

世界宗教研究译丛 | 卓新平 主编



Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei

Miikka Ruokanen

奥古斯丁《上帝之城》
中的社会生活神学

[芬]罗明嘉/著 张晓梅/译

中国社会科学出版社

世界宗教研究译丛 卓新平 主编

Theology of Social Life in Augustine's De Civitate Dei
Matti Rönkä

奥古斯丁《上帝之城》 中的社会生活神学

[芬]罗明嘉/著 张晓梅/译

中国社会科学出版社

图字:01-2008-4987号

图书在版编目(CIP)数据

奥古斯丁《上帝之城》中的社会生活神学/[芬]罗明嘉
(Ruokanen, M.)著; 张晓梅译. —北京: 中国社会科学出版社,
2008. 11

(世界宗教研究译丛/卓新平主编)

ISBN 978-7-5004-7266-7

I. 奥… II. ①罗…②张… III. ①神学—研究②基督教—研究—
古罗马③上帝之城—研究 IV. B972 B979.198.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第152049号

Originally published in Finland under the title Theology of Social Life in Augustine's
De civitate Dei, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte.

Copyright © 1993 by Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. All rights Reserved.

策划编辑 陈彪
特约编辑 李登贵等
责任校对 石春梅
封面设计 回归线视觉传达
版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲158号 邮编 100720

电话 010-84029450(邮购)

网址 <http://www.csspw.cn>

经销 新华书店

印刷 北京金瀑印刷有限公司

装订 广增装订厂

版次 2008年11月第1版

印次 2008年11月第1次印刷

开本 880×1230 1/32

印张 7.875

插页 2

字数 198千字

定价 20.00元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

总 序

宗教反映出人的精神生活，是人类文明的重要现象，也是人类社会的一个基本组成部分。宗教作为人类历史发展的产物，与“人性”、人的“社会性”和“精神性”有着密切关联，展示出人的精神世界之丰富、复杂，并对世界大多数人的宇宙观、人生观、价值观形成重大影响。因此，人在自我反思和自我认知中，必须高度重视人的这种宗教“灵性”，意识到其精神领域中的信仰特征。

宗教的历程与人类的发展密不可分，其经历的原始宗教、民族宗教、国家宗教和世界宗教各种形态都与人类社会形态的发展演变复杂交织，其宗教的基本构建亦与人类社会结构有着种种吻合或重叠。宗教的存在迄今仍对世界上大多数人产生着广远而深入的影响。据统计，当前全世界信仰各种宗教的人数已达 50 余亿，占世界总人口的 85%，其中信仰基督宗教的人数近 22 亿，占世界总人口的三分之一；世界穆斯林人数约 13 亿，为全球总人口的五分之一；此外，印度教有 8 亿多人、佛教 3 亿多人，新兴宗教 1 亿多人，其他各种民族宗教、本土宗教亦教派林立、信徒众多。宗教的存在与发展也会对整个世界的格局和人类社会的走向起到直接或间接的作用。因此，我们应该高度重视并认真研究世界宗教问题，弄清其古今发展及存在态势。

从对宗教的理解而言，宗教指人对“神圣”或“神圣者”

的信仰，反映出一种具有终极意义的“神人”或“天人”关系。从中国文化传统来看，“宗教”观念是由“宗”、“教”二字合并而成。按其语义，“宗”乃涵括自然崇拜和社会崇拜两大方面，前者指“禋于六宗”即“天宗三——日月星，地宗三——河海岱”，后者即“尊祖庙也”，都关涉到崇拜和礼仪活动。“教”则以理论教化方式来表示人们“对神道的信仰”，即“圣人以神道设教”、“修道之谓教”。“宗教”二字最初合用则见之于佛教术语，梁朝袁昂（459—540）在其《答释法云书难范缜神灭论》中就已二字联用，论及“但应宗教，归依其有”。佛教以“宗教”来指崇奉佛陀及其弟子的教诲，其中“教”为佛陀所说，“宗”即佛陀弟子之传。在西方信仰传统中，religion 源自拉丁文表述，本意为“重视”对神灵的敬仰，以及神人之间的“结合”或重新联结。中文“宗教”术语通过佛教典籍的翻译而传入日本，其佛教界最初把用语言难以表述的真理称为“宗”，而关于这种真理的教义则为“教”。自1868年起，日本明治政府的文书将西文 religion 译作“宗教”。这一中西关于“宗教”的术语由此相互关联，后又“假道日本而入中国”，如黄遵宪（1848—1905）在其1887年完稿、1895年出版的《日本国志》中已多次沿用日文“宗教”术语，其语义与西文 religion 则颇有关联。此后逐渐形成汉语“宗教”一词的现代语义，表示对“终极实在”的关切、追求和信奉。

