

上帝之城

De civitate Dei
The City of God

〔古罗马〕奥古斯丁 著

庄 陶 陈维振 译



目 录

导言 弗农·J·伯克

序言 艾蒂安·吉尔松

1. 普世社会问题

2. 上帝之城与普世社会

3. 基督教智慧与全球社会

第一部 异教神祇与俗世的幸福

第一卷 罗马的陷落非基督教之过

第二卷 异教神祇从未保护人的灵魂

第三卷 异教神祇不曾防范人世的苦难

第四卷 上帝之公正与罗马帝国的发展

第五卷 神道与罗马的强盛

第二部 异教神祇与来世的幸福

第六卷 永生与多神论之不足

第七卷 异教自然神学的批判

第八卷 经典哲学与雅致的异教

第九卷 异教神祇、魔鬼和基督教天使

第十卷 基督教崇拜与柏拉图主义神学对照

第三部 两座城的起源

第十一卷 创世与两组天使

第十二卷 被造的意志和善恶的区分

第十三卷 亚当之罪及其后果

第十四卷 两种爱产生两座不同的城

第四部 两座城的发展

第十五卷 早期《圣经》历史中的两座城

[第十六卷 从大洪水到大卫王时期的上帝之城](#)

[第十七卷 从先知时期到基督出世](#)

[第十八卷 古代历史中的人之城](#)

[第五部 两座城的终结](#)

[第十九卷 哲学和基督教关于人类终结的论述](#)

[第二十卷 最后审判日时两座城的分离](#)

[第二十一卷 俗世之城的终结和惩罚](#)

[第二十二卷 上帝之城的永福](#)

[索引](#)

[译后记](#)

上帝之城

〔古罗马〕奥古斯丁 著

庄 陶 陈维振 译

復旦大學出版社

图书在版编目（CIP）数据

上帝之城 / 〔古罗马〕奥古斯丁著；庄陶，陈维振译．—上海：复旦大学出版社，2011.8

书名原文：City of God

ISBN 978-7-309-08320-0

I．上... II．①奥...②庄...③陈... III．①神学-研究②基督教-研究-古罗马 IV．①B972②B979.198.5

中国版本图书馆CIP数据核字（2011）第153020号

上帝之城

〔古罗马〕奥古斯丁 著 庄 陶 陈维振 译

责任编辑 / 林骧华

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路579号 邮编：200433

网址：fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售：86-21-65642857 团体订购：86-21-65118853

外埠邮购：86-21-65109143

上海第二教育学院印刷厂

开本 890×1240 1/32 印张 16 字数 437千

2011年8月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-309-08320-0/B·401

定价：32.00元

如有印装质量问题，请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

导言

弗农·J·伯克

我们知道在世界文献史中，有许多作家因一部杰作而声名鹊起，影响久远。希波的奥古斯丁却写了好几部名著。他的《忏悔录》无疑是基督徒作家撰写的出色的精神自传；他的《关于〈创世记〉的评论》为后世对《圣经》的注释确立了标准；他最长的作品《〈诗篇〉阐释》则受到文艺复兴时期人文学者的最高赞誉。他的第十五部著作《论三位一体》在早期基督教会的文献中堪称无与伦比。即使是书名为《独语录》的短小对话也被独列一类，视为精神内省的样本。

然而，奥古斯丁认为他的名著是《上帝之城》。在整整的十四年间，他花费大部分光阴来写这部书。就在59岁，许多人已经在考虑退休的时候，他开始了第一卷的写作，在公元426年，即他72岁时，写完了第二十二卷。奥古斯丁的生平经历十分丰富。他母亲是基督徒，父亲是异教徒，他本人从小在北非的罗马行省努米底亚长大。尽管他母亲一生过着虔诚的基督徒生活，他小时候却未受过洗礼。他接受的教育是一个异教徒青年的教育。他在迦太基研习雄辩术，为他后来成为雄辩术的教师做了准备。他最初在北非教授雄辩术，后来是在罗马帝国的中心米兰教授雄辩术，那时罗马帝国的皇帝就住在那里。正是奥古斯丁在米兰城市学校任教期间，他决定加入母亲所属的教会。做出这个重要决定时，奥古斯丁已年过30。他二十几岁的时候，曾在波斯先知摩尼的奇幻教义里寻求过宗教的指引。然而他作为摩尼教徒度过的九年时间全部浪费在试图理解两个伟大的神——一个神创造了所有的善，另一个是一切恶的根源——的传说故事上了。他读了新柏拉图主义哲学的一些论文，同米

兰的一批研究哲学的学生⁽¹⁾讨论过问题，[p7] 聆听了了不起的人物、米兰的基督教主教圣安布罗斯的讲道。受这些经历影响，他皈依了基督教，这件事当时十分引人注目。《忏悔录》，还有《对话录》的前半部，是对这一皈依的感人记录。

奥古斯丁放弃了雄辩术教师的职业，最终回到现位于突尼斯的非洲的塔加斯特老家。作为在那个时代受过最佳教育的基督徒，奥古斯丁很快地被人说服成为一名长老。公元395年，他被授予圣职，成为附近的希波城的主教。他的最后三十五年时间就是在希波度过的，其中包括他撰写《上帝之城》的那些岁月。奥古斯丁从来不是逃避工作或不露锋芒的人，因此他很快作为杰出的基督徒闻名遐迩。像使徒保罗一样，他始终不知疲倦地旅行、讲道、写作，并同不信教的人争论。

就在这活跃的神职生涯中，发生了一个令人震惊的政治和军事事件。410年，哥特人攻占并且劫掠了被视为坚不可摧的罗马城。突然之间，曾统治大部分文明世界达数世纪之久的帝国陷入绝境。在整个罗马帝国，震惊之后产生的是责骂：一个经久不衰的谣言是说基督教损伤了罗马的元气。当时，罗马的官员和市民仍然分为基督徒和异教徒。我们无需太多想象力就能勾画出当时的形势。

当时北非的一个信仰基督的罗马官员马凯利努斯写信给奥古斯丁，告诉他基督教遭受的这一指控，请求他对此提出反驳。这就是促成《上帝之城》的写作的背景。在本文之后吉尔松所作的《序言》中，以及著作正文的前几卷中，读者将读到对这一背景的更详细的交代。

《上帝之城》的前十卷是对这个指控的回应。奥古斯丁在其中主要是想表明，罗马帝国的强盛并不归功于异教多神论的“旧”宗教。他详尽研究了许多神祇和女神的威力与功能，以使他的读者相信，这些传说中的神祇并未使罗马人在物质上或道德上获益。[p8] 这十卷是关于古代多神论、异教世界的社会习俗和政治制度以及人类早期历史的丰富宝藏。奥古斯丁的许多信息来源现在都已佚失，其中特别值得一提的是宗

教历史学家、异教徒瓦罗的大部分百科全书式的著作。我们还必须记住，奥古斯丁在整个早期教育期间所接触的都是异教徒的文献。《上帝之城》不仅是研究基督教思想、而且是研究异教的原始资料。

从第十卷开始，奥古斯丁阐述了基督教的世界观，并且把它同异教的信仰进行了对照。从某种意义上说，他超越了马凯利努斯信件中所定的主题，提出了这样的观点：从永恒的角度看，罗马帝国的崩溃只是世界史上的小事件。第十一卷到二十二卷对人类社会做了一个正面阐释，阐释的主要对象不是罗马和它的敌人，而是两座截然不同的城。这种阐释的根源，如同它的术语，都来自《圣经》，因为“上帝之城”就是《诗篇》中的一个常用词。在奥古斯丁之前，一个名为提科纽的多纳图派作家曾把上帝之城和魔鬼之城进行了对照。但是，即使术语和基本想法不是奥古斯丁首创的，对这两座对立之城这一主题的展开还是带有他本人天赋的烙印。

这两座城之间的区分是以奥古斯丁的宗教心理学为根据的。对他来说，人（和天使）是被造的、并非无所不能的精灵，他们存在于一个实在的层面，这个层面处于永无改变和独一无二的上帝之下，却又在那本质上可变、暂时存在的肉体自然物之上。被造的精灵能通过他们的意志（皈依）转向上帝，也能转向肉体（背离上帝）。这样，意志有两种不同的承诺或两种爱⁽²⁾。好人和好天使珍爱上帝，并且因此构成了一个忠于上帝的真理和仁慈的、特殊的精灵社会，或精灵之城。而在另一方面，恶人和天使用他们的意志蔑视上帝，并且喜爱俗世的物质事物；他们构成了另一个社会，一个价值更低的俗世之城。一切人类历史和文化都可以视为[p9]这两种爱和这两座城针锋相对的价值之间的互动。

上帝社会的公民不只是所有好人：好天使也属于上帝之城。奥古斯丁不至于狭隘到宣称只有基督徒才是上帝之城的成员：有不好的基督徒，而他们是属于另一座城的；在基督降临之前就有好人，而他们是属于上帝之城的。在时间的进程中，这两座城的公民在俗世的实际人类社

会中是混合在一起的。

上帝之城的最优秀的属性之一是平安。在那段理应备受赞誉的有关平安的讨论的结尾处，奥古斯丁所给的定义是，“天堂之城的平安则在于那里人的完美有序、和谐统一的交融，他们在上帝那里找到了他们从上帝和从相互间得到的快乐。”⁽³⁾至于这种平安在俗世是否可能存在的问题，吉尔松在《序言》中做了讨论。奥古斯丁的看法并非完全不乐观；他显然认为罗马帝国在较好的时期里曾经获得一些俗世的平安。然而，如果我们把《上帝之城》当作俗世王国的宪章，那就错了。查理曼大帝和他的追随者想在神圣的罗马帝国实现天堂之城的理想，犯的就是这个错误。但是，正是他们为了填补罗马的毁灭留下的真空而建立的文明和政体所产生的推动作用，促进了现代欧洲和美国的社会制度和政治制度的发展。《上帝之城》至少部分地为我们提供了国家和国际社会的道德理想。阅读这部作品，能帮助我们认识并鉴别所有世界和平计划的潜在可能性和局限性。

也许许多读者，甚至大多数读者从来不曾读完《上帝之城》的原著。这是一本大部头著作。奥古斯丁曾经数次被迫暂时搁置该书的写作任务。而每一次重新开始，他都要概述之前所讨论过的内容并重复前面的主题。此外，当时的修辞惯例（奥古斯丁在这一方面受过极好的训练）是喜好离题话。那时的离题话只是为了引发一个话题，而这种手法对当时的作者和讲道者而言并不陌生。《上帝之城》里的离题话通常很长。⁽⁴⁾ [p10] 最后，这本书里有许多非常详尽的叙述章节——关于古代历史、《圣经》故事、希腊和罗马神话的教义以及对当今读者没有多少重要性的历史事件。在这个版本中，这类离题话的大部分内容都被省略了。这样把同主题直接相关的《上帝之城》各部分集中起来，会有助于增强奥古斯丁思想的影响力。至少，这样一来作品的篇幅就能够被压缩到一本书里，也使普通读者能够有时间把它读完。

在这个版本中，凡有删节之处，都有过渡性的概述来说明这些章节

的大意。保留了一些作者离题发挥的例子，以便让读者对原著的风味和奥古斯丁的广博知识和思考范围能够有所了解。我们可以看到，在整个写作过程中，他读了许多题外的书，甚至一些希腊文的资料。

经与原出版商的商定，《上帝之城》的这个版本根据原教会神父有限公司（Fathers of the Church, Inc., 纽约，1950，1952，1954）出版的三卷本的译本重印。本书所保留的章节在这里完整地印出，对奥古斯丁的拉丁文原文的翻译未做任何改动，并保留了拉丁文原文各卷和各章的编号。这就是说，读者在摘录或引用这个版本时可以放心地使用本书中各卷章的编序，读者可以确信本书所给的出处同拉丁文原著的文字和编序是一致的。《上帝之城》最好的拉丁文版本是由唐巴特（Dombart）和卡尔博（Kalb）两人编辑的（见特博涅 [Teubner] 丛书）⁽⁵⁾。目前的版本把全书分为五个部分，这种做法是奥古斯丁本人建议的方法。他的《再思录》和最近发现的《致非尔姆斯的信》⁽⁶⁾都建议采用这样的五部分及各自的篇名。[p11]

教会神父公司的英译本有一篇序言，是由著名的中世纪哲学史家埃提安那·吉尔松所写的。他的原文长达近九十页，对于当代读者来说，这一序言是对《上帝之城》的意义所做的博学的阐释。本书重印了该序言的很大一部分，有删节的部分用星号标出。

有些读者希望进一步阅读同《上帝之城》及其背景有关的书籍，以下为可供参考的用英语发表的研究成果。除英语之外用其他语言出版的主要研究成果则可参阅吉尔松教授的序言脚注中的引录。

J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, London, 1921;

J. Rickaby, *St. Augustine's City of God, A View of Its Contents*, New York, 1925;

C. Dawson, "St Augustine and His Age," in *Monument to St. Augustine*, London, 1930;

J. H. S. Burleigh, *The City of God, A Study of St. Augustine's Philosophy*, London, 1944;

V. J. Bourke, *Augustine's Quest of Wisdom* (Chapter XIII: "God and Society"), Milwaukee, 1945;

C.N. Cochrane, *Christianity and Classical culture*, London, 1944;

W. G. Most, *St. Augustine's De civitate Dei, Selections with Notes and Glossary*, Washington, 1949. [p12]

注释

[\(1\)](#) 皮埃尔·古塞伊尔 (P. Courcelle) 在《圣奥古斯丁的〈忏悔录〉研究》(巴黎, 1950) 一书中研究了这个问题。

[\(2\)](#) 见《〈创世记〉的字义评论》XI, 15, 21中的关于这两种爱的描述。文本的译文, 见我的《奥古斯丁对智慧的探求》第249-250页。

[\(3\)](#) 见《上帝之城》XIX, 13。

[\(4\)](#) 奥古斯丁经常说自己啰唆。见《上帝之城》XV, 4; XVIII, 54; XX, 19; XXII, 30; 《再思录》, II, 43。

[\(5\)](#) 奥古斯丁, *De civitate Dei Libri XXII*, 2 vols, ed. B.Dombart et A. Kalb, Leipzig (Teubner)1928-1929.

[\(6\)](#) 由C·朗波 (C·Lambot) 编辑, 见《本笃评论》, LI (1939), 第109-121页。

序言

艾蒂安·吉尔松

《上帝之城》不仅是圣奥古斯丁的杰作之一，而且同《忏悔录》一样，在世界所有文献中占有经典地位。要分析这部巨著的内容几乎是不可能的，因为，尽管全书有一种整体规划，但其风格的鲜明特点却是很多离题的发挥。写这篇序言的目的，是帮助读者把注意力集中在奥古斯丁的主题上，并且强调该主题的历史重要性。在奥古斯丁关于一个普世宗教社会的理念里，我们可以找到今天萦绕在许多人头脑中那个关于全球社会的理想的起源。

奥古斯丁的确没有提出同我们完全一样的问题，因此我们不应该带着从中寻找有关答案的希望去读《上帝之城》。尽管如此，奥古斯丁所提出和所解决的问题却肯定是我们问题的起源，而且如果我们未能解决我们的问题，那很可能就是因为我们忘记了，在解决我们的问题之前，我们必须先解决已经由奥古斯丁解决过的那个问题。

我们当代人渴望的是各族人民的大团结：一个世界。他们是相当正确的。他们致力于建立的普世社会，是以政治和世俗社会为目标的。在这一点上，他们也是正确的。也许他们最严重的错误是，他们想象，在缺少普世宗教社会的条件下，有可能建立一个普世的、纯粹自然的人类社会。这是因为，只有这种普世的宗教社会，才能够在接受同一个超自然的真理并且在热爱同一个超自然的善的过程中，把全人类团结在一起。

1. 普世社会问题

基督教诞生在罗马帝国，可是罗马帝国本身只不过是罗马城的大范围扩展而已。而如果这种套话不严谨的话，那么换句话说就是，罗马帝国的法律、秩序以及它所具有的统一，都归功于罗马。然而首要的问题是，[p13] 罗马是什么？关于罗马的起源，人们提出过许多各式各样的解释；但是，既然专家们自己对这个问题还未找到大家都能接受的解决方案，要我们为他们做一种选择显然是草率的，而以他们的任一假设为基础去构拟解决方案就更加草率了⁽¹⁾。但是，没有人会怀疑，罗马像雅典一样是一座古城，而每一座古城要么是一个城邦国家，要么是城邦国家的中心。最初时，这些城邦的居民是由共同的血缘关系联结在一起的，承认这一点是不会错的⁽²⁾。直到公元前451年的伯里克利时期，当时的法律还规定，只有身为雅典公民的父母亲合法的婚生子女，才能成为雅典的公民。古希腊城市被分为宗族城和联盟城，这一事实很好地证实了这种假设，而且这种区分再次在家族和古罗马氏族中体现出来。

但是，这并不排斥菲斯泰尔·德·库郎热（Fustel de Coulanges）早先在其经典著作《古代城邦》中所阐释的有见地的观点。在那本书中，古罗马的家庭被描述为已经是同宗教信仰和神圣仪式密切相关、且与它们不可分离的组织了。库郎热毫不掩饰地反对历史唯物主义，他主张一种称之为“历史唯灵主义”也许都不为过的观点。所谓“历史唯灵主义”指的只是，如果说今天的人类不再像25个世纪以前的人类那样受束缚，那是因为人类现在不再像那时那样思考⁽³⁾。由此产生了基本的论题：“历史所研究的并不只是物质的事实和机构；它的真正研究对象是人类心智；[p14] 它应该探求人类心智在人类生活的不同时期曾经信仰过什么、思考过什么、感受过什么。”⁽⁴⁾

从这个观点出发，那高高在上地统治着家庭和古代城市的就是宗教

了。建立在对炉膛，即家庭炉火——并非简单的比喻而是真真切切的——的宗教崇拜基础上的每一个家庭，首先构成了一个封闭的社会，而且正是每个家庭各自的崇拜使它同所有其他家庭分割开了。“宗教指着另一个人对一个人所说的不是：那是你的兄弟。它说的是：那是个陌生人；他不能参与你家炉膛的宗教活动，他不能接近你家的墓地；他有自己的、不同于你的神祇，他不能和你在共同的祈祷中团结在一起；你的神祇拒绝他的崇拜，并且把他视为敌人；他也是你的敌人。”⁽⁵⁾为了组成更大的社团，首先必须克服家庭被分割的问题。

让我们假定，家庭组合成氏族或联盟，氏族再组合成部落，部落再组合成城邦。在城邦里，我们也将看到崇拜：对另外一组神祇如宙斯或赫丘利的崇拜；虽然我们不能确定这些神祇的起源，但我们知道他们被置于对家神的崇拜之上，尽管这种做法并不排除对家神的崇拜。承认几个家庭拥有共同的神祇，仅仅这一点就使得城市的诞生成为可能。“社会的发展只有在宗教扩大其领地之时才是可能的。尽管我们不能说是宗教进步带来了社会进步，但是可以肯定的是，[p15] 它们二者是相当和谐地同时产生的。”⁽⁶⁾

* * * *

公元410年8月24日，阿拉里克进入了罗马城，而且，尽管他是基督徒，但他对罗马城进行了为期三天的劫掠。到第四天，他的军队离开时，带走了大量的掠夺品，留下了无数的尸体和大片的废墟。就这样，就在教会希望从罗马得到支持的时候，这个帝国第一次陷落了。不过，这不是她最后一次陷落。但是，从某种意义上说，在多次类似的经历中，这一次一直是最引人注目的；因为，它给人的第一个感觉是，罗马的陷落将带来教会的没落。然而，幸存下来的是凭对基督的信仰团结在一起的教徒团体，而不是由武装力量联结起来的政治大国。

这样的教训是很难忘记的。蛮族人对罗马的攻占使整个帝国铭记深刻。基督徒和异教徒之间无休止的论战越来越激烈⁽⁷⁾。要一一分析双方

的论点将是一件冗长而琐碎的工作，而且，就像那些论战本身一样，这样的分析也不会达到任何真正的目的。在异教徒一方，有两个主要而且简单的论点，而其他的论点都是由它们直接或间接推导出来的。首先，基督教的教义教导弃绝俗世；因此，它使公民不为城邦服务，这一事实导致了罗马的陷落。第二，罗马的命运始终同对她的神祇的崇拜联系在一起。基督教信仰开始传播之时，异教徒宣称，他们那些被出卖的神祇将对罗马帝国进行严厉的惩罚。当时没有人听他们的，可事态的变化最终证实了他们的预言，甚至到了不可能不再听他们说话的地步了。帝国已经成为基督教的了，而正是在一个基督徒国王的治下，罗马在她漫长的历史上第一次被攻克和占领。这样一个可悲、明显的教训，还有谁不能理解呢？[p16]

反对基督教的这些意见，清清楚楚地写在马凯利努斯给希波的主教的信中。412年，异教徒沃鲁西安努斯向马凯利努斯提出了这些指控，接着立刻请求奥古斯丁做出答复。据马凯利努斯说，沃鲁西安努斯提出的反对意见是，宣扬基督同公民的责任和义务是完全不协调的，因为，举一个常用例子，在基督教的戒律中有这么说的：“不要以恶报恶”⁽⁸⁾，还有“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿走；有人强迫你走一里路，你就同他走二里。”⁽⁹⁾似乎很明显，这样的道德准则如果付诸实践，那就不可能不给国家带来危害。有谁能够忍受自己的财产被敌人抢夺而不实施报复呢？有谁能够因此拒绝根据战争的法则去惩罚对罗马行省的劫掠行为呢？这些理由我们都很熟悉，而且它们还时常被“谨慎认真的反对者”一而再、再而三地提起。这些论点的根基是基督教良知最深刻的信念，而忽视这些信念的力量是错误的。值得特别提出的是，是基督徒马凯利努斯而不是异教徒沃鲁西安努斯提出最后的和最难对付的论点，即，“很显然，正是在那些基本上实践基督教信仰的皇帝的治下，那个巨大的灾难降临在这个国家头上。”⁽¹⁰⁾

这一指控咄咄逼人，圣奥古斯丁很快就做出了答复。他被问道，既然实践基督徒的美德必然带来共和国的毁灭，那么一个人何以可能作为基督徒生活在罗马共和国，而一个由基督徒组成的共和国又何以能够持续。对这一问题，圣奥古斯丁所作的答复是出人意料的，即，那些使基督徒现在受到责备的美德，是异教徒他们自己早就宣讲过的东西了。像沃鲁西安努斯这样有知识的人，几乎没有必要再向他重提这个事实。

[p17] 罗马人决定忘记自己的伤痛，不去惩罚冒犯者，萨卢斯特不是因此而赞扬过他们吗？西塞罗不是因为恺撒皇帝经常忘记别人对他所行的不是而赞扬过他吗⁽¹¹⁾？如果我们根据罗马的历史去做出判断，遵守这些法则的结果倒是相当不错的。同样，有必要理解清楚《圣经》教导的是什麼。根本没有任何诫命要求基督徒士兵放下手中的武器或拒绝为国家服务。事实上，没有任何人被禁止积极投身于共和国的服务事业。与此相反，让他们给我们举出例子来，看看用基督教倡导的为人行事方式所教育出来的是怎么样的丈夫和妻子、父母和子女、主人和奴仆、国王和法官、纳税人和收税官，然后看他们还敢不敢说基督教对共和国的利益是有害的；其实，他们倒是应该毫不犹豫地承认，如果基督教教义能够得到遵守，它是会拯救罗马帝国的⁽¹²⁾。

但是，这些灾难就在某些基督徒皇帝执政期间降临在罗马，这个事实又该如何解释呢？直接否认这个事实。给帝国带来灾难的，不是罗马皇帝所信仰的基督教，而是帝国内部自身的罪恶。因为，要不是上帝最终把基督的十字架矗立在罗马，还不知道罗马人会被骇人听闻的邪恶洪水带到哪里去了。读一读萨卢斯特和尤维纳利斯的作品，就能够轻而易举地看见道德堕落到了什麼程度⁽¹³⁾。新生的基督教正在受到责备；而该受责备的应该是濒临死亡的异教。基督教的启示有两个确定的目标：第一，拯救人类社会；第二，建立一个可以是神性的社会。很难理解，对这个双重努力，罗马共和国有什麼可担心的。但共和国因此可以得到的好处却是显而易见的，因为基督教在努力追求第二个目标的同时将实现

第一个目标。

首先，要把这个政治的、人类的和自然的社会从不可避免的毁灭中拯救出来。这个社会的腐败正在不可避免地把自身引向毁灭。致使罗马社会处于危险之中的，不是因为它的人民不了解需要哪些美德才能确保幸福和繁荣。[p18] 共和国成员清楚意识到了对于帝国纯粹而自然的爱所要求的义务——帝国的伟大正是归功于它过去的美德——但是他们缺乏勇气去履行这些义务。然而，他们出于对共和国的爱而无力做到的事情，基督教的上帝却要求他们出于对上帝的爱必须做到。这样，在道德和公民美德全面崩溃的时候，上帝的权威强行介入并要求节俭的生活、节欲、友谊、正义和公民的和谐。因此，每个立誓信仰基督教教义并且遵守其戒律的人，将出于对上帝的爱，做出符合国家利益所要求的事，而国家是出于自身利益并且为了自己才那样要求的⁽¹⁴⁾。奥古斯丁当时已经在阐释那条重大原则了。这条原则将证明，在任何时候，任何地点，基督教会进入所有人类之城是正当的：吸引住好的基督徒，你们就会得到好公民。当然，《福音书》的高标准要求不可能以这种方式完全达到。但是，一旦那些热心的、真正的《福音书》信徒最终屈就于俗世社会里的生活，世俗世界的高标准的要求也不可能以其他任何方式达到；因为，无论如何，人们很难只享有俗世的好处，而不做出任何回报。假定基督不专门把恺撒的东西留给自己，道德公平的问题依然存在，而关于这个问题的正确解决不能有任何犹豫。

让我们承认，基督徒的美德对于共和国的良好秩序和繁荣是不无助益的；可是，我们必须同样承认，这种秩序和繁荣不可能是这些美德的本来目标。这个事实相当清楚地表明，共和国在多大程度上能够确保自己的繁荣，取决于它在多大程度上能够确保自然美德的实行。这就是早期罗马帝国的突出情形，而圣奥古斯丁遵循拉丁历史家的最优秀传统，毫不迟疑地对早期罗马的美德大加赞扬。难道古罗马的伟大不是归功于勤俭、力量和纯洁的生活方式吗？同样，难道罗马的衰落不正是从

其历史学家和诗人如此经常描写的它的生活方式的堕落开始吗？

[p19] 圣奥古斯丁不仅没有因为对一个繁荣的，尽管是异教罗马的记忆而感到尴尬，而且他还从这种繁荣中看出了神道计划的迹象。如果上帝允许这种因公民美德而获得的俗世之伟大，那恰恰是为了在基督徒美德的本来目标的问题上，不使一人上当受骗。既然这个世界可以缺少基督教的美德而享有繁荣，那么可以肯定，基督教的美德并不存在于俗世的视野里。“因为，在最富裕最繁华的罗马帝国，上帝表明，甚至缺少真正宗教的公民美德的影响也是多么大，这是为了让人明白，如果把真正宗教加在公民美德之上，人就成为另外一个共和国的公民。这个共和国的国王是真理，它的法律是爱，它的寿命是永恒。”⁽¹⁵⁾这种政治美德本身的自足性证实了基督教美德在本质上和目标上的超自然特性。

此后，两座城始终占据着圣奥古斯丁的思想。对于他来说，要使基督教会摆脱掉降临在罗马头上灾难的责任，并不是要像一个精明的律师那样去为一个看来要输掉的案件辩护。这是因为，正如罗马作家承认的那样，罗马的衰败以及衰败的原因出现在基督教到来之前，所以衰败的责任不能加在基督教头上。但是，他们还必须面对410年的灾难。此外，异教徒始终不惜利用这个论点，而任何人都得承认，这个论点貌似几分真实。这就是奥古斯丁在413年做出答复的理由。圣奥古斯丁在他的《再思录》中写道：“当罗马因阿拉里克王率领哥特人入侵而遭受劫掠后，众多虚假神祇的崇拜者，我们习惯上称为异教徒的那些人，开始试图把罗马遭劫的责任加在基督教的头上，他们比以往更强烈、更尖锐地辱骂真正的上帝。因此，满怀着对上帝之家的无比热爱，我决定针对他们的辱骂和错误，撰写《上帝之城》这本书。”⁽¹⁶⁾

在构成全书的二十二卷中，后十二卷主要用来追溯“两座城”即

[p20] 上帝之城和世俗之城的历史；从它们的起源开始，直到它们将抵达的终点。这本书以《上帝之城》为书名，只是因为奥古斯丁选择了两座城中更高贵的那座城的名字；尽管如此，书中包含了两座城的历

史。奥古斯丁完全清楚他此书的真正目的：它因当时的形势所迫，也许还是马凯利努斯——《上帝之城》就是题献给他的——的问题直接启发的结果⁽¹⁷⁾。

实际上这部著作所包含的内容，绝非只是证明异教徒当时对基督教会的指控是毫无根据的。这本书所致力于描述和解释的是人类戏剧的浮沉，而这出戏剧确实具有重大的意义，因为这出戏剧和世界历史是同一的。希波的主教传递给人们的要旨是，从起源到终结，整个世界是以建立一个神圣社会作为唯一目标的，而正是为了这个目标，一切事物，甚至连宇宙本身才被创造出来。也许在人类的思辨史上，社会这个概念还不曾经历过如此深刻的变化，或由于这个变化而开拓如此广阔的视野。在这里，上帝之城的概念所超越的，不只是地球或世界的限度；它包括了世界而且甚至解释了世界本身的存在。除了创造了上帝之城的上帝本人以外，所存在的一切，都是为了这座城，而离开了这座城就丧失了意义；如果有可能相信可以对最小的事件和最卑微的生命做出最终的解释，那么占有这个秘密的就是上帝之城。

2. 上帝之城与普世社会

如果不从物质的意义上而从社会的意义上去理解“城”这个词，那么城究竟是什么？尽管《上帝之城》涉及的范围很广，如果我们试图从中寻找有关这个问题的抽象而概括的讨论，[p21] 希望它能够像哲学家在试图对社会纽带下定义时看待这个问题一样，那么，我们注定是要失望的。圣奥古斯丁是通过无数离题的讨论完成他的主要目标的，而那些讨论可以不无恰当地说成是护教性质的⁽¹⁸⁾。但是，在不止一处的讨论中，当他从基督教的角度对哲学本身进行判断时，他确实抓住了问题的症结。关于术语“城”的概念就是这样的一个例子。在他讨论城的本质时，他不是对基督教漠不关心的哲学家，也不是对哲学漠不关心的基督徒，而是一个基督徒——他根据信仰去判断并且在必要的时候重塑城的本质的要素。

当圣奥古斯丁谈起人之城时，他首先想到的是罗马和她的历史，而这些都是拉丁语作家对他描述过的⁽¹⁹⁾。如果说他的确驳斥了基督教会导致罗马毁灭的那种指控，那是因为，如我们所见，萨卢斯特本人早就认为罗马是由于自身的罪恶而遭到毁灭的，而甚至在基督到来之前情况就已经是那样了。当圣奥古斯丁自己问自己说，罗马在其历史的哪一时期配得上“城”这一名称时，他使用的是异教徒对城所作的定义。因此，在根据异教社会制定的法则对异教社会下判断时，他的灵感恰恰来自异教社会本身也不得不承认的规则。

城市是一个政治和社会实体。在圣奥古斯丁看来，正义这一观念是异教徒关于城市这一概念的主要特征。比如，在西塞罗看来，每一个社会都应该像一个交响音乐会，其中，乐器和嗓音的不同音符应达成最终的和谐。而音乐家所谓的和谐，政治家就叫做协调。[p22] 没有协调，就没有城；而没有正义，就没有协调。因此，正义是城之存在的第

一个必需条件。这就是为什么圣奥古斯丁认为自己有理由得出结论说，尽管表面上不是如此，但是，根据一位历史学家的观点，从罗马丧失了所有正义的那一刻起，罗马实际上已经不复存在了。同萨卢斯特一道宣布罗马社会当时已经堕落了，这样做还不够；甚至还有必要像奥古斯丁那样去证实，用西塞罗的话来说，作为一个社会，罗马完全不复存在了⁽²⁰⁾。

但是，这样做就够了吗？如果我们回忆一下奥古斯丁提出的论点⁽²¹⁾，即，罗马共和国曾经因为它的美德而繁荣过，那么似乎不能不承认，罗马曾经配得上“城”这一名字。根据奥古斯丁在412年给马凯利努斯的信，这其中的理由是，通过允许古罗马在没有基督教美德的情况下繁荣富强，上帝希望能够显示基督教美德中的超自然理想。上帝因此给予异教徒的公民美德某种暂时的效能，也给予了罗马本身某种真正社会的性质。当然，圣奥古斯丁绝不会完全否认这一点的。由于某些原因，无论是神性的还是人性的原因，古罗马以其自身的方式成为一个真正的社会。虽然罗马共和国在古罗马人手中肯定比在他们后人手中治理得更好，然而，归根结底，罗马以其独特的方式仍然是一个社会。不过，就在奥古斯丁承认这一点的同时⁽²²⁾，他又说罗马不是一个社会；[p23]这个事实他后来进行了论证，所使用的典据是西塞罗业已提出的关于社会机构的定义。因为真正的正义在罗马从来就没有占有过统治地位，所以从来就不曾有过真正的罗马社会。在这里，我们显然面对着一个无法轻易解决的问题。在某种意义上说，的确曾经有过一个罗马共和国，尤其在它的早期，某种正义确实统治过罗马，因此反过来也催生了某种社会。但是，由于那种正义并不是真正的正义，由它产生的社会也不是真正的社会。在这里，让我们暂时服从逻辑的苛刻要求并承认从来不曾有过一个罗马社会，因为从来不曾有过一个真正的社会；因为，如果一个社会不是真正的社会，那它根本就不是社会。

从这个严格意义上说，这个论点意味着，只有一座并且只能有一座

名副其实的城，一座真正的城，因为它遵守真正公正的法律；简言之，那座城就是基督为王的城。无疑，应该至少还有第二座城，一座由所有人构成的城，不是基督为王的城。但是这后一座城无异于前者的弃物，而且仅仅因前者而获得存在。如果没有真正的正义之城，就不可能有不公正之城。所以，任何配得上城这一名称的社会，要么是上帝之城，要么是由同上帝之城的关系而被定义的。

* * * *

在全世界无数座的城市中，只有两座城使奥古斯丁感兴趣：那两座城就是人类的两个社会⁽²³⁾。由于个人对于城的意义类似字母对于单词的意义，所以，我们必须通过考察两个社会本身的构成成分，来寻找这两个社会的起源，而正是这两个社会把人类区分开来。历史上曾经有过人类实现完美团结的时刻，[p24]那一刻人类只有一个人。事实上，正是为了建立这种团结，上帝最初创造了单独的一个人，而所有其他人都来自这一个人。这么做本身并不是必要的；今天居住在地球上的可以是几个人的后裔，这几个人在时间开端时是同时被造的，而其他的每一个人都是从这些人中繁衍出来的。即使如此，人类的团结也仍然是合意和可能的；但是，由于有一个共同祖先，繁衍出所有人，这种团结就不但是一个可以实现的理想，而且是一个事实。这是一个生理上的事实，因为所有人都是互相联系的。同样，这也是一个伦理上的事实，因为人类意识到了一种真正的家庭纽带，而不是认为他们只是由于相似的本性而结合在一起。每一个基督徒都坚信，所有人，无论其种族、肤色、长相如何，都起源于上帝创造的第一个人，而且只有这第一个人是他的同类⁽²⁴⁾。奥古斯丁在思想深处确信，上帝本人以这种方式创造人类，目的是为了使人明白，人类的团结，尽管是有差异的团结，是多么令上帝喜悦⁽²⁵⁾；人类因此也不会怀疑，他们的团结就是家族的团结⁽²⁶⁾。因此，人类先是在亚当身上成为自然兄弟，然后在基督身上成为超自然的兄弟；而使我们确信这一点的是信仰。⁽²⁷⁾ [p25]

然而，在人类历史的黎明就出现了两种人：该隐和亚伯。他们都是理性之人，是由同一个父亲生养的，而且他们的母亲也是理性之人。他们是同样的人，却有两种截然不同的意志，其中描绘了至少两种完全不同社会的可能性。因此，根据所效仿的是该隐还是亚伯，人将自己置于两种人中的一种：一种人热爱善；另一种人喜爱恶。第一个社会的创建者是亚伯；第二个社会的创建者是该隐。从此以后，这两种人的历史就和世界历史交织在一起了；或者说这两种人的历史就是普世历史⁽²⁸⁾。奥古斯丁追溯了这一历史的重大事件；他之后的其他人重复并且丰富了这一历史。我们的目的不是跟他走同样的路子，我们要考察的是，奥古斯丁本人如何看待他所谈论的两个社会，而这两个社会也是我们要阐释的。

我们说过，人类社会根据爱的不同而有分别。当圣奥古斯丁说起“上帝之城”时，他是在比喻的意义上，或用他自己的话说，是在象征的意义上说的；因此这个词必须在这个意义上被理解。一方面，是由所有热爱基督身上的上帝的人组成的社会或城，他们注定将和上帝一起实施永恒的统治。另一方面，是所有不爱上帝的人组成的社会，那些人将同魔鬼一起遭受永世的惩罚。所以，圣奥古斯丁从未有过大一统社会的想法，他只有关于两个社会的想法；任何人都必须是这一个或那一个社会的公民，至少从这个意义上说，这两个社会都是普世的。⁽²⁹⁾ [p26] 照此理解，说两种爱制造了两座城是正确的说法：在第一座城里，对上帝的爱使所有人结合在一起；在第二座城里，不分时间和地点的所有公民，由于对俗世的愛而结合在一起。奥古斯丁在几个方面对这两个社会进行了区分：对上帝的爱还是对俗世的愛；对上帝的爱达到鄙视自我的程度还是对自我的愛膨胀到轻视上帝的地步；对精神的愛还是对肉体的愛。然而，不管在哪个方面，这两座城都是由于愛的不同而有区别，因为愛正是它们的根源。然而，无论它们名字叫什么，说两种愛制造了两座城依然是正确的⁽³⁰⁾。当《上帝之城》还只是一个计划的时候，而且早

在写出这座城的历史之前，奥古斯丁就是这样构想的。他区分了对自我的扭曲的爱和对上帝圣洁的爱，立刻接着说：“这是两种爱，一种是圣洁的，另一种是不圣洁的；一种是社会性的，另一种是个体性的；一种为了天堂的社会而注意到共同利益，另一种为了傲慢的统治欲望甚至把共同福利降格为一己的目的；一种臣服于上帝，另一种把自己立为上帝的对手；一种是宁静的，另一种是狂暴的；一种是和平的，另一种是好争的；一种喜欢诚实，不要虚假的赞扬，另一种对赞扬有难以满足的胃口；一种是友好的，另一种是妒忌的；一种希望邻居同样得到自己所希望的东西，另一种希望在邻居面前显摆；一种致力于邻居的好处，另一种致力于自己的好处。

这两种爱后来在人类身上得到体现，但在之前是在天使身上得到体现的：一种在好天使身上，另一种在恶天使身上。这两种爱导致了两座城的区别，一座是义人之城，一座是恶人之城。按照上帝那奇妙而不可言喻的、管辖并治理着所有造物的天道，这两座城在人类中被建立并且混合在一起；它们将在俗世上度过它们的生命，直到最后的审判把它们分开：一座城，同好的天使结合，在它的国王上帝那里享受永生；另一座城，同邪恶的天使结伴，[p27] 同它的国王一道被抛入永世的烈火中⁽³¹⁾。在对两种爱所做的这个历史性的概述中，包含了普世历史本身，同时还包含了理解这种历史的基础。只要你告诉我一群人所爱的是什么，我就能告诉你他们是什么人。”⁽³²⁾

准确地说，这两座城究竟是什么？如上所述，他们是两种本性不同的人，而这两种人的本性是由他们爱的对象所决定的。“城”这个术语本身已经是一种象征式的名称，但是还有一些更富有象征的术语：耶路撒冷，即，和平的愿景；巴比伦，即，巴别或混乱⁽³³⁾。不管用的是什么名称，所指的总是同一样事物，即，两个人类社会⁽³⁴⁾。

要更仔细地考察这一概念，最可靠的方法就是描述构成这两个社会的成员。圣奥古斯丁是这么做了，只是他使用了太多的方式，所以读者

在这一点上不能确定倒是情有可原的，他的一些阐释者也一样迷糊，在阐释的任务中迷失了方向。但是，有一条指路的线索能够引导我们安全地穿过文本的迷宫。那就是圣奥古斯丁多次阐发的原理，即，他所谈及的两座城只根据上帝“预定”的法则募集公民。任何个人不是这个社会就是那个社会的成员，因为他们命中注定，不是和上帝一起同享至福，

[p28] 就是同魔鬼一道经受无尽的绝望⁽³⁵⁾。由于不存在其他可以想象的选择，我们可以确定无疑地说，这一座或那一座城的公民的特性归根结底取决于上帝预先的决定，而每一个人都是这种预先决定的对象。

我们必须在这种意义上去理解圣奥古斯丁用于指称这两座城的术语。有些术语完全不会造成任何困难，比如，上帝之城，或基督之城或魔鬼之城⁽³⁶⁾；或随从信仰而生活的那种家族的人和不随从信仰而生活的那种家族的人；虔诚的人的社会和渎神的人社会，那就是，由于对上帝的爱而结合的那些人和由于对自己的爱而结合的那些人⁽³⁷⁾。可是在另一方面，当奥古斯丁把世上之城同天堂之城、暂时之城同永恒之城，甚至把必死之城同不死之社会进行对照的时候，就出现了疑惑之处⁽³⁸⁾。两座城其实都是不死的；但是注定要在时间中生活的那些人，却是两座不死之城的其中一座的成员，而甚至俗世中的人也可能成为天堂之城的成员，因为这正是命里注定的事⁽³⁹⁾。有时候，奥古斯丁使用的是严密的公式；有时候并非如此。在发生疑惑的时候，前者应该作为阐释后者的原则。每座城，无论被称作什么，都可以被还原为有上帝为王的那座城，或魔鬼在其中统治的那座城。不同名称的术语所指的意思从来都是这样。[p29]

* * * *

这两座城都同样容纳在单一的宇宙中，而这个宇宙的首领就是它的造物主上帝。但是，和斯多葛派不同，圣奥古斯丁并不把整个宇宙构想为一座城。斯多葛派人士可以把宇宙说成宙斯之城，但奥古斯丁从来不在同样意义上把宇宙说成是上帝之城。对奥古斯丁而言，社会只能存在

于有理性的生物当中。正因为如此，我们看见他把宇宙设置为人类社会史在其中展开的舞台；而如果宇宙在不止一点上受到这个历史的影响，那么它严格地说就不是宇宙本身的历史。在这个意义上，奥古斯丁同斯多葛派人士之间存在着深刻的分歧。当他说到城的时候，他所想到的不是事物的秩序，而是一个真正的社会。

如果我们考虑一下包括天使在内的一切理性生物，他们似乎都受到同一历史的主宰，而这一历史是那奥秘的天道从永恒之中为他们准备的；这一历史从宇宙和时间的诞生开始，而且将同宇宙的终结和时间的圆满一起结束。其实，奥古斯丁承担的是一部世界通史的写作任务；即使他不是承担这项事业的最后一人，但看起来他也一定是承担这项事业的第一人。特别是在有关人性的那一方面，这项工程首先意味着承认人类的统一性，因此意味着承认人类历史的统一性。当奥古斯丁提出要把所有人当作一个人——这个人的历史将不受干扰地在时间开端和时间终结之间展开——对待时，他所指的就是这个意思。尽管奥古斯丁的书中没有世界通史这个说法，但它清楚地蕴含着这个概念。

* * * *

如果问题涉及历史哲学，那么它就变得更加复杂了，因为那样我们就必须问：从圣奥古斯丁自己的角度看，如果没有《启示录》，历史是否会对一种总体的、纯粹理性的然而又是正确的解释开放。但可以肯定的是，圣奥古斯丁从未试图建立这样一种哲学。他对于世界通史的解释是从《启示录》中获得启发的，从这种意义上说，他的解释从根本上说是宗教性质的。所以，他其实是一位历史神学家。[p30] 他所提出的解释与其说是从我们今天叫做哲学的东西那里，不如说是从他自己称为智慧的东西那里获得灵感的；而他所说的智慧，不仅来自基督，而且就是基督。虽然从未有人想到过要在这一点上向他提出质疑，但如果有人真的这么做了，他一定会大吃一惊。但是，他是否会承认，理性本身能够从世界通史中获得一种意义，而这种意义在适度的范围内既是可理解

的又是正确的吗？由于这种情况并未发生，所以这个问题没有历史意义。假使我们有足够理由认为，奥古斯丁想到了这样的一种做法是灾难性的，我们也没有可能证明这一点。

我们是否因此就必须得出结论，说奥古斯丁在历史哲学的形成中没有任何地位呢？这又是另一个问题了，与前面两个问题相当不同；这是因为，假如他只是因为不曾想到这个问题而没有对它加以思考，那我们就没有理由说，他的工作不是问题的起点。与此相反，所有的事实都使我们相信，在圣奥古斯丁之后发展起来的各式各样的历史哲学，都试图仅仅根据自然理性之光来解决一个问题——一个最初完全从信仰角度提出而且不带信仰就无法解答的问题。在这个意义上，第一个历史神学家⁽⁴⁰⁾就是所有的历史哲学之父，即使他不曾有过这样的意图，即使那些历史哲学不曾被人作为历史哲学所认识：那些历史哲学是一座更加宏伟的建筑的废墟，而且它们只能从那座建筑中找到为其自身真理——地地道道的自身真理——进行辩解的理由——这一真理甚至连它们自己也在相当程度上不曾察觉到。[p31]

* * * *

因此，当圣奥古斯丁的学说用信仰作为任何普世社会的边界时，它还同时意味着要不断地把这个边界往回推进到俗世的界限。尽管发生了灾难，罗马已经有了信基督教的皇帝，而且维持了帝国的地位。即使圣奥古斯丁碰巧没有清楚地构想过一个在基督徒皇帝统治下的团结又和平的世界，他还是及时地向君主指出，这种策略既是他们的责任，也是他们智慧的标志——因为基督徒皇帝在等待来世的完美和平的同时，可以从基督教的信仰中找到这个世界的一种暂时和平的基础。有了这样的开头之后，多变的历史形势就会给人更多的提示。奥古斯丁没有给他的继承人留下一个普世的人类之城的理想——这个普世的人类之城是为了那些适合其自身的纯粹俗世的目标而团结起来的；但是，上帝之城的存在激励着人类满怀希望地把整个世界组织成一个单一的社会，一个按

照天堂之城的形象和相似性而建造的社会。

如果我们更仔细地察看奥古斯丁自己的思想，我们就会明白为什么拥有自身团结并且包括全人类的世俗人类社会的概念不会产生在他的头脑里。我们业已看到，他所描述的两座城是象征性的，也就是说，在本质上是超自然的。一座是真理、义人、秩序、和平之城，一个真正的社会。而另一座城，由于它被界定为对于前者的否定，则是错误、邪恶、无序、混乱之城；它其实是对一个名副其实的社会的嘲弄。在互相否定的这两座城中间，有一片中立地带，今天的人类希望能够在这一带建立第三座城；这座城像世上之城那样也是暂时的，然而它正在以世俗的方式努力建立一种以适当方式就可以获得的暂时正义。这种想法似乎从未出现在奥古斯丁的头脑里，至少他从未谈起过。

这种统一的世俗秩序，从其自身的目标来看，是正当和正确的，可是奥古斯丁的确没有想到过建立这种秩序的可能性。其原因并非奥古斯丁未能预见到上帝之城通过它自身的存在能够并且应该对世俗社会产生有益影响；[p32]其原因，毋宁说，是俗世和邪恶这两个概念在他的头脑中是如此自然地相连而变得不可分解了。他既没有排除、也没有想到建立世俗秩序的可能性。他也没有想到过可能有一种哲学，利用自有的纯粹理性的方法，能够摆脱古人思想的混乱，并且正确地解决属于自己领域的问题。奥古斯丁未能做到这一点，主要不是由于受制于某些原则，而是受制于个人的经验，因为对柏罗丁的研读已经使他充分认识到，自然理性本身是无力完全认识真理的。由于接受了基督教的真理，在奥古斯丁看来，事情发生的样子就好像这样的问题不再存在，也不应该再出现；或者，也许就好像建设上帝之城的超验的重要性使世俗秩序这样的问题被降低到完全次要的地位，因此不再值得费神专门为它去考虑，或为了它自身的目标去建构它。

在进一步深入探讨了这个要点之后，我们最终认识到《上帝之城》的精深含义和它的历史意义。

3. 基督教智慧与全球社会

《上帝之城》的历史意义说它多大就有多大。根据圣奥古斯丁自己的观点，它是《忏悔录》的姐妹篇，因为《忏悔录》的最后几卷论及《圣经》里有关创世的那段历史。人类的历史从创世开始；也就是那个有数百年历史的关于两座城的故事：一个以上帝之城的最终胜利而结束的故事，而上帝之城的胜利正是上帝创世工作的终极目标和根本理由。根据基督教智慧，世界历史的演进，就像上帝创世的奇观和上帝的仆人奥古斯丁灵魂深处对神恩所造的奇迹的感知一样，同样是对上帝的慈爱和力量的惊人的告白。这里，一切都是一个整体，不需要花什么精力就能在《忏悔录》中找到我们在奥古斯丁的巨著《上帝之城》中看到的同一个总体目标。如果不是因为罗马陷落以及接踵而来的争论，了不起的希波主教也许不会写出这本书；[p33]但是，当这种挑战来临时，他已经有了面对它的准备。

奥古斯丁传给后人的遗产，是一个以神性智慧为纽带的社会的理想。这个理想经常被人遗忘，有时甚至达数世纪之久，然而总有一些人又使它重见天日，从中再次获得启发和激励。然而常见的是，这种理想的复兴总是伴随着对它的歪曲。

* * * *

人类心中充满的对世界大团结的渴望很可能永远不会死亡。自从这一概念被提出之后，尽管它只是在象征的意义和超自然的层面上，它就不曾被人遗忘过。一代又一代的人真诚地努力过，试图把全人类聚集在以天堂耶路撒冷为模式而建造的一座俗世之城的围墙内。为了找到一种共同的纽带，他们研究了除基督教信仰之外的一切，但是他们失败了。也许现在时机成熟了，应该去回忆一下那条古老的形而上的原理，即，唯一能够保存一个事物的力就是创造它的那个力。要追求基督教的目标

又不采用基督教方式，这种做法只能是徒劳的。如果我们确实想要一个共同的世界，那我们首先必须有一个共同的教会，而那唯一的共同教会就是基督公教会。

如果我们有了宗教上的统一，那我们就能平安地享有其他统一。从根本上说，试图通过哲学的方式而得到哲学上的统一，或试图通过哲学上的统一而建立世界的统一，都没有什么错。哲学确实是一种团结的力量，科学、艺术、工业和经济力量同样也是。但是，正如所有形而上的事业在次要原则代替了首要原则的情况下是注定要失败的一样，如果那条唯一的统一原则被忽视的话，尤其当那条原则是统一所有其他原则的力量的时候，试图统一全人类的一切努力也是注定要失败的。虽然哲学、科学、艺术和经济学都有助于推进人类团结的伟大事业，但是无论是它们集体的能力还是它们个体的能力，都无法完成这一伟业。其实，困扰着所有这一切尝试的错误在于，[p34] 它们试图实现基督对人类所作的承诺，但是它们并不要基督。

要取得这样的成就相当不可能。可以设想，有一群数目或大或小的人统一在另一些人甚至一个人之下；但是，如果我们想争取全人类的统一，我们就必须到人类之外去寻找统一的原则。可能建立未来统一的唯一根源不在于多样化，而在于超越多样化。如果缺少一个上帝和一个教会，一个世界是不可能的。圣奥古斯丁的《上帝之城》传递给人类的永远适时的启示就存在于这个真理之中。[p35]

注释

[1] A·毕加尼欧（A. Piganiol），《罗马起源论稿》（巴黎，1917）。

[2] 维拉莫维茨-摩兰道夫（Wilamowitz-Moellendorf），《希腊人的城邦和社会》，见《当代文化》II，42-51，IV，97，100。另参阅欧内斯特·巴克（Ernest Barker），《希腊政治史》和《柏拉图及其前辈》（伦敦，1917）。后者是同一个作者所写的于1906年出版的《柏拉

图和亚里士多德政治思想》的一个完整的改写版。

[\[3\]](#) 菲斯泰尔·德·库郎热（Fustel de Coulanges），《古代城邦》（巴黎，1924）2-3。这部著作的所有引言均来自威拉德·斯莫尔（Willard Small）的译作（波士顿，1894）。

[\[4\]](#) 同上，II，9，103-104；斯莫尔，第123页。

[\[5\]](#) 这一点毫无疑问就是爱在古代家庭中发挥次要作用的原因。“家庭是由某种比出生、情感和身体力量更为强大的东西连接在一起的东西，这种东西就是对圣火和死去先人的敬畏。”（同上，II，1.40；斯莫尔，第51页。）为保证对死人的崇拜，婚姻是必要的，因为后代对延续这种崇拜是必要的。因此就有了在婚姻契约中所宣布的神圣的仪式语言：ducere uxorem liberum quaerendorum causa（同上，II，3.52；斯莫尔，第65页）。“家庭里的一切都是神圣的”（同上，II，9，109；斯莫尔，第129页）。“当时的人爱家就像现在的人爱教会”（同上）。甚至连奴隶也通过某种类似婚姻的宗教仪式而成为家人的一部分，并参与了对炉火的崇拜。奴隶也被安葬在家庭的墓地里，家庭的守护神也就是他的神（同上，II，10，127；斯莫尔，第150页）。

[\[6\]](#) 同上，III，3，147；斯莫尔，第172-173页。

[\[7\]](#) 参阅加斯东·布瓦西耶（G. Boissier），《异教的终结》（巴黎，1909），特别是题为“胜利女神祭坛纪事”的那一章，II，231-291。

[\[8\]](#) 《罗马书》12.17。

[\[9\]](#) 《马太福音》6.39-42。

[\[10\]](#) 圣奥古斯丁，《信件》136.2，J.G.库宁汉（J. G. Cunningham）译，见马可·道兹（Marcus Dods）编辑本（爱丁堡，1875）II，175。

[\[11\]](#) 萨卢斯特，《喀提林叛乱记》9.5（洛布古典丛书Loeb，第17页）；西塞罗，《普罗·利加里亚》12.35；参阅圣奥古斯丁，《上帝之城》2.18.2。

[\[12\]](#) 圣奥古斯丁，《信件》138.2.15（道兹编辑本，206）。

[\[13\]](#) 《上帝之城》2.19。

[\[14\]](#) 圣奥古斯丁，《信件》138.3.17（道兹编辑本，208）。

[\[15\]](#) 圣奥古斯丁，《信件》138.3.17（道兹编辑本，208）。

[\[16\]](#) 圣奥古斯丁，《再思录》2.43.2。

[\[17\]](#) 圣奥古斯丁，《上帝之城》上册前言。最近刚发现的圣奥古斯丁的一封信（G·朗波），《关于圣奥古斯丁的〈上帝之城〉的通信》，（《本笃评论》51 [1939] 109-121页）谈到写作《上帝之城》目的，并对其中几部分内容做了总结。[英译本编辑注]

[\[18\]](#) 舒尔茨（H. Scholz），《信神与不信神》iv.作者对那些把《上帝之城》视为历史哲学的人提出不同意见。在这一点上他是很对的。但是这也不能排除有某种历史哲学是在几个世纪之后从《上帝之城》发展而来的可能性。照舒尔茨的看法，该著作的主题是信教与不信教之间的斗争（第2页）。这一结论相当合理。然而，最简单的观点似乎是承认《上帝之城》的主题就是上帝之城。

[\[19\]](#) 城的意思为社会：civitas quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vineulo colliqata（《上帝之城》，15.8）。

[\[20\]](#) 《上帝之城》2.21。圣奥古斯丁对西塞罗文本的引用多少有点牵强。

[\[21\]](#) 参阅《上帝之城》，2.21，第19-21页。

[\[22\]](#) 《上帝之城》2.21：罗马从来就不是一个真正的共和国，因为在那里真义从未实行过……然而，根据一些更可行的定义，罗马算是某一类共和国，而且早期罗马人比后来的人把它治理得更好些。但是，真正共和国在别处是找不到的，只有在那个基督耶稣既是创造者又是统治者的共和国——如果我们能这么称她——里才能见到。因为没有人能够否认这是人民的福利。这个含义十分丰富的名称，也许不适合我们的语言，但是至少这一点是肯定的：正义统治着那个国家。关于她，《圣经》上说：“上帝之城啊，有荣耀的事乃指着你说的。”这一段雄辩的文字解决了几个问题。首先，服从上帝的一帮人构成了一族人，可称之为“基督徒共和国。”“共和国”这一术语已经专门用于罗马，故她可称为“城”。上帝之城这一术语从《圣经》借来。尽管如此，我们仍然可以同意H·舒尔茨的看法，奥古斯丁是从提科纽（Ticonius）那里得到启发，从而有了两个对立之城的概念。提科纽这样说：“Ecce duas civitates, unam Dei et unam diabol.”

[\[23\]](#) 《上帝之城》15.1；参阅注释2。

[\[24\]](#) 圣奥古斯丁的反种族主义包含了所有人，不管他们是什么样子，甚至包括矮人，如果确有这种生物的话。圣奥古斯丁不能确切知道是否有矮人。他甚至把西奥波德人包括进来，这种人用一只脚的阴影来蔽日。甚至还有会吠叫的犬首人身的怪人。不管是什么人，也不管他

什么肤色，什么形状，什么声音，只要他是理性的、必死的，当然都属于亚当一族。没有哪一个信徒会怀疑，上面所提到一切都起源于创世。上帝知道如何应用宇宙构成部分的多样性来使宇宙变得美丽。参阅《上帝之城》，16.8。

[\[25\]](#) 《上帝之城》12.22。

[\[26\]](#) “所以，上帝创造了一个单独的个体。上帝的用意不是要使他因缺少同伴而始终这样孤单，而是为了使人更好地认识社会团结即和谐纽带的意义——因为人类的团结将不仅依靠本性的相同，而且还依靠亲情。”《上帝之城》12.22。

[\[27\]](#) 人类中有一种自然的团结，这一事实只有凭信才能得知。基督徒相信，上帝先是创造了一个人，然后从他身上取出第一个女人，而所有的人都是从这一对繁衍出来的。上帝本有可能以另外方式造人，如果他这样做了，其拣选之人一定会完全意识到他们之间的团结。人类的团结是神圣之人团结的模范和象征。这些神圣之人是通过耶稣基督呼唤成为子嗣的。这一整个人生观的根据就是信仰。参阅《上帝之城》12.12。

[\[28\]](#) 《圣咏漫谈》（另译《〈诗篇〉阐释》，本书译者注）142.3: *Antiqua ergo civitas Dei, semper toleram terram, sperans coelum, quae etiam Jerusalem vocalur et Sion*。该隐是第一个由人类父母出生的人。他属于人之城。接着是亚伯，他属于上帝之城。参阅《上帝之城》15.1。这里要注意的是，“人之城”并不指国家或民族，而是指其结局并非上帝的人。这一点很清楚，作为人，该隐和亚伯在哪一方面都一样。

[\[29\]](#) 只有一个人类，被分成两种人。参阅《论真正的宗教》50；《上帝之城》15.1，参阅注释35。

[\[30\]](#) 《圣咏漫谈》64.2。《上帝之城》14.1；14.27；15.1. *Duas civitates faciunt duo amores; fecerunt civitates duas amores duo*。

[\[31\]](#) 《论灵意与字句》11.15。

[\[32\]](#) 《上帝之城》，19.24。

[\[33\]](#) 所有社会，不管其人数多少，形式有多么不同，都可以还原成两种。圣奥古斯丁所用的“城”这一术语来自《圣经》。他并没有引用原文，但指出了这一点。参阅以上，n.5；另见《诗篇》47.2, 3, 9；45.5-6。H·舒尔茨（op.cit.71, n.1）为《新约》提供了其他参考文献。其中的最后一个，应为《启示录》21.2。有关奥古斯丁之前对这个概念的富有成果的讨论，参阅

舒尔茨（第71-81页）。引自提科纽的文本特别重要（第78-81页）。提科纽早先已经提到巴比伦是邪恶之城，而耶路撒冷是活的上帝之教会。耶路撒冷意为“平安之愿景”，而巴比伦，作为巴别，意为“混乱”。参阅《上帝之城》16.4；18.2；19.9。

[\[34\]](#) 有关城与人，圣奥古斯丁对希腊和罗马传统始终深信不疑。他区别了社会生活（*vita socialis*）的三种有机形式，家庭，城市和世界。参阅《上帝之城》19.7。舒尔茨正确指出（第85-86页），一般而言，把*vitias*译成“国家”是相当错误的，即便在有些情况下这种译法是正确的。

[\[35\]](#) *Quas etiam mystice appellamus civitates duas*（《上帝之城》15.1）。

[\[36\]](#) 圣奥古斯丁几次说到上帝之城和魔鬼之城，基督是前者之王，后者的头目是魔鬼。他还把上帝之城称为*the libera civitas*。参阅《上帝之城》17.20；21.1。

[\[37\]](#) 《上帝之城》19.17。

[\[38\]](#) 《上帝之城》11.1，还要注意以下说法：“有一个上帝之城，我们都渴望怀着造物主注入我们心中的爱成为她的成员。”同时参阅《上帝之城》5.18；21.11。

[\[39\]](#) 圣奥古斯丁经常并且以准确术语称两座城在此世是互相缠绕的。上帝之城的一部分人在向天堂的朝圣期间凭信生活在这世上。参阅《上帝之城》19.17；22.6。

[\[40\]](#) 这里是神学问题，而且这里的神学指的是某种经过仔细思索过的教义。整个《旧约》，连同《新约》对它的阐释，实际上已经是一个从《启示录》观点来看待的各种已知社会的普遍史。上帝子民的历史是一个神为各族人民做出安排的历史，这个历史可以在《智慧书》10-19中找到，而《智慧书》叙述的正是从亚当被造的时期起，上帝的子民如何在智慧的引领下前进的。这已经是论普遍史的话语了。

第一部 异教神祇与俗世的幸福

第一卷 罗马的陷落非基督教之过

前言

我亲爱的马凯利努斯⁽¹⁾：我业已着手写作的这部论著将实现我对你的承诺。在本书中我所承担的重任是捍卫光荣的上帝之城，而我所面对的敌人是把自己的神祇置于这座城的缔造者之上的那些人。我将从两方面着手，一是考察那座处于地上俗世阶段的上帝之城（在这里她作为旅途中的朝圣者，凭信仰生活，而周围都是罪人），二是考察稳固地建造于永恒处所的光荣之城——那是我们一直到“审判要转向公义”⁽²⁾之前耐心祈求的神圣目标，而且，在最终的胜利和完美的平安之中，有一天她将成为卓越德行的酬报。这项重任，我认识到，是崇高而艰辛的，但是上帝会帮助我的。⁽³⁾ [p39]

我当然明白，要让傲慢的人信服谦恭的威力，需要怎样的智巧和雄辩。因为变幻莫测的时间风云会摧毁俗世成就，所以谦恭的威力是高耸于俗世成就的顶峰之上的——这不是由于人类的傲慢自大所致，而只是上帝的恩宠。在《圣经》里，本书将论及的上帝之城的君主和缔造者对他的子民所揭示的神法的裁决：“上帝阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人”⁽⁴⁾。不幸的是，人类肿胀的傲慢心理使他们想拥有这种仅仅属于上帝的至高特权，他们渴望并且喜欢听见他人用这样的词句赞美他们自己：“对臣服的人要宽大，对傲慢的人，通过战争征服他们。”⁽⁵⁾

因此，根据这部论著的需要，我必须在我的能力的范围内同时论及俗世之城。这座城渴求统治世界，然而，尽管许多民族屈服于她的管辖，她自己却被其统治世界的欲望所统治。

第一章

上帝之城所面对的敌人正是来自这座俗世之城。诚然，他们之中有部分人摒弃了俗世的错误而成为上帝之城的合格成员，但是其他许多人对上帝之城表示公然的仇视，心中毫无感恩之情，完全无视救世主的非常明显的赠与。而当初他们逃避入侵者的刀剑时，若不是上帝的神殿提供了庇护所，使他们得以保存自己如此为之骄傲的生命，他们今天已不再可能发出声音来反对上帝了。

野蛮人由于基督的缘故而赦免了那些罗马人的性命，可是谩骂上帝英名的难道不正是这些罗马人吗？殉道者的神龛和使徒的神殿都可以作证：在罗马城的废墟中，正是神龛和神殿为信教的和不信教的人都提供了庇护所。嗜血成性的敌人一路追杀到圣殿的门槛，然而刽子手的狂暴至此也收敛了。那些较为慈悲的敌人甚至将他们在圣地之外赦免的罗马人引入教堂，[p40]使其免于遭受更为残暴的敌人的杀害。即使是那些在别处总是肆虐残暴的敌人，一旦来到神圣的场所，也会遏止嗜血和掳掠的疯狂。在这里，圣地的法则禁止在别处可以通行的战争法则。许多人因此幸免于难，可是如今正是这些人在大肆谩骂基督教文化，并且因为降临于罗马城的灾难而责怪基督。真是的，他们居然把使他们得以保留性命的恩惠归之于自己的命运而不是我们的基督，殊不知那份恩惠是由于基督的名义而实施的。然而，他们只要有一点理智，就会认识到，他们之所以在敌人手中遭受了困顿和残暴，那是上帝的天道使然。正是上帝用战争来纠正人的堕落生活。他们应认识到，上帝用这种苦难来检验过着有德和堪为典范生活的人，而且一旦经过验证，他就把他们召唤到一个更好的世界去，或者让他们暂时留在世上以便实施其他目的，而这正是天道的行事方式。至于凶残的野蛮人的反常慈悲行为，他们应该把它归功于基督教文化。野蛮人由于基督的缘故，打破战争的常规，普遍地赦免了他们的性命，尤其在那些献给基督名义的场所——出于天意这些地方相当宽敞，能够为大量的人群提供庇护所。他们应该感

谢上帝，而如果他们逃脱了永恒之火的痛苦，他们就应该带着完全的真诚信向上帝——就像许多人当时为了逃脱眼前的毁灭结果而转向上帝那样，尽管那些人缺乏真诚。

我们眼前许多正在大肆毁誉基督信徒的人，如果不是当时虚假地标榜自己为基督的信徒，就不可能逃脱毁灭和屠杀。可是现在，带着忘恩负义的傲慢，褻渎的疯狂，心灵的邪恶，他们反对上帝的英名。那些为了享受暂时的光明而用撒谎的舌头转向上帝的人，理应受到永世的黑暗的惩罚。

第二章

编年史上记载了罗马建立之前以及罗马崛起并成为帝国之后所经历的许多战争。让异教徒读一读这些历史书，然后举出一个被攻占的城市例子，[p42] 看看任何敌人是否曾经有意赦免那些在罗马的神庙里寻求庇护的人群吧。或者让他们找出一个野蛮人的首领，证明他在攻占了一座城池之后命令他的士兵不要杀害在那些神庙中捕获的人。埃涅阿斯不是亲眼看见普利阿姆斯被砍倒在圣坛前面，“在神坛前用他自己的血玷污着他自己尊奉的神火”⁽⁶⁾吗？狄俄墨得斯和尤利西斯不是“摸到特洛伊城堡高处密涅瓦的神庙，杀死守卫，把对特洛伊生死攸关的密涅瓦神像起了下来，并且竟敢用沾满鲜血的手玷污了这位处女神头上的彩带”⁽⁷⁾吗？接下去的那句诗行也是错的：“从此希腊人的希望就流走了，倒退了，沉没了。”⁽⁸⁾因为在那之后，他们攻克了敌人；而在那之后，他们用火和剑消灭了特洛伊；再往后，他们在圣坛前面砍下了普利阿姆斯的头，而他最初是逃到那里避难的。特洛伊的毁灭也并非由于她丧失了帕拉狄昂-密涅瓦的神像。那密涅瓦又是由于先失去了什么而毁灭的呢？是神像的守卫吗？当然，一旦守卫被杀，密涅瓦就可以被搬走。并非由塑像来保护人，而是由人来保护塑像。既然密涅瓦甚至不能保护自己神庙的卫兵，那么，还有什么理由把她作为国土和人民的保护神来崇

拜呢？

第三章

想想看罗马人竟然乐意将护卫他们城市的职责托付于密涅瓦这样的神祇！无人能想象出比这更可悲的幻觉，可是异教徒却因为我们坦诚地谈论他们的神祇而迁怒于我们。然而，他们丝毫不责怪自己的作家，甚至愿意付费请他们教授这样的胡言乱语，并且认为这样的教师理应享用由公众支付的薪金和荣誉。就以维吉尔为例，儿童必须诵读这位在一切诗人中最伟大、最优秀的诗人的作品，以便在他们稚嫩的大脑中深深地留下终身难忘的印记。而这正如贺拉斯的著名诗句所描写的那样：“新的容器最初盛放的酒 / 将在很久以后还留下它的芳香。”⁽⁹⁾ [p42] 在维吉尔的诗中，朱诺被描述为特洛伊的仇敌。她催促风王埃俄路斯以特洛伊人为敌时这样说：“有一支我所憎恨的族系正在提连努姆海上航行， / 他们想把被征服的特洛伊的家神带往意大利，重建特洛伊。”⁽¹⁰⁾ 将他们城市的安危置于这种自身难保的神祇的手中，罗马人的行为难道是明智的吗？即使我们假定朱诺的这番话是出自女人的积怨的信口开河，可是，通常被称为“虔敬的”埃涅阿斯不是也这样说了吗：“但这时在城堡上阿波罗庙里当祭司的潘土斯 / 逃脱了希腊人的袭击，手捧着圣物和被征服的神的塑像， / 领着他的那个小孙儿，疯也似地跑到我们家里。”⁽¹¹⁾ 他难道没有承认，那些他称为“战败的”神祇曾交由他保护，而不是由那些神祇来保护他。他那时受到的嘱托难道不是，“现在特洛伊把她的一切圣物，把她的神祇，都托付给你了”？⁽¹²⁾ 如果维吉尔将那些神祇描述为战败的神祇，并且因此甚至需要人的帮助才能逃脱难关，那么，只有蠢人才会认为将罗马的安全托付于这些神祇是明智的，或者认为罗马是不会被攻克的——除非她丧失了这些神祇。事实上，将自身难保的神祇作为守护者和捍卫者来崇拜，非但没有得到保佑，反而是在冒险⁽¹³⁾。较为明智的作法，不是假定罗马城可能由于那些神祇自身的无恙

而幸免于难，而是认识到，倘若不是由于罗马城曾经努力救助那些神祇，他们许久以前就不复存在了。

因为，任何人只要稍加考虑，便可以认识到，既然罗马的守护神是战败的神祇，那么就不能假定罗马不被攻克，也不能假定她陷落的原因是丧失了守护神的缘故。毫无疑问，导致罗马陷落的唯一可能的原因是，[p43] 她选择了自身难保的保护者。因此，这些战败神祇的故事被写了下来并且被加以吟唱，这一点并非出于诗人随心所欲的编造，而是事实迫使明智的人不得不承认这些故事。不过，这个问题还是留到后面的章节再进行恰当和充分的阐述。这里我尽量简要地概述我已经开始讨论的人类的忘恩负义。

我说的是，那些人因为自己邪恶的生活而遭受了理应受到的厄运，可他们却因此怪罪于基督。他们本来应该受到惩罚，只是由于基督的名义才得到赦免，可他们却不为此心存感激。与此相反，出于内心不虔敬的邪恶和刻毒，他们现在开口攻击上帝的英名，而他们曾经为了逃命，用了同一副口舌虚假地祈求过上帝。当他们在那些神圣的场所由于基督的缘故而感到安全，受到保护，远离敌人的伤害时，他们像懦夫那样收起了舌头。但是现在，他们张口大骂上帝，满嘴是恶毒的咒语。

第四至六章

奥古斯丁引述维吉尔、萨卢斯特、李维，说明庙宇和神像在战争时期免受危害的事，在古希腊和古罗马从来不是惯例。

第七章

罗马在最近的灾难中所经受的毁坏、屠杀、掠夺、焚烧、痛苦，只不过是司空见惯的战争的后遗症。闻所未闻的新鲜事是凶残的野蛮人出人意料地表现了宽厚的怜悯。宽大的教堂被指定为避难所，逃难者可以在那里聚集而确保安然无恙。在那里，没有人会遭受杀害或强奸；许多

注定要获救的人被一些慈悲的敌人引领到那里；残忍的敌人也不能从那里掳走任何人作为俘虏。而这一切都是为了基督光荣的名字，都是基督教文明的功劳。这一点所有的人都清楚明了。知道这一切而不承认、不赞颂，就是忘恩负义。责难那些给我们恩惠的人，这种做法是有违天理的。[p44] 任何有理智的人都不会认为那种慈悲和怜悯是野蛮人的行事方式。是上帝在蛮横残忍的野蛮人心中激起敬畏，遏止并且奇妙地驯服了他们。是上帝许久以前通过先知的口说出了这样一番话：“我就要用杖责罚他们的过犯，用鞭责罚他们的罪孽。只是我必不将我的慈爱全然收回，也必不叫我的信实废弃。”^[14]

第八章

但是有人会说：“那么神的慈悲为什么要施与不虔敬和不感恩的人呢？”显然，这个问题的答案是，这份慈悲来自上帝，他日复一日地“叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”^[15]。有些人考虑到这些事实后悔过自新，摒弃了邪恶，但是，根据使徒所说的话来看，其他人“藐视他丰富的恩慈、宽容、忍耐，”不晓得他的恩慈是领他们悔改，竟然任着他们刚硬不悔改的心“为自己积蓄忿怒，以致上帝震怒，显他公义审判的日子。他必照各人的行为报应各人。”^[16] 尽管如此，就像上帝的责罚培养好人的耐性一样，上帝的耐性邀请坏人悔过。同样地，就像上帝的严厉用惩罚纠正坏人一样，上帝的慈悲用爱拥抱好人。神的意愿所喜欢的是，为义人在来世准备不义的人无从分享的喜悦，同时为不虔敬的人在来世准备有德行的人将不会遭受的痛苦。至于这个转瞬即逝的世界上的微不足道的好处和坏处，上帝则把它们一视同仁地分配给义人和不义的人。上帝的目的是让人清醒，使人不会过于急切地追求恶人也能拥有的好处，同时也不太急于躲避义人通常也会遭受的不幸。

但是，在如何对待我们通常称之为幸运和不幸的这件事上，人们采

取的方式有很大的不同。好人不会由于短暂的成功而得意，或者由于厄运而沮丧；但是坏人却由于类似的失败而苦恼，并且由于成功而堕落。

[p45] 上帝经常按比例分配甜头和苦果，以便更为明显地表明他的干预。这是因为，如果他用明显的责罚来纠正人世的每一件罪，那么人可能会以为，到最后审判日就没有什么账要清算了。另一方面，如果上帝不是相当明确地惩罚地上的罪，人们则可能得出结论，以为根本不存在所谓的神意。俗世生活中的好处呢，也应同样看待。如果上帝对那些向他祈求的人施与好处时未表现出明显的慷慨，我们也许会认为这类事情并不由他决定。另一方面，如果他施与好处时对所有向他有所请求的人都过于慷慨，我们可能会产生这样的印象，好像为上帝服务只是为了他分发的赠与。那样的话，为上帝服务就不会使我们虔敬，反倒变得妒忌和贪婪了。由于上述这些道理，当好人和坏人同样遭难时，他们并不因为遭受同样的苦难而成为同一类人。尽管他们的苦难是同样的，受难的人是不同的；尽管他们承受同样的东西，他们的德行和罪恶是不同的。

这是因为，在同样的火中，金子会闪光而草则冒烟；经过同样的摔打，谷草被折断了而谷粒却脱离了谷草；同样的挤榨后所获得的既有香油也有油渣。同样地，磨难的潮水会检验、净化好人，使好人变得更好，但是它会打垮、粉碎、冲走坏人。出于同样的理由，在相同苦难的重负之下，恶人否认而且谩骂上帝，好人向上帝祈祷并赞美他。区别不在于人们承受了什么，而在于人们如何承受。搅动一滩臭水会使水散发恶臭，而摇动一瓶香水则使香气更浓烈。

第九章

如果我们以信仰的精神来看待基督徒在罗马大毁灭中所遭受的苦难，那么，其中有什么不能服务于更大的善呢？就说这么一点吧。尽管他们远非罪犯或不敬上帝的人，但是只要他们谦恭地回想一下他们所犯的罪——而上帝正是为此动怒才使这个世界充满灾难的，他们就不能

说，自己基本不用承担这些罪过的责任，因此也不应遭受那些俗世的苦难。而事实是，[p46]无论什么人的生活多么堪称典范，他总会屈从于某些贪欲的驱策：即使不是什么滔天罪恶，无可赦免的恶行或可怕的亵渎，至少也是罪，哪怕很偶然或——如果经常的话——很轻微。除了提出这个事实之外，我还要请问，我们日常是否极少见到能够以基督徒的方式对待犯了严重过失的人呢？正是那些人骇人听闻的傲慢、色欲、贪婪、遭天谴的堕落和无礼的不敬，最终惹得上帝，如《先知书》所言，把地球变得一片荒芜。通常的情形是，对待这种人，我们总是犹疑不决，不敢去教育、劝诫，或在必要的时候，去纠正甚至斥责他们。我们之所以这样做，要么是因为救助他们的努力使我们疲乏，要么是我们害怕得罪他们。我们避免和他们敌对，是担心他们会在俗世的事物中妨碍或伤害我们。而俗世的财物呢，我们的贪欲总是希求去获取，我们虚弱的内心也担心会失去。

这样，好人回避了恶人，因此在死后不会也承受同样的责罚。但是，由于好人忽视了恶人身上较重的罪，甚至也不敢指责那些较小的过失，所以呢，尽管好人将逃脱永劫，可也必须同其他人一起经受俗世的苦难，这一点也是公正的。因此，当上帝之手像落在他人身上一样沉重地落在他们身上时，那是公正的。他们理应品尝尘世生活的苦果，因为他们喜爱甜蜜的东西而且拒绝为他人之罪感到良心不安。有时候，我们不去指责或劝诫做坏事的人，是因为我们贪图更愉快的时刻。有时候，是因为我们担心，我们的指责也许会使他们变得更坏，甚至使意志较弱的兄弟打消努力追求正直和神圣生活的想法，或使他们背离基督教的信仰。在这种情况下，不是自私的考虑，而是恰当的善良激发了容忍。而应该受到谴责的行为是，有这样一些人，他们一方面自己过着正直的生活并且嫌恶不义的生活，而另一方面，由于担心触怒别人而对恶行视而不见，不谴责，也不指出其中的罪恶。可以肯定，他们的容忍后面的动机是，他们所拥有的财物，即那些有德行而无过失的人可以合法享有的

尘世的财物，不会遭受损害。可是，这动机中自利的想法还是多了些，认为自己是尘世的过客并且公开表示希求天堂家园的人是不应该过分寻求自利的。

实际上，有许多人渴望占有尘世间转瞬即逝的财物，为财物的损失感到痛苦，并因此不敢得罪生活堕落的人，尽管他们嫌恶那种堕落和邪恶的生活。这不仅包括道德上不那么高尚的人。这些人结婚，生儿育女（或希望如此），[p47] 拥有自己的居所和家当——他们像圣保罗在最初的教堂所教导和劝诫的那样生活⁽¹⁷⁾：妻子同丈夫和丈夫同妻子，儿女同父母和父母同儿女，仆人同主人和主人同仆人。甚至连那些声称信仰更完美的生活，不受婚姻束缚，接受布衣素食的人，也过于关注自己的名声和安全，因为惧怕恶人的阴谋和暴力，往往不敢谴责他们。虽然他们惧怕恶人的程度还不至于使他们在恐吓之下认可恶行和堕落，他们通常还是不愿意公开指责那些行为，即使他们有可能通过指责那些行为而使一些罪人皈依上帝。他们所担心的还是同样的事：如果他们无法使恶人改过自新，他们自己的安全和名声就可能受损。这不是因为他们确信，自身的安全和名声是教育他人时必不可少的手段，而是因为他们自己是人性弱点的受害者。人性的弱点在于喜欢他人的奉承和尘世的好处，害怕众人的非议和肉体死亡的痛楚。换一种说法就是，并非出于宽厚，而是受制于贪欲，他们推卸了兄弟间互相纠正错误的责任。

所以，这在我看来已经构成充足的理由。每当上帝想用俗世的痛苦惩罚堕落的人时，他就有理由让好人和坏人一同受罚。两种人都受罚，倒不是因为他们都过着不道德的生活，而是因为他们都喜欢俗世的生活——诚然，这其中程度的不同，但是在喜欢这一点上他们是相同的。而对这种生活，好人本应不以为然，以便使坏人受到劝诫和改造，并因此而获永生。即使恶人拒绝参与这种神圣的努力，好人也要宽容他们并且爱他们——出于基督教那种爱敌人的仁爱之心。这是因为，只要他们还活着，他们达到更高、更好认识的可能性就始终存在着。从这个方面

看，由于《先知书》是对他们说了这番话：“他虽然死在罪孽之中，我却要向守望的人讨他丧命的罪”⁽¹⁸⁾，[p48] 所以，相比较于坏人，好人不仅有同样的、而且有更重大的理由要关注和思考。出于这种理由，教堂设立了监管者⁽¹⁹⁾和统治者，目的是惩戒而不是赦免罪过。一个人如果在与之交往的人身上看到许多他应该指责和劝诫的错误而不说，即使他并不享有权威，他也并非无可指摘。如果因为害怕伤害感情，或害怕失去那些他在生活中可以合法享有然而却过于看重的东西，他不去指责或劝诫那些错误，他就该受到指责。最后，为什么甚至好人也必须啜饮暂时的厄运的苦杯，还有另一个理由。这一点约伯知道得很清楚：为了使人的精神能受到检验，然后认识到自己对上帝的爱是否出于虔诚的德行和上帝本身的缘故。

第十至十三章

奥古斯丁引用《旧约》和《新约》来阐述他的论点，即肉体的痛苦和俗世财产的丧失可以转化为精神上的收益。大规模的屠杀和死者得不到安葬是令人遗憾的，但不是精神上的灾难。

第十四章

另外，有人抱怨说，许多基督徒被囚禁。确实，如果他们被带到一个找不到上帝的地方，那是令人哀叹的。但是，《圣经》给我们很多例子，表明即使在这样的灾难中也有巨大的安慰。有三个男孩，还有但以理和其他先知，他们都被囚禁了，但是无论哪一次都不缺少上帝的安慰。

即使当先知约拿陷入魔鬼腹中的时候，上帝都不曾抛弃他。同样地，还是那个上帝，当他的信徒受野蛮人统治时，他也没有遗弃他们——再说野蛮人至少还是人类呢。

那些同我辩论的人也许要嘲笑而不是相信这些故事；[p49] 但是他们却愿意相信著名的麦狄姆那的竖琴诗人俄利昂的故事，他曾从一艘

船上被抛下海，然后被拉上一条海豚的脊背，再被带回岸边。我们关于先知约拿的故事是更加难以置信的。那更难以置信是因为它更神奇。那更神奇是因为它显示了更强大的威力。

第十五章

不过，我们的毁谤者可以从他们自己的一位著名人物身上看到一个惊人的例子，说明为了信仰的缘故人们可以自愿地被囚禁。罗马的一位将领马尔库斯·阿蒂利乌斯·雷古鲁斯被迦太基人囚禁了。可迦太基人宁愿把自己的人从罗马人的拘禁中解放出来，而不是把罗马人关在自己的监狱里，于是他们就派雷古鲁斯本人前往罗马，由他们自己的使节陪伴同行，去协商这场交易。与此同时，他们要求他立下誓言，如果不能完成他们所提出的要求，他必须回到迦太基。雷古鲁斯带着这样的使命上路了，但是，到达罗马之后，他说服元老院不要同意对方的提议。雷古鲁斯所坚持的观点是，这一交换俘虏的协议对罗马共和国将是不利的。他提出了这种请求之后，不用他人逼迫就自愿回到敌人营中。雷古鲁斯自觉自愿地信守了他的誓言，回到迦太基。在那里，罗马的敌人对他施行了恶魔般的折磨之后杀害了他。他们把他禁闭在一个狭小的木箱里，箱子的各面布满了尖利的钉子，这样无论他朝哪个方向倚靠，都不可能不被钉子刺扎。疼痛的折磨，加上睡眠被剥夺，耗尽了他的生命。这证明了他非凡的勇气比令人恐怖的酷刑更强大，而这确实值得人们高度颂扬。他曾经对着众神祇起誓，说他一定会回来——而如果你相信苛责基督教的那些人，那么正是禁止对这些神祇的崇拜招致了落在人类头上的灾难。人们曾经认为这些神祇能够使人间的生活吉祥幸福，可是他们却有意或者允许这么可怕的命运降临在那个信守誓言的人的头上。既然如此，我们又如何想象，如果他们被激怒的话，他们会把多么可怕的苦难加在背信的人的头上。

我为什么不用双重的证据来支持我的观点呢？毫无疑问地，奥勒留

是如此真诚地崇拜神祇，[p50] 因此，为了严格信守他的誓言，他打定主意，既不滞留在自己的国家，也不到其他地方去，而是回到他的仇敌手中。从一方面说，如果他认为自己对神祇所尽的义务有利于他在俗世的生活，他肯定上当受骗了——他的一生的结局如此悲惨。他的例子表明，神祇完全没有能力为他们的崇拜者确保尘世的幸福。尽管奥勒留如此真诚地崇拜他的神祇，他还是陷于囚禁的困境。而且，由于他不愿意破坏自己对神祇立下的誓言，他最终死于一种新近设计出的酷刑的折磨——这种刑具的残暴在人类的记忆中是没有先例的。

从另一方面说，如果对神祇崇拜的回报是来世的幸福，那么基督教文明的毁谤者为什么认定灾祸降临于罗马是因为它不再供奉它的神祇？假使它无比忠诚地供奉他们，它是否也会像奥勒留那样尝够苦水呢？只有无视确凿事实的睁眼瞎子，才会否认这一点，才会坚持认为，只有个人才会吃到那样的苦头，而整个城市如果信奉神祇，是不会遭遇悲惨经历的。换一种说法就是，他们的神祇的威力更适合保护群体而不是个人。可是群体难道不是个人构成的吗？如果他们反驳我，说奥勒留可以用精神力量，甚至从被囚禁的处境和可怕的折磨中，寻找到幸福，那我就对他们说：你们也去寻找能够给罗马城带来幸福的真正精神力量吧！

既然一座城不外乎是无数和谐相处的个人，一座城的幸福和人类个体的幸福出于同一根源，因此我现在不讨论奥勒留受到哪种德行的激励，而只要提到以下这一点就够了：异教徒由于奥勒留非凡卓越的勇气而被迫承认，崇拜神祇，为的不是物质的好处和财物，因为那对人而言是身外之物，是不重要的。奥勒留宁愿放弃一切而不愿冒犯他立誓时面对的神祇。可是罗马人虽因为有像他那样的同胞而骄傲，同时却担心拥有一座具有同样品质的城。我们要如何对待他们呢？如果他们并没有这种担心，就请他们公开承认，[p51] 发生在奥勒留身上的厄运同样可能降临在罗马，尽管罗马像奥勒留那样赤诚地崇拜自己的神祇。更重要的是，请他们停止对基督教时代的大肆诽谤。

既然这番讨论是从基督徒的被俘开始的，就让那些卑鄙愚蠢、竟然嘲笑最能够温暖人心的宗教的异教徒多想想奥勒留的例子吧，然后请他们闭嘴。让信守誓言的忠实信徒离失故土，身陷囹圄，最后被一种新发明的刑具悲惨地折磨至死，如果这一点对神祇而言还不是玷辱名誉的话，那么异教徒就更加没有理由只是因为其圣洁的追随者被囚禁而诽谤基督教的信仰了。因为，当这些殉教者带着某种信念想往天堂的家园时，他们知道，甚至在自己的祖国，他们也只是途中的朝圣者。

第十六章

异教徒把基督徒的被囚禁和被强奸看作是基督教的一大罪过。他们振振有词地说，不仅已婚的妇女和适宜结婚的少女，甚至献身神职的处女，都遭到了强奸。他们以为自己朝基督徒的脸上泼洒了一大片污水。我们在这里不谈信仰或虔诚，严格地说，也不谈我们称为贞洁的美德，我们的讨论将限制在羞耻感和理智的狭小范围内。我所关心的，不是向陌生人做出答复，而是给基督徒同伴提供安慰。所以，让我们首先确立这一条真理：管辖圣洁生活的美德是从灵魂的位置上控制肉体的各部分的，而肉体则是由于神圣意志的行为而变得神圣的。

因此，只要意志不曾屈服，任何犯罪都不可能构成对灵魂的谴责——如果那种犯罪是受害者只有用犯罪的办法才能阻止其发生的，或如果那种犯罪只是施加于肉体上或肉体内的。对人的肉体的攻击也许不仅会造成生理的痛苦，可能也会激发肉体的快感。当发生了这种行为时，如果受害者用钢铁般的意志维护她的贞洁，她就不会损害贞洁这一美德，而只会激起羞耻感。我们不能认为，[p52] 那些由于自然本身的构造而必然带有肉体快感的行为，必定是伴随意志的作用才完成的。

第十七至十八章

因为贞洁并不等同于肉体的完整而是灵魂的美德，所以任何女人都不会因受玷污而失去贞

洁。另外，自杀不是可以用来保护个人贞洁的恰当手段。

第十九章

所以，我坚持认为，在发生暴力强奸，而其中一方表现出拒绝淫荡的不屈意志的情况下，这个罪过只能算在强奸者的头上，与被强奸者无关。对我这个很有说服力的论点，有些人可能不同意。面对这些人，我还是坚持这个真理：那些在囚禁期间遭暴力强奸的女子仍然是圣洁的，不仅她们的灵魂如此，她们的肉体也如此。

许多人还记得人们一直赞美其贞操的那位古罗马高贵女子卢克丽霞吧。她的肉体被塔昆国王的强壮无比的儿子蹂躏了。她把那个恶少所犯的罪行告诉了她的丈夫科拉提努斯和亲戚布鲁图斯——他们都是英勇的、有名望的人——并且要他们起誓为她报仇。后来，她日渐消沉，无力承受她的肉体所经历的恶行的耻辱，结束了自己的生命。该如何评价她呢？她应该被视为淫荡的还是贞洁的女子呢？谁会绞尽脑汁去回答这种问题呢？就这一点有人断言：“说起来令人不可思议！两个人的事情，但是只有一人犯了奸淫罪！”他说的太好了，也很有道理，既精辟又正确。因为他在这案例中所看到的，是一方的邪恶欲望和另一方的贞洁意志，而他所注重的，不是肉体的结合而是意志的冲突，所以他断言：“两人的事，但是只有一个犯了奸淫罪。”

但是，我们该如何评论未犯奸淫罪的那位女子所付出的惨重代价呢？奸淫者同他的父亲一起被驱逐出境，可是她却承担了死亡这一极端惩罚。[p53] 如果成为暴力强奸的非自愿受害者并非不贞，那么惩罚贞洁女子就是不公正的。我向你们，罗马的法律和法官，提出呼吁。当有人犯罪时，你们从来不想未经审判就将罪犯处死。因此，如果有人将这桩罪行提交给你们判断，同时证明这位女子被杀时，不仅未经审判，而且是贞洁和无辜的，你们难道不会对做这件错事的人实施应有的严厉惩罚吗？

而这就是卢克丽霞的案例。是的，备受赞扬的卢克丽霞夺走了无辜的、贞洁的、无奈的卢克丽霞的生命。说出你们的判决吧。如果，因为有过失的一方未能出席法庭，你们无法说出你们的判决，你们对杀害纯洁无辜的女子的那个凶手为什么又大加赞美呢？如果那些悲伤着的灵魂——既然卢克丽霞被视为其中一员——如你们的诗人所吟唱那样，“曾亲手把自己杀死， / 但是他们并没有犯罪， / 他们只因厌恶生活才抛弃了生命”⁽²⁰⁾。那么无论如何你们都无法在地狱的法官面前为她辩护了。即使她想回到地上的人间世界，“但是神意不许可”⁽²¹⁾。她之所以不能回到地上的世界，是否因为，她的自杀行为中有良心的不安而并非完全的无辜？尽管是那罪恶的青年向她提出强行要求，但是如果——当然这只有她自己可能知道——她曾由于性欲的诱惑想到过应允，然后又在强烈自责的驱使下，才选择死亡作为赎罪的方式呢？即使是这样，只要她能够以那些虚假的神祇所认可的某种方式赎罪，她也不应该结束自己的生命。

但是，如果情况是这样，如果“两个人的事，但只有一个犯了奸淫罪”的判决不成立，实际上是双方都犯下了奸淫罪，其中一方是公开的侵犯，另一方是秘密的应允，那么，她自杀时并非清白无辜。这样，她的博学的捍卫者就无法确定，她在地狱下面不是被归于“曾亲手把自己杀死，但是他们并没有犯罪”那一类。这个案子于是就进退维谷地敲定了：如果自杀罪被赦免，奸淫罪就确立；而如果奸淫罪不能成立，自杀罪就加倍地确立了。这个困境无从逃遁。[p54] 如果她犯了奸淫罪，怎么会有那么多的溢美之词？如果她是贞洁的，又为什么自杀呢？

有些人无法理解尊严的意义，反而取笑遭暴力强奸的被囚禁的女性基督教徒。为了驳斥这些人，就卢克丽霞这一圣洁的例子，我只需要重复别人对她的赞誉：“事关两人，但是犯奸淫罪的只有一个。”在他们眼中，她不曾有过淫荡的应允，因此也没有玷污自己的名声。事实是，虽然她没有淫荡的意图，但她还是因为自己容忍了奸淫者而自杀了。她所

看重的不是贞操；她只是个人羞耻感的牺牲品。发生在她身上未经她同意的事使她内心充满羞辱。身为渴望荣誉的罗马人，她所害怕的是，如果她继续活下去，人们会认为她是心甘情愿的，而她其实是在暴力的威逼下忍受了强暴。既然那些人读不懂她的心思，她就决定在他们眼前实施那种惩罚，以便证明她的意愿。如果她默默地承受了他人对她所做的卑劣行为，她会被视为同谋，而这对她是一种耻辱。

那些遭到强暴而仍旧活着的女子并不这样行事。她们不会因为别人的过错而对自己实施报复，唯恐在他人罪恶之上又增加自己的罪。在淫荡的敌人使她们成为暴力的牺牲品之后，如果她们出于羞辱而杀害了自己，便错上加错了。她们内心还保留着贞洁的荣誉，这表明了她们良心的清白，而这一切她们的上帝都看见了。除此之外她们别无所求，因为这是听命于上帝法则的最好方式，而试图躲避他人的多疑所带来的屈辱是错误的。

第二十章

值得注意的是，在《圣经》上找不到要求或者允许自杀的任何一段话，无论是为了尽快进入永生，还是为了清除或避免暂时的祸害。上帝的诫命，“不可杀人”⁽²²⁾应当被理解为禁止自我毁灭。尤其是，这条诫命并未加上“你的邻居”，而禁止作假见证的诫命却说，“不可作假证陷害人”。[p55] 但是，如果谁作伪证陷害自己，他不应认为自己无罪，因为爱自己邻居的责任，是由对自己的爱来测定的。这是写在《圣经》上的，“要爱人如己”⁽²³⁾。

显然，禁止作伪证的诫命同他人有直接的关系，而有些人误解了这一点，以为个人不需要对自己诚实。但是，事实是，对自己撒谎的人，和对他人撒谎的人一样，都犯了伪证罪。我们更应该认识到，谁都不可以结束自己的生命，因为在“不可杀人”的诫命中没有任何的限定；所以，任何人都不可以是例外，包括诫命所针对的那个人。

确实，有人试图把诫命所禁止的范围扩大到野兽和家畜，使屠杀任何这类动物的行为都成为违法的事。那么，他们为什么不把植物和植根于并生存于土壤中的所有一切包括在内呢？说到底，像这样的东西，虽然缺乏情感，却也说得上具有生命，所以也会死亡，也会被暴烈的折磨杀害。圣保罗本人说到种子的时候这么说，“无知的人哪，你所种的，若不死就不能生”^[24]，而赞美诗作者这么写，“他降冰雹打坏他们的葡萄树”^[25]。那么，当我们读到“不可杀人”这句话时，我们要如何理解呢？难道我们必须认为，拔起一丛灌木是一种罪行吗？难道我们也要愚蠢地赞同摩尼教徒的错误吗？

我们不理睬这种无稽之谈，不把“不可杀人”的诫命运用于植物，因为它们没有感觉；也不运用于无理性的动物，无论是天上飞的，水中游的，还是地上走的或爬的，因为它们和我们没有任何紧密的联系。根据造物主明智的法令，它们是供我们使用的，无论是死的还是活的。我们剩下要做的是，把“不可杀人”的诫命仅仅运用于人类自身，自己和别人。当然，杀自己的人也是杀了人。

第二十一章

神的禁止杀人的法则允许某些例外，诸如当上帝依照通则准许杀人，或者当上帝明确授予某人在一定时限内杀人特权时。由于这 [p56] 特权的代理者只是手中的剑，它并不为杀人承担责任，因此，依照上帝的命令进行战争，或作为国家的代表，根据法律或合理的公正的裁决处死犯人，都不是违反“不可杀人”的诫命。

因此，当亚伯拉罕同意牺牲自己的儿子时——他完全没有罪恶的用意，而是服从上帝的意志^[26]，他不但没有犯残忍这一过失，甚至还因为他的虔敬受到称赞。我们还可以再问一下，耶弗他是否也是按照上帝的吩咐才在见到他的女儿时把她杀了。他曾经发誓，如果他从战场上胜利地回来^[27]，他将把他所遇见的第一件物品作为献给上帝的牺牲品。参孙

让自己和敌人一起压死在一座建筑物的废墟下。能够为他开脱罪名的唯一理由是，他是按照圣灵的吩咐那么做的，圣灵用他制造了奇迹。因为情况特殊，这些人成为例外，是依照通行的正义法则，或根据其本身就是正义根源的上帝的法则来裁定的。除了他们之外，任何人如果杀了人，无论是自己还是别人，都犯了杀人罪。

第二十二至二十六章

无论《圣经》上还是异教的道德书上，自杀都不被允许。卢克丽霞和加图的自杀是虚假勇气的例子。雷古鲁斯的故事表明了一个异教徒的崇高精神，因为他选择了囚禁而不是自杀。按照上帝的命令杀自己不是自杀，但是我们必须完全确定神的命令的意旨。[p57]

第二十七章

最后还要谈谈一个前面业已提过的赞成自杀的论点。其意思是，为了避免陷入罪恶，无论是由于享乐的诱惑还是痛苦的逼迫，其权宜之计就是结束自己的生命。如果我们同意这种论点，它自然而然地把我们导向一个疯狂的结论，即人应该选择在被“重生的洗”⁽²⁸⁾洗净之后立即结束自己的生命，这样人便获得对所有罪过的赦免。那才是避免未来一切罪过的恰当时刻，因为那时过去一切罪过已经被洗净。

如果自主的死亡在道德上是正确的，为什么不选择那个最佳的时刻呢？每个受洗的人都应结束自己的生命，还犹疑什么呢？既然通过消灭自己的生命来躲避一切罪恶是最便捷的事，为什么一个完全干净的心灵还要让自己陷入这俗世生活的无数危险之中呢？《圣经》上写到“铤而走险者必将自毙”⁽²⁹⁾。那么，人为什么喜爱，或者说，至少让自己处于那许多巨大的危险之中呢？为什么要紧紧抓住自己可以合法结束的生命呢？可是，愚钝无知却遮蔽了人心，使人看不清道理，他本来应该自杀，以免受到比他更强大的敌人的逼迫而陷入罪恶，但是他居然以为应该坚持活下去，去承受这个始终被各种诱惑包围的世界——诱惑不仅来

自一个主人，而是生活的全部。我们为什么要浪费时间给刚刚受洗的人那么多的劝诫，努力在他们身上唤起对美德的热爱，诸如处女的纯洁，寡妇的贞操，婚姻的忠诚？要避免一切罪恶的危险，我们有更现成的捷径：我们可以敦促每个人，就在洗礼盆洗涤了他的罪恶时，立即把自己杀死。那样的话，我们把他送到上帝那儿时他不是更好、更纯洁吗？

好了，如果真的有人认为这种建议应该采纳，我要说，他不仅是傻子，而且是疯子。因为他怎么有可能振振有词地对一个人说，“现在就杀了你自己吧，[p58] 以免今后因为屈从于野蛮和不纯洁的主人而生活，在小罪之上又加了大罪。”除非他完全不顾及行为是否正当，否则他无法说，“在你的罪被赦免的那一刻杀死你自己吧，以免你再犯同样的或更坏的罪。当你生活在一个由于肮脏的快乐而充满诱惑，由于难言的残酷而丧失理性，同时用错误和恐惧与你敌对的世界里，你注定是要犯罪的。”既然说这种话是邪恶的，那么杀死自己毫无疑问也是邪恶的。如果有任何正当的场合可以自杀，那么这当然是最正当的了，而如果这也不是，那就没有什么正当的场合了。

第二十八章

忠诚的基督徒啊，假如你的贞洁成了敌人嘲笑的对象，不要让你的生命成为负担。只要你的良心确信，你不曾同意他人的罪行，而是那些人被特许擅自对你犯罪。如果你问我，那些人为什么被给予这种自由，回答是，世界的创造者和统治者的意愿是超出人的理解能力的，而且，“他的判断何其难测！……他的踪迹何其难寻找！”⁽³⁰⁾但是，仔细检查一下你们的内心吧，看一看你们是否因为自己的纯洁、节欲、贞洁等美德而过于骄傲了，或者，因为其他人由于这些美德而获得他人的赞美，你们是否产生了嫉妒。

我不会指责我不知晓的事情，也听不见你们各人的良心对那些问题的回答。但是，如果他们的回答是，情况正如我所设想的一样，那么你

们就不要为自己失去贞洁而感到奇怪了。因为你们仍旧保持着无法在他人眼前炫耀的对贞洁的喜爱，而你们所失去的，只是你们为了他人的称赞而曾炫示于人的贞洁。如果你们没有屈从于逼迫者的罪行，那是因为上帝的恩宠给予你们救助，使你们不会失去贞洁；同时，之所以你们过去受人称赞，而如今在他人面前感到羞辱，也是因为上帝不要你们过于看重这个。[p59] 在两种情况下，你们这些内心虚弱的人都可以得到安慰，一种经历使你们受检验，另一种经历使你们受磨炼。

不过，还有另一种情形。有些虔诚的女子，在良心被拷问时的回答是，她们从未因为自己的纯洁、节欲或婚姻的忠诚而自鸣得意，她们只是“俯就卑微的人”⁽³¹⁾，也就是说，她们以谦卑的精神，带着恐惧和战栗，为上帝的赠与而欣喜，而且，她们从不羡慕那些享有圣洁和贞操这样美誉的人。不仅如此，她们还不太看重人类的赞誉，因为，赢得赞赏的德行越罕见，人们的赞誉通常就越多。她们所希望的是纯洁的人数增加，而不是她们自己在少数人中越发显得突出。即使是这些既贞洁又不嫉妒别人的有德行的女子遭到野蛮人的强暴，她们也不该认为上帝对这种侵犯无动于衷——尽管上帝允许发生的事本来是任何人都必须为之受罚的。

这是因为，有些像雪崩一样蔓延的罪恶，是上帝出于隐秘的判断释放在地球上的，而且将留待上帝最终公开的审判。另外，至于那些良心上确信自己并不因贞洁这一美德而骄傲的虔诚女基督徒也遭到敌人的蹂躏一事，可能的解释是这样的：她们身上有某些弱点，而要不是因为她们在罗马的陷落中经历了羞辱，那种弱点就会膨胀成目空一切的傲慢。因此，正如死亡夺走某些人，“以免邪恶腐蚀他的思想”⁽³²⁾一样，强暴从人身上夺走某种东西，以免幸运可能毁坏她们的德行。

因此，无论是哪种人，是那种因为自己不曾有过不贞的接触而骄傲的人呢，还是那种要不是因为敌人的强行接触也许会变得骄傲的人，都不曾失去她们的贞洁。而且她们都学到了谦卑。[p60] 前者身上已有

的骄傲和后者可能产生的骄傲，都被消除了。

最后还有一点我也应该提到。一些遭到强暴的人也许以为，贞洁这一美德属于那种肉体的品质，它在肉体遭到侵犯时就被破坏了。其他人也许认为，肉体 and 灵魂的圣洁，并不只是取决于由上帝的帮助所支撑的意志力量。另外还有人也许想的是，在违反本人意志的情况下能够从他身上夺走的东西算不上是一种赐福。这一错误的认识现在可以被消除了。他们只要想想自己曾经多么虔敬地为上帝服务，他们只要带着坚定的信心，认定上帝决不会抛弃那些曾经为他服务而且真诚地祈求他的救助的人，他们只要再考虑到上帝眼中的贞洁是多么令人愉悦，那么他们就会得出唯一的结论：如果那些罪恶会破坏上帝的圣徒身上的灵魂纯洁，上帝永远不会允许那些罪恶发生，因为，上帝不仅将灵魂的纯洁赐予他的圣徒，而且喜欢在他们身上看见它。

第二十九至三十一章

对虔诚基督徒的回报不是让他们占有俗世财物。甚至异教徒的大祭司西庇阿·那西卡也建议在攻占迦太基时要有节制，谴责罗马人对权力的欲望，批评上演猥亵的舞台剧。

第三十二章

你们这些假装无知的人，当你们抱怨那位把你们从那种主人手中解救出来的上帝时，记住并且好好地想想这些事实吧。那些展示堕落和毫无节制的淫荡的舞台剧被引入罗马，不是由于人的罪恶，而是由于你们神祇的吩咐。你们原本应该给予你们的西庇阿神圣的荣誉，可是你们却崇拜那些德行还比不上你们大祭司的神祇。如果你们的头脑尽管由于长久的错误观念已经变得糊涂，却还能够产生一点明晰的思想，那请再注意这一点。你们的神祇，为了减轻侵袭你们肉体的瘟疫，命令上演歌颂他们的舞台剧，[p61]而你们的大祭司则禁止建筑舞台，以便防止瘟疫侵袭你们的灵魂。如果你们的头脑还保留足够的理智，知道应该更加

珍重灵魂而不是肉体，就请选择你们应该崇拜的人吧。

然而，尽管对舞台剧的喜爱疯狂地影响了一个原来只喜欢竞技场上各项运动的好战民族，瘟疫却并未因此停止蔓延。一切只不过是狡猾的神祇所玩弄的把戏，他们知道瘟疫很快就会发展起来。他们兴高采烈地抓住了机会，不是对人的肉体，而是对他们的灵魂注射了更加致命的传染病毒。这种病毒使那些可怜的人如此丧失了理智，使他们如此神魂颠倒，以至于现在——我们的后代今后听到这个故事时也是很难相信的——在罗马已经沦为废墟之后，那些受到这病毒感染而又有幸逃到迦太基的人还是日复一日地、争先恐后地追捧剧场里的小丑。

第三十三章

你们的大脑丧失了理智吗？你们不只是错了；这是十足的疯狂。东方人在这里为罗马的羞辱哀痛，而地球边远的一些伟大国家正在举行公众的哀悼——但是你们罗马人却在到处寻找剧院，拥进去，塞满它们，你们的行为比过去更加不负责任。当西庇阿反对建筑剧院时，他所担心的就是这种精神上的疾病、堕落，担心罗马人陷入不道德和邪恶。他明白闲适和富足是多么容易使你们堕落和毁灭。他希望你们常怀恐惧之心。[p62]

他认为，即使城墙未倒而道德已败坏，罗马谈不上是幸福的国度。可是，你们却更喜欢邪恶精灵的诱惑，而不欣赏有洞察力之人的智慧。那就是为什么你们自己作恶却不承担责任，反而因为你们遭遇的灾难责怪基督教。由于幸运使你们腐败，厄运又不足以惩戒你们，你们在安逸中所向往的，不是国家的安康而是淫荡的自由。西庇阿曾希望你们对敌人有所畏惧，他认为那是有益的，以免你们在淫荡中腐烂。尽管你们被敌人打垮了，你们并不遏止自己的不道德，也不从灾难中汲取教训；身陷痛苦之中，你们还是在罪恶的泥潭里打滚。

第三十四章

但是，你们的幸存要归功于上帝，是他饶了你们的性命，以此警告你们要悔过自新。虽然你们毫无感恩之心，他还是让你们能够逃离敌人的魔掌，其方法是让你们公开表示对他的信仰，或者去殉道者的教堂避难。我们听说，罗穆卢斯和雷穆斯，为了增加他们城市的人口，开放了一处避难所，在那里所有逃难者可以免受侵扰。他们令人景仰的榜样增加了基督的荣耀。罗马城的摧毁者重新修建了她的创建者所设的机构。不过，令人称道的是，创建者这么做只是为了增加他们公民的数量，而摧毁者这么做，却是为了拯救自己的一些敌人。

第三十五章

这些，或者某种更完整、更合适的论证——如果能找到的话——就是对敌人应答的核心内容，这一应答正是基督耶和华的获救信徒和基督王朝圣者之城所应该给予敌人的回答。但是，我们的城必须记住，在敌人的阵营里，还有暂时无法辨认的我们未来的公民，而我们应该在他们公开表示信仰成为我们的同伴之前，像对待敌人那样容忍他们。同样地，既然上帝之城是地上的过客，她阵营中也包容了一些将来无从分享圣徒永恒幸福的人，尽管这些人目前在形式上和我们在一起承担圣礼的义务。有些人公开地或秘密地同敌人一起责骂他们曾许诺要服侍的上帝。我们看见，他们有时同不信神的人一起拥向剧院，有时又和我们一起去教堂。

我们没有理由放弃感化他们之中一部分人的希望，[p63] 因为在最臭名昭著的敌人中，仍然有将来要成为我们朋友的人，尽管他们对此全然无知。在地上，这两座城是紧紧地联系并融合在一起的，只有到最后的审判日才被分隔。现在，在上帝的帮助下，我必须转向有关这两座城市的起源、发展以及各自归宿的讨论，这是为了歌颂上帝之城的光芒，而在同其他城的对比中，这光芒将变得更加耀眼和明亮。

第三十六章

对于那些因为基督教禁止他们供奉神祇而认为我们的宗教要对罗马的灾难负责的人，我还有一些话要说。在这里，我必须让你们回忆一下所有（或者数量足以达到本文目的的）那些发生过的重大灾难。罗马城及其管辖的省区，在对神祇的供奉被禁止之前的漫长岁月里，曾经不得不承受这些灾难。我这么做是因为，如果那时我们的宗教已经开化了罗马人的头脑，并且禁止了他们渎神的礼仪，他们肯定会把这些苦难算作我们的罪责。

然后，我要向你们显示，那个拥有控制所有王国的权限的真正上帝，是根据什么德行、并且为了什么原因帮助你们使罗马帝国壮大的，而那些你们称为神祇的假货，不但没有给你们任何帮助，反而通过欺瞒和诈骗带给你们巨大的灾害。最后，我将反驳试图论证神祇应该受到崇拜的那些人。尽管有再明确不过的证据推翻了他们的立场，他们还是坚持己见。他们说那不是为了此生的好处，而是为了来世。我认为这个问题的讨论更困难些，需要更微妙的推理。因为，在这个问题上同我们有分歧的，不是普通的人，而是备受罗马人高度崇敬的哲学家。这些人在许多问题上同我们的见解一致，诸如灵魂不灭，上帝创世，以及天道主宰造物主的世界等等⁽³³⁾。由于需要纠正这些人在同我们产生分歧的问题上的看法，我们无法回避责任，必须指出他们的错误。[p64] 因此，只有在处理了那些不敬神的人的指责之后，我们才可能用上帝赐予的能力，证明上帝之城是伟大的，并且证明虔信和崇拜上帝是正确的——因为只有上帝能作出确实可靠的关于永恒幸福的承诺。现在，我们可以结束这一卷，然后在下一卷中逐一展开这些论点。

第二卷 异教神祇从未保护人的灵魂

第一章

如果人类贫弱的理解力不至于全然不顾明显的真理，而能够谦恭地让这种常见的虚弱得到有益教义的滋补和救治，直到他的理解力由于对上帝帮助的孝敬和信任而重新变得强健，那么，思路清晰、表达得体的人就不需要多费笔墨来纠正那些毫无根据的假说的错误了。然而不幸的是，愚蠢像一种恶病在蔓延，其受害者错误地把自己非理性的冲动当作真理和理性——甚至在他们面对足以说服任何人的证据时，他们也还是如此。也许是彻底的盲视使他们看不见最显眼的事实，或者是邪恶的固执使他们拒绝接受亲眼所见的事实。这迫使我做出更加繁复的表述，不是为了让他们的紧闭着的眼睛能够看见，而打个比方说，是为了让他们的手能够触摸并感觉到一些显而易见的道理。

不过，如果我们总是觉得有必要对反对意见作出应答，那么争论何时终止，讨论是否有个限度呢？因为那些人总是不肯安静。他们或许是弄不懂所谈的问题，而如果他们确实理解了真理，那就是过于固执，不愿接受它。反正他们一直要辩驳别人，或者用《圣经》上的话说，“说傲慢的话”⁽³⁴⁾，从不厌倦空洞的话语。你们很容易看出，由于那些人一味固执地反对我所说的任何观点，如果我要驳斥他们所有不经思索的反对意见的话，我的任务将是没完没了、索然无味和毫无结果的。

所以，我亲爱的马凯利努斯，出于对上帝的爱，为了你和其他人⁽³⁵⁾的好处和快乐，我把这部论著献给你们。[p66]但我希望你们作为读者，不要像有些人那样，每次听到反对的议论都要回应，他们的行为就像圣保罗所描述的愚蠢女人那样，“常常学习，终究不能明白真道。”⁽³⁶⁾

第二章

我是受上帝之城感召并且在上帝的帮助下承担整部谈论上帝之城的著作的。在第一卷中我最初的计划是质问责怪上帝的那些人的观点。他们认为基督教要为所有毁坏这个悲惨世界的战争负责，尤其要为野蛮人最近攻陷罗马城负责⁽³⁷⁾。确实，基督教禁止了异教徒用可怕的牺牲品祭祀鬼怪；但是，如我已经指出，异教徒应该感谢上帝的恩惠，因为是出于对上帝英名的敬意，野蛮人才一反战争的惯例，在宽敞的基督教的建筑物内，给了他们豁免权。而且，受到这种待遇的，既有基督的真实信徒，也有那些因为害怕而假装的信徒。野蛮人没有对他们采取战争惯例所允许的手段。

于是就产生了这个问题：上帝为什么一方面要把好处给那些不敬神的、不感恩的人，而另一方面，敌人的严酷打击为什么又同样沉重地降落在坏人和好人身上呢？为了在这部著作要求的范围内尽可能充分地回答这个包容一切的问题，出于种种原因，我在这上面滞留了较长的时间。首先，是因为有许多人看到，在日常的生活中，上帝的赠物和人的暴行是如何相似地和不加区别地降临于好人的和坏人的命运，而他们因此感到内心不安。不过最重要的原因，是为了给那些纯洁和神圣的女子提供安慰。虽然野蛮人的士兵玷污了她们的贞操，但是她们的灵魂坚强不屈。我要使她们确信，既然她们没有可悲叹的个人过失，她们没有理由为自己的命运哀叹。[p67]

然后，我针对那些无耻的人说了一番话——他们企图诽谤在灾难中受害的基督徒，尤其是那些贞洁受到玷污，但仍然是纯洁和神圣的女教徒。我指出，这些毁谤者是邪恶的，渎神的，是那些坚定的罗马人——不说是他们的敌人吧——的不肖子孙。古罗马人的许多光荣业绩如今还在人们的口头流传，还保存在历史书的页面上。罗马先人的劳作建立了罗马城并使她成为一座伟大的城市，可是这些人却使她在耸立时比倒塌时更为低贱了。敌人攻陷这座城市只是造成了建筑物的倒塌，可是这些卑贱者的生活却全面崩溃了。崩溃的不仅仅是他们城墙的防御工事和武

装力量，同样地还有他们的意志。他们心中卑鄙的欲望之火，比摧毁城区屋顶的火焰燃烧得更加猛烈。

在那些讨论之后，我就结束了第一卷。现在，我准备谈谈自罗马建立以来她所经历的灾难，包括在城内和各管辖区的灾难。如果那时《福音书》的教义已经充分证明罗马人的虚假、骗人的神祇是不可信的，那么毁谤者一定会把所有这些灾难都怪罪于基督教。

第三章

请记住，我一列举这些事情，是为了对付那些无知的受骗者。是他们发明了这种说法并使它流行：“如果发生了旱灾，就责怪基督徒。”至于那些受过文科教育、明白历史价值的受骗者，他们自己可以很容易地获得有关资料。为了唤起反对我们的普遍仇恨，他们假装无知，并且试图向人们的头脑灌输一个共同想法，即人类遭受灾难是由于基督教的扩张以及异教神祇在上帝的荣光和名望之下的黯然失色。

所以，让他们同我一起回忆那些灾难吧，那些如此经常、又以如此不同的方式破坏了罗马繁荣的灾难。并且，让他们记住，所有这一切都发生在基督降世为人之前，发生在他们徒劳地妒忌上帝英名光耀人间之前的很久很久的时间里。面对这些灾难，[p68] 让他们尽量捍卫他们的神祇去吧，不过要记住，神祇受到崇拜，恰恰是为了防止那些历史上记载的灾难。可是，如果那些灾难中的任何一种今天落在他们头上，必须承担责任的却是我们基督徒。那么，那些神祇为什么曾经允许我下述的那些不幸降落在他们的信奉者的头上，而且是在基督的教义激发了他们的愤怒、禁止对他们供奉牺牲品之前就降落在他们的头上呢？

第四章

首先，那些神祇为什么如此疏忽，竟然让他们的崇拜者道德沦落到这么低下的程度？真正的上帝只让那些不崇拜他的人自行其是，但是那

些神祇（那些忘恩负义的人还因为不能供奉他们而抱怨）为什么不给他们的信徒订立可以帮助他们过正当生活的道德信条呢？他们应该关注崇拜者的行为，就像崇拜者关注他们的信仰那样。但是，有人也许要反驳说，人之所以变坏，是由于个人意志。没有人否认这一点！但是，保护人的神祇有责任公开宣布——而不是对他们的崇拜者隐瞒——道德生活的法则。他们应该通过先知寻找罪人并且惩罚他们，同时要作出承诺，回报有道德的生活，而先知的责任就是用等待着罪人的惩罚去威吓罪人。

究竟有谁曾在神祇的庙宇内听过人们无所畏惧并权威地宣布过这种事吗？我本人年轻时经常去观看褒神的舞台剧和喜剧。我常观看那些恶魔般的狂热者的表演，常听那些合唱曲，而且喜欢那些猥亵的演出。那些演出所赞颂的是罗马人的神祇和女神，是处女恺勒斯提斯和众神之母库柏勒。在圣母将进行庄重沐浴的那一天，就在她的床前，淫荡的表演者公开地演唱污秽的副歌。那些副歌不堪入耳，不适合众神之母、任何元老院议员或正派人母亲的耳朵。那些副歌确实污秽得无法形容，甚至连那些演员的母亲们听到了都会感到耻辱。因为在人的端庄的本性中有一种与生俱来的对父母的敬重，这是邪恶自身都无法消除的。

毫无疑问，如果要在自己母亲面前排练那些猥亵的歌词和动作，那么喜剧演员们都会脸红，[p69]可是他们却公开地在众神之母面前说出那些话，表演那些动作，同时还面对大量的男女观众。如果众多观众是出于好奇前来观看，那么讲究道德的体面人肯定会觉得受到冒犯而匆匆离场。如果这样的滔天大罪也算宗教活动的话，那什么才是渎圣呢？如果这样的沐浴是净化，那什么才是污染呢？他们把这称作盘菜，或“几道菜”，好像正在举行宴会，不洁净的恶魔受到盛情招待，品尝他们最喜爱的珍品。能够从这种污秽之物中找到快乐的是哪种神祇？对这一点没有认识的人，也许没有意识到，有些不洁的精灵会带上骗人的神祇面具；要不然，就是在他自己所过的那种生活中，他不是把真正的上

帝、而是把魔鬼当作分发奖赏的主人和实施惩罚的恶魔。

第五至第六章

如果有人说，是罗马的神祇要求罗马人上演猥亵的戏剧以表示对他们的敬意，那么这些神祇就不配称为神祇，也不是人民道德品行的适当保护者。

第七章

他们或许要大胆引证哲学家的思想和学说了。首先，这些并不是罗马而是希腊的产物。而如果由于希腊成为罗马的一个行省，这些东西就被称为罗马的学说，那它们也不是神的法令，而是人的想象力的创造物。这些人用他们天赋的敏锐大脑，曾经努力去探测自然的秘密。他们试图知道：在道德的领域里，人应争取做到什么，同时又应避免什么；在逻辑的领域里，根据理性法则所要求的严格推理，应该得出什么结论，同时什么结论不能由其前提导出甚至与前提矛盾。

他们之中有些人，在上天指引的范围内，做出了重大发现；但是，由于受到人性的制约，他们也陷入误区。尤其是因为，当天道正当地挫败他们的骄傲时，正是上帝甚至不惜以反对他们的方式要向他们显示，
[p70] 美德的道路从谦卑开始，然后上升到更高的品行。我将根据上帝的意愿，在后面探究和讨论这个问题。现在我能说的是，如果哲学家发现了一些有助于我们过一种良好生活并且获得永恒幸福的东西，那么，我们把神圣的荣誉判定给这种人，不是更合适吗？

请人在一座献给柏拉图的庙宇里朗读他的作品，比在魔鬼的庙宇里阉割库柏勒的祭司、奉献阉人、鞭打疯子，是更加合乎理性和适当的做法。但是那些残酷而丑恶、丑恶而残酷的行为，却统统被当成了宗教仪式。为了教育年轻人懂得正义，公开宣读神的律法的做法，比虚假地赞美我们祖先的法律和制度，要有益得多。因为，一旦受到柏修斯所谓“燃烧着的欲望毒药”的蛊惑^[38]，这些罗马诸神的崇拜者一心只要看朱

庇特怎么行事，根本听不进柏拉图的教导，也不会理睬加图的谴责。

于是，我们在特伦斯著作中读到关于一个浪荡子的故事。他看着一副“讲述了朱庇特幻化为一场金雨接近达那厄的故事”⁽³⁹⁾的壁画，并诉诸这个有分量的例子的权威，来替自己的欲望辩护，夸口说他只不过是模仿一位神祇。“哪一位神呢？”他继续说，“就是那位用雷霆震撼神庙的人。既然他能够这么做，我这样一个渺小的人为什么不能效法呢？哎！我可是乐意这么做的。”⁽⁴⁰⁾

第八至二十章

在对罗马人的著作——其中以西塞罗和萨卢斯特为主——进行分析的长篇大论中，奥古斯丁提出，异教的寓言和戏剧表演败坏了早期和当时罗马人的品德。他们的神祇既不提供有用的法律，也不提供道德生活的准则。这一点柏拉图是有所认识的，[p71] 所以他没有把经典宗教诗人的寓言收进他的《理想国》。

第二十一章

如果没人注意那个宣称罗马国是“罪恶的污水池”的人，如果我的对手只要他们国家幸存就很满足，而不为蔓延全国的堕落感到羞耻和屈辱，那就请他们注意这一点：罗马已经不仅变成了萨卢斯特所描述的“罪恶的污水池”，而且，如西塞罗所言，罗马早就消亡了，已不再作为一个国家存在。西塞罗让那个摧毁迦太基的西庇阿说出他关于罗马国的想法，是在人们有不祥的预感，觉得罗马很快就要因为萨卢斯特所描写的腐败而堕落的时候。而西塞罗自己的评论，则属于提比略被杀害的那个戏剧性时刻⁽⁴¹⁾。据萨卢斯特所记，提比略煽动了危险的反抗，而他的死亡在西塞罗的书上也提到了。

西庇阿接着说，“演奏诗琴，吹奏长笛，或者唱歌的时候，应该注意使不同的音符和谐。如果它们变成了不和谐的声音，受过训练的耳朵就接受不了。但是，那种使人愉悦的和谐，是通过非常不同的音调的转

变起伏获得的。而就像在音乐中一样，从上等阶级、下等阶级和中间阶级中所产生的共和国，同样也是通过合理的控制，才能由于不同成分达成的一致而成为一个协调的整体。音乐家称为音乐和谐的东西，在共和国中就是大家知道的协和，那是任何共和国中最紧密和最有力的安全契约，而那在缺乏正义的情况下是绝对不可能存在的。”^[42]他接着更详尽地讨论了共和国一定能因正义获得多大的益处，同时必然因不义遭受多大的损失。在这之后，裴勒斯^[43]作为讨论的参与者之一发言，[p72]诚挚地请求大家更彻底地研讨这个问题，并且更多地谈谈正义——这特别是因为当时所流行的看法是，罗马共和国的治理不能不靠正义。西庇阿也同意这个问题必须通过反复研讨来解决和澄清。他的回答是，关于共和国的讨论到那时为止，还没有人说出什么可以作为进一步讨论的基础，为此他提出首先要确立两点事实：第一，认为治理共和国没有不义就不行的看法是错误的，第二，治理共和国不能不靠绝对的正义的认识是确凿无疑的真理。

这个问题的展开推迟到第二天，而该书的第三部介绍了在这一点上意见冲突的情形。裴勒斯自己作为正方，支持那些认为共和国的治理不可能不伴随实施某些不义的人的立场，不过他在讨论之前严肃地否认了他个人持有这种观点。他十分真诚地反驳持正义观点的一方，为不义的说法辩护。通过似是而非的议论和举证，他试图证明，不义对于共和国是有好处的，而正义却没有什么效用。接着，莱利乌斯根据大家的建议发言，承担了为主张正义的说法进行辩护的任务。他尽可能地强调指出，共和国最大的敌人莫过于不义，而如果不是用正义来统治，那任何共和国都无法治理，其存在也无法延续。

在仔细地检视了正反两方关于这个问题的议论之后，西庇阿再次收拾起这场讨论的错综复杂的线头。然后，他重新提起自己对共和国的定义，言简意赅地表示赞同“共和国即人民的共同福利”的立场。他关于人民的定义是，“不是任意结集的人群，而是通过互认权利和为共同的利

益互相合作而结合在一起群体”^[44]。他接着指出在进行讨论时准确定义术语的好处，然后，根据几条准确陈述的原则，他得出结论，如果一个国家得到正当和正义的治理——无论是由一个君主，或一些有地位的人，或由全体人民来治理，那么人们就有一个真正的共和国，即，人民的共和国。[p73]

但是，假如君王是不义的，或是暴君（用希腊词来说），或者假如贵族是不义的（在这种情况下他们的群体只是一个小集团），再假如人民自身是不义的（在缺乏更好的词语的情况下，也只能被称作暴君），那么这个共和国就不仅如前一天讨论所描述的那样是坏的，而根本就不是什么共和国。这个结论的理由是，一旦一个暴君或一个小集团控制了个国家，那里就没有人民的福利；而如果人民是不义的，人民就不再是人民，因为他们不能再被视为一个由于互认权利，由于为共同利益互相合作而形成的紧密相连的群体，而这正是关于人民的标准定义所要求的。

所以，当罗马共和国像萨卢斯特所描写的一样，成为“罪恶的污水池”时，她已不只是“非常邪恶和堕落”，而且根本不再是共和国了。这里的衡量标准，是由罗马最杰出的代表聚集在一起讨论共和国的本质时制定的。

在第五卷的开头，西塞罗引用了诗人恩纽斯的诗句宣称，“罗马共和国的基石是公民以及古人的道德观念”，而他用自己的话（不是西庇阿或其他人的话）进行了评论：由于它的准确和正确，这句诗在我听起来像是一句神谕。因为，如果共和国不是有幸得到一群有道德的公民，而这些人又成为国家的首领，那么无论是人或者道德观念，都不可能有助于创建或者如此长久地维持了一个这么强大的共和国，一个如此正义地统治着如此广大疆土的共和国。确实，在距离我们很遥远的年代，任命那些坚持古老传统和我们祖先体制的卓越人士担任要职就是这个国家的习俗。我们这一代人继承了这个共和国，她确实是一件精致的杰作，

尽管由于年代久远，其色彩已不再艳丽；但是，我们未能恢复她最初的颜色。更糟的是，在保护她的形态或她的基本轮廓方面，我们这一代甚至连一个手指头都不曾动过。

被那位杰出诗人昆图斯-恩纽斯称为罗马共和国支柱的古老美德如今还剩下了什么呢？我们只知道，美德如今已完全无人理睬，其结果是，不仅无人遵守道德观念，而且有人故意忽略它们。[p74] 我们又能说些什么？恰恰是因为缺少人，旧日的好习俗丧失了。而这是一种重大的罪恶，对此我们不仅要负责任，而且要面对审判，就像罪犯害怕死亡的惩罚。由于我们自己的罪过，而不是由于偶然的事件，我们丧失了共和国，虽然我们保留了这个名称。

所有这一切，西塞罗都承认了。那是在《共和国》一书中的辩论者阿菲利卡努那死后许多年的事，那时基督还未到来⁽⁴⁵⁾。如果是在基督教胜利进展之后，有人表达出或内心存有这种指责，那么所有异教徒都会想把这怪罪于基督教徒。可是，为什么罗马人的神祇不从灾难中拯救西塞罗早在基督显身之前很久就哀叹其毁灭的那个共和国呢？

请那些赞颂者认真看一看那些古人的和古老习俗流行时代的共和国吧。请他们想一想，究竟是真正的正义盛行并且激发了道德热情呢，抑或那只是一副正义的彩色画像？正是西塞罗本人在打算赞美罗马的时候，不经意地把她比作一副画像的。

我们将在以后的讨论中仔细考虑这一点⁽⁴⁶⁾。根据上帝的意旨，我将在恰当的场合尽可能地说明，那个古代的创建物从来就不是一个真正的共和国，因为在那里真正的正义从未实行过。我将用西塞罗本人的定义作为我立场的基础。西塞罗根据这些定义，利用西庇阿之口，简练地限定了共和国为何物以及人民为何物。对此，他自己和他所介绍的参加谈话者在那场讨论中都表达了许多证实和赞同的看法。

然而，根据一些更可行的定义，罗马算是某一类共和国，而且早期罗马人比后来的人把她治理得更好些。但是，真正的共和国在别处是找

不到的，只有在那个基督耶稣既是创造者又是统治者的共和国——如果我们能这么称她——里才能见到。因为没有人能够否认这是人民的共和国。这个含义十分丰富的名称，也许不适合我们的语言，但是至少这一点是肯定的：真正的正义统治着那个国家。关于她，《圣经》上说：“上帝的城啊，有荣耀的事乃指着你说的。”⁽⁴⁷⁾ [p75]

第二十二至二十八章

罗马人道德的堕落伴随着日渐增长的对俗世权力的向往以及对那些出于对神祇——诸如女神恺勒斯提斯和淫荡的神母弗罗拉——的敬意而操办的猥亵仪式的喜好。

第二十九章

那么，你们，具有高贵品质的罗马人，作为累格利、斯卡沃拉、西庇阿和法布里修的后人，你们为什么不全心向往这些更美好的事物呢？看看这些事物同恶魔卑鄙的傲慢和欺人的邪恶之间的区别吧。无论你天生的才能有多么大或多么好，要使它们纯粹和完美，都需要真正的虔敬；而不敬只会导致最终的损失或痛苦。现在选择你们的道路吧，不要在自己身上寻找荣耀，而要在真正的神那里确实可靠地找到荣耀。有一些时候，你可能会得到周围人的赞赏，但是，由于神的神秘天道，供你选择的真正宗教并不在那里。

但是，现在天亮了；你们醒来吧，让你们血液中的那些优秀的人醒来吧——他们纯正的美德和为信仰而承受的苦难使我们引以为荣。面对四周的敌对势力，他们坚持斗争，并且以他们无畏的牺牲取得胜利，“用他们自己的鲜血为我们赢得了这片安身的土地”⁽⁴⁸⁾。我们恳切地邀请你们到这个国家来。加入她的公民群体吧，她所提供的不仅是避难所，她提供的还有对你们罪恶的真正赦免。

不要理睬那些堕落的后代，他们因为他们所谓的艰难时世而责怪基督和基督徒，而他们所向往的不是和平时代，而是确保他们的邪恶不受

干扰的时代。这种时代你们从来都不喜欢，即使在这个俗世的祖国里。现在努力进那个天堂的国度吧。你们不会因此而受什么苦，在那里你们将在真理中统治，而且永远如此。在那块土地上没有女灶神维斯塔的圣坛，也没有朱庇特神庙的朱庇特塑像，而只有一位真正的神，他“不施加任何空间和时间的限制，给你们无限的统治权”^[49]。你们不要寻找虚假骗人的神祇；而应轻蔑地把他们从你们心中赶走，[p76]焕发光彩。他们不是神祇，而是恶魔的精灵，你们的永恒幸福是对他们的折磨。被你们视为神祇的那些恶魔妒忌整个人类的永福家园的强烈程度，甚至超过朱诺妒忌你们肉体祖先特洛伊人的罗马城。

你们已经部分地做出了对这些精灵的判决。因为，当你们用舞台剧安抚他们的时候，你们在表演者身上印上了耻辱的标记。让你们的自由伸张自己的权利，反对那些不洁的精灵吧。他们强加在你们身上的义务，是庄重地展示他们的羞耻，似乎那是神圣的东西。

你们剥夺了表演众神丑闻的那些演员的政治权利。现在，恳请真正的神从你们身边驱逐那些喜好堕落的罪恶神祇吧——如果那些奥林匹斯山神的罪恶是事实，他们喜好的就是色欲，如果那些罪恶是虚构的，他们喜好的就是欺骗。你们把笑剧演员和喜剧演员排除在政治社团之外，是很正确的做法。现在你们的目光要更加锐利一些。神的威严从来不会为有损人的尊严的艺术所抚慰。那么，既然你们禁止演出如此不敬的戏剧的演员加入最低级的罗马公民行列，你们又如何能把喜好如此肮脏敬意的神祇置于享有天堂神威的行列之中呢？

光荣无比的是天堂的城。在那里，胜利是真理，尊严是神性，和平是幸福，生命是永恒。如果你为容忍公民中有这种人而脸红，那么天堂之城不是更不能容忍那种神祇吗？所以，如果你渴望到达那个幸运国度，离开魔鬼吧。那些对邪恶的仪式抱有好感的神祇是不值得正派人去崇拜的。用基督教的改革拒绝神祇的那些宗教仪式吧，就像你们用监察官的政令，拒绝给予演员公民尊严那样。

