

聖奧古斯丁的公義論

對比其倫理和美德與當今的社會公義論

柏峻霄¹

奧古斯丁的公義論的核心是關於上帝的至高主權和天國的倫理原則。公義是道德律的本質，是不可改變的客觀真理，其目的是規範人正確地生活，造就人類共同福祉。他根據基督宗教的教義重新解釋了希臘哲學的四種基本美德——智慧、公義、節制、勇敢；而公義將其他三種美德聯絡成和諧的整體，構成靈魂的秩序和平衡，形成善的力量。人唯有信靠上帝才能獲得公義和善的力量，成為公義之人，行公義之事。

一、引言

社會公義已經成為全球流行的政治文化潮流。基督徒和非基督徒都團結在社會公義的旗幟下，將其視為普世價值。然而，對聖奧古斯丁（St. Augustine of Hippo, 354-430；以下簡作奧氏）來說，人類社會這個塵世之城，對應於上帝之城，兩者間的關係、本質和終極命運均不相同。在他的晚年著作《修訂》中，奧氏明確地講述了他寫《上帝之城》的原因和歷史背景：

那時北方的哥特蠻族在阿拉里克的帶領下洗劫了羅

¹ 本文作者：柏峻霄，荷蘭蒂爾堡大學哲學博士。現為香港信義宗神學院助理教授，研究領域是音樂學、教父學、教會歷史、希臘哲學。

馬，這個城市遭到毀滅性的暴力襲擊。信奉希臘諸神的異教徒認為這場災難是由於基督宗教成為官方信仰之後得罪了諸神的結果。所以他們非常激烈地仇恨基督宗教，並且褻瀆上帝。「我為上帝的殿心裡焦急，如同火燒」（約/若二 17：詩/詠六九 9）。為了駁斥他們的褻瀆和錯誤，我寫了《論上帝之城——駁異教徒》（*De Civitate Dei Contra Paganos*）。²

基督宗教與羅馬帝國的政治聯繫，始於主曆 312 年的米爾維安橋之戰。在此次戰爭中，君士坦丁大帝以基督的希臘語 ΧΡΙΣΤΟΣ 的頭兩個字母 XP 作為軍旗（*Chi-Rho*），並取得決定性的勝利。從此，羅馬帝國結束了對基督宗教的長期逼迫。主曆 380 年羅馬帝國的三位統治者狄奧多西一世、格拉提安和瓦倫提安二世共同簽署了〈帖撒羅尼加法令〉，確定基督宗教成為羅馬帝國的官方信仰，並禁止其他異端思想和希臘—羅馬的傳統宗教。由於政治和社會利益，許多異教徒敵視基督宗教或者皈依基督宗教。約末主曆 410 年，正值羅馬城被蠻族洗劫之際，異教徒認為羅馬城遭洗劫是諸神對羅馬人轉向基督宗教的懲罰，並主張恢復羅馬傳統宗教，如：勝利神壇、維斯塔神廟等。為駁斥異教徒的錯誤指控和迷信，奧氏著書對比兩個不同的城市——永恆之城和塵世之本質和命運。雖然他從頭到尾都在談論兩個不同的城市，他決定以「上帝之城」為書名³，以上帝

² Augustine, *Retractationum*, 2.69.1, in *Patrologia Latina* 32, ed. J. P. Migne (Paris, 1841).

³ Augustine, *Retractationum*, 2.69.2.

之城的榮耀和公義爲書的主題：

本書的主題是上帝之城的至高榮耀——這座城一方面是指在飛逝的時間中，因信仰而活著的教會暫居在不敬虔者之中；另一方面是指座落在永恆裡的不變之城——這座城的子民在地上的患難中盼望等候，直到「審判轉向公義」（詩/詠九四 15），通過卓越的美德、終極的勝利和完美的平安得以到達。⁴

這段主題解釋了「上帝之城」這個概念既象徵形而上的永恆天國，也象徵普世教會雖暫居地上，卻屬於天國；與之相對應的「塵世之城」不是指上帝所創造的自然物質世界，而是由不敬虔者所組成的地上的社會。關鍵詞「公義」的拉丁文 *iustitia* 的詞源是 *ius/jus*，意爲「法律，正確」。「審判轉向公義」涉及三個要素：公正的立法者、公正的法律、公正的審判——唯有上帝是全知、全能、全善的立法者和審判者——上帝的全能設立永恆不變的自然法則，他的全知洞察一切事實，他的審判指向全善的原則和目的。另一個關鍵詞「美德」，是指人進入上帝之城的方式。因此，奧氏所討論的公義的範疇，是關於上帝的至高主權和倫理原則，以及人如何遵行上帝的法則。

二、上帝之城的公義原則

奧氏宣告上帝之城的公義原則，就是人對上帝的順服：「至

⁴ Augustine, *De Civitate Dei*, I. Preface, in *Patrologia Latina* 41, ed. J. P. Migne (Paris, 1845).

高的王，上帝之城的建立者在聖經中向他的子民宣告一條神聖的法律——上帝阻擋驕傲的人，賜恩給謙卑的人（箴34；雅四6；彼前/伯前五5）。⁵ 上帝頒布法律的目的不是為了征服人，而是引導人正確的生活；因為造物主上帝的本質不依存任何受造物，人的本質卻依存於上帝。

奧氏緊接著指出塵世之城的原則是征服：「驕傲之靈由於自我膨脹的自負，拙劣地模仿上帝的措辭方式，熱衷於在自我崇拜和頌揚中宣稱『饒恕臣服者，征服驕傲的人』。」⁶ 驕傲之靈模仿上帝，以自我為法則，為了滿足自己的私欲而熱衷於征服他者，其原則是「順我者昌，逆我者亡」。

塵世之城與上帝之城的根本區別，在於兩者建立在不同的原則之上，反映在不同的社會實踐中。羅馬帝國曾以武力征服諸國，它的興衰是塵世之城的典型代表。奧氏以上帝之城的公義為標準，批判羅馬帝國社會實踐的各個方面。約翰·密班克（John Milbank, 1952~）總結了奧氏看待社會的視角——以耶穌基督為原則解釋一切社會事件：

基督宗教的邏輯包含了這樣一種說法，即基督和他的「新婦」（教會）對歷史進程的打斷，這是一切事件產生的最根本原則，並且也是解釋一切事件的原則。這個「打斷」是一個最獨特的社會事件，它能夠解釋其他社會事件的形成，因為它把其他社會事件與它自己的社會實踐的新標準

⁵ Augustine, *De Civitate Dei*, I. preface.

