

RECENT  
REVIEW OF CHRISTIAN  
THOUGHTS

# 基督教思想评论

许志伟 主编

总第十七辑



世纪出版集团 上海人民出版社

REGENT  
REVIEW OF CHRISTIAN  
THOUGHTS

# 基督教思想评论

许志伟 主编

总第十七辑

## 图书在版编目 (CIP) 数据

基督教思想评论. 第 17 辑/许志伟主编. —上海:  
上海人民出版社, 2013  
ISBN 978-7-208-11506-4

I. ①基… II. ①许… III. ①基督教-思想评论-文集  
IV. ①B978-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 148432 号

责任编辑 贾忠贤  
装帧设计 王小阳  
美术编辑 储平



世纪文景

## 基督教思想评论 (第十七辑)

许志伟 主编

出版 世纪出版集团 上海人民出版社  
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)  
出品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司  
(100013 北京朝阳区东土城路 8 号林达大厦 A 座 4A)  
发行 世纪出版股份有限公司发行中心  
印刷 北京中科印刷有限公司  
开本 635 × 965 毫米 1/16  
印张 19  
插页 2  
字数 269,000  
版次 2013 年 8 月第 1 版  
印次 2013 年 8 月第 1 次印刷  
ISBN 978-7-208-11506-4/B·989  
定价 40.00 元



恭贺侯士庭教授(Dr. James Houston)90岁大寿

2013年11月是维真学院创校校长侯士庭教授的90岁寿辰。侯教授多年来一直支持《基督教思想评论》的编辑工作,谨以本期学刊恭贺大寿并对侯教授致以崇高的敬意。

---

# 目 录

---

## 系统/历史神学

- 1 永久和平的共同体  
——论《上帝之城：驳异教徒》第 19 卷的教会  
观念 石敏敏
- 15 奥古斯丁论上帝的前知与人的自由意志  
——以《上帝之城：驳异教徒》第 5 卷第 9—  
10 章为例 何 叶
- 27 托马斯论上帝知识的源泉和意义  
——《神学大全》第 1 卷第 12 题之知识论解读 车 桂
- 40 大公教会正统论基督人性受造 曾劭恺
- 65 “道一成为一人”基督论  
——兼回应《大公教会正统论基督人性受造》 侯 军
- 78 巴尔塔萨“基督论”探析 刘阿斯

## 神学与哲学

- 89 现代性法则的危机：荷尔德林与当代的回应 葛体标
- 105 延异的“弥赛亚”  
——从胡塞尔的《几何学的起源》谈起 芮 欣
- 124 鲍恩的人格主义对于赵紫宸的人格论的影响 钱 宁
- 137 论莱因霍尔德·尼布尔对克尔凯郭尔人性观的继承  
与发展 张绍阳

## 《圣经》神学

- 151 内婚制与团体重建  
——基于《以斯拉记》与《尼希米记》的研究 魏明德
- 169 试论《哥林多前书》中的性别观 王梓

## 基督教与文学

- 183 我的研究心路：《圣经》与中国现代文学 马利安·高利克
- 194 于宗教信仰中寻求答案  
——析奥康纳种族观 潘静文
- 203 堕落之星与太白金星  
——解读《以赛亚书》14：12—15 与《西游记》  
中的金星形象 徐雪梅

## 教会研究

- 227 云南省基督教传播特点及分析 唐晓峰
- 242 滇北禄劝地区农村教会现状初探  
——以法乌教会为个案 申晓虎
- 250 温州教会的形成 芮拉结

## 书评

- 268 《约翰福音》之希腊面向  
——《道路与真理——解读〈约翰福音〉的思想  
史密码》之评介 汪力
- 275 愤怒散去  
——评《从弑兄到宽恕》 柳孟盛
- 283 神学范式与基督教思想史的建构  
——读《上帝死了，神学何为？——20世纪  
基督教神学基本问题》 秦烨