至于只有恶人才希望占有的俗世幸福和拒绝忍受的物质艰辛，我在后面将表明，就是这些东西，魔鬼也不像人们想象的那样能够加以控制。即使他们能够有所控制，我们也应该蔑视这些东西，而不是为了它们去崇拜神祇，结果丧失了他们所妒忌的我们的幸运。然而，魔鬼甚至对这些东西也没有控制权，尽管有人以为他们有这种权力，并且认为因此必须赢得他们的好感。不过，我说过，这些以后再详谈。现在，我要结束这一部了。 [p77]

第三卷 异教神祇不曾防范人世的苦难

第一章

在我看来，关于那些对人的灵魂和道德造成破坏的灾难，那些人类必须不惜一切代价避免的灾难，我已经说得够多了。我已说明，假神祇非但没有做任何事情去解救他们的崇拜者，使他们摆脱沉重的悲惨命运，反而尽其所能地增加那不堪忍受的负担。

我现在必须转向讨论另一种灾难，那些是诽谤我们的人所不愿意忍受的唯一东西，诸如饥饿、疾病、战争、抢劫、囚禁，屠杀和其他那些我在第一部里提到的可怕事情。虽然这些灾难不会使人变坏，但是做坏事的人把它们视为唯一的恶。然而，当异教徒身处那些他们称为好东西的事物中时，他们并不因为自己本身是坏人而感到羞耻。如果他们的房子是破旧的，那就比他们的生活堕落更加使他们感到痛苦，似乎人的最大的善就是拥有一切好东西，至于他自己是个恶人倒无所谓。

事实是，即使在神祇受到人们自由崇拜的时候，他们也未能防止异教徒所惧怕的厄运。在救世主到来之前，难以记数和无法描述的灾难在不同时间、不同地点蹂躏着人类。可是，难道你们背信的神祇不是到处都在受崇拜吗？当然，我把希伯来民族排除在外了，神的恩宠和隐秘以及公正的判断认为，这一民族是值得拯救的。被排除在外的还有她国土之外的为数很少的一些人。

为了不扩大讨论的范围，我不说其他民族在各处遭受的可怕苦难。我只谈论罗马和罗马帝国，也就是罗马城本身和她的人民——通过联盟或隶属关系而结为一体的人民。我所谈的罗马人所经历的灾祸，发生在基督到来之前，但又是在罗马共和国建立之后。[p78]

第二章

我首先要举的例子是特洛伊，或者伊利昂，那是罗马人民的摇篮。尽管我已在第一部中提过这一点，我在这里还是不能省略或忽略。特洛伊曾经崇拜罗马神祇。那么，她为什么被希腊人攻陷、占领、摧毁了呢？当然，异教徒会回答说，普利亚莫斯必须为他父亲拉俄墨东的伪证罪付出代价⁽⁵⁰⁾。如果是这样的话，那么阿波罗和涅普敦也是向拉俄墨东提供了有偿的帮助。据说，拉俄墨东许诺会付报酬给他们，可是后来他没有兑现自己的承诺。这是非常令人震惊的。想想看，被称为洞察者的阿波罗，竟然会参与如此重大行动而又不知道拉俄墨东不会实践他的诺言。他的叔父涅普敦本人，朱庇特的哥哥，海洋之王，对于事态发展也毫无预知，这同样是有损他们名誉的。可是，那位据说生活在罗马建国之前的诗人荷马，却把涅普敦塑造成有预言能力的神祇。荷马告诉我们，涅普敦曾经对埃涅阿斯——其后代建立了罗马——家族的未来作过重大的预言，并且从阿喀琉斯杀人的利剑下，把埃涅阿斯抢入云端，拯救了他的性命。可是，维吉尔却承认“我（维纳斯）当时本想把 / 我亲手建造的、背信弃义的特洛伊连城基推倒。”⁽⁵¹⁾

这样，我们就看见两位强大无比的神祇——涅普敦和阿波罗——如何出丑了。他们建造了特洛伊的城墙，却没有预料到拉俄墨东将不支付报酬，而一切劳作的回报只是他人的忘恩负义。异教徒应该认真考虑一下，是要信任这种神祇呢还是背叛对他们的誓言，两种行为中究竟哪一种的罪过更大呢？荷马本人看来并不认为这类故事确凿无疑。他一方面把涅普敦描写成同特洛伊人对仗的斗士，另一方面又把阿波罗描写成为特洛伊人而战的斗士，可是这种描述同故事所提供的事实是矛盾的，因为特洛伊的伪证使两位神祇都发怒了。所以，异教徒如果这么相信这些故事，他们应该为崇拜这样的神祇而脸红；而如果不相信呢，他们就不要提出特洛伊的伪证来作理由，[p79]或者说他们至少应该认为，神祇在惩罚特洛伊人伪证的同时又赞同罗马人的背信，是令人不可理解的行为。

这样的事情怎么可能发生呢？在庞大而腐败的罗马共和国，喀提林的阴谋怎么能够得到如此众多的人的支持呢？这些人“谋生的方式是不断地用口作伪证和用手杀害共和国的同胞公民”⁽⁵²⁾。事实是，元老院议员们在做出决定之前就被收买了，公民在表决之前也被收买了，这种情况在投票处、在他们面前的公众集会所作裁决的某些案例中都发生过。这除了他们也作了伪证以外，你们还能怎样解释呢？因为，在道德观念普遍败坏的情况下，那时还是保留了宣誓的古老习俗，但是，那并不是用宗教的敬畏去防止人们做坏事，而是为了在他们的罪恶之上再加伪证罪。

第三章

考虑到这些原因，我们就没有根据认为，那些据说是“帝国的支柱”⁽⁵³⁾然而却被更强大的希腊人公然打败的神祇是因为特洛伊人的伪证而被激怒了。帕里斯的通奸有时候被用来证明神祇放弃特洛伊是正当的，但这一点并没有点燃神祇的怒火。因为通常，他们不但自己行恶，并且还教唆他人行恶，而不会去惩处恶行。萨卢斯特这样写的，“我听到的故事是这样的。最初，建立并且占有罗马城的，是埃涅阿斯带领下的一群特洛伊难民，他们曾四处游荡，没有固定的家园。”⁽⁵⁴⁾所以，即使神祇认为应当惩罚帕里斯的通奸，他们也应该把更多的、至少是相同的惩罚加在罗马人身上，因为犯罪的是埃涅阿斯的母亲。

可是，既然他们并不憎恶维纳斯和安喀塞斯的通奸（暂且不提其他人）而且维纳斯还因此生下了埃涅阿斯，他们又怎么会憎恶帕里斯的不轨呢？帕里斯和维纳斯不是同犯吗？难道是因为，帕里斯是不顾墨涅拉俄斯的愤怒，[p80]而维纳斯却得到伏尔甘的默许吗？难道要让我设想，神祇是不好妒忌的，情愿屈尊与人共享他们的妻子！也许在别人看来，我对这个重大问题的处理不够严肃，倒像是在嘲笑这些故事。

那么，如果你们愿意的话，就让我们假定，埃涅阿斯不是维纳斯的

儿子。这点我可以同意，条件是只要大家也承认罗穆卢斯不是马耳斯的儿子。如果一点成立，另一点为什么不成立呢？或者说，神和人妻的乱交是正当的，而男人和女神同样这么做则是不正当的吗？这种条件是苛刻的，或者说不可理喻的：马耳斯根据维纳斯的法则可以合法地这么做，而维纳斯本人根据她自己的法则却不能合法地这么做。然而，他们两位都得到了罗马权威的认可。在更靠近我们的年代，像罗穆卢斯确信马耳斯是他的父亲一样，恺撒皇帝也确信他是维纳斯的后裔。

第四章

有人也许会对我说：“你相信那些东西？”我的回答是不信。连瓦罗本人，这位最有学问的异教徒之一，虽然不是直接而确定地承认，但却是谨慎地承认，所有这些都是赤裸裸的胡编。无论如何，他肯定地说，让英勇的人哪怕以虚假的理由宣称自己是神的后代，对于国家是有好处的。他所依据的理论是，由于这种庄严崇高的虚构，作为神的后代的自信激发了人的精神，使他们敢于承担伟大的事业，同时，这种想象给他们的信心又激励他们取得更大的成就。

你们一定注意到，我用自己的话所概述的这种观点一定会对虚假和欺骗敞开大门。当甚至关于神的谎言也被视为对人民有利的时候，情况尤其是这样。无数的谎言将被编造出来，而且一定充满了神圣和宗教的意味。

第五至三十章

作者接着用大量的篇幅追溯希腊和罗马的历史，表明神祇未能防范人世的灾难。[p81]作者的议论涉及的事件有，帕里斯的通奸，罗穆卢斯杀兄弟的事，特洛伊的毁灭，越来越多罗马人进行的侵略战争，罗马妇女社会地位的下降，几位罗马皇帝的暴死。讨论然后转向罗马人在迦太基战争期间遭受的苦难。最后作者详细地描写罗马的大灾难：在亚洲发生的针对罗马人的报复行为，罗马境内家畜的疯狂，后期的内战。所有这些都是基督降临之前发生的灾难。

第三十一章

请异教徒因为他们经受的所有苦难责怪他们自己的神祇，而不要用忘恩负义的行为来回报我们的基督给予他们的美好赠品。可以肯定的是，当灾祸接踵而来时，在神祇的庙里，“一百个祭坛点燃着阿拉伯的馨香，鲜花编成的花环散发出芬芳”⁽⁵⁵⁾。当罗马人的鲜血不仅在平常的地方，而恰恰是在神祇的圣坛前面流淌的时候，异教徒的祭师正受到尊敬，神龛上灯火通明，神庙里到处是祭品、戏剧和纵酒宴乐。请注意，西塞罗并不寻求神庙作为避难所，因为穆齐曾经毫无结果地这么做过。可是那些更加没有理由诋毁这个时代的今天的异教徒，要么是自己逃到最神圣的基督教圣地去寻求避难，要么就是由野蛮人引导到那里去，以便保住他们的性命。

我不需要重复已经说过的话，也不需要提那些我必须省略的东西，但这一点是确定的，而且任何不带偏见的人都很愿意承认：如果在迦太基战争之前人类就接受了基督教的教义，如果是在那之后在欧洲和非洲才发生了那些带来巨大蹂躏的战争，那么，这些令人难以容忍的批评者之中，就没有一个人会不把那些灾难的责任推给基督教。

如果高卢人的侵略，台伯河的洪水和肆虐的火灾，还有那更可怕的、噩梦般的内战恐怖等等这一切，都发生在基督教被接受和传播之后，[p82] 他们的叫骂声就会更加使人受不了，尤其在触动到罗马人的那些事情上。还发生了其他一些特别令人恐怖的、似乎是魔鬼设计的灾难。如果这些也出现在基督教时代，除了基督徒之外还有谁可能被指责为罪魁祸首呢？

我不想谈论那些仅仅是奇特但是不造成危害的现象：会说话的牛，未出生的、在母亲的子宫里说话的胎儿，会飞的蛇，女人和母鸡的变性，等等。罗马人书上记载了这些事，不是故事而是历史。无论是真是假，它们都使人感到惊奇而并不造成危害。但是当土、泥、石子（真的石子而不是通常被称为“石子”的冰雹）像雨水那样从天空降下来的时

候，那可是会造成严重危害的。

从那些书中我们得知这样的事，当熔岩从埃特纳火山口奔腾而下、流向海边时，海变成了沸腾的大锅，礁石燃烧了，船上的沥青融化了。这是令人难以置信的奇观，但也是危害极大的现象。作者还告诉我们，另一次相似的火山爆发造成了西西里岛上洪水般泛滥的火山灰。沉重的灰尘积压在卡提纳的房屋上，造成无数房屋的倒塌。那场灾难打动了罗马人的怜悯心，他们免除了那地区当年纳贡的义务。书上还写了非洲的蝗灾。在非洲已经成为罗马一个行省之后，一群数量无法想象的蝗虫铺天盖地猛扑非洲大地。在吞噬了树上所有的果实和叶子后，蝗虫像一团团乌云似地飘入海中。当死蝗虫成片地被冲到岸边后，腐烂的尸体污染了空气，瘟疫开始流行。这场瘟疫非常猖獗，仅在玛西尼萨王国就造成了八十万人的死亡，在靠近海岸线的地区死亡的人数还更多。

我们还知道，在总人口达三万的乌提卡，只有一万多幸存者。我们现在不得不忍受而且必须答复的这些蠢人，如果在基督教时代亲眼目睹所有这些天灾人祸的发生，他们当中没有一个人不会因此嫁祸于基督教。然而，他们却不会因为任何厄运而责怪他们的神祇。他们甚至要求恢复他们的崇拜，以为他们可以因此免受眼前这些苦难和较轻的不幸。殊不知当他们的祖先崇拜神祇时，他们遭受了更加可怕的大灾祸。

[p83]

第四卷 上帝之公正与罗马帝国的发展

第一章

在论上帝之城这部论著的开头，我认为给敌人一个答复是应该的。他们疯狂地追求尘世的乐趣，急切地抢夺转瞬即逝的财富，却因为自己遭受的由上帝慈悲的责备而不是严厉的惩罚而带来的任何一点苦难，而谴责基督教这种世上绝无仅有的有益的、真正的宗教。

在我们的谴责者中有无知的乌合之众，他们自以为享有知识的权威，因此更加放肆地责骂我们。这些头脑简单的人还以为，我们这个时代发生的反常灾难是前所未闻的。这种愚蠢的念头甚至受到那些明知其中错误的那些人的鼓励。那些人假装无知，以便使那些蠢人的指责能有几分真实的样子。所以我才谈起他们的历史书；在那些书上，他们的历史学家，为了增进人们的知识，记录了过去发生的事件。根据这些事件，我证明了两个重要的事实：第一，事情本身同这些人所想象的完全不同；第二，异教徒过去公开而如今暗中崇拜的神祇，是不洁的精灵，是恶意和骗人的魔鬼。我的论点的正确性是明摆着的，因为事实是，这些魔鬼的行为非常过分。他们从自己所做的坏事中得到快乐，甚至在那些为了对他们表示敬意而举办的庆祝活动上，他们竟然希望有人表现他们那些伤风败俗的事——无论作为事实还是虚构。我还指出，只要在所谓的神祇的赞许下这些丑恶行为继续表演着而且供人模仿，那就绝不可能约束意志薄弱的人，结果是他们在自己的生活中一定会重复神祇做过的那些令人恐怖的行为。

我的证据不是猜测。我的证据部分来自我本人近年的记忆，因为我曾经亲眼看过为了对神祇表示敬意的那些不体面的戏剧。我的证据同时也来自叙述虚构业绩的书籍。那些作者们本来的用意，[p84]不是要使神祇蒙羞，而是要让他们荣耀。为此，身为他们最博学和最权威的学

者之一的瓦罗，留下了许多关于人和神的机构和建制的书籍。当瓦罗根据论题的重要性安排它们的顺序时，他把人的事务归入一册，把神的事务归入另一册。可是，瓦罗根本不把舞台剧归为人的事务，而把它归为神的事务。他确信的是，如果只有好人和正派人生活在罗马，那舞台剧在人的机构中一定没有任何位置。瓦罗这样分类也不是自作主张。由于他在罗马出生，在罗马受教育，他只是知道舞台剧是异教徒宗教仪式的一部分罢了。

在第一卷的结尾处，我勾勒了后面将谈论的话题，而其中的一部分我在后两卷中已经谈过了，不过我知道自己还欠着期待中的读者哪些内容。

第二章

我曾许诺，要举出一些实例，以便证明那些人是错的，他们不应该因为罗马共和国的灾难而责怪基督教；同时，我要回顾罗马及帝国各行省在献祭仪式被禁止之前所遭受的灾祸。我要谈谈我能回想起的那些严重灾难，而且数量上要足以说明问题。如果当时我们的信仰之光已经照耀在他们身上或者禁止了他们的祭品，他们会把所有这些灾难的责任加在我们身上。我想我在第二卷和第三卷中已经相当充分地论述了这些内容。在第二卷中，我谈到道德上的灾难，而这必须被看作是唯一的严重灾难。第三卷讨论那些影响到肉体 and 物质财物的恶，那些灾难是普通人甚至好人都必须经受的，而只有愚蠢的人才害怕面对。可是对他们自己身上的道德邪恶，那些指责我们的异教徒却不只是耐心地，而且甚至是高兴地接受它们。我所谈的只限于罗马城和罗马帝国，甚至还未谈到恺撒·奥古斯都的时期，讨论的范围只是几场灾难。

如果我想追述和强调的，不仅是人们相互之间所造成的灾难，如战争带来的蹂躏和毁灭，而且还包括那些自然成分的作用对地球所造成的灾难呢？[p85] 阿普列乌斯在他的论著《论世界》中，用一段话简短

地谈论过这类的灾难。他说，地球上的一切都必然要变化、改变和消亡⁽⁵⁶⁾。他用自己的语言讲述了这些灾难。强烈的地震使大地裂开大豁口，鲸吞了整座整座的城市以及所有的人口。大暴雨淹没了整片地区；远近各处涌来的滔天大水把大陆变成了岛屿。当周围的水都退去之后，人们才能步行到其他地方去。风暴和飓风把许多城市夷为平地。在东部，雷电引发的大火的火焰吞噬了整片整片的地区，而在西部的海岸线上，龙卷风和洪水造成了相似的破坏。同样地，埃特纳的火山口有一次大爆发，神的威力点燃的沸腾的熔岩从山顶冲下山坡，一泻千里。

如果我想到过，要从历史和其他资料中去收集这些事件以及类似的事件，以便使人们知道在基督的英名对所有那些破坏人类真正的安康幸福的灾祸加以限制之前所发生过的一切灾难，我将永远无法结束这类悲惨的故事。

我还许诺要说说罗马人的美德，谈谈所有王国都由之统治的真上帝为何愿意保佑罗马发展的原因。我还提出要向你们说明，那些异教徒以为是神祇的东西根本没有作过任何贡献，相反的是，他们通过虚假和欺骗造成了极大的危害。我想，这就是我现在要讨论的话题，尤其是罗马帝国的发展。至于罗马人作为神祇来崇拜的那些恶魔的欺诈行径，以及那些恶魔对罗马的道德观念所造成的无法估算的危害，我已经相当详尽地谈过了，尤其在第二卷。

另外，在已经结束的三卷中，一有恰当的机会我就指出，即使在战争的苦难中，上帝仍旧给好人和坏人带来许多安慰。[p86]他是奉基督之名这么做的，甚至连野蛮人也敬重他的名而不顾战争的惯例了。就这样，“他（天父）叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”⁽⁵⁷⁾

第三章

现在让我们看看，我们的对手是根据什么理由，敢于断定罗马的广

阔和持久是那些神祇的赐予。他们坚持认为，通过那些无耻演员表演的无耻戏剧所表示的敬意，他们郑重地对那些神祇表示了崇拜。我首先想找的是对这个问题的回答：当你不能证明那些始终生活在战争的恐怖之中、始终挣扎在血泊中的人民享有真正幸福的时候，为帝国的幅员辽阔而得意自豪是理智和明智的吗？那鲜血是同胞公民的还是敌人的又有什么关系呢？那总是人的血，是从那些受恐惧幽灵所困扰的人和受杀人的狂热所驱策的人身上流出的血。在这种情形中得到的幸福是玻璃制品，是闪亮易碎的东西。你永远无法摆脱它会突然裂成碎片的那种可怕的担心。

为了在这一点上保持清醒的认识，我们不应该受到空洞责骂的蛊惑，不应该让那些空谈者关于民族、王国、行省的高谈阔论影响了我们的判断。让我们设想一下这么两个人吧，因为每个人，就像词语中的字母一样，是一座城，或一个哪怕是很大的王国的组成部分。让我们假定这两人中，一个是穷人，或者说境况好些，中等家境；另一个则极其富有。但是，这个富人呢，恐惧使他困扰，心事使他犯愁，贪婪使他发烧，他从来没有安全感，同敌人无休止的争吵总是使他心神不宁，甚至喘不过气来。除了拥有不尽财产外，他还有这些不幸，不过他还要给自己制造堆积如山的令人沮丧的担忧。家境中等的那个人却满足于一笔很小的遗产。他受到家人的爱戴，甜蜜地享受同亲戚、邻居、朋友的和睦关系，[p87] 既虔敬又诚信，性情温和，肉体健康，行中庸之道，有道德情操，心境安宁。

我想没人会糊涂到不知应该在这两者中选择谁。适用于这两个人情形同样适用于两个家庭、两个民族或两个王国；在后两种情况中，这个类比也是成立的。如果我们谨慎地使用这个类比并且以它为依据纠正我们的判断，就很容易看出，愚蠢在哪一边，而真正的幸福又在哪一边。

因此，如果人崇拜真的神，把真的祭品和正直的生活奉献给上帝，

那么对于好人来说，四处扩张他们的帝国并且长久地对她加以统治，就是有益的事。说她有益，与其说是对他们自己有益，不如说是对他们的臣民有益。对上帝的敬畏和正直的行为是上帝美好的赐予，它们足以构成统治者的幸福，因为这将使他们能够很好地度过此生并因此赢得永生。因此，在尘世中，由好人实施的统治是人类的幸运而不是统治者自己的幸运，然而由恶人实施的统治却会给他们自己带来更大的危害，他们因为享有更大的作恶便利而毁坏了自己的灵魂。

至于他们的臣民，却只有他们自己的恶行才会危害他们。因为，邪恶的主人加在好人身上的伤害，不应被视为对错误的惩罚，而是对美德的考验。因此，一个好人，尽管是奴隶，却是自由的；而一个恶人，尽管是帝王，却是一个奴隶。因为他所侍奉的，不单单是一个人；更可悲的是，他所侍奉的是许许多多的恶。正是在有关恶习方面，《圣经》上说：“因为人被谁制服就是谁的奴仆。”⁽⁵⁸⁾

第四章

在缺乏正义的情况下，主权不就是有组织的土匪帮吗？因为，土匪帮派不就是小型的王国吗？他们同样是一群人，在一个领袖统治下，由一个共同的协定相联结，根据一个既定的原则进行分赃。如果这伙罪犯通过招募更多的罪犯获得了足够多的势力，[p88]去占领成片的区域，攻占城市，再制服所有人，然后它就更有资格采用王国的称号。在公众的评判中，它享有这个称号，不是因为它弃绝了贪婪，而是由于它可以更加为所欲为。

一个被俘获的海盗对著名的亚历山大大帝所作的答复是非常准确而且正确的。皇帝问那人，他侵扰海域算是怎么回事？他放肆地回答：“同你在世界各处进行战争一样。我在一艘小船上作战，他们叫我海盗；你率领大舰队作战，他们称你统帅。”

第五至八章

奥古斯丁以没有得到罗马神祇的帮助却获得发展的亚述帝国为例，驳斥了是神祇促成了罗马帝国惊人扩张的说法。波斯人和亚历山大大帝军事上的成功也被作为论据，论证了相似的观点。无法找到任何曾经对罗马之伟大有所贡献的神祇。候选的神祇非常多，但是都没有资格获选。

第九章

我们至少暂时不谈那无数的小神祇，还是先考虑那些著名神祇的行为吧。他们使罗马如此强大，能够如此长久地统治如此众多的民族。那毫无疑问是朱比特的功劳。罗马人把他视为众神之王，并且作为象征，在卡匹托尔山顶放置他的节杖，还修建了他的神庙。他们用这样的话吹嘘他——尽管那是诗人的表述方式：“一切之中都充满了朱庇特。”⁽⁵⁹⁾瓦罗也相信，朱庇特同时还受到那些仅仅信仰一个神祇的人们的膜拜，虽然他们没有为他塑造雕像，而且用的是另一个名字。如果那是事实的话，罗马人为什么要像异教徒那样，照他的模样制作了一个偶像，对他表示不敬呢？瓦罗本人也反对这种做法，但是面对一个如此庞大国家里的这种恶习的强大势力，他还是不能不屈服。[p89] 尽管如此，他依然毫不犹豫地书中断言并且这样写道，那些向人们介绍塑像这种东西的人，“消除了人们对神的敬畏，而用过失代替了敬畏。”

第十章

他们为什么要给朱比特配上一个妻子朱诺，并且称她“姐妹和配偶”呢？他们说这是因为，朱庇特代表以太，朱诺代表空气，而这两种元素是相连的——分别作为大气层的上层和下层。但是，如果朱诺占据了世界的一部分，那么“一切之中都充满了朱庇特”的说法就不成立了。他们是不是各自在上下两层都占据了一定的空间，并且在任何一种元素中——或者说在两种元素中——和在任何时间里，他们都是同伴？如果

那样的话，又为什么要把以太分派给朱庇特而把空气分派给朱诺呢？就算这样，这两位也就够了。可是为什么又把海洋分给涅普敦，把陆地分给普鲁图呢？而且他们都必须有配偶，所以就把萨拉西亚派给涅普敦，把普罗瑟彼那派给普鲁图。他们试图作出解释说，正如朱诺作为空气占据大气层的下部一样，萨拉西亚占据大海的下部，而普罗瑟彼那则占据陆地的下部。

他们徒劳地寻找能够构建神话故事的手段。如果事物同他们想象的一样，他们古代的贤人就会假设三种而不是四种构成世界的元素，这样三种元素就可以分别派给三对神祇夫妻。可是事实上呢，他们强调指出，以太是一种物质，而空气是另一种。而水呢，无论在上面还是下面，仍旧是水。即使你假定各层次之间有所不同，水肯定仍旧是水。至于土地的下部，除了土之外还能是什么？它同上部能有什么不同呢？

现在你们已经用四种或三种元素构造了物质的世界，一切都完整了。你们要把密涅瓦放在哪里呢？她将拥有并且填充哪个部分呢？在卡匹托尔山上，她的神庙耸立在其他神祇的庙宇旁边，虽然她不是他们的女儿。既然他们说她的领地是以太的上层，是在朱庇特之上的——这个想法使诗人把她想象成是从朱庇特的头里面跳出来的——她为什么不被称为众神的女王呢？[p90]难道是因为把女儿置于父亲之上的做法不恰当吗？那么，为什么不在朱庇特和萨图恩的关系上，使用同一条关于正确关系的规则呢？难道是因为萨图恩吃了败仗吗？但是，神祇们参加战争吗？当然不参加，他们说，那只是故事。我们不相信故事，有关神祇，我们需要了解的不止是故事。那么，为什么朱庇特的父亲没有被给予比朱庇特本人地位更高或者至少与他地位相当的、受人尊敬的地位呢？他们辩解说，那是因为他只是一段时间的象征。所以，他们崇拜萨图恩，就是崇拜时间，而他们借此暗示，众神之王以时间为父亲。如果这样的话，那么，既然天和地都是被创造的，而且假定朱庇特是天，朱诺是地，认为朱庇特和朱诺都是以时间为父母的说法有什么不恰当之处

呢？这些神话也写在他们学者和智者的书上。

维吉尔⁽⁶⁰⁾所得到的灵感，不是来自诗人的想象，而是来自哲学家的论著。他是这样写的：“然后，那位强大的父亲以太，就在多产的雨中，在他的欢乐妻子的怀中，降落到地上。”⁽⁶¹⁾他指的是在大地或泰拉斯的怀中。甚至在这里，他们还看出大地自身的某种区别。他们认为泰拉是一位神，泰拉斯是另一位，而泰鲁摩又是另一位。他们赋予各位神祇各自的名字，各自的功能，各自的神龛和各自的祭品。此外他们还把泰拉称为众神之母。所以，我们可以对诗人的幻想而不是异教徒的经书表现更多的容忍。因为，异教徒的经书甚至可以让朱诺不仅成为朱庇特的“姐妹和配偶”，而且还是他的母亲；同时，他们还把西利兹和维斯塔也都看作是大地之神。

然而，他们更普遍地认为，维斯塔是温暖家中壁炉的火——如果没有他这么做，就没有城市了。因此，就有了向他贡献处女的习俗，因为火不能孕育什么，就像处女不能孕育孩子一样。当然，像这种愚蠢的念头理应受到那位由处女孕育的神的禁止和废除。看见他们甚至对火表示那本应给予贞洁的敬意，同时毫无羞耻地把维纳斯名字给了维斯塔，

[p91] 有谁能忍受这种事情？他们这么做，就是对处女贞操——这种品德在维纳斯的女仆身上受到赞美——的讽刺。因为，如果维斯塔就是维纳斯，那么处女们如何能够为她服务而不模仿维纳斯呢？是不是有两个维纳斯：一个是处女，另一个是妻子呢？或者不如说三个——一个是处女神维斯塔，另一个是妻子神，第三个是妓女神？对这最后一位神，腓尼基人提供的礼品是让他们的女儿先当妓女，然后再给她们找丈夫。

三位中谁是伏尔甘的妻子呢？当然不会是那处女神，因为处女没有丈夫。上天禁止我们说是那妓女神，唯恐我们羞辱朱诺和密涅瓦同伴的儿子。所以，我们必须认定伏尔甘的妻子是已婚女子神维纳斯。我们只能希望已婚女子不要模仿她和马尔斯的情事！他们又要说我总是回到神话里去。但是，他们为什么因为我关于他们的神祇说了这些事情而对我

发火呢？舞台上演出的那些神祇的伤风败俗的行为不是使他们觉得赏心悦目而且他们从不为此而自责吗？更有甚者，要不是因为这一点证据确凿，谁都不可能相信，在舞台上表演神祇的丑行的做法最初是作为对神祇表示敬意的仪式开始流行的。

第十一章

关于朱庇特，让那些博学的异教徒以他们从自然现象及有关的讨论中得出的所有观点为根据，爱说什么就说什么吧。好吧，就让他成为这个物理世界的灵魂，填满并且推动这个由四种元素——或者他们愿意说多少种就多少种的元素——构成的宇宙吧。好吧，就让朱庇特把某些部分分给他的兄弟姐妹吧。还有，就算他是以太，拥抱着他下面的空气朱诺吧。好吧，就算他是整个的天和空气，让他用滋润的雨水和种子使他那位既是妻子又是母亲的大地变得丰饶多产吧——反正神祇是没有什么丑闻的。我们不用一一重复他们所有的神话了，最后呢，依照许多人的想法，就算他是唯一的神祇吧。那著名的诗人是这么说到他的：“所有的陆地，所有的大洋深处，和天空的高处，到处都充满神。”⁽⁶²⁾ [p92]

就算他是以太中的朱庇特，是空气中的朱诺，是大海中的涅普敦，是大洋深处的撒拉西娅，是土中的冥王普鲁托，是地府的冥后普罗赛耳皮娜，是家中炉灶上的维斯塔，是铁匠炉里的火神伏尔甘，是天上的太阳、月亮和星星，是预言者身上的阿波罗，是商业神墨丘利，是肇始之神杰纳斯，是终结之神特米努斯，是掌管节气的农神萨图恩，是战神玛尔斯和贝罗娜，是葡萄园的酒神巴科司，是麦地里的丰收之神色列斯，是森林中的狩猎女神戴安娜，是智力活动中的智慧女神密涅瓦。最后，如果我冒昧地说呢，就让他甚至成为众多普通神祇的一员吧。他是畜牧谷物神利伯尔，统管雄性的繁殖机能；他还是Libra，也统管雌性的繁殖机能。就算他是把婴儿带入人间的迪斯帕特；就算他是职司妇女月经的美娜女神，也是给产妇赐福的卢西安女神。就算他是帮助新生儿从大地

来到人间的奥普斯；就算他名叫梵蒂冈努斯，帮助新生儿张口啼哭；就算他名叫丽威娜，是帮助初生婴儿从养育它的大地来到人世的女神；就算他会守护摇篮，名叫邱妮娜。就算他是能够预测初生婴儿命运的女神吧，名叫卡门特斯。

就让他像福图娜那样掌管人的幸运，或像卢米娜女神那样哺育婴儿，因为卢米就是乳房的古字（the ancient word）。就让他像波蒂娜女神那样职司孩童饮水，或像厄杜卡女神那样给孩童提供食物。因他能抚慰受惊的儿童，就算他叫帕文霞；因他能满足儿童的突发奇想，就算他叫纹妮莉亚；因他能解除男子的苦痛，就算他叫弗洛皮娅；因他能促使人行动，就算他叫阿吉诺尼亚（Agenoria）；因他能刺激人异常活跃，就算他是斯蒂缪拉（Stimula）女神；因他能激励人的能量，就算他是力量及耐力女神斯翠妮娅；因他教人记数，就算他是数字女神努米莉娅；因他教人歌唱，就算他是克米尼。

因他能给人忠告，就算他是康硕（Consus）；因他能给人判断力，就算他是职司儿童智力成长的森霞女神。就算他是青年女神朱文维塔斯，把开始穿宽外袍的男孩带入青春期。就算他也是胡子神福图那·巴巴塔，让成年的男人长出胡子——尽管他们若出于真的敬意本应使用男性名字称呼一位男神，比如胡子神就叫巴巴图斯（Barbatus），就像喉结神叫诺杜图斯（Nodutus）一样。至少，既然他长着胡子，他们应该叫他福图纽斯（Fortunius）而不应该叫他福图那。让朱庇特当职司婚配的朱伽蒂努斯神吧，使男女结为夫妻；而当那处女新娘的贞洁带解开时，让他当维吉尼西斯女神为新娘赐福吧。[p93] 让他当职司男性性器的婚配神穆图努斯或图图努斯吧，就是希腊人叫做普利阿普斯的神。

如果异教徒不感到羞耻，就让一个朱庇特成为我所说到的和没有说到的一切事物吧——因为许多事物我无法一一说尽。让他成为所有的神和女神吧。无论那些神祇，像有些人认为的那样，是朱庇特的各个部分呢，还是像另外那些喜欢把他想象为宇宙灵魂的人所认定的那样，是朱

庇特的各种威力。持有这一观点的，是他们著名的博学人物。

如果这一切都是真的——我还未探究实际情形如何——那么罗马人如果更加省力地只崇拜一位上帝又会失去什么呢？如果上帝本人受到敬慕，他所创造的哪个部分会受人轻视呢？如果有人担心，朱庇特的某些部分会因为受到轻视或忽略而发怒，那么他们所坚持的一个论点就不能成立了。这个论点是，朱庇特是那个能够赋予生命的存在物所具有的包容一切的完整生命，它包含了作为他的能力、他的肢体或是他的部分的所有其他神祇。但是，如果一个部分能够发怒，另一部分能够平静，而第三个部分又能感到骚动，而且是彼此独立地发生，那么，他们各自就有了与其他部分无关的生命。

从另一方面说，如果有人认为，当朱庇特的某些部分没有独自受到崇拜时，他所有的部分会一起发怒——也就是说，朱庇特自身的整体会发怒，那也是一派胡言。只要崇拜的对象是那包含所有神祇的整体，就没有任何一个部分会被忽视。为了避免无穷尽的细节，让我直接说一点吧。他们宣称，所有的天堂之物都是朱庇特的部分，同时这些东西全部都有生命和理性的灵魂，而且他们绝对都是神祇。当他们这么说的时侯，有些东西他们忽略了。比如，他们没看到，有许多神祇没人崇拜，也没人为他们修建庙宇或圣坛；而同时，只有为数极少的神祇，有人为之奉献庙宇和圣坛并提供特别祭品。所以，如果因为各自没有受到特别的崇拜，星星就会发怒，那么异教徒难道就不担心，由于他们只是平息了有限几个神祇的怒火，他们还得生活在整个天堂的狂怒之下？

但是，如果他们的崇拜对象包括所有的神祇——因为他们所崇拜的朱庇特肉体里包含着所有的神祇，那么他们就可以在朱庇特这一位神身上祈求所有神祇的保佑。这么一来，[p94]就没有任何一位神祇会生气了，因为，作为那个整体的一部分，谁都不会受到冷遇。这要比崇拜一群神祇的做法好多了，因为那样会给被忽视的神祇提供发怒的正当理由，而他们的数量又很大。如果他们看见，赤身露体的、猥亵的普赖阿

普斯在那些光彩夺目的受崇拜的神祇之中占据显要的位置，那他们的愤怒就特别有理由了。

第十二章

关于另一个谬论我们能说些什么呢？这一点会使任何有理智的人，甚至任何普通人都感到不安——因为这里不需要智力这一天赋。让我们撇开唇枪舌剑的论战，面对这个问题：上帝是世界的灵魂而世界是这个灵魂的肉体吗？这样两者便合成一个由肉体 and 灵魂构成的有生命的机体吗？这位上帝是否——比方说像自然的子宫那样——在自己身上包含了一切事物呢？而且，因为是他的灵魂赋予整个物质世界以生命，他的灵魂便成为所有生物——根据他们各自在出生时就确定的命运——的生命和灵魂的源泉吗？难道一切的一切都是上帝的一部分吗？

如果这是真的，难道有人看不出随之而来的结论是多么不敬和亵渎吗：任何人践踏物体时，他就践踏在上帝的身体上；任何人杀死任何生物时，他就杀死了上帝！我拒绝给出会思考之人所能够得出的，但是羞于启齿的所有结论。

第十三至二十六章

罗马人的迷信接受了如此众多的神祇，以至于多神论变得非常可笑：在罗马人家中的每个角落都有神祇在那里争执不休。像瓦罗和西塞罗这样受过教育的异教徒都看出了多神论的不足，但是他们未能在希腊-罗马神话的混乱中建立秩序。

第二十七章

我们从异教徒的著作中得知，[p95] 有学识的大祭司斯卡沃拉把流传至今的神祇区分为三类：第一类是诗人造的；第二类是哲学家造的；第三类是政治家造的。按照他的观点，第一类是无用的，因为诗人把神祇想象成满身罪恶。第二类对共和国是不利的，因为他们身上的东

西，不仅有很多是多余的，而且有一些如果让人们知道了就是危险的。

多余的东西呢，倒是没什么关系，律师们甚至常这么说，“多余之物无害。”

但是，那什么东西人们知道了是有害的呢？他说，“那就是公开地说，赫丘利、挨斯叩雷彼、卡斯托和波拉克这些人不是神祇。因为哲学家告诉我们，他们是人，而且像人那样进了他们的坟墓。”他们还告诉我们什么了呢？“城邦并不拥有那些神祇的真正塑像，因为真的神没有性别，年龄或确定的形体。”大祭司希望不要让人们知道这一点，因为他认为哲学家说的是真实的。但是，他认为在宗教事务上欺骗公民的做法是权宜之计。瓦罗在他的著作《论神性事物》中也完全认可同样的观点。

这真是一种光荣的宗教啊！真是需要解救的弱者的一处避难所！当弱者要寻找能够使他获得自由的真理时，却有人认为最好让他受愚弄！在同样的文献中，斯卡沃拉公开解释了他要摒弃诗人所造的神祇的理由。那是因为，他们如此严重地歪曲了神祇的行为，结果是神祇的形象甚至比不上正派的人。他们把一个神祇变成了贼，另一个变成了通奸者。再不然就是让他们像变态人或蠢人那样说话行事，就像那三位女神一样，她们首先为了争夺美丽这一奖赏而互相争斗，而当维纳斯获胜后，另外两位就摧毁了特洛伊。朱庇特本人变成了一头牛或一只天鹅，以便能够同某个荡妇发生不正当的关系。一位女神同一个人结婚。萨图恩吞噬自己的孩子。总之，人所能想象到的奇事和恶行这里都有，尽管这些行为同神性完全背道而驰。

斯卡沃拉大祭司啊，如果你能，就废止那些戏剧吧。禁止人们向不朽神祇表示那样一种敬意吧。在这种敬意中，人们饱受眼福看着神的伤风败俗行为，而且在他们自己的生活中，还尽力模仿这些行为。如果人们反驳你：[p96]“是你们大祭司自己把戏剧带给我们的，”那你就请求神祇别再强求人们表演这些戏剧以表示敬意，因为正是在他们的怂恿

之下你们才强行安排了那些表演的。

如果这些仪式是邪恶的，因此完全配不上神祇的尊严，那人们就对神祇犯下了罪过；而如果戏剧表现的故事是编造的却没有受到惩罚，这罪过就更大了。但是，神祇不会听从你的请求；他们是恶魔，是恶行的教唆者，喜好猥亵的东西。这样描写他们，他们一点也不觉得受到冒犯。但是，如果那些庄严的庆典上没有表演这些堕落行为的戏剧，神祇反而会认为那是难以容忍的冒犯。虽然你们宣称朱庇特是神，是宇宙的管理者和统治者，但是，如果你们真的吁请他来反对众神，特别是考虑到那些戏剧表现了他本人的许多邪恶行为，你们难道不是对他进行了最大的侮辱吗？要知道，你们还把对他的崇拜和对那些污秽神祇的崇拜相联系，并且命名他为众神之王。

第二十八章

对罗马帝国的扩展和延续，那些喜好污秽仪式的诸神绝不可能起过任何作用。他们因这种仪式而感到满足，或不如说是蒙羞，这样，由于对加在他们头上的那些污秽故事特别因其虚构性而感到高兴，他们就变得更加邪恶了。假使诸神有这种能力的话，他们一定会把这个大恩惠给希腊人的。因为，在这类宗教活动中，我的意思是在戏剧中，希腊人给了神祇更多的名誉和尊严。由于他们给了诗人随心所欲贬损任何人的自由，所以他们自己并不躲避诗人带刺的语言，而是眼睁睁地看着这种语言把神祇割成碎块；他们也不把喜剧演员划为不名誉的人群。与此相反，他们甚至认为喜剧演员应该享有很高的荣誉。

正如罗马人可以不崇拜奥利努斯神而拥有金币一样，他们可以拥有银币和铜币而不崇拜阿根提努斯或他的父亲爱塞库拉努斯。至于其他的东西也如此，要我一一重复是很累人的。同样，他们可以拥有他们的帝国，尽管那绝不可能违拗真上帝的意志。但是，如果他们那时不理睬并且鄙视那些假神祇，同时，如果他们曾经以真诚的信念和正直的生活承

认并且崇拜过唯一的上帝，[p97] 他们就会有过一个在人间更好的王国，无论那王国是大是小；另外，无论他们是否在这里有一个王国，他们以后都将得到一个永恒的王国。

第二十九章

奥古斯丁进一步举例说明罗马人对神性预兆的盲目依赖。西塞罗知道这其中有许多胡编乱造的东西，瓦罗也知道。对至高的基督教上帝的信仰是救治这一切蠢行的最令人振奋的良药。

[p98]

第五卷 神道与罗马的强盛

前言

我们已经看到，第一，幸福（即完全得到一心追求的一切）不是一位女神而是上帝的赐予；第二，人应该崇拜的唯一的神是那能够使他们幸福的上帝——所以，如果幸福实际上是一位女神的话，那么，唯有她才应该获得我们的崇拜。

我们现在必须转换论题，思考一下为什么上帝有意让罗马帝国扩展得如此辽阔并且存在了这么长久的问题——因为上帝所给的赐予可以由不义的、因此也是不幸福的人来分享。当然，我已经说过，并且在需要的时候还将强调，罗马帝国的强盛不可能归功于罗马人所崇拜的无数假神祇。

第一章

因此，罗马帝国强大的原因既不是幸运也不是命运。（我是在什么意义上使用这些词呢？有些人是这么说或者这么想的：幸运，或机遇，是那些没有缘由或无法作出理性解释而发生的事情，而命运是无论上帝还是人的意志都无法阻挡而一定会发生的事情。我就是在这种意义上使用这些词的。）与此相反，只有神道能解释人的王国的建立。至于那些使用命运这个词意指上帝的意志和威力的人，他们应该保留这种认识，但是改变他们的表达方式。当然，最好还是尽早说出那个你一旦被问到命运的意义是什么时便必须做出的答复。通常，当人们听到命运这个词的时候，他们想到的不是别的什么，而是某人出生或受孕时星座的位置。这个位置对一些人来说是独立于（而对另一些人来说是有赖于）上帝的意志的。至于那些认为星座能够完全独立于上帝意志而决定我们将做什么、将有什么、将遭遇什么的人，大家都不要听他们的话。

[p99] 所有公开表示信奉真正宗教的人，和那些无论多么虚假地崇拜各种神祇的人，都不要听他们的。因为从他们思维方式中能够得出的结论是，没有任何神祇应该受到人的崇拜或祈求。

我这里的议论所针对的，不是真诚的异教徒，而只那些攻击基督教信仰并且替所谓的神祇辩护的异教徒。但是，甚至那些认为星座是独立于上帝（在决定人将是什么、将有什么、将遭受什么这一方面）意志的人，如果他们假定上帝把至高的威力传递给了星座，星座于是可以负责决定一切，那也是对上天做了大不敬的事。因为，我们怎能设想——如果我把星座比作元老院——这一光芒耀眼的元老院，以其完美无瑕的正义，竟让罪恶发生？而同样的罪恶，无论世界上哪个国家使其发生，都要受到世界舆论法庭的制裁。

上帝同时是星座和人的统治者。可是，如果人的命运必须受星座主宰，那关于人类行为的哪一类规则才留给上帝决定呢？

从另一方面说，我们可以像许多人那样假定，星座从至上的上帝那里获得了威力，但是在把必然之事强加在人的头上时，它们只是执行上帝的命令而没有任何自己的责任。那么，我们就只能把那些我们甚至不能归罪于星座的事情——就像我们刚刚谈到的那样——推到上帝的意志上去。

有些人愿意这么说：星座其实仅仅表示而不决定人的命运，特定星座的位置就像词的形态，它使我们知道将来会发生什么事情，而不是引发这些事情的原因。持有这种认识的人中有饱学之士。然而，这不是星象学家通常的说话方式。比如，他们不说：“火星处在这样或那样的位置时表明会发生谋杀”。他们说的是“引起了谋杀”。不过，即使我们承认他们没有恰如其分地表达出自己的意思，他们应该向哲学家学习正确的说话方式，说出他们自以为在星座中所发现的东西，问题也还是没有解决。比如，他们始终未能解释为什么双胞胎在许多方面非常不同。无论是他们所做的事情和取得的成就，他们所从事的职业和受到的训练，

他们所得到的荣誉，还是他们的生死方面，都是很不相同的。[p100] 在所有这些事情上，双胞胎经常比完全的陌生人更不相同；然而，双胞胎的出生却没有时间间隔，而且他们是在同一次授精的同一时刻孕育的。

第二章

西塞罗告诉我们，著名的医生希波克拉底⁽⁶³⁾有一次写道，他怀疑两个兄弟是双胞胎，因为他们在相同的时间生病，接着同时病重，最后又一起康复；而对星象学很感兴趣的斯多葛派人士波西多纽斯⁽⁶⁴⁾总是坚持认为，这样的兄弟一定是带着相同的星象被孕育并且出生的。这样，医生把那对兄弟的状况归因于肉体健康方面的相似倾向，而哲学——星象学家则把那种状态归因于他们被孕育和出生时的星座位置的威力。

在这种事情上，医学假设让人更容易接受，显然也更可信，因为父母在其胚胎受孕时的情况很容易影响那胚胎。同时，因为双胞胎在母亲子宫里发育成长的状况也一样，所以他们出生时具有相同的健康状况不足为奇。同样，他们在同一个家庭里从相似的食物中得到同样的营养，并且分享同样的气候、环境和饮水——根据医学原理，所有这一切都会帮助或妨害健康。此外，他们还会受到并习惯于同样的训练。因此，由于他们的健康状况很相似，他们很可能在同样的时间、出于同样的原因而生病。

同样在另一方面，伪称在受孕和出生那一时刻天空和星座的运动能够解释生病的这种说法也是一种轻率的说法。想想吧，在任何同一的时空以及相同的星座条件下，有多少人——他们的类型、性格以及随之形成的能力都不一样——可能被孕育并且出生。我本人就知道有这样的双胞胎，[p101] 他们不仅为人处世不同，周游的地方不同，而且同样地，在健康方面情况也不一样。在我看来，希波克拉底能够轻松地解释这些健康上的差异。他会从食物和锻炼的因素着手——这些因素取决于

个人意志的选择，而不是个人肉体的习性。

如果波西多纽斯或其他宣扬恒星影响作用的人，除了玩弄和利用头脑简单的人的无知之外，还能够找到任何解释，那的确是让人吃惊的。我知道他们可能会如何解释这些差异。他们会提到双胞胎出生的精确时间上的微小差别，由此再提到——被称作星座的——标志着出生那一刻的天象的精确部位。但是，一方面，这种差别太小了，无法解释双胞胎之间在意愿、行为、性格和运气各方面的种种不同；另一方面呢，这种差别又太大了，同样无法解释双胞胎在社会阶级地位的高贵或低下这一点上的一致——因为关于阶级身份的唯一解释据说是人们恰巧出生的那一时刻。

因此，如果有这么一对双胞胎，他们出生时如此迅速以至于他们的星座是一样的，那我就有理由期待在他们身上找到完全的相像了，可是事实上没有人见到过完全的相像。而如果一对双胞胎中的第二个出生时延搁很久，他的星座与其兄弟不同，我应该有理由期待看到不同的父母亲吧。当然，这是任何双胞胎都不可能有的。

第三至七章

奥古斯丁运用各种论证，尤其是通过讨论双胞胎的不同职业，说明星象学家的说法是欺人之谈且不可信赖。希波克拉底有关双胞胎的医学史观点受到了批判。认为命运决定人的发展趋向是错误的。

第八章

但是，有些人给命运所下的定义，不是在受孕、出生或其他开端时的星象，而是造成所发生一切的一系列的原因。既然他们把这些原因的顺序和相关性归因于上帝的意志和威力，就没有必要同这些人进行关于词语用法的冗长辩论。[p102] 他们完全正确地相信，上帝不允许任何事情处于混乱状态，而且他在任何事情发生之前就已洞察一切。上帝是

所有起因的起因，虽然他不是所有选择的起因。

我们很容易证明，他们用命运所意指的首先是至高上帝的意志：他的威力必然遍及四面八方，任何人都无法阻挡。我想，是塞涅卡⁽⁶⁵⁾用韵文这样写的：“天父和世界的主宰，你的意志指引着方向， / 我们的意志是英勇地服从，刻不容缓。 / 一旦我的意志抵抗那正确的和善意的， / 我得接受可能来临的任何灾难，以泪洗面。 / 命运引领或拖扯人——不管愿不愿意——前行”⁽⁶⁶⁾。显然在最后一行中，他用命运意指第一行中提到的“天父和世界的主宰”的意志。这种意志他随时准备服从——情愿地被引领，或在必要的时候不情愿地被拖扯。事实是“命运引领或拖扯人——不管愿不愿意——前行。”

荷马的一些诗句也表达了同样的想法，而西塞罗是这样把它们翻译成拉丁文的：“天上的朱庇特的光芒照耀着地上的道路， / 为人类的思想指明了方向”⁽⁶⁷⁾。

当然，西塞罗并不认为在这方面诗人的见解有任何权威，但是他注意到，斯多葛派哲学家经常引用荷马的诗句来替命运的力量辩护。因此，这里就有问题了，不是诗人的见解问题，而是哲学家的思想问题。在这些他们讨论时经常运用的诗句中，有一点显而易见，他们所说的命运指的是至高的神。他们称这位神为朱庇特，而所有人的命运都由他来定。

第九章

西塞罗⁽⁶⁸⁾试图驳斥这些斯多葛派人士，但是他找不到能够既做到这一点同时又保留先见的方法；[p103] 结果他是通过否认一切关于未来的知识而做到这一点的。他极力证明这样一个观点，即无论是在上帝还是在人身上，都没有预知这种东西，所以也没有预测的可能。这样，他否认了上帝的预知，而且试图否认那些最确凿无疑的先知的实例。他所采用的办法，一是使用毫无根据的诡辩，二是专门选择那些他容易反驳

的预言。然而事实上他连这些预言也未能驳倒。但是，他出色地反驳了星象学家的猜测：因为他们自相矛盾的说法恰恰就是对他们自己最好的反驳。

然而，尽管星象学家关于恒星命运的说法完全是一派胡言，相比较西塞罗对任何关于未来的知识的完全否认，他们还是更接近真理。因为，一个人既承认上帝的存在，同时又否认上帝能够知道未来的事情，那简直就是胡言乱语。西塞罗认识到这一点，可是他却非常轻率，应验了《圣经》上的话：“愚顽人心里说：没有上帝。”⁽⁶⁹⁾必须承认，他没有以他本人的名义那么做。他知道那样太冒险了。相反，在自己的著作《论神性》中，他让科塔⁽⁷⁰⁾在同斯多葛派人士的争辩中扮演了否认任何神祇的角色。西塞罗本人所选择的态度，是支持为斯多葛派人士的立场辩护的巴尔布斯⁽⁷¹⁾。但是，在他的《论占卜》一书中，西塞罗以自己的名义公开抨击任何对未来的预先知识。

必须承认，他这么做似乎仅仅是为了论证自由意志，并且摒弃命运的必然性。他的论点是，一旦接受关于未来知识的说法，那在逻辑上就不可能否认命运了。

但是，无论哲学家的论辩如何拐弯抹角，我们这些公开表明对真正的至高上帝信仰的人，还是毫无二致地承认上帝的意志，上帝的无上威力，上帝的预知。另外，我们也不担心这样的责难，即，由于其先见不会出错的上帝总是预先知道我们将选择做什么，所以我们自由地选择要做的事情其实并不是自主的行为，而只是必然性使然。[p104]正是这种担心使西塞罗反对先知的说法。也正是这种担心导致斯多葛派人士承认，一切事情的发生并非都源于必然性，尽管他们认为一切事情的发生都由命运而定。

现在让我们仔细探讨一下西塞罗对预知力的担心，而正是这种担心导致他在那可恶的论著中否认预知力。他是这样论证的：如果关于未来的一切都被预先知晓，那么每一事件都将按照它事先被知的发生顺序而

发生；但是，如果事件以这种顺序发生，那么预先知道这些事件的上帝的大脑一定确定地预知它们的顺序；但是，如果事件的顺序被确定地预知，那么事件起因的顺序一定也被确定地预知——因为没有先在的有效起因，任何事都不会发生。然而，如果影响所有事件的起因的顺序被确定地预知，西塞罗说，那么，所发生的一切就都由命运而定。但是，事情如果是这样的话，那就没有剩下什么能算是在我们自己能力范围内能决定的事了，因此我们的意志没有任何选择。他接着说，但是，一旦我们承认这一点，人的一切生活就变得混乱不堪了；法律的制订毫无意义；也没有必要批评或表扬任何人，没有必要指责什么或提倡什么；奖赏好人或惩罚恶人也没有什么正义的基础了。

这样我们看到，西塞罗摒弃对未来预知的动机，是为了避免它对人类社会有害的那种不良、荒唐、危险的含义。他把一个虔敬之人的选择范围缩减为两种可能性中的一种：不是自由选择的能力，就是预知力。在他看来，两者同时存在是不可能的。如果一点站得住，另一点就得倒下来。如果我们选择预知力，我们就失去自由选择；如果我们选择自由选择，我们就不得不失去对未来的预知力。

虽然西塞罗那么高尚和博学，而且一心只想尽其所能地挽救人性，但他还是做出了那样的选择。他选择了自由选择。为了使这一点确立，他否认了预知力。这样，为了使人自由，他使人放弃了上帝。

一个有信仰的人两者都需要。他宣称同时信奉两者，而且带着虔敬的信念紧紧地抓住两者。但是有人会问这怎么可能？因为，如果存在对未来的预知力，那么逻辑上一步一步的推论将使我们到达不再给自由意志留下任何余地的地步。从另一方面说，如果我们从意志的威力出发，那么步步推论将引导我们朝相反的方向行进，直到我们得出不存在预知力的结论。[p105]反面的论证是这样展开的。如果存在自由意志，那么一切就并非由命运而定了。如果一切并非由命运而定，那么所有起因就没有确定的顺序。如果起因没有确定顺序，那么事件的确定顺序也不

为上帝的大脑所知晓，因为事件不可能在没有先在的、有效起因的情况下发生。如果在上帝的预知中事件的顺序不是确定的，那么一切就不会像上帝所预知它们将发生的那样发生。西塞罗说，如果一切并不像上帝所预知它们将发生的那样发生，那么，上帝就不具有预知一切的能力。

我们的立场是反对这种放肆和褻渎的对上帝的攻击，我们要说的是，上帝在所有事件发生之前就知晓一切；然而，在我们感到并且知道我们只能自主行事的一切事情中，我们都根据自由意志行事。不过，我们绝对不说一切事情的发生由命运而定，我们说的是，任何事情的发生都不由命运而定，理由很简单：“命运”这个词没有任何意义。这个词没有任何意义，是因为使用这个词的那些人大脑里的一切唯一现实，即一个人被孕育和出生时星座的位置，如我们上文所证，是纯粹的幻觉。

当然，我们并不否认上帝的意志在其中起着重大作用的起因顺序。从另一方面说，我们又不把这种顺序命名为命运，除非我们把命运这个词理解为它从fari派生出来的那个意思，即说的意思。因为，我们当然不能否定《圣经》上写的东西：“上帝说了一次、两次，我都听见：就是能力都属乎上帝。主啊，慈爱也是属乎你，因为你照着个人所行的报应他。”^[72]“一次”在这里的意思是“一劳永逸地”。上帝说过一次，并且一次就够了，是因为他确凿无疑地知道将发生的一切和他将做的一切。以这种方式，我们本来可以使用“命运”这个词意指上帝曾说过[fatum]的一切，只不过这个词的意义已经朝着我们并不希望人们的思想转向的方向运转了。

但是，我们的主要论点是，从上帝确知一切起因的顺序这一事实出发，逻辑上根本不可能推论出我们意志所作的选择是毫无威力的结论。事实是，我们的选择符合上帝所确知的，而且包含在他先在知识范围内的起因顺序，[p106]这是因为，人的选择是人的行动的起因。由此可知，能够预知一切事情起因的上帝不可能不知道，我们的选择是那些他预先知道的作为我们行动起因的起因的一部分。

在这一点上要反驳西塞罗并不困难，只要用他自己承认的说法就行了。他说过，任何事情的发生都有先在的直接起因。他一方面承认任何事情都有起因，另一方面又争辩说，因为起因有偶然、自然或自决的不同，所以并非所有的起因都是命定的。他这样做救不了他自己的论点。反正他承认任何事情的发生都有先在的起因；而这一点就足以反驳他了。

至于被称作偶然——因此就有了幸运一说——的起因，我们不说那是不真实的。我们说那是潜在的，意思是，那些起因潜藏在真正上帝或他的一个天使的意志之中。当然，我们也不会把西塞罗称作“自然的”的起因同上帝的意志分离开来，因为上帝是大自然的作者和建造者。剩余的是自决的起因，即那些天使或精灵或人或某些动物的选择——如果我们确实可以把非理性的动物为了获得或躲避对他们本性来说是好的或坏的东西的那种本能运动称作“选择”的话。我所说的能做选择的天使，既包括那些我们称作上帝天使的好天使，也包括我们称作魔鬼精灵的坏天使。人的选择的情形也一样，有好人的选择，也有坏人的选择。

从中我们可以得出结论说，只有自决的起因，也就是说，本质上同生命的精灵或气息相类似的起因，才是一切事情的直接起因。当然，空气或风可以说也有气息⁽⁷³⁾，但那是物体，不是生命的气息或精灵。上帝是生命的精灵——是的，他是精灵，但是他不是被造的——正是他赋予一切以生命，他是一切物质和所有被造精灵的创造者。上帝的意志里含有至高无上的威力，能够促进被造精灵的好选择，也能评判邪恶的选择。他安排所有的选择，使其中一些选择有效力，另一些没有效力。

正如一切自然之物是上帝创造的一样，一切效力也是他赋予的，尽管并非一切的选择都是他做出的⁽⁷⁴⁾。[p107] 邪恶的选择并不出自他，因为它们违反出自他的自然属性。这样，肉体从属于意志。有些肉体从属于我们的意志，从属于所有必死的动物的意志，尤其是人而不是畜生的意志。有些肉体从属于天使的意志。而所有的肉体则绝对从属于上帝

的意志；就像所有的意志确实从属于上帝的意志一样，这是因为，它们除了上帝赋予它们的效力之外，自身不具有任何效力。

所以，上帝是一切事物的起因——造就其他而自身并非被造的起因。别的起因造就其他，但是自身也是被造的，如所有被造的生灵，尤其是理性的生灵。那些被动的而不是主动的物质起因不应被包括在直接起因的范围内，因为它们的效力仅局限于生灵的意志通过它们所做的那些事情。

所以，我们不能因此说，起因的顺序——即在上帝预知一切的头脑里确定不变的顺序——所带来的必然结果是我们的意志不具有什么效力，因为我们的选择本身在起因顺序中有着重要的地位。

这样，对那些认为起因的顺序由命运而定，或者说认为起因的顺序就是他们称为命运的现实的人，就让西塞罗同他们去争论吧。我们主要反对的是那经常被赋予错误含义的命运这个词。至于对西塞罗，我们比斯多葛派人士更加反对他，因为他拒绝承认所有起因的顺序是固定的而且上帝明晰地预知这种顺序。西塞罗一定否认上帝的存在，而事实上这正是他在《论神性》一书中以科塔的名义所试图做的。不然的话，如果他一面承认上帝的存在，另一面又否认上帝的预知，那么他所说的，不就是“愚顽人心里说：没有上帝”的意思吗？事实是，那位不能预知未来一切的神祇肯定不是上帝。

我们的结论是，我们的意志具有能够完成上帝想要它们完成并且预知他们能够完成的一切事情的效力。而这样的意志效力是真正的效力。它们自身肯定会去做它们必然要做的事情，因为上帝预知它们能做到而且会做到，同时上帝的预知不会出错。因此，如果我想用“命运”这个词表达任何意思的话，我倒想说，“命运”是弱者行为，而“选择”是那些控制弱者的更有力量的强者行为；[p108]而我不愿意承认的是，我们意志的自由选择被斯多葛派武断地称作“命运”起因顺序的这种东西夺走了。

第十章

因此，我们不必畏惧必然性，而正是这种必然性使斯多葛派人士产生了恐慌，致使他们对起因做出了精细的区分。他们试图把某些起因排除在必然性之外，而让其他起因服从于必然性。他们认为，人的意志就属于那些他们想从必然性中排除出的起因。显然，意志如果受必然性支配，就不可能是自由的。

如果我们用必然性意指那种绝不受人控制，而能够在人的意志反对它时自行其是的东西，比如死亡的必然性，那么，我们关于过有德行的生活或没有德行的生活的选择显然不受这种必然性支配。事实是，我们所做的许多事情，要不是我们选择去做的话，我们是肯定不会做的。最明显的例子就是我们的意愿本身。因为，如果我们愿意，那就有一个意愿的行为；如果我们不想有这个行为，那就不会有了。如果我们不是选择要做出一个选择，我们一定不会作什么选择。从另一方面说，如果我们用命运意指某种力量，而凭借着它某些事情必定是这样的，或必定以这样的方式发生，那么我就不明白我们为什么要担心它夺走我们意志的自由。说上帝必定永生而且必定洞晓一切时，我们并没有把上帝的生命和上帝的预知置于必然性的统治之下。说上帝不可能死或上帝不可能受骗，也没有贬低他的威力。其实，如果上帝会死或上帝会受骗的话，那么上帝就不像他实际上那么威力无边了。尽管上帝不会死或不会受骗，他还是恰如其分地被称作全能的上帝。我们称他全能，是因为他做得到他想做的一切，而且从不忍受他不想忍受的事情。当然，如果他必须忍受违反他本人意志的什么事，他就不是全能的了。有些事情对于上帝是不可能的，恰恰是因为上帝是全能的。

这对我们来说也一样。当我们说如果真正地作选择就必须自由地选择时，我们所说的是对的；在这里，我们不让自由选择受到任何会破坏我们自由的必然性的支配。我们的选择因此是我们自己的，而每当我们

选择采取行动时，[p109] 我们的选择会促成某些事情，而如果不是我们这么选择的话，那些事情是不会发生的。甚至当一个人违反自己意志而因他人意志受苦时，那其中也有一个意愿的行为——当然那不是受苦人的意愿。然而，总是有一个人的意愿得胜了，尽管允许这个意愿实现的威力是上帝的威力。（因为，任何一个无力实施的意愿，一定会受到比它更强有力的意愿的阻碍。不过即使是这样，除非最初有一个意愿——我说的不是那另一个人的意愿，而是做出了他无力实现的选择的第一个人的意愿——否则在这种情况下就没有什么意愿可谈。）因此，一个人并非出自个人意愿而必须承受的一切，不可以归因于人的或天使的或任何被造生灵的选择，而应归因于上帝的选择，因为一切意愿所具有的效力都是上帝的选择赋予的。

因此我们不能说，由于上帝能够预知我们意志的选择将是什么，我们的意志就没有威力。因为，能够预知我们意志的上帝总是有所预知的。而且，能够预知我们意志的上帝所预见到的，并非空洞之物而是有内容的，所以我们的意志还是有威力的，尽管上帝能预见到它。

结论是，没有任何理由，仅仅由于我们赞同关于上帝预知力的说法，就可以迫使我们放弃自由选择的信念，我们也不需要把否认上帝对未来的预知当作坚持自由选择的信念的条件。千万不要这样！我们同时接受这两种主张。作为基督徒和哲学家，我们公开承认两者——上帝的预知是作为我们的信仰的一部分；自由选择是负责任生活的一个条件。如果谁缺乏对上帝的正确信仰，那他就很难得到正确的生活。

那么，我们绝不应该出于对我们自由的考虑而否认上帝的预知，因为是上帝的威力使我们自由，或者说使我们能够自由。因此呢，法律也不是无意义的；指责和鼓励，责备和赞扬也不是无意义的。上帝预先知道会有这些东西。这些东西具有的价值同上帝事先知道的一样多。同样地，祈祷也有助于人从上帝那里得到好处，因为上帝预知他将把这些好处给予那些向他祈祷的人。所设置的对德行和恶行的奖赏和惩罚是正当

的。因为，没有人是因为上帝预知他要犯罪才犯罪的。事实上，一个人犯罪之后，为什么毫无疑义地应该为自己的罪行负责，原因恰恰在于，具有那不可能被欺骗的预知能力的上帝预先知道的，不是那人的命运或幸运或别的什么，而是那人自己将要对他本人的罪行负责。[p110]除非一个人选择犯罪，否则他不会犯罪；而如果他选择不犯罪，上帝也预先知道那一点。

第十一章

上帝——连同与他共为一体的道和圣灵——是至高的真正上帝。这位全能的上帝是所有灵魂和肉体的创造者和制作人。所有那些从真理中而不是从幻觉中获取快乐的人都从上帝那里获得他们的幸福。他把人造就成由灵魂和肉体构成的理性动物。他允许人犯罪——但并非对其不加惩罚，而在那之后他的慈悲也不抛弃他。他赋予人——好人还有坏人——的存在，就像他赋予石头的存在一样。他让人和树木共同分享具有繁育能力的生命，让人和田野里的牲畜分享具有感觉能力的生命，让人和天使分享那独有的有思维能力的生命。上帝是一切度量、形态和秩序的作者；也是一切规格、数字和重量的作者⁽⁷⁵⁾。他是一切的本源，是大自然中无论哪一类或哪一种状态的物体的本源；是各种形态的种子和各种种子形态的本源，同时也是种子和形态的运动本源。他给予所有肉体之物始源、美丽、健康和繁衍的能力，以及肢体的排列和整体协调的健康状态。对于他所创造的非理性生物，他给予的是记忆、感知和食欲；而对于他所创造的理性的生物，他又加给他们带有智力和意志的大脑。

他对造物的每一个部分都关照到了，使它们得到适当的安顿。即使在最低级最卑下的动物身上，体内的脏器都被奇妙地安排好了，更不用说鸟翅的美丽、田野的花朵和树叶了。在天空和大地的美丽之上还有天使和人类的美丽。这样，有谁还相信，上帝的意志要把政体的崛起和衰亡排除在神道之外呢？

第十二至十四章

最初的罗马人是富有荣誉感的。他们的成就产生于对自由的热爱和对统治权的欲望。

[p111] 罗马人的文献表明，第二种渴望后来超过了第一种。爱好和平的倾向和早期基督徒的高尚理想之间的对照是非常惊人的。

第十五章

对这些相信异教的英雄来说，他们将来不会获得上帝的恩宠，得不到在上帝的天堂里同他神圣的天使相伴的永恒生命。因为通向这个福人国度的唯一道路是真正的虔敬，即对那唯一的真正上帝提供宗教拉克坦提乌斯，即希腊语的latreia（崇拜）。从另一方面说，如果上帝不曾至少给予他们一个辉煌帝国的俗世荣耀，那他们为了获得那种荣耀而做出的艰难努力和德行就不会得到任何回报。当我们的天父说：“我实在告诉你们，他们已经得了赏赐”⁽⁷⁶⁾，他所指的是那些为了得到人的赞扬而做了那似乎是好事的人。

但是不管怎么说，那些异教徒把公共的福利，也就是罗马共和国和公众的利益，看得比他们的私人财物更重要。他们抵挡了贪婪的诱惑。他们在商议国家政务时不谋私利。他们在公众生活和私人情感方面都能自律守法。当他们通过所有这些努力去争取尊贵、统治权及荣耀时，他们认为自己正行进在正确的道路上。他们从几乎所有的民族那里都得到了尊敬。他们在许多民族身上施加了自己的法治。直至现在，在文献和历史中，几乎所有人都承认他们的荣耀。他们没有任何权利抱怨至高的真正上帝。“他们已经得了赏赐。”

第十六章

圣人所得到的回报是完全不同的。在尘世生活中，他们为上帝之城而遭受他人的责骂，因为喜爱俗世的人非常仇视那座城。那座城是永恒的。那里没有人出生，因为没有人死亡。那里处处都是真正的完美幸

福，那种幸福不是一位女神的而是上帝的赠物——我们在俗世的朝圣途中暂时只能渴望这种美好的幸福，[p112] 尽管我们通过信仰已经确信未来将拥有它。在上帝之城那里，不是“日头照好人，也照歹人”⁽⁷⁷⁾，因为公义的太阳只照在好人身上。那里，真理就是人人分享的财富，不需要挤榨穷人去填充国家的金库。

看来，并不仅仅是为了用人的荣耀回报罗马英雄的业绩，罗马帝国才得以如此发展壮大的。对于在尘世的朝圣途中的那座永恒之城的公民来说，罗马城有一个意义。通过对罗马英雄的光辉榜样所进行长久和认真的思考，上帝之城的公民便能够理解，如果人的荣耀都能够激发公民对俗世祖国这般热爱，那么永生应该激发他们对天堂祖国何等的热爱。

第十七章

如果我们认识到人的一生如此短暂，那么对于一个生涯如此有限的人来说，只要他没有被迫去做反对上帝和他自己良心的事，他必须服从一个什么样的政府真的有多大关系吗？再说，罗马人对被他们征服的民族所造成的伤害，不就是用战争和屠杀把罗马人自己的法律强加在他们头上吗？不错，如果他们的手段是协约而不是征服，他们的胜利就更了不起了。但是那样的话，他们得到的荣耀就没有那么多。事实是，约束罗马人自己生活的法律，同罗马人强加在别人头上的法律，是完全一样的。而这一切本来可以是商定安排的，不需要战神马耳斯、女战神贝罗那和胜利女神维克多利亞的帮助。但是，没有战争便没有胜利者；而那样会使罗马人的地位和其他民族的地位不分高下。情况本来确实可能就是这样的，而且，如果罗马人早些采用他们直到后来才仁慈而宽容地采用的措施，即，让所有的人都享有原来只是少数人的特权，把所有属于罗马帝国的人视同为罗马公民，那么情况就会尤其如此。就这一点而言，唯一的例外是没有私人财产的下等阶层的人民。他们的生活费用由公众负担。在某种意义上，他们的生活还算不错，因为国家保证了征服

者本来有可能从他们口中夺走的食物，而且是由好的行政官员供应的。

[p113]

据我看来，在征服者和被征服者之间保留纯粹人为的区别对于国家的安全和公众的秩序根本没有什么意义。这样做带给国家的只是空洞的装饰，它对那些因为渴望尘世的荣耀而进行血腥的战斗的人来说倒是恰当的回报。难道罗马人不是像其他人那样交纳土地的赋税吗？难道罗马人比别人享受更多的学习自由吗？难道外国的许多元老不知道罗马人长的是个什么样子吗？除却自我吹嘘，任何人不是同其他人完全一样吗？再说，尽管一个病态的世界已经能够承认，人应该因其美德的多寡得到而相当的荣誉，人的荣誉也没有多大的价值。人的荣誉如烟尘，是没有重量的。

在这种事情上，还是让我们转向上帝——我们的天父——的仁慈，去求取我们的利益。让我们仔细想想，罗马的英雄们放弃了多少好处，承受了多少苦难，抑制了多少欲望，而这一切都是为了追求人的荣誉，即配得上这种杰出德行的唯一回报。如果我们考虑到他们的城和我们的城之间的巨大差别，同时也考虑到我们不敢说自己为得到这座城有什么贡献或承受了什么痛苦，而他们却为那座本来就是他们自己尘世的城却贡献和承受了那么多，这应该有助于我们克服自己的骄傲。我们的城和他们的城之间有巨大的差别，如同天地之间的差别，永恒生命和短暂快乐之间的差别，实在荣誉和空洞赞扬之间的差别，与天使做伴和同凡人相处之间的差别，正如创造太阳和月亮的上帝之光比太阳和月亮之光更加耀眼一样。我们从中还能够得到的认识是，罗穆卢斯通过向大批罪犯提供庇护和免罪的方式募集罗马城的第一批公民的做法，已经依稀勾勒出了那种赦免我们的罪行，使我们成为永恒之城公民的允诺。

第十八至十九章

各种杰出的人物对罗马的伟大作出了贡献。这些人所取得的一切成就都是在天道的协助下

完成的。[p114]

第二十章

一些哲学家把美德视为人性的终极之善；另外一些哲学家虽然赞赏美德，但是认为美德服务于肉体的快感，这样他们把快感本身视为目的，而美德仅仅是为了达到这种目的的手段。前者试图使后者为自己的想法感到羞愧。他们的做法是绘制出一幅这样的图画，把快感描画为坐在王位上的出身高贵的女王，身边围绕着服伺她的美德。他们注意她的每一次点头，随时准备听她的吩咐行事。这样，她吩咐“谨慎”去仔细探究那些保证既便捷又安全的快乐的方式。她要求“正义”去尽量提供服务，以便得到对于肉体的舒适而言必不可少的友谊；同时“正义”应避免做错事，以免违法的行为危及“快感”。她吩咐“坚强”要时时记住她女主人的“快感”，这样，在肉体遭受还不至于造成死亡的痛苦时，以往快感的记忆就可能减轻眼前的苦痛。她命令“节制”享用定量的食物和其他享乐之物，以便健康不会因为任何无节制的行为而受到损害，或“快感”（这对于伊壁鸠鲁学说信奉者来说主要是肉体健康的问题）不会因此严重受挫。

这样，美德带着她们尊严的全部荣耀，就变成了“快感”的侍者，就像是一位骄傲的但是声名不佳的女主人的仆役。斯多葛派人士说得对，没有什么画面比这样一幅图画更丑恶、更丢脸、让好人觉得更难堪了。不过，即使我们把美德服务的对象想象为人的荣誉，我看这幅画也不会变得漂亮多少。因为，如果“光荣”不是一位真正可爱的女士，她身上就有一些虚荣和愚蠢。毫无疑问，做这种人的仆役不适合美德的庄重和纯粹。因为那么一来，除了取悦人和满足人的虚荣心之外，“谨慎”不具有任何洞察力，“正义”分配任何东西都不公平，“坚强”不能忍受任何东西，而“节制”则从来不讲适度。尽管这幅画很丑恶，它倒是很适合那些自以为是的假哲学家的胃口。他们以轻视荣誉之事为招牌，从不理睬别

人对他们的想法。他们所有的那一丁点儿美德都同样是虚荣的奴隶，只是形式不同而已。[p115] 因为，一个自以为是的人只不过是自我吹嘘的家伙。

而一个信仰、希求、爱戴、真正崇拜上帝的人是不一样的。他更加关注的是自己的缺点而不是他具有的美德，那些缺点使他难受，而那些美德令人愉快——对真理甚于对他本人而言。此外，他把自己所有的令人愉快的美德都归因于他惟恐冒犯的上帝的慈悲，同时，他为自己那些已改正的缺点而感激上帝，并且为了继续改正其他缺点而祈祷。

第二十一章

从上述讨论中得出的结论是，只有真正的上帝享有赐予某个民族一个王国或帝国的权力。他把天堂之国的幸福仅仅赐予那些信仰他的人，但却根据他那永远不可能不正义的意志，把尘世之城一视同仁地同时赐予信仰他和不信仰他的人。到此为止我所说的一切都是上帝希望我们明白的。但是，若要讨论人的未显露的美德，并且用看得见的天平去称量那些以王国的建立作为回报的美德，对我来说是太困难了，超出了我的能力。

我知道的就这么些。上帝是唯一的神，他会用他的智慧和力量永远关照着人类，在他愿意时，他赐给了罗马人一个帝国，而且要她多大就多大。同样还是这位上帝，给了亚述人一个王国，甚至还把王国给了波斯人。根据波斯人的经书，只有两位神祇，一善一恶，受到他们的崇拜。对希伯来人也一样。关于希伯来人对于唯一真正的上帝的崇拜以及他们统治的时期，我已经说了很多。

正是这个上帝，给了波斯人谷物，尽管波斯人崇拜谷物女神塞吉提娅。上帝把大地的其他赠物给了许多民族，虽然这些民族并不崇拜罗马人的任何神祇——而罗马人指派那些神祇或单独或集体地照管每一种特别的东西。是上帝给了罗马人他们的帝国，尽管罗马人崇拜众多的神

祇，[p116] 而且认为那种崇拜是他们取胜的条件。

也还是这个上帝，将权力授予某些人，如马瑞斯和恺撒，奥古斯都和尼禄，仁慈的君王苇斯帕芎父子，还有残忍的多米田王；且不提其他人，就说基督徒君士坦丁和对权力的欲望败坏了其杰出天赋的背教者尤里安吧。尤里安成了愚蠢而渎神的神秘主义的牺牲品。他相信了虚幻的预言，并在这种基础上建立了胜利的希望，有一次甚至因此焚烧了运送自己给养的船只。另外一次，他被盲目的冲动所左右。他为自己的轻率付出了代价，死在敌人的国土上，他的军队则陷入困境，而唯一能够摆脱困境的希望就是改变罗马帝国的边界，这一点同我在前面⁽⁷⁸⁾提到的特米努斯神所作出的预言完全相反。事实是，尽管特米努斯神蔑视朱庇特，他还是屈从于必然性。

所有这些事情，都是由真正的上帝根据其意志统治和管理着。尽管上帝的理由可能深藏莫测，但它们总是正义的。

第二十二至二十三章

奥古斯丁在这些章节中回溯各式各样的（罗马和迦太基之间的战争，奴隶战争，盟邦之间的战争，米特拉达梯六世所进行的战争）古代战争史，说明人类历史上的一切事件如何由上帝的慈悲和公正管辖。

第二十四章

当我们说，一些基督徒君王受到上帝保佑时，我们的意思不是说，他们是幸福的君王，而原因呢，或是他们统治了许多年代，或是他们的儿子在他们安详去世时继承了王位，或是他们打败了罗马共和国的敌人，或是他们及时得到警告，镇压了暴乱的公民。苦难尘世人生中的这一类酬报和安慰，甚至也被公正地给予那些崇拜异教神祇的人，虽然他们不像基督徒那样属于上帝的王国。[p117] 这其中的原因是上帝的慈悲，因为上帝不希望那些信仰他的人把这类助益看作上帝的最高赠与。

我们称作幸福的基督徒君王是这样的：他们以正义统治，他们不会因为奉承者的恭维或阿谀者的讨好而自鸣得意，他们始终记住自己是人。他们被称作是幸福的，如果他们认为君权是上帝的工具并且使用它来传播真正的信仰；如果他们惧怕、热爱、崇拜上帝；如果他们内心热爱那个他们不用担心与人分享的王国；如果他们经常原谅而不是惩罚人；如果他们实施惩罚是迫于对共和国的秩序和安全的担心而不是出于私人的怨恨；如果他们宽恕罪过是希望他人改过而不是鼓励逃避应有的责罚；如果他们用仁慈和宽容来降低君王法令本身所不可避免的严酷的程度。

我们称作幸福的是那些人，他们因为享有放纵个人欲望的更大自由而变得更加自律；他们愿意遏制自己狂乱的激情，而不是去统治世界上的许多民族，同时这么做不是出于虚荣心而是出于对永恒幸福的渴望；最后是那样一些人，他们虽然犯了罪，却能够用谦恭、悔过和祈祷对真正的上帝作出真诚的奉献。

对于这样的基督徒君王，我们说，在尘世的生活中，他们由于心存希望而幸福，但是当我们活着的时候所希望的那一天到来时，他们将注定得到实在的幸福。

第二十五至二十六章

基督徒君王，诸如君士坦丁、卓维安、格拉提安、狄奥多西斯、瓦伦提尼安和其他人，也得到过天道的恩惠。读过前面几卷的一些读者著文反驳说，神祇能提供来世的好处：奥古斯丁将驳斥这种论点。[p118]

注释

(1) 马凯利努斯，狂热的基督教徒，直至413年9月去世前一直是圣奥古斯丁的密友。受皇帝霍诺利乌思的委任，作为特派员处理北非多那图派信徒与天主教徒之间的争议。由于急于促使信奉异教但对基督教友好的帝国总督沃鲁西安努斯皈依，马凯利努斯寻求奥古斯丁的帮助，

这导致了总督与圣奥古斯丁之间的通信，这些通信至今还保留着，对上帝之城的起源很有启发意义。奥古斯丁于412年开始写作，415年完成前五卷。他在他的《再思录》中告诉我们，这五卷旨在批驳以下的异教立场，即：多神论对社会繁荣是必要的，而对异教崇拜的禁止是“许多灾难的根源。”

[\[2\]](#) 《诗篇》93.15。

[\[3\]](#) 《诗篇》61.9。

[\[4\]](#) 《雅各书》4.6；《彼得前书》5.5。

[\[5\]](#) 维吉尔，《埃涅阿斯纪》6.853（本书所引用的维吉尔的《埃涅阿斯纪》为杨周翰译本，译林出版社，1999年6月版。——本书译者）。

[\[6\]](#) 《埃涅阿斯纪》2.501。

[\[7\]](#) 《埃涅阿斯纪》2.166ff。

[\[8\]](#) 同上。

[\[9\]](#) 贺拉斯，《书信集》1.2.69。

[\[10\]](#) 维吉尔，《埃涅阿斯纪》1.67。

[\[11\]](#) 维吉尔，《埃涅阿斯纪》2.319ff。

[\[12\]](#) 同上，2.293。

[\[13\]](#) ...tencre non numina bona, sed nomina mala..Nomina mala（如果这是正确的理解，而不是omina mala）应译为“糟糕的欠债人。”其意思是，异教神祇对给予他们的崇拜并没有用“拯救”作为回报。但是为了模仿双关语，numina...nomina，而用了“gods”和“odds”。见伊曼努尔·霍夫曼编的《上帝之城》，CSEL XXXX，（维也纳1899）8中的注释。

[\[14\]](#) 《诗篇》89.33, 34。

[\[15\]](#) 《马太福音》5.45。

[\[16\]](#) 《罗马书》2.4ff。

[\[17\]](#) 《歌罗西书》3.18-25；《以弗所书》5.22；6.9。

[\[18\]](#) 《以西节书》33.6。

[\[19\]](#) 圣奥古斯丁的用词是speculatores，很可能是相当于episkopoi（主教）或skopoi（非神职的纪律监护人）的拉丁词。

[\[20\]](#) 维吉尔，《埃涅阿斯纪》6.434-436。

[\[21\]](#) 同上6.438。

[\[22\]](#) 《出埃及记》20.13，16。

[\[23\]](#) 《马太福音》22.39。

[\[24\]](#) 《哥林多前书》15.36。

[\[25\]](#) 《诗篇》77.47。

[\[26\]](#) 《创世记》22.1-13。

[\[27\]](#) 《士师记》11.30-39。

[\[28\]](#) 《提多书》3.5。

[\[29\]](#) 《便西拉智训》3.26。

[\[30\]](#) 《罗马书》11.33。

[\[31\]](#) 《罗马书》12.16。

[\[32\]](#) 《智慧书》4.11。

[\[33\]](#) 意指柏拉图主义者和新柏拉图主义者。[p65]

[\[34\]](#) 《诗篇》93.4。

[\[35\]](#) 这是第一卷前言中提到的同一个“马凯利努斯”，这里的“其他人”中，圣奥古斯丁无疑把非洲总督、曾经信奉异教的沃鲁西安努斯包括在内。此人皈依基督教正合马凯利努斯心意。

[\[36\]](#) 《提摩太后书》3.7。

[\[37\]](#) 阿拉里克于公元410年攻陷罗马。

[\[38\]](#) *dira libido...ferventi tincta veneno.*

[\[39\]](#) 《阉人》3.5.36ff。

[\[40\]](#) 同上，42，43。

[\[41\]](#) 提贝里乌斯·塞姆普罗尼乌斯·格拉古，公元前133年任保民官。他提出一项土地分配法，引发了一场危机，导致自己被害。暗杀他的是一批由大祭司长普布利乌斯·科尔涅利乌斯·西庇奥·纳吉卡·色拉皮奥领导的保守主义者。西庇奥与格拉古的姐姐塞姆普罗妮娅结婚，公元前129年被发现死于自己床上，而《论共和国》的那场对话正是在这一年发生的。

[\[42\]](#) 《论共和国》2.42。

[\[43\]](#) 裴勒斯属于西庇阿及其朋友的文学圈子。

[\[44\]](#) *Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communtone sociatum esse determinat.* (《论共和国》5)

[\[45\]](#) 《论共和国》的出版日期通常被标明为公元前54年。

[\[46\]](#) 这一许诺在第十九卷第二十一章实现了。

[\[47\]](#) 《诗篇》86.3。

[\[48\]](#) 《埃涅阿斯纪》11.24, 25。

[\[49\]](#) 同上, 1.278, 279。

[\[50\]](#) 普利亚莫斯的父亲拉俄墨东违背了他曾经对波塞冬（或涅普敦）和阿波罗发过的誓言，这一伪证罪被认为是特洛伊陷落的真正原因。参阅《伊利亚特》21.441-460；贺拉斯，《歌集》4.3.18-24；《埃涅阿斯纪》4.542；《农事诗集》1.502。

[\[51\]](#) 维吉尔，《埃涅阿斯纪》5.810, 811。

[\[52\]](#) 萨卢斯特，《喀提林叛乱记》14.1。

[\[53\]](#) 参阅《埃涅阿斯纪》2.352。

[\[54\]](#) 《喀提林叛乱记》6。

[\[55\]](#) 《埃涅阿斯纪》1.416, 417。

[\[56\]](#) 阿普列乌斯，《金驴记》、《论世界》及《论柏拉图哲学》的作者，柏拉图主义哲学家和修辞学家，其作品公元2世纪时十分流行，圣奥古斯丁经常提到他。这里没有准确地引用阿普列乌斯的话，尽管有*ut verbis eius utar*这几个字。

[\[57\]](#) 《马太福音》5.45。

[\[58\]](#) 《彼得后书》2.19。

[\[59\]](#) 维吉尔，《牧歌》3.60。

[\[60\]](#) 《埃涅阿斯纪》1.47。

[\[61\]](#) 《农事诗集》2.325, 326。

[\[62\]](#) 《农事诗集》4.221, 222。

[\[63\]](#) 科斯岛的希波克拉底，生于公元前460年，卒于公元前357年。

[〔64〕](#) 罗德岛的波西多纽斯，西塞罗的教师之一，卒于公元前50年。

[〔65〕](#) 塞涅卡（公元前5年至公元65年），哲学家，尼禄的老师，与罗马的圣彼得和圣保罗是同时代人。这些文字出自其《信件》，编号107。

[〔66〕](#) *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

[〔67〕](#) 原希腊文诗行是《奥德赛》18.136, 137。西塞罗现存著作中不见其《奥德赛》译本。

[〔68〕](#) 西塞罗，《论占卜》，特别是第二卷。

[〔69〕](#) 《诗篇》13.1。

[〔70〕](#) C·A·科塔，公元前75年的执政官，西塞罗著作《论雄辩家》和《论神性》中的论辩者，代表学园派怀疑主义哲学的一支。

[〔71〕](#) 巴尔布斯，在对话中代表斯多葛派哲学。

[〔72〕](#) 《诗篇》61.12。

[〔73〕](#) *Nam et aer iste seu ventus dicitur spiritus.*

[〔74〕](#) *...omnium potestatum dator, non voluntatum.*

[〔75〕](#) *...a quo est omnis modus, omnis species, omnis; a quo est mensura, numerus, pondus.*

[〔76〕](#) 《马太福音》6.2, 5。

[〔77〕](#) 《马太福音》5.45。

[〔78〕](#) 参阅本书第四卷第二十三章，第二十九章。

第二部 异教神祇与来世的幸福

第六卷 永生与多神论之不足

前言

我希望自己在前五卷中已经充分反驳了那些认为应该敬奉和崇拜多神的人。他们认为，为了在俗世生活和人类尘世事务中得到好处，人们应该用希腊人称为“服役”的敬重态度来侍奉众神，可是这种敬重原本仅属于真正的上帝。基督教真理清楚表明，那些神祇是假的；是无用的偶像，不洁的精灵，或危险的魔鬼；或者说，他们充其量不过是造物而不是造物者。当然谁都知道，不用说我那五卷，就是五百卷著作也不能使愚蠢、固执的人闭上嘴巴。永远不承认真理是虚荣人的自尊。强烈的虚荣心对受其控制的人是致命的，是一种无法治愈的疾病。那并非医生无能，而是病人无可救药。

然而另一些人会思考自己所阅读的东西，而且作判断时不会固执于以往的错误。那些人能轻易感觉到，我在已完成的五卷中对正在辩论的问题已经说得够多了。他们也会同意，正是对历史一无所知的人，因生活的灾难和文明的破坏及崩溃而对我们横加指责的人，煽动了对基督教的恶意攻击，但这些恶意攻击是毫无根据的。[p119] 它们不是思考和推理的正确结论，而只是鲁莽和恶意的表现。尽管有些学者假装不了解事实，或由于屈从于非理性的仇恨而蓄意鼓励偏见，但事实是显而易见的。

第一章

有些人认为，基督教所摒弃的异教神祇应该受到崇拜，那不是为了

尘世的此生，而是为了死后的来世。我已经表明，我下一个目的，就是反驳和教育这些人。我讨论的起点，是赞美诗中显示的真理：“那倚靠耶和华、不理睬狂傲和偏向虚假之辈的，这人便为有福！”⁽¹⁾

在人类自欺欺人的愚蠢和疯狂的喧嚣中，一向难得听见哲学家嘲笑大众的错误观点的声音。可是，大众把偶像当做自己的神祇树立起来，然后再虚构出各种荒诞不经的关于他们的神祇的故事，或者就干脆相信现成的故事，把虚构故事同神圣礼仪和神圣仪式混为一谈。

哲学家们并不能完全公开地表达自己的观点，但是在学术讨论中，他们可以表达对流行迷信的排斥态度。因此，我觉得同他们讨论下述问题并不困难：是崇拜那唯一的上帝好呢，还是崇拜多神好呢？前者创造了所有精神和肉体实在，人们崇拜他的目的是为了死后的来世；而后者，最优秀、最伟大的哲学家认为，是上帝造就的，而且也正是上帝把他们安置在显贵的位置上。

首先谈谈第四卷提到的那些神祇，他们承担了被指派给他们的微不足道的具体工作。我肯定，这些神祇是否能给我们不朽生命的问题，是没有哪位哲学家想过要讨论的。但是另外一些哲学家又怎么样呢？他们中有些人极其博学，极其敏锐，吹嘘自己写出了有指导意义的有用书籍，帮助人们知道：为什么要向各个不同的神祇祈祷，应该向各个神祇要求什么，如何避免像舞台上的小丑那样提出不得体的荒唐问题，比如向巴科司要水或向莱姆菲要酒？[p120]如果有一个人，向不死的神祇祈祷并且向莱姆菲要酒，但得到的答复却是：“我们只有水，向巴科司要酒去吧。”假如这个人理直气壮地说：你如果没有酒，那至少可以给我你那不死的生命吧？那些哲学家能够为这种人负责吗？

想象一下莱姆菲答复时的可笑情景吧。他会笑着说——因为据维吉尔说⁽²⁾，他们是很爱笑的——“人啊，我们刚刚告诉你，我们甚至连酒[vitem]都无法给你，你竟然以为我们有能力给你生命[vitam]吗？”（我假定神祇和魔鬼不同，甚至不想骗人。）想从这样的神祇身

上要求或希望永生确实是可笑和荒唐的。在我们悲惨和短暂的生活中，他们被指派承担的工作无关宏旨，结果是，当你向他们之中的某一神祇要求不属于他那个部门的东西时，就会出现十分可笑情形，就像舞台上出现的那种粗俗的难堪。

在剧院里，演员们是知道自己扮演什么角色的。而如果我们在剧院里可以嘲笑小丑，那么对那些真实生活中的无知蠢人，我们就一定更可以嘲笑了。然而，关于各城所创立的神祇和女神，饱学之士已经知道应该向他们各位祈求什么东西，例如，我们应该向巴科司、莱姆菲、伏尔甘和其他各位要求什么东西，并且列出了清单。我在第四卷中提到过其中的许多神祇，当然我本可以全数提到他们。想一想吧。如果向色瑞斯求酒，向巴科司求面包，向伏尔甘求水，向莱姆菲求火都是错误的，那我们就可以想象，如果有谁向其中的任一神祇求永生，我们会认为他有多么疯狂。为了证实这一点，让我们回忆一下，在讨论哪一个男神或女神可以被认为有足够的威力向人提供尘世王国的问题时，我是怎么说的。详尽的讨论业已表明，在那众多虚假的神祇中，没有任何一个能够创建政治社会，这一点是毫无疑问的。如果认为哪一位神祇能够授予永恒社会的成员资格，而这种资格又理所当然地比所有尘世王国的成员资格不知要好多少，那不是既荒唐又褻渎吗？

我们还认识到，这种神祇不能给地上人以王国的原因，并不在于如果那么伟大和高贵的生灵屈尊关注如此渺小和底下的事情，对于他们的身份是不恰当的。[p121] 考虑到人类的弱点，我们有权利甚至轻视尘世权力的颤颤巍巍的巅峰。尽管如此，还是没有任何一位神祇，让人可以骄傲地、放心地把重任托付给他，由他提供并且保护人类社会。如果，特别是——正如我们从上两卷中所看到的那样——在那众多的神祇之中，没有哪一个神祇，无论高贵或卑微，能够向必死的人类提供一个必死的社会，那么他们就更加无力把必死的人造就成不死的公民。

有些人认为，神祇之所以应该受到崇拜，不是为了此生的好处，而

仅仅是为了死后的来世。对于这些人来说，下面这样的论点也是成立的。显然，我们不应该为了那些单个的或特别的东西而崇拜神祇，因为那些东西只是在荒诞离奇的想象中而不是实际情形中由这个或那个特别的神祇来掌管的。然而，这恰恰就是认为为了眼前生活中的好处，崇拜神祇是那些人的必须的立场。在前五卷中，我为了对付持这种观点的人，已经尽力而为了。

让我们暂时假设一下，崇拜青春女神的人总是处在花样年华之中，而那些忽视她的人只能有夭折的生命或衰老的晚年；或者，我们再假设，胡子神巴巴塔总是早早地提前给崇拜自己的人的双颊戴上漂亮的胡子，而轻视她的人不是没有胡子就是只有一些稀疏的须毛。我们至少可以说，在他们有限的范围内，这些神祇能够做到被认为能做的事。但是，由此推导出的结论应该是，既然青春女神的工作甚至不是让我们长胡子，那么 we 不应该向她要求永生；既然巴巴塔没有能力给予我们那同生长胡子相伴的青春活力，那我们就不应该向她要求任何来世的好处。

所以我们没有必要为了那些人们以为是由神祇赐予的好处而崇拜他们。事实是，许多崇拜青春女神的人完全没有青春的活力，而许多不相信她的人却青春焕发；许多崇拜巴巴塔的人长不出胡子，或者仅有不成形状的胡子，结果成为那些并不崇拜她却长着漂亮胡子的人们的笑柄。如果我们认识到，仅仅为了眼前暂时的好处，并且在各个神祇的能力范围内，崇拜神祇已经是愚蠢和盲目的行为，那么，人类的智力再低下，也不至于相信崇拜这类神祇能有什么永恒的收获。[p122]

因此，这样的神祇不可能给我们永生。甚至那些希望这些神祇受到无知民众崇拜的人也不敢说神祇有这种能力。他们仅仅满足于对尘世生活的职业进行分工，然后再给每个神祇一份特别的工作，以便使所有的神祇都不至于无事可干。

第二章

没有人比马库斯·瓦罗更仔细地研究过众神问题。没有一位学者比他发现了更多的东西，没有人比他更关注这个问题，没有人作过如此精细的区分，也没有人像他那样勤勉地写作并且留下了如此多的著作。他的风格也许并不非常出色，但是他的著作里有如此丰富的事实和观点，因此，在俗世或人文的学术领域内，他也许可以被称为历史大师，就像西塞罗是风格王子一样。

西塞罗本人可以证实我说的这一点。在《学园派哲学》一书中他谈起同马库斯·瓦罗一起讨论时的感受，说瓦罗“绝对是他那个时代最具才智且毫无疑问最有学问的人”⁽³⁾。他不谈“风格优雅的”或“最雄辩的”，是因为，瓦罗不是作为作家而胜人一筹；但是他说瓦罗“具有才智”，而且在《学园派哲学》一书中，就在他讨论哲学上的怀疑主义的地方，他还特别加上一句，说瓦罗毫无疑问是“最有学问的人”。在这一点上，西塞罗异常肯定，完全抛弃了他那惯常的怀疑主义思想。至少就这一件事而言，甚至在一部为怀疑主义辩护的著作中，他似乎忘记了他本人是个怀疑主义哲学家。在西塞罗的第一部著作中，他是这样谈到瓦罗的文学著作：“当我们像外地人一样在自己城里迷失了方向时，你的著作向我们指明了回家的道路。我们终于明白了我们是谁和我们从何而来的问题。你向我们讲述了一切：我们城邦的起源，历史的各个阶段，崇拜仪式的规则，祭司生活的法规，我们私人和公众的生活习俗，我们城镇的地理位置，还有人类和神明的一切事物的名称、分类、功能和起因。” [p123]

诗人特林提安把瓦罗称作“无所不知的人”⁽⁴⁾，他所指的一定是瓦罗的惊人的和罕见的才学。瓦罗所读过的书籍如此之多，我们很难想象他还有时间写作。而他的著述又如此丰富，我们很难想象有谁能通读他所有的著作。然而，正是这位才智过人、学问过人的瓦罗，写下了关于罗马神祇的那些极其招人耻笑、令人反感、丑恶可耻的事情。即使他有意

作为反对者和批判者去描述罗马人所谓的宗教，即使他所持的观点是，那种宗教根本不是什么宗教，而是纯粹的迷信，他的描写也是再糟糕不过了。

然而，虽然瓦罗本人崇拜那些神祇并且认为他们应该受到崇拜，但其著作本身却表明他担忧他们是否可以幸存下去。他所担心的倒不是外族的入侵，而是自己本族人民的麻木不仁所导致的破坏。而且他说，正是为了从这种前景中拯救众神，并且把关于他们的记忆保留在好人的心中，他才写下了那些著作。他觉得自己所起的作用，胜过梅特拉斯从熊熊大火中拯救出维斯塔的神标，也胜过埃涅阿斯从特洛伊的废墟中拯救出那些神祇。可是实际上呢，他所写下的供所有人阅读的东西，无论对于哲学家还是对于蠢人来说，都只是令人憎恶的，完全无助于任何真正的宗教。整件事情看起来是这样的，尽管瓦罗很敏锐而且很博学，但是他完全缺乏自由精神——那是圣灵给人的礼物，所以他只是守法主义和传统的一个奴隶；然而，在他推崇异教的表面后面，我们可以在他的一些自述中看到他的真实信念。

第三章

以瓦罗那本《人神制度稽古录》为书名的著作一共有四十一卷。他把全书的内容分别安排在两个题目下面，即人类事物和神的事物。前后两个部分分别为二十五卷和十六卷。在“人类事物”的题目下，他的总体安排是再分为四个部分：人物，地点，时间，行为；头六卷处理人物，第二个六卷处理地点，第三个六卷处理时间，第四个也是最后六卷处理行为。这样一共是二十四卷。[p124]而在开头处，他单独地写了一卷，作为总体的绪论。在“神的事务”的部分，只要话题允许，他也作了相似的编排。

神圣的行为是由人物在特定地点和特定时间实施的。而这些就是他处理的四个话题，每个话题分别用了三卷的篇幅。头三卷涉及操持仪式

的人物，下三卷涉及地点，再下三卷涉及时间，第四个三卷涉及仪式。在这里，他同样仔细地进行了区别：什么人，什么地点，什么时候，还有什么事。他必须处理的主要话题是：对什么人。所以，最后三卷讨论神祇；五个三卷一共是十五卷。他在开头处安排了单独的一卷，作为绪论，这样总数达到我提到的十六卷。

这样一共有五个主要部分。紧接在绪论之后的是关于人物的三卷。这三卷又做了细分，第一卷写大祭司，第二卷写占兆官，第三卷写十五人圣学院⁽⁵⁾。在关于地点的第二个三卷中，第一卷谈神龛；第二卷谈庙宇；第三卷谈圣地。接着的三卷谈论时间或节日。其中的第一卷是关于喜庆日的；第二卷是关于马戏节目的；第三卷是关于戏剧演出的。在第四个讨论崇拜仪式的三卷中，一是关于献祭的，二是关于私人崇拜仪式的，最后是关于公共崇拜仪式的。

在这样的一系列的宗教仪式——权且这么说吧——之后，作者讨论的是这些仪式所奉献的对象即众神。这又占用了另外三卷，第一卷讨论已知的神祇；第二卷讨论未知的神祇；最后第三卷讨论的是特别挑选的重要神祇。

第四章

这一整套多卷著作，内容编排得技巧而高明，但我们竟然找不到有哪一个地方提到过永生。确实，希望或者奢望提到这一点是不合逻辑的。[p125] 因为任何人只要不被自己的固执蒙蔽了眼睛，那么从我已经讨论过的内容中，更多的是从我将要讨论的内容中，都能够看出这其中的理由。这部著作所讨论的一切都是发明之物，它们如果不是人的发明，那就是恶魔的发明——用他们自己的话说，那不是“好的精灵”的发明，直白地说呢，那是不洁精灵和绝对恶的精灵的发明。这些恶魔想培养的观念是，人的灵魂没有什么实在的东西，因此无法获得永恒不变的真理并且在其中找到休憩的地方。这些恶精灵，鬼鬼祟祟地并且带着令

人不可置信的敌意用这些观念填满恶人的头脑。他们有时公开地蛊惑人们的感官，并且利用撒谎的证人来支撑他们的观点。

瓦罗对自己在讨论人类事物之后才讨论神的事物的做法有一个解释，那就是，因为城市先诞生，然后才创建了宗教的礼仪。但事实是，真正宗教的基础不是任何俗世的城市；它本身则是整个天国之城的基础。真正的宗教是真正上帝的启示和教义，他把永生施与那些真正崇拜他的人。

瓦罗为自己谈论人类事物在先而谈论神的事物在后的安排所作的辩护，其根据是，对神的崇拜是由人创建的。他的辩解是这样表述的：“正如先有画家才有画，先有建筑师才有建筑物一样，只有先有城才有城所创建的一切。”但是，他承认，如果他写的是一部关于神之本质的完整论著，他会先讨论神，然后再讨论人。他似乎暗示我们，他无意讨论所有的神，而仅仅打算讨论其中的一部分神；或者他暗示的是，有些神祇——尽管不是所有的神祇——未必需要比人更早存在。

可是，那他又怎么解释，为什么他在最后三卷讨论已知的、未知的、精选的神祇时，似乎想包括所有的神祇呢？他还写下这样的句子：“如果我现在是在完整地讨论神的本质和人的本质，我会先完成对神的讨论，然后再进入有关人的话题。”他这么说究竟是什么意思呢？他是在论述所有的神祇呢还是其中一部分？或者说他所讨论的根本就不是神祇？如果他谈的是所有神祇，那么就一定先讨论神；如果他谈的是部分的神祇，那他还是没有理由不先行讨论神的问题。难道把为数不多的几位神祇置于整个人类之前有损人的尊严吗？[p126]再说，即使这一点对于整个人类来说成立，把一部分神祇置于罗马人之前对人的尊严应该没有什么损害吧？

讨论人类事务的那些卷并没有覆盖整个世界，而只涉及罗马城。瓦罗说，这一部分出现在论及神的事务的各卷前面是理所当然的。理由是，有了画家才有画，有了建筑师才有建筑物。他的假定始终是一样

的，即，像图画和建筑物一样，宗教是人的创造。这样我们只剩下一一种可能的解释了。那就是他并没有打算讨论任何神祇，但是，由于他不想公开地这么说，他只是把他的用意透露给那些能够从字里行阅读出隐含之意的读者。

显然，如果一个人说“并非所有”，他通常的意思是“一些”（虽然他的意思当然也可能被理解为“并非任何”，因为“并非任何”既不是“一些”也不是“并非所有”）。根据瓦罗的话进行判断，如果他论述的是所有神祇，他会先讨论神的问题，然后再论及人的事务；而即使他不这么说，常理也要求这样，他应该先讨论神祇——哪怕只是一些，而我們也不强求所有神祇——的问题，然后再谈论罗马人的事务。但是，他所涉及的内容安排在有关罗马的讨论之后，这一点是很对的。结论是，他谈论的根本不是有关神祇的问题。

他的意图不是把人的事物放在神的事物前面，但是他拒绝把虚构的东西摆在事实前面。在描述人的事务时，他追随的是那些研究事实的历史学家。而在论述他所谓的“神的”事务时，他除了告诉我们他对那些空想出来的事情的感受之外还做了什么呢？在这里，我们得到了他所做之事的微妙意义了。我们知道他为什么把有关神的论述放在后面，他又为什么要对这种安排作出解释。

如果他没有提供解释，我们也许可能对他的安排找到其他的辩解。但是，瓦罗在他自己给我们的解释中，没有给我们留下任何其他解释的余地。他的意思很清楚，他并不是认为人的本质高于神的本质，他只是先论述人的问题然后再论述人类习俗问题。他这样就承认了，他关于“神的”事务的多卷著作，不是以神的本质的事实为基础，而是以想象为基础，[p127]而这只是错误的另一个说法而已。这一点，我在第四卷已经提到过，瓦罗本人在另一处也说得很清楚。他说，如果他自己建造了一座新城，他就会按照自然规则进行写作，但是，既然他所谈论的是一座旧城，他只能遵循他在那里所见到的传统。

第五章

我们应该如何看待他对神学的划分，或者说对于神的论题的系统论述的划分呢？他把神学划分为三种，第一种称为神话神学，第二种称为自然神学，第三种称为政治神学。如果使用拉丁语，我们就说第一种神学是（如果这个词现在还在使用的话）“传说神话”；但是，就让我们叫它传说的好了，因为希腊词“神话”和拉丁词“传说”的意思是一样的。我们可以把第二种叫做自然的，因为这是个常用词。第三种神学是瓦罗自己用拉丁词“政治的”命名的。他本人对于这种划分的解释是：“我们称为‘神话’的神学是诗人群体中特别常见的；‘自然’神学是哲学家使用的；而‘政治’神学则和普通市民有关系。在第一种神学中可以见到许多虚构的故事，而这些故事有损不朽神祇的尊严和本质。因为，在这种神学中，一个神〔密涅瓦〕是从另外一个神的头中出生的，第二个〔巴科司〕是从一条大腿中出生的，第三个〔培加萨斯〕又是从血滴中出生的。有些神〔如墨丘利〕是窃贼，另一些〔如朱庇特〕是通奸者，还有一些〔如阿波罗〕是人的奴隶；而总的说来，在这种神学中，不只是人的行为，甚至是反常的行为，都可归咎于诸神。”

在这里，他可以大胆地而且不受惩罚地谈论那些胡乱编造的故事对神性的亵渎；的确，他也这么做了，他的语言没有丝毫模棱两可之处。他所谈论的，是“传说”神学，而不是自然或政治神学，因此他可以随意对它加以批判。但是，让我们听听他对第二种神学是怎么评论的。他说，关于这种神学，“哲学家留下了许多著作，讨论诸如此类的问题：那些神是谁？在哪里可以找到他们？他们属于哪一类，有什么性质？他们何时开始存在？他们是永恒的吗？他们的起源在哪里，从火中（这样认为），从数字中（根据毕达哥拉斯的想法），还是从原子中（伊壁鸠鲁这样说）呢？还有许多其他问题，而且所有这些问题，是在教室里而不是在街上，才让人比较能够听得下去。” [p128]

瓦罗在哲学家专有的这种神学，即他们称为genus physicon的神学里没有找到什么可责备的东西。他只是提到了一些争论，而那些争论使各执己见的哲学家成为许多意见相左的派别的创始人。他不想让普通人了解这种神学。他把它锁在学校的围墙里。可是，他却不想把诗人污秽想象从普通人那里消除掉。

天哪，人们——其中就有罗马人——的耳朵是多么虚伪的啊！它们那么敏感，听不得哲学家关于不朽神祇的议论，但是它们却能够听得进——而且是高兴地听着——诗人所想象的一切（因为他们的想象完全对立于不朽存在者的尊严和本质），或演员们表演的一切（因为在舞台上，神祇不仅是人而且是下流的人）。更坏的是，相信诗人和演员就是认为这种东西不仅使人愉悦，而且使神祇感到抚慰！“很好”，有人会这么说，“还是让我们听听瓦罗是怎么解释政治神学的。像瓦罗那样，我们想把眼下讨论的政治神学同神话神学及自然神学——genus mythicon和genus physicon——区别开来。”好的，我很清楚我们为什么要把神话神学分离出去。理由很简单，因为那是虚假的，污秽的，不值得一提。但是，我们为什么要区别自然神学和政治神学呢？那难道不是等于承认，政治神学本身需要纠正吗？如果一件东西是自然的，它能有什么地方不对吗？我们为什么要把它排除呢？再说，如果被我们称为政治的东西不是自然的，它怎么值得我们去讨论呢？

瓦罗把他所讨论的事物称为“神的”事物，他所遵循的，不是自然，而是人的惯例。事实上，就是因为这个理由，瓦罗才先讨论人的事物，后讨论神的事物。让我们看看他的“政治神学”。他说：“还有第三种神学，这是城里人尤其是祭司们应该了解并且实践的神学。这种神学应当解释，公众场合应该崇拜什么神，人应该用什么仪式和祭品来崇拜神。”请注意他接着说了什么。“第一种神学适合于剧场；第二种适用于世界；第三种适用于城市。”很容易看出他认为哪一种最好。显然，是第二种，用他自己的说法，是哲学家的神学。[p129] 他说这种神学属

于世界。这种说法是把它同斯多葛派人士所认为的最高实在联系在一起了。另外两种神学，第一种和第三种，即剧场的和城邦的，他不加什么区分，倒是把它们归在一堆。

但不能因此就说，属于城里的便可以属于世界的，尽管城市是世界的部分。因为情况可能是这样的：在一座城里，人们可能因为错误的观念，相信并且崇拜某些在世界上或世界之外并不存在的东西。但是，剧场和城市却是相关联的。除了在城里，谁还能在别的地方见过剧场呢？是城市创建了剧场，而它的唯一目的是在舞台上演出戏剧。不过，除了那些神，还会有什么演出呢？这就使我们回到那些神祇的问题上来了，他们在瓦罗的著作中得到了如此巧妙的描述。

第六章

马可·瓦罗，你也许是你那个时代的“最具才智的”人，也是“毫无疑问最有学问的”人。可是你仍旧是人，不是神。你甚至还没有在圣灵的帮助下真正认识并且自由地讲述神的本质。尽管如此，你还是知道应该在神的事物和人的愚蠢想象之间加以区分。但是，你不敢公开谴责大众的错误观念和官方的虚假传统，虽然你心中明白，那些观念和传统不仅与神的本性背道而驰，而且甚至与我们人类的有限智慧所能够理解的处在尘世的基本元素中的神也是相抵触的。从你自己经常提起这些看法的事实中，从你朋友们的作品的语气中，都可以清楚地看出这一点。

作为人，你的天赋无论多么杰出，在这里也都无助于事。在这种困境中，人的学问无论多么精深博大，都无能为力。你的心向往自然之上帝，但是你的头却向城邦的意志低头。你公开地抨击神话中的神祇，借此发泄你心中的愤怒，可是，无论你是否愿意，你的怨怒还是落在了城邦诸神的身上。你说神话的神祇和政治的神祇所适合的场所是舞台和城市，而自然的神祇适合于世界。但是，你想说的却是，世界是上帝建造的，而剧场和城是人建造的；那些在神庙中受到尊崇的神祇却在舞台上

受到嘲笑，[p130] 那些受到供奉的神祇却要求人们写出戏剧对他们表示敬意。

无论是作为正派人还是学者，任何人都应该把那些神分为两类，自然神和人造神。关于后者，他还应该指出，尽管诗人和祭司对于他们所作的叙述不同，但是它们却一样虚假，同样地令那些一心反对传播真理的魔鬼高兴。

我将在后面讨论“自然”神学。我暂时把它放在一边，只想问这个问题：有人愿意向舞台上的神话之神或喜剧秀中的政治之神要求或寻求永生吗？

这是上帝不允许的——愿真正的上帝挽救人们，不要让他们犯如此严重而疯狂的渎神罪吧！想象一下吧，有谁能够向那些会因为表现他们罪行的戏剧而感到高兴和慰藉的神祇要求永生呢？我想没有人会如此丧失理性和虔敬而踏上这种疯狂的边缘。不，无论从神话神学还是从政治神学那里，任何人都不可能得到永生。前者播撒关于神祇的污秽想象的种子，后者通过使这些想象经久不衰而收获。一方散播谎言，另一方收获谎言；一方用想象的罪行贬损神性，另一方表演这种恶行并且把它称为公共崇拜仪式；一方把难以启齿的人的想象写进歌曲，另一方把这种东西圣化用作神祇的节庆；一方歌唱罪行和罪恶，另一方喜欢这种东西；无论一方发现或发明了什么东西，另一方总是赞同和欣赏。

这两种神学都是亵神的，都应该受到谴责，但是，戏剧神学仅仅公开地教唆邪恶，而大众神学却像佩带珠宝那样炫耀邪恶。想象一下，在我们短暂的、转瞬即逝的生命遭受到如此污染的地方，有谁还能寻找到永生！如果与恶人交往，一旦他们成功地侵入我们的心灵和大脑交往，就会毒害我们的生活，那么，如果同魔鬼打交道又将是怎样的情形呢？要知道，他们竟然受到自身邪恶的崇拜！那种恶越是真实，魔鬼就越是糟糕；那种恶越是诽谤中伤，我们的崇拜就越是糟糕。

我知道，那些不了解事实真相的人读到这里时，一定会以为，

[p131] 只有那些诗人所演唱的和舞台上所演出的赞美神祇的东西，才是令人震惊的，荒谬可笑的，有损神的尊严的；而祭司的崇拜则不同于演员的崇拜，是纯洁的并且完全没有不得体的地方。如果真的是这样，那就没有人会想到用肮脏的戏剧向神祇表示敬意，神祇自己就更加不会要求演出那些戏剧了。事实是，在剧院用这种戏剧来崇拜神并不使任何人感到羞耻，因为完全相同的事情在神庙里也发生。

结论是，瓦罗试图把政治神学同神话神学和自然神学加以区别，其意思不过是，政治神学是从其他两种神学中制造出来的，而不是另一种不同的、可独立分离的东西。他的说法是，诗人所写的东西太低俗了，不适合让人们去追随；而哲学家思考的问题又太高深了，不适合人们去探究。他说，“尽管它们是不同的，从两种神学中还是借用了许多东西，供人民大众使用。因此，除了描述适合于政治神学的那些东西外，我还将描述这两种神学中共同的东西，尽管这应该更多地依靠哲学家的而不是诗人的联盟。”那么，难道就没有同诗人的联盟吗？事实上，他在另一个地方说，就神祇的谱系问题而言，人们更多地依靠诗人而不是哲学家。他在一个地方说的是应当如何；但是在另一个地方，他说的是实际的情形如何。他指出，哲学家为了教育我们而写作，而诗人为了娱乐我们而写作。他的言外之意是，诗人描写神祇的罪恶时，人们不应该随从他们，尽管他们为大众和神祇都提供了消遣。他坚持认为，诗人的写作目的是供人取乐，而不是教育。他们所写的，是神祇所喜欢的和人们所喜欢看的東西。

第七至十章

瓦罗所描述的神话神学和政治神学得到进一步的概括和比较。两种类型都受到批评。甚至连瓦罗和塞涅卡也对渎神的异教礼仪提出坦诚的批评。[p132]

第十一章

除了其他政治神学中应受谴责的迷信外，塞涅卡还把希伯来人的神圣习俗，尤其是他们的安息日包括进应受谴责的范围。他说，犹太人每七天就休息一天，没有什么真正的意义，因为他们几乎丧失了整个生命的七分之一，而且必然忽略了许多需要立即处理的问题。他对待基督教徒的态度倒是中立的，尽管那时他们为犹太人所仇视。他不敢违反他国家现成的传统去赞美基督教徒，也不敢——至少看上去是这样——违背自己的良心去谴责他们。

关于希伯来人他是这样描写的：“那些可怕人们的生活方式越来越深地扎下了根，并且正在向全世界传播。他们已经把他们的习俗强加于他们的征服者了。”他的这些话里有一点惊讶的意味。另外，虽然他还不甚了解希伯来人习俗的真正性质，但他还是颇为体面地把自己的看法，用朴素的语言作了补充说明。他说：“犹太人知道他们为什么要举行他们的那些仪式，而我们人民中的多数人仅仅是走过场，根本不知道为什么要有那些仪式。”

关于犹太人的传统，我一定会在这部论著的后面部分，讨论那些我已经在别的地方（尤其是在我和摩尼教徒的辩论中）提到过的某些要点：这些仪式为什么并且在多大程度上是由神性权威建立的，而且后来这些仪式在上帝的子民被告知永生的秘密之后，又为什么适时地由同一个权威废止了。

第十二章

我们已经看到，神学有三种，希腊人称之为神话神学、自然神学和政治神学，而用拉丁语可以称为传说神话、自然神学和市民神学。我们还看到，传说神学的系统不可能给人永生，甚至那些崇拜众多虚假神祇的人都公开批判这个系统；同样，市民神学的系统也不可能给人永生：这个系统把传说作为一部分，因此其本身同那个部分很相似，甚至更糟。如果哪位读者觉得，在这一卷中，有关这些论点的论述还不充分，

[p133] 那就请他读一读我在前面写的东西，尤其是第四卷中关于作为幸福施与者的上帝的讨论。

因为，如果幸福确实是神的话，需要永生的我们除了对幸福之神本身之外，还能对谁奉献我们自己呢？但是，既然幸福不是一个女神，而是上帝的赠与，除了对幸福的施与者上帝之外，我们还能对谁奉献我们自己呢？因为，我们带着虔敬的感情热爱那其中有真正至福的永生。我认为，从我已经讨论过的内容中，没有人能够想象，那些神祇中的任何一个有可能是幸福的施与者，因为，他们受到的是如此无耻的仪式的崇拜，而如果没有得到这种崇拜，他们就会更无耻地发怒，结果暴露出他们只不过是洁净的精灵。

再进一步说，那些不能使我们幸福的神祇能够给我们永生吗？我所指的永生是一种其中有无限幸福的生命。因为，如果一个灵魂生活在永世的痛苦——不洁净的精灵将在那里受到惩罚——之中，那就是永世的死亡而不是永生。如果死亡本身永远不会死亡，那就没有比这更大更坏的死亡了。由于被造为不死的灵魂，其本质在于它必然具有某种生命，因此是死亡的深度使它脱离了上帝的生命，从而处在永世的痛苦中。只有那给予我们真正幸福的上帝，才能够给我们永生，也就是永福的生命。这可不是那些作为城邦之神而受到崇拜的神祇可以给我们的东西，这一点我在前面已经说过了。因此，（我在前五卷已经表明）为了暂时的俗世好处而去崇拜那些神祇是没有用处的。而且，（我在此卷中已经表明并且得到其他各卷论证的支持）为了死亡之后才开始的永生而去崇拜神祇是更加没有用处的。但是，旧习惯是根深蒂固的，有些人也许认为我说得还不够令人信服，不足以使他们否认或放弃这种崇拜方式。我必须提请他们注意接下来的这一卷，即我希望自己在上帝的帮助下所写的连接本卷的那一卷。[p134]

第七卷 异教自然神学的批判

前言

我已经竭尽全力去根除那些邪恶而顽固的观点了。由于人类长期的错误，那些观点已经在未开化的头脑里深深地扎下了根，而它们是违反宗教真理的。只有真正的上帝能够实现这个目的；而我只是带着上帝的帮助和恩宠努力去协助他，尽我绵薄之力。我知道，那些更加敏锐的人 would 认为，我所写下的东西已经足以达到我的目的，但是我必须请求他们，为了别人的缘故，继续耐心地读下去，而不要认为那些他们自己不需要的东西就是多余的。

我们正在讨论的问题非常重要。我想说明的观点是，尽管我们依赖和真正神圣的真正上帝为我们提供现世生活中所需要的那些东西，以便克服我们的弱点，但是，我们寻求和崇拜上帝，不应该为了这必死生命的过眼烟云，而应该为了那种绝对永福的生活。

第一至四章

奥古斯丁这里讨论了在瓦罗神学中所论述的那二十个“精选”的神祇的功能。这些神祇的职责和特权混乱不堪，而且互相矛盾。整个学说是荒唐可笑的。

第五章

我们现在必须转向讨论那些关于神的自然主义解释，正是这种貌似高深的学说，被异教徒用来掩饰他们低级错误的耻辱。瓦罗第一次提到这种解释时说，古人制造了神的偶像、标志和饰物，目的是让那些对某种教义有所了解的人⁽⁶⁾，[p135] 看见这些东西之后，能够用他们的心智看见并思考世界的灵魂及其所有部分，也就是说，那些真正的神祇。异教徒造出了看上去和人类相似的神祇的形象，他们的想法是，人体内

的人的精神和不朽精神是很相似的。相当类似的做法还有，把容器摆放出来象征神祇，把酒罐置于巴科司神庙中用来表示酒。容器象征着它所盛放的东西。同样的，用具有人的形态的偶像，能够象征理性的灵魂，因为灵魂通常是包容在一个肉体里面的，就像在一个容器中那样。他们藉此暗示，神祇（或神祇们）和理性的灵魂有共同的本质。这就是博学的瓦罗发掘并且使其他人知晓的奥秘（或称内行人的教义）。

但是，我们当然不接受为奥秘性所迷醉的瓦罗的理智，而应诉诸于他日常的清醒而谨慎的洞察力⁽⁷⁾：他承认说，第一，那些最早为人们建造神像的人，“消除了他们的敬畏，却增加了他们的错误”⁽⁸⁾；第二，古罗马人没有偶像，但他们对神的敬畏却更加纯洁。这些就是他的根据，使他敢于指责后来的那些罗马人。因为，如果早期的罗马人崇拜过偶像的话，瓦罗很可能就不敢说出自己反对树立偶像的想法，尽管他是对的，而且，当他描述那些说明这种神秘教义的有害而空洞的虚构之物时，他就会用更多的篇幅，并且把他们说得更加神圣。

可怜的人哪！他的灵魂如此敏锐，又受过如此训练，却不能识破那些奥秘的教义而通达真正的上帝。他的灵魂是上帝造的，而不是用上帝造的。他是上帝的造物，而不是上帝的一部分。上帝不是所有事物的灵魂，而是所有灵魂的制造者。如果灵魂感激上帝的恩典，那么，只要有了上帝的光明，它能够幸福。

接下去的讨论将揭示那些神秘教义的内容，并说明它们到底有什么意义。现在我们先看看这个问题：这位伟大的学者公然表明，[p136]他相信宇宙的灵魂和基本元素是真神。这样我们就明白，在他神学的范围内，也就是说，在他认为是最好的神学即自然神学中，理性灵魂的本质可以有它的地位。实际上，在他论述那些精选神祇的最后一卷中，他几乎没有谈到自然神学；但是，我们从中倒是可以看出，是否有可能通过自然神学的解释，把国家宗教和自然神学协调起来。因为，如果真有可能做到这一点，所有的神学就都是自然神学了。而那样的话，为什么

还有必要如此认真地把政治神学和自然神学加以区别呢？不过，即使这种区别是有效的，甚至瓦罗非常喜爱的自然神学本身也还是不能成立的；理由是，它最远能够抵达到的只是灵魂，而不是创造灵魂的上帝。再进一步说，如果连自然神学都不是真的，那么，政治神学就更没有价值，而且也更加虚假了。因为政治神学更关注的仅仅是有形的造物。这一点，从瓦罗漂亮而清晰阐述的解释中，我们可以清楚地看出来。我现在就要谈到其中的一部分。

第六章

在自然神学的绪论中，瓦罗说，他认为上帝是宇宙的灵魂，同时宇宙本身就是上帝。我们说一个明智的人是明智的，是由于他的灵魂，尽管他是由肉体 and 灵魂两个部分构成的。出于同样的理由，瓦罗就根据宇宙的灵魂而把宇宙称为上帝，尽管宇宙是由肉体 and 灵魂构成的。

在这里，瓦罗似乎以某种方式承认只有一个上帝，不过，为了引入许多神祇，他又说，宇宙分为两个部分，天空和大地。天空又进一步分为两部分，以太和大气，大地也分为两部分，水和陆地。所有这些部分中，最高的是以太；接着是空气；第三是水；最低的是陆地。所有这四个部分都渗透着灵魂，以太和空气中是不死的灵魂，水和陆地中是必死的灵魂。

从天空的最高圈到月亮、行星和星星构成的圈之间是以太的灵魂。
[p137] 这些天上的神祇是实体，他们不只是大脑思维的对象，而且还是我们的眼睛能够看见的。在月亮圈和最高的云端和气流圈之间是空气的灵魂，这是只有大脑可以看见而眼睛却看不见的灵魂。这些灵魂被称作英雄、守护或神怪。这就是瓦罗自然神学绪论的简短概要。除了瓦罗之外，这种神学还与其他许多哲学家所接受。所有这些问题我都会有较为详尽的讨论。不过在那之前，在上帝的帮助下，我要先结束有关精选神祇的讨论：这些神祇仍然是政治神学的一部分。

第七章

瓦罗的讨论是从杰纳斯开始的。杰纳斯是谁呢？杰纳斯就是宇宙。任何人都承认这个答复既简短又明确。但是，为什么要说万物的始源都和杰纳斯有关系，而一切终结又要由另外一个名叫忒尔弥努斯的神来照管呢？人们在最初的从三月到十二月的十个月份上加上一月和二月，而这两个月是献给这两位神祇的。他们说，涤罪节⁽⁹⁾因此是在二月份庆祝的，这个月份的名字就来自februm，意思是神圣的净化。

那么，我们是否可以认为，事物的始源是由宇宙或杰纳斯照管的，而事物的终结并非如此，所以需要安置第二位神来照料吗？那么，我们为什么又承认，所有那些据说是从宇宙中开始的事物同样是在宇宙中结束呢？还有，如果只有一半的工作是由杰纳斯完成的，给他的雕像装上两副面孔又有什么用处呢？显然，如果他们把他同时叫做杰纳斯和忒尔弥努斯，并且把一副面孔同始源相连而把另一副同终结相连，他们所做的解释就更准确了。任何人要做一件工作都必须想到开始和结束这两方面。凡是有运动的地方，如果要预见结束，我们都必须回顾这个动作的开端。这就是为什么展望未来的动机必须和回顾过去的记忆联系在一起。因为，一个人如果忘记了自己已经开始的工作，他绝对不可能结束它。

一种可能的解释是，他们之所以只给杰纳斯管辖始源的权力，[p138]是因为他们认为，在这个世界中开始的幸福生命只有在来世才可能变得完满。但是，那样的话，他们应该把忒尔弥努斯放在杰纳斯的前面，同时不应该把他排除在被专门讨论的精选的神祇之外。无论如何，即使事情确实如此，是由这两个神祇代表那些纯粹暂时事物的始源和终结，忒尔弥努斯也应该享有更多的荣誉。事情结束时会有较多的快乐，而任何开端总是充满着担忧，这种担忧会持续到事情完全结束。当我们开始一件事情时，我们所寻求、计划、期待和渴望的正是它的结束。只有当一件已经开始的事情结束时，我们才感受到快乐。

第八至二十八章

奥古斯丁进一步精确地描述了对不同神祇的崇拜，诸如杰纳斯、朱庇特、培丘尼亚、萨杜恩、墨丘利、马耳斯和阿波罗。对崇拜酒神巴科司和母亲之神的亵渎仪式也有较为详尽的描述。瓦罗试图对异教信仰做自然主义的修正，但是并不成功。他制造出了一个充满学术错误的神学。

第二十九章

异教神学的哲学理论把一切归因于自然现象，但这一切无不可以更好地并且丝毫不带任何亵渎意味地归因于真正的上帝——自然的作者和一切灵魂和肉体的造物主。我们本有可能依照某种类似下面这样的公式来做这件事：我们崇拜上帝。我们不崇拜宇宙的两大基本部分，天空和大地；也不崇拜任何宇宙灵魂或任何渗透在所有生物之中的灵魂。我们崇拜的是上帝，是他制造了天空、大地以及它们所包容的万物，也是他制造了所有的灵魂，不管是没有知觉、没有智力的最低级灵魂，还是有知觉的灵魂，或是有思维能力的最高级的灵魂。

第三十章

现在，我必须谈谈唯一的真正上帝所做的许多工作。正是这些工作使异教哲学家做了真诚的努力，[p139] 以便对那些亵渎和邪恶的奥秘进行解释。他们还为自己制造了许多虚假的神祇。因此，是我们崇拜的上帝首先为其所造的每一种造物建构了存在的始源、目的及行动的能源。他手中掌握着事物的起因，他知晓它们的一切并把它们联系起来。他是所有种子的生命力源泉，是他把理性的灵魂安置在他所拣选的生物身上，人类说话和语言的能力也是他给我们的赠物。

我们所崇拜的上帝把预言的能力给予了他所选中的生灵，通过他们对未来作出预言。他赋予另外一些生灵治疗疾病的能力。若需要战争以

便惩罚或改造人类，他就控制战争的开始、进展和结束。他统辖着火这一宇宙元素，这种元素凶残而猛烈，但是对于自然的均衡却是必不可少的。他是全宇宙的水的创造者和管理者。他制造了所有发光体中最明亮的太阳，并且给予它适当的能源和运动。

他的统治和权力延伸到最低级的事物。他制造了所有那些有利于动物生长和延续的养料，固体的或液体的，并且使它们适合于不同的生物。他给了我们大地、肥沃的土壤、人和动物的食物。他知道并且控制所有的主、次要起因。他决定月亮的相位，他提供了在空中和陆地上改变位置的方式。他把艺术和科学的知识赋予他所创造的人类智力，而这种知识有助于生活和本性的发展。他为了生命的延续建立了人类的婚配制度，他给人类共同体提供了火的便利，使他们得到温暖和光明，使他们的生活更为方便。

敏锐而博学的瓦罗至少试图说明，这些活动是那些重要神祇所分别完成的工作。他的办法是借助那些所谓的自然解释，其中有些解释是传统的，有些是他的头脑臆造出来的。事实是，所有这些行为和能源都归属与那唯一真正的上帝。真的上帝无所不在，同时他的整体不可分割；他不受任何边界的限制，也不受任何妨碍的约束，他是不可分割和不可改变的。[p140] 尽管他的本质并不需要天空或大地，他还是使它们都充满了他的存在和威力。

但是，这位一切自然物的造物主立下的规定却是，他允许他所造的每一种生物都拥有并且可以行使他们自己的威力。尽管他们的存在离不开上帝，他们还是拥有自己的本质。上帝的许多行为是通过天使的劳作完成的，但是天使至福的唯一源泉来自上帝。而且，是上帝而不是天使，才是人的至福的源泉，尽管他有时使用天使做信使给人传递消息。我们正是从这个唯一真正的上帝身上寻找永生的。

第三十一章

那些好人和坏人在事物的自然进程中都会同样得到上帝的普遍恩惠。关于这一点，我已经说了一些话。但是，除了这种慷慨的恩惠外，他还专门为好人保留了上帝之爱的特别标志。对他给予我们的自然赠与，我们永远感激不尽：我们得以存在并且享受生命，我们能够看见大地和天空，我们拥有能够推理的心智，通过它我们能够寻找创造万物的上帝。然而，对于上帝赠与的更大恩惠，我们即便努力表达对他的感激之情，普天下也找不到合适的情感和合适的语言来。因为，在我们被罪恶的重负压垮，我们的心智背离上帝的光明，并且对邪恶黑暗的喜爱又蒙蔽了我们双眼的时候，上帝没有抛弃我们，而是给我们送来了他的道，他唯一的儿子，这样，通过耶稣的出生和他为了替我们赎罪而承担的肉体受难，我们也许能够认识到上帝是多么看重人的本性，我们也许还能够因为他独特的牺牲而洗清我们所有罪恶，而且，我们也许能够通过圣灵把上帝之爱注入我们心中，从而使我们能够在克服了一切困难之后，在凝视上帝容颜的至福中得到永恒的歇息。

第三十二章

这一永生的奥秘，自从人类诞生以来，上帝的信使就向与之有关的所有人通报了。[p141] 信使使用的是适合于特定时期的公开标志和神圣象征。稍后不久，似乎是为了传播这个神圣的奥秘，希伯来人聚集成一个单独的共同体，其中，从耶稣降临起，一直到今天和今后将发生的一切事情都由人做出了预言。这些预言者中，有些人知道自己在做什么，有些人不知道。再后来，这个民族便散落到外邦人中去，去见证那预言了后来耶稣救赎的《圣经》。

这样，在耶稣身上实现了的一切就在我们眼前实现着，而那些暂时还未实现的，不仅在口头预言中而且还在《圣经》所包含的道德与宗教生活戒律中宣布过了，而且还同样地象征性地表现在犹太人的习俗中，它们包括礼仪、牧师制度、犹太会堂或庙宇、神坛、祭献、仪式、节

庆，和对上帝的其他祀奉——希腊语贴切地把这种祀奉称为“服役”，而这一切都是为了信仰上帝之人的永生。

第三十三章

只有借助于真正的宗教才能表明，异教神祇只不过是污秽精灵。那些神祇利用人们对死人的记忆，或世间造物的形象，使自己被看作神。然后，他们怀着傲慢这一罪恶，高兴地看到，神圣的敬意居然被献给了如此令人恶心的邪恶东西。与此同时，当这些污秽精灵看见人们的灵魂转向真正的上帝时，他们就生气发怒；而一旦信仰真正的上帝，人们就可以从这些污秽精灵的可怕可憎的统治下面被拯救出来。上帝向我们指出了向上的道路，那就是，那些精灵有多傲慢，我们就应该有多谦卑。要知道，正是傲慢导致了他们的堕落。

