

思想與社會
Logos & Polis
第 九 輯

奧古斯丁 的新世界

李 猛 主編



上海三聯書店



思想與社會

Logos & Polis

第 九 輯

奧古斯丁 的新世界

李 猛 主編



上海三聯書店

图书在版编目(CIP)数据

奥古斯丁的新世界/李猛主编. —上海:上海三联书店, 2016. 4
(思想与社会)
ISBN 978-7-5426-5364-2

I. ①奥… II. ①李… III. ①奥古斯丁, A. (354~430)—
思想评论—文集 IV. ①B503.1-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 246729 号

奥古斯丁的新世界(《思想与社会》第九辑)

主 编 / 李 猛

责任编辑 / 黄 韬

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 22895559

印 刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版 次 / 2016 年 4 月第 1 版

印 次 / 2016 年 4 月第 1 次印刷

开 本 / 640×960 1/16

字 数 / 270 千字

印 张 / 20

书 号 / ISBN 978-7-5426-5364-2/C·542

定 价 / 48.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66019858

导言

《思想与社会》始终关心现代性的生成与性质的问题。奥古斯丁的思想是西方古典传统的终结与现代性的形成的决定性环节。本期主题研讨,“奥古斯丁的新世界”,以三篇不同角度的研究,全面展现了奥古斯丁如何在政治、社会和伦理秩序以及心灵和形而上学秩序上改造了古典的世界,并为一个“新世界”提供了关键的思想资源。

在研究《上帝之城》的专著《心灵秩序与世界历史》中,吴飞强调了奥古斯丁对尘世政治的彻底批判态度。收入本专辑的文章“尘世之城与魔鬼之城”则在重申奥古斯丁把尘世政治视为魔鬼之城这一基本立场的同时,进而指出奥古斯丁并没有将尘世之城与魔鬼之城完全等同起来,在他有关尘世之城的论述中,以尘世政治统治者为首的政治维度与魔鬼为首的心灵维度之间仍然存在根本的张力。这篇文章,与《心灵秩序与世界历史》一起阅读,可以更加完整地了解吴飞对奥古斯丁政治哲学深刻而复杂的思想结构的把握。

孙帅的研究“‘社会的动物’:奥古斯丁思想中的家国问题”则从另一个不同的角度探讨了“奥古斯丁时刻”对古典政治哲学传统的改造。孙帅通过比较奥古斯丁与柏拉图—亚里士多德对婚姻和家庭关系的

不同理解,揭示了奥古斯丁如何在改造古典政治思想的过程中,建立了以陌生人的社会(团契)为核心的人际关系新形态。在这个新“社会”中,人不再就自然而言是政治的动物,而是通过与基督的团契,成为具有个体性的社会存在。因此,这里不仅蕴含了古典政治概念向现代社会概念转变的关键,同时也预示了现代孤独个体的出现契机。

陈斯一在“从‘柏拉图上升’到‘奥斯蒂亚异象’”中,通过对奥古斯丁《忏悔录》的解读,并将其与新柏拉图主义的思想进行细致的比较,揭示了奥古斯丁精神史中的两次重要事件——“柏拉图上升”与“奥斯蒂亚异象”——对于奥古斯丁建立新的心灵秩序所具有的不同意义,并尝试分析了以意志纪律为主题的伦理秩序与奥古斯丁的新形而上学之间的关联。作者指出,正是在这一新的基督教形而上学视野中,“上帝关照下的自我的去自然化”和“朝向上帝之城的历史的去习俗化”,才得以成为现代世界中的重要构成因素。

在本期的研究论文中,张绍欣对霍布斯政治哲学中代表概念的全面研究,陈涛对涂尔干失范理论的系统考察,关注的都是现代世界的根本问题,是兼具思想与学术的佳作。本期的三篇书评则从不同角度探讨了历史写作的有关问题。这是《思想与社会》始终关心的问题,希望未来能展开进一步的探讨。

目 录

导言

主题研讨

- 尘世之城与魔鬼之城——奥古斯丁政治哲学中的一对张力
吴 飞 1
- 社会的动物——奥古斯丁思想中的家国问题
孙 帅 36
- 从“柏拉图上升”到“奥斯蒂亚异象”
陈斯一 109