# Contents

## Systematic/Historical Theology

- 1 The Community of Perpetual Peace: On the Idea of Church in *the City of God* Vol. XIX Shi Minmin
- 15 On Augustine Divine Foreknowledge and Human Free Will in *the City of God* Vol. V Chapter 9–10 He Ye
- 27 On Thomas Aquinas' Source and Significance of the Knowledge of God: An Epistemological Interpretation of *Summa Theologica* I: 12 Che Gui
- 40 Christ's Creaturely Humanity According to the Orthodoxy of the Church Tseng Shaokai
- 65 The "Word-became-human being" Christology & A Response to *Christ's Creaturely Humanity According to the Orthodoxy of the Church* Hou Jun
- 78 An Analysis of von Balthasar's Christology Liu Asi

## Theology and Philosophy

- 89 The Crisis of Law in Modernity: Contemporary Thinkers Responses to Holderlin Ge Tibiao
- 105 The Différanced "Messiah": The Discussion Starting From Edmund Husserl's *Origin of Geometry* Rui Xin
- 124 The Impact of Bowne's Personalism on Zhao Zichen's Personalism Qian Ning
- 137 On the Inheritances and Developments of Kierkegaard's Thoughts in Reinhold Niebuhr's Thought of Human Nature Zhang Zhaoyang

## Biblical Theology

- 151 Endogamy and Community Reconstruction: A Reading of the Books of Ezra and Nehemiah Benoît Vermander
- 169 Gender in *1 Corinthians* Wang Zi

## Christianity and Literature

- 183 The Bible, Chinese Literature and Me: The Musings  
of the Octogenarian Marián Galik
- 194 Christian Religion and Beliefs as the Solution — An  
Analysis of Flannery O'Connor's Racial Attitude Pan Jingwen
- 203 The Falling Star "Hêlêl" and "Taibai Jinxing":  
Interpreting the Images of Venus in Isaiah 14:  
12 - 15 and in the Ancient Chinese Fiction *Journey to  
the West* Xu Xuemei

## Church Studies

- 227 A Study of the Characteristics of Christianity at  
Yunnan Province Tang Xiaofeng
- 242 An Investigation of the Indigenous Rural Church in  
Multiethnic Area of Luquan of North Yunnan: A  
Case Study of Fawu Church of Luquan Shen Xiaohu
- 250 An Investigation into the History of the Wenzhou  
Church Rachel Erickson

## Book Reviews

- 268 Hellenistic Orientation of the Gospel of John: A  
Review of Xie Wenyu's *The Way and Truth: The  
Gospel of John in the History of Western Thought* Wang Li
- 275 Anger Fades Away: A Review of Matthew R.  
Schlimm's *From Fratricide to Forgiveness* Liu Mengsheng
- 283 The Theological Paradigm with the Construction of  
the History of Christian Thought: A Review on  
Zhang Xu's *God Already Dead, What does Theology  
Do?— the Basic Issues of Christian Theology in  
20th Century* Qin Ye



# 永久和平的共同体

——论《上帝之城：驳异教徒》第19卷的教会观念\*

石敏敏\*\*

古代思想家们讨论德性实则以共同体为目标，好的共同体必是一个永久和平的共同体。然而古代思想家们却也发现，无论他们如何建构优良的制度，似乎都无法避免共同体的冲突，冲突似乎反倒成了共同体的本性。奥古斯丁从地上之城(共同体)必然冲突的现实出发，审视地上之城冲突的有神论前提，指出地上之城的冲突已经包含在诸神的观念之中。由此，奥古斯丁指出，基督教的上帝观念为共同体的永久和平提供了真正的也是唯一的基础，而教会则是永久和平的上帝之城在此世之德性的象征。

When the ancient thinkers discussed the virtue, they aimed at the community, and a good community must be one in a state of perpetual peace. They, however, found that whatever they did to build an excellent system, the conflict of the community could never be avoided; it seemed as if conflict is the nature of community. Augustine started from the fact of inevitable conflict of the community (City on Earth), examining the theistic premise of the conflict of City on Earth, and pointing out the conflict of City on Earth was included in the idea of gods. Therefore, Augustine indicated that the idea of Christian God provided the true and only foundation for perpetual peace of community, and the Church was the sign of virtue of the perpetually peaceful City of God in this world.