这一类污秽精灵，不仅包括我已经反复谈论过的次要神祇和世界各族所崇拜的许多其他同类神祇，而且同样还包括那些被选中的重要神祇——他们似乎组成了某种神祇的元老院。根据我所报告的内容，这些神祇之所以被选中，显然更多的是因为他们声名狼藉，而不是因为他们品行高尚。瓦罗试图从自然现象中为那些神秘仪式寻找意义，[p142] 希望这样能够给的堕落加上一点尊严。然而，理所当然地，自然事实同虚构的神祇故事是格格不入的，瓦罗也无法使实在和仪式相协调。这其中的理由很简单，自然的现象并不像他所认为，或他想认为的那样，是那些祭神仪式的来源和出处。

我们在瓦罗所作的解释或这一类解释中能看见的最大优点是，尽管这些解释与真正上帝和永生——而永生恰恰是宗教的根本目的——毫不相干，它们确实有助于减轻神秘仪式对上帝的冒犯，因为它们表明，根据某些自然现象，有些隐蔽的亵渎和荒诞之处就昭然若揭了。关于舞台剧和神庙里的神秘仪式，瓦罗就是这样做的。他的成功之处，不在于谴责神庙像剧场，而在于谴责神庙不像神庙反倒像剧院。然而，瓦罗尽力

想做的是，把那些令人作呕的场面解释成自然动因的象征，其目的是为了减轻对人的体面感所造成的恶行。

第三十四至三十五章

瓦罗对于异教仪式的起源所做的解释是令人讨厌的；罗马元老院决定禁止将瓦罗的著作公之于众，这表明，多神论作为一种宗教是很低级的。[p143]

第八卷 经典哲学与雅致的异教

第一章

我现在要转向讨论一个新问题，这个问题比前几卷所处理的问题需要更深入的思考。我指的是自然神学问题。在舞台上夸耀神祇丑行的神话神学和公开宣扬神祇邪恶欲望的城市政治神学都显示出，神祇是危险的恶魔而不是神明。自然神学却与这两者不同。我们可以同普通人讨论前两种神学，但是要讨论自然神学，我们的对象只能是哲学家，也就是这个词所指的热爱智慧的人⁽¹⁰⁾。

我也许应该补充一点，既然神的真理和《圣经》明确地教导我们，造物主上帝就是哲人，真正的哲学家因此一定是爱上帝的。但是那并不意味着拥有哲学家头衔的人的确就热爱真正的智慧，因为是一个哲学家和被叫做哲学家是两回事。所以，在我通过阅读其著作所了解的哲学家当中，我在这里只选择了那些适合讨论这个话题的哲学家。

我在这部著作里将驳斥的，不是所有哲学家的所有错误，而只是那些同神学有关的错误——我用神学这个从希腊语派生的词来指神的研究。有些哲学家虽然承认存在一个关心人类事务的上帝，但是他们认为，甚至对这位永远不变的上帝的崇拜也不足以使人们获得死后的幸福，所以人们也应该崇拜那些次要的神祇，尽管神祇确实是由至高的上帝创造并且统辖。质问他们的这种观点就是我的唯一目的。

我必须说，这些哲学家还是比瓦罗更接近真理⁽¹¹⁾。瓦罗的自然神学观念至多包括了宇宙和世界灵魂。与此相反，这些哲学家承认存在着一个上帝，这个上帝超越所有灵魂的本质，[p144] 他不仅创造了可见的世界，天空和大地，而且创造了所有生物的灵魂；这个上帝通过与人分享他自己那永远不变的非物质的光，使人所拥有的理性和理智的灵魂享受到了至福。

甚至那些对哲学只有最肤浅研究的人，也能够认出这些人是柏拉图派哲学家。这是依照他们的导师柏拉图⁽¹²⁾命名的。我将简短地介绍柏拉图的观点，不过这仅限于同我们讨论问题有关的方面。但是在此之前我必须先回顾哲学领域里柏拉图前人的观点。

第二章

以受到普遍推崇的希腊文写就的文献遗产记载了两种哲学流派。其一是意大利学派，创建于意大利一个原先称为大希腊的地方；其二是伊奥尼亚学派，该学派创建于现在依然称为希腊的那个国家。萨摩斯的毕达哥拉斯⁽¹³⁾据说是意大利学派的创始人，同时也是创造哲学这个词的人。在他之前，任何有突出成就的人都被称为贤人。但是毕达哥拉斯认为，说自己是贤人太骄傲了，所以当有人问到他的职业时，他回答说他是哲学家，也就是说，一个追求或热爱智慧的人。

创建伊奥尼亚学派的米利都的泰利斯⁽¹⁴⁾是著名的“希腊七贤”之一。其他六贤的出名都是因为生活节制并且有自己的道德教义，但是泰利斯却从事有关自然的研究，并且用文字记录了他的研究成果。他由于掌握了天文计算和对日食和月食的预测而获得特殊的赞誉⁽¹⁵⁾。他这么做的用意是创建一个在他去世之后能够继续发展的学派。他的主要理论是，一切物体的主要物质都是水，元素、宇宙和世界上所有一切都是从这个起源产生的。在他看来，[p145]在这个看上去如此奇妙的宇宙中，没有一样东西是受神的理智指挥的。

他的弟子和继承人阿那克西曼德⁽¹⁶⁾提出了新的宇宙理论。在他看来，不存在什么——比如水——一切物体的终极元素，相反，每一种东西都有自己的本源。因此他认为，本原的数量是无限的，由此产生无数的世界和这些世界中所有的一切。在这个永无休止的消解和形成的交替中，没有一个世界能够一直存在下去，它们的期限都是给定的。像泰利斯一样，他也认为，在自然的进程中，根本不存在着什么神的指示。

阿那克西曼德的弟子阿那克西米尼⁽¹⁷⁾认为所有宇宙的能源都来自空气，而空气是无限的。他既不否认也不回避神；但是，他的看法是，神只是空气的造物，而不是空气的造物主。他的学生阿那克萨哥拉⁽¹⁸⁾认识到神祇是所有可见事物的起因，因此他认为，正是神的心智使用了由不同微粒组成的无限物质，制造出每一种由同类微粒组成的特别东西。

阿那克西米尼的另一个追随者第欧根尼⁽¹⁹⁾认为空气是万物的终极元素，但是如果缺少渗透在空气中的神的理性的作用，从空气中不可能产生任何东西。阿那克萨哥拉的追随者是他的学生阿基劳斯⁽²⁰⁾。他也声称，宇宙中的一切物质都是由相似的微粒构成的，但是这些微粒中充满了理智。正是这种心智造成了永恒物体或微粒的结合和分解，因此它是所有运动的根源。据说阿基劳斯曾经是苏格拉底的老师⁽²¹⁾，而柏拉图则是苏格拉底的学生。这个简短的回顾只是为讨论柏拉图哲学做了一点准备。

第三章

根据文献，苏格拉底是为改造和规范伦理学而把整个哲学引进伦理系统的第一人⁽²²⁾。[p146] 在他之前的哲学家，无一例外地全部献身于物理学，即自然科学的研究。我认为我们无法完全确定苏格拉底为什么选择了这条道路。有人说，他之所以这么做，是因为他厌倦了模糊和无确定结论的研究，而宁可把自己的心智转向明确的目标，转向研究人类幸福的秘密，而这一点后来似乎一直是所有哲学研究的唯一目的。其他人做了更善意的解释：苏格拉底认为，由于人类的心智受到俗世欲望的污染，所以它们不适合超越自身的局限而进入神性领域。

苏格拉底认识到，他之前的哲学家一直在寻找万物的始源，但是他相信，这些最初和最高的起源只能在至高的唯一的神的意志里找到，所以也只有那种没有受到欲望污染的纯洁心智才能领悟这种意志。因此他的结论是，他必须首先致力于德行的培养，这样他的心智就能从俗世欲

望的重负下获得解放，从而有可能用它自身的自然活力，上升并进入永恒的实在，进而用净化的理智去思考那非物质的永恒不变的光明的本质，而正是这种光明永久地寓居着所有被造物的起因⁽²³⁾。尽管如此，对于那些说起话来好像对苏格拉底致力研究的道德问题胸有成竹的笨蛋，他还是运用他那奇妙的才智和言辞，结合尖刻和礼貌，以及那种以假装无知来掩饰自己学识的诡计，经常加以嘲弄和取笑。

结果是他激发了他们的敌意。他受到不公正的指控并且被判了死刑。但是，正是公开惩罚他的雅典城又开始公开地悼念他的逝世，人民的怒火于是转向那两个指控他的人。愤怒的人群杀死了其中一人⁽²⁴⁾，而另一人⁽²⁵⁾逃脱了同样的下场只是因为他自愿永久地离开雅典。

这样，由于苏格拉底的生死受到了最崇高的敬意，[p147]因此留下了众多的弟子。在有人怀疑是否有至善，因此也是是否有人类幸福的时候他们都争先恐后地激烈地讨论那些道德问题。

在讨论中，苏格拉底的做法是，先提出自己的理论并加以辩护，然后又推翻它们。没有人能够确定地他所持的观点究竟是什么。因此，他的每一个追随者都从苏格拉底那里选择他们喜欢的观点并且根据自己的喜好去追求至善。

准确的理解应该是，至善是那种一旦获得便能够使人幸福的东西。但是，苏格拉底的信徒关于这种善是什么的看法五花八门，人们很难相信他们都出自于同一个老师。有些人，如亚里斯提卜⁽²⁶⁾，宣称愉悦是最高善；而另外一些人，如安提西尼⁽²⁷⁾，则说德行是最高善。这些人如此之多，他们的观点又如此不同，一一提及它们真是一件烦人的事。

第四章

在苏格拉底所有学生中，柏拉图的才智如此出众，他理所当然地脱颖而出。柏拉图出身于雅典的一个有名望的家庭，其杰出的才智使他轻松地超越了其他同门弟子。但是，由于他认识到，无论是他自己的才

智还是从苏格拉底那里得到的教育，都不足以使他发展出一种完美的哲学系统，于是他开始周游四方，只要有一点希望能从什么地方再获得一些有价值的知识，他都愿意去那里。因此，他在埃及学习了在当地受到推崇的学问。从埃及出发，他又到因毕达格拉斯学派而著名的意大利去了。在那里他师从名家，成功地研习和把握了当时享誉天下的意大利哲学中的一切东西。

但是，柏拉图还是在自己旧日恩师苏格拉底身上寄托了特殊情感。这种情感是如此之深，使他为了保留苏格拉底的魅力，在自己的绝大部分《对话录》中，都把苏格拉底变成了不仅是柏拉图本人道德观的代言人，而且还是他从别处学来的以及他自己发现的见解的代言人。

对于智慧的研究是沿着两条道路，即行与思两条道进行的。

[p148] 这样，哲学的一个分支可以称为行动的，另一个呢，是思考的。前者研究生活行为，也就是说，研究道德的培养。思考的哲学关注自然界的因果关系和真理等问题。苏格拉底的学问在于实用智慧，毕达格拉斯则专攻思考的哲学，并为此倾尽自己所有的才智。

将这样两个方面组合成一种更加完美的哲学，这一伟大成就属于柏拉图。柏拉图接着又把整个哲学分解为三个部分：第一，道德哲学，这是关于行动的；第二，自然哲学，其目的就是思考；第三，理性哲学，它对真理和谬误做出区分^[28]。虽然最后这一分支对于行与思都是必要的，但尤其是思才宣称自己能够获得对真理的认识。因此，这种三分法丝毫没有破坏先前的关于行与思的区分：根据这种区分，行与思被视为整个哲学的构成成分。至于柏拉图在这三个分支中的立场究竟是什么，也就是说，关于一切行动的目的，关于一切自然的起因，以及关于一切理性之光，他究竟知道什么，持有什么观点，我认为对此不应该贸然下结论，而如果要进行详尽的讨论又需要占用太多的时间。

柏拉图非常喜欢照搬他老师的众所周知的习惯，假装无知或假装自己没有看法；而这么做的结果是，在柏拉图自己的著作中（在其中苏格

拉底以说话者的身份出现），读者很难判断他的观点是什么，甚至在重要的问题上也是如此。但是，在这里，我们还是必须回忆并且提及一些观点。这些观点无论是他自己的还是他所欣赏的别人的观点，都是他在自己的著作中所表达过的。在有些地方，柏拉图是站在真正宗教的立场上，而这种宗教也是我们信仰所接受和所捍卫的。在其他时候呢，他似乎持反对态度；比如在谈到一神论和多神论与死后至福有关的各自优点时，他就持反对态度。

人们正确地把柏拉图视为最受推崇的异教哲学家。他的最优秀的弟子们，紧密地追随并且清晰地理解他们老师的学说。关于他们，或许我们可以说，他们至少认识到这些关于上帝的真理：一切存在的起因，
[p149] 一切思维的理性，一切生存的规则，所有这些，都要到上帝那里去寻找。这些真理中的第一条属于自然哲学，第二条属于理性哲学，而第三条属于道德哲学。

如果人的被造方式，能够使他应用自己最高的能力抵达最高的实在，就是说，抵达那唯一的、真正的、至高的上帝——没有他，无物存在，没有他，无学说正确，没有他，无行为是好的——那么，就让我们去寻找上帝吧，在他那里我们找到的一切都是真实的；去认识上帝吧，在他那里我们思考的一切都是正确的；去爱他吧，在他那里一切对我们都是好的。

第五章

那么，如果柏拉图所给的定义是，哲学家是认识、热爱、模仿自己从中找到幸福的上帝的那些人，我们就没有什么必要做进一步的探讨了。因为，任何别的哲学家都不如柏拉图主义者那么接近我们的立场⁽²⁹⁾，所以呢，我们可以忽略其他的哲学家。举舞台上的神学为例。它用神祇的罪恶哄骗异教徒的心智。或者说政治神学吧。在这里，不洁的魔鬼打着神祇的招牌诱惑一心追求俗世快乐的大众，并且要求崇拜者把人

的错误当作神的荣耀奉献给他们。魔鬼在崇拜者身上煽动邪恶的欲念，让他们观看魔鬼在舞台上的罪行，似乎那是一种崇拜的仪式；魔鬼甚至比观众更加喜欢那些表现他们身上的人类欲念的戏剧。尽管这类仪式在宗教场所也许是合适的，但是同猥亵的剧场的联系使她们受到了玷污；而舞台上的污秽同神庙的仪式相比反而不显得那么肮脏了。

瓦罗的神学对这些仪式的解释也不见得更好，他把它们解释为天空和大地的象征，解释为俗世事物的始源和运动。而事实上，这些仪式并不包含他试图强加于它们的意义。他的想象遮蔽了真理。而即使他是对的，这种做法也还是不对的——怎么能够让理性的灵魂，把某种在自然顺序中属于低级的东西，当作神祇来崇拜呢？或者怎么能够听凭由真正上帝安排由人负责的那些事情的摆布，就像听凭那些神祇摆布的那样呢？[p150]

最后，柏拉图主义的神学还是胜过努马·庞皮利乌斯⁽³⁰⁾的关于神圣仪式的那些富有揭示意义的著述。努马为了隐藏这些著述，把它们和自己埋葬在一起。后来，犁地时发现了这些著作，罗马的元老院命令将其烧毁。如果要公正地评价努马，我们应该提到，同样被烧毁的著述还有马其顿的亚历山大⁽³¹⁾写给他母亲的信，其中谈到一位埃及的大祭司利奥向他透露的秘密。信的大意是，所有神祇，无论是主要的还是次要的，都不过是必死的人而已。不仅派克斯和丰纳斯，埃涅阿斯和罗穆卢斯，赫丘利和埃斯库罗斯，利播，塞密利的儿子，延德尔斯⁽³²⁾的双生子，还有其他被视为神的人是必死的，而且甚至西塞罗在他的《图斯库兰讨论集》⁽³³⁾中暗示了但没有直接点出名字的那些更重要的神祇，即朱庇特、朱诺、萨杜恩、伏尔甘、维斯塔，还有其他许多神也是必死的。后面的这些神，瓦罗试图把他们与构成世界的部分或元素等同起来。由于担心自己泄露了重要的秘密，利奥请求亚历山大让他的母亲烧毁那封信件。

毫无疑问，神话神学的和政治神学的诸如此类的想象都应该在柏拉图主义者面前服输，后者承认真正的上帝是存在的创造者，是真理之

光，是幸福的赐予者。同样地，那些认为自然的终极本原是物质的唯物主义者，诸如泰利斯、阿那克西米尼、斯多葛和伊壁鸠鲁^[34]，也应该在认识了如此伟大的上帝的那些伟人面前服输。关于事物的起因和本原，泰利斯认为是水，阿那克西米尼认为是空气，斯多葛认为是火，而伊壁鸠鲁则认为是原子，即微小的、不可分解和难以觉察的粒子。至于其他的人也一样。他们坚持认为，物体是一切实在的根源，不管它是简单的还是复合的，是生物的还是非生物的，只要那物体是物质的就行。他们的名字就没有必要在这里提及了。

例如，伊壁鸠鲁派人士认为，生命可以从无生命的物质中产生。其他人主张，生物和非生物都来自于一种有生命的本原，但是这种本原必须像那些物体那样是物质的。斯多葛派人士宣称，作为这个有形世界的四个物质元素之一的火，[p151]是有生命、有智力的，而且它是这个宇宙和宇宙中一切的创造者；事实上呢，创造者是上帝。

这一类型的哲学家只能像他们受感官束缚的头脑所呈现给他们的样子来思考这些问题。然而，他们自己身上却有某些他们不曾见过的东西，因为他们能够不加注视地在想象中看见他们以前见过的一个外部东西。好了，任何能够在脑海中想象的东西，肯定不是一个物体而只是物体的一种相似性，而那种能够感知这一相似性的心智能力本身，既不是物体也不是物体的意象。此外，能够感知并且判断这种相似性是美的或丑的那种能力，显然比受到判断的那个物体更优秀。

这种能力就是人的理性，是人的灵魂的本质。这种能力显然不是物质的，因为一个思考者脑海中所看见、所判断的物体的相似性不是物质的。因此，灵魂不可能是构成这个可见的物质世界的四种元素——土、水、空气、火之一。而如果我们的心智不是物质的，那创造灵魂的上帝怎么可能是物质的呢？

我已经说过，让所有这一类哲学家让位给柏拉图主义者吧。这种提法也适用于另外一些人。他们耻于承认一个物质的神，但是又认为，人

的灵魂具有和上帝灵魂同样的性质——他们完全不顾人的灵魂是可变的这一事实，居然把这种属性归咎于上帝的本性！他们对于这个难题的回答是，灵魂本身是不可改变的，但是它受到肉体的影响。他们还不如说，肉体会因为肉体而受到伤害，但是它本身是不会受到伤害的。事实是，凡是不可改变的东西是不会被任何东西改变的。但是，如果一种东西能够被肉体所改变，它就能够被某种东西改变，那么它因此就不能被正确地称作不可改变的。

第六章

柏拉图主义哲学家，不管在名望方面还是在成就方面，被理所当然地认为比其他所有哲学家更加优秀。他们清楚地认识到，没有任何物体可以成为上帝，因此，为了寻找上帝，[p152]他们超越了所有物质的东西。由于他们确信，任何可变的实在都不可能是那至高的上帝，所以，在对上帝的追求中，他们超越了所有必变的灵魂和精神。他们发现，使任何可变的存在物最终成为它自身的决定性形式——无论那种形式的实在，样式和性质是什么——都不可能离开上帝而存在；只有上帝真正存在，因为他的存在是不可改变的存在。

因此，无论是整个宇宙还是任何生命的存在，都不可能离开上帝——宇宙的存在包括了它的形状、模样、性质和有序的运动，在天空中和大地上排列的所有元素和物体；生命的存在包括了像树木里的那种仅仅提供营养和维持生存的生命，动物的那种具有营养机能和感知能力的生命，人类的那种同时还具有智力的生命，天使的那种不需要营养而只需要维持生存同时能够感知并且认识事物的生命——这是因为，上帝的存在是简单的和不可分解的：在上帝那里，存在和生存不是可以分开的两件事情——似乎上帝可以存在而并不生存。在上帝那里，生存和理解也不是两件事情——似乎他可以生存而不理解。在上帝那里，理解和有福也不是两件事情——似乎他可以理解而不受到祝福。因为，在上帝那

里，生存、理解、有福和存在是同样一件事情。

根据上帝的不变性和简单性，柏拉图主义者认识到，上帝不可能产生于任何已经存在的东西，相反，正是上帝创造了所有那些存在的东西。他们的理由是，所有的存在者无非两类，不是物质就是生命；生命高于物质；物体的外表是可感知的，而生命的形态是可理解的。所以，他们认为可理解的东西胜于可感知的东西。我们把那些可以通过视觉或触觉感知的东西称为可感知的东西。

如果我们从物体的轮廓中可以觉察到可爱之处，从音乐的运动中可以觉察到美，那是因为心智作出了判断。这就意味着心智里一定有一种更高级的形态，它是一种非物质的形态，独立于声音、空间和时间。然而，心智本身并不是不变的，因为，如果它是不变的话，所有心智对于可感知的形态就会作出相似的判断。实际上呢，聪明的心智比愚蠢的心智做出的判断更恰当；训练有素的心智比未受训练的心智做出的判断更好；有经验的心智和没有经验的心智相比也是这样。[p153]即使是同一个心智，一旦它有所改进，也会比原来有更好的判断力。

毫无疑问，任何可以分出不同程度的东西都是可变的。有鉴于此，那些最有才能、最有学问、最有经验的哲学家们容易得出结论说，在那些明显具有可变形态的事物中，不可能找到一切事物的最初形态。一旦这些哲学家能感知到肉体 and 头脑两方面的各种程度的美，他们便认识到，如果缺乏一切形态，肉体 and 头脑的存在就终止了。于是，他们提出，一定存在某种实在，其中的形式是终极的、不变的，因此是不具有程度差别的。他们正确地得出了这样的结论：事物的终极本原只能是那样一种实在——它不是被造的，而是所有其他实在的起源。

所以呢，人所能知道的有关上帝的事情，上帝自己已经给他们显明，因为“上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得”⁽³⁵⁾。所有可见的暂时的事物也是上帝造的。我认为，有关柏拉图主义者所谓的自然哲学，我已经谈得够多了。

第七章

至于哲学的第二个部分，逻辑的即理性的哲学，柏拉图主义者远远胜过那些说什么真理的标准是我们肉体的感官，并且试图使我们相信一切知识应该用这种可疑的、欺人的证据来检验和裁定的哲学家。我指的是伊壁鸠鲁派人士，甚至斯多葛学派的哲学家。尽管他们非常看重娴熟的辩论技巧，或者用他们的话说，重视论理的能力，他们甚至把这种能力也看作是一个感官知觉问题。他们坚持的观点是，正是通过感官，心智才孕育了精确定义所需要的，因此也是整个学习和教学系统统一和交流所需要的那些概念。

这些哲学家的一条著名格言是，只有睿智的人是美丽的。每当他们引用这条格言时，我经常诧异，[p154]他们是通过肉体的哪种感官去感知那种美丽的，他们又是用哪种肉眼看见智慧的形态和美丽的。

我们完全有理由把柏拉图主义者看作最好的哲学家。当然，这些人有能力区分心智所理解的事物和感官所知觉的事物，同时，他们既不会否认也不会夸大感官的功能。至于使一切学习成为可能的我们的心智之光，柏拉图主义者宣称，就是那个创造万物的上帝。

第八章

柏拉图哲学的最后分支是道德哲学，或者用希腊语来说就是伦理学。这里探讨的是至善，也就是我们一切行为的方向。我们追求的是这种善本身，而不是为了其他的东西，而一旦得到了它，我们便感到幸福了，不再追求别的什么东西。事实上，这就是我们把它称作我们目标的原因，因为我们是为了这个至善才渴望其他东西的，而我们渴望至善则纯粹是为了它自身。

有些哲学家坚持认为，这种使人幸福的善来自于肉体；另外一些人宣称，它的根源在灵魂里面；还有第三种人认为它产生于肉体 and 灵魂这

两者。

所有哲学家都认识到，一个人是由肉体 and 灵魂两个部分构成的，因此，人的幸福的可能性，必须来自这两种构成成分之一，或两种成分的结合。而使人幸福的最终的善，是人的所有行为的努力方向；除此之外，人不再追求其他的努力方向。

因此，据说在这份善行清单上增加了诸如名誉、荣耀、财富等“外部的”善的那些人，并不认为这种善是因其自身的缘故而被追求的至善，而认为它不过是一种相对的善：对好人是好东西，对恶人则是坏东西。

所以，那些试图在人的肉体或人的心智或人的肉体 and 心智的结合中去寻找人的善的人，都没有想到必须到人自身之外去寻找。只是，那些到肉体里去寻找的人是在人的低级本性中寻找；到灵魂中寻找的人是在人的高级本性中寻找；[p155] 而其他那些人，则在完整的人身上寻找；但是不管在哪一种情况中，他们都只是在人的自身里去寻找至善。

关于至善的这三种观点，产生了不少三个哲学派别，而是许许多多的哲学派别，因为究竟什么构成肉体的善、灵魂的善和完整的人的善，人们又持不同的观点。

做出这些错误结论的人，与教导人们仅仅享有肉体或灵魂之善的人，都得不到完满的幸福。与唯有在上帝里享受结果的人才能得到完满幸福的那些哲学家相比，应该自叹不如。我们从上帝那里得到的欣喜完全不像我们从肉体或智力的满足中所得到的那种快乐。它也不像一个人同朋友相处时感受到的那种快乐。如果我们要使用什么类比的话，它倒是更像眼睛从光明中感受到的那种欢乐。关于这个类比的本质，我将试图在神的帮助下在本书的其他地方作些解释。但是现在呢，就让我们回顾一下柏拉图的一条教义吧。他说过，有德的生活是人的终极目标，而只有那些认识上帝、模仿上帝并完全在认识上帝、模仿上帝之中获得幸福的人，才能够达到那个目标。因此，柏拉图毫不犹豫地宣称，做哲学

就是热爱那个其本性并非物质的上帝。

从中我们可以推论说，追求智慧的人，也就是说哲学家，只有在因上帝而喜乐时才会感到真正的幸福。当然，并不是所有因所爱之物而感到喜悦的人都感到幸福：许多人因为喜爱本来不应该喜爱的东西而感到不幸，而一旦他们开始享有所爱之物便更加不幸了。从另一方面说，没有人在他的爱有结果之前是幸福的。这是因为，甚至喜爱本来不该喜爱的那些人，也不把爱本身而把结果看作满足感的来源。

那么，除了那些最最不幸的人，还有谁会否认，那些在他所爱之物——他所爱的是真正的和最高的善——中得到完满结果的人是真正幸福的人呢？而对柏拉图来说，这真正的至善就是上帝，所以他把哲学家称为爱上帝的人，意思是说，哲学就是对幸福的追求，而这种追求只有当爱上帝之人在上帝那里享受结果时才终止。 [p156]

第九章

在各式各样的哲学家中，我们最喜欢的并视之为我们邻居的，是那些坚持如下观点的人：真正的至高的上帝，是所有被造物的起因，是使这些被造物为人所认识的理性之光，是指导我们行为方向的善；真正的至高的上帝是我们的源泉，我们的本性从中获得起源，我们的知识从中获得真理，我们的生活从中获得幸福。至于他们是否，或许可以说他们是否应该把自己看作是柏拉图主义者，或者是否用其他的名字命名他们的学派，这倒无关紧要。我们也不需要询问，是否只有伊奥尼亚学派的领袖人物——像柏拉图和他最好的弟子——才是教导这些真理的人，或者我们是否应该因为毕达格拉斯和毕达格拉斯主义者，还有或许其他持类似观点的人而把意大利学派也包括在内。因为据我所知，在世界其他地方，或许还有被看作贤人或哲学家的人，他们也持有这些观点和教义，如大西洋的利比亚人、埃及人、印度人、波斯人、迦勒底人、锡西厄人、高卢人、西班牙人。

第十章

我敢肯定有这样的情形：一个很熟悉教会文献的基督徒，也许不熟悉柏拉图主义哲学家的名字，甚至完全不知道，在讲希腊语的人民中，曾经有过两种截然不同的哲学流派，伊奥尼亚学派和意大利学派。尽管如此，他还不至于无知到不知道，哲学家是那些把他们自己看作热爱——即使不是拥有——智慧的人；同时，他也十分警惕那些根本没有想过世界造物主的唯物主义哲学家。

基督徒谨慎地听从使徒的这条训诫：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言……照世上的小学就把你们掳去。”⁽³⁶⁾但是，同一个使徒告诉他，不要把所有哲学家都指责为唯物主义哲学家，因为关于其中的一部分人，他是这么说的：“上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为上帝已经给他们显明。[p157]自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”⁽³⁷⁾还有，当他对雅典人说了那番只有极少的人能够领悟的有关上帝的精彩论述，即“我们生活、动作、存留，都在乎他”之后，他又加上了一句，“就如你们作诗的，有人说过的那样。”⁽³⁸⁾

当然，基督徒知道，这些诗人在有些地方犯错误，而在这些地方就不能信任他们的说法。因此，《圣经》上虽然说，上帝已经给人显明他的眼不能见的神性，使那变成明明可知的，人应晓得的；但是《圣经》上还说，他们没有正当地崇拜真正的上帝，因为他们把那唯一归属上帝的荣耀给予了被造的生灵。“他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙，将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的式样。”⁽³⁹⁾在这里，使徒所指的是罗马人、希腊人和埃及人，他们都因拥有智慧的名声而骄傲。

就这个问题，我们将在后面同这些哲学家进行辩论⁽⁴⁰⁾。然而，就他们在有关只有一个上帝的问题上和我们达成一致这一点，我们还是认为

他们胜过其他哲学家。他们同意这样的观点：上帝是宇宙的创造者，他不仅是非物质的，超越所有物质的存在者，而且是不朽的，胜过任何一种灵魂——他是我们的源泉、我们的光明、我们的目标。

的确，有的基督徒也许没有研究过这些哲学家的著作，也没有学会在辩论中使用他们的术语。他也许不知道把那个研究自然现象的哲学分支叫做自然哲学（如果他说拉丁语）或物理哲学（如果他说希腊语）；他也许不知道把那个试图寻找认识真理方式的哲学分支叫做理性或逻辑的哲学；他也许不知道把那个探讨人的行为以便达到至善或避免极恶的哲学分支叫做道德哲学或伦理学。尽管如此，他还是认识到了，从那唯一的、真正的、无限仁慈的上帝那里，我们获得了一种本性，[p158]而我们正是根据这种本性才按照上帝的形象被造的⁽⁴¹⁾；我们还获得了信仰，根据这种信仰我们认识了上帝和我们自己；我们还获得了恩宠，这种恩宠使我们能够在同上帝的结合中抵达至福。

所以，这就是我们认为柏拉图主义者胜过其他哲学家的原因。当其他人还在耗费时间和才智去寻找事物的起因、正确的学习和生活方式的时候，认识了上帝的柏拉图主义者已经发现了应该到哪里去寻找创造宇宙的起因、认识真理的光明以及真正幸福的源泉。

如果哲学家，无论是柏拉图主义者还是任何民族的贤人，坚持这些有关上帝的真理，那么，他们就和我们达成一致意见了。而我之所以选择柏拉图主义者来为基督教辩护，只是因为我比较熟悉他们的著作。希腊人用他们那举世闻名的语言非常雄辩地赞颂了那些著作。同时，为柏拉图学说的魅力和声誉所折服的拉丁人，也十分投入地研究了他们的著作，并且将那些著作翻译成他们自己的语言，因此为它们增添了新的光彩。

第十一章

我们的一些基督教教友，听说柏拉图对于上帝有这样的想法，而且

认识到这些想法同我们信仰的真理是如此接近，感到很惊讶。有些人甚至因此假定，柏拉图在埃及旅行期间受到了先知耶利米的影响，或者至少他接触到《圣经》上的预言；这种想法我在自己的一些著作中也曾经表达过^[42]。

但是，根据历史年表而作出的精密计算表明，柏拉图是在耶利米作出预言后的近一百年才出生的，而《七十子希腊文本圣经》的翻译工作是在柏拉图以八十一岁的年纪去世后将近六十年才开始的事情。大家都记得，是埃及国王托勒密^[43]吩咐人从朱迪亚给他送来希伯来文的先知书，[p159] 然后他又安排七十个精通希腊文的希伯来学者翻译并且妥善保管这些先知书的。

所以呢，这就意味着，当柏拉图在埃及旅行的时候，他不可能见到早已去世的耶利米，也不可能读到那时还没有翻译成他的母语即希腊文的《圣经》。当然，有一种情况倒是可能发生的：由于柏拉图是个不知疲倦的学者，而且又会利用译者钻研埃及的文献，他也许会用同样的方式研读了《圣经》。我不是说他翻译了《圣经》，那样一桩了不起的事情只有托勒密一人能够完成，因为他开明，同时也因为别人敬畏他身为国王的尊严。我指的是，柏拉图可以通过同别人的交谈了解到《圣经》的内容但不完全理解其中的意义。

有一些证据支持这种想法。譬如，《创世记》是这样开始的：“起初，上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；上帝的灵运行在水面上。”^[44]在讨论世界起源的《蒂迈欧篇》^[45]中，柏拉图说，上帝在这件工作中，先是把土和火结合在一起的。显然，在柏拉图眼里，火的位置是在天空中的。因此，他的说法和这样的词句就有了相似之处：“起初，上帝创造天地。”

柏拉图也提到了两种作为中介的元素，水和空气，通过它们，土和火这两个极端才得以结合^[46]。这个想法也许来自他对这句话的理解：“上帝的灵运行在水面上。”由于柏拉图几乎没有注意到灵这个字在

《圣经》中经常具有的意义，而只是记得空气经常被称作气息和灵气，所以他本有可能轻易地假定，所有的四种元素在这一段里都被提到了。

另外，还有柏拉图对哲学家的定义也是一个例子。哲学家就是爱上帝的人，这种说法在《圣经》中处处散发着光彩。但是，在我看来，证明柏拉图通晓《圣经》的最有力证据是，当摩西由天使告知上帝希望他把希伯来人从埃及解救出来时，他向天使询问派遣他来的那一位的名字，[p160]而他得到的却是这样的答复：“我是自有永有的。你要对以色列人这样说：那自有的打发我到你们这里来”⁽⁴⁷⁾。这其中的言外之意是，同那永恒不变的真正存在的上帝相比，所有可变的事物并没有真实的存在。而柏拉图也强烈地认识到这一真理，同时还孜孜不倦地传授这种真理。但是，我很怀疑，除了《圣经》以外，我们是否能够在柏拉图先人的任何著述里找到这种说法：“我是自有永有的。你要对以色列人这样说：那自有的打发我到你们这里来。”

第十二章

于是，我们不能确知柏拉图如何获得他的想法，是从早先的作者那里获得自己的想法呢，还是——这似乎更可能——以使徒的语言所描述的方式获得他的想法呢？“上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为上帝已经给他们显明。自从造天地以来，上帝的永能和神明是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”⁽⁴⁸⁾无论如何吧，我想我已经证明自己有充分的理由选择柏拉图派的哲学家来讨论眼前的这个自然哲学问题。这个问题是：为了确保来世的幸福，人应该崇拜一个上帝还是崇拜许多神呢？

选择柏拉图主义者的主要理由，是他们关于那创造了天地的唯一上帝的卓越认识以及他们因此在后人的判断中所拥有的更为了不起的声望。诚然，柏拉图的学生亚里士多德具有过人的才智和很高的声誉（虽然他的文风比不上柏拉图），这使他轻而易举地胜过其他许多学生；而

且，即使在他的老师柏拉图还健在的时候，逍遥学派（这个学派的得名是因为亚里士多德的一面步行一面教学的习惯）就吸引了许多学生；另外，在柏拉图去世之后，他的外甥斯彪西波和他的得意门生色诺克拉底继承了他在柏拉图学园的地位；他们和他们的继承人因此被称作学园派。但是，最杰出的柏拉图主义者还是那些相对晚近的哲学家，他们拒绝逍遥派或学园派的称号，[p161]而把自己叫做柏拉图主义者。

在这一流派中，有声名卓著的希腊学者柏罗丁⁽⁴⁹⁾、扬布利克斯⁽⁵⁰⁾和波菲利⁽⁵¹⁾。另一位几乎同样著名的人物是精通希腊语和拉丁语的非洲人阿普列乌斯⁽⁵²⁾。所有这些学者和同一学派的许多其他人，包括柏拉图自己，都相信多神论。

第十三章

在许多重要的方面，这些柏拉图主义者与我们自己的信念相冲突。但是，我只打算就我已提到的关键问题对他们进行仔细盘问。我的问题是：在他们看来，人应该崇拜哪些神祇，好的还是坏的，还是好的和坏的都应该呢？我们知道柏拉图对这一点的看法⁽⁵³⁾。他教导我们，神都是好的，没有坏的神。如果这一点成立，那就意味着，人的崇拜应该只奉献给好的神。这等于说，崇拜仪式应该奉献给神，因为神若不好就不是神了。

如果这种认识是对的——我们还可能持有其他不同的严肃信仰吗？——那么，有那么一些人的观点就是无稽之谈了。这些人认为，我们应该安抚坏的神，免得他们伤害我们；同时我们应该祈求好的神，好让他们帮助我们。但是，恶神并不存在。所以，他们说，只应该对好的神奉献应有的崇拜。可是，那些喜好戏剧并且要求把戏剧作为崇拜他们仪式的一部分的神祇究竟是哪一种神呢？他们的威力证明他们确实存在，而这种爱好又表明他们是恶的。我们知道柏拉图如何看待那些舞台上的表演⁽⁵⁴⁾：他认为，诗人应该被驱除出城邦，因为他们所作的歌曲有损神祇

的尊严和名声。[p162]

那么，那些反对柏拉图本人的看法而赞赏舞台剧的神祇又是哪一种神呢？一方面，柏拉图不能容忍让那些神祇的名誉受损，另一方面，神祇自己却要求，作为对神祇的敬意，在舞台上表演那些被错误归咎的恶行。最终，当他们要求把这些戏剧作为规定节目时，他们在卑鄙的欲望上又增加了恶行。当拉丁努斯⁽⁵⁵⁾拒绝服从他们时，他们夺走了他的儿子并且用疾病折磨他，而一旦他服从了他们的吩咐，他们就驱除了那种疾病。但是，尽管这些神祇是绝对恶的，柏拉图并不认为应该惧怕他们。他坚定不移地坚持己见，毫不犹豫地主张，要从秩序井然的城邦中，消除所有那些诗人们的一切褒神的无聊戏剧，这些戏剧使同流合污的魔鬼欢喜。

然而，我在第二卷中提到过⁽⁵⁶⁾，拉贝奥把柏拉图本人也算在半神半人之列。而就是这个拉贝奥坚持认为，要用血腥的牺牲品和合适的供物去安抚恶神，同时要用戏剧和其他与喜庆有关的相似活动去敬奉仁慈的神。那么，那位半神半人的柏拉图又为什么始终敢于提出把那些他认为是卑劣的乐趣不仅从那些劣等神身上，而且还从完全的，因此也就是好的神的身上剥夺掉呢？当然，关于这些神的事实本身驳斥了拉贝奥的看法。在对待拉丁努斯的事例中，神祇表明他们不仅是爱好嬉戏和喜欢享乐的，而且甚至是残忍和可怕的。所以，我们要请柏拉图主义者就这个问题给我们一个回答。因为，他们追随导师的结论，一致同意这个观点：所有的神都是好的和令人尊敬的，并且具有贤人的一切美德。他们认为，如果对他们的神祇持其他想法，那就是一种冒犯。既然他们愿意对他们的观点进行解释，那我们就洗耳恭听吧。

第十四章

有些哲学家声称，所有拥有理性灵魂的生物，都可以分为神、人、魔三部分。占据最高地位的神居住在天上；[p163] 地位最低的人在地

上居留；地位居中的魔，居住在空气中。正如他们的住处尊卑有别一样，他们的本性也有所不同。神的地位优胜于人和魔。而人呢，无论是在本性的秩序中或价值的尺度上，都比不上神和魔。因此，魔的位置居中，就像在地位和尊贵方面他们输给神一样，他们在这些地方是胜过人的。他们和神一样拥有不死的肉体，却又同人一样具有内心的喜怒。

所以有人说，如果这些魔鬼喜好舞台淫猥和诗歌谎言，我们不应该感到惊讶。理由是，他们具有人类的情感，而这种情感同神的情感相去甚远，完全不同。由此可知，当柏拉图禁止那些令他反感的诗人的虚构时，他只是剥夺了恶魔——而不是神——观赏戏剧的乐趣。因为神祇本身是绝对好的和高尚的。

这些想法可以在许多著述中找到，但是用一部书名为《有关苏格拉底之神》的完整著作来讨论这个主题的工作，还是留待柏拉图主义者阿普列乌斯来完成。在这部书中，他详尽地讨论了苏格拉底将其作为某种熟悉的朋友始终保留在身边的那个精灵的本质。那个精灵有个习惯，那就是每当苏格拉底要采取任何以后会对他不利的行动时，他就会向他提出警告。阿普列乌斯明确地指出同时又令人信服地证明了，这个同伴不是神而是魔。在接下去的讨论中，他阐述了柏拉图关于神的伟大、人的渺小、魔的中间地位的观点。

如果这是真的，那柏拉图怎么敢把诗人驱逐出城，进而剥夺这些魔鬼的戏剧消遣的权利呢？当然，他没有责怪神，因为他认为人的能力有限，不可能触及神。这也许不失为一个回答。柏拉图希望告诫人们，尽管人的灵魂禁锢在必死的肉体中，但是为了瑰丽的美德，他的灵魂应该鄙视魔鬼的令人蛊惑的要求并嫌恶他们的肮脏。无论如何，如果柏拉图因为禁止和反对这样污秽的东西而值得我们尊敬，那魔鬼肯定要因为规定并强求这些东西而声名狼藉。

所以，要么是阿普列乌斯弄错了，还有，要么是苏格拉底的精灵不属于这一类的神祇；[p164] 要么，就是柏拉图自相矛盾了，他先是赞

美了魔鬼一通，然后又从自尊的城邦中去除了为他们提供的节庆；再不然就是苏格拉底因为魔鬼的友谊而变得不幸的了。这种友谊甚至使阿普列乌斯感到相当尴尬，因此把他的书定名为《有关苏格拉底之神》。而按照书中关于神、魔的仔细而透彻的鉴别，这本书本来应该题名为《有关苏格拉底之魔》的。显然，他只愿意在书的内容中而不是在书名中承认这种鉴别。令人庆幸的是，我们健康的哲学已经光照人间，几乎所有的人现在都对“魔鬼”这个名字产生了恐惧，所以，任何看见《关于苏格拉底之魔》这样题目的人，在没有阅读到阿普列乌斯关于这些精灵长处的论述之前，都会得出阿普列乌斯一定是发了疯的结论。

但是，阿普列乌斯究竟在这些精灵身上发现了什么值得赞扬之处呢？充其量也不过是他们肉体的微妙和力量，以及他们居处的高度罢了。当他概括地谈到他们的行为时，他说不上什么好话而只有一堆坏话。总而言之，任何一个读过这本书的人，看到魔鬼竟然希望在献给他们的神圣仪式中包括猥亵的戏剧，渴望被人敬奉为神明，并且从这些神祇的罪行中得到乐趣时，都不会感到丝毫的惊讶。而他们神圣仪式中的一切，无论是因为它们淫猥的庄重而引发的笑声，还是因为自己无耻的野蛮而引起恐惧，都符合他们的喜好。

第十五至二十二章

关于魔鬼，异教学说认为，魔鬼的灵魂和肉体比人类的灵魂和肉体更优秀。对此，奥古斯丁进行了详尽的批驳。这种奇谈怪论同巫术有着密切的联系。其主要来源是阿普列乌斯。奥古斯丁谴责了魔鬼崇拜和巫术。

第二十三章

埃及人赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯的著述⁽⁵⁷⁾，[p165]披露了关于这些魔鬼的相当不同的看法。诚然，阿普列乌斯否认魔鬼是神，但是，根据恶魔是居于人、神中间的精灵这一理由，他没有区别对高贵之

神的崇拜和对魔鬼的迷信。理由是，作为人神的中保，魔鬼对人神之间的关系是不可或缺的。然而，埃及人却承认有两种类别的神：一些是至高的上帝创造的；另一些是人造的。

读者也许会以为我指的是由人之手所造就的偶像。但是，赫尔墨斯认为，这些可见可触摸的表现形式可以说就是神的肉体。他声称，由于神祇被邀请居住在它们身上，它们获得了生命并且有威力伤害或照顾那些敬畏和崇拜它们的人。这样，通过某种艺术，不可见的神祇就同可见的物体结合在一起了；后者进而变成了有生命的肉体，献身并且忠诚于寓居在他们身上的神祇。赫尔墨斯说，这就是“造神”的意思，而人就被授予了这种伟大且惊人的技艺。

这个埃及人说的话，翻译过来就是这样的：“既然你我决定讨论人神之间的亲缘和同伴关系，阿斯克勒庇俄斯，我希望你认识到人的威力和力量。正如耶和华和天父，或称至高无上的实在，即上帝，是天上神祇的创造者一样，人是居住在庙宇里的那些愿意同人相处的神祇的创造者。”⁽⁵⁸⁾他后来又说：“人类始终牢记自己的本性和起源，坚持模仿神。正如耶和华和天父按照自己的样子造出了不朽的神祇一样，人照自己的样子造出了他自己的神。”

他的这些话是专门对着阿斯克勒庇俄斯说的，而当他问：“特利斯墨吉斯忒斯，你说的是神像吗？”赫尔墨斯回答：“神像！阿斯克勒庇俄斯，你真是个怀疑主义者！我指的是具有感觉和精神的活神像，他们能做各种各样的事情，能够洞察未来，能够通过占卜、预知、做梦和许多其他手段顿悟一切，能够给人类带来疾病然后再治愈他们，能够用悲伤或快乐来惩罚或奖赏人。难道你不知道，埃及就是天堂的一个映象吗？或者，要更准确地表达我的意思的话，我应该说，[p166]在天上由神指导和实现的一切，都降落和转移到了我们这里。更确切地说，我们的国土就是整个世界的庙宇。但是，既然对一个贤人来说知晓未来一切是一件好事，你就不应该不知道，将来总有一天人们会看到，尽管埃及人

有虔敬的动机和周到的诚意，他们对这些神祇的崇拜是无意义的。”⁽⁵⁹⁾

赫尔墨斯接着把这段话扩展成一个似乎是对我们当前境况的预言，他似乎说到，基督教如何正在以与其真理和神圣相当的力量和自由，摧毁所有这类的神祇，而基督教所希望的，是让救世主的恩宠把人从他们自己创造的神祇那里解救出来，并且使人臣服于创造了人类的真正上帝。但是，在这一预测中，赫尔墨斯并没有公开地提到基督教的名称，而且他还用同情的口吻谈到那些魔鬼的诡计。他谈到未来的这种情形时的语气，就像他目睹着保证了埃及与天堂之相似性的宗教仪式正在被消除和毁灭。而且可以说，他说话时的语气就像是一位预言灾难的先知。

实际上，正是针对赫尔墨斯这种人，使徒才这么说：“他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙。将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式”⁽⁶⁰⁾——要再引用使徒说的其他话就太冗长了。

赫尔墨斯关于那唯一的上帝——创造世界的造物主——的许多说法都包含了一定的真理，所以我无法理解，究竟是出于怎样的盲目，他竟然希望人类一直受到那些他自己也承认是人造的神祇的支配；我无法理解，他为什么要为那些人造偶像后来的消失而哀叹。因为，难道还有什么能比受自己造物支配的人更无助吗？偶像不会因为受人崇拜就变成神，而人则可能因为崇拜人造的神而不再是人。因为，人照自己形象所造的东西不可能胜过神造的东西；而一个人如果缺乏理解力，尽管他本来具有人的尊严，倒是可以把他同一头牛相提并论的。[p167] 所以，如果一个人让自己受到自己亲手制造的东西的控制，我们就有理由把他看作是造物主的背叛者⁽⁶¹⁾。

赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯为这些虚伪的、欺人的、有害的、渎神的偶像而发出哀叹，因为他预见到它们被废除的时候就要到了。他的预言是轻率的，他的悲哀是荒唐的⁽⁶²⁾。因为圣灵是对先知而不是对他透

露了神的启示，而且先知欣喜地宣告了他们得到的默示：“人岂可为自己制造神呢？其实这不是神。”⁽⁶³⁾还有，“万军之耶和华说，‘那日，我必从地上除灭偶像的名，不再被人记念。’”⁽⁶⁴⁾在这里还应该回顾以赛亚关于埃及的特别预言：“埃及的偶像在他面前战兢；埃及人的心在里面消化。”⁽⁶⁵⁾

同这些预言家有同样感受的，还有那些因为他们知道他们所期待的上帝已经到来而感到欢欣的人。例如，在耶稣出生的时候就认出他的西面和亚拿，因为受了圣灵感动知道马利亚怀孕的伊利莎白，还有得到上帝启示的彼得，他曾断言：“你是基督，是永生上帝的儿子。”⁽⁶⁶⁾而那些向这个埃及人指出他们自己将在何时毁灭的鬼，正是那些对肉身中的耶和华说话的鬼。他们说：“时候还没有到，你就上这儿来叫我们受苦吗？”⁽⁶⁷⁾——他们全身发抖，或许因为命定的毁灭比他们预期的时间来得更早，或许是出于自己被发现和被蔑视的痛苦所带来的羞耻。

的确，那时“时候还没有到”，就是说，还没有到最后的审判日——到那时，他们将同包括人在内的所有寻求交往的生灵一道受到永灭性的惩罚。[p168] 这就是那既不会骗人也不会被骗的宗教的教诲——而赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯却与此不同，他被一切异教之风摇动，飘来飘去，混淆是非，竟然为一种他后来承认是错误的正在消亡的宗教而感到悲伤。

第二十四至二十六章

奥古斯丁在这里进一步展开赫尔墨斯对人造神祇和偶像崇拜的批判。异教最终堕落成祖先崇拜。

第二十七章

但是，我们建筑神龛、任命牧师、举行仪式和奉献祭品，不是为了这些殉教者。这理由很简单，因为我们的神不是他们而是上帝。的确，

我们对他们的神龛表示敬意，但那是因为他们上帝的神圣追随者，为真理进行了战斗，甚至牺牲，以便传播真正的宗教和战胜虚假的谬误。在他们之前那些认识真理的人，因为胆怯而不敢表达他们的信念。

可以肯定，没有任何一个基督徒，听说过一个牧师——当他站在为了对上帝表示敬意和礼拜而在殉教者神圣肉体之上修建的圣坛前面时——在他的祈祷中说：“我把这些祭品敬献给你，彼得、保罗，还有西普里安。”绝对没有！在这些殉教者的纪念碑前面，祭品是奉献给上帝一个人的，因为是上帝使他们首先成为人，然后成为殉教者，并且最终又使他们与上帝的圣洁天使共享天上的荣耀。在这种祭献仪式上，我们因为殉教者的胜利而感谢这一真正上帝，另外，在重温我们对他们的记忆并请求上帝帮助我们时，我们鼓励自己追随他们去获取类似的荣誉的花冠和棕榈叶。

因此，虔敬之人在殉教者墓前表示敬重的标志，只是为了表达对殉教者的记忆，而不是像献给神祇那样献给死去之人的神圣仪式和祭品。甚至那种把食物带到这些地方的习俗也只有这种意义——这种习俗，顺便说说，比较开明的基督徒一般并不采纳，[p169]而且在大多数国家也闻所未闻。但是，即使是那些这么做的人，他们也只是把食物带到墓前，祈求以耶和華殉教者的名义而成为殉教者的那些人的美德能够使这些食物神圣化。然后，他们把食物带走，或者自己吃，或者分发给穷人吃。任何人，只要他知道，无论在这里或其他什么地方，基督徒奉献的只有一种祭品，就明白这种习俗不是献给殉教者的。

所以，我们对我们的殉教者表示敬重，并不带有对上帝的那种敬意，也不带有异教徒供奉给他们神祇的人类之罪。我们既不向他们提供祭品，也不把他们的罪改变成神圣的仪式。让我们看一些例子吧，比如，奥西里斯的妻子，埃及女神伊希斯和她的祖先们。据传，他们都是国王。（当她向祖先贡献祭品时，她发现了一片大麦地，就带回了一些麦穗给她的国王丈夫和他的顾问墨丘利，于是她后来被视为谷物和耕作

女神刻瑞斯。)如果有谁想知道埃及的诗人和神秘著述所描述的这些神祇的邪恶有多少而且又是多么怪异， he 可以从亚历山大给他的母亲俄依姆庇阿斯的信中获得一个简略的了解——他在信中描述了祭司利奥⁽⁶⁸⁾向他透露的事实。让那些愿意并且能够忍受这封信的人去读一下吧，但是请他读后稍作思考，为死去的人举行那种崇拜神的神圣仪式，究竟是对什么样的人表示敬意，又是犯了什么样的罪行。尽管异教徒认为这样的人具有神性，但是他们竟然如此轻率，把那些人同并不被我们视为神祇的我们的神圣殉教者相提并论，这实在令人难以理解。

那么，既然我们的崇拜只属于上帝，所以，如果我们任命牧师，那就不是为了向我们的殉教者敬奉祭品，因为那样做是荒唐、不恰当、不合法的；我们更不会以异教徒纪念他们神祇的罪恶时所采用的方式，用殉教者的罪恶或亵渎的戏剧来款待我们的殉教者。在这里，神祇的罪恶指的是他们还是人的时候所犯的真正罪恶，或者，如果这些神祇从来就不是人，它们指的就是为取悦魔鬼而编造的故事。如果苏格拉底确实有一个神，那他的神一定不会属于这一类恶精灵；除非确实有某些一心要在造神技术上胜人一筹的魔术师，[p170]故意要把这样的神强加在对此技术一窍不通的苏格拉底这个人的身上。

我还需要再说什么吗？难道还有什么人，无论他的智力多么贫乏，居然会想象，为了获得死后的永福，我们应该崇拜这样的魔鬼呢？但是，反对我们的人也许会做出如此区分：至于神祇，全都是好的；至于鬼，有些是善的，有些是恶的；而我们只是祈求善的鬼帮助我们获得永远的至福。这个问题留待下一卷讨论。[p171]

第九卷 异教神祇、魔鬼和基督教天使

第一章

有些哲学家认为神祇既有善的也有恶的。另外一些人更加敬重神祇，对他们备加推崇和赞誉，甚至认为任何神祇都不可能是恶的。前者（把神祇分为善的和恶的那些人）经常把魔鬼称作“神祇”，有时——尽管这种情况更少一些——又把神祇称作“魔鬼”。因此，他们承认，众神的最高统治者朱庇特这个神，就曾经被荷马称作“魔鬼”⁽⁶⁹⁾。

后者（那些坚持认为所有神祇都是善的，而且他们的善比人的善更加优秀的人）迫于魔鬼的那些无从抵赖的行径，不得不在魔鬼和神祇之间加以区分，这是因为，所有神祇都是善的，所以他们不可能有那样的行径。因此，他们就将任何有理由使他们反感的堕落行为或欲念归咎于魔鬼而不是神祇，而那些不可见的魔鬼正是通过这些行为或欲念来施加自己影响的。

另外，由于他们接受神祇不同人类交往的说法，他们便相信，魔鬼被指派为人神的中保，他们把人的请求传达给神祇，同时把神祇的赐予带回给人。持有这种观点的是柏拉图主义者，而他们是最好和最著名的哲学家，这就是为什么我选择同他们一起讨论多神崇拜是否有利于我们追求来世幸福的问题⁽⁷⁰⁾。

在前一卷，我谈到，魔鬼喜欢做那些有德的贤人本能地加以反对和谴责的事情，如提倡那些褻渎的戏剧情节，其中诗人把极其伤风败俗的行为说成是那些神本身的作为而不是这个人或那个人的行为；[p172]还有，更不用说那些应该受到谴责和惩罚的魔术暴行了。因此我提出了这样一个问题，即魔鬼是否可能作为神祇的近邻和亲信，做善神和善人的中保。回答是：证据确凿，绝对不可能。

第二章

这一卷（根据我在上一卷结尾所做的承诺）将讨论与我们论题有关的魔鬼本身之间的差别问题，而不是各神祇（他们全被认为是善的）之间可能的不同之处，也不是神祇和魔鬼之间的差异——前者高居在人类之上并且远离人类，而后者，按照柏拉图的理论，是人神之间的中保。

人们常说魔鬼中有好的也有坏的精灵，无论这种说法是柏拉图主义者的观点还是其他人的，它都需要讨论。因为，不管什么人都不应该认为，自己必须获得那些被假定是善的魔鬼的友谊，以便能够通过他们的调停而更加得到神祇（他们都是仁慈的）的认可，这样他在死后就可以进入神祇的世界。这种人的危险在于，由于他受到恶精灵的欺骗并且陷入了他们的陷阱，他可能永远都不能见到上帝，而理性的、智性的人的灵魂只有同上帝一起、在上帝那里、通过上帝才能成为有福的。

第三章

那么，如何区分好的和坏的魔鬼呢？柏拉图主义者阿普列乌斯在他对魔鬼所作的概述中⁽⁷¹⁾谈了很多关于魔鬼气态肉体的事，但是关于他们灵魂的美德却只字未提——而缺乏这一点就根本谈不上什么好魔鬼。因此，阿普列乌斯在幸福之本这个话题上只好保持沉默，而他却不能不提到有关魔鬼惨况的证据。尽管他宣称魔鬼是理性的存在者，他还是承认，魔鬼的大脑不仅没有受到美德的熏陶和加强，不能防范心灵的非理性欲念的伤害，[p173]而且与此相反，它们像蠢人的内心一样受到情感风暴的左右。

阿普列乌斯是这样讨论这个问题的：“诗人惯于描写的，通常正是这种类型的魔鬼；而如果诗人把魔鬼描写成那种把幸运和荣耀给予他们所爱之人同时把厄运和屈辱加在他们所厌之人的神祇，这种虚构同事实也没有很大出入。这样我们看到，魔鬼能体验怜悯、愤怒、苦恼、快乐和所有其他的人类情感，而他们的大脑和心灵，就像人类的一样，始终

颠簸在欲念的汹涌波涛上。所有这些不安和骚动使他们根本不能享有天国神祇的宁静。”

对他的意思还能有什么怀疑吗？显然，阿普列乌斯说魔鬼的大脑像被欲念风暴所震荡的大海。显然，他所指的不是他们灵魂的低劣部分，而恰恰是指使他们成为理性存在者的大脑。因此，魔鬼完全不能同那些能够以平静心态面对欲念烦扰的哲学家相比，尽管这些哲学家无法逃避脆弱的人性和痛苦的人生浮沉。欲念诱使人赞同或延续任何违背智慧之道或正义之法的行为，但贤人是不会屈服于欲念的。我们倒是可以把魔鬼同愚蠢的恶人相比，因为，即使他们的肉体不一样，他们的性情至少是很相似的。

其实，他们比这种人还更坏，更加作恶成性和不可救药。阿普列乌斯说，他们所受到的惩罚，就是永无休止地颠簸在他们内心的汹涌大海上，而没有任何真理或美德这样的礁石能够把他们从自己那疯狂堕落的情感海浪中挽救出来。

第四章

关于心灵的骚动，哲学家中有两种常见的观点。那种心灵的骚动，希腊人叫它`pathe`；某些拉丁哲学家，如西塞罗，叫它“烦扰”；另外一些人，叫它“情感”；还有的人，像阿普列乌斯那样，接近希腊的习惯，叫它“欲念”。有些人坚决主张，这些烦扰，或情感，或欲念，甚至也会影响哲学家，但是理性却能够和缓、甚至控制它们。[p174] 所以，占统治地位的心智把法则强加在这些东西之上，并且把它们约束在恰当的范围之内。

柏拉图主义者和亚里士多德主义者都持这种观点，因为创建逍遥学派的亚里士多德本来就是柏拉图的弟子嘛。其他人，如斯多葛派人士，认为贤人绝不应该受到欲念的影响。但是，西塞罗在他的论著《论至善和至恶》⁽⁷²⁾中却证明，以斯多葛派人士为一方和以柏拉图主义者和逍遥

学派为另一方的争执，只不过是言辞之争而不是观念之辩。斯多葛学派拒绝使用“善”这个词来指外部的、物质的好处，并且坚持认为德行——即善的生活的艺术，同时也是唯一的善——只存在于人的心灵；但是其他的哲学家却使用简单、普通的语言，把外部的好处也叫做“善”，尽管它们同指导善的生活的德行比较起来微不足道。因此，虽然他们各自的用词不同，但关于这些东西的价值的想法却是同一的。在这里，斯多葛派人士只不过是偏爱新奇的表达法罢了。在我看来，即使在贤人是否受情感支配或完全不受情感干扰的问题上，双方的争执也不在意义上而只是在字面上。在我看来，所争执的问题涉及意义而不是词语的声音，从这一点上看，斯多葛主义同柏拉图主义和逍遥学派的想法如出一辙。

为了简短起见，我只准备举一个我认为有说服力的例子而不用其他的例子了。既博学又雄辩的奥卢斯·格利乌斯⁽⁷³⁾在他的著作《雅典之夜》中，详尽地讲述了他同一个杰出的斯多葛哲学家一起航行的故事。故事的要点是，当一场骇人的风暴袭来，风浪对船只造成威胁时，这位哲学家吓得面色苍白⁽⁷⁴⁾。船上的其他人注意到了这个事实，因此，尽管死亡临近，他们还是充满了好奇，想知道是否哲学家也会暴露内心的不安。当风暴平息，危险过去后，船上的人又开始谈笑。乘客中有一个贪恋酒色的有钱人，[p175]开始嘲笑这位哲学家恐惧、发白的脸色。他吹嘘自己在大难临头的时候仍旧毫无畏惧。这位哲学家于是使用苏格拉底学派哲学家亚里斯提卜⁽⁷⁵⁾在类似场合受到这一类人嘲笑时所给予的答复回敬说：“一个无赖不需要担心丧失其毫无价值的生命，但是亚里斯提卜却有责任为像他自己那样的生命担心。”

那个有钱人一听不吭气了。这时，奥卢斯·格利乌斯便向那位哲学家请教他的恐惧的缘由。他倒不是要嘲笑他，而是为了增长知识。那人见他对知识抱有这么大的热情，很愿意教导他。他从自己包里取出一部斯多葛派哲学家爱比克泰德⁽⁷⁶⁾的著作，书中准确地阐释了斯多葛学派创始人芝诺⁽⁷⁷⁾和克律西波⁽⁷⁸⁾的学说。奥卢斯·格利乌斯告诉我们，从那本

书中，他了解到斯多葛学派关于他们称之为“幻象”的一种精神现象的理论。这种理论认为，某些在大脑形成的印象是不由自主的和无法控制的，而当使人惊恐的或令人恐怖的外部起因唤起这些印象时，即使是哲学家也无法避免暂时受到恐惧或抑郁情绪的影响。因此，这种情绪看来在理性和理性能够起适时作用之前就产生了，而那时理性和理性对外部起因的弊端尚未作出判断，也没有对这些情绪表示认可或同意。

这种认可，在斯多葛派人士看来，是受人控制的，它也是智者和蠢人的区别所在：后者的意志屈从并且认可这些情绪，而哲学家尽管同样不得不感受到这些情绪，却能保持坚定的灵魂，对自己应该理智地追求和摒弃什么持有坚实准确的判断。

这就是奥卢斯·格利乌斯从爱比克泰德的书中所了解到的斯多葛学派关于情绪的理论观点⁽⁷⁹⁾。我尽可能简洁地概述了他的叙述，我的叙述比他更清晰，但是他的风格更优雅。

既然斯多葛学派的观点是这样的，那么，在有关心灵欲念和情绪的问题上，他们和柏拉图主义哲学家之间并不存在任何歧见，或者说几乎没有什么歧见，因为这两种学派都捍卫这样一种看法，[p176]即贤人的心智和理性都不受情感统治。斯多葛派人士所说的情感不会扰乱贤人的意思，也许是贤人之所以成贤人，是因为他的智慧，这种智慧是永远不会由于他的欲念而被错误所笼罩或被污斑所沾染。尽管他们的内心偶尔也会产生情绪波动——这种波动产生于他们坚持称作好处和坏处而不称作善和恶的那些东西——但斯多葛主义哲学家的心灵始终是纯净明智的。

当然，如果这些哲学家认为，像生命和肉体安危这些在遭受船难时可能丧失的东西根本没有任何价值，那么他就不会像他苍白的脸色所显示出的那样感到恐惧了。但事实是，他一方面确实会遭受这些情绪的影响，同时他又确信，肆虐风暴所威胁的生命和安全，并不具有“正义是善”的那种善的意义，就是说，它们并不能使它们的拥有者成为善。

斯多葛派人士坚持这种事物不应被称作善而应被称作好处，其实，这不过是词语之争，而不是关于事物的什么了不起的见地⁽⁸⁰⁾。斯多葛派人士把一种东西叫做善还是好处，这有什么区别呢，如果他像一个逍遥学派的人那样因担心失去它而有同样的表现，即全身发抖、脸色发白？名义上有区别，但情绪却是同样的情绪⁽⁸¹⁾。事实上，如果他们面对着这样的选择，要么丧失这些“善”或“好处”，要么为了挽救它们而犯罪，那他们双方都会选择放弃对肉体健康和安全来说必需的东西，而不会做出违背公义的事情⁽⁸²⁾。

尽管欲念也许会扰乱灵魂里低级的部分，但是坚定的心智永远不会允许欲念左右理性的决心。与此相反，心智是主人，而且通过拒绝对情绪的认可和对它的积极抵抗，它始终维持着德行的统治地位。这样的人，就是维吉尔描写的埃涅阿斯：“但是他的思想坚定不移， / 尽管眼泪徒然地流着。”⁽⁸³⁾ [p177]

第五章

现在还不需要仔细而详尽地展开《圣经》这一基督教信仰的源泉中所包含的关于情感的教义，即，心智受上帝支配，由上帝统治和指导，而情感受心智支配，由心智调适和驯服以便服务于正当的目的。对我们来说，重要的问题，不在于一个虔敬的灵魂是否会生气，而在于它为什么会生气；不在于感受悲伤的事实，而在于悲伤的根源；不在于人是否会害怕，而在于他害怕什么。我希望任何有常识的人都知道，为了纠正罪人而对他发怒，为了安慰受难者而因他感到悲伤，或因担心一个身处险境的人可能死亡而害怕，完全不是什么错误。确实，斯多葛派人士甚至习惯于谴责同情；但是，如果他们对危难中的他人的同情胜过对自己船只遭难的担心，那他们就优秀得多了。

西塞罗曾经这样赞美过恺撒皇帝：“在你所有的美德中，最令人敬佩和使人愉快的是怜悯”⁽⁸⁴⁾。他能这么说，似乎比斯多葛派人士更富有

人情味，也更像基督教徒。怜悯是什么，不正是我们心中由于他人的痛苦而引起并且驱使我们提供所有可能帮助的那种同情他人的情感吗？这种情感是理性的仆从，他只表示怜悯而不损害正义，如在施舍穷人和原谅悔过之人时的情感就是这样的一种情感。

字斟句酌的西塞罗果敢地把同情称作美德，而斯多葛派人士却毫不踌躇地把它看成恶之一种。但是，著名的斯多葛派哲学家爱比克泰德根据该学派创始人芝诺和克律西波的学说，在他的著作⁽⁸⁵⁾中表明，斯多葛学派承认，这种情感甚至也会影响贤人的灵魂，但他们又认为贤人是完全超越恶的。所以，我们从中只能得出这样的结论：第一，斯多葛学派实际上并不认为情感是恶，因为贤人能够正确地面对情感，使情感绝对不会改变他的决定或玷污他的德行；第二，逍遥学派或柏拉图主义者的观点同斯多葛学派的观点结果证明是完全一样的，[p178] 尽管西塞罗⁽⁸⁶⁾告诉我们说，他们之间的言辞之争如此长久地折磨了喜爱争辩而不是真理的希腊人。

但是，我们尽可进一步地问：即使在行使职责时我们也易于受情感摆布的这种倾向，是否是我们现世生活的弱点的一部分？因为神圣的天使在惩罚那些由上帝的永恒法则交付他们惩罚的对象时⁽⁸⁷⁾，他们是不带怒气的；他们援助受苦受难者时也不带着同情；他们从危险之中抢救他们所爱之人时，也不分享他们的恐惧。然而，当我们按照人类的语言习惯谈起天使时，似乎他们具有所有这些情感。这是因为他们的行为和我们行为有某种相似性，而不是因为我们把自己情感的弱点归咎于他们身上。这一点很像《圣经》，其中描述了上帝的发怒，但却丝毫没有表现出他的情感波动。使用“怒气”这个词，是因为上帝的报复是有效的，而不是因为他的本性带有情感⁽⁸⁸⁾。

第六章

我将暂时延搁这个关于神圣天使问题的讨论，先察看柏拉图主义者

有关魔鬼的看法：作为人神的中保，魔鬼一直在情感的波涛之中激动不安。如果在这些情感袭来之时，他们的心绪能够保持平静并且能够控制局面，阿普列乌斯就不会说，他们的情感和心智像人类的那样，颠簸在情感的汹涌波涛上⁽⁸⁹⁾。请注意，根据柏拉图主义者的说法，不是别的，恰恰是他们的心智，即灵魂的高级部分，颠簸在情感的汪洋大海上，而正是这一部分，才使得魔鬼具有理性，并使得其中的德行和智慧——如果有的话——能够控制住灵魂低级部分的情感骚乱。

因此，魔鬼的大脑是欲念、恐惧、愤怒以及各种情感的奴隶。那么，他们身上又有哪一部分可能是自由和明智的，能够知道如何取悦诸神或者如何敦促人去追求高标准的道德呢？[p179] 事实是，情感罪孽业已攻克并且奴役了他们的心智，因此，他们本来具有的那一点天然的智力，随着他们伤害他人的念头的增加，便更加专注于撒谎和欺骗了。

第七至八章

阿普列乌斯宣称，魔鬼之躯是不朽的；在这一点上他们同神祇相似，尽管魔鬼在灵魂上是劣等的。这就是他认为魔鬼是人神中保的理由。

第九章

假如人通过魔鬼或许能够间接地赢得上帝的好感，那么在人神之间的这些中保究竟是什么样的东西呢？因为，既然鬼和人拥有同样的灵魂，那么他们的灵魂就是劣等的，而它本来应该是生物身上的高级部分；同时，由于他们的肉体与神祇的相似，那本来应该是生物身上的低级部分却是他们的高级部分。每一种生物或动物都由灵魂和肉体两个部分组成，其中，灵魂肯定是优于肉体的。即使是邪恶、虚弱的灵魂，也毫无疑义胜过最健康、最强壮的肉体。因为灵魂在本质上更高级，即使它受到罪恶的玷污，也胜于肉体。就像金子，即使被弄脏了，也比最纯净的银子或铅更有价值。然而，人神的中保即魔鬼，作为连接人事和神

事的环节，拥有的却是同神祇一样的不死的肉体以及同人类一样的被玷污的灵魂。人们会以为，如果人必须通过魔鬼才能接触神祇，那么这种宗教的根基，就不在灵魂里而在肉体中了。

究竟是因为受到捉弄还是惩罚，可以说这些虚假、虚妄⁽⁹⁰⁾的中保就这样被头脚倒置地吊起来？结果呢，是他们的下部，即肉体，把他们同在他们之上的生物联系在一起；然而，是他们的上部，即灵魂，把他们同在他们下面的生物联系在一起。[p180] 因此，他们同神祇在提供服务的部分是相似的，而他们同人类在统治管理的部分是相似的。因为肉体是奴隶，就像萨卢斯特所说的那样：“我们用灵魂统治，用肉体服务。”⁽⁹¹⁾他又接着说：“其一我们与神共享，其二我们与兽共享。”他在这里所说的是人，他们像畜生一样，有必死的肉体。

然而，这些魔鬼——哲学家告诉我们，他们是人神的中保——倒确实能够这样地谈论灵魂和肉体：“其一我们与神共享，其二我们与人共享。”但我已经说过，他们可以说是头脚倒置的，所以，使他们同有福神祇联系在一起的是他们奴隶般的肉体，而使他们同不幸的人类联系在一起的却是他们用于统治的灵魂。他们因为自己的下部而高贵，但却因为自己的上部而卑贱。所以，即使有人认为，魔鬼的永恒类似于神祇的永恒——原因只是魔鬼的灵魂不会像地上的生灵那样，因死亡而同他的肉体分离——魔鬼的肉体也不应该被看作是他们胜利的不朽战车，而应被视作他们永灭的锁链。

第十至二十一章

这一关于新柏拉图主义者所传授的鬼魔学的论述表明，那些所谓的魔鬼既非幸福亦非不幸。接着作者简短地讨论了贤人在现世生命中能否幸福的问题。看起来在现世生命中幸福是不可企及的。魔鬼不是比人类更好的存在物，因为日常语言用魔鬼来指一种恶的存在物。因此魔鬼不可能是人神的中保。

第二十二章

只看到物质和暂时的实在，就使魔鬼得意洋洋，然而，这种知识在上帝的好天使眼里却没有价值。这不是因为他们缺乏这种知识，而是因为他们爱那种使他们变得神圣的对上帝之爱。[p181] 他们对上帝之美——那种美是精神的、不可更改的、不可言喻的——的神圣热爱是如此热烈，以至于他们轻视包括他们自己在内的所有非神性事物，从而充分地运用使他们变善的上帝恩宠，尽情地从善的施与者即上帝那里享受欢乐。

其实，有关时间和变动世界的这种知识，他们掌握的比魔鬼多，因为他们通过上帝这个世界造物主的道，思考了事物的终极原因：为什么在宇宙的秩序中，一些东西可用而其他东西不可用；为什么任何两样东西都是有分有别的⁽⁹²⁾。与此相反，魔鬼不能在上帝的智慧中去思考那些永恒的起因——而那些起因可以说是历史运动所附着的铰链。如果说比起人类来，魔鬼更能预见未来的事，那也只是因为魔鬼有更长久的经验，从中学会了理解那些对我们来说似乎没有意义的信号。常见的情形是，魔鬼的预言只不过是其行动计划的预告而已⁽⁹³⁾。

最后呢，魔鬼经常彻底被蒙蔽，而天使则从来不会。以人类现象或自然现象为根据，去预测历史事件或科学进步，甚至在其中承担一些魔鬼被允许的作用，即运用其意志和威力去促成这些事件或进步，是一件事情；而根据上帝永恒不动和不可更改的智慧书的永生法则，去预测历史的未来，并且通过分享圣灵而认识所有起因中最可靠的起因即上帝的意志，却是另一件很不同的事情。而获得这种知识的特权，上帝公正地把它专门保留给神圣的天使。因此，天使不仅是永生的而且是有福的，而给予天使幸运的善的正是创造天使的上帝本身，因为他们完满的永福就是分享上帝的预见。

第二十三章

如果柏拉图主义者愿意把这些天使叫做神祇而不是魔鬼，并且依照他们的创始人和老师柏拉图的观点，把他们归入由至高上帝所创造的神祇之列⁽⁹⁴⁾，[p182] 他们尽可以那样做，我也不想同他们来一场言辞之争。如果他们还承认，尽管天使是有福的，但他们并非天生有福，而只是在同创造他们的上帝的契合中才成为有福的，那么，无论他们如何命名这些天使，他们的说法同我们的说法就毫无二致。

这就是所有柏拉图主义者的观点，或至少是他们中最优秀者的观点。他们的著述可以证明这一点。而至于命名呢，即他们把这种不死的有福生灵称作“神祇”的做法，那不足以成为我们同他们争执的理由，因为在《圣经》上我们读到过：“大能者上帝——耶和华已经发言⁽⁹⁵⁾”；还有“你们要称谢万神之神”⁽⁹⁶⁾；还有“为大王，超乎万神之上”⁽⁹⁷⁾。《圣经》上，在“他在万神之上，当受敬畏”⁽⁹⁸⁾这一句后面，紧接着的是解释：“外邦的神都属虚无；惟独耶和华创造诸天。”请注意，《圣经》说的不只是“在万神之上”，另外还加上了“外邦的”。那意思是，“在异教徒视为神的万神之上”，指的是在魔鬼之上的上帝。“当受敬畏”的意思是，应当带着使魔鬼对耶和华发出“你来灭我们吗？”⁽⁹⁹⁾的喊叫的那种恐惧来敬畏上帝。然而，我们却不能把“万神之神”理解为群鬼之神；同样的，把“为大王，超乎万神之上”理解为群鬼之上的大王也是荒唐的。

我们的《圣经》还把“神”的称呼给予了那些属于上帝的人：“我曾说：你们是神，都是至高者的儿子。”⁽¹⁰⁰⁾所以，“万神之神”可以被理解为“神的子民的神”。也可以用这个意思来理解“为大王，超乎万神之上”。

但是，还有一个需要回答的问题。假如人因为属于上帝拣选的子民便被称为神，那么那些不死的精灵不是更配得上这个称呼吗？上帝通过天使或人对他拣选的子民说话，而那些精灵却已经享有了人类只是希望通过崇拜上帝而获得的至福。问题的回答是这样的。《圣经》把“神”的称谓更明确地给予了人而不是不死的有福天使（上帝许诺我们在复活之

后享有与天使同等的地位），[p183]这是因为，天使如此完美，信仰不坚定的我们有可能会受到诱惑，选择他们中的一个作为我们的神祇，而把一个人确立为神祇的诱惑是很容易被克服的。

此外，把那些属于上帝子民的人称作神是更恰当的，这会使他们确信和坚信那被称为“万神之神”的上帝是他们的神。天堂里不死的有福天使可以被称作神，但不是“万神之神”，也就是说，他们从来不是组成上帝子民的那些人的神，对这些人，《圣经》上有“我曾说：你们是神，都是至高者的儿子”，而这就是使徒所写的：“虽有称为神的，或在天，或在地，就如那许多的神，许多的主；然而我们只有一位上帝，就是父——万物都本于他；我们也归于他——并有一位主，就是耶稣基督——万物都是藉着他有的；我们也是藉他有的。”⁽¹⁰¹⁾

所以，既然事情本身这么清楚，没有留下任何不确定的阴影，就完全没有必要为名称再辩论了。但是，使柏拉图主义者不愉快的是，我们把派遣来向人宣布上帝意愿的那些不死的有福精灵称作天使。他们认为，行使这种职责的，不是那些他们称之为神的不死的有福精灵，而是那些魔鬼，那些他们认为不死的但未必有福的精灵。而即使这些是既不死又有福的精灵，他们至多也不过是善良的魔鬼，而不是居住在天上、人类接触不到的那种意义上的神祇。尽管这看起来也许只是词语之争，但事实却是，“魔鬼”这个词非常令人嫌恶，所以我们必须尽量避免使它和神圣的天使联系在一起。

无论如何吧，让我们用确定的观点来结束这一卷。第一，任何被造的精灵，无论他们是否是不死的或有福的，也无论他们被称作什么，都绝对不可能成为中保，把不幸的必死之人——由于他们之间双重的不同，被造精灵同这些不幸之人是隔离的——引向永福；第二，那些身处中间位置的生灵，由于他们与在他们之上的存在物分享不死，又与在他们之下的存在物共尝苦难，而苦难又是他们恶的标志，[p184]所以他们更可能是妒忌我们，而不是向我们提供他们自己都不曾拥有的至福。

所以结论是：魔鬼的朋友们无法给我们有力的理由，解释为什么我们要把魔鬼当作是我们的保护者那样敬重他们，而不是要像躲避欺骗者一样躲避他们。

我们还没有谈到那些善的精灵。那些精灵是善的，因此是不死和有福的；柏拉图主义者命名那些精灵为神祇，并且认为，人类为了死后获得幸福，应该通过宗教崇拜和献祭对他们表示敬畏。无论这些精灵的本性如何，也无论他们应该拥有什么名称，他们并不为自己而只是为那唯一的上帝渴求这样的宗教敬意。是上帝创造了他们，而且他们是在与上帝的一体中受祝福的。这就是我在下一卷中，在上帝的帮助下，将要更加仔细讨论的问题。 [p185]

第十卷 基督教崇拜与柏拉图主义神学对照

第一章

人人都向往幸福，这是任何能够思考的人都确信的事。但是，只要人类的智力仍旧无法确定，哪些人是幸福的，他们又是如何成为幸福的，那么，无穷无尽的争论就会发生，而哲学家则在其中浪费他们的时间和精力。不过，在这里回顾和检视这些争论是乏味而无益的。读者应该记得我在第八卷⁽¹⁰²⁾所讨论的内容，在那里我做了选择，决定同哪些哲学家讨论死后的至福问题以及人如何获得至福的问题：是通过服侍一位真正的上帝和万神的创造者呢，还是通过崇拜多神？读者不应期待我在这里重复同样的讨论。如果他忘记了那一卷的内容，可以再读一遍，轻而易举地重温他的记忆。

读者应该记得，我选择的是那些理所当然地被看作杰出哲学家的柏拉图主义者。这首先是因为，他们认识到，甚至连人的灵魂，尽管它是不死的和理性的（或智性的）也不可能不借助于上帝之光而获得幸福，而正是上帝，制造了灵魂和世界。其次是因为，他们认为，能够找到人人都向往的有福生活的，只有那些带着纯贞的爱、信奉那唯一的至善即永恒上帝的人。

然而，即使是这些哲学家，也相信——或者说希望别人相信——多神论。他们那么做，不知道是因为屈从于流行的迷信，还是像使徒说的那样，因为他们的“思念变为愚妄”⁽¹⁰³⁾。无论如何，他们中的一些人走得很远，甚至认为，人出于对上帝的敬意而举行的仪式和献祭，也应该供奉给魔鬼。对于这种观点，我已经费了一番周折加以反驳了。

因此，我们现在要做的是，在上帝的帮助下，尽可能地检视那些不死的有福精灵——[p186]他们在天上分别被排为座天使、统治天使、权力天使和掌权天使。柏拉图主义者把他们叫做神，或者至少叫做好魔

鬼，或者干脆像我们一样叫做天使。我们必须问一问，说这些天使想从我们这里得到宗教的忠诚，在什么意义上这种说法是可信的呢？争执的要点在于，他们希望得到我们庆典和献祭所表达的敬意，希望我们通过宗教仪式把我们的部分财物甚至我们自己奉献出来，究竟是为了他们自己呢，或者只是为了他们的同时也是我们的上帝。

但是这种崇拜，是我们应该对神性表示的，或者，如果我必须说得更加明确一些，是我们应该对造物主表示的。但是，由于我找不到一个足以适用的拉丁语表达式来表示我的意思，我必须用一个希腊语的术语来说出我想说的话。我知道，无论《圣经》上什么地方使用到latrea这个词，我们的译者都把它译作服侍。但是当使徒劝告奴隶要服从主人时⁽¹⁰⁴⁾所谈到的对人的服侍，在希腊语中通常是由另外一个词表达的⁽¹⁰⁵⁾。与此不同的是，根据把上帝启示放进人类语言的那些人的使用方式，latreia这个术语总是或几乎总是指那种同崇拜上帝有关的服务。

所以，如果这里涉及的服侍只是被简单地叫做膜拜（cultus），那它似乎就不是为上帝单独保留的。因为，当我们谈到那些“培育”有关他们的记忆、“培育”同他们友情的那些杰出的人物时，我们会使用一个相似的词[colere]。“膜拜”这个词与我们出自虔敬的宗教精神所臣服的东西有关，但是我们“培育”的东西也有服从于我们的。比如从拉丁词colere派生出的词就有农学家和incolae（居住者）等。异教的神祇被称为caelicolae，其意思并非用膜拜仪式对上天表示崇敬，而是像移民那样居住在天上。但是，他们被称为coloni，并不是在严格意义上指那些由于其身在家乡而必须在地主管辖下耕作土地的农民；而是按照一位拉丁语言大师在诗句中的用法：“且说有一座古城，居住着推罗移民”⁽¹⁰⁶⁾——在这里“移民”指的是居民，而不是土地的耕作者。[p187] 同样，“移民地”指的是来自更大城市的移民所建立的城市，就像蜜蜂的新蜂房。

因此，尽管“膜拜”这个词在“崇拜”的特别意义上确实是仅仅归属于

上帝的，但是，因为拉丁词cultus可以在许多其他意义上使用，结果当“膜拜”这个词单独使用时，它无法标识只属于上帝的崇拜。

至于“宗教”这个词，它通常指的是给上帝的崇拜；所以，拉丁语的译者把希腊词threskeia译成religio。可是，至少在拉丁语中，religio这个词是用来表达——不仅无知的人而且最博学的人都这么做——有血缘关系、亲属关系或其他社会关系的人们之间的约束力。因此，当我们谈到对上帝的崇拜时，religio这个词的意义就是不明确的。而如果我们胆敢说religio的意义只指对上帝的崇拜，那我们似乎在粗鲁地同有些人唱反调，因为这些人用这个词表示人类关系间的约束力。

“虔敬”（希腊词是eusebeia）这个词也一样。在严格的意义上，这个词通常表示对上帝的崇拜。但是，它也被用来表达对父母的孝顺。另外，在日常用语中，pietas这个词的意思是怜悯或慈悲。我认为，这种意义之所以产生，是因为上帝特别要求我们要慈悲为怀。他甚至宣称，慈悲令他喜悦的程度等于或大于献祭。所以，《圣经》上用形容词pius描述上帝，意思是慈悲的。但是，希腊人从来不说上帝eusebes，尽管普通人在慈悲的意义上使用eusebeia。而在《圣经》的希腊语版本上，为了表示区别，eusebeia（普通的敬畏）被theosebeia（对上帝的敬畏）取代了。在拉丁语中，我们没有一个单独的词可以表达出这两种意义中的任何一种。

我的论点是这样的：希腊语中的latreia是拉丁语中的servitus，意思是崇拜上帝的仪式；希腊语中的threskeia是拉丁语中的religio，意思是把我们同上帝约束在一起的宗教；希腊语的theosebeia没有拉丁语的对等词，其意为对上帝的虔敬——所有这些词所表达的意思只归属于上帝，[p188] 因为上帝是真正的神，他使信仰他的人分享他的神性

[\(107\)](#)。

所以，无论那些居住在天上的不死的有福生灵是谁，如果他们不爱我们或不希望我们幸福，那么无疑地，我们就不必侍奉他们；而如果他

们爱我们并且希望我们幸福，那么他们一定希望我们的幸福同他们的幸福来自同一个源泉。因为我们的幸福源泉怎么可能不同于他们的呢？

第二章

在这一点上，我们同那些杰出的哲学家没有冲突。因为他们在自己的著述中充分表述了这样的信念：那些生灵获得幸福的源泉同我们是一样的。这一源泉就是某种智性之光，他是天使们的上帝，又同天使迥然有别，因为正是这种光芒使他们辉煌，也正是通过分享上帝的亮光，他们才生活在完满和至福中。

柏罗丁在阐述柏拉图的思想时经常强调，甚至那位他们认为是宇宙之魂的存在物，其幸福源泉和我们的幸福源泉也是相同的，他就是创造了宇宙之魂但又有别于宇宙之魂的那种亮光。他带来的“智性”光明，从而用智力点燃了宇宙之魂。为了帮助我们通过天空中巨大的、可见的星球去理解那种天上的“智力”，柏拉图注意到可以用月亮来进行类比：根据柏拉图的理论，月亮由于太阳的光芒而发光，就好像星球是由智力点燃那样⁽¹⁰⁸⁾。

因此，柏罗丁这位伟大的柏拉图主义者说，除了制作宇宙和创造灵魂的上帝本质，没有任何别的东西是在理性（或许，更好是说智性）灵魂之上的，而他是把被认为居住在天上那些不死的有福精灵的灵魂划归在理性灵魂之内的。柏罗丁认为，这些天上的存在物是从和我们相同的源泉那里获得他们的至福以及理解真理之光的。[p189]就这一信念而言，他同《福音书》是一致的：“有一个人，是从上帝那里差来的，名叫约翰。这人来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信。他不是那光，乃是要为光作见证。那光是真光，照亮一切生在世上的人。”⁽¹⁰⁹⁾

这里所作的区别清楚地表明，像约翰灵魂这样的理性或智性的灵魂，都不能成为自己的光；它必须通过分享真光被照亮。约翰本人为道

作证时是这样说的：“从他丰满的恩典里，我们都领受了，而且恩上加恩。”⁽¹¹⁰⁾

第三章

情况既然如此，那么，柏拉图主义者和其他像他们一样对上帝有所了解的人，只要能够尊他为上帝或者对上帝表示感恩，而不是产生虚妄的想法——其表现为，在人群中煽风点火，或无法纠正他们的错误——他们就肯定会承认，为了获得永生和幸福，不死的有福精灵和我们这些悲惨的人类都应该崇拜唯一的万神之神——他既是他们的上帝，也是我们的上帝。

从外部标记和内心忠诚两个方面上说，我们都应该为上帝举行希腊人叫做latreia的礼拜仪式。实际上，是我们构成了上帝的庙宇，这既是我们众人的，同时也是我们个人的行为，这是因为，上帝屈尊居住在由我们众人组成的共同体中和每个个体中。在众人中的他并不比在个体中的他更大，因为众人的数量不能使他增长，由众人分享也不能使他减少。当我们高举我们的心给他的时候，我们的心就是他的圣坛：他唯一的儿子是为我们赢得神恩的牧师。只有当我们为了上帝的真理而战斗到流血，我们才向他奉献了带血的牺牲品。当我们心中燃烧着神圣的虔诚和热爱，我们就在上帝的视野里燃起了最馨香的香火。我们把自己作为最好的礼物交付并奉献给上帝，而那礼物本来就是他给我们的。我们确立固定的日子作为神圣的节日，用以纪念他带给我们的恩惠，[p190]唯恐随着时间的流逝，忘恩负义和健忘会偷偷地侵蚀我们。在我们心的圣坛上，我们向上帝奉献谦恭和赞美，而圣坛上燃烧的是敬爱之火。

为了在将来能够见到上帝——在将来的某一天我们有可能见到他并紧随他——洗净自己身上的每一个罪恶和邪念的污点，用上帝的名使自己圣洁，因为他是我们幸福的源泉，也是我们所有努力的最终目的。我们现在选择了我们曾经因为忽略而失去的上帝。我们向他奉献我们的忠

诚，而“忠诚”和“宗教”归根结蒂是一样的⁽¹¹¹⁾。我们带着爱追随上帝，以便在我们抵达他——我们的目标时，能够在他那里，在完美的幸福中休憩。因为我们的目标（按照哲学家在无穷无尽的争论中使用的术语，或者说，我们的目的或至善）就是同上帝的结合，而只有上帝的精神拥抱，如果我可以这么说的话，能够滋润智性的灵魂并且使它富有真正的美德。

训诫要求我们全心全意并且全力以赴去热爱的正是这位上帝。那些爱我们的人应该引导我们前往的正是这位上帝，而我们应该引导我们所爱之人前往的也正是这位上帝。这样，我们就履行了作为律法和先知根基的训诫：“你要尽心、尽性、尽意爱主”，“爱人如己。”⁽¹¹²⁾因为，为了使一个人能够学会爱自己，已经有一个标准用来规范他所有的行为，而他的幸福则建立在他自己的行为之上。因为，爱自己就是希望获得幸福，其标准就是同上帝的结合。所以，当一个知道该如何爱自己的人被吩咐要爱人如己时，难道他实际上不是被指示去尽量说服别人爱上帝吗？

因此，这就是对上帝的崇拜；这就是真正的宗教和那种正确的虔敬；这就是仅仅属于上帝的礼拜。因此，任何不死的神祇，无论他有多么高的德行，如果他爱我们像爱他自己一样，那他就一定希望我们为了自己的幸福服从上帝，因为他自己是从对上帝的服从之中找到幸福的。如果这个神祇不崇拜上帝，[p191] 那他就是不幸的，因为他没有上帝。而如果他崇拜上帝，他不会希望自己取代上帝而受到崇拜。这样的神祇倒是很可能会带着出自爱的忠诚承认上帝的决定：“祭祀别神，不单单祭祀耶和华的，那人必要灭绝。”⁽¹¹³⁾

第四至五章

祭祀一直同上帝崇拜联系在一起。奥古斯丁的解释是，上帝并不因为祭祀而受惠，但是他把祭祀之物作为悔过之心的证明而接受。

第六章

那么，真正的祭献在哪里呢，就在以神圣的契合把我们和上帝联系在一起的每个行为中，也就是说，在致力于获得那唯一能够使我们真正幸福的终极之善的每个行为中。这就是为什么，甚至连我们对同胞的怜悯也不是祭献——除非那样做是为了上帝。尽管一种祭献是由人实施或由人提供的，它却是神性的——而那正是古代拉丁人用sacrificium这个词所表达的意义。由于这个原因，从他永别了这个世界是为了能够为上帝而活着这一点上看，一个把自己奉献给上帝并对上帝起誓的人，其本身就是一种祭献了，就像他永别了这个世界以便能够为上帝而活着一样。因为，根据下面一句话，这正是人人都有那种怜悯的一部分：怜悯你自己的灵魂，是上帝所喜悦的⁽¹¹⁴⁾。

当我们为了上帝尽职地节欲以便磨炼我们的肉体时，也就是说，当我们没有把我们的肢体“献给罪作不义的器具”⁽¹¹⁵⁾，而是把它们作义的器具献给上帝时，我们的肉体也是一个祭献。使徒敦促我们这么做的时候是这样说的：“所以，弟兄们，我以上帝的慈悲劝你们，将肉体献上，当作活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的；你们如此事奉乃是理所当然的。”⁽¹¹⁶⁾如果得到恰当而正确使用的肉体是一种祭献，而同时肉体又比不上灵魂，而只不过是灵魂的仆人和工具，那么，当灵魂把自己奉献给上帝时，它又是多少倍于肉体的一种祭献呢——[p192]那时，灵魂在神性的爱火中燃烧，而随着俗世欲望的渣滓被熔解，灵魂经过改造而获得上帝的永远不变的形象，并且由于灵魂从上帝那里领受了美丽的赠礼，它在上帝的眼里也变得美丽了。这就是使徒在下面这句话里暗示的意思：“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意。”⁽¹¹⁷⁾

所以，既然真正的祭献是对自己对他人和为上帝所做的慈悲行为，既然我们是为了脱离悲惨和获得幸福而采取那些慈悲的行为，既然幸福只能在上帝这个善那里找到——关于这一点，《圣经》上说：“但我亲

近上帝是于我有益”⁽¹¹⁸⁾——那么由此得出的必然结论是，那整座被救之城，即圣徒群体或联合体，是作为统一的祭献由那位伟大的牧师奉献给上帝的。那位牧师“取了奴仆的形象”，以他的受难把自己奉献给我们，使我们能够成为一个如此光荣伟大的头脑的肉体。因为他奉献的就是这个“奴仆的形象”⁽¹¹⁹⁾，而他也是以这个形象而牺牲的，这是由于，他是“以‘奴仆的形象’成为中保、牧师和牺牲者的。

所以，当使徒劝诫我们将肉体献上，当作活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的，也是我们的宗教仪式，而“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意”之后，他紧接着提醒我们，是我们自己构成了整个的祭品：“我凭着所赐我的恩对你们各人说：不要看自己过于所当看的：要照着上帝所分给各人信心的大小，看得合乎中道。正如我们一个身子上有好些肢体，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。[p193] 按我们所得的恩赐，各有不同。”⁽¹²⁰⁾

这就是基督徒的献祭：“我们这许多人，在基督里成为一身。”虔诚的教徒知道，这就是全体基督教徒持续不断地在圣坛圣事中举行的献祭；而且全体基督教徒都明白，正是在给上帝的献祭中他们奉献了自己。

第七章

那些不死的有福精灵安居在天堂的住所，幸运地享有同造物主的契合。他们扎根于上帝的永恒，从他的真理中获得确信，从他的恩宠中获得神圣。出于同情，他们关爱必死而不幸的我们，希望我们变得不朽，变得幸福，并因此希望我们把祭品奉献给上帝而不是给他们。那是因为他们知道，他们同我们一样，都是上帝的祭品，这是因为，正是我们和他们一起组成了同一座上帝之城，而关于这座城，诗篇作者是这样赞美的：“上帝的城啊，有荣耀的事乃指着你说的。”⁽¹²¹⁾这座城由我们所构

成的那一部分现在还在朝圣途中，而由天使所构成的那另一部分，是帮助我们引路的。正是从高处的那座城，或者说，正是从那天堂的法庭，天使作为信使带给我们《圣经》，上面写着：“祭祀别神，不单单祭祀耶和华的，那人必要灭绝。”⁽¹²²⁾在高处的那座城里，上帝的意志就是明确和不可更改的法律，而在天堂的法庭那里，我们大家的案子都掌握在正义的手中。

已经有这样的奇迹证实了《圣经》，还有这条法则和这些戒律，因此我们已经完全清楚，这些不死的有福天使（他们希望我们能分享他们所拥有的一切）要我们向谁奉献祭品。

第八至十八章

《旧约》上的神迹显然同异教魔术所造的奇迹不同。奥古斯丁描述并谴责了波菲利对法术的看法。他所坚持的观点是，[p194]上帝用天使制造出真正的神迹，而魔术则是恶精灵或魔鬼的所为。异教徒没有理由拒绝由真正的神迹所提供的证明。

第十九章

有些人认为，尽管这些可见的祭品适合于其他的神祇，而对于那不可见的更伟大和更好的上帝，却只有不可见的更伟大和更好的祭品才是合适的，例如奉献出的纯洁大脑和善良意愿。这些人显然不知道，事实上呢，这些可见祭品只不过是不可见祭品的象征罢了，恰如可听见的词语只不过是实在的标志那样。例如，在我们对上帝祈祷并赞美他的时候，我们使用有意义的词语，而与此同时我们在心中对他奉献出那些词语所指的东西。同样地，当我们奉献祭品时，我们知道，我们应该把可见祭品仅仅奉献给上帝，因为在我们的心中，我们自己应是献给上帝的不可见祭品。正是在我们对上帝奉献这样的祭品之时，那些在善和虔诚方面胜过我们的众天使和上天诸神赞许我们，为我们而欢欣，并且尽力帮助我们做好这种祭献。即使我们想把这种敬意奉献给他们，他们也不

愿意接纳。当天使以可见的形态被派送到人群中的时候，他们公开地禁止人这么做，而《圣经》上的例子说明了这一点。当有些人认为，那属于上帝的受到崇拜和献祭的荣耀也应该被给予天使时，那些天使也同样责备他们并禁止这样做，而吩咐人把崇拜奉献给上帝——因为天使知道，那种崇拜理应只属于上帝⁽¹²³⁾。

甚至上帝圣洁的使徒也效仿神圣的天使。在吕高尼，保罗和巴拿巴在实施了一次神奇的救治之后被视为神祇，吕高尼人想向他们奉献牺牲品。但是谦卑和有德的使徒规劝人们，向他们宣布了他们应该信仰的上帝。⁽¹²⁴⁾ [p195]

在另一方面，那些骗人的精灵却由于虚荣，强求得到这种崇拜，而这恰恰是因为他们知道那只属于上帝。因为，同波菲利所说的和有些人想象的完全相反，这些精灵喜好的不是死的牺牲品发出的臭味，而是神的荣耀。因为那种臭味到处都有，他们当然可以得到很多很多，而如果他们还想要更多的话，他们也可以为自己找到。

因此，那些强求得到神之荣耀的精灵所喜好的，并不是死尸的气味，而是那些一旦被他们欺骗和引诱便为他们所统治的恳求者的灵魂。他们阻碍了恳求者通向真正上帝的道路，其结果是，当人向其他并非上帝的存在物表示敬意时，他是无法把自己作为祭品奉献给上帝的。

第二十章

降世为人的耶稣基督是真正的中保，这是因为，他取了“奴仆的形象”⁽¹²⁵⁾，于是就成了“上帝和人中间”的“中保”⁽¹²⁶⁾。基督以上帝的形象，和共为一体的圣父一起接受献祭；然而，他却以奴仆的形象选择了让自己成为祭品的做法，而不是去接受献祭，因为他担心有人会因此以为给上帝的祭品可以被奉献给一个造物。这样，他就同时既是主持献祭的牧师又是被奉献的祭品⁽¹²⁷⁾。这就是实际情形，而他的意愿，正是要让全体基督教徒的日常祭献成为这种实际情形的神圣象征仪式。而全体基督

教徒作为其首领上帝的肉体，学会了通过他来奉献自己。这就是真正的祭品，而许多圣徒在古时的牺牲，正是这种祭品的各式各样的象征。这种祭品曾经以各种方式被预示过，就像一个观点由许多词语来表达那样，其目的是为了说明真理而又不使读者感到厌倦。这就是最好的真正祭品，一切虚假的祭品都已被它取代了。

第二十一至三十章

在进一步比较了魔鬼和圣徒的威力之后，奥古斯丁直接向波菲利发话，指责他未能对他自己已经认识到的有关一个上帝的真理表示赞同。就传授法术这一点说，波菲利对待知识的态度是不诚实的。这一段发言不是为了说服已经去世的波菲利，而是为了说服他的那些依旧在世的追随者们皈依基督教。奥古斯丁几乎是恳求新柏拉图主义者接受基督的。

第三十一章

毫无疑问，对那些人类心智无法深入思考的事务，较好的做法是全盘相信上帝告诉我们的事，即，灵魂同上帝一起共享永恒，而是从虚无之中被造出来。柏拉图主义者拒绝接受这一观点并做了辩解。他们只满足于以下的论点，即，任何东西都不可能是永恒的，除非它已经永恒存在。然而，柏拉图本人曾明确地阐述过⁽¹²⁸⁾，这个世界和上帝安置在这个世界上的神祇，尽管他们将因为全能的造物主使他们永远存在而不会有终了的一天，但他们却曾经有过开始存在的时刻，即有一个开端。

但是，对这一点，柏拉图主义者发明了一种解释方法。他们说，开端意味着因果从属关系，而不是时间上的顺序。他们说：“如果在无尽的永恒之中有过一只脚站立在尘土中，那么在它的下面总是会有一个脚印的。没有人会怀疑这个脚印是由脚的压力造成的，但是没有人会想到脚印出现在脚之后，尽管脚印是由脚造成的。同样地，这世界和世上被造的神祇一直就存在着，就像他们的制造者一直存在着一样；然而他们

是被造的。”

让我们假定灵魂一直存在着。难道我们因此就必须说，灵魂的悲惨也一直存在着吗？如果不是这样的话，那么在灵魂中就有某种东西，它并非在无尽的永恒中一直存在的，而只是在时间中开始了它的存在。如果是这样，为什么灵魂本身就不可能在时间中开始自己的存在而不曾永恒地存在过呢？或者就以灵魂的幸福为例吧。[p197] 在经历了厄运之后，灵魂将是永安的。波菲利本人承认，虽然幸福将永远地持续下去，它毫无疑问是从时间中开始的，尽管在这之前它不存在。

这样，那个假定任何事物，除非它在时间中没有开端，否则它在时间中不可能没有终点的论点，就整个地崩溃了。只要能够表明，灵魂的幸福在时间中有开端，但它将不会在时间中的终结，就足够了。

所以呢，人性的弱点应该服从上帝的权威。关于真正宗教的问题，还是让我们相信那些圣洁永生的天使。天使并不为自己强求他们知道只属于上帝的荣耀。这个上帝同时也是我们的上帝，他吩咐我们只向他奉献我们的祭品，因为我前面已经说过⁽¹²⁹⁾而且还会经常重复地说，我们和天使本来就都应该是上帝的祭品。我所指的祭品是通过降世为人并藉此自愿成为我们牧师的基督作为牧师所奉献的祭品。基督本人甚至屈尊殉难，为我们成了一种祭品。

第三十二章

这种宗教构成了使所有灵魂获得解放的唯一道路，因为灵魂只能经由这条道路被拯救。如果让我打个比方，那么这条道路就是唯一通向王国的国王大道，它不会使王国蹒跚在俗世的高度上，而是使王国安全地立足于永恒的基础上。然而波菲利却在《灵魂的回归》的第一卷的结尾处说，他还不曾见过任何思想流派宣称接受某种灵魂解放的普遍之路——当然，无论是纯正的哲学，或印度的行为规范或教义，或迦勒底人的秘术，或任何其他宗教，都不曾这么宣称过。他还说，迄今为止，没

有什么历史研究曾经指出这样一条令他重视的普遍之路。

在这里，他显然承认有这样的一条道路，尽管他还不知道那是什么道路。因此，关于灵魂解放的问题他费尽力气所获知的一切，[p198]以及他认为——或者至少是其他人认为——他知道和相信的一切，都不能使他满意。他还是觉得，在这个重要的问题上，他需要一个他应该服从的至高权威。请注意他说过，甚至在真正的哲学流派中，他也没有发现任何体现灵魂解放的普遍之路的流派。在我看来，这足以表明，要么他所信仰的哲学并不是最正确的哲学，要么这种哲学并不能建构出这样的道路。

事实上，如果这种哲学并不包括这样的道路，它又如何能够成为最真确的哲学呢？因为，灵魂解放的普遍之路无非就是那个能够解放所有灵魂的道路，少了它，任何灵魂都得不到解放。当波菲利补充说：“无论是纯正的哲学，或印度的行为规范或教义，或迦勒底人的秘术，或任何其他宗教，都不曾有人这么宣称过”时，他确凿地证明了，无论是他从印度人那里学到的东西，还是他从迦勒底人那里学到的东西，都未能引导他找到灵魂解放的普遍之路；然而，他又不得不对我们说，他老是不不断地提到的神谕，正是他从迦勒底人那里得到的。

那么，波菲利究竟想让我们如何理解那条灵魂解放的普遍之路，既然任何纯正的哲学和那些被认为在神学研究方面非常出色的异教民族——由于他们对有关天使的知识和崇拜特别好奇——的各种教义都没有认可的这样一条道路，而他自己在阅读各种历史书籍中也不曾遇见过一条这样的道路？

这条普遍之路所指的意思还能是什么呢？它不可能是任何一个民族的专有财产，而一定是上帝所授予的，并且对于所有的民族而言它都是同样的。关于这样一条道路的存在，天赋过人的波菲利没有丝毫怀疑。他不相信天道会让人类缺乏这样一条灵魂解放的普遍之路。因为他并没有说这样巨大的善和神奇的救助不存在，他只是说他还未见到，只是说

他还未注意到。

对此，谁都不必感到意外。因为在波菲利生活的时代，这条灵魂解放的普遍之路——[p199]这不是别的而正是基督教——正遭受多方面的攻击：偶像崇拜者、恶魔崇拜者和俗世的统治者。这一切是在上帝的允许下发生的，目的是使神圣的殉教者达到一定的数目。我用殉教者这个词来指真理的见证人，他们的使命是向世人表明，当问题涉及是否对宗教信仰保持忠诚、是否能够为真理作见证的时候，必须承受一切肉体上的痛苦。波菲利当时看到了这一切，并认为这种迫害很快就会摧毁这条道路，因此他以为这条道路将不可能成为灵魂解放的普遍之路。他没有认识到，那些令他震撼的迫害，那些他曾担心自己如果选择这条道路也将遭受的迫害，却经常使基督教得以更加稳固地建立，并使它得到更多的宣传。

这条灵魂解放之路是普遍之路，也就是说，是一条由上帝的慈悲为各族人民提供的道路。因此，任何一个已经知道或即将知道这条道路的人都不曾问，也不会问“怎么这么早”或“怎么这么迟”。因为，向我们显示这条道路的上帝计划并不是人类智力所能洞察的。当波菲利说他还没有感受到上帝的这份赠物，甚至还不知道有这样一份赠物的时候，他本人所理解的正是这一点。尽管上帝的这份赠物他不曾通过信仰而感受到，同时也不曾作为一种知识进入他的视野，他并没有因此否认这赠物是一份真正的赠物。

让我重复一遍，这条道路是使信徒获救的普遍之路，是虔诚的亚伯拉罕接受的上帝应许中所提到的道路：“地上万国都必因你的后裔得福”⁽¹³⁰⁾。事实上，亚伯拉罕是迦勒底人，但是，为了让他能够接受到上帝的应许并且能够繁殖出一个“藉天使经中保之手设立的”⁽¹³¹⁾民族——在这个民族身上我们找到了灵魂解放的普遍之路，即上帝给各族人民的道路——亚伯拉罕被命令离开自己的祖国、自己的亲人和父亲的家园⁽¹³²⁾。而一旦他摆脱了迦勒底人的迷信后，[p200]他便崇拜和追随那

唯一真正的上帝并且虔诚地相信上帝对他的应许。

这条普遍之路就是在神圣预言中说到的那条道路：“愿上帝怜悯我们，赐福于我们，用脸光照我们，好叫世界得知你的道路，万国得知你的救恩。”⁽¹³³⁾因此，很久以后，当救世主按照亚伯拉罕的后裔模样以人子的样子降世后，他说自己：“我就是道路、真理、生命。”⁽¹³⁴⁾

这就是那条很早以前就被预言的道路：“末后的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高举过于万岭；万民都要流归这山。必有许多国的民前往，说：来吧，我们登耶和華的山，奔雅各上帝的殿。主必将他的道教训我们，我们也要行他的路。因为训诲必出于锡安；耶和華的言语必出于耶路撒冷。”⁽¹³⁵⁾

因此，这条道路并不属于一个民族，而是属于所有民族；同时耶和華的法与道也并不停留在锡安和耶路撒冷，而是从那里传播出去，传遍全世界。由于这个原因，中保本人在复活之后，对他惊恐的门徒说：“摩西的律法、先知的书，和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验。于是耶稣开他们的心窍，使他们能明白《圣经》，又对他们说：照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的命悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起直传到万邦。”⁽¹³⁶⁾

这条灵魂解放的普遍之路，在很早以前，就由圣洁的天使和神圣的先知向那些由于上帝的恩宠而能够领会的少数人显示过了。这尤其是对希伯来人而言的，因为，全体希伯来人似乎已经神圣化了，它的存在只是为了预言和宣告那座将由万国万邦组成的上帝之城。这条道路是以犹太神堂、神庙、全体教士、献祭作为象征的；[p201] 这条道路有时是以明晰的陈述被预告，不过更经常是通过神秘暗示来预告。但是后来以肉身居住在我们中间的中保自己，和他那些有福的使徒，向我们显示了《新约》的恩宠，并且公开地向我们解释了先前年代里曾经被隐秘地象征过的东西——根据是，它是否取悦于向各时期的人类揭示真理的上帝的智慧。而在所有各年代，始终有神迹证实这一点，包括我已经提到过

的一些神迹。

天使的影像被人看见过，天上信使的言语被人听见过。还有，上帝神圣的仆人受到真诚信仰的驱策，从病人的肉体 and 感官中驱除了不洁精灵，治愈了肉体疾病和不适。另外，地上和水域中的野生动物、天空中的鸟、树木、元素、星星，全都服从上帝的命令，甚至地狱的鬼怪也退却了，死人也从坟墓中复活。我不谈那些救世主自己制造的神迹——尤其是他的出生和复活的神迹。通过前者，上帝使我们知道了处女圣母的神秘；通过后者，他向我们提供了一个例子，展示在最后审判日里将要复活的那些人的特殊荣幸。

这条道路使整个人变得纯洁，为人体里每一个必死部分的永生做好准备。这样就避免了对特定部分进行洁净的必要，一个部分是波菲利所谓的智性灵魂，另一个是他所谓的精神的魂，还有一个是肉体。正是为了避免这种要求，我们真正的无所不能的洁净者和救世主才采纳了人的完整本性。这条道路对人类始终是敞开的，无论是在这些神秘事物被预言的时代，还是在它们作为已经完成的神迹被公布的时代。因此，除了通过这条道路，没有任何人曾经被解救过，或正在被解救，或将被解救。

所以，当波菲利说，尽管他研究过历史，却不曾见过任何灵魂解放的普遍之路时，我们必须指出，这段历史故事以其超常的真实性令全世界折服，而没有任何东西比这故事更明显了。还有什么故事能比这更真实呢？它不仅讲述了过去的事件，而且还包括了如此之多的已经实现的预言，[p202] 因此我们完全可以坚信，所有其他预言都同样能够实现。

波菲利和其他任何柏拉图主义者都不可能在我们的解放之路中发现他们在真实和神秘预言中所发现的，但又正确地受到了鄙视的那种神话和预言。他们说那些预言不是伟人作出的，没有什么价值，而他们这样说是对的。这是因为，在有些情况下，这类推测是以不确定的原因为依

据的，正如医生根据某种症状预测未来的健康状况一样。而在其他情况下，是不洁精灵预言那些他们已经决定采取的行动，以便造成这样的印象，似乎他们有权引导恶人的心思，效法他们的榜样，而且他们所利用的是最低级的人性弱点。

但是，那些行进在人类解放的普遍之路上的神圣之人，所关心的并不是有关这一类无关痛痒事情的预测。当然，这里也有例外，我指的是，在有些情况中，预测有助于加强人们对某些实在的信仰，因为这些实在既不能用人体的感官认知，也不容易通过经验理解。但是，在那些预言者被告知了上帝意愿的情况下，他们还是预言了其他一些真正重大而神圣的事件。

下面是一些我们《圣经》上所显示的预言和应许：基督以肉身降世，随带着他身上充满的神性以及以他英名完成的业绩；人的悔过和皈依上帝的意志；赦罪，作证的恩宠，圣徒的信仰和全世界无数信仰真正上帝的信徒；偶像崇拜和魔鬼崇拜的崩溃；迫害的考验；坚信者的净化和他们从一切恶中的解脱；最后的审判日，死者的解脱，恶人的永灭，光荣的上帝之城这一永恒王国——在其中，她的公民永远享有亲见上帝的欢乐。我们已经目睹了如此之多应许的实现，所以我们带着信仰的力量坚信其他应许也将同样实现。

那些不信上帝的人因此当然不能理解，[p203]能够亲见上帝并且同上帝永远契合的正确之路，就是《圣经》上宣布并且证实了的那条道路。他们可以继续同我们辩论，但是永远不能否定我们的观点⁽¹³⁷⁾。

在这十卷书中，我也许没能实现所有人的期待。但是，在真正的上帝和耶和華屈尊帮助我的范围内，我至少满足了一些人，因为我反驳了异教徒那种认为他们自己的神祇胜过神圣之城缔造者的反对意见，而这座神圣之城正是我要讨论的题目。开头的五卷所针对的，是那些认为应该为了现世生活的好处而崇拜神祇的人；后面的五卷所反对的，是那些认定应该为了来世的生活而崇拜神祇的人。我的下一个任务是实现我在

卷一的承诺，在上帝的帮助下，谈论对这两座城似乎是必需的所有话题：起源、发展和她们应得的结局。我在前面说过，在历史的具体实在中，这两座城是不可分割地混合在一起的。[p204]

注释

[\(1\)](#) 《诗篇》39.5。

[\(2\)](#) 维吉尔，《牧歌》，3.9...sed faciles Nymphae risere。

[\(3\)](#) 《学园派哲学》，第三卷，前言。

[\(4\)](#) 生活于三世纪的特林提安在其著作《韵律诗》第四卷第2846行提到这一点。

[\(5\)](#) 由《西卜林书》的保管人和翻译人组成，由“傲慢的塔克文”创建，苏拉时代人数增至十五。

[\(6\)](#) Doctrinae mysteria.

[\(7\)](#) Sed, o homo acutissime, num in istis doctrinae mysteriis illam prudentiam perdidisti, qua tibi sobrie visum est....

[\(8\)](#) 参阅《上帝之城》第四卷第三十一章原文，本书省略。

[\(9\)](#) 古罗马的赎罪节在二月二十三日举行。

[\(10\)](#) 参阅西塞罗，《图斯库兰讨论集》，5.3, 8, 9。

[\(11\)](#) 马库斯·瓦罗（公元前116—公元前27年）；参阅《上帝之城》第六卷第二章。

[\(12\)](#) 约公元前428—公元前348年。

[\(13\)](#) 公元前582—约公元前507年。

[\(14\)](#) 约公元前624—约公元前548年。

[\(15\)](#) 泰利斯对天文学见解可见于亚里士多德的《政治学》1.11.8-10和西塞罗的《论占卜》1.49, 111。

[\(16\)](#) 约公元前611—公元前547年。

[\(17\)](#) 公元前6世纪。

[\(18\)](#) 约公元前500—公元前428年。

- [〔19〕](#) 公元前5世纪。
- [〔20〕](#) 公元前5世纪。
- [〔21〕](#) 公元前469—公元前399年。
- [〔22〕](#) 参阅西塞罗《图斯库兰讨论集》，5.4，10。
- [〔23〕](#) 柏拉图把“理念”作为万事万物的起因。参阅，例如，《斐多篇》，第100页。
- [〔24〕](#) 美利图斯，审判苏格拉底一案中的检察官。
- [〔25〕](#) 政治家阿尼图斯没有公开出庭，而是怂恿美利图斯出面起诉。
- [〔26〕](#) 约公元前435年—约公元前366年。
- [〔27〕](#) 约公元前445年—约公元前365年。
- [〔28〕](#) 参阅西塞罗，《学园派哲学》1.5，19-21。
- [〔29〕](#) 参阅圣奥古斯丁，《论真正的宗教》。
- [〔30〕](#) 参阅《上帝之城》第七卷第三十四章，本书省略。
- [〔31〕](#) 参阅本书第八卷第二十七章，第十二卷第十一章。
- [〔32〕](#) 卡斯托和波吕克斯。
- [〔33〕](#) 《图斯库兰讨论集》1.13，29。
- [〔34〕](#) 公元前341年—公元前270年。
- [〔35〕](#) 《罗马书》1.19-20。
- [〔36〕](#) 《歌罗西书》2.8。
- [〔37〕](#) 《罗马书》1.19-20。
- [〔38〕](#) 《使徒行传》17.28。
- [〔39〕](#) 《罗马书》1.21-23。
- [〔40〕](#) 参阅本书第八卷第二十六章。
- [〔41〕](#) 《创世记》1.26-27。
- [〔42〕](#) 在《论基督教学养》2.43.中，奥古斯丁认为自己记错了原文而修改了看法。《再思录》2.4。
- [〔43〕](#) 托勒密二世（公元前309年—公元前246年）。
- [〔44〕](#) 《创世记》1.1-2。

- [〔45〕](#) 《蒂迈欧篇》 31B。
- [〔46〕](#) 同上， 32B。
- [〔47〕](#) 《出埃及记》 3.14。
- [〔48〕](#) 《罗马书》 1.19-20。
- [〔49〕](#) 约公元205年—公元270年；参阅本书第九卷第十章。
- [〔50〕](#) 约公元330年去世。
- [〔51〕](#) 公元233年—公元304年。
- [〔52〕](#) 约公元125年出生；参阅本书第四卷第二章。
- [〔53〕](#) 见柏拉图的《理想国》 2.379、《法律篇》 10.885。
- [〔54〕](#) 《理想国》 3；参阅本书第二卷第十四章。
- [〔55〕](#) 参阅本书第四卷第二十六章。
- [〔56〕](#) 参阅本书第二卷第十四章。
- [〔57〕](#) 其中的一部《阿斯克勒庇俄斯》为阿斯克勒庇俄斯和赫尔墨斯的对话，由阿普列乌斯译成拉丁文。
- [〔58〕](#) 《阿斯克勒庇俄斯》 23。
- [〔59〕](#) 《阿斯克勒庇俄斯》 24。
- [〔60〕](#) 《罗马书》 1.21-23。
- [〔61〕](#) ...homo deficit ab illo qui cum fecit, cum sibi praeficit ipse quod fecit.
- [〔62〕](#) ...tam inprudenter dolebat, quam imprudenter sciebat.l
- [〔63〕](#) 《耶利米书》 16.20。
- [〔64〕](#) 《撒加利亚书》 13.2。
- [〔65〕](#) 《以赛亚书》 19.1。
- [〔66〕](#) 《马太福音》 16.16。
- [〔67〕](#) 《马太福音》 8.29。
- [〔68〕](#) 参阅《上帝之城》第十二卷第十一章原文，本书省略。
- [〔69〕](#) 参阅《伊利亚特》 1.22。
- [〔70〕](#) 参阅本书第八卷第五章。

- [〔71〕](#) 阿普列乌斯，《有关苏格拉底之神》8。
- [〔72〕](#) 见第三、第四卷。
- [〔73〕](#) 公元125年—175年。
- [〔74〕](#) 所述故事见于《雅典之夜》19.1。
- [〔75〕](#) 参阅本书第八卷第三章。
- [〔76〕](#) 约公元50—138年。
- [〔77〕](#) 约公元342—270年。
- [〔78〕](#) 约公元281—208年。
- [〔79〕](#) 《论信望爱》：20-22。
- [〔80〕](#) ...verborum certamini, non rerum examini deputandum est.
- [〔81〕](#) ...ea non aequiliter appellando, sed aequaliter aestimando.
- [〔82〕](#) ...amittere, quibus natura corporis salva et incolumis habetur, quam illa committere.
- [〔83〕](#) 维吉尔《埃涅阿斯纪》4.449。
- [〔84〕](#) 《为利加里乌一辩》12.37。
- [〔85〕](#) 《论信望爱》。
- [〔86〕](#) 《论演说》1.11.47。
- [〔87〕](#) 参阅《马太福音》13.14。
- [〔88〕](#) ...vindicate usurpavit effectus, non illius turbulentus adfectus.
- [〔89〕](#) 《有关苏格拉底之神》11。
- [〔90〕](#) ...falsos adque fallaces...
- [〔91〕](#) 《喀提林叛乱记》1。
- [〔92〕](#) ...quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur.
- [〔93〕](#) 参阅本书第十卷第三十二章。
- [〔94〕](#) 《蒂迈欧篇》41A。
- [〔95〕](#) 《诗篇》49.1。
- [〔96〕](#) 《诗篇》135.2。
- [〔97〕](#) 《诗篇》94.3。

[〔98〕](#) 《诗篇》95.4, 5。

[〔99〕](#) 《马可福音》1.24。

[〔100〕](#) 《诗篇》81.6。

[〔101〕](#) 《哥林多前书》8.5-6。

[〔102〕](#) 参阅本书第八卷第五章。

[〔103〕](#) 《罗马书》1.21。

[〔104〕](#) 《以弗所书》6.5; 《歌罗西书》3.22。

[〔105〕](#) *douleia*。

[〔106〕](#) 维吉尔, 《埃涅阿斯纪》1.12。

[〔107〕](#) ...*facitque suos cultus deos*。

[〔108〕](#) 柏罗丁《九章集》2.9, 2, 3; 5.1, 3。

[〔109〕](#) 《约翰福音》1.6-9。

[〔110〕](#) 《约翰福音》1.16。

[〔111〕](#) *Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim negligentes)—hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur...*

[〔112〕](#) 《马太福音》22.37, 39。

[〔113〕](#) 《出埃及记》22.20。

[〔114〕](#) 《便西拉智训》30.24。

[〔115〕](#) 《罗马书》6.13。

[〔116〕](#) 《罗马书》21.1。

[〔117〕](#) 《罗马书》12.2。

[〔118〕](#) 《诗篇》72.28。

[〔119〕](#) 参阅《腓力比书》2.7。

[〔120〕](#) 《罗马书》12.3-6。

[〔121〕](#) 《诗篇》87.3。

[〔122〕](#) 《出埃及记》22.20。

[〔123〕](#) 《士师记》13.15, 16; 《启示录》8.9。

- [\[124\]](#) 《使徒行传》14.8-18。
- [\[125\]](#) 《腓力比书》2.7。
- [\[126\]](#) 《提摩太前书》2.5。
- [\[127\]](#) Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. [p196]
- [\[128\]](#) 《蒂欧迈篇》41。
- [\[129\]](#) 参阅《上帝之城》第十卷第十六章，本书省略。
- [\[130\]](#) 《创世记》22.18。
- [\[131\]](#) 《加拉太书》3.19。
- [\[132\]](#) 参阅《创世记》12.1。
- [\[133\]](#) 《诗篇》67.1-3。
- [\[134\]](#) 《约翰福音》14.6。
- [\[135\]](#) 《以赛亚书》2.2；2.3。
- [\[136\]](#) 《路加福音》24.44-47。
- [\[137\]](#) ...obpugnare possunt, sed expugnare non possunt.

