必须拥有智慧。所以，奥古斯丁认为，人的缺乏中最首要的，不是缺乏财富、知识，而是缺

① 《早期对话》，第179页。《论幸福生活》导论，参见《忏悔录》I. 1. 1.

② 汉斯·昆《论基督徒》，三联书店1995年版，第185页。

乏智慧，或者叫精神的缺乏。他说：“一个人精通一切知识而不认识你，是不幸的，相反，不知道这一切而能认识你，是有福的。一人既认识你，又明白这一切，并不因为这些知识而更有福。相反，如果能认识你，能以敬事天主之礼，光荣你，感谢你，不使思想陷于虚妄，那末他的幸福完全得之于你”。^① 他曾将“精神”（ratio）置于灵魂与上帝之间，从而提出所谓“corpus、anima、ratio、deus”四级存在系统，他把精神的完善看成是拥有上帝的必由之路。

精神的缺乏与愚昧并无二致。他说：“这是智慧的对立面，如同死亡与生命的对立、幸与不幸的对立，它们之间没有任何中保者。”^② 不幸者既是缺乏者也是愚昧者。不幸者既遭受缺乏之苦，也饱受愚昧之害。他如此说：“我相信，你们同样相信，一个愚昧的精神是充满罪恶的人，精神的所有恶在这一概念下能够被认识。”^③ 奥古斯丁认为，有智慧与拥有上帝也是一致的，因为智慧就是对上帝而言的。保罗说：“基督为神的能力，神的智慧。”^④ 奥古斯丁把拥有智慧与人的认识联系起来，但这种认识是指向上帝的，是“通过思想认识上帝，即享受上帝”^⑤。这是一个过程，只要我们还寻找上帝，就不会享受到源泉本身，也不会享受到那源泉的充满。也就是说，当我们还没有达到这一完满的尺度时，尽管有上帝的恩宠显现，我们仍不拥有智慧与幸福。我

① 《忏悔录》V. 4. 7.

② 《论幸福生活》Ⅲ. 30

③ 《论幸福生活》Ⅲ. 30.

④ 《哥林多前书》1:24

⑤ 《论幸福生活》Ⅲ. 34.

们的思想不能完全满足，我们的生活还不能说是真正幸福的，因为我们尚未拥有最好的生活。那么，“最好的”意味着什么呢？它不可能存在于人之下，我们追求位于人之下的东西，只能是灵魂的下降。如果说，最好的意味着人本身，那就是说，除人之外，没有比人更高的，这可能吗？奥古斯丁认为，人之所以为人，就在于人的灵魂有向善的道德冲动，它决不满足于人的自然状态，这种德行的使命在于促成灵魂的完满，并使之向善。只要灵魂在拥有德行之前，它就缺乏智慧，而德行要么是与灵魂完全不同的东西，要么灵魂必须寻找位于其自身以外的东西，即德行所趋向的东西。所以，奥古斯丁断言，在人之外还存在着一个比人更好更高的东西，它使人不再丧失使人幸福的善，它既不在人之下，也不在人之中，而在人之上。这就是上帝，上帝是幸福的源泉，也是认识的终极目的。

但是，在奥古斯丁那里，这并不意味着人们不必再去认识其他领域的事。对此，S·吉尔松分析说：“对真理的研究是幸福的绝对必要的条件。”^① 尽管这一研究并不构成幸福生活的本质。可是，如果人们就此把奥古斯丁视为一个理智主义者，则要认真对待。所以，S·吉尔松又指出：“人们如果藉此强调理智在他的学说中占据重要位置，那是恰当的；但若是以此称谓他的体系，把认识真理本身看成是该体系的目的，则是误解。”^② 的确如此，奥古斯丁把人对真理的认识看成是通往幸福之路的一个必要条件，但绝不是充分

① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第30页。

② S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第30页。

条件。在他那里，人对事物的认识不能算是一种完全的拥有，只能达到一定程度的善，思想对于观照是适用的，对于爱则不适合。因为爱是一种要求，它唯独不属于思想这个东西，在人心中存在一感性欲求，这种欲求必须趋于最高的善，由于它隶属于理智秩序并使理智对最高善的探究成为可能。据此，他把柏拉图哲学视为最好的哲学，因为它使肉体服从于灵魂，欲望受理智的支配。^①由此可见，奥古斯丁的幸福论并非一种单纯的理论哲学，真理仅就它是善的而言，本身就是一个目标，拥有对象胜于观照对象。幸福是一个实践问题。

但是，如果就此认为，奥古斯丁的幸福论是一种实用主义，那同样是误解。因为，幸福作为目标概念，具有哲学和宗教的双重功能，既是认识的目标，也是爱的指归。在认识层面上，达到这一目标是一种与恐惧完全不同的感受，即完全的快乐，不担心失去使人幸福的对象，真理就是这样一种善，拥有它不会引起恐惧。认识真理，爱真理在某种意义上说，就是拥有真理，这是达到幸福的途径。

二、关于上帝的证明

既然拥有上帝就是幸福，那么，究竟上帝是什么，它如何存在，能否认识呢？因此，探讨奥古斯丁的上帝观就是十分必要的。

上帝是否存在的证明，对于现代哲学来说，是形而上学的主要目标之一，没有比这更加困难的了，以至于不少人认

^① 见《上帝之城》Ⅷ、8、《论自由意志》Ⅱ、8、26。

为这根本是不可能的。可是，对奥古斯丁及其追随者而言，这一证明是那么容易，以至于讨论这个问题几乎是不必要的。“上帝最深奥的本质无人知晓，但上帝的存在肯定可以知道。”^① 人们之所以不知上帝的存在，原因在于他们自己的过失，上帝就在他们中间并渴望他们认清自己，可是，由于愚昧他们视而不见，正如《诗篇》所言：“愚人在心里说，没有上帝。”^② 上帝的存在显现着其本质，人本可以藉上帝之子在人间的形象观照其存在，感受、信仰其本质。宇宙万物的秩序也一样体现着上帝的神圣威力，所以，对上帝的认识不只是内在于人心，每一个有理性的生物，为了认识到上帝是其先驱，只需看看受造的宇宙就一目了然了。耶稣说：“你们若认识我，也就认识我的父。”^③ 对奥古斯丁而言，上帝的存在是通过他自己独特的个人经验证实的，当他的心灵还在迷途，未认清真理的真实本性时，他也从未忽视那眷顾人生活的上帝预先的存在。^④ 所以，他认为，上帝存在的证明只对少数已完全堕落者才是必要的，这是他们悔过的前提。

奥古斯丁对上帝存在的证明，由三大命题组成：（1）上帝存在是自明的；（2）善来源于上帝；（3）自由意志也是善的^⑤。他坚持从个人的存在来证明上帝的存在，他使用的方法与驳学园派的方法一致，即“我怀疑，则我存在”。在他

① 参见 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 35 页。

② 《诗篇》14:1。

③ 《约翰福音》14:7

④ 见《忏悔录》VI. 5. 7-8

⑤ 见《论自由意志》II. 3. 7.

看来，在灵魂的三位一体——存在、生存、理解中，理解是最高的。但是，人的理解在指向超出人之外的上帝时，必然会出现错误。人的存在是和错误紧密伴随的。换句话说，上帝的存在超出了理解的范围。正如他自己所言，至高的真理是不依赖于人的精神（ratio）的，相反地它驾驭精神，对精神而言，它是超验的。^① 因为人的自由意志才是恶的起源，善只来源于那比人而高的存在——上帝。由此看出，奥古斯丁采用的是“对比法”，他以人的存在、思维与恶、谬误相关反而衬出上帝的存在是善的源泉，对上帝的存在只能信仰。对此，奥古斯丁提出了著名的命题“信仰便于理解”（Credo ut intelligam）^②。上帝存在的证明超出了人的理解能力之外，上帝不是理解的对象，只是信仰的目标，这就是“证明”的意图所在。

奥古斯丁对“上帝”的理解具有哲理性，他的上帝观与真理观相一致。他不像希腊哲人那样，将“真”（Verum）理解为存在（esse）的谓词，而是将 Verum 专名化。他把真、假意义的“真”存在化、对象化为 esse、bonum，把“假”（falsum）对象化为 non esse、malum，这是一次存在论（Ontologie）的转换。最终他将上帝、智慧、真、至善、美视为同一个东西，verum 转换为 Veritas（真理）。^③

按照“三位一体”的观念，奥古斯丁对上帝作了圣父与圣子的分别，二者均表达了上帝的“内涵”，从表述上看，

① 参见《论自由意志》Ⅱ. 12. 34. S·吉尔松《奥古斯丁引论》第48页。

② 《论自由意志》Ⅱ. 1. 4

③ 见《论自由意志》Ⅰ. 1. 4.

属于圣父的有：“至高神、至高的样式、万物的原因、至善、不变的原因、惟一的神、不变的一、一切原因的一”；归于圣子的表述有：“神圣理智、真理、智慧、理智、至高的智慧、不变的智慧、惟一真理、生成的智慧。”^①

按照“三位一体”的观点，圣父与圣子一体，但不是一位，前者是本质，后者为存在，前者是本体，后者是显象（用），从这些术语中可以看出，上帝在奥古斯丁那里体现着神的全知全能与全善，也是最高的智慧与真理，是一切的原因，是不变的本体，与肉体、灵魂的有死、可变相比，上帝是恒常、不变的。^②它们之间还表现为多和一、假与真、恶与善的对立。^③上帝是最高的存在者，同时也是最真的神，或“真理本身”^④。存在与惟一存在相一致，肉体（物体）虽然也在一定程度上分享谓词 *unum esse*，比如“一棵树同时就是〔一〕棵树”^⑤。但它不是那真纯的一（*vere pureque unum*），而仅有一点儿一。

奥古斯丁区分了两种真假：第一种是辩证法上所讲的真假，如 $7+3=10$ 是真的，同样，“没有人能同时是幸福的与不幸的”^⑥，这里讲的是矛盾谓词。第二种是存在论意义上的真假，它不是表述，而是对象。它与存在、非存在（*esse* 与 *nihil*）等值。按照恶是存在的缺乏而论，物与灵魂是恶，

① E·昆尼希：《哲学家奥古斯丁》，慕尼黑1970年版，第102页。

② 见《独语录》I. 15. 29.

③ 见E·昆尼希《哲学家奥古斯丁》第35页。

④ 《独语录》I. 1. 3.

⑤ 《论秩序》II. 18. 48.

⑥ 《论自由意志》II. 8. 21.

而上帝是善。但因它们同属一个存在秩序，共同分享着存在性与善。最能体现上帝与物、灵魂之区别的是，前者是至高存在、至善，也是至真的存在。所以，上帝在奥古斯丁那里，经常与智慧、真理、爱（*caritas*）^① 互用。在他那里，“上帝论与存在论相吻合”^②。奥古斯丁的上帝观奠定了上帝与人的关系模式，上帝是人存在的终极性依据。

第二节 寻求上帝与认识

如果说，前一节讲的是幸福的涵义、上帝与人的存在关系，以及拥有上帝的意义，那么，本节则主要讲人类在寻求上帝征途上所遇到的认识问题，这表现为人类理解之路，集中反映了奥古斯丁信仰主义的认识论。

一、信仰——赞同地思考

在奥古斯丁看来，信仰是人类通往上帝之路的起点，也是人类理解的向导。在《论自由意志》一书中他说：“我们为何要作恶的问题曾使我苦恼，……上帝要帮助我们，并使我们了解我们所信的，我们也确知所有的道路，是先知所指的：‘你们除非相信，否则不得了解。’我们相信万物是上帝造的，但上帝不是罪的原因。”^③ 可见，“除非信仰，否则不能理解”便是奥古斯丁认识论的逻辑起点，正如 S·吉尔松

① 《上帝之城》XIV:7.

② E·昆尼希：《哲学家奥古斯丁》，慕尼黑 1970 年版，第 36 页。

③ 《论自由意志》II. 2. 4. 参见《以赛亚书》7:9

所说：“不可能把上帝存在的问题从认识问题中清除出去。”^① 上帝始终是人类认识的最终目标，在这一前提下，奥古斯丁阐述了信仰和理解的关系。

首先，他对信仰下了一个定义：“信仰就是赞同地思考 (Credere...est...cum assensione cogitare).”^② 在他看来，人的认知由两方面构成，即被看见和被信仰的，对于我们看到的和已看到的的东西而言，我们自己就是证人；对我们相信的东西而言，则有另外的证人。信仰的对象是“未见之事物”，即肉眼看不见的天主和人以心目所不能企及的启示或超越人本性的真理。奥古斯丁承认：“我们也相信那远离我们的感官的东西，如果证据充分的话。”^③ 奥古斯丁将信仰看成是一种思考方式，与日常知识所不同的只是其来源不同，表明他对神学问题所作的哲学思考。在《上帝之城》一书中，他说：“宇宙是一切可见的东西中最大的，上帝是一切不可见的东西中最大的；有一个世界，这是我们自己可以看见和能够知道的，上帝存在，是我们信仰的。”^④ 信仰作为认识，其来源就是上帝。在上书另一处他又说：“先知说道，‘上帝起初创造天地’，他是一个证人，他的工作是如此辛苦，以致于我们通过他而信仰上帝。”^⑤ 对于信仰和理解的关系，奥古斯丁已与德尔图良有很大不同，他虽然也强调信仰的优

① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第50页。

② 奥古斯丁：《论神圣的前定》II. 5. 引自S·吉尔松《奥古斯丁引论》第60页。

③ 奥古斯丁：《书信集》147；II. 7. 引自《奥古斯丁引论》第61页。

④ 《上帝之城》XI. 4.

⑤ 《上帝之城》XI. 4.

先性，但已经在为理解留地盘，开始重视二者的相互联系。他说：“信仰先行，理解跟随其后。”^① 根据 S·吉尔松的分析，奥古斯丁关于信仰与理解之间关系的学说包括三个要素：即由理性为信仰作准备，信仰行动和对信仰内容的了解。^② 其中第一个要素已出现在上述对信仰的定义中。因为“赞同地思考”本身说明，理性为我们提供了一个确定的对象，这是思考的成果，这是人们必须相信的。但是，仅停留在这一点上是不够的，因为信仰只要是对一种可靠证据的赞同，那么人首先必须认识这证据并要给出合理的证明。奥古斯丁用几乎平行论的主张强调了理解之于信仰的意义，他说：“因此，理解以便信仰，信仰以便理解。”^③ (*ergo intellige ut credas, crede ut intelligas*) 表面上看，他的这一观点强调的是二者的互为目的关系，其实不然。理解的作用视其先于信仰或跟随信仰的情形而定，“*intellige ut credas*”中的理解只是人的自然理性，上帝的恩宠已使它不安，驱动理性想起上帝，但它还未受到“光照”，以致于它还不理解真理。所以，他说：“在信仰之前，人的认识还没有与信仰的内容相关联，而只与引起我们赞同的自然原因相关。”“在信仰之后，理解与信仰本身相关，信仰光照理解，复制并因此生产

① 奥古斯丁：《书信集》. 118. 1, 转引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 62 页。

② 见 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 62 页。

③ 奥古斯丁：《书信集》120. 1. 3. 《布道集》43. 3. 4. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 63 页。

出我们后来在智慧的名义下要认识的每一种知识。”^① 这就是说，先于信仰的理解源自于自然的、人的秩序，跟随信仰的理解来源于超自然的、神的秩序。所以，奥古斯丁就把“理解以便信仰，信仰以便理解”转换为“为了相信我的话而理解，为了理解神的话而相信”^②。可见，信仰和理解的关系的重点还是在信仰，理性愿意信仰先行。圣经上命令人们，为了理解而信仰。因为，我们恰好相信，我们必须为理解而信仰，理解的对象是属世的，信仰的对象是属神的，二者界限分明。但是，奥古斯丁与德尔图良不同，他虽然为理解与信仰划界，可未止于此，他要联结二者。在他看来，信仰若离开了理解，就会沦为“迷信”，缺乏理解的信仰无法洞悉对象的本质。由此可见，二者也是统一的，理解仍是比信仰更高级的认识，这就是奥古斯丁的特色。他认为，理解与信仰的联结在人获罪之后遭到破坏，犯罪的亚当当时只是执迷于自己的理解，妄以理解去认识那超自然的在人之外的神的本质，这是一种僭妄，是“骄傲”之罪。原罪后的人类处于受罚的境地，他不得不接受这样的事实，即为了理解而不得不屈从于权威，前者是罪，后者是罚。这就是分离二者的后果。奥古斯丁致力于人的得救问题，自然也就把理解与信仰的统一视为有效的武器。当然，这种统一当以信仰为前提。所以，他认为，人类精神对上帝（包括关于他的圣经）权威的赞同以灵魂的谦卑为出发点，所谓赞同，就是放弃自

① 见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第63页，参见《忏悔录》VI. 5. 7. 《论自由意志》II 1. 5.

② 奥古斯丁：《书信集》，120. 1. 3《诗篇》注释118. 18. 3. 引自S·吉尔松《奥古斯丁引论》第64页。

我，全心全意献身于上帝基督。这是一种信赖，是纯粹的爱，毫无功利之心，更无主观动机。他说：“善人的生活很容易被神迹来净化，而不取决于对哲学意见的无知和论争。”^①

“理解是信仰的回报。”^② 但是，如果信仰仅仅是对神圣天启的一种简单的接受（忍受），甚至是精神的一种无思想的屈从，那么，人也得不到这一回报。奥古斯丁的这种观点无疑是基督教和希腊精神的巧妙结合。他进一步分析时指出，信仰就是信仰上帝，这是毫无疑问的。此外，人还得执行上帝的旨意（拥有上帝），即需要理解这“旨意”，并信赖上帝。也就是说，人不仅相信上帝（credit ei），而且信赖上帝（credit in eum）。为了能信赖他，就必须相信他。圣经上也说：“信神所差来的，这就是做神的工。”^③ 奥古斯丁认为，信赖上帝比信仰上帝更难得，谁信上帝，但也不是立即就信赖他。信赖作为一种献身，放弃自己的行为更需要理解的助佑，所以才有了“理解以便信仰”的命题。奥古斯丁进一步在强调整理解的功能时说：“信仰是寻找上帝，理解是找到。”^④ 可以看出，人的幸福、拥有上帝（信仰和信赖的合作）其实就是信仰与理解的共同目标，需要二者的联结才能达到。当然，理解无论如何总是信仰指导下的理解，这是一条原则，正如《马太福音》中所写的：“你们寻找吧，你们

① 奥古斯丁：《论秩序》Ⅱ. 9. 27

② 《约翰福音注释》29. 6. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第67页。

③ 《约翰福音》6:29。

④ 奥古斯丁：《论三位一体》15. 2. 2. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第67页。

将找得到。”^① 奥古斯丁将信赖上帝理解为：通过信仰而爱上帝，通过爱而进入上帝，并成为上帝城的一员。上帝呼唤我们有这种信仰，但不是随心所欲地信仰（缺乏理解的盲从，迷信），而是按照保罗的话（权威是理解的镜）去信仰，并通过爱而彰显这种信仰。

S·吉尔松认为，奥古斯丁的理解概念（Intellectus）具有特殊意义，即“通过理解来扩大信仰”^②。信仰上帝的终极目的是为了认识上帝，只有认识了上帝，才能知道永恒生命的居所，即“信仰为了理解”。正如奥古斯丁所说：“谁只相信他所不知道的事，谁就不能说是寻见了；一个人必先相信后来他所知道的事，才配寻见上帝。”^③ 其实这段话已十分精当地道出了理解的意义，即信仰不能缺乏理解，理解只有在信仰的指引下才能达到信仰的目的——找到上帝并信赖上帝，也才能巩固信仰的成果，并以爱之行动扩大信仰。无疑，奥古斯丁的这种观点是对希腊哲学与基督教学说的创造性综合。他不仅在一定程度上正确地看到了希腊哲学中极端理智主义的弊端，即夸大人的理性认识能力，忽视人对超自然、超越于有限的人之外的东西的“信念”，用怀疑论者的话说，是“自负与卤莽”的主张，这种主张实际上是以牺牲人的信仰为代价，使理性失去了应有界限。而且，这一综合也是对早期教父、尤其是德尔图良极端信仰主义的批判和改造，因为“正因为荒谬，所以我才相信”不但没能拯救信

① 《马太福音》7:7.

② S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第66-67页。

③ 《论自由意志》Ⅱ. 2. 6.

仰，反而因其反理性主义而封杀了信仰的合理性地位。这两种主张都是割裂了理性与信仰的关系，前者没有为理性划界，后者取消了理性应有的地位，二者对人的真实生活，人的幸福来说都是一种“疾病”，所以需要开出治疗的“处方”，奥古斯丁关于理性与信仰关系的学说就是这“处方”的总纲。

二、灵魂

灵魂是奥古斯丁思想中仅次于上帝的核心概念，他认为，哲学主要讨论两个问题，“一个关于灵魂，一个关于上帝”^①。灵魂与生命、思想是一致的，在讨论寻找上帝和认识论时，灵魂作为主体，是必须要探讨的，这也就是奥古斯丁的灵魂观。

奥古斯丁的灵魂观与他对“思想”的解释相关。他赋予思想丰富的含义：^②

a) anima, animus, 在本来的意义上, anima 指赋予肉体生命的原则,^③ 为人与动物所共有。而 animus 专指人的灵魂, 这是他从罗马哲学家 M. 法罗那里借用的。^④ 这是一个更广泛的生命原则, 同时是一理性实体, 是灵魂 (anima) 的最高级。有时又以精神 (mens) 来代替。^⑤ b) Spiritus, 这是一个具有双重意义的术语。在波菲利的意义上又称为再

① 《论秩序》Ⅱ, 18. 47.

② 以下的资料参考了 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 463 页 S·吉尔松的注释。

③ 见《忏悔录》Ⅹ. 6. 10.

④ 见《上帝之城》Ⅶ. 23.

⑤ 见《上帝之城》Ⅺ. 3.

生性想像力或感性记忆，它比 *anima* 高，比 *mens* 低。^① 相反，按圣经的意义，*Spiritus* 指灵魂的理性部分，是动物所不具有的人的一种特殊能力。^② c). *mens*、*ratio*、*intelligentia*，其中 *mens* 是理性灵魂的更高级的部分，比 *Spiritus* 更高，它与超感性事物及上帝有关。^③ *mens* 包含 *ratio* 和 *intelligentia*，即思想包含理性和理解。^④ 理性 (*ratio*) 是一种思想运动，促使思想为了联结或分离，从一种认识向另一种认识前进。^⑤ 而理解又是在人和人的思想中最高的。^⑥ 因此，奥古斯丁通常用 *Intellectus* 代替 *Intelligentia*。d) *Intellectus*，这是灵魂的一种能力，*mens* 隶属于它，它直接受神圣之光的光照，因此也高于 *ratio*，奥古斯丁的 *Intellectus* 概念，是理性 (*ratio*) 与信仰结合的产物。人可以没有 *Intellectus* 而有 *ratio*，但是，人不可能在拥有 *ratio* 之前就拥有 *Intellectus*，*Intellectus* 是一种内在直观，*mens* 通过它而感觉真理，正是为了 *Intellectus*，信仰才是必要的前提，即“为了理解而信仰”。*Intellectus* 成为灵魂通往上帝，进入上帝的最近入口。

从以上的分析可以看出，奥古斯丁关于人的观点与其他所有基督教哲学家一样，坚持了人是由灵魂与肉体组成的传

① 见奥古斯丁《创世纪注释》X II. 24. 51. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 465 页。

② 见奥古斯丁《论信仰与象征》X. 23. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 465 页。

③ 见奥古斯丁《问题集》83. 7. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 465 页。

④ 见《上帝之城》XI. 2. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 465 页。

⑤ 见奥古斯丁《论秩序》II. 11. 30

⑥ 见《论自由意志》I. 1. 3

统观点，但也显示了他与众不同之处：首先，他突出强调了灵魂的实体性（Substantia），他认为：“灵魂对我而言，似乎是一个有规定的实体，是由理性武装起来的用以主宰肉体的实体。”^① 其次，他认为，就人的认识所及，人是“一个随意使用肉体的理性灵魂”^②。奥古斯丁强调灵魂之于肉体的先验性，他很少讨论关于人的定义所存在的形而上的困难。在他看来，关于人的形而上学特征的抽象问题乃是多余的，他首先关心的是至善的道德问题，而善的本性是精神的。所以，奥古斯丁的人学和心理学都与一种为其本质特征进行辩护的道德相联系。也就是说，对人的灵魂与生命而言，追求过一种合乎德性的生活是首要的事。至于合乎德性的生活，意味着拥有一种好意志，以谨慎、刚毅、节制、公正的德行，达到最高的智慧。他说：“一个有福的人是喜爱他自己的好意志，轻看其他比不上它的所谓好东西——这种好东西在人欲求好意志时，是可能丧失的。”^③ 因此，从肉体的束缚下解脱出来，便是生命的指令，是灵魂之为理性实体的意义所在。他多次解释，“像长、宽、高这些广延性的东西是物体的三维特征，不是灵魂的属性。”^④ 那么，我们是从哪儿知道，广延不是灵魂的本质呢？回答只能是：思想

① 奥古斯丁：《论灵魂的量》X III. 22. 《奥古斯丁晚期对话》拉德对照版，第49页。

② 奥古斯丁：《公教会之路》I. 27. 52. 引自S·吉尔松《奥古斯丁引论》第467页。

③ 《论自由意志》I. 13. 28.

④ 奥古斯丁：《论灵魂的量》III. 4. 他说：“物体就其概念而言，是具有长、宽、高等广延性的东西。”

以其直接的自明性而确知自己的存在。换句话说，灵魂的存在，其根据不在于它对物体的依赖性，而在于思想本身。“我怀疑，故我存在”，正如他所言，“思想知道它存在，活着，并以怎样的方式存在，活着”^①。思想的本质既然是认识本身，那么，它同时以它的存在认识它的实体，并知道所以是的是。从灵魂“是一被设定为主宰肉体的理性实体”这一定义中可以看出，正是灵魂赋予肉体以生命，因此灵魂高于肉体；另一方面，灵魂为了使肉体获得生命，又必然与肉体联结，这对奥古斯丁而言，确是一个奥秘。S·吉尔松认为：“在奥古斯丁的论灵魂的著作中寻找解决这一奥秘的答案而徒劳。”^②的确是这样，奥古斯丁在此不仅把灵魂定义为实体，肉体对他而言，同样是实体，否则就不能符合肉身复活的教义。可是，困难也就来了，即灵魂怎么能支配另一实体，当它是一理性实体之时？灵魂与肉体的二元化倾向在奥古斯丁这里一直存在，谈论二者的交合是有些问题。正如帕斯卡尔所说：“人是自然界最使人惊异的对象，因为他不能思议什么是肉体，更不能思议什么是精神，而最为不能思议的则莫过于一个肉体居然能和一个精神结合在一起。这就是他那困难的顶峰，然而这正是他自身的生存。”^③照S·吉尔松的观点，虽然人是由灵魂与肉体组成的，可是灵魂没有肉体照样是实体，因此不存在二者的联结。他还批评了M·J·马尔丁的观点即“关于人的这种观点（Augustins）是不可

① 奥古斯丁：《论三位一体》X. 10. 13，引自S·吉尔松《奥古斯丁引论》第88页。

② S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第91页。

③ 帕斯卡尔：《思想录》II. 72，商务印书馆1987年版，第36页。

思议的。这可能使肉体与灵魂的关系问题成为多余的”。也就是说，马尔丁认为应当取消二者的关系问题。无论是吉尔松，还是马尔丁，他们都无视奥古斯丁在人的问题上所面临的困难，即灵魂与肉体虽然都是实体，但在奥古斯丁看来，的确存在着怎样关联的问题，不仅如此，他对此问题的解决是颇具特色的。

众所周知，柏拉图主义轻视肉体，否认灵魂与肉体相交的积极意义。奥古斯丁则不同，他承认肉体的实体性，在此基础上，十分重视二者相交对人生的意义。他继承了普罗提诺“恶是善的缺乏”这一观点，继而认为，虽然肉体与灵魂都是实体，因为他们均属于“存在的秩序”，但与上帝的存在相比，肉体与灵魂的存在性都是“缺乏”状态的，它们只能是相对的实体，拥有不完善的存在、真实和善。奥古斯丁在上帝这一绝对实体的统辖之内，基于肉身复活的教义，正视灵魂之于肉体的优先性，他从灵魂的高贵性（主动性）来理解它与肉体的联结，他不再像柏拉图那样将肉体视作灵魂的坟墓，而是看成灵魂的运动场所，也就是说，灵魂与肉体的联结有下降与上升两种方式。灵魂下降到肉体并受制于肉体，这是意志由“中等之善”趋于“小善”，因此是存在性的沉沦，也是恶的起源。基于其德行论立场，奥古斯丁反对这种下降。但是，他却看到，这种下降为灵魂的再次上升埋下了伏笔，也就是说，灵魂从肉体的束缚下摆脱，重新回到灵魂自身，这是上升，是“弃恶从善”，体现了灵魂的德行，灵魂的这种提升既包括它自己的天性（高于肉体的地位），超越肉体便是“生命的指令”，又包括上帝的救援，因为“沉沦”是罪，赎罪的完成有赖于上帝，无论如何，灵魂的

这一降一升构成了生命的全部底蕴，只有经过这一双重运动的灵魂，才有可能最后回到上帝的右边，享受永生。可见，奥古斯丁十分重视灵魂对肉体（欲望）的超越，这是生命的本质。与此不同，帕斯卡尔更偏重于思想之于人的意义。他说：“人显然是为了思想而生的，这就是他全部的尊严和他全部的优异。”^① 人的尊严即在于他有思想，但他同时也看到另一面：“我们不肯使自己满足于我们自身和我们生存之中所具有的那个生命，我们愿望能有一种想像的生命活在别人的观念里；并且我们为了它而力图表现自己。”^② 为自己而活，也要为他人而活着，前者凭自我反思，后者受他人思想的检验、考评，人有超越自我的冲动。显然，帕斯卡尔既是理性主义的先驱者，也是奥古斯丁的追随者，在他那里，生命兼有思考与超越的双重使命，他对人的理解别具一格。

奥古斯丁有时也强调，灵魂是通过自己（per se）而存在，^③ 即灵魂本来可以不犯罪，所以，也无须通过下降与上升来与肉体区分开来，当然，这并非意味着，灵魂存在不依赖于上帝，而只是说，它不用移动和改变就可延续它与物体的区别。

奥古斯丁对灵魂的理解有时还以三一式的方式，将灵魂依次划分为三个阶段：即肉体生命（vita corporis）、感觉（sensus）和理性（ratio）^④，这其实也是他对人的认识能力

① 帕斯卡尔：《思想录》II 146. 商务印书馆 1987 年版，第 74 页。

② 帕斯卡尔：《思想录》II 147. 商务印书馆 1987 年版，第 74 页。

③ 见奥古斯丁《论灵魂不死》V III. 15. 引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 472 页。

④ 见 E·昆尼希《哲学家奥古斯丁》第 68 页。

的划分。下面就论述他对感性和理性的认识。

三、感性认识

奥古斯丁认为，人类理解之路分两个阶段，感性认识是初级阶段，这是通往信仰之路的起点。在他看来，灵魂超越肉体是灵魂自我超越的第一步。要完成这一初步超越，就必须对肉体及有形之物有所认识，这就是感性认识。

它包括感觉、想像、判断力等形式。

在感性认识中，“每一种认识同是由认识主体（灵魂）和被认识的事物产生的”^①。感觉也一样，“灵魂绝不可能想像它尚未感觉到的对象”^②。“事物的形式和感官相互作用产生感觉，它们是形成感觉的原因。”^③ S·吉尔松把奥古斯丁涉及感觉和模本关系的基本思想作了概括，指出有四种形式（Species—外观）：（1）对象的形式；（2）由感官的形式引起的形式；（3）由这种在感觉中产生的形式在记忆中引起的形式；（4）由前一种形式在思想中产生的形式。^④ S·吉尔松接着分析，我们只能直观到这四种形式中的两种，对我们而言，对象的形式与被感觉到的形式毫无区别，正如在记忆中的形式与记忆本身毫无区别一样。因此，（1）和（2）、（3）

① 奥古斯丁：《论三位一体》IX. 12. 18，参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第105页。

② 奥古斯丁：《论三位一体》XI. 8. 14. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》，第105页。

③ 奥古斯丁：《书信集》13. 4. 《论三位一体》XI. 5. 9，引自S·吉尔松《奥古斯丁引论》第105页。

④ 见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第473页，参见奥古斯丁《论三位一体》XI. 9. 16.