古典思想有关德性的探讨，都是以共同体为相关的首要主题，无论是柏拉图、亚里士多德、西塞罗、伊壁鸠鲁、斯多亚学派还是奥古斯丁，概莫能外。柏拉图和亚里士多德以公正为德性之核，是因为公正最关乎城邦共同

---

\* 本文系“国家社会科学基金项目”《希腊化和中世纪早期的哲学主流研究》(10BZX046)成果之一。

\*\* 作者简介：浙江工商大学教授。

体的福祉；西塞罗亦步柏拉图思想之后尘，称“所有高尚的人都喜欢公正和法本身”〔1〕，因为它使得理想政体（共和政体）得以持续；伊壁鸠鲁崇尚契约民主，认为经过协商的公正是优良制度的保证；斯多亚主义者塞涅卡视愤怒为德性的最大危害，因为它会造成共同体的破坏。〔2〕无论崇尚公正这样的德性，还是对愤怒这样的激情深表警惕，古典思想家讨论德性时无疑都与共同体紧密相关，按照共同体的需求诠释他们所谓的德性，因此古典思想的伦理观念总是带有政治的形式。而共同体之所以被作为德性的主题，又与人的社群特性相关。亚里士多德曾谓人与神的最大区分在于人的不自足，惟有神才自足。自足的神无需外求，也不用内求，因为自足的神是其所是。亚里士多德虽然说过人身上也有神一样的自足性，即沉思，因为沉思生活的人以自身为对象，是在自身中实现生活，然而沉思的人仍然需要外部的供给、外部的善例，如健康和财富等对沉思的生活仍是必要的。由于人实际上不自足，就需要优良的制度来保证不自足的部分得到持续供给。优良的制度保证共同体的优良生活，而共同体美好的生活起源于共同体的和平。由着这个德性的话题，就引出政治学的主题——幸福。如亚里士多德所说，幸福不是品性，而是政治学的主题，因为政治学指向的目的是幸福，〔3〕不存在无关乎幸福的政治，也不存在无关乎共同体的德性。

奥古斯丁延续了古代哲学德性、共同体和幸福的主题，然而他是从和平的角度阐释了三者的关系。和平成为奥古斯丁描述“天上之城”及其幸福的主要观念。和平与人的幸福追求至为相关。举凡追求幸福的人，都会避免人自身造成的不自足，因为不自足的人经常会向外寻求，而与其他不自足的人冲突。由于人的不自足，向外寻求必然造成冲突。不自足造成的冲突既会是自我与他者的冲突，还会是自我内部的冲突，自我冲突的人是自我与他者冲突的原因，而冲突之中的人是悲惨的。从柏拉图、亚里士多德到斯多亚主义，他们都努力设制所谓的优良制度，避免他者与自我的冲突。然而无论是柏拉图、亚里士多德还是西塞罗，他们也都不幸地注意到“地上之城”冲突的不可避免，正如柏拉图和亚里士多德分析的，由君主制向着僭主制、由贵族制向着寡头制、由共和制向着平民制的变化似乎不可

〔1〕 [古罗马] 西塞罗：《论法律》，王焕生译，上海：上海人民出版社，2006，第1卷，第18章第48节。

〔2〕 [古罗马] 塞涅卡：“论愤怒”，见《强者的温柔——塞涅卡伦理文选》，包利民等译，北京：中国社会科学出版社，2005，第8页。

〔3〕 [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003，1095a15—20。

避免,君主制和贵族制被看成是和平的共同体,而僭主制和寡头制则是冲突的共同体。古代哲学家们注意到这样一个事实,即冲突似乎是地上之城的必然,这与人们所追求的幸福生活相冲突。哲学家们惟一能够努力的是在制度设计上考虑尽量避免冲突的可能,然而由于他们也注意到任何现实的或者理想的制度都不足以避免不冲突,由现实政治通往永久和平的共同体就成为泡影。既然从柏拉图到斯多亚主义这近千年的和平共同体的理想都是幻影,那么就有必要重思和平共同体的基础。

