

ST. AUGUSTINE. TRANS. BY YU HAI & WANG XIAOPING WORLD MASTER THINKERS



# 奥古斯丁

〔英〕W. 蒙哥马利 著  
于海 王晓平 译

# 奥古斯丁

---

[英] W. 蒙哥马利 著

李 楠 王晓平 译

(京) 新登字 030 号

责任编辑：卞·伟

责任校对：马玺平

封面设计：杨永德

版式设计：李 勇

外国著名思想家译丛

**奥古斯丁**

[英] W. 蒙哥马利 著

于 海 王晓平 译

\*

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京艾德计算机技术有限公司照排

中国建工出版社印刷厂印刷 新华书店经销

---

1992 年 8 月 第 1 版    1992 年 8 月 第 1 次印刷

开本：736×965 毫米 1/32 印张： 8.25 插页：2

字数：125 千字 印数：1—3500 册

ISBN 7-5004-1362-9/B·298 定价：5.40 元

2093/04

W. Montgomery

ST. AUGUSTINE

Library of St. John's University, Shanghai

---

本书根据上海圣约翰大学图书馆藏书译出

---

### 《外国著名思想家译丛》编委会

---

主 编：张晓明

副主编：章建刚

编 委：安廷明 孙乃修 刘 继

李 河 李鹏程 张晓明

何明虹 章建刚

美 编：张 强 杨永德

《外国著名思想家译丛》（文库版）

## 编者献辞

由于中国社会科学出版社领导和有关编辑富于勇气的决定，《外国著名思想家译丛》（文库版）终于和读者见面了。

从1985年到1992年，《外国著名思想家译丛》断断续续出版了36本。在编辑这套文库时，我们出于整体上的考虑收入了其中31种，并全力推出29本新书，形成了目前的规模。文库包含6个函套，每个函套中的10本书大致是依照传记主人公的生活年代编定的，读者在阅读之后或许会对某个思想时代形成一个总体的印象。我们认为有必要提醒读者，此次未被编入文库的5本思想传记，无论就传主在思想史上的地位而言，还是就译文的质量而言，都丝毫不比目前这60本逊色，它们是：《柏克》、《亚

当·斯密》、《赫尔岑》、《托尔斯泰》和《福泽谕吉》。

值此文库出版之际，我们的心情是复杂的。1985年7月，我们在着手这项工作时曾设想“在三至五年内出书百本以上”。事实证明这个想法过于浪漫了。主观的愿望和努力在复杂的客观现实面前总是要脆弱一些，而后者在更大程度上决定着这套丛书的命运：起初，《尼采》和《叔本华》等书在某家电视台的画面上被归入“黄书”一类；其后，理论图书市场的滑坡又几乎使这桩事业半途而废。因此，在推出《外国著名思想家译丛》（文库版）的时候，我们几乎无暇为这个国内数十年来第一套大型思想传记丛书的最终出版而感到庆幸，我们更意识到：这套丛书的遭遇就是中国思想文化界的命运，并且它似乎还很难在世纪的转折之前有根本的改善。

经济的繁荣是世纪末的主题，这对于我们这个饱受一穷二白之苦的民族来说是合乎情理的。然而同样现实的是，在素有“启蒙运动”之称的新文化运动之后的七十余年中，我们在思想文化领域中还没有塑造出一个能与我们这个泱泱大国的地位相称的独立学统，这种迟缓的进程在世界各大文明民族的社会转型时期是不

多见的。破坏多于建设，情感多于理性，我们的思想文化总处于一种“无根的”流放状态。且不说这种思想文化的贫困已经并将继续给社会、经济和技术的进步带来怎样不利的影响，更重要的是，如果一个民族普遍缺乏理论教化、思想表现和自我意识，那么它在人类文明史上只会是一个得过且过的过客，而没有真正意义上的存在！

德国思想家海德格尔说过：“思想即供奉。”我们献给读者的这套《外国著名思想家译丛》（文库版）正是用以供奉思想的一个祭坛。与思想家同在，与人类文明的成果同在，这应是我们民族现代化理想的一个重要内涵。