宗教与人类社会及世界文明的许多方面都有着密切而复杂的关系，因而是我们深入了解人类自我、弄清其社会及文化发展的一个重要窗口。不认识世界宗教，也就不可能真正认识世界历史，更谈不上对人类思想文化发展之脉络神髓及其内在规律的掌握。而且，宗教学作为一种跨学科研究，与人类学术领域的许多学科发展亦紧密相连，有着种种交织与重合。所以，我们观察、研究宗教学的学

科发展对于促进跨学科研究、扩大学术视域、形成相关研究的交融互渗和综合优势、繁荣我们的社会科学同样有其独特意义。

世界宗教的发展历史悠久、思想深邃，有着丰富的著述传世，这些宗教文献已成为重要的人类精神遗产。中国在历史上曾有过对世界宗教从文献学、考古学、历史学和哲学意义上所展开的研究，留下了珍贵史料。但宗教学作为一门独立的人文社会科学之学科研究却起源于西方，在其百余年的发展过程中，国外宗教学者有着浩如烟海的学术著作，而在当今世界宗教研究领域亦不断推陈出新。自中国改革开放以来，宗教学也在中国学术界得到系统发展，中国学者开始对世界宗教展开系统而全面的研究。这种研究的一个重要方面，就是组织翻译出版世界宗教中的重要著作和宗教学研究领域的相关名著，由此以达“它山之石、可以攻玉”之效，并能从“翻译”求“会通”，最终获得“超胜”的结果。

作为一门新兴学科的基本建设，进行资料翻译、展开基础研究乃非常重要。我们在宗教学上要想“超胜”则必须积累各种学术资料、研习以往的学术成果，打好坚实的基础。而且，翻译、研究世界宗教的重要著述，也是研究世界文明体系、了解各种思想文化的一个重要方面。这种翻译和研究既能使我们具有“海纳百川”的学术胸襟，又能帮助我们推陈出新、达到会通和超胜。基于这一意义，我们组织了“世界宗教研究译丛”，旨在不断翻译出版这一领域的经典名著、研究成果，以能形成当今中国学界中西合璧、沟通并跨越东西方的宗教学学术体系和研究方法，繁荣中国学术、促进世界和谐。为了这个目标，让我们共同努力。

卓新平

中国社会科学院世界宗教研究所

2008年1月6日

目 录

第一章 导论	(1)
1.1 两大解释学派	(1)
1.2 研究目的	(14)
1.3 “城”的概念	(17)
第二章 秩序的教义	(28)
2.1 自然法(<i>Lex naturae</i>):自然之善	(28)
2.2 正义法(<i>Lex iustitiae</i>):上帝惩罚下的人类生存	(39)
第三章 爱的教义	(47)
3.1 理性幸福主义的局限	(47)
3.2 作为生活质量决定因素的爱的秩序	(57)
3.3 各种爱的概念	(63)
3.4 爱在灵魂构成中的主导地位	(70)
3.5 “正义”的概念	(83)
第四章 城的教义	(94)
4.1 社会生活的超验基础	(94)
4.2 历史中的上帝之城	(103)

2 奥古斯丁《上帝之城》中的社会生活神学

4.3	历史中的“地上之城”	(113)
4.4	统治欲和社会权力的悖乱结构	(122)
4.5	自然本善的社会结构	(130)
4.6	社会生活之悲苦	(139)
第五章	人的政治社会	(144)
5.1	历史国家中“地上之城”的主宰	(144)
5.2	与西塞罗讨论政治社会的定义	(156)
5.3	作为集体性自爱之联合的政治社会	(169)
5.4	作为政治社会成员的基督徒	(186)
第六章	结语:上帝的隐秘天意	(206)
缩写		(215)
古典文献		(216)
参考文献		(220)