《上帝之城:驳异教徒》第19卷把“和平”视为德性的首要主题。奥古斯丁通过追溯和平的可能性和基础,在柏拉图和亚里士多德的静止存在论之外,在古代思想的单纯性存在的存在论之外,用作为共同体的本体或者说共同体本体,阐释永久和平的真正可能性。奥古斯丁虽然没有直接批评希腊的存在论,反倒常给其许多赞美,然而第19卷毫无疑问仍然批评了希腊存在观念的单一论。作为共同体的上帝与作为单纯思辨的存在根本有别,由此奥古斯丁把政治学或者说共同体建基于基督教神学之中。第19卷充分阐释了一个社会性的或者说社群性的上帝,一个共同体的本体,而以这种共同体的本体为形象的上帝的教会是永久和平的盼望。奥古斯丁不否认在世的教会会受地上之城的影响,教会也承认自己是罪人和圣人的混合体,仍然会存在冲突,然而由于教会建立在全然和平的上帝共同体之上,教会共同体的冲突会在至高上帝的经世活动之中维持联合的和平。以此为依据,第19卷展开了基督教的世界主义的历史图景。

## 一、哲学的德性和共同体的冲突

如同《上帝之城》的几乎所有其他卷目一样,第19卷从概述第18卷的内容和第19卷本卷的内容开始;也如其他卷目一样,从所驳斥的其他希腊思想开始。然而不应该把奥古斯丁展开每一卷所使用的这种叙事方式简单地看作是对《上帝之城》一书的副标题“驳异教徒”在形式上的兑现,而应将其看作是一种更大范围的叙事以及更广阔地运用主题的展开形式。奥古斯丁并不只是在反驳非基督教的思想主题,大多数时候是通过非基督教主题呈现基督教神学要道,并在他认同的非基督教思想的主题范围内展开基督教的思想路径。奥古斯丁的信仰之思并没有摧毁非基督教思想,而是要使非基督教的思想落实于基督教的智慧传统。就奥古斯丁而言,基督教

的思想之道比希腊—罗马的思想视域有着更大的外延,也更加世界主义。奥古斯丁以这种方式塑造一种基督教的叙事胸怀,诚恳地呈现基督教思想的共同体特征,以世界主义的视野和平共同体的目的探讨教会在世界之中的角色。

奥古斯丁以为,基督教与所有哲学学派共有许多主题,基督教思想是对人类普遍问题的持续关注,而且基督教为这些主题作了进一步阐释,使得其思想要道越来越显示出普遍性。他批评希腊—罗马思想的辩护者把基督教从人类思想的普遍意识中驱逐出去,这恰恰意味着他们思想的局限。基督教神学开始于所有哲学学派的共同主题正表现了其世界主义的真实性;基督教还在这些哲学的普遍主题之上把世界主义推进为更具现实性的解决之道。以人对终极之好的追求为这个普遍主题的重要部分,无论就运用范围还是就历史范围而言,追求美好的生活都是普世所承认的,就其结果而言则是终极的,其普遍性不仅适用于此世所有人,还适用于所有世代的人。对美好生活的追求是一种真正的世界主义,它超出了时间约束而涵盖了所有空间的存在命题,基督教也循此展开其有关思想和信仰的考虑。就人类思想的主题以及寻求回应人类生活所共同寻求的美好来说,基督教不是特殊主义。这种终极之好即是幸福。毫无疑问,所有哲学学派都是为了寻求幸福,<sup>[4]</sup>所有人也都是为了寻求幸福,虽然幸福的具体内涵千差万别,但是就它们被称为幸福并且都因其自身的缘故而被加以追求而言则是共同的。<sup>[5]</sup>所有地上之城的人都在追求幸福,哲学学派按照他们所追求之幸福在表达上的区别可分为 288 个派别。<sup>[6]</sup>思想家们常把他们关于幸福的不同理解视为自身探索的使命,然而这是思想的歧途,因为他们反倒错过了他们自己真正认为重要的主题,即只有在幸福中才能实现对现世悲惨生活的救赎。<sup>[7]</sup>