此时此刻，我们尚无从琢磨新世纪对我们来说究竟意味着什么，但我们仍祈盼着它的到来，因为那毕竟是一个旧世纪的结束！

《外国著名思想家译丛》编委会

1993年3月13日

# 从非神学的视角看奥古斯丁

——代译序

奥古斯丁可否算是西方一流思想家，这向来是有争议的问题。但他无疑对历史产生过一流思想家所造成的那种深广而复杂的影响。他塑造了使西方教会成形的楷模，固定了支配中世纪一千年的基督教教义。他被公认为是天主教的神学权威，却也是路德、加尔文新教的思想源泉。神秘主义者圣安瑟尔伦、圣弗朗西斯、巴斯卡、波舒哀、蒂利希等都从这位“上帝的真正爱慕者”汲取过灵感，且从未脱出过他的影响。启蒙运动的学者不喜欢他，因他对人性的悲观主义与18世纪的进步观念和完美观念格格不入；浪漫运动的文人却引他为同调，也许是宗教情怀与善感气质颇多相通，他的哲学才能卓尔不群，令罗素击节赞赏；他的文学秉赋尤为非



凡，堪称拉丁文学典范。教会史上他与阿奎那同居中心地位；在普通人那里他同样大名鼎鼎。许多人或许并不知道希波的主教，但必定都知道《忏悔录》的作者，仅这本书的影响，足以奠定他持久的声名。他著作宏富，超过古代任何一位拉丁作家，故有“迦太基的亚里士多德”之誉。无论是喜欢他还是讨厌他，都会感到他身后留下的影响，这在较小的规模上类似亚里士多德。

然而，在中国读书界，奥古斯丁却多少受到冷落。多数人不知道他的名字，知道的人多半恐怕也只有一个黑衣教士的形象。我们对他感觉十分隔膜，这似乎主要不是时空方面的，而是见解和气质方面的。我们会觉得希腊的天才们个个不同凡响又都理智清明，让人可亲可近；奥古斯丁却太多变态心理和阴郁观念，使人望而生畏。例如他会在《忏悔录》中一连好几章大讲他年幼时偷摘他人树上梨子的“罪恶过失”，一遍遍祈求上帝的宽恕；他甚至认为吮乳的婴儿也充满罪恶，如贪食、嫉妒和其它一些可怕的邪恶。他对人类极为悲观，不相信人靠自力能够拯救自己。中国人很难对这些不近人情的教义产生同情。因为这与相信“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子》）和“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）的东方人文精神

相去太远。我们对这位基督教世界的圣人，不能象对我们那些洋溢着热烈的人文关怀的圣人那样亲切起来，似也在情理之中。在我们的文化色板上，基督教思想家注定是要用低调冷色加以处理的，奥古斯丁自不例外。他自然在我们的学术视野中长久地消失了。

蒙哥马利的这本奥古斯丁传记，将有助于改变我们对他的看法。我们可以从那似已过时的神学观念中发现它所包涵的哲学洞见；看到一个个性丰满的奥古斯丁。我深感，同情的了解和创造的诠释对奥古斯丁这样的思想家尤为重要。因为他的思想一向被教会奉为正统神学，故不容易从“非神学”的视角去处理他的神学；他力行禁欲主义，责人责己皆严，也影响人们透过其严峻的外表去发现一个明达蕩然的智者。我们不妨从心理学、哲学等非神学的视角去诠释他的神学观念，细致地分辨其多层次的意蕴，发掘其蕴涵的现代问题，展示其人文天性的一面，以期引起人们对研究基督教思想家之方法论问题的关注。

我们首先会想到原罪说和恩宠说，这是特别和奥古斯丁的名字连在一起的神学观点，他认为，第一，人由于继承了其始祖亚当所犯之原罪，其本性中固有一种强烈的犯罪倾向，他既无

法避免为恶，又没有向善的愿望和能力；第二，人只有靠上帝的救恩，才能有信德，才能得救。恩宠的实质和作用，是通过圣灵临于人心之中，从而激发人向善的愿望和对上帝的爱心，使其灵魂得到新生；第三，救恩并不施加给一切人，只给予上帝所挑选的人，这种挑选并不以被挑选者身上的任何东西为前提条件，而完全是任意的、预定的，并且是不可抗拒的。

当时围绕着这些观点在教会内部展开的激烈论战，在我们多少觉得是无谓的。我们已没有那时代人将原罪和恩宠视为人类最重要的事务加以关怀的冲动和感受。虽然今天我们仍在讨论人性善恶问题和拯救问题，但所持理由已全然不同于神学家的理由。奥古斯丁为他的恩宠说设计了一个二择一的问题：人的一切善行必定要么归于人的自由作为要么归于上帝的恩宠，必须预先假定存在上帝的恩宠，这类问题才有意义，而对从不相信这种神学假设的人来说，它不啻没有意义的假问题。至于奥古斯丁从教会立场为恩宠说所作的辩护，即如果将人的善行归于人的自由意志，必将危及教会在上帝和教徒之间的媒介作用，因为神恩乃是靠教会所主持的圣事赐予教徒的，则更不足以构成说服已深深浸润于世俗精神氛围中的人们相信神恩