和(4)合并,构成两种直观,即物质的直观和精神的直观。在物质的直观中,我们所看到的是对象的形式;在精神的直观中,思想由保留在记忆中的形式得以了解,这后一种在记忆中保留下来的印象就是“摹仿”(Similitudo)或“影象”(Imago,想像),或者叫“幻想”(Phantasia,联想)。^①从以上的分析可以看出,感觉虽然形成于事物的形式和感官的共同作用,却并未揭示出感觉的本质。于是,奥古斯丁对感觉作了一补充性界定,“感觉被称为一种从物质中获得的影晌”^②。这意味着,从物质中获得的影晌足以引起感觉,而不需理智认识来补充。例如,看见了烟,就推断出,那儿起了火。通过视觉便可以确认烟的存在,甚至火的存在(这其实已涉及到记忆与联想)。当然,对于火的存在之认识还要加上一个理智上的考虑。但这仍属于感觉的范围,因为这首先是由视觉看到的烟而引发的考虑。

尽管如此,奥古斯丁并未仅仅停留在从感觉对外在事物的依赖性上分析感觉的形成,更没有由此给出感觉的本质。他认为,外在事物的形式及其影响固然是感觉形成的诱因,但还不是最重要的原因,除了感官的作用外,“灵魂在接受能力”^③在形成感觉(乃至感性认识)的过程中作用更大。奥古斯丁的观点是独特的:首先,他把外在的事物看成是有形式的,具有一定程度的能动性,在感觉的形成中并非被动的对象,而是可以施加“影晌”的形式,他把感性之光

① 见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第473页。参见奥古斯丁《论音乐》VI. 11. 32.

② 奥古斯丁:《论灵魂的量》23. 41.

③ 奥古斯丁:《论灵魂的量》30. 58.

(火)看成虽然不是精神，但精神却最大程度地靠了物质世界的给养。^①其次，他必须解决另一问题，即如何将被感觉到的对象同对它的感觉加以区分，例如，有人说，蜜（蜂蜜）是甜的，但不能据此说，他感觉到它的甜味这一属性，而是蜜让我们感觉到它的甜。也就是说，感性的事物虽然充当了感受的诱因，可它绝不能感受到它本身。相反，感受完全是灵魂的事。他说：“感受不是物体的事，而是灵魂借助物体去感受。”^②他以光作譬喻，认为光的照射并不意味着，它感觉到它的光，因为它看不见这光，它只能由精神之光来把握。奥古斯丁通过强调灵魂的接受能力，说明感觉虽然依赖于事物，但更离不开灵魂的接受性，这在一定程度上已具有理智的成分。奥古斯丁的分析无疑是深刻的，但如何将感觉过程中的对象和感受本身区分开来的确不易。因为他无法使肉体与灵魂之间的距离（存在秩序中的等级）缩小，尽管他强调灵魂通过对肉体的超越完成这一分离，但他对感觉的认识却使他又一次处于不利处境：即低于灵魂的肉体恰恰对灵魂的认识（感觉）起着重要的影响作用，无视这种作用而以灵魂的主动接受力“吞噬”这一作用的努力绝非轻而易举便可以成功。

有鉴于此，他明确区分了“内感觉”和“外感觉”。奥古斯丁把那些由单个感觉器官对某事物的个别属性的感知称为“外感觉”（*corporis sensus*）或肉体的感觉，如视觉、嗅

① 见奥古斯丁《论自由意志》Ⅲ. 5. 16. 《创世纪诠释》Ⅷ. 15. 21, 参见 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 474 页。

② 奥古斯丁：《创世纪诠释》Ⅲ. 5. 7., 参见 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 474 页，拉丁文是“*Sentire non est corporis, sed animae per corpus.*”

觉、味觉、触觉、听觉这五种就属于外感觉。它们的对象是单一属性，属有形之物的范畴，借这些不同的感官来分辨对象。如视觉看不见软或硬，触觉不知形状、颜色，也就是说，不同的感官作用于不同的对象，它们之间存在着某种对应关系。但是，有些被感觉到的对象是不可能靠某一感官就能分辨出来的。它们是若干官能共同具有的对象，分辨它们必须借助于不同于“外感觉”的感觉，即“内感觉”^① (interior sensus) 人们只有借助于内感觉才能将被感觉到的对象和外感觉（感受）区分开来，或联结起来。关于二者的区分，奥古斯丁认为：“外感觉寓于眼（各种感觉器官）中，后者寓于灵魂中。”^② “外感觉”仅仅是将有形之物 (corpus) 的单个属性展现出来，而“内感觉”则对各感官所展现出来的东西进行判断，与前一种感觉相比，它具有整体性特点，因而是一种“内在意识”。它已不纯是感觉，而是一种思想行动，是一种对感觉杂多的反思，是一种综合统一行动，类似于我们所说的知觉。奥古斯丁称之为“统管五官的内在意识”，而外感觉则不然，例如“颜色是由视觉提供的，而视觉却不能由它本身而知觉”^③。内感觉不仅知觉由外感觉所提供的东西，也知觉五官本身。但是，奥古斯丁强调，内感觉还不是理性本身，因为动物也有内感觉，动物之趋利避害的行动就出于这种内在意识，这是一种潜意识行为。内感觉也不能称之为知识，因为，虽然感官判断有形物体，内在意

① 《论自由意志》Ⅱ. 3. 8.

② 《论自由意志》Ⅱ. 3. 8.

③ 《论自由意志》Ⅱ. 3. 9.

识判断感官，说明感官优于有形之物，内在意识优于感官，但判断内在意识的不是内在意识本身，而只能由理性来判断。所以，在存在、生活、理解这一灵魂的三位一体中，理解才是最高的，它才构成了理性灵魂的本性。尽管如此，奥古斯丁还是把“内感觉”看作是由感性认识向理性认识过渡的必然环节，是联结可感世界与可知世界的纽带。

奥古斯丁一再强调，无论是外感觉，还是内感觉，都是灵魂的一种受动状态，不管它受外在物体的影响，促使感官作出反应，形成感觉，还是灵魂的内在意识对这些感官作出判断，获得一种整体性判断，都无法消除这一事实：灵魂与肉体密切相关。这种联结，使得灵魂处于一种由外向内、由多向一的“回归”状态，尽管这种回归之途并不平坦。奥古斯丁对存在、生活和理解，以及外感觉和内感觉的区分，旨在证明上帝的存在。因此，当他进一步分析人的内在意识时，又作了更精细的解释。他指出，内在意识有“私人”与“共同”之分。“虽然各人的感觉是属各人的，但是许多人能够同时看见同一物。所以，你我的感官虽不同，我们可能不是各有所见；同一物可以呈现于我们各人之前，而可能由我们各人同时看见。”^① 奥古斯丁在此提出了一个耐人寻味的问题，即多和一的关系问题，毫无疑问，奥古斯丁把上帝视作绝对的一、全体、至高至善至真的存在者。既然一切感官及其感觉都与有形之物相关，那么，它们必然是杂多，不是一。感觉的对象是可变的，人的感官固着于它，就会享用到因感官的满足而来的快乐，同时感受到由于其必然逝去而产

① 《论自由意志》Ⅱ·7·16.

生的痛苦。所以，人的灵魂若想安宁，不痛苦，就必须抛弃感性杂多，如财富、肉体享受和荣誉，去追求那不变的一。人的感觉也可以指向这不变的一。他说：“所以那些由我们用感官来知觉着却不能改变的东西，显然并不属于感官本身的性质，却是为我们所共有，因为它们不能改变而成为我们个人的私有物。”^① 但是，在不变的一面前，感觉是被动的，“凡是对 [一] 有正确观念的，就必发现，它是不能借感官知觉的。凡是感官的对象，就被证实为多而非一，因为它既是有形之物，就有无数部分。……任何有形之物，无一是完全为一的，可是除非这许多部分是藉着 [一] 的知识而辨别，就无法计数。”^② 奥古斯丁对感觉的特征作了进一步的总结和概括，他说：“当我在有形之物中寻找 [一]，而一无所获之时，我起码知道我所寻找而不能找着的是什么；并且我知道那是不能找着的。……当我发现一个有形之物不是一时，我就已经知道 [一] 是何物了，因为我若不知道 [一]，我就不会在一个有形之物中计算出 [许多] 来。不管我从哪里认识 [一]，反正不是从感官认识的，因为藉着感官我只能认识有形之物，它不是真正的一。”^③

这就是感性认识的最终成果。通过感性认识只能达到对杂多的认识、至多达到对杂多的综合，这种综合仅仅是杂多的增或减，尚不是真正的统一。总而言之，感性认识的对象是可变的，尚不能称为知识。只有到理性认识阶段，在上帝

① 《论自由意志》Ⅱ. 7. 19.

② 《论自由意志》Ⅱ. 8. 22.

③ 《论自由意志》Ⅱ. 8. 22.

的光照下，人才能获得那不变的“存在本体”，即真正的一。奥古斯丁说：

这样我逐步上升，从肉体到达凭肉体感觉的灵魂，进而到达由肉体感觉为之传递外来印象的灵魂的内在力量，这也是禽兽所能有的最高感性。更进一步，便是一种推断能力，即辨别肉体感觉所获印象的能力。但是，这种推断力（判断力）对我而言仍是可变的，灵魂到了理解本身那里，理解导引思考脱离积习的干扰，摆脱了种种交织在一起的想像，找寻到理性之所以能毫不迟疑地肯定不变优于可变的原因，在于受那光的照射，因为除非对于不变有些认识，否则就不能肯定不变优于可变的——最后在惊心动魄的一瞥中，到达那何以是（存在本体 *pervenit ad id quod est*）^①

应当说，奥古斯丁的这段话集中地反映了他的认识论立场。在他看来，认识那“何以是（*id quod est*）”，才是认识的最高目标，也就是说，认识上帝，那不变本体才是知识的终极目的，这也是理性认识的目标，只不过须有神圣的光照才可能达到。因此，“光照论”就是奥古斯丁的理性认识学说，也是他全部认识论的核心。

四、光照论（理性认识）

如前所述，奥古斯丁贬低感性认识，认为感觉是人与动

① 《忏悔录》Ⅶ. 17. 23.

物所共有的，因而不是思想的本质，不是真正的知识。与希腊理智主义一致，他也承认感性认识只能提供意见，不能达到真理，^① 感觉会骗人。^② 基于其存在论立场，他把灵魂的认识能力划分为不同等级，将肉体感觉（或外感觉）看作是最底级的，对应于存在秩序中的“esse”，内感觉稍高，对应于“vivere”，只有理性才对应于“Intellegere”，他认为，与感性认识直接指向有形之物（可变的对象）不同，理性认识与对象的关系不再是直接的，因为它的对象是不变的，因此认识与对象之间需有一个中介来联结，这中介就是概念。理性认识是一种抽象活动，只有通过概念，人们才可能有思想交流，相互传达思想的意义，而感性认识因无这样的中介，至多只能达到一种“私人经验”（或私有物）^③，因而感性认识仅仅是表象的获得，是杂多的认识，无法把握不变的存在本体，换句话说，上帝不是感性认识的对象，感性认识也不是灵魂的本质。

奥古斯丁在谈到概念的形成时，涉及到了语言问题。在他看来，有一些东西存在着，但不是作为个人私有物而存在，而是“公众的，是为一切有知觉者所知觉的，而它本身是不可改变的”^④。这就意味着，存在着一些抽象的认识对象，这是概念形成的前提。他认为，这样的东西很多，数目的概念就属此列，数目这类事物虽然也可以为感官感知到，比如一棵树，它的属性无疑可以由感性认识来提供，一、

① 见奥古斯丁《驳学园派》Ⅲ. 11. 26.

② 见奥古斯丁《驳学园派》Ⅲ. 12. 24.

③ 《论自由意志》Ⅱ. 7. 19

④ 《论自由意志》Ⅱ. 19. 20.

二、三、四这些数也可以用肉体感官数出来，但是，感性认识无法从这些杂多中抽象出共同的本质，感官无法感知到数目除或加的意义，意义超出了可感范围之外。他说：“一个人要靠感官领会数学，甚至比在陆地上航行还要难。”^① 意义是理性才可能把握得到的。不过，这需要某种手段，它既能有“所指”，而且必须“能指”，所以，揭示某物的意义需要符号，这符号不是别的，就是语言。因此，奥古斯丁谈及理性认识时，遇到的第一个问题，便是语言。语言与概念相关。奥古斯丁举例说，在教学活动中，学生是通过老师朗读所使用的语言这一中介理解老师所授内容，获得意义的。换句话说，学生的心灵并不产生概念，而是通过语词的接受来满足自己，但这并不意味着语言与思想之间是一一对应关系。^② 语言常常有词不达意的情形。比如，我们说谎，就意味着“隐匿而非公开一个思想”^③。同样的句子在不同的人那里往往会有不同的理解。因此，在他看来，语言尽管在思想交流、意义传达过程中有重要作用，但它并不能产生概念，反而因语言会发生歧义而给理解真理带来困难。正因为如此，他对理性主义的“语言逻辑”^④ 持悲观态度，他主张对语言的权限进行界定：“我们应该把握给予词语意义的事物，对事物的把握所依赖的不是词语，而是我的眼睛。”^⑤

① 奥古斯丁：《独语录》I. 4:9.

② 见奥古斯丁：《论教师》II. 2. 《晚期对话录》第270-271页。

③ 奥古斯丁：《论教师》XIII, 42.

④ 这里指希腊人对人的定义：人是“有语言、会说话的动物”，参见陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，三联书店1985年版，第297页。

⑤ 奥古斯丁：《论教师》X. 35.

尽管如此，奥古斯丁还是十分重视语言在指称事物时所具有的重要意义，他在《忏悔录》中这样写道：

并不是大人们依照一定程序教我言语，和稍后读书一样；是我自己，凭仗你，我的天主赋给我的理智，用呻吟，用各种声音，用肢体的种种动作，想表达出我内心的思想，使之服从我的意志；但不可能表达我要的一切，使人人领会我所有的心情。为此，听到别人指称一件东西，或看到别人跟随某一种声音做某种动作，我便记下来；我记住了这东西叫什么，要指那东西时，便发出那声音。又从别人的动作了解别人的意愿，这是各民族的自然语言：用面上的表情，用目光和其他肢体的顾盼动作，用声音表达内心的情感，或为要求，或为保留，或是拒绝，或是逃避。这样一再听到那些语言，按各种语句中的先后次序，我逐渐通解它们的意义，便勉强鼓励唇舌，借以表达我的意愿。^①

这段精彩的独白曾被维特根斯坦称之为奥古斯丁的“语言图像论”，受到高度评价，他认为“这段话给我们描绘出了一幅人类语言本质的特别图画，即：语言中的单词为事物命名——句子是这种名称的结合”^②。奥古斯丁一方面看到语言在表达思想中的重要意义，因为每一个词的意义就是它所指称的事物；另一方面，他也注意到语言的局限性，即离

① 《忏悔录》I. 8. 15 参见周士良译《忏悔录》中文版，第11-12页。

② 维特根斯坦：《哲学研究》第7页，三联书店1992年版，第7页。

开“灵魂的眼睛”，语言也不能把事物的意义穷尽无遗，因为事物毕竟独立于语词之外。奥古斯丁的意图很明显，探讨概念的形成，“语言之路”走不通，必须另辟途径。这又涉及他对“记忆”的分析。

奥古斯丁不是在感性意义上讨论记忆，而是在概念的形成中来分析，因此“记忆学说”是构成其理性认识的重要组成部分，而且反映了他与柏拉图“回忆说”的联系与区别。

如前所述，理性认识以概念为对象，这概念又是如何形成的呢？显然不是来自感觉，无论是 corpus 的概念（或理念），还是 anima 的理念根据均在 deus 之中，就其根源而言，corpus 与 anima 作为模型，其原本便是上帝。正如托马斯·阿奎那所说：“模型和理念是相同的，但是，根据奥古斯丁的看法，理念是包含在神的心智中的标准的形式；因此，事物的模型，并不在上帝之外。”^① 这就是说，理念是先验存在的，存在于上帝的心智中。但这并不影响奥古斯丁继续他对理念来源的探究。与柏拉图一致，他也承认，理念绝非来自感觉，那么究竟来自哪里呢？或者说，人们怎样去认识，发现这先验地存在于神的心智之中的理念呢？因为在他看来，发现、认识的过程，也是人获得理念的过程，也就是理念的来源过程，在分析奥古斯丁的观点之前，还是先看看柏拉图的观点。

在柏拉图看来，理念是灵魂所固有的（这与奥古斯丁不同）：“在进入人体之前，灵魂就预先存在，独立于肉体并且

^① 托马斯·阿奎那：《神学大全》I. 44. 3. 引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》上海人民出版社1993年版，第400页。

有思想。”^① 灵魂与生俱来地拥有一切知识，学习就是回忆。在奥古斯丁的早期著作（《论自由意志》）中，他似乎坚持了至少近似柏拉图的这种观点，承认灵魂的“前在性”，并在第一批著作中使用过诸如“回忆”、“忘记”等术语，比如在《独语录》、《书信集》中就主张“回忆说”，因为他承认“灵魂不朽”。但是他已经与柏拉图的回忆说有很大不同，他主张对当下的回忆，即对上帝存在的回忆。^② 基于神学目的论立场，他在晚期著作（如《忏悔录》）中，对灵魂的“前在性”基本上持否定态度，认为真理念的来源，不是与回忆说相关的与生俱来的理念，而是上帝的永恒之现在。为了澄清自己与柏拉图的区别，他在《忏悔录》一书中详细地论述了“记忆”及其作用。

奥古斯丁在论述了感觉对有形之物的感知之后，指出：“人因贪恋万物，为万物所蔽而成为万物的附庸，便不能辨别判断了。”^③ 他继而把认识无形的上帝视为更高的目标，所以他又说：“我要超越我本性的力量，拾级而上，趋向创造我的天主。我到达了记忆的领域，那里是感觉对一切事物所感受而进献的无数影像的府库。凡感觉所感受的，经过思想的增、减、润饰后，未被遗忘的，都收藏其中，作为储备。”^④ 在记忆（memoria）中，一切感觉分门别类，形成事物的影像。他指出，在记忆中不仅有影像，也有知识（各门

① 柏拉图：《斐多篇》76C，引自苗力田主编《古希腊哲学》中国人民大学出版社1989年版，第264页。

② 见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第480页。

③ 《忏悔录》X. 6. 10.

④ 《忏悔录》X. 9. 12.

具体科学), 如文学、论辩学等, 正如他所说“凡我知道的, 都收藏在记忆中”^①。当他进一步分析事物的意义时指出, 意义不是肉体感觉所能体味, 只可意会, 不可言传, 所以他又说: “在我记忆中所收藏的, 不是意义的影像, 而是意义本身。”^② 由此可见, 记忆具有语言不可替代的作用, 这时的奥古斯丁, 的确有柏拉图的影子, 因为他指出, 思想在进入记忆之前, 它幽居于灵魂深处某个深邃的“洞穴”中, 他说: “这一类概念, 不是凭借感觉而摄取的虚影, 而是不通过印象, 即在我们身内得出概念的真面目。”^③ 意思是说, 真概念就潜存在我们的灵魂中。然而, 这并不意味着他与柏拉图就完全一致。他在《忏悔录》一书中第十卷第十一章就以“什么是学习”^④ 为标题, 阐明了“学习即思考”的观点。这就与柏拉图的“学习即回忆”区别开来。奥古斯丁把真概念的获得与思考相联系, 指出, 概念的获得“是把记忆所收藏的零乱混杂的部分, 通过思考加以收集, 再用注意力好似把概念引置于记忆的手头。”^⑤ 他认为, 保留在记忆中的“学问”、“知识”若不及时抽出, 重新加以集合, 就会失去, 应当经常进行集合, 将分散的变为统一的, 从而形成理性知识的概念, 所以, *discere* 与 *cogitare* 是同一个东西。可以看出, 奥古斯丁非常重视当下的注意力, 因为上帝时刻就在我们身边。通过注意, 就可能获得记忆中所保持的知识,

① 《忏悔录》X. 9. 16.

② 《忏悔录》X. 10. 17.

③ 《忏悔录》X. 10. 17.

④ 《忏悔录》X. 11. 标题为“*quid sis discere*”, 他说“*discere est cogitare*”

⑤ 《忏悔录》X. 11. 18.

这就是学习的含义。

然而，在认识论方面，最能体现他与柏拉图回忆说之间区别的，不是他的“记忆”学说，而是他的“光照论”。光照论代表了奥古斯丁认识论的根本特征。

他认为，灵魂凭记忆而进行的思考若无上帝之光的照射，照样会前功尽弃。上帝的光照才是一切真概念的最终来源，也是知识的终极根据。他以神秘主义的光照论代替了柏拉图的先验主义“回忆说”。

奥古斯丁提出光照论的初衷同样是为了克服语言的困境，即词不达意的情形，他说：“文字的记录可能产生两种分歧：一种是关于事实的真假，另一种是关于作者的意图。因此，探讨受造物的性质是一件事，研究这位传达你的信仰的杰出仆人摩西写出这些文字时希望读者领会什么，又是一回事。”^① 这里有一个诠释学的问题，摩西的同一句话有其本意、喻意、象征、我的理解、他的理解。造成歧义的原因，从表面上看，是语言的权限问题，其实，造成分歧的真正原因在于：每一个人极易喜欢按自己的心智去理解，以满足自己。这是人骄傲之本意，应当说，奥古斯丁提出光照论的真实背景就在于：通过上帝神圣的光照，使人从这一受骄傲所蔽的状态下走出来，从而为人解蔽。

在他看来，人自原罪之后，就与上帝疏远，由于受有形之物的障碍，他的灵魂的眼睛陷入病态，不能看见他应看见的，更不了解上帝就在他之中，这就是灵魂的“无知”，它不喜欢光明，而只喜欢黑暗，灵魂的眼睛完全被阴影遮蔽

^① 《忏悔录》X II. 22. 31.

了。所以他说：“除非是由于那独特的光照，否则我们无法理解并把握那抽象的、永恒的真理。”^① 肉体的眼睛所看到的仅仅是有形之物，这借助于自然之光（太阳）就可以办到，可是，人的灵魂的眼睛所要看的不是有形之物，而是那无形的、不变的至高的上帝、这一“存在本体”（何以是），但因为灵魂的眼睛在原罪后变得不健康了，自然之光不能使它看见它要看见的。奥古斯丁借用普罗提诺的“光喻说”，因为普罗提诺就认为，至高的善（神、太一）光照次一级的心智，神就是太阳，是神圣之光。所以他说：“按照创造主神的安排，指向自然序列中心智的东西时，心灵在自成一类的某种精神之光中，‘看’这些心智的东西；正像肉体的眼睛，在有形的光中，看邻近的对象。”^② 也就是说，太阳的光照，使有形的可感的东西，对肉眼来说成为可见的；而神圣的光之照射，使灵魂的眼睛“看见”永恒的真理，因为奥古斯丁采用了希腊哲学的传统观点，将理论认识也视为观看，所以，他说看时，就指观看理念（真理），也就是认识。真理理念的根源就在于上帝的心智中，人若认识到这一点，也就发现了真理。实际上，奥古斯丁在此无非强调：人要认识上帝，就必须借助上帝的光照。上帝是善的源泉，乐意光照每一个人，无论是罪人还是义人。光照在思想中的作用即在于：它具有直接性，不需穿越每一个部分，不必经过“自然”这一环节，直接使人与上帝进行交流。他说：“正如太

① 奥古斯丁：《独语录》I. 8. 15.

② 奥古斯丁：《论三位一体》XII. 15:24. 引自范明生《晚期希腊哲学与基督教神学》第407-408页。

阳是有形之光的源泉，有形之光使事物成为可见的，精神之光使认识成为可理解的。”^① 上帝的光照是为了治疗灵魂的眼睛所患的疾病，使它脱离黑暗重见光明，犯罪的灵魂充满邪恶，不能看见真实的东西，它不得不接受这神圣的光照。所以，奥古斯丁又说：“理性是灵魂的观看，但是既然这并不意味着每个观看对象的人都看见，我们可以把正确的、完满的、由形象跟随的观看称作德性，因为德性是正确完满的理性。即使有健康的双眼，观看自身并不能使它们朝向光，除非这三者持存，也就是：通过信，它相信被观看的事物具有如此本性，看见便引起愉悦；通过望，它信任只要专心观看就会看见；通过爱，它渴望看见和享有。……随观看而至的正是上帝的形象，而上帝正是我们观看的最终目的，不是因为到此不再观看了，而是因为它顺着努力的方向无可进展了，理论达到它的目的，这是真正完满的德性，随之而来的将是有福的生命。”^② 这就是说，人认识上帝不是靠理性本身的力量，而是依靠正确的信、望、爱，在神的光照下才能达到的。所以奥古斯丁说：“永恒的真理，真正的爱，可爱的永恒，你是我的天主，我日夜向你呻吟。我认识你后，你就提升我，使我看见我应见而未能看见的东西。”“这光在我之上，因为它创造了我，我在其下，因为我是它创造的。谁认识这真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。”^③ 上帝既是光照之源，也是真理之源，更是真理本身。

① 奥古斯丁：《独语录》I. 6. 12.

② 奥古斯丁：《独语录》I. 6. 13.

③ 《忏悔录》VI. 10. 16.

上帝光照人灵魂的过程，也是上帝向人启示其真理的过程。人的认识在存在论上讲，完全依靠于上帝，人从上帝那里获得其存在、活动和真理，如果上帝的影响一旦停止，那么作为受造物的人也就停止其存在和活动，一旦上帝的光照偏离人的灵魂，那么人的精神便会立即陷入一片黑暗。在此，奥古斯丁似乎引入了亚里士多德的“抽象”论，上帝的光照似乎应当视作活动着的理智（Intellectus agens），人的灵魂的眼睛似应视为被动的理智。但是，这仅仅具有形式上的类似，因为上帝的光照作为活动的理智对灵魂只具有某种外来的强制与约束，它仅仅在终极根源上看是一切真理念的来源。所以，在概念的形成问题上，奥古斯丁似乎更重视灵魂自身在记忆基础上所进行的学习、思考，因为正是它才提供了概念的内容。这种思考本身就是理智的抽象过程，灵魂正是由于记忆相对于肉体而言具有主动性，上帝的光照之所以是真理念的终极根源，是因为灵魂尽管通过思考可以获得概念，但这概念是否为真，判断的标准不在理性本身，而在上帝，这尺度掌握在上帝手中。奥古斯丁说：“如果没有真理，就不可能有真的事物。”^① 因此，S·吉尔松分析说：“亚里士多德关于活动的理智产生的是概念，而奥古斯丁的光照产生的则是真理。圣·托马斯作为一个出色的历史学家完全正确地看到，人们引入柏拉图世界的一种活动的理智在此并无法完成与亚里士多德世界中同样的任务，在亚氏世界中，为了生产出精神可以把握的东西，一个活泼的理智是必要的，这是通过抽象完成的。与此相反，在柏拉图的世界中，没必要

^① 《独语录》Ⅱ. 2. 2. 引自 E·昆尼希《哲学家奥古斯丁》第 61 页。

有一个生动的理智，以产生精神上可以把握的东西，因为人的理智已先于其印象产生出了精神可以把握的东西，人的理智只需为对象赋予精神性之光。”^① 他在另一处分析时指出：“在奥古斯丁那里，思想通过上帝而得光照，在亚里士多德那里，对象通过一个受上帝光照的思想而得光照。”^② 奥古斯丁对理智的功能持一种独特看法，相对于物质，理智是主动的，因为它支配肉体，并对经感觉记忆而来的材料进行收集、比较、加工、形成印象，这是概念形成的过程；但相对于上帝的光照，理智又表现出受动的一面，它仅仅接受上帝的光照，接受它的判决。正如他说的：“人可以接受神的光照……同时，神也就这样照亮自身；不仅那些东西可以凭借这种真理得以显示，而且甚至可以凭借灵魂的眼睛，感知到真理本身。”^③ 可是，他还指出：“当人的灵魂认识和爱自身之时，就不能认识和爱任何永恒不变的东西。”^④ 这使神圣光照成为必然的。由此可见，奥古斯丁的光照论绝不单纯是一种认识理论，而且是上帝救世计划中的必要环节，人只有认识了上帝，才能从有限自我走出，回归到无限自我中来。奥古斯丁的认识论是为他的存在论服务的。如果说，从感性认识到记忆，是灵魂的第一次超越，完成从有形之物向灵魂自身的提升，那么，从记忆，经理性，再到光照则是灵魂的

① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第162-163页。

② S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第163页。

③ 奥古斯丁：《布道集》8:4，引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第407页。

④ 奥古斯丁：《论三位一体》IX. 6. 9，引自范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》第406页。

自我超越，这比第一次更加困难，尽管第一次超越同样需要上帝的关怀，但第二次超越，既是对无形之物的认识，也是灵魂从爱自身到爱上帝的飞跃，这完全取决于上帝的启示和光照，所以，光照对灵魂而言是一次解蔽的过程，不仅与认识有关，也涉及到人的信、望、爱这些德性。正如 S·吉尔松所说的那样：“奥古斯丁光照论的真正意义在于：上帝的光照活动首先是一种复苏活动：我们的光照是对道的分有，这道就是生命，是人类的光。”^① 这就是说，上帝的光照是为了使灵魂再生，拯救人类首先是拯救灵魂，拯救它的智慧的眼睛，使之明亮。然后上帝又将神圣之光普照在人们跟随它的道路上。而且，由于道是上帝的圣言（Verbum），它体现了上帝的自知，只要人通过上帝光照认识了圣言，也就真正理解了他的命令，从而重新回到那创造自身的“道”之中，找回自己的精神家园。

质言之，人类理解之路表明人试图克服自身有限性的种种努力和尝试，同时，也说明人的努力只有通过上帝神圣光照才能成功。奥古斯丁的结论是：意志高于理智，爱优于认识。

① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第 190 页，参见奥古斯丁《论三位一体》IV. 2. 1. *Illuminatio nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum.*

第六章

人类的得救

奥古斯丁认为，人类不可能通过自身的力量获得从罪恶状态下的解放，因为人之犯罪，乃是离弃不变之善而归向可变的善，人是出于人的意志犯罪，犯罪是自由的，可是从罪中解放是人不可能自由完成的，因为这种解放意味着离弃那可变的善而归向不变的善，即人由有限的自我向无限自我的回归。换句话说，人类只有犯罪作恶的自由，这是一种有限的自由，是人自己通过犯罪获得的，那弃恶从善的自由是无限的自由，却是需要上帝的恩典才可以恢复的。

第一节 救赎的分析

奥古斯丁人类学的根本任务是为人类指出弃恶从善的道路，然而这道路与其说是“人道”，毋宁说是神之道，因为这是上帝为人类预定的一条“出路”。他的意图无疑是跟随上帝创造新亚当这一创世计划，赋予上

帝的救赎以价值论的终极意义。不过，我们仍可以从他的观点中发掘其深刻的理论思辩意义。

一、人类的得救是预定的

奥古斯丁兼哲学家与神学家的双重身份决定了其人类学思想具有显明的二重性：在早期著作中，特别是在《论自由意志》中，他以恶的起源问题为核心，不无深刻地揭示了人的意志自由的存在，指出，罪恶的本质在于人对上帝意志的背叛，背离不变的善，归向可变的善，就是人出于意志的行为。应当说，奥古斯丁的认识是非常深刻的，极具人学意义。但是，他的神学家身份对人的背叛给予彻底的否定和批判，认为这是人类对上帝赋予其自由意志的“误用”，罪使人丧失了向善的自由，也就是说，从本性上看，原罪后的人类处于缺乏状态，他不仅失去了认识善的能力，也丧失了听从上帝命令的自由意志。一句话，人类失去了弃恶从善的自由选择能力。人类从罪恶中求解放的愿望，已无力自我实现，人类的得救与否完全靠上帝的决定，人类命运完全掌握在上帝意志之中。所以，人类的得救与作恶正好相反，说明了上帝意志的全能，人类意志的无能，预定论是奥古斯丁在人类救赎问题上的根本立场。人类的受罚或得救是“上帝的伟大化工，是遵照其意志所精选的化工”^①。在他看来，与人性处于不完善的状态相反，上帝是至善，他善用了受造天使和人的邪恶，把那些他公道地预定该受罚的定罪受罚，并使那些他仁慈地预定该获恩宠的蒙恩得救，这体现着上帝的

^① 《教义手册》26:100. 参见《诗篇》Ⅲ:2.

公义。从受造者看，他们犯罪固然是违背了上帝意志，但与上帝全能相比，他们虽有意通过犯罪来逃避上帝意志，最终却无法逃脱上帝的审判，这正好体现着上帝意志决定一切。奥古斯丁说：“正因为他们行事违反了天主的旨意，在他们身上也完成了天主的旨意。……天主是善的，若不是他藉着自己的全能也能从恶中生出善来，他也不会容许有恶发生。”^① 上帝的全能是人能够弃恶从善的终极根据，是人从非存在到存在，从自我的放逐到自我的回归的可靠保障。所以，人的这一存在之路所具有的全部意义仅在于证明上帝的全知，全能与至善，人是手段不是目的，人不是属于自己的存在，这就是奥古斯丁的人学观，与近代人本学有着价值观上的根本差异。人的存在意义虽然也是在不断完成中的，是由现在的可能性向未来之现实性的逐步展开，但这进程不仅不能证明人有实现自己的自由，相反，这是上帝在通过人的活动证明在人之上的惟一者无处不在的神秘本质。人的全部努力都先验地被规定了，人的自我性完全被摄取在上帝的神性之中，奥古斯丁在谈到信仰、希望和爱也是一种人的意志行为时指出，这不是通过人自己的力量获得的，因为“连意志本身也是‘天主预先给人准备妥当的’”^②。

奥古斯丁的预定论是一种上帝创世问题上的神学目的论，是应当批判的。但它不同于希腊传统的命运观。斯多亚派曾借塞涅卡之口说出了“愿意的人，命运领着走，不愿意的人，命运拖着走”的名言，表明人愿意不愿意都摆脱不了命运的支配。

① 《教义手册》26:100.