幸福作为终极之好是一种德性,所谓德性是一种实现活动,由此幸福也是一种实现活动。<sup>[8]</sup>亚里士多德称幸福为德性,正显示了所有人都因着好本身的缘故而追求好,都享受好并居住于好中,造成对好的实现或者

[4] [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,上海:上海三联书店,2009,第19卷,第1章第3节。

[5] 同上,第1章第1节;[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,1176b3—6。

[6] [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第19卷,第1章第2节。

[7] 同上,第4章第5节。

[8] [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,1176b3—6;[古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第19卷,第3章第2节。

实践,因此亚里士多德拒绝称幸福是一种品质,品质是静止的而不表现为自我实现的特性。<sup>〔9〕</sup> 凡有德性的人,都处在实现活动中,这就把柏拉图的德性与实在或者说存在的关系清楚地演绎出来,而由于德性是实现活动,它也就成为一种结成共同体并促进共同体的活动。德性由此内含共同体,不同的德性则关联出不同的共同体。公正是联结所有人的德性形式,因为公正不只指向某个人或者某些人,还被运用在所有人 and 所有行为上,这样公正就成为联合所有人的实现活动。<sup>〔10〕</sup> 友爱体现的则是德性的另一种共同体形式,友爱对公正有不同的理解,因为愈是友爱的人愈能够承受朋友的不公正,<sup>〔11〕</sup>它所表示的是只适用于朋友间的正义,缔结的是一种有着更强烈归属关系的共同体,但无疑,友爱也是一种类型的政治共同体。诸如此类的德性,都是通过实现活动造成人的共同关系,共同关系是德性的内在属性,因此德性是自足的,由德性所造成的活动也是自足的。通过德性结成的共同体关系就是和平,它来自于人自身的复数形式。

既然每个人都渴求幸福生活,所有哲学学派也就把寻找幸福生活之道作为思想的事业。既然思想家们都认同幸福是一种德性,那么幸福生活应该意味着优良的共同体。希腊—罗马的 288 个哲学流派从不同方面论证他们的思想之道是人类幸福得以实现的道路。斯多亚学派认为地上之城确实存在坏事,然而他们又认为如果贤人不能够承担这些坏事,他们就要通过自杀避免承受不幸。斯多亚学派选择以死亡实现幸福的路径正说明他们追求幸福的荒谬。<sup>〔12〕</sup> 同样的情况也存在于柏拉图的学院派和逍遥学派之中,虽然他们也说过选择用死亡逃避此生可以接受,但他们仍然认为此生是幸福的,然而既然如此悲惨,又何以能够说充满坏事的生活是幸福的呢? 这些学派要么不能够肯定此生的幸福,要么用悲惨的方式达到他们所谓的幸福,都说明他们并不能够真正提供所谓的德性,也不能够实现免于冲突的共同体。<sup>〔13〕</sup> 他们让勇敢这样的德性成为杀人犯,成为悲惨生活的出路,最终失去了真正社会的或者共同体的生活,他们所谓的共同体也很难说是幸福的。

所有这些哲学学派所谓的共同体都不能够规避悲惨,因为他们无法规

〔9〕 [古希腊] 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,1175a15—17。

〔10〕 同上,1129b18—20,1129b28—1130a6;〔古罗马〕奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第 19 卷,第 3 章第 1 节。