⁶ Ibid.

做了對比。⁷

奧氏根據此原則，將上帝之城與塵世之城的各方面作對比。他將塵世之城的歷史和建立者追溯到亞當的兒子該隱（思高聖經譯為「加音」）。該隱和他的兄弟亞伯（思高聖經譯為「亞伯爾」）一同敬拜上帝——前者被拒絕，後者被接納。奧氏認為該隱被上帝拒絕的原因既非他所獻的祭物不當，也非獻祭的時間不正確，而是因為該隱獻祭的目的是為了利用上帝滿足自己的私慾——該隱的獻祭代表了塵世之城的虛假敬拜：

這就是塵世之城的特點：無論它敬拜一位神還是諸多神，都是為了得到地上的平安和勝利——不是通過愛的行為，而是通過征服的貪欲。良善的人使用這個世界，為了享受在上帝裡面的喜樂；邪惡的人正好相反，雖然他們相信上帝存在並且掌管人間事務，他們卻為了享受世界而利用上帝。⁸

該隱因動機不良而被上帝拒絕，心中充滿了對上帝的怨恨和對亞伯的妒忌。他不幸的根源是其自私的動機。但他未聽從上帝的告誡——制伏那伏在他門口的罪（創四 7）。他以爲用暴力征服亞伯，就可以得到尊榮，改變不幸。然而，他的處境變得更加不幸，他得到的審判是不能再見上帝的榮耀，在地上流放。

⁷ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 2006), 390.

⁸ Augustine, *De Civitate Dei*, 15.7.1.

根據聖經記載，該隱最早在地上建了一座城。⁹ 因此，奧氏寫道：「塵世之城的建立者是個殺害兄弟的殺人犯。因為嫉妒，他殺了自己的兄弟，一個永恆之城的市民，地上的寄居者。」¹⁰

反之，亞伯敬拜上帝，他的靈魂嚮往永恆的天國，因此他在地上沒有建城。奧氏寫道，「因為聖徒之城在天上，儘管地上產生屬天的子民，但他們在地上是寄居者；直到掌權之日來臨，他們將在復活之日聚在一起領受應許的國度，他們將與永恆之君一同掌權，沒有窮盡。」¹¹ 他將亞伯和該隱的形像分別比作耶穌和敵基督者：「該隱是塵世之城的建立者，他代表了那些殺害耶穌的猶太人的形象；牧羊人亞伯預表了群羊大牧者耶穌的形象。」¹²

根據歷史記載，羅馬城的建立也源於兄弟相殘——羅馬魯斯（Romulus）殺了他的兄弟，以自己的名字命名了羅馬城——「正如羅馬歷史所記載的，拉姆斯被他的兄弟羅馬魯斯殺害……他們都渴望獲得共和國締造者的榮耀，但兩者分享的榮耀不能與一個人統治的榮耀相比。」¹³ 奧氏將兩兄弟間的衝突比作塵世間的兩種不同性質的戰爭——「拉姆斯和羅馬魯斯之間的衝突，正好顯示了塵世之城的內部分裂和鬥爭。該隱和亞伯之間的衝

⁹ 創四 17：「該隱建造了一座城，就按著他兒子的名，將那城叫做以諾。」

¹⁰ Augustine, *De Civitate Dei*, 15.5.

¹¹ Augustine, *De Civitate Dei*, 15.1.2.

¹² Augustine, *De Civitate Dei*, 15.7.2.

¹³ Augustine, *De Civitate Dei*, 15.5.

突顯明塵世之城和上帝之城的戰爭。惡人彼此爭戰，惡人也向良善的人發動爭戰。」¹⁴ 羅馬魯斯所建立的羅馬城以驍勇善戰、征服諸國為榮耀，代表了塵世之城。奧氏將羅馬人引以為傲的征服，稱為病態的罪惡：「當羅馬帝國追求征服的時候，儘管諸國都臣服於它，它自己卻被一種征服的貪欲所征服。」¹⁵

虛榮的羅馬人與偽善的法利賽人無異——他們都是為了博得人的讚美，炫耀自己。耶穌告誡門徒不要效法偽善的法利賽人：「我實在告訴你們，他們已經得了他們的獎賞」（太/瑪六2）。奧氏引用耶穌的這句話，指出羅馬人和法利賽人一樣，已經得到他們所追求的虛榮：「他們幾乎從所有的國中得到尊榮，他們在諸國實施羅馬帝國的法律；至今在文學和歷史的記載中，他們的榮耀都超過諸國。他們沒有理由抱怨至高真神的公義，他們已經得了他們的獎賞。」¹⁶ 羅馬人曾經征服了諸國，但他們的虛榮已隨著帝國的衰亡而消失。然而，基督徒所追求的不是世事變遷的塵世之城，而是永恆之城。如保羅（思高聖經譯為「保祿」）所說：「我們在這裡根本沒有常存的城，乃是尋求那將來的城」（來/希十三14）。永恆之城的原則是人謙卑地遵從上帝的公義，以上帝所賜的美德進入永恆。

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Augustine, *De Civitate Dei*, 1, preface.

¹⁶ Augustine, *De Civitate Dei*, 5.1.