② 《教义手册》28:106.

希腊人所讲的命运主要是 Logos 决定论，同时仍肯定了人的意志与命运之间的关系，命运在人自身中，而奥古斯丁的预定论虽然将人的行善或作恶看作是人自己的事，可是审判权（赏善惩恶）掌握在上帝手中。正是由于上帝预定了末日审判的存在，才使人的弃善从恶成为可能。这就是说，人的得救与否这一命运掌握在上帝的意志手中，这就是两者之间的差别。同时，奥古斯丁的预定论也不同于宿命论，因为宿命论其实是强调偶然性的重要性，将人生中的偶然因素看成是人命运中的决定力量，因此这命运是人的命中注定。而预定论强调了上帝意志的必然性，排除了因果性，他强调上帝意志对人的自由的必然约束，但并未将上帝意志看成人得救的惟一原因。这样一来，预定论的意义即在于：上帝的预定仅仅为人类得救提供了一种现实的可能性，用亚里士多德的术语即“潜能”的现实化。只有在这一背景之下，我们才能领会奥古斯丁何以既坚持预定论同时又强调人的在世努力（如信、望、爱）的内在动机。在他看来，人的得救仍是一个人神合一的问题。虽然上帝的恩典在其中起主导作用，但无法代替人的接受作用，这就是奥古斯丁的观点。人的得救其实有两方面，一方面，从上帝角度看，人的得救意味着人向上帝的回归；另一方面，从人性角度看，人的得救意味着人本性的完善。是的，原罪后人在本性上处于善的缺乏状态，靠自身是无法克服这一缺乏的，但是，本性中的求善倾向是存在的，这是人得救的前提。正如圣·托马斯说的那样：“恩宠并不是取消本性，而是使之完善。”^① 奥古斯丁在

^① 托马斯·阿奎那：《神学大全》I .a. I .8. 转引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》上卷，上海三联书店1991年版，第67页。

坚持预定论的前提下，对人类未来命运作了乐观的预测，他相信，在来世人“再没有任何需要压制征服的欲望在己身旁。那时也不再会有与死亡的战斗，所有的是没有任何缺乏的健全境界”^①。这就是他的末世论观点，他强调人的得救在现世是无法实现的，但在来世，人不会再有任何缺乏。

奥古斯丁的预定论强调了人类得救不取决于人类意志的选择，而在于上帝的拯救，这拯救是预定的，非人力所能改变。这并不意味着人可放弃自己的责任。人有信、望、爱的必要，这是人所能做的。这工作不要求任何回报，无任何动机与功利之心，而是上帝恩典在人心中的反射。

奥古斯丁的预定论对中世纪以及近代宗教改革产生了深远影响。这是因为，它涉及上帝恩典与人的意志自由问题。不过，赵敦华博士所谓“中世纪教会采用的奥古斯丁主义是‘自由意志说’与‘恩典说’的调和”^②这一观点似有可疑之处。他在《基督教哲学 1500 年》一书中由于“误译”，将人“归向可变的善”误译为“皈依”，^③并由此认为，似乎奥古斯丁在早期把人的犯罪与皈依看作基于人的自由意志而发生的行为，从而得出结论说，奥古斯丁早期和晚期在得救（皈依）问题上持不同看法，即早期倾向于因意志自由得救（或肯定意志的作用），晚期又主张恩典使人得救。^④这种推断是基于“误译”，因此不能成立，而且，奥古斯丁的观点与奥古斯丁主义不是一回事。相反，从我们掌握的原始材料

① 奥古斯丁：《教义手册》32:121.

② 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社 1994 年版，第 170 页。

③ 见赵敦华《基督教哲学 1500 年》第 169 页。

④ 见赵敦华《基督教哲学 1500 年》第 169 页。

看,《论自由意志》第21卷第19章第53节中所讲的背离与归向均指意志的有缺失的移动。“归向”(conversa)指归向私有的个人的善(proprium bonum),不是“皈依”,皈依是指从可变的善归向不变的善,是灵魂的得救,它与人自己的意志无关,而取决于上帝的恩典。奥古斯丁在《论自由意志》一书中从没有主张意志自由使人皈依,相反,在《订正》中他反驳贝拉基主义的自由意志选择说时,强调他一贯坚持恩典说。简言之,奥古斯丁把人的犯罪归于意志,即从不变的善归向可变的善是“自愿”的,而把人的皈依(或得救)归于恩典,至于奥古斯丁主义调和意志自由与恩典的作法与奥古斯丁并无直接关系。不妨在此加以比较一下。

安瑟尔谟以奥古斯丁主义者自居,可他的观点与奥古斯丁完全不同。他认为,原罪由于外界因素的影响,而非意志选择,恶的根源不在灵魂内部。所以,他提出了所谓的“补赎说”。他认为,原罪之后,人类并未失去自由意志,只是失去了向善的选择倾向,因此亚当要为这种“失去”担负罪责。上帝通过“道成肉身”这一恩典卸去了这一罪责之后,人类将恢复其意志向善的选择倾向。他认为,这就是上帝对自身所作的补偿,他以基督的共同人性对上帝作了“补赎”。安瑟尔谟的补赎说的意义还在于:自由意志出自上帝的恩典,意志的选择倾向和行为决定人类自身的命运,同时为自己的选择担负责任。由于他与奥古斯丁相反,认为犯罪根源在于人之外,得救在于人自己,所以,他以意志选择论反对奥古斯丁的预定论。

如果说,安瑟尔谟从“信仰寻求理解”出发,强调信仰的绝对性,并以意志选择论来代替奥古斯丁的上帝决定论,

那么，阿伯拉尔则坚持“理解导致信仰”这一前提，强调理性对信仰的重要性，以此限制上帝意志的范围。在救赎问题上，他反对安瑟尔谟的“补赎说”，认为，人类犯罪的根源在于人心中的“意图”，而不是外部原因，意志的败坏是犯罪意图的结果。这一点也与奥古斯丁类似。所不同的是，他并没有提出像奥古斯丁所提倡的预定论立场，而是把人的意图看作他在上帝面前作出的尊重或藐视上帝的选择，人虽然不能决定其行为及外部环境，但可以决定自己的意图，即“尊重上帝”，与尊重善良同一。所以，他强调良知和良心在人得救中的重要性。这就是唯名论者阿伯拉尔的观点，充满了理性主义色彩。

奥古斯丁的影响十分深远。中世纪后期的唯名论者司各脱以奥古斯丁主义者自居，明确提出了“意志主义”，认为意志高于理智，可以做理智做不了的事。他说：“意志可以决定理智思考这一个或那一个对象，改变这一个或那一个对象。”^①与奥古斯丁不同，他认为，意志可以与理智合作，共同抵制欲望，从而避恶向善。同时，他也指出，人的意志与人的理性一样，与上帝意志相比，是有限的，所以必须服从上帝、热爱上帝。尽管他讲的意志具有理智主义的特征，但在强调自由这一点上，却是将矛头直接指向奥古斯丁的决定论。

奥古斯丁的预定论对新教改革时期的救赎理论影响尤甚。马丁·路德的“因信称义”学说是他的救赎观，在他看

^① A·依曼，J·华尔士合著：《中世纪哲学》，转引自赵敦华《基督教哲学1500年》第484页。

来，信仰作为人精神转变过程对人的获救起决定作用，并以此区别于奥古斯丁的预定论。在强调信仰就是人的自我否定、自我放弃，重视人的谦卑、认罪，将自己完全交付于上帝这一点上，二人完全一致，但是，奥古斯丁的预定论从根本上说是反对个体主动性意识的，而马丁·路德则十分赞赏个人的内心生活修养，重视个人主观的信仰选择和判定，拯救的力量在现世，在人自身，反对外来权威，这一点颇类似于中国佛教中的禅宗，即人凭靠内心的觉悟，外藉佛陀这位智慧的导师导引，就可以自我得救，脱离苦海。

加尔文是奥古斯丁预定论思想的真正继承者。他首先反对路德的“因信称义”说，认为人不可能在信仰逐渐完善的过程中获得确定的获救感。他认为，人如果一开始没有“坚信”，就不会对末日审判有畏惧，更不会有被拯救的愿望。信仰的坚定不是靠个人的主观内修就可以达到的，它来自启示。与路德不同，加尔文将内在确定性与外在表现统一起来，所以他强调信仰与事功的统一，这统一只能归于上帝的恩典，加尔文着重指出，在人的获救中，人的主动争取作用不占主导地位，（尽管这已经大大地突破了奥古斯丁所设定的界限：即人只具有接受性。）因为拯救所要求的完全成义超出了人力所限，人必须依赖上帝，服从上帝，才能彻底得救。加尔文的“先定论”比奥古斯丁的预定论更加彻底，他明确提出了“选民”和“弃民”的概念。在他看来，上帝的恩典体现着公正，而公正不仅要求慈爱，使善人蒙恩，而且要求冷酷，使恶人受审判，所以，上帝仅从人类总体中拣选一部分获救，另一部分人不论他是否是罪人，还得与罪恶为伍，这部分被弃的臣民不得抱怨，这就是上帝的律法，人类

无法抗拒。

二、论“道成肉身”

奥古斯丁的救赎论建立在“道成肉身”这一核心教义之上，这是预定论的根据。因而阐释“道成肉身”的救赎意义就成为首要的任务。奥古斯丁在《忏悔录》一书中对此作了集中分析。他首先指出，道（*verbum*）就是上帝，柏拉图派也承认这一点。他们也主张：“在元始有道，道与上帝同在，上帝就是道，这道在元始就与上帝同在；万物都是藉着道而受造的，没有它就没有任何受造物的被造；在它之中拥有生命，这生命就是人的光”，“道，亦即上帝自己，才是普照一切世人的真光，他已在世界上，世界本是藉他受造的，但世界不认识他”^①。照奥古斯丁的理解，柏拉图派（指波菲利）虽然坚持了上帝创世说，上帝藉着道创造万物，强调了道的神性。“道，上帝，不是由血气，也不是由肉欲，也不是由男欲，而是来自上帝。”^②但是，柏拉图派不承认“道成肉身”的教义，在他们的著作中读不到：“道成肉身，寓居于我们中间。”^③（*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*）“*Verbum*”又译“圣言”，与 *Logos* 同一，“*caro*”指肉身，不同于与灵魂相对的“*corpus*”，在此指人。所以，“道成肉身”一般作“上帝成人”解。柏拉图派之所以反对这一教义，因为他们反对灵魂与肉体结合的积极意义，认为

① 《忏悔录》Ⅶ.9.13.

② 《忏悔录》Ⅶ.9.14.

③ 《忏悔录》Ⅶ.9.14.《约翰福音》1:14.

上帝成为“肉身”是不可思议的。其实，他们要否定的是上帝的救赎，因为他们否认原罪。在他们看来，人类凭借理智知识，即可改善人类现实处境，由于人分有了上帝的 Logos 理念，因而无需上帝来拯救世人。但是，在奥古斯丁那里，“道成肉身”具有十分重要的意义，这是人类得救的关键。因为原罪后的人类子孙，皆受到“无知”和“无能”的惩罚，人类执着于骄傲，所以受到“义怒”的困扰，神人关系处于疏离状态，上帝派他的独子耶稣基督作为神人之间的中保，以无比的谦卑屈尊来到世间，决议平息这“义怒”，使神人和解。奥古斯丁说：“因此，需要一位中保者，即一位和解者。……我们是透过中保得以与天主和好，乃领受圣灵，并因此从仇敌变为子女；这便是天主藉耶稣基督赐给我们的恩典。”^①他在进一步解释“道成肉身”时指出：“这是指上帝的神性摄取了我们的血肉，而并非变成了血肉。此外，我们在此应把‘血肉’理解为人，这是一种以部分代替整体的说法。……理应说圣言所摄取的人性完整无缺，但与罪毫无关连。凡是由男女两性肉欲的结合而生的人性，负有罪责，而这种罪责借重生方能赦免。但圣言的人性并非如此。他的人性生于一位贞女，他的受孕是因了母亲的信德，不是因肉欲，而这是恰当的方式。”^②如前所述，原罪后的人类本性已经堕落，缺乏向善的智慧和离弃恶的能力。上帝屈尊为人的目的就是以其智慧扶持人的智慧，以使人认识上帝的“圣言”与道，从而增进人的意志能力。正如奥古斯丁

① 《教义手册》10:33.

② 《教义手册》10:34.

自己所言：“神的智慧扶持人”。^① 拉丁原文是：sapientia dei hominem suscepit，其中 suscepit 意义非常丰富，本来是一个基督教用语，奥古斯丁借用以表达上帝的成人，具有为人类赎罪之意。在他于 397 年写的《为基督教辩护》一书中对“sapientia dei hominem suscepit”这句话作了两种解释：其中之一是：“人被那永恒的智慧扶持”（ab illa aeterna sapientia susceptum esse hominem），意味着“人从神的智慧里汲取营养”（ipsam personam sustinere sapientiae dei），其实这就是他在《教义手册》中所讲的上帝“摄取人性”。另一个解释是：“智慧之为智慧，就是因了神的智慧”（Aliud est enim sapientem tantum fieri per sapientiam dei）^②，很显然，奥古斯丁代表了正统基督教观点，认为耶稣基督（Verbum, Logos）既是人，又是神，他是神人的中保，这在哲学上难以理解，但他又力图使之可以理解，于是他又主张：“基督是一个有出色智慧的人。”^③ 他进一步指出，“我在基督身上看到一个完整的人，不是仅有人的肉体，或仅有肉体灵魂而无理性，而是一个真正的人，但我以为基督的所以超越任何人，不是因为他是真理的化身，而是由于其卓越的人格，更完美地和智慧结合。”^④ 他把“道成肉身”这一教义视为上帝救世的一个重要步骤，是为“治疗”人性而开列的“处方”。正如他

① 奥古斯丁：《论八十三个不同问题》第 25 个问题，引自 E·昆尼希《哲学家奥古斯丁》第 127 页。

② 奥古斯丁：《为基督教辩护》X X.22.，引自 E·昆尼希《哲学家奥古斯丁》第 128 页。

③ 《忏悔录》VII.19.25.

④ 《忏悔录》VII.19.25.

所言：“因为你知道，永恒的真理，无限地超越着受造物的上层部分，他提拔服从他的人来到他身边，他用我们的泥土在下层筑起简陋的居所，为了敦促服从他的人克制自己，吸收他们到身边，治疗他们的骄傲，培植他们的爱，使他们不至于依靠自身而走入歧途。”^① 当他将“道成肉身”与“三位一体”相结合时，他完全理解了“道成肉身”中的上帝成人，即上帝以自己的独子作为神和人之间的中保者，并以他的十字架之死来为人类赎罪。奥古斯丁以此突出强调神性与人性的本质界限和差别，指出“道成肉身”的目的是为了说明这样一个事实，即上帝通过圣言教化人，使人性神化，这便是“摄取”的真实含义，这显然是一种“外力论”的观点，人不可能通过自己回到上帝身边，活在他的真理中。但是，另一方面，奥古斯丁强调，“道成肉身”的基督又具有人性，因为他生于玛利亚，取了肉身。所以，“就天主而言，他在万物之前就有，就人而论，他生存于人世。说他是天主，因为他是天主的圣言，而‘圣言就是天主’（《约翰福音》2:1）。说他是人，因为圣言摄取了人的灵魂和肉身，并使它们归属于自己的位格。……以其为圣言而论，他与父同等，以其为人而论，他比父小。这一位天主的独生子，同时也是人的儿子，这一位人的独生子，同时也是天主的儿子。这身为天主而人者，不是天主的两个儿子，而是天主的惟一子，就天主而言，他是无始的，就人而言，他是有始的，这就是我们的主耶稣基督。”^② 基督作为神人的中保，就在于他

① 《忏悔录》Ⅶ.18.24.

② 《教义手册》10:35.

具有神性和人性，由于基督的神性，“道成肉身”才能够拯救世人，同时，正是由于他伟大的谦卑和十字架之死，才使人赢得了这份荣耀。奥古斯丁说：“恰如每一个人都是由有理性的灵魂与肉身结合成为一位，同样基督也是由圣言和人性结合成为一体。人性所有的如此伟大的荣耀，无疑，这不是他先有的功劳挣来的，而是白白得来的。但它来自哪里？它就来自天主伟大而独特的恩典。”^①因此，“道成肉身”意味着人拥有了上帝的神性，满溢上帝的恩典，而那道、真理本身，圣子基督不是因恩典而是因其本性。正因为如此，“道成肉身”为人类的新生树立了信心和希望。奥古斯丁说：“他藉着‘罪恶肉身的形状’被钉于十字架，是要说明，虽然他没有罪，但在某种意义下，他既带着有罪恶形状的肉身而死于肉身，便是死于罪恶，而且他本人既从未度过罪恶的旧生活，他便使自己的复活成了我们脱离旧的死亡，进入新生活的象征”^②。

总之，“道成肉身”体现了奥古斯丁救赎论的理论根据，这是希腊精神与基督教学说的结合。奥古斯丁试图说明：人之弃恶从善非人力所能及，只有藉上帝的恩典，以他独生子的道成肉身来到世间，使人类分有那最高的智慧 Logos，从而战胜人的欲望，克服“无知”和“无能”，使本性完善，这表明上帝的全能与至善本性。

① 《教义手册》11:36.

② 《教义手册》11:36.

三、人类的得救取决于上帝的恩典

如果说，奥古斯丁对“道成肉身”的解释表明其救赎论的理论根据，那么关于恩典的学说则反映着他在救赎论问题上的基本态度：得救不在于人的意志而在于上帝的恩典，否认人类自救的可能性。从哲学上讲，这一情形再一次说明：人类的生存（存在的意义）是被给予的，而非获得的，人只有服从上帝，才能保持其存在。

关于人的原罪与救赎，在早期教会内部是引起争论的焦点。人有无自由意志？在救赎中人的意志起多大作用，人有无自救的能力？3—4世纪，教会内普遍认为，在赎罪中人不是无所作为的，人有选择善恶的能力，比如诺斯替派的克雷芒就主张，信，足以得救。如果在“信”之后再加上“知识”，就会达到更高的境界。^①“知识”在此指认识上帝，认识上帝包含了得救，而且比得救更高。这是基督教尚未成为罗马帝国国教时的情形，反映了当时的基督徒受希腊哲学的影响颇深，还有一定程度的自由。他们认为，人一旦接受了洗礼，他从先祖那里接受下来的原罪就已赦免，施洗之后，基督徒在上帝的恩典的帮助下，人通过基督之死和复活而达到永生。例如奥利金就非常强调基督之死的祭献性质，认为这是付给魔鬼的赎价。^②由于他们将基督看作是上帝的受造物，因而是仅次于上帝的神，而且因其肉身的死，战胜了恶魔，

① 转引自 W·沃尔克《基督教会史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 91 页。

② 引自《基督教会史》第 96 页；参见《马太福音》12:28.

这就隐含了人在救赎中的某种主动性。当然，这一时期教会内部，也并非主张人所拥有的一切罪恶都可得以赦免。例如，德尔图良认为，不能赦免的死罪有“拜偶像、亵渎、谋杀、通奸、作假证和欺骗”^①。其中，否认对基督的信仰，即渎神罪被公认为是罪恶之首，是不能赦免的，这种人从根本上说已失去了得救的机会。4世纪以后，教会内占统治地位的观点认为，当人类始祖亚当因违背上帝的禁令而获罪时，人类就失去了向善的自由意志，在救赎中，人类无任何功行可言，奥古斯丁就代表了这一观点。他说：“然而天主许诺给救恩和永恒国度的那一部分人类，能以自己所立的功劳，使自己恢复旧观吗？绝对不能！一个丧亡的人，除了由丧亡中被救以外，还能行什么善事呢？莫非他能凭自己意志的自由抉择而解救自己吗？这也是行不通的！”^②

由此观之，奥古斯丁的立场是显明的。他认为，即便那些被上帝拣选而得救的人，也绝不是通过自身而得救的，在此没有自由意志的功劳，人不可能凭意志抉择而弃恶从善，这是因为原罪后的人类已丧失了自由行善的能力，他说：“因为人由于妄用自己的自由意志，已毁灭了自己和自己的自由意志。”^③人类在意志上陷于“无能”的缺乏状态，他已失去了自我存在的能力，其存在为死亡环抱。所以，人类由死亡向重生的超越注定无法自我完成。奥古斯丁分析，正如一个人自杀，活着时才能自杀，一旦自杀了，生命便不复存

① 德尔图良：《驳马西昂》4:9。转引自W·沃尔克《基督教会史》第114页。

② 《教义手册》9:30。

③ 《教义手册》9:30。

在，自然也就无法使自己重获生命了。奥古斯丁据此区分了人的两种自由。他认为，人类重获生命的那种自由远远高于先前从上帝的意志环抱中获解脱、求独立的那种自由，先前的那种自由从形式上看，也是人获得自主性的努力，是人类反抗上帝的行为，表明了人类自我意识的复苏，但从实质上看，这是一种虚假的自由，因为它导致了罪，而且由于上帝的惩罚，而再一次陷于人与有形之物的束缚，人性中出现了由不变的善向可变的善的移动，这是有缺失的移动，是人性的堕落。奥古斯丁认为，与这种虚假的自由相比，人类还有更高一级的真正的自由。他说：“真正的自由在于以作正义之事为乐，同时这自由也是一种虔诚的服从，因为它服从一切正义的命令。”^①很显然，奥古斯丁这种“自由即服从”的观点与文艺复兴以来西方哲人所倡导的自由观是格格不入的。它代表了基督教哲学家的立场，人的自由是有界限的，人只有服从意义上的自由，反抗上帝只能使人失去他应有的自由。这种观点在当代西方神学界仍有其唱和者，比如A·J·赫舍尔就主张“存在即服从”^②这一观点。奥古斯丁的这一观点与他在救赎论上强调人无力自救的立场相一致，这是他坚持信仰主义人类学的必然结论。在他看来，人类生存是被给予的，因为在创世纪中记载：“上帝说要有光，就有了光。”人是上帝借助圣言从虚无创造的，所以，人类生存依赖于上帝的言词和命令，这是人生存的强制性图景，他必须

① 《教义手册》9:30. 着重号系引者所加。

② A·J·赫舍尔：《人是谁》，引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》上卷，上海三联书店1991年版，第147页。

服从上帝命令这一必然法则，否则就不会生存，死亡就是生存的缺乏。奥古斯丁以此来警示在世生存的人们：人愿意生存和他应该怎样生存是两回事，如果人愿意怎样就怎样，难免会发生那本性的“偏离”（defectus），即背离不变的存在实体（上帝），而归向可变的有形之物，从而丧失其存在的根基；但是，人若想生存，只能遵守上帝创世时预先设定的规范来生存，即服从上帝的命令，这是生存的法则，也是真正的自由所在。奥古斯丁说：“圣子若叫你自由，你们就真自由了。”^①“意志决不是凭自己的力量获得自由的，只凭天主的恩典，这恩典是由于对基督的信仰而得来的。”^②基督才是真自由的源泉，他才是使人从因虚假自由而生的罪恶中得救的原因。所以，他又援引保罗的话说：“你们得救是本乎恩，也因着信。”^③从这句话中人们似乎看到了奥古斯丁在救赎论上的某种矛盾，即，他一方面强调恩典的决定作用，同时又承认人的信仰有一定的功行。问题在于：他对信仰的来源作了自己的解释。他反对人们将信仰的功德归于自己，认为这是人的骄傲。他将信德归于上帝的恩典在人身上产生的结果，他说：“这同一使徒（指保罗），深恐信徒们将这信德的获得归功于自己，不晓得这是上帝的恩典。所以他在另一处说明自己是蒙主的仁慈，作一个忠信的人（《哥林多前书》7:15.）。……得救并不是出于你们自己，而是天主恩典；不是出于功行，免得有人自夸。”^④奥古斯丁自始至终都坚持这

① 《教义手册》9:30.

② 《教义手册》28:106.

③ 《教义手册》9:30. 参见《以弗所书》2:8.

④ 《教义手册》9:31. 参见《以弗所书》2:8—9.

一立场，认为人的得救在于恩典，恩典不是人通过自己的善功争取得来的，而是上帝白白赐予人类的。他认为，信基督者固然可以行善，但功劳不能归于自己。他说：“‘原来我们是他的化工，是在耶稣基督内受造的，为行天主所预备的各种善工，叫我们在这些善工中度日。’几时天主塑造我们，意即形成和创造我们，不是说使我们受造成为人，因为天主早已如此作了，而是说使我们受造成为善人，那时我们才算成了真正自由人。天主现在正用他的恩典从事于此，好使我们在基督内成为新的受造物，就如圣经上所说：‘天主，求你给我再造一颗纯洁的心’。”^① 这里的“化工”是指：人类通过信仰所行的善不是指人的自由意志在有意行善，而是指上帝的恩典为人类预备好了的，是上帝在通过人来执行上帝意志，这也是“道成肉身”的结果，是上帝的智慧在净化人的灵魂，完善人的本性。总之，人类行善的真自由是上帝赋予的，这是服从的具体表现，而服从同样是上帝赐予人的恩典。他说：“因为是天主在你们内工作，使你们愿意，并使你们力行，为成就他的善意。”^② 这就是说，人虽有向善的倾向，却无从善的能力，是上帝的仁慈在完善人的意志能力。所以他说：“人的蒙召并非在乎人的意志，也不在乎人的努力，而是由于天主的仁慈。”^③

既然人的得救不在于人的努力，而在于上帝的预定和恩典，在于“道成肉身”，那么，人的主观努力又有什么意义

① 《教义手册》9:31. 参见《以弗所书》2:10. 《哥林多后书》5:7. 《加拉太书》6:15.

② 《教义手册》9:3. 参见《腓立比书》2:13.

③ 《教义手册》9:32. 参见《罗马书》9:16.

呢？这的确是问题的关键所在。在奥古斯丁看来，尽管人的得救或受罚非人力所能左右，但这并不意味着人就可以放弃做人的责任，这责任因人的自由犯罪而起，承担罪责就是预定的，因为，上帝的恩典势必会在人的本性方面发生功效，人的主观努力虽然无功德可言，但却是必然会发生的。正如前面所引用的托马斯的话，“恩典并没有取消人的本性，而是使之完善”。也就是说，人的主观努力并非表明人具有弃恶从善的能力，也不是自由意志的抉择，而是由上帝恩典在人身上的必然反映。在分析这一主观努力的必然性时，我们可以从柏拉图主义的奥古斯丁身上寻找其更深的理论背景。在第四章中我们曾分析了他对幸福生活的理解，在他看来，人渴望过幸福的生活，追求幸福是人的天性，而幸福就在于拥有上帝，他说：“我的心倘若不安息在你的怀抱，将不得安宁。”^① 人类本性中有渴望认识上帝的自然倾向。他说：“拥有上帝和观看上帝是同一的。”^② 由此可以推出，对上帝的爱（人的主观努力）原本就是一种哲学的爱（Eros），即人认识上帝的努力。奥古斯丁显然吸收了柏拉图所主张的对智慧的爱（amor）这一术语，将它转用到对圣经中所讲的上帝之爱（caritas）上来。在他看来，正如人热爱智慧，并试图认识一样，人类热爱上帝并试图认识上帝也是人类本性中的自然欲求。但是，奥古斯丁致力于寻求的对真理和上帝的认识无疑不是一种“理论上的”知识，而是“生存意义上的”知识，人只有献身于哲学上的爱才能获得这一知识。正

① 《忏悔录》I.1.1.

② 奥古斯丁：《独语录》I.1.13. 引自 E·昆尼希《哲学家奥古斯丁》第65页。

如他在《订正》一书中所说：“幸福生活本身，无非就是对上帝的完全的认识。”^① 对上帝的认识是人的生活实践问题，人只有在善行中才能认识上帝。所以，对奥古斯丁而言，人主观努力的意义就在于：认识上帝对于人来说必须是必须做的事，人不仅要回答他能怎样生活这一问题，同时首先要对他应当如何生活作出回答。奥古斯丁作为哲学家，揭示出人生存的必然法则，这一法则是上帝的预定，人的主观意志无法逃避，必须对此做出回应。他的思考是值得注意的，当他提出人应当怎样生活的问题时，我们不能不联想到德国的圣哲康德，因为他曾提出哲学的三个问题：“我能认识什么？我应当做什么？我可以期望什么？”^② 他将其中第二个问题视为实践问题，是“非先验的而为道德的”，即是说，这是他建立道德形而上学的根据。康德提出的问题建立在理性主义基础上，并且与人的自由相关，这里包含人要为自己立法之意，但奥古斯丁的这一生存法则却与人的自由无涉，这是上帝为人所立的必然法则，二者的区别是信仰主义与理性主义的区别。如果说，奥古斯丁在主张人追求上帝，做出善行受必然法则的规定的同时，暗示了人的本性中有接受上帝恩典的冲动，那么，康德则在肯定人能够做出善行，强调人不仅应该，而且能够拥有自由、自律的同时，他仍承认人的行为要遵守道德法则，暗示人弃恶从善需要超自然力量的合作，他在《单纯理性界限内的宗教》一书中说：“尽管有这种堕落，我们应该成为更善的人这样一个命令，却毫不减弱地回

① 奥古斯丁：《订正》1.2.1.

② 《纯粹理性批判》蓝公武译，商务印书馆1960年版，第549—550页。

响在我们的灵魂中。因此，这必然是我们力所能及的……即使我们能做的事情本身尚不适当，即使我们因而只是使自己能够接受更高的，在我们看来是不可思议的帮助。”^①如果说康德在此提出了伦理学上的自由与必然这一二律背反，并力图将上帝的恩典限定于人的理性范围之内，那么，奥古斯丁的问题则完全在于强调上帝必然法则的绝对强制性。所以，对他而言，人生观上的努力并不具有与上帝的必然法则相抗衡的价值，从而无法构成类似康德意义上的自由与必然的二律背反，康德的必然是一道德法则，人的自由是人的自律，因而是人的德性。在奥古斯丁那里，人的主观努力并非自由而发，而是对上帝恩典的一种回应，所以，与其说人的信仰是人的德行，还不如说是神德，是那“道成肉身”的耶稣基督伟大人性的象征。人的信、望、爱是基督人性在人身上的回应，这是上帝恩典的感性显现。

第二节 论信、望、爱

尽管奥古斯丁强调人的得救在于上帝恩典，与人的功行无关，但他同样肯定人生努力的意义，并肯定人的主观努力是一种必然发生的行为，它虽然并不表明自由意志能够弃恶从善，但仍然是对上帝恩典所作的回应，假如人的本性中缺乏善意（倾向而非从善的能力），那么，上帝的恩典便无从表现，无法实现其创世的意图，因为人毕竟是上帝的受造

^① 康德：《单纯理性界限内的宗教》第40—41页，转引自利文斯顿《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第144页。

物。也就是说，上帝之所以允许恶存在，是因为上帝坚信凭他的恩典可以使人弃恶从善。如果否认人的本性中潜在的弃恶从善的可能性，就等于否认上帝的全能。所以奥古斯丁在肯定人不能凭自己的意志得救的同时，仍肯定了人的主观努力的必要性（必然性）及其意义，并以此证明上帝的全能。别尔嘉耶夫也说：“救赎是合二而一的神人过程。离开人的本性，离开人的自由，救赎的秘密不能实现。”^① 这显然已远离了奥古斯丁的观点。而德国新教神学家 H·戈尔维策的观点是：“上帝的恩典和人的劳作不是对立的：我们在感受恩典是被动的，但这恩典不是被动，而是主动。上帝通过活动的人在世界上发挥作用。他不排除而是吸收我们的作用。他号召人成为上帝在这个世界的合作者。他委托人去工作。我们工作的成果不在我们手里，而是取决于上帝的祝福。因此，从我们这一方面来说，我们的工作是我们祈求他的赐福的日常形式：祈祷和工作。”^② 这似乎与奥古斯丁的思想更为接近。奥古斯丁强调人的现世生活应遵守正当的规范，拥有正当的生活态度，这就是信（fides）、望（spes）、爱（caritas）三德。这是人为度正当生活必然遵循的“道德规范”。

一、信德及行为

奥古斯丁结合希腊哲学中所讲的四种德性，即智慧、勇

① 别尔嘉耶夫：《恶与赎》，转引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》上卷，上海三联书店1991年版，第334页。

② H·戈尔维策：《上帝之国的革命与社会》，引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》下卷，第1707页。

敢、节制和公正，着重分析了基督教倡导的三种神圣德性(virtus)，与三种圣德相比，希腊的四德是“俗德”。之所以有圣与俗的区分，在奥古斯丁看来，这是因为希腊人从理智主义出发，将智慧列为四德之首。亚里士多德认为人在思辩中最大限度地实现自己的理性本性，达到自满自足的快乐和闲暇，并通过知识接近神，亚里士多德和大多数希腊哲人一样，坚持人在现世就能达到至善目标，获得人生幸福。晚期希腊哲学，比如斯多亚派就主张人通过禁欲就可过上幸福生活，奥古斯丁批判这种论点时指出，“这是自欺欺人”^①的说法。也就是说，希腊人所讲的德性由于执迷于现世乐观主义，基于自爱，否定原罪说，从而否认来世的生命，因而被他视为是“世俗的”，这不是真正幸福生活，而“度信、望、爱的生活，就是恭敬天主，也就是具备真正的智慧。”在他看来，原罪后的人类其现世生命已经死亡，人从根本上说已无力获得幸福，希腊四德同样无法使人幸福，所以，他在《上帝之城》一书第十九卷集中批判了希腊哲学家的幸福观，认为“来世的得救，是最终的幸福，哲学家不相信这种幸福，因为不能看见，试图以虚假傲慢的德行，造成现世的虚假幸福。”^② 哲学家们所探讨的善的目标是有限的，比如古罗马哲学家马尔库斯·法罗(Marcus Varro)认为，“哲学中所涉及的至善不是一棵树、一只动物，也不是上帝，而是人本身…人的至善——即使人幸福的东西是由灵魂肉体两种善构成。所以德性作为生活艺术即可由教导而获得。灵魂是首要

① 《上帝之城》XIX:4.