研究论文

- 霍布斯政治哲学中的代表概念
张绍欣 163
- 失范缺失了什么？
陈 涛 217

书评

- “故国河山，同此破碎”：论抗战时期吕思勉、钱穆、
范文澜的通史撰述
潘星辉 256
- 一座海滨城市的世界史——读《逝去的繁荣
——一座老城的历史人类学考察》
杨清媚 284
- “皮朗命题”与罗马文明的历史影响
——评魏可汉的《建构早期中古：400—800 年的欧洲和地中海》
李隆国 301

尘世之城与魔鬼之城

——奥古斯丁政治哲学中的一对张力

吴 飞

目 录

- 一、早期基督教的政治神学
- 二、魔鬼和魔鬼之城
- 三、尘世之城作为魔鬼之城
- 四、皇帝的拯救
- 五、君士坦丁与西奥多
- 六、政治语境下的安享与利用
- 七、结语：政治奥古斯丁主义

在关于奥古斯丁政治哲学的研究中，一直存在针锋相对的两派。^①一派认为，在奥古斯丁看来，尘世政治虽然属于地上之城，却并不等于罪恶的魔鬼之城，而是在一定程度上有积极意义，这个城可以被称为

^① 关于这一研究史的详细梳理，请参考夏洞奇，《尘世的权威》，上海：上海三联书店，2007年，第198—217页。

上帝之城与魔鬼之城之外的第三座城,甚至可能是上帝之城在尘世中的代表;^②另一派认为,尘世之城就是魔鬼之城,尘世政治的意义完全是相对的、消极的,不具有积极意义。^③在拙著《心灵秩序与世界历史》中,笔者已经明确认为,第二派更符合奥古斯丁的总体思想。在奥古斯丁笔下,世界上只有两座城,不可能有第三座城,两座城之间也没有任何交叉地带,因此尘世之城就是魔鬼之城,没有任何积极的意义,不仅无助于道德的提升与灵魂的得救,而且必然带来种种的罪恶和不

② 很多著名的奥古斯丁研究专家都持这一观点。卡莱尔在其名著《中世纪政治思想史》中就持这一说法。德国学者雷斯岗(Hans Leisegang)于1925年发表了题为《奥古斯丁“上帝之城”学说的起源》的演讲,提出了三座城的说法。见Hans Leisegang, “Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei,” *Archiv für Kulturgeschichte*, XVI (1925), pp. 127-128。这一说法影响深远。不久之后,瑞士主教热尔耐(Charles Journet)也在《言成教会》第二卷提到了第三座城的问题:“在他关于两座神秘之城的神学语境中,奥古斯丁自己特别为第三座城划出了一块地方,这座城不能和魔鬼之城相混,这是一座人类之城,有它巨大的尘世价值。”Charles Journet, *L'Eglise de Verbe Incarné*, tom 2, Paris: Desclee De Brouwer, 1962, pp. 26-34。此外如菲吉斯(John Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*, London: Longmans, Green, and co., 1921)、马库斯(Robert Markus, *Saeculum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970)等,都认为尘世之城有一定的积极意义。

③ 也有相当一部分作者持这一说法。1950年,克兰兹(F. Edward Cranz)发表了《〈上帝之城〉第十五卷第二章与奥古斯丁关于基督教团契的思想》一文,对雷斯岗的学说做了简明但有利的批判。克兰兹指出,在这一章的文本中,找不到对三城说的支持。F. Edward Cranz, “De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society”, in *Speculum*, Vol. 25, No. 2, (1950), pp. 215-225。在热尔耐提出他的三城说之后,法国著名的奥古斯丁研究学者马鲁(Henri Marrou)写了《上帝之城、地上之城:没有第三座城?》(*Civitas Dei, civitas terrena; num tertium quid?*)一文。*Studia Patristica*, II (II), 1957, pp. 342-350。持类似观点的还有布朗(Peter Brown, “Saint Augustine”, in *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 1-21)。伯内尔虽然也并没有否定尘世之城的意义,但系统批判了马库斯的学说(Peter J. Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine's City of God”, *History of Political Thought*, Vol. XIII No. 1., Spring, 1992, pp. 13-29)。奥多诺万也批评了马库斯的说法(Oliver O'Donovan, “Augustine's City of God XIX and Western Political Thought”, *Dionysius*, Vol. 24, Dec, 1987)。骚西恩(Emile Perraeu-Saussine, “Heaven as a Political Theme in the City of God,” in *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, edited by Markus Bockmuehl and Guy G. Stroumsa, Cambridge: Cambridge University Press, 2010)也坚持两座城的绝对距离。欧克利(Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, New Haven: Yale University Press, 2010)的近著也对地上之城持较否定的态度。