三、公義與聖徒的美德和幸福

奧氏以基督宗教的原則重新解釋了希臘哲學的四種基本美德：「智慧」就是默想上帝的真理；「節制」就是進入上帝的聖潔；「勇敢」就是靈魂遠離邪惡；「公義」就是遵行上帝的神聖秩序。¹⁷ 奧氏認為公義存在於兩方面：一是「存在於不變的客觀真理中」，另一是「在公義之人的靈魂中」。¹⁸ 公義作為客觀的神聖秩序是一回事，被人認知並成為靈魂的內在秩序是另一回事；前者是客觀存在，後者是主觀認知。當人對公義的主觀認知符合客觀真理，並內化為靈魂的秩序時，人就有力量遵行公義：「公義，其職分就是把正義交給每個人，使人自身的生命有一種公正的自然秩序——這個秩序使靈魂順服上帝，肉體順服靈魂，從而使靈魂和肉體都順服上帝。」¹⁹ 奧氏強調公義作為靈魂的秩序，是四種基本美德的核心要素：

公義涉及靈魂的每個部分，因為公義是靈魂的秩序和平衡。通過公義，其他三種美德才能夠彼此聯絡並保持和諧：首先是智慧，其次是勇敢，第三是節制，最後，公義組成了美德的整體和諧與秩序。²⁰

四種美德並存的和諧秩序，就是靈魂中的善的力量。人唯

¹⁷ Augustine, *De Musica*, 6.16.55, in *Patrologia Latina* 32, ed. J. P. Migne (Paris, 1841).

¹⁸ Augustine, *De Civitate Dei*, 11.29.

¹⁹ Augustine, *De Civitate Dei*, 19.4.4.

²⁰ Augustine, *De Genesi Contra Manichaeos*, 2.10.14, in *Patrologia Latina* 34, ed. J. P. Migne (Paris, 1865).

有相信上帝是客觀法則的立法者，才能領受所賜的美德——善的力量，從而有能力遵行善的法則，正確地生活。因此，奧氏說：「永恆的生命就是至善，永恆的死亡就是邪惡。我們要通過正確地活著獲得前者，逃避後者。然而，我們無法通過自己的力量正確地活著，除非上帝賜給我們信心，讓我們靠著他的幫助才能正確地活著。」²¹

正確的生活就是幸福生活。美德是幸福生活的先決條件。奧氏批判羅馬人崇拜偶像的虛偽的敬拜——他們將幸福和美德奉為女神，為其雕刻神像，他們的生活卻沒有美德：

真正的美德不是女神，而是真神所賜的恩典……因為美德包括一切我們應該做的事情，幸福包括一切我們所盼望的事情……實際上，古人將美德定義為「人能夠正確地過幸福生活的能力」。因此，希臘人將美德稱為 *ἀρετή*（良善、力量）。拉丁語中的 *artis*（技藝/能力）這個詞就源於希臘語的美德 *ἀρετή* 這個詞。²²

奧氏提到的「古人」應該是指柏拉圖，因其最早在《理想國》提出了與幸福生活密切相關的四種基本美德（*καρδινάλιος ἀρεταί*）——智慧、公義、節制、勇敢。²³ 奧氏告誡基督徒不要因羅馬人濫用真理的名詞，或因異教哲學家發現真理而放棄真理：

²¹ Augustine, *De Civitate Dei*, 19.4.1.

²² Augustine, *De Civitate Dei*, 4.21.

²³ Plato, *The Republic*, Book IV, 428a-435b, trans. Allen Bloom (New York: Basic Books, 1991).

「我們不應該因為羅馬人說文字是墨丘利發明的就拒絕使用文字，更不會因為他們為公義和美德建神廟、造石像就放棄公義和美德。每個真正的基督徒都要明白，無論真理在何處被發現，都屬於它的主人。」²⁴ 真理只能被人發現，因為人無法創造不變的客觀真理——自然秩序和善的法則。

智慧、公義、節制、勇敢這四種美德作為善的力量並存，說明地上的生活並非沒有苦難，但蒙福之人必須通過美德，即善的力量勝過苦難。奧氏對比了異教哲學家和基督徒的生活：他們面對苦難的不同態度和方式顯明了信仰的真偽。儘管哲學家們宣講四種基本美德，但他們的生活既缺乏智慧也沒有勇敢：

勇敢這個美德與智慧共存，證明生活中充滿苦難，因為苦難迫使我們忍耐和承受。然而，斯多葛派的哲學家們令我茫然不解——他們聲稱人生沒有苦難，卻認為智者們若不能承受悲傷的人生，就可以自殺。正是這些愚蠢驕傲的哲人們宣稱在此世能找到至善，並且靠自己的資源可以過幸福的人生。²⁵

哲學家們藐視上帝的至善和至福，而將一切計劃和資源投入短暫的此世，企圖以欲望在飛逝的時間領域建造永恆幸福的生活，卻無法承受幻想破滅之後的痛苦。然而，耶穌告誡信徒要勇敢地面對地上不可避免的苦難，因為他在十字架上的受難

²⁴ Augustine, *De Doctrina Christiana*, 2.18.28, in *Patrologia Latina* 34, ed. J. P. Migne (Paris, 1865).

²⁵ Augustine, *De Civitate Dei*, 19.4.4.