② 《上帝之城》XIX:1.

的善。…德性就是有智慧的生活。”^①

与此相反，奥古斯丁认为，至善指人的永恒生命而言，与上帝城相关，相反，永恒的死亡则是至恶。他所讲的德性之所以是神圣的，因为它涉及以下问题：即“人为了达到至善避免至恶而必须正当地生活”^②。所以，信仰便是首要的德性，列三圣德之首。他说：“因为我们看不见我们的善，所以我们必须在信仰中寻找。如果上帝不赐予我们信仰与祈祷，为我们的灵魂注入信仰，以便我们有必要的援助的话，那么我们也不能以自己的力量正当地生活。”^③为此，他批判希腊人所讲的德性不能使人达到幸福，他说：“以为本来在世寻求幸福生活，然而又偏离了真理……德性本来该帮助我们战胜危险、疾病和痛苦，现在却成了使我们痛苦的可靠证据。”^④在奥古斯丁那里，作为德性的信 *fidere* 与作为思考的信 *credere* 不同，前者是信赖、服从，体现着上帝恩典；后者作为与理解相对的信仰，与人的自我理解有关。但二者的相同之处似乎更明显，因为其对象相同，皆为“不可见之事”，如果看见了就不再是“信”，而说“看见”或“知道”。所以，基督教信仰中的信，是以人的肉眼看不见的上帝（圣言、道）和人以灵魂的眼睛所不能及的启示或超越本性之上的真理（至善）为对象。所以，信仰建立在上帝的权威之上。正因为如此，奥古斯丁认为，信德不需要对自然作科学的研究（这是知识的事），基督徒只需信万物是至善的三位

① 《上帝之城》X IX:1.

② 《上帝之城》X IX:4.

③ 《上帝之城》X IX:4.

④ 《上帝之城》X IX:4.

一体创造的，并且是善的，就够了。他说：“对于一位基督徒来说，只要相信天上地下，有形无形，一切受造物的来源，都是造物主的慈善，就够了。”^①与此相应，他还必须相信“恶是善的缺乏”，灵魂的疾病要依靠上帝的恩典方可得到救治，这些都是信德的内容。

奥古斯丁认为，信德固然重要，但若没有行为，也不能保证信德不产生恶。他强调人必须将其德性付诸行动，才会有价值，他将这种德与行的结合有时又称之为“补赎”^②。他说：“若有人说自己有信德，却没有行为，有何助益？难道这信德能救人吗？”^③没有行为，“信德便是死的”，所以，他强调“施舍”行为于信德的重要性。在他看来，“施舍”就是“请求上帝宽恕我们的罪过，以此补偿过去的罪，并求与天主和好”^④。因此，宽恕求赦免的人，本身也是一种施舍行为。其实，奥古斯丁强调的施舍作为人的有信德的行为，实质上是由上帝的恩典决定了的，因为上帝以他的仁慈白白地赐予犯罪的人以获救的机会，以其独生子的十字架无辜而死为全人类作了最大的“施舍”。所以，他认为人的施舍行为是对此所作的回应。但他将施舍推之及于人与人之间的关系，却有十分重要的伦理意义。宽恕求救的人，本身就是一种施舍。他引用圣经上的话说：“你们只要施舍，一切对你们便都洁净了。”^⑤他将宽恕看成是人灵魂净化的重要手

① 《教义手册》2:9.

② 《教义手册》18:67.

③ 《教义手册》18:67. 参见《雅各书》2:17.14.

④ 《教义手册》19:70.

⑤ 《教义手册》19:70.

段，对协调人际关系有益。他列举了很多种施舍，如给饥渴者饮食，给赤裸者衣穿，给求宿者住宿，给逃亡者指路，给苦思焦虑者以计谋，以及满足每一需求者的愿望等。他认为：“最大的施舍是从心里宽恕别人触犯我们的罪。”^① 奥古斯丁认为，“施舍”是信德的自然表现，忠实地听从上帝“圣言”，具有这一圣德的人应该能够自觉地表现这一高尚的人生境界，因为“道成肉身”的耶稣基督为人类作出了榜样。他又说：“这一高尚的境界，只有天主全德的子女才能达到，但每位信徒都该努力以赴，都该以祈求天主和坚决的自我奋斗，使自己的心灵奔向这一爱的高超境界。”^② 他相信，每一个有信德的人都能够做到这一点，即“从心里宽恕别人触犯我们的罪”，因为他也是有罪之人，也曾犯有“触犯他人的罪”，宽恕他人也就是宽恕自己，解救自己那颗因罪感而受压抑的心。从这个意义上说，奥古斯丁试图建立一整套基督教的伦理规范，向人彰显出正当的生活方式及观念。他无疑相信人有得救的希望，可以自我奋斗去迎接基督的恩典，同样地，人不可将这种自我努力归功于自己，而应归功于基督的圣德。这即是说，人在世生活是有限的，但达到这一境界的努力是一个无限的过程。

奥古斯丁对信德及行为的分析旨在为人类指出摆脱存在困境的出路，这出路即是人与上帝的相遇，人只有放弃自己，回归上帝，才有得救的希望，才能从有限自我回到无限自我，也就是从“有生到永生”。所以，他认为希腊哲学家

① 《教义手册》19:72.

② 《教义手册》19:73. 首重号系引者所加。

宣讲的智慧（聪明）德性只对人的有限生命有益，对永恒生命则不适宜，信德是对永生而言，与永福相关，人的肉体无痛苦、灵魂无纷扰的境界只有在拥有信德的人那里才会实现。就像圣经中所说：凡要救自己生命的，必丧掉生命，凡为我丧掉生命的，必得着生命。基督教的这一人类学思考模式在我们看来无疑是一种“反主体、反理性主义、反人本学”的立场，但在奥古斯丁的视野中，这恰恰体现了他对人类终极命运的强烈关怀。他认为，希腊理智主义（尤指以波菲利为代表的柏拉图派）正是由于坚持理智的自负与骄傲，不相信基督的“道成肉身”，才不能为人类摆脱生活困境提供正确出路。所以，他的观点无疑是对理智主义的，而不是“反人类学”的，他旨在为解决人的生存困境寻找一条不同于希腊理智主义的全新之路，这便是信德及行为的意义。问题在于：他的信仰主义模式并没有因此而消解人类生存的种种问题，不信仰者亦大有人在。所以，奥古斯丁的思考并不像他所预期的那样富有成效。尽管如此，他的思考仍不失为一种开拓性的理论，为西方后来思想的发展奠定了一条基本的线索，他的基督教人类学方向与希腊理智主义一样，成为西方社会发展所依赖的两个基本理论模式。在后来的实践中，虽然暴露出各自的片面性，但同时并行不悖，成为人们生活选择的根基。正如当代神学家汉斯·昆指出的那样：“没有对上帝的信仰，自律的伦理规范之无条件要求就不能有意义地建立。”^① 康德在建立自己的道德世界观时，就曾将上

^① 汉斯·昆：《做人与做基督徒》，引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》上卷，第211页。

帝存在看作为三个“公设”之一，认为人的自律与超自然的力量有关。汉斯·昆还说过一段话，富有哲理。他说：“在终极现实中，在上帝之国里，人和人性的完成中确定新的意义域和目标。它使人不仅能承受积极的人类生活，而且能承受人类生活的消极面：耶稣基督的光和力量不仅为信者提供了生活和行动的终极意义，而且为人的痛苦和死亡也提供了积极意义，不仅为人的成就史，而且为人的苦难史提供了终极意义。”^① 奥古斯丁关于信仰之为德性的观点其意义也正在这里。

二、望德及行为

当代神学家J·莫尔特曼指出：“信仰是希望的基础，希望则培育和维持信仰。”^② 奥古斯丁也认为，望德源自信德，与“寄望于自己”之“自望”相左。“望”即希望，拉丁文是“spes”，有“希望、期待、依赖、畏惧、担心”等意，在他看来，人的理性灵魂有三种能力，即“期望（expectat）、注意（attendit）和记忆（meminit）。所期望的东西，通过注意，进入记忆。因此，并不是将来时间长，将来尚不存在，所谓将来长是对将来的长期等待”^③。奥古斯丁在《忏悔录》中谈论时间时曾认为，“时间是一种延伸”^④，只

① 汉斯·昆：《做人与做基督徒》，引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》上卷，第230页。

② J·莫尔特曼：《希望神学导论》，引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》下卷，第1779页。

③ 《忏悔录》XI.28.37.

④ 《忏悔录》XI.23.30.

能以感觉（灵魂的活动）来度量，从而提出了所谓“主观时间”论，即时间不是由物体运动度量，而以人的思想度量时间，时间只是思想的延伸，在他论述时间时，提出了过去、现在和将来三种维度，过去是由灵魂的记忆来度量，现在是注意度量，而将来只由期望来度量。他把期望看作是理性灵魂的一种生活方式，它以将来为对象。所以他说：“你的慈爱高于我的生命，因为我的生命只不过是延伸（时间的），……你使我摆脱旧时的一切，转身归向至一的你，你使我忘却过去的事情并不为将来要逝去的一切所束缚，只着眼于当下，不受外物管制，而‘专心致志，追随上主召我的命令’，那时我将‘听到称颂之声’，瞻仰你无将来无过去的快乐。”^①这就是说，奥古斯丁把人及一切受造物都理解为有始的、有限的，但其生命的终极目标并不是有限的快乐，而是永恒的快乐。尽管将来也是可逝去的，但却是走向永恒的必由之路，与过去和现在相比，它更接近永恒。正因为如此，他主张心灵专心致志于对上帝的信仰，才能期待永恒快乐的到来，他在此使用的期望是主动动词“*exspecto*”，有“等待、期待、盼望、要求、需要、希望、愿望、渴望”等意，与此相应的派生词 *exspectatus* 一词，则是一个形容词，指期待的、希望的、心有所愿的，可作为 *exspecto* 的对象及属性。由这一动词和形容词进行抽象，便可得出 *Spes* 这个名词，即“望”，之所以成为德性，又可如此分析：*Spes* 无疑和 *exspecto* 同根，而 *exspecto* 又来自于“*Specto*”一词，*specto* 指“观看”，是理智认识，“走出观看”（*exspecto*）意

^① 《忏悔录》XI.29.39.

味着由认识上升到德性 spes, 由于 specto 是理性的一种目的性行为, 又与人的罪性相关, 所以, Spes 与得救相关, 远远高于 Specto, 奥古斯丁由于强调 Spes 作为德性, 是基督圣德注入人心的结果, 所以他不使用一般的语法抽象, 即没有从 exspecto 抽象出 exspes, 而是使用了 Spes 一词。因为如果坚持理性主义立场, 必然得出这一抽象, 但 exspes 与 spes 正好相反, 不是希望, 而是无望的、绝望的、无可救药的, 没有复活的希望。这是属人的行为, 故不成为圣德, 所以, exspes 只是形容词。我们的推理应当是符合奥古斯丁观点的。^① 人的行为没有功行, 功德只归于恩典。至于“望德”(Spes) 的对象, 奥古斯丁认为, 与信德一样, 也以永恒为对象, 这也许是他讲 Virtus 时不使用 exspecto 这一动词的原因, 因为 exspecto 所谈的对象虽是将来的但也要逝去, 而 Spes 所望的绝不会逝去。他说: “在应该忠诚相信的一切事物中, 只有包括在天主经中的那些事物, 是属于望德的。‘凡信赖世人的, 是可指责的’……凡是我们所希望的, 不拘所希望的是为了行善, 或是来自行善的结果, 都只该向天主祈求。”^② 这祈求在圣经中有七项, “三项是求永恒的东西, 其余四项是求现世的东西, ——为得到那些永恒的东西, 这些现世的东西却是不可或缺的”^③。这是指《马太福音》中所讲的“愿你的名受颂扬, 愿你的国来临, 愿你的旨意行在人间”。这是永恒的祈求, 它开始于今世, 并永不停顿, 随

① 这种推论不是从一般语法学的规则出发做出的, 在此是紧紧围绕奥古斯丁的思路, 以拉丁文汉语词典中的构词进行的“大胆的”语义学阐释。

② 《教义手册》30:114.

③ 《教义手册》30:115.

着我们的“内修”不断增进而增长，无论如何，这永恒的东西在今世是无法达到的，它们只能在来世才会实现，而且一旦完成，将永远保存。至于那“求你今天赏给我们日用的食粮，不要让我们陷于诱惑，但救我们免于凶恶”^①，则是现世的祈求，与今世需求相关，是为永恒的来世所作的准备，但在来世即将逝去。可见，奥古斯丁的希望学说与他的末世论相关联，人的得救只能在来世完成，但这不妨碍人在现世作“自我奋斗”，尤其是向上帝祈求。祈求作为望德的一种表现行为，根植于圣经中所说的“天主愿所有的人都得救”^②。奥古斯丁也说：“我们得救是在乎盼望。”但这与信仰一样，并不能理解成“人因希望而得救”，即把望德归功于人自己。他在进一步解释圣经上说的“天主愿所有人得救”时认为，除了天主愿意得救的人以外，就没有人得救，人的得救与否取决于上帝意志的预定。所以，祈求意味着向上帝请求，请求他宽恕人的罪过，但这种祈求并不决定人一定能得到宽恕，恶人受罚是符合公义的，好人不能得救也不能不服从上帝的拣选。因此，祈求作为望德的表现，是谦卑的行为，人以这种对上帝的谦卑净化心灵，以清除骄傲的余毒。骄傲使人犯罪，因为他不存谦卑之心，触犯了上帝，使灵魂朽坏。望德及行为作为人在世所遵循的伦理规范是人得救的因素，是人获得永福的主观条件。奥古斯丁具体谈到望德的作用时指出，望德可使人增进忍耐之心，增强人对生存之痛苦的接受能力。他说：“我们由希望而得救，亦因希望而幸福；现在我们既然尚未得救，所以也

① 《教义手册》30:115. 参见《马太福音》9:9-13. 《路加福音》11:2-3.

② 《提摩太前书》2:4. 见《教义手册》24:97.

没有幸福，而在等待将来，这是因着忍耐，因为我们在患难中当加忍耐，直到一切都是快乐，不需要忍受任何痛苦。”^①也就是说，望德既与人的永恒快乐、至福有关，也与人的现实痛苦紧密相连。他非常深刻地认识到痛苦之于生命的意义，“能有生命而无痛苦，但不能有痛苦而无生命”，前者是来世可达到的，而后者则是有限生命的真实处境，“痛苦也是丧失了善而又保持善的证据，因为若没有存留的善，就不会产生对失去善的痛惜”，“人在犯罪时为失去善而自喜，是意志恶劣的证据；同样，在惩罚中，为失去的善而痛苦，是性善的证据。谁为自己失去本性和平而痛苦，就是为和平本身而痛苦，因为它使本性成为我们的朋友”^②。

奥古斯丁对生命的深刻感受颇耐人寻味，使人不能不联想起现代西方人本主义的悲观主义，但奥古斯丁却并不悲观，他在人性问题上所坚持的并非纯粹性恶说，也不是彻底的性善论，因此他的悲观是深刻的，并且极具哲理，他强调人的生命与痛苦之间的必然联系，但他反对逃避。他以基督教所特有的视角剖析人类存在的具体处境，认为人凭望德可瓦解痛苦对人生的消极意义。他说：“所以，你虽盼望藉死亡而逃避痛苦，但你宁愿选择痛苦的生存，而不愿选择死亡。你不必为此而痛苦，倒要因此而感到更大的快乐。若你以愿意生存来开始，而增加对更富有生命的期望，你就会上升至最高的生存，你也会保守自己不堕落，这种堕落使最低的生存归于死亡，并将嗜爱最低生存的人的力量消减。由此

① 《上帝之城》XIX:4.

② 《上帝之城》XIX:13.

可见，凡是宁愿死亡而不愿痛苦地生存着的人，必然痛苦地生存着，因为他不能不生存。”^① 奥古斯丁对人的生存处境所作的分析是非常深刻的，颇具现代性，而且富有哲理。在此我们引用黑格尔《精神现象学》里的一段话，来对比两人的观点是何其相似。黑格尔说：“但是，精神生命不是逃避死亡，回避毁灭的生命，它忍受死亡并在死亡中维持自己的存在。……精神之所以有这种力量，完全是因为它勇于面对否定，与否定一起生活。在否定旁居住正是将否定转化为存在的魔力。”^② 黑格尔在此强调，耶稣基督的十字架之死是人精神生命的象征。尽管黑格尔在其《哲学史讲演录》中未给奥古斯丁留有应有的一席之地，从而显示出他的促狭之心，但他的确与奥古斯丁有深刻的内在相似性。当然奥古斯丁强调死亡、痛苦之于人生的积极意义，与黑格尔还是有差别的，在黑格尔那里叫作精神生命的东西，在奥古斯丁那里则称为上帝的“道成肉身”赐予人的恩典，也是望德之源。他认为，凭着望德人就可以战胜对有形之物的欲求（*cupiditas*），从而从“自望”中走出，达到永恒。与信德一样，望德也是人达到人生最高境界所需的正当生活规范，这都是基督圣德的启示，是恩典在人心中的显现。

三、爱德及行为

在奥古斯丁看来，人的原罪就是因自由意志不能遏制欲望

① 《论自由意志》Ⅱ.7.21.

② 黑格尔：《精神现象学》第93页，转引自莫尔特曼《被钉十字架的上帝》，上海三联书店1997年版，第312页，参见黑格尔《精神现象学》上卷，商务印书馆1987年版，第126页。

(Libido) 而起, 欲望是使意志朽坏的根源, 亚当的背叛正是欲望战胜意志的结果。他说: “恶的本性生自欲望。”^① 所以, 人的得救便需要藉上帝的救赎力量和恩典完善人的本性, 使之由可变的善回归到不变的善, 这就是德性的完善过程。德性是比较自由意志更高的善, 他说: “德性是大善, 意志是中等之善, 有形之物是小善。”^② 而德性 Virtus 不是别的, 就是信、望、爱三德, 其中爱大于信和望, 并决定二者, 它集中体现着对上帝的信赖, 对天国的希望和对上帝的忠诚与服从。因此, 爱德是一切诫命的目的和总归, 也是人最高的行为规范。谁拥有了正当的爱, 无疑会有正当的信与望。他说: “谁没有爱, 即使他信的事是真的, 也是空信; 即使他望的事, 按教义是属于真幸福的, 也是空望。除非他是相信及希望, 自己能借祈祷而获赐爱。”^③ 上帝是爱之源, 也是爱本身。人的爱德同样是上帝的恩典。关于爱德的作用, 主要指这种爱可以制服人对自己的自爱和对有形之物的欲望。他说: “哪里没有对天主的爱德, 肉体的情欲便会起而称后。”^④ 奥古斯丁根据人拥有爱德前后的状况把人类历史划分为四个时期:

第一时期: “法律前期”。这是指人类没有理性干预, 仅随肉性生活, 人类身陷无知 (无信仰) 的深渊, 也无罪感。
第二时期: “法律时期”。这时的人类借法律认识了自己的罪, 但还是知法犯法。 “所以凡有血气的, 没有一个因行津

① 《论自由意志》 I.3.6. 拉丁文是 “mali natura ex libido”。

② 《论自由意志》 II.19.50. 拉丁原文是: Virtus est bona magna, voluntas mediun bonum est, corpus est minima bona.

③ 《教义手册》 31:117.

④ 《教义手册》 31:117.

法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪。”^①这时，人固然有罪感，但是，由于没有天主圣灵的助佑，人对守法度日的愿望往往落空。“人于是知法犯法，隶属于罪恶权下，成了罪的奴隶。由于知法，罪恶在人身上激起了各种偏情私欲，使人每每犯法。”^②第三时期：“恩宠时期”。这时，人类虽然仍有与自己交战的情形存在，人性还很“软弱”（无能），但义人已开始受圣灵的指引，用爱德抵制肉欲，因信德而生活，并追求正义，他不再向邪恶的肉欲低头，而以喜爱正义去制服它，这也是有好望德时期；第四时期：“永福（和平）时期”。在望德时期，人若恒心虔诚，不断前进，最后的平安便会长驻不去，今生过后，灵魂得以安息，肉身也要复活，最后的平安（和平）、永福即将实现，这是人类得救后的情境，人与上帝完全交接，在圣言中人的灵魂与上帝的圣灵相遇，这就是人类的理想结局。

在进一步分析爱德的意义时，奥古斯丁指出，爱德是一切诫命的目的和指归。保罗曾说：“命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无亏的良心，无伪的信心出来的。”^③奥古斯丁解释说：“这样的爱包括爱天主和爱邻人。”^④“爱上帝”这种爱是一切德行的原理和根源，也是得救的标志。如果说，信仰是寻找上帝，跟随上帝，那么爱就是拥有上帝，拥有上帝意味着永福，也就是自我的回归，这是人之存在的终极意义。在奥古斯丁那里，爱上帝是一个自我超越的过程，

① 《罗马书》3:20.

② 《教义手册》31:118.

③ 《提摩太前书》1:5.

④ 《教义手册》32:121.

以自我否定为前提。人如果以自我为中心，爱自己超过爱上帝，就势必与上帝对立，其结果不是获得存在，而是失去存在，是自我的沉沦。所以，爱德作为一切德行的原理，它规范了人的存在方式，即走出自我中心论的误区，回归到上帝之下、万物之上这一存在的秩序，服从上帝的意志。奥古斯丁再一次强调了“存在即服从”这一基本观点。从爱上帝推及爱邻人、甚至爱仇敌，这就是博爱，这种爱表明人得救以后，上帝和人之间的关系、人与人之间的关系都达到了一个新的理想状态。

奥古斯丁不仅把爱看成是一切德行的原理、根源和目的，而且将爱形而上学化。他认为，爱和存在、认识一样有其内在秩序，这“爱的秩序”是上帝为人心准备好的，因此又叫“神律”，这种律就是人道德生活必须服从的法则。所以，能否遵循爱的秩序就成为评判人的生活是否合乎德行的准绳。奥古斯丁说：“就我而言，德行最简单、最真实的定义是爱的秩序。”^①作为上帝的律法，它“固定不变地永驻于上帝之中，可又像是嵌入人的灵魂，因此他知道：灵魂对神律的沉思以及维系神律生活的热忱与生活的善与崇高成正比例关系”^②。因此，奥古斯丁强调，这律法因为是上帝制定并嵌入人本性之中，所以是“自然律”，这种道德法则与其说是人的“自律”，还不如说是神之“他律”，因为原罪之后的人，因其本性败坏，已无法在道德生活中凭理性践行这自然律，必须靠上帝的外来恩典强制人遵守，从这个意义上

① 《上帝之城》X V :22.

② 奥古斯丁：《论秩序》II .8.25.

讲，人的道德生活方式是否“正当”，不在于他自己的物质生活满足的程度，而在于他的精神生活的充盈，一个只爱自己、追求物质享受的人是违反自然律的，只有全心全意爱上帝、鄙视自己的人才是灵魂纯洁、有德行的人，因为他追求的只是精神生活的满足。遵循爱的秩序的人方可进入上帝城。

奥古斯丁还把这种对上帝之爱看成是人重获自由的象征，人只要全心全意地热爱上帝，也就真正自由（libertas）了。而自爱的人则是不自由的，他处于匮乏状态，经历着不尽的痛苦折磨，背负死亡的惩罚，无自由可言。只有爱上帝的人才是“自由人”，因为他内心充满和平，没有缺乏，德性圆满，他的生命不再与死亡争斗，没有痛苦，只有永恒的幸福，享受着永生，这就是人的回归，经历了自我放逐之后终于回到了自我的精神家园，人的有限性被超越了，成为无限的与上帝合一的理想的新人。所以，新亚当的出现便是上帝创世的完成。

综上所述，奥古斯丁对信、望、爱三种德性的论述，充分表明了其基督教神学家的立场，他从伦理角度，论述了基督教德性与希腊德性的差别。这表现在：希腊哲学中所讲的德性是以智慧为首的，具有理智主义特征，且以现世人生为指向。而奥古斯丁所倡导的德性与此不同，它以对上帝的爱为指归，以信仰为基础，是信仰主义的，而且由于它以人的来世重生为指向，因此与永恒紧密相关，与希腊德性最显著的区别在于：它忽视或贬低人的现世德性，强调人的“圣德”是一种超自然的显现，因此这种德性的本质在于：神以其恩典，通过人的工作促使人性完善。所以，奥古斯丁强调

德性之功在上帝，而不能归功于人自己。这表明奥古斯丁的德性论与希腊的道德价值观是两种截然相反的理论，但是，奥古斯丁以其特有的方式，深刻揭示了有限与无限的矛盾，他继承了希腊理智主义对精神价值予以高度重视的传统，强调人生的终极意义及对永恒的不懈追求，同时批判了理智主义的骄傲及其局限，为人类生活指出了一种新的生活规范，即自我否定、谦卑、服从，以神道这一必然性约束人的自由意志，从而说明人的真自由即在于对必然的服从这一道理。无疑，他的思考由于其神学目的论而有“先天的不足之处”，具有削弱人的主体性力量的倾向，但他以理论思辩敏锐地看到了希腊理智主义与 Logos 中心论的片面性及其危害，他对人类命运的思考并非是彻底的反主体性论调，他只是通过为人类生活建立一种新的道德规范，以设定他的主体概念，因此他在强调服从的同时并没有否定人类主观努力的意义，遵循“神道”就是遵守人道，这一观点是一以贯之的。正如戈尔维策所言：“上帝号召人成为上帝在这个世界的合作者。他委托人去工作。”^① 奥古斯丁的观点与此完全一致。

^① H·戈尔维策：《上帝之国的革命与社会》，引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》下卷，第1707页。

第七章 宗教乌托邦

奥古斯丁并非停留在对人类命运的抽象分析和考察上，他还对人类社会的理想与现实及其矛盾作了具体的思考。在他的人类学视域中，个人的不幸与痛苦并不占据突出地位，他所关心并为之献身的是全人类的命运。正如文德尔班所说：“与在人类历史中计划周密的统一的这种观念连在一起的是超越时空的人类统一的思想。公共文明的意识，冲破民族界限，在全人类共有的天启和拯救全人类的信仰中得以完成。”^①正是基于“人类统一”的理念，奥古斯丁那种基督教式的历史哲学得以在普世范围内获得其意义和价值。奥古斯丁的人类学思想从结构上看，是以“神人”关系的转化展开的，神人关系经历了一个“同一”——“对立”——“统一”的历程。他的整个思想都摆脱不了这

^① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆1987年版，第350页。

一认识图式。当他提出，人类历史就是罪恶与救赎的历史时，他实际上就遵循了这一图式。人类历史起源于“上帝与人”的疏离，终结于二者的统一。不过，我们并不能一般地说，奥古斯丁似乎强调了人类历史开端于“人自身”的力量，其终结也是“人”向上帝的回归。这样想就想错了，因为奥古斯丁是神学家，他批判希腊哲学，批判的正是这种“想法”。在他看来，人自身的力量对人类历史的作用充其量是负面的，即催生了罪恶，与救赎无关。人类历史的发展无法逃离上帝的预知。因此，在社会历史观上，奥古斯丁坚持目的论观点。这是基督教与希腊哲学的本质区别所在。对此，文德尔班分析说：“当希腊哲学以一种宗教思想决不可能超越的深度和力量来深入钻研自然界的合目的性时，便引起了一种完全崭新的看法，认为人类生活事件从整个来看也有合目的性的意义。并且，历史目的论高于自然目的论。历史目的论在价值上比自然目的论更高；自然目的论是用来为历史目的论服务的。”^① 奥古斯丁对人类社会的理想与现实的分析便始终贯穿着历史目的论的原则。

第一节 基督教生活方式

奥古斯丁对人类社会的合目的性发展的具体分析，是从基督教生活开始的。在他看来，要描述其基督教生活，就得揭示人面对物质世界的态度。在此之上，再分析理想生活方式和现实生活方式，以及造成对立的原因。

^① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，第349页。

一、两种人生态度

人生态度可分为“享受”和“使用”两种。人享受物质世界，说明其意志仅仅处于对物质世界的爱而指向某物；而使用物质世界则意味着，仅仅是为了达到目的而使之成为手段服务于这一目的。奥古斯丁指出，基督教生活中最终的也是最高的目的是“永恒的幸福”。因此，他将为达到永恒幸福这一目的而使用物质世界称为道德的生活，换句话说，正当的生活只能是享受上帝（Solo Deo Fruendum），即以拥有上帝而快乐。相反，凡是爱他不该爱的东西，不爱他必须爱的东西，这种生活就是不道德的，即处于不幸的生活状态。前者便是德行，后者是恶。从他对德行的定义中可以看出，奥古斯丁与摩尼教有本质区别：他并没有将物质世界本身斥之为恶的。他说：“德行就是对秩序的爱。”^①那么，人的意志究竟该如何遵从秩序，又服从何种秩序呢？这个问题和人生目标的等级秩序有关。

在一系列目标中处于最低阶段的是外在的物质财富：食品、衣物、金银等。由于它们也是上帝所造，所以不能把他们视为恶，恶不在于事物本身，也不在于对它们的使用，而在于享受物（即贪，Cupiditas）的人。如果只是为了某种精神目的而使用它们，并使它们完全服从于上帝，那么，这恰恰是有德行的表现。较物质财富为高的目标是我们的近邻，即其他的人，这属于第二级目标秩序。作为上帝的造物，他们也是“财富”，因而作为目标也可以为意志所用。然而要

^① 《上帝之城》XV.22.