第一章 导论

1.1 两大解释学派

《上帝之城》（*De civitate Dei*，简称 CD，写于 413—426 年），奥古斯丁晚期的巨著。它对西方社会思想的巨大影响，或许胜过了任何别的著作。它曾被誉为“欧洲文明史上最醒目的里程碑之一”^①。《上帝之城》业已证明自己是一个永无穷竭的思想来源，不仅在讨论社会生活的神学概念时如此，在讨论必然与之相关的神学问题时亦然，如创世神学、神学人类学、爱的神学、罪的教义、救赎论、末世论或道德神学的各个方面。在《上帝之城》里，奥古斯丁从社会生活的立场考察了基督教神学几乎所有的核心主题。

这部护教巨著的题目本身，就表达了其关键观点：*civitas*——“城”，是一个社会概念。奥古斯丁的这部著作，正是关于社会生活的神学构思，囊括了从上述神学各领域到社会权力诸问题、再到人类政治社会的本质定义的方方面面。必须注意的

① Burleigh 1949, 217.

是，奥古斯丁《上帝之城》里的人类社会生活概念或人类社会的概念，不能只是理解为道德神学问题；社会生活问题深深根植于他整个神学思想之基要。要说《上帝之城》里有一种社会生活神学或一套社会生活的神学概念，似乎颇有道理。社会生活的理念，是奥古斯丁在这部著作中的一个经纬性的原则；它使我们得以对《上帝之城》里的主要的神学领域，从创世论到末世论，都可一窥堂奥。奥古斯丁就社会现象展开的对于社会生活的思考，发展并表达了神学的各个维度：上帝将人造为这么一种存在者，其生存处于与其创造者及其同类的关系之中。奥古斯丁《上帝之城》里的社会生活神学，并非处于其思想的边缘，而恰是处于其晚期思想的核心。

“城”是一个含糊的概念，它本身就是奥古斯丁这一巨著的解释者不得不面临的所有困难的一个症结。奥古斯丁这一杰作激发了不同进路的神学分析，在这部著作的解释史上出现过彼此冲突的解释流派。粗略地讲，奥古斯丁思想成熟期的这部主要作品，有两大解释范式：一个是传统的，其历史可追溯到中世纪；一个是现代的，1910年代以后慢慢展露，尤其是在英语国家的奥古斯丁研究界，二战以后部分地为德语学界所认同。

在奥古斯丁研究里，传统上对他的社会生活概念的理解，主要是透过经院哲学，天主教神学中尤为如此。^① 在《上帝之城》解释史上的一个独特现象，是在20世纪早期，这部著作也成了新康德主义或“文化新教徒”的德国自由派神学家们感兴趣的一个

① 关于奥古斯丁研究的丰硕成果，以下参考书目是很好的指南：Bavel 1963, Andersen 1973, Miethe 1982 和 Donnelly & Sherman 1991。奥古斯丁研究年刊 *Bulletin Augustinien* (*Revue des Études Augustiniennes* 出版) 可提供最近的研究资料。CC 47, IX—XX 和 Vigna 1978 可提供《上帝之城》研究参考书目。Gilson 1943, 338—340 给出了20世纪30年代以前的《上帝之城》研究书目。更早的研究，还可参阅 Figgis 1921, 118—122。

对象。传统的范式，因其关于理想的基督教化了的社会的理念，恰好与自由派神学之基督教概念的理想主义伦理气质合拍。不过，在综览 20 世纪的《上帝之城》研究时，逐一指出研究者的信仰背景却无甚助益。尽管天主教的和新教的解释者有他们自己的微妙不同，真正的理解范式的差异却并不必然与教派区别相一致。