已經宣告了永恆的終極勝利：「在世上你們有苦難，但你們要勇敢，我已經勝過世界」（約/若十六 33b）。耶穌在十字架上的受難不僅完美地彰顯了上帝之城的美德，而且將美德賦予信徒。使徒彼得（思高聖經譯為「伯多祿」）也告誡信徒，為公義受苦是信徒蒙召的使命：「你們若因行善受苦，還能忍受，就是上帝所喜悅的。你們蒙召也是為此，因為基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們可以追隨他的腳蹤」（彼前/伯前十二 20~21）。

基督徒的使命就是效法基督的自我犧牲的公義之舉，以上帝所賜的美德承受暫時的苦難，仰望上帝之城的榮耀，等候上帝的旨意成就。因此，奧氏說：「使徒保羅不是對那些沒有智慧、節制、勇敢和公義的人講話，而是對那些有真正美德和虔敬生活的人們說，『我們得救是在乎盼望；只是所見的不是盼望，誰還盼望他所見的呢？但我們若盼望那所不見的，就必忍耐等候』（羅八 24~25）。」²⁶

那些自稱為基督徒卻專注於名利的羅馬人不相信耶穌在十字架的受難所成就的救恩，不願意盼望永恆之城的榮耀，卻偽裝成基督徒。他們像該隱一樣，以虛假的敬拜利用上帝。奧氏以《啟示錄 / 默示錄》十四章 9 節中的獸和獸的形象比喻那些公開敵基督者和偽裝的基督徒：

這個獸的形象在我看來就是那些人——他們自稱相信耶穌的救贖，卻過著非信徒的生活，他們只是偽裝自己；

²⁶ Augustine, *De Civitate Dei*, 19.4.5.

他們被稱為基督徒是因偽裝的形象而非其真面目。因為這個獸不僅代表公開敵基督者和榮耀之城的敵人，也代表那些在末日將要被揉出教會的稗子。²⁷

教會中的稗子以羅馬帝國的虛榮作為人生的終極追求，把教會當作追求名利的工具，無利可圖時就背棄信仰，露出獸的形象。然而，真正的基督徒卻在苦難中彰顯天國形象：

貞潔是天國形象、正直是天國形象、聖潔和真理是天國形象，任何具有天國形象的人會留意上帝的懲戒，會堅定信心，持守公義和虔敬，在敬畏時謙卑，在苦難中堅定，在忍受傷害時溫順，樂意同情和憐憫人，並同心合意地保持友愛和平。²⁸

具有天國形象的聖徒在苦難中信靠上帝的公義，過著蒙福的虔敬生活，彰顯上帝的榮耀的作為，即上帝的美德（彼前/伯前二 9）。因為聖徒的公義就是信靠上帝的至高公義。對上帝的信靠是成為公義之人的必要因素，「義人必因信而生」（來/希十 38）。義人對上帝的信靠、熱愛、感激和讚美不是被迫的，而是出於對公義的正確認知和虔敬的自由意志。義人是幸福的，因為他們有不願意違背公義和虔敬的自由意志——他們樂意在公義的神聖秩序中享受完全的喜樂。因此，奧氏認為「來自虔敬和公義的自由意志如永恆的至福一樣，永不失效。」²⁹ 在永恆之城，

²⁷ Augustine, *De Civitate Dei*, 20.9.3.

²⁸ Augustine, *De Doctrina Christiana*, 4.21.47.

²⁹ Augustine, *De Civitate Dei*, 22.30.3.



一切都是美好的，人享受永恆的喜樂和幸福，沒有疾病、罪惡或患難，但不能沒有對救贖主的感激——即源於自由意志的讚美和熱愛。因此，奧氏說，「在那裡，我們享受平安並看見，看見並熱愛，熱愛並讚美。這將是沒有終點的結局。我們能為自己設想一個比沒有終點的上帝之城更美好幸福的結局嗎？」³⁰

人因犯罪（違背公義）失去了虔敬和幸福，卻沒有失去對幸福的熱愛。因此，所有人都渴望幸福，儘管不是所有人都認識真正的幸福。當人們遠離公義，活在無知的不幸中時，人的自由意志就選擇虛幻的幸福：「人把幸福當作女神崇拜卻離棄上帝——幸福的賜予者，他因此無法脫離不幸，就如饑餓的人用嘴唇舔著畫中的麵包卻不向有真麵包的人祈求麵包，他將無法擺脫饑餓。」³¹ 上帝是幸福的賜予者，祂將幸福只賜給義人——無論是君王或平民。然而，上帝將地上的權力和財富既賜給義人也賜給惡人：「以免他的崇拜者——那些心智正在發展的信徒——錯誤地以為擁有地上的權柄和財富是件偉大的事情，從而覬覦上帝的這些賞賜。」³²

四、對比奧氏的公義論與社會公義

奧古斯丁的公義論與社會公義之間的區別主要在三個方面：人論、公義的基礎、實踐公義的方式。

³⁰ Augustine, *De Civitate Dei*, 22.30.5.

³¹ Augustine, *De Civitate Dei*, 4.23.4.

³² Augustine, *De Civitate Dei*, 4.33.

(一) 奧氏的人論

如上所述，奧氏的公義論是關於上帝的至高主權和道德律，人謙卑地信靠上帝並遵行其善的法則就是行公義；因此，公義涉及人的本質與上帝的關係。奧氏根據基督宗教的原則重新解釋古代哲學對人的定義：「人是一種會死的理性動物。」³³ 他將這個定義中的「死」與「理性」解釋為人的兩種相反的本性——可朽與不朽；前者是指人的身體和其他動物一樣會死，後者是指人的理性靈魂與永恆的神性相關。³⁴ 人的理性就是上帝的形象，奧氏說：「人的確是一種偉大的受造物，因為他被造是按照上帝的形象和相似性——不是指人的可朽身體而言，而是指人超越一切野獸的尊貴的理性靈魂。」³⁵

人與其他動物在模仿、慾望、感官及記憶力方面有共同之處；許多動物在記憶、感官、體格、力量等方面遠勝過人類。人唯因理性優於其他動物，能認識自然法，並根據自然法則進行創造性勞動，並能領受上帝的倫理法則，建立有秩序的社會，也必須為自己的非理性行為負責——接受公正的審判。因此，人具有三種屬性：物質性、理性、倫理性；與之相對應的是人類的三個知識領域——自然/物理、理性/邏輯、倫理/道德。奧氏表示：「儘管古代哲學家們的世界觀彼此不同……他們都沒有懷疑

³³ See Aristotle, *Topics*, 132b 2; Cicero, *Lucullus* 7.21.