注意，这里仍有一个秩序问题。如果无度地分配财富，分配给一个人的多于另一个人，那么，人也会遭到命运的捉弄。人的命运是上帝创世时注定的。亲戚和亲属作人的慈善事业的首要对象是顺理成章的。随之而来的是朋友，以及不相识的和陌生人，而这种情形的出现，于他们困难程度和困难的大小无关。究竟如何爱近邻呢？圣经是这样说的：“爱人如己”（*Diliges proximum tuum tamquam teipsum*）！人怎样爱自己，就怎样去爱邻人。而这个貌似简单的问题却包含两个层面，因为人具有二重性，即灵魂和肉体。人的肉体对个体人而言甚至是一种大财富，没有人不爱自己的肉体，这种爱本是合法的。但是，正如人的肉体绝不是一种更大的财富一样，自爱也不可以对肉体有任何偏爱，因为人是上帝按自己的形象造的，只要人是上帝的形象，人就不会以其肉体成为形象，而只是以其灵魂成为上帝形象的。每个人因此必须为了灵魂而爱自己的肉体。换句话说：我们只是为了我们的肉体而爱外物，不过只是为了我们的灵魂而使用肉体本身。这是问题的一个方面。对于灵魂，我们也只能使用，而非享用，尽管灵魂本身也是善的，高贵的，可它从来也不是最高的善，通常只是有限的善。所以，灵魂对我们而言也不是终极目标。所以人必须为灵魂使用肉体，为了享有上帝而使用灵魂。在灵魂与上帝之间没有第三者，圣经上也教导我们：“你应当全心全意以你全部的思想去爱主——你的上帝！”人的一切伟大在于：他当完全献身于做上帝的人。

这样一来，“爱邻人”的问题也就解决了，当人们必须爱他的邻居像爱自己一样的时候，人们爱他，只是为了他的灵魂而爱他的肉体，只为了上帝而爱他的灵魂。奥古斯丁在

此提及一个十分重要的思想，即从“爱人如己”这一神律（道德命令）推出一条基督教的生活方式，即相互交往、平等互助，具有“为了一个共同的目标而走到一起”的含义。换句话说，道德生活与社会生活具有共同的基础。基督教的这种原则性立场对西方近现代文化的影响的确深远长久。互主体性、互为手段与目的，互为权利与义务、社会交往等现代意义的命题（胡塞尔、舍勒、甚至哈贝马斯）无不与这一古典思想关联。有德之人为了上帝而使用一切，也使用他自己（人是手段），他专心致志于这样一个世界，其中一切与自己相似的生物（人），均为了上帝而使用自己（自我利用）。如果剥去其神学目的论的外壳，就不难发现，奥古斯丁的这种观点“人是手段，上帝才是目的”虽然与近代启蒙运动（如康德）关于“人是目的”的观点相左。但却很好地表达了人性中企图克服和超越人类利己主义的强烈冲动。在德行的阶段上——在那里，意志也按其目标的真正价值编排好目标的序列，而且只爱它当爱的目标——人过着一种至高至善的道德生活。他的生活完全由爱和自由构成。他还认为，谁爱上帝，显然，他就有了那种神圣生活，这种生活只有恩典才会赋予人。简言之，为了上帝而利用一切事物的人，因而也就享受到完全的自由了。他避而不谈在哲学上抽象界定基督教自由问题，在此也触及一个可能被称作是基督教自由之魂的东西。^① 有一条法律，上帝制订，并公正地扶持，这是人无法逃避的法律。当然，遵守它的方式也可能是

^① 见奥古斯丁《布道集》156. X III. 14. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》，第294页。

不同的：出于对惩罚的恐惧而遵循法律，惩罚是对这一律法的认可；出于对上帝的爱而遵守法律，因为它是上帝颁布的。谁要是反对这个律法，谁就是在冒着受惩罚的危险；谁要是屈从于这一律法，但只是出于对即将到来的惩罚的畏惧，那么，他只是作为一个奴隶而听从。他的自由意志完好无损，他就会把这一律法作为强制力和奴仆的工作而忍受下来。然而，一旦恩典及其爱降临，这律法就不再被人忍受，而是出于对上帝的爱而被人认同并心甘情愿地遵守了。由此一来，不自由的精神便让位于自由的精神了。尽管自由的精神使人振作，焕发生机，他仍是被主导的，不过他现在是自愿奔向上帝驱使他去的地方。也只有在这里，恐惧和被奴役的感觉才消失了。人在这时，心里完全充满了达到目的之后的喜悦之情，是目标的达到彻底解放了他。他享有了目标，他只服从于这一目标。凡不是目标的东西，他只使用它。这一目标支配了一切：他的灵魂、肉体、他人的灵魂和肉体、一切财富和物质性的善，这些东西都隶属于这一目标。基督，这位活在恩典的生活中的基督因此是万物的主，由于他知道把万物与其惟一目标联系起来，所以，他享有上帝之子的和平与自由。

奥古斯丁在一般地论述了基督教的人生目标及其阶段，人的不同生活态度，德行的秩序和自由以及自由与法的关系后，他认真地指出，人们不可以认为，基督教的德行和自由在瞬间就可得到，上帝的恩典固然决定了自由，但对人而言，他仍须努力，因为人若不愿意过上这种基督教生活，他不会在这种生活获得新生命。应当把这种生活本身看作是一系列可归咎于意志的进步与倒退，如果意志从物转向上帝，那么，他就是在进步；一旦他从上帝那里折回身而转向世

物，那他就是在倒退。^① 由于这种运动，基督教生活在人的灵魂内部不断地增加或减少。然而，就其循环本身而言，这种运动依赖于恩典。因为贪婪在人那里，只会按照不断增强的爱的尺度而减少。^②

二、自然人与精神人

基督教生活展示的是一个非常暂时的状况。从本性上说，它不同于法律之前或法律时期的人类生活——如同它不同于永世的崇高生活和永恒的堕落生活一样。在法律前期，人没有罪的意识，他只听从贪婪。法律时期，罪恶依然，因为人的生活缺少解救的恩典，他的罪过甚至在增加，由于他损害了法律（以前并不存在），他的罪因此而加重了。这些在人类历史上接踵而至的状况即使在今天还在某些个别人那里出现。正如以前犹太人知道的那样，每一个认识法律但没有活在恩典中的人也同样知道，他不可犯罪，尽管他不愿意犯罪，可他还是被罪制服。所以，与恩典生活相反，“法律”及“死亡之律”。他的斗争（与罪）不可避免地以失败而告终，这是奥古斯丁对人类生活状况的描述，即对没有恩典的人类生活状况的写照。还有第二种情况，即恩典已经活在人身上时的状况，即搏斗与斗争，只是这种斗争并没有宣告失败，只要人坚决相信它的救主，而且不再把功劳归于自己，那么他就能够制服贪欲，制服那诱使人作恶的贪婪。第三种

① 见奥古斯丁《论音乐》VI.5.13. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第296页。

② 见奥古斯丁《论三位一体》XIV.17.23. 参见同上。

状况的特殊标志也就由此而产生出来，即基督教生活。

神圣恩典的作用不在于消灭人的贪欲，当然，人此时也不再无助地听任贪欲的摆布。奥古斯丁之所以强调恩典并不消灭贪欲，原因在于：在他看来，“基督教生活”是一种持续不断的斗争。虽然这种斗争并不知道什么是真正的和平，但为真正和平作着准备。在这个阶段，神圣的爱或多或少胜利地排挤了贪欲（虽然不是消灭），为了克服这一阶段，人不得不超越这一生活（斗争）本身的界限，只要人活在这样一种并不纯粹的血肉之躯之中，人的灵魂就要服从神之律法，而肉体则服从于罪的律法。只有复活之后，在那种彼岸的生活中，在肉身纯洁之后，完全委身灵魂之时，一种完全的人的和平才会来临，这要通过完满的爱才能实现。

他指出，正如人的自然生活一样，基督教生活也有其不同的年龄阶段。纯粹自然人的一生可分为以下阶段：首先是婴儿期，这时人完全为身体及其营养而操劳；接下来是儿童期，此时人的记忆力开始发育形成；再往下是青春期，身体发育，可以繁殖后代，具有作父亲的能力；接着进入成熟时期，人开始过公共生活，法律强制开始给人施加强大压力；禁止犯罪的命令敦促人不惜一切办法向情欲发起冲击。不过这反而使罪恶更为深重，因为人现在不再是普通地作恶，而是触犯禁令。在青春期的狂飙突进过后，成年人终于进入一个相对稳定的时期，接踵而至的便是老年期，疾病和日渐衰弱使人趋向死亡。这个过程就是自然人的全部生命历程。如第三章所述，这种人就是指“按肉身生活的人”，为世物迷惑，是“外在人”、“世人”，这种自然人为了能找到现世的幸福不得不屈从于某种秩序，往往通过皇帝、当权者和世俗

的法律来保证其获得所谓的幸福生活，仅仅为了这种奖赏，在纯粹世俗秩序中，才很好地组织起市民社会。^①

奥古斯丁指出，尽管这种纯粹人的生活也有其美丽的一面，但终究不是最本质的生活，他为了表述这种“外在人”、“世人”的生活特征，有时也用“老亚当”来比喻。与“老亚当”、“第一个人”的生活不同，还有“第二个亚当”、“新人”（Novus homo），这是“内在人”、“属天的人”（与世人相对）。这种人的生命历程不能用自然年龄来划分，而只能根据其精神的进步来加以区分。这种“新人”生命的第一阶段，乃是吮吸着无数先驱者（人类的楷模、圣经中的先知）的乳汁，依赖他们的给养，正如儿童遗忘其第一生命阶段一样，这个“新人”也在成长，而且超越了人的权威，他将这种权威遗忘，而借助于理智追求最高的法律^②，这就是他生命的第二阶段。而第三个精神性的生命阶段，与人类青春期（少年）相一致，乃是这样一种生命，即灵魂通过思想，感性的贪婪通过理智得以提升，以便在爱中使自己服从一种正当生活的法律。如果这时人没有犯罪，那不再是出于恐惧而发生的事，相反，他感到不再倾向于罪。第四个阶段，是成熟期（青年），内在人已完全形成了，他可以战胜世间所有的袭击。第五个阶段，乃是人类（精神）壮年期，伴随它的和平与安宁一起到来，直至被智慧王国的宝藏异常丰富地填满。第六个年龄段，乃是完全忘却可逝去的東西，由于肉体

① 见奥古斯丁《论真宗教》X X VI.48. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第299页。

② 见奥古斯丁《论真宗教》X X IX.52. 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第300页。

死亡而过渡到永恒的生命阶段。最后是第七个时期，即永恒的生命本身，其中不再有时间次序，没有生命年龄，毋宁说，它为精神的人奠定稳定而永恒的目标，恰如肉体的死亡乃是世俗之人的尽头一样。第一个人（老亚当）生于罪，终结于死亡，新亚当（新人）生于恩典，获得了生命。^① 奥古斯丁基于其神学目的论立场，竭力贬低自然人生命的价值，抬高精神人的生命意义，将前者称之为“外在人”，称后者为“内在人”。但是，他并没有完全否定二者之间的联系，尤其是自然人的生命对精神人之生命的意义。他认为，自始至终，人若没有第二种生命（生活），倒可以过着第一种生活，但是，人的第二种生活若没有第一种生活，是绝不可能开始的。这就是说，他非常强调人的生活经验（罪感）对于人开始其新生活，即基督教新生活的重要意义。不仅如此，他没有停止在对抽象的个人生活的分析上，而且要进一步揭示整个人类生活及其历史规律，他依圣经的历史，把所有人（从亚当到世界末日）划分为两个阵营：无神论者（恶人），这些人从上帝创造直至世界末日，过着世俗的人间生活，而精神人（智者）的子民，即生于恩典的人有资格在上帝之国里过上永恒的生活。^②

三、道德与社会秩序

在奥古斯丁的思想中，引人注目的是他将个人的道德生活置入其社会生活之中。由此，他在探讨人类历史命运时，

① 见《论真宗教》X X IX.49. 参见《奥古斯丁引论》第300页。

② 见《论真宗教》X X IX.50. 参见《奥古斯丁引论》第301页。

特别谈到个人与社会的关系。他开宗明义地指出，每一个个体绝不能与社会（Civitas）脱离。这里涉及道德生活的根源，即爱和意志。他举了一个有趣的例子。

如果很多观众聚集在剧场里观看公开的演出，一些人不认识另一些人，那么他们就不构成一个社会（共同体），可是如果一位演员合着节拍表演，那么喜欢他演出的人便会感受到一种高度的快感（愉悦），以致于达到忘我的境界。然而，他们并没有局限于爱那位演员（愉悦的承担者，中介），这种享受形成了那些喜爱者的一种“思想共同体”，如果观众以后彼此相爱，很明显这并非因为他们自己，而是出于他们大家以同一种爱去爱所爱的人（演员及其表演）。人们愈是爱一位演员，就越是热烈地鼓掌，希望使他人赞赏，人们愿意赞赏的人增加。因此一旦有人敢和他们作对，他们便仇恨他漠视了他们的热情。于是，对一个对象的爱本身便产生了一个共同体，即那些所有爱同一对象的人构成的共同体，而排斥那些不爱这一对象的人。这一结论具有的普遍意义在上帝之爱那里尤其得到证实。谁爱上帝，他就会因此完全在与一切爱上帝的人的共同关联中相逢、相识。他希望大家像他一样爱同一对象，他愿意这种意志依然无限地更加有效，因为这里涉及的不再是一个单纯的戏剧享受，而是永福（极乐）。因此，在上帝那里，义人爱一切人，即使他们也可能是自己的敌人，他们何足惧哉！他们不可能夺去他的善良。他只是出于如下考虑才为他们悲哀，如果这些敌人更彻底地（完全）转向上帝，那他们就会把上帝看成是那种本身可以给他们永福的善，然后他们也不得不爱他，上帝与他们在如

此伟大的善中相连。^①

从这种爱的特征可以推出，这种爱用一个共同体把自己包围起来，爱是这个共同体的惟一纽带。如果将一定数目的人——这些人将爱统一到一个确定的对象上去——称为是“市民社会”，那么就可以说：有多少共同的爱，就有多少个市民社会。但现在，为了方便理解，人们只需回忆一下以前的成果，必然存在两个市民社会。一切人类的共同体都可以归结为两种社会，因为在人那里，存在着两种爱。^②一切过着“老亚当”的世俗人类生活并且在他们对世物之共同的爱中自知是一致的人，构成第一个市民社会，即“人间之国”；相反，彼此以上帝之爱这一纽带联结的人构成第二个市民社会，即“上帝之国”^③。由此可以看出，奥古斯丁的道德伦理是如何发展成具有历史意义的学说的。他在形形色色的民族和历史事件中清楚地看到，这两个城（国）从创世开始时就形成了。

在一个国中生活的人，人们称之为民族（国家）。人们也要为一个人类共同体（社会）——这些人在爱一个对象上是一致的——命名。我们也知道一个民族的意义，一个理智生物联合体，是通过他们共同致力于并拥有他们所爱。民族必须是理智的人，这是明白无误的，否则他就没能力认识同一对象并感知到他们爱的共同性。因此，共同体（Civitas, Gemeinschaft）的起源恰恰就在于：理智的人由于它们共同

① 见奥古斯丁《基督教教义》I.29.30，参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第302页。

② 见《上帝之城》IV.3.

③ 《上帝之城》XIV.28.

的拥有而相互联结起来。人是什么，民族就是什么，人只因其一致、以其爱而存在，民族亦然。换句话说，爱是怎样的，民族就是怎样的。因为，如果爱是国家（社会）的首要纽带，那么人们只需知道，一个民族爱什么就可以了。奥古斯丁把这种爱与民族的关系学说看作是分析两种国家的方法。

一个社会爱共同的目标，为了达到爱，社会的每一个成员都被联合起来。但现在，对所有社会来说，至少有一个共同的目标，那就是和平。人们也许会反驳：情况恰好相反。国内战争和民族之间的战争看上去好像与上述观点不吻合，似乎这一点能支持这一反驳性命题，然而实际上这只是假象，没有什么社会不发生战争，社会若不是为了保证和平，那么为什么而导致了战争呢？社会所愿意的和平不是任意的，也不是单纯事实上的安宁。真正的和平必须完全满足所有人的一致，以致于它们在完成所愿之后没有别的愿望。在这个意义上，人们可以充分地说，人们不是为了战争而发动战争，而是为了和平而战。如果人们彼此战斗，不是他们愿意不和平，而是希望和平符合其意志。^①

社会和平的首要条件便是秩序，社会的每一个成员（分子）都必须各就其位，各司其职。他认为，肉体的无纷扰（肉体和平）在于其各器官的有序与平衡；动物生活的和平在于其欲望的有序与协调一致；理智灵魂的和平在于理智认识与意志的一致；家庭和平在于：住在同一屋檐下的成员保持服从与命令方面的和谐；国家（社会）和平则超出了家庭

^① 见《上帝之城》XIX.12.

范围扩展到了市民（公民），因此乃是全体公民的和谐一致；基督教国家的和平最终乃是指关于人的一个完全有序的社会。即由享有上帝并在上帝之中彼此相爱的人所组成的社会。无论如何，“和平即秩序的安宁与稳定”^①。

由于人的灵魂有两种生活方式：即依靠肉体生活和依赖恩典而生活，因此，也就有两种秩序，这是两种城（国家）形成的前提。奥古斯丁言及两种秩序的时候，谈及两个国或两座城。不信神的人位于第一种秩序，他们自创世之初至世界末日披着世俗之人的外衣，这便是第一个城，它试图按照自己的秩序塑造自己的形象，其对象（客体）是支配并享受世俗之物，这种城的秩序从根本上看只是真正的秩序的一幅讽刺画，它不断地在与真正的秩序作对。然而，强盗，甚至猛兽只要在某种意义上遵守法律，维护一种和平，那么即使其理智天赋少一些，它们离开某种社会也能生存。“这种社会既然存在——尽管它也是恶的——，就其存在而言，仍是一种善的存在。”^② 所以人们不要惊奇，它在其堕落中还保持着美的一个表象。

然而，无神论者（邪恶之人）的和平是一种虚假的和平。与义人的和平相比较，它不配有和平这一名称。从本质上说，它的虚假秩序只是一种“无秩序”。一位暴君，通过征服所有公民而想维护这一虚假的和平，事实上他在冒充上帝。相反，上帝之国安排一切，是为了保证其公民享有基督教自由，即保证使用一切导向拥有上帝的万物，所以，可以

① 《上帝之城》X IX.13.

② 《上帝之城》X IX.12.

把上帝之国的秩序和统一看作秩序和统一的一种普通的扩大，这种秩序和统一占据了一个义人的整个灵魂。只要是以真正的秩序为基础，那么他就能够享有真正的和平。因此，上帝之国本身也包含一个民族，它自己就是一个真正的国家。^① 值得注意的是：奥古斯丁试图坚持神学逻辑与社会历史一致的原则，分析上帝之国在世俗社会的表现及其实际情形。在他看来，罗马共和国、雅典共和国、亚述人和埃及人建立的国家本应是上帝之国在地上的表现。因为这些国家和人们是“一种理智的人类联合体，由于他们被共同追求某种可爱的事物而联结起来”^②。然而“罗马民族（人）在早期爱什么和后来爱什么，从前的道德状况如何——由于这种状况罗马人被卷入了流血起义，而且从那时起，被卷入国内和同盟国战争，它的和睦破裂了，一个民族的健康被损害——这都是历史所证实了的，我们在前几卷中已经提供了历史中的许多实例。不过，我不能因此而认为，罗马人不是一个民族，它的事不是‘民族事务’（*res publica*），不是国家，无论如何，只要它依然是一个理性人的联合体，就还是一个国家”^③。也就是说，奥古斯丁并没有一味地将上帝之国与世俗国家割裂开来，而是肯定二者之沟通的可能性。正因为人是理性生物，它才可以向上帝之国迈进。这是问题的一个方面。另一方面，他明确指出，由于这种由理智联合体构成的属世民族所爱的“事物”，与上帝之国的神事、圣事无法相

① 见《上帝之城》XIX.23.

② 《上帝之城》XIX.24.

③ 《上帝之城》XIX.24.

比，所以，当罗马人不服从上帝命令时，就缺少真正的正义，缺乏真正的德行，精神并不在肉体之上，理性也没有支配情欲。^①如此看来，上帝之国与世俗国家（罗马人国）的对立是清楚的。不过，奥古斯丁的思想意图并非单纯地停留在二者的对立上，而且着重探讨两种对立的国如何并存，二者关系如何？这恰恰构成了奥古斯丁历史哲学的关键环节。

无疑，只有上帝之国配享“国家”这一名称，因为凡国家都以和平为目标。只有上帝之国享有这种真正的和平，任何世间国家只是在一定意义上使用国家这一名称。

第二节 国家与法

奥古斯丁在社会历史领域的研究集中于他对两种国家的含义、两种国家及其关系的论述。它的著名作品《上帝之城》就是为回答这一问题而写就的。在这本书中，他论述了国家的含义，两种国家的关系，尤其论述了人类历史的真正意义。

一、上帝之国与人间之国

奥古斯丁在《上帝之城》这部著作中试图对人类历史作出自己的概括。他认为，在历史哲学中，理性比以往任何时候都更依赖于信仰，人类精神只能借助于启示之光才可以揭开人类历史的隐秘起源和目的，对可见事物（历史现象）的认识必须依靠尚不存在的不可见的东西才能建立起来，因此，历史现象学让位于神学本质论。

^① 见《上帝之城》XIX.24、25.

尽管奥古斯丁关于“城”的理论经历了从“加西齐亚根对话时期”、“公教会生活”、“论自由意志”、“论真宗教”等不同的历史时期，其观点不尽相同，但有一条线索还是很清晰的，即从“理解世界”向“德行世界”、从精神向意志、爱的思路发展。^① 奥古斯丁对历史的思考经历了一个从哲学到神学的发展历程。在《上帝之城》这部历史哲学著作中，他全然以圣经中记载的事件作为其理论论据。他认为，正是“启示录”向我们启示出亚当的受造，以及两种国的建立。“人类后裔在两种国家中分裂，而亚当就是人类后裔之父。”^② 亚当的两个儿子，该隐和亚伯代表了两种国家，该隐是世间城的一个成员（代表），他的国是属世的；而亚伯则是上帝之国的一个成员，他没有建立世间城，他的生活只是一个向幸福故乡的朝圣之行。^③ 在奥古斯丁看来，逐渐实现上帝之城的过程是遵循上帝预定的计划而进行的，这乃是历史的真正意义，这也是每一个民族存在的根基（安身之命立本）、它的任务和使命。在他看来，人类历史进程就是善恶两种势力的较量，从亚当到挪亚时代的人类社会早期，亚伯和该隐的斗争就是两种势力的斗争。从挪亚到亚伯拉罕的时代，人类理智渐开，善恶斗争表现为理智和情欲的搏斗。从亚伯拉罕到大卫王的时代，从大卫王到约西雅王的时代，虽是以色列民族由弱变强的时期，但恰恰也是罪恶加剧、恶欲横流的时期。而从约西雅王到基督出现的时代，与罪恶相伴

① 见 Ulrich Duchrow 《基督教界和世界责任》，斯图加特 1983 年第 2 版，第 193 - 228 页。

② 《上帝之城》X II . 27.

③ 见《上帝之城》X V . I .

的乃是灾难，以色列民族受到了惩罚，巴比伦、波斯、马其顿、罗马四大帝国相继统治以色列。从表面上看来，从巴比伦到罗马，似乎是人间之城的节节胜利，其实善不敌恶乃是暂时现象，因为善的势力缺少一位领袖。随着耶稣的降生，人类救世计划便付诸行动，人类历史从罪恶转向救赎阶段，基督的道成肉身标志着历史的一个新阶段，开始了善制服恶的新时代。人间之城开始失去优势，世俗国家（包括罗马帝国）纷纷衰退。总的看来，奥古斯丁认为，从历史全局看，两种敌对国家是相互排斥的，他从未想过二者的汇合，但是，二者至少并存于世俗国家，因而必须找到一种能给予使上帝之国有发展可能性的生存尺度（*modus vivendi*），这个尺度不是别的，就是法律。正因为这样，两个城的居民虽然杂居在一起，但并非相互融合，相互混淆，上帝之城的子民和另一些人一起生活，但与他们的生活方式不同，生活目标不同。前者将世俗的物质财富当做实现其真正目的的手段，后者则作为生活的最高目标。由此引出了一个问题，在他看来，在尘世的秩序被看作是合法的财富在精神的秩序里只被看成是非法的，信教者占有有人间一切财富。相反，不信教者，正如圣经所说，则身无分文，意思是说，不信教者不能正确使用财富，既然对财富使用不当，那拥有也是不当的，从而无权占有财富。他基于这种观点，批判了古典政治哲学关于“正义”是公民社会的基石的论点，指出：“他们将正义视为城邦的健全条件，但他们无力确保正义的实现。”^①

^① 奥古斯丁：《书信集》91.3—4. 参见 L·斯特劳斯、J·克罗西波主编《政治哲学史》（上），河北人民出版社 1993 年版，第 200 页。

人类的正义缺少法律依据使之失去了实践中的可操作性，古典哲学不知道运用什么办法才能补救、克服人类的族类弱点。

二、永恒法与世俗法

奥古斯丁的卓越之处在于：他认为，人类诸如正义、公道这些道德方面的问题不可能从根本上以道德学来解决。相反，解决道德问题的唯一出路在于法律。所以，他在《论自由意志》第一卷中进一步阐明了他有关人类正义的根本缺陷的论断。他首先明确区分了两种法（Lex）^①：一是永恒的法，它是正义的最高标准，一是世俗的或人类的法，它使永恒的法的原则适应特殊社会之变动不居的要求。正是这两种法保证了社会稳定的秩序，使人间之国与上帝之国的子民共同生活在一起而不失去各自的秩序。所以，奥古斯丁将永恒的法界定为“一切事物借以处于完美秩序”的法，这样的法体现着上帝的意志和智慧，正是上帝的意志和智慧引导一切事物达于它们各自的目的^②。永恒的法构成了正义和公道的普遍而神圣的源泉，来源于永恒法的正义和公道成为联结两种法、两种国民、城邦的纽带。正如他说：“人们是从永恒法中获得那属世法中公正合法的部分。”^③

相反，属世的法是不永恒的，而是随时间地点而变化的。他认为属世的法律乃是“公正却能随时间而适当修改的

① 见《论自由意志》I.6.14.

② 见《论自由意志》I.6.15.

③ 《论自由意志》I.6.15.

法律”^①。作为法它维护公道，而且必然是公正的法律，否则就不成为法。^② 比如，一个人因正当防卫而杀人便不是罪，这是法律允许的。但世俗的法律在不同的国家和民族那里往往是不同的，在有的城邦施行民主制，有的城邦则施行君主制，同样是公正的法，但具有不同的职能。这说明世俗的法恰恰使城邦相互区别，并赋予城邦以单一性和独特性。“城邦和民族不过是通过独断的世俗法结合而成的人类共同体。”^③ 奥古斯丁对社会历史的分析已由原来的抽象分析“民族乃是理性共同体”转变为具体的法的共同体。由理智分析上升到法的高度，足以看出其理论的深度和广度。

不仅如此，他着重论述了世俗法之不完善性。与永恒法相比，它的公正性是相对的，人类法的制定基于那些有恶行的不完善者，所以属世的法律其功能便是强制那些不完善者在贪图世俗物质利益时不致做出不法、不义、不公正之事。“不完善者”主要指道德的不完善，道德改善意味着严格执行正义、正当使用财富。鉴于人类现实的道德不完善，人们才可能贪婪世物。因此，世俗法律具有惩恶扬善的功能，然而，这种功能本身具有“不完善”性，因为世俗法充其量是一个调节者，即通过允许小恶、防止大恶而使人类走上“除恶趋善”的道路上，世俗法最大的优点在于巧妙地利用人的邪恶以实现和维持社会中有限程度的正义。

世俗法只能保证人的正当行为，而不能保证正当的动

① 《论自由意志》 I .6.14.

② 参见《论自由意志》 I .5.11.

③ 《论自由意志》 I .7.16.

机，这是其最大的弱点，正因为如此，世俗法其实难以从根本上解决道德问题，难以实现其目的。只遵守世俗法并不能保证道德的善，因为个人在守法的同时仍然可能抱着纯粹自私或实用的动机而活动。例如：世俗法在判定案情时强调证据，一个人犯了罪，即使可疑（理论、逻辑上的），可是，若缺乏证据，仍然不能定罪，从而使罪犯逍遥法外；再比如，世俗法规定人可以因正当防卫杀死侵害者，但很难保证这个人怀有报复的动机，而“报复”在永恒法的规定中也属犯罪。这样看来，以恶制恶只能使人类的罪加重。法律上的正当行为，道德上往往遭受谴责，在法律上无罪，但在道德上可能有罪。

所以，为了使人改恶从善，仅仅有世俗法是绝对不够的，因此需要“更高更隐秘的法”^①补充。世俗法许可的正当行为（如因正当防卫而杀人），都要受到永恒法那隐秘的判定。永恒法不仅指向“外在人”的外在行为，而且更针对“内在人”的内在活动。永恒法直接体现着神的安排。

奥古斯丁反驳异教徒和一切无神论者无视永恒法的存在，试图使世俗法脱离永恒法，反对上帝末日审判的观点及其行为。因此，L·施特劳斯、J·克罗西波在《政治哲学史》一书中写道：“奥古斯丁在人类正义和法律问题上所持的观点，构成了他判断以往社会，尤其是罗马社会的基础和出发点。”^② 例如，奥古斯丁在《上帝之城》一书中也指出：“罗

① 《论自由意志》I.5.13；I.6.14.

② L·施特劳斯、J·克罗西波：《政治哲学史》（上），河北人民出版社1993年版，第208页。

马从来都不是一个共和国，因为真正的正义和法律从来未在其中存在过。”^①

他指出，上帝之城既不同于柏拉图的理想国（好的世俗国家），亦不能简单地等同于彼岸王国。他认为，上帝之国虽然由上帝亲手创立，范型高高在上，其最终的实现也只在来世。但其真正意义在于：凡追随基督和真正崇拜上帝的世俗公民皆可在此岸、此生组成上帝的城邦。所以，奥古斯丁多次讲到，上帝之城乃是指“按照上帝生活”的民族共同体，相反，“人间之城”是指“按照肉体（自然人）生活”的人和国家。^②正如上帝的恩典不是取消人的本性，而是完善其本性一样，上帝之城中的公民身份不是取消而是保存或补充世俗社会的公民身份。凡在世俗世界中生活的人都潜在地扮演着双重角色（公民身份），“人凭借它而被吸收为上帝城的成员，同时又按公民社会的规范和世俗法律在公民社会的框架内过其世俗生活”^③。值得注意的是，奥古斯丁并不完全否定世俗生活和人间之城的意义（如前所述），而是把人间城的子民看成上帝城成员的分母。如果没有世俗生活这一“人的场所”，就不会有上帝进行选择（选民和弃民）的余地，基督教的文化意义就在这里。一方面，他指出，人能否真正进入上帝之城的门，最终成为“选民”，不能靠自己，而是上帝的预定；另一方面，人即使无力决定自己的命运，但起码可以以谦卑的服从顺应上帝外来的拯救。如果人不度

① 《上帝之城》Ⅱ.21.

② 见《上帝之城》ⅩⅣ.2、4.

③ 《政治哲学史》（上）第217页。

谦卑的生活，而是自我喜悦，自我陶醉，过自负、自爱的生活，那这人本身是在犯罪，这样的人即使真正得了救，又能有什么意义呢？恶人得逞一时，好人受难不反映上帝的不义，而恰恰说明上帝之城对于公民的可贵，所以从实践上看，“两种城邦是难解难分的，就像麦子和莠草的比喻一样，二者可以同生同长，只有到收获的季节才能分开”^①。他的这段话再次说明：两种城邦可以并存，但不可能融合或混淆。为了更好地说明二者的关系，奥古斯丁论证了上帝之城、教会、世俗国家之间错综复杂的关系以及教权与世俗政权的关系。

第三节 教会论

奥古斯丁作为一个基督教思想家，教会概念在他心目中是占据及其重要的地位。同样地，教会观是他的宗教人类学，尤其是社会历史观中一个重要组成部分。

一、教会

奥古斯丁指出，上帝之城和人间之城不能和现实中的任何社会组织划等号，不能简单地认为，上帝之城就是教会，人间之城即世俗国家。尽管他偶尔也将上帝之城视为教会^②，教会的总首领就是基督，但这是从无形教会（圣教会）而言的，无形教会由那些“从未堕落的天使组成的团

^① 《上帝之城》X X.9；《论秩序》I.35.

^② 见《上帝之城》V III.24；III.16；X VI.2.

体，找不到任何邪恶，因而是幸福的”^①。在更普遍的情况下，奥古斯丁言及教会时，即专指世俗教会（大公教会），这是一个可见的世间组织，是上帝在地上建立的一个家，以便把所有在创世时就已经注定要获救的人聚集起来，因此，作为尘世的组织，教会在上帝的救世计划中的地位和作用在于：只有通过教会才能使世人接近上帝之国。因此，教会乃人间之城与上帝之城的桥梁。当然，“桥梁”并不意味着，凡进入教会的人都一定能进入上帝之城。因为其中既有因蒙恩而得救的，又有作恶受罚的，蒙恩还是受罚，这乃是“预定的”。可见，教会只是不可见的上帝之城的人间摹本，它只起筛选作用，为上帝之城的最终胜利作准备。

同样地，人间之城也不能简单地看成就是世俗国家。在奥古斯丁那里，世俗国家并无独立价值，包括罗马在内的一切公民社会都是如此，它没有真正的正义和公道，连使用它的世俗法律也只有在上帝之城的永恒法的指导下，才具有价值。而人间之城指的是与上帝之城相反、相对立的城邦，其中公民只爱自己，不爱上帝，因此人间之城只是恶的一个原则，世俗国家的公民虽然也贪图物质利益和肉体享受，但它因有世俗法律的规范，公民可以分有神的恩典，使世俗法律的权威受到永恒法律的规范，从而使物质的享受对公民社会的成员而言，具有了促进灵魂完善的意义。

在对以上几个概念作了区分之后，奥古斯丁着重论述了教会的作用，以及教会与国家、教权与世俗政权之间的关系。

^① 《教义手册》15；26.