〔11〕 [古希腊] 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,1160a2—5。

〔12〕 [古罗马] 奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第 19 卷,第 4 章第 4 节。

〔13〕 同上,第 4 章第 5 节。

避共同体的冲突,他们的思想也就不能说是真理的形象,他们传扬的生活也很难说是合乎德性的生活。因为一方面他们甚至无法为人们对和平共同体的渴望提供思想的基础,然而另一方面无论是家庭这样的小型共同体还是城邦这样的大型共同体,都致力于避免悲惨,他们都视和平为家庭和城邦共同体的福祉。这些哲学学派也不能够为个体提供自身作为一个共同体的和平,因为任何个体都是对于他自身的共同体,任何自身冲突的自我都是分裂和悲惨的,任何个体都在寻求对自身的和平,避免自身的冲突。即使那些亡命之徒,虽然他们制造冲突,然而他们自身的共同体内部也致力于避免冲突。既然和平是共同体所渴求和寻求的,那么凡能够为家庭和城邦以及个体提供和平基础的,就是真正的德性。然而地上之城的思想家和政治家们虽然已经有过不懈的努力,但仍然不能够实现和平的德性,也不能够缔造和平的共同体,相反,随着人类历史的发展,隐藏在共同体之内的冲突更趋频繁和广泛,冲突更像是各种形式的地上之城的本质。这进一步造成每个人自我的更深冲突,他们一方面愈加意识到和平对于家庭共同体的甜蜜,另一方面却越来越感觉到和平在地上之城成了幻觉,隐藏在家庭里面的罪恶不知何时就跳出来制服他们。同样,无论城邦多强大,都避免不了审判和衰弱,这也成为悲惨和痛苦的根源。由家庭、城镇和城邦的冲突扩展到整个地上世界,成为城邦之间或者说国际之间的冲突。<sup>[14]</sup> 罗马帝国正是这种国际之间冲突的集中体现,帝国不仅将枷锁戴在被征服民族的脖颈,也给自身造成种种的悲惨,如同盟战争,以及更广范围和日常生活的悲惨,例如受饥馑、瘟疫和牢狱的牵连。<sup>[15]</sup> 罗马这座永恒之城实则是永恒不和之城。与其把罗马帝国看成是柏拉图和西塞罗所谓的共和政体的实现,还不如说它是人类有史以来悲惨共同体的实现。和平从来就没有真正地降临在罗马这座地上之城的城墙之内,更没有成为它的荣耀。

虽然罗马自诩为永恒之城,共和政体被西塞罗称为人民之事,但它却从没有真正成为人民之事,<sup>[16]</sup> 因为罗马并没有实现西塞罗称之为共和政体的正义基础,因为共和作为人民的共同体其基础正在于人民共同认可的正义。罗马这座永恒之城却让人民的正义屈服于邪恶的鬼怪,罗马的共和缺乏正义的神正论前提。<sup>[17]</sup> 虽然西塞罗在《国家篇》里宣称正

[14] [古罗马] 奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第19卷,第7章。

[15] 同上,第8章。

[16] 同上,第21章第1节。

[17] [古罗马] 奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第19卷,第21章第1节。

义是国家的基础,也把正义看成是德性之首,但他却在《国家篇》的开头就站在了不正义的一方,甚至宣称国家如果不靠非正义就不能够建立。这是罗马帝国不能够成为永恒之城的原因。这座城市既然以鬼怪为国家的基石,而鬼怪是不正义的,且西塞罗也宣称不正义不可避免,那么罗马就必然把不正义作为国家的基础,无论它如何宣称国家的正义德性,然而国家却维系于不正义。一个以不正义来维系的国家,必然没有永久的和平。和平在罗马立国之际就已经离开了这座城市,冲突是罗马这地上之城的内在要素。罗马的毁灭是罗马的不正义所致,是它的内在冲突所致,把罗马的陷落归罪于基督教会,仿佛因为罗马教会的建立导致诸神或者鬼怪对于罗马的报复,这正是罗马的邪恶。如果罗马真正地皈依基督教,那由诸神崇拜所致的不和平就会真正终结,罗马也就会得到永久的和平。<sup>[18]</sup>