³⁴ Augustine, *De Ordine*, 2.11.31, in *Patrologia Latina* 32, ed. J. P. Migne (Paris, 1841).

³⁵ Augustine, *De Doctrina Christiana*, 1.22.20.

自然的存在有其原因(原理),知識有某種方法(邏輯),生命有某種結局和目標(倫理)。」³⁶ 柏拉圖在這三個領域作了深刻研究,並認定這三個領域離不開上帝:「只有上帝才能成為自然的創造者,智慧的賜予者,以及愛的點亮者——生命通過愛變得美好和幸福。」³⁷ 奧氏同意柏拉圖,並進一步指明上帝就是這三個領域的立法者:「我們從上帝那裡得到存在的開始、知識的原則、愛的法則。」³⁸ 上帝的法則就是公義。然而,人因違背上帝的法則使自身理性(*logos*/上帝的形像)受損,無法正確地認識並遵從上帝的公義,靈魂無法進入神聖的不朽。因此,人需要上帝的救贖。

(二) 社會公義的人論

詹姆斯·林達森和麥克·奈那認為,當今的社會公義的意識形態已經形成了一種反對基督宗教的新宗教,因為它改變了聖經中關於人的定義:「對於有信仰的人來說,人是上帝的孩子,以上帝的形象被造。根據社會公義,我們都是社會的孩子,由社會結構和其動力塑造而成。」³⁹ 十九世紀的馬克思的社會公

³⁶ Augustine, *De Civitate Dei*, 11.24.

³⁷ Ibid.

³⁸ Augustine, *Contra Faustum Manichaeum*, 20.7, in *Patrologia Latina* 42, ed. J. P. Migne (Paris, 1865).

³⁹ James A. Lindsay and Mike Nayna, "Postmodern Religion and the Faith of Social Justice", *Areo*, 18 Dec. 2018. <https://areomagazine.com/2018/12/18/postmodern-religion-and-the-faith-of-social-justice/>

義論對當代的影響最為深遠。馬克思深受亞里士多德的自然哲學的影響，將人定義為自然的產物：「人是直接的自然的存在……作為一個自然的、物質的、感官的客觀存在，他是一個經受客觀條件限制的生物，就像其他動物和植物一樣。」⁴⁰

亞里士多德視人為自然的產物，但他將人與其他動物區分開來。他認為人由先驗理性和非理性組成，這兩部分在人的自然本性中不可分割，但在定義上可以區分：人的非理性與一切生命體的共同之處是生成和衰亡，與其他動物的共同之處是慾望和感官；然而，唯有人的慾望和感官與理性相關，受理性管轄。⁴¹ 馬克思只關注人的動物性，而忽視了人的先驗理性。因此他誤解了亞里士多德，將人的政治性和社會性區別開來：「人，如果不是亞里士多德所主張的政治性的，無論如何都是一種社會動物。」⁴² 亞里士多德認為「人的政治性」，是指人以理性為基礎的社會性和倫理性，這些都是人的自然屬性：因為人具有理性的溝通協作的的能力，可以根據倫理秩序的公義建立社會：

……正直的人是最好的動物，但是當人與法律和正義

⁴⁰ Karl Marx, *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan (Moscow: Progress Publishers, 1959), 69.

⁴¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book I, 1102a 30-1103a 7, trans. W.D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle*, vol. II, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), 1742.

⁴² Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 1.4.13, trans. Samuel Moore and Edward Aveling (Moscow: Progress Publishers, 1887), p.229.

分開時，他是最糟糕的，因為被武裝的不公正更危險。人天生的雙臂是理智和美德的工具，但人可能利用雙臂達成最壞的目的。這就是為什麼如果人沒有美德，就是最邪惡、最野蠻的動物，也是最充滿慾望和貪婪的動物。但是，公義是人與人在國家中的紐帶，因為決定正義之事的公正管理是政治社會中的秩序原則。⁴³

亞里士多德認為國家是自然的產物，是因為人的政治性、社會性、理性是不可分割的人的自然屬性；唯有人因理性可以建立國家，並遵行人類社會的秩序原則——公義。政治是人基於倫理秩序的治國的知識和能力⁴⁴，而非政治暴力鬥爭。擁有理智的人類如果違背公義，就會成為最邪惡的動物。根據邏輯，亞里士多德推斷物質世界運動變化的自然法則不是自在的存在，而是源於不變的非物質的第一原動力——上帝：「不僅前述論點和事實證明了一定有一個自身不動的原動力（the unmoved Mover），並且通過考慮常見的物質運動的推動力的啟動原則，這一信念得以進一步加強。」⁴⁵

與亞里士多德相比，馬克思的無神論唯物主義對人的定義

⁴³ Aristotle, *Politics*, Book I.2, 1253a1-35, trans. Benjamin Jowett, in *The Complete Works of Aristotle*, vol. II, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), pp.1987~1988.

⁴⁴ See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book I, 1094b1-10.t

⁴⁵ Aristotle, *Physics*, Book VIII. 259a 20-22, trans. R.P. Hardie and R.K. Gaye, in *The Complete Works of Aristotle*, vol. I, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), p.433.