奥古斯丁认为，教会是为恭敬上帝而设立的。基督——上帝的独生子也是地上教会的总首领，他将改造城邦（civitas）的处境视为教会的天职。教会对世俗国家而言，基督通过教会教化人类，使人类真正享有上帝的道德、智慧与正义。从形而上的层面看，教会与人类救赎密不可分。所以，既然人类的得救取决于上帝的恩典，那么，基督教徒所行的一切圣事并不具有任何善功，这与达尔文的观点相近。因为达尔文也否认善功可以使人获救，而只承认善功乃是人获救的外在标志。奥古斯丁并不像贝拉基主义者（也不像文德尔班所说的，奥古斯丁一半是严格的预定论者，一半是意志论者）所想像的，自由意志可使人向善。他从根本上取消了人得救的任何自力主义的成分，而一以贯之地坚持上帝预定论。因此，上帝的恩典是教会权威的基础，教会里的一切圣事都是对上帝恩典所作的回应。上帝以其独子基督的“道成肉身”显现着这种神恩，基督的十字架之死使人产生了悔罪的意识，而复活则冰释了人因肉体死亡而可能带来的消极恐惧心理，正因为如此，基督作教会的首领也是众望所归。奥古斯丁的教会论竭力说明这样一个观点：当天使堕落所造成的损失从人间得以修复之后，天上的秩序与人间的秩序得到重建，基督通过教会的工作，促进人的道德进步，使人在现实生活中能够从谦卑的门，自我否定，摆脱尘世束缚，在肉身（自然人）死亡之后获得新的生命。

二、教会与罪之赦

奥古斯丁不仅分析了教会的性质及天职，而且具体分析了教会的作用，以及教会与罪赦的关系。这反映在他对圣事

的作用的看法上，他指出，在教会的圣事中，洗礼是最重要的。洗礼使人赦免了一切罪过，无论是原罪还是本罪。他说：“无论是多么重的罪，在教会内部都能得到赦免。”^① 这从表面上看，似乎他在强调人的善功，从而与上帝预定一部分人得救一部分人受罚相矛盾。其实，他认为，罪被赦免与否并不由人的工作决定，而且他强调的是一种必然要发生的可能性。也就是说，教会里的工作只是上帝恩典的外在表现。赦免罪体现着上帝的恩典，但是凡教会中不服从上帝决定，不行他所当行的人，也不能说就已得救了。所以，一切罪在教会里能被赦免是一个总体性命题，指向永恒的将来（来世），不能以世俗的眼光看待，它仅仅提供给一切人以坚定的信心。他之所以强调这一点，目的在于劝谕人们对教会树立信心，即强调教会的权力。他认识到，人只要是生活在现世度有死的生活，便必须与死亡战斗。因为，他一方面受圣灵引导，投奔圣父，另一方面也受阻于自己的有罪灵魂，尤其受肉身的桎梏，使他们作为犯罪亚当的子女，屈服于欲望。即便是拥有圣德的极少数圣人，虽然没有重罪（*crimen*），却也不能说无罪（*peccatum*）。正如圣经上说：“如果我们说我们没有罪，那是欺骗自己，真理也不在我们心里。”^② 这就是说，凡是人，无论他在生活中是多么富于正义，多么努力按照圣德而生活，但既为人子，就需要罪赦。这便是教会存在的理由。奥古斯丁一方面强调教会中赦罪的重要性，另一方面又非常重视人的内心忏悔，所以，他主张

① 奥古斯丁：《教义手册》17：65.，香港基督教辅侨出版社，1962年版。

② 《教义手册》17：64. 参见《约翰福音》1：8.

对洗礼这一圣事作适当的补充。他说：“就补充行为而论，应当注意的不是补充时间的长久，而是痛悔罪过的程度。”^①由于忏悔是一个理性人所应当具有的品质，是有德性的表现之一，所以奥古斯丁非常重视忏悔，他的《忏悔录》一书就是例证。在他的生活感受中，上帝并不看轻人的忏悔，因为这表明人心还有谦卑的根。由于忏悔是人内心的一种意识活动，是私自向圣父所作的“敬神告白”（confession），没有言语或记号可供他人认知，而且为了更真诚、虔敬起见，这种忏悔必须在教会内进行，这一圣事便是对洗礼的补充。这与“教会内一切罪赦都能赦免”的说法是一致的。正如前面所述，忏悔与施舍、祈求、洗礼等等都表现着上帝的恩典已经发生功效，而不意味着救赎取决于忏悔。奥古斯丁如此强调教会的功能，在于教会领得了“圣灵”，受了圣灵的指引。他说：“在教会外，没有罪赦，没有圣灵，便没有罪赦。因为教会自身领得了圣灵作为保证，使凡在它内获得罪赦的人，都获得永生。”^②奥古斯丁之强调教会的作用由此可见一斑。

他还指出，罪赦着眼于上帝的末日审判。圣事作为救恩的一部分，所产生的是属于未来的美景，而不是保存或得到现世的东西。基于这一立场，他告诫人们，至于那在现世作恶者并未受罚的情形，并不意味着恶人已经得救（而按预定论，恶人也只是可能得救，而非已得救），而是说，他的受罚指向将来，这一尺度（受罚的日子）掌握在上帝的手中。

① 《教义手册》17：65。

② 《教义手册》17：65。参见《哥林多后书》1：22。

其实这里彰显的是上帝的仁慈，他宽容作恶者，并给他提供弃恶的机会，所以才不立即赐给他刑罚。总之，上帝的仁慈和公义都证明了上帝的全知、全能和全善。无人能逃脱上帝的末日审判。人基于对末日审判这一终极限定的认识，才会产生对上帝的敬畏和爱，同时才会有基督徒之积极进取的人世精神，人既把希望寄予永恒的未来，又不放弃现世努力的责任，这便是基督教的特质。

三、教会与国家

在奥古斯丁的历史哲学中，教会与国家的关系问题占据极其重要地位。

首先，他明确指出，正如上帝城高于人间城，永恒法高于世俗法一样，教会理所当然地高于国家，国家只有在教会的指导下才有价值，善与恶，上帝之城与人间之城的斗争具体表现为教会与国家的斗争。不过，这种斗争更为复杂。他认为，既然教会是上帝之城在世间的组织和代表，那么，教会的目标就体现着上帝的意志，在人间城的生活中实现永久的幸福与和平。“上帝城是完全公正的惟一发祥地。”^①他还指出：“在人间城中，其和平是暂时的，易逝的；在上帝城中，和平才是永久的。”^②世俗国家也要和平，世人也需要幸福，但这种和平与幸福所依赖的世俗法律只能保证相对的公正，相对的和平，不能为它的公民提供真正的幸福，由此可见，教会与国家的对立是首要的。

① 《上帝之城》X IX.13.

② 《上帝之城》X IX.21.

其次，奥古斯丁致力于解决二者的冲突。他认为，在最好的情况下，为了使基督教的智慧和政治的权力协调一致，这就需要基督徒就任官职，并根据基督教原则以及为了公民的共同利益而行使教会的权威。^①饶有意味的是，奥古斯丁这种试图以宗教治理国家的理想与柏拉图以“哲学作王”建立理想国家的图谋有着惊人的相似，当然，二者的区别更为本质，这也表现出奥古斯丁在社会历史领域对传统希腊哲学所作的批判与改造。在他看来，以柏拉图为代表的古典政治哲学在建立社会公正和道德教化方面的努力是失败的，“哲学家们所提出的有利于社会及其改良的建议值得赞扬；但他们的建议作为实践方案却明显地是失败的，因为，最大多数人的明显而又不可避免的弱点阻碍了这些建议在大规模的政治共同体中实现。正义之所在不外是城邦，但正义很少或许从未在城邦中存在过。哲学家们自己也承认，现实的城邦是理性动物的集合体，但不是通过“共同承认公道”，而是通过“一致同意诸如他们所爱的对象才结合在一起的，不管那爱是优是劣，也不管爱的对象是好是坏。”^②因此，有必要以更高、更纯正形式的正义来补充人类正义。那么，他的尝试又如何呢？他设想在基督教层面，以基督教原则恢复城邦的统一，改善世俗国家的现实状态。而最直接的理论尝试便体现在写作《上帝之城》的动机上：他要反驳异教徒关于罗马帝国的社会政治动乱、民族灾难乃是基督教取代罗马诸神的地位而造成的观点。他认为，罗马帝国的灾难不能归咎于基

① 见《上帝之城》V.24.

② 见《上帝之城》XIX.24.

督教，恰恰相反，是罗马人不信基督教而使罗马帝国陷入内忧外患的境地。在谈到判断一个民族的特点时，他指出，古罗马人是不正义的，他们的城邦不是真正的城邦，因为他们所热爱的对象不是善德，他们将“自我牺牲和献身国家置于贪图安逸之上”^①虽可赞颂，但他们的目标依然是世俗的目标，其努力不失伟大，但不具备美德特征，因为罗马国完全被统治欲所主宰，那些所谓的杰出公民出于自私的动机——渴望获得个人荣耀——所作的业绩，与其说是美德，不如说是“辉煌的邪恶”^②。奥古斯丁之所以对罗马大加鞭挞，乃因为一切世俗的“业绩”或道德都是暂时、易逝的，基督的到来彻底摧毁了尘世英雄表演的舞台，真正的英雄主义是基督徒的殉难式英雄主义。罗马人的英雄业绩只是提醒基督徒，如果罗马人愿为尘世之利付出如此艰辛，他们就得准备“为了永恒的奖赏而付出更大的牺牲”^③。所以，他认为罗马人的危机四伏乃是他们咎由自取。

问题仍在于：奥古斯丁的愿望真的可以实现吗？且不说基督教产生以来，人类生存状况是否真的比以前状况更加改善（这似乎完全可以否定，最起码说，基督教也不是灵丹妙药！）“自基督教诞生以来人类状况比以前更坏了或者人类状况曾比现在幸运地多？”^④就拿当时的情形而论，基督教作为罗马官方宗教以后，也只能眼睁睁看着罗马帝国趋于灭

① 《上帝之城》V.13—14.

② 《上帝之城》V.12, XIX.25.

③ 《上帝之城》V.16—18.

④ 奥古斯丁：《订正》11.43.1《上帝之城》1.1. 参见L·斯特劳斯、J·克罗西波《政治哲学史》（上），第219页。

亡。这恐怕是奥古斯丁不能瞑目于九泉之下的遗憾！而且奥古斯丁在与异端（或基督教内部论争）斗争时，表现出依赖世俗政权的力量的一面。在与多纳图斯教派论战时，奥古斯丁最初主张用说服的办法使异教徒回到天主教的怀抱，并坚决反对世俗权力干预起初纯粹是教会的问题。可是，随着事态的不断发展，教会分立主义运动的壮大，反对罗马教会霸权主义运动不断升级，奥古斯丁最后被迫接受世俗政权的暴力援助。尽管他的动机是确保基督教的统一和教会的纯洁，而且并非出于理论的考虑而是迫于政治形势的压力，但毕竟他与世俗政权合作了。这一事件不仅与他主张教权高于政权，政教分离的观点相左，而且间接地使后来中世纪宗教裁判所的迫害运动有了历史的先例。所以，奥古斯丁的教会与国家关系理论具有复杂的效应。一方面，他并不赞成罗马教会中心主义，主张政教分离；另一方面，他的教会实践却产生了负面效应，使教会与世俗政权勾结，从而不得不为中世纪的宗教迫害负起部分责任。

奥古斯丁作为思想家，他考虑问题时的确具有辩证的思维。他一方面为了统一教义而冥思苦想，建立庞大的神学体系；另一方面，他非常正视对人类现实命运的关注，尤其是人的宗教义务与世俗义务的情形，他必须考虑基督徒既要忠于基督教，又要忠于它的国家这一两难选择。如果只忠于“上帝之国”，就势必削弱城邦的内部团结。若只忠于现世国家，那基督徒就更“渎职”。奥古斯丁为了解决这一“两难”问题，明确阐述了爱教与爱国的关系。在他看来，基督教并没有因为重视宗教义务而毁灭爱国主义，倒是加强了爱国主义。这究竟怎么理解呢？

从表面上看，爱基督，献身于基督教会远离了为国家尽忠的义务，似乎对国家不利，其实不然。宗教教义中同样命令人们服从世俗权威和城邦法律，因为谁抗拒它，谁就是抗拒上帝的律令，因为上帝的意图就是将公民社会作为医治恶的补救手段，所以，永恒法是对世俗法的补充。同时，基督教作为信仰宗教，从而不强迫他人接受自己的教义，因此，基督教与政治制度并行不悖，而且有“适应社会制度”的一面。奥古斯丁作为哲学家，他所作的神学思考又包含着与希腊哲学家一致的因素，即在指出世俗的公民社会有其局限性时，从未要求人们放弃世俗社会及其利益，尘世的和平也是基督徒的目标。甚至可以说，对基督徒而言，若没有尘世的和平，永久和平便是空穴来风，这会使人的信心、望德与爱销蚀。所以，他认为，“基督徒和非基督徒可以作为同一城邦的公民而团结共存”^①。

即使基督徒在实际选择中有轻视国家的情况，这也完全不必担忧。这是因为：基督教道德，比如爱上帝，爱人如己，不要说谎，不可杀人，不可奸淫，不要复仇等，可以教化人的灵魂，提高道德境界，从而有助于消除公民社会中存在的邪恶与腐败。奥古斯丁指出：“让那些说基督教义与国家昌盛不可共存的人给我们一支符合基督教义要求的军队；让他们给我们符合基督教导的国民、丈夫和妻子、父母和孩子、主人和奴隶、国王、法官乃至纳税人和税吏；然后再让他们敢于说所有这些都悖于国家的昌盛。否则就让他们毫

① 《上帝之城》XIX.17.XV.4.

不犹豫地承认这个教义是国家的拯救者，如果它被遵守的话。”^①

这就是奥古斯丁基督教治国的宏伟蓝图，也是他对一切异教徒和无神论者的批判与反驳。然而，即使如此，问题可能依旧：即怎么才能使公民遵守基督教教义呢？这就是教会的任务。奥古斯丁从未认为世界的和平（包含宗教治国理想）是今世可以达到的目标，也不承认所有人应在政治上结为单一的大同社会。国家或城邦不分大小，都应和平共处^②。当然，奥古斯丁不像奥利金那样乐观地认为，历史的结局是“天上地下终归于一”。而是坚持：即使在末日审判之后，上帝的国与人间的国依然是二立的。神人冲突在现今世界不可能完全和解。他并不否认，人类的技术和工业文明在历史上造成了“奇妙的、令人惊叹的进步，但是物质的进步和智能的进步并不必然伴以道德的增益；因为这些发明创造既可益人亦可毁人”^③。上帝允许恶的存在，是为了促进人类精神的提高，恶能使人达到更高的善和道德的完美。^④由此可见性恶说的文化意味。

奥古斯丁的社会历史哲学说明，人类存在的恶本身只是上帝创世计划的一部分，这超出了人类理性，只有神的启示才能使人明白。历史的发展不是循环，而是直线前进的。^⑤

① 奥古斯丁：《书信集》138.2.15. 转引自《政治哲学史》（上），第221—222页。

② 见《上帝之城》I V.15.

③ 《上帝之城》X X II.24.

④ 见《上帝之城》T.29. X X II.22—23.

⑤ 见《上帝之城》X II.11—21.

只有基督的救世计划本身（通过启示）才能揭示出人类活动的内在意义和目的。

奥古斯丁解决人类及人类社会的办法无疑是独特的，是不同于传统哲学及政治哲学的崭新模式，但绝不是万能的，甚至也不是成功的。因为他的解决办法是超理智、超现实、超越历史、超越政治的，因此在现实人类社会中注定是不会取得现实化成果的。一句话，宗教人类学模式有其致命的弱点和局限性，他的社会历史哲学所勾勒的不过是一种神话般的梦想，是一种“宗教乌托邦”。

第八章 人类学与奥古斯丁主义

前面各章分别就奥古斯丁人类学的形成、主要内容作了较详细的考察与剖析，本章则要对奥古斯丁的人类学思想的特征及意义作一概括性的回顾与展望。应当指出，这种回顾与展望必须将人类学视域与奥古斯丁整个哲学的命运联系起来，以便透过其人类学视域观察奥古斯丁在西方哲学史上的独特价值、地位与意义。

第一节 奥古斯丁主义的特征

奥古斯丁兼哲学家与神学家的双重角色，致力于一个目标：即试图通过对希腊传统哲学思维的批判，建构他自己所理解的真正哲学和真正宗教。从他的“批判”与“建构”中，我们不难发现，他的“宗教人类学”就是为希腊哲学中理智主义人学思想寻求新的规范和基础，换言之，希腊哲学不能解决人的问题，理智主义无法为人提供终极

关怀，而他建立在基督教信仰基础上的“真正哲学”才可以成为人类学的基础。“奥古斯丁主义”就是这样一种基础。

一、恩典与爱的优先性

奥古斯丁认为，哲学往往试图以纯粹理性的和理论的方式解决人类及其处境的最普遍问题。在他看来，这肯定是不够的。他从自己的“内在经验”中感知到，人凭自身的力量永远无法达到安宁与幸福。正因为如此，他所追求的，与其说是解决问题，毋宁说是建立一种生活规范。不过，这种规范若要发挥作用，必须满足两点：即在意志领域通过理智战胜感情，达到内心和平；在思想范围建立一个秩序，形成一个不可怀疑的真理体系。这两个要求也只有在在一个超人的秩序中方可实现。在他看来，若没有基督这位为救人于肉体束缚而降生成人的中保者，没有圣经中那以其超验的权威规定了全部救赎真理的启示，人无论如何是毫无幸福可言的。相反，人只能跟随其贪婪的欲望在彼此对立的体系中徘徊不定。由此可见，凡称得上是奥古斯丁主义者的人，必须坚持一个基本的前提：“真正哲学的出发点是对超自然秩序的一种赞赏。正是这种超自然的秩序因恩典使意志从肉身中解脱出来，因启示使思想从怀疑中解脱出来”^①。也就是说，奥古斯丁主义哲学的出发点不是别的，正是信仰，人类学思想的实质不是意志与思想，而是恩典与爱，任何脱离了恩典的意志是盲目的，而偏离了爱与启示的思想注定要陷入怀疑论的深渊。

^① 参见S·吉尔松《奥古斯丁引论》第390页。

然而，任何想使奥古斯丁的思想，尤其是灵魂学说体系化的努力（或者说，建立一种所谓的奥古斯丁主义的冲动）都不容易成功。这是因为奥古斯丁的思想既博大精深又不够完善。他本人饱受“缺乏”之苦，正是由于这一点，后来的帕斯卡尔和马勒伯朗士就不喜欢托马斯·阿奎那，而钟爱于奥古斯丁。他们无法忍受阿奎那式的那种已完成的封闭体系，他们更喜欢奥古斯丁的尚未完成的开放系统。因此，奥古斯丁思想的忠实信徒和追随者，即奥古斯丁主义者不能以结论当作前提来解释奥古斯丁，即坚持回溯式思维，严格地说，不了解奥古斯丁的全部思想，就很难对其人类学精神实质作出恰如其分的概括。但是奥古斯丁无疑是一位有性格有个性的思想家，而且由于他的思想固有的开放性，使得我们仍有可能准确地指出，他的人类学思想实质和核心就是恩典与爱。这一点从我们前面各章的论述中即可证实。既然爱优于知识，那么，思想者的任务与其说是求证，不如说是渴望。当然，人不是通过证明，而是通过“列举”而唤起爱心的。奥古斯丁正是这样做的。正如帕斯卡尔所说的那样：“耶稣基督、圣·保罗都有仁爱的秩序，但不是精神的秩序；他们要炙暖人，而不是教诲人，圣·奥古斯丁也一样。这种秩序主要地存在于对涉及到归宿的每一点上都要进行探究，以便一再向人们指明这一归宿。”^① 在奥古斯丁的著作中经常有一些“插入语”，仿佛扰乱了秩序，其实正是秩序本身。他正是通过说些插入语（离题说明）引导人们达到上帝。上

^① 帕斯卡尔：《思想录》第283段，商务印书馆1985年版，第132页，引文有小改动。

上帝乃是人背离之后又必须返回的一个中心，一个宿命。物质形体只不过是超感官的数目，上帝自身的和谐、外型、适度、肖像而已。关于认识，他认为，记忆包含最低级的感觉，上帝拥有真正的判断，上帝乃判断的标准。关于意志，每一种意志冲动都是一种向往，每一种向往都是爱，奥古斯丁说过：“上帝便是爱（Deus est caritas）。”所谓智慧，就是通过爱而拥有上帝。正是在这个意义上，人类社会生活，一切历史归根结底都是上帝之国的历史、爱的历史，这个国的子民就是以对上帝的爱为纽带而组成的。奥古斯丁强调，意志优于理智，爱优于认识，但是，他之强调意志与“意志主义”毫无关系，因为意志概念若没有理解是不可能的。所以，就意志或爱的一种真正的优先权在于存在秩序而言，既不可能出现在上帝中，也不可能在人自身，而在二者之间，在人对上帝的服从关系中。

当奥古斯丁将爱置于其学说的中心时，他不仅强调爱与恩典，而且也导出了一个特殊的关于自然及其与超自然的关系概念。这时，他的态度有些暧昧，奥古斯丁主义有时降低了人的自然本性的独立性，以致于在实践上似乎恰恰扬弃了这种独立性，但这肯定不是奥古斯丁原本的意图。他的摩尼教徒的内在经验使他不能忘记：要想使上帝与人的自然本性真正结合，不仅要求确认它们特殊的存在，而且要求受造物具有某种主动性，而这种主动性完全属受造物自己所有。即，人在本性上并非完全被动的，否则，他的救赎论形而上学就会不攻自破。

二、“内在经验的形而上学”

奥古斯丁要联结两种不同的世界观，即柏拉图关于世界在本质上是不可变的宇宙论以及犹太教——基督教关于世界历史和人类历史的学说，奥古斯丁曾经在这两种世界观中摇摆。当他自问“作为种和理念的人是什么”时，他就给出抽象的定义，正如每一个形而上学思想家所作过的那样。可是，当他自问“在心理学经验上的人是什么”时，尤其在思考他本人，奥古斯丁是什么时，他就抛开永恒理念的层面而转移至历史层面。这样，他便发展出自己特殊的历史宇宙论。这种观点促使他思考：上帝是怎样通过创造活动而使自然和人类与自己沟通；由于这种沟通所建的秩序有何不同的本性；最后，又是在什么条件下，那原有秩序得以恢复起来。简言之，正是这种历史的宇宙论观点促使他与希腊人学思想最后决裂，他对人类生存及命运的思考之所以具有如此强烈的历史感和人类学视野，也得益于这种宇宙论立场。他认为，人类历史就是罪恶与救赎的历史，人类一切活动，无论是主动还是被动，情愿还是不情愿，都离不开这一主题。在奥古斯丁看来，人类本性从现实性上看，只不过是受原罪损害了的神圣秩序的历史性退步。而圣·托马斯所关注的本性则是一个在形而上学上不可朽坏的实体，它因其内在必然性甚至抵制因原罪而来的堕落，它完全放弃任何赦免其罪的恩典，放弃任何减轻或弃恶从善的力量。相反，奥古斯丁以自然（本性）命名，集中描绘了在罪恶状态下人类希望摆脱其束缚的种种理由。我们并不怀疑，这两位伟大的教会学者的两种观点在教义上并不矛盾，因为奥古斯丁在基督教哲学

的核心方面并不排斥托马斯，相反，他为后者铺平了道路，奥古斯丁呼唤托马斯的出现。但是，人们不能因此认为，这两个人并无区别，圣·奥古斯丁将人类历史归结为罪与恩典的历史，他把宇宙论的戏剧性事件仅仅说成是在他个人灵魂中的事件。他在描述自然和人类状况时总是受制于他那具有决定意义的个人经验，即他皈依基督教的经验。

撇开他的家世与时代不谈，就其最深刻的本质而论，奥古斯丁是这样一个人，即，“他想自给自足，可是没有上帝是无法办到的”。当文德尔班称奥古斯丁的哲学是“内在经验的形而上学”^①时，他强调指出：“整个奥古斯丁的形而上学是建立在有限人格的自我认识上，也就是建筑在内在经验这个事实上。”^②也就是说，奥古斯丁在反对学园派怀疑论时，竭力论证的便是内在经验的确定性，并且从哲学上看，这种确定性是奥古斯丁哲学的出发点。文德尔班一再强调奥古斯丁具有哲学家与神学家双重身份。作为哲学家，他强调内在经验，强调意志概念。我们认为，文德尔班存在误读奥古斯丁的危险，这表现在两个方面：其一，他过分主观地将奥古斯丁“一分为二”，认为奥古斯丁的双重身份彼此独立，而这是不可能的。其二，他不了解在奥古斯丁的学说中正因为哲学与神学的相混杂，不可分，而且哲学服务于神学，所以，他虽然重视个人经验、意志在宗教沉思中的重要作用，但很清楚，他的内在经验和意志学说都是与人的罪恶密切相关的。从神学目标上看，这些东西给予奥古斯丁的只

① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆1987年版，第370页。

② 同上，第375页。

是罪恶意识，绝无积极的建构功能，从人类学角度来说，奥古斯丁无不利用其前人的思维成果，新柏拉图主义哲学、教父哲学、圣经，都是他的思想来源。总之，当文德尔班企图指出奥古斯丁在哲学上是一个“意志论者”^①时，他完全错了！他之强调意志，只是突出人的罪恶来源，这对一个成熟的基督教思想家来说，至多具有“反面教材的意义”；他反对意志自由说，主张决定论是其一贯的立场。倒是 S·吉尔松的观点比较中肯，他指出：“奥古斯丁的形而上学和内在经验只限于人的努力及其努力的失败。”^②由于在每一个人的心里都潜伏着这种神秘的意志力，因而奥古斯丁承认，我们每一个人自负而又可怜。奥古斯丁的内在经验的形而上学不是一般意义上的哲学形而上学，而是皈依的形而上学，是弃恶从善的形而上学。作为心理学家，他的内在生活加强了其历史哲学家的深切的努力。奥古斯丁亲历过本性之高度缺乏，而且体会到：在他心中常常生出担忧，即保持行为活动范围，并使其活动的效力有实际分寸。在 S·吉尔松看来，使历史学家们争论不休的：奥古斯丁是否属于那些否认自然物的自在活动性的哲学家，而这仅仅是一个误会。奥古斯丁不否认活动性，只不过他明确限定了活动的范围，他尤其注意的是：人的本性实际上缺了什么，而上帝又在其中放置了什么以便满足人对神圣的东西之渴望。他绝没有把自然与超自然的东西相混淆，他首先强调的是与生俱来的或后天得来

① 参见《哲学史教程》上卷第 380 页。文德尔班指出：“奥古斯丁除了在他的哲学著作中非常广泛地贯彻的意志自由学说之外，又提出一个理论；这个第二个理论自始至终与第一个理论背道而驰。”

② S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第 399 页。

的缺乏，明确意识到这点本身就能够使人感觉到自己的虚弱，并且重新焕发对上帝的迫切需要。因此在对同一问题的两种同样可能的解决方式中，奥古斯丁学说往往倾向于那样一种：即较少依靠本性（自然），而更多依赖上帝。^① S·吉尔松对此解释道：“这表明了奥古斯丁主义对种质（种子律）论的偏爱，关于因果性的种种不同观点也给奥古斯丁留下了一个被让渡到受造物之上的创造者的主动性。这种感觉在圣·波文图拉那那里尤其生动明显，而最强烈地出现在马勒伯朗士的机会主义中。同样，光照论往往是奥古斯丁主义传统的一个显著特征，它对认识活动而言确保了理智对上帝的最大可能的依赖性。所以，托马斯和邓·司各脱都不是奥古斯丁主义者；相反，圣·波文图拉那、罗吉尔·培根、R·鲁鲁斯和马勒伯朗士才是这一传统的忠实代表。^② S·吉尔松的解释说明，奥古斯丁由于主张理智必须以外来“天启”为其出发点，因此，他的哲学与传统哲学有了本质区别：传统哲学是纯粹建立在理性基础上的，以纯粹的理性及其原理为根据的研究。而他的著名论题“信仰以便理解（Credo ut intelligam）”^③ 便是一个崭新的哲学命题，标志着他对传统哲学和基督教神学的综合与改造。然而，如果我们据此将奥古斯丁看成那种将哲学视作神学的婢女的哲学家，那无疑更是灾难性的。奥古斯丁之所以认为希腊哲学必须为基督教信仰服务，乃因为希腊哲学不是真正的哲学。哲学及其理性并没有

① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第565页。

② S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第565页。

③ 参见上引书第五章。

独立性，任何想把哲学从神学中分离出来的企图都只会造成哲学的衰退。应当说，这是奥古斯丁一贯的立场。基督教哲学是惟一真正的哲学。这种哲学与神学不同之处在于：神学家们以一种启示的事实为出发点，以便给出它的定义并借理性推导出其内容；而基督教哲学（奥古斯丁主义哲学）家从同一启示事实出发，乃是为了发现：启示的内容是否并且在何种程度上与理智相吻合！奥古斯丁强调，将启示作为证明的前提，与将启示仅仅作为研究对象恰恰是神学家与基督教哲学家的区别所在。奥古斯丁坚决反对使理性盲目屈从信仰的作法。基督教哲学家虽然保留着认识的特有秩序，但仍然将启示看成了理性之光的源泉。

三、理论与实践的合一

奥古斯丁一贯反对希腊哲学的“学以致知”传统，认为这种知识论哲学直接导致了理论与实践的分离，这也是希腊哲学由繁荣走向衰落的内在机缘。他强调行动应隶属于直观，真正的哲学应该在理论上和实践上都能确保人的幸福。他指出，每一个人都愿意幸福，并寻找这种幸福。奥古斯丁主义有一个显著特征，它反对将那种虽然指出人应当做什么，却没有行动能力的学说称为哲学（影射希腊哲学），只有基督教智慧才配称哲学，因为它有能力将理论直观付诸行动。所以，尽管在奥古斯丁主义渊源中，普罗提诺和柏拉图主义的因素非常丰富，但是，在他的学说和曾影响过他的希腊哲学之间依然往往存在着一个深刻的区别，一个不可逾越的鸿沟。在他看来，“普罗提诺在发现真理并追求它；波菲利知道哲学家的任务是使灵魂自由，而且他全力追求这一自

由，但是，没有一个人指出这惟一的道路是耶稣基督——谦卑的榜样和源泉”^①。这种无能的科学（他经常把希腊哲学称之为没有独立性的科学知识）根本不配享有哲学的名称。就拥有幸福而言，奥古斯丁只承认那种不仅指出了目标，而且给出了达到目标的手段的哲学才是真正的哲学。他之所以反复批判和贬低希腊哲学，原因正在于此。也正是在这种视域中，奥古斯丁的哲学乃是不同于希腊哲学的一种崭新模式，即“人类学”模式。

如果说这就是奥古斯丁人类学精神的本质标志，那么也可以说，凡是不具备这种特征的哲学，都算不上真正的奥古斯丁主义。因此，从形而上学思想家的立场出发，人们还可以对古斯丁人类学的影响进行限定，它并没有对那种感受到其精神并捍卫这种精神的体系发生影响。在哲学史上一再重复这种情况：一些伟大体系的方法与学说刚刚传播开来，就被马上使用在完全相反的含义上。也就是说，一种学说对后世的影响不只表现在维护、保持方面，比如在历史上，康德批判哲学的一些重要片断成了构成费希特、黑格尔和叔本华思想的本质部分。尽管所有这些思想从它们最深刻的动机看，往往与康德的思想背道而驰。奥古斯丁的学说也遵从这一规则。尽管奥古斯丁的体系中全部哲学命题构成一个整体并完全受其精神支撑，但是，它们也可能节外生枝而作为一个部分进入一个完全不同的思想体系中。法国学者 M·E·Baudin 曾指出：“在奥古斯丁的思辨中，人们能够对两种哲学的奥古斯丁主义的持续并存和并行发展进行区分：一个是

^① 《上帝之城》X. 29.

