



## 吴飞：罗马陷落与基督教历史观

2013年04月23日 16:04 来源: 人文与社会 作者: 吴飞 浏览: 次 [我要评论](#) 字号: 大 中 小

此文为作者新书《心灵秩序与世界历史——奥古斯丁对西方古典文明的终结》导言；

摘要: 公元410年8月24日，西哥特首领阿拉利克（Alaricus）率军攻克罗马城，焚烧掳掠三天后扬长而去。此事震动了整个罗马帝国，引起了激烈的讨论，成为奥古斯丁写作《上帝之城》的直接原因。

公元410年8月24日，西哥特首领阿拉利克（Alaricus）率军攻克罗马城，焚烧掳掠三天后扬长而去。此事震动了整个罗马帝国，引起了激烈的讨论，成为奥古斯丁写作《上帝之城》的直接原因。[1]《上帝之城》虽然影响深远，但也被公认为比较混乱芜杂的一部著作。其中既有对希腊罗马宗教的批评，也有关于三位一体、时间、意志、原罪等哲学问题的思考，有对柏拉图学派的清理，有对罗马历史的梳理，有对旧约历史的诠释，更有对正义、人民、国家等政治问题的讨论。在对星相学、罗马诸神、罗马历史的批判中，奥古斯丁甚至沉迷于其间，几乎不时流露出欣赏之意。面对蛮族攻克罗马这个事件，奥古斯丁为什么会写出这么多内容？《上帝之城》所要解决的究竟是什么问题？

罗马的陷落在政治和文化上都是大事，奥古斯丁和其他知识分子一样非常关注。比如在410年9月25日[2]、410年底[3]、411年6月29日[4]、411年夏[5]、411年底412年初[6]的五篇布道辞里，他都谈到了罗马陷落的问题。从这些布道辞中，我们已经可以看到，奥古斯丁由这一现实事件联系到了很多其他的神学、哲学和宗教问题。而正是对这些问题的关注，使他从413年开始，在随后十几年的时间里，为了思考罗马的意义及其陷落，用《上帝之城》这部巨著，将他一生讨论过的几乎所有理论问题纳入一个历史框架之中。在读《上帝之城》之前，我们需要首先理清，罗马陷落的事件究竟向奥古斯丁提出了什么问题。

奥古斯丁在《回顾》中自述他的写作意图是：

“哥特诸部族在他们的王阿拉利克带领下劫掠了罗马，这场巨大的灾难性攻击使罗马饱受摧残。众多伪神的崇拜者，也就是我们通常称为异教徒的，总想把这种摧残归罪给基督教，从此用更加尖刻和更加野蛮的方式污蔑真正的上帝。因此，我为上帝的殿，心里焦急，如同火烧，于是决定写《上帝之城》诸卷，以反对他们的污蔑或谬误。”[7]

在《上帝之城》的前五卷，我们能清楚地看出奥古斯丁反驳异教徒的这一目的。不过，此书越写到后面，就越偏离了这个主题。这是因为奥古斯丁越来越跑题了，还是因为他有更深的考量呢？

### 最新文章

#### 杭州人字墓全国仅四座 比勾



昨天，萧山博物馆，“山栖越魂——柴岭山商周土墩墓考古发掘成果展”

- 科学家在12万年前原始人化石上发
- 穗出土近3万件清代晚期青花瓷
- “红星照耀中国——外国记者眼中
- 中国新诗的生日在哪一天
- 法学研究为边疆生态文明建设探寻
- “中国—南亚智库论坛”在昆明召

### 热点文章

[最多阅读](#) [最多回复](#)

- 联合国停止执行在朝鲜的人道援
- 叙利亚反对派遭遇困境 大批外
- 奥巴马默克尔戈尔巴乔夫拒绝出
- 解放军六代机即将问世 美日战
- 维修期间迁出列宁遗体的问题将
- 俄举行大规模战略核力量演习
- “北德文斯克”号首次对地面目
- 首尔成功试射可摧毁朝鲜地下掩
- 朝鲜：可与韩国共享核武器
- 美军方不顾日民众抗议仍强行试

### 订阅

#### 新闻邮件

欢迎订阅中国社会科学新闻邮件产品



[注册](#)为会员可免费享受更多新闻邮件

#### 报刊

[中国社会科学](#)
[中国社会科学 \(英文版\)](#)

异教徒的攻击是当时基督教思想家面临的一个共同问题，但不同人的反应却很不一样。比如哲罗姆和德尔图良在巨大的恐慌中，以为世界的末日将随着罗马的陷落而到来；索佐门（Sozomen）和君士坦丁堡主教苏格拉底等人则认为，陷落的恰恰是异教徒的老罗马，而新罗马，即罗马帝国当时的首都君士坦丁堡，却依然固若金汤。[8]《上帝之城》既是对罗马异教徒的反驳，更是对基督教内部这些观点的拒绝。在当时基督教已经占据政治和文化优势的情况下，后者才是一个更严峻的任务。为了完成这个任务，就必须从基督教的角度重新理解世界历史，并更好地讲述罗马在这段历史中的地位与意义。

一、罗马与教会 在基督教历史的早期，由于罗马帝国对教会的镇压，基督徒对罗马抱有非常敌视的态度。《启示录》中对罗马的批判就充分代表了这一态度。不过，在君士坦丁大帝皈依基督教以后，罗马与教会的关系发生了根本的改变。

尤西比乌就尤其代表了这一转变。在他看来，君士坦丁是可以和摩西乃至耶稣相比拟的伟大君王，因而他统治的罗马也在完成上帝救世的神圣使命。他在《君士坦丁传》里说，君士坦丁就像摩西一样，住在不敬的敌人的家里，长大后解救上帝的选民、击败上帝的敌人。[9]他又把君士坦丁同耶稣类比，因为君士坦丁造就了众多的信仰者，使对上帝的信仰遍布全世界。[10]尤西比乌不仅盛赞君士坦丁对基督教的推崇，而且歌颂他对各民族的征服，认为这是在为上帝完成征服与传播的任务。他说：

“无论我朝哪个方向看，无论是向东，向西，是向全世界，还是向天堂，无论哪里我都总是能看到，这位受赐福者统治着他的帝国。在地上，我看到他的儿子们，就如同他的光芒的反射镜，将他们父亲的光芒传布到各处，而他自己则好像仍然活着、大权在握，甚至比以前更完满地治理人事，随着他的后代的继承而不断增加。他们本来就有罗马恺撒的尊位；现在，由于他的个人魅力，由于他的文治武功，由于他的虔敬，他们又被称为主权者、奥古斯都、崇拜上帝的人，以及皇帝。”[11]

在尤西比乌看来，君士坦丁将基督教君主和罗马帝王的特点集中于一身，通过罗马的武力传播基督教信仰，从而使罗马帝国在基督教的世界历史中占有至关重要的地位。

尤西比乌继承了异教传统中对罗马的理解。维吉尔在《埃涅阿斯纪》里指出，朱庇特将使罗马变成一个不受时间空间限制的帝国。[12]和维吉尔同时期的李维、奥维德等人都明确用过“永恒的罗马”的说法。此后这更成为一种非常普遍的观念，出现在各种官方文件和思想著作中。据说，有一块刻有“永恒之城”和“马可森提乌斯”等字样的石碑，君士坦丁时刮去了皇帝“马可森提乌斯”的名字，却保留了其他所有内容。[13]这颇能代表基督教与罗马两种历史观在君士坦丁朝的结合。罗马的基督徒和以前的罗马人一样，相信罗马是最伟大的帝国，可以征服当时所知道的全世界。不过，这时的罗马已经不是因为朱庇特的庇护而得以强大和永恒，而是因为上帝选择了罗马，让耶稣降生在罗马帝国的统治之下，并借助罗马的强大，向全世界传播基督教，使整个世界结合为一个统一的教会，以便实现未来的上帝之国。