充滿了邏輯矛盾——他只強調人與其他生物共同的物質性，卻無視人的先驗理性；他承認人的社會性和創造性的勞動是人的獨特性，卻忽略了先驗理性使人具有社會性和創造性的能力；他承認人的政治性，卻忽視了道德律和人的理性是政治性的基礎；他承認物質世界的自然法是不變的真理，卻否定了自然法的原動力和立法者。

二十世紀的後現代主義比無神論唯物主義走的更遠——不僅否定超驗的立法者，更否定了自然法。斯科托·艾倫 (Scott D. Allen) 概括了自啓蒙運動以來世界觀的變化趨勢：前現代的哲學家們相信有個超驗屬靈的現實存在，上帝的倫理和自然法那個時代的真理標準；十八世紀時，現代主義哲學家們的關注力從超驗的現實逐漸轉移到物質世界和社會政治，因此自然科學和社會契約成為真理的標準；二十世紀時，現代主義逐漸被後現代主義取代，人的感覺和想像成為真理的標準。⁴⁶ 艾倫揭露了後現代主義的本質就是遠離現實的主觀唯心主義：

後現代主義認為每個人是獨立自主的個體。自主 (autonomous) 這個詞由兩個希臘詞 *autos* (自我) 和 *nomos* (法則) 組成，意思就是自己是自己的法則，意謂「自主」。對於後現代來說，現實的基礎既不是前現代主義的超驗的客

⁴⁶ See Scott D. Allen, *Why Social Justice Is Not Biblical Justice: An Urgent Appeal to Fellow Christians in a Time of Social Crisis* (Grand Rapids, Michigan: Credo House Publishers, 2020), Kindle Edition, p.37.

觀道德律，也不是現代主義的自然法，「現實」就是人的主觀想像的產物。⁴⁷

後現代主義崇尚以個體的感受為法則——人的主觀感覺和幻想不僅被當作真理的標準，而且被奉為社會公義的原則。因此，後現代主義對人的定義既不是根據上帝的倫理，也不是根據自然法，而是根據人的主觀想像和感覺。後現代主義的代表人物西蒙娜·德·波伏娃（Simone de Beauvoir, 1908-1986）認為：「一個人不是天生的女人，而是變成女人。」⁴⁸ 後現代主義將這個觀點奉為圭臬，認為人從此脫離自然法的桎梏，得到了自由自主，人可以根據自己的感覺和想像決定自己的本性。

隨著西方人遠離基督宗教信仰，後現代的思潮席捲了西方教育體系。即使是幼稚園的孩子們都被教導可以根據感覺發現自己新的性別——選擇做男人或女人，或同性戀，或雙性戀，或發揮自己的想像力任意自我定義。後現代思潮也衝擊了教會和神學院。如艾倫所說，「尤其是在福音派教會的圈子，到處都在談『社會公義』。但是它的議題與 1980 年代不同，其焦點不再是貧窮，而是更多地關注種族、性別和性取向。」⁴⁹ 教會應當慶祝罪人謙卑悔改重生，具有與耶穌同復活的新生命和形象。然而，許多教會以聖禮的方式慶祝人放縱情欲、自殘身體、裝

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. Constance Borde and Sheila Maiovany-Chevallier (New York: Vintage Books, 2010), p.330.

⁴⁹ Allen, *Why Social Justice Is Not Biblical Justice*, p.13.

扮成另一性別的人，並以此為驕傲，慶祝每年一度的「同性戀驕傲日」。

有些人認為自己是其他動物，卻錯生在人的身體裡，企圖變成其他動物。例如，英國的「發現電臺」(Discovery TV)報導一個男人感覺自己是鸚鵡，為了滿足自己作為鸚鵡的感覺，他把耳朵割掉，把眼睛和整個身體都染成鸚鵡的顏色；另一個男人感覺自己是斑馬，把自己的頭和身體雕成斑馬。他們以自殘的方式模仿其他性別或動物，卻無法改變身體的自然本性。然而，根據後現代主義的理論，以客觀現實否定人的主觀感覺就是冒犯人的尊嚴。根《紐約郵報》(New York Post) 2021 年 3 月 18 日的報導，加拿大一位父親因拒絕改稱十五歲女兒的男性稱呼，被女兒控告，被法官判定傷害「兒子」的尊嚴，藐視法庭罪，並被逮捕。該父親譴責法律允許未成年人不經父母同意接受變性手術，這是對孩子造成不可逆轉的終身傷害。此案例呈現的事實是：法律若不以自然法和客觀事實作為公義的基礎，就懲罰無辜，鼓勵人作惡。然而，後現代主義將這種對自然法和客觀事實的歪曲稱為「社會公義」。

自然之物受自然法限制，就是受自己本性的限制。理性是人的自然本性，人作為理性動物必須為非理性的行為負責，接受立法者上帝的終極審判。人可以根據意願自由地選擇，但是人沒有絕對的自由可以選擇非理性行為所導致的結果。後現代主義以反邏輯的相對主義否定了客觀世界的絕對真理，卻將個體的欲望當作絕對真理和公義的原則。人無視自然法和理智的

邏輯法則，就不可能認知和思考，也無法以現實為基礎相互溝通，建立有序的社會。人就成為亞里士多德所說的最危險、最邪惡的動物。

（三）以上帝為主 vs. 以民為主

後現代主義倡導的社會公義論以個體主觀感覺為法則，將以民為主奉為道德圖騰和法律基礎。根據後現代主義對人的定義，人是完全獨立自主的個體，既不受道德倫理的規範，也不受自然法則的限制，人不需要被上帝拯救。因此，按照基督宗教的原則判斷是非，不僅是對自主之人的冒犯，而且觸犯民主的法律。例如，2019 年芬蘭的政治人物帕維·拉薩寧(Päivi Räsänen)在自己的臉書上貼了《羅馬書》一章 24~27 節的經文。由於這段經文是聖經關於同性戀的立場，她因此被指控冒犯了同性戀群體。路德宗主教約翰納·波喬拉(Juhana Pohjola)也因發行了拉薩寧的一篇關於基督宗教倫理的文章而面臨同樣的指控。

主前 399 年，在民主政治的發源地雅典城邦，蘇格拉底教導年輕人不要迷信詩人筆下的希臘諸神，要以理性認識客觀真理。他因此被民主政府投票判處死刑，其罪名是教導年輕人冒犯諸神。痛失恩師的柏拉圖譴責民主制度。他認為大多數民眾都是貪婪、自私和無知的——他們既不會按照公義對善惡作正確的判斷，也沒有智慧選出真正的領袖；唯有熱愛智慧，認識真理的哲學家才有資格治理國家，領導民眾。⁵⁰ 耶穌的遭遇和蘇

⁵⁰ Plato, *The Republic*, Book V, 474b; Book VII, 540d-e.