## 二、上帝的爱与共同体的和平

规避共同体的冲突在于去注意共同体的建立前提。罗马共和政体以诸神或者鬼怪崇拜为前提,柏拉图、亚里士多德和西塞罗虽然都知道共同体的冲突根源于诸神论,也努力说服自己的读者和城邦的人民远离诸神崇拜,然而他们自己并没有能够真正提供一个有说服力的正义的神正论。因为这些思想家本身就处在这种古典传统之下,他们所谓的正义的城邦本身就与古典传统的诸神崇拜联系在一起,他们只是看到了诸神崇拜和鬼怪崇拜的问题,他们只是试图改善诸神之间的冲突,他们没有意识到只有抛弃诸神崇拜才能够实现永久和平。

一个永久和平的共同体以永久和平的神为前提。希腊—罗马的诸神崇拜以及鬼怪崇拜乃是一个充满张力的共同体崇拜。柏拉图无疑深悉这一点,新柏拉图主义者波菲利(Porphyrus)无疑也深为熟谙。柏拉图曾试图通过删改《荷马史诗》为其理想的城邦确定新的神正论,波菲利则赞扬基督教的神是真正正义的神。显然非基督教的思想家很早就意识到其诸神崇拜的社群难题,显然他们也意识到基督教的上帝共同体才是城邦正义的真正根源,然而他们却没有投入其中。<sup>[19]</sup> 基督教的上帝是和平的上帝,是真

[18] [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第1卷,第4章。

[19] 同上,第8卷,第10章第1节。

正和平的共同体。基督教上帝的三位格之间不存在冲突,无论他们创造还是救赎,他们的经世活动并不包含三位格之爱的不同方向。<sup>[20]</sup>正是爱欲方向的差别带来冲突,因为不同的爱欲,也就是说,有着不同的爱的对象,或者爱这种族的人,或者爱那种族的人,或者爱这部分人,或者爱那部分人,才会造成种族的冲突和人的冲突。希腊人的神排挤希伯来人的神,导致希腊人与犹太人之间的冲突;阿波罗爱特洛伊人,雅典娜爱雅典人,导致希腊人与特洛伊人的战争。神身上的种族特性使得共同体充满冲突。然而基督教的上帝是和平的上帝,他爱世人,爱好人也爱歹人,如同阳光雨露既洒在肥沃之地也浇灌贫瘠的荒土,他的爱并不分等级,他的爱也并不因人或事而显出差别,他是普世之人的上帝,也使他自身的爱成为普世之人的爱。他的爱带来和平,和平是上帝之爱的特性。<sup>[21]</sup> 圣父借创造和差遣他的圣子爱世人,圣子借道成肉身和十字架上的苦显现圣父对世人的爱,圣灵因着圣父和圣子的共同差遣圣化人的意愿。这些看似有别的差遣却是共同的爱经世,体现着上帝三位格的和平意愿。

希腊—罗马诸神生活在永恒的世界,但它是一个永恒冲突的世界。永恒冲突的诸神又使得冲突成为时间的特性,成为生活在时间中的“我们”的特性。然而基督教的上帝是永恒和平的共同体,他创造万物是要把永恒的和平降福在这个世界,他救赎则是要让这因人的罪而陷于冲突的世界重归和平,救赎是要把和平重新带入这个世界;他成圣是要让人自身的意愿重归和平,让人自身和平,让人成为对自身的和平。圣父的创造、圣子的救赎和圣灵的成圣都是上帝对他自身的和平差遣,上帝为了和平本身而在历史之中。于是上帝的差遣乃是一种和平的经世,差遣的本质乃是和平,正如差遣乃是基于上帝完全的爱。如果说上帝对自身的差遣构成历史的目的,那么和平就是历史的本质。上帝的差遣和历史的和平就构成上帝共同体的爱的形象,上帝之爱乃是和平。上帝爱世人,世人爱上帝,为的是要在人类社会历史生活中建立爱的意愿。世人爱上帝之爱即是世人对于上帝差遣的接受,世人在接受上帝差遣时,也接受了上帝让和平成为爱的意愿,而不因着爱欲的差别使得冲突成为历史的结局。爱了上帝的人才能够真的爱自己,因为那位爱上帝的人,已经能使自身的意愿统一于上帝的爱,统一自身为上帝的殿,统一为共同体的爱,而不是导致冲突以致自我处在冲突