尤西比乌还编辑过一部《编年史》。该书分为五部分：一、迦勒底和亚述历史；二、旧约历史；三、埃及历史；四、希腊历史；五、罗马历史。这是从基督教角度对世界历史的一种划分，其中各民族的历史虽然基本是并列的，但还是呈现出一定的先后次序，最终归结于罗马，由此可以看出罗马在尤西比乌的世界历史观中的位置。

在基督教思想体系中，世界历史是极为重要的一部分内容。历史学家尤西比乌对基督教历史观的成熟起到了极为关键的作用。他的这一历史观随后逐渐流行起来，成为罗马的基督徒对待世界历史和罗马帝国的一般态度。哲罗姆将尤西比乌的编年史译成拉丁文，君士坦丁堡的苏格拉底和索诺门都续写过《教会史》。他们都接受了尤西比乌的历史观。

二、永恒罗马的毁灭 由此我们就可以想见，阿拉利克攻陷罗马城这件事，对罗马人意味着什么。无论是基督徒还是非基督徒，罗马人心中的永恒之城竟然被摧毁了，他们都感到了巨大的恐慌。虽然罗马以前也曾经被高卢人攻克过，但那时候罗马还没有获得现在的地位。因此，虽然哥特人在三天后就撤离了，罗马的政权和版图都没有遭受很大的破坏，但这个事件的文化意义极为重大。罗马的异教徒把这归罪给基督徒，而基督徒在

为自己辩护的同时，也必须给这次灾难一种解释。

哲罗姆后来回忆说：“西部的混乱，特别是罗马的劫掠，使我极为震惊，就像人们常常说的，我甚至忘了自己叫什么。我长时间保持沉默，知道这是该哭泣的时候。”[14]“攻下了整个世界的城也被攻下了。”[15]

哲罗姆在对《以西结书》的诠释中写道：

“每日每夜，我想的都是全人类的安全。每当我的朋友们被抓了，我也总想到自己被抓了……当世界上最亮的光熄灭了，当罗马帝国的首都动摇了，整个世界会随着这一个城而灭亡……谁能想象得出，罗马在对世界的征服中强大起来，却会毁灭，既是各民族的母亲，也是各民族的坟墓？”[16]

面对这些灾难和毁灭，哲罗姆慢慢形成了自己的解释。他越来越把这种毁灭等同于末日的灾难。罗马的衰落和灭亡，就意味着整个世界的灭亡，而在世界灭亡之后，就是末日审判了。他说：“我们没有意识到敌基督已经近了。是的，敌基督近了，主耶稣基督‘要用口中的气灭绝他’。”[17]

德尔图良也表达了这种末世论式的理解：“因为我们知道，整个地球将会发生一次强烈的震动——实际上这是伴随着可怕灾祸的万物的末日——只是由于罗马帝国的延续，它的到来才被推迟了。我们是不愿遇上这些不幸事件的；我们求主使它的到来推迟，也就是在为罗马的延续作贡献。”[18]

这种末世论延续了从使徒时代就有的一种观念，即认为世界末日会很快到来。所不同的是，哲罗姆和德尔图良并没有欢呼末日的到来和基督的重临，而是感到恐惧，祈求末日能够来晚一些。[19]

罗马的攻陷究竟是否意味着末日即将来临，时间会很快给出答案。这一解释也就不攻自破，根本不可能说服异教徒。相对而言，教会史学家们的解释更有力量些。

索佐门在叙述这一段历史时指出，虽然西罗马帝国陷入了战乱，但是，“东部帝国却完全没有战争，而且和一般想的不同，其中的事务都井然有序地完成着，因为统治者还很年轻。看起来，上帝公开向现在的皇帝展示了他的青睐。”[20]君士坦丁堡的苏格拉底在叙述了阿拉利克给罗马带来的灾难后，特别强调他在三天后就迅速离开，原因是，据传皇帝西奥多就要率军前来。阿拉利克不等谣言得到证实，就仓惶逃出罗马。[21]这位历史学家继承了尤西比乌写君士坦丁的风格，也把西奥多同摩西类比，用《民数记》中评论摩西的话说他“为人极其谦和，胜过世上的众人”，就是因为这种谦和，所以上帝让这位皇帝兵不血刃，就能屈人之兵。“无所不在的上帝赐给我们时代这位最虔敬的皇帝以超自然的帮助，就像赐给此前的所有义人一样。”[22]

这种理解把希望寄托在君士坦丁堡这座新罗马上。但是等到以后新罗马也面临同样的命运时，这种观点也就失去了解释的力量。

奥古斯丁显然对这些解释都不满意。他着手在《上帝之城》中反驳异教徒的同时，也鼓励自己的学生奥罗修斯写一部关于人类历史的著作，于是，奥罗修斯写出了他的七卷本《历史》，以思考罗马在人类历史中的地位，以及阿拉利克的灾难究竟意味着什么。

奥罗修斯的《历史》从亚当夏娃讲起，一直讲到自己生活的时代，集中于罗马历史。其中特别注重谈各个时代的灾难，以表明，并不是只在基督教的时代才有灾难。这一点固然完成了奥古斯丁交给的一个重要任务，但他的历史观却没有超出尤西比乌等人。他仍然赋予罗马以无比寻常的神圣意义，认为罗马的强大与基督的诞生有内在的关联：

“因为上帝的安排，就在恺撒达到了最强大、最真实的和平的时候，基督降生了。……无疑，只要有信仰，能观察，每个人都能清楚理解，是主耶稣基督使这座城达到了权力的顶峰，繁荣而得到神佑。所以他在到来的时候，特别希望自己被称为罗马公民。”[23]

当他直接叙述阿拉利克的灾难时，奥罗修斯强调了这样几点：第一，罗马是因为自己的渎神行为招致了上帝的愤怒，才有了这一灾难；第二，城中的一些基督徒感动了蛮族人，使他们饶过了很多罗马人；第三，哥特人放的火，远远没有尼禄放的火大，以至于罗马好像什么也没有发生过。[24]

奥罗修斯的解释和前面两种都不同，而且这些应该都是和奥古斯丁多次讨论后的结果，因为这三点全都出现在奥古斯丁的著作中。不过，奥古斯丁对他的这部书并不满意。奥罗修斯虽然把奥古斯丁的很多想法写到了书中，但他对世界历史的总体理解并未超出尤西比乌的框架，仍然认为罗马在人类历史中具有至关重要的地位。他的《历史》更像对尤西比乌的《编年史》的一部诠释（类似《左传》与《春秋》的关系），虽然有些自己的想法，却没能超出尤西比乌的框架。

上述三种解释虽然各不相同，但都建立在尤西比乌历史观的基础上。哲罗姆、德尔图良、索佐门、君士坦丁堡的苏格拉底、奥罗修斯都同意尤西比乌的观点，认为罗马（或新罗马）是上帝为基督教的发展而设立的城市。在根本上，他们的理论都无法彻底解释地上连绵不断的灾难。而奥古斯丁在《上帝之城》，尤其是后半部所呈现出的历史观，是对尤西比乌历史观的根本批驳，从而描画出一种全新的世界历史。