第三部 两座城的起源

第十一卷 创世与两组天使

第一章

我一直在使用的“上帝之城”这个词，是以《圣经》为佐证的。《圣经》的神性权威使它高居于所有其他人的作品之上，并且影响了各种形式的人类才智——这种权威所依靠的，不是某种人类智力的偶然冲动，而是神道的安排。因为在《圣经》上我们读到：“上帝的城啊，有荣耀的是乃是指着你说的”⁽¹⁾；在另一诗篇中：“耶和华本为大！在我们上帝的城中，在他的圣山上，该受大赞美”；在同一诗篇稍后的地方：“我们在万军之耶和华的城中——就是我们上帝的城中——所看见的，正如我们所听见的。上帝必建立这城，直到永远”⁽²⁾；而在另一篇中：“这河的分汊使上帝的城欢喜；这城就是至高者居住的圣所。上帝在其中，城必不动摇”⁽³⁾。

诸如此类的篇章不计其数，难以一一引录。正是通过这些篇章，我们认识到上帝之城的存在：她的缔造者激发了我们，使我们渴望成为这座城的公民。那些俗世之城的居民以为他们的神祇胜过这座圣城的缔造者，而没有认识到上帝是众神之神。当然，这些众神并不包括那些虚假、邪恶、傲慢的神祇。由于这些神祇被剥夺了原本由众神享有的不可变更的光，已经被降格为愚蠢的神祇，[p205] 而因为如此，他们渴望拥有某种支配力，并要求那些受迷惑的信徒给他们神的荣耀。上帝之城是那些恭敬和圣洁的神祇之城，这些神祇可服从和崇拜一个上帝，而不需要许多其他神祇服从和崇拜他们自己。

在前十卷，在我们的王耶和华的帮助下，我已经尽力反驳了这座城的敌人。而现在呢，因为我明白读者的期待而且记得自己的承诺，我将尽我所能来讨论俗世和天堂这两座城各自的起源、历史、结局。我已经说过，这两座城现在是密不可分地连接在一起的。我首先要解释的是，这两座城是如何在天使分裂为对立的双方时形成的。

第二章

虽然人脑已经对宇宙创造的物质方面和精神方面进行了思考，并且发现了一切事物的变动不居的性质；但是真正稀罕和困难的事情，是它高高地超越而认识到上帝不可变更的本质，进而认识到上帝是所有非神性的自然物的唯一创造者。这是因为，上帝并不通过物质的媒介对人说话。他的声音并不由于空气振动而被肉体的耳朵听见，他也不使用类似于肉体的幻象对人说话，就像我们在梦中或类似方式中所见过的。在后一种情形中，话只是对着徒有其表的耳朵说的，通过徒有其表的物质空间构成的徒有其表的媒介，因为这种幻象同物质体非常相似。上帝是直接通过真理自身说话的，而且他的对象，是那些能够用心智而不是用肉体听见他的人。

因为上帝说话是对着人身上最优秀的那部分的，而胜过那部分的唯有上帝本身了。既然我们有理由相信，甚至有理由认为，人是按照上帝的形象被造的，那就可以肯定，人最接近上帝的地方，不是人和牲畜共有的低级本能，而是超越低级本能的那部分。可是，那原本应是理性和聪明的心智，由于长期受到恶习的影响，已经变得虚弱，[p206]而不能坚持快乐地追随上帝永不变更的光了（甚或不能承受那种光）。而现在要适应聆听上帝说话的这种幸福，人的心智必须通过逐渐的复苏、更新和救治才行。所以，人的心智首先需要的，是接受信仰的教育并且得到净化。

正是为了使人脑能够更坚定地走向真理，上帝之子，那真理的化

身，才带着神性以人的形象出现⁽⁴⁾，并且建立了这条坚实的信仰之路；这样，人就可以通过中保找到通向人的上帝的道路。我说到“在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的耶稣基督”⁽⁵⁾。因为他是作为人而成为中保的，也是作为人而成为那条道路的。无论何地，只要在旅行者和他的目的地之间有一条道路，他就有希望到达那里；但是，如果没有道路或者他不知道该走哪一条道路的话，知道目的地又有什么用处呢？现在，能使我们避免误入歧途的，有一条道路而且只有一条道路，那条路同时是上帝和人——上帝是目的，而人则是达到目的的手段⁽⁶⁾。

第三章

这位中保首先通过先知，然后用他自己的唇舌，后来再通过使徒，逐渐向我们显示他认为必需的启示。被视为经典并具有绝对权威的《圣经》也是他授意的。在所有那些我们应该认识、然而我们自身又无法认识的有关真理的问题上，我们都信任《圣经》的说法。而就那些我们肉体内、外部的感官能够感知的事物而言，我们本人是我们自己认识的见证人。事实上，我们说一个东西“在场”，正是因为那个东西呈现给我们的感官。举例来说，我们自己眼前的任何东西都可以说是在场的。但是，如果有些事物并不呈现于我们的感官，我们就无法根据自己的见证去认识它们。因此，我们要寻求并相信其他见证人——我们相信那些事物曾经或者此刻正在呈现于他们的感官。

因此，如果问题涉及那些我们不曾见过的可见物体，我们就要相信那些见过它们的人。至于那些通过其他感官去认识的事物，情况也是一样的。再有，至于那些要用心智和心灵去感知的实在，情况也还是一样的。[p207] 因为心智是一个内部的感官；而我们会用感官这个词来谈论“明智的”人。如果我们所感知的，是距离我们的内部器官非常遥远的不可见事物，那我们就应该信任那些认识这些事物的人——这些东西是在无形的光中向他们显示过的真理，要么我们应该相信在那持久的上帝

的显像中一直注视着这些真理的人。

第四章

所有可见的事物中，宇宙是最伟大的；而所有不可见的事物中，上帝是最伟大的。世界的存在是我们能够看见的；而上帝的存在则是我们所相信的。就上帝创世这一事实而言，我们可以完全信赖的莫过于上帝本人了。他是在什么地方对我们这样说过的？《圣经》上说得最清楚了，在那里先知说：“起初，上帝创造天地。”⁽⁷⁾可是上帝创造天地时有先知在场吗？那时先知不在场，但是创造万物的上帝的智慧在场。而正是这智慧，在进入圣洁的心灵之后，使他们成为上帝的朋友和先知⁽⁸⁾，并且通过内在的途径悄无声息地向他们显示上帝所做过的一切。

先知同时还受到“常见我天父的面”⁽⁹⁾的那些天使的教导，并且被授权向他人宣告上帝的意愿。正是这样一位先知用书面形式宣告：“起初，上帝创造天地。”对上帝的信仰由这样的见证人传出倒是很恰当的，因为是上帝向他显示真理的，而正是上帝的精神激励他去早早地预告我们未来的信仰。

但是，为什么永恒的上帝要在那个特殊的时间创造天地，而不是在那之前呢？如果提出这个问题的那些人的目的是为了申明世界是永恒的，无开端的，因而不是由上帝创造的，那他们离真理就太远了，是他们由于染上不信宗教的致命疾病而变得语无伦次了。因为，除了先知的声音之外，宇宙的秩序、变化和运动，[p208] 还有在一切可见事物中的形式的美，无一不在悄无声息地宣布着这么两件事：世界是被创造出来的，而且创世者只能是上帝，尽管他的伟大和圣美是既不可表达也不可见的。

有人一面说宇宙的确是被上帝创造出来的，一面又拒绝承认宇宙具有“时间的”开端而只承认它有“创造的”开端。似乎这个世界尽管是被创造的，却是以某种令人难以理解的方式从永恒中创造的。他们的目的好

像是为了使上帝免遭武断轻率的指控。他们担心的是，我们会以为上帝是突然产生创世这样一个全新想法的，或者以为上帝那里想法有了变化，而其实在上帝那里是不可能有任何变化的。

然而在我看来，他们这一看法同他们对其他事情尤其是对心灵的看法是矛盾的。理由是，如果心灵同上帝是永恒同在的——他们也一定是这样想的——他们就无法解释，为什么在一颗永恒存在的心灵中会产生一种全新的痛苦。

因为，如果说心灵的痛苦和欢乐是不停交替发生的，那么他们就必须得出结论，说这种交替将永远持续下去。这样他们就陷入了荒谬：尽管心灵被说成是有福的，事实上却不然，因为它能预见自己未来的痛苦和耻辱；即使它认为自己会永远幸福而无从预见未来的耻辱和痛苦，它的幸福也是以受蒙蔽为基础的。这真是人们可能听到的最愚蠢的说法了。

但是，如果他们假定，灵魂自古以来确实一直交替地感受着幸福和不幸，不过从现在起，由于获得了自由，它将永远不再回到过去的痛苦中去，那么事实上他们等于认定，灵魂从来就不是真正有福的，而只是现在终于开始享有一种新的真正幸福。这样他们承认，灵魂中产生了某种亘古未有的全新、重大、非凡的东西。如果他们否认上帝永恒的神道中始终包含了灵魂的这一新经验的起因，他们就同时否认了上帝是灵魂至福的创造者——这是一种大不敬。从另一方面说，如果他们宣称，上帝是根据一条新的律令才决定灵魂应该永远受到福佑，[p209]他们又如何说明上帝从来不会有任何变化呢——而这一点不是他们自己坚持的吗？

最后，如果说，灵魂是在时间中被创造的，但是将不会在未来的时间中消亡，就像数字从“一”开始但是永远不会完结一样；而且说，在经历了痛苦之后，灵魂将永远不再有任何痛苦，将永远不再回到痛苦中去，那么他们一定会毫不犹豫地承认，这种说法同上帝之决定的不变

性是一致的。如果这样，他们也一定相信，世界可以在时间中被造，而造物主上帝并不需要对他意志的永恒决定做出改变。

第五章

有些人虽然同意上帝是创世者，却向我们提出了上帝创世时间的问题。在作出答复之前，我们必须看看，如果我们提出世界是在什么空间中被创造的问题，他们会作出什么回答。如同他们提出为何世界是在那一刻而不是更早的时刻被创造的问题一样，我们可以提出为何世界是在这里而不是别处被创造的问题。因为，如果他们能够设想出创世之前的无尽的时间而又想不出上帝在期间怎么可能无事可做，那么他们一定能够想象出在可见的宇宙之外的无限空间。而面对这个问题，如果他们坚持认为无所不能者绝对不可能无所作为，那么按照逻辑，他们难道不是要被迫同伊壁鸠鲁一起去幻想出无数的宇宙？（他们和伊壁鸠鲁之间的区别仅仅在于，伊壁鸠鲁认为，这许许多多的宇宙世界是由原子的偶然运动创造和分离的，而他们却坚持说，这些世界都是上帝一手创造的。）如果他们坚持的前提是，存在着四处伸展的无边无际的广阔空间，而在其中上帝绝对不可能无所作为，同时这些想象的空间像这个可见世界一样是不可摧毁的，那么他们的结论只能如此。

这场讨论的对象仅限于和我们持同样信念的那些人，他们相信，上帝是精神的而非物质的，而且上帝是除了他自身以外的所有存在物的创造者。这首先因为，邀请唯物主义者来讨论宗教问题是不适当的；其次是因为柏拉图主义者甚至在异教徒的圈子里也获得了超过其他哲学家的声望和权威。[p210] 理由很简单，不论柏拉图主义者离真理多么遥远，他们还是比其他人更加接近真理。

我们已经知道，柏拉图主义者认为，神性物质并不被限制或局限或散布在空间；他们还非常正确地承认，上帝以精神的和完整的方式处处在场。他们难道还会说，在浩渺无垠的外部空间中没有上帝的存在，而

上帝仅仅占据容纳这个宇宙的这块相对窄小的空间吗？我认为他们不至于愚蠢到这个地步。

那么，让我们一致假定，柏拉图主义者承认有一个独一无二且巨大的物质世界。这个世界确实很大，然而却是有限的，被固定在自己的位置上，并且是由上帝一手创造的。好了，不管他们能用什么理由去解释上帝为什么停止了在世界外部无限空间中的工作，让他们用同样的办法去解决另一问题吧，即上帝为什么在创世之前那无限延伸的时间流中停止了活动的问题。

不过，这并不是说，上帝把世界安置在这个而不是别的地点上，只是出于偶然而并非神性的理由——即使神性的理由是人的理由无法理解的，或尽管这个特殊地点没有特别的长处使它理应优先于其他无数地点而被选择。同样地，这也不是说，我们应该假定，只是出于偶然，上帝在一特定时刻而不是那之前的某一时刻创造了世界——尽管那之前的时光在那无穷尽的过去中始终如一地流逝，而且这一时刻同其他时刻相比，并不存在任何足以使它被优先挑选的差别。

当然，柏拉图主义者可能承认，既然宇宙外面并没有空间这种东西，那么要去想象无限的空间就是愚蠢行为。这么一来，问题的答案就应该是：偏要设想一个上帝在期间无所事事的过去时间，这只是他们的愚蠢做法。原因很简单，那就是在宇宙被创造之前，并没有时间这种东西。

第六章

时间和永恒之间的区别标志是，前者的存在有赖于运动和变化，而后者则全无变化。那么显然，[p211]如果不是因为有一种生灵被创造出来，而且他的运动能够引起一些变化，就不会有时间了。而正是由于这种运动和变化的各部分不可能同时发生，因为其中一部分必须接着另一部分，于是，在这些或长或短的间隔中，时间开始了。那么，既然上

帝是时间的创造者和统治者，而在他的永恒之中又绝对没有变化，我想不出我们有什么理由说上帝是在一段时间的流逝后创造了世界，除非我们还承认在创世之前存在过某种生灵，其运动能够标识时间的流程。

同样，神圣而永远正确的《圣经》也告诉我们，上帝最初按照顺序创造了天和地。除非这意思是在那之前没有任何东西被创造出来，否则《圣经》就会说，上帝在那之前所造的其他东西才是最初被创造的。所以毫无疑问，世界不是在时间中而是同时间一起被创造的。因为在时间中被造的东西是在某一时期之前和另一时期之后被造的，即，在一个过去时间之后和一个将来时间之前。但是，既然还没有任何东西被创造出来，时间也无从根据其运动和变化被测量，在上帝创世之前是绝不可能有什么过去时间的。

事实是，假如运动和变化随着创世而开始，世界是和时间同时被造的。而从最初六天或七天的顺序看，这一点似乎是显而易见的。因为，那些日子的每一天的早晨和晚上都被逐一提到，一直到此间被创造的所有一切都结束的第六天。然后，在一个神秘的启示中，我们被告知，上帝在第七天停止了工作。至于那些“天”的意思究竟是什么，我们要思考是很困难的，也许是不可能的；更不用说要用言语去解释了。

第七章

当然，我们所说的那种从经验中认识的“日子”，是由于太阳升起和降落是有早晨和晚上的。但是，由于据《圣经》说法，太阳是在第四天被造的，所以创世的最初三日是在没有太阳的情况下过去的。当然，

《圣经》一开始就提过，“光”是由福音创造的，而且上帝把光和暗分开了，称光为昼，称暗为夜。可是感官经验无从告诉我们，[p212]那是一种什么“光”，它又是通过哪种类型的交替运动造成了“早晨”和“晚上”，甚至理智也不能使我们理解其中的意义。但是，我们必须相信这个事实，而不能有丝毫的疑虑。

也许在宇宙的遥远边缘有一种物质的光，不过那是在我们的视野之外。或许那指的是后来点燃了太阳的光。或许，在光的名字之下，这里指的是那座由有福的天使和圣徒组成的神圣之城。关于这座城，那个使徒说过：“但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母”⁽¹⁰⁾。让我们比较一下使徒在别处说的话：“你们都是光明之子，都是白昼之子”⁽¹¹⁾。唯一的问题是，我们是否能够找到这种日子的“早晨”和“晚上”的恰当意义。

无论如何，同造物主的知识相比，造物的知识可说是如黄昏那般的暗淡。不过，如果它被用于赞美和热爱上帝，就会迎来黎明和清晨的光亮。而且只要造物主因为对造物的爱而不被摒弃，夜的黑暗就永不降临。请注意，《圣经》在逐一谈到那些日子时从来不说：“有夜晚”，而只说：“有晚上，有早晨，是第一日。”⁽¹²⁾第二日和其他的日子也是这样。这意思似乎是：就其自身看，造物的认识，同被认识的事物在上帝的智慧中被认识的情况相比——正如在其被创造的艺术中一样，可以说是色彩暗淡的。所以，晚上是比夜晚更恰当的一个词。但是，正如我说过的，一旦造物的认识转用于对造物主的赞美和热爱，昏暗的傍晚就转变为早晨。

当造物把对自己的认识用于对造物主的赞美和热爱，那就是第一日；当他用自己对天穹——在水上面的和水下面的天空——的认识这么做了，那就是第二日。同样地，他在对陆地和海洋以及陆地的植被的认识上这么做了，那就是第三日；他在对太阳、月亮和所有的星星的认识上这么做了，[p213]那就是第四日；他在对海洋的鱼和天空的鸟的认识上这么做了，那就是第五日；最后，他在对地上所有的牲畜和人类自身的认识上这么做了，那就是第六日。

第八章

说上帝在第七日歇了他一切的工作并且把它定为圣日的提法，我们

不应该简单地去理解，似乎上帝曾经在造物的工作上花费了力气。因为，天地万物是上帝“一吩咐便都造成”⁽¹³⁾的。当然，那吩咐用的不是听得见的、转瞬即逝的词语，而是用精神性的、永恒的词语。不过，上帝的歇息指的是在上帝那里休息的那些人的歇息，就像家中的欢乐意味着家庭成员的欢乐，虽然使他们高兴的事情不是他们的住家而是别的什么。

如果是那个住家的美丽使居住在其中的人感到高兴，那种说法就更恰当了。因为在这里，我们不仅使用了用容器来代表所容纳之物的那种修辞手法——比如，当我们说剧场喝彩了或者说到一片发响声的草场时，所指的是观众喝彩和牛群发出响声。在这里，我们还同时使用了第二种修辞手法，即用表现效果的字眼来描述直接原因——如一封因为能使读者愉快的信被说成是愉快的信。

所以，当受神启的《圣经》作者说上帝歇息时，最恰当的理解应该是，他的话指的是在上帝那里休息的那些人的歇息，而且上帝又是那些人歇息的直接原因。另外，先知还许诺他的听众和读者，如果他们在此生中已经通过信仰尽力亲近上帝了，那么，在完成了上帝在他们身上并通过他们所做的那些好事之后，他们将在上帝那里享有永恒的休憩。对于上帝拣选的人来说，这个许诺是以他们的法律所规定的安息日休息为象征的。对这个问题，我将在恰当的地方谈论得更详细⁽¹⁴⁾。

第九章

既然我眼下的目的是谈论这座圣城的起源，那就要从圣洁的天使说起，因为他们构成了这座城中如此之大而且又是最有福的部分——这是因为他们从来就没有离开过那座城。带着神的恩宠，我要对那些在我看来似乎是相关的《圣经》章节进行解释。当《圣经》谈及创世时，并未清楚说明，天使是否是被造的，或者是以什么顺序被造的。但是，如果天使确实被提到过的话，那也许是以天的名目出现在这些句子里：“起

初，上帝创造天地”⁽¹⁵⁾，或者更可能的是，以我刚才谈到的光的名目出现。我之所以认为天使没有被遗漏，是因为《圣经》上写着，上帝在所有的功已经完毕的第七日歇息了；而《圣经》的第一行写着，“起初，上帝创造天地”，言外之意是上帝创造天地之前不曾创造过任何东西。那么，上帝的创造就是从天地开始的。《圣经》接着说，最初，地是昏暗、混沌的，而且由于光还未被造，黑暗笼罩在深渊上面。这里“深渊”指的是地和水的混合物；当然，由于没有光，那里必然是一片黑暗。但是，如果像我们被告知的那样，在六天之内，所有的一切都被创造和安排好了，并且造物的工完毕了，那天使怎么可能被遗漏而不提呢？难道上帝造物的工——上帝在第七日停歇的工——并不包括天使吗？

其实，天使是上帝的造物的事实并没有在创世的叙述中被省略，而只是没有明确地提到罢了。不过，《圣经》的其他部分倒是非常清晰地证明了这个事实。我们因此看到，关于火窑中的三个孩子的颂歌，在赞美“造物的上帝是应当称颂的”⁽¹⁶⁾之后，逐一列举了那些造物，其中包括天使。同样，《诗篇》作者大卫王唱到“你们要赞美耶和华！从地上赞美耶和华，在高空赞美他！他的众使者都要赞美他！他的诸军都要赞美他！日头月亮，你们要赞美他！放光的星宿，你们都要赞美他！天上的天和天上的水，你们都要赞美他！愿这些都赞美耶和华的名，[p215]因他一吩咐便都造成。”⁽¹⁷⁾

在这里，天使被以不容置疑的和天启般的方式，说成是上帝的创造。因为，他们被包括在所有那些天上的事物中，而关于这些事物，《圣经》宣告：“因他一吩咐便都造成。”当然，谁都没有胆量主张，说天使是在六日造世中所提到的所有事物之后才被创造出来的。而如果有人这么说，那么，要驳斥他的愚蠢，我们可以引用具有同样权威的《圣经》的另一个片段。在那里上帝说：“那时晨星一同歌唱；上帝的众子也都欢呼。”⁽¹⁸⁾所以，天使在星星被造之前就存在了；而星星是在

第四日被造的。那么，我们可以说天使是在第三天被造的吗？那绝对不可以。因为那一日上帝创造了什么是很清楚的：地和水被分开了，而且这两种元素都获得了各自适当的形态，于是大地产出了植被。

那么也许是第二日？回答还是“不”。因为，是在那一日，在上的水和在下的水之间，苍穹形成了并被称为天；而到第四日，正是在天空中，星星被创造了。所以，可以肯定的是，如果天使包括在上帝在那六日的所创造的事物之中，那他们就是被称作昼的光；而天使的整体性由这一事实所强调，即昼不是被称作“第一”天，而是“一天”。而第二、第三和其他日子也并不真的是其他的日子。它们都同样是“一天”，它们被重复以便完成六或七的数目，并且表示那含有六或七重内容的知识，即关于上帝造物的六重知识和关于上帝歇息的第七种知识。

如果，关于《圣经》中上帝说“要有光，就有了光”的那一段，我们把光解释为天使是正确的话，那我们就能确信，天使被创造成了上帝的永恒之光的分享者。而那永恒之光，不是别的什么，正是那创造世上万物的永无改变的哲人，他又被我们称为上帝的唯一儿子。就这样，天使在创造他们的上帝之光的照耀下变成了光并且被称作昼，因为他们分享那永不变更的光和昼，[p216]而这光和昼就是创造天使和万物所依凭的道。

因为，“那光是真光，照亮一切生在世上的人。”^[19]那光照亮每个纯洁的天使，使他不因自身而因上帝而光亮。同时，一旦有哪个天使拒绝了这种光，他就成为不洁的。因此，所有被称作不洁魔鬼的那些天使，由于被剥夺了分享上帝那永恒之光的权利，就不再因主而光亮，反而因自身而黑暗。因为，恶本身缺少正面的本质；我们称作恶的只不过是善的东西的缺失。

第十章

所以，有一种善，唯有它是单纯的，因此也是永不变更的——这就

是上帝。是这种善创造了所有的善；但是被创造的善就不是单纯的了，因此它们是可变的。让我重复一遍，它们是被造的，也就是说，被制造的，而不是生成的。因为，由单纯的善生成的东西同样是单纯的，而且同生成者是一样的。这两者我们称作圣父和圣子，并且他们和圣灵一起共同合为一个上帝。这位圣父和圣子的精灵，在一种特殊的意义上，在《圣经》中被称作圣灵。

圣灵有别于圣父和圣子，因为他既不是圣父也不是圣子。我说“有别于”而不是“不同于”，是因为他同他们完全一样，是单纯的、永不变更的、共享永恒的善。这个三位一体是同一个上帝。而且尽管它是三位一体，它仍旧同样是单纯的。因为我们说这个善的本质是单纯的，并不是因为圣父单独享有它，或圣子或圣灵单独享有它。我们也不像那些信奉撒伯里乌派邪说的人，说三位一体只是名义上的而没有独立存在的位。我们之所以说它是单纯的，是因为除了三个各自的位相互之间的真正联系外，它就是它本身所有的东西。

当然，圣父有圣子，但圣父不是圣子。而圣子有圣父，但圣子不是圣父。所以，就他本身而不涉及其他位而言，圣父就是上帝所有的。因此，我们说他活着，[p217]指的是他有生命，而且他就是他所具有的那生命。

当我们说某种本质是单纯的时候，我们的意思是，它不具有它可能丧失的任何东西；它不可能不同于它所具有的东西——像杯子不同于它所盛装的酒，空气不同于它的光亮或温度，肉体不同于它的颜色，头脑不同于它的智慧那样。那些物体的本质都不是它们所具有的东西；杯子不是那液体，肉体不是那颜色，空气不是光或温度，头脑也不是智慧。所以，所有这些物体都可能被剥夺它们所具有的东西，它们有可能被改变成别的状态或性质。例如，杯子可以不再盛装它原来盛满的东西；肉体会丧失它原来的颜色；空气会变暗或变冷；头脑会丧失理性。

尽管圣徒被应许在复活中将获得不朽的肉体，而那不朽之身的确实

不会丧失它的不朽性，但是，它恒定的肉身同它的不朽特性不是同一并且相同的东西。因为那不朽性在全身不同的部位是完整而一致的。它不会在某一肢体上胜过另一肢体，因为没有哪一部分比另一部分更不朽。虽然整个肉体确实比任何独立的部分更大——尽管各个部分也有大有小，但是肉体整体并不比哪一部分更加不朽。所以，肉体是一回事儿；而不朽性是另一回事儿。前者在其任一组成部分上都不具有完整性，而后者在全身上下都是完整的。因为不朽肉体的每一部分，尽管各不相同，但却同样是不朽的。以手指为例，尽管它比整只手更小，其不朽性却是同样的；尽管大小尺寸不同，它们却同样是不朽的。所以，虽然不朽性同不朽的肉体是不能分离的，但是构成肉体的物质是一件东西，而使肉体不朽的特质却是另一件东西。尽管不朽性同不朽的肉体不能分离，但是肉体还不能等同于它所具有的特性。

灵魂也是一样。尽管灵魂在永生中得到拯救后可能是永远明智的，但那必须通过分享上帝永不变更的智慧，而这种智慧并不是灵魂自身。空气也是如此。即使空气永远不会被剥夺充满其中的光亮，空气同照亮它的光也不是同一的。我并不是说，灵魂就是气，而那些无从想象某种精神实体的人就是这样认为的。[p218] 不过，尽管灵魂和气不同，但它们之间存在着一种相似性，使得我们有理由说，非物质的灵魂是由非物质的光，即上帝的单纯智慧所照亮的，这同我们说物质的空气是由物质的光照亮是很相像的。而且，正如空气被剥离了这光亮就变得昏暗了一样——因为此处或彼处的所谓的昏暗就是缺乏光亮的空气而已——我们同样可以说，灵魂被剥夺了智慧之光后就昏暗了。

因此，之所以说真实的⁽²⁰⁾和确实的神性之物都是单纯的，是因为它的性质和内容是同一的和同样的，同时还因为它并不是通过分享他物才是神性的、智慧的或神圣的。《圣经》上确实说过，智慧的精神，由于它是丰满的，因而是多重的。但是，圣灵的所是和圣灵的所有是同一的，而且他所具有的一切也是同一的。

智慧没有多种而只有一种。在这一种智慧里有无限的和取之不尽的财富，即人类可以理解的实在，这些实在包括了所有不可见的和不可变更的观念⁽²¹⁾，而这些观念都是关于由这一智慧所创造的那些可见和可变事物的。因为，上帝总是知道他在创造什么；甚至对人类的工匠我们也只能这么说呢。而如果上帝知晓他所创造的一切，那么，他所创造的就只能是他事先知晓的事物。这个结论意味着一个重大而正确的观念：这个世界不可能为我们所认识，除非它事先存在；然而，这个世界不可能存在，除非它事先被上帝认识⁽²²⁾。

第十一章

情况既然如此，那么，被称作天使的那些精灵从来就根本不是黑暗的分享者；而从他们被创造的那一刻起，他们就被造成了光的物体。他们被造出来，不仅仅是为了存在和生活，而且是已被照亮的，从而能够生活在智慧和幸福中。但是，有些天使背离了这种光，[p219]于是无法享有智慧和幸运的卓越地位，而这种地位是无法拥有、无法确保永恒的那些天使无法想象的。然而，天使所享有的生活，尽管不是智慧的，却是理性的。就这一点而言，天使不会丧失其本性，哪怕他们有这种念头。

虽然我们难以确定堕落之前的天使究竟有多少智慧，但有一点是肯定的。我们不能假定，同那些因确信永恒之幸运而享有完满幸福的天使相比，这些天使享有同样多的智慧。因为，如果他们分享同样多的智慧，那么由于他们具有同样的信心，他们就应该同样是永远幸运的。这是因为，无论一个生命能持续多久，只要它必有终点，我们就不能真的说它是永恒的。原因是生命仅仅表明活着，而永恒则意味着没有终结。

这并不是说一切永恒的事物因此都是幸运的，因为地狱的痛苦也被称为是永恒的。但是，如果真正完美的生命必须是永远幸运的，那么可以说，堕落天使的生命不是幸运的。因为无论他们自己是否知道，他

们的幸运是注定要结束的，并因此不是永恒的。如果他们知道这一点，那么是恐惧使堕落天使无法获得幸运，如果他们不知道这一点，那么就是错误使他们无法获得幸运。即使不是他们的完全无知使他们相信错误的期待，而只是他们对自己的幸福是否永恒心存疑虑，那么他们对幸福命运不能确信的态度，本身也足以构成同神圣天使所享受的无限幸福——那是我们相信的——的巨大差别。

在这里，我们并不把“幸福生活”这个词组限定在狭窄的意义范围内，而把它仅用于上帝的身上。上帝的幸福是如此完美，任何东西都无法胜过它。相比较之下，甚至那些幸运天使的至福又算什么呢，尽管他们已经得到了与自己身份相匹配的完满幸福。

第十二章

在有理性或智力的生物中，我们认为天使不是唯一应被称为幸运的。因为无人能否认，[p220] 天堂里的最初人类在犯罪之前是幸运的，尽管他们不能确定自己的幸运有多久或他们的幸运是否永恒。事实上，如果他们没有犯罪的话，那幸运原本可以是永恒的。甚至现在，我们也有理由认为，那些我们看见过着一种正义而圣洁生活的人是幸福的。这些人对未来的永生怀抱希望，良心上非常安宁，而且能够很容易地从上帝那里得到他对由于人性脆弱所造成的罪恶的赦免。

但是，虽然这些圣徒相信只要他们坚持不懈就能得到报偿，他们还是不能确信自己的毅力。因为没人能够肯定，他自己能够自始至终坚持在上帝的恩宠中行动和进步，除非上帝向他显示坚持到底就有报偿这一事实。尽管上帝从不骗人，但是在这个问题上，上帝却根据自己公正和秘而不宣的想法，仅仅给人很少的保证。

因此，就享有眼前幸福这一点而言，天堂里的第一个人比任何圣徒都更幸运，因为每个圣徒现在都必须面对虚弱和死亡。但是，就未来的报偿而言，任何人，无论他现在处于多么苦痛的生理状态中，只要他根

据永远正确的神道权威，不是假定而是认识到，他将前往邪恶无法抵达的高处同天使做伴，享有与至高的上帝共处的幸福，那么他就远比那第一个人更加幸福。而那第一个人虽然身处天堂的巨大快乐中，却不能保证能够避免后来的堕落。

第十三章

从以上讨论中可得出的明显结论是，理性生物所渴求的作为自己适当终结的至福，只能来自两种东西的结合。一是不断地享有上帝这一不可变更的善，二是从对这一幸运是否持久的疑虑和担心中得到解脱。我们以神圣的信心，相信光之天使拥有这种幸运。通过推理过程，我们认为，那些由于他们自己的恶被剥夺了这种光的坏天使，甚至在堕落之前就不曾享有这种幸运。不过，只要那些天使在犯罪之前生活过一段日子，我们就应该相信，尽管无从预知幸福是否能持续，他们还是被赋予了一些幸福。[p221]

我知道要使人相信以下一点似乎是很不容易的：虽然在天使被创造时，有一些完全不知道自己后来是坚持还是背信，另一些却对自己的永福确信无疑，但是，所有天使最初都是被造成同样幸运的，而且一直如此，直到现在变恶的那些天使自愿地从他们享有的光和爱中堕落。然而，使人更难接受的是这个假定：神圣的天使不能确定自己是否会享有永福，因此他们对关于自己的一个真相是无知的，但我们却已经能够从《圣经》上了解了这一真相。

因为，基督教徒都知道，一个善良天使不可能变成一个恶天使，正如一个恶天使不可能回到善良天使的行列中那样。因为在《福音书》上，上帝应许圣徒和信徒，说他们将“像天上的使者一样”⁽²³⁾，并且“要往永生里去”⁽²⁴⁾。所以呢，如果我们确信自己永远不会丧失那种永福，而天使却不能这样确信，那么，我们就比他们过得更好而不是同他们一样了。但是，由于上帝不会骗人，而且我们将变成像天使一样，那么我

们的推论就是，天使能够确信他们的幸运是永恒的。

但是恶天使不可能有同样的信心。因为他们的幸运注定要有一个终结，所以对他们来说，根本没有什么可以确信的永福。因此我们只能得出这样的结论：天使在最初被造时是不平等的；或者说，如果那时他们是平等的，那么，在其他一些天使堕落之后，那些神圣的天使就被赋予了对永福的预知。当然，这种说法可能会招致反对意见。有人会说，上帝在《福音书》中关于魔鬼说的“他从起初是杀人的，不守真理”⁽²⁵⁾这句话，应该被理解为有两重意思：不仅魔鬼在人类的最初阶段——那时魔鬼可以通过欺骗将被造之人摧毁——就是杀人的，而且他从自己被造的最初时期起就不守真理了。因此根据这种解释，魔鬼从来就不可能和神圣天使一样是有福的，这是因为，魔鬼拒绝降服他的造物主，而从自行其是中得到傲慢的快乐，并因此变成了最具欺骗性的撒谎者。[p222]但是，全能上帝的威力无可回避。如果任何人拒绝通过神圣的服从去坚持上帝的真理，那么他所能做的，只能是虚伪地抬高自己，假装成他实际上并不是的那个东西。因此，使徒约翰的话“因为魔鬼从起初就犯罪”⁽²⁶⁾可以被理解为，自从魔鬼被造的那一刻起，他就拒绝了上帝的恩宠——那恩宠是只有虔诚地服从上帝的自愿者才能够得到的。

但凡坚持这个观点的人，至少不赞同摩尼教者和类似有害的异教者。他们说魔鬼是从某种反对上帝的原理中获得那种特别本性的。这类的异教者既无知又无能；他们虽然相信《圣经》文本的权威，但却没能注意到，我们的耶和華说的不是“他不认识真理”，而是“他不守真理”。我们的耶和華的意思是，魔鬼从真理中堕落了，而如果他们当时坚定地守住真理，他就能一直分享真理，可以同神圣天使一道享有永福。

第十四至十五章

魔鬼不是本质上恶的；他原本是天使，但是他背弃了原初的真理和善。

第十六章

以某种方式存在且与创造它们的上帝不同的诸事物中，有生命的比无生命的更高级，就是说，那些有生殖力或甚至消化力的生物比缺乏这种能力的事物更高级。而在生命体的等级中，有知觉的比无知觉的更优秀，比如，动物比草木更优秀。而在有知觉的生物中，有智力的比无智力的更高级，就像人同牲口相比那样。而在有智力的生物中，永生的比必死的更优秀，就像天使比人优秀一样。

这个等级是根据自然秩序建立的。但是，我们还有另一个以功利为基础的变动的价值标准。[p223] 根据这一标准，我们可能偏爱某些无知觉的而不是有知觉的事物，其结果是，如果我们有能力，我们将会消灭后者，完全不顾它们在自然模式中的地位，而仅仅为了自己的便利任意牺牲它们。因为，难道有人不愿意家中有食物而不是老鼠，有金钱而不是虱子吗？只要想到，尽管人性非常高贵，一匹马的价钱却经常高于一个奴隶的价钱，而一件首饰的价钱则高于一个女仆的价钱，我这么说就不会让人太吃惊了。

因此，根据理性进行评价的人，比受需求支配或受欲念驱使的人拥有更多的选择自由。因为理性能够看清事物在一种客观价值等级中的差别，而需求必然把事物视为达到目的的手段。理性根据理智的光明去追求那些似乎是真理的东西，而欲念则渴求那些似乎使感官愉悦的东西。

同样地，可以说，在判断理性的生物中，意志和爱情的分量很重，所以，尽管在自然秩序中天使比人高级，但是在道德秩序中，善人比坏天使更有价值。

第十七至十八章

魔鬼向善的转变以及恶人类似的转变，是上帝由神道而预知的。但是为了整个创世工程，上帝允许这件事发生。

第十九章

甚至连《圣经》的晦涩也有其价值，因为当一些人和另一些人想法不同时，对真理的各种解释便产生了，进而把知识显现了出来。所以，晦涩的章节可依据已被证实或确认的事实去理解，也可依据其他意义明确的章节作解释。经过争议之后，有时最终可以发现作者的原意；而有时作者的原意依然不能确定。然而，就那深奥的晦涩之处展开的讨论至少能提供发现其他真相的机会。[p224] 无论如何，在我看来，这种观点同上帝的做功是不矛盾的：如果我们把最初的光的制造理解为天使的被造，那么，我们就应该把“上帝看光是好的，把光暗分开了。上帝称光为‘昼’，称暗为‘夜’”⁽²⁷⁾这段文字的意义理解为，上帝在好的天使和坏的天使之间作出了区别。因为唯有上帝能看出这区别；而上帝甚至事先就预见到，坏天使将堕落，并且，一旦丧失真理之光，他们就只能待在傲慢的黑暗里。

至于把光和暗即我们所知的昼和夜分开的事，那是上帝做成的——他告诉我们最明显感知的那些空中发光体：“天上要有光体，可以分昼夜”。再往后一点，《圣经》上写着：“事就这样成了。于是上帝造了两个大光，大的管昼，小的管夜，又造众星，就把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。”⁽²⁸⁾

但是，同一个上帝还能把“光”同与其相对的“暗”分开；而这里的“光”指的是由于沐浴着真理的光明而心智明亮的那群神圣天使；这里的“暗”则指的是由于背离正义的光明而心智昏暗的那群恶天使。因为，对于上帝而言，恶天使后来由于选择而并非出自本性的那些罪恶，是再明白不过和再确定不过的事了。

第二十章

我们应该注意，在《圣经》上，紧接着记录上帝所说的“‘要有光’，就有了光”这句话的后面，我们被告知：“上帝看光是好的”⁽²⁹⁾。这句话

不是在上帝把光暗分开并且把它们称为昼夜之后才说的，免得情况显得好像是上帝在暗和光中同样满意。不过，在黑暗仅用来表示由于天上光体的作用而同我们亲见的光明相对照而并非邪恶的地方，情况就不同了。[p225] 在这时，“上帝看着是好的”这个肯定句不是安排在那区分之前，而是在那之后：“（上帝）就把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。上帝看着是好的。”⁽³⁰⁾这种光和这种暗均使上帝喜悦，因为它们和罪恶无缘。

但是，在《圣经》记录了“上帝说：‘要有光’，就有了光。上帝看光是好的”以及接下去的“上帝就把光暗分开了。上帝称光为‘昼’，称暗为‘夜’”⁽³¹⁾那段叙述中，并没有加上“上帝看着是好的”那句话。此处的省略是为了避免使光和暗均被认为是好的，而两者中其实有一个是恶的，虽然那不是由于本性而是由于自己的过错。所以，在这里，使造物主喜悦的仅仅是光；天使的黑暗只是上帝计划中应有的一部分，而不是自身令人愉悦的某种东西⁽³²⁾。

第二十一章

“上帝看着是好的”这一句是经常出现的，而我们对其能做的唯一解释是，那是上帝对按照其智慧即某种工艺塑造的作品表示满意。谁如果以为，上帝是在他的造物已经完工之后才刚刚知道自己的作品是好的，那他就大错特错了。其实呢，要不是上帝早已事先知道，所有造物中就没有任何一件能够被造出来。除非上帝在创造那些事物之前已经看到它们是好的，否则上帝看着是好的那些东西是不可能被创造出来的。正因为如此，所以我们必须说：上帝教导说，他的作品是好的，而不是他自己认识到，他的作品是好的⁽³³⁾。

而柏拉图敢使用的，是一个甚至更加有力的表达方式，那就是，上帝在他自己造物的工作完成之时欣喜至极⁽³⁴⁾。[p226] 显然，柏拉图还不至于愚蠢到认为，上帝因为他自己作品的新颖性而增加欢欣；柏拉图

只是想表明，上帝为他所完成的作品而高兴，似乎上帝就像一位艺术家，为曾经设计出这个作品而喜悦。柏拉图绝不是暗示说，上帝的知识会变化，似乎不存在的、存在的、不再存在的事物是以不同的认知方式被认识的。因为上帝不是以我们的方式展望未来、关注现在和回顾过去的，而是以一种与我们的思维方式有着巨大而深刻差别的方式做到这一点的。

上帝的思维不是从一个思想转移到另一个思想的思维。他的视阈是完全不变的。因此，他是在一个不变的、永恒的现在时中理解在时间中发生的一切——眼下还不存在的将来、存在着的现在、已不再存在的过去。上帝眼中所见的和心智所想的没有差别，因为上帝不是由灵魂和肉体构成的。在上帝的认识中，因此也没有什么那时、现在、后来，因为与我们的认识不同，上帝的认识不会因为三种时间——过去、现在、将来——而改变。“在他并没有改变，也没有转动的影儿。”⁽³⁵⁾

同样，上帝的注意力也不会从一个思想转移到另一个思想上，因为他的知识以一个非物质的、延续的视阈包括了一切⁽³⁶⁾。上帝知道在时间中发生的一切，他也推动了在时间中发生的事件，但是他做这些事是完全独立于时间的。这就是为什么对于上帝来说，看见他所创造的东西是好的，同认识到去创造那东西是好的是同一回事。当上帝看见他自己创造的东西时，他的知识并没有翻番或增长——说上帝知识增长的言外之意是，上帝在创造出他后来看见的东西之前，他的知识可能比较少一些。理由是，如果上帝没有这么完美的知识，如果上帝在看见了他自己创造的东西之后还能够给它增加什么，那他就不是那么完美的造物主了。

因此，我们能够理解，如果《圣经》需要告诉我们的唯一真理是让我们知道，究竟谁创造了光，那只要这么说就足够了：上帝创造了光。如果我们还有理由想知道上帝是如何创造的，这么说就够了：“上帝说：‘要有光’，就有了光。”这样，我们就知道，上帝不仅创造了光，而

且他是通过言语的方式这么做的。[p227] 不过，由于关于每一造物我们需要了解三种真理，即，谁创造的？如何创造的？为什么创造的？所以《圣经》说：“上帝说：‘要有光’就有了光。上帝看光是好的。”因此，如果我们问“谁创造的？”回答是“上帝”。如果我们问，“如何呢？”回答是，上帝说：“要有光，就有了光”；如果我们问“为什么？”回答是，“因为那是好的。”

没有比上帝更高超的造物主了，也没有比道更有效的艺术了，而某种好的东西要被创造出来的最好理由就是因为创造这一切的造物主是善的。甚至柏拉图都说，创造世界的最好理由是，好的东西应该由一个善的上帝来创造。《圣经》上的这一段，也许柏拉图本人曾经读过，或通过读过的其他人而有所了解。或者柏拉图是通过他本人敏锐的洞察力而清楚地认识到，上帝的“眼不能见的”永能和神明是“藉着所造之物就可以晓得”⁽³⁷⁾的，再不然他就是从认识这一点的人那里得知的。

第二十二章

因此，上帝的善就可以解释创世的善了。而无论从哲学还是信仰方面考虑，这都是合理而充分的解释。这样，关于世界起源的一切争执就结束了。然而，某些持异端邪说的人还未被说服，他们的理由是，许多被造的东西对于可怜、虚弱、必死的肉体之躯来说是不合适甚至有害的——当然，这只不过是对原罪的公正惩罚。他们提及如火、寒冷、野兽和类似的东西。而他们没有考虑到，这些东西本身在它们适当的地方时，是多么奇妙，而且它们多么美妙地适合于宇宙创造的整体模式——可以说它们为增加宇宙整体的美丽做出了特别贡献。他们也没有注意到，只要我们使用得当，那些事物甚至对我们来说也是多么有价值。以毒药为例子吧。使用不当时，毒药是致死的，但是当使用得法时，它就变成了使人健康的药物。与此相反，那些我们喜欢的东西，[p228] 比如食物、饮料和阳光，如果过度享用或不恰当地使用，反倒是有害的。

因此，神道教育我们的，在看待各种事物时，不要愚蠢地挑剔其缺陷，而要努力地寻找其用处；要是我们的智力和意志一时不能做到这一步，那我们就该想到，有些隐藏的用处还有待于我们去发现，就像在许多其他情形中那样，可以找出其隐藏的用处，只是需要付出艰难的努力。发现这种隐藏的用处所需要的努力，有助于增加我们的谦卑或遏止我们的骄傲，因为没有任何一种自然的实体是绝对恶的，而“恶”这个词语的唯一意义只是善的欠缺。

不过，被创造的实在中确实存在着一个等级：从俗世到天堂、从可见到不可见的种种事物中，总有一些事物比其他事物更优秀；而万物之所以不平等，恰恰是为了使它们全都可能存在。因为上帝是这样的艺术家，其小作品同其大作品同样伟大。当然，使小作品伟大的，是其设计者的智慧而不是作品自身的优点。以人类形态的美为例。假如把一侧眉毛刮掉，失去的眉毛对整个肉体而言是微不足道的，可是那会严重损害肉体之美。美不在于大小，而在于各部分的对称和合乎比例。

对创世的这一解释，即一个善的上帝理应创造好的事物，异教徒拒绝接受倒是不足为奇的，因为他们认为一些彻头彻尾的恶是从同上帝直接对抗的一个恶本原中发生和发展的。他们宁可相信，完全是迫于镇压反对派撒旦的需要，上帝才建立了物质世界这一堡垒，并且把神性的善同恶混合在一起，以便压制和战胜恶；这样，神性现在就被玷污和压制，受到无耻而残酷的囚禁；而要使神性得到净化并获得解放，则需要克服巨大的困难。甚至到那时，也还会有一部分不能净化，即用来迫使失败的敌人屈服而设置的监狱和锁链。

能够使摩尼教徒摆脱这种愚蠢——权且不说那是疯狂吧——的唯一方式是，如其所是地承认，[p229]上帝的本质永远不变、不可毁坏，因此是不可战胜的；同时，他们必须赞同基督教的正统，认识到人的灵魂不是上帝的一部分，也不是上帝本质的一部分，而只是一个造物，因此，人的灵魂同上帝的平等根本无从谈起：人的灵魂会由于自己的意愿

而变得更坏，并由于犯罪而堕落并因此失去永无改变的真理之光。

第二十三章

有一件事情使人感到更奇怪。有些人同我们一样相信，一切事物都出自同一个本原，而除了神性之外，任何事物的存在都有赖于上帝的创造。然而，他们却不能带着完好而单纯的信念接受有关创世的这一完好而单纯的解释——创造好的事物的是一个善的上帝的本性，那些已存在的好的事物，它们并非上帝本身，而且也比不上上帝，只能由一个善的上帝创造出来。他们还宣称，尽管灵魂不是上帝的部分而只是他的造物，但灵魂背离了造物主而犯罪，所以，它们还是被依据其犯罪的严重性逐层降级，从天堂降到地上，最后被囚禁在肉体之中；这样的灵魂和肉体构成了这个宇宙。因此，他们就这样解释创世，说那不是为了制造好的事物，而只不过是為了囚禁那些有罪的东西。

奥利金在其著作《论起源》一书中表达了这样的观点，他因此受到了应有的指责。我惊骇得无以言表，一位如此精通神学文献的学者竟然没有注意到以下几点：首先，他的观点同具有高度权威的《圣经》文本上确凿的意义是矛盾的。关于上帝创造的每一件作品，我们都一直被提醒：“上帝看着是好的。”而当所有造物的工作完成时，《圣经》给了一个结论：“上帝看着一切所造的都甚好。”⁽³⁸⁾显然，这里的意思只能是，创世的理由不是别的，而是好的造物只可能由一个善的上帝所造。

如果不曾有人犯罪，那么这个美丽的世界今天就还依然是遍布着好的生灵的。[p230]即使是现在，尽管世界上有罪恶，但这也并非意味着所有的一切都是罪恶的。天堂中的绝大多数天使保持了完整的本性；甚至那拒绝维护其天然秩序的意志所犯之罪，也不能损害根据上帝的正义法则如其所是地设计出的上帝的整个秩序之美。因为正如一幅图画之美并不会因为合适之处的暗色而失去光彩，造物的宇宙之美也不会由于罪恶而受损，尽管罪恶本身是丑陋的污点。

其次，奥利金和其追随者本应该知道，如果他们关于上帝创造物质的意见是对的，即创造物质是为了把灵魂囚禁在躯体内，就像囚禁在用于惩罚罪恶的悔改所那样，那么，更高级、更轻盈的肉体就应该给那些罪恶较小的，而更低级、更沉重的肉体就应该给那些罪恶较大的。所以，从逻辑上说，罪大恶极的魔鬼应该被囚禁在最低级最沉重的土造的肉体里，而现在呢，肉体为土造的，却是人，甚至是好人。

事实上呢，我们可能确切理解的是，灵魂的价值不是由肉体的质量来衡量的，所以邪恶至极的魔鬼被给予了一个空气的肉体，而人类——他的罪恶，即使是现在，更不用说堕落之前，要轻微得多了——却有一个黏土所造的肉体。

最愚蠢的是，奥利金认为，上帝之所以为我们这个世界创造一个太阳，并不是为了增加它的美，也不是为了给肉体之躯提供健康，而是因为有一个灵魂恰巧以这样一种方式犯罪，因此必须被囚禁在这样一个肉体之中。可是，如果以同样的方式恰巧同时犯罪的，不是一个而是两个或十个或一百个灵魂，那世界上不就是有一百个太阳吗？

而这世界之所以只有一个太阳，他们的解释是，那不是因为造物主为了肉体造物的美丽和健康而奇异般地做了准备；之所以如此，是因为那犯下极端罪恶的单独一个灵魂碰巧需要这样一个肉体。其实呢，那需要加以控制的真正的极端行为，不在他们妄加评论的那个灵魂中，

[p231] 而在完全背离了真理的奥利金及其门徒自己身上。

让我们回到我已提及的⁽³⁹⁾那三个答案。当我们被问及有关任何造物的三个问题，即谁造的，如何造的，为什么造的问题时，应该回答：“上帝”；“通过道”；“因为是好的”。至于我们是否在一种神秘的意义上得到了有关三位一体，即有关圣父、圣子和圣灵的某种暗示，或是否有理由反驳对《圣经》这一段的这种理解，那可是一个需要许多笔墨的问题。再说，我当然不可能在一卷的范围内解释一切。

第二十四章

我们相信、坚持并且带着信仰宣告：圣父生圣子，而圣子是圣父的独生子，是道，是哲人，万物藉他而被造。圣子像圣父那样是一个位，也像圣父那样是永恒的，而且同圣父一样，圣子也是至高的善。同样地，圣灵也是圣父和圣子的灵，他和他们同体并共享永恒。这个整体出于它的三个位的独自性，因此就是三位一体；同时，因为它不可分割的神性和不可分割的全知全能，这个整体又是一个单一的上帝，一个单一的全知全能者。然而，当我们就各个位独立提问时，回答必定是，各位都是上帝，各位都是全知全能者；而当我们就三位一起提问时，回答必定是，没有三个上帝或三个全知全能者，只有一个全知全能的上帝。这就是三位一体的不可分割的整体性以及它应该被表述的方式。

至于仁慈圣父的圣灵和仁慈圣子的圣灵是否因为他们二者所共有的圣灵而被称作二者的善，我现在不想对这一问题提供不成熟的意见。我倒更愿意冒昧地说，圣灵是二者的神圣性，其原因倒不在于这一圣灵是二者共有的特性，而在于圣灵是一个实体，也是三位一体中的第三位。要为这个观点⁽⁴⁰⁾寻找某种证据，我有这么一个事实：[p232] 尽管圣父和圣子都是神，同时也都是神圣的，却只有第三位被特别地称作圣灵——似乎是，他的神圣性是实存的，而且他和其他两位是同体的。

不过要注意，如果上帝的善和上帝的神圣是同一的，那么，做如下的假定就不是鲁莽或自以为是的做法，而是理性和理智的行为了。这一假定是，上帝的每一个造物都以某种神秘的代码向我们说话⁽⁴¹⁾，目的是唤起我们的好奇，使得我们在每次问起是谁创造的，怎样创造的，为什么创造的时候，就能得到三位一体意象的暗示。我们的心智听见了回答：是那位说“让那造好吧”的道之父创造的；上帝说话了，造物便被造了，这被造毫无疑问是通过道的；而“上帝看着是好的”这句话就足以证明，上帝所造一切之所以被造的唯一理由，是出于上帝的善，而不是出于任何必要或上帝自己使用的目的。简言之，万物被造，因为它们是好

的。而之所以在它们被造之后才被称作好的，是因为这样我们的心智就可以得到暗示，每一件被造的事物都反映了上帝的善，这种善就是它被造的原因。

如果我们把上帝的善理解为圣灵是正确的，那么完整的三位一体就会显示在每一个上帝的造物之中。这三位一体同样也是“在上的”⁽⁴²⁾，是由天使组成的圣城的来源、光明和喜悦。因为如果我们问，它是哪里来的，回答是：“上帝创造的”；问它的智慧是哪里来的，答“上帝给它光明”；问它的幸福是哪里来的，答“上帝是它的喜悦”。它生存在上帝那里，因此成了它之所是，它注视着上帝，因此得到光明；他追随上帝而获得至福。它存在；它知道；它爱。它的生命在于上帝的永恒；它的光明在于上帝的真理；它的幸福在于上帝的善。

第二十五章

依人们的理解，哲学家出于大致相同的考虑，寻觅或者说找到了一种对哲学领域的三层次的划分。请注意，这不是发明而是发现。

[p233] 其中一部分是物理学，另一部分是逻辑学，第三是伦理学；或者按照用拉丁语传统进行写作的作者的说法，那就是自然的、理性的和道德的哲学。这一点我在第八卷中曾经简略地讨论过⁽⁴³⁾。

我不是要说，使用这三重分类法的那些哲学家对上帝的三位一体有所了解。但是我知道，好像是柏拉图首先使用和建议这种分类；并且他持有这个观点：上帝是一切存在物的造物主，是上帝给人以理智并且激励人去爱，以便使美好的幸福生活成为可能。

关于事物的本质、研究真理的方法以及人的一切行为的最高目的或最高的善，无论哲学家们分歧有多大，大家都把注意力集中在这三个重要且普遍的问题上。虽然他们对各个问题的看法相去甚远，但是他们都声称，存在中有起因，知识中有规范，生活中有目的。而且，每一位有所作为的艺术家都必须具备三个条件：天然的才能、教育和实践。第一

个条件的标准是天赋，第二的是知识，第三的是作品。

我知道我们应该这么说，我们生产的东西是我们享受的，而实践对我们只有实用意义。这一区别的关键似乎是，使我们快乐之物直接同我们自己而不是同别人有关，而为我们所用的东西则只是实现其他目的的手段。因此我们说，有时限的东西不是被享用，而应被视为获得永恒之物的手段。如果有人一心想享用金钱，而同时只是一味地利用上帝，那就违反常理了。这样的人不是为了上帝而花费金钱，而是为了金钱去崇拜上帝。不过，在实际的日常用语中，我们也说“使用”我们所创造的或者说“享受”我们所使用的。因为，“我们所创造的”指的是田野的果实；这也是相当正确的用法，那些果实自然是我们此生中要利用的。

正是在这一流行的意义上，我提到的经验或实践或用处，[p234]成了一个人应该具备的三个必需条件之一。这三个条件是：天然的才能、教育、经验，而经验即使用或实践。

我说过，当哲学家致力于推进同幸福生活有关的这三个方面时，他们所考虑的是：自然哲学可能有助于自然天赋，理性哲学可能有助于教育，道德哲学可能有助于实践或行为。

如果我们是自己本性的动力因，那么的确我们就是自己智慧的父亲，就不需要从老师那里接受教育了。而如果我们是自己爱的根源，又是自己爱的唯一对象，那我们就自给自足而无需享有其他好处就能获得幸福了。然而事实上，上帝才是我们本性的造物主；因此，如果我们想成为贤人，我们的教师只能是上帝；而如果我们想成为幸福的人，我们内心深处欢愉的根源只能是上帝。

第二十六章

我们能够在自己身上辨认出上帝的形象——我指的是三位一体的形象。当然，这只是一个形象，一个缥缈的形象。这个形象同上帝既不具有同一性，也不共享永恒，简言之，也不同体。但是这个形象比任何其

他造物在本质上都更像上帝，而且通过上帝的恩宠，它可以变得完美，同上帝更相像。

这是因为我们存在，而且知道自己存在，我们还热爱存在并且热爱关于我们自己存在的知识。而在这个存在、知识和爱的三位一体中，不存在丝毫使我们不安的虚妄。因为是我们通达这些内部实在的途径，并不是我们认识外部物体时使用的感官。例如，用视觉认识颜色，用听觉认识声音，用嗅觉认识气味，用味觉认识味道，用触觉认识坚硬或柔软的物体。要认识这类可感知的物体，最好的方式是建立接近原物且非物质的意象，这些意象能帮助我们在脑子里反复想起那些物体，在记忆里保留那些物体，并因此保持对那些物体的爱。但是，不需要任何意象、幻觉或幻影的假象，我就能确信：[p235] 我存在，我知道我存在，我爱存在，我爱知道。

在这些真理面前，怀疑主义者的喋喋不休就丧失了威力。如果说：“要是你错了那怎么办？”——好吧，如果我错，我就存在。因为一个人如果不存在，他绝对不可能犯错。因此，如果我犯错，我就存在了。这是因为如果我犯错，我就存在，因此我根本不可能弄错我存在这件事。因为如果我弄错了，那么我的存在就是确定的事。而且还因为，如果我可能出错，那我就一定是那个出错的人，所以呢，就我知道我存在这一点，我绝对不会弄错。以此推论，在我知道自己知道这一点上我也没有弄错。这是因为，正如我知道自己存在一样，我也知道自己知道。而如果我既爱存在也爱知道，我就在自己所知道的两种事情上增加了第三种同样重要的知识，即“我爱”这个事实。

我也没有弄错“我爱”这个事实，因为我没有弄错我爱的对象。这是因为，即使这些对象是虚幻的，我爱虚幻这件事也还是真的。这是因为，如果这件事不是真的，我又怎么会受到指摘并被禁止去爱虚幻呢？但是，既然这些对象是真实和确定的，谁能够怀疑，当它们被爱时，爱它们这件事也是真实和确定的？更进一步说，正如没有人不希望幸福一

样，也没有人不希望存在。因为一个人如果不存在，怎么能够幸福呢？

第二十七章

由于事物本性的作用，仅仅是存在本身就是如此令人愉快，以至于它本身就足以使甚至可怜的人也不情愿死去；因为甚至在他们意识到自己的悲惨状况时，他们想结束的也不是他们自己的生命，而是他们的悲惨。甚至对那些不只是感到悲惨，而是真真切切悲惨的人，情况也是一样的。比如说智者眼中的蠢人，以为自己相当富裕的那些人眼中的穷人和乞丐，情况也是如此。因为如果让他们在充满无尽悲苦的永生和若拒绝悲苦，就必须彻底消亡这两者之间做出的选择，他们会高兴地选择在悲苦之中永远生存而不是彻底死亡。〔236〕

如果需要什么证据的话，我可以举这些人的众所周知的情感为例。他们害怕死亡，宁愿生活在不幸之中也不愿意用死亡来结束不幸。这足以证明天性是躲避死亡的。甚至在他们知道自己必死的时候，他们仍然乞求怜悯并且要求延迟死期，以便能够在悲惨中多活一阵子。毫无疑问，他们证明了自己将多么高兴地接受永生；其实，不管怎么说，那种永生中的痛苦跟持续的贫穷相比，同样糟糕。

这并不奇怪，甚至无理性的、没有思考能力的动物，在它们所能做出的每个动作中，都显示出它们希望躲避毁灭而继续生活。从最大的蛇到最小的蠕虫都是这样。甚至那些不能做出有意识的动作去躲避死亡的树木和植物，在某种意义上可以说，也会通过确保自己的营养来维护他们的生存。它们把根深深地植入土壤中，为的是使它们的枝干能够安全地向空中伸展。最后，甚至缺乏感官能力和任何生命形态的物体，至少也会向上升起或向下沉降或保持这二者之间的平衡，似乎在寻找它们能够最好地根据自己的本性而生存的地方。

如果要证明人的本性多么热爱知识又多么憎恨无知，我们只要想一想，在快乐的疯子和悲哀的正常人之间，从未有人愿意选择前者。这种

爱憎分明的伟大神奇之光，在所有生物中，唯有在人类身上才有的。因为尽管有些动物在日光中比人类有更加敏锐的视力，它们却不能透视精神之光，而可以说，正是精神之光照亮了我们的心智，并使我们能够对其他所有事物做出正确的判断。因为判断力的大小同我们接受这种光的能力成正比。

但是，尽管非理性动物的感官中不具有这样的知识，它们也至少具有某些类似的知识。相比之下，那些纯粹物质的事物是可感知的，不是因为它们能够感知什么，而完全是因为它们可以被感知。植物也有某些类似感知，不过那仅限于吸收养分和开花结果。

虽然对所有这些物质事物的最终解释是自然之谜，事物本身却公开地向我们的感官显示它们的形态，而这有助于使这个可见世界的结构变得如此美丽。[p237] 它们似乎希望被我们所认识，算是对它们自身缺乏认识能力的一种补偿。

但是，尽管我们通过肉体的感官感知它们，我们并不根据我们的感官对它们做出判断。因为，我们人类具有另一种更高级的内在感觉，我们是通过它来鉴别正误的。所谓正确的是通过智力思考的，而不正确是因为缺少这样的思考形式。这种感觉行为独立于感官，明亮的眼睛、耳朵、鼻子或味觉，还有肉体的触觉，对它都没有帮助。正是通过这种感觉功能，我得以确信我的存在和关于我存在的知识。此外，我爱这两样东西，而且以同样的方式，我确信自己爱它们。

第二十八章

按照我的写作计划，这里不必进一步讨论我们对存在和认识的这种爱究竟有多深，也不讨论甚至在更低级的生物身上也能见到的同这种爱类似的情状。不过我还未说明，对存在和存在知识的这种爱的本身，是否也是爱的对象。回答是肯定的；而证据是，在值得被爱的人身上，真正被爱的就是爱本身。因为我们把一个人叫做善人，并不因为他知道什

么是善，而是因为他热爱善。那么，我们为什么不能看出我们在自己身上所爱的，就是我们用来爱所有好的事物的那种爱呢？

还有一种爱，那是我们用来爱不应该被爱的东西的爱；而如果一个人爱自己对善的事物的爱，他就会恨自己身上的这种爱。这两种爱可以在同一个人身上存在。这种共存对于人来说是好事，这在于他可以逐渐提高自己对善的事物的爱，并因此减少自己对恶的东西的爱，直到他的整个生活变成善的和完美的。

因为，如果我们是牲畜，我们就会喜爱俗世的感官生活，而那对我们来说就是足够好的了；而一旦我们觉得一切都很令人满意，我们将不再追求什么了。同样地，如果我们是树木，我们就不可能有意识地去爱什么；尽管如此，我们将具有某种欲望，[p238] 努力争取得到那能够使我们结出更多果实的東西。同样，如果我们是石头或波浪，风或火焰，或其他这类没有感觉和生命的东西，我们也还会被赋予一种能力，能够被引向在自然秩序中适合我们的地方。这种物体的特定引力，可以说就是它的爱，无论它因为自身的轻盈倾向于往上扬，还是因为自身的重量向下落。因为正如灵魂是由爱推动的一样，物体是由引力支撑的，而无论它朝哪个方向移动。

因此，在上帝如此奇妙地创造出并且维持着的万物中，无论我们朝哪里望去，我们都会发现他留下的或淡或显的足迹。这是因为我们人类被造时所依照的是造物主的形象——他的永恒是真实的，他的真理是永恒的，他的爱是既真实又永恒，他是永恒、真实、可爱的，不可混淆又不可分割的三位一体。如果万物不是由上帝所造，而上帝的存在、他的智慧、他的仁慈又都是超群的，那么，所有那些比我们低级的事物就不会是某一种类或属于某一种类，或遵守某种秩序了。

所以，当我们注视着自己身上的上帝形象时，让我们像《福音书》上那个次子一样^[44]回到自己那里去吧，起身去寻找我们因为犯罪而背离的上帝。在上帝那里，我们的存在将不知道死亡，我们的知识只拥抱真

理，我们的爱不会有障碍。我们现在确信我们拥有这三件东西，不是依凭别人的见证，而是依凭我们自己的在我们那内在的、绝对正确的视阈中对它们存在的意识。但是，由于我们自己不可能知道，那三件东西将存在多长久或是否将持续存在下去^[45]，也不知道如果我们对它们处理不当或处理得当将有什么后果，因此我们要寻找其他的见证人，假如我们目前还没有找到他们的话。至于我们为什么要完全信任这些见证人，我将在后面的章节^[46]里详细地讨论，但不是现在。

但是在本卷中，上帝助我，我将继续尽力讨论上帝之城——不是在这必死生命的朝圣途中的那座城，而是立在天堂的永恒之中的那座城。在那里，她是由神圣而虔诚的天使组成的，[p239] 这些天使不曾也永远不会背叛上帝；而且我已经说过，上帝从一开始就把他们同那些拒绝永恒之光而被抛入黑暗的天使区分开了。

第二十九章

神圣天使获得对上帝的认识的途径，不是通过上帝说出的话，而是通过上帝永不改变的真理在他们灵魂中的存在，这个真理就是唯一的上帝之子。天使认识圣子、圣父和他们的圣灵；天使知道，这个三位一体是不可分割的，而且每位都具有实体，尽管没有三个而只有一个上帝。天使非常理解所有这一切，比我们对自己的认识还清楚。

同样地，天使认识造物，也不只是就其自身去认识，而是能更好地在上帝的智慧中，即创世的艺术中去认识。因此，尽管他们当然认识他们自己，但这种自我认识比不上他们以神性得到的对自己认识。因为这些天使是造物，而且不同于创造他们的造物主。所以，在我前面解释过的意义^[47]上说，他们在上帝中获得的认识像日光一样明晰，而他们自己获得的认识就像黄昏一样昏暗。

因为，根据某事物被造时所依据的概念去认识它，同仅仅认识那事物本身，这两者之间有很大不同。举例来说，用智力去理解一条线段的

直线性或一个图形的正确性是一件事，而用眼睛去辨认在沙土上划出的一条直线或一个图形则是另一件事。同样地，以上帝不变的真理之光去认识义，同从一个义人的灵魂中去认识义，是不一样的。

这对于其他一切事物来说也是一样的——诸如在上面的水和下面的水之间的苍穹；下面的水的聚集和旱地的显露；植物和树木的开花结果；创造太阳、月亮和星星；创造地上的动物、禽类、鱼和海里的巨兽；创造陆地上行走、爬行的生物；创造地球上超越万物的人。

[p240] 所有这一切事物，天使都是以两种方式认识的。当天使以万物在圣子之中的那种方式认识它们时，天使能看到这些造物被创造时所根据的观念以及那些不变的、永恒的目的；而以另外一种方式认识万物时，天使看到的是这些事物本身。在第一种意义上，这知识具有上帝构思的明晰；而在另一种意义上，这知识只有被造之物的阴影。然而，当这些造物被用于赞美和敬仰造物主上帝时，黎明的光亮似乎立刻充满了那些注视它们的人的心灵。

第三十章

根据记载，上帝的造物的工是在六天之内完成的（日子被重复了六次），因为六是一个完美的数字。当然，上帝不需要时间的延续。上帝本来可以一下子就创造出所有的东西，然后让它们以适度的运动去度量时间。六的数字所表示的，是上帝创造的完美。因为它是第一个由约数组成的数字；它的六分之一、三分之一、二分之一，分别是，一、二、三，而它们的和是六。在这种运算中，一个数的约数是那些能够整除这个数的数，即一个整数的二分之一、三分之一、四分之一等等。比如，四是九的一部分，但是它不能算是九的约数，而一才是个约数，因为一是九的九分之一；还有三是九的三分之一。但是，这两个数——九的九分之一和三分之一，即一和三——相加之和，远不够达到总数九。

同样地，四是十的一部分，但是没有任何一个分式能够表示它；而

一却是一个约数，因为一是十的十分之一。十还有约数二和五。但是这三个约数——十的十分之一、五分之一、二分之一，即一、二、五——的和不是十而是八。同样地，十二的约数之和大于十二：十二分之一是一；六分之一，二；四分之一，三；三分之一，四；二分之一，六。一、二、三、四、六的和大于十二，是十六。

我认为有必要举这些例子，因为我要证明六这个完美的数字。我已经说过，[p241] 六是第一个正好由它的约数相加而得到的数字。而六是上帝完成造物的工所用的天数。这样我们看到，我们不应该低估数字的意义，因为，在《圣经》的许多章节中，数字对认真的阐释者是有意义的。这样赞美上帝不是没有理由的：“然而你已经选择了你处理万物的度量衡。”^[48]

第三十一至三十三章

奥古斯丁离开主题谈论了七的数字在《圣经》文本各处的意义后，对《创世记》的首篇作了一个简短的评论。然后，从提及《创世记》中的光和暗开始，他对好的天使和坏的天使的区别进行了推测。

第三十四章

有些人一直认为，在某种程度上天使的等级是由水的名义为象征的，而这就是“诸水之间要有空气，将水分为上下”^[49]这段文字的意义。他们认为，天“上面”的水指的是天使，而“下面”的则指的是我们能看见的水，或是那群恶的天使，或是人类。如果这种理解是正确的，那么，从这段文字中我们能确定的，也只是天使是什么时候被分开的，而不是什么时候被创造的。然而，另外那些亵渎上帝的异端分子竟然否认水是上帝创造的，他们硬说，没有哪个地方提到“上帝说，要有水。”

事实是，关于地，他们当然也可以同样愚蠢地说同样的话，因为我们也没有读到“上帝说，要有地。”对此，他们会用“起初，上帝创造天

地”这句话反驳我。这很好；可是在这里水也被暗示了，水和地都被包括在那一个词里。[p242] 这一点，我们从那首“海洋属他，是他造的；旱地也是他手造的”⁽⁵⁰⁾的赞美诗中可以看出。

至于那些说“天上面的水”指的是天使的人呢，他们所担心的是水的重量。他们不理解如此沉重的液体怎么能够置放在宇宙的高处。以同样的逻辑，如果他们能够创造人的话，他们也不会人的心智中置放脑垂体的分泌液——希腊人把那叫做phlema，而它在人的肉体构成中起的是水的作用。但是，按照上帝的意图，头部被认为是最适合这种phlema的地方。而根据我们的反对者的假定，这似乎是非常荒唐的；假如这个事实不为人所知，并假如《圣经》说上帝把一种潮湿、冰冷因此也是沉重的液体置放在人的肉体的最高部位，这些分析宇宙元素的人⁽⁵¹⁾一定拒绝相信这一点。而如果他们接受《圣经》的权威，他们一定会替那些词找到一些相当不同的意义。

但是，继续审视和讨论《圣经》所记载的关于创世的每一个细节将占据太多的篇幅并使我远离本著作的目的。关于那两群不同的和互相敌对的天使，我想我所谈的已足以说明在人类的历史中互相冲突的那两座城的起源。那两座城将是本著作的剩余部分的主题。所以，在历尽艰难之后，我终于可以在这里结束这一卷了。

第十二卷 被造的意志和善恶的区分

第一章

关于那两座城的起源，尤其是同天使有关的事情，我们从上一卷⁽⁵²⁾中已有所了解了。接着，我们必须以同样的方式察看人的被造，从那种理性且必死的动物的角度了解两座城的起源。但是，我们首先要对天使作些评论，以便尽可能清楚地说明：我们完全有可能并且有理由去谈论一个由天使和人类共同组成的单一社会；而且，我们不说有四座城或四个社会，其中天使和人类各占两个，也是有道理的。我们说，只有两座城，一座是由好天使和好人构成的，另一座是由坏天使和坏人构成的。

我们有理由确信，致使好天使和坏天使形成相反性向的起因，不是不同的本性和起源——他们都是由万物的造物主上帝所造的——而是这些天使各自不同的选择和欲望。一些天使始终信仰代表共同的善的上帝，因此一直生活在上帝的永恒、真理和爱之中；而其他天使喜好享有他们自己的权力，似乎他们就是他们自己的善；这些天使因此背离了更高的善和共享的幸福，只追求他们自己所选择的好处。

由于他们宁愿要虚浮的傲慢，而不要至上的永恒；要虚荣的灵巧，而不要真理的确定性；要分裂的混乱，而不要友爱的团结，因此，他们变成了骄傲、欺诈、妒忌的天使。

同上帝的结合既然构成天使的幸福，这就意味着，相反的行为，即对上帝的背叛，必定导致他们的不幸。对于“为什么好的天使是幸福的”这个问题，正确的回答是：“因为他们追随上帝。”[p244]而对于“为什么其他的天使不幸呢”的问题，回答是：“因为他们不追随上帝。”实际上，除了上帝以外，没有任何善能够使理性或有智力的造物幸福。并不是所有的造物都有幸福的潜能。牲畜、树木、石头和类似的东西，既无从获得幸福也没有能力享有这份礼物。不过呢，具有这种能

力的任何造物，都是从造物主那里而不是从其自身得到幸福的，因为幸福是从虚无中被造的。拥有上帝就是幸福；失去上帝就是悲惨。当然，因为上帝的幸福建立在他自己身上、他自己的善之上，而不是在任何其他的善之上，所以他永远不会不幸，因为他不可能失去自己。

因此，除了我们唯一的、真实的、幸运的上帝之外，不存在任何永远不变的善。上帝所造的一切都是好的，因为是他造的；但是那些事物一定会变化，因为它们不是从上帝里造出来的，而是从虚无中被造的。尽管这些被造物不是极好，因为上帝比他们更好，但这些会变化的事物还是非常好。这是因为，那些事物具有同永无改变的善结合在一起并且因此在其中获得至福的能力；同时，那永远不变的善已经完全成为他们自己的善，以至于如果他们缺少这种善，悲惨就是不可避免的。

但是这并不是说，因为世上的其他造物欠缺感受悲惨的能力，他们的命运就更好。那样就等于说，因为肉体的其他部分不会失明，它们就比眼睛更好。甚至处于痛苦之中的有感知能力的生物，也胜过不能感受痛苦的石块。同样地，一个处于悲惨之中的理性生物，也胜过一个因为缺乏理性或感觉而不会感到悲哀的物体。

情况既然是这样，那么，天使如果不追随上帝，那对其本性就是一种反常。因为，请记住，他们的本性在造物的秩序中占有很高的地位，所以，尽管其本性会变化，但它却能够通过追随不变的至善，即上帝而获得至福；而如果它没有得到至福，就不能满足自己内心深处的至高需求；归根结底，天使本性中的这些需求只有上帝能够满足。

这种反常，像所有自然物身上的缺陷一样，会损害本性并且因此是反本性的。所以我们可以说，[p245]使恶天使不同于好天使的，不是他们的本性而是一种反常或缺陷；而这种缺陷恰好证明了，天使的本性应该得到多么高的尊重。当然，只有当一件事物作为整体得到我们的赞美时，我们才会指责它的缺点。因为，指责这个缺点的整个关键，就是因为它损害了某种东西的完美，而我们是希望它得到赞美的。

比如，当我们说失明是眼睛的一个缺陷时，我们的言外之意是，眼睛的本性就是具有视力；而当我们说失聪是一种耳疾时，我们假定了耳朵的本性是具有听力。同样地，当我们说不能同上帝结合对于天使是一种失败时，我们公开宣称的是，按照他们的本性，他们原本应该同上帝结为一体的。

当然，同上帝结为一体——在他的生命、他的智慧、他的欢乐中结为一体，而且这一切之中丝毫没有死亡、黑暗、障碍的阴影——的状态是无法描述的，没有人能够完全理解或恰当表述它。有一点是可以肯定的。恶天使未能追随上帝的这种背叛行为，像疾病一样损害了他们的本性，而这一点足以证明：上帝最初赋予天使的本性是好的，而且是那么好，所以，如果他们背离上帝，不同上帝保持一致，那就是灾难。

第二章

以上的解释在我看来是必要的，它可以防范这样一种反对意见：或许，那些背叛上帝的天使，是从其他本原，而不是从上帝那里得到了某种不同于别的天使的本性。要快捷地消除这一错误观点的危害，我们只要能清楚地理解，当摩西被送到雅各的后代那里去的时候，上帝通过天使之口所说的“我是自有永有的”^[53]那句话是什么意思就行了。

因为上帝是至高无上的存在，就是说，因为上帝是至高无上的“是”，并因此是永无改变的，所以呢，那些上帝从虚无中创造的万物，是上帝赋予它们“存在”的；但是，那不是绝对的存在。上帝给一些事物更多的存在，给另一些较少；这样，上帝通过一个存在的等级安排了万物的秩序。[p246]（“存在”这个名词，是从“成为是”这个动词派生的，就像“智慧”是从“成为明智的”派生的一样。拉丁词*essentia*，即存在，是一个新词，古代的作者不曾使用过。它在当前被采用，是为了给希腊词*ousia*找到一个对等词，而*ousia*的最严格翻译是*essentia*。）

因此，除了不存在的自然物，任何自然物都不可能违背那至高无上的自然，这个自然创造了其他一切具有存在的自然物。换一种说法就是，只有非存在才是存在的反面。所以，没有任何存在同上帝对立，因为上帝是至高无上的存在，是所有存在的唯一源泉。

第三章

在《圣经》上，那些并非出于本性而是由于罪而反对上帝统治的天使，被称作上帝的敌人。这些敌人不可能损害上帝，而只能损害自己；他们的敌意不具有伤害上帝的力量，而只不过是反对上帝的单纯意愿。无论如何，上帝是永远不变和不可伤害的。所以，那些所谓的上帝的敌人用来反对上帝的恶意，对上帝并不构成任何威胁，而只是对他们自己有害：这是一种恶，因为他们本性中的善受到了损害。同上帝对立的，不是他们的本性，而是他们本性中受损伤的地方——正如恶同善对立那样。

没有人能够否认，上帝是至善。因此，善的欠缺总是同上帝对立的，就像善和恶对立那样。同时，虽然善的欠缺是恶，但是一种自然物自身不会因为这种欠缺而变得较为不善；所以，这种因欠缺善而产生的恶同这种自然物的善是对立的。请注意，对于上帝，这种对立仅仅是恶和善的对立；但是对于那欠缺某种善的自然物，这种欠缺就不仅仅是恶的，而且是有害的。当然，没有任何恶的东西能够伤害上帝，它能伤害的只是可变和可朽的自然物——而即使这样，自然物受到的伤害能证明的，恰恰是受到伤害的自然物的善；这是因为，除非自然物是善的，否则它们就不会因为善的欠缺而受伤害了。

想想这些伤害造成的危害吧——失去正直、美丽、健康、道德以及其他可能因为罪恶或疾病而失去或减少的自然物的善。[p247] 如果一个自然物没有任何善的东西可以失去，那么欠缺原来没有的东西就不会造成任何损害了，因此也说不上有什么错。因为世界上没有并不造成伤

害的错⁽⁵⁴⁾。

结论是，尽管没有任何缺陷能够损害不变的善，但是，除非自然物本身是善的，否则就没有什么自然物会受到缺陷的损害。原因很简单：缺陷只存在能够造成损害的地方。可以换一种方式表达这个问题：缺陷不可能在最高的善那里出现，缺陷也不可能在某种善那里缺席⁽⁵⁵⁾。

因此，我们有时能够见到没有缺点的善的事物，但是我们不可能见到绝对恶的东西，永远不可能。甚至那些一开始就被恶意志败坏了的自然物，它们的恶也只限于它们的缺陷，而就本性而言，它们还是好的。而当一个被败坏的自然物受到惩罚时，对它来说，受到惩罚则是另一件好事，而前一件好事是，它是一自然物；这是因为，它受惩罚是公正的，而凡是公正的就是好的。人们受到惩罚，不是因为本性的缺陷，而只是因为故意的错误。甚至一个受习惯和放纵的推动而发展成为重大本性缺陷的恶习，也一定起源于意志。当然，我这里所谈的恶习，指的是那种特定的自然物的恶习——那种自然物具有可以被非物质的光所照亮的心智，因此能够借助那种光鉴别正义和不公。

第四章

当然，对于那些不仅缺乏智力，而且甚至没有感知或生命的事物，诸如牲畜、树木和其他可变的和必死的造物，去指责它们身上那些会毁坏其可朽本性的缺陷，是很荒唐的。因为是造物主的意志使它们获得了有限的存在，使它们的出现和消失以及它们短暂的存在能够增加大地四季中那种特殊的，或许并不高贵的美丽——一种和谐地溶入宇宙的美丽。因为地上的事物既没有必要同天堂的事物竞争，[p248]也没有必要由于自己的逊色就不被创造。

事实上，这些转瞬即逝的事物的法则恰恰是：在适合这些事物的这个地球上，有些应该出生，而另一些死亡；弱者应该让位于强者；失败者应该为胜利者提供养分。如果这个秩序的美丽之处并不使我们欢喜，

那也只是因为，由于我们的必死结局，我们被局限在宇宙的一个角落里，而无法领略整个设计的完美。这个设计有许多特定的部分，在我们看来是丑陋的，但却是以一种和谐而美丽的方式交融在一起的。这就是为什么在那些我们无法理解上帝意图的地方，上帝正确地要求我们根据信仰去行动，而不让人类的虚妄驱使我们去批评造物主的杰作——哪怕一个微小的细节都不行。

虽然地上事物的这些缺陷是不自觉和不可惩罚的，但是在我们认真地思考之后，这些不自觉的缺陷像那些自觉的缺陷一样，就会向我们显示自然之物本身的超凡之处——而那一切自然之物的作者和造物主就是上帝。因为无论一个缺陷是自觉的或不自觉的，我们所不喜欢的，是由于这个缺陷所引起的某种东西的欠缺，而这种东西却是我们在作为整体的自然界中所喜欢的。当然，有时候因为那些自然物恰巧对人有害，它们就不令人愉悦了。就像造成了损伤埃及人骄傲的那场瘟疫⁽⁵⁶⁾的青蛙和苍蝇一样。这时自然物被人关注的，仅仅是它们的用处，而不是它们本身。但是，如果用这种推理，我们甚至在太阳那里也能找到毛病，因为有时我们对犯人和负债人的正当处罚是让他们受太阳曝晒。我们赞美造物主，不是根据我们的舒适或不便，而是根据所作判断的自然物本身。所以，甚至无法熄灭的大火的本性也肯定值得赞美，尽管它是用来惩罚罪人的。事实上，难道有什么东西比跳跃的、光亮的火焰更美丽的吗？或更有用处的吗——它使我们温暖，使我们健康，为我们烧煮食物？可是，如果它烧伤了我们，那就是最痛苦的感觉了。因此，同样一件东西，以某种方式使用也许是有害的，但如果使用得当，却是十分有利的。这里我们不可能一一列举火在地球上带给我们的所有好处。

[p249]

我们不要理睬那些因光明而赞扬火但又嫌其热的人——他们的原则是，判断一件事物的根据，不是其本性，而是我们的舒适或不便。他们喜欢看着火，但是讨厌被烧伤。他们忘记了，为他们所喜爱的光明，对

于虚弱的眼睛是有害而不适的，而他们所讨厌的热，对于某些动物来说，却是健康生命的合适条件。

第五章

所以，所有的自然物都是好的；这仅仅因为它们存在，并且因此有各自的存在方式、各自的美丽，甚至在某种意义上各自的平安⁽⁵⁷⁾。当一个自然物处在自然秩序为它所安排的位置上时，它能最好地、最充分地保持它被给予的存在方式。那些不是为永恒生命而被造的生物，遵循造物主的法则，作为促进其他事物的完善或改善的手段，总是随目的的实施而变化，变得更好或更差。它们依照神道指明的方向，总是走向特定的结局——这结局构成上帝管辖宇宙整个计划的一部分。这就是说，把可变和必死的事物带入死亡的这个消解形式，与其说是一个消亡过程，不如说是一个进步，使它们成为按上帝设计应该成为的某种东西。

从这一切中得出的结论是，上帝绝对不应该因为自然物身上那些令我们反感的缺陷而受到指责，而应该因为我们在他创造的自然物中看到的完美受到赞美。因为上帝是绝对的存在，而其他所有相对的存在都是他创造的。任何从虚无中被造的存在，都不能同上帝平起平坐；而如果不是因为造物主，它们甚至根本不能存在。

第六章

所以我们可以说，好天使的至福的真正起因，是他们同绝对存在的结合。而如果我们寻找坏天使不幸的起因，我们如下的解释是正确的：他们抛弃了绝对存在的上帝，转向只有相对存在的自己——

[p250] 这种罪的最适当名字就是傲慢。“骄傲如同一股喷射罪恶的泉水，谁入其中，谁就满身罪恶”⁽⁵⁸⁾。坏天使拒绝为上帝储存他们的力量⁽⁵⁹⁾。如果他们追随至上存在的上帝，他们或许能够拥有更多的存在；但是，通过选择自己而不是上帝，他们选择了存在秩序中比较低级的存

在。

骄傲就是那种造物的第一个缺点、第一种欠缺、第一种反常。他是被造的，因此不是绝对的；然而，因为他是为至福而被造的，他们原本可以从绝对存在的上帝那里获得至福；不过，因他背叛了上帝，所以他失去的，倒不是存在，而是注定只有很低级的存在，所以他一定是悲哀的。

如果要寻找他们的恶意志的起因，我们一定找不到。因为，既然是意志本身使一个行为成为恶的，那么又有什么能够使意志成为恶的呢？因此，一个恶意志可以是一个坏行为的起因，但是一个恶意志本身却不可能有一个起因。如果确实有这样的起因，那么肯定只有两种可能性：它要么有意志，要么没有意志。而如果它有意志，那么这个意志就必定是善的或恶的。如果这个意志是善的，那么只有蠢人才会这样得出结论，认为是善的意志制造了恶的意志。那样的话，善的意志就变成了罪的起因，而这是极其荒唐的。在另一方面，如果假定恶意志的起因本身是一个恶意志，那我必须问：是什么使这个意志变成恶的？或者，为了结束这种询问，我再问：是什么使那第一个意志成为恶的？事实是，并不存在所谓的由其他恶意志造成的第一个恶意志——恶意志是由它自己造成的。因为，如果在它前面有一个使它变恶的起因，那个起因才是第一个起因。但是，如果有人对我说，并没有什么东西使那个意志变恶，只是它一直是那样的，那我就要问，这个意志是否存在于某种自然物中。

如果这个恶意志并不存在于任何自然物身上，那它就根本不存在，而如果它存在于某种自然物身上，那它就损害、败坏、伤害了那个自然物，并且因此剥夺了它身上的某种善。恶意志不可能存在于恶的自然物中，而只存在于善的自然物之中，这种自然物的可变程度，足以使它因某种善的被剥夺而受到伤害。因为如果没有造成伤害，那就没有剥夺可言，因此也没有理由说那意志是恶的。但是，如果有伤害，那就是通过

毁坏或削减善的东西而造成的。[p251] 因此，一个恶意志不可能从一开始就在任何自然物中存在；因为，它需要那自然物中有某种先前就存在的善，而这种善必须在恶意志伤害该自然物之前就被消灭掉。但是，如果它并非从一开始就存在着，那么，是什么造就了这个恶意志呢？

唯一剩下的可能解释是，恶意志的起因是某种没有意志的东西。那么我接着要问的问题是，这“某种东西”，同恶的意志相比，是更高级？更低级？还是一样呢？如果更高级，那就是更好的了。可是那样的话，它为什么是没有意志而不是一个好意志呢？如果是一样的，那么情况就一样：因为，只要两个意志是一样的好，就没有一个意志能够在另一个身上制造出一个恶意志。这样，最后剩下的假定就是，那是一个没有意志的更低级的东西，是它在天使的本性中制造了恶意志，使他们犯下最初的罪。

但是，无论那东西是什么，它本身却肯定是善的；因为，尽管它是低劣的，甚至是俗世中最差的，它却是一个自然物，一个存在物，并因此拥有自己的种属序列的特征和种类。可是，一个善的事物又如何能够成为一个恶意志的直接原因呢？我要问，善能够成为恶的起因吗？因为，当那个意志抛弃了在它之上的一切之后，它转向了某种更低级的东西；它变成恶的，不是因为它所转向的东西是恶的，而是因为那个转向本身。因此，制造恶意志的，不是一个更低级的存在而是那个意志本身，因为那是一个被造的意志，它邪恶并放纵地追求低级的存在。

让我们以肉体 and 心智的结构完全一样的两个男人为例。他们的目光被同一个人的外在美丽所吸引。当他们注视这种美丽的时候，其中一人的意志被一个不正当的念头所打动，而另一人的意志却仍旧纯洁无邪。为什么意志在一个人那里而不在另一人那里变恶了呢？是什么在那意志变得邪恶的人身上制造了那恶意志？那个人肉体的美丽不可能是起因，因为两人完全同样看到了它而两个意志并没有都变得邪恶。起因是注视着那种美丽的他们其中一人的肉体吗？可为什么不同时是另外一人

的肉体呢？起因是其中一人的心智吗？同样地，为什么不是另一人的心智呢？因为我们假设过，两人在身心结构上完全一样。难道我们要说，是其中一人受到魔鬼秘密暗示的诱惑吗？似乎那接受并同意这个暗示或引诱或别的什么的，[p252]不是他自己的意志。

那么，究竟他身上的什么东西是这个同意（即采纳）邪恶暗示的恶意志的起因呢？要解决这个难题，先让我们假定，两人受到相同的诱惑，一人屈服并接受了诱惑，另一人却依然故我。显而易见的结论是，一人愿意而另一人不愿意损坏自己的操守。那么，既然两个人的肉体 and 性情都是一样的，除了他们各自的意志外，还有什么可能是他们态度的起因呢？吸引两人目光的是那同一种的美丽，而使两人受到诱惑的又是同样的秘密暗示。无论我们如何仔细地检查这个情况，并急于知道究竟是什么使其中一人变恶，我们还是看不见明显的起因。

我们说是那人自己制造了他的恶意志如何？很好，但是，在他制造了自己的恶意志之前，他是什么样的人呢？他是一个善的自然物，是永远不变的上帝所造的。

假定有人这么说，是那个接受并同意诱惑和引诱的人，使他自己的意志变恶了，尽管在那之前他完全是个好人。让我们回顾一下事实吧。一人接受并同意了——而另一人却抵抗了——对一个美人的邪恶欲望；两人都同样看见了那个美人，而且在受到诱惑之前，两人在身心两方面完全一样。现在，认为是那个人制造了自己的恶意志的人必须问一问，为什么那人使自己的意志变恶呢？是因为他是一个自然物，还是因为他是一个从虚无中被造出来的自然物？他会认识到，恶并不是来自人是自然物这一事实，而是来自这个自然物是从虚无中被造的事实。

因为，如果自然物是恶的起因，那我们就不得不说，由于恶意志产生于善的自然物，因此恶从善中来，而且那个善是恶的起因。但是这种情况怎么会发生呢：一个善的尽管是会变化的自然物，甚至在它的意志变恶之前，居然能够制造出某种恶的东西，即这个恶意志本身？

第七章

因此谁都不必为恶意志去寻找起因。因为在这里，起因中“起”其实是一种欠缺，所以，那起因应该被叫做“不足的”因。恶意志的过错，在我们背叛至高的存在而转向较为低级存在的时候就发生了⁽⁶⁰⁾。而试图去发现这种欠缺的起因，就像试图看见黑暗或听见寂静一样——我说过，这些起因不是有效的而是“不足”的。的确，我们对黑暗和寂静都有所了解：前者只是通过眼睛；后者只是通过耳朵。然而，我们得到的不是什么感知而仅仅是感知的欠缺。

所以，如果任何人想从我这里了解那些我知道我自己并不知道的东西，那显然是毫无意义的；除非他也许想知道，如何不去知道那无人能知道而他又确实应该知道的东西⁽⁶¹⁾。这是因为，那些我们通过知觉的缺席而不是通过知觉的存在所认识的事物，是通过某种“不知”才被我们所知的——假定“不知”这个词能够说出或意指什么；所以，它们同时既是已知的又是未知的⁽⁶²⁾。比如，当眼睛的视线从一个知觉转移到另一个知觉时，只有当眼睛停止而不再看的时候，它才看见黑暗。同样地，只有耳朵这种感官能够感知寂静，但寂静只能在不被听到的时候被听到。

同样地，唯有心智的目光在理解可理解的实在时才能看到观念。但是，当这些实在无法被理解时，心智也是通过“不知”而知知的。因为“谁能知道自己的错失呢？”⁽⁶³⁾

第八章

我所知道的是，上帝的本性无论何时何地都不会有欠缺，而只有那些由虚无中造出的事物才会有所欠缺。对于这些造物来说，他们所拥有的存在越多，[p254]他们所做的或所制造的好东西越多——那样他们就在做或制造某些实在的东西，他们的起因就越充足和有效。但是，如

果他们没有做好，或如果它们有缺陷，他们就在“作恶”——假如“缺陷”是可以“作”的——那么他们的起因就是“欠缺”而无效的。而且我还知道，当一个意志“被变”恶时，假如那个意志不曾希望它发生，所发生的事情就不会发生。这就是为什么随之而来的惩罚是公正的，因为那种缺陷不是必然的而是自愿的。意志不会落进“罪恶”；意志只是罪恶地堕落⁽⁶⁴⁾。欠缺并不仅仅同恶的自然物有关；它本身就是恶的，因为，有一种欠缺就是背离至高的存在而投向低级的存在，而那违背了自然物的秩序。

所以，贪婪不是人所渴求的金子的缺陷，而是那个过度喜爱金子而置正义于不顾的人的缺陷——他本应在心中把正义的地位高高地置于金子之上。同样地，欲望也不是一个美丽迷人的肉体的缺陷；它是那个过分喜好肉体快乐的人的灵魂中的罪恶，就是说，他放弃了自我节制，而自我节制会使我们同更加美丽迷人的实体在精神上完美地结合在一起。还有，夸耀也不是赞美之词的缺点，而是过分喜爱他人的赞美而轻视自己良心声音的那种人灵魂中的缺点。最后，骄傲在掌权人身上也不是一个罪恶，更不用说它不是权力本身的缺陷了：只有在过分喜爱自己的权力，甚至因此谴责比自己更有权的人的权威的那种人身上，骄傲才是一种缺陷。

简言之，所有过分爱好自然物的好处进而得到了那些好处的人，由于获得那些好东西而使自己变恶了，同时也因为失去更好的东西而变得不幸⁽⁶⁵⁾。

第九章

所以，恶意志不具有自然的起因，或者，如果我可以这么说，不具有本质的原因。其中的理由是，是恶意志在可变的精灵身上引起了恶，[p255] 而正是这种恶削弱和败坏了他们本性中的善。那“制造”恶意志的东西，实际上，是一种“破坏”，是对上帝的背叛。这种背叛，在不具

有起因的意义上说，正是缺陷。不过，当我们说甚至好意志也不具有起因时，我们必须警觉，切莫以为好天使的好意志不是被造的，而是同上帝共享永恒的。要知道，如果好天使是被造的，我们怎么能说，他们的好意志不是被造的呢？事实是，好意志是被造的；而唯一的问题是，好意志是否在天使被造的同时被造的，或者说，天使最初获得存在时是否还未获得好意志？如果是同时的，那么毫无疑问，好意志是由创造天使的上帝所造的，所以，天使从被造的那一刻起，就开始用上帝创造他们时带着的那种爱追随创造他们的上帝。因此，坏天使和好天使被分开的理由是，好天使坚持原来的好意志，而其他的天使由于背离了好意志而变成了坏天使。那“使”他们的意志“变坏”的唯一原因，就是他们背离了那个好意志。要不是他们选择堕落，他们也就不会堕落了。

但如果我们假定，那些最初获得存在时并没有获得好意志的好天使，在没有上帝帮助的情况下，是自己制造出了好意志的；那就等于说，他们使自己变得比上帝刚刚创造出他们的时候更好。这完全是无稽之谈。因为，如果缺乏好意志，他们能够不恶吗？或者，如果因为他们的意志还不是恶的，我们就不能说他们是恶的话——原因是他们不可能背离那时他们根本还不具有的东西——那么，他们至少肯定不是好天使，肯定不如他们在拥有了好意志之后所成为的那么好。

关于那个假定就说到这里。既然天使不可能使自己变得比上帝所造的更好——没有谁能够创造比上帝创造的更好的东西，那就可以说，如果没有造物主的协助，天使永远不可能拥有使他们变得更好的好意志。

诚然，天使的好意志不仅使天使朝向并追随完美存在的上帝，使它们不回到自身不完美的存在，而且也使得它们比以往享有了更多的存在，能够明智而幸福地生活在与上帝的结合中。然而这仅仅表明，

[p256] 若非上帝从虚无中创造了天使的好意志，并且赋予天使同上帝结合的能力，又若非上帝最初就唤起了天使意志中对这种结合的更大渴望，然后再把上帝自身的存在注入其中以便使这个意志变得更好⁽⁶⁶⁾，那

么，无论那意志是多么好，它都会变得贫乏并且注定要停留在绝望之中。

这就又提出了另一个问题。因为，如果是好天使自己的所为造就了他们的好意志，天使这么做是否带着意志？如果其中没有意志，那天使当然不是施动者。如果带着意志，那是好的还是坏的意志呢？如果是坏的，它怎么会制造出一个好意志？如果是好的，那么天使原本就有好意志了。那到底是谁制造了这个好意志呢？只能是上帝，因为天使被上帝创造时是带着好意志的（也就是说，带着那种可以用来追随上帝的完美的爱）。而且，上帝同时创造了天使的本性并以神的恩宠丰富了它。

因此，我们只能相信，神圣天使始终和好意志同时存在，也就是说，始终和上帝的爱同在。但是，那些后来变恶的天使的情况又如何呢？那些天使最初被造时是善的，但是后来因自己的恶意志而变得恶了；不过对此他们的好本性不必负责，因为那恶是对善的故意背离。这里恶的起因永远不可能是善，而是对善的背离。或许，那些恶天使比坚持信念的天使得到了较少的神的恩宠；但是，如果他们被造时是相同的，那么可以肯定，在前者因为坏意志而堕落时，后者却得到日益增多的帮助去获得完美幸福，而这种幸福就是他们确信，他们将永不堕落。这个问题我在上卷讨论过了⁽⁶⁷⁾。

因此，在赞美造物主的同时，我们应该宣告，对所有造物，不只是神圣的人而且是神圣的天使，我们都可以说：“所赐给”他们的“圣灵将上帝的爱浇灌在”他们心里⁽⁶⁸⁾。那好处不仅是对人的，而首先且更重要的是对天使的，这一点在“但我亲近上帝是于我有益”⁽⁶⁹⁾这句赞美诗中提到了。[p257]

分享这个共同好处的那些天使和人，不仅同他们所追随的上帝神圣地结合在一起，而且他们自己还互相结合为一体；他们组成了一个单一的共同体，一座上帝之城，这座城同时也是献给上帝的活祭品和活庙宇。

这样就结束了同天使有关的上帝之城的起源问题的讨论。现在，我必须转而讨论这座城的另一部分的崛起问题，这个部分由必死的人构成，他们同样是为上帝所造的。将来有一天他们将同永生的天使结合在一起；不过现在呢，他们中有些人还在地上的朝圣途中，而那些已经去世的就安息在去世者灵魂的隐秘居所。

整个人类是从上帝创造的第一个人开始的。《圣经》揭示的就是这一信念，而这一信念在全世界和所有民族中都获得了奇妙和应有的权威——这种情况，同其他真理一样，都是《圣经》神圣的预言。

第十章

因此，关于“不知道自己在说什么”的那些人对人类的本性和起源的无端推测，我这里不拟多谈。比如，有人认为，人类像宇宙一样自古以来就一直存在着。所以，阿普列乌斯对人类的描述是这样的：“作为个体，他们是必死的；但是作为一个种类，他们是永生的。”⁽⁷⁰⁾

假定这些人被问到下面这些问题：假如人类始终存在，那么你们如何证明你们的历史记录的真实性和这些记录包含了那些发明者的名字和他们所作的发明，文科教育和其他艺术的创始人，这个或那个地区以及这个或那个岛屿的首批居住者？他们将这样回答：历史上有某些时期，大部分的土地被洪水或火灾彻底毁坏，人类的数量大大地减少，然后就是从这个小小的数目中，原来的人口会逐渐恢复；所以呢，每隔一段时间，人们就会重新发现并且制造这些东西，[p258]或者毋宁说，就会去恢复被灾难破坏或毁灭的东西；再说呢，无论如何，除非人是由人生育繁殖的，否则人类简直就无法存在。当然，这一切不是科学，而只是看法。

第十一章

奥古斯丁引用据说是亚历山大给他母亲的一封信，指出古代历史记录中的许多矛盾之处，

并认为《圣经》作为历史信息的来源是更加可靠的。

第十二章

还有另一些人认为，我们眼前的世界不是永恒的。其中的有些人认为，除了这个世界外，还有一些其他的世界。其余的人虽然承认只有一个世界，却声称这个世界是周期性地、一次又一次地解体并且重新开始的。无论他们持哪一种理论，他们都只能得出这个结论：人类的出现同人类的生殖力无关——因为这里没有余地让他们假设，每次世界灭亡时，总有一些人留存下来。在前一种理论中，洪水和火灾从未毁灭过整个世界，而总是留下了一些幸存者重新在世界上繁衍生息。因为他们认为，正如世界是从它原先的物质中再生的，一个新的人类也能够从自然元素中再生，而只有在那之后，人类的后代才从他们父母那里出生。而其他的动物的情况也是这样的⁽⁷¹⁾。

第十三至十八章

有关世界史前史的长度（60万年）问题，奥古斯丁记述了同现代观点不谋而合的一个有趣观点。他承认自己不知道世界历史究竟有多长，但是他反对周期性说。人曾经是在时间中被创造的，这是确定无疑的。在接下去关于时间的讨论中，[p259]他说明了两点：没有任何造物同上帝共享永存，而且在亚当之前人并不存在。随后引入的是关于无限的问题。

第十九章

我前面提到的第二个基本观点是，甚至上帝的知识也无法理解任何无限的东西。那么好吧，就让他们大胆地说，就让他们在不敬神的万丈深渊里说上帝不知道所有的数字吧。数字当然是无限的⁽⁷²⁾，因为，在任何你以为自己抵达某一终点的数字上，你都能够不仅再加一，而且乘以二或任何数——包括那个数本身；根据数学的本质，无论那个数字多大或包括什么，这都是成立的。

此外，根据数字的本质，没有一个数字同另外一个数字是相等的。结果是，虽然分别地看，每个数字都是有限的；然而，因为它们是不相等的和不同的，所以合在一起看时，它们就是无限的。那么这不就意味着，因为数字是无限的，所以上帝不知道所有的数字；他的知识到此为止，不能再进一步了。这世界上有谁这么愚蠢，会说出这样的话？

柏拉图的观点是，上帝根据数字的原理设计了宇宙。有些哲学家，至少那些承认柏拉图观点的哲学家，是不敢轻视数字的，因为他们不敢违心地说上帝拥有的知识不包括数字。对我们来说，我们的《圣经》是这样赞美上帝的：“你已经选择了你处理万物的度量衡”⁽⁷³⁾，还有一位先知说上帝“创造这万象，按数目领出”⁽⁷⁴⁾。同样，在《福音书》上，我们的救世主宣布“就是你们的头发也都被数过了”⁽⁷⁵⁾。所以，我们完全不怀疑上帝知道所有的数目，[p260] 因为大卫王说他的智慧“无法测度”⁽⁷⁶⁾。

所以，尽管一个无限的数字不可能有一个相对应的有限的数字，但是数字的无限性并非上帝不能理解，因为他的智慧“无法测度”。因此我们可以说：因为知识所能理解的东西受到认识者有限理解力的限制，所以，所有的无限都以某种难以形容的方式被上帝变成了有限的，这是因为，在上帝的知识中，无限不是不可理解的。

好吧，如果数字的无限性都不能超出能够理解它的上帝的知识的限度，我们这些渺小的人怎么敢限定上帝的知识范围？而那些人正是这么做的；他们说什么，要不是因为时间性事件的同一模式在固定周期中反复出现，上帝不可能为了创造事物而预先知道他所创造的事物，也不可能创造之后认识它们。事实是，因为上帝的知识具有多样化的简单性和可变化的统一性，所以上帝具有人所不能理解的理解力，能够理解所有不可理解的事情。事情确实就是这样，所以，即使上帝愿意不停地创造一件又一件新的不同事物，其中哪一件在他眼中都不可能是新的或出乎意料的；而且，上帝也不是似乎只在创造它们的最后一刻才预见到它

们，而是用自己的前知识把这些事物永恒地呈现在自己的眼前。

第二十至二十一章

这里探讨的是《圣经》上的短语“世世代代”；它所指的不是时间的周期。第21章批判了关于死人的灵魂将回到世上重新生活的那种理论，篇幅很长。奥古斯丁显然不接受轮回转世和灵魂转生的说法。

第二十二章

永恒之上帝如何在其意志不变的情状中创造新事物这一难题，我已尽力解释了。现在就不难解释，[p261]上帝为何要使人类的繁殖从他创造的那一个人开始，而不是从许多人开始。

至于其他动物，我们看到，上帝创造的动物中有一些似乎是孤独的漫游者，如鹰、隼、狮子、狼等；另一些却好热闹喜群居，如鸽子、棕鸟、牡鹿以及其他同类的动物。然而对这两类动物，上帝并不是只用一对父母去繁衍后代，而是吩咐在同一时间里就创造出一批来。

在另一方面，上帝把一种介于天使和牲畜之间的本性给予了他创造的人。只要人始终服从他真正的耶和华和造物主并且忠诚地服从上帝的训诫，上帝就会使他有可能不受死亡的干预而成为天使的同伴，并因此获得幸福和永恒的生命。但是，如果人骄傲且自作主张地使用其自由意志，并因此触犯他的耶和华和上帝，那么，由于他无法逃脱死亡并成为自己欲望的奴隶，他就必须像牲畜那样活着，并且注定在死后遭受永世的惩罚。所以，上帝创造了一个单独的个体。上帝的用意不是要使他因缺少同伴而始终这样孤单，而是为了使人更好地认识社会团结即和谐纽带的意义——因为人类的团结将不仅依靠本性的相同，而且依靠亲情。上帝甚至不愿意用创造男人的方式去创造要成为男人配偶的女人，目的是使整个人类完全产生于一个单独的个体。

第二十三章

上帝并不是不知道，人将犯罪并且因为自己必死而繁殖必死的后代；上帝还知道，尽管为了促进人类和谐的目的，上帝给予人类一个单独的祖先，但人的后代将越走越远，犯下滔天大罪，最后，甚至牲畜都比人类能够更安宁、更和平地生活在自己的同类中，虽然这些牲畜不具有理性选择的能力，并且是从水中和陆地上被大量创造的。事实上，人和人之间发生过的战争，无论狮子还是龙都不曾与它们的同类进行过。

[p262]

但是，上帝也预见到，一群圣徒将受到召唤，并被超常地认领为上帝的儿子。圣徒的罪将被赦免，圣灵将使他们变得圣洁，然后圣徒将同神圣的天使在永恒的和平中结为一体。结果是，死亡这个敌人最终将被摧毁⁽⁷⁷⁾。而且上帝还知道，如果众圣徒能经常想起，人类的根最初是在一人身上的，那将是一件大好事；因为那起源恰恰显示，若人类能万众一心，上帝将多么欣慰。

第二十四章

上帝按照自己的形象创造人类，给人类一个富于理性和智力的灵魂，这样他就把人类安排在一个高于陆地、海洋、空中的所有动物的地位上，因为这些东西欠缺智力。上帝用地上的尘土造人，并通过自己的气息，把上所述的那样一个灵魂给了人。我们无法确定，究竟是上帝的呼吸把一个事先造好的灵魂传递给人呢，还是上帝用呼吸的动作创造了那灵魂。情况似乎是，上帝希望他的呼吸成为人的灵魂（请注意，呼吸和制造一次呼吸的意思是一样的）。

接着，上帝从那人肉体的一侧取下一根骨头，用它制造了那男人的配偶，以便生殖后代。当然，这一切都是以神性的方式做的。我们不应以有形的方式想象这个过程，似乎上帝是像普通艺术家那样工作，用手把某种地上的材料，尽最大可能地，塑造成由艺术规则决定的一种形

态。这里上帝的“手”指的是上帝的威力，那是以一种不可见的方式工作的，而它所制造的甚至是不可见的效果。如果有人以为这些确凿的事实只是故事，那是因为他们用普通的日常工艺去测度上帝的威力和智慧，而这种威力和智慧不仅可能，而且确实能够在没有种子的情况下生产出种子。至于上帝最初创造出的那些事物，这些人是不相信的，理由是他们无从了解那些事物。可是，他们是知道有关人类受孕和生育的事实的；[p263]试问，如果有人把人类受孕和生育这些事实告诉那些不了解这些事实的人，难道这些事实不会显得更加令人不可思议吗？不仅如此，他们还经常以为那些最初被造的事物可以归因于自然的、生理的起因，而不是任何上帝行为的效力。

第二十五章

有些人不认为上帝是造物主且关爱其所造之物，这些人不是我这本著作关注的对象。我关注的是像柏拉图一样对上帝和较低级的神祇加以区别的那些人。他们认为，至高的上帝创造了宇宙和较小的神祇，而那些较小的神祇得到了上帝的允许或命令之后，自己也成了造物主。新柏拉图主义者认为，这些神祇创造了所有必死的生灵，特别是人，而人的地位非常接近那些神祇自己的地位。只要这些哲学家愿意摆脱迷信观念，不为那些把神祇当作人类造物主来供奉的仪式和祭献作辩解，他们就能够轻松地纠正错误，不再相信除了上帝之外还有别的造物主。

即使我们还无法理解造物主上帝的本性，我们也不该提出以下想法和说法：可能还存在其他造物主，即使被造的自然物是非常渺小且必死的。尽管天使（新柏拉图主义者喜欢把他们叫做神祇）可能被吩咐或得到允许，去帮助上帝制造大地产出的东西，他们也不能被称为动物的造物主，就像农夫不能被称为粮食和树木的造物主一样。

第二十六章

“形态”这个词有两种意义。每个物体都有一个外部的形态，这个形态是由陶工、铁匠或其他工匠塑造的。这些工匠甚至能够描绘或制作出形如动物的形态。不过还有另一种内在形态，它不是一个形态而是一个塑形者，一个具有直接因果力量的塑形者。这种力量来自于某种具有生命和智能的自然物所作的隐秘决定，它不仅能够塑造物体的外部形态，而且还能塑造生物的内在灵魂。第一种形态可以被认为是任何工匠的作品，但是第二种形态只能属于那唯一的艺术家、造物主、制作者——上帝。[p264] 是上帝创造了宇宙和所有天使，而且是在没有任何世界或天使能够帮助他之前创造的。

这种神性的创造力可以说是一种只知道如何去创造而不知道什么是被造的力量，正是通过这种力量，在宇宙被创造的时候，圆的形式被给予苍穹和太阳。也正是通过这种不知道什么是被造而只知道如何去创造的神性创造力，圆形被给予眼睛、瞳孔和其他我们到处都看得见的本质上是圆的事物。这些事物获得它们的形态，不是由于外部的起因，而是由于造物主的内在威力。造物主说过：“我岂不充满天地吗？”⁽⁷⁸⁾而他的智慧“渗透到世界的每一个角落，将一切安排得井井有条。”⁽⁷⁹⁾

所以，我根本不知道，那些自己首先就是被造的天使，在造物主创造其他事物时，能够提供什么帮助。我既不敢把那些他们或许做不到的事情归功于他们，也不应该贬低他们确实具备的能力。但是，至于一切如此这般的自然物的创造和起源，我把那完全归功于上帝。而在这一点上，天使是和我在一起的，因为他们怀感恩之心承认，他们为自己之所是而感激上帝。

我们不仅否认农夫是他们种的作物的创造者——“可见栽种的，算不得什么，浇灌的，也算不得什么；只在那叫他生长的上帝”⁽⁸⁰⁾——而且，我们也拒绝承认大地自身的创造力，虽然它似乎是一切能生长的植物的多产母亲：它促使种子发芽，并把植物扎根地下。我们记得《圣经》告诉我们：“上帝随自己的意思给他一个形体，并叫各等子粒各有

自己的形体。”⁽⁸¹⁾我们也不把女人看作她生养的孩子的创造者，因为造物主是上帝，而且他对他的一个仆人说过：“我未将你造在腹中，我已晓得你。”⁽⁸²⁾

诚然，一个孕妇的这种或那种情绪确实对腹中的胎儿有所影响，就像雅各那杂色的东西影响了即将出生的羊羔的颜色那样。但是，母亲本人没有创造她孩子的本性，正如她没有创造出自己那样。[p265]

因此，无论生理或精液的起因在生殖中能够起什么作用——无论那是由于天使的或人的或动物的影响，无论是否由于两性的交媾，也无论母亲的意愿或情感，在胎儿还是柔软且具有适应性时，如何能够影响孩子的五官和颜色——每一个这样的自然物，无论它如何受到环境的影响，都一概由至高的上帝创造。是上帝那不可抗拒之存在的隐蔽而锐利的威力，把存在给予了每一个可以说是存在的生物，无论它的种属是什么。因为，如果没有上帝的创造行为，任何自然物不仅不可能属于这个或那个种类，而且根本就不可能存在⁽⁸³⁾。

每个人都承认，尽管这其中涉及工匠加之于物质材料的外部形态问题，罗马和亚历山大的创建者不是石工和建筑师而是皇帝。正是由于皇帝的目标、计划、权力才使这两座城得以建造。前者是由罗穆卢斯创建的；后者是由亚历山大王创建的。显然，我们因此应该承认，惟有上帝是一切自然物的创建者。在上帝的创造中，他没有使用他还没有创造出的任何材料和任何工匠。而如果上帝，恕我直言，从造物那里收回他的建造威力，它们就将不再存在，就像它们在被创造之前并不存在一样。这里“之前”所指的，当然不是时间，而是永恒。因为只有上帝才可能是时间的创造者，是他创造了那些事物，而那些事物的变化是时间的测度。

第二十七章

可以肯定，虽然柏拉图说，是那些由至高上帝创造的较小神祇创造

了其他动物身上的必死部分，他还是知道，那些永生的部分来自上帝⁽⁸⁴⁾；因此他坚持认为，那些神祇只为我们的肉体而不为我们的灵魂负责。

波菲利宣称，灵魂如果要得到净化，就必须摆脱一切物质的束缚，同时他又附和柏拉图及其追随者提出，那些活着的时候破坏道德生活规范的人，[p266]为了涤罪和受罚，必须返回必死的肉体——但不是像柏拉图认为的那样回到牲畜的肉体，而是回到人的肉体。现在请注意结论。柏拉图主义者希望我们崇拜的所谓的神祇——好像他们是我们的父母或造物主，实际上只不过是为我们制造枷锁和监狱的人，他们是我们的监禁者而非创造者，用沉重的锁链把我们监禁在恶劣的监狱里。

那么就让这些柏拉图主义者作出选择吧。他们要么停止用轮回转世作为对灵魂的惩罚来威胁我们；要么就停止怂恿我们把那些精灵当做神祇来崇拜吧——那些精灵对我们人类的整体构造所负责的部分，不正是柏拉图主义者鼓励我们要尽量避免的吗？事实是，无论是轮回转世还是神祇责任的说法，都同样荒唐可笑。至于前者，根本就没有为了惩罚灵魂而返回此生的这种事情；而至于后者，对天上和地上所有生物负有责任的，完全是创造天地的上帝。

如果惩罚是灵魂必需寓居于肉体的唯一理由，柏拉图又怎么能够说，使世界变得如此完美和美丽的唯一方式，就是让它充满各式各样的必死的和永生的生物⁽⁸⁵⁾？而如果我们人类——即使是作为必死的生灵——的被造归功于上帝，那么，返回上帝赠给我们的肉体又怎么可能是惩罚呢？如果，像柏拉图本人不断提醒我们的那样，上帝在他永恒的智能中容纳了整个世界和每一种生物的形态，那么上帝为什么不自己去创造那一切呢？难道上帝不愿意成为其中一些事物的造物主吗——尽管上帝在他那不可言喻的以及不可言喻地奇妙的智能中已经备有创造那些事物的计划？

第二十八章

真正的宗教因此是正确的，这在于它承认并且教导我们，整个宇宙的造物主，和所有生物——即所有的灵魂和肉体——的造物主，是同一的。而在世上所有动物中，人是最主要的。人是按照上帝的形象被造的。而且，由于我已论及的那原因，[p267]或某种我还未认识的更好原因，最初被造的只有一个人，尽管他后来并不一直是孤单的。因为，人在本质上最爱社交，而相互争斗，对人而言，是再反常不过的事了。如果有谁需要一个反对分裂的理由，无论是为了防止它发生还是使它结束，最好就让他回想一下我们人类的唯一祖先。上帝把我们的祖先作为一个孤独的个体而创造出来，正是为了提醒我们要万众一心。而一个女人是以那个男人的一侧肉体所造的事实表明，上帝希望我们应该如何高度重视夫妻之间的关系。

当然，上帝的这些作品都是闻所未闻的，因为那些是他的第一批作品。拒绝相信这些作品的那些人，也不应该相信任何奇迹，因为没有任何东西可以被叫做奇迹，如果它发生在正常的自然过程中。关于那更加有力的天道是如何管理的，我们可以说，所发生的一切均有其目的，尽管起因是隐蔽的。受神启的诗篇作者是这样歌唱的：“你们来看耶和华的作为，看他使地怎样荒凉。”⁽⁸⁶⁾ 过后⁽⁸⁷⁾，我将在上帝的帮助下解释第一个奇迹⁽⁸⁸⁾所预示的意义——如果我可以这样说的话，我指的是由男人的一侧肉体创造出女人这件事。

但现在，由于要结束这一卷了，我只想说，在我看来，对于人类而言，在上帝最初创造的这个人身上，就已经建立了这两座城或两个社会——那当然还不是实在的东西，而只存在上帝的预知中。所有的人将从这第一个人那里产生，有些人将同坏天使一起受惩罚，其他人将和好天使一起得到回报并成为同胞。所有这一切都出自上帝秘密而公正的审判，因为《圣经》告诉我们：“凡遵守他的约和他法度的人，耶和华都以慈爱诚实待他。”⁽⁸⁹⁾ 所以我们知道，上帝的恩宠永远不会不公正，而

上帝的公正也永远不会是残酷的。

第十三卷 亚当之罪及其后果

第一章

既然我已经结束了关于世界起源和人类开端的复杂问题的讨论，按照适当的顺序，我接着应该探讨第一个人，实际上是人类的第一对父母的堕落，以及人类之必死性的起源和传递。的确，上帝并未把天使一样的本性赋予人类——天使即使犯罪也不会死，但是，假如人类的初祖遵守了服从的义务，他们也会像天使一样得到不受死亡干扰的永生和永福。但是，如我在前卷所指出的⁽⁹⁰⁾，上帝造人的方式规定了，如果人违背命令，死亡就是对其不服从的公正惩罚。

第二章

我想我该更仔细地讨论死亡的本质。因为，尽管在真正的意义上，人的灵魂是永生的，但是它也会遭遇它自己的那种死亡。人的灵魂被说成是永生的，因为它永远不会，哪怕在最低程度上，停止生存和感知。而另一方面，肉体却是必死的，因为它可以被完全剥夺生命，而且还因为它自身没有生存能力。当上帝抛弃灵魂时，灵魂的死亡就来临了，就像灵魂离开是肉体的死亡就来临一样。

对人来说，还有一种完全彻底的死亡，一种肉体加灵魂的死亡。这种死亡在被上帝抛弃的灵魂抛弃肉体的那一时刻就发生了。在这种情况下，灵魂丧失了得自上帝的生命，而肉体也丧失了得自灵魂的生命。这种彻底死亡的后果是第二次死亡，而第二次死亡这种提法的依据就是上帝的启示⁽⁹¹⁾。[p269] 当我们的救世主说：“唯有能把肉体 and 灵魂都灭在地狱里的，正要怕他”⁽⁹²⁾，他所指的就是这种死亡。

因为这第二次的死亡要到灵魂和肉体重新结合而且永远不再分离时才会发生，所以你或许会感到奇怪，所谓肉体的死亡——在那场死亡

中，肉体并未被灵魂所遗弃，反而从灵魂那里得到了一个新的生命，去感受它将承受的折磨——怎么能说是一种死亡呢？因为，在人最终的和永世的惩罚中（我将在合适的地方更多地谈论这个问题）⁽⁹³⁾，当灵魂从上帝那里获得的生命不复存在时，我们说灵魂死亡了是正确的；但是，既然那肉体的生命依存于灵魂，那肉体的死亡又何从说起呢？而如果那肉体已经死亡，它就不能再感受复活之后它将感受到的那种肉体上的折磨。

或许，正是因为任何生命都是真正的善而任何痛苦都是恶；所以，当灵魂能做的，不是给予肉体生命而是使它处于痛苦之中⁽⁹⁴⁾时，我们不应该说肉体还活着。灵魂神圣地活着，它从上帝那里获得了自己的生命，这是因为，灵魂的一切好作为都起因于上帝⁽⁹⁵⁾，否则灵魂不可能神圣地活着。但是，只有当灵魂在肉体里活着时，肉体才能从灵魂那里获得自己的生命——无论那时灵魂是否从上帝那里接受到任何生命。不虔诚之人肉体中的生命不是他们灵魂的生命，只是他们肉体的生命。而这种肉体的生命，是那些甚至死亡的灵魂——在被上帝遗弃的意义上——也能提供的；因为灵魂这时还维持着可以称之为自己的那种生命，就是使它们永生的那种生命的火焰。

的确，人在最终受罚时，并没有丧失感觉；然而，由于他的感觉中毫无温柔的愉悦，或舒缓的宁静，而只有受罚的痛楚，所以那些感觉可以被更恰当地叫做死亡而不是生命。这种死亡被叫做第二次死亡的理由是，这之前已有一次死亡——两种原本应该结合在一起的本性的分离，上帝和灵魂的分离或灵魂和肉体的分离。[p270] 关于第一次死亡，即肉体的死亡，我们可以说，那对圣徒是好的，对罪人是坏的⁽⁹⁶⁾；而第二次死亡呢，它对圣徒来说是绝对不存在的，而且毫无疑问地它对谁都是坏的。

第三章

我当然意识到，当我说使灵魂和肉体分离的这种死亡对圣徒实际上是好事时，其中就提出了一个无法回避的难题。如果是那样的话，死亡怎么能被看作是对罪恶的惩罚呢？无疑，如果人类的初祖没有犯罪，人类就不用经受这个死亡了。可是，除了罪人以外其他人都不会遭遇的事，对圣人而言，又怎能说是好事呢？再说，如果死亡只发生在罪人身上，那就不应该发生在圣徒身上，更不用说对他们是好事了。因为，那些不应受罚的人为什么要受罚呢？

回答似乎是这样的。根据人类初祖被造的方式，要是他们没有犯罪，他们就不会遭受死亡；然而，他们为自己的罪受到的惩罚是，他们的后代将和他们一样受到死亡的惩罚。凡是他们的后代，在出身的时候就和他们一样是罪人。人类先祖的罪如此之大，受到的惩罚也因此如此严重地损害了人的本性，结果是，那原来只是对人类初祖实施的惩罚，却在他们所有后代身上变成了自然的后果。

人从人那里得以繁殖，和人从尘土中被造，其方式是不一样的。尘土是人被造时所用的原料，而人却是自己孩子的父母。尘土和肉体是不相同的，尽管后者是用前者造的；但是父母和后代却是相同的，因为他们具有同样的本性。因此，在第一对夫妻因上帝审判而受罚时通过第一个女人而成为亚当后代的整个人类，就已经在第一个人身上了；而且，其后代出生时的本性，就不再是人最初被造时的本性，[p271]而是人类初祖在犯罪和受罚之后变成的本性——至少就罪恶和死亡的起源而言是这样的。

请注意，人的犯罪与受罚并未使第一个人在智力上和生理上降至婴儿的虚弱状态，那种状态是我们在儿童身上所见过的；但是，上帝故意使人类的后代像动物那样开始自己的一生，因为，在人类第一对父母的生命和死亡中，他们已经被降低到牲畜的水平了；《圣经》指出了这一点：“人在尊贵中而不醒悟，就如死亡的畜类一样。”^[97]实际上，从四肢的使用和运动，还有饥饿感或保护意识的方面看，人类的婴儿比其他动

物最柔弱的后代都更加虚弱。在我看来，大概是因为上帝要使人类成年后的机能胜过其他动物，人类婴幼儿期的能量才受到某种节制，就像箭由弯曲的弓全力向后拉一样。

第一个人放肆的罪恶和应得的惩罚并没有使自己降格为婴儿。但是在他身上，人的本性被严重地改变和败坏了，结果是，它由于遭遇难以对付的声色之欲而受苦并且为死亡之铁律所制约。第一个人只是由于邪念和责罚而成为有罪和必死的，但他的后代却是生就如此的自然物：他们全是必死的罪人。

如果通过中保基督的恩宠，婴儿可以从原罪的枷锁中被拯救，那么他们要经受的就只有使灵魂和肉体分离的那一次死亡；而由于摆脱了原罪的枷锁，他们就不会经历惩罚性的和永世的第二次死亡。

第四章

如果有人觉得奇怪，为什么那些因得到恩宠而免罪的人，还要忍受那本来是罚罪的死亡呢？我只好请他们去读我的另一本书^[98]，那本书讨论婴儿的洗礼并且回答了这个问题。[p272] 在那本书里，对灵魂为什么在死亡和罪恶的联系已经解除之后还得承受同肉体分离的问题，我作了这样的解释：如果肉体的不朽在重生的圣礼之后就能立即得到，那么信仰可能会被削弱；因为信仰之所以为信仰，就是指在希望中等待那并未真实出现的东西。

至少在过去的年代里，人们需要带着坚定而富于进取的信仰去面对死亡的恐惧，这一点在神圣殉教者的事例上是很清楚的。确实，假如在重生的圣水使他们变得圣洁之后他们就不必经受肉体的死亡，那些殉教者本来可能不会享有任何荣耀和胜利，因为那冲突本有可能避免的。而如果基督的恩宠主要是为了使我们免受肉体的死亡，谁还会不赶快加入那些即将受洗的婴儿的群体？但要是那样，信仰就不能由一个不可见的回报来检验；这种信奉甚至都不能被称为信仰，而仅仅是希望自己的付

出立即得到回报的一个欲求罢了。

但是现在，通过救世主那一更大且更奇妙的恩宠，对罪的惩罚承担了神圣的作用。起初，第一个人受到警告：“如果你犯罪，就要死”；现在，殉教者受到告诫：“死吧，那样你就不犯罪。”第一个人被告知：“如果你触犯戒律，你就要死”；现在，殉教者被提醒：“如果你怕死，你就触犯了戒律。”过去，一个人如果想防止自己犯罪，他所害怕的是死亡；而现在，一个人想不犯罪，他必须面对的是死亡。

这样，由于上帝难以言表的恩宠，对罪的惩罚变成了美德的防护设备，而对罪人的惩罚也变成了对圣徒的考验。在人类的第一对父母身上，死亡是由犯罪引起的；现在，圣徒的身份是通过死亡而得到的。圣洁的殉教者就是这样的。对他们，迫害者提供了两种选择：背叛信仰或死亡。圣徒为了自己的信仰愿意承受那最初的罪人因为背信而不得不承受的东西。那些罪人如果没有犯罪，他们就不会死；而圣徒如果不死，他们就犯罪了。那些罪人因为犯罪而死；而圣徒因为死去而没有犯罪。在前一种情况下，犯罪导致了惩罚；在后一种情况下，惩罚遏止了犯罪。[p273]

这并不是说，从前死亡是恶的，现在变成了好事情。不过，其中的意思是，上帝给予信仰如此多的恩宠，结果呢，死亡原本是生命的敌人，现在却成了帮助人进入生命的途径。

第五章

如果使徒想说明，罪恶对未受恩宠的那些人具有怎样的伤害力，他们会毫不犹豫地，说这种威力源自禁止犯罪的那条律法。“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。”⁽⁹⁹⁾没有比这更正确的了。因为，如果对圣洁的喜爱不足以克服犯罪的意向，一种禁令总会增加人违法的欲望；而且，如果没有上帝恩宠的帮助，人是不可能喜爱圣洁的。

但是，使徒担心，由于“罪的权势”这一表述的使用，有人会认为律

法是恶的，所以使徒在另一处对这个问题是这样解释的：“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。既然如此，那良善的叫我死吗？断乎不是！叫我死的乃是罪。但罪藉着那良善的叫我死，就显出真是罪，叫罪因着诫命更显出是恶极了。”⁽¹⁰⁰⁾他说“恶极”是因为，如果不断增强的犯罪欲造成了对律法的轻视，所犯的罪就更严重了。

我为什么认为有必要提到这点呢？理由很简单。尽管律法增加了罪人的邪念，律法本身并不是恶的；因此，死亡也不是好事，尽管它增加了殉教者的酬报。当律法遭到恶的欲望蔑视时，它制造了罪人；当死亡因为对真理的爱而被承受时，它制造了殉教者。因此，律法是好的，因为它禁止犯罪；死亡是坏的，因为它是罪的处罚。恶不仅错误使用了恶之物，[p274]而且还错误使用了神圣之物；同样，圣洁不仅正确使用了圣洁之物，而且还正确使用了恶之物。所以，罪人错误地利用律法，尽管律法是好的；而圣徒正确地利用死亡，尽管死亡是坏的。

第六章

将死的人必须承受的生理死亡，即灵魂和肉体的分离，对谁都是不好的。因为，这两种元素在一个活人身上是如此紧密相连和相互交织，因此它们的剧烈分离是突兀和反常的；而且这种经验要持续到依靠灵魂和肉体的结合而存在所有情感完全丧失为止。但是，肉体被打垮或灵魂被夺走有时是急剧发生的，因此来不及感受死亡的痛苦。

但是，无论濒临死亡之人觉得一切感知都在离他而去是怎样地痛苦，只要人能用信仰和虔诚去忍受，痛苦就会增进忍耐的美德，尽管死亡还是应该被叫做一种惩罚。毫无疑问，对于作为第一个人的后代降临世上的人来说，死亡是惩罚；但是，如果以正义和虔诚的名义承担了这个惩罚，惩罚就成了天堂里的一种新生。虽然死亡是罪恶的报应，但是有时死亡能使灵魂获得恩宠，而这种恩宠正是杜绝一切罪罚的保证。

第七章

我现在想到的，是那些为基督之名而死但未曾受洗的人。他们会得到对他们的罪恶的完全赦免，就像他们曾经被洗礼的圣水洗涤过一样。因为，虽然上帝说过：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国”⁽¹⁰¹⁾，但是他在其他普遍适用的判定中还是允许了例外存在：“凡在人面前认我的，我在我天上的父面前也必认他；凡在人面前不认我的，我在我天上的父面前也必不认他”⁽¹⁰²⁾；还说：“凡为我丧掉生命的，必得着生命。”⁽¹⁰³⁾ [p275]

同样地，在《诗篇》中：“在耶和华眼中，看圣民之死极为宝贵。”⁽¹⁰⁴⁾ 因为，还有什么比这样一种能够赦免所有的罪并且增加美德的死亡更有价值的吗？那些受过洗礼的人，因其罪恶已完全得到赦免，他们得以清白地离开人世，但不能推迟自己的死亡。而那些圣徒，尽管可以推迟自己的死亡却没有这么做，因为他们宁可为了基督教信仰而失去生命，也不愿意为获得时间去接受洗礼而背叛上帝。所以，那些受过洗礼的人的美德是比不上这些圣徒的美德。

当然，如果他们由于害怕死亡确实背叛了上帝，甚至这样的罪也能被洗礼涤除——因为洗礼甚至能清除杀害基督的那些人的滔天罪行。但是，在面对死亡时，那些圣徒虽然没有得到那“随着意思吹”⁽¹⁰⁵⁾ 的圣灵的巨大恩宠，却因为对基督的无比热爱，能够拒绝背叛基督而接受他们本来可以轻易躲避的死亡。对此，我们还能说什么呢？

圣徒急于献出自己的生命是为了寻找基督，因为基督的献身已经给予他们如此多的恩宠；而圣徒珍贵的献身证明了，如果能正确对待那最初是用来罚罪的死亡，死亡就可能带来丰富的圣洁果实。但是，死亡本身却不应因此而被视为一件好事。因为，死亡被转用于好的目的，并不是由于死亡自身的善，而是由于上帝的帮助。起初，死亡被规定为某种令人恐惧的东西，以便防范犯罪；现在，死亡被假定为某种必须忍受的东西，既为了防范犯罪同时也为了消除已经犯下的罪，使得人可以因为

忍受死亡这一伟大胜利而得到神圣的荣誉。

第八章

如果稍做进一步的研究，我们会发现，一个人即使死了，但如果他是为信仰和忠于真理而死去，他就躲避了死亡。他愿意面对那种部分的死亡，其动机是躲避那种整体的，尤其是永世的死亡。他忍受他的灵魂同他的肉体的分离，是为了防止他的灵魂同上帝以及同他的肉体的双重分离——为了防止在整个人的第一次死亡之后随之而来的第二次永世死亡。[p276]

因此，简单地说，当人即将死去，死亡正带来分离时，死亡对谁而言都不是好东西；可是如果人忍受死亡是为了得到或维护好东西，它就变得有价值的了。但是，如果问题是从死的行为转到死的状态，那么我们可以说，死亡对罪人是坏的，对圣徒却是好的。因为，现在，圣徒那被分离的灵魂处于安宁之中，而恶人那被分离的灵魂处于痛苦之中；而到了他们的肉体复活的那一刻，圣徒的肉体将进入永恒的生命，恶的人的肉体将被交付给第二次死亡，亦即永世的死亡。

第九至十一章

这些章节讨论了死亡的准确时刻，涉及的问题是，那一刻究竟是属于活人还是死人。更进一步的问题是，人是否在必死的一生中始终在死亡？这些抑郁的章节由一个并不令人愉快的双关语变得稍微轻松了一些：拉丁语动词“死亡”所指的行为通常不可能避免，但那第二次死亡，即灵魂的死亡却可能由于上帝的恩宠而被避免。

第十二章

我们接下去要问的是，上帝是用哪一种死亡威胁人类的初祖，如果他们违背并且触犯上帝给他们的诫命。是哪一种死亡？灵魂的、肉体的、整个人的还是那所谓的第二次？回答是，每一种死亡。

第一次死亡包括两种死亡；整体的死亡包括所有的死亡⁽¹⁰⁶⁾。正如整个世界包括许多大陆，整个基督教教会包括许多教会一样，整体的死亡包括许多死亡。第一次死亡包括两种死亡，灵魂的和肉体的；所以，第一次死亡是整个人的死亡，其间灵魂由于同上帝和肉体的双重分离而经受暂时的惩罚。在第二次死亡中，灵魂经受永罚，因为它同肉体重新结合在一起但是同上帝是分离的。[p277]

因此，上帝对他安置在天堂的第一个人提到了禁果。他说：“因为你吃的日子必定死”⁽¹⁰⁷⁾，他的威胁不仅包括第一次死亡的第一个部分，即灵魂丧失了上帝；也不仅包括第一次死亡的第二个部分，即肉体丧失灵魂；也不仅包括整个的第一次死亡——在其中，灵魂受到同上帝和肉体分离的惩罚；而是包括所有可能的死亡——包括那绝对是最彻底的所谓的第二次死亡。

第十三章

我们的第一对父母在违背上帝的诫命后，就立即失去了上帝的恩宠，并且对自己的裸体感到羞耻。他们用无花果的叶子遮盖自己的肉体⁽¹⁰⁸⁾，也许这些无花果的叶子是这一对烦恼之人所注意到的第一件东西。被遮盖的部分没有变化，只不过在那之前它并不使人羞愧。他们第一次感到自己肉体的不服从的冲动，似乎这种惩罚就是对他们自己不服从上帝的惩罚。

事实是，由于灵魂从自己的自由中感受到邪恶的快乐，而且由于灵魂不屑于侍奉上帝，所以灵魂已经丧失了其最初对肉体的统治；因为灵魂故意抛弃了管辖它的耶和华，灵魂不再能够使其仆人听从它的意志，无法使肉体完全服从管制，而只要灵魂服从上帝，事情原本应该一直是这样的。所以，从这一刻起，肉体开始反抗精神而有了自己的欲望⁽¹⁰⁹⁾。我们正是带着这种反抗的冲动出生的，正如我们注定要死亡，而且，作为那第一次不服从的结果，我们还要用我们的肢体和被败坏的本

性，去承受同肉体的抗争或被肉体击败的体验。

第十四章

上帝是所有自然物的造物主而不是它们缺陷的造物主。上帝创造的人是好的；但是人由于自主的选择而堕落并且受到正义的惩罚，

[p278] 所以繁殖了既堕落又不幸的后代。这是因为，我们都存在于那一个人身上，因为我们合在一起时就是那个人，而那个人在原罪存在之前由于那个用他造成的女人而堕入了罪恶。尽管我们每个人后来的那种特殊生活形态还没有被造出来，但我们的本性已经存在于我们将从中发芽并生长的种子里了。而因为这种本性已经被罪恶玷污，受到正义的惩罚，并且注定要死亡，所以人类的后代只能在这样的状况中出生的。

这样，由于对自由选择的一次错误使用，整个人类，除了被上帝的恩宠拯救的那些人，就被一系列不幸的后果所引领，从那植根于本性的最初堕落一直走到第二次那无尽头的死亡的灾难。

第十五章

由于《圣经》的那一段里只提到一种死亡：“（你）必定死”⁽¹¹⁰⁾，我们应该把那死亡理解为当灵魂的生命（那就是上帝）抛弃灵魂时发生的那种特定死亡。（灵魂不是因为先被上帝抛弃了然后抛弃了上帝，而是灵魂先抛弃了上帝，结果就被上帝抛弃了⁽¹¹¹⁾。因为，在人之恶的问题上，最先邪恶的是人的意志；而如果问题涉及人之善，则造物主的意志是决定性的，因为他既从虚无中创造了人，又使人在堕落和死亡之后再次获得生命。）但是，虽然我们可以认为，上帝在“你吃的日子必定死”⁽¹¹²⁾这句话里所指的只是这一种死亡——这句话的意思相当于：“哪一天你因为不服从而离开我，我就离开你，不给你恩宠”⁽¹¹³⁾；但是，上帝提到这种死亡时，它就包括了所有其他肯定会随之而来的死亡。

肉体对叛逆灵魂的反叛驱使人类初祖去遮盖其羞辱，从这一角度上

说，他们经历了一种死亡，即上帝对灵魂的遗弃。当上帝对因惊恐而躲藏起来的亚当说：“你在哪里？”⁽¹¹⁴⁾他暗示的是这种死亡。[p279]当然，上帝不是不知道那个问题的答案，而是指责亚当，提醒他：一旦上帝不在他身上，他其实根本无处可去。

后来当灵魂离开亚当衰老疲惫的肉体时，他又经历了第二种死亡。这种死亡是上帝在对人宣布“你本是尘土，仍要归于尘土”⁽¹¹⁵⁾的裁定时，特别指明了的。要注意，我所说的第一次死亡，即整个人的死亡，包括这两种死亡。而最终，在第一次死亡之后，第二次死亡将接踵而来，除非上帝的恩宠，人是无法解脱的。

人的灵魂是人的肉体的生命，因此当灵魂抛弃肉体时，肉体就死了。而假如不是因为那肉体本身的死亡，人的肉体就永远不会回到曾用来造人的尘土中去。所以，每个真正坚持基督教信仰⁽¹¹⁶⁾的教徒都相信，人之所以必然经受肉体的死亡，并不是由于自然的法则——这是因为上帝为人创造了永生的本性——而是一种对罪恶的公正惩罚。因为，正是作为对罪的惩罚，上帝才对那个人，即我们所有人都分享其存在的那个人说：“你本是尘土，仍要归于尘土。”

第十六章

我正在捍卫上帝之城，即上帝的教会，针对的是某些哲学家的指控。这些哲学家似乎认为自己有理由嘲笑我们的教义。我们认为，灵魂和肉体的分离是对灵魂的惩罚；而他们认为，当灵魂回到上帝那里时，除非它是单纯的、单独的、赤裸的，似乎剥去了每一丝肉体的披挂，否则灵魂的幸福就不是完美的。

好吧，如果我不能借他们自己的著述来反驳他们的假定，我只能不遗余力地向他们证明，对灵魂造成负担的，只是可朽的肉体而不是肉体本身。这就是为什么《圣经》上说：“因为我们的肉体凡胎把我们的灵魂堕了下来。”⁽¹¹⁷⁾这句话我在上卷引述过了⁽¹¹⁸⁾。[p280]这里特别使

用的“肉体凡胎”说明，使灵魂堕落的，不是肉体本身，而是因罪与罚而变成了现在所是的肉体。即使原文不用“肉体凡胎”，它的意思也一样。

然而事实是，柏拉图本人就非常明确地说过，是至高的上帝所创造了较小的神祇，而上帝不仅给予他们不朽的肉体，而且还应许他们一个很大的恩惠，即他们将永远拥有自己的肉体，甚至死亡也永远不能把它夺走。可是这些哲学家究竟为什么，为了嘲笑基督教信仰，要假装不知道他们完全明白的事情呢？难道，他们宁愿在自己内部争执不休，而不愿赞同我们的看法吗？

让我们听听柏拉图的那些话吧，是西塞罗把它翻译成拉丁文的⁽¹¹⁹⁾。柏拉图假定上帝正在对他所创造的神祇说话：“你们这些从神祇的种子里诞生的事物，听着。只要我愿意，凡由我生养和制造的事物都是永不灭的，尽管其他所有被组合的东西都可以分解。因为，要想把那些由理性结合的事物分开，是绝对没有可能的。既然你们有一个开头，你们就不可能是不朽的和不可毁坏的；但是，你们绝不会消解；死亡的法令绝不会摧毁你们，也绝不会比我的决定更强大——我的决定，比起你们获得存在时与其相结合的肉体，能更加有力地保证你们的永恒。”

这样，你们看到，柏拉图教导我们，出于肉体 and 灵魂的结合，神祇是必死的；出于创造他们的上帝的法令，神祇同时又是永生的。如果把灵魂和任何肉体结合在一起是对灵魂的惩罚，为什么至高的上帝要对那些神祇说那样一番话呢，就好像是他们害怕自己会死亡并且害怕同肉体的分离？上帝这样向他们承诺他们的永生：他们的永生不是由于他们的本性（那不是单纯的），而是依存于上帝的不可战胜的意志——它可以使升起的东西不降下去；使被组合的东西不被分解；使可朽的东西永远存在。

请注意，柏拉图关于星星的假定是否正确，这是一个无关宏旨的问题。我只想说明我们用不着把他的话当真，[p281] 尽管他自己很确信。柏拉图认为，那些用光芒昼夜照亮大地的发光的球体或圆盘，是由

能够思考并且感受幸福的灵魂赋予其生命的；他还认为，整个宇宙就是一个巨大的有生命的物体，而在这个生命体中包含着所有其他生物。我已经说过，这是另外一个问题，而我现在不打算加以讨论。

但是，我还是有几句话要说，是针对那些柏拉图主义者的。他们为自己是柏拉图主义者或被称为柏拉图主义者而骄傲，因此耻于成为基督教徒，唯恐同普通人分享这样的名称，会玷污哲学家的尊贵的头衔——同那个孤傲排外的小圈子分享这样的头衔是他们引以为荣的。他们一直在寻找可以借机嘲笑基督教教义的东西，所以大肆攻击我们关于肉体不朽的信念。在我们对灵魂的幸福和对灵魂在肉体中的不朽的双重渴望中，他们假装看到了矛盾之处，因为他们想象灵魂和肉体是由痛苦的锁链束缚在一起的。他们忘记了，正是他们的理论的奠基人和导师柏拉图说过，至高的上帝对他所创造的较小的神祇承诺过永生的恩惠，这里的永生指的是永远不使他们同自己的肉体相分离——正是上帝把他们与他们的肉体连接在一起的。

第十七章

正是这些柏拉图主义者，一方面坚持物体不可能是永恒的，另一方面又毫不犹豫地宣称我们的地球是永恒的。他们认为宇宙是他们伟大的尽管不是至高无上的神祇，而地球是它的位于中央的肢体。他们说，宇宙是至高的上帝为他们制造的另一个神圣的神祇，它的地位比所有其他的小神祇都更高；宇宙是一个生命体，在它的巨大的肉体里面，包藏着一个具有理性的和智力的灵魂；宇宙的构成部分是各得其所而且分布均匀的四种元素，它们不可消解地、永恒地结合在一起，所以，根据他们的理论，宇宙这个伟大的神祇永远不会死亡。

假如地球——一个更大的生命体身上的中心成员——确实是永恒的，那么，如果上帝愿意，为什么地球上的其他生命体的肉体不能是永恒的呢？[p282] 他们的回答是，土必须复归于土，而所有生物的物质

肉体都取自于土⁽¹²⁰⁾。他们的解释是，这就是为什么这些生物一定会死亡并且消解，然后返回那从中创造出他们的坚实而永恒的土地。

如果有人用同样的逻辑来讨论火这个元素，提出这样的主张：用火制造的肉体，如果要成为天上的动物，就必须先返回到宇宙之火中去；那么，这种雄辩不是会彻底摧毁柏拉图代表我们至高的上帝许诺给那些神祇⁽¹²¹⁾的永生吗？或者，仅仅是由于上帝的意志，即柏拉图理论中战无不胜的上帝的意志，才阻止了向宇宙之火的这种回归？如果事实果然如此，那么又是什么阻止上帝用同样的方式对待地上的物体呢？因为，柏拉图自己承认，上帝能够让以下的事情发生：升起的不降落，结合的不分离，由元素形成的不分解，安置在肉体里的灵魂永远不离开肉体——这样，同它们的肉体一起，灵魂可以享受永生和永福。