传统的解释用具体的内在的实在来理解奥古斯丁的“城”的概念：*civitas Dei*，上帝之城，即等同于教会，而 *civitas terrena*，地上的或尘世的城，则等同于天然地善的、或中性的社会和政治实体。^① 吉尔松（Étienne Gilson）曾试图详细阐发对 *civitas* 这一传统的、在某种意义上十分简单的解释。他说，根据奥古斯丁，真正意义上的上帝之城就是天堂里的 *civitas coelestis*，而教会是 *ecclesia peregrina*，朝圣路上的教会。不过，*civitas terrena* 却不能直接地等同于具体的政治国家。^② 尽管有这么一个修正，吉尔松的模式仍旧缺乏可在奥古斯丁 *civitas* 概念里看到的末世论张力。

在传统的解释流派那里，奥古斯丁的社会生活神学观是从自然道德法（*ius naturale*）的范畴加以领会的：神所命令的社会等级秩序是自然生活的固有部分，它属于上帝原本的善的创造。为理性所理解的自然道德法，乃是两座“城”之间的桥梁。比如，克劳斯·德默尔（Klaus Demmer）就建立起了这一理性联系，将这两座城之间的末世论张力给消解了。^③ 德默尔将地上之城看成

① 传统解释范式的一个典型代表，是海因里希·舒尔茨（Heinrich Scholz），他将上帝之城等同于教会；他对《上帝之城》第 20 卷的解释是：“第 20 卷出人意料地将‘上帝之城’等同于教会。”Scholz 1911, 109。约瑟夫·茅斯巴赫（Joseph Mausbach）有类似的说法。就《上帝之城》的内容，他说：“教会是天上之城的可见化身……”Mausbach 1929a, 332。另外参见 Dougherty 1979 和 Piret 1988, 272—273。

② Gilson 1943, 237—238。参见 Lavere 1983。

③ “因此，根据一种共有的理性正义之现实，天上的城与地上的城之间保留有一座桥梁……”Demmer 1961, 185。

是物质性的，是由上帝之城形成的；好的但却仍不完善的人类社会生活模式，被上帝的启示和恩典变得完善。无怪乎德默尔将奥古斯丁“城”的概念等同于“法理神学”（Rechtstheologie）了。^①用自然道德法来理解“城”，会导致对社会实体和人类生活组织的类似的定义；它们的基础是体现造物主意志之善的不可变更的存在秩序法则。约瑟夫·茂斯巴赫（Joseph Mausbach），研究奥古斯丁伦理学的天主教权威，认为在奥古斯丁那里，国家法的权利源于在受造界秩序中体现出来的自然和永恒法。^②安东-赫尔曼·克劳斯特（Anton-Hermann Chroust）与约瑟夫·茂斯巴赫思路相同。他说，在奥古斯丁的《上帝之城》里，世俗国家构成了一个天然的善的建制。^③

根据传统解释流派，人们当中的政治权威是基于上帝赋予受造界的正当的自然秩序。与许多人一样，古斯塔夫·康贝斯（Gustave Combès）和克劳斯特主张，在《上帝之城》里，政治秩序被视作一种内在地善的生活秩序，可与家庭秩序相比较；世俗国家是家庭生活的延伸。^④海因里希·舒尔茨谈到“国家的神

① Demmer 1961, 244. s

② “一般说来，国家的法律有约束力，乃是因为它们基于创造了万事万物之秩序的自然的和永恒的法律。”Mausbach 1929a, 335—356。另外参见 Mausbach 1929b, 411。

③ “结果是，世俗国家构成了一个‘自然的建制’，其自身是善的。因为事物的暂时秩序，有限之人的社会秩序，同样属于被造宇宙的等级秩序。”Chroust 1944, 201。多纳利（Donnelly 1977, 119）也说，奥古斯丁并不反对国家概念，“而是将它视为上帝所造宇宙之一部分”。关于奥古斯丁政治思想的正面解读，还可参看 Raschini 1987。

④ 康贝斯在评论《上帝之城》时说：“国家的生命是家庭生命的延伸，家庭之爱亦使国家得益。”Combès 1934, 199。谈到《上帝之城》时，克劳斯特说：“换句话说，世俗国家，以及它所宣扬的法律秩序或社会结构，本质上不过就是构成家庭或国内秩序之基础的同样一些原则的继续或进一步的‘发展’。”Chroust 1977, 77。布利梅茨瑞德（Bliemetzrieder 1903, 107）表达了同样的观点：“家人之联合乃是国民之联合的开始。”