关于理智真理的本体论，这种本体论尤其在笛卡尔那里达到顶峰；另一个是关于宗教真理的生命沉思，它在帕斯卡尔那里达到顶峰，这是两种完全不同的奥古斯丁主义，它们建立了两种完全不同的直觉体系，一个是纯粹理性的直观体系，另一个是心灵的直觉体系。”^①

奥古斯丁主义让人常常感到自己理论的有限并且试图以此确信来改过自新回归上帝，这便是他对柏拉图在自然秩序上批判感性事物这一遗产的继承。与此相适应，在宗教秩序上，是对肉身的诅咒（肉体是灵魂的坟墓）。奥古斯丁从柏拉图主义那里继承并吸取了“灵魂优于肉体”的思想原则，这本是一个形而上学的命题，却受到奥古斯丁主义的道德特征的促进。因为他的全部思想都以至善为目标，所以，至善（在善的原则中处于最高）是否也属于精神的秩序，对我们来说是至关重要的。“灵魂优于肉体”，这可以说是思想的内在性原则，既然肉体不可能侵入灵魂内部，那就不会有任何外在的东西侵入奥古斯丁的灵魂中去，对灵魂来说，第一个对象就是他自身，没有什么东西能把思想的主体与他正在思考的东西分开，因此，奥古斯丁的灵魂在直接认识自己的行动中同时发现了它不可动摇的确定性。由此可见，奥古斯丁主义形而上学的第一个标志就是“自明性”（Evidenz），灵魂正是通过它而认识到自身的，这种自明性是真理的标准。在这个意义上说，笛卡尔表达了真正的奥古斯丁主义精神，因为他描述了人的全部认识，并把感觉看成是在一定意义上是与生俱来的。众所周知，笛卡尔也认为人的

^① M·E·Baudin: *Recherches de sciences religieuses*, 1924 年第 345 页；转引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 567 页。

观念是天赋的，这种观念也是不证自明的。

奥古斯丁主义形而上学的第二个标志是“通过思想寻找上帝”。奥古斯丁认为，灵魂与上帝在本性上都是精神性的。在他的形而上学中，思想也是通往上帝的必由之路，因为上帝比起受造物，更有必要被人了解。这也就是灵魂为什么要从受造物（身体）出发的原故。为了找到上帝，人要从那些因其物质性而与上帝分离的身体为出发点。“通过思想而寻找上帝”，这不仅是整个奥古斯丁主义形而上学的主要命题，也是奥古斯丁人类学的本质特征之一。另外，奥古斯丁的人类学精神同样具有开放性，它给人们指出的绝不是终极性的使人幸福的答案，而只是方法，即解决人类命运的思维方法。人对拥有幸福的认识态度，无法代替人去享有幸福。与希腊哲学传统不同，奥古斯丁向人们指出的可以帮助人树立正确态度和解决人类命运之方法的哲学是这样一种：哲学不是单纯地告诫人们知道应当做什么，而是使人们知道如何去做，换言之，哲学不是单纯的知识，而是一种力量（与亚里士多德的为知识而知识不同）！这就是说，实践对理论而言具有优先性。奥古斯丁的人类学反对理论与实践的分离，其主旨即在于为传统的希腊知识论传统寻找一种能解决人类实际问题的基础。然而，奥古斯丁尽管承认这种实际的优先性，但确保这种优先性的恰恰不是行动（一般意义上的事功），而是爱，爱不是行动，而是祈求。所以，奥古斯丁指出，这种力量的源泉仅仅是也只能是谦卑的请求，这种力量是人从恩典中获得的，而且一再受到复活了的意志活动的锤炼。同样，这种意志乃是恩典使它自由的。在奥古斯丁看来，只有在这种前提下，人才能超越关于善的徒劳无益的知

识，而致力于拥有善，最终实现其幸福。

第二节 奥古斯丁主义的命运

如前所述，奥古斯丁思想系统中有一个显著的特征，即他承认，上帝的启示乃理性思想的源泉、准绳，甚至营养。他把一切都建立在信仰之上，并试图证明“教义本身孕育了哲学”。奥古斯丁认为，人凭借一种超自然的、先验之光建筑一个本质上是自然的思维进程体系（以便使理性迎合信仰），离开信仰，理性思维是不可能的。

一、对基督教信仰的哲学论证与辩护

诚然，这种成功同时也带来一个困难：即“除非你信仰，否则无法理解（Nisi credideritis, non intelligetis）”，这一困难在今天看来，与奥古斯丁主义的哲学似乎是相悖的，但对一切基督教哲学来说，这恰恰是一个基本点，而且仍将延续下去。这一要求使每一个基督教体系不仅与每一种反基督教哲学区别开来，而且与一切恰好可以同基督教体系联合的体系区别开来。奥古斯丁考虑到信仰的要求，并坚决拥护它，似乎他想借此与哲学共同体决裂。因为对哲学共同体而言，首要原则便是：一切思想在严格意义上只能由理性证明和辩护。不过，人们如果要求奥古斯丁对上帝的存在作出证明，那么，他就会要求人们首先要相信上帝的存在；人们可以向他的同时代人提出这样一个要求，而又不使这些哲学家感到难堪，而且，只要奥古斯丁主义以信仰为前提，那么这种要求就不仅仅是对基督徒才有效。

然而，这还不是最大的困难。因为甚至不能断定：这种哲学是否也对基督徒，间或对天主教徒还有价值。有人已在谈论“放逐奥古斯丁主义”，这可能是不正确的！许多天主教思想家公然嫌弃作为哲学家的奥古斯丁。其中原因是多方面的复杂的。有人要是写一部完整的奥古斯丁主义史，那么他也不会发现这所有的原因，人们至多只能试图界定其中最重要的或最易于确定的原因。

奥古斯丁主义最主要的困难来自于原则上尚未完成的状况。与托马斯主义相比，奥古斯丁主义的结构是特别的。凡是读过托马斯作品的人都知道，允许读者想像的空间是相当少的。在他那里，人们所想像的东西，几乎总是错误的，解释他意味着从根本上说明它、理解它，但从未或几乎从未真正理解它。谁要是这么做，那他迟早会碰壁，只要他想对这个教师补充点什么的话。托马斯主义非同寻常的恒定性的原因就在这里，进一步发展他的学说之所以成效甚微的原因也在这里。托马斯主义的体系是已完成的，因此托马斯主义的历史直至今日只是圣·托马斯的著作史。相反，奥古斯丁主义的历史绝对不是奥古斯丁思想的历史。

尽管奥古斯丁是一位伟大的思想家——托马斯本人对此可能有不少的抗议，自认为在他的导师之上——他还是留给后人一个尚未完全完成的哲学体系。人们很难想像，他为了反对怀疑论，在与摩尼教唯物论的对立中发现精神的价值，解决恶的存在问题花费了他多么巨大的精力。建立一个完整的体系并不是他的初衷，也不是他那个时代的需要，所以，他面对的困难远远大于他为十三世纪人所作的。在他能够说，他已理解了一个非物质的、现实的、普通的可能性，而

且也理解一个不完善的世界与一个完善的上帝是可以统一起来的之前，这需要时间。如果他认为，努力获得他所需要的基础（建立一个非物质的与上帝相连的精神世界）与建立一个完善的哲学体系具有同等价值（因为他的理智现在借助这一基础自由活动于基督教信仰之中），那么，这有什么可奇怪的呢？他始终认为，占领他的精神是最重要的事，后来他才证明：一个正确运作的理性只有跟随信仰之光，才能顺利找到它的道路。

正如托马斯正确地强调的那样，奥古斯丁事实上仍然只是对柏拉图主义的重要组成部分进行基督教的思考，并加深这一思考。他以一种比体系化了的精神更加直观化的精神做这件事。他使重要原理流传下来，只有原理才能对结论作出解释和限定。因此，他留下来的哲学，富有无限的可能性，却不完善，若保护不当，也会遭受一些误解，引起分歧。可以确定的是，奥古斯丁主义者只是少数奥古斯丁的学生，尽管他们理直气壮地反对这种诋毁，因为他们事实上开始做了，但他们又不得不背离他，因为他们常常满足于仅仅开始。奥古斯丁主义者也意识到，他们虽然坚持了奥古斯丁主义思想的方向，但忽视了当下。Jansenius、马勒伯朗士、Gerdil 他们只是奥古斯丁主义的唱和者，而不是奥古斯丁的真正信徒。

二、笛卡尔唯心主义对奥古斯丁主义的篡改

在纯粹形而上学的领域，大概最危险的尝试要数笛卡尔的唯心主义和现代本体论主义（本体至上论）对奥古斯丁的背离，它们几乎葬送了整个奥古斯丁主义。

让我们先谈谈笛卡尔。笛卡尔是否直接或间接受到奥古斯丁影响，这纯粹是思想史上的问题。从文本情况看，这个问题也许是无法解决的。但是，透过文本，从思想精神分析，倒宁愿相信奥古斯丁对笛卡尔有直接影响。当然，我们探讨的问题与此关系不大，因为这里主要讲笛卡尔唯心主义是如何改造奥古斯丁主义，并背离它的，无论笛卡尔是否研究过奥古斯丁的著作（文本），我们都有理由说，笛卡尔由于受到奥古斯丁的这一方法的驱使，本来可能走上奥古斯丁主义道路。应当证实的是，奥古斯丁的形而上学并没有强迫奥古斯丁主义者接受笛卡尔的方法。顺便说一下，这种关联也在为许多笛卡尔的追随者辩护。这种倡议似乎是合时宜的，不过笛卡尔的信徒的好景不长，只要打开教科书，人们就会发现，尽管没有一部笛卡尔主义者的著作是遵循笛卡尔的方法的，但是，所有著作都在笛卡尔之后发现了圣·奥古斯丁并且遵循他。当我们抛开笛卡尔的方法时，奥古斯丁与笛卡尔是一致的，否则，他们之间就没有本质性的关联。笛卡尔只是试图给奥古斯丁的实质硬套一个方法。因此，从那时起，笛卡尔便要为一些曾一度归咎于奥古斯丁主义的歪曲承担责任，只要这些歪曲尚未被识破，那就有危险，当然，这种事并非经常发生。

新经院哲学家们总是低估笛卡尔学说的意义，其严重程度是令人惊奇的，他们中的大多数人所遵循的仅仅是其表面性的东西，一旦对笛卡尔体系中的奇异之处间或有真确的感知，势必会引起他们的攻击，而这些攻击首先是针对其怀疑方法的。Kleutgen 和 Zigliara 在讨论托马斯的时候，是深刻的思想家和阐释者，然而，在讨论笛卡尔时，他们会犯一些

令人惊讶的幼稚错误。他们想方设法在证明，一切认识的第一原理、因果性和同一性法则不可能是方法论上的怀疑对象了，好像笛卡尔本人从未谈及似的！他们根本就不懂笛卡尔“原理”一词的意义，他们做的是无谓的斗争，因而他们的胜利是虚假的。这足以说明，这些十足的自信者，为什么看上去却不怎么令人信服。我们可以郑重而认真地进一步追究一下“我思”这一笛卡尔形而上学的最高原理。

笛卡尔是这样一个人，敢于为证明以下理念而大胆尝试并坚持到底：“如果我们把数学方法运用到形而上学领域，情形会如何呢？”我们相信，这样做就会使形而上学毁灭。但笛卡尔认为不会，相反，他自认为是形而上学最初的拯救者之一。他之所以可能犯错误，乃是因为奥古斯丁主义的某些方面在这一尝试中是可以被利用的。

托马斯或者说得更普遍些，整个中世纪的一条原理是：从认识到存在的推论是不允许的（*A nosse ad esse non valet consequentia*）。相反，这位数学家要证明相反的情形：从认识到存在的推论是允许的。在他看来，这一推论不仅是正确的，简直就是惟一正确的推论。概念形成对象（我思故我在）是不言而喻的！只要这一推论停留在纯粹数学的秩序，那就不会有什么困难。方法如果只是被运用到现实的某些特殊方面（方法是为现实而创设的），那么它会显出优势。但是，笛卡尔这位数学家一旦把他的方法普遍化，运用到现实的所有领域，那么，他就会陷入困境。首先，他毫无根据就竟敢认为，世界上一切事物都可以被数学认识；其次，当他开始按照自己的概念构造现实时，他自然也只能再一次通过他的概念而触及事物，因为在他那里，思想（*cogito*）只是

惟一的出发点！在此，向笛卡尔的数学主义敞开的，惟一通向形而上学的真正道路就是奥古斯丁主义。

奥古斯丁有一个完全不同于笛卡尔的方法，不过它的成果可能运用到一种新哲学上去了。与笛卡尔一样，奥古斯丁同样首先相信的是纯粹理性；与笛卡尔一样，他也怀疑，当然不只是在方法上并且为了单纯的理性之思而怀疑，而是出于对现实的考虑和精神上的痛苦而怀疑；与笛卡尔一样，他也从怀疑出发走向自明性：“我怀疑，故我在（Si fallor, sum）”。因此，当笛卡尔阻碍了自己通往托马斯主义的道路时，他恐怕正无忧无虑地走在奥古斯丁主义的道路上。笛卡尔仅仅从思想出发就获得了传统形而上学的一切结论、甚至外部世界。可见，奥古斯丁的哲学逐渐被“笛卡尔化”了，它与笛卡尔的整个思想融合了，它表明自己与一种外来的方法之间是一致的；出于正当自卫，它与唯心主义同做一件事，可是，由于奥古斯丁哲学是在这种表面的成功中失去了其本质，因此也同时葬送了它的果实。

三、本体论主义对奥古斯丁主义的背离

奥古斯丁主义的另一个形而上学的变种就是本体论主义（Ontologismus）。尽管 Zigliara 比任何人都更多地致力于区分这两种学说，可他仍然写道：“奥古斯丁常常发表一些看法，乍一看来是倾向于本体论主义的，或者甚至毫不含糊地为这种本体论主义进行辩护，这是我不愿否认的，可我还得否认这种事实。”^① 这里涉及的东西恐怕要比单纯的术语更重要。

^① 转引自 S·吉尔松《奥古斯丁引论》第 420 页。

S·吉尔松也指出：“我们与 Zigliara 一样，不大相信所谓的合本体论主义，不过，人们必须回想一下奥古斯丁主义学说的基本结构，以便消除对它的本体论主义的责难。”^①

当奥古斯丁曾以灵魂存在的自明性为出发点去证明上帝作为另一个实体而存在时，他必须审视灵魂，研究其本质。这种态度从一开始就与托马斯截然不同。尽管在两个体系中，上帝因其与灵魂的相似性而成为“更易于认识的东西”，可是奥古斯丁主义与托马斯主义之间的区别肯定预先就存在于灵魂的自我认识之中了。在托马斯看来，在当下的生命中，灵魂与物相比，更不容易被察觉。相反，在奥古斯丁那里，灵魂相对于物，能够被更容易地认识到。只要精神想使自己提升至上帝，那它就必须将灵魂作为自己的起点，或者至少将它作为自己的支点。对物的研究在此只服务于：首先使灵魂回归自我，然后由此出发直达上帝。

不过，从奥古斯丁关于灵魂与肉体的统一这一观点可以得出一个结论：每一个证明，当然也包括上帝存在的证明，归根结底都是建立在一个确定的思想内容之上的。对奥古斯丁而言，上帝概念本身就能构成一个可能的思想内容，上帝概念被看作是一种人们必须为之找到一个原因的结果。后来的安瑟尔谟、笛卡尔，甚至黑格尔都坚持了这一路线。圣·奥古斯丁预见了这一道路，甚至为之作了准备，可他自己并未走上这条道路，这或许有更深刻的原因。奥古斯丁为了证明上帝的存在，列举了真判断的事例，他经常用真理的本质特性给真理下定义：必然性、不可改变、永恒。上帝就是这

^① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》第 420 页。

样一个真理，它是一切真理的原因。

凡致力于联结托马斯主义认识论和奥古斯丁主义认识论的思想家，最终也想不到，他们要么已取消了奥古斯丁的上帝证明，要么将一个不可能的证明强加于托马斯主义。圣·托马斯本人承认，源自纯粹真理的证明不是出自事实中的真理，而是源自思想中的真理。如果奥古斯丁关于上帝存在的证明充分发挥其作用，那么，正在认识真理的人类精神就可称得上是这一真理的充分原因。可是，如果真的是这样，那么，精神也不再被迫要把上帝当做真理的原因了。不过，如此一来，这条单纯以人类思想为出发点的道路就会受阻。人们也许还可以在因果性秩序中寻求上帝，并将它作为理智本身的驱动者（正如大阿尔伯特所作的那样）。但是，奥古斯丁本人从未有如此打算。人惟一的活动就是认识真理，而不设定上帝是真理的充分原因是不可想像的。因此，人们不得不一再回到真判断上来，或者回到理智本身，只要理智有能力认识真理的话。他认为，如果不是上帝的直接的当下（Gegenwart）清楚明白地显现在人的判断中，那么，根本就不会有上帝存在的证明。在此，人们可能只是很有限地领会到奥古斯丁思想，实际上还远远落在后面，自以为理解了奥古斯丁的人，很可能在误读奥古斯丁，现代的本体论主义者正是如此。

如果有人从主观出发，想当然地认为，奥古斯丁限制了人类理智的范围，以致于在理智方面，人将一无所获，那么，当奥古斯丁宣称，人若没有上帝所赐的精神之光，就不可能认识真理时，他就会认为，奥古斯丁对思想的局限性所作的详细分析便显得有点无的放矢。然而这恰恰是奥古斯丁

形而上学的关键所在。奥古斯丁也许知道，他要免受本体论主义嫌疑的理由还不够充分，他可能很少想到为此进行辩护。当他认为，人们是在上帝中认识，或看见他的隐秘之光时，这并没有因此而使得那些形而上学思想家、那些寻找者能够根据一种神秘直观使上帝成为思想之完满的光，将上帝看作他自己当然的第一对象，以致于不需要再在万物中认识上帝，而是在上帝中认识万物。这种偏离大约在12世纪末就在阿拉伯的新柏拉图主义者尤其是阿威森那的影响下得到了证实。这种偏离由于圣·波文图拉那和托马斯的努力而受阻，可是在17世纪伴随着机会主义者马勒伯朗士的出现（受笛卡尔主义的影响）又加剧了，而且，在19世纪，迫于德国唯心主义哲学的压力而达到了顶峰。在这种情况下，人们有理由说，这个有点古怪的奥古斯丁其实是真正不同寻常的思想家，谈论“圣·奥古斯丁的放逐”不再令人感到惊讶了。

总而言之，奥古斯丁竭力为基督教信仰进行哲学的辩护，不仅使他与希腊哲学决裂，而且使他与一般的基督教神学有别，从而奠定了他在中世纪哲学中的“导师”地位。可是，奥古斯丁的思想从一开始就受到人们的误解，真正的奥古斯丁主义者很少，倒是出现了像笛卡尔唯心主义和本体论主义这两个误读了奥古斯丁思想的变种——假奥古斯丁主义者。正是从这种现象中，我们可以发现奥古斯丁的思想的确是博大精深的，他是一个超越时代的思想家，如果可以把托马斯比作中世纪的黑格尔，那么奥古斯丁可以看作是中世纪的康德。正如W·蒙哥马利所说：他是“第一个现代人”。

第三节 奥古斯丁主义的意义

从前面的分析中可以看出，奥古斯丁的思想已经历和正在经历着后人的种种解释与改造，有的人忠实于他，更多的人则背离了奥古斯丁主义的本来面目，致使种种奥古斯丁主义者的奥古斯丁主义与奥古斯丁本人的奥古斯丁主义相混淆。本节则试图澄清这种混淆，以便恢复奥古斯丁思想的内在精神及本来面目。

一、奥古斯丁与笛卡尔的本质区别

如果我们断定，原原本本地再现奥古斯丁是可能的，那么，首先必须把笛卡尔的方法与奥古斯丁的体系加以严格的区分，因为现代的奥古斯丁主义者之所以会背离真正的奥古斯丁，其首要的错误就是常常将笛卡尔的“我思故我在”这一方法与奥古斯丁的形而上学相提并论。

我们首先必须明白：两种学说之间并无本质关联，凡是有关联的地方，在某种程度上是片面的：不是从奥古斯丁到笛卡尔，而是从笛卡尔到奥古斯丁。人们往往出于主观的理解，试图用回溯的方式，从笛卡尔的思想中“寻找”奥古斯丁的“影响”，并进而推断出二者之间有某种内在关联性。比如，当人们一看到笛卡尔的命题“Cogito, ergo sum”时，就会联想到奥古斯丁的“Si fallor, ergo sum”。这种联想会认为，奥古斯丁为笛卡尔提出“我思”这一数学主义的第一原理作了准备。其实，这种“联想”和类推是灾难性的，往往导致：既不能真正理解奥古斯丁，又会削弱笛卡尔的思想

个性。

笛卡尔的“我思”在他的形而上学沉思中处于基础和前提的地位。由于他将数学泛化，所以他受制于：只为思想附加一些预先存在于清楚明白的思想概念中的东西，却将并没有存在的东西从思想中排除出去。“我思”作为一种怀疑，本来是用于排除异己的东西，可恰恰在确定类己的东西。因此，用于排除的“我思”与用于确定的“我思”是等值的。笛卡尔的用意在于：“我思”只给人提供了实际上在一个概念中才能被认识的东西，因为凡是“我思”概念中尚未包含的东西，他都否认。当他说到：“我怀疑（思想），所以我存在”时，实际在肯定“从不认识到不存在的推论是必然的（*A non nosse ad non esse valet consequentia*）”，认识是存在的前提。

相反地，奥古斯丁完全不同于笛卡尔。概而言之，奥古斯丁的所有学说都是富有成果和生机勃勃的，而笛卡尔主义的学说是呆板、无生命力的概念论和形式主义。首先，奥古斯丁的奥古斯丁主义从根本上看，不是一个出于思想的目的而构造出来的方法，而是对具体的思想内容的探究。在奥古斯丁看来，就人自身而言，他只能通过他的思想来认识自己，这是新柏拉图主义的遗产。而且在这一点上，他有点像笛卡尔。然而，这种相象是表面化的，因为他从一开始就不相信，人的内在经验会分解为一些有限的部分。他探究的人是完整的，即使当他试图像柏拉图主义者那样，对人给出一个抽象的理念式的定义时，他也是按照他观察中所得经验内容来形成自己关于人的观念，比如“人是一个受理智灵魂主宰的肉体”，他是在灵魂与肉体的统一中观察人、研究人的。

根据经验内容形成人的观念，这是奥古斯丁思想的突出特征。笛卡尔主义则完全相反，他的目标便是将任何经验的成分从思想中排除出去。奥古斯丁的形而上学是建立在一种心理学经验主义之上的，因而是一种“内在经验的形而上学”。笛卡尔在拯救形而上学的同时，恰恰扼杀了人的内在经验，使形而上学和人的具体生活无涉。奥古斯丁的思想之所以具有鲜活的生命力和无限发展的可能性，正根植于这种“内在经验”，这也是其学说在后来能够有广泛影响的原因，因为内在经验是种种解释的源泉。关于这一点，S·吉尔松指出：“这种内在经验为人们的进一步研究提供了无限的可能性。”^①

奥古斯丁在开始建构他的信仰主义人学的时候，尽管他也进行怀疑（fallor），但不是在方法上的怀疑，相反，他关注的不是方法本身，而是怀疑这一状态、不确定性本身，他几乎是怀疑找到真理的可能性（这正是他自己生活经验的一部分）。对笛卡尔来说，怀疑只是抽象思想过程的第一步，对奥古斯丁而言，则是一种非常具体、充满痛苦的经验，甚至是他所患的一种疾病，因此，“Si fallor, ergo sum”是对疾病的描述，即“我错误，所以我存在”。这一命题在他的著作中出现之际，正是他面临怀疑论之不确定性这一危险之时。然而，这一命题更多地具有“解构”的特征。从建构新的思想形态（信仰主义）这一视角看，这一命题在他的学说中并不具有特别重要的意义，因为，预防怀疑的良方不是“我思”，而是信仰行动。谁信仰上帝，谁就拥有了比“我

^① S·吉尔松：《奥古斯丁引论》，第429页。

思”更丰富、更富有成果的真理。“我信仰，所以我知道”，因此比起笛卡尔的第一原理“我思故我在”更有价值。

出于同样的理由，我们可以说奥古斯丁关于“我思”的经验主义与笛卡尔的数学主义完全不同。笛卡尔确信他在直接的“我思”中发现了思想的本质定义；相反，奥古斯丁在“我思”中找到的却是完整的人的定义：人就是他的肉体、灵魂和恩典。明白这一点，有特别重要的意义。

三百余年的唯心主义史已经使人们在内心深处与笛卡尔的方法结下了不解之缘，以致于在凡是找不到它的地方都会感到空虚。事实上，这可能恰恰在走向充实。奥古斯丁的思想可以促进这一进程。因为他的思想隶属于一个正在进行思想的人。一个人同时是不同物体中的一个物体，正如是不同灵魂中的一个灵魂一样。研究人的思想因此也意味着要研究存在于思想中的事物，而这恰恰是笛卡尔不屑一顾的。奥古斯丁在思想中发现了现实事物的不同阶段：无机物只是存在着；植物存在且活着；动物活着且感受着；而人活着、感受着且思想着。由此可见，思想虽然是一种更高秩序上的生活，可它也将其它事物的活动包容于自身中，并不像在笛卡尔那里一样，是作为异于思想活动的东西，而是作为较低级的思想使之在自身中现实化的可能性活动而纳入自身的。之所以如此，乃是因为思想恰恰是作为直接处于最高阶段的东西而自我认识的。当奥古斯丁言及“我存在 (sum)”时，也就肯定了人的存在，但不单纯是只为了达到其另一半而作无望之斗争的人的一半存在。人的存在是完整的，思想虽是最高的阶段却不是人活动的全部。这就是奥古斯丁与笛卡尔区别的关键所在。

二、奥古斯丁与托马斯的区别

现代奥古斯丁主义之所以偏离了真正的奥古斯丁主义，乃因为在现代奥古斯丁主义那里存在着一种不连贯的矛盾的唯一心主义。这个问题涉及奥古斯丁与托马斯之间的关系。在现代奥古斯丁主义者那里，奥古斯丁的哲学事实上一点也不逊于托马斯哲学。人们也许用休谟的批评眼光看待圣·托马斯。同样，也可能用笛卡尔的眼光看待奥古斯丁。如果真的是这样，人们就会以为奥古斯丁与托马斯在哲学史上具有同等重要的价值，将两个人联系起来思考时，不可避免地会使用“唯实论”这一术语，可是，“唯实论”这个术语不符合奥古斯丁主义的本质。如果人们以抽象概念代替现实，以一种数学的分析代替对具体经验的探究（这正是一些现代奥古斯丁主义者用笛卡尔眼光看待奥古斯丁时贯常的作法），那么，难免就会把“唯实论”强加于奥古斯丁。当一个人从自己的立场出发而偏爱这一方法时，他肯定不再是奥古斯丁主义者了。

如果人们能够明白这一点，那他就不会幻想奥古斯丁曾受到本体论主义的迷惑。马勒伯朗士、Gerdil、Gioberti 等人试图通过对奥古斯丁有关光照的文本进行纯粹机敏的诠释而为自己辩护。而托马斯主义的诠释者们则试图以同样的方法反其道而行之，就像 Zigliara 一样。的确，这种阐释方法可能有其效力，但这种分析只能证明：奥古斯丁主义的字面意义所包含的本体论主义其实是不成立的。在此，每一个本体论主义似乎都隐含着对奥古斯丁主义的一层主观主义的解释。

假定奥古斯丁的方法就是前面已经描述过的那种，那么，它又是以什么为出发点的呢？是事实吗？好像不是！事实只能属于内在经验，也可能是思想，但不能把它看作像笛卡尔那样的演绎原理，而应看作归纳的基础。关于上帝存在的证明问题对这种学说并不重要，上帝存在的证明问题只有通过现实的和已存在的内容而存在，人们正是通过已知的东西而达到现实的。因而这种已存在的东西只是通过它的内容，而非本性与一切别的东西区别开来。这些内容就是：存在、活着、感受和理解。真理也是一个单纯的事件，与其它一切事件一样，真理是通过观察而得到的，与别的经验观察一样，真理要求形而上学发现其存在的充足理由。如果发现只有上帝自己才是真理存在的充足理由，那么，上帝的存在就已经得到了证明。在这一点上，没有任何事能逃脱严格的思想秩序，神秘直观也不例外。神秘主义的秩序准是人们所期盼、所乐意的，可是仍然不能达到目的。是的，借助思想无论如何是达不到目的的！因此奥古斯丁反复强调，上帝存在的证明只有认识是不够的，在认识的秩序之上还必须附加上爱的秩序。

所以，对奥古斯丁的每一个本体论主义的解释其实或多或少地忽视了一种原则上的经验主义。这种解释自认为有理由将唯心主义带进经验主义中，不过奥古斯丁的“第一认识 (Primum cognitum)”不是上帝，而是宇宙中的人，而且在这种宇宙人看来，第一认识也是真判断的经验。然而，人必须超越这一点，第一认识同样不是“第一现实 (Primum reale)”。这种第一认识由一种超验的东西来说明并建立起来，这个超验的东西把它的符号留给人，人只能在一个真实

的思想中破译出其确切的含义。这也是奥古斯丁主义的观点。不过，奥古斯丁与 Gioberti 一样，并没有从一个“第一认识”出发，而是从一个“复合的认识”出发，通过对它的分析，从而发现一个现实的秩序。需要指出并注意的是：这种秩序绝非演绎的秩序，而是创造性的，是生产！人不是从一个原理出发，而是从一个结果出发的，人本身就是一个结果。神圣的光照论不是显现第一因的学说，而是关于由一个结果（真理）推及第一因（上帝）的归纳学说。

为了再现奥古斯丁经验主义的真实特征，还必须作进一步的探究，缺少了恩典的奥古斯丁主义肯定是一个形而上学的怪胎。这恰恰是宗教精神上蒙受的损失。这种怪胎的诞生，要归咎于笛卡尔。当然这并不意味着笛卡尔曾否认恩典，不是！在笛卡尔看来，既然恩典并不涉及他的数学方法，他就不得不把它放逐到一个非哲学的秩序中去。换句话说，笛卡尔通过他的数学方法把哲学与神学加以分离。相反地，在奥古斯丁的经验中，在他的存在概念中，“第一现实”包含着一个超自然的秩序。他不会忘记，他试图达到真理及幸福的第一个尝试就终结于这样一个使命：理性听从于信仰，意志听从于恩典，他通过那种内在的自明性而经验到：人的理智之光没有能力认识真理，意志没有能力完成善事，真与善都是上帝恩赐给人的礼物。

奥古斯丁没有回避恩典的存在。正如后来的 Maine de Biran 一样，当然后者只是在临终前才发现恩典那确凿无疑的证据，一旦发现恩典的存在，他就拥有并献身于他。奥古斯丁比他幸运，他很早就发现恩典的存在并献身于它，他通过超自然的秩序获得了进入真理的许可。这种秩序对他而

言，是哲学研究的一个主要部分。他认为，恩典使知识成为智慧，正如它使道德上的努力成为德行一样。因而，他在基督教中所看到的不是哲学的一种附带性的完成，相反地，他在哲学中只看到了基督教本身的一个方面，因为基督教就是“道路、真理和生活”。从这个角度看，奥古斯丁主义完全不同于或远甚于某一个体的基督教哲学，它是基督教哲学精神状态的一面镜子，是榜样和导师。与奥古斯丁主义相比，人只能找到反基督教的或与基督教有关的哲学。但是，这种哲学若是基督教的，那它肯定就是奥古斯丁主义的；否则，它不可能是基督教的，因此，奥古斯丁形而上学的本性被冠之以“恩典的神秘主义”。因为对基督徒而言，本性仅存在于恩典中，恩典使基督徒不安，恩典是本性的一个隐秘的原因。

三、奥古斯丁主义的纯洁性及其恢复

如果奥古斯丁哲学的纯洁性偶尔被再现的话，那它大概也能产生一种全新的富有成果的生活。只是那些喜欢促进奥古斯丁哲学重建的人也不能伪造其纯洁。托马斯这位基督教界的核心人物可能想过偏离奥古斯丁，但从未真正背离过。

将奥古斯丁与托马斯联系起来是必要的！如果纯客观地对基督教生活史加以考虑，就会在托马斯的当下胜利中发现一个纯历史的状况或意识形态的政治性影响。如果有人认为，一个统一的宗教也只能通过一个统一的“教职”来表白自身，而且要寻找一种形而上学作为天主教哲学的一个榜样和准绳，那么，他除了托马斯以外，还能选谁？正是他，不是别人，甚至也不是奥古斯丁！托马斯著作的完整性和更完

善的贯彻支撑着托马斯反对那种还在继续着的对奥古斯丁主义的背离。托马斯主义以其著作的完整性、体系化而封闭起来了，对它的进一步研究的可能性已被事先终结了。而奥古斯丁主义仍在发展并将永远发展下去。天主教会选择托马斯为其“教师”，这是合乎逻辑的、必然的，因为他更正统！可是，人们违背事实正如违背教会精神一样，乐意将这种选择看成是对奥古斯丁的排斥。果真如此吗？不是，这两种学说之间并不矛盾，而是相互补充的，它们的对立只是宗教现实的无穷财富，合乎理智地预见宗教现实是两种学说的共同任务。只有上帝本身才是必然的！

与奥古斯丁一样，托马斯的哲学作品也是一个圣者的作品。在他那里，完成一部著作比奥古斯丁要花费更长的时间。不过，人们要深思一下，就会惊奇地发现，圣保罗的话“在上帝那里是不可见的东西，在受造物这里则是可理解的”（*Invisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*），对托马斯来说，就是他的哲学纲领。只要人们发现，他是如何根据受造物探究本性（自然）的，人们就不会忘记，他究竟寻找的是什么。当然，人们也可以出于同样原因，说他仅仅寻找上帝本身，正如他在本性中寻找上帝一样。托马斯看待人是在其本性中看待他，正如他发现本性一样。而且他首先要问：是否存在着一个与我们同样的世界，它是否具有同样充分的理由，并且他是在何处发现自身的。所以，托马斯的全部神学从本质上看，是宇宙论的。有时，人们试图寻找一把打开圣托马斯体系的钥匙。如果有人认为，经过仔细研究之后已经在“至上神学”中找到了这一钥匙，那么，它（至上神学）提供给我们的完全是概念。然

而，托马斯哲学讨论的不是概念，而是事物。只有哲学教授们讲的才是概念。在托马斯那里，基本的（首要）对象是第一经验，是自然变化的事物，他要认识它们的本性、条件和原因。作为哲学家，托马斯确信，在自然界存在着虽然不是惟一的却也是人最明白的现实。因此，他把这种现实当做最好的出发点，也是最近最易达到的点。圣托马斯完全明白，关于上帝的一个同样是被建立起来的形而上学能告诉我们什么。我们从最粗糙的感性事物出发，是为了能够达到最纯洁的精神性的东西。既然我们在这种情形下只是达到一个“怎么样”（*quia est*）这一简单的存在，而那个“是什么”（*quid est*）被忽略，那么我们至少意识到了这个“*quia est*”。如果有人问：托马斯为什么选择这种思考方式，那么，这种提问本身就显得有些幼稚。因为一个哲学家往往会不加选择地思考、接受对他而言是真实的东西。人们至多只能探究，当时他的精神状况如何。