三、尘世灾难与永恒幸福 在罗马陷落之后的五篇布道辞中，奥古斯丁通过对不同经文的解读，从几个角度入手思考这个历史事件。在410年9月25日，即罗马城破后一个月的讲道中，奥古斯丁针对的经文是《路加福音》16：19-31拉撒路和富人的故事，并由此联系到亚伯拉罕的信仰，鼓励大家要心态平和地对待罗马的事件；在411年6月29日的《布道辞》296中，奥古斯丁分析了《约翰福音》中耶稣对彼得所说的“你爱我吗”，并谈到了使徒彼得和保罗的信仰和牺牲，由此讲到了肉身之死与信仰的关系。几乎与此同时的《布道辞》105针对的经文是《路加福音》11：5-8所讲的，一个人深夜到朋友那里乞饼的故事。奥古斯丁借此指出，社会生活中的灾难可能反而会对基督徒有益。奥古斯丁并由此出发，谈到尘世的幸福和永恒幸福的关系。410年底的《布道辞》296针对的经文是《马太福音》18：7-9“这世界有祸了，因为将人绊倒……”。奥古斯丁由此谈到尘世的灾难和罗马的被劫。在411年底的《布道辞》397，奥古斯丁讨论了《但以理书》，9：20“我说话、祷告，承认我的罪和本国之民以色列的罪”，对比了但以理、挪亚、约伯三个信仰者，并由此谈到罗马的陷落。由于《布道辞》397特别集中地谈罗马的毁灭，它又常常被单独列出，称为《论罗马的毁灭》。

综观这五篇布道辞中的讨论，我们大体可以看到奥古斯丁思考这个问题的理路：

奥古斯丁和哲罗姆等人一样，特别关注罗马陷落对基督教带来的负面影响。他深知，不仅那些信仰伪神的异教徒，哪怕在聆听奥古斯丁讲道的基督徒当中，也有很多人产生了动摇：“我看到了你们心中所说的：‘看罗马在基督的时代所遭受的掳掠，掳掠和焚烧。’”针对这些攻击和怀疑，哲罗姆等人的解释都没有什么理论力量。奥古斯丁甚至暗示，哲罗姆和德尔图良那种末世论者和这些人没有什么区别。奥古斯丁提到有人攻击说：“看啊，就是在基督教的时代，出现了这么多压抑人的事情；整个世界要毁掉了。”[25]这些应该是出自异教徒的攻击，但是和德尔图良唯恐世界毁灭，祈求上帝再拖延一段时间的说法相比，并无根本的差别。无论是德尔图良还是这些异教徒，其根本问题都在于过于看重罗马城和尘世的生活了。

奥古斯丁和奥罗修斯一样，告诉他的听众们，罗马发生的这种灾难并不是只在基督教的时代才有的。很早以前，高卢人曾经攻陷过罗马；后来尼禄自己也曾经焚烧过罗马。[26]不过，奥古斯丁的用意和奥罗修斯很不同。奥罗修斯描述基督教时代以前的诸多灾难，只是为了告诉读者，当时的灾难并不能证明基督教时代的罗马比异教时代的罗马更差。奥古斯丁举出这两个例子，并不是为了说当时的灾难不算什么，而是告诉罗马的基督徒，像眼前这样巨大的灾难，罗马并不是第一次遭受。无论有没有基督教，罗马这样的尘世之城总会毁灭的；就像无论有没有罗马的陷落，人总是会死的一样。没有哪个人的尘世生命是永恒的，也没有哪个城会长盛不衰，即没有尤西比乌学派所谓的永恒之城。后来他在《上帝之城》卷二、卷三罗列罗马的诸多灾难，正是出于这样一层理论的考量。

值得注意的一点是，奥古斯丁在谈论罗马的政治灾难的时候，总是联系到个体生命的幸福与痛苦。“上帝

为你创造了有一天会毁灭的世界，也创造了有一天会死去的你。”[27]因此，他看到的不仅是罗马作为世界名城的毁灭，更是其中每个个体所遭受的厄运。在他看来，所谓罗马，不过就是生活在其中的罗马人，而不是罗马城的城墙和宫室。罗马的城墙是建筑者一块石头一块石头垒起来的，也可以被一块石头一块石头地毁掉。在罗马的陷落中，真正受伤害的不是罗马城，而是罗马人。[28]因此，要思考罗马城乃至罗马帝国的历史命运，重要的就不是思考罗马的建筑的意义，而是思考生活中其中的每个人的命运。

但是，罗马城陷落与否，难道真的会在实质上改变每个罗马人的命运吗？他说：“你不愿你儿子死在你前面，不愿你妻子死在你前面，但如果罗马不被攻陷，难道你们当中就没有人先死了吗？”[29]在奥古斯丁看来，每个人对罗马陷落的畏惧，基本上是对死亡的畏惧。但是，即使没有罗马的陷落，每个人还是都要死的。要正确面对罗马陷落，根本上就是消除对死亡的畏惧。因此他在410年9月25日那篇布道辞的一开篇就说：“基督徒的这信仰，是不敬者和不信者所嘲笑的，但我们回答说，在此生之后，还有另外的生命，在死后还有复活，在世界终结之后，还有一次末日审判。”[30]奥古斯丁通过拉撒路和富人的故事指出，真正重要的不是尘世的生命，而是死后的生活。拉撒路生前过着非常贫困的生活，但死后却进入天堂，被天使放在亚伯拉罕的怀中；富人死后则下了地狱，痛苦不堪。他借这个故事说明，现世的遭遇往往和死后的去处相反。上帝会让人最终去哪里，往往并不在此世显示出来。因此，尽管蛮族的入侵带来了巨大的灾难，甚至使很多人指责“基督的时代是坏的”[31]，但这只是此世的情况，并不能说明最终的归宿。

在今天熟悉基督教的人看来，这似乎是老生常谈了。但若对比上文提到的同时期的几位教父，我们很清楚地看到，奥古斯丁引入了他们在讨论罗马陷落时都很少谈到的两个维度：一、个体与人类整体的关系，二、此世与来世的差别。这两层关系成为所有这几篇布道辞中最基本的理论前提，也是后来《上帝之城》中的基本出发点。

无论罗马多么伟大，在奥古斯丁看来，其中的生活也只是尘世生活的一部分：如果每个人的尘世生活是不可能永恒的，那么罗马帝国也是不可能永恒的。罗马的皇帝虽然执掌世界上最大的帝国，甚至可以被当作整个世界的统治者，但是他也和一般人没有实质的区别。

奥古斯丁在410年9月25日的《布道辞》中非常明确地对比：“恺撒的形象在一枚钱币上，而上帝的形象在你当中。”[32]虽然他在此处并没有明确反对尤西比乌以来对罗马皇帝的吹捧，但他用耶稣区分恺撒与上帝的经文，将尘世与来世明确分开，显然已经否定了罗马帝国的宗教意义。因此，面对蛮族人的进攻，就不应该在哪位皇帝或哪个政权那里寻找新的希望，而应该在每个人的自我中，通过寻找上帝的形象，追求末日审判之后的希望。“上帝命令你要信，他为你预留了你要看到的那些。但如果在他命令你要信的时候你不信，他就不为你预留和他见面的机会了。”[33]

既然罗马只不过是地上生活的一部分，罗马皇帝也并没有什么神圣的意义，也就谈不上罗马的永恒了。“人自身是这个城的美之所在，是这个城的居民、统治者、执掌者，他来了就会去，生了就会死，来到世界就要离开世界。连天地都要废去（《马太福音》，24:35），一个城在某个时候终结，有什么奇怪的？”[34]奥古斯丁非常严厉地批驳了永恒罗马的说法：

“那些应许了地上王国的神，不是在传达真理，而是在奉承恭维。他们的诗人说这是朱庇特说的，他这么说罗马人：‘我不施加任何空间和时间方面的限制。’（《埃涅阿斯纪》，1：279）这和真理不符。你们这些什么都给不了的神啊，你们所给的这个没有终结的王国，究竟是在地上，还是在天上呢？应该是在地上。如果是在天上：‘天地要废去’（《路加福音》，21：33）罗慕洛所建造的，难道超过了上帝亲手创造的？……兄弟们，我们没有错，所有的地上王国都会有终结。如果这个终结现在到了，上帝会看到的。也许现在还不是，而我们希望只是罗马衰弱了，或是悲悯了，或是悲惨了，但那样就不会终结了吗？她以后也不会终结吗？把希望给上帝，欲求永恒，期求永恒吧。”[35]