义；在上帝之城中，不仅没有任何政治权力，而且不存在家庭、婚姻、德性，甚至不存在人和人之间的差别与依赖。^④

但在完成此书之后，笔者发现这个问题可能更复杂些。奥古斯丁在很多地方有不同程度肯定尘世政治的字句，这也是为什么那么多学者相信有第三座城的原因。当然，这里的一个重要原因是，奥古斯丁否定尘世政治的思想过于极端，任何政治实践都不可能贯彻他的两城说当中的真正主张；也正是因此，当后世的奥古斯丁主义者，特别是教皇格列高利一世，接受了奥古斯丁的政治学说的时候，他们必须对它的思想稍加调整。^⑤但除了这种实践因素之外，奥古斯丁的思想中是否还有更深刻的原因呢？

我在拙著中曾提到过《上帝之城》里一个非常值得关注的现象：奥古斯丁相信，尘世中的皇帝或国王仍然有可能获得灵魂的拯救，并且为这些君主提出了他的建议。^⑥由此可见，虽然奥古斯丁把尘世之城等同于魔鬼之城，但是，尘世之城的领袖并非魔鬼之城的领袖。尽管我们可以说尘世之城就是魔鬼之城的一部分，但这个城却有两个维度，即以其尘世领袖为首的政治维度和以魔鬼为领袖的心灵维度。这两个维度之间的张力，是奥古斯丁笔下尘世政治的真正张力。恰恰是这个张力之间的空间，一方面带来了中世纪欧洲宗教和政治的两个方向，另一方面也导致了两派学者不同的理解方向。

在奥古斯丁笔下，尽管尘世之城都属于以魔鬼为首的魔鬼之城，它不可能有拯救的意义，而且可以整个被魔鬼用于罪恶的目的，但是以皇帝或国王为首的这个由宫室与城墙构成的城，却不是心灵秩序中以魔鬼为首的罪恶之城。但另一方面，一个充满虔敬的基督徒皇帝仍

④ 吴飞，《心灵秩序与世界历史——奥古斯丁对西方古典文明的终结》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年；也可参考吴飞，《奥古斯丁论尘世政治》，《北京大学学报》，2012年第2期。

⑤ H.-X. Arquière, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

⑥ 这就是《上帝之城》第五卷第二十四章，长期以来被当作奥古斯丁的《君主之鉴》。查理曼大帝、教皇格列高利四世等都非常喜欢上帝之城，特别是这一章，但他们对这一章的不同解释却将欧洲政治引向了完全相反的方向。

然无法带领他的臣民将尘世之城改造成上帝之城或它在人间的一个代表。虽然皇帝有可能把他的全部臣民都变为基督徒,但他仍然不能带着他的这些臣民走向拯救,正如他也不可能带着他的全体臣民走向罪恶一样。每个人的拯救都要取决于他内心中的上帝与魔鬼。

在此,我仍然坚持《心灵秩序与世界历史》中的基本观点,即尘世政治必然属于魔鬼之城,只是,尘世之城与它所属的魔鬼之城并非同构;而这一点,正是理解奥古斯丁政治哲学乃至他以后的西方政治思想张力的重要入手点。

一、早期基督教的政治神学

和其他的早期基督教教父比起来,奥古斯丁的政治哲学是一个异数。我在《心灵秩序与世界历史》中谈到了奥古斯丁世界历史观的特异之处,但这只不过是奥古斯丁与众不同的政治思想的一个表现而已。奥古斯丁以一种非常极端的态度,不仅彻底扭转了早期基督教政治哲学的思路,甚至根本改变了古典西方政治思想的方向。虽然他的很多继承者无法承受奥古斯丁的极端与特异,因而有意无意地修改了奥古斯丁主义,但他的思想那令人不寒而栗的力量却穿过了这些修改,一直刺透了现代西方的政治思想,使西方政治再也无法理直气壮地神化尘世政权和君主,哲学与政治之间的裂痕变得越来越不可逾越。奥古斯丁两城说的力量,就在于他从上帝之城的立场对尘世政治的全面否定。这一立场在《新约圣经》,特别是《启示录》中可以找到思想资源,但并不是基督教必然发展出来的政治思想,因为在奥古斯丁的时代,特别是在东方教会中,主流倾向并不是对尘世政治的否定,而是对罗马帝国皇帝崇拜的继承。