圣权利”，根据它，一个国家的“国之父”（Landesvater），在自然正义的基础上，可以和“家之父”（Hausvater）相比。^① 社会生活中的服从，可比拟于被造物对造物主的服从、身体对灵魂的服从、或者孩子对父亲的服从；简而言之，较低等的存在理应服从较高等的存在。沿着这种解释路子，政治权威和国家，或者被视为被造界原本秩序的一部分，或者至少也是人类堕落后为维持生存而颁布的神谕。两种情形中，国家都是建立在正义之上的，是上帝创造之世界和谐秩序的一部分，可通过理性认识。^② 茅斯巴赫认为，奥古斯丁将“现实的国家”视为以自然正义为基础的一种建制，因而属于对立的两座城（*duae civitates*）之间原本为善的“中间地带”。^③ 国家在道德上的本善当然包括方方面面，而与政治社会中主流的宗教或其他文化因素无关。^④

根据对《上帝之城》的传统理解范式，奥古斯丁关于社会生活的神学概念与古典哲学社会思想相和谐：一种正义的政治国家，使得德性生活成为可能；个人的善，要以正当组织的政治社会为前提。奥古斯丁关于政治权威的概念，被理解为与柏拉图、亚里士多德和西塞罗的概念相一致；国家建立在客观的绝对正义

① Scholz 1911, 105—106。

② 布鲁诺·塞德尔（Bruno Seidel）在评论《上帝之城》时说：“奥古斯丁认为理性的自然正义对于国家至关重要。” Seidel 1909, 21。“在奥古斯丁看来，国家以人性为基础，根据上帝的意志，人必须过社会性的生活。” *Ibid.*, 41。

③ “如此这般的国家，如同人性和家庭中的善，属于两个极端的中间地带，它同时要为这対立的双方服务……” *Mausbach* 1929a, 332—333。“奥古斯丁特别强调指出国家是建立在自然正义之上的现实。” *Ibid.*, 335。同样，当代意大利的奥古斯丁学界也强调正义是“地上之城”的自然领域中的国家基础。比如，参见 Cotta 1960 和 Giordano 1984。

④ 奥托·谢林（Otto Schilling）主要就《上帝之城》表述了如下观点：“如此的国家，还有异教的罗马国家，具有一种道德品性。它的善的程度，取决于它努力追求的伦理理想的高尚程度。” *Schilling* 1910, 41。谢林还特别强调国家与家庭的类比关系；二者都属于善的自然秩序。参见 *ibid.*, 51, 59—60。

之上，可类比于一种规模较小的组织，*paterfamilias*，即家长制的家庭结构。^①这一脉的思想认为，奥古斯丁相信，建立在自然道德法基础上的正义，是社会的本质所在；伟大的中世纪天主教神学家托马斯·阿奎那也认同此说。^②这种解释路子成为天主教中理解奥古斯丁的规范性范式。

奥古斯丁关于社会生活的神学概念，不仅与古典传统大致吻合，而且还对后者有所发展。传统解释范式的代表人物主张，奥古斯丁相信基督教对社会和政治生活有积极的作用。教会作为上帝之城在地上的体现，对国家的道德完善有所贡献，因此基督教教会就是社会中的神圣的酵。教会教授的是真正的道德，是自然道德法经由神圣启示而结晶，而由基督教统治者将教义付诸实践。在这一点上，奥古斯丁被看作是奥利金、凯撒利亚的优西比乌斯以及其他一些人的国家神学（*Reichstheologie*）的传人，这种神学在奥古斯丁的时代已为基督教世界广泛接受：天主教会将为罗马帝国的伟大添光加彩。^③约瑟夫·茅斯巴赫将奥古斯丁的上帝之城的概念看作是国家的基督教化改善之理念，强调教会令国家“高贵”的作用。^④自由派新教神学家恩斯特·特洛齐谈到