格拉底相似——彼拉多無法證明耶穌有罪，但他根據民主原則將耶穌釘十字架，釋放了殺人犯巴拉巴（路廿三 13~25）。奧氏對民主政治的看法與柏拉圖相似：他解釋了先知哈巴谷在異象中看見以色列遭受審判的原因，就是民衆藐視上帝，以民爲主，自以爲義：「他在預言的異象中看見了那殺死基督的國將要失去豐富的屬靈供應。這個國家遭受上帝的憤怒審判，是因為它無視上帝的公義，企圖建立自己的公義。」⁵¹

許多基督徒將「出埃及記」誤解爲以色列人追求民主的政治運動。然而，根據聖經文本，以色列人並未發起「出埃及運動」，而是上帝命令以色列人離開埃及去敬拜上帝（出三 18，五 1，八 9、27）；以色列人並未在埃及暴力造反，而是上帝降下天災審判法老；以色列人離開埃及之後並非獲得民主自由，而是換了新主人——上帝，並領受了一套新的倫理法則。以色列人以民主原則反叛上帝——無視上帝的十誡，自造金牛犢作爲上帝的形象、反叛摩西的領導、拒絕進入迦南地。以色列人思念埃及的食物，爲了滿足食欲寧願回到埃及做奴隸，將上帝的救贖視爲對自由的壓迫。

聖經中的歷史書以一個標準評價了所有以色列君王，即，王是否行了上帝看爲公義之事。掃羅王因取悅民衆而冒犯上帝，他向先知撒母耳坦白說：「我因懼怕百姓，聽從他們的話，就違背了耶和華的命令和你的言語」（撒上十五 24）。上帝的旨意不是

⁵¹ Augustine, *De Civitate Dei*, 18.32.

爲了滿足民意，乃是爲了成就公義。因此，奧氏判斷一個社會是否公義，不是根據民主原則，而是根據公義原則——民衆和政府是否遵行上帝的公義：

假如這個社會逐漸腐敗，民眾把自私的利益放在公共利益的前面；選舉被買賣，被覬覦榮耀和利益的人腐化；民眾將領導權交給不法分子。這時，如果一個良善的人比其他入更有能力，他把選舉權從民眾的手中奪回，賦予少數的好人，或者只賦予一個好人，這難道不公正嗎？⁵²

（四）實現公義的方式

社會運動的目的是關於人類如何解決社會問題，活得更好。馬克思將社會不公的根源歸結爲私有制和財富不均，並根據財富分配將社會結構分爲壓迫和受壓迫的兩個對立階級：富裕的階級是「壓迫者」，因財富是其原罪。⁵³ 事實上，壓迫源於人違背公義，而非財富不均。根據上帝的公義，「你們施行審判，不可行不義，不可偏護窮人，也不可看重有勢力的人，只要按著公義審判你的鄰舍」（利/肋廿 15）。如果人無視上帝的法律，無論是偏護窮人還是看重富人都是違背公義。然而，馬克思認爲財產私有制是不公義的根源：「從這個意義上說，共產黨人的理論

⁵² Augustine, *De Libero Arbitrio*, 1.6.14.

⁵³ See Karl Marx and Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party*, trans. Samuel Moore and Frederick Engels, in *Marx/Engels Selected Works*, Vol. 1 (Moscow: Progress Publishers, 1969), p.15.

可以用一句話來概括：廢除私有制。」⁵⁴ 馬克思將財富平均主義作為衡量公義的標準。他認為實現社會公義的方式，是無產階級用暴力革命除掉有產階級，實現財產均等的社會體系。⁵⁵

上個世紀，中國的無產階級將富裕階級消滅後，並沒有實現公義，卻使整個社會陷入赤貧和政治狂熱的失序。中國從這段慘痛的歷史汲取了教訓，早已恢復了以傳統倫理和客觀事實為原則的法制社會秩序。然而，馬克思的「階級壓迫論」已經成為當今西方社會公義論的範式——女權主義者主張墮胎、同性戀群體主張修改婚姻法、變性人主張自殘身體與改變性別等等，都冠以「受壓迫者」平權的名義。這些行為在許多國家不僅被確立為個人權利，而且成為政治正確和法律，所有人必須認同和參與，否則會受到法律的懲罰。然而，這些法律既不是根據倫理，也不是根據自然法，更不是根據人類社會的共同福祉，而是根據「人以自我為法則」的幻想。

當今許多社會暴力運動也是所謂的「受壓迫者」追求社會公義，主張以暴力革命達成公義。比如近幾年發生在法國的「黃背心」、香港的「反送中」、美國的「黑命貴」等等。這些暴力運動導致的結果都是社會失序、犯罪激增、民衆彼此仇恨、社會嚴重分裂、商務活動凋敝、民生日益惡化。「因為人的怒氣並不能實現上帝的公義」（雅一 20-21）。施暴者們無視法律的理由是：「不公平的法律對於我來說就不是法律」。這句話出自奧氏

⁵⁴ Marx and Engels, *Manifesto of the Communist Party*, p.22.

⁵⁵ Ibid., 34.