[20] [古罗马] 奥古斯丁:《论三位一体》,周伟驰译,上海:上海人民出版社,2005,第6卷,第1章第7节。

[21] [古罗马] 奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第19卷,第11章。



之中,也就实现了自我的和平。这样地爱着的人,也一定能够爱邻人。一个自身和平的人明白,如果伤害别人,也一定会伤害他自身,因为有悖于爱,就是伤害。即伤害他人,就是伤害自身,因为人在上帝的创造里面都是上帝的形象,都是上帝的肢体,都是共同体的一部分。凡对他人的伤害,都是对共同体的伤害,也是对自身的伤害。自身之爱包含着他人之爱,对自身的关系包含着对他人的关系。<sup>[22]</sup> 爱没有差等,对自身之爱也没有差等地运用于他人,这才是上帝之爱,因为上帝之爱没有差等,他差遣自身为世人作了赎罪的祭。没有差等的爱乃是差遣之所以成为和平的原因,也是借着上帝的差遣以及世人对上帝之差遣的接受,历史的共同体之重归于和平正是对差遣之爱的领受。

奥古斯丁批评古代哲学家们没有注意到政治哲学和历史哲学经常未经批判就采用一些有神论观念。罗马的共和政体固然可以成为地上之城和平共同体的理想样本,甚至即使天上之城也可能采用共和政体的模式,然而罗马共和政体的神学前提却包含了共和政体自身的恶,包含了共和政体展开时势必形成的冲突,最终摧毁了罗马共和政体本身。<sup>[23]</sup> 就此而论,奥古斯丁完成了对基督教的真正辩护,即罗马并不是因为引入了基督教的上帝致使罗马诸神报复罗马以致其沦陷。相反,是罗马的共和政体本身充满恶意并且使得这种恶意成为罗马人竞相效仿的对象使得罗马瓦解。罗马人生活在恶中,这一点可见于罗马的各种竞技活动、娱乐方式以及宗教敬拜之中,人们视恶为一种熟视无睹的东西而成为生活的日常方式,以致罗马人伦理迅速堕落,导致政治的波动。罗马人以为基督教上帝被罗马人敬拜致使诸神报复罗马,却没有意识到罗马的敌人是其自身,罗马的真正敌人是他们自身的诸神。罗马人永远不会有和平,罗马的共同体没有真正的和平,都是因为他们的神学前提。只是在罗马扩张的年代,罗马人由于持守严谨的道德感和征服世界的雄心,其智性在某种程度上更接近于基督教上帝的智慧,才造就罗马的强大。<sup>[24]</sup>

[22] [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(下册),吴飞译,第19卷,第14章。

[23] [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(上册),吴飞译,上海:上海三联书店,2007,第7卷,第4章。

[24] “埃尼乌斯的一句诗说道:‘古代的道德和人守卫罗马的国事。’[……]这句诗里简洁而真切的表达,就像神谕表达的一样。如果没有人这样拥有城邦的道德,或者没有道德被这样的人掌握,根本不可能建立或如此长期地维护这样一个如此正义和宽广的共和的统治。”([古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(上册),吴飞译,第2卷,第21章第3节)奥古斯丁认为古代的人在道德上自持,谨守共和的“人民之事”,在生活中谨守神谕,正是由于这样的与上帝的关联,才有罗马的强大。