既然罗马和所有其他的地上事物一样，不可能永恒，那么，发生在罗马的灾难也只是暂时的，和未来的拯救与惩罚都无关系。这个主题奥古斯丁在几篇布道辞中都在反复强调。他说：

“上帝将地上的幸福和痛苦混杂……对这些痛苦和压制，你们嘟囔说：‘看，一切在基督教时代都毁灭了。’你又抱怨什么呢？上帝从未向我应许说，这些不会毁灭，基督也没有向我应许这个。永恒者只会应许永恒之事。如果我信仰，我会从必朽变为永恒。这不洁的尘世啊，你抱怨什么呢？你抱怨什么呢？”

这一段既是对异教徒和那些摇摆不定的基督徒的批判，更是对哲罗姆和德尔图良等人的讽刺。罗马的陷落之所以让他们那么痛苦，归根到底还是因为他们太看重尘世的幸福。同样，当索佐门和君士坦丁堡的苏格拉底把希望寄托给东部帝国的时候，他们同样混淆了尘世幸福与永恒生活。而对这些教父的根本否定，其实也意味着对尤西比乌历史观的根本否定。在现在的奥古斯丁看来，现实政治中的兴衰成败都成了无意义的事；罗马帝国的历史与拯救历史是没有实质的关系的。

但奥古斯丁并非不关心现实政治。他有很清醒的政治头脑，深切地知道，罗马当时的陷落并不意味着罗马的毁灭。上帝只是想借此惩罚一下罗马人的罪。[36]奥古斯丁没有陷入哲罗姆等人那么大的焦虑和恐慌中，或许也是因为他更清楚这次灾难的程度。不过，罗马究竟是不是很快就要毁灭又有什么关系呢？无论罗马延续多长时间，她终究是要毁灭的。她的历史不是真正的历史。

四、拯救的历史 面对罗马的陷落，奥古斯丁几次谈到了亚伯拉罕，这和他关于拯救历史的理解有密切的关系。

旧约和新约都很强调历史视角。旧约注重的是在犹太人历史进程中上帝意志的显现，以及对弥赛亚的期盼；新约注重的是从堕落经由道成肉身，最终到末日审判的拯救过程。基督教历史观的典范是保罗在《罗马书》第五章里提出的三阶段说：未有律法之前、律法之下、恩典之下。奥古斯丁在很多地方用到过这种分期方式。[37]

不过，奥古斯丁用得更多的一种历史分期方式，却是七阶段说（或称为六阶段说，如果第七个阶段不算的话）。他在《论〈创世记〉驳摩尼教》1:23(35-41)中最详细地讨论了这种分期方式。在《论三位一体》第四卷和《上帝之城》的第十六卷、第二十二卷等处又谈到了这种历史分期。按照这种分期，人类历史的七个阶段对应于《创世记》第一章中上帝创世的七天，也对应于人生的七个阶段。[38]下表是按照《论〈创世记〉驳摩尼教》所制，从中可以看到其中的细节。

阶段	时间	上帝创世	人生阶段	神圣意义	晚上的意义	早上的意义
一	亚当到大洪水	第一天，创造光	婴儿期	人类的第一个阶段，见到光	大洪水，人类的婴儿期的事情都忘了	挪亚方舟的拯救
二	挪亚到亚伯拉罕	第二天，分开上下水，创造苍穹	少年期	挪亚航行在水上。  因为少年期无法繁衍，所以还没有上帝的	巴别塔与语言的混乱	亚伯拉罕带的信仰

				选民		
三	亚伯拉罕到大卫	第三天，陆地和水分开	青年期	开始出现上帝的选民，和迷信的民族分开，如同陆地和水分开	扫罗犯罪	大卫建国
四	大卫到巴比伦之囚	第四天，创造日月星辰	壮年期	伟大的君王如同太阳般明亮	国王的罪，导致被巴比伦所掳	信仰散播到外邦
五	巴比伦之囚到耶稣来临	第五天，创造水里和天上的动物	中年期	以色列在外帮流浪，如同海里和天上的动物	以色列人罪恶更重	基督来临
六	耶稣来临到末日	第六天，创造地上的动物，造人	老年期	在旧人的老年，新人诞生，是灵性之人	尚未到来，可能是敌基督来临	基督重临
七	末日	第七天，上帝休息		末日审判之后的休息	没有晚上	

对这七阶段的划分，应该可以追溯到《马太福音》。马太在记述耶稣的家谱时，就把亚伯拉罕、大卫、巴比伦之囚、耶稣，当作了几个最重要的历史关节点。[39]奥古斯丁为马太的历史分期做了进一步的诠释。

无论是保罗的三阶段说，还是奥古斯丁的七阶段说，都把耶稣当作最关键的历史转折点。不过，如果按照保罗的划分，在耶稣来临之前，摩西就是最关键的转折点。但在奥古斯丁的划分中，耶稣之前最重要的点却是亚伯拉罕。所以，在罗马陷落之后的布道辞中，奥古斯丁这样讲到了亚伯拉罕：

“上帝为你做的岂是小事吗？上帝在世界的老年时，将基督派了来，在一切都将毁灭的时候，让他来使你得到新生。你不知道这已经在亚伯拉罕的后裔中预示了吗？因为使徒说：‘所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说众子孙，指着许多人；乃是说你那一个子孙，指着一个人，就是基督。’（《加拉太书》3:16）亚伯拉罕老年时生了儿子，因为在这个世界上进入老年时，基督来了。”[40]

在此，奥古斯丁正是按照上述七阶段的框架来谈亚伯拉罕。保罗也很重视亚伯拉罕，但仅仅是因为亚伯拉罕的信仰，而未用他来划分历史时代。而在奥古斯丁这里，亚伯拉罕之所以重要，大体有这么几个原因：一，继承了保罗的说法，强调亚伯拉罕是信仰的典型代表；二，亚伯拉罕是上帝的选民的开端和先祖；三，耶稣是从亚伯拉罕的肉身的后裔中出生的；四，亚伯拉罕老年生子，象征着圣子在人类历史的第六个阶段道成肉身。奥古斯丁在这几篇布道辞中关于亚伯拉罕的讨论，最终发展为《上帝之城》卷十六中更详尽的描述。

有些学者认为，奥古斯丁开始坚持这一七阶段的历史分期方式，但在《上帝之城》写到十六卷以后，就放弃了。[41]笔者认为，虽然奥古斯丁并不能非常圆满融贯地坚持这样一种历史分期，他的一些类比也颇为牵强，但他始终没有彻底放弃过这一框架。因此，在《上帝之城》最后一卷最后一章，他又回到了这一分期方式。而《上帝之城》第十五卷到第十八卷之间对上帝之城历史的叙述，基本上是按照这种分期方式进行的。

按照这种分期，奥古斯丁所讲的christiana tempora就和其他历史学家和罗马人不同了。在这些人看来，christiana tempora是相对于罗马的异教时代而言的基督教时代；但在奥古斯丁看来，基督的时代就是人类历史的第六个阶段，即基督两次来临之间的时代。他甚至说，基督徒就是christiana tempora。[42]基督徒是人，怎么能说是时代呢？因为所有的基督徒都是基督的肢体，共同组成一个身体，即教会，耶稣是这个身体的头。于是，奥古斯丁彻底改变了历史的意义，不仅将它和旧约历史更紧密地联系在一起，而且给它赋予了基督教圣事的宗教性意义。

罗马作为地上最大的帝国，它的统一和皈依当然有助于形成这个统一的基督之体。不过，对拯救历史而言，罗马没有实质的意义。即使现实的政治世界分崩离析，基督徒们还是可以通过共同的信仰统一到教会当中；即使世界真的统一了，罗马也并不等于上帝之城。归根结底，罗马帝国的兴衰无关宏旨。