那么，上帝为什么不能做到让地上的东西不死呢？难道是上帝的威力不能达到基督教徒所相信的那个高度吗？或者说它在柏拉图主义者希望它终止的地方终止了吗？我们真的必须假定，哲学家有能力识透上帝的目的和威力，而先知就不能吗？事实正好与此相反。上帝的圣灵指示先知宣布那些上帝计划向人显示的那部分上帝的意志，而哲学家在寻找上帝意志时却会受到人的主观判断的干扰。

但是，即使是哲学家也不应该因为固执和无知而陷入这样明显的矛盾之中：他们首先竭力坚持，只有完全摆脱了物质的和任何其他种类的肉体的灵魂才是有福的；然后又宣称，有些神祇——天上的那些拥有由火制造的肉体的神祇——拥有有福的灵魂，而他们的灵魂同他们永恒的肉体是连接在一起的；而朱庇特——他们给整个宇宙起的名字——的灵魂，却包含在从大地到天空的整个宇宙空间物质的每一种元素之中⁽¹²²⁾。 [p283]

柏拉图告诉我们，这个宇宙的灵魂，可以说，是在有节奏地波动，从地球（它是宇宙的几何中心）的正中位置向上波动，穿过空间，一直抵达最高最远的天顶。因此，在柏拉图主义者看来，宇宙是一个巨大、

永恒、绝对有福的生物，它的灵魂享受着智慧这一完美幸福而又不必抛弃它的肉体；与此同时，它的肉体也因为它的灵魂而享有永生，而且，尽管这个肉体既复杂又由如此众多的物质构成，它并没有使灵魂变得愚钝或迟缓。

那么，既然这些柏拉图主义者如此沉溺于自己的假想，他们就应该相信，通过上帝的意志和威力，甚至地球上的肉体也能够成为不朽的；同时，在这些肉体中的灵魂，既不会因为死亡而离去，也不会感到重量的负担，有可能永远幸福地生活下去，至少就像他们自己的神祇能够在由火构成的肉体中那样生活，或者就像众神之王朱庇特在物质的所有元素中生活那样。而如果灵魂为了获得幸福就必须逃离任何种类的肉体，就让那些神祇逃离星空，让朱庇特从天地逃脱吧。或者，如果它们没有能力逃离的话，就让它们待在那里去感受痛苦好了。

可是这两种选择我们的哲学家都不想面对：他们不敢让他们的神祇同它们的肉体分离，因为那样的话，他们似乎仅仅在崇拜必死的肉体；他们也不能同意剥夺它们的幸福，因为那样的话，他们就得承认他们的神祇是不幸的。那么，为了获得幸福，并不需要摆脱所有种类的肉体，而只要摆脱可朽的和讨厌的、累赘的和即将消亡的肉体——不是上帝以他的善为我们的初祖创造的肉体，而只是那种加之于我们的作为罪罚的肉体。

第十八章

有人告诉我们，重力要么把地球上的肉体保持在地球上，要么就是驱使它们堕落，因此，它们不可能在天上。[p284] 不错，我们初祖生活在地球上叫做天堂的地方，上面长满树木和果子。但是，这些哲学家尽可以根据基督升到天堂时带着的肉体，或那些圣徒在他们复活中的肉体，再仔细查看一遍这个地球重力问题。

如果人类的技术能够用一入水就下沉的金属制造出浮在水面上的

船，我们就能够轻易地相信：上帝的威力能够以某种虽则神秘但更有效的方式，使天堂圣徒的肉体摆脱使它们趋向地球的重力法则，而且还能使圣徒的灵魂具有特殊的能力，能够轻松地把他们的肉体带动或移动到他们所希望的地方去——尽管那肉体依然是物质的，但现在已经是不朽的了。无论如何，甚至柏拉图自己也承认，无所不能的上帝意志能够使出生的事物免于死亡，使组合的东西免于解体。而且，能够使精神实在同物质实体相结合这一点，比任何肉体的结合都神奇得多。

还有，当我们读到，无论背负着怎样的造物，天使也能随心所欲地从地球上任何地方到任何其他地方时，我们难道只能表示怀疑，或者认定天使觉得很吃力⁽¹²³⁾？如果我们可以有其他的想法，我们就同样可以相信，在天堂的灵魂由于上帝的恩宠而变得完美幸福，完全能够轻松地带动和移动它们自己的肉体到任何它们喜欢的地方去。就这一点，我们可以说，虽然通常的情况是，我们所搬动的物体的体积越大，它就越重，而且较多的东西比较少的东西重；但是，如果肉体是我们自己的而且是健康的，我们的灵魂负载着它，只会觉得它似乎很轻，比生病使人的体重下降后更轻。对于背人的人来说，一个壮实的健康人似乎比一个瘦弱的病人更重；但是对于那个负载并且移动自己肉体的人来说，行动更轻便的时刻，是他健康的时候，而不是因疾病或饥饿体重减损时。

[p285] 因此，即使当我们带着那仍然是易朽坏和易败坏的肉体时，重要的不是肉体的大小和重量，而是我们的健康状况。现在，想一想存在于我们所谓的健康状态和我们将来的永生之间那难以言表的巨大差别吧。

因此，这些哲学家没有理由以我们的体重为根据来反对我们的信仰。我之所以不问他们，既然事实上整个宇宙并没有什么东西来支撑，那么，为什么要否认地上的肉体能够到天上去，那是因为他们有一个似是而非的回答——他们也许会说，是那种把所有的重物吸引到中心的法则起作用，它使宇宙的中心保留在它的位置上。而我要说的关键是，如

果那些较小的神祇——他们在柏拉图的理论中是包括人在内的地上生物的造物主——能够，像他说的那样，从火中去除燃烧的性质，而仅仅留下耀眼的光亮⁽¹²⁴⁾；如果至高的上帝，通过他的威力和意志，能够使造物免于死亡，能够使诸如物质和精神如此不同的部分所构成的事物免于解体，那么我们为什么还不当即承认，上帝能够从他给予永生的人的肉体中，去除它的可朽性而留下它的本性，去除重量的负担而留下和谐的形态和五官？但是，我计划在本书的结尾处⁽¹²⁵⁾，在上帝的同意之下，更详细地讨论关于死者复活及其肉体不朽的信念。

第十九至二十章

如果亚当没有犯罪，人是否会经历死亡，这是一个难题。柏拉图主义关于灵魂永生而人的肉体不可能复活的想法受到了批判。

第二十一章

由于这个原因，有些人就把整个伊甸园寓言化了。根据《圣经》，[p286] 我们人类初祖确实生活在那里。树木和生长果子的灌木变成了美德的象征和生活方式，似乎它们没有可见的和物质的实在，似乎《圣经》没有其他的目的而只是为我们的心智表达一些意义。这里的假定是，精神意义的可能性排除了一个物质天堂的实在性。这就像说，夏甲和撒拉，亚伯拉罕的两个儿子——“一个是使女生的，一个是自主之妇人生的”⁽¹²⁶⁾——的母亲，并没有历史上真实的存在，只是因为使徒说过“这都是比方：那两个妇人就是两约”⁽¹²⁷⁾。这也像说，摩西没有砸石板而水也没有真正地流出来⁽¹²⁸⁾，因为那个故事可以被解读为关于基督的一则寓言，就像那个使徒那样解读：“那磐石就是基督”⁽¹²⁹⁾。

因此没有理由制止任何人从伊甸园里象征性地看到有福之人的生活；从那四条河流上，看到谨慎、坚定、节制和正义这四种美德；从树木上，看到一切有用的知识；从树木的果实上，看到虔诚之人的神圣生

活；从生命之树上，看到万善之母的智慧；从识别善恶之树上，看到不服从上帝诫命导致的经历。上帝施加于罪人的惩罚是公正的，因此它本身是善的，但是对体验那种味道的人来说并非如此。

这种说明甚至可以更好地被解读为关于基督教会的寓言，预言了未来将发生的一切。因此，伊甸园就是基督教会本身，这一点我们从拉丁文本基督教《圣经》中的《所罗门之歌》⁽¹³⁰⁾中可以看出；四条河流就是四部《福音书》；结果的树木就是圣徒，因为那些果实就是他们的成就；那生命之树，当然就是圣徒中的圣徒基督；而识别善恶之树，是我们自己意志的自由选择。因为，如果一个人轻视上帝的意志，他只能任由自己的意志去造成自己的毁灭，并因此最终认识到，在服从共同利益和沉溺于一己好处之间的差别。因为，任何爱自己的人会只剩下他自己，直到最后，如果他对自己的痛苦还有感觉的话，[p287] 他会像《诗篇》的作者所说的那样，在眼泪和恐惧中呼叫：“我的心在我里面忧闷”⁽¹³¹⁾；因此，当他接受了教训，他会大声说：“我的力量啊，我必仰望你。”⁽¹³²⁾

关于伊甸园的寓言意义所做的这样的和其他甚至更恰当的思考，只要我们相信这些对事件的忠实叙述有着历史真实，那就是谁也不应该反对的。

第二十二至二十三章

那些有福之人的肉体死后是否消耗食物，奥古斯丁对这个问题作了推测。他用大篇幅谈到在原初状态中亚当的肉体和圣徒的精神化的肉体之间的不同。他接着开始解释《圣经》里“活的灵魂”这一说法。

第二十四章

由于没有充分考虑“将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”⁽¹³³⁾这句话，有些人以为它所指的意思，是圣灵使第一个人原来就有

的那个灵魂复活了，而不是第一个人被给予了灵魂。他们的理由是，耶稣基督从死里复活后，向他的门徒吹了一口气，说“你们受圣灵！”⁽¹³⁴⁾而他们认为在这里发生的情况和那一次是一样的；因此，《福音书》的作者本来可以接着说：“他们就成了有灵的活人”。

但是，即使《福音书》的作者上是这么说的，我们当然还是会这样理解这句话：圣灵是灵魂的某种生命，如果缺少了它，即使灵魂的肉体就在我们的眼前，理性的灵魂也只能被认为已经死亡。然而，这不是人在被造时发生的事情。《圣经》上的叙述清楚地证明了这一点：“耶和華上帝用地上的尘土造人”⁽¹³⁵⁾。[p288] 有些人希望使意思表达得更加清楚些，所以他们认为这些话应该翻译为：“上帝用地上的粘泥制造人”，因为在原文中，前一句是：“但有雾气从地上腾起，滋润遍地。”⁽¹³⁶⁾ 他们的意思是，这里暗示了“粘泥”，因为它是水和土壤拌成的。

根据后来译成拉丁文的希腊文原稿，这一句后面紧接着的是：“耶和華上帝用地上的尘土造人。”究竟拉丁词formavit和finxit，哪一个希腊词eplasen更好的翻译，其实没有真正的区别，尽管finxit事实上是一个更好的词。有些人喜欢formavit是为了避免歧义。而使用fingerere的唯一问题是，根据通常的用法，它所指的是“制造一个虚构的东西”，而不是制造某种实在的东西。

后来，这个由尘土或粘泥（因为那尘土是潮湿的尘土）所造的第一个人，如果用《圣经》上的准确的说法，就是这个“地上的尘土”，在得到一个灵魂后，就成了一个有灵的活人。这里的根据是使徒所说的话：“这个人就成了一个有灵的人。”

但是有人提出反对意见，说亚当已经有了一个灵魂，因为，不然的话，他就不能被叫做人，理由是一个人不只是一个肉体，也不只是一个灵魂，而是一个由两者构成的存在。不错，灵魂的确不是完整的人，而是人的更好的部分；人的肉体也不是完整的人而是他的较差的部分。但

是，这其中任何一个部分，甚至单独提到的时候，都可以用来指人。因为在日常用语中说：“某人死了，他现在安息了或是在受苦”，我们是不会加以指责的，尽管严格地说它只能用来指灵魂。我们也说：“那个人被埋在这样这样的一个地方”，尽管那指的只是他的肉体。或许，他们会反驳说，这种说话方式同《圣经》的用法是不吻合的。然而事实正好相反；在这个问题上，《圣经》给了我们有力的支持。甚至在说到一个肉体 and 灵魂仍旧结合在一起的活人时，《圣经》也用其中的一个部分来指人，用“内在的人”指灵魂，用“外在的人”指肉体⁽¹³⁷⁾，似乎那是两个人，其实两部分合在一起才是一个人。[p289]

我们需要理解的是，一个人如何能够一方面被叫做上帝的形象，另一方面却是尘土，而且将复归尘土。前者指的是理性的灵魂，是上帝通过他的气，或者更恰当地说，通过他的灵感传递给人，即人的肉体的；而后者指的是上帝用尘土造出那个人的肉体，为了让它成为一个有灵的肉体，上帝把灵魂赋予了它。但是，当我们的耶和華朝他的门徒吹了一口气并且说“你们受圣灵”时，他希望我们理解的是，圣灵并不仅是圣父的灵，也是上帝唯一的儿子圣子的灵。因为，这同一个圣灵事实上是圣父和圣子两者的灵，他不是造物而是造物主，并且同他们一起构成三位一体；圣父、圣子、圣灵。当然，这不是说从他嘴里吹出的物质气息就是圣灵的实体和本性；而是说那是一个符号，通过它我们应该认识到，如我所说，圣灵是圣父和圣子共有的，因为两者中谁都没有自己独有的圣灵，而是拥有同一个圣灵。

但是，《圣经》的希腊文本总是把圣灵叫做pneuma。在我们的耶和華以从他的嘴里吹出的气息作为象征，把圣灵给他的门徒的时候，他使用的就是这个名字。而在《圣经》上，我通篇都没有看见圣灵有任何别的名字。当然，在“上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他的脸上”这个句子里，希腊文本没有用pneuma这个通常表示圣灵的词，而是pnoe这个更经常用来描述造物而不是造物者的词。由于这种区别，有些人翻译这

个词的时候，不喜欢用拉丁词spiritus，而喜欢用flatus。

Pnoe这个词也出现在希腊文本的《以赛亚书》里。在那里上帝说：“我创造了所有的气息，”⁽¹³⁸⁾毫无疑问，他指的是所有的灵魂。所以，我们的译者以各种不同的方式处理希腊语的pnoe这个词：有时是吹气，有时是灵，有时是灵感，或志气，甚至当这个词使用在上帝身上的时候，也是这样。但是，他们只用灵这个词来翻译pneuma。它可能指人的灵——在使徒说的“除了人里头的灵，谁知道人的事？”[p290]⁽¹³⁹⁾那个句子里；也可指“兽的魂”——在《所罗门智训》里：“谁知道人的灵是往上升，兽的魂是下入地呢？”⁽¹⁴⁰⁾还可指物质的气息，即风，像在诗篇中的“火与冰雹，雪和雾气”⁽¹⁴¹⁾；最后，还可指圣灵——那不是被造的，而是在《福音书》上我们的耶和華所指的造物主——圣灵，有这些例子：“你们受圣灵”（圣灵是以我们的耶和華嘴里吹出的气为象征的）；“奉父、子、圣灵的名给他们施洗”⁽¹⁴²⁾——三位一体在这里得到了清晰、完美的表达⁽¹⁴³⁾；还有“上帝是个灵”这个短句和《圣经》上的许多其他例子。事实上，在我们看到的这些《圣经》文本中，希腊词用的是pneuma而不是pnoe；拉丁词用的是spiritus而不是flatus。

所以，即使在“他吹气”或者“将生气吹在他的脸上”的这个句子里，希腊文本不用pnoe——实际上是用——而用pneuma的话，那也并不意味着我们就必须把那理解为造物主——圣灵。而在三位一体中他被恰当地称为圣灵，因为，很明显，我已经说过，pneuma不但被经常用来表示造物主的灵，而且还经常被用来表示造物的灵。

但是，有人提出这样的反对意见：既然《圣经》用“灵”这个词，那么除了用来表明圣灵外，就不要再加上“有生命的”。在“他就成了有灵的活人”那一句中，《圣经》也就不需要加上“活的”了，除非那是用来表明灵魂的生命是圣灵所给的礼物。他们的理由是，既然灵魂根据自己的生命方式活着，就没有必要再加上“活的”这个词，除非这里所指的生命是圣灵给予灵魂的生命。好吧，这种推理方式揭示了什么呢？它揭示的

不过是，对人这一概念争执不休，对上帝的話不聞不問。⁽¹⁴⁴⁾ [p291]

就在那同一本書里，不需要太多的工夫，誰都可能讀過前面那一段：“地上要生出活物來”，⁽¹⁴⁵⁾它指的是那時地上所有被造的動物。然後，在同一本書里再往下一點，誰都能同樣容易地注意到這一句：“凡在旱地上，鼻孔有气息的生靈都死了”⁽¹⁴⁶⁾，它的意思是，在地上生活的所有東西都死在那場洪水里。

這樣我們就發現，《聖經》慣於使用這兩個表達方式——“活物”和“生氣”——甚至在動物身上也是如此。而在“凡在旱地上，鼻孔有气息的生靈”這個句子里，希臘文本用的並非pneuma這個詞，而是pnoe這個詞。因此，這裡真正存在的唯一問題是，既然靈魂只有活着才存在，那究竟有什麼必要加上“活的”？抑或，究竟有什麼必要在“氣”後面加上“生命的”？對這個問題的回答是，《聖經》總是有規律地使用“活的靈魂”和“生命的氣”，來表明動物的或顯然由於靈魂的緣故具有感知能力的有生命的肉體；然而，與此相反的是，每當談到造人的問題時，《聖經》的這種慣用法就被遺忘了。現在一種完全特殊的表達法已經形成了，它的隱含意義是：當人被造時，他還獲得了一個理性的靈魂，它不同於其他動物的用水和土製造的靈魂，它是由上帝的生氣創造的；但是，人被造的方式還決定了，人像其他動物一樣，是在一個動物的肉體里活着，不過那個肉體是從人的靈魂獲得生命的。《聖經》上的那句“地要生出活物來”所指的是其他的動物；同樣地，那些有“氣息”的也指的是動物。這就是為什麼希臘文本不用pneuma而用pnoe。pnoe這個詞用來明確表示，這裡所指的不是聖靈，而是動物。

另外一個反對意見是，凡是從上帝嘴里送出的東西都應該被理解為上帝的气息，而如果我們把這气息看作靈魂，那麼在邏輯上我們就必須承認，這個靈魂同那個說“我出自至高者之口”的哲人是同等和同體的⁽¹⁴⁷⁾。[p292]而我的回答是，那哲人不是說那气息是從上帝口中吹出的，而只說是從那里來的。請注意，對於人來說，我們呼吸的時候發出

的气息，不是由我们的人之为人的本性制造的，而是由四周的空气制造的——也就是我们先吸入再吐出的空气。然而对于全能的上帝来说，他不需要用自己的本性，也不用任何受制于他的造物，甚至完全不用任何东西，就能够制造一种气息——这种气息被引入人的肉体的方式是独特的，要用“激励”、“注入”或“吹进”这样的动词来表示这个动作才恰当。因为气息是被创造的，而上帝不是被创造的，所以，非物质的和不可改变的上帝吹出的气息，是非物质的和可以改变的。

当然，并不是只有和上帝同体的事物才能说是来自上帝的口中。如果忽视《圣经》的文字却又想讨论它的人想知道其中的道理，就请他们去听一听或读一读那一段话吧。在那里上帝说：“你既如温水，也不冷也不热，所以我必从我口中把你吐出去。”⁽¹⁴⁸⁾

既然使徒说得这么明白，我们就都没有理由反对了。他区别了自然肉体和精神肉体，前者指我们现在所在的肉体，后者指我们有一天将成为的肉体。他说的话是：“所种的是血气的肉体，复活的是灵性的肉体。若有血气的肉体，也必有灵性的肉体。经上也是这样记着说：‘首先的人亚当成了有灵的活人；末后的亚当成了叫人活的灵。但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天。那属土的怎样，凡属土的也就怎样；属天的怎样，凡属天的也就怎样。我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。’”⁽¹⁴⁹⁾

我在前一章已经讨论了使徒说过的这些话⁽¹⁵⁰⁾。我们认识到，使徒所说的自然肉体——第一个人亚当就是在其中被造的——是以这样的方式被造的：它不是在任何情况下都不会死亡，[p293]而只有在人不犯罪的条件下才不会死亡。但是那个因为有了赋予其生命的灵魂而将成为精神的和永生的肉体，在任何情况下都不可能死亡。它将是永生的，就像一个被造的灵魂是永生的那样。因为，即使我们可以说灵魂死了——这里指的是罪恶剥夺了灵魂中的那种特别生命，而这种生命就是使灵魂

能够幸福和明智地生活着的圣灵——处在罪恶之中灵魂也还是具有自己的无论是多么悲惨的生命，因为灵魂是被造为永生的。同样地，那些反叛上帝的天使，因为他们的罪恶，也可以说已经死了，不过这只是在一种特定的意义上说：由于他们抛弃了上帝，他们就放弃那种使他们能够生活在智慧和幸福中的生命源泉。但是在停止生存和感觉的意义上，那些天使不可能死去，因为他们也是被造为永生的。这就是当最终的审判把他们送进第二次死亡时他们也不会彻底死亡的原因，因为他们将永远不会失去他们注定要忍受的痛苦的感觉。

从另一方面说，那些分享上帝的恩宠并且和天使共同成为享受至福的上帝之城的公民的人，将被赋予精神的肉体，以便能够从罪恶和死亡中得到永远的拯救。虽然他们被赋予的这种永生肉体像天使的一样，永远不会因为罪恶而失去，但是他们物质肉体的本性却仍将保持不变，只是不再带有堕落和笨重的痕迹了。

但是，这里又出现了一个必须讨论并且必须在耶和华——真理之神的帮助下加以解决的问题。确实，当不服从的罪恶把上帝的恩宠从我们初祖身上夺走时，欲念立即就在他们身上滋生了。这就是为什么他们的眼睛注意到了他们的裸体，意思是，由于肉体的可耻反叛正在对抗他们意志的控制，他们对裸体更加好奇，也更加关注如何掩盖他们的羞耻。但是，如果他们像最初被造时那样一直是无罪的，究竟还有什么会驱使他们去生育子女呢？

但是，该结束这一卷了；再说，那个话题也太大，无法进行概括性的论述。因此，我把有关的讨论留到下一卷。 [p294]

第十四卷 两种爱产生两座不同的城

第一章

我已经在前面几卷中说过，上帝使所有的人从一个人开始繁衍生息，有两个目的。他的第一个目的是通过本性的相似性，使人类团结。他的第二个目的是通过血缘关系，用和平的纽带使人类联合为一个和谐的整体。我还进一步说到，如果不是因为最初的两个人——一个是从虚空中被造的，而另一个是从第一个被造的——由于不服从诫命而受到死亡的惩罚，人类的任何成员都不会死亡。最初这两个人所犯的罪是如此之大，因此损坏了所有人类的本性。这里指的是，这种倾向于犯罪和注定要死亡的本性被传递给了后代。而且，如果不是上帝宽宏的恩宠使一些人获得拯救，死亡王国对人的统治方式，就是通过正义的惩罚，把所有人都抛入第二次永世的死亡。这就是为什么尽管全世界许多不同的民族在宗教、道德、语言、武器和服装上存在巨大的差别，但是人类只有两种社会；这两种社会，根据我们的《圣经》的用法，我们把她们正确地称为两座城。一座城的公民随从肉体生活，另一座城的公民随从精神生活。两座城各自选择自己的那一种和平；而且，当她们得到各自渴求的东西后，就生活在自己选择的和平之中。

第二章

我们紧接着的任务，就是要逐一弄清楚，什么是随从肉体生活，什么是随从精神生活。如果有人仅仅根据字面的意义理解我说的话，而没有参考或充分考虑《圣经》上所使用的表达方式，那他就犯了错误。他不应该认为随从肉体生活的人就是伊壁鸠鲁学派的哲学家，[p295]因为他们认为人类最高的善在于物质的愉悦。任何其他人也一样，这些人以这种或那种方式认为，肉体的快乐是人的最高的善。还有那许许多多

的人也一样，他们从来不对这一问题做抽象的或哲学的思考，但他们如此依赖于感性的东西，所以只能够享受那些可以通过感官去体验的东西。如果有人以为，斯多葛派人士是随从精神生活的人，因为他们认为人的最高的善在于人的灵魂（因为“灵魂”和“精神”的意义是一样的），那他也犯了同样错误。事实是，《圣经》的语言清晰地证明，这两种类型的人都是随从肉体生活的。《圣经》使用肉体这个词，不仅用来指地上的和必死的动物，而且指人，也就是人的本性。对于前者，我们有一个例子，就在“凡肉体各有不同：人是一样，兽又是一样，鸟又是一样，鱼又是一样”⁽¹⁵¹⁾这句话里；但是除了许多其他意义外，《圣经》经常用肉体这个词来指人本身。在这种情况下，人的“肉体”代表了整体的一部分，比如在这个例子里：“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义。”⁽¹⁵²⁾《圣经》在这里指的是“没有人”。其实，再往后一些，《圣经》说得更加明白：“没有一个人靠着律法在上帝面前称义。”⁽¹⁵³⁾在《加拉太书》中，我们读到：“（我们）知道人称义不是因行律法。”⁽¹⁵⁴⁾而正是在这个意义上，我们理解了“道成了肉身”⁽¹⁵⁵⁾的表达方式——就是道成了人。然而，由于有些人错误地理解了这里的意思，因此以为基督不具有人的灵魂。以同样的方式，整体有时候被用来表示部分。例如，在《福音书》上，抹大拉的马利亚说：“因为有人把我主挪了去，我不知道放在哪里”⁽¹⁵⁶⁾；在这里，《圣经》指的只是基督的肉体——它已经被埋葬了，而马利亚以为被人从坟墓里搬走了。以同样的方式，部分可以被用来指代整体——肉体这个词可以理解为整个人，以上的例子表明了这一点。

因为《圣经》在如此多种的意义上使用肉体这个词，[p296]要收集和审视所有的例子将是令人厌倦的事。但是，如果我们想完全弄清楚“随从肉体生活”是什么意思——要记住，这种生活是有罪的，尽管肉体本性上并不是恶的——我们就应该仔细地研读《使徒书信》中保罗写给加拉太的一段文字：“情欲的事都是显而易见的，就如奸淫、污秽、

邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、凶杀、醉酒、荒宴等类。我从前告诉你们，现在又告诉你们，行这样事的人必不能承受上帝的国。”⁽¹⁵⁷⁾如果我们把《使徒书信》里的这一段话同我们正在讨论的问题联系起来考虑，我们就会发现，如果要判断随从肉体生活究竟是什么意思，它正好提供了我们所需要的一切。在保罗所说、所列举、所谴责的那些显而易见的情欲之事中，我们当然看到，有一些是同肉体的快感有关的，如奸淫、污秽、邪荡、醉酒、荒宴等等，但是我们还看到其他一些事情，它们同肉体的满足没有关系，但却是灵魂恶的证明。任何人都看得很清楚，拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒等，都是灵魂的而不是肉体的罪恶，因为一个人可能由于拜偶像或迷信其他邪说的原因而避免沉溺于肉体的罪恶。这样一个人可能看起来在遏制和压抑自己的肉体欲望，然而即使这样，依据这同一个使徒，他也犯了随从肉体生活的罪；他抑制自己对肉体的欲望，这一事实本身就证明了，他正在做恶的“情欲的事”。如果一个人怀有仇恨，难道他不是在心里存放它吗？没有人会对任何敌人说——真实地或想象地——“你对我表现了不好的肉体。”他会说：“你心里对我有恶意。”最后还有一点，正如任何听到肉体（如果我可以这个词的话）罪恶的人都会立即联想到肉体一样，没有人会怀疑，仇恨这一罪恶属于精神。那么，为什么“外邦人的师傅”要说，所有这些罪恶，完全真实地，是肉体的罪恶呢？[p297]他唯一的理由是，通过这种用部分指代整体的修辞方法，他希望我们理解，“肉体”这个词所指的是整个人的本性。

第三章

如果有人说罪恶和恶习的根源在于肉体，因为只有当灵魂受到肉体的影响时，人才会以这种方式生活，那么，他就没有充分考虑人的全部本性。诚然，“我们的肉体凡胎把我们的灵魂堕了下来。”⁽¹⁵⁸⁾但是，请

注意，在讨论可朽肉体的时候，使徒用了这样的词语，“外体虽然毁坏”⁽¹⁵⁹⁾；再往下又接着宣告说：“我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得上帝所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。我们在这帐棚里叹息，甚想得到那从天上来的房屋，好像穿上衣服；倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了。我们在这帐棚里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。”⁽¹⁶⁰⁾

从一方面说，我们的可朽肉体也许是我们灵魂的负担；从另一方面说，造成这个负担的原因并不在于肉体的本性和实体。所以，尽管我们认识到肉体的可朽性，我们并不想脱离这个肉体，而是希望穿上永生的外衣。在永生中，我们也将有一个肉体，但它不再是负担，因为它不再是可朽的。但是现在，“我们的肉体凡胎把我们的灵魂堕了下来。肉体乃是泥做的临时构件，乃是积极思维的负担。”⁽¹⁶¹⁾不过，如果以为所有的灵魂之错都来自肉体，那也是错的。

确实，在维吉尔简明易懂的诗行里，他似乎追随着柏拉图，表达了与我们不同的想法：“它们的种子的生命里有如烈火一般，因为他们的源泉来自天上，但是切勿让物质的肉体对它们产生有害的影响，妨碍它们，[p298]切勿让泥土做的肉身或死朽的肢体使它们变得呆滞。”⁽¹⁶²⁾接着，他似乎希望我们相信，那些构成所有罪恶和恶习原因的靈魂最常见的四种情感——欲望、恐惧、欢乐、悲哀，都是从肉体发生的，所以他继续说道：“这肉体有恐惧，有欲望，有悲哀，有欢乐，心灵就像幽禁在暗无天日的牢房里，看不到晴空。”

这就是维吉尔。我们的信仰教给我们完全不同的东西。因为造成灵魂负担的肉体的腐朽，不是亚当原罪的起因，而是它的报应。而且，并不是可朽的肉体使灵魂获罪；相反，是有罪的灵魂使肉体败坏。虽然有些恶习和恶的欲望可以归咎于肉体的堕落，但是我不应该把一个邪恶生命的所有罪恶全部怪罪于肉体。否则，我们就让魔鬼逃脱了所有这些恶，因为它没有肉体。的确，我们与其说魔鬼嗜好淫荡和醉酒，或其他

同肉体的快感有关的恶习，不如说它暗中教唆和促使我们去犯这些罪恶，不过，它的内心肯定是充满了傲慢和忌恨。正是因为这些情感控制了魔鬼，它才注定要在昏暗的监牢里遭受永罚。

的确，使徒把那些控制了魔鬼的恶习归之于肉体（撒旦肯定是没有肉体的）。他说，事实上，“仇恨”、“争竞”、“忌恨”、“恼怒”、“纷争”是肉体的所作所为；可是，这些罪恶的起源其实是傲慢，正是这种恶习控制了没有肉体的魔鬼。因为，难道撒旦不是圣徒的最邪恶的敌人吗？还有谁比撒旦更仇视、更嫉恨圣徒，更狂暴，更好争斗呢？

既然魔鬼有这一切恶习然而却没有肉体，我们只能够在恶习是人的所为的意义上说那是肉体的所为。实际上，我说过，保罗经常用“肉体”来指人。人之所以使自己变得像魔鬼一样，不是由于那种魔鬼所没有的肉体的原因，而是因为人渴望随从自己的，即随从人的欲求去生活。[p299] 因为，魔鬼不服从真理就是因为他希望随心所欲。所以，当他说谎时，那不是上帝的行为，而是他自己的，因为魔鬼不仅是一个说谎者，而且是“说谎之人的父”⁽¹⁶³⁾。这就是说，魔鬼是第一个说谎者。说谎是从魔鬼开始的，就像所有的罪是从魔鬼开始的一样。

第四章

一个人若是“随从人”而不是“随从上帝”生活，他就像一个魔鬼。因为，甚至如果天使想坚守真理，出于上帝的恩宠讲真话，而不是出于自己的弱点说谎话，他都必须随从上帝而不是随从自己生活。使徒在其他地方还谈到人：“若上帝的真实，因为我的虚谎越发显出他的荣耀”⁽¹⁶⁴⁾。注意他说的是“我的虚谎”和“上帝的真实”。所以，当一个人随从真理生活时，他不是随从自己而是随从上帝生活。因为说出“我就是真理”的是上帝⁽¹⁶⁵⁾。

一个人若是随从自己，也就是说，随从人的习性而不是随从上帝的意志而生活，那么他肯定是随从虚假而生活的。当然，人本身并不是一

个谎言，因为作为人的造物主和创造者的上帝不会是谎言的造物主和创造者。不如说，人是在真理中构建的，所以他应该随从创造他的上帝而不是随从自己生活，就是要服从上帝的而不是自己的意志。不按照被造之人应有的生活方式去生活，就是一个谎言。

人确实渴望幸福，即使他以那种使幸福成为完全不可能的方式去生活，情况也是如此。可是，这种渴望如果不是谎言，还能是什么呢？这就是每一种罪恶都可以被叫做谎言的原因。因为，当我们选择犯罪的时候，我们所想的，是得到一些好处或摆脱一些坏处。这其中的谎言在于，我们为了得到好处而做的一切均以恶果结束，而我们为了使事情变得更好而做的一切最终使事情变得更糟。为什么会这样事与愿违呢？这只能是因为，人的幸福并不来自自身，而是来自上帝；随从自己去生活就是犯罪，[p300]而犯罪就是失去上帝。所以，如果我们说，两座完全不同的城的产生的原因在于，有些人随从肉体生活而有些人随从精神生活，那么，我们同样有理由说，这两座城的产生的原因在于，有些人随从人而生活，有些人随从上帝而生活。圣保罗对哥林多坦率地说：“你们仍是属肉体的，因为在你们中间有嫉妒、纷争，这岂不是属乎肉体、照着世人的样子行吗？”⁽¹⁶⁶⁾所以，照着世人的样子做人就是属肉体的；在这里，“肉体”是一个代表整体的部分，所指的是人。

请注意，这里所指的属肉体的人，使徒在此之前把他们叫作属血气的人，就在这一段里：“除了人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了上帝的灵，也没有人知道上帝的事。我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从上帝来的灵，叫我们能知道上帝开恩赐给我们的事。并且我们讲说这些事，不是用人的智慧所指教的语言，说谎之人乃是用圣灵所教的语言，将属灵的话解释属灵的事。然而，属血气的人不领会上帝圣灵的事，反倒以为愚拙。”⁽¹⁶⁷⁾后来，他又对这些“属血气的”人说：“弟兄们，我从前对你们说话，不能把你们当作属灵的，只得把你们当作属肉体的。”⁽¹⁶⁸⁾

上面的两个例子中有同样的修辞手法，用部分代替整体。因为，构成人的部分的灵魂或肉体，都可以用来指整体，也就是用来指人。所以，属血气的人和属肉体的人不是两种事物，而是完全相同的一件东西，那就是随从人而生活的人。同样地，在“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义”⁽¹⁶⁹⁾和“雅各家来到埃及的共有七十五人”⁽¹⁷⁰⁾中，所指涉的也是人。在前一段里，“有血气的”指的是“人”；在另一段里，“七十五个灵魂”指的是“七十五人”。此外，在“不是用人的智慧所指教的语言”的引文中，也可以用“肉体的智慧”；正如在“你照着世人的样子行”的引文里，你也可以说“照着肉体的样子”。当使徒接着说：“有说：‘我是属保罗的’；有说：‘我是属亚波罗的。’这岂不是你们和世人一样吗？”⁽¹⁷¹⁾这个事实就变得更加明显了。[p301] 他原来用“你们是属血气的”和“你们是属肉体的”来指称人，现在更清晰地用“你们和世人一样”来表达——那就是说，“你们照世人的方式而不是随从上帝的意志生活；因为，你们若随从上帝生活，你们就会成为神了。”

第五章

因此，我们不应该把我们的罪和缺陷归咎到肉体的本性上去，因为那样做是贬低了造物主。就其自身种类的性质而言，肉体是好的。然而不好是，为了某种被造的好处而抛弃造物主的善，无论那样生活是故意地随从肉体，还是随从灵魂，还是随从由灵魂和肉体构成的整个人（这也是为什么我们单单用“灵魂”或“肉体”都可以指称人的原因）。

所以，那些把灵魂的本性赞美为最高的善并且把肉体的本性谴责为恶的人，都是“属肉体的”人；因为，无论对灵魂的热爱还是对肉体的仇视，都源自于人的虚荣而不是上帝的真理。不过，柏拉图主义者还不像摩尼教徒那样愚昧，他们还不至于鄙视肉体，似乎肉体的本性来自于某种邪恶的原理。柏拉图主义者认为，构成这个可见实在的宇宙的所有元

素及其性质，都是造物主上帝创造的。但是，他们认为，我们的灵魂受到了我们肉体的“泥土做的肉身或死朽的肢体”⁽¹⁷²⁾的影响，从中滋生了欲望、恐惧、欢乐、悲哀的疾病；而这四种烦扰（用西塞罗的说法⁽¹⁷³⁾）或四种欲念（用从希腊语借用的常用词）包括了人的行为的全部缺陷。[p302]

好吧，就算是这样，那为什么维吉尔要写埃涅阿斯在从地下世界的父亲那里得知灵魂要回到它们肉体时，竟然惊慌地大叫：“那么，父亲，你是不是说有些灵魂 / 将升到阳世，再见天光，重新投进苦难的肉身呢？ / 为什么这些鬼魂这样热烈地追求着天光呢？”⁽¹⁷⁴⁾这种来自于“泥土做的肉身或死朽的肢体”的有害的渴望，在那受到高度赞美的柏拉图主义者的纯洁灵魂中，居然还能幸存，这是可能的吗？难道维吉尔是要告诉我们，当这些灵魂开始渴望回归它们的肉体的时候，它们已经被洗净了所有这些肉体的疾病吗？

从中我们可以清楚地看到，任何人都没有理由说，我们灵魂中一切罪恶和堕落的情感，都植根于我们肉体的身躯——即使以下这种毫无根据的想法是真实的：在那些不断离开肉体又返回肉体的灵魂里，净化与玷污永无止息地交替着。这是因为，这里有柏拉图主义者——通过他们高贵的发言人——亲自告诉我们，这种不祥的和有害的渴望，根本不是从肉体里产生的，所以它能够驱使那个已经完全摆脱了一切肉体疾病、完全独立于任何种类的肉体而生存的靈魂，去追求肉体中的存在。

因此，从他们自己的坦白承认中，我们可以得出结论，灵魂并不仅仅由于肉体而受到欲望、恐惧、欢乐、悲哀的驱动，灵魂也可以因为涌动在灵魂之中的同样的情感而骚动不安。

第六章

因此，人的意志是最重要的。如果它被错误地引导，情感就是反常的；如果它被正确地引导，情感就不仅无害，而甚至值得赞赏。在所有

这些情感中都有意志；情感其实只不过是意志的倾向。因为，欲望和欢乐不是别的什么，它们就是意志同我们渴望之物之间的和谐，而恐惧和悲哀就是意志同我们厌恶之物之间的分歧。[p303]

所谓欲望，就是意志赞同我们追求自己想要的东西；所谓欢乐，就是意志赞同我们享受自己想要的东西。同样，恐惧是意志对我们不希望发生之事的反感，而悲哀是意志同违背我们意志而发生的事情之间的分歧。因此，根据一个人的意志对他所追求或回避的各种事物的态度——受到吸引或引起反感，他的意志被改变或转变为这种或那种不同的情感。

由此，很清楚，那个不是随从人而是随从上帝生活的人，一定是一个热爱善，因此仇恨恶的人。因为没有人是本性上恶的，人总是因为某种缺陷才是恶的，所以，那个随从上帝生活的人是因为恶人的缘故，他的恨才是完美的。他并不因为一个人的堕落而恨那个人，同时也不因为那个人而喜欢堕落，所以他该恨的是罪，但该爱的是那个罪人。因为，一旦堕落得到救治，那么所剩下的就是该爱的，而不是该恨的。

第七至十章

奥古斯丁暂时离开了关于意志及其爱的行动的重要性的主要话题，转向讨论斯多葛学派关于道德就是不受情感烦扰的理论。斯多葛式的冷漠在现世的生活中不是完全可行的，但是在人类的原罪之前，亚当和夏娃确实不会受到情感的烦扰。

第十一章

由于上帝预见到一切，包括人将犯罪这一点，所以，我们对超自然的上帝之城的认识，必须以上帝预见到并且预先安排的一切为根据，而不是以永远也不会实现的人的想象为根据，因为那些想象的实现并不在上帝的计划内。人不可能，即使通过犯罪也不可能，改变上帝的意图，即不可能迫使上帝改变他一旦决定了的事情。事实的真相是，上帝通过

他的全知全能，能够预见两种将来的实在：上帝最初创造的好人将来会变得多么邪恶，以及上帝将从这种恶中创造出多少善。[p304]

虽然我们有时候会听到“上帝改变了他的想法”的说法，或者甚至从《圣经》的比喻性的语言中读到“上帝后悔了”⁽¹⁷⁵⁾，但是，我们能理解，这些说法所指的，不是全能的上帝所做出的决定，而是人的期待或自然因果的顺序。所以，我们相信，像《圣经》告诉我们的那样⁽¹⁷⁶⁾，上帝创造了正直的人，所以，他是被赋予了善的意志的，因为，如果没有善的意志，他不可能是“正直”的。

因此这个善的意志是上帝的作品，因为上帝创造的人具有善的意志。与此相反，在人的恶行为之前就存在于人身上的第一个恶的意志，与其说是一件实在的作品，不如说是从上帝的作品堕落成人类的作品。事实上它堕落成坏作品，因为它是“随从人”，而不是“随从上帝”。因此，这个恶的意志，或者说，这个因为他的恶意志而变成恶的人，就像一棵恶树生长着恶果实那样，制造了恶的作品。

但是，虽然恶的意志不是顺从自然而而是反自然的，可是因为它是一个自然物的缺陷，它还是属于那个自然物的。这是因为，恶的意志是自然物的缺陷，它如果离开这个自然物就没有自身的存在。当然，这个自然物是上帝从虚无中创造的，而不是从上帝自身创造的，就像所有的事物都是藉着上帝造的道⁽¹⁷⁷⁾而被造的那样。虽然上帝是用地上的尘土制造了人，但是那尘土，像所有地上的东西一样，是从虚无中被造的。而当人被创造的时候，上帝把同样也是从虚无中被造的一个灵魂，同人的肉体结合在一起。

但是，从长远的眼光看，善最终要战胜恶。当然，造物主上帝确实允许了恶的存在，以便证明，神道和正义甚至能够把恶用于怎么样的善的目的。但是，尽管善能够毫无缺陷地存在，就像存在于真正的和至高的上帝身上那样，甚至就像存在于阴暗的大气之上又在天堂高处的那整个可见的和不可见的创造之中那样；恶却不可能离开善而存在，因为缺

陷所归属的自然物，就它们是自然物而言是善的。此外，我们也不能通过毁坏自然物或它的任何受损部分而达到消除恶的目的。我们只能够通过恢复自然物的健康或完整来治疗疾病或修补损伤。[p305]

就举意志的例子。只有当意志不是罪恶或恶习的奴隶时，意志的选择才是自由的。上帝创造的人具有这样的自由意志，但是，一旦那种自由因为人从自由中堕落而丧失，自由意志就只能由那个有权给予自由意志的上帝再次把它给予人。因此，《圣经》这样告诉我们：“所以天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”⁽¹⁷⁸⁾他还可以同样地说，“所以天父的儿子若救了你们，你们就真的得救了。”理由是一样的：天父的儿子是我们的救世主，他也是给予我们自由的人。

因此，人类曾经按照上帝的意愿生活在一个既是物质的又是精神的天堂里。伊甸园不仅是一个满足肉体的生理需要的地方，而且也具有精神的意义，就像食物对灵魂一样。从另一方面说，它不是纯精神的，不是只愉悦灵魂，它也不是一个只能使人得到肉体感官享受的地方。伊甸园同时是两者，具有双重目的。

然而，伊甸园的快乐是短暂的。这都是因为那个傲慢的，因此也是嫉妒的精灵。它的骄傲致使它离开上帝，于是它就从天堂堕落下来，转向了自己、转向了快感、转向了专制的排场，不再服从别人的统治，而要别人服从它的统治。（我在这本书的十一和十二两卷中，已经尽我所能地讨论了这个精灵及其同伴的堕落。它的同伴原是上帝的天使，后来变成了它的天使。）⁽¹⁷⁹⁾

这个魔鬼因为自己已经堕落了，便想通过诱惑的狡猾手段影响人，因为它嫉妒人的忠诚。当时地上所有的动物都生活在这个地上的天堂里，老老实实地服从亚当和夏娃的统治。魔鬼选中了其中的一条蛇作为它的代表。蛇很适合这个任务，因为它的肉体既细小又滑溜，能够弯曲滑行。就这样，魔鬼利用其天使本性的有力影响，迫使那条蛇服从了它的恶毒计划，使蛇成了自己的工具。它首先狡诈地和那个女人开始交

谈，因为那是人类社会较弱的部分，心里希望慢慢地赢得整个社会。它假定，男人不那么轻信，他比较容易被诱导去跟随一个坏的榜样，而不是自己去犯错误。[p306] 亚伦的情形就是这样。他不赞成为他那些犯错的人民制造偶像，但是当他被人民要求这么做的时候，他不得不同意了⁽¹⁸⁰⁾。同样地，我们也不能认为所罗门上当受骗了，所以相信了偶像崇拜，而应该认为，他只是因为女人的奉承而赞同了这种褻渎的做法⁽¹⁸¹⁾。所以，我们也应该认为，亚当违背了上帝的律法，不是因为他受骗而相信那个谎言是真实的，而是因为他，作为世界上唯一的男人对唯一的女人，屈从了社会习俗的压力，像丈夫对妻子那样，听从了夏娃的话。使徒是这样写的：“且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱”⁽¹⁸²⁾，而他不是没有理由的。可以肯定，他的意思是，夏娃认为蛇的话是真的，而亚当只是拒绝同他的伴侣分离，即使这样做是在一起犯罪。当然，那不是说，他的罪恶因此更小些，因为他是明知故犯。这就是为什么使徒不说“他没有罪”而只是说“他没被引诱”。在其他地方，他暗示亚当确实有罪：“罪是从一人入了世界。”再往后一点，他更明确地加了一句：“与亚当犯一样罪过的”⁽¹⁸³⁾。这里所做的区别是在两种人之间。一种人像亚当那样，犯罪时心里完全有数；另一种人是受到了引诱，因为他们不知道他们所做的是犯罪。正是这种区别使这句话有了意义：“亚当没被引诱”。

但是，因为亚当不曾体验过上帝的严厉，他有可能被引诱，相信他的罪是可宽恕的。因此，至少他和夏娃不是受到同一种方式的引诱；他只是没有正确认识到在他试图为自己辩解之后将受到什么样的审判。他这样辩解说“你所赐给我、与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了”⁽¹⁸⁴⁾。

简要地概括一下：尽管亚当和夏娃不是受到同样的引诱而相信了蛇，他们还是同样地犯了罪并且落入了魔鬼的圈套。[p307]

第十二章

有人也许会觉得这个事实很奇怪，为什么其他的罪不像我们的初祖所犯的罪那样改变了人的本性——他们的犯罪不仅损害了他们自己的本性，而且留下了严重的后果；从那以后，人的本性注定要经历死亡，要遭受我们能看到和体验到的极大的堕落，还要经受许多如此互相冲突、烦扰和扰乱本性的情感。而这一切完全不同于还没有罪恶以前伊甸园的情景，尽管人类的肉体那时同现在一样都是肉体的。但是，任何人都没有理由感到奇怪。他们不应该假定：我们初祖的罪一定是轻微的、可宽恕的，因为那只涉及食物的问题——要不是它被禁止食用，它原本是好的、无害的东西，就像上帝所创造并放置在那个充满幸福地方的所有其他东西一样。

但是，上帝的禁令真正关涉的是服从，这种美德可以说是一个理性生物的所有美德之母，也是它所有美德的卫士。事实是，一个理性生物的结构形式决定了：服从是好的，而与此相反，不听从上帝的意志而听从自己的内心则是灾难性的。在周围其他各种各样的食物十分丰富的时候，这条禁食单独一种食物的命令，对于任何人来说，都是既容易服从又便于记住的，因为那时人类还没有受到抵抗意志的情感的骚扰（不像后来因罪受罚那样）；因此，正是由于服从这条戒律的难度很小，所以违背这条戒律所涉及的罪是如此之大。

第十三章

此外，我们的初祖之所以公开地堕落到不服从的罪恶之中，是因为他们已经隐秘地开始犯罪了。实际上，如果不是在那之前他们已经有了恶的意志，他们的恶行为就不会发生了；更坏的是，他们恶意志的根子就是骄傲。因为，“一个人抛弃造物主之时，便是其骄傲开始之日。”^[185] 骄傲不是别的，而是渴求不正常的得意。[p308] 当灵魂切断了它本来应该保持紧密接触的自己的根源、从而多少成就了自己并使自

己变成了自己的目的时，那种得意就是不正常的。当灵魂变得过度得意时，这种情况就会发生。而当灵魂从不可变化的善那里堕落的时候，灵魂就会变得自鸣得意；因为那种善使灵魂高兴的程度，本来应该超过灵魂使自己高兴的程度。灵魂的这种堕落，是灵魂自己所为，因为，如果意志坚定地热爱那永远不变的至高的善——那种善的光和温暖开启它的认识并且引燃它的爱——那它就不会背离它而转向在自己身上寻求满足了，也不会因此失去那种善带来的光和温暖了。而如果是这样，夏娃就不会相信蛇的谎言是真的，亚当也不会听从他妻子的意志而是听从上帝的意志，同时也不会假定，如果他愿意甚至一起犯罪也要拒绝抛弃生活中的伴侣，他所犯的违背上帝戒律的罪是可宽恕的。

因此，我们的初祖在做出恶行为之前，他们一定已经堕落了，这样他们才会犯下偷吃禁果的罪。因为“恶果”⁽¹⁸⁶⁾只能来自“恶树”。树木变成邪恶的事是违反其自然本性的，因为能够造成这种情况的只有意志的缺陷，而那是反自然的。但是，要注意，这种由于缺陷引发的恶化只可能发生在从虚无中创造出来的自然物身上。简言之，一个自然物之为自然物是因为它是上帝创造的，但是一个自然物从理想的存在状态堕落是因为它是从虚无中被造的。

然而，人并不因为从最高的存在堕落就变成了绝对的虚无；就他使自己转向自己这一点来说，他变得小于原先追随上帝这一至高无上存在时的自己。因此，一个人如果不再存在于上帝而仅仅存在于自身，意思是仅仅想使自己高兴，他不是变成了完全的虚无而是变得接近虚无。出于这个原因，《圣经》给骄傲取了另外一个名字。它被叫做“胆大”和“任性”⁽¹⁸⁷⁾。当然，如果一个人心思向上，听命于上帝而不是自己，那是好的，因为听命于自己是骄傲的表现，而听命于上帝是驯顺的标志，而驯顺是谦卑之人的美德。[p309]

因此，有一种低贱能够以奇妙的方式升华人的心，还有一种高贵能够使人的心变得卑下。这看起来是一种悖论，高贵使事物卑下，而低贱

却升华事物。这其中的原因是，神圣的低贱使我们俯首于我们之上的事物，而由于在上帝之上无他物，所以那种使我们接近上帝的低贱使我们升华。从另一方面说，那种本身其实是缺陷的高贵，因缺陷而拒绝服从上帝，结果就从至高的上帝那里堕落下来，最终由于堕落而变得卑下。因此就发生了《圣经》上所说的“你实在把他们安在滑地，使他们掉在沉沦之中”⁽¹⁸⁸⁾的事情。请注意，诗篇作者这里没有说“他们已经向上升起”，好像他们是先升起后沉沦的那样，而只是说上帝“使他们掉在沉沦之中”，意思是他们最初要升起自我的努力只是一种堕落。

因此我们说，正因为谦卑是一种特别为上帝之城看重的美德，并因此特别推荐给那些现在在朝圣途中的她的公民，同时因为这是一种在上帝之城的国王基督身上特别突出的美德，所以，与这种美德对抗的骄傲的恶习，像《圣经》告诉我们的那样，在基督的敌人魔鬼身上也是最突出的。事实上，把我们正在讨论的这两座城区分开的正是这个主要差别。谦卑之城是神圣之人和好天使的社会，而骄傲之城是恶人和坏天使的社会。一座城是从对上帝的爱开始建立的；另一座城的起源是对自己的爱。

因此结论是，魔鬼之所以会公然用罪去诱人做上帝禁止的事，是因为人已经开始在自己的身上寻求满足，并因此喜欢听“你们便如上帝”⁽¹⁸⁹⁾的话。然而，这些话所许诺的事，如果亚当和夏娃始终紧随他们存在的最终和真正的根源，不曾因为骄傲而把自己想象为自己的存在根源，那么这句允诺本来是可以更好实现的。因为，被创造的神祇之为神祇，并不是由于自己的存在，[p310]而是由于分享了真正上帝的存在⁽¹⁹⁰⁾。因为，任何试图变成大于他所是的东西，只能变成小于他所是⁽¹⁹¹⁾的，而如果谁渴望变得自足，他就会背离真正能向他提供一切的上帝⁽¹⁹¹⁾。

因此，有一种真正的恶，它能够使那个自满的、似乎他本人就是光的人背离那真正的光，而那种光，如果得到人的爱的话，本来可以使他

成为分享光的人。正是这种恶，隐秘地出现在公开的恶行为之前，并且构成那行为的直接原因。前人写的“败坏之先，人心骄傲；尊荣以前，必有谦卑”⁽¹⁹²⁾，确实是有道理的。看不见的“败坏”出现在看得见的“败坏”之前，尽管前者并不被认为是败坏。因为，有谁能够想到骄傲是败坏呢；可是，在意志背离上帝的那一刻，堕落和沉沦就发生了。而在另一方面，一旦一种戒律被公然违反的时候，人人都能看出那就是毁灭。

因此，上帝禁止那些一旦触犯就不可能有正义的理由为之辩护的罪恶。而我愿意说，对于那些骄傲的人来说，堕落到某种公开而明显的罪之中，并且在因为自鸣得意而堕落之后感到自我羞愧和无地自容，是有好处的。因为，彼得哭泣并且自责，比他在吹牛而且得意时所处的状况更加健康。诗篇中有句话说出了这个真理：“愿你使他们满面羞耻，好叫他们寻求你——耶和華的名”⁽¹⁹³⁾，意思是，“愿那些为自己寻求虚名而背叛你的人，通过寻求你的名而从你那里得到喜悦。”

第十四章

还有一种更坏的、更邪恶的骄傲，使人即使在罪恶明显的时候，还要寻找辩解的借口。这种骄傲在我们的初祖身上可以看见：[p311] 女人说：“那蛇引诱我，我就吃了，”而亚当说：“你所赐给我、与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了。”⁽¹⁹⁴⁾这句话里没有丝毫祈求原谅的意味，也没有向上帝讨要治疗伤口的药物的恳求词。他们固然没有像该隐那样否认自己犯了罪，但是他们的骄傲试图把罪的责任推到别人身上去。那女人的骄傲使她责怪蛇；那男人又责怪那女人。但是，如果这是一件涉及违背上帝戒律的事情，就像在这个例子里一样，他们的这种表现只能增加而不是减轻他们的罪恶。因为，凡涉及信心和服从问题，就应该把上帝摆在第一位。所以，仅仅因为那女人相信了蛇的建议，或因为那男人服从给他果子的女人，对他们的谴责并不会减轻。

第十五章

所以，由于多种原因，对违背上帝而实施的惩罚是公正的。创造人的是上帝。上帝按照自己的形象造人，把人置于所有其他动物之上，安置在天堂里，给了他许多好处和福利。上帝并没有把许多沉重或困难的戒律加在人的身上，而只是给了他一条短小简单的戒律，其目的只是把它作为一种药物使人的服从更加坚韧，并且作为一种提醒，以便使人认识到，为他的主人上帝提供自愿的服务，对于作为造物的人来说是好的。

这种公正的惩罚带来了许多后果。人如果遵守了上帝的戒律，他本来注定即使是肉身也是有灵的，但是现在，人虽然有灵，却只是一个肉身。

因为骄傲曾经使人自行其是，神的正义就将人抛弃，人只能依靠自己面对难题了——依靠的不是人的力量而是人的无力。他犯罪时所听从的那个自我现在成了一个折磨人的暴君，因此，人没有得到他向往的自由，反而不得不生活在悲惨的奴役状态中。[p312] 他曾经自由地选择了自己灵魂的死亡；现在则注定要被迫地经受肉体的死亡。他曾经抛弃了永生；现在则注定难逃永世的死亡——只有上帝的恩宠才可能使他从中获救。

这一惩罚既公正又恰如其分。如果谁有其他不同的想法，那只能说明，他无法判断这个罪的严重性，而这是一桩本来很容易避免的罪。理由是，由于杀儿子的命令是很难服从的，所以亚伯拉罕对上帝的服从被正当地视为壮举。同样，由于所定的禁令很容易遵守所以天堂里欠缺的这种服从是可耻且可悲的。第二个男人对上帝的服从是令人赞叹的，因为他的服从造成了死亡。同样，第一个人的不服从也是致命的，因为他的不服从造成了死亡。是造物主亲自下的命令；所命令之事又异常容易做到；而且所附加惩罚之重是人所共知的。因此可以说，在一件这么小的事情上，又面对如此令人恐惧的惩罚，上帝的造物竟然蔑视全能者的

至高权威，他无疑是罪大恶极的了。

实际上，在对那个罪所作的惩罚中，对不服从的唯一惩罚，简单地说，就是更多的不服从。现在，除了对自己的不服从以外，没有别的东西使人觉得更加悲惨了。因为他不想做他本来能够做到的，他现在不再能够做他想做的⁽¹⁹⁵⁾。的确，即使在伊甸园里，在人犯罪之前，人也不能做所有的事情；但是他还是能够做他想做的一切事情，因为他并不想去他不能做的事情。但现在不同了。像《圣经》说的那样：“人好像一口气”⁽¹⁹⁶⁾。而那正是我们在亚当的后代身上看到的。在数不胜数的方方面面，人不能做他想做的一切。这其中的理由很简单，因为他拒绝服从自己；也就是说，他的精神乃至肉体，都不服从他的意志。这是因为，尽管他有意志，可是他的精神经常受到烦扰，而且他的肉体感到疼痛，逐渐衰老，最后死去。而如果我们本性，即完整的、包括各个部分的本性，能够服从我们的意志，我们就不必如此不甘情愿地遭受这些不幸和别的不幸了。[p313]

如果有人提出反对意见，认为意志得不到服务的痛苦之根源是肉体，那么我的第一个答复是，那个根源绝非什么根源。主要的事实是，我们如今所承受的，是全能上帝的公正惩罚。因为我们是对上帝，而不是对别人，拒绝提供我们的服从和服务，所以，那曾经服从我们的肉体，现在开始通过它的反抗来烦扰我们。请注意，尽管我们拒绝对上帝的服从会给我们自己带来麻烦，它对上帝却不会造成伤害。因为，虽然我们需要我们肉体的服务，上帝并不如此需要我们的服务。因此，尽管他的惩罚能够给我们造成痛苦，我们的罪却不能对上帝造成痛苦。

第二个回答是，当人们谈到肉体的痛苦时，其实他们所说的是，在肉体中所感受到的并且由肉体造成的灵魂的痛苦。因为，没有灵魂的肉体本身当然没有知觉，既没有痛苦也没有欲望。我们说“肉体渴望着”某种东西，或者说肉体感觉痛苦，而我们其实所指的是，像我已经解释过的那样，有欲望或感到痛苦的是人，或者至少是说，是人的灵魂的某些

部分受到了发生在他身上的事情的影响——无论那是造成痛苦的沉重压力，还是引起愉悦的柔软触动。简言之，肉体的痛苦就是由肉体引起的灵魂的痛苦；痛苦，可以说，就是灵魂对发生在肉体上的事情的不悦，而那种被称作悲哀的精神上的苦恼，则是对违反我们的意志所发生的事情的不悦。

然而这里有一个重要的区别。悲哀之前通常会出现恐惧，而恐惧是一种存在于灵魂而不是肉体中的情感，不过在肉体痛苦之前却肯定不会出现可以被叫做肉体恐惧的东西。可是，在肉体快感之前，在肉体中却存在着同灵魂的欲望相对应的一种欲望和感受。这种欲望和感受，我们在饥饿和干渴的状态中已经很熟悉了，而同性行为有联系的欲望，通常就称作力比多（性欲）。严格地说，欲望这个词可用于任何形式的需求，因为在经典定义中，愤怒就是报复的欲望。与这个定义相关的，还是存在不同的意见：一个人有时候可能对无生命的物体发怒，而该物体并不能察觉他的报复，如一个人折断不好写的笔的情形。[p314]但是，即使这里也有某种报复的欲望，或者我可以这样形容，也有对“恶有恶报”的惩罚法则的一种下意识的投射⁽¹⁹⁷⁾。还是让我们回到“欲望”这个词上来。就像对报复的欲望叫做愤怒一样，对金钱的欲望是贪婪，不惜一切代价而要取胜的欲望是顽强，吹嘘自我的欲望是虚荣。还有许多其他的欲望，一些有名，一些没名。比如，有一种统治的欲望，它常在斗志昂扬的士兵的心中酿成灾难，并且在所有的内战中得到体现，但是要给它找一个特定的名字却非常困难。

第十六章

所以，存在着各种各样的对这种或那种东西的欲望，但是，当这个词单独使用而缺少具体说明时，多数人把它理解为对性快感的欲望。这种欲望并不只是侵入到整个肉体 and 它的外部的肢体，它从生理上和情感上彻底并有力地控制了整个人，而由此产生的是在感官层面上最强烈的

快乐；而在兴奋的高潮时刻，它确实完全麻痹了进行有意识思考的能力。

这一切是如此真实，所以它对每个热爱智慧和神圣欢乐的人来说，就成了一个问题；因为他既承诺婚姻生活，又知道使徒的理想，即每个人都应该“知道如何在圣洁和荣誉中，而不是像不信上帝的人那样在情欲中，拥有他的器官。”⁽¹⁹⁸⁾这样的人愿意，如果可能的话，在不遭受情欲的情况下生育子女。他可能希望，就像他的其他器官服从他的理性去完成它们被指派的任务一样，他的生殖器官也能够在服从意志命令的情况下起作用，从而不需要欲望激情的刺激。

奇怪的是，甚至那些最喜爱这种快感的人——无论他们是合法地还是非法地沉溺其中的人——也不能控制他们的行为。[p315] 有时，他们的欲望在他们完全不期待的时候不合时宜地出现；在其他时候，他们的情感在他们最希望它们来临的时候却令他们失望。此时，欲望在他们的灵魂里燃烧，但他们的肉体却始终是僵直的。就这样，欲望本身，淫荡的或合法的，拒绝服从意志；而那如此经常地合力对抗灵魂的情感，有时候竟然互相冲突，结果，它激起了灵魂的欲望，但却拒绝唤起肉体的感觉。

第十七章

对《创世记》上的一句话“当时夫妻二人赤身裸体，并不羞耻”提供解释。

第十八章

性欲发作时，它本身有羞耻感。强奸就是这种情况，它需要黑暗的角落以便逃避法律。不仅如此，在俗世社会使卖淫合法化的地方也是这样。即使在不担心法律问题而且可以不受惩罚地纵容情欲的时候，它也躲避公众的眼光。有一种自然的羞耻，使甚至名声不佳的场所，也要提供保守隐秘的条件，因为，尽管性欲很容易摆脱法律的约束，但要消除

污秽私室的黑暗却是很困难的。即使是最无耻的人也知道他们所做事情是可耻的；尽管他们非常喜欢这种快感，他们还是讨厌被人知道。

即使是生育子女的职责，虽然那是根据罗马法而做的一件法律上和道德上都正确的事情⁽¹⁹⁹⁾，也要小心寻找一间所有见证人都撤离了的房间。只有当男傧相和伴娘都离开以后，新郎甚至才开始表现出显示亲昵的行为。总的来说，[p316]就像那位“罗马语言的顶级大师”⁽²⁰⁰⁾说过的那样，好事喜欢见阳光⁽²⁰¹⁾，意思是，它们愿意让人知道。但是这件事，尽管也是好的，或许在事情完成以后也希望别人知道，但是一定耻于在进行的时候被人看见。父母为了生育儿女所做的事情后来总是众所周知的；事实上，正是为了使这个行为得到完成，人们才如此排场地安排婚礼。但是当它在进行的时候，情况就完全不同了。甚至因为这种行为而出生的儿女，也不被允许在它进行的时候目睹这种行为。的确，这是一件好事；但是这是一件结束之后才希望让别人知道的事情，而当它正在进行的时候，它是耻于被人看见的。这其中的理由只能是，这件事情本质上具有人人赞赏的目的，但它涉及一种作为惩罚的使人羞耻的情感。

第十九至二十五章

奥古斯丁在这里把安提西尼的犬儒学派的观点和这种同生育行为相连的羞耻一起加以讨论，批评了他们认为婚姻行为是好的，所以完全可以公开地进行的观点。他一边批评一边探讨了如下问题：不带性欲地生育后代的可能性；有些人能够用自己肉体做奇特的事情（诸如摇动两只耳朵）；一个名叫累斯提塔都斯的人的一种能力——他能够暂时停止生存状态和所有知觉。奥古斯丁再次强调没有人此生能够完全幸福。

第二十六章

关于伊甸园的要点是，一个人在那里可以像他希望的那样生活，但是他必须像上帝愿意让他生活的方式那样生活。伊甸园中的人在享受上

帝的喜悦中生活，而且通过同上帝之善的交流也成了善的。他的生活中没有任何欠缺，而且他可以随心所欲地延续他的生命。那里有食物有饮料可以防止饥渴，还有生命树能够阻止岁月带来的死亡。在人的肉体上根本没有衰败的迹象可以造成生理痛苦。[p317] 没有内部的疾病袭击他，也没有外部的伤害令他担忧。他的肉体健康完美，他的灵魂宁静幸福。在伊甸园里，没有一个日子太热或太冷，同样，生活在那里的亚当的心中，没有任何强烈的恐惧或欲望烦扰他的意志。那里完全没有悲哀，也没有虚荣的欢乐。但是，有一种始终持续的真正的欢乐从上帝的存在之处涌出，因为上帝受到的爱“是从清洁的心、无亏的良心和无伪的信心生出来的”⁽²⁰²⁾。纯洁的爱保证了家庭的亲情；肉体 and 心灵协调一致；服从上帝的律法是轻松愉快的事情。最后，休闲和劳作都十分宜人，既没有厌倦也没有懒散。

因此，谁能够相信，在这么幸福的生活里，在人类是这么幸运的时候，不带情欲地生育子女竟然是不可能的吗？无疑地，肉体的每一个器官都同样地服从心智的指挥；无疑地，丈夫和妻子有可能，在不需要性欲的淫荡刺激，在灵魂的完全宁静和没有感觉到灵魂和肉体的分离的情况下，在孕育后代的戏剧性事件中，扮演他们各自的主动的或被动的角色。虽然目前我们没有经验来证明这一点，但是我们不能因此就否认这样的可能性：在没有狂野的性欲刺激生殖器官情况下，孕育所需要的一切是通过有意识的选择完成的，精液几乎不损伤处女膜就可以通过阴道到达子宫，就像现在的情况那样，只不过液体流动的方向与月经相反。成熟的胚胎能够把婴儿送到人世上，而分娩的母亲却没有痛苦的呻吟，同样，交媾和受精可以通过双方特意安排的结合完成，而不需要受到急切欲望的促就。

或许这些事情多少过于微妙了，无需作进一步的讨论。我已经努力地设想了当时在伊甸园曾经有过的可能，而我说的一定够了，也该在这样的一个话题上保持一点沉默。不过，就目前的情况来说，我需要服从

的不是话题的要求，而是缜密这一要求。[p318]我在这里所提出的这种由意志控制的无性欲生育的假设，其问题在于，如我这里所言，它这还没有得到经验的证实，甚至那些本来能够证明它的可能性的人也不曾有过这种经验。事实上，他们太早太快地犯罪了，并因此让自己被逐出了伊甸园。因此，今天我们几乎已经不可能讨论这种自觉控制的假设，而只能让狂野性欲的真实情景充满在想象中。能够对我的沉默做出解释的，是最后这个事实，而不是，肯定不是，对我思想所得出的结论缺乏证明。

无论如何，这一点是肯定的：全能的上帝，最终的、至善的造物主，一切生灵的统治者，他给予善的意志恩宠和荣耀，他抛弃恶的意志，给它们应得的惩罚；正是他，对于上帝之城的人口，制定了确定的计划；他的智慧已经规定了圣徒的固定数目，尽管那座城的许多公民不得不从堕落的人类之中挑选出来。当然，既然整个人类，可以说，已经从根子上败坏了^[203]，那就不存在人类有资格在上帝之城中得到位置的可能了。人类只能由于上帝的恩宠而被选中；而那种恩宠究竟有多大，他们不仅能够从自己的解脱中体会到，而且能够从那些未从天谴中获救的人所受到的惩罚中看到。因为，当一个人清楚地认识到在他的特许的、个人的豁免同受惩罚的群体的命运——而他本来理应分担那种惩罚的——之间的天壤之别时，任何人都不得不承认，那拯救他的上帝的恩宠是无偿的，是上帝的慷慨的赠物，而且人是如何不配领受那恩宠的。

对上帝为什么要创造他预见到将会犯罪的人类这个问题，这里我们有一个解答。这是因为，在他们身上并且通过他们，上帝能够显示人类的罪是如何该罚，而上帝的恩宠又是如何宽大；另外还因为，上帝所创造和控制的整个实在的和谐，并不会因为那些罪犯的反常的不和谐而受到损害。[p319]

第二十七章

我刚才所说的话适用于犯罪的天使和犯罪的人。他们所做的一切都不可能干扰“耶和华的作为”⁽²⁰⁴⁾。上帝能够预见一切，无所不能，他之所以给予他的造物各自应有的天赋，是因为他知道如何将好的和恶的东西都用于好的目的。因此，上帝有理由把那甚至是恶的天使用于好的目的，尽管在对这恶天使的源于其最初恶意志的罪恶实施惩罚的过程中，他注定顽冥不化，因此对他而言，回归到善的意志是绝对不可能的。上帝做到了这件事，他是通过允许恶天使引诱第一个人做到的。那第一个人被造时是好的，意思是，他有一个本性是好的意志。

问题的要点在于，这第一个人是这样被创造的：如果作为一个好人，他依靠上帝的帮助，他就能战胜恶天使，但是如果他骄傲地依靠自己的意志而不是遵循他的造物主和救助者的智慧，他就一定会被打败；而如果他的意志由于上帝的帮助保持坚定的话，他一定会得到应有的奖赏，但是，如果他因为背弃上帝而意志动摇，他同样会得到应得的惩罚。这里请注意，虽然依靠上帝的帮助是一个只有在上帝的帮助下才有可能的积极行为，但是，听凭自己的意志却是一种堕落，即从得到上帝恩宠的优越地位堕落，这是一个消极的行为，只有通过人的自主选择才可能发生。

这一点可以在生存行为中找到一个类比。在肉体中存在是一个积极的行为，那不是可以选择的，而只有通过营养的供给才是可能的；然而，选择不在肉体中存在，却是在我们人类的能力范围内的一个消极的行为，就像我们在自杀中所看见的那样。因此，继续像人所应该的那样生活下去，即使在伊甸园，也不是一件可以选择的事情，而取决于上帝的帮助；而邪恶地生活着，像人所不应该做的那样，却是可以由人决定的。因此，人完全应该为中断自己的幸福并且招致后来的惩罚承担责任。

那么，既然上帝并不是不知道人后来的堕落，[p320]他当然可以让人受到那个仇视和嫉妒人的天使的引诱。上帝确知人将遭受的失败；

但是，对上帝来说更为重要的是，上帝预见到，在亚当后代的手中，由于上帝恩宠的帮助，魔鬼将遭受失败，并且这会增加圣徒的荣耀。而所有这一切都是这样安排的，结果是，将来发生的一切都没有逃出上帝的预知，但是同时，上帝所预知的一切并不促使任何人去犯罪。上帝的更进一步的目的是，通过他们各自的经验，向所有理性的生物——天使和人类——显示，天使或人类的骄傲所造成的苦果，同上帝的庇佑相比，是多么的不同。当然，没有人敢于相信或敢于声称，防止天使或人类的堕落超出了上帝的能力。以这种方式，上帝能够显示，从造物的骄傲中会产生的巨大的恶，而从上帝的恩宠中会获得甚至更大的善。

第二十八章

因此，我们看到，从两种不同的爱中，产生了两种不同的社会。俗世社会从那种敢于蔑视上帝的自私的爱中萌发，而圣徒的社会却植根于献身于上帝的爱。简言之，后者依靠耶和华，而前一方却吹嘘她能够自己生存。人之城追求人的赞词，而另一座城以在良知中听见上帝声音为其荣誉高度。一方昂起头自我吹嘘；另一方对上帝说：“（你）是我的荣耀，又是叫我抬起头来的。”^[205]

在俗世之城里，统治者自己和他们所统治的人民都被统治的欲望所统治；而在上帝之城里所有的公民都以博爱精神互相服务，无论他们是通过任职责任，还是通过服从的义务，都是如此。一座城爱她的领袖，把他们看作自己力量的象征；另一座对上帝说：[p321]“耶和华，我的力量啊，我爱你！”^[206]因此，在人之城中，即使贤人也随从人生活，而且他们的唯一的目标，就是他们的肉体的，心灵的，或两者的好处；虽然他们中间有些人认识了上帝，“却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明”（就是说，他们在骄傲的统治之下，宣扬他们自己的智慧），“反成了愚拙，将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆

虫的式样”（指的是他们要么引导他们的人民，要么模仿他们，敬拜造型像那些事物的偶像），“他们将上帝的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主——主乃是可称颂的，直到永远。”⁽²⁰⁷⁾而在上帝之城中，与此相反，那里绝没有所谓的人的智慧，却有按照上帝应该被崇拜的方式去崇拜上帝的虔诚。这种虔诚的目标是，使自己获得在世上同圣徒结社或在天堂和天使做伴的最神圣的酬报，而那就是“叫上帝在万物之上，为万物之主。”⁽²⁰⁸⁾ [p322]

注释

- [\(1\)](#) 《诗篇》86.3。
- [\(2\)](#) 《诗篇》47.1, 2, 9。
- [\(3\)](#) 《诗篇》45.5, 6。
- [\(4\)](#) ...homine adsumto, non Deo consumto...
- [\(5\)](#) 《提摩太前书》2.5。
- [\(6\)](#) ...quo itur Deus, qua iter homo.
- [\(7\)](#) 《创世记》1.1。
- [\(8\)](#) 参阅《所罗门智训》7.27。
- [\(9\)](#) 《马太福音》18.10。
- [\(10\)](#) 参阅《加拉太书》4.26.奥古斯丁的《圣经》引文与拉丁文的《圣经》有出入。
- [\(11\)](#) 《贴撒罗尼迦前书》5.5。
- [\(12\)](#) 《创世记》1.5。
- [\(13\)](#) 《诗篇》148.5。
- [\(14\)](#) 参阅本书第二十二卷第三十章。[p214]
- [\(15\)](#) 《创世记》1.1。
- [\(16\)](#) 《但以理书》3.57-58。
- [\(17\)](#) 《诗篇》148.1-5。

[\[18\]](#) 《约伯记》 38.7。

[\[19\]](#) 《约翰福音》 1.9。

[\[20\]](#) principaliter.

[\[21\]](#) rationes.

[\[22\]](#) ...iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.

[\[23\]](#) 《马太福音》 22.31。

[\[24\]](#) 《马太福音》 25.46。

[\[25\]](#) 《约翰福音》 8.44。

[\[26\]](#) 《约翰福音》 3.8。

[\[27\]](#) 《创世记》 1.4, 5。

[\[28\]](#) 《创世记》 1.14, 16-18。

[\[29\]](#) 《创世记》 1.3, 4。

[\[30\]](#) 《创世记》 1.17, 18。

[\[31\]](#) 《创世记》 1.4, 5。

[\[32\]](#) ...tenebrae autem angelicae, eisi fuerant ordinandae, non tamen fuerant adprobandae.

[\[33\]](#) Docet bonum esse, non discit.

[\[34\]](#) 《蒂迈欧篇》 37C。

[\[35\]](#) 《雅各书》 1.17。

[\[36\]](#) ...incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit.

[\[37\]](#) 参阅《罗马书》 1.20。

[\[38\]](#) 《创世记》 1.31。

[\[39\]](#) 参阅本书第十一卷第二十一章。

[\[40\]](#) Ad hoc enim me probabilius ducit quod...

[\[41\]](#) ...secreto quodam loquendi modo...

[\[42\]](#) 《加拉太书》 4.26。

[\[43\]](#) 参阅本书第八卷，第四至第八章。

[〔44〕](#) 《路加福音》15.17, 18。

[〔45〕](#) ...quamdiu futura vel utrum numquam defutura...

[〔46〕](#) 参阅本书第二十二卷第二十二章。

[〔47〕](#) 参阅第十一卷第七章。

[〔48〕](#) 《所罗门智训》11.20。

[〔49〕](#) 《创世记》1.6, 7。

[〔50〕](#) 《诗篇》94.5。

[〔51〕](#) ...isti trutinatores elementorum... [p243]

[〔52〕](#) 参阅本书第十一卷第三十四章。

[〔53〕](#) 《出埃及记》3.14。

[〔54〕](#) Nam esse vitium et non nocere non potest.

[〔55〕](#) ...vitium esse nec in summo posse bono nec nisi in aliquo bono.

[〔56〕](#) 《出埃及记》8。

[〔57〕](#) “和平”的含义可参阅本书第十九卷第十二章。

[〔58〕](#) 《便西拉智训》10.15。

[〔59〕](#) 参阅《诗篇》58.10。

[〔60〕](#) Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam.

[〔61〕](#) ...nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est.

[〔62〕](#) ...si dici aut intellegi potest quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur.

[〔63〕](#) 《诗篇》18.13。

[〔64〕](#) Deficitur enim non ad mala, sed male.

[〔65〕](#) ...ipse fit in bono malus et miser meliore privates.

[〔66〕](#) ...ex se ipso faceret implendo meliorem prius faciens excitando avidiorem.

[〔67〕](#) 参阅本书第十一卷第十三章。

[〔68〕](#) 《罗马书》5.5。

[〔69〕](#) 《诗篇》72.28。

[〔70〕](#) 《论苏格拉底的神》4，（戈尔德拜彻编辑本第8页）。

[〔71〕](#) 奥古斯丁在此谈到的是现代宇宙进化理论及进化论的一种很重要的原始形态，奥古斯丁本人对这种说法并不认同。〔英译本编辑注〕

[〔72〕](#) G·康托尔曾在《致奥伊伦堡的信》〔1886〕（载《论文合集》，柏林，1932年，第401页至第402页）引用这一段文字作为现代数学中无限观的来源。参阅D·J·斯特瑞克《数学的历史》伦敦，1954年，第106页和243页。〔英译本编辑注〕

[〔73〕](#) 《所罗门智训》11.21。

[〔74〕](#) 参阅《以赛亚书》40.26。

[〔75〕](#) 《马太福音》10.30。

[〔76〕](#) 《诗篇》146.5。

[〔77〕](#) 参阅《哥林多前书》15.26。

[〔78〕](#) 《耶利米书》23.24。

[〔79〕](#) 《所罗门智训》8.1。

[〔80〕](#) 《哥林多前书》3.7。

[〔81〕](#) 《哥林多前书》15.38。

[〔82〕](#) 《耶利米书》1.5。

[〔83〕](#) 参阅圣奥古斯丁《论三位一体》3.13-16。

[〔84〕](#) 《蒂迈欧篇》41C。

[〔85〕](#) 《蒂迈欧篇》92B。

[〔86〕](#) 《诗篇》45.9。

[〔87〕](#) 参阅本书第二十二卷第十七章。

[〔88〕](#) 此段以Prodigium和providential这两个词玩文字游戏。前者是异教词汇，意为“提前指出”，“预示性迹象”，因此指任何征兆或异象；后者指基督教意义上的上帝永恒的先见或前知识。

[〔89〕](#) 《诗篇》25.10. [p268]

[〔90〕](#) 参阅本书第十二卷第二十一章。

[〔91〕](#) 《启示录》2.11；20.14；21.8。

[\[92\]](#) 《马太福音》10.28。

[\[93\]](#) 参阅本书第十九卷第二十八章。

[\[94\]](#) ...ideo nec vivere corpus dicendum est, in quo anima non Vivendi causa est, sed dolendi.

[\[95\]](#) ...non enim potest bene vivere nisi Deo in se operante quod bonum est.

[\[96\]](#) ...quod bonis bona sit, malis mala; secunda vero sine dubio sicut nullum bonorum est, ita nulli bona.

[\[97\]](#) 《诗篇》48.13。

[\[98\]](#) De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum 2.39.

[\[99\]](#) 《哥林多前书》15.56。

[\[100\]](#) 《罗马书》7.12, 13....ut fiat modum peccator aut peccatum per mandatum. 拉丁文《圣经》中为: ...ut fiat supra modum peccans peccatum per mandatum.

[\[101\]](#) 《约翰福音》3.5。

[\[102\]](#) 《马太福音》10.32。

[\[103\]](#) 《马太福音》16.25。

[\[104\]](#) 《诗篇》115.15。

[\[105\]](#) 《约翰福音》3.8。

[\[106\]](#) 这里忽略了出现在许多手稿中secunda这一词；霍夫曼的译本保留该词但加了括号。

[\[107\]](#) 《创世记》2.17。

[\[108\]](#) 参阅《创世记》3.7-10。

[\[109\]](#) 参阅《加拉太书》5.17。

[\[110\]](#) 《创世记》2.17。

[\[111\]](#) ...non enim deserta est ut desereret, sed ut desereretur deseruit.

[\[112\]](#) 《创世记》2.17。

[\[113\]](#) ...deseram vos per iustitiam.

[\[114\]](#) 《创世记》3.9。

[\[115\]](#) 《创世记》3.19。

[〔116〕](#) ...Christianos veraciter catholicam tencutes fidem...

[〔117〕](#) 《所罗门智训》 9.15。

[〔118〕](#) 参阅本书第十二卷第十六章。

[〔119〕](#) 《蒂迈欧篇》 41A，（见于西塞罗的《论宇宙》）。

[〔120〕](#) 参阅《图斯库兰讨论集》 3.25， 29。

[〔121〕](#) 《蒂迈欧篇》 41A。

[〔122〕](#) 《蒂迈欧篇》 34B； 36E。

[〔123〕](#) ...auat eos non posse aut onera sentire credendum est?“莫尔学者”（即本尼狄克派圣莫尔修会古文献学家）认为，所采用的译文避免了引入sine labore的必要性。

[〔124〕](#) 《蒂迈欧篇》 42D； 45B。

[〔125〕](#) 参阅本书第二十二卷第十二章。

[〔126〕](#) 《加拉太书》 4.22。

[〔127〕](#) 《加拉太书》 4.22。

[〔128〕](#) 《出埃及记》 17.6； 《民数记》 20.11。

[〔129〕](#) 《哥林多前书》 10.4。

[〔130〕](#) 《所罗门之歌》 4.12。

[〔131〕](#) 《诗篇》 58.10。

[〔132〕](#) 同上。

[〔133〕](#) 《创世记》 2.7。

[〔134〕](#) 《约翰福音》 20.22。

[〔135〕](#) 《创世记》 2.7。

[〔136〕](#) 《创世记》 2.6。

[〔137〕](#) 参阅《哥林多后书》 4.16。

[〔138〕](#) 参阅《以赛亚书》 57.16。

[〔139〕](#) 《哥林多前书》 2.11。

[〔140〕](#) 《传道书》 3.21。

[〔141〕](#) 《诗篇》 148.8。

[〔142〕](#) 参阅《马太福音》28.19。

[〔143〕](#) 《约翰福音》4.24。

[〔144〕](#) Hoc quid est aliud nisi diligenter pro humana suspitione contendere et scripturas sanctas negligenter adtendere.

[〔145〕](#) 参阅《创世记》1.24。

[〔146〕](#) 《创世记》7.22。

[〔147〕](#) 《便西拉智训》24.5。

[〔148〕](#) 《启示录》3.16。

[〔149〕](#) 《哥林多前书》15.44-49。

[〔150〕](#) 参阅本书第十三卷第二十三章。

[〔151〕](#) 《哥林多前书》15.39。

[〔152〕](#) 《罗马书》3.20。

[〔153〕](#) 《加拉太书》3.11。

[〔154〕](#) 《加拉太书》2.16。

[〔155〕](#) 《约翰福音》1.14。

[〔156〕](#) 《约翰福音》20.13。

[〔157〕](#) 《加拉太书》5.19-21。

[〔158〕](#) 《所罗门智训》9.15。

[〔159〕](#) 《哥林多后书》4.16。

[〔160〕](#) 《哥林多后书》5.1-4。

[〔161〕](#) 《所罗门智训》9.15。

[〔162〕](#) 《埃涅阿斯纪》6.730-734。

[〔163〕](#) 《约翰福音》8.44。

[〔164〕](#) 参阅《罗马书》3.7。

[〔165〕](#) 《约翰福音》14.6。

[〔166〕](#) 《哥林多前书》3.3。

[〔167〕](#) 《哥林多前书》2.11-14。

- [〔168〕](#) 《哥林多前书》 3.1。
- [〔169〕](#) 参阅《罗马书》 3.20。
- [〔170〕](#) 参阅《创世记》 46.47。
- [〔171〕](#) 《哥林多前书》 3.4。
- [〔172〕](#) Terrenique hebetant artus moribundaque membra.参阅维吉尔《埃涅阿斯纪》 6.732。
- [〔173〕](#) 《图斯库兰讨论集》 4.6, 11。
- [〔174〕](#) 《埃涅阿斯纪》 6.719-721。
- [〔175〕](#) 《创世记》 6.6; 《出埃及记》 32.14; 《撒母耳记上》 15.11。
- [〔176〕](#) 《传道书》 7.30。
- [〔177〕](#) 《约翰福音》 1.3。
- [〔178〕](#) 《约翰福音》 8.36。
- [〔179〕](#) 参阅本书第十一卷第十三章, 第十二卷第一章。
- [〔180〕](#) 《出埃及记》 32.2; 21-24。
- [〔181〕](#) 《列王记下》 11.4。
- [〔182〕](#) 《提摩太前书》 2.14。
- [〔183〕](#) 《罗马书》 5.12, 14。
- [〔184〕](#) 《创世记》 3.12。
- [〔185〕](#) 《传道书》 10.15。
- [〔186〕](#) 参阅《马太福音》 7.18。
- [〔187〕](#) 参阅《彼得后书》 2.10。
- [〔188〕](#) 参阅《诗篇》 72.18。
- [〔189〕](#) 《创世记》 3.5。
- [〔190〕](#) 参阅本书第九卷第二十三章。
- [〔191〕](#) ...dum sibi sufficere delight, ab illo, qui ei veree sufficit, deficit.
- [〔192〕](#) 奥古斯丁原文为: Ante ruinam exaltatur...参阅《箴言》 18.12。
- [〔193〕](#) 《诗篇》 82: 17。
- [〔194〕](#) 《创世记》 3.12; 13。

[\[195\]](#) ...ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit.

[\[196\]](#) 《诗篇》143.4。

[\[197\]](#) Verum et ista licet inrationabilior, tamen quaedam ulciscendi libido est, ut nescio qua, ut ita dixerim quasi umbra retributionis, ut qui male faciunt mala patiantur.

[\[198\]](#) 《帖撒罗尼迦前书》4.4。

[\[199\]](#) Concubitus coniugalis, qui secundum matrimonialium praescripta tabularum procreandorum fit causa liberorum...罗马法及早期教规都要求人们结婚时签署一份有十个证人签字的书面婚姻合约（*tabulae nuptiales*），证明结婚是为了生儿育女。

[\[200\]](#) 卢肯，《法沙利亚》7.62。

[\[201\]](#) 西塞罗，《图斯库兰讨论集》2.26; 64。

[\[202\]](#) 《提摩太前书》1.5。

[\[203\]](#) ...universa massa tamquam in vitiate radice damnata.

[\[204\]](#) 参阅《诗篇》110.2。

[\[205\]](#) 《诗篇》3.4。

[\[206\]](#) 《诗篇》17.2。

[\[207\]](#) 《罗马书》1.21-25。

[\[208\]](#) 《哥林多前书》15.28。

第四部 两座城的发展

第十五卷 早期《圣经》历史中的两座城

第一章

关于伊甸园和在那里曾经可能得到的幸福，我们先祖的生活以及他们所犯的罪和所受到的惩罚，人们已经想了许多，说了许多，写了许多。在前面几卷里，我自己也就这些话题谈了一些，首先列出《圣经》文本中可以找到的有关论述，增加的只是那些似乎与权威观点合拍的思考。有关的讨论可以更详尽地展开，但是那将引出许多各式各样的问题，而为了解决那些问题我还要撰写更多卷，而那并不是本书目的所需要的；我也没有必要浪费太多的时间来满足一些人的好奇——那些人无所事事，喜欢提出自己的问题，却不能理解别人的回答。

实际上，我认为自己已经充分讨论了那些真正重要而困难的关于世界、灵魂和人类的起源问题。关于人类我作了一个划分。一边是那些随人而生活的人；另一边是那些随上帝而生活的人。我还指出，在更深刻的意义上，我们可以把那种区分说成两座城或两个人类社团，其中一座城的命运是上帝统治的永恒王国，而另一座城的结局是和魔鬼同在的永世惩罚。

关于那两座城的终结我将在后面再讨论。我已经谈到了那两座城在不计其数的天使身上和最初那两个人身上的始因。所以，现在我应该着手讨论这两座城的历史进程，[p323]从第一对祖先后代的出生，到人类将不再生育的那一天。我所说的两座城的历史进程，指的是完整的世界历史，而不仅仅是它们的始因和最终的结局：此间，人类一代又一代地出生和死亡。

人类的第一对祖先所生的第一个儿子是该隐。他属于人之城。第二个是亚伯，而他是上帝之城的。请注意在人类个体和整个人类之间存在一个类比。作为个体，我们都经历过使徒所说的事：“但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。”⁽¹⁾事实是，每一个人类的个体都来自受惩罚的一个群体，而且，由于亚当的缘故，他一定首先是腐败的和肉体的⁽²⁾，只有后来才可能通过在基督里的重生过程变成健全的和属灵的。同样地，对于人类整体而言，自从人类的繁衍生息开始了两座城的历史进程，第一个出生的人就是一个俗世的公民，而只有在他之后到来的，才是人之城中的异乡人和上帝之城的公民，一个承受恩宠并且被恩宠选中的人。由于恩宠，他是地上的异乡人；还是由于恩宠，他是上帝之城的公民。他本人，也来自那团共同的泥土，那是从一开始就受到惩罚的泥土⁽³⁾，但是上帝像一个窑匠那样——我在这里借用使徒非常聪明又别有用意地使用过的比喻——把那团泥握在手中。因为，上帝能够“从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿。”⁽⁴⁾第一个容器制造出来是为了“卑贱的用途”。只有后来才制造了为了高尚用途的容器。对于人类而言，我说过，同个体的情况也是一样的。先到来的是只配扔掉的泥团，但是我们人类必须从这里开始，不过不需要一直这样下去。接着来的就是合用的，而我们将逐渐被造成就那个样子，而且一旦造好之后将保持不变⁽⁵⁾。这并不是说所有恶人都会变善，而是说那些变善的人，曾经都是恶的。真正问题在于，一个人越是更快变好，就越能更早有权被叫做他已经成为的那种人。善之名隐藏了恶之名。

根据记载，该隐创建了一座城⁽⁶⁾，而亚伯，似乎仅仅是一个地上的朝圣者，并没有建什么城。这是因为，圣徒的真正之城在天上，虽然这座城在地上制造其公民，而且也正是在这些公民身上，这座城仿佛在朝圣途中蜿蜒地穿越时间，寻找那永恒王国。当那一天到来时，她将聚集起那些从肉体中复活并将得到永恒王国的人——而在那个天国里，他们

将和他们的永恒之王一起，永永远远地统治着。

第二章

可以说，这座永恒之城的一个影子，已经被投射在地球上了。这个影子是即将发生的事的一种预言性表象，而不是现时世界的真实呈现。然而，尽管影子只是象征，而不是那即将实现的实在，她还是被恰如其分地叫作神圣之城。正是关于这两座城，其中一座可以说束缚于象征性目的，而另一座则是自由的，使徒在《加拉太书》中谈到过：“你们这愿意在律法以下的人，请告诉我，你们岂没有听见律法吗？因为律法上记着，亚伯拉罕有两个儿子，一个是使女生的，一个是自主之妇人生的。然而，那使女所生的是按着血气生的，那自主之妇人所生的是凭着应许生的。这都是比方：那两个妇人就是两约。一约是出于西奈山，生子为奴，乃是夏甲。这夏甲二字是指着阿拉伯的西奈山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母。因为经上记着：不怀孕，不生养的，你要欢乐；未曾经过产难的，你要高声欢呼；因为没有丈夫的，比有丈夫的儿女更多。弟兄们，我们是凭着应许做儿女，如同以撒一样。当时，那按着血气生的逼迫了那按着圣灵生的，[p325]现在也是这样。然而经上是怎么说的呢？是说：‘把使女和她儿子赶出去！因为使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受产业。’弟兄们，这样看来，我们不是使女的儿女，而是自主妇人的儿女了。基督释放了我们，叫我们得以自由。”⁽⁷⁾

这种诠释具有使徒的权威，它为我们开辟了一条理解《新约》和《旧约》的许多内容的途径。我们认识到，世界共同体的一部分成了天上之城的象征，而且“束缚于象征性目的”。这里指的是，它的意义不在于自身，而在于指明另一座城的意义。事实上，她之所以被创建，不是为了她自身，而只是作为另外一种实在的影子，而那个影子本身也有一

个先在的象征作为她的预兆。因为这个影子的象征就是撒拉的使女夏甲和她的儿子。正是因为当光明来到时影子就不复存在，所以，作为自由的城（而影子则是这座城的另一种序幕）的象征的撒拉才说出这样一番话：“把使女和她儿子赶出去；因为使女的儿子不可与我的儿子艾萨克一同承受产业，”⁽⁸⁾或者，用使徒的表达方式，“与主妇人的儿子一同承受产业”⁽⁹⁾。

因此，我们在世界共同体中看到了两种形态，一是俗世之城的可见形态⁽¹⁰⁾，另一种形态是作为天上之城的影子而存在的。

请注意，所有世界共同体的公民都是由受到罪恶玷污的自然所生育的，而只有那能够使自然摆脱罪恶的恩宠，才能生出天上之城的公民。前者叫做“遭天谴的人”；后者叫做“承天恩的人”⁽¹¹⁾。这种区分是以亚伯拉罕的两个儿子为象征的。一个儿子，以实玛利，是名叫夏甲的使女生出的，而他是凭血气出生的。另一个儿子，艾萨克，是由自由女子撒拉凭应许出生的。[p326]当然，两个都是亚伯拉罕的儿子，但是，他是凭借象征自然秩序的法则生了一个儿子，而另一个却是凭借代表恩宠的应许而出生的。显然，一件是人的行为；另一件是神的恩宠。

第三章

奥古斯丁尝试对以实玛利和夏甲的出生作出一种属灵的解释。

第四章

至于这座俗世世界的城，她既不能永远存在，甚至也不能算一座城——一旦最终的痛苦的毁灭降临在她的头上。但是，在历史过程中，她也有自己的终结之时；在没有真正的好的事物，而只有时间性的事物可能为她提供幸福的时候，她就通过分享共有的善而得到这样的幸福。这不是那种能够使得满意她的人摆脱恐惧的好东西。事实上，人之城基本上总是一个充满意见纷争之城——由于外部战争和内部争端，或由于提

出必然以死亡或短暂的和平间隙为结局的胜利要求。这其中理由是，无论这个世界之城的哪个部分提高了自己的战争水平，她寻求的总是成为这个世界的霸主，而她自己其实却已经成为恶奴。即使她赢得征服，那胜利也可以被骄傲的毒药所毁灭；而如果她不因已经取得的成功而感到骄傲，而考虑到生命的本性和常见的盛衰并且担心将来的失败，那么，胜利就只是短暂的。其实，通过战争获得统治的威力，并不等同于永远维持统治的威力。

然而，如果否认人类文明的目标是好的，那就是错误的⁽¹²⁾；因为这是人类自己所能取得的最高目标。因为，无论俗世世界的东西是多么低级，它所具有的目标，尽管也是低级的，就是和平。甚至战争的目的也是和平。[p327] 因为，如果两个对手为了——那些因为太少而无法同时满足双方的——某种物质在饥饿地和痛苦地竞争，和平是不可能的：而凡是在胜利之后没有出现抵抗的地方，就有一种和平。这种和平是战争产生的结果，但是它的代价却是所谓的伟大胜利；当胜利由拥有更加正义事业的那一方所获得时，当然是一件值得人类高兴的事情，而随后的和平也是应该欢迎的。

世上的事物不仅仅是好的；它们无疑更是上帝的礼物。但是，如果那些在人之城里得到这些好东西的人不在乎上帝之城的更好的东西——在那里永恒的、至高的、无纷扰的和平将获得最终胜利，如果那些人如此喜爱俗世的东西，甚至因此认为那些是唯一的好东西，那么后果是不可避免的：他们将遭受痛苦和更多的痛苦。

第五章

人之城最初是由一个杀兄弟的人创建的，他由于嫉妒杀了他的兄弟，而他的兄弟是一个在地上朝圣途中的上帝之城的公民。既然如此，我们就不要对以下这一事实大惊小怪了：很久以后建造的那座城，后来统治了许多民族并成了我所讨论的地上之城的首都。它可以说是人之城

的最初模型（希腊人称此为原型）的翻版。因为在这两件事情上，我们看到了同样的罪恶。就像一位诗人说的那样：“最初的城墙洒满了兄弟的血。”⁽¹³⁾根据罗马历史记载，罗马城的建立是以罗马城的创建者罗穆卢斯杀害他的兄弟瑞摩斯开始的。不过，在这一事件中，两个人都是俗世之城的公民。他们两个人的野心都是想成为罗马共和国的创建者，但是这种荣誉是不能分享的；那只能属于一人或另一人。因为，对于渴望独享最高统治地位的人来说，只要他的权力被一个在世的共同统治者削弱，他就不是真正的主人。两人中有一人想得到整个主权，[p328]所以，他的同伴就被除去了。如果没有这个罪行，他的位置就会有较少的权力，但较多的威望。但是，那个罪行使一切都变得更糟。

在该隐和亚伯兄弟的事件中，没有因为对俗世事物的贪婪而引发竞争，也没有因为两人共同实施统治而产生失去主权的担心所诱发的嫉妒或杀人动机。在这件事情上，亚伯完全没有任何想要统治其兄弟正在建造的那座城的欲望。麻烦的根子在于那种恶魔般的嫉妒，它驱使恶人去仇恨那些比他们好的人——仅仅因为他们比他更好。同物质财产不同，善不会因为同他人无论暂时或永久地分享而减少，善只会因此而增加，而且事实上，爱善的人越是因为拥有善而欢欣，善增长得就越快。此外，对于不想与人分享善的人来说，善是一种无法保留的财产；但是拥有善的人越是喜欢与人分享善，善就越是不断增长。

所以，瑞摩斯和罗穆卢斯的争执所显示的，是人之城如何自我分裂，而在该隐和亚伯的事件中，我们所看到的，是人之城和上帝之城之间的敌意。这样，我们就有两种冲突，恶人同恶人的冲突和恶人同好人的冲突。因为，理所当然的是，如果好人是完美的好人，他们之间就不会有冲突。但是尽管如此，当一个好人还在追求完美之时，他身上的某个部分同他身上的其他部分可能发生冲突；由于这个难以对付的因素，两个好人也可能互相冲突。事实上，在每个人身上都是“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争”⁽¹⁴⁾。

一个好人的精神追求同另一个人的肉体欲望可能发生冲突，就像一个人身上的肉体欲望可能对抗另一个人的精神追求那样。而这里的冲突很像好人和坏人之间的冲突。同样地，恶人和恶人之间的冲突也很像两个好人身上肉体欲望的冲突，而这一冲突会一直持续到上帝的恩宠在这两个人身上最终赢得胜利，即健康战胜疾病的胜利为止。[p329]

第六章

当然，即使好人也会生病，遭受肉体对意志的（在第十四卷讨论过的）不服从。那种不服从是对人最早的不服从的惩罚，因此也是在一个自身健全的自然物身上的伤处或弱点。正是由于这个伤处，那些正在恩宠中成长并且带着信仰生活的好人，在地上的朝圣途中，从《圣经》上得到了这些忠告：“你们个人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法”⁽¹⁵⁾，在其他地方：“我们又劝弟兄们，要警戒不受规矩的人，勉励灰心的人，扶助软弱的人，也要向众人忍耐。你们要谨慎，无论是谁都不可以恶报恶”⁽¹⁶⁾，还有：“若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人就当用温柔的心把他挽回过来；又当自己小心，恐怕也被引诱”⁽¹⁷⁾，还有：“不可含怒到日落”⁽¹⁸⁾，在《福音书》上有：“倘若你的弟兄得罪你，你就去，趁着只有他和你在一处的时候，指出他的错误。”⁽¹⁹⁾同样地，使徒吩咐我们：“犯罪的人，当在众人面前责备他，叫其余的人也可以惧怕。”⁽²⁰⁾

这些还只是一部分的道理，解释《圣经》所给的那许多谨慎的箴言，诸如告诫我们要相互原谅和促进和平——而那是我们去见上帝的必须条件⁽²¹⁾。我们只要回忆一下给仆人下达的那个可怕的命令就行了。正是因为那个仆人不肯免除他同伴欠他的十两银子的债，那个仆人便接到了那个可怕的命令——叫他偿还他本来已经被免除的一万塔兰特的债务。耶和華提起这个寓言时说：“你们各人若不从心里饶恕你的弟兄，我天父也要这样待你们了。”⁽²²⁾

就是以这样的方式，当那些上帝之城的公民还在地上的朝圣途中，为他们的天国祈求平安的时候，耶和華给了他们一帖良药。当然，
[p330] 圣灵是在内部起作用的，以便提高在外部使用的那些药物的疗效；因为，如果不如此，关于真理的任何说教都是没有用处的。即使上帝使用了一个听话的造物，就像当他以人的形象对我们的耳朵说话时那样——无论那是肉体的耳朵或我们在睡梦中的耳朵——他也只能通过其内在的恩宠感动并主宰我们的思想。

上帝这么做，就把遭天谴的人和承天恩的人区别开了。上帝借以得知这两者的不同的神道是深奥的，但同样是公正的。上帝总是以奇妙的和隐蔽的方式在暗中帮助我们；每当在我们肢体中安了家的罪——使徒告诉过我们，那个罪毋宁说是对先前罪恶的惩罚——停止“在我们必死的身上作王，使我们顺从身子的私欲”，每当我们不“将我们的肢体献给罪做不义的器具”，上帝总是以奇妙的和隐蔽的方式在暗中帮助我们⁽²³⁾。正是因为上帝在统治我们，所以我们的灵魂被转化为一种精神，它不再屈从自己的邪恶欲望，而是以这样的方式管束着我们，使我们的安宁在此生不断增长，直到我们最后被给予完美的健康和永生，在无罪的纯洁和永恒的安宁中永远做王。

第七章

上帝对该隐说话的方式，同他对我们先祖说话的方式，是一样的。也就是说，通过适当的创造，以人类同伴的方式出现——关于这一点我已经尽力解释过了。可是，即使这样对该隐也没有作用，因为他正是在听到了上帝声音之后才实施了杀害弟兄的计划。上帝对该隐和亚伯献祭物品的态度不同，喜欢一种而不喜欢另一种，并且通过某些可见的迹象表明了他的区别。上帝这么做，是因为该隐的行为是恶的，而他的弟兄的行为是善的。该隐感到痛苦和羞耻。《创世记》是这么说的：“耶和華对该隐说：‘你为什么发怒呢？你为什么变了脸色呢？你若行得好，

岂不蒙悦纳？你若行得不好，[p331] 罪就伏在门前。他必恋慕你，你却要制服它。”⁽²⁴⁾

注意在上帝对该隐的责备或警告中的这句话：“你若行得好，岂不蒙悦纳？”这句话的晦涩之处引起了各种解释。因为人们不清楚这句话究竟是为什么说出的，又是如何说出的，所以，评说《圣经》的每个人都根据教规尽可能合理地去解释这些话。无疑，如果献祭是给真正上帝的，那就是“行得好”的献祭，因为只有真正的上帝才能得到献祭。但是如果谁没有适当区分献祭的地点、时间、牺牲品、内容、对象等，以及哪些人将分到供奉的祭品作为食物，那就是“行得不好”的献祭。因此，“区别”在这里的意思就是“区分”。献祭可能会在一个不应该举行献祭的地方举行；或者，所选择的牺牲品在时间和地点上是不适当的；或者，一个牺牲品只能在这一次而不是在另一次供奉；或者会举行一次完全不应该在任何地方或任何时间举行的供奉；或者在一次供奉中，有人给自己留下了比供奉给上帝的更好的东西；或者，那是一次不慎重的献祭，因为一个渎神的人或其他没有资格参与食用供奉品的人吃到了一些献祭品。

我们很难确定，是由于哪方面的不慎重，该隐使上帝产生了不快。但是，我们也许能够在这些话里找到关键点：“不可像该隐；他是属那恶者，杀了他的兄弟。为什么杀了他呢？因自己的行为是恶的，兄弟的行为是善的。”⁽²⁵⁾ 在这里，使徒约翰使我们明白了上帝不喜欢该隐献祭的原因。那献祭是轻率而不慎重的，是因为，虽然该隐把他自己的一些东西给了上帝，但是他却没有把自己献给上帝。而事实上，这就是所有那些人所做的事情：他们听从自己的意志而不是上帝的意志，或者他们是带着一颗堕落的而不是正直的心而活着，他们向上帝供奉一些礼物，误认为这样他们就可以贿赂上帝，[p332] 去帮助他们满足他们自己的欲望，而不是去救治他们的弱点。

在这里我们找到了俗世之城的症结。俗世之城的上帝或神祇是那位

或那些能够帮助她从胜利走向胜利并进而获得对世界和平统治的上帝或神祇；而这座城之所以崇拜什么，不是因为她有提供服务的愿望，而是因为她有渴望统治的欲望。而事实上，好人和坏人的区别就在于，好人利用俗世世界以便能够亲见上帝，而坏人——当然，如果他们相信上帝和神道是管人的，而且还没有坏到些连这一点都否认的话——想利用上帝以便能够享受俗世世界。

当该隐知道上帝喜欢他兄弟的献祭而不在乎他自己的献祭时，他本应该改变自己而效法他兄弟的，可是他却被骄傲和竞争的欲望所控制了。他让悲痛占据了自己，“变了脸色”。正是由于这个因为别人——这里是他的兄弟——比自己更好而感到恼怒的罪，上帝以一种特别的方式对该隐表示了不满。就是为了指责这一点上帝才这样问他：“你为什么发怒呢？你为什么变了脸色呢？”上帝看出了他对兄弟的妒忌，并且因为这种妒忌而谴责该隐。可是对于人来说，由于我们无从知晓我们同伴的心思，我们只能揣测而不能确定：该隐的怒气究竟是因为他知道自己恶使上帝不快而表示悔悟，还是因为他嫉妒使上帝悦纳其献祭的他兄弟的善？上帝解释了他为什么拒绝该隐的献祭。那是因为该隐本不应该生兄弟的气而应该生自己的气；上帝表明了，该隐的献祭已是“行得不好”的（意思是说他的生活不符合道德，因此他不配让上帝悦纳他的献祭），而该隐毫无理由地仇恨他的兄弟就远比那一点更加不好了。

但是，上帝并不是就这样让该隐走开了，而是给了他一些神圣的、公正的、好的忠告：“你若行得不好，罪就伏在门前。它必恋慕你，你却要制服它。”我们应该把“制服它”解释为“制服他兄弟”吗？绝对不行，那肯定指的是“制服罪”。注意上帝先说了：“你若行得好，岂不蒙悦纳？”然后才说：[p333]“你若行得不好，罪就伏在门前。”我们有理由认为这里的“伏在门前”指的是“伏在（你）门前”，意思是说该隐本人，而不是别人，要为自己的犯罪负责。如果我们把那理解为“让罪伏在门前”而不是“罪将伏在面前”，我们就得到大有裨益的补赎药物和合适

的赎罪请求。我们只要假定这里省略的动词是祈使句的而不是直陈式将来时就可以了。至于制服罪的问题，每个人只要通过悔过战胜了它，而不再替它辩护并因此屈服于它，就做到了。否则，如果一个人为自己的罪辩护，他就会最终成为罪的奴隶。

从另一方面说，如果我们把罪恶理解为肉欲，即使徒所说的那种“和圣灵相争中的情欲”^[26]，而且还是使徒所提到的嫉妒是其中的一个结果，那么，由于该隐是受到嫉妒的驱使才杀了他的兄弟，那我们就可以填上将来时的动词并且把那句读成：“它必要恋慕你，你却要制服它。”在下文里，使徒正是把人的肉体部分的这种动作叫做罪：“既是这样，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。”^[27]

（我也许应顺便提到，哲学家也把这一部分灵魂称为有缺陷的，意思是它不应该去引导大脑，而应该受大脑统治，而且必须为理性所控制，以防止它做错事。）如果人的肉体部分会被驱使去犯罪，又能够被制服去服从使徒的告诫：“不要将我们的肢体献给罪做不义的器具”，那么，肉体就是被“转向”了大脑，被驯化、被征服了，服从了理性的管辖。当该隐因为妒忌他的兄弟而怒火中烧的时候，上帝给该隐的也是这个告诫：“平静些，”就是说，“不要让自己犯罪；不要让罪在你的必死的身上作王，并且使你顺从身子的私欲；也不要将你的肢体献给罪做不义的器具。”只要你能约束它而不让它失控，只要你不促动它反而使它平息，“它必恋慕你”。“你却要制服它”。因为，只要外部动作没有被允许发生，罪就会习惯于大脑的权威和意志的善良威力，[p334]最后甚至连内部的运动也会平息。

我们可以在《圣经》上找到有关夏娃的类似说法。在她犯罪之后，上帝质问她，作出判决，并且惩罚了以蛇的形态出现的魔鬼、她自己和她的丈夫。上帝先是说：“我必多多加增你怀胎的苦楚；你生产儿女必多受苦楚。”然后又说：“你必恋慕你丈夫；你丈夫必管辖你。”^[28]关于该隐的罪或他堕落的肉欲，上帝对他所说的话，在这段文字里，是针对

这个有罪女人说的。因此我们必须得出结论，认为丈夫是应该管辖妻子的，就像精神应该管辖肉体一样。这就解释了使徒所说的话：“爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子。”⁽²⁹⁾因此，一个人的肉体，像他的妻子一样，是他自己的，因此应该得到救治，而不是应该像对待异己的东西那样谴责它。在该隐的这件事中，上帝的诫命是在一种不思悔过的情绪中被听到的。他的妒忌这一疾病变得越来越糟，接着就杀了他兄弟。俗世之城的创建者就是这样的一个人。

在某种意义上，该隐是杀害人类的牧羊人即基督的那些犹太人的象征，就像牧羊人亚伯是基督的象征那样。但是我不在这里多谈这个问题，因为其中的意义是隐喻性和预言性的。对于这个问题，我在《反福斯图斯》⁽³⁰⁾这本书上有相关论述，请读者参照阅读。

第八章

在继续进一步讨论之前，我认为有必要就《圣经》上关于该隐一个人建造了一座城的故事，作出某种解释。这个故事表面上看起来是不可信的，因为在该隐杀害他兄弟的时候，根据现有的证据看，整个世界上只有四个人。其实，那时似乎只有三个人：第一个人，我们大家的祖先亚当；该隐自己；该隐的儿子以诺，后来那座城就是以他的名字命名的。[p335]

那些认为这个故事难以成立的人没有认识到，《圣经》的作者没有义务提到所有那些当时可能活着的人的名字，而仅仅提及其著作范围所需要的那些人的名字。作者在圣灵的激励下想要做的，是追溯从亚当到亚伯拉罕，再从亚伯拉罕的后代到上帝子民的整个确定家系的延续过程。他的指导思想是，这些有别于其他民族的人，象征并且预告了作者在圣灵之光中所预见到的在上帝之城中将实现的一切。这座城将永恒持续下去，她的统治者和缔造者是基督。正是在这里，《圣经》里多少提到了那另外一座城，这座城我把她叫做人之城，但是这仅仅是出于一种

必要，为的是让读者能够在和那座截然不同的城的对照中，更清晰地认识上帝之城。

请注意，那位受到感召的作者说到那些他提及的人的生命长度时，叙事总是这样结束的：“又在世多少年，并生儿养女，共活了多少岁就死了。”⁽³¹⁾考虑到没有这些子女的名字，而且我们记得人的寿命在我们历史的最初阶段是多长，难道还有人拒绝相信，许许多多如此伟大的人物出生了，所以他们能够结合成群体，并且建造了许多城吗？不过这些事情都不是写作《圣经》的神圣目的。《圣经》的目的，是在一篇叙事中概要地叙述在洪水之前那两座城各自历史中的早期几代人。这两座城明显互相渗透又截然不同，其中一座城的居民过着纯粹的人的生活，而另外一座城居住的是上帝的子民，即服从上帝意志的人。这一区别清楚地表现在《圣经》上分别提到了两个家系的延续。一个家系是从杀兄弟的该隐延续下来的，另外一个家系是从亚当的儿子塞特传下来的——塞特是为了代替被其兄弟杀死的那个人而出生的。关于这两座城的解释是通过这个事实显示的：人身上的好的东西都败坏和堕落了，结果所有的人都必须被洪水冲走，而唯一的例外是正直的人挪亚——连同他的妻子、三个儿子和三个儿媳。[p336] 上帝认为这八个人是值得用方舟拯救的，其余的人类都在那场洪水中被毁灭了。

现在看看这段文字：“该隐与妻子同房，他妻子就怀孕，生了以诺。该隐造了一座城，就按着他儿子的名将那城叫做以诺。”⁽³²⁾我们不必根据这些文字就认定，以诺是该隐的第一个儿子，好像“该隐与妻子同房”一定指的是他们第一次同房。我们看到，同样的说法也应用于我们的第一个祖先亚当——可是那所指的并不是该隐的被孕育，而该隐似乎是亚当的第一个儿子。因为《圣经》稍往下又接着说：“亚当又与妻子同房，她就生了一个儿子，起名叫塞特。”⁽³³⁾显然，我们在这里所看到的，是《圣经》通用的指示人的怀孕的表达方式，尽管那不是经常使用的，也不限制于婚姻的第一次同房。

同样地，那座城用以诺的名字命名的事实，也不能迫使我们得出结论说，他就是该隐妻子所生的第一个儿子。相当可能的情况是，该隐还有其他儿子，但是由于某种原因，他喜欢以诺甚于其他儿子。不管怎么说，犹大就不是长子，可是朱迪亚和犹太人的名字正是从他那里来的。再说，即使我们假定以诺是该城缔造者的第一个儿子，我们也用不着肯定那座城是在以诺出生时命名的。因为，无疑地，没有任何一座城，就是说没有任何一大群由某种联系的纽带聚集在一起的人，可以在那个时候由一个单独的人所创建。但是，当该隐家庭的人口数量增加并且形成一个大的群体之后，那么就没有理由说他那时不能开始建立那座城，并且在城建好了之后，用他儿子的名字给那座城命名。我们必须记住，在那场洪水之前，人类的寿命是非常长的；《圣经》前几章所提到的所有人都很长寿，最短的生命也达到753岁⁽³⁴⁾。没有人活过1000岁，但是有好几个人的寿命超过了900岁。因此，我们不难理解，一个如此长寿得人如何会有一个子孙众多的大家族，[p337]使人口不是遍布一个城市而是遍布许多城市。亚伯拉罕的例子就是一个简明的证据。从单独一个祖先，在四百年左右的时间里，希伯来人的人口变得如此众多，以至于他们出埃及的时候，《圣经》告诉我们，仅适合服兵役年龄的人口就达到600000人⁽³⁵⁾。那个数字还不包括以土买人，因为他们不是和以色列人算在一起的，尽管他们是以色列的兄弟以扫即亚伯拉罕的孙子的后代。而且那个数字也不包括并非其妻撒拉那条线传下来的亚伯拉罕的其他后裔⁽³⁶⁾。

第九章

由此可以得出的结论是，凡是仔细检验了有关证据的人都不会怀疑，在人的寿命那么长的年代里，该隐不仅可以建造一座城，而且可以建造一座很大的城。当然，持怀疑态度的人可以提出一个难题，对《圣经》权威所说的那个时期的人的寿命长度提出质疑，并在这一基础上否

认我们的结论。也有人声称当时的人比现在的人身躯要高大得多。针对这种说法，也有许许多多的人提出类似的怀疑，尽管在这一方面，我们有最杰出的异教徒诗人作证。这位诗人暗示，很久很久以前，地球养育出的肉体比现在的要高大得多了。让我们回忆一下他的那些诗行，那是描写固定在地上当界石用的一块巨石的。参加往昔那场重大战争的英雄埃涅阿斯曾经用手把那块巨石急速地抓起来，一面跑，一面举臂把巨石向敌人投去：

“一块巨石，选出十二个今天的大汉，
也不能把它扛上肩膀。”⁽³⁷⁾

无疑，在相对晚近年代里是真实的事，对那场众人皆知的那场洪水之前的年代而言，就更加如此了。事实上，对于那些有所怀疑的人，古代人身躯的尺寸经常可以由那些古代的墓穴所暴露的残骸所证明。这些墓穴或者由于年代久远、或者由于水流冲击和其他原因而崩裂，显露出巨大的骨骼。有一次，在尤提卡的海滩，我亲眼看见——同时还有其他见证人——一个巨大的人类的臼齿，[p338] 那个臼齿，我想，大得可以切割成一百颗现代人的臼齿。但是，我相信，那是一个巨人的牙齿。当然，即使在人类比我们现在更高大的远古时期，巨人也还是比一般人更大；而且无论是那时还是现在，从来都不缺少——尽管很罕见——超大尺寸的样本。就连老普林尼这样的大学者，也认为有这样一条历史定律，即，随着人类的进步，人的身量反而变短小了⁽³⁸⁾。他对日渐萎缩的人的身躯发出了荷马式的哀叹；这位研究自然奇观的历史学家把那看作历史事实而接受下来，根本没有把那看作诗人的想象而加以嘲笑。远古时代留下的巨大残骸如今还时常能发现，而我已经说过，那才是真正的证据。而由于这样的骨头不容易腐朽，这种证据在今后的几个世纪里都是有说服力的。

不幸的是，还没有任何考古学的证据能够证明前洪水时期人之长寿的任一特定事例。但是，这不能成为怀疑的借口；而关于神圣历史所记

载的那些事实，怀疑就特别没有理由了，尤其是在我们看到它的预言是多么准确和多么明显地实现了之后。我还想说，像普林尼这样有权威的人告诉我们，今天还有一个寿命达到200岁的民族⁽³⁹⁾。至少，那些能够相信在距离我们太远所以我们不熟悉的地方所发现的罕见的长寿证据的人，是不难接受远古时期的证据的。如果相信此处没有的东西别处可能存在是理性的，那么，对于现在没有证据的东西，我们相信它存在于过去，也同样是理性的。

第十章

确实，在人的寿命这个问题上，在直接从希伯来文翻译过来的译本和从希腊文译过来的文本之间⁽⁴⁰⁾，存在着一些我不能解释的不一致。但是，这些微小的差别不会影响关于长寿事实的共识。[p339] 就举先祖亚当在儿子塞特出生时的年龄为例。普通译本所给的年龄是230岁；希伯来文的译本说是130岁。同样地，亚当其后的生命年限也有这个问题。前者说他活了700岁，后者说800。亚当的总岁数在两种说法中倒是一样的。亚当之后的好几代人的情况也是这样的。凡是提到孩子出生的地方，我们发现，希伯来文本所给的父亲的年龄总是少了100岁，而在另外的版本中，却是孩子出生后父亲的生命年限少了100岁。但是，总岁数同样是吻合的。可是，在第六代上却没有不一致的地方。不过，这种不一致到第七代再次出现，与此有关的是以诺——那个出生但因为上帝特别喜欢他而没有经历过死亡的人。就像在前五代人中那样，他在上述那个儿子出生时的年龄，在不同的译本中有一个100岁的差别。但是在他肉身升天的时候，两种译本都说他那时365岁。在第八代身上只有一个很小的不一致，而且性质不同。以诺的儿子玛土撒拉在儿子出生时的年龄，希伯来文本的直接译本所给的，不是少100岁，而是多了20岁；不过同样，在常见的版本中，这个不一致在他后来的年岁上得到了调整，所以在两个版本中，他的总岁数是一样的。唯一的一次在总岁数

上有些微的不一致，出现在第九代，涉及的人是拉麦——玛土撒拉的儿子和挪亚的父亲。希伯来文本所给的年龄比目前常见版本上所给的多了24岁。在挪亚出生时玛土撒拉的年龄，在希伯来文本上比我们常见版本少了6岁，但是他后来的岁数又多了30岁。所以我说，这里有一个24岁的差别，就是30减去6。

第十一章

就是从以上谈到的不一致中，产生了有名的玛土撒拉的年龄问题。如果所作的计算是正确的话，他一定在那次洪水之后还活了14年。

[p340] 但是，在逃过洪水灾难的人类仅存的八个人的名字里，《圣经》没有提到他的名字。根据我们经常使用的文本，玛土撒拉成为拉麦的父亲时是167岁——是他给儿子起名叫拉麦的，而拉麦在他儿子挪亚出生时是188岁。这就是说那时玛土撒拉355岁。把这个数字再加600，即洪水那年挪亚的年龄，我们便知道玛土撒拉从出生到洪水那年已经活了955岁。但是，通过计算，他最终的年龄是969岁。他成为拉麦的父亲时是167岁，而在那之后他活了802岁。这就给出了我提到的总数969。从969中去掉955（从玛土撒拉的出生到那场洪水的时间）我们得到的是十四，也就是他在洪水之后应该再生活下来的年数。

这个计算的结果使有些人认为，玛土撒拉没有留在地上（在那里，所有不能自然生活在水中的动物都遭到了毁灭），但是他是和已经“肉身升天”的父亲住在一起的，直到洪水过去。那些人之所以这样想，是因为他们不愿意认为，教会赋予高度权威的译本有任何不可信之处；因此他们愿意相信，一定是希伯来文本而不是被认可的译本出了差错。他们不承认，更为可能的情况是译者犯了错误，而不是原著有问题——因为我们的第二手的希腊文译本是从原著翻译过来的。与此相反，他们坚称，他们绝对不能相信，那七十个同时工作而且得出了相同译文的译者有可能出错，或在同个人利益没有重大关系的事情上，有可能故意篡改

原文的意思。他们反而认为，是那些犹太人，他们嫉妒我们对律法的翻译，还有那些先知，他们故意改动了他们的原文，目的是为了降低我们译本的权威性。

这种说法究竟是一种看法，还是一种多疑，我们每个人都要自己去判断。但是，有一点是确定的，如果希伯来文手稿所给的数字是正确的话，玛土撒拉并没有从那场洪水中幸存下来，而是在那一年死去了。我对那七十位翻译者有自己的看法，[p341]但我必须在本书需要的适当地方再细心地谈论，而那要等到上帝有意要我讨论翻译工作的那段历史的时候⁽⁴¹⁾。为了本章节的目的，我只需要说，根据那两种译本，人在那一早期阶段的寿命是如此之长，结果是，仅仅在那对父母的第一个儿子——其父母在他出生时是地球上唯一的父母——的生命期间，人类的数量就能够增长到足以形成一整座城。

第十二章

有些人认为，在早期时代，被算作一年的时间长度，只是我们现在每年的十分之一。但是，我们没有任何根据认为，当我们读到或听到某人活了900岁时，我们就应该认为那指的是90——理由是，古代的10年只算我们的一年，所以我们的10年就等于他们的100年。根据这样的算法，塞特出生时亚当才33岁，而以挪士出生时塞特才20岁零6个月，尽管《圣经》上说他是205岁。据我现在讨论的这种观点的假设，古时候的人把我们的年分成十个部分，把每个部分叫做年。每个部分中的天数是六的平方。理由是，上帝是在六天之内完成造物的工作的，这样他才可能在第七天歇息。（关于这个问题我在第十一卷有所涉及⁽⁴²⁾。）那好吧，6乘6，或6的平方，得36，而36乘以10得360天或12个阴历月。这还需要五又四分之一天才构成一个阳历年。每隔四年或每个闰年加上一天就解决了那四分之一天的问题。另外被加上的天数——罗马人说——被插入各月份是为了添满一个完整的阳历年。根据这种观点，塞特的儿子

以挪士在他的儿子出生的时候才19岁，尽管《圣经》说他是190岁。这样，在洪水之前的所有各代人中，凡是文本上提到的有儿子的人中，[p342]没有一个人在儿子出生时的年龄不是在100，甚至120岁以上。其实，所提到的当上父亲时的最低年龄都比160岁多一点。这其中的理由据说是因为没有一个10岁（或，用《圣经》的说法，100岁）的男孩可以成为父亲，而只有在16岁（用《圣经》的说法，160岁）才到发育期并且才有生殖能力。

为了使他们的论点更加有力，那些认为《圣经》年同我们的年的计算方式不同的人，引用许多历史学家作为自己的证据。他们举例说，埃及人的年是4个月的，阿卡纳尼亚人的年是6个月的，拉文尼阿人的年有13个月。有一些文献上面记载着一个人活到152岁，另两个人活到162岁，还有一些人活到200或300或500甚至600或者罕见的800岁。当老普林尼提到那些文献时，他同样地把这种现象解释为对于年代学的无知。老普林尼说，“因为有些人把夏天或冬天当作一整年；其他人，像阿卡迪亚人，把季节当年，所以一年只有3个月。”普林尼进一步指出，埃及人有时候把他们的年缩短到1个月，“这样，有些埃及人据说活了1000岁。”我说过，通常的埃及年是4个月。

正是由于这种似乎说得够通的观点，有些人就使自己相信，并且以为他们有权利使别人也相信，原来《圣经》上的年是非常短的，10年才等于我们的一年，所以我们的10年就是那时的100年。当然，他们的用意不是质疑《圣经》的历史真实性。相反，他们想做的，是通过解释这么长的寿命是如何被记载的，来增加《圣经》的可信度。但是显然，一个极其有力的证据就足以颠覆他们的立场。我将给出这个证据，不过我想先说一句话，还可能存在着一种甚至更加言之成理的猜想。

有一种方法肯定能够从发育的角度来反驳这种观点，那就是以希伯来文原著的一段话为据。这段话说到亚当在第三个儿子出生时是130岁而不是230岁。如果这个130岁确实是13岁的话，那么他成为父亲时还不

到11岁。[p344] 而根据我们每个人都熟悉的自然规律，没有人在这么幼小的年龄能够成为父亲。但是，这一点也不能过分强调，因为亚当可能在刚被创造出来的时候就能够当父亲。当然，没有人可以假定，当他被创造的时候，他和我们人类的婴儿一般大小。再看亚当的儿子塞特的例子。当他的儿子以挪士出生的时候，他不是（目前版本上的）205岁而是105岁。根据那些持“短年”观点的理论家的说法，他那时还不到11岁。他的儿子该南的例子就更加说不通了。当他有玛勒列这个儿子时，我们的版本说他是170岁，而希伯来文本说他是70岁。如果70岁确实指的是7岁的話，那么我们就面对着一件不可能的事情——一个7岁的男孩当了父亲！

第十三章

但是，一旦我提起希伯来文本，马上就会有人向我重新提起上述的那个观点，即，犹太人一定伪造了他们的文本，因为那70名译者都是声名卓著的人，他们绝不可能犯伪造文本罪的。对这种说法我只能用一个问题来回答。究竟哪一种情况更为可信：是居住在四面八方的所有犹太人一致同意让一个人来抄写这个伪造的文本，并且由于对其他人的嫉妒，干脆不让他们犹太人自己得到真理？还是那70个人——他们都是犹太人而且都身处同一个地方（埃及的托勒密国王把他们召集到那里去完成翻译任务）——不想让非犹太教徒得到真理，因此他们一致同意犯伪造罪？谁都能够看出在这两种可能性中哪一种更合情合理。但是，两种猜测都应该被有常识的人否认。我们应该相信，任何犹太人，无论多么反常和邪恶，都没有可能篡改散落在世界各地的如此多的《圣经》手稿；我们也同样应该相信，那70位杰出的学者不会仅仅因为妒忌，为了不让非犹太教徒得到真理，而共同密谋这一件事。

更可能的解释应该是这样的。当存放在托勒密图书馆的原稿开始出现抄本时，一些此类错误也许出现在第一个抄本上，然后再从这个源头

散发传播到各处——而这并不一定就是抄写员的有意篡改。至少，这个假定似乎比较合理，能够解释玛土撒拉的寿命问题，也能够用来解释那个有24岁的年龄差异的事情。真正的困难之处是如何解释那种表面上有规则的对年龄的篡改——结果是，尽管年龄的总数是一致的，但是关于继承人出生前的时期的说法就不一致了——一种版本的说法多给了100岁，另一个版本中却没有这回事；而关于那些人出生后的时期，这个多出的数字被减掉了，而不足的数字又在各自的版本中被补齐了。这种情况发生在最初五代人和第七代人身上。此类重复性错误似乎更像是精心设计而非机缘巧合。

我自己的结论是，在希腊文本和拉丁文本这一方同希伯来文本另一方之间出现的不一致——除了在六代人身上的100岁的加减这件特别的事情——不应该被解释成犹太大众的任何恶意或那70名译者的故意作为，而应该归咎于皇家图书馆原稿的第一份手抄本的某个抄写员的粗心。这种事情现在不是不常见到的。如果数字仅仅是数字而不具有同一些简单且有用的事情的关联时，它们总是难得能被准确地转抄，而错误一旦造成，就更加难得被改正。

实际上，没有人真正有兴趣知道，以色列的各个部落有多少人口。理由很简单，很少有人认为这种知识有什么用。事实上，意识到这种知识的真正价值的人少之又少。

但是我们发现的那100岁的不一致就是另外一个问题了。在连续的这么几代人身上，一个文本总是前后一致地加上100年，而在另一个文本中却没有；然后，之前加了一百岁的那个人，在一个儿子或继承人出生后，这个多出的数字就在他剩余的生命年限中被减掉了，[p345]而没有加上100岁的人，他们现在刚好找到一个地方补加上，结果使两个总数相符。在我看来，可能的解释是，那个抄写人一定倡导这样的想法，即，正是古代的短年度造成《圣经》上的人的长寿，因此他试图通过参考能够生育的发育年龄证明他的观点。这位抄写人有意暗示，《圣

经》的100年就是我们的10年，这么做正是为了帮助一些人消除疑虑，让他们能够更容易理解为什么人的寿命可以如此之长。但是，当他发现，根据他自己的理论，成为父亲这件事出现在发育期之前，他所能做的，就是再加上另一个100年。当然，他要把这个数字从继承人出生后的生命年限中减去，这样总数才是正确的。他的目的是要找到成为父亲的可能的年龄，而不篡改有关寿命总数的数据。第六代可以验证。这里没有必要加什么数字，所以抄写人就没有加——这从侧面说明了他只是在他的理论需要的地方才作改动。在第六代这里，抄写人发现在希伯来人的文本里，雅列在他的儿子以诺出生的时候已经162岁了。即使是按照《圣经》短年的理论，162岁意味着他这时几乎是16岁零两个月了，所以可以当父亲了。因此这里就不需要加上《圣经》的100年，使雅列变成我们今天的26岁了。当然，因为在以诺出生前的年龄没有被加上什么，后来就不用减去什么了。所以，在这个事例中，希伯来原著和译本之间没有不吻合之处。

怀疑这个抄写人的另外一个理由是，在第八代人身上，关于玛土撒拉在生育拉麦之前的年龄，希伯来文本说182岁，我们的文本说的少了20岁，而不是我们所想的多100岁。这20岁被加在拉麦出生后的生命年限上，使总数在原著和译本中保持一致。其实，这里没有必要为了得到一个像17岁（《圣经》年的170岁）那样的发育年龄而加加减减。

[p346] 在抄写人面前的年龄已经可以成为父亲——这不同于那些他加上100岁的地方。本来我们尽可以假定，这个20年的不一致是抄写人的错误造成的，只是这被减的20岁后来又被精心加上去了，以便能够得到一个正确的总数。这就显示了这样一种可能性：这是一个精明的设计，通过增加和减少——这回不是100而是——一个随机的数字以便保持有规则的假象，其目的是掩饰先前的那些增加或减少100岁的诡计。

这一切都可能有多种解释。无论认可或怀疑事情是否如此，甚至无论事实是否如此，有一点在我看来是确定的。它是这样的。每当我们在

两个版本中发现不一致时，既然两种说法不可能都符合事实，我们最好是相信作为译本出处的原著上的说法。而如果译本之间互相一致，就不会有疑问了。就像关于玛土撒拉的寿命问题那样，三种希腊的、一种拉丁的、一种叙利亚的译本都告诉我们，玛土撒拉在洪水之前六年就去世了。

第十四章

现在让我们来仔细查看一些证据，它们令人信服地证明，《圣经》年的长度，根本不是只有我们年的十分之一，而完全同现在的阳历年一样长。那些给出特别长寿命的年长度也是如此。据说，比如，那场洪水是在挪亚生命的第六百年发生的。书上说：“当挪亚六百岁，二月十七日那一天，大渊的泉源都裂开了，天上的窗户也敞开了。”^[43]如果一年很短，需要十年才能构成我们的一年，那么这些话就无法解释了。也就是说一年只有三十六天。因为，这么短的年（如果在古时候那确实叫做年的话）可能根本没有月份，而如果有十二个月的话，每个月只能有三天。[p347] 那么，如何解释这里的“当挪亚六百岁.....在第二个月，在该月的第二十七日那一天”等那些话呢？只能说那时的月份同我们现在的一样长。没有其他方式能够解释为什么可以说那场洪水是在二月的二十七日那一天发生的。

同样地，当洪水退去时，我们得知：“七月二十七日，方舟停在亚拉腊山上。水又渐消，到十月初一日，山顶都现出来了。”^[44]但是，如果那时的月同现在一样长，那么当时的年也一定是这样的；因为，一个三天长的月份是不可能“有第二十七日”的。或者，难道我们要说，为了保持比例，一个三天长的月份的三十分之一是一天吗？如果那样的话，我们就只能得出这样的结论，那场据说持续了四十个昼夜的大洪水在不到我们今天的四天之内就过去了。当然，这种无稽之谈我们是不能接受的。这种做法试图在错误猜测的基础上建立对《圣经》的信仰，结果只

能是毁坏它；这类错误我们是不能容许的。

事实是，那时的一天同我们现在的一天一样长，是由一个昼夜的24小时测量的。同样地，那时的月份也同现在的一样长，是一个由一次月盈月缺所固定的周期。那时的年同现在的也一样，是由十二个阴历月加上五又四分之一天构成的，以便完成环绕太阳一周运转。而正是在这样的年，即挪亚600岁那一年的二月二十七日，洪水开始；而《圣经》上所记载的持续不断下雨的那40天，也不是只比两个小时多一点的天，而是长度为24小时的昼夜。