在古典政治实践中,一直存在神化政治权威,特别是神化君主本人的倾向。在希伯来、希腊和罗马,都有这样的传统。在希伯来圣经中,以色列人的王国负有神圣的任务,以色列人的王更是被上帝拣选的。希腊城邦里虽然很早就产生了民主制,但是,君主制在希腊城邦

中始终没有消亡,更随着亚历山大的东征而在整个希腊世界重建起来。另一方面,即使在民主政治中,希腊人的主流思想也是将政治当作寻求美好生活的必由之路。民主的雅典虽然没有神化君主,却将政治当作一项神圣的事业。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等哲学家并没有否定政治的这一意义,但他们从哲学的角度对政治实践做出了深刻的批判,因而在哲学与政治之间形成了巨大的张力。

在罗马共和国,政治同样被赋予了神圣的意义,而且,西塞罗等哲学家更积极地参与到政治当中,哲学与政治的张力反而在一定程度上被掩盖住了。奥古斯都建立罗马帝国之后,将希腊罗马传统中对政治的重视和神化君主的倾向结合在一起,形成了一整套神化帝国和皇帝个人的理论和宗教仪式。奥古斯都的这些措施对于整合整个罗马帝国起到了不可忽视的作用。^⑦后来的罗马皇帝,特别是戴克里先和君士坦丁,将对皇帝的神化推到了一个新的高度,甚至放弃了“第一公民”(pinceps)的称号,而被称为“主”(dominus)。^⑧

君士坦丁大帝既是将基督教合法化的皇帝,也是进一步加强君主制的罗马皇帝。当时的基督徒似乎并不认为这有什么矛盾之处。相对于《旧约》中对待以色列王国的态度,《新约》中已经有了对尘世政治的批判,而在基督教未得到罗马帝国认可的时代,基督教更是充满了在政治之外寻求天上王国的期盼。不过,这些还仅是一些思想倾向,而且《新约》中也并不是完全没有肯定世俗政权的字句。尽管有些学派表现出强烈的反政治倾向,但这远未成为公认的政治哲学。即使在基督教尚未得到罗马帝国承认的时候,东部的亚历山大里亚学派也在逐渐建立基督教的政治神学,呈现出神化政治领袖的倾向。犹太人斐洛试图将人间的统治者与宇宙的统治者统合起来,而这一思想倾向被亚历山大里亚的教父克莱蒙特和奥利金所继承,最终则在君士坦丁时代的尤西比乌那里形成了一套强有力的基督教政治神学。

^⑦ George Converse Fiske, *Augustus and the Religion of Reconstruction*, University of Wisconsin, 1927.

^⑧ 参考 Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism*, pp. 38 - 39.

君士坦丁大帝对基督教的接受为尤西比乌的政治神学提供了更加宽松的政治语境。尤西比乌一方面继承了斐洛以来将上帝对宇宙的统治与君主对尘世的统治相比拟的理论传统,另一方面更以《路加福音》24:20—30中,耶稣对君主权力的认可为圣经依据。他将君士坦丁大帝当作一个具有祭司职责的君王,“如同上帝指派的一个全人类的主教”。他认为,君士坦丁和上帝的圣言之间有一种极为密切的关系,皇帝正是通过圣言,而具有了“神圣王国的形像”,他的王国是上帝所爱的,模仿天上的权力,因而在地上掌舵,使尘世中的万事纳入正轨。^⑨

尤西比乌在很多著作中都将君士坦丁大帝与上帝的圣言对比,把罗马皇帝比拟为上帝在地上的代表,因而不仅在罗马帝国中有着合法甚至神圣的权力,而且要负责统一世界,将全世界的政治都纳入上帝的统治之下。