在《上帝之城》的第十八卷，奥古斯丁梳理了耶稣来临之前人类历史的进程。这一卷中的大部分材料来自尤西比乌著、哲罗姆译的《编年史》，是对奥罗修斯《历史》的概括和重写。他将上帝选民的历史与其他各民族的历史并列起来对照，即，将上帝之城与地上之城的进程相对照。和上帝之城相比，地上之城充满了罪恶和不敬，其兴衰没有实质的意义；但即使是以色列人在基督来临之前的历史，其意义也只是在于对耶稣的准备和象征，自身也并无真正的意义。地上的耶路撒冷的意义，在于对天上的耶路撒冷的象征。它本身并无独立的价值。奥古斯丁在空前强调历史的意义的时候，却也暗中取消了人类历史的实质意义。只有在彻底取消了历史的实质意义的时候，无论耶路撒冷的陷落还是罗马的陷落，才真正变成无关紧要的事，哲罗姆等人的焦虑才会被彻底打消。

五、上帝之城的三个阶段 七阶段说，是奥古斯丁非常青睐的一种历史分期方式，因此他在很多著作中都谈到了它。不过，在《上帝之城》中，真正起支配作用的，却是一种三阶段说。[43]奥古斯丁自己在《上帝之城》中几次谈到，他在此书后半部分写的是两座城的起源、发展、结局。[44]在《回顾》中，他更是明确指出，自己是按照这三个阶段安排《上帝之城》的后十二卷书的：“这随后十二卷的前四卷，包括上帝之城和尘世之城这两个城的起源；后面四卷是两个城的发展过程；第三个，也就是最后的四卷，是两个城应有的结局。”[45]夏洞奇将这三个阶段概括为“创造-乐园、堕落-尘世、拯救-天国”。[46]

在这样的三阶段说之下，七阶段说中的前六个阶段，只不过是第二个大阶段中的细分罢了。因此，在《上帝之城》中，奥古斯丁是在讨论第二大阶段的卷十六提到这七阶段说的。在卷二十二再次提到这一分期方式时，他更多是为了说第七个阶段的安息，对应于上帝的休息，其实不是一个历史阶段了。

或许正是因为第七个阶段并不是一个严格的历史阶段，所以很多研究者对它忽略不计，将这种分期方式称为“六阶段说”[47]。甚至奥古斯丁自己，有时候也只谈六个阶段。[48]但如果按照这个标准，使七阶段变成六阶段，那么，三阶段就该只剩一阶段了，因为起源和结局也都不是严格的历史；而这一阶段，正是由那六个小阶段组成的。

事实上正是如此，在《上帝之城》的后十二卷中，其实只有卷十五到卷十八这四卷是在谈严格意义上的历



史。卷十一到卷十四之间谈的是创造、天使、堕落、原罪、死亡、意志、人性等内容；卷十九到卷二十二谈的是哲学、伦理、政治、末世、善恶的结局等内容。前者讲的是自然哲学和人性论，后者讲的是政治哲学、道德哲学和末世论，都是非常理论化的内容。而且，《上帝之城》中最有名、研究最多的段落往往出自这八卷；而那真正谈论历史的四卷，却相对被冷落得多。当然，除了这一部分之外，在前十卷中，特别是卷二到卷五之间，有很多篇幅在讲罗马历史。但即使在前十卷中，这一部分也不如卷六到卷十之间谈理论的部分受重视。既然如此，《上帝之城》在什么意义上算是一部谈历史的著作呢？这正是《上帝之城》的结构安排中饶有意味的问题。

亚里士多德、西塞罗、瓦罗这样的古典大师，也都曾经谈过各个学科的区别，他们也自有对各学科的一种安排方式，比如，奥古斯丁非常赞赏的罗马思想大师瓦罗，就曾在《人神制度稽古录》中列出了三种神学：神话神学、城邦神学、自然神学。[49]这三种神学，其实包含了古典世界中的很多学科。神话神学包括了诗歌、神话，城邦神学包括了宗教、政治学，自然神学包括了哲学、物理学、形而上学等。如果也从这三个角度看待基督教的话，则圣经中的故事，就对应于神话神学；教会和祭祀制度，就对应于城邦神学；基督教的理论思考，就对应于自然神学。但奥古斯丁对瓦罗最有力的批驳不是以基督教的三种神学代替罗马人的三种神学，而是以世界历史的架构取代了三种神学的架构。瓦罗所讨论的神话、城邦、祭祀、政治、哲学、自然等内容，分别在奥古斯丁的世界历史中找到了自己的位置。

再比如，奥古斯丁还谈到，可以按照柏拉图学派的分法，把哲学分为自然哲学、逻辑学、伦理学三部分。奥古斯丁很认可这种分类方式，认为这三者恰恰对应于上帝和所有造物三位一体的结构。[50]三位一体，是奥古斯丁哲学思想的基本结构。不过，他并没有用这样的结构来安排《上帝之城》，甚至没有用这样的结构来安排《论三位一体》，而只是在谈到上帝和创世时强调三位一体。

《上帝之城》结构安排的最重要特点，就是把一切问题都纳入了世界历史的架构中。作为奥古斯丁一生思考的总结，《上帝之城》将他所谈论过的所有重要问题，都放在了世界历史中的某个位置上。也许，他在本书中对很多问题的讨论都没有什么新意，甚至不如他早年一些小册子中的论述；但是，《上帝之城》给他一生的所有论述一个思想框架。正是因此，虽然《上帝之城》在写作上有些芜杂凌乱，但奥古斯丁却非常重视它的结构，一再重申他这部巨著的结构安排。虽然在实际的写作中常常跑题，但奥古斯丁总能在兜了一个大圈子后回到他所安排的这个结构。

如果仅从字面上理解《圣经》中的历史，两座城的开端、发展、结局，确实是世界历史的三个阶段；但若引入哲学的思考方式，这些更多是对人类命运的理论思考，而不是史实描述。以斐洛和奥利金为代表的寓意解经派，就非常彻底地消解了《圣经》叙事的史实意义。奥古斯丁坚持字义与寓意并重的解经原则[51]，不仅表明了对待《圣经》的一种审慎态度，而且给出了自己的一种历史观。[52]

比如叙述创造与堕落的卷十一到卷十四，如果仅按照字义解经法，那么其中讲的就是世界历史的第一个阶段；如果仅按照寓意解经法，那么其中讲的就是一般性的自然哲学、人性论，而不是历史中的某个阶段。但奥古斯丁在结合了两种解经法之后，却既是在讨论一般的自然和人性问题，更给这些问题一个时间上的开端。从卷十九到卷二十二的部分也是一样。如果从字义来理解，其中讨论的只是世界末日这种基督教神话；如果像奥利金或现代的莫尔特曼那样从寓意来解释，则其中是在以比喻的方式讨论善恶的本质。但奥古斯丁同样结合了这两种解经法，从末日神话的角度来思考善恶的本质。世界开端时的善恶二分和人的堕落，永远体现在现实的人类历史中；世界末日时两座城的真正分离，也永远反映在现实的历史中。两座城的开端和终结，不仅具有历史阶段的意义，更是讨论现实历史最根本的两个参照系。在某种程度上，世界的开端和结局，讨论的是同样的问题。这个维度，是奥利金深刻的寓意解经法帮助奥古斯丁获得的。

但另一方面，奥古斯丁的历史分期也并不是一个妥协版的奥利金主义，即不是仅仅为迎合大众基督徒的意见，把那些哲学观念放在不同的历史阶段，而有更实质的意义。这个更实质的意义，来自奥古斯丁关于时间的哲学思考。

奥古斯丁相信，上帝是永恒的，即不受任何时间和空间的限制，而被造物都存在于时间当中。因此，上帝

的创世，为世界给出了一个时间上的开端；同样，万物也会有一个时间上的终结，那就是世界的末日。因为时间有一个开始，一个终结，所以，世界历史是一个线性的发展过程。人类的堕落、生死、拯救等等，都在这个线性过程中发生和逐渐展开。[53]对奥古斯丁至关重要的时间哲学，构成了世界历史的哲学基础。