结论是，古时候有些人活了900多岁，而那些年份的长度，同构成后来那些人的寿命，亚伯拉罕的170岁，[p348]他儿子以撒的180岁，然后是约伯的近150岁以及后来摩西的120岁的年份的长度是一样的；而且同构成那些活到七八十岁的人——他们的一生在“劳苦愁烦”⁽⁴⁵⁾中度过——的年份也是一样长的。

无论希伯来的原著和我们的译本所给的数字有什么不一样，都不影响它们在古人长寿这一点上的一致看法。而至于它们不一致的地方，如果由于差别太大两者无法同时成立，我们就要到译本所依凭的原著中去寻找事实以便确认。而对想这样做的人来说，这并不困难。但是，值得注意的是，目前还不曾有人想到过要校订那70名译者从希伯来原著翻译过来的各种译本。原因是，人们并不认为这些不吻合和不一致是故意的篡改；而我全心赞成这样看。除了抄写人的错误，还有其他有出入的地方，这些地方可能符合甚至强调了事实真相。碰到这种情况，我们完全可以相信，译者是受到了圣灵的激励，有意地离开原文而自己发挥了，因为，他们除了有学者的责任外，还有先知的权力⁽⁴⁶⁾。这就解释了使徒为什么正确地把权威不仅给予了希伯来原著而且给予了《七十子希腊文本圣经》，正如他们从后者引用《圣经》的文本时所作的那样。我已经许诺要在适当的地方，如果上帝愿意的话，更详细地讨论这个问题。但是我现在要结束我正在讨论的观点。这就是我的结论：我们没有理由怀

疑，在那个人类寿命如此之长的年代，一座伟大的城有可能由第一个人亚当的第一个儿子独自一人所建造。的确，那只是一座俗世的城；而不是那座叫做上帝之城的城，而我的主要目的是要描述这座上帝之城，也是她感动了我，使我担当了写作这部巨著的繁重任务。 [p349]

第十五章

这一章提出了该隐和亚伯时期的年代学问题。

第十六章

所有婚姻中的第一桩婚姻，是用尘土造的那个人同来自他肉体一侧的那个伴侣的婚姻。在那之后，需要男女结合、生儿育女，人类才得以繁衍，尽管那时除了由第一对祖先所生的子女外，还没有其他的人。这就是男人娶他们的姐妹为妻的原因。

当然，当自然的需要迫使人这么做的时候，这是最好的办法；但是，当道德的要求谴责这种做法的时候⁽⁴⁷⁾，它就成为非常邪恶的行为了。这一点可以证明如下。人性的最高法则是爱，而只有在下面这种情况下，这条法则才被充分尊重，即当渴望并且应该生活在和谐之中的人，以社会关系的纽带结为一体，使其中任何人都不能垄断许多种关系而只能享有一种关系，同时使许多不同的关系尽可能广泛地分散，以便竭力扶持为最大多数人所共享的社会生活。我们可以用“父亲”和“岳父”这两个词所表示的两种关系为例。如果某人有一个人作父亲又有第二个人作岳父，那就能让更多的人感受到爱。但是，如果亚当的子女以兄弟和姐妹的身份结为夫妻的话，那么亚当只能以一个人的身份垄断对子女的父亲和岳父的双重的爱的关系。同样地，他的妻子夏娃也对她的子女承担了母亲和岳母的双重角色；而如果那时有两个女人，一个当母亲，另一个当岳母，那么在社群关系的纽带中就有更多股的联系了。同样，一个成为妻子的姐妹，就在她一个人身上，承担了两种爱的关系。

如果当时有两个女人分别当任母亲和妻子，那么就会有更多的人能够在社会之爱的纽带中享受到亲情。同样，不得已成了妻子的姐妹在自己一个人的身上承当了爱的两种关系。[p350] 如果这两种关系是有两个人来承当，一个是姐妹，另一个是妻子，那么就会有更多的人分享亲情之爱。但是，因为那时唯一的人类就是第一对祖先所生的兄弟姐妹，所以，如果要那样做的话，就不会有更多的人了。

但是，一旦男人由于人口的增长有可能选择那些不是自己姐妹的女人当妻子，他们就会受到爱的法则的约束而必须这么做。这样，一旦古老的做法已经不再是必须的，它就失去了任何道德上的有效性。理由是，第一对夫妻的孙子现在可以选择他们的表姐妹当妻子；而且，如果他们还是娶自己的姐妹为妻子，那么，不只两种而是三种——那本来应该被分散的——爱的关系就会被集中在一个人身上。而这是不尽责任的表现，因为每个人都应该尊重那种将自身分散开来的爱的权利，从而使一种爱把尽可能多的人联系在一起。因为在这种情形中，一个人同自己的子女，即同现在成为夫妻的原先的兄弟和姐妹的关系，就不再仅仅是父亲和岳父关系，而且还是叔伯或舅舅的关系；而他本来的姐妹、现在的妻子呢，对于他的和她的孩子来说，就会是母亲和姨母和岳母；而兄弟或姐妹的子女呢，他们之间的关系就不仅是兄弟和姐妹，丈夫和妻子，而且还是表亲。好了，如果这么三种关系不再集中在一个人身上，那就可以把这九种爱的关系分散到九个人身上，这样，一个人可以同他人建立爱的联系，让一个人做他的姐妹，另一个人做他的妻子，第三个做他的表姐妹，第四个做他的父亲，第五个做他的伯父，第六个做他的岳父，第七个做他的母亲，第八个做他的姨母，第九个做他的岳母。这样，使亲戚结合在一起的爱，就不会狭窄地集中在少数人身上，而能够张开双臂拥抱在一个广大得多区域里生活的更大数量的人。

在人类数量已经极大增长后的今天，我们发现这条爱的法则得到了很好的遵守，即使在那些崇拜许多虚假神祇的异教徒中间也是如此。的

确，偶然还能见到一些违反常情的法律，允许亲兄妹结婚；[p351]但是，与那些法律相比，人们的生活在受到习俗制约时过得好多了，所以这一类的法律完全为人们所拒绝；所以，尽管在远古时期男人可以同自己的姐妹结婚，但是这种做法在今天如此受人憎恨，好像它从来就不被人接受过似的。总的说来，习俗在激发和防范人的情感作用方面具有很大的威力。在这个问题上，习俗使人的情欲受到约束，所以，任何损害或破坏这个习俗的行为都被看作是犯罪。所以，尽管出于贪婪而侵占他人财产是不义，然而出于肉欲而违反既定道德规范的行为更是邪恶。事实上，我注意到，甚至在今天，一些法律允许的事情，如堂（表）兄弟姐妹之间的婚姻，也罕被习俗接受，毕竟那是除了亲兄妹以外最近的血缘关系之间的婚姻。神法没有禁止这种行为，人类的法律也没有。但是，习俗却不赞成某些正确的行为，只因为它距离错误的行为太近了。毕竟，一桩同表姐妹的婚姻看上去和一桩同亲姐妹的婚姻没有什么不同；因为根据习俗，如此亲密联系在一起的堂（表）兄弟姐妹也被称作兄弟姐妹；而且他们跟亲兄弟姐妹相差无几。

确实，我们的祖先对于亲属关系有一种宗教般的重视，他们由于担心在延续的后代中，这种关系会日渐销蚀并最终消失，所以他们尽量用婚姻的纽带来维系这种联系，或者说，在亲属关系越走越远之前将其招呼回来。所以，当世界上的人口已经很稠密，人们不再娶姐妹或表姐妹为妻的时候，他们仍然喜欢在自己的家族内缔结婚姻。但是，没有人能够怀疑，当代人对表亲之间的婚姻态度，从道德上说是更好的。第一个论据是我在已经约略提过的，增加和分散爱的关系对社会来说是对的，而让一个人不必要地垄断两种关系是不对的，因为我们可以把两种爱的关系分配给两个人，这样就能扩大亲戚的群体了。还有一个论据来自那种很难定义的宝贵的端庄：这种端庄使甚至最纯洁的父母都会因为生育行为中性欲的成分而感到脸红；同时，当一个人同近亲结婚而需要对自己的配偶表示双重的敬重时，这种端庄也会抑制肉体的欲望。[p352]

所以，对于必死的生物来说，男人和女人的结合可以说就是一座城得以发展所必需的温床。但是，虽然俗世之城所需要的仅仅是人类的繁衍，天上之城要求一种精神的重生以便摆脱生育行为的玷污。关于这种重生，在洪水之前的历史时期是否有过物质的和可见的迹象（像亚伯拉罕后来被要求所行的割礼），或者，如果有过的话，是什么迹象，这些《圣经》上都没有说。但是，《圣经》说过，最早的那些人向上帝献祭过，而且我们在最早的两个兄弟身上看到明显的例子。另外，《圣经》也叙述了挪亚一离开方舟就向上帝供奉牺牲品的事。关于献祭这个问题，我已经在前面一些卷里指出过，那些为自己索取神的荣耀并且渴望被认作神祇的恶魔，他们之所以要求献祭并且喜欢这种崇拜，是因为他们知道，真正的献祭只属于真正的上帝。

第十七章

所以，亚当是两个延续家系的终极祖先：其中一个为俗世之城的，另一个为天上之城的。但是，自从亚伯的死亡成为被迫害的上帝之城的奇异象征后，两个家系就有了各自的父亲，该隐是一个家系的父亲，塞特是另一个的父亲。我们要在《圣经》后来提到的他们儿子的身上，根据他们在有限生命中的表现，才能更清晰地开始认识到这两座城的专门特征。

该隐成为以诺的父亲并且以以诺的名字为他所建造的城命名。那是一座地上之城，在俗世安了家的而不是流放中的一座城，这座城满足于她能够在地上得到的暂时的和平和快乐。请注意，该隐这个名字的意思是“占有”，这就解释了他出生时他的父亲或母亲所说的话：“耶和华使我得了个男子”^[48]。同样地，以诺的意思是“贡献”；因为地上之城是贡献给地球的，她拥有她想要的和她希求得到的地上的最好东西。

[p353] 而在另一方面，塞特的意思是“复活”，而他的儿子的名字以挪士的意思是“人”。亚当的名字的意思也是“人”，但是在希伯来语中，这

个“人”可以指任何人，男人或女人，这可以从这样一段话里看出来：“当上帝造人的日子，是照着自己的样式造的，并且造男造女。在他们被造的日子，上帝赐福给他们，称他们为‘人’。”⁽⁴⁹⁾从那段文字中我们确知夏娃有其专有名字，但是“亚当”或“人”这个普通名词，适用于亚当和夏娃两个人。以挪士的名字的意思就不一样了。希伯来的学者告诉我们，它所指是“男人”，是相对于女人而言的男人的意思。所以，以挪士是“复活”的儿子，而“从死里复活的人也不娶也不嫁”⁽⁵⁰⁾；因为，当重生把人带入复活的境界时，那里不再有什么繁衍的事情了。这就是为什么我认为有必要指出，尽管塞特的后代中有“儿子和女儿”出生，但是《圣经》上没有提到其中任何一个女人的名字；然而，在该隐的后代中，我们发现，在家系的最后一代人，所提到的最后一个名字是一个女人的名字。“玛土撒利生拉麦。拉麦娶了两个妻子：一个名叫亚大，一个名叫洗拉。亚大生雅八；雅八就是住帐篷、牧养牲畜之人的祖师。雅八的兄弟名子叫犹八；他是一切弹琴吹箫之人的祖师。洗拉又生了土八·该隐；他是打造各种铜铁利器的。土八·该隐的妹子是拿玛。”⁽⁵¹⁾该隐的谱系就到此为止。包括亚当在内一共是八代人。第七代是拉麦，他有两个妻子；第八代是拉麦的子女，其中有那个名字被提到的女人。这里非常微妙地暗示说，一直到地上之城的终结时刻，其存在都必须通过两性结合带来的生殖得到延续。这就是为什么《圣经》提到了拉麦的那两个生育了子女的妻子的名字——这种做法在那场洪水之前是闻所未闻的，只有夏娃是例外。

同样地，该隐的名字和以诺的名字的意思，即“占有”和“贡献”，也有一个象征性的解释。[p354]“占有”是地上之城的缔造者，而“贡献”是在建城工作结束时命名的——似乎是表示，俗世之城的起源和终结都是在地上，而在俗世之城中，除了在时间之中可以看见的事物以外，没有什么别的东西是可能追求得到的。让我们把这同塞特的名字——它的意思是“复活”——作一个对照，“复活”是那些同其他人分开提

到的那几代人的父亲。这就是为什么我们要更加仔细地察看，神圣历史中关于“复活之子”告诉了我们什么。

第十八至十九章

这些章节就塞特、亚伯、以挪士、以诺的名字的象征意义作了一些推测。这对于我们了解奥古斯丁的希伯来语的知识程度有所帮助。

第二十章

有人会提出这个问题：神圣历史的作者为什么要提到从该隐开始的那许多代人？他到底打算追踪那个家族的谱系到多远？因为，显然，他的首要目的是从塞特到挪亚跟踪亚当的谱系，而那场洪水是发生挪亚那个时期的，然后再继续这个家系，一直到亚伯拉罕，接着是马太继续这个谱系，直到上帝之城的永恒之王基督的出现。

先回答问题的一个部分——作者打算追踪该隐的家系到什么时候？回答是：到发生那场洪水时。正是因为那场洪水，俗世之城的所有的口才被毁灭；但是，俗世之城的居民后来被挪亚的一部分后代所替代；因为，只有当耶和华在“这世界的人有娶有嫁”中说到的那个世界结束时，俗世之城，那个随从人而生活的人类社团，才可能完全没有居民。

[p355] ⁽⁵²⁾与此相反的是，上帝之城是通过重生，而在结束俗世的朝圣之旅时，进入另外一个世界的。在那个世界里，上帝之城的子女不娶也不嫁，而且也不是由婚姻而出生的。

当然，在眼前这个世界里，结婚和出生对于两座城来说都是平常的事。但是，有数以千计的上帝之城的公民在俗世生活中戒除了人类的生殖功能；事实上，在俗世之城中，也有一些人在错误地效仿这种榜样。他们中有一些人是从上帝之城的信仰中堕落到人之城中的异端分子，他们现在随从人而不是随从上帝生活。还有那些“裸体派教徒”，即那些身处印度荒凉之地的裸体哲学家，戒除了进食和生育。我说“错误地”，是

因为这种戒除行为本身不是好的，而只有当它是受到对上帝，那个至善的信仰的激励时才是好的。没有任何证据表明，在那场洪水之前，有人实践过节欲，甚至以诺本人也没有。以诺是亚当的第七代，他未经历过死亡就被带到上帝那里去了。所以以诺在“肉身升天”之前，就成了有儿有女的父亲，尤其是玛土撒利，是他延续了留下了记录的后代。

可是，有人会问，如果作者打算让该隐的谱系到那场洪水时期结束，如果根本不存在那一很长的未发育阶段——从而使生殖行为在一百多年的时间里被认为是不可能之事，为什么在该隐的家族谱系中只有这么几代人被提到？而对待塞特家族谱系呢，神圣的作者显然打算只跟踪其直系后代到挪亚为止，然后再重拾这条直系并把它继续下去；但是，如果作者对该隐的家系并没有同样的用意，那还有什么必要重提那些长子，从而提到拉麦和作为该隐家系终结的拉麦的子女？这是从亚当开始的第八代，从该隐开始的第七代。但是，显然，作者没有其他途径来建立联系环节，使他能够把这个家系延续到在地上的耶路撒冷的以色列人预告天上之城的时候；或者说，更次一点，[p356]把家系延续到基督——天上的耶路撒冷的缔造者和国王，因为“按肉体说，基督也是从他们出来的。他是在万有之上，永远可称颂的上帝。”⁽⁵³⁾那么，既然事实上该隐的后代全部在那场大洪水中被毁灭了，作者的用意还可能是什么呢？很明显，从该隐延续下来的家系中，所列出的是长子的名单。可是为什么只有那么少的人呢？在该隐和那场洪水之间一定不只七代人，除非我们假定：要么，那时的发育期很迟，同那时的长寿成比例；要么，那些早先的父亲在头一百年的时间里戒除了生育的行为。但是，如果我们假定，他们成为父亲时的平均年龄是30岁，那么，从亚当到拉麦的八代人和他的子女就给了我们八个30年，或者说只有240年。那么我们是否必须假定，从那之后一直到发生那场洪水，他们就没有再生育子女？如果我们不能这样假定，那么作者究竟为什么不愿意提到后来的那几代人呢？只要想到，从亚当到那场洪水的发生，按我们《圣经》版本上提

供的数据进行计算，期间一共是2262年；或者，如果根据希伯来文的原著，那就是1656年。即使我们假定较小的数字是比较准确的，那么，从1656中减去240，在那场洪水之前也还有1400多年。这样，谁还能够相信，在那么多年的时间里，该隐的所有后代统统都戒除了生育呢？

如果我的这个论点使一些人感到不安，那就请他回忆一下我已说过的话。我讨论过，要让人相信原始人能够在那么长的时间内戒除生育，是很困难的。我说有两种解决方案。一是假定他们的发育期很晚，这同他们的长寿是成比例的。另外就是假定家系中提到的儿子不是长子，而是直属家系中直达作者心目中某个特定后代的那些人，如，塞特家谱中的挪亚。如果事实上作者无意在最后要介绍或谈及什么特别的人，因此也没有选择在直属家系中的什么人来替代长子，那么，我们当然只能够回到关于迟发育期的假设了。那样，我们就必须假定，[p357]那些男人在一百多岁的时候才有生育能力；家系是通过长子延续的；八代人足以填补直到那场洪水的那段时间。

但是，还有一个可能性。那就是，《圣经》的作者确实有一些隐蔽的、我不知道的原因，所以他才追溯了那个我称之为地上之城的延续的家系，一直到拉麦和他的子女，然后就抛开后面的直到那场洪水之前的后代而不予提及。《圣经》的作者可能还有其他的原因，所以他并不是根据长子的线索来追溯那个家系，也就是说，该隐所建造的、用以诺名字命名的那座地上之城可能在一个国王的终身统治之下发展成一个巨大的王国，并且把王位留给了他的继承人。这些国王中，该隐可以是第一任国王，而以其名字给城命名的以诺就是第二个国王；第三是以诺的儿子以拿；第四是以拿的儿子米卢雅利；第五是米卢雅利的儿子玛土撒利；第六是玛土撒利的儿子拉麦——他是从亚当到该隐传下来的第七代人。

在这个推测中，我们没有必要假定一个较晚的发育期，因为没有必要让长子继承父亲。继承人有可能根据价值，以他对俗世之城的用处为

标准被选择，或者可以通过抽签来决定；或者就是最受宠爱的儿子可能有某种继承王位的权利。这样，要说拉麦在发生那场洪水，即那场毁了除方舟上那几个人以外的拉麦和所有其他人的洪水时仍旧活着并且继续统治着，也丝毫没有困难。同样，如果考虑到从最初开始到那场洪水之间的漫长的时期，以及各人寿命的巨大差异，也很容易解释为什么两条家系中的分别有不同数目的后代——该隐的家系有七代而塞特的家系有十代。我说过，拉麦在其亚当家系中排在第七代，而挪亚是其家系中的第十代人。至于为什么在拉麦这一特例中提到了好几个儿子，原因是，那时还不能确定他死后哪个儿子继承他，而且在洪水之前，还有足够的时间由另一个人进行统治。

但是，无论该隐家系的继承是如何安排的，[p358]究竟是通过长子继承权还是通过选择国王，有一个情况在我看来是非常重要的，所以必须提到。这就是，除了拉麦以外——他的名字在亚当家系中被列在第七，其中提到的人名够多了，包括三个儿子和一个女儿，总数已达十一，而十一是象征罪恶的数字。那些妻子们的出现也可能有些意义，但是就我现在所谈的家系延续问题，那些妻子的名字是不相干的。我说的关键问题是，正如通常的律法，尤其是十诫，总是由十这个数字作为象征的，十一这个超出了十（transgreditur denarium）的数字代表违犯律法，因此代表罪。这解释了为什么覆盖临时聚会堂——它们是那些可以说是在各处漫游的上帝子民的临时教堂——所用的毛布帘的数字被规定为十一⁽⁵⁴⁾。因为这些毛布是用替罪羊的毛制成的，而且那些替罪羊总是关在临时教堂的左侧，所以毛布是罪的提示物。因此，同样地，当我们忏悔罪恶的时候，我们也跪在毛布上，似乎在表达诗篇中的那种思想：“我的罪常在我面前。”⁽⁵⁵⁾

这样，经由罪人该隐所延续的亚当后裔，就以十一这个象征着犯罪的数字结束。而且，就像在这最后一个数字上出现的是一个女人一样，也是因为一个女人才有人类的第一次犯罪——那次犯罪给我们所有人带

来了死亡。但是，那次犯罪的第一个直接后果是肉体的欲望，即对抗我们精神的快感。这一次是拉麦的女儿拿玛，而它名字的意思是“快感”。

与此相反的是，是象征着律法的十的这个数字关联着从亚当到塞特再到挪亚的谱系。挪亚有三个儿子，虽然其中有一个犯了罪，但其他两个是受恩宠的。把那个犯罪的去掉，再加上两个幸运的，十就成了十二，而这个数字是有意义的。这个数字的意义来自它同人类先祖和使徒的联系，而且也由于这个事实，[p359] 即三加四等于七，而三乘四等于十二。

关于这一点我只要说这些就行了。接下去要提到并讨论的问题是，为什么这两条家系，它们最初是泾渭分明的，而且分别代表俗世之城和再生的人之城，到后来却变得互相混合甚至难以分辨，致使整个人类，除了那八个人以外，都必须在那场大洪水中遭到毁灭。

第二十一章

要注意的第一点是，当追溯该隐的家系时，在所有人之前被提到的第一个名字是以诺，他是该隐之子，其名字被用来命名了那座城。其后这条家系就一直延续到最后一个名字，这我已经说过了，就是说，直到该隐的直系和所有其他后代都被那场洪水冲走为止。而塞特的家系就不是这种情况了。在紧接着提到一个儿子，即以挪士的名字后，在继续追述直到那场洪水的这个家系之前，《圣经》的叙述插入了下面一段话：“亚当的后代记在下面。（当上帝造人的日子，是照着自己的样式造的，并且造男造女。在他们被造的日子，上帝赐福给他们，称他们为‘人’。）”⁽⁵⁶⁾

我认为，这个中断的原因是，作者似乎受到上帝的召唤，不愿意让世界年表的起源从俗世之城算起，所以他故意重新回到亚当那里，为的是有一个新的开端⁽⁵⁷⁾。如果我们问作者为什么在提到塞特的儿子——正是这个儿子希望把耶和华的名叫做上帝——之后马上回头作扼要重述，

那么回答就是，这是表述这两座城的适当方式。一座城是从一个杀人犯开始建造，也是由一个杀人犯作为终结的。因为，拉麦也是杀人犯，这一点，他向两个妻子都承认过。开创另一座城的呢，[p360] 是那个希望能够奉耶和華上帝的名的人，因为祈求上帝是上帝之城在地上朝圣途中唯一和最高的事务。同时，上帝之城是由那个被杀害的人（亚伯）在“复活”（塞特）之后所生的一个“男人”（以挪士）为象征的。事实上，那个男人是整个天堂之城的统一性象征，不过那天堂之城暂时还没有达到它注定要达到的完满，它只是在这个预告性的人物身上得到约略的勾勒。

该隐的儿子，也就是“占有”的儿子——当然，“占有”的意思是占有俗世的财产——该隐的儿子受到欢迎，能够在以他的名字建立的俗世的城里留下一个名字，因为那座城里的人都是诗篇说到的那一类人——“他们以自己的名称自己的地”⁽⁵⁸⁾，因此，他们会遭受在另外一首诗篇提到的结果：“主啊，你醒了也必照样轻看他们的影像。”⁽⁵⁹⁾但是，与此同时，让塞特的儿子，“复活”的儿子，去希望能够奉耶和華上帝的名，因为他象征着那个能够这样描述自己的人类社团：“至于我，就像上帝殿中的青橄榄树；我永永远远倚靠上帝的慈爱。”⁽⁶⁰⁾让他不要追求虚无飘渺的俗世的名声，因为“那依靠耶和華、不理睬狂傲和偏向虚假之辈的，这人便为有福。”⁽⁶¹⁾

现在读者看到了，那两座城都是从亚当打开的那同一扇人类死亡之门出来的，这样两座城的年表就开始了。一座是地上的“占有”之城；另一座是对上帝的“渴望”之城⁽⁶²⁾。她们一旦起程，就选择不同的路径，分别走向自己的灭亡或她应得的命运。有好几代人被列出，虽然他们存在的时间未被标出；但是所有的后代都可以追溯到亚当。亚当像是一种原料，一团扔在垃圾堆上的烂泥巴，上帝用它制造出了两种容器：一种由上帝的愤怒制成，适合被谴责，另一种由上帝的慈悲制成，意在承受恩惠。上帝给予前者应得的毁灭，作为对他们的惩罚；[p361] 上帝给予

后者恩宠的礼物，而那是他们永远也不配享有的命运。上帝这样做的目的，是让天堂之城通过把自己同遭天谴的人群作一对照，在地上流放期间能够认识到，不应过于期望选择力的自由，而要相信将来有希望“奉耶和华上帝的名”。的确，人的意志寓居于一个被造的、好的自然物之中——因为造物主是好的；但是，尽管造物主是不变化的，那自然物却是会变化的，理由很简单，因为它是从虚无中造的。所以，如果意志背离善而做恶事，那也是出于它自己的自由选择；而如果它背离恶而做好事，那只是通过上帝的帮助才做到的。

第二十二至二十七章

这里讨论有关《旧约》解释的另外一些问题。从“上帝之子”受到诱惑的话题转向关于肉体美的讨论。肉体是好的，但对肉体的爱既可能是好的也可能是恶的。关于巨人是天使和女人的后代的这一说法遭到了拒斥。有关那场洪水和挪亚时期的年代方面的困难问题接着再一次被考虑。上帝愤怒的意义，以及挪亚方舟作为教会的象征，都得到了解释。[p362]

第十六卷 从大洪水到大卫王时期的上帝之城

第一章

在那场洪水之后，上帝之城的线索是持续的，还是中断于不圣洁的时期，从而使真正的上帝连一个崇拜者都没有了吗？在《圣经》的启示中，我们很难找到对这个问题的清晰答案。事实是，在经典著作中，从挪亚（他是在方舟上，从茫茫洪水中，同他的妻子、三个儿子和三个儿媳一起获救的）到亚伯拉罕的整个时期，清晰显示了信仰美德的证据只有一条。这个证据就是，挪亚曾经用预示的祝福，赞扬过他的两个儿子闪和雅弗。当时他在幻象中预见了许多年之后要发生的事情。有关的情形是，挪亚的第二个儿子含——比长子小但是比另一个儿子大的那个儿子——对他的父亲犯了罪，但他本人并没有受到诅咒，而是他的儿子，即挪亚的孙子，受到了诅咒，原话是这么说的：“迦南当受咒诅，必给他弟兄作奴仆的奴仆”⁽⁶³⁾，迦南的父亲含看见其父赤身睡觉，不但没有给他盖衣服，反而把事情公开了。在挪亚祝福他的长子和小儿子的以下这些话里，也有一个由象征隐蔽了的预言意义：“耶和华——闪的上帝是应该称颂的！愿迦南作闪的奴仆。愿上帝使雅弗扩张，使他住在闪的帐篷里；又愿迦南作他的奴仆。”⁽⁶⁴⁾在挪亚栽葡萄园、醉酒、赤身睡觉，以及其他发生的和所记载的有关事情上，都有预言意义。

第二至第六章

这些章节详细地讨论了挪亚的直系后代，巴别通天塔和语言的混乱，以及上帝“如何”同古人对话的。[p363]

第七章

这就出现了一个问题：在遥远的大海深处的那些岛屿上，为什么能

看到那些通过正常的交配来繁殖的野兽，比如狼和其他动物？除非是那些在方舟上得以幸存的雄性和雌性动物的后代补了那些被那大洪水毁灭的动物（至于家养动物，还有那些直接从水里生出来的动物，比如青蛙，就没有这个问题），否则不能回答这个问题。一个假设是，它们是游泳到那里去的，但是只能到比较近的岛屿。但有些岛屿跟大陆离得那么远，任何动物似乎都不可能游得那么远。当然，下面的一种假设并不是完全有可能：人类抓获了一些野兽，把它们带到那些岛屿上去，为了今后打猎的目的而饲养了那些动物。另外还有一个可能性是，在上帝的命令或允许下，并经天使的帮助，那些动物被转移到了那些岛屿上。另外一个可能性是，它们来自大地，就像最初当上帝说“地要生出活物来”⁽⁶⁵⁾时它们就从大地中生出来一样。在这种情况下，如果在那些遥远而难以到达的岛屿上，大地生出这么多的动物，那么更为清楚的是，方舟上的所有那些动物的目的，与其说是为了填补动物的种类，不如说是为了象征神奇的教会，即那个将由许多不同民族构成的教会。

第八章

出现的另外一个问题是，人怪究竟是从哪里来的，是从挪亚的一个儿子还是从亚当本身那里来的呢？无论如何，不少民族的历史都记载着这样的人怪：比如，有在额头中间长着一只眼睛的人；有双脚朝向后面的人；有阴阳人，左胸像女人而右胸像男人，[p364]同时交替行使男人和女人的功能生育子女；另有人没有嘴巴，用耳朵呼吸，用空气维持生命；还有身高只有两三英尺的腓格米人——他们被叫做腓格米人，是因为这个希腊词的意思是像胳膊那么长；还有一些人，其中的女人五岁怀孕，八岁之前去世。记录还说到一个民族，他们只有一条腿但有两只脚，而且不弯曲膝盖就能奔跑如飞。他们被叫做脚影人，因为，在夏天他们仰卧着就能够用脚遮住太阳。还有一些人没有脖子，眼睛长在肩膀上；还有其他各种各样的人或类人——在迦太基靠近面海的广场上，可

以见到描画这些人的镶嵌图。所有这一切都是从那些记录稀奇古怪事物的历史书中来的。我不知道自己在这里是否应该谈起狗头人，他们那像狗一样的头和吠叫都证明他们更像动物而不像人。没有理由相信这些种类是人，尽管他们被叫做人。对于基督教徒来说，确定而且毫无疑问的是，所有真正的人，即所有具有理性且必死的人，无论他的形状如何、肤色如何，走路姿态如何、声音如何，也无论其自然天赋的强弱、多寡和优劣，都是那个唯一的第一个被造人的后代。

但是，很显然，凡是自然产生的事物，大部分都是正常的类型，而一件东西之所以奇异，正因为它是罕见的。即一整群人都是人怪，我们对这个现象的解释，同对我们中出生的个别人怪的解释也是一样的。上帝是万物的造物主；他最清楚对他来说何地、何时、何物应该创造，因为他故意用各个部分的相似和差别来制造整个世界的美丽。

对于那些看不见整体的人来说，麻烦在于，由于他不明白部分所处的情景，也不知道它同整体的关系，所以部分的丑陋令他反感。

我知道有人生来就有不止五个手指或脚趾，那同正常的人其实只有些微的差别；[p365]如果有人由于自己不知道上帝为什么要这样做，因此愚蠢地假定，那一定是上帝在人的手指的数目上犯了错误，那就实在太遗憾了。即使是更大的差别，上帝也明白他在做什么，所以任何人都没有理由指责上帝的作品。在靠近希波-萨里都的地方有一个人，他的脚形如新月，每只脚上只有两个脚趾；而且他的手也是这样。如果有一个种族生来就是这样的话，他们就可以在稀奇古怪事物的历史书上增加一个章节了。但是那能够成为我们的理由，说那种族不是从第一个被造的人那里传下来的吗？

确实有被叫做阴阳人的半男半女的人。这种人虽然不常见，但是历史上的任何时期，都有这种人出生——他既像男又像女，没有人能够确定应该给他取哪个性别的名字，尽管人们通常把那个人叫做男人，理由是男人是更有力量的性别。当然，没有人在谈及他们的时候好像把他们

当作女人。

我还清楚记得，前些年有个怪人出生在东边，他有两个头，两个胸膛，四只手，就像是两个人；但是只有一个肚子，两只脚，又像是一个人。他活了相当长的时间，很多人知道这件事，所以还去看过这个奇迹。

要列出所有同亲生父母很不相同的人类后代是不可能的。但是，不可否认，所有这些人怪都是亚当的后代。同样地，整个种族的人怪也是亚当的后代。无论其肉体同所有人或几乎所有人的肉体的不同是多么异常，只要他们仍然落入“有理性的必死的动物”这一人的定义范围，我们就必须承认他们与所有人的第一个父亲是同类——当然同时也承认，那些关于各自相去甚远而且也同我们很不相同的人怪的说法，是确有其事的。因为，如果我们不知道猿猴、猴子、狒狒都不是人类而是动物，那些急切地想炫耀他们知识的奇特之处的历史学家或许会错误而泰然地把它们描写成人类。不过，让我们假定，他们告诉人们的人怪的确是人类。[p366]上帝为什么不能有意识地创造一些整个种族的人怪呢，这样，当人类的父母生育出人怪的时候，我们就不会凭空想象，以为上帝创造人的智慧不管用了，好像上帝的智慧只不过是一个拙匠的手艺。

因此，我们应该能够想象，正如在每一个民族中都有个别的人怪一样，在所有人类中也许也有整个人怪的民族。但是，还是让我用一个不太确定的和谨慎的结论来结束这个讨论吧，我只想说：要么所有关于人怪的传闻都是无稽之谈；要么如果真有怪物，它们并不能被当作人类；而如果他们是人类的话，他们就是亚当的后代。

第九章

有一种说法，说在地球遥远的另一边，生活着同我们人类相反的人，我们的太阳下山的时候，那个地方的太阳在升起；当他们走路的时候，他们的脚底朝着我们，这种说法绝对是无稽之谈。没有人宣称他们

有任何有关的确凿证据，但是有一种假定是建立在这样一种论点上的：由于地球悬挂在天空的两个半球之间，由于宇宙一定有一个相似的最低点和中心点，因此在我们下面的地球另外一部分一定也有人类居住着。

这个论点的缺陷是，即使通过推理能够证明这个宇宙的形状是球形的，或至少令人相信它是球形的——那也不意味着地球的另外一半就一定在海面上；而即使它确实是，那上面也不一定非得有人居住。首先，我们的《圣经》从来不欺骗我们，因为我们通过预言的实现可以检验它告诉我们的东西的真实性；其次，以下说法是十分荒诞的：人类能够从世界的这一边，航船驶过大片的水域，抵达遥远的另一边，然后再让那个唯一的人类之父繁殖的后代，大量居住在那片土地上。

因此，还是让我们满足于确定的对象，把我们对在地上的朝圣途中上帝之城的公民的研究，限制在我们所知的当时那些种族的范围内，[p367] 他们由72个民族构成，各有自己的语言。这座城把这种朝圣一直坚持到那场洪水和方舟时期，而她在挪亚儿子们身上的延续是由他们得到的祝福所启示的。为了找到这座城，如果我们能够的话，我们要先转向挪亚的长子闪，因为雅弗得到的祝福是他将住在闪的帐棚里。

第十章

如果我们要跟踪那场洪水之后上帝之城的命运，我们就必须睁大眼睛关注从闪开始的后代的延续，就像我们跟踪洪水之前的塞特家族的一系列后代那样。这就是为什么《圣经》在一结束有关俗世之城巴比伦（就是说，混乱之城）的启示后，就返回来叙述族长闪的事情，然后在一个简要总结之后，继续跟踪从闪到亚伯拉罕的各代人，标明每个继承人出生的年份和他的父亲后来生活的年限。

在这里可以再次清晰看到我在前面提到过的一点^[66]，即对希伯的儿子的表述所做的解释“希伯生了两个儿子，一个名叫法勒（就是分的意思），因为那时人就分地居住”^[67]。因为，对于这个“分地”的理解，除

了是由于语言的不同而造成的分裂之外，还能有别的什么解释吗？闪的其他儿子在这一方面由于被视为不相干而遭忽略了，在延续到亚伯拉罕的那些嫡系后代中，只有同法勒有关系这数代人被提到。几乎以同样的方式，在那场洪水之前，提到的只有从亚当的儿子塞特延续到挪亚嫡系后代。这就是为什么这个新的家谱是用这些文字介绍的：“闪的后代记在下面。洪水以后二年，闪一百岁生了亚法撒。闪生亚法撒之后又活了五百年，并且生儿养女。” [p368] ⁽⁶⁸⁾ 《圣经》关于其他人的叙述也是这样的，只提到每个人在生育那个一直延续到亚伯拉罕的嫡系儿子时的年龄，然后是在那之后他又活了多久，再附带说明他还生育其他儿女。这么做意义在于，它有助于我们理解人口为什么增加得那么快，也使我们不要幼稚地怀疑所提到的那几个闪的后代怎么能够使整个王国的大片土地都遍布人口——尤其是亚述帝国，其著名的统治者尼努斯征服了遥远而广布的东方民族并成功地统治了一个广阔而强大的王国，这个王国甚至在尼努斯把她留给他的继承人之后还继续存在了很久。

为了使我们的叙述不至于太冗长，我们将忽略每个人所活的岁数，而只提及他在生育那个延续家系的儿子时的年龄，这样我们就能计算出从洪水到亚伯拉罕究竟有多少年。其他的事情，如果是特别相关的，我们将简略地几笔带过。

所以，就在那场洪水过后的第二年，闪生亚法撒；亚法撒135岁时生迦南，而迦南130岁时沙拉出生；沙拉也是130岁时生了希伯。希伯134岁时生法勒，而就是在法勒的时代，地被分割了。法勒自己在130岁的时候成为拉吴的父亲，而拉吴130岁时生西鹿，西鹿130岁时生拿鹤；拿鹤79岁时生他拉。他拉70岁时生亚伯兰，他的名字后来由上帝改成亚伯拉罕。

这样，根据《七十子希腊文本圣经》的拉丁译本，从那场洪水到亚伯拉罕，期间一共是1072年。但是，有人说，在希伯来文本上给出的年数要小得多了。要解释这一点很困难，即使不是不可能的。

当我们试图在72个民族中寻找上帝之城的踪迹时，我们不能说，在地球上那段仍然只有一种语言或一种说话方式的时期里，人类已经非常严重地背离了对真正上帝的崇拜，[p369] 所以真正的信仰仅仅局限在从闪通过亚法撒到亚伯拉罕的嫡系中。我们能够确定的是，恶人的社团已经在建造通天塔的巨大尝试中露面了，而通天塔是不信神之人的骄傲的象征。也许那是它首次露面，也许在那之前它就已经潜伏存在了；或者，这两座城从挪亚儿子们的时代起就有了持续的历史；一座城是在他有福的儿子和他们后代身上，另一座城在他受诅咒的儿子和他们后代身上——这个家族中出生了那个巨人，那个反对上帝的猎人。但是，在这个问题上要做出决定性的判断是困难的。而在我看来，我们能够确信的是，即使在那两个有福之人的儿子中，并且甚至在人类开始建造巴比伦之前，也许就有人轻视上帝；而在闪的后代中，也有人崇拜上帝。我们应该相信，世界上任何时候都有这样两种人。无论如何，当我们两次在诗篇中读到“他们都偏离正路，一同变为污秽；并没有行善的，连一个也没有”这些句子的时候，我们都同时读到：“作孽的都没有知识吗？他们吞吃我的百姓，如同吃饭一样，并不求告耶和华。”这就证明了那时有一批信仰上帝的人。然而，前一句“并没有一个行善的，连一个也没有”⁽⁶⁹⁾所说的是人之子，而不是上帝之子。注意那前面的话：“耶和华从天上垂看世人，要看有明白的没有，有寻求上帝的没有”⁽⁷⁰⁾，而接下去的话证明了：所有人类之子，即所有那些属于随从人而生活的那座城，而不属于那座随从上帝而生活的那座城的人，都是堕落的。

第十一至十六章

希伯来语被认为是人类最初的语言。这章节回顾了亚伯拉罕的时期和上帝对亚伯拉罕的应许。[p370]

第十七章

那一时期有三个著名的异教徒帝国，亚加亚⁽⁷¹⁾帝国、埃及帝国和亚述帝国。在那些国家里，起重要作用的是俗世之城。作为一个社团，俗世之城生活在背叛天使的统治之下而且只追求的人的目的。在那些帝国中，亚述帝国最为强大，最为突出。事实上，他的统治者尼努斯，贝勒斯的儿子，征服了除印度之外的整个亚洲；我说的亚洲，不是现在罗马的亚洲省，而是整个亚洲大陆；它被一些人认为是由亚洲、欧洲和非洲所构成的整个世界的一半，但是它更常被看作是世界的三分之一。

这三个洲的面积不同。亚洲大陆向南、向东、向北都伸展得很远；欧洲向北和向西；非洲向西和向南。因此，欧洲和非洲合在一起占据世界的一半，而亚洲占据另一半。非洲被一条很大的海湾同欧洲分隔，这条海湾的水冲刷着两侧的海岸，并且形成了我们的大海洋⁽⁷²⁾。如果我们把大陆圈分为东部和西部，那亚洲就占了一半，而欧洲和非洲占另外一半。

所以，三帝国之一的亚加亚不受亚述统治的原因，应该是由于它处在欧洲；据说当时亚述人统治了除印度之外的整个亚洲，可是埃及为什么没有受其统治，就说不清楚了。

正是在亚述，不信神之城的统治达到了最高峰。它的首都就是巴比伦，那是在地上诞生之城的最好名字，因为巴比伦的意思就是“混乱”。就是在那里，尼努斯在其父亲贝勒斯统治了65年后开始了他的统治。父亲去世后，尼努斯继承了帝国并且统治了52年。亚伯拉罕出生在尼努斯四十三年。[p371] 在那之后大约过了1200年，才创建了罗马城。罗马城将是西方的第二个巴比伦，如果我可以这样说的话。

第十八至四十章

这些章节继续讲述《圣经》上的犹太人的历史，从亚伯拉罕时期到雅各去埃及的旅程。许多名字和事件被解释为基督降世的预告和对天堂之城的进程说明。

第四十一章

正是因为我们目前是在基督人民身上找到地上朝圣途中的上帝之城，所以才追溯基督的家谱。从亚伯拉罕开始，略去他那些儿子们后，我们就到了以撒；略过以撒家系中的以扫（他也叫做以东），我们就到了雅各（他也叫做以色列）；在以色列的家系中，略过其他的儿子，我们就到了犹大；而就是在犹大的部落中出现了基督。正是由于这个原因，所以我们必定听到，在埃及的以色列临死前如何祝福儿子，并且在祝福时，宣布了一个对犹大的预言性祝福：“犹大啊，你弟兄们必赞美你； / 你手必掐住仇敌的颈项； / 你父亲的儿子们必向你下拜。 / 犹大是个小狮子； / 我儿啊，你抓了食便上去。 / 你屈下身去，卧如公狮， / 蹲如母狮，谁敢惹你？ / 圭必不离犹大， / 杖必不离他两脚之间， / 直等细罗（就是赐平安者）来到， / 万民都必归顺。 / 犹大把小驴拴在葡萄树上， / 把驴驹拴在美好的葡萄树上。 / 他在葡萄酒中洗了衣服， / 在葡萄汁中洗了袍褂。 / 他的眼睛必因酒红润； / 他的牙齿必因奶白亮。”⁽⁷³⁾

在我的《摩尼教徒福斯图斯批判》⁽⁷⁴⁾中，我对这一段话作了充分的评论，自认为这一段话足以说明这段预言的真理性。[p372]从“蹲”这个词里，我们看到了关于基督死亡的预言；从“如公狮”这个表达法里，我们看到死亡是选择威力的结果而不是必然性威力的结果。这就是基督自己在《福音书》上所说的选择威力：“没有人夺我的命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从我父所受的命令。”⁽⁷⁵⁾而他后来实现了他所说的，像公狮子那样从睡眠中被“惹”醒，因为下面这句话里包含的对复活的预言提到了基督的这种威力：“谁敢惹你。”这些话暗示了如下回答：“没有别人，而只是说到他自己的肉体的他本人，‘你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。’”⁽⁷⁶⁾我们看出，在那句前面的“便上去”预言了他将在高高的十字架上遭受的那种死亡。接着的那句“屈下身去”，预言了《福音书》作者在这些句子里所描写的

情景：“便低下头，将灵魂交付上帝了。”⁽⁷⁷⁾而如果不是这个意思的话，就一定指的是基督的埋葬，因为他在坟墓中静静地躺着，而且像从睡眠中醒来那样从中复活了。没有人使他复活，像先知使一些人或基督使其他人复活那样。“他在葡萄酒中洗了衣服”这句话预言了他用自己的血洗涤了罪，而那些受洗的人都知道血所具有的这种奇妙的威力。因此，接着的那句“在葡萄汁中洗了袍褂”也是一样的意思。“袍褂”所指的不是教会还能是什么呢？而“他的眼睛必因酒红润”指的是，那充满圣灵的眼睛因为上帝的圣餐杯而醉了——诗篇上说到“使我的福杯满溢”⁽⁷⁸⁾。接下去的“他的牙齿必因奶白亮”预言了使徒关于基督说的话：“我是用奶喂你们，”指的是对那些“在基督里为婴儿的”、还不能吸收固体食物的人所说的提供营养的话。

所以，对犹太的预告性应许是在基督那里为他准备好的，因此，“直等细罗来到”后，意为以色列国王的以色列王子就将永远不会匮乏。“万民都必归顺”的意义对读者来说一目了然，不需要再作任何解释了。[p373]

第四十二章

我们已经看到，以撒的两个儿子，以扫和雅各，象征着两族人——犹太人和基督徒；尽管从生理的角度说，以扫家系的后代不是犹太人而是以土买人，而雅各的后代是犹太人而不是基督徒。严格地说，只是在“年长的必服伺年幼的”的这句话里，象征的意义才是成立的。另外，在约瑟的两个儿子身上，也有一个相似的对犹太人和基督徒的象征性预告；年长的是前面那一类，年幼的是后面那一类。雅各祝福了那两个男孩，但是在他这么做的时候，他把右手放在他肉体左侧的年幼男孩头上，而把左手放在他肉体右侧的年长男孩头上。这样做使约瑟感到有些不妥，为了纠正这个错误，他向雅各指出哪个是年长的。但是雅各拒不改变他的手的位置，而且说：“我知道，我儿，我知道。他也必成为一

族，也必昌大。只是他的弟兄将来比他还大；他兄弟的后裔要成为多族。”⁽⁷⁹⁾

雅各在这里所做的，是指出了两个著名的应许。因为，一个儿子将来要成为一“族”的族长，而另一个要成为“多族的”的族长；而这两个应许的意思是再清楚不过了，它们应许的是以色列人以及将遍布整个世界的亚伯拉罕的后代；那一“族”人指的是随从肉体的后代，而“多族”指的是随从信仰的后代。

第四十三章

雅各死了；约瑟也死了。从那时到以色列人后来出埃及的144年时间里，尽管他们遭到残酷的迫害，但是他们的人口还是令人难以置信地迅速增长。有一段时期，埃及人对犹太人数的惊人增长非常害怕，致使每一个出生的犹太男婴都被杀死了。就是在那个时期，[p374]摩西被人从杀人者的手中偷抢出来，在王宫里找到了安身之处——因为神道要让他成就伟大的事业。他由一个法老——埃及所有的国王都叫法老——的女儿抚养并认领。摩西后来成为一个伟大的英雄，把他的人民从奴隶的枷锁中解放了出来，或者宁可说，上帝通过他做到了他应许亚伯拉罕的事。那曾经是一个沉重的枷锁，但是以色列人奇迹般地增长。诚然，摩西最初逃跑，是因为他为了保护一个以色列人而杀了一个埃及人，他感到害怕；但是后来上帝叫他回去，于是他借助圣灵的威力战胜了试图反对他的法老的魔术师们。后来埃及人还是继续拒绝让上帝的人民获得自由，上帝就发送了十场令人印象深刻的灾疫去折磨埃及人——变成血的水、青蛙、虱子、苍蝇、兽疫、疮、冰雹、蝗虫、黑暗、被杀的头生子。最后，埃及人的精神因为这么多令人痛苦的瘟疫而崩溃了，以色列人便获得了自由。但是，有些埃及人追踪离去的以色列人，他们结果就是死在红海里。海水裂开为出走的以色列人让出一条路，可是，当埃及人随后到来时，海水又合拢把埃及人淹死。之后的40年时间里，犹太人

以摩西为领袖在沙漠里流浪。上帝的律法是以一种惊人的方式在山上宣布的，而周围奇异的迹象和声音启示了律法的神圣起源。上帝受到崇拜，献祭品预示了将来要发生的事情，那个崇拜的地方因此被称作约柜。

这是在出埃及之后不久发生的事，以色列人刚刚开始沙漠里流浪，是人们用羊羔作牺牲品纪念逾越节之后的第五天。不但这只羊羔是一个完美的象征性预言，预示了基督将通过受难这种自我牺牲的形式，从这个世界逾越到圣父那里去——我几乎不用说逾越这一希伯来词语的意思就是“通过”。不仅如此，圣灵也是在《新约》启示期间，在基督受难升天之后的第五天，从天上下来的。还要注意，这个圣灵在《福音书》上叫做神力；[p375]这首先是因为，是上帝引导我们回忆那些在预言性的象征中已经演示过的事件；其次是因为，摩西律法石板据说是上帝的指头写的。

摩西死后，以色列人由嫩的儿子约书亚统治，而且是他把以色列人带到了希望之乡并把土地分给了人民。这两位杰出的领袖都是战功显著的人物。在他们身上有奇迹的因素，因为上帝清楚地表示过，战争的胜利与其说是对犹太人美德的回报，不如说是对被征服者罪恶的惩罚。

在这两位领袖之后来的是士师。以色列人现在居住在希望之乡，而上帝对亚伯拉罕的第一个应许，即关于希伯来人那一族人的以及关于迦南之地的应允开始实现了。当然，那时还谈不到实现那个关于“多族”人和全世界的应许问题，因为那要通过基督降世为人和《福音书》所启示的信仰而不是通过遵守古老的律法来实现的。而正是为了预告这一点，以色列人才是由约书亚（他的名字按照上帝的要求后来被改成基督）而不是由摩西（他在西奈山上接受了以色列人的律法）带到希望之乡的。

士师统治时期所进行的战争，有时取胜，有时失败，这都取决于以色列人的罪和上帝的恩宠。

接下去的是列王时期。第一个统治者是扫罗。他被废黜并在战争中

被打败，他的子嗣被排除出王位候选人之列。于是大卫继承了王位，而基督最广为人知的称号也正是大卫之子。这样由大卫开始了上帝子民的历史的成年期，而青少年期则可以说是从亚伯拉罕开始持续到大卫的。马太在《福音书》上列出了家谱中从亚伯拉罕到大卫的延续次序，这第一个时期包括了十四代人，这种做法不是没有理由的。因为正是到了青少年时期生育才成为可能。[p376] 所以，这许多代人是从小亚伯拉罕开始的，他在被赋予这个新的名字的时候被宣告为多族之父。因此，我们可以说，在亚伯拉罕之前，从挪亚到亚伯拉罕时期是上帝子民的儿童期，那个时期是以他们说希伯来语为标志的⁽⁸⁰⁾。因为人类在儿童期开始说话，儿童期紧接着婴儿期，而婴儿这个词的拉丁词根的意思就是不具备说话能力。婴儿期是记忆丧失期，这很像有关人类婴儿期的所有记忆都在那场洪水中丧失了一样。因为，有多少人记得他们的婴儿时期呢？

我在这一卷里追溯了上帝之城的历史。正如上一卷讨论了一个时期，即第一个时期，这一卷可以看作覆盖了两个时期，即第二和第三时期。在这第三个时期，首先是律法的束缚开始了（以“三岁的母牛”为预言⁽⁸¹⁾）；其次是罪恶开始蔓延（以“三岁的母羊”为象征）；第三，地上的王国开始出现（由“三岁的公牛”所指示）。这是一个并不缺少随从精神而生活的人的时期（这是由紫红色的野鸽和家鸽为象征而做出神秘预告的）。

第十七卷 从先知时期到基督出世

第一章

我们已经看到上帝对亚伯拉罕的应许——第一，成为犹太民族的肉体祖先；第二，成为所有信仰基督教的民族的祖先。上帝之城历史的发展将表明这些应许是如何被信守的。

上卷末把我们带到了大卫王的统治时期。我现在将从他的统治时期开始，根据这部著作的需要来讨论那之后发生的具体事件。那个时期由撒母耳的预言开始，持续70年时间，是巴比伦囚禁时期（而这是耶利米先知预言了的⁽⁸²⁾），最后以以色列人回到家园后重建圣殿为终结。这个时期称为“先知时期”，尽管这个家系的老族长挪亚——就是在他的人生中，整个地球都被那场洪水毁灭了，和他之前和之后的直到列王时期的其他领袖，当然都是先知。至少，他们都以某种方式，预示了同上帝之城和天上王国有关的许多事物，有时甚至确实作出了先知般的预言。因此，说那些人是先知是恰当的；在《圣经》中，他们中的一些人就是明确地被这么称呼的，例如亚伯拉罕和摩西⁽⁸³⁾。

但是，最重要、最伟大的先知时期是由撒母耳开始的。是他根据上帝的吩咐，为扫罗王的登基举行了涂油仪式，而且在扫罗王被废黜之后，又为大卫王举行了涂油仪式。后来的国王都来自大卫的后代，命运注定他们延续多久就多久。

如果要我讲述，在上帝之城随着她的成员的出生和死亡经受了盛衰的整个时期中，先知关于基督所做的一切预言，我是无法做到的。这里的原因是，[p378] 尽管《圣经》确实很像是关于一个又一个国王的编年史，详细记录了每一个人的功绩和财富；但是，如果圣灵确实教会了我们如何正确地理解《圣经》的话，那么它们似乎更多地，肯定不是更少地，关注预言而不是历史。任何甚至只是稍稍留心过这个问题的人都

会认识到，要深入研究并且详尽地讨论这些问题，需要写出许多既沉重又沉闷的大部头论著。甚至那些确实是关于基督和他的王国即上帝之城的预言的文本，也非常之多，所以，详尽的讨论将超出本书的有限篇幅。因此，我将尽我所能地管好我的笔，这样，上帝愿意的话，我将完成这一卷的写作，既不遗漏应该说的，也不在不必要的地方多费笔墨。

第二章

我已经讲过⁽⁸⁴⁾，在上帝从最初到现在所作的许多应许中，有两个是对亚伯拉罕所作的。其中一个，是亚伯拉罕的后代将拥有迦南的土地，因为那就是下面这段话的意思：“往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。”⁽⁸⁵⁾另外那个比第一个重要得多的应许是，尽管亚伯拉罕肉体的种将独自生养出一个犹太民族，但是他精神上的种将使他成为每一个追随他信仰足迹的民族祖先。这个应许是这样开头的：“地上的万族都要因你得福。”⁽⁸⁶⁾我还引用许多其他文本，证明了亚伯拉罕确实得到了这两个应许。

就在我所讨论的那个时期，亚伯拉罕肉体的后代以色列人不仅居住在希望之乡，占有他们敌人的城池，而且在他们国王的领导下统治那片土地。因此，上帝给他们的应许已经在很大程度上实现了。[p379]这不仅指的是上帝当时对老祖先亚伯拉罕、以撒、雅各的应许，还包括上帝通过摩西给以色列人的其他应许——上帝借助摩西之手，把他们从埃及人的奴役下解救出来并且穿过了沙漠，上帝还通过摩西之口使他们知道了自己民族过去的历史。

但是，尽管他们杰出的领袖，嫩的儿子约书亚，已经把他们带入了希望之乡，打垮了非犹太民族，按照上帝的吩咐把土地分给了十二个部落，但是在约书亚去世时，从埃及河到幼发拉底河⁽⁸⁷⁾之间的迦南的土地还不是以色列人的，所以上帝的应许还没有完全实现。在约书亚之后的士师时期，这个应许也没有实现。但是，当时以色列人不把这看作对未

来的预言，而看作要即刻实现的东西⁽⁸⁸⁾。事实上，这个应许要到大卫王和他的儿子所罗门王的时期才实现。因为，当他们征服了周围的所有民族并且使它们成为进贡国的时候，所罗门的统治扩大到了上帝应许过的疆土。此时，亚伯拉罕的后代在自己国王的统治之下安居在迦南——地上的希望之乡。上帝的关于俗世的应许已经完全实现了，没有剩下什么要做的了，希伯来人和他们的后代现在稳固地享有俗世的安乐，他们可以这样生活着，一直到地上的时间结束。但是条件是，他们要遵从他们的上帝耶和华的律法。

但是，因为上帝知道他们不会遵守律法，所以上帝就用暂时的痛苦来检验他们中少数的忠诚信徒，而且借此使所有民族中那些以后将成为他的追随者的人保持警觉。而正是为了这些民族，上帝正在计划实现《新约》启示中的第二个应许——通过基督的道成肉身。[p380]

第三章

亚伯拉罕、以撒、雅各所得到的神启，以及早期《圣经》中所包含的所有其他的迹象和预言，有时候是关于亚伯拉罕的肉体后代的，在其他时候又是关于他的精神后代的。这些精神后代指的是《新约》中所有那些有福的、被召唤到天上王国而成为基督的共同继承人的民族。那些属于“列王时期”的预言也同样是这种情况。有些预言指涉的是地上的耶路撒冷，使女，生养那些在她身边同样为奴的儿子；另外的一些，指涉的是自由的上帝之城，真正永恒的天上的耶路撒冷，她的儿子们像地上的朝圣者，随从上帝的律法而生活。但是，还有一些预言，它们中有些可以同时适用于两座城，字面上指使女，象征性地指自主的妇人⁽⁸⁹⁾。

因此，先知的话有三种类型：一种指俗世之城，第二种指天上的耶路撒冷，第三种同时指两者。用例子来论证这个观点是最好的。先知拿单被上帝派到大卫王那里，指责他犯了严重的罪，并且告诉他因此将遭遇什么灾难⁽⁹⁰⁾。没有人看不出这个预言是关于俗世之城的。像这样的预

言很多，有时它们是对所有人说的，是为了他们的利益和好处；有时是对个别人说的，因为他配得上从上帝那里得到一点启示，预见某些事件，作为他俗世生活中的指导。

但是下面这一段预言指的是天上的耶路撒冷：“‘日子将到，我要与以色列和犹大家另立新约定，不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候与他们所立的约。我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约。这是耶和华说的。’耶和华说：‘那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：[p381]我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的上帝，他们要作我的子民。’”⁽⁹¹⁾在这里，上帝自己就是耶路撒冷的酬报。她的最高的——全部的——好处就是拥有上帝并且为上帝所拥有。

当耶路撒冷被叫作上帝之城时，当预言说有一天上帝的家就在那里时——这个预言似乎由所罗门王所建造的宏伟圣殿实现了——这一类预言同时指两座城，因为这些事情既发生在地上的耶路撒冷的历史中，也预告了天上的耶路撒冷。

这种把两座城混在一起的预言，在古时候的历史经典中十分常见。这对研究《圣经》的学生的解释能力来说，曾经是、并且继续是一个很大的挑战。比如，如果他们读到有关亚伯拉罕的肉体后代的预言，并且这些预言确实实现过，他们就要在其精神后代中寻找将来要实现的寓言意义。有些人甚至因此夸大其词地说，在这些经典中，所有那些被预言过又实现了的事情，甚至那些没有被预言过的事实，无一例外地都象征性地指上帝之城和及其俗世朝圣途中的子女。

但是，如果是这样，那么先知所说的话就只有两种类型，而不是三种了。另外，这种分类也适用于《旧约》。因为，如果经典中一切有关地上耶路撒冷的预言及其实现，都必须同时被看作是对天上耶路撒冷的预言，那么，经典上就没有任何单独关于前者的东西了。所以，我们只能承认两种类型的预言：一种同自主之城有关系，另一种同自主的和受

奴役之城同时有关系。

有人以为那些书中的历史事实没有其他意义，而只是发生过了被记载下来而已，我觉得他们犯了很大的错误，[p382] 还有人坚持认为一切事实绝对同寓言意义相联系，我同样觉得他们也是有失慎重的⁽⁹²⁾。这就是为什么我认为预言应该分为三种类型，而不是两种。

这是我的看法。但是，只要那些研究者能够首先充分注意尊重历史事实⁽⁹³⁾，我并不想指责那些能够从每一件被叙述的历史事实中挖掘出某种精神性解释的人。当然，如果有些此类性质的预言段落看起来同人和上帝的行为或设计都没有任何联系，那些预言本身在信徒眼中就会显得毫无价值。那么，如果可能的话，他一定希望从精神的意义上解释那些预言，或者至少他会承认，那些段落应该由其他知道如何解释的人去作这样的解释。

第四至十三章

奥古斯丁重述犹太国王的历史，特别详述了大卫王和所罗门王的重要性。对大卫王的应许在基督身上实现了。

第十四章

随着上帝之城在历史过程中的发展，第一个统治地上耶路撒冷并预告了紧跟着的那个耶路撒冷国王的人是 大卫王。大卫擅长作诗，但是他对和谐音乐的热爱，与其说是一种普通的情感沉溺，不如说是对他的上帝，即真正上帝的宗教献词。正是为了侍奉上帝，大卫王利用音乐，借助神秘的象征手法去表达一种惊人的真理。因为，还有什么比不同声调在理性控制下归于一体所产生出协奏曲，能够更好地表达一座秩序井然之城在变化中的统一性呢⁽⁹⁴⁾？

大卫王几乎所有的预言都可以在他那部有150首诗的《诗篇》中找到。[p383] 有人认为，在那些诗篇中，只有标注着大卫名字的才是他

创作的。另一些人说，只有那些在前言部分说明是“大卫”的诗，才是他写的；而那些注明“给大卫的”是由别人写的但后来被看作是他写的。但是，这种意见被救世主本人证明是不能成立的。他在《福音书》上说，圣灵里的大卫，称基督为主⁽⁹⁵⁾。我主耶和華正在引用诗篇第109首的开头，它是这样写的：“主对我主说：你坐在我的右边，等我把你的仇敌放在你的脚下。”这首诗篇上注明的不是“大卫的诗”而是“给大卫的”，同其他许多诗篇不同。

由于这个理由，我赞成那种认为所有150首诗篇都是大卫所作的意见。只不过，由于他受到耶和華的激励而做出了灵活多变的安排，喜欢在有些诗篇上题写其他人的名字（他们同诗篇的内容有某种象征性的联系），而留下一些诗篇不题写名字。其中的原因对我们可能是深不可测的，但是那并不因此就没有意义。

这种立场可能会招来质疑，因为一些生活在大卫王时期之后很久的先知，他们的名字竟然出现在某些诗篇中，有的甚至是以作者的身份出现。不过这算不上不可逾越的难题，因为有预见力的圣灵，可能给了大卫王一些启示，向他预告了那些以后出现的先知，目的是让他预先歌唱同他们有关的某种东西。这就像约西亚王的名字被预言了一样：在他出生和统治时期之前300多年，他的名字就被显示给某一位先知了，这位先知进而甚至预言了约西亚王的一些功绩。

第十五章

这本书写到这里，我的读者或许期待我能够讨论大卫诗篇中关于我主耶稣基督和及其教会的一些预言。我刚才已经讨论了一首，可以部分地满足这种期待；但是要让读者完全满意是困难的，理由很简单，因为材料太丰富了，而不是因为太少了。[p384]事实上，如果我想避免过于繁琐，我根本就不能摘引大卫说过的一切。而在另一方面，我又担心，如果我把自己仅仅框定在一首或两首诗篇里，精通大卫诗篇的读者

会认为，我忽视了更重要的作品。此外，由于任何一句诗的意思都应该用整首诗篇的结构来论证，或者至少不应该同上下文有矛盾，我也许会显得好像是在不顾上下文而武断地摘章截句来证明自己的个人观点——就像是一个人，他先从一首主题完全不相干的较长的诗中采集只言片语，然后拼凑出关于另外一个主题的几句诗行来。为了表明一段引文得到了恰当的使用，整首诗篇都必须得到阐释。而这样做需要多少精力呢，我自己的著作⁽⁹⁶⁾，还有其他这么做的人的著作，都足以说明问题。因此，我把它们推荐给任何有意向而且有机会阅读那些著作的读者。任何读了这些书的人都会发现，先知大卫关于基督王和他所创建的基督教之城的预言是多么丰富和恢弘。

第十六章

虽然，任何关于预言主题的诗篇都有文字浅白和意义明显的诗行，但那一定是同比喻性的语言混合在一起使用的。而正是这后面一种东西迫使教师承担起讨论和解释的艰难任务——尤其是为了那些理解力较差的人。但是，也有一些诗篇我们一听就明白是关于基督和教会的——即使它们含有些许不那么浅显而需要得空时再弄清楚的地方。《诗篇》中的这首诗就是一个例子：

“我心里涌出美辞； / 我论到我为王做的事， / 我的舌头是快手笔。 / 你比世人更美； / 在你嘴里满有恩惠； / 所以上帝赐福给你，直到永远。 / 大能者啊，愿你腰间配刀， / 大有荣耀和威严！ [p385] / 为真理、谦卑、公义赫然坐车前往，无不得胜； / 你的右手必显明可畏的事。 / 你的箭锋快，射中王敌之心； / 万民仆倒在你以下。 / 上帝啊，你的宝座是永永远远的； / 你的国权是正直的。 / 你喜爱公义，恨恶罪恶 / 所以上帝——就是你的上帝——用喜乐油膏你， / 胜过膏你的同伴。 / 你的衣服都有没药、沉香、肉桂的香气； / 象牙宫中有丝弦乐器的声音使你欢喜。 / 有君王的女儿在你尊贵妇女之中； / 王后佩带俄

斐金饰站在你右边。”⁽⁹⁷⁾

在这一段里，读者听得出，说的是有一个人像上帝，其王位是永永远远的，他是由上帝油膏的。当然，上帝是用只有信徒的眼睛才能看见的一种精神圣油来油膏的。有哪一位读者——无论他多么迟钝——看不出这里指的是我们所宣扬、所信仰的基督吗？难道基督教徒中有人如此无知，难道非教徒中有人如此孤陋寡闻，竟然不知道基督的名字就是来源于“圣油”，也就是说，来源于他受过圣油敷擦一事吗？至少，所有那些已经服从了其统治是建立在真理、谦卑、公义基础之上的基督的人，都一定能够从这种描述中辨认出基督王。做到这一点后，他就可以慢慢地寻找用象征手法表达的其他部分的意义了——比如说，什么叫做“你比世人更美”（在这里是说具有一种更值得爱戴和敬仰的精神之美），什么是他的“刀”和“箭”，还有其他许多用隐喻的语言来表达的东西。

接着，请读者在以下文字里继续仔细看看教会吧，就是那通过精神婚姻和神圣爱情同其佳偶结合的教会：

“王后佩戴俄斐金饰，站在你右边。女子啊，你要听，要想，要侧耳而听！ / 不要记念你的民和你的父家， / 王就羡慕你的美貌； / 因为他是你的主，你当敬拜他。 / 泰尔的民〔原文是女子——译者〕必来送礼； / 民中的富足人也必向你求恩。 / 王女在宫里极其荣华； / 她的衣服是用金线绣的。〔p386〕 / 她要穿锦绣的衣服，被引到王前； / 随从她的陪伴童女也要被带到你面前。 / 她们要欢喜快乐被引导； / 她们要进入王宫。 / 你的子孙要接续你的列祖； / 你要立他们在全地作王。 / 我必叫你的名被万代记念， / 所以万民要永永远远称谢你。”⁽⁹⁸⁾

在我看来，没有人会如此缺乏常识，以至于认为这些诗行是对某个普通女人的描写和赞美。比如说对一个合适的妻子的描写，而她的丈夫听到有人对他说这样的话：“你的宝座是永永远远的；你的国权是正直的。你喜爱公义，恨恶罪恶；所以上帝——就是你的上帝——用喜悦油膏你，胜过膏你的同伴。”显然，这里指的是基督，是胜过所有基督徒

的基督。这些“同伴”是从所有民族中拣选来的那些人，他们以他们的团结和和谐构成了那位女王，而它在另一首诗篇中被称作“大王之城”⁽⁹⁹⁾。通过一种神秘的比喻，她也被称作锡安。这个词的意思是“探察”，因为它探察来世的美妙并且凝神注视着它。以同样的比喻方式，它也被称作耶路撒冷，不过这一点我已经谈了很多了。

她的敌人就是魔鬼之城巴比伦，意思是“混乱”。然而就是从这个巴比伦城中，我们的女王从许多民族中被创造出来——通过解放和重生，从最坏的国王那里来到最好的国王这里，从魔鬼的统治那里来到基督的统治这里。这个转变解释了那些对她说的话：“不要記念你的民和你的父家。”那些仅仅随从肉体而生活的以色列人属于这样不敬神的城——但那些有信仰的人不是——因为他们是这位大王和女王的敌人。因为，当基督来到他们中间并且被他们杀害时，基督反而成了他并未亲眼见过的那些人的国王。这个意思是我们的王在一首预言的诗篇中所表达的：“你救我脱离百姓的争竞，立我作列国的元首；[p387] 我素不认识的民必事奉我。他们一听见我的名声就必顺从我。”⁽¹⁰⁰⁾那就是说，同基督没有过任何肉体接触的非犹太人，一听到有人向他们宣扬基督，就信仰他。因此，下面这段关于他们的话是很贴切的：“他们一听到我的名声就必顺从我”，因为信仰是通过听而得到的。这些人同那些肉体上和精神上都是真正的以色列人一起，构成了上帝之城。在她独自生活在犹太人中的那个时期，那座城成了基督本人肉体上的母亲；因为基督是在圣母玛利亚身上降世为人的，而她曾经是那座城的公民。

关于这座城另外一首诗篇说：“论到锡安，必说：这一个、那一个都生在其中，而且至高者必亲自坚立这城。”⁽¹⁰¹⁾这位至高者除了上帝以外还能是谁呢？因此我们必须说，是基督作为上帝，甚至在他作为人，通过玛利亚成为公民之前，在人类的先祖和先知身上，创造了这座城。

很早很早以前，这座王城就出现在预言中了：“你的子孙要接续你的列祖；你要立他们在全地作王。”⁽¹⁰²⁾我们看到，这个预言在我们眼前

实现了，因为随着许多民族急切地加入赞美，永永远远地赞美她的行列，从她的后代中产生了世界各地的族长和统治者。这些真理再明白不过了，所以，对这首赞美诗其他部分的解释，即对那些由于使用了隐喻性语言而变得多少有些晦涩的部分的解释，必须同我们知道是正确的东西保持一致。

第十七至二十二章

从《诗篇》中举了更多预告基督生平中所发生事件的例子。在犹大诸王的晚期历史上，偶像崇拜开始在犹太人中发展起来。

第二十三章

在犹大的王国里，随着一个又一个国王的登台，也有过一些先知。他们在上帝认为有必要派送他们的时候便出现了，[p388]目的是预言一些需要预言的事情，或者是斥责罪恶和教人美德。因为那里，尽管比起以色列国来说要不经常得多，也有不敬神的国王会严重地激怒上帝，他们因此就会同他们有罪的臣民一起遭到惩罚，虽说对他们的惩罚不是特别严厉。毫无疑问，在犹大国有一些虔诚的国王，《箴言》也对他们多有赞誉；然而我们知道，以色列的国王除程度不同外，无一例外地都是恶的。

因此，在天道的安排和同意下，每个王国都有自己意气昂扬的昌盛时光和沮丧困顿的苦难时期，比如有外族入侵和各王国之间内战的痛苦，所以，在所有这些盛衰和变迁中，都能够确定无疑地看到上帝的恩宠和发怒的证据。

但是，上帝的愤怒最终达到了如此程度，结果是整个种族都被入侵的迦勒底人征服了，他们的王国被推翻，几乎所有人都被转移到亚述帝国的境内。这首先发生在叫做以色列的十个部落；然后，在耶路撒冷和圣殿被摧毁之后，也发生在犹大国了。使犹太民族丧失元气的这次俘虏

期持续了70年⁽¹⁰³⁾。这个时期结束后，他们被释放并且回到家乡，重新修建被摧毁的圣殿。许多犹太人继续生活在其他国家，但是犹太民族被分割为两个王国、分别受不同国王统治的事情已经是过去的历史了。从那以后，他们所有的人在耶路撒冷只有一个领袖，而只要可能的话，在某个节庆的日子里，犹太人会从世界各个角落，来到耶路撒冷上帝的圣殿。此间，他们一直遭受外族的入侵和征服。的确，当基督来的时候，他发现犹太人在向罗马进贡。

第二十四章

当犹太人从巴比伦王国回来的时候，他们的先知是玛拉基、哈该以及撒迦利（他所作的预言属于这一时期），还有以斯拉。从那以后一直到救世主来临的整个时代，[p389] 他们中的先知就是这么几个人：在基督出世前不久，有约翰的父亲，即另外一个撒迦利，还有他的妻子以利沙伯；在基督出世后不久，有老人西面和年迈的寡妇亚拿。然后就是最后一个先知约翰本人了——这就解释了我主耶和華说的话：“因为众先知和律法说预言，到约翰为止。”⁽¹⁰⁴⁾ 因为约翰和基督几乎是同一时期的人，要说约翰预告了基督的到来，好像基督是待找的人，那是不正确的；但是，约翰是受到了启示，才在基督不为人所知的时候就认出了他。

但是这五个人的预言，我们从《福音书》上都知道了（在那里面耶稣基督的圣母玛利亚本人在约翰面前像女先知一样地歌唱）。因此，不信仰基督教的犹太人不接受他们的预言，但是无数相信《福音书》的犹太人都相信。这就是以色列真正的一分为二，而这个一分为二是以先知撒母耳对扫罗王所预言的那个不可挽救的分割作为预告的。

然而，即使那些不信基督的犹太人，也把玛拉基、哈该、撒迦利、以斯拉的作品收集在他们的正式经典里，而且他们也被认为是最后的先知。在那时为数众多的先知中，只有少数人的作品成功地取得经典的权

威。而所幸的是，这几位先知得以跻身于这少数人的行列之中。所以我认识到，我应该在这本书里引用这些先知关于基督和基督教会的论述。但是，由于我不想再增加这已经相当长的一卷的篇幅，所以，我将在下一卷中借上帝的帮助更方便地做到这一点。

第十八卷 古代历史中的人之城

第一章

关于上帝之城和俗世之城，我曾经许诺要写她们的起源、发展和预定的终结，好像那是两座城。然而，就人类的历史而言，前者是像一个外乡人那样居住在后者里面的。但是，首先，我必须反驳上帝之城那些敌人的论点。他们敬奉的是他们自己的神而不是上帝之城的缔造者基督，而且他们野蛮地仇视基督教徒，甚至到了伤害他们自己灵魂的地步。在最初的十卷里，由于有上帝的恩宠，我做到了这一点。然后我才开始继续履行我刚才提到的那个分为三部分的诺言的第一个部分。卷十一到卷十四讨论了两座城的起源；卷十五转向讨论两座城的同时期的发展，故事从亚当讲到那场洪水；卷十六的前半部分把那个故事继续到亚伯拉罕时期，正如在实际的历史中，这两条发展潮流是在同一条河道中流动那样。

但是在卷十六中有一个变动。这一卷的后半部分所讨论的，是从先祖亚伯拉罕到以色列诸王来临的那个时期，然后卷十七将继续叙述到救世主的道成肉身。但是在这里，上帝之城的发展在我的叙述中是单独地进行的，尽管事实上在那整个时期，那两座城就像从最初开始时那样，继续同时发展并且为人类历史提供各自不同的色彩。我做这样变动的理由是，尽管对比另一座城，上帝之城的发展进程是朦胧的和隐蔽的；但是我想使上帝之城在那个时期的发展进程重见光明。那个时期是以上帝更加明显的应许开始的，并且以应许的应验——通过基督由圣母玛利亚的降世——为终结。

但是现在，我必须折返我的脚步，对俗世之城从亚伯拉罕时期以后的发展作进一步的细节描述。[p390] 这样，我的读者就可以通过对比来研究这两座城。

第二章

人之城尽管幅员辽阔，遍及世界各地，而且各个不同的地区有很大的差别，但是，她是一个单一的共同体。一个共同的本性使所有的人类结合为一体，这是显而易见的真理。然而，这个共同体中的每一个体，都受到本人欲望的驱动，去追求自己的目标。不幸的是，这些目标的对象所具有的性质，使任何人（更不用说整个共同体）都不可能完全满足。这其中的理由是，除了上帝（绝对存在）之外，没有任何人能够满足人的本性⁽¹⁰⁵⁾。结果是，人之城始终处于长期的内战状态。所以，失败者总是受到成功者的压迫。战败者屈从于胜利者，为保全性命，甘心接受任何形式的和平解决方式，而放弃继续行使领导权——甚至放弃自由。几乎在所有的民族中，本性的声音劝告人们，当你不幸战败时，在你的征服者面前俯首称臣，比冒灭族之险，是更好的选择。上述现象极其普遍，以至于那些选择了死亡而不是奴役的人民，尽管他们不被人理解，实际上却始终受人敬重。无论如何，在上帝强大的天道里既有失败也有胜利，他所做的安排是，战争给一些人带来霸权，而给另一些人带来屈服。

人类社会（我把她统称为俗世之城）为了俗世的利益或出于贪欲，分裂为许多俗世王国；而在所有的这些王国中，历史上出现了两个远远超过其他任何王国的帝国：第一个是亚述帝国，再就是罗马帝国，这两个帝国在时间上是连续的，在地理上却不同；前者在东方，后者在西方；前者衰亡之时，后者正在崛起。[p392]同这两个帝国相比，我把其他的王国和它们的国王叫做附属品⁽¹⁰⁶⁾。

当亚伯拉罕出生在迦勒底⁽¹⁰⁷⁾之时，亚述帝国已经有了第二个国王，即继承其父巴勒斯的尼鲁斯。那时，还有一个非常小的西锡安人⁽¹⁰⁸⁾的王国。博学的学者马库斯·瓦罗⁽¹⁰⁹⁾在《罗马人的起源》那本书中，就是从这个小小的王国开始他的论述的。他从这个小国的国王开始，谈到雅典人，然后再到拉丁人，最后到罗马人。但实际上，一直到罗马的

建立之前，同亚述帝国的成就比较，这些小王国简直没有什么可谈的。而且，罗马的历史学家萨卢斯特也承认，雅典人在希腊的突出地位，更多地是由于名声而不是出于事实。他是这样说的：“我认为，雅典人的功绩很大，所拓展的范围也很广——但是，还是没有人们让我们相信的那么大。由于雅典的历史学家对他们成就的精彩叙述，全世界都相信，他们所做事情是极其重大的。所以，有作为的雅典人的威力，是通过出色的雅典作家所作的热情赞美，而得到评价的。”⁽¹¹⁰⁾雅典因为它繁荣的文学和哲学而得到了额外的巨大荣誉。

但是，要说到权势，无论就其范围还是就其持续时期，古时候没有任何王国同亚述帝国的权势可以相提并论。我们知道，巴勒斯的儿子尼鲁斯王征服了整个亚洲，一直打到利比亚的边境——亚述帝国的臣民人数占全世界人口的三分之一，她的广阔领土占了地球的一半。在东方，只有印度逃避了她的统治；即使这样，巴勒斯的寡妇，塞米勒米斯还是攻打了印度人。结果是，那些土地上的所有民族和国王，都受到亚述帝国的统治，顺从地去做他们被要求去做的一切。我已经说过，亚伯拉罕就是在尼鲁斯时代出生在这个帝国的迦勒底。[p393]

事实是，我们的人民对希腊的历史比对亚述的历史更熟悉（因为拉丁历史学家已经挖掘出了罗马人的古代家系根源——从希腊人到拉丁人到罗马人）。所以，在必要的时候，我必须对亚述诸王作一些介绍，以便说明巴比伦——那可以说是第一个罗马——同在地上朝圣途中的上帝之城的联系。但是，一般说来，在挑选史实来说明地上之城和天上之城的对照时，我在这本著作中选用的绝大部分材料，是从希腊历史和罗马历史中得到的。在这里罗马扮演的是第二个巴比伦的角色。

那么，在亚伯拉罕出生的时候，尼鲁斯是亚述的第二个国王，而欧罗普斯是西锡安的第二个国王（巴勒斯是亚述的第一个国王，而埃葵阿勒俄斯是西锡安的第一个国王）。但是，等到亚伯拉罕带着上帝的应许——他将成为一个伟大民族的先祖，而且所有民族都将因为他的后代而

得到祝福——离开巴比伦王国的时候，亚述帝国已经是第四个国王了，而西锡安则是第五个国王了。在亚述王国中，尼鲁斯的儿子，接替了他的母亲塞米勒米斯，此时正统治着王国。历史书说，国王因为母亲无耻地要求同他乱伦而把她处死了。有些历史作者认为，是她缔造了巴比伦，而她很可能是修建了巴比伦。我在卷十六⁽ⁱⁱⁱ⁾已经说明了建造巴比伦的时间和情景。

至于这个国王的名字，有些人也叫他尼鲁斯；另外一些人叫他尼雅斯，由父名派生而来的。反正，他在西锡安的同代人是泰勒西安。泰勒西安治下是一个繁荣幸福的时期，所以在他去世之后，他的人民用牺牲品供奉他，视若神明。他们还为他设制了一些游戏，而历史学家说这在当时是首创。

第三至七章

继续追溯摩西时期之前的古代历史事件。[p394]

第八章

摩西在埃及出生时，亚述王国的统治者是第十四位国王萨普卢斯，西锡安的统治者是第十二位国王奥特保利斯，希腊的统治者是第五位国王克里阿色斯。通过摩西，上帝的子民从埃及的枷锁下得到解救，而正是那种枷锁在他们身上唤起了获得上帝救助的愿望。有人说，普罗米修斯就生活在上述君王的统治时期。那时传说“他用泥土造出了人”——因为他被认为是一个最杰出的智慧之师。但是，我们没有资料证明谁是那个时期的智者。他的兄弟阿特拉斯据称是一个很出名的星占学家，这就解释了有关他把天空扛在肩膀上的神话。有一座山用他的名字命名，而且也许是天空的高度吧，使人产生了是阿特拉斯支撑着天空的念头。

此间，即摩西率以色列人出埃及这个时期，其他许多奇异的念头开始在希腊蔓延；而从这时起一直到雅典的国王刻克洛普斯——雅典城是

在他的统治下开始被叫做雅典——的统治时期，希腊人的盲目、愚蠢、迷信的习俗把另外一些去世的人也神化了。被神化的人之中有：米兰托米斯，克里阿色斯国王的妻子；他们的儿子福耳巴斯，他在父亲去世后成为希腊的第六位国王；亚撒斯，第七位国王特里俄帕斯的儿子；斯涅洛斯，第九位国王（我发现在不同的作者书里他的名字被拼写成 Stheneleus 或 Sthenelus）。

他们还说，墨丘利也生活在那个时期。墨丘利是阿特拉斯的外孙，是他女儿玛亚所生。甚至在通俗故事中⁽¹¹²⁾他也是个英雄。他因为给人传授的许多技艺而著名。所以，他去世的时候，人们相信他是神，或者人们至少愿意把他当作神。但是，再后来，又有了出生在阿尔戈斯人时代的赫拉克勒斯。有些作者认为他生活的时代比墨丘利更早，但是我想他们是错了。但是无论是哪种看法，认真负责的古代历史学家一致认为，他们两个都是人，他们得到了神的荣耀是因为他们帮助人类生活得更好。[p395]

当然，密涅瓦生活的时代比他们两人都早。因为据说她作为少女是在奥奇其斯时期第一次出现在特里同湖边的——因此她才有特里同尼亚这一名字。毫无疑问，在许多艺术发明的后面，她是起驱动作用的精神力量，而且由于她的出身之谜，人们就更容易把她当作女神了。至于关于她是从朱比特头上跳出来的那些歌谣，那当然只是诗歌和故事的事，而不是历史的事。

历史学家关于奥奇其斯本身年代的看法并无一致意见。在他那时，发生了一场大洪水，比后来在丢卡利翁时期发生的那场洪水更大；不过那肯定不是那场只有方舟上的几个人得以逃命的洪水，因为没有任何希腊或拉丁历史学家听说过那件事。反正，瓦罗在我上述的那本书里，是从奥奇其斯时期的那场洪水开始讨论罗马历史的。另一方面，遵照更早作者的说法，我们基督教教会史家哲罗姆和比他更早的优西比乌斯认为，奥奇其斯时期的那场洪水发生在三百多年之后，即发生在希腊第二

个国王福罗纽斯时期。

无论如何吧，当刻克洛普斯成为雅典人国王的时候，密涅瓦已经被视为女神而受到崇拜了。有些作者认为，雅典是该国王统治时期内建造的，其他人认为他只是把她重修了而已。

第九章

雅典这个名字肯定是从希腊词Athena来的，那个词就是密涅瓦的希腊语对等词雅典娜。瓦罗所作的解释如下。似乎是，有一棵橄榄树突然出现在原本没有树的某处，而在另一无水之处，则奔涌出一条溪流。这些现象使国王很惊讶，他立刻派人去特尔斐的阿波罗神庙，询问该如何理解这些现象，该采取什么行动。神谕回答说，橄榄树代表密涅瓦，水代表涅普敦；另外，国王必须让他的臣民决定，在这两个神的名字——它们的意义就是已经说过的——中任选一个作他们城市的名字。刻克洛普斯得到答案后，就召集所有男女公民进行表决。[p396]那个时期的习俗是，全民大会的参加者也包括妇女。投票表决的结果显示，男人支持选用涅普敦，女人支持选用密涅瓦。女人比男人多一个，所以密涅瓦被选上了。为此，涅普敦极其愤怒，他就让海水汹涌地冲上雅典的土地——因为魔鬼能够调动任何水来造成水灾。瓦罗接着说，雅典的男人为了平息涅普敦的怒火，通过了对他们女人的三重惩罚：她们将失去投票权；她们不能把姓传给子女；她们不再被叫做雅典女人。

希腊有史以来最高贵、最辉煌的城市，哺育了文科研究和如此之多哲学家的母亲城市，竟然是这样得到了她的名字！由于魔鬼嘲弄了希腊人一男一女的两个神祇的争吵，又嘲弄了通过女人表决而得到的女人的胜利，雅典为了平息被击败、好报复的涅普敦的怒火，不得不惩罚获胜的女神密涅瓦⁽¹¹³⁾：比起在密涅瓦的武器面前，他们似乎在涅普敦的波涛面前，发抖得更加厉害。胜利者密涅瓦本人在其女性支持者的被惩罚之中被打败了。

女神也没有来帮助她的支持者。她们甚至不能被叫做雅典人，不能使用因她们的表决而战胜了男神的女神的称号。她们还失去了她们的选举权和将她们的姓传给子女的权利！谁能不产生许多的感慨！？不过我现在急于讨论其他问题了。

第十至二十一章

奥古斯丁试图把异教徒历史中的一些事件同可能是同时期的《圣经》上的历史事件联系在一起。关于古代俗世历史的资料，他主要参考自维吉尔和瓦罗的著作。

第二十二章

简而言之，罗马建成了，可以说，她是第二个巴比伦，是巴比伦的女儿城。上帝是非常高兴的，[p397]因为他能通过这座城征服整个世界，使她成为单一的法治的共和国社会，并且给予她广泛而持久的和平。但是这一切的取得是付出惨痛代价的：巨大的危险，艰辛的努力、互相的蹂躏。因为此时，世上的其他民族也都变得坚定而强大，善于使用武器，而且不愿屈服。诚然，亚述帝国也是经过一系列战争而使几乎整个亚洲屈服于其统治的。但是当时进行那些战争不需要如此艰辛，因为那时许多民族还没有学会自卫，人口没有后来那么多，也没有后来那么强大。尼鲁斯征服了除印度以外的整个亚洲的那个时期，距离只有八个人借助于挪亚方舟才从中逃命的那场大洪水才略多于一千年。所以我们可以肯定，罗马当时要完全征服那些——今天我们看到都从属于神圣罗马帝国的——东西方民族，绝不是可以用亚述帝国时期的速度而轻松完成的一件业绩。因为，无论她在逐渐成长和扩张的过程中朝哪个方向前进，她都会遭遇坚定的和随时准备战斗的民族。

在罗马建成之时，上帝的子民已经在希望之乡生活了718年。其中，有27年是约书亚时期；329年属于士师时期；还有326年是列王时期。这时，犹太国的国王是亚哈斯，或者，根据其他人的编年史，国王

是以西迦亚斯。可以确定的是，正是在罗穆卢斯时代，这后面一位杰出和最虔诚的国王统治着犹大国。在希伯来人的另外一个分支里，名叫何细亚的国王刚刚开始对以色列王国的统治。

第二十三章

有些作者说，就是在这个时期，厄立特的女预言家出现了。顺便提一下，瓦罗指出，当时有好几位而不是一位女预言家。至少，厄立特的女预言家写了一些明显同基督有关的东西。我第一次读到的厄立特女预言家的诗歌是一段拉丁语诗体译文，那段拉丁文的语言很差，格律结构也不好。不过我后来认识到，那只是那位蹩脚的译者——不管他是谁吧——的错误。[p398] 因为，有一天，当那位尊贵的总督，博学而雄辩的弗拉西阿努斯同我谈论到基督的时候，他取出一份希腊文的手稿给我，告诉我里面有厄立特女预言家的诗歌⁽¹¹⁴⁾。在那个文本其中的一段里，他向我展示，诗行的首字母是如何组合成一个序列的，所以人们能读出这样的离合诗：Iesus xreistos theou uios soter，而这正是希腊文的“耶稣基督、圣子、救世主”。这些诗行翻译过来，是这样的：

最后的审判终将来临，大地的汗珠将是它的标志，
甚至永恒的君王也从天上下来，
突然地，亲自亲身，来到令人胆寒的法庭，
那一日，信他的和不信他的将同样面对他们的造物主，
由他的圣徒高高地抬着的就是他——到了这个世界的末日，
所有的灵魂，和肉体一起，都被召唤到末日审判的王位前面。
凋零的荆棘一片枯黄，田园荒芜，
财富连同长久以来被珍爱的偶像，将被众人抛弃，
冲天的火焰燃遍广阔的大海和天空，
火焰的波浪将冲开冥府的大门。
在这疯狂的火光中，圣徒安然无恙，全身发亮，

而恶人的肉体将被永世烧烤。
每个人都将坦白他内心深藏的罪恶，
上帝将打开各人的心，让所有的隐秘都暴露在天光之下。
然后是咬牙切齿的声音，接着响起一片最可怕的嚎啕啼哭，
甚至太阳都不再放射光芒，星星黯然坠落，
月光消失不见，天空被黑暗包裹，
山谷将被填高，山峰将塌陷。
人间的一切高坡和低洼都将不复存在，
耸立的山脉和大海的波浪都化为平地。 [p399]
地球和地上的一切完全毁灭，
泉水和河水都将在火中沸腾。
越来越响的哀悼的喇叭声从天堂的高处传来，
给遭受惩罚的罪人讲述灾难和痛苦的悲惨故事。
塔尔塔罗斯的深渊将从震裂的地球中显露，
硫磺石和火焰的河流将从天而落，
地上的国王那时将站在上帝面前接受审判。

但是，当最初的那位译者试图把那首诗从希腊文译成拉丁文时，他发现不可能保留原文首字母的完美序列；因为，每当希腊字母Y出现的时候，就找不到用同一个字母开头而且意义恰当的拉丁词。最难翻译的诗行是第五、第十八、第十九行⁽¹¹⁵⁾。但是，如果把除这三行以外的所有的诗行的首字母连在一起，然后在想象中用希腊字母Y代替这三行的首字母，那么，甚至拉丁文的读者也能够看出希腊文的离合诗的音译：
Iesous xreistos theou uios soter。

诗行的数目是二十七，正好是三的立方。三三得九；三九二十七（从平方到立方）。另外，如果你把那五个希腊词的首字母串起来，就得到一个希腊词Ichthys，意思是鱼。而在一种象征手法中，这就是基督的名字。就像鱼能够生活在水的深处一样，基督能够无罪地生活在我们

必死的人类的深渊里，而这才是真正的生活。

这个厄立特的（或者像某些人相信的那样，是库米的）女预言家的整首诗——我刚才所摘引的只是其中的一小段——没有任何一处对崇拜虚假和人造的神祇表示赞成。与此相反，整首诗公开反对这样的神祇及其信徒，所以，在我看来，女预言家本人应该被视为上帝之城的一员。

拉克坦提乌斯也把一些有关基督的女预言家的预言穿插进他的一本书里，[p400] ⁽¹¹⁶⁾但是他并未注明它们的作者。我决定把他在不同地方摘引的片断连成一个相互关联的短文：“后来，她说，他将落入那些不信之人的不义之手；他们将用他们的不洁之手打他，把他们邪恶嘴里有毒的唾液吐到他的身上；但是他只是让他的圣体随他们鞭打……他将默默地承受他们的拳头，因此没有人理解，当他头戴荆棘王冠时，对地狱里所说的那些话的意义的来源……他们不给他肉吃，而是给他苦胆，他们给他喝的是醋，这就是他们在餐桌上对他表示的好客行为……你们这些蠢人，不认识你们的上帝，他就出现在人的面前；可是，你们却给他用荆棘给他作王冠，给他的杯子盛装苦胆的汁液……但是圣庙的幕布将会裂开，白日将有三个小时的漆黑的夜……而在死去以后，他将在死亡的睡眠中睡三天；然后他将从地狱回到天空之下，他将是第一个复活的人，为那些他所召唤的人开创复活的先例。”

这些就是女预言家的预言，如我所述，拉克坦提乌斯在自己的书里断断续续地用它们来展开自己的论点。是我把它们连续地串在一起的，但是我注意用大写字母保留他原来的删节。只要今后这本书的抄写人注意在原来的地方保留大写字母，这种安排将是很清晰的。

我应该指出，有些作者认为厄立特女预言家出现在特洛伊战争时期而不是罗穆卢斯时期。

第二十四章

神学诗人中最受推崇的是奥菲士。在他们之后，又有七个被称为贤

人的预言家，这里的“贤人”是希腊语，意为智者。他们其中的一位，米利都的泰利斯，据说生活在罗穆卢斯时代。这个时期，自犹太人分裂后叫做以色列人的那十个部落，已经被迦勒底人征服并且成为他们的囚徒。因此，[p401]当时在朱迪亚只剩下犹太国的两个部落，其首都都是耶路撒冷。

由于罗穆卢斯的尸体像埃涅阿斯的尸体一样，在任何地方都找不到，所以罗马人就把他抬高到神的地位。这是众人皆知的事情。这种做法后来停止了；等到了恺撒时代它再次被恢复时，那已经不是对神的信仰问题，而是一种奉承和恭维了⁽¹¹⁷⁾。不管怎么说，西塞罗⁽¹¹⁸⁾还是给予罗穆卢斯很高的评价，因为在罗穆卢斯获得这种赞誉的时代，人们已不再是文盲、原始、轻易上当受骗的，而是有知识和懂文明的——尽管哲学家犀利和雄辩的口才要到更晚些时候才得到发展并大放异彩⁽¹¹⁹⁾。

但是，即使我们假定，更进步的时代确实停止了对死人的神化，但是那个时代的人仍旧继续把古人神化了的人物当作神崇拜。不仅如此，他们还用古人闻所未闻的雕刻偶像来增强这种空洞渎神的错误崇拜的诱惑力。更糟的是，恶魔蛊惑他们（恶魔同样利用欺人的神谕欺骗他们），甚至驱使他们表演那些奉献给虚假神祇的淫秽戏剧，以表现那些虚假神祇的虚构丑行——不过在这个更成熟的时代人们不再滥用想象力去编造那些丑行了。

罗穆卢斯之后继承王位的是努马。这个国王的策略是用大量的虚假神祇来巩固罗马——越多越好。但是在他自己死后，他却没有能够进入假神祇的队伍，显然，人们认为他已经使天空充满神祇，以至于没有给他自己留下空间。努马执政时，不信神的国王玛那西斯刚刚开始他在希伯来人中的统治，而正是他命令处死先知以赛亚的。他们说，那是萨摩斯岛女预言家的时代。[p402]

第二十五章

当塞得奇尔斯统治希伯来人，而安库斯·马尔斯的继承者塔昆·普里斯库斯统治罗马人的时候，所罗门在耶路撒冷修建的辉煌的神殿被摧毁了，犹太人被带到巴比伦王国成为囚徒。这些事情，先知在指责希伯来人的罪恶和不敬时已经预言过了。耶利米甚至预言了他们被囚的年限 [\(120\)](#)。

我们知道，希腊七贤之一，密提林的毕得卡斯生活在那个时期。优西比乌斯在他的书上写到，其他五位贤人（除了我们已经提到的泰利斯和毕得卡斯）生活在上帝的子民被囚禁在巴比伦的那个时期；他们分别是雅典的梭伦，斯巴达的开俄，科林斯的佩里安德，林达斯的克里奥巴卢斯，普里尔尼的巴尔斯。他们七人生活的时期都晚于神学诗人的时代，而且他们都因为值得赞美的生活方式和对他们的道德训条的阐释而著名。但是，在著书立说方面，除了梭伦和泰利斯，其他人没有给后人留下什么。众所周知，梭伦编写了雅典的一些法律，而泰利斯留下了有关自然哲学原理的著作。

在犹太人被囚禁的那些年代，阿那克西曼德、阿那克西米尼、色诺芬尼都是当时著名的自然哲学家。第一个把贤人叫做“哲学家”的毕达哥拉斯那时也在世。

第二十六至三十六章

奥古斯丁继续平行地叙述犹太人和非犹太人的历史，他所强调的是犹太人的先知对基督降世的预言和对于非犹太人的“召唤”。

第三十七章

即使到了我们先知的著述已经引起了近乎世界性关注那个时期，还没有任何异教徒的思想家被恰当地称为“哲学家”，即萨摩斯的毕达哥拉斯首用的意义上的哲学家。[p403] 由于毕达哥拉斯本人获得声望的时期，也只是约在犹太人在巴比伦国的囚禁生活结束之后，所以显而易见

的是，其他的哲学家都是在犹太人的先知之后才出现的。比如，在《历代志》上，身为自己时代所有著名哲学家的老师、道德或实践智慧的杰出阐释者，雅典人苏格拉底的时代就比以斯达士的时代更迟。而后来成为苏格拉底同门弟子中最出色的柏拉图的出生时间比苏格拉底稍晚一些。即使我们超越毕达哥拉斯，再往前追溯到还没有被称为“哲学家”的那些古人，例如，一直到“希腊七贤”，或追随泰利斯悉心研究自然的那些古代自然哲学家，如阿那克西曼德、阿那克西米尼、阿那克萨哥拉和其他人，我们仍旧找不到在我们的第一位先知之前的异教徒的智者。列在这个名单之首的泰利斯是在罗穆卢斯统治时期获得声望的，而在那个时期的以色列，在那些并不是最重要的预言家中，已经涌现出预言的急流，而那些预言注定将像河流那样传遍整个地球。

因此，经典上的希伯来先知之前的智者，只有希腊的“神学”诗人，奥菲、利努斯、穆撒尔斯等人。但是，他们也不如我们经典上的第一个作者摩西那么早，而摩西是真诚地宣讲那个真正上帝的真正神学家。因此，对希腊人来说，他们或许在俗世文学方面达到了完美的高度，但是他们没有理由吹嘘说，尽管他们的智慧可能不及我们的宗教（其中蕴涵着真正的智慧），但它也至少比我们的更古老。

在另一方面，我必须承认，希腊人之外的其他民族，比如说埃及人，在摩西时期之前就有某种或许可以称为“智慧”的某种学问。如果不是这样的话，《圣经》就不会说摩西学了埃及人的一切学问⁽¹²¹⁾。《圣经》告诉我们，他是如何在那里出生，被法老的女儿领养和抚育，并且学会读书认字的。

即使是这样，如果你记得亚伯拉罕本人就是一个先知，你就会认识到埃及人的智慧也落在我们先知的智慧后面。因为，无论如何，在伊希斯（她去世之后被奉为一个伟大的女神）给予埃及人字母之前，在埃及哪有什么智慧可言。[p404] 她是阿尔戈斯人的第一个国王伊拿库斯的女儿，而在这个国王执政时，亚伯拉罕已经是祖父了。

第三十八章

其实，我甚至还能找到比亚伯拉罕早得多的预言。我可以把（而且是正确地把）我们的祖先挪亚（他早在大洪水之前就已经在世了）看作一个先知。因为他自己所造的方舟，使他和他的家人在那场洪水中得以幸存。而方舟本身预言了今天在基督教教会中所发生的一切，至少从这个意义上说，他是个先知。我甚至还可以远远追溯到挪亚前面的亚当的第七代后裔以诺。以诺像先知那样说话这一点，难道使徒圣犹大的书⁽¹²²⁾没有公开宣布过吗？

的确，我所提到的这两个人的作品从来没有被接受为权威作品，无论是犹太人还是我们这些基督徒都没有。但那只是因为，它们的年代极端久远，所以，我们担心我们会把伪造的东西当作真实的。事实是，有一些不负责的人，相信自己所想象的事物，这些人真的把那些据说是以诺和挪亚写的东西当作是真实的史料。但是，那始终确保其准确无误的经典，否认了那些东西的真实性；当然，那不是由于对这些人物本身的神圣性有什么怀疑，因为既然上帝喜欢他们，他们的神圣性就不会受到怀疑。其原因不过是要相信那些东西的真实性太强人所难了。采取这种谨慎的批评态度处理那些据说是年代久远的作品应该也不会使任何人感到惊讶。

这种被经典拒之门外的现象，也许可以由《列王记》来说明。这本书是关于以色列和犹太人历史的，它包括了许多历史事实；其中的一些我们已经确有把握地把它包含在经典的《圣经》里，而另外一些事实并没有完完全全都说出来，而只是暗示它们在另外的书里得到叙述，那些书的作者也是先知，而那些先知的名字还在两处被提到了⁽¹²³⁾。

[p405] 这些“另外的书”在希伯来的经典上找不到。

我承认自己无法对这种排除做出满意的解释。但是，我愿意作一个假设：对于那些作者而言，如果圣灵给予他们的启示是在信仰方面有约

束力的东西，他们就可能会以细心的历史学家的身份写出他们的一部分作品，而另一部分作品是他们以受到神的号召的先知身份写出来的。这两者之间的区别对于他们自己来说十分清楚，所以他们知道，前面那些部分属于他们自己，而后面那些部分应该属于通过他们说话的上帝。这样，作为人写出的那些部分仅仅关涉历史知识是否完整的问题，那些作为神召的部分才具有宗教启示的强大威力。正是这后者才是经典唯一关注的事情。

至于那些没有收入经典，并且以非常古老的⁽¹²⁴⁾先知之名完成的作品，甚至从资料完整的角度看也没有价值。原因很简单，因为我们无从确认它们是否属于署上姓名的作者本人的作品。简单地说，因为那可能是伪造的东西，所以它们不可信任；尤其是那些同经典作品所包含的信仰唱反调的作品，特别不可信任——既然它们唱反调，我们就可以确信其作者是伪造的。

第三十九章

有些人坚持认为，希伯来语是经由希伯将它保留下来（因此称作希伯来语），然后再传到亚伯拉罕的，当时只是作为口头语言，但是用于书面的希伯来文是从摩西律法才开始的。对于这些人我们应该不予理睬。事实上，用作口头和书面的希伯来语是同时从那些早期的祖先那里代代相传下来的。摩西实际上是在希伯来人还没有任何上帝律法的书面记录之前，负责指定教师，教上帝子民读书写字的。[p406] ⁽¹²⁵⁾《七十子希腊文本圣经》把这些教师称为grammatoeisagogoi，这个希腊词的意思是“介绍字母的人”。因为，从某种意义上说，他们把字母带入了学生的大脑，或者说把学生介绍给了字母。

所以，任何民族都不应该愚蠢地吹嘘，说他们在我们的先祖和先知——他们是从上帝那里获得智慧的——之前就有什么智慧。比如，埃及人就喜欢吹嘘他们古老的学问。但是那只是虚假的空话，因为，只要细

想一下我们就会发现，甚至他们的学问，虽然的确是学问，也比不上我们先祖的学问那么古老。没有人会愚蠢到想说，埃及人精通各种深奥困难的研究，是在他们学会识字和写作之前，也就是说，在伊希斯出现并且教会他们那么做之前。再说，他们所谓的非凡的学问和他们自吹自擂的“智慧”，主要也不过就是天文学和其他同性质的学问；那些东西基本上只是智力上的柔软体操，而没有使心灵受到真正的启迪⁽¹²⁶⁾，而这种启迪是真正的智慧才能提供的。

说到哲学，这个科目的重要作用是教导人如何得到幸福。而在埃及原来根本没有这种学问，直到墨丘利，即特利斯墨吉斯忒斯（墨丘利叫这个名字）时期，这种研究才开始赢得公众的注意。当然，我必须承认，这比在希腊出现的智者和哲学家年代要早多了，即使如此，那个时期也比亚伯拉罕、以撒、雅各的时代更晚。而且，那比摩西本人的时期还要晚。因为摩西和普罗米修斯的兄弟、伟大的天文学家阿特拉斯是同时期的人，而阿特拉斯是老墨丘利的外祖父——墨丘利·特利斯墨吉斯忒斯则是老墨丘利的孙子。

第四十章

因此，那些人毫无根据的吹嘘是完全不足信的，他们竟然说埃及的天文学有十万年的历史！[p407] 请问，既然伊希斯女王只是在两千年多一点的时间前才教会他们读写的，他们是从哪些书籍上收集到这个数字的？关于埃及字母起源的这个观点是瓦罗提出的，而他在历史学方面是不可低估的权威，而且这个观点同我们从《圣经》上得到的知识相当吻合。再说，既然从第一个人亚当到现在还不到六千年，那些人竟然试图使我们相信同这个确定的真理如此不同、甚至完全相反的这么长的一段时间，难道我们不应该嘲笑而要花费精力去驳斥他们吗？

哪一位历史事实的编年史的作者更值得信赖的呢？难道不是曾经预告过我们现在亲眼看见已经实现的事情的那一位吗？历史学家之间的歧

见，正好为我们提供了一个机会，让我们选择去相信那段神启的历史，同时也是我们所坚持的历史相互一致的说法。那些遍布全球各地的俗世之城的公民，他们的境况就完全不同了。当他们研读那些极其博学的作者的著作时，他们觉得自己不能轻视他们中任何一个人的权威，可是他们却发现，关于那些距离我们今天的记忆无比遥远的问题，那些典籍有迥然不同的观点，结果是他们不知道应该相信什么、相信谁。而在另一方面，我们却有我们宗教历史中神性权威的支持。因此，俗世历史中任何同我们宗教历史相违背的东西，我们就毫不犹豫地判定它是谬论，而在那些没有可比性的问题上，我们就保持无所谓的态度。因为，无论它们正确与否，都无助于使我们过上正直和幸福的生活。

第四十一章

为了讨论历史话题，我把哲学家搁在一旁有一段时间了，现在我又回来了。这些人，在他们所有的艰难研究中，似乎有一个至高的和共同的目标：哪一种生活方式最适合使人获得幸福。然而，他们却以意见分歧，即弟子同老师之间的分歧，以及同门弟子之间的分歧而告终。为什么呢？难道不就是因为，他们寻找这个问题的答案，所根据的仅仅是人性的东西，[p408]完全依赖于人的经验和人的推理吗？诚然，他们中间的一些争议，可以用一个不那么令人尊敬的因素来解释，即用那种虚荣的欲望来解释：想表现得比自己的同行更睿智、更有洞察力、较少依赖别人的见解、更像是一个富有创造力的思想家。但是，我们应该承认，至少有些人——甚至许多人——同他们的老师或同学发生争执，是出于对真理的纯洁热爱，决心根据自己的理解去为真理而战（无论那是否确实是真理）。可是那一切争执最终证明的仅仅是，除非神性的权威为我们指明了方向，否则我们在前往幸福的道路上是走不了多远的。

而那些有充分理由被收进最终的经典《圣经》里的作者的情况就大不一样了。他们之间没有丝毫歧见的阴影。这就是为什么数量如此之多

而且差别如此之大的人，都相当正确地在他们的著述中找到了上帝自己的声音，或者找到了通过他们在说话的上帝。他们的人数众多，根本就不是原来那一小撮同哲学社团或流派有牵扯的爱争吵的人，而是世界各地有学问和没有学问的人，田野里的农夫，还有城镇里的居民。的确，我们的作者人数有限，但这是合宜的，这样，他们那些从宗教角度上看是异常珍贵的作品，就不会因为过于泛滥而显得没有价值了。从另一方面说，他们的数量又够大了，足以使他们之间完美的一致性成为某种使人惊讶的东西。即使我们承认在哲学领域有更丰富的文字遗产，但是，要让一个人在如此浩渺的文献中，去寻找那些在他们所传授的所有问题上达成一致的哲学家，也是十分困难的——不过，这个说法，我在这里不可能花费时间来证明了。

在那个崇拜魔鬼的城里⁽¹²⁷⁾，曾经有什么哲学流派的创始人得到过坚定的承认，以至于那些不同或完全对立的学说遭到坚决的拒斥吗？难道伊壁鸠鲁派人士和斯多葛派人士在雅典都受到同样的推崇不是一个事实吗？可是前者教导我们的是，神祇对人的事务不感兴趣；而后者却告诉我们，[p409] 神祇始终在管理、保护和引导人的事务：这些完全是互不相容的观点。阿那克萨哥拉因为说太阳只是一块燃烧的石头而根本不是神祇就受到了谴责。我感到那很难理解，因为就在同一座城里，伊壁鸠鲁却有众多的追随者而且不受任何干扰，尽管他宣称，太阳或任何星球都不是神祇，无论是朱庇特还是其他任何神祇都不是为了倾听人类的祈祷和祈求而居住在这世界上的。亚里斯提卜认为肉体的愉悦是最高善，而安提西尼坚持只有道德的美使人幸福，而他们两个人都在雅典。这一点难道不是事实吗？难道他们二人不都是一流的苏格拉底信徒吗？可是他们却在如此不可调和的方向上找到生命的意义。亚里斯提卜不是说，智者绝对不要担任公职，而安提西尼不是要求智者把自己奉献给公职吗？可是他们两个人都在雅典招募到追随者去推行他们的思想。

那个时期里，哲学家在雅典城内带着他们的追随者走来走去，在大

白天，在这里和那里，一会儿在那个世界著名的门廊，一会儿在学校，一会儿在小花园，在各种各样的私人的或公众的场所，每个人都好斗地提出自己的想法。有人说只有一个世界，有人说这个世界有个始源；其他人说它没有始源；有人说世界会有终结，其他人说它会永远存在；有人说世界是由神的理性统治的，其他人说它是由偶然的机会驱使的。而关于灵魂，有人说它是不朽的，其他人说它是必死的；在那些捍卫不朽的观点的人中有的说灵魂将再次出现在一个牲畜身上，其他人说没有这样的事情；在那些捍卫必死的观点的人中，有的说灵魂在肉体死后不久也会死亡，其他人说它在肉体死亡之后还会活着；在持后一种观点的人中，有人说灵魂只能活很短的时间，其他人说它能活很久，尽管不是永远。至于什么是最高的善，有人认为它存在于肉体；有人认为它存在于心灵；还有一些人说同时存在于两者；还有一些人把外部的好东西也拉进来，把它们加在肉体 and 心灵上。而关于感官经验的可靠性，有人说感官永远是可靠的；其他人说有时候不可靠；另外有人说它从来就不可靠。[p410]

请告诉我，在那个不信上帝的城里⁽¹²⁸⁾，是否有过任何有权力或权威的人群、元老院、或个人，曾经愿意花费力气去细查这些和其他那些哲学争端的无数的结论，以便最后能够决定，赞同或接受一些固定的原理，而谴责和拒绝那些相反的论点？事实难道不是这样吗：那个不信上帝的城，完全不做任何最低程度的鉴别和判断，把所有那些从这里、那里和任何地方收集来的零碎的观点统统接受下来，一股脑儿地紧紧抱在怀里。可是，这些哲学家所讨论的，并不是像农业、建筑和经济那样相对无关紧要的问题⁽¹²⁹⁾。他们所抓住的，是所有问题中最深刻的问题，是关于人类是生活在幸福中还是生活在悲苦中的问题。

就算这些哲学家说的一些东西是正确的，但是，错误的东西也同样被允许传播。因此，这座俗世之城被象征性地称为巴比伦是不足为奇的。因为巴比伦的意思就是混乱，而这一点我记得已经说过了。实际

上，只要该城恶魔般的国王能够继续占有他的人民连同他们的错误，对于这座城容纳了多少相互矛盾的观点，或她的人民如何为这些观点而争执不休，他就丝毫也不在意。这样一个暴君是罪孽深重的雅典人罪有应得的。

但是，另外那个民族，即另外那个人类社会，另外那座城，托管上帝之音的以色列民族，他们管理这些事务的方式是如何地不同！在那里，真正的先知和虚假的先知从来就不会被宽容地和糊涂地搅和在一起！他们只把那些相互之间完全和谐的人认作说真理的《圣经》作者的人。这些作者对他们来说就是他们的哲学家，也就是说，是他们之中热爱智慧的人，他们的智者，他们的神学家，他们的先知，他们的关于正直生活和正确信仰的教师：这些人集所有这些身份于一身。他们知道，如果他们按照这些人的教导去思考和生活，他们就是顺从上帝而不是随人而思考和生活了，这是因为上帝是通过这些神启的作者在说话的。

[p411] 他们知道，当这些作者禁止褻渎的行为时，是上帝本人在禁止。当他们说，“当孝敬父母，使你的日子在耶和华——你上帝所赐你的地上得以长久。不可杀人。不可奸淫”⁽¹³⁰⁾和其他的话的时候，他们从中辨认出上帝的诫命——不是人的夸夸其谈，而是神的启示⁽¹³¹⁾。

诚然，有些哲学家，在他们自己谬论的迷雾之中，确实得以一瞥真理的光芒；他们通过精心演绎的推论，确实也使这些真理获得了言之成理的说服力。这些真理包括上帝创造世界，上帝之天道对世界的统治，还包括美德、爱国、对友谊的忠诚、善举，及其他同道德有关的卓越之处。他们认识到了这些真理，尽管他们还不知道，这些真理最终指向什么，并且如何指向它。但是在上帝之城里，这些真理都可以在先知说的话里找到。那是上帝的话，虽然是通过人说出来的。而且，那些真理不是在喧闹复杂的论证中塞进人们头脑的，而是直接告诉他们的⁽¹³²⁾。听到这些话的那些人会发抖，因为他们知道，如果他们轻视它们，他们所轻视的，不是人的智慧，而是上帝的话。

第四十二章

甚至埃及托勒密王朝中的一位国王，也尽量想得到《圣经》，熟悉《圣经》。下面是有关埃及的这个王朝最初是如何形成的故事。

马其顿王国的亚历山大，其名号是“大帝”，在一次迅速而令人目瞪口呆的武力⁽¹³³⁾炫耀中，征服了整个亚洲，事实上甚至几乎是整个世界。他有时用武力侵略，有时用恐吓。就在他征服东方的时候，他进入了朱迪亚并且占领了她。在他去世之后⁽¹³⁴⁾，他的高级官员认识到，
[p412] 他们没有能力整块地并且和平地治理这么大的一个帝国，所以决定把她分而治之，因为各地之间的战争给马其顿王国带来的只是毁坏和灭亡。

这样，埃及就开始由托勒密王朝统治。第一个托勒密国王是（拉各斯）的一个儿子，他把许多奴隶劳动力从朱迪亚带到了埃及。他的继承人，名字叫菲列得尔福斯的第二个托勒密国王，让那些奴隶全部获得自由并且遣返回家。此外，他向耶路撒冷（朱庇特）的神殿送去王室的礼物，同时向以利亚撒大祭司请求，希望得到《圣经》抄本。他曾听说那是受到神的启示的经典。国王说，他急切希望他修建的气势恢弘的图书馆里能够存有一份抄本。

以利亚撒给国王送去希伯来文的抄本之后，国王接着要求他给他送去翻译。于是就从十二个部落各指派了六个精通希伯来语和希腊语的人，这样一共是七十二人。因此，他们的译本现在就习惯地称为七十二子希腊文本《圣经》。

传说留给我们的故事是这样的⁽¹³⁵⁾。毕达哥拉斯为了检验译者的可靠性，就让他们在隔离的地方进行翻译工作。当他们完成翻译之后，人们发现，在他们各自的版本中，他们在用词方面取得了奇妙的、惊人的、显然是受到神启的完全一致；他们在每一个词的选择上，至少在意义和对等值上，都是一致的，而且在所选用的词序排列方面，也都是

致的。大家给出的是同一个译本，好像只有一个译者，那是因为，事实上，在所有的人身上，是同一个圣灵在起作用。上帝给了他们这么奇妙的礼物，使这个《圣经》译本的作者，在非犹太人眼中显得像神而不像人，这样非犹太人以后就会相信他们并且因他们受益。我们现在已经亲眼看见，这一点已经实现了。[p413]

第四十三章

当然，还有其他的从希伯来语译成希腊语的《旧约》。我们有这些版本：阿奎拉版本，西马库斯版本、提奥多提翁版本，还有匿名的直接被称为“第五版”的版本。但是，教会采纳的是《七十子希腊文本圣经》，似乎那是唯一的版本。确实，讲希腊语的基督教徒如此普遍地使用这个版本，以至于他们中的许多人甚至根本就不知道还有其他的版本。从《七十子希腊文本圣经》又产生了一个拉丁文译本，而这个译本就是使用拉丁语的教堂所使用的译本。这种做法一直延续到今天，尽管我们当代的哲罗姆神父——精通所有这三种语言的一位大学者——直接从希伯来原著而不是从希腊文译本翻译出一个拉丁文本《圣经》⁽¹³⁶⁾。犹太人承认哲罗姆高度博学的劳动成果既忠实又准确；他们还说那七十个译者在他们的版本中犯下了许多错误。但是，基督教会认为，同选择这么多人的权威性相比，选择一个人的权威性是不可取的，而且这么多人都是大祭司以利亚撒专门为这项工作亲自挑选的⁽¹³⁷⁾。因为，即使我们假定，他们并非受一个圣灵启示，那七十个人，仅仅是以学者的身份，以人的工作的方式校对了他们各自的译本，并就大家同意的一个文本达成一致意见，我也还是要说，不应该把一个译者摆在这么多人的前面。

事实是，在那七十名译者身上显现出如此巨大的神的干预的奇迹，所有把希伯来《圣经》原著翻译成任何语言的翻译者，只要他是一个忠实的译者，就一定同《七十子希腊文本圣经》是一致的；如果有不一致

的地方，我们仍然要相信，在七十子的版本里，有某种深藏的神启意义。因为，在那些先知最初写作《圣经》时曾经激励过他们的圣灵，在七十子翻译先知所写的《圣经》时，也同样地激励了他们。而这位具有神性权威的圣灵，[p414]可以通过这些翻译者，说出不同于他通过原先那些先知之口说出的话，就好像在这些先知的头脑里有两个意思，而这两个意思都是受圣灵启示的。另外，圣灵可以用两种不同的方式说出同样的意思，只要那个不同词语中的那个同样的意思，对于那些能够读懂那些词语的人，是清晰明了的。同样地，圣灵还可以增加或减少一些东西，以便向人表明，译者在翻译时根本不受制于那种纯粹人为、逐字逐句、毫无创新的直译，而只受制于灌注于他们头脑且控制了他们的神的威力。

当然，许多人觉得，《七十子希腊文本圣经》需要通过对照希伯来原文进行修订，但是他们并没有仅仅因为在希伯来原著中找不到《七十子希腊文本圣经》中的某些段落，而冒昧将它们删除。他们满足于把希伯来原著里面有，而《七十子希腊文本圣经》里没有的那些段落加上，并在这些句子前面加上称为星号的星形符号；而在那些《七十子希腊文本圣经》中见到的，可是希伯来原著中并没有的句子前面所加的标志是短短的横线，就是我们写分数时在分子和分母之间所用的那种线段⁽¹³⁸⁾。许多带有这种点评性符号的手抄本，不仅有希腊文的而且有拉丁文的手抄本，也广为流传。关于删减和增改就说这么多。至于其他方面，也就是说，用不同的方式表达的那些内容，究竟是否会产生大致协调的不同意义，还是会产生由近义词组表达的同样意思的问题，我们只能通过对照两种文本才能够辨认出这些段落。

无论如何，如果我们在阅读《七十子希腊文本圣经》的时候，就如我们应该做到的那样，能本分地做到只关注圣灵通过人的口中说出的话，那么，当我们看到希伯来原著中有《七十子希腊文本圣经》中所没有的东西时，我们就会得出这样的结论：是圣灵选择了从最初先知的口

中而不是从他们翻译者口中说出这些东西。反过来，如果在《七十子希腊文本圣经》上有一些原著没有的东西，我们的结论就是，是圣灵选择了七十子而不是最初的先知之口，来说出这个特定的东西，这就表明他们全受到了圣灵的激励。[p415]

圣灵根据自己的意愿，也是用同样的方式，通过以赛亚说出了一些事情，通过耶利米说出另外一些事情，还通过这位或那位先知说出其他的事情；或者，圣灵以不同的方式说出同样的事情，一会儿通过这个人，另一会儿又通过那个人。在《七十子希腊文本圣经》上和希伯来原著中都能看到的東西，是同一个圣灵选择通过两者说出的；但是区别是，前者是在预言时受到启示的，而后者是在翻译当初的预言时受到启示的⁽¹³⁹⁾。正如那个沉默的圣灵使前者说出富有真理且前后一致的事情那样，这同一个圣灵使后者在没有互相商讨的情况下，异口同声地说出他们所说的那些话。

第四十四至四十五章

这两个章节粗略地描述了犹太人和异教徒在基督出世前几个世纪中的历史事件。

第四十六章

根据预言⁽¹⁴⁰⁾，基督在犹太国的伯利恒出生，那时朱迪亚的国王是希律，这一点我已经说过了。而在罗马，共和国已经变成了帝国，恺撒·奥古斯都皇帝已经建立了世界范围内的和平。

基督是以可见的人体出生的，他的母亲是人间贞女，但是他是一个隐秘的神，因为上帝是他的父亲。先知就是这么预言的：“必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利（就是上帝与我们同在的意思）。”⁽¹⁴¹⁾为了证明 he 自己是上帝，基督行了许多奇迹，而其中的一部分——多到似乎足以证明 he 所说的——记录在《福音书》上了。这许多的奇迹中的第一件是他出生的奇异方式；而最后的一件是基督从死亡中复活，肉体升

天。[p416]

尽管如此，那些不相信基督注定要死去然后再从死里复活的犹太人还是把他杀死了，他们受到罗马人更加残酷的摧残，并且把他们从已经由外族统治的祖国中驱赶分散到世界各地。现在到处都有犹太人的事实就可证明这一点。他们自己的《圣经》就是最好的见证，说明不是我们编造了关于基督的预言。这就是为什么他们之中的许多人在认真思考了基督受难，尤其是在他复活之后的预言的基础上，开始转为信仰上帝的原因，这一点也是预言过的：“以色列啊，你的百姓虽多如海沙，惟有剩下的归回。”⁽¹⁴²⁾但是其他人是盲目的，而这也是预言过的：“愿他们的筵席在他们面前变为网罗，在他们平安的时候变为机槛。愿他们的眼睛昏朦，不得看见；愿你使他们的腰常常战抖。”⁽¹⁴³⁾这就是为什么说，当他们拒绝相信我们的《圣经》，而像盲人那样阅读他们自己的经典时，他们是在应验他们自己的先知预言过的事情。

但是，有些人会反驳说，是我们基督徒编造了那些关于基督的非犹太人预言，而这些预言现在是以女预言家的名义或以其他任何人的名义流传的。我的答复是，我们不需要任何其他的预言，而只需要我们对对手的书上的那些预言，因为恰恰是如今散布在基督教会正在扩张的世界各处的我们的敌人，是见证我们观点正确性的活证人，即使他们是多么不心甘情愿。这些人占有并且保留着那些书籍。因为，就在他们所读的赞美诗篇中，就有关于这一点的预言：“我的上帝要以慈爱迎接我；上帝要叫我看见我仇敌遭报。不要杀他们，恐怕我的民忘记。主啊，你是我们的盾牌；求你用你的能力使他们四散。”⁽¹⁴⁴⁾上帝在“看见我仇敌遭报”中把他慈悲的恩宠给予了他的教会，因为圣保罗说过：“反倒因他们的过失，救恩便临到外邦人。”⁽¹⁴⁵⁾

尽管犹太人被罗马人征服并且受到压迫，但是上帝没有“杀”他们，就是说，上帝没有毁灭犹太种族。因为，如果那样的话，他们就会忘记并且不能见证我在谈论的事情了。如此，如果缺少“使他们四散”这一

句，那预言前半部分的“不要杀他们，恐怕我的民忘记”就没有什么重大意义了。[p417]这是由于，如果犹太人带着他们《圣经》的证据，一直禁锢在自己的土地上，如果不是在世界各地都能看见犹太人，就像在世界各地都有基督教会那样，那教会就没有犹太人作为无处不在的证人，证实关于基督的古老预言了。

第四十七至五十章

犹太人不是古时候唯一的上帝的公民；例如约伯就不是犹太人。关于重建圣殿的预言，是在基督教会的发展以及非犹太人的皈依中实现的。

第五十一章

当恶魔看见人类抛弃了魔鬼的庙宇而奉那馈赠自由的中保之名大步走向幸福时，他就煽动持异端者，披着基督教外衣，反对基督教的教义，好像他们在上帝之城的存在能够不受质疑，就像那些持有完全不同、甚至截然相反观点的哲学家，在混乱之城中的存在不受质疑一样。

上帝教会里的持异见者所相信的是不健康和扭曲的观念；他们甚至在受到警告之后，仍旧顽固拒绝接受健康和正确的观念；他们不改正那些有害的和致命的教义，而是继续捍卫它们。当他们离开基督教会时，他们就成为教会的敌人来考验教会的耐性。即使是这样，他们邪恶的行为还是使基督公教会的忠诚的成员受益，因为上帝能够把坏人用于好的目的，而同时“叫爱上帝的人得益处。”^[146]实际上，基督教会的所有敌人，无论他们是由于犯错误而变得盲目还是受到邪恶的驱使，都以某种方式推动了她的发展。如果他们有能力对她造成肉体伤害，他们就发展了她的忍受力；如果他们在智力上反对她，他们就促进了她的智慧；因为她甚至必须爱她的敌人，她的慈爱的善意就越发明显；无论她用说服性的论证还是用法律的惩罚对付他们，[p418]他们都调动了她的行善能力。

所以，不敬之城的恶魔般的君王不可能伤害朝圣的上帝之城，即使当他使用工具欺骗她的时候也不可能。毫无疑问，天道保证，上帝使她既能得到一些幸运的安慰，使她不被厄运压垮，又给她一些厄运的考验，使她不会因为幸运而变得虚弱。这样，幸运和厄运这两者互相平衡，这一点我们可以从诗篇歌词“我心里多忧多疑，你安慰我，就使我欢喜”⁽¹⁴⁷⁾和圣保罗所说的“在指望中要喜乐；在患难中要忍耐”中看出来⁽¹⁴⁸⁾。

圣保罗还说过：“凡立志在耶稣基督里敬虔度日的也都要受逼迫。”⁽¹⁴⁹⁾因此，逼迫永远都少不了。因为，当我们的外部敌人停止了嚣张，而一段平静的时光——甚至是真正安宁和极其慰人的时光，至少对于虚弱的人来说如此——到来的时候，我们也还有内部的敌人，他们的堕落生活刺痛着虔诚之人的心。这些人玷污了基督和天主教之名——这个名字对“凡立志在耶稣基督里敬虔度日的”人来说是无比珍贵的。因此，敬虔的人看到他们的教友不像虔诚之人应该做到的那样爱上帝，他们感到十分痛苦。另外一件使他们苦恼的事情是，持异见者竟然像真正的基督徒那样，使用的是同样的名字和圣礼，读的是同样的《圣经》和信经。他们认识到，许多可能皈依基督教的人，正是因为持异见者的分裂行为，而陷入困惑和游移不决之中，而咒骂基督之名的人在持异见者身上进一步找到借口，因为这些持异见者至少把他们自己叫做基督徒。

所以，那些立志在耶稣基督里敬虔度日的人，即使没有肉体上折磨和烦扰，也必须忍受上述现象和其他思想及道德迷乱的精神逼迫，这就解释了“我心里多忧多疑”那一句话，而其中没有提到肉体。从另一方面说，他们还记得上帝的永不变更的应许：他们之中没有任何人会走失。

[p419] 如圣保罗说过的：“主认识谁是他的人，”⁽¹⁵⁰⁾还有“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样”⁽¹⁵¹⁾。而刚才引用的诗篇接着这样说：“你安慰我，就使我欢喜。”

然而，虽然虔诚的教徒由于坏的和虚假的基督教徒的堕落生活而经受精神痛苦，但是这种痛苦会给他们精神上的益处。因为这种精神痛苦产生于他们的慈悲，而正是由于这种慈悲，他们才不愿意看见罪人继续堕落或者妨碍其他人获得拯救。此外，那些人的改过自新给虔诚教徒的灵魂带来巨大欢乐，使他们感受到极大的安慰，就像原先那些人造成的苦恼使他们极度痛苦一样。

就这样，在这个世界上，在这样艰难的日子里，全体教徒像朝圣者那样继续前进，一边遭受着世人的敌意打击，另一边从上帝的怜悯中得到安慰。这种情况不是从基督和他的使徒来到世上时才开始的。自从第一个正直之人亚伯被他不敬神的兄弟杀死的那一天起，这种情况就没有变化过。它将持续到这个世界终结的那一天。

第五十二章

无人知晓基督教会还将遭受多少次迫害；但是肯定会有最后一次，那就是敌基督的迫害。

第五十三章

有一点是确定的，即，等到基督第二次降临的时候，他将扑灭敌基督所实施的最后迫害的火焰。因为《圣经》上说：“主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临的荣光废掉他。”⁽¹⁵²⁾

在这里人们通常要问：这一切何时发生？这是最没道理的一个问题。因为，如果知道这个答案对我们有好处的话，主耶稣和上帝本人就会在他的使徒问他的时候告诉他们了。当他们和他面对面的时候，他们也不是静静地聆听这种消息的，[p420]而只是直截了当问他：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”而他回答说：“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。”⁽¹⁵³⁾应该注意的是，这个答案所针对的人，并不曾试图了解具体的时、日、年，而只是实现那个应许的大致时间。因此，试图准确算出这个世界将继续存在多少年显然是

浪费精力，因为，我们已经由真理之口中得知那不关我们的事。

但是，有些人并不就此罢休，他们居然敢说，从耶稣升天到他的第二次降临之间要经过400年时间，其他人说500年，还有人甚至说要1000年。要说明他们每个人是如何试图论证他们观点的，那是一件耗时太长且完全没有必要的工作。你可以肯定，他们依靠的是人的猜测，因为经典的《圣经》没有给他们提供任何一目了然的证据。

我只要这么说就够了：他用“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的”的这句话就足以强迫我们沉默了，而所有这些计算者的手指也就不管用了。

当然，从《新约》里摘引的这段话，丝毫不能阻止虚假神祇的信徒们装模作样——似乎仅仅根据他们所崇拜的魔鬼神祇的反应，他们就能够确定基督教注定只能持续的时限。而当这些人不得不面对这样一个事实，即许多大规模的迫害，不仅没有摧毁基督教信仰，反而使它不可置信地迅速发展，他们就以对求谕者发出神谕的形式遍造一些希腊诗句或其他什么，说基督同这个罪恶的、渎神的基督教派别的传播没有什么关系。那些诗句补充说，是彼得设法通过某种黑色魔术使基督之名受到崇拜，而这场闹剧将持续365年，然后就会突然结束。

这些有学问的人哪！这些受过训练的智者啊！他们拒绝相信基督，却愿意相信关于基督的这么离奇的说法。他们说什么基督不是他的弟子彼得的魔术大师，基督是无罪的，而只有彼得一人才是坏蛋；[p421]然而，彼得所要做的，是推进对基督之名的崇拜而不是对他自己名字的崇拜，而他能够做到这一点，是通过他所掌握的一种黑色魔术，通过他的努力，他所经历的危险，甚至他流出的鲜血！如果彼得是用魔术的手段使全世界都爱基督，那么基督又是通过什么纯洁的手段使彼得能够爱他到这种程度呢？

让他们在心里想想如何回答这个问题吧。如果可能的话，也希望他们明白，正是天上的恩宠，使全世界的人为了永恒生命的缘故而爱基

督；而正是这同样的恩宠，使彼得爱基督，并且在到基督那里寻求永恒生命之时，为了基督之名而承受了肉体的短暂死亡。

再顺便问一下，这些能够预言未来事情却不能阻止它们发生的神祇，是什么样的神祇呢？当他们面对一个魔术师和他一次杀人黑色魔术时，就必须全军覆灭吗？是他们说的，彼得杀了一个一岁的男孩，把他砍成碎块，用一种可怕的仪式埋葬了他，以便说服神祇允许某种仇视他们的宗教在这么长的时间内发展壮大，并且不是用抵抗，而是用忍受的办法战胜这么多次的令人发指的野蛮迫害，最终把那些神祇自己的塑像、庙宇、仪式和预言家统统推翻了。彼得的滔天罪行居然能够控制或驱使神祇让他获得如此的成功，这是哪一种——肯定不是我们的——神祇呢？因为，那些诗句这么说，彼得的魔术把这一切强加在一个神祇而不是魔鬼身上。好吧，那些拒绝基督的人应该有这种神祇。

第五十四章

那个编造的预言所预告的，许多没头脑的人确实相信的那个致命的年份已经过去了，不然的话，我就要多说很多话来反驳它了。几年以前，基督和他使徒所创立的基督教，已经存在了365年了。那么，为什么还要寻找进一步的论据来反驳异教徒的谎言呢？我们不要把基督的出生作为基督教的起点（因为他在婴儿期和儿童期还没有弟子），而当他在约旦河受洗后亲身显现并且有了弟子时，基督教信仰当然就为公众所知了。[p422] 这事实上就是关于基督的预言所说的：“他要执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极。”⁽¹⁵⁴⁾

但是，为了这场辩论的缘故，最好还是从基督的复活开始。在信仰能够得到可信的凭据之前，基督将受苦、死亡并从死亡中复活。当保罗对雅典人说：“世人蒙昧无知的时候，上帝并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据”⁽¹⁵⁵⁾，他想表达的就

是这个意思。同样地，也是在基督复活之后，圣灵被送到那个注定要在那里首次宣布第二个约即《新约》的城里。第一个约即旧约，是在西奈山上通过摩西的口传出来的；但是关于基督要来立的约，是在预言中被预告的：“因为训诲必出于锡安；耶和华的言语必出于耶路撒冷。”⁽¹⁵⁶⁾这就解释了为什么基督要求在所有各族人中以他的名义宣讲悔改，但要从耶路撒冷开始。正是在耶路撒冷，人们被号召信奉被钉死在十字架并从死亡中复活的耶稣基督，从而激起了对耶稣基督之名的崇拜。也正是在耶路撒冷，这种信仰得到了震撼人心的介绍⁽¹⁵⁷⁾，从而使好几千人带着惊人的激情皈依基督，他们卖掉他们所有的一切并且把金钱分给穷人，以神圣的决心和炽热的爱去接受自我选择的贫穷，他们身处暴怒和嗜血的犹太人之中，坚定自己的意志，为真理战斗到生命的结束。他们动用的不是战争这种武器，而是耐心忍受这种更有力的武器⁽¹⁵⁸⁾。如果这是神的威力而不是黑色魔术的结果，人们为什么不果断地相信，同样的神的威力能够在世界其他地方以同样的方式起作用呢？从另一方面说，如果有人坚持说，彼得在耶路撒冷一定也对许许多多的人实施了同样的巫术，[p423]所以才煽动了他们去崇拜基督之名——而那些或许就是抓捕他并且将他钉死在十字架上的人，或许就是在他受难时嘲笑他的人，那么，那个众人皈依基督的年份，真的就是基督教的起点了，而我们必须问的问题就是：那个365年什么时候结束？

很好。基督死去的那一年，那对孪生子执政，时间是3月25日。他在去世后的第三天复活，这一点使徒可以亲眼作证。他在四十天之后升天。十天之后，也就是在他复活之后第五十天，他送来了圣灵。那一天，有3000人在使徒向他们传教的时候皈依基督；这是出于圣灵的功效，是我们所相信也是事实所证明的；而不是像邪恶的蠢人所相信或假装相信的那样是出于彼得的黑色魔术。不久后，彼得在一个乞丐身上行了奇迹，结果又有五千人皈依了基督。那个乞丐生来瘸腿，每天被人抬到神庙门口接受施舍。这人听到耶稣基督的名，就跳着站起来，被治愈

了。就这样，随着时间的推移，基督教由于一批又一批信徒的涌入而发展起来了。

因此，我们可以确定基督教的第一年是从哪一天开始的，也就是圣灵到来的5月15日。从那时开始计算历任执政官，那365年的结束的时间，就是在霍诺留和优迪基安努斯担任执政官的5月15日⁽¹⁵⁹⁾。

根据那个人为编造的魔鬼的谰言，那么次年，在曼利阿斯·提奥多鲁斯任执政官期间，基督教就不应该再存在了。我不需要调查在世界其他地方的情况如何，但是我知道在非洲著名的迦太基城里发生了事情。在那里，在3月31日那天，霍诺留皇帝的官员高顿提乌斯和犹维阿斯摧毁了虚假神祇的庙宇并且捣毁了它们的塑像。

从那一天到现在，时间又过了几乎三十年⁽¹⁶⁰⁾，而现在每个人都能看见基督教取得了怎样的发展，尤其是之前因轻信那个编造的预言，而被延迟信仰的那些人，如今都纷纷皈依了[p424]但是，当传说中预示基督教末日的年份过去之后，他们都认识到那预言是多么荒唐可笑的。

我们名副其实的基督教徒所信仰的，不是彼得，而是彼得所信仰的基督；我们被引导到基督那里，是因为得到彼得的劝告，而不是受到他的魔术的诱惑；我们因为他的帮助而受益，并没有被他的巫术所欺骗⁽¹⁶¹⁾。基督是彼得信仰上的老师，那种信仰使他得到永生。同一个基督也是我们的老师。

让我结束这漫长的一卷吧。我已经根据我认为合适的程度详尽地描述了天堂之城和地上之城这两座城的历史过程。从一开始这两座城就是互相交织的，而且将一直如此，直到时间的终结。地上之城根据自己的喜好，为自己制造了一些毫无根据甚至以真人改造的虚假的神祇，以便能够用祭品供奉它们。而另一方面，天堂之城则在这个俗世像朝圣者那样生活，并不为自己制造虚假的神祇。与此相反，她自己却是由真正上帝所造，所以她自己就能够成为给上帝的真正祭品。

这两座城共同利用俗世的善，也同样地为俗世的恶所累，但是她们

的信仰如此不同，她们的希望如此迥异，她们的爱如同天壤之别⁽¹⁶²⁾。这种情形将持续到最后的审判那一刻；而到那时她们就被分开了，各自将得到自己注定的终结——一个没有终结的终结。

我现在必须阐述那些终结。 [p425]

注释

[\(1\)](#) 《哥林多前书》15.46。

[\(2\)](#) ...ex damnata propagine exoritur...primo...malus adque carnalis.