于是,尤西比乌以基督教的方式继承了罗马帝国的政治神学,在基督教的拯救历史中,为君士坦丁安排了一个神圣位置,使这位世俗皇帝负有了基督教的上帝所分派的使命。尤西比乌主义在东方基督教传统中成为正统思想,后来成为拜占庭帝国的指导思想,以后又进一步体现在沙俄帝国的意识形态中。

但这种肯定世俗政治的倾向,也并不只是东方基督教所独有的;即使在西方基督教传统中,奥古斯丁之前的一些教父也呈现出非常类似的态度。比如拉丁教父德尔图良也认为,基督徒应该尊重皇帝,因为他是上帝所立的地上统治者,只有上帝比他更高。不仅这位早期拉丁教父对罗马皇帝极为尊敬,就是到了奥古斯丁的时代,这在拉丁教父中仍然是一种相当流行的态度。在尼西亚会议以后,本来教会的正统思想已经很不支持这样的政治观,而且也有一些教父表现出了不同于尤西比乌的态度。但是,这些都未撼动尤西比乌主义的地位。奥古斯丁的老师安布罗斯和学生奥罗修斯,都并没有奥古斯丁那样极

^⑨ 尤西比乌,《君士坦丁传》,4—5:1,6。

端的政治态度。安布罗斯认为,罗马帝国的建立实现了先知的很多预言,在人类的拯救历史中具有独特的意义;而基督出生在奥古斯都时代这件事,正是罗马神圣性的体现。在西方更接近尤西比乌的,是奥古斯丁的学生奥罗修斯。在410年罗马被攻陷以后,奥古斯丁要求奥罗修斯写一本历史书来反驳异教徒对基督教的攻击。奥罗修斯于是写了七卷本《历史》,他在这本书中虽然尽可能写出了奥古斯丁对罗马的一些具体看法,但在整体上仍然沿袭了尤西比乌主义的历史观,把罗马帝国当作一个独特的政权,认为它具有神圣的意义。^⑩

在这样的思想语境中,只有奥古斯丁将尼西亚精神发挥到了极致,同时也清楚地看到了罗马必将败亡的政治局势,提出了与众不同的思想。比起同时代的这些教父来,奥古斯丁无疑要深刻得多。一方面,他将从新约,特别是保罗书信,到尼西亚会议以来的基督教思想作了一个系统的总结与提升;另一方面,对希腊哲学的广泛阅读与深入理解,也使他继承了古希腊哲学与政治之间的张力,甚至走到了彻底否定尘世政治的极端态度。不过,需要注意的是,奥古斯丁并不是一个民主主义者或共和主义者,他并不关心政体问题,对君主制本身没有批评。他虽然瓦解了罗马帝国神化君主的理论基础,但他更多是在否定尘世政治本身,所以这更像希腊思想中哲学与政治的张力和新约批判政治的一种结合。由于奥古斯丁的这一极端主张过于尖锐,让生活在尘世中的人难以承受,特别是让大权在握的君主无法全面接受。即使在奥古斯丁之后,基督教会也惮于全盘接受奥古斯丁的极端立场,神化君主的倾向在他身后继续发展着。不过,他的思想却一直在潜在地起着作用,使西欧各国对君主的神化呈现出与拜占庭帝国非常不同的方向。

^⑩ 对上教父的详细描述,均可参考 Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism*, pp. 79 - 117.

二、魔鬼和魔鬼之城

奥古斯丁的两城说首先是一种心灵秩序，而不是政治秩序，关于这一点，我在《心灵秩序与世界历史》中已经清楚地说过了，在本文中仍然需要强调，因为这是理解奥古斯丁政治思想的手点。

上帝之城与魔鬼之城历史的开端，是两类天使的分离，也就是魔鬼的背叛。天使是上帝之城的最初成员，魔鬼是尘世之城的最初成员；上帝是上帝之城的王，魔鬼是魔鬼之城的王。在这一模式中，存在种种难以解决的理论问题。比如，魔鬼究竟是何时堕落的？他们与没有堕落的天使有什么区别？如果说上帝之城的王是至善的上帝，难道魔鬼也是至恶的吗？这样岂不是陷入了灵知派的善恶二元论了吗？在我看来，这些都是奥古斯丁思想的根本问题。我在《心灵秩序与世界历史》中已经讨论了这些问题，本文不再重复。简单说来，魔鬼的背叛导致了世界上恶的产生，导致了两座城的分离，开启了以善恶相争为主题的世界历史。魔鬼是最初的恶，因而也是罪恶之城的领袖；但天使并非最初的善，因为至善的上帝就是上帝之城的领袖，而上帝造的一切都是善的。