但同时，因为上帝的永恒与世界的时间性之间的绝对差异，严格说来，上帝不可能显现在人类历史的进程当中。所谓开端和终结，对于上帝和人而言，具有非常不同的意义，同时也留出了重新理解的很大空间。奥古斯丁正是利用这个空间，来构建他的双重解经法，展开世界历史的双重意义的。也正是这个空间，使后世的各种解经法成为可能。

六、上帝之城与地上之城 我们前面谈到，奥古斯丁在五篇布道辞中已经展现出其历史观的两个重要维度，一个是天堂与尘世之间的差异，另一个是个人与人类之间的关联。这也正是《上帝之城》中的两个重要维度。我们现在就来分别看一下这两个维度。

强调“上帝之城”与“尘世之城”之间的绝对差别，是奥古斯丁应对罗马陷落的根本策略，自然也成为《上帝之城》最基本和最为人所知的架构。很多对上帝之城的研究，都是针对这两个概念的，无论强调的是这种两分法的思想渊源[54]，两座城之间差异的实质[55]，还是两座城与其他相关概念之间的关系[56]，等等。概括前人的诸多研究成果，两城说有这样几个比较重要的方面。

首先，如沃尔特（J. van Oort）所言，天堂与尘世的区分，源自圣经两约，特别是新约中已有的观念，但奥古斯丁又受到了摩尼教、多纳图派的 的很大影响，而将原始基督教中的二分法逐渐发展和细致化，而形成的一种系统说法。[57]

其次，上帝之城，指的是好的天使和得救的人的团契，并不是现实中的一个城。真正的上帝之城，只能在末日审判的时候才能实现；在现实中，真正存在的城都是尘世之城，上帝之城的公民如同客旅，和尘世之城的公民相混杂，只有在末日才真正分开。所以，当奥古斯丁谈“上帝之城”时，就是以末世论的眼光来反观现实。

第三，上帝之城与尘世之城的区分是绝对的，即，尘世间的任何组织或团契，都只能是地上之城的一部分，而不可能属于上帝之城。巴比伦和罗马，是尘世之城的代表；以色列的耶路撒冷和基督徒的教会，是上帝之城在尘世的代表，但并不等同于上帝之城，就其自身而言，永远都只是尘世之城的一部分。所以，中世纪教廷和世俗国王关于究竟谁是上帝之城的争论，都是歪曲奥古斯丁原意的结果。[58]

第四，上帝之城与尘世之城的区分，是世界历史的开端和前提。好坏天使的分离，导致了两座城的对立和分离；到末日审判时，两座城才真正分开。整个历史，贯穿了两座城之间的斗争。除了这两座城之外，没有第三个城，即，每个人要么属于上帝之城，要么属于尘世之城，没有第三个选择。[59]

第五，所谓的“地上之城”，究竟是绝对罪恶的魔鬼之城，还是可能具有相对的善好的人间城邦呢？

奥古斯丁说，两座城的分离来自两种天使的分裂。好的天使开启了上帝之城，坏的天使开启了另外一个城。同样，在尘世间，第一座地上之城是杀弟的亚伯建立的，最大的地上之城是杀弟的罗慕洛建立的。既然如此，地上之城都来自不义和罪恶，那是否就应该是恶的代表呢？或是因此，奥古斯丁也会把这个城称为“魔鬼之城”、“罪恶之城”等。[60]在此，奥古斯丁的态度本来非常清楚，没有什么含混的地方。

不过，这一判然二分的态度似乎却难以贯彻到底。在理论上，过于强调两座城的善恶二分，似乎很难与摩尼教的二元论划清界限；在实践上，对尘世制度的彻底否定必将导致在现实中寸步难行的结果。

要解决这两个问题，奥古斯丁必须做好两项工作。第一，他在强调现实中善恶二分的同时，又不能把这个二分归结为善恶原则的对立。这就需要小心细致地构建一套一元论的形而上学，将恶的起源解释成次生性的。为此，奥古斯丁创造性地以希腊哲学，特别是新柏拉图主义来诠释上帝的创世。对《创世记》的诠释，成为奥

第二，面对错综复杂的尘世政治问题，奥古斯丁也给出了非常复杂，有时甚至不乏自相矛盾的解释。他可以非常真诚地赞美罗马的德性和罗马英雄的壮举，充分肯定所有存在的事物的好的自然，甚至说很多坏的事物可以用来做好事，但在基督教的体系中，将他们的价值相对化，甚至潜在地否定了他们的价值的实质意义。对于教会在尘世社会的组织与建构，对于上帝赐给所有人的暂时之好，奥古斯丁虽然在一定程度上肯定它们的价值，但断然否定它们对于拯救的意义。而在他的双城说中，只要无助于拯救的，在根本上就还是属于罪恶的地上之城的。哪怕魔鬼的自然都是好的，这些暂时的好又有什么实质意义呢？在我看来，奥古斯丁充分肯定人的社会性本质，但在根本上否定了现实中的任何社会政治制度。

正如他在卷十四结尾处所说的[61]，地上之城中的幸福、和平、快乐、友谊，等等，都不能说是坏的，而是真正具有价值的好事，甚至有助于上帝之城的实现。不过，这些好的东西都是相对的、短暂的、不稳定的，不应该成为最终的追求目标，否则，就必然会陷入万劫不复的罪恶之中。这也是他对待任何尘世中的好事的一贯态度，即只能利用它们，不能安享它们。归根到底，凡不是属于上帝之城的，都只能属于魔鬼之城。而这种态度，也支配了西方后世对待现实政治的一般思想。

七、个体与群体 个体与群体的关系，是奥古斯丁思考上帝之城的又一重要维度，也是他对西方历史观产生巨大影响的一个方面。

《上帝之城》卷四第三章有一句话：“就像文章是由单个字母组成的一样，城邦和王国的元素是每个单个人，无论她占地有多么广阔。”[62]很多研究者都指出，这一说法是从柏拉图《理想国》中著名的灵魂与身体的比喻转化而来的。[63]鉴于奥古斯丁并不精通希腊文，而且对柏拉图的原著也所读甚少，这个类比是否真的是从柏拉图那里来的，我们很难判定。不过，这个类比确实展现了奥古斯丁关于个体与群体关系的理解，和柏拉图等古代哲学家非常不同。

关于柏拉图那个著名的类比，当前学界研究很多[64]，我们不必多谈。其中一个基本的理念是，为了解个体灵魂中的正义德性，首先要理解城邦的正义问题，个体的正义与城邦的正义是一致的，但个体的不好理解，需要借助对城邦正义的研究。但奥古斯丁此处的逻辑却正好相反。在他看来，要谈城邦或帝国的好坏不容易，所以就先假设一个很焦虑的富人，和一个生活安宁的穷人，对比一下他们两个，就可以理解，像罗马那样不断扩张，究竟是否会得到真正的幸福了。和柏拉图一样，奥古斯丁也认为个体与群体之间有相似性，但他却认为个体更好理解，群体不好理解，所以反而要借助个体来理解群体。

虽然看上去相似，但奥古斯丁的类比已经和柏拉图有了非常根本的差别。柏拉图的类比，是建立在古希腊城邦生活基础之上的。因为城邦能实现人的自然，“人在自然是城邦的动物”[65]，所以，严格说来，脱离了城邦的人，是根本谈不上正义的。不在城邦的政治生活中实现正义，任何个人的修养和德性都无的放矢。他先谈城邦，后谈灵魂，并不只是出于类比的关系，而且体现了希腊生活中城邦与德性之间更根本的关联。所以，虽然表面看上去，他笔下的城邦和灵魂的结构并不相似，但他的这一类比仍然有着内在的合理性。