[\(3\)](#) ...massa...quae originaliter est tota damnata.

[\(4\)](#) 《罗马书》9.21。

[\(5\)](#) ...priusest reprobum...posterius vero Probum. [p324]

[\(6\)](#) 《创世记》4.17。

[\(7\)](#) 《加拉太书》4.21-31。

[\(8\)](#) 《创世记》21.10。

[\(9\)](#) 《加拉太书》4.30。

[\(10\)](#) 我们将会注意到，圣奥古斯丁用civitas terrena指由俗世思想的人组成的共同体，也指世界共同体（包括地上的上帝之城）。

[\(11\)](#) 《罗马书》9.22, 23。

[\(12\)](#) Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas, quando est et ipsa in suo humano genere melior.

[\(13\)](#) 卢肯所著《法赛利亚》，或译为《内战》1.95。

[\(14\)](#) 《加拉太书》5.17。

[\(15\)](#) 《加拉太书》6.2。

[\(16\)](#) 《帖撒罗尼迦前书》5.14, 15。

[\(17\)](#) 《加拉太书》6.1。

[\(18\)](#) 《以弗所书》4.26。

[\[19\]](#) 《马太福音》18.15。

[\[20\]](#) 《提摩太前书》5.20。

[\[21\]](#) 《希伯来书》12.14。

[\[22\]](#) 《马太福音》18.35。

[\[23\]](#) 参阅《罗马书》6.12。

[\[24\]](#) 参阅拉丁文《圣经》文本相当不同的译文：《创世记》4.6，7。

[\[25\]](#) 《约翰福音》3.12。

[\[26\]](#) 《加拉太书》5.17。

[\[27\]](#) 《罗马书》7.17。

[\[28\]](#) 《创世记》3.16.杜埃版的译文如下：“你必须受你丈夫权利管辖，他是管你的。”兄弟会把它译成：“你丈夫应是你渴望的，虽然他管你。”

[\[29\]](#) 《以弗所书》5.29。

[\[30\]](#) 参阅本书第十二卷第九章。

[\[31\]](#) 参阅《创世记》5.4，5。

[\[32\]](#) 《创世记》4.17。

[\[33\]](#) 参阅《创世记》4.25。

[\[34\]](#) 《七十子希腊文本圣经》中的《创世记》5.31所给的拉玛年龄是753岁。

[\[35\]](#) 《出埃及记》12.37。

[\[36\]](#) 以色列人和其他人是从夏甲和基土拉传下来。

[\[37\]](#) 维吉尔的《埃涅阿斯纪》12.899，900。

[\[38\]](#) 《自然史》7.16。

[\[39\]](#) 《自然史》7.49。

[\[40\]](#) 圣奥古斯丁说的是inter Hebraeos et nostro codices，指的是圣杰罗姆的拉丁文《圣经》和《七十子希腊文本圣经》的老版本。

[\[41\]](#) 参阅本书第十八卷第四十二章，第四十三章。

[\[42\]](#) 参阅本书第十一卷第八章。

[\[43\]](#) 《创世记》7.10，11.圣奥古斯丁这里的“第二十七”指我们的“第十七”。

[〔44〕](#) 参阅《创世记》8.4, 5。

[〔45〕](#) 有关这些年龄，见《创世记》25.7, 35.28, 47.28；《第二以赛亚书》34.7；《诗篇》89.10。

[〔46〕](#) ...non interpretantium munere, sed prophetantium libertate aliter dicere voluisse credendum est.

[〔47〕](#) ...quod profecto quanto est compellente, tanto postea factum est damnabilius religione prohibente. 译文取的是antiquius的经典意义“更好”或“更可取”。

[〔48〕](#) 参阅《创世记》4.1。

[〔49〕](#) 《创世记》5.2。

[〔50〕](#) 《路加福音》20.35。

[〔51〕](#) 《创世记》4.18-22。

[〔52〕](#) 《路加福音》20.34。

[〔53〕](#) 《罗马书》9.5。

[〔54〕](#) 《出埃及记》26.7。

[〔55〕](#) 《诗篇》50.51。

[〔56〕](#) 《创世记》5.1, 2。

[〔57〕](#) 取伊曼努尔·霍夫曼（CSEF）的解释tamquam eum Deus sic commoneret, ut non computaret, 而不是作tamquam eam Deus sic commemoraret解。

[〔58〕](#) 《诗篇》48.12。

[〔59〕](#) 参阅《诗篇》72.20。

[〔60〕](#) 参阅《诗篇》51.10。

[〔61〕](#) 参阅《诗篇》39.5。

[〔62〕](#) ...una in re huius sacculi, altera in spe Dei.

[〔63〕](#) 《创世记》9.25。

[〔64〕](#) 《创世记》9.26, 27。

[〔65〕](#) 参阅《创世记》1.24。

[〔66〕](#) 参阅本书第十六卷第三章。

[〔67〕](#) 《创世记》10.25。

[〔68〕](#) 参阅《创世记》11.10，11。

[〔69〕](#) 参阅《诗篇》13.3，4；52.5。

[〔70〕](#) 《诗篇》52.3。

[〔71〕](#) 亚加亚居住着圣奥古斯丁称之为赛西亚人的民族。参阅本书第十八卷第二章。

[〔72〕](#) 地中海。

[〔73〕](#) 《创世记》49.8-12。

[〔74〕](#) *Contra Faustum Manichaeum*. 《摩尼教徒福斯图斯批判》。

[〔75〕](#) 《约翰福音》10.17，18。

[〔76〕](#) 《约翰福音》2.19。

[〔77〕](#) 《约翰福音》19.30。

[〔78〕](#) 参阅《诗篇》22.5。

[〔79〕](#) 《创世记》48.19。

[〔80〕](#) ...*pueritia...populi Dei...in ea lingua inventa est, id est Hebraca.*

[〔81〕](#) 《创世记》15.9。圣奥古斯丁《上帝之城》第十六卷第二十四章谈及母牛、母羊、公牛、野鸽和家鸽的象征意义，该章节本书省略。[p377]

[〔82〕](#) 《耶利米书》25.11。

[〔83〕](#) 《创世记》20.7；《第二以赛亚书》34.10。

[〔84〕](#) 参阅本书第十六卷第十六章。

[〔85〕](#) 《创世记》12.1。除了圣奥古斯丁的拉丁原文与拉丁文《圣经》版本差别太大之处以外，摘引的英译根据兄弟会译本。

[〔86〕](#) 《创世记》12.3。

[〔87〕](#) 《创世记》15.18。

[〔88〕](#) ...*nec adhuc prophetabatur futurum, sed exoectabatur implendum.*

[〔89〕](#) 有关圣奥古斯丁对这段话的讨论，参阅《加拉太书》4.21-31及本书第十五卷第二章。

[〔90〕](#) 《列王记》12。

[\[91\]](#) 《耶利米书》31.31-33。

[\[92\]](#) 参阅本书第十六卷第二章。

[\[93\]](#) 参阅本书第十三卷第二十一章及第十四卷第十一章。

[\[94\]](#) ...qui harmoniam musicam non vulgari voluptate, sed fideli voluntate dilexerit eaque Deo suo, qui verus est Deus, mustica rei magnae figuratione servierit. Diversorum enim sonorum rationalis moderatusque concentus concordi varietate compactam bene ordinatae civitatis insinuat unitatem.

[\[95\]](#) 《马太福音》22.43, 44。

[\[96\]](#) 《〈诗篇〉阐释》。

[\[97\]](#) 《诗篇》44.2-10。

[\[98\]](#) 《诗篇》44.11-18。

[\[99\]](#) 《诗篇》47.3。

[\[100\]](#) 《诗篇》17.44, 45。

[\[101\]](#) 《诗篇》86.5。

[\[102\]](#) 《诗篇》44.17。

[\[103\]](#) ...captivum egit otium.

[\[104\]](#) 《马太福音》11.13。[p390]

[\[105\]](#) ...id quod appetitur aut nemini aut non omnibus sufficit, quia non est id ipsum.

[\[106\]](#) Regna cetera ceterosque reges velut adpendices istorum dixerim.

[\[107\]](#) 参阅本书第十六卷第十七章。

[\[108\]](#) ...regum Sicyoniorum admodum parvum.

[\[109\]](#) ...ille undecumque docissimus Marcus Varro. 参阅本书第六卷第二章。

[\[110\]](#) 《喀提林叛乱记》8。

[\[111\]](#) 参阅《上帝之城》第十六卷第四章，本书省略。

[\[112\]](#) ...quod vulgatiores etiam litterae personant.

[\[113\]](#) ...a victo laesa ipsam victricis vitoriam punire compulsa est.

[\[114\]](#) 现代学者把这一女预言家的离合诗追溯至基督教时期的第二世纪末。关于圣奥古斯丁本人的疑虑，参阅本书第十八卷第十六章。

- [〔115〕](#) 在神父霍南（Honan）的英译本中，这首希腊离合诗的所有大写首字母都被保留。
- [〔116〕](#) 《神圣组织》4.18。
- [〔117〕](#) ...nec postea nisi adulando, non errando, factum est.
- [〔118〕](#) 《论共和国》2.10.18。
- [〔119〕](#) ...quamvis nondum efferburat ac pullaverat philosophorum subtilis et acuta loguacitas.
- [〔120〕](#) 《耶利米书》25.11。
- [〔121〕](#) 《使徒行传》7.22。
- [〔122〕](#) 《犹大书》14。
- [〔123〕](#) 《历代志》卷1，29.21；《历代志》卷2，9.29。
- [〔124〕](#) 手稿中的verorum作veterum解。
- [〔125〕](#) 参阅《出埃及记》18.25.及圣奥古斯丁的《圣经最初七书问题》（Quaestiones in Heptateucha）2.69。
- [〔126〕](#) ...magis ad exercenda ingenia quam ad inluminandas vera sapientia mentes.
- [〔127〕](#) ...in hac daemonicola civitate adprobatus.
- [〔128〕](#) ...quis umquam populus, quis senatus, quae potestas vel dignitas publica inipiae civitatis.
- [〔129〕](#) ...non de agris et domibus vel quacumque pecuniaria ratione.
- [〔130〕](#) 《出埃及记》20.12-15。
- [〔131〕](#) ...non haec ora humana, sed oracula divina fuderunt.
- [〔132〕](#) ...populo commendata sunt, on argumentationum concertationibus inculcata.
- [〔133〕](#) ...mirificentissiman minimeque diuturnam potentiam.
- [〔134〕](#) 公元前323年。
- [〔135〕](#) 故事可追溯到所谓的《雅理斯泰书简》。现代学者认为它是编造的。
- [〔136〕](#) 所谓的拉丁文《圣经》，公元390年开始翻译，公元405年结束。
- [〔137〕](#) 拉丁文《圣经》长期以来一直被天主教教会接受为官方版本。
- [〔138〕](#) ...tacentibus virgulis, sicut scibuntur unciae, signaverunt.
- [〔139〕](#) ...sed ita ut illi praecederent prophetando, isti sequerentur prophetice illos interpretando.
- [〔140〕](#) 《弥迦书》5.2。

[〔141〕](#) 《以赛亚书》7.14；《马太福音》1.23。

[〔142〕](#) 《以赛亚书》10.22。

[〔143〕](#) 《诗篇》69.22，23。

[〔144〕](#) 《诗篇》58.11，12。

[〔145〕](#) 《罗马书》11.11。

[〔146〕](#) 《罗马书》8.28。

[〔147〕](#) 《诗篇》93.19。

[〔148〕](#) 《罗马书》12.12。

[〔149〕](#) 《提摩太后书》3.12。

[〔150〕](#) 《提摩太后书》2.19。

[〔151〕](#) 《罗马书》8.29。

[〔152〕](#) 《帖撒罗尼迦后书》2.8。

[〔153〕](#) 《使徒行传》1.6，7。

[〔154〕](#) 《诗篇》71.8。

[〔155〕](#) 《使徒行传》17.30，31。

[〔156〕](#) 《以赛亚书》2.3。

[〔157〕](#) ...tam insignibus initiis incanduit.

[〔158〕](#) ...non armata potentia, sed potentiore patientia.

[〔159〕](#) 公元395年。

[〔160〕](#) 因此，圣奥古斯丁是在公元425年完成第十八卷的。

[〔161〕](#) ...aedificati sermonibus, non carminibus venenati; nec decepti maleficiis, sed beneficiss
eius adiuti.

[〔162〕](#) ...diversa fide, diversa spe, diverso amore.

第五部 两座城的终结

第十九卷 哲学和基督教关于人类终结的论述

第一章

从现在开始，我想应该讨论这两座城即地上之城和天堂之城的预定的终结了。但是，在本书允许的范围内，我首先要论述，人类在这生命必死的痛苦纠结中，在追求幸福方面所作的各种哲学尝试。我的目的是，第一，指出哲学家的空洞期望和上帝给我们的切实保证之间的不同；第二，说明什么是上帝将给我们的真正至福。为了后一个目的，我将不仅诉诸神的启示，而且还诉诸自然的推理，后者对于同我们信仰不一样的人具有一定的说服力。

关于什么是至善和至恶，哲学家们持许多不同立场。他们都带着极高的热忱，努力判断究竟是什么使人幸福。从定义上说，我们的最高目标就是我们为了其自身的缘故而追求的那种善，而正是因为它的缘故我们才追求其他的善。同样，至恶是其他的恶因它的缘故才被回避的那种恶，而只有它是因它自身的缘故才被回避的。暂且这么说吧，终极的善与其说结束其他的善，不如说它使善臻于完美。同样，极恶也不是结束所有恶的那种恶，而是恶所造成的危害在其中达到极致的那种恶⁽¹⁾。

[p427] 正是在这个意义上，最好的善和最坏的恶被称为终结即终极。

为了判断这些终极究竟是什么，进而在此生得到至善并回避至恶——这就是发誓热爱智慧的那些人在这个充满幻影的世界上的目的和追求。当然，尽管人类在道德上经常有过失，但是人性为人的行为划定了界限，使其不至于偏离正道太远，因为终极的善和恶只能在人的灵魂，或肉体，或灵魂和肉体中找到⁽²⁾。而正是在这三个标题之下，马库斯·

瓦罗在其《论哲学》一书中，列出了无数不同的观点并且对它们进行了细致入微的审视；他说，通过运用各种鉴别标准，他能轻而易举地得到288种可能存在的不同观点。当然，并不是真的有那么多不同的流派存在。

为阐释起见，我将先介绍在我刚才提到的瓦罗那本书里的一个论点。那就是，不论人们属什么学派，接受哪一种正规教育，或者在我们称为美德的那种有目的的生活艺术方面受到过什么训练——这里的生活艺术绝对是一件需要学习的事情——他们通常都自然而然地追求四种目标。这四种目标是，第一，对肉体感官愉悦的刺激而引起的快感；第二，宁静，这指的是肉体没有受到任何烦扰；第三，快感和宁静的结合，这是伊壁鸠鲁用“快乐”一词来描述的状态；第四，本性的首要需求⁽³⁾，除了快感和宁静外，这还包括我们肉体的需求，比如健全、健康、安全等；另外还包括我们灵魂的需求，如人类天生的大小精神力量。这四种东西，即快感、宁静、它们的结合以及本性的首要需求，构成了我们的如此重要的部分，以至于要么我们是由于它们的缘故而追求教育带给我们的美德；要么我们是由于美德的缘故才追求它们；要么是为了它们各自的缘故而追求美德或这四种东西中的任何一种。这样，我们就有了十二种思想流派，因为每一种目的都可以从三个方面去看待。

[p428] 只要一个例子就可以把这整个问题说清楚。

就以肉体的快感为例。它可以是服从于，优先于，或并列于灵魂的美德。这样我们就有了三种不同的思想流派。如果快感是训练美德的一种手段，它就是服从于美德的。举例来说，居住在祖国并且为了祖国而生育后代是美德的一部分，而要做到这两件事是少不了肉体快感的。因为我们为了活着就得吃饭，而吃饭是有快感的；我们为了生育子女就得采取一些方法，这些方法也是有快感的。从另一方面说，如果快感被认为优先于美德，那么人就是为了快感自身的缘故而追求快感，而美德是作为一种获得快感的手段而被追求的。这就是说，美德只是为了帮助获

得并且保证肉体的快感。这真是一种奇怪的生活：快感是主妇，而美德却是使女！事实上，任何这样的使女都不能被叫做美德；然而这种无耻到令人作呕的理论竟然也有哲学家去论证和捍卫。

如果人们都是为了快感而追求快感，为了美德而追求美德，而不是为了一方去追求另一方，那二者就结合在一起了。这样，正如快感是服从于、优先于、并列于美德这三种想法形成了三种流派一样，宁静、快感和宁静的结合、本性的首要需求，这三项中的每一项都能够作为一条准则而产生三种不同的流派。根据人类各种各样不同的观点，这三种目的有时服从于、有时优先于、有时并列于美德；这样，就有了十二种思想流派。但是，一旦我们引入另外一个区别，也就是个人生活同社会生活的区别，这个数字接着就要翻番了；因为，任何一个追随上述十二种思想流派中的这种或那种观点的人，其原因或者可能只是为自己，或者可能为了某个邻居——他希望他的邻居得到他希望自己得到的东西。因此，那些认为持有任何一种观点都是为了纯粹个人理由的人，就可分为十二种流派，而还有另外十二种是由另外一些人构成的，这些人认为他们持有这样或那样的哲学观点，并非只考虑到自己私人生活，而且也是为了别人，就是说，他们像追求自己的好处那样也为别人追求好处。而如果我们引入新学园派哲学所做的区别，这二十四种流派就再次翻番，变成了四十八种了。[p429] 因为，这二十四种观点中的每一种都可以被认为并且被论证为确定的。斯多葛派人士就辩称，他们的观点，即使人幸福的善只能在灵魂的美德中找到的观点是确定的。或者呢，其中的每一种观点都可以被认为是不确定的，这很像新学园派⁽⁴⁾的成员把他们的观点仅仅论证为一种可能性那样。这样，认为他们的观点因为是正确的所以是确定的那些人，就可分成二十四个流派，而另外的二十四个流派就是由另外一些人构成的，这些人认为，他们之所以服从他们那种观点，是因为那些观点似乎是可能的，尽管不是确定的。

同样地，这四十八个流派可以用犬儒主义的方式去追随，也可以用

其他哲学家的方式去追随，而经过这种区分，那四十八个流派就变成了九十六个了。另外，这些观点中的任何一种都可能以三种不同的生活为目的去追随或论证：其一是为了那种有闲暇冥思的生活（比如有些人愿意并且能够把他们所有的时间都用于研究真理）；其二是为了行动的生活（比如有些人虽身为哲学家，却参加了国家事务或其他人类机构的管理工作）；其三或最后是为了那种合成的、既有行动也有思考的生活（比如有些人交替地把自己的时间分为学者的闲暇时段和必要的公务时段）经过这些区分，思想流派的数目可以是原来的三倍，增加到288种。

所有这些都在瓦罗的书上，我只是用我自己的语言尽可能清晰地概述他所说的内容。接着，瓦罗反驳了所有的观点，而唯一的例外是他认定的老学园派的观点——指的是柏拉图所创立的，并且由他的弟子坚持到该流派第四代领袖人物波利蒙时期的观点。在瓦罗看来，这个流派认为他们的观点是确定的，这样，他就在这种观点同新学园派之间作出了区别。新学院哲学是从波利蒙的继承人阿塞西劳斯开始的那种哲学，根据这种哲学，一切都是可疑的。在瓦罗看来，老学园派的观点似乎没有任何疑点或错误的。至于他是如何得到这些结论的，[p430]要详细说明这点需要花费我太多时间，不过我也不能完全不讨论这个问题。

瓦罗首先去除了那些能够区别不同流派的所有标志，因为它们只是增加流派的数量，而没有包括最关键的问题，即至善问题。因为他认为，任何哲学流派都算不上什么流派，除非它同其他流派在什么是终极的善和终极的恶的问题上有不同的观点。这其中的理由是，除非为了探索幸福问题，否则任何人没有权利来谈论哲学。而使人幸福的就是至善。因此，没有理由离开最高的善来谈哲学。由此可以说，只有探索至善的哲学流派，才是名副其实的哲学流派。

以社交生活为例。哲学家是把它当作至善——通过它，不仅他本人可以得到幸福，而且他可以像为他自己那样也为他的邻居争取得到善

——开始这种生活呢，还是只是出于对自己幸福的考虑而培养这种生活呢？我们提出这些问题时，并没有涉及至善这一问题本身。我们所关心只是，我们的邻居是因我们之故还是因他本人之故，成为这个善的分享者？也就是说，我们是否都能为对方的善感到快乐呢，就像为自己的善快乐一样？

同样地，新学园派及其普遍的怀疑主义问题也是如此。当我们问，哲学所关心的一切，究竟应该视为可疑的，还是应该像其他哲学家那样把它们视为是确定的问题时，这里不存在我们应该把什么作为至善来追求的问题，而问题仅仅是，对那种我们认为应该追求的至善的实在性我们是否应该表示怀疑。简单地说，这里的问题是，追求至善的人，是以追求那种他叫做真善的方式去追求呢，还是以追求他愿意称为是客观之善的方式去追求，尽管它可能并非真善也非客观之善。在这两种情况下，被追求的善都是那同一个善。

同样地，还有一个从犬儒主义者的衣着和行为方式引入的区别。这里提出的问题并非关于至善的性质。这里的问题是，[p431] 追求至善的人，无论他认为什么是真正的并且是应该追求的善，是否应该以犬儒主义者的衣着和生活方式去追求它？

最后，还有一些哲学家把不同的东西作为终极目标来追求。他们有的追求美德；有的追求快感，但他们也过着怪异的生活，而正是这种怪异的生活使犬儒主义者获得了自己的名字。所以，无论使犬儒主义者有别于其他哲学家的是什麼，那肯定同选择或坚持哪一种能够使他们幸福的善没有关系。因为，如果方式问题同这件事情有关系的话，那么，方式的相似性就能迫使人去追求同样的目标，而不同方式就不可能有共同的追求。

第二章

再回到上面谈论过的三种生活方式，即非行动型生活（当然，不是

那种纯粹懒散的生活，而是那种思考型和那种探索真理的学者生活），参与人类事务的行动型生活，还有同思考相结合的行动型生活。如果有人问在这三者中选择哪一种，那他也没有提到至善的问题，他只是在问，过哪一种生活容易获得至善并保留至善，过哪一种生活难以获得至善并保留至善。因为，一个人一旦得到终极的善，那会立刻使他幸福。但是，当一个人享有文字生活的闲暇，或公众生活的活动性，或交替地享受两者的时候，他并不会立刻感到幸福。事实上，可能的情况是，许多人生活在三种状态中的一种，但却误入歧途，没能到达那种使人幸福的最终的善。

这就意味着，把哲学流派区分开来的终极善恶问题，必须同其他问题加以区别，如社交生活，学术上的怀疑态度，犬儒主义者的衣着和食物，还有思考、行政及这两者相结合的三种生活方式，等等。关于后面这些问题的讨论，并不涉及终极的善恶问题。而正是通过引入这四种有区别作用的基本特征（即社交生活、学术怀疑、犬儒主义的生活方式、人的三种生活方式），瓦罗区分了可能存在的288种哲学流派，甚至还可以再加上一些。[p432]但是当瓦罗把这些并不涉及至善，因此也不能鉴别名副其实的哲学流派的问题去除之后，他就重新回到那十二种流派了。这些流派专心追求一旦得到便会使人幸福的至善。他试图证明这其中只有一种是正确的，而其余的都是错误的。仅仅通过去除三种生活的那个问题，数量就被减去三分之二而从288种降到96种了。接着，再排除犬儒主义的问题，那96只剩下一半变成了48。而一旦把怀疑主义的问题去掉，我们又减了一半，只剩下24了。再把社交生活的问题拿掉，我们只有12种了——只是通过引入社交问题，那才变成24种的。至于这12种观点，我们就没有什么理由不把它们看作流派了，因为其中每一种观点所关注的重点都是终极的善恶问题——当然，恶是善的反面。但是，这十二是通过三乘四得到的：四是四种好的东西：快感、宁静、这二者的结合、被瓦罗称为the *primigenia*的本性的首要需求；四这个数字

是乘三后变成十二个流派的，其根据的是这些好处同美德的关系：有时它们服从于美德，比如，它们有时为人所求，显然不是因为其自身的缘故，而是作为获得美德的手段；有时它们被置于美德的前面，所根据的理论是，美德不是它自己的目的，而只是得到并且保留那四种好处的必需手段；有时它们是并列的，所依据的观点是，美德和那四种好处都是因为它们自身的缘故而被人追求的。然而，即使是这四种追求目标，也被瓦罗除去了三种——即快感、宁静、快感和宁静的结合，理由不是这些东西不好，而是因为快感和宁静都被包括在本性的首要需求中了。而且，既然本性的首要需求不只是包括快感、宁静，而且还包括其他东西，那么就没有必要再加上快感和宁静的结合，把它作为快感或宁静之外的第三种单独追求的东西。[p433]

这样，留给瓦罗的问题，就是在三种流派中作出精心选择。因为在不同的意见中，真正的理性只允许一种是正确的，无论就这三种流派而言还是别的什么，都是这样。这一点我们以后会看到的。眼前，我将尽可能简短、清晰地讨论瓦罗如何在以下三种理论中做出选择：要么本性的首要需求是因为美德的缘故被追求；要么美德是为了那些需求的缘故被追求；再不然，本性和美德各自都因为自身的缘故被追求。

第三章

在决定三种理论中哪一种是正确的，因此也是应该接受的问题上，瓦罗是这样论证的。首先，他认为应该先确定关于人的定义，因为哲学所关心的问题，是人的至善，而不是树木或动物或上帝的至善问题。他在人性中找到两种元素，肉体 and 灵魂；同时他完全确信，在这两种元素中，灵魂是更好的、而且是高贵得多的元素。但是他讨论了这个问题——人究竟只是灵魂呢，只是肉体呢，还是肉体 and 灵魂的结合。就第一个问题而言，肉体对于人来说就像是马对于马夫那样，马夫并非既是马又是人而只是人，尽管由于同他所骑的马的关系而被人叫做马夫。就第

二问题而言，肉体同灵魂的关系有一点像酒杯和酒的关系。因为，尽管酒杯不是一杯酒，就是说，它并非既是酒杯又是杯中的酒而只是杯子，但酒杯是用来盛酒的杯子。就第三个问题而言，人既非只是灵魂，也非只是肉体，但是这两者都是人的部分，而人是一个由这两者构成的整体，这很像我们说的由两匹套在一起的马所组成的一个马队，左边的马和右边的马都是它的部分。我们从来不说两匹马中的任何一匹是马队。无论它与同伴多么紧密地联系在一起，我们只说那一对马是一个马队。

在这三种观点中瓦罗选择的是第三种，认为人既非只是灵魂，也非只是肉体，而是灵魂和肉体的结合体。因此他说，构成人的幸福的至善，[p434]是由灵魂和肉体之善组成的。而由于这个原因，他认为，自然本性的首要需求应该由于它们自身的缘故而被追求，而美德，作为从教育中获得的生活艺术，作为灵魂中一切善的至高者，也是这样的。一旦美德，即这种生活艺术，控制了那原先不受管束的、但即使在缺乏指引时也照样存在的我们天然的需求，那么，美德就会为了它自己而追求这些需求，与此同时，它也追求它自己并且在利用它自己的同时利用一切。美德这么做的目的，是在所有这一切中，根据它们各自大小的价值，找到或多或少的乐趣和快乐。虽然美德毫无例外地喜爱这一切，它还是会为了获得或保留更有价值的好处，而在必要时放弃较小的好处。同时，美德绝对不会把任何灵魂或肉体的善看得比美德更重要。因为美德善于利用它自己和其他所有能够使人幸福的一切善，如果缺少美德，一个人无论拥有多少善，对他都是无益的，因此这些所谓的善也不能被称为他的善，因为对于一个不能善用它们的人来说，这些善并不能给他带来好处。因此，所谓幸福生活，是这样的一种生活，它既享有美德又享有其他那些美德离不开的灵魂和肉体之善；如果人的生活中还拥有一些或许多其他善，这些善对美德而言又是无关紧要的，那么这种生活就更加幸福了；如果人的生活拥有灵魂和肉体的一切善而什么都不缺少的，那就是完美的幸福生活。这是由于生活和美德不是一回事，原因是

只有有德的生活，而不是任何种类的生活，才是美德。可以有一种没有美德的生活，但绝不存在没有任何生活的美德。关于记忆或理性或任何人身上的天赋，我都可以这么说。同样地，这些都先于教育而存在，而且如果没有它们，也不可能有教育；所以，没有它们，也没有作为教育问题的美德。跑步的速度、肉体的美丽、超人的力量，以及其他这一类的天赋，都是可以不需要美德而存在的，而美德也不需要它们而存在。但是，这些天赋也是善，而且，据哲学家说，[p435]美德因为天赋自身的缘故喜爱天赋⁽⁵⁾，并且，美德利用和享受天赋，而这正是美德应该做的。

幸福的生活据说还应该是社会性的。这里说的是，如果某人朋友的善因这些善之所是⁽⁶⁾而得到爱，就像这个人爱自己的善那样；如果一个人能够希望他的朋友得到他希望自己得到的东西，那么这种幸福的生活就是社会性的。这些朋友也许是这人家里的人，比如妻子、子女、仆人；或者，他们是他家所在的那座城的同胞公民；或者，他们是构成人类社会这个世界上的人民；或者，他们可能身处由天空和大地构成的这个宇宙的其他地方，比如那些被哲学家称为朋友的神祇（或者，基督徒也许会更温柔地说，比如天使）。⁽⁷⁾

老学园派的哲学家认为，至善和终极之恶的实在性是不容置疑的。他们宣称，他们自己和新学园派的不同，正是表现在这一点上。只要任何哲学家认为这些终极是真实的，那么他喜欢犬儒主义者或任何其他人的衣着和食物，都只是一件小事。至于那三种生活即思考的、行动的、混合的生活，他们选择了第三种。⁽⁸⁾

瓦罗说，这些就是老学园派所持的立场，也是西塞罗和瓦罗本人的老师安条克所持的立场，虽然西塞罗肯定认为，在好几个问题上，安条克与其说是一个坚持老学园派立场的人，不如说是一个斯多葛派人士。但这不是我所关心的问题，因为我更注重的是通达真理本身，而不是要了解一个哲学家对另一个哲学家的看法。⁽⁹⁾

第四章

如果有人问我，上帝之城就所提出的问题会采取什么立场，并且第一个问题是，它对于至善和终极之恶的看法如何，[p436] 那么回答就是：她认为，永生是至善，永灭是至恶，而且我们应该过正当的生活，以便能够得到前者并躲避后者。所以才有《圣经》上的说法：“义人必因信得生”⁽¹⁰⁾——“因信”，是因为事实上我们现在看不见我们的善，所以我们要通过信仰去寻求；而且我们自己也不能成为义人，除非上帝给我们信仰，帮助我们建立信心并且祈祷，其中的理由是我们需要信仰才能相信我们需要上帝的帮助。

那些认为应该在此生中寻找至善和至恶的人错了。无论他们在哪里寻求至善，是在肉体中，灵魂中或这二者中，或具体地说，是在快感中，美德中或这二者中，那都是一回事。无论他们是在宁静、美德、还是这二者中寻找，无论他们是在快感加宁静，或在美德，或同时在这三种东西中寻找，无论他们是在我们本性需求的满足或美德或这二者中寻找，他们都找不到至善。人们想要从地上或人性中去寻找至福，是徒劳的。⁽¹¹⁾先知话里所表达的神圣真理“耶和华知道人的意念是虚妄的”，⁽¹²⁾使人的行为显得愚蠢。还有圣保罗所引用的那句，“主知道智慧人的意念是虚妄的”⁽¹³⁾也一样。

这是因为，再流畅的语言也说不尽人类生活的悲惨。西塞罗在他《自我安慰》一书中已经尽力了，可那又有什么用呢？至于我们本性的首要需求⁽¹⁴⁾，我们何时、何地并且如何才能够在此生安稳地拥有它们，使它们不会受制于命运的变化起伏？能驱逐快感的一切肉体病痛都可能降临到智者的头上；任何焦虑都会破坏宁静。一个人生理的完整可能由于任何肢体的切除或伤残而告结束；他的美丽可能因为畸形而受损，他的健康由于疾病而受损，他的精力由于疲惫而受损，他的灵巧由于麻痹和迟钝而受损。这一切病痛中的任何一件都可能伤害肉体，甚至是哲学

家的肉体。我们把肉体的挺直和行动的优雅视为我们的基本需求之一，
[p437] 但是一旦某种疾病带来痉挛，或更坏的是严重脊椎变形，使人的四肢像四足的兽类那样触摸地面行走，那情况又如何呢？人的姿态或步态还有什么优美和尊严可言呢？现在让我们转向灵魂的首要天赋吧
⁽¹⁵⁾：能够感知的器官和能够理解真理的理智。比如，如果一个人成了瞎子或聋子，他还剩下多少感觉能力？当疾病破坏了人的大脑时，他的理性和智力到哪里去了，进入了怎样奇怪的睡眠呢？当疯子做出疯狂之事时，即当他们说出或做出有悖他们习惯行为或有悖常理的事情时，我们几乎无法止住自己的泪水。一个正直人，看见这种事情，甚至想到这种事情，都会哭泣的。更糟糕的是魔鬼附身的那些人的情形。当邪恶的精灵根据自身意志利用一个人的肉体 and 灵魂的时候，这个人的理智似乎就被驱逐了，更不用说是被摧毁了。而谁能保证，甚至连一个哲学家在其一生中都不会成为这样的一个受害者？

而且，关于对真理的认识，最多又能说些什么呢？通过肉体的感知，我们能够达到哪一种真理和其中的多少真理呢？难道我们没有从说真话的《所罗门智训》中读到过：“因为我们的肉体凡胎把我们的灵魂坠了下来。肉体乃是泥做的临时构件，乃是积极思维的负担。”⁽¹⁶⁾

那么，被希腊人叫做horme的，被我们视为我们本性首要之善的行为冲动和行为欲望又是什么呢⁽¹⁷⁾？可是，难道它不也是疯子们旺盛精力的根源吗？当他们产生幻觉、失去理智时，真让我们觉得既可怜又可怕。

关于本性的基本天赋就说到这里。现在看看美德自己吧。它随着教育而来，所以来得较迟，但是它却声称自己在人类所有的善中拥有最高地位。但是，有德的生活究竟是怎样的呢，不就是扭转邪恶倾向的一场战争吗？而且那不只是同其他人的诱惑进行的战争，而且也是同我们自己身上产生的、恰恰是我们自己的邪恶倾向进行的战争。

我特别要谈到希腊人叫做sophrosyne的节制。[p438] 如果我们不

想让欲望迫使我们的意志去接受各种恶行的话，节制这一美德就必须遏止我们肉体的欲望。如圣保罗所说，仅仅“欲和灵相争”这个事实，就是我们本性中的一大缺陷；而在同一个使徒所说的“灵和欲相争”这句话里，美德是在同邪恶的倾向相争。它们的对立如此尖锐，使得“我们不能做所愿意做的”⁽¹⁸⁾。我们在至善中寻找那最终的安息，我们所寻求的难道不正是终止肉体 and 灵魂之间的冲突，以及从这种——灵魂同它始终处在战争状态的——作恶的天然倾向中得以解脱吗？但是，无论我们多么渴望，我们在必死的生命中永远不能得到这种解脱。

但是，在上帝的帮助下，我们却可以做到这一点——精神不屈，拒绝堕落。同时，我们不要天真地想象，只要我们坚持这场内心的战争，我们就可得到作为胜利者唯一奖赏的那渴望已久的至福。因为这世上谁都没有完美的智慧，人人都注定要同过分的欲望发生冲突。

接着，让我们以被称为谨慎的美德为例。这种美德不是经常处于要鉴别善恶警惕状态，以便使人在追求善和躲避恶的努力中不犯错误吗？而这正好证明这样一个事实：我们被恶所包围而且我们自身就有恶。这种美德教导我们，放纵那些导致恶的欲望是邪恶的，而抵制它们是善的。而谨慎所宣讲的东西正是节制所实践的。但是，无论是谨慎还是节制都不能使此生摆脱那些始终困扰它们的困苦。

最后，还有公义。它的任务是使每件事物都得到属于它的东西。而这这就要求人的内心要有正确的秩序，从而使灵魂服从上帝，肉体服从灵魂，肉体 and 灵魂因此一起服从上帝。难道没有足够证据表明，这种美德始终在毫不懈怠地为了实现这个秩序而斗争——而且任务还很艰巨吗？因为，一个人的思想中关于上帝的念头越少，他的灵魂就越不服从上帝；肉体反抗精神的欲望越是强烈，肉体就越不服从灵魂。[p439] 因此，只要这种弱点，这种道德的病态滞留在我们身上，我们怎么敢说我们摆脱了危险？而如果我们仍旧处于危险之中，我们又怎么能说我们的幸福是完整的？

现在，我们来看“坚强”这个伟大的美德。耐心地承受不幸正是坚强的功能。这一功能本身难道不是有力地证明了，无论一个人多么明智，人的生活始终处在不幸之中吗？我一直无法理解，斯多葛派人士怎能大胆提出，这些不幸并非真正不幸，而另一方面他们又承认，如果一个哲学家所遭遇到的不幸超出了他有义务或责任去承受的范围，他可能没有别的选择，只剩下自杀这一条解脱捷径了。斯多葛派人士的傲慢是如此荒谬，甚至当所有证据都在证明相反的结论时，这些人仍然假装他们能够在此生找到至善，并且认为他们是自己幸福的源泉。这种智者是一种令人震惊的愚蠢智者，他们可以变成聋子、哑巴、瞎子，可以成为瘸子，饱受痛苦，经受一切可以想象到的折磨，最后被迫结束自己的生命，然而他们却极其荒谬地把这种生活叫做幸福生活！这种借助于死亡而结束的生活，可真是幸福的生活啊！而如果这是幸福生活的话，那我就说，过下去吧⁽¹⁹⁾！当苦难不仅压倒了坚强这一美德并且迫使它屈服，而且还使一个人丧失理性到这种程度，竟然把同一种生活说成既是幸福的又是不可承受时，为什么还要假装说恶不是恶呢？一个人怎么能够如此盲目，竟然看不出这个道理：如果一种生活是幸福的，那我们就会躲避它？但是，一旦受到痛苦的威胁，他们就说必须寻找一条出路了。既然如此，他们为什么不低下他们高昂的头，承认生活的不幸？现在，让我问一问：使他们的英雄小加图自杀的究竟是勇气呢还是怯懦⁽²⁰⁾？显然，如果他不是过于懦弱，无法承受恺撒的胜利，他就不会做出他所做的事了。那么，他的坚强到哪里去了？是坚强的美德屈服了，投降了，被打败了，所以小加图逃跑了，遗弃并抛弃了幸福的生活。或者，那也许已经不再是幸福的生活了？如果那样的话，它就是不幸福的。

[p440] 既然如此，有谁能够否认，使小加图的生活变得不幸并且无法承受的那些苦难是真正的恶呢？

由此我们可以说，那些承认诸如此类的东西的确是恶的人，如亚里士多德主义者和瓦罗为其辩护的老学园派的人，比斯多葛派人士更接近

真理——尽管瓦罗本人也犯了不可饶恕的错误，坚持说什么，虽然生活中可能有如此大恶，使得遭受这种大恶的人不得不采取自杀的办法，但是这还是幸福的生活。瓦罗承认，“肉体的痛苦和烦扰是恶的；痛苦越大，恶也就越大。要逃避它们，你就要结束你的生活。”我要问，“哪一种生活？”他回答：“如此多的恶使它变得痛苦的那种生活。”那么，处在恶之中（且这种恶迫使人去逃避生活）的那种生活就是幸福的生活了？难道恰恰因为你被允许通过死亡来逃避它的不幸，它就是幸福的生活吗？假定你受神法约束而必须停留在痛苦之中，不被允许寻求死亡或不能从这样的折磨中解脱，那情况又怎样呢？那么，你至少得说这样一种生活是不幸的。所以，毫无疑问地，如果你承认那种生活要是不能结束就是不幸的，那你就不能因为有一条逃避的捷径便可以说那不是不幸的。你不能说，因为那不幸是短暂的，所以那根本不是真正的不幸；或者更加离奇地说，因为不幸是短暂的，所以可以把那叫做幸福。

错了，既然这些生活的苦难能够把像他们那样的智者逼到结束自己生命的地步，那么苦难一定是非常真实的。因为，这些哲学家说，而且是正确地说，自然本性的第一条和最重要的要求是，一个人应该珍惜自己的生命，并且本能地躲避死亡；一个人应该是他自己最好的朋友，希望并尽一切所能努力使自己活着，维持其肉体 and 灵魂的结合。这些苦难肯定是非常真实的，如果它们能够压制那种尽一切可能逃避死亡的自然本能；完全地压倒了它，以至于那曾经是避之不及的死亡，现在变成了所渴望、所追求，而且在其他一切不起作用时变成了自我了结的手段了。是的，如果苦难能够使勇气——如果确有什么勇气的话——变成凶手，那么它们确实是非常真实的⁽²¹⁾。勇气原本是为了使人振作并变得坚强的，而现在这种美德被不幸彻底打垮了，并且在无法继续支撑人的情况下，[p441]便违背它最初的功用，被迫转向结束人的生命。当出现这种情况时，哲学家还能不能说它是真正的勇气呢？那么，是否还有真正的勇气这种美德呢？当然，哲学家确实应该像他们面对其他考验那样

坚强地面对死亡，但是那指的只是从外部而降临在他身上的死亡。

那么，如果这些哲学家认为，即使一个明智的人也只能选择自杀，他们就应该合乎逻辑地承认：造成这种悲剧性强迫行为的恶，甚至是不可忍受的恶，确实存在；另外，一种如此艰难、如此为命运的起伏所左右的生活，确实不应该叫做幸福的生活！如果有些谈论“幸福生活”的人，在寻找幸福的努力中随时服从于真理并且接受理性的说服力，就像他们随时准备用自杀结束自己的生命时屈服于不幸和恶的压力那样，那么这些人也从未把这种生活叫做幸福生活；进一步说，如果他们完全放弃了他们可以在必死的生命中得到至善的想法的话，他们应该已经认识到，人的美德，即人的最好和最有力的财产，是生活苦难的最有力证明，那正是因为，美德的作用就是在危险、困难和痛苦中与人一起共渡难关。

这是因为，当美德是真的美德时——而这一点只有在人信仰上帝之时才是可能的——它们并不假装能够保护它们的所有者免遭不幸，因为那是虚假的承诺；但是它们确实宣称，人的生活，虽然现在不得不感受地上诸多苦难造成的痛苦，但是，通过对天堂的盼望，它是能够变成既幸福又安稳的。如果有人问我们，在我们获救之前，生活如何可能是幸福的，我们有圣保罗的回答：“我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。”^[22]

当然，使徒所指的人，并不指缺乏谨慎、坚强、节制和公义的那些人，而是指因为带着信仰生活，所以其美德是真美德的那些人。因此，正如“我们因为盼望而得救”一样，我们也因为盼望而幸福。我们的获救和我们的至福都不在我们的眼前，但是“我们等候着它”将来出现，而且我们是“忍耐等候”。而这恰恰是因为，在我们还没有到那个地方去之前，我们的周围到处都是必须耐心承受的恶——[p442]而在那里，所有好东西都是无法言说的幸福的源泉，没有任何需要忍受的东西。这

就是我们将来得到的拯救和我们最终之福。正是因为哲学家拒绝相信他们现在看不见的至福，所以他们继续试图在地上泡制以美德为基础的完全虚假的幸福——而这些美德中充斥着傲慢，并且最终注定要让人失望的。

第五章

关于哲学家的“幸福生活”就谈到这里。我们基督徒比较喜欢的，还是他们关于有德的生活应该是一种社交生活的说法。因为，如果圣徒的生活当时不曾是一种社交生活，那么（我们在这十九卷中一直在讨论的）上帝之城怎么会先有开端，然后发展，并抵达预定的目标？但是，由于我们必死生命中的苦难，社交生活有巨大的缺点——多到数不胜数而且无法被一一认识。让我们回忆一出异教徒喜剧中一个人物的台词吧，他曾经因为表达了每个人的感受而受到称赞：“一个妻子我娶进了家。那悍妇是几多的烦扰！ / 小家伙来到人世，更添无数的骚扰⁽²³⁾。”还记得同一个剧作家泰伦斯所列举的情人之间的麻烦：“冷淡、争吵、情绪不宁， / 今天战争明天和平⁽²⁴⁾。”

人际的所有关系都充满了误解。甚至朋友之间单纯的情感也难免发生这种情况。所有历史都是一个“冷淡、争吵、情绪不宁”的故事，所以我们必须把这种烦扰看作不可避免的事，而和平却是一件不能保证会得到的好东西，它取决于我们朋友们的深不可测的内在性向。即使我们今天能够读懂他们的想法，明天也可能发生任何事情。以家庭的成员为例。人们通常认为，没有人比家庭成员之间更亲密，或者至少说，家庭成员之间应该是最亲密的。可是，又有谁可以完全依赖家庭的亲情呢？有多少不幸来自家庭中潜伏的不忠！[p443]而在甜蜜、和平或者说似乎是甜蜜、和平而其实不过是聪明的把戏之后，幻觉的破灭是多么痛苦！这就是为什么，当我们每个人读到西塞罗这些感人的语句时，都免不了感慨一番的原因：“任何潜藏的陷阱都不如孝顺的忠诚或标明为家

庭亲情的那种陷阱那么阴险。你可以轻松地躲避一个公开的敌人，但是，如果仇恨潜藏在一个家庭成员的内心里，那么，在你能够有所觉察并弄清它的情况之前，它已经找好了位置并且在攻击你了。”⁽²⁵⁾

甚至神的启示也提醒我们：“人的仇敌就是自己家里的人。”⁽²⁶⁾所有善良的人听到这种说法都是要心碎的，因为，即使他有足够的勇气去承受并且也有足够的警惕去提防不忠朋友的那些诡计，可是当他发现他们是多么背信弃义时，他还是会同样感到非常痛苦。而无论是那种后来才背叛他的那些原来真正的朋友，还是那种一直在利用虚情假意做交易的不讲信义的人，情况都是一样。

那么，如果连家庭这个人生风暴中的避风港都不能提供切实的安全，我们还能够就一个民间共同体说些什么呢？一个城邦越大，它的司法争端即民事的和刑事的争端也就越多，疯狂而血腥的叛乱或内战也就越经常。甚至在冲突过去之后，也永远不可能摆脱恐惧。

第六章

甚至在一个城邦享受这最宁静的和平之时，也总有一些人需要坐在那里审判他们的国人。即便他们尽力而为，他们还是会造成多少痛苦和不幸！没有一个人类法官能够洞察他面前那个人的心地。这就是为什么，为了找到关于受控的他人罪行的真相，如此多的无辜证人受到折磨的原因。当受控者本人受到折磨，以便确定他是否有罪时，情况就更糟了。这时，一个尚未定罪的人就必须为某种不确定的罪而经受折磨，这并不是因为他的罪已经为人所知，而是因为他的清白还有待证明。因此由法官的无知造成无辜者的悲剧的情况经常发生。[p444] 还有让人更加难以忍受的事情，那是我们的泪水也永远无法洗去的悲哀⁽²⁷⁾。一种很常见的情形是，当某人的清白不能确证时，如果法官试图避免因错杀人，他就使那人受折磨。于是就会发生令人唏嘘的这种情况：因为缺乏证据，法官既折磨又杀死了那个无辜的人，法官折磨他是由于唯恐自己

滥杀无辜。而如果那个无辜的人，根据斯多葛主义的原则，做出了逃避生活的选择而不是继续承受折磨，他就会承认一桩他根本没有犯下的罪。当一切都过去之后，法官仍旧不能确定，被他处死的那个人究竟是否有罪——尽管法官是为了挽救他无辜的生命而折磨他，然后才把他处死的。就这样，法官为了得到证据而折磨了一个无辜的人，又因为缺乏证据杀了他。

如果这就是甚至在司法程序中人的无知的结果，还有哪位哲学家——法官敢于在那个位置上就座吗？你放心好了，他们敢的。他们会认为不承担自己对社会应尽的责任是一种严重错误。但是，我们的哲学家——法官在下述所有司法程序中却看不见任何错误：无辜者因为当了审判他人案件的证人竟然受到折磨；而受控人因无故地遭受折磨并无法忍受痛苦竟然违心地承认有罪，于是就被处死了；许多人甚至在判决前因为受过折磨或者在受折磨期间就死于非命。同样地，法官有时会因为无知而处死那些全心为社会公益着想的人。因为，为了阻止犯罪不受惩罚的现象，这种人有时会向法庭提出控告；但是证人作了伪证，而罪人则违反常情地挺住了折磨而拒绝认罪，结果呢，这个关心社会的人的指控尽管有事实根据，却不能成立，所以指控者就受到惩罚。可是，我们的哲学家——法官却会由于自己没有做坏事的动机而不把这种司法上的渎职看作自己良心上的负担。他会说，他经常无法弄清事实，但是社会公益要求他给出判断。我要指出的是，作为一个人，他的生活不可能是“幸福的生活”，即使他的哲学能够使他摆脱做错事的感觉。即使可以假定，

[p445] 无辜者受折磨并被处死只是由于法官的无知和他的职务之需，但如果法官感觉不幸福，他难道可能因为觉得自己没有责任就感到宽慰吗？显然，如果他有更卓越的品质，更富有人性，他就会从这种不可避免的境况中看出并觉察自己的可悲之处，而如果他是基督徒，他会对上帝说：“我心里的愁苦甚多，求你救我脱离我的祸患。”⁽²⁸⁾

第七章

在谈论了城邦之后再来看看世界共同体。这是人类联系等级中的第三个阶段。首先，我们有家；然后有城邦；最后，有世界。当然，正如大洋中的危险一样，共同体越大，就越是充满不幸。

第一个不幸就是由语言差异造成的交流之缺乏。让我们以两个人为例：他们相遇并且由于某种共同的需要必须待在一起而不是分开。两人都理解对方的语言。就双方的交流来说，这两个人的情况，比两只不会说话的动物，甚至两只不同类的动物的情况，还更糟糕。尽管两人之间有很多认同点，但只要语言障碍使他们无法告诉对方各自的想法，他们共同的人性对互相之间的交往就没有什么助益。这就是为什么一个人同他的狗待在一起时，比同一个外国人待在一起时感觉更舒服。

有人会回答说，罗马帝国为了和平合作而强加于她所征服的国家的，是法律和语言的双重管辖，因此她就有了足够甚至过剩的翻译人员。这倒是确实的。但是代价多大呀！战争一场接着一场，到处都是灾难，尸骨遍野。

这一切都是为了和平。但是，当战争进行时，新的灾难正在酝酿中。首先，帝国过去和现在都不缺少敌对的外部国家来挑起战争。更坏的是，帝国的发展本身是靠吞并进行的，而这种发展本身就酝酿着更残酷的内部战争。我指的是那些内战和社会暴动，它们给人带来更为不堪忍受的焦虑，这种焦虑或出于这些灾难的切实影响，[p446]或由于生活在重新爆发灾难的恐惧之中。经常且大规模的屠杀，难以承受的极端艰辛，这些还只是战争蹂躏的一部分。而要如实地描写战争的蹂躏，像它们应该被表述的那样，我是力不从心的；即使我尽量开始去写，可是我应该在哪里结束呢？

我知道有人会提出反对，说好的统治者所进行的战争都是正义的。但是可以肯定，如果统治者还记得自己也是人，那么当他想到自己必须发动战争时，也不免会唉声叹气的，即使是正义之战。然而，如果世界

上没有正义的战争，那么一个好人就不会被驱使去发动任何战争。此外，一场正义的战争只能由侵略者的非正义得到证明；而那种非正义，对所有好人来说，都应当是痛苦的根源，这是因为它是人类的非正义。这种非正义不仅引发了冲突，其本身也是应受到严厉谴责的。

那些为这样的大恶、这样的恐惧和这样的蹂躏而感到悲哀的人，是会承认其人性之不幸的。如果有人能够承受或甚至思考这样的灾难而不感到悲伤的话，那他的状况就更加不幸了。因为只有完全丧失人味的人，才会把这种生活叫做“幸福的生活”。

第八章

另外一种并非不常见的人生不幸是，由于一种接近疯狂的误解，认敌为友或者认友为敌。如果不考虑这一点，那么，尽管人际关系总是充满普通的不幸和错误，人们还是会得到善良挚友间的真诚和互忠互爱这一最大的安慰。可是，我们的朋友越多，而且越分散，我们心中的担忧和牵挂就越大，担心生活中的无数不幸会有一种降临在他们头上。我们所忧虑的，不仅是可能发生的饥荒、战争、疾病、囚禁和那些身为奴隶的人命中注定要遭受的难以想象的种种苦难。使我们更难承受的，是担忧他们对我们不忠，变得恨我们，并且伤害我们。如果我们的担心变成事实，[p447]而且这一事实被我们发现了（而朋友越多，这种伤心的来源就越多），那么痛苦的火苗就会在我们心中化成熊熊烈焰⁽²⁹⁾，以致没有人会相信，还有谁不曾受过这样的伤痛。的确，我们宁可听说我们的朋友已经死了。

这里还有另一种悲伤的根源：如果那些朋友在世时的友谊给了我们慰藉和欢乐，那么他们的去世就会留给我们无尽的悲伤。有些人说人不应该悲伤。那么，就让他们试试，看看是否能够弃绝所有温馨的思想交流，杜绝和去除所有友好的情感，冷漠地切断所有人类交往的纽带，或宣称在所有这些人际关系中都必须去掉一切温情。如果这一切根本不可

能，那么，对于那些给我们留下如此甜蜜回忆的生命的死亡，要我们不感到痛苦，也同样是根本不可能的。事实上，正是因为破碎心中的这种悲痛像伤口或未愈合的伤痕那样疼痛，他人才觉得有义务把他们的安慰给我们当作止痛的药膏。伤痛愈合得越快，越容易，就说明一个人更有德行，但那也并不意味着不曾有过要治愈的伤口。

因此，由亲密朋友的去世所造成的不同程度的人生痛苦，是无从逃避的，而如果他们在公共生活中起过重要作用，那么情况就尤其如此。但是，眼见我们所爱的人死去，从某种意义上说，还是比较容易承受的；使我们更难受的是听说他们丧失了信仰，或堕落到严重的罪恶之中，因此在精神上已经死亡。正是由于这种痛苦遍布整个世界，《圣经》上才问：“人在世上岂无争战吗？”⁽³⁰⁾所以耶和华才回答：“这世界有祸了，因为将人绊倒；绊倒人的事是免不了的，但那绊倒人的有祸了！”⁽³¹⁾还说：“只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了。”⁽³²⁾

这就是为什么当我们的朋友圣洁地死去时，我们基督徒由衷地为他们感到高兴。当然，他们的去世使我们心痛，但是信仰给了我们更大的安慰，因为他们现在已经完全摆脱了现世生活的恶，[p448] 这些恶甚至威胁着最好的人，使他们失败或毁誉，有时是身败名裂。

第九章

在那些把神祇看作朋友的柏拉图主义者的哲学中，还有一个位置留给第四种社会，这个社会不只是地球的社会，而且可以说是宇宙的社会，因为它甚至包括了天堂；对这个社会中的朋友，我们根本不用担心他们的死亡或道德的堕落会使我们痛苦。但是，部分由于我们同他们不能像我们同人类朋友那样亲密地交往——这也是现世生活的另一个痛苦；部分由于有时“连撒旦也装作光明的天使”⁽³³⁾，为的是考验那些需要考验的人和欺骗那些应该受骗的人，因此，只有上帝的恩宠才能够使人做出正确的判断，不至于误把恶鬼当作善良的天使，误把虚假的朋友当

作真正的朋友，也不会因为这种恶魔般的欺骗而遭受重大的伤害——这种欺骗由于极其狡诈因此更加致命。

对于那些需要上帝这种恩宠的人来说，这种需要不是别的，而是我们人生的另一个大不幸。这里的大不幸指的是人的巨大无知，它使我们很容易成为魔鬼欺骗的牺牲品。无疑，在那不圣洁的城里，那些把神祇说成是朋友的哲学家早就成了那些恶魔的牺牲品。在那座城里魔鬼横行霸道，而这二者，那座城和那些魔鬼，必将遭受永世的折磨。如果需要什么证据，那么证据就在那种神祇身上。这些神祇构想并下令举行那些污秽的人们以为可以取悦他们的庆祝仪式，并在其中以神圣的，或者毋宁说，以渎神的方式受崇拜蒙荣耀。但是，正是在这些仪式，即这些污秽的戏剧中，这些神祇的罪恶再次被展现了出来。

第十章

甚至那唯一真实的、至高上帝的神圣而忠实的追随者，也难以逃出各式各样的魔鬼的诡计和诱惑的范围。[p449]但是，只要我们是这个虚弱的肉体居住在这个邪恶的世界上，我们在这个问题上的焦虑对我们就是有益的，因为它使我们更热切地追求那种不可撼动和永无终结的天堂的平安。在那里，我们所有的自然天赋，即那个创造万物的造物主给我们本性的一切，将是既美好又永恒；在那里，智慧将治愈灵魂的每一个伤口，复活将祛除身上的每一种弱点；在那里，我们的美德将不再同欲念或任何种类的对立东西处于交战状态，而是把获得永恒且不可扰乱の宁静作为胜利的奖品。这就是那种完满的至福的意义，那种无尽的完美，那种无终结的终结^[34]。

在人世上，当我们享有好的生活带给我们的平安，哪怕是很少的一点的时候，我们在某种意义上是幸福的；但是，这种幸福同作为我们永恒终结的至福相比，实际上只是不幸。当我们这些生活在俗世现实中必死的人享有生活能够给予我们的最大宁静时，美德的作用——如果我们

过着正直的生活——就在于正确地使用我们所享有的好处。从另外一方面说，如果我们并不享有现世的平安，那么美德的功能就是要正确地使用我们正在遭受的不幸。说到真正基督徒的美德，我们在这里的意思是，我们不仅将那些得到正确利用的所有好东西，还把那些对于幸运和不幸的一切正确的利用，以及美德自身都交付给了那个终结。那里将会有最美好、最崇高的平安。

第十一章

因此，我们可以用赞美永恒生命的词语来描述平安，即它是我们的至善；这样说尤其是因为诗篇作者在赞美上帝之城（我正在努力但感觉难以说明的，就是这座城的性质）时这样说过：“耶路撒冷啊，你要赞美耶和华！锡安哪，你要赞美你的上帝！因为他坚固了你的门闼，

[p450] 赐福给你中间的儿女。他使你境内平安。”⁽³⁵⁾ 因为当那座城的门闼坚固了，就没有人能够进来，也没有人能够出去了。因此，这里所指的境内必须理解为平安，即我将表明作为我们最终之善的那种平安。也请注意，耶路撒冷这个象征那座城的神秘名字的意义是“平安之愿景”，这我已经提到过了。

但是，“平安”这个词如此经常地用来描述地上的情景，而那里的生命却并不是永恒的，所以我想，最好使用“永生”而不要用“平安”这一说法，来指上帝之城的终结或至善。正是在这个意义上圣保罗说：“但现今，你们既从罪里得了释放，作了上帝的奴仆，就有成圣的果子，那结局就是永生。”⁽³⁶⁾

如果我们用“永生的平安”，或“永生”或“平安之中的永生”这些说法，来指这座城的终结或至善，对于所有有关的人来说，那就是最方便的了。可是“永生”这个说法的麻烦在于，那些不熟悉《圣经》的人可能会以为它也能指恶人的永世损失。那或许是因为作为哲学家，他们接受灵魂永生的说法；或者甚至因为作为基督徒，他们通过信而得知，恶人

受罚是没完没了的，所以要让他们受到永罚，他们的生命也必是永恒的。

使用“平安”这个说法的麻烦在于，即使在俗世和非永恒的价值层面上，我们所能谈论、所能渴望或最终所能得到的一切东西，没有哪一样能像平安那样，那么令人向往，那么受人欢迎，那么令人称道。不管怎么说，我能肯定的是，如果我继续在平安这个话题上停留一些时间，没有多少读者会感到厌倦。毕竟，平安是这座城的终极，而这座城是本书的主题；此外，平安受普世之爱，它的名字落在耳朵里都是甜美的。

第十二章

任何研究过历史和人性的人都会赞同我的这个看法：凡是人心，无不渴望快乐和平安。[p451] 我们只要想想那些一心要发动战争的人。他们所想要的就是胜利，也就是说，他们的战斗只是通向荣誉和和平的桥梁。胜利的根本目的就在于迫使敌对者屈服，而做到了这一点，和平就接踵而至了。因此，和平是进行战争的目的；甚至对于像统治者和将领那样喜欢运用军事才能的人，这种说法也是成立的。

因此，人类从战争中希望得到的，是它的和平结局。即使在进行战争的时候，每个人想要的都是和平，然而在缔结和平的时候没有人想要战争。甚至那些策划破坏和平的人，也仅仅是为了制造一种更令人满意的和平；不是因为他们不喜欢这样的和平。不是因为他们比较不喜欢和平，而是因为他们更喜欢他们的那种和平。即使是一次成功的分裂活动，如果在策划和安排那次分裂活动的人群内部不能保持和平，那么它的目的就没有达到。就用一群拦路抢劫的强盗作例子。他们越是凶残和肆无忌惮地破坏别人的和平，就越是要要求内部的团结和平。甚至可以用一个强大到不需要同伙而一个人单独计划并实施抢劫杀人的强盗为例。甚至是这样的一个人，对那些他无法杀害而且不想让他们知道其罪行的人，他也必须保持某种形式的、无论是多么表面的和平。在他自己的家

里，他肯定想同他的妻子、儿女和其他的家庭成员和平相处。可以肯定，如果他的每一个意向都得到了服从，他会很高兴的；而如果没有得到服从，他就会发火、斥责别人，并要求在自己的家中有和平，甚至在必要时完全凭借暴力达到目的。他知道，在家庭的环境中，和平的代价是让每个人服从某个首领——而在他家里，就是服从他自己。

现在，假定一个这种类型的人有一个更大社团，比如说一个城邦或一个民族对他效忠，保证服从他，就像他希望自己家人服从他那样。在这种情况下，他将不用再躲藏在昏暗的强盗洞穴里了；他可以表现得像一个高贵而显赫的国王了，不过他还是那同一个带着过去的贪婪和罪恶的人。因此我们说所有人在自己的社区内都需要和平，而且所有人需要它的方式都不同。[p452] 当他们参加战争时，他们所想的，是如何尽其所能，使他们的敌人听命于自己，然后把自己即胜利者的意志强加在敌人头上，再把那叫做和平。

现在让我们想象像诗歌和神话中说过的那样一个人，一个如此疯狂和反社会的人，我们最好还是把他叫做半人而不是全人吧。他的名字叫卡库斯，就是希腊文的“坏”的意思。他的王国就是一个孤单单的可怕洞穴，而他的穷凶极恶为他赢得了这个恶名。他没有妻子同他交流温柔的话语；没有年幼的子女同他玩耍；没有年长的子女维持秩序；没有他喜欢与之交往的朋友，他甚至不喜欢他的父亲伏尔坎——他至少比他的父亲在这一点上更加幸运：他没有生养一个像他自己那样的儿子！他从来不愿意给任何人任何东西，但是任何时候并且从任何可能的人那里，他会在他想要的时候拿走任何他想要的东西。

但是，虽然他一个人呆在那个不断用新的受害者的鲜血加以温暖⁽³⁷⁾的洞穴里，但他唯一的渴望就是和平，那种没有力量能够伤害他并且没有恐惧烦扰他的和平。甚至同他自己的肉体他也想保持和平。而且只有当那里确实有和平的时候，他才感到放松自在。甚至当他要求他的四肢服从他，当他在抓捕、杀害、吞噬那些受害者的时候，他的目的也是和

平：一是与他必死的本性达成尽快的和解，因为这本性受到其自身反叛需要的驱动；二是与他饥饿感的尽快和解，因为这种饥饿感一旦受到煽动，就急不可耐地想撕裂灵魂和肉体的结合。尽管他本人和他做事的方式既疯狂又野蛮，然而他想要的，却是想让他的生活和他的肢体处于和平状态。他非常渴望平安，因此如果他能像他积极主动地在自身和洞穴中营造和平那样，以同样热切的心主动与邻居和睦相处，那就没有人会称他为恶人、魔鬼，或者半兽半人了；或者至少，虽然他肉体的形状和从他口中喷射出来的烟和火使所有的邻居都惟恐躲之不及，他们仍然会说，那些看上去像不义、贪婪、野蛮的行为只不过是自我保存的手段。当然，其实从来不曾存在过这样的人，至少不曾有过类似诗人异想天开编造出来的陪衬物那样的人，[p453] 诗人只是想以卡库斯为代价来歌颂赫库列斯罢了。就像大多数的诗人编造的故事那样，我们用不着相信曾经存在过任何这样的人或半人半兽。

我现在转向真正的野兽（所谓半人半兽⁽³⁸⁾的卡库斯的动物性部分正是从野兽这个范畴借来的）。野兽也使它们自己特定的种属保持在一种和平的状态中。雄性和雌性的动物相遇和交配，养育它们的后代，尽管它们中有许多种类如狮子、狐狸、老鹰和猫头鹰，天性喜欢独来独往而不喜群居——同它们相反的是鹿、鸽子、椋鸟和蜜蜂。甚至母老虎也会低声呼唤小老虎，在逗弄它们的时候收敛自己的暴烈本性。甚至在猎物头上盘旋时显得那么孤独的游隼也会交配并且筑巢，帮助孵卵和喂养幼小的游隼，并且尽力同母游隼一起维持一个和平的内部社会。

人的情况就更是如此了。根据人性法则，似乎可以说，他不得不与人为伴，而且在他能够做到的情况下，不得不同每个人和平相处。不管怎么说，即使当恶人参加战争时，他也希望自己社会内部平平安安，并且可能的话，他想让所有的人都成为那个社会的成员，以便使所有人和所有东西都服务于一个首领。当然，这样的征服者所知道的唯一手段，就是让所有人都害怕他或热爱他，这样他们就会接受他所强加的和

平。因为，傲慢也是这样荒唐地模仿上帝的^[39]。恶人仇视上帝之下的人人平等，而喜欢把他的统治强加在他的人类同胞的头上，好像他本人就是上帝。他仇视上帝的公正和平，而喜欢自己不公正的和平。但是，他无法做到不热爱某种形式的和平。因为，不管什么人，他的罪恶都不会违反常理到消除人性所有痕迹的地步。因此，不管什么人，只要他的理性足以使他认识到，正确的比错误的好，秩序比混乱好，那么，他就会明白，那种以不义为基础的和平，同那种以正义为基础的和平相比，是配不上和平这一名字的。

当然，甚至是混乱，无论是部分的还是整体的混乱，都必须同它所处的环境或者同构成它的元素达成某种一致——[p454] 否则它就不可能存在。

以一个头脚倒挂的人为例子。当然他的四肢位置是反常的，而且他肉体的整个姿势也是不自然的。自然所要求的上、下两个部分的位置弄反了。这样的一种姿势，干扰了肉体的平安，因此是痛苦的。但是，灵魂保持了同肉体的和平并且继续为肉体的舒适而挣扎。不然的话，那个人就不会活着并且感觉到痛苦。而即使灵魂由于过度的痛苦而同肉体分离了，但是只要肢体还是互相连接着的，那么某种和平还存在于这些肢体中。不然的话，就不会有一具尸体悬在那里摇晃着。此外，用泥土制成的尸体，由于重力的作用，倾向于坠落到地上并且用力拉着绑它的索套，这一事实本身就证明了那尸体在其中寻找平安的某种秩序，而它的重量似乎在呼喊着要求得到一个能够安息的地方。尽管那个肉体现在已经既没有生命也没有知觉了，它还是不放弃在自然秩序中那种适当的平安，那种它应该得到或希望得到的平安。

同样地，当我们为了防止尸体的分解和腐烂给尸体涂上香油后，当整个尸体被埋入土中——那是尸体适当的休息场所，因此也是它在平安中安息的地方——之后，就有某种平安使它的各个部分结合在一起。从另一方面说，如果我们省略了涂香油这件事，而允许一切顺其自然，那

么尸体就会成为相互冲突的发散物（它们用恶臭攻击我们的感官）的战场，直到它们与自然界的的基本元素融为一体，然后缓慢地、逐渐地，在一种共同的和平之中，变得无法觉察了。

甚至在这之后，造物主的法则和规律，即整个宇宙的至高者和宇宙和平的调节者的法则和规律，仍然控制着一切。甚至当微小的细菌从较大动物的尸体中繁殖出来时，所有这些微小的肉体作为其中的一部分，也是通过造物主同样的法则，默默地服务于这些有机的整体。甚至当死动物的肉被其他动物食用时，那些旨在服务于各种生命形式的共同利益的普遍法则也没有改变，而促成这一共同利益的手段，就是使相似的东西和平相处。[p455] 无论是什么样的分解力量在起作用，或产生什么样的新组合，或甚至无论发生什么样的变化或改变，情况都是一样的。

第十三章

因此，肉体的平安就在于其所有构成部分的有序均衡；非理性的灵魂的和平，在于其各种欲望之间的均衡调适；有理性的灵魂的和平，在于行为和信念的和谐对应；肉体加灵魂的和平，则在于整个生命体的有序的生活和健康。必死的人和他的造物主之间的和平存在于上帝永恒法则统治之下、受信仰指引的有序的服从之中。人与人之间的和平是由伙伴关系调节的。家庭的和平在于共同生活的家庭成员中由权威和服从构成的有序和谐。政治共同体的和平在于公民之间由权威和服从构成的有序和谐。天堂之城的平安则在于那里人的完美有序、和谐统一的交融，他们在上帝那里找到了他们从上帝和从相互间得到的快乐。归根结底，平安就是由秩序产生的安宁⁽⁴⁰⁾。秩序是对相似和不相似东西的安排，从而使它们各得其所。

既然如此，那些不幸的人，就他们的不幸而言，就没有得到平安，因为他们缺少由任何风暴都无法破坏的那种秩序所产生的宁静；但是，即使在他们的不幸中，他们也无法逃避秩序，因为他们的不幸恰恰是同

责任和公义有关的。他们并不分享有福之人的安宁，不过这种分别正是由秩序法则产生的。此外，甚至那些不幸的人也能够暂时摆脱焦虑，并且在某种程度上适应他们的环境，因此获得某种秩序的安宁，所以也得到了些许的平安。但是，他们为什么仍旧不幸的原因是，尽管他们可能暂时摆脱烦恼和痛苦，但是他们并不处于那种必定是既无烦恼又无痛苦的状态⁽⁴¹⁾。[p456] 如果他们的那种平安与统治自然秩序的法则不协调，那么他们就更加不幸了。他们的平安也可能受到痛苦的干扰，而且干扰的程度是与痛苦的程度成比例的；然而，只要那种痛苦不是过于激烈并且只要他们作为整体的有机结构没有分解，总有一些平安会保留下来。

请注意，生命可以没有痛苦，但是痛苦不可能缺少某种形式的生命。同样地，没有任何战争的和平是可能的，但是任何战争都假定某种和平。这不是说战争作为战争必然包含和平；而是说，就那些发起战争和遭受战争的人是具有有机体性质的人而言，战争内在地带有和平，这其中的简单理由是，既然是有机体，那就意味着是有序的，因此也就具有某种意义上的和平。

同样地，可能存在着没有任何缺陷的自然物，甚至存在着在它身上没有任何恶的自然物，但是不存在任何完全没有善的自然物⁽⁴²⁾。甚至连魔鬼的本性，就它还是自然物而言，也不是恶的；是反常，即自己背叛自己使它变坏了⁽⁴³⁾。魔鬼“不守真理”⁽⁴⁴⁾，所以无法逃脱真理的审判。它没有坚守在秩序的安宁中。尽管如此，它还是不能逃脱上帝的威力。上帝给予其本性的善并没有使他脱离使那本性受罚的上帝的公义。然而，即使在惩罚中，上帝也不追回他创造的善，而只是追究魔鬼造就的恶。所以说，上帝并不收回他最初赠与的整个礼物。他收回一部分也留下了一部分；他留下了能够为上帝收回的东西感到后悔的某种本性。的确，所遭受的痛苦本身证明了既有失去的善又有留下的善。因为，如果没有任何善留下，那就没有任何东西能够为失去的善而感到悲哀。

一个罪人，如果他因为丧失了圣洁而高兴，[p457] 那么他的罪就更大了；但是，那个感到痛苦的人，虽然并不为这种痛苦受益，却至少因为丧失了自己的健康而悲伤。圣洁和健康都是好的东西，而且由于好东西的丧失应是悲伤而不是高兴的理由（除非有更高级的补偿——灵魂的圣洁就肯定比肉体的健康重要），所以对于一个罪人来说，更符合自然的行为，是为自己受到的惩罚感到痛苦，而不是为自己的过错感到高兴。因此，一个人如果由于犯错而抛弃了善并为此感到高兴，那他就暴露了邪恶的意志；出于同样的道理，如果一个人在痛苦中因为自己所丧失的善而悲哀，那他就见证了自己本性的善。因为，任何因其本性中平安的丧失而感到悲伤的人之所以悲伤，正是出于其本性所喜爱的那种所剩下的仅有平安。这就是在永罚中所发生而且也是应该发生的情况。在他们的痛苦之中，不敬神的恶人为他们本性中的善的丧失而啼哭，与此同时他们心里明白，他们轻视了上帝的慷慨大度，因此上帝把这些善拿走是完全公正的。

自然万物英明的造物主和公正的裁决者上帝，把必死的人类创造成世上一切可爱物种中最可爱的物种。他给予人类适合在地上生存的好礼物。其中之一就是，在必死生命的有限范围内，他把健康、安全和同伴友情方面的暂时平安给了人类；同时也有维护这种平安，或者在一旦失去这种平安时要重新获得它所需要的其他礼物，比如，环绕我们四周的如此完美地适合我们感官的赠与：阳光、语言、呼吸的空气、饮用的水，以及能够为我们的肉体提供食物、衣着、治疗、美容的所有的一切。但是，我们之所以得到这些好礼物，是基于以下完全正确的想法，即如果有人正确使用了有限平安这一给予必死之人的好处，那他将得到更多和更好的好处。这个好处就是永恒的平安以及随之而来的一切，即，在上帝之中永恒地享有上帝，以及永恒地享有同上帝为邻的光荣和荣耀；但是，那些在地上滥用上帝礼物的人，将不仅失去他已经有的，而且永远不能得到天堂这一更好礼物。[p458]

第十四章

因此，在俗世之城，暂时的好处应该被用于享受俗世平安的目的，而在天堂之城，它们被用于享受天堂的平安。所以，如果我们只是不会思考的畜生，我们所追求的就只不过是肉体各部分同我们欲望满足之间的有序的相互关系，也就是说，我们所追求的东西没有超越肉体的舒适和各种快感，其目的不过是使肉体的平安有助于灵魂的平安。因为，如果肉体缺少秩序，非理性的灵魂的平安就受到了遏制，因为它无法满足它的各种欲望。这两种形式的平安同时都有助于另外那种由肉体 and 灵魂共同享有的平安，即生命和健康的有序平安。

因为，正如畜生通过回避痛苦表明它们热爱肉体的平安或舒适，同时又通过追求快感以满足灵魂的欲望表明它们热爱灵魂平安那样，它们也通过逃避死亡来相当清楚地表明，它们多么热爱使肉体 and 灵魂不分离的平安。

然而，由于人具有理性的灵魂，所以他能使他同畜生所共享的一切服务于其理性灵魂的平安，因此他在行动之前首先用大脑衡量事物，以便取得行为和信念的和谐对应。我把这种对应称为理性灵魂之平安。他渴望不受到痛苦的烦恼，不受到欲望的干扰，并且不遭受死亡带来的灵魂和肉体的分离，其目的在于学会一些有用的东西，以便他能够规范自己的习惯和生活方式。但是，如果要使他的那个人类心智的弱点不至于在追求知识方面使他犯致命的错误，他需要上帝的权威给予可靠的引导，并且还需要上帝的帮助使他能坚持追随他被给予的引导。

而且因为，只要一个人是活在他的必死的肉体中而且是一个远离耶和华的朝圣者，那么他就不是依靠视觉在行走，而是依靠信仰在行走。因此，他认为，所有肉体 and 灵魂的平安以及这两种平安的结合都应该托付给那种更高级的平安，这种高级平安使必死的人同永生的上帝相结合，它也是我所定义的“在上帝永恒法则的统治下由信仰指引的有序服

从。” [p459]

同时，上帝给了人两条主要的诫命，爱上帝和爱邻居。人在这些诫命中找到三个爱的对象，上帝、他自己以及他的同伴，同时他知道，只要他热爱上帝，他爱自己是没有错的。这样，他就必须帮助他的邻居（他有义务像爱自己那样去爱邻居）去爱上帝。因此，他必须帮助他的妻子、子女、仆人以及他能够影响的所有其他人。另外，他必须期待，在他自己需要帮助的时候，从他的同伴那里得到类似的帮助。从所有这些爱当中，他将能够在他力所能及的范围内同所有人达成和平。这是一种人与人之间的和平，一种合乎规范的伙伴之情。正确的秩序在这里指的是，首先，他不伤害任何人，其次，他尽可能地帮助所有人。他的基本责任是照顾自己的家，因为不管是自然的还是人类的法则，都使他对于家人的需求有更直接和更迅速地了解。

圣保罗说：“人若不看顾亲属，就是背了真道，比不信的人还不好，不看顾自己家里的人，更是如此。”⁽⁴⁵⁾从这样的看顾中就产生了家庭和平，其本质在于家庭成员之间的那种权威和服从的和谐互动。这是因为，那些照顾他人的人发布命令，男人对妻子，父母对子女，主人对仆人。而那些被照顾的人必须服从，妻子对丈夫，子女对父母，仆人对主人。但是，在一个虔信的根据信仰而生活然而现在还是天堂之城的朝圣者的家中，那些发布命令的人，其实是为那些似乎由他们统治的人服务的。他们发布命令，不是出于专横的欲望，而是出于责任感，不是出于像君主那样的傲慢，而是出于像父母那样的挂念⁽⁴⁶⁾。

第十五章

这样的家庭安排是自然所规定的，也是上帝创造人的意图：“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”⁽⁴⁷⁾ [p460] 上帝希望，照着他的形象所造的理性之人，所管理的仅仅是非理性的生

物。所以，上帝无意让任何人去管理其他人，而只是让人管理牲畜。所以，那些在远古时期的圣人便成为看管羊群的牧羊人而不是统治人的君王，因为上帝希望以这种方式教导人们，生物的正常等级秩序完全有别于因为罪罚而成为强制性的那种东西。因为，服从只是正当地强加于罪人头上的一种状况。所以，在《圣经》上，在圣徒挪亚诅咒儿子的错误之前，从来没有提到过“仆人”这个词⁽⁴⁸⁾。“仆人”这个名称不是一个自然的名称，而是一个由于罪才有理由成立的名称。

“奴隶”这个词的拉丁文是servus，据说这个词来源于这样一个事实：那些由于被征服而有可能被杀害的人，有时被他们的俘获者作为servabantur关押起来，于是就成了奴隶，被叫做servi。这种受奴役的状况只能是犯罪的结果，因为，每进行一场正义战争，对立的一方必定是错误的；而每一次胜利，即使是恶人的胜利，也是上帝的裁决，目的是使战败方感到谦卑或改过，或者是为了惩罚战败方的罪恶。对这个道理，上帝的圣徒但以理可以作证。他在巴比伦囚禁中苦苦煎熬时，他向上帝承认了自己及其族人的罪，并且带着虔诚的悔意承认，那些罪是造成他们被囚的起因⁽⁴⁹⁾。因此，很清楚，罪是受奴役的主要起因。在这里，受奴役所指的是一个人被迫服从另一个人的某种社会地位。而且，除非上帝授意，这种状况不会发生在任何人身上，因为上帝是永远公正的，而且上帝知道如何对不同的罪人施加适当的惩罚。

我们天上的主说：“所有犯罪的就是罪的奴仆。”⁽⁵⁰⁾所以，会发生这样的情形，圣洁的人有时候是邪恶主人的奴隶，而那些主人自己反过来也是奴隶。因为，“人被谁制伏就是谁的奴仆。”⁽⁵¹⁾可以断定，做人的奴隶肯定比做欲念的奴隶好。[p461] 只举一例来说，当统治的欲望把人心搞得乱七八糟时，人就成了欲念的奴隶。因此，这种情况就是人现在所处的和平秩序。有些人受制于其他人；而且谦卑有助于伺奉他人的人，而骄傲却有损于掌权人。但是，作为原初的人，当他们的本性还是上帝创造时的那个样子时，没有什么人是其他人的奴隶，也没有什么人

是罪的奴隶。但是现在，奴隶状态具有惩罚的性质，而且是由律法设计的。这条律法要求维持自然的秩序并且禁止它受到破坏。如果不曾有过破坏这条律法的罪，那么就不存在着用奴役来惩罚和压制的罪了。

正是由于想到了这一点，圣保罗才会甚至告诫奴隶说，要真诚并且善意地服从他们的主人，供奉他们的主人⁽⁵²⁾，从而在即使没有获得解放机会的情况下，也能够用带着爱心和忠诚的服务，从自己的奴役状态中得到某种自由，即没有恐惧和不用假装的自由⁽⁵³⁾；这种情况会持续到不义不再存在，人的统治和权势都被去除，从而使上帝成为一切的一切，在万物之上⁽⁵⁴⁾。

第十六章

当然，我们信上帝的圣洁先祖是有仆人的，但是在调节家庭和平的过程中，只是在那些具有俗世意义的事情上，他们才把自己子女的位置同仆人的地位加以区别。而在有关崇拜上帝——所有人都必须把永福寄托在他那里——方面，他们则一视同仁，对全家人都有相同的关爱。这是自然所要求的，而且也正是从这种行为方式中产生了“家长”这一名称。这种名称被广泛采纳，甚至连统治欲望很强的恶人也很愿意被人这样称呼。

那些真正的家长像关心自己的儿女那样关照家中的每个人要崇拜上帝，要配得上上帝。他们希望并渴望所有家人都能够到达天堂的家园，因为在那里，不再有必要对他人发号施令，[p462]而且将不再有责任去帮助永生中的幸福之人了。与此同时，家长们应该认识到，他们发布命令的责任比奴隶服从命令的责任更加艰难。

同时，如果家中任何人的行为破坏了家里的平安，他就要受到人类社会合法、正当的管束，即言语的、鞭子的⁽⁵⁵⁾或其他形式的惩罚；这是为了他本人的利益，为了让他重新适应他所抛弃的平安。因为，如果我们丢失了一种更大的善，那我们就既没有善良也没有什么助益，就像

让罪人越变越坏既不是无罪也不具有同情心一样。一个人要做到无可指摘，其责任不只是不做错事，而且还要防止别人做错事并且在他做错事时加以惩罚，以便让受罚之人因为有了这样的经历而改过自新并使其他人以他为戒。

既然每个家庭都应该是一个市民共同体的开端或构成部分，而所有的开端都同某种特定的结果有关，所有的部分都同其构成的整体有关，那就应该意味着，家庭的和平同政治和平有关。换句话说，家庭成员之间的由权威和服从构成的有序和谐，同居住在同一座城的市民之间的由权威和服从构成的有序和谐是有关系的。这就解释了为什么为了使家庭与整个共同体的和平保持一致，家长必须把民法的某些规定运用到家庭的管理之中。

第十七章

那些不信之人的家庭一心只想从俗世生活的财富和舒适中获得俗世的平安，而那些根据信仰而生活的家庭却期待着应许给他们的不灭的天堂中的美妙事物，以朝圣者的精神使用物质和俗世的好处，使它们不至于成为妨碍他们走向上帝的陷阱或障碍，而是使他们有助于减轻而不是增加这个可朽的肉体加在灵魂上的负担。这两种家庭和他们的家长有一点是共同的，[p463]即他们都必须使用那些对于必死生命来说必需的东西。但是，他们使用这些东西的各自目的，却特征各异且迥然有别。

同样地，那个并不根据信仰而生活的俗世之城所追求的也只是俗世平安，而且将她的平安——其公民之间的由权威和服从构成的和谐——的目标限制在能够自发且集体地实现必死的存在所必需的方面。与此同时，天堂之城，或宁可说，正在必死生命的朝圣途中，而且是凭信而生的那个部分，则必须使用俗世的平安，直到我们的必死生命不再需要这种平安为止。所以，只要她在俗世城中过的是囚徒和外乡人的生活（尽管她有最终解脱的应许并且得到有保证的圣灵的礼物），她就会毫不犹

豫地遵守与管辖我们地上事务有关的民法。因为，由于必死的生命对于所有人都是一样的，所以在这两座城之间，在有关纯粹的人的生活的方面，就应该有共同的事业⁽⁵⁶⁾。

这里就出现了难题。首先，这座俗世之城有某种俗世的“贤人”，而这些人才是真正的宗教所排斥的。因为，要么是由于白日做梦，要么是由于魔鬼的欺骗，这些贤人居然相信，有无数的神祇同人类的生活有联系，这些神祇通过某种奇怪的安排和不同的分工行使不同的职责：这个管肉体，那个管头脑；就肉体本身而言，这个管头，那个管脖子，其他的，各自分管肉体的一个部位；就头脑而言，一个管智力，一个管学习，另一个管性情，还有一个管欲望；就同生活有关的我们周围的现实而言，一个管毛絮，一个管麦子，一个管酒，一个管油，另一个管森林，一个管货币，另一个管航行，还有另一个管战争和胜利，一个管婚姻，另一个不同的管生育和子女，等等。

天堂之城与此相反，知道并且以虔诚的信仰相信，她必须崇拜唯一的上帝，并且在为上帝服务的时候，要带着希腊人称为服役（latreia）的完全奉献精神，[p464]而这种精神只属于上帝。结果是，上帝之城无法同俗世之城分享共同的宗教立法，她不得不在这一点上坚持异见，这样她就成为那些持不同想法者所讨厌的东西。因此，她不能不感到他们愤怒、仇恨和暴力的压力了，除了在另一些情况中，她能凭借纯粹的人数上的优势和常在的上帝的帮助吓跑她的敌人。

因此，只要天堂之城还在地上的朝圣途中，她就会邀请来自各个民族和说各种语言的公民，并把他们组织起来成为一个朝圣团体。上帝之城同追求并且维持人类和平的各式各样的习俗、法律和传统之间不产生冲突。她保留或留用不同种族中那些旨在实现人类和平这一共同目标的任何东西，而不是压制或摧毁它们，只要这些东西不阻碍信仰之路，也不妨碍对唯一的至高的真正上帝的崇拜。

所以，只要上帝之城还在地上的朝圣途中，她就不仅利用人类的和

平，而且还同其他人类一起培养并积极地去建立一个——与纯粹人类生活的一切有关的，并且也不干涉信仰和崇拜的——共同平台⁽⁵⁷⁾。当然，上帝之城要求俗世的和平服从于天堂的和平。因为，这不仅是真正的和平，而且，严格地说，对任何理性的造物都是唯一真正的和平，因为它是如我所述那种“那里人的完美有序、和谐统一的交融，他们在上帝那里找到了他们从上帝和从相互间得到的快乐。”

一旦得到这种和平，人就不再被死亡追逼，而是明确地、永恒地被赋予了生命⁽⁵⁸⁾，而那个现在不断消损并压迫灵魂的肉体，将不再是生物的而是精神的了，它不再需要任何东西，而完全为我们的意志所控制。

朝圣者之城已经凭信得到了这种和平，她凭这种信仰圣洁地活着——只要她为了达到天堂的完满，[p465]把所有的善的行为都归功于上帝和他的人类同伴。当然，我说“人类同伴”，是因为任何共同体的生活都必须强调社会交往。

第十八章

现在转向瓦罗归于新学园派追随者的那种标志性特征，即普遍的怀疑主义。上帝之城把它看作是一种疯狂的愚蠢加以规避。因为易朽的肉体压在灵魂上面，上帝之城通过理智和推理而收获的对于真理的认识，的确是很纤细的。正如圣保罗说的，“我们现在所知道的有限”⁽⁵⁹⁾。但是，这些知识是确定的。此外，有信仰的人也相信他们肉体感官的报告，而这些感官促进了理智。即使他们有时候会受骗，他们至少也比坚持认为感官永远是不可靠的那些人的情况更好一些。

上帝之城相信已经成为经典的《旧约》和《新约》。从这些经典中她概括出那种信仰，而义人则凭她而生活。在这种信仰的光明中，虽然“我们与主相离”⁽⁶⁰⁾，但我们朝前行走时坦然无惧。除了这种完全确定的信仰之外，其他那些我们不曾感官上或智力上经历过的事物，或经典《圣经》上不曾启示过的事物，或我们有理由相信的见证人不曾保证

过的事物——这一切我们都可以怀疑，而且没有任何讲道理的人可以因此责怪我们。

第十九章

上帝之城完全不在意信徒喜欢什么样的衣着和社会风俗，只要这些不冒犯神法就行了。因为把我们带往上帝的不是时尚而是信仰。因此，当哲学家成为基督徒的时候，教会强迫他们放弃的，只是他们错误的学说，而不是他们特殊的衣着和生活方式，因为那些衣着和生活方式绝非宗教的障碍。对那种瓦罗认为属于犬儒主义者的特殊标志，[p466]只要它并不蕴涵可耻和或不正常的意义，上帝之城完全不在意。

或者来看看那三种生活方式：思考的、行动的、思考—行动的。任何人都能够以其中任何一种方式来过信的生活并且到达天堂。重要的是，他必须热爱真理并且按博爱的要求做事。任何人都不能过于沉浸在他的思考中，以致在他的思考中完全不考虑到邻居的需要，也不能过于投入行动，以致完全停止了对上帝的思考。

闲暇的吸引力不应该是头脑空虚的无所事事，而应在于追求真理，这既是为了他自己的进步，也是为了毫无保留地同他人分享的目的。行动者应该喜爱的不是俗世的地位和权力（因为阳光下的一切都是虚荣），他应该喜爱的只是利用这样的地位和权力，以适当的、有用的方式去做能够做到的事情；而这一点是在我解释过的意义上说的，即它应该有助于永远拯救那些受他照顾的人⁽⁶¹⁾。因此，圣保罗这么写的：“人若想要得到监督的职分，就是羡慕善工。”⁽⁶²⁾他希望使人明白，监督的职分，即episcopatus，意味着工作而不是尊贵。这个词是从Episkopos派生来的，是希腊文“督察”的意思。因此，一个督察就应该监督那些被安排在他之下的人，意思是他要“监管”或“照看”在他管辖之下的那些人。Skopein这个词，像拉丁词intendere一样，意思是看；所以episkopein，像superintendere一样，意思是监督或照看受某人管辖的那些人。因此，

如果一个人只喜欢他的头衔而不喜欢他的任务，他是当不了好督察的
(63)。

同样，不会禁止任何人去追求关于真理的知识，因为追求真理的知识正是合法闲暇的目的所在。但是，希望得到统治所必需的尊贵地位，这种野心却是不合宜的，尽管尊贵本身和它的使用本身当然是没有什么错的。因此，寻求高尚闲暇的，是对于学习的热爱；而只有基督徒的博爱才迫使人去承担必须的活动。如果一个人的肩膀上没有这样的负担，时间就应该用在学习和思考上。但是，一旦背负了这样的负担，

[p467] 就应该承担下去，因为这是博爱所要求的。即便如此，任何人也不应该完全放弃他学习的乐趣，因为他曾经品尝过的甜美可能丧失，而他承担的重负可能压倒他。

第二十章

与此同时，而且始终如此，上帝之城的至善是永恒而完美的平安，它不只是每个必死之人通过出生和死亡进入又离去的一种持续的平安，而是那些将不再遭受任何种类不幸的个体永恒地居住在其中的那种平安。任何人都不能否认这样一种生活一定是最幸福的，也不能否认，无论此生在精神上、肉体上、经济上多么幸运，相比之下，它都是最不幸的。

但是，如果一个人使他在地上的生活成为一种手段，以使他到达那个他热爱并且坚定希望的目的，那么的确，他现在就可以有理由被说成是幸福的——尽管那更多地在于希望而不是在于眼前的幸福。说真的，眼前的这种幸福如果离开这种希望的话，那就只是虚幻的幸福并且事实上是很大的不幸，因为它没有利用灵魂的真正的善。任何智慧都不是真正的智慧，除非它用谨慎所决定的、用坚毅所实施的、用节制所约束的、用正义所分配的一切都是朝向那个目标——在那里，在安稳的永恒和无暇的平安中，上帝是一切的一切，在万物之上。

第二十一章

现在已经到了应该实践我的承诺⁽⁶⁴⁾的地方了，那就是，尽我所能地去简洁明了地证明：如果我们接受西塞罗在他的著作《论共和国》中所引用的西庇阿的定义，那么，从来就不曾存在过什么罗马共和国。

西庇阿给共和国下过一个简短的定义，即人民的福利。好了，如果这是一个真正的定义，那就从来没有过什么罗马共和国，因为在罗马从来就没有任何真正的“人民的福利”。西庇阿把人民定义为[p468]“通过承认相互之间的权利和为共同利益互相合作而结合在一起的人群”。随着讨论的展开，他解释了他所说的“承认相互之间的权利”的意义，接着他说明了一个共和国的管理是不能缺少正义的，因为凡是正义的地方，权利就得不到承认。

因为凡是正确地做了的事，就是公正地做了的事；而不公正地做了的事就不是正确地做了的事。我们不会把不公正的人类法律看作是正确，因为，甚至不公正的法律制定者本身，也只把那些来自正义源泉的法律叫做正确的法律，而把那些坚称凡对当权者有利的就是正确的人所表达的错误观点说成是错误的。

这意味着，凡是缺少真正正义的地方，就不可能有因承认相互之间的权利而结合在一起的人群；所以，也不可能有西庇阿所定义的“人民”。更进一步说，如果没有“人民”，就不可能有“人民”的福利，或共和国，而只有配不上“人民”这一名称的难以归类的乌合之众的福利。让我们回到论题上来：如果共和国就是人民的福利，如果人民就是通过承认相互之间的权利而结合的人群，而如果没有正义的地方就没有权利，那么这一点就是毫无疑问的，即，凡是正义的地方，就没有共和国。

让我们看一看。正义是一种美德，它是赋予每个人应得的东西。那么，如果一个人使自己离开了真正的上帝而把自己交付于肮脏的魔鬼，那我们对他的“正义”能说什么呢？这是不是给予各人应得的东西呢？假

定有人从购买了一个农场的人的手中夺走了那个农场，并且把它给了另一个没有权利占有它的人。如果这个人是不公正的，那么，那个使自己脱离了创造了他的上帝的统治并且转而为恶魔服务的人怎么可能是公正的呢？

无疑，在《论共和国》中有一场赞同正义而反对非正义的艰难而有力的辩论。首先它采取了赞同非正义的立场。就此，它声称，只有非正义才能使共和国站稳脚跟并且得到有效的管理。而所提出的最有力的证据是这样的：一些人必须把另外一些人当作自己的主人而为之服务，而这非正义的；[p469]但是，共和国所归属的罗马帝国的首都必须实施这种非正义，否则她就要放弃她的行省。然后，赞同正义的那一方做出如下的反驳：这种做法事实上是正义的，因为这种服从对于有关的人来说是有利的；当这种统治得到合理实施时，也就是说，当罪犯的无法无天的掠夺被镇压而且秩序被建立时，那就是为了有关人的利益。这是因为，被征服的民族此后过的生活比他们以前自由时过的生活更好。

接着，为了支持这种推理，又以一个令人称道的例子引入了一个新的论据，他们说，这个例子是从自然本身得来的：“不然，上帝为什么拥有对人的统治，头脑为什么拥有对肉体的统治，理性为什么拥有对欲望及对灵魂的其他错误动作的统治呢？”

显然，这个例子清晰地告诉人们，处于较低的地位对于有些人是有好处的，而服从上帝则毫无例外地对所有人都有好处。服从上帝的灵魂公正地支配着肉体；而在灵魂自己之中，理性在耶和华面前低头，上帝公正地统治着欲望和其他每一种邪恶的倾向。

因为情况如此，所以，如果有一个人不服从上帝，而且这个人的确不能够正确地实施统治，即灵魂对肉体的统治，人的理性对罪恶意向的统治，那么在这个人身上还能有多少正义可言呢？而如果这类人身上没有正义，那么，在由这类人构成的群体中也肯定没有正义。结果就是，那里一定缺少能够使乌合之众成为“人民”的对相互之间权利的承认，而

只有人民的共同福利才是共和国。

而关于我们所定义的共同利益——正是对共同利益的追求使人结合成“人民”——我能说什么呢？仔细的审视将表明，对于那些生活中没有宗教的人来说，根本就没有共同的利益可言。我们所说的生活中没有宗教的人，指的是那些不敬奉上帝而敬奉魔鬼尤其是那些污秽魔鬼的人；那些污秽的魔鬼对上帝如此蔑视，以致竟然喜好接受人的祭品，似乎它们是神祇一样。无论如何，我认为自己关于承认相互之间权利这一点所说的话已经足以表明，根据所给的定义本身，[p470] 一群缺乏正义的人不是那种可以构成一个共和国的人民。

我在这里假定，没有人会提出这样的反对意见，说罗马共和国所供奉的，是神圣的好神祇，而不是不洁的魔鬼。毫无疑问，我用不着重复我如此经常使用并且过于充分地说明过的那些相同的旧论据。只有那些顽固且无法自制、喜好争吵的人，才有可能在读了我前面的各卷之后，还怀疑罗马人崇拜的是邪恶和肮脏的魔鬼。说到底，他们向哪一种魔鬼供奉牺牲品又有什么关系呢？在真正上帝的律法上写着：“祭祀别神，不单单祭祀耶和华的，那人必要灭绝。”⁽⁶⁵⁾ 这条诫命所规定的严厉惩罚清楚表明，上帝不希望向这样的神祇供奉牺牲品，无论是好的还是恶的神祇。

第二十二章

但是有人也许会反驳说，你的上帝是谁，我们怎么知道罗马人应该用献祭崇拜他，而把其他神祇排除在外呢？到现在这个时候还在问我们的上帝是谁这样的问题，这样的人一定是瞎了！我们的上帝就是那位派遣他的先知预言了我们后来亲眼看见实现了的那些事情的上帝。他就是那位这样回答亚伯拉罕的上帝：“地上万国都必因你的后裔得福”⁽⁶⁶⁾。这个应许已经在以亚伯拉罕后代的肉身而出世的基督身上实现了。这个应许的实现，那些始终反对基督之名的人知道得很清楚，尽管他们很不喜

欢。他就是那位上帝，其圣灵通过预言家说话，而且他们的预言在可见的遍及世界各地的基督教会中正在实现，这一点我在前几卷已经引用过了。他就是被最有学问的罗马人瓦罗——无论他多么不理解上帝所说的话的意义——当作是朱庇特的那位上帝。至少值得一提的是，一个像瓦罗这么有学问的人，无法把我们的上帝想象成卑鄙的或不存在的。事实上，瓦罗是把上帝和他自己关于至上之神的想象等同起来了。

最后，我们的上帝就是被波菲利承认为伟大之神的那个上帝，
[p471] 而他的根据是异教徒的神谕。波菲利是最博学的哲学家同时也是基督教仇敌。

第二十三章

波菲利在他的《来自神谕的哲学》中，以有序的形式，收集了有关神学话题的一些所谓“神的”言论。让我引用从他的希腊文原著翻译过来的这些话：“一位来访者询问应该祈求哪一位神祇才能使他妻子放弃基督教信仰，阿波罗用押韵的诗行给了他这样的告诫。”后面接着的就是一段据说是阿波罗说的话：“在水中写下永恒的文字，或者像小鸟那样用没有重量的翅膀在空中飞翔，这要比让理智进入你那堕落的和不虔诚的妻子的头脑容易。让她带着她的虚无的幻觉去吧，为她死去的神祇唱一些悲伤的、亲切的歌曲：她的神祇受到正义的法官的惩罚，将度过孤独的岁月，带着镣铐，痛苦地死去。”

在阿波罗的这些诗行——在这里被译成无韵的散文——之后，波菲利是这样评论的：“在这个神谕中，阿波罗表明基督徒是多么不可救药，因为敬奉上帝的，是犹太人，而不是基督徒。”看看他是如何污蔑基督的吧⁽⁶⁷⁾，居然把犹太人放在基督徒的前面，说他们对上帝更加敬重！他相信阿波罗的话，认为基督是被正义的法官所杀，意思是说他们的判决是公正的，基督得到了他应得的结局。关于基督的这些话，我在这里的责任不是要断定，究竟是波菲利相信了阿波罗撒谎的预言家所说

的话呢，还是波菲利自己无中生有地编造出整个事情来。我们将在后面看到，波菲利是多么前后不一，或者至少看到，他如何设法让他的那些预言家像合唱那样说出他们自己的话。他在这里所说的是，那些信奉上帝的犹太人，裁定用最可耻的死刑折磨基督，而他们所做出的这一审判是公正的！在这个问题上，波菲利应该听一听犹太人的上帝——这是他可以见证的——是怎么说的：“祭祀别神，不单单祭祀耶和华的，那人必要灭绝。”^[68] [p472]

不过让我们来看他的更坦诚的认可，听听他说犹太人的上帝是多么伟大。我们同样看到阿波罗被问到一个问题。这一次的问题是：在语言、理性和律法这三者中，哪一个最为重要？波菲利说，“他用诗行给予了回答。”然后他就给出了那些诗行，其中包括下面这几句，而这几句对我来说已经够用了：“在上帝，即在比一切都更年长的父亲和国王那里，在他面前，天空、大地、海洋、无边的地狱都要战栗，众神祇本身在他面前都吓得发抖。对于他们而言，虔诚的希伯来人高度崇敬的圣父就是律法。”利用这个神谕，波菲利让他的阿波罗说，希伯来人上帝的威力强大到足以使众神祇本身在他面前吓得发抖。考虑到事实上，这个上帝就是那个说“祭祀别神，不单单祭祀耶和华的，那人必要灭绝”的上帝，我感到非常惊讶的是，波菲利本人并没有吓得发抖和战栗，害怕自己在祭祀别的神祇的行为中被灭绝。

不过说实话，我们的哲学家关于基督还是说了一些好话的。如果他不是已经忘记我刚才谈到的那些漫骂，那么就一定是他的神祇在睡梦中咒骂了基督，而在他醒来之后，又认识到基督真的是很好的，于是开始正确地赞美他！因为他说到一些超常的、令人难以置信的事：“我将要说的事情肯定会对一些人显得十分惊奇。我的神祇宣称，基督是一个最虔诚的人，现在已经成为不朽的了，而且他们都赞美他。但是他们说，基督徒他们自己倒是一群肮脏而堕落的人，深陷在谬误之中。他们对基督徒还说了很多类似的难听的话。”

写到这里，他引用了一些咒骂基督徒的神谕。然后，“赫卡忒回答那些询问她基督是否是神的人：‘你们已经知道灵魂是不死的而且在肉体死亡后要继续旅行。但是，同智慧分离的灵魂将不停地漫游。基督的灵魂是一个非常虔诚的人之精灵。但是那些崇拜他的人却对这些一无所知，只是盲目地崇拜他。’”

在摘引了这条所谓的神谕之后，波菲利编织了他的评论：“请注意，她说到他是一个最虔诚的人，[p473]而他的精灵像其他那些虔诚之人的一样在死后被赋予了永生，还说到基督徒是盲目地崇拜他。在回答‘可是他为什么被处死’的问题时，女神说，‘可以肯定，肉体总是与消耗精力的折磨相对抗的，但是虔诚之人的灵魂是安放在天上的。但是，你们所谈到的灵魂，命里注定要把其他灵魂带入错误的磨难。命运并不想让其他那些灵魂得到众神的礼物，也不想让它们了解永生的朱庇特。这些灵魂仇视这些神祇，这是因为，由于它们命里注定不了解上帝，也收不到他们的礼物，因此他要把它们卷入致命的错误之中。但是，他自己是一个虔诚的人，并且像所有好人那样，已经到天堂去了。因此，你们任何时候都不能说他的坏话，而且你们要怜悯那些人可悲的疯狂，因为他们对即将到来的危险全然不知。’”我要问：有谁这么愚蠢，看不出这些神谕是假的？它们要么是基督徒聪明的死敌编造的，要么就确实是肮脏魔鬼所说的。不管哪一种情况，其目的都是一样的，即，通过赞美基督而使听众深信并接受他们对基督徒的诽谤和漫骂，以便可能的话，阻断通往永恒拯救的道路，而那原本是每个成为基督徒的人要走的道路。魔鬼认识到，如果他们通过赞美基督得到认可，

并因此也在诽谤基督徒这一点上得到认可，那倒是同他们作恶的机巧用心相符合的。用这种方式，他们能够使那个相信这两个故事的人，成为那种赞美基督但却讨厌成为基督徒的那种人，结果是，那位被他们捧上天的基督无法使这个人从魔鬼的统治下面解放出来。如果你想到，他们对基督的赞美是如此编排的，以致任何根据他们的证据而接受基督

的人无论如何都不会成为一个真正的基督徒，而只是一个佛提尼亚派的异端者，他接受作为人的基督，却排斥作为神的基督，因此他既不会被上帝拯救，也无法避免或逃脱那些骗人的魔鬼的陷阱，那么，这一点就更加确定了。

对于我们来说，我们既不理睬阿波罗对基督的诽谤，也不理睬赫卡忒对基督的赞美。前者试图让我们相信基督是一个罪犯，是由思想正确的法官处死的；[p474]而后者却想让我们相信，基督是一个诚心的、虔诚的人，不过只是人而已。两者都只有一个目的，那就是使人打消成为基督徒的想法，并因此使他们处于魔鬼的控制之中。

我有一个建议。请波菲利，或者最好请那些相信反基督徒神谕的人，如果可能的话，请他们首先使阿波罗和赫卡忒在有关基督的话题上达成一致，以便让他们一致地谴责他或一致地赞美他。即使他们能够做到这一点，无论他们是赞扬还是指责基督，我们还是照样回避这些狡猾的魔鬼。但是，由于他们的持谴责态度的阿波罗神和持赞美态度的赫卡忒女神在对基督的看法上有冲突，因此当他们咒骂基督徒时，任何有理智的人都不会相信他们。

现在让我们查看波菲利（或赫卡忒）对基督的认同。可以肯定，当他（或它）说，基督本人是追随者们错误的致命根源时，他（或它）就应该揭露基督错误的原因。但是，在我引述波菲利的话之前，我有一个问题：如果是基督使基督徒陷入不可避免的错误，他这么做是故意的呢还是无意的？如果是故意的，那他怎么可能是公正的？如果他是无意的，那他怎么可能是有福的呢？但是，还是让我们听听造成这一错误的原因吧。波菲利说，“在一些地方存在着一些地上的小精灵，他们是恶魔的走卒。希伯来人的先知——根据刚才摘引的阿波罗的神谕，基督也是一个这样的先知——教导信徒们要回避这些精灵和卑怯的魔鬼，而要敬畏天上的神祇，尤其是圣父上帝。我已经表明，当神祇告诫我们要把心思集中在上帝身上并且在所有地方崇拜上帝时，他们要求我们做的就

是这一点。尽管如此，那些命中注定不能得到众神礼物而且也不能认识永生朱庇特的无知和不信之人仍然不理睬众神或像神一样的老师，他们废除了所有神祇，去敬畏那些他们本该仇视的被禁魔鬼。他们假装崇拜上帝，却不作崇拜上帝之人该做的事情。这并不是因为身为万物之父的上帝需要什么东西，而是说用正义、贞洁和其他的美德来崇拜上帝对我们是有益的，它使我们的整个生命成为基于追求和跟踪上帝基础之上的一个祈祷。[p475] 由于上帝成为我们情感的对象，所以追求能够净化我们的情感，而跟踪能够使它们变得神圣。”

这确实是对圣父上帝的奇妙赞美，也是对人受命在上帝荣耀中所过的那种生活的精彩表述；而在犹太先知的书上，凡是提到神圣生活的地方，就能看到这种赞美和这种箴言。

但是，在有关基督徒的问题上，波菲利就变得是非混淆，十分恶毒了，正如那些魔鬼即他的“神祇”所能希望的那样。似乎一个人很难做到这样一件事情：首先，他要回想那些为了纪念这些神祇经常在剧场和神庙所做的可耻的和不得体的表演；然后，他要把他在我们教堂里所读到、听到、布道时所得知的东西，同时还要把我们给真正上帝的献祭，同剧场和神庙里表演的东西同进行对照；这样，他最后就能领悟，哪一边是在破坏善的生活，而哪一边是在创建善的生活！除了恶魔般的精灵，还能有谁告诉波菲利（或怂恿波菲利去说）这样空洞露骨的谎言——说什么基督徒对犹太人所禁止崇拜的那些魔鬼的态度更多的是崇敬而不是责骂？

希伯来先知的上帝甚至禁止对神圣天使和天上神祇的献祭，而我們在这必死生命的朝圣途中，是把他們当作有福的同胞而敬畏和爱戴的。上帝在他给希伯来人的律法中，震聋发聩地说出了这样威慑人的话：“祭祀别的神祇，那人必要灭绝。”此外，没有人会认为，同这样禁止祭祀有关系的，只是波菲利称为“不重要的”或“次要的”那些邪恶的地上精灵，那些在《圣经》上甚至被叫做“外邦的神”的精灵——这在《七

十子希腊文本圣经》版本的第九十五卷诗中是很清楚的：“外邦的神都属虚无。”⁽⁶⁹⁾由于担心有人可能以为，禁止祭给魔鬼的物品，可以用于供奉所有甚或一部分天上的精灵，所以，上帝立刻又加上“惟独耶和華创造诸天。”这里的意思是“除了耶和華没有别的”。我加上这个解释是为了防止任何人产生误解，以为拉丁词Domino soli的意思，是可以祭祀“太阳神”。而从希腊文本中可以再简单不过地看出，它的意思并不是这样。

希伯来人的这位上帝——他的伟大之处连瓦罗也证实了——
[p476] 给了他拣选的子民一部律法，一部用希伯来语写的律法；这不是一部无名的、不为人知的律法，而是一部早已众所周知的律法。正是在这部律法中包含了这些话：“祭祀别神，不单单祭祀耶和華的，那人必要灭绝。”还有什么必要再到上帝的律法和《先知书》那里去寻找对这个问题的进一步证明呢？确实，完全没有必要去“寻求”那既不罕见也不深奥的证据了；甚至也没有必要去收集如此众多和如此明确的引文，并且在这里引用它们。它们比阳光更明白地说明，至上的真正上帝，希望惟有他自己才得到献祭。现在，我提供的只是一句话。这句话简短、庄严、吓人、真实。这句话是最著名的异教徒学者极力赞美的那位上帝说的。你们要听好它，畏惧它，记住它，免得如果你违背了它，死亡就会降临到你的头上。他说：“祭祀别的神祇，那人必要灭绝。”而且，那不是因为上帝需要什么，而只是因为如果我们只属于上帝，那对我们是有益的。因为希伯来人的《圣经》上这么唱：“我的心哪，你曾对耶和華说：你是我的主；我的好处不在你以外。”⁽⁷⁰⁾

我们，构成这座上帝之城的我们，是上帝最好和最有价值的祭品。我们在我们的祭品中所祭祀的，就是这个神秘的象征。对于这一点，我已经解释过，信徒们都很熟悉⁽⁷¹⁾。那些神启正是通过那些希伯来先知告诉人们，犹太人的象征性献祭在某一天会结束，从那以后，所有各族从日出到日落将只供奉一种祭品，就像我们现在亲眼所见的一样。但是在

这本书里我的这类引文已经够多了。

概括一下吧。凡是缺少正义的地方——这里指的是一个市民共同体不从至上的上帝那里接受上帝安排的秩序，而且也不借助于上帝恩宠去遵守这些秩序的地方；它还指除了上帝以外别的神祇还受到祭祀的地方，因此指的是一个市民共同体，其中的每个人并非在这方面都服从上帝；它还指在灵魂和理智都不能像合理秩序和信念所要求的那样，统治着肉体或统治着我们邪恶欲念的地方，以及个体和整个共同体，即“人民”，[p477] 两者都不能凭义人的信仰而生活的地方，而这种信仰又是凭借着基督徒的那种以上帝应该被爱的方式爱上帝并且像爱自己一样爱邻居的博爱才实现的——凡缺少这种正义的地方，我坚持认为，就不存在“通过承认相互之间的权利和为共同利益互相合作而结合在一起的人群”。既然如此，那种地方就没有名副其实的“人民”，而且如果西庇阿的定义是正确的话，那里也没有共和国。因为，在没有“人民”的地方，就没有“人民的”福利。

第二十四章

我们可以不像西塞罗那样给“人民”下定义，而把它定义为“为追求共同利益而自愿结合的有理性的人群”⁽⁷²⁾。这样，为了判断特定的人民是什么类型的人民，我们只要考虑这些利益是什么就行了。但是，无论这些利益是什么，只要我们有一群为追求共同利益而自愿结合的理性之人，而不是一群不负责任的牲畜，我们就有理由把他们叫做“人民”，而根据使他们结合在一起的利益的好坏，就可以说他们究竟是好的还是坏的人民。

这个定义当然就可以使罗马人成为“人民”，并且使他们的共和国成为“共和国”。但是我们从历史中，不仅知道，在野蛮年代和更晚近的时期，这些人民有过什么样的共同利益，而且还知道，是哪一种道德导致了他们自愿结合（这种结合可以说是任何共同体的健康所在）的断裂和

变质：最初是家族内部的纷争，后来是社会战争和国内战争。我在本书的早先部分已就这个话题谈了很多⁽⁷³⁾。但是，只要罗马人还是为追求共同利益而自愿结合在一起的一群理性之人，我还是把他们叫做“人民”，把他们的事务叫做“共同的福利”。

当然，我关于罗马人和他们共和国所说的一切，也同样适用于雅典人和其他的希腊共同体，[p478] 适用于埃及人和巴比伦王国的早期亚述人，以及总的说来，适用于其他所有的异教徒民族，只要他们的政府不论在多大程度上确实履行了真正的政治控制。事实是，任何由异教徒组成的市民共同体都必然缺乏真正的正义，因为这些异教徒不服从上帝关于只有上帝才能够受到祭祀的诫命，所以他们缺乏灵魂对肉体的理性和宗教的统治，也缺乏理智对罪恶欲望的统治。

第二十五章

即使灵魂和理性并不按照上帝要求的那样为上帝服务，但情况似乎是，灵魂对肉体或理性对欲念也还有一些统治力。但其实并非如此。因为，如果行使主管的大脑对真正的上帝一无所知，不服从他的权威，并因此成为极恶魔鬼的令人堕落的力量的玩物，那么，对于肉体 and 它邪恶的倾向，它还能有什么样的统治力呢？没有。因为，那些大脑以为能够统治肉体 and 肉欲而引为骄傲的美德，那些为了其他目的而不是为了上帝的美德，其实不是美德而是罪恶⁽⁷⁴⁾。

尽管有人宣称，只要美德的目的是它们自身，而不是追求其他东西的手段，美德就是真实的，名副其实的，但是，甚至它们还是要被骄傲所毁灭，因此必须被看作是罪恶而不是美德。

正如我们的肉体不是由于自身的力量而是由于在它之上的力量而活着的那样，能够给人有福生命的力量，并不来自他自己，而是来自在他之上的一种力量。这种说法并不只适用于人，而适用于所有天上的神祇和统治天使。

第二十六章

就像肉体的生命是灵魂一样，人的“有福生命”就是上帝。正如希伯来人神圣的作品所说：“有耶和華為他們的上帝，這百姓便為有福。”⁽⁷⁵⁾ 因此，那些沒有上帝的人民就一定是不幸的。[p479]

然而，即使是這樣的人民也珍愛自己的某種值得尊重的平安，儘管這種平安由於在最後結局到來之前被濫用，因此最終還會丟失的。此間，俗世生活中的這種平安對我們是有益的。因為只要這兩座城還混合在一起，我們就能夠利用俗世之城巴比倫的平安。信仰能夠保證我們走出巴比倫，但是我們作為朝聖者的地位，就眼前來說，使我們和他們成了鄰居。

聖保羅所想的就是這些事情，因此他教導基督教會，要為俗世的國王和權勢者祈禱，其目的是“使我們可以虔敬、端正、平安無事地度日。”⁽⁷⁶⁾ 同樣，耶利米對《舊約》上的猶太人預言了巴比倫的囚禁生活，而他傳達的正是上帝的吩咐，叫他們要馴順並且以這種受難方式為上帝服務，同時要為巴比倫祈禱。他說，“因為那城得平安，你們也隨着得平安”⁽⁷⁷⁾——當然，他指的是好人和壞人共同分享的俗世平安。

第二十七章

然而，上帝之城有自己的平安，它就是同上帝的和平。這種和平在俗世中是凭信獲得的，在即將到來的世界裡是通過視覺獲得的。我們在俗世享有的和平，無論是同巴比倫分享的還是我們自己凭信獲得的，與其說是至福的歡樂，不如說是不幸中的安慰。甚至連我們此生中的美德，儘管由於它指的是所有善的真實目標，因而是真正的美德，但也更多地在於罪的赦免而不在於美德的完善。聽一聽整座上帝之城的祈禱吧——她在地上漫遊，她的所有成員向上帝呼喚：“免我們的債，如同我們免了人的債。”⁽⁷⁸⁾

這個祈禱是有效的，但不是在那些因為沒有行動其信仰已經死亡的

人的嘴上⁽⁷⁹⁾，而只是在那些因博爱其信仰起了作用的人的嘴上⁽⁸⁰⁾。这个祈祷对义人是必要的，因为，尽管他们的理性是服从上帝的，

[p480]但只要他们生活在这个世界上，并且生活在“成为灵魂的重负”⁽⁸¹⁾的一个易朽的肉体里，这种理性对他们邪恶性向的统治只能是不完美的。理性可能发出命令，但是必须经过斗争才能实施统治。而且，在这个无论理性已经取胜还是仍旧在同敌人斗争的虚弱时刻，有些东西不可避免地必然潜入，伺机使甚至最好的战士即使不是因为习惯性行为，也可能因为一句错话或某个一闪而过的念头而犯罪。这就解释了为什么只要有邪恶的意向需要控制，我们就没有完美的平安。那些不服从控制而进行反抗的邪恶意向只能在危险的冲突中被制服；而那些已经被制服的意向，也必须以毫不松懈的控制才能保持住这种被制服状态。这就是《圣经》用一句话概括的那些战争：“人在世上岂无争战吗？”⁽⁸²⁾

除了傲慢的人，谁会假定自己能够不需要这样请求上帝就能生活：“免除我们的债吗？”你可以肯定，没有一个伟大的人会这么假定，而只有被自信冲昏了头脑的人，那种上帝将恩宠给予谦卑的人的同时公正地加以阻挡的人才会这么做，因此，《圣经》上写着：“上帝阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人。”⁽⁸³⁾

因此，在这个世界上，有德的生活就是这样的。上帝发布命令时，人要服从；灵魂发布命令时，肉体要服从；当理性统治时，我们的欲念，即使它们反抗，也必须被征服或阻挡；人必须乞求上帝的恩宠以便得到认可和免罪，而且必须为他得到的幸运而感激上帝。

但是，在作为俗世所有美德的目的和目标的那种最终的平安里，我们的本性由于变得永生和不朽而健全，它将不再有恶习，也不再经受内部或外部的反抗。将不再需要由理性去统治已经不存在的邪恶性向。上帝将统治人，灵魂将统治肉体，永生的幸福和法则将使服从变得轻松而甜美。在我们每个人身上，这种状况都将是永恒的，而且我们知道它是这样的。这就是为什么这种幸福的平安或平安的幸福是我们的至善。

第二十八章

另一方面，等待着并非上帝之城公民的结局是被叫做“第二次死亡”的永世不幸，[p481] 因为，无论是与上帝生命切割开的灵魂，还是不断遭受永恒痛苦打击的肉体，都不能说在其中还活着。而使第二次死亡更加难以承受的是，将没有任何死亡能够结束这种痛苦。

既然不幸是幸福的反面，死亡是生命的反面，战争是和平的反面，有人或许有理由问：如果和平被赞誉、被宣称为至高之善，我们应该把哪一种战争看作是最大的恶呢？如果这个提问的人能够思考的话，他一定会认识到，在战争中造成伤害和破坏的，是相互的冲撞和冲突，所以，没有人能够想象出比下面这种战争更残酷、更难以承受——在其中，意志和欲念如此激烈地互相冲突，因此没有任何一方能够战胜另一方；而且在其中，强烈的痛苦和肉体的本性如此冲撞，以致任何一方都不肯屈服。当这种冲突发生在人世上时，如果不是痛苦获胜然后由死亡来结束所有的感觉，那么就是本性获胜然后由健康来消除那些痛苦。但是在地狱里，痛苦永远地折磨着本性，而本性持续地感受着痛苦，因为双方永远不可协调，原因是惩罚永远没有终结。

然而，正是通过最后审判日，好人得到人人都应该追求的至善，恶人得到人人都应该躲避的极恶。所以，有上帝帮助我，我将在下一卷讨论这个最后审判日。[p482]

第二十卷 最后审判日时两座城的分离

第一章

我计划在上帝的帮助下，在本卷讨论上帝的最后审判日，并且，面对那些故意不相信有最后审判日的那些人，我要捍卫它的真实性。我的首要责任是用神启的资料奠定一个坚实的基础。在那些拒绝相信神启的人中，有些人是因为他们断然否认《圣经》文本是神的感召的产物，另外一些人呢，是因为他们想歪曲文本的意思。在两种情况下，这其中的推理都是人的行为，都是有害、错误的。这是因为我认为，任何人只要接受这些文本的真实性，同时认识到圣人是受到真正的至高上帝的感召才写出这些文本的，那么他就不可能不承认有最后的审判日。当然，并不是每个人都会公开承认这一点的。有些人是因为耻于或不敢公开承认，另外一些人是因为他们极其执拗，所以，即使当理性或信仰告诉他们最后审判日确有其事时，他们还是不惜一切代价地要竭力捍卫那些他们自己知道或相信是错误的东西。

我用神的最后审判日或最后审判时刻所表达的意思，就是真正上帝的整个教会所理解的意思——她相信并且公开宣称基督将从天堂下来审判死人和活人。这个审判将持续多少天我们并不确切地知道，因为哪怕是最随意的《圣经》读者也知道“日”这个词经常用来表示“时刻”。而且我们说到这个特别的上帝审判日时，通常把它和“最后的”或“最终的”联系在一起，这是因为，事实上上帝始终在实施着审判，所以他现在正在审判，就像他自从创造人类以来一直在做的那样。举例来说，当上帝把我们最初的父母驱逐出伊甸园并且把犯下大罪的人赶到远离生命之树的地方时，他就是在实施审判。当上帝拒绝赦免犯罪的天使，尤其是他们的头目时，他也是在实施审判。这个头目自己选择成为他自己堕落起因，[p483] 又因嫉妒和仇恨而成为人类堕落的起因。空中的魔鬼和地

上人类的生活是如此悲惨，又是如此地充满无知和痛苦，起源盖出于上帝权威而公正的审判。即使在没有罪需要惩罚的地方，上帝仁慈而公正的审判也有它的用场，它会用永福来酬报那些始终如一把他作为耶和华来追随的理性的造物。

上帝不仅把人和天使作为群体进行审判，把他们应该遭受的不幸判给他们，作为他们犯下原罪的报应，而且把他们作为各自自由选择做出各自所做事物的个体进行审判。当魔鬼恳求上帝不要惩罚它们时，他可以根据它们各自的罪恶，公正地对一个更宽容一些，而对另一个更严厉一些。同样地，人也要各自为自己的错误去承受上帝裁定的审判，无论是公开的还是隐秘的，无论是在现世还是在来世。虽然任何真正的善的行为中不可能没有上帝的帮助，而且任何人的或天使的犯罪中也不可能没有上帝的允许且这一允许本身就同时是上帝完全公正的审判，但是，我们说到的惩罚和酬报仍然是正确的。因为，圣保罗在一个地方说过：“难道上帝有什么不公平吗？断乎没有。”⁽⁸⁴⁾他还说：“他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！”⁽⁸⁵⁾

但是，在本卷里，我将根据上帝的允许，既不讨论上帝的第一次审判和其他过去的审判，也不讨论现在正在进行的审判，而只讨论最后的审判，即那个基督将从天上下下来对死人和活人进行的审判。那将是一个审判日，一个准确意义上的审判日，到那时将不再有任何不理解的抱怨了，不可能再说这个罪人得到了祝福而那个好人却受到了惩罚。到了那一天，我们将清楚地看到那个属于圣徒而且仅仅属于圣徒的真正圆满的幸福，同时我们将看到恶人而且仅仅是恶人应得的最大不幸。

第二章

但是，随着时间的流逝，我们学会平静地承受不幸，因为好人和坏人都毫无区别地必须承受它；[p484]同时我们也不看重富足，因为坏人和好人都同样可能享有它。所以，即使上帝的公正在其中并不显见的

俗世的风云变幻中，上帝的启示也一定能够把我们从混乱中拯救出来。

比如，我们不可能知道，究竟是什么样秘而不宣的上帝公正的裁决才使好人穷困而使坏人富裕；为什么据我们判断由于其不道德的生活本应该为不幸所折磨的这个人却事实上相当幸福？为什么因其令人称道的生活而应该享受快乐的那个人事实上却心情悲伤？为什么这无辜的一方，因腐败法官的不公正对待或因不实证据占了上风，在离开法庭时，非但不能雪耻，而且实际上却受到了惩罚，而那有罪的另一方，不仅逃之夭夭，而且还因自己的借口而暗自得意？在这里我们见一个堕落之人身壮如牛，在那里却有一个高尚之人因疾病缠身而日见消瘦。这里有一群专事抢劫的年轻人肉体健壮；而那里却有一些甚至无力用语言伤害他人的婴儿遭受着各种不可治愈的疾病的折磨。一个非常有用的人由于早逝被夺走了生命；而另外一个我们认为都不配出生的人却比他长寿，而且活得很长。一个犯罪累累的人被授予许多荣誉，而另一个生活无可指摘的人却生活在受人怀疑的阴影之下。

假如在这些似乎毫无意义的安排中有些许一致性的话，那它们就会是可以理解的。可是在这个世界上，人像神召的《诗篇》所说的那样，“人好像一口气；他的年日如同影儿快快过去”⁽⁸⁶⁾，享受现世一时幸运的不只是坏人，而遭受不幸的也不只是好人。如果情况总是这样，即那些将来得不到至福作为永恒祝福的人就该享有俗世的幸运，无论那种幸运是从上帝的恩宠中得到的安慰，或者甚至是作为欺骗他们的幻影般的好处；而那些命中注定不会永远受苦的人都前后一致地会碰到俗世的不幸，无论那种不幸是同其罪相应的责罚，还是获得美德所必需的精神上的考验，这种一致性都可以追溯到上帝的公正或仁慈的审判。

[p485] 但是，有时候事情并不是这样明显的，因为，不仅有时不幸的是好人而幸运的是恶人——一件似乎不公正的事情——而且经常地厄运落在坏人头上，好运也落在好人头上。这样，整个安排使上帝的审判显得更加不可揣测，也使他的方式更加不可寻觅。

因此，即使我们不能理解，究竟上帝的哪种审判能确定地造成这种不公，或者只是容许这种不公——因为上帝是全能的、全智的、完全公正的，而不是虚弱的、轻率的、不公正的——对我们灵魂依然有好处的做法是，要学会不要太看重那毫无区别地降临在好人和坏人头上的幸运或厄运。我们也要学会去追求那些好人专有的好东西，同时尽力避免那些恶人独占的坏东西。

但是，当上帝的审判——其专门称呼是“最后的审判日”或“耶和华的审判日”——到来的时候，我们将看到上帝的所有审判都是完全公正的。这些审判包括：专门为那一刻留下的最后审判，从创世以来到目前所做的一切审判，还有，从现在到最后审判期间将做出的那些审判。到那时，我们将清楚地看到上帝的裁决是多么公正，而正是上帝的这一裁决，使几乎所有上帝的审判都超出了目前人的大脑的理解力，尽管虔诚的人能够凭信认识到，上帝隐秘的判决绝对是公正的。

第三至二十九章

这些章节是对《圣经》中有关最后审判日文本的大篇幅研究。奥古斯丁认为，千禧年可能意指整个基督教时期，不管它可能有多长。有关死人的复活和假基督迫害的那些章节和预言在这里得到了详尽的讨论。

第三十章

神召的《圣经》上还有许多其他段落是关于最后审判日的，但是要把它们搜集在一起就要花费太多的时间。[p486] 只要这么说就够了：我已经引用了足够的证据，证明在《旧约》和《新约》中都有关于最后审判日的预言。是基督从天上下来作为审判官的这个事实，在《新约》里比在《旧约》里说得更加明白。困难之处在于，在《旧约》里，当“耶和华上帝”说他要降临或者书上说“耶和华上帝”要降临时，它所指的是基督这一点并不明确。

当然，圣父、圣子、圣灵中的任何一位都是耶和华上帝这一点是确定的；尽管如此，仍有充分理由使人们努力去说明，在有关的文本中所指的是基督。第一个证明是这样的。在先知书中，耶稣基督在许多段落中是以“耶和华上帝”的名义说话的，在那些段落中所指的毫无疑义是基督。因此，每当提到最后的审判，说明“耶和华上帝”将到来的时候，我们至少都可以认为那指的是基督，即使这一点并没有被清楚地说明。举例来说，在《以赛亚书》的一段中，上帝通过先知的口说：“雅各——我所选召的以色列啊，当听我言：我是耶和华，我是首先的，也是末后的。我左手立了地的根基；我右手铺张诸天；我一招呼便都立住。他们都当聚集而听，他们内中谁说过这些事？耶和华所爱的人必向巴比伦行他所喜悦的事；他的臂膀也要加在迦勒底人身上。惟有我曾说过，我又选召他，领他来，他的路就必然亨通。你们要就近我来听这话：我从起头并未曾在隐秘处说话；自从有这事，我就在那里。现在，主耶和华差遣我和他的灵来。”⁽⁸⁷⁾在这里，作为“主耶和华”说话的是耶稣基督；但是，要不是他在最后加上了“现在，主耶和华差遣我和他的灵来”，这一点就会变得不明确了。这些话是基督以“仆人”的“形态”说出的。他用过去时态的动词来表明将来的事件，就像在同一篇《先知书》的另一段里所做的那样：“他像羊羔被牵到宰杀之地。”⁽⁸⁸⁾这里所说的不是“他将被牵到”，[p487]而是用一个过去时态的动词来表明将来的事件，就像在预言书里经常出现的情况那样。

另外一个可以同样证明这一点的例子，可以在《撒迦利亚书》的一段里找到。在那里，是“全能者”差遣了“全能者”。这里的意思只能是上帝圣父差遣了上帝圣子。原文是这样的：“万军之耶和华说，在显出荣耀之后，差遣我去惩罚那掠夺你们的列国，摸你们的就是摸他眼中的瞳人。看哪，我要向他们抡手，他们就必作服事他们之人的掳物，你们便知道万军之耶和华差遣我了。”⁽⁸⁹⁾在这里，全能的耶和华说他是全能的耶和华差遣来的。谁还能怀疑说话的是基督呢，而且他事实上是在对以