的理由，总而言之，原罪说和恩宠说是在神学和教会的境域中获得其意义和重要性的，从神学文本和语言脉络自可以大做探幽索隐的文章，但这与心理学、哲学又有何相干？

真的不能从非神学的视角诠释恩宠说吗？否！不是别人，正是奥古斯丁自己对此提供过一种心理学的说明。他主张恩宠说，并不仅仅出于其教会的动机，也不只是知性推绎的结果，更是凝结了他生命的真切体验，是通过紧张痛苦的内心交战而获致的信念。

《忏悔录》用了整整六卷篇幅，叙述了这段理想与积习此消彼长的冲突经历。使我们感兴趣的首先是这些心理描述极其真实可信，非亲身经历绝无如此微妙细腻的感受。他说他身上有两种意志，一个属于肉体，一个属于精神。“永远的真理在上提携我们，而尘世的享受在下控引我们，一个灵魂具有二者的爱好，但二者都不能占有整个意志，因此灵魂被重大的忧苦所割裂：真理使它更爱前者，而习惯又使它舍不下后者。”（《忏悔录》第 155 页）这里明明白白写着灵魂中本有追求真理的爱好。愿否向善，全在自己，“愿的是我，不愿的也是我，都是我自己。我既不是完全愿意，也不是完全不愿意。我和我自己斗争，造成了内部的分裂。”（同上，第 153 页）

“旧业和新业的交替,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。”(同上第 156 页)这些描述清楚表明,如果人性中固有一种肉体的罪恶力量(如果一定要象奥古斯丁那样称肉欲为罪恶的话),同样也固有一种精神的向善力量。也就是说,奥古斯丁无比真实的心路历程使我们相信自由意志。

在这里,我们要注意分辨描述性的心理内容和解释性的神学信念。奥古斯丁对人心的隐幽曲折洞烛入微,表现出无比卓越的心理内省能力;但他同时是满怀虔诚且想像力极为丰富的神学家,不免会对其心理经历加以神学目的论的解释,例如,他认为是天主在他的心坎上催迫他:“你严肃的慈爱用恐惧悔恨的鞭子在加倍地鞭策我,不使我再松动不去拧断剩下的细脆的链子。”(同上第 155 页)再如,他相信米兰花园的最后一幕,必是圣灵的降临和神恩的昭示,而这仅仅是对事实的解释问题。我们认为最后的结局是奥古斯丁内心两种意志长久交战而导致的突破和升华,而奥古斯丁却不相信那出自他自己的力量,深刻的罪恶感和人性败坏说使他将它归于主的“永永不匮”的恩典。对此,费尔巴哈有一解说:“人认为是上帝的,就是人的精神,人的灵魂”;“上帝就是人的显示出来的内

心，宣说出来的自我；宗教是人的隐匿的宝藏的庄严的揭露，是人的内心深处的思想的自白。”（《基督教的本质》第二章）

明明是出自于自己意志的向善愿望，奥古斯丁偏偏要归诸于圣灵激发的神恩作用，这倒给了我们一条深入恩宠说抉发其究竟的线索。如果神恩的全部功效仅仅在于激发人的爱心和良知，那么，这恰恰不是引导人在灵魂拯救问题上放弃努力，坐等恩典，而是引导人去追求在精神上与上帝同在，使内心自由获得新生。它更深层的精神在于，~~但我绝不是外在的~~物质的功效。以为买了赎罪券可以进天堂，以为在圣餐上教徒领受的真是基督的血和身体，进而以为只要领受洗礼，对圣库增加了善功就可以获救，全都不得要领，恩宠是且仅仅是灵魂的事，是灵魂与上帝的直接交流，所以恩宠不由外在的功过来决定，也不以人身上的任何东西为前提条件，立志求善“并不需要舟楫车马，甚至不需要走象从我们所生之处到屋子那样短短的一段路程。因为走往那里，甚至到达那里，只需愿意去，抱有坚强而完整的意志。”（《忏悔录》第 151 页）也就是说，只有真正从内心发出对上帝的信和爱，才可获得神的恩典，而我们知道，这恩典对奥古斯丁来说就是爱心和良知。这里我们无需陷入