① 谢林（Schilling 1914, 183）说“国家是家庭之有机成长的结果。奥古斯丁、西塞罗，还有亚里士多德和其他一些希腊哲人都持此观点……”维克多·史泰格曼（Viktor Stegemann）对《上帝之城》第19卷第21章和第24章评论如下：“不管怎样，奥古斯丁对上帝之城的看法仍不出西塞罗的范围，因为在奥古斯丁那里，也是将正义的理念作为共同事实。”Stegemann 1928, 37。与之相似的还有恩斯特·特洛齐（Ernst Troeltsch）。他说：“和其他教父一样，奥古斯丁认为国家，如家庭那样，是从自然道德法发展出来的，奥古斯丁继承西塞罗的传统，将家庭视为国家生长的园地。因此，如此这般的国家必然全然是善的。”Troeltsch 1915, 130。

② 关于阿奎那对奥古斯丁的解读，可参阅 Figgis 1921, 95。

③ 参见 Mommsen 1951, 357—363 和 Markus 1970, 48—51。

④ “是基督教对国家概念进行了彻底的澄清、强调和美化。上帝之城允许国家的目的参与到自身永恒的目的中来。”Mausbach 1929a, 342。

奥古斯丁关于社会的“基督教净化”(purgatio Christiana)的理念,或者说是由基督宗教的影响而带来的“新文化”,这与茅斯巴赫的主旨完全合拍。^①

在奥古斯丁研究界,传统解释范式的代表,无一例外接受基督教社会和国家的理念,只有细微的程度差别。奥古斯丁关于基督教社会基于神圣启示并确证的真正正义(iustitia vera)的观点,是基于正义的古典国家理念的补充。教会被视为社会福利的一种工具,是上帝命令的。这种思想中蕴涵了中世纪“政治奥古斯丁主义”的种子,他们认为,政权从属于教权,后者才是真正正义的关键。^②

海因里希·舒尔茨将奥古斯丁视作“整个中世纪教权国家计划”的始作俑者,弗朗茨·奥菲伽特(Franz Offergelt)认为奥古斯丁奠定了“国家依赖于教会的神权政治关系”理论。^③德

① Troeltsch 1915, 152。据布鲁诺·文多夫(Bruno Wendorff)的观点,奥古斯丁相信基督教美德将使国家转化为一种家庭式的社会:“基督教关于义务和服从的概念是国家的真正支持。它们还有助于用一种类似家庭的方式形成国家的公共生活。”Wendorff 1926, 45。

② 关于中世纪对奥古斯丁社会生活神学的理解,可参阅 Arquillière 1934 和 Markus 1970, 163—165, 174—176, 211—230。基尔策(Kilzer 1952, 305)说:“圣奥古斯丁所见的上帝之城不是政治的,而是神学的社会概念。后世将它误解为政治概念,试图通过神圣罗马帝国的建构将它转译为政治实在……”

③ Scholz 1911, 108。Offergelt 1914, 73。赫尔曼·鲁特(Hermann Reuter)说:“一个国家,只有在它采用基督教的准则时,才是真正的国家。”Reuter 1887, 142。德国学者对奥古斯丁的类似解读,还可参阅 Seidel 1909, 28—29, Schilling 1910, 101—102, Scholz 1911 107—108, Offergelt 1914, 54—57, 73, Schroeder 1922 以及 Salin 1926, 186—197。古斯塔夫·康贝斯也主张基督教国家的理念,参见 Combès 1927, 459。类似的天主教观点,可参阅 Lauras & Rondet 1953, 155—159。唐纳德·伯特(Donald X. Burt)阐释奥古斯丁的观点如下:“国王是上帝的代表。……在这样的国家中可以找到完美的正义。其逻辑结论是,这样的国家必然是基督教国家……”Burt 1963, 90—92。

默尔说,在奥古斯丁关于“城”的神学中,基督教国家上升到了“神圣救赎计划”的高度。^①卡尔-维克多·冯·霍恩(Carl-Victor von Horn)甚至主张,在《上帝之城》中,“经验的国家不外乎上帝之城的影像”;一个好的国家有助于人类的永恒命运。^②显然,基督教国家中个体的基督教子民,因为在“上帝—教会—国王—子民”的层级结构中处于较低地位,必须无条件服从,忠诚于以上帝神圣自然秩序为基础的基督教政权。谢林在谈到《上帝之城》时说,基督徒欢欢喜喜臣服于“替天行道”的君主,这恰是奥古斯丁研究中传统解释范式这种静态观点的典型表述。^③