奥古斯丁主义到此已失去了它的纯洁性，他的学说成了一幅混乱的表象画。这终究不是解释，而更多地是偶然的原因所致，于事实无甚改变。按照托马斯的观点，如果奥古斯丁的哲学是更优秀的，那么，托马斯应当能够恢复其本来面目。托马斯之所以偏爱它，乃因为他在这一新的思路中发现了建立一种体系的可能性。

同样真实的是，仅仅因为他选择了在他看来是正确的道路，同时也就将别的道路排除在外。圣托马斯不是一个折衷主义者，并没有打算要将不同哲学中的残余加以拼凑，并赋予它一个体系的表象。他是一个现实化的哲学家，在问题的解释方面，他与奥古斯丁是一致的。同样，在解决问题的方

式上也恰好一致。但是，如果说对这种表达形式进行技术上的辩护通过奥古斯丁尚不能使他满意，那么，他并不认为，追随奥古斯丁就是合理的，每一个选择都是一种限制。托马斯承诺要为他的神学（Theodizee）奠定宇宙论的基础，因而他不可能再把神学基础指向心理学；研究两个如此不同的领域并非是一般的困难，也不是才能所致。相反地，这是两种道路的内在本性使然，这是托马斯和奥古斯丁所遵循的道路。他们之间可能会在结果中相遇，可是他们的道路决不会沿着同一轨道运行，尽管有时也会相接。在内在经验这一神秘领域，奥古斯丁是独一无二的。

人们首先必须明白：基督教哲学的纲领对于托马斯和奥古斯丁是一样的，在托马斯和奥古斯丁那里，人很少为了从上帝推导出受造物而可以从上帝出发。说得准确些，奥古斯丁必须从受造物回到上帝，他选择了通往上帝之路，而且就人而言，他选择了思想，就思想而言，他选择了真理，其它道路虽然是可能的且显示出其优势，对此人们也是信服的，但是，我们不能就此承认：奥古斯丁的道路是行不通的，继而说它是危险的。

只要我们回想一下奥古斯丁那非同寻常的哲学生命力，这一点就不难理解。有根据表明，圣·安瑟尔谟就偏离了这一道路，他放弃了本体论的上帝理念的根源这一真正的基础，所以他将“证明”的重心从经验移向单纯的概念必然性。因此，他关于上帝的证明是呆板的机械推论，是不怎么令人信服的。人们感觉到，被他忽略的东西比他特别予以强调的东西更有价值，安瑟尔谟是在“论真理”中触及到那神秘的入口——上帝即在它的背后。同样地，安瑟尔谟出于对

人心灵的坚强信念，提出了一个颇为出色的论证，即：存在一个神迹，通过这一神迹，受造物可能认识造物主：“我们是被你特有的光战胜的。”紧随安瑟尔谟的有笛卡尔、马勒伯朗士、莱布尼兹和黑格尔。每一个人都在以特有的方式证明着上述感觉的存在和继续。与此同时，哲学思想也一再成功地扩张着它的对象范围。哲学思想摸索着前进，可能会迷失方向，但是，一旦必要时，它会重新回到它的起点，继续前进。

在我们看来，这差不多就是奥古斯丁主义的现代任务及其前景所在。托马斯主义也对此成功寄予了强烈的关注。这不难表明：这一切因为托马斯主义而可能提高了奥古斯丁主义的声誉，使之变得更犀利、深刻、丰富、更具有个性。可是，只有托马斯本人亲历到：没有圣·奥古斯丁的托马斯是无法想像的，托马斯从他的伟大先驱者那里继承下来的是什么，也只有托马斯本人才清楚。当然，托马斯不是凭借外在的折衷主义，而是借助于有效的精神吸收和适应来继承奥古斯丁并使之发扬光大的。奥古斯丁主义者也必须学会使用托马斯这种风格和方法，如果他们想恢复被现代唯心主义所破坏了的东方的话。只要他们将奥古斯丁主义再次建立在它的自然灵魂的基础上，他们就能达到目的，只有在这一基础上，奥古斯丁主义才能得到重建，它的纯洁性才能得以恢复。一旦成功，奥古斯丁主义的前景将是不可限量的，它会把现代思想带回合法拥有真理的时代。现代思想自身只是模糊地意识到这一点，但它无法把握，因为它将真理与谬误混为一谈。基督教通过奥古斯丁主义可以再次显示出它的纯洁、自由、创造性的力量。基督教界的统一在此并非一个幻

想，它不必创造，因为它已存在。自六个世纪以来，托马斯主义已加入了老奥古斯丁主义的行列。六个世纪或十五个世纪，在教会生活中算不上很长，在此间，它们二者都能长时间地相互碰撞，但肯定会剩下一个，要么是奥古斯丁主义，要么是托马斯主义，不过，它们必然会相互接近，因为它们有着共同的源泉——同一座圣山，各各他山。

结束语

前面各章是对奥古斯丁人类学思想的形成、基本内容和主要观点的分析和论述。下面再作一总结性评价。

我们还是围绕“否定人类学”这一题目本身展开，以便界定这一概念的使用范围。奥古斯丁虽然从未使用过“人类学”这一术语，但他对人类生存处境与命运的关切和思考足以使他享用这一名称。问题在于：他的人类学思想究竟有什么特质？该如何评价和定位？众所周知，神学中有“否定神学”，即对神是什么不可言说；哲学中有“否定形而上学”，即存在问题不可言说。但这里的“否定人类学”不能与此相类比，奥古斯丁从未有类似的“人不可说”之言论。本文以“否定人类学”命名，旨在强调奥古斯丁人类学的独特性，这表现在几个方面：

首先，奥古斯丁的人类学不同于希腊人学思想，因为希腊的“人”是理智人，以理智为本，坚持的是 Logos 中心论。奥古斯丁

虽然坚持了希腊哲学中对精神价值的重视这一传统，但他坚持的不是理智主义路线，而以人的内在经验为出发点，倡导了信仰为本的基督教观念。他从个人存在的内在经验出发，深切考察了人的内心世界，并由此考察人的生存处境。正是出于这一动机，他才把上帝及其活动纳入了对人类生存命运的思考。因此，他的神本学是为他的人类学服务的。理解这一点有助于我们确立奥古斯丁人类学这一观念。可以说，奥古斯丁继承了晚期希腊哲学关注人的现实生活这一思想传统，试图对人类生存处境及命运作出自己的思考。这种思考不啻是对希腊人学精神的继承，也是改造。

其次，奥古斯丁的否定人类学之所以为“否定的”，在于他的理论思维与希腊哲学思维有了质的差异。他吸取了新柏拉图主义者普罗提诺的等级存在论，把苏格拉底的“认识你自己”这一知识论命题改造为“按自己的地位生活”这一存在论命题，他不再关心人是什么的问题，反对这种本质主义思维方式，他所追问的是“我是谁”、“我能怎样”、“应该怎样”这类存在论问题。内在经验的确定性问题不是希腊哲学的主流，因为这属于现象界，而对奥古斯丁来说，这是至关重要的，它不仅涉及人的生存与幸福，也牵涉到上帝与信仰。正是在这个意义上，文德尔班称奥古斯丁的思维方式为“内在经验的形而上学”^①。正是对这种内在经验的直接确定性的追求促使他与新柏拉图主义分野，走向了信仰主义道路。同时，也是由此出发，他才提出了“我怀疑，故我在”的著名论题，对近代哲学家笛卡尔提出“我思故我在”这一

^① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，第370页。

命题产生了跨时代的影响。如第三章中分析的那样，奥古斯丁认为，人的存在与人的犯错（罪）紧密相关，“怀疑”（fallor）旨在揭示人的内心世界的“缺乏”这一“病态”。他的“内在经验”告诉他，理智主义不能解决这一“缺乏”问题，正是这种确信，才使他从理解走向信仰、从自我中心论走向上帝本位主义。

第三，奥古斯丁把意志概念置于理性之上。他曾有一个灵魂的三一式结构，即记忆（Memoria）、理智（Intellectus）、意志（Voluntas）。在他看来，存在（esse）、知（nosse）、欲（velle）包括一切现实；而神的全能、全知、全善囊括整个宇宙。意志在他的世界观中居主导地位，这与希腊哲学中贬低意志、抬高理智的传统迥然有别。在他看来，人之所以能够深刻反省自己的人格，进行忏悔，根本原因在于人有坚强意志。正如文德尔班所分析的那样，“灵魂的一切状态、一切运动都是意志的表现形式”^①。尽管文德尔班的分析有强化奥古斯丁对意志作用的肯定这一倾向，似乎表明他与邓·司各脱、笛卡尔的意志优先说相一致，继而突出人的意志与上帝恩典的矛盾。事实上，奥古斯丁凡是在不涉及人和上帝关系而论人及其自我认识之时，的确赋予意志高于理智的主导地位。究其实质，人的信仰与意志力量不可分，人正是由于意志才恪守了做人的规范。的确，意志概念是奥古斯丁的核心概念之一。由于意志与欲望同一，所以，以意志克制欲望要比以理智压制欲望更有效。应当说，这是奥古斯丁“内在经验的形而上学”的引申。

^① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，第377页。

第四，奥古斯丁虽然强调人的内在经验，强调意志对知识的优先性，但这不等于说他坚持了自由意志说。因为，当他论及人类的得救问题时，他相信，个人心灵的绝对确定性并不能保证社会的公正和人类的得救，历史的普遍原则不可能由这种内在经验中抽象出来，只能依靠“教会”这一般概念来维系。所以，人类的得救绝非人的意志堪任，意志只能居信仰之后，人相信上帝凭其恩典救赎人类，才可以蓄积坚信得救的意志力量。教会的职能在于表现上帝恩典的救世之功。在救赎问题上，奥古斯丁的人类学不仅与希腊人学有本质区别，是独特的，而且由于他坚持了上帝外来的救赎这一他力主义践线，否定人类自救，从而体现出他的人类学的确具有否定的意义。他的神本学立场决定了他对人的力量持消极悲观态度。

第五，基于这一根本立场，他反对人的意志对其固有生存秩序的“僭越”。在他看来，人对上帝的反叛并不能获得真正的自由。人的生存是上帝给予的，只能按自己的地位生活，即服从上帝。否则，便是生存的丧失。他对原罪的深刻分析旨在彰显人的意志与上帝的意志之间的绝对界限。上帝意志是全能的，它既可以预知人犯罪，也可以惩罚人犯罪，人的生存完全被控制在这一全能意志之下。正是这一观点，决定了他与现代存在主义的异同。如前所述，他对人的生存处境给予深刻的剖析，指出人由于背叛了上帝而陷于死亡与痛苦的境地，恐惧、悲痛、匮乏、甚至离开上帝之后的孤独这一现实处境。他的这种论调与现代存在主义有某种内在关联性，英国学者 W·蒙哥马利曾引用西方人常说的一句话

“奥古斯丁是第一位现代人”^①，可以说明他与现代存在主义的这种联系，这说明奥古斯丁的内在经验原则一直到西方近现代以后才受到应有重视。然而，奥古斯丁对自由的否定，不仅与他对意志的强调有矛盾之处，而且与存在主义的自由观大相径庭。在萨特那里，存在即虚无，但人的自由选择却是绝对的，不选择也是一种选择，加缪也以反叛者自居，但奥古斯丁与此无关，他反对人的这种反叛性自由，主张“存在即服从”，或应当服从，不服从只能意味着死亡。不过，他在强调人的现实生存的这种必然性的同时，仍然强调了意志的作用。他认为，承受死亡与痛苦是人的意志的惟一选择，反对逃避，因为人无法逃避上帝的惩罚。无疑，奥古斯丁的这种观点与近代以来的西方人本主义，特别是文艺复兴、18世纪启蒙运动、19世纪人道主义是相对立的。例如，奥古斯丁强调上帝法则的普遍必然性，主张人应服从这一法则，而德国启蒙运动的追随者，批判哲学家康德强调人为自己立法，提出人是目的的主张、重视“自律”。这其间的区别已经不仅是思想观点上的，也是不同时代之间的差别，当然也有哲学形态的差异。奥古斯丁是基督教哲学的代表，康德则是理性批判的代言人，前者强调“赞同性地思考”，借以限定思想的范围，后者强调的“我思”是批判理性、限定信仰的范围。

至于奥古斯丁在哲学史上的地位和作用，人们往往以他与近代哲学的关系来说明，最有代表性的是从奥古斯丁的 *Si fallor, ergo sum* 到笛卡尔的 *Cogito, ergo sum* 的发展。人们

^① W·蒙哥马利：《奥古斯丁》，中国社会科学出版社1992年版，第1页。

不难发现二者的内在联系，即都试图通过怀疑寻求确定性。二者的区别似乎更重要。奥古斯丁以此命题论证自我经验的确定性，但最终目标是论证上帝的存在，并以上帝的存在来反证人的存在秩序，人的生存规范。笛卡尔从怀疑出发，论证自我意识，主体的存在（形成）。另外，由于奥古斯丁旨在揭示人的存在样式，描述人的不幸处境，说明人的理智的有限性，反对怀疑论的结论，从而强调信仰的重要性，而笛卡尔借此强调自我意识、理性的优先性和主体性的力量；而且，从思维方式上看，奥古斯丁坚持归纳和类比，而笛卡尔则坚持演绎法。同样可以看出，二人的观点反映了信仰主义和理性主义的差异，由于奥古斯丁的信仰主义与人的内在经验相关，所以从哲学认识方式上看也是经验主义与理智主义的差异，尽管这种经验主义具有神秘主义性质，与近代经验论不可同日而语。不过，鉴于笛卡尔的自我意识也属于人的主观内化活动，人们又往往很容易把奥古斯丁与笛卡尔、帕斯卡尔、马勒伯朗士、莱布尼兹的名字排在一起，共同构成了从古代到近代的一条思想发展线索。我们认为，奥古斯丁的人类学与现代人的理解更易于沟通，因为现代人（当代人）已经历过近代理性主义文明的洗礼，一方面容易从中吸取其精华，剔除其糟粕，做到辩证的认识，另一方面，人们的确已感受到人的现实生活中存在着一些理性主义无法解决的问题，种种非理性主义思潮的兴起从思想形态上看，与基督教神秘主义很容易联结。还有一个更深层的原因在于：当代以哈贝马斯、德里达、福柯为代表的后现代主义空前活跃与广泛传播，说明近代以来的“人类中心论”已暴露出种种弊端。从这个角度看，奥古斯丁的这种否定人类学又具有消

解人类中心主义及其弊端的积极作用，尽管这种消解以牺牲“人本”为代价。同样，他的人类学之所以为否定的，关键在于他否定人本、肯定神本。关于这一点，我们可以从马克思主义经典作家对基督教的批判中清楚地看到。恩格斯在论述宗教的本质时指出，“一切宗教都只不过是支配着日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^① 奥古斯丁在早期著作中，的确看到了人的内在经验和意志在自我理解、自我反省中的重要作用，如果就此发展，他本有可能得出：人从罪恶状态下走出，弃恶从善是由于人的自我认识和意志由弱变强，坚强意志战胜欲望（邪恶的）的结果这一哲学思维的结论，但他固守其神本学立场，把人的得救归功于上帝的恩典这一“超人间的力量”。可以说，恩格斯的论断是正确的，奥古斯丁基于原罪说，认为人在背叛上帝时已丧失了行善的自由能力，处于不能不犯罪的境地，人只能承受死亡与痛苦的惩罚，没有自救的能力。马克思在论及宗教的社会功能时曾说：“宗教已使印度人成为自我折磨的能手。”^② 奥古斯丁所倡导的正是这种悲观态度，否定人度现世生活的意义，主张禁欲主义。马克思的分析无疑也是切中要害的。奥古斯丁和一切神学家一样把人的幸福建立在遥远、永恒的天国和来世，人在现世永远不能达到永恒的幸福，人所能做也应当做的，仅仅是对上帝的信、望、爱，以及施舍、忏悔和祈祷，全心全意地献身于教会的圣事，为上帝而工作。对此马克思

① 《马恩选集》第2卷，人民出版社1972年版，第354页。

② 《马恩全集》第12卷，人民出版社1972年版，第311页。

说：“人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。”^① 另外，奥古斯丁虽然以关注人类的生存及命运为己任，但他的观点和结论的确是消极的。“道成肉身”及基督之死在奥古斯丁那里是救赎的关键，基督作为神人既体现着神的慈悲，也体现着人的最高智慧。他曾把耶稣基督看成是一个才华出众，具有无比智慧的卓越的人，他本来以解决罗马社会中的人类现实困境为出发点，可是他所理解的人性的最高境界又是现实中的人无法达到的，人永远无法成为“神”，神却可以“成为人”。奥古斯丁的宗教人类学研究的人仍是抽象的，与现实无关，正如恩格斯所说，一神教“所反映的人不是现实的人，而同样在许多现实人的精华，是抽象的人”^②。我们认为，马克思和恩格斯从历史唯物主义出发对宗教的批判是实事求是的，奥古斯丁的基督教立场决定他的人类学的否定性，即否定人本，肯定神本，他的神本学最终使他的人类学思考失去了应有的意义。

纵观奥古斯丁的人类学，我们不难发现，它深刻地认识到希腊理智人学的局限性，并预见到建立在希腊理智主义精神之上的近现代理性主义哲学（包括现代西方哲学中的科学主义思潮）的命运，也预示了现代人类中心论（包括现代西方哲学中的人本主义思潮）的症结所在，这说明，奥古斯丁对人类生存及其命运的思考既深刻又具有超越时代的意义。然而，奥古斯丁的宗教人类学有一个致命的缺陷，即：他把

① 《马恩全集》第42卷，人民出版社1972年版，第91页。

② 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社1972年版，第27页。

解决人类自身的现实问题寄托在某种神秘的外来力量之上，他解决问题的方式是非现实的、超验的，而且是荒谬的。因此，他的宗教人类学是一种否定人类学，只具有解构的价值，缺少建构的意义，也正是在这个意义上，我们虽然也在呼唤神圣，但呼唤神圣绝不等于信仰基督。

附录一 奥古斯丁年表

354年11月13日，奥古斯丁生于北非塔迦斯特城（即今阿尔及利亚的苏克赫腊斯，Sovk Ahras）的一个中产家庭，父亲帕特里西乌是个异教徒，母亲摩尼卡信奉基督教；自幼受母亲的熏陶，但未正式受洗。

365年以前，在本城小学接受启蒙教育，他自述自小憎恨希腊文，但酷爱拉丁文。

369年以前，在家乡附近马都拉城（即今阿尔及利亚的末达乌路赫，Mdaourouch）攻读文法和雄辩术。

370年，辍学赋闲在家，家中为其准备留学迦太基所需费用。

370—373年，在迦太基求学，攻雄辩术。19岁这年，学术兴趣有一大转变：由修辞学转向哲学；西塞罗《荷尔顿西乌斯》一文对其思想影响最深；初涉《圣经》，尚不能由其质朴文字看出深义，信奉摩尼教教义，尤为其二元论及恶起

- 源说所动，成为一个慕道听讲者。自述这期间自己陷溺于种种恶业之中。对占星术产生过兴趣；与一女子同居，生有一私生子，在与她保持多年准婚姻关系后，于 386 年为了自己一门有利的婚姻而与她分手。
- 374—383 年，先在塔迦斯特（374—376 年），后在迦太基教授雄辩术。29 岁时，与摩尼教主教福斯图斯面谈，结果对摩尼教的兴趣完全破灭。
- 383 年，不满迦太基学生的骄横放肆，前往罗马教书，在罗马患病几乎丧生。
- 384 年，前往米兰接受雄辩术教职，受该城主教安布洛司的影响，正式脱离摩尼教，醉心于新柏拉图派的著作。
- 386 年，在米兰花园经受激烈的精神危机，决定信奉基督教，辞去教职，与母亲和一些学生前往加西齐亚根隐居读书，研讨哲学，以谈话录形式写成其最早一批著作：《驳学园派》、《论幸福生活》、《论秩序》等。
- 387—388 年，回到米兰，领受安布洛司的洗礼。启程回乡，至台伯河口，母亲病逝，留在罗马数月。《独语录》、《论灵魂的量》、《论灵魂不死》等写于 387 年。
- 388—390 年，回到塔迦斯特，变卖家产，与一批志同道合的朋友过一种真正修道院的隐居生活，奉献于宗教沉思和研究，致力于将新柏拉图主义与《新约》加以融合，有《论真宗教》、《论教师》、《论意志自由》等著作。
- 391 年，造访希波城（即今阿尔及利亚港城安纳巴，Annaba），出任神甫辅佐主教，著《论信仰的价值》、《论两种灵魂》等。
- 395 年，希波城主教瓦勒瑞乌斯（Valerius）病逝，奥古斯

- 丁受任为主教直到 430 年去世。开始其在教会中的一系列活动，与教内各宗派展开激烈论战，被公认为是当时基督教学术界的中心人物。
- 411 年以前，全力投入与多纳图分立派的论战，问题涉及教会施行圣事的有效性根据。411 年在迦太基主教会议上，奥古斯丁的观点取得正统地位，多纳图派遭迫害。他先主张和平论战，后赞同动用暴力手段，并为强迫改宗进行辩护。主要论战著作有《论洗礼，驳多纳图派》(400)、《论教会的统一》(405)。
- 411—418 年，在救赎、恩典和自由意志等问题上与贝拉基派展开论战。提出恩典乃无功受赏，选民乃绝对预定，人无择善自由等观点。
- 418 年，迦太基主教会议谴责贝拉基自由意志说，确立奥古斯丁学说的正统地位。|529 年，奥朗日地方宗教会议又将其观点列入教典，后经教皇卜尼法斯二世 (Boniface II, 530—532 年在位) 批准，取得了该宗教会议所无法取代的权威。| 这期间著有《论自然和恩典》(415)、《论基督的恩典与原罪》(418)、《论三位一体》(414)。
- 413—426 年，410 年西哥特人攻入意大利，洗劫罗马城，异教徒将这场灾难归诸罗马人抛弃旧神祇信奉基督教，奥古斯丁为了驳斥此说，写成《上帝之城》。
- 430 年，汪达尔人入侵北非，围住希波城，是年 8 月 28 日，奥古斯丁病逝，享年 76 岁。自中世纪早期，奥古斯丁即被尊为教会博士，8 月 28 日被定为参拜祭礼日。

附录二

主要参考文献

(仅限于直接引用和参考的文献)

一、原著 (奥古斯丁)

1. J·P·Migne, Patrologia latina, paris, 1841.

Augustini opera omnia. tt32 - 47

Confessionum (col: 661 - 868)

De libero Arbitrio (col: 1219 - 1319)

J·P·米涅编:《拉丁教父》,巴黎 1841 年拉丁文版。

《奥古斯丁全集》居第 32 - 47 卷。

《忏悔录》(第 661 - 868 页),《论自由意志》(第 1219 - 1319 页)

2. Vom Gottesstaat, Band I Buch1 - 10, Band II Buch11 - 12, übersetzt von Wilhelm Thimme, Eingeleitet und erläutert von Karl Andresen. Artemis Verlag Zürich und München, 1855. Vollständig bearbeitete Auflage 1978.

《上帝之城》上册,第 1 - 10 卷,下册,第 11 - 22

卷,

W·梯姆译, K·安德雷森作导言和注释,

Artemis 出版社, 苏黎世—慕尼黑, 1955 年第 1 版,
1978 年修订版。

3. On Free Choice of the will, Translated by Thomas Williams
Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
《论意志的自由选择》(论自由意志) 英文版, 托马斯·威廉
廉译, 哈克特出版公司, 印第安娜波利斯—坎布里奇,
1993 年。

4. Augustinus Philosophische Frühdialoge: ① Gegen die
Akademiker; ② Über das Glück; ③ Über die Ordnung.
Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Bernd Reiner
Voss. Ingeborg Schwarz – kirchenbauer und Willi Schwarz
Ekkehard Mühlberg. Artemis Verlag Zürich und
München 1972.

《奥古斯丁哲学早期对话》: ①《驳学园派》; ②《论幸
福生活》; ③《论秩序》; B·R·沃斯作导言, I·施瓦茨—
基尔辛鲍译, W·施瓦茨·埃克哈德、米能贝格注释,
Artemis 出版社, 苏黎世—慕尼黑, 1972 年。

5. Augustinus Philosophische Spätdialoge; ① Die Grösse der
Seele; ② Der Lehrer. Eingeleitet, übersetzt und erläutert
von Karl – Heinrich, Lutcke, Günter Werget. Artemis
Verlag Zürich und München. 1973。

《奥古斯丁哲学晚期对话》: ①《论灵魂的量》(拉德对照
版); ②《论教师》(拉德对照版); K·亨利希·吕特克、
G·魏尔吉特作导言、翻译和注释, Artemis 出版社, 苏

- 黎世—慕尼黑，1973年。
6. 《独语录》(Soliloquiorum)，拉英对照版。
 7. 《论自由意志》，香港基督教辅侨出版社，1962年，取自《奥古斯丁选集》第二卷。
 8. 《教义手册》(Enchiridion)，香港基督教辅侨出版社，取自《基本教理讲授集》第七篇。
 9. 《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1982年。
 10. 成官泯译：《独语录》，上海社会科学院出版社，1997年。

二、研究著作：

1. Stefan Gilson. Der Heilige Augustin, Eine Einführung in seine Lehre. Aus dem Französischen Übersetzt von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M. 1930.
S·吉尔松：《奥古斯丁引论》(原为法文)，P·菲洛陶斯·布纳尔和P·梯姆陶斯·西格翻译，1930年德文版。
2. Eckard König: Augustinus Philosophus——Christlicher Glaube und Philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins.
Wilhelm Fink Verlag München 1970.
E·昆尼希：《哲学家奥古斯丁——奥古斯丁早期著作中的基督教信仰和哲学思想》，威尔海姆·弗恩克出版社，慕尼黑，1970年。
3. Dorothea Günther. Schöpfung und Geist——Studium zum Zeitverständnis Augustins im XI Buch der Confessiones.

Amsterdam—Atlanta, GA 1993 年。

D·龚特尔：《创造与精神——奥古斯丁〈忏悔录〉第 11 卷中的时间观研究》，阿姆斯特丹——亚特兰大，GA 1993 年。

4. Wattrand Maria Neumann: Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero Arbitrio. Georg Olms Verlag 1986. Hildesheim, Zürich, New York.

W·M·纽曼：《奥古斯丁〈论自由意志〉中上帝证明的地位》，G·奥尔姆斯出版社，苏黎世——纽约，1986 年。

5. Friedrich—Wilhelmr. Herrmann: Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

H·F·威廉：《奥古斯丁及其对时间的现象学考察》，美茵河畔的法兰克福，1992 年。

6. 布洛克豪斯主编：《哲学与科学百科全书》“奥古斯丁条目”。

7. 付乐安：《奥古斯丁》，载于《西方著名哲学家评传》，山东人民出版社，1984 年。

8. 唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，台湾远流出版公司，1992 年。

9. 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994 年。

10. 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993 年。

11. 《外国哲学史研究辑刊第 7 辑——中世纪哲学研究》，上海人民出版社，1985 年。

三、其他有关著作：

1. F·宇伯威格：《哲学史概论》第1卷，柏林，1974年。
2. W·文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆，1987年。
3. 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆，1991年。
4. H·U·沃勒尔：《中世纪哲学史》，柏林，1990年。
5. K·弗拉斯：《中世纪哲学思想——从奥古斯丁到马基雅弗里》，斯图加特，1986年。
6. Ulrich Duchrow：《基督教界与世界责任》，斯图加特，1983年第2版。
7. 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989年。
8. 苗力田主编：《亚里士多德全集》第1-10卷，中国人民大学出版社，1990-1997年。
9. 卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985年。
10. 巴雷特：《非理性的人》，商务印书馆，1995年。
11. 海德格尔：《存在与时间》，三联书店，1987年。
12. 亚斯贝尔斯：《悲剧的超越》，中国工人出版社，1988年。
13. 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1987年。
14. 康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆，1960年。
15. E·云格尔：《死论》，上海三联书店，1995年。
16. 斯蒂文森：《人性七论》，商务印书馆，1994年。
17. 唐逸主编：《基督教史》，中国社会科学出版社，1993年。

18. W·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991年。
19. 河野真：《东西方恶论》，中国人民大学出版社，1992年。
20. 舍勒：《爱的秩序》，三联书店，1995年。
21. 汉斯·昆：《论基督徒》上、下，三联书店，1995年。
22. H·马克比：《犹太教审判》，山东大学出版社，1996年。
23. 布尔特曼：《被订十字架的上帝》，上海三联书店，1997年。
24. J·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆，1991年。
25. 莫伟民：《主体的命运》，上海三联书店，1996年。
26. 包利民：《生命与逻各斯》，东方出版社，1996年。
27. 利文斯顿：《现代基督教思想》上、下卷，四川人民出版社，1992年。
28. 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆，1987年。
29. 刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》上、下卷，上海三联书店，1991年。
30. 维特根斯坦：《哲学研究》，三联书店，1992年。
31. 陈康：《论希腊哲学》，商务印书馆，1995年。
32. 李秋零：《德国哲人视野中的历史》，中国人民大学出版社，1994年。
33. J·谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社，1989年。
34. 陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，三联书店，1995年。
35. 奥·符·特拉赫坦贝尔：《西欧中世纪哲学史纲》，中国对

- 外翻译出版公司, 1995 年。
36. 张志伟:《康德的道德世界观》, 中国人民大学出版社, 1995 年。
 37. 潘能贝格:《人是什么》, 香港道风山基督教书林, 1994 年。
 38. 李平晔:《宗教改革与西方近代社会思潮》, 今日中国出版社, 1992 年。
 39. W·蒙哥马利:《奥古斯丁》, 中国社会科学出版社, 1992 年。
 40. L·斯特劳斯、J·克罗西波主编《政治哲学史》(上), 河北人民出版社, 1993 年。
 - 41.《新旧约全书》, 中国基督教协会印发, 南京, 1994 年。
 - 42.《马恩选集》, 人民出版社 1972 年版, 1-4 卷。

后 记

本书系由我的博士论文扩充、修改而成。在即将付梓之际，我首先要感谢我的导师苗力田先生和副导师李秋零先生。在论文的写作过程中，两位先生给予了辛勤的指导，更给予我莫大的鞭策和鼓励。苗力田先生虽已届八十高龄，但不辞辛苦，三阅初稿，个别地方还亲手修改，其严谨、负责的为师风范着实令我敬重。在本书的写作中，中国社会科学院的傅乐安先生为我提供了奥古斯丁的拉丁文原著以及港台的一些译本，香港中文大学的刘小枫先生赠寄了S·吉尔松的研究著作，曾在德国留学的童国木博士为我复制了德语研究文献，德国海德堡大学的Ulrich Duchrow教授通过书信为我提供了不少宝贵的建议。为此，谨向他们表示真诚的感谢。

在论文答辩前，中国社会科学院的姚介厚先生，北京大学的朱德生、杨适、陈启伟先生，北京社会科学院的洪汉鼎先生，中国

人民大学的冯俊、张志伟、魏金声、李毓章先生作为论文评审或评议人，提出了不少有价值的批评意见。在论文答辩过程中，人民日报理论部的汪子嵩先生，北京大学的王太庆先生，中国社会科学院的傅乐安先生，中国人民大学的李毓章、苗力田先生作为答辩委员提出了许多宝贵的意见。本书就是在基本保持论文原貌的前提下，吸收和参考了以上专家的批评和建议，进行修改、扩充而成的。所以，在该书出版之际，也向以上各位先生谨表谢忱。

本书得以在短期内出版，特别要感谢河北教育出版社社长王亚民先生，他以哲学专家的眼光和伯乐的胸怀，扶持学人，厚待学术著作，这在学术著作出版难的今天，尤其难能可贵，也尤其令人感动。

另外，我的学生和好友史泽华、邵军永二君在酷暑季节为我做了大量的文稿打印和校对工作。责任编辑郝建国先生为此书的顺利出版也付出了辛勤劳动，在此一并致谢。

1998年8月于石家庄

图书在版编目(CIP)数据

神圣的呼唤:奥古斯丁的宗教人类学研究/张荣著. —石家庄:河北教育出版社,1999.12

ISBN 7—5434—3773—2

I. 神… II. 张… III. 宗教人类学-研究 IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 74740 号

书 名 神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究

作 者 张 荣

责任编辑 郝建国

封面设计 赵 谦

出版发行 河北教育出版社

(石家庄市友谊北大街 330 号)

印 刷 河北天鹿印刷事务所

开 本 850×1168 毫米 1/32

印 张 9.625

字 数 221 千字

版 次 1999 年 12 月第 1 版

1999 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7—5434—3773—2/B·19

定 价 14.40 元

版权所有 翻印必究