以色列家的迷失的羊说话的。记得《福音书》上说：“我奉差遣不过是到以色列家迷失的羊那里去。”⁽⁹⁰⁾把迷失的羊比作上帝眼中的瞳孔，这一点要用上帝完美的爱来解释。当然，使徒正是属于这一羊群的。在耶稣得到复活的“荣耀之后”⁽⁹¹⁾——这种荣耀在“耶稣尚未得着荣耀”这句话里被暗示了——耶稣就是以这些使徒的身份被派遣到外邦人那里去的，而这将实现《诗篇》作者的预言：“你救我脱离百姓的争竞，立我作列国的元首。”⁽⁹²⁾结果是，那些在以色列人沦为奴仆的时候“掠夺”过他们的“外邦人”，现在，他们成了以色列人的“掳物”，轮到自己以不同的方式被掠夺了。这就是耶稣最初对一群使徒所作的应许的要点：“我要叫你们得人如得鱼一样，”⁽⁹³⁾后来又对他们之中的一人说：“从今以后，你要得人了。”⁽⁹⁴⁾这样，“外邦人”就将成为好的意义上的“掳物”，因为他们将成为从“壮士”——那个壮士又被一个更强壮的所制约——那里抢夺来的家财。⁽⁹⁵⁾

这里还有一个从《先知书》上摘引的例子：“那日，我必定意灭绝来攻击耶路撒冷各国的民。〔p488〕我必将那施恩叫人恳求的灵，浇灌大卫家和耶路撒冷的居民。他们必仰望我，就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子，又为我愁苦，如丧长子。”⁽⁹⁶⁾现在，没有什么人会质疑，只有上帝能够“灭绝”对圣城耶路撒冷怀有敌意并且为了征服她而“攻击”她的“各国的民”，这里的“攻击”她是在反对她的意义上说的。同样地，也只有上帝才能“将那施恩叫人恳求的灵，浇灌大卫家和耶路撒冷的居民”。我再重复一遍，这只属于先知以他的名义说话的上帝；然而实施这些伟大的神性行为的正是基督。这一点在接着的这些话里清楚地得到显示：“他们必仰望我，就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子，又为我愁苦，如丧长子。”

当然，到了最后审判日，犹太人，其中包括那些将得到恩宠和慈悲的人，将因为在基督受难时加在他身上的侮辱而悲痛。当他们看见基督威严地走来之时，当他们在基督身上辨认出他就是那个他们通过自己的

祖先曾经嘲弄过的那时地位卑下的基督时，他们将后悔他们所做事情。对这一严重的侮辱和伤害应承担直接责任的他们的祖先们，将在他们从死中复活时候看见基督，但是对于他们来说，那不是为了净化，而是为了惩罚。所以，这一段所说到的“耶路撒冷的居民”，所指的不是这些犹太人的“祖先”，而是那些注定要相信以利亚传道的他们的后代。当然，甚至这些皈依基督教的人也依然会感到悲哀，尽管他们像今天的有时被叫做“杀害基督的凶手”的犹太人一样不必为他们祖先的行为负责。

[p489] 当然，当那些由于“施恩叫人恳求的灵”将变成基督徒并且将不必与他们渎神的祖先一起受罚的犹太人似乎在为他们祖先的行为负责而感到悲哀的时候，他们的悲哀不是由负疚感而产生的，而是由感恩之情而激发的。

值得注意的是，《七十子希腊文本圣经》上写的是“他们必仰望我，就是他们所侮辱的，”而《通俗拉丁文本圣经》⁽⁹⁷⁾上写的是“就是他们所扎的。”这使得对基督被绞死的暗示更加明显了。但是，那七十个译者所喜欢的用词对基督受难的整个事件所指的范围更广，因为基督曾多次受辱：在被捕和囚禁中受过辱，在审讯和他们给他套上袍子的过程受过辱，在荆棘编成的王冠和芦笛的吹奏中受过辱，在要求他屈膝并背负十字架的嘲弄中受过辱，并且最后，在被绞死在十字架上受过辱。如果我们把“所侮辱的”和“所扎的”这两种解读组合起来，那么比起我们单一地采纳七十子的或拉丁文的解读，我们就会从中得到关于我们耶和華受难的更丰富图像。

因此结论是，当我们在《先知书》上读到，“上帝”将降临并宣布最后审判的时候，我们不需要更明确的指示，而只需要提到的那个最后的审判，就能认识到所指的是基督。当然，圣父将做出审判，但是他将通过人子的降临做出这一审判。尽管圣父将通过人子的到场而显示自己，但是他将“不审判什么人，乃将审判的事全交于子。”⁽⁹⁸⁾而另一方面，这个子将以人的样子显示自己并做出审判，因为他曾经是以人的样子被审

判的。

这一点可以由《以赛亚书》里的一段来证实，在其中，上帝用雅各和以色列的名字来指基督，因为基督所取用的是他们后代的样子。这一段是这样的：“看哪，我的仆人（雅各和以色列）——我所扶持、所拣选、心里所喜悦的！我已将我的灵赐给他；他必将公理传给外邦。他不喧嚷，不扬声，也不使街上听见他的声音。压伤的芦苇，他不折断；将残的灯火，他不吹灭。他凭真理将公理传开。他不灰心，也不丧胆，直到他在地上设立公理；[p491] 海岛都等候他的训诲。”⁽⁹⁹⁾的确，拉丁语《圣经》的这一段用的是“我的仆人”而不是“雅各”和“以色列”，但是《七十子希腊文本圣经》的译者愿意把意思表达得更加明显，即，这段预言从他以“仆人的形态”变成了“最低贱者”的角度上说，所关注的是“最高贵者”。因此他们在这里就用了基督从他的后代中采用了“仆人的形态”的那个人的名字。是他被“给予”了圣灵，而且《福音书》告诉我们，他被“给予”圣灵这件事是由鸽子的形态显明的⁽¹⁰⁰⁾。把“公理传开”到外邦人那里的是基督，意思是说他向他们预告了他们所不知道的公理。由于他温顺，所以他并不“喧嚷”，但是他并未“停止”传播真理。他过去和现在都“不扬声”，因为那些在“外面”的，同他肉体有距离的人，并不听他说话。他“不折断”也“不吹灭”那些迫害他的犹太人，尽管他们因丧失了清白而变得像“压伤的芦苇”，因失去了上帝的光亮而变得像“将残的灯火”。相反，他宽恕了他们，这里的意思是，在他降临成为他们的审判者之前，他先来接受他们的审判。当然，他“凭真实将公理传开”，这指的是他向那些犯罪而不悔改的人预告惩罚他们的时间。他的脸照亮了那座山，他的英名照亮了整个世界。无论是他自己还是他的教会都“不灰心也不丧胆”，因为他没有屈服于那些迫害者的意志，这些人试图把他的教会彻底压垮。

基督教的敌人还不曾有机会而且将永远没有机会说：“他几时死，他的名才灭亡呢？”

所给出的“直到他在地上设立公理”⁽¹⁰¹⁾这个回答，揭示了我们一直在寻找的真理。这里所提到的“公理”就是当基督从天上下来时最后要“在地上设立”的审判。正是在基督身上我们已经看到，这个预言结尾处所提到的那句话“海岛都等候他的训诲”已经应验了。显然，这个预言的实现是没有人可以否认的，因此，如果怀疑这个预言的其余部分也可以说是近乎无耻了。[p491] 因为，那时有谁能希望看到今天甚至那些曾经拒绝相信基督的人都不得不亲见的事实呢？眼前就是完全无法否认的预言的实现，而他们那些人所能够做的，只是“咬牙而消化”⁽¹⁰²⁾。确实，当基督被捕、被捆绑、被鞭笞、被嘲笑、被绞死的时候，当甚至连他的门徒也失去他们曾经有过的希望时，要让任何人希望“海岛都等候他（基督）的训诲”的确是一件很困难的事情。但是，几乎谁都不信而唯有即将被绞死在十字架上的窃贼所持有的那个希望现在却由世界各族人所分享了：他们同基督在上面被处死的十字架签约了，希望藉此逃离永世的死亡。既然这样，还有谁能够否认，甚至怀疑，正如《圣经》提前宣布的那样，主持最后审判的是耶稣基督吗？或者，如果有人确实提出怀疑的话，那他一定是受到了难以置信的仇恨的煽动，以致他无法相信已经向全世界彰显了其真实性的《圣经》的那些部分。

所以，有关最后的审判，我们这些信徒对下述真理确信无疑：提斯比人以利亚将回来；犹太人将接受信仰，反基督者将迫害教会，基督将成为审判者；死人将复活；好人将同恶人分开；世界将遭遇大火，但是将获得新生。当然，我们所相信的就是如下一个简单事实：这一切都会发生；至于这些事件将如何发生并且以什么顺序发生，我们则要把这些问题留给未来的经验去解答，因为人类智力现在能够理解的很有限，而只有未来的经验才能更好地告诉我们有关的真相。我个人的看法是，那些事件将以我刚才提到它们的那种顺序发生。

如果我在上帝的帮助下将实现在本书开头时所做的承诺，那就还剩下最后两卷尚待完成。其中一卷将论及等待着罪人的痛苦，而另一卷将

讨论圣徒的幸福。在这两卷中，我的主要目的将是用上帝的恩宠反驳一些貌似机巧的诡辩，因为那些深谙人的智慧的聪明人，很不幸地，试图用这些诡辩削弱上帝的威慑和应许的力量，并且嘲笑为救人的信仰提供食粮的那些《圣经》文本的真实性。但是，那些深刻理解上帝智慧的人认为，[p492]上帝那不可否认的全能本身就是一个无法反驳的论证，它能证明所有的预言：尽管那些预言对于人类的智力而言是难以置信的，但是它们都记载在神圣的作品上，而且这些作品的真理性现在已经以无数的方式得到了确立。那些随从上帝得到智慧的人坚信两点，第一，《圣经》上的上帝不会撒谎，第二，上帝有能力做出在不信教者看来似乎是不可能的事情。[p493]

第二十一卷 俗世之城的终结和惩罚

第一章

当我们的耶和華耶穌基督，死人和活人的審判者，做出命運的裁決和審判時，上帝之城和魔鬼之城都將抵達她們各自注定的終點。所以，在本卷，我必須在上帝的幫助下，盡力較為詳盡地討論魔鬼和屬於魔鬼之城的那些人將承受的懲罰。我之所以在討論至福之前先探討永世的痛苦，是因為，要相信聖徒的肉體將毫無痛苦地活在永福之中還比較容易，而要相信受罰之人的肉體將處於无尽折磨中則比較困難。一旦我證明了永世痛苦的可能性，那將非常有助於我去說明，要使人相信聖徒的肉體所擁有的完全沒有煩擾的永生，是一件相对而言多么容易的事情。

我所選擇的這種順序同《聖經》的慣用法是吻合的。當然，有時義人的幸運確實是先提到的，比如在這一段里：“行善的，復活得生；作惡的，復活定罪。”⁽¹⁰³⁾但是在其他地方，它是在後面才提到的，比如在這一段里：“人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作惡的，從他國里挑出來，丟在火爐里；在那里必要哀哭切齒了。那時，義人在他們父的國里，要發出光來，像太陽一樣。”⁽¹⁰⁴⁾還有這一段里：“這些人要往永刑里去；那些義人要往永生里去。”⁽¹⁰⁵⁾任何仔細閱讀《先知書》的人都會找到一些段落，其中一些是根據這種順序的，一些又是根據那種順序的。這些段落我在這裡就不提及了。不管怎麼說，我希望 [p494] 自己已經充分解釋了在順序這個問題上我的選擇。

第二章

很難找到一個證據，能够使不信之人相信這樣的可能性：人體在死後不僅能够保持活躍的、不朽的生存狀態，而且能够在烈火的折磨中永存。我們訴諸全能上帝的威力，但這些不信之人完全充耳不聞，而要求

我们用实在的事实显示这一点。当我们报道事实时，他们认为不具有证据的价值；而当我们提出证据时，他们又宣称那是没有说服力的。说到事实，有些动物据说生活在火里，尽管它们是必死的，因此也是易朽的；在一些水温很高、连手都嫌烫的温泉里，人们发现了一种蠕虫，这种蠕虫不仅能够承受高温，而且离开这种高温就无法生存。但是，即使那些不信之人亲眼看见这种事情（或者相信可靠的证人），他们也会提出反驳的意见：第一，所提到的那种动物不会永远活着；第二，那种动物并不因为那种温度感到痛苦，反而从中受惠。那些不信之人真是奇怪的人啊，他们能够相信那种动物在火中如鱼得水，而不能相信那种动物在火中忍受着痛苦！可以肯定的是，如果一种动物能够感受到火，而且能够在火中生存下去是一件难以置信的事，那么，这种动物能够在火中生存却不能感受火，就是一件更加难以置信的事。任何相信这第二件怪事的人是没有理由怀疑第一件的。

第三章

奥古斯丁批判了柏拉图主义对肉体复活的否认，解释了灵魂如何能够从地狱的大火中感受痛苦。

第四章

如果能够相信关于自然现象的研究人员的报道，我们就知道有一种爬虫生活在火中。此外，西西里岛的某些著名的火山从远古时期到现在一直在活动，[p495]可是尽管有火，山脉依然无恙。这些事实应该能够表明，并非所有能燃烧的物体都被火焚毁了；而且，就像我们看到的那样，灵魂证明了并非所有能够感受痛苦的东西一定会遭受死亡。这样，我们应该不再需要什么进一步的证据来证明，遭受永世痛苦惩罚的人体，其一，在火中是同灵魂结合在一起的；其二，它燃烧着但是并没有被焚毁；其三，它遭受痛苦但是并不遭遇死亡。

事实是这样的：上帝有能力给予肉体的肌质在来世生存中所需要具备的性质。他已经把千奇百怪的各种性质赋予了各种事物，因此事物之丰富多样性早已不再使我们惊讶了。说到底，正是万物的造物主上帝使孔雀的肉身具有了甚至死亡之后依然不会腐烂的性质。当我最初听说这种奇事的时候，我几乎无法相信那是可能的。但是，有一次我在迦太基，用餐时正好有孔雀肉，我就取了相当大的一片肉搁置在一边。熟肉通常数日之后就要发臭，但是经过通常经验所需要的时日之后，我叫人把那孔雀肉取出来放在我面前。它丝毫没有难闻的气味。然后我又把这同一片肉保留了一个多月，可是我还是没有发现有什么变化。后来，在整整一年之后，它唯一的不同就不过是干枯和萎缩了一些。

此外，难道不是上帝赋予谷草一种奇怪的能力吗？它能够使冰雪保持寒冷而不融化，却能够使不熟的水果保持温暖而熟得更快？或者有人能够解释火的神奇之处吗？尽管它自身如此明亮，它却使被它焚烧的一切变黑；尽管它自身具有可爱的颜色，可是火舌舔过的任何东西都丧失了色彩。比如，火使烧煤的炫目光焰变成了难看的、黑乎乎的灰烬。但是，火却不受固定不变的规则的约束；比如说石头就是一个相反的例子。经过强烈的高温，石头变得白热。奇怪的是，尽管火焰带有红色，石头却变成白色，而白色本来更适合于火的。而火对于那些为了加热石头而燃烧的木材却能产生相反的效果，尽管石头和木材本质上不是像白和黑那样相反的事物。但是，在火中，石头变成了白色而木材却变成了黑色。[p496] 同是那明亮的火，它使石头更明亮，却使木材更灰暗；然而要不是因为那些木材，无论火还是石头都不会发出明亮的色彩！

或者考虑一下木炭的奇异性质。它很脆，轻轻一敲，就破了，轻轻一压，就碎了。但他它很坚固，潮湿毁不了它，岁月也奈何不了它。由于木炭具有如此这般的性质，当人们立界碑时就把木炭碎片放在界碑下面，作为来年的永久证据，这样，那些否认边界位置的人就会由于木炭的存在而确信那就是边界之所在。

或者，看一看石灰的奇迹。首先，它也具有我刚才提到的石头的神奇之处，即，它在火中变成白色而不像这么许多其他东西那样会发黑。不仅如此，石灰本身还以一种神奇的方式充满火：一团摸上去很凉的石灰里潜在地蕴藏着休眠的火种；而这是任何感官都无法感知的，但是实验却能够证明它始终存在。这就是为什么我们把它叫做生石灰或活石灰的原因，似乎这种无人料想到的热量是一种本原的生命，就像是可见肉体的不可见灵魂。但是还有一个进一步的悖论。石灰中潜在的火是一种当它被扑灭时才燃烧的火！因为，要使潜在的热量释放出来，石灰需要用水使它变得潮湿，或者直接浸入水中；这样的结果是，原本是冷的石灰现在就变热了，而且这是通过使用某种我们通常用来使热东西变成冷东西时才用的办法。可是，那种潜藏的火刚刚获得生命，就像临死石灰的正在离去的灵魂那样离去了，而石灰本身就像在死亡中那样冰冷地躺在那里。事实上，现在无论多少水都无法使石灰再获得生命，所以我们曾经叫它生石灰的那种东西，现在我们叫它熟石灰或死石灰了。

你肯定以为我不能再添加什么奇迹了。可是请听听这个！如果你使用的不是水而是油这种火的食物，那么，无论怎样潮湿它或浸透它都不能释放它的热量！好了，如果有人听说或在书上读到，[p497]在遥远的印度有某种石头具有类似的奇异功效——而这是很难确证的——他就会说这个故事是编造的，或者他至少会立即感到吃惊。那些日常发生的奇异现象也同样使人吃惊；而它们之所以不再使我们吃惊，仅仅是因为我们已经习惯了，即使当印度的奇迹从这个世界的遥远角落最终传到我们这里时，我们也不再感到惊讶了。

钻石的情况也是这样。钻石现在已经为许多人所拥有，而且随便在哪一个金匠和珠宝设计师的橱窗里都能看到了。然而，钻石坚硬得不可思议，无论是铁还是火都不能使它开裂。据说，只有山羊的血，才有能量使钻石裂开。可是，这种奇异的坚硬只能使那些不熟悉钻石的人感到惊诧，而那些拥有或了解钻石的人就习以为常了。许多从未见过钻石坚

硬度演示的人简直就无法相信它，而如果他们相信了呢，他们的震惊只不过是出于无知而产生的惊诧。在首次亲身经历时，惊诧就变成了震惊；而当亲身经历再次重复时，熟悉很快就消除了兴奋的骚动。

或者以天然磁石为例。现在人人都知道它那奇异的吸铁磁力，但是在我第一次看到一块磁石时，我感到极大的惊诧。首先，磁石把一个铁环吸引到它那里；然后，它使那铁环悬挂在那里。接着，我看见第二个铁环被吸引到第一个铁环上并且挂在那里，似乎磁石把它的磁力传递给了那个铁环；同样的又有了第三个铁环和第四个铁环。最后就有了在空中悬挂着的一条铁环的链子，但那不是环环相连的，而仅仅是通过纯粹的磁力互相粘合的。确实，磁石本身的威力就已经非常惊人了，但是我们如何评论那种奇异的威力呢——它能够把吸引力传递给如此多的铁环并且把它们用不可见的结合力结合在一起？

还有一个更加让我震惊的事实，是由我的弟兄米利维的塞维鲁斯主教告诉我的。有一次他同前阿非利加行省的法官巴萨那鲁斯一起吃饭，席间，巴萨那鲁斯取出一块磁石，把它靠在一个放置了一块铁件的银盘下面。然后，随着法官移动手中的那块磁石，盘中的铁件便开始移动。

[p498] 银盘始终没有受到任何影响，但是铁件始终跟着磁石移动，磁石移动得多快，它也移动得多快。磁石的这两个奇异现象，我自己亲眼看见一个，另一个由别人告诉我的，我对那个人的信任就像对自己的眼睛那样信任。现在再说说我在书上读到的东西。据说，如果把钻石放在磁石旁边，磁石就不再能够吸引铁块，而如果铁块已经依附在磁石上，它在钻石靠近时就会立即脱落。

这些磁石是从遥远的印度来的，但是，我们现在对它们很熟悉了，所以我们已经不再感到惊讶了。当然，那些出口磁石并且能够轻易得到磁石的人，一定比我们更加习以为常，而且肯定像我们对石灰那样，连想都不会想到它们。因为，我们看到，应该使石灰变冷的水却使石灰变热，而应该使它加热的油却使它保持在冷的状态，但即使像这样的奇

事，由于已经变得司空见惯，所以没有人感到惊讶了。

第五至第六章

奥古斯丁在这里使用另外一些关于自然奇迹和人类艺术奇迹的描述，说明上帝的威力甚至能够制造更了不起的奇迹。

第七章

既然这一切是这样神奇，而且由于上帝创造了一个在天上和地上、在天空中和在海洋里充满无数奇迹的宇宙，因此这个宇宙本身，比充满其中的所有奇迹，都是一个更伟大、更壮观的奇迹，那么，上帝为什么就不能使死人的肉体复活并且使罪人的肉体遭受永世的大火的折磨呢？

我们的对手是前后矛盾的。他们相信有一个创造了宇宙的上帝，而且相信是上帝创造了他用来管理宇宙的智力。他们不仅不否认，反而坚信确实存在着能够制造奇迹的大能者，无论这些奇迹是自然奇迹，魔术奇迹，还是魔鬼奇迹。可是，当我们举出例子，说明那些既非人类亦非理性精灵的事物有着奇异能力时，[p499]就像我所引用的一些例子那样，我们对手的回答总是一样的：“这里的力量是纯粹自然的；这就是它们本性起作用的方式；每一种自然物都有自己特殊的能力。”因此，阿格里哲敦的盐在火中流动而在水中爆裂，其原因是它的本性就是这样。可是你会认为这样是反本性的，因为水，而不是火，溶化盐才是合乎自然本性的；火，而不是水，使盐变热才是合乎自然本性的。可是对这一点，所给的回答是：“哎，可是这是一种特别的盐，它的奇特本性使它的行为完全不同于其他盐。”同样地，对于格莱曼提斯的那种白天太冷而晚上又太热、总是使人不舒服的温泉，他们也这样说。对另外的那种泉水他们也是这样；那种泉水像其他的泉水一样是冷的而且可以灭火，可是它又奇迹般地有别于其他泉水，因为它可以重新点燃熄灭的火把。同样的理由也用来解释不可熄灭的石棉；石棉虽然自己不燃烧，但

是一旦被点燃之后，就永远不会停止燃烧。其他的例子就不需要重复了。它们全都具有某种似乎是违反自然的特性，可是每一次他们提出的解释都是：“这是它们的自然本性。”

当然，这种解释在我看来既简短又充分。可是，那些不信教的人为什么反对我们的“这是全能上帝的意志”这一解释呢？说到底，上帝是一切自然物的创造者，当人们要求我们对某些似乎不可能或难以置信的东西做出解释时，我们的回答当然比他们的回答更好。所谓全能者的意义就是，上帝有能力做他想做的任何事情；而且上帝已经显示了他的这种能力，因为他创造了这么多的事物，而如果不是我们亲眼看见或由可靠的证人向我们证实，它们肯定会令人难以置信。我所提供的例子，有一些是大家都知道的，另一些则没有那么多人知道。至于书籍上记载的奇事，如果那些作者是容易犯错的人而且没有受到神的感召，那么对它们的怀疑是不应该受指责的。

所以，我并不希望任何人轻率地相信我所提到的每一件奇事。除了我亲身经历或大家都容易验证的现象，我自己也不是完全信服的：

[p500] 如石灰在水中变热而在油里却保持冷的状态；或磁石通过某种不可感知的吸引力吸引铁，却不影响谷草；或孔雀肉保持新鲜而柏拉图的肉体却要发臭⁽¹⁰⁶⁾；或谷草在使冰雪保持寒冷而不融化的同时使水果保持足够的温度让它早熟；或明亮的火使石头变白同时使其他的东西发黑。清澈的油留下污浊的印迹，白银划出黑色的线条，这些都是同样反常的现象。类似的事情还有同木炭有关的矛盾现象。木炭是丑陋的、易碎的、经久的，虽然它是用美丽的、结实的、易朽的木材制造的。这些现象大多是众所皆知或至少是广为人知的；还有许多这里无法一一提及的其他现象也是一样的。

我所知道的例子中，有一部分只是从阅读中而不是从直接的经验中得来的，而我还无法找到可靠的证明来确证这些故事。那种既能熄灭蜡烛又能在蜡烛被熄灭后再次点燃它们的泉水就是这样的一个例子。不

过，虽然我还未遇到任何见过伊壁鲁斯泉水的人，可是我见到过一些人，他们知道在靠近法兰西的格勒诺布尔的地方有一个类似这样的泉水。关于所多玛的苹果，文字的记载是相当可靠的；此外，有这么许多人说他们见过的，我就无法怀疑。至于其他那些奇事，我暂时还不能确定它们的真假。我提到它们的唯一用意是：那些事情都是异教徒作者写的，它们说明有多少异教徒愿意在无法解释的情况下，相信他们自己书籍中所记载的那么多奇事，可是他们却拒绝相信我们——仅仅因为我们无法解释全能的上帝要做的某些事情，也无法解释超出他们经验和理解力的某些事情。凡是在涉及这类奇迹的地方，任何人所能给的最好和最有说服力的解释，就是直接说，正是上帝有能力而且正是上帝将运用他的能力去做他预言的那些事情。上帝做出那些预言是在一本书上，而在那本书上我们可以找到许多其他现在已经实现了的预言。我们必须记住，[p501] 将要做出那些似乎不可能事情的上帝正是那位预告了他将这么做的上帝，而且正是同一位上帝，曾经做出了现在已经清楚地实现了的应许，使得难以置信的事情将被不信的民族接受为可信的事情。

第八章

奥古斯丁使用从瓦罗的书中得到的一些细节再次论证，上帝能够制造超出自然威力的奇迹。

第九章

将会发生而且必定会发生的一件事情，是上帝通过他的先知所说的关于永世地狱的惩罚：“他们的虫是不死的；他们的火是不灭的。”^[107] 正是为了进一步强调这一点，当耶稣基督告诫我们要砍掉使我们堕落的肢体（意思是我们应该除去如同我们爱自己右手那样所爱的那些人）时，他说：“倘若你一只手叫你跌倒，就把它砍下来；你缺了肢体进入永生，强如有两只手落到地狱，入那不灭的火里去。”而脚也是同样

的：“倘若你一只脚叫你叫你跌倒，就把它砍下来；你瘸腿进入永生，强如有两只脚被丢在地狱里。”还有眼睛也是同样的：“你只有一只眼进入上帝的国，强如有两只眼被丢在地狱里。在那里，虫是不死的，火是不灭的。”⁽¹⁰⁸⁾他毫不踌躇地重复了三次。可以肯定，从上帝嘴里发出来的重复和强调式的警告，足以使任何人发抖。

有些人认为，这里提到的“火”和“虫”，意为灵魂的而不是肉体的痛苦。他们的论据是，既然那些人悔恨得太晚了，因此只能徒劳地（因为他们从上帝的王国被除去了）被灵魂的痛苦焚烧，所以这里的“火”完全可以被理解为象征着这种焚烧的痛苦。[p502] 他们引用使徒的话：“有谁跌倒，我不焦急呢？”⁽¹⁰⁹⁾他们认为“虫”也一定指的是灵魂，而这一点，他们认为在这一段里可以看出来：“对伤心的人唱歌，就如冷天脱衣服。”⁽¹¹⁰⁾

但是，那些毫不怀疑在地狱里灵魂和肉体都将遭受痛苦的人认为，肉体将被焚烧，而灵魂，可以说，将受到悲伤这一“虫子”的噬咬。这种观点当然很可能是对的，因为，认为在地狱里可能没有肉体痛苦或灵魂痛苦的想法是荒唐的。不过，就我个人来说，我倒更愿意说“火”和“虫”指的都是肉体痛苦，而《圣经》没有提到灵魂痛苦的原因是，它只是隐含其中的，尽管没有明确地说出。当肉体处在这样的痛苦之中时，毫无作用的悔恨一定会折磨着灵魂。让我们看看《旧约》上的这段话：“恶人的肉体得到的惩罚是火和虫子。”⁽¹¹¹⁾这里本来只要说“恶人得到的惩罚”就够了。那么，说“恶人的肉体得到的惩罚”的理由会是什么呢？除非“火”和“虫”都是用作对肉体的惩罚。但是，可以争辩说，“肉体得到的惩罚”在这里是用来暗示，报复将落在人的头上，这是从他随从肉体而活这一点上说的。可以用来证明这点的，有圣保罗说过的话：“你们若顺从肉体活着，必要死。”⁽¹¹²⁾这些话的意思是，正是因为一个人顺从肉体而活，所以他必须遭受“第二次死亡”。这样，我们每个人都可以做出自己的选择，可以把“火”（在字面意义上）归于肉体的

痛苦，把“虫”（从比喻意义上说）归于灵魂；也可以把“火”和“虫”在字面意义上都归于肉体。

这么说就够了：上面已经给出了足够的论据，它可以证明，首先，活的生物能够在火中继续生存而不被焚毁，可以继续遭受痛苦而不死亡；其次，这都是通过全能造物主制造的奇迹；[p503]最后，那些否认这个奇迹可能性的人，只是不曾认识一切自然物中的一切奇妙之处的根源。这个根源就是上帝。是上帝创造了所有的自然奇迹，包括我所提到的大大小小的奇迹和其他不知多少我没有提到的奇迹；也是上帝把所有这些奇迹都包容在同一个宇宙中，而这个宇宙本身就是所有自然奇迹中的最大的奇迹。所以，让我再重复一遍，我们每个人都有自由在两种解释中选择他自己更满意的那一种，即，“虫”在字面意义上也是指对肉体的惩罚，或者，“虫”在比喻的意义上可以被认为指的是对灵魂的惩罚。这两种看法中究竟哪一种更正确，未来的事实将会很快显示出来，因为到那时，圣人的知识就不再需要这些折磨的验证，它所需要的，是完满的智慧，这种智慧足以教给他们所有这样的真理；因为，“我们现在所知道的有限，在等待那完全的到来”⁽¹¹³⁾。我们绝对不可能相信的一件事情是，地狱之火所造成的痛苦将完全影响不了肉体。

第十至二十二章

奥古斯丁回顾了异教徒和一些基督教徒反对地狱之火是永世不灭的观点。

第二十三章

需要提出和回答的第一个问题是：为什么基督教会这么不宽容这样的人——这些人坚持认为魔鬼，无论他将遭受多大和多久惩罚，都可以得到最终的应许，即他将最终被涤除罪过并获得赦免呢？当然，这不是因为教会的这么多圣徒和《圣经》的学者不愿意给魔鬼和他的使者最终的涤罪和天国的至福。也不是因为对于这么多和这么高贵的必须遭受

巨大和持久痛苦的天使缺乏同情。这不是感情而是事实的问题。事实是，没有任何办法可以不坚持上帝说过的话，[p504] 也没有任何办法可以修改上帝说过的话。上帝告诉我们，他将在最后的审判日宣布“你们这被咒诅的人，离开我！进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！”⁽¹¹⁴⁾上帝以这种方式清楚地说明，魔鬼和他的使者将在永火中被焚烧。另外我们在《启示录》中还读到这些话：“那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。”⁽¹¹⁵⁾在那一段文字里，我们读到“永火”，而在这一段里，我们又读到“永永远远”。这些词语在《圣经》上有同一个意思，那指的是永远不灭之火。

因此，正是《圣经》，绝对正确的《圣经》宣告，上帝没有赦免他们。这就是唯一的理由，它解释了为什么魔鬼和他的使者永远不能再回到圣徒的生活和圣洁之中这一点被认为是一个固定和永恒的宗教信仰；我们也无法找到更好的或更有说服力的理由。也是从《圣经》上我们知道，上帝的判决意味着，“就是天使犯了罪，上帝也没有宽容，曾把他们丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判。”⁽¹¹⁶⁾他们将被收入“永火”之中，在那里被“永永远远”地折磨。

既然对魔鬼来说是这样，那么人，无论是所有的还是部分的人，又怎么可能被应许，在一段长度不确定的时间之后，从这种永世的痛苦中得以逃脱呢？那样将削弱我们对于魔鬼将受到永世折磨的信心。因为这些话将是对人说的：“你们这被咒诅的人，离开我！进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！”如果这些人中的部分或全部不用一直待在永火里，我们还有什么根据能够相信魔鬼和他的使者将一直待在那里？上帝宣布的审判将针对邪恶的东西，包括天使和人。我们能够以为那只是对天使有效而对人无效吗？我们可以这样认为，但可惜人的想象力不如上帝的话那样有分量！既然这完全是不可能的，所有那些渴望从永世惩罚中逃脱的人应该停止同上帝争辩，而且应该在还来得及的时候，俯

首服从上帝的诫命。[p505] 此外，既然基督是在同一处的同一个句子里同时说到永世的惩罚和永生：“这些人要往永刑里去；那些义人要往永生里去”⁽¹¹⁷⁾，我们要凭借什么样的想象力，才能够认为永罚的意思只是长久惩罚，而且与此同时还相信永生是无终结的呢？如果两者都是“永恒”的，那么，要么两者都必须被认为是长期的但不是无终结的，要么两者都必须被认为是无终结的，永久的。因为惩罚的永久和生命的永恒是对等地相连着的。在同一个意义上说“永生无终了，但永世的惩罚终有时”，是十分荒唐的。所以，既然圣徒的永生是无终结的，那就完全可以确定，对于那些将承受永罚的人来说，永罚也是无终结的。

第二十四至二十七章

对各式各样的拒绝相信地狱永火的反对意见，奥古斯丁一一作出了详尽的回应。他所强调的是，上帝的恩宠不会破坏上帝的公正。[p506]

第二十二卷 上帝之城的永福

第一章

我在上卷提到，这一卷将是全书的最后部分，论述的是上帝之城的永福。这里所说的“永”指的是，比跨越无数世纪——无论多么长久——但是终归有尽头的任何时期更长久。它指的是《圣经》这句话里所蕴涵的“永恒”之意：“他的国也没有穷尽”^[118]。它指的不是那种通过世代生死循环而产生的表面上的永久。这样一种永久只是貌似持久不变，它就像常青树的颜色一样，因为老叶凋谢和新叶长出同时发生而保持了那始终如一的郁郁葱葱。与此相反，在永恒的上帝之城里，所有市民和每一个市民作为个体都是永生的，而且这种永生是圣洁的天使从未丧失过的，甚至是人类也能够分享的。这一切是要靠造物主，即上帝之城缔造者的至上全能来实现的。这种实现是上帝应许过的，是上帝必然要实践的承诺，而且，在那些他已经实现的应许中，以及在他虽然未立契约但是已经赐予人的幸福中，他对这个应许的实现给过我们多次的保证。

因为，就是这个上帝最初创造了宇宙，并且让宇宙充满了肉眼可见的事物和心灵可知的实在。在所有这些造物中最高级的是天使；上帝赋予这些天使智力以及能够看见上帝并且充分享受上帝赐福的能力。他用共同爱的纽带把这些天使联系在我们称为神圣的天堂之城的这个单一社会里。在这个共同体里，上帝是天使的生命根源，是他们福运的养料。

[p507] 上帝赐予这些天使自由，但是，自由像智力一样是植根于天使本性的一种选择能力，而一旦他们运用这种能力背离了上帝，即他们所有欢乐的来源，痛苦就必然接踵而来。尽管上帝预见到，一些自由的天使会尽量把自己抬高到能够在自己身上寻找幸福的高度，然后离开上帝，即他们唯一的善，但是上帝并没有夺走他们的自由。上帝断定，从恶中带来一些更大的善，比不容许任何恶的存在，是更好的做法，也更

加符合他的能力。

这样的恶之所以可能，是由于以下这个事实：所有被造的自然物都不可能是不变的。的确，每一种这样的自然物都是上帝所造，而那至上和永恒的善让万物皆善；可是，通过选择犯罪，这样的一个自然物给自己带来了恶。然而，正是这种犯罪证实了这样的事实，即，这个自然物本身在由上帝之手创造出来时是善的。因为，如果自然物本身是一个真正了不得的善——尽管那种善肯定不具有造物主那种善的分量——那么，背离上帝而陷入造物自身的黑暗对于那个自然物来说就不是一种不幸了。罪对于自然物，犹如失明之对于眼睛。失明是一种恶或缺陷，它证明，眼睛是为看见光明而被创造的。因此，视力的丧失正好证明，能够看见光明的那个特别的部位，是眼睛而不是肉体的其他部位。要不是因为眼睛的这种能力，我们就没有理由认为失明是一种不幸了。所以，正如眼睛在光明中感到舒适一样，在上帝那里感到舒适的那个自然物也是这样的。这是不是上帝赋予的本性？是邪恶的罪剥夺了这个自然物从上帝身上得到的幸福并且使其不幸，而这种罪本身最有力地证明了，当那自然物出自上帝之手时，它是多么的善。

对于一些天使的有意叛离，上帝非常公正地对他们作出了永世痛苦的惩罚。其他的天使继续保持同他们至高的善的上帝结合，而对于这些天使，作为对他们坚持的回报，上帝给了他们确切的保证，保证这种结合将会无限期地持续下去。

至于人性，上帝也同样把它造得好好的，但是它可以选择堕落。人是用土做的动物，[p508]但是只要他能紧随造物主，也并非不宜住在天堂。不过，和那些天使一样，如果人类选择背离上帝，那么同这种罪过相应的不幸就一定会降临。在人类身上，上帝同样预见到堕落、对他律法的漠视、对善的遗弃，但是他并没有阻止人类的自由选择，因为他还预见到他将会把人类的恶转变成怎样的善。事实上，从这个由于自身的背弃而注定要死亡的人类中，上帝出于慈爱召集了数量如此庞大的一

个民族，从而用他们填补了那些堕落的天使们留下的空位，恢复了以往的行列。这样，天上那座受人敬爱的城就得到了满额的公民，而且事实上它甚至可能因为拥有比在天使堕落之前更多的公民而感到欣慰。

第二至四章

这几章描述上帝不可更改的意志并重述上帝给予圣人永福的承诺。异教徒反对肉身复活的理由也再次遭到驳斥。

第五章

即使我们承认肉身复活的说法曾经令人难以置信，事实依然是，世人今天都相信基督的尘世肉身已被带入天堂。有学识和没有学识的人都同样不再怀疑基督肉身复活升天的事情，而只有极少数人仍然表示不解。好吧，这些信徒所相信的要么可信，要么不可信。如果是可信的，那些持怀疑态度的人就该问自己他们是否相当可笑。如果是难以置信的却又被相信了，那么这就真的令人难以置信了，因为难以置信的事竟然被如此普遍地相信了。这样我们就有两件不可思议的事了：其一是肉身永生中的复活；其二是世人对于难以置信之事的相信。但是请注意，这两件事情，同一个上帝在事件发生之前都预测到了。现在，这两件奇事之一，即世人相信了某种难以置信的事，已经成为我们眼前所见的事实。[p509] 那么，我们为什么还要怀疑另一件事情也将会实现呢？也就是说，世人所相信的那件难以置信的事将会发生；而这一点是确定无疑的，正如其他人确定无疑地承认那件难以置信的事（即世人相信一件难以置信的事）已经发生了一样。我们不应该有任何怀疑，这尤其是因为，对这两件不可能的事，那引导人们信仰上帝的同一本《圣经》都预言过：其中一件我们已经目睹其发生，而另一件是我们凭信认识到的。

对任何一个认真思考的人来说，真正不可思议的是世人接受信仰的方式。基督用信仰之网送往世界海洋的那些渔夫，就教育程度而言，既

没有受过学校的人文教育，也完全没有受过任何专门训练；他们不善言辞，不会使用论辩武器，也没有修辞能力。但是这一小群渔民的捕获量却是巨大而奇特的。他们把各种各样的鱼拖上来，其中包括了那些珍稀鱼种，即哲学家他们自己。因此，如果愿意的话，我们可以再加上这第三件难以置信的事；而事实上，不管你愿不愿意，这是必须补充的，因为确实发生了这么三件不可思议的事情。基督的肉身复活和肉身升天是难以置信的；世人相信一件如此难以置信的事也是难以置信的；而如此粗俗卑微、缺乏教养、势单力薄的人竟然能够如此有说服力地使世人包括饱学之士相信如此难以置信之事，这也是难以置信的。

当然，我们的朋友，那些怀疑主义者，仍然对这三件不可思议之事的每一件有所怀疑。但是，第二件是他们亲见的事实，他们不能不信；而如果他们拒绝相信这第三件，他们对那显而易见的事实又无法做出解释。

同样确凿的事实是，基督复活并随其复活的肉身升天这一点，现在已经向普世宣讲并且为人所信。如果那是不可信的，那么世上的所有世人究竟为什么会相信它呢？当然，如果许多元老院议员、廷臣和著名学者声称他们见过耶稣升天而且竭力宣传这一说法，[p510] 那世人都相信就不足为奇了⁽¹¹⁹⁾。然而，事实是，人们相信的是一小群无学识的无名小辈，这些人要么口头说，要么书面说，他们见过这一奇迹。

这一伙怀疑论者必须解释的是，他们为什么仍然这样公开反对那么多能对自己信仰做出解释的信徒。世人之所以相信了这群地位卑下、无足轻重、未受教化的人，恰恰是因为，所发生事件中的神性由于这些证人的人微言轻而变得更加出奇的明显。赋予这些说服了世人的布道者力量的不是他们雄辩的言谈，而是他们行为所创造的奇迹。

那些没有亲见基督复活并随肉身升天的人相信了那些说自己见过这一奇迹的人，不仅因为这些人是这么说的，而且还因为这些人自己也创造了奇迹。比如，使许多人感到惊讶的是，这些人本来只懂两种语言

（有些人才懂一种），却突然脱口说出多种语言，结果使每个听众都能听懂他们的话。人们看到，四十年之后，一个从小跛脚的人，一听到这些奉基督之名讲道的见证者所讲的话时，就能笔直站立了。人们发现，碰到这些人肉体的碎布片能够治愈病人。无数患有各种各样疾病的人排队等候在使徒们要经过的街道，在那里使徒们的影子会落在病人身上；而他们中的许多人立刻就恢复了健康。除了许多其他以基督名义创造的奇迹外，甚至还有死人回生的事例。

读过这类奇迹的人，要么相信奇迹，要么不信。如果他们相信这些奇迹，那我们就可以在前面所提的三件事上再加上许许多多难以置信的事情。为了使人相信耶稣复活肉身升天这一奇迹，我们确实收集了关于许多不可思议之事的大量证据。尽管如此，[p511] 我们还是无法软化那些怀疑论者的铁石之心，使他们接受我们的信仰。另一方面，如果他们不相信，使徒正是为了使人更容易接受他们所宣讲的基督复活升天才创造了这些奇迹，我们也还剩下一个我们唯一需要的惊人奇迹：在不依靠任何奇迹的情况下，全世界都相信了复活这一奇迹。

第六至七章

奥古斯丁在这里详尽展开并对照了异教徒相信罗穆卢斯神性的动机和基督徒对耶稣神性的证明。

第八章

有时候，有人反对说，基督徒声称出现过的那些奇迹不再发生了。我们可以反驳说，我们已不再像从前那样需要这些奇迹来帮助不信神的世人获得信仰了。照目前情况看，一个寻求奇迹来帮助自己获得信仰的人，在这个几乎人人都已经信奉基督的世界上，他本人无疑就是一个相当大的奇迹。但是，他们这个理由的恶毒之处在于，它暗示着我们甚至连早期的奇迹都不应该相信。不过这种暗示向我们的朋友提出了两个有

待解释的事实：他们该如何解释，基督升天现在已经成为人们带着坚定的信心到处宣讲的内容；他们又该如何解释，我们现在这个文化如此先进而且思维如此尖锐的世界，在缺乏奇迹为证的情况下，竟然如此神奇地相信了那些如此不可置信的事。也许他们会说：“这些故事并不是完全不可信嘛，所以人们就信了。”就算是那样，我们的朋友还是得解释他们自己为什么仍然不相信。

为了对付这种不负责任的怀疑主义，也许较好的方法是提出一个即决的两难选择。这个难题是这样的：一个可能是，世人相信了一件没有人见到过的难以置信的事，[p512]而他们的事实根据是，一些同样难以置信的事情不仅发生了而且有人见到过；抑或这件事情最初发生时是如此明显可信，以致不再需要另外的奇迹使人相信它的真实性了。不管是这两种情况中的哪一种，我们的朋友都无法解释他们固执的怀疑主义。完全不可否认的是，事实上已经有无数的奇迹可以证明基督随复活的肉身升天这一登峰造极的、赎罪的奇迹。记载这些奇迹的书籍是绝对可信的。此外，它们所记录的不仅有作为证据的那些奇迹，而且还有那些奇迹所要证实的我们信仰的最终目标。使人知道这些奇迹是为了帮助人们的信仰；而由于现在世人已经接受了信仰，这些奇迹当然更加为人所熟知了。把这些奇迹读给教堂里的我们的信徒听，是为了滋养他们的信仰，尽管他们是已经相信了这些奇迹才在教堂里听讲道的。

事实是，甚至在今天，奇迹还在奉基督之名被创造，有时是通过圣礼，有时是通过圣徒遗物的代祷。只是这些奇迹不像早期的奇迹那样以耀眼的光芒激发人们的想象力，所以也就无法像它们一样广为人知。

《圣经》的正经篇名表定型的事实使得最初的奇迹到处被人反复讲述而且固定在人们的记忆里了，而与此相反，当代时不时出现的奇迹却很少为人所知，甚至连发生奇迹那个地方的当地人和周边的人都很少知道。这种情况在人口较多的城市尤其如此，在那里只有极少数人知道这些事实而大多数人一无所知。当消息通过口口相传而传播时，即使只是在基

信徒之间相传，也会因为太缺乏权威性而无法被人轻易接受。

但是，我在米兰时所见到的一件奇事的情况并不是这样。那次有许多人都听说了一个盲人复明的奇迹，因为米兰是一座大城市，而且那时皇帝在那里。[p513] 当时有一大群人聚集在一起瞻仰殉教者普罗塔西阿斯和基耳瓦西阿斯的遗物，所以他们目睹了所发生的一切。这些遗物被隐藏起来，没有人知道藏在哪儿，终于有一天安布罗斯主教在梦中被显现了那个隐藏的地方。他随即前去寻找这些遗物，而就是在那个场合，那个盲人眼中的长期黑暗突然消失了，他于是见到了光明。

不过，我在迦太基时亲眼目睹发生在那里的一次治疗却只有一小部分人听说过。那是在我和我的同伴阿里皮阿斯主教（那时我们俩都还未被授予圣职，但已经虔信了上帝）刚从意大利回来时发生在英诺森身上的事。英诺森曾经是副长官的法律顾问，他和他的家人都笃信基督教。他把我们请到他的家里。当时他正在接受治疗，所患的疾病是一种复杂的多直肠瘻⁽¹²⁰⁾。医生已经给他做了切割手术，那时正进一步采取应用药物治疗。切割手术引发了剧烈疼痛，而且疼痛还在一天天持续下去，麻烦在于，其中一根本应切开的瘻管由于过于隐蔽而没有被仔细检查的医师发现。在其他所有瘻管早已愈合之后，这根瘻管还是一直不见好转，为减轻病人痛苦所做的所有努力都不见成效。

很自然，英诺森开始担心需要再次手术，特别是因为他的家庭医生，甚至在没被获准观察他第一次手术的情况下，也告诉他需要再次手术。在那种情形下，英诺森非常生气，就把家庭医生遣走了。但是他仍然十分焦虑，甚至有一天他冲着他的外科医生大叫：“你们是不是还想给我开一刀？可别跟我说你们不准参加手术的那个人终究是对的！”但是外科医生们只是嘲笑家庭医生的天真，并试图让病人平静下来，

[p514] 以他们对病人最好的态度作出令他心宽的保证。

但是，随着日子一天一天过去，他们所有的药物治疗都未见成效。医生一直说没有必要手术，药物治疗会有效果。但是，他们还是请来了

阿谟尼阿斯进行会诊。阿谟尼阿斯是一位有名的医师，那时年事已高，后来就去世了。他检查了病人的直肠，并且根据其他医生的技术和术后治疗的情况，做出和他们一样的预测。英诺森在那一刻由于那位医生的权威而放心了，他开始谈笑，好像已经痊愈似的。他甚至轻松地取笑那个曾预言还需要动刀的那位可怜的家庭医生。

长话短说，许多天又毫无结果地过去后，疲惫不堪而又羞愧难当的医生最后承认，不用手术刀是没办法治愈的。可怜英诺森吓得脸色发白，差点晕倒。当他稍许平静后，就吩咐那些外科医生离开并且不要再回来了。他哭也哭累了，又没有了其他办法，于是就想最好的办法就是去亚历山大请一位医术极高明的外科医生，让他来做那个他气得不想让其他那些医生做的手术。这个举世闻名的专家来了，用他那训练有素的眼睛检查了其他医生所做的手术。从术后的疤痕组织的良好状况看，他们所做的手术是极为成功的。因此，像有原则的人那样，这个专家劝说英诺森，要他让原来的医生痛快地完成这个他们显然已经做了很久而且也处理得很好的病例。他承认不再进行一次手术是不可能痊愈的，但是他坚持说，剥夺他人这个无需再做多少工作就可以完成的手术的满足感，尤其是这些人的医术和对病人认真态度又让他很钦佩，是完全违背他的职业道德的。这样那些外科医生重新获得了英诺森的谅解，并商定他们将在亚历山大的专家面前做余下那根痿管的切割手术。[p515]手术定在第二天进行，所有医生都认为这是治愈病人的唯一方法。

医生们一走，全家人便为他们的主人嚎啕痛哭。那场面比葬礼还要糟，我们花了好大的气力才使他们平静下来。那天碰巧在英诺森家的常客中，有已故的时任乌撒鲁姆主教的萨塔尼努斯，一个神圣的人，有加路苏斯，一个神圣的牧师，还有迦太基教堂的一些执事，其中有一个是我非常敬重的朋友、现在主教团的成员奥雷里乌斯。那群客人中还在世的只有奥雷里乌斯一人了。关于这次的上帝非同寻常的恩惠，我经常同他交流我们两人的想法，而且发现我俩对那件事情的记忆是一致的。那

些客人那天像往常一样在晚上来访。英诺森用哭泣的声音恳求他们第二天再来，因为他深信那将不仅是他痛苦的日子，也是他死亡的日子。他记起前次手术的疼痛，心里充满恐惧；他确信他会死在医生手下。大家都努力安慰他，劝他相信上帝并且要无畏地面对上帝的意志。

然后我们大家开始祈祷。其他人像往常一样跪着祈祷，肉体匍匐在地上。但英诺森整个人是实实在在瘫倒在那儿，好像受到了重击，然后突然开始大声祈祷。他激烈地、真切而悲惨地祈祷，哭声中夹杂着难以形容的呻吟和抽泣，身上的每根纤维因此都在颤抖，人几乎要窒息了。眼前这么悲惨的祈祷场面的确让人分心，我不知道当时其他人怎么祈祷的，我自己可是无法作任何形式的祈祷了。我能做的就是心里重复这段话：“主啊，如果你听不进这样的祷告，那么圣徒什么样的祷告才能打动你呢？”在我看来，再来一声悲叹，这个可怜人就会因祈祷而死了。

最后我们都站了起来，在主教祝福我们之后离开了。英诺森最后的请求是请所有人次日早上都到场，而我们则最后一次告诫病人要有勇气。[p516]

那个令人恐惧的日子。一大早，我们这些圣徒就全部如约来到英诺森家的门口。医生进去了，必要的准备工作立刻开始了。那些可怕的金属器具的每一次闪动，都使我们倒抽一口气。接着，病人的肉体被放置在使手术医生方便动手术的合适位置，他最亲密的朋友都站在一旁，低声安慰他，想振作他低落的情绪。绷带被解开后，现出了手术部位。医生开始查看，一只手握着手术刀，另一只手开始触摸着寻找那个有问题的痿管。他再次用眼睛看了看，又再次用手指压了压。医生用遍了所有的医学检查方法，但是他所看到的只是完全健康的组织。

想象一下在场每一个人突然迸发出的欢呼声，夺眶而出的感激的泪水，对慈悲万能上帝的赞扬和感谢。那是一幕笔墨难以形容的景象。我只能留给读者自己去思考。

第八章，续上

接下来的十二页进一步描述了奥古斯丁耳闻目睹的类似神迹。所有这些事例证明了基督教教义的可信性。

第九章

所有这些奇迹所证明的信仰，是宣讲基督复活并随肉身升天的信仰。这当然是因为那些殉教者都是见证人。其实这也就是“殉道者”一词的意义。殉道者就是这种信仰的见证者。正是因为他们能够见证这个信仰，他们才发现这个世界是残酷的，充满敌意的。然而他们战胜了这个世界，用的不是为自己辩护的办法，而是用宁可为基督而死的办法。那些人的代祷具有了从上帝那里获得的创造奇迹的能力，他们是因上帝之名和因对上帝的信仰而被人杀害的。首先有了他们为信仰而死的勇气那样的奇迹，[p517] 然后才有这些奇迹中显现出来的威力

因此需要回答这样一个问题：如果肉身复活进入永生这件事不曾发生在基督身上，而且今后也不会发生在我们身上——而根据基督所做的应许和同样预言了基督降临的《旧约》中其他应许，本来是应该这样发生的——那么该如何解释这些死去的殉道者所创造的奇迹呢？因为，他们恰恰是为了宣告这种复活的信仰而被处死的。无论我们是说，是上帝本人以一种永恒的威力在俗世中运作的这一奇特方式创造了这些奇迹，还是说，是上帝通过他的仆人创造了这些奇迹，这两种说法并无差别。至于上帝通过仆人做了什么，不管他是通过殉道者那似乎仍然活在肉身中的灵魂来实现这些奇迹，还是他以不可见、不可闻而且不可更改的命令叫天使来实现他的目的，那都是一回事。在后一种情况下，那些我们认为是殉道者创造的奇迹，其实是他们的祈祷和代祷的结果，而不是他们行动的结果。或许上帝可能以不同方式来实现他的不同目的，而这些方式又是人类心智完全无法理解的。但关键是，所有的这些奇迹都见证

了那个信仰，它宣告了肉身复活进入永生这一最大奇迹。

第十至二十一章

奥古斯丁在这几章里详细概括了哲学家和异教徒对死者复活的信念所持的反对意见，然后对这些难题进行了反驳。奥古斯丁的看法是，复活后的所有男男女女都会有成熟、正常的肉身。男性和女性之间的区别可能会保留。那些在此生中太瘦或者太胖的人可以找到安慰：他们在来世中会更好看些。但是奥古斯丁对净化后的肉身的本质没有很明确的认识。[p518]

第二十二章

我们的这一生——如果充满这样重大不幸的一生也可以称为一生的话——证实了这样一个事实，即从人类的始源开始，必死的人类就一直是遭受惩罚的种族了。首先想想那令人恐惧的、无知的深渊吧。那是所有罪恶的源泉，亚当的后代也因此陷入一片黑暗的深潭；那深潭没有什么人能够逃脱，除非他付出辛劳、悲哀和恐惧。然后，再想想我们对所有那些最后证明是虚无有害的东西喜爱吧。正是那些东西，引起多少悲痛、麻烦、不幸和恐惧；使人如此疯狂地喜好不和、冲突和战争；招致敌人、骗子和食客怎样的愤怒和阴谋；造成这样的欺诈、偷窃和抢劫；这种背信弃义和傲慢、嫉妒和野心、杀人和谋杀、残酷和野蛮、目无法纪和贪得无厌；放荡之人的那些无耻欲念——通奸、乱伦、强奸和无数其他污秽得无法提及的不洁行为；反宗教的罪恶——渎圣和异端，亵渎和假誓；对邻居的恶劣行为——诽谤和欺骗、说谎和伪证、对人或财产的暴力行为；法庭的不公以及无数其他处处可见但是被我们忽略的不幸和弊病。

做出这些事的固然是恶人，但是，所有这些罪恶的根源是本质上的败坏，而那是每一个亚当后人思想和意志中与生俱来的⁽¹²¹⁾。我们的婴儿期证明人类来到世上时对真理是如何无知，而青春期则向世人清楚表明我们有多么愚蠢和好色。事实上，如果人可以按照他的意愿生活，可

以做他想做的一切，那么他就会做出几乎所有违法和贪欲的事——那些我刚才所列举的，或许还有其他一些我不想提的事。

然而，尽管堕落的人类遭受这种无知和愚蠢的损害，他并非没有得到天道的救助，愤怒的上帝也没有停止他的恩宠⁽¹²²⁾。这一切仍然在人类力所能及的范围之内，[p519]只要他愿意付出劳作和辛苦，而这是法律和教育两个重要资源。通过法律，人类可以战胜欲念；通过教育，即使在天生无知的黑暗中，人类也可以点燃知识的灯光⁽¹²³⁾。有许多手段是诉诸恐惧的，用来约束成长中儿童的刚愎性格，其中的道理就在这里。这就是为什么我们让老师和校长用戒尺、皮鞭、手杖进行管教约束，也是为什么在教育我们所钟爱的孩子时，我们遵照《圣经》的教诲：“从小就要鞭打他，使他尊重你的权威。如若不然，他就会难驾驭而不顺服”⁽¹²⁴⁾，或者他可能会变得太粗野而无法被驯服了。人类这一切惩罚的目的，就是要帮助消除我们的无知并驾驭我们桀骜不驯的欲望，它们是我们来到世上所带的两个胎记。

如果需要证明这种胎记，我们只要想一下，要记住任何东西是多难，而要忘记它又有多容易；要学会什么是多难而要想无知是多容易；要作出任何努力是多难，而要偷懒又是多容易。我们不再需要更多的例子已经足以认识到，我们人类受损本性的堕落倾向是多么严重，而要从这种趋势中得到拯救，人的本性又需要什么样的帮助。我们的灵魂和肉体承受着懒散秉性的重负而且我们不想做任何努力，这都是因为，这种即便是为了我们自己而付出的努力的代价，事实上，正是我们因为犯罪而必须受罚的一部分。

因此，这就是我们甚至在孩童时期就必须承受的惩罚了，而这样做的目的仅仅在于学会我们长辈所希望的东西，可是这又很少有什么真正的用途！可是，谁又能描述或者甚至想象降临到人类身上的所有那些以后的不幸呢？即使我们不是恶人违法和贪欲的受害者，我们也得承受每个人在现世都无从逃避的苦难。处处都是丧亲之痛；损失和法律惩处；

撒谎者和欺骗者；邻居的诋毁、暴力和其他恶行；在这样一个世界里，谁能够逃避恐惧和悲伤？想想这些悲剧吧：被劫或沦为奴隶、镣铐和监狱围墙、[p520]被放逐和受折磨、挖眼截肢、被迫满足统治者性欲的肉体，还有所有其他同样恐怖的可能情形。

再想想我们心中所存的种种恐惧吧：数不清的自然灾害；极度的炎热和寒冷；风、雨、水灾、雷电、冬天的风雪、地震、山体滑坡和地表断裂；失足、受惊、咬人的马；有毒的水果和河水；有害的空气和患病的动物；狂野动物的有害且常常致命的咬伤。以被疯狗咬伤导致的狂犬病为例。在这里我们看到，狗这种最温柔最友好的动物使它的主人对它产生的恐惧，甚于对狮子或龙的恐惧。这是因为，一旦有谁被狂犬病的毒液感染，他会变得极其疯狂，而他的家人遭受的惊骇远远超过最狂野的动物所能引起的恐慌。

或者想想海上航行者和陆上旅行者的危险。甚至一个步行的人都可能发生最意想不到的事情。有个肉体非常健康的人从市区往家里走，他滑了一跤，摔断了腿；后来伤口化脓，就死了。再看看一个坐着的人。你会认为没有比坐着的人更安全的了，可是赫利神甫就是从椅子上滑落摔死的⁽¹²⁵⁾。或者看看农夫和所有依靠他们而生存的人。他们要担心的是天气、土壤和破坏作物的各种病害。你可能会以为，至少收获之后存放在谷仓里的粮食是安然无恙的。但是，我知道有这样的事情：突然袭来的洪水不仅卷走了正在劳作的人，还冲走了谷仓里的粮食。

另外还有形态万千的魔鬼使人类充满恐惧。甚至连无辜的人也不能不为其所害。没有人比刚刚受洗的婴儿更无辜的了，然而，为了使我们学会谦虚谨慎，就连婴儿有时候也受到魔鬼的迫害。是上帝允许这样的悲剧，他用这种最有效的办法使我们知道，此生有多少不幸要去承受，永生的幸福是多么难求。

现在让我们把话题转向那些困扰我们肉体的疾病。[p521]甚至连医学图书馆也没有能够编写出所有疾病的目录；而且在大多数情况下，

注意力主要集中在驱除病痛方面，结果是，医疗救治手段可能和那些病痛一样残忍⁽¹²⁶⁾。除了疾病，还有饥饿和干渴的折磨。无助的人曾经被迫喝人尿，有时候是他们自己的，还被迫食人肉，有时候为了食人而杀害别人，而那些人不一定是他们的敌人。还有母亲受饥饿逼迫，竟然做出令人难以置信的吞食自己孩子这种恶魔般的事情。

甚至我们认为是最完美休息的睡眠，也会被噩梦和梦魇搅得不安宁；那些可怕的噩梦里有无数的难以描述的鬼怪，它们看上去那么真实，使得我们全身恐惧。甚至当我们清醒的时候，我们也经常遭受由中毒或疾病引起的精神迷乱，这是一种更加残酷的折磨。更糟糕的是在完全健康的人的想象出现的由恶魔引发的怪异幻觉；即使这些人没有受到这些幻觉的引诱去为魔鬼的目的服务，这些幻觉也令人痛苦地感到羞愧。

能够把我们从世上的这个几乎是地狱般的不幸中拯救出来的，没有别的，只有耶稣基督，我们的救世主、耶和华和上帝的恩宠。事实上，耶稣这个名字的确切含义就是救世主。我们用“救世”所指的特定意思是，耶稣拯救了我们，使我们在经历了必死生命的不幸之后不再陷入一个更为悲惨的、生不如死的境况。诚然，通过圣徒为我们所做的祷告，我们即使在尘世也有很多神圣的慰藉和有效的补救办法。然而，那些索要的人并不总是能够得到这样的恩惠，以免这样的恩惠被误认为是基督教的真正目的，而那真正的目的是来世的幸福，那种我们所有痛苦在其中都将不复存在的幸福。上帝的恩宠所做的事情，不是帮助善人逃避他们的苦难，而是帮助他们用一颗坚强的心，带着那种从信仰中获得力量的勇气去承受苦难。

甚至俗世的智慧也这样肯定地告诉我们：为了获得这种勇气，我们需要一种真正的哲学，而西塞罗说过⁽¹²⁷⁾，这种哲学是神祇给极少数人的一份赐予，而且这份赐予比神祇已经赐给或有能力赐给人类的任何东西都更有分量。[p522] 这里可以肯定的是，在坚持要有一条与其他所有形式的哲学针锋相对的真理这一点上，我们得到了主要对手即异教世

界对超自然恩宠的实在性的承认。此外，如果在此生的不幸中这种来自上天的唯一慰藉仅仅是给少数人的，异教徒们应该得出这样一个结论：我们人类作为一个整体已经受到惩罚，要用此生的痛苦去赎罪。而如果正如异教徒承认的，这是上帝给我们的最有分量的赐予，那么他们就应该承认，而且连多神论者也承认，这份赐予只能来自那位至高的神——上帝。

第二十三章

需要持续的警惕和斗争以克服人类的脆弱。

第二十四章

我们结束了有关人类不幸的讨论。在所有这些不幸中，我们都钦佩上帝对人类惩罚的公正。现在我们必须转向讨论上帝那无数的和慷慨的恩惠，这些恩惠是上帝之善赐予由其神道管辖的人类。

首先让我们想想在人类堕落之前上帝赐予他们的多产这一恩惠。上帝说：“要生养众多，遍满地面”⁽¹²⁸⁾。这种恩惠并没有因为人类犯了罪而停止，因为上帝的意志是使人类继续保持这种恩惠，即使在人类被罚之后，也是如此。即便是把人类带入死亡困境的罪的腐蚀，也无法从人类种子身上夺走生命的奇迹，而且人类的肉体也没有丧失那种编织在他们肌质中的更加神秘的力量，而人类的种子就是通过这种力量被制造的。这样，在汹涌的人类历史长河中，有两股水流汇合在一起：从亚当那里流出的恶流和来自上帝的善流。原善包括两种完全不同的东西：

[p523] 肉身的繁殖和灵魂的注入。

关于恶的成分，即由于人类的鲁莽而犯的罪和上帝的审判所施加的惩罚，我已经阐述了本书主题所要求的一切。我现在的目的是谈谈人性的天赋，即上帝慷慨赋予我们而且甚至在我们已经为罪孽所损害、已经被判定要受罚的情况下还将继续赋予我们的天赋。因为对我们施加惩

罚，并不意味着完全剥夺上帝已经赋予我们的一切。如果是那样的话，那么就根本不会有什么人性可言。上帝也没有放弃对我们本性的管束，尽管作为对我们的惩罚，上帝容许我们在魔鬼的专制下而堕落。事实上，魔鬼本身也还要受到上帝威力的控制，因为允许魔鬼本性能够继续存在的正是上帝，他就是使任何形式的存在物获得存在的那位至高者。

因此，我所提到的神赐的两件幸事，正是从这种可以比作神性的善的源泉，流入了人类这个自然的造物，尽管人类因罪而堕落并且被判定受罚。这第一件，即生育能力，是上帝在造物那七天（在其中的最后一天上帝歇了工）所宣告的赐福中赐予人类的。第二件幸事，灵魂的注入，是上帝“直到如今”⁽¹²⁹⁾还在做的事。因为，即使上帝只是从无生命的物体那里收回他的创造力，这些无生命的物体也不能继续成为被造时的那种物体，更不用说去完成可以用来测算它们存在期限的一系列活动了。至于人类，在上帝造他之时，上帝所给予的，不仅有存在和运动，还有生育他人的能力，而这些人也天生地具有同样的生育能力。然而，这种能力不是个体非运用不可的。实际上，在某些情况下，上帝自己收回了这种生育和繁殖的天赋能力。但是对整个人类来说，上帝还是继续赋予他们他对亚当和夏娃宣布的生育能力。[p524]

当然，这并不意味着，在人类犯罪后还保持的完好无损的这种生育能力，同人类如果不曾犯罪而获得的生育能力是完全相同的。因为曾经“尊贵”的人类犯了罪，并且在那之后变得“如同死亡的畜类一样”⁽¹³⁰⁾，而且在生殖方面也变得像它们一样，尽管使人成为上帝形象的理性之光还没有完全熄灭。只是因为上帝在动物的繁殖能力之上又增加了这种同上帝形象保持一致的能力，人类的后代才保持了我们的特殊本性的形态和实质。当然，这是因为既然上帝可以像创造第一个人那样从虚无中创造出所有人，那么上帝当然可以选择使地球遍布人类而不需要交配过程。而甚至在目前的情况下，除非上帝的创造力同时起作用，否则任何男女的交配也是无法导致生育的。

在自然生育和超自然重生之间存在相似之处。圣保罗在谈到一个人被塑造进入超自然生命⁽¹³¹⁾的方式时说：“可见栽种的，算不得什么，浇灌的，也算不得什么；只有那叫他生长的上帝”⁽¹³²⁾。因此，关于自然生育，我们同样可以这么说：“妻子的作用算不得什么，丈夫的作用也算不得什么，是上帝塑造了那个后代的形体；怀胎生子的母亲算不得什么，是上帝叫他生长。”因为正是通过上帝“做事直到如今”⁽¹³³⁾所使用的这种创造过程，人类的种子才展示了多种多样的潜能，从子宫里不可见的潜在组织发育成我们眼前的可见的漂亮形体。通过神奇的交配，上帝把精神本原和物质本原结合在一起，并且使灵魂和肉体在一个完整人的身上分别成为统治的和服从的本原。这种如此奇异神秘的效力，上帝不仅把它运用于人类这种理性的、同时也是地球上所有动物中最高级、最高贵的动物身上，而且还把它运用于那些细微的昆虫身上。任何思索这样奇迹的人，无不产生惊讶的感觉，[p525]而且无不对造物主表示钦慕。

作为人类生命的天资，上帝赋予其推理与思考的能力。幼年时期，这种大脑的天资，可以说，似乎处于睡眠状态而且几乎等于不存在，但是随着时间的进展，它会被唤醒。这涉及学习、教育、认识真理的技能和**对善的热爱**。这种天资开花结果，成了智慧和美德。而且正是智慧和美德使灵魂能够以谨慎、勇敢、节制、正义为武器，同错误、任性以及其他天生的弱点进行斗争并且战胜它们，而它的唯一目的是获得至高无上、永恒不变的善。即使那种善我们无力获得，一种神授的用来追求各种善的能力依然扎根在每一个理性之人的身上。这些善是如此高级，使得任何语言都无法描述，任何心智都无法理解这一神授能力，这一全能上帝的惊人之作。

活在美德中并且获得永生至福的这些超自然的技艺，惟有基督身上的上帝恩宠才能传授给应许的子孙和王国的后人。除了这些技艺，人类凭借自然天赋，还另外发现并且完善了无数的技艺和技能，它们不仅服

务于人类的生活需要，而且还增进了人类的娱乐享受。甚至在那些似乎多余、危险、有害的技艺中，人类也运用了非常高级的敏锐智力，这种智力揭示了人类本性是多么富有天赋，因为人类有发明、学习和运用所有这些技艺的能力。

只要想想在布业、建筑、农业和航海等方面惊人成就中人类技艺所达到的进步和完美程度；或者想想制陶行家、雕塑家和画家的作品的新颖和丰富程度；想想戏剧和剧场的壮观场面——没有见过这种场面的人根本拒绝相信那些曾经见过这种场面的人的描述。或者甚至想想人类为了捕获、屠杀和驯服野生动物而设计的手段和陷阱；[p526] 或者再想想医学出于维持和恢复人的健康的激情所研制出的药品和器械的数量；或者想想军事艺术为防御敌人进攻所设计的那些用于战争的毒药、武器和装备；或者烹饪艺术为满足人的口福而发现的各类调味品和配料。

人类的天才还设计出大量用于表达和交流思想的标记，尤其是说话和写作。修辞和诗歌的艺术通过修饰性风格和多样化诗体给人的精神带来愉悦；音乐家用他们的乐器和歌声抚慰人的耳朵；理论数学和应用数学的研究双双取得大进展；天文学特别擅长追踪天体运行和辨识星体大小。总的说来，人类科学知识的完整性是语言所无法表达的，而且，当我们对这一巨大信息体的任何一个方面进行深入研究后，它还会变得更加惊人。最后但并非最不重要的例子，是异教徒哲学家和基督教的异见者在为自己的错误和谬论作辩护时所展示的光芒四射的才华。（当然，我说这句话时所指的只是代表着必死生命精华的人类心智的本性，而不是那种把人类引向永生的信仰和真理之路。）

这种高贵人性的造物主是真正的、至高的上帝。他的天道统辖所有的受造之物，他的威力无边，他的正义无限；因此，要不是第一个人，即所有其他人的祖先犯下了重罪，人类除了上帝拣选之人，绝对不会陷入他现在遭受而且注定要永世遭受的苦难之中。

现在让我们把话题从人的心智转到人的肉体。的确，就死亡而言，

人的肉体并不胜于野兽的肉体，而在人活着的时候，他的肉体比许多动物的肉体还更虚弱。但是，人的肉体是上帝之善和人体造物主意旨的体现。你可以从人的感官和其他器官的分布中看到，这显然是一个为配合理性灵魂而造的肉身。这一点在人独特的相貌、形态和身材上也是十分明显的。[p527] 无理性的动物的肉体匍身向下对着大地，而人却被造成一种直立行走、抬眼望天的形象，似乎是为了提醒他把思想集中在天堂的事物上。如果我们需要进一步的证据说明人体旨在服务于什么样的大脑，我们只要想想舌头和双手的惊人灵活性：它们完美地适用于说话和写作，适用于各种艺术，还适用于其他数不清的人类活动。

此外，除了这些实用的目的，人体还有这样一种匀称、平衡、对称和美丽，以致我们很难判断，造物主考虑得最多的究竟是人体的功能呢还是它的美丽。我们对有些器官的功能已经了解，而且显然这些器官无不增添了人体的美，而如果我们知道各个部位被塑造、被互相结合的确切比例，那么这种美将更加明显。我指的不仅仅是表面的部位，那无疑是任何一个有足够技术的人都可以精确测量到的。我指的是隐藏于皮肤下的那些部位，那些错综复杂的血管和神经网络，人体深处的内脏及要害部位，它们的匀称结构目前并不为人所知。当然，通过相对粗糙的尸体解剖研究（和对活人的肉体所做的几乎同样非人道的手术），外科医生为了学会处理这个或那个毛病的最好技术，探查过他们必须对付的那些器官的最深处并且已经取得了一些成果。但我头脑里所想的是希腊语称为harmonia的各种位置的匀称性。由于这种匀称，包括内部和外部的整个人体，可以被视为完全具有自己音乐的器官。这种音乐的美目前还没有人发现，因为还没有人敢于去寻找。但是，如果整个器官的构造，哪怕是在那些外表难看的人体内脏中，可以被分辨出来，那么它将会对灵魂显现出一种使人迷狂的美，而任何使（只是大脑伺奉者的）眼睛感到愉悦的、可见的、不匀称的形体同这种美都不可同日而语。

当然，人体有些部位，如男性胸部的乳头和脸部的胡须，所具有的

唯一功效似乎就是增加美感。如果胡须是为了起保护作用而不是为了美丽，[p528] 那么它长在比男性柔弱的女性那毫无遮盖的脸上会更有用。如果根据这些事实我们提出如下论点，第一，人人都承认，人体上没有哪一个起特定作用的可见器官缺乏美感；第二，有些部位只有美感而没有明显的功能；那么我想，这就意味着，在创造人体的过程中，上帝优先考虑的是形态而不是功能。毕竟，功能会消失，而我们互相沉浸在对方美丽的那个纯洁欢乐的时刻却会到来，因为我们知道，我们的欢乐是对造物主的一种称颂，就像赞美诗的作者就造物主所说的那样：“你以尊荣威严为衣服。”^[134]

现在，让我们从人转向其他造物。在人类堕落、受罚命运的烦闷和不幸之中，上帝四处抛撒的，是怎样的使人注目的美，又是怎样的供人使用的赠物，就像是给人类的赏赐！什么样的语言能够描绘出陆地、海洋、天空的那些数不尽的美丽景致？想想光的万千变化和无限美妙，或日月星辰的美丽，想想朦胧的林间小道，想想花儿的色彩与芬芳，想想各种鸟儿的歌声与羽毛，再想想无数各式各样最令人惊讶的小小的动物。比如，蚂蚁和蜜蜂的活动似乎比庞大十足的鲸鱼更为惊人。或者看看宽阔海洋的壮观景象，它不断地变换着深浅不一的绿色、紫色和蓝色的霓裳。而当风暴突然来临时，海洋又是一番多么激动人心和可供观赏的景象——至少在不必担心惊涛骇浪袭击的海岸上观看时，情况是这样的。

或者想想上帝的慷慨赐予吧：有可以消除饥饿的取之不尽的食物储存；有慷慨的大自然提供的各种不同的风味，它们无须厨师的技艺就能刺激我们萎靡不振的食欲；还有许多具有药用价值的食物，无论在我们患病还是健康时都适合。我们还应该因为这些美妙的事物感谢上帝：昼夜的交替，醉人的和风，和那些提供制衣用的亚麻和羊毛的动植物。没人能够为上帝的所有恩赐一一编目。[p529] 可以说，在我堆积起来的许多赐福中，每一种都包括了大量隐藏其中的较小恩赐，而如果我要把

每一个包裹都打开，详细讲解其中的每一样，我将永远无法结束。

可是记住，所有这些恩赐合在一起，在我们注定要受苦的一生中，也只不过是我们被允许拥有的零星慰藉。既然世上的人都能享受这么多这么奇异的恩赐，那么那些有福的人必定得到什么样的快慰呢？既然上帝给了注定要死的人这么多，那么他还有什么样的善不给那些注定永生的人呢？正是为了那些能够得到永生的人，上帝让自己唯一的儿子在苦难的俗世中遭受这么多的痛苦，甚至赴死。对于这些人，上帝难道不会大量赐予他们至福生命中的每一种福乐？这就是圣保罗在写出下面这段话时所想到的：“上帝既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？”⁽¹³⁵⁾ 想象一下，当没有欲念可充当我们的暴君或征服者，甚至也没有诱惑来检验我们精神的力量时，人类的精神将会是多么平静和多么强大。再想想，当我们在绝对的幸福和安宁中从根源之处吮吸上帝自己的智慧时，人的心智在那种情况下能够得到的普遍知识。再想想，这种知识将是多么伟大、多么美妙、多么确定、多么正确，并且是多么易于掌握。另外，我们将拥有一个什么样的肉体？一个完全受制于精神的肉体，一个由精神给予它活力而不需要任何其他食物的肉体。因为，那将是一个精神的肉体，而不再只是动物的肉体，一个确实由肉体构成但是绝对不会腐化的肉体。

第二十五章

的确，有关灵魂在此生后将要在天恩中享受回报的问题，最好的异教徒哲学家与我们持一致意见。但是，他们反对我们信仰中有关肉身复活的教义；在这一点上，他们态度强硬。然而，[p530] 事实是，大多数人已经脱离了少数怀疑主义者而皈依了基督——他通过自身的复活，用事实体现了理论上似乎荒唐的东西。在心中充满信仰的这些多数人中，包括了饱学之士和无知的人，哲学家和普通人。需要注意的是，上帝在预言中所启示的，不只是世人现在已经接受的信仰，而且还包括世

人将接受他们现在所信的信仰这一事实；可以肯定，上帝向人启示了他在事件发生之前很久就已经预言过的事情，这使众信徒十分高兴；不过这绝对不是因为受到彼得巫术的逼迫⁽¹³⁶⁾。因为，我已经说过而且很高兴地再重复一遍，波菲利根据异教的神谕承认，就是在这个上帝面前，众神祇都要发抖⁽¹³⁷⁾。而就是这个上帝，波菲利称之为至高的上帝，天父和王。

至于神的预言的含义，我们当然不能依赖那些在世人已经相信上帝曾预言他们将相信的事情时仍然持怀疑态度的人所作的解释。信世人之所信——这种信仰是被预言过的——肯定是好得多的做法，而不要信那一小撮人之所信。这些喋喋不休之人拒绝追随世人去接受预言过的世人将接受的信仰。异教徒为自己的立场辩护时是这样说的，如果他们相信那些《圣经》提出的但是还没有实现的预言，那就是对他们极为尊敬的上帝的冒犯。但是可以肯定，提出一种同世人所接受的信仰完全相反的解释，那对上帝也是同样严重的、即使不是更严重的伤害，这是因为上帝预言了世人将接受的信仰，称赞了世人接受了信仰，并且帮助了世人为信仰做准备。

让我们问一问异教徒这个问题：我们是否能够以肉体的复活和永生对上帝来说是不可能的为理由而拒绝相信这件事吗？或者以这样的事是邪恶且有损上帝名誉作为理由而拒绝相信它吗？不可能？上帝无所不能，他以可显的方式完成了那么多似乎难以置信的事情，关于这一点，难道我说得还不够多吗？如果异教徒真的要寻找某种甚至对全能的上帝也不可能的事情，[p531] 我应该给他们一个提示：上帝甚至不会说谎。但是，只要我们不相信上帝撒过谎，我们就不得不相信上帝已经做了他有能力做的事。只要让异教徒拒绝相信上帝会说谎，那么他们就会相信他将实现他已经许诺要实现的事；这样，他们就会接受世上其他人所接受的信仰——而世人接受信仰这件事，是上帝预言、赞扬、许诺过的，而且现在他已经使它显现了。因此，肉体的复活是可能的。

邪恶的？异教徒如何证明肉体的复活涉及某种恶？它并不导致任何腐朽，所以它并不导致肉体的邪恶。我已经讨论过各种元素的等级⁽¹³⁸⁾，而关于其他难以论证的假设⁽¹³⁹⁾，需要说的话我也已经说了。在第十三卷，我想我已经从甚至连现世⁽¹⁴⁰⁾健康人都享有的相对灵巧性中充分证明了得荣耀的肉体的灵巧性。说它只是相对灵巧的，是因为现世肉体的灵巧性当然远远比不上永生中享有的灵巧性。如果有人未读过本卷前面的那些相关部分（或者希望忆起那些部分），他可以自己去读一读。

第二十六至二十八章

柏拉图和波菲利认为人类的肉体是不能复活的。但是这些柏拉图主义者的许多观点同基督教是可以调和的。甚至连瓦罗的思想都很接近肉体复活的想法。

第二十九章

现在，借助于耶和華將給予我們的那種幫助，讓我們盡力看一下活在那個精神的、永生的肉體中的聖徒將要從事什麼活動。這裡所說的肉體指的是將要活在其中的肉身不只具有肉體而且還具有精神生命的肉體。雖然我說的是活動，但是也許我更應該說是平靜或休憩。[p532] 說實話，我並不真正知道永生究竟是怎樣的，原因很簡單，我沒有任何同永生有關的感性經驗。我也不能說我頭腦里對這種活動有什麼概念，因為，在那樣的高度之上，智力是什麼或者它又能做什麼？聖保羅向我們保證說，在天堂里，“上帝所賜、出人意外的平安……”⁽¹⁴¹⁾上帝所賜的這種平安肯定出乎我們的意外，超越我們的理解力。或許它也超越了天使的理解力。當然，它並沒有出乎上帝的“意外”。這絕對是肯定的。如果被救贖者將生活在上帝的平安之中，他們必定生活在“出人意外的”平安之中。對我們的理解力而言，那是確定的，而且當聖保羅說“出人意外的平安”時，他似乎在暗示天使也不例外。因此，我們應該把這

段话解释为，人类和天使都不能像上帝那样理解上帝的平安，而正是这种平安使上帝平安。因此，“出人意外”意味着它超越了除上帝以外的所有人和所有天使的理解。

但是，既然我们将成为上帝平安的分享者，那么，在我们能力的范围之内，我们将在我们自己身上，在我们的相互关系中，在我们同上帝的关系中，获得一种最高级的平安，无论那最高级的平安对我们来说是什么。同样地，圣洁的天使也是在他们的能力范围内理解这种平安。地上的人类，无论他们的理解力达到多么完美的程度，他们所理解的也远远比不上天使。因为，我们必须记住，尽管圣保罗是那么伟大，但他能说的也不过是：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。等那完全的来到，这有限的必归于无有了……我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了。”⁽¹⁴²⁾

面对面，这是我们称之为“我们的”天使所采用的看的方法。他们是我们的天使，这句话的意思是，一旦我们从黑暗的势力中被解救出来，得到了圣灵的担保，被复活升天到了基督的王国，我们就加入了天使的行列，并且同他们一起成为那神圣的、极其令人喜悦的圣餐即上帝之城的同胞，而关于上帝之城我已经写了这么多来说明。正如上帝的基督是我们的基督一样，那些身为上帝天使的天使也是我们的天使。[p533]他们是上帝的，因为他们从未抛弃上帝。他们是我们的，因为他们开始把我们接受为他们的同伴。

现在，耶和華基督说：“你们要小心，不可轻看这小子里的一个；我告诉你们，他们的使者在天上，常见我天父的面。”⁽¹⁴³⁾因此，就像他们看见的那样，我们将来有一天也能看到。但是我们现在还不是以那种方式看见。这就是圣保罗为什么说了我刚才引用的话：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了。”这意味着对我们信仰的回报已经为我们准备好了，这也就是当圣约翰写出“主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”⁽¹⁴⁴⁾这句话时所想到的显像。因

为，“面”当然不能被理解成我们现在所拥有的肉体的一部分，而是作为上帝是怎样的一种证明。

所以，当有人问我拥有精神肉体的圣徒将怎样活动的时候，我告诉他们的不是我现在所看见的；我告诉他们的是我所相信的。我遵循赞美诗所暗示的“我因信，所以如此说话”⁽¹⁴⁵⁾这一规则。我的回答是：圣徒将会用他们的肉体感官看见上帝，但是至于他们通过感官看上帝的方式是否和我们现在看太阳、月亮、星星、土地、海洋以及它们包括的所有一切的方式一样，这是一个难以回答的问题⁽¹⁴⁶⁾。我们很难承认，处在天堂里的肉体会使得圣徒不能随心所欲地张开或闭上他们的眼睛；另一方面，我们更难承认，如果有人在天堂里闭上了他的眼睛，他就看不见上帝了。毕竟，当先知以利沙治好了叙利亚人乃缦的麻风病之后，他在远离他邪恶的仆人基哈西时，暗中（他这么想）看见他正在接受乃缦给他的礼物⁽¹⁴⁷⁾。那么，拥有了精神肉体的圣徒，难道不应该更能够看得见所有的事情——不只是在他们闭上眼睛之时，而且甚至在他们远离他们所见之物时？

圣保罗说：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。等那完全的来到，这有限的必归于无有了”⁽¹⁴⁸⁾。这些话所指的是一种完美的视觉。[p534] 这位使徒接着又通过比较，尽力说明来世生活与即使是最圣洁之人的现世生活的差别：“我做孩子的时候，话语像孩子，心思像孩子，意念像孩子，既成了人，就把孩子的事丢弃了。我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”⁽¹⁴⁹⁾

因此，尽管以利沙在此生中能够看见远处的仆人接受礼物，但是，即使在一个能够制造奇迹之人的身上的这种显象，同来世生命中的显象相比，差别也是很大的，就像是小孩和成人的差别那样。难道我们不能因此证明，“等那完全的来到”之时，当再也没有一个易朽的肉体压

在灵魂之上，而只有一个将证明自己不是灵魂障碍的不朽肉体时，圣徒们想看任何东西都不需要他们肉眼，就像以利沙不需要用眼睛便能看见他那个身在远处的仆人在做什么那样？注意先知对基哈西所说的话。在《七十子希腊文本圣经》中它们是这样的：“当那个人下车回来见你、你拿了他的钱的时候，我的心难道没有跟着你一块儿走吗”？在教士哲罗姆直接从希伯来文本翻译的译文中是这样写的：“那人下车转回迎你的时候，我的心岂没有去呢？”⁽¹⁵⁰⁾因此先知说他是用他的“心”去看的；当然，没人能怀疑他在这件事情上得到了上帝奇迹般的帮助。

现在想想看，当上帝将来成为“万物之上”⁽¹⁵¹⁾时，作为愿景的这个礼物在所有人心中将变得多么更加了不起！肉眼仍然保留它们的功能，他们仍然还在现在所处的地方，而且精神将通过其肉体使用眼睛。毕竟，甚至以利沙也用他的眼睛来看近处的事物，[p535]即使他不需要用眼睛去看不在他身边的人。他有可能闭上眼睛，也能够用他的精神看他眼前的事物，就像他能在远处一样清楚地看见不在眼前的事物那样。因此，我们根本不应该说什么天堂里的圣徒闭上眼睛就会看不见上帝，因为他们将始终用精神看着他。

圣徒是否睁着眼睛、是否用肉眼来看上帝这个问题仍然存在。如果精神肉体中的精神眼睛并不比我们的眼睛看得更清楚，那么，毫无疑问，甚至连精神眼睛也一定不可能看见上帝。如果那个非物质的、不被限定在任何地点而是无处不在的大自然对于精神肉体的眼睛是可见的，那么这些眼睛极可能拥有一种完全不同于地上任何眼睛所拥有的全新的能力。确实，我们说上帝在天上也在地上，而且他自己通过先知之口说过：“我岂不充满天地吗。”⁽¹⁵²⁾但是这并不意味着我们可以说，上帝的一部分在天上而另一部分在地上。因为，他完整地在天上，也完整地在地上；而且他是同时地既在天上又在地上，并不只是一会儿在天上，一会儿在地上。这一点在任何物质实体身上都是绝对不可能的。

当我们说天堂里的眼睛拥有更强的视力时，我们所指的不是那种据

说是蛇或鹰所具有的更锐利的目光。因为，无论这种动物的视觉多么敏锐，它也仅限于物体上。我们所指的是，眼睛在天堂能看见非物质的实在。这种视力有可能就是上帝当时赐给甚至还带着必死肉体的神圣约伯的那种视力；当时约伯对上帝说：“我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。”⁽¹⁵³⁾我说“有可能就是”，是因为我们没理由不把这段话里的“眼睛”理解为“心中的眼睛”，其意思无异于圣保罗“并且照明你们心中的眼睛”[p536]⁽¹⁵⁴⁾这种说法。圣主说过：“清心的人有福了！因为他们必得见上帝。”⁽¹⁵⁵⁾因此，所有凭信的精神来读这段话的基督徒都能确信，当上帝被看见时，那是用心灵的眼睛看的。但是，当然，我现在讨论的问题是，在天堂上，肉眼能否看得见上帝。

请看这段话：“凡有血气的，都要见上帝的救恩！”⁽¹⁵⁶⁾我们毫不费力就能看出它的含义是：“所有人都将看见上帝的基督。”无论如何，基督曾经以肉身被人看见，而且当他来审判活人和死人时，也将以肉身被人看见。《圣经》里有许多话表明他是“上帝的救恩”，尤其是那可敬的老人西面把耶稣抱在怀里时说的那句话：“主啊，现在可以照你的话，释放仆人安然去世；因为我的眼睛已经看见你的救恩。”⁽¹⁵⁷⁾还有就是神圣约伯的宣言，他的话在直接从希伯来文翻译过来的文本中是这样的：“我必在肉体之外得见上帝”⁽¹⁵⁸⁾。这是一个无可置疑的肉体复活的预言。如果约伯说的是：“通过我的肉体”，我们也许可以认为他是指基督而不是“上帝”，因为肉身基督会通过感官被看见。但是根据原文意思，我们可以认为它是指“将来我看见上帝时，我将会在我的肉体里。”

同时，甚至连圣保罗的“面对面”⁽¹⁵⁹⁾这一说法，也不会迫使我们相信我们将通过上面有肉眼的肉体的脸来看上帝，因为，我们在精神里将拥有一个持续不断的上帝的显象。这是由于，除非存在某种内在人的精神之脸，否则圣保罗不会写下这些话：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主

的灵变成的。”⁽¹⁶⁰⁾同样地，我认为那首赞美诗中“凡仰望他的，便有光荣；他们的脸必不蒙羞”⁽¹⁶¹⁾的脸指的也是这种内在的脸。[p537] 事实是，我们应该凭信仰靠近上帝，而这种信仰是一种不在我们体内而在我们心中的看的能力。但是，只是由于没有任何人有过任何关于精神肉体的体验，所以还没有人知道精神肉体将如何接近上帝。既然如此，在缺少完全没有歧义的文本把我们从所有困惑中解救出来的情况下，我们不得不记住，我们正处在《所罗门智训》所描写的那种状态中：“人类的理智不足以胜任此项任务，我们的哲学企图把我们引入歧途。”⁽¹⁶²⁾

就哲学推理所能达到的程度而言，正如可感知的物质事物是同肉体的感官相联系的一样，纯概念的实在是同心灵的视觉相联系的；所以，纯概念的实在不能由肉体的感官所感知，而物质实在也不能由灵魂的直觉所认识。这样，如果哲学是我们最确定的知识泉源，我们就能肯定，甚至连精神肉体也不可能具有能够看见上帝的眼睛。但是，无论从现实情况看还是根据神的启示⁽¹⁶³⁾，这种逻辑当然都是可笑的。只有背叛真理⁽¹⁶⁴⁾的人才敢说，由于上帝没有肉体，因此也没有能够看见物质事物的肉眼，所以上帝不具有有关物质事物的知识。另外，我前面提到的有关以利沙的启示清楚地表明，物质客体能够被独立于肉体的精神所感知。基哈西收受物质礼品的行为当然是一种物质行为，但是先知不是用肉体的感官而是凭借他精神眼睛看见了这些物质交往。如果肉体能被灵魂看见是一个事实，那么我们就没有理由认为，精神肉体的某些特殊官能无法借助感官看见精神实在；而上帝当然正是这样的一个精神实在。

此外，我们每个人都能够感知自己的生命，也就是说，能够感知那种使我们活在肉体里并且使我们的肢体成长和运动的本原；而这种感知是用我们内在的感官而不是用我们的眼睛得到的。这种感知不同于我们对他人生命的感知。[p538] 他人的生命是不可见的，我们只能通过看见他们的肉体而看见它们。事实上，我们能够区分生命体和非生命体的原因，就在于我们能够同时看见肉体和它们的生命，即使我们只能通过

肉体才能看见具有那样生命的肉体，情况也是一样。但是，一种独立存在的、同肉体分离的生命，我们就不是用肉眼来看了。

因此，有可能而且是极有可能的情形是，我们看见新天新地的物质肉体的方式，使得我们能够用自己的肉体以及无论我们的眼睛转向何处都能看见的所有其他人的肉体，极为清晰地看见上帝，看见他无所不在，管理着包括物质事物在内的整个宇宙。我们将来看见他的方式，不同于他的“眼不能见的永能和神性”现在被看见的方式——“藉着所造之物就可以晓得”⁽¹⁶⁵⁾。这是因为，“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清”，且“有限”⁽¹⁶⁶⁾，而且还因为，我们必须依赖于那个使我们获信的信仰的眼睛，而不是依赖于那双使我们看见物质世界之美的肉眼。

再次回忆一下我们生活于其中的活人，设想他们正在从事富有活力的行动。我们只要把眼睛转向他们，我们就不仅相信他们是活着的，我们还看见他们是活着的。尽管我们没有能力把“生命”从“生命体”中剥离出来看，但是，我们还是用我们的肉眼，而且用并非“模糊不清”的方式，看见了“生命体”中的“生命”。以某种同样的方式，在天堂里，每当我们转动我们精神肉体的眼睛，我们就会看到统治一切的非物质的上帝，同时我们还会通过我们的肉体看见他。

因此我们有两个假设。其一，上帝将被我们的这些眼睛看见，因为这些眼睛除了具有其他的高天赋外，还包括了类似大脑的那种能够认知本质上是非物质的事物的能力。这一种假设，我们从经验中或神启中都找不到有关的证明；这种假设，即使不是不可能，至少也是难以确立的。另外一种更容易理解的假设是，上帝将以多种方式为我们所了解、所感知。[p539] 上帝将在精神里被看见（通过精神，我们每个人都将在我们自己身上并且在互相之间看见他）；上帝本人将被看见；上帝将在新天和新地和每一个存在的生物中被看见；并且，通过我们的肉体，上帝将在我们精神肉体的眼睛恰巧瞥见的每一个物质客体中被看见。到那时，甚至我们的每个思想，我们都会互相了解⁽¹⁶⁷⁾。因为，圣保罗所

说的话到那时将会实现：“所以，时候未到，什么都不要论断，只等主来，他要照出暗中的隐情，显明人心的意念。那时，各人要从上帝那里得着称赞。”⁽¹⁶⁸⁾

第三十章

谁能测量天堂的幸福，在那里没有什么恶可以触及我们，也没有什么善是得不到的；在那里生命是一首悠长辽远的赞美“万物之上”的上帝的颂歌；在那里没有需要休息的疲倦，没有辛勤劳作的必要，除了称颂，不需要做任何事？无论何时，只要我读到或听到这首神圣的歌：“如此住在你殿中的便为有福！他们仍要赞美你”⁽¹⁶⁹⁾，我便对此深信不疑。在称颂上帝这件事上，我们不朽肉体的每根神经和每个器官都将起作用。在地球上，这些不同的器官有着各自特殊的功能，但是在天堂，这些功能都将消失在幸福之中，消失在毫无忧虑的永乐的完全确定性之中。甚至就连我上述的人体器官音域里的那些无声音符，都将汇合成一首伟大的颂歌，赞美那至高的艺术家——是他造就了我们身上里里外外的每一根纤维；也是他利用壮丽而神奇秩序中的各种元素，使我们的心灵陶醉在精神的美丽之中⁽¹⁷⁰⁾。

我们肉体的这些运动将具有如此超乎想象的美，[p540]使得我只能够说这样的一句话：那里将有如此的平静，如此的恩典，如此的美丽，以致在那里找不到任何一个不完美的东西。凡精神产生意念的地方，就必定有展现肉身的肉体。而且，精神也根本不会产生任何有损于自己或肉体的意念。

在天堂，所有的荣耀都是真正的荣耀，因为谁也不会由于对上帝赞美得太多或太少而犯错。凡是应得的真正荣誉，从来不会被否认，而不配拥有的也从来不会被给予。而且，因为那里只接纳真正够格的人，没有人会过度地渴望荣耀。完美的平安将统治一切，因为我们身上以及其他任何人身上的任何东西都不会干扰这种平安。曾经应许过的作为美德

的回报将是所有可能奖赏中最好和最重要的，即美德的施与者本身，因为那就是先知所指的意思：“我要作你们的上帝，你们要作我的子民。”⁽¹⁷¹⁾上帝将是每一种满足的源泉，它多于任何心灵通常所渴望的，多于生命和健康，食物和财富，荣耀和荣誉，也多与平安和一切善，所以，圣保罗说，“叫上帝在万物之上，为万物之主”⁽¹⁷²⁾。他将是我们一切渴望的完美实现；他是我们永无尽头的视觉、永不削弱的爱以及永不疲倦的赞美的对象。而且，这份视觉的赐予、爱的回应、称颂的赞歌，所有的人将同样分享，就像所有的人将分享永生一样。

但是，现在谁能想象，更不用说描述，得到回报的无数圣徒，将毫无疑问地根据他们各自应得的荣耀和荣誉被划分为不同的等级。然而，就像天使不会嫉妒主天使一样，地位低的不会嫉妒地位高的，因为这恰恰是这座有福之城的最大福气。得到较少回报的人将同更受宠爱的人完美和谐地相处，但是他们不会向往更高的地位，正如在一个有序的肉体的整体中，手指不会渴望成为眼睛那样。得到较少赐予的人将有一种高禀赋，他们并不向往比他们所得的低级赐予更加高级的任何东西。

幸福中的灵魂仍然拥有自由意志，虽然罪将不具有引诱他们的威力。他们将感受前所未有的自由。事实上，他们完全地摆脱了对犯罪的喜好，结果是，他们在洁身自好中找到了永不枯竭的快乐的源泉。

[p541] 第一个被造为正直的人曾经被给予过这种自由，那个人在这种自由中能够选择犯罪或不犯罪；而在永恒之中，自由是那种更强有力的自由，它使所有的罪过成为不可能。这样的自由当然是上帝的恩赐，因为它超越了自然可能实现的能力。因为，做上帝是一件事，成为神性的分享者是另一件事。上帝由于他的天性而不会犯罪，但是倘若只是神性的分享者，他就必须从上帝那里获得这种对罪的免疫能力。在神的赠送过程中，第一步应该是从犯罪意念中解脱的自由，最后一步应该是解除犯罪能力而得到的自由。第一个赠物使美德成为可能；第二个是给人类所得回报的一部分。我们的本性是，在它有了犯罪的自由时就会犯罪。我

们需要一个更大的恩宠才能把我们引导到那个更大的、把我们从犯罪能力中解放出来的自由。亚当由于犯罪而丧失的永生一开始只是避免死亡的一种可能，但是在天堂，它却成了死亡的不可能；同样地，自由意志一开始只是避免罪的一种可能，但是在天堂，它却成为一种绝对的无法犯罪的能力⁽¹⁷³⁾。

我们的意志将根深蒂固地植根于正直之中，而爱则是植根于至福之中。诚然，由于亚当的罪过，我们丧失了恩宠和荣耀的权利，但是，由于我们的权利，我们并没有丧失对幸福的渴望。然而，就自由而言，我们是否可以认为，因为上帝自己肯定不会犯罪，所以他就没有自由了吗？结论是，在永恒之城，我们每一个人身上将依然保留着不可剥夺的意志自由，它把我们从各种恶中解放出来，使我们充满各种善，在永福的无止境的至福中享受着喜悦并且摆脱对所有罪过或惩戒的记忆的阴霾，但是又没有忘记我们的赎罪，也没丧失对我们救赎者的感恩之情。

我们对以往不幸的回忆将是一种纯粹的思考，并不包含同这些经历相联系的任何感情的重新体验，这很像博学的医生通过科学了解许多肉体的疾病，但是对这些疾病没有任何感性体验那样。事实上，所有的痛苦都能够以我们认识它们的双重方式，[p542]即从理念上和经验上被忘却。哲学家是通过道德分析去认识各种恶的，而恶棍却是通过放荡的生活学会它们的。这是两件不同的事。同样，经过学习而成为医生的人同遭受过病痛折磨的病人的遗忘方式也是不同的。前者因为中止了实践而遗忘；而病人却由于摆脱了病痛而遗忘。在天堂，圣徒将以这第二种方式遗忘以前的不幸，因为痛苦的感性经验将全部消失，不留丝毫踪迹。

但是，由于他们的强健思维能力，他们不仅对自己的过去有理念性的记忆，而且对受罚之人所经受的无尽折磨也有所认识。因为，如果他们对过去的痛苦没有任何形式的记忆，《诗篇》作者怎么能说：“我要歌唱耶和华的慈爱，直到永远”⁽¹⁷⁴⁾？而且可以肯定，在那整座城里，没

有任何东西能比这首赞美基督慈爱的颂歌更为美妙，因为那里所有的人都是基督用鲜血拯救的。

在天堂，“你们要休息，要知道我是上帝”⁽¹⁷⁵⁾这条训诫所预告的安息日也将同样实现。这的确就是那个最终的没有夜晚的安息日，那是耶和華在关于创世的记载中预告过的：“到第七日，上帝造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切造物的工，安息了。上帝赐福给第七日，定为圣日；因为在这日，上帝歇了他一切创造的工，就安息了。”⁽¹⁷⁶⁾当我们充满上帝的赐福并由于上帝的赦免而获得再造时，我们自己将成为“第七日”。在那种安息的静谧中，我们将看见那个真正的上帝；正是这个上帝，当我们听到引诱者对我们说“你们便如上帝”⁽¹⁷⁷⁾这句话时，曾妄想自己得到了他的神性并因此离开了他；也正是这个上帝，原本会给予我们一种通过参与而获得的神性，而这种神性在我们背离上帝时是绝对得不到的。因为，背离上帝的结果，除了上帝的愤怒对人的惩罚外，不可能有别的下场。

只有当上帝再造了我们，并用更大的恩宠让我们变得完美时，我们才将得到那种安息的永恒静谧，[p543]才能够在那静谧之中看见那位上帝。那时上帝将成为万物之主，而且只有到那时我们才会充满他。因为，虽然我们所做的好事实际上都是上帝做的工，但是，只要我们不把它们说成是自己的，它们将被记在我们的账上，作为对这种安息日所付的报酬；但是，倘若我们说那些是我们做的工，那么，它们将被视为低贱的、完全不适合安息日的。下面这段话提醒我们说：“但第七日是向耶和華——你上帝当守的安息日。这一日……无论何工都不可做。”⁽¹⁷⁸⁾在这一点上，上帝还通过先知以西结提醒我们：“又将我的安息日赐给他们，好在我与他们中间为证据，使他们知道我——耶和華是叫他们成为圣的。”⁽¹⁷⁹⁾在我们完美地安息之时，在我们完美地看到他就是上帝之时，我们将要完美认识的正是这个真理。

如果我们把世界历史的七个时期当成“日”，并且根据《圣经》提供

的数据进行计算，这个最终的安息日将清晰地显示出来。第一个时期或第一日是从亚当到大洪水时期；第二个时期是从大洪水到亚伯拉罕。

（这两个“日”的时间长度不一，但是各有十代人。）在那之后，根据《马太福音》的记载，是三个各由十四代人组成的时期：首先是从亚伯拉罕到大卫；其次是从大卫到巴比伦的流放；最后是从那时到基督的诞生。这样，我们就有了五个时期。第六个时期就是我们现在所处的时期。这个时期无法用精确的几代人的数字来测算，因为我们被告知：“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。”⁽¹⁸⁰⁾在这个“日”之后，上帝将在第“七日”歇息，其意思是，上帝将使我们在他身上安息，因为我们将成这个第七日。

在这里没有必要详谈这七“日”中的每一天。我们只需说，这“第七日”将是我们的安息日，它不会在任何夜晚结束，而只会为主日结束。这一日将成为第八日，一个永恒的日子，它在基督的复活预示着灵魂和肉体将得到永恒安息之时就已经破晓了。到了那一天，我们将安息，我们将看着，我们将看着和爱着，我们将爱着和赞美着，因为，那将是我们所有生命的没有终结的终结，[p544] 没有终结的王国，我们现世生活的真正目标。

我结束了。在上帝的帮助下，我实践了自己的诺言。我认为这就是当我开始这项巨大工程时承诺要做的事。对所有那些认为我说得太少或太多的人，我都请求他们原谅；而对那些感到满意的人，我所要求他们的，不是感谢我，而是同我一起感谢上帝并使上帝喜悦。阿门。

[p545]

注释

⁽¹⁾ Finem boni...dicimus, non quo consumatur ut non sit, sed quo perficiatur ut plenum sit...
finem mali non quo esse desinat, quo usque nocendo perducatur.

[〔2〕](#) 参阅本书第八卷第一章。

[〔3〕](#) Primigenia.

[〔4〕](#) 或者，如今天我们所说，中期学园派。

[〔5〕](#) 这种理解与Dombart的propter se ipsa而不是与霍夫曼的propter se ipsam相一致。

[〔6〕](#) ...propter se ipsa.

[〔7〕](#) ...quos nos familiarius angelos dicimus.

[〔8〕](#) 《老学园派》Academica priora 2.43。

[〔9〕](#) ...de rebus ipsis indicare debemus, quam pro magno de hominibus quid quisque sendecrit scire.

[〔10〕](#) 《加拉太书》3.11。

[〔11〕](#) ...hic beati esset et a se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt.

[〔12〕](#) 《诗篇》93.11。

[〔13〕](#) 《哥林多前书》3.20。

[〔14〕](#) ...prima naturae.

[〔15〕](#) ...animi primigenia.

[〔16〕](#) 《智慧书》9.15。

[〔17〕](#) ...primis naturae deputant bonis.

[〔18〕](#) 《加拉太书》5.17。

[〔19〕](#) Si beata eat, maneat in cal.

[〔20〕](#) 参阅普鲁塔克的《小加图传》，66-70页。

[〔21〕](#) ...quae fortitudinem faciunt, homicidam.

[〔22〕](#) 《罗马书》8.24, 25。

[〔23〕](#) 泰伦斯的戏剧《两兄弟》，5.4.13, 14。

[〔24〕](#) 《阉人》1.1.14, 15。

[〔25〕](#) 《反对维瑞斯》2.1.15。

[〔26〕](#) 《马太福音》10.36。

[〔27〕](#) ...intolerabilius magisque plangendum rigandumque, si fieri possit, fontibus lacrimarum.

[\[28\]](#) 《诗篇》24.17。

[\[29\]](#) ...quibus cor nostrum flagris yratur.

[\[30\]](#) 《约伯记》7.1把拉丁文《圣经》中的militia理解成tentatio。

[\[31\]](#) 《马太福音》18.7。

[\[32\]](#) 《马太福音》24.12。

[\[33\]](#) 《哥林多后书》11.14。

[\[34\]](#) Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consummentem non finem.

[\[35\]](#) 《诗篇》146.12-14: ...qui posuit fines tuos pacem。

[\[36\]](#) 《罗马书》6.22。

[\[37\]](#) 《埃涅阿斯纪》8.195。

[\[38\]](#) 《埃涅阿斯纪》8.267: semifeus。

[\[39\]](#) Sic enim superbia perverse imitetur Deum.

[\[40\]](#) ...pax omnium rerum tranquillitas ordinis.

[\[41\]](#) ...etsi in aliqua non dolent, non dolent, non tamen ibi sunt, ubi securi esse ac dolere debeant.

[\[42\]](#) 参阅本书第十一卷第二十二章，第十二卷第三章。

[\[43\]](#) ...perversitas eam malam fecit.

[\[44\]](#) 《约翰书》8.44。注意圣奥古斯丁在这里借veritate（事实上）和perversitas（对自己不忠）做文字游戏。

[\[45\]](#) 《提摩太前书》5.8。

[\[46\]](#) ...nec principandi superbia, sed providendi misericordia.

[\[47\]](#) 《创世记》1.26。

[\[48\]](#) 《创世记》9.25: “a servant of servants shall he be.”

[\[49\]](#) 《但以理书》9.5。

[\[50\]](#) 《约翰福音》8.34。

[\[51\]](#) 《彼得后书》2.19。

[\[52\]](#) 《以弗所书》6.5, 7。

[〔53〕](#)...non timore subdolo, sed fuleli dilectione scriendo.

[〔54〕](#) 《哥林多前书》15.24, 28。

[〔55〕](#)...rerbo seu verbere.

[〔56〕](#)...ut, quoniam communis eat ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia.

[〔57〕](#)...et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur adque adpetit.

[〔58〕](#)...non erit vita mortalis, sed plane certeque vitalis.

[〔59〕](#) 《哥林多前书》13.9。

[〔60〕](#) 《哥林多后书》5.6。

[〔61〕](#) 参阅本书第十九卷第六章。

[〔62〕](#) 《提摩太前书》3.1。

[〔63〕](#)...qui pracesse dilexerit, non prodesse.

[〔64〕](#) 参阅本书第一卷第二十一章。

[〔65〕](#) 《出埃及记》22.20。

[〔66〕](#) 《创世记》22.18。

[〔67〕](#)...decolorans Christum.

[〔68〕](#) 《出埃及记》22.20。

[〔69〕](#) 《诗篇》95.5, 如Eusebius所引用。

[〔70〕](#) 《诗篇》15.2, 如Eusebius所引用。

[〔71〕](#) 参阅本书第十卷第六章。

[〔72〕](#) Populus est coctus multitudinis rationlis rerum quas diligit cbucordi communione sociatus.

[〔73〕](#) 参阅本书第二卷第十八章；第三卷第二十三至二十九章。

[〔74〕](#) 参阅本书第五卷第二十章。

[〔75〕](#) 《诗篇》143.15。

[〔76〕](#) 《提摩太前书》2.2。

[〔77〕](#) 《耶利米书》29.7。

- [〔78〕](#) 《马太福音》 6.12。
- [〔79〕](#) 参阅《雅各书》 2.17。
- [〔80〕](#) 参阅《加拉太书》 5.6。
- [〔81〕](#) 《智慧书》 9.15。
- [〔82〕](#) 《约伯记》 7.1。
- [〔83〕](#) 《雅各书》 4.6； 《彼得前书》 5.5。
- [〔84〕](#) 《罗马书》 9.14。
- [〔85〕](#) 《罗马书》 11.33。
- [〔86〕](#) 《诗篇》 143.4。
- [〔87〕](#) 《以赛亚书》 48.12-16。
- [〔88〕](#) 参阅《以赛亚书》 53.7。
- [〔89〕](#) 《撒加利书》 2.8, 9。
- [〔90〕](#) 《马太福音》 15.24。
- [〔91〕](#) 《约翰福音》 7.39。
- [〔92〕](#) 《诗篇》 17.44。
- [〔93〕](#) 《马太福音》 4.19。
- [〔94〕](#) 《路加福音》 5.10。
- [〔95〕](#) 《马太福音》 12.29。
- [〔96〕](#) 《撒加利书》 12.9, 10。
- [〔97〕](#) Sane ubi dixerunt septuaginta interpretes...sic interpretatum est ex Hebraeo.
- [〔98〕](#) 《约翰福音》 5.22。
- [〔99〕](#) 《以赛亚书》 42.1-4。
- [〔100〕](#) 《马太福音》 3.16。
- [〔101〕](#) 《诗篇》 40.6。
- [〔102〕](#) 参阅《诗篇》 111.10。
- [〔103〕](#) 《约翰福音》 5.29。
- [〔104〕](#) 《马太福音》 13.41-43。

[〔105〕](#) 《马太福音》25.46。

[〔106〕](#) ...non putescence pavonis cum putuerit et Platonis.

[〔107〕](#) 《以赛亚书》66.24。

[〔108〕](#) 《马可福音》9.42-47。

[〔109〕](#) 《哥林多后书》11.29。

[〔110〕](#) 《箴言》25.20。

[〔111〕](#) 《便西拉智训》7.19。

[〔112〕](#) 《罗马书》8.13。

[〔113〕](#) 《哥林多前书》13.9, 10。

[〔114〕](#) 《马太福音》25.41。

[〔115〕](#) 《启示录》20.10。

[〔116〕](#) 《彼得后书》2.4。

[〔117〕](#) 《马太福音》25.46。

[〔118〕](#) 《路加福音》1.33。

[〔119〕](#) 省略了伪造的插入语sed istos adhuc credere nolle perdurum est。

[〔120〕](#) 有几个医学技术表达式的翻译，应归功于缅因州霍尔顿的医学博士John Madigan。

[〔121〕](#) ...ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adam nascitur.

[〔122〕](#) 参阅《诗篇》76.10。

[〔123〕](#) ...in ipsis sensibus generis humani prohibitio et eruditio contra istas, cum quibus nascimur, tenebras vigilant et contra hos impetus obponuntur.

[〔124〕](#) 《便西拉智训》30.12。

[〔125〕](#) 《列王纪上》4.18。

[〔126〕](#) ...etiam ipsa adiumenta et mediuementa tormenta sunt.

[〔127〕](#) De funibus 5.12.

[〔128〕](#) 《创世记》1.28。

[〔129〕](#) 《约翰福音》5.17。

- [〔130〕](#) 《诗篇》48.13。
- [〔131〕](#) ...de institutione spiritali, qua homo ad pietatem iustitiam que formatur.
- [〔132〕](#) 《哥林多前书》3.7。
- [〔133〕](#) 《约翰福音》5.17。
- [〔134〕](#) 《诗篇》103.1。
- [〔135〕](#) 《罗马书》8.32。
- [〔136〕](#) 参阅本书第十八卷第五十一及五十二章。
- [〔137〕](#) 参阅本书第十九卷第二十二及二十三章。
- [〔138〕](#) 参阅《上帝之城》原文第二十二卷第二十一章，本书译文省略。
- [〔139〕](#) 参阅《上帝之城》原文第二十二卷第十二至二十章，本书译文省略。
- [〔140〕](#) 参阅本书第十三卷第十八章。
- [〔141〕](#) 《腓力比书》4.7。
- [〔142〕](#) 《哥林多前书》13.9, 12。
- [〔143〕](#) 《马太福音》18.10。
- [〔144〕](#) 《约翰福音》3.2。
- [〔145〕](#) 《诗篇》115.10。
- [〔146〕](#) 参加圣奥古斯丁的《再思录》67。
- [〔147〕](#) 《列王纪》5.26。
- [〔148〕](#) 《哥林多前书》13.9, 10。
- [〔149〕](#) 《哥林多前书》13.11, 12。
- [〔150〕](#) 《列王纪》5.26。
- [〔151〕](#) 《哥林多前书》15.28。
- [〔152〕](#) 《耶利米书》23.24。
- [〔153〕](#) 《约伯记》42.5, 6。
- [〔154〕](#) 《以弗所书》1.18。
- [〔155〕](#) 《马太福音》5.8。
- [〔156〕](#) 《路加福音》3.6。

[\[157\]](#) 《路加福音》2.29, 30。

[\[158\]](#) 《约伯记》19.26。

[\[159\]](#) 《哥林多前书》13.12。

[\[160\]](#) 《哥林多后书》3.18。

[\[161\]](#) 《诗篇》33.6。

[\[162\]](#) 《智慧书》9.14。

[\[163\]](#) sed istam ratiocinationem et vera ratio et prophetica inridet auctoritas.

[\[164\]](#) ...aversus a vero.

[\[165\]](#) 《罗马书》1.20。

[\[166\]](#) 《哥林多前书》13.12。

[\[167\]](#) 参阅《再思录》25, 48。

[\[168\]](#) 《哥林多前书》4.5。

[\[169\]](#) 《诗篇》83.5。

[\[170\]](#) Omnes quippe ille...qui nunc latenti harmoniae corporalis numeri non latebunt...

rationales munes in tanti artificis laudem rationabilis pulchritudinis delectatione succident.

[\[171\]](#) 《利未记》26.12。

[\[172\]](#) 《哥林多前书》15.28。

[\[173\]](#) ...prima immortalitas fuit...posse non mori, novissima crit non posse mori: ita primum

liber arbitrium posse non peccare, non posse peccare.

[\[174\]](#) 参阅《诗篇》88.2。

[\[175\]](#) 《诗篇》45.11。

[\[176\]](#) 《创世记》2.2, 3。

[\[177\]](#) 《创世记》3.5。

[\[178\]](#) 《第二以赛亚书》5.14。

[\[179\]](#) 《以西结书》20.12。

[\[180\]](#) 《使徒行传》1.7。

索引

Abraham, 亚伯拉罕

Adam, 亚当

Africanus, 阿菲利卡努那

air 空气

Alaric 阿拉里克

Alexander the Great 亚历山大大帝

allegory, 寓言, 《圣经》里的寓言

Alypius, Bishop, 阿里皮阿斯主教

Ambrose, St., 圣安布罗斯

Ammonius, 阿谟尼阿斯, 外科医生

Anaxagoras, 阿那克萨哥拉

Anaximander, 阿那克西曼德

Anaximenes, 阿那克西米尼

angels, 天使

animals, 动物, 供人使用的动物; 在上帝说“地要生出活物来”的同时生出来的动物

Antichrist 敌基督

Antiochus, 安条克

Antipodae, 同人类相反的人

antiracism, 反种族主义

Antisthenes 安提西尼

Anytus, 阿尼图斯

Apostle, 使徒, 圣保罗

Apostles, 使徒, 未受教化的人
Apuleius, 阿普列乌斯
Archelaus, 阿基劳斯
Aristippus, 亚里斯提卜
Aristotelians, 亚里士多德主义者
Aristotle, 亚里士多德
ark, 方舟, 诺亚方舟
arts, 艺术, 人类艺术
Assyrian Empire, 亚述帝国
astrologers, 星象学家
Athens, 雅典, 如何得名
Aulus Gellius 奥卢斯·格利乌斯
Aurelius, 奥雷里乌斯主教
authority, 权威, 神性的权威

Babylon, 巴比伦
baptism 洗礼
Barker, E., 巴克
beatitude, 至福
beauty, 美 (美丽)
beginning, 开端, 开端的意义
bishop, 主教, 主教职位
bodies, 肉体, 天堂里的肉体
Boissier, 布瓦西耶
Bourke, V.
Burleigh, J.

Cacus, 卡库斯, 卡库斯的故事
Caesar, 恺撒
Cain and Abel, 该隐和亚伯
Calamities, 灾难, 古代灾难
Cantor, G., 康托尔
capital punishment, 处决
catastrophes, 灾难, 罗马历史上的灾难
Catiline's conspiracy, 喀提林的阴谋
cause, 起因, 所有起因的起因
causes, 起因, 起因的顺序
Charlemagne, 查理曼大帝
chastity, 贞操; suicide, 自杀
choice, 选择, 选择的威力
Christ, 基督, 耶稣救赎; 真正的中保; 基督的家谱; 基督的出生; 基督的第二次降临; 作为审判官的基督; 基督的复活; 基督升天
Christian wisdom, 基督教智慧
Christianity, and fall of Rome, 基督教, 罗马的陷落
Christians, and pagans, 基督徒, 异教徒; 艰难时世
Chrysippus, 克律西波
Church, 基督教会
Cicero, 西塞罗
Cities, the, 两座城
city, signifies society, 城市, 指社会
City of God, 上帝之城, 上帝之城的公民; 上帝之城的起源; 作为上帝教会的上帝之城; 上帝之城的历史; 上帝之城的福运
"City of God" in the Psalms, 《诗篇》中的“上帝之城”
City of God, 《上帝之城》, 时机和时间; 《上帝之城》的写作;

最好的拉丁文版本；《上帝之城》的主题；《上帝之城》的目的
City of the world, 俗世之城, 俗世之城的历史；俗世之城终结
Cochrane, C.N.

commandments, 诫命, 两条主要的诫命

commonwealth, 共和国

community, 共同体, 所有人的共同体；民间共同体

conception, 孕育, 生理上的

consent, 认可, 道德上的认可

contemplation, life of, 思考, 思考型生活

continents, 大陆, 三大陆

corpse, 尸体, 给尸体涂上香油

Cotta, C. Wurelius, 科塔

Courcelle, P., 皮埃尔·古塞伊尔

creation, 创造, 创世

cult, 膜拜

Cunningham, J. G., 库宁汉

custom, 习俗

Cynics, 犬儒主义者

David, 大卫, 诗篇的作者

Dawson, C.

days, 日, 《创世记》中的日

death, 死亡, 对死亡的恐惧；死亡的本质

demons, 魔（鬼）

Devil, 魔鬼

Diogenes, 第欧根尼

divination, 先见

Divinities, 神祇, 三类神祇

Dods, M., 道兹

dog, 狗, 最友好的动物; 管理, 不是为了管理人

earth, 地球, 地球永恒假说; 球形

Eden, garden of, 伊甸园

Egyptians, 埃及人, 埃及人的学问

elements, 元素, 四种元素

eleven, 十一, 十一的象征

emotions, 情感

emperors, 皇帝(君王), 基督徒君王

empires, 帝国, 古代三大帝国

end, 目标(终结), 人的终极目标, 人类终结

Ennius, 恩纽斯

envy, 嫉妒

Epictetus, 爱比克泰德

Epicureans, 伊壁鸠鲁派人士

Epicurus 伊壁鸠鲁

essentia, 存在, 拉丁新词

eternity, 永恒

ethical systems, 伦理系统

Eusebius, 优西比乌斯, 历史学家

evil, 恶, 非正面的本质; 关于恶的异教徒观念; 作为欠缺的恶;
恶的可能性

evils, 苦难(灾难)

evolutionism, 进化论

existence, 存在, 不可改变的存在

experience, 体验, 感性体验

faith, 信仰

family, and society, 家庭, 社会

fate, 命运

Figgs, J.N.

fish, 鱼, 基督的象征

foods, 食物, 各种各样的食物

foreknowledge, 预知, 上帝的预知

form, 形态, 可理解的形态; 可感知的形态; 两种意义的形态

fortitude, 坚强

fortune, 幸运

freedom, 自由

Fustel de Coulanges 菲斯泰尔·德·库郎热

Genesis, 《创世记》, 据《创世记》的造物

giants, 大汉

Gilson, E., 吉尔松

glory, in heaven, 荣耀, 天堂荣耀

God, 上帝, 上帝之城的统治者; 上帝的崇拜; 全能的上帝; 秩序的本源; 上帝和政治权利; 上帝和自然; 上帝的简单性; 上帝如何对人说话; 上帝存在, 不变的上帝; 唯一的上帝; 上帝(的本性)无论何时都不会有欠缺; 把存在给予; His gifts on earth; 上帝能力; 上帝的恩惠

gods, 神祇, 罗马神祇; 主要异教神祇; 永恒生命; 恶; 不是中保; 柏拉图中的神祇

good, the supreme, 善(利益), 至善; 终极之善; 共同利益

goodness, 善, 创世的善

goods, 善（好处），善的种类，肉体的善，社会的善；暂时的好处

government, 政府

grace, 恩宠，上帝的恩典

gravity, 重力

gymnosophists, 裸体派教徒，印度裸体派教徒

happiness, 幸福

heaven, 天堂

heavenly city, 天堂之城

Hebrew people, 希伯来人

hell, 地狱

Heraclitus 赫拉克利特

heretics 持异端者

hermaphrodites, 阴阳人

Hermes Trismegistus, 赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯

hierarchy, 等级，造物的等级

Hippocrates, 希波克拉底

history, 历史，历史哲学；历史神学；两座城的历史

Hoffmann, E., 霍夫曼

Homer, 荷马

honor, 荣誉，人的荣誉

Horace, 贺拉斯

human race, 人类，人类的起源；人类团结

humility, 谦卑

Iamblichus, 扬布利克斯

“I am, if I am mistaken, ”“如果我错，我就存在”

"I am Who am," 我是自有永有的

illumination, 光明，神圣的光明

image, 形象，人身上的上帝形象

images, 形象，神像

incorruptibility, 不朽性

infinity, 无限（性），无尽

intelligences, 智力，异教理论中的智力

Jeremias, 耶利米

Jerome, St., 圣杰罗姆

Jerusalem, 耶路撒冷，称为上帝之城的耶路撒冷

John, 约翰，圣约翰的《约翰福音》

Jonas, 约拿

judgment, 判断，人的更高级的判断能力

judgment, 审判日，最后审判日

justice, 正义，正确

Juvenal, 尤维纳利斯

killing, 杀人，禁止杀人

knowledge, 知识，天堂上的知识

Lactantius, 拉克坦提乌斯

Laelius, 莱利乌斯

Lambot, C., 朗波

language, 语言，语言造成的交往障碍

latreia, 服务，服役，礼拜仪式

law, 法则, 永恒法则

laws, 法, 罗马法

life, 生命, 生活, 永生; 人类生活的种类

light, intelligible, 光, 智性之光; 神圣的光; 光的美妙

living things, 生命体, 生命体的等级中

lodestone, 天然磁石, 天然磁石的磁力

logic, 逻辑

longevity, 寿命, 大洪水前的寿命

love, 爱上帝; 爱人; 爱的种类; 爱的法则

loves, 爱, 两种爱

Lucretia, 卢克丽霞, 罗马女子

lusts, 欲望, 各种各样的欲望

magical arts, 魔术

man, 人, 处于天使和动物之间的人; 人身上的上帝的形象; 造人; 肉体 and 灵魂

Manichaeans, 摩尼教徒

mankind, 人类, 人类的团结

Manlius Theodorus, consul, 曼利阿斯·提奥多鲁斯, 执政官

Marcellinus, 马凯利努斯

Marcus Aurelius Regulus, 奥勒留

marriage, 婚姻

martyrs, 殉教者

marvels of nature, 自然奇迹

materialist philosophers, 唯物主义哲学家

measure, 度量

medical science, 医学

Meletus, 美利图斯

mercy, God's, 上帝的慈悲

miracles, 神迹

miseries of human life, 人生不幸

monsters, 怪兽, 人怪

Most, W. G.

Mount Aetna, 埃特纳山, 埃特纳山火山爆发

natures, 自然物, 所有自然物都是好的

necessity and causality, 必然性和因果性

number, 数字

numbers, 数字, 无限的数字

obedience, 服从

order, 秩序

Origen, 奥利金

pagan gods, and men's souls, 异教神祇和人的灵魂; 人世的苦难;
Pain, 痛苦

parents, 父母, 对父母的尊重

passions, 欲念

peace, 平安, 和平; 关于平安的著名定义

people, 人民, 人民的定义

Pericles, 伯里克利

phenomena, 现象, 奇特现象; 自然现象

philosophers, 哲学家, 希腊的哲学家; 哲学家论神祇; 基督教哲学家;
哲学家之间的争论; 智慧; 前苏格拉底哲学家; 哲学家研究目标是

幸福问题

philosophy, 哲学, 哲学流派; 哲学的划分; 论灵魂的解放; 哲学的重要作用; 真正的哲学; 哲学推理

Philus, L. Fabius, 裴勒斯

piety, 虔敬

Piganiol, A., 毕加尼欧

Plato, 柏拉图

Platonists, 柏拉图主义者

pleasure, 快感

Pliny the Elder, 普林尼

Plotinus, 柏罗丁

pneuma, 圣灵

Porphyry, 波菲利

Posidonius, 波西多纽斯

prayers, 祈祷

pride, 骄傲

procreation, 生殖, 人类的生殖

property, 财产

prophecies, 预言, 预言的实现

prophets, 预言家

prosperity, 富足

Protasius and Gervasius, 普罗塔西阿斯和基耳瓦西阿斯, 殉教者

Providence, 神道

prudence, 谨慎

Psalms, 《诗篇》, 《诗篇》的阐释

Ptolemy of Egypt, 埃及的托勒密

Punic Wars, 迦太基战争

punishment, 惩罚

Pythagoras, 毕达哥拉斯

Quintus Lucilius Balbus, 巴尔布斯

rape, 强奸

reason, 理性, 人的理性

regeneration, 重生, 超自然重生

religion, 宗教; 真正的宗教; 基督教

religion and society, 宗教与社会

republic, 共和国, 共和国的定义

Rickaby, J.

Roman Empire, 罗马帝国

Rome, 罗马, 劫掠; 罗马的陷落; 基督教与罗马的陷落; 罗马的羞辱; 罗马史上的灾难; 罗马的建成

Sabbath, 安息日, 最终的安息日

sacrement of the altar, 圣坛圣事

sacrifice, 祭品, 祭献; 一种祭品; 真正的祭品; 可见祭品

sacrifices, 祭品

saints, 圣徒, 圣徒群体或联合体; 圣徒 (为我们所做的) 祷告

Sallust, 萨卢斯特

salvation, 解放, 解放之路

sanctuary, 圣地, 圣地的法则

Satan, 撒旦

Scaevola, pontifex, 斯卡沃拉大祭司

Scholz, II., 舒尔茨

Sciopodes, 脚影人

Scipio, 西庇阿

Scriptures, 《圣经》; (上帝) 授意的圣经; 《圣经》的晦涩; 绝对正确的《圣经》

Seneca, 塞涅卡

sense, 感官, 内在的感官

Septuagint, 《七十子希腊文本圣经》

Severus, 塞维鲁斯, 米利维主教

shame, 羞耻

Sibyl, 厄立特的女预言家

sin, and choice, 罪行, 选择犯罪; 对罪恶的惩罚; 原罪

six, 六, 完美的数字

skepticism, 怀疑主义

slavery, 奴隶

social life, 社交生活

society, 社会, 普世社会

Socrates, 苏格拉底

soul, 灵魂, 宇宙灵魂; 优于肉体; 灵魂的死亡; 同肉体的结合

sovereignty, 主权

Speusippus, 斯彪西波

stage plays, 舞台剧, 舞台剧的罪恶

stars, and man's fate, 星座和人的命运; 灵魂赋予生命学说

state, and virtue, 国家与美德

statues, of the gods, 神像

Stoics, 斯多葛派人士

Struik, D. J., 斯特瑞克

suffering, 遭难, 灾难的价值

suicide, 自杀, 自杀之过

temperance, 节制

ten, 十, 十的象征

Terence, 特伦斯

Terentian, 特林提安

Thales, 泰利斯

theology, 神学, 神学的划分; 三种异教神学; 异教自然神学; 政治神学; 自然神学; 柏拉图主义神学

Tiberias Gracchus, 提比略

Ticonius, 提科纽

Timaeus, 《蒂迈欧篇》, 柏拉图著

time and eternity, 时间和永恒

Trinity, 三位一体, 神圣的三位一体

Troy, 特洛伊

truth, 真理, 真道, 显示的真理; 追求真理

truths, 真理, 关于每个造物的三种真理

twins, and fate, 双胞胎和命运

unbaptized persons, 未曾受洗的人

Varro, M. T., 瓦罗, M.T.

verification, 个人经历的证实

Virgil, 维吉尔

Virgin Mary, 圣母玛利亚, 上帝之城中的圣母玛利亚

virtue, Roman, 美德, 罗马的美德; 作为终极至善的美德; 作为生活艺术的美德; four types of moral, 四种美

vision of God, 上帝的显象

Volusianus, 沃鲁西安努斯

Vulgate Bible, 《通俗拉丁文本圣经》

war, 战争

water, 水, 所有一切中的水

weight, 重量

Wilamowitz-Moellendorf, 维拉莫维茨-摩兰道夫

will, 意志

will and sin, 意志和犯罪

wisdom, 智慧

Wise Men, 贤人, 古代七贤

world community, 世界共同体

world, 世界, 一个世界; 永恒世界理论; 世界是和时间同时被造的

world soul, 世界的灵魂

Xenocrates, 色诺克拉底

year, 年, 阳历年; 圣经年

Zeno, the Stoic, 芝诺, 斯多葛派的芝诺

译后记

奥古斯丁的《上帝之城》有许多用各种语言出版的版本。本书所根据的英译本是Doubleday & Company, Inc. 1958年重印的教会神父有限公司（Fathers of the Church, Inc., 纽约, 1950）出版的英译本。关于这个重印本的情况，读者可以从该重印本的编辑弗农·J·伯克的《导言》中了解到有关细节。这个重印本是经过弗农·J·伯克编辑和节选的，但是所保留的部分同教会神父有限公司的版本是完全一致的。本书译者根据伯克的《导言》并参考了有关资料，认为这个英译本所用的拉丁文版本是由唐巴特（Dombart）和卡尔博（Karlb）编辑的Teubner丛书版。鉴于中国社会科学出版社1999年出版发行的《西学基本经典》丛书中的《上帝之城》英译本也是根据唐巴特和卡尔博的拉丁文版本译出的，本书译者在极个别的地方参考了该书。

根据有关资料，奥古斯丁所引用的《圣经》版本是一种古拉丁文版本，同哲罗姆所译的《通俗拉丁文本圣经》是不相同的。奥古斯丁所采用的拉丁版本中的《圣经·旧约》是从《七十子希腊文本圣经》译出的，而哲罗姆的译本是从希伯来文译出的。奥古斯丁所引用的版本同国内通行的基督教（新教）《圣经》中译本的章节也是不同的。由于以上种种原因，本译本保留了英译本脚注所给的《圣经》章节序号。需要进一步研究关于《圣经》引文的读者，可以参考中国社会科学出版社1999年出版的英文版的《上帝之城》的脚注。

本译本保留了英译本脚注中所给的拉丁原著的句段，以便有特殊需要的读者参考。另外，奥古斯丁在拉丁文的原著中，偶尔喜欢使用一些希腊词。英译者保留了这些希腊词，本书译者也保留了这些希腊词，以便尽可能地保留原著的风格。

奥古斯丁的拉丁文风格是他的巨大魅力的一个重要方面。在此需要指出的是，虽然奥古斯丁本人认为《上帝之城》是《忏悔录》的姐妹篇，但这一点主要是就内容和目的上的一致和完整而言的。根据权威意见，《上帝之城》在总体风格上同《忏悔录》不很一样。《忏悔录》篇幅较短并且更加个性化，书中情感流露较多，修辞也更加着力；但是《上帝之城》的宏伟风格却十分接近以西塞罗为代表的拉丁文的古典理想。尤其需要说明的是，读者从中译本里能够得到的对拉丁原著的认识是很有限的。这一方面是由本书译者能力不足，另一方面是由从英译本的再次翻译造成的。在本书译者看来，本书所使用的《上帝之城》的英译本同《西学基本经典》中的《上帝之城》的英译本在风格上就有相当大的差别。

本作共二十二卷，第一卷至第十八卷由庄陶翻译，第十九卷至第二十二卷由陈维振翻译。翻译期间得到许多同仁的帮助，包括李雪生、郑清斌、曹浏和张爱珍，尤其是李雪生帮助做了大量的校对和资料查询工作，在此对他们表示衷心感谢。

奥古斯丁的《上帝之城》被誉为是一部关于古代和早期基督教徒的生活、思想和理想的百科全书，书中涉及的内容十分丰富。由于此类文献的现代汉语译本目前还比较少，同时由于译者的学识所限，译者经常感到“词穷”。有些术语虽然经过反复斟酌，还是不能完全传达原文的意思。本译本中的错误之处，请读者不吝指正。

译者

2011年6月