现代的解释趋势对传统范式抱越来越大的怀疑。中世纪的“政治奥古斯丁主义”的基础,并非奥古斯丁本人的思想,至少不是他在《上帝之城》中的社会生活概念。规范性的解释学派整个地都有问题。^④历史地讲,《上帝之城》的新阐释始于一批英国学者,他们注意到奥古斯丁在政治社会的定义上与西塞罗相左。这很令人吃惊。在奥古斯丁自己的定义中,他排除了正义理念,代之以建立在他的爱的神学之上的社会生活概念。1915年,卡莱尔(A. J. Carlyle)承认说,奥古斯丁在这一点上抛弃了古

① Demmer 1961, 244, 254—255。

② “奥古斯丁试图寻找一种善的国家的理想,并可以对基督教大加赞扬。对他来说,经验的国家正是上帝之城的影像,而在上帝之城中,圣徒们蒙福的生活与上帝完满地融合为一。”Horn 1934, 33。

③ “基督教使得子民的服从变成一种心甘情愿、欢欢喜喜的顺从。它教导说,统治者是上帝的代表,这样公民就会出于宗教的理由对国家抱以尊敬和忠诚之心。”Schilling 1910, 101。较晚一些的德国学者中,持这种传统理解的代表人物,可参阅Diesner 1954。

④ 批评意见可参阅Kamlah 1951, 159—160和Spoerl 1955, 68—69。

典哲学和教父神学传统，这令他尴尬。^① 后来，卡莱尔又特别提到《上帝之城》第19卷第24章：“这一定义基本上就是西塞罗的定义，但略去了法律和正义。不可想象比这更大的原则不同，因为西塞罗关于国家的整个观念都是围绕这一原则，即国家是达到并维护正义的手段。”^② 约翰·内维尔·弗吉斯（John Neville Figgis）第一个依据这种新理解撰写了《上帝之城》的研究专著。他提出奥古斯丁关于国家的概念是现实经验主义的，而非道德的。在评论《上帝之城》上述章节时，弗吉斯说：“他接下来提出自己的定义，‘正义’一词被排除在外。”作为替代，“需要的是某种共识与和谐。”^③ 弗吉斯否认奥古斯丁会把国家视为“一种自然的、因而也是神圣的必然”。毋宁说他倾向于将政治生活比作奴役。^④ 诺曼·贝内斯（Norman H. Baynes）在1936年的著作中阐明了奥古斯丁对国家的另一种定义：这位教父强调的是共同之爱的理念。^⑤ 政治社会的合法性，并非出自形而上学标准或是自然道德法，而是某种社会共识，奥古斯丁是用爱来表述

① 卡莱尔在1915年写道：“必须认识到，圣奥古斯丁认为必须将正义属性从国家定义中抽取出来，不是出于对国家本质的思索，而是出于他自己关于正义的神学观念，基于他的前提，这一观念可被视为真，但必须与这些前提相关联才能理解它。” Carlyle 1927, 168。

② Carlyle 1928, 50。

③ Figgis 1921, 61。英国的天主教奥古斯丁学者约瑟夫·里克比（Joseph Rickaby）在1925年出版了一本《上帝之城》评注。有意思的是，他意识到了西塞罗和奥古斯丁在政治社会定义上的分歧，前者将它基于正义概念之上，而后者基于爱的概念之上。但里克比在指出这一点之后并未进一步展开。Rickaby 1925, 81—82。

④ Figgis 1921, 52—53, 58。

⑤ Baynes 1960, 293, 305。1930年，恩斯特·巴克（Ernest Barker）批评中世纪对奥古斯丁神权政治式的理解；国家不可能建立在绝对正义基础之上，尽管它“有其相对的‘正义’”。参见 Barker 1950, xviii—xix。