魔鬼的背叛是精神性的背叛。虽然奥古斯丁并没有彻底否定天使和魔鬼是有可能有身体的，但他强调，魔鬼不会有身体的欲望。比如，他在《〈创世记〉字解》里指出，魔鬼不可能有对物质的贪欲^⑪；在《上帝之城》第十六卷第二十三章，奥古斯丁解释了《创世记》第六章里所说的“神的儿子们看见人的女子美貌，就随意挑选，娶来为妻”，认为这里说的不可能是天使，而是本来属于上帝之城的人，因为天使和魔鬼不可能有身体的欲望，不会娶女人为妻。魔鬼首要的罪是骄傲，是心灵的自我膨胀和不守真理，这是精神层面的恶，而不是物质层面的贪婪和欲望，也不是政治性的嫉妒与纷争。

^⑪ 《〈创世记〉字解》，11:15[19]。

魔鬼自身不会有物质的欲望，但是，任何欲望和罪恶都是从魔鬼的骄傲来的；等到这些罪恶出现之后，魔鬼就有了他们的属下，整个魔鬼之城才建立了起来。而导致魔鬼这些属下得以产生的决定性事件，则是伊甸园中的堕落。根据奥古斯丁著名的原罪论，魔鬼通过蛇引诱初人夫妇犯罪，而伊甸园中的过失使人类都有了罪，其首要的体现是，初人夫妇用无花果的叶子遮住了下体，因为他们的身体开始反叛灵魂，于是有了各种各样的欲望。以后的人都有欲望，都必然死亡，也都受魔鬼的统治，成为魔鬼之城的成员。

在魔鬼和魔鬼之城之间，似乎已经存在了一种张力。魔鬼不会有物质的欲望，他的罪是纯粹精神性的罪，即骄傲；但魔鬼之城里的人，他们的罪的主要特点是物质性的。一方面，奥古斯丁强调，由于他们的罪来自魔鬼的引诱，这罪的实质与源头和魔鬼一样，也是心灵中的骄傲所致；另一方面，由于原罪的主要表现和直接后果都是身体性的罪，魔鬼之城中的罪的主要形式，都是物质性的欲望。于是，魔鬼之城中的罪的实质是精神性的，其表现却主要是物质性的。仅仅关注物质性的罪无法消除这些罪，因为其实质是心灵之罪，但又必须从物质之罪入手，否则就无法克服心灵之罪。因为有了这两种罪之间的张力，奥古斯丁解释说，《圣经》中那些以物质的方式来说魔鬼的，其实都是在说魔鬼之城的成员。

比如《以赛亚书》中写道：“明亮之星，早晨之子啊！你何竟从天坠落？你这攻败列国的，何竟被砍倒在地上？”这是《圣经》中写魔鬼非常著名的一句话。其中前半句说的是魔鬼从天使当中堕落这回事，但后半句则说他攻败了地上的列国，是一个君王的形象。奥古斯丁解释说：

人们一般都认为，这是在将魔鬼当成一个君王的形象来说他，好像就是巴比伦。但这句话中的主要部分更符合他的“身体”，这是他从人类当中聚集而来的，主要是那些也因为骄傲而背离了上帝的诫命，与他紧密结合的成员。正像福音书中在提到真

正的魔鬼时,也把他称为人:“这是敌人做的。”(马太福音,13:28)而真正的人有时也被称为魔鬼,福音书中又有例证:“你们中间一个是魔鬼。”(约翰福音,6:70)^⑫

在奥古斯丁看来,说真正的魔鬼攻败列国是不合适的,因为魔鬼没有对政治权力的欲望,不会去攻击尘世的国,但人若像魔鬼一样骄傲了,却首先体现在政治野心上。所以,《以赛亚书》中所说的“魔鬼”,其实是那些和魔鬼一样骄傲而膨胀的地上君王,他们充满了欲望,攻城略地。无疑,这些君王所统治的城就是魔鬼之城,而他们比其他恶人更适合称为魔鬼的追随者。