但奥古斯丁这里已经非常不同了。无论“尘世之城”，还是“上帝之城”，都不是古典意义上的城邦。在他所生活的时代，罗马帝国已经远非古典城邦可比，无论政治制度还是文化观念，都发生了巨大的变化。罗马成为一个跨越三大洲的大帝国，治下包括操各种语言、来自不同文化背景、生活在不同行省的罗马公民；传统的小城邦中的民主制度已经无法维系[66]；随着各民族的信仰进入罗马，传统神话也渐渐失去了过去的支配地位。[67]在这样的大帝国中，是不可能实现柏拉图构想的那种几千人的理想国的。“地上之城”既然不是指罗马城这一个城市，而是指整个政权，其实只是沿用了传统城邦的概念。更恰当的概念应该是“帝国”。

“上帝之城”更不是一个城。我们前面已经看到，上帝之城既不是一个有城墙和宫室的城堡，也不是一个有政府和公民的政权，而是所有好的天使和好人的团契。并且，这个团契只有在末日审判的时候才能实现。在现实中，上帝之城的公民只是混居在尘世之城的公民当中做客旅。把上帝之城说成“城”，只是相对“尘世之城”而言的；而尘世之城本身已经不是一个古典意义上的城了，上帝之城就更不是这样的城邦。

因此，无论是在“尘世之城”的意义上，还是“上帝之城”的意义上，奥古斯丁都不会简单套用柏拉图的类比。但是，个体与群体的类比，在《上帝之城》中又经常出现。比如，在卷一谈到勒古鲁斯的时候，他说：“城邦之福和人之福并不是两回事，因为城邦不过就是很多人组合起来。”[68]在卷十九谈到萨共廷的时候，他不再认为个体与城是完全类似的。萨共廷人为了保卫罗马牺牲了自己，但城的牺牲和人的牺牲是不同的，因为人牺牲后，会在上帝之城中永生；城毁灭后就再也没有了。[69]

萨共廷的毁灭提供了个体与群体类比的一个反例，或许这个反例可以帮助我们挖掘奥古斯丁的类比的深层含义。虽然个体与群体是类似的，但是在面临毁灭和拯救的时候，二者却有根本的差异。到了世界末日，每个死去的人都会复活，但毁灭了的城邦却永远不会再活过来了。其实，对于勒古鲁斯和萨共廷的那些异教徒，这个类比没有什么不恰当的，因为他们无论多么有德性，复活后都不能获得真正的拯救，最终会和萨共廷城一样进入永恒之死。而凡是真正的圣徒，复活后都会结成上帝之城这个新的团契，这就是和他们一起复活的城。

奥古斯丁坚持认为，真正组成城邦的是人，不是城墙或制度，个人和群体是一致的，其实这个观念，与其说来自柏拉图的类比，不如说来自《罗马书》中的另一个类比：“正如我们一个身上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处。我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体，也是如此。”[70]

所有圣徒共同组成的教会，即上帝之城，就是基督的身体，基督是这个身体的头，每个人是这个身体的不同肢体。人类群体的命运，就是基督的命运，这和每个人的命运，当然可以说是相似的。因此，奥古斯丁最关心的，不再是城邦内的正义与每个公民的关系，而是每个人的所作所为是不是在模仿基督。于是，全人类的救赎，最终体现在一个人一个人的救赎上。

这样，我们就可以看到奥古斯丁与柏拉图的差别所在了。在柏拉图笔下，每个个体在城邦中都有各自的位置，根据自己灵魂的具体情况，或做国王，或做护卫者，或从事其他的事业。只有每个人各尽其职，充分根据自己的灵魂结构来生活，城邦才能实现真正的和谐。但在奥古斯丁笔下，每个个体之间的这种差别都不重要。每个人无一例外地要模仿基督，成为一个小的基督。基督的身体的和谐，并不是通过人们各司其职达到的，而是要使每个人成为一个小的基督。在柏拉图笔下，个体的差异性是不可避免的，而且应该得到强调；但在奥古斯丁笔下，这种差异性必须泯灭。

正是在这个意义上，我们说，奥古斯丁笔下的世界历史与每个个体的心灵秩序有根本的关联。对全人类的命运的关心，恰恰就体现在对每个灵魂的关心上。只要安顿好了每个人的灵魂，就安顿好了上帝之城，因为上帝之城就是由一个人组成的。上帝之城的历史，最终会转化为个体心灵的历史。因此，《忏悔录》和《上帝之城》在根本上是在处理同一个问题。

个体与群体的这种关联，是奥古斯丁以降的基督教历史的根本态度，也是现代思想对个体和世界历史两方面的理论关怀的桥梁。

八、新的历史观 历史哲学，是基督教思想一个非常重要的方面。从它刚刚诞生的时候，基督教思想家就自觉地接过了犹太教对历史的重视，发展出一套独特的历史观。希腊罗马虽然早就有非常优秀的历史著作，出现过希罗多德、修昔底德、李维、塔西佗、普鲁塔克、撒路斯提乌斯等伟大的历史学家。但是，他们所擅长的，只是对人物与事件的生动记载，而不是系统的历史哲学。所以，在基督教历史哲学的进攻下，古典历史学完全没有还手之力。就像莫米利亚诺（Momigliano）指出的，基督教历史学家可以很容易利用古典历史学的成果，为自己的体系服务，但古典历史学却根本无法从基督教历史学中吸收任何东西。[71]尤西比乌的历史学，就充分吸收了罗马历史学的优秀成果，转而为了他的基督教思想服务。特别是他的《编年史》，将圣经历史与希腊罗马人熟知的历史融汇到一起，成为西方基督徒完全可以接受的一种历史言说，成功地将各个民族的历史熔铸为一个完整的世界历史。他的工作为奥古斯丁进一步的创造奠定了很好的基础。

君士坦丁之后，古典思想与基督教在罗马帝国经历了几轮拉锯战，其中一个重要战场就在历史领域。四世纪末曾有古典历史学的复兴，不过，这并不是因为这些历史学家要创造一套罗马的历史哲学，而是因为罗马

文化趋于衰亡，特别是在帝国迁都君士坦丁堡之后，很多罗马人已经不再记得罗马早期的人物和故事，需要历史学家告诉他们罗马当年的伟大与辉煌。[72]在罗马城陷落的时候，很多异教徒也试图以罗马的古代历史与当时的惨败对比，以攻击基督教带来的恶果。

《上帝之城》前十卷的主要内容，就是对这些攻击的一个回应。奥古斯丁充分利用了罗马历史学家的研究成果，回顾了罗马的早期历史，却给以完全不同的解释。他恰恰告诉读者，哪怕在罗马最辉煌的时候，也不乏各种各样的灾难和腐败；甚至古代历史学家极力赞美的罗慕洛、努马、卢克莱西亚、布鲁图斯、加图等人，也有各种各样的欲望和罪过。甚至古典历史学家赞美的一些德性，也被奥古斯丁解释为罪。随着罗马的古代辉煌的瓦解，罗马诸神也遭到了奥古斯丁的批判和讽刺。他们既无法赐予尘世的快乐和道德，也不能带来死后的永生与幸福。其中很多是各种各样的鬼怪，好一些的也只能算是天使。无论鬼怪还是天使，都不该得到人的崇拜，只有真正的上帝，既是天使崇拜的对象，更是人应该崇拜的对象。在这十卷中，奥古斯丁瓦解了罗马人的历史和宗教。

在随后的十二卷，奥古斯丁构筑了自己的历史哲学，将人类的全部历史分成上帝之城与尘世之城的历史，分别叙述了两座城的开端、发展、结局。对两座城的平行叙述，将尤西比乌《编年史》的内容赋予了新的意义，同时也将罗马的历史，纳入了他的框架，成为地上之城的一段历史。