的《論自由意志的選擇》，但其上下文背景是奧氏論述公正的人間法律的本質就是體現上帝的普遍的公義和良善；如果人間法律違反上帝的公義，強迫人做上帝所禁止的事情，或禁止人做上帝所規定的事情，就是不公正的法律，不公正的法律就不是法律。⁵⁶

真正的違法達義是人爲了遵行上帝的公義，以非暴力的方式無視不公正的法律。1950年代，馬丁·路德·金（Martin Luther King, 1929~1968）引用奧氏的這句話支持美國黑人以非暴力不合作運動反對種族隔離的不公正的法律。然而，當今的施暴者對這句話的誤解在於：他們判斷公義的標準不是上帝的公義，而是以自我爲法則；他們採取的方式不是非暴力不合作，而是認爲自己只要不承認法律的權威就可以任意毆打不同政見者，隨意破壞公共和私人財產，並將自己的暴行冠名爲「違法達義」。

當今著名的心理學家喬丹·彼得森（Jordan B. Peterson, 1962~）認爲，社會公義運動是對公義的最大破壞。根據數十年的臨床和教學經驗，他認爲人實踐公義的途徑是認識客觀現實，管好自身生活，盡職做正確的事情。在《生活的十二條規則——混亂的解藥》中，彼得森告誡那些追求社會公義的人：「在你有序地安排好自身經驗之前，不要試圖重組國家。要謙卑一些，如果你不能給你的家帶來和平，你怎敢企圖治理一個城市。」⁵⁷ 古

⁵⁶ See Augustine, *De Libero Arbitrio*, 1.5.11-13.

⁵⁷ Jordan B. Peterson, *Twelve Rules for Life—An Antidote to Chaos* (Toronto: Penguin Books, 2019), 158.

代的柏拉圖也認為，做好與自己相關的事就是公義：

事實上，公義是這樣一種東西：不是關於一個人外在的事物，而是關於他內在的事物——關於他自己，以及與他真正相關的事；不干涉別人的事，不讓自己靈魂的三方面（理性、激情、慾望）失序，把自己的家管理有序、自律、做自己的朋友，協調靈魂的三個方面像和弦的三個音符一樣和諧有序。⁵⁸

先秦儒家的《禮記·大學》也強調相同的道理：人首先要以客觀真理為標準知善惡，明是非，端正思想和行為，管好自身和家庭，才能為公正的社會秩序作貢獻。⁵⁹ 普遍的人性之惡是一切不義之事的根源。人若無視人性內在的罪惡和無知是首要亟待被解決的問題，就會為社會增添更多的混亂和災難。基督宗教的信仰解決不公義的途徑是解決人性之惡——耶穌基督在十字架上的赦罪之恩和救贖之奉獻是唯一的有關公義的福音。人唯有認罪悔改，靈魂被基督救贖，才能成為公義之人。因此，奧氏說：「我們的公義是真實的，因其結果是真實而美好；但是在今生，我們的公義是基於我們的罪孽得蒙赦免，而非美德的完全。」⁶⁰

⁵⁸ Plato, *The Republic*, Book IV, 443c-d.

⁵⁹ 朱熹《四書集注·大學章句》（北京：中華書局，2016）：「格物而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，一是皆以修身為本。其本亂而末治者，否矣。」

⁶⁰ Augustine, *De Civitate Dei*, 19.27.1.

基督自我奉獻的公義之舉，為罪人提供了赦罪之恩；罪被赦免、靈魂被救之後，人才能擁有上帝所賜的美德（智慧、公義、節制、勇敢），即，善的力量，從而人能夠實踐上帝的公義。因此，奧氏認為基督徒不是以武力征服進入上帝之城的榮耀，而是效法基督的謙卑虛己，以「卓越的美德、終極的勝利和完美的平安得以進入。」⁶¹

綜上所述，當今的社會公義與奧氏所論述的上帝之城的公義不同，因為社會公義的基礎不是上帝的公義，而是人以自己為立法和審判的原則。社會公義的理論改變了人的定義——無視人的理性，並否定人受客觀道德律和自然法的限制。社會公義運動無視人的罪性，企圖以暴力征服作為追求公義的方式，將人的慾望和感覺作為公義的標準——其目的不是為了人類共同的福祉，而是對上帝和客觀法則的反叛。

五、結語

在羅馬帝國衰落之際，奧氏向世人宣告基督徒所關注的永恆之城的公義、榮耀和美德。他澄清了基督宗教的信仰既不是以征服為榮建立羅馬帝國，更不是為了滿足民衆的意願建立民主政治，而是為了遵行上帝的公義。實現公義的途徑不是征服他者，而是通過對上帝的順服和敬拜，人得到善的力量（即美德）去實踐上帝的良善和公義。他駁斥異教徒和教會中的稗子（假基督徒）無視上帝的公義，自以為義；他們將物質和權利當作永恆

⁶¹ Augustine, *De Civitate Dei*, 1, preface.

的追求，將羅馬帝國當作終極的天國。然而，他們所追求的塵世虛榮隨著帝國的衰亡而消失。西羅馬帝國逐漸被北方各蠻族瓜分，直到 476 年徹底滅亡。教會卻在亂世中興旺發展：西歐進入基督宗教主導的中世紀文明，不是靠著武力征服，而是無數個默默無聞的基督徒在帝國崩潰之後持守上帝所賜的美德，將上帝之城的良善、光明、秩序和公義帶給那個亂世。奧氏在永恆的視域看到了地上的教會和形而上的上帝之城是同一個屬靈團體——暫居在地上的基督徒已經與基督一同得勝，在地上實踐天國的公義的權柄：

教會現在就是基督的國度，也是天國。因此，聖徒現在已經與主一同掌權——只是掌權的方式與未來不同。雖然稗子混在教會的麥子中間，但它們並沒有基督的權柄。因為與主一同掌權的人都遵行使徒所說的，「你們若與基督同復活，就關注天上的事，在那裡基督坐在上帝的右邊。你們要追求天上的事，而不是地上的事」（西/歌三 1~2）。⁶²

⁶² Augustine, *De Civitate Dei*, 20.9.1.