正如基督徒组成的上帝之城被称为基督的身体,奥古斯丁认为,魔鬼之城中的这些成员也共同组成了魔鬼的身体。因此,“有很多事情以象征的方式说是魔鬼的,其实并不适合这个身体的头,而是在说这个身体和它的肢体”^⑬。奥古斯丁进一步举例说,《以西结书》中所说的推罗王^⑭,虽然表面上是在说魔鬼之城的王,其实还是在说魔鬼的身体,即那些像魔鬼一样堕落了的人。按照这样的解释,这一段中就有了双重的比喻,一方面,推罗王是用来比喻魔鬼的;而另一方面,说魔鬼又是在说尘世的恶人,似乎正是以推罗王为首的恶人。

严格说来,不仅上帝之城并不是严格的城,甚至魔鬼之城也不是

^⑫ 《〈创世记〉字解》,11:24[31]。

^⑬ 同上。

^⑭ 这段话是:“人子啊,你为推罗王作起哀歌说:‘主上帝如此说:你无所不备,智慧充足,全然美丽。你曾在伊甸神的园中,佩戴各样宝石,就是红宝石、红璧玺、金钢石、水苍玉、红玛瑙、碧玉、蓝宝石、绿宝石、红玉和黄金,又有精美的鼓笛在你那里,都是在你受造之日预备齐全的。你是那受膏遮掩约柜的基路伯,我将你安置在神的圣山上,你在发光如火的宝石中间往来。你从受造之日所行的都完全,后来在你中间又察出不义。因你贸易很多,就被强暴的事充满,以致犯罪,所以我因你亵渎圣地,就从神的山驱逐你。遮掩约柜的基路伯啊,我已将你从发光如火的宝石中除灭。你因美丽心中高傲,又因荣光败坏智慧,我已将你摔倒在地,使你倒在君王面前,好叫他们目睹眼见。你因罪孽众多,贸易不公,就亵渎你那里的圣所。故此,我使火从你中间发出烧灭你,使你在所有观看的人眼前变为地上的炉灰。各国民中,凡认识你的都必为你惊奇。你令人惊恐,不再存留于世,直到永远。’”(以西结书,28:12—19)

严格意义上的城。上帝之城是由天使和被救的人组成的团契，并不是一个政治性的实体；魔鬼之城则反过来，也是由魔鬼和那些堕落的人共同组成的一个团体，也并不是一个政治实体。所以，在这个意义上，现实中的城似乎既不完全等于上帝之城，也不可能完全等于魔鬼之城。无论对初人还是他们的后代，魔鬼的攻击都是对心灵的攻击；魔鬼之城的成员所遭受的惩罚，无论在尘世还是末日之后，在实质上也都是心灵的惩罚。但是，由于心灵之罪又都转化为了身体和物质上的罪，魔鬼之城却又与尘世之城有一层特殊的关系。我们并不能完全以上帝之城的模式来理解魔鬼之城，其根本原因就在于，上帝与魔鬼并不是对等的善恶两极。

三、尘世之城作为魔鬼之城

上帝之城之所以不是严格意义上的城，是因为上帝之城中不可能有尘世之城中必然有的权力关系和社会阶层。奥古斯丁多次强调，末日之后的上帝之城是一个大同世界。在那里，人间的所有关系都将消失，唯一的系统是人和上帝之间的关系。上帝之城中的将没有任何性情，没有真正意义上的德性，因为有了不义就不需要德性，没有婚娶和生育，当然也没有国家或战争，每个人无论身体还是心灵都处在最高的状态，甚至身体中的每个器官都失去了它本来的功能，因为人已经变成不朽的，不需要每个器官发挥它的功能才能存活。这个城只有在末日之后才可能真正实现出来。而在末日之后，时间应该结束了，历史应该终结了，这个城里是永无变化的至善（《上帝之城》，22：30）。在尘世历史当中，没有哪个城是上帝之城或它的代表，奥古斯丁只能说，上帝之城的公民生活在地上之城里，如同在羁旅之中。

魔鬼之城是与上帝之城相对的一个城。正如上帝之城是至善的城，魔鬼之城就应该是至恶的城。末日审判之后，得救的组成了上帝之城进入天堂，被罚的组成了魔鬼之城进入地狱。若从奥古斯丁的时间和历史哲学推测，末日之后的魔鬼之城，也应该不在时间当中。但