于是，奥古斯丁以个体与人类之间的关联和尘世与天堂的差异为两轴，将尤西比乌的基督教历史哲学发展到一个更极端、更系统的程度，并以这种历史观整合自己的主要神学与哲学思想，使他关于创造、世界、时间、自我、原罪、死亡、意志、家庭、正义、战争、教会、末日等的思想都在拯救历史中获得了一个位置，从而把基督教思想变成了一套系统的世界历史观。《上帝之城》的意义，并不在于它自身写得多好，而在于它以历史观的角度，整合了基督教前四百年的思考，也整理了他自己一生的主要思想。一方面，奥古斯丁深邃的思考为罗马陷落之后恐慌的基督教找到了一种应对方式；另一方面，罗马的陷落也为晚年的奥古斯丁提供了一个整理自己一生思想的机会。

莫米利亚诺指出，基督教思想虽然形成了一套非常系统的历史哲学，而且能够很好地吸纳古典历史学研究的成果，不过，经过奥古斯丁的瓦解之后，古典历史学家所津津乐道的人物和事件都失去了意义，因为在整个拯救历史中，这些都是没有价值的。[73]奥古斯丁虽然很欣赏勒古鲁斯、西庇欧、西塞罗、维吉尔这些罗马人物，但在拯救历史中，却无法给他们一个位置，因为在根本上，尘世之城中究竟发生了什么事，出现过什么人，都是无关紧要的。在上帝宏大的救恩历史面前，人类历史反而被消解了。世界历史获得了目的，却被抽空了其中的人；这究竟是成就了世界历史，还是取消了世界历史呢？还是莫米利亚诺说得好：古典历史学并没有被基督教历史学所取代，并没有死亡，“而只是要沉睡几个世纪。”[74]等到古典历史学在现代复苏，并在新的框架中成就世界历史的意义的时候，奥古斯丁的历史观也没有死，而是不断让我们回想起五世纪的罗马和她所面对的问题。[75]

[1] Leo C. Ferrari, "Background to Augustine's 'City of God'", *Classical Journal*, 67(1), 198-208; Theodor E. Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: the Background of the City of God", in *Journal of the History of Ideas*, 12, 3 (1951), pp346-374; Rudolph Arbesmann, "The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine", *Augustiniana*, IV, pp305-324.

[2] Augustine, *Sermo 24*, in *Patrologia Latina* (简称PL), Vol46, pp921-932, 另有法文版, 称为 *Sermon Denis 24* 见于 *Saint Augustin, Sur la Chute de Rome*, Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2004. 所列五篇布道辞的法文版均见于此书。

[3] Augustine, *Sermo 81*, in PL, Vol38, pp499-506.

[4] Augustine, *Sermo 296*, in PL, Vol38, pp1352-1359.

[5] Augustine, Sermo 105, in PL, Vol138, pp618-265.

[6] Augustine, Sermo 397, in PL, Vol140, pp715-724.

[7] 见奥古斯丁,《上帝之城:驳异教徒(上)》,吴飞译,上海:上海三联书店,第3页。

[8] Jaroslav Pelikan, "The Two Cities: The Decline and Fall of Rome as Historical Paradigm", *Daedalus*, Vol. 11, No. 3, pp85-91.

[9] 尤西比乌,《君士坦丁传》,1: 12;参考英译本, Eusebius, *The Life of Constantine*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

[10] 同上, 4: 72。

[11] 同上, 1: 1。

[12] 维吉尔,《埃涅阿斯纪》, 1: 279; 杨周翰译, 上海: 译林出版社, 1999年。

[13] Kenneth Pratt, "Rome as Eternal", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 1 (Jan-Mar, 1965), pp25-44.

[14] 哲罗姆,《书信》, 126: 2。

[15] 哲罗姆,《书信》, 127: 12。

[16] 哲罗姆,《以西结书诠释》, 转引自Pelikan前引文。

[17] 同上。

[18] 德尔图良,《护教篇》, 32, 涂世华译, 上海: 上海三联书店, 2007, 第59-60页。

[19] 参见Pelikan对这一点的理解, 见Pelikan前引文, pp86-87。也可参考夏洞奇,《尘世的权威》, 上海: 上海三联书店, 第60页。

[20] 索佐门,《教会史》, 9; Sozomene, *Histoire ecclesiastique*, Paris: Editions du Cerf, 1978 (希腊文-法文对照本)。

[21] 苏格拉底,《教会史》, 7: 10; Socrates, *Histoire ecclesiastique*, Paris: Cerf, 2004-2007 (希腊文-法文对照)。

[22] 同上, 7: 42。

[23] Paulus Orosius, *The Seven Books of History Against the Pagans*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1981, 6:22.

[24] 同上, 7: 40。

[25] Sermo 81: 7。

[26] Sermo 296: 9。

[27] Sermo 81: 9。

[28] Sermo 81: 9。

[29] Sermo 296: 11。

[30] Sermo Denis 24: 1。

[31] Sermo Denis 24: 13。

[32] Sermo Denis 24: 8。

[33] Sermo Denis 24: 11。

[34] Sermo 81: 9。

[35] Sermo 105:10。 .

[36] Sermo 81: 9。

[37] 如《信望爱手册》31[118]；《八十三个问题》71: 7, 66: 3；《论三位一体》，4: 4[7]，周伟驰译本为第四卷第二章第七节，上海：上海世纪出版集团、上海人民出版社，2005年，第133页。Wachtel有个更详细的讨论，参见Alois Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn: Ludwig R hrscheid Verlag, 1960, s55.

[38] 马库斯认为，前六个阶段其实可以压缩为两个阶段，即基督来临之前与来临之后，分别是应许的阶段和完成应许的阶段。Robert Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge: The Cambridge University Press, 1970, p17.

[39] 《马太福音》，1:1-17。

[40] Sermo 81: 8。

[41] Gerard O’Daly, *Augustine’s City of God*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p180.

[42] Goulven Madec, “Tempora Christiana”, in *Petites etudes augustiniennes*, Paris: Institut d’etudes augustiniennes, 1994.

[43] 夏洞奇，《尘世的权威》，上海：上海三联书店，2007年，第65页以下。

[44] 《上帝之城》，1: 35; 11: 1; 中译本上册第45页，中册第78页。

[45] 《回顾》，2: 43, 见《上帝之城》中译本，第4页。

[46] 夏洞奇，《尘世的权威》，第66页以下。

[47] 如Robert Markus, *Saeculum*, p16; 夏洞奇，《尘世的权威》，第78页。

[48]如《论三位一体》，4：4.7，周伟驰译本，第133页。

[51]如《上帝之城》，13：21。

[57]J. van Oort, *Jerusalem and Babylon : a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Brill, 1991.

[59]在奥古斯丁的思想里是否存在第三座城，是长期以来争论不朽的一个问题，很多著名的奥古斯丁研究专家都卷入其中。

[62]《上帝之城》，4:3，中译本上册第 页。

[68]《上帝之城》，1:15.2。

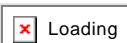
[70]《罗马书》，12:4-5。

[75]洛维特，

责任编辑：武勇

上一篇：[“婴儿潮”支撑了中国住房“刚需”？](#)

下一篇：[25万欧元置业送居留许可，希腊驻沪总领事来杭…](#)



[关于我们](#) | [组织机构](#) | [编辑风采](#) | [广告刊例](#) | [征订服务](#) | [招聘信息](#) | [投稿指南](#) | [版权信息](#)

[中国社会科学杂志社](#) - [中国社会科学网](#) - [海疆在线](#) - [中国航空新闻网](#) - [人民论坛网](#)

网站备案号:京公网安备11010502020184

京ICP备11013869号-1

中国社会科学杂志社版权所有 未经允许不得转载使用 总编辑邮箱: zszbj@126.com

地址: 北京市朝阳区光华路15号院泰达时代中心1号楼11-12层 邮编: 100026