内在良知与上帝救恩之间的因果关系的讨论，重要的是奥古斯丁对恩宠所规定的实质：圣事的实质无非是赐予教徒对上帝的爱心和信德，没有这种内在的神圣力量，它就对人毫无裨益。单有恩典圣礼的外在形式和象征，没有爱和信，没有实质，是没有用的。

回到“完整的意志”，回到“内在精神”，用基督的话来说，“信我的，永远不竭”，“一切见子而信的人得永生；”（《圣经·约翰福音》第6章）这就是恩宠说中的内在性精神性原则和主观性原则；将这一方面贯彻到底，必定会得出因信称义的新教观点和怀疑教会代上帝行神恩的居间作用。事实上，宗教改革运动的大部分思想观点不正出自奥古斯丁吗？

这里我们多少已经撑开恩宠说的神学外壳，发现奥古斯丁思想之核心是新柏拉图主义的内在精神性。在西方哲学史上，岂不是奥古斯丁第一个将绝对确实性置于自我意识的直接体认的基础上，表述了“我思故我在”的原则？不也是奥古斯丁最早将时间视为心理的投射，表述了时间主观性的思想？他的自我意识的主观性哲学，不仅使他成为笛卡尔“我思”（Cogito）原则的先驱，同时也成为康德主观时间论的先驱。当然他的神学关乎个人灵魂的那一面也是源出

于此的，而这一面的确常常是压过其教会的那一面的。

我们已经从内在灵魂方面解释了恩宠说的哲学涵义，但如果我们不从人性的情欲方面说明奥古斯丁深信不疑的人性罪恶说，至少是不完全的。在这里，我们同样要突破圣史的传统，努力将原罪说引入哲学人性论和宇宙本体论的考究。

奥古斯丁也是从其亲身经历的灵肉交战中体会到人的理性如何脆弱，而情欲力量如何强大的。我们知道，奥古斯丁虽然多情风流，但也绝非声色犬马之徒。追求真理和至善在他倒有不少有利条件。第一，他家教甚好，母亲是虔诚的基督徒，宗教可说是他幼年就已吮咂且深入骨髓的精神养料；第二，他有极其炽热的求知欲望和道德热情，且天资极高；第三，他受西塞罗、安布洛斯和普罗提诺等人良好的影响，这一切汇合成他追求纯洁和至善生活的精神力量，但他承认这并不足以制服肉欲的力量。他生动刻划了两种力量交战的情况。他祈祷主赏给他纯洁和克制，却又希望主不要马上赏给他。有时“世俗的包袱，犹如在梦中一般，柔和地压在我身上；我想望（至善）的意念，犹如熟睡时的人想醒寤时所作的挣扎，由于睡意正浓而重复入



睡。”(《忏悔录》第 145 页)“我的内心喜爱你(上帝)的法律是无济于事的,因为我肢体中另有一种法律,和我心中的法律交战,把我掳去,叫我顺从肢体中犯罪的法律。”(同上,第 146 页)直到最后那肉欲的锁链已所剩无几,他觉得仍割舍不下昔日浪荡虚浮的旧相好,仍为灵肉相互交织的心疾所折磨。从自己的经历他痛感人性的种种弱点。他是那种秉有极其敏锐善感品质的人,既比常人更细腻丰富地领略感官的愉悦,也比常人更尖锐深刻地感受欲望的诱惑。极活跃的感性欲求和极浓厚的宗教关怀互相冲突着,其内心的分裂痛楚自不待言。在东方,这种灵肉的分野尚可以消解于“砍柴担水,无非妙道”的圣俗无碍的境界中;但在西方灵肉二元的格局中,步入天国就要断灭俗念,圣徒凡人不可得兼,一步跨入天堂确是需要“神恩”的佑助,这可否算是对“恩宠说”的又一种解说?无论如何,奥古斯丁所以有对人性败坏无力自救的悲观,乃是出自其对人性终极处境的深切体验,知道这种“死于死亡(指肉欲)生于生命(指精神)”的灵魂交替是极难极难的呵!

除去对人类本性的哲学人类学的洞察外,奥古斯丁的罪恶理论是和他的宇宙本体论结合在一起的。我们知道,奥古斯丁最初